ŚWIADECTWA WIARY I ROZUMU KONTRA ATEIZM

1. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O BOGA I EWOLUCJĘ - Proponowana książka jest niejako wprowadzeniem w "teologię ewolucji".Jej autor, John F. Haught, jest teologiem katolickim, dlatego na pytania dotyczące ewolucji odpowiada z chrześcijańskiego punktu widzenia. Trzeba podkreślić, że owe pytania zadawane są tak przez ludzi nauki, przyrodoznawców, filozofów, teologów, jak i przygodnych niedoinformowanych. Autor nie rości sobie pretensji do wyczerpujących odpowiedzi, ale stara się o ich uniwersalność, by były pomocne dla wierzących wszystkich religii.

2. ATEIZM W SPORZE Z RELIGIĄ - Michael Buckley to znany profesor teologii, autor monumentalnej monografii poświęconej ateizmowi (At the Origins of Modern Atheism), która była szeroko dyskutowana w środowisku akademickim. Książka Ateizm w sporze z religię jest jej popularną wersją, przeznaczoną dla szerszego grona czytelników. Teza Buckleya brzmi interesująco: ateizm jako ideologia nie jest „dzieckiem" nauki wrogo nastawionej do religii ani wypaczoną reakcją na scholastykę, ale odmową przyznania doświadczeniu religijnemu wartości poznawczej. Buckley nie tylko dokonuje rekonstrukcji tego negatywnego nastawienia do doświadczenia religijnego, ale też pokazuje, jak - dzięki refleksji teologicznej i filozoficznej - można je przezwyciężyć.

Fascynujące... Twórcze związki pojęciowe poparte argumentacją naukową. Buckley to bystry człowiek. **Ch. Insole „Times Literary Supplement"**

Książka jest ciekawa i prowokuje do myślenia, podważa bowiem przekonania powszechnie uznawane za prawdziwe.Wzbogacająca lektura. **H. Rikhof „Bijdragen. International Journal of Philosophy and Theology"**

Michael J. Buckley SJ jest od 1992 roku dyrektorem Jesuit Institute przy Boston College, wykłada również na Santa Clara University. Publikuje wiele w dziedzinie teologii systematycznej, filozofii, duchowości, relacji między nauką i teologią oraz historii idei.

3. BĘDZIECIE MOIMI ŚWIADKAMI - Bycie świadkiem, misjonarzem, apostołem... polega na dawaniu świadectwa o męce i zmartwychwstaniu Chrystusa - to niemal definicja, do której przyzwyczailiśmy się tak bardzo, że czasem nic już nie znaczy. Rozważania zawarte w tej książce uświadamiają, że świadek Chrystusa to ktoś, kto wychodzi z ochronnej skorupy prywatnej religijności, naraża się i podejmuje ryzyko, opowiada całym życiem „zakazaną historię" ze wszystkimi konsekwencjami, jakie mogą z tego wyniknąć, nawet z tymi najbardziej przykrymi. Alessandro Pronzato więc, jak zwykle, odziera nas z przyzwyczajeń, które stały się źródłem „świętego spokoju", i przypomina, że narzędziem pracy misjonarza jest krzyż, niezastąpioną bronią - cierpliwość, a prawdziwym wrogiem - obojętność słuchaczy.

4. BOGA NIKT NIE WIDZI NOC CIEMNA ATEISTÓW I WIERZĄCYCH - To niezwykle wnikliwa i błyskotliwa polemika ze współczesnymi myślicielami ateistycznymi. Bezpośrednią inspiracją do jej podjęcia były głośne książki Dawkinsa, Dennetta i Harrisa.

Novak stawia ciekawą tezę: o ile osoby wierzące są w stanie zrozumieć sytuację ateistów, ponieważ w doświadczenie wiary jest wpisane ryzyko jej utraty, o tyle osoby niewierzące nie są w stanie zrozumieć ludzi wierzących, ponieważ sprawy wiary są im obce. Dlatego większość argumentów ateistów wynika z niezrozumienia przez nich doświadczeń osób wierzących.
To książka pełna wątków autobiograficznych i odniesień do osobistych doświadczeń.

Michael Novak- politolog, ekonomista i teolog. Wykładał m.in. na Harvard University i University of Notre Dame. W swych pracach łączy społeczną naukę Kościoła katolickiego ze współczesną myślą ekonomiczno-społeczną. Jego książki przetłumaczono na wiele języków.

5. BÓG ~~NIE~~ ISTNIEJE WYZNANIE ATEISTY - Antony Flew całe dorosłe życie poświęcił na dowodzenie, że Bóg nie istnieje. Wytyczał nowe standardy w podważaniu prawdziwości chrześcijaństwa i wszystkich innych religii. Dopiero na starość odkrył, jak bardzo się mylił. I posługując się argumentacją czysto racjonalną, bez odwołania do objawienia odkrył, że Bóg istnieje. Książka Flew jest opowieścią o tej drodze. Jeśli masz jakiekolwiek wątpliwości co do istnienia Boga, jeśli Twoja wiara się kruszy, przeczytaj tę książkę. Znajdziesz tu dowód na to, że racjonalne myślenie prowadzi nas nieuchronnie do wiary w Boga.
Autor obdarzył nas jasno i atrakcyjnie napisaną książką, w której opowiada o powrocie do wiary w Boga i która świadczy o godnej podziwu otwartości na nowe argumenty racjonalne. **RICHARD SWINBURNE, autor The Existence of God**

Fascynująca i świetnie napisana relacja o tym, jak filozof odkrył inteligentny zamysł w świecie i stał się teistą. Książka ta wywoła równie żywą dyskusję jak wcześniejsze pisma ateistyczne Flew. **JOHN HICK, profesor University of Birmingham**

Antony Flew (ur. 1923 w Londynie), angielski filozof. W 1950 roku ogłosił słynną rozprawę *Teologia a falsyfikacja,* która na długie lata określiła program dociekań myślicieli ateistycznych i była najczęściej wznawianą publikacją filozoficzną w drugiej połowie XX wieku. Autor ponad trzydziestu książek, m. in. *God and Philosophy, The Presumption of Atheism* i *How to Think Straight.* Przez dwadzieścia lat wykładał filozofię na Uniwersytecie Keele, uczył także na uniwersytetach w Oksfordzie, Aberdeen i Reading.

6. BÓG NIE JEST UROJENIEM ZŁUDZENIA DAWKINSA - Książka **Alistera McGratha** Bóg nie jest urojeniem to napisana ze swadą godną prawdziwego oksfordczyka, z iście angielskim sarkazmem i nade wszystko z ogromnym poczuciem humoru polemika z publikacją Richarda Dawkinsa Bóg urojony. Autor obala, jedną po drugiej, wysunięte przez Dawkinsa tezy mające przemawiać za nieistnieniem Boga, dając prawdziwy popis rzetelnej wiedzy, zarówno z zakresu nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych, a także erudycji i rozsądku, który zwycięża w tym starciu.

Do polskiego wydania książki posłowie napisał **abp Józef Życiński.**

Alister McGrath - profesor historii teologii Uniwersytetu w Oksfordzie oraz Senior Research Fellow w Harris Manchester College. Zajmuje się głównie historią myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi a wiarą. Były ateista, swe nawrócenie przypisuje po części decyzji niepolegania wyłącznie na stereotypowych sądach o chrześcijaństwie wyrażanych przez jego kolegów- -ateistów (z których wielu pojawia się wielokrotnie na kartach Boga urojonego), lecz sprawdzenia, czym ono jest w istocie, po części zaś - odkryciu filozofii nauki. Po ukończeniu studiów chemicznych w Oksfordzie, z powodzeniem prowadził badania na polu biofizyki molekularnej, po czym podjął studia teologiczne, specjalizując się w historii myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w zagadnieniach z pogranicza nauki i religii. Jest płodnym autorem - ostatnio opublikował Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life, Blackwell, Oxford 2004.

Joanna Collicutt McGrath studiowała psychologię eksperymentalną w Oksfordzie, po czym przez kilka lat specjalizowała się w neuropsychology klinicznej, by następnie podjąć studia w dziedzinie teologii chrześcijańskiej i biblistyki. Obecnie wykłada psychologię religii w Heythrop College Uniwersytetu w Londynie. Przez cały czas aktywnie współpracowała przy powstawaniu

niniejszej książki, najistotniejszy wkład wnosząc we fragmentach odnoszących się do Biblii oraz relacji religii do psychologii i neurobiologii. Jest współautorką (z Jeremym Duffem) pracy Meeting Jesus: Human Responses to a Yearning God, SPCK, London 2006.

7. BÓG UZDRAWIA DZISIAJ - Bóg kocha uzdrawiać i uzdrawia - czyni to dzisiaj tak samo jak dawniej! Czy zetknąłeś się już z tą kwestią bezpośrednio, w Twoim własnym życiu lub w życiu kogoś z bliskich? Czy zastanawiałeś się, kiedy i w jaki sposób modlić się o uzdrowienie? Czy już odważyłeś się o nie prosić?

PHILIPPE MADRE lekarz, od 1975 roku członek Wspólnoty Błogosławieństw, żonaty, ojciec dwojga dzieci, mieszka we Francji. Jest stałym diakonem i założycielem Stowarzyszenia Matki Bożej Miłosierdzia. Pełni posługę głoszenia i uzdrawiania na całym świecie.

8. JAK WIERZĄ UCZENI - Wiara w Boga nie jest sprzeczna z dążeniem do poznawania Jej dzieł. Czasami jednak w tym dążeniu człowiek ułega ambicji dorównania Stwórcy.

Dwudziestu wybitnych polskich uczonych mówi o tym, co niedostępne rozumowi. Biolodzy, fizycy, humaniści, lekarze, specjaliści od najnowszej techniki przyznają się do pychy, wyznają pokorę wobec tajemnic świata, deklarują potrzebę Opiekuna spoza granic Kosmosu i czasu.

W rozmowach z **Magdaleną Bajer** naukowcy odpowiadają na pytanie o owoc zakazany. Co nim jest dzisiaj, co może być w przyszłości? Gdzie są granice poznania? Czy w ogóle istnieją? Czym w istocie jest śmierć człowieka?

9. BYŁAM FEMINISTKĄ - Być może niektórzy czytelnicy poczują się zgorszeni, widząc przez ile lat beztrosko podążałam własną grzeszną drogą, taplając się w błotku zwanym „sex, drugs and rock and roli" i tocząc prywatną wojnę z Panem Bogiem. Inni natomiast przyjrzą się może mojemu życiu i westchną: „O, rety, to przecież dokładnie to samo, przez co i ja przeszedłem! Znam to doskonale, tylko dotąd sądziłem, że dotyczy to wyłącznie mnie!"
Mam nadzieję, że książ198ka ta trafi do tych, którzy byli lub nadal są takimi nihilistami jak ja dawniej. Mam nadzieję, że przekona ich o tym, że nie są sami. Może dzięki niej zobaczą, że niezależnie od tego, jak wielką przepaść wykopali wokół siebie, zawsze jeszcze znajdzie się droga ucieczki.

Byłam feministką **Lorraine V. Murray** to rewelacyjna książka. Odkrywa ponurą prawdę, kryjącą się za postulatami kobiecego wyzwolenia. Wnioski, jakie Lorraine wyciągnęła na podstawie swoich doświadczeń, stanowią cenne ostrzeżenie przed szaleństwem feminizmu oraz destrukcyjnym wpływem, jaki wywiera na tych wszystkich, którzy ulegają jego ztemu urokowi. **Joseph Pearce**

Ta książka powinna stać się vademecum dla wszystkich młodych dziewczyn **Alice Von Hildenbrand**

10. BYŁEM RABINEM RZYMU- W 1945 roku rabin Rzymu - **Israel Zoili** - poprosił o chrzest w Bazylice Świętej Marii od Aniołów i przyjął imię Eugeniusz. Był to krok, który wymagał od ortodoksyjnego żyda niesamowitej odwagi. Wiązał się bowiem z groźbą wydziedziczenia, bojkotem ze strony rodziny i przyjaciół, utratą mienia. Taka brzemienna w skutkach decyzja musiała być zatem dokładnie przemyślana.

Co więc zadecydowało o tym, że człowiek, który przez 35 lat był naczelnym rabinem Triestu, a potem Rzymu, przyjął chrzest? O tym światowym wydarzeniu opowiada w tej książce sam nawrócony. Israel Zoll i urodził się 17 września 1881 roku w Brodach w Galicji. Po krótkim okresie studiów we Lwowie przeniósł się do Florencji, gdzie zapisał się do Instytutu Studiów Wyższych na tamtejszym uniwersytecie i do Rabinicznego Kolegium Włoskiego, idąc w ślady starej tradycji rodzinnej. Jako rabin Rzymu przeżył na własnej skórze deportację żydów w czasie II wojny światowej. Z pomocą papieża Piusa XII udało mu się ocalić tysiąc z nich przed zagładą. Pod koniec życia przeszedł na katolicyzm, czego żydzi nie byli w stanie mu wybaczyć.

11. C.S. LEWIS A KOŚCIÓŁ KATOLICKI - Pasjonująca historia nawrócenia na chrześcijaństwo **C. S. Lewisa,** autora m.in. Opowieści z Narnii, Trylogii międzyplanetarnej, Listów starego diabła do młodego, profesora Oxfordu, współzałożyciela Inklingów (grupy dyskusyjnej, do której należał m. in. J.R.R. Tolkien). Autor książki Lewis a Kościół katolicki, sam konwertyta na katolicyzm, opisuje pełną sprzeczności drogę Lewisa do wiary w Boga: od dzieciństwa w atmosferze purytańskiego Belfastu poprzez młodzieńczy ateizm, do nawrócenia. Zastanawia się, dlaczego Lewis, mimo że tak wiele łączyło go z Kościołem katolickim, nie zrobił ostatecznego kroku i nie nawrócił się na katolicyzm. Paradoksem jest, że Lewis swoją twórczością wskazał wielu osobom drogę do Rzymu. Nazywano go najbardziej katolickim spośród protestantów, niektórzy twierdzili wręcz, że przeszedł na katolicyzm.

Pearce w fascynujący sposób przytacza argumenty, które przywiodły Lewisa do przyjęcia wiary w Chrystusa. W ich świetle zrozumiała staje się przemiana zdeklarowanego ateisty w pokornego obrońcę chrześcijaństwa, który, jak sam to określił, został „zaskoczony Radością".

Lewis, wbrew samemu sobie, coraz bardziej ciążył w stronę czegoś, co można nazwać „katolickim anglikanizmem". Wspominał o „Błogosławionej Dziewicy", regularnie chodził do spowiedzi, wierzył w czyściec, a nawet zaczął mówić o Eucharystii jako - Boże miej nas w swojej opiece - Mszy Świętej. **Thomas Howard**

12. CHRZEŚCIJAŃSTWO PO PROSTU - Dla tych, którzy chcieliby wierzyć, ale intelekt im nie pozwala **Clive Staples Lewis** (1898-1963), pisarz, filozof, wykładowca literatury średniowiecznej i renesansowej w Cambridge, autor Opowieści z Narnii. Chrześcijaństwo po prostu to książka szczególna w dorobku Lewisa. Stawia pytania i odpowiada na nie, podsuwa wątpliwości i rozwiewa je. Jest zarówno przygodą intelektualną, jak i duchową. Pisarz skierował ją do wierzących i niewierzących, do chrześcijan i niechrześcijan, ale przede wszystkim do wątpiących i poszukujących.

13. DWANAŚCIE KŁAMSTW KTÓRYM DAJĄ SIĘ UWIEŚĆ CHRZEŚCIJANIE - Czy fałszywe przekonania na temat wiary stoją na przeszkodzie twojego rozwoju duchowego?

W swojej odkrywczej książce Tim Riter demaskuje dwanaście błędnych przekonań, które sprawiają, że ludzie wierzący nie podejmują wysiłku, aby pogłębić swoją relację z Chrystusem. Autor, odwołując się do Biblii, pragnie pomóc nam poznać prawdę o życiu chrześcijanina i ukazać drogę do owocnego przeżywania wiary na co dzień.

Tim Riter to zawodowy pisarz, prelegent na konferencjach chrześcijańskich oraz wykładowca i specjalista od komunikacji na Hope International University w Fullerton, w Kalifornii. Ma za sobą ponad 25-letnie doświadczenie w pracy jako katecheta.

14. GDZIE JEST TWÓJ BÓG? HISTORIE NAWRÓCEŃ XX WIEKU - **G. Bernanos** pisał: „nawróceni są kłopotliwi!", zwłaszcza ci, o których staje się głośno. Z jednej strony pokazują nam, naszą „małą wiarę", z drugiej zaś wywołują wstrząs, intrygują, ale też zachwycają i pociągają swoim autentycznym entuzjazmem. To niezastąpieni świadkowie wiary, którzy przeżywszy - często zaskakujące dla nich samych - spotkanie z Chrystusem, nie potrafią już żyć tak jak dawniej i nie mówić o swoim doświadczeniu Boga.

Książka zawiera autentyczne historie głośnych nawróceń: Adolfa Retté, André Frossarda, Giovanniego Papini, Edyty Stein, Eugenia Zoili, Siergieja Kurdakowa, Pietra Cavallero.

Angelo Comastri, arcybiskup Loreto, jest autorem licznych książek z dziedziny duchowości, liturgii i rozważań.

15. KIEDY WIARA POMAGA ŻYĆ - Obecnie, kiedy codzienne życie okazuje się tak trudne, wielu ludzi oczekuje od wiary więcej niż mogą im dać wyjaśnienia intelektualne. Pragną uzyskać konkretną pomoc i poradę dotyczącą tego, jak mają żyć. Oto powód, dla którego niektórzy zwracają się ku New Age, energii kosmicznej i szukają najprzeróżniejszych rodzajów terapii.

Tymczasem chrześcijaństwo oferuje nam silne wsparcie i pomoc duchową, której tak bardzo potrzebujemy. Ojciec Olivier Leborgne jest o tym głęboko przekonany Uważa on, że w sytuacji przeżywania kryzysu, nieszczęścia czy choroby człowiek może czerpać moc ze źródła, jakim jest zmartwychwstały Chrystus. Trwanie w Bogu pozwala nam żyć pełnią życia, z dala od wszelkich magicznych złudzeń.

16. NIEOCZEKIWANA DROGA NAWRUCENIE Z BUDDYZMU NA KATOLICYZM - Niniejsza książka jest zapisem moich medytacji z okresu kilku pierwszych miesięcy od chwili, w której, po jakichś dwudziestu latach praktyki buddyjskiej, podjąłem decyzję przejścia na katolicyzm. Pisałem ją w początkowej fazie mojego wtajemniczenia w wiarę katolicką. Najlepiej chyba byłoby ją traktować jak to, co buddyści nazywają „medytacją analityczną", metodycznie zgłębiającą jakieś zagadnienie. [...] To tylko notki, myśli, moje medytacje. Ale spisywanie ich ogromnie pomogło mi w lepszym zrozumieniu tego, co wybrałem. I muszę przyznać, że dzięki uzyskaniu tej jasności odnalazłem o wiele większą pewność i zaufanie do ścieżki, na którą wstąpiłem. **Paul Williams**

17. PISARZ NZWRÓCENI - to opowieść o poszukiwaniach religijnych, perypetiach duchowych i olśnieniach mistycznych dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych pisarzy i poetów anglojęzycznych, takich jak T. S. Eliot, C. S. Lewis, G. K. Chesterton, J. R. Tolkien, Graham Greene, Hilaire Belloc, Ronald Knox, Malcolm Muggeridge, Evelyn Waugh czy Dorothy Sayers. Autor opisuje ścieżki intelektualnego i duchowego rozwoju tych twórców i analizuje wpływ przemian postaw egzystencjalnych na ich dzieła. W ten sposób pomaga nam zrozumieć, co znaczy w literaturze dawać świadectwo prawdzie.

18. PODRÓŻ - Być może należycie do ludzi, którzy własne życie uważają jedynie za ciąg dobrych i złych zdarzeń połączonych ze sobą luźno jak koraliki na sznurku. A może czujecie się jak liście w rwącym strumieniu, popychane przez siły, nad którymi nie mają żadnej kontroli. A może, jak wielu innych, nigdy nawet nie pomyśleliście o drodze, którą podróżujecie.
Nigdy nie interesowało was, skąd przyszliście, dlaczego tu jesteście i dokąd zmierzacie. Jednak Bóg nie chce, abyśmy w taki sposób szli przez życie. On chce, by była to podróż pełna radości, w której nawet najbardziej zwyczajne wydarzenia nabierają sensu, ponieważ stanowią część Jego planu. **Billy Graham**

19. RĘKA BOGA PODRÓŻ ZWOLENNIKA ABORCJI, KTÓRY ZMIENIŁ ZDANIE - „W książce *Ręka Boga* doktor Nathanson daje poruszająco osobiste świadectwo na rzecz Ewangelii życia." **kardynał John OConnor**
„Czytanie *Ręki Boga* przypomina mi lekturę *Wyznań* Św. Augustyna." **o. Paul Marx**

„Bernard Nathanson prowadzi nas w podróż przez moralnie spustoszoną krainę «kultury śmierci», ale zarazem daje przekonujące świadectwo o możliwości rozpoczęcia życia na nowo."

BERNARD NATHANSON (1926, Nowy Jork) - amerykański lekarz żydowskiego pochodzenia. W roku 1968 założył National Abortion Rights Action League (NARAL) - największą proaborcyjną organizację w USA i został jej liderem. Jako ginekolog był osobiście odpowiedzialny za dokonanie około 75 tysięcy „zabiegów". Kiedy jednak, po wprowadzeniu aparatów USG, na własne oczy zobaczył na ekranie, jak wygląda i zachowuje się nienarodzone dziecko - zmienił swoje poglądy Przeżył moralny wstrząs i stał się zdecydowanym przeciwnikiem aborcji! W roku 1984 nakręcił głośny reportaż filmowy „Niemy krzyk". Dokumentuje w nim zabieg przerwania ciąży i rozpaczliwą ucieczkę przed narzędziami zabójców, jakiej próbuje w łonie matki jej abortowane dziecko. W roku 1996 Nathanson nawrócił się na katolicyzm. W katedrze św. Patryka w Nowym Jorku otrzymał chrzest z rąk kardynała 0'Connora. Po przyjęciu tego sakramentu oświadczył: „Przyjmując Chrystusa jeszcze bardziej doceniam fakt, że przynależę do kultury, narodu i tradycji żydowskiej. Tak będzie zawsze — i jestem z tego dumny". *RĘKA BOGA* to napisana w roku 1996 autobiografia Nathansona, w której Autor przedstawia swoją drogę: od postawy wyrachowanego propagatora aborcji - aż po moralne opamiętanie i radykalny wobec niej sprzeciw. Książka demaskuje też szereg zakulisowych mechanizmów dotyczących funkcjonowania proaborcyjnego lobby.

20. ŚCIEŻKĄ NAUKI DO BOGA - Według obiegowej opinii nauka i religia znajdują się od wieków w stanie konfliktu: okopane po dwóch stronach frontu toczą zmagania o ludzkie umysły. Szczególnie złą sławą cieszy się w tej kwestii średniowiecze, które uchodzi za okres zwycięstwa wiary w płaską Ziemię nad rzetelnymi badaniami naukowymi. Nie zawsze jednak obiegowe opinie odzwierciedlają rzeczywistość. Ścieżkę nauki do Boga to właśnie zaproszenie do konfrontacji z faktami z dawnych wieków Kościoła. Zarówno św. Augustyn w czasach intelektualnej świetności rzymskiego Zachodu, jak i św. Izydor w okresie mozolnego zbierania okruchów wiedzy po wojennych zawieruchach są świadkami harmonijnego łączenia biblijnej wiary z pasją rozwijania nauk ścisłych. To samo dotyczy św. Tomasza, papieża matematyka Sylwestra i wielu innych. Wiara w Boga Stworzyciela okazała się trwałą motywacją do badania Jego stworzenia.

ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI ur. w 1957r. we Wrocławiu; ksiądz, od 2006 r. biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej, profesor zwyczajny nauk teologicznych, wykłada teologię duchowości na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

21. UWIĘZIONA W TEHERANIE - „Piękna książka **Mariny Nemat** to wyznanie zrodzone z tradycji św. Augustyna. Jego realizm zapiera dech w piersiach. Książka ta jest aktem odwagi, wyraża jednocześnie współczucie. Szczera i świetnie napisana..."
The Globe and Mail

Na kartach pełnej pasji i dramatyzmu książki „Uwięziona w Teheranie" jej autorka, Marina Nemat, z elegancją i wrażliwością opowiada przejmującą historię swojego życia w ojczystym Iranie, w pierwszych latach po zwycięstwie brutalnej rewolucji islamskiej pod wodzą ajatollaha Chomeiniego. W styczniu 1982 roku Marina Nemat, wówczas szesnastoletnia dziewczyna, została aresztowana, następnie poddana torturom i skazana na śmierć za przestępstwa polityczne. Do tego momentu jej życie wyznaczała szkoła, letnie prywatki nad morzem i nastoletnia miłość do Andre, starszego kolegi, poznanego w lokalnym kościele. Jednak gdy nauka matematyki i historii została zastąpiona obowiązkowym studiowaniem Koranu i polityczną propagandą, Marina zaprotestowała. „Jeśli ci się to nie podoba, wyjdź" - oznajmiła nauczycielka. Ku jej zdumieniu, Marina opuściła klasę, a w jej ślady poszli inni uczniowie. Wkrótce została aresztowana wraz z setkami innych młodych ludzi, którzy mieli odwagę głośno wyrazić swój sprzeciw. Trafiła do cieszącego się najgorszą sławą więzienia Evin w Teheranie. Marinę przesłuchiwało dwóch strażników: jeden pobił ją do nieprzytomności, drugi o imieniu Ali - zakochał się w niej. Skazaną na śmierć za odmowę podania nazwisk przyjaciół, Marinę dzieliły minuty od śmierci przez rozstrzelanie, gdy Ali - wykorzystując powiązania swojej rodziny z Chomeinim - zabrał ją sprzed plutonu egzekucyjnego i doprowadził do zamiany wyroku na dożywotnie więzienie. Cena za uratowanie życia była jednak wstrząsająca - w atmosferze strachu, choć też prawdziwej czułości, poprosił ją o rękę, żądając jednocześnie, by wyrzekła się swojej wiary chrześcijańskiej i przeszła na islam. Odmowa oznaczała narażenie życia najbliższych. Kolejne dwa lata Marina spędziła jako więzień polityczny, pozostając jednocześnie zakładniczką człowieka, od którego zależał los jej rodziny i jej samej. Pełna pasji, liryzmu i wrażliwości, opowieść Mariny Nemat nie ma sobie równej. W kręgu poszukiwań własnego emocjonalnego odkupienia znajdują się jej oprawcy, mąż z rodziną, a także ojczysty kraj - im wszystkim Marina ofiarowuje największy z możliwych darów: przebaczenie.

Książka została wydana w 2007 roku w Kanadzie i USA. Wszędzie towarzyszyło jej duże zainteresowanie czytelników i mediów. O fakcie, iż mamy do czynienia ze światowym bestsellerem, świadczą liczne wznowienia i dodruki oraz kolejne wydania w 22 językach na świecie.

22. WYZNANIA KOWERTYTY

- **Ks. Robert Hugh Benson**, katolicki kaznodzieja, apologeta i pisarz urodził się 18 Xl 1871 roku jako syn anglikańskiego arcybiskupa Canterbury - najważniejszego hierarchy Kościoła Anglii. Po ukończeniu szkoły w Eton, studiował kulturę klasyczną i teologię anglikańską na uniwersytecie w Cambridge; w roku I 895 został pastorem. Wątpliwości co do słuszności protestanckiej doktryny skłoniły go do nawrócenia się do Kościoła rzymskiego, do którego został przyjęty 11 IX 1903 roku. Nawrócenie wybitnego kaznodziei i syna duchowego zwierzchnika anglikanizmu wywołało duże wrażenie w Anglii (był to pierwszy taki przypadek od trzystu lat).

Odbył dodatkowe studia w Rzymie i przyjął 12 VI 1904 roku święcenia kapłańskie, po czym udał się do Cambridge, gdzie zajmował się pracą duszpasterską i pisarstwem. Głosił wykłady w Irlandii, kazania w Rzymie i Stanach Zjednoczonych, nawracając licznych protestantów. W roku 1911 został obdarzony tytułem prałata przez św. Piusa X. Zmarł 14X1914 roku.
Za sprawą niedługiego życia nie osiągnął takiej sławy jak inni katoliccy pisarze angielscy jego czasów, np. Chesterton. Mimo to stał się nader zasłużonym autorem blisko trzydziestu wartościowych dzieł literackich.

Jego książki mają niebagatelne znaczenie dla współczesnej kultury katolickiej, gdyż poruszana tematyka i przytaczane zagadnienia nie utraciły swej aktualności i są trwałym dziedzictwem myśli katolickiej. Tożsamość wiary i relacje Kościoła świata, podejmowane z rozmachem i precyzją, wyrażają solidną wiedzę i gorący zapał autora, a u ich podstaw leży umiłowanie Boga i Kościoła oraz czerpanie z doświadczeń trudnego okresu poszukiwania prawdy i nawrócenia do Kościoła katolickiego.

23. BYŁEM MASONEM

- **Maurice Caillet** napisał książkę zadziwiającą. Opowiada w niej historię swojego życia - życia człowieka niewierzącego, nieochrzczonego, masona i czcigodnego loży Wielkiego Wschodu, różokrzyżowca. Caillet w sposób czynny interesował się niemal wszystkimi formami parapsychologii a jego nawrócenie dokonało się nie inaczej jak pod wpływem wstrząsu wywołanego propozycją szatana złożoną mu podczas seansu spirytystycznego. Bądąc człowiekiem wysoko wykształconym, lekarzem i wykładowcą, w sposób sugestywny pokazuje różnorodne doświadczenia człowieka przez długi czas uprawiającego najróżniejsze formy okultyzmu. Wraz z nim przeżywamy burzliwą i niebezpieczną duchową przygodę z „happy endem", którego blask rzuca światło na wszystko, co wydarzylo się wcześniej.

24. O WYŻSZOŚCI KATOLICYZMU

- "Niniejsza książeczka, zawierająca fragmenty pism Sługi Bożego Johna Henry'ego Newmana [anglikańskiego konwertyty, który przeszedł na katolicyzm i uzyskał nawet godność kardynalską , to mały traktat ukazujący szczególną rolę i pozycję religii katolickiej. Jest to jednak nie tylko apologia katolicyzmu. Dzięki wspaniałemu i głęboko duchowemu opisowi Kościoła wskazuje ona również, jaki powinien być ten, kto do Niego należy. Dlatego tym, którzy uważają się za katolików, z pewnością pomoże ona na nowo docenić wartość przynależności do Kościoła, a zarazem pogłębić własną religijną tożsamość. W czasach "politycznej poprawności", która lansuje swoisty religijny egalitaryzm, każąc wszystkie religie uważać za równe, wydaje się to rzeczą szczególnie ważną."

25. REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA

- **Plinio Correa de Oliveira** (1908-1995) - jeden z największych myślicieli katolickich XX wieku. Był członkiem Zgromadzenia Konstytucyjnego Brazylii, działaczem katolickim, autorem 19 książek, setek artykułów oraz licznych esejów. Kierował katedrą Historii Nowożytnej na Papieskim Uniwersytecie Katolickim w Sao Paulo. Zwalczał totalitaryzm nazistowski i komunistyczny,
demaskował tendencje rewolucyjne, przeciwstawiał się lewicowej infiltracji w Kościele.

Rewolucja i Kontrrewolucja stanowi analizę procesu niszczenia cywilizacji chrześcijańskiej, rozpoczętego u schyłku średniowiecza i kontynuowanego przez pseudo-reformację, krwawą rewolucję francuską, ateistyczny komunizm, a wreszcie współczesną rewolucję obyczajową, zmierzającą w kierunku trybalizmu.

Rewolucja i Kontrrewolucja stała się inspiracją dla założenia sieci Stowarzyszeń Obrony Tradycji, Rodziny i Własności (TFP), działających m.in. w USA, krajach Ameryki Łacińskiej, Europie i Australii, których celem jest przeciwstawianie się procesowi Rewolucji.

26. WĄTPLIWOŚCI W WIERZE

- „Zaradź memu niedowiarstwu!" (Mk 9, 24) - to wołanie doskonale oddaje troskę wielu chrześcijan, którzy doznają zwątpienia i dręczących wątpliwości. Autor poszukuje źródeł tych rozterek, wychodząc z założenia, że poznanie ich pozwoli zrozumieć, dlaczego są udziałem tak wielu ludzi, niezależnie od ich światopoglądu i przekonań. Tego typu kryzys ma jednak i pozytywne skutki, jest bowiem zaproszeniem do większego zawierzenia i przyczynia się do umocnienia wiary. W książce znajdziemy wiele praktycznych wskazówek, z których skorzystać mogą zarówno osoby nękane przez niepokoje, jak i ci, którzy chcą przyjść innym z pomocą.

27. DYKTATURA RELATYWIZMU

- Marsz w kierunku totalitaryzmu rozkłada się na trzy etapy.
Pierwszym jest negacja istnienia prawa i prawdy obiektywnej, czego konsekwencję stanowi zrównanie dobra i zła, grzechu i cnoty. Drugim - instytucjonalizacja dewiacji moralnych objawiająca się w przemianie prywatnej niegodziwości w publiczną cnotę. Trzecim wreszcie - wprowadzenie ostracyzmu społecznego i prawnej karalności dobra. Do tego momentu właśnie doszliśmy. Żyjemy w społeczeństwie hołdującym swoistemu antydekalogowi, w którym dozwolone jest wszystko poza publicznym deklarowaniem wierności zasadom porządku naturalnego i chrześcijańskiego. Jest to zarazem ostatni moment, aby przeciwstawić się dyktaturze relatywizmu. Fragment książki

Dyktatura relatywizmu to w swych ostatecznych konsekwencjach odrzucenie światła rozumu i wzgardzenie łaską Bożą. Po drodze rezygnuje się najpierw z wiary i praw Boskich, potem praw wpisanych w ludzką naturę, by wreszcie pozbyć się samej filozofii, która stawia pytania o prawdę i sens bytu. Tak rodzi się na naszych oczach największy w historii totalitaryzm ze swym podstawowym zakazem stawiania pytań. Nie ma w tym żadnej przesady, a kto zechce się o tym przekonać i poznać ów proces, aby móc stawić mu czoło poprzez zdarcie z niego maski tolerancji, ten powinien koniecznie przeczytać książkę profesora Roberto De Mattei.

Roberto De Mattei (ur. 1948) jest wiceprezydentem Włoskiej Narodowej Rady Badań Naukowych, kieruje katedrą historii nowożytnej na Uniwersytecie Cassino. Ponadto jest założycielem i przewodniczącym Centrum Kulturalnemu
Lepanto - stowarzyszenia katolików świeckich w obronie cywilizacji dziedzictwa chrześcijańskiego oraz redaktorem naczelnym prestiżowego włoskiego miesięcznika „Radici Christiane". Autor wielu książek, w tym wydanej w Polsce biografii Plinia Correi de OHveiry, pt. Krzyżowiec XX wieku. Prof. De Mattei specjalizuje się w historii Europy XVI i XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem idei religijnych i politycznych tego okresu.

28. PARADOKSY KATOLICYZMU -

Książki ks. **Roberta Hugh Bensona** mają niebagatelne znaczenie dla współczesnej kultury katolickiej, gdyż poruszana tematyka i przytaczane zagadnienia nie utraciły swej aktualności i są trwałym dziedzictwem myśli katolickiej. Tożsamość wiary i relacje Kościoła do świata, podejmowane z rozmachem i precyzją, wyrażają

solidną wiedzę i gorący zapał autora, a u ich podstaw leży umiłowanie Boga i Kościoła oraz czerpanie z doświadczeń trudnego okresu poszukiwania prawdy i nawrócenia do Kościoła katolickiego.

Paradoksy katolicyzmu to rozważanie duchowych tajemnic kryjących się w pozornych sprzecznościach nauczania Kościoła katolickiego - ludzkiego, jak i Boskiego.

29. ŚMIERTELNA PUŁAPKA - **Jim Shaw** Kawaler Komandor Orderu Honorowego, były Czcigodny Mistrz Błękitnej Loży, były Mistrz wszystkich ciał Rytu Szkockiego, Trzydziesty Trzeci Stopień wtajemniczenia. Był całkowicie oddany masonerii. Szybko wspiął się na jej szczyt, co osiągnęli bardzo nieliczni spośród jej członków. Tam, na szczycie masońskiej góry, będąc przekonanym, że ma już wszystko czego potrzebuje, odnalazł wreszcie „Światło Świata" i stał się wolny.

Tom Chase McKenney jest obsolwentem Uniwersytetu Kentucky i Uniwersytetu Północnej Karoliny. Był oficerem piechoty i spadochroniarzem w marynarce Stanów Zjednoczonych, służył w Korei i Wietnamie. Emerytowany w 1971 z powodów zdrowotnych. Jest autorem kilku książek na temat praktycznego życia chrześcijan. Żonaty, ojciec czworga dzieci i dziadek czworga wnuków.

Większość z nas widzi tylko fasadę tego budynku, zazwyczaj nieatrakcyjną, lecz z zaryglowanymi drzwiami i bez okien. Ponura forteca tajemnicy, która mówi reszcie świata: „Pozostań zdała... twoje oczy i uszy profana nie mogą ujrzeć ani usłyszeć tego, co tu robimy". Za tymi drzwiami są mężczyźni, których znasz i których regularnie spotykasz, wielu z nich to dobrzy ludzie, niektórzy są chrześcijanami, a wszyscy to ofiary... w śmiertelnej pułapce.

Jeśli chcesz, możesz przejść przez te zaryglowane drzwi wraz z Jimem Shaw jako przewodnikiem. Własnymi oczami ujrzyj tę śmiertelną pułapkę, która nawet teraz, gdy czytasz te słowa, czyha na rzesze niewinnych ludzi. Wejdź do tego sekretnego miejsca i sam zobacz, co dzieje się w środku. Poznaj to, czego członkowie organizacji nigdy nie dojrzą... jej prawdziwe znaczenie.

30. JĘZYK BOGA KOD ŻYCIA NAUKA POTWIERDZA WIARĘ - Fascynująca lektura dla każdego, kto zastanawia się nad związkami między nauką a wiarą **Francis S. Collins** wybitny uczony, szef międzynarodowego zespołu realizującego Projekt Poznania Genomu Człowieka, składa osobiste wyznanie dotyczące zgodności między Bogiem a nauką. W tej książce obala stereotypy mówiące o wrogości między nauką a religią. Przekonuje, że wiara i nauka nie tylko są ze sobą zgodne, ale wręcz się uzupełniają.

Collins opowiada o odwiecznej ? wojnie światopoglądowej?, charakteryzuje najróżniejsze poglądy i polemizuje z nimi. Tłumaczy, że nauka, dostarczająca nam niezbędnej wiedzy, nie jest w stanie odpowiedzieć na pytania dlaczego zaistniał Wszechświat, czy co stanie się z nami po śmierci.

31. WIARA, ROZUM I WOJNA Z DŻIHADYZMEM - Ta wybitna książka jest po prostu najlepszą analizą roli religii w tym, co określam mianem IV wojny światowej. **Norman Podhoretz**, redaktor magazynu „Commentary"

Absolutne mistrzostwo. Jest tu wszystko: zasady moralne oraz strategia i taktyka wygrania wojny o przetrwanie cywilizacji zachodniej, podane w sposób spójny i przekonujący. Osama bin Laden i Ahmadineżad znienawidzą tę książkę nad wszystkie inne. R. **James Woolsey,** byty dyrektor Centralnej Agencji Wywiadowczej

Weigel napisał jedną z najważniejszych książek okresu po 11 września 2001. Krzepiące, śmiałe i zmuszające do myślenia opisanie walki, którą toczymy, i którą musimy wygrać. **William Kristol,** redaktor naczelny „The Weekly Standard"

32. SUMMA CONTRA GENTILES PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ - "Summa contra gentiles" **św. Tomasza z Akwinu** to swego rodzaju dyskusja z innymi religiami, a także z niewierzącymi, napisana w XIII wieku. W zamyśle autora miała wykazać słuszność wiary chrześcijańskiej. W sposób genialny łączy filozofię grecką z treścią Pisma Świętego, siłę ludzkiego rozumu z objawieniem Boskim. Do dziś dzieło to jest inspiracją dla tych, którzy mają odwagę myśleć, zarówno wierzących, jak i niewierzących.

Na "Summę contra gentiles" składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy objawione, które są dostępne dla rozumu ludzkiego, a czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, ale przekraczających możliwości rozumu. Zapoznamy teraz czytelników z treścią IV księgi [tom 3], przy okazji porównując ją z treścią poprzednich ksiąg1. Pierwsza część IV księgi, czyli rozdziały 2–26, dotyczy Boga, jako Trójcy Świętej, natomiast księga I Summy contra gentiles dotyczy też Boga, ale rozważanego inaczej, mianowicie Boga samego w sobie, są to rozdziały 3–102. W IV księdze rozdziały 27–78 traktują o Wcieleniu i środkach zbawienia. A w II księdze rozdziały 1–102, czyli cała księga, mówią o Bogu Stwórcy i stworzeniach. IV księga w rozdziałach końcowych 79–97 dotyczy eschatologii. W III księdze wszystkie rozdziały traktują o Bogu jako celu stworzeń.

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O BOGA I EWOLUCJĘ

Autor John F. Haught
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE
1. REWOLUCYJNE IDEE DARWINA
1. Dlaczego ewolucja jest tak problematyczna dla religii?
2. Kim był Karol Darwin?
3. O co chodzi w teorii Darwina?
4. Darwin i Biblia przedstawiają zupełnie inną historię początku gatunków? Czy można je pogodzić?
5. Czy występują jakieś analogie między biblijną historią stworzenia a naukową historią ewolucji? <<<
6. Jakie są główne zarzuty darwinizmu wobec idei Boga?
7. Jak Darwin pojmował Boga?
8. Czyż ewolucja nie jest tylko teorią?
9. Czy kiedykolwiek zaobserwowano proces ewolucji?
10. Czy idee Darwina są wiarygodne dzisiaj? <<<
11. Czy luki w materiale kopalnym nie wskazują na to, że Bóg bezpośrednio stworzył każdy gatunek?
12. Jeśli do powstania nowych gatunków nie potrzeba „specjalnego dzieła stwórczego", to czy idea Boga nie jest w ogóle zbyteczna?
13. Czy są jakieś dowody na to, że ludzie wykształcili się z przedludzkich ssaków naczelnych?
14. Jakie znaczenie mają prehistoryczne narzędzia, obrazy i groby dla zrozumienia naszego miejsca w procesie ewolucji?
15. Czy ewolucja ciągle ma miejsce? A jeśli tak, to co będzie z naszym gatunkiem w przyszłości? <<<
16. Czy życie mogło powstać przypadkowo?
17. Czy ewolucja nie podważa naszej godności, pomniejszając różnice między materią, życiem a osobami ludzkimi?
18. Jak zachować religijno-hierarchiczną wizję rzeczywistości bez odrzucenia nauk ewolucyjnych?
19. Czy ewolucja nie neguje istnienia specyficznie ludzkiej duszy?
20. Biblia twierdzi, że jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże". Czy ewolucja nie przeczy tej idei? <<<
21. Jakie są implikacje ewolucji dla moralności?
22. Niektórzy ewolucjoniści sądzą, że ewolucja Darwina może być dobrym wytłumaczeniem naszych religijnych i etycznych tendencji. Na jakiej podstawie wyciągają taki wniosek?
23. Jaką odpowiedź teologia może dać socjobiologicznej interpretacji moralności i religii?
24. Skoro wśród neodarwinistów jest tyle poważnych różnic, to czy teologia nie powinna wstrzymać się z komentowaniem ewolucji do momentu, gdy wszystkie fakty zostaną ustalone? <<<
25. Dlaczego tylu wykształconych ludzi ma ciągle trudności z pogodzeniem ewolucji i

wiary?

26. Czy koncepcja osobowego Boga Biblii nie jest zbyt ciasna, aby pomieścić nową ewolucyjną wizję życia i wszechświata?
27. W jaki sposób mogę zachować wiarę w Boga, studiując biologię ewolucyjną?
28. Przekonuje mnie pogląd „separatystyczny". Czy można go wyjaśnić? Dlaczego jest on niewystarczający? <<<
29. W jaki sposób Kościoły chrześcijańskie zareagowały na odkrycia Darwina?
30. Jaka jest nauka papieży na temat ewolucji?
31. Jakie jest znaczenie najnowszego przesłania papieża Jana Pawła II na temat ewolucji?

2. DARWIN I TEOLOGIA

32. Czy biologia ewolucyjna w istotny sposób wpłynęła na teologię katolicką?
33. Jakie znaczenie ma ewolucja dla współczesnej teologii?
34. Co rozumiemy pod pojęciem „teologii ewolucji"?
35. W jaki sposób ewolucja zmienia nasze rozumienie Boga? <<<
36. Dlaczego Bóg nie zakończył dzieła stworzenia wszechświata miliardy lat temu?
37. Czy samoczynność ewolucji nie pomniejsza roli Boskiej mocy stwórczej?
38. Dlaczego bezpośrednie stworzenie każdego poszczególnego gatunku miałoby pomniejszać pozycję Boga jako Stworzyciela?
39. Dlaczego Bóg pozwolił ewolucji na wytworzenie milionów rodzajów organizmów żywych?
40. Czy nauki przyrodnicze nie wyjaśniają przekonywająco ewolucyjnej <<< różnorodności? Po co jeszcze idea Boskiej kreatywności?
41. Co oznacza „hierarchia wyjaśnień" i jak może pomóc w pogodzeniu teologii z ewolucyjną interpretacją życia?
42. Jak teologia interpretuje to, co w gruncie rzeczy dokonuje się w ewolucji?
43. Czy elementy przypadku, bezosobowego doboru i długiego okresu czasu nie są wystarczające do opisania ewolucji? Czy trzeba jeszcze dodawać pojęcie Boga?
44. Jakie znaczenie dostrzega teologia ewolucji w przypadkowości ewolucji, jej żelaznych prawach i ogromnej ilości czasu?
45. Czy teologowie nie „osłabiają" czasami „niebezpiecznych idei" Darwina, aby uczynić je łatwiejszymi do przyjęcia przez teologię? <<<
46. W jaki sposób postać Chrystusa wpisuje się w obraz ewoluującego świata?
47. Jakie znaczenie ma dla teologii hipoteza, że w wyniku ewolucji życie pojawiło się również w innych częściach wszechświata?
48. Co będzie, jeśli się okaże, że w innych częściach wszechświata żyją istoty bardziej rozwinięte pod względem intelektualnym i etycznym niż ludzie?
49. Czy wolno zmieniać bieg ewolucji za pomocą manipulacji genetycznych?

3. KREACJONIZM

50. Co to jest kreacjonizm?
51. Co to jest kreacjonizm „naukowy"?
52. Czy w szkołach publicznych powinno się zezwolić na „nauki kreacjonistyczne" jako alternatywę dla teorii Darwina?
53. Czy w szkole można mówić o ewolucji bez jednoczesnego propagowania ateizmu?
54. Czy naukowe przedstawianie ewolucji zasługuje na potępienie ze strony kreacjonistów? <<<
55. Czy popularna prezentacja ewolucji nie opiera się na założeniach filozoficznych, które utrudniają ludziom wierzącym przyjęcie nauk darwinowskich?
56. Co powiedzieć kreacjonistom, którzy twierdzą, że nie można jednocześnie wierzyć w Boga i przyjmować ewolucji?

57. Jeśli Darwin uniemożliwia dosłowne odczytywanie biblijnych historii o stworzeniu, to jakie jest ich znaczenie dla nas? <<<
58. Czy ewolucję można pogodzić z ideą grzechu pierworodnego?
59. Czy można wyraźne rozróżnić między grzechem pierworodnym a egoistycznymi skłonnościami, które odziedziczyliśmy po naszej przedludzkiej ewolucyjnej przeszłości?

4. DARWIN I PROJEKT

60. Czy Darwin podważa wiarę w inteligentnego architekta?
61. Czy teologia nie powinna energiczniej bronić idei Boskiego projektu przed atakami darwinizmu?
62. Czy Bóg nie ma żadnego wpływu na doskonałą organizację istot żyjących?
63. Czy trzeba być tak surowym wobec zwolenników teorii „inteligentnego projektu"?
64. Czy zdarza się, że zwolennicy „inteligentnego projektu" umieszczają teologię na poziomie wyjaśniania życia, który jest domeną przyrodoznawstwa? <<<
65. Czy darwinowska wizja życia bardziej odpowiada biblijnej koncepcji Boga, czy pojęciu „inteligentnego architekta"?
66. Czy niewiarygodne skomplikowanie żywych komórek oraz DNA nie domaga się specjalnej interwencji Boga--architekta?
67. W jaki sposób Bóg może stworzyć życie bez naruszania praw fizyki i chemii?
68. Czy można dokładniej określić, w jaki sposób Bóg współdziała z ewolucją świata?

5. BOŻA OPATRZNOŚĆ I DOBÓR NATURALNY

69. Czy Darwin nie podważa idei Bożej Opatrzności?
70. Czy teologii udało się pogodzić Bożą Opatrzność z biologią ewolucyjną?
71. Jak teologia powinna przedstawiać Bożą Opatrzność po Darwinie?
72. Co, z punktu widzenia teologii, można powiedzieć o mutantach, potwornościach i innych niepowodzeniach ewolucji?
73. Jak możemy pogodzić *bezosobowość* ślepego doboru naturalnego z istnieniem Bożej Opatrzności? <<<
74. Wielu biologów twierdzi, że dobór naturalny jest wystarczająco kreatywny i dlatego wyklucza potrzebę Bożej kreatywności i Opatrzności. Czy tak jest rzeczywiście?
75. Co powiedzieć tym, którzy twierdzą, że dobór naturalny sprzeciwia się Bożej Opatrzności?
76. Czy idea doboru naturalnego nie odpowiada lepiej materialistycznemu obrazowi świata niż nauce o Opatrzności?
77. Jak odpowiedzieć na ateistyczne ewolucyjne twierdzenia Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta? <<<
78. Czy ewolucja ma jakieś ukierunkowanie i cel?
79. Dlaczego ewolucja musiała trwać tak długo?
80. Czy ewolucja zakłada, że Bóg nie ma ściśle określonego planu dla wszechświata?
81. Dlaczego Bóg miałby stwarzać świat, który w swoim rozwoju staje się coraz bardziej niezależny?
82. Czy „Bóg ewolucji" nie jest raczej słabym Bogiem, w przeciwieństwie do wszechmocnego Boga Biblii? <<<
83. Czy chrześcijańska koncepcja Boga podatnego na cierpienie da się pogodzić z pojęciem Boskiej mocy stwarzającej świat z niczego?
84. W jaki sposób Boska moc stwórcza może być owocem „Boskiej pokory"? Czy pomaga nam to w zrozumieniu zjawisk ewolucyjnych?
85. Czy idea pokornego „Boga ewolucji", który pragnie „inności" świata, ma jakieś

zakorzenienie w tradycji teologicznej?
86. Czy Bóg pragnący niezależności świata nie jest Bogiem deizmu?
6. EWOLUCJA, CIERPIENIE I ODKUPIENIE
87. Czy teologia może odkryć jakiś sens cierpienia w ewolucji?
88. Czy Bóg „cierpi" z ewoluującym stworzeniem?
89. Czy Bóg, który cierpi ze stworzeniem, może być jednocześnie potężnym Zbawcą?
90. Czy wiara chrześcijańska nie antycypuje darwinowskiego obrazu życia? <<<
91. Co, w kontekście ewolucji, oznacza nadzieja na „odkupienie"?
92. Czy ewolucyjna przyszłość nie stoi pod znakiem zapytania? Dlaczego mamy wierzyć, że proces ewolucji zakończy się sensownie?
7. TEILHARD DE CHARDIN I ALFRED NORTH WHITEHEAD
93. Kim był Teilhard de Chardin?
94. Jakie są główne poglądy Teilharda na temat Boga i ewolucji?
95. Gdzie mogę znaleźć sensowne teologiczne opracowanie problemów dotyczących Boga i ewolucji?
96. Dlaczego, według teologii procesu, Bóg stworzył świat, w którym bezcelowość istnieje obok porządku? <<<
97. Czy Whiteheadowskie pojęcie mocy przekonywania nie jest pomniejszaniem Boskiej wszechmocy?
98. Jeśli Boska moc nie zniewala, lecz przekonuje, to czy Bóg nie jest obojętny wobec ewolucji świata?
99. Co jest celem ewoluującego wszechświata, według teologii procesu?
100. Jak teologia procesu pojmuje zło i grzech w ewoluującym kosmosie? <<<
101. Jaki jest cel naszego życia w ewoluującym wszechświecie?

WPROWADZENIE

Dla wielkich tradycji religijnych świata ewolucja jest ciągle ideą zbyt nową i zaskakującą, aby ją w pełni zasymilować. Wykształceni wierni pytają jednak coraz częściej, jak połączyć naukowy obraz ewolucji życia z orędziem ich tradycji religijnych. Dotychczas znajdywali oni niewiele wskazówek na ten temat w klasycznych źródłach duchowości oraz w wypowiedziach współczesnych przywódców religijnych. Światowe tradycje duchowości pojawiły się na długo przed powstaniem przyrodoznawstwa i przed Darwinem, dlatego nie można w nich szukać bezpośredniej odpowiedzi na pytania, które zrodziły się pod wpływem fascynujących idei angielskiego przyrodnika. Jan Paweł II w swym przemówieniu z 1996 roku uznał wprawdzie naukowe dowody na ewolucję, ale nie dokonał teologicznej refleksji nad wiążącymi się z nią zagadnieniami. Nie powinniśmy jednak skarżyć się na brak wskazówek, lecz wykorzystać tę sytuację jako szansę twórczej ewolucji samych idei religijnych. Prawdopodobnie żadna inna dziedzina współczesnego przyrodoznawstwa nie jest bardziej prowokacyjna dla teologii niż zagadnienie ewolucji biologicznej. Debata na temat religijnych implikacji odkryć Darwina toczy się od prawie stu pięćdziesięciu lat i obecnie jest tak samo żywa, jak niegdyś. Prezentowana książka jest przyczynkiem do dyskusji. Stanowi odpowiedź teologa na niektóre ważniejsze kwestie dotyczące biologii ewolucyjnej.
Pytania stawiane w książce pochodzą nie tylko od ekspertów, którzy dogłębnie zbadali ewolucję, lecz również od laików, ludzi często niedoinformowanych, których znajomość ewolucji jest wybiórcza. Odpowiedzi udzielono z punktu widzenia katolickiego teologa, którego życie zawodowe jest poświęcone w dużej mierze studiowaniu zagadnień z pogranicza teologii i przyrodoznawstwa. Pytania i odpowiedzi są subiektywną kompilacją- owocem wieloletnich kontaktów z przygodnymi słuchaczami, studentami, przedstawicielami nauk

przyrodniczych, filozofami i teologami. Ich autorami są zarówno osoby wierzące, jak i naukowi sceptycy, osoby, które akceptują teorię ewolucji lub ją odrzucają, naukowcy, jak również ludzie niewykształceni.
Jako teolog muszę odpowiadać na pytania dotyczące ewolucji z chrześcijańskiego punktu widzenia, ufam jednak, że moje odpowiedzi będą dostatecznie uniwersalne, aby pomóc również wyznawcom innych religii. Treść książki prezentuję w taki sposób, aby wprowadziła ona stopniowo w podstawy przedmiotu, który moglibyśmy nazwać „teologią ewolucji".
Ze względu na małą objętość pracy mogę oczywiście dać tylko kilka wskazówek oraz przedsmak tego, jak powinna wyglądać owa teologia. Czytelników, którzy potrzebują bardziej systematycznego wykładu i pogłębionej dyskusji, odsyłam do swojej niedawno opublikowanej książki: *God After Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2000).
Obecną pracę najlepiej czytać od początku i trzymać się kolejności rozdziałów. Większość odpowiedzi sformułowałem w taki sposób, że mogą być one też czytane osobno lub w dowolnej kolejności, choć czasami ryzykuje się powtórzenia.
Mam nadzieję, że nauczyciele religii oraz przyrodoznawstwa, jak również wykładowcy zajmujący się edukacją ludzi dorosłych potraktują przedstawione tu pytania i odpowiedzi jako inspirację do dalszej dyskusji. Ze względu na ograniczenia redakcyjne (na każde pytanie trzeba odpowiedzieć w 350-500 słowach) odpowiedzi są, z konieczności, jedynie zarysowaniem tego, co domagałoby się dłuższego i solidniejszego omówienia. Mam nadzieję, że czytelnicy przyjmą ten zwięzły i przejrzysty sposób odpowiadania na pytania jako przejaw troski o ekonomiczne wyrażanie się, a nie zadufanego przekonania, że udzieliłem ostatecznych odpowiedzi.

1. REWOLUCYJNE IDEE DARWINA

1. Dlaczego ewolucja jest tak problematyczna dla religii?

Czysta idea ewolucji niekoniecznie niepokoi osoby religijne. Bardzo stare jest przekonanie, że wszystko zmienia się w czasie, a życie w pewien sposób „ewoluuje". Nawet św. Augustyn przyjmował ideę, że istoty ziemskie mogły wykształcić się stopniowo z „pierwotnych ziaren", zasianych na początku przez Stworzyciela.
Okazuje się zatem, że tylko wersja ewolucji przedstawiona przez Karola Darwina jest szokująca. Dlaczego? Dzieje się tak dlatego, gdyż: (1) opowiada on całkowicie *nową historię stworzenia,* która wydaje się nie do pogodzenia z opowiadaniem biblijnym; (2) koncepcja Darwina na temat doboru naturalnego zdaje się pomniejszać *rolę Boga* w stwarzaniu różnych form życia lub zupełnie ją eliminować; (3) teoria Darwina o pochodzeniu człowieka z „niższych" form życia zdaje się kwestionować odwieczne przekonanie o *niepowtarzalności człowieka* i jego *etycznej odrębności;* (4) darwinowskie podkreślanie istotnej roli *przypadku* w ewolucji zdaje się uderzać w pojęcie *Boskiej Opatrzności;* (5) wygląda, że ewolucja Darwina pozbawia wszechświat celowości, a życie ludzkie - wszelkiego trwałego znaczenia; (6) w końcu, dla wielu chrześcijan darwinowskie opowiadanie o początkach ludzkości robi wrażenie czegoś niezgodnego z pojęciem *grzechu pierworodnego,* „upadku" i dlatego eliminuje potrzebę Zbawiciela.
Bez wątpienia, wielu chrześcijan w Ameryce Płn. ma właśnie takie poglądy na temat ewolucji darwinowskiej. Większość z nich uważa, jest ona źródłem wielu nieszczęść w ostatnich stu pięćdziesięciu latach. Niektórzy wierzący sądzą, że ewolucja przyczyniła się do powstania relatywizmu moralnego, nazizmu, komunizmu, do rozpadu życia rodzinnego, wzrostu

swobody seksualnej, choroby AIDS i wielu innych tragedii. Jest oczywiste, że wielu ludzi przypisuje teorii Darwina niszczycielskie skutki i to na dużą skalę.
Andrew Dickson White stwierdził, że idee Darwina były dla świata Zachodu „kijem wsadzonym w mrowisko". Świat religii i nauki XIX wieku był zupełnie nieprzygotowany na pomysły Darwina, dlatego zareagował w sposób bardzo impulsywny. Jestem przekonany, że nawet dzisiaj, na początku nowego milenium, nie otrząsnęliśmy się z szoku, jaki idee Darwina wywołały wśród wielu tradycji religijnych. Ciągle szukamy sposobu, jak zignorować lub oswoić surowość jego koncepcji życia. Może się jednak okazać, że przyjęcie darwinowskiej rewolucji przyczyni się do istotnego pogłębienia naszego rozumienia Boga.

2. Kim był Karol Darwin?

Karol Robert Darwin (1809-1882) urodził się w Shrewsbury, w Anglii. Jego dziadkiem był słynny Erazm Darwin (1731 -1802), który również miał rewolucyjne poglądy. Matka Darwina umarła, gdy miał on zaledwie osiem lat; ta strata była jednym z ważniejszych wydarzeń w jego życiu. Po śmierci matki Karol zaczął uczęszczać do szkoły, poświęcając czas na kolekcjonowanie muszli, monet, minerałów, itp. Pasja ta sprawiła, że stał się później przyrodnikiem.
W 1818 roku Darwin rozpoczął naukę w szkole z internatem, która znajdowała się blisko jego domu. Pozostał w niej do ukończenia szesnastego roku życia, czyli do 1825 r. Następnie zapisał się na Uniwersytet w Edynburgu. Wykłady wydawały mu się jednak tak nudne, że cały czas spędzał na samodzielnym czytaniu i długich spacerach za miasto. Próbował studiować medycynę, lecz szybko poczuł do niej awersję. Za radą ojca udał się do Cambridge (1828-1831) z zamiarem poświęcenia się karierze duchownej. Nie był wprawdzie szczególnie pobożny, lecz sądził, że życie anglikańskiego wiejskiego proboszcza umożliwi mu realizację zainteresowań przyrodniczych.
Prawdopodobnie w czasie studiów w Cambridge zapoznał się z pracami słynnego teologa Williama Paleya (1743-1805), znanego głównie z tzw. argumentu „zegarmistrza", według którego uporządkowanie fizykalnego świata (jak w zegarku) jest dowodem na istnienie rozumnego twórcy. Imponujący sposób dostosowania organizmów do środowiska był dla Paleya - i innych myślicieli religijnych ówczesnej epoki - wystarczającą racją, aby uwierzyć w bóstwo, które wszystko zaplanowało. Trzeba stwierdzić, że Darwin był głęboko poruszony tą tzw. „teologią naturalną", według której „księga natury" prowadzi nas do Boga nie mniej niż księga Biblii. Później teoria doboru naturalnego doprowadziła Darwina - i wielu innych - do odrzucenia argumentu Paleya.
Okazało się, że pobyt Darwina w Cambridge był - według jego własnych słów - „smutną stratą czasu". Myśliciel dodaje, że „żadnego innego zajęcia w Cambridge nie wykonywał z takim zapałem i przyjemnością jak zbieranie chrząszczy". Darwin spotkał tam jednak kilku wybitnych uczonych i przeczytał wiele ważnych książek, które wzbudziły w nim „żarliwe pragnienie choćby najmniejszego przyczynku do szlachetnej struktury nauk przyrodniczych".
Tuż po skończeniu studiów w Cambridge, w których Darwin koncentrował się na geologii, pojawiła się możliwość towarzyszenia kapitanowi Robertowi Fitzroyowi w ekspedycji na pokładzie statku HMS *Beagle,* mającej na celu zbadanie linii brzegowej Ameryki Południowej. Pięcioletnia przygoda na *Beagle* (1831 -1836) nie tylko zmieniła życie i myślenie samego Darwina, lecz również życie, przekonania i kulturę umysłową większości mieszkańców naszego globu.

3. O co chodzi w teorii Darwina?

Teoria Darwina jest wyjątkowo prosta. Opiera się na dwóch podstawowych stwierdzeniach: po pierwsze, że wszystkie formy życia pochodzą - na drodze stopniowych modyfikacji dokonujących się w czasie - od wspólnego przodka; po drugie, wytłumaczeniem owej stopniowej modyfikacji, łącznie z pojawianiem się nowych gatunków, jest *dobór naturalny.* Termin ten mówi, że organizmy najbardziej zdolne do przystosowania się do środowiska zostają „wybrane" przez przyrodę do przeżycia i zrodzenia potomstwa, podczas gdy organizmy nie przystosowujące się (a więc nie osiągające sukcesów reprodukcyjnych) muszą zginąć. Początkowo Darwin określił swą teorię jako „pochodzenie z modyfikacją", a później przyjął nazwę „ewolucja".
Zanim uczony mógł określić ewolucję mianem teorii naukowej, musiał odkryć mechanizm tłumaczący, jak doszło do pojawienia się w czasie nowych gatunków. W 1838 roku (ponad 20 lat przed opublikowaniem pracy *O powstawaniu gatunków), znalazł* nagle odpowiedź czytając *An Essay on the Principle of Population* Thomasa Malthusa. Malthus twierdził, że wzrost ludzkiej populacji jest zawsze ograniczany przez dostęp do pożywienia, tak iż liczne potomstwo ciągle walczy o ograniczoną ilość pokarmu. W tym sensie przyroda bezlitośnie „wybiera" jednostki mocne i eliminuje słabe.
Pod wpływem lektury Malthusa Darwin doszedł do przekonania, że we *wszystkich* żyjących gatunkach walka o przetrwanie prowadzi do zachowania korzystnych zmian i eliminacji niekorzystnych (nieadaptacyjnych). Na przykład, w populacji zięb osobniki przypadkowo obdarzone dziobami o kształcie, który pozwala im dostać się do ziaren dostępnych w ich środowisku, mają większą szansę przeżycia niż inne, mniej fortunne. Mając większe szanse przeżycia, osobniki te mają większą możliwość rozmnażania się, a więc przekazania w dziedzictwie następnemu pokoleniu lepiej dostosowanych dziobów. Zmiany adaptacyjne pojawiające się przez dłuższy okres czasu mogą w pewnym sensie zsumować się i doprowadzić nie tylko do zmian wewnątrz konkretnego gatunku, lecz również do wykształcenia nowego, odrębnego gatunku. Współcześni ewolucjoniści nazywają niewielkie zmiany wewnątrz gatunku *mikroewolucją,* a większe, które prowadzą do powstania nowego gatunku, *makroewolucją.*
Warto wiedzieć, że Darwin, który sformułował teorię doboru naturalnego około 1838 roku, czekał dwadzieścia lat z jej publikacją. Dopiero gdy dowiedział się, że podobną interpretację ewolucji miał właśnie ogłosić Alfred Russsel Wallace, pospieszył się, aby przygotować streszczenie własnej teorii. Następnie przekształcił je w słynną monografię pt. *O powstawaniu gatunków.*
Jednym z powodów, dla którego Darwin tak długo czekał z ogłoszeniem swych poglądów, była konieczność naukowej ostrożności. Dobry przyrodnik nie publikuje, dopóki materiał dowodowy na poparcie rewolucyjnie nowych idei nie jest wystarczający. Bez wątpienia, Darwin był ostrożnym naukowcem. Innym powodem opóźnienia mogła być obawa tego spokojnego i nieśmiałego człowieka przed zaprezentowaniem idei, które - jak przypuszczał - miały wywołać piorunujący efekt w dziedzinie religii.

4. Darwin i Biblia przedstawiają zupełnie inną historię początku gatunków? Czy można je pogodzić?

Zarówno sceptyczni przyrodnicy, jak i ludzie wierzący często podzielają przekonanie, że musimy wybrać *pomiędzy* dwiema możliwościami. „Przynajmniej w oczach uczonych - jak pisze filozof ewolucyjny Daniel Dennett - nauki przyrodnicze odniosły zwycięstwo nad religią. Idee Darwina posłały Księgę Rodzaju do lamusa przestarzałej mitologii". Z kolei wielu pobożnych czytelników Biblii utrzymuje, że Księga Rodzaju odrzuca Darwina. Obie strony zakładają, że zadaniem Pisma św. jest dostarczenie naukowych informacji. W każdym razie teoria Darwina i biblijna koncepcja stworzenia są rzeczywiście nieporównywalne, gdyż

pierwsza jest naukowa, druga zaś głęboko religijna, tak iż nie może istnieć między nimi rzeczowy konflikt.
Pomimo to, gdy pojawiła się nowa darwinowska „opowieść o stworzeniu", wielu ludziom wydawało się, że próbuje ona zastąpić opowieść biblijną a nie uzupełnić ją. W czasach Darwina dominował w Anglii, podobnie jak w Ameryce, fundamentalizm biblijny. Większość pobożnych chrześcijan dosłownie odczytywała biblijne opowiadanie o początkach. Uważano, że świat ma zaledwie około sześć tysięcy lat, a każdy żyjący gatunek został na początku bezpośrednio stworzony przez Boga jako niezmienny. Wprawdzie geologowie zaczęli przypominać, jak bardzo stary jest materiał kopalny, lecz sprytni myśliciele religijni znajdowali sposoby pogodzenia odkryć z dosłowną interpretacją Biblii.
Darwin opowiedział całkiem nową historię stworzenia, która wydawała się nie na miejscu pośród szacownych opowieści biblijnych, tak mocno wpływających na uczucia całych pokoleń. Nawet dziś jedną z większych prowokacji nauki darwinowskiej wobec naszych uczuć religijnych jest problem, jak pogodzić historię stworzenia przez Boga z historią ewolucji dokonującej się za pomocą doboru naturalnego. Tzw. „kreacjoniści" (zob. pytania 50-54) twierdzą, że pojednanie obu rzeczywistości jest niemożliwe, dlatego po prostu odrzucają opowieść Darwina jako błędną lub nawet nienaukową. Z kolei wielu ewolucjonistów lekceważy Biblię, traktując ją jako „mit" nie do pogodzenia z naukami przyrodniczymi. Jak rozwiązać ten spór?
Najprostszym sposobem jest uznanie, że przekaz biblijny to nie to samo, co nauki przyrodnicze, a nauka Darwina to nie Objawienie. Wyraźną wskazówkę znajdujemy już pod koniec XIX wieku w encyklice Leona XIII *Providentissimus Deus*. Rozważając kwestię, jak interpretować Pismo Św., papież przestrzega czytelników, aby w tekstach biblijnych nie szukali informacji przyrodniczych. Jeśli trzymamy się ściśle tej prostej reguły, możemy w dużym stopniu zapobiec intelektualnemu cierpieniu i niepotrzebnemu zamieszaniu. Trzeba jasno powiedzieć, że nie powinniśmy nigdy stawiać historii Darwina w konkurencji do opowiadania biblijnego.
Na ogół Kościół katolicki i niefundamentalistyczne Kościoły protestanckie uniknęły tego błędu, lecz główne nurty funda-mentalistycznego i ewangelickiego protestantyzmu ciągle postrzegają Biblię jako wiarygodną naukowo. W efekcie sądzą że nauka Darwina jest nie do pogodzenia z „prawdą" biblijną.

5. Czy występują jakieś analogie między biblijną historią stworzenia a naukową historią ewolucji? <<<

Niektórzy interpretatorzy, zwłaszcza tzw. kreacjoniści „dnia-ery" usiłowali wykazać, że istnieją analogie między kapłańskim opowiadaniem o „dniach" stworzenia z Księgi Rodzaju (1, l-2.4a) a nowoczesnym naukowym rozumieniem „er" lub epok w historii ewolucji kosmosu. Według tej interpretacji, „dzień" z tekstu kapłańskiego (sześć „dni" stworzenia) niekoniecznie musi oznaczać dwadzieścia cztery godziny, lecz może być pojmowany metaforycznie w kontekście ewolucji przyrody jako cała „era".
Wysiłki zmierzające do odkrycia analogii między Biblią a naukami przyrodniczymi są nazywane *konkordyzmem*. Poświęcono mu wiele książek, a sądząc z ilości sprzedanych egzemplarzy można przypuszczać, że był on dość popularny. Konkordyści dążą do tego, aby nie umieszczać Biblii w zbędnej konkurencji z myśleniem naukowym. Dlatego szukają sposobów takiego przedstawienia biblijnych opowieści o stworzeniu, aby nie wydawały się zbyt archaiczne i mogły być traktowane poważnie przez współczesny naukowy sposób myślenia.
Według nowszej interpretacji, zaprezentowanej przez Geralda Schroedera w książce *God and The Big Bang*, można traktować dosłownie biblijne pojęcie dnia z Księgi Rodzaju, jeśli

odwołamy się do teorii względności Einsteina, głoszącej, iż upływ czasu jest różnie doświadczany w odmiennych systemach. To, co wydaje się miliardami lat z jednego punktu widzenia, może być tylko dwudziestoma czterema godzinami z innego punktu. Okazuje się, że w ten sposób biblijne mierzenie czasu może być „skoordynowane" z naukami przyrodniczymi.
Główny problem konkordystów polega na tym, że traktują teksty biblijne dosłownie. Czasami są bardziej elastyczni niż zatwardziali kreacjoniści, ale ciągle wyczuwa się u nich obsesję wykazywania, że Biblia musi odpowiadać standardom współczesnego przyrodoznawstwa, aby właściwie przekazać swe orędzie. W rezultacie konkordyści czynią z Biblii ciemne, przedmoderni-styczne źródło informacji naukowej.
Konkordyzm może pomóc niektórym wykształconym wiernym w obronie dosłownej interpretacji tekstów biblijnych. Podobnie jednak jak kreacjonizm, nie potrafi wznieść się ponad literalne znaczenie tekstów religijnych, by dojść do głębszego poziomu, na którym ewolucja i teologia mogą być ukazane w sensowniejszej i ciekawszej relacji.

6. Jakie są główne zarzuty darwinizmu wobec idei Boga?

Można mówić o dwóch zarzutach: pierwszy odnosi się do Bożej wiedzy i mocy, a drugi do Bożej miłości, sprawiedliwości i miłosierdzia.
Po pierwsze, Darwin uczył, że poszczególne różnice w możliwościach adaptacyjnych organizmów są przypadkowe w tym sensie, że nie są kierowane przez żadną wyższą inteligencję. Niektóre organizmy „po prostu" są „reprodukcyjnie lepiej wyposażone" niż inne. Ta przypadkowość form sugeruje, że żyjemy w kosmosie, który rozwija się bez konkretnego planu lub kierującej nim inteligencji. W ten sposób zakwestionowaniu ulega nasze zaufanie w Bożą Opatrzność.
Po drugie, idee Darwina zdają się podważać pojęcie Bożej miłości, sprawiedliwości i miłosierdzia. Walka o przetrwanie między mocnymi a słabymi osobnikami, między „przystosowanymi" a „nieprzystosowanymi" obraża nasze poczucie sprawiedliwości i miłosierdzia. „Prawo" doboru naturalnego wydaje się tak ślepe i bezosobowe, że teologia po Darwinie musi starać się pokazać, jak można je pogodzić z pojęciem Bożej miłości i sprawiedliwości.
Tak więc ewolucja kwestionuje zarówno Bożą Opatrzność, jak i dobroć. Choć ewolucjoniści nie mogą pozytywnie wykazać, że Bóg nie istnieje, to wielu z nich utrzymuje, że okrucieństwo ewolucji bardziej pasuje do wszechświata pomyślanego bez Boga, niż do takiego, który jest zakorzeniony w Bożej mocy i miłości. Richard Dawkins, obserwując jak złośliwe są wobec siebie poszczególne formy życia, doszedł do następującego wniosku: „Wszechświat, na który patrzymy, ma dokładnie wszystkie cechy, których się spodziewamy, jeśli przyjmiemy, że w gruncie rzeczy nie ma on żadnego planu, celu, nie ma w nim dobra i zła, lecz tylko ślepa, bezlitosna obojętność".
Nie wystarczy powiedzieć, że teologia zawsze miała trudności z problemem, jak pogodzić cierpienie i zło z pojęciem Bożej mocy i miłości. Jest to odwieczny problem „teodycei". Tak więc najtrudniejsze problemy teologiczne, które podniósł Darwin, nie są całkiem nowe. Dla wielu wierzących prowokacje Darwina wobec Bożej Opatrzności i miłosierdzia niewiele dodają do zespołu dręczących pytań, które już wcześniej stawiała sobie teologia. Co więcej, bledną one w zestawieniu z historią ludzkich gwałtów i cierpień, a przede wszystkim okrucieństw i eksterminacji minionego wieku.
A jednak Darwin i jego następcy odkryli górę lodową cierpienia, które dotychczas było zakryte przed naszymi oczami. Uświadomienie sobie nieskończenie długiej historii życia i cierpienia, które poprzedzają naszą własną historię (rozpoczętą niedawno w wyniku ewolucji), powiększa znacząco nasz odwieczny niepokój o to, że Bóg dopuszcza cierpienie.

Współczesna sensowna teologia nie może ignorować faktu, iż nauki ewolucyjne ogromnie poszerzają skalę zagadnienia niepojętego, niezawinionego cierpienia.

7. Jak Darwin pojmował Boga?

Trudno powiedzieć. Osobiście jestem skłonny uważać go za ostrożnego agnostyka, ale są różne opinie o jego religijnych preferencjach i przekonaniach zwłaszcza pod koniec życia.
W 1836 roku po powrocie ze słynnej podróży morskiej Darwin spędził kolejne dwadzieścia lat życia reflektując nad swymi odkryciami. Na wyspach Archipelagu Galapagos, sześćset mil na zachód od Ekwadoru, dokładnie obserwował tamtejsze zięby i zauważył, że różnią się one między sobą w zależności od wyspy i są inne od tych na kontynencie południowoamerykańskim. Zaskoczyły go nie tylko różnice wśród ptaków, lecz również wśród innych grup zwierząt, jak iguany i żółwie. Po powrocie do domu pokazał swe rysunki oraz pojedyncze egzemplarze zwierząt doświadczonym przyrodnikom. Przy ich pomocy doszedł do przekonania, że różnice wskazywały nie tylko na zwyczajne wariacje wewnątrz jednego gatunku (jak początkowo myślał), lecz na odmienne gatunki.
Rozpoczynając podróż, Darwin przyjmował, jak prawie każdy inny przyrodnik, że wszystkie gatunki zostały powołane do istnienia na początku przez *specjalne dzieło stwórcze* Boga. Uczony akceptował główne założenia teologii naturalnej Williama Paleya, która na podstawie adaptacyjnego projektu, obecnego w istotach żyjących, opowiada się za istnieniem Boga. Jeśli specjalne dzieło stwórcze Boga jest wytłumaczeniem różnorodności życia - pytał jednak Darwin - to dlaczego istnieje taka różnorodność zięb (i innych gatunków zwierząt) zamiast po prostu jednego stałego typu? Jeśli Bóg jest inteligentnym twórcą, to dlaczego jest tyle korektur pierwotnego planu? Po długiej lekturze i wielu konsultacjach Darwin zaczął powątpiewać w tradycyjne teologiczne przekonanie, że gatunki zostały „określone" na początku czasów i zaczął opracowywać pogląd, który nazwano następnie teorią „ewolucji". Refleksja nad obserwacjami poczynionymi w czasie podróży morskiej wzmocniła, choć niekoniecznie była główną przyczyną, jego wątpliwości na temat istnienia Boga. Przypuszcza się, że śmierć ojca oraz dziesięcioletniej córki mogły być głównym powodem rosnącego sceptycyzmu religijnego Darwina.
W każdym razie nie pojmował on siebie jako całkowitego ateistę, jak przypisują mu to współcześni autorzy. Był bardzo ostrożny, gdyż nie chciał podważać głębokiej wiary swojej żony Emmy. W autobiografii notuje jednak wymowną uwagę: „Niewiara powoli rosła we mnie, aż w końcu stała się zupełna. Jej wędrówka była tak powolna, że nie czułem bólu i nigdy ani przez sekundę nie wątpiłem, że moje wnioski są poprawne". Okazjonalnie Darwin ciągle jednak mówił o „stwórcy" lub odległym bóstwie, które stworzyło wszechświat i powszechne prawa, lecz później pozostawiło go samemu sobie. Jego wiarę najlepiej chyba określa słowo „deizm".

8. Czyż ewolucja nie jest tylko teorią?

Niektóre osoby wierzące próbują złagodzić ostrość idei Darwina twierdząc, że ewolucja nie jest naprawdę naukowa. Twierdzą, że genialna myśl Darwina to „tylko teoria", której nie potwierdzają obserwacje.
Twierdzenie, że ewolucja jest „tylko teorią", a nie „faktem", objawia poważne niezrozumienie tego, co znaczy w pracy naukowej „teoria", a co „fakt". Teoria jest szeroko pojętym sposobem organizowania i przekazywania danych zebranych w trakcie naukowych badań. Nic nie może stać się „faktem" naukowym, jeśli nie zostanie umieszczone w kontekście szerszej teorii. Teoria nie jest czymś, co rozpływa się i znika w momencie, gdy dojdziemy do

„faktów". Jest trwałym, logicznym kontekstem, w którym fakty mogą być interpretowane właśnie jako fakty.
Dlatego też w świecie nauki nie należy do dobrego tonu mówienie, że coś jest „czystą" teorią. Teoria naukowa nie jest po prostu swobodnym zgadywaniem, pozbawionym jakichkolwiek podstaw. Gdy chodzi o ewolucję, to nazywanie jej teorią wcale nie pomniejsza jej naukowej pozycji. Naukowcy muszą umieszczać wszystkie swe dane i hipotezy wewnątrz szerszych ram niektórych systemów myślowych, takich jak np. newtonowska lub einsteinowska *teoria* grawitacji, jeśli chcą, aby miały one w ogóle sens.
Poprawne pytanie brzmi zatem, czy teoria ewolucji jest podparta wystarczającymi dowodami. Odpowiedź jest niewątpliwie pozytywna, ale - jak wszystkie inne teorie naukowe - teoria ewolucji jest przedmiotem ulepszania i weryfikacji. Z naukowego punktu widzenia patrząc, okazała się ona stabilna, ponieważ wytłumaczyła wiele zjawisk, które bez niej byłyby nieczytelne. Istnieje ogromna ilość materiału empirycznego na potwierdzenie tej teorii: np. materiał kopalny, rozmieszczenie biogeograficzne, anatomia porównawcza, geologia, embriologia, dane radiometryczne, a obecnie studia nad mapami genetycznymi.
Trudno byłoby wytłumaczyć materiał kopalny i inne dane ewolucyjne, jeśli bralibyśmy Biblię dosłownie i mierzyli wydarzenia ziemskie w tysiącach, a nie miliardach lat. Z drugiej strony, teoria ewolucji w połączeniu z wiedzą geologiczną oraz innymi naukami przyrodniczymi, oferuje sensowną historię dziejów życia i ziemi. Możemy oczekiwać, że nauki ewolucyjne będą się doskonalić - jak wszystkie teorie naukowe - gdyż znakiem siły, a nie słabości nauki jest fakt, że dopuszcza ona korekturę własnych idei.

9. Czy kiedykolwiek zaobserwowano proces ewolucji?

Zmiany ewolucyjne zaobserwowano w bakteriach, dziobach zięb, muszkach owocowych i w ćmach pieprzowych. W przypadku tych ostatnich naukowcy stwierdzili, że liczba białych ciem zmniejsza się, natomiast ciemnych rośnie, gdy drzewa w Anglii pokrywają się sadzą w wyniku zanieczyszczeń przemysłowych. Ciemne ćmy okazują się zdolniejsze do adaptacji, ponieważ łatwiej im kamuflować się na korze pokrytej sadzą i uniknąć zjedzenia przez ptaki. Ponieważ przeżywają one częściej, dlatego zrozumiale jest, że mają więcej potomstwa i właśnie ten rodzaj zaczyna dominować. Gdy tylko drzewa zaczęły wracać do swej naturalnej barwy, białe ćmy pojawiły się na nowo.
Ten rodzaj ewolucji, zwany mikroewolucją, nie stanowi jednak problemu dla religijnych przeciwników Darwina. Nawet kreacjoniści dopuszczają modyfikacje *wewnątrz* poszczególnych gatunków. Być może najlepszym przykładem wariacji jednego gatunku jest pies domowy, w którym różnice mogą być bardzo wyraźne, a jednak możliwe jest krzyżowanie. Kreacjoniści i inni przeciwnicy Darwina odrzucają natomiast „makroewolucję", czyli proces, w wyniku którego pojawia się zupełnie nowy gatunek.
Nauki ewolucyjne przyjmują natomiast pojawianie się nowych gatunków. Powodem może być izolacja geograficzna, stopniowe genetyczne oddalanie się od populacji przodków lub inne sposoby odróżniania się od nich na przestrzeni czasu. Proces ten, zwany „specjacją", wytwarza całkiem nowy gatunek, który - z wyjątkiem przypadkowych hybryd - naukowcy definiują na podstawie niemożności krzyżowania z gatunkiem wcześniejszym.
Przeciwnicy ewolucji, zwłaszcza zwolennicy dosłowności tekstu biblijnego, twierdzą jednak, że ponieważ nikt nie zaobserwował powstania nowego gatunku, ewolucja nie ma podstaw empirycznych. Upierają się przy twierdzeniu, że idea makroewolucji nie ma oparcia w obserwacji, dlatego nie można jej zakwalifikować do wiarygodnej nauki. Twierdzą, że nauka musi być zdolna do wielokrotnego eksperymentalnego uzyskania tych samych wyników, a biologia ewolucyjna nie jest w stanie tego zrobić w przypadku specjacji. Słyszałem, że pewien kreacjonista, który w 1999 roku pomagał komisji do spraw szkolnictwa w Kansas w

usunięciu przyrodoznawstwa ewolucyjnego z obowiązkowego programu szkolnego, stwierdził, że ewolucja jest „kłamstwem" i „oszustwem", ponieważ „nie można pójść do laboratorium lub wyjść na pole i wyprodukować pierwszej ryby".
Takie ciasne pojmowanie funkcjonowania nauk przyrodniczych nie jest możliwe do zaakceptowania przez przyrodników. To oczywiste, że ludzie nie żyją dostatecznie długo, aby bezpośrednio zaobserwować wydarzenie specjacji, które Darwin i jego uczniowie odkryli zapisane w materiale kopalnym, a ostatnio w genomach wielu gatunków. Krótkość naszego życia nie wystarczy jednak, aby ewolucji odmawiać naukowości.
Nikt z nas nie był świadkiem tworzenia się archipelagu Wysp Hawajskich, lecz niewielu odrzuci twierdzenia naukowców wysuwających teorię, że powstały one w czasie milionów lat w wyniku aktywności wulkanów. Nikt nie oglądał Wielkiego Wybuchu, a jednak jego kosmologia jest równie pewna, jak większość współczesnych teorii naukowych. Podobnie, teoria ewolucji w żaden sposób nie zostaje osłabiona przez fakt, że nie zaobserwowaliśmy bezpośrednio powstawania nowych gatunków. Możemy ją sensownie wydedukować z dostępnego materiału.

10. Czy idee Darwina są wiarygodne dzisiaj? <<<

Obecnie teoria Darwina, unowocześniona przez genetyków, jest powszechniejsza w świecie naukowym, niż kiedykolwiek wcześniej. W początkach XX wieku darwinizm wydawał się niekiedy pozbawiony dostatecznej bazy empirycznej, która pozwalałaby uznać go za naukowo wiarygodny. Dziś natomiast stoi w centrum nauk biologicznych. Co więcej, ewolucja darwinowska stała się integralną częścią wielu innych nauk przyrodniczych.
Gdyby nie odkrycia katolickiego mnicha Grzegorza Mendla (1822-1884) trudniej byłoby rozpowszechnić idee Darwina. W jego teorii brakowało bowiem zrozumiałego wytłumaczenia zjawiska dziedziczenia. Darwin nie wiedział nic o genach, które pojmuje się obecnie jako nośniki dziedziczności. Błędnie zakładał, że cechy charakterystyczne organizmu są kształtowane przez „zlanie się" cech rodzicielskich we krwi. W 1866 roku Mendel wykazał, że poszczególne cechy organizmu, jak np. kolor kwiatów groszku pachnącego, muszą być przekazywane za pomocą niewielkich jednostek - które nazywamy obecnie „genami" - a nie przez tajemnicze zlanie się cech rodzicielskich.
Genetyka podbudowała zatem i wydoskonaliła darwinowską teorię ewolucji. Wiemy obecnie, że to, co Darwin określał jako przypadkowe wariacje, to pośrednie *mutacje* genetyczne. Pod koniec lat czterdziestych genetyka Mendla w połączeniu z teorią Darwina stworzyła naukę, którą Julian Huxley nazwał „nowoczesną syntezą", czyli teorią znaną jako neodarwinizm (używając terminu *darwinizm* w odpowiedziach na pytania zadane w książce, pojmuję go jako neodarwinizm, chyba że wyraźnie zaznaczam inaczej). W rezultacie, wielu biologów zaczęło postrzegać dobór naturalny nie tyle jako dążenie do przeżycia jednostki lub grupy, lecz raczej - zespołów genów. Dla niektórych przyrodoznawców ewolucja to sprawa genów, które zostają wyselekcjonowane, aby przejść do następnego pokolenia.
Genetyka wspomaga również ewolucję wskazując na podobieństwa komórkowe i molekularne, które sugerują istnienie wspólnego przodka poszczególnych form życia. Studia genetyczne ukazują nasze pokrewieństwo z innymi organizmami. Np. genom ludzki (czyli wyposażenie genetyczne naszego gatunku) pokrywa się w dużej mierze z genomem innych ssaków z rzędu naczelnych i wykazuje podobieństwa nawet z bakteriami. Oprócz anatomii porównawczej, embriologii, paleontologii, geologii i innych nauk przyrodniczych - genetyka dostarcza nam dziś więcej niezaprzeczalnych dowodów na przyjęcie teorii ewolucji, niż kiedykolwiek wcześniej.

11. Czy luki w materiale kopalnym nie wskazują na to, że Bóg bezpośrednio stworzył każdy gatunek?

Takie pytanie jest przejawem obawy, że jeśli Bóg nie zaplanował bezpośrednio wszystkich form życia, to zmaleje uznanie dla Jego kreatywności. Tymczasem nie ma żadnej podstawy, aby sądzić, że specjalne lub oddzielne stworzenie wszystkich gatunków przez Boga, czy to na początku, czy też w czasie historii naturalnej, miałoby być powodem wzrostu naszego szacunku dla Stworzyciela. O wiele wspanialszy jest Bóg, który stwarza wszechświat bogato wyposażony w zdolność do samorzutnego rodzenia - w czasie swego rozwoju - wielu gatunków. Nie jest przejawem pobożności lub wiary postulowanie istnienia Boga, który nie może pozwolić życiu na samorzutne pojawienie się, jak to „odkryły" nauki ewolucyjne.
Wracając jednak do pytania, należy zauważyć, że liczni paleontolodzy zarejestrowali coś, co wielu z nich uznało za „luki" w materiale kopalnym. Temat owych luk jest dziś żywo dyskutowany przez przyrodników. Nawet jeśli one rzeczywiście istnieją, to czy jest to wystarczający powód, aby powątpiewać w ogólną poprawność nauki Darwina?
Sam Darwin przyjmował, że ewolucja jest stopniowym procesem, dokonującym się dzięki nieznacznym zmianom, które skumulowane przez dłuższy okres mogą przypadkowo wytworzyć nowy i odrębny gatunek organizmu. Wykopaliska pokazują tylko, że to właśnie miało miejsce. W niektórych regionach ziemi pojawiło się jednak mniej form przejściowych, niż zakładałaby teoria. Tam właśnie niektórzy uczeni dopatrują się „luk" w materiale kopalnym, chociaż moglibyśmy zakładać bardziej równomierne rozmieszczenie form życiowych. Nie należy się dziwić, że przeciwnicy Darwina, zwłaszcza kreacjoniści, nabrali odwagi opierając się na tzw. lukach. Twierdzą, że najlepszym sposobem na wytłumaczenie braku pośrednich form jest biblijna idea stworzenia przez Boga każdego poszczególnego gatunku.
Większość współczesnych biologów nie wątpi jednak, że istnieje mnóstwo pośrednich form, również między naszymi poprzednikami z rzędu naczelnych a dzisiejszym Homo sapiens. Trzeba też zauważyć, że tylko znikoma ilość kości uległa fosylizacji[1], a z nich tylko bardzo niewielka zostanie kiedykolwiek odnaleziona przez paleontologów. Już ten fakt tłumaczy niektóre luki.
W samym przyrodoznawstwie Niles Eldredge i Stephen Jay Gould zaproponowali kontrowersyjną teorię, znaną jako teoria „zachwiania równowagi", aby wytłumaczyć rzekome luki. Wysuwają oni hipotezą, że w ewolucji biologicznej mogą istnieć długie okresy „równowagi" bez żadnych większych zmian. Co jakiś czas jednak równowaga zostaje „zachwiana" przez gwałtowne zmiany, takie jak w okresie kambryjskim, blisko sześćset milionów lat temu. Z perspektywy można postrzegać intensywną kreatywność jako „specjalne dzieło stwórcze". Gdy jednak przyjrzymy się jej bliżej, zauważamy, że „zachwiania" równowagi to miliony lat stopniowych zmian.
Oprócz tego, jak pisał jezuita i paleontolog Teilhard de Chardin w książce *Le Phénomène humain*[2] początek każdej nowej formy życia jest tak słaby i niepozorny, że ślady jego pojawienia się zostają z konieczności szybko zamazane. Dlatego nie powinniśmy oczekiwać znalezienia wielu form pośrednich. Nie ma zatem powodu, aby porzucać główny paradygmat darwinowski. Skamieliny zaś, nawet ze wszystkimi ich brakami, nie mogą być powodem radości dla antyewolucjonistów.

1. Fosylizacja- proces powstawania skamieniałości; [łac. fossilis - kopalny].
2. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 1, Ed. du Seuil, Paris 1955. Wydanie polskie: *Fenomen człowieka,* IW Pax 1993 *[Pisma*, t. 4).

12. Jeśli do powstania nowych gatunków nie potrzeba „specjalnego dzieła stwórczego", to czy idea Boga nie jest w ogóle zbyteczna?

Niemal wszyscy współcześni biologowie zgadzają się z poglądem, że zmiany genetyczne, skumulowane w czasie, mogą doprowadzić do powstania nowych gatunków bez konieczności cudu. Mikroewolucja może stopniowo przekształcić się w makro-ewolucję. Nie możemy być bezpośrednimi świadkami specjacji, ponieważ nie żyjemy dostatecznie długo. Wytworzenie nowego gatunku może bowiem zająć miliony lat. Na przykład, nie da się bezpośrednio zaobserwować wyodrębnienia się wieloryba z wcześniejszych ssaków lądowych, ale może ono być wydedukowane na podstawie ciągu skamielin. Naukowość konkretnej idei nie wymaga, aby opierała się ona całkowicie i bezpośrednio na materiale empirycznym. Nikt z nas nie był w stanie oglądać wybuchu supernowej, który poprzedził powstanie naszej galaktyki, ale naukowcy mają prawo dojść do wniosku, że taki wybuch miał miejsce. Podobnie jest ze specjacją.
Mówiąc najprościej, jeden gatunek odróżnia się od drugiego niemożnością krzyżowania. Aby doszło do specjacji niewielka grupa organizmów musi zostać odizolowana od większej populacji przez dłuższy okres czasu. Modyfikacje genetyczne w tej małej, wyizolowanej grupie doprowadzą w tym czasie do znacznie większych zmian niż te, które zajdą w większej grupie. Powstała populacja będzie w końcu tak odmienna od poprzedniej oraz od populacji równoległych, że wymiana genów między nimi stanie się niemożliwa. W ten sposób dojdzie do powstania nowego gatunku bez potrzeby cudu w postaci specjalnej Bożej interwencji. Brak takiej interwencji lub specjalnego aktu stwórczego w procesie ewolucji nie oznacza jednak, że bez pojęcia Boga można pokusić się o adekwatne i najgłębsze wytłumaczenie zjawiska życia. Co więcej, prawdziwa moc Boskiej kreatywności przejawia się w działaniu przy użyciu „naturalnych" poziomów przy-czynowości, które studiuje biologia ewolucyjna. W każdym razie próba umieszczenia działania Bożego na poziomie naturalnej biologicznej przyczynowości prowadzi do pomniejszenia obrazu Boga. Takie podejście nazywane jest teologią „Boga wypełniającego luki". Umieszcza ono Boskie wytłumaczenie w lukach ludzkich poszukiwań, zamiast odkryć Boży wpływ na poziomie o wiele głębszym niż ten, do którego mają dostęp nauki przyrodnicze.
Podejście typu „Bóg wypełniający luki" jest hamulcem dla przyrodoznawstwa, gdyż zniechęca naukowców do głębszego studiowania procesów przyrody. Co więcej, z punktu widzenia teologicznego jest to bałwochwalstwo. Pojmuje bowiem Boskie działanie jako jedno z ogniw w ziemskim łańcuchu skończonych przyczyn, zamiast jako ostateczną podstawę wszelkich naturalnych przyczyn.

13. Czy są jakieś dowody na to, że ludzie wykształcili się z przedludzkich ssaków naczelnych?

Tak. Dowodów jest wiele, a odrzucają je tylko ci, którzy z góry zdecydowali, że my, ludzie, *nie możemy* być ściśle związani - genetycznie i historycznie - z innymi żyjącymi gatunkami. Powtórzmy, że nikt nie był bezpośrednim świadkiem przejścia od naczelnych do ludzi, lecz empiryczne ślady takiej ewolucji są wystarczająco liczne. Co więcej, materiał kopalny dokumentujący przejście od naczelnych do ludzi jest bogatszy niż w przypadku innych procesów ewolucyjnych.
Fakt częstego stawiania tego pytania - mimo wyraźnych dowodów naszej ewolucji biologicznej - jest znakiem głęboko zakorzenionego niepokoju. Czy wyraźne poczucie naszej ciągłości ze zwierzętami nie podważy powszechnego przekonania, reprezentowanego przez wszystkie tradycje religijne, że my, ludzie, radykalnie różnimy się od innych bytów żyjących? Ostrożność w tym względzie wcale się nie zmniejsza mimo najnowszych odkryć, iż 98,4% genów dzielimy z szympansami. Oczywiście nie możemy zapomnieć, że mniej niż jeden procent naszych genów czyni nas znacząco różnymi od małp. Geny zawierają bowiem

informację, a najmniejsza zmiana ilościowa w dziedzinie informacji może prowadzić do ogromnej zmiany jakościowej. Zmieniając zaledwie kilka liter w tym zdaniu, mogę drastycznie zmienić jego sens. Analogicznie, relatywnie niewielki procent różnic genetycznych może wyrazić się w bardzo istotnych różnicach fenotypu (czyli organizmu ujętego w swej całości). Wystarczy przypomnieć, jak bardzo mózg ludzki różni się od mózgu szympansów.
Nie możemy jednak zapomnieć istotnego orędzia ewolucji, że istnieje również ciągłość między ludźmi a zwierzętami. Wydaje się, że współcześnie warto, zwłaszcza ze względów ekologicznych, reflektować nad naszym bliskim pokrewieństwem z innymi formami życia. Możemy z pożytkiem przypomnieć sobie, że jesteśmy gatunkiem pośród innych gatunków, z których wiele niszczymy, gdyż często nadmiernie podkreślamy naszą odrębność od innych form życia. Nie będzie zamachem na nasze poczucie wartości, jeśli uświadomimy sobie, że jesteśmy częścią kompleksowej wspólnoty żyjących organizmów. Zresztą już w Księdze Rodzaju antycypuje się zarówno potrzebę uznania naszej ciągłości z resztą przejawów życia, jak i nieciągłości.
Należy jednak postawić ważne pytanie, w jakim punkcie ewolucji naszego gatunku rzeczywiście pojawili się ludzie. Czy w materiale kopalnym z ostatnich czterech milionów lat jest jakieś miejsce, w którym możemy powiedzieć, że oto narodził się człowiek? Czy wymarli neandertalczycy byli prawdziwymi ludźmi? A co z *Homo erectus* lub australopitekiem? Niektórzy twierdzą, że naczelne przekształciły się w ludzi, gdy została przekroczona granica między zwykłą świadomością a *samoświadomością refleksyjną.* Nigdy nie dowiemy się jednak, kiedy to się stało. Inni wskazują na powstanie języka lub śmiechu, lecz nie można znaleźć żadnych wykopalisk dokumentujących takie przejście.
Filozof Hans Jonas utrzymuje, że granica została przekroczona bardzo wyraźnie i to w sposób, który możemy zaobserwować archeologicznie, mianowicie, gdy nasi przodkowie zaczęli tworzyć *narzędzia, obrazy,* a przede wszystkim *groby.* Mamy wyraźne pamiątki tych zjawisk, które wskazują na radykalną nowość w historii życia na naszej planecie.

14. Jakie znaczenie mają prehistoryczne narzędzia, obrazy i groby dla zrozumienia naszego miejsca w procesie ewolucji?

Produkcja narzędzi, malowanie obrazów i kopanie grobów -to znaki nowego typu egzystencji w ewolucji naczelnych, które wynoszą je ponad czysto instynktowny sposób życia.
W produkcji narzędzi jest ważne, że sam akt wytwarzania jest różny, a czasami bardzo odległy w czasie, od aktu używania narzędzia. (W tym miejscu nawiązuję do idei Hansa Jonasa). Produkcja narzędzia zakłada zdolność wybiegania myślą ku przyszłości, antycypacji czynności, które są odległe od momentu aktualnego. Szympansy używają czasem kamieni, a ptaki patyków jako „narzędzi", wsadzając je w otwory w drzewie, aby dotrzeć do mrówek lub larw. Są one jednak *użytkownikami* narzędzi, a nie ich *twórcami.* Na wiele dni przed zamierzonym działaniem nie wycofują się wpierw w ukryte miejsce, gdzie pracują przygotowując kamienie i kije do późniejszego zastosowania. Ludzie pierwotni musieli natomiast poświęcić bardzo wiele czasu na zrobienie na przykład siekiery z kamienia. Czynili to w czasie i miejscu odległym od miejsca i czasu użycia tego narzędzia. Żadnych siekier ani grotów nie znaleziono natomiast w lasach, w których gromadziły się zwierzęta.
Po drugie, obrazy malowane w jaskiniach wiele tysięcy lat temu są znakiem świadomości, która różni się od wszelkiego innego działania przedstawicieli pierwotnej fauny. Rysowanie wizerunku zwierzęcia na ścianie jaskini (np. w Lascaux we Francji), a następnie wypełnianie go figurami strzałek jest możliwe tylko jako wynik procesu myślenia, które funkcjonuje w przestrzennej i czasowej odległości od samego polowania. Co najmniej 40 tysięcy lat temu

przyroda zaczęła przekraczać samą siebie w naszych pierwotnych ludzkich przodkach w sposób zupełnie nowy.
Naszą zdolność radykalnego przekraczania siebie widać najwyraźniej w ozdobach grobów pierwotnych ludzi. Staranne przygotowanie, które poprzedzało pochówek członków rodziny, oraz rytuały samego pogrzebu są znakiem radykalnego zerwania z przeszłością.
W przygotowaniach grobu i ciała do pogrzebu naszych przodków można dostrzec pierwsze ślady wierzeń, które przekształciły się potem w religie świata. W prymitywnym wytwarzaniu narzędzi dostrzegamy pierwsze przejawy późniejszej technologii. W najstarszych rysunkach tkwi zapowiedź wielu form twórczości estetycznej, która dziś upiększa nasze życie i nadaje mu sens. Poprzez narzędzia, rysunki i groby natura ewoluuje w kierunku kultury. Gdy pojawia się kultura, ślepe prawa ewolucji biologicznej tracą pełną kontrolę nad historią życia na ziemi.

15. Czy ewolucja ciągle ma miejsce? A jeśli tak, to co będzie z naszym gatunkiem w przyszłości? <<<

Nie ma powodu sądzić, że powszechne prawa przyrody zostały obecnie zawieszone. Dobór naturalny będzie nadal bezwzględnie konsekwentny wszędzie tam, gdzie to możliwe. Wraz z pojawieniem się kultury ludzkiej ewolucja ma jednak zupełnie inny charakter. Po powstaniu kultury zmniejszyła się presja doboru naturalnego, a w niektórych przypadkach została zupełnie wyeliminowana.
Gdy chodzi o pozaludzkie formy życia, to jednym z czynników, do których muszą się one dostosować jest coraz wyraźniejsza dominacja naszego gatunku na planecie. Bardzo wiele gatunków wymarło, ponieważ nie potrafiło przystosować się do naszej drapieżnej obecności. Jednocześnie wirusy, jak np. HIV, które niechętnie kopiują się, mogą podlegać gwałtownym mutacjom tworząc nowe typy, które zdolne są oprzeć się najbardziej zaawansowanym lekom. Oto przykład życia, które dostosowuje się do nas. Jeśli szukamy jeszcze wyraźniejszego dowodu na to, że proces ewolucji trwa, przyjrzyjmy się bakteriom, które w jednej chwili przeistaczają się w typy zdolne przetrzymać najlepsze antybiotyki.
Trudno powiedzieć, jaki kierunek przyjmie ewolucja ludzi w przyszłości. Wraz z naszym pojawieniem się stworzyliśmy kulturę, która całkowicie zmieniła sposób, w jaki nasz gatunek przystosowuje się do wrogiego środowiska. Wyposażeni w inteligencję, język, kreatywność, wrażliwość etyczną, tęsknotę religijną, a w końcu w wiedzę naukową i technologię, nauczyliśmy się umiejętności przeżycia pośród wielu zagrożeń ze strony przyrody. Charakter ewolucji zmienił się radykalnie, gdy przeszła ona z fazy natury do fazy kultury. Kultura przystosowuje nas do przyrody zmniejszając rolę przypadku i ślepego doboru, które działały przed naszym pojawieniem się. Obecnie największym zagrożeniem naszej egzystencji nie jest przyroda, lecz prawdopodobnie my sami.
Jeśli obserwujemy ścieżki, którymi kroczy ewolucja kosmiczna, zauważamy jednak, że czasami dochodziło do gwałtownych wzrostów złożoności. Mamy zatem prawo oczekiwać, iż mogą się one powtórzyć w przyszłości. Z atomów powstały złożone molekuły, z molekuł nieskończenie bardziej złożone komórki, z komórek - wyższe organizmy. Teilhard de Chardin stwierdził ogólnie, że ewolucyjnemu wzrostowi psychicznej złożoności odpowiada paralelny wzrost świadomości. Materia staje się coraz bardziej „uduchowiona". Dlaczego owa tendencja kształtowania umysłu i ducha nie miałaby występować w przyszłości?
W bytach ludzkich ewolucja stała się świadoma samej siebie. Możemy zaakceptować lub odrzucić zadanie przeniesienia przygody ewolucji w przyszłość. Nie należy przy tym tracić ducha, choć wydaje się, że nie zawsze czynimy postępy, a często po prostu cofamy się. Warto pamiętać, że według geologicznych lub ewolucyjnych miar czasu przybyliśmy na tę planetę

dopiero przed chwilą. Być może w ewolucji drzemie siła pójścia w nieprzewidywalnym obecnie kierunku.
Podobnie jak Teilhard, jestem przekonany, że aby się to dokonało, nieodzowna jest inspiracja religijna. Jedynie duch miłości, odznaczający się „wielką wspólną nadzieją", może utrzymać proces ewolucji na ludzkim poziomie.

16. Czy życie mogło powstać przypadkowo?

Darwin przypuszczał, że życie mogło pojawić się przypadkowo w „małym ciepłym stawie". Współcześni ewolucjoniści przypuszczają, że konstrukcja zespołów samoreplikującego się życia została zapoczątkowana około 3,8 miliarda lat temu, dzięki nieprawdopodobnej serii przypadków.
Takie twierdzenie może wydawać się na pierwszy rzut oka całkowicie niezgodne z głębokim przekonaniem ludzi wierzących, że to Bóg jest autorem życia. Tymczasem nie ma sprzeczności między tymi dwoma stanowiskami. Co więcej, opatrznościowa rola Boga nie ulega zmniejszeniu, jeśli przyjmiemy, że świat przyrody został tak obdarowany, że w ważnych momentach swego rozwoju nieistotne wydarzenia wyzwalają gwałtowną kreatywność, która przybiera nowe, nieprzywidywalne formy.
Przyrodnicy odkryli, że składniki węgla, które są chemicznymi segmentami służącymi do budowania życia, występują licznie poza ziemią. Wcześniej eksperci sądzili, że wszechświat jest z natury wrogi życiu. Istniała - mówili - nikła szansa powstania życia, a fakt, iż do tego doszło jest czystym przypadkiem. Mimo że wielu przyrodników ciągle myśli w ten sposób, to coraz większa liczba pozostałych podejrzewa, że wszechświat jest tak urządzony, że życie jest prawie nieuniknione. Jeśli przyjmiemy, że istnieje „życiodajny pył" (składniki węgla), który biolog Christian de Duve odnajduje w wielkich ilościach w przestrzeni kosmicznej, byłoby czymś dziwnym, gdyby życie się nie pojawiło. Niektórzy astrofizycy podkreślają obecnie, że wszechświat od samego momentu powstania zmierza do wytworzenia życia - przynajmniej hipotetycznie.
Jeśli wszechświat jest pełen potencjalnego życia, to sam moment wybuchu życia nie jest tak zagadkowy, jak w sytuacji, gdy przyjmie się, że materia jest całkowicie wroga życiu. Jego powstanie może być „czystym" przypadkiem (lub serią przypadków) w tym sensie, że nie jest bezpośrednio „kierowane" przez jakąś nadprzyrodzoną instancję. Powstanie pierwszych form można postrzegać jako realizację ogromnego potencjału obecnego w ziemi i wszechświecie. Właściwsze jest pojmowanie Boga jako ostatecznej głębi i fundamentu bogactwa przyrody, a nie magicznego intruza.
Teologia nie musi zatem zaprzeczać, że w powstaniu życia występuje element przypadkowości, podobnie jak w mutacjach zachodzących w procesie ewolucji. Trudno sobie wyobrazić Boskiego „architekta", który łączy atomy i molekuły w specjalnym akcie „planowania", aby stworzyć pierwszą żywą komórkę. Powinniśmy raczej wyobrażać sobie wszechświat, który jest - używając słów Howarda Van Tilla - „bogato wyposażony" w możliwość wydobycia życia ze skarbca własnej kreatywności.
Pojawienie się życia, a następnie ludzkiej inteligencji, można zatem ukazywać jako nagłe wystrzelenie pędu lub rozkwitnięcie kwiatu, które było zaczątkowo obecne od początku, a niejako coś pochodzącego z zewnątrz. Ciągle jesteśmy dalecy od zrozumienia elementów owego niesamowitego wydarzenia. Musimy jednak powstrzymać się od wprowadzania tutaj „Boga wypełniającego luki", aby nie blokować pracy naukowej w odkrywaniu fascynujących wydarzeń związanych z początkami życia.

17. Czy ewolucja nie podważa naszej godności, pomniejszając różnice między materią, życiem a osobami ludzkimi?

Tak może się z początku wydawać, lecz głębsza refleksja przeczy temu stwierdzeniu. Zobaczmy najpierw, dlaczego idea ewolucji wywołuje podobne wrażenie.
Tradycyjne myślenie Zachodu (jak i reszty świata) używa kategorii hierarchicznej kosmologii. Mianem „hierarchiczności" określam przekonanie, że wszechświat jest zorganizowany wertykalnie w „długi łańcuch bytów", zaczynając od najniższego poziomu martwej materii przez rośliny, zwierzęta, ludzi, aż do Boga, który jest na najwyższym poziomie.
Wydawało się, że idea ewolucji burzy kosmiczną hierarchię, która przez wieki kształtowała kulturalną, intelektualną i etyczną organizację naszego życia. Jeśli ewolucja jest prawdziwa, to czy istnieją przerwy między człowiekiem a resztą form życia? Co więcej, czy ewolucja nie uczy, że bezmyślna materia, a nie Bóg, jest twórcą wszystkich rzeczy? Czy życie i umysł nie pojawiały się stopniowo, prawdopodobnie przypadkowo, w kosmicznym dramacie, we wszechświecie, który w gruncie rzeczy jest martwy i bezmyślny?
Zgodnie z odkryciami naukowymi, biologiczna ewolucja rozpoczęła się wraz z pojawieniem się pierwszych prymitywnych form życia. Z pierwszych żyjących komórek wykształciły się powoli bardziej złożone postacie. Ze wspólnej materialnej bazy zaczęły się wykształcać organizmy będące poprzednikami milionów dzisiejszych gatunków roślin i zwierząt. W końcu z błota wyszły osobniki posiadające ciało, system nerwowy i rozum. W ciągu ostatnich milionów lat mózg stawał się coraz większy i zyskiwał większą zdolność poznawczą. W pewnym momencie życie przybrało formę ludzką. Ludzie natomiast stworzyli ideę dobra oraz pojęcie Boga.
To nie jest historia, do której była przyzwyczajona tradycyjna religia i hierarchiczna kosmologia. Nie dziwi zatem, że darwinizm odrzucili nie tylko zwolennicy biblijnego literalizmu, lecz również wykształceni przedstawiciele teologii hierarchicznej (zwanej czasami „filozofią wieczystą"). Ewolucyjne przedstawienie życia wyłaniającego się z materii wydaje się burzyć strukturę hierarchiczną z której korzystała prawie cała literatura klasyczna, sztuka, etyka, prawo, polityka i teologia.
Ewolucja postrzega rzeczywistość raczej chronologicznie i historycznie, a nie wertykalnie. Z tej horyzontalnej perspektywy martwa i bezrozumna materia wydaje się być twórcą wszystkiego. Żadna ostra linia nie oddziela materii od życia lub życia od umysłu. Z punktu widzenia nauk historycznych i przyrodniczych patrząc, wszystko wydaje się przekształcać w coś nowego. Ostatnie odkrycia w dziedzinie biologii molekularnej i genetyki zdają się pogłębiać wrażenie, że materia, życie i rozum mieszają się ze sobą w jednorodną ciągłość atomów.
Jeśli nie ma ostrych różnic w historii ewolucji, to hierarchiczne poczucie nieciągłości, które wcześniej oddzielało materię od życia, a życie od rozumu, wydaje się znikać w jednorodnym strumieniu ewolucji. Rodzi się więc pytanie, czy istnieje jakakolwiek podstawa odwiecznego przekonania religii i kultur o tym, że życie jest „wyższe" niż materia lub że w ogóle istnieje coś takiego jak rozum, duch lub dusza.
Sądzę, że możemy wykazać, iż zrewidowana forma hierarchicznego punktu widzenia zgadza się z odkryciami ewolucji. Teraz rozumiemy jednak, dlaczego ewolucja doprowadziła do problemów teologicznych, abstrahując nawet od lęku wywołanego wśród biblijnych literalistów.

18. Jak zachować religijno-hierarchiczną wizję rzeczywistości bez odrzucenia nauk ewolucyjnych?

Według ewolucji, hierarchia w przyrodzie jest czymś *stającym się* (czymś, co pojawia się stopniowo w czasie), dlatego nie może być pojmowana w kategoriach czysto wertykalnych i

statycznych. Również po Darwinie możemy wyraźnie rozróżnić odmienne poziomy i wartość życia. Będziemy w stanie zaakceptować zarówno ewolucyjne przyrodoznawstwo, jak i hierarchiczną nieciągłość, jeśli uznamy istotną rolę *informacji* w bytach żyjących.
Myślę, że pomoże nam w tym nowoczesne przyrodoznawstwo. Od pewnego czasu naukowcy zauważyli, że przyroda nie jest prostym złożeniem materii i energii. Składa się ona raczej z materii, energii i informacji. Być może krótkie spojrzenie na sposób, w jaki „działa" informacja w odniesieniu do złożenia „materia-energia" pomoże nam zrozumieć, jak przyroda może jednocześnie podlegać ewolucji i być hierarchicznie zorganizowana.
Hierarchiczność zakłada brak ciągłości między jednym poziomem a drugim. Brak ciągłości jest rezultatem *informacyjnego modelowania.* Odmienne modele informacyjne są w stanie organizować świat w „poziomy" hierarchiczne, między którymi brak jest ciągłości, bez konieczności niwelowania procesów fizycznych i chemicznych, w których zawarta jest informacja. Na przykład informacja w DNA może kształtować życie bez łamania jakichkolwiek praw chemicznych.
Aby wyjaśnić ten punkt widzenia, posłużę się prostą analogią (zapożyczoną od Michaela Polanyi). Strona, którą obecnie czytasz, jest dobrym przykładem struktury hierarchicznej. Pojawiają się na niej (co najmniej) trzy „poziomy". „Najniższy poziom" w hierarchii tworzą prawa chemiczne, które regulują połączenie tuszu z papierem. Następnie mamy pośredni poziom, który tworzą słowa, reguły gramatyczne, litery alfabetu itd. Wreszcie trzeci i „najwyższy poziom" - to treść, którą przekazuję przez połączenie słów, liter, zastosowanie reguł gramatycznych, tak aby stworzyć na tej stronie określony model informacyjny lub znaczeniowy. Chcę podkreślić, że komunikując określoną treść, którą odnajdujesz na tej stronie, nie niszczę „niższych poziomów". Nie potrzebuję łamać reguł alfabetycznych, gramatycznych, leksyko-graficznych, aby napisać to, co piszę. Nie naruszam też chemicznych praw, które określają połączenie czarnego tuszu z białym papierem, lecz korzystam z nich. Nauki chemiczne - jeśli trzymać się tylko najniższego poziomu - mogą powiedzieć bardzo dużo na temat tego, jak tusz łączy się z papierem, lecz nie są zdolne do odczytania żadnego „wyższego poziomu" znaczenia, który obecny jest na tej stronie. Podobnie nauki ewolucyjne mogą opisać fizyczne i biologiczne wydarzenia mające miejsce w zjawiskach biologicznych, lecz nie potrafią odkryć głębszego sensu życia, który przekazują nam religie.
Chcę przez to powiedzieć, że *informacyjny brak ciągłości na jednym poziomie może istnieć obok fizycznej ciągłości na innym poziomie.* Zwykła obecność informacji może doprowadzić do hierarchicznego braku ciągłości w ewolucji, bez naruszania w jakikolwiek sposób ciągłości na poziomie procesów biologicznych lub chemicznych. Tak więc nielogiczne jest twierdzenie, że nauki ewolucyjne redukują życie i rozum do martwej fizykalnej materii. Informacja decyduje o wszelkich różnicach w świecie, choć czyni to w sposób dyskretny i nie naruszający panującego porządku.

19. Czy ewolucja nie neguje istnienia specyficznie ludzkiej duszy?

Trzeba najpierw przypomnieć, że nadzieja chrześcijańska oczekuje zmartwychwstania ciała, a nie nieśmiertelności duszy, która wreszcie uwolni się od świata materialnego. Stwierdzenie, że składamy się z duszy i ciała bywa interpretowane w taki sposób, iż wydaje się, że jesteśmy duchami czasowo uwięzionymi w materialnych ciałach, które czekają na śmierć, aby odejść do swego prawdziwego domu, znajdującego się „tam w górze". Trudno jednak wpisać tę starożytną (lub raczej platońską) antropologię w ramy nowego ewolucyjnego obrazu świata. Dlatego darwinizm skłania nas do ponownego przemyślenia, czym jest „dusza".
Zamiast eliminować pojęcie ludzkiej duszy tak, aby bezproblemowo włączyć nas w resztę przyrody, byłoby rozsądniej uznać, że coś analogicznego do „duszy" istnieje we wszystkich bytach żyjących. Ludzie posiadają wprawdzie duszę, lecz w pewnym sensie mają ją również

wszystkie istoty żywe. Warto przypomnieć, że słowo „dusza" jest przekładem łacińskiego *anima,* od którego pochodzi słowo zwierzę**3**. Dusza oznaczała zawsze „ożywiającą zasadę", tzn. że wszystko, co żyje, posiada w pewnym sensie duszę.
Myśliciele religijni w minionych wiekach - również św. Tomasz z Akwinu - przyjmowali bardziej demokratyczne rozmieszczenie ożywiającej zasady w królestwie życia. Oprócz duszy ludzkiej, Akwinata wymieniał duszę wegetatywną i zwierzęcą. Dopiero po Kartezjuszu (1596-1650) i powstaniu mechanistycznej koncepcji przyrody ludzie zaczęli podejrzewać, że inne istoty żywe nie mają duszy.
Nawet w epoce naukowej nie dziwi jednak doszukiwanie się wewnętrznego wymiaru w każdej żyjącej istocie. Być może wszystkie żyjące organizmy charakteryzuje pewien aspekt „podmiotowości", który wymyka się obserwacji naukowej. W każdym z nas owo wnętrze jest utożsamiane ze specyficznie ludzką duszą. Inne istoty żywe mogą jednak posiadać ukrytą „podmiotowość" - znacznie zróżnicowaną na poziomie świadomości – przez którą uczestniczą w Boskim Duchu i są głęboko dotykane przez tego, którego nazywamy Samym Życiem.
Jeśli przyjmiemy szerszą interpretację duszy, możemy postrzegać ewolucję jako monumentalną historię jej powstawania. Ewolucja jest przygodą życia, które stopniowo staje się coraz bardziej świadome, skupione, wolne i zdolne do miłości, lecz również do wielkiego zła. Takie rozumienie pomaga nam zrezygnować z konstrukcji myślowych, według których Bóg nagle „wstrzykuje" gotową „duszę" w nasz gatunek lub w ciało, w pewnym, z góry określonym, momencie ewolucji lub embriogenezy. Zamiast tego możemy dostrzec obecność Ducha Bożego we *wszystkich formach życia* i ożywianie każdego gatunku w zależności od jego złożoności organicznej lub informacyjnej.
Pojawienie się duszy ludzkiej nie jest zatem rażącym wyjątkiem w procesie animacji, lecz raczej najbardziej wymownym przykładem powszechnego aspektu stworzenia i ewolucji. Taka interpretacja pozwala na możliwość analogicznego rozwoju w innych częściach wszechświata.

3. Zwierzę to po angielsku *animal* - przyp. tłum.

20. Biblia twierdzi, że jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże". Czy ewolucja nie przeczy tej idei? <<<

Są dwa sposoby ukazywania wpływu ewolucji na nasze poczucie duchowej tożsamości i wartości. Pierwszy to interpretowanie ewolucji jako czegoś, co ściąga nas w dół do królestwa zwierząt, które żyją bez moralności i kultury. W takim rozumieniu Darwin jest dla wielu konserwatywnych moralistów zwiastunem złej nowiny. Z drugiej strony, możemy odczytać historię naszych ewolucyjnych korzeni w sposób, który pozwoli nam - bardziej niż kiedykolwiek wcześniej - postrzegać resztę istot żyjących (przynajmniej do pewnego stopnia) jako byty, które dzielą z nami godność podarowaną nam przez Stwórcę.
Prawdopodobnie jesteśmy jedynym gatunkiem na ziemi obdarzonym wolnością, odpowiedzialnością i zdolnością do bezinteresownej miłości. (Możemy obserwować pewien rodzaj „altruizmu" u innych gatunków, lecz ich pozorna bezinteresowność płynie raczej z instynktu niż z wolności). Intuicje naszych biblijnych przodków na temat zespołu cech właściwych tylko człowiekowi usprawiedliwiają w pełni antropologię religijną, która przypisuje szczególną godność naszemu gatunkowi. Przede wszystkim dzięki zdolności składania i wypełniania obietnic oraz współczującej miłości możemy powiedzieć, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże.
Czy znaczy to, że inne stworzenia nie mają odciśniętego na sobie znaku Stworzyciela? Po Darwinie musimy widzieć siebie w kontekście dłuższej historii i szerszej wspólnoty życia niż dotychczas. Ta duża wspólnota życia, tworząca organiczną jedność, odzwierciedla Źródło

Życia w bogatszy sposób, niż czyniłby to jeden gatunek, nawet nasz własny. Dowiadujemy się, że do definicji ludzkiej egzystencji należy stwierdzenie wzajemnej zależności między nami a resztą form życia. W tym sensie nauki ewolucyjne są wielkim darem dla myśli religijnej, nie wspominając o duchowości ekologicznej. Poszerzyły one rozumienie bycia człowiekiem o naszą prehistorię naturalną. Wzbogaciły też nasze pojmowanie siebie bez potrzeby radykalnego dystansowania się od pozostałych stworzeń.
Świat organiczny, jako całość, nosi wyciśnięty na sobie ślad Stworzyciela przede wszystkim dzięki zdolności do intensywnych wzajemnych relacji. Bóg jest przecież różny od świata nie przez to, że nie ma do niego żadnego odniesienia, lecz przez to, że jest bytem, w którym zachodzą najbardziej intensywne wewnętrzne relacje (jak zakłada chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej). Nasze stworzenie na obraz i podobieństwo Boże znaczy zatem, że posiadamy zdolność do intensywnych relacji. Podobieństwo do Boga ukazuje się nie przez to, że odseparujemy się od szerokiego kręgu życia na ziemi, lecz przez intensyfikację naszych związków z nim. Ewolucja pomaga nam zrozumieć i docenić ową wspólnotę. Tak więc nie tylko nie podważa ona, lecz nawet podbudowuje biblijne pojmowanie człowieka jako bytu stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

21. Jakie są implikacje ewolucji dla moralności?

Darwinowska teoria wspólnego pochodzenia oraz doboru naturalnego wzbudza pytania dotyczące ludzkiej moralności. Jeśli wszystkie formy życia rozwijają się w czasie ze wspólnego przodka, to czy nie jesteśmy bliżsi małpom niż aniołom? Jeśli zaś jesteśmy częścią królestwa zwierząt, to możemy pobłażliwie pytać siebie: co nam zabrania zachowywać się jak nieludzie? Poza tym, jeśli życie rozwija się tylko kosztem słabych, to dlaczego nie możemy zaakceptować reguły „przetrwania silniejszego" jako podstawy własnych relacji z innymi ludźmi oraz gatunkami?
W odpowiedzi na taką interpretację Darwina trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, usprawiedliwianie ludzkiego postępowania przez wskazywanie na sposób przebiegania ewolucji biologicznej jest „naturalistycznym sofizmatem", jak to określa filozof G.E. Moore. To, co po ludzku dobre próbuje się zdefiniować przy pomocy kategorii opisujących „naturalistyczne" wymiary świata. Sofizmat polega na logicznie niedopuszczalnym przejściu z tego, co ‚jest" w świecie, do tego, co „powinno być" w dziedzinie ludzkiej etyki. Jeszcze za życia Darwina filozof Herbert Spencer podejmował karkołomne próby oparcia etyki na zasadzie, którą jako pierwszy nazwał „przetrwaniem silniejszego". Eksperyment zwany „darwinizmem społecznym" uspokajał sumienia przede wszystkim niektórych bogatych Amerykanów, którzy interpretowali swe kolosalne majątki jako coś zgodnego z prawem doboru naturalnego. Dzisiaj widzimy lepiej, że podobne usprawiedliwienie opiera się nie tylko na moralnej nieodpowiedzialności, lecz również na logicznym oszustwie.
Drugi wiążący się z tym aspekt polega na tym, że ludzka moralność (wraz z religią) należy do królestwa „kultury", która jest różna od natury. Ludzka kultura jest „światem znaczeń" radykalnie różnym od wszystkiego, co możemy znaleźć w ożywionym świecie. Oczywiście dla człowieka jest rzeczą „naturalną" tworzenie kultury, lecz specyficzne znaczenia, które ją budują nie mogą być po prostu odkryte w studiach nad naturą. Narodziny kultury są zupełnie nowym etapem w kosmicznej historii, którego nie można adekwatnie wyjaśnić przy pomocy pojęć zaczerpniętych z nauk przyrodniczych.
Według teologa Gerda Theissena dostrzegamy w kulturze proces zmniejszania się presji doboru naturalnego. Instytucje społeczne, prawa, zwyczaje i religie zwykle (choć nie zawsze) chronią słabego i nie dążą do jego eliminacji. „Słabsi" mają szansę przeżycia. W epoce starożytnych proroków biblijnych zaczęto ukazywać Boga jako tego, który szczególnie

troszczy się o biednych i najbardziej pokrzywdzonych. Stąd, religie jednogłośnie zgadzają się z twierdzeniem, że same idee Darwina nie są odpowiednim fundamentem dla moralności.

22. Niektórzy ewolucjoniści sądzą, że ewolucja Darwina może być dobrym wytłumaczeniem naszych religijnych i etycznych tendencji. Na jakiej podstawie wyciągają taki wniosek?

Obecnie taki pogląd łączy się przede wszystkim z E.O. Wilsonem -biologiem z Uniwersytetu Harvarda i jego uczniami. Wilson jest wynalazcą „socjobiologii", która jest próbą wyjaśnienia ludzkiego zachowania przy pomocy darwinowskiego przystosowania reprodukcyjnego. Wilson jest przekonany, że biologia posługująca się terminem „przystosowanie" znakomicie tłumaczy cechę lub „plan" obecny we wszystkich bytach żyjących. Dlaczego zatem biologowie nie mogliby opisywać ludzkich właściwości przy pomocy pojęć określających przystosowanie reprodukcyjne?
Największym problemem, który muszą rozwiązać, jest wytłumaczenie po darwinowsku zjawiska altruizmu. Przez „altruizm" biologowie rozumieją zachowanie, czy to w świecie zwierząt, czy ludzi, w którym określony organizm poświęca swą genetyczną przyszłość na rzecz innego organizmu, zwykle spokrewnionego. Jeśli ewolucja zasadza się na konkurencji i walce o przetrwanie, to dlaczego niektóre organizmy (lub osoby) instynktownie poświęcają siebie i przez to nie pozostawiają potomstwa? Czy szeroko rozpowszechniona idea altruizmu w życiu ludzkim nie umieszcza nas całkowicie poza sferą biologii ewolucyjnej?
Według socjobiologii, nasza nowa świadomość tego, jak działają geny w ewolucji, pozwala na rozciągnięcie darwinowskiej interpretacji również na dziedzinę ludzkiej etyki i religii. Biologia, uzupełniona obecnie o odkrycia genów, nie była jeszcze znana Herbertowi Spencerowi ani wczesnym społecznym darwinistom, dlatego ich przeczucie, że ewolucja ustala normy ludzkiego postępowania nie było właściwie uzasadnione. Dzisiaj jednak niektórzy biologowie pojmują ewolucję nie tyle w kategoriach doboru jednostek lub populacji, lecz raczej selekcji zespołu genów. Genetyczna perspektywa pozwala rozumieć przystosowanie reprodukcyjne bardziej „inkluzywnie". Według niektórych socjobiologów jest ono naukowym wyjaśnieniem moralności i religii.
„Inkluzywne przystosowanie" - to pojęcie rozwinięte przez zmarłego biologa Williama Hamiltona. Oznacza ono, że powinniśmy przypisywać pojęcie przystosowania (w sensie sukcesu reprodukcyjnego) nie tyle jednostkom lub populacjom organizmów, co pewnym zespołom genów, rozłożonych w grupie organizmów. To szersze pojmowanie przystosowania pozwala przyjąć, że niektóre organizmy altruistyczne są bardziej narażone na wyginięcie niż inne. Nawet jeśli altruiści w pewnej populacji wyginą przed wydaniem potomstwa, to ich samopoświęcające się działanie może zwiększyć sprawność genetyczną większej grupy. Genetyczne wyposażenie całej grupy zostaje „wyselekcjonowane" do przeżycia, nawet jeśli niektóre jednostki zginą.
Typowym przykładem jest piesek preriowy, który ostrzega swych pobratymców o zbliżaniu się drapieżnika. Wyciągając jednak szyję za wysoko, aby ostrzec innych, sam zostaje zjedzony przez napastnika. Konkretny osobnik nie przeżył, lecz jego czyn „poświęcenia się", którym ostrzegł inne pieski, aby skryły się w norach, pozwala genom tego typu przeżyć w następnych pokoleniach. W ten sposób altruizm służy sprawie „inkluzywnego" przystosowania się.
Czy nie jest podobnie, pytają socjobiologowie, gdy ludzie -lub raczej ludzkie geny - wymyślają moralność i religię, aby poprawić swe inkluzywne przystosowanie? Jeśli patrzymy na nie z perspektywy genów, to altruistyczne lub samopoświęcające się zachowanie, w którym zmniejszam moje własne możliwości reprodukcyjne - może poprawić sprawność reprodukcyjną moich pobratymców. Jeśli oddam swe życie za przyjaciół lub jeśli zdecyduję

się żyć w celibacie i w poświęceniu dla innych jak Matka Teresa, to moje własne geny nie zostaną przeniesione do następnego pokolenia, lecz geny tych, którzy doświadczyli mojej miłości, zostaną ulepszone i przeniesione, włączając w to skłonności genetyczne, które czynią z niektórych osób altruistów. Moje moralne i religijne wyrzeczenia przyczynią się w ten sposób do poprawy inkluzywnego przystosowania mojego gatunku. Tak więc interpretacja Darwina wydaje się tłumaczyć adekwatnie działania religijne i etyczne.

23. Jaką odpowiedź teologia może dać socjobiologicznej interpretacji moralności i religii?

Można odwołać się najpierw do logiki. Próba czysto ewolucjonistycznego wytłumaczenia moralności i religii jest przejawem „genetycznego sofizmatu". Polega on na nielogicznym założeniu, że możemy adekwatnie wyjaśnić dane zjawisko, jeśli wiemy, jak do niego doszło. Jest to sofizmat, dlatego że ignoruje możliwość rozwoju i transformacji dokonujących się w czasie. Pytanie o to, w jaki sposób pojawiły się cnoty moralne i poglądy religijne różni się logicznie od kwestii, czy są one prawdziwe, czy też nie.
Socjobiologowie utrzymują że etyka i religia „pojawiły się" jako efekt przystosowania, tzn. powstały ze względu na potrzebę zachowania ludzkich genów. Dlatego nie mogą być prawdziwe. Idea dobra i Boga - według E.O. Wilsona i niektórych jego uczniów - została wymyślona przez naszych przodków, którzy chcieli zadomowić się we wrogim wszechświecie. Ponieważ w ten sposób czuli się w domu, ich geny miały większe szanse na przeżycie, natomiast treść przekonań etycznych i religijnych, wymyślonych przez naszych przodków, jest czystą iluzją.
W jaki sposób odpowiedzieć na to stwierdzenie? Przyjmijmy, że etyka i religia służyły ewolucyjnemu przystosowaniu się - chociaż przyczyniły się do tego w znacznie bardziej skomplikowany sposób niż sądzą zazwyczaj biologowie. Nawet przyjmując ich punkt widzenia, jest błędem logicznym przeskakiwanie od biologicznego wytłumaczenia źródeł idei religijnych do stwierdzenia, że idee te są złudne. Stosowane tutaj oszustwo polega na założeniu, że jeśli pewna specyficzna cecha pełni funkcję biologiczną, to musi być nieprawdziwa.
Teologia może odpowiedzieć socjobiologom, że jeśli rzeczywiście istnieje współczujący Bóg, byłoby rzeczą dziwną gdyby nasze wysiłki zrozumienia lub czczenia Go okazały się biologicznie nieadaptacyjne. Praktyki etyczne i religijne muszą być przecież przynajmniej zgodne z typem procesów życiowych - w tym przypadku z regułami przetrwania genów. Jeśli religia lub system etyczny prowadziłby do eliminacji naszych genów, to oczywiste, że on sam również nie przetrwałby. To jednak jeszcze nie powód, aby sprawę przetrwania genów traktować jako adekwatne wyjaśnienie moralności i religii.
Nawet jeśli ludzki altruizm i religia, podobnie jak inne formy życia, pojawiły się w wyniku procesu ewolucyjnego i dlatego wykazują pewne cechy wspólne z przodkami, to ich etyczny i intelektualny status musi być oceniany na innych podstawach niż ich ewolucyjna prehistoria. W miarę historycznego rozwoju faza początkowa może okazywać się coraz mniej istotna. Ocenianie czegoś jedynie na podstawie historycznych początków jest „genetycznym sofizmatem".
Mówi się na przykład, że chemia jako nauka rozwinęła się ze średniowiecznych praktyk alchemicznych, a nowoczesna astronomia ma swe korzenie w starożytnej astrologii. Z czasem chemia porzuciła jednak wszelkie elementy alchemii, oprócz ogólnego zainteresowania zmianami materialnymi, astronomia zaś zachowała z astrologii jedynie pasjonujące zainteresowanie nieboskłonem. W obu przypadkach historyczne początki okazują się nieistotne. Jeśli jednak przyjmiemy „genetyczny sofizmat", to powinniśmy odrzucić

współczesną chemię i astronomię ze względu na skromne początki ich historycznych poprzedniczek.
Teologia może traktować poważnie socjobiologię oraz psychologię ewolucyjną jeśli ich przedstawiciele są dostatecznie pokorni, aby uznać, że teorie neodarwinistyczne na temat biologicznych początków etyki i religii nie mogą dostarczyć *adekwatnego* wyjaśnienia tych zjawisk, a co dopiero określić, czy odpowiadają one rzeczywistości. Niestety zauważyłem, iż przedstawiciele kierunku socjobiologicznego niezwykle rzadko są skłonni do takiego zastrzeżenia, które byłoby w interesie logiki i metodologicznej uczciwości.

24. Skoro wśród neodarwinistów jest tyle poważnych różnic, to czy teologia nie powinna wstrzymać się z komentowaniem ewolucji do momentu, gdy wszystkie fakty zostaną ustalone? <<<

To prawda, że obecnie toczą się burzliwe dyskusje między biologami, przede wszystkim nad tym, jak dokładnie przebiegała ewolucja. Na przykład niektórzy ewolucjoniści sądzą że prawie każda cecha żywego organizmu pełni czysto adaptacyjną rolę lub pełniła ją w jakimś momencie w przeszłości. Inni dopuszczają że w istotach żywych są pewne cechy, które pojawiły się przez przypadek i nie mają żadnej funkcji adaptacyjnej.
Brakuje również zgodności między darwinistami, co jest pierwotną jednostką doboru w ewolucji. Czy są nimi pojedyncze organizmy? Grupy czy populacje? A może zespół genów? Te i podobne kwestie, jak np. rola płci w selekcji, są ciągle przedmiotem ożywionych dyskusji.
W każdym razie prawie wszyscy biologowie - mimo pewnych różnic - akceptują te cechy ewolucji, które mogą stać się przedmiotem zainteresowania teologii. Są to elementy przypadku, doboru naturalnego i czasu. Większość biologów przyjmuje za oczywiste, że ewolucja wymaga ogromnej ilości przypadkowych - w sensie niekierowanych - zdarzeń. Te „przypadkowe" zjawiska obejmują obszar od genetycznych mutacji, dokonujących się w komórce, aż do uderzenia asteroidów podobnego do tego, który mógł spowodować wyginięcie dinozaurów 65 milionów lat temu. Istotne jest, że niezliczone wydarzenia w historii życia wydają się przypadkowe. To sprawia, że rodzi się w nas podejrzenie, iż przyroda nie ma w gruncie rzeczy planu ni kierunku. Gdzie jest Bóg w tym wszystkim?
Po drugie, większość ewolucjonistów podziela pogląd, że dobór naturalny jest ślepy i bezosobowy. Jest to fakt, który budzi poważne zastrzeżenia co do istnienia Bożej Opatrzności w najwyraźniej obojętnym świecie.
W końcu biologowie ewolucyjni zgadzają się co do tego - choć różnią się w innych kwestiach - że ewolucja wymaga bardzo długiego czasu. Ten oczywisty aspekt ewolucji budzi pytanie, dlaczego Boski, nieskończenie inteligentny Stwórca „błądził" przez miliardy lat, zanim stworzył żywe istoty. Dlaczego nie stworzył wszystkiego od razu, żeby mieć spokój?
Choć biologowie różnią się w szczegółach, są powszechnie zgodni co do trzech podstawowych cech ewolucji, nad którymi współczesna teologia powinna reflektować: przypadek, dobór naturalny i ogromna ilość czasu. Bez względu na to, jaką wersję biologii ewolucyjnej przyjmiemy, rodzą się te same fundamentalne pytania, dlatego nie ma potrzeby, aby teologia czekała na większy naukowy konsensus, zanim zacznie komentować nową historię życia.
Teologia ewolucji musi postawić pytanie, jak w świetle wiary zrozumieć przypadkowość, bezosobowość i okrucieństwo doboru naturalnego oraz to, że życie rodziło się stopniowo w okresie, który nauki przyrodnicze oceniają na około 3,8 miliarda lat. Jaki Bóg mógłby kierować tak powikłanym, długim i opierającym się na tylu przypadkach procesem? Teologia nie może i nie powinna odkładać obowiązku refleksji nad tymi pytaniami (Następne zagadnienia w książce będą próbą odpowiedzi na owe kwestie).

25. Dlaczego tylu wykształconych ludzi ma ciągle trudności z pogodzeniem ewolucji i wiary?

Być może nie same nauki ewolucyjne, lecz filozofia materialistyczna, w którą bywają ciągle „ubierane", czyni z ewolucji coś odpychającego. Czasami znani ewolucjoniści prezentują dumnie idee Darwina jako coś z natury materialistycznego i ateistycznego. Na przykład William Provine z Uniwersytetu Cornell podkreśla, że biolog nie może być człowiekiem wierzącym, jeśli chce pozostać uczciwy i wiarygodny, ponieważ nikt nie może być dobrym biologiem nie będąc jednocześnie materialistą.
Naukowi fundamentaliści powszechnie przyjmują, że nauki ewolucyjne wymagają materialistycznej interpretacji przyrody. Materializm (lub fizykalizm) jest przekonaniem, że materia- czyli dziedzina czysto fizyczna - jest wszystkim, co tworzy rzeczywistość. Materializm idzie w parze ze *scjentyzmem,* tj. poglądem, że nauka jest jedyną wiarygodną drogą do poznania prawdy. Jeśli scjentyzm i materializm połączą się z biologią, ewolucja wydaje się z gruntu ateistyczna. Richard Dawkins, uznany biolog brytyjski, stwierdził, że Darwin dostarczył ateizmowi najsolidniejszych intelektualnych argumentów. Współcześnie niektórzy fanatyczni naśladowcy Darwina utrzymują, że ateizm jest naturalnym kontekstem dla darwinowskiej „niebezpiecznej idei". Jeśli wykształceni ludzie wypowiadają podobne sądy, to również inne osoby wykształcone są skłonne do ich przyjęcia.
Jednocześnie wielu konserwatywnych chrześcijan, włączając w to ludzi nauki, zgadza się z poglądem, że logicznym następstwem teorii ewolucji jest ateizm. Większość teologów katolickich oraz przedstawicieli ważniejszych wspólnot chrześcijańskich, jak również większość wierzących żydowskich uczonych, twierdzi, że nie ma teologicznych trudności w zaakceptowaniu biologii ewolucyjnej. Nawet wtedy pytają jednak, jakie teologiczne znaczenie mogłaby mieć ewolucja.
Wielu biologów niepotrzebnie przedstawia teorię ewolucji tak szczelnie owiniętą w papier materializmu, iż nie mogą sobie wyobrazić, jak można by kiedykolwiek pogodzić jąz religią. Jednocześnie zwolennicy dosłownego odczytywania Biblii utrzymują, że księga ta dostarcza najbardziej autorytatywnej, *naukowej* wiedzy na temat powstania życia, i że prawdziwi wierzący muszą odrzucić idee ewolucji. To stwierdzenie prowadzi do nieustannej, zawziętej wrogości ze strony świata przyrodników. Impas między naukowymi materialistami a literalnymi biblistami coraz bardziej dominuje w publicznej dyskusji na temat ewolucji. Jednocześnie podejmowane przez przyrodników i teologów próby pogodzenia (bez uproszczeń) nauk ewolucyjnych z myśleniem religijnym, przez umieszczanie pojęcia Boga w teorii procesu, pozostają w zasadzie bez echa w popularnej prasie. Wielu wykształconych ludzi nigdy nie zetknęło się z tą opcją. Według mnie, winne są w dużej mierze seminaria duchowne i szkoły teologiczne, które, mówiąc oględnie, niewiele robią aby przygotować księży i katechetów do zaspokojenia duchowych i intelektualnych potrzeb przedstawicieli nauk przyrodniczych.

26. Czy koncepcja osobowego Boga Biblii nie jest zbyt ciasna, aby pomieścić nową ewolucyjną wizję życia i wszechświata?

Astronom Harlow Shapely zauważył kiedyś, że nauki przyrodnicze zdetronizowały typowe dla religii biblijnej „antropomorficzne bóstwo jednej planety". Idea osobowego Boga przedstawianego przez Pismo Św. jest ogromną przeszkodą dla wielu ewolucjonistów. Ponieważ biologia ewolucyjna i kosmologia poszerzyły czasowe i przestrzenne wymiary przyrody, wydaje się, że biblijne obrazy Boga już do nich nie pasują. Dla wielu przyrodników rzeczywistość, którą tradycyjne nazywamy „Bogiem" wydaje się obecnie zbyt ograniczona.

Być może z tego powodu wielu zwraca się ku wschodnim filozofiom religijnym i innym formom mistyki, aby zaspokoić swe ludzkie pragnienie nieograniczonych horyzontów.
W każdym razie, teologia musi się wiele natrudzić, aby udowodnić, że nasze pojęcie Boga jest nie mniej głębokie niż epopeja kosmicznej i biologicznej ewolucji. Wielu z nas zdobywa wyobrażenia o Bogu, gdy jesteśmy bardzo młodzi, i choć rośniemy, a nasz umysł ciągle się poszerza, to rozumienie Boga często nie rośnie wraz z nami. Dla wielu przyrodników i ludzi wykształconych idea „osobowego" Boga gubi się gdzieś w powiększających się wymiarach czasu i przestrzeni. Trudno jest im uczestniczyć w tradycyjnych formach kultu, gdyż „Bóg" wydaje się mniej narzucający niż kosmos. Wielu przyrodników traci zainteresowanie religią nie z lenistwa lub złej woli, lecz dlatego, że katecheci, księża i pastorzy nie potrafią przedstawić Boga przy pomocy pojęć proporcjonalnych do nowych ewolucyjnych obrazów przyrody.
Można by na tym oprzeć postulat, aby szkoły teologiczne i seminaria duchowne więcej uwagi poświęcały edukacji studentów w dziedzinie łączenia religii światowych z przyrodoznawstwem. Zdarza się to nieczęsto, a zaniedbania w tym względzie zubożają teologię i życie religijne. Teologowie generalnie porzucili refleksję nad wszechświatem, przekonani, że wystarczy zajmować się zagadnieniami dotyczącymi człowieka, społeczeństwa, polityki i historii. Spotkałem wielu przyrodników, którzy uczciwie szukają ram religijnych wystarczająco szerokich, aby pomieściły ich wiedzę naukową, lecz rzadko znajdują je w kręgach przykościelnych lub podmiejskich parafiach. Podobnie wielu studentów w czasie studiów nigdy nie staje przed wyzwaniem połączenia tego, czego się nauczyli o wszechświecie na wykładach z przyrodoznawstwa, z adekwatną wiedzą religijną.
Logicznie skonstruowana teologia nie powinna nigdy martwić się o to, że właściwe pojmowanie majestatu Bożego zostanie kiedykolwiek podważone przez nauki przyrodnicze. Bez względu na to, jak wielki kosmos odkryją nauki, będzie on i tak mały w porównaniu z nieskończoną głębią którą prawdziwe religie przypisują rzeczywistości Bożej. Co więcej, im szersze jest nasze pojmowanie kosmosu, tym lepsze mamy pojęcie o „wymiarach" bóstwa. Wierni nie powinni zatem nigdy obawiać się przyjmowania tez nauk przyrodniczych o wielkości wszechświata. Właściwie pojęta wiedza naukowa może tylko powiększyć nasze rozumienie Boga.

27. W jaki sposób mogę zachować wiarę w Boga, studiując biologię ewolucyjną?

Osobiście znam wielu świetnych biologów, specjalistów *nauk* ewolucyjnych, którzy potrafią logicznie oddzielić wiadomości przyrodnicze, potwierdzające teorię Darwina, od materialistycznej lub ateistycznej ideologii oraz chętnie akceptują sensowną teologię. W swej pracy spotykam ciągle takie osoby. Jeśli chcecie przykładu znanego przyrodnika, proponuję genetyka Theodosiusa Dobzhansky'ego, jednego z twórców nowoczesnej syntezy zwanej neodarwinizmem, który jest jednocześnie pobożnym chrześcijaninem. Innym przykładem jest mój przyjaciel Ken Miller - biolog z Uniwersytetu Brown, katolik, autor znanego podręcznika do biologii oraz wydanej niedawno bardzo pomocnej książki *Finding Darwin's God.*
Krótko mówiąc, sądzę że są dwa sposoby połączenia nauk ewolucyjnych i wiary. Prostym wyjściem jest całkowite odseparowanie swego życia religijnego i wewnętrznych idei na temat Boga od posiadanej wiedzy ewolucyjnej, tak aby nie uległy „zarażeniu". Osobiście nie polecam takiego podejścia, chociaż wiem, że zadowala się nim wielu przyrodników i teologów. Możemy je nazwać metodą „separatyzmu". Trwa ona w przekonaniu, że nauki przyrodnicze nie mają nic do powiedzenia na temat wartości, sensu lub Boga. Dlatego wszystko, czego na przyrodoznawstwie uczymy się o świecie, powinniśmy trzymać dokładnie zamknięte w tej części świadomości, która jest odizolowana od religijnych przekonań.

Pokusa separatyzmu jest czasami nie do odparcia. Jak długo trzymamy nasze pytania dotyczące ewolucji zapieczętowane w jednej części umysłu, a nasze pytania na temat Boga w drugiej, tak długo nie ma okazji do konfliktów. Możemy wtedy kontynuować zajmowanie się naukami przyrodniczymi bez wzbudzania niepokojących pytań o Boga, i możemy pielęgnować swą religijność nie martwiąc się, czy darwinizm niesie ze sobą implikacje teologiczne.
Drugi pogląd - nazwijmy go „zaangażowaniem" - nie pozwala na ostre oddzielenie przyrodoznawstwa, zwłaszcza teorii ewolucji, od religii. Ponieważ prawda nie może być sprzeczna sama w sobie, dlatego prawdy przyrodnicze i religijne muszą dać się pogodzić. Metoda „zaangażowania" przyjmuje, że po Darwinie nie możemy po prostu wyznawać tych samych poglądów na temat wiary, które głosiliśmy wcześniej. Całe stworzenie oraz historia życia wyglądają bowiem inaczej. Podobnie jest z koncepcją innych rzeczy: ludzkiej egzystencji, moralności, kultury i przede wszystkim Boga. Metoda „zaangażowania" nie wymaga od nas porzucenia wiary i teologii, lecz zakłada, że podlegają one również rozwojowi.
Wiara i teologia nie są w niebezpieczeństwie, jeśli poddadzą się owej transformacji. Co więcej, rozwój pomoże zachować im żywotność i moc przekonywania. Jeśli znajdziemy czas na to, aby pomyśleć o Bogu w kontekście ewolucji, sądzę że nasza religijna świadomość nie tylko na tym nie straci, lecz zyska. Warto, aby wierzący, który reflektuje nad darwinowskim światem, zastanowił się nad prostą i cenną wskazówką francuskiej mistyczki i filozofa Simone Weil: „Chrystus chce, abyśmy prawdę stawiali ponad Niego, gdyż zanim Chrystusem - jest On prawdą. Jeśli ktoś odwróci się od Niego, aby pójść w kierunku prawdy, nie odejdzie daleko, lecz wpadnie w Jego ramiona".

28. Przekonuje mnie pogląd „separatystyczny". Czy można go wyjaśnić? Dlaczego jest on niewystarczający? <<<

Jestem w stanie zrozumieć, że niektórzy przyrodnicy, teologowie i inni są zadowoleni z poglądu „separatystycznego". Pomaga on w wyraźnym rozróżnieniu między przyrodoznawstwem a religią. Jest szczególnie pożyteczny, aby zapobiec mieszaniu nauki z wiarą, które często zdarza się w kreacjonizmie i w przyrodniczo-materialistycznej interpretacji ewolucji. Zwolennicy separatystycznego poglądu podkreślają, że chroni on ich wiarę i teologię przed utratą znaczenia. Twierdzą, że nauki przyrodnicze podlegają ciągłym zmianom. Jeśli zatem teologia zbyt ściśle uzależnia swe formuły od przyrodoznawstwa swej epoki ryzykuje, że stanie się przestarzała. Tak było na początku czasów nowożytnych, gdy niektórzy chrześcijańscy teologowie za bardzo przejęli się mechanistycznym rozumieniem przyrody. Może to nastąpić ponownie, jeśli pozwolimy teologii na zbytnie zbliżenie się do Darwina.
Niemniej jednak uważam, że pogląd separatystyczny chroniący teologię przed nowoczesnym przyrodoznawstwem, a zwłaszcza biologią ewolucyjną, prowadzi do odizolowania samej idei Boga od stworzonego przez Niego świata. Twierdzi się, że cokolwiek odkryjemy na temat przyrody, nie ma żadnego wpływu na nasze rozumienie Boga. Jeśli jednak nauki ewolucyjne przynajmniej w przybliżeniu opisują sposób, w jaki życie pojawiło się na naszej planecie, to teologia musi je brać pod uwagę, gdy stara się zrozumieć i wytłumaczyć, co znaczy „Bóg". Nawet jeśli teoria ewolucji zostanie ulepszona lub zrewidowana w przyszłości, teologia nie może po prostu odwracać się od rzetelnych i uczciwych odkryć biologii, geologii i paleontologii. Jeśli tak robi, to sądzę, że sprzeciwia się inkarnacyjnemu charakterowi wiary chrześcijańskiej. Przecież biblijni autorzy nie starali się odseparować swego rozumienia Boga od własnych założeń kosmologicznych. Również my nie powinniśmy zawieszać swego możliwie najlepszego rozumienia przyrody, gdy myślimy o Bogu.

Zwolennicy separatystycznego punktu widzenia ciągle trzymają się z dala od ewolucji. W najlepszym razie tolerują nauki darwinowskie, a przecież teologia powinna z nich korzystać. Jestem przekonany, że uważna refleksja nad ewolucją znacząco poszerza i pogłębia nasze rozumienie Boga (zobacz przede wszystkim pytanie nr 32 i następne).

29. W jaki sposób Kościoły chrześcijańskie zareagowały na odkrycia Darwina?

Reakcja Kościołów była różna, w zależności od wyznania. Choć idee Darwina wyraźnie zaniepokoiły wielu oficjalnych przedstawicieli Kościołów, to jednak teoria ewolucji - nawet za życia uczonego - stała się teologicznym impulsem przynajmniej dla niektórych. Na przykład znany anglikański duchowny Charles Kingsley stwierdził, że idea stworzenia rozwijającego się stopniowo z pierwotnych form dostarcza bardziej szlachetnej koncepcji Stworzyciela niż wizja nie rozwijającego się świata. Jego teologia ewolucji była odbiciem idei wyrażonych wcześniej przez św. Augustyna (353-430) uczącego, że Bóg „wsiał" na początku w stworzenie możliwość stopniowego rodzenia wielu rodzajów bytów. Kingsley utrzymywał również, że ewolucja pozwala postrzegać Boga jako mocniej związanego z naturą, niż dopuszczała to wcześniejsza wiedza.
Jaka była reakcja katolików? Katolicyzm, w zestawieniu z wrogością większości innych wyznań chrześcijańskich wobec Darwina, był ogólnie raczej pozytywnie nastawiony do jego odkryć. Na początku pojawiły się ostre głosy krytyki, lecz od pewnego czasu katoliccy teologowie i przedstawiciele hierarchii nie mają poważniej szych problemów z zagadnieniem ewolucji, chociaż w większości przypadków leży ona poza marginesem ich codziennych zainteresowań.
Dla chrześcijańskich fundamentalistów i większości ewangelickich protestantów ewolucja okazała się kamieniem obrazy. Około 40% amerykańskich chrześcijan w dalszym ciągu uważa teorię ewolucji za niezgodną z wiarą w Boga, a liderzy ich wspólnot często podtrzymują tę opinię. Ewolucyjny obraz przyrody pozostaje w oczywistej sprzeczności z dosłownym odczytywaniem Pisma Św., które ciągle praktykowane jest przez wielu chrześcijan. Myśl o naszym pochodzeniu od prymitywniejszych form życia wydaje się przeczyć nauce o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boże".
Dużo nieporozumień, widocznych w reakcjach różnych wyznań na teorię Darwina, można wytłumaczyć faktem, iż wielu przyrodników często prezentowało ewolucję jako z gruntu ateistyczną. Na przykład w 1877 roku Karol Marx i Ernst Haeckel - zwolennicy dwóch różnych form materializmu, czyli doktryny, że „materia" jest wszystkim - powitali entuzjastycznie idee Darwina. Niektóre wczesne negatywne wypowiedzi papieży na temat ewolucji można wytłumaczyć częstym kojarzeniem terminu *darwinizm* z filozoficznym materializmem.
W każdym razie większość zastrzeżeń wspólnot chrześcijańskich wobec ewolucji można wytłumaczyć prostym faktem, iż w seminariach oraz innych instytucjach zajmujących się formacją religijną i kształceniem przyszłych duchownych ciągle panuje literalizm biblijny. Dopóki problem hermeneutyki biblijnej (pokazującej, jak interpretować teksty święte) nie zostanie rozstrzygnięty na korzyść nieliteralistycznego podejścia w kaznodziejstwie i teologii, dopóty możemy oczekiwać, że ewolucja pozostanie problemem dla wielu wierzących.

30. Jaka jest nauka papieży na temat ewolucji?

Papież Pius IX w liście z 1877 roku wyraził przypuszczenie, że darwinizm jest „przyrodoznawczą maską", za którą kryje się czysto materialistyczna wizja przyrody.
Nie należy się zatem dziwić, że ścisłe wiązanie idei ewolucji z filozofią materializmu sprawiło, że hierarchowie końca XIX i początku XX wieku (również papieże) pozostawali w pewnym stopniu wrogo nastawieni do rewolucji darwinowskiej. Kolejną przeszkodą było

skojarzenie ewolucji z formą „społecznego darwinizmu", głoszącego przekonanie, że w życiu społecznym możni i bogaci cieszą się po prostu błogosławieństwem natury, a inni - choć się wysilają -i tak przegrają w walce o sukces.
Papież Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950) przyznał, że ciało ludzkie mogło ewoluować naturalnie przez pewien okres czasu, lecz obstawał przy stwierdzeniu, że Bóg bezpośrednio stwarza każdą duszę ludzką. Katoliccy przyrodnicy przyjęli to ustępstwo ze strony papieża jak wyzwolenie. Współcześni filozofowie i teologowie uważają jednak, że stwierdzenie, iż każda dusza jest osobno i bezpośrednio wlewana w ludzkie ciało jest w pewnym sensie niezręczne (zobacz powyżej pytanie nr 19).
Jak powszechnie wiadomo, papież Jan Paweł II przyznał w przesłaniu z 1996 roku**4**, że materiał dowodowy na teorię ewolucji biologicznej jest przekonywający. Wcześniejsze dokumenty papieskie czasami potępiały ewolucję, natomiast inne traktowały ją z rezerwą. W swym oświadczeniu Jan Paweł II zdecydowanie odwołuje wcześniejsze błędne opinie na temat nauk ewolucyjnych i wyraźnie zachęca do rozwijania teologii ewolucyjnej. To największa poprawka w nauczaniu papieskim (jeden z wielu przykładów, które możemy przytoczyć, aby pokazać ewolucyjne zmiany w samym nauczaniu papieskim w ciągu wieków).
Mówiąc o papiestwie i ewolucji, warto przypomnieć, że spór na temat zgodności między wiarą a naukami ewolucyjnymi wynika w głównej mierze z kwestii, jak interpretować Pismo święte: dosłownie czy metaforycznie. Jeśli traktujemy Księgę Rodzaju dosłownie, jako źródło naukowo adekwatnego opisu początków życia, to trudno pogodzić ewolucję z ideą Boga. W encyklice *Providentissimus Deus* (1893) papież Leon XIII oficjalnie zwolnił katolików z tego niemożliwego zadania, udzielając prostej instrukcji, iż nie powinniśmy szukać na stronach Pisma św. informacji naukowych. Ta roztropna uwaga broni tekstów biblijnych przed trywializacją, do której dochodzi, gdy postawimy je na tym samym poziomie, co naukowe traktaty.
W 1981 roku, kilkanaście lat przed najnowszą deklaracją na temat ewolucji, papież Jan Paweł II odrzucił kreacjonistyczne, dosłowne rozumienie Pisma św. W przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk powiedział: „Sama Biblia mówi o początkach wszechświata, lecz nie po to, aby dostarczyć naukowego opracowania, lecz ukazać właściwą relację człowieka do Boga i wszechświata. W Piśmie św. stwierdza się po prostu, że świat został stworzony przez Boga. To przekonanie zostaje wyrażone w terminach właściwych kosmologii tego czasu, w którym żył autor".

4. W dniach 22-26 października 1996 r. w Watykanie odbyła się sesja, której program skupiony był wokół tematu: „Powstanie i pierwotna ewolucja życia". Jan Paweł II skierował wówczas do członków Papieskiej Akademii Nauk przesłanie poświęcone ewolucji. Zob. *Magisterium Kościoła wobec ewolucji.* Przesłanie Ojca świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk, ..L'Osservatore Romano", nr 1,1997, s. 18-19 (przyp. red.).

31. Jakie jest znaczenie najnowszego przesłania papieża Jana Pawła II na temat ewolucji?

W 1996 roku papież Jan Paweł II stwierdził oficjalnie i wyraźniej niż kiedykolwiek, że biologiczny materiał dowodowy w sprawie ewolucji jest przekonywający. Ta ważna poprawka nie spotkała się z jednomyślnym pozytywnym przyjęciem ze strony chrześcijan - zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych - a wielu dalej sądzi, że ewolucji nie da się pogodzić z biblijną opowieścią o początkach. Papież jednak oficjalnie poparł katolickich przyrodników i teologów twierdzących, że ewolucja nie sprzeciwia się wierze chrześcijańskiej. Jest to ważny, choć może trochę spóźniony krok w pogmatwanej historii nauk ewolucyjnych i ich stosunków z religią.

Oprócz tego, w orędziu papieża zwraca się uwagę na fakt, że niektórzy znani ewolucjoniści prezentują opinii publicznej swe poglądy naukowe w taki sposób, jak gdyby były one z istoty swej ateistyczne. Niestety słynni ewolucjoniści ciągle jeszcze piszą o ewolucji w taki sposób, iż wydaje się, że przyjęcie jej domaga się opowiedzenia za materialistyczną - a więc ateistyczną - koncepcją przyrody.
W swym przesłaniu Jan Paweł II pozwala zaakceptować przyrodnicze dowody ewolucji bez konieczności jednoczesnego przyjmowania jednowymiarowego ciasnego materializmu, który od początku XIX wieku systematycznie kompromitował darwinowską ideę pochodzenia życia. Katolicka teologia zawsze utrzymywała, że nie może być istotnych konfliktów między czystą wiedzą i wiarą. Jednocześnie twierdziła, że „naukowy materializm" jest nie do pogodzenia z wiarą w Boga. Czym innym są metody naukowe, a czym innym materialistyczną ideologia, która często im towarzyszy. Dlatego teologia - zanim przyjmie ewolucję -musi dotrzeć do przekonywających naukowych dowodów, a odrzucić towarzyszącą im często materialistyczną i mechanicystyczną otoczkę.
W przemówieniu Jana Pawła II dostrzegamy ukrytą troskę, aby uniknąć pomieszania nauk ewolucyjnych z filozofiami mechanicystycznymi, które widzą życie jako z gruntu pozbawione wartości i sensu. Gdy zebrany ewolucyjny materiał dowodowy uwolnimy od materialistycznej ideologii, szybko można go zintegrować z żywą religijnością. Niektórzy współcześni teologowie chrześcijańscy twierdzą nawet, że tylko ewolucyjny obraz przyrody daje się pogodzić z istnieniem nieskończonej miłości zwanej Bogiem.
Być może najważniejszą implikacją orędzia papieża jest ostateczne odcięcie się od ponurej historii hamowania przez Watykan wielu współczesnych teologów, zwłaszcza Teilharda de Chardin, którzy akceptowali ewolucyjną wizję życia i wszechświata. Choć oficjalnie ich pisma uważano z pewnych powodów za podejrzane, to faktycznie działo się tak dlatego, że przyjmowali oni wizję ewolucyjnych transformacji, które miały dokonać się również w Kościele, prowadząc do żywego rozwoju jego doktryny. Nawet dzisiaj niektórzy hierarchowie mają trudności w przyjęciu ewolucji nie ze względu na kompleksowość teorii Darwina, lecz dlatego że ewolucja oznacza „kompleksowe zmiany dokonujące się w czasie". Uważam, że przesłanie papieskie usuwa oficjalnie wszelkie obawy w tym względzie.

2. DARWIN I TEOLOGIA

32. Czy biologia ewolucyjna w istotny sposób wpłynęła na teologię katolicką?

Teologia katolicka zwykle starała się być w zgodzie z nowoczesnymi naukami ewolucyjnymi, lecz to nie znaczy, że zawsze pozostawała pod ich głębokim wpływem. W drugiej połowie XX wieku duże znaczenie uzyskała synteza chrześcijaństwa zaproponowana przez jezuitę i paleontologa Pierra Teilharda de Chardin (1881 -1955). W ostatnim okresie niektórzy teologowie katoliccy nawiązali do protestanckiej myśli religijnej, na przykład tzw. „teologii procesu" kojarzonej z filozofem Alfredem Northern Whiteheadem i Charlesem Hartshorne'em, których idee są na wskroś ewolucyjne.
Teologia katolicka podkreśla, że Boska moc stwórcza działa również obecnie, a nie tylko „na początku", i dlatego ewolucja wskazuje na dokonujące się nieustannie Boże stwarzanie. Teologia procesu zdecydowanie odrzuca wszelkie formy fundamentalistycznego kreacjonizmu, argumentując, iż nauki ewolucyjne (w odróżnieniu od materializmu ewolucyjnego) dają się w pełni pogodzić z doktryną o Boskim stwarzaniu. Teolodzy są przekonani, że objawienie biblijne byłoby pozbawione fundamentu, gdyby traktować je wyłącznie jako źródło informacji, której mogą dostarczyć nauki przyrodnicze.

Mimo to wydaje się, że teologia katolicka, podobnie jak cała myśl chrześcijańska, pozostaje zasadniczo nietknięta przez idee ewolucyjne. Najnowsza teologia katolicka zajmuje się przede wszystkim zagadnieniami związanymi z historią ludzkości, wolnością, duchowością człowieka i sprawiedliwością społeczną. Refleksja nad przyrodą zajmuje w niej ciągle marginalne miejsce i jest prawie nieobecna w seminariach duchownych. Mimo głęboko zakorzenionej katolickiej tradycji sakramentalnej, która ściśle łączy Boskie działanie ze światem przyrody, teologowie koncentrują się powszechnie na Boskim działaniu w sferze ludzkiej, a nie w przyrodzie i ewolucji.
Na szczęście rosnąca liczba teologów katolickich, przede wszystkim kobiet, protestuje przeciw jednostronnemu podkreślaniu historii ludzkiej kosztem zainteresowania kosmosem. Uważają oni, że myślenie o Bogu jedynie w terminach odnoszących się do człowieka prowadzi do coraz większej separacji człowieka od świata przyrody, z którego jesteśmy zrodzeni. Podejmuje się zatem refleksję nad zagadnieniami Objawienia, Wcielenia i Odkupienia w kontekście kosmicznej ewolucji, a nie tylko ludzkiej egzystencji. To pozwala na opisanie ekologicznych więzi łączących nasz gatunek z innymi formami życia w jedną „ziemską wspólnotę". Teologowie ci są wdzięczni Darwinowi i jego następcom za pomoc w głębszym rozumieniu naszej relacji do świata przyrody i jego Stwórcy.

33. Jakie znaczenie ma ewolucja dla współczesnej teologii?

Po pierwsze, ewolucja zmusiła niektórych myślicieli religijnych do poważniejszego zajęcia się dziedziną tzw. teologii naturalnej. Po drugie, nieustannie przypomina ona teologii o konieczności zwracania większej uwagi na to, co możemy nazwać „obietnicą" przyrody. Teologia naturalna - która szuka śladów Boskiego Stworzyciela w przyrodzie (zwykle czegoś w rodzaju „projektu") - jest dziś skłonna, po tym jak darwiniści skrytykowali Williama Paleya, do odnajdywania znaków Boskiej inteligencji w *całym obrazie wszechświata,* a nie do koncentrowania się na delikatności skrzydeł owadów lub oczu ryb. W rezultacie najnowszych odkryć w dziedzinie fizyki wczesnego wszechświata, niektórzy zwolennicy teologii naturalnej są głęboko przejęci wzorowym porządkiem, który - jak sądzą- musiał panować w pierwotnych warunkach fizycznych i podstawowych prawach fizykalnych wszechświata rodzącego życie. Współczesna teologia naturalna często skłania się do szukania znaków Boskiego działania raczej w początkach kosmosu niż w zdolności organizmów do przystosowania się do swego środowiska.
Myśl Darwina inspiruje też teologię systematyczną do zwrócenia uwagi na fakt, iż żyjemy w niedokończonym wszechświecie. Ewolucja oznacza, że stwarzanie ciągle się dokonuje tak na początku, jak i dzisiaj. Fakt, że ewoluujący wszechświat i sama historia życia nie są dokończone, otwiera przed nami przyszłość w nowy stymulujący i wyzwalający sposób, w odróżnieniu od wcześniejszych koncepcji przyrody. Niedokończone dzieło stworzenia jest wyzwaniem dla teologii, aby uczyniła przedmiotem nadziei nie tylko niebo, które ludzie kiedyś osiągną, lecz również los, który musi stać się udziałem całego wszechświata. Ta poszerzona wizja rzeczywistości budzi w nas poczucie mocy, ponieważ nasze wysiłki - choć mogą wydawać się nieznaczące - mogą przyczynić się do wielkiego dzieła kontynuacji kosmicznego stwarzania. Byłoby stratą, gdyby teologia nie wykorzystała dobrej nowiny zawartej w ewolucji.
Niektórzy teologowie wskazują również na ekologiczne implikacje świadomości, że żyjemy w świecie, który ciągle się staje. Funkcja zarządcy w takim wszechświecie oznacza więcej niż tylko troskę o to, co istnieje od samego początku. Naszym zadaniem jest wzmacnianie procesu stwarzania, tak aby zrealizował wewnętrzny potencjał ewolucyjny, który ujawni się w przyszłości. Ludzie wierzący mają prawo przypuszczać, że Stwórca wszechświata posiada wizję, która znacznie przekracza ludzkie możliwości kalkulowania. Jeśli tak jest, to

niszczenie przez nas niektórych struktur życia na ziemi jest grzesznym podważaniem obietnicy ewolucyjnej przyszłości świata. W tym kontekście bardzo ważnym zadaniem teologii jest poważne potraktowanie ewolucji.

34. Co rozumiemy pod pojęciem „teologii ewolucji"?

Teologia ewolucji jest działem teologii systematycznej, który ukazuje, jak ewolucja - wraz z jej aspektami, które przyrodnicy sceptycy uważają za nie do pogodzenia z wiarą - rzuca światło na rewolucyjny obraz Boga obecny w wierze chrześcijańskiej.
Teologia ewolucji nie poczuwa się do obowiązku obrony wątpliwej koncepcji Boga, którą sceptycy uważają za całkowicie pogrzebaną w wyniku odkryć Darwina. Nie próbuje bronić odległego „planującego wszystko bóstwa", które odrzucają tacy pisarze jak Richard Dawkins i Daniel Dennett, stwierdzający że ewolucja jest ze swej istoty ateistyczna. Teologia ewolucji nie pozwala, aby kreacjoniści ani naukowi fundamentaliści definiowali pojęcie „Boga, lecz przyjmuje za normę rozumienie Boga, które jest wynikiem biblijnego doświadczenia.
Biologia ewolucyjna zmusza teologię do wyraźniejszego zarysowania obrazu Boga Biblii, który, będąc bogaty we współczucie i obietnicę, wydaje swe bóstwo kosmosowi bez żadnych warunków. Po Darwinie ciągle możemy myśleć o Bogu jako działającym z mocą w świecie, lecz musimy ową Boską moc ostrożniej określić. Jesteśmy w stanie dalej wyznawać, że Bóg jest Stwórcą działającym w świecie i wiernym Odkupicielem. Teologia ewolucji ukazuje jednak te prawdy w sposób liczący się z odkryciami nauk ewolucyjnych.
Krótko mówiąc, Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest kimś, kto ogranicza świat i zmusza go do rozwijania się według ściśle ustalonego planu. Zamiast tego Bóg chce, aby świat „stał się sobą" tak dalece, jak to możliwe. Oznacza to, że świat musi mieć przestrzeń i czas, aby błądzić, próbując różnych możliwości. Chociaż Boski umysł jest źródłem wszystkich możliwych alternatywnych dróg, które wszechświat może obrać w swej przygodzie ewolucyjnej, to możemy swobodnie przyjąć, że Bóg miłości nie popchnie go, aby w milczeniu szedł z góry określoną drogą. Jeśli Bóg miłuje świat, to wolno nam sądzić, że zostawia mu pewien margines wolności, aby eksperymentował wśród wielu możliwości swego rozwoju.
Teologia ewolucji przyjmuje, iż ewolucja jest ze swej natury eksperymentalna, a kosmos i życie muszą mieć przestrzeń do tego, aby „błądzić". Fakt życia w nieustannie powiększającym się wszechświecie sugeruje, że pragnieniem Stworzyciela jest, aby świat cieszył się przestrzenną i czasową wolnością w eksperymentowaniu swej rozwijającej się niezależności. Bóg, który rzeczywiście miłuje świat, jest z nim głęboko związany, lecz w sposób, który umożliwia światu pozostanie zawsze różnym od Boga. Proces ewolucji jest historią wszechświata, który próbuje różnych sposobów odnalezienia swej tożsamości. Boska moc jawi się zatem jako miłosne samoograniczanie, jako przyzwolenie na to, aby świat ukształtował się jako coś różnego od Boga.

35. W jaki sposób ewolucja zmienia nasze rozumienie Boga? <<<

Ewolucyjny punkt widzenia prowadzi przede wszystkim do poważnej rewizji w umiejscawianiu Boskiej transcendencji. Możemy ostrożnie stwierdzić, że Bóg jest nie tylko „w górze", lecz również „z przodu". Karl Rahner wyraził to przekonanie w powiedzeniu, iż Bóg jest Absolutną Przyszłością. Refleksja nad *procesem* ewolucji pomogła teologii wydobyć głęboko biblijne rozumienie Boga, czyli Kogoś, kto związany jest ze światem jako dawca obietnic, które dopiero się spełnią. Bóg przychodzi do niedokończonego świata z przyszłości i stamtąd tworzy go na nowo. Teologia ewolucyjna postrzega Boga i Boskie obietnice raczej w terminach „futurologicznych", niż mówiących o wiecznej i niewzruszonej obecności zawieszonej „gdzieś w górze". Nie jest to jakieś jakościowo nowe rozumienie Boga, lecz

raczej zdecydowany powrót do zapomnianych idei biblijnych na temat ostatecznej rzeczywistości.
Po wtóre, epopeja ewolucji rozszerza nasze rozumienie Boga pozwalając zauważyć, że troszczy się On o przeznaczenie całego kosmosu. Dlatego nie możemy przekonywająco oddzielać naszych osobistych aspiracji od losu całego stworzenia. Tak długo, jak religia wierzyła w statyczny wszechświat, było zrozumiałe, że ludzka nadzieja przybierała kształt oczekiwania na indywidualną przyszłość w innym świecie, całkowicie oddzielonym od doczesnego. Ten „optymizm uwolnienia się" - jak nazywał go Teilhard de Chardin - dominował przez wieki w duchowości Zachodu. Ewolucja sugeruje jednak, że jesteśmy związani z ogromnym wszechświatem i długą historią życia, która staje się. To odświeżające poczucie „wspólnoty" z kosmosem wyznacza naszej nadziei nowe, szersze horyzonty. Ewolucja dostarcza mocniejszego niż kiedykolwiek przekonania, że jesteśmy uczestnikami toczącego się procesu *kosmicznej* historii stwarzania.
Ewolucja odkryła też nowe akcenty w rzeczywistości nazywanej Bożą łaską, podkreślając, że pozwala ona na zaistnienie „niezależnego" kosmosu, który nie jest kształtowany przez determinującą konieczność. W takim świecie możliwy jest przypadek i dowolność. Teologowie nie powinni się temu dziwić, lecz akceptować fakt, iż stworzenie jest otwarte na pewną przypadkowość i łut szczęścia, które możemy odnaleźć w ewolucji życia. Nawet św. Tomasz z Akwinu stwierdził, że wszechświat całkowicie zdominowany przez konieczność nie różniłby się od Boga. Świat musi zawierać elementy nieprzewidywalności lub przypadkowości, jeśli w ogóle ma być światem. „Byłoby czymś sprzeciwiającym się naturze Opatrzności i doskonałości świata - twierdzi św. Tomasz - gdyby nic nie dokonywało się przez przypadek".
Tylko niezależny kosmos może nawiązać dialog i stworzyć głębokie więzi z Bogiem. Z takiego punktu widzenia epopeja ewolucji jest historią stopniowego pojawiania się niezależności i autonomii świata budzącego się pod wpływem łaski Bożej. Natomiast Boża łaska - jak często podkreślał Karl Rahner - czyni świat bardziej, a nie mniej autonomicznym. W obecności Boga wszechświat nie rozpływa się w nicości lub w Bogu, lecz staje się światem odmiennym od swego Stworzyciela. Ewolucja pozwala zatem głęboko doświadczyć pierwotnego biblijnego przekonania, że Bóg jest łaskawą, oswobadzającą Miłością.

36. Dlaczego Bóg nie zakończył dzieła stworzenia wszechświata miliardy lat temu?

Idea dokonania stworzenia w jednym momencie jest-jak zauważa Teilhard de Chardin - teologicznie nie do pomyślenia. Kompletny wszechświat, który nie może rozwijać się stopniowo, byłby przedłużeniem bytu samego Boga, a nie światem samym w sobie. Nie miałby wewnętrznej spoistości ani istotnej autonomii. Zamiast tego, byłby czysto pasywnym produktem Boskiej woli, wszechświatem skamieniałym, bez przyszłości i zdolności podtrzymywania życia. Z definicji, istoty żywe muszą nieustannie transcendować siebie, jeśli w ogóle mają żyć. Czasowe trwanie jest istotnym aspektem wszelkiego stworzenia, które daje początek życiu.
Teologia musi zauważyć, że stwarzanie nadal się dokonuje. Wszechświat jest obecnie w procesie bycia stwarzanym. Ta świadomość otwiera nas na przyszłość, która znajduje się przed nami w taki sposób, na który koncepcja statycznego wszechświata nigdy by nie pozwoliła. Nadaje też nowy kształt ludzkiej nadziei, która obejmuje nie tylko nasze osobiste przetrwanie śmierci, lecz również los całego wszechświata, z którym - według ewolucyjnego przyrodoznawstwa - jesteśmy złączeni.
Tradycyjna teologia mówiła o trzech rodzajach stworzenia: stworzenie początkowe *(creatio originalis),* stworzenie ciągłe *(creatio continua)* i stworzenie ostateczne lub nowe stworzenie *(creatio nova).* Pojęcie ciągłego stworzenia obrazuje Boskie dzieło stwórcze niejako

wydarzenie, które miało miejsce tylko „na początku", lecz jako dokonujący się ciągle proces. To „Boże współdziałanie" od dawna jest przedmiotem nauczania chrześcijańskiego, a jedną z największych zasług myśli podarwinowskiej jest przybliżenie pojęcia ciągłego stwarzania i uczynienie go bardziej zrozumiałym dzisiaj niż we wcześniejszych okresach historii chrześcijaństwa.
W ewoluującym świecie stwarzanie dokonuje się w każdym momencie. Możemy nawet powiedzieć, że tzw. „Wielki Wybuch" nie jest jakimś uprzywilejowanym momentem w działaniu Boskiej mocy stwórczej. Boskie stwórcze pulsowanie, jak pokazuje to wyraźnie biologia ewolucyjna, ma miejsce w równym stopniu dzisiaj, jak i w początkach kosmosu. Innymi słowy, do Wielkiego Wybuchu dochodzi każdego dnia, który w pewnym sensie jest porankiem stworzenia. Jak to wyraził Teilhard de Chardin: „Świat wynurza się nieustannie, choć w sposób niepojęty, coraz bardziej z nicości". Świadomość ewolucji pozwala nam bezpośrednio odczuć moc stwarzania dokonującego się tu i teraz.

37. Czy samoczynność ewolucji nie pomniejsza roli Boskiej mocy stwórczej?

Naukowi fundamentaliści i zwolennicy literalizmu biblijnego zapewne odpowiedzieliby twierdząco. Jednak fakt, że ewolucja ma charakter odruchowej samoczynności pozwala nam przypisać kreatywność Bogu w sensie o wiele głębszym niż dotychczas.
W epoce przednaukowej, np. biblijnej, wszystko, co zdarzyło siew przyrodzie wydawało się wynikiem bezpośredniego działania Boga, który stał za budzeniem się nowego dnia, zapadaniem nocy, zmianami pór roku, powodziami, głodem itp. Nic dziwnego, że w epoce przednaukowej, gdy brak było wyraźnego rozróżnienia między przyczyną główną a przyczynami drugorzędnymi ludzie postrzegali Boże działanie właśnie w ten sposób.
Gdy jednak religia biblijna zetknęła się z filozofią grecką, a później z nowoczesnym przyrodoznawstwem, teologowie musieli przyznać, że wiele wydarzeń - jak np. ruch planet, zmiany pogodowe, a wreszcie ewolucja życia na drodze doboru naturalnego, należą do dziedziny przyczyn pobocznych. Nie doszukujemy się już bezpośrednich Boskich interwencji w splotach okoliczności, które wydają się samorzutnym rezultatem naturalnych procesów. Dzisiejsze nauki przyrodnicze robią krok naprzód w odkrywaniu samoczynnego charakteru wielu procesów w przyrodzie.
Fakt, że przyroda jest w pewnym sensie samoczynna, nie przeczy stwórczej mocy Boga. Rola Boga, jako fundamentu istnienia, polega - używając medytacyjnej terminologii Paula Tillicha - na bezpośredniej obecności operatywnej u podstaw wszelkich naturalnych procesów. Umieszczenie Boskiej mocy stwórczej na tym samym poziomie, co kreatywność przyrody, jest ostatecznie redukcją Boskości. Duch Boży jest obecny w sposób ukryty we wszystkich momentach nowego stworzenia. Boska moc stwórcza nie jest odległa i chłodna jak działania deistycznego zegarmistrza, który tylko poruszył świat i pozwala mu „tykać po swojemu". Bóg jest mocno zaangażowany we wszystko, co dzieje się w przyrodzie. Nie musimy jednak pojmować owej kreatywnej obecności w suchych kategoriach skutecznej lub mechanicznej przyczynowości. Kreatywny Duch Boga „pracuje" w sposób o wiele subtelniejszy: wykorzystuje naturalne procesy, nie zastępując ich ani nie manipulując nimi.
Nie ulega wątpliwości, że wielu apologetów chrześcijańskich starających się wytłumaczyć różne kierunki, zdumiewające fenomeny i gatunki życia woli ideę bezpośredniego „specjalnego stworzenia" przez Boga, która jest czymś, co *zastępuje* naturalny proces. Sądzą oni, że kreatywność ewolucji, posługującej się doborem naturalnym, stoi w sprzeczności z wiarą w stwórczego Boga.
Kto jednak zaprzeczy, że wizja Stworzyciela powołującego do istnienia samoczynny świat, w którym naturalne procesy stają się nośnikami życia i ewolucji, jest wznioślejsza niż Boga, który stwarza wszystko bezpośrednio, bez współpracy stworzeń?

38. Dlaczego bezpośrednie stworzenie każdego poszczególnego gatunku miałoby pomniejszać pozycję Boga jako Stworzyciela?

We współczesnych naukach przyrodniczych uważa się za pewnik, że liczne aspekty przyrody - nie tylko dobór naturalny -są z natury samoczynne. Wielki Wybuch, tworzenie się galaktyk, powstawanie węgla i innych ciężkich pierwiastków chemicznych w wielkich gwiazdach, wiele chemicznych procesów, które zachodzą w żywych organizmach i wreszcie samo życie - to wszystko odbywa się w taki lub inny sposób samoczynnie.
Współczesna wiedza może też poświadczyć odruchową samoczynność w skomplikowanych martwych systemach i „chaotycznych" procesach. Pojęcie samoorganizujących się systemów jest dziś prawie powszechne w naukowych opisach przyrody. Teologia powinna więc z uwagą przyjrzeć się temu, co zaobserwowało przyrodoznawstwo.
Oznacza to, że gdy życie pojawiło się w wyniku rozwoju wszechświata, wraz z nim powstały chemiczne i fizyczne sposoby samoorganizacji, typowe dla przyrody. Dlatego w szerszym znaczeniu kreatywność ewolucji biologicznej nie podważa pojęcia Stworzyciela bardziej, niż czynią to inne przejawy kosmicznej kreatywności. Teologia musi zatem reflektować nie tylko nad samorzutną kreatywnością ewolucji biologicznej, lecz również nad tendencjami samoczynności, które są obecne w świecie materialnym.
Warto przypomnieć, że przez wieki poprzedzające narodziny nowoczesnego przyrodoznawstwa myśliciele religijni nie mieli problemów z wiarą w samorzutną kreatywność świata materialnego. Dziś możemy śmiać się ze średniowiecznego przekonania, że sterta obornika może zrodzić larwy i muchy, a fura zboża - gryzonie, lecz przynajmniej przyjmowano, że stworzenie może być samorzutnie kreatywne. Paradoksalnie właśnie po narodzinach nowoczesnego przyrodoznawstwa w XVII wieku zaczęto pojmować królestwo „materii" jako coś zupełnie pasywnego i tak odległego od życia, że przyjęcie konieczności bezpośredniego stworzenia życia przez Boga stało się intelektualnie bardziej prawdopodobne.
Współcześni kreacjoniści, przekonani, że bronią starożytnej nauki, często stają się nieświadomymi wyznawcami nowoczesnych poglądów na temat pasywnego charakteru materii. Na szczęście same nauki przyrodnicze wracają obecnie- oczywiście w inny sposób - do przekonania o samorzutności przyrody, które zagubiło się w okresie nowożytnym.
W każdym razie Stworzyciel, który powołuje do istnienia samoorganizujący się i samoczynny świat, zasługuje na więcej czci niż ten, który chce wszystko robić sam, bez współpracy stworzeń. Dlatego też opowiadanie się za bezpośrednim stworzeniem – jak czyni to wielu chrześcijan - jest sprowadzaniem roli Boga do działań czarodzieja. Jest również odrzuceniem przekonania o tym, że wszystkie stworzenia - choć ludzie szczególnie - uczestniczą w pewnym stopniu w powołaniu do kreatywności. Solidna teologia stworzenia znajdzie więcej cech godnych podziwu w Boskim Stworzycielu, który powołuje samoczynny wszechświat do istnienia, niż w „architekcie", który osobiście wkłada wszystko w przygotowane formy.

39. Dlaczego Bóg pozwolił ewolucji na wytworzenie milionów rodzajów organizmów żywych?

Zagadnienie różnorodności życia możemy rozważać zarówno na poziomie nauk przyrodniczych, jak i teologii. Na pierwszym - Darwin dostarcza sensownego i prostego wytłumaczenia różnorodności. Przyjmuje, że wszystkie istoty żywe mają dalekiego wspólnego przodka. Można sobie wyobrazić drzewo odwrócone korzeniami do góry, gdzie wszystkie konary i gałęzie wyrastają ze wspólnego pnia. Gdy przesuwamy się w dół, dostrzegamy w czasie coraz to nowe konary, lecz wszystkie one połączone są z tym samym pniem i wspólnym systemem korzeni. Tak wyglądało słynne darwinowskie drzewo ewolucji.

Porównanie to, jak każde inne, jest tylko częściowo trafne. W drzewie cedru na przykład wszystkie konary wyglądają jednakowo, a w drzewie życia można znaleźć mnóstwo gałęzi, które wyraźnie różnią się od wyrastających z innych konarów. W przypadku ludzi, należących do gałęzi zwanej rzędem naczelnych, współcześni ewolucjoniści mają podstawy przypuszczać, że najbliższy przodek, wspólny dla nas i wymarłych naczelnych, żył od sześciu do ośmiu milionów lat temu.
Za rozgałęzianie się drzewa życia odpowiedzialny jest - według Darwina - naturalny dobór cech adaptacyjnych jako mechanizm tłumaczący powstanie różnorodnych form życia w bardzo długim czasie. Przyroda działająca jak sito, przesiała i odrzuciła wszystkie formy życiowe, które nie było sprawne rozrodczo. Współcześnie zauważamy, że również dryf genetyczny**5** może doprowadzić do zmian ewolucyjnych, lecz dobór naturalny (być może wraz z doborem seksualnym) ciągle uważa się za fundamentalny czynnik kreatywności w biosferze - królestwie istot żywych. Dzięki niezwykle prostej teorii doboru naturalnego Darwin udzielił odpowiedzi na wiele odwiecznych pytań. Jego teoria, w połączeniu z rozwijającą się geologią i różnymi dziedzinami biologii, stanowi sensowną odpowiedź napytanie o różnorodność życia. Darwin równie przekonywająco poruszył takie kwestie, jak: dlaczego znajdujemy zęby rekinów i inne morskie skamieliny wysoko w górach lub dlaczego szczątki kopalne zwierząt, pochodzące z wcześniejszych okresów geologicznych, są prostsze niż te z późniejszych.
Z teologicznego punktu widzenia patrząc, dynamizm i różnorodność życia wskazują na bogactwo Boskiej kreatywności, która nigdy nie zadowala się monotonią osiągniętego status quo. Oprócz tego - jak zauważa św. Tomasz z Akwinu - nieskończony Bóg nigdy nie może być w pełni reprezentowany przez żadne pojedyncze stworzenie. Dlatego nieustannie stwarza wielość istot, aby to, czego brakuje w jednym bycie do ukazania nieskończonej doskonałości Boga, pojawiło się w następnym, a później w kolejnym itd. Tylko świadomość niezmierzonej różnorodności bytów prowadzi do sensownego rozumienia nieskończoności.

5. Dryf genetyczny polega na zmianie częstości genów w populacji, w związku ze zmniejszaniem się jej liczebności. Proces ten ma charakter przypadkowy (przyp. tłum.).

40. Czy nauki przyrodnicze nie wyjaśniają przekonywająco ewolucyjnej różnorodności? Po co jeszcze idea Boskiej kreatywności? <<<

Przyroda jest księgą którą możemy czytać na wielu poziomach. Celem teologii jest głębsza lektura niż naukowy obraz przyrody. Bez kwestionowania naukowego wytłumaczenia różnorodności życia, teologia odkrywa w głębi przyrody wymiar Boskiej kreatywności, która pracuje bez wytchnienia.
Niektórzy eksperci-przyrodnicy obstają jednak przy stwierdzeniu, że naukowe odczytywanie przyrody (zwykle przy pomocy szkiełka ich własnej specjalności) jest najgłębszą lekturą pośród ludzkich prób zrozumienia kreatywności ewolucji. Na przykład Richard Dawkins sądzi, że w ewolucji chodzi w *rzeczywistości* tylko o strumień genów usiłujący przedostać się do następnego pokolenia. To nie wystarczy jednak do wyjaśnienia wszystkich przejawów życia.
Jedynym sposobem przekroczenia literalnej (dosłownej) metody odczytywania jest nauczenie się czytania na innym poziomie. Świadectwa wszystkich religii uczą że głębsze odczytywanie rzeczywistości wymaga osobistej przemiany, radykalnej zmiany zarówno serca, jak i umysłu. Przejście poza literalizm - tak naukowy, jak i biblijny- zakłada rezygnację z własnej absolutystycznej chęci posiadania jasności i pewności.
Istnieje wiele podobieństw między biblijnym literalizmem a tym, co możemy nazwać literalizmem naukowym. W obu poglądach nie toleruje się wieloznaczności, upierając się przy jednopoziomowym odczytywaniu rzeczywistości. Zwolennicy literalizmów mają

wspólną obsesję wpychania swego świata w ciasne schematy, w których nie ma żadnego miejsca na niepewność. Dlatego wiele zagadnień, o których mówimy w tej książce, wynika w różnoraki sposób z problemów odczytywania rzeczywistości. Najważniejsze pytanie brzmi zatem, jak wznieść się ponad literalizm, który często dominuje w religii i w nauce. Właśnie ewolucja stwarza dobrą możliwość pokonania zarówno literalizmu naukowego, jak i religijnego. Przyroda i Biblia mogą być odczytywane po Darwinie w sposób o wiele głębszy niż uprzednio.
Literaliści to ci, którzy przeczą istnieniu wielu poziomów rozumienia i wyjaśniania. Osobiście pozostają niewzruszeni na propozycję porzucenia powierzchownej lektury przyrody i świętych tekstów. Żyją oni - według Edwina Abbotta - w *płaskim, alegorycznym świecie,* w którym dwuwymiarowe byty nie są w stanie wyobrazić sobie trzeciego wymiaru i prześladują tych, którzy twierdzą, że potrafią to zrobić.
Nasze przywiązanie do owego *płaskiego świata* prowadzi do postrzegania naturalnej i Boskiej kreatywności w kategoriach raczej *albo-albo* niż *to-i- to.* Dlatego wydaje nam się, że musimy dokonać wyboru *pomiędzy* wyjaśnieniem różnorodności życia przy pomocy terminu doboru naturalnego *a* pojęciem Boskiej kreatywności. Jedynie przekonanie, że istnieje coś takiego jak „hierarchia wyjaśnień", pomaga zauważyć, że nie jesteśmy zmuszeni do tego ograniczającego wyboru.

41. Co oznacza „hierarchia wyjaśnień" i jak może pomóc w pogodzeniu teologii z ewolucyjną interpretacją życia?

Posłużmy się analogią. Załóżmy, że widzicie swój samochód jadący ulicą. Pytacie: „dlaczego mój samochód porusza się?". Na pierwszym poziomie wyjaśnienia poprawna odpowiedź brzmi: „ponieważ jego koła obracają się". Na kolejnym poziomie odpowiedzią równie dobrą jest stwierdzenie, że spalanie w silniku wprawiło w ruch tłoki, wał korbowy, itd. Kolejny poziom, na którym można udzielić odpowiedzi: „ponieważ jedzie nim Jim", a jeszcze inny to: „ponieważ Jim jedzie na zakupy".
Oto prosty przykład hierarchii wyjaśnień. Każde z nich jest sensowne *na swoim poziomie.* Wszystkie mogą współistnieć bez sprzeczności lub konkurencji między sobą. Wzięte razem prezentują bogatsze wyjaśnienie niż każde z osobna.
Życie we wszechświecie domaga się podobnej hierarchii wyjaśnień. Weźmy na przykład kwas deoksyrybonukleinowy (DNA), jeden z najbogatszych przejawów skomplikowanego planu, który możemy odnaleźć w przyrodzie. W jaki sposób możemy wyjaśnić DNA?
Otóż, może on być całkiem poprawnie zrozumiany na poziomie chemicznym. Na innym poziomie genetyka podaje właściwości dziedziczne kwasu, które nie są przedmiotem zainteresowania samej chemii. Na jeszcze wyższym poziomie DNA może być interpretowany przez darwinowskich biologów jako podstawowa jednostka doboru naturalnego. Każdy z tych poziomów może wzbogacić nasze rozumienie życia. Oprócz tego ewolucjoniści nie muszą być ekspertami na „niższych" poziomach (np. biochemii), aby zrozumieć, jaką rolę odkrywa przetrwanie DNA w powstawaniu gatunków. Każda nauka przyrodnicza cieszy się bowiem uprawnioną autonomią.
Słynny biolog z Uniwersytetu Harvarda- Emst Mayr - akceptuje koncepcję hierarchii wyjaśnień. Utrzymuje jednak, że Darwin dostarcza nam „ostatecznego" wyjaśnienia życia. Mayr nie jest teistą, dlatego nie przewiduje żadnej roli dla teologii. Aby odnaleźć najgłębsze wyjaśnienie życia, nie czuje potrzeby pójścia wyżej w hierarchii wyjaśnień niż darwinowskie pojęcie doboru naturalnego. Podobnie Richard Dawkins z Uniwersytetu w Oxfordzie przyjmuje w zasadzie pojęcie hierarchii wyjaśnień, lecz niespodziewanie stwierdza, że przetrwanie genów jest *wszystkim,* co dokonuje się, gdy ewolucja wytwarza kompleksowe

przejawy projektu. Każdy potencjalny „wyższy" lub „głębszy" poziom wyjaśnienia jest zbędny.
Teologowie mają jednak prawo przypuszczać, że zarówno Mayr, jak i Dawkins żyją w *płaskim świecie.* Teologia musi domagać się swego miejsca w wyjaśnianiu życia, oczywiście na innym poziomie hierarchii. W ten sposób nie ingeruje ona -w sensie konkurencji - w inne poziomy naukowych wyjaśnień, jak gdyby sama posiadała „lepsze". Utrzymuje raczej, że *ostatecznym* wyjaśnieniem ewolucji jest Boska moc stwórcza. Tym sposobem w żaden sposób nie narusza integralności poszczególnych nauk przyrodniczych.
W przypadku poruszającego się samochodu stwierdzenie, że Jim musi jechać na zakupy jest „wyższym" poziomem wyjaśnienia, który nie kwestionuje jednak innych ani z nimi nie konkuruje. Z teologicznego punktu widzenia patrząc, wola Boga, aby wszechświat rozwijał się w kreatywny sposób, nie pomniejsza chemicznych, genetycznych i ewolucyjnych interpretacji życia.

42. Jak teologia interpretuje to, co w *gruncie rzeczy* dokonuje się w ewolucji?

Wiara chrześcijańska zastanawia się nad tym pytaniem w świetle własnego obrazu Boga. Jego specyficznie chrześcijańskie rozumienie rodzi się z refleksji nad historią Jezusa. Chrześcijanie nie zastanawiają się nad Bogiem wszechświata bez pomyślenia najpierw o Jezusie. W Jego pokornej, samoofiarującej się, cierpiącej miłości dostrzegamy promień miłości Boskiej: nieskończonej, pokornej, samoofiarującej się. Cechy te są czymś istotnym, a nie przypadkowym dla Boskiego bytu. Chrześcijańska teologia musi zatem odczytywać ewolucję w ich kontekście.
Po pierwsze, ewolucja jest wyrazem Boskiej pokory. Żeby w ogóle mogło zaistnieć stworzenie, możemy przyjąć, że Bóg poddał się od wieków samoupokorzeniu, ryzygnacji i wychodzeniu z siebie, czyli (z greki) *kenozie.* Reflektując nad stworzeniem w świetle kenotycznej miłości Jezusa, wyrażonej najlepiej w drugim rozdziale Listu św. Pawła do Filipian, niektórzy teologowie zaproponowali ideę wszechmocnego Boga, który pokornie wycofuje lub „usuwa" Boską obecność, żeby świat w ogóle mógł zaistnieć.
W świetle obrazu Boga, który „przyjmuje postać sługi", możemy postrzegać stworzenie jako wielkoduszne „przyzwolenie" Boga na zaistnienie czegoś innego niż On sam. Bóg musi być „pokorny", aby pozwolić innemu niż On pojawić się i stać się rzeczywiście innym. W ewolucji odbywa się zatem realne wezwanie świata do coraz większej różnorodności, wolności i kreatywności pod wpływem pokornej Boskiej miłości.
Po drugie, ewolucyjną kreatywność można też odczytywać jako samoofiarowanie się Boga światu. Według Karla Rahnera, podstawową prawdą wiary chrześcijańskiej jest niezgłębiona tajemnica Boga dającego siebie samego bez ograniczeń w akcie stworzenia. Ponieważ jednak nieskończoność nie może być przyjęta przez ograniczone stworzenie w jednym momencie, dlatego świat musi podlegać ciągłemu procesowi samotranscendencji, tzn. poszerzania i intensyfikacji swojego istnienia, aby móc otrzymać nieskończony dar. W najgłębszym sensie ewolucja jest zatem *rzeczywistym* przystosowaniem się świata do tajemnicy nieskończonej miłości. Oto dlaczego świat, włączając w to ludzkie serce, nie znajduje ciągle odpoczynku. W ewolucji mamy do czynienia z historią samoofiarowania się Boga światu oraz odpowiedzią świata na nieskończoną miłość, która pozwala mu być sobą.
Po trzecie, ewolucja jest również historią wysiłków i cierpienia samego Boga. Jeśli Chrystus jest wcieleniem Boga, to doświadczenie krzyża oznacza, że Bóg stawia cierpienie w samym centrum Boskiego życia. Na mocy solidarności stworzenia z Chrystusem musimy przyjąć, że epoki walki i cierpienia w ewolucji - a nie tylko cierpienie ludzkie - zostają także przyjęte przez Boga. Ewolucja jest zatem przejawem cierpienia świata oraz wzdychania Ducha

Bożego do nowego stworzenia. Przyroda sama w sobie ma kształt krzyża. Dlatego niesie również obietnicę zmartwychwstania.

43. Czy elementy przypadku, bezosobowego doboru i długiego okresu czasu nie są wystarczające do opisania ewolucji? Czy trzeba jeszcze dodawać pojęcie Boga?

Ewolucyjni materialiści utrzymują, że reguła ewolucji jest tak prosta, że nie zostawia miejsca żadnemu wyjaśnieniu teologicznemu. Według nich, wymaga ona tylko trzech elementów: przypadku, prawa i czasu. Łącząc te trzy składniki, ewolucja ślepo tworzy wszelkie formy życia. Spróbujmy to w skrócie wyjaśnić.
Po pierwsze, ewolucja wymaga przypadkowych, nieplanowanych wydarzeń. Należy w to wliczyć chemiczną kombinację na chybił trafił, która doprowadziła do powstania pierwszej żywej komórki zdolnej do rozmnażania się. Prócz tego konieczne są ślepe genetyczne mutacje, które pozwalają nielicznym organizmom przystosować się do środowiska, tak aby przeżyły i mogły się rozmnażać. Można tu jeszcze wymienić wiele innych przypadkowych wydarzeń kształtujących przebieg ewolucji (np. zmiany klimatyczne lub uderzenia asteroidów, które doprowadzając do wyginięcia dinozaurów, w ten sposób przygotowały miejsce dla ssaków, a w efekcie dla człowieka).
Drugim elementem zaistnienia ewolucji jest deterministyczne „prawo" doboru naturalnego, które bezlitośnie usuwa słabsze organizmy, pozwalając na przeżycie i rozmnażanie się tylko mocnym.
Trzecią składową jest czas. Ponieważ ewolucja jest procesem zależnym w wielkiej mierze od przypadku, domaga się bardzo wielu epok, aby wypróbować różne ślepe kombinacje. Większość z prób okazuje się nieadaptacyjna, dlatego ewolucja potrzebuje ogromnej ilości czasu, aby wykształcić przynajmniej kilka jednostek zdolnych do przetrwania i rozmnażania się. Oto, dlaczego życie na ziemi potrzebowało 3,5 miliarda lat, aby rozwinąć się od prymitywnych komórek aż do człowieka.
Według materialistycznej interpretacji ewolucji, współoddziaływanie przypadku, bezosobowego doboru naturalnego i czasu może doprowadzić samo w sobie do powstania istot żywych, nawet świadomych. Nie musimy zabiegać o głębsze odczytywanie ewolucyjnej historii.
Teologia ewolucji patrzy jednak podejrzliwie zarówno na naukowy, jak i biblijny literalizm. Dlatego usiłuje wykazać, że wymienione elementy ewolucji pochodzą z głębi Bożej miłości objawiającej się jednak tylko tym, których osobiste życie jest przeniknięte doświadczeniem Boga. To głębsze odczytywanie ewolucji jest oczywiście z zasady odrzucane przez literalistów, tak naukowych, jak i biblijnych.
Fakt, że przyroda może pozwolić nawet na literalne (powierzchowne) odczytywanie siebie jest rezultatem pokornego, ukrytego i narażonego na zranienie sposobu, w jaki działa Boska miłość. Możliwość czysto ateistycznej interpretacji ewolucji wynika z tego, że Boska stwarzająca miłość pokornie odrzuca ewentualność uczynienia siebie zrozumiałą na poziomie naukowym. Ponieważ Boska moc stwórcza nie ukazuje się (jako bezpośrednie stwarzanie) na powierzchownym poziomie odczytywania przyrody, dlatego fundamentaliści odrzucają Darwina, a wielu darwinistów odrzuca ideę Boga.
Jedynym sposobem przezwyciężenia literalizmu jest otwarcie się na możliwość głębszej lektury tekstów biblijnych i przyrody.

44. Jakie znaczenie dostrzega teologia ewolucji w przypadkowości ewolucji, jej żelaznych prawach i ogromnej ilości czasu?

Trzy elementy, decydujące o ewolucji, pozostają na razie całkowicie nie wytłumaczone, a nawet w ogóle niewytłumaczalne, dla nauk ewolucyjnych. Teoria ewolucji zakłada ich istnienie, ale sama w sobie nie wyjaśnia, dlaczego wszechświat jest w ogóle „skonstruowany" jako rodząca życie mieszanka przypadkowych wydarzeń, niezmiennych praw i ilości czasu. Głębsze refleksja nad kwestią, dlaczego wszechświat jest zbudowany w taki sposób jest właściwym zadaniem teologii ewolucji.
Teologia pojmuje trzy elementy składowe ewolucji jako coś, co jest zakorzenione w rzeczywistości Boga obietnicy, innymi słowy- Boga wiary biblijnej. Fakt, że przyroda zostawia miejsce na przypadkowe (w sensie: niekierowane) wydarzenia, otwiera kosmos na nieoczekiwaną przyszłość. Rzeczywistość ta jest w harmonii z Bogiem, który jest obecny w świecie jako udzielający obietnicy nowej przyszłości. Przypadkowość w przyrodzie pozostawia miejsce dla nowości, dla świeżości życia, a w rezultacie dla kultury i historii ludzkiej wolności. Deterministyczna regularność doboru naturalnego i wszelkie prawa przyrody kierujące materią są również istotne dla wszechświata otwartego na przyszłość. Bez pewnego stopnia przewidywania i stałości w przyrodzie wszystko przemieniłoby się w coraz większy chaos. Nie byłaby możliwa żadna przyszłość. Aspekt czasu, który jest konieczny dla ewolucyjnych eksperymentów, w teologii ma sens jako przestrzeń Bożej obietnicy odnoszącej się do przyszłości świata.
Dla teologii czas jest darem ciągle nadchodzącej Przyszłości, którą wiara biblijna łączy z tajemnicą Boga. Nauki darwinowskie domagają się hojnych wydatków czasu na ewolucję, aby mogła ona odbyć swą długą, zawiłą i ważną wędrówkę. Jeśli jest wystarczająca ilość czasu - mówią ewolucjoniści - wszystko może się pojawić, również ludzkie istoty. Czas jest zatem rzeczą podstawową, a głębokie zrozumienie ewolucji wymaga pytania o nieskończenie rozrzutną hojność, która sprawia, że kosmos trwa niezwykle długo i ma ogromne rozmiary. Naukowy literalizm i fundamentalizm religijny odczytują owo otwarcie przyrody na przypadek jako „absurd". Dobór naturalny określają jako bezosobowy i „ślepy", a wykorzystanie czasu przez ewolucję jako „marnotrawstwo". Trzy elementy ewolucji układają się jednak w logiczną całość dla teologii, która opiera się na objawionym obrazie Boga jako tego, który jest pokorną samo-ofiarującą się i przyrzekającą miłością.

45. Czy teologowie nie „osłabiają" czasami „niebezpiecznych idei" Darwina, aby uczynić je łatwiejszymi do przyjęcia przez teologię? <<<

Zdarza się to dość często. Teologowie nie zawsze dostrzegają ciemne strony ewolucji. Szanująca się teologia nie musi jednak poprawiać odkryć naukowych, aby świat przyrody wydawał się łatwiejszy do przyjęcia przez naszą religijnie ukształtowaną wrażliwość. Właśnie dlatego unikam dialogu teologicznego z łagodniejszą, niedarwinowską interpretacją ewolucji. Podobnie jak większość przyrodników jestem pewien, że ewolucjoniści darwinowscy nie dostarczają nam doskonałej interpretacji przyrody i że ciągle będzie ona ulepszana. Moje zadanie jako teologa nie polega jednak na udzielaniu wskazówek naukowcom, co powinni, a czego nie powinni mówić o przyrodzie. Teologia -jak podkreślał Paul Tillich - nie może z teologicznych względów opowiadać się za jakąś konkretną teorią naukową.
Zwłaszcza w przypadku ewolucji teologia musi mieć do czynienia z czystą i niepoprawianą wersją informacji naukowej. Na dłuższą metę teologia, która stawi czoło trudnościom stawianym przez naukę, zostaje ubogacona, a nie osłabiona.
Niestety myśliciele religijni czasami upraszczają idee naukowe w taki sposób, aby wydawały się łatwiejsze do przyjęcia przez ludzi o mentalności religijnej. Jest to jednak metoda bardzo niebezpieczna, a nawet autodestrukcyjna w stosunku do myśli religijnej. Z pewnością nie pomoże prawdzie religijnej, jeśli będziemy się starać złagodzić surową ewolucyjną wizję życia po to, aby uczynić ją teologicznie łatwiejszą do przyjęcia.

To właśnie czynią zwolennicy tzw. „teorii inteligentnego projektu", gdy zajmują się zagadnieniem Boga i przyrody (zob. pytanie nr 60 i następne). Starają się tak mocno wykazać, że Bóg jest bezpośrednim wytłumaczeniem całego porządku w przyrodzie, że zapominają o chaosie, który zakłada darwinowska wizja życia. Sądzą, że najlepszym sposobem prowadzenia debaty z ewolucjonistami jest wykazanie, iż świat jest o wiele bardziej uporządkowany niż twierdzi geologia, nauki biologiczne i paleontologia. Taka postawa nie tylko nie nawraca ewolucjonistów na religijny punkt widzenia, lecz również nie potrafi wykorzystać nieuporządkowanych cech ewolucji biologicznej do pogłębienia własnego rozumienia Boga.
Nie chciałbym oczywiście wywołać wrażenia, że teoria doboru naturalnego jest ostatecznym słowem na temat życia. Według mnie, można ostrożnie stwierdzić, że wizja Darwina jest tylko małym fragmentem większego i ciągle nie do końca zbadanego systemu prawd o królestwie życia. Podobnie jak wszystkie nauki przyrodnicze, biologia darwinowska nie bierze pod uwagę bogatej złożoności przyrody i nie potrafi całkowicie jej zgłębić. Chcę przez to powiedzieć, że teologia nie musi prezentować własnej wizji prawdy w taki sposób, który nie liczy się z udokumentowanymi odkryciami biologii, geologii, paleontologii, astronomii i innych nauk przyrodniczych zajmujących się tym zagadnieniem. Taka zawężona perspektywa wywołuje wrażenie, że świat jest zbyt powierzchowny zarówno dla naukowych, jak i czysto religijnych poszukiwań.

46. W jaki sposób postać Chrystusa wpisuje się w obraz ewoluującego świata?

Św. Paweł, św. Jan, a następnie św. Ireneusz i inni pisarze chrześcijańscy rozwinęli naukę, którą teologowie nazwali „chrystologią kosmiczną". Aby ukazać wielkość Boskiej odkupieńczej miłości, autorzy wyobrażali sobie, że obecność i moc Chrystusa przenika cały wszechświat, tak jak go wówczas pojmowano. Ze względu na wydarzenie Chrystusa - twierdzili - żyjemy we wszechświecie całkowicie różnym od tego, który był zaplanowany. Na przykład, według św. Pawła, ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus pokonał demoniczne siły podziemnego świata, a w końcu zjednoczy wszelkie stworzenie w królestwie Boga. Św. Jan dostrzegał wpływ wcielonego Słowa Bożego, działającego nawet „na początku", w momencie stworzenia wszechświata. To odważne rozciąganie uświęcającej obecności Chrystusa na cały wszechświat zostało niestety prawie zapomniane. Obecnie odkrywamy obecność Chrystusa w ludzkiej historii, być może we własnym życiu duchowym, wracamy do Jego człowieczeństwa i profetycznego poczucia sprawiedliwości społecznej. Utraciliśmy jednak wiele z wczesnochrześcijańskiej wizji siły Odkupiciela, która promieniuje na cały fizyczny wszechświat. Jednak nauki ewolucyjne stają się okazją do stworzenia nowej i szerszej chrystologii kosmicznej.
W XX wieku Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) i Karl Rahner - oprócz innych myślicieli chrześcijańskich - zwrócili ponownie uwagę na kosmiczną chrystologię. Podkreślili, że nie tylko ewolucja życia, lecz również historia całego wszechświata była od samego początku delikatnie kształtowana przez Słowo Boże, które pojawiło się w ciele podczas ewolucyjnej ery znanej jako historia ludzkości, i które ponownie objawi się w pełni kosmicznego czasu. Tak więc myśl ewolucyjna jest okazją do stworzenia jeszcze bogatszej chrystologii kosmicznej, niż mogły to uczynić wcześniejsze pokolenia chrześcijan. Pozwala teologii ukazać nasz ewoluujący wszechświat - w całej jego czasowej i przestrzennej wielkości - jako zmierzający w kierunku ostatecznego dopełnienia: nowego stworzenia w Chrystusie, który nadejdzie.
Ewolucja zatem - jak stwierdza Teilhard - jest święta. Wszechświat, który staje się coraz bardziej złożony i świadomy, zaczyna być również coraz bardziej „uchrystusowiony". Dla wiary chrześcijańskiej chrystologia jest nierozdzielnie związana z kosmologią ewolucyjną.

Cała historia wszechświata jest historią Chrystusa budującego sobie ciało, w którym my z naszym twórczym wkładem jesteśmy tylko maleńką cząstką. Gdy więc myślimy o Ciele Chrystusa, powinniśmy mieć przed oczami nie tylko wspólnotę ludzką lecz cały ewoluujący wszechświat zmierzający ku Chrystusowi. Łamiąc eucharystyczny chleb nie tylko łączymy się z człowieczeństwem Chrystusa, lecz również z Chrystusem, którego ciało zawiera w sobie cały ewoluujący wszechświat.

47. Jakie znaczenie ma dla teologii hipoteza, że w wyniku ewolucji życie pojawiło się również w innych częściach wszechświata?

Czy można sądzić, że w całym niezmierzonym wszechświecie nasza planeta jest jedynym miejscem, gdzie istnieje życie? Ciekawe, że nawet przed nastaniem ery nowożytnej wyznawcy niektórych religii uważali za oczywiste, iż ciała niebieskie - wraz z księżycem - są zamieszkałe przez żyjące i inteligentne istoty. Dotychczas brak jednak minimum pewnych dowodów, że życie - a tym bardziej obdarzone inteligencją - istnieje poza ziemią choć wielu naukowców zgadza się z Carlem Saganem, że w kosmosie prawdopodobnie „roi się od życia".
Przez wieki ludzie uważali, że ziemia stanowi centrum wszechświata. Dziś położenie naszej planety nie wydaje się już tak uprzywilejowane. Nowoczesna astronomia przedstawia ziemię jako zwyczajne ciało niebieskie krążące wokół przeciętnej gwiazdy, oddalonej dwie trzecie dystansu od centrum marnej galaktyki - Drogi Mlecznej. Astronomowie zidentyfikowali tę ostatnią jako spiralną galaktykę zawierającą miliardy gwiazd (i prawdopodobnie o wiele więcej planet), znajdującą się w obserwowalnym wszechświecie, który liczy ponad dwieście miliardów galaktyk.
Przyjmując ten ogrom i raczej „przeciętną" lokalizację naszej planety, istnienie życia gdzie indziej wydaje się wysoce prawdopodobne. Co więcej, istnieją dowody, że złożone molekuły organiczne, konieczne do życia, występują bardzo obficie również poza ziemią. Jeśli ewolucja darwinowska ma miejsce tutaj, wydaje się prawdopodobne, że dobór naturalny może działać jako powszechne prawo przyrody.
Trzeba oczywiście pamiętać, że aby zaistniało życie na ziemi, trzeba było tak nieprawdopodobnej liczby fizycznych przypadków, że niektórzy naukowcy wzbraniają się przed przyjęciem tezy, iż życie istnieje jeszcze poza ziemią. Niektórzy nawet podejrzewają, że nasza planeta może być jedynym środowiskiem życia w całym wszechświecie. Jeśli tak, to na poziomie naszej wiedzy możemy sądzić, że życie tutaj - mimo kosmicznej przeciętności ziemi - jest z punktu widzenia fizjologicznej złożoności szczytem kosmicznej ewolucji.
Mimo to autentyczna wiara chrześcijańska nie powinna mieć problemów z przyjęciem idei Sagana o „świecie rojącym się od życia". Jeśli niewiarygodna różnorodność flory i fauny na ziemi wskazuje na hojną rozrzutność Boga, powinniśmy być gotowi na odkrycie podobnej rozrzutności Boskiej siły stworzenia w innych częściach wszechświata. Stwórczy Duch Boga tchnie, kędy chce; nie tylko tutaj, lecz również na obszarach nie zamieszkanych przez ludzi.

48. Co będzie, jeśli się okaże, że w innych częściach wszechświata żyją istoty bardziej rozwinięte pod względem intelektualnym i etycznym niż ludzie?

Uczestnicy projektu naukowego „Poszukiwanie inteligencji pozaziemskiej" (The Search for Extraterrestrial Intelligence = SETI) mają nadzieję, że znajdą inteligentne formy życia. Ze względu na prawie niewyobrażalną odległość dzielącą gwiazdy z potencjalnie zamieszkanymi planetami obecnie trudno sobie wyobrazić, jak moglibyśmy łatwo komunikować się z tzw. „innymi" (kosmitami), nawet jeśli oni rzeczywiście istnieją. Moglibyśmy przechwytywać pojedyncze sygnały i wysyłać swoje do nich, ale ponieważ informacja nie może być

przekazywana szybciej niż prędkość światła, trzeba dwustu tysięcy lat, aby otrzymać odpowiedź na wiadomość wysłaną z jednego końca Drogi Mlecznej na drugi. To znacznie dłużej niż istniejemy - my, dzieci człowieka z Cro Magnon**6**.
Mimo to SETI jest projektem, który wiara chrześcijańska może bez trudności poprzeć. Byłoby to może upokarzające, ale z pewnością dla nas zdrowe, gdybyśmy odkryli pewnego dnia, że nie jesteśmy sami. Wiara chrześcijańska nie tylko przetrwała, ale rozkwitła pod wpływem obcych prądów, które kwestionowały nasze przekonanie o byciu w centrum uniwersum. Gdyby się okazało, że inne inteligentne istoty, być może mądrzejsze i ładniejsze od nas, istnieją we wszechświecie, takie odkrycie nie powinno podważyć naszego własnego poczucia wartości.
To prawda, że ludzie zawsze mieli trudności z zaakceptowaniem obcych istot, czy to grup etnicznych wewnątrz własnego gatunku, czy wielu innych gatunków życia na ziemi. Autentyczna wiara chrześcijańska zachęca nas jednak do przyjęcia, co więcej: miłowania „inności" i różnorodności, która zrodziła się w wyniku ewolucji. Jeśli nasza technika doprowadzi kiedyś do kontaktu z egzotycznymi światami i dziwnymi kulturami pozaziemskimi, przykazanie miłości bliźniego nie zmniejszy swojej mocy. Nawet gdyby istoty pozaziemskie okazały się bardziej inteligentne, ładniejsze, bardziej miłosierne i etycznie rozwinięte, wiara chrześcijańska ma z czego czerpać, aby docenić takie odkrycie. W centrum tej wiary stoi Bóg ze swą kreatywną obfitością i hojnością który - jak napisał Mistrz Eckhart - kocha wszelkie stworzenia nieskończoną i sprawiedliwą miłością. Nawrócenie się w duchu Jezusowego rozumienia przeobfitej (zaskakującej) szczodrobliwości Boga powinno przygotować nas do tego, aby cieszyć się z istnienia bytów, które w pewien sposób mogą nas przewyższać.
Oprócz tego, gdy coraz częściej widzimy, że arogancka dominacja w przyrodzie doprowadziła nas na skraj ekologicznej katastrofy, byłoby doświadczeniem bardzo oczyszczającym, gdybyśmy sobie zdali sprawę z tego, że ludzie nie stanowią centrum wszechświata. Ekologowie niemal jednomyślnie przyznają że najważniejszym powodem bezmyślnego traktowania świata przyrody jest nasze przekonanie, że ludzie są jedynym lub przynajmniej głównym powodem stworzenia uniwersum. Odkrycie inteligencji pozaziemskiej mogłoby skorygować to przeświadczenie.

6. Nazwa „człowiek kromanioński" była synonimem kopalnych form Homo sapiens z paleolitu górnego Europy (przyp. red.).

49. Czy wolno zmieniać bieg ewolucji za pomocą manipulacji genetycznych?

Nauka przyczyniła się do wielu technicznych wynalazków, które zmniejszyły ludzkie cierpienie. Otwarła też drogę dla wielu straszliwych nadużyć. Byłoby czymś naiwnym sądzić, że technologie opierające się na nowoczesnej wiedzy genetycznej unikną tej tragicznej dwuznaczności. Chociaż wiedza sama w sobie może być dobra, to jej użycie nie liczące się z okolicznościami, może prowadzić do nieszczęść, których nikt z nas nie potrafi przewidzieć. Ci, którzy zdają sobie sprawę ze znikomej liczby osiągnięć w dotychczasowej ewolucji życia i delikatnej kruchości ustalonego ekosystemu nawołują aby unikać wszelkich manipulacji genetycznych, nawet w odniesieniu do roślin i zwierząt, a co dopiero ludzi.
W wyniku tzw. „projektu ludzkiego genomu" właśnie zakończono odkrywanie naszej własnej struktury genetycznej. Każdego dnia badacze dowiadują się czegoś nowego na temat skomplikowanych sposobów, przy pomocy których segmenty DNA dostarczają informacji kształtujących charakterystyczne cechy naszego ciała i umysłu. Takie mozolne odcyfrowywanie ludzkiego życia nie miało nigdy miejsca w przeszłości. Trudno nie martwić się o ewentualne konsekwencje, jakie niesie z sobą ta nowa wiedza. Należy przede wszystkim zapytać, jakie są jej religijne i etyczne implikacje?

Byłoby rzeczą okrutną, gdybyśmy zwlekali z zastosowaniem swej wiedzy do poprawy jakości życia. Opinie są natomiast podzielone na temat tego, jak mają się cnoty: sprawiedliwość i współczucie do inżynierii genetycznej. W przypadku manipulacji genetycznej ludzi moralny obowiązek rozeznania jest szczególnie konieczny. Czy możemy w sposób odpowiedzialny interweniować we własną strukturę genetyczną lub modyfikować ją? Czy będzie to „odgrywanie roli Boga"?
Teolog Ted Peters w książce *Playing God* mówi, że niekoniecznie. Oczywiście ludzie są zawsze skłonni do arogancji i złego wykorzystania swej wiedzy i umiejętności. Zostaliśmy jednak - podkreśla Peters - stworzeni na obraz kreatywnego Boga i obdarzeni przez Niego nie tylko życiem, które dziedziczymy po naszych ewolucyjnych przodkach, lecz również zdolnościami twórczymi i odpowiedzialnością aby nieść życie dalej w sposób przynoszący pożytek etyczny i ekologiczny. Jesteśmy - jak stwierdził teolog Phil Hefher- stworzonymi współtwórcami. Bożą wolą jest, abyśmy w niedokończonym świecie współpracowali w tworzeniu nowej rzeczywistości.
Wielu moralistów chrześcijańskich zgodnie twierdzi, że „somatyczna" terapia genowa, której celem jest uwolnienie jednostki od cierpień wywołanych chorobą dziedziczną jest prawdziwie humanitarnym zastosowaniem nowej wiedzy. Z rezerwą natomiast przyjmuje się próby zarodkowych interwencji, które, jeśli okażą się możliwe do przeprowadzenia laboratoryjnego, mogą zmienić cały charakter ludzkiej egzystencji. Przypuszczam, że obecnie większość chrześcijańskich moralistów sądzi, że zarodkowe zmiany w ludzkim genomie byłyby rzeczą nieodpowiedzialną ponieważ nie potrafimy przewidzieć ich skutków. Osobiście uważam, że możliwość stworzenia jakiejś potworności jest tak duża, że powinniśmy jako gatunek zdecydowanie powstrzymać się od tak gwałtownej interwencji w ewolucyjną kreatywność.

3. KREACJONIZM

50. Co to jest kreacjonizm?

Wszyscy teiści przyjmują naukę o stworzeniu, natomiast pojęcie „kreacjonizm" odnosi się zwykle do poglądów biblijnych literalistów, którzy odrzucają biologię ewolucyjną. Jest wiele typów kreacjonizmu. Kreacjoniści „młodej ziemi" uważają, że około sześć tysięcy lat temu Bóg stworzył wszechświat w sześciu kalendarzowych dniach tygodnia, jak to jest zobrazowane w Księdze Rodzaju (1,1-2,3). Bóg osobiście stworzył Adama i Ewę, a my jesteśmy ich potomstwem. Księga Rodzaju jest dokładna pod względem historycznym, również w przekazaniu historii „upadku" ludzkości i przekleństwa rzuconego na stworzenie. Większość kreacjonistów twierdzi, że historia potopu pozwala wytłumaczyć katastrofy udokumentowane w materiale kopalnym. W związku z tym teoria ewolucji musi być fałszywa, a nawet bluźniercza.
Kreacjoniści „starej ziemi" są bardziej otwarci na współczesne przyrodnicze opisy historii ziemi określające jej wiek na 4,5 miliarda lat. Podobnie jednak jak pierwsi, sądzą oni, że różne formy życia nie mogły powstać w wyniku naturalnego procesu z martwej materii, lecz dzięki „specjalnej interwencji" Boga. Każdy żyjący gatunek - sklasyfikowany obecnie przez biologię - został powołany do istnienia (mniej lub bardziej w dzisiejszej formie) przez bezpośredni Boski akt stwórczy w odległej przeszłości. Nowe gatunki nie mogły wykształcić się z wcześniejszych organizmów. Możliwe były przypadkowe wariacje wewnątrz jednego gatunku na przestrzeni czasu, ale nowe gatunki nie powstały ze starych. To zakłada oczywiście, że pierwsze istoty ludzkie nie mogły rozwinąć się ewolucyjnie z nieludzkich żyjących gatunków. Ludzie obdarzeni duszą nieśmiertelną zostali stworzeni w swojej aktualnej postaci bezpośrednio przez Boga.

Kreacjoniści obu typów przyjmują powszechnie, że Adam i Ewa zostali umieszczeni jako istoty doskonałe w ogrodzie rajskim, a popełniony przez nich grzech skaził przyrodę i ludzkość, dlatego potrzebuje ona odkupienia przez Zbawiciela. Jeśli ludzie powstaliby w wyniku ewolucji, znaczyłoby to, że nie było grzechu pierworodnego i dlatego nie ma potrzeby przyjścia Chrystusa. Stworzenie było na początku doskonałe, a wszelkie niedoskonałości, które obserwujemy w przyrodzie, takie jak: choroby, starzenie się, ginięcie, cierpienie i śmierć są rezultatem grzechu pierworodnego popełnionego przez Adama i Ewę.
Nie trzeba wyjaśniać, że trudno pogodzić taką interpretację z ewolucyjną wizją życia i wszechświata. Kreacjoniści odpowiadają, że to przyrodoznawstwo myli się, jeśli nie da się go pogodzić z tym, co mówi Pismo święte.

51. Co to jest kreacjonizm „naukowy"?

Kreacjonizm naukowy przyjmuje twierdzenia kreacjonizmu, lecz idzie dalej twierdząc, że biblijna historia stworzenia dostarcza nam bardziej wiarygodnego *naukowo* wyjaśnienia życia niż darwinowska biologia. Jego przedstawiciele, jak: Henry Morris i Duane Gish są ekspertami w naukach przyrodniczych i posługują się naukowymi metodami, lecz ich koncepcja przyrodoznawstwa jest bardziej newtonowska niż współczesna. W ich poglądach zaskakuje natomiast traktowanie Biblii jako autorytetu *naukowego.* Rozumują oni, że jeśli Biblia jest literalnie bezbłędna, to nie może sensownie sprzeciwiać się przyrodoznawstwu. Dlatego powinniśmy przyjąć biblijną historię stworzenia jako *naukowo* oczywistą. Ponieważ zaś wizja Darwina nie zgadza się ze słowem Bożym, musimy uznać ewolucję za fałszywą. Naukowi kreacjoniści argumentują dalej, że ponieważ nikt bezpośrednio nie zaobserwował ewolucyjnego przejścia jednego gatunku w drugi, to teoria bezpośredniego stworzenia przez Boga jest co najmniej tak naukowa, jak idee Darwina. Co więcej, powtarzają z dumą, że ewolucja jest „tylko teorią", a nie jakimś ustalonym „faktem". Gish przyjmuje, że opowiadanie z Księgi Rodzaju nie ma wprawdzie naocznych świadków, ale to sytuuje Biblię przynajmniej na tym samym poziomie, co „historyjki" Darwina, które również nie dają się zweryfikować przez bezpośrednią obserwację. Według naukowych kreacjonistów, musimy wybrać między dwoma „teoriami". Ponieważ darwinowska wydaje się mało prawdopodobna i niewiarygodna, to sensowne jest opowiedzenie się za wersją biblijną.
W tej nowej formie kreacjonizmu najbardziej zastanawia traktowanie Biblii jako źródła *naukowej* informacji. Właśnie dlatego jego zwolennicy czują się usprawiedliwieni w domaganiu się „równouprawnienia" w traktowaniu kreacjonizmu i darwinizmu w liceach amerykańskich. Zakładają, że uczniowie powinni mieć możliwość wyboru między dwiema *naukowymi* teoriami, z których jedna jest lepsza od drugiej.
Takie przekonanie jest nie tylko anachroniczne i egzegetycznie wątpliwe, lecz również trywializuje Pismo Św., umieszczając je w tym samym świeckim kontekście, co współczesny wykład naukowy. Ustawia teksty biblijne w konkurencji z traktatami przyrodniczymi i w ten sposób podważa ich religijne znaczenie.
Warto też zauważyć, że niektórzy darwiniści, jak np. E.O. Wilson, Daniel Dennett i Will Provine odrzucają Biblię, ponieważ nie dostarcza ona informacji naukowej na odpowiednim poziomie. Dzielą oni zatem z kreacjonistami przekonanie, że Pismo św. może podlegać ocenie za pomocą czystych kryteriów nauk przyrodniczych. Różnica polega na tym, że naukowi kreacjoniści postrzegają Biblię jako źródło solidnej wiedzy, natomiast ewolucyjni materialiści jako źródło wiedzy nierzetelnej. W obu przypadkach mamy do czynienia z literalizmem, czyli rezygnacją z głębszego odczytywania zarówno przyrody, jak i Pisma świętego.

52. Czy w szkołach publicznych powinno się zezwolić na „nauki kreacjonistyczne"

jako alternatywę dla teorii Darwina?

Wielu Amerykanów, być może nawet 40% sądzi, że tak. Niektórzy nie sprzeciwiają się omawianiu teorii Darwina na lekcjach biologii, pod warunkiem, że jednakowo uczciwie traktuje się biblijną opowieść o stworzeniu. Przyrodnicy słusznie jednak twierdzą, że taki program jest nieodpowiedni, ponieważ tzw. „nauka o stworzeniu" nie jest w rzeczywistości prawdziwym przyrodoznawstwem. Sędziowie zazwyczaj zgadzają się z przyrodnikami w tym punkcie. Niektórzy politycy ciągle jednak publicznie opowiadają się za kreacjonizmem i skłonni są tolerować w szkołach naukę o stworzeniu, aby tylko nie tracić znacznej liczby wyborców.
Teologowie powinni stwierdzić, że przekazywanie doktryny o stworzeniu w czasie lekcji przyrodoznawstwa jest nie tylko zamachem na integralność nauki, lecz gorzej - ukrytym poniżeniem samej religii. Umieszczanie świętych tekstów na tym samym poziomie, co współczesna biologia ewolucyjna, oraz sytuowanie ich w konkurencji z naukami przyrodniczymi, przekazywanymi w klasie, wywołuje wśród uczniów wrażenie, że Biblia jest ze swej istoty zbiorem informacji, podobnym do nauk przyrodniczych. Oprócz tego, przybliżanie uczniom biblijnych opowieści o stworzeniu na lekcjach przyrody prowadzi w sposób ukryty do profanacji czcigodnych pism, których celem jest otwarcie nas na tajemnicę, a nie poszerzenie zasobu naszej wiedzy przyrodniczej. Ponieważ współczesne przyrodoznawstwo nie należało w najmniejszym stopniu do kultury autorów tekstów biblijnych, nawet nie starali się oni przekazywać czytelnikom prawd naukowych. Dlatego domaganie się, aby uczniowie poznawali opowiadania o stworzeniu jako część przyrodoznawstwa jest nie tylko niereligijne, lecz również anachroniczne.
Paradoksem jest, że kreacjoniści domagający się przedstawiania biblijnych opowieści o stworzeniu na lekcjach przyrodoznawstwa, po cichu akceptują nowoczesne nauki przyrodnicze jako wiarygodną drogę do poznania prawdy. Biblijni autorzy byliby bardzo zaskoczeni współczesnymi wysiłkami zmierzającymi do wciśnięcia ich poglądów w tak ciasne ramy.

53. Czy w szkole można mówić o ewolucji bez jednoczesnego propagowania ateizmu?

Sądzę, że tak. Uczniowie muszą jednak zrozumieć, że nauki przyrodnicze usiłujące wytłumaczyć rzeczywistość opuszczają metodycznie i w sposób uprawniony wszelkie odniesienie do Boga. Jego wykluczenie należy rozumieć jako zabieg *metodologiczny,* a nie *metafizyczny.* Spróbujmy wyjaśnić to rozróżnienie.
Ze swej definicji nauki przyrodnicze pozostawiają na marginesie - i muszą to czynić - wszelkie odniesienie do Boga. Zadaniem przyrodoznawstwa jest najbardziej sumienne wyjaśnienie rzeczywistości za pomocą czysto naturalnych pojęć. Wkładanie Boskiego działania w luki powstałe w tłumaczeniu, których nauka nie jest w stanie wypełnić, to redukowanie Stworzyciela do roli „Boga zapchajdziury". Jeśli umieszczamy Go tylko w niewyjaśnionych obszarach ludzkich badań, to okaże się On zbędny w momencie, gdy nauka zdoła je wyjaśnić. Zamiast tego powinniśmy pojmować Bożą rzeczywistość i religijne znaczenie ewolucji jako *ostateczny* poziom wytłumaczenia, którego czyste przyrodoznawstwo z zasady nigdy nie spenetruje.
Nauki przyrodnicze są metodologicznie naturalistyczne (lub metodologicznie nieteistyczne). Ostrożnie wykluczają ideę Boga w swych próbach zrozumienia przyrody. Teologia ze swej strony nie sprzeciwia się temu zamierzonemu ograniczeniu pola widzenia przez nauki - jeśli tylko przyrodnicy nie przemienia owego wykluczenia w metafizyczne. Termin „metafizyczny" odnosi się tutaj do tego, co jest rzeczywiste. Metafizyczne wykluczenie oznaczałoby, że Bóg w ogóle nie istnieje i dlatego nie może pełnić żadnej roli wyjaśniającej

w hierarchii tłumaczeń. Jeśli przyrodnicy twierdzą, że to, co widzą nauki, *jest wszystkim,* to przekraczają granicę między metodologicznym a metafizycznym naturalizmem.
Autorzy niektórych traktatów naukowych oraz nauczyciele mają trudności z dostrzeganiem owego rozróżnienia. *Metodologiczne wykluczenie* Boga, umieszczone w książce lub stosowane przez nauczyciela, może - jeśli nie zwróci się na to uwagi czytelnikowi - subtelnie przekształcić się w ideologiczne stanowisko, w którym twierdzi się, że Boże działanie jest *w ogóle* zbyteczne w rozumieniu życia. Podręcznik lub artykuł, który ogranicza się do poziomu czysto naukowego, rzadko może przekształcić się w propagandę ateizmu.
Z przyrodniczego punktu widzenia patrząc, poprawne jest stwierdzenie, że dobór naturalny jest kreatywnym czynnikiem w ewolucji życia. Jeśli jednak w naukowej książce lub podręczniku twierdzi się - lub choćby zakłada - że dobór naturalny jest *ostatecznym* wyjaśnieniem życia i jego zróżnicowania, to nie mamy już do czynienia z nauką, lecz z wierzeniem. Tak więc błądzą kreacjoniści, gdy nalegają na propagowanie wierzeń w szkole; błądzą również przyrodnicy, gdy metodę naukową zamieniają na *ostateczne* metafizyczne wyjaśnienie życia.

54. Czy naukowe przedstawianie ewolucji zasługuje na potępienie ze strony kreacjonistów? <<<

Autorzy niektórych podręczników i poszczególni przyrodnicy przedstawiają nauki ewolucyjne w taki sposób, jak gdyby nie dopuszczali do siebie myśli, że Bóg może być *jakimkolwiek* wytłumaczeniem stworzenia życia. Gdy ludzie wierzący czytają te prace, zadają sobie oczywiście pytanie, czy wykluczenie Boga jest tylko konsekwencją troski o czystość metody naukowej, czy ma być przyjęte jako system filozoficzny. Biologowie darwinowscy czasami przypisują ostateczną rolę stwórczą doborowi naturalnemu, który najczęściej pojmuje się jako ślepy, bezosobowy i bez-rozumny. Brzmi to, jak gdyby naukowcy odmawiali Bogu jakiejkolwiek roli w stworzeniu życia.
Na przykład we wcześniejszym wydaniu *Encyclopaedia Britannica* pewien autor pisze, że Darwin „wykazał, iż ewolucja jest faktem sprzeciwiającym się biblijnym legendom na temat stworzenia i że źródło ewolucji, czyli dobór naturalny, jest samoczynny, dlatego nie zostawia *żadnego miejsca Boskiemu kierownictwu lub planowaniu"* (podkreślenie moje). Znany biolog Francisco J. Ayala stwierdził ostatnio, że „największym osiągnięciem Darwina było pokazanie, iż ukierunkowana organizacja istot żyjących może być wytłumaczona jako rezultat naturalnego procesu, czyli doboru naturalnego, bez potrzeby odwoływania się do Stworzyciela lub innego zewnętrznego czynnika". I dodał: „Teoria Darwina napotkała na opór ze strony kręgów religijnych... ponieważ jej mechanizm, dobór naturalny, *wyklucza* Boga jako odpowiedzialnego za oczywistą strukturę organizmu" (podkreślenie moje).
Czytając takie wypowiedzi trudno jest powiedzieć, czy „wykluczenie" Boga przez autora należy rozumieć jedynie jako metodologiczne wzięcie w nawias wyjaśnienia teologicznego co jest całkowicie dopuszczalne w naukach przyrodniczych - czy też jako metafizyczne stwierdzenie, że Bóg nie odgrywa roli na żadnym poziomie wytłumaczenia procesów życia. Oczywiście nauki przyrodnicze nie mogą odwoływać się do idei Boga w próbach tłumaczenia zjawisk. Są one bowiem „metodologicznie naturalistyczne". Dlatego biologowie słusznie „wykluczają" Boga, gdy starają się opisać ewolucję. Być może to właśnie miał na myśli Ayala. To poprawne metodologicznie wykluczenie często jednak jest rozumiane przez wierzących czytelników jako wykluczenie metafizyczne. Naukowcy powinni wyraźnie zdeklarować się, czy ich wzięcie Boga w nawias jest metodologiczne czy metafizyczne.
Nie wątpię, że wielu biologów ewolucyjnych postrzega dobór naturalny jako dosłownie „ostateczne" i wyłączne wytłumaczenie organizacji życia i jego różnorodności. W takim przypadku wrażliwi wierzący czytelnicy mogą wyczuwać ślady materializmu w rzekomo

„naukowych" traktatach. Jeśli w przedstawianiu ewolucji propaguje się punkt widzenia, że tylko materia jest rzeczywista, a Bóg nie odgrywa żadnej roli w stworzeniu życia (na żadnym poziomie), to trudno się dziwić, że wielu wierzących ma trudności z darwinizmem.
Autorzy czasami nie potrafią przyznać, że istnieje wielowarstwowa hierarchia wyjaśnień (zob. pytanie nr 41). Chodzi o to, że rzeczywistość może być pojmowana i wyjaśniana jednocześnie na wielu oddzielnych poziomach, które *nie wykluczają* się wzajemnie. Twierdzenie, że wyjaśnienie organizacji życia za pomocą doboru naturalnego wyklucza teologiczną interpretację na jakimkolwiek poziomie, nie jest naukowe, lecz „scjentystyczne".

55. Czy popularna prezentacja ewolucji nie opiera się na założeniach filozoficznych, które utrudniają ludziom wierzącym przyjęcie nauk darwinowskich?

Bez wątpienia niektórym popularnonaukowym prezentacjom nauk ewolucyjnych towarzyszy ideologiczna otoczka, która nie jest częścią samego przyrodoznawstwa. Przekraczają one granicę metodologicznego naturalizmu wchodząc w ciemną sferę naturalizmu metafizycznego i ateistycznej propagandy. Jak wspomniałem wcześniej, w wielu uznanych pracach Richarda Dawkinsa ewolucja ukazywana jest opinii publicznej w taki sposób, jak gdyby przyjęcie *nauki* o ewolucji domagało się ateistycznego punktu widzenia. Według autora nie można na serio zgodzić się na nauki ewolucyjne, jeśli wcześniej nie zaakceptuje się zasad ateistycznego materializmu.
„Materializm" - przypomnijmy - jest to punkt widzenia, według którego rzeczywistość jest ostatecznie samą „materią", a świat duchowy, Bóg, dusza i ostateczny sens wszechświata po prostu nie istnieją.
Dawkins nie jest odosobniony w określaniu ewolucji jako idei materialistycznej. Biolog Michael R. Rose stwierdził niedawno w popularnym opracowaniu, że najbardziej naturalnym sprzymierzeńcem ewolucji jest materializm. Filozof Daniel Dennett nazywa teorię Darwina „niebezpieczną ideą", ponieważ niszczy ona wszelkie podstawy wiary w Boga lub kosmiczną celowość. Will Provine twierdzi, że wierzący biologowie muszą sprawdzać swoje mózgi przed wejściem do kościoła. Ewolucja, podkreśla autor, logicznie zakłada filozoficzny materializm. Trzeba dodać, że Darwin w swych dziennikach okazyjnie flirtuje z materializmem jako właściwym horyzontem swojej teorii. Fakt ten dodaje odwagi wielu jego następcom.
Paleontolog Stephen Jay Gould, najbardziej znany propagator ewolucji, utrzymywał, że to nie teoria ewolucji czyni Darwina tak trudnym do przyjęcia, lecz głoszone wraz z nią „filozoficzne orędzie", według którego życie nie ma kierunku, wszechświat celu, a materia jest „wszystkim, co istnieje". Dla Goulda materializm wydaje się nierozdzielnie związany z nauką Darwina. Jeśli niesie ona ze sobą ten filozoficzny bagaż, to trudno się spodziewać, że nastąpi pojednanie nauk przyrodniczych z teologią o co ów autor zabiega ostatnio.
Łączenie idei Darwina z metafizycznym materializmem nie jest jednak absolutnie konieczne. Materializm ewolucyjny Goulda i innych autorów jest pomieszaniem nauki z wiarą i jako taki stoi pod znakiem zapytania nie mniej niż naukowy kreacjonizm łączący Księgę Rodzaju z wątpliwą informacją naukową. W obu przypadkach mamy do czynienia z arbitralnym pomieszaniem nauki z założeniami, które są dla niej obce. Fuzja przyrodoznawstwa i wierzeń (czy to materialistycznych, czy też opartych na Biblii) uniemożliwia wszelki sensowny dialog między ewolucją a wiarą.

56. Co powiedzieć kreacjonistom, którzy twierdzą, że nie można jednocześnie wierzyć w Boga i przyjmować ewolucji?

Dyskusja z kreacjonistami może się wam udać, jeśli ukażecie im bogatszy obraz miłosiernego Boga niż ten, który oni sami mają. Jeśli przedstawicie się jako sceptycy, kreacjoniści tylko utwierdzą się w swych przekonaniach.
Z osobistego doświadczenia wiem, że prawie niemożliwe jest pokonanie kreacjonistów w dyskusji na temat tego, jak interpretować Pismo św. Możecie jednak pokazać, że również wy odnosicie się do Biblii z dużą czcią, a szacunek dla głębszej prawdy zawartej w tekstach biblijnych każe wam odrzucić literalizm. Możecie wyrazić pogląd, że traktowanie Biblii jako źródła wiarygodnej wiedzy przyrodniczej w rezultacie profanuje święte teksty. Symbole i metafory - tu możecie odwołać się do tradycji teologicznej sięgającej czasów na długo przed Darwinem - wprowadzają nas w świat ducha o wiele głębiej niż czyni to literalizm. Dosłowne traktowanie obrazowego języka Biblii prowadzi do unicestwienia jej religijnej głębi. Teolog Paul Tillich wyraził to następująco: nie powinniśmy traktować tekstów biblijnych dosłownie, lecz poważnie.
Konieczne jest też pewne rozeznanie we współczesnej biologii. Kreacjoniści są często nieźle wyszkoleni w recytowaniu fragmentów wątpliwych informacji, które *zdają się* potwierdzać ich negację nauk ewolucyjnych. Wybiórczo cytują prace, zwłaszcza napisane przez naukowych outsiderów, którzy twierdzą iż ewolucja nie została nigdy „udowodniona". Szczególnie chętnie wskazują na luki w materiale kopalnym, które są dla nich sygnałem braku form pośrednich. Owe luki interpretują jako „dowód" na bezpośrednie stworzenie każdego gatunku przez Boga. Tymczasem mamy dziś wiele pozycji naukowych, które tłumaczą luki bez odwoływania się do cudu.
Wreszcie w dyskusji z kreacjonistami i materialistami ewolucyjnymi (paradoksalnie większość z nich czyta Biblię w ten sam sposób, czyli dosłownie) postarajcie się przekazać im, że możliwa jest hierarchia prawd i wyjaśnień (zob. nr 41). To znaczy, że na przykład Biblia może dostarczyć głęboko religijnej prawdy, nawet jeśli nie jest poprawna z punktu widzenia naukowego. W gruncie rzeczy błogosławieństwem jest, że Pismo św. zawiera „naiwne" opowiadania i zostało napisane poetyckim językiem nienaukowej kultury. Gdyby zostało skomponowane zgodnie ze standardem nowoczesnych nauk przyrodniczych, to większość ludzi w przeszłości - którzy nie mieli pojęcia o naukach - nie miałoby z niego żadnego pożytku.

57. Jeśli Darwin uniemożliwia dosłowne odczytywanie biblijnych historii o stworzeniu, to jakie jest ich znaczenie dla nas? <<<

Po Darwinie możemy głębiej wniknąć w sens biblijnych opowieści o początku (które nie ograniczają się do Księgi Rodzaju) i ich religijne znaczenie, niż kiedykolwiek wcześniej. Nie musimy już szukać w Biblii zaspokojenia ciekawości, „Jak wszystko się zaczęło". Nauki przyrodnicze robią to lepiej. Zamiast tego możemy skoncentrować się na tym poziomie znaczenia opowieści o początkach, który pozostaje przed nami ukryty, jak długo umieszczamy tę opowieść w konkurencji z poglądami naukowymi.
W epoce przyrodoznawstwa możemy dostrzec wyraźniej, że biblijne opowieści o stworzeniu mają cel wyłącznie religijny. Na przykład, celem Księgi Rodzaju jest pobudzenie w nas wdzięczności za olśniewającą chwałę i bogactwo stworzenia. W dwóch oddzielnych opowiadaniach przekazuje nam, że wszechświat opiera się na miłości i obietnicy. Dostarcza podstawy dla nadziei. Zapewnia, że nasz świat jest z gruntu dobry i nie należy mieszać przyrody z Bogiem.
Ostatnie stwierdzenie domaga się komentarza. Współcześni wierzący zwykle uważają za oczywiste, że stworzenie jest dobre. Wcześniej jednak nie zawsze tak było. Istniała pokusa, aby zło stworzenia przypisywać złośliwym bóstwom, a jego kaprysy postrzegać jako wcielenie demonicznych sił. W niektórych przypadkach starożytny świat pojmował materię

jako źródło wszelkiego zła. Nie dla wszystkich było oczywiste, że stworzenie jest w swej istocie dobre.
Dzisiaj wiemy, że przyroda może błądzić i uśmiercać, nawet wtedy gdy jest dobra i żywiąca. W świecie przyrody, obok troski i opieki, jest okrucieństwo. Czasami i dzisiaj rodzi się pokusa, aby postrzegać stworzenie jako wewnętrznie złe lub przypisywać kosmosowi nieludzkie cechy. W wyniku obserwacji darwinowskich procesów niektórzy ewolucjoniści głośno orzekli, że przyroda jest zła i złośliwa.
Księga Rodzaju powtarza jednak nieustannie, że mimo wszelkich dwuznaczności stworzenie jest w swej istocie dobre. Po Darwinie wielu ludziom nie jest łatwo w to uwierzyć. Nauki ewolucyjne pozwalają nam jednak przypuszczać, że niejednoznaczność stworzenia wynika z „niedokończonego" statusu wszechświata. Musimy zauważyć, że stworzenie podlega ciągłemu procesowi stwarzania. Nawet w dwuznaczności tkwi jednak obietnica - i to jest właśnie główne przesłanie Księgi Rodzaju.
Ponieważ stworzenie nie jest dokończone, przejawia różne braki. W świetle Biblii i ewolucji możemy jednak przyjąć, że świat przyrody niesie w sobie obietnicę, która pomaga nam codziennie odnawiać nadzieję na dopełnienie w nowym stworzeniu.

58. Czy ewolucję można pogodzić z ideą grzechu pierworodnego?

Jednym z powodów, dla którego niektórzy chrześcijanie mają trudności z biologią ewolucyjną, jest fakt, iż wydaje się ona kwestionować ideę dziedziczenia po Adamie czegoś w rodzaju „grzechu pierworodnego". W rzeczywistości jednak sprzeciwia się ona tylko powierzchownemu biblijnemu literalizmowi, a nie samej treści chrześcijańskiej nauki o grzechu i odkupieniu. Znajomość naukowego pojęcia ewolucji może nam nawet pomóc w głębszym i sensowniejszym zrozumieniu grzechu pierworodnego.
Często słyszę fundamentalistycznych kaznodziejów twierdzących, że jeśli ewolucja jest prawdą, to nie mogło być „upadku" ludzkości. A jeśli nie było upadku, to Zbawiciel jest niepotrzebny. Czy jednak sensem życia i śmierci Jezusa nie było naprawienie tego, co zepsuł Adam? Jeśli natomiast Darwin ma rację - argumentuje się dalej - to nie było żadnego Adama. Dlatego przyjście Zbawiciela byłoby bezcelowe. Jeśli więc chcemy ocalić fundamenty nauki chrześcijańskiej, musimy odrzucić ewolucję. W takim rozumieniu demonizuje się Darwina jako jeszcze jeden instrument grzeszności, z której Chrystus musi nas wybawić.
Większość współczesnych teologów traktuje taką interpretację grzechu i odkupienia jako bardzo płytką. Nigdy dokładnie nie wyjaśniono, co właściwie znaczy „grzech pierworodny". Św. Augustyn (354-430), który ukuł to pojęcie *(peccatum originale),* twierdził, że grzech pierworodny jest biologicznie przekazywaną skłonnością do złych pragnień *(libido).* Właśnie on zaszczepił tę ideę w zachodnim chrześcijaństwie. Inni myśliciele chrześcijańscy zarówno przed Augustynem, jak i po nim, opowiadali się za mniej biologiczną i mniej surową interpretacją.
Według nowoczesnej teologii, termin „grzech pierworodny" odnosi się nie do określonego czynu popełnionego przez parę rodziców w odległej przeszłości, lecz do ogólnej sytuacji aktualnego oddalenia ludzi od Boga, od siebie nawzajem i od świata przyrody7. Wszyscy rodzimy się w świecie, który jest głęboko zraniony w dużej mierze przez ludzką pożądliwość i przemoc. Rzeczywiście „dziedziczymy" środowisko, kulturę i obyczaje, w których dobro pomieszane jest ze złem. Dlatego pojęcie grzechu „pierworodnego" wskazuje na to, iż przez sam fakt zrodzenia w ambiwalentnym świecie jesteśmy naznaczeni nie tylko przez to, co przyjazne życiu, lecz również przez całą historię zła i wrogości wobec życia.
Pojęcie grzechu pierworodnego - w tym sensie - jest ważne, aby ciągle przypominać nie tylko o wspólnym dla wszystkich oddaleniu od naszego prawdziwego Początku i Przeznaczenia, lecz również o ludzkiej niemożliwości samowyzwolenia się z takiego stanu rzeczy. Owo

pojęcie pomaga nam zauważyć, że tylko Bóg może nas wybawić, a wszelkie wysiłki mające na celu samozbawienie są bezowocne. Dlatego konieczność Zbawiciela wcale nie zostaje pomniejszona przez najnowszą wiedzę ewolucyjną. Nie ma sprzeczności między ewolucją a sensownym pojmowaniem grzechu pierworodnego.

7. Trzeba dodać, że tradycyjna teologia rozróżnia między grzechem pierworodnym, pojmowanym jako upadek pierwszych rodziców (nazywając go *peccatum originale originans)* oraz grzechem pierworodnym rozumianym jako stan winy, w którym rodzi się człowiek *(peccatum originale originato).* Wydaje się, że autor pomija pierwszy aspekt i zajmuje się tylko drugim. Teologowie udzielają różnych odpowiedzi na pytanie, czym jest grzech Adama. Wydaje się, że pojęcie to oznacza przede wszystkim, iż zło nie pochodzi od Boga, lecz jest wynikiem wolnej decyzji człowieka, a grzeszność, objawiająca się w ludzkiej niezdolności do przekazania innym łaski, -towarzyszy ludzkości od początku. Nauki ewolucyjne faktycznie nie sprzeciwiają są pojmowaniu grzechu pierworodnego jako grzesznej sytuacji, w której się rodzimy, ale nie jest łatwo wytłumaczyć w ich kontekście (choć istnieje wiele sensownych prób) grzech pierworodny jako upadek pierwszych rodziców (przyp. tłum.).

59. Czy można wyraźnie rozróżnić między grzechem pierworodnym a egoistycznymi skłonnościami, które odziedziczyliśmy po naszej przedludzkiej ewolucyjnej przeszłości?

Bez wątpienia współczesna biologia łączy nasz gatunek z przedludzkim ewolucyjnym dziedzictwem, w którym „egoistyczna" walka o przetrwanie była motorem napędowym wszelkich zmian. Ostatnio wielu biologów przypisuje „egoizm" nie tylko pojedynczym organizmom walczącym o przetrwanie, lecz genetycznym jednostkom dziedziczenia. Mówi się, że geny są „egoistyczne", w tym sensie, iż czynią wszystko, aby przejść do następnego pokolenia, nawet za cenę cierpienia w „wyższej" formie życia.
O ludziach mówi się, że są nieświadomymi nośnikami „egoistycznych" genów - mikroskopijnych despotów, którzy stosują inteligentne triki, nawet takie jak wzmacnianie w nas etycznych i religijnych skłonności, aby tylko przedostać się do następnego pokolenia. Gdybyśmy urodzili się bez tych skłonności - argumentują zwolennicy koncepcji egoistycznych genów - pozabijalibyśmy się nawzajem lub rozproszyli, życie wymarłoby i nasze geny nie przeżyłyby. Zastanawiające jest, że niektórzy ewolucjoniści postulują, aby w interesie prawdy naukowej porzucić wszelkie religijne impulsy, które przecież pomagają nam przetrwać i mnożyć się. Chodzi o to - twierdzi wielu biologów - że cała ewolucyjna saga opiera się na jakiejś formie egoizmu, mimo że sprawia iż jesteśmy altruistami.
Jeśli ten pogląd jest prawdziwy, to można przypuszczać, że augustyńska idea grzechu pierworodnego, jako rzeczywistości dziedziczonej biologicznie, wcale nie jest odległa od prawdy. Musimy jednak być ostrożni i nie traktować niektórych metafor używanych przez biologów zbyt dosłownie. Jak stwierdził Holmes Rolston w świetnej książce *Genes, Genesis and God* ta sama ewolucyjna historia, którą cynicy interpretują jako rezultat egoizmu genów, z innego punktu widzenia może być historią *dzielenia się genami* przez pokolenia. Właśnie to dzielenie tworzy bogactwo i różnorodność życia oraz wspólnotę. Genów nie da się adekwatnie scharakteryzować przy pomocy przymiotnika „egoistyczny".
W każdym razie pojęcie „egoistyczny", stosowane do przed-ludzkich form życia lub do fragmentów genetycznych niezdolnych do moralnych wyborów, jest niewłaściwe, jeśli rozumiemy je w terminach etycznych. Poza tym, zwierzęta nie są (o ile wiemy) obdarzone wolnością wyboru lub etycznymi pragnieniami, dlatego nie powinniśmy oceniać ich instynktownych zachowań według własnej miary dobrego postępowania. Współzawodnictwo i walka o przetrwanie między jednostkami a populacjami przed pojawieniem się człowieka były istotne, jeśli życie miało rozwinąć się z prostszych form do bardziej skomplikowanych. Mimo to wydaje się, iż dziedziczymy instynkty, które sprzeciwiają się naszym społecznym, etycznym i religijnym wartościom. Dlatego powinniśmy mieć je pod kontrolą, aby prowadzić życie etyczne i cnotliwe. Czy musimy je jednak pojmować jako konsekwencję grzechu

pierworodnego? Z pewnością czynią one z nas istoty dwuznaczne i niedoskonałe. Sądzę jednak, że rozsądniej jest pojmować grzech pierworodny nie w kategoriach genetycznej ciągłości, którą mamy z resztą życia, lecz przede wszystkim - społecznej i kulturowej presji, która sprawia, że nasze naturalne skłonności przybierają destrukcyjną postać.

4. DARWIN I PROJEKT

60. Czy Darwin podważa wiarę w inteligentnego architekta?

Darwin oraz wielu jego uczniów doszło do wniosku, że teoria ewolucji podważa uświęcony pogląd, iż porządek lub „projekt" w żywych organizmach domaga się Boskiego architekta. Jeśli Bóg zatem jest postrzegany przede wszystkim jako „inteligentny architekt", ewolucja wydaje się kwestionować religijne przekonania. Jeśli jednak Boga nie pojmuje się tylko jako ostateczne źródło porządku (lub projektu), lecz również jako źródło nowości (biblijny Bóg, który „czyni wszystko nowe"), to ewolucja współbrzmi z wiarą religii biblijnej w Boga nowego stworzenia.
Przed Darwinem wielu myślicieli religijnych argumentowało, iż uregulowane działanie i uporządkowane projektowanie w przyrodzie nie mogły pojawić się przypadkiem, lecz tylko dzięki „inteligentnemu projektowi". Oczywiście „inteligentny architekt" musiał być „Bogiem". Darwin natomiast podał radykalnie nowe wytłumaczenie projektu obecnego w istotach żywych. Nie zaprzeczył, że przyroda jest wewnętrznie uporządkowana, lecz jego teoria zakłada, iż skomplikowane modelowanie, kształtowanie w żywych organizmach jest naturalnym wynikiem niezwykle długiego procesu prób, błędów i adaptacji. Dlatego nie ma potrzeby przyjmowania idei Boskiego architekta, aby wytłumaczyć, na przykład, dlaczego konkretny kształt dziobów zięb jest przystosowany wyłącznie do rozbijania i zjadania określonego rodzaju ziaren w środowisku.
Do wytłumaczenia takiej adaptacyjnej struktury w żywych organizmach wystarczy wskazać na przypadkowe mutacje, mechanizm doboru naturalnego i ogromną ilość czasu (miliony lat), które „odsiewają" adaptacyjne cechy organizmu od nieadaptacyjnych. W procesie ewolucji większość organizmów została zbyt dokładnie „zaprojektowana", aby móc przeżyć w swym środowisku, dlatego większość z nich wymarła bez pozostawienia potomstwa. Tylko nieliczne, relatywnie najlepiej przystosowane, były zdolne do przeżycia i reprodukcji. Gdy jednak przyjrzymy się im bliżej, zauważamy, że o żadnym z nich nie da się powiedzieć, iż został „doskonale" zaprojektowany - nawet my sami.
Biologia ewolucyjna zwraca uwagę na wiele przejawów niedoskonałej adaptacji, na kolosalne „marnotrawstwo" i niechlubną historię eksperymentów, które są pogrzebane pod gładką powierzchnią istniejących form życia. Nawet przelotne spojrzenie na materiał geologiczny wzbudza niepokój u tych, którzy sądzą iż możemy odnaleźć dostatecznie dużo dowodów na „inteligentną organizację" w przyrodzie. Współczesna uładzona fasada przyrody jest maską dla wielu epok chaosu, marnotrawstwa i cierpienia, połączonych z godną podziwu kreatywnością. Piękno obecnego świata żyjącego zostało nabyte za ogromną cenę.
Dobrotliwy obraz Boskiego architekta, który pogodnie panuje nad przyrodą, wydaje się daleki od darwinowskiej niepokojącej wizji życia. Elementy przypadku, walki o przetrwanie, ślepej selekcji mocnych jednostek i eliminacji słabych sugerują, że przyroda może być bezlitosna i nieosobowa, będąc jednocześnie zaskakująco twórcza. Czy powinniśmy złościć się na osoby wierzące, które to wszystko niepokoi?
Jeśli po Darwinie chcemy mówić o Bogu w sposób uczciwy i rozsądny, musimy wymyślić coś innego niż zwykłe szlifowanie starych argumentów na rzecz „projektu".

61. Czy teologia nie powinna energiczniej bronić idei Boskiego projektu przed atakami darwinizmu?

Obecnie istnieje mała, ale głośna i finansowo dobrze sytuowana grupa chrześcijańskich myślicieli, którzy twierdzą, że Darwin wcale nie podważył idei inteligentnego projektu. Zwolennicy tzw. „Teorii Inteligentnego Projektu" publikują często w Internecie i w czasopismach religijnych wrogo nastawionych do ewolucji. Ostatnio wypowiedzieli wojnę całemu środowisku naukowemu, w większości przyjmującemu ewolucję. Żywią przekonanie, że ewolucja jest instrumentem materialistycznych ideologii. Większość przyrodników uważa ten ruch za nowy odłam kreacjonizmu.
Według mnie Teoria Inteligentnego Projektu nie utożsamia się do końca z kreacjonizmem, ale promuje w dalszym ciągu ciasny i naiwny sposób uprawiania teologii po Darwinie. Ciekawostką jest, że obsesja na punkcie projektu występuje dziś bardzo często wśród konserwatywnych chrześcijan. Artykuły i polityka wydawnicza takich czasopism, jak: „First Things" i „Christianity Today" podważają idee Darwina, są bliskie właśnie kreacjonizmowi. Reakcją teologii na ewolucję nie powinna być jednak desperacka próba obrony idei inteligentnego projektu. Takie podejście powoduje, że myśl religijna pomija dużą ilość danych naukowych, aby tylko ocalić prymitywną i religijnie ograniczoną ideę Boga. Korekta danych biologicznych i geologicznych sprawia, że myśl religijna jawi się solidnym naukowcom jako nieuczciwa. O wiele bardziej przydatne jest teologiczne podejście, które bez lęku przyjmuje nową „niebezpieczną" ewolucyjną historię życia. Odkrywa ono, że nauka Darwina, jeśli oczyści się ją ze skrzywienia filozoficznego materializmu, który niektórzy zwolennicy arbitralnie jej przypisują, pomoże nam w bardziej interesującym i religijnie satysfakcjonującym rozumieniu Boga.
Ewolucjoniści doprowadzili do tego, że idea Boga-architekta stała się problematyczna, ale nie zniszczyli głębszego religijnego pojmowania Boga jako podstawy nowych form porządku, a nie ściśle wypracowanego „projektu". Rzekłbym, iż idee Darwina ostatecznie pozwoliły odświeżyć biblijne pojęcie Boga, który „wszystko czyni nowe" (Iz 43,19; Ap 21,5). Oczywiście Darwin wystawia na próbę ciasną ideę inteligentnego projektu, ale to nie oznacza, że jego nowa nauka odrzuca ideę Boga.
Dlaczego właściwie mielibyśmy myśleć o Bogu przede wszystkim jako o „architekcie"? Czy nie jest On też źródłem nowości, której pojawienie się prowadzi nieuchronnie do zniszczenia perfekcyjnego projektu? Czy Bóg nie jest tak samo źródłem nowości, jak i stabilności? Czy nie powinniśmy postrzegać Go jako tego, który kwestionuje przeciętność osiągniętego status quo, aby stworzyć coś nowego? Jeśli Bóg jest ostatecznym źródłem porządku, jest też pierwotnym źródłem nowości, która czasami musi naruszyć porządek, aby uniknąć trywialności i monotonii. Bóg ewolucji jest niewyczerpanym źródłem *nowych* form porządku.

62. Czy Bóg nie ma żadnego wpływu na doskonałą organizację istot żyjących?

Oczywiście, że ma. To twierdzenie jest jednak poprawne po Darwinie, gdy przyjmiemy, że Bóg jest również źródłem nowości zakłócającej ustalony porządek. Po drugie nie możemy umieszczać naszego teologicznego rozumienia projektu w przyrodzie na tym samym poziomie, co wyjaśnienie proponowane przez biologię ewolucyjną, a więc w konkurencji do nauk przyrodniczych.
Przyrodoznawstwo oferuje - na własnym poziomie rozumienia, który metodologicznie odrzuca teologiczne badania - bardzo
dobre wyjaśnienie projektu w przyrodzie. Weźmy na przykład oko ryby, które jest okrągłe, a nie eliptyczne, co sprawia, że jest świetnie „przystosowane" do widzenia pod wodą. Jak możemy wytłumaczyć to cudowne zjawisko? Przed Darwinem spontanicznie wielbiliśmy

Stworzyciela, który specjalnie dał rybom oczy pasujące do środowiska podwodnego. Łatwo było interpretować takie zjawisko jako dowód na Boski „inteligentny projekt".
Biologia ewolucyjna jednak, jak każda inna dziedzina nauk przyrodniczych, skłonna jest szukać naturalnych wyjaśnień projektu. Na poziomie naukowych dociekań nie jest właściwe przypisywanie projektu bezpośrednio jakiejś Boskiej „inteligencji". Według biologów ewolucyjnych, ryby mają okrągłe oczy, ponieważ w odległej przeszłości pływające stworzenia z owalnym oczami nie mogły dostrzec drapieżników, więc zostały zjedzone, przegrywając w ten sposób walkę o przetrwanie. Nie zrodziły potomstwa, podczas gdy inne żyjątka wodne, które przypadkowo posiadały okrągłe oczy, mogły widzieć dostatecznie dobrze, aby uciec przed napastnikami. To właśnie one przetrwały i rozmnożyły się.
Myślę, że powinniśmy pozwolić naukom przyrodniczym iść tak daleko jak to możliwe, by wytłumaczyć adaptacyjny projekt w sposób „naturalistyczny". Wierzę również, że biologia ewolucyjna jest tylko jednym z wielu poziomów w hierarchii wyjaśnień, na którym staramy się zrozumieć historię życia w całej *głębi.* Teologia może być częścią owej hierarchii wyjaśnień. Co więcej, jestem przekonany, że w pewnym momencie musimy odwołać się do teologii, aby wytłumaczyć *ostateczny* powód, dlaczego w ogóle istnieje porządek lub celowość w przyrodzie oraz dlaczego odkrywamy w niej również niestabilność i rozwój. Byłoby jednak degradacją teologii umieszczanie pojęcia Boga na tym samym samoograniczającym się poziomie, co interpretacja naukowa. To właśnie - według mnie - czynią zwolennicy teorii inteligentnego projektu, zasługując w ten sposób na krytykę ze strony ewolucyjnych biologów.
Możemy wyjaśnić życie i jego kompleksowość na wielu poziomach interpretacji, które wzajemnie się nie wykluczają. Na przykład fizyka może wytłumaczyć porządek życia i jego organizację całkowicie adekwatnie z punktu widzenia termodynamicznego, bez zajmowania się wyjaśnieniami biologicznymi. Chemia może wyjaśnić życie na własnym poziomie. Tak samo teologia. Jako jeden z poziomów w hierarchii wyjaśnień, ma ona do odegrania swoją rolę w głębokiej analizie fascynującego projektu życia. Problem pojawia się natomiast wtedy, gdy eksperci z jednego poziomu twierdzą, że reprezentują *oni jedyne i adekwatne* wytłumaczenie życia.

63. Czy trzeba być tak surowym wobec zwolenników teorii „inteligentnego projektu"?

Obrońcy „inteligentnego projektu" słusznie oburzają się na sposób, w jaki niektórzy ewolucjoniści starają się dokonać syntezy przyrodoznawstwa z metafizyką materialistyczną. Atakując ewolucyjnych materialistów, wylewają jednak dziecko z kąpielą. Oprócz wątpliwych filozoficznych założeń niektórych uznanych ewolucjonistów, odrzucają solidną naukę. Co gorsza, bronią takiej wizji Boskiego działania, w której Bóg jest raczej majstrem niż Stworzycielem.
Zwolennicy „inteligentnego projektu" przedstawiają teologiczne pojęcie projektu w taki sposób, że konkuruje ono z naukowym wyjaśnieniem. Nie przyznają przyrodnikom swobody w naturalistycznej interpretacji projektu, tzn. bez odwoływania się do idei Boga. Dlaczego jest to problematyczne? Ponieważ przyrodoznawstwo może wyjaśnić daną rzeczywistość tylko w sposób całkowicie naturalistyczny (agnostycyzm metodologiczny). Nie może ono *nigdy* odwoływać się do nadprzyrodzoności, gdyż w takim wypadku przestaje być przyrodoznawstwem. Natomiast zwolennicy inteligentnego projektu umieszczają swe projektujące bóstwo na poziomie wytłumaczenia będącego domeną nauk przyrodniczych, a nie teologii. Propagowany przez nich Bóg projektu jest Bogiem wypełniającym dziury. Ponieważ sądzą że projekt adaptacyjny lub takie zjawisko jak DNA jest ze swej natury nieprawdopodobny, podkreślają że przyrodoznawstwo musi skorzystać z wyjaśnienia

nadprzyrodzonego. Taki przeskok umieszcza ich jednak poza dziedziną nauk przyrodniczych. Niesłusznie traktują bowiem ideę inteligentnego projektu jako teorię przyrodniczą.
Z punktu widzenia teologii patrząc, nie kwestionujemy faktu, że w pewnym momencie musimy odwołać się do Boskiego wpływu, aby pojąć wszechświat i dzieje życia w sposób głębszy niż czynią to nauki przyrodnicze. Kiedyś musi to nastąpić. Problem polega na tym, *gdzie* umieszcza się ideę Boskiego działania w wysokiej piramidzie wyjaśnień.
Obrońcy inteligentnego projektu - zamieszkujący *plaski świat* - są skłonni, aby traktować Boga jako *część* wyjaśnienia proponowanego przez nauki przyrodnicze. Paradoksalnie pomniejszają nasz podziw dla Boskiej kreatywności, gdyż czynią z Boga ogniwo (choćby najważniejsze) w ciągu naturalnych przyczyn, zamiast odkryć Go w głębi i u podstaw wszelkiej naturalnej przy-czynowości. Prezentują ideę Boskiego inteligentnego projektu w taki sposób, który zniechęca do jakichkolwiek dalszych badań naukowych. Przyrodnicy słusznie oburzają się na tę ingerencję, gdyż ciągle można się wiele dowiedzieć na temat projektu w przyrodzie, mimo że pozostanie się na poziomie czysto przyrodniczym. Jeśli musimy odwoływać się do Boga za każdym razem, gdy dochodzi do impasu w badaniach naukowych, to jaki ma w ogóle sens uprawianie przyrodoznawstwa?

64. Czy zdarza się, że zwolennicy „inteligentnego projektu" umieszczają teologię na poziomie wyjaśniania życia, który jest domeną przyrodoznawstwa? <<<

Przykładem może być nowa książka biochemika Michaela Behe'a, pt. *Darwin's Black Box.* Autor przypomina najpierw poglądy samego Darwina, który twierdził, że jeśli projekt w organizmach żywych pojawił się na innej drodze niż niewielkie, stopniowe zmiany, to jego teoria ewolucji jest fałszywa. Według Behe'a, w żywych komórkach działają mechanizmy, które są zbyt skomplikowane, aby miały pojawić się stopniowo, jak powszechnie przyjmują biologowie ewolucyjni. Są one bowiem - twierdzi autor - „nieredukowalnie złożone". Oznacza to, że nie mogłyby w ogóle funkcjonować - i zostać wyselekcjonowane w procesie ewolucji - jeśliby wszystkie ich elementy nie pojawiły równocześnie i nie współpracowały harmonijnie ze sobą. Pułapka na myszy jest tylko wtedy skuteczna, gdy wszystkie jej części pracują jednocześnie. Jeśli usuniemy choćby jeden element, pułapka przestaje funkcjonować. Podobnie podstawowe funkcje komórki, np. mechanizm krzepnięcia krwi, nie mogą być skuteczne, dopóki wszystkie skomplikowane i różnorodne elementy nie pojawią się równocześnie. Niemożliwe jest zatem stopniowe ewolucyjne konstruowanie nieredukowalnej złożoności. Darwina zgubiła jego własna logika.
Jakie jest zatem właściwe wyjaśnienie nieredukowalnej złożoności? Behe dochodzi do wniosku, że musi nim być „inteligentny projekt", ponieważ nauki ewolucyjne z definicji nie mogą wyjaśnić nieredukowalnej złożoności. Antyewolucjoniści świętują zatem zwycięstwo nad Darwinem, a katolik Behe zyskuje aplauz. W międzyczasie przyrodnicy stwierdzili, że komórka nie jest nieredukowalnie złożona. Ich stanowisko opiera się przede wszystkim na możliwych scenariuszach tego, jak pułapki na myszy i mechanizmy komórkowe mogły być stopniowo składane - w ten sposób ocala się paradygmat darwinowski.
Bez względu na to, czy komórka jest nieredukowalnie złożona, czy też nie (przeciwnicy Behe'a mogą mieć rację w opowiadaniu się za możliwością stopniowej ewolucji), odwoływanie się tutaj do inteligentnego projektu jest teologicznym odwróceniem uwagi, wykrętem, a nie twierdzeniem funkcjonalnym naukowo. Prócz tego, pojęcie Boga jako „architekta" jest z teologicznego punktu widzenia ciasne i zwodnicze.
Behe słusznie odwołuje się do teologii, lecz nie powinien czynić tego wtedy, gdy chce uprawiać przyrodoznawstwo. Jego przeciwnicy mają rację w krytykowaniu go, lecz nie zawsze czynią to z odpowiednich powodów. Behe zapomina, że ostateczne wytłumaczenie projektu lub wszelkiej innej rzeczywistości nie może być nigdy umieszczone na poziomie

naukowych badań. Jednocześnie wielu jego przeciwników - przynajmniej w założeniach - uważa naukę za *ostateczny* poziom wyjaśnienia rzeczywistości. Z teologicznego punktu widzenia żyją oni w płaskim świecie, a paradoksalne jest, że zwolennicy inteligentnego projektu dołączają do nich.
Pogubieni w tej szerokiej dziedzinie naukowcy - materialiści twierdzą, że ostatecznym wyjaśnieniem życia i ewolucji jest współdziałanie ślepego przypadku, doboru naturalnego i ogromnej ilości czasu w kosmosie. Zwolennicy inteligentnego projektu słusznie zauważają, że to wyjaśnienie nie jest adekwatnym zrozumieniem życia. Według mnie, reagują jednak nerwowo i niedojrzale, umieszczając niesłusznie pojęcie inteligentnego Boskiego projektu na poziomie, który jest domeną badań przyrodniczych.

65. Czy darwinowska wizja życia bardziej odpowiada biblijnej koncepcji Boga, czy pojęciu „inteligentnego architekta"?

Nietrudno zrozumieć ludzi wierzących, oburzonych darwinowską krytyką projektu, którzy zignorowali lub całkowicie odrzucili Darwina. Począwszy od ubiegłego wieku wielu myślicieli religijnych zauważyło, że darwinowska wizja przyrody jest do pogodzenia z głęboką wiarą w Boga. Niektórzy nawet ze zdziwieniem odkryli, że ewolucja Darwina dostarcza najbardziej odpowiedniego schematu do wyrażenia wdzięczności za Boga religii biblijnej.
Teoria ewolucji nie dopuszcza myśli o Bogu jako zwykłym architekcie. Pomaga natomiast w pojmowaniu Go przy pomocy bardziej biblijnych kategorii niż wcześniej. Inspiruje do odkrywania sensu Boskiej pokory, która obdarza stworzenie zdolnością do eksperymentów i samokreacji, dzięki którym świat może być różny od swego Stworzyciela. Prowadzi do postrzegania Boga jako źródła nowości, jako tego, który „czyni wszystko nowe", a nie tylko przyczyny jakiegoś wyidealizowanego przez ludzi porządku. Nawet nieskończona liczba nieudanych adaptacji w darwinowskiej historii życia - tak skandaliczna dla zwolenników projektu - może pomóc wyraźniej odczuć, że wszechświat jest ciągle na etapie stwarzania. Skupiając się na projekcie, „zamrażamy" świat i nie dostrzegamy jego żywotności, która nieustannie roztapia lodowaty porządek. Nauki ewolucyjne przedstawiają świat jakby w stanie płynnym, ciągle otwartym na przyszłość. Mogą zatem obudzić w nas rozumienie Boga, który raczej pociąga świat ku sobie „z przodu", niż popycha go mechanicznie z tyłu.
Jeśli Boga ukażemy tylko jako architekta, to świat „zaprojektowany" przez Niego nie ma przyszłości. Tkwi w martwym, doskonałym porządku, zamknięty na wszelkie stawanie się. Świat zamknięty na nowość byłby ostatecznie martwy. Obsesja na punkcie inteligentnego projektu tłumi zatem biblijną ufność w Boga, którego stwórcze „słowo" jest zawsze słowem obietnicy. Bóg obietnicy *ciągle stwarza* świat za pomocą ewolucji. Dzięki niej byty stworzone są otwarte na nieokreślone przyszłe formy. Zwolennicy inteligentnego projektu nie patrzą w przyszłość, lecz w martwą przeszłość. Darwin wpaja w nas głębokie przekonanie, że kosmos jest nieskończony. W ten sposób możemy wrócić do idei obietnicy, która jest centralną myślą biblijnej wizji Boga.

66. Czy niewiarygodne skomplikowanie żywych komórek oraz DNA nie domaga się specjalnej interwencji Boga-architekta?

Zwolennicy inteligentnego projektu natychmiast odpowiedzą, że specjalna Boska interwencja jest nieodzowna. Hipoteza cudownego wkroczenia Boga w przyrodę tylko utrudnia zadanie teologii, umieszczając ją w relacji współzawodnictwa z naukami przyrodniczymi. Jeśli bowiem Bóg tak łatwo może wejść w przyrodę, aby ukształtować kwasy nukleinowe i aminokwasy w żyjącą złożoność, to dlaczego nie interweniuje obecnie, aby skrócić cierpienia

istot żyjących? Jeśli odwołujemy się do specjalnej interwencji lub „projektu" za każdym razem, gdy nie potrafimy wytłumaczyć złożoności życia w naturalny, naukowy sposób, to dlaczego w ogóle powinniśmy jeszcze uprawiać nauki przyrodnicze?
Musi być lepszy sposób wyjaśnienia złożoności w organizmach żywych niż czysty naturalizm, który odrzuca wszelkie pojęcie Boga, i supernaturalizm, który musi co jakiś czas arbitralnie odwoływać się do cudów.
Moja propozycja jest następująca. Po pierwsze, skorzystajmy jeszcze raz z augustyńskiej sugestii, którą przypomniał przyrodnik-teolog Howard Van Till. Wolno przypuszczać, że Stworzyciel *bogato wyposażył* wszechświat (od początku jego powstania) w możliwość ewoluowania w kierunku złożoności, którą możemy dostrzec w komórce i genetycznym DNA. Jeśli przyjmiemy to założenie, nie ma potrzeby, aby Bóg angażował się w kosmiczny proces. Wszechświat otrzymał zdolność *samoorganizacji,* która usuwa potrzebę bezpośredniej Boskiej manipulacji fizycznymi kanałami przyczynowości. Jeśli tak, to pojawienie się życia, złożoność komórki i DNA mogą być zrozumiane jako wynik naturalnych procesów nierozerwalnie splecionych z całym wszechświatem. Powstanie życia i umysłu we wszechświecie jest w pewien sposób analogiczne do wyrośnięcia dębu z niepozornego, prostego żołędzia.
Po drugie, proponuję przyjąć, że Bóg nie obdarza wszechświata projektem, lecz daje *obietnicę* złożoności, która w efekcie staje się żywa i świadoma, przynajmniej tu na ziemi, lecz bardzo możliwe, że również w innych częściach uniwersum. „Słowo Boże", które według Księgi Rodzaju, unosiło się nad stworzeniem na początku, jest słowem obietnicy. Wszechświat jest nierozdzielnie związany z Boską obietnicą przyszłości. Trzeba koniecznie powiedzieć, że czasowe i przestrzenne rozwijanie się samoorganizującego się wszechświata zmierza nieustannie do „ziemi obiecanej", która jest zbiorem wszystkich możliwości podarowanych jej przez łaskawego i wielkodusznego Boga.
Po trzecie, można powiedzieć, że w pewnym sensie sam Bóg (lub jeśli wolimy: Duch Boży) *jest* tą ziemią obiecaną. Zmierzanie świata ku Bogu i oraz Boskie ciche przychodzenie do świata w formie obietnicy jest tym, co ostatecznie pozwala przyrodzie ewoluować i samoorganizować się w kierunku życia i świadomości. Głębokie zaangażowanie Boga w świat pozostaje jednak całkowicie poza zasięgiem naukowej weryfikacji. Mimo to może ono być dobrym uzasadnieniem - *ostatecznym,* a nie naukowo precyzyjnym - złożoności życia.

67. W jaki sposób Bóg może stworzyć życie bez naruszania praw fizyki i chemii?

Z punktu widzenia fizyki, chemii i innych dyscyplin naukowych patrząc, prawa przyrody nie są naruszone, gdy życie pojawia się na kosmicznej arenie. Jednak w momencie powstania pierwszych żyjących komórek z jądrowym DNA, w historii kosmosu stało coś niezwykłego. Teologia ewolucji musi odkryć metodę ukazania głębokiego zaangażowania Boga w stworzenie życia, bez jednoczesnego pojmowania Boskiego działania jako brutalnej ingerencji w ciągłość przyrody. W jaki sposób teologowie mogą ukazać żyjącą złożoność, będącą w gruncie rzeczy wolnym darem Boskiej mocy stwórczej, bez równoczesnego kwestionowania dziedziny zastrzeżonej przyrodoznawstwu?
Jednym ze sposobów zrozumienia ogromnego Boskiego oddziaływania na świat, które jest naukowo nieweryfikowalne, jest przyjrzenie się, jak działa informacja. Gdy czytacie tę stronę, patrzycie na plamy czarnego atramentu odbite na białej kartce. Gdybyście nie umieli wcześniej czytać, widzielibyście tylko nieczytelne czarne znaczki. Nie dostrzeglibyście umieszczonej tutaj treści informacyjnej. Obecności informacji nie da się odkryć przez nauki fizyczne. Wszelkie idee zapisane na tej stronie nie zostaną zauważone przez czystą chemię. A jednak jest tu zawarta informacja, jeśli przejdziemy na głębszy poziom rozumienia. Jest ona umieszczona na stronie dyskretnie i niezauważalnie, w sposób ukryty dla nauk chemicznych.

Nie narusza ani nie naciąga praw chemicznych, które umożliwiają atramentowi połączenie się z papierem. Informacji nie można dostrzec, jeśli badamy tylko prawa chemiczne i ich efekty. Gdybyśmy nie umieli czytać i ktoś poprosiłby nas o wytłumaczenie tej strony, moglibyśmy tylko powiedzieć, że maszyna drukarska odbiła czarny atrament na białym papierze, chemicznie dostosowanym do wchłonięcia go. Treść informacyjna nawet nie pojawiłaby się w naszym umyśle.
Analogicznie biochemia i biologia ewolucyjna nie są zdolne do odkrycia głębszego „informacyjnego" wymiaru, który wszechświat otrzymał od ostatecznego źródła sensu. Nowe możliwości - jak pojawienie się istot żywych i rozumnych - mogą być wytworem ewolucji, a jednak ich treść informacyjna nie zostanie nigdy odkryta na poziomie analiz chemicznych i fizycznych.
Realizacja tych możliwości nie domaga się naruszania praw nauk przyrodniczych, podobnie jak zapisanie informacji na stronie nie łamie praw chemicznych łączenia się atramentu z papierem.
Gdy zatem struktura DNA, mająca postać podwójnej spirali, pojawia się w ewolucji, informacyjny aspekt życia wchodzi w świat w taki sposób, który nie łamie praw chemicznych i fizycznych. Rozsądna jest zatem hipoteza, że relacja Boga do przyrody, włączając w to stworzenie życia, jest analogiczna do spokojnego, lecz efektywnego sposobu, w jaki informacja posługuje się wszelkim medium. Jest to jednak tylko analogia.

68. Czy można dokładniej określić, w jaki sposób Bóg współdziała z ewolucją świata?

Nie. Precyzyjny język pomniejszałby uznanie dla Boskiej kreatywności. Próba osiągnięcia jasności w tak fundamentalnej dziedzinie jak Boskie zaangażowanie w stworzenie i ewolucję życia prowadzi do tego, że teologia staje się powierzchowna.
Sądzę, że większość pozornych konfliktów między przyrodoznawstwem a religią, zwłaszcza między ewolucją a ideą Boga, wynika z pragnienia umieszczenia Bożego działania w pewnym określonym obszarze weryfikowalnych drugorzędnych przyczyn. Sceptyczni przyrodnicy, rozczarowani tym, że nie mogą odnaleźć żadnej takiej obecności, w ogóle odrzucają ideę Boga jako zbędną w ewolucji. Tymczasem kreacjoniści i zwolennicy inteligentnego projektu utrzymują że Boska moc stwórcza jest obecna na tym samym poziomie badań, na którym sceptycy jej nie dostrzegają.
Jeśli będziemy upierać się, że Bóg stworzył nowe gatunki za pomocą interwencyjnych aktów „bezpośredniego stworzenia", wówczas Boskie działanie zostaje zredukowane do banalnej manipulacji. Nieodparta chęć, aby Boga umieścić w serii (naukowo weryfikowalnych) przyczyn w przyrodzie, rodzi się raczej z pragnienia kontroli niż oddawania czci. Tymczasem Bóg religii pozostanie z konieczności Bogiem ukrytym, a Jego niedostępność dla naukowych eksperymentów czymś istotnym, gdyż jest On ostatecznym fundamentem wszystkich przyczyn. Upieranie się, że *ostateczny* fundament przyrody wciśnie się w naukowo weryfikowalną serię skutecznych lub mechanicznych przyczyn, apriorycznie odmawia Boskiej kreatywności jakiegokolwiek miejsca w przyrodzie.
Właściwe jest natomiast myślenie o Boskim radykalnym i nieustannym stwarzaniu świata w kategoriach przenośni. Metafory są konieczne, gdy mówimy o rzeczach zbyt wielkich, aby je móc dokładnie wyjaśnić. Nawet przyrodoznawstwo posługuje się językiem metaforycznym, ponieważ matematyczne wywody makrofizyki są zbyt wyspecjalizowane, aby oddać historyczny dramat przyrody. Ewolucjoniści sięgają zatem do terminów takich jak: „dobór", „walka", „adaptacja", „ślepy", „przypadek" itp., ponieważ zbyt precyzyjny język nie byłby pomocny w opisaniu czegoś tak powikłanego jak historia życia.
Tym bardziej teologia - która ma być najszerszym spojrzeniem na przyrodę - powinna myśleć o Bogu w kategoriach przenośni, jako o „głębi", „fundamencie" życia i ewolucji, a nie o kon-

kretnym ogniwie w łańcuchu przyczynowości. Oprócz tego, w biblijnym kontekście możemy myśleć o Bogu jako o Przyszłości świata. Bóg Biblii jest Bogiem obietnicy. Otwierając przed światem przyszłość, Bóg stwarza go i nieustannie podtrzymuje, bez stawania się częścią świata. Właśnie nadchodzenie Przyszłości sprawia, że świat w ogóle ewoluuje. Bóg jest ostatecznym wyjaśnieniem ewolucji jako Absolutna Przyszłość świata (używając słów Karla Rahnera). O Nim właśnie myślał Teilhard de Chardin, gdy mówił, że kosmos opiera się na „przyszłości jako swoim jedynym fundamencie", tzn. na Bogu, który jest „mniej Alfą niż Omegą". To Bóg Abrahama, Mojżesza i Jezusa, Bóg nowego stworzenia.

5. BOŻA OPATRZNOŚĆ I DOBÓR NATURALNY

69. Czy Darwin nie podważa idei Bożej Opatrzności?

Darwinowski obraz życia może na pierwszy rzut oka sprawiać takie wrażenie, do czasu, gdy nie pozna się go lepiej. Większość wariacji - nazywanych dziś mutacjami - których ewolucja potrzebuje jako „surowego materiału", aby wytworzyć nowe formy życia, jest nieadaptacyjna i szybko ginie. Tylko przez przypadek nieliczne okazują się „adaptacyjne", tzn, że mają duże szanse na przeżycie i reprodukcję. Niezliczona ilość organizmów, nie dość uprzywilejowana, aby posiadać adaptacyjne cechy, zostaje posłana w wieczne zapomnienie przez bezlitosny dobór naturalny. Mamy przed sobą wszechświat, w którym przypadkowości towarzyszy coś, co większość z nas określiłaby jako marnotrawstwo i okrucieństwo.
Czy możemy pogodzić taki obraz świata z religijną ufnością w Bożą Opatrzność? Jeśli dobór naturalny jest okrutnie obojętny wobec słabszych organizmów, rodzi się pytanie, czy Bóg wszechświata rzeczywiście „troszczy się" o najbardziej podatne na zranienia istoty żyjące. Wydaje się, że Darwin podkopał fundamenty wiary w opatrznościowego Boga. Według niektórych przyrodników, ewolucja „składa się z pojedynczych zrywów, przypadku, niesamowitego marnotrawstwa, śmierci, bólu i lęku". Bóg, który stwarza taki świat i czuwa nad nim musi być „nieczuły, obojętny, wprost demoniczny", a nie taki, „do którego wszyscy chcą się modlić" (David Hull).
Czy religijna ufność w Bożą Opatrzność może przetrwać po Darwinie? Niedawno pewien były duchowny przysłał mi tekst, w którym wyjaśnia, dlaczego stał się ateistą: „Jak miłujący Bóg mógł stworzyć okrutny system, w którym wrażliwe żyjące stworzenia muszą albo zjadać inne wrażliwe żyjące stworzenia lub być przez nie zjadane, zadając im w ten sposób niewymowne cierpienie? Czy dobry Bóg stworzyłby zwierzęta pożerające się nawzajem, gdy mógł je przecież zaplanować jako jaroszów? Jaki rodzaj bóstwa zaprojektowałby dziób, który rozrywa wrażliwe ciało? Jaki Bóg chciałby, aby każdy liść, źdźbło trawy, kropla wody były areną walki, na której żywe organizmy ścigają się, chwytają, zabijają i zjadają nawzajem? Jaki Bóg wymyśliłby stworzenia polujące na siebie, a jednocześnie obdarzył je zdolnością odczuwania intensywnego bólu i cierpienia?".
Większość ludzi wierzących reaguje na taki obraz przyrody twierdzeniem, że ewolucja musi być fałszywa. Sądzę jednak, że musimy stawić czoło ewolucyjnemu obrazowi rzeczywistości, podobnie jak innym próbom podważenia naszej wiary w przeszłości. Nie powinniśmy ani odrzucać, ani przekształcać rzetelnych wyników badań, aby pasowały do naszej wąskiej koncepcji Bóstwa. Oczywiście biologia ewolucyjna nie jest doskonała i będzie podlegać zmianom. Traci się jednak zbyt wiele czasu i energii na próby udowodnienia, że ewolucja jest błędna, podczas gdy wierzący powinni zapytać siebie, czy może nasze rozumienie Boga nie jest zbyt ciasne, aby pomieścić darwinowski świat.

Opatrzność Boża oznacza, że świat jest przedmiotem troski ze strony kochającego i potężnego Boga. Nie możemy jednak posługiwać się uproszczeniami w próbach zrozumienia, jak przejawia się Boska troska. Według mnie, nauki ewolucyjne są wezwaniem do pogłębienia naszego rozumienia i doceniania doktryny o Bożej Opatrzności.

70. Czy teologii udało się pogodzić Bożą Opatrzność z biologią ewolucyjną?

Nie wszyscy tak sądzą. Jak widzieliśmy, niektórzy teologowie ciągle szukają dowodów na istnienie Bożej Opatrzności w przejawach tzw. „projektu", obecnego w żywych istotach. Biologowie darwinowscy i neodarwinowscy uczą jednak, że to, co rozumiemy jako „projekt" w organizmach, jest wynikiem milionów lat ślepych prób i błędnych eksperymentów. Wielu z nich nie dostrzega w tym procesie Bożej ręki. Richard Dawkins stwierdza, że okrucieństwo doboru naturalnego jest tym, czego możemy się spodziewać, jeśli wszechświat jest z natury bezlitośnie obojętny.
Niektórzy myśliciele religijni odpowiadają na ten zarzut wskazując na działanie Bożej Opatrzności w pewnych kosmicznych prawach i warunkach, które musiały zostać „ustalone" z wielką dokładnością w czasie Wielkiego Wybuchu, jeśli wszechświat miał zrodzić życie w czasie swego rozwoju. Ignorując zatem problematyczną historię życia, szukają Bożego projektu w fizyce wczesnego wszechświata.
Inni sądzą że w ewolucji można dostrzec ogólne ukierunkowanie, które jest dowodem Bożego kierownictwa. Przykładem może być powszechny wzrost zorganizowanej złożoności i proporcjonalna do niej intensyfikacja świadomości w czasie ewolucji. Być może Opatrzność delikatnie prowadzi kosmos do pewnego niewyobrażalnego punktu kulminacyjnego.
Inni dostrzegają działanie opatrznościowej ręki Boga w surowości samego procesu darwinowskiego. Zakładają że Bóg zaplanował na ziemi „szkołę dla duszy", a okrucieństwo ewolucji jest istotną częścią jej pedagogii. Według tego poglądu, życie ziemskie i ludzka dusza nie zdołałyby przekroczyć samych siebie bez wielkich przeszkód. Pogrążyłyby się w stagnacji. W tej interpretacji surowość ewolucji jest bezpośrednią konsekwencją Boskiej opatrznościowej troski, a nie przeszkodzą w naszej ufności w Opatrzność. W tym przypadku nie ma potrzeby poprawiania nauk ewolucyjnych, aby je uzgodnić z ideą Boga-wychowawcy.
Trzeba jednak zauważyć, że koncepcja Boga, który bezpośrednio „projektuje" świat pełen okrucieństwa, jest nie mniej odpychająca dla wielu wierzących myślicieli religijnych niż dla ewolucjonistów (np. Dawkinsa). Interpretacja pedagogiczna, choć nie łagodzi odrażających cech ewolucji (jak to czynią argumenty na rzecz projektu), to jednak ciągle jest antropocentryczna. Nie daje przekonywającej odpowiedzi na pytanie, czemu służyły miliardy lat walki niewinnego przedludzkiego życia, zanim pojawiła się owa postulowana „szkoła duszy". Miejmy nadzieję, że istnieją lepsze interpretacje.

71. Jak teologia powinna przedstawiać Bożą Opatrzność po Darwinie?

Refleksję nad ewolucją chciałbym rozpocząć od próby zrozumienia Boskiej opatrznościowej troski, którą przekazuje bogate doświadczenie naszych tradycji religijnych. Zamiast myśleć o Bogu jako architekcie lub wychowawcy, pojmuję Go jako pokorną samo ofiarującą się i obiecującą miłość. Chrześcijanie odnajdują taki obraz Boga w osobie Jezusa z Nazaretu. Co więcej, dowiadują się, że w ogóle nie mogą mówić o Bogu bez odwołania się do tego Człowieka i jego cech ukazanych w Ewangelii.
Teologowie mają prawo zapytać, jaki powinien być świat, jeśli Boża Opatrzność przyjmuje formę pokornej, samoofiarującej się i cierpiącej miłości (zob. pytanie nr 42). Jeśli na tym właśnie polega Boża Opatrzność, to czy nie powinniśmy uznać za oczywiste, że obraz świata prezentowany przez nauki ewolucyjne jest bliski rzeczywistości, w której żyjemy?

Naukowi fundamentaliści interpretują dominującą rolą przypadku w ewolucji jako oczywisty dowód na to, że wszechświat nie jest kierowany przez żadną Opatrzność. Uważają, że surowe prawo ewolucji, w myśl którego niezliczone jednostki i gatunki przegrywają walkę o przetrwanie, jest odrzuceniem pojęcia Boskiej opiekuńczej troski. Teologiczna refleksja nad ewolucją, prowadzona w cieniu krzyża, prowadzi do wniosku, że wszelkie dostępne dowody naukowe na ewolucję są do pogodzenia z obrazem Boga, który troszczy się o świat tak bardzo, że pozwala mu w pewnym sensie na samokreatywność. Dane ewolucyjne są w doskonałej zgodzie z ideą Boga, który jest wystarczająco pokorny, aby pozwolić na pojawienie się czegoś rzeczywiście różnego od Niego. Nauki ewolucyjne w żadnym stopniu nie sprzeciwiają się wierze w Boga, którego współczująca opatrznościowa troska dąży do tego, aby świat nie rozpłynął się w Nim, lecz stał się wystarczająco autonomiczny do nawiązania pewnej formy partnerstwa ze Stwórcą.
Na przykład, przypadkowość ewolucji wydaje się być w zgodzie z ideą Boga, który tak bardzo kocha wolność, że pozwala światu być i stawać się sobą, tzn. czymś różnym od Stworzyciela. „Ślepa" regularność i stałość „prawa" doboru naturalnego jest jednym z wielu „sposobów zachowania", które wszechświat musiał wypracować, aby w ogóle posiadać wewnętrzną koherencję. Ogromna ilość czasu, którego wymaga ewolucja, jest czymś oczywistym, jeśli Bóg opatrznościowo troszczy się o to, aby dać światu możliwość stania się samym sobą. Opatrzność nie jest prostą gwarancją bezpieczeństwa. Jest raczej fundamentem możliwości. A możliwość niesie ze sobą ryzyko.
W końcu, samoogołacający się Bóg wiary religijnej nie patrzy obojętnie na ewolucję, lecz wchodzi w nią, asymilując całe jej cierpienie i kreatywność w swym Boskim życiu. Z pewnością jest to Ktoś, kto opatrznościowo troszczy się o świat.

72. Co, z punktu widzenia teologii, można powiedzieć o mutantach, potwornościach i innych niepowodzeniach ewolucji?

Nasze pojmowanie ewolucji wymaga nie tylko wytłumaczenia porządku, lecz również nieuporządkowanych, przypadkowych i nieadaptacyjnych aspektów tego procesu. Czy mieszczą się one w schemacie myślowym przyjmującym Opatrzność?
Nowoczesne przyrodoznawstwo pomaga nam zrozumieć, że wszechświat jest ciągle stwarzany. Nigdy wcześniej nie uświadamialiśmy sobie tak mocno faktu, że żyjemy w niedokończonym wszechświecie. W naszej teologii i myśleniu o Bogu musimy reflektować nad własnym nowym rozumieniem przyrody będącej w rozwoju. Jeśli chcemy pojmować Boga jako Opatrzność, to musimy przyznać, że jest On nie tylko źródłem kosmicznego porządku, lecz również źródłem ewolucyjnej nowości, która ciągle nadchodzi i często zakłóca aktualne uporządkowanie przyrody.
Reflektując nad ewolucją, teologia musi dostrzec przynajmniej pewien ogólny sens w dziwnych, przypadkowych i bezcelowych wydarzeniach, które w przeciwnym razie pozostaną absurdalne dla naszych ludzkich (także religijnych) horyzontów myślenia. Dziwne i nieprzewidywalne wydarzenia w historii naturalnej są właśnie czymś oczywistym w niedokończonym wszechświecie, ciągle otwartym na nowe stworzenie. Bez tych błędnych i mylących wydarzeń kosmos zostałby dawno temu wciśnięty w ciasne ramy porządku bez życia i świadomości. Sam porządek nie wystarczy do tego, aby wszechświat był interesujący. Kosmos potrzebuje również wydarzeń, które nieustannie przenoszą go ponad osiągnięty status quo.
Aktualne przejawy porządku muszą zostać zakwestionowane, jeśli kosmos ma być wprowadzony w nowe formy uporządkowania. „Przypadkami" lub „wypadkami" określamy te zajścia, które nie pasują do naszego aktualnego poczucia porządku. Nieprzewidywalne wydarzenia, włączając w to powstanie dziwnych i mutantycznych form życia, nie

sprzeciwiają się elastycznej koncepcji Opatrzności. Nasze pragnienie doskonale uporządkowanego wszechświata jest wyrazem życzenia, aby Opatrzność przejęła formy dyktatorskie. Bóg ma jednak inne idee na temat tego, czym jest Jego Opatrzność.
Bóg jest tylko miłością. A miłość, jak to często podkreślają teologowie procesu, z konieczności szanuje wolność i samorzutność świata. Znaczy to, że w Bożym stworzeniu musi być miejsce na wydarzenia przypadkowe. Niektóre z nich mogą się nam wydawać osobliwe, dziwne, ponieważ nasze gusty są ograniczone. W tym kontekście pouczająca jest lektura pokornych słów Boga skierowanych do Hioba: „Gdzie byłeś, gdy zakładałem podstawy ziemi?" (Hi 38,4).
Nie powinniśmy spodziewać się, że ewolucja będzie przebiegać gładko i nieprzerwanie, obierając kurs, który odpowiada naszej idei właściwego kierunku. Cóż to byłby za płaski i szary świat! Idealnie uporządkowany świat byłby wprawdzie pozbawiony szaleństwa będącego wynikiem wypadków, lecz byłby monotonny. Ewolucja sugeruje, że Boska Opatrzność patrzy dalej niż my sami. W tym sensie Darwin jeszcze raz pomaga pogłębić rozumienie Boga.

73. Jak możemy pogodzić *bezosobowość* ślepego doboru naturalnego z istnieniem Bożej Opatrzności? <<<

Chociaż ewolucyjni materialiści postrzegają bezosobowość doboru naturalnego jako dowód na to, że wszechświat jest ostatecznie pozbawiony Boga, to wiara religijna wymaga, abyśmy przyjrzeli się bliżej tej rzeczywistości. Bez wątpienia dobór naturalny działa ślepo i bez preferencji. Tak samo zresztą jak grawitacja oraz inne „prawa" przyrody. Bez przewidywalnej niezmienności surowych praw, przyroda pogrążyłaby się w całkowitej nieokreśloności i chaosie. Dlatego bezlitosny charakter doboru naturalnego nie powinien stanowić większego problemu dla teologii niż prawa fizyki.
Jeśli dobór naturalny ciągle nas niepokoi, spróbujmy wyobrazić sobie, jak wyglądałoby życie dzisiaj, gdyby w przeszłości ewolucja faworyzowała raczej słabe organizmy niż mocne. Jeśli taki byłby jej sposób działania, to życie dawno temu zniknęłoby bez śladu z naszej planety. Z pewnością nie byłoby tu Ciebie ani mnie.
Ilekroć pojawia się pytanie o sensowność doboru naturalnego, warto zapytać, co mogłoby być alternatywą dla niego. Jaki rodzaj wszechświata stworzylibyśmy? Czy byłby to wszechświat bez żadnych trudności dla istot żyjących? A jeśli tak, to czy życie mogłoby rozwinąć się w kierunku bardziej złożonych i w rezultacie świadomych istot? Czy nie musi ono przeciwstawiać się trudnościom, aby w ogóle pozostać życiem?
Czy bez pomocy i ograniczeń ze strony praw fizyki materia mogłaby przekroczyć samą siebie i stać się żywa? A po ożywieniu, czy mogłaby wytworzyć obecny stan złożoności, bogactwa i różnorodności, jeśliby nie musiała sprzeciwiać się prawom doboru? Dalej, jeśli wszystko byłoby tak urządzone, że organizmy nie musiałby w ogóle walczyć, czy życie kiedykolwiek stałoby się świadome? Czy pojawiłaby się świadomość religijna, jeśli życie nie doświadczyłoby nigdy fatalizmu i śmierci, które w świadomych bytach wywołują pytanie o sens życia?
Bezlitosna regularność „prawa" doboru naturalnego jest jeszcze jednym wyrazem ograniczenia każdego bytu skończonego, aby w ogóle mógł on zaistnieć. W pewnym sensie wszystko, co istnieje poza Bogiem, musi być ograniczone, aby być czymś konkretnym. To ograniczenie jest samo w sobie opatrznościowe. Bez granic byłoby trudno zidentyfikować coś jako konkretnie istniejące. Dlatego sądzę, że fakt doboru nie jest większą przeszkodą dla wiary religijnej niż każde inne prawo przyrody. Również grawitacja może wydawać się okrutna, jeśli zdarzy nam się upaść z niebezpiecznej wysokości.

74. Wielu biologów twierdzi, że dobór naturalny jest wystarczająco kreatywny i dlatego wyklucza potrzebę Bożej kreatywności i Opatrzności. Czy tak jest rzeczywiście?

Darwin przewidział miejsce dla pierwotnej Pierwszej Przyczyny powstania wszechświata. Był to jednak nic nie robiący Bóg deizmu, który być może stworzył świat „na początku", lecz nie angażuje się w jego codzienny rozwój. Wydaje się, że Darwin, odmawiający Bogu głębokiego związku ze światem, potraktował dobór naturalny jako jedyny i wystarczająco kreatywny czynnik w dziedzinie życia. Można sądzić, że sam dobór naturalny (jeśli przyjmiemy odpowiednią ilość czasu) jest odpowiedzialny za wszystkie rodzaje żywych organizmów. Bóg nie wydaje się być potrzebny
Nie ma wątpliwości, że dobór naturalny jest kreatywny. Teologia stawia jednak pytanie, czy jest to kreatywność, która sprawia, że Bóg jest zbędny, czy taka, która w pewien sposób pomniejsza Jego kreatywną i opatrznościową rolę. Czy po Darwinie trudniej jest czy też łatwiej wierzyć, że Bóg jest „Stworzycielem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych" i że policzył włosy na naszej głowie?
Obecnie wielu zwolenników Darwina sądzi, że koncepcja doboru naturalnego wykazuje zbędność idei Boga. Zwykle myślą jednak o Bogu bezpośrednio stwarzającym wszystko. Ewolucja zmusza teologię do porzucenia idei Stworzyciela, który ad hoc dokonuje stwórczych interwencji lub naprawia przyrodę. Jeśli Bóg jest Stwórcą życia, to musi działać w głębszy i bardziej podstawowy sposób. Czy mamy sobie wyobrażać, że wkracza On w świat nukleotydów („liter" w kodzie genetycznym), łącząc je w segmenty DNA, wkładając je w komórkę, aby stworzyć pierwszy żyjący byt, a następnie znika, aby powrócić dopiero wtedy, gdy potrzeba stworzyć nowy gatunek? Jeśli tak, to dlaczego istnieje tak wiele szkodliwych mutacji?
Czy nie powinniśmy zamiast tego przyjąć, że Boska kreatywność i Opatrzność pełnią głębszą bardziej powszechną i fundamentalną rolę wobec całego wszechświata, niż tylko okazjonalne interwencje w nim? Umieszczając Boską kreatywność i Opatrzność na bardziej zrozumiałym poziomie eksplikacji, możemy uniknąć pojęcia bóstwa okazjonalnie wizytującego świat. Porzucając wątpliwą ideę bezpośredniego stworzenia, pozwalamy na to, aby nauka rozwijała się w całkowitej wolności i podejmować mogła właściwe jej wysiłki wytłumaczenia procesu powstania i ewolucji życia.
Nie ma zasadniczego niebezpieczeństwa, że naukowa interpretacja zniszczy nasze poczucie misterium, które leży u podstaw istnienia życia. Nie umieszczajmy jednak „misterium" tam, gdzie istnieją „zagadnienia", które dają się rozwiązać po ludzku. Coś takiego jest bowiem zarówno intelektualnym, jak i religijnym samobójstwem.

75. Co powiedzieć tym, którzy twierdzą, że dobór naturalny sprzeciwia się Bożej Opatrzności?

Stwierdzenie, że dobór naturalny nie pozostawia żadnego miejsca Boskiej Opatrzności nie jest postulatem nauk przyrodniczych, lecz filozofii. Jest to rodzaj *przekonania,* które apriorycznie (bez dowodów) zakłada, że nie możemy znaleźć głębszego zrozumienia życia, niż proponują nauki biologiczne.
To twierdzenie jest tak bardzo rozpowszechnione wśród współczesnych biologów, że wiele osób religijnych czuje się w obowiązku reagować równie mocnym przekonaniem, iż wszelkie żyjące gatunki powstały nie w wyniku ewolucji, lecz zostały bezpośrednio stworzone przez Boga. Obie grupy nie potrafią zaakceptować faktu, że zarówno ewolucja, jak i Boska Opatrzność mogą angażować się, całkowicie i jednocześnie, w dokonujące się stwarzanie życia.
Tradycyjna teologia umieszczała ideę Boga na tym poziomie tłumaczenia, który dostrzegał w Nim *pierwszą przyczynę,* podczas gdy przyroda była *drugorzędną przyczyną.* Jako pierwsza

przyczyna, Bóg jest podstawą istnienia, ostatecznym wytłumaczeniem całego kontekstu, w którym dokonały się wydarzenia należące do dziedziny drugorzędnej przyczynowości, jak np. dobór naturalny. Bóg będąc pierwotną przyczyną świata jest odpowiedzialny za jego istnienie i rozwój. Nie opuszcza świata po dokonaniu stworzenia, lecz pozostaje w nim głęboko obecny, podtrzymując go i będąc u podstaw wszystkiego, co się w nim wydarza.
Bóg nie jest w żadnym wypadku odległym i nieczułym absolutem, głoszonym przez deizm. Mówiąc inaczej, jest On ostatecznym, lecz niewytłumaczalnym „źródłem istnienia", które leży u podstaw wszystkich naukowo wytłumaczalnych procesów kreatywnych. Według teologa Paula Tillicha, Boża Opatrzność nie jest magiczną ekspedycją ratunkową. Oznacza raczej, że nie ma sytuacji, w których świat, życie i byty ludzkie byłyby odcięte od Boskiego afirmującego fundamentu istnienia.
Jeśli przyrodnicy skarżą się, że Boska Opatrzność nie jest oczywista lub obserwowalna w ewolucji, można po prostu wskazać na moc obecną w ewolucyjnej kreatywności. Możemy też wskazać na siłę własnych protestów przeciw okrucieństwu przyrody i pozornemu milczeniu Boga. Rzeczywistość Opatrzności objawia się w nas za każdym razem, gdy mamy odwagę kontynuowania życia w obliczu cierpienia. Opatrzność jest ostatecznym źródłem samoakceptacji, która przejawia się we wszystkich istotach żyjących oraz w powszechnych kosmicznych uwarunkowaniach, które czynią życie możliwym. Oto Bóg bliższy nam niż my sami.

76. Czy idea doboru naturalnego nie odpowiada lepiej materialistycznemu obrazowi świata niż nauce o Opatrzności?

Tak właśnie stwierdziłby biolog Richard Dawkins i jego współpracownik - filozof Daniel Dennett. Cytowany już Dennett nazywa darwinowską koncepcję doboru naturalnego „niebezpieczną ideą", sądząc, że jeśli ktoś wierzy, że Bóg ma wpływ na przyrodę, to lepiej żeby nie zbliżał się do teorii ewolucji, jeśli chce, aby jego wiara przetrwała. Ewolucja, twierdzi filozof, jest całkowicie bezosobowym procesem. Przyroda rozwija się według prostych reguł, w ten sam sposób jak program komputerowy. Innymi słowy, ewolucja jest procesem „algorytmicznym". Przez ślepy dobór zmian adaptacyjnych wyprodukowała - przez trzy i pół miliarda lat - ślepo i bezcelowo całe bogactwo form życia, włączając w to ludzką inteligencję. Żadne opatrznościowe bóstwo nie ma udziału w tym procesie.
Dawkins utrzymuje, że podstawowymi jednostkami ewolucji biologicznej są zakodowane segmenty DNA, znane jako „geny". Jej siłą napędową jest natomiast troska o przetrwanie genów. Autor twierdzi, że geny z natury dążą do maksymalnego wykorzystania szans na przetrwanie i reprodukcję. Ślepa fizyczna konieczność popycha je do wszystkiego, co możliwe, aby sobie zapewnić nieśmiertelność. Dobór naturalny bezdusznie likwiduje w każdym pokoleniu życia zespoły genów, które nie są zdolne do reprodukcji. Ten ślepo selekcjonujący proces wystarczy, aby wytłumaczyć wszystkie formy życia, również nas samych. Po co zatem Boża Opatrzność?
Odpowiadając, trzeba stwierdzić, że pogląd jakoby ewolucja była pojęciem materialistycznym lub ateistycznym nie jest wypowiedzią naukową, lecz raczej pewnym przekonaniem *na temat* nauk przyrodniczych. Zakorzenia się ono w „scjentyzmie", który z kolei szybko łączy się z korektywną ideologią, znaną jako „materializm naukowy". Oba przekonania nie są wynikiem badań przyrodniczych, lecz *swobodnym założeniem,* które rodzi się ze społecznych i indywidualnych preferencji, nie mających nic wspólnego z naukami przyrodniczymi, również z biologią.
Teologia jest szczególnie wyczulona na punkty, w których darwinowscy przyrodnicy przekraczają linię oddzielającą naukę od dogmatu materialistycznego. Choć teologowie nie powinni zgłaszać obiekcji co do idei czysto przyrodniczych (mimo iż mogą być one mocno

prowokujące), wolno im wypowiadać się na temat ideologii lub przekonań, które czasami bywają mieszane z przyrodoznawstwem.
Odpowiadając na powyższe pytanie, teolog ma prawo zaprzeczyć, że ewolucja jest bardziej zrozumiała w kontekście materialistycznym niż religijnym, przyjmującym Bożą Opatrzność. Teologia nie może tego wprawdzie udowodnić, lecz jedynie starać się pokazać, że nowość, witalność, kreatywność ewolucji stają się zrozumiałe, jeśli postrzegamy je jako przejawy ostatecznej „siły istnienia", którą nazywamy Opatrznością.

77. Jak odpowiedzieć na ateistyczne ewolucyjne twierdzenia Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta? <<<

Można zacząć od stwierdzenia, że u podstaw ateistycznego ewolucjonizmu autorów nie leży samo przyrodoznawstwo, lecz jego materialistyczna interpretacja. Warto też wspomnieć, że nie wolno mieszać nauk przyrodniczych z konkretnym systemem przekonań, czy to materializmem, czy też religią biblijną. Choć nikt nie potrafi uprawiać wiedzy bez posiadania zaplecza w postaci określonych przekonań na temat rzeczywistości, to jednak nie mogą one stać się częścią samego przyrodoznawstwa. Gdy Dawkins i Dennett (wraz z innymi, jak Stephen Jay Gould i E.O. Wilson) podkreślają, że ewolucja jest czysto materialistycznym, bezcelowym procesem, to już nakładają określoną ideologię na dane naukowe. Mieszając materializm z ewolucją, nie mają prawa krytykować kreacjonistów, którzy mieszają przyrodoznawstwo ze starożytnymi tekstami biblijnymi.
Oczywiście, nie da się uniknąć interpretowania informacji naukowych w kategoriach takiego lub innego systemu założeń na temat tego, co jest „naprawdę rzeczywiste". Założenia te tworzą coś, co nazywamy „metafizyką". Każdy z nas ma pewne przesłanki metafizyczne, które trzeba sobie wyraźnie uświadomić. Dla ludzi wierzących jest to teologiczna metafizyka, która utrzymuje, że Bóg jest ostateczną rzeczywistością będącą u fundamentów wszystkiego, co istnieje, podczas gdy dla materialistów jest nią bezosobowa materia (wraz z energią).
Pod wpływem tych dwóch metafizycznych punktów widzenia rodzą się pewne sądy na temat materiału naukowego, którymi samo przyrodoznawstwo się nie zajmuje. Zwolennicy materializmu mogą powiedzieć, że Darwin dostarcza solidnego fundamentu pod naukowy sceptycyzm, nie jest to jednak wniosek *przyrodoznawczy*. Ludzie wierzący powiedzą, że „ewolucja jest święta", ponieważ jest zakorzeniona w Bogu obietnicy, który wcielił się w materię. To jednak również nie jest przyrodoznawstwo, lecz metafizyka.
Osoby przyjmujące koncepcję Bożej Opatrzności nie zajdą daleko w dialogu z materialistycznymi ewolucjonistami, jeśli będą po prostu cytować kolejne wyniki badań naukowych, choć jest to oczywiście ważne. Tak samo będzie w przypadku scjentystów dyskutujących z kreacjonistami - zwolennikami idei „inteligentnego projektu". Odmienny bagaż przekonań sprawia, że ludzie przedstawiają informacje naukowe w bardzo zróżnicowany sposób. Tematem rozmów nie jest przyrodoznawstwo, lecz przekonania lub metafizyczne preferencje.
Dlatego prawdopodobnie najlepsze, co możemy zrobić, to pokazywać, że dane ewolucyjne „współbrzmią" z metafizyką teologiczną. Nie uda się udowodnić religijnego punktu widzenia przez odwołanie się do danych naukowych, które są ze swej natury wieloznaczne. Można jednak podkreślać, że wieloznaczność przyrody, włączając w to jej ciemne i tragiczne strony, współbrzmi z naszą egzystencją w niedokończonym wszechświecie. Ten niedokończony i ciągle stwarzany wszechświat nie może być pozbawiony obietnicy. Oprócz tego, przewaga metafizyki teologicznej tkwi w sensownym, logicznym wyjaśnieniu, dlaczego wszechświat w ogóle istnieje zamiast nicości. W pewnym momencie -jak podkreśla Hans Jonas - musimy zmierzyć się z „nagą egzystencją" świata. Według tego autora - i wielu innych - nie da się pominąć teologii, przynajmniej w tym punkcie.

78. Czy ewolucja ma jakieś ukierunkowanie i cel?

Zależy od tego, co rozumiemy przez „ukierunkowanie". Jeśli chodzi o „poruszanie się prosto ku jakiemuś celowi ustalonemu od wieczności", to ewolucja wydaje się pozbawiona kierunku. Wszelkie przypadkowe próby, dzikie błądzenie wraz z widocznym „marnotrawstwem" procesu każą wątpić, czy jesteśmy świadkami realizowania się jakiegoś Bożego planu. Na przykład, paleontolog Stephen Jay Gould często powtarza, że wizja Darwina z konieczności zakłada, iż życie i wszechświat nie mają ukierunkowania. Jeśli wierzący, którzy nie mają przygotowania naukowego, słyszą tak mocne stwierdzenia, nietrudno zrozumieć, dlaczego nie chcą mieć nic wspólnego z ewolucją.
W każdym razie, możemy ciągle przekonywająco twierdzić, że od początków kosmosu wszechświat porusza się *jako całość* w pewnym kierunku. Przynajmniej w ostatnich miliardach lat trudził się nad wytwarzaniem żywych i myślących istot. Nawet w szerszym sensie można dostrzec kosmiczną tendencję do zwiększającej się kompleksowości i do coraz bardziej intensywnych przejawów uporządkowanej nowości, czyli do *piękna.* Na początku istniał tylko ocean promieniowania. Teraz mamy rośliny, zwierzęta, osoby, kultury i religie. Nie można pomniejszać znaczenia faktu, że we wszechświecie pojawiła się wielka kompleksowość i piękno.
Zauważyłem, że niewielu biologów darwinowskich podejmuje wysiłek, aby spojrzeć na szerszą historię *kosmicznej* ewolucji. Wielu z nich po prostu zakłada, że bogate królestwo materii kosmicznej jest ze swej natury obojętne lub nawet wrogie wobec wyłaniającego się życia i rozumu. A ponieważ wszechświat materialny wydaje się z istoty wrogo nastawiony do życia lub obojętny wobec niego, najlepszym wytłumaczeniem życia i jego przejawów jest kombinacja bezcelowych przypadków i ślepej konieczności.
Być może nie powinniśmy skupiać się na biologicznych procesach, lecz spojrzeć uważniej na cały wszechświat: na cały kosmiczny proces, w którym ewolucja darwinowska jest relatywnie młodym etapem, przynajmniej na ziemi. Co widzimy patrząc na piętnaście miliardów lat kosmicznej ewolucji, które upłynęły od Wielkiego Wybuchu, i pamiętając, że życie pojawiło się dopiero w ostatnich czterech miliardach lat? Czyż nie ma ukierunkowania w tej wielkiej kosmicznej epopei?
Zauważamy, że od początków kosmosu mamy do czynienia (bez względu na miarę, którą przyjmiemy) ze stopniowym wzrostem zorganizowanej kompleksowości, odczuwania, a w końcu samoświadomości. Przynajmniej *my* jesteśmy tutaj, a więc wydarzyło się coś ważnego. Ewolucja wszechświata wytworzyła ludzki umysł. Istnienie naszej inteligentnej osobowości powinno wystarczyć, aby podejrzewać, że coś *ważnego* dzieje się we wszechświecie, gdyż nie można zrezygnować z doceniania własnego umysłu. Nawet jeśli wątpicie w to, co powiedziałem, dzieje się tak, ponieważ w gruncie rzeczy doceniacie własną inteligencję. Czy wszechświat, który wytworzył wasz (z konieczności cenny) umysł może być *bezcelowy?* Jeśli tak myślicie, to zaprzeczacie samym sobie.
Jeśli cel pojmujemy jako „ukierunkowanie pewnego procesu na realizację jakiejś wartości" to trudno jest, bez logicznej sprzeczności, zanegować, że wszechświat - przynajmniej w minimalnym stopniu wskazanym wyżej - posiada ukierunkowanie lub cel. Oczywiście stwierdzenie, że powstanie umysłu jest jedynym celem ewolucji, byłoby ogromnym uproszczeniem.

79. Dlaczego ewolucja musiała trwać tak długo?

Teoria ewolucji zakłada, że wszechświat nie został ukończony w jednym, pierwotnym momencie. Wiemy, że żyjemy w niedokończonym wszechświecie. Dlaczego Bóg nie

dokończył stwarzania na początku czasów? Dlaczego ta „cała zabawa" przez *tak długi* czas? W 1873 roku, wkrótce po tym, jak Darwin zaprezentował swe poglądy, rosyjski teolog Władimir Sołowjow (1853-1900) postawił to samo pytanie. Był on przedstawicielem pierwszego pokolenia myślicieli religijnych, którzy zetknęli się z ideami Darwina, dlatego warto przyjrzeć się jego odpowiedzi. „Pełna odpowiedź na to pytanie - pisał - zawiera się w jednym słowie wyrażającym to, bez czego nie można pojąć Boga ani przyrody, mianowicie w słowie: *wolność".*
Nie wiem, czy możemy ulepszyć tę odpowiedź. Ponieważ Bóg chce, aby świat stał się czymś innym niż On sam, pozwala na ewolucję odbywającą się w sposób chaotyczny, błądzący, długotrwały. Innymi słowy, Boża Opatrzność pragnie niezależności stworzenia, nie tylko na ludzkim poziomie, lecz przez całą historię naturalną. Być może dlatego świat i życie rozwijają się stopniowo. Kim jesteśmy, aby decydować, jak długo powinno to trwać?
Świat nieewoluujący - jak możemy przypuszczać - to taki, który zostałby stworzony jako dokończony i doskonały na samym początku. Wszechświat doskonały od początku nie miałby jednak w przyszłości owej nieokreśloności, która jest warunkiem zakorzenienia się wolności. Jeśli rzeczy byłyby ukończone na samym początku, świat zostałby zamknięty i sfinalizowany w taki sposób, że nie byłoby żadnego miejsca na realizowanie się wolności. Aby wolność mogła zaistnieć, musi istnieć w przyszłości otwarty świat jeszcze nie zrealizowanych możliwości. Świat, któremu brakuje otwartego horyzontu możliwych niespodzianek zdusiłby w zarodku płomyki wolności. Stwarzając świat dla wolności, Bóg stworzył czas w jego absolutnie niewyobrażalnej ilości.
Oczywiście, nikt nie może twierdzić, że rozumie dzieła Boga i sposoby Jego działania, ale sądzę, że teologia może przynajmniej sensownie wyjaśnić fakt, że świat nie został doprowadzony do stanu ukończonej doskonałości na samym początku. Świat, który nie ewoluuje, który nie staje się, jest z teologicznego punktu widzenia nie do pomyślenia, jak podkreślił to Teilhard de Chardin (zob. cz. VII). Teologia, która docenia wartość wolności, powinna już wcześniej przewidzieć, że świat jest właśnie taki, jakim odmalował go Darwin. Spróbujmy sobie wyobrazić świat bez możliwości przypadkowych wydarzeń lub pozbawiony ogromu czasu, w którym mógłby się rozwinąć. Myślę, że większość z nas, przynajmniej po dobrym zastanowieniu się, nie wybrałaby ograniczonego czasowo świata, w którym wszelkie możliwości aktualizacji wolności byłyby ograniczone od początku - nawet gdyby oznaczało to, że ów świat uniknie tragizmu.

80. Czy ewolucja zakłada, że Bóg nie ma ściśle określonego planu dla wszechświata?

Jeśli przyjmujemy naukę o Bożej Opatrzności, to nie musimy jednocześnie wyobrażać sobie, że Bóg posiada niezmienny deterministyczny „plan" lub projekt wszechświata, tzn. że każde wydarzenie ma z góry określone miejsce. Przygotowany wcześniej Boski projekt, w którym ustala się dokładnie, kiedy wszystko się wydarzy, byłby nie do pogodzenia z Bożą łaską. Nie pasowałby do Bożej troski o przyszłość świata i do Boskiego daru wolności. Trudno byłoby twierdzić, że Bóg w pełni kocha taki świat.
Boży „plan", jeśli ciągle chcemy używać tego sformułowania, nie może oznaczać predestynacji. Dlatego może lepiej mówić o Boskiej „wizji" przyszłości kosmosu. Używając bardziej biblijnych terminów, możemy nawiązać do Boskiej *obietnicy* dla stworzenia, a nie do ustalonego planu na temat tego, czym ma się stać świat. Plan lub projekt, jak podkreślał wielki francuski filozof Henri Bergson, wykluczałby przyszłość i uczyniłby nasze życie w gruncie rzeczy nieistotnym, ponieważ wszystkie wydarzenia byłyby już wcześniej zaplanowane. Używając słów Teilharda de Chardin, można powiedzieć, że jeśli rzeczywiście wierzymy, że wszystko zostało już zdecydowane, to z pewnością „podcinamy skrzydła nadziei".

Wiara biblijna postuluje świat, w którym mogą rozkwitnąć nadzieja i obietnica. Wielkim darem dla wiary i teologii jest fakt, że ewolucja darwinowska ukazuje nam taki właśnie świat. W ewolucyjnym kontekście może zrodzić się i rozwinąć zrozumienie obietnicy oraz ufność w Boże przyrzeczenia. Przyroda, jeśli można tak powiedzieć, nie jest doskonałym planem, lecz obietnicą doskonałości. Czytając w Księdze Rodzaju, a później w prologu do Ewangelii św. Jana, o „Słowie", które unosiło się nad stworzeniem „na początku", możemy pojmować je niejako dokładny projekt, lecz raczej jako Bożą obietnicę lub wizję tego, czym może stać się świat.
Ewolucja nie musi zatem przebiegać według ściśle określonych wytycznych. Dlatego właśnie świat jest o wiele głębszy, otwarty, bardziej dramatyczny i interesujący, niż świat przedstawiany jako całkowicie pasywny i poddany surowemu Boskiemu schematowi. Bóg ewolucji nie determinuje wcześniej wszystkich wydarzeń, lecz pozwala, aby świat miał udział w kształtowaniu własnej przyszłości.
Z teologicznego punktu widzenia patrząc, nie jest zatem zaskoczeniem, że ewolucja potrzebuje tak wiele czasu, w przeciwnym razie świat skończony (z definicji) nigdy nie wyłoniłby się z oceanu Nieskończoności. Nie dostosowałby się do swego nieograniczonego Początku i Celu. Ogromna przepaść między skończonym i nieskończonym tworzy wielki dramat ewolucji w niezliczonych eonach[8].

8. Eon (gr. aion - czas, wiek) - [geol.] największa geochronologiczna jednostka dziejów Ziemi; dzieli się na ery; obejmuje bardzo długi etap rozwoju Ziemi i jej świata organicznego (przyp. red.).

81. Dlaczego Bóg miałby stwarzać świat, który w swoim rozwoju staje się coraz bardziej niezależny?

Możemy spokojnie przyjąć, że wszystko, co Bóg czyni, jest wyrazem Jego bezgranicznej miłości. Miłość zaś zawsze pragnie wolności umiłowanego. Boska miłość chce, aby całe stworzenie stawało się coraz bardziej „inne".
Aby to lepiej zrozumieć, możemy jeszcze raz zapytać siebie, jak postępowalibyśmy stwarzając świat. Czy stworzylibyśmy doskonały świat, pozbawiony „marnotrawstwa" czasu, chroniony przed wszelką możliwością cierpienia i śmierci? Czy, jeśli mielibyśmy władzę, zaprojektowalibyśmy całkowicie ukończony produkt, który zupełnie odpowiada naszej woli? Taki kosmos nie byłby w rzeczywistości różny od nas samych. Nie byłoby to nic innego niż poszerzenie naszego własnego bytu. Nie moglibyśmy mocno kochać takiego wszechświata, gdyż w rzeczywistości nie byłby różny od nas. Miłość - powtórzę - domaga się „innego". Tak więc Stworzyciel, który boi się ryzyka pozwolenia światu na pewien stopień niezależności nie może go prawdziwie kochać. Prawdziwą istotą Boskiej dobroci jest stwarzanie inności.
Tak więc wszechświat nigdy nie da się wepchnąć w ciasny skafander zaprojektowany od wieczności. Zamiast tego posiada pewien stopień nieokreśloności, potencjał do wytworzenia wolności. Nawet podczas najbardziej prymitywnych fizycznych początków nosił w sobie obietnicę niezależności. Fizycy odnajdują swego rodzaju „nieokreśloność" już w niezbadanych subatomowych strukturach wszechświata. Biologowie ewolucjoniści wskazują na inny rodzaj nieokreśloności w przypadkowych, niekierowanych genetycznych mutacjach i innych nieprzewidywalnych wydarzeniach, które sprawiają, że możliwe jest pojawienie się nowych gatunków i powszechna różnorodność życia. Jako istoty ludzkie odkrywamy jeszcze bardziej monumentalne formy pojawiania się niezależności świata we własnej zdolności do wolnego wyboru. To wszystko stało się wyraźniejsze od czasów, gdy przyrodoznawstwo odkryło ewolucję.
Nie jestem w stanie wyrazić, jak wielkim darem dla teologii może być ewolucja. Odrzucając ją-jak to ciągle czyni wielu chrześcijan - tracimy możliwość pogłębienia rozumienia mądrości i samoofiarującej się miłości Boga.

82. Czy „Bóg ewolucji" nie jest raczej słabym Bogiem, w przeciwieństwie do wszechmocnego Boga Biblii? <<<

W wierze chrześcijańskiej, jak twierdzi z entuzjazmem św. Paweł, moc Boga (przez którą rozumiem Boską zdolność oddziaływania na świat) objawia się paradoksalnie w podatnej na cierpienie bezbronności ukrzyżowanego Człowieka. Jak słusznie zauważa teolog Edvard Schillebeecbc, Boska bezbronność podatna na zranienie nie jest równoznaczna ze słabością. Podatność na zranienia - twierdzi autor - może „skuteczniej rozbroić zło" niż brutalna siła. Dlatego w żadnym wypadku nie mówimy o słabym Bogu. To raczej Bóg, który jest o wiele skuteczniejszy niż bóstwo pojmowane przy pomocy surowych terminów władzy dyktatorskiej. To jest Bóg dostatecznie mocny, aby stworzyć świat obdarzony wolnością i samokreatywnością.
Gdy teologia chrześcijańska mówi o zagadnieniu Opatrzności i ewolucji, musi posługiwać się specyficznie chrześcijańskim rozumieniem Boga, a nie odległego, abstrakcyjnego „inteligentnego architekta". W bezbronności Jezusa na krzyżu otrzymujemy obraz Boga, który wydaje się doskonale harmonizujący z ewolucyjnym charakterem życia. Przypadkowość, walka i pozornie bezcelowe wędrowanie ukazane przez ewolucyjne przyrodoznawstwo mogą nie współbrzmieć z ideą Boskiego architekta, lecz nie są sprzeczne z mocą, która rodzi się z bezbronnej miłości.
Jeśli Bóg byłby „mocny" tylko w popularnym sensie posiadania zdolności do zwyciężania i unicestwiania, to dane ewolucji mogłyby być kłopotliwe dla teologii. Boska moc, która objawia się jednak w nieskończonej miłości, nie dąży do manipulacji ani do wchłonięcia tego, co miłuje. Szukając głębokiego związku z wszechświatem różnym od Boskiego bytu, Bóg pragnie zachować odrębność i inność kosmosu. Moc Boga objawia siew Jego zdolności do nawiązywania głęboko dialogicznej relacji ze światem. Taka moc stwarza miejsce dla zaistnienia ewolucji.
Nie dziwi zatem, że Bóg, którego moc wyraża się w szczerym przyzwoleniu na pojawienie się *inności,* pozostawia światu autonomiczne zasady działania. Akt ten nie jest przejawem braku autorytatywnej Boskiej mocy, co więcej, pozwala drugiemu na zaistnienie. Nasze niewielkie doświadczenie okrucieństwa i surowości dyktatorskich sił, objawiających się w ludzkich relacjach, może stanowić pewną analogią dla zrozumienia Boskiej zdolności do powoływania do istnienia zaskakująco różnego wszechświata.
Czy skuteczna jest siła zniewalania, nawet w ludzkich relacjach? W najlepszym przypadku można manipulować rzeczami lub osobami tylko zewnętrznie. Nie da się wpłynąć na nie od środka, lecz tylko powierzchownie, z zewnątrz. W obliczu podatnej na zranienia bezbronnej miłości, świat otrzymuje możliwość doświadczenia własnej wewnętrznej mocy - mocy samokreatywności, która ostatecznie przyjmuje kształt ludzkiej wolności. Moc Boga objawia się najpełniej w Jego samoogołoceniu się, które obdarza mocą stworzenie.

83. Czy chrześcijańska koncepcja Boga podatnego na cierpienie da się pogodzić z pojęciem Boskiej mocy stwarzającej świat z niczego?

Łatwo stracić z oczu Dobrą Nowinę zawartą w nauce o stworzeniu. Nawet chwila refleksji uświadamia, że Stworzyciel, który z niczego mógł powołać do istnienia ogromny i skomplikowany wszechświat, może również doprowadzić nasze życie do pełni, której pragniemy. Przekonanie, że świat nie ma początku w sobie, lecz jest zakorzeniony w Mocy leżącej poza nim, oznacza, że niezależnie od absurdalności obecnej chwili możemy ciągle mieć nadzieję na *nowe* stworzenie.

Czy jednak wystarczająco często myślimy o tym, *jaki rodzaj* Boskiej mocy mógł zrodzić taki wszechświat? Jeśli Bóg jest pierwotną Rzeczywistością, to jak może istnieć świat, który jest czymś prawdziwie innym niż Bóg? Co musiało dokonać siew Bogu, aby mogło powstać coś odmiennego od Niego?
Choć brzmi to paradoksalnie, to Bóg stwarzając świat pozwolił mu w pewnym sensie na niezależność. W jaki sposób pogodzić ideę Boskiej stwórczej mocy ze wszechświatem, który istnieje „na własną rękę" i który w wyniku ewolucji rodzi życie i osoby ludzkie posiadające nawet zdolność sprzeciwienia się Bogu?
Nowoczesne przyrodoznawstwo rzuciło nowe światło na to odwieczne pytanie. Naukowe badania nad ewolucją oraz zjawiskiem „chaosu" i „złożoności" pokazują, że nasz kosmos, rozwijający się przez około piętnaście miliardów lat, jest w dużej mierze samokreatywną rzeczywistością. Nie zamierzam twierdzić, że przyroda jest jedynym źródłem własnego istnienia, lecz wszechświat jawi się jako coś zupełnie innego niż pasywny produkt determinującej Boskiej siły. Przyrodnicy są dziś zgodni, że świat zbudowany jest z *samoorganizujących* się systemów. Uporządkowane łączenie fizycznej materii w atomy, molekuły, systemy planetarne, gwiazdy, galaktyki i zespoły galaktyk, komórki, organizmy, osoby i społeczeństwa - wszystko to odbywa się w sposób nie wymagający zewnętrznej manipulacji. Nawet pojawienie się wszechświata w momencie Wielkiego Wybuchu interpretowane jest obecnie przez fizykę jako coś, co wydarzyło się „samorzutnie".
Do tego zagadkowego obrazu samoorganizującego się wszechświata dodajmy opinię biologów ewolucyjnych, że stworzenie życia, włączając w to ludzi, nie dokonało się przez jakiś jednostkowy akt Boskiej magii. Historia kształtowania się życia na ziemi zawiera w sobie niezliczone eksperymenty w samoorganizowaniu się adaptacyjnych systemów. Jak w kontekście tego szeroko akceptowanego obrazu samoformującej się przyrody możemy ciągle myśleć o stworzeniu jako wytworze Boskiej wszechmocy *ex nihilo?*
Niektórzy przyrodnicy twierdzą bezpardonowo, że nowoczesne przyrodoznawstwo uczyniło całkowicie zbędną ideę stworzenia przez Boga. Niemniej jednak naukowy obraz samorzutnie organizującego się wszechświata dostarcza wierze chrześcijańskiej okazji do odnowienia i pogłębienia jej wyjątkowego rozumienia Boskiej mocy. Pozwala wyraźniej pojąć, że Boska kreatywność jest nierozdzielnie złączona z samoogołoceniem się Boskiej miłości. Największym przejawem Boskiej „mocy" jest pokorne przyzwolenie na to, aby coś różnego od Boga zaczęło istnieć. Boska moc stworzenia *ex nihilo* paradoksalnie zakorzenia się w Boskiej pokorze.

84. W jaki sposób Boska moc stwórcza może być owocem „Boskiej pokory"? Czy pomaga nam to w zrozumieniu zjawisk ewolucyjnych?

Wiara chrześcijańska nie może, ze względu na trynitarną wizję Boga, odseparować istoty Boga lub Jego działania w stworzeniu od wydarzenia ukrzyżowania Jezusa. Najgłębsza istota Boga, jako samoofiarującej się miłości, została nam objawiona w śmierci Jezusa. Dlatego teologia chrześcijańska musi zastanowić się, w jaki sposób myśleć o Bożym stworzeniu i o całej historii wszechświata w kontekście krzyża.
Nawiązując do swego uwielbienia i śmierci na krzyżu, Jezus w Ewangelii Jana ogłasza: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12,32). Ten obraz sugeruje, że najbardziej godna podziwu forma mocy objawia się wtedy, gdy pokornie zaprasza inne byty do wejścia w organiczną jedność z Bogiem na mocy własnej decyzji, a nie przymusu. Owa aura wolności, w której tworzyły się pierwsze wspólnoty chrześcijańskie wokół „wywyższonego", wskrzeszonego Centrum, jest kluczem do interpretacji Boskiej mocy działającej w całym stworzeniu.

Krzyż objawia Boga, który stwarza nie tyle przez ukazanie zniewalającej mocy, lecz przez pokorne „wycofanie się" (używając niedoskonałego języka), które pozwala całemu wszechświatowi zaistnieć w sposób „samorzutny" i nieprzymuszony. Boska moc stwórcza nie jest okrutnym aktem przemocy, lecz raczej wydarzeniem pozwolenia na bycie. Jak zauważa teolog Jurgen Moltmann: „W celu stworzenia nieba i ziemi Bóg pozbył się całej swej wszechmocy posiadania, a Stworzyciel przyjął na siebie postać sługi".
W tajemniczej „nicości", otwartej przez Boskie kreatywne samouniżenie się, wszechświat jest wezwany do wyłonienia się *ex nihilo* i do postępowania ku ciągle nowej egzystencji pod kierownictwem wylanego, a obecnie wcielającego się Ducha Bożego. W ten sposób samoorganizacja przyrody - włączając w to ewolucyjne błądzenie - wydaje się sprzeczna z Bożą mocą tylko wtedy, gdy zapomnimy, że moc ta najlepiej objawia się w pokorze. Gdy nauczymy się postrzegać Boga w świetle rzeczywistości ukrzyżowanego Chrystusa, oczywista samorzutność w przyrodzie oraz wolność, którą odczuwamy w sobie, dadzą się łatwo pogodzić z wiarą w potężnego Stworzyciela.

85. Czy idea pokornego „Boga ewolucji", który pragnie „inności" świata, ma jakieś zakorzenienie w tradycji teologicznej?

Myślę, że możemy znaleźć podstawy takiego rozumienia Boga nie tylko w Nowym Testamencie, lecz również w starożytnej chrystologicznej tradycji Kościoła. Z wczesnych dyskusji i soborów Kościoła przebija pogląd, czasami łagodzony ze względu na mocną opozycję, że człowieczeństwo Chrystusa nie może się rozpłynąć w Jego Bóstwie. Chrystus jest w pełni człowiekiem, nie pomimo swej „hipostatycznej" unii z Bogiem, lecz dzięki niej. W relacji między bóstwem Chrystusa a Jego człowieczeństwem dostrzegamy przebłysk relacji Boga do całego świata.
Według soboru chalcedońskiego (451 r.), ludzka natura Chrystusa nie może rozpłynąć się w Bóstwie, z którym jest złączona. Bóg chce pozostać w wyraźnej relacji do świata, który jest „inny" niż On sam. Chrześcijanie wierzą, że w ludzkiej naturze Chrystusa w pewnym sensie zawiera się cały wszechświat. Tak więc w chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości Boża obecność nie wchłania świata w siebie, tak jak Boska natura nie niweczy człowieczeństwa Chrystusa. W ten sposób rodzi się idea Boga, którego moc i skuteczność wyraża się w zapewnieniu autonomii i wewnętrznej spójności wszystkiemu, co jest od Niego różne.
Pokusa wchłonięcia ludzkiej natury Chrystusa przez Boską i związane z tym odmawianie Jezusowi rzeczywistego człowieczeństwa zwane jest monofizytyzmem (grecki źródłosłów oznacza Jedną naturę")- Monofizytyzm powraca ciągle - również i dziś - jako jedna z pokus wiary chrześcijańskiej. Wiele religii oraz niektóre formy „mistycyzmu" dążą do pewnej formy mono-fizycznego unicestwienia świata w Bogu. Jestem jednak przekonany, że chrześcijański instynkt pomaga wyczuć odwieczną jedność Boga i świata przy zachowaniu ich odrębności. Dążenie do niezróżnicowanej, homogenicznej jedni ludzi lub świata z Bogiem jest przejawem monofizytyzmu.
Za nieuporządkowanym pragnieniem posiadania „architekta" kryje się stałe, lecz wątpliwe, pragnienie takiego rodzaju Bożej obecności lub siły, która nie pozwala na prawdziwą nie-zależność świata. Zwolennicy inteligentnego projektu, aby uniknąć ryzyka i niepewności ewolucji, postulują wszechświat wykonany przez Boga w jednym momencie i w sposób ściśle określony, zamiast świata o wiele bardziej bogatego i interesującego, który musiał rozwijać się przez bardzo długi czas samorzutnie w sposób niezdeterminowany. Myśliciele szukają bezpieczeństwa w abstrakcyjnym porządku kosmicznym, zamiast cieszyć się z oswobadzającej nowości i wolności, w której docenia się historię wszechświata i życia, nie eliminując jednak możliwości tragedii.

Bóg ewolucji nie jest jednak „obecnością", która unicestwia niepowtarzalność i niepewność stworzenia. Wzywa On świat do tego, aby stawał się coraz bardziej niezależny, tak aby jego dialogiczne związki z Bogiem były coraz mocniejsze.

86. Czy Bóg pragnący niezależności świata nie jest Bogiem deizmu?

Nic podobnego. Co więcej, Bóg ewolucji jest, paradoksalnie, o wiele mocniej związany ze światem niż bóstwo, które ciągle ingeruje w stworzenie i poprawia je. Bóg wolności tak mocno ukochał świat, że obdarza go kreatywną mocą samorzutnego rozwoju, bez potrzeby magicznych interwencji. Boską troskę o stworzenie widać wyraźniej w przyzwoleniu na pewien stopień autonomii stworzenia - wliczając w to ryzyko - niż w zmuszaniu świata do tego, aby obrał z góry ustalony kurs. Jest to o wiele głębsza forma „opatrzności" niż ta, którą ukazują w swych argumentach zwolennicy projektu.
Obdarowanie świata przestrzenią i czasem do tego, aby stał się sobą, nie oznacza, że Bóg nie jest bliski światu lub że nie jest głęboko z nim związany. Duch Boży, który został wylany na świat, jest czymś wewnętrznym w procesie stwarzania. Możemy nawet powiedzieć, że kreatywny Duch Boży jest ostatecznym wyjaśnieniem ewolucji. Świat jest nieustannie przepełniony obecnością Boga, która nie jawi się jednak jako przedmiot do uchwycenia przez prostą świadomość lub metody naukowe. Innymi słowy, nie jest ona dostępna empirycznie. Boża obecność nie manipuluje rzeczami za pomocą siły. Jej wpływ jest niedostrzegalny i niewymierny. Tylko osoby głęboko religijne mogą ją zauważyć i docenić.
Elementem obecności Boga w stworzeniu jest ofiarowanie światu nowych możliwości stawania się. Świat poruszając się ku przyszłości może stać się różny od swojego stanu w przeszłości. Nauki przyrodnicze pokazały wyraźnie, że tak właśnie działo się przez piętnaście miliardów lat. Mamy zatem prawo zapytać, dlaczego świat nie trzyma się ustalonego planu. Dlaczego kosmos nigdy nie odpocznie, lecz jest w ciągłym ruchu, jak twierdzi przyrodoznawstwo? Dlaczego wszechświat i życie nieustannie się zmieniają? Świat nie przestał ewoluować, ponieważ ciągle istnieje ogrom możliwości do zrealizowania. Nie pochodzą one jednak - jak podkreśla filozof Alfred North Whitehead - znikąd, lecz muszą gdzieś zamieszkiwać. Skąd zatem są? Odpowiedź Whiteheada brzmi: „od Boga". To On wielkodusznie obdarza świat nowymi możliwościami rozwoju, które są wspanialsze od tego, co mogą odkryć nauki przyrodnicze. Gdy świat kroczy drogą od materii do życia i świadomości, a następnie do kultury i religii, ciągle otwierają się przed nim nowe możliwości. Ich ostatecznym źródłem i skarbnicą jest Bóg.
Nie można z tego wyciągać wniosku, że Boskie, hojne stymulowanie ewolucji nie jest w żadnym stopniu związane ze światem. Chociaż świat może „dryfować", eksperymentując wśród bogactwa dostępnych możliwości, to proces ten jest zgodny z ideą Boga, który nie zmusza świata do obrania konkretnego kierunku. Bez jakiegokolwiek ograniczania niezależności stworzenia, Bóg pozostaje pokornie w nim obecny - w sposób tak głęboki, że aż niewyobrażalny.

6. EWOLUCJA, CIERPIENIE I ODKUPIENIE

87. Czy teologia może odkryć jakiś sens cierpienia w ewolucji?

Każda refleksja teologiczna musi wcześniej czy później zająć się problemem teodycei: jak usprawiedliwić wiarę w Boga, który dopuszcza zło i cierpienie? Ewolucyjne przyrodoznawstwo nie dodaje niczego istotnie nowego do tego niepokojącego pytania. Jeśli

teologia nigdy nie odpowiedziała na nie zadowalająco w przeszłości, trudno oczekiwać, że uczyni to teraz.
W przekonaniu wielu przyrodników, nauki ewolucyjne pogłębiły jednak zarzuty, które zawsze stawiano idei Boga, na przykład w Księdze Hioba. Dlaczego Bóg pozwala na tyle cierpienia i marnotrawstwa w czasie milionów lat ewolucji? Przyrodnicy przypuszczają, że ponad 99% gatunków, które powstały w wyniku ewolucji, wyginęło. Jaki może być sens całych epok cierpienia i bólu, które tkwią pod powierzchnią aktualnego porządku przyrody? Choć odpowiedzi teologów na pytanie o cierpienie są z konieczności uproszczone, to według wiary chrześcijańskiej cierpienie i zmartwychwstanie Jezusa ukazują nam Boga, który w pełni dzieli cierpienia tego świata i zwycięsko je przekracza. Nie ma prostego teoretycznego rozwiązania problemu cierpienia, lecz możemy mieć nadzieję na rozwiązanie eschatyczne: Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę" (Ap 21,4). Wolno przyjąć, że końcowe pocieszenie obejmie całą historię życia, a nie tylko jej ludzki epizod.
Walka i ból obecne w ewolucji nie sprzeciwiają się chrześcijańskiej interpretacji świata w perspektywie krzyża Chrystusa. Prócz tego, doświadczenie chrześcijańskie zakłada, że cierpienie może mieć wartość przemieniającą. Jeśli wiara pomoże nam zrozumieć, że cierpienie może prowadzić do czegoś wyższego, to darwinowski obraz historii naturalnej nie będzie dla nas tak bardzo odpychający. A jeśli zobaczymy całość przyrody w perspektywie nadziei i obietnicy zmartwychwstania, to wiara chrześcijańska pomoże nam odkryć w procesie ewolucyjnym również elementy odkupienia.
Nasze trudności w przyjęciu teorii Darwina są w gruncie rzeczy bardzo podobne do tych, które przeżywamy w obliczu największego wyzwania wiary chrześcijańskiej, mianowicie: konieczności przyjęcia krzyża jako części drogi prowadzącej ku nowemu życiu. Jeśli dzięki wierze przyjmiemy skandal krzyża, to będziemy również gotowi na przyjęcie obrazu świata nakreślonego przez darwinowskie przyrodoznawstwo. Koncepcja ewolucji jest trudna do zasymilowania przez redukcjonistyczne formy teologii naturalnej, lecz nie sprzeciwia się centralnej doktrynie chrześcijańskiej, w myśl której w cierpieniu - mimo że jest ono z istoty złe i wymaga wszelkich możliwych sprzeciwów z naszej strony - można odnaleźć głębszy sens. Walka - jak twierdzi Holmes Rolston III - jest ciemną stroną stworzenia. „Problem nie polega na tym, czy świat jest szczęśliwym miejscem, ale czy jest on miejscem sensownego cierpienia, prowadzącego do czegoś wyższego".

88. Czy Bóg „cierpi" z ewoluującym stworzeniem?

Rewolucyjna idea Darwina wymaga, abyśmy dziś - bardziej niż to miało miejsce w czasach nowożytnych - dostrzegali bliskie związki Boga z całym stworzeniem. Myśl ewolucyjna pomaga odejść od obrazu chłodnego, niewzruszonego bóstwa, typowego dla pobożności przeddarwinowskiej. Wraz z innymi współczesnymi teologami, jestem przekonany, że tylko koncepcja Boga, jako samoofiarującej się miłości, jest sensowna po Darwinie. To jest Bóg, który cierpi ze stworzeniem i zbawia świat przez zamknięcie wszystkich jego ewolucyjnych wysiłków i sukcesów w swym wiecznym Boskim miłosierdziu. To nie jest Bóg wymyślony przez teologię, aby zadowolić Darwina. To empatyczny Bóg objawiony na kartach Pisma świętego. Bóg Izraela, który odczuwa ból uciskanych w Egipcie. Bóg, który utożsamia się z Ukrzyżowanym. Bóg, którego wiara chrześcijańska spotkała, zanim dowiedziała się o ewolucyjnych bólach rodzenia przyrody.
Idea samoofiarującej się i podatnej na zranienia Boskiej miłości była zawsze obecna w wierze chrześcijańskiej. Nauka o Trójcy Świętej zakłada, że życie Chrystusa, Jego cierpienie i śmierć są czymś wewnętrznym dla Boga, a nie zewnętrznym wobec Niego. Mimo to, jak tramie zauważył filozof Alfred North Whitehead, gdy obraz Boga tworzymy na Zachodzie, to częściej przybiera on postać cesarza niż pokornego pasterza z Nazaretu. Niestety wizja Boga

jako „dyktatora" ciągle jeszcze żyje w naszych religijnych wyobrażeniach - i w większości systemów teologicznych protestujących przeciw ewolucji - choć wiara we Wcielenie zasadniczo go przezwyciężyła.
Współcześnie coraz częściej dochodzi do głosu idea Boga, który współczująco towarzyszy ogromnym bólom przyrody. Jest to wynik uświadomienia sobie długiej, trudnej drogi cierpienia zobrazowanej w darwinowskiej historii życia. Idee Darwina, który odkrywa ukryte wcześniej rozdziały wielkiego dramatu stworzenia, inspirują nas do prób pogodzenia naszych wyobrażeń na temat Boga z obrazem długiej walki w przyrodzie, również w naszym gatunku. Pierwotne gminy chrześcijańskie, które żywo odczuwały obecność Chrystusa pośród siebie, były zdolne odkryć zaskakująco nowy sens cierpienia i ukrzyżowania Jezusa. Ból i śmierć Jezusa - argumentowano - muszą mieć charakter odkupieńczy. Dlatego nie należy postrzegać cierpienia jako kary (gdyż Jezus był niewinny), lecz raczej jako daru dla innych. Konkretne cierpienie może stać się łaską tylko dlatego, że ból Jezusa jest w tajemniczy sposób bólem samego Boga. Ze względu na solidarność Jezusa z całą przyrodą i historią, ich cierpienie jest włączone w życie Boga, otrzymując w Nim tajemnicze, odkupieńcze znaczenie.

89. Czy Bóg, który cierpi ze stworzeniem, może być jednocześnie potężnym Zbawcą?

W samym sercu wiary chrześcijańskiej znajduje się idea współczującego (dosłownie współcierpiącego), samoofiarującego się Boga. Z teologicznego punktu widzenia patrząc, owo upokorzenie się Boga nie jest tylko postacią, którą Bóg przyjął na krótki czas „ziemskiego" wcielenia. Jest to raczej odwieczna cecha Boga. Nie powinniśmy sobie wyobrażać Boga inaczej niż jako odwiecznej, pokornej, samoofiarującej się, umacniającej, obiecującej, zbawiającej miłości.
Teologowie różnią się co do kwestii, czy „samoograniczenie się" jest czymś istotnym dla Boskiej natury, czy też jest działaniem podjętym „w wolności" przez Boga, który mógłby wybrać opcję nie bycia Stworzycielem. Możemy przyjąć, że wolność Boga jest ostatecznie nierozdzielnie związana z Jego miłością, a ponieważ miłość potrzebuje „drugiego", aby się zrealizować, to istnienie świata jest wyrazem wolnej - w sensie: nieprzymuszonej - miłości. Potrzeba drugiego nie jest czymś, co ogranicza miłość, lecz pozwala na jej realizację. Nie ma natomiast apriorycznej konieczności, aby *konkretny* istniejący wszechświat był jedynym, który istnieje. Inne są również możliwe.
Teolog Jurgen Moltmann twierdzi, że to wieczny Bóg, który „upokarza się", sprawia, iż stworzenie i odkupienie (nowe stworzenie) są w ogóle możliwe. Boska stwarzająca miłość zakorzenia się od wieków w Boskim samoofiarowaniu się. W tym sensie Bóg nigdy się nie zmienia. Gdy myślimy o wszechświecie i ewolucji z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, powinniśmy mieć przed oczami obraz wiecznie upokarzającego się Boga, który pozwala, aby świat zaistniał w relatywnej niezależności i który jednocześnie wlewa w świat swą nieskończoną, zbawczą miłość.
Jeśli nie potraktujemy na serio przejmującej idei Boskiej pokory, nie będziemy w stanie pogodzić istnienia Boga ze światem darwinowskim. Jeśli natomiast umieścimy w centrum obraz samoofiarującego się Boga, który rezygnuje z wszelkiego pragnienia, aby kształtować świat niezależnie od swego udziału w tym procesie, to odkrycie, że życie rozwija się w sposób przedstawiony przez przyrodoznawstwo ewolucyjne, nie będzie dla nas żadnym zaskoczeniem.
Cierpienie istot żyjących nie jest daleko od Boga, lecz staje się częścią Jego własnej historii. W perspektywie nieskończonego miłosierdzia, wiara pomaga ufać, że cierpienie i łzy świata zostaną zniesione i dokona się ostateczne odkupienie.
Wszelkie próby stworzenia filozoficznego pojęcia Boskiej paradoksalnie zbawczej

mocy-w-pokorze skazane są na niepowodzenie. Jeśli jednak w wierze pozwolimy, aby nasze serce i życie zostało przemienione przez obraz Boga podatnego na zranienia, to potrafimy postrzegać ewolucyjne cierpienie i walkę w unikalny, zbawczy sposób. Widząc wszystko jako cierpienie samego Boga, możemy mieć nadzieję na ostateczne zwycięstwo miłości i życia nad bólem i śmiercią, nawet jeśli nie potrafimy zrozumieć, dlaczego w ogóle jest tak wiele cierpienia.

90. Czy wiara chrześcijańska nie antycypuje darwinowskiego obrazu życia? <<<

Sądzę, że tak. W pewnym sensie nie powinniśmy być zaskoczeni wizją darwinowską lub najnowszymi wynikami nauk przyrodniczych na temat ewoluującego wszechświata. Prawdziwym zaskoczeniem natomiast - i być może czymś trudnym do przyjęcia-jest uświadomienie sobie, że Boska moc stwórcza objawia się w tak niewiarygodny, samoograniczający się sposób. Idea wszechmocnego Stwórcy, którego nie dotyka cierpienie świata, jest trudna do pogodzenia z chrystologią lecz z jakichś powodów trzymamy się jej kurczowo. Boga wzorujemy bardziej na cesarzu niż na postaci Jezusa, tymczasem Jego chrześcijański obraz jest tak rewolucyjny, że każde pokolenie ma trudności z przyjęciem go. Według mnie, jedna z korzyści religijnego zetknięcia się z „niebezpieczną ideą Darwina", polega na tym, że musimy sięgnąć do korzeni wiary całego systemu chrześcijańskiego. John Macąuarrie zauważył, że obraz Boskiej pokory, który tkwi u fundamentów chrześcijaństwa, sprzeciwia się wszystkiemu, co ludzie myśleli na temat bogów. Bóg Jezusa jest całkowicie różny od Marduka, Jowisza i wszystkich obrazów Boga pojmowanego jako władca lub „architekt". Teologia jest podważana przez ewolucję tylko wtedy, gdy opowiada się za imperialną wizją Boskiej wszechmocy Z takiego punktu widzenia patrząc, świat musi być doskonale uporządkowanym rajem. Gdy jednak poznamy ponury i eksperymentalny charakter ewolucji, szybko rezygnujemy z idei wszechmocnego Strażnika porządku. Sam Darwin stał się agnostykiem, ponieważ nie potrafił pogodzić bezcelowości, walki i bezosobowości ewolucji z dobrotliwym, rządzącym bóstwem prezentowanym przez XIX-wieczny teizm „inteligentnego projektu".
Nauki ewolucyjne wymagają, abyśmy raz na zawsze zerwali z obrazami tyranów, które czasami projektujemy na Boga. Prawdziwą przeszkodą w pogodzeniu wiary z ewolucją nie jest cierpienie w historii przyrody i ludzi, lecz brak wystarczającego oswojenia się z szokującym obrazem Boga, który pragnie wolności świata i w pełni uczestniczy w jego cierpieniach.

91. Co, w kontekście ewolucji, oznacza nadzieja na „odkupienie"?

Po Darwinie możemy lepiej zrozumieć pawłową koncepcję odkupienia jako *nowego stworzenia.* Przedmiotem naszej nadziei jest odnowienie i dopełnienie całego kosmosu, a nie tylko indywidualne zbawienie duszy.
Jeśli Bóg jest prawdziwą miłością, to wzywa i przekonuje (a nie zmusza) cały kosmos do tego, aby przekraczał samego siebie ku nowym formom egzystencji, nowemu stworzeniu. Nie możemy oczekiwać, że obdarzony Boską miłością świat zostanie zamrożony w skończonej doskonałości. Taki „zakończony" wszechświat byłby pozbawiony życia i wszelkiej realnej przyszłości. Jeśli Bóg jest miłością, to dziwne byłoby, gdyby w świecie brakło ruchu i nieokreśloności, również przypadkowych mutacji, które dostarczają ewolucji materiału dla rozrzutnego eksperymentowania. Wiara jest w stanie dostrzec w ewolucji, z całą jej ambiwalencją, przynajmniej niewyraźne nadchodzenie nowego stworzenia.
W takim wszechświecie jest oczywiście miejsce na ambiwalencję i zło, włączając w to cierpienie. Ewolucyjny obraz przyrody sugeruje, że Bóg chce, aby świat w pewnym sensie

„stał się niezależny". Gdy Boska miłość daje siebie stworzeniu, niezależność i wolność świata nie zmniejszają się, lecz rosną. Gdy zaś w tej fascynującej historii pojawiają się ludzie, ewolucja zostaje obdarzona bezprecedensową wolnością i świadomością. Wolność niesie jednak ze sobą zdolność do popełniania grzechu. Wiara w Boga oznacza jednak wiarę w odkupienie. Zło, cierpienie i grzech zostają pokonane przez nowe stworzenie.
Na najbardziej podstawowym poziomie, idea ewolucji prezentuje nam przyszłość w sposób nieznany naszym religijnym przodkom. Gdy tylko uświadomimy sobie, że żyjemy w niedokończonym wszechświecie, przyszłość kosmosu okaże się pełna możliwości nowych rozwiązań, o których nawet nie śniliśmy. W tym otwartym wszechświecie jest szansa na pojawienie się nowego rodzaju nadziei i ufności, jeśli tylko na to pozwolimy. Przyszłość może być interesująca i pełna niespodzianek. Pozwoli nawet odkryć nowy sens świata, który w obecnym momencie wydaje się zagubiony, a nawet absurdalny. Nadzieja na odkupienie łączy się z nowym przekonaniem, że świat jest ciągle stwarzany.

92. Czy ewolucyjna przyszłość nie stoi pod znakiem zapytania? Dlaczego mamy wierzyć, że proces ewolucji zakończy się sensownie?

Nie można zaprzeczyć, że niepewność przyszłości i rozpacz są zawsze możliwe. Jeśli jednak nie zaryzykujemy nadziei na nowe stworzenie, samo życie i ewolucja staną się dla nas nie do zniesienia.
Wielu znanych myślicieli religijnych uczyło, że najskuteczniejszym sposobem pokonania zła nie jest stoickie praktykowanie cnót, lecz ufność w przyszłość i ostateczną wartość naszego życia we wszechświecie. W kontekście obecnej wiedzy na temat kosmologii i ewolucji znaczy to, że tylko żywe przekonanie, iż *cała* kosmiczna wędrówka zmierza do czegoś ważnego, pozwala na właściwą mobilizację naszego życia moralnego tak, aby dążyło do dobra.
Niedawno prezydent Republiki Czeskiej Vaclav Havel[9] wyraził podobną opinię: „Jestem coraz bardziej przekonany - stwierdził - że kryzys tak koniecznej globalnej odpowiedzialności wynika przede wszystkim z utraty pewności, iż wszechświat [...] ma określony sens i zmierza do ustalonego celu". Jeśli sądzimy, że świat jest bezcelowym procesem, to trudno sobie wyobrazić, co byłoby sensownym fundamentem przekazywania etycznych zobowiązań z jednego pokolenia w drugie.
Skąd jednak wiemy, że kosmiczna wędrówka zmierza do jakiegoś celu? Trzeba powiedzieć, że nie wiemy. Ambiwalencja nie znika, pozostaje więc tylko ufność. Być może konieczność ciągłego odwoływania się do ufności, a nie tylko wyraźnego widzenia, wynika z faktu egzystowania w niedokończonym wszechświecie. W świecie skończonym lub doskonałym nie byłoby złudzeń i wątpliwości. Wiara, a nie tylko wzrok, towarzyszy naszemu życiu, które jest częścią świata podlegającego procesowi stwarzania. We wszechświecie, który ciągle się rodzi, tylko wiara i ufność mogą sprawić, że ewolucja będzie zmierzać ku nowej przyszłości. Musimy pogodzić się z faktem, że zaufanie jest pewnego rodzaju zakładem i ryzykiem. Nasza wiara i ufność może być jednak drogą dzięki której wszechświat kontynuuje swą kreatywną ewolucję. Być może nie podoba się nam idea, że przyszłość świata zależy od naszej zdolności do ufania. Teilhard de Chardin pisze jednak, że jedyna droga naprzód prowadzi przez „wielką wspólną nadzieję". W książce *L'Activation de l'énergie*[10] idzie dalej i stwierdza, że tylko zaufanie leżące u podstaw naszych religii może pozwolić na kontynuację ewolucji świata: „Najbardziej konieczną rzeczą dla myślącej ziemi jest wiara, wiara i jeszcze raz wiara. W to, że nie jesteśmy więźniami. Że jest droga wyjścia, że istnieje powietrze, światło, miłość tam, dokąd śmierć nie sięga. Że to nie złudzenie ani pobożna bajka. Że, jeśli nie mamy zginąć wciągnięci w samą materię naszego bycia, musimy się o to troszczyć z całych sił. Na tym właśnie polega *ewolucyjna rola* religii".

9. W styczniu 2003 r. zakończył swoją kadencję (przyp. red.).
10. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 7, Ed. du Seuil, Paris 1963.

7. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN I ALFRED NORTH WHITEHEAD

93. Kim był Teilhard de Chardin?

Nie można sensownie rozważać problemu Boga i ewolucji bez nawiązania do uczonego, który prawdopodobnie głębiej przemyślał to zagadnienie niż ktokolwiek inny. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) był francuskim jezuitą. Dzięki świetnej znajomości geologii i paleontologii zajmował się religijnym, zwłaszcza chrześcijańskim, znaczeniem ewolucji. Według Teilharda, ewolucja nie jest przeszkodą w wierze, lecz najwłaściwszym horyzontem jej zrozumienia.
Teilhard, wyświęcony na kapłana w 1911 roku, w czasie I wojny światowej był sanitariuszem, a jego odwaga na polu bitwy została nagrodzona medalem wojennym i orderem Legii Honorowej. Najważniejszą pracą Teilharda jest *Le Phénomène humain* (przełożony ostatnio znakomicie na angielski przez Sarah Appleton-Weber - *The Human Phenomenon*, 1999). Książka powstawała w latach dwudziestych i trzydziestych minionego wieku, lecz przełożeni zakonni Teilharda nie zezwolili na jej publikację aż do śmierci autora. Ponieważ jego poglądy na temat wiary i ewolucji uważano wówczas za zbyt nowatorskie, Teilhard został wysłany do Chin, gdzie brał czynny udział w ekspedycjach geologicznych i zyskał wysokie uznanie wśród przyrodników. Jego praca naukowa utwierdziła go w przekonaniu o konieczności reinterpretacji chrześcijaństwa w kategoriach podarwinowskich. Teilhard napisał tomy artykułów na temat wiary i ewolucji, lecz większość materiału została opublikowana dopiero po jego śmierci.
Po powrocie do Francji w 1946 roku Teilhard miał nadzieję na otrzymanie stanowiska profesora w College de Frances, lecz przełożeni zakonni, ciągle zaniepokojeni jego poglądami, nie zgodzili się na to. Teilhard wyjechał więc do Ameryki, gdzie kontynuował prace paleontologiczne i archeologiczne. Światowej sławy uczony zmarł w Nowym Jorku w niedzielę wielkanocną 1955 roku.
Ignorowany przez swych braci w wierze Teilhard okazał się najważniejszym myślicielem chrześcijańskim minionego wieku. Dopiero przyszłość odkryje jego miejsce w historii myśli, lecz dla tych, którzy uważają, że religia musi zmierzyć się z ewolucją, Teilhard pozostanie postacią heroiczną. Tym, którzy chcieliby bliżej zapoznać się z jego poglądami, proponuję zacząć od zbioru artykułów, zwłaszcza *L'Avenir de l'homme*[11] i *L'Activation de l'énergie.* Do najbardziej znanych dzieł Teilharda należy też *Le Milieu divin*[12], inspirująca interpretacja duchowości przedstawianej w kontekście ewolucyjnego rozumienia świata. W książce *Comment je crois*[13] zawarł błyskotliwą i bezkompromisową krytykę klasycznej teologii, w której brak gotowości na przyjęcie ewolucji. Istnieje również wiele prac napisanych przez krytyków Teilharda. On sam z pewnością ucieszyłby się z polemiki, gdyby miał możliwość odpowiedzenia na nią za życia. Zadaniem współczesnych uczonych jest udoskonalanie, rozwijanie i aplikacja jego idei do aktualnej sytuacji.

11. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 5, Ed. du Seuil, Paris, 1959.
12. Wydanie polskie: *Środowisko Boże,* w: Pierre Teilhard de Chardin, *Wybór pism,* wyd. II rozsz., Warszawa 1966, s. 64-203.
13. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969.

94. Jakie są główne poglądy Teilharda na temat Boga i ewolucji?

Główne tezy Teilharda można przedstawić następująco:
1. Cały wszechświat podlega ewolucji. Teilhard był jednym z pierwszych przyrodników minionego wieku, który zauważył, że cały wszechświat, a nie tylko wybrane sfery życia i ludzkiej egzystencji, ewoluuje. Ewolucja wytworzyła już sferę materii (geosferę) i życia (biosferę) na ziemi. Obecnie tworzy coś nowego na naszej planecie, mianowicie: sferę „umysłu" (noosferę).
W historii ewolucji kosmicznej można dostrzec wyraźny kierunek. Mimo oczywistych „bocznych ścieżek", jakie wybrało ewoluujące życie, wszechświat, jako całość, zdecydowanie zmierza ku rosnącej uporządkowanej złożoności. Proces ten zawiera w sobie fazy: przed powstaniem atomów, tworzenie się atomów, fazę molekularną, fazę organizmów jednokomórkowych, wielokomórkowych, kręgowców, osobników naczelnych, a obecnie jednoczenie się rodzaju ludzkiego, zmierzającego ku nowej przyszłości. W czasie tej wędrówki można zaobserwować wymierną intensyfikację uporządkowanej złożoności. (Kto zaprzeczy, że mózg ludzki posiada nieskończenie bardziej złożoną strukturę niż atom lub komórka?). Możemy się tylko zastanawiać, w jakim miejscu ewolucja kosmiczna osiągnie stałą tendencję zwiększania się złożoności. Już teraz dostrzegamy, że wzrost złożoności odbywa się na skalę globalną. Powstające nowoczesne technologie, systemy komunikacyjne, szkolne i ekonomiczne prowadzą do nowego rodzaju uporządkowanej złożoności. Teilhard nie dożył czasów Internetu, lecz w swych poglądach przewidział taki rozwój.
2. W procesie ewolucji świadomość wzrasta wprost proporcjonalnie do wzrostu uporządkowanej fizycznej złożoności. Przyroda działa według prawa „złożoność-świadomość". Gdy struktura materii stała się bardziej złożona, pojawiła się również świadomość, a w przypadku ludzi - refleksyjna samoświadomość. „Wnętrze" bytów stawało się coraz bardziej żywotne, skoncentrowane i wolne. Nie ma powodów, aby sądzić, że prawo „złożoność-świadomość" zostanie zawieszone po tym, jak proces doszedł do poziomu ludzkiej świadomości. Ziemia, obecnie na poziomie noosfery, wydaje się zmierzać w kierunku globalnej lub planetarnej świadomości. Nasza planeta i wszechświat, jako całość, zmierzają ku integracji na nowym, wyższym poziomie. Teilhard ogólnie określa ostateczny cel procesu ewolucyjnego jako punkt „Omega", używając ostatniej litery alfabetu greckiego. Religia utożsamia ten punkt z Bogiem.
3. Bóg-Omega jest ostatecznym celem i wyjaśnieniem ewolucji. Zachodzi ona, ponieważ Bóg zbliżając się do świata, sprawia, że świat zostaje wciągnięty w Boga. Jeśli przenikniemy przez warstwę odkrytą przez naukę, możemy zrozumieć całą epopeję ewolucji jako kosmiczne poszukiwanie Boga. Nasze własne aspiracje religijne są wyraźnym przejawem tendencji odwiecznego dążenia wiecznie młodego kosmosu do swego centrum i celu. W naszych religijnych tęsknotach cały wszechświat wybiega ku Bogu (w różny sposób w odmiennych tradycjach religijnych) i otwiera się na Niego. Według chrześcijan, to Chrystus został dany światu jako centrum i cel trwającego procesu stwarzania.

95. Gdzie mogę znaleźć sensowne teologiczne opracowanie problemów dotyczących Boga i ewolucji?

Dla mnie osobiście dużą pomocą była współczesna wizja nauki chrześcijańskiej zwana „teologią procesu". Jej główne idee wykorzystałem w tej książce. Nie akceptuję ich wszystkich, zwłaszcza niejednoznacznych stwierdzeń dotyczących Boskiego stwarzania. Jestem jednak przekonany, że generalnie przedstawia ona problematyczne cechy ewolucji lepiej i bardziej kompetentnie niż inne rodzaje teologii.

Teologia procesu ukazuje Boga i ewolucję w świetle poglądów wyrażonych przede wszystkim przez filozofa Alfreda Norma Whiteheada. Ten wielki myśliciel zauważył, że cała przyroda, a nie tylko życie, podlega procesowi stawania się. Aby oddać nieustanny ruch w przyrodzie, twierdzi autor, musimy przyjąć zasadę, która wytłumaczy nie tylko porządek obserwowany w naturze, lecz również nowość, która pojawia się w każdym momencie stawania się świata. Ostatecznym źródłem porządku i nowości w ewolucji jest „Bóg".
Według teologii procesu, Bogu zależy nie tyle na zwykłym utrzymaniu status quo, co na powstaniu wszechświata, który jest ciągle otwarty na nowe stworzenie. Bóg wpływa na kosmos przez proponowanie mu w każdym momencie nowych sposobów budowania swej tożsamości. Bóg nie wciska świata w żaden ustalony plan, gdyż takie zniewolenie nie odpowiadałoby Jego czystej miłości. Boska moc jest raczej przekonywająca. Musi ona bowiem być zdolna do ograniczenia samej siebie, jeśli ma współistnieć z miłością.
Świat podlega ewolucji, ponieważ Bóg jest Bogiem *przekonywania,* a nie zniewalającej mocy. Tradycyjna teologia, nie znająca ewolucji, pojmowała Boga jako niemal jedyne źródło porządku w naturze i w historii. Teologia procesu uważa takie spojrzenie za jednostronne. Świat jest nie tylko porządkiem (co Grecy określali jako kosmos), lecz również procesem, gdyż *nowe* formy porządku ciągle objawiają mu możliwość przyszłej realizacji.
Jako źródło nowości Bóg jest powodem, dla którego dochodzi do częstego załamania się obecnego porządku - w fizycznych, biologicznych, religijnych i politycznych systemach. Chaos, twierdzi Whitehead, jest „pośrednim domem" między zwyczajnymi formami porządku a nowymi, bardziej frapującymi.
Ewolucja ma miejsce, ponieważ Bóg woli *przygodą* niż utrzymanie status quo. Przez „przygodę" teologia procesu rozumie kosmiczne dążenie do bardziej intensywnych wersji piękna, które oznacza harmonię kontrastów. Innymi słowy, Boską wolą wobec świata jest maksymalizacja piękna. Bóg stymuluje świat przez ewolucję, tak iż powstają głębsze modyfikacje piękna oraz istoty, które mogą się nim cieszyć.
Podsumowując, teologia procesu utrzymuje, iż Bóg religii biblijnej jest Bogiem przekonywającej miłości, źródłem nowości i zachętą do przygody. Niestety, zachodnia teologia czasami stara się oswoić i wtłoczyć owo „niezależne", szukające przygód, bóstwo w ramy zwyczajnego, przeciętnego, uprzejmego Boga klasy średniej, starającego się utrzymać status quo. Ewolucja jest ważna, gdyż pomaga w głębszym i bardziej biblijnym rozumieniu Boga.

96. Dlaczego, według teologii procesu, Bóg stworzył świat, w którym bezcelowość istnieje obok porządku? <<<

W odpowiedzi na pytanie, dlaczego wszechświat jest dostatecznie czytelny i sensowny dla nauk przyrodniczych, teologowie mówili zawsze, że Bóg jest ostatecznym źródłem porządku. Nasze rozumienie ewolucji domaga się jednak wyjaśnienia nieporządku, bezcelowości i chaotycznych aspektów tego procesu. Coraz wyraźniej widać, że Stworzyciel nie chce wszechświata, który jest zadowolony ze stanu rzeczy, lecz takiego, który odważnie dąży do stawania się czymś innym.
Reflektując nad nowym rozumieniem wszechświata, teologia procesu pomaga dostrzec nowe znaczenie w przypadkowych wydarzeniach, które bez niej wydają się zupełnie absurdalne. Rzeczywistość, którą ewolucyjni przyrodnicy określają jako bezcelowe mutacje i przypadkowe, nieprzewidywalne wydarzenia w historii naturalnej, jest typowa dla świata niedokończonego i otwartego na nowe stworzenie. Bez owych dewiacji kosmos byłby od dawna uwięziony w ustalonym porządku, bez życia i świadomości. Sam porządek nie wystarczy, jeśli pragniemy interesującego wszechświata. Potrzebujemy również wydarzeń, które wyrywają kosmos z aktualnego stanu.

Teologowie procesu twierdzą, że tzw. bezcelowe wydarzenia są istotne we wszechświecie, który jest otwarty na niespodzianki, nieprzewidywalne zajścia w przyszłym stworzeniu. Obecne formy porządku muszą ustąpić, jeśli kosmos ma wykształcić nowe. Wydarzenia, które nie pasują do naszego aktualnego poczucia porządku określamy często mianem „bezcelowe". Można je natomiast przewidzieć we wszechświecie będącym pod wpływem Boskiej przekonywającej miłości. Nasze pragnienie doskonale uporządkowanego wszechświata jest w gruncie rzeczy żądaniem, aby Bóg posługiwał się zniewalającą dyktatorską formą siły. Okazuje się jednak, że nie może On być niczym innym jak tylko miłością, która respektuje wolność i spontaniczność drugiego. Oznacza to, że musi istnieć miejsce dla bezcelowych działań.
Znaczy to również, iż ewolucja nie przebiega gładko i regularnie. Poza tym, doskonale uporządkowany świat, pozbawiony bałaganu przypadkowych wydarzeń, byłby nie do pogodzenia z wizją Boga, który chce, aby świat zdobywał coraz większą niezależność i stawał się coraz bardziej otwarty na nowe możliwości stawania się. Religijna refleksja nad ewolucją nie powinna mieć trudności z przyjęciem tych poglądów głoszonych przez teologię procesu. Wyznanie wiary w nieskończoną miłość Boga do skończonego świata powinno prowadzić nas do przekonania, że wszechświat dopuszcza bezcelowe wydarzenia, które otwierają możliwości dla nowego stworzenia.

97. Czy whiteheadowskie pojęcie mocy przekonywania nie jest pomniejszaniem Boskiej wszechmocy?

Teologowie procesu odpowiedzieliby, że nie. Jeśli bowiem „moc" oznacza „umiejętność wywierania wpływu", to ostatecznie moc przekonywania oddziałuje znacznie bardziej na świat niż wszelkie hipotetyczne formy wywierania nacisku. Jak widzieliśmy, Boska moc w zniewalającej postaci nigdy nie pozwoliłaby na to, aby świat stał się czymś rzeczywiście różnym od Boga. Stworzony przez Boski przymus, byłby jedynie dodatkiem do Boskiego bytu, a nie światem samym w sobie.
Natomiast Boskie przekonywanie otwiera przed światem możliwość stania się sobą. Jak wielokrotnie podkreślałem, Bóg pozwala światu na autokreatywność. Dzięki temu, że nie zamraża go w skończonej doskonałości przez pojedynczy magiczny akt stworzenia, przekonywająca moc Boga pozwala światu na samo-kształtowanie, choć to Bóg pozostaje stwórczym źródłem wszystkich możliwych dróg, którymi świat może pójść. Nie popycha On świata na wąski, ściśle wyznaczony tor, lecz łagodnie i z miłością pociąga go w kierunku nowych form porządku.
Wszechświat nie zawsze najlepiej odpowiada na Boskie przekonywanie, zwłaszcza gdy osiąga ludzką fazę rozwoju. Ryzyko zła pozostaje, a nawet wzrasta wraz z pojawieniem się ludzkiej wolności, ale ostatecznie moc przekonywania jest bardziej skuteczna niż zniewalanie. Efektem Boskiej przekonywającej miłości jest świat, który jest o wiele bardziej niezależny, samodzielny i samorealizujący się niż wszelki wyobrażalny świat biernie utworzony przez bezpośrednie Boskie działanie lub planowanie. Dlatego nie powinniśmy mieć problemów z postrzeganiem Boga jako wszechmocnego, jeśli pojmujemy Jego moc jako zgodną z Jego miłością.

98. Jeśli Boska moc nie zniewala, lecz przekonuje, to czy Bóg nie jest obojętny wobec ewolucji świata?

Na pierwszy rzut oka może się tak wydawać. Świat, któremu pozwolono jednak na znalezienie własnej drogi, łagodnie wabiony urokiem nowych możliwości samorealizacji

przez wiele tysięcy lat ewolucji, otrzymuje więcej niezależności, wewnętrznej wolności i intensywności bycia niż świat emanujący bezpośrednio z dyktatorskiej woli bóstwa.
Teologowie procesu podkreślają też, że Bóg przekonywającej miłości jest również Bogiem dialogu. Jest tak mocno związany z wszechświatem, że każdy moment ewolucji świata zostaje na wieczność zapisany w Boskim sercu i pamięci. Bóg osobiście doświadcza, cierpliwie znosi i „zapamiętuje" na wieki wszystko, co zdarza się w postępującej historii wszechświata. On nie tylko stwarza, lecz również zbawia i „wykupuje" świat z unicestwienia.
Nie ulega wątpliwości, że idea procesu jest kontrowersyjna, lecz w odróżnieniu od innych rodzajów teologii odważnie konfrontuje się z surowymi faktami ewolucji bez niepotrzebnego osłabiania ich wymowy. Akceptując ewolucyjne przyrodoznawstwo, stara się pogodzić go z chrześcijańskim obrazem Boga będącego cierpiącą miłością. Pozwala dostrzec urok miłosnego samoograniczenia się Boga, który wzywa cały wszechświat do wędrówki w czasie w kierunku wolnej i otwartej przyszłości. Historia życia opowiedziana przez ewolucyjne przyrodoznawstwo pasuje do wielkiej przygody, do której wszechświat jest wezwany, ale nie zmuszony - przygody odnalezienia własnej drogi do głębszej wolności i możliwości głębszej relacji z Bogiem.
Boskie miłosierne samoograniczenie się pozwala światu na samokreatywność, a Bogu na znacznie ściślejsze związanie się z nim niż to miałoby miejsce w przypadku Boskiej dyktatury. Można powiedzieć, że Boska moc jest raczej *relacyjna* niż jednostronna. Jest ona bardziej narażona na zranienia, lecz ostatecznie ma większy wpływ niż siła jednostronna, gdyż pozwala na więcej autonomii, integralności i bogactwa w świecie, z którym Bóg jest wewnętrznie związany.
Oprócz tego, Bóg działa z mocą w świecie, otwierając przed nim nieograniczoną liczbę możliwości do wybrania lub odrzucenia. Wszelkie cierpienia, walki i osiągnięcia ewolucji mają miejsce w Bogu. Boskie odczuwanie cierpień, walk i osiągnięć w historii przyrody i człowieka może - jak mamy nadzieję - służyć ocaleniu tych wszystkich wydarzeń i nadaniu im sensu. Teologia procesu podkreśla, że Boskie współczucie obejmuje całe stworzenie, a nie tylko historię ludzkości. Miliardy lat ewolucyjnych wysiłków i kreatywności są zatem w pewien sposób cierpieniem i kreatywnością samego Boga. Nic, co zdarza się w stworzeniu, nie jest obojętne dla Boskiego miłosiernego współczucia. Takiego Boga trudno uznać za „obojętnego" wobec świata.

99. Co jest celem ewoluującego wszechświata, według teologii procesu?

Określony proces ma cel, jeśli dąży do realizacji jakiejś wartości. Wszechświat objawia swą celowość zdążając do piękna, które zawsze było postrzegane jako wartość „transcendentalna". Znaczenie ewolucji i procesu stawania się wszechświata płynie z faktu, iż ogólna orientacja kosmicznego procesu zmierza do tworzenia intensywnego piękna, które jest wartością nie potrzebującą dodatkowego uzasadnienia. Oczywiście, celowość kosmosu nie ogranicza się do tego. Nasz wszechświat można słusznie określić jako celowy, jeśli przynajmniej ogólnie zmierza do realizacji przejawów piękna.
W świetle wyników badań dostarczanych przez nauki przyrodnicze nie mamy dziś poważniejszych wątpliwości (przynajmniej gdy patrzymy na rzeczywistość w perspektywie czasowej), że świat przyrody znalazł drogę od prymitywnych form do żywej złożoności, od monotonnych bytów do bardziej zróżnicowanych wersji uporządkowanej nowości. Jest to wszechświat rodzącego się piękna. Nawet jeśli jest ono przemijające, to fakt zrodzenia go przez ewolucję wystarczy, aby poddać w wątpliwość aroganckie nowoczesne przekonania, że żyjemy w bezcelowym wszechświecie.
Możemy nawet powiedzieć, że wszechświat jest kształtowany przez „estetyczną zasadę kosmologiczną". Trudno nie przyjąć, że został on od początku z miłością „przeznaczony"

do zainicjowania procesu wyłaniania się piękna, któremu towarzyszy ryzyko tragedii i zguby, będące rezultatem estetycznej delikatności. Znany fizyk Freeman Dyson napisał ostatnio, że wszechświat kieruje się „zasadą maksymalnej różnorodności". Autor rozumie przez to, że „prawa natury i warunki początkowe zmierzają do tego, aby uczynić wszechświat maksymalnie interesującym". Na podstawie metafizyki Whiteheada możemy rozszerzyć to trafne spostrzeżenie Dysona i powiedzieć, że celem ewoluującego wszechświata jest maksymalizacja piękna oraz możliwości subiektywnego cieszenia się nim. Oto świat, który może wielbić Stwórcę i przynosić radość Jemu oraz wielu żyjącym stworzeniom!

100. Jak teologia procesu rozumie zło i grzech w ewoluującym kosmosie? <<<

Zło i grzech nie mogą oznaczać tylko „nieporządku". W statycznej, przedewolucyjnej koncepcji wszechświata, zło mogło być definiowane sensownie jako zachwianie porządku. W świecie podlegającym procesowi stawania się, zło oznacza również to wszystko, co sprzeciwia się postępującej ewolucji świata. Warto dodać, że jego przejawem mogą też być - przynajmniej w niektórych przypadkach - ludzkie obsesje na punkcie porządku lub projektu. W ewoluującym wszechświecie występują dwie formy zła: zło naruszenia porządku, którego przykładem są cierpienia, wojny, głód i śmierć, oraz zło monotonii, które oznacza kurczowe trzymanie się banalnych form porządku, odmowa konieczności otwarcia się na to, co świeże i ożywiające. Ponieważ wiemy, że akceptacja nowości i różnorodności naruszyłaby nasze aktualne poczucie porządku, wznosimy mury wokół własnego życia kulturalnego, politycznego i ekonomicznego, aby wykluczyć wszystko, co nowe i odmienne. Również religia i teologia mogą ulec obsesji spokoju i porządku. Dlatego czasami możemy uniknąć monotonii tylko wtedy, gdy podejmiemy ryzyko chaosu.
Rozumiemy teraz, że życie ludzkie jest związane ze światem, który podlega nieustannej ewolucji. Zło może więc przejawiać się w naszej decyzji odmówienia udziału w szerszej kosmicznej historii stworzenia. Możemy upierać się przy własnym ograniczonym pojęciu tego, co jest podstawą właściwego porządku i zerwać więzy z różnorodnością która nas otacza, jak również z procesem, który doprowadził do jej powstania. Jeśli pojmujemy siebie jako punkt szczytowy stworzenia kosmosu, nie będziemy odczuwać potrzeby uczestnictwa (jako jeden gatunek pośród innych) w wielowymiarowej wspólnocie ziemskiej. Możemy też kształtować swe życie kulturalne i religijne w taki sposób, który wykluczy społeczną i ekonomiczną różnorodność i nowość. Innymi słowy, kusi nas zło monotonii. Innym określeniem tego typu zła jest niesprawiedliwość.
Również pojęcie „grzechu" w ewoluującym wszechświecie oznacza odmowę uczestnictwa w dokonującym się stwarzaniu i odnawianiu kosmosu. Takie rozumienie grzechu zakłada, że niektóre przyzwyczajenia i czyny, które uważaliśmy za cnotliwe i święte na tym etapie historii, na którym wszechświat zdawał się nie zdążać donikąd, mogą się teraz okazać przyczynkiem do tworzenia monotonii. Nasza ludzka tendencja do absolutyzowania określonej formy porządku może być równie dobrze niezgodą na nowe stworzenie.
Refleksja nad pojęciem grzechu i zła w kontekście ewolucji pozwala na ponowne, świeże przyjęcie tego, co prorocy określali jako sprawiedliwość, a Jezus - miłość. Sprawiedliwość i zapominająca o sobie miłość są sposobami, dzięki którym ewolucja - osiągnąwszy poziom ludzkiej egzystencji - unika monotonii i szuka przygód. Sprawiedliwość i miłość otwierają nas na to, co jest rzeczywiście odmienne lub „inne", ubogacając i odnawiając nasze życie osobiste, społeczne i polityczne.

101. Jaki jest cel naszego życia w ewoluującym wszechświecie?

Odpowiadając na to ostatnie pytanie, odwołam się do poglądów Whiteheada, Teilharda i wielu innych, którzy inspirowali moje przemyślenia na temat ewolucji. Szerzej napisałem o nich w książce *God After Darwin: A Theology of Evolution,* a tutaj zaprezentuję tylko kilka myśli.

Celem naszego życia, widzianego w kontekście kosmicznej ewolucji, jest możliwie najlepsze podtrzymywanie powszechnego kreatywnego dążenia wszechświata do coraz głębszego i powszechnego piękna. „Estetyczne" pojmowanie ewoluującego wszechświata nie tylko pogłębia naszą wrażliwość ekologiczną lecz dostarcza solidnej podstawy dla życia moralnego.

Nasze powołanie w podarwinowskim świecie, nasza misja w życiu, musi być w jakimś stopniu uczestnictwem w twórczym trudzie całego wszechświata nad wzbogacaniem królestwa piękna. Okazuje się, że ewoluujący wszechświat nie jest obojętny wobec wartości, gdyż zawsze miał skłonności do awanturniczego szerzenia dominacji piękna, do łączenia porządku z nowością, jedności z wielością, harmonii z kontrastem. Obecnie możemy włączyć los naszego życia w nieustanne wielowymiarowe wysiłki wszechświata, zmierzające do tworzenia coraz bardziej intensywnych wersji piękna.

Nauki ewolucyjne pomagają nam uświadomić sobie, że nasze życie i praca mogą być ważnym wkładem w trwający proces kosmicznego stwarzania piękna. Dzięki temu odkrywamy sen, który mogliśmy jedynie niewyraźnie przeczuwać w przeddarwinowskich wizjach statycznego wszechświata.

Żywa świadomość powszechnego kosmicznego dążenia do piękna jest impulsem do troski o cnotliwe życie. Chodzi o zdobywanie tradycyjnych cnót, ukazywanych przez wielkie religie: pokorę, współczucie, sprawiedliwość, wdzięczność, nadzieję itd. Jednak w kontekście ewolucji widać wyraźniej, że dobre życie polega nie tylko na sensownej pracy nad indywidualnym wzrostem osobowym, lecz również na włączeniu się w proces stwarzania wszechświata.

ATEIZM W SPORZE Z RELIGIĄ

Autor Michael J. Buckley
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 7
1. ROZWAŻANE ZAGADNIENIE 7
2. KSIĄŻKA *U POCZĄTKÓW NOWOŻYTNEGO ATEIZMU* ORAZ ZWIĄZANE Z NIĄ PROBLEMY 11
3. SZEŚĆ ROZDZIAŁÓW 14
PODZIĘKOWANIA 21
1. NOWA NAUKA I DAWNA WIARA. TRZY UZGODNIENIA U POCZĄTKU CZASÓW NOWOŻYTNYCH 23
1. PROLOG 23
2. GALILEUSZ (1564-1642) 26
3. JOHANNES KEPLER (1571-1630) 39
4. ISAAC NEWTON (1642-1727) 51
5. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE 61
2. DIALEKTYCZNY MODEL POJAWIENIA SIĘ ATEIZMU 63
1. PROLOG. HISTORIA I JEJ ODKRYTE STRUKTURY 63
2. PIERWSZY EKSPERYMENT 70
3. SPRZECZNOŚĆ 81
4. DRUGI EKSPERYMENT 85
5. TRZECI EKSPERYMENT 92
6. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE 96
3. TOMASZ Z AKWINU I ROZKWIT NOWOŻYTNEGO ATEIZMU 99
1. DOTYCHCZASOWA ARGUMENTACJA 99
2. PAUL TILLICH I TOMASZ Z AKWINU - PRZEDMIOT SPORU 101
3. „ONTOLOGICZNE" I „RACJONALNE" 104
4. PARALELNE TEKSTY 113
5. RÓWNORZĘDNE TEKSTY SUMY TEOLOGICZNEJ 116
6. *CHRYSTOLOGIA* SUMY TEOLOGICZNEJ 123
7. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE 132
4. BÓG JAKO PRZECIWNIK CZŁOWIEKA 134
1. PROLOG 134
2. „NASZE PIERWSZE DOCIEKANIA" 136
3. WIDOCZNY I DZIAŁAJĄCY BÓG 142
4. TEISTYCZNY ARGUMENT W NOWEJ TONACJI 149
5. BÓG JAKO ALIENACJA 156
6. CHWAŁA BOGA CZY CHWAŁA CZŁOWIEKA? 172
5. ZASADNICZA OGRANICZONOŚĆ RELIGIJNYCH IDEI. ATEIZM I KONTEMPLACJA 180
1. PROLOG 180
2. ATEIZM 182
3. KONTEMPLACJA 194
4. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE 208
6. ZANEGOWANIE ATEIZMU 212
1. RELIGIA I WSKRZESZENIE RELIGIJNOŚCI 212
2. POJĘCIE DOŚWIADCZENIA 221

3. CHRZEŚCIJAŃSKIE RELIGIJNE DOŚWIADCZENIE - WYMIAR KATEGORIALNY 226
4. CHRZEŚCIJAŃSKIE RELIGIJNE DOŚWIADCZENIE - WYMIAR TRANSCENDENTALNY 230
5. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE 239
INDEKS OSÓB 243

Numer strony z książki 7

PRZEDMOWA

1. ROZWAŻANE ZAGADNIENIE

W pierwszych miesiącach 1950 roku „Partisan Review" zorganizowało sympozjum w celu przyjrzenia się „nowemu zwrotowi intelektualistów ku religii". Temat był poruszający i nieoczekiwany. Wspomniana inicjatywa zdawała się iść drogą zainteresowań, które wykształceni i kompetentni ludzie od dawna przypisywali zapomnianej przeszłości. Jak sądziło owo pismo, w początkowych dziesięcioleciach XX wieku amerykańscy intelektualiści opowiadali się na ogół za „triumfującym naturalizmem", w którym natura i rzeczywistość zostają utożsamione, a prawomocne formy badań muszą stanowić odmiany wyraźnie naukowej metody.

Jednakże w połowie stulecia owo powszechne przekonanie znacznie się zachwiało. Coraz liczniejsi znaczący i wpływowi myśliciele w Stanach Zjednoczonych zadawali sobie pytanie, czy religia nie jest dla zachodniej cywilizacji koniecznością, czy społeczeństwo może mieć jakąkolwiek nadzieję przetrwania „bez ponownego ożywienia religijnych wartości".

Oceniając ten nagły wzrost kulturowego uwidaczniania się religii jako „jedną z najważniejszych tendencji naszych czasów", pismo poświęciło kilka numerów, aby zbadać jego przyczyny i następstwo. Rada redakcyjna zebrała zagadnienia w pięciu lub sześciu ogólnych grupach

8

tematycznych. Religii można się było przyjrzeć, biorąc pod uwagę jej etiologię i wiarygodność, a także jej związek z nauką, kulturą, literaturą i wartościami. Pismo zaprosiło najwybitniejszych myślicieli w Stanach Zjednoczonych, aby podzielili się swoimi poglądami na ten niezwykły temat[2].

Znaczący wkład wniosła Hanna Arendt swoim mocnym, jasnym i trafnym głosem. Przecinając rozmowę o zwiększeniu wagi religii w kulturze i jej politycznej przydatności, skupiła się na tym, co według niej stanowi podstawę: „Jak we wszystkich dotyczących religii dyskusjach kłopot polega tutaj na tym, że nikt nie może w istocie uniknąć pytania o prawdę, a zatem nie może traktować całej sprawy tak, jak gdyby Bóg był pojęciem szczególnie bystrego pragmatysty, który wie, co jest korzystne, [...] a co niesprzyjające. Przecież tak nie jest. Albo Bóg istnieje i ludzie wierzą w Niego - a więc stanowi to ważniejszy fakt niż wszelka kultura i literatura; albo Bóg nie istnieje i ludzie nie wierzą w Niego - a żadna literacka czy inna wyobraźnia nie ma szans zmienić tej sytuacji z pożytkiem dla kultury oraz ze względu na intelektualistów"[3]. Arendt nie zachęcała, aby skupiać się na wyszukanych czy niezbędnych społecznych

zastosowaniach religii. Zechciała zabrać głos, aby zająć się przede wszystkim prawdą o Bogu. Z kultury, społeczeństwa i historii, z obyczajów i ze sztuki, a nawet z „religii" wybrała jako nieuniknione, ponieważ podstawowe, pytanie o Boga - czy potwierdzi się, czy zaprzeczy, że Bóg istnieje. Wszystko zależało od tego, jak ktoś pochylał się nad tym pytaniem.

Na następnych stronach spróbujemy zastanowić się nad tym pytaniem, nad jego charakterem i losami. Niniejsze sześć wykładów zostało wygłoszone pierwotnie jesienią 2000 roku w cyklu Wykładów D'Arcyego, sponsorowanych przez Campion Hall, na Uniwersytecie

2 *Editorial Statement,* w: *Religion and the Intellectuals,* „Partisan Review" 17 (luty 1950), nr 2, s. 97-105.
3 H. Arendt, *Religion and the Intellectuals,* s. 115-116.

w Oksfordzie. Za sprawą poprawek i dodatków każdy przekroczył bardzo *quantitatem debitam* wykładu. Próbuję w nich raczej przestudiować nieco to niesłychanie pogmatwane zagadnienie, niż doprowadzić do jego rozstrzygnięcia.

Język staje się tutaj do głębi niejednoznaczny. Bóg Hanny Arendt oznacza wiele różnych rzeczy i spraw, mających znacznie odbiegające od siebie odnośniki. Po bliższym zbadaniu Bóg jednego człowieka okazuje się szatanem innego, a wiara jednego człowieka - ateizmem innego. Rozterki i załamania wpisane w metody i argumenty, a także w ich związki, świadczą o próbie zrozumienia. Warto zauważyć, że jeden człon sprzeczności - istnieje lub nie istnieje - może rodzić drugi. Jedno stanowisko w dyskusji może paradoksalnie podsycać alternatywny pogląd. Obydwa stanowiska bywają nawet współzależne i upodabniają się do siebie nawzajem. Alternatywy w tej wielkiej antynomii nie mają bowiem ani ostatecznie ustalonego znaczenia, ani niezmiennych następstw. Jak „Bóg" jest systemowo niejednoznaczny, taka też jest, chociaż to dość dziwne, sama sprzeczność w zakresie tego, co istnieje, a co nie istnieje.

Ta przedmowa zatem bardzo świadomie korzysta z takich łagodzących wyrażeń jak „próby", „nieco", „sugeruje", ponieważ samo zagadnienie jest o wiele za obszerne, aby rościć sobie jakiekolwiek prawo do jego zrozumienia i należytego potraktowania. Chociaż odnoszące się do tej sprawy pytania i przekonania przemawiają raz za jedną, raz za drugą stroną, stajemy wobec wyzwania nieskończonej tajemnicy, że ludzkie istoty od tysiącleci wzywają Boga oraz to, co szaleniec Nietzschego uznaje za „najświętsze i najmożniejsze, co świat dotąd posiadał"[4]. Gdynie dostrzegamy olbrzymiej wagi problemu, grozi nam, że jak Nietzscheański tłum na targu sprowadzimy dyskusję do niezbyt mądrych waśni i nie osiągniemy nigdy Nietzscheańskiego zrozumienia

4 F. Nietzsche, *Wiedza radosna,* ks. III, 125, tłum. L. Staff, Kraków 2006.

własnej roli, ponieważ jeżeli wydaje się w tej sprawie negatywny osąd, „ściera się cały widnokrąg"[5]. Niezależnie od tego, czy ktoś potwierdza, czy odrzuca rzeczywistość Boga, nie rozumie nawet pytania, jeżeli sprowadza je raczej do problemu, który ma być rozwiązany, albo do sporu wymagającego rozstrzygnięcia, niż do czekającej na ogarnięcie tajemnicy. Albowiem wielkie pytanie o Boga angażuje również głębię ludzkiej osoby, kształtując zasadniczą interpretację ludzkiego życia i ludzkiego przeznaczenia.

Sześciu rozdziałów, aczkolwiek w rozszerzonej formie, nie należy oczywiście uznawać za próbę całościowego opracowania problemu. Jest to tylko jedna z wielu możliwych opowieści, które idą śladem powstającego w czasach nowożytnych ateizmu i usiłują nieco przybliżyć jego sens oraz potężne wyzwanie, jakie on stanowi. W bardzo ograniczonym zakresie staramy się zająć dialektyczną stroną religijnych pojęć i argumentów - ich nieodłącznymi sprzecznościami i przejściami we własne negacje. Dalej sugerujemy, że dowolna negacja lub sprzeczność, aby urzeczywistnić wpisane w nią możliwości, musi poddawać się wciąż negacji - klasycznie rzecz biorąc negacji negacji - i w taki sposób powoduje organiczny rozwój, który podtrzymuje dyskusję i naznacza ją dialektycznym piętnem.

Niniejsza książka proponuje zatem zgłębienie wewnętrznych sprzeczności teizmu - wyobrażonych lub rzeczywistych - które dają początek rozmaitym formom ateizmu w czasach nowożytnych. Być może wprowadzenie nada pewną treść temu, co może wydawać się bardzo formalnym przedsięwzięciem.

5 Tamże.

2. KSIĄŻKA *U POCZĄTKÓW NOWOŻYTNEGO ATEIZMU* ORAZ ZWIĄZANE Z NIĄ PROBLEMY

W swoim szeroko zakrojonym wykładzie historii filozofii Hegel zwraca uwagę na zasadniczą religijną zmianę, jaka nastąpiła w XVIII wieku. Chodzi mianowicie o przekonanie, że „wielka Całość Natury" (le *grand tout de la nature*) jest czymś ostatecznym: «wszechświat stanowi tylko ogromne nagromadzenie materii i ruchu»"[6]. Utożsamienie całej rzeczywistości z fizycznym wszechświatem oraz upowszechnienie służącej jego badaniu niezależnej mechaniki przyniosło po raz pierwszy czasom nowożytnym zdeklarowany i jasno uzasadniony ateizm. „Nie należy jednak lekką ręką szafować określeniami ateizmu" - pisał Hegel - „jest to bowiem coś bardzo pospolitego, że jednostce, która w swoich wyobrażeniach na temat Boga odbiega od tych, które mają inni, zarzuca się brak religii, czyli jakby ateizm. Tu jednak zachodzi ten właśnie przypadek, że jest to filozofia, która doszła do ateizmu, a to, co miałoby być ostatecznym, aktywnym, działającym czynnikiem, określiła jako materię, naturę itd." [7] Nowa osiemnastowieczna mechanika mogła się upowszechnić i uniezależnić, ponieważ fizyczny wszechświat obejmował wszystko, co istniało lub mogło istnieć.

Moja poprzednia praca, *U początków nowożytnego ateizmu,* próbowała zająć się źródłami owego połączenia uniwersalnej mechaniki i powstającego właśnie ateizmu. Przekonywała, że strategie teizmu lub religijnej apologetyki u progu czasów nowożytnych doprowadziły teologów do wzięcia w nawias wszystkiego, cokolwiek miało szczególny religijny charakter lub takież uzasadnienie, i do oparcia „pierwszych

6 G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy,* tłum. ang. E. S. Haldane, F. H. Sim- son, New Jersey, Humanities Press, 1968, t. 3, s. 393. Por. wyd. pol. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii,* t. 3, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 466.
7 Tamże, s. 460. Tę przestrogę cytuje również Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* New Haven, Yale University Press, 1987, s. 27.

założeń religii"[8] na nowej, dobrze rozwijającej się nauce. Ukryta, a nie- dostrzeżona przesłanka takiej strategii, bazującej na nowej mechanice, była następująca: to, co tylko religijne - w swoich wszystkich doświadczalnych, tradycyjnych, instytucjonalnych i społecznych formach - pozostaje puste poznawczo, religia zaś nie może obronić swojego głównego twierdzenia, więc musi sięgać do innych nauk oraz dyscyplin po założenia, a nawet po metodologię. Pozostawało tylko czekać, aż bezsensowność podstawowego religijnego przesłania ujawni się wyraźnie, gdy rozmaite filozofie natury lub nauki pokażą, że nie potrzebują boskiej hipotezy, aby wyjaśnić zamysł Układu Słonecznego lub przyrody organicznej. Im bardziej fizjo-teologie w poprzednich stuleciach kładły nacisk na to, że naukowe odkrycia mają dostarczać dowodów na istnienie Boga, tym bardziej sprzyjały bezwiednie wewnętrznej sprzeczności swoich właściwych i podstawowych twierdzeń. Przyroda nie mogła już dłużej dostarczać religijnych dowodów. Ta budząca się świadomość osiągnęła szczyt za sprawą Paula Holbacha, Denisa Diderota oraz ateizmu, w który później wpisał się Hegel. Dlatego *U początków nowożytnego ateizmu* zakończyło się wnioskiem, że ateizm jako intelektualne przekonanie w nowożytnej Europie narodził się dialektycznie, tzn. właśnie starania, aby mu przeciwdziałać, były siłami, które zapewniły mu ideowy początek, niezmierną intelektualną moc i kulturowy wzrost w nowożytnej Europie.

Następne strony podtrzymują podstawową dyskusję z książki *U początków nowożytnego ateizmu* oraz obecne tam odczytanie dialektycznej genezy nowożytnego ateizmu. Trzeba jednak tutaj powiedzieć, że to pojęciowe wynikanie na pewno nie wyjaśniło wyczerpująco początków ruchu, jakim stał się nowożytny ateizm - stąd tytuł: *U początków nowożytnego ateizmu.* Oczywiste i ważne jest to, że niezliczone społeczne, gospodarcze i polityczne wpływy odegrały rolę przy kształtowaniu

8 Zdanie pochodzi od teologa Samuela Clarke'a, opierającego się na powszechnej mechanice Isaaca Newtona. Zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* s. 193.

tego ateizmu. Lecz wewnętrzna sprzeczność idei istniała i negowała skrycie jako nieodpowiednie to, co jawnie popierano. Dialektyczna negacja wyznaczała kierunek wszystkim innym wpływom i dodatkowo je wzmacniała. Pod wieloma względami nowożytny ateizm był samoobaleniem nowożytnej formy teizmu.

Pojawienie się *U początków nowożytnego ateizmu* wywołało pewien spór i dyskusję. Trzy sprawy okazały się szczególnie ważne. Wybitny teolog skrytykował zawarte tam wnioski jako „dialektyczne i zbyt wykwintne". Niemniej jednak dodatkowe badania nie osłabiły dowodów na to, że taka dialektyczna negacja nieuchronnie istnieje. Przeciwnie, wzmocniły one przekonanie, że ten dialektyczny schemat faktycznie obowiązuje i można go dostrzec u początków ateizmu w innych okolicznościach. Moje rozmaite diagnozy nie były ubocznym produktem Absolutnego Idealizmu, ale - po prostu - historia idei pokazała w tych wypadkach, że argumenty teizmu, napędzanego swoimi własnymi wewnętrznymi sprzecznościami, przerodziły się w ateizm.

Po drugie, mimo zaprzeczeń, odczytywano *U początków nowożytnego ateizmu* jako książkę utrzymującą, że dialektyczne obalanie teizmu rozpoczyna się wraz z Tomaszem z Akwinu. Zgadzałoby się to *de facto* ze stwierdzeniem Paula Tillicha, że opierając się na wnioskowaniu, Akwinata „uczynił ateizm nie tylko możliwym, lecz nieuniknionym"[9]. Ale oczywiście w mojej pracy było dostatecznie dużo niejednoznaczności, które wymagały wyjaśnienia. Poza tym nierozważnie byłoby zabierać się do badania ideowych początków ateizmu, nie uwzględniając myśli i wpływu Św. Tomasza.

W końcu zacząłem sobie uświadamiać, że wewnętrzna struktura historii, którą badałem i przedstawiałem, nie została wciąż całkowicie rozpoznana. Książka *U początków nowożytnego ateizmu* pokazała, że wstępne strategie teizmu wytworzyły swoje własne sprzeczności, które

9 P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion,* „Union Seminary Quarterly Review" 1 (1946), nr 4, s. 4.

dialektycznie same siebie obalały i dopiero w późniejszym czasie ukazywały swoją nieodłączną bezpodstawność. Wystarczyłoby zobaczyć w negacji teistycznej gramatyki i apologetyki oraz w rozkwicie nowoczesnego ateizmu jako idei, której czas nadszedł, samopotwierdzające się przekonanie. Jednak pozostawienie losów nowożytnego ateizmu na tym etapie wyglądałoby na nieuzasadnione hamowanie jakiegokolwiek dalszego rozwoju. Trzeba przynajmniej zapytać, czy istnieje albo ma zaistnieć nawet negacja tej negacji, tzn. zapytać, czy dialektyczny rozwój ma zatrzymać się tutaj, czy też przebiegać dalej. W tym momencie dialektyczny schemat rozwoju stałby się heurystyczny, gdyż zadałby pytanie: Jak wyglądałaby taka dalsza negacja?

Dlatego chciałem spenetrować dodatkowe obszary moich wstępnych badań i jestem bardzo wdzięczny, że za sprawą Wykładów D'Arcy ego mogłem to uczynić.

3. SZEŚĆ ROZDZIAŁÓW

Na wstępie ważne wydaje się ponowne rozpatrzenie hipotezy, że to nie wrogość ze strony coraz potężniejszych nauk zrodziła ateizm w zachodniej religii oraz kulturze umysłowej - chociaż takie właśnie może być popularne spojrzenie na owe wieki. Wręcz przeciwnie, jakkolwiek narastał antagonizm między nowymi naukami i religią, wydaje się on nieistotny w porównaniu z entuzjastycznym przyjmowaniem religii przez te nauki. Liczni filozofowie natury (jak byli oni wówczas nazywani) wierzyli, że mogą uzasadnić apologetyczną argumentację lepiej niż teologowie. Bardzo wielu teologów zdawało się z tym zgadzać i poprzez tę zgodę pozostawili oni w historii ślad, że taka zależność może zaistnieć. Toteż pierwszy rozdział przedstawia trzy ważne i bardzo odmienne uzgodnienia u progu czasów nowożytnych między dawną wiarą i nowymi naukami - Galileusza, Keplera i Newtona, z których

żaden nie odnosił się wrogo do religii. Te trzy bardzo odmienne zapisy ukazały nieco kontekst i możliwości tego, co miało nastąpić później w historii idei.

Newtonowski zbiór zasad, wywnioskowany z panującego we wszechświecie zamysłu, zyskał sobie ostatecznie uznanie. Toteż drugi rozdział zwraca się ku wewnętrznej sprzeczności między wzięciem w nawias religii, czy to jako treści, czy jako formy myślenia, a potwierdzeniem rzeczywistości osobowego Boga. Ateizm, który wynurzył się z tego zbioru ustaleń, jak wskazaliśmy wyżej, odznaczał się zatem dialektyczną strukturą, negacją wstępnego stanowiska przez ukrytą, ale nieodłączną od jego charakteru sprzeczność. Bardzo pomocne było tutaj zapewne przyjrzenie się ważnemu studium Jamesa Turnera, który całkiem niezależnie od mojej pracy odkrył taką samą dialektyczną strukturę w rozkwicie dziewiętnastowiecznego amerykańskiego ateizmu[10]. Na zakończenie drugiego rozdziału przedstawiamy pouczające studium Alana Korsa na

temat sprzeczności między dwiema „teistycznymi" szkołami w przedrewolucyjnej Francji. Oto jego ostateczny sąd: „Zobaczyliśmy, jak złożona kultura wytwarza swoje własne antytezy, których możliwości zawsze nosiła w sobie"[11]. Wraz z rozkwitem ateizmu religia lub teologia obalały same siebie. Nie chodzi o chęć zastosowania „dialektycznej metody" do historii myśli, aby zobaczyć, czy zewnętrzny, a nawet sztuczny schemat przyniósłby pożyteczne rezultaty. Chodzi raczej o spojrzenie na historię ateizmu jako ruchu polegającego na tym, że teizm pojmowany tak, jak to często było w tamtych wiekach, przechodzi w swoją własną negację. „Jeżeli argumentacja następuje po dialektycznym ruchu, musi to być sprawa samych rzeczy, a nie sposobu naszego rozumowania na ich temat"[12].

10 J. Turner, *Without God, Without Creed. The Origins of Unbelief in America,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985.
11 A. C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,*1.1, *The Orthodox Sources of Disbelief,* Princeton, Princeton University Press, 1990, s. 379.
12 C. Taylor, *Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 129.

Gdyby chodziło o strategię i jej paradoksalne rezultaty, to kto by ją napędzał? Czy sięga ona dalej niż do początku czasów nowożytnych - nawet do Tomasza z Akwinu i do właściwej „pięciu drogom" intelektualnej tradycji? Co można powiedzieć na temat odczytania intelektualnej historii przez Paula Tillicha, który twierdzi, że zachodni ateizm rodzi się z „racjonalnej drogi" Akwinaty? Czy Bóg udowadniany intelektualnie - a tym bardziej ukazywany w chrystologii - nie był dla Akwinaty sprawą doświadczenia, lecz tylko wnioskowania i „naturalnej teologii"? Trzeci rozdział zajmuje się poglądem Tillicha, przekonując, że według Akwinaty upewniamy się pierwotnie o rzeczywistości Boga nie jako Boga wnioskowania, lecz jako Niezrozumiałego, który nieusuwalnie, choć mgliście i ogólnie, jawi się w ludzkiej świadomości wraz z początkiem tęsknoty za szczęściem. Rozdział przekonuje dalej, że Akwinacie Bóg jawi się również historycznie, normatywnie ukazany chrześcijanom w rzeczywistości, jaką jest Chrystus. Kolista struktura *Sumy teologicznej* pozwala, aby chrystologia Akwinaty z trzeciej części przenikała do wstępnych twierdzeń o Bogu z pierwszej części. *Suma teologiczna* rozwija się tak koliście, że w pewnym ważnym sensie na zakończenie teologii Akwinaty można spoglądać również jak na jej początek.

O ile początki nowożytnego ateizmu i dialektyczny charakter jego powstania łączymy z wczesną nowożytnością, o tyle to, co spotkało teistyczną apologetykę w XIX wieku można nazwać trzęsieniem ziemi, jak czwarty rozdział interpretuje ten okres. Świecka niezależność nauk, Kantowska krytyka wszelkiej wiedzy, sięgającej poza przedmioty możliwego doświadczenia, rozwój ewolucyjnego wyjaśniania planu przyrody - to wszystko razem spowodowało przemieszczenie się obszaru dowodów na istnienie Boga. Tymi dowodami była natura, a z czasem coraz bardziej ludzka natura. I znowu wyłoniła się dialektyczna sprzeczność, gdy przekonywano, że wyraźnie absolutny Bóg ma niezastąpioną, lecz pochodną wartość ze względu na wyświadczane ludziom przysługi oraz spójność ofiarowywaną systemom filozoficznym. *De facto* ludzie stali

się nieuznawanym oficjalnie lub ukrytym absolutem. Według Jamesa Collinsa w filozofii nowożytnej Boga postrzegano przede wszystkim jako funkcję, a później ostatecznie jako

złączonego na rozmaite sposoby z ludzkością[13]. Uznano, że tak naprawdę to, co ludzkie, jest projektowane jako to, co boskie, a to, co boskie, jeżeli istnieje samodzielnie, pozbawia ludzkie istoty ich własnych możliwości. Bóg nie był uwznioślenieniem ludzkości, lecz jej wyobcowaniem. Bóg stał się „nieprzyjacielem ludzkiej natury", które to określenie pozostawiano tradycyjnie dla czegoś diabolicznego. W drugiej połowie XIX wieku humanistyczny teizm zrodził również swoją własną negację, antyteizm.

Pierwsze cztery rozdziały badają pewne wstępne filozoficzne, humanistyczne lub religijne stanowiska, mające zapewniać o istnieniu Boga. Szukają w nich wewnętrznej niespójności, która objawia się i obiektywizuje ostatecznie jako wyraźna sprzeczność w stosunku do tego, co argumentacja przedstawia albo czego broni. Lecz owo rozpoznanie nie sięga poziomu dialektyczności, jeżeli proces zostaje zatrzymany w tym drugim momencie, jeżeli rozdźwięk utrwala się w tym miejscu i wstępna negacja nie wytwarza własnej dalszej negacji. Dlatego piąty rozdział bada dwie odmienne ścieżki, jakimi poszła negacja religii. Są to: ateizm jako sekret religii oraz negatywna lub mistyczna teologia jako oczyszczenie i spełnienie religii. W obydwu tych bardzo odmiennych tradycjach skłonność religijnego dyskursu do projekcji jest na ogół akceptowana. Obydwie zdają sobie w pełni sprawę, że wiele z ich przekonań i twierdzeń jest obiektywizacją ludzkiej samoświadomości albo ludzkiego pragnienia mocy, bezpieczeństwa i miłości. To, co Feuerbach i Freud określali jako projekcję, Św. Jan od Krzyża obejmuje ogólniejszą maksymą: „Wszelka rzecz, jaką się przyjmuje, jest przyjmowana na sposób przyjmującego"[14]. W tej drugiej tradycji jednakże negacja pro-

13 J. Collins, *God in Modern Philosophy,* Chicago, Henry Regnery, 1959, s. 56.
14 Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna,* ks. 2, rozdz. 16, nr 4,, w: *Dzieła,* tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 1986; zob. ks. 1, rozdz. 4, nr 2 itd.

jekcji obejmuje klasyczną noc duszy zmierzającą poza negację Boga jako projekcji do dalszej negacji samej negacji przy uznaniu Boga, który przekracza obydwie negacje „w ciemności przewyższającej światłość, w głębi mistycznej ciszy"[15].

Ostatni rozdział sugeruje, jak to, co dialektyczne w religijnej argumentacji, może zanegować pierwotne pierwszeństwo, dawane wnioskowaniu i „naukowym dowodom", poprzez dalszą negację, tzn. odnowienie zarówno dowodów, jak i pojęciowych form religijności, czyli treści i form odpowiednich dla tak swoiście religijnych pytań. To nie jest ucieczka w irracjonalność lub entuzjazm, lecz odbudowywanie szczególnej religijnej umysłowości. Jeżeli będziemy mieli potwierdzić istnienie Boga, to zapytamy: Jak Bóg odsłania się zwykłemu ludzkiemu życiu albo refleksyjnej świadomości? Jak ludzkie istoty osiągają odpowiedzialną świadomość owego samoodsłaniania? Idąc wytyczonym przez Karla Rahnera szlakiem, ostatni rozdział bada zarówno kategorialne, jak i transcendentalne składniki doświadczeń tradycyjnie rozumianych jako „religijne". Odnawiając religijność jako gwarancję potwierdzenia Bożej rzeczywistości, dialektyczna droga ateizmu zatoczyła pełne i paradoksalne koło.

Przegląd całości tej książki prowadzi do takiego samego pytania, jakie wstępnie i niejasno zostało postawione na zakończenie pracy *U początków nowożytnego ateizmu:* Czego można dowiedzieć się z tych refleksji na temat jednego aspektu skomplikowanego rozwoju religijnego niedowiarstwa? Że spekulacja albo wnioskowanie, albo metafizyka, albo nawet filozofia natury staje się odrzuceniem, gdy bada rzeczywistość Boga - albo że takie myślenie jest skrycie ateistyczne? Wydaje się to całkowicie fałszywe. Wypływająca stąd lekcja jest raczej taka, że usiłując usprawiedliwić, uzasadnić albo wzmocnić

twierdzenia o rzeczywistości Boga, nie można brać w nawias albo przekreślać religijnych

15 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna,* tłum. M. Dzielska, w: *Pisma teologiczne,* Kraków 1997, s. 163. Grecki tekst zob. PG, t. 3, s. 998.

dowodów, religijnej świadomości oraz międzyludzkiego pierwiastka, który cechuje prawdziwe religijne życie i doświadczenie. Trzeba zgodzić się, aby religia zawierała w sobie pełny zestaw istotnych według barona von Hügela składników: intuicyjność, emocjonalność i wolicjonalność, spekulatywność i racjonalność, instytucjonalność, historyczność i tradycyjność[16]. Przekreślmy którykolwiek z nich, a konto religijnych twierdzeń będzie bardzo ubogie. Te składniki nie mogą zastępować się nawzajem. Wnioskowanie nie może tak po prostu zająć miejsca doświadczenia. Niedługo da się zapewniać o istnieniu osobowego Boga, który zasadniczo wynika raczej z wnioskowania, a nie odsłania się jako obecność i z którym nie ma intersubiektywnej komunikacji. Najbardziej przekonujące świadectwo osobowego Boga musi być osobiste. Jeżeli będziemy próbowali innego uzasadnienia lub zastępczego środka, jak czyni się bardzo często, usiłując bronić przez wnioskowanie rzeczywistości Boga, wkroczymy w dialektyczny proces, powstający za sprawą wewnętrznej sprzeczności, której ostatecznym rozstrzygnięciem musi być ateizm.

16 F. von Hiigel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends,* London, J. M. Dent & Co., 1909, s. 50-82.

PODZIĘKOWANIA

John Adam Moehler rozpoczął przedmowę do swojej mentorskiej pracy *Symbolizm* spostrzeżeniem, że każda książka ma podwójną historię: „historię przed wydaniem i historię po wydaniu"[1]. Podziękowania są częściową próbą wyrażenia wdzięczności za tę pierwszą historię.

Niniejsza książka, podobnie jak *Symbolizm* Moehlera, bierze swój początek z serii wykładów, które tym razem miały jednak miejsce w Oksfordzie, a nie w Tybindze. Za sprawą uprzejmego listu z Campion Hall w Oksfordzie, a dokładniej od dziekana Campion Hall, księdza Gerarda J. Hughesa SJ, zostałem zaproszony do wygłoszenia Wykładów D'Arcy 'ego w semestrze zaczynającym się od dnia Św. Michała 2000 roku. Przez kilka miesięcy korzystałem wtedy z gościnności tego kolegium oraz jego jezuickiej wspólnoty. Wspominam z rozczuleniem deszczową jesień w Oksfordzie, zachętę kolegów i obecność przyjaciół, takich jak Richard i Anne Morris oraz Michael Gallagher SJ.

Z wieloma uczonymi konsultowałem się przy tworzeniu tych wykładów i z serdeczną wdzięcznością odnotowuję tutaj ich nazwiska. Byli to mianowicie: śp. Richard P. McKeon, mój mentor podczas studiów magisterskich na uniwersytecie w Chicago, którego wpływ poprzez wykła-

1 J. A. Moehler, *Symbolism. Or Exposition of the Doctrinal Differences Between Catholics and Protestants as Evidenced by their symbolical writings,* tłum. ang. J. B. Robertson, New York, Edward Dunigan, 1844, „Preface to the First Edition", s. IX.

dy, pisma i rozmowy odbija się bardzo wyraźnie na tych kartach; John H. Wright SJ oraz śp. Clifford Kossel SJ, nauczyciele sprzed wielu lat, wobec których mam dług niemożliwy do wyrażenia w paru linijkach; Michael Himes z Boston College, z którym prowadziłem dla studentów sporo seminariów na temat rozwoju ateizmu i którego ogromnej wiedzy, wnikliwym uwagom oraz przyjaźni bardzo wiele zawdzięczam; James Turner i Ernan McMullin z Notre Dame; Alan Kors z Pensylwanii, Nicholas Lash z Cambridge oraz Brian Davies OP z Fordham University, którzy hojnie dzielili się swoją erudycją w rozmowach i w listach.

Moja wdzięczność zwraca się również ku utalentowanym i pomocnym asystentom, którzy przez te lata uczestniczyli w badaniach, a byli to: Brian Hughes, John Hardt, Benjamin VanLandingham, Brian Flanagan i Mitchell Herschbach. Bez ich odpowiedzialnego, kompetentnego i nieustającego wsparcia ta seria wykładów byłaby niemożliwa. Równie ważna była ciągła pomoc, jaką ofiarowywała mi w tak wielu różnych dziedzinach Patricia Fleming, moja sekretarka przez te lata, poświęcająca niniejszemu przedsięwzięciu swoją rzetelną, skrupulatną i uporczywą uwagę. Pragnę też wyrazić wdzięczność Yale University Press za pomoc i zachętę.

W ciągu tych lat byłem członkiem dwóch bardzo wspierających mnie jezuickich wspólnot: jednej w Boston College, a drugiej w Santa Clara University i wspominam z wielką wdzięcznością ich duchowe wsparcie oraz stałą pomoc, gdy to przedsięwzięcie nabierało stopniowo kształtu.

Tę książkę dedykuję mojemu bratu Tomowi, jezuickiemu historykowi, który pisze książki mające o wiele ciekawsze tytuły, niż mnie mogłyby przyjść do głowy. Dedykuję mu tę książkę z sympatią i wieloletnim podziwem.

1. NOWA NAUKA I DAWNA WIARA. TRZY UZGODNIENIA U POCZĄTKU CZASÓW NOWOŻYTNYCH

1. PROLOG

Rozwijając przydatne do prowadzenia naukowych dociekań ogólne matematyczne metodologie oraz tworząc nowe nauki, dzięki którym fizyczny wszechświat i ludzkie ciało miały zostać zrozumiane, późny XVII wiek ustanowił, zgodnie z sądem sir Herberta Butterfielda, „ożywczo nową cywilizację". Ówczesna rewolucja naukowa nabierała mocy z roku na rok i uzyskała kulturowy zasięg konieczny do tego, aby doprowadzić do olbrzymiego przełomu, tak wyraźnego i znaczącego, że można by go jedynie porównać z narodzinami chrześcijaństwa. Między obydwoma faktami - powstaniem chrześcijaństwa oraz początkami i wzrostem rangi nowożytnej nauki - można wyznaczyć wiele stopni dokonań umysłowych Europy[1]. Aby ustalić charakter nowożytnego ateizmu jako idei i jako argumentacji, trzeba najpierw zdać sobie sprawę z intelektualnych uzgodnień, jakie ukształtowały się we wczesnych

1 H. Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800,* wyd. popr., New York, Free Press, 1965, s. 7,191,202.

24

czasach nowożytnych między obydwoma, zasadniczo rozstrzygającymi, kulturowymi wpływami - chrześcijaństwem i rewolucją naukową - spotykającymi się i wchodzącymi w rozmaite zależności, które staną się kontekstem każdego składnika nowożytnej i współczesnej kultury

Popularne interpretacje przedstawiały tę zależność jako groźny antagonizm: wiara religijna, wstrząsana agresywną i natarczywą racjonalnością nowożytnej nauki, dostrzegała w niej niemal instynktownie od początku nieprzejednanego przeciwnika. Narastające poczucie własnych niedostatków podsycało strach i agresję, z jakimi religia walczyła bezskutecznie w odwodzie i nieustannie próbowała powstrzymywać postęp naukowy. Między religią i nauką musiano dokonywać wyboru. Gdy rozwijało się takie przekonanie, wybitny wszechstronny erudyta John William Draper, amerykański chemik, rektor kolegium medycznego i historyk, mówił wielokrotnie w XDC wieku: „Nadchodzą czasy, gdy ludzie muszą dokonywać wyboru między spokojną, niezmienną wiarą i wciąż czyniącą postępy Nauką - wiarą z jej średniowiecznymi urojeniami i Nauką, która nieustannie rozsiewa swoje materialne błogosławieństwa na ścieżce życia, uwznioślając mnóstwo ludzi na tym świecie i jednocząc rodzaj ludzki"[2]. Mniej więcej sto lat później możemy natrafić na podobny, choć nieco mniej ostro wyrażony antagonizm w antynomii nakreślonej przez wybitnego laureata Nagrody Nobla, Stevena Weinberga, słynnego z powodu swojej pracy o teorii cząstek i pól. Odrzucając wszelki „konstruktywny dialog" między religią i nauką, Weinberg opowiada się za tym, że „jednym z wielkich osiągnięć nauki było, jeżeli nie uniemożliwienie, aby inteligentni ludzie byli religijni, to przynajmniej umożliwienie, aby nie byli religijni. Nie powinniśmy wycofywać się z tego dokonania"[3]. Kulturowe narodziny nauki wydają się zniszczeniem religii.

2 J. W. Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science,* New York, Appleton and Company, 1897, s. 364. Por. J. W. Draper, *Dzieje stosunku wiary do rozumu,* tłum. J. Karłowicz, Kraków 1903.
3 S. Weinberg, *A Designer Universe* ?, „New York Review of Books" 46 (1999), nr 16, s. 48.

25

Takie odczytanie dokonań to drugi powód, dla którego zajmiemy się wspomnianymi uzgodnieniami. Z tych wczesnych zasad wyłania się bowiem paradoks, któremu przyjrzymy się w drugim rozdziale. To nie przeciwstawienie nauki i religii, lecz o wiele bardziej poparcie ze strony nauki zrodziło nowożytny ateizm. Ateizm nie powstał dlatego, że nauka była obojętna albo wroga, lecz dlatego, że potwierdzała religię zbyt entuzjastycznie i wspierała ją wszechstronnie. Nauka zdusiła religię, przyswajając ją sobie. Aby jednak zrozumieć tę sprzeczność, należy uchwycić coś z uzgodnień, które były intelektualnie dostępne.

Rozmiary pojedynczego rozdziału pozwalają tylko parokrotnie zapuścić sondę, mierząc stulecie publicznymi dziełami trzech wybitnie je kształtujących myślicieli: Galileusza, Johannesa Keplera oraz Isaaca Newtona - ludzi, którzy pod bardzo wieloma względami nadali treść i kształt nowej kulturze. Newton urodził się w roku, w którym zmarł Galileusz, a Kepler urodził się i zmarł w ciągu życia Galileusza. Okres największego rozwoju wszystkich trzech przypada głównie na XVII wiek. Nasze sondy

muszą zagłębić się w ich „publiczne dzieła", w ich książki i korespondencję, w ich dostępne rozmowy i znane wpływy, przeciwnie niż analiza zakładająca, a następnie chcąca znaleźć ukryte lub potajemne przekonania, które każdy nosi w swoim sercu jako sekretną wiarę. Cokolwiek powiedziałoby się o sekretnych wierzeniach, odpowiadających publicznym wyznaniom lub sprzeciwiającym się im, nie o nie tutaj chodzi. Tym, co rozpatrujemy, są ogólne dociekania oraz dostarczane i wspierane przez nie otwarte argumenty. Jak napisał bowiem śp. I. Bernard Cohen: „To właśnie publiczne (opublikowane) przedstawienie warunkuje rzeczywiście postęp w nauce o ruchu, od Galileuszowej rewolucyjnej nowej kinematyki po nowożytną naukę o dynamice"[4]. Mając za sobą taki prolog, możemy zacząć od Galileusza i jego odpowiedzialności za „postęp w nauce o ruchu".

4 1. B. Cohen, *The Birth of the New Physics,* London, Penguin, 1992, s. 88-89; por. s. 196- 204.

2. GALILEUSZ (1564-1642)

O swoim dialogu *Dwie nowe nauki* Galileusz napisał: to „najznakomitsze ze wszystkiego, co dotychczas opublikowałem"[5]. Opracowanie dialogu zajęło z przerwami pięćdziesiąt lat życia autora. Wprawdzie ostatecznie książka ukazała się w 1638 roku, cztery lata przed śmiercią Galileusza, lecz wiele z jego mechaniki - na przykład prawo swobodnego spadania ciał i parabolicznego ruchu pocisków - zostało sformułowane, zanim opuścił Padwę w 1610 roku. *Nowe nauki* są paradygmatycznym dziełem, a sam Galileusz oceniał to długotrwałe przedsięwzięcie następująco: „zawiera ono wyniki, które uważam za najważniejsze ze wszystkich moich badań"[6]. W listopadzie 1634 roku Galileusz mógł napisać do Fulgenzia Micanzia: „zupełnie nowy traktat na temat ruchu jest przygotowany, ale mój niespokojny umysł będzie nadal pracował nad nim bez wytchnienia, zużywając bardzo dużo czasu, gdyż przychodzące mi do głowy ostateczne innowacje [wciąż] każą mi odrzucać wiele z tego, do czego już doszedłem". 21 grudnia 1634 roku Galileusz poprosił Micanzia o zajęcie się publikacją[7].

Tym, co według Galileusza ustanawiało charakter tych „dwóch całkowicie nowych nauk [...] dowodzonych [...] ściśle, czyli geometrycznie", było właśnie wprowadzenie matematyki do fizyki bez ich utożsa-

5 Galileo Galilei a Elia Deodati in Parigi, 25 lipca 1634, *Galileo e gli scienziati del seicento,* w: *Opera di Galileo Galilei,* red. F. Flora, Milano, Riccardo Ricardi, 1953, s. 1071. Tłumaczenie angielskie: red. A. Favaro, wstęp do *Dialogues Concerning Two New Sciences,* tłum. H. Crew i A. de Salvio, ze wstępem A. Favaro, New York, Dover Publications, 1914, s. IX (Ta książka będzie odtąd cytowana jako *TNS*). Łaciński i wioski oryginał tego dzieła oraz łacińską przedmowę do „Trzeciego dnia" można znaleźć w *Le opere di Galileo Galilei,* red. A. Favaro, t. 8, Firenze, Barbera, 1968. Dialog jest napisany po włosku, ale przedmowa, definicje, aksjomaty, twierdzenia i obszerne wyjaśnienia - po łacinie. Ponieważ angielski przekład zawiera odnośniki do paginacji włoskiego wydania, te odnośniki nie będą tutaj odrębnie podawane. Por. też Galileo Galilei, *Rozmowy i dowodzenia matematyczne w zakresie dwóch nowych umiejętności dotyczących mechaniki i ruchów miejscowych,* tłum. F. K., Warszawa 1930.
6 A. Favaro, wstęp do *TNS, s.* IX-X. Zob. S. Drake, *Galileo at Work. His Scientific Biography,* Chicago, University of Chicago Press, 1978, s. 314-318; 335-336; 353-356; 358-359.
7 S. Drake, *Galileo at Work,* s. 362, 365.

miania[8]. Pierwsza z „dwóch nowych nauk" zajmowała się oporem - ową uwzględniającą układ odniesienia właściwością materii. Opór wymagał odróżnienia machaniki od geometrii, chociaż to geometria dostarczyła mechanice narzędzia[9]. Druga nauka, która interesuje nas tutaj bardziej, dotyczyła dość starego zagadnienia ruchu lokalnego. Galileusz wyobrażał sobie swój wkład do „nowej" nauki o starym zagadnieniu, *de motu locali,* dwojako: po pierwsze odkrywał pewne matematyczne właściwości poruszania się, a po drugie odsłaniał „przybliżenie i podejście [*aditus et accessus*], dzięki którym inne, bystrzejsze od mojego umysły przenikną [*penetrabant*] jego najskrajniejsze zawisłości"[10]. Uczyniony w jego nowej mechanice krok naprzód polega zatem na matematycznym ujęciu nowych faktów i, co uważał on za ważniejsze, na nowej metodzie („przybliżeniu i podejściu"). Fakty zostają ujęte w ilościowych miarach i proporcjach, a metoda składa się z trzech członów: tworzenia i zgłębiania matematycznej definicji przedmiotu badań, analizy jej znaczenia dla aksjomatów oraz jej konsekwencji dla teorematów i twierdzeń, a wreszcie sprawdzania tych konsekwencji, aby zobaczyć, czy pasują one do zjawisk naturalnych, które wywołały początkowe pytanie.

Jak doświadczenie i obserwacja uwydatniają się u Galileusza? Widać je w dwóch elementach jego metody: l) początkowa tematyka i niektóre jej właściwości są podsuwane albo sugerowane przez doświadczenie, albo nawet odkrywane eksperymentalnie - tak Galileusz posługuje się swoimi pytaniami o ruch wahadła albo ruch pocisków; 2) wnioski są

8 L. Elzevin, „Ihe Publisher to the Reader", *TNS,* s. XX. Zob. S. Drakę, *Galileo at Work,* s. 374-375, 381-387.
9 Na temat bardzo kontrowersyjnej relacji między dociekaniami Galileusza w zakresie oporu i wprowadzonym przez Newtona pojęciem masy bezwładnej zob. E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science,* London, Routledge and Kegan Paul, 1967, s. 88-89.
10 Galileo Galilei, „Third Day", *TNS,* s. 153-154. Przekład zmodyfikowany przez autora (odtąd takie modyfikacje albo przekłady dokonane przez autora w całości będą oznaczane jako (m)). I. B. Cohen zwraca uwagę, że wzorcowy angielski przekład, którego dokonali H. Crew i A. de Salvio, dodawał słowa „przez doświadczenie" do zacytowanej przedmowy „Trzeciego dnia" *(Birth of the New Physics,* s. 201).

weryfikowane eksperymentalnie. Same obserwacje nie dają mu jednak początkowych zasad ani źródeł jego mechaniki, gdyż matematyka musi być obecna i działać. Zagadnienie musi zostać zmatematyzowane. Matematyka pozwala formułować definicje za pomocą samozwrotnych czasowo-przestrzennych stosunków (prędkości, odległości i czasu), a ich konsekwencje kreślić w postaci aksjomatów i dowiedzionych twierdzeń[11]. Formułowanie i stosowanie definicji daje podstawy nie- znoszącemu sprzeciwu dowodzeniu, które Galileusz uważał za istotne dla nauki. Definicja zatem była operacyjnym wyrażeniem zmatematyzowanej zrozumiałości. Można było badać jej implikacje oraz stosować ją do obserwowanych zjawisk, aby uzyskać potwierdzenie i pożyteczne wyniki. Definicja miała jednak samozwrotną strukturę, ponieważ jej wewnętrzne składniki były wzajemnie i wewnętrznie zależne. „Trzeci dzień" zaczyna się od definicji - nie od ruchu doświadczanego, lecz od ruchu zmatematyzowanego.

Ta procedura szła śladem jeszcze bardziej podstawowego przekonania, że matematyka jest językiem, w którym została napisana księga natury. „Księgi nie możemy pojąć, jeżeli najpierw nie nauczymy się rozumieć języka i odczytywać liter, którymi została stworzona. Jest napisana w języku matematyki, a jej znaki to trójkąty, koła oraz inne geometryczne kształty, bez których człowiek nie pojąłby ani jednego jej słowa"[12]. Dla Galileusza to przekonanie było dostatecznie podstawowe, aby umożliwić rozróżnienie dwóch odmiennych rodzajów właściwości orzekanych w odniesieniu do

zmysłowych rzeczy: figur, liczb i ruchów, które naprawdę tkwią w rzeczach niezależnie od zmysłowego spostrzegania, oraz zapachów, smaków i dźwięków, które pod nieobec-

11 Zob. np. Galileo Galilei, „Third Day", s. 178. Na temat bardzo dyskusyjnego zastosowania eksperymentu u Galileusza zob. I. B. Cohen, *Birth of the New Physics,* s. 196-204.
12 Galileo Galilei, *The Assayer,* w: *Discoveries and Opinions of Galileo,* thim., wstęp i przypisy S. Drake, New York, Anchor, 1957, s. 237-238; cytowane w: A. Fantoli, *Galileo. For Copernicanism and for the Church,* tłum. G. Coyne, wyd. 2, Vatican City, Vatican Observatory Press, 1996, s. 290.

ność spostrzegającego podmiotu nie są „niczym więcej niż nazwami"[13]. Za Galileuszowym wyborem metody i definicji stoi ontologia.

Na przykład definicja sformułowana dla jednostajnego ruchu może nigdy jako taka nie zostać dokładnie urzeczywistniona w postaci zjawiska z faktycznie istniejącego fizycznego wszechświata: „równych odległości, pokonywanych przez cząsteczkę w równych odstępach czasu"[14]. Tym bardziej definicję nieustannie przyspieszonego ruchu będzie trzeba zakładać albo ekstrapolować - przynajmniej do czasów Roberta Boylea i przedmiotów spadających w próżni[15]. Lecz „jeśli uznajemy, że właściwości [przyspieszonego ruchu], który zostanie później udowodniony, urzeczywistniają się w swobodnie spadających i przyspieszonych ciałach, możemy wyciągnąć wniosek, że zakładana definicja (*l'assunta definizione*) obejmuje taki ruch spadających ciał, a ich przyspieszenie narasta odpowiednio do czasu i trwania ruchu"[16]. Definicja nie ma być wyłącznie tworem wyobraźni ani po prostu kopią zwykłego doświadczenia. Jest ona matematyczną ekstrapolacją z doświadczenia albo sugerowaną przez doświadczenie matematyczną przesłanką, zaś trafność definicji może zostać sprawdzona przez jej udowodnione rezultaty[17].

Nauka w średniowieczu poznawała tradycyjnie jakąś tematykę poprzez przyczyny i właściwości. W kinematyce Galileusza owe przyczyny stają się formalnymi przyczynami, matematycznymi stosunkami, które uwzględniają geometryczną definicję i niezbity dowód, ale nie liczą się

13 Galileo Galilei, *TheAssayer,* s. 276-277; cytowane w: A. Fantoli, *Galileo,* s. 292.
14 Galileo Galilei, „Third Day" s. 152. Ta analiza Galileusza wiele zawdzięcza głębokiemu oddziaływaniu wykładów przedstawionych w Komitecie Analiz Idei i Badania Metod pod kierunkiem Richarda P. McKeona. Szczegółowy zapis tego cyklu wykładów zob. w: R. McKeon, *On Knowing - The Natural Sciences,* zest. D. B. Owen, red. D. B. Owen, Z. K. McKeon, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Sam autor rozpoczął studia nad Galileuszem pod opieką Herberta Lamba, jednego z profesorów związanych z Komitetem, i właśnie jemu oraz profesorowi McKeonowi musi wyrazić wielką wdzięczność.
15 I. B. Cohen, Birth of the New Physics, s. 100.
16 Galileo Galilei, „Third Day" s. 167 (m).
17 M. Sharratt, *Galileo. Decisive Innovator,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 191.

z działaniem. To pozwala Galileuszowi udowodnić, co można albo czego nie można zaobserwować albo przybliżyć w wyniku doświadczenia, i to udowodnić jako wynikające z matematycznej definicji. Ta metodologia nie wydaje się ani arystotelesowa, ani platońska, chociaż jak zauważymy, z obydwiema istnieją pokrewieństwa. Tę metodologię Percy W. Bridgeman i Richard P. McKeon nazwali metodą „operacyjną"[18].

Definicja nie jest jedynie podsuwana przez doświadczenie, lecz hipotetyczna, a następnie sprawdzona pod względem trafności orzekania[19].

> Gdy zatem *obserwuję* będący początkowo w spoczynku kamień, jak spada z wyżej położonego miejsca i stale nabiera coraz większej prędkości [obserwacja], *dlaczego nie miałbym wierzyć* [wstępna praca nad definicją], że taki przyrost dokonuje się w sposób nadzwyczaj prosty i raczej oczywisty dla każdego? [...] Toteż *możemy przedstawić sobie myślowo [mente concipientes]* ruch jako jednostajnie i ciągle przyspieszony, gdy w równych odstępach czasu osiąga on równe przyrosty prędkości[20].

Zastosowanie aktywnych mocy umysłu i wyobraźni po to, aby nadać kształt zasugerowanej przez obserwację definicji, widać w całym dziele Galileusza, na przykład: „Lecz niezależnie od powyższego doświadczenia, które jest niewątpliwie bardzo decydujące, wydaje mi się, że ustalenie takiego faktu wyłącznie dzięki rozumowaniu nie powinno być trudne. Wyobraźmy sobie ciężki kamień [...]"[21].

Taka nauka sama w sobie nie mówi niczego o religii i to milczenie doprowadziło do jednego z drobnych sporów w dialogu Galileusza. Rozmówcy zostają wciągnięci w dyskusję, w której połączą się zagadnienia mechaniki i Boga. Sagredo (jeden z Wenecjan zaprzyjaźnionych z Ga-

18 Galileo Galilei, „Fourth Day", w: *TNS, s.* 276. O wprowadzeniu terminu „operacyjny" i jego znaczeniu zob. P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics,* New York, Macmillan, 1927, s. 3-32.0 znaczeniu i użyciu tego terminu przez R. P. McKeona, a także o jego zastosowaniu do Galileusza zob. *On Knowing - The Natural Sciences,* passim.
19 Galileo Galilei, „Third Day", s. 160-161.
20 Tamże, s. 161 (uwypuklenia kursywą oraz podkreślone komentarze dodano).
21 Tamże, s. 164.

lileuszem w jego padewskich czasach) przedstawił geometryczne wyprowadzanie koła bądź ze środka poziomej płaszczyzny, bądź z wierzchołka kuli, tzn. bądź przez ruch jednostajny bądź przez ruch jednostajnie przyspieszony. Simplicio (nazwany tak na pamiątkę komentatora Arystotelesa) jest całkowicie oczarowany dowodzeniem i próbuje skierować dialog ku wznioślejszemu zagadnieniu. Według niego ów geometryczny cud „nasuwa myśl, że w tych prawdziwych i wspaniałych wynikach może być ukryta wielka tajemnica, związana ze stworzeniem wszechświata (który jak mówią, ma kulisty kształt), a także z siedzibą pierwszej przyczyny". Lecz Salviati (inny dawny uczeń z Padwy, ten, który reprezentuje Galileusza w dialogu) nie będzie wcale zachwycony wpływami *Timaiosa*[22]. Mechanika nie jest miejscem dla teologii. „Głębokie rozważania tego rodzaju należą do wznioślejszej nauki lub wiedzy niż nasza *[a piu alte dottrine che le nostre*]... Ruszajmy zatem"[23]. Ruszyli więc precz od teologii! Natychmiast! Salviati nie neguje nawet takiej teologii naturalnej, która może przyjmować mechanikę za swój dowód. Podkreśla jednak, że mechanika nie jest uniwersalna, że nie posiada kompetencji w zakresie teologii naturalnej i religijnych zagadnień, że istnieje zasadnicza i nieredukowalna różnica między naukami. To przekonanie pozwoliło Galileuszowi wcześniej napisać do wielkiej księżnej Krystyny, że Kopernik - a co za tym idzie, Galileusz - „nigdy nie zajmuje się rzeczami przynależącymi do religii lub do wiary" a „zatrzymuje się na wnioskach przyjmowanych na podstawie astronomicznych i geometrycznych dowodów, opartych na wcześniejszych rozumnych doświadczeniach i bardzo wnikliwych obserwacjach"[24].

22 Na temat ustalania tożsamości rozmówców w Galileuszowych dialogach zob. A. Fantoli, *Galileo,* s. 85-86,156,156 przyp. 26,348. Powinniśmy zauważyć, że Simplicio tutaj „reprezentuje naukę i filozofię, panujące na uniwersytetach w czasach Galileusza" (tamże, s. 348).
23 Galileo Galilei, „Third Day", s. 194.
24 Galileo Galilei, *Letter to the Grand Duchess Christina* (1615), w: *The Galileo Affair. A Documentary History,* red. i thim. ang. M. A. Finocchiaro, Berkeley, University of California Press, 1989, s. 90-91 (angielskie tłumaczenie jest zaczerpnięte z tej kompilacji i oznaczane dalej jako *Letter).* Oryginał: Galileo Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena, Granduches-*

32

To drugie samozwrotne ograniczenie mechaniki w „Trzecim dniu". Wcześniej Sagredo i Simplicio pytali o działanie, to znaczy o fizyczne przyczyny przyspieszenia swobodnie spadających ciał, na co dopiero Salviati odpowiedział, że na takie dociekanie przyczyn przyspieszenia naturalnego ruchu nie ma miejsca w tym dziele[25]. Sformułowana przez Galileusza kinematyka ma „tylko badać i udowadniać niektóre właściwości przyspieszonego ruchu, (jakakolwiek byłaby przyczyna *[la causa]* tego przyspieszenia) [...]"[26]. To znaczy, że mechanika Galileusza pozostanie raczej kinematyką niż dynamiką, nauką, która próbuje matematycznie opisywać swoją tematykę, poruszanie się, a nie umiejscawiać i ustalać jego fizyczne przyczyny[27]. W „Pierwszym dniu" Galileusz podkreślił, że mechanika nie może zostać sprowadzona do geometrii, a teraz kładzie nacisk na to, że mechanika nie może wznieść się ku teologii albo w istocie nawet ku takim fizycznym przyczynom sprawczym, jakie przedstawią Simplicio i Sagredo. Przy dwu dodatkowych okazjach Salviati odrzuca takie przyczyny jako „fantazje" filozofów natury[28]. Lecz Isaac Newton da bardzo odmienną odpowiedź na te pomysły.

Jeżeli bowiem metoda Galileusza jest operacyjna, to zasady, które stanowią podstawy metody - definicje - są samozwrotne, tzn. matematycznie samowystarczalne i wewnętrznie zależne od siebie nawzajem. Te zasady różnią się w poszczególnych naukach i wskutek tego nadają tym naukom odrębny charakter. Mechanika nie może stać się teologią.

sa di Toscana [1615], w: *Le opere di Galileo Galilei,* red. A. Favaro, t. 5. Zob. wyd. pol. Galileo Galilei, *List do wielkiej księżnej Krystyny Lotaryńskiej z 1615 roku*, tłum. A. Adamski, w: Listy kopernikańskie, Tarnów 2006, s. 60.
25 Galileo Galilei, „Third Day", s. 165-166.
26 Tamże, s. 166-167.
27 Zob. E. McMullin (red.), wstęp do *Galileo, Man of Science,* New York, Basic Books, 1968, s. 13.
28 Galileo Galilei, „Third Day", s. 166; „Fourth Day" w *TNS,* s. 271. Przy obydwu okazjach Sagredo stawia pytanie o fizyczną przyczynę, w „Fourth Day" nazywaną *energia e forza,* Salviati zaś przeciwstawia mu się i reprezentując wyraźnie Galileusza, nazywa te przyczyny „fantazjami albo po prostu dziwactwami, o ile przypominam je sobie z wypowiedzi naszych akademików" (tamże, s. 271-272).

33

W nauce o ruchu lokalnym ruch staje się prędkością, prędkość wyraża się odległością i czasem (definicja), czas wyraża się prędkością i odległością, a odległość wyraża się prędkością i czasem. Definicja tworzy samozwrotny układ - każda z jednostek wyraża się poprzez inne - dzięki którym kinematyka „Trzeciego dnia" może być wydedukowana i potwierdzona. Taką samą samozwrotność można znaleźć wśród wszystkich nauk, gdyż są samowystarczalne. Nie scalają się dialektycznie ze sobą. Właśnie dlatego w Galileuszowym największym dziele są „dwie nauki", a nie jedna. *Dwie nowe nauki*

podkreślają, że owe nauki trzeba wyodrębnić ze względu na ich tematykę i zasady, a różnice między nimi wyrażą się w rozmaitych szczegółowych postaciach operacyjnej metody.

Nie znaczy to jednak, że Boga albo religii nie ma w Galileuszowych dialogach na temat fizyki i zwłaszcza astronomii. Niebiosa są cenione jako „dzieło wszechmogącego Mistrza", a najwyższy cel filozofii polega na tym, aby „zagłębiać się w wielką księgę przyrody"[29]. Wielki *Dialog o dwu najważniejszych układach świata* obfituje w odnośniki do Boga, a jeszcze bardziej w odnośniki do personifikowanej przyrody. Poza tym w przeciwieństwie do mechaniki Galileusza jego astronomia robi, jak zauważył Ernan McMullin, „rozległy i twórczy użytek z przyczynowego wyjaśniania w kosmologii"[30]. McMullin posługuje się wyrażeniem Charlesa S. Peircea „reprodukcja" w odniesieniu do hipotetyczno-de- dukcyjnych wniosków, gdy hipoteza wprowadza przyczynę, która zostaje następnie uzasadniona przez wydobyte z niej przesłanki[31].

29 Galileo Galilei, „The Authors Dedication to the Grand Duke of Tuscany", w: *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems - Ptolemaic and Copernican,* tłum. S. Drake, przedmowa A. Einstein, wyd. II, Berkeley, University of California Press, 1967, s. 3. (Ta książka będzie odtąd cytowana jako *TCWS).* Por. Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: ptolemeuszowym i kopernikowym,* tłum. E. Ligocki, Warszawa 1953, s. 1.
30 E. McMullin, *The Conception of Science in Galileos Work, w: New Perspectives on Galileo. Papers deriving from and related to a workshop on Galileo held at Virginia Polytechnic Institute and State University*, 1975, red. R. E. Butts, J. C. Pitt, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1978, s. 238, 240-252.
31 Tamże, s. 227.

Pod koniec *Dialogu o dwu najważniejszych układach świata* Galileusz przedstawi! w dokonanym przez Sagreda streszczeniu trzy fizyczne zjawiska albo skutki, których przyczynowa analiza, jak utrzymywał, ustanawiała „szczególnie przekonujące" argumenty na korzyść heliocentrycznego, czyli kopernikańskiego układu świata: „Pierwszy odnosi się do zatrzymywania się i ruchu wstecznego planet oraz ich zbliżania się i oddalania się od Ziemi; drugi dotyczy ruchu obrotowego Słońca dookoła siebie i obserwowanych na nim plam, a trzeci zajmuje się zagadnieniem przypływów i odpływów morza". Do tego Salviati dodaje możliwości gwiezdnej paralaksy i zmiany linii południka. Ale chociaż ów dialog próbuje umiejscowić fizyczne przyczyny zjawisk w heliocentrycznej strukturze wszechświata, nic boskiego nie wkracza do wewnętrznej struktury samej astronomicznej argumentacji[32]. Bóg i natura oczywiście kształtują częściowo atmosferę europejskiej chrześcijańskiej umysłowości, toteż wypełniają Galileuszowi rozmowy. Lecz praca astronomii kieruje się własną autonomią i metodologią, zapuszczając się na obszar teologii lub religii tylko po to, aby odpierać zaczerpnięte z Pisma Świętego argumenty przeciwko astronomicznym teoriom[33].

To podstawowe odróżnienie między naukami i nauk w ogóle od religii przemawia również w ich języku. Teoria dopasowania, ustanowiona jako norma w *De Genesi ad literam* Augustyna, pozwala Galileuszowi oddzielić gramatykę religii lub Pisma Świętego od tego, co dotyczy „fizycznych wniosków". Galileusz podpiera się maksymą współczesnego historyka kardynała Baroniusa, przeciwstawiającą cele religii i nauki: „[...] ció e l'intenzione delio Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, et non come vadia il cielo" [intencją Ducha Świętego jest nauczyć nas, jak idzie się do nieba, a nie jak porusza się niebo][34]. Od

32 Galileo Galilei, „The Fourth Day", w: *TCWS, s.* 462-463. Wyd. pol. s. 495-496.

33 Galileo Galilei, *TCWS,* s. 14,21,29, 57,101-105,122-123, 240, 357-358,367-370 itp.
34 Galileo Galilei, *Letter,* s. 96. Wyd. pol. Galileo Galilei, *List do wielkiej księżnej Krystyny Lotaryńskiej z 1615 roku, w: Listy kopernikańskie,* s. 66.

czasów Augustyna utrzymuje się tradycyjnie, że język Pisma Świętego jest dostosowany do przyjmowanych z góry sądów i rozumienia kultury w której zostało ono napisane. Jego gramatyka nie dotyczy wyników astronomicznych dociekań. Błąd w Galileuszowej krytyce teologii polega na zastąpieniu składników naukowych dociekań, tzn. obserwacji oraz matematycznej definicji i dowodów, Pismem Świętym: „Co więcej, jeśli się nie mylę, czynią to wbrew intencjom Pism Świętych i świętych Ojców, aby nie powiedzieć, że nadużywają ich autorytetu, wyciągając również wnioski dotyczące spraw przyrodniczych nie będących *de Fide* i głosząc, że należy zupełnie poniechać świadectwa zmysłów i racji rozumu, jeśli tylko jakiś fragment Pisma dosłownie rozumiany prowadzi do odmiennych wniosków"[35].

Z Pisma Świętego wynika treść wiary - co Galileusz nazwał „nadprzyrodzonymi założeniami". Z nauki wyłania się to, co Galileusz określał wielokrotnie jako „wnioski dotyczące spraw przyrodniczych"[36]. Między obydwoma żadna sprzeczność nie jest ostatecznie możliwa, ponieważ „dwie prawdy nie mogą sprzeciwiać się sobie"[37]. Bóg jest stwórcą natury tak samo jak Pisma Świętego, ale tylko bałagan może wyniknąć stąd, że podporządkowuje się jedną gramatykę drugiej, chcąc, aby nauka wypowiadała się na temat wiary i pobożności, a Pismo Święte - na temat ukrytej budowy natury[38].

Czy według Galileusza nauka i teologia w ogóle oddziałują na siebie wzajemnie? Decydujące jest tutaj, aby zrozumieć jedno z przekonań Galileusza: nauka pociąga za sobą zarówno czysto fizyczne przesłanki, jak i niezbite dowody czy wnioskowania - a żadne z nich nie zaliczają się do artykułów wiary. Bez nich nie ma nauki. Z punktu widzenia epistemologii człowiek nie może zaprzeczyć takim niezbitym wnioskowa-

35 Galileo Galilei, *Letter,* s. 90. Wyd. pol. s. 60.
36 Zob. na przykład tamże, s. 90-91,96,101. Wyd. pol. s. 60, 66, 72.
37 Tamże, s. 96. Wyd. pol. s. 66.
38 Tamże, s. 92-93. Wyd. pol. s. 62-63.

niom albo starannym zmysłowym obserwacjom. Na pewno różnią się one od możliwych do przyjęcia opinii i prawdopodobnych przypuszczeń, od hipotez, które ani nie zyskują charakteru nauki, ani nie wymagają dopasowania do Pisma Świętego[39]. Właśnie dlatego Galileusz tak upierał się - przeciwnie niż Andreas Osiander w przedmowie do *De revolutionibus orbium* - że heliocentryczny wszechświat to nie tylko przydatna hipoteza, lecz fizyczny fakt mający fizyczne dowody.

Paradoksalnie ów wymóg pewności fizycznych lub nieznoszących sprzeciwu dowodów mógł śmiało doprowadzić nie tylko do przesadnych twierdzeń Galileusza, że pływy morskie oraz plamy na Słońcu przemawiają bezsprzecznie za heliocentrycznym wszechświatem, lecz także do nadmiernej nieustępliwości rzymskich teologów i władz. Galileusz do śmierci utrzymywał, że nauka jako pewna wiedza i metoda dowodzenia nie przeciwstawia się religii - jakkolwiek nieszczęśliwa była rzeczywista historia ostatnich lat jego życia. I nie są one też wzajemnie obojętne. Obydwie dostarczają poznawczych twierdzeń. Obydwie zajmują się prawdą o rzeczywistości. Jeżeli znaleźlibyśmy

sprzeczność między wypowiedzią Pisma Świętego i obserwacją lub nieznoszącym sprzeciwu dowodem, to Galileusz zacytowałby Augustyna, Hieronima i współczesnego rzymskokatolickiego teologa Benedictusa Pereriusa utrzymujących, że w takim wypadku Pismo Święte nie zostało właściwie zinterpretowane, że następuje dopasowanie języka i że nikt nie narzuca interpretacji wiary, która byłaby twierdzeniem wiary pozostającym w sprzeczności z odczuwanym doświadczeniem albo niezbitymi dowodami[40]. W żadnym wypadku nauka i religia nie prowadzą wojny,

39 Galileo Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena,* t. 5, s. 319. Zob. *Letter,* s. 101 -104. Wyd. pol. s. 72-75.
40 Benedictus Pererius [Benito Pereira] zasługuje przynajmniej na przypis! Był pierwszym wykładowcą fizyki albo filozofii natury w Kolegium Rzymskim i wydał *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* w 1576 roku. Wallace mówi, że dzieło Pereiry wywarło znaczący wpływ i wpisało się „do grona awerroistycznych tez, wśród których był mocno podkreślany sprzeciw wobec zastosowania matematyki w badaniach natury. Jego awerroizm oraz różnice poglądów z Christophem Claviusem, profesorem matematyki w Ko-

ale nauka - jak każda pewna wiedza - dostarcza negatywnej normy dla interpretacji twierdzeń Pisma Świętego dotyczących natury. Jeżeli Pismo Święte bywa czytane, aby sprzeciwiać się nauce albo innej pewnej wiedzy odczytuje się je błędnie - to dosyć powszechne przekonanie teologów od stuleci.

Według Galileusza zatem religia i nauka różnią się co do tematyki, celów, właściwych im metod i sposobów postępowania oraz języka. Jeżeli te różnice zostaną utrzymane, każda może przyczynić się do ogólnego postępu ludzkości ku rzeczywistej wiedzy.

Trzeba zrobić ostatnią uwagę, aby zamącić te podziały, które wydają się tak rozsądne i podejrzanie wyczerpujące. Jak zaznaczyliśmy, Galileusz wymagał od nauki niezbitych dowodów. Same możliwe do przyjęcia opinie i przypuszczenia albo prawdopodobne hipotezy nie dawały jeszcze nauki w ścisłym znaczeniu. Na podstawie tego przekonania Galileusz stawiał olbrzymi opór pojmowaniu heliocentrycznego układu jako hipotezy matematycznej, przydatnej do przewidywań. Przedmowa Osiandera zaproponowała takie odczytanie Kopernika i doprowadziła Bellarmina do zrozumienia Kopernika, jak zostało pokazane w jego słynnym liście do Antonia Foscariniego[41]. To ogromna ironia. Bellarmin słusznie kładł nacisk na to, że Galileusz nie miał fizycznego dowodu na heliocentryczny wszechświat albo na dzienny ruch Ziemi i nikt go nie miał aż do późniejszych stuleci. Pływy morskie oraz plamy na Słońcu nie dowodzą przecież tego. Lecz Galileusz słusznie podkre-

legium [«nowożytnym Euklidesem»], który nalegał na zastosowanie matematyki w fizyce, może wyjaśniać jego późniejszy «awans» na wydział Pisma Świętego tej instytucji - *promoveatur ut amoveatur,* jak powiedzieliby katolicy" (W. A. Wallace, *Galileo's Concept of Science. Recent Manuscript Evidences: The Galileo Affair,* s. 16-17). Wallace utrzymuje, że postawa Pereiry była typowa w tym okresie na włoskich uniwersytetach (s. 24). Zmieniło się to zasadniczo wraz z następcami Pereiry w Kolegium Rzymskim, którymi byli Antonius Menu, a następnie Paulus Valla. Uwagi Valli za sprawą plagiatu Ludovica Carbonego stały się niepotwierdzonym przez Galileusza źródłem jego wczesnych lektur z zakresu logiki i filozofii natury. To ironia, że Pereira występuje przede wszystkim w astronomii dzięki hermeneutyce Pisma Świętego.
41 A. Fantoli, *Galileo,* s. 23-25, 182-189.

ślał, że wypowiedzi Pisma Świętego nie trzeba uznawać za normatywne oświadczenia na temat fizycznej budowy natury lecz są one wszechstronnie dopasowane do gramatyki i kultury czasu - skoro dla ludzi opowiadających się za przekonaniami Kopernika nie jest problemem powiedzenie, że słońce wzeszło dziś rano o 6.00. Relacja Galileusza z Bellarminem jest niemal chiastyczna w swojej ironii. „[Bellarmin] nie zdołał jako teolog pojąć tak całkowicie, jak powinien, następstw egzegetycznej zasady, której używał. Natomiast Galileusz także nie zdołał jako naukowiec pojąć, czego wymagało dowodzenie w kontekście kosmologii, albo ocenić epistemologicznej wartości prawdopodobnego rozumowania"[42].

Lecz Galileuszowy *List do wielkiej księżnej* zawiera niezdecydowane napięcie, na co Ernan McMullin zwrócił ostatnio uwagę[43]. Według Galileusza nauka jako taka wymagała niezbitych dowodów, a prawdopodobne sprawy były jedynie opiniami. A co się działo, jeżeli nie można było uzyskać niezbitych dowodów? Co się działo, jeżeli ktoś rozporządzał tylko prawdopodobieństwem lub pożytecznymi przypuszczeniami? To nie wystarczało. Nauka jako nauka wymagała dwóch składników: fizycznych (jako przeciwnych nadprzyrodzonym) przesłanek i niezbitych (jako przeciwnych hipotetycznym) dowodów. Gdyby Galileusz pozostał przy swoim podziale i punktach skupienia nauk, oraz swoim twierdzeniu, że fizyczne wnioski jako takie nie mają nic wspólnego z objawieniem, to teologiczne poglądy nie oddziaływałyby ani na dowód, ani na przypuszczenie w fizycznych naukach. Lecz Galileusz nie pozostał przy tym. Wkroczył w świat hermeneutyki biblijnej. Był tak przekonany o tym, że nauka potrzebuje fizycznych przesłanek i niezbitej wiedzy, że pisał do Krystyny Lotaryńskiej: „Otóż niektóre z nich [zdań odnoszących się do spraw przyrodniczych] opierają się jedynie

42 E. McMullin, *Galileo on Science and Scripture,* w: *The Cambridge Companion to Galileo,* red. P. Machamer, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 285.
43 Tamze, s. 317.

na ludzkich spekulacjach i rozważaniach, dostarczających tylko prawdopodobnych sądów i przypuszczeń, a nie nauki pewnej, opartej na dostatecznych dowodach, jak na przykład kwestia czy gwiazdy mają duszę. [...] Co do pierwszych nie mam żadnej wątpliwości, że poprzez ludzkie dyskusje nie można dojść w ich przypadku do pewnych rozstrzygnięć, a w konsekwencji nie można na nich budować nauki, lecz jedynie opinię i wiarę. Dlatego w przypadku tych zdań właściwym jest całkowite dostosowanie się do dosłownego znaczenia Pisma"[44]. Wątpię, czy wielu naukowców i teologów podzielałoby dzisiaj taki sąd, lecz Bellarmin i Kongregacja Indeksu zgodziliby się z tym i działali przecież z takim właśnie przeświadczeniem, z czego wyniknęły zgorszenie i tragedia.

3. JOHANNES KEPLER (1571-1630)

Tematyka, cel, metoda i język mogą również posłużyć jako współrzędne do umiejscowienia osiągnięć Johannesa Keplera, lecz określają one zasadniczo odmienne uzgodnienie między nauką i religią. O ile Galileusz - w czym przypominał nieco Arystotelesa - miał swoje zasady myślowe, które uwzględniały odrębne rodzaje wiedzy i nauk, stosownie do różnej tematyki, problemów i gramatyk, o tyle Kepler miał swoje neoplatońskie upodobnienie wszystkich nauk w jednej organicznej - niekiedy pozornie chaotycznej - całości i heurystyce, a nawet dedukcyjną teologiczną metodologię, która

uderzająco kontrastuje z Galileuszową. Według Gerarda Holtona to, że Kepler był „dziwnie lekceważony i niezrozumiany", zostało częściowo spowodowane „jawnym pomieszaniem niezgodnych elementów - fizyki i metafizyki, astronomii i astrologii, geometrii i teologii"[45]. Można by jednak uznać, że do tego „pomiesza-

44 Galileo Galilei, *Letter, s.* 104 (dodano podkreślenia). Wyd. pol. s. 75.
45 G. Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein,* Cambridge, Harvard University Press, 1988, s. 53.

nia" dyscyplin dochodzi zawsze, gdy zestawia się Platońskie dialektyczne upodobnienie z ustalonym, Arystotelesowym rozróżnieniem nauk.

Pierwsze dzieło, *Mysterium cosmographicum,* Kepler opatrywał przypisami i poprawiał przez całe życie, co zapewniało ciągłość jego naukowego przedsięwzięcia, podobną poniekąd do związku między wczesnym dziełem Galileusza *De motu locali* i jego *Dwiema nowymi naukami.* Według I. Bernarda Cohena właśnie w *Mysterium cosmographicum* „Kepler przedstawia cel, metodę i program, do których miał się z powodzeniem stosować przez resztę swojej astronomicznej kariery"[46]. Ta nowatorska, paradygmatyczna książka mocno uwypukla ogromne różnice między metodologią Keplera i Galileusza. A przecież *Mysterium cosmographicum* było pierwszą publiczną próbą uzasadnienia nowego astronomicznego systemu Mikołaja Kopernika[47]. Jak Kepler to uczynił? Teologicznie.

Gdyby Kopernik miał słuszność, Ziemia poruszałaby się i byłaby jedną z planet, natomiast ani Słońce, ani Księżyc nie zasługiwałyby na to miano. To znaczyłoby, że jest raczej sześć niż siedem planet. Czy Kopernik miał słuszność - czy jest sześć i tylko sześć planet?[48] Tak, mu-

46 I. B. Cohen, przedmowa do *Mysterium Cosmographicum. The Secret of the Universe* J. Keplera, tłum. ang. A. M. Duncan, wprowadzenie i komentarz E. J. Aiton, z przedmową I. B. Cohena, New York, Abaris Books, 1981, s. 9. (Ta książka będzie odtąd cytowana jako *MC).* Por. wyd. pol. J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* tłum. M. Skrzypczak, E. Zakrzewska-Gębka, Warszawa 1972. Cohen cytuje z aprobatą sąd Erica Aitona, że „prawie wszystkie «astronomiczne książki napisane przez Keplera (zwłaszcza *Astronomia nova* i *Harmonice mundi)* zajmują się dalszym rozwojem i uzupełnieniem tematów, które zostały wprowadzone w *Mysterium cosmographicum»".*
47 J. B. Cohen, *The Birth ofa New Physics,* s. 147.
48 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* s. 20. Uwagi na temat tego tekstu oraz zajmujące i wnikliwe wprowadzenie do Keplera zob. A. Koestler, *Lunatycy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat,* tłum. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 249-250. W dziele Koestlera najważniejsze cytowane przez niego źródła trzeba sprawdzać, lecz mimo tego koniecznego zastrzeżenia autor zawdzięcza dużo w tym podrozdziale zarówno Koestlerowi, jak i książce M. Caspara *Kepler,* tłum. i red. C. D. Hellman, London, Abelard-Schuman, 1959, a także książce C. Baumgardt, *Johannes Kepler. Life and Letters,* New York, Philosophy Library, 1951, zwłaszcza że zwracają one uwagę na najbardziej znaczące teksty. Niekiedy autor tłumaczył te teksty na nowo z łaciny lub z niemieckiego, co zostało oznaczone przez (m). Łacińskie i niemieckie ory-

siało być sześć, mogło być tylko sześć: Merkury Wenus, Ziemia, Mars, Jowisz, Saturn, a wszystkie krążą po orbicie wokół Słońca, podczas gdy ptolemeuszowy układ przewidział siedem planet obiegających Ziemię, włączając do ich grona Słońce i Księżyc. Lecz mogło być tylko sześć planet[49]. Dlaczego? Z powodu natury Boga. Kepler w istocie

wyprowadza Kopernikańską liczbę planet z doskonałości Boga. Ten zadziwiający postępek jednego z geniuszy rewolucji naukowej zasługuje na bliższe rozpatrzenie.

Według Keplera, tak jak w *Timaiosie* Platona, najdoskonalszy Bóg mógł stworzyć tylko najpiękniejszy świat[50]. Jak rozstrzygniesz, co jest najpiękniejsze w przyrodzie? Dzięki matematyce. Kepler bowiem był również, pozostając zwłaszcza pod wpływem Speuzypa i Ksenokratesa z Chalcedonu, spadkobiercą platońskiej tradycji, jej głębokiej czci dla matematycznej prawdy o materialnych rzeczach, jej przekonania, że ostateczny sens materii, a nawet zrozumiałych form lub formuł, znajduje się w matematyce[51]. Matematyka to wewnętrzna zrozumiałość tego, co jest. Kepler umieszcza tę tradycję w teologicznym kontekście: „Nie pozostaje nic innego jak powiedzieć za Platonem, że Bóg zawsze mierzy"[52].

ginalne teksty zostały zaczerpnięte z J. Kepler, *Gesammelte Werke,* red. W. von Dyck, M. Caspar, F. Hammer, M. List, München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1937. Ta książka będzie odtąd cytowana jako *KGW.* Na temat Keplera zob. też ważny szkic R. S. Westfalia, *The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton,* w: *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science,* red. D. C. Lindberg, R. L. Numbers, Berkeley, University of California Press, 1986, s. 218-237. Autor dowiedział się o istnieniu szkicu Westfalia dopiero wtedy, gdy opracował drugą roboczą wersję tego rozdziału i uznał go za nieco paralelny w stosunku do własnych zainteresowań, a stanowiący raczej uzupełnienie niż powtórzenie.

49 J. B. Cohen, przedmowa do *MC,* s. 7-8.

50 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* s. 41.

51 To przekonanie zostało przedstawione skrótowo w pracy F. Coplestona, *Historia filozofii,* 1.1, *Grecja i Rzym,* tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 222-224.

52 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* s. 44. Wyrażenie ©eóv aid yeaj^txptiv jest przypisywane Platonowi przez Plutarcha, *Questionum Convivalium,* ks. VIII, i prowadzi ono do drugiego pytania owej książki: „Dlaczego Platon mówi, że Bóg zawsze mierzy?" Zob. Plutarch, *Scripta Moralia,* red. F. Dübner, Paris, Firmin-Didot et Sociis, 1890, t. 2, s. 875 i nast.

42

Podpis Boga to geometria. Toteż odpowiedź na pytanie o liczbę planet musi być wykresem. Sześć planet (wliczając Ziemię) daje pięć odstępów albo pięć odcinków między ich orbitami. Odpowiednio Euklides ustalił, że, co godne uwagi, istnieje tylko pięć doskonałych geometrycznych brył - brył, które są doskonale symetryczne: sześcian, piramida, dwunastościan, dwudziestościan i ośmiościan. Komentarz, który następuje po twierdzeniu 18 w księdze XIII *Elementów* Euklidesa, wykazał, że „żadnej innej figury, poza wspomnianymi pięcioma, nie można skonstruować, używając foremnych i podobnych figur równych sobie"[53]. Pięć odstępów między planetami, pięć doskonałych brył otoczonych sześcioma orbitami planet. Każdy bowiem z tych doskonałych geometrycznych kształtów został umieszczony przez Stwórcę wewnątrz orbity jednej z sześciu planet. To wyjaśnia odległość między planetami: „Gdy pięć brył umieścimy nawzajem w sobie i nie tylko między nimi, ale także poza nimi poprowadzimy koła, to otrzymamy liczbę sześciu orbit" - dokładną liczbę planet![54]

Dlatego przeprowadzona przez Keplera sylogistyczna obrona kopernikańskiego systemu heliocentrycznego przedstawia się następująco: Tylko taki astronom, który stwierdził, że we wszechświecie jest sześć ciał niebieskich, poruszających się wokół nieruchomego Słońca, wypowiedział się współmiernie do doskonałości Stwórcy. „Kopernik wyróżnia właśnie sześć sfer tego rodzaju [...]. Z tego powodu należy tak długo słuchać Kopernika, dopóki ktoś albo nie wprowadzi stosowniej szych hipotez do tych stwierdzeń filozoficznych, albo nie pouczy, że mogło przypadkowo wkraść się do liczb i umysłu człowieka to, co *zostało wprowadzone w najlepszy sposób z samych praw*

natury"[55]*.* Według Keplera Kopernik doszedł do nagiego faktu budowy wszechświata, on zaś miał ów fakt uzasadnić. To, do czego Kopernik doszedł przez obser-

53 Euklides, *Elementy,* ks. XIII, twierdzenie 18.
54 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* s. 44.
55 Tamże, s. 44 (podkreślenie dodane).

wację i dowód *aposteriori* „jak ślepiec umacniający laską swój krok [...] wszystko to, co mówię, wyprowadzone z hipotez *a priori,* z przyczyn, z idei stworzenia, uznano za bardzo słusznie przyjęte"[56]. Kopernik podał fakt, a Kepler, opierając się na teologii, miał podać uzasadniony fakt. Kepler zapowiedział, że posługując się nową procedurą lub dowodem *(nouo argumento*), wykaże prawdziwość Kopernikowych hipotez[57]. Wprowadzając teologię do astronomii, Kepler nadał prostemu faktowi Kopernika jednoczącą kosmos aprioryczną stosowność. To nie tylko przypadek, że kosmos istnieje w taki sposób, lecz jest konieczne w imię stosownej konieczności, aby istniał w taki sposób.

Jak dotąd religijnie - przynajmniej po platońsku religijnie. Lecz Kepler dostrzegł najpełniej religijną odkrywczość specyficznie chrześcijańskich dogmatów. Ze względu na jedność chrześcijańskiej doktryny i nauki mógł on zakładać również dla astronomii chrześcijański dogmat, że Bóg jest miłością. Każde wyjaśnienie naprowadzi ostatecznie na to z powrotem jako na wyczerpujący metodologiczny aksjomat: „Z miłości Boga do ludzi można wyprowadzić wiele przyczyn zjawisk, występujących w świecie" *[Ex amore Dei in hominem causas rerum in mundo plurimas deducipossej*[58]*.* Słońce stało się obrazem owej miłości. Toteż Kepler mógł wysunąć dedukcyjne argumenty, przemawiające za umiejscowieniem Ziemi w Układzie Słonecznym, odwołując się do natury człowieka jako obrazu Boga, jak to zostało przedstawione w Księdze Rodzaju:

> Uwieńczeniem *[finis]* bowiem świata i wszelkiego stwarzania jest Człowiek. Uważam, że Ziemię, która powinna nosić i zachowywać prawdziwy obraz Stwórcy, Bóg uznał za godną, aby poruszała się wśród planet w ten sposób, żeby miała w zasięgu swej orbity tyle planet, ile poza nią. Aby to osiągnąć, Bóg dołączył Słońce do pozostałych pięciu planet, jakkolwiek różni się ono od tego całego rodzaju. A wydaje się to tym bardziej uzasad-

56 Tamże, s. 44.
57 Tamże, s. 40.
58 Tamże, s. 49.

> nione, że gdy Słońce było, jak wyżej, obrazem Boga-Ojca, prawdopodobne jest, iż przez ten związek z pozostałymi gwiazdami musiał dostarczyć przyszłemu mieszkańcowi dowodów umiłowania i zainteresowania, które Bóg postanowił okazywać ludziom[59].

Lecz dopiero nauka o Trójcy Świętej uskrzydliła Keplera i upewniała go, że Kopernik określił właściwie strukturę wszechświata. Trójca Święta dostarcza „formy i pierwowzoru" trzem wielkim nieruchomym rzeczom: Słońcu, gwiazdom stałym i pośredniej przestrzeni. „A były głównie trzy problemy, których przyczyn, dlaczego jest

tak a nie inaczej, szukałem, a mianowicie liczba, wielkość i ruch sfer. Odwagi dodała mi owa idealna zgodność pozostających w bezruchu Słońca, gwiazd stałych i przestrzeni pośredniej, z Bogiem-Ojcem, Synem i Duchem świętym"[60]. Tutaj, w *Mysterium cosmographicum,* Kepler zapowiedział, że zajmie się ową „wspaniałą harmonią" bardziej szczegółowo[61]. Najważniejszy dla jego astronomii Układ Słoneczny upodabnia się do Trójcy Świętej i zostaje przez nią usprawiedliwiony, a więc może wyjaśniać ruch planet za sprawą siły wywodzącej się od Słońca. Właśnie z powodu objawienia Trójcy Świętej powinniśmy byli z góry spodziewać się, że Układ Słoneczny będzie taki jak kopernikański:

> Słońce pośrodku ruchomych gwiazd, będące źródłem ruchu, choć samo nieruchome, niesie w sobie obraz Boga, Ojca i Stwórcy. Jak Bóg stworzył świat, tak Słońce jest poruszającym źródłem. Słońce jest źródłem ruchu, aczkolwiek znajduje się wśród gwiazd stałych, jako że Ojciec stwarza w Synu. Gdyby bowiem stałe gwiazdy nie zapewniały miejsca *[locum]* poprzez swój bezruch, nic nie mogłoby zostać poruszone. (Aż do dzisiaj trzymam się tego aksjomatu z Tybingi). Słońce rozdziela tę siłę poruszającą poprzez ośrodek, który zawiera w sobie poruszające się ciała, tak jak Ojciec stwarza za pośrednictwem Ducha świętego[62].

59 Tamże, s. 49.
60 Tamże, s. 20.
61 Tamże. Zob. też s. 25, przyp. d.
62 Kepler do Michaela Mástlina w Tybindze, 3 października 1595 roku, *KG W,* t. 13, s. 35. Cytat za: A. Koestler, *Lunatycy,* s. 258.

45

Kepler wypowiedział się na temat tego metodologicznego wciągnięcia astronomii i matematyki w teologię: „Widzicie, jak blisko dochodzę do prawdy. Tak często, jak to się tylko przytrafia i nie wątpcie, że obficie wylewam przy tym łzy! Bogu bowiem wiadomo, że ta metoda *a priori* służy usprawnieniu badań ruchów ciał niebieskich. Możemy pokładać w niej całą nadzieję, jeżeli będą z nami współpracowali inni, którzy roz-porządzają obserwacjami [...]. Staram się ogłaszać je ku chwale Boga, który chce być rozpoznawany poprzez księgę natury"[63].

Lecz Kepler dostrzega również, że owe wyprowadzane z natury Boga argumenty *a priori* dostarczają wniosków, które są same w sobie tylko prawdopodobne (eucóra). Koniecznie trzeba przeprowadzić dalsze konkretne pomiary i dowody matematyczne, zanim owe wnioski będą mogły zostać z pewnością potwierdzone, tzn. koniecznie trzeba „przejść teraz do odległości astronomicznych orbit i dowodów geometrycznych"[64]. Powinniśmy jednak pamiętać o dwóch rzeczach. Po pierwsze, Kepler zastanawia się nad początkiem, tzn. pyta, dlaczego coś było i jest właśnie takie. Jest to studium powstawania, i również Platon uznałby tylko za eucóra (prawdopodobne) historie powstawania, nawet kosmogenezy w *Timaiosie*[65]*.* Gdy wyjdziemy poza powstawanie ku temu, co jest ze swojej istoty trwałe jak matematyka, to zarówno Platon, jak i Kepler stwierdzą, że pewność jest możliwa. Po drugie, trzeba również zwrócić uwagę na funkcję obserwacji i faktycznego pomiaru. Mają one mianowicie potwierdzać sugestie teologii i bardziej abstrakcyjnej geometrii, bo „jeśli one nie będą zgodne [*consentiant*], niewątpliwie cały nasz poprzedni wysiłek będzie daremny"[66].

63 C. Baumgardt, *Johannes Kepler. Life andLetters,* s. 31.
64 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* s. 75.

65 Platon, *Timaios,* 29 d, w: *Dialogi,* t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999: Warto zauważyć, jak Platon to uzasadnia: „Bo myśli też są spokrewnione z tym, czego dotyczą" (tamże, 29 b-c).
66 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* s. 75-76. Aiton komentuje: „Tutaj Kepler wypowiada się całkiem jasno, że jego rozumowania *a priori* są tylko prawdopodobne i muszą być poddane próbie empirycznych danych" *(MC,* s. 243, przyp. l).

46

Paradoksalnie pozwoliło to Keplerowi zreformować teorię, którą od stuleci uznawano niemal za świętą. Na przykład chociaż przez dwa tysiące lat upierano się, że orbity planet są koliste, ponieważ koło jest doskonałą figurą - to przekonanie zjednało sobie współczesnych mu, nawet wielkiego Galileusza - Kepler ustalił, że droga planet zakreśla w rzeczywistości elipsę. Ponadto wielka różnica między Keplerem i Galileuszem nie polegała na tym, że prawdopodobieństwo zostało wprowadzone do astronomii albo że zaczęto posługiwać się myślowymi strukturami, które wymagały potwierdzenia, lecz na tym, że prawdopodobieństwo można było teologicznie wydedukować *a Conditore perfectissimo* albo *ex amore Dei* i że dbano o badania astronomiczne, mające podsuwać, a zarazem potwierdzać coś hipotetycznie prawdopodobnego. Aby dokonać przejścia z teologii do astronomii - albo raczej uszanować jedność teologii i astronomii - Kepler przeniósł ze średniowiecznej teologii do astronomii klasyczny argument *ex convenientia.* Teraz stosowność skupiła się w geometrii: „Geometria, istniała przed Stworzeniem, jest współwieczna z umysłem Boga, *jest samym Bogiem [Geometria ante rerum ortum Menti divinae coaeterna, Deus ipse*] (cóż istnieje w Bogu, co nie jest samym Bogiem?); geometria wyposażyła Boga we wzorce *[exempla]* Stworzenia i została zaszczepiona człowiekowi wraz z podobieństwem [*imagine*] Bożym - a nie tylko przekazana jego umysłowi przez oczy"[67]. Kepler opowiedział się za utożsamieniem geometrii z naturą Boga ze względu na prostotę Boga, gdyż to, co istnieje w Bogu, jest Bogiem. Geometria zajęła teraz miejsce tego, czym dla Tomasza z Akwinu były boskie idee, twórczy wzorzec, według którego Bóg kształtuje i wprowadza w byt skończoną rzeczywistość. Poznawanie geometrii i wszystkich rzeczy, których prawda jest geometryczna, to ostatecznie poznawanie Boga.

67 J. Kepler, *Harmonice mundi,* ks. IV, rozdz. 1, w: *KG W,* t. 6, s. 223 (m); tłum. pol. w: *Lunatycy,* s. 258 (m).

47

> Bóg, stwarzając nas na swój własny obraz, chciał, abyśmy Go poznawali, toteż mogliśmy mieć udział w Jego własnych myślach. Cóż bowiem jest w ludzkim umyśle oprócz kształtów i wielkości? Jest tylko to, co możemy uchwycić we właściwy sposób i jeżeli pobożność pozwala nam tak powiedzieć, nasze rozumienie jest pod tym względem tego samego rodzaju co Boże, przynajmniej o tyle, o ile jesteśmy zdolni uchwycić coś z tego w naszym doczesnym życiu[68].

Toteż aprioryczny ruch umysłu astronoma przebiega od Boga ku doskonałym wielkościom, od doskonałych wielkości ku temu, co wysoce prawdopodobne w sprawach wszechświata, od owego prawdopodobieństwa do potwierdzenia poprzez astronomiczną obserwację i geometryczny dowód. Ta linia rozwoju ogranicza się do samej siebie. *Exitus* powraca do swojego źródła, do Boga, poprzez *reditus* obserwacji i dowodu. U Keplera występuje oczywiście pluralizm dyscyplin, ale nie jest to stałe zróżnicowanie jak u Galileusza. Każda dyscyplina jest elementem stopniowego rozwoju wiedzy, elementem, który zasadniczo ustępuje innemu w jednokierunkowym postępie

ku poznawczej pełni. Na tym polega wyraźny organiczny ruch, którego Kepler spodziewał się od nauki - w tym wypadku od abstrakcyjnej geometrii do mechaniki - ruch trwający nieustannie, zanim nie powróci się do Boga.

Astronomiczne postępowanie odzwierciedla w dużej mierze na wiele sposobów etapy boskiego stwarzania. Jak Kepler wyjaśniał cesarzowi Rudolfowi II w dedykacji do dzieła *Astronomiae pars optica:* „I nie oddawałem się spekulacjom dotyczącym abstrakcyjnej geometrii, czyli obrazów [bytów i niebytów]. Dzisiaj najznakomitsi geometrzy spędzają czas prawie wyłącznie na takich spekulacjach, lecz ja badam geometrię poprzez bardzo wyraziste ciała tego świata *[sed Geometriam per ipsa expressa Mundi corpora*], idąc spocony i zdyszany śladami *[vestigia]* Stwórcy"[69].

68 Kepler do Herwarta, 9-10 kwietnia 1599, *Johannes Kepler. Life and Letters,* s. 50.
69 J. Kepler, *Astronomiae pars optica,* w: *KG W,* t. 2, s. 10 (m).

48

Nie oznaczało to, że Kepler zburzył różnicę między językiem Pisma Świętego i gramatyką astronomii[70]. Podobnie jak dla Galileusza, dla Keplera również ta sprawa powstała wraz z *De revolutionibus orbium* Kopernika, a rozstrzygnęły ją różne metody naukowe oraz rozmaicie dopasowane formy wypowiedzi. Lecz nawet tutaj ustalenia Keplera zaczynają się od Boga. Bóg ma mowę i stwórczy palec: „A kto śmiałby utrzymywać, że mowa Boga nie jest dostosowana do swego celu i stąd do konwencjonalnej mowy ludzi? Każdy głęboko wierzący będzie się strzegł przede wszystkim przed takim wyciśnięciem słowa Boga w sprawach najbardziej oczywistych, żeby mogło ono zaprzeczyć dziełu Boga"[71]. Inaczej niż u Galileusza język teologii nie jest po prostu odrębny od języka nauki. Chodzi raczej o to, że Pismo Święte jest tylko jednym z teologicznych języków. Geometria jest innym. A wiedza na temat obydwu wiąże się w istocie z poznawaniem Boga.

Zanim odrzuci się niezwykłe pisma Keplera jako teologiczną albo naukową fikcję, trzeba przypomnieć, że z tego dialektycznego scalenia dyscyplin powstały: zgodnie z porządkiem, jaki wprowadził Koestler, pierwsza publiczna, wyraźnie wypowiedziana przez „zawodowego as-

70 Kepler mógł wyrazić swoje stanowisko całkiem zdecydowanie: „Atque haec de sac- rarum literarum authoritate. Ad placita vero Sanctorum de his Naturalibus, uno verbo re- spondeo. In Teologia quidem authoritatum, in Philosophia vero rationum esse momenta poneranda. Sanctus igitur Lactantius, qui Terram negavit esse rotundam: Sanctus Augustinus, qui rotunditate concessa, negavit tamen Antipodas; Sanctum Officium hodiernorum, qui exilitate Terrae concessa, negant tamen ejus motum: At magis mihi sancta Veritas, qui Terram et rotundam, et Antipodibus circumhabitatam, et contemptissimae parvitatis esse, et denique per sidera ferri, salvo Doctorum Ecclesiae respectu, ex Philosophia demonstro" [„Teraz co do autorytetu religijnych pism. Parę słów poświęcę mianowicie temu, jakie były poglądy świętych w odniesieniu do owych przyrodniczych zagadnień. W teologii będzie na pewno rozstrzygał autorytet, w filozofii zaś rozum. Tak więc św. Laktancjusz zaprzeczał, że Ziemia jest okrągła. Św. Augustyn, który zgodził się na okrągłość, zaprzeczał jednak istnieniu antypodów. Dzisiejsze Święte Oficjum, które zgodziło się, że Ziemia jest płaska, zaprzecza jej ruchowi. Ja raczej, zachowując szacunek dla Doktorów Kościoła, filozoficznie udowadniam świętą prawdę, że Ziemia jest okrągła, zamieszkała na antypodach, niezmiernie mała i wreszcie poruszająca się za sprawą ciał niebieskich"] (J. Kepler, wstęp do *Astronomia nova,* w: *KGW,* t. 3, s. 33-34).
71 J. Kepler, *Tajemnica kosmosu,* przypisy autora do pierwszego rozdziału, s. 36.

49

tronoma" obrona kopernikańskiego heliocentrycznego wszechświata[72]; „fundamenty" dwóch nauk - optyki instrumentalnej i astronomii fizycznej[73]; pierwsze trafne wyjaśnienie pływów morskich jako „ruchu wód «ku obszarom, nad którymi Księżyc stoi w zenicie»"[74]; a przede wszystkim trzy prawa ruchu planet, które umożliwiają Newtonowski „system świata"[75]. To właśnie były „pierwsze «prawa przyrody» w nowoczesnym sensie: ścisłe, weryfikowalne twierdzenia o powszechnych stosunkach rządzących poszczególnymi zjawiskami, wyrażone matematycznie"[76]. Niezmiernie uczony John Heilbron sądzi, że „Kepler był największym matematycznym astronomem, jakiego kiedykolwiek wydał świat"[77].

Tym, co mogłoby sprawić, że zatrzymalibyśmy się z jeszcze większą czcią przed teologicznym *a priori* Keplera, jest odległe, lecz znaczące miejsce, jakie zajmuje ono w nowożytnej nauce. Paradoksalnie teologiczne *a priori* Keplera przypomina - zasadniczo zmienione w swoim ponownym wcieleniu - bezosobowego Boga Einsteina, rozumny, ustalony immanentny porządek tego, co istnieje, „Starca, który nie grywa w kości ze wszechświatem". Czy coś podobnego do teologicznego *a priori* Keplera nie odzywa się w odrzuceniu przez Einsteina kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej jako „nierzeczywistej", w jego słynnej dyskusji z Nielsem Bohrem na Piątym Kongresie Solvayowskim w Brukseli w 1927 roku, w słynnym „paradoksie EPR" itd.? W liście do Maksa Borna z 1926 roku Einstein przedstawił swój pogląd, który później wciąż na nowo powtarzał: mechanika kwantowa jest „na pewno wspaniała. Lecz wewnętrzny głos mówi mi, że pozostaje wciąż

72 A. Koestler, *Lunatycy,* s. 249.
73 Tamże, s. 311; por. s. 273.
74 Tamże, s. 336; por. s. 326-337.
75 Tamże, s. 254, 310-334, 393-396.
76 Tamże, s. 311.
77 J. L. Heilbron, *The Sun in the Church. Cathedrals as Solar Observatories,* Cambridge, Harvard University Press, 1999, s. 10.

nierzeczywista. Teoria mówi wiele, ale nie przybliża nas ani trochę do sekretu Starca. Ja w każdym razie jestem przekonany, że On nie rzucił kości"[78]. To odwołanie się do boskości przynajmniej jako do metafory - cokolwiek miałoby znaczyć dla Einsteina - aby usprawiedliwić zasadność i niezaprzeczalność wszechświata, wprawiło w zakłopotanie jego kolegów oraz istotnie zabarwiło sposób, w jaki był postrzegany przez ludzi nauki. Heisenberg, ze świeżą w swoim akademickim dorobku zasadą nieoznaczoności, odnotowuje zażenowanie w grupie, w której skład wchodzili: Wolfgang Pauli, Paul Dirac i on sam:

> Jeden z nas powiedział: „Einstein mówi bez przerwy o Bogu i co mamy z tym zrobić ? Niezmiernie trudno wyobrazić sobie, aby uczony miary Einsteina miał tak silne więzi z religijną tradycją".

„Bardziej niż Einsteina dotyczy to Maksa Plancka" - ktoś zaprotestował - „Na podstawie niektórych wypowiedzi Plancka może się wydawać, że nie widzi on żadnej sprzeczności między religią i nauką, a nawet wierzy w ich doskonałą zgodność".

Heisenberg, zapytany o poglądy Plancka, odpowiedział, że według Plancka nauka i religia są zgodne, ponieważ obydwie

[...] odnoszą się do całkowicie odmiennych stron rzeczywistości. Nauka zajmuje się obiektywnym materialnym światem. Zachęca nas do wypowiadania trafnych twierdzeń na temat obiektywnej rzeczywistości i wychwytywania jej wewnętrznych związków. Religia natomiast zajmuje się światem wartości. Rozważa to, co powinno być, albo to, co powinniśmy czynić, a nie to, co jest. W nauce interesuje nas odkrycie, co jest prawdziwe, a co fałszywe, zaś w religii - co jest dobre, a co złe, co szlachetne, a co podłe. Nauka jest podstawą techniki, a religia podstawą etyki. Krótko mówiąc, szalejący od XVIII wieku konflikt między nimi obydwiema wydaje

78 R. W. Clark, *Einstein. The Life and Times,* New York, World Publishing Company, 1971, s. 340-343. Na temat „paradoksu EPR" zob. A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, *Can Quantum- Mechanical Description of Reality Be Considered Complete?,* „The Physical Review" 47 (1935), s. 777-780.

się oparty na nieporozumieniu albo ściślej, na myleniu obrazów i przypowieści religijnych z naukowymi twierdzeniami[79].

Heisenberg przenosi Galileuszowe rozróżnienie fizycznych i nadprzyrodzonych zdań na rozdarcie między dwoma rodzajami wiedzy: fizyczną i etyczną, dotyczącą faktów i oceniającą. Natomiast odrzucenie *a priori* przez Einsteina zasady nieoznaczoności Heisenberga, wypowiedzianej w ramach kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, jako nieobowiązującej ostatecznie i ontologicznie na subatomowym poziomie, przypomina odwołanie się Keplera do „boskiego porządku", aby rozstrzygnąć, co jest zasadnicze dla podstawowych składników materii. „Bóg bowiem nie gra w kości"[80]. Zastanawiające, czy teologiczne *a priori* nie funkcjonowało też w równie dziwny sposób jako negatywnie ważne w nauce. Astronom Fred Hoyle odrzucił ponoć hipotezę „wielkiego wybuchu", ponieważ sugerowałaby ona możliwość stwarzania[81]. Wydaje się, że XX wiek był też świadkiem naukowych refleksji, w których pierwszeństwo przyznawane czemuś boskiemu lub ostatecznemu oddziaływało znacząco na to, co jest możliwe do przyjęcia w nauce.

4. ISAAC NEWTON (1642-1727)

Galileusz kształtował nauki ze swojej istoty odrębne od doktryny Boga. Kepler kształtował naukę, która w ramach chrześcijańskiej doktryny Boga ujmowała astronomię rozumowo, a nawet w postaci dowodów, scalał astronomię i teologię w jednym obrazie, skupionym na Trójcy Świętej oraz przekonywał dedukcyjnie na podstawie trójjedynej natu-

79 W. Heisenberg, *Science and Religion (1927), w: Physics and Beyond. Encounters and Conversations,* New York, Harper and Row, 1971, s. 82-83.
80 M. Jammer, *Einstein and Religion. Physics and Theology,* Princeton, Princeton University Press, 1999, s. 85,223, 230.
81 I. Barbour, *Religion in an Age of Science,* San Francisco, Harper, 1990, s. 129.

ry Boga do opisanej uprzednio struktury wszechświata. Isaac Newton kształtował naukę, która miała uniwersalny zasięg i przekonywała do boskiej rzeczywistości na podstawie natury świata, a następnie czyniła boską rzeczywistość oparciem dla zasadniczych współrzędnych mechanicznego wszechświata. W przeciwieństwie do

Galileusza Newton stwierdził wyraźnie, że mechanika jest uniwersalna i daje podwaliny zarówno matematyce, jak i religijnej wierze.

Newton wprowadził poprawki do wywodzącej się od aleksandryjskich mechanicystów tradycji. Aby dowieść dwoistego charakteru mechaniki, odróżniali oni mianowicie mechanikę rozumową od praktycznej. Pierwsza, która postępowała z doskonałą ścisłością, zyskała sobie miano „geometrii". Drugą, która nie mogła rościć sobie prawa do tej ścisłości, nazwano „mechaniką"[82]. Newton sądził jednak, że ów podział jest zasadniczo fałszywy, i to z dwóch powodów: ścisłość czy nieścisłość to sprawa autora, a nie metody czy tematyki, a co ważniejsze, podstawy geometrii tkwią w mechanicznej praktyce. Przeciwstawiając się ostro Keplerowi i większej części mechanicznej tradycji, Newton utrzymywał, że geometria nie uzasadnia mechaniki, lecz mechanika uzasadnia i zawiera w sobie geometrię. Na samym początku dzieła *Principia* stajemy wobec tych wstrząsających, nadzwyczaj ważnych przekonań w „Przedmowie do pierwszego wydania":

> Opis linii prostych i kół, na których zasadza się geometria, należy do mechaniki. Geometria nie uczy nas rysowania linii, lecz wymaga, aby były narysowane, ponieważ według niej uczeń powinien nauczyć się najpierw ich ścisłego opisu, zanim przystąpi do geometrii, i dopiero później geome-

82 I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World,* tłum. angielskie A. Motte w 1729 roku, przejrzał oraz zaopatrzył w historyczny i wyjaśniający dodatek F. Cajori, Berkeley, University of California Press, 1962, s. XVII. To angielskie tłumaczenie, cytowane odtąd jako *Principia,* jest wykorzystywane z modyfikacjami, zaznaczonymi przez (m). Łaciński oryginał zob. I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica,* red. A. Koyre, I. B. Cohen z pomocą A. Whitman, Cambridge, Harvard University Press, 1972, s. 15 (odtąd cytowane jako *K.C.).* Obszerne omówienie uniwersalnej mechaniki Newtona zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* s. 99-144.

> tria pokazuje, jak poprzez te operacje można rozwiązywać problemy. Opis prostych linii i kół to problemy, ale nie problemy geometryczne. Rozwiązania tych problemów wymaga mechanika [...] Dlatego geometria opiera się na mechanicznej praktyce i jest jedynie *częścią uniwersalnej mechaniki,* która ściśle przedstawia i pokazuje sztukę pomiaru[83].

Principia zatem zmieniają zasadniczo zależność między geometrią i mechaniką. Powinniśmy bowiem wziąć pod uwagę wyrażenie Newtona: „uniwersalna mechanika". Geometria to tylko część. Jaką tematykę zgłębia uniwersalna mechanika? Pod tym względem Newton zgadza się z aleksandryjczykami: wszystkie zjawiska Natury. A dlaczego myśli on, że mechanika może wyjaśnić całą naturę? „Ponieważ wiele powodów wzbudza moje podejrzenie, że ona cała zależy od pewnych sił"[84]. Heurystyczna zasada, umożliwiająca badanie całej natury i jej ruchów, jest ostatecznie dynamiczna - jest to siła. Według Newtona siła stanowiła wszechstronną zasadę, gdyż wszystko miało ostatecznie sprowadzać się do siły. Siła bezwładności (vis *inertiae*) to moc oporu wobec zmiany, a różni się ona tylko pojęciowo od masy, tzn. ilości materii, natomiast siła wywierana, zwłaszcza jako siła poruszająca (*via motrix*), to moc dokonywania zmiany[85]. Toteż cały zamysł „uniwersalnej mechaniki" można opisać następująco: „Cała trudność [*difficultas*] w filozofii wydaje się polegać na tym, aby na podstawie zjawisk ruchu badać siły natury, a następnie na podstawie tych sił dowodzić innych zjawisk"[86]. Te dwa metodologiczne ruchy to analiza i synteza. Taka metoda i uznanie mechaniki za uniwersalną dawały Newtonowi możliwość rozszerzenia mechaniki na teologię[87].

Pojęcie „siły" bowiem rozwija się tak samo jak *Principia.* Według definicji siła wywierana prowadzi do siły poruszającej, a w pierwszych

83 I. Newton, *Prinicipia,* s. XVII; I. Newton, *K.C.,* s. 15 (podkreślenia dodane).
84 I. Newton, „Preface to the First Edition", w: *Principia,* s. XVIII.
85 I. Newton, *Principia,* def. 3 i 8, twierdz. 2 i 8; *K.C.,* s. 40-41,44-46.
86 I. Newton, „Preface to the First Edition", w: *Principia,* s. XVII-XVIII; *K.C.,* s. 16.
87 Na temat Newtonowskiej analizy i syntezy, a także uniwersalności mechaniki zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* s. 120-128.

dwóch księgach siła wywierana staje się siłą poruszającą, odpowiedzialną za przyspieszenie albo zmianę w ruchach, które pojawiają się w stawiającym opór ośrodku lub wywodzą się z niego. W trzeciej księdze jednak, w „Systemie świata" - Układzie Słonecznym, poruszająca siła nabiera szczególnego charakteru jako siła ciężkości, wywierana na wszystkie planety. Siła ciężkości przeciwdziała bezwładnym ubocznym ruchom planet tak, aby nie odlatywały w kosmiczną przestrzeń. Siła ciężkości utrzymuje równowagę planet na eliptycznych orbitach wokół Słońca, jak to Kepler geometrycznie ustalił. Siła ciężkości powoduje ciągłość, która czyni wszechświat systemem.

Poza tym w „Ogólnych uwagach" na końcu trzeciej księgi Newton doprowadza analityczną redukcję tego wielkiego systemu ruchów planetarnych z powrotem do powodującej je siły. Siła ciążenia nie wystarczała, aby wyjaśnić, jak system powstaje: „Chociaż owe ciała mogą przecież trwać na swoich orbitach jedynie dzięki prawom siły ciążenia, to jednak nie zdołałyby one żadną miarą na początku doprowadzić same przez się do prawidłowego ustawienia orbit na podstawie tych praw"[88]. Wszechświat jest systemem, jednością, złożoną ze Słońca, planet i komet, których masy i ruchy są dostosowane tak starannie, że „mogą tylko wynikać z zamiaru i zwierzchnictwa rozumnego, potężnego Bytu". Mechanika, jeżeli ma być wierna redukcji ruchu do siły, musi wyjść poza mechaniczne przyczyny - i tutaj Newton znowu sprzeciwia się znacznie mechanistycznej tradycji, zwłaszcza Kartezjuszowi. Uzasadnia to następująco: taki system nie mógłby pochodzić „ex causis mechanicis"[89]. Ten najpiękniejszy system, złożony ze Słońca, planet i komet, może tylko wynikać z zamiaru i zwierzchnictwa rozumnego, potężnego Bytu[90]. Wielu, jak Edward Strong, zarzucało Newtonowi wprowadzenie mechaniki do teologii, ale dla Newtona była to tylko

88 I. Newton, „General Scholium", w: *Principia,* s. 543; *K.C.,* s. 760.
89 I. Newton, *K.C.,* s. 760; por. „General Scholium", s. 544 (m).
90 I. Newton, „General Scholium", s. 544.

sprawa metodologicznej konsekwencji, tzn. konsekwentnego sprowadzania ruchu do powodujących go sil, nawet jeżeli ostateczna siła nie jest mechaniczna[91].

Bóg zawdzięcza również swoje miano mechanice, która dostarcza gwarancji Jego istnieniu i atrybutom. Παντοκρστωρ jest tym, ku któremu prowadzi system świata. Jest On nazywany Bogiem nie z powodu swojej wieczności albo nieskończoności, albo nawet doskonałości, lecz z powodu swojego *dominium.* Panowanie czyni Boga Bogiem - ten żywy wgląd Newtona scala teologię i mechanikę. Siła staje się odtąd nie tylko ciążeniem jak w trzeciej księdze, lecz jest - w swoim najwyższym dookreśleniu - Bożym panowaniem. Toteż teologię można ujmować za pomocą głównego pojęcia uniwersalnej

mechaniki, jakim jest wywierana siła. „Boskość to panowanie Boga [*Deitas est dominatio dei*]". Aby zobaczyć, o co Newtonowi chodzi, można by porównać jego stanowisko ze stanowiskiem Dunsa Szkota. Szkot uczynił Bożą nieskończoność formalną stroną Boskości: jedynym i najwyższym pojęciem Boga było pojęcie „nieskończonego bytu". Newton, zgodnie z dynamizmem mechanistycznej tradycji, uczynił *dominatio* lub *dominium* formalną stroną Boga. Jak siły odnoszą się do przedmiotów posiadających masę, tak „Bóg jest słowem mówiącym o zależności, która dotyczy sług [...] To panowanie duchowego bytu stanowi o Bogu [*Dominatio entis spiritualis deum constituit]"*[92]*. Dominium* lub *dominatio* jest rozstrzygającym elementem analizy, jakiej dostarczają *Principia,* i służy jako źródło ludzkiej

91 Zob. E. Strong, *Newton and God,* „Journal of the History of Ideas" 13 (1952), nr 2 , s. 167. Tej analizy zjawisk, wracającej do „pierwszej przyczyny, która nie jest na pewno mechaniczna", nie trzeba mylić z podejmowanymi przez Newtona wielokrotnie próbami, aby wytłumaczyć grawitację lub siłę. Obszerne omówienie tej sprawy zob. E. McMullin, *Newton on Matter and Activity,* Notre Dame, University of Notce Dame Press, 1978, s. 75-109. Na temat dyskusji o wzajemnych powiązaniach między mechaniką i teologicznymi dociekaniami Newtona zob. M. J. Buckley, *The Newtonian Settlement and the Origins of Atheism,* w: *Physics, Philosophy, and Theology. A Common Quest for Understanding,* red. R.J. Russell, W. R. Stoeger SJ, G. V. Coyne SJ, Vatican City State, Vatican Observatory, 1988, s. 81-102.
921. Newton, „General Scholium", s. 544-546; *K.C.,* s. 760-761.

wiedzy o dalszych atrybutach Boga - żywego, rozumnego, potężnego, najwyższego, najdoskonalszego. Nawet atrybut, który Kartezjusz uznał za podstawowy dla rzeczywistości Boga, czyli Jego doskonałość (*ens perfectissimum*), Newton wyprowadza z Bożej *dominatio.*

Jak zauważyliśmy, metoda Newtona składa się z dwóch posunięć: analizy i syntezy. Redukcją systemu wszechświata do panowania, dzięki któremu powstał, zajmuje się analiza. Lecz Bóg jest konieczny nie tylko do wyczerpującej analizy, jakiej dostarczają *Principia.* Bóg jest też konieczny syntetycznie. Przecież na samym początku *Principiów* - aby odróżnić prawdziwy ruch od pozornego ruchu - Newton przekonywał z uporem o istnieniu absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu, odróżniając je od ich zmysłowych miar. Wiekuistym panowaniem Boga może on teraz uzasadnić prawdziwą przestrzeń i prawdziwy czas (trwanie) jako skutki rzeczywistości Boga. Bóg bowiem, istniejąc zawsze i wszędzie, ustanawia absolutną przestrzeń i absolutny czas albo absolutne trwanie[93]. Bóg zatem funkcjonuje w Newtonowskiej uniwersalnej mechanice na dwa sposoby: jako kres analizy ruchu, sięgającej aż do pierwotnych sił, a następnie jako źródło lub siła, która ustanawia syntetycznie podstawowe współrzędne przyrody, tzn. przestrzeń i czas. Boże *dominium* lub *dominatio* dopuszcza również dwie dodatkowe przyczynowe zasady, które mają obowiązywać w świecie, zasady, których *Principia* nie mogłyby bronić aż do tego momentu w teologii. Są to mianowicie: opatrzność i przyczyny celowe jako przeciwstawne wobec losu i natury[94].
Warto zwrócić uwagę na znajdujące się pod koniec tego wielkiego dzieła o naturalnych zjawiskach twierdzenie, że natura nie wystarcza do wyjaśnienia natury. Aby mówić o naturze konsekwentnie i spójnie, należy również mówić o Bogu, i to nie tylko o Jego przyczynowym oddziaływaniu, lecz także o Jego atrybutach. Taka teologia jest

93 I. Newton, „General Scholium" s. 546; *K.C.,* s. 762.
94 I. Newton, „General Scholium", s. 546; *K.C.,* s. 763.

częścią uniwersalnej mechaniki. „Toteż wiele z tego, co dotyczy Boga"
- jak Newton pisał, kończąc teologiczny fragment „Ogólnych uwag"
- „w rozmowach o Nim na podstawie powierzchowności rzeczy, należy niewątpliwie do filozofii natury"[95]. Newton wyraźnie, publicznie i wielokrotnie twierdził, że taki postęp jest „głównym zadaniem" jego mechaniki: „Głównym zadaniem filozofii natury jest dowodzić na podstawie zjawisk bez wymyślania hipotez oraz wyprowadzać przyczyny ze skutków, aż dojdziemy do najpierwszej przyczyny, która nie jest na pewno mechaniczna, i nie tylko odsłaniać mechanizm wszechświata, lecz przede wszystkim rozstrzygać takie oraz podobne pytania"[96].

Jedność nauki i matematyki oraz ich obydwu i teologii lub religii nie redukuje objawienia do filozofii. Ich jedność jako uniwersalna mechanika może natomiast dawać podstawę do uznania objawionego Boga. Jak Newton pisał do Richarda Bentleya, znakomitego odkrywcy zagubionej digammy i pierwszego, który wygłaszał Wykłady Boylea: „Gdy pisałem traktat o naszym systemie, zwracałem uwagę na takie zasady, które mogłyby oddziaływać na ludzi, aby uwierzyli w Boga. Nic nie może ucieszyć mnie bardziej niż dostrzeżenie, że sprzyjają one temu celowi"[97].

Te różnice w ramach zasadniczej jedności mechaniki i teologii wpływają również na język obydwu. Ludzie nie znają rzeczywistej istoty rzeczy, lecz spostrzegają tylko ich kształty barwy, dźwięki, zewnętrzne powierzchnie itd. Toteż nie znają istoty Boga, lecz tylko system świata, który objawia Jego moc, Jego mądrość i cele. Skoro jednak ludzie kształtują idee, dzięki którym mogą Go spostrzegać, to *per allegoriam*

95 I. Newton, „General Scholium", s. 546; *K.C.,* s. 764.
96 I. Newton, *Opticks or A treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light,* oparte na wyd. 4, London, 1730, słowem wstępnym opatrzył A. Einstein, wprowadzeniem - E. Whittaker, przedmową -1. B. Cohen, zaś analitycznym spisem treści - D. H. D. Roller, New York, Dover, 1952, ks. 3, pytanie 28, s. 369.
97 Isaac Newton do Richarda Bentleya, 10 grudnia 1692, *Correspondence,* 7 t., red. H. W. Turnbull, Cambridge, Cambridge University Press, 1959-1977, t. 3, s. 233.

mogą mówić o Jego działaniach na podstawie tego, co można spostrzec w ludzkich działaniach - jako niedoskonałe, lecz niezbite podobieństwo[98]. Zarówno u Galileusza, jak i u Keplera język dotyczący Boga jest dostosowany do ludzkich możliwości.

Newtonowska filozofia natury może iść jeszcze dalej. Może ona ustanawiać to, co Newton nazywał „fundamentalną religią"[99]. Uniwersalna mechanika może dawać podstawy twierdzeniom nie tylko o rzeczywistości i atrybutach Boga, ale także o moralności człowieka i o związanych z nią powinnościach, co Newton nazwie bogobojnością i człowieczeństwem: „O ile potrafimy dowiedzieć się dzięki filozofii natury, kto jest pierwszą przyczyną, jaką władzę ma On nad nami i jakie dobrodziejstwa od Niego otrzymujemy, o tyle nasze powinności wobec Niego, a także wobec siebie nawzajem, ukazują się nam poprzez światło natury"[100]. Ta „fundamentalna religia", poprzedzająca wszelkie objawienie, „składa się z dwóch części: naszych powinności wobec Boga i naszych powinności wobec człowieka, czyli pobożności i prawości, które nazwę tutaj bogobojnością i człowieczeństwem"[101]. Ścisłe przestrzeganie metodologii uniwersalnej mechaniki prowadzi nie tylko do teologii, ale też na drogę życia, która

mogłaby być również nazwana duchowością, i to duchowością naturalnej albo „fundamentalnej religii".

Podobnie jak dwa inne uzgodnienia, Galileusza i Keplera, uniwersalna mechanika Newtona odżywa na nowo w zainspirowanej przez nią naukowej tradycji. Reprezentowany przez nią układ myśli okazuje się

98 I. Newton, „General Scholium", s. 546; *K.C.,* s. 763. Zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modem Atheism,* s. 138.
99 I. Newton, A *Short Scheme of the True Religion,* w: *Sir Isaac Newton. Theological Manuscripts,* wybór, opracowanie i wstęp H. McLachlan, Liverpool, At the University Press, 1950, s. 48. „Religia jest częściowo fundamentalna i niezmienna, a częściowo przypadkowa i zmienna. Pierwsza była religia Adama, Henocha, Noego, Abrahama, Mojżesza, Chrystusa oraz wszystkich świętych. Składa się ona z dwóch części: naszych powinności wobec Boga i naszych powinności wobec człowieka, czyli pobożności i prawości, które nazwę tutaj bogobojnością i człowieczeństwem".
100 I. Newton, *Opticks,* ks. 3, pytanie 31, s. 405-406.
101 I. Newton, *A Short Scheme of the True Religion,* s. 48.

paradoksalnie najbardziej agresywny. To raczej nauka, a nie mechanika staje się teraz uniwersalna. Zgodnie z potocznym i naiwnym przypuszczeniem nauka jest jednością pod względem metod i struktur oraz stanowi jedyną obowiązującą lub najbardziej fundamentalną i całościową postać wiedzy. Pod wpływem takiego przeświadczenia przejmuje ona niekiedy funkcję religii, innym razem uzasadnia religię, a jeszcze innym razem wyklucza religię jako złudzenie lub mit. Sigmund Freud, John Dewey i Paul Dirac dostarczają przykładów takiego wykluczenia. Paul Dirac, u którego widać wyraźne oddziaływanie Marksa i Freuda, nie ma litości dla żadnego poglądu, który uprawomocniałby religię jako wiedzę. „Jeżeli będziemy uczciwi - a uczeni muszą tacy być - to będziemy musieli przyznać, że religia jest gmatwaniną fałszywych twierdzeń, niemających żadnej podstawy w rzeczywistości. Sama idea Boga jest wytworem ludzkiej wyobraźni"[102]. Nauka jest uniwersalnie kompetentna, aby uporać się z ludzkimi pytaniami, a religia jest uniwersalnym oszustwem.

Przejście od uniwersalnej mechaniki do hegemonii nauki nie jest wielkim krokiem. Przy takiej interpretacji powstawania nauki religia stanowi przestarzały etap na drodze ku kompetencji nauki we wszystkich sprawach. Carl Sagan ujmująco reprezentuje to przekonanie w popularnych programach telewizyjnych i w swoich tanich książkach, co kształtuje hermeneutykę historii nauki nierzadko wysuwającą się na pierwszy plan w amerykańskich mediach. Za tym poglądem opowiadają się tacy nowatorscy myśliciele jak mikrobiolog Jacques Monod w *Przypadku i konieczności* oraz socjobiolog Edmund O. Wilson, który pisał, że „władza religii odejdzie na zawsze, gdy religię wyjaśni się jako wytwór ewolucji. Zostanie ona zastąpiona filozofią «naukowego materializmu » "[103].

102 W. Heisenberg, *Science and Religion,* s. 85. Dirac mówi też coś innego: „Jeśli naucza się jeszcze religii, to bynajmniej nie dlatego, że jej idee jeszcze nas przekonują, ale po prostu dlatego, że niektórzy z nas chcą uspokoić niższe klasy. Spokojnymi ludźmi o wiele łatwiej rządzić niż krzykliwymi i niezadowolonymi".
103 I. Barbour, *Religion in an Age of Science,* s. 6-7.

Z drugiej strony w książce *Nauka i świat współczesny* Alfred North Whitehead pisa! o przemawiających za Bogiem świadectwach: „W ramach żadnego ograniczonego doświadczenia inteligencja nie jest bowiem w stanie ukształtować sobie idei bytu

leżącego u podstaw wszechrzeczy o ile ogólny charakter wszechrzeczy nie wymaga istnienia takiego bytu"[104]. Steven L. Bernasek, profesor chemii na Uniwersytecie Princeton utrzymywał, że istnienie Boga „jest widoczne dla mnie we wszystkim, co mnie otacza, a zwłaszcza w mojej pracy uczonego". Wybitny powieściopisarz i krytyk Dan Wakefield zauważył w „New York Timesie", że nauka jest „jednym z najważniejszych czynników, które sprawiają, że idea Boga staje się znowu poważną sprawą". Zacytował on z aprobatą sąd, jaki wypowiedział profesor fizyki Chet Raymo, że „uczeni wydzierają filozofom i teologom największe ze wszystkich pytanie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic"[105]. Fizyk Paul Davies w książce *Bóg i nowa fizyka* krótko ujmuje roszczenie nauki, aby przejąć funkcję religii: „Być może wyda się to komuś dziwne, ale moim zdaniem fizyka oferuje pewniejszą drogę poznania Boga niż religia"[106]. Bóg, który pojawia się w pracy Daviesa, jest bezosobowy. To dopuszcza wypowiadanie twierdzeń o boskości, ale nie dopuszcza właściwych chrześcijaństwu zobowiązań między osobami.

W najrozmaitszych odmianach sympatia sięga bardzo pokrętnie wstecz od takich współczesnych przekonań do uniwersalnej mechaniki Isaaca Newtona.

104 A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny,* tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 181- 182.
105 D. Wakefield, *And Now, a Word from Our Creator,* „New York Times Book Review" 12 lutego 1989,1, s. 28-29.
106 P. Davies, *Bóg i nowa fizyka,* tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 9. Obszerne omówienie tej pracy zob. M. J. Buckley, *Religion and Science. Paul Davies and John Paul II,* „Theological Studies" 51 (1990), nr2, s. 310-324.

5. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE

U zarania czasów nowożytnych dochodzi do trzech różnych uzgodnień, zawartych między nową wiedzą i dawną wiarą. U Galileusza są to odrębne zadania, ani niepozostające w sprzeczności, ani niemieszczące się w sobie nawzajem. Tam, gdzie zostanie osiągnięta pewność, będą się wzajemnie poprawiać, jak to bywa z wszelką wiedzą. U Keplera są one ostatecznie jednym zadaniem - dedukcją tego, co jest prawdopodobne i odpowiednie we wszechświecie, z trójjedynej natury Boga oraz sugestią lub potwierdzeniem tej dedukcji na podstawie obserwacji i matematyki. W uniwersalnej mechanice Newtona nauka daje religii rozstrzygająco ważny dowód, metodologię i podstawę w fundamentalnej religii.

Znaczenie Galileusza, Keplera i Newtona nie polega na tym, że ich wszechświat był lepiej zorganizowany i bardziej samoczynnie działający niż ptolemejski. Decydująca sprawa to ich wpływ na czasy nowożytne. Mechanika wyparła to, co tradycyjnie nazywano „fizyką". Arystoteles przekreślił skrycie matematyczną fizykę w drugiej księdze *Fizyki,* ponieważ ucieleśniana przez nią konieczność była całkowicie przeciwna konieczności odnajdowanej w naturze. Konieczność była jedną z charakterystycznych cech prawdziwej nauki, a dociekanie stawało się naukowe dopiero, gdy i jeżeli dosięgło konieczności. Lecz konieczność jednego obszaru wiedzy będzie różniła się od konieczności innego. Konieczność w matematyce jest aprioryczna, tzn. pochodzi z jej zasad, definicji, aksjomatów i postulatów, podczas gdy wnioski i twierdzenia wynikają koniecznie z tych przyczyn[107]. Taka konieczność jest prosta albo absolutna (a7r\coę). Konieczność w naturze i w fizyce, która bada naturę, jest czymś przeciwnym. Konieczność tkwi w skutkach, tzn. w następstwach lub wynikach, które rządzą naturalnymi procesami

107 Arystoteles, *Fizyka,* 198a 16-18, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie,* t. 2, Warszawa 1990.

i narzucają konieczność ich składnikom. Taka konieczność jest hipotetyczna (Εξ νποθεσεως). W fizyce dowodzi się wstecz, idąc od skutków (i późniejszych naturalnych lub sztucznych następstw) do przyczyn, które były konieczne, jeżeli owe skutki miały zostać spowodowane. Jeżeli ktoś pomyli te dwie różne nauki, zatraci sens natury z jej przyczynami celowymi oraz wzajemnymi oddziaływaniami w ramach jej sztucznych, przypadkowych i losowych procesów, toteż zostanie mu tylko mechaniczny wszechświat. Sama fizyka stanie się - co *de facto* nastąpiło - mechaniką[108].

Te trzy uzgodnienia stawiają nas jednak wobec olbrzymiego historycznego problemu, który niniejsza książka ma nadzieję trochę zbadać. Jak to się stało, że czasy nowożytne przesunęły się od rozmaitych postaci zgodności między nauką i religią ku powszechnie uznanej i zakładanej wrogości, formułując tak głęboką antynomię, że w zachodniej umysłowości pojawiło się coś naprawdę nowego: nowożytny ateizm? Jeżeli odkrycia i procedury u żadnego z jej głównych twórczych protagonistów nie spowodowały odrzucenia Boga, to co? Jak zachodnia kultura umysłowa stała się zdolna do tego, aby mówiąc słowami Nietzschego, „zetrzeć cały widnokrąg"?[109]

108 Tamże, 199b 34 - 200b 11.
109 F. Nietzsche, *Wiedza radosna,* ks. III, 125.

2. DIALEKTYCZNY MODEL POJAWIENIA SIĘ ATEIZMU

1. PROLOG. HISTORIA I JEJ ODKRYTE STRUKTURY

Banałem jest twierdzić, że badanie historii wyraża się bardzo różnie w teologii, w filozofii i w naukach. A przecież historyczne dociekania okazują się jeszcze bardziej zróżnicowane w każdej z tych form wiedzy. Poszczególna historyczna analiza uzyskuje swój jednostkowy charakter albo badawczą specyfikę poprzez określenie swojej tematyki, swoich najważniejszych pytań, swoich zasad i metod. Jednak historia, traktowana całkiem po prostu raczej jako rzeczywisty proces ludzkich zdarzeń oraz idei niż jako ich interpretacja albo pisane świadectwo, wyraża się oczywiście we wszystkich trzech dziedzinach. Ich pojęcia i metody, ich wyniki, fakty i wpływy są formułowane, podlegają oddziaływaniom i ocenom poprzez narosłe doświadczenie i rozwijającą się refleksję. Te parametry nabierają swoistego charakteru wraz z postępem czasu i zastosowaniem w określonych historycznych okolicznościach.

Co więcej, analiza takiej historii może czasami odsłonić wewnętrzne ukształtowanie badanego procesu - „jedno", które ma sens pośród „wielu". Historia - jakkolwiek zróżnicowana według Richarda P. McKeona na historie: epokową, przyczynową, dyscyplinarną i wzorcową - może ujawniać struktury i zależne wzajemne relacje między swoimi składni-

kami. Można zauważyć pewien model albo kierunek, albo zespół proporcji w badanym procesie, powstającym za sprawą wzajemnych oddziaływań lub zależności między powtarzającymi się, chociaż podobnymi czynnikami. Michel de Certeau ostrzegał mądrze, że całkowita skończoność i konsekwentny pluralizm oprą się zawsze skłonności, aby scalać takie taksonomie albo rościć sobie prawo do wszechstronności[1]. W bardzo szczegółowym badaniu bowiem indywidualna historia jako rzeczywisty proces jest zawsze jedyna i nigdy po prostu nie powtarza się. Lecz przy bardziej ogólnym badaniu historia może ukazać występujące ponownie struktury, skoro podobne wcześniejsze zajścia wytwarzają konieczne albo naturalne, albo zgodne następstwa. Współmierne modele mogą pokazać, co rzeczywiście zawiera się milcząco we wstępnych lub podstawowych pojęciach, postulatach i metodach, jak następstwa unaoczniają, co musi wynikać z wcześniejszych zajść[2]. Takie odpowiadające sobie, pokrewne modele, wypracowywane z czasem, ujawniają jaśniej chyba niż jakiekolwiek inne doświadczenie, co ryzykuje się przy początkowych wyborach. Zdarzenia stają się ideami. W ten sposób, jak ostatnio napisał Jacques Barzun, „nasza charakterystyczna postawa wobec historii, nasz zwyczaj dowodzenia na jej podstawie zmieniają zdarzenia w napełnione mocą idee"[3].

Historycy tradycyjnie interesują się pokrewieństwami - zdarzeń bądź myśli. Tukidydes uważał swoją *Wojnę peloponeską* za „dorobek o nieprzemijającej wartości", ponieważ wiedza na temat odkrytych w przeszłości przyczynowych związków pomaga „wyrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jakie zgodnie ze zwykłą

1 M. de Certeau, *The Writing of History,* tłum. angielskie T. Conley, New York, Columbia University Press, 1988, s. 74.
2 Na temat wyodrębnienia różnych rodzajów historii zob. R. P. McKeon, „Has History a Direction?", w: *Freedom and History and Other Essays,* Chicago, University of Chicago Press, 1990, s. 126-159.
3 J. Barzun, *From Dawn to Decadence. Fifty Years of Western Cultural Life,* New York, HarperCollins, 2000, s. XVIII.

koleją spraw ludzkich mogą zajść w przyszłości"[4]. Tukidydes był sam przykładem „przyczynowej historii" i model, który starał się zbudować, powstaje, ponieważ widać, że podobne przyczyny rodzą albo wywołują podobne skutki. Arystoteles umieścił jako przedmowę do swoich najważniejszych traktatów „dyscyplinarną historię", na której model składa się rozwój problemów lub tematów, lub zasad, wymagających szczególnych dociekań, ponieważ „najlepszym przy tym sposobem badania jest, jak w innych wypadkach tak i w tym, śledzenie powstawania pewnych stosunków od samego początku"[5]. Początek jest skoordynowany z końcem, a koniec ujawnia, co zawierało się w początku.

W historii filozofii Etienne Gilson utrzymywał, że rozwój doktryn ma filozoficzny sens tylko wówczas, jeżeli wewnętrzna konieczność ich rozwoju zostaje uchwycona[6]. Sprowadzanie doktryny oraz idei do zwykłych epifenomenów, wynikających z politycznych lub społecznych, lub przemysłowych, lub rasowych wstępnych warunków, ponieważ ich powstawanie jest historycyzmem, a nie historią jako dyscypliną, a jednocześnie powiązanie idei z towarzyszącymi ich tworzeniu się koniecznościami kształtuje modele, które Gilson nazywał „filozoficznymi eksperymentami". *Państwo Boże* Augustyna i *Uwagi nad historią powszechną* Bossueta świadczą wymownie o tym, że tradycja zatroskania proporcjami i jednością, założeniem i następstwem nie była obca

„epokowej historii". Ich zamiar był olbrzymi: nakreślić rosnące stopnie wszechogarniającej opatrzności Boga tak, jak oddziaływała ona w historycznym procesie. Na podstawie historycznych rezultatów obydwaj autorzy oceniali prawomocność wstępnych teologicznych zasad i uzgodnień. Niezależnie od różnych form historii - przyczynowej, problemowej czy epokowej - albo niezależnie od rozmaitości badanych idei, czynów, zdarzeń i proce-

4 Tukidydes, *Wojna peloponeska,* 1.22.4, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 2003.
5 Arystoteles, *Polityka,* 1252 a 24, thim. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie,* t. 6, Warszawa 2001.
6 E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego,* thim. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 5-6.

sów dociekanie zgłębiające poszczególną historię próbowało od początku dostrzec, ujawnić albo nawet narzucić schemat lub model, którego jedność wciąga badane dokładnie fakty i dane w zrozumiały związek. Trudno wyobrazić sobie filozofa bardziej odmiennego od Gilsona niż Jacques Derrida, ale nawet Derrida przekonuje, że „«dekonstruować» filozofię [...] to wymyślać - najsumienniej sięgając do głębi - *ustrukturowaną genealogię* filozoficznych pojęć [wraz z wszelkimi towarzyszącymi ich kształtowaniu się niedostatkami] "[7]. „Ustrukturowana genealogia" nie jest aż tak odległa od modeli w intelektualnej historii.

Czy to w osobistej historii, czy w badaniu ludzkich dróg natrafia się na takie proporcje doświadczenia lub idei, lub ludzkiego opowiadania - dotyczące rzeczy, myśli lub słów - zaakceptowane raczej niż narzucone, często wstępnie podejrzewane lub oczekiwane ze strachem ze względu na dziwną dodatkową jasność, jaką wnoszą do chaosu bezpośredniego doświadczenia. Uczymy się dzięki historii. Książka *Powiedzieć prawdę o historii* utrzymuje, że „dydaktyczna funkcja historii była od dawna uznawana za ważną. Wolter wypowiedział to w klasyczny sposób, gdy odwoływał się do historii jako filozofii nauczanej poprzez przykład"[8]. T. S. Eliot dostrzegł owo poszukiwanie sensu poprzez doświadczenie i model:

Wydaje się, w miarę, jak się starzejemy,
Że przeszłość ma inny wzór - i przestaje być zwykłym
następstwem
Lub nawet rozwojem: ten ostatni jest częściową złudą
Wspartą przez powierzchowne zrozumienie ewolucji,
Która, w potocznym mniemaniu, jest sposobem
wyrzeczenia się przeszłości.
Chwile szczęścia - nie dobrego samopoczucia,

7 J. Derrida, *Positions,* thim. ang. A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1981, s. 6 (podkreślenie dodane). Por. wyd. pol. J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą,* tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 10.
8 J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Telling the Truth about History,* New York, W. W. Norton, 1994, s. 290.

Zadowolenia, spełnienia, bezpieczeństwa łub czułości,
Czy nawet wyśmienity obiad, ale nagła iluminacja –
Przeżyliśmy ją, lecz nie uchwyciliśmy znaczenia,

A zbliżenie się do znaczenia odnawia przeżycie
W innej formie[9].

Model ze swoimi wzajemnymi powiązaniami składników to zrozumiałość zdarzeń, myśli i słów - bez względu na to, czy widzimy strukturę w formie sonetu, czy w strategiach bitew, czy w obiegu dóbr i usług, czy w formach etiudy, czy w uwarunkowaniach, przyczynach i skutkach rzeczywistej historii. W każdym modelu początek sugeruje koniec, a koniec naświetla początek. Początek i koniec przywołują siebie nawzajem, pasują do siebie i osiągają dzięki sobie nowe zrozumienie. Arthur Schlesinger Jr. odnotował, jak pogoń za „wielkimi teoriami, głębokimi strukturami, pojęciowymi ramami" kierowała nowym pokoleniem historyków społecznych, którym jednak „nie udało się uporać z analityczną syntezą, mogącą wchłonąć bezładne społeczne dane do «głębokiej», wszechogarniającej struktury pojęciowej"[10]. Marzono o połączeniu wszystkich czynników w spójną całość, którą można by nazwać czymś w rodzaju ujednoliconego modelu, scholastykom kojarzącego się wcześniej z formą.

Tutaj nie staraliśmy się o nic tak wielkiego. Henry F. May utrzymuje, że każde badanie historii zależy od aktu wiary. Wiary, że ludzkie istoty mogą „wejść z nią [przeszłością] w sensowną relację. Że słowa mają jakiś sens. Że przydatny model powstanie z czyjegoś odczytania i zapisania. Że ten model będzie miał sens dla innych ludzi"[11]. Mniej więcej o to chodzi, a niniejszy rozdział wysuwa po prostu twierdzenie, że

9 T. S. Eliot, *The Dry Salvages,* tłum. K. Boczkowski, w: *Wybór poezji,* Wrocław 1990, s. 292- 293.
10 A. M. Schlesinger Jr., A *Life in the 20th Century,* t. 1, *Innocent Beginnings, 1917-19S0,* Boston, Houghton Mifflin Company, 2000, s. 45.
11 H. F. May, *The Divided Heart. Essays on Protestantism and the Enlightenment in America,* New York, Oxford University Press, 1991, s. 14.

godne uwagi i bezprecedensowe powstawanie ateizmu w nowożytnej zachodniej cywilizacji ukazuje swoją własną „ustrukturowaną genealogię" swój własny „przydatny model". Uwzględniany tutaj intelektualny układ jest osadzony nie tyle w społecznych zdarzeniach, gospodarczych naciskach i zastosowaniach siły, które zawsze umieszczają w kontekście i pobudzają takie powstawanie. Nasz główny cel i nasze pytania dotyczą pojawienia się i rozwoju idei, które tworzą ów układ, uzasadniają go i nadają mu intelektualną zwartość - idei oraz ich historii, które sprawiają, że ateizm ma sens.

Nie twierdzimy, że odkryty model jest uniwersalny, czyli że owa szczególna relacja idei zachodzi zawsze, gdy ludzie dochodzą ostatecznie do wniosku, że Bóg jest zmyślony, bzdurny, szkodliwy lub niewiarygodny. Nie obstajemy przy tym, że ten model nadaje niezmiennie formę wszystkim podobnym dyskusjom w historii idei. Obstajemy przy czymś o wiele skromniejszym: ten model powtarza się wystarczająco często, a w społecznych kontekstach wystarczająco odmiennie, aby usprawiedliwiać uwagę oraz domagać się analizy i refleksji. Być może, jak mówi May, potrafi on dowieść, że jest „przydatnym modelem". John Dewey nazywa taki interpretacyjny wysiłek „poszukiwaniem modelu dociekań"[12]. Właśnie czegoś takiego dotyczy niniejszy rozdział. Jakieś trzydzieści lat temu książka *U początków nowożytnego ateizmu* dowodziła, że powstanie nowożytnego ateizmu wpisało się w dialektyczny model, tzn. ateizm jako argument i twierdzenie został zrodzony przez wysoce intelektualne siły, pozyskane, aby mu się przeciwstawić. Teolog John Milbank skrytykował tę tezę jako dialektyczną i zbyt wykwintną, cytując Michela Foucaulta i Gillesa Deleuzea, aby zachęcała do podejrzenia

„o jakieś podejście skupiające się na sprzeczności i negacji". Milbank wydaje się zgadzać z nimi, że dialektyczne podejście „musi zawsze w końcu wspierać tożsamość albo zespół «właściwych»

12 J. Dewey, *Logic. A Theory of Inquiry,* New York, Holt, Rinehard and Winston, 1938, s. 104-105.

stanowisk, które wykraczają poza proces historyczny. Dialektyka zatem uniemożliwia radykalny historycyzm"[13].

Gdy wybitny teolog podnosi taką kwestię, musimy to wziąć pod uwagę. Nie można według mnie utożsamiać po prostu dialektyki z fundamentalistycznym odczytaniem filozofii Hegla. Dialektyka ma o wiele dłuższą historię, szersze znaczenie oraz istnieje jako treść i jako metoda w wielu filozofiach, nie tylko w Heglowskiej, chociaż przez Hegla została naprawdę wzbogacona. Gdy mówimy o pozytywnych twierdzeniach, pojęciach i argumentach jako rodzących swoje własne negacje i przez to wytwarzających albo ujawniających sprzeczności we wstępnym temacie - a to wszystko oznacza tutaj „dialektyka" - nie zakładamy, że coś skończonego nie jest obciążone swoją własną skończonością, swoimi własnymi niedostatkami i brakami. W dialektycznym ruchu skończone, niedostateczne określenia i charakterystyki jakiegokolwiek tematu wypierają same siebie i przechodzą we własne przeciwieństwo. Nie musi to oznaczać, że ów rozwój osiąga jakiś pozaczasowy *zastój.* Lecz zastrzeżenie Milbanka jest słuszne.

Trzeba jednak zauważyć, że skoro ktoś zaczyna myśleć o procesie historycznym lub komentować go, wykracza trochę poza rdzenną, oporną swoistość tego procesu. Zwykłe uchwycenie sensu, potwierdzenie lub zaprzeczenie, interpretacja i zastosowanie - to wszystko pociąga za sobą pewnego rodzaju transcendencję. Nawet gdy dobieramy orzeczenie do podmiotu, wykraczamy poza podmiot, włączając go w ramy ogólniejszej właściwości. Poza tym chyba uniemożliwienie radykalnego historycyzmu - opierając się na sensie tego zdania - nie jest wcale godne ubolewania, jeżeli „radykalny historycyzm" *a priori* nie uznaje prawa do analogicznej uniwersalności i podobieństwa albo do zdroworozsądkowego doświadczenia, że przeszłość może być dobrą nauczycielką dla teraźniejszości.

I3 J. Milbank, recenzja książki *At the Origins of Modern Atheism* M. J. Buckleya SJ, „Modern Theology" 8 (styczeń 1992), nr 1, s. 90.

Ta sprawa podsuwa - w retorycznej tradycji *urgeo* - sposobność, aby rozważyć, ponownie udowodnić, a nawet bardziej rozszerzyć podstawowe twierdzenie mojej poprzedniej książki, że nadzwyczajny rozwój ateizmu w czasach nowożytnych ma dialektyczną strukturę. Aby zgłębić i zastosować ten sąd, w niniejszym rozdziale najpierw przypomnimy albo krótko streścimy interpretację znajdującą się w książce *U początków nowożytnego ateizmu,* następnie zajmiemy się wydaną jakieś dwadzieścia lat temu pracą profesora Jamesa Turnera *Bez Boga, bez wyznania. Początki niedowiarstwa w Ameryce* i wreszcie wspomnimy o monumentalnej pracy profesora Alana Korsa *Prawomyślne źródła niewiary,* pierwszym tomie jego mającej dalszy ciąg pracy *Ateizm we Francji,* 1650-1729. W następnych rozdziałach spróbujemy tak samo odczytywać historię idei, wprowadzając jednak kilka dalszych rozróżnień.

Należy się obawiać, że każdy model - a tym bardziej jego zarys - jest „zbyt wykwintny" w interpretacji historii, ale tylko jeżeli mylimy model z historią, strukturalny zarys z bezładną i niezmiernie złożoną historyczną rzeczywistością i nie uwzględniamy tak bardzo jak Derrida wielkiego przesunięcia w ustrukturowanej genealogii. Pamiętając o tym, skierujmy się ku trzem wielkim „teologicznym eksperymentom", które próbując uzasadnić w czasach nowożytnych istnienie Boga, ideowo uczyniły wiele, aby spowodować odrzucenie Boga.

2. PIERWSZY EKSPERYMENT

Rozkwit pierwszego eksperymentu można zauważyć na początku XVII wieku. W tych pełnych zamieszania czasach „ateizm" był uwłaczającym epitetem, a nie osobistą normą. „Ateistami" byli wasi nieprzyjaciele - chociaż pozostawali wierni swojemu własnemu wyznaniu. Toteż ateistów można było znaleźć wszędzie[14]. W XVI wieku dostrzegano ukrytą,

14 Lord Burleigh w 1572 roku powiedział, że angielskie „królestwo jest podzielone między trzy partie: papistów, ateistów i protestantów. Wszystkie trzy są obdarzane podobnymi

lecz wszędobylską obecność ateizmu - nieróżniącą się od przeczuć zamaskowanego, a szerzącego się komunizmu w Stanach Zjednoczonych z pięćdziesiątych lat ubiegłego wieku. Wśród dzieł stawiających czoło owemu domniemanemu ateizmowi było *De Providentia numinis et animi immortalitate* Leonarda Lessiusa, flamandzkiego jezuity - książka napisana w 1613 roku właśnie „przeciwko ateistom, politykom naszych czasów". Jej użyteczna łacina zmieniła się szybko w antyanglikański angielski w wydanej w 1631 roku rozprawie *Rawleigh. His Ghost*[15]. Ta siedemnastowieczna polemika jest znamiennie ważna, ponieważ Lessius formułuje i podtrzymuje szereg argumentów, z których bardzo niewielu teologów wycofa się w owym stuleciu bitew.

Powinniśmy zapamiętać, że są trzy osobliwości ostrzału skierowanego przez Lessiusa przeciwko ateistom i politykom. Flamandzki teolog mógł wybrać swoich polityków spośród współczesnych. Mówił o Machiavellim i o tych, dla których religia była *conducibilis* (użyteczna) do politycznego przekonywania, ale nie posiadała żadnej faktycznej wartości. Ale kto był według niego ateistą? Lessius nie mógł tu wymienić

względami. Pierwsza i druga dlatego, że jako licznym nie ośmielamy się im narażać, a trzecia dlatego, że jako religijni boimy się narażać w nich Bogu". Gdy cztery lata później Walter, hrabia Essex, umierał, widział jedynie upadek religii: „Jest tylko niedowiarstwo, niedowiarstwo, niedowiarstwo, ateizm, ateizm, ateizm, nie ma religii, nie ma religii". Dwadzieścia lat później Thomas Nashe miał ostrzegać, że nie ma „teraz żadnej sekty w Anglii, gdyż rozprzestrzenił się tam bardzo ateizm". Cheke, Rastell, Hutchinson i Latimer sprzeciwili się temu na piśmie, podobnie jak John Veron w książce noszącej godny uwagi tytuł: *Fruitfull Treatise of Predestination and Providence... against the Swynishe Gruntings of the Epicures and Atheystes of Oure Time. [Przynoszący bogate owoce traktat o predestynacji i opatrzności... przeciwko świńskim pochrząkiwaniom epikurejczyków i ateistów w naszych czasach],* Zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism, s.* 10; ta książka zawiera o wiele bardziej szczegółowe historyczne badania oraz streszczenie dyskusji we wstępnej części tego rozdziału.

15 L. Lessius SJ, *De Providentia numinis et animi immortalitate. Libri duo adversus atheos et Políticos, w: Opuscula Leon. Lessi* SJ, Paris, P. Lethielleus, 1880, 1.1.10, s. 323. Angielskim przekładem tej pracy jest *Rawleigh His Ghost. Or, A Feigned Apparition of Syr Walter Rawleigh, to a friend of his, for the translating into English, the Booke of Leonard Lessius (that most learned man) entituled, De Providentia Numinis, et Animi immortalitate: written against Atheists, Politi- tians of these dayes*, tłum. A. B. (1631), *w: English*

Recusant Literature, 1SS8-1640, red. D. M. Rogers, London, Scolar Press, 1977, t. 349 (cytowane odtąd jako RG). Na temat historii tego tekstu zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* s. 42.

żadnych współczesnych. Musiał sięgnąć wstecz do klasycznej starożytności, aby znaleźć ich na kanonicznej liście, sporządzonej przez Cycerona, Sekstusa Empiryka i Claudiusa Aelianusa. Byli to: Diagoras z Me- los i Protagoras, Teodor z Cyreny i Bion z Borystenes, a także Lukian. Nie były to gwiazdy starożytności! Lessius dołączył do nich sławnych atomistów, którzy odrzucali boską opatrzność: Demokryta, Epikura i Lukrecjusza. Trzeba zatem pamiętać, że przy wszystkich alarmach rozbrzmiewających w Europie na temat podstępnego, skoro utajonego ateizmu, Lessius musiał sięgnąć wstecz jakieś szesnaście stuleci, aby zebrać nazwiska na swoją listę.

Teraz po pierwszej osobliwości następuje druga. Typowymi ateistami byli starożytni filozofowie - atomiści, sofiści i sceptycy. Zatem Lessius ujął sprawę tak, jak gdyby to była raczej filozoficzna niż religijna kwestia. Pisał tak, jak gdyby ateizm nie był wyparciem się Boga oraz umysłowego, religijnego świata judeochrześcijaństwa, lecz siedemnastowiecznym powrotem epikurejskich i akademickich tradycji, odnajdywanych w *De natura deorum* Cycerona. Lessius argumentował tak, jak gdyby chrześcijaństwo nie oddziałało znacząco na gramatykę „Boga". Dowody istnienia Boga musiały się wywodzić z *rationes philosophicae* - ale tylko z oczywistych źródeł, jak dowody z zamysłu w przyrodzie, z pominięciem tego, „co bardziej niejasne, co może być badane w [Arystotelesowej] *Metafizyce"*[16]*.* Jest bardzo ważne, aby zrozumieć, że katoliccy teologowie wypowiadali się na piśmie przeciwko ateistom, którzy jak się wydaje, nie istnieli. Można by nawet powiedzieć: tacy są najlepsi! Przeciwko takim z pewnością najłatwiej się wypowiadać! I owi teologowie zadecydowali ponadto, że ta śmiertelna walka religijna była w istocie walką filozoficzną.

Ta decyzja, dotycząca odpowiedniej dyscypliny albo sposobu dociekań, przesunęła zagadnienia z religii do filozofii nie tylko dlatego, że

16 L. Lessius, *RG,* 1.3, s. 19-20 (m).

dawni przeciwnicy byli filozofami, lecz także dlatego, że wyznaniowe chrześcijaństwo kompromitowało się stopniowo wśród ludzi myślących. Jego wiele podziałów - zarówno krwawych, jaki ideologicznych - przygotowało zapewne grunt dla ateizmu. Jak powiadał Francis Bacon, „przyczynami ateizmu są rzeczy następujące: rozłamy w sprawach religii, jeżeli sekt, różnie wierzących, jest wiele"[17]. Alan Kors odnotowuje podobny sąd z Francji tego samego stulecia. W1578 roku Guy Lefevre de la Broderie pisał o swoim „nieszczęsnym stuleciu z jego zepsuciem praw, przyzwyczajeń, dobrych obyczajów, a także o chaosie i pomieszaniu sekt, które wytryskują i pomnażają szybko z dnia na dzień - jak ten, kto karmi żmiję na własnym łonie - ateizm, który potajemnie wpełza do serc i umysłów pewnych rozpustnych i zdeprawowanych ludzi"[18]. Teologie i wyznania zmagały się ze sobą nawzajem bezustannie i beznadziejnie. Najwięksi myśliciele Europy mogli zwracać się ku filozofii jako neutralnemu gruntowi, otwartemu na wszystkie wyznania i związanemu ze wszystkimi dyscyplinami, aby stworzyć podstawy wspólnego i centralnego religijnego zapewnienia. Lessius zaś sięga po argumenty Quintusa Luciiiusa Balbusa z *De natura deorum* Cycerona. Nie tylko jego przeciwnicy byli przedchrześcijańscy, ale przedchrześcijańskie były również jego argumenty za

istnieniem Boga. Tematy stoików dostarczyły mu środków do wymyślenia i uporządkowania własnych argumentów[19].

To zdumiewające, jak wiele stoickich tematów pojawia się na nowo w *De Providentia Dei et animi immortalitate* i jak umiejętnie przyciągają one do siebie pomysły oraz odkrycia wczesnych czasów nowożytnych. Odnajdujemy tutaj powszechną zgodę ludzkości, a zwłaszcza mędr-

17 F. Bacon, *Eseje,* tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 71.
18 A. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,* 1.26. Guy Lefèvre de la Boderie, którego profesor Kors cytuje, przełożył w 1578 roku *De la religion chrétienne* Marcela Ficina.
19 Przedstawienie i analizę stoickich tematów jako klasyfikację argumentów za istnieniem Boga zob. M. J. Buckley, *Motion and Motions God. Thematic Variations in Aristotle, Cicero, Newton and Hegel,* Princeton, Princeton University Press, 1971, s. 110-117.

ców, ruchy ciał niebieskich, istnienie cielesnych rzeczy, piękno rzeczy oraz układ ich części - zgiełk argumentów obejmujących części świata i rozmaite oblicza - w sumie piętnaście argumentów. Wszystkie są jednak odmianami jednego tematu: na podstawie wyraźnie pomysłowego i zrozumiałego układu dowodzi się twórczej, sprawującej pieczę inteligencji. Podobnie jak stoicy Lessius odnajdzie inteligencję we wszechświecie, zawartą albo w umyśle - jak ludzie powszechnie wierzą - albo w różnorodnych układach astronomicznej i biologicznej natury. Albowiem organizacja albo zamysł wymagały inteligencji, aby wy tłumaczyć spotykanie się ze sobą albo współistnienie równorzędnych składników, które nie wyjaśniają się nawzajem. Układy świadczyły o pomysłowości, pomysłowość - o inteligencji, a owe układy można było znaleźć jako wszechobecne w umyśle i w naturze. W bukłaki stoickich *loci communes,* czyli „komunałów", Lessius potrafił wlać odkrycia renesansu.

Stoicka argumentacja z powszechnej zgody, na przykład, może teraz przyswoić sobie wnioski płynące z dalekich morskich wypraw, które ustaliły niedawno, że nawet „Hindusi, Chińczycy, Japończycy, Tatarzy i wszyscy inni" wyznają wiarę w Boga[20]. Nowe dane faktyczne z niedawno skonstruowanego teleskopu zostają wchłonięte przez stoickie dowody z ruchu ciał niebieskich. W 1613 roku, mniej więcej dwa lata po tym jak *Siderius nuncius* Galileusza upowszechnił odkrycie nierównej powierzchni Księżyca, czterech medycejskich satelitów wokół Jowisza i faz Wenus - a więc bardzo naruszył Ptolemeuszową i Arystotelesową argumentację za geocentrycznym wszechświatem - flamandzki teolog mówi o swoim własnym zastosowaniu *fistulae dioptricae,* która została przecież wynaleziona w Niderlandach, a nie we Włoszech, aby obserwować układy astronomiczne i wykorzystać je jako dalsze świadectwo zamysłu[21]. Taka sama linia rozumowania przebiega przez

20 L. Lessius, *RG,* 1.3, s. 13-15.
21 L. Lessius, *De Providentia numinis,* 1.2.16-19, s. 325-328. Zob. *RG,* 1.3, s. 19-26. Teleskop byl wynajdywany wiele razy na przestrzeni wieków, a ostatecznie został wykonany

wszystkie piętnaście zagadnień. Jak teologowie zwracali się do astronomii, aby obwarowywać swoje założenia, tak samo wspominali pewną liczbę układów biologicznej natury, aby umacniać blanki chrześcijańskiej wiary i teologii.

I to doprowadza nas do trzeciej osobliwości, jaką jest jedność „nauki" i „religii". W XVII wieku nauka (albo filozofia natury, jak mawiano w czasach Newtona) nie tylko nie przeciwstawiała się wyznaniowemu chrześcijaństwu, ale często wierzyła, że może i powinna wypracować podstawy chrześcijańskiego myślenia. Religia musiała oczywiście stać się filozofią, aby bronić się przed ateistami, którzy, jak się wydaje, nie istnieli, zaś filozofia z jej baterią stoickich tematów, popędzana gwałtownie przez wielkie wynalazki w technice, badanie nowych lądów, matematykę, anatomię oraz (przede wszystkim) mechanikę stała się w najbardziej potocznym sensie filozofią natury. A to wszystko stało się naturalną teologią, stanowiącą podstawę zapewnienia o istnieniu Boga wbrew Jego domniemanemu odrzuceniu.

Pozostawiając Lessiusa, poświęcimy teraz jeden akapit Paryżowi oraz wielkiemu teologowi i erudycie zakonu minimitów, Marinowi Mersenneowi. Niech posłuży on jako przykład drugiego charakterystycznego myśliciela początku XVII wieku, zarówno poprzez swoje obszerne komentarze do Księgi Rodzaju, jak i poprzez rozprawę *Bezbożność deistów, ateistów i libertynów w naszych czasach.* Lessius nie potrafił wskazać współczesnych ateistów, a Mersenne więcej niż nadrabia ten brak. Jego *Quaestiones in Genesim* stwierdzają z godną pozazdroszczenia pewnością siebie, że sam siedemnastowieczny Paryż liczy ich sobie 50000. Kim byli owi ateiści? O ile Lessius musiał przywoływać staro-

i sprzedany przez Hansa Lippersheya w Niderlandach w 1608 roku. Galileusz słyszał o tym osiągnięciu i próbował przemycić je jako własne we Włoszech. Na temat teleskopu, znanego Galileuszowi jako *perspicillum,* zob. *New Encyclopedia Britannica,* wyd. XV, hasło: „Measurement and Observation: Telescopes". Zob. też A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata,* tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 98-107. Zob. M. J. Buckley, *At the Origins oj Modern Atheism,* s. 379, przyp. 53.

żytność, o tyle Mersenne mógł postawić przed sądem każdego, kogo myślenie uznałby za niebezpieczne. Trzy nazwiska wysuwają się na pierwszy plan: Pierre Charron, sceptyczny fideista, który sam przeprowadzał analizy i pisał przeciwko niedowiarstwu, używając opartych na Piśmie Świętym argumentów, Geronimo Cardano, który wniósł znaczny wkład do algebry, mechaniki, filozofii i medycyny, a także Giordano Bruno, bezkompromisowy racjonalista i metafizyczny mistyk. Każdy z nich wyparłby się przekonań, którymi obarcza go Mersenne. Jakkolwiek jednak różniły się ich systemy i przeświadczenia, wszyscy byli uznawani za filozofów. Toteż w owo przedsięwzięcie Mersenne wprowadzi kwestię Boga z pewnego rodzaju platońską wersją epikurejskiej mechaniki. Na podstawie mechaniki dowodzi się konieczności nieskończonej pełni, która tłumaczy istnienie skończonych rzeczy, nagromadzonych jako świadectwo dostarczane przez *le bel ordre qui est au monde.* Ta linia mechanicystycznej argumentacji zostaje doprowadzona do końca przez neoplatońskie filozofowanie Augustyna i Anzelma[22].

Ta strategia katolickich teologów staje się - z rzadkimi wyjątkami - zbiorem zasad europejskiego chrześcijaństwa. Istnienie Boga zostało uznane przede wszystkim za filozoficzną kwestię i było bronione poprzez świadectwo nowej wiedzy. Sama filozofia stała się zatem albo Uniwersalną Matematyką Kartezjusza, albo Uniwersalną Mechaniką Isaaca Newtona. Obydwaj - najbardziej wpływowi filozofowie tamtego wieku - nie tylko zaakceptowali wyznaczoną przez teologów rolę, lecz wprowadzili ten podział obowiązków i bronili go. Fakultetowi paryskiej teologii Kartezjusz zadedykował swoje największe dzieło, swoje *Medytacje o pierwszej filozofii,* ale właśnie w tej dedykacji

odróżnia swoją odpowiedzialność od teologicznej: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnie-

22 Na temat „Marina Mersenne'a i epikurejskiego platonizowania" zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* s. 56-64.

nie duszy"[23]. W ten uprzejmy sposób Kartezjusz mówi teologom, że on odpowiada za dowodzenie istnienia Boga, a nie oni.

Nie chodzi o to, że Kartezjusz czytał Lessiusa. Raczej ten podział pracy stał się tak aksjomatyczny, że wielki filozof mógł przytoczyć go najwybitniejszemu zgromadzeniu teologów w Europie i spodziewać się po prostu jego uznania. Pod jednym względem Kartezjusz przypominał Galileusza: podkreślał zróżnicowanie dyscyplin pod względem tematyki, metod i języków. Wyniósł on jednak swoją filozofię na zawrotne wyżyny metafizyki, wyodrębniając rodzaje filozofii i właściwe im tematy: Bogiem miała zajmować się pierwsza filozofia albo metafizyka, podczas gdy mechanika (w czym przeciwstawia się ostro Newtonowi) zawierałaby tylko mechaniczne zasady. Zróżnicowanie dyscyplin uwzględnia rozstrzygnięcie, że mechanika miała zawierać tylko mechaniczne zasady. To rozstrzygnięcie miało odegrać bardzo ważną rolę w stuleciach, które nastąpiły po Kartezjuszu.

Europa i jej intelektualiści musieli być jednak zniewoleni prawie niezmierzonym geniuszem Isaaca Newtona oraz bardzo wysokim miejscem *Principiów* w rozwoju filozofii natury. Stanowisko Newtona, jak zostało zaznaczone w pierwszym rozdziale, zwyciężyło ostatecznie nawet na niechętnym mu kontynencie. Mechanika miała być uniwersalna nie tylko po to, aby dawać podstawę całej matematyce i badać „wszystkie zjawiska natury", lecz także po to, aby zapewniać prawdziwe fundamenty religii. Teologowie nie tylko przygotowali drogę dla tych istotnych ruchów w zachodnim apologetycznym myśleniu, lecz gdy one wystąpiły, poszli za nimi entuzjastycznie. Kartezjusz powołał do życia swojego Malebranchea, a Newton swojego Samuela Clarkea. Zatem wszystkie czynniki czekały już, aby oświecenie sformułowało pierwszą wyraźną postać ateizmu w czasach nowożytnych.

23 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii,* VII, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 31.

Innej analizie można pozostawić to, jakie społeczne struktury albo gospodarcze ruchy albo bloki władzy udzielały poparcia tej spokojnej rewolucji. Natomiast to, co zdarzyło się w rozwoju idei, jest bardzo ważne, ale w zasadzie całkiem proste. Dwoma najbardziej wpływowymi sprawcami tej rewolucji byli: wielki twórca *Encyklopedii,* Denis Diderot, i ujmujący salonowiec, baron Paul Holbach[24]. Ich wspólnymi źródłami byli jednak Newton i Kartezjusz, których różni teologowie czcili jako stróżów podstaw religii.

Od Newtona Diderot i Holbach przejęli uniwersalność mechaniki, czyli to, że mechaniczna metoda mogła zajmować się wszelką rzeczywistością od matematyki po teologię. Odrzucili natomiast twierdzenie Newtona, że mechaniczne badanie naturalnych zjawisk musi koniecznie prowadzić do niemechanicznej zasady, do transcendentnego nadnaturalnego źródła, czyli do Boga. Diderot i Holbach uznali

metafizykę albo pierwszą filozofię Kartezjusza za niedorzeczną, co Newton uczynił przed nimi, lecz przejęli od Kartezjusza autonomię mechaniki, czyli to, że cała fizyczna rzeczywistość jest mechaniczna i musi być wyjaśniana przez mechaniczne zasady. Diderot i Holbach syntetyzowali wielorako Kartezjusza i Newtona. Syntezą była uniwersalna mechanika *(a la* Newton) z jedynie mechanicznymi zasadami (a *la* Kartezjusz).

Przeprowadzili oni tę syntezę, dokonując jednej rewolucyjnej zmiany: zasadniczo inaczej zaczęli rozumieć materię. Dla Kartezjusza i Newtona materia była bierna. Kartezjusz utożsamiał materię z rozciągłością, która umożliwiała geometrię, a Newton utożsamiał materię z masą

24 W liście do swojej kochanki Sophie Volland Denis Diderot opisał wesoły wieczór, podczas którego wielki angielski filozof David Hume dostał w tej sprawie francuską lekcję:
Hume udał się na swoją pierwszą kolację przy Rue Royale. W rozmowie z baronem Paulem Holbachem „angielski filozof pozwolił sobie zauważyć, że nie wierzy w ateistów i nigdy nie widział żadnego. Baron odpowiedział mu: «Proszę policzyć, ilu nas tu jest». «Jest nas osiemnastu». Baron dodał: «Bez trudu chyba mogę wskazać panu od razu piętnastu, bo inni się jeszcze nie zdecydowali»".

Historia jest zbyt francuska, aby przyjąć ją bez zastrzeżeń, lecz... (E. C. Mossner, *The Life of David Hume,* wyd. 2, Oxford, Clarendon Press, 1980, s. 483).

i uważał, że materia różni się tylko pojęciowo od biernego oporu wobec zmian. Jak materia uzyskuje ruch? Jak zaczyna się poruszać? Według Kartezjusza ruch jest spowodowany pędem, a według Newtona - siłą.

Diderot i Holbach zrewolucjonizowali filozofię natury, nie uznając już materii za bierną, lecz za dynamiczną. Według nich ruchliwość stanowiła część samego istnienia materii. Podkreślali oni, że ruch nie zostaje dodany do materii przez jakieś zewnętrzne działanie, lecz jest koniecznym atrybutem materii. Kartezjusz powiedział, że odwołując się do materii i praw ruchu, może wyjaśnić wszystko we wszechświecie, w tym również zamysł. Potrzebował jednak, aby na początek Bóg wprowadził materię w ruch, a reszta miała dziać się z konieczności. Za sprawą Diderota i Holbacha taki wstęp stał się niekonieczny. Nikt nie potrzebuje Boga, aby przekazać materii pierwszy impet. On już tam jest i był tam od zawsze, gdyż ruch i materia są nierozdzielne. Materia jest twórczym, dynamicznym źródłem wszelkiej fizycznej rzeczywistości. Ruch jest sposobem, w jaki materia z konieczności istnieje. Nic dziwnego, że Diderot był ulubionym prozaikiem Karola Marksa[25]. Gorliwy marksista mógłby odczytać tę historię jako wtłoczenie rewolucyjnej zasady, dynamicznej materii w sprzeczność teologicznie zapoczątkowanej mechaniki. Bóg stał się zbędny w astronomii i w filozofii natury, podobnie jak coraz mniej okazywał się wyjaśnieniem w filozofii natury i mechanice. Dialektyczne rozwikłanie albo wyłonienie się negacji nadzwyczaj przypomina to, jak Mircea Eliade odczytał drogę pierwotnej Najwyższej Istoty. Nowe spojrzenie Andrew Langa na preanimistyczną historię religii podsunęło myśl, że Najwyższa Istota „nie jest kresem historii religijnej, ale stanowi zaledwie jej pierwszy etap"[26]. Z czasem jednak

25 A. M. Wilson, *Diderot. The Testing Years, 1713-1759,* New York, Oxford University Press, 1957, s. 194.
26 M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii,* thim. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 69.

owa pierwotna Najwyższa Istota, niegdyś szeroko obecna i wpływowa, staje się powoli bardziej odległa, coraz mniej nadająca się do wyjaśniania i rozumienia świata, a także do odbierania boskiej czci. Rozumiano świat i zajmowano się międzyludzkimi oddziaływaniami, nie odwołując się do takiego bóstwa. Stopniowo powstał stąd *deus otiosus,* bezczynny Bóg, nie tyle odrzucony, ile zaniedbany, obojętny i niezaangażowany, niewpływający na świat natury i na ludzkie istoty, a w końcu odchodzący w zapomnienie. „Ludzie wierzyli, iż usunął się do najwyższego, najbardziej oddalonego nieba, obojętniejąc na ich sprawy"[27]. Inaczej mówiąc, Najwyższa Istota została odsunięta od wszelkich religijnych zawiłości. Ów Bóg „w końcu został zapomniany"[28]. Tak również przebiega historia Boga mechaniki na początku czasów nowożytnych. Odkrycie Jego bezczynnej, niekoniecznej obecności prowadzi do obojętności, nawet wyśmiewania, odrzucenia i ostatecznego zapomnienia. Robert Lowell uchwycił trochę tę odmianę „Boga", jeżeli można zamienić tylko jedno imię własne dla zidentyfikowania stanowiska:

> Jest to blada powieść dla zegarmistrza Boga
> Kartezjusza i [Newtona]; On zaplanował i zainstalował
> nas w Aparacie. Lubił majsterkować;
> lecz udoskonaliwszy to, co zrobić musiał,
> stanął z boku, jak w całun spowity w samotność[29].

Bardzo szkicowy zarys historii pewnej idei sugeruje, że początki ateizmu wiążą się z rozwojem filozofii natury albo fizyki i tak się to często potocznie ocenia. Lecz fizyka albo mechanika nie przekonywały, że Bóg nie istnieje. Mówiły tylko, że nie potrzeba teologicznej hipotezy, aby wyjaśnić rozwój i zamysł wszechświata albo ruch materii w poszczególnych układach. Dynamiczna materia zaspokajała potrzebę wszelkiej

27 Tamże, s. 72.
28 Tamże, s. 72.
29 R. Lowell, *Zegarmistrz Bóg,* thim. B. Taborski, w: *Poezje,* Kraków 1986, s. 169. „Paley" zostało zamienione na „Newton".

przyczynowości. Mechanika w upojnych czasach swoich triumfów nie musiała już prowadzić do teologicznych wniosków i uważała siebie za lepszą z powodu tej niezależności. Nie potrzebowała ona teologii do swojej pełni i spójności. Lecz w ten sposób usunięto coś uważanego przez wielu za podstawową gwarancję istnienia Boga.

Mechanika może nie potrzebować teologii, lecz teologia w apologetyce zaczęła potrzebować mechaniki występującej bądź w astronomii, bądź w biologii. Teologia uzależniła się od niej. Najważniejsze teologiczne twierdzenia, które musiały zdać się na mechanikę, stały się bezpodstawne, a w logice, podobnie jak w historii, działa klasyczna zasada, że „cokolwiek stwierdza się bezpodstawnie, można bezpodstawnie odrzucić". Oczywiście następnym krokiem było odrzucenie, sprzeczność dowodu, który przestał być dowodem. Tym, czego dowodziło się rzeczywiście, było od początku wpisane w dowód samoobalenie.

Sprzeczność bowiem nie była nowa. Ateizm odsłonił po prostu sprzeczność ukrytą już w początkowych momentach dowodu mechanicznego.

3. SPRZECZNOŚĆ

W pierwszym stadium tej strategii istniały milczące, ale zgubne sprzeczności zarówno w oczywistym świadectwie, które jak uważano, dostarczało apologetyce gwarancji istnienia Boga, jak i w oceniającym owo świadectwo sposobie myślenia.

1) W oczywistym świadectwie to, co bezosobowe, wzięto za podstawową gwarancję tego, co osobowe. Rozumowa wiarygodność istnienia Boga została zasadniczo uzależniona od wnioskowania w filozofii albo filozofii natury, albo mechaniki, jak gdyby nic stosowniejszego nie dało się osiągnąć. Kontrast był oszałamiający: Wszelkie odwoływanie się do religijnego doświadczenia Boga pominięto, a nieskończona tajemnica, jaką Bóg jest, stała się faktycznie wnioskiem ze szczególnego

ukształtowania Systemu Słonecznego albo ludzkiego ciała. Niewypowiedzianym założeniem było to, że trzeba zwracać się ku takiemu bezosobowemu świadectwu, ponieważ nic swoiście religijnego lub osobowego nie przekonywało na tyle, aby potwierdzić rzeczywistość Boga. W gramatyce i w zwyczajach religii nie zawierało się nic przekonującego i bardziej wprost stosownego. Nie były tym ani doświadczenie bezwzględnego wymogu sumienia albo świątobliwe żywoty i opowieści, ani osoba Chrystusa, ani pęd ku horyzontowi prawdy, ani religijne tradycje i doświadczenia. W wielkich sporach o istnienie Boga można nie zajmować się tymi sprawami. Nie są one rygorystycznie wymagane i zniewalające. Mechanika, a nie jakikolwiek religijny wymiar życia, dostarczała zasadniczego świadectwa, na którym można było rozsądnie opierać twierdzenia co do podstawowych religijnych zagadnień.

W dialektycznym rozwoju, począwszy od tego momentu strategii, wychodzi na jaw sprzeczność wcześniej milcząco obecna. Wszak brać w nawias coś swoiście religijnego, aby bronić Boga religii, to potwierdzać milcząco poznawczą pustkę samej rzeczywistości, którą próbowało się poprzeć. Niewyrażone, chociaż żywo obecne przekonanie było takie, że religijne życie istoty ludzkiej albo społeczności ludzkiej nie ma środków, aby się samo obronić. Milcząco uznając tę niewystarczalność, musiało ono zwrócić się ku innemu świadectwu, aby uzasadnić siebie, aby ustanowić swoją własną rozumność. Narastający ateizm poprzez swoją negację ujawnił po prostu sprzeczność, która istniała milcząco od początku. Tak bardzo wewnętrznie skłócony i sprzeczny teizm przeszedł w swoją negację. Przeszedł w ateizm.

2) W tej strategii istnieje następna milcząca sprzeczność, która występuje między rozmaitymi formami myślenia, między religijną zgodą i wnioskowaniem. W religii Bóg jest doświadczany i czczony jako obecność oraz potwierdzany rzeczywistą zgodą. W mechanice i w filozofii Bóg to konkluzja wywnioskowana z czegoś bardziej oczywistego. John Henry Newman omówił to zagadnienie szczegółowo, więc nie będę

tutaj nad tym się zatrzymywał, zauważając jedynie, że gdy kładzie się nacisk na pierwszeństwo wnioskowania, czyni się zgodę znacznie trudniejszą[30]. Jednakże tak właśnie postępowano w strategiach z początku czasów nowożytnych: dedukcyjne formy myślenia zostały wprowadzone jako podstawowe dowody, ponieważ w religijnym doświadczeniu i refleksji nie dopatrzono się odpowiedniej intelektualnej siły przekonywania, a na pewno nie czegoś takiego, co znaleziono w filozofii natury i mechanice.

Jako formę myślenia religijne uznanie i zgodę interpretowano jako intelektualnie słabe. Aby nadać istotną treść i poważny charakter założeniom i konkluzjom jakiejś

formy myślenia, musi ona stać się naukowym wnioskowaniem, o czym można przeczytać w *Principiach* i *Optyce* Newtona. Boga nie spotykało się w postaci obecności. Bóg był konkluzją wywnioskowaną z tego, co się spotkało. Newman przypomniał tę nieuchronną sprzeczność: „Argumenty dotyczące abstrakcji nie mogą posługiwać się konkretem i określać go. Mogą przybliżać ku dowodowi, ale osiągają tylko prawdopodobieństwo, ponieważ nie mogą osiągnąć swoistości [...]. Nauka własną pracą osiąga prawdę w abstrakcji, a prawdopodobieństwo w konkrecie, lecz tym, co mamy na celu, jest prawda w konkrecie"[31]. Wnioskowanie może przygotować do zgody, a nawet czyni to często, lecz jego warunkowość odróżnia je nieodwołalnie od zgody.

W oczywistym świadectwie, a także w sposobie myślenia poszerzała się przepaść między Bogiem przyjmowanym jako żywa, samoudzielająca się obecność i Bogiem fizyko-teologów, który był w najlepszym razie odsuwany wytwornie na bok, na przykład przez Gilberta Murraya jako „przyjaciel kryjący się za zjawiskami"[32].

30 J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* red. I. T. Ker, Oxford, Clarendon Press, 1985, rozdz. 6, s. 105 i nast.
31 Tamże, s. 181.
32 G. Murray, „The Stoic Philosophy", w: *Essays and Addresses,* London, Georgie Allen and Unwin, 1921, s. 103. Murray przypisuje to zdanie Bevanowi. Wspomina o nim znowu wswo-

Trzeba podkreślić, że nie to, co owa strategia zawierała, wypracowało jej własną odwrotność. Wypracowało ją to, co zostało pominięte jako nieważne, i to, czym je zastąpiono. Filozofia chrześcijańska nie kwestionowała treści, jaką niosło ze sobą połączenie rozmaitych elementów świadczących o zamyśle - nie w takiej czy innej poszczególnej rzeczy, lecz w naturze. Nie sprzeciwiała się też temu, że trzeba znaleźć postulat, który miałby sens etycznego dążenia do powinności, albo metafizykę bytu, która zadawałaby pytanie, dlaczego jest raczej coś niż nic. Chodziło bardziej o pominięcie różnorodności religijnego życia i doświadczenia i wprowadzenie na ich miejsce filozofii natury albo mechaniki, ponieważ to, co tworzyło podstawy, zaprzeczało samo sobie. Ta strategia stwierdzała milcząco w absolutnie fundamentalnej chwili refleksji poznawczą pustkę rzeczywistej judeochrześcijańskiej zgody.

Taka strategia musiała zatem wprowadzać wewnętrzną sprzeczność zarówno w przemawiającym za Bogiem świadectwie, jak i w formach zapewnień o Bogu. Ostatecznie wnioskowanie naukowe i świadectwo naukowe osiągnęły swoją własną autonomię, rozwiązując owe sprzeczności przez zamknięcie świata w samych sobie. Mechanika miała być uniwersalna i posiadała tylko mechaniczne zasady. Mogła zatem obyć się bez tak biegłego w geometrii najwyższego architekta i jeszcze raz potwierdzić własną integralność. Historyczny model XVII i XVIII wieku wskazuje, że przynajmniej w wypadku zachodniej cywilizacji taka sprzeczność tkwi u podstaw ideowych narodzin ateizmu. Twierdzić, że narodziny ateizmu miały dialektyczny charakter, to po prostu utrzymywać, że odrzucenie Boga zrodziło się z tych właśnie strategii, które zbudowano, aby z nim walczyć.

Czy jednak taki dialektyczny model obowiązywał gdzie indziej? Popatrzmy na drugi eksperyment i pracę profesora Jamesa Turnera[33].

im szkicu „What is Permanent in Positivism", w: *Humanist Essays,* London, Unwin Books, 1964, s. 177-178.
33 J. Turner, *Without God, Without Creed.* Ten fragment obecnego rozdziału zawdzięcza bardzo wiele tej pracy profesora Turnera.

4. DRUGI EKSPERYMENT

Aby podjąć tę drugą próbę, pozwólcie mi zaprosić was w podróż do Nowego Świata. Purytańska Nowa Anglia nie miała Leopolda Lessiusa, ale miała swojego Cottona Mathera. Obaj byli teologami niezaprzeczalnie prawomyślnymi i wpływowymi w swoich grupach wyznaniowych. Lessius zdołał dokonać podziału na drogę wiary i filozoficznych racji oraz umieścił argumenty za istnieniem Boga wśród tych ostatnich. Cotton Mather, podobnie jak Jan Chryzostom, zdołał dokonać podziału *Dwoistej Księgi Boga* na księgę *Stworzeń* i księgę *Pism,* utrzymując, że pierwsza „pomaga nam w odczytywaniu drugiej". Bóg bowiem „pouczywszy nas najpierw δια πραλματων, poprzez swoje *dzieła,* uczynił to następnie δια γραμματων, poprzez swoje *słowa"*[34]*.* To spostrzeżenie zapewnia charakter, a nawet polot, jego wydanej w 1721 roku książce *Filozof chrześcijański. Zbiór najlepszych dokonanych w naturze odkryć z religijnym wzbogaceniem.* Jest niezwykle ważne, aby wraz z Kennethem Silvermanem dostrzec, że była to „pierwsza ogólna książka naukowa, napisana w Ameryce", i to napisana w imię tego, co nazwalibyśmy dzisiaj religijną apologetyką[35]. 0 ile Lessius mógł posłużyć się współczesną astronomią i rozpatrywać stoickie zagadnienia, o tyle Newtonowskie stulecie uniemożliwiło Cottonowi Matherowi uczynienie tego, a także zrobienie użytku z fizyko-teologii „pracowitego p. Raya i dociekliwego p. Derhama, *Fratrum dulce par"*[36]*.* Zarówno według Leonarda Lessiusa, jak i według Cottona Mathera zamysł powinien być wszędzie badany w religijnych celach. Zatem*, filozofia* [współczesna nauka] nie jest *wrogiem,* lecz potężnym i cudownym *bodźcem* dla *religii"*[37]*.*

34 C. Mather, przedmowa do *The Christian Philosopher. A Collection of the Best Discoveries in Nature, with Religious Improvements.* Faksymile ze wstępem J. K. Piercy, 1721; reprint, Gainesville, Fla., Scholars' Fascimiles and Reprints, 1968, s. 8.
35 K. Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather,* New York, Harper and Row, 1984, s. 249.
36 C. Mather, wstęp do *The Christian Philosopher,* s. 3.
37 Tamże, s. 1.

Mather wierzył, że Bóg najpierw posłużył się uczonymi, którzy mieli dokonać odkryć, a następnie skłonił fizyko-teologów, aby gromadzili je, toteż cały wszechświat można było naprawdę zobaczyć jako świątynię Boga, *„zbudowaną* i *przysposobioną* przez Wszechmocnego Architekta"[38]. Owe odkrycia i nagromadzone zbiory zrodziły to, co Mather nazywał „filozoficzną [tzn. naukową] religią", której uniwersalna naukowa podstawa umieszczała ją poza awanturami skłóconych sekt: „Oto *religia,* którą znajdziemy *bez kontrowersji-, religia,* która rzuci wyzwanie wszystkim możliwym ludzkim spojrzeniom z *góry* i z *dołu.* Przyglądnę się na nowo wyrażeniu: «filozoficzna religia» - jakże jest ona *ewangelicznal"*[39]*.* Ewangeliczna i filozoficzna - dwa przymiotniki tak często używane w stuleciach, które miały nadejść. Owszem, mogła być ewangeliczna, lecz tym, co uczyniło ją filozoficzną, tzn. naukową, było skupienie na zamyśle we wszechświecie i wnioskowanie z zamysłu o inteligencji, a nawet Najwyższej Inteligencji.

Zdumiewające jest spostrzeżenie, że według tej przepowiedni z Nowej Anglii owa religia nadawała się jednakowo dla chrześcijan i dla muzułmanów[40]. Newton sformułował swoją „fundamentalną religię", a Cotton Mather miał swoją „filozoficzną religię" do pomocy teologii, która była badaniem boskiego objawienia. Książka mogłaby

być równie dobrze zatytułowana „Religio Philosophica, czyli Filozofia chrześcijańska", a jej pierwszy rozdział jest poświęcony właśnie Newtonowskim trzem prawom ruchu oraz prawu odwrotności kwadratu, gdyż świadczą one o swoim boskim pochodzeniu: „To są *prawa* Wielkiego BOGA, *który ukształtował wszystkie rzeczy.* BOGA można *zawsze zobaczyć*

38 Tamże, s. 2-3.
39 Tamże, s. 2.
40 Tamże, s. 6. W znakomitym treściowo i retorycznie zakończeniu Cotton Mather przestrzega swoich współwyznawców chrześcijan: *„Audite Ciceronem, quem Natura docuit* [słuchajcie Cycerona, którego uczyła natura]. Mogę jednak powiedzieć, że *Bóg uczył tyleż samo* mahometanina! I powiem: *chrześcijaninie,* uważaj, żeby *mahometanin* nie został przywołany na twoje potępienie!"

w owych *odwiecznych rozporządzeniach"*[41]*.* Co było celem tej godnej uwagi filozoficznej religii? W pozytywnym sensie chodziło o wpajanie pobożności, przy czym „pobożność" była wówczas niemal synonimem „religii". W negatywnym sensie chodziło o to, żeby *„ateizm* został raz na zawsze przepędzony i wygnany ze świata". Filozoficzna religia potwierdziła, że „wszystko w świecie składa się wspólnie na wyrok jego [ateizmu] *usunięcia*"[42]. Metafory stały się naprawdę jeszcze bardziej wymowne: „Każda część *wlewa się* ciągłą falą, aby go *odeprzeć,* nie chodzi o jakiś zakamarek całego świata, lecz o miejsce dostarczające *kamienia,* aby zadać *bluźnierstwu* taką *śmierć,* jaka mu się słusznie należy"[43]. Gromadzenie takich kamieni było zadaniem filozofii, która stała się filozofią natury, a następnie filozoficzną religią, dyscypliną, „w której nie było *nauczyciela,* lecz *rozum* w poważnym oglądzie *natury* prowadził do uznania wspaniałego BOGA"[44]. Do tej dyscypliny bowiem należało pytanie o istnienie Boga i obrona owego istnienia.

Nie powinno zatem być niespodzianką, że zaufanie do nauki rosło, nawet gdy stanowczy kalwinizm Matherów - z całą jego podwójną predestynacją i niewielką liczbą zbawionych - złagodniał w dogmatycznie osłabionym kongregacjonalizmie i unitarianizmie, ledwie dających się odróżnić od szacownego „amerykańskiego stylu życia". Dwie księgi Cottona Mathera poszły drogą własnych historii rozwoju. Amerykańskie oświecenie, opierając się na księdze stworzeń jako podstawowej, a nawet wyczerpującej, podjęło decyzję, która osiągnęła pełne rozmiary w rozmaitych „deizmach" Thomasa Painea i Ethana Allena, Benjamina Franklina i Thomasa Jeffersona[45]. Deizm z kolei wywołał swoje przeciwieństwo, tzn. ewangelickie ożywienie na początku XIX wie-

41 C. Mather, „Essay I: *Of the Light",* w: *The Christian Philosopher,* s. 9-16 (podkreślenia dodane).
42 C. Mather, „Man" w: *The Christian Philosopher,* s. 294.
43 Tamże, s. 295.
44 C. Mather, wstęp do *The Christian Philosopher,* s. 5.
45 J. Turner, *Without God, Without Creed,* s. 52-53.

ku, wyrastające z pietystycznych ruchów występujących w macierzystych krajach w poprzednich stuleciach, a zyskujące wiele siły poprzez przyswojenie sobie obłaskawionego oświeceniowego racjonalizmu. Wspomniane ożywienie, przypominające przede wszystkim o nawróceniu, moralności i osobistym związku z Jezusem, przechodziło przez kraj w pierwszych dekadach XIX wieku, ale paradoksalnie

zwyciężyło wśród wybitnych chrześcijańskich przywódców i teologów tylko dlatego, że przejęło zaufanie wcześniejszych pokoleń do nauki jako podstawy zapewniania o Bogu.

Bóg mógłby zostać potwierdzony sercem, lecz takie twierdzenie broniło się przed irracjonalizmem, przyswajając sobie sprawdzone odkrycia nauki. Naukowość miała służyć dwóm celom: dostarczać fundamentalnego, przemawiającego za istnieniem Boga świadectwa oraz zaspokajać potrzebę formy myślenia, poprzez którą owo świadectwo będzie ostatecznie udowodnione.

Taka umowa zawierała jednak swoją własną wewnętrzną sprzeczność. Tradycja dwóch ksiąg zakończyła się bogiem dla każdej. Natura domagała się bezosobowego i odległego boga, który rządził wszechświatem poprzez takie uniwersalne, konieczne i mechaniczne prawa fizyki jak Newtonowskie prawa Mathera. Pismo Święte, nawrócenie i osobiste doświadczenie religijne wskazywały na Boga i na szczególną opatrzność, poprzez którą Bóg poruszał serce, wzywał grzeszników do skruchy, kierował zgromadzeniem wiernych i umożliwiał moralne życie[46]. Dodatkowe napięcie powstało, ponieważ pierwszy czynnik musiał stanowić gwarancję dla drugiego[47]. Kenneth Silverman dostrzega w tym przemieszczeniu dialektyczną sprzeczność, ukrytą już w ustaleniach z *Filozofa chrześcijańskiego* Cottona Mathera: „Sama pobożność, widoczna w takim myśleniu - rozpowszechnionym wśród chrześci-

44 Tamże, s. 78-79.
47 Tamże, s. 78.

jańskich uczonych w XVIII wieku - zaciemniała swoje niebezpieczne następstwa i niechcący zbliżała Mathera do bezbożności. Chociaż fizyko-teologiczne odkrycie zawile obmyślonego wszechświata miało dostarczyć racjonalnego fundamentu dla chrześcijaństwa, przyczyniło się ono w praktyce do zmiany jego miejsca [...]. Mather uczestniczył nieświadomie w tej wywrotowej zmianie akcentu"[48].

Taka dialektyczna sprzeczność u początków apologetyki będzie wymagała późniejszego rozstrzygnięcia - ruchu poprzez negację, która stała się nieuchronna, ponieważ protestantyzm podkreślał tkwiącą u jego podstaw mocną zależność od nauki. I rzeczywiście nowy protestantyzm stał się popularnym środkiem tego rodzaju zastosowania nauki. Właśnie dzięki amerykańskiej wersji pietyzmu Paley mógł gwarantować rzeszom istnienie Boga, a Bóg mógł gwarantować dziewiętnastowieczną moralność[49].

W dziewiętnastowiecznej Ameryce ta strategia potwierdziła jednak swoją użyteczność, gdyż skrajny krytycyzm coraz bardziej podważał natchnienie Pisma Świętego, gdyż antropologia umiejscawiała ideę Boga nie w objawieniu, lecz w kulturowej ewolucji, gdyż porównawcze studium religii osłabiało wyjątkowość chrześcijańskich poglądów, a rosnące poczucie sprawiedliwości i ludzkiego cierpienia kwestionowało gwałtownie doktryny grzechu pierworodnego, pokuty, szczególnego wybrania i wiecznego piekła[50]. W zamęcie bezpośredniego i przepełniającego atmosferę krytycyzmu religijny umysł liczył chyba nawet bardziej stanowczo niż w przeszłości na to, że nauka przywróci mu zaufanie do najbardziej fundamentalnej wiary w istnienie Boga, a także zapewni metodologiczne przewodnictwo, które może zagwarantować rzetelną wiarę.

48 K. Silverman, *Cotton Mather,* s. 250.
49 Tamże, s. 78-79, 81,96,103,182.

50 Ten wykaz pochodzi od J. Turnera, „Christianity Confused, 1840-1870", w: *Without God, Without Creed,* s. 141-167.

90

To podstawowe uzgodnienie przetrwało do połowy XIX wieku[51]. „Przed 1859 rokiem wierzący mogli bezpiecznie żyć w przekonaniu, że przemawiające za Bogiem świadectwo jest tak pewne jak nauka. Bóg pozostawał w centrum myślenia o ważnych naukowych kwestiach"[52]. Ten bóg był w istocie bogiem szczelin, wprowadzonym, aby wyjaśnić takie fakty, jak początki życia, zamysł pojedynczych gatunków oraz współzależność między organicznym życiem i wspierającym je środowiskiem[53]. Francis Ellwood Abbot wypowiadał się w imieniu wielu spośród tamtego pokolenia, gdy przestrzegał: „Teizm i ateizm leżą na szalach, a nauka utrzymuje równowagę"[54].

Później jednak, zarówno dla Laplacea w astronomii, jak i dla Darwina w biologii, Bóg nie był konieczny. Boga nie wymagały nawet zamysły ani w niebiosach, ani w organicznej naturze. Niezależnie od tego, czy w grę wchodziła hipoteza mgławicowa, czy dobór naturalny, nauka coraz bardziej nie miała nic do powiedzenia o istnieniu i charakterze Boga. Porządek ujawnił się przypadkowo, jeżeli przypadkiem w wieczności mogła nastąpić ewolucja planetarnego systemu albo złożonego organizmu za sprawą doboru naturalnego. Mathera *Dwoista Księga Boga* była nieczytelna. Zaufanie do Pisma Świętego zostało zniszczone w XIX wieku przez nową historyczną krytykę, a księga stworzeń została zamknięta przez ewolucyjny entuzjazm. Przywłaszczone przez teologów świadectwa naukowe przepadły, pozostawiając ich z wypowiedziami, które były już nieuzasadnione i puste. Dla wielu wykształconych Amerykanów drugiej połowy XIX wieku uczciwe - moralne - rozstrzygnięcie sprzeczności bezpodstawnego twierdzenia wiązało się bądź z agnostycyzmem, bądź z ateizmem. Teizm oparł się na odkryciach nauki, które ostatecznie zrodziły swoją własną negację.

51 J. Turner, *Without God, Without Creed,* s. 96-97.
52 Tamże, s. 179.
53 Tamże, s. 179-184.
54 Tamże, s. 191.

91

Innym udało się tego uniknąć poprzez ucieczkę w sprywatyzowaną, nieuznawaną społecznie religię, połączoną z uczuciem oraz intuicją, tworzącą mało albo nie tworzącą wcale dogmatycznych twierdzeń i uważającą samą siebie za usprawiedliwioną oraz wzmocnioną ochoczą zachętą ze strony mieszczańskiej moralności.

Podobnie jak w mechanice nieba, teraz w geologii i biologii wywnioskowany z nauki Bóg ustąpił opanowanej przez przypadek ewoluującej materii. Bóg to znowu *Deus otiosus.* Dynamiczna materia mogła wyjaśniać zarówno zamysł, jak i każdą formę zła. W rzeczywistości ewolucja dostarczała pełniejszego dowodu niż opatrzność. Ślepa walka o życie mogła wyjaśniać zło znacznie lepiej niż opatrzność kochającego Boga. Ewolucja czyniła zło równie zrozumiałym jak dobro.

Powtórzmy: religia nie była podkopywana przez naukę; religijna zgoda była podkopywana, gdy teologowie, odcinając się od tego, co swoiście religijne, przyjęli świadectwo i sposób postępowania nauki za podstawę. Im bardziej teologowie kładli na to nacisk, tym bardziej dyskredytowali wiarę. Profesor Turner nakreślił swoje własne odkrycie tak:

Gdy zacząłem śledzić początki niedowiarstwa, powoli zdałem sobie sprawę, że *model,* który miałem przed oczyma, nie odpowiadał powszechnym oczekiwaniom, w tym także moim własnym [...]. Chociaż zarówno nauka, jak i społeczne przeobrażenie wzbudziły duży niepokój, żadne nie spowodowało niedowiarstwa [...]. Przeciwnie, to religia spowodowała niedowiarstwo. Próbując dostosować swoje wierzenia do społeczno- gospodarczej zmiany, do nowych moralnych wyzwań, do nowych problemów wiedzy, do zaostrzających się standardów nauki, obrońcy Boga zadusili Go powoli. Jeżeli ktoś może zostać oskarżony jako bogobójca, to nie Karol Darwin, lecz jego przeciwnik biskup Samuel Wilberforce, nie bezbożny Robert Ingersoll, lecz pobożna rodzina Beecherów[55].

Modele - czy to u początków czasów nowożytnych w Europie, czy w powojennej Ameryce - były podobne. Oczywiście, wielka różnica

55 Tamże, s. XIII (podkreślenie dodane).

między XVII i XIX wiekiem wpłynęła głęboko na sposób, w jaki ów model urzeczywistniał się konkretnie. Trzeba na przykład dostrzec w tym drugim okresie, że „im szerzej rozpowszechniony entuzjazm dla nauki (utożsamianej z techniką) [...], tym większa wiara w postęp (rozumiany jako wytyczana przez naukę droga do przodu) [...], a znacznie większy odsetek wykształconych ludzi ułatwił niedowiarstwu szerzenie się i zakorzenianie się powszechnie w XIX stuleciu, czego nie było w XVII. Ideowy model powraca, ale jego kulturowe następstwa są różne"[56]. Mather potraktował naukowe odczytanie księgi natury jako propedeutykę do księgi Pisma Świętego. Podobnie jak w Europie, tak w Ameryce *praeambula fidei* zmieniła się w fundament, a ów fundament, będący jedynym potwierdzeniem, zmienił się w zaledwie wiarygodną podporę świadectwa i sposobu postępowania. Gdy nie mogła ona dłużej sprostać teologicznemu zadaniu, niedostatek został uznany za coś wrogiego.

5. TRZECI EKSPERYMENT

Gdyby zakres tego, obszernego wprawdzie rozdziału nie był jednak bardzo zawężony, powinniśmy przyjrzeć się dość szczegółowo powstawaniu ateizmu wśród pobożnych i uczonych ludzi w osiemnastowiecznej Francji, prześledzonemu tak starannie przez profesora Alana Korsa w pierwszym tomie jego odkrywczego dwutomowego studium. Tutaj możemy jedynie pójść za główną tezą tego olbrzymiego, benedyktyńskiego dzieła naukowego i zgodzić się z nią. Ateizm w katolickiej Francji narodził się ideowo, czy też nabrał intelektualnej ważności, oczywiście wewnątrz wspólnoty uczonych - osiemnastowiecznej wspólnoty, do której zaliczali się Diderot lub Holbach. Lecz „najistot-

56 J. Turner, e-mail do autora z 14 maja 2000 roku.

niejszy argument" przedstawiony w studium Korsa, jest następujący: ateizm nie został spowodowany w katolickiej Francji ani przez wrogów chrześcijaństwa, ani przez osoby zrażone do jakiejkolwiek religii, lecz przez religijnie „prawomyślną kulturę"[57]. Modele w

historii są do siebie podobne tylko na zasadzie analogii, a tutaj analogia odzywa się znowu. Model w siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej Francji przypominał na swój sposób podstawową dialektyczną strukturę obecną ogólnie w czasach nowożytnych i później dającą się odnaleźć w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku: z wewnętrznej sprzeczności wynikała negacja. Występuje tu jednak znacząca różnica. W katolickiej Francji nie korzystano tak bardzo z osiągnięć rozwijającej się mechaniki i nie wnioskowano o Bogu z zamysłu w przyrodzie. To był uporczywy spór filozoficzny, a sprzeczność pierwszego stopnia występowała między dwiema walczącymi szkołami filozoficznymi, przy czym obydwie dochodziły ostatecznie do takiego samego wniosku.

Według zaproponowanego przez Lessiusa wstępnego opisu wewnętrzna, pierwotna sprzeczność mieściła się pomiędzy głęboko religijną kwestią oraz wyparciem religijnego świadectwa i religijnego sposobu myślenia przez to, co ogólnie zostało określone jako filozofia natury. Ostatecznie Newton mógł nazwać to religijne wykorzystanie mechaniki „fundamentalną religią". Cotton Mather połączył dwie księgi i nie dostrzegł, jak bardzo stopniowo księga stworzeń musiała zastąpić księgę Pisma Świętego, stając się podstawą w tym, co nazywał „filozoficzną religią". W przedrewolucyjnej katolickiej Francji zasadnicza sprzeczność nie występowała między dwiema dyscyplinami albo dwiema księgami, lecz między dwiema szkołami.

Dwie różne grupy katolickich protagonistów podzieliły między sobą katolicką akademię: scholastycy, wyprowadzający swój rodowód poprzez średniowiecznych uczonych od Arystotelesa, i kartezjanie, którzy

57 A. Kors, *Atheism in France,* t. I, s. XIII.

niedawno wkroczyli na scenę. W 1701 roku jezuicki „Journal de Trévoux" stwierdzał, że „cały naukowy świat [co dla tego wybitnego czasopisma mogło zapewne oznaczać wykształconą Francję!] «jest teraz podzielony między dwa rodzaje filozofów [...] tych, którzy nazywają siebie uczniami Arystotelesa, i tych, którzy przyjęli nowe poglądy»"[58]. Jedni i drudzy podjęli zadanie, które Kartezjusz wyznaczył wcześniej filozofii, a stanowczo nie teologii: udowodnić istnienie Boga[59]. Zaufanie do filozofii spowodowało nieuchronność sporu filozoficznego. O potwierdzające Boga świadectwo martwiono się i kwestionowano je, aby uzyskać pewną podstawę katolickiej wiary. Lecz istnienie dwóch szkół znaczyło nieuchronnie, że strony będą wykuwały argumenty przeciwko sobie nawzajem. To nie był jeszcze jeden przykład klerykalnej albo akademickiej drażliwości, lecz kwestia istotna dla przedsięwzięcia fundamentalnej apologetyki. Podejmując trud obrony istnienia Boga, trzeba było koniecznie obalić błędne dowody. Jak bowiem Nicolas Herminier napisał w swoim komentarzu do *Sumy teologicznej* na przełomie owego stulecia, przeprowadzona kiepsko argumentacja „spowodowała największą szkodę i krzywdę teologii, dodając najwięcej otuchy niedowiarstwu"[60]. Sprzeczność między wojującymi szkołami spowodowała - wbrew ich interesom i zamiarom - negację, która podkopała obydwie. Zanegowała ona nie tylko metody, świadectwo i argumenty, które szkoły kierowały przeciwko sobie nawzajem. Jej faktyczna historia szła o wiele dalej. Ostatecznie został zanegowany wniosek, który obydwie szkoły podzielały: istnienie Boga.

Albowiem owe nieustępliwe i niekończące się bitwy między dwiema szkołami dostarczały narzędzi do ich wspólnego obalenia przez ateizm, który zwrócił się przeciwko nim w imię filozofii natury. Rosnące niedo-

58 A. Kors, *Atheism in France,* 1.1, s. 292.
59 Zob. M. J. *Buckley, At the Origins of Modern Atheism,* s. 77-85.
60 A. Kors, *Atheism in France,* t. 1, s. 293. Skrót pochodzi tutaj od Korsa, który również odnotowuje zgodne stanowisko benedyktyna Roberta Desgabetsa i jezuickiego „Journal de Trévoux".

wiarstwo musiało tylko skorzystać z tych argumentów, formułowanych tak paradoksalnie przez ortodoksów przeciwko sobie nawzajem. Ułatwiło to w kulturze Zachodu przyjęcie rzekomej wrogości między wiarą i uczonością albo nauką, powszechnie dzisiaj uznawanej za klasyczny podział w walce. Kors zacytował Abbé de Gerarda, który w 1679 roku pisał, że „uczoność *[la science*] wytwarza ateistów i bezbożnych ludzi"[61]. Uczoność w zakresie nauk przyrodniczych zaczęła zmieniać swój charakter - z podpory religii stała się jej zaprzeczeniem. Francuskie dyskusje próbujące odkryć - każda w swojej własnej szkole - najskuteczniejsze filozoficzne argumenty za istnieniem Boga, faktycznie zaprzeczyły temu, czego usiłowały bronić. Powtórzmy: apologetyczny proces, który uczynił tego rodzaju świadectwo lub filozoficzne argumenty bezwzględną podstawą, zrodził umysłowe i sceptyczne procesy, które doprowadziły do jego odrzucenia:

> Powstanie ateizmu we Francji nie było sprawą tylko nominalnie chrześcijańskiej kultury, ale raczej w bardzo dużej części sprawą właśnie chrześcijańskiego umysłu lub duszy. „Teizm" wymaga pojęcia, jeżeli nie kategorii, „ateizmu". To wierząca kultura *rodzi* swoją własną antytezę, niewiarę w zasadach swojej własnej wiary. Wczesnonowożytni teiści, katolicy, protestanci oraz innowiercy próbowali upewnić się, że nikt nie może wątpić w spójny dowód lub pozytywną treść istnienia Boga. *Sami jednak byli źródłem lub przekaźnikiem takiego dowodu oraz odkrywcami lub twórcami takiego ateistycznego nauczania. Taki dowód może brzmieć paradoksalnie, lecz zobaczymy, że może wprowadzić na nowo zarówno ateistyczny potencjał, jak i ateistyczną rzeczywistość do kultury, której były one żywymi częściami*[62].

To twierdzenie kształtuje się w toku dzieła, ale na końcu Kors może wypowiedzieć najważniejszy wniosek z pierwszego tomu: „Zobaczyliśmy, jak złożona kultura *rodzi swoją własną antytezę***,** której możliwość nosiła zawsze w sobie"[63]. Sprzeczności w religijnej kulturze przecho-

61 Tamże, s. 58-59.
62 Tamże, s. 79-80 (podkreślenie dodane).
63 Tamże, s. 379 (podkreślenie dodane).

dzą dialektycznie w swoją całkowitą negację. To było w jej dyskusjach samobójcze. Szkoły podkreślały, że ich zadaniem była weryfikacja istnienia Boga. Nie tylko używane przez nie narzędzia inni uważali za nieodpowiednie, ale też argumenty, które wytworzyły, aby stawić opór przeciwnikom, obróciły się przeciwko nim obydwu.

Kładąc nacisk na to, że filozofia natury albo pierwsza filozofia musi usprawiedliwiać fundamentalne twierdzenia religijnej wiary albo dostarczać świadectwa, i nawet formy, poprzez które fundamentalne religijne lub teologiczne przekonania mogą zostać potwierdzone, teologowie przyznawali się znowu do pojęciowej niewydolności, a nawet pustości religijnych wierzeń i religijnego doświadczenia. Najważniejsze przemawiające

za Bogiem świadectwo zostaje wypowiedziane jako bezosobowe niezależnie od tego, czy chodzi o treść idei u Kartezjusza, czy o treść natury u scholastyków. Sposobem zapewniania o Bogu jest wynikanie lub wnioskowanie.

6. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE

W tych wszystkich trzech teologicznych eksperymentach nieuchronna sprzeczność polegała na wzięciu w nawias religijności, na jej wyparciu bądź jako sposobu myślenia, bądź jako wymagającego badań świadectwa. We wszystkich trzech wykorzystane sposoby dialektycznie spowodowały swoje własne przeciwieństwo. Ateizm jako twierdzenie i argument nie powstał w swoim natężeniu pierwotnie z rzekomego sprzeciwu nauki czy z bogatych odkryć tego okresu, czy z umysłowych ruchów, sceptycznie wrogich jakiemukolwiek roszczeniu do pewności. Powstał z immanentnej sprzeczności samej prawomyślnej tradycji oraz jej apologetycznych strategii. Te trzy przedsięwzięcia jako dialektyczne zawierały początkową sprzeczność zarówno co do treści, jak i co do formy: bezosobowe zostało uczynione zasadniczą gwarancją osobowego,

a dedukcyjne rozumowanie zastąpiło odkrycie, przekaz i rzeczywistą zgodę. Nieuchronna sprzeczność jako dialektyczna nie była montowana z zewnątrz, lecz wpisywała się immanentnie w cały tok argumentacji. Towarzyszyła ona strategii od początku, a wynikłe negacje urzeczywistniały jedynie wewnętrzny niedostatek zagadnienia w owym wstępnym stadium. Drugie stadium odrzucenia uwyraźniało tylko temat w jego prawdzie. Dialektyczna metoda„nie patrzy z punktu widzenia zewnętrznej refleksji, lecz wydobywa określony element bezpośrednio z samego przedmiotu, gdyż jest immanentną zasadą i duszą przedmiotu"[64]. Nie chodzi o to, aby domagać się jak Hegel uniwersalności dialektyki, ani o to, aby ją odrzucać. Można po prostu stwierdzić, że obowiązywała ona bardzo długo w powstawaniu nowożytnego ateizmu.

Należy jednak zapytać: czy Tomasz z Akwinu nie przygotował gruntu pod wiele z tych rzeczy, ufając temu, co jest dane w zmysłowym spostrzeganiu oraz dedukcyjnej argumentacji, która odpowiada: „utrum Deus sit [czy Bóg istnieje]?"[65]. Czy *Suma teologiczna* nie zachęca do takiej strategii - z jej użyciem wnioskowania *quinqué viae* do udowodnienia istnienia Boga oraz filozoficznego wsparcia samoobjawienie Boga, z jej zaufaniem do metafizyki, która omawia najpierw naturę Boga i Trójcy Świętej, a dopiero później rozważa tajemnice Chrystusowe, czyli w istocie z odsuwaniem przez nią tajemnic Chrystusowych do chwili, gdy przedstawi w pełni charakter stwarzania, naturę ludzkiego bytu, układ ludzkiego losu, ludzkich cnót i występków? Dopiero uczyniwszy to, *Suma teologiczna* zwraca się ku tajemnicy Chrystusa, osobowego uwidocznienia się Boga w historii, i poświęca uwagę temu zagadnieniu. Czy można uczciwie powiedzieć, że Chrystus z tego względu

64 G. W. F. Hegel, *The Science ojLogic,* 21., tłum. ang. W. H.Johnson, L. G. Struthers, 1929; reprint: London, Allen and Unwin, 1961, t. 2, s. 472. Por. wyd. pol. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki,* tłum. A. Landman, t. 2, Warszawa 1968. Omówienie dialektycznej metody w idealizmie absolutnym Hegla zob. M. J. Buckley, *Motion and Motions God,* s. 207-225.
65 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* 1.2.3., red. P. Caramello, Romae, Taurini Marietti, 1956.

ma swój udział w zrozumiałości albo w uwidacznianiu się istnienia Boga - a nawet natury ludzkich istot? Czy Tomasz z Akwinu nie zalicza się do głównych przodków historii i strategii, o których wspomnieliśmy, i czy nie jest on naprawdę odpowiedzialny za krytykę, którą przeciwko nim skierowaliśmy? Tę sprawę mam nadzieję zbadać w następnym rozdziale.

3. TOMASZ Z AKWINU I ROZKWIT NOWOŻYTNEGO ATEIZMU

Prolog: dotychczasowa argumentacja i przedmiot sporu

1. DOTYCHCZASOWA ARGUMENTACJA

Czasy nowożytne wstępnie zaproponowały europejskiej umysłowości przynajmniej trzy odmienne uzgodnienia między zadaniem teologii z jej dawną wiarą i językami a nową wiedzą z jej matematyzowanym świadectwem, metodami i wnioskami. Każdemu z tych uzgodnień można by przypisać jeden termin: rozdzielenie, subsumcja, ufundowanie; każde mogłaby z powodzeniem reprezentować jedna postać: Galileusz, Kepler i Newton - przyjmując, że te rozwiązania, niekiedy bardzo przekształcone, przetrwały kolejne stulecia wśród zmienności rzeczy i z rozmaitą akceptacją. Tak przedstawiało się nasze pierwsze twierdzenie dotyczące historii idei.

Ideowa geneza nowożytnego ateizmu, tzn. ateizmu jako teorii, argumentu lub ideologii, zawdzięcza wiele zwłaszcza ostatniemu z tych trzech uzgodnień - Newtonowskiemu. Paradoksalnie to ono właśnie, na pierwszy rzut oka, w największym stopniu mogło się spotkać z poparciem i przynieść wzajemną zgodę. Osadzając „pierwsze podstawy religii" głęboko w kompetencji i zaangażowaniu nowej mechaniki oraz

w innej postaci dociekań podporządkowanych naukowym rygorom, to uzgodnienie dostarczało świadectwa oraz dedukcyjnej metodologii, aby zapewniać o istnieniu i naturze Boga w najbardziej zharmonizowany z duchem epoki sposób. Toteż zwolennicy Newtona wytworzyli swoje liczne fizyko-teologie i zmienili pierwotne „świadectwo" boskiej rzeczywistości w coś niereligijnego, przekonując, iż rzeczywistość Boga jest raczej dyskursywnie wyciąganym wnioskiem niż obecnością, którą uświadamialibyśmy sobie stopniowo albo z którą pozostawalibyśmy w duchowej łączności. Religijność nie była światem albo wspólnotą międzyosobowych relacji, w ramach których żyło się i szukało uzasadnienia, skoro sprzeciwiano się jej słuszności. Religijność była zasadniczo dedukcją, którą przeprowadzało się na podstawie świadectwa dostarczonego przez mechaniczne dociekania, jako że odnosiły się one do poszczególnych przykładów zamysłu we wszechświecie.

Ta strategia miała w sobie ukrytą podwójną sprzeczność, która ostatecznie sprawiła, że ze wstępnych elementów wyrosło odrzucenie tego, co usiłowały one popierać. Albowiem w swoim świadectwie i w swoim dyskursywnym osiąganiu wiedzy ten zbiór zasad potwierdzał milcząco wewnętrzną poznawczą próżnię judeochrześcijańskiego albo ideowego doświadczenia - jakkolwiek włączano by w to osobę Chrystusa albo

immanencję Ducha Świętego, albo wezwanie absolutu, albo gramatykę Boga, albo takie dowody, jakie wielokrotnie ofiarowywały rozmaite tradycje i opowiadania o świętości, podsuwające odpowiedź na samo- udzielanie się Boga. Ta strategia godziła się skrycie z tym, że sama religijność nie ma intelektualnej siły przekonywania, aby usprawiedliwić siebie albo dać podstawy swoim oszałamiającym twierdzeniom. Po to musimy pójść gdzie indziej. W okazywanym przez nową naukę mamiącym poparciu zarówno dla fundamentalnego świadectwa, jak i dla procedur prowadzących do przekonań religijnych tkwiło nierozpoznane, ale skuteczne odrzucenie intelektualnego ciężaru albo poznawczej powagi tych właśnie rzeczy, które miały zostać stwierdzone, oraz świata,

w którym takie stwierdzenie miałoby sens. Bóg, do którego dochodziło się, prowadząc mechaniczną lub naukową analizę, był w najlepszym razie - jak zauważył wytwornie Gilbert Murray - „przyjacielem kryjącym się za zjawiskami"[1]. *Deus* to już *deus otiosus* i jak odległa postać z historii religii, której Eliade nadał to miano, ten Bóg również ostatecznie przepadł. Tak przedstawiało się nasze pierwsze twierdzenie dotyczące historii idei.

2. PAUL TILLICH I TOMASZ Z AKWINU - PRZEDMIOT SPORU

Drugi rozdział zakończył się jednak pytaniem: Jeżeli taka była apologetyczna strategia i jej paradoksalny wynik w sporej części Europy, to kto uruchomił ją i patronował jej postępowi na Zachodzie? Czy nie był to Tomasz z Akwinu ze swoimi słynnymi *quinqué viae, doctor communis* katolickiej teologii i sporej części Europy? Przynajmniej Paul Tillich myślał, że był to naprawdę Tomasz z Akwinu! W maj u 1946 roku Tillich opublikował w „Union Seminary Quarterly Review" szkic zatytułowany *Dwa typy filozofii religii,* podejmujący na nowo refleksje wprowadzone najpierw w szkicu *Oziębłość i pojednanie w nowożytnej myśli*[2]*.* Według Tillicha są dwie drogi zbliżania się do Boga: jedna to proces przezwyciężania oziębłości, a druga to „droga spotkania z obcym". Pierwszą szli augustianie i wczesnofranciszkańscy scholastycy z XIII wieku, teologie Aleksandra z Hales, Bonawentury i Mateusza z Aquasparta. Na drugą wstąpiła zachodnia teologia wraz z Tomaszem z Akwinu, a posunęła się naprzód w swoim nieubłaganym postępie bardziej radykalnie wraz z Dunsem Szkotem i Wilhelmem Ockhamem.

Augustyn i wcześni franciszkanie dostrzegli nieuchronną i przenikliwą obecność Prawdy, *Veritas,* w każdym ludzkim zamierzeniu. *„Veritas* przyjmuje się w każdym filozoficznym argumencie, a *Veritas* to Bóg. Nie

1 Zob. rozdz. 2, przyp. 32.
2 P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion,* s. 3 i nast.

możecie odrzucić prawdy jako takiej, ponieważ moglibyście to uczynić tylko w imię prawdy, a więc zakładając prawdę. A jeżeli zakładacie prawdę, zapewniacie o Bogu". Tillich nazwał to „ontologiczną drogą" filozofii religii i zawarł w następującej maksymie: „Boga nie można nigdy dosięgnąć, jeżeli jest *przedmiotem* pytania, a nie jego *podstawą"*[3]*.* Taka droga wymaga bezpośredniej wiedzy o Bogu - przecież sama myśl o Nim zawiera w sobie swoją własną konieczność, jak podkreśla Aleksander z Hales: „Boską substancję

znamy jako taką, o której nie można pomyśleć, że nie istnieje"[4]. Nawet pytanie o istnienie Boga lub Jego odrzucanie jest Jego potwierdzeniem. Bóg jest nieunikniony, ponieważ jest bezpośrednio dany jako Prawda.

Jako całkowite przeciwieństwo Tillich wskazał Tomasza z Akwinu, który szedł „racjonalną drogą", silnie przeciwstawiającą się ontologicznej drodze. „Racjonalna droga do Boga nie jest bezpośrednia, lecz pośrednia. Jest to droga wnioskowania". Prawda, a także wszystkie *„transcendentalia nie* są obecnością czegoś boskiego w nas, *nie* są «niestworzonym światłem», dzięki któremu widzimy wszystko, lecz są stworzoną strukturą naszego umysłu". Tomaszowa „szukająca sensu epistemologia" może tylko wywnioskować Boga, a nie może Go doświadczyć. Bóg nie jest bezpośrednio obecny dla ludzkiej świadomości. Ludzkie istoty znają tylko te stworzone rzeczy, które poprzez swoje ontologiczne niedostatki wskazują na niedoświadczoną inność. Akwinata „sprowadza istnienie Boga do poziomu kamienia lub gwiazdy, czyniąc ateizm *nie tylko możliwym, ale prawie nieuniknionym,* jak udowodnił późniejszy rozwój zdarzeń"[5]. To właśnie od Akwinaty wywodzimy obecną empiryczną lub eksperymentalną filozofię religii, w której Bóg okazuje się „najlepszym wyjaśnieniem ludzkiego powszechnego doświadczenia", a „teistyczna hipoteza" - „najrozsądniejszym przekonaniem"[6]. Tillich

3 Tamże, s. 4.
4 Tamże, s. 5.
5 Tamże, s. 6-7 (podkreślenie dodane).
6 Tamże, s. 9.

umiejscowi! Akwinatę u początków ogromnego dążenia zachodniej kultury ku ateizmowi, jako tego, który uczynił ateizm nie tylko możliwym, ale prawie nieuniknionym. Tillich pochwalał nawet ateizm jako właściwą odpowiedź na Boga Akwinaty: „na takie pojęcie i na takie próby ateizm jest stosowną religijną i teologiczną repliką"[7]. Bóg jako dyskursywny wniosek powinien być odrzucony.

Zasadniczy atak na wszelkie dowody istnienia Boga przewija się przez ostatnią pracę Tillicha. Tomasz z Akwinu i scholastyczna tradycja, której jest ojcem, „wypaczyli jednak swój wgląd poznawczy [w tożsamość esencji i egzystencji Boga], gdy wbrew temu twierdzeniu mówili o egzystencji Boga i próbowali argumentować na jej rzecz [...]. Bóg nie istnieje (nie egzystuje). Jest On samobytem poza esencją i egzystencją. Dowodzić przeto, że Bóg istnieje, znaczy to negować Go". Każda z Tomaszowych „pięciu dróg" zostaje zredukowana do „«brakującego ogniwa», wykrytego przez poprawne wnioskowanie". W takich argumentach, jak sądzi Tillich, idea Boga pojawia się u „kresu przyczynowego cofania się w odpowiedzi na pytanie «Skąd?» (Tomasz z Akwinu)"[8].

Wyraźne i fundamentalne oskarżenie Tillicha dotyczy zarówno formy myślenia, jak i świadectwa potwierdzającego Boga - ontologiczne przeciwstawia się racjonalnemu, Bóg jako bezpośrednio dany w doświadczeniu przeciwstawia się Bogu jako dedukcyjnie wywnioskowanemu z zewnętrznego świadectwa. Druga z tych dwóch antynomicznych par przywodzi na myśl kościelny autorytet jako środek, który musi zastąpić wiarę. Wszelkie wnioskowanie dopuszcza zawsze wątpliwość. Kościelny autorytet musi wynagradzać właściwy wszelkiemu wnioskowaniu brak pewności, zmieniając z kolei Biblię w „zbiór prawdziwych twierdzeń zamiast tego, żeby była ona podręcznikiem kontemplacji, jak u Bonawentury"[9].

7 Tamże, s. 11.

8 P. Tillich, *Teologia systematyczna,* 1.1, thim. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 190-191.
9 P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion,* s. 6-7.

Tillich nie rozwinął jednak swojego natarcia do granic możliwości. Taka teologia bowiem, jaka jest przypisywana Akwinacie, teologia uzasadniana uparcie wnioskowaniem i przeciwstawiana bezpośredniości lub ofiarowywaniu się Boga, wiąże się koniecznie z charakterem i miejscem chrystologii w teologii chrześcijańskiej. W Chrystusie przecież napotykamy ofiarowywanie się Boga we wcieleniu i w historii.

Chrystus występuje tradycyjnie w teologii chrześcijańskiej jako kategorialne i normatywne objawienie - a zatem uwidocznienie - rzeczywistości Boga w historii. Lecz tak, jak oskarża się Akwinatę o to, że na początku *Sumy teologicznej* wyklucza Boga z bezpośredniego ludzkiego doświadczenia, tak też oskarża się go o to, że wyklucza faktycznie Chrystusa z kształtowania i określania treści teologii. Akwinata czyni to, umieszczając chrystologię na samym końcu *Sumy teologicznej,* gdy wielkie pytania o Boga i ruch ludzkiej osoby ku Bogu zostały już zgłębione. Przez stulecia teologowie wypowiadali przeciwko teologii Św. Tomasza dwa następujące oskarżenia: U Akwinaty Bóg nie jest dany ani transcendentalnie, ani kategorialnie - używając tych dwóch terminów w zaproponowanym przez Karla Rahnera znaczeniu - czyli ani w ludzkim wnętrzu, ludzkiej naturze i ludzkim doświadczeniu, ani w ludzkiej historii. Obydwie krytyki są współzależne. Dla oceny wpływu Akwinaty na powstanie nowożytnego ateizmu bardzo ważne jest zbadanie obydwu spraw.

3. „ONTOLOGICZNE" I „RACJONALNE"

Niewielki prolog starannie i dokładnie otwiera drogę do drugiego zagadnienia pierwszej części *Sumy teologicznej.* Najpierw ukazuje w ogólnym zarysie Tomaszowe studium Boga i tego, co odnosi się do Boga w trzech składających się na *Sumę teologiczną* częściach. Pierwsze zagadnienie *Sumy* przedstawiło charakter *sacrae doctrinae* - skierowane

go do ludzkości Bożego nauczania o Bogu i o wszystkim, co związane z Bogiem - oraz ustanowiło odnoszącą się do *sacrae doctrinae* ludzką teologię. Teraz głównym celem *sacrae doctrinae* jest dostarczenie ludziom wiedzy o Bogu - nie tylko o Bogu samym w sobie, lecz o Bogu jako źródle i końcu wszystkich rzeczy, zwłaszcza rozumnego stworzenia. Zatem Tomaszowa *expositio sacrae doctrinae,* czyli Tomaszowa teologia, wyodrębnia stosownie do tego kolejne etapy swojego rozwoju. Badacz otrzymuje następujący schemat kolejnych teologicznych dociekań: Najpierw teologiczna *expositio* zajmie się Bogiem, później ruchem rozumnego stworzenia ku Bogu, a następnie Chrystusem, który jako ludzka istota jest naszą ścieżką lub drogą do Boga.

Consideratio na temat Boga będzie sama miała trzy części, obejmujące boską istotę, odrębność osób i pochodzenie stworzeń od Boga. Zastanawiając się, co należy do istoty Boga, trzeba najpierw przyjrzeć się pytaniu: „Czy Bóg jest?"[10].

To wstępne dociekanie na temat istnienia Boga musi rozważyć dwie wykluczające się możliwości, aby stwierdzić, że Bóg jest: albo jest to oczywiste samo w sobie, albo oczywiste z powodu czegoś innego, tzn. Bóg jest albo dany, albo wywnioskowany.

Pierwszy artykuł drugiego zagadnienia nosi tytuł: „Czy istnienie Boga jest jasne samo z siebie *[per se notum*] ?". Tomasz odpowiada negatywnie, ale zauważa, że są trzy możliwości twierdzącej odpowiedzi. Sąd,

10 *Summa theologiae* 1.2 prol. Cel *sacrae doctrinae* - nauczanie przez Boga o Bogu - jest rozumiany jako „podawanie wiadomości o Bogu [*Dei cognitionem tradere*]", toteż pierwsza część teologii odnoszącej się do świętej doktryny zajmie się Bogiem. Teologia jest postrzegana jako *expositio* lub *consideratio* tego, co przynosi *sacra doctrina.* Akwinata podzielił pierwszą część na trzy sekcje: „Consideratio autem de Deo tripartita erit: primo, namque considerabi- mus ea quae pertinent ad essentiam divinam; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso". W pierwszej z tych podsekcji pierwszej części, *ex professo* dotyczącej istoty Boga, Akwinata wyodrębnił potrójną *consideratio:* „Circa essentiam vero divinam: primo, considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit vel potius quomodo non sit; tertio, considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et voluntate et potentia" (interpunkcja dodana tutaj oraz w innych łacińskich cytatach).

106

że Bóg istnieje, mógł mianowicie zostać bezpośrednio dostarczony albo przez doświadczenie, które uściśla, albo przez sens terminologii twierdzenia, w którym jest wyrażony, albo przez prawdę, którą urzeczywistnia. W każdym z tych trzech zastrzeżeń „jasność sama przez się" mogła być czymś w naturze rzeczy albo w gramatyce języka, albo w immanen- tnej treści myślenia. Bonawentura był zwolennikiem tych wszystkich trzech możliwości, podobnie jak wcześniejsi średniowieczni mistrzowie. Dla Akwinaty są one tym, co dzisiaj nazywamy niefortunnie „zastrzeżeniami". W istocie owe „zastrzeżenia" uzupełniają problematykę, ku której artykuł ma się zwracać. Powinniśmy przyjrzeć się uważnie, jak Akwinata formułuje pierwszy zarzut.

> *Zastrzeżenie 1:* Zdaje się, że istnienie Boga jest jasne samo z siebie [*per se notum*]. [Dlaczego?] Mówi się bowiem, że te rzeczy są dla nas jasne same z siebie, których poznanie jest w nas naturalnie obecne *[naturaliter inest].* Jest to oczywiste na przykład w wypadku pierwszych zasad. Ale jak Jan z Damaszku powiada na początku swojej książki: „Wszystkim jest wszczepiona zdolność poznania istnienia Boga w sposób naturalny". A więc istnienie Boga jest jasne samo z siebie[11].

Intelektualna tradycja, którą zaprezentował tutaj Jan z Damaszku, tak jak rozumiał ją św. Tomasz, jest o wiele starsza niż chrześcijaństwo. Epikurejczycy na przykład przedstawiali powszechną zgodę jako wewnętrzną προληψις - podstawę i niezaprzeczalne, pojęciowe, samousprawiedliwiające się przedrozumienie - to, co umożliwiło każdą późniejszą myśl. Takie stanowisko zajął i takiego bronił epikurejczyk Gaius Velleius w *De natura deorum* Cycerona[12].

11 *Summa theologiae* 1.2.1.obj.l: „Ilia enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in prin- cipio libri sui, «omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta». Ergo Deum esse est per se notum" (odnośnik do Jana z Damaszku, *De fide orthodoxa* I. 3. Patrologia Graeca, t. 44, s. 793 C). Wszystkie fragmenty polskie *Sumy teologicznej* przytaczane są za wydaniem w tłumaczeniu zbiorowym (P. Belch OP i in.), 341., Veritas, London 1963 nn.
12 Zob. M. J. Buckley, *Motion and Motion's God,* s. 108-109. Warto zauważyć, że Domingo Banes OP zrównuje to stanowisko Jana z Damaszku ze stanowiskiem Epikura, tłumacząc

107

Odpowiedź Akwinaty na to zastrzeżenie jest niezwykła - a także różni się niezwykle od jego uprzedniego traktowania tej samej sprawy we wcześniejszych dziełach.

Odpowiedź 1: Owszem, jest nam wszczepione przez naturę ogólne i mgliste poznanie istnienia Boga *[cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum*], mianowicie o ile Bóg jest szczęściem człowieka [*hominis beatitudo*]; człowiek bowiem naturalnym pędem pragnie szczęścia; a to, czego w naturalny sposób pragnie, musi i w naturalny sposób poznawać. Takiego jednak poznania nie można właściwie biorąc [*simpliciter*] uznać za poznanie istnienia Boga, podobnie jak dostrzeżenia kogoś zbliżającego się nie można uznać za poznanie Piotra, choćby nawet to był rzeczywiście Piotr. Wielu bowiem uważa bogactwo za dobro doskonałe człowieka, a więc szczęście, inni rozkosze, inni jeszcze coś innego[13].

Trzeba koniecznie przyjrzeć się bardzo uważnie, jak Akwinata radzi sobie z tym zastrzeżeniem. Bynajmniej nie zostaje ono po prostu odsunięte na bok przez jego odpowiedź. Nie wyodrębnia on również dwóch *rodzajów* wiedzy: rozumiejącej i nierozumiejącej Boga, lecz mówi tutaj o dwóch wewnętrznie zróżnicowanych, odmiennych *stadiach* wiedzy - skoro zbliżająca się postać zostaje uchwycona najpierw w najogólniejszy i niepełny sposób, a następnie jako pojedyncza osoba, Piotr. W tych obydwóch rozwojowych stadiach Bóg ujawnia się jakoś w świadomości i w sądzie człowieka.

προληψις jako *anticipatio naturae* (Dominico [sic] Bańes, *Scholastica commentaria: Summae theologicae in prima partem S. Thomae Aquinatis,* red. L. Urbano [Valencia, Editorial F.E.D.A., 1934], 1.2.1, s. 104).
13 *Summa theologiae* 1.2.1. ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divi- tias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud".

108

Odpowiedzią Akwinaty było początkowo wzmocnienie siły perswazji zastrzeżenia poprzez aksjomat mówiący, że „to, czego [człowiek] w naturalny sposób pragnie, musi i w naturalny sposób poznawać". Ludzie pragną w naturalny sposób szczęścia - nie tylko jakiejś formy choćby bezrozumnego zadowolenia, lecz spełnienia ludzkich pragnień wiedzy i miłości, sensu i wspólnoty. Szczęście to całkowite dobro człowieka, a zatem tęsknota za szczęściem jest wpisana w ludzką istotę. Lecz Bóg konkretyzuje albo buduje, albo „kształtuje" ludzkie szczęście. Bóg odsłania, urzeczywistnia i buduje sens oraz radość, dla których ludzkie istoty zostały stworzone. Toteż gdy ludzkie istoty tęsknią naturalnie za szczęściem, tęsknią rzeczywiście i naturalnie za Bogiem.

Czegokolwiek pragnie się/za czym tęskni się naturalnie, to poznaje się naturalnie. W ten sposób poznaje się rzeczywiście Boga - choćby nieznanego! Bóg jest dany ludzkiej świadomości w ludzkiej tęsknocie za szczęściem. Ludzkie istoty poznają Boga naturalnie i w pierwszej kolejności w swoich tęsknotach - lecz mogą nie mieć umysłowej i religijnej przenikliwości, aby poznać charakter tego, na czym skupia się ich pogoń za szczęściem. Jeżeli ludzkie szczęście jest dane jako możliwe, to Bóg musi być dany jako rzeczywisty - w przeciwnym razie ludzkie szczęście nie jest nawet możliwe. Jego rzeczywistość jest warunkiem i ukonkretnieniem ludzkiego szczęścia.

Akwinata zgadza się, że ten sposób poznania istnienia Boga (*cognoscere Deum esse*) jest nam wszczepiony przez naturę (*naturaliter insertum).* To rzeczywiste, lecz bardzo podstawowe stadium poznawcze *(cognoscere*) ma dwie ważne, modyfikujące cechy. Jest bardzo ogólne *(in aliquo communi)* i niewyraźne lub mgliste *(sub quadam confusione)*[14].

14 Tłumacz *Summae theologiae* w wydaniu Blackfriarsa zdaje się zmieniać Tomaszowe akcenty. Gdy bowiem Akwinata przedstawia pozytywne twierdzenie, że takie poznanie istnieje i daje się opisać, tłumacz przesuwa nacisk na zaprzeczenie: „Świadomość, że Bóg istnieje, nie jest nam wszczepiona przez naturę w żaden jasny i wyraźny sposób" - pisze on i otwiera drugą część argumentacji ustępliwie - „trzeba przyznać, że człowiek jest z natury świadom, czego z natury pragnie" (*Summa theologiae,* t. 2, *Existence and Nature of God (la. 2-11),* wyd., tłum.

109

W poznaniu, które wynika z naturalnego pragnienia, nie poznaje się *simpliciter,* że Bóg jest. Poznaje się *in aliquo communi, sub quadam confusione.* To nieścisła, szczątkowa, wstępna ludzka świadomość Boga, więc Akwinata rozjaśnia ją za pomocą bardzo ważnego przykładu: Gdybyś zobaczył z dużej odległości, że ktoś się zbliża, nie wiedziałbyś dokładnie, kto to jest, choćby to był Piotr. Możesz pomylić jego postać z dowolną liczbą innych osób lub innych rzeczy. Dopiero stopniowo Piotr, jako coś zbliżającego się, stanie się jasno widoczny. Najważniejsze jednak, aby zauważyć, że nie wydedukujemy ani nie wywnioskujemy Piotra ze wstępnego doświadczenia zbliżającej się postaci. Raczej w taki czy inny sposób mglisty i ogólny przedmiot, który można by bardzo rozmaicie interpretować, stopniowo rozjaśnia się w doświadczeniu, a niekiedy w licznych doświadczeniach. Toteż ludzkie istoty, tęskniąc nieuchronnie za szczęściem, pragną rzeczywiście Boga i są świadome Boga w tym pierwotnym zaczątku świadomości, chociaż dokonuje się to mgliście i ogólnie. Lecz owo wstępne poznanie jest tak pierwotne, że stwarza sposobność do wielu błędów. I rzeczywiście, zamiast koniecznie utożsamiać szczęście z Bogiem, ludzie potrafią utożsamiać szczęście z bogactwami, przyjemnością i innymi rzeczami[15].

Na samym początku swoich rozważań na temat istnienia Boga Akwinata przedstawia alternatywę dla absolutnego podziału na dedukcyjne poznanie Boga i bezpośrednie objawienie. Wyodrębnia on dwa rozwojowe *stadia* albo momenty poznania (zamiast *rodzajów* poznania) oraz zapewnia o szczątkowych, bardzo niedoskonałych początkach poznania - stadium opartym na fundamentalnym ludzkim zwróceniu się ku Bogu przed jakimkolwiek wnioskowaniem lub dowodzeniem, o niewy-

i przypisy T. McDermott OP, London, Blackfriars, 1964, s. 7). Nie jest to jednak nacisk ani ton Tomaszowach uwag. Gramatyka jego odpowiedzi nie tyle polega na tym, że zaprzecza on wszelkiemu wyraźnemu poznaniu, ile na stwierdzeniu, że poznanie jest mgliste, co ma większy sens dla dalszego ciągu.
15 *Summa theologiae,* 1.2.1. ad 1.

110

raźnym i mglistym ofiarowywaniu się Boga w ludzkich tęsknotach za szczęściem.

To wprowadza wzajemne przenikanie się czegoś świadomego i nieświadomego - wstępnego, niewyraźnego, mglistego poznania Boga, które jest jednak nieuchronnie częścią ludzkiego doświadczenia, skoro odsłania się w ludzkim pragnieniu szczęścia. W rzeczywistości nie wiadomo szczegółowo, co już wyraźnie wiadomo, zanim bardziej nie skupi się na tym uwagi. Nie wiadomo, z czym pozostajemy już w intencjonalnym kontakcie. To niewyraźne i ogólne poznanie jest ze swojej istoty niepełne, lecz jego obecność uprawnia je do stwierdzenia, że w tym fundamentalnym momencie ludzkiej tęsknoty Bóg wkracza jako horyzont i kierunek ludzkiej świadomości - jako ostateczna przyczyna, jeżeli ktoś woli. Ta świadomość jest mglista, niewyraźna, ogólna, ulotna, lecz wystarcza, aby Akwinata mógł użyć słowa *cognoscere.*

Bardzo niewielu poświęciło tej odpowiedzi Akwinaty pełną zrozumienia uwagę, na jaką ona zasługuje. Można wziąć dla przykładu pisma wielkiego Dominga Bańesa - tego, którego Etienne Gilson uważa za największego spośród klasycznych komentatorów św. Tomasza. Bańes redukuje treść tej odpowiedzi do wnioskowania: jest to dyskursywne poznanie, dotyczące bezpośrednio podobieństw, skutków, stworzonych udziałów w najwyższym dobru, na podstawie których można przekonywać o Bogu. Pragnie się nie Boga (w Jego istocie), lecz podobieństw do Boga. Nie o tym jednak Św. Tomasz zapewnia. Akwinata zapewnia, że pragnąc szczęścia, ludzie pragną rzeczywiście - a zatem rzeczywiście (aczkolwiek niewyraźnie) poznają - Boga. Bańes powiada otwarcie, że Bóg i wszystkie Boże doskonałości mogą być poznane tylko przez wnioskowanie lub przez wiarę, *ex discursu* lub *exfide humana vel divina*[16].

16 D. Bańes, *Scholastica commentaria,* 1.2.1, „tertio", 105b, „ad sextum" i „ad ultimum", 107a. Gilsona ocenę Bańesa, zob. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas,* tłum. L. K. Shook, New York, Random House, 1956, s. VII.

Akwinata utrzymuje niewątpliwie, że poznać i pokochać coś stworzonego to w domyśle poznać i pokochać Boga, tak jak dochodzi się do poznania i pokochania przyczyny na podstawie jej skutków. Lecz tutaj tego nie głosi. Tutaj, zaczynając zajmować się istotą Boga, Św. Tomasz mówi znacznie więcej, tworząc kontekst dla wszystkiego, co zostanie następnie powiedziane. Mówi mianowicie, że istnieje wszechogarniające, zdecydowanie ludzkie pragnienie skupiające się na tym, co nazywamy szczęściem lub całkowitym dobrem, a konkretyzującą przyczyną tego szczęścia jest Bóg, chociaż niekoniecznie pojmowany jako Bóg. Pragnąć tak pierwotnie znaczy tęsknić za Bogiem, a zatem poznawać Boga - w niewyraźny, ogólny, wstępny, niepełny sposób, owszem, przekształcając go stosownie do swoich upodobań, ale wciąż jakoś poznawać Boga - tak bardzo, że nic innego nie zadowoli, chyba że zaneguje się albo stłumi to pragnienie.

Co więcej, ludzkie istoty najpierw poznają Boga w ten sposób, nie argumentując na podstawie podobieństwa ani nie wnioskując z przyczyny o skutku, ale daleko bardziej bezpośrednio, aczkolwiek (znowu) niewyraźnie i mgliście, gdy tęsknią za szczęściem. Nie mówimy oczywiście, że metafizyczne twierdzenie „Bóg jest" zostało udowodnione. Tym bardziej nie rościmy sobie prawa do dyskursywnej wiedzy o ludzkiej naturze. Lecz z drugiej strony nie jest to drobiazg! Jest to dla ludzi pierwsze i nieuniknione stadium ich poznania Boga. Kolejne doświadczenie, akceptacja wiary, analiza i wnioskowanie rozjaśnią tę świadomość, udowodnią prawdę o Jedynym, którego ludzie dosięgli mgliście i wstępnie w swoich tęsknotach, a także przeniosą na tysiąc sposobów w poznaniu od tego, co jest głęboko niedoskonałe, ku większej autentyczności. Gdy refleksja i wnioskowanie rozwijają się, nie wprowadzają po prostu nowej rzeczywistości w ludzką świadomość, nie wprowadzają czegoś obcego, jak powiedziałby Paul Tillich. Tomasz nie proponuje poznania Boga na takiej zasadzie, na jakiej dowodziłoby się istnienia Neptuna w oparciu o perturbacje ruchu Urana. Zmierza on raczej do

większej jasności na temat Jedynego, który zawsze jest niewyraźnie, mgliście dany i obecny w doświadczeniu. Jak skomentował Etienne Gilson: „Bóg był tym, kogo pod mianem szczęścia [człowiek] poszukiwał, jako swego ostatecznego celu. Z chwilą gdy

człowiek poznaje, że Bóg był zawsze celem jego pragnień, nie może powstrzymać się od uczucia, że *zawsze znał* Boga"[17].

Ta pierwotna świadomość czegoś boskiego nie jest jednak uszczęśliwiającą wizją - tak jak nie jest wnioskiem wynikającym z argumentacji. Musi występować pośrednictwo, określona przemiana umysłu, która umożliwia człowiekowi posiadanie takiej świadomości, środek, który tak przemienia ludzkie odczuwanie, że skupia je intencjonalnie na rzeczywistości Boga - jakkolwiek niewyraźna i mglista bywa tak skupiona świadomość. Dla Akwinaty środkiem jest przeznaczenie ludzkich tęsknot, ludzkie westchnienia za szczęściem. Bóg jest poznawany w świadomości owych ludzkich tęsknot. „Cokolwiek jest naturalnie upragnione, jest naturalnie poznawane". Bóg jest poznawany w ten mglisty i ogólny sposób jako cel, jako kierunek, jako konkretyzująca ostateczna przyczyna.

O dwóch rzeczach Akwinata nie wspomina, dwa rodzaje pośrednictwa wyklucza. Po pierwsze, ludzkie tęsknoty nie służą jedynie jako przemawiające za Bogiem świadectwo, na którego podstawie przekonujemy lub argumentujemy o czymś, czego nie doświadczyliśmy, jak z widzianego dymu wnioskuje się, że musi być ogień (*signum quod).* Po drugie, ludzka tęsknota nie jest przemianą ludzkiej świadomości tego, czego ludzie są po prostu nieświadomi, gdyż ich tęsknoty pośredniczą w uświadamianiu sobie Boga - jak obraz w oku umożliwia widzenie drzew (*signum quo).* Jedno i drugie jest obce Tomaszowej argumentacji. Jest raczej tak, że ludzie poznają swoją własną wszechogarniającą tęsknotę za szczęściem i *w* niej jednocześnie poznają (bardzo niewyraź-

17 E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej,* tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 40 (podkreślenia dodane).

nie i mgliście) Boga, który konkretyzuje ową tęsknotę, czyniąc ją tym, czym ona jest[18]. Toteż właśnie *w pragnieniu (signum/medium in quo)* poznajemy zarówno samą tęsknotę, jak i Boga, który jest zapośredniczonym w niej, konkretyzującym ją przedmiotem, „samą rzeczą, którą pragniemy posiadać"[19]. Bóg jest dany ludziom w ich pragnieniu szczęścia w zapośredniczonej bezpośredniości.

Ludzkie szczęście jest jednostkową, lecz podwójną rzeczywistością, złożoną zasadniczo z (1) osiągania i posiadania (2) „rzeczy, którą pragniemy posiadać". Ludzkie szczęście wymaga dwóch składników: stworzonego i niestworzonego, boskiego i ludzkiego - osiągniętego Boga *(finis cuius*) i ludzkiego posiadania Boga *(finis quo)*[20]. Jak słowa są środkami, za pomocą których uświadamiamy sobie dźwięki oraz niesione przez nie znaczenie, albo jak uścisk czy objęcie kogoś wprowadza fizyczne doświadczenie oraz przyjaźń, którą ucieleśnia, tak samo działają podstawowe ludzkie tęsknoty, gdyż posiadanie szczęścia ukazuje przede wszystkim pośrednio rzeczywistość Boga. Gdy poznajemy owe tęsknoty, i skoro już je znamy, poznajemy Boga niewyraźnie, mgliście i bardzo niedokładnie - Boga jako rzeczywistość, która konkretyzuje charakter ludzkiego szczęścia. Bóg zostaje poznany w naszych tęsknotach.

4. PARALELNE TEKSTY

Aby zrozumieć, jak zasadniczo różniło się przedstawione tutaj nowotarskie stanowisko *Sumy teologicznej* i jak przemyślane było odejście Akwinaty od jego wcześniejszego

sądu, musimy ponownie przyjrzeć się trochę wcześniejszym badaniom tego zagadnienia. Powtarzające się

18 Na temat rozróżnienia *medium in quo i medium sub quo zob. Summa theologiae* 1.12.5. ad 2.
19 *Summa theologiae,* 1-2.2.7.
20 Tamże. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna,* t. 9, s. 55. Na temat rozróżnienia między *finis cujus* („res ipsa in quo ratio boni invenitur") i *finis quo* („usus vel adeptio illius rei") zob. *Summa theologiae* 1-2.1.8.

omawianie tej trudności w jego wcześniejszych dziełach Tomasza wskazuje na to, że nieustannie poddawał ją refleksji, zaś zmienny charakter tego omawiania wskazuje, że nigdy nie był zadowolony z poprzedniej argumentacji. Analiza „paralelnych tekstów" w innych dziełach może okazać się pouczająca[21].

Tomaszowy wczesny *Komentarz do Sentencji,* zajmujący się poznaniem Boga ofiarowywanym przez fundamentalne ludzkie pragnienie szczęścia, uznawał również *auctoritas Damasceni,* lecz w odpowiedzi wyodrębnił dwa rodzaje poznania Boga, tzn. raczej dwa różne „przedmioty" poznania niż dwa stadia poznania. Istnieje poznanie według Bożego podobieństwa (*secundum ipsius similitudinem*) i poznanie Boga według Bożej natury, Boga we własnej osobie *(secundum quod est in sua natura)*[22]*.* Boże podobieństwo to coś spowodowanego przez Boga. „W ten właśnie sposób dzieła Boże są podobne do swego twórcy [*assimilantur ei]:* mianowicie upodabniają się do Boga - pierwszego i powszechnego początku wszystkiego bytu-istnienia [*totius esse]* - tym, że

21 W wykładach wprowadzających do tekstu Prologu i Pierwszego Zagadnienia *Primae Secundae* dominikański uczony Ignatius Theodore Eschmann zwraca uwagę na „trochę zwodnicze" pojęcie „paralelnych tekstów" św. Tomasza: „Często (co powinno być zrozumiałe) odmienne wyrażenia jednej i tej samej myśli w różnych dziełach nie są u św. Tomasza jedynie równoważnymi i wzajemnie wymiennymi wariacjami jednego tematu, różniącymi się tylko słownie, a wcale nie co do istoty. Przeciwnie, bardzo często są to momenty albo części umysłowego rozwoju, ruchu, który nieustannie nasila się i pogłębia" (I. T. Eschmann OP, *The Ethics of Saint Thomas Aquinas. Two Courses,* red. E. A. Synan, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997, s. 10). Tomasz mógł powrócić do wcześniejszego omówienia tej samej sprawy lub nauki, aby pogłębić, czy nawet poprawić argumentację lub wniosek. Ponowne przejrzenie nie musi oznaczać sprzeczności, lecz wskazuje na zmianę lub polepszenie, umożliwione przez takie czynniki, jak upływ czasu i wkład krytyków.
22 *In 1 Sent.* 3.1.2.adl: „Auctoritas Damasceni intelligenda est de divina cognitione nobis Ínsita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quo omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi inquantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur" (*Scripta super libros Sententiarum,* w: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia,* t. 6, Parma, Tipis Petri Fiaccadori, 1856). Ilekroć będzie stosowne albo konieczne odwołanie się raczej do dzieł zebranych Akwinaty niż do nowszego krytycznego wydania, skorzystamy z parmeńskiego wydania i użyjemy skrótu *Parma.*

same istnieją - są bytami [*entia*]"[23]. Podobieństwo jest tym, co skutek posiada za sprawą przyczyny i co świadczy o tej przyczynie. Skutek jest wobec tego oznaką przyczyny. Poznanie można uzyskać drogą wnioskowania z podobieństw, gdy ktoś bada skutek, aby zrozumieć jego przyczynę. Owo rozróżnienie poznania Boga przez Jego skutki i poznania Boga w Jego naturze Bańes wprowadza w odniesieniu do *Sumy teologicznej* 1.2.l.ad 1. Akwinata nie zastosował jednak tego rozróżnienia w *Sumie teologicznej,* a użył go w swoim wcześniejszym *Komentarzu do Sentencji.* Wobec tego komentarz Akwinaty

stwierdzał, że Boga pragnie się domyślnie we wszystkim, czego się pragnie, a poznaje we wszystkim, co się poznaje. Właśnie w ten sposób przyczynę poznaje się domyślnie poprzez jej skutek[24]. Toteż *Komentarz do Sentencji* głosił, że „dochodzimy do Boga jedynie przez dedukcyjną argumentację i nic takiego [jak Bóg] nie jest oczywiste samo w sobie *[per se notum]*[25].

W *Quaestio disputata De veritate* Tomasz sformułował właściwie taką samą odpowiedź. W zarzucie przytoczył znowu, wyrażający po części problematykę, klasyczny tekst Jana z Damaszku oraz przekonywał, idąc za Boecjuszem, że wszystkie ludzkie istoty z konieczności pragną najwyższego dobra. „Otóż tylko Bóg jest najwyższym dobrem. Każdy więc pragnie Boga. Nie można jednak pragnąć czegoś, czego nie poznaje się, a zatem istnienie Boga jest pojęciem wspólnym *[conceptio communis]* dla wszystkich". Tutaj jednak Akwinata interpretuje Jana

23 *Summa theologiae* 1.4.3.
24 Zob. *De veritate* (Parma, t. 9) 22.2.ad 1: „Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis". Fragmenty polskie są cytowane za: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie,* tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998. Właśnie na to domyślne poznanie kierunek pragnienia wskazuje: „Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite" *(De veritate* 22.2.ad 2).
25 *In 1 Sent.* 3.1.2: „Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod pri- mum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum".

z Damaszku jako kładącego fundamenty pod proces przekonywania o rzeczywistości Boga. *Naturaliter insertum* każdej ludzkiej osobie nie jest - choćby ogólne i niewyraźne - poznanie lub świadomość boskiej rzeczywistości, lecz „coś, na podstawie czego [każdy] może poznać, że Bóg istnieje"[26]. Znów zostaje przeprowadzone rozróżnienie pragnienia Boga w Jego naturze lub istocie i w Jego podobieństwie. Tylko na tej drugiej drodze wszyscy pragną *summum bonum,* ponieważ coś może być przedmiotem pragnienia tylko o tyle, o ile znajduje się w nim podobieństwo do najwyższego dobra[27].

Argumentacja rozwija się nieco bardziej w *Summie filozoficznej.* Człowiek naturalnie poznaje Boga, skoro naturalnie pragnie Boga. Osoba nie pragnie jednak boskiego dobra samego w sobie, lecz ludzkiego szczęścia, które jest znów *quaedam similitudo divinae bonitatis.* Toteż nie pragnie się i nie poznaje się naturalnie Boga, lecz Boże podobieństwo oraz Boga tylko przez implikację. „Stąd trzeba, by człowiek dochodził do poznania Go wnioskowaniem [*ratiocinando per*] przez Jego podobieństwa, które znachodzą się w skutkach"[28]. W tych trzech wcześniejszych i nieco odmiennych odpowiedziach Akwinaty wnioskowanie wydaje się jedyną możliwością alternatywną wobec uszczęśliwiającej wizji. Nie dorównuje to jednak bardziej subtelnemu rozstrzygnięciu, jakiego dostarcza *Suma teologiczna.*

5. RÓWNORZĘDNE TEKSTY SUMY TEOLOGICZNEJ

W pierwszym zagadnieniu *Sumy teologicznej* Akwinata potraktował poznanie trochę podobnie jak wówczas, gdy opisywał poznanie według

26 *De veritate* 10.12.ad 1: „Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse".
27 Tamże 10.12.adS.
28 *Summa contra Gentiles (Parma,* t. 5) l.ll.ad 4. Fragmenty polskie są cytowane za: św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles),* Kraków 1930.

skłonności (*per modum inclinationis).* Cnotliwy człowiek, jak pisał, rozpoznaje, jakie czyny są cnotliwe, nie dlatego, że potrafi definiować lub analizować siłę cnoty. Nie spostrzega on cnoty dlatego, że potrafi ją pojęciowo definiować, nie mówiąc już o wnioskowaniu o niej za sprawą argumentacji. Poznaje ją niejako naturalnie. Jego własne pragnienie cnoty, jego cnotliwe życie i jego skłonność do cnoty lub ukierunkowanie na nią ujawniają jej obecność albo nieobecność w poszczególnym wyborze czy działaniu. Cnotliwa osoba jest zdolna właściwie rozpoznać cnotliwych, „siłą swej wyrobionej skłonności"[29]. Właśnie owa skłonność sprawia, że dochodzi do rozpoznania obecności lub nieobecności cnoty. Tak również we wszelkim naturalnym poznaniu można poznawać naturalnie, o ile charakter i pragnienia poznającego podmiotu dostrajają się do poznawanego przedmiotu[30]. Wiesz, skoro jesteś, czym jesteś. Nie można udowodnić tej obecności, lecz można ją rozpoznać. Lecz naturalnością charakteryzuje się również skłonność, jaką jest naturalne ludzkie pragnienie szczęścia i Boga, który konkretyzuje pragnienie, jak przedmiot konkretyzuje akt i jego potencję. Bóg jest intencjonalnie obecny w skłonności do szczęścia, a „czego naturalnie pragniemy, to naturalnie poznajemy".

Suma teologiczna powróciła znowu do pierwotnego poznania Boga, omawiając pierwsze zasady moralnego albo etycznego porządku. Pojawił się tutaj bardzo dziwny problem. Pewien artykuł stawia następujące pytanie: Czy ktoś może popełnić grzech powszedni, mając na sumieniu tylko grzech pierworodny?[31] Nie jest to zapewne gorący temat, sprawiający kłopot najwybitniejszym współczesnym teologom ani dzielący tych, którzy się nim zajmują, na nieustępliwie walczące obozy, lecz Akwinata uważał go za ważny i stanowczo odpowiadał negatywnie. *Determinatio* utrzymywała, że gdy ludzka istota zaczyna dopiero

29 Summa theologiae *1.1.6.ad 3.*
30 Tamże 1.12.4.
31 Tamże 1-2.89.6.

korzystać z rozumu - przed racjonalnym wnioskowaniem lub argumentacją - osoba zyskuje w pewien sposób świadomość samej siebie, zastanawiając się albo rozmyślając nad sobą, albo podporządkowując się właściwemu celowi. Gdy takie zastanowienie pojawia się w jej świadomości, to albo zwraca się ona - choćby niedostrzegalnie i stopniowo - ku właściwemu celowi lub kresowi swojego ludzkiego życia *(ad debitum finem),* albo nie. Jeżeli zwraca się ku temu kresowi (znowu, trzeba to podkreślić, choćby mglistemu i niewyraźnemu), jest napełniona łaską, a grzech pierworodny zostaje jej darowany - niezależnie od tego, czy była ochrzczona, czy też nie. (Z tego względu pierwszy krąg *Piekła* Dantego nie mógł być bardziej odległy od teologii Św. Tomasza). Jeżeli jednak ktoś nie zwróci się *ad debitum finem,* grzeszy śmiertelnie, odwracając się od celu swojego życia; z wyboru „nie czyniąc tego, co uczynić może"[32] .

Akwinata nie ma już wątpliwości, że kresem człowieka jest Bóg i to z powodu boskiej dobroci[33]. W moralnym namyśle zatem Akwinata, jak się wydaje, zakłada przeddedukcyjną świadomość, podobną do danej w pierwotnym pragnieniu szczęścia: mgliste, bardzo ogólne i niewyraźne spostrzeganie Boga jako ostatecznej i konkretyzującej przyczyny. Wobec tego na samym początku świadomego ludzkiego życia Bóg jest dany jako obecny, a nie tylko wywnioskowany.

Zakładając, że Bóg jest w pewien sposób przeddyskursywnie rozumiany, co możemy powiedzieć o charakterze tego rozumienia? Jakie poznanie istnieje „ogólnie i jakby we mgle"? Co może znaczyć ten osobliwy język?
Później w pierwszej części *Sumy teologicznej* podobne słownictwo pojawiło się w innym artykule[34]. Znowu chodzi o poznanie i znowu bę-

32 Tamże 1-2.89.6.
33 Tamże 1-2.3.1: „Ostateczny cel człowieka to dobro nieskończone, a mianowicie sam Bóg, który jeden tylko swą nieskończoną dobrocią może doskonale nasycić wolę człowieka".
34 Tamże 1.85.3.

dzie dany przykład nadchodzącego Piotra - tylko tym razem nie jest to Piotr, a Sokrates! Akwinata zadaje pytanie, czy coś bardziej uniwersalnego ma pierwszeństwo w ludzkim poznaniu:

> Nasza myśl przechodzi z możności w rzeczywistość. Otóż wszystko, co przechodzi z możności w rzeczywistość - nim osiągnie doskonale, zupełne urzeczywistnienie - osiąga najpierw niezupełne urzeczywistnienie *[actum incompletum],* które jest pośrednie między możnością a rzeczywistością. Tym zaś urzeczywistnieniem doskonałym [*perfectum*], które myśl osiąga, jest wiedza zupełna *[scientia completa*], doskonała, dzięki której poznaje się rzeczy w sposób wyodrębniony i ściśle określony. Natomiast tym urzeczywistnieniem niezupełnym jest wiedza niedoskonała, dająca nam znajomość rzeczy bez wyodrębnień: „jakby we mgle"[35].

Jak w poprzedniej odpowiedzi, na zastrzeżenie zaczerpnięte od Jana z Damaszku, Akwinata odróżnia tutaj jasno nie dwa rodzaje poznania, lecz dwa stadia w rozwoju poznania. Odróżnia pełne urzeczywistnienie poznania, „dzięki któremu poznaje się rzeczy w sposób wyodrębniony i ściśle określony", od „wiedzy niedoskonałej, dającej nam znajomość rzeczy bez wyodrębnień: «jakby we mgle» *[scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte et sub quadam confusione]"*[36]. (Trzeba pamiętać, że „niedoskonały" znaczy dla Akwinaty „niepełny" i nie niesie tutaj ze sobą żadnych moralnych skojarzeń). Ta druga wiedza nie jest innym rodzajem poznania, ale raczej niepełnym stadium w procesie prowadzącym do pełnego poznania. Znajduje się między możnością a rzeczywistością. To, co poznajemy w ten sposób, jest „poniekąd poznawane jako rzeczywiste *[in actu*], a poniekąd poznawane jako możliwe *[in potentia*]". Tak na przykład poznajemy całość, nie mając wyraź-

35 Tamże 1.85.3: „... Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte *sub quadam confusione"* (podkreślenie dodane).
36 Tamże 1.85.3.

nego poznania każdej z jej części. Tutaj poznajemy, lecz ogólnie i bez wyodrębnionych części. Akwinata sięga do Arystotelesa i do początku *Fizyki,* aby zaczerpnąć z doświadczenia i tradycji, na których podstawie się wypowiada:

> A dla nas jasne i wyraźne jest przede wszystkim to, co już mocniej zostało zespolone [τα συνκεχυμενα]; rozczłonkowując to samo później uzyskujemy lepszą wiedzę o elementach i zasadach. Z tego przeto względu należy przechodzić od ogółu [εκ των καθολου] do szczegółów: całość jest bowiem zmysłowo lepiej poznawalna, a ogół jest przecież jakąś całością; obejmuje bowiem wielość jako swoje części"[37].

Następnie Akwinata komentuje: „Jest jasne, że poznanie jakiejś rzeczy, na którą składa się wiele czynników *[plura]* bez posiadania właściwej znajomości każdego z nich, to poznanie zacierające różnice, mgliste *[sub confusione quadam]".* Mgliste poznanie to niewyraźne poznanie, niedoskonałe stadium poznania. Tak właśnie ludzie poznają części całości, nie dostrzegając każdej samej przez się.

Język i przykład odsyłają do odpowiedzi z pierwszego artykułu drugiego zagadnienia. Jak bowiem Św. Tomasz utrzymywał, chodzi o rodzaj poznania, poprzez które ludzie najpierw poznają Boga. Bóg jest dany w całym ich doświadczeniu tęsknoty za szczęściem, lecz dany ogólnie i niewyraźnie. Przytaczany tu obecnie przez Akwinatę przykład niedoskonałego poznania dorównuje temu, który widzieliśmy poprzednio: Gdy coś widzimy z daleka, najpierw spostrzegamy, że to ciało, a potem, że to zwierzę; najpierw, że to zwierzę, a potem, że to człowiek; najpierw, że to człowiek, a potem, że to Sokrates lub Plato[38].

37 Arystoteles, *Fizyka,* 184a 22-26, thim. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie,* t. 2, Warszawa 1990, (m).
38 *Summa theologiae* 1.85.3: „Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus raa- gis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato".

Nie chodzi o to, że owa *cognitio indistincta* wynika z dostrzegania podobieństwa i dowodzi na tej podstawie ukrytego przedmiotu, jak uważał Bańes. Akwinata zapewnia raczej, że widzimy przedmiot i nawet (w ten sposób) doświadczamy go od początku, lecz niewyraźnie. Skoro owo poznanie wzrasta, i jakkolwiek wzrasta, podstawowy punkt skupienia nie zmienia się. Ludzka świadomość skupia się raczej na takiej samej rzeczy i wyodrębnia coraz usilniej cechy, które ową rzecz ujawniają - po pierwsze, że jest ona niedoskonale poznana, a następnie, że owa niedoskonałość ustępuje wobec coraz większego uświadamiania sobie charakterystycznych aspektów lub składników. Poznanie tutaj wzrasta, aby uzyskać pełnię w istniejącym już doświadczeniu.

Ponadto Św. Tomasz nie sprecyzował chyba swojego stanowiska, że niedoskonałe stadium poznania, które nie jest ani wyraźnym widzeniem, ani wnioskowaniem, przychodzi jako niespodzianka, inaczej niż w odpowiedziach dawanych na podobne zastrzeżenia we wcześniejszych tekstach. Mamy tutaj przecież pytanie: „An Deus sit?". W znacznie wcześniejszym dziele, *Expositio super librum Boethii de Trinitate,* Akwinata

stwierdził, że „nie możemy poznać, *że* coś jest, nie poznając jakoś, doskonale bądź *niewyraźnie, co* to jest". Znowu występuje różnica między dwoma stadiami poznania: pełnym i niepełnym albo mglistym. Akwinata odniósł następującą ogólną wypowiedź do ludzkiego poznania Boga (i wszystkich niematerialnych substancji): „Podobnie zatem nie możemy poznać, *że* Bóg oraz inne niematerialne substancje istnieją, jeżeli *mgliście* nie poznajemy jakoś, *czym one są"*[39].

39 Sancti Thomae de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate,* red. B. Decker, Lejda, Brill, 1959, q. 6, a. 3, s. 220-223 (podkreślenie dodane). Angielski przekład tego dzieła zob. St. Thomas Aquinas, *The Division and Method of the Sciences. Questions V and VI of his Commentary on the «De Trinitate» of Boethius,* tłum. i red. A. Maurer, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, s. 74-79. Tomaszowy komentarz do *De Trinitate* Boecjusza pochodzi z pierwszego okresu jego nauczania w Paryżu w latach 1257-1258 albo na początku 1259 roku. *Summa theologiae* natomiast zajęła ostatnie siedem lat jego życia. Pierwsza część *Sumy* została napisana w rzymskim okresie św. Tomasza, w latach 1265-1268. Zob. J.-P. Torrell, *St. Thomas Aquinas,* Washington, Catholic University of America Press, 1996, s. 345,333.

122

Wydaje mi się, że tekst ten ma przełomowe znaczenie. Mgliste poznanie przychodzi najpierw - jak w *Sumie teologicznej*! Lecz skąd ma owo mgliste poznanie Boga pochodzić, gdy *Suma teologiczna* zaczyna rozważać twierdzenie, że Bóg jest, jeżeli nie z czegoś wcześniejszego niż dowód, czyli z - danej w doświadczeniu - mglistej, ogólnej świadomości, czym Bóg ma ukonkretniać charakter ludzkiego szczęścia?

Jakkolwiek rozwijane przez Akwinatę stanowisko co do wstępnej ludzkiej świadomości Boga - świadomości rozbudzanej u ludzi w czymś pierwotnie ludzkim, w pragnieniu szczęścia - jest zamknięte w scholastycznych uściśleniach i słownictwie, ma ono niezmierną wagę. Akwinata nie przedstawia ludzi idących do Boga jako Tillichowego obcego. Idą oni do Boga niezrozumiałego, ale zakładanego. Lecz ów tajemniczy Bóg był zawsze dany ludzkiej świadomości w tęsknotach, które stanowią mgliste początki przejawiania się człowieczeństwa[40]. Toteż do Boga nie docierano pierwotnie jak do konkluzji, gdyż akt religijny nie jest wnioskowaniem, lecz jak do obecności - uświadamianej sobie przez ludzi od początku, a następnie stającej się stopniowo centrum, nawet w swojej coraz większej niezrozumiałości. Metafizyczne

Ciekawie jest odnotować, że św. Tomasz omawia najszerzej podział nauk w *In Boeth. de Trinitate,* gdzie również omawia najpełniej różnicę między doskonałym i mglistym poznaniem. Por. A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej* (wraz z tekstem komentarza św. Tomasza z Akwinu do 5. i 6. kwestii Boecjusza „De Trinitate" w przekładzie A. Białka), Lublin 2005, s. 236.

40 Jest to niedoskonałe poznanie, jakim na przykład według Akwinaty odłączone dusze poznają wszystkie naturalne rzeczy: „anima separata intelligit per species quas recipit ex in- fluentia divini luminis, sicut et angeli: sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi *in communi et conjusam".* Akwinata w tym samym artykule nazywa tego rodzaju poznanie „imperfectam et confusam" (*Summa theologiae* 1.85.3 [podkreślenia dodane]). Odpowiedź na drugie zastrzeżenie stwierdza, że odłączona dusza „nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed *sub quadam conjusione*" (podkreślenie dodane). Podobieństwa między tym słownictwem i 1.2.1.ad 1 są godne uwagi. Ani w jednym, ani w drugim wypadku nie ma mowy o poznaniu, które pochodzi z wnioskowania. Zob. również *Quaestio disputata de Anima (Parma,* t. 8), art. 15 i art. 18. Na temat badawczego procesu, prowadzącego od poznania mglistego i niedoskonałego do pełniejszego i wyraźniejszego zob. *In octo libros Physicorum expositio (Parma,* t. 18), liber 12, lectio 1, s. 226-228.

123

wnioskowania ze skończonego wszechświata służą temu ruchowi ku wyraźniejszej świadomości, ale nie jako jej pierwszy element. Pierwszy element przynoszą ze sobą ludzkie tęsknoty i zamiłowania.

6. *CHRYSTOLOGIA* SUMY TEOLOGICZNEJ

Wciąż jednak pozostaje otwarte pytanie, jak chrystologia uwydatnia się w *Sumie teologicznej.* Chrześcijańska teologia podkreśla, że normatywnym historycznym objawieniem oraz świadectwem rzeczywistości Boga - i naprawdę sensu oraz przeznaczenia wszystkich rzeczy - jest Jezus Chrystus[41]. W Jezusie sam Bóg jest dany. Lecz struktura *Sumy teologicznej* nie ukazuje z bezpośrednią oczywistością, że tak przemawia teologia św. Tomasza. Przeglądając to dzieło dla początkujących, neofita zajmie się w pierwszej części istnieniem Boga, a następnie boską istotą, trójcą osób oraz pochodzeniem wszystkich rzeczy od Boga, w tym stworzeniem aniołów i ludzi. Druga część rozważa ruch ludzkiej osoby ku Bogu, a zatem charakter ludzkiego szczęścia oraz spełnienia, ludzkie cnoty, występki, prawo oraz łaskę itd. Dopiero gdy te wszystkie dociekania na temat boskiej rzeczywistości oraz ludzkiego życia osiągną ostateczne wyniki, student zaczyna w końcu rozważać *ex professo* wcielenie oraz tajemnice życia Chrystusa. Wydaje się, że wyznacza to chrystologii bardzo drugorzędną i raczej nie decydującą rolę. Nie jest

41 Kol 1, 15-16: „On jest obrazem Boga niewidzialnego - pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone Komentowany przez Akwinatę łaciński tekst przełożył to ostatnie zdanie następująco: „omnia per ipsum et *in ipso* creata sunt" a Św. Tomasz traktuje raczej jako wzorcową przyczynę niż jako ostateczną przyczynę lub cel. Zob. S. Thomae Aquinatis, *Super epistolam ad Colossenses lectura,* 1.4.42, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura,* red. R. Cai OP, Taurini, Marietti, 1953, t. 2, s. 134. Tutaj można zapytać, w jakiej mierze to odczytanie Listu do Kolosan wyznacza Tomaszowy sąd, że właściwiej jest mówić: gdyby nie było grzechu, nie byłoby wcielenia. Zob. *Summa theologiae* 3.1.3.

więc niespodzianką, że tak gorliwy tomista jak Anton Pegis mógł całkowicie pominąć wszelkie dotyczące chrystologii zagadnienia w swoich dwóch tomach przedstawianych dumnie jako *Podstawowe pisma świętego Tomasza z Akwinu*[42]*.* Oczywiście, chrystologii nie musimy uważać za podstawową! Czy nie można pójść dalej i zasugerować, że nieobecność chrystologii w dyskusji o Bogu otwiera pole innym normatywnym opcjom, poprzez które twierdzenie o rzeczywistości Boga zostaje zabezpieczone, jak dzieje się w historii ostatnich stuleci?

Wielki ojciec Marie-Dominique Chenu OP zbudował dla *Sumy teologicznej* schemat, posługując się neoplatońskimi kategoriami *exitus* i *reditus.* Wszystkie rzeczy pochodziły od Boga w pierwszej części i wszystkie rzeczy wracają do Boga w drugiej części. Odmiany i przekształcenia tego schematu zostały przedstawione przez wielu innych komentatorów, lecz nam będzie odpowiadał ten. Co jednak mówi Chenu o trzeciej części, o chrystologii? Przedstawia on problem stanowczo, chociaż wypowiada się w trybie warunkowym: „III Pars, która in abstracto mogłaby się wydawać jedynie jakimś fragmentem ex post dodanym do całości"[43]. Abstrakcyjne czy konkretne - stanowisko to byłoby niezwykłe dla chrześcijańskiego teologa, lecz Chenu nie zajmuje go. Wyjaśnia on pozycję trzeciej części następująco: „Przejście formalne od drugiej do trzeciej części Summy jest odzwierciedleniem przejścia rzeczowego od porządku konieczności do

rzeczywistości historycznej, od dziedziny struktur do konkretnej historii darów Boga"[44]. Te ostatnie są „przygodnymi skutkami wolnej woli Boga". Toteż teologia w trzech częściach *Sumy* „w poczuciu transcendencji Boga potrafi połączyć naukę o tym, co konieczne, [pierwsze dwie części], z poszanowaniem tego, co niekonieczne, przygodne w miłości zawsze wolnej [trzecia część] "[45]. Wy-

42 A. C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas,* New York, Random House, 1945.
43 M. D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 296.
44 Tamże, s. 300.
45 Tamże, s. 301.

bitny dominikański moralista Benoit Henri Merkelbach jest chwalony przez Ignatiusa Theodore'a Eschmanna OP za inne, bardzo podobne sugestie: chrystologia rozumiana jako „przypadkowa (czyli historyczna)" ewentualność przyczynia się do uwypuklenia tego, co zostało już zbadane i jest istotne dla teologii[46].

Trudno nam nie zgodzić się z uczonymi, którzy wnieśli tak poważny i głęboki wkład do badań nad tekstem Akwinaty, lecz muszę przyznać, że ani wyjaśnienie miejsca trzeciej części nie wydaje mi się przekonywające, ani język „ewentualności" i „czegoś przypadkowego" - abstrakcyjnego czy konkretnego - nie robi wrażenia trafnie sytuującego chrystologię w jakimkolwiek obrazie *catholicae veritatis.* Wolne wybory Boga są tak samo zdecydowanie obecne we wcześniejszych fragmentach *Sumy teologicznej* jak w końcowych. Przypomnijmy na przykład doczesne posłannictwo Syna i Ducha, decyzję o stwarzaniu, konkretne stwarzanie aniołów i ludzkich istot. Ciężko określić historyczność i przypadkowość Wcielenia w trzeciej części, a nie grzechu pierworodnego *w Prima Secundae* (1-2.81.1). Dobrowolność łaski przenika całą Sumę, na co niedawno wskazał Thomas O'Meara OP[47]. Wcielenie jest równie przypadkowe jak stwarzanie. Jedno i drugie to czyste dary, wywodzące się z wolności Boga.

Lecz to podkreśla tylko bliskie nam pytanie: Jeżeli Akwinata jako *catholicae veritatis doctor* będzie mówił o Bogu, to co z Jezusem, paradygmatycznym ujawnieniem się Boga? Dlaczego Chrystus i tajemnice Chrystusa zostają wprowadzone tak późno, gdy tak wiele zasadniczych teologicznych zagadnień zostało już rozwiązane - zagadnień, w których rozwiązanie chrystologia powinna była wkroczyć?
Ważne jest oczywiście, aby przypomnieć, na co samo pierwsze zagadnienie *Sumy* kładzie nacisk, że teologia w *Sumie teologicznej* jest po-

46 I. T. Eschmann, *Ethics of Saint Thomas Aquinas,* s. 23. Układ moich tekstów zawdzięcza wiele wspomnianemu fragmentowi książki Eschmanna.
47 T. O'Meara OP, *Grace as a Theological Structure in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas,* „Recherches de théologie ancienne et médiévale" 55 (1988), s. 130-153.

chodną *sacrae doctńnae* i przynależy do niej, a *sacra doctrina* jest rzeczywiście Bożym nauczaniem, znajdującym się w Biblii, szczególnie w Nowym Testamencie. Tutaj pozycja Chrystusa ma wyraźnie główne i decydujące znaczenie. Trzeba ponadto przyznać, że nowe prawo (1-2.106-114), grzech pierworodny (1-2.81-85) oraz dary Ducha Świętego (1-2.71-80) zostają omówione wcześniej niż w trzeciej części i nie są zrozumiałe poza chrystologią[48]. Lecz stwierdzenie tego wzmacnia tylko problem miejsca i wagi chrystologii w *Sumie.* Dlaczego wyraźne teologiczne skupienie na rzeczywistości i sensie

Jezusa widać tak późno w dociekaniach, których przebieg i wnioski powinny w bardzo zasadniczy sposób zależeć od samoobjawienia Boga w Chrystusie? Dlaczego w problematykę istnienia Boga nie zostaje włączone świadectwo Chrystusa?
W rozwiązaniu tej kwestii pomocne może być rozważenie trzech prologów, które otwierają i przedstawiają w ogólnym zarysie trzy części *Sumy.* Pomiędzy nimi bowiem występuje godny uwagi paralelizm. Każdy z tych prologów zaczyna się od najistotniejszej rzeczywistości, a potem przechodzi do tego, co wynika z jej wolności. Pierwsza część zajmuje się Bogiem, którego byt, istota, trójjedyny charakter są konieczne i z którego wolnego wyboru wynika pochodzenie wszystkich stworzonych rzeczy. Druga część zajmuje się ludźmi i rzeczami, których źródło tkwi w ludzkiej „wolnej woli oraz przysługującej im z natury zdolności panowania"[49]. Czy w trzeciej części nie obowiązuje podobny układ? Tylko tutaj nie mamy do czynienia ani z nadprzyrodzoną koniecznością Boga, ani z człowiekiem jako stworzonym obrazem Boga, lecz z *convenientia,* tym co właściwe i całkowicie stosowne, czyli Jezusem, Zbawicielem oraz z dobrami, „których udzielił On rodzajo-

48 Jestem wdzięczny wielebnemu Brianowi Daviesowi OP za zwrócenie uwagi na te sprawy, a zwłaszcza na to, że „według Akwinaty *sacra teologia* jest rzeczywiście nauczaniem Biblii, a szczególnie Nowego Testamentu" (Davies, prywatna korespondencja, 30 kwietnia 2000).
49 *Summa theologiae* 1-2. prol.

wi ludzkiemu". „Dobrami" nazywa się rzeczy które wywodzą się z Jego mocy i wolności, czyli (tutaj) sakramenty i wieczne życie jako cel.

Co więcej, Św. Tomasz nie mówi, że owe rozważania na temat Chrystusa pojawiają się przypadkowo lub jako dodatek do równomiernego postępu *Sumy.* Powiada coś wręcz przeciwnego: chrystologia pojawia się jako dopełnienie wszystkiego, o czym teologia mówiła wcześniej. Łacina podkreśla to dosyć mocno: „Konieczne jest przeto [*necesse est],* byśmy po rozpatrzeniu ostatecznego celu życia oraz cnót i wad, dla całkowitego wypełnienia zadań teologii *[ad consummationem totius theologici negotii]* przeszli do rozważań *[nostra consideratio*] nad samym Zbawicielem wszystkich ludzi a także nad dobrami, których udzielił *[subsequatur*] On rodzajowi ludzkiemu"[50]. *Consummatio* to bardzo mocne słowo w Tomaszowym języku, oznaczające dokonanie, wypełnienie, doskonałość. I zrozumiałe, że tak jest. Wypełnienie jest bardzo ważnym tematem w Arystotelesowej tradycji, gdyż poznajemy coś dopiero wtedy, gdy się wypełniło. „Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą; tak jest w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny. Osiągnięcie celu [do którego się dąży], jest zdobyciem pełnej doskonałości"[51]. Całkowite wypełnienie zadań teologii wskazuje, czym teologia jest albo powinna być.

Sumę *teologiczną* trzeba pojmować lub odczytywać tak, aby oddać sprawiedliwość zarówno jej wewnętrznej strukturze *exitus/reditus,* jak i „wypełnionemu" charakterowi objawienia się Boga w Chrystusie, a co za tym idzie, całego teologicznego planu. Choć może się to wydawać paradoksalne, powyższe warunki umacniają się nawzajem, tzn. sama dynamika *exitus/reditus* w *Sumie* pozwala chrystologii rzucić niepowtarzalne światło na to, co zostało omówione wcześniej, tak jak wy

50 *Summa theologiae* 3. prol.
51 Arystoteles, *Polityka,* 1252b 32-33.

pełnienie rzuca światło na przygotowania. Chodzi o coś więcej niż to, że wypełnienie się *Sumy* poprzez trzecią część - jak każde wypełnienie - odsłania możliwości i obietnicę z poprzednich fragmentów. Jest to dalszy niepowtarzalny wkład struktury *exitus/reditus* do wyraźnego namysłu nad Chrystusem i nad tym, co wynika z Jego wolności. Schemat *exitus/reditus* tworzy bowiem koło. Wypełnienie się teologii zostało umożliwione przez kolistą strukturę, w której *reditus* powraca do początkowego *exitus,* jednoczącego stworzoną rzeczywistość i Boga. Taka kolista struktura tkwi w istocie wypełnienia lub doskonałości.

Tylko tutaj wypełnienie staje się jednością z początkiem. „Ostateczną doskonałość - szczęście - stworzenie rozumne znajdzie w tym, który dał początek jego istnieniu; boć wiadomo, że każda rzecz staje się doskonalszą w miarę nawrotu czy zbliżania się do swego początku"[52]. „Ad suum principium attingit". *Suma teologiczna* osiąga koliste wypełnienie w Chrystusie i przez Chrystusa.

Jean-Pierre Torrell OP zwrócił uwagę na stwierdzenie Akwinaty w *Compendium theologiae:* „Wypełnia się *[perficitur]* również w ten sposób powszechność [*universitas*] całego Bożego dzieła, skoro człowiek, który został stworzony na końcu, wraca, jakby zakreślając okrąg, do swojego początku, jednocząc się poprzez dzieło Wcielenia z samym Początkiem rzeczy"[53]. Chrystologia jest wypełnieniem się teologii, ponieważ Chrystus jest wypełnieniem się dokonanego przez Boga zjednoczenia świata z Nim samym. To, co zaczęło się w stwarzaniu, powraca do Boga we wcieleniu. Św. Tomasz, gdy tylko zaczął nauczać, tak właśnie rozumiał wcielenie - jako kolistą doskonałość stwarzania. Wypowiadając się na temat tego, czy ludzka natura odpowiadała Bogu

52 *Summa theologiae* 1.12.1: „In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi - intantum enim unumquodque perfectum est, intantum ad suum principium attingit".
53 *Compendium theologiae (Parma,* t. 16), nr 201 (podkreślenie dodane). Cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii,* r. 201, w: tegoż, *Dzieła wybrane,* thim. i oprać. J. Salij OP, Poznań 1984.

bardziej niż jakakolwiek inna, Akwinata zauważył w *Komentarzu do Sentencji:* „Ponieważ człowiek jest ostatnim ze stworzeń, skoro jako ostatni został stworzony, to gdy Bóg przybiera ludzką naturę, ostatnie łączy się z pierwszą zasadą koliście - koło bowiem jest doskonałą, nieznoszącą powiększenia figurą„[54]. „Ostatnie łączy się z pierwszym". Chrystologia wypełnia do końca linie dwóch poprzednich części w kole poznania, zarówno w dziele wcielenia, jak i w dziele zbawienia łącząc Boga z ludzkim pierwiastkiem. Jest to zatem wypełnienie się teologii. *Exitus/reditus* stanowi doskonałą samozwrotność, gdyż koło zyskało pełnię w swoim chrystologicznym *reditus,* skoro w Chrystusie wszystkie rzeczy powracają do Boga.

Tomasz powiedział, że w dziele zbawienia Jezus ukazał siebie jako drogę prawdy *(viam veritatis*). Drogę do prawdy zarówno dotyczącej Boga, jak i człowieka trzeba ostatecznie znaleźć w Jezusie[55]. Jeżeli ten postulat ma się urzeczywistnić, trzecia część musi rzucać światło na pierwszą część. I właśnie tak się dzieje, ponieważ linia dociekań jest kolista. Bardzo wcześnie w pierwszej części na przykład Tomasz przekonuje o dobroci Boga. Owa dobroć uwidacznia się w stworzeniu, ponieważ Bóg jest pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy, a także kształtuje się sama poprzez boską doskonałość w bycie[56]. Aby jednak dotrzeć do głębszego uwidocznienia się tejże boskiej dobroci właśnie jako *samo-* udzielania się, *samo-ofiarowania,* trzeba przekroczyć ramy

stworzenia i kontemplować wcielenie. Wstępnym świadectwem dobroci Boga był stworzony świat, a ostatecznym jest Jezus. W chrystologii Tomasz przyswaja sobie zasadę, że „istotną cechą dobra jest udzielanie się innym *[pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet*]". Stosuje on ową metafizykę dobra do dobroci Boga. Toteż w *Sumie* cała rozprawa o wcieleniu opiera się na dobroci Boga, dobroci kształtowanej i obja-

54 In 3 Sent. (Parma, *t. 7) 2.1.1.sol.*
55 Summa theologiae *3. prol.*
56 Tamże 1.6.1; 1.6.3.163.ad 2, ad 3.

wianej w samo-udzielaniu się[57]. Aby lepiej wyjaśnić to stwierdzenie, powiedzielibyśmy, że we wcześniejszych częściach *Sumy* każda stworzona rzecz objawia Boga jako świadectwo, *na którego podstawie* można przekonywać o istnieniu i atrybutach Boga. Lecz Chrystus objawia rzeczywistą dobroć Boga w swoim wcieleniu, w swojej postawie i swoich działaniach. Bóg jest obecny, działa i samouwidacznia się w tajemnicach Chrystusowego życia. W *Sumie teologicznej* pierwsza część to pierwsze słowo o boskiej dobroci, lecz bardziej stanowczym słowem o dobroci Boga - będącym wypełnieniem pierwszego - jest Chrystus. *Suma* urzeczywistnia zatem swoim porządkiem to, co Św. Tomasz uczynił kryterium doskonałości, spełnienia: „Każda rzecz staje się doskonalszą w miarę nawrotu czy zbliżania się do swego początku *[in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit] "*[58].

Dalszy przykład: pierwsza część *Sumy* omawia naturę i charakter boskiej opatrzności. Aby jednak zrozumieć głębię opatrzności w jej niewypowiedzianym zaangażowaniu i opiece nad ludzkim życiem, i wiecznym przeznaczeniu, trzeba kontemplować cel i hipotetyczną konieczność wcielenia oraz męki, śmierci i zmartwychwstania. Te wielkie tajemnice są konkretnymi składnikami lub treścią boskiej opatrzności. W *Sumie teologicznej* dochodzimy do pełni samouwidocznienia się Boga, skoro zastanawiamy się nad rzeczywistością Chrystusa i odkrywamy, że objawił się *in Ipso.*

Chrystologia dopełnia, niepowtarzalnie uwypukla pierwszą część. Właśnie w pierwszym artykule swojej chrystologii Akwinata może przyswoić i przyswaja sobie wypowiedź Jana z Damaszku, że we wcieleniu *„przejawia się [monstratur*] jednocześnie Boża dobroć, mądrość, sprawiedliwość i potęga. [...] Dobroć - gdyż Bóg nie pogardził słabością swego stworzenia; sprawiedliwość - bo człowieka, a nie kogoś In-

57 Tamże 3.1.1. Na temat wcześniejszego pojmowania w *Sumie teologicznej* dobra jako czegoś rozlewnego i udzielającego się zob. l-2.1.4.ad 1; l-2.2.3.obj 2.
58 Tamże 1.12.1.

nego uczynił zwycięzcą nad tyranem i nie przemocą wyrwał człowieka ze śmierci; mądrość - ponieważ znalazł najlepsze rozwiązanie najtrudniejszej sprawy; potęga zaś, czyli wszechmoc - bo nie ma nic większego nad to, iż Bóg stał się człowiekiem *[nihil est mains quam Deum fieri hominem]"*[59]- Wcielenie stanowi dla Akwinaty „quo maius nihil". Toteż w Chrystusie dostrzega się w normatywny i ostateczny sposób atrybuty Boga: to, czym jest Boża dobroć i mądrość, Boża opatrzność i potęga. W Chrystusie rozumiemy

głębię i wielką obietnicę, która jest wstępnie obecna w pierwszej części i ukazana chrystologicznie w trzeciej części.

Chrystus zatem pojawia się jako wypełnienie teologii Akwinaty, punkt kulminacyjny, w którym wszystkie inne wypowiedzi o Bogu i o ludziach muszą zostać na nowo przejrzane i odczytane. Wszystkie pozostałe rzeczy to propedeutyka objawienia się Boga w Chrystusie, ponieważ Chrystus jest zarazem objawieniem ostatecznego sensu i przeznaczenia wszystkich rzeczy. Koniec teologii jest wobec tego jej początkiem.

Oddzielenie chrystologii od klasycznej teologii nie jest wadą *Sumy teologicznej.* Wadą jest czytanie lub przekazywanie *Sumy* tak fragmentarycznie, że kolisty charakter schematu *exitus/reditus,* jej *ordo disciplinae,* rozpada się i ginie. W wyniku demontażu każda część ma występować samodzielnie, a wycinki, które powinny naświetlać się nawzajem, nie są zdolne zapewnić jedne drugim zrozumiałości. Lecz to, co wynika z budowy *Sumy,* nie jest tylko ciekawą, a nawet fascynującą łamigłówką dla specjalistów. Rozwiązanie tej sprawy pokazuje sposób, w jaki książka powinna być odczytywana, wzajemne wspieranie się jej różnych części, a także oczekiwany od studiujących „sposób uczenia się". Owo koło zawiera przecież *ordinem disciplinae* - porządek uczenia się. Całe studiowanie teologii jest samo w sobie częścią *reditus,* powrotu do Boga. Podjęcie się czytania *Sumy* jest częścią powrotu stworzeń do Boga. *Su-*

59 Tamże 3.1.1. sed contra.

ma bowiem bierze początek w najbardziej pierwotnym doświadczeniu tęsknoty za Bogiem i świadomości Boga, a następnie przechodzi ku rozwiniętemu zrozumieniu. Gdyż zrozumienie, jak utrzymuje trzecia część, jest tym, co „Jezus Chrystus w sobie samym ukazał nam"[60].

7. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE

Według Akwinaty Bóg jest raczej wstępnie i zasadniczo *dany* w Jego skutkach, niż tylko *wywnioskowany* z Jego skutków. Bóg jest obecnością, a nie tylko wnioskiem. „Danie Boga" zostaje stanowczo potwierdzone przynajmniej na dwa sposoby w teologii *Sumy teologicznej.*

Bóg jest dany ludziom w ich podstawowym doświadczeniu tęsknoty za ludzkim szczęściem, w ich doświadczeniu nostalgii, którą mogą ostatecznie rozpoznać jako pragnienie powszechnej, osobistej miłości, sensu i łączności. Bóg jest dany - bardzo mgliście i niezrozumiale - jako punkt skupiający owe pragnienia, skoro ludzie już u zarania świadomości zwracają się ku szczęściu, o które zabiegają, i ku celowi, który ich pociąga. W języku Rahnera Bóg jest dany transcendentalnie jako kierunek i przyciąganie owej fundamentalnej miłości, która stanowi podstawę wszystkich innych i jest w nich obecna.

Po drugie, Bóg jest dany ludziom historycznie - jako część ludzkiej historii - w Jezusie z Nazaretu, skoro uczymy się odczytywać w Nim uwidocznioną obecność Boga. Rozpoznawanie przez ludzi w Jezusie Boga nie całkiem różni się od rozpoznawania kogoś innego jako osoby, a gdy ludzie posiądą taką wiedzę, wchłaniają głębiej obecność atrybutów i opatrzności Boga.

60 *Summa theologiae* 3. prol: „Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste angelo, «populum suum salvum faciens a peccatis eorum», vi*'am veritatis nobis in seipso demonstravit,* per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus" (podkreślenie dodane).

133

Jedno rozpoznawanie zapośredniczonej bezpośredniości Boga wynika z ontologicznej struktury człowieka, a inne zostaje umożliwione przez łaskę wiary, która przekształca poznający podmiot i ujawnia rzeczy w przeciwnym razie nieprzejrzyste. W obydwóch wypadkach ludzka wiedza na temat obecności Boga nie powstaje jako dedukcyjny wniosek, ale uwidacznia się *w* powszechnej tęsknocie - nie tylko *przez* nią - i w osobie Jezusa. Pod tym względem *Suma teologiczna* kreśli kurs całkowicie odmienny od tego, jaki wybrała racjonalistyczna tradycja wytyczona w XVII i XVIII stuleciu.

134

4. BÓG JAKO PRZECIWNIK CZŁOWIEKA [1]

1. PROLOG

Religijna umysłowość znalazła się w XIX wieku w wyjątkowej sytuacji, bezprecedensowej zarówno co do głębi wyzwania, jaki co do rozpiętości wymagań. W tym okresie odrzucenie rzeczywistości Boga narastało, aż wreszcie zadomowiło się wyraźnie i mocno na stałe w umysłowej kulturze Zachodniej Europy. Wiek XIX oglądał, jak powiększało się w Europie „zaćmienie Boga", ciężko przygniatając nowożytność oraz światy ogarniane przez nią, w miarę jak pozaeuropejskie narody ulegały wpływowi zachodniej myśli. Mrok niósł ze sobą brak religijnej wiary albo jakiegokolwiek żywego teistycznego przekonania, a także alienację, sceptycyzm albo wrogość wobec religijnych doktryn i instytucji. Ateizm z bliską mu obojętnością i wojowniczą pogardą wobec religijnych spraw spotkał się z wyjątkowo powszechną akceptacją w owym stuleciu, zyskał przewagę w poszczególnych subkulturach, szybko szerząc

1 Wcześniejsze dociekania na ten temat zob. M. J. Buckley, *Modernity and the Satanic Face oj God,* w: *Christian Spirituality and the Culture of Modernity: The Thought of Louis Dupre,* red. P. J. Casarella i G. P. Schner SJ, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 100-122. W niniejszym rozdziale wykorzystuję wiele z tego artykułu i opieram się na nim. Jako autor chciałbym wyrazić wdzięczność Eerdmansowi za łaskawe pozwolenie, abym wykorzystał tę pracę.

135

się wśród intelektualistów i twórców kultury. Wspomniane zaćmienie wpłynęło na wszystkie warstwy społeczne w Europie, od robotników po burżuazję oraz intelektualistów, a umocniwszy się, rozprzestrzeniło się ono na XX stulecie z siłą niemającą sobie równej od czasu protestanckiej reformacji.

Henri de Lubac być może celniej niż którykolwiek z wcześniejszych teologów odczytał ateistyczny dynamizm owego stulecia, rozwijającą się bezprzykładną odmowę i ataki ateizmu oraz to, jak swoimi potężnymi protestami zyskiwał on prawomocność i rozgłos w umysłowej kulturze Europy. Tamte lata namiętności i rewolucji nie były nawrotem zobojętnienia, które w takiej czy innej postaci nawiedza ludzkość w każdym stuleciu. Wiek XIX nie wskrzesił również pogardy francuskich salonowców, Paula Holbacha i Denisa Diderota, ani „ateizmu czysto krytycznego, który wciąż jeszcze

popisuje się swymi wynikami"[2]. Znacznie bardziej gwałtowny duch zaczął przyspieszać odrzucanie Boga chrześcijaństwa - religijne namiętności profetycznego humanizmu miały obalić i zastąpić to, co od niepamiętnych czasów dostarczało energii i nadawało organiczną jedność zachodniej kulturze. Odwołanie się do tej nowej wizji znalazło wyraz i konkretyzację w pozytywistycznym humanizmie Augustea Comtea albo w dialektycznym humanizmie Feuerbacha i Marksa, albo w namiętnej obronie pewnej formy Nietzscheańskiego lub Wagnerowskiego przewartościowania wartości. Niezależnie jednak od gatunku ateizm w XIX wieku przeznaczył spore zasoby energii na apoteozę człowieczeństwa i w imię tego posłannictwa uznał za konieczne sprzeciwić się judeochrześcijańskiemu kultowi Boga, obalić go i usunąć. Pod wpływem takiego przeświadczenia ateizm przerodził się w fanatyczny antyteizm[3].

2 H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego,* tłum. A. Ziernicki, Kraków 2005, s. 25.
3 To podstawowa teza *Dramatu humanizmu ateistycznego* de Lubaca i te sprawy stanowią najważniejsze *dramatis personae* jego książki.

Podczas długotrwałego wyradzania się religijnej pewności nie tylko patrzono podejrzliwie na religijną wiarę i kwestionowano jej wartość, lecz podobnie traktowano charakter i treść samych religijnych idei. Religijna kultura Europy kształtowała się na nowo, ponieważ pojęcie „Boga" kształtowało się na nowo. Boga zaczęto widzieć teraz jako alienację człowieczeństwa na korzyść wyimaginowanego przedmiotu albo jako strukturę ludzkiego społeczeństwa, pisanego teraz dużymi literami, albo jako projekcję lęku i tęsknoty, narzuconych przez kompleks Edypa. Każdy z tych nowych układów oddziałuje w pewien sposób na ekonomię polityczną, teologię, literaturę, filozofię i retorykę. W psychologicznych teoriach, które wyjaśniały religijne idee, powstały takie terminy jak *Vergegenstandlichung* i *Entdusserung,* uprzedmiotowienie i alienacja, a oblicze Boga zmieniło się, skoro hermeneutyka podejrzeń odnotowała, jak tworzyło się ono z ludzkich interesów[4].

Zastanawiamy się, jak do tego doszło, jak ateizm właśnie w postaci humanizmu nabrał takiej mocy, że europejska kultura stała się nie do pomyślenia bez niego jako składnika. Nie chodzi o to, jak społeczne, gospodarcze i polityczne sprawy zapewniły tym ideom dogodny czas i wsparcie, ale raczej o to, jak same idee zyskały sobie taką wiarogodność w świecie umysłu, idealizmu oraz kultury XIX wieku, że w XX wieku rzuciły cień na wielkie ludzkie masy, wywodzące się poniekąd z owej kultury i stykające się z europejskim myśleniem.

2. „NASZE PIERWSZE DOCIEKANIA"

Jak już zasugerowaliśmy, jeden, nawet obszerny rozdział może zwracać się ku takim pytaniom tylko w ograniczony i bardzo nieodpowiedni sposób. Lecz nawet biorąc to pod uwagę, musi on zaczynać się dwa

4 Zob. M. J. Buckley, *Atheism and Contemplation,* „Theological Studies" 40 (1979), nr 4, s. 680-699.

wieki przed Feuerbachem, Comte'em i Nietzschem, uwzględniając te wcześniejsze postaci, które jak sugeruje Jacques Derrida, naśladowali oni w swoim pisarstwie[5].

Poprzedzające stulecia stwarzały kontekst, w którym kształtowało się to, co miało nastąpić. Trzeba koniecznie docenić wprowadzoną na początku czasów nowożytnych zmianę w fundamentalnym myśleniu.

„Fundamentalne myślenie" oznacza tę zdyscyplinowaną refleksję w pewnym umysłowym okresie, która tworzy i sprawdza fundamenty dla wszystkich późniejszych nauk i sztuk. Rozpoznaje ogólny obszar, który kultura uznaje za fundamentalny, i wypracowuje dyscyplinę lub dyscypliny, które mają badać ten ogólny obszar. Stąd zostają wyprowadzone podstawowe terminy i kategorie. Przez to wszystkie inne ludzkie dociekania zostają ostatecznie wyjaśnione i uzasadnione. Dociekania, które ukazują charakterystyczne dla pewnej epoki fundamentalne myślenie, to metafizyka Arystotelesa albo krytyki Kanta. „Fundamentalne myślenie" ustala, co musimy rozumieć „przedtem" - jako podstawę dla wszystkich innych zdyscyplinowanych dociekań - chociaż często docieramy do owego „przedtem" długo po rozwinięciu się innych dyscyplin. Często na ostatku docieramy do tego, co pierwsze[6].

W XVII i XVIII wieku fundamentalne myślenie skupiało się na rzeczywistości, która stawała przed myślącym podmiotem bądź jako treść idei u Kartezjusza, bądź jako składniki fizycznego wszechświata u Thomasa Hobbesa. Chociaż napisał on „Logikę" jako wstęp do swoich pozostałych prac, „pierwszymi podstawami filozofii" nazwał to, co dotyczy bezpośrednio fizycznego wszechświata, a więc łączy w sobie geometrię,

5 J. Derrida, *Positions,* s. 4.

6 Pojęcie „fundamentalnego myślenia" jest pochodną sformułowania Richarda P. McKeo- na i odpowiedzią na nie. Wykorzystuje ono „ogólną charakterystykę doboru filozoficznego przekazu w danym okresie" oraz rozróżnienia, które McKeon wprowadził w obrębie ogólnego doboru i zastosował tak trafnie w historii myśli. Zob. R. P. McKeon, *Philosophie Semantics and Philosophic Inquiry,* w: *Freedom and History and Other Essays. An Introduction to the Thought of Richard McKeon,* red. Z. K. McKeon, Chicago, University of Chicago, 1990, s. 251-252.

która badała po prostu ruch ciał jak w mechanice Galileusza, z fizyką, która wiązała się z ogólnymi właściwościami ciał. Gdy już istnieje fundament w postaci uchwycenia natury rzeczy, można przejść do zbadania ludzkiej osoby i politycznego społeczeństwa lub państwa[7].

Zmiana właściwego fundamentalnemu myśleniu punktu skupienia mogła mieć początek w epizodzie, który John Locke uznał za dostatecznie ważny dla narodzin i dla wprowadzenia w życie jego wielkiego zamysłu - *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego.* W pierwszych miesiącach 1671 roku Locke przebywa w Exeter House w Londonie. On i jego pięciu lub sześciu przyjaciół zebrali się w domu jego protektora, lorda Ashleya. Jeden z obecnych, James Tyrrell, odnotował, że dyskutowali o „zasadach moralności i religii objawionej". Gdy zebrani zastanawiali się wspólnie nad moralnością i religią objawioną, a zwłaszcza gdy skupiali się na „zasadach" obydwóch, tzn. na ich fundamentalnych źródłach, dyskusja sięgała poniekąd etyki i teologii. Locke napisał jednak, że grono rozmówców „znalazło się razu pewnego [...] jakby w ślepej uliczce, wskutek gromadzących się ze wszystkich stron trudności".

Od pewnego czasu usiłowali oni rozwiązać te „trudności", lecz problemy okazały się nieustępliwe. Wówczas Locke dostrzegł, że są one zazwyczaj błędnie oceniane. Dyskusja pozostawała jałowa, ponieważ porządek dociekań był wypaczony. Zanim zebrani mogliby zająć się etyką i teologią, potrzebne było wcześniejsze dociekanie - fundamentalne dociekanie. Musieli oni omówić ludzkie zdolności do takiej dyskusji,

zanim poprowadzili ją dalej. Locke zaproponował, a całe towarzystwo zgodziło się, że „jest rzeczą konieczną przed rozpoczęciem tego rodzaju badań poddać rozbiorowi własne swe możliwości, aby stwierdzić, z jakimi przedmiotami nasze zdolności poznawcze mogą sobie poradzić, a z jakimi nie mogą. Zaproponowałem to zebranym, ci zaś chętnie

7 T. Hobbes, *Concerning Body, 1.6,* w: *The Collected Worlcs of Thomas Hobbes,* red. W. Molesworth, London, Routledge/Thoemmes Press, 1952,1.1, s. 70-90. „Pierwsze podstawy filozofii" to tytuł, jaki Hobbes nadal drugiej części tego dzieła. Zob. 1.1, s. 91.

przystali na moją propozycję; wobec czego postanowiliśmy od tego tematu rozpocząć swe poszukiwania"[8]. Z tej zimowej rozmowy zrodziły się Lockea *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* i wszystko zaczęło zmieniać kierunek.

To, co Locke zaproponował swoim towarzyszom i co wyraził w *Rozważaniach,* było cichą rewolucją. Upierał się mianowicie, że nie wolno badać żadnej tematyki, nie sprawdziwszy wcześniej, jakie ludzie mają poznawcze możliwości. „Zdolności" i „przedmioty" - to trzeba ustalić najpierw, by następnie móc rozejrzeć się wśród ewentualnych „przedmiotów" oraz zdecydować, co zawierają w sobie i co mogą odsłonić z moralności i religii. Locke nie formułuje po raz pierwszy teorii ludzkiego poznania, gdyż tego rodzaju teorie poznania wypełniają historię zachodniej filozofii. Locke rozstrzygnął i wprowadził w czasach nowożytnych myśl, że teoria poznania musi być podstawowa dla każdego innego poznania, do jakiego ludzie mogliby słusznie rościć sobie prawo. To przesunięcie było rewolucyjne w czasach nowożytnych, ale w historii filozofii wskrzeszało tylko dawne poglądy.

Aby zrozumieć radykalny charakter tej zmiany w fundamentalnym myśleniu, można by z korzyścią przyjrzeć się okresowi hellenistycznemu, umysłowemu światu, który przed badaniem rzeczy umiejscowił epistemologiczne zgłębianie poznawczych zdolności. Epikurejczycy, stoicy i Akademia zgadzali się przecież, że trzeba najpierw określić ludzkie umysłowe zdolności - możliwości poznania, percepcję zmysłową, sąd i przeświadczenie - zanim będzie można zająć się dociekaniami co do jakiejkolwiek innej filozoficznej tematyki, jak fizyka lub etyka. Sekstus Empiryk zanotował: „A także i stoicy mówią, że początkiem jest logika, drugie miejsce zajmuje etyka, a ostatnie fizyka. Najpierw

8 John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego,* „List do czytelnika", thim. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 1, s. 9 (odtąd cytowane jako *Rozważania*) (podkreślenia dodane). O tematyce dyskusji, a także dacie i miejscu tej rozmowy zob. M. Cranston, *John Locke. A Biography,* New York, Macmillan, 1957, s. 140 i nast.

bowiem należy uzbroić rozum, by nieugięcie czuwał nad tym, co mu zostało powierzone, a właśnie dział dialektyczny służy umocnieniu intelektu"[9].

Epikur, ogólnie rzecz biorąc, przyjmował atomistyczną fizykę Demokryta, lecz jak Sekstus Empiryk zauważył, epikurejczycy sformułowali jako najważniejszy i fundamentalny Κανων και Κριτηριον. Owa „kanonika", która zachowywała trzy kryteria prawdy (poznanie zmysłowe, pojęcia i uczucia), pozwalała przejść do fizyki i stamtąd do etyki[10]. Teofrast streścił Arystotelesowy podział nauk teoretycznych, lecz

epistemologicznie ustalił na nowo właściwą im tematykę: natura, ilość i pierwsze zasady lub bóg zostają nazwane przedmiotami zmysłów (αιοθητα), przedmiotami wiedzy (νοητα) i przedmiotami pragnień (ορεκτον)[11]. Gdy pierwotna Akademia Platońska przerodziła się w Drugą Akademię z Arkesilaosem i w Trzecią Akademię z Karneadesem, podstawowe pytania nabrały epistemologicznego charakteru w sceptycznej walce ze stoikami o prawomocność zmysłowej percepcji oraz możliwie pewnych przeświadczeń[12]. Ostatecznie sofistyczna redukcja wszelkiego ludzkiego poznania do rozróżnień perspektywy otworzyła drogę stwierdzeniu Pyrrona, iż „rzeczy są niepoznawalne" i dlatego należy zawiesić sąd, opierając się na sprzecznościach między

9 Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom,* I, 22-23, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1970. Na temat epistemologicznego przesunięcia w okresie hellenistycznym zob. R. P. McKeon, wstęp do *Brutus, On the Nature of the Gods, On Divination, On Duties* Cycerona, tłum. H. M. Poteat, Chicago, University of Chicago Press, 1950, s. 30-38. Takie rozumienie epistemologicznej rewolucji w okresie hellenistycznym oraz przesunięć w fundamentalnym myśleniu na przestrzeni historii filozofii zawdzięczam w dużej mierze pismom i wykładom profesora McKeona.
10 Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom,* I, 22-23. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 599.
11 Theophrastus, *Metaphysics,* tekst grecki i angielski, red. W. D. Ross i F. H. Fobes, Chicago, Ares Publishers, Inc., 1978, 4a7, 20; 4bl9; 6b8; 7blS; 9b3; llbl8; 4a7, 11, 19; 6b8; 9al2; 9b4; 5a2.
12 Różnica między Drugą i Trzecią Akademią polega na ogólnym postulacie Drugiej Akademii, aby nie tylko nie być niczego pewnym, lecz aby nie być pewnym, że nie jest się pewnym. Trzecia Akademia rozluźniła ten układ poprzez swoją naukę o prawdopodobieństwie. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii,* 1.1, *Grecja i Rzym,* s. 374-380.

zmysłowością i rozumieniem oraz nawiązując do dziesięciu odmian antynomii[13]. Niezależnie od tego, jak dalece owe wielkie szkoły filozofii hellenistycznej różniły się między sobą, trzeba było na początek zapewnić o możliwości lub niemożliwości prawomocnego poznania, aby dostarczać podstawy wszelkich dociekań i refleksji.

Jak dzieje się często w historii myśli, rewolucja następowała po zinstytucjonalizowaniu tego, co kiedyś było rewolucją. Świat hellenistyczny ustąpił w końcu rzymskiemu z jego zasadniczym naciskiem kładzionym na *verba et facta* (język i czyny) i owa rzymska rewolucja przesunęła punkt, w którym skupiało się fundamentalne myślenie, z epistemologicznych dociekań na semantyczne i pragmatyczne jako absolutnie podstawowe dla zdyscyplinowanego poznania.

Każda ze zmian w fundamentalnym myśleniu nacechowywała specyficznie czasy i ich filozofie. „Punkty skupienia rozbieżnych filozofii są kształtowane przez główną umysłową tendencję czasów tak, aby zbiegały się w nich podstawowe dociekania albo co do budowy rzeczy, albo co do procesów myślenia, albo co do ludzkiego wyrażania się w języku i w działaniu"[14]. Każdy z punktów skupienia nadawał z kolei swój charakter późniejszym refleksjom i dociekaniom danego okresu - wszystkie powstawały z konieczności, spowodowane niedostatkami tego, co je poprzedzało.

Locke zasygnalizował podobną potrzebę - zwrócenia się od bezpośredniego namysłu nad naturą rzeczy lub nakazami ludzkiej moralności ku epistemologii jako podstawie takiego namysłu. Thomas Lan-

13 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* IX, 61-108. W prologu do tego dzieła Diogenes Laertios podaje podstawowe epistemologiczne kryterium podziału wszystkich filozofów na dogmatyków i sceptyków (tamże, I, 16). Odnośnie do wzmiankowanego tutaj Pyrrona zob. F. Copleston, *Historia filozofii,* t. 1, *Grecja i Rzym,* s. 374. Ten fragment zawdzięcza wiele sposobowi potraktowania przez Coplestona

okresu hellenistycznego. Zob. również, Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie,* I.I.XIV-XVI.36-179, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.
14 M. J. Buckley, *Motion and Motions God, s.* 207. Na temat dookreślania każdego z tych elementów fundamentalnego myślenia zob. s. 85,164,147-148 i 207.

gan i Etienne Gilson mogli słusznie zwrócić uwagę na ten moment: „W dniu, w którym Lockeowi przyszło na myśl pytanie *Co możemy poznawać?,* krytycyzm narodził się w nowożytnej tradycji"[15].

Były to początki filozofii z ludzkim poznającym podmiotem jak u Kartezjusza. Lecz drogi Lockea i Kartezjusza rozeszły się. Kartezjusz zajmował się treścią idei uchwyconych przez myślenie - myślenie jest treścią wątpliwości i podobnie istnienie osoby zawiera się w myśleniu. Locke zacznie również od myślącego podmiotu, aby badać nie poszczególne idee, czyli treść myśli, lecz sam ludzki proces myślenia, ludzką zdolność rozumienia. Wychodząc od tego, uzasadni jego przedmiot, czyli rzeczy, które mogą być poznane. Zamiarem Lockea nie było ustalanie obszaru ich treści, lecz danie podstaw do rozpatrywania tej właśnie treści. Wraz z Lockiem zachodnia filozofia zaczęła jeszcze raz - jak w okresie hellenistycznym - przenosić swoje fundamentalne myślenie z „rzeczy" - rzeczywistości danych w naturze lub idei, które stają przed myślącym podmiotem - na faktyczne zdolności samych myślących podmiotów.

3. WIDOCZNY I DZIAŁAJĄCY BÓG

To przesunięcie oddziałuje ubocznie na teologię naturalną Lockea. „Nauka o moralności i o Bogu" przyczyniła się do powstania *Rozważań* oraz ustanowiła „etykę i teologię, dyscypliny, w których jasności człowiek najżywiej jest zainteresowany"[16]. Locke nawiązywał do daw-

15 E. Gilson, T. Langan, „John Locke" rozdz. 13 w: *Modern Philosophy. Descartes to Kant, History of Philosophy,* t. 3, red. E. Gilson, New York, Random House, 1963, s. 193.
16 John Locke, *Rozważania, t.* 1, s. 16. W Dzienniku z 29 marca 1677 roku, w latach poświęconych tworzeniu *Rozważań,* Locke pisał: „Skoro bardzo zajmujemy się i interesujemy niebem, to samo dotyczy na pewno poznania, które może nas ku niemu kierować; zatem ono właśnie [...] powinno mieć pierwsze i główne miejsce w naszych myślach". Zob. R. Ashcraft, *Faith and Knowledge in Locke's Philosophy,* w: *John Locke. Problems and Perspectives,* red. J. W. Yolton, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, s. 197, przyp. 3. Podstawy decydują-

nej tradycji, zgodnie z którą dzięki zamysłowi „mądrość i moc" Boga „ukazują się w pełni w dziełach stworzenia"[17]. Lecz nie musiał to być pierwszy i najważniejszy dowód. „Pierwsze dociekania" Lockea dotyczyły myślącego podmiotu i to pozwoliło mu opierać tradycyjne dowodzenie już nie na przygodności rzeczy, lecz na właściwym poznawczym stosunku do przygodności myślącego podmiotu. Człowiek wiedział, że jest czymś przygodnym. Jego własne istnienie ucieleśniało rozpoznawaną w intuicji i w refleksji przygodność. „Aby więc pokazać, że jesteśmy zdolni wiedzieć, to znaczy: mieć pewność, iż Bóg jest, i jaką drogą możemy dojść do tej pewności, nie musimy, moim zdaniem, sięgać poza siebie i poza tę niewątpliwą wiedzę, jaką mamy o swym własnym istnieniu"[18]. Nie jest to Newtonowskie odwoływanie się do zamysłu. Locke zwraca się ku istnieniu poznającego podmiotu - znowu, nie na sposób Kartezjusza - jako zasadniczego

świadectwa istnienia Boga. Oznacza to wystąpienie w czasach nowożytnych z nową naturalną teologią, proporcjonalną do nowych dociekań. Na początek poznajemy nasze własne istnienie. Zaczyna się od samopoznania myślącego podmiotu.

Człowiek (1) „wie z pewnością, że istnieje i jest czymś". Jeżeli zatem „jest czymś, co faktycznie istnieje", (2) coś musiało zawsze istnieć, gdyż nicość nie może wytworzyć czegoś rzeczywistego. Dlatego (3) „co odwiecznie nie istniało, miało początek, a co miało początek, to musi być tworem czegoś innego"[19]. Przygodny myślący podmiot, który „poznaje", uzasadnia stanowiący jego źródło wieczny byt.

I dalej: (4) ludzkie „zdolności" oraz ich „przedmioty" pozwalają na poznanie owego wiecznego źródła, skoro „wszystkie władze,

ce o rzetelności owego „zajmowania się i zainteresowania" to skupienie jaźni na jej „zdolnościach" i „przedmiotach".

17 Ashcraft pokazuje w bardzo pomocnym ciągu, jak Locke czyni użytek z zamysłu i odwołuje się do niego, aby uzasadnić wnioskowanie o istnieniu Boga; zob. *Faith and Knowledge,* s. 203 i nast.

18 John Locke, *Rozważania,* t. 2, s. 337.

19 Tamże, s. 337-338; por. s. 355-356.

jakie [myślący podmiot] posiada, z tego pochodzą źródła i przez nie są udzielane [...], tak więc ten byt wieczny musi być również bytem najpotężniejszym"[20]. Toteż „człowiek znajduje w sobie samym po- strzeżenie i poznanie" a to wymaga „odwiecznej istoty poznającej". (5) Wniosek z tego ciągu myślowego jest następujący: „tak tedy wychodząc z rozważania naszego ja i z tego, co nieomylnie odnajdujemy we własnej swej strukturze, rozum prowadzi nas do poznania owej pewnej i oczywistej prawdy, że istnieje istota wieczna, ponad wszystko potężna i posiadająca największą wiedzę. Czy istotę tę zechcemy nazwać Bogiem, nie odgrywa to żadnej roli"[21]. To wszystko wynika „z rozważania naszego ja i z tego, co nieomylnie odnajdujemy we własnej swej strukturze". „Dopóki możemy myśleć o samych sobie, nie może nam brakować jasnego dowodu jego [Boga] istnienia"[22]. My sami jesteśmy wszystkim, czego potrzebujemy do dowodu! Wydaje się to dość błahą i drugorzędną korektą klasycznego rozumowania, ale w istocie stanowi rewolucję w teologii naturalnej.

Stopniowe przesunięcie ku myślącemu podmiotowi jako (l) pierwotnemu przedmiotowi dociekań i jako (2) podstawowemu przemawiającemu za Bogiem świadectwu zaczęło się samotnie wówczas, gdy zaufanie teologii do mechaniki, biologii i astronomii z ich odsłanianymi we wszechświecie zamysłami osiągnęło swój teologiczny szczyt. W ciągu kilku lat Newton napisze „Ogólne uwagi" na końcu *Principiów* oraz następujące po *Optyce* Pytania - wnioskiem z obydwóch jest Jedyny, „bardzo biegły w mechanice i geometrii"[23]. Nastąpią entuzjastyczne dziesięciolecia licznych fizyko-teologii.

Lecz w czasie niewiele dłuższym niż stulecie odwołująca się do zamysłu argumentacja przestała chlubić się swoim miejscem. Kant, Her-

20 Tamże, s. 338.

21 Tamże, s. 338-339.

22 Tamże, s. 337.

23 Isaac Newton do Richarda Bentleya, t. 3, s. 235-236.

schel i Laplace znaleźli w hipotezie mgławicowej zupełnie odpowiednie wyjaśnienie systemu świata i przyjmowali za coś oczywistego uniezależnianie się od teologii wszystkiego, co można by nazwać filozofią natury. W ciągu kilkudziesięciu następnych lat wyznawcy Darwina będą wyjaśniali zamysł w przyrodzie za pomocą hipotezy ewolucji i zasady naturalnego doboru. Skoro ani w niebie, ani na ziemi nie można było znaleźć sprytnego zamysłu, funkcjonującego jako teologiczne świadectwo, zasugerowane przez Lockea i jego następców przesunięcie w strategii musiało spotykać się z coraz życzliwszym przyjęciem. Trzeba było odwrócić się od zewnętrznego świata ku wewnętrznemu światu myślącego podmiotu. Coraz liczniejsi zachodni myśliciele przechodzili od natury do ludzkiej natury, aby uzasadnić swoją naukę, moralność i religię.

Jakkolwiek David Hume był uprzejmie sceptyczny wobec wnioskowania o istnieniu Boga, uznawał on, że Locke i jego następcy „zaczęli opierać naukę o człowieku na nowej podstawie". Zgadzał się, że nauka o człowieku - a nie filozofia natury - „jest jedyną solidną podstawą dla innych nauk"[24]. Badanie ludzkiej natury jest *głównym ośrodkiem* - nawiązując do metafory - toteż filozof jest teraz zdolny „iść wprost ku stolicy czy ośrodkowi tych nauk, ku samej naturze ludzkiej; a gdy już zdobędziemy nad nią władzę, wszędzie gdzie indziej możemy mieć nadzieję na łatwe zwycięstwo"[25]. Dociekania na temat ludzkiej natury uzasadniają i umożliwiają krytykę wszystkiego w naukach oraz w naturalnej religii, a są w pierwszym rzędzie epistemologiczne:

> Niepodobna orzec, jakie zmiany i udoskonalenia moglibyśmy poczynić w tych naukach, gdybyśmy gruntownie znali *zakres i moc rozumu ludzkiego* i gdybyśmy mogli wyjaśnić *naturę tych idei,* którymi się posługujemy, oraz naturę tych operacji, których dokonujemy w naszych rozumowaniach. W tych udoskonaleniach jeszcze bardziej należy pokładać nadzieję w re-

24 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej,* wstęp, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 80-81.
25 Tamże, s. 79.

ligii naturalnej, jako że nie zadowala się ona tym, iż nas poucza o naturze sił wyższych, lecz sięga swoim wzrokiem dalej, do postawy, jaką te siły zajmują w stosunku do nas i do naszych obowiązków względem tych sił; wobec czego my nie tylko jesteśmy istotami, które rozumują, lecz również jednym z przedmiotów, których dotyczy nasze rozumowanie[26].

Podczas gdy epistemologiczne dociekania dotyczące „zdolności" i „przedmiotów" nabrały podstawowej wagi, doniosłość Boga zmieniła się zarazem w stosunku do tej, jaką miał On w klasycznej metafizyce i naturalnych teologiach. Za sprawą kontynentalnych filozofów wyłoniła się nowa skala Bożego działania, jak James Collins trafnie zauważył. Bóg stał się niezbędnym funkcjonariuszem filozoficznych systemów. Jego rola była tak istotna, że systemy nie mogły działać bez owego wsparcia[27]. U Kartezjusza na przykład prawdziwość Boga umożliwiła naukowe lub pewne poznanie świata. Dlaczego? Ponieważ boska prawda - doskonałość Boga - gwarantuje, że ludzkie percepcyjne zdolności dosięgają faktycznie zmysłowego wszechświata. To nie zmysłowy wszechświat stanowi gwarancję istnienia Boga jak w klasycznych naturalnych teologiach. To raczej funkcją Boga jest stanowić gwarancję zmysłowego wszechświata[28]. U Spinozy ciągłość systemu musiała odzwierciedlać ciągłość bytu. Bóg zatem staje się

początkiem i końcem całego systemu, pierwszą zasadą, z której wszystko można wydedukować, i ostatnim członem, który zapewnia etyczno-metafizyczno-religijnym dociekaniom spełnienie w szczęściu umysłu. Bóg czyni system możliwym. Funkcjonuje w nim z konieczności.

> Nigdy przedtem ani potem Bóg nie zajmował tak ważnego miejsca w filozofii. Nie znaczy to, że racjonalistyczne systemy miały religijną lub teocentryczną strukturę. Wręcz przeciwnie. Bóg został wprowadzony, aby służyć celom samego systemu. Stał się najważniejszym pionkiem, ale przecież pionkiem w ogólnym programie odpowiedzi sceptycyzmowi, łączącym

26 Tamże, s. 79 (podkreślenia dodane).
27 J. Collins*, God in Modern Philosophy,* s. 56.
28 M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism,* s. 92.

> w sobie naukowego ducha oraz budującym racjonalne wyjaśnienie rzeczywistości. To właśnie funkcjonalne nastawienie do Boga charakteryzuje racjonalistyczny ruch w wieku geniuszu[29].

Bez udziału Boga w filozoficznym systemie system upada. Lecz mając zapewnienie o pierwszeństwie epistemologii oraz przygotowaną funkcjonalność Boga w systemie, filozofia była gotowa na swojego Kanta, a teologia na swojego Schleiermachera.

Nacisk, jaki Locke położył na procesy myślenia, nasilił się w kolejnych latach, osiągając pełnię mocy w dziełach oraz w późniejszym wpływie Immanuela Kanta. U Kanta angielskie oraz kontynentalne kłopoty i dokonania zbiegają się. Jego trzy *Krytyki* miały przedstawić wszystkie fundamentalne refleksje w nowej tonacji: „Rozumiem zaś przez to nie krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich Poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle"[30]. Przed zapuszczeniem się w metafizykę albo naturalną teologię, albo uniwersalną mechanikę, trzeba przeanalizować poznawanie poznającego, aby określić, co może być poznane, gdyż w przeciwnym razie ludzkie dociekania dostarczyłyby tylko transcendentalnych iluzji. Przed zbadaniem przedmiotów moralności i etyki trzeba przeanalizować praktyczny rozum, czyli *Wille,* oraz ludzką zdolność do wyboru w zgodzie z wymaganiami moralnego prawa. Przed obcowaniem z czymś pięknym i wzniosłym, ze smakiem i z geniuszem, trzeba zrozumieć samozwrotność lub harmonię, która jest możliwa między wyobraźnią w jej przedstawieniach i rozumem w jego sądzie.

Kant nie zapoczątkował tego przypływu, lecz powiększył go i usankcjonował dla stulecia, które miało nadejść. Pobłogosławione przez nie-

29 J. Collins, *God in Modern Philosophy,* s. 56.
30 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* „Przedmowa do pierwszego wydania", thim. R. Ingarden, Kęty 2001.

go wody stały się święte. Dyscypliny noszące takie nazwy jak epistemologia albo krytycyzm, albo fenomenologia ducha, albo teoria poznania zapanowały i stały się podstawą w XIX stuleciu. Gdy epistemologia miała zapewnione miejsce, można było

podejmować dociekania i decyzje, nie obawiając się nierozwiązywalnych sprzeczności i konfliktów. Trzeba było najpierw oszacować to, co ludzkie.

Nacisk na zasadniczą ważność zwrócenia się poznającego podmiotu ku samemu sobie przetarł również szlaki teologii i dociekaniom dziewiętnastowiecznego wielkiego protestanckiego teologa Friedricha Schleiermachera. Tutaj natrafiamy na pierwszoplanową zależność wszelkich dyskusji o zagadnieniach teologicznych albo o twierdzeniach religijnych od wcześniejszego skupienia się na własnej bezpośredniej świadomości, wyrażającego się różnie - bądź jako poczucie oraz intuicja czegoś nieskończonego, bądź jako poczucie absolutnej zależności.

Kant i Schleiermacher, jak bardzo słusznie utrzymywał profesor Fred Lawrence, przedstawiają dwa wyraźnie różne rodzaje podstawowej świadomości. Kant związał rozum, zdolność pojmowania lub sąd ze świadomością jako spostrzeganiem przedmiotów. Schleiermacher, podobnie jak Rousseau, zakorzenił je w spostrzeganiu uczuć, w uczuciu uczucia, które niekiedy nazywał „sentymentem"[31]. Schleiermacher był dla teologii tym, czym Kant był dla filozofii. Obydwaj przypisywali zasadnicze pierwszeństwo ludzkiej podmiotowości - nie w sensie arbitralnego narzucania znaczeń, lecz w sensie działającego, posiadającego swoją wewnętrzną, umysłową i duchową strukturę podmiotu, którego zdolności muszą być określone jako fundamentalne zabezpieczenie późniejszych twierdzeń. Dla obydwóch ludzki podmiot wysuwał się na pierwszy plan - ludzki podmiot stanowi miarę rzeczy, którymi się zajmuje. Nie natura, lecz ludzka natura stała się fundamentem dyskusji o Bogu.

31 F. Lawrence, *The Fragility of Consciousness. Lonergan and the Postmodern Concern for the Other,* „Theological Studies" 54 (1993), s. 58-62.

4. TEISTYCZNY ARGUMENT W NOWEJ TONACJI

Gdy owa rewolucja rozprzestrzeniała się w czasach nowożytnych, Kant i Schleiermacher opracowali argumenty za rzeczywistością Boga w nowej tonacji. Przesunęli kwestię Boga w stronę ludzkiej subiektywności jako jej fundamentalnego punktu wyjścia. Kant przedstawiał krytykę, podczas gdy Schleiermacher zgłębiał „religię". U obydwóch Bóg okazał się koniecznością dotyczącą ludzkiego życia i doświadczenia. Bóg ustanawiał nie zamysł natury, lecz to, co ludzkie.

Według Kanta spójność całego przedsięwzięcia, tzn. nadania moralnego sensu ludzkiemu życiu, wymaga założenia, że Bóg istnieje. Surowy etyczny imperatyw polega na tym, że wybiera się swobodnie - z autonomiczną wolnością - spełnianie swojego obowiązku. Obowiązek wymaga jednak tego, aby starać się o najwyższe ludzkie dobro, *summum bonum.* Ten przedmiot łączy cnotę (wymaganą przez obowiązek) i szczęście (które obiektywnie powinno jednoczyć się z cnotą). Cnotliwi zasługują na bycie szczęśliwymi. Jeżeli najwyższe ludzkie dobro jest nakazane przez etyczny imperatyw, to zjednoczenie cnoty i szczęścia musi być możliwe.

Faktem jest jednak, że żaden ludzki wysiłek nie może zagwarantować takiego połączenia. Co więcej, historyczne wydarzenia pokazują, że urzeczywistnia się ono jako ślepy traf, a nawet zbieg okoliczności. Albo obowiązek każe ludziom działać na rzecz tego, co jest statystycznym absurdem - a zatem dyskredytuje siebie i całe etyczne przedsięwzięcie - albo musimy zakładać z subiektywną koniecznością rozumnego Boga, który doprowadzi do zjednoczenia moralnej wartości i szczęścia[32]. Dlatego jeżeli zadaniem etyki jest usensownienie, „wymaga [to] od nas przyjęcia wyższej, moralnej,

najświętszej i wszechmocnej istoty, jedynej, która może zjednoczyć oba elementy najwyższego dobra"[33].

32 I. Kant, „Istnienie Boga jako postulat czystego rozumu praktycznego" w: *Krytyka praktycznego rozumu,* tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 201.
33 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu,* „Przedmowa do wydania pierwszego , tłum.

Bez takiego Boga to, co etyczne, jest absurdem. Moralność jest racjonalnie możliwa, o ile tylko przedmiot moralności sam jest naprawdę możliwy. Czego zatem ludzie nie mogą sprawić, to musi być w mocy kogoś innego. Bóg musi istnieć, aby sankcjonować słuszność moralnego życia. „Zatem etyka prowadzi nieodzownie do religii, przez co urasta do idei wszechmocnego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem, w którego woli to właśnie jest ostatecznym celem (stworzenia świata), co zarazem może i powinno być ostatecznym celem człowieka"[34]. W ten sposób Bóg musi umożliwiać moralność, a Jezus Chrystus jest przykładem owej moralności. Ludzka moralność gwarantuje istnienie Boga, ponieważ Bóg umożliwia ludzką moralność.

U Friedricha Schleiermachera, „Kanta nowoczesnego protestantyzmu", jak nazwał go Richard H. Niebuhr, człowiek staje się zarówno (1) budzącym religijny obowiązek zagadnieniem albo motywem, jak i (2) kryterium naszego poznania Boga - skoro nigdy nie poznajemy samego Boga, lecz tylko to, czym Bóg jest dla nas.

(1) Wczesne apologetyczne dzieło Schleiermachera, *Uber die Religio n,* wskazywało w religii romantykę - którą Schleiermacher określi później jako „pobożność" - ponieważ nade wszystko wysławiało i dowartościowywało człowieka, „święte tajemnice człowieczeństwa". Wartością religii jest niepodważalne i wyjątkowe dowartościowywanie przez nią człowieka. Nieskończoność ma rozbudzać intuicje i uczucie wytwarzające religię, a przez to odsłaniające człowieka dla niego samego.

(2) Nawet później skupienie na Bogu w *Glaubenlehre* opiera się na podobnie bezpośredniej samoświadomości, świadomości siebie jako absolutnie zależnego, doświadczalnie zdobytej świadomości, która zarówno utożsamia się z fundamentalną relacją do Boga, jak i odsłania

A. Bobko, Kraków 1993, s. 25.
34 Tamże, s. 26. Klasyczne potraktowanie Boga jako postulatu praktycznego rozumu występuje oczywiście u Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu,* „Istnienie Boga jako postulat czystego rozumu praktycznego", s. 200-212.

naturę człowieka. Objawienie Boga powstaje najbardziej zasadniczo jako odczuwana bezpośrednio świadomość absolutnej zależności, która jest przyrodzona człowieczeństwu. Zgoda na owo wrażenie absolutnej zależności i jej pewność to wiara w Boga[35]. Uwaga ogniskuje się jednak na doświadczającym podmiocie.

Ważne jest, aby zauważyć, że doświadczenie absolutnej zależności nie mówi nam, czym Bóg jest sam w sobie, gdyż Bóg nigdy nie objawia się sam w ten sposób u Schleiermachera. Mówi ono jednak, co Bóg robi dla nas, czym jest dla nas i jaka jest istota naszego człowieczeństwa. Nie powinniśmy również mylić doświadczenia absolutnej zależności - która jest więcej niż „faktem" - z osobistą wymianą, jaką według Teresy z Avili stanowi rozmowa z Bogiem. Absolutna zależność nie jest judeo-

chrześcijańską wspólnotą słowa i odpowiedzi. Według Kanta człowiek nie może żyć w spójnym etycznym świecie, nie zakładając istnienia Boga. Według Schleiermachera można przyswajać sobie Boga tylko w ludzkich kategoriach[36]. Decydującymi sprawami dla obydwóch było ugruntowanie i dowartościowanie człowieczeństwa.
Według Schleiermachera „religia" stwarzała podstawę dogmatyce i jego największemu dziełu *Die Glaubenlehre.* Kant wykluczył umyślnie doświadczenie spośród przejawów ludzkiej wolności, ponieważ „filozof jako czysty teoretyk rozumu (opierający się na czystych pryncypiach *a priori*) musi pozostawać w obrębie tej ostatniej [religii rozumowej], a więc musi przy tym abstrahować od wszelkiego doświadczenia"[37].
Według Schleiermachera nie trzeba podobnie brać w nawias doświad-

35 F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* red. H. R. Macintosh, J. S. Steward, Edinburgh, T. & T. Clark, 1928, rozdz. 4, s. 68.
36 Walka przeciwko bezbożności będzie się toczyła na tych obszarach. (1) Fundamentalne myślenie, które Hobbes nazwał „pierwszymi podstawami filozofii", przeniosło swoją uwagę z natury na ludzką naturę, a (2) potwierdzenie rzeczywistości Boga ustanawiało tutaj nowe podstawy. Bóg to ugruntowanie i dowartościowanie ludzkiej natury. (T. Hobbes, *Concerning Body,* w: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* red. W. Molesworth, 1839, reprint, Scientia Verlag Allen, 1966, t. 1, s. 91 i nast.).
37 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu,* s. 34.

czenia, uprzywilejowując wnioskowanie. Przeciwnie, człowiek odwołuje się do fundamentalnego doświadczenia, które tkwi u podstaw dedukcji, i nawet różnicuje myślenie. Niezależnie od tego, czy owa bezpośredniość zostanie uchwycona przez „intuicję", czy przez „uczucie", doświadczenie wskazuje na fundamentalną przytomność, na bezpośrednią samoświadomość, daną w każdym poznawczym akcie. Owej samoświadomości nie da się oddzielić od świadomości Boga - jak wątpliwości u Kartezjusza nie da się oddzielić od doświadczenia:

> Poczucie absolutnej zależności i świadomość bycia w relacji z Bogiem jest jednym i tym samym. Dzieje się tak, ponieważ absolutna zależność *to fundamentalna* relacja, która musi zawierać w sobie wszystkie inne. To ostatnie wyrażenie obejmuje świadomość Boga w ludzkiej samoświadomości tak, że zupełnie zgodnie z powyższą analizą obydwóch świadomości nie można od siebie oddzielić [...] Bóg jest nam pierwotnie dany w uczuciu[38].

U Kanta Bóg jest koniecznym postulatem etyki, umożliwiającym rzeczywiście przedmiot obowiązku, najwyższe dobro. U Schleiermachera Bóg jest daną pierwotnego doświadczenia ludzkiej samoświadomości.

Dzięki wpływowi obydwóch myślicieli w filozofii i w teologii czasów nowożytnych nastąpiło nowe, decydująco ważne przekształcenie. Umiejscowi ono inaczej podstawowe myślenie o boskiej rzeczywistości. Tennyson będzie wysławiał owo przesunięcie w *In Memoriam* i będzie je komentował pod koniec życia. Zobaczy, że czasy religijnego wykorzystywania przyrody minęły albo przynajmniej zostały ograniczone. Napisane przez Charlesa Lyella *Zasady geologii* (1830-1833), ukazujące wielką epokę Ziemi, a następnie masowe wymieranie gatunków, pozostawiały „zakrwawioną naturę w zębach i szponach drapieżcy". Tennyson uważał, że natura „wykrzyknęła przeciwko własnemu wyznaniu wiary", zostawiając uzależnionym od jej świadectwa przekonanie,

38 F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* „Wprowadzenie" rozdz. 4, s. 17 (podkreślenie dodane).

że muszą uważać „życie za próżne, ulotne"[39]. Gdzie indziej musiał zabrać głos:

> Przecież Bóg jest miłością, jest transcendentny i wszystko przenika! Nie zyskujemy *tej* wiary z Natury ani ze świata. Jeżeli patrzymy na samą Naturę, pełną doskonałości i niedoskonałości, mówi nam ona, że Bóg to choroba, morderstwo i grabież. *Zyskujemy tę wiarę z nas samych,* z tego, co jest *w nas najwznioślejsza,* co dostrzega, że nie ma najdrobniejszego bezowocnego bólu, jak nie ma ani jednego straconego dobra[40].

„Ta wiara z nas samych". Natura - przy swoich wszystkich zamysłach i uniwersalnej mechanice - żyjąc swoją historią zniszczenia i śmierci, nie mogła dawać gwarancji istnienia Boga. Trzeba było raczej przejść do postulatu zakładanego przez *Krytykę praktycznego rozumu* albo do fundamentalnego dla religii doświadczenia. Przy wszystkich ostrych różnicach między krytyką i religią, a nawet przy ich sprzecznych sposobach postępowania, to, co obydwie mają wspólnego, to, czego wymagają jako podstawy, interpretują jako całkowicie ludzkie - zasadniczo kontrastujące z podludzką naturą. Kantowska krytyka uznała, że etyka zajmuje się działalnością, która jest jedynie ludzka, tym, jak ludzie powinni decydować, działać i żyć. Schleiermacher zobaczył, że ludzka bierność zostaje włączona w religię, która sugeruje wpływ przedmiotu objawiającego wewnętrznej świadomości swoje istnienie.

> Tak też jest z religią; te same działania wszechświata, poprzez które objawia się on wam w tym, co skończone, łączą go w nowym związku z wa-

39 A. Tennyson, *Tennyson. In Memoriam,* red. S. Shatto, M. Shaw, Oxford, Clarendon Press, 1982, fr. 56, w. 15-16,25, s. 80.

40 Te słowa zostały zacytowane przez jego syna i opatrzone uwagą: „Pod wpływem jednego z owych nastrojów lata 1892 roku [Tennyson] wykrzyknął..." (H. Tennyson, *Alfred Lord Tennyson. A Memoir,* New York, Macmillan, 1897; cytowane w: *Alfred Lord Tennyson. In Memoriam,* red. R. H. Ross, New York, W. W. Norton, 1973, s. 119) (podkreślenia dodane). Na temat wpływu, jaki wywarły napisane przez Charlesa Lyella *Zasady geologii* (1830-1833), ukazujące wielką epokę Ziemi, a następnie masowe wymieranie gatunków, zob. E. D. Mattes, *In Memoriam. The Way of a Soul,* New York, Exposition Press, 1951, s. 55-61, 73-86, 111-125, wyjątki u Rossa, *Alfred Lord Tennyson,* s. 120 i nast.

> szym uczuciem i z waszym stanem; na jego widok *ogarnia was wiele różnych uczuć.* Jednakże w religii istnieje inny i mocniejszy związek między oglądem a uczuciem i ogląd nigdy nie przeważa tak bardzo, by uczucie niemal całkowicie wygasło.
>
> Przeciwnie, czyż nie jest cudem, że wieczny świat działa na organy naszego ducha tak, jak słońce na nasze oko? Że oślepia nas tak, iż nie tylko w tej chwili znika wszystko inne, lecz także jeszcze długo potem wszystkie przedmioty, które widzimy, naznaczone są jego obrazem i zalane jego blaskiem? Jak szczególny sposób, w jaki wszechświat prezentuje się wam w waszym oglądzie, stanowi o szczególnym charakterze waszej indywidualnej religii, tak też siła tych uczuć określa stopień religijności[41].

Natura nie daje gwarancji Boga. Gwarancję Boga znajdujemy w ludzkim podmiocie: czynną w jego wyborach, a bierną w bezpośrednim doświadczeniu lub uczuciu.

To przesunięcie ku ludzkiemu podmiotowi jako podstawie zajmowania się rzeczywistością Boga jest tak głębokie i tak przenikliwe, że zarówno Kant, jak i Schleiermacher mogą wymieniać je jako najważniejszy punkt swoich pierwszoplanowych dzieł. Cztery księgi Kanta o religii stają się studium ludzkiej natury:

„Dla zwrócenia uwagi na odniesienie religii do ludzkiej natury - obarczonej częściowo dobrymi, a częściowo złymi predyspozycjami - przedstawiam stosunek dobrego i złego pryncypium jako dwóch istniejących dla siebie przyczyn, które wpływają i oddziałują na człowieka"[42]. Cel *Mów* zostaje wyrażony następująco: „Chcę was zaprowadzić w najintymniejsze głębie, z których zrazu przemawia ona [religia] do uczucia; chciałbym wam pokazać, *z jakich skłonności ludzkich się wyłania i w jaki sposób należy do tego, co dla was jest najwyższe i najdroższe".* Właśnie ze względu na wejście w taką głębię człowieka dociekania nie są dla wszystkich, jak utrzymuje Schleiermacher, lecz tylko dla „was", którzy jesteście zdolni „wznieść

41 F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą,* tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 82-83 (podkreślenie dodane).
42 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu, s.* 31.

się ponad pospolity ludzki punkt widzenia, was, którzy nie lękacie się pójść trudną drogą wiodącą *do wnętrza ludzkiej istoty,* aby znaleźć rację jej czynów i myśli"[43].

A jak zstępuje się „do wnętrza ludzkiej istoty"? Poprzez rozróżnienie trzech dyscyplin oraz uznanie i rozpatrywanie religii jako jednej z nich. Metafizyka znajduje swoją istotę w myśleniu, moralność - w czynach i działaniu, a religia - w intuicji oraz uczuciu. U Schleiermachera Bóg pojawia się jako czynne źródło tych uczuć i posiada nawet nominalną definicję, odwołującą się do uczucia absolutnej zależności: *„Skąd* naszego przyjmującego i czynnego istnienia, *implikowane w owej samoświadomości,* można opisać słowem «Bóg» i jest to dla nas naprawdę pierwotne znaczenie tego słowa"[44]. Pierwotna ludzka świadomość Boga to po prostu świadomość współwyznacznika tego uczucia. Dlatego czuć się absolutnie zależnym oraz być świadomym pozostawania w relacji z Bogiem jest jednym i tym samym. W tym sensie Bóg jest dany bezpośredniej ludzkiej świadomości, to znaczy w uczuciu, „pierwotnie". Można to uznać za „pierwotne objawienie Boga człowiekowi albo w człowieku"[45].

U Kanta Bóg stał się koniecznością nie fizycznego wszechświata, lecz moralnego przedsięwzięcia. U Schleiermachera Bóg zawezwał ludzi do religii, która wprowadza ich w głębiny tego, co znaczy człowieczeństwo. W obydwóch wypadkach to, co boskie, zawdzięcza swój charakter i swoją wartość uwydatnieniu tego, co ludzkie. Ludzka osoba jest czymś w istocie absolutnym, bądź gwarantując wiarę, bądź przysparzając wartości.

43 F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą,* s. 57 (podkreślenie dodane).
44 F. Schleiermacher, *The Christian Faith, s.* 16 (podkreślenie dodane).
45 Tamże, s. 17-18.

5. BÓG JAKO ALIENACJA

Dialektyczne obalenie teistycznych założeń, które nastąpiło u początku czasów nowożytnych, powtórzyło się w podobny sposób w zmienionym układzie następnego stulecia. Pozytywistyczny element w swojej ukrytej sprzeczności zrodził swoje własne, proporcjonalne samozaprzeczenie. W XIX wieku filozofia i teologia były skłonne uzasadniać twierdzenia religijne w oparciu o ludzką naturę. Teraz będą spierały się na

tym samym gruncie w walce, którą Henri de Lubac nazwał bardzo trafnie „dramatem humanizmu ateistycznego"[46].

Musimy zacząć od geniusza, który zapoczątkował ten ruch, Ludwiga Feuerbacha - bawarskiego studenta teologii, który pod kierunkiem Hegla został filozofem, chociaż także ateistą. Pisma tego człowieka miały takie powodzenie i wpływ, że Marks witał go jako wielkiego prekursora dialektycznego ateizmu, a Freud uważał go za swojego ulubionego filozofa[47]. Ateizm zwieńczył jego intelektualny rozwój, a kolejne etapy tej schematycznej drogi streszcza on następująco: „Bóg był moją pierwszą myślą, Rozum - drugą, a Człowiek - trzecią i ostatnią"[48]. Charakter dziewiętnastowiecznego fundamentalnego myślenia nakazywał, aby Feuerbach rozpoczął swoją rozprawę *O istocie chrześcijaństwa* analizą istotnej natury osoby ludzkiej jako myślącego podmiotu, tzn. samoświadomości. Mógł wyprowadzić swoje wnioski o źródle i przedmiocie religii z faktu, że ludzie mają religię, podczas gdy zwierzęta jej nie mają. Wobec tego religia musi wywodzić się z czegoś wyjątkowo ludzkiego, tzn. z gatunkowej świadomości.

46 H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego.*
47 Zob. E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach,* London, Routledge & Kegan Paul, 1970, s. VII-V1II, 16, 27, 117-118. 7 marca 1875 roku Freud pisał do Edwarda Silversteina: „Spośród wszystkich filozofów czczę i uwielbiam tego człowieka (Feuerbacha) najbardziej" (por. P. Gay, *Freud: życie na miarę epoki,* tłum. H.Jankowska, Poznań 2003).
48 Cytowane według L. Feuerbach, *Philosophical Fragments, w: E. Kamenka, The Philosophy of Ludwig Feuerbach,* s. 39.

Feuerbach dokonał tego poprzez bardzo prostą zmianę. Czasy nowożytne uznały myślący podmiot za fundamentalną przesłankę. Ludzka świadomość stała się u Feuerbacha nie tylko podmiotem lub czymś działającym - jak w bezpośrednio poprzedzających stuleciach - ale swoim własnym istotnym przedmiotem. Ludzka świadomość jako *źródło* świadomości i jako *kres* świadomości była samozwrotna[49]. To, co najważniejsze na temat religii w rozprawie *O istocie chrześcijaństwa,* a czego ma bronić cała książka, zostało dodane przez Feuerbacha do trzeciego wydania jako streszczenie jego głównej tezy: „Das Wesen des Menschen im Unterschied vom Tiere ist nicht nur der *Grund,* sondern auch der *Gegenstand der Religion"* („To, co stanowi istotę człowieka [samoświadomość] w odróżnieniu od zwierzęcia, jest nie tylko podstawą [albo przyczyną] religii, ale także jej przedmiotem")[50]. Człowiek to alfa i omega. Jak mechanika stała się samozwrotnie autonomiczna w XVIII i XIX wieku, tzn. miała tylko mechaniczne zasady, tak samo humanizm musiał stać się samozwrotnie autonomiczny: ludzkie podmioty zwracały się (ostatecznie) tylko ku ludzkim przedmiotom. Kładziony przez Feuerbacha nacisk na samozwrotność jego zasady - człowieczeństwa - widać w całej jego argumentacji. Nie potrzebuje on innej hipotezy. Inna zasada usunęłaby bezprawnie człowieka z należnego mu centralnego miejsca.

W swoich rozmaitych dziełach Feuerbach formułuje wciąż na nowo trzy podstawowe argumenty, w których konkretyzuje ową samozwrot-

49 Na temat analizy charakteru samozwrotnych zasad, zob. M. J. Buckley, *Motion and Motion's God,* s. 30-38.
50 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* red. W. Schuffenhauer, wyd. III, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, s. 29. To zdanie pojawiło się po raz pierwszy we wspomnianym trzecim wydaniu (1849), gdy Feuerbach jeszcze żył. Słynny angielski przekład Georgea Eliota został dokonany na podstawie drugiego

wydania z 1843 roku, a opublikowany w 1854 roku, i dlatego zostało to pominięte w owym przekładzie. Zob. L. Feuerbach, *The Essence of Christianity,* tłum. G. Eliot, New York, Harper, 1957. L. Feuerbach, O *istocie chrześcijaństwa,* tłum. A. Lan- dman, Warszawa 1959, s. 40. Żeby wiernie oddać myśl Buckleya, cytaty z dzieła Feuerbacha tłumaczone są z wydania angielskiego (przyp. red.).

ną zasadę. Argumenty wywodzą swoją oczywistość z (1) ludzkiej świadomości (przedmiotem ludzkiej świadomości jest ludzka natura); (2) zdaniowym orzekaniu (atrybuty Boga są ludzkie); (3) Bogu jako zaciekłym przeciwniku człowieka. Te argumenty dotyczą kolejno myśli, słów albo rzeczy. Chciałbym przyjrzeć się tutaj ostatniemu z nich - zapewne najpopularniejszemu i najbardziej wpływowemu z całej trójki - dźwigającemu na sobie połowę wkładu Feuerbacha w postęp ateizmu. Chodzi mianowicie o potraktowanie Boga jako poniżenie człowieczeństwa. W następnym rozdziale chciałbym zająć się dwoma podstawowymi argumentami, które dają podstawę argumentowi z alienacji i wyobcowania, tzn. temu, że Bóg stanowi projekcję człowieczeństwa.

Ów trzeci argument okazał się również historycznie najbardziej skuteczny. Bóg jest mianowicie alienacją albo wyobcowaniem ludzi z nich samych. Ludzki podmiot projektuje na wyobrażony podmiot to, co należy słusznie do istoty człowieka. Atrybuty przypisywane Bogu - jako fałszywemu podmiotowi - są zawsze wyprowadzane z ludzi. W ten sposób człowiek zostaje pozbawiony tego, co czyni się atrybutem Boga. Bóg jest święty, a ludzie są grzeszni. Bóg jest czysty, a ludzie są zepsuci. Bóg jest mądry, a ludzie są głupi i nieświadomi. Bóg jest zatem wyobcowaniem człowieka z niego samego, grabieżcą wszystkiego, co najdroższe w ludziach oraz ich ideałach. „Religia to rozbicie jedności człowieka; przeciwstawia ona Boga człowiekowi jako jego antytezę"[51]. Historyczna waga i siła wszystkich trzech argumentów zbiega się w tym ostatnim o stanie alienacji człowieka i Bogu jako jego wyobcowaniu. Myśli o Bogu dotyczą w istocie oszukanej ludzkości, zaś orzekane o Bogu atrybuty zawdzięcza się w istocie ludziom. Toteż wszystko przypisywane Bogu - w zakresie myśli, słów lub wartości - jest w istocie wyalienowane od człowieka. Boskość ograbia ludzi z tego, co jest rzeczywiście ich. „Dla wzbogacenia Boga człowiek musi zbiednieć; by

51 L. Feuerbach, *Essence of Christianity,* s. 33.

Bóg mógł być wszystkim, człowiek musi być niczym"[52]. W tej grze o sumie zerowej ludzki podmiot i boski podmiot są antytetyczne. Przypisując coś jednemu, odbiera się to drugiemu. Jeden musi przepaść, jeżeli drugi ma żyć i kwitnąć.

Prawdziwa afirmacja człowieka wymaga zatem rozpoznania i zanegowania owej alienacji, a można to uczynić tylko poprzez ateizm, który zaczyna dostrzegać, że człowiek jest rzeczywistym sekretem religii jako prawdziwy absolut[53]. Sprzeczności między ludzkim i boskim nie można rozstrzygnąć, jeżeli nie widzi się, że Bóg to wyprojektowana istota człowieka. Toteż koniecznie trzeba *interpretować* - to słowo jest bardzo ważne u Feuerbacha - interpretować religię (jak interpretuje się sny), aby zrozumieć wyalienowane rzeczy, które ona symbolizuje. „Ja natomiast pozwalam religii, aby mówiła sama za siebie; stawiam się tylko w roli jej słuchacza oraz *interpretatora,* a nie jej suflera"[54]. Feuerbacha gramatyka ateizmu chce przełożyć symbole i credo ze sprzeczności nieodłącznych od teologii na język rozstrzygającego odkrycia, że tym, co

się rzeczywiście czci, jest człowiek[55]. To, że projekcja człowieczeństwa ma miejsce, należy nawet rozumieć jako konieczne stadium docierania do samego siebie poprzez odmienność. Jeżeli jednak ktoś nie dostrzega, co się stało, i zatrzymuje się na tym stadium, to tworzy oszukańcze iluzje, podtrzymywane nieugięcie przez teologię[56].

Rozwój historii filozofii doprowadził jednak do dalszego postępu. Filozofia - teraz interpretatorka religijnej prawdy - jest powołana do

52 Tamże, s. 26 i nast.
53 Tamże, s. 231, XXXVI.
54 Tamże, Przedmowa do drugiego wydania, s. XXXVI (podkreślenie dodane).
55 Tamże, Przedmowa do drugiego wydania, s. XXXVI.
56 Tamże, Przedmowa do drugiego wydania, s. XXXVI-XL; *Essence oj Christianity,* s. 213-214, 230-231. Właśnie dlatego rozprawa *O istocie chrześcijaństwa* składa się z dwóch części: „Prawdziwej, czyli antropologicznej istoty religii" ¡„Fałszywej, czyli teologicznej istoty religii". Na temat ważności fazy religijnej: „Religia jest pierwszą formą samoświadomości", tamże, s. 270. Zob. też L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii,* tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 31-32.

tego, aby przywrócić „boskie" atrybuty człowiekowi, aby wskrzesić wielkość ludzi. Nie neguje się boskich predykatów, lecz tylko wyobrażony boski podmiot tych atrybutów. Na nowo oddaje się te atrybuty oszukanemu człowiekowi. Atrybuty są prawdziwe, ale nie dla owej nadprzyrodzonej iluzji - atrybuty są prawdziwe dla ludzkiej rzeczywistości. Czym jest „Bóg" w tym iluzorycznym stanie? Alienacją człowieka od samego siebie - „zniekształceniem, wykoślawieniem, które jednak, im bardziej jest zniekształcone i fałszywe, tym wydaje się głębsze"[57].

Powszechnie wiadomo, że Karol Marks przeszedł od postawy entuzjastycznego zwolennika Feuerbacha do jego surowej krytyki, ale widział w swoim krytycyzmie wypełnienie wczesnej, choć nieurzeczywistnionej obietnicy Feuerbacha. Dlatego było konieczne poprawianie Feuerbacha w dwóch ważnych obszarach: metody i zasady.

Metodę Feuerbacha trzeba było zmienić na dialektyczną, przedzierającą się poprzez rzeczywistą historię - a nie tylko w myśli - ku negacjom, które będą stanowiły rzeczywiste rozstrzygnięcie historycznych sprzeczności. Samozwrotność, którą Feuerbach przypisywał swojej zasadzie, trzeba było przetłumaczyć na język dialektycznej metody, ale negacja musiała być społeczna, gospodarcza i polityczna, a nie interpretacyjna oraz intelektualna. Albowiem owa dialektyczna metoda - ów wzorzec ruchu - będzie odkrywana nie tylko na drodze myślenia, ale na drodze ruchu i rozwoju wszelkiej rzeczywistości, drodze, na której działający ludzie muszą się trudzić. Intelektualny ruch, jakim jest metoda, musi urzeczywistniać, streszczać, pobudzać, kształtować historyczny ruch oraz być przez niego kształtowany. Dialektyka zawiera się przecież w myśleniu, jak zapewniał sam Platon - lecz coś dialektycznego jest również w rzeczach, w sercu wszystkich historycznych sił, w społecznych i ekonomicznych strukturach oraz w masowych ruchach, czego Platon nigdy nie dopuszczał. Oto wewnętrzne życie postępu.

57 L. Feuerbach, *Essence oj Christianity,* s. 231.

Nieodłączne od społecznego i historycznego porządku sprzeczności są dynamiczne, rodzą negacje tkwiących w nich przeciwieństw i wyobcowań. Skoro ktoś zda sobie z

tego sprawę, może podsycać ten proces, wchodzić w niego albo go ułatwiać.

Druga dokonana przez Marksa poprawka Feuerbacha wiązała się z charakterem jego zasady. Zasada Feuerbacha była samozwrotna: „przedmiotem podmiotu jest nieskończoność jego własnej natury". Filozoficznym działaniem podmiotu był jego ponowny interpretacyjny zwrot ku samemu sobie w świadomości, intelektualne uprzytomnienie samemu sobie, czym jest. Na miejsce tego Marks wprowadził nową „rewolucyjną zasadę", czyniącą nie ją samą, lecz coś innego jej przedmiotem. Nie była to samozwrotna zasada, lecz czynnościowa - wykraczająca poza samozwrotne zamknięcie Feuerbacha, gdzie podmiot i przedmiot były jednym, a filozoficzna działalność dotyczyła interpretowania alienacji. Rewolucyjna praktyka przejdzie od podmiotu do zmiany lub usuwania przedmiotu, a nie do jego kontemplacji lub interpretowania. Praktyka nie tylko dostrzeże wewnętrzną sprzeczność, której stawi czoła, ale też zniszczy wszelkie alienacje występujące w myśleniu, w gospodarczych strukturach i w społecznym ucisku. Słynna jedenasta teza Marksa została napisana wprost przeciwko temu niedostatkowi, jakim była samozwrotność zasady Feuerbacha: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat [właśnie tego domagał się Feuerbach]; idzie jednak o to, aby go *zmienić"*[58]*.* Ta rewolucyjna zasada przekształca filozoficzną działalność w *praktykę.* Marks zmienia ludzki podmiot z interpretatora w praktycznego działacza, którego przejściową działalnością nie jest po prostu oszacowywanie alienacji i wyobcowania, lecz niszczenie tego - w społecznym porządku.

Ludzie są nie tylko myślącymi podmiotami; są również zmysłowi i praktyczni. Taka zmysłowa, rewolucyjna zasada była konieczna, je

58 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu,* 11, w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii,* Warszawa 1984, s. 65.

żeli dialektyczny postęp ludzkości miał nastąpić. Jeżeli istniał ruch, to był on dialektyczny. Lecz ruch nie musiał istnieć. Całe kultury mogły pozostawać w zastoju. Funkcją rewolucyjnej zasady, człowieka jako tej rewolucyjnej zasady, było pobudzanie dialektyki, doprowadzanie sprzeczności w społecznym porządku do takiej ostatecznej granicy, że powierzchowna stałość rozpada się i ustępuje ruchowi będącemu jej negacją.

Aby to podkreślić, Marks zmienia znaczenie słowa „praktyczny", usuwając różnicę między Arystotelesowymi πραζις i ποιησις - tak że „praktyczna" działalność zawiera w sobie teraz „poetycką", która tworzy nowy świat. Praktyka nabiera „faktotwórczego" znaczenia. Człowiek nie jest abstrakcyjną istotą, lecz ekonomiczną i społeczną, z natury powołaną do o wiele większej „produkcyjnej" działalności, niż Feuerbach to rozumiał. Wadą materializmu Feuerbacha było to, że nie pojął praktycznej ludzkiej działalności, jej z natury rewolucyjnego i przejściowego charakteru. Aby osiągnąć swój skutek, rewolucyjna praktyka przechodzi w istocie do zewnętrznego świata, obalając jego ekonomiczne, polityczne i religijne struktury.

Praktyka przekształca uznawaną konceptualizację „prawdy". Prawda nie jest odkrywana, lecz ustanawiana przez ową działalność. Ludzie czynią swój świat prawdziwym. Wszystko inne to scholastyka! Urzeczywistniając ludzki dynamizm w praktyce, wchodzi się w posiadanie człowieczeństwa, a urzeczywistnienie tego, co znaczy bycie człowiekiem, niesie z sobą olbrzymią odpowiedzialność za świat i za wielu ludzi.

A Bóg? Marks zgodził się z tym, że Feuerbach odczytał Boga jako projekcję i alienację. Krytyka autorstwa Feuerbacha posłużyła jako fundament późniejszej społecznej i

ekonomicznej krytyki. „W Niemczech *krytyka religii* jest już w zasadniczych zarysach ukończona; a przecież krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki"[59]. Lecz przepro-

59 K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa, w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, O religii,* s. 44.

wadzona przez Feuerbacha krytyka ucieleśnia niedostatki jego filozofii. Prawda o pewnej sytuacji nie jest czymś, co ktoś przyswaja sobie albo osądza, nie jest już „dana". Jest czymś, co rewolucyjna praktyka wytwarza: „Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa *[gegenständliche*], nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem *praktycznym.* W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości [...]"[60]. Dlatego gdy taka alienacja w postaci religii zostaje odnaleziona, musi „być z kolei *poddana krytyce* w teorii i *ulec rewolucyjnemu przekształceniu* w praktyce"[61]. „Poddana krytyce w teorii" - Feuerbach przeprowadził teoretyczną krytykę religii; „ulec rewolucyjnemu przekształceniu" - Marks dokona tego poprzez dialektyczne usunięcie, a nie jest to za mocne słowo. *„Prawdziwe* szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu"[62]. Trzeba nie tylko rozpoznać alienację i wyobcowanie, jakimi jest religia, ale też zniszczyć ją we wszelkiej społecznej, ekonomicznej i politycznej rzeczywistości. Napisany przez Marksa *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa* oznajmiał, że troska o człowieczeństwo wymaga takiego zniesienia. Usunięcie religii to jedyna droga przywrócenia ludzi ich człowieczeństwu: „Krytyka religii kończy się tezą, że *człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka,* a więc kończy się *kategorycznym nakazem obalenia wszystkich stosunków,* w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy"[63].

Owo poniżenie prześladowało Marksa na długo przed jego uwikłaniem się w ekonomię. Jako motto swojej pracy doktorskiej Marks skrócił i wybrał wers z *Prometeusza* Ajschylosa - filozoficzną „dewizę wymierzoną przeciw wszystkim bogom niebiańskim i ziemskim, którzy samowiedzy człowieka nie uznają za bóstwo najwyższe: απλω

60 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu, 2,* s. 62 (podkreślenie dodane).
61 Tamże, 4, s. 63.
62 K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa,* s. 45.
63 Tamże, s. 47.

λογω τους παντας εχθαιρω θεους" [Zaprawdę wszystkich nienawidzę bogów][64]. Prometeusz staje się bohaterem filozofii. Marks skraca jego buntownicze wyzwanie, aby stało się maksymą człowieczeństwa oraz misji filozofii. Powołaniem Marksa nie jest reinterpretacja, gdyż tego dokonał Feuerbach. Nawet na tak wczesnym etapie jest on powołany do historycznego i społecznego usuwania wszystkiego, co domagając się przewagi, umniejsza człowieka. To nada owemu humanizmowi radykalny charakter: „Być radykalnym znaczy to sięgnąć do korzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek. *Oczywistym dowodem* radykalizmu teorii niemieckiej, a więc i jej energii praktycznej, jest jej punkt wyjścia: *zdecydowane pozytywne zniesienie religii"*[65]*.* Ten humanizm będzie tkwił w samym sercu ateizmu Marksa. Tylko on stanie się

alternatywą dla religii i tylko on może zastąpić religię: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie"[66]. Filozof musi nie tylko dostrzegać alienację, jaką pociąga za sobą religia, lecz także niszczyć ją w jej społecznych i gospodarczych źródłach oraz wytworach. Jeżeli średniowieczna gramatyka była dyscypliną przypominającą najbardziej przedsięwzięcie Feuerbacha, to retoryka wydaje się najbardziej odpowiadać dorobkowi Marksa. To bardzo ważne, abyśmy widzieli, że zniszczenie wiary w Boga stało się dla Marksa nakazem etycznym - nie tylko polityczną lub społeczną strategią. Jak zostało za

64 K. Marks, „Przedmowa do rozprawy: Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody", w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii,* s. 10 (podkreślenia dodane). Cytat pochodzi z *Prometeusza skowanego,* w. 975. Marks przytacza tylko pierwszą część zdania, pomijając jego zakończenie. W przekładzie J. Kasprowicza całość brzmi następująco:

„Nienawidzę wszystkie bogi twoje,
Że takie mi za dobroć zgotowały znoje".
Ajschylos, *Prometeusz skowany,* tłum. J. Kasprowicz, Kraków 1931, s. 52.

65 K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa,* s. 47 (podkreślenia dodane).

66 Tamże, s. 46. *„Prawdziwe* szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy *wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może.* Krytyka religii jest więc *w zarodku krytyką tego padołu płaczu,* gdyż religia jest *nimbem* świętości tego padołu płaczu", s. 45-46.

uważone, Marks używa nawet słownictwa Kanta: owo zniszczenie jest „kategorycznym nakazem"[67].

Religijni myśliciele nie potrafią nigdy zrozumieć charakteru prawdziwego marksizmu, jeżeli nie zrozumieją owego głęboko moralnego, a nawet „religijnego" zaangażowania jego początków. Niszczenie wyobcowania, jakim jest Bóg, przypomina tłumienie złośliwej choroby. Humanizm Marksa to jeden z najwcześniejszych wyrazów nienawiści do osoby Boga, widoczny tak wcześnie w jego pracy doktorskiej, która była apoteozą osoby Prometeusza, wielkiego buntownika przeciwko bogom - postaci przewijającej się jako symbol poprzez XIX wiek[68]. Czym Chrystus jest dla Kanta, tym Prometeusz jest dla Marksa - ucieleśnieniem moralnie rozwiniętego człowieczeństwa. Za sprawą Marksowego Prometeusza człowieczeństwo pozostaje teraz w otwartej walce z Bogiem. Bóg, nieugięty wróg Prometeusza, jest przeciwnikiem człowieka. Zniszczenie tego Boga stanowi dla ludzi moralny wymóg, tak samo jak Prometeusz świadomie cierpiał za śmierć Zeusa, która miała nastąpić, gdyby Prometeusz pozostał wierny - w swoim gorącym pragnieniu śmierci.

Zachwyt Marksa Prometeuszem, „najszlachetniejszym ze świętych i męczenników w filozoficznym kalendarzu", wskazuje na to, jak bardzo argumentacja oddaliła się od Schleiermachera. Schleiermacher potępił Prometeusza jako aroganckiego tchórza: „Chcieć spekulacji i praktyki bez religii to zuchwała arogancja, to bezczelna wrogość wobec bogów, to bluźnierczy duch Prometeusza, który tchórzliwie skradł to, czego mógł spokojnie i pewnie żądać i oczekiwać"[69]. Lecz Marks nie chciał, aby ludzie „żądali i oczekiwali" czegokolwiek od Boga. Spekulacje myślowe i *praktyka* nie zawdzięczały niczego darowi Boga, lecz świadczyły

67 Tamże, s. 47.

68 Pouczające rozwinięcie tego tematu zob. J. C. McLelland, *Prometheus Rebound. The Irony of Atheism,* Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press, 1988.

69 F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą,* s. 74.

166

o możliwościach i o wolności człowieka. Roszczenie sobie do nich prawa nie było złodziejstwem, a piętnowanie tego w taki sposób pokazuje tylko, jak dalece religia wyobcowała ludzi z ich własnego człowieczeństwa. Prometeusz nie przeprasza bogów.

Pierwsze dzieło Nietzschego, *Narodziny tragedii,* również wychwala bunt Prometeusza, „wielkiego druha ludzi"[70]. W swoim nieposłuszeństwie oraz w wynikających stąd cierpieniach Prometeusz ucieleśniał niezmienną sprzeczność między człowiekiem i bóstwem: „Za tytaniczną swą miłość dla ludzi musiał Prometeusz stać się pastwą sępów"[71]. Prometeusz wie, że kulturalny rozkwit człowieka pociąga za sobą bunt przeciwko bóstwu. Związane z życiem okropności i cierpienia doprowadziły do tego, że Grecy wymyślili swoich bogów i umieścili ich w ramach swojego największego artystycznego osiągnięcia - greckiej tragedii. „Aby móc żyć, musieli Grecy stworzyć tych bogów, z najgłębszej konieczności"[72]. Lecz bogowie, chociaż przez jakiś czas odzwierciedlali ludzką wielkość, hamowali ostatecznie ludzki rozwój. Bogowie zabrali ogień, który mógł wyzwolić ludzi do nieograniczonego kulturalnego postępu. Ludzie otrzymali go od zbuntowanego Prometeusza - „nie w darze z nieba"[73]. Kradzież ognia była świętokradztwem - „i tak zaraz pierwszy problemat filozoficzny ustanawia bolesną nierozwiązalną sprzeczność między człowiekiem i bogiem, i posuwa ją jak cios skalny ku bramie każdej kultury"[74]. To zdanie jest bardzo ważne, ponieważ sprzeczność wskazuje na przewijającą się od początku w dziełach Nietzschego zasadniczą opozycję: Bóg i człowiek stanowią antytezę. Postęp ludzkości to podzwonne dla bogów. To wyzwanie rzucone bóstwu.

70 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii,* fr. 3, tłum. L. Staff, Warszawa 1907.
71 Tamże, fr. 4.
72 Tamże, fr. 3.
73 Tamże, fr. 9.
74 Tamże, fr. 9.

167

Etyka i śmierć Boga łączyły się u Nietzschego dwojako. Śmierć Boga jest teraz kulturowym, a nawet epistemologicznym zjawiskiem - wiara w chrześcijańskiego Boga stała się niewiarygodna[75]. Śmierć Boga nie jest wydarzeniem, które można spowodować, jak sądził Marks. To wydarzenie, które już nastąpiło, ale jak rozbłyśnięcie wielkiej gwiazdy przed miliardami lat świetlnych ta nowina nie dotarła jeszcze do ludzi - chociaż ludzie sami spowodowali ową śmierć. A jak tego dokonali? Przez swój własny kulturalny rozwój, prowadzący ku formom poznania i moralności, które *Wiedza radosna* szkicuje w pierwszych trzech księgach, poświęconych śmierci Boga. Ludzki rozwój przebiegał od rosnącego zbioru spostrzeżeń i doświadczeń, niepospolicie pospolitego poczucia człowieczeństwa (ks. l), przez postępy we wrażliwości i sztuce (ks. 2), po zdyscyplinowane poznanie, logikę, naukę i moralność (fr. 113) - to wszystko prowadziło nieuchronnie do śmierci Boga (ks. 3, fr. 125). Toczący się ludzki rozwój pociągał za sobą śmierć Boga. Moralna odwaga i uczciwość wymagają, aby przyznać się do tej śmierci.

Owa śmierć nie jest ontologiczną, lecz epistemologiczną zmianą - czymś bardzo bliskim socjologii poznania. Chrześcijańska wiara nie potrafi ukazać w pełnym świetle ludzkiej wiary. Locke chciał ustalić, jakie przedmioty ludzki rozum może pojąć, a

Nietzsche określał, w jakie przedmioty można uwierzyć. Nie ma wśród nich chrześcijańskiej wiary w Boga. Nie można dłużej wierzyć w ową wiarę. W przeciwieństwie do Marksa Nietzsche nie usiłował doprowadzić do tej śmierci, lecz pragnął sformułować naukę o tym, jak radzić sobie z jej następstwami. Bo przecież do niej już doszło.

75 Przedstawiony przez Nietzschego opis śmierci Boga jest ścisły, wieloaspektowy i zasługuje na zacytowanie dla skorygowania panujących potocznie niewłaściwych poglądów na ten temat: „Das grze neuere Ereigniss, - daß «Gott tod ist», daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen", F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* V, fr. 343, w: *Nietzsche Werke,* red. G. Colli, M. Montinari, seria V, t. 2.

168

Dlatego *To rzekł Zaratustra* wysławia Zaratustrę jako moralnego nauczyciela mądrości, którą pragnie on obdarowywać. Jego nauka ma przeciwstawić się nihilizmowi, który mógłby wyniknąć ze śmierci Boga. Jego przesłanka jest prawie dokładnym przeciwieństwem wniosku Kanta: etyczne przedsięwzięcie czerpie swój charakter i konieczność z kulturowego faktu śmierci Boga. „Będę nauczał was nad- człowieka *[Übermensch]"*[76]*.* Nadczłowiek staje się nowym moralnym ideałem. Prometeusz utrzymywał swoją pozycję dzięki zachwytowi Marksa, a Nadczłowiek utrzymuje się dzięki moralnym zamierzeniom Nietzschego, który twierdził, że człowieka trzeba przezwyciężyć w heroicznym postępie ku Nadczłowiekowi. Misja Zaratustry bierze się z jego powołania do heroiczności: „Tęczę pragnę im pokazać i wszystkie stopnie do nadczłowieka"[77]. Jego wskazówki kontrastują z lekcjami „nauczycieli cnoty" oraz ich bezpiecznym, zaraźliwym przesypianiem człowieczeństwa[78].

O ile nadczłowiek jest wielkim wyzwaniem dla ludzkiej historii, o tyle wola mocy jest podstawową moralną energią: „Nowej woli nauczam ludzi: by *chcieli* tej drogi, którą szli ślepo, by ją uznali i już nie zbaczali z niej ukradkiem, na podobieństwo chorych i umierających!"[79]. Heroiczność wytworzy fundamentalny dynamizm moralności: „Ach, żebyście zrozumieli moje słowa: Czyńcie sobie, co chcecie, ale bądźcie wpierw takimi, co *umieją chcieć!"*[80]*.* Całe „O starych i nowych tablicach" składa się na hymn o samowładnej woli: „O, wolo! Odmiano, która znaczysz koniec wszelkich niecności losu, konieczności *moja*! Uchroń mnie od wszelkich małych zwycięstw! Ty, naznaczenie mojej duszy, które nazywam przeznaczeniem! Ty we mnie! Nade mną! Zachowaj

76 F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra,* Przedmowa, fr. 3, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999.
77 Tamże, Przedmowa, fr. 9; por. fr. 3.
78 Tamże, cz. 1, fr. 2, „O nauczaniu cnoty na katedrach".
79 Tamże, cz. 1, fr. 3, „O zaświatowcach".
80 Tamże, cz. 3, fr. 5, „O cnocie pomniejszającej".

169

i oszczędź mnie gwoli wielkiego przeznaczenia!"[81]. Lecz wszystko to staje się zagadkowe, gdy zaczyna świtać myśl, że żadne zwycięstwo, żadne osiągnięcie nie jest ostateczne, że nie ma krańcowego przezwyciężenia. Wszystkie rzeczy i stany wiecznie powracają. Wszystkie zwycięstwa są tymczasowe. Ze względu na ograniczony zasób materii we wszechświecie i wieczną ilość czasu wszystko musi nieskończenie pojawiać się na nowo - i nieskończenie pojawiało się już na nowo[82]. Wszelka przeszłość, nawet „ostatni człowiek" będzie wciąż nieskończenie powracać[83]. Nadzieja na coś poza

tymczasowością odzwierciedla się jedynie w wysiłkach i w historii Syzyfa. Uświadomienie sobie tego powoduje u Zaratustry głęboką przemianę. Staje się on nauczycielem o wiecznym powrocie, a ten uparty powrót okazał się fundamentalnym wyzwaniem do realizacji planu, któremu poświęcił on swoje życie. Wieczny powrót staje się alternatywą dla stwarzającego Boga.

To rzekł Zaratustra musi połączyć trzy sprawy: nadczłowieka, wolę mocy i wieczny powrót. Człowiek może przemienić się w nadczłowieka - może urzeczywistnić najwyższe możliwości swojego człowieczeństwa - bezwzględnie chcąc wiecznego powrotu, kochając i akceptując wieczny powrót[84]. To gruntownie redefiniuje heroicznego człowieka. On lub ona staje się procesem rozwoju, postępu ku nadczłowiekowi. Ostatecznym celem ludzkiej natury jest stanie się mostem do nadczłowieka, natomiast podstawą ludzkiej natury w jej całym wrodzonym dynamizmie jest zasadniczo wola mocy Wobec tego trzeba dostrzegać zarówno możliwości, jak i chwałę ludzkiego działania.

Nietzsche mógł zatem przenieść ateistyczną świadomość na głębszy poziom niż Marks. Czym jest Bóg? Przeciwnikiem człowieka, zniszczeniem całego heroicznego i humanistycznego planu Zaratustry i po-

81 Tamże, cz. 3, fr. 12, „O starych i nowych tablicach".
82 Tamże, cz. 3, fr. 2, „O przywidzeniu i zagadce".
83 Tamże, cz. 3, fr. 13, „Ozdrowieniec". Zwierzęta uczą Zaratustrę, aby zaakceptował i obwieszczał wieczny powrót.
84 Tamże, cz. 3, fr. 16, „Siedem pieczęci (Albo: Pieśń o Tak i men)".

stępem człowieczeństwa ku nadczłowiekowi. Bóg jest granicą, skończonością człowieczeństwa. Cała nauka Zaratustry uderza w Boga jako w jego absolutne zaprzeczenie. „Ale, żeby całkiem odkryć przed wami serce, przyjaciele: *gdyby* istnieli bogowie, jakżebym ja wytrzymał, by nie być jednym z nich. *Zatem* bogowie nie istnieją. Tak oto wyciągnąłem wniosek; a teraz on mnie pociąga"[85]. Bóg i człowiek z konieczności wykluczają się wzajemnie.

Wreszcie Sigmund Freud poprze ludzki rozwój w równie namiętnej walce jak Friedrich Nietzsche. Freud podejmuje krytyczne badanie religii i takich religijnych idei, jak „Bóg", celem wezwania ludzi, aby wkroczyli w świat, w którym twierdzenia są racjonalnie uzasadnione. Wzywa on do procesu będącego *„wychowaniem do rzeczywistości-,* czyż muszę panu mówić, że jedynym celem mojej książki jest zwrócenie uwagi na konieczność tego kroku?"[86]. Usunąwszy Boga, ludzie będą zdani na samych siebie, o czym Marks i Nietzsche również przekonywali. Dopiero wówczas ludzie nauczą się robić właściwy użytek z rozumnych ludzkich zdolności. Okazuje się, że ateizm w pismach Freuda nie zostaje bezpośrednio dowiedziony, lecz odsłania on to, że teistyczne poglądy są bezpodstawne i hamują wzrost ludzkiej rozumności. Lecz przy owym wzroście „człowiek nie jest całkowicie pozbawiony środków pomocniczych - od czasu potopu nauka dała mu wiele i dalej będzie wzmagać jego siłę. I co do wielkich konieczności losu, przeciw którym nie ma środka, to po prostu nauczy się je znosić z rezygnacją"[87]. Podobnie jak Nietzsche Freud wiązał postęp nauki z nieuchronnym kulturowym wytępieniem religii - to właśnie wojna racjonalnego z irracjonalnym.

Bóg nie pojawia się neutralnie w wypowiedzi dotyczącej człowieczeństwa. Religijne poglądy stają się zgubne dla człowieka, zaburzając

85 Tamże, cz. 2, fr. 2, „Na wyspach szczęśliwych".
86 S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia, w: Człowiek, religia, kultura,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 191.
87 Tamże.

sens odpowiedzialności i wzrastania. „Cala ta koncepcja jest tak jawnie infantylna, tak obca rzeczywistości, że każdemu człowiekowi reprezentującemu postawę humanistyczną nie może nie sprawiać bólu myśl, iż ogromna większość śmiertelników nigdy nie będzie umiała wznieść się ponad takie pojmowanie życia"[88]. Bóg narusza podstawy ludzkiego rozwoju tak głęboko, że religię można wymienić jako wielkiego wroga postępu w nauce: „Spośród trzech władczych instancji, które mogą odmówić nauce prawa bytu, religia jest najpoważniejszym przeciwnikiem"[89].

Jaka jest przyszłość poglądów religijnych, Boga? Marginalizacja i zanik. Freud nie dowodzi prawdy ateizmu. On po prostu lekceważy wszelkie racjonalne podstawy poglądów religijnych. Widzi, że nastąpi coraz większy odwrót od religii, gdy ludzie rozwiną się w swojej racjonalności. Racjonalność i religia prowadzą ze sobą wojnę. Stopniowo, boleśnie ludzki umysł dochodzi do siebie i zrywa krępujące go więzy, nakładane i zaciskane przez religię: „Głos intelektu jest cichy, ale nie spoczywa, póki nie zyska posłuchu. W końcu, po nieskończenie często powtarzanych wymówkach, zwycięża. To jeden z niewielu punktów, w których można optymistycznie patrzeć na przyszłość ludzkości, ale i sam w sobie oznacza on niemało. [...] Prymat intelektu z pewnością leży w dalekiej, jednakże prawdopodobnie nieskończonej przyszłości"[90]. Nie można by wyraźniej nakreślić sprzeczności między człowiekiem a bóstwem - między racjonalnością a irracjonalnością, ludzkim rozwojem a hamującymi złudzeniami, między wiedzą i wiarą.

88 S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień,* w: *Człowiek, religia, kultura,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 246-247.
89 S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy: nowy cykl,* tłum. P. Debel, Warszawa 1995, s. 186.
90 S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia,* s. 194.

6. CHWAŁA BOGA CZY CHWAŁA CZŁOWIEKA?

Apologeci początku XIX stulecia dowodzili rzeczywistości Boga na podstawie ludzkiej natury i jej wymagań: Bóg jest warunkiem, aby życie było w najpełniejszym sensie ludzkie bądź etycznie, bądź w humanistycznym skupieniu na samym sobie. Narastający ateizm późniejszych dziesięcioleci również przyjął to, co ludzkie, za punkt wyjścia, za obszar oczywistości, na którym miała być prowadzona walka, a dowodził zupełnie przeciwnego wniosku: Bóg powoduje alienację człowieczeństwa od Niego samego i od Jego obietnicy. A przecież w samym środku tej oczywistości tkwi sprzeczność.

Ateistyczne badanie ludzkiej natury było prowadzone przez filozoficznych antropologów, którzy w swoich analizach człowieka i ludzkiego rozwoju przechodzili poprzez różne, niekiedy częściowo pokrywające się poziomy. Feuerbach widział człowieka jako zmysłową samoświadomość, jedyną zdolną skupić się na ludzkim rodzaju i ogarnąć go myślą. Według Marksa zmysłowa samoświadomość była społecznie tworzona we wspólnotowej solidarności oraz powołana do tego, aby włączać się w ludzkie społeczeństwo jako rewolucyjna praktyka. Według Nietzschego tym, co stanowi

podstawę wszelkiej praktyki, choćby rewolucyjnej, był człowiek jako dynamizm woli mocy, most ku nad- człowiekowi i heroicznej ludzkiej transcendencji. Według Freuda człowiek, nawet w swoim samopotwierdzającym się *erosie,* był psychicznie kształtowany przez swoją zbiorową i osobistą historię oraz przez potężne wewnętrzne walki składników swojej psychiki, a także walki z przyrodą i kulturą. Kulturowy rozwój człowieka utożsamiał się z prowadzącym do naukowej racjonalności postępem.

Z tego wszystkiego Bóg wyłania się jako nieznośny wróg. Według Feuerbacha wiara w Boga wyobcowała ludzką istotę z niej samej. Według Marksa wyalienowała ludzką osobę z praktycznej, rewolucyjnej działalności, przez którą jedynie praktyka mogłaby osiągnąć wolność.

173

Według Nietzschego Bóg był zewnętrznym ograniczeniem nadczłowieka jako coś zawsze go przewyższającego, a zatem utrzymującego w niespełnieniu. Według Freuda wiara w Boga była nieustanną infantylizacją człowieka.

Każdy z tych opiniotwórczych myślicieli przekonywał, że człowieczeństwo i bóstwo są antytetyczne, że Bóg czyha na człowieka, że jeden musi umrzeć, jeżeli drugi ma żyć. Historycznie i psychologicznie pozostają oni dla siebie nawzajem nieuchronnie groźni i wrodzy. Uznanie jednego znaczy koniecznie odrzucenie drugiego. Można tylko wybierać między nimi.

W pierwszych dziesięcioleciach tamtego wieku przekonywano o istnieniu Boga, ponieważ Bóg był konieczny dla ludzkiego życia. Teraz ludzka natura spowodowała dokładnie przeciwstawne twierdzenie: człowiek był świadectwem przeciwko Bogu. Jak jednak doszło do tego, że człowieka i Boga położono na dwóch przeciwnych szalach - traktując obydwóch, jak gdyby byli dwiema jednostkami w symetrycznej lub asymetrycznej relacji, pozostającymi w takiej sprzeczności, że jedna musi upaść, jeżeli druga ma się wznieść?

Popatrzmy jeszcze raz na drogę nowożytnej filozofii. Widzimy, że ludzka osoba, człowiek właśnie jako samodzielny myślący i tworzący podmiot staje się coraz bardziej centrum jej zainteresowania, a nawet miarą jej wypowiedzi. Bardzo wiele ze świata kultury i umysłu rozpatrzono, a nawet zdefiniowano, w kategoriach ludzkiej osoby. Człowiek nadawał zarówno bóstwu, jak i człowiekowi konieczność, sens oraz wartość. I to nie tylko w systemach filozoficznych oraz teologicznych, odnotowanych krótko na poprzednich stronach, ale nawet w rozwoju języka. Myślący podmiot rozstrzygał coraz bardziej o rzeczywistości, tzn. stawał się w istocie absolutny.
Niech wystarczy jeden przykład: użycie przez nas słowa „przedmioty" na oznaczenie rzeczy. Nazywamy rzeczy „przedmiotami" - zgodnie z narastającym od XIV wieku zwyczajem. Zauważmy jednak, jak

174

znacząca zmiana wówczas nastąpiła. *Objectum* w pełni średniowiecza nie oznaczało rzeczy. Oznaczało natomiast to, co poprzedzało ludzką świadomość. Poznawcze możliwości miały przedmioty, przyzwyczajenia miały przedmioty, celowe działanie miało przedmioty. Naturalne rzeczy nie były jednak przedmiotami jako takimi i ten termin był stosowany do nich tylko o tyle, o ile świadczyły o ludzkich możliwościach, przyzwyczajeniach i działaniach. Lecz dla średniowiecznego umysłu rzeczy były czymś więcej. Będąc *rzeczami,* podlegały urzeczywistnieniu w bycie, w atrybutach, w

procesach i w realizacjach swoich możliwości. Metafizycznie rzeczy to nie były *objecta,* lecz *res* - jako byty. Tradycyjnie można było wyliczyć sześć zamiennych terminów, odnoszących się do rzeczy, co później nazwano transcendentaliami: *ens, res, unum, bonum, verum, aliquid*[91]*. Objectum* nie znajduje się wśród nich. Sprawienie, aby ów termin występował zamiennie z rzeczą, wymagało innego umysłowego świata, któremu charakter nadawał świadomy, myślący podmiot. Profesor Kenneth Schmitz podsumował bardzo spostrzegawczo zmianę, która zaszła właśnie w czasach Johna Lockea i do której Locke przyczynił się tak istotnie:

> Filozofia przedmiotu, która tak bardzo charakteryzuje siedemnastowieczne myślenie, jest na wpół świadomą filozofią podmiotu. Gdy załamała się średniowieczna intelektualna struktura, podmiot nabrał znaczenia podmiotu świadomości. Naturalne rzeczy zobaczono jako to, co rzucone przed podmiot, a ich nową rolą stało się bycie przedmiotami[92].

W tak drobnej i niezauważonej zmianie zasad użycia słowa *objecta* świat pokazał, że musiał być w coraz większym stopniu nazywany przez odwołanie się do ludzkiego, myślącego podmiotu.

91 Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie,* 1.1.
92 K. Schmitz, „Towards a Metaphysical Restoration of Natural Things", w: *An Etienne Gilson Tribute,* Milwaukee, Marquette University Press, 1959, s. 254.

175

Dotyczy to również Boga i teologicznej refleksji, która bada, „czym w ludzkim mniemaniu jest Bóg"[93]. Ten rozdział przekonywał już, że w XIX wieku w niektórych sferach istnienia Boga można było dowieść tylko wówczas, jeżeli myślący podmiot w pewien sposób dostarczał krytycznego świadectwa na potwierdzenie i doniosłość Boga. Co więcej, istnienie Boga musi być dowiedzione nie ze względu na wezwanie do czci albo do posłuszeństwa, albo do miłości, ale ponieważ określony system nie będzie pracował, jeżeli Bóg nie odegra w nim swojej roli. Kartezjańska mechanika i Kantowska etyka nie spełnią swojego zadania, jeżeli Bóg nie wypełni tam określonej funkcji. Bóg uzyskuje swoją doniosłość i gwarancję istnienia jako coś koniecznego dla ludzkiej strategii. Nawet doświadczenie zależności u Schleiermachera staje się - w późniejszym przekazie jego tekstu, co trzeba podkreślić - świadectwem pozwalającym intuicyjnie poznać istnienie Boga, a co o wiele ważniejsze, zasadniczym kryterium doniosłości każdego nauczania albo objawienia dotyczącego Boga. Możemy Boga pojąć tylko w tym sensie, że rozumiemy Boga *dla nas.* Pozorna skromność tego stwierdzenia maskowała nową i bezwzględną ważność myślącego podmiotu. Ostatecznie dowartościowanie ludzkiej osoby staje się etycznie jedynym powodem wprowadzenia istnienia Boga, natomiast apologetycznie jedynym powodem jest konieczność religii dla odkrywania tajemnic człowieczeństwa. W tym wszystkim ludzka osoba, myślący podmiot uzyskał milcząco, lecz skutecznie centralne miejsce. Tak czy inaczej Boże istnienie zostaje uznane i ocenione jako następstwo tego, co ludzkie.

Wewnętrzna sprzeczność była już obecna. Wnioski osiągnięte w każdym z tych systemów oraz nawyków religijnego myślenia potwierdzały otwarcie i stanowczo absolutne centralne miejsce Boga przy

93 W taki lub podobny sposób Akwinata kończy każdą z „pięciu dróg": „et hoc omnes intelligunt Deum" albo „causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant" „quod omnes dicunt Deum" itp. (*Summa theologiae,* 1.2.3).

skończonym, stworzonym człowieku. Lecz nurt podtrzymujących ten wniosek filozoficznych argumentów stawał się coraz bardziej, aczkolwiek skrycie, zależny od absolutnego centralnego miejsca człowieka, skoro przyznawał Bogu użyteczną funkcję albo wyznaczał Jego wartość na podstawie tego, jak oddziałuje On na ludzkie życie. W ten sposób skrycie czyni się człowieka absolutem, jawnie przekonując o obecności i absolucie Boga, którego włącza się, o ile użytecznie służy człowiekowi i systemowi. To nie jest Bóg, ku któremu przyciąga uwielbienie. Wewnętrzna niespójność między dwoma absolutami musi nieuchronnie rodzić ich rozkład poprzez negację. Ostatecznie mogą one tylko zagrażać sobie nawzajem.

Musi nastąpić rozkład tego, co jest sprzeczne w owych systemach albo myślowych nawykach. Nie może być dwóch absolutów. To tylko kwestia czasu, aby centralne miejsce człowieka zostało zagrożone przez samego Boga, którego istnienie *ex professo* trzeba jawnie uznawać. Każde z tych systemowych potwierdzeń Boga może pozostawać nieświadome, jak głęboko zwalcza samo siebie. Lecz Feuerbach, Marks, Nietzsche i Freud nie byli tego nieświadomi. Bóg *ex professo* pozbawiał rzeczywiście ludzi ich centralnego miejsca.

Bóg i człowiek zostali w ten sposób wstępnie wprowadzeni w niedostrzegalną walkę o pierwszeństwo. W milczącym, biegunowym przeciwieństwie jeden musiał zginąć, aby drugi mógł żyć absolutnie i centralnie. Mogło się to zdarzyć i zdarzało się wielorako, ale każdą z owych dróg znamionuje to, że skrycie absolutny charakter człowieka miał po prostu zostać jawnie uznany i zaakceptowany. Sprzeczność odsłonięta w hermeneutyce podejrzeń mogła być jedynie rozwiązana przez usunięcie Boga. Z istoty swojej niebezpieczna antynomia między bóstwem i człowiekiem doprowadziła nieubłaganie do usunięcia bóstwa.

Wielokroć pierwszy moment polegał na tym, że sprzeczne potwierdzenie rzeczywistości Boga zrodziło immanentnie to, co Hegel nazywał „Innym dla samego siebie". Sprzeczność jest duszą, wewnętrzną zasadą

ruchu tego historycznego procesu i w owym rozwoju ateizm wyłania się jako negacja, będąca zarazem analizą i syntezą czegoś wcześniejszego: analizą, ponieważ negacja Boga rozwija się immanentnie z wnętrza poprzedzającego momentu potwierdzenia; syntezą, ponieważ rozwinięcie okazuje się inne niż potwierdzenie, lecz jest skrycie obecne w tym, co zostało uprzednio potwierdzone[94].

Jednak nie tylko dziewiętnastowieczna kultura sformułowała i ujawniła tę sprzeczność. Można wskazać na znacznie dłuższą teologiczną tradycję, która wyraża antytetyczny związek, sprzeczność między Bogiem i ludźmi. Feuerbach przedstawił to następująco: „Człowiek dziękuje Bogu za dobrodziejstwa, dawane mu nawet za cenę ofiary ze strony innego człowieka. [...] Jest wdzięczny Bogu, lecz niewdzięczny człowiekowi"[95]. Ludzie dają Bogu to, co sami biorą z człowieczeństwa. Można to było odnaleźć u tysiąca gorszych autorów, na których wpływali giganci chrześcijańskiej tradycji. W wielu rozmaitych odmianach stawiano pytanie: „aut gloria Dei aut gloria homini?" „Chwała Boga czy chwała człowieka?" Wybierajcie. „Natomiast teizm, wiara w boga - przekonywał Feuerbach - jest negacją; teizm neguje przyrodę, świat, ludzkość: *wobec boga świat i człowiek jest niczym-,* bóg jest i był, zanim był świat i ludzie; bóg *może*

istnieć bez świata i ludzi-, bóg jest nicością świata i ludzi; bóg może każdej chwili zniweczyć świat - tak przynajmniej wierzy konsekwentny wyznawca boga"[96]. Feuerbach cytował Augustyna i Lutra jako świadectwo, że „człowiek, który wierzy w boga, odziera człowieka i przyrodę ze wszystkiego, aby przystroić swego boga, aby otoczyć go większym blaskiem. Św. Augustyn powiada: «Tylko Boga trzeba kochać, natomiast cały ten świat, to znaczy wszystko, co zmysłowe, jest godny pogardy». A Luter powiada w jednym ze swych łacińskich listów: «Bóg chce być przyjacielem jedynym albo w ogóle

94 M.J. Buckley, *Motion and Motion's God,* s. 220.
95 L. Feuerbach*, Essence of Christianity,* s. 272.
96 L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii, s.* 315.

nim nie być»"[97]. Według Feuerbacha „Luter tylko wydobył znowu na światło dzienne doktrynalny system Augustyna, najbardziej wpływowego z Ojców Kościoła katolickiego"[98].

Od stuleci pozostający na różne sposoby pod wpływem wspomnianej tradycji kaznodzieje, duchowi pisarze i teologowie poruszali to zagadnienie, pomstowali przeciwko pysze i orędowali za Bożą chwałą, podkreślając, że oddawanie chwały ludziom byłoby odwodzeniem ich od Boga. Feuerbach twierdził otwarcie, że Pelagiusz i Augustyn, ustanawiając sprzeczność między Bogiem i Człowiekiem, odrzucili w istocie różnicę miedzy nimi[99]. W XIX wieku to samo zagadnienie wróciło, wyznaczane coraz bardziej centralnym miejscem ludzkiej osoby. Tym razem jednak dokonano alternatywnego wyboru, wybierając raczej chwałę człowieka niż Boga. Bóg stał się z konieczności przeciwnikiem.

Poczucie zagrożenia i sprzeczności nie zamarło w naszym stuleciu. Kilka lat temu wybitny amerykański filozof Thomas Nagel pisał o Bogu i religii jako o niebezpieczeństwie, przyznając, że jest „równie irracjonalne kierowanie się w swoich poglądach nadzieją na nieistnienie Boga, jak nadzieją na istnienie Boga"[100]. Niemniej jednak pisze on:

> Mówię o czymś o wiele głębszym - mianowicie o lęku przed religią. Mówię z doświadczenia, ponieważ sam mocno ulegam temu lękowi. Chcę, aby ateizm był prawdziwy, wprawia mnie w zakłopotanie fakt, że najinteligentniejsi i najlepiej wykształceni ludzie, których znam, są wyznawcami religii. Nie chodzi o to, że nie wierzę w Boga, i mam oczywiście nadzieję, że nie mylę się w mojej wierze. Chodzi o moją nadzieję, że nie ma Boga. Nie chcę, żeby Bóg był. Nie chcę, żeby wszechświat był taki, jaki jest[101].

Można łatwo zauważyć, że przedstawianie Boga i człowieka jako antytezy lub współzawodników to zgubne dążenie. To sprzeczność mająca

97 Tamże, s. 315-316. Zob. L. Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther,* tłum. M. Cherno, New York, Harper and Row, 1967, s. 31-33,38-43.
98 L. Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther,* s. 46-47.
99 L. Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 29.
100 T. Nagel, *The Last Word,* New York, Oxford University Press, 1997, s. 131.
101 Tamże, s. 130.

tylko jedno z dwóch możliwych rozwiązań. Skoro sprzeczność została zarysowana - wyraźnie w historii teologii czy niewyraźnie w historii filozofii - nie ma konsekwentnego sposobu, aby zapobiec nieszczęściu.

Trzeba przyznać, że jest w tym coś głęboko religijnego, coś mogącego dobrze wyjaśniać siłę i zapał, jakich niedowiarstwo nabrało w XIX wieku; w tej fundamentalnej sprzeczności, do której doszedł XIX wiek, że Bóg jest jakby „nieprzyjacielem ludzkiej natury". Obeznani z duchową literaturą znają ten zwrot. To nazwa szatana. *Ćwiczenia duchowe* Ignacego Loyoli na przykład nigdy nie używały słowa „szatan" i rzadko „Lucyfer". Powszechne i częste wyrażenie określające szatana brzmi: „nieprzyjaciel ludzkiej natury". To nazwa, ale również definicja szatańskości. Przeciwnik człowieka jest diaboliczny.

Poglądem, poprzez który dialektyczny ruch XIX wieku wzniósł się ponad wcześniejszy ateizm, było szatańskie rozumienie Boga jako nieprzyjaciela człowieka. Bóg był rozumiany - dekonstruowany, jeżeli chcecie - jako szatan. Chrześcijaństwo zostało ukazane jako niszczycielski, pasożytniczy i chylący się ku upadkowi wróg ludzkiego życia. Aby zrozumieć pasję, natarczywość, a nawet nienawiść antyteizmu, który wyłonił się z głębi tamtego stulecia, należy zrozumieć, że - nigdy nie używając takiej nazwy - ateistyczny humanizm widział siebie w walce o usunięcie szatańskiego pierwiastka ludzkiej historii, o wykluczenie alienacji i niszczenia człowieka.

180

5. ZASADNICZA OGRANICZONOŚĆ RELIGIJNYCH IDEI. ATEIZM I KONTEMPLACJA

1. PROLOG

Stosowne wobec tego wydaje się, aby do badań dziewiętnastowiecznego ateizmu dołączyć namysł nad inną, z pozoru całkowicie odmienną - mistyczną lub kontemplacyjną - krytyką religii. Profesorowie James Faulconer i Kevin Hart zwrócili już uwagę na bardzo wyraźne podobieństwa między dekonstrukcją i teologią negatywną, a „zawahawszy się początkowo, Derrida sam przeprowadził takie porównanie, chociaż błędem byłoby powiedzieć, że jego dzieło stanowi teologię negatywną"[1]. Ich sąd zarysowuje linię dociekań, mających na celu zrozumienie i ocenę religijnych następstw nowożytnego ateizmu. Te dwa ruchy religijne, ateizm i kontemplacja - tak je nazwijmy, oddziałują ogólnie na teologiczny charakter XX wieku, zapewniwszy sobie obecność we współczesnej kulturze w formie kontekstu, w którym może dokonywać się wiele po

1 J. E. Faulconer, „Deconstruction" «http://jamesfaulconer.byu.edu/deconstr.htm»,15 czerwca 1998. Jak najbardziej umyślnie powstrzymywałem się przed używaniem słownika „dekonstrukcji" ze względu na jego znaczeniową zmienność. Natomiast wiele znajdujących się tutaj wypowiedzi na temat nieodpowiedniości i sprzeczności stanowi echo dekonstrukcyjnych zastrzeżeń.

181

ważnych religijnych refleksji. Oprócz kontekstu stawiają one bądź bezpośrednio konkretyzują wiele istotnych zagadnień, tkwiących w samym sercu współczesnych religijnych sądów i zdolności, nawet możności wiary lub niewiary. Ateizm i kontemplacja bardzo odmiennie konkretyzują założenia, zgodnie z którymi dzisiaj

teologiczne dociekania osądza się jako wartościowe krytycznie albo drugorzędne kulturowo.

Nasze rozważania - tak jak powinny - ograniczą się ściśle do jednego aspektu tych wielkich ruchów. Trzeba pominąć wiele spośród tego, co jest ważne dla ich wyczerpujących definicji, opisów i oceny: ich głębokie społeczne następstwa, ich historyczny rozwój, ich gospodarcze i społeczne podstawy, wiele odmian dochodzących do głosu w ich nowoczesnym ucieleśnieniu i gramatykach. Pragnę przekonać, że owych dwóch ruchów nie można po prostu stawiać obok siebie, że przynoszą one ze sobą coś więcej niż dwa rozbieżne uprzedzenia i stanowiska we współczesnej teologicznej świadomości, że obydwa zajmują się bądź zjawiskiem religijnego doświadczenia i jego występowaniem, bądź religijnymi wymiarami doświadczenia i jego pojęciowym ujęciem, że wreszcie obydwa przecinają się w jednym hermeneutycznym rozstrzygnięciu, uwypuklonym już przez ostatni rozdział: w samoprojektowaniu nieuchronnie obecnym w religijnych poglądach. Kładąc nacisk na obecność projekcji, ateizm i kontemplacja bądź w swojej praktyce, bądź w opisujących je i broniących ich krytycznych teoriach stawiają razem pytanie: Jaka jest rzeczywista treść religijnej świadomości oraz związanych z nią obietnic?

Jeżeli zatem poprzedni rozdział badał bóstwo jako antytezę człowieka w XIX wieku, to ten rozdział zajmie się fundamentami owej antytetycznej relacji: bóstwem jako projekcją, nieuznawaną, lecz wpływową obecnością człowieka w słowach i myślach o Bogu. Znaczy to, że musimy jeszcze raz przyjrzeć się Feuerbachowi i Freudowi, ponieważ projekcja tkwi u podstaw ich analiz religii: projekcja samoświadomości, projekcja ludzkiej wyobraźni i woli.

2. ATEIZM

Duża część dziewiętnastowiecznej filozofii była tak czy inaczej próbą nadania treści terminom i pojęciom dotyczącym Boga. Interpretacja religijnej wiary, rzeczywisty podmiot religijnego orzekania, następstwa religijnej praktyki, odkrycia dostarczane przez religijne przedmioty, ich związek z historią i z filozofią to sprawy, które zajmowały ludzi znanych z umiejętności krytycznego, refleksyjnego spojrzenia. Według Hegla „ogólnie rzecz biorąc, w obecnej chwili najważniejszą sprawą dla filozofii było to, aby postawić przed nią Boga znowu absolutnie twarzą w twarz"[2]. Tak będą utrzymywali naśladowcy Hegla, lecz jeden z nich, zająwszy to stanowisko, zmieni je bardzo radykalnie.

Decydującą dla tej historii interpretacji i chyba najważniejszą postacią, która sprawiła, że zachodnia filozofia religii popłynęła zupełnie nowymi kanałami, był człowiek, na którego znaczenie zwróciliśmy już poprzednio uwagę - Ludwig Feuerbach. Przecenienie jego wartości jest tutaj prawie niemożliwe. Feuerbach kładł nacisk na nową hermeneutykę religii i boskości w ich rzeczywistym istnieniu oraz docierał do ich rzeczywistego sensu - tak jak później Freud interpretował sny - przechodząc przez symboliczne struktury do ich ukrytych treści. To Feuerbach, jak utrzymuje Sidney Hook, rozpoczął rewolucję marksistowską. Jego krytyka religii była początkiem wszystkich krytyk - i nie dotyczy to tylko Marksa, lecz wszystkich młodych heglistów[3]. Trzeba jednak podkreślić, że Feuerbach widział siebie po prostu jako tłumacza, a swoją pracę tylko jako hermeneutykę religijnej wiary - religij-

2 G. F. W. Hegel, *How Common Sense Takes Philosophy, shown through an analysis of the works of Herr Krug,* w: W. Kaufmann, *Hegel. A Reinterpretation,* Garden City, N.Y., Doubleday, 1966, s. 60.
3 S. Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Developement of Karl Marx,* Ann Arbor, University of Michigan, 1962, s. 248-249. Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego,* s. 27. N. Lobkowicz, *Marx's Attitude toward Religion,* „Review of Politics" 26 (lipiec 1964), s. 92.

nego wyznania, głoszonego przez Kościół chrześcijański mężczyznom i kobietom na targu.

Co było prawdą o tej wierze? Była ona od zawsze samoprojektowaniem człowieka. Ludzie czcili - całkowicie bezwiednie - i uprzedmiotowili to, co uznali za swoją wewnętrzną istotę. Wierzyli w to, co ich lęki i miłości wyprojektowały w obiektywny świat, czyli ostatecznie w rodzaj ludzki, dający ludzkiej istocie wyobrażone istnienie ponad jej własnym i wbrew niemu: „Tak to człowiek uczucia swoje, życzenia, urojenia, wyobrażenia i myśli przemienia w istoty, to znaczy: to, czego pragnie, co sobie przedstawia, co myśli - uważa za rzecz istniejącą także poza jego głową, choć jest ona tylko w jego głowie"[4]. Nasilona krytyka religijnej wiary w XIX wieku i nakładający się na nią dwudziestowieczny osąd streszczają się zwięźle w syntezie, dokonanej przez Feuerbacha w odniesieniu do własnego działa: „Właśnie dlatego w *Istocie chrześcijaństwa* wyraziłem pogląd, że wiara w boga jest tylko wiarą człowieka w siebie samego, że człowiek czci i miłuje w bogu tylko swoją własną istotę"[5]. Źródło wiary stało się najzupełniej samozwrotne: podmiot i przedmiot były tym samym.

Od czasu do czasu to twierdzenie odzywało się w historii zachodniej filozofii, chyba po raz pierwszy w ataku Ksenofanesa na homerycką teologię i w jego zjadliwej wypowiedzi o projekcyjnym charakterze pospolitej religii: „Gdyby bydło i konie albo lwy miały ręce, albo byłyby zdolne rysować rękoma i wykonywać pracę, jaką ludzie mogą wykonywać, to konie narysowałyby bogów w kształcie koni, bydło - w kształcie bydła i przedstawiłyby ich ciała takimi, jakie każde posiadałoby samo"[6]. Ten temat przeniknie z pewnymi zmianami do filozofii Davida Hume'a: „Idea Boga jako istoty nieskończenie rozumnej, mądrej i do-

4 L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii,* s. 284.
5 Tamże, s. 283.
6 Ksenofanes, fr. 1S (Klemens z Aleksandrii, Strom. 5, 109, 3), w: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge University Press, 1963, s. 169,przyp. 172.

brej powstaje z refleksji nad czynnościami naszego własnego umysłu i z nieograniczonego spotęgowania cech dobroci i mądrości"[7]. Ksenofanes wyznawał jednak przywiązanie do Boga, który przewyższał bogów Homera: „Jeden Bóg, największy wśród bogów i ludzi, niepodobny wcale do śmiertelników ani ciałem, ani myślą"[8]. Hume - nie zastanawiając się, dlaczego ludzie są gnani ku nieskończoności, czyli ku „nieograniczonemu spotęgowaniu" - gdy odrzucił instytucjonalną religię jako „popularny zabobon", popierał „jedną prostą, choć nieco wieloznaczną, a w każdym razie niedookreśloną tezę, *że przyczyna lub przyczyny panującego we wszechświecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji"*[9].

Szczegółowa historia krytyki religii odnotowywała wielokrotnie, jak sam człowiek projektował siebie w religijnych wierzeniach i praktykach. Lecz Bóg będący jedynie

projekcją wyłania się nieodwracalnie z prac i z oddziaływania Ludwiga Feuerbacha. Eugene Kamenka utrzymuje nawet, że „tak szerzące się we współczesnej angielszczyźnie psychologiczne zastosowanie słowa «projekcja» pochodzi z dokonanego przez Georgea Eliota przekładu *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbacha". Eliot używał tego terminu, przekładając dwa niemieckie wyrażenia, które Feuerbach zaczerpnął od Hegla: *Vergegenstandlichung* - „uprzedmiotowienie" i *Entausserung* - „alienacja"[10]. Powinniśmy chyba przekształcić nieco sąd Kamenki. Na jakieś dziesięć lat przed tłumaczeniem Eliota Ralph Waldo Emerson odniósł to twórcze, świadome działanie do Boga i potraktował świat jako „projekcję Boga w nieświadomość",

7 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego,* tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 20.
8 Ksenofanes, fr. 23 ((Klemens z Aleksandrii, Strom. 5, 109, 1), w: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers,* s. 169, przyp. 173.
9 D. Hume, *Dialog o religii naturalnej, cz.* 12, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 134-135. Na temat Hume a „nieograniczonego spotęgowania" zob. J. Collins, *God in Modern Philosophy,* s. 114-122.
10 E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach,* s. 167, przyp. 43.

a zatem świat jest „dla nas doczesną reprezentacją boskiego umysłu"[11]. W wypadku Feuerbacha ta interpretacja wszystkich wierzeń religijnych nabiera rozstrzygającej wagi i podskórnie wpływa na tak różne obszary jak rewolucyjna filozofia Marksa, psychologia Freuda i socjologia Durkheima. Przekonanie mężczyzny i kobiety z Nietzscheańskiego targu, że wiara religijna nie jest już możliwa - przekonanie, które dla Marksa staje się bardziej kwestią atmosfery niż argumentacji, znacznie bardziej częścią powietrza, jakim Europa ma oddychać, niż poważnie udowodnionym przez niego wnioskiem - trzeba wiązać z Feuerbachem, skoro trafiło do naszej kultury za pośrednictwem Feuerbacha. Własnymi słowami, przeciwstawiając się spekulatywnemu idealizmowi Hegla, pisze on: Ja natomiast pozwalam religii, aby mówiła sama za siebie; stawiam się tylko w roli jej słuchacza oraz *interpretatora,* a nie jej suflera. Nie pomysł, lecz odkrycie, «odsłanianie istnienia» było moim jedynym celem, a poprawne widzenie - jedyną troską. To nie ja, lecz religia oddaje cześć człowiekowi, chociaż religia, albo raczej teologia, zaprzecza temu. To nie ja, znikoma jednostka, lecz sama religia mówi: Bóg jest człowiekiem, człowiekjest Bogiem. [...] Jeżeli zatem moja praca jest negatywna, bezbożna, ateistyczna, to pozwólcie przypomnieć, że ateizm - przynajmniej we właściwym dla tej pracy sensie - jest sekretem samej religii[12].

Feuerbach bierze od Hegla nie dialektyczną metodę, lecz samo- zwrotność dialektycznej metody. Jego własna metoda jest operacyjna, wypracowuje ogólne matryce, stosowane przez niego do zjawisk religijnych, albo przekonuje za pomocą szeregu samouzasadniających się aforyzmów. W jego metodzie, czyli w „historyczno-filozoficznej analizie" samozwrotna staje się nowa zasada - rzeczywista i pełna natura ludzkiej osoby[13]. Na ludzką osobę, *ens realissimumj* składają się: rozum, wola

11 R. W. Emerson, *Natura,* rozdz. VII „Duch", tłum. M. Filipczuk, Kraków 2005, s. 41.
12 L. Feuerbach, *The Essence of Christianity,* s. XXXVI.
13 Tamże, s. XXXIII, XXXV, XLI.

i uczucie, a w samozwrotności Feuerbacha wszystkie one są dla samych siebie

przedmiotem. Działający i przedmiot są ostatecznie tym samym:

> Rozum, wola i miłość nie są władzami, które człowiek posiada, gdyż bez nich jest niczym, a jest tym, czym jest, tylko dzięki nim. Są one składowymi elementami jego natury, których nie ma ani nie tworzy, ożywiającymi, określającymi, kierującymi władzami - boskimi, absolutnymi władzami - którym nie może stawiać żadnego oporu. [...] W kontemplowanym przedmiocie zatem człowiek zapoznaje się z samym sobą, a świadomość czegoś obiektywnego to samoświadomość człowieka. Znamy człowieka za sprawą przedmiotu, tego, jak pojmuje swoją zewnętrzną rzeczywistość. W tym ujawnia się jego natura. Ów przedmiot jest jego uwidocznioną naturą, jego prawdziwą, obiektywną jaźnią. [...] *Absolut* dla człowieka to jego własną natura. Władza [*Macht*] przedmiotu nad nim jest zatem władzą jego własnej natury. Toteż władza przedmiotu uczucia jest władzą samego uczucia, władza przedmiotu umysłu jest władzą samego umysłu, władza przedmiotu woli jest władzą samej woli[14].

Z tej mocnej zasadniczej samozwrotności wywodzą się trzy argumenty, które odsłaniają sekret religii jako ateistycznej antropologii: argument oparty na świadomości, argument oparty na języku i argument oparty na historycznym doświadczeniu alienacji. Rozpatrywaliśmy ostatni, a teraz spójrzmy na dwa pierwsze, które stanowią naprawdę podstawę ostatniego.

(l) Myślenie jest zasadniczo samozwrotne. Prawda o podmiocie znajduje się w jego *zasadniczych, przedmiotach.* Jeżeli przedmiot nie jest dany w zmysłowej percepcji, to niepowtarzalnym i charakterystycznym przedmiotem każdej formy świadomości nie jest nic więcej niż zasadnicza natura świadomego podmiotu. To, o czym ktoś myśli, niepowtarzalnie odsłania to, kim jest. W samozwrotnej ludzkiej świadomości podmiot daje przedmiot, a przedmiot daje podmiot. Stąd najważniejsza przesłanka: przedmiot, z którym jakiś byt jest koniecznie i zasadniczo

14 Tamże, s. 3-5.

związany, to nic innego jak jego własna objawiona istota, jego zobiektywizowana natura. Niepowtarzalne i charakterystyczne w religii jest to, że Bóg stanowi przedmiot ludzkiej świadomości, ale nie przedmiot zmysłowej percepcji. Religia zwraca się ku odległemu od zmysłowego doświadczenia przedmiotowi i tylko ludzie mają religię. Tylko ludzie mają przedmiot, który czczą jako Boga, podczas gdy zwierzęta nie mają ani religii, ani Boga. Dlatego Bóg - niepowtarzalny przedmiot - to nic innego jak ludzki podmiot. Podmiot faktycznie projektuje siebie na obiektywny świat. Prawda o „boskim" przedmiocie tkwi w ludzkim podmiocie. „Człowiek - oto tajemnica religii - projektuje swe jestestwo w przedmiotową rzeczywistość, a następnie znowu tworzy sobie przedmiot dla owego wyprojektowanego obrazu siebie, zamienianego w ten sposób w podmiot"[15]. Nie jest projektowana jednostka, lecz istota jednostki - pełna, doskonała istota tego, kim jest człowiek.

(2) Język jest zasadniczo samozwrotny. Prawda o podmiocie znajduje się w jego *predykatach.* „Skoro widać, że to, czym jest podmiot, mieści się całkowicie w atrybutach podmiotu, czyli predykat jest prawdziwym podmiotem, okazuje się również, że jeśli boskie predykaty są atrybutami ludzkiej natury, podmiotem tych predykatów jest również ludzka natura"[16]. Lecz atrybuty orzekające tradycyjnie o Bogu, takie jak myślący, kochający, mądry itd., można rozpatrywać jako prawomocnie orzekające tylko

w świecie ludzkiego doświadczenia i ludzkiej natury jako takiej. Przecież dotyczące Boga predykaty są od początku naznaczone odniesieniem do człowieka i nigdy nie zdołają utracić tego zasadniczego piętna. Ten język ze swoją gramatyką pochodzi z ludzkiego doświadczenia i międzyludzkiej wymiany, więc oczywiście należy do ludzkiej rzeczywistości. Ludzkie predykaty są prawdą o boskim podmiocie. Toteż językowo Bóg objawia się jako człowiek. Prawda o ludzkim podmiocie tkwi w „boskich" predykatach.

15 Tamże, s. 29-30. Por. s. 213-214.
16 Tamże, s. 25. Por. s. 14-21.

Ludzka świadomość zatem odsłania rzeczywiste człowieczeństwo Boga. Gramatyka religii odsłania człowieczeństwo Boga. Religijne praktyki i roszczenia konkretyzują te projekcje. Feuerbachowi przeciwstawiała się często filozoficzna psychologia, która odróżnia przemianę świadomości od stwarzania *ex nihilo,* dokonując analizy orzekania z naciskiem na analogiczną atrybucję orzekania o człowieku i o bóstwie, a także przeprowadzając apologie człowieka z podkreśleniem zalet obecnych w religijnej tradycji. Te riposty były nieco chybione, gdyż przyznawały się do zlekceważenia faktu, że Feuerbach nie wymagał interpretacji tego, co w religijnej świadomości powinno się dokonać, lecz tego, co się dokonuje. Taki zwrot nie potwierdza jednak, że Feuerbach wymagał odsłonięcia sekretu wszelkich religijnych świadomości i orzekań oraz zajmowania się samą istotą religii. Na podstawie natury ludzkiej świadomości i historii religii, zwłaszcza judeochrześcijańskiej tradycji, było dla niego oczywiste, że ludzie zmierzają zasadniczo i nieuchronnie do tego, aby (a) tworzyć boga na swój własny obraz i stosownie do swoich własnych potrzeb, (b) sprowadzać transcendencję do poziomu ludzkiego kierownictwa, (c) niszczyć ludzkie wartości w imię religii, jak gdyby trzeba było wybrać między chwałą Boga i chwałą ludzkości. Czy nie są to wszystko formy projekcji, a zatem wyobcowania człowieka?

Projekcja nie ograniczała się w czasach nowożytnych do krytyki religii. Jako coś charakterystycznego dla ludzkiej świadomości i praktyki była ona odkryciem i rewolucją przeciwko roszczeniom do obiektywności w osiemnastowiecznym oświeceniu. Wpłynęła na prawie wszystkie nauki i współistniejące z nimi filozofie. Emile Dürkheim przekonywał, że praktykując religię, ludzkie społeczeństwo czci najwyraźniej samo siebie. Historia przeszła od obiektywności i sumiennych teorii Leopolda von Ranke do zgody, że ludzkie zainteresowanie oraz uprzedzenia wiążą się zawsze z doborem faktów i oceną danych.

Chyba najbardziej wstrząsająca i niedawna zmiana w tym kierunku dokonała się w dziedzinie uważanej kiedyś za wzorcowo obiektywną,

czyli w fizyce. Dyskusja Johna von Neumanna na temat obserwacji i pomiaru doprowadza do ponownego rozpatrzenia pytań o „obiektywność" we współczesnej fizyce. W klasycznej mechanice wkład obserwatora w treść tego, co bada, uznawano za nieistotny, gdyż proces pomiaru można było w pełni przeanalizować jedynie za pomocą równań ruchu. Von Neumann, idąc za pracą Nielsa Bohra z 1929 roku, twierdził, że oddziaływanie obserwatora poprzez proces pomiaru wprowadza do przyczynowego rozchodzenia się funkcji falowej krótkotrwałą zmianę, która jest nieciągła i nieprzyczynowa[17].

To znaczy, że wbrew powszechnym nadziejom newtonowskiej fizyki „na wyprowadzenie reszty zjawisk natury przez tego samego rodzaju rozumowanie z mechanicznych zasad", mimo kolejnych stuleci mechaniki, „nie można sformułować praw mechaniki kwantowej w pełny i konsekwentny sposób bez odwoływania się do ludzkiej świadomości"[18]. Zakładanie projekcji w ruchu cząsteczek zmieniło zasadniczo popierane przez tę naukę wypowiedzi: „Doświadczenie tworzy tylko wypowiedzi typu: obserwator dokonał pewnej (subiektywnej) obserwacji; nigdy nie są to wypowiedzi: wielkość fizyczna ma pewną wartość"[19]. Mimo poważnych i rygorystycznych usiłowań, aby pozbyć się tego projekcyjnego założenia, przekonało ono wielu fizyków, którzy zgodzili się z Heisenbergiem, że „prawa natury, które matematycznie wyrażamy w teorii kwantów, nie dotyczą już samych cząstek, lecz naszej wiedzy o elementarnych cząstkach"[20].

17 M. Jammer, *The Conceptual Development of Quantum Mechanics,* New York, McGraw- Hill, 1966, s. 370-371. Niniejszy fragment to nieco więcej niż parafraza tego rozdziału u Jam- mera.
18 I. Newton, „Preface to the First Edition", w: *Mathematical Principles of Nature Philosophy,* s. XVIII; M. Jammer, *Conceptual Development,* s. 373.
19 J. von Neumann, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics,* thim. ang. R. T. Beyer, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1955, s. 420, cytowane w: M. Jammer, *Conceptual Development,* s. 373.
20 W. Heisenberg, *The representation of nature in contemporary physics,* „Daedalus" 87 (1958), nr 3, s. 99, cytowane w: M. Jammer, *Conceptual Development,* s. 373.

190

Ateistyczna tradycja nie tylko odkryła projekcję, lecz także przyswoiła ona sobie owo odkrycie jako strategiczny środek, pomniejszający wszelką niezależną rzeczywistość do przedmiotu wiary. Boski podmiot był całkowicie urojony, był tylko ludzką projekcją. Jeszcze jeden przykład mógłby podkreślić fundamentalny charakter nowożytnej krytyki w jej zastosowaniu do religii. Przyjrzyjmy się jeszcze raz Sigmundowi Freudowi.

W 1907 roku Freud ogłosił swoją hipotezę, że nerwice natręctw i religijne praktyki są paralelne. To dwa mechanizmy obronne przeciwko zaspokajaniu instynktów i przyszłej karze, związanej z wewnętrznym poczuciem winy. Zasadnicze podobieństwo między religijnymi praktykami i nerwicami natręctw polega na rezygnacji z zaspokajania wrodzonych instynktów, a różni je głównie to, że nerwica jest przeważnie seksualna, a religijne praktyki są u początków egoistyczne. Analogia jest na tyle bliska, że można by zdefiniować nerwicę natręctw jako prywatny system religijny albo opisać religię jako powszechną nerwicę natręctw. Interesujące jest tutaj, że owe wzorce religii wywodzą się z psychicznego przesunięcia ku wieczności i obrzędowości, przesunięcia, które pozwala wyrazić człowiekowi nieświadome motywacje poprzez symboliczną działalność, odsuwającą przenikliwy lęk, winę i zagrożenie[21].

W *Przyszłości pewnego złudzenia* (1927) Freud wypracował znacznie bardziej złożoną strukturę religijnej wiary, odpowiadającą dwóm aspektom kultury lub cywilizacji, tzn. poznaniu (*Wissen und Können)* i normom (*Einrichtungen*). Każda kultura zależy od tych dwóch składników życia społecznego. Toteż kultura musi wynagradzać swoim członkom ofiary z instynktów, wyrażające się w postaci pracy i wypierania niszczycielskich antyspołecznych popędów. Religijne idee stają się dla Freuda tym, „co jest, być może, najważniejszym elementem psychicznego inwentarza kultury" - sposobami zniewalania lub uspo

21 S. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne, thim. R. Reszke, w: Charakter a erotyka,* Warszawa 1996, s. 5-14.

kajania, lub wynagradzania mas za owe niezbędne wyparcia[22]. Religia w niezwykły sposób przemieniła obydwa składniki, które kultura musiała posiadać: to, co jest poznaniem w kulturze, staje się wiarą w religii; to, co jest normami w kulturze, staje się wspomnianymi wyżej praktykami i obrzędami. Struktura religii odzwierciedla w swojej anatomii strukturę całego kulturalnego życia.

Rozpatrując początki i drogę rozwoju, można podjąć się oceny przeszłości oraz nakreślić pojawienie się „Boga" i religii jako duchowego kapitału dla samozabezpieczenia kultury. Podstawowa siła albo popęd, stojące za wszelkim ludzkim rozwojem, nawet w dziedzinie idei religijnych, są zawsze takie same: „Libido podąża po ścieżkach potrzeb narcystycznych i przywiązuje się do obiektów, które zapewniają jego zaspokojenie"[23]. Dla zrozumienia potrzeb, z których wypływa religia, zasadniczą sprawą jest dostrzeżenie, że składniki całej ludzkiej osobowości, czyli superego, ego oraz id są odpowiednikiem wielkiej kulturowej triady, obejmującej kulturę, ludzką osobę i przyrodę. Te wszystkie składniki są pogrążone w ciągłej wzajemnej walce.

Ze struktury bezustannego konfliktu wyłania się psychologiczne znaczenie idei religijnych. Formalnie są one iluzjami, tzn. wierzeniami mającymi podstawy nie w oczywistości, lecz w zaspokajaniu pragnień. Zostają spreparowane lub wyprojektowane, aby uporać się z przyrodniczymi i kulturowymi zagrożeniami wobec ludzi[24]. Te pozornie obiecujące iluzje są ostatecznie zgubne dla ludzkiego rozwoju. Religia bowiem zarazem naśladuje i wspiera kulturę. Skoro poznanie i normy stanowią kulturę, a w religii odpowiadają temu wierzenia i praktyki, to religia odzwierciedla również, a zarazem przywodzi na myśl psychopatologie. Jako wiara albo iluzja religia przypomina amentię Meynerta, „stan ostrej halucynacji", a jako praktyka przypomina powszechną

22 S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia,* s. 158 nn.
23 Tamże, s. 167.
24 Tamże, s. 173 nn.

nerwicę natręctw - wywodzącą się z kompleksu Edypa[25]. Religia jest w rzeczywistości namiastką kultury zastępującą poznanie i racjonalny tok kultury irracjonalnymi wierzeniami i natrętnymi praktykami.

Gdy kultura chwieje się, religia podporządkowuje sobie trzy skierowane przeciwko naturze zadania kultury: „poważnie zagrożona miłość własna człowieka domaga się pocieszenia, życie i wszechświat trzeba uwolnić od ich lęków, a ponadto, ciekawość człowieka wzmocniona przez najsilniejsze z motywów praktycznych domaga się odpowiedzi"[26]. Z drugiej strony wierzenia i praktyki religii mogą pogodzić ludzką osobę z wymaganym przez kulturę wyparciem instynktów.

Szczegółowy szlak powstawania projekcji Boga można poprowadzić od stadiów preanimistycznych lub magicznych, stadiów animistycznych, poprzez totemizm i politeizm do monoteizmu. Według Freuda również następuje „śmierć Boga", lecz nie jako marksistowski plan na przyszłość albo nietzscheański epistemologiczny fakt w niedalekiej przeszłości. Ta śmierć następuje raczej u początków religii - jako mające miejsce w historii zamordowanie i zjedzenie praojca przez synów, żal i strach po tym wypadku oraz reguły totemizmu, które powstały jako próba złagodzenia winy i przebłagania zamordowanego ojca. Bóg wyłania się raczej z ludzkiej historii niż z etyki

(jak u Kanta) albo z ludzkiego religijnego doświadczenia (jaku Schleiermachera). Śmierć Boga nie jest końcem wiary jak u Nietzschego, lecz jej początkiem. A historia Freuda dotyczy zarówno rodzaju ludzkiego, jak i jednostki.

Historię wiary można prześledzić jako szereg projekcji. Najpierw uczłowieczenie przyrody, czyli animizm, projektuje siły psychiczne w przyrodnicze zdarzenia i rzeczy, następnie w politeizmie bogowie wycofują się z przyrody, i ostatecznie w monoteizmie bogowie starożytności skupiają się w jednej wyprojektowanej postaci ojca. Animizm nie

25 Por. tamże, s. 186.
26 Tamże, s. 160.

równa się religii według Freuda, lecz jest fundamentem religii[27]. Przyczyny prowadzące do różnych stadiów religijnej wiary to (a) pragnienie, ludzka potrzeba, aby najpierw uczynić znośną swoją bezradność, a później przyrodę i kulturę, oraz (b) infantylne pierwowzory, które rządzą cechami i drogą rozwoju projektowanych przedmiotów wiary. Właśnie zidentyfikowanie drugiego czynnika Freud uważał za swój główny wkład do analizy religii. Jak napisał w studium o Leonardzie da Vinci: „Psychoanaliza zapoznała nas ze ścisłym związkiem między kompleksem ojca a wiarą w Boga, pokazała nam, że psychologicznie rzecz biorąc, osobowy Bóg nie jest nikim innym jak tylko uwznioślonym ojcem"[28].

Freud kontynuował tradycję, w której Bóg jest projekcją, lecz istnieją znaczące różnice między jego stanowiskiem i poglądami Feuerbacha. U Feuerbacha była projektowana doskonała istota człowieka, a u Freuda ostatecznie była projektowana chroniąco-grożąca postać ojca. U Feuerbacha ludzka osoba była zasadniczo samozwrotna i nieskończona, gdyż umysł i wola, i uczucia były same dla siebie przedmiotami, a zatem mogły w swoich najdalszych obszarach być tylko świadome siebie. U Freuda ludzka osoba jest zasadniczo skończona i zagrożona. Stawiając potrzebę narcystycznego zadowolenia przed wymaganiami kultury oraz fizycznego bezpieczeństwa przed zagrożeniami ze strony przyrody i śmierci, mężczyzna lub kobieta projektuje Boga, który doda poczucia wartości i ochroni przed przyszłymi okropnościami. Bóg Freuda nie ma kształtu wyprojektowanej doskonałości człowieka, lecz jest to postać Edypowego Ojca, wyprojektowana przez ludzkie energie. W ostatecznym rozrachunku bowiem zasada Freuda jest czynna: „Li-

27 S. Freud, *Totem and Taboo,* New York, Norton, 1965, s. 75. Por. S. Freud, *Totem i tabu,* w: *Człowiek, religia, kultura,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 25-146.
28 S. Freud, *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa,* w: *Poza zasadą przyjemności,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 310. Por. S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna,* tłum. A. Ochocki, J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 74-82.

bido podąża po ścieżkach potrzeb narcystycznych"[29]. Według Freuda Bóg wyłania się raczej z potrzeby zadowolenia albo z wymagań super- ego, aby „postępować właściwie". Paul Ricoeur wskazał, że u Freuda

> mechanizm „projekcji" wyjaśnia pojawienie się transcendencji, związanej z religijnym źródłem czegoś zakazanego i budzącego obawy. Mechanizm introjekcji, poprzez który źródło władzy zostaje umiejscowione w ego, komplikuje się zatem za sprawą

mechanizmu projekcji, który projektuje wszechwładzę myślenia na rzeczywiste moce - demony, duchy, bogów. Projekcji nie przypisuje się odpowiedzialności za instytucje jako takie, lecz za złudzenie transcendencji, łączącej się z wierzeniem w duchy i bogów, czyli w rzeczywiste istnienie mocy wyższych niż człowiek[30].

Niezależnie od różnic między Feuerbachem i Freudem obydwaj zgadzają się, że to, w co wierzy się w religii, jest projekcją człowieka, a bóstwo musi być „zdekonstruowane" i odkryte jako człowiek. Różnica między nimi podkreśla tylko ich zgodność, a wszelkie odmienności wynikają z tego, co rozumie się przez człowieka. W istocie, jak stwierdza Eugene Kamenka, „Nowoczesny teoretyk społeczeństwa jest nie za bardzo skłonny wybierać między teoriami Feuerbacha, Freuda czy Durkheima, ale raczej połączy je"[31].

3. KONTEMPLACJA

Paradoksalnie być może postęp współczesnego ateizmu przecina się w owej krytyce z innym wielkim religijnym ruchem XX wieku: z rozwojem zainteresowania kontemplacją i mistycznym życiem oraz wskrzeszeniem w ramach tego ruchu negatywnej teologii. Współczesnego

29 S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia,* s. 167.
30 P. Ricoeur, Freud *and Philosophy. An Essay on Interpretation,* New Haven, Yale University Press, 1977, s. 203. Ricoeur utrzymuje, że Freud opracował teorię projekcji w trzecim fragmencie o przypadku Schrebera i że „ten tekst jest jego najważniejszym wkładem w badanie projekcji, a ściślej - projekcji w sprawach religii" (tamże, s. 238).
31 E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach,* s. 69.

zainteresowania religijnym doświadczeniem nie można sprowadzać do religijnego entuzjazmu ani do szerzącego się apelu o odrodzenie religijne, ani do pewnej postaci duchowego narcyzmu. Zew kontemplacyjnego życia wymaga w swojej autentyczności poważnego zaangażowania w związek z Bogiem, a także w „bierne" doświadczenie Boga oraz ascetyczną i psychiczną dyscyplinę, jako warunków wstępnych przekraczania siebie, wrażliwości i zaangażowania. Rozwój kontemplacji w amerykańskiej kulturze budzi coraz większe zainteresowanie literaturą z dziedziny duchowości i mistycyzmu oraz nasila się za sprawą znacznego wpływu wschodnich religijnych praktyk. Właśnie dzięki bogactwu kontemplacyjnej tradycji, jak mi się wydaje, przekonania głoszone przez dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych ateistów stoją w jednym rzędzie z ruchem równie świadomym skłonności religii do stawania się projekcją.

W popularnych interpretacjach wszelkich form kontemplacyjnego życia trochę pomija się jednak dialektyczną poprawkę co do pojęcia i doświadczenia: kontemplacyjna tradycja kładzie mianowicie nacisk na to, że „Bóg" pozostaje zawsze w sprzeczności z „bogiem", że wektory skończonego doświadczenia kierują poza doświadczenie, że wiedzący musi ustąpić niewiedzącemu, wiedzącemu niewiedzącemu. Kontemplacyjni pisarze i najświetniejsza mistyczna teologia podkreślają, że ludzkie doświadczenie jest zawsze i wszędzie, niezależnie od jego siły i zasięgu, skończoną modyfikacją skończonego podmiotu i że jeśli nie kieruje ono poza siebie, to taka apoteoza doświadczenia staje się bałwochwalstwem, gdy tylko rości sobie prawo do trafnego przedstawiania bóstwa. Mistycyzm i kontemplacja charakteryzują się istotnym przekraczaniem siebie, które jest biegunowym przeciwieństwem troski o siebie i narcyzmu, przekraczaniem kładącym nacisk na Boga jako wyższą od konceptualizacji

tajemnicę. W neoplatońskiej tradycji chrześcijańskiej oczyszczenie z tych projekcji wyprowadza poza negację czyichś pojęć i doświadczeń jako projekcji do dalszej negacji samej

negacji w afirmacji Trójcy, której tajemnica przekracza wszelki byt, bogów, a nawet dobro „w ciemności przewyższającej światłość, w głębi mistycznej ciszy" [κατα τον υπερφοτον εγκεκαλυπται της κρυφιομυστου σιγης γυφου][32].

Właśnie dlatego wejście Mojżesza na górę stało się wzorcowe w mistycznej teologii. Mojżesz przechodzi od oczyszczenia do spotkania z Bogiem na Synaju: „Wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność nie- poznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne, cały oddany temu, co przerasta wszystko, nie należąc ani do niczego, ani do siebie, ani do nikogo innego, najściślej z tym zjednoczony, w całkowitym odrzuceniu wszelkiego dążenia do jakiejkolwiek wiedzy, poznając, ponad intelektem, przez całkowitą niewiedzę"[33]. Nie jest to antyintelektualizm. To uświadomienie sobie, że Bóg jest niezrozumiały. Grzegorz z Nyssy w *Żywocie Mojżesza* wprowadził takie samo ograniczenie pojęć, języka i doświadczenia, dowodząc ich nieskończonej nietrafności: „Oto prawdziwe poznanie poszukiwanego; oto widzenie polegające na niewidzeniu, ponieważ to, co jest poszukiwane, góruje nad wszelkim poznaniem, oddzielone ze wszystkich stron niezrozumiałością jak pewnego rodzaju mrokiem. Dlatego znakomity Jan, który przeniknął świetlistą ciemność, powiada: «Boga nikt nigdy nie widział» [J 1, 18], zapewniając w ten sposób, że poznanie boskiej istoty jest nieosiągalne nie tylko dla człowieka, lecz także dla każdego rozumnego stworzenia"[34]. Mojżesz zobaczył, „że to, co boskie, przekracza wszelkie poznanie i rozumienie"[35]. „Tajemnica" nie wskazuje na nierozwiązywal-

32 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna,* s. 163. Grecki tekst zob. PG, t. 3, s. 998.
33 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna,* s. 165. W tym rozdziale zawdzięczam bardzo wiele wskazówkom i przemyśleniom z książki D. Turnera, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
34 Grzegorz z Nyssy, *The Life of Moses,* 163, tłum. L. Malherbe, E. Ferguson, New York, Paulist Press, 1978.
35 Tamże, 164. Źródło tego argumentu tkwi w Ewangelii św. Jana (l, 18). Uzasadnia to

ny problem lub zagadkę. Wskazuje na to, co jest niewyczerpane w swojej pełni, a więc nie może być zrozumiane, czyli jest niezrozumiałe. To właśnie znaczy „ciemność przewyższająca światłość". Podkreślając trafność ludzkich pojęć, uczuć i doświadczeń albo żywiąc wobec nich takie oczekiwania, ubóstwia się po prostu skończoną ludzką rzeczywistość, ponieważ „wszelki byt stworzony w porównaniu z nieskończonym bytem Boga jest niczym"[36].

Chyba nikt nie przedstawia wciąż tej wrażliwości współczesnemu światu bardziej artystycznie, a zarazem bardziej analitycznie, niż szesnastowieczny hiszpański karmelita Jan od Krzyża. A przecież pytanie postawione w XIX i XX wieku jest bardzo ważne. Jeżeli przyjmiemy, że religijna wiara - aby była prawdziwa - musi rozpoznać swój własny zbiór czy to psychologicznie jednostkowych, czy społecznych projekcji, i jeżeli przyjmiemy to nie jako metafizykę, lecz jako fenomenologię wiary i osobiście przeżywanego religijnego doświadczenia, czy nie znaczy to zniszczenia, jakie stanowi

odrzucenie wszelkiej boskości, śmierć Boga i koniec religii? Albo czy może to również znaczyć, że zaangażowanie w związek z Bogiem musi dialektycznie wprowadzać w surowe wymagania kontemplacyjnego życia, które ma w sobie apofatyczny pierwiastek? Żywotność tej drugiej opcji uwydatnia się ciągle w dzisiejszej teologicznej literaturze. Od przynajmniej trzydziestu lat czasopisma ..Journal of Religion" i „Theological Studies" przynoszą artykuły o negatywnej albo apofatycznej teologii, a pisma św. Jana od Krzyża zajmują w nich ważne miejsce[37]. Należy jednak mocno podkreślić, że głównym zadaniem teologii apofatycznej nie jest wypowiadanie się albo niewy-

z kolei naukę o niezrozumiałości Boga, która znajduje swój spekulatywny fundament w nieskończonej naturze Boga. Zob. tamże, 178.
36 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. I, rozdz. 4, pkt 4, w: *Dzieła,* tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 1995.
37 Zob. na przykład: H. Egan SJ, *Chrystian Apophatic and Kataphatic Mysticisms,* „Theological Studies" 39 (1978), s. 399-426; J. F. Teahan, *The Darlc and Empty Way,* „Journal of Religion" 58 (1978), s. 263-287.

powiadanie się o Bogu. Nie jest ona teologią wniosków i twierdzeń. Jest eksperymentalnym procesem i rozwojem wiary, która sięga poza doświadczenie i pojęcia, procesem przebiegającym poprzez negację ku nieskończonej tajemnicy, jaką jest Bóg - rzeczywistość przyćmiewająca język. Stopniowo człowiek jest przekształcany przez samoudzielanie się Boga, skoro łaska przeprowadza człowieka przez silne doświadczenia ciemności do zjednoczenia z niezrozumiałym Bogiem. Teologia apofatyczna wiąże się z interpretacją i z krytyką, z konceptualizacją i z teologiczną argumentacją. Wszystko to jednak odnosi się - opisowo lub wyjaśniająco - do procesu, w który człowiek jest zaangażowany, do procesu, w który człowiek musi być zaangażowany, aby uchwycić jego dowolną interpretację, albo raczej zostać pochwyconym przez nieustępliwe, a pociągające zwiastuny i obietnicę. Do tego często stosuje się metaforę oślepiającego światła.

Jan od Krzyża, chyba najbardziej uczony spośród apofatycznych nauczycieli, nie pisał dzieł komentujących Pismo Święte, lecz podobnie jak Grzegorz z Nyssy kładł nacisk na *praktykę. Droga na Górę Karmel* to „el modo de subir hasta la cumbre del monte", „sposób wzniesienia się aż na szczyt góry, to jest do wysokiego stopnia doskonałości, który tu nazywamy zjednoczeniem duszy z Bogiem"[38]. U Jana od Krzyża nie ma ostatecznie teologii spekulatywnie zainteresowanej Bogiem i ludźmi, lecz jest teologia opisująca proces, poprzez który Bóg sprawia, że człowiek „żyje w Ojcu, Synu i Duchu Świętym, czyli ma udział w życiu Boga"[39]. Krótko mówiąc, nie jest to teologia mówiąca o procesie, lecz teologia, która jest zasadniczo doświadczalnym procesem z jego opisem, jego negatywnymi analizami, jego stadiami rozwoju i nakazami. Pod tym względem Jan przypomina bardziej Freuda niż Feuerbacha.

38 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. I „Założenie".
39 Św. J an od Krzyża, *Żywy płomień miłości,* „Prolog", pkt 2, w: *Dzieła-,* Por. *Droga na Górę Karmel,* „Prolog", pkt 4: „Aby więc dusze wiedziały, kiedy Boży Majestat zechce je wyżej podnieść, podamy z Bożą pomocą naukę i przestrogi tak dla początkujących, jak i postępujących, aby umieli siebie zrozumieć albo przynajmniej pozwolili prowadzić się Bogu".

To dość ciekawe, że dziewiętnastowieczni entuzjaści nie darzyli Jana od Krzyża

szaleńczym uwielbieniem. Gdy William James potrzebował fragmentu, który pokazywałby „namiętność samowzgardy, gniewającej się na nędzne ciało; i boską irracjonalność pobożności, składającą przedmiotowi swej czci zbożnej ofiarę ze wszystkiego posiadanego, czyli ze zmysłowości", wybrał słynny rozdział 13 z pierwszej księgi *Drogi na Górę Karmel,* a Jana od Krzyża opisywał jako „mistyka hiszpańskiego, który kwitnął - lub raczej istniał, bo nic kwiecistego w nim nie było"[40]. Przedstawiony w *Doświadczeniu religijnym* sąd Jamesa wygląda dość łagodnie, lecz jego głos współbrzmi z innymi dziewiętnastowiecznymi pisarzami religijnymi. Robert A. Vaughan w swoich *Godzinach z mistyką* (1856) uznaje mistycyzm Jana za „nieszczęsną pomyłkę [...], mroczną negację, przenikniętą dziwacznym przygnębieniem i żarliwą surowością". Dziekan Inge w *Chrześcijańskim mistycyzmie* (1899) zlekceważył Jana od Krzyża jako tego, który „doprowadził samozaparcie do fanatycznego kresu i przedstawia życie świętością w ponurej i odrażającej postaci"[41]. Uczciwie chciałbym powiedzieć, że nikt z tej trójki nie rozumiał Jana od Krzyża.

Niewątpliwie Jan od Krzyża odrzuca przyjemność jako ostateczny motyw wyboru oraz trafność wszelkich ludzkich pojęć poprzedzających działanie Boga w duszy. To właśnie negacja składa się na noc, podczas której nie znajduje się żadnego zadowolenia w Bogu i nie ma doświadczenia religijnej otuchy. Jest tylko stanowcza tęsknota, w której nie pragnie się niczego razem z Bogiem, lecz wszystkich rzeczy tylko w Bogu, jest surowość wiary wychodzącej poza skończone obrazy i pojęcia jako ostateczne wskazówki oddawania się Bogu, którego nieskończone światło oślepia. W nauce Jana od Krzyża występuje na pewno cierpienie i wyrzeczenie się, i sprzeczność religijnych oczekiwań. Odstrasza on od swoich dzieł „te osoby duchowe, które lubią iść do Boga

40 W.James, *Doświadczenie religijne,* thim.J. Hempel, Warszawa 1958, s. 277.
41 Por. E. A. Peers, *St. John of the Cross,* Freeport, N.Y., Books for Libraries, 1970, s. 25.

przez rzeczy słodkie i miłe"[42]. Zgodnie z jego teologią, w oparciu o szkic *Góry Karmel,* są napisane przypominające niemal zen wiersze, w których streścił on wchodzenie człowieka w kontemplacyjne posiadanie Boga:

By dojść do smakowania wszystkiego,
nie chciej smakować czegoś w niczym.
By dojść do posiadania wszystkiego,
nie chciej posiadać czegoś w niczym.
By dojść do tego, byś był wszystkim,
nie chciej być czymś w niczym.
By dojść do poznania wszystkiego,
nie chciej poznawać czegoś w niczym.
By dojść do tego, w czym nie masz upodobania,
musisz iść przez to, w czym nie masz upodobania.
By dojść do tego, czego nie poznajesz,
musisz iść przez to, czego nie poznajesz.
By dojść do tego, czego nie posiadasz,
musisz iść przez to, czego nie posiadasz.
By dojść do tego, czym nie jesteś,
musisz iść przez to, czym nie jesteś.
Gdy zatrzymasz się nad czymś,
przestajesz dążyć do wszystkiego.

Albowiem by dojść całkowicie do wszystkiego,
musisz zaprzeć się siebie całkowicie we wszystkim.
A gdy dojdziesz do posiadania wszystkiego,
masz to posiadać, nie pragnąc niczego.
Bo jeśli chcesz mieć coś we wszystkim,
nie posiądziesz w Bogu twojego czystego skarbu[43].

Te aforyzmy szczególnie trudno zrozumieć i to właśnie one tak bardzo rozzłościły Williama Jamesa. Poezja i setki stron prozy Jana od Krzyża to nieco więcej niż bardzo zróżnicowana refleksja na temat ich

42 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* „Prolog", pkt 8.
43 Tamże, ks. II, rozdz. 4, pkt 3.

sensu i kierunku, jaki podsuwają. Lecz ani poezja, ani proza nie umniejsza surowości wymagań w tym procesie oraz elementów wyrzeczenia, które są zasadniczą częścią kontemplacyjnej dojrzałości duszy. W tej ewolucji doświadczenie pustyni jest zasadniczym przygotowaniem do kontemplacji, a rzeczywistość krzyża z jego doświadczeniem opuszczenia uwydatnia się rozstrzygająco jako ostateczne wejście w jedność z Bogiem, w miłości przekraczającej ludzki język i pojęcia. Poprzez sprzeczność wchodzi się w miłość, w której „zjednoczona wola duszy kocha w najwyższym stopniu, stawszy się jedną miłością z tym płomieniem [Duchem Świętym]"[44].

Oczywiste pytanie brzmi: Dlaczego? „Jeżeli działanie Boga samo z siebie przynosi dobro dla duszy, daje jej korzyść i bezpieczeństwo, to dlaczego wśród tej nocy zaciemnia Bóg jej pożądania i władze odnośnie do tych dóbr?"[45] Pytanie pojawia się wciąż na nowo w toku Janowego pisania. A odpowiadając, Jan przypomina bardzo Feuerbacha i Freuda. To, co Feuerbach i Freud wspominali jako projekcję, Jan od Krzyża podporządkował bardziej ogólnej scholastycznej zasadzie: „Quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur [Wszelka rzecz, jaką się przyjmuje, jest przyjmowana na sposób przyjmującego]"[46].

Andrzej od Wcielenia uważa Tomasza z Akwinu za źródło tej wypowiedzi Jana od Krzyża, ale takie twierdzenie było obiegową monetą w średniowiecznej teologii scholastycznej, chociaż przyjmowało różny sens, tematyzując się w różnych systemach[47]. Sam św. Tomasz przypisuje tę doktrynę albo przynajmniej intuicję Platonowi: „Platon

44 Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości,* strofa I, obj. 3.
45 Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna,* ks. II, rozdz. 16, pkt 4.
46 Tamże, ks. II, rozdz. 16, pkt 4. Tamże, ks. I, rozdz. 4, pkt 2. *Żywy płomień miłości,* strofa III, obj. 34. Przekształcenie dokonane w duszy jest wręcz odwrotnością tej zasady: „Wypada bowiem, by otrzymujący, chcąc przyjąć i zachować to, co mu dają, upodobnił się sam do tego, co otrzymuje, a nie odróżniał się od tego" *(Żywy płomień miłości,* strofa III, obj. 34).
47 Por. św. Jan od Krzyża, *Vida y obras de San Juan de la Cruz,* red. Crisógono de Jesús OCD, Matias del Niño Jesús OCD i Lucinio de SS. Sacramento OCD, wyd. V, Madrit, BAC, 1964, s. 546, przyp. 6.

widział, że każda rzecz jest przyjmowana w coś innego stosownie do miary przyjmującego"[48]. Związani z Quaracchi wydawcy Św. Bonawentury przypisują to dziełu *Liber de causis,* którego dziewiąte twierdzenie brzmi: „Aliqua ex rebus non recipit quod

est supra earn nisi per mo- dum secundum quem potest recipere ipsum" („Każda rzecz przyjmuje to, co ją przewyższa, na tyle jedynie, na ile jest zdolna to przyjąć")[49].
To sformułowanie wskazuje na neoplatońskie początki, a także zapowiada, czym zainteresuje Jana od Krzyża. Problem bowiem jest następujący: „Tak więc w początkach życia duchowego, a nawet wówczas, gdy dusza postąpiła już w doskonałości, ale zmysłowość jest jeszcze niedoskonała, przyjmuje człowiek ducha Bożego również niedoskonale"[50]. Przekształcałby on w ten sposób Boga stosownie do swojej świadomości i pragnień.

Jan przekonuje, że gdyby nawet Bóg bezpośrednio udzielał się szukającym Go osobom, byłyby one zdolne przyjąć boski przekaz tylko na swój własny, ludzki sposób. Sprowadziłyby Boga do poziomu własnego boga, skończonej pojemności własnych odczuć, myśli i oczekiwań. Normalnie nazywa się to idolem. „Władze naturalne nie mają odpowiedniej czystości, siły ni zdolności do przyjęcia i smakowania rzeczy nadprzyrodzonych na ich właściwy sposób, czyli na boski sposób. Przyjmują je one na swój sposób, to jest ludzki i nieudolny, jak już mówiliśmy. Potrzeba więc, aby tutaj zostały zaciemnione także w materii tych rzeczy boskich. Osłabione i unicestwione w działaniu naturalnym, wyzbywają się niskiego i ludzkiego sposobu przyjmowania i odczuwania rzeczy

48 Św. Tomasz z Akwinu, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle,* Chicago, Regnery, 1961, t. 1, wykł. 10, pkt 167.
49 O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Uber das reine Gute: Liber de causis,* Freiburg, Herder, 1882, tw. IX, s. 174. Wiele zawdzięczam pracom Roberta W. Schmidta SJ z Xavier University w Cincinnati, który zbadał historię tego scholastycznego powiedzenia. Por. stanowczo najlepsze źródło, R. Henie SJ, *St. Thomas and Platonism,* Hague, Nijhoff, 1956, rozdz. 4, c, „The Reception Principle".
50 Św. J an od Krzyża, *Noc ciemna,* ks. I, rozdz. 4, pkt 2.

boskich"[51]. Bez tego oczyszczenia i przekształcenia ludzie rozumieliby zawsze Boga, posługując się tym, co Hegel nazwał „zacieśnioną religią", która redukuje Boga do człowieka[52].

Jan od Krzyża stwierdza zupełną nietrafność religijnego doświadczenia, religijnej świadomości. Nasze nietrafne rozumienie i miłość są ograniczone tym, kim jesteśmy. To, co możemy uchwycić i za czym tęsknimy, jest w dużej mierze kształtowane i określane przez nasze własne uprzedzenia, chęci, pojęcia i całą osobowość. Jeżeli nie będą one ujawniane i stopniowo przekształcane przez łaskę oraz przez postępujące uznawanie w wierze religijnej, że po swojemu toruje ona sobie drogę do codzienności ludzkiej historii i ludzkich wyborów, to niemożliwa będzie kontemplacja czegokolwiek oprócz naszych własnych projekcji. Ludzka osoba przyjmowałaby boskość nie „duchowo i po Bożemu, lecz jedynie po ludzku i naturalnym sposobem [...]. Nie pomoże tu żadne ćwiczenie swych władz i upodobań ni żadne rozmyślania o rzeczach boskich. I choćby ktoś sądził, że smakuje tych rzeczy, nie będzie to jednak na sposób boski i duchowy, tak jak odczuwa się inne rzeczy"[53]. Podobnie jak Feuerbach Jan jest wrażliwy na uczłowieczenie, jakiego świadomość dokonuje wobec Boga, a podobnie jak Freud jest głęboko świadomy, że religijny ruch ku Bogu może powstawać albo z potrzeby zadowolenia, albo z dążenia do moralnego spokoju. W przeciwieństwie do obydwóch to, nad czym on pracuje, nie jest procesem upodobnienia ani psychoterapii, lecz oczyszczania i przekształcania osoby przez łaskę, stopniowej „uczestniczącej przemiany w Boga" z radością i miłością, jaką jest zjednoczenie z Bożą naturą, ku której ten proces zmierza[54].
51 Tamże, ks. II, rozdz. 16, pkt 4.

52 G. W. P. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych,* thim. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 19.
53 Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna,* ks. II, rozdz. 16, pkt 5.
54 Św. J an od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. II, rozdz. 5, pkt 7. *Żywy płomień miłości,* strofa II, obj. 34. Tamże, strofa III, obj. 8. Tamże, strofa III, obj. 78.

Noce Jana od Krzyża składają się na proces negacji i oczyszczenia. Człowiek może przychodzić początkowo do Boga z tego samego powodu, z jakiego instynktowne energie zmierzają ku pełni przyjemności. „Miłość i skłonność uczuciowa zapala wolę, by się nimi [budzącymi upodobanie rzeczami] radowała"[55]. Dopóki jakaś osoba nie zerwie automatycznej więzi między instynktownym zadowoleniem i motywacją swoich wyborów, „nie będzie zdolną, by ją mogło oświecić i ogarnąć rzeczywiste światło Boże"[56]. Podczas nocy zmysłów motywacja zostaje stopniowo oczyszczona: czynnie poprzez zanurzenie w życiu Jezusa tak, aby motywacja Chrystusowego życia stawała się stopniowo własną motywacją człowieka, oraz biernie poprzez oschłość, trwającą niekiedy wiele lat, gdy nie odczuwa się zadowolenia ani z Bożych spraw, ani z innych składników ludzkiego życia. Występują natomiast często odraza i wstręt, połączone z bolesnym poczuciem, że niecałkowicie służy się Bogu i że nie można już dłużej modlić się dyskursywnie, korzystając z przechowywanych od dawna intuicji i wyobrażeń. Ta noc oschłości budzi w duszy nową miłość do Boga i głębszą radość, niedyktowane ludzkimi potrzebami bezpośredniego religijnego zadowolenia, lecz zrodzone z natchnienia oczyszczającej kontemplacji. „Kontemplacja nie jest to co innego, jak tylko tajemne, spokojne i miłosne udzielanie się Boga. Jeśli się da jej miejsce, rozpali ona duszę w duchu miłości"[57]. Noc zmysłów doprowadza do rozwoju poza zasadą przyjemności w przenikniętej kontemplacyjną miłością religii - bądź czynnie poprzez wybory dokonywane pod Chrystusowym przewodnictwem i z Chrystusową motywacją, bądź biernie, gdy nie ma już zadowolenia, a nadal zmierza się drogami łaski, chociaż nie widać nagrody. Stopniowo z owej nocy wynika poddanie się Jedynemu, którego niezrozumiałość przeciwstawia się bezpośrednim wymaganiom konceptualizacji i zadowolenia,

55 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. I, rozdz. 14, pkt 2.
56 Tamże, ks. I, rozdz. 4, pkt 1.
57 Św. J an od Krzyża, *Noc ciemna,* ks. I, rozdz. 4, pkt 2.

a którego wpływ prowadzi człowieka do nowego rodzaju modlitwy - spokojnej, głęboko miłującej, bezobrazowej. Należy tutaj zauważyć, że dochodzi do tego poprzez miłość, która wnika stopniowo i służy jako podstawa kontemplacji.

Druga noc, jak utrzymuje Jan od Krzyża, jest o wiele bardziej straszliwa i wymagająca niż pierwsza. To noc ducha, noc wiary. Chodzi tutaj nie tyle o motywację, ile o systemy wsparcia i bezpieczeństwo: pojęcia, systemy znaczeniowe, symboliczne struktury, które przynoszą uspokojenie. W ruchu ku głębszemu zjednoczeniu z Bogiem jedynie wiara staje się ostatecznym przewodnikiem - wiara, która wprowadza nas w tajemnicę, ponieważ przewartościowuje wszystko, co poznaliśmy, a zarazem „mówi nam o rzeczach, których nigdy nie widzieliśmy i nie zrozumieliśmy ani w samych sobie, ani w podobieństwie"[58]. Według Jana decydującą rolę odgrywa tutaj nieskończona odległość między ludzkimi pojęciami i doświadczeniami, a tym, co boskie, i właśnie ten odstęp

podsuwa myśl o religijnym rozwoju: „[Dusza] musi iść jak ślepiec, trzymając się ciemnej wiary jako przewodniczki światła, nie opierając się na żadnej rzeczy, którą poznaje, smakuje, czuje czy wyobraża sobie. Wszystko to bowiem są mroki, które ją oszukują, wiara zaś jest pewniejsza niż wszystko, co można zrozumieć, spróbować, odczuć czy wyobrazić sobie"[59]. Wszystkie projekcje potrzeb, woli lub pojęć zostają zaatakowane jako nietrafne i zwodnicze. Bóg, którego ucieleśniają, umiera w ludzkiej świadomości. Poprzez wiarę dochodzi się do zupełnej tajemnicy, która jest niezrozumiała i niewyobrażalna, „Tak również i dusza, jeśli się opiera na własnym poznaniu i odczuwaniu Boga, choćby to poznanie było znaczne, zawsze jednak za małe i niepodobne do wiedzy Bożej"[60].

58 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. II, rozdz. 3, pkt 3.
59 Tamże, ks. II, rozdz. 4, pkt 2.
60 Tamże, ks. II, rozdz. 4, pkt 3.

206

Ta noc ma również czynną i bierną stronę. Czynną, gdy człowiek przyjmuje wiarę głęboko jako przewodniczkę swojego życia, wiarę umożliwiającą łączność z prawdami, które „są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie zrozumienie", a także umiejscawiającą wszelką wiedzę w nowym horyzoncie, w którym podlega ona zasadniczej reinterpretacji i przewartościowaniu. Bierną, gdy wszelkie wsparcie wymyka się ludzkiej świadomości, a pozostaje tylko doświadczenie pustki, nieczystości, słabości, opuszczenia i śmierci. Według Jana jest to doświadczenie krzyża oraz poczucia duszy, „że Bóg ją opuścił i odrzuciwszy, wtrącił w ciemności"[61]. Paradoksalnie właśnie w doświadczeniu krzyża - gdy obrazy, pojęcia, symbole i doświadczenia nie dostarczają niczego oprócz swojej własnej pustki - dokonuje się ostateczne zjednoczenie między Bogiem i człowiekiem. Gdy człowiek doświadcza opuszczenia, Bóg przekształca go w miłości - w nieuświadomionym wówczas zawłaszczeniu, którego symbolicznym wyrazem w owym oczyszczającym okresie jest wywłaszczenie i śmierć.

W wypadku obydwu nocy działanie Boga nie może się odbywać, jeżeli upieramy się przy bogu wyprojektowanym przez apoteozę człowieka albo potrzebę bezpieczeństwa i przyjemności, albo oczekiwanie zrodzone „z własnego doświadczenia". U Jana od Krzyża jest w rzeczywistości tylko jedna noc: stopniowe oczyszczanie i przekształcanie człowieka w tym, co miłuje on i rozumie oraz co daje mu bezpieczeństwo i wsparcie. Nieustające kontemplacyjne oczyszczanie ludzkiej osoby jest rozwijającą się hermeneutyką Bożej natury, stopniowym odsłanianiem Jedynego, który w swojej miłości nieskończenie „przewyższa rozum, jest więc niepojęty i niedostępny dla rozumu". Ciemność należy tu do odsłaniania, a kontemplacja staje się o wiele bardziej odbiorem nieuchwytnej rzeczywistości, uświadamianiem sobie tego,

61 Św. J an od Krzyża, *Noc ciemna,* ks. I, rozdz. 4, pkt 2.

207

co jest niewyczerpanie tajemnicze. Niezależnie od posiadanej wiedzy człowiek nie zmierza do uprzedmiotowienia Boga, lecz przechodzi poprzez uprzedmiotowienia, zaprzecza ich trafności i „więcej się zbliża do Boga nie rozumiejąc, niż rozumiejąc"[62].

Ciemne odsłanianie Boga - ciemne, ponieważ stopniowo doprowadza ono do poddania się nieskrytości nieskończonej Tajemnicy - nie sprzeciwia się rozumowi ani człowiekowi. Jan osiąga rzadką poetycką wartość i teologiczną głębię. To raczej jasne poznanie ustępuje wobec niezrozumiałości, *docta ignorantia,* uznaje, że nigdy nie uchwycimy ostatecznej tajemnicy własnej jaźni, a wszystko, co możemy pojąć lub odczuć, wskazuje poza siebie ku Tajemnicy, którą jest nieskończona i dlatego niezrozumiała miłość.

Janowa teologia mistyczna nie sprzeciwia się również dogmatom. Artykuły wiary są szczeblami drabiny, po której człowiek wspina się ku Tajemnicy[63]. Nauczanie Jana zgadza się tutaj w dużej mierze z teologią Karla Rahnera. Według obydwóch Bóg jest kimś nieskończonym, niezrozumiałym, świętą Tajemnicą; według obydwóch jednostkowa dogmatyczna wypowiedź posiada „reprezentatywną pojęciową treść", która „zaledwie pośredniczy w doświadczaniu bytu odsyłającego poza siebie i wszelkie wyobrażalne rzeczy"[64]. „Byt odsyłający": Zadaniem dogmatycznej trwałości nie jest wyjaśnianie tajemnicy Boga, lecz wprowadzanie w nią i chronienie jej niezrozumiałości. Dogmat ma zapewnić nienaruszalność tajemnicy niezrozumiałego Boga.

Samoodsłanianie się Boga - Jedynego tak nieskończenie Innego - jest ostatecznie możliwe tylko w ramach odsłaniania sprzeczności skończonych pojęć i ludzkich oczekiwań dotyczących Boga. Ciemność i związany z nią ból są obecne, lecz stanowią ostatecznie dialektyczne

62 Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości,* strofa III, obj. 48.
63 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. II, rozdz. 1, pkt 1.
64 K. Rahner, „What is a Dogmatic Statement?", *Theological Investigations,* t. 5, New York, Seabury, 1966, s. 18-19.

ruchy, w których człowiek oczyszcza się z projekcji poprzez „nie" radykalniejsze niż „tak", „nie", które powstaje ze wstępnego „tak". Odsłanianie Boga sprzeciwia się planom i oczekiwaniom ludzi, aby urzeczywistniać ludzkie pragnienia i ludzką wolność na o wiele głębszym poziomie miłości, niż subiektywność zdołałaby odmierzyć w swoich projekcjach.

4. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE

Nie chodzi tutaj o przekonywanie kogokolwiek, że teogeneza, „uczestnicząca przemiana w Boga", jest przez Jana od Krzyża poprawnie uschematyzowana - w schemacie niebędącym ostatecznie schematem. Chodzi o to, że podstawowe przekonanie o potrzebie tego rodzaju oczyszczenia zbiega się z gruntowną krytyką religijnej wiary w naszych czasach. Ludwig Feuerbach i Sigmund Freud z jednej strony, a Jan od Krzyża z drugiej są przekonani, że wiele projekcji tkwi w samej istocie naszych relacji z Bogiem i konceptualizacji Boga. Dwaj pierwsi odpowiadają odrzuceniem rzeczywistości Boga. Według Jana od Krzyża trzeba kłaść nacisk na to, że ewolucja lub osobisty rozwój wiary musi przechodzić drogą sprzeczności - przez pustynię i krzyż.

Według Jana od Krzyża Chrystus decydująco wpływa na to oczyszczenie pragnień i świadomości[65]. Czynna noc zmysłów zaczyna się zanurzeniem w ewangelicznym Jezusie. W Nim zasadniczo odnajdujemy zrozumiałość nocy zmysłów: „Wspomnieliśmy już, że Chrystus jest «drogą» [*el camino]-,* droga ta, to śmierć dla naszej natury, zarówno w jej części zmysłowej jak i duchowej. Chcę teraz wskazać na przykładzie Chrystusa, jak

to się dokonywa, Chrystus bowiem to nasz wzór i światło"[66]. A pełnię mistycznego zjednoczenia osiąga się, gdy On dotknie i pochłonie człowieka: „Twoim delikatnym boskim bytem prze-

65 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel,* ks. I, rozdz. 13, pkt 3.
66 Tamże, ks. II, rozdz. 4, pkt 3.

209

nikasz na wskroś istotę mej duszy i dotykając jej delikatnie, pochłaniasz całą w siebie"[67].

To Duch Święty działa w biernym przekształcaniu człowieka, stopniowo przenikając jednostkowe doświadczenia oraz wpływając na kierunkowe i rozwojowe wzorce - Duch Święty, którego Jan od Krzyża nazywa ogniem i dla którego postępów używa wielokrotnie porównania: „Ogień, przenikając do wewnątrz drewna, jest tym samym, który z początku ogarnia je i rani swymi płomieniami, osuszając je i oczyszczając ze wszystkich brudów, aż żarem swoim tak je przygotuje, iż będzie mógł wejść w nie i przeobrazić w siebie"[68]. Kontemplacyjna przemiana jest upodabnianiem się do Bożej miłości wskutek owładnięcia przez Ducha, który kształtuje duszę dla Chrystusa.

W owym niezmiernie tajemniczym upodabnianiu się do Chrystusa, w stopniowym ruchu od wstępnych stadiów oczyszczenia z oczekiwań i pojęciowej jasności aż po ostatnie chwile zjednoczenia Jan pokazuje, czym jest, mające różne stopnie i nieskończone odmiany, doświadczenie wielu bardzo dobrych ludzi. To, co na pierwszy rzut oka wydaje się rzadkim i wysoce specjalistycznym doświadczeniem mistycznego rozwoju, „zapisuje się dużymi literami" poddaństwa wiary, zmierzającego ku swojej pełni, w wielu życiorysach. Wszelkie poważne naśladowanie Chrystusa prowadzi drogą obalania pojęć albo zawodu oczekiwań, drogą ofiary albo cierpienia - drogą dekonstrukcji wstępnego rozumienia Boga - w miłującą świadomość, że Bóg wymyka się pojęciu, zarządzaniu i formie. W chrześcijańskim życiu jest stałe oczyszczanie z oczekiwań i projekcji, któremu pracownicy socjalni albo matki rodzin, albo zaangażowani nauczyciele ulegają - muszą ulegać, jeżeli mają pozostawać wierni Bogu, który przebywa w świetle niedostępny, którego nieobliczalna rzeczywistość ucieleśnia się w Jezusie i którego przyciąganie czują oni we własnym duchu.

67 Św. J an od Krzyża, *Żywy płomień miłości,* strofa II, obj. 17.
68 Tamże, strofa I, obj. 19.

210

Akwinata utrzymuje, że postęp w oczyszczaniu pojęć to wewnętrzna dynamika przyrodzonych życiu wiary darów Ducha Świętego, a szczególnie daru pojmowania, które „de auditis mentem illustrât"[69]. Z pojmowaniem wiąże się *depurgatio,* oczyszczenie z obrazów, doświadczeń i pojęć w obrębie wszelkich łask zamieszkującego w sercu Ducha Świętego, wskutek czego człowiek dostrzega, że to, w co wierzy, przewyższa wszystko, co rozumie. Dzięki darowi pojmowania „wprawdzie nie wiemy o Bogu, czym jest, wiemy jednakże, czym nie jest; tym doskonalszą bowiem w tym życiu jest znajomość Boga, im jaśniej pojmujemy, że On stoi ponad wszystkim *[excedere],* do czego umysłem dochodzimy". Dar pojmowania jest przeciwieństwem projekcji. Właśnie wpływ Ducha Świętego, łaskawie obecny w tajemnicy żywotów, a wyglądający z zewnątrz bardzo zwyczajnie, uzasadnia twierdzenie Akwinaty: „Kontemplacyjne życie zaczyna się tutaj, ale pełnego uwieńczenia doczeka się w przyszłości"[70].

René Voillaume stawia podobną tezę, gdy przedstawia *Dziennik* jednej z najwybitniejszych uczennic Jana od Krzyża w XX wieku, Raïssy Maritain:

> Kontemplacyjna modlitwa Raïssy, której życie było nade wszystko poświęcone umysłowej pracy i która była powołana, aby dawać świadectwo głównie w świecie myśli i sztuki, stanowi jednak jedno z doświadczeniem fabrycznej dziewczyny albo kobiety całkowicie pochłoniętej domowymi zajęciami w ubogim sąsiedztwie. Znam takich, którzy na tej pozornie bardzo odmiennej ścieżce znajdowali taką samą prostotę spojrzenia na Boga i znosili takie same dotkliwe próby oczyszczenia, aby osiągnąć pełniejszą jedność z najwyższym przedmiotem swojej miłości[71].

69 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* 2-2.8.2. Tomasz cytuje definicję z *Moraliów* Grzegorza Wielkiego. Po polsku brzmi ona: „Pojmowanie oświeca umysł o słuchanych prawdach".
70 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* 2-2.8.7. Zob. też *In* 3 *Sent.,* dist. 34, q. 1, a. 4.
71 J. Maritain (red.), *Raissa's Journal,* Albany, N.Y., Magi, 1974, s. XVI.

211

Kontemplacyjne oczyszczenie, zagarniające tak czy inaczej życie tych, którzy poruszają się w lasce, opisuje w jego postępach i w jego całkowitym urzeczywistnieniu mistyczna teologia Jana od Krzyża.

Nie każdy ateizm wywodzi się od Feuerbacha i Freuda i nie na wszystkich kontemplatyków oddziałuje Jan od Krzyża. Mamy tu jednak skrzyżowanie dróg krytyki religijnej, które wydaje mi się bardzo doniosłe. Jeżeli tak jest naprawdę, to teologia, która widzi rozwój nieco dialektycznie, powinna mniej zajmować się odpieraniem analiz Feuerbacha i Freuda, a bardziej uczyć się od nich tego, co mają do powiedzenia na temat nieustępliwego przeinaczania obrazu Boga przez świadomość religijną oraz co sugerują jako alternatywne stadia badanych przez nich procesów antropologicznego rozpoznawania i redukcji. Taki alternatywny model może oprzeć się na wzorcach z teologii Jana od Krzyża albo na mistagogicznej teologii Karla Rahnera. Sugeruję, że współczesne zainteresowanie duchowością nie jest chyba sprawą uboczną ani nie pojawia się przypadkowo, że refleksyjny i wrażliwy umysł - pojmujący uwarunkowania wyobrażeniowych i kulturowych struktur, potrzeby, które wynikają z zaszłości połowicznie uświadamianych sobie przez ludzi, głębokie ograniczenia ludzkiej wiedzy i społecznej sytuacji - może śmiało dopuścić do siebie wybór między ateizmem i kontemplacją.

212

6. ZANEGOWANIE ATEIZMU

1. RELIGIA I WSKRZESZENIE RELIGIJNOŚCI

Obecna w wielu odmianach sprzeczność przewija się jako temat pięciu poprzednich rozdziałów. Starając się poddać próbie pewne wstępne - nazwijmy je „teistycznymi" - filozoficzne, humanistyczne bądź etyczne poglądy, argumenty albo stanowiska, powyższe rozdziały badają każde z nich pod względem wewnętrznej, pojęciowej bądź argumentacyjnej niespójności. Negacja ujawniła sprzeczność ukrytą właśnie w tym, czego teistyczne orędownictwo domagało się albo broniło. Dwie zmienne o parametrycznych dla owej sprzeczności wartościach to treść i forma myślenia. Natura (jako treść) z jej sensownie przyjętym zamysłem i mechaniką (jako stosowną dla niej

formą myślenia) ustąpiła dynamicznej materii oraz mającej jedynie mechaniczne zasady uniwersalnej mechanice. Ludzka natura, rozpatrywana z pewnymi epistemologicznymi, etycznymi i humanistycznymi uprzedzeniami, ustąpiła miejsca człowiekowi, któremu bóstwo zagrażało. Bóg został uznany nie za dowartościowanie człowieka, lecz za jego wroga, którego trzeba zwalczać i wykorzeniać. W końcu można było zauważyć taką samą zmianę w rozumieniu naukowych badań samej „religii". Na przestrzeni wieków „religia" przeszła od średniowiecznej cnotliwości nakazującej, jak czcić Boga

213

i wchodzić z Nim w relacje, do wskazywania poszczególnych wierzeń, mitów, praktyk i symboli, określających charakter ludzkiej kultury. Religia i Bóg stali się podzbiorem ludzkiej kultury, a także jej znamiennym wytworem. Stosowną formę badań religii odnajdowano coraz bardziej w antropologii, etnologii, psychologii lub socjologii[1]. „Religia" stała się innym sposobem brania w nawias tego, co religijne[2].

Naturę i ludzką naturę uczyniono w ciągu ostatnich stuleci podstawą twierdzenia o istnieniu Boga. Szukano w nich teistycznego świadectwa, z którego można było wywnioskować istnienie Boga w takich dyscyplinach jak metafizyka i mechanika, etyka i antropologia, etnologia i socjologia. Lecz każdy z takich projektów, pomijając lub biorąc w nawias to, co religijne, wydobywał na powierzchnię w następnym kroku fundamentalną niespójność, odsłaniającą jego własną pierwotną nietrafność, która przerodziła się później w negację.

Na tę wyraźną pojęciową i argumentacyjną wewnętrzną sprzeczność zwracali uwagę nie „kulturalni szydercy z religii", lecz nadzwyczajni kontemplacyjni i mistyczni teologowie w chrześcijaństwie. Właśnie skończoność i ludzkie pochodzenie terminologii oznaczającej wiarę i niewiarę musi pociągać za sobą nietrafność, a to z kolei narzuca negację. Paradoksalne wydaje się odkrycie, że ujawniony przez dziewiętnastowieczny ateizm sekret był dostrzegany od stuleci przez tradycję radykalnej duchowości i studenci Derridy, a nawet sam Mistrz, mogli porównać przebieg swojego własnego przedsięwzięcia z planem badań teologii negatywnej. Lecz rozwój ateistycznej tradycji i teologii negatywnej

1 Naszkicowałem ten dialektyczny wzorzec rozwoju i doniosłości religijnych badań. Zob. M.J. Buckley, „Atheism and the Scientific Study of Religion" praca ma wyjść w książce ku czci Nicholasa Lasha.
2 Pomocne będzie chyba zwrócenie uwagi na szczególny sposób, w jaki słowo „religia" jest używane w tej książce, gdy mowa na przykład o „braniu w nawias tego, co religijne". Nie staramy się podawać tak szerokiej kategorii, aby obejmowała ona wszelkie akceptowane środki i formy określane jako „religia". „Religia" i „to, co religijne" jest tutaj obciążone swoim judeochrześcijańskim dziedzictwem i oznacza międzyosobową relację z Bogiem, urzeczywistniającą się w czci, modlitwie, moralności, kontemplacji, wierze, miłości itp.

214

doprowadził do całkowicie odmiennych twierdzeń. Z historii każdej tradycji wynika ostatecznie różnica między ateizmem jako elementem końcowym w negacji teizmu i negacją jako niezbędnym stadium w przebiegu religijnej dialektyki. W obydwóch przypadkach mamy jednak do czynienia z samozanegowaniem języka i metody. Wyjaśnię to.

Skoro rozpoznaje się taką wewnętrzną pojęciową i argumentacyjną niespójność, zmiana pierwszeństwa w parze terminów „teizm" i „ateizm" mogłaby wytyczać szlaki współczesnego ateizmu, lecz owo rozpoznanie samo w sobie nie wykracza poza odkryte

antynomie, aby osiągnąć dialektyczny dynamizm. Zatrzymanie się ostatecznie na tej sprzeczności byłoby nieodwracalnym skupieniem się na drugim stadium sądu, tzn. na odsłanianiu wewnętrznej sprzeczności albo nieredukowalnego przeciwieństwa. Jeżeli odkryta negacja nie może dalej rodzić własnej negacji, negacji negacji, nie są to dialektyczne, a tylko statyczne antynomie.

Wewnętrzne życie każdej rzeczywistości albo idąca za nim myśl może jednak zmierzać do swojej własnej prawdy poprzez dalszy rozwój negacji. Nikt nie upierał się mocniej przy nietrafności ludzkich pojęć w spostrzeganiu boskiej rzeczywistości niż Pseudo-Dionizy, ale ten sam autor kładł wciąż nacisk na dalszą negację, na dialektyczny przebieg: „Tymczasem w niej, jako przyczynie wszystkiego, (l) musi być osadzone i utwierdzone wszelkie ustanowienie bytów; (2) choć jednocześnie winno się temu zaprzeczyć, jako że ona w swej nadsubstancjalności jest ponad wszystkim. Nie należy jednak sądzić, że w jej przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie, ponieważ (3) to przyczyna, odwiecznie wyższa od wszelkiego braku, jest ponad tym wszystkim, co jest przeczeniem i co jest orzekaniem o niej"[3].

Triadyczny postęp historii albo idei, albo argumentacji, powodowany przez negację pierwszej negacji, wytycza jej dialektyczny rozwój, chociaż - co bardzo ważne - nie jako nakładany na myśl lub rzeczywi-

3 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna,* s. 164 (numeracja dodana).

stość stały schemat, lecz jako sekret ich własnego życia, jego ujawniającego się posuwania naprzód lub toku. Hegel chwalił Kanta i Fichtego za spostrzeżenie, że struktura prawdziwej metody zawiera troistość, lecz ganił ich za nieuchwycenie, że nie można tak po prostu dokonać zabiegu ujęcia dowolnej tematyki w triadyczną formę[4]. Dialektyczność nie może wynikać z zewnętrznego zastosowania schematycznych określeń, lecz musi być wewnętrznym - a nawet organicznym - postępem badanego przedmiotu. Trzeba widzieć, że dialektyczna negacja i negacja negacji powstają jako odzwierciedlone w myśli immanentne życie przedmiotu badań. Nie trzeba być heglistą, absolutnym idealistą albo marksistą, dialektycznym materialistą - którym przecież również nie jestem - aby uznać, że taki dialektyczny charakter może mieć zarówno rozwój badanych rzeczy, jak i proces wglądu w nie, że nawet organiczny rozwój prowadzi ku odmienności - od pąka do kwiatu i owocu[5]. Wewnętrzna niespójność umożliwia, a nawet czyni koniecznym ten rozwijający się wzorzec, w którym poszczególne stadia wypierają się jako nawzajem niezgodne, zachowując jednak organiczną jedność. Już w czasach Arystotelesa zachodnia filozofia dostrzegła, że sprzeczność - w tym wypadku między brakiem i formą - tkwi w samym sercu ruchu[6].

Nie można jednak zapewniać, że dalszy rozwój nie przynosi rezultatu. Dopóki wytwór pozostanie skończony, będą w nim tkwiły zarodki nietrafności i sprzeczności. Nie można też zapewniać o uniwersalności dialektycznej struktury, ale tylko o tym, że obowiązuje ona w genezie ateizmu.

Jak widzieliśmy, dialektyczna sprzeczność może pojawić się albo wśród składników treści, albo między stosowną dla tej treści formą my-

4 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic,* t. 2, s. 479.
5 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha,* tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 14.
6 Arystoteles, *Fizyka,* 191 a 3-22.

ślenia i użytą formą myślenia[7]. Aby podać inny przykład co do treści, przypomnijmy sobie w islamie ataki na Alfarabiego i Awicennę (ibn Sina) za wewnętrzną sprzeczność i metafizyczny fałsz wypowiedzi o naturze Boga. Zaatakował największy spośród średniowiecznych muzułmańskich teologów Abu Hamid Al-Ghazali w dziele opatrzonym zachęcającym tytułem „Sprzeczności filozofów" (*Tahafut al-Falasifah)*[8]*.* Gdy Awerroes (Ibn Ruszd) polemizował z jego obroną filozoficznego nauczania, przedstawił to jako negację negacji, „Sprzeczności w sprzecznościach filozofów" (*Tahafut al-Tahafut*), zagłębiając się w negację Al-Gazaliego, aby odsłonić jej fundamentalną wewnętrzną sprzeczność, jej „nieudaną mieszaninę wiary i rozumu"[9]. Wewnętrzna sprzeczność może też występować między stosowną dla treści formą myślenia i użytą *de facto* formą pojmowania lub poznawania. Toteż Absolutny Duch u Hegla musi rozwijać się nadal poprzez sztukę i religię ku filozofii, ponieważ wcześniejsze formy pojmowania - zmysłowe przedstawienie w sztuce i wyobrażenie (*Vorstellung*) w religii - pozostają w sprzeczności do owej Absolutnej Treści. Sprzeczność nie zostaje rozwiązana, dopóki treść myśli i forma myśli zgadzają się, gdy dostosowują się do siebie nawzajem, a nawet utożsamiają się ze sobą[10]. A ponieważ zawsze semantyczne przesunięcie będzie przeszkodą, aby znak „zgodził się kiedykolwiek z samym sobą, pojmując siebie doskonale i bez reszty", wewnętrzna sprzeczność spowoduje nietrafne i sprzeczne poznanie, wciąż powodując dialektykę, która jest nieskończona[11].

W pięciu poprzednich rozdziałach widzieliśmy, że wewnętrzne niespójności wychodzą na światło dzienne jako sprzeczności albo między

7 Zob. wyżej, rozdz. 2, s. 79 i nast.
8 F. Copleston, *Historia filozofii,* t. 2, *Od Augustyna do Szkota,* tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 184-185.
9 Zob. A. Maurer, *Medieval Philosophy,* New York, Random House, 1962, s. 100-101.
10 G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa,* tłum. A. Landman, Warszawa 1969. Przenikliwe podsumowanie ostatniego stadium Heglowskiej dialektyki zob. w: J. Collins, *A History of Modern European Philosophy,* Milwaukee, Bruce Pub. Co., 1954, s. 652-655.
11 C. Nortis, *Derrida,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, s. 15.

treścią i treścią (jak między bezosobowym świadectwem i osobistym wnioskiem), albo między użytą formą i stosowną do treści formą (jak między naukową dedukcją i religijnym odkryciem tajemnicy). Nie trzeba tutaj tego powtarzać. Wittgenstein stawiał podobną tezę w swoich rozmowach z Maurice'em Drurym: „Jeżeli ja i ty mamy prowadzić religijne życie, nie wolno nam mówić dużo o religii, lecz nasz sposób życia będzie odmienny. Wierzę, że tylko wtedy, jeżeli próbujesz być pomocny innym ludziom, znajdziesz w końcu swoją drogę do Boga"[12]. Systemom, z których miał wynikać teizm, do głębi brakowało intelektualnego przyswojenia tego, co religijne, właściwych temu praktyk i świadectw lub symboli, na przykład praktyk świętości lub tajemnicy obecnej jako horyzont życia, lub plejady osobistych czy wspólnych fundamentalnych religijnych doświadczeń, występujących w powszechnej religijności lub w mistycyzmie, który według Henriego Bergsona „powinien dostarczać nam środków, by w jakiś eksperymentalny sposób przybliżyć się do problemu istnienia i natury Boga. Zresztą nie widzimy, jak filozofia mogłaby zbliżyć się do tego problemu w inny sposób"[13].

Bardziej zadziwiała nieobecność - w chrześcijańskiej Europie - dwóch trynitarnych sposobów Bożego samoodsłaniania się i przekazu, gdy samowyrażenie Boga wciela się

jako składnik ludzkiej historii albo Duch przekształca ludzką subiektywność w obszarach jej świadomości, uczuciowości i doświadczenia. To nie uwydatniło się w ogóle. Zadziwia odnotowanie tej nieobecności, ale nie jest ona niezwykła. Zderzamy się z grą, której reguły - jak widzieliśmy - zostały ustanowione u progu czasów nowożytnych.

12 M. O'C. Drury, *Conversations with Wittgenstein,* w: *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections,* red. R. Rhees, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1981, s. 129, cytowane w: N. Malcolm, *Wittgenstein. A Religious Point of View,* z komentarzem P. Wincha, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1994, s. 11.
13 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii,* tłum. P. Kostyło SJ, K. Skorulski SJ, Kraków 1993, s. 235.

218

Owa gra i jej reguły doprowadziły Wittgensteina do tego, że połączył Bertranda Russella paradoksalnie z chrześcijańskimi teologami, z chrześcijańskimi „proboszczami". W swoim dzienniku z 1929 roku Maurice Drury zanotował wypowiedź Wittgensteina, że „Russell i proboszczowie między sobą zaszkodzili nieskończenie, nieskończenie". Drury był zakłopotany połączeniem przez Wittgensteina pary nieczęsto wiązanej ze sobą. Co miała ze sobą wspólnego? Usiłowała „podać pewnego rodzaju filozoficzne usprawiedliwienie, jak gdyby potrzeba było na to dowodu"[14]. Dla Wittgensteina pytanie o istnienie Boga stanowi bardzo odmienny problem od istnienia jakiejkolwiek skończonej osoby lub przedmiotu. Oczywiste świadectwo i dociekanie funkcjonują więc w religijnej refleksji zupełnie inaczej niż w innej formie dyskursu, ponieważ Bóg nie jest czymś innym, lecz jedynie czymś większym we wszechświecie.

Nie chodzi o to, że jedna forma dyskursu i oczywistego świadectwa jest racjonalna, a inna nieracjonalna. Ograniczenie albo zacieśnienie religijnych dociekań do zakresu wskazywanego przez naukową metodę albo nawet zdroworozsądkową procedurę to pogwałcenie logicznej składni stosownej dla tej kwestii, czyli jej gramatyki, przez co uniemożliwia się jakąkolwiek stosowną odpowiedź[15]. „Jeżeli uczynimy religijną wiarę kwestią oczywistości, tak jak nauka jest kwestią oczywistości - powiada Wittgenstein - «zniszczy to naprawdę całą sprawę»"[16]. Byłoby to projektowanie Boga jak czegoś innego w świecie. Co więcej, mamy godną uwagi wypowiedź Wittgensteina, w której podsumowuje on w dużej mierze ducha dziewiętnastowiecznego ateizmu, chociaż myli

14 M. O'C. Drury, *Conversations with Wittgenstein,* s. 117. Zob. tamże, s. 101.
15 W. D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief,* London, Macmillan, 1975, s. 178-179. Hudson opiera swoje podsumowujące uwagi na wykładach Wittgensteina w: *Lectures and Conversations on Aestetics, Psychology and Religious Belief,* red. C. Barrett, Oxford, Blackwell, 1966.
16 W. D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief,* s. 161, cytowane za: L. Wittgenstein, „Lectures on Religious Belief", w: *Lectures and Conversations,* s. 56.

219

się bardzo co do I Soboru Watykańskiego: „Dogmat Kościoła katolickiego mówi, że istnienie Boga można udowodnić naturalnym rozumem. Otóż ten dogmat uniemożliwi mi chyba bycie katolikiem. [Proszę zauważyć, *dlaczego* i *o czym* jego zdaniem tego rodzaju dowodzenie świadczy]. Gdybym pomyślał *o Bogu jako o bycie innym niż ja, poza mną, tylko nieskończenie potężniejszym,* to przeciwstawienie się mu uznałbym za swój obowiązek"[17]. Argumentacja doprowadzi innymi słowy do jej odrzucenia. Ewolucja nowożytnego ateizmu zdaje się podkreślać wagę zastrzeżenia Wittgensteina.

Wittgenstein nie posunął się do buntu. Kładł nacisk na „ogromną przepaść" między gramatyką stosowną dla religijnego języka i gramatyką stosowną dla każdego innego

języka. Pierwsza znajdowała się „na całkowicie odmiennej płaszczyźnie"[18]. W poprzednich rozdziałach doszliśmy do tego samego wniosku dzięki analizie teistycznych „doświadczeń" stuleci oraz dzięki sympatii i protestowi mistyków. Jeżeli ateistyczne zaprzeczenia i ciemności apofatycznej tradycji odsłoniły nietrafność poprzednich językowych i pojęciowych ustaleń, to czy religijny postęp ma zatrzymać się tutaj na wypracowanej przez nich negacji, czy też ma zmierzać do dalszej negacji? Co byłoby negacją charakteru oczywistości, a także form myślenia obecnych w teistycznych systemach oraz w ich ateistycznych zaprzeczeniach? Co byłoby negacją negacji, jaką stanowił ateizm, negacją uwzględniającą pozytywne potwierdzenie rzeczywistości Boga? Staje teraz przed nami następujące zagadnienie: co stanowi swoiście religijną oczywistość i stosowny sposób myślenia?

Taka negacja musiałaby być powrotem do religijnego odkrywania tajemnicy, do doświadczeń i praktyk związanych ze świętością oraz do symboli, w których świętość uwidacznia się i oddziałuje. Negacja ateistycznej negacji teistycznych wniosków polegałaby na uznaniu tego, co

17 M. O'C. Drury, *Conversations with Wittgenstein,* s. 123 (podkreślenie dodane).
18 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations,* s. 53.

istotnie religijne. Odnowa religijności jako czegoś szczególnie poznawczo ważnego - tzn. religijnego doświadczenia jako oczywistego świadectwa i formy myśli - byłaby taką negacją.

Zastanawiam się znowu, czy Wittgenstein nie podszeptuje nam czegoś, mówiąc tak stanowczo do Drury'ego, że „symbolika chrześcijaństwa jest zdumiewająca bez słów, lecz gdy ludzie próbują zrobić z niej filozoficzny system, uważam to za obrzydliwe"[19]. Co to znaczy, że symbole są „zdumiewające"? Że budzą zdumienie. I jak? W rzeczywistości oraz poprzez rzeczywistość, którą ucieleśniają oraz uwidaczniają. Wittgenstein uznaje również tę religijną siłę przekonywania w takich dziełach jak *Wyznania* Augustyna, *Bracia Karamazow* Dostojewskiego, opowiadania Tołstoja i *Doświadczenie religijne* Jamesa. Te opowieści albo refleksje na temat opowieści nie dowodziły niczego, ale raczej *uwidoczniały, odsłaniały* rzeczywistość, którą *ucieleśniały.* Ofiarowują one raczej uwidocznienie niż wnioskowanie - zupełnie dosłowną prezentację, uobecnienie - całkowicie różne od naukowej argumentacji, ale nie antyintelektualne.

Oto głęboko trafna wypowiedź Wittgensteina z *Traktatu:* „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia [Dies *zeigt sich],* jest tym, co mistyczne"[20]. „To się uwidacznia". To kluczowy fakt. Czy nie musi to przede wszystkim dotyczyć tajemnicy, którą nazywamy „Bogiem"? Czy jednak Bóg uwidacznia siebie w sposób, na który religijność jest stosowną odpowiedzią? We wnioskowaniu co innego czyni Boga widocznym. Czy religijne twierdzenie o rzeczywistym samouwidacznianiu się Boga może być uzasadnione?

Właśnie takie samouwidocznienie - odsłonięcie i rozpoznanie, będące dwoma aspektami tego samego religijnego doświadczenia - zosta-

19 M. O'C. Drury, *Some Notes on Conversations with Wittgenstein, w: Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, s. 101.
20 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 6.522, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

ło wzięte w nawias albo zanegowane przez bardzo wiele teistycznych argumentacji na przestrzeni wieków jako niedorzeczne dopóty, dopóki w zdyscyplinowany i filozoficzny sposób nie zapewni się o istnieniu Boga. Odsłonięcie i rozpoznanie nie tyle *pociąga za sobą,* ile *uwidacznia* i *akceptuje* rzeczywistość Boga. Dialektycznie rzecz biorąc, takie doświadczenie negowałoby jako nieadekwatne dla żywego potwierdzenia Boga zarówno myśli przybierającej formę wnioskowania i wynikania, jak i podsuwające taki wniosek naukowe, humanistyczne i antropologiczne oczywiste świadectwo. A może ono to czynić, ponieważ jak napisał John Dewey, doświadczenie jest dwoistym słowem. Dotyczy ono treści i procesu. Aby zrozumieć gramatykę doświadczenia, które Dewey poddaje naszej refleksji, zestawię je najpierw z jego potraktowaniem u Arystotelesa i Kanta.

2. POJĘCIE DOŚWIADCZENIA

Termin „doświadczenie" jest, jak powszechnie wiadomo, dwuznaczny w historii zachodniej myśli. Alfred North Whitehead napisał, że „słowo «doświadczenie» jest jednym z najbardziej podstępnych w filozofii", natomiast Hans-Georg Gadamer sądził: „Pojęcie doświadczenia wydaje mi się - choć brzmi to paradoksalnie - jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy"[21]. Śp. George Schner przytoczył bardzo pieczołowicie sporządzony zbiór znaczeń i zastosowań tego słowa[22]. Chyba niewielu pojęć we współczesnych religijnych dyskusjach nadużywa się bardziej. Współczesne wzmianki o religijnym do

21 A. N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect,* 1927, reprint: New York, Capricorn Books, 1959, s. 16; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda,* thim. B. Baran, Kraków 1993, s. 324.
22 G. P. Schner, *The Appeal to Experience,* „Theological Studies" 53 (marzec 1992), nr 1, s. 40-59. Zob. O. C. Thomas, *Theology and Experience,* „Harvard Theological Review" 78 (1985), nr 1-2, s. 179.

świadczeniu mają często uczuciową siłę, która odpowiada wprost ich mglistości i nieścisłości, pozostawiając jedno z dwóch niefortunnych wyjść: albo uniesienie zapałem entuzjazmu bez współmiernie poważnego myślenia, albo nacisk na krytykę i staranną refleksję, która brzmi niestosownie i przyziemnie wśród tak podniosłych uczuć. Ta dziwna sprawa mogłaby chyba usprawiedliwiać strategie wielu teologów, którzy u zarania czasów nowożytnych brali w nawias religijne doświadczenie, lecz według mnie tak nie jest. Niewątpliwie to słowo bywa często dwuznaczne, lecz chciałbym stawić czoło tej dwuznaczności z nadzieją, że wyodrębnię jedno, według mnie szczególnie obiecujące znaczenie. Pozwólcie, że pójdę śladem Richarda P. McKeona i zrobię trzy krótkie wypady w dziedzinę historii idei, liczącą sobie ponad dwa tysiące pięćset lat[23].

U Arystotelesa „doświadczenie" oznacza obejmujący wspomnienia z przeszłości wzorzec, który pozwala komuś wydać jakiś szczególny sąd o teraźniejszości lub przyszłości. Niektóre żywe istoty, jak utrzymywał Arystoteles, mają tylko spostrzeganie - teraźniejsze odczucie. Wyższe formy zwierzęcego życia mogą zachowywać spostrzeżenia przez pewien czas i dlatego przypominają sobie o minionych zdarzeniach. To znaczy, że mają pamięć. Jeszcze inne połączyły wspomnienia minionych zdarzeń w pewien wzorzec: przypominają sobie, że określony dźwięk wiązał się z określonym bólem albo jakaś ciecz wiązała się z ozdrowieniem, albo określona osobowość wiązała się z określonym działaniem. Coleridge pisał swoje historie, tak rozumiejąc

doświadczenie, i panna Marple u Agathy Christie tak z niego korzysta, aby rozwiązywać zagadki wiejskich zbrodni. Doświadczenie u Arystotelesa to nabyta umiejętność. Tak zsyntetyzowane wspomnienia pozwalają rozpoznać

23 Co do następujących analiz oraz opisanego dalej zakresu „doświadczenia" w zachodniej myśli mam dhig wdzięczności wobec pracy R. P. McKeona, *Experience and Metaphysics,* w: *Expérience et Métaphysique,* t. 4 *Actes du Xlème Congrès International de Philosophie: Bruxelles, 20-26 Août,* Amsterdam, North-Holland Publishing, 1953, s. 83-89, a zwłaszcza s. 84-86.

podobieństwo, a świadomość podobieństwa pozwala stwierdzić związki, które są koniecznym przygotowaniem teoretycznej i praktycznej wiedzy[24].

U Kanta doświadczenie nie jest taką nabytą umiejętnością - to empiryczny wymiar wszelkiego teoretycznego poznania. Aby poznanie mogło nastąpić, strumień różnorodnych zmysłowych doznań musi zostać zsyntetyzowany poprzez formy intuicji i kategorie intelektu. To zakotwiczenie myśli w zmysłowości jest poznaniem. Z wyjątkiem przedmiotów możliwego doświadczenia nie może istnieć żadne teoretyczne poznanie, ponieważ synteza pojęć z intuicyjnie wyczuwaną zmysłową różnorodnością stanowi rzeczywiście teoretyczne poznanie. Poznanie zatem musi zawsze mieć swój empiryczny wymiar, to znaczy musi obejmować syntezę myśli ze zmysłową intuicją. Wszelkie poznanie w tym sensie jest empirycznym poznaniem, a „empiryczne poznanie to doświadczenie"[25]. Bez doświadczenia nie można pomyśleć przedmiotu, ale można go poznawać. Bez doświadczenia danego przez zmysłową intuicję pojęcia są puste. Bez pojęć danych przez myśl doświadczenie jest ślepe. Podkreśla to słynna zasada Kanta: „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć - ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom). Obie zdolności, lub sprawności, nie mogą też nawzajem wymieniać swych funkcji. Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać

24 Arystoteles, *Metafizyka,* 980b 25 - 98 lb 9; *Analityki wtóre,* 100a 3-9; *Analityki pierwsze,* 46a 17-21; *Etyka nikomachejska,* 1094b 28 - 1095a 13, 1143b 6-14; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie,* 61., Warszawa 1990-2008.
25 I. Kant, „Transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu", w: *Krytyka czystego rozumu,* B 166-167.

poznanie"[26]. Poznanie widziane jako nasycanie pojęć zmysłowością to doświadczenie.

W XX wieku „doświadczenie" nabrało jeszcze ogólniejszego charakteru u takich amerykańskich filozofów jak John Dewey i William James. Dla nich doświadczenie nie jest nabytą umiejętnością, przygotowującą do teoretycznego lub praktycznego poznania, ani nie wyznacza empirycznego charakteru wszelkiego teoretycznego poznania. To raczej wszystko, co człowiek poznaje lub czyni, nie tylko wywodzi się w pewnym sensie z doświadczenia, lecz także jest samym doświadczeniem. John Dewey zgodził się z Williamem Jamesem, że „doświadczenie" oznacza - co ważne dla naszych celów - zarazem treść i proces, dzięki któremu treść jest uzyskiwana i przyswajana. „Doświadczenie obejmuje [zarazem] to, *co* ludzie czynią i znoszą, do *czego* dążą, *co* kochają, w *co* wierzą i z *czego* powodu cierpią, a także to, *jak* ludzie działają i podlegają działaniu, sposób, w jaki coś czynią i znoszą, pragną i cieszą się, widzą, wierzą,

wyobrażają sobie - krótko mówiąc, proces *doświadczania".* A „doświadczenie" jest „dwoiste", jak utrzymuje Dewey, ponieważ „nie uznaje ono w swojej pierwotnej integralności żadnego podziału na czyn i tworzywo, podmiot i przedmiot, lecz zawiera obydwa w nieanalizowanej całości"[27].

Ogólnie rozumiane przez Deweya doświadczenie ma taką mianowicie przewagę nad doświadczeniem Kanta i brytyjskich empirystów, że nie skupia się na biernym doznawaniu. Doświadczenie jest wzajemnym oddziaływaniem, organiczną wymianą między doświadczającym organizmem i jego środowiskiem. Zasadniczo odmiennie rozumiane doświadczenie pozwala bardzo odmiennie umiejscowić religijne doświadczenie jako przedmiot refleksji:

> Doświadczenie staje się przede wszystkim sprawą czynu. Organizm nie stoi gdzieś w pobliżu, jak Micawber czekając, aż coś się zmieni. Nie czeka

26 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* B 75.
27 J. Dewey, *Experience andNature,* La Salle, 111., Open Court, 1971, s. 10-11.

> biernie i opieszale, aby wcisnąć się w coś z zewnątrz. Organizm działa na swoje otoczenie zgodnie ze swoją własną, prostą lub złożoną, strukturą. Wskutek tego wytworzone w środowisku zmiany oddziałują z kolei na organizm i jego działania. Żywe stworzenie doznaje następstw swojego własnego zachowania i cierpi z ich powodu. Bliski związek między czynem i cierpieniem lub doznawaniem kształtuje to, co nazywamy doświadczeniem[28].

Deweya ujęcie doświadczenia - zwłaszcza kładziony przez niego nacisk na żywe wzajemne oddziaływanie jako istotny składnik jedności - podsuwa ważny heurystyczny instrument. Być może niewłaściwa ocena składającego się na doświadczenie wzajemnego oddziaływania pozwoliła na wzięcie w nawias właśnie tych zdarzeń, które w rzeczywistej historii religijnych zobowiązań i wiary okazały się najbardziej przekonywające. Jeżeli potrafimy zaufać osobistym świadectwom bardzo wrażliwych myślicieli na temat promieniowania symboli, praktyk, osobistych świadectw i opowieści, to właśnie w takim wzajemnym oddziaływaniu uwidoczni się świętość Boga - wszelkimi zapośredniczonymi albo zamaskowanymi sposobami, jakimi otchłań Boga otwiera się przed ludzką osobą jako absolut bądź narzucający, bądź przyciągający całe jej pragnienie i zobowiązanie wyrzeczenia, nazywanego przez chrześcijanina „wiarą". *De facto* właśnie w tym wzajemnym oddziaływaniu przeciętny chrześcijanin uznaje albo potwierdza rzeczywistość Boga.

Posługując się dokonanym przez Karla Rahnera rozróżnieniem, zbadajmy dwa składniki religijnego doświadczenia, kończącego się uznaniem istnienia Boga. Zbadajmy najpierw owo doświadczenie w jego kategorialnym lub historycznym wymiarze, tzn. jako konkretną całość w czasie i przestrzeni, a następnie w jego transcendentalnym wymiarze jako stałe i dalekosiężne ukierunkowanie albo nastawienie ludzkiego umysłu.

28 J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy,* wydanie rozszerzone z nowym wstępem autora, Boston, Beacon Press, 1966, s. 1966, s. 86.

3. CHRZEŚCIJAŃSKIE RELIGIJNE DOŚWIADCZENIE - WYMIAR KATEGORIALNY

Życie bardzo zwyczajnych ludzi zawiera zdarzenia, które uznali oni za naznaczone wpływem albo obecnością Boga. Mogły to być chwile albo epizody, albo trwałe wymiary życia, w których prawda lub rzeczywistość Boga nasuwała się ludzkiej świadomości, wydobywając niespodziewaną głębię pragnień z wnętrza osoby lub wspólnoty. Rozpoznanie skłania człowieka do odkrywania tajemnicy świętości i takie spotkanie umożliwia mu zgodę na rzeczywistość Boga albo przyciąga do tej rzeczywistości. Nie chcę jednak dyskutować o tej sprawie abstrakcyjnie. Doświadczenie jest konkretne i zarówno James, jak i Wittgenstein zwracają uwagę na konkret w opowieściach i symbolach. Pozwólcie, że spróbuję być bardzo konkretny i podam dwa przykłady refleksyjnych myślicieli z XX wieku.

Edith Stein przechodziła stopniowo od stanowczego ateizmu ku rosnącej sympatii do chrześcijaństwa. Była kobietą, której całe surowe akademickie wykształcenie wiązało się z fenomenologiczną metodą Husserla, czyli opisową analizą zjawisk świadomości. Owa metoda badała, co podmiot uświadamia sobie w żywym doświadczeniu. Edith Stein usiłowała uchwycić istotę albo *eidos* tego, co jest w tym doświadczeniu dane. Przyszła do Boga, ponieważ była zdolna odczytywać osobiste oraz intersubiektywne doświadczenie. Przyjrzyjmy się tylko ostatniemu aktowi tej historii: Latem 1921 roku zdarzyło się, że podczas odwiedzin u filozofki Hedwig Conrad-Martius pewnego wieczoru została pozostawiona samej sobie. Wzięła *Autobiografię Teresy z Avili* i czytała całą noc. Gdy zaświtało, zamknęła książkę, mówiąc do siebie: „To prawda"[29]. To nie jest czytanie pobożnej opowieści przez religijną

29 F. M. Oben, *Edith Stein the Woman,* w: *Edith Stein Symposium. Teresian Culture,* red. J. Sullivan OCD, Carmelite Studies, t. 4, Washington, ICS Publications, 1987, s. 12-14. Na temat opisu jej związku z metodą fenomenologiczną zob. M. C. Baseheart, *Edith Steins Philosophy oj Person,* tamże, s. 34-42. Por. też S. Teresia a Matre Dei, *Edith Stein. Auf der Suche nach Gott,* Ratisbon, Butzon and Bercker Kevelaer, 1963, s. 58-59.

entuzjastkę. To jest odsłonięcie się boskiego pierwiastka w bardzo złożonej ludzkiej historii przed kimś, kto był zdolny tak właśnie go zinterpretować. Wrócę do tego za chwilę.

Drugi przykład - nie dla udowodnienia mojego stanowiska, lecz dla zilustrowania go - mógłby być wzięty z życia Jacques'a i Raïssy Maritain, przedstawionego w autobiograficznych pismach Raïssy. Autorka przypomina wpływ Léona Bloy na Jacques'a Maritaina i nią samą w ich drodze do wiary: „Miesiące płynęły i pewnie nigdy byśmy nie przekroczyli tych nieprzezwyciężonych trudności, gdyby Leon Bloy zechciał stosować wobec nas apologetykę dowodzącą. Dowodzącą, na jakich podstawach? Nasz rozum był zdolny raczej niszczyć niż budować i nasze własne zaufanie do niego, jak również do krytyki historycznej, było mocno zachwiane. Leonowi Bloy nie przyszło to nawet na myśl. Postawił nas wobec faktu świętości. Zapoznał nas ze świętymi i mistykami po prostu dlatego, że ich kochał, że ich przeżycia były dla niego czymś bliskim; płakał czytając ich dzieła"[30]. Wcześniej Maritainowie studiowali Plotyna i Blaise'a Pascala, uczęszczali na wykłady Henriego Bergsona i prowadzili długie rozmowy z Charlesem Péguy. Teraz Léon Bloy uzupełnił tę historię. Wprowadzał młodą parę nie w dowód i we wnioskowanie, lecz w opowieść, życie i pisma, czyli w doświadczenie bycia świętymi. Toteż Raïssa Maritain mogła umieścić opowiadanie o swoim chrzcie w rozdziale zatytułowanym: „Wezwanie świętych".

Według Johna Henry ego Newmana zetknięcie się ze świętymi albo z relacjami o ich życiu może spowodować takie odkrycie jak u Augustyna: „Rozszerzają oni umysł o idee, których nie miał wcześniej i pokazują wielu ludziom, co Bóg może uczynić i kim człowiek może być. [...] Zyskują sobie rangę pomników i lekcji, przypominają nam o Bogu, wprowadzają nas w niewidzialny świat"[31]. Jeżeli mogę tylko

30 R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie,* tłum. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa, Warszawa 1962, s. 93.
31 J. H. Newman, „Discourse 5. Saintliness the Standard of Christian Principle", *Discourses Addressed to Mixed Congrégations,* London, Longmans, Green, and Co.,1916, s. 99-100, 102.

przytoczyć, nie omawiając szczegółowo, podobne doświadczenie innej niezwykle utalentowanej kobiety, to przypomnę czwarty list Simone Weil do Henriego Perrina: „Ale największe dobrodziejstwo, jakie mi Ojciec wyświadczył, jest innego rzędu. Nie spotkałam nigdy miłości bliźniego dorównującej tej, dzięki której dał się Ojciec zawładnąć mojej przyjaźni; to stało się dla mnie źródłem natchnienia najsilniejszym i najbardziej czystym spośród rzeczy ludzkich. Gdyż nic spośród rzeczy ludzkich nie ma takiej władzy kierowania coraz intensywniej spojrzenia ku Bogu, jak przyjaźń przyjaciół Bożych"[32].

Przytoczyłem przykłady z chrześcijańskiej tradycji religijnej - tradycji, z którą jestem trochę lepiej zaznajomiony - ale podobne przykłady doprowadzenia przed Bożą rzeczywistość przez świadectwo świętości można znaleźć w głęboko religijnych tradycjach judaizmu oraz islamu. Przypominam te przykłady, aby zilustrować osobliwą sprawę: do najwyższej kategorii odkrywania tajemnicy Boga zaliczają się żywoty świętych, należące do najpewniejszych historycznych uzasadnień Bożej rzeczywistości. Świętość uwidacznia raczej, niż pociąga za sobą rzeczywistość Boga jako żywej obecności we wzajemnym oddziaływaniu i w zmaganiach, w których ludzie czynnie występują i w które są wciągani, w których zmierzają ku Bogu stosownie do swoich tęsknot i struktur świadomości, a następnie otrzymują odpowiedź, mogąc nie uważać jej za Bożą. Mam tu na myśli wrażenie, jakie wywarły na Wittgensteinie *Ewangelia w skrócie* Tołstoja, *Die Kreuzelschreiber* Anzengrubera i *Doświadczenie religijne* Jamesa[33]. Jeżeli to, na co wspomniane historie zwracają uwagę, jest prawdą, czy nie dziwi, że od wieków tak często oficjalna chrześcijańska teologia bierze w nawias owo rzeczywiste świadectwo jako niemające intelektu-

32 S. Weil, *Autobiografia duchowa,* tłum. K. Konarska-Łosiowa, w: *Dzieła,* Poznań, 2004, s. 698.
33 R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza,* tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 2003, s. 70 i nast.

alnej wagi - chyba że wchodzi w grę polemiczna obrona świętości Kościoła? Czy nie jest to luka w standardowej teologii, nawet dzisiejszej, że ani nie ma ona, ani nie stara się ukuć intelektualnych narzędzi, aby dotrzeć w tych konkretnych doświadczeniach do ofiarowywanego przez nie odkrycia Bożej rzeczywistości i aby udostępnić je tak uniwersalnej dyscyplinie? Byłoby to trudne i złożone zadanie.

Jednym z nielicznych wyjątków od tego ogólnego sądu może być Jan od Krzyża. Jego jasno wyrażona metodologia stanowi wypadkową czterech czynników: doświadczenia,

wyrazu, teologicznej hermeneutyki i przekazu. Jan przyswaja religijne doświadczenia swojego życia, ucieleśniając i wyrażając je w dziele sztuki - w tym wypadku w swojej poezji. Stąd przenosi się do teologicznej hermeneutyki dzieła sztuki, stosując jako interpretacyjne narzędzia zasoby Pisma Świętego, doktrynę Kościoła i doświadczenie czytelnika. To są środki, dzięki którym można się nauczyć właściwego odczytywania dzieła sztuki i ucieleśnianego przez nie doświadczenia. I znowu oddziaływanie przepływa w obydwóch kierunkach. Dzieło sztuki ucieleśnia doświadczenie, a Janowa hermeneutyka dzieła sztuki stanowi Janową teologię. W końcu wszystkie trzy elementy - doświadczenie, wyraz oraz interpretacja - służą do przekazywania innym, co zostało doświadczone i odkryte w kolistych dociekaniach. Janowa metodologia jednoczy ekspresywno- -empiryczny model z kulturowo-lingwistycznym modelem w dynamicznej kolistej relacji.

Należy zauważyć, że Jan pozostaje w dużej mierze wyjątkiem od religijnej *epoche* (zawieszenia, wzięcia w nawias), która charakteryzowała tak wiele teistycznych argumentów w czasach nowożytnych. Niemniej jednak trzeba zdać sobie sprawę, że sama negacja religijnych pojęć i terminów nie może zostać zanegowana jako coś ostatecznego bez takich składników chrześcijańskiego życia jak żywoty świętych, życie modlitewne, trwałe powołanie do świętości, podejmowane praktyki sprawiedliwości i miłosierdzia, współdziałanie i rzeczywista miłość we

wspólnocie, piękno oraz symboliczny świat liturgii itd. - krótko mówiąc, chodzi o wszystkie kategorialne uwidocznienia świętości w przemianach, które składają się na osobiste historie i doświadczenie.

4. CHRZEŚCIJAŃSKIE RELIGIJNE DOŚWIADCZENIE - WYMIAR TRANSCENDENTALNY

Jest jeszcze jeden wymiar tej sprawy, który trzeba zbadać. Dewey utrzymuje, że początki doświadczenia wiążą się ze wstępnym ruchem lub działaniem podmiotu: „organizm działa na swoje otoczenie zgodnie ze swoją własną prostą lub złożoną strukturą". To powoduje dalszy, i może nawet istotniejszy, namysł nad budową albo charakterem podmiotu, które decydują o jego działaniu. Tak powstaje pytanie o życie wewnętrzne. To wymaga przejścia do transcendentalnego wymiaru doświadczenia. Jeżeli kategorialna obecność czegoś uświęconego (jak w rozmaitych konkretnych doświadczeniach świętości w czasie i w miejscu) jest objawieniem rzeczywistości Boga, to dla kogo takie religijne odkrycie jest możliwe? Kto posiada zdolność jego odczytywania?
Inaczej mówiąc, jaka transcendentalność albo jakie warunki ludzkiej subiektywności pozwalają rozpoznać świętość i boskość w poszczególnych zdarzeniach życiowych? Tutaj tomistyczne dociekania na temat formalnego przedmiotu wiary mają, jak się wydaje, niezmiernie sugestywną doniosłość. Wspomnimy o tym później, a teraz - nadal próbując unikać abstrakcji - powróćmy do historii, z których poprzednio czerpaliśmy. Na czym po ludzku skupia się lub ogniskuje podmiotowość Edith Stein, Maritainów i Simone Weil? Co składa się na pierwotny szkielet oraz integralność tych osób, pozwalając na to, co nazywam „odkrywaniem tajemnicy" i współmiernym „rozpoznaniem"? Sugeruję, że jest to zgoda na absolutne żądanie prawdy w ich życiu albo uległość wobec tego żądania, urzeczy-

wistniające się w niezawodnym zobowiązaniu, aby odkrywać prawdę i służyć jej - jakkolwiek by się przejawiała. Takie skupienie owych osób oraz uszeregowanie ich pragnień nazwano by w innej tradycji „czystością serca". Przypominało ono źródło strumienia czci, przepływającego przez ich całe życie. Pobudzało dociekania, które wciągały ich nieustępliwie. Umożliwiało takie kategorialne odkrycia tajemnicy.

Niesłabnąca absolutyzacja tego obowiązku wyjaśnia fenomenologiczne zaangażowanie Edith Stein od jej początkowego entuzjazmu dla *Logische Untersuchungen* Husserla i obiecywanego przez nie powrotu do rzeczy samych w sobie po jej tłumaczenie *De veritate* Tomasza z Akwinu. Jan Nolta przypomniał, że nie chciała „pozwolić sobie na złudzenia" co do jej zbliżającej się śmierci z rąk nazistów. Zauważa dalej, że współgrało to z całym biegiem jej życia. „Okazywana przez Edith Stein troska o prawdę wykraczała poza prawdę o niej samej i sięgała troski o prawdę *in* se"[34]. Lecz nawet w młodości jako studentka uniwersytetu w Getyndze, co odnotowała jej szkolna koleżanka Rose Bluhm-Guttmann, „Edith Stein odznaczała się głęboką miłością do prawdy", natomiast profesor Gertrud Koebner przypomniała, jak we Wrocławiu kierowała jej studiami metody fenomenologicznej i wówczas spostrzegła, że „musiała ona żyć i działać, cokolwiek by w tym odkryła, posłuszna Wiecznej Prawdzie"[35].

Raissa Maritain pisze całkiem otwarcie o tym, czym szczególnie zajmowała się w życiu przez lata udręki i przygotowania: „Pomimo wszystkiego, co mogło nas od tego odwieść, z uporem szukaliśmy prawdy - jakiej prawdy? - mieliśmy wciąż nadzieję, że możliwa jest pełnia zgody na pełnię bytu"[36]. Albo Simone Weil: „Wydawało mi się rzeczą pewną, i dotąd w to wierzę, że nie można nigdy dosyć opierać się Bogu,

34 W. Herbstrith, *Edith Stein. A Biography,* tłum. ang. B. Bonowitz, San Francisco, Ignatius Press, 1985, s. 10.
35 Tamże, s. 38 i 70.
56 R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie,* s. 50.

jeśli wypływa to jedynie z troski o prawdę. Chrystus lubi, gdy od Niego woli się prawdę, gdyż zanim stał się Chrystusem, był i jest prawdą. Jeśli się od Niego odwrócić, by iść ku prawdzie, nie ujdzie się daleko, by nie wpaść w Jego ramiona"[37].

Dlaczego owo zaangażowanie w prawdę - pierwotnie i absolutnie uświęcające ludzkie życie - mogło się stać transcendentalnym warunkiem możliwości uznania tego, co święte, za odkrywcze? Nie chodzi o to, że takiego samego bezwzględnego wymagania wobec ludzkiego wyboru i życia nie można znaleźć również w doświadczeniu dobra, w praktykowaniu i w poświęcaniu się sprawiedliwości albo w dostrzeganiu piękna. Przychodzi tutaj na myśl doświadczenie Paula Claudela. Można to spotkać wszędzie, gdzie tylko rzeczywiście występuje więź z absolutem. Klasyczne transcendentalia stapiają się w perychorezie, wzajemnym uwikłaniu i współprzenikaniu świadczącym o tym, co Raissa Maritain nazywała „pełnią bytu". Doświadczając wymogu prawdy, trzeba doświadczać jej niezrównanego dobra, a doświadczając wymogu dobra lub piękna, trzeba doświadczać jego prawdy i powinności, do jakiej ona wzywa - jak w wypadku „prawdziwego piękna" albo „rzeczywistego dobra". Ten rozdział przedstawia doświadczenie absolutnego wymogu w terminologii prawdy, ale mógłby w nieco inny sposób mówić o pięknie lub dobru, lub sprawiedliwości, lub miłosierdziu, lub jakimkolwiek innym aspekcie, pod którym absolutny byt żąda czegoś od ludzkiego życia.

Jako absolutne są one tradycyjnie nazywane „atrybutami Boga", a każdy z tych atrybutów to właśnie Boży byt. Doświadczanie tych atrybutów przyciąga do poznania Boga. W doświadczeniu czegoś skończonego, co pośredniczy na drodze ku nim jako absolutnym - mającego swoją wartość i wymagającego tylko przez to, czym jest - człowiek zostaje postawiony wobec Tajemnicy, jaką jest Bóg, niewyczerpany w prawdzie, dobru, sprawiedliwości i pięknie.

37 S. Weil, *Autobiografia duchowa,* s. 695.

233

W zobowiązaniu do prawdy, jakkolwiek urzeczywistnianej choćby w najmniejszym stopniu, tkwi ukryte, zapośredniczone zobowiązanie do prawdy jako takiej, w jej najwyższej i zasadniczej postaci. Tkwi w nim uległość wobec jedynego absolutu, wobec jego bezwarunkowego panowania, wobec wezwania do posłuszeństwa i miłości, która góruje nad wszelkimi sprzecznymi wymogami. Niech mi będzie wolno podkreślić to twierdzenie: Wymóg prawdy, aby była uznawana i słuchana, nie tylko góruje nad wszystkimi innymi przypadkowymi wymogami, lecz ważność tych ostatnich zależy od ich uczestnictwa w pierwotnym wymogu prawdy.

Powiedziałbym zatem, że doświadczenie zapośredniczonego, lecz absolutnego wymogu prawdy jest doświadczeniem wymogu Boga. Nie ma bardziej absolutnego i powszechniej panującego wymogu. A uległość wobec tego wymogu - na długo zanim osiągnął odpowiednie kategorialne wcielenie - jest *de facto* uległością wobec Boga, jedynego absolutu. Gdyby było inaczej, doświadczalibyśmy wymogu, który byłby moralnie silniejszy niż wymóg Boga, wymogu wobec samego siebie, który byłby oczywiście ważniejszy niż wszelkie niewątpliwie religijne nakazy albo twierdzenia, albo objawienia. Gdyby Bóg nie był w naszym życiu pierwotnym wymogiem prawdy, to Bóg nie byłby Bogiem. Coś innego byłoby najwyższe.

Po pierwsze bowiem trzeba zauważyć, że ów wymóg jest absolutny. Ani nie można w jego sprawie pertraktować, ani nie da się go usprawiedliwić czymś więcej niż nim samym. Uznajemy, akceptujemy i spełniamy wymóg prawdy po prostu dlatego, że jest prawdziwa, a nie dlatego, że jest popularna albo pragmatycznie użyteczna, albo wygodna. Może nie mieć żadnej z tych cech, a nawet przeciwstawiać się im. Przyciąganie albo imperatyw prawdy trzeba przyjąć i okazać mu posłuszeństwo po prostu z powodu tego, czym jest, niezależnie od kosztów albo innych względów. Nie zawsze możemy to czynić, lecz gdy nie czynimy tego, wiemy, że poważnie zawiedliśmy Ów wymóg bowiem niesie ze sobą

234

poczucie bezwarunkowej władzy, której należy się posłuszeństwo. Zauważmy że nie wnioskujemy ani nie dowodzimy ani nie uzasadniamy tego wymogu prawdy po to, aby była uznawana i słuchana. Ten wymóg poprzedza wszelkie wnioskowanie. Zwierzchność jest ustalona, i to ustalona jako absolutna. Tworzy to kontekst, w którym pytamy i dowodzimy, chociaż nie dowodzimy, aby ustalić prawdę tego wymogu. Nie trzeba jej dowodzić, bo dowód zakłada ją z góry. Żąda ona tylko akceptacji i posłuszeństwa.

Po drugie, znajdujemy ów wymóg zapośredniczony we wszystkim, wobec czego stajemy, w każdym żądaniu uznania, osądu i zgody, na które natrafiamy. Ten wymóg jest powszechny, wszechobecny.

Zauważmy, że w tym doświadczeniu akceptujemy zapośredniczony wymóg, który jest powszechny we wszystkich rzeczach i wzywa najdonośniej. Jeżeli zgłębimy transcendentalne wymiary doświadczenia wymogu prawdy, zobaczymy natychmiast wiele atrybutów, orzekanych tradycyjnie o Bogu. Natomiast bez tego bezwarunkowego zobowiązania do prawdy nie można w dobrej wierze zapewniać o rzeczywistości Boga. Właśnie tutaj rozprawa Akwinaty o wierze wnosi największy wkład[38].

Akwinata powiada, że uprzednie zobowiązanie do prawdy ostatecznej i rozstrzygającej, do jedynej prawdy, którą można nazwać „boską", czyni wiarę możliwą. Według niego jest to *Veritas prima,* pierwsza albo zasadnicza prawda, i jak przekonuje on, „formalny przedmiot" chrześcijańskiej wiary, warunek umożliwiający jej wyznawanie.

Gdy Akwinata używa słowa „prawda" w tym kontekście, nie jest to prawda zdania albo sądu. To „ontologiczna prawda", która utożsamia się z rzeczywistością. Ze względu na tę prawdę ocenia się wypowiedzi i sądy. Ta prawda jest zamienna z bytem. Gdy Akwinata mówi o niej również: „pierwsza", wskazuje na to, że owa prawda jest ostateczna, fundamentalna i absolutna, że jest źródłem prawdy wszystkich innych rzeczy.

38 Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* 2-2.1-7. *Veritas prima* jako formalny przedmiot wiary, zob. 2-2.1.1.0 naturze „prawdy" u św. Tomasza z Akwinu, zob. 1.16.

235

Owa pierwsza prawda jest zamienna z rzeczywistością Boga, chociaż może być nieznana. W wypadku odkrywania tajemnicy Boga musi zaistnieć ludzkie zobowiązanie do prawdy, zobowiązanie do prawdy, która jest nieograniczona. W przeciwnym razie mamy do czynienia ze „złą wiarą". Pierwotna prawda, która jest „formalnym przedmiotem" wiary, umożliwia szczere uznanie Boga. Absolutnie fundamentalny religijny wybór dotyczy tego, czy ulec pierwotnej prawdzie jako czynnikowi pośredniczącemu - wyjątkowemu czynnikowi pośredniczącemu albo formalnemu przedmiotowi - przez który dochodzi się do potwierdzenia religijnego rzeczywistości Boga.

Niezależnie od tego, czy odwołujemy się do formalnego przedmiotu wiary jak Tomasz, czy do czystości serca w Błogosławieństwach, chrześcijaństwo podkreśla, że cechuje to ludzi, którzy chcą zobaczyć Boga. W doświadczeniu tego wymogu bowiem jest już obecne intencjonalne doświadczenie Boga w Bożych atrybutach, umożliwiające człowiekowi, przez pewnego rodzaju pokrewieństwo, rozpoznanie obecności Boga w odkryciach świętości - jakkolwiek się ona przejawia.

Być może przedstawione przeze mnie stanowisko umożliwi nam trochę lepsze zrozumienie Ludwiga Wittgensteina. Podkreślał on, że nie można zajmować się istnieniem Boga, jak gdyby jego określenie nie wiązało się głęboko z charakterem religijnego podmiotu, jak gdyby było podobne do wyników termodynamiki lub nieeuklidesowej geometrii. Kładł on nacisk raczej na zasadniczą potrzebę zmiany w zadającym to pytanie człowieku, niż na intuicję lub wnioskowanie dotyczące Bożego istnienia. Jak pisze Ray Monk: „Wittgenstein nie chciał oglądać Boga ani wynajdywać argumentów za jego istnieniem. Sądził natomiast, że gdyby udało mu się zwyciężyć samego siebie - gdyby pewnego dnia «cała jego istota ukorzyła się i padła na twarz» -

wówczas Bóg, by tak rzec, przyszedłby do niego, a on sam byłby zbawiony"[39]. Kwestię Boże-

39 R. Monk, *Ludwig Wittgenstein,* s. 435.

go istnienia można rozwiązać tylko pod warunkiem głębokiej uczciwości tych, którzy zadają pytanie, ich czystości serca. Nie można działać tak, jak gdyby owo pytanie nie angażowało całkowicie pytającego lub pytającej. Nie można brać w nawias samego lub samej siebie. Życie posiadanym przez siebie światłem to nie jedyny warunek, aby zwracać się z tym pytaniem, lecz jest to całkowicie niezbędny warunek.

Wewnętrzna zgoda na absolutny wymóg czy to prawdy, czy miłości, czy sprawiedliwości może występować lub urzeczywistniać się w bardzo wielu kategoriach spotkań, z których wszystkie świadczą o dogłębnej uważności życia. Znajdujemy ją na przykład ucieleśnioną albo zapośredniczoną w poświęcaniu się dla społecznej sprawiedliwości oraz w trwającym przez całe życie współczuciu dla wyzyskiwanych i marginalizowanych, w łagodzeniu ludzkiej niedoli, które jest nieprzezwyciężone i podejmowane nawet w takiej sytuacji, gdy owe wysiłki wyśmiewa się, rozumie niewłaściwie albo odrzuca. Znajdujemy ją w zobowiązaniu dzieła sztuki do uczciwości, gdy skupia się w nim rzeczywiście bezwzględny szacunek, a nawet całkowite posłuszeństwo wobec piękna i prawdy, tak że wraz z Rilkem słyszymy żądanie: „Musisz zmienić swoje życie"[40]. Znajdujemy ją w międzyosobowym przekraczaniu siebie, aby pokochać innego człowieka, gdy wzywająca miłość może nawet zażądać ofiary z własnego życia. Doświadczamy tej dręczącej obecności Boga - jakże ukrytej i jakże powszechnej - gdziekolwiek człowiek spotyka to, co jest i powinno być uznane za absolutne, nieprzezwyciężone. Uznajemy, że uświęcona obecność w owym najwyższym wymogu przenika wszystko i jest całkowicie bezkompromisowa w swoich żądaniach uległości, posłuszeństwa, miłości lub akceptacji.

De facto jest to spotkanie z Bogiem zapośredniczonym w nieprześcignionej bliskości. Bóg jest blisko nie dzięki geograficznemu albo

40 R. M. Rilke, *Archaischer Torso Appolos,* w: *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke,* red. S. Mitchell, New York, Random House, 1982, s. 67. W oryginale: „Du muß dein Leben ändern".

fizycznemu sąsiedztwu. Wzajemna bliskość osób świadczy o jakościowym podobieństwie, o współczującym układzie, za którego sprawą każdy przyjaciel jest z natury zdolny poznawać, jak inny myśli, czuje lub kocha. Jesteśmy „blisko" takiego przyjaciela. Osobista bliskość to powinowactwo, które umożliwia międzyosobowy przekaz i służy mu[41]. Chrześcijańska teologia podkreśla od dwóch tysięcy lat, że owa bliskość Boga, owa zasadnicza zmiana w ludzkiej transcendentalności jest wypracowana przez Ducha Świętego, kształtującego człowieka stosownie do Chrystusa. Posłannictwem Ducha Świętego jest dokonanie owej zmiany w ludzkiej uczuciowości i świadomości, aby upodobniły się do Boga, co pozwala człowiekowi rozpoznawać naturalnie Bożą obecność, gdy ma ona kategorialny i historyczny wyraz.

Kategorialny wyraz Boga bywa nie tylko w życiu świętych. Szerzy się on w historii tak, jak szerzy się w ludzkiej subiektywności, która staje wobec historii i jest warunkiem jej możliwości. Jest w sakramentach Kościoła i w konkretnych strukturach

sprawiedliwości społecznej, o którą chrześcijanin musi walczyć. Jest w uroczystym wydarzeniu liturgii, a także w pospolitej religijności, w której wielkość symbolicznego i uczuciowego bogactwa rzuca wyzwanie trafności zdań. Dla tych, którzy jak wysoka zakonnica w *Katastrofie statku „Deutschland"* Hopkinsa umieją patrzeć, kategorialne odkrycie Chrystusa może następować również w czymś zrujnowanym, zniszczonym i uśmierconym. Hopkins oddaje tej kobiecie niezwykłą cześć:

Ach! było serce prawe!
Wejrzenie oka szczerego!
Przejrzało bezkształt tej nocy nawet
I pojęło, kto i dlaczego.
Któż mógł to lepiej wysłowić niż On, którego słowem
Wysłowione jest wczoraj i dzisiaj, i ziemia i niebo?[42]

41 Na temat „bliskości" albo „oddalenia", rozumianych jako podobieństwo albo niepodobieństwo natury lub laski, zob. *Summa theologiae,* 1.8.1.ad 3; 1.115.1.ad 4.
42 G. M. Hopkins, *Katastrofa statku „Deutschland*", tłum. S. Barańczak, w: *Wybór poezji,*

Jej oko „przejrzało bezkształt tej nocy". Według chrześcijańskiego pojmowania i wyobraźni to, co kategorialne, mówi o Bogu, odsłania Jedynego, przez którego i dla którego jest stworzone, Jedynego, w którym wszystkie rzeczy wiążą się ze sobą - Chrystusa, obraz Boga niewidzialnego[43]. Skoro człowiek jest kształtowany lub formowany pod względem subiektywnym stosownie do tajemnicy Boga - poprzez akceptację przebóstwiającego Ducha Świętego, to choćby taka akceptacja dokonywała się bezimiennie, z natury rzeczy rozpoznajemy wyrazy Boga, który ubiera w słowa i tłumaczy transcendentalne doświadczenie, daje mu pełny zarys i ostateczny historyczny sens.

Religijne doświadczenie, jeżeli ma być ludzkim doświadczeniem, ma zarazem transcendentalny i kategorialny wymiar. Kategorialne poznaje się tylko przez transcendentalne, a transcendentalne poznaje się tylko przez kategorialne. Same w sobie składają się one jednak na tę złożoną wymianę między organizmem i środowiskiem albo między podmiotem i kontekstem, którą Dewey nazywał doświadczeniem. Tak rozumiane samoodsłanianie się Boga jest zawsze trynitarne. Wszelkie uwidacznianie się świętości w zewnętrznych postaciach historii albo uczestniczy poniekąd w najwyższej świętości, czyli w hipostatycznym zjednoczeniu tego, co skończone, z Bogiem, albo ku owej świętości przybliża. A poruszenia świętości wewnątrz pojedynczych ludzi lub wspólnot albo uczestniczą poniekąd w przekształcającym nurcie Ducha Świętego, który jest największym darem Chrystusa, albo ku owemu nurtowi przybliżają.

Wydaje się, że właśnie świadectwo konkretnego doświadczenia, rozumianego bardzo trynitarnie, było tak niszcząco ujmowane w nawias przez narastający domniemany ateizm Zachodu, przez strategię religijnej *epoche,* polegającą na dialektycznej skłonności do burzenia tego, co zbudowane. Wzięcie w nawias religijnego doświadczenia albo religij-

Kraków 1981, s. 41.
43 Por. Kol 1, 15-17.

nych wymiarów doświadczenia tworzy styl namysłu nad tym zagadnieniem, który przetrwał do naszych czasów. Myślę, że na różne sposoby wielu filozofów i teologów z przeciwnych obozów dziedziczy tę tradycję, abstrahującą od wrodzonej religijności, nie mówiąc już o jawnej lub ukrytej trynitarności, aby drogą wnioskowania uzasadnić lub zaatakować podstawowy religijny pewnik - istnienie Boga.

5. SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE

Co zatem można ustalić na podstawie tych sześciu rozważań dotyczących jednego wątku złożonej historii religijnego niedowiarstwa? Książka zaczęła się od zbadania rzekomej wrogości między nauką i religią. Okazała się ona fałszywa. Czy zakończymy na wrogości między filozofią, która stała się naturalną teologią, a religijną wiarą? Byłoby to również fałszywe - w odniesieniu do historii filozofii, a zarazem do jej wrodzonego dynamizmu. Sartre zauważył z westchnieniem, że dotychczas wszyscy wielcy filozofowie byli tak czy inaczej wierzący![44] Jakkolwiek oceniamy owo spostrzeżenie, wskazuje ono na historyczne pokrewieństwo między geniuszem filozofii i zapewnieniem o rzeczywistości Boga. Teologia naturalna, która na bardzo wiele różnych sposobów wyłania się z metafizyki, w swoich najlepszych osiągnięciach wskazuje na zasadnicze otwarcie ludzkiego ducha ku Bogu jako ostatecznej prawdzie o wszystkich rzeczach, wskazuje na związek Boga z tym, czym rzeczy są, a może jeszcze bardziej poprzez fakt, że są, na Jego związek z tym, że jest raczej coś niż nic.

44 W rozmowie z Simone de Beauvoir Sartre zauważył: „Wszyscy wielcy filozofowie byli bardziej lub mniej wierzący. Oznacza to różne rzeczy w różnych okresach. Wiara w Boga u Spinozy nie jest tym samym co u Kartezjusza lub u Kanta, lecz wydaje mi się, że wielka ateistyczna, naprawdę ateistyczna filozofia była czymś, czego filozofii brakowało. I właśnie w tym kierunku powinniśmy usilnie pracować" (S. de Beauvoir, *Adieux.* A *Farewell to Sartre,* New York, Panthéon, 1984, s. 436).

Liczne aspekty postmodernizmu współgrają oczywiście z tym, na co kładę nacisk. Chodzi mianowicie o cześć dla transcendentnego Absolutu; podejrzenie formuł i rytuałów o bałwochwalcze skłonności, a zarazem o utożsamianie się boskości z konkretnymi instytucjami; upodobanie do tego, co mistyczne i apofatyczne; otwartość wszystkich stworzeń na religijną intuicję itd. Jeżeli jednak dalszym ciągiem będzie odrzucenie wnioskowania, krytycznego rozumowania, instytucji, nauki i filozofii na korzyść uczucia, emocji, autonomicznych „emocjonalnych wspólnot" i zawoalowanej niejasności, stanie się to równie zgubne jak jego przeciwieństwo. Instytucje i tradycje, wnioskowanie i spekulacja myślowa są również składnikami lub wymogami prawdziwej religii, a nawet prawdziwego religijnego doświadczenia, doprowadzonego do pełni[45]. Nieprzypadkowo wielu najwybitniejszych średniowiecznych filozofów było teologami. Filozofia albo metafizyka nie zdradza ducha religii. Religia zdradza sama siebie.

Chyba przede wszystkim musimy zdawać sobie sprawę, że aby dojść do istnienia Boga, nie można usuwać, nie można brać w nawias tego, co religijne, że aby uzasadnić religijne pewniki, trzeba poddać doświadczeniu i refleksji różnorodne aspekty religijności. Trzeba w to włączyć wszystkie składniki tworzące pełnię religii, jakie przedstawia na przykład w swoim wielkim traktacie baron von Hügel: składnik

intuicyjny, emocjonalny i wolicjonalny, składnik spekulatywny i racjonalny, składnik instytucjonalny, historyczny i tradycyjny[46]. Niczego z tych rzeczy nie można ostatecznie pominąć, nie zafałszowując prawdziwości tego, co religijne. Jeżeli niniejsza książka uwydatnia jeden zespół składników, czyni to ze względu na historyczne zaniedbania w naukowej teologii.

45 Na temat tego wykazu postmodernistycznych zagadnień, zob. J. M. Mardones, *Leje cristiana ante la modernidad, la postmodernidad y la cultura neoconservadora, w: Pluralismo sociocultural y je cristiana,* wyd. Facultades de Teologia de Vitoria y Oeusto, Bilbao, Vitoria, 1990, s. 36-41.
46 Zob. F. von Hügel, *Mystical Element oj Religión,* s. 50-82.

Żadnego z nich jednak nie można ostatecznie wziąć w nawias, nie szkodząc duchowi religii w ogóle, a chrześcijaństwu w szczególności.

Jeżeli jednak ktoś lekceważy lub bierze w nawias tę religijną różnorodność jako nieważną poznawczo i zwraca się ku innym dyscyplinom, aby nadać podstawową treść swojemu twierdzeniu, że Bóg istnieje, to milcząco przyjmuje, że religia - albo świadectwo refleksji na temat religii, nazwane przez nas teologią - jest wewnętrznie pozbawiona poznawczej treści. To można zanegować, tylko upierając się przy między-osobowej wzajemnej wymianie, jaką jest religijne życie.

Poza tym niniejsza książka przekonuje, że wnioskowanie po prostu nie może zastępować doświadczenia. Niedługo wierzylibyśmy w osobowego Boga, z którym nie ma osobowej łączności, a najbardziej nieodparte świadectwo osobowego Boga musi samo być osobowe. Próby wprowadzenia czegoś innego jako podstawy albo zastępstwa, podejmowane bardzo często, aby wesprzeć zapewnienie o Bogu, mogą rozwijać się w wewnętrzne sprzeczności, których ostatecznym rozwiązaniem musi być ateizm.

INDEKS OSÓB *

* Numery stron zaznaczone kursywą odnoszą się do przypisów. Indeks nie uwzględnia tłumaczy.

A B C D E F G H I J K L M N O P R S T U V W Y

A

Abbot Francis Ellwood 90
Aiton Erie *40,45*
Ajschylos 163,*164*
Al-Ghazali 216
Aleksander z Hales 101, 102
Alfarabi 216
Allen Ethan 87
Andrzej od Wcielenia 201
Anzelm z Canterbury 76
Anzengruber Ludwig 228
Appleby Joyce *66*
Arendt Hannah 8, 9
Arkesilaos 140
Arystoteles 31, 39, 40, 61, 65,72, 74, 93, 94, 120, 127, 137, 140, 162, 215, 221, 222, 223
Ashcraft Richard *142,143*
Ashley Cooper Anthony 138
Augustyn Aureliusz 34-36, *48,* 65, 76, 101, 177,178, 220,227
Awerroes (Ibn Ruszd) 216
Awicenna (Ibn Sina) 216

B

Bacon Francis 73
Bańes Domingo *106,107,* 110, 115,121
Barbour Ian *51,59*

Bardenhewer Otto *202*
Baronius Cesare 34
Barrett Cyril *218*
Barzun Jacques 64
Baseheart Mary Cathrine *226*
Baumgardt Carola *40, 45*
Beauvoir Simon de 239
Bellarmin Robert 37-39
Bentley Richard 57,*144*
Bergson Henri 217, 227
Bernasek Steven L. 60
Bevan Edwyn *83*
Bion z Borystenes 72
Bloy Leon 227
Bluhm-Guttman Rose 231
Boecjusz 115,*121,122*
Born Max 49
Bossuet Jacques-Benigne 65
Boyle Robert 29,57
Bridgeman Percy Williams 30
Bruno Giordano 76
Buckley Michael J. *11,12, 52, 53, 55, 58, 60, 69, 71, 73, 75, 76, 94, 97, 106, 134, 136, 141,146,157,177,213*
Buckley Thomas E. 22
Burleigh William Cecil 70
Burtt Edwin Arthur 27
Butterfield Herbert sir 23
Butts Robert E. 33

C

Cai Raphaelis 123
Caramello Petri 97
Cardano Geronimo 76
Casarella Peter J. *134*
Caspar Max *40,41*
Certeau Michel de 64
Charron Pierre 76 Chekejohn 71
Chenu Marie-Dominique 124
Chryzostom Jan 85
Clarke Samuel *12,*77
Claudel Paul 232
Claudius Aelianus 72
Cohen I. Bernard 25, *27-29,* 40,*41, 52, 57*
Coleridge Samuel 222
Colli Giorgio *167*
Collins James 17, 146, *147,184, 216*
Comte Auguste 135
Conrad-Martius Hedwig 226
Copleston Frederick *41, 140, 141, 216*
Coyne George V. 55
Cranston Maurice *139*
Crisógono de Jesús OCD *201*
Cyceron 72,73,*86,*106,140

D

Darwin Karol 90, 91,145
Davies Brian 22, 126
Davies Paul 60
Decker Bruno *121*
Deleuze Gilles 68
Demokryt 72
Derham William 85
Derrida Jacques 66,70, 137, 180, 213
Descartes René zob. Kartezjusz
Desgabets Robert *94*
Deweyjohn 59,68,221, 225, 230, 238
Diagoras z Melos 72
Diderot Denis 12,78,79, 92, 135
Diogenes Laertios *140, 141*
Dirac Paul 50,59
Dostojewski Fiodor 220
Drake Stillman 26-28, 33
Draper John William 24
Drury Maurice 217, 218, *219, 220*
Dübner Fredericus *41*
Duns Szkot 55,101
Dürkheim Émile 185, 188, 194
Dyck Walther von *41*

E

Egan Hervey 197
Einstein Albert 33, 49-51, 57
Eliade Mircea 79, 101
Eliot George 157,184
Eliot T. S. (Thomas Stearns) 66, 67
Elzevin Louis 27
Emerson Ralph Waldo 184,*185*
Engels Friedrich *161, 162, 164*
Epikur 72
Eschmann Ignatius Theodore *114,* 125
Euklides 37,42

F

Fantoli Annibale *28,29, 31, 37*
Faulconer James 180
Favaro Antonio 26,32
Feuerbach Ludwig 17, 135, 137, 156-164, 172, 176-178, 181-186, 188, 193, 194, 198,201,203, 208,211
Fichte Johann Gottlieb 215
Ficino Marcelo 73
Finocchiaro Maurice A .*31*

Flanagan Brian 22
Fleming Patricia 22
Flora Ferdinando *26*
Fobes Francis H. *140*
Foscarini Antonio 37
Foucault Michel 68
Franklin Benjamin 87
Freud Sigmund 17, 59, 156, 170-173, 176, 181, 182, 185, 190, *191,* 192-194, 201, 203, 208,211

G

Gadamer Hans-Georg 221
Galileusz (Galilei Galileo) 14, 25-40, 46-48, 51,52, 58,61,74, 75,77, 99, 138
Gay Peter 156
Gérard Abbé de 95
Gilson Etienne 65,66,110,112,142
Grzegorz Wielki *210*
Grzegorz z Nyssy 196,198

H

Hammer Franz *41*
Hardt John 22
Hart Kevin 180
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 11, 12, 69, 97, 156, 176, 182, 184, 185, 203, 215, 216
Heilbron John 49
Heisenberg Werner 50, 51,59,189
Hellman C. Doris *40*
Henie Robert *202*
Herbstrith Waltraud 2*31*
Herminier Nicolas 94
Herschbach Mitchell 22
Herschel William 144,145
Hieronim 36
Hirnes Michael 22
Hobbes Thomas 137,*138,151*
Holbach Paul Henri 12,78, 79,92,135
Holton Gerard 39
Homer 184
Hook Sidney 182
Hopkins Gerard Manley 237
Hoyle Fred 51
Hudson W. Donald *218*
Hügel Friedrich von 19, 240
Hughes Brian 22
Hughes Gerard J. 21
Hume David *78,*145,183,184
Hunt Lynn *66*
Husserl Edmund 226,231
Hutchinson Roger 71

I

Inge William Ralph 199
Ingersoll Robert 91

J

Jacob Margaret *66*
James William 199, 200,220,224, 226, 228
Jammer Max 51,*189*
Jan od Krzyża 17,197-211,229
Jan z Damaszku 106,114-116,119,130
Jefferson Thomas 87

K

Kamenka Eugene *156,*184,194
Kant Immanuel 16, 137, 144, 147-155, 165,168,175,192, 215, 221,223, 224, *239*
Karneades 140
Kartezjusz 54, 56, 76-80, 94, 96, 137, 142, 143,146,152,175,239
Kepler Johannes 14,25,39-49,51,52,54,58, 61,99
Ker łan Tunbull *83*
Koebner Gertrud 231
Koestler Arthur *40,44,*48,*49*
Kopernik Mikołaj 31,37, 38,40-44,48
Kors Alan 15, 22,70,73,92,93, 94,95
Kossel Clifford 22
Koyrć Alexander 52, *75*
Krystyna Lotaryńska 31, 38
Ksenofanes 183,184
Ksenokrates z Chalcedonu 41

L

Lamb Herbert 29
Lang Andrew 79
Langan Thomas *142*
Laplace Pierre-Simon de 90,145
Lash Nicholas 22,*213*
Latimer Hugh *71*
Lawrence Fred 148
Lefêvre de la Boderie Guy 73
Leonardo da Vinci 193
Lessius Leonard 71-75,77, 85, 93
Lindberg David C. *41*
Lippershey Hans 75
List Martha *41*

Lobkowicz Nicholas *182*
Locke John 138, 139, 141-143, 145, 147,167,174
Lowell Robert 80
Loyola Ignacy 179
Lubac Henri de 135, 156,*182*
Lucinio de SS. Sacramento OCD 201
Lukian 72
Lukrecjusz 72
Luter Martin 177,178
Lyell Charles 152,153

M

Machamer Peter *38*
Machiavelli Niccold 71
Macintosh Hugh Ross *151*
Malcolm Norman 217
Malebranche Nicolas 77
Mardones José María *240*
Maritain Jacques *210,* 227, 230
Maritain Raïssa 210, 227,230-232
Marks Karol 59, 79, 135,156, 160-165, 167- 170,172,176,182,185
Mateusz z Aquasparta 101
Mather Cotton 85-90,92,93
Matías del Niño Jesús OCD 201
Mattes Eleanor D. 153
Maurer Armand A. *121, 216*
May Henry 67,68
McKeon Richard P. 21, 29, 30, 63, *64, 137, 140, 222*
McLelland Joseph C. 58,*165*
McMullin Eman 22,*32,* 33,38,55
Menu Antonius 37
Merkelbach Benoit Henri 125
Mersenne Marin 75,76
Micanzio Fulgenzio 26
Milbank John 68, 69
Mitchell Stephen *236*
Moehler John Adam 21
Monk Ray *228,* 235
Monod Jacques 59
Montinari Messino 167
Morris Anne 21
Morris Richard 21
Moselworth William *138,151*
Murray Gilbert 83,101

N

Nagel Thomas 178
Nashe Thomas *71*
Neumann John von 189
Newman John Henry 82, 83
Newton Isaac *12,* 14, 15, 25, 27, 32, 49, 51- 58, 60, 61, 75-80, 83, 85, 86, 88, 93, 99, 100, 143, 144,*189*
Niebuhr Richard H. 150
Nietzsche Friedrich 9,62,135,137,166-170, 172, 173, 176,1 85, 192
Noltajan 231
Norris Christopher *216*
Numbers Ronald L. *41*

O

O'Meara Thomas 125
Oben Freda Mary *226*
Ockham Wilhelm 101
Osiander Andreas 36, 37
Owen David B. 29

P

Paine Thomas 87
Paley William *80,* 98
Pascal Blaise 227
Pauli Wolfgang 33
Peers Edgard Ellison *199*
Pegis Anton 124
Peguy Charles 227
Peirce S. Charles 33
Pelagiusz 178
Pererius Benedykt (Benito Pereira) 36,*37*
Perrin Henri 228
Pitt Joseph C. *33*
Planck Max 50
Piaton 41,45,120,160, 202
Plotyn 227
Plutarch *41* Protagoras 72
Pseudo-Dionizy Areopagita *18,196,* 214
Ptolemeusz 74 Pyrron 140

R

Rahner Karl 18, 104,132,207, 211, 225
Ranke Leopold von 188
Ras teil John *71*
Ray John 85
Raymo Chet 60
Rhees Rush *217*
RicoeurPaul 194
Rilke Rainer Maria 236
Ross Robert H. 153
Ross William D. *140*

Rousseau Jean-Jacques 148
Rudolf II, cesarz 47
Russell Bertrand 55,218

S

Sagan Carl 59
Sartre Jean-Paul 239
Schleiermacher Friedrich 147-155, 165,175, 192
Schlesinger Arthur Jr. 67
Schmidt Robert W. 202
Schmitz Kenneth 174
Schner George P. *134,* 221
Schuffenhauer Werner *157*
Sekstus Empiryk 72,139, 140,*141*
Sharratt Michael 29
Shatto Susan *153*
Shaw Marian *153*
Silverman Kenneth 85, 88, *89*
Silverstein Edward *156*
Speuzyp 41
Spinoza Baruch 146, 239
Stein Edith 226,230,231
Steward James S. *151*
Stoeger William R. 55
Strong Edward 54,55
Sullivan John 226
Synan Edward A. *114*

T

Taylor Charles 15
Teahanjohn F. *197*
Tennyson Alfred 152,*153*
Tennyson Hallam *153*
Teodor z Cyreny 72
Teofrastus 140
Teresa z Ávili 151,*226*
Thomas Owen C. *221*
Tillich Paul 13,16, 101-104, 111, 122
Tołstoj Lew 220,228
Tomasz z Akwinu 13, 16, 46, 97, 98, 101- 123, 125, 127-132, *174, 175,* 201, 202, 210,231,234,235
Torrell Jean-Pierre 121, 128
Tukidydes 64,65
Turnbull Herbert W. 57
Turner Denys 196
Turner James 15, 22, 70, 84, 87, *89, 90,* 91, 92
Tyrrell James 138

U

Urbano Luis 107

V

Valla Paulus 37
VanLandingham Benjamin 22
Vaughan Robert A. 199
Veronjohn 71
Voillaume René 210
Volland Sophie *78*

W

Wagner Richard 135
Wakefield Dan 60
Wallace William A. *36,37*
Walter, hrabia Essex *71*
Weil Simone 228,230, 231,*232*
Weinberg Steven 24
Westfall Richard S. 41
Whitehead Alfred North 60,221
Whitman Anne 52
Wilberforce Samuel 91
Wilson Arthur M. 79
Wilson Edmund O. 59
Winch Peter 217
Wittgenstein Ludwig 217-220, 226, 228, 235
Wolter François Marie Arouet de 66
Wright John H. 22

Y

Yoltonjohn W. *142*

BĘDZIECIE MOIMI ŚWIADKAMI

Autor Alessandro Prozato
Wydawnictwo SALWATOR

SPIS TREŚCI

WSTĘP 5
PRZEDMOWA 9
ŻYJĄCE OPOWIADANIE 9
1. PLAC NIE JEST MIEJSCEM MISJI 11
1. W POSZUKIWANIU MYŚLI PRZEWODNIEJ 11
2. MOTYW: LITOŚĆ 12
3. MÓWIĆ DO TŁUMU, CZY ZWRACAĆ SIĘ DO SERC POSZCZEGÓLNYCH OSÓB 14
4. STRATEGIA JEZUSA 15
5. WZYWANIE PO IMIENIU NA DROGĘ MIŁOŚCI 17
6. PUSTYNIA LEPSZA NIŻ PLAC 19
7. BÓG POTRAFI LICZYĆ WYŁĄCZNIE CO DO JEDNEGO 21
8. ODERWAĆ SIĘ OD TŁUMU 22
9. TA, KTÓRA ZOSTAŁA ZMUSZONA DO WYJŚCIA Z TŁUMU 23
10. TEN OD PŁASZCZA 25
11. MY, ŻEBRACY 28
12. JAKŻE WAŻNY JEST KRZYK 30
13. ZBYT WIELE RZECZY ROZGRYWA SIĘ NA NASZYCH OCZACH 33
14. LUDZIE 35
15. ŚWIADECTWO GIOVANNIEGO GUARESCHIEGO 36
16. WNIOSKI 39
2. BOHATEROWIE I STYL MISJI: EFEKTYWNOŚĆ CZY EFEKTOWNOŚĆ? MT 10,1-15 41
1. UWAGI OGÓLNE 41
2. BOHATEROWIE MISJI 43
3. ZAKRES MISJI 47
4. KONSEKWENCJE NASZEGO OGRANICZENIA 49
5. „UBOGA" MISJA 52
6. A PROPOS GOŚCINNOŚCI 56
7. WNIOSKI 58
8. MOŻLIWOŚĆ BYCIA ODRZUCONYM 60
9. PRZEŚLADOWANIE 63
10. SPLAMIONA KRWIĄ KOSZULA LELE SZTANDAREM „NAJBARDZIEJ CIERPIĄCYCH" ZA SPRAWIEDLIWOŚĆ 67
11. STRATEGIA BARANKA 71
12. ODWAŻNIE OPOWIADAĆ „ZAKAZANĄ" HISTORIĘ 75
13. CHRZEŚCIJANIN TO CZŁOWIEK, KTÓRY MÓWI „NIE" 77
14. CENA POWIEDZENIA „NIE" 79
15. PRAWDZIWY WRÓG: OBOJĘTNOŚĆ 80
3. MUR OBOJĘTNOŚCI TEŻ MA SŁABY PUNKT 83
1. ODKRYĆ CZYNNIK „S" 83
2. BYĆ ORYGINALNYM, MOŻE NAWET TROCHĘ SZALONYM 86
3. ODNALEŹĆ WSPÓŁCZYNNIK NIEBEZPIECZEŃSTWA 92
4. PROSIĆ O PRZEBACZENIE ZA ZŁO, KTÓREGO NIE POPEŁNILIŚMY 93

5. BYĆ ODPORNYM 96
6. PRZYJĄĆ OGIEŃ 97
7. KRZYŻ - NARZĘDZIE PRACY 99
8. TO, CO TRZYMA MISJONARZA NA NOGACH 100
9. POZOSTAWAĆ NA MARGINESIE 100
10. SKONCENTROWAĆ SIĘ NA MOCY SŁOWA 102
4. KOŚCIÓŁ PIĘĆDZIESIĄTNICY I JEGO BOHATEROWIE 107
1. KOŚCIÓŁ, KTÓREGO NIE OCZEKIWANO 107
2. KOŚCIÓŁ DAJĄCY SIĘ POJĄĆ 110
3. KOŚCIÓŁ „NIE DO WYJAŚNIENIA" 113
4. KOŚCIÓŁ „NIESPRAWDZALNY" 115
5. KOŚCIÓŁ ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO 117
5. STYL MISJI: STARY I CIĄGLE NOWY 121
1. FUNKCJA NIEODWOŁALNA 121
2. ŚWIATŁO NIE PO TO, BY BŁYSZCZEĆ 123
3. WIELKA BROŃ MISJONARZA: CIERPLIWOŚĆ 126
4. SZANOWAĆ POWOLNE KIEŁKOWANIE 129
5. WZAJEMNOŚĆ 132
6. LEPSZY ZNAK ZAPYTANIA 133
7. TERENEM MISYJNYM JEST NASZE SERCE 135
8. SŁUDZY NIEUŻYTECZNI SĄ BARDZO CENNI 136
9. ŚMIAŁE ZAŁOŻENIE: PEŁNIĆ WOLĘ BOŻĄ 140
6. CHRZEŚCIJANIN „SKAZANY" NA RUCH 143
1. NIE MA ŻADNEJ INNEJ OBIETNICY 143
2. CIĄGLE W MIEJSCU? 148

Numer strony z książki 5

WSTĘP

Pragnę wyrazić moją wdzięczność księdzu Alessandro Pronzato za przyjęcie zaproszenia do głoszenia konferencji w bazylice św. Ambrożego w Mediolanie, przygotowujących do Wielkanocy 2004.

Dziękuję też księdzu Sandro, za jego trud, który włożył w uporządkowanie i zebranie w całość tych kazań, aby stały się one dostępne również dla innych.

Temat rozważań jest bardzo aktualny, gdyż Kościół włoski zadaje sobie dzisiaj, właśnie w tych dniach, pytanie o „misyjne oblicze parafii w zmieniającym się świecie".

Być chrześcijaninem to być misjonarzem; nie ma dodatkowego obowiązku bycia misjonarzem obok obowiązku bycia chrześcijaninem.

Misyjność współczesnego Kościoła to wymóg stawiany mu w obliczu wielu trudnych sytuacji, które napotyka. Jednak postawa misyjna musi wyłonić się z osobistego spotkania każdego wierzącego z Chrystusem.

Nie można inaczej odkryć cudownego daru bycia dziećmi Boga, zbawionymi przez Jego miłość w Chrystusie, jak tylko przez otwarte dawanie innym świadectwa o radości, która rodzi się ze spotkania ze Zmartwychwstałym.

Jestem przekonany, że ta książka będzie wielką pomocą w odkrywaniu pierwszej i jedynej przyczyny naszego dawania świadectwa o wierze.

Bp Erminio de Scalzi

rektor bazyliki św. Ambrożego

Te stronice powstały jako „żywe słowo" na podstawie kazań skupiających się wokół tematu „Misyjne oblicza Kościoła", zatytułowanych: „Będziecie moimi świadkami", które zostały wygłoszone w czasie Wielkiego Postu 2004 roku, w mediolańskiej bazylice św. Ambrożego.

Tekst został ponownie zredagowany, zmodyfikowany i wzbogacony przez Autora, który nadał mu formę bardziej odpowiadającą książce refleksyjnej, poruszającej zagadnienia kluczowe dla chrześcijanina.

PRZEDMOWA

ŻYJĄCE OPOWIADANIE

W podtytule tej książki - *Chrześcijanin misjonarzem* - zawarta jest bardzo oczywista tautologia, a nawet coś więcej. Istotnie, chrześcijanin, który nie jest misjonarzem, nie odczuwa obowiązku zdawania sprawy z własnej wiary ani głębokiej potrzeby przekazywania jej innym... Nie zaraża nią, nie jest chrześcijaninem, wyrzeka się swojego chrztu.

Powołanie chrześcijanina utwierdza się wyłącznie w postawie misyjnej, to znaczy w świadomości bycia posianym do głoszenia radosnej nowiny.

Wiara nie może ograniczać się wyłącznie do działania osobistego i istnieć na płaszczyźnie jedynie osobistej. Święty Paweł może powiedzieć: „w dobrych zawodach wystąpiłem", „wiary ustrzegłem" (2 Tm 4,7), ponieważ wbrew wszystkim przeciwnościom, głosił wiarę, a nie zatrzymywał jej tylko dla siebie. Jedynym skutecznym sposobem, by nie utracić wiary, jest dzielenie się nią z innymi.

Nie można być chrześcijaninem za czyimś pośrednictwem: trzeba nim być osobiście, wychodząc z ukrycia, z własnej, ochronnej skorupy prywatnej religijności, samemu narażając się i podejmując ryzyko. Istnieje jednak pokusa udzielania pełnomocnictwa, czyli obarczania odpowiedzialnością za wypełnienie tej misji innych ludzi. Bycie chrześcijaninem jest przecież zadaniem indywidualnym, które najpierw musi być wypełnione na płaszczyźnie osobistej, a następnie na płaszczyźnie wspólnotowej.

Należy też uściślić, że chrześcijanin jest misjonarzem w wymiarze, w którym nie ogranicza się on do powtarzania lekcji, głoszenia morałów czy recytowania pobożnych modlitw, ale staje się „żywym opowiadaniem" historii o „pewnym Jezusie z Nazaretu".

Prowokacja chrześcijanina polega właśnie na opowiadaniu, za pomocą własnych czynów i „mówiących" słów, tej starożytnej historii, która poddaje pod dyskusję wszystko i wszystkich, poczynając od tych, którzy ją opowiadają.

Alessandro Pronzano
4 kwietnia 2004 roku, Niedziela Palmowa

1. PLAC NIE JEST MIEJSCEM MISJI

1. W POSZUKIWANIU MYŚLI PRZEWODNIEJ

„A widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza" (Mt 9,36)[1].

„Wtedy przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów..." (Mt 10,1).

Wskażmy od razu trzy elementy:

- litość;
- modlitwa - jest ona pierwszą, najbardziej konieczną rzeczą w niektórych sytuacjach;
- tłum - występuje w tle każdego przesłania, każdej troski Jezusa. Z powołaniem uczniów, w pewnym sensie, związany jest ten podstawowy aspekt: ktoś jest wybrany z tłumu po to, by zostać później zwróconym tłumowi.

Pamiętajmy, że naszym punktem odniesienia jest tekst mowy misyjnej z Ewangelii według św. Mateusza, rozdział 10.

1 Cytaty biblijne wg IV wydania Biblii Tysiąclecia [- przyp. red.].

2. MOTYW: LITOŚĆ

„A widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza" (Mt 9,36).

Należy rozpocząć właśnie od tego momentu, od litości Jezusa. Jest to kwestia istotna, ponieważ litość Jezusa staje się racją dla apostołów w powierzonej im misji. Powołanie misyjne Kościoła rodzi się właśnie z postawy litości. Chodzi o czułość samego Boga, o Jego bezinteresowną miłość do ludzi.

Nie mamy na myśli powierzchownego lub przelotnego wrażenia, ani też jakiegoś banalnego uczucia. Przeżywać litość lub miłosierne współczucie oznacza praktykować je w czynach. Mamy tu do czynienia nie z jakimś niesprecyzowanym uczuciem czy też zadaniem do wykonania. Litość jest miłością - ukierunkowaniem się w stronę ubóstwa (każdego rodzaju ubóstwa) ludzkiego. Litość oznacza rozpoznanie potrzeb i konkretne działanie.

Podkreślony jest także powód litości: „bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza". Określenie „znękani i porzuceni" przywołuje określenie „utrudzeni i obciążeni" (Mt 11,28-30). Jest to sytuacja owiec porzuconych, zagubionych, pozostawionych na pastwę dzikich zwierząt. Zatem mowa o zagubionym i rozproszonym stadzie. O ludziach owładniętych zwątpieniem.

Przecież Izrael miał własnych pasterzy w stałej służbie: dobrze zorganizowaną grupę kapłanów, lewitów, uczonych w Piśmie i wreszcie zaufanych kupców, którzy zabiegali o potrzeby kultu.

Musimy pamiętać o polemikach Jezusa z przedstawicielami tych grup, a szczególnie surowe napomnienie: „Idźcie i starajcie się zrozumieć..." (Mt 9,13). Co zrozumieć? Miłosierdzie. Nie rozumiejąc, czym jest miłosierdzie, błędnie rozpoznajecie wolę Bożą, a więc nie wykonujecie waszego podstawowego zadania.

Z punktu widzenia Jezusa, pozostawać w rękach pasterzy wyłącznie sprawiedliwych i przestrzegających przepisów, funkcjonariuszy mniej lub bardziej pilnych, surowych w stosowaniu Prawa, ale pozbawionych miłosierdzia, oznacza tyle, co być bez pasterzy. Pasterz nie istnieje, jeżeli nie charakteryzuje się zrozumieniem i miłosierdziem.

W oczach Jezusa stado, które posiada pasterzy nierozumiejących prymatu dobra, prymatu osoby nad prawem, jest jakby bez pasterzy.

Właśnie dlatego Jezus napomina apostołów, aby wyróżniali się łagodnością, delikatnością i szczególną wrażliwością.

3. MÓWIĆ DO TŁUMU, CZY ZWRACAĆ SIĘ DO SERC POSZCZEGÓLNYCH OSÓB

Należy zadać sobie podstawowe pytanie: jaka jest relacja Jezusa z tłumem? Niezapomniane słowa na ten temat zawarł J. Sulivan w książce pt. *Verita selvaggia*[2], której fragment cytuję:

„Tłum jako taki nie jest w stanie pojąć duchowego przesłania. Jeśli zatem tłum (rozumiany jako duża liczba zebranych w jednym miejscu) albo publiczność (duża liczba rozproszonych w różnych miejscach) zapałają, to nie ma to nic wspólnego z prawdą. Jedyne, co może się zdarzyć, to przyjęcie prawdy jako przesądu. Tłumem kierują prawa fizyki. Pokochać tłum albo poszczególne osoby, które go tworzą, oznacza przede wszystkim nawiązać więzi na dystans.

Można by powiedzieć, że Jezus obawia się więzi powierzchownych („Kiedy zaś przebywał w Jerozolimie w czasie Paschy, w dniu świątecznym, wielu uwierzyło w imię Jego, widząc znaki, które czynił" - zwłaszcza ten ostatni, jakim było wypędzenie kupców ze świątyni - „Jezus natomiast nie zwierzał się im, bo wszystkich znał i nie potrzebował niczyjego świadectwa o człowieku. Sam bowiem wiedział, co w człowieku się kryje" -

2 Torino 1979, s. 63nn.

J 2,23-25), ponieważ wie w jaki sposób są zbudowane (...). Jego słowo nie jest kierowane do tłumu jako takiego, ale osobno do każdego człowieka, który znajduje się pośród tłumu. Jezus oddziałuje przede wszystkim na rozczłonkowania, wyzwala od uwarunkowań. Z drugiej jednak strony człowiek, ludzkość, tłum nie istnieją, są tylko pojęciami.

To ideologia i polityka traktują tłum wyłącznie jako tłum; taka jest ich rola: łudzić tłum, kochać go, dążąc poprzez niego do osiągnięcia własnych celów. Mamy tu do czynienia z pogardą ukrytą pod pozorem miłości. Jeżeli Jezus pociąga za sobą tłum, czyni to tylko po, by wydobyć z niego ludzi wolnych. Chrystus zawsze spotyka się twarzą w twarz z drugim człowiekiem. Jego prawem wydaje się przejście ze snu i wyobcowania do przebudzenia w taki sposób, aby umożliwić rzeczywiste przyjęcie i zjednoczenie".

4. STRATEGIA JEZUSA

Jezus dopuszcza do siebie tłum, pozwala mu się niemal posiąść po to, by wydobyć spośród niego tych ludzi, którzy nie zadowalają się staniem w bezpiecznym miejscu, ukrywaniem się, a którzy pokazują, że są zdolni podejmować własne decyzje i czynić „inaczej".

Jezus karmi tłum, ale też „likwiduje go", ucieka od jego szponów, nie pozwala mu się pochwycić, zniewolić jego chwilowymi oczekiwaniami. Jednym z charakterystycznych zachowań jest to po rozmnożeniu chleba: „Zaraz też przynaglił swych uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, do Betsaidy, zanim odprawi tłum. Gdy rozstał się z nimi, odszedł na górę, aby się modlić..." (Mk 6,45-46).

Czytając Ewangelię św. Jana, odnajdujemy fragmenty wyraźnie ukazujące postawę Jezusa. W czwartej Ewangelii zarysowują się postaci konkretnych osób: Nikodem, Samarytanka, niewidomy, paralityk, Marta i Maria, Tomasz...

Chrystus zwraca się do tłumów, ale pragnie spotykać konkretne osoby. Jego słowo staje się dialogiem, który przeplata się z wyjątkową historią mówiącą o problemach

każdego człowieka. Jego objawienie, w najbardziej znaczących momentach, rozpala poszczególne twarze:

„Jestem nim Ja, który z tobą mówię..." (4,26) - do Samarytanki;

„Jest nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie" (9,37) - do niewidomego od urodzenia, który zadał Mu pytanie: „A któż to jest, Panie, abym w Niego uwierzył?".

Rozpoznanie Go, czyli odpowiedź wiary, której Jezus oczekuje, zawsze jest osobiste (obojętne tłumy, bezosobowa grupa ludzi, zdolne są o wiele bardziej do odstępstwa niż do przystąpienia):

„Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym..."(1,49) - Natanael;

„Wierzę, Panie!" (9,38) - niewidomy od urodzenia;

„Tak, Panie! Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat" (11,27) - Marta;

„Pan mój i Bóg mój!" (20,28) - Tomasz;

„To jest Pan!" (21,7) - Jan do Piotra;

„Jezus rzekł do niej: «Mario!». A ona obróciwszy się powiedziała do Niego po hebrajsku: «Rabbuni»" (20,16).

5. WZYWANIE PO IMIENIU NA DROGĘ MIŁOŚCI

Ktoś przypisał św. Janowi silne podkreślanie indywidualizmu. Pomijając tego typu przesadne określenia, pozostaje jednak faktem, że w czwartej Ewangelii pojęcie „propozycja uniwersalna" tłumaczone jest często jako „wezwanie osobiste".

Wielu naukowców podkreśla, że bohaterowie św. Jana są typami charakterystycznymi dla określonych kategorii ludzi, a ich problemy odzwierciedlają sytuacje typowe. Nie zmienia to faktu, że właśnie przez znaczenie, jakie nadane zostało tym postaciom, oraz poprzez wyrazisty ton dialogu odkrywamy, w jaki sposób relacja z Chrystusem nabiera barw, intensywności i głębi, które możliwe są wyłącznie w najbardziej osobistym kontakcie.

W Ewangelii Św. Jana Słowo kierowane jest do wszystkich, jednak jego wyróżniający się uniwersalizm nie jest czymś anonimowym, bezosobowym czy abstrakcyjnym. Słowo uniwersalne, aby osiągnąć wyznaczony cel, wybiera jedyną, praktyczną drogę: serce każdego człowieka.

Także wtedy, gdy Chrystus przemawia do tłumów, odnosi się wrażenie, że z uporem pragnie wyłonić z tłumu poszczególne twarze, wyodrębnić każde „ty", nawiązać kontakt z indywidualnym człowiekiem i pobudzić serce do odpowiedzi na swoje wołanie. Oto sposób, wyjątkowy, w jaki Jezus wzywa po imieniu.

Takie też powinno być głoszenie kazań, nawet wtedy, gdy ksiądz przemawia do całej wspólnoty wiernych, każdy z nich powinien poczuć się tak, jakby słowa były kierowane do niego osobiście...

6. PUSTYNIA LEPSZA NIŻ PLAC

Paradoksalnie, w dzisiejszych czasach należałoby mieć odwagę, by porzucić plac (również ten telewizyjny, który jest najbardziej złudny, nawet jeśli przez wielu bardzo pożądany), po to by odnaleźć pustynię. „Skierowane zostało słowo Boże do Jana, syna Zachariasza, na pustyni..." (Łk 3,2). „Ciągnęła do niego cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy..." (Mk 1,5).

Święty Jan za miejsce idealne do głoszenia Słowa wybrał właśnie pustynię, a nie plac. Śledząc opowiadania Ewangelii, wydaje się, że tłumy poszłyby szukać go w samotności pustyni. Ludzie tamci byli zafascynowani człowiekiem całkowicie dzikim.

Pustynia, to znaczy cisza, spokój sprzyjający refleksji, czas. Pustynia oznacza stworzenie wokół siebie wolnej przestrzeni, odrzucenie natłoku zajęć i zaproszeń.

Misjonarz musi przyjmować Słowo właśnie na pustyni i odnajdywać radość dawania świadectwa również na pustyni, nawet jeśli jest otoczony jedynie niewielką grupą słuchaczy. Słowo Boże rodzi się w samotności i skierowane jest do osób, które potrafią odnaleźć w sobie przestrzeń tej samotności i ciszy.

Powróćmy zatem do początkowego tematu naszych rozważań. Kiedy tłum staje się idolem, a więc wtedy, gdy jego manifestacje zajmują miejsce osobistego spotkania z poszczególnymi osobami, religia spotkania twarzą w twarz zostaje zastąpiona słowami oceanicznymi, niekształtnymi i krzykliwymi, aplauz nabiera większego znaczenia niż drżenie serc, pragnienie sensacji przezwycięża głębsze przekonania, mocniejszy nacisk pada na wzruszenie niż na szczere przylgniecie do wiary, wtedy wystarcza podziw, spowodowanie wrażenia, wzbudzenie powierzchownych i przelotnych wrażeń, brak troski o wychowanie.

Kiedy tłum staje się idolem, wówczas plac - czy stadion, teatr, telewizja - stają się miejscem sakralnym w dosłownym tego słowa znaczeniu, ze szkodą dla serca i sumienia. Jeśli więc gdzieś czają się tłumy, wówczas pojawia się ryzyko powierzchowności, nieporozumień, niejasności. Entuzjazm nie jest nawróceniem, a gorliwy aplauz nie oznacza koniecznie zmiany zachowania. Nie wiem, ile ważnych decyzji ani też ile i jak bardzo wiążących wyborów zostało podjętych przez człowieka stojącego na placu albo przyklejonego do ekranu telewizora.

Z uporem powtórzę: Jezus zawsze utrzymywał dystans w relacjach z tłumem, nie szukał jałowego kontaktu z nim, tak zwanych, i przez wielu dzisiaj pożądanych, kąpieli tłumu. „Zanurzał się" w tłum, mieszał się z nim, znikał w tłumie zwykłych ludzi, jednak to nie to samo.

Życzę sobie, aby Kościół, zaprzestając publikowania licznych „niezapomnianych" wydarzeń (można by wiele powiedzieć na temat tego górnolotnego określenia), odnalazł drogę pustyni, aby okazał się zdolnym policzyć wiernych co do jednego, co do pojedynczej osoby, jedynej, która powinna go interesować.

7. BÓG POTRAFI LICZYĆ WYŁĄCZNIE CO DO JEDNEGO

André Frossard stwierdził kiedyś, że „Bóg potrafi liczyć wyłącznie do jednego", czyli co do ostatniej poszczególnej osoby. Zdanie to, w całym swoim prowokacyjnym wydźwięku, jest mniej paradoksalne, niż się wydaje. Wystarczy zastanowić się nad przypowieścią o zaginionej owcy (Łk 15), gdzie bardzo wyraźnie jest przedstawiony kontrast pomiędzy grupą a jednostką. Jeden wobec dziewięćdziesięciu dziewięciu. Pasterz nie liczy aż do 99, wystarcza mu policzyć do jednego, by udać się pospiesznie poza pastwisko w poszukiwaniu tej jednej owcy, która mu zginęła, a której nie chce być pozbawiony. To tak, jakby powiedzieć, że te pozostałe 99 owiec nie rekompensują straty tej jednej zaginionej.

Każdy z nas jest ważny w oczach Boga. Każdy jest ważny w swojej wyjątkowości, ważny pod względem miłości, ważny pod względem uwagi.

Bóg nie potrzebuje sondaży opinii publicznej, nie ufa statystykom, które są dziś tak bardzo modne, nawet jeśli przedstawiałyby zachęcające dane. Bóg martwi się o tę jedną, niewielką, brakującą cząstkę (0,000000001). Jemu, jeśli brakuje jednostki, rachunki nie zgadzają się.

Ewangelia uczy nas, że w niebie nie ma radości ze zgodnej grupy, ale z jednego, samotnie wędrującego człowieka, który odnalazł drogę.

8. ODERWAĆ SIĘ OD TŁUMU

„Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę. A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie. Wtedy otworzył swoje usta i nauczał ich..." (Mt 5,1).

Wydaje mi się, że najistotniejszym kluczem do lektury Kazania na Górze w ogóle, a szczególnie ośmiu błogosławieństw, jest właśnie to zdanie: „przystąpili do Niego Jego uczniowie".

Należy nie bać się zbliżyć do Mistrza. Błogosławieństwa zakładają oderwanie się, odejście od pewnego rodzaju mentalności, od pewnych przyzwyczajeń, od logiki.

Jezus, w pewnym sensie, bierze cię na stronę i mówi ci do ucha. Czy chcesz usłyszeć inne słowo? Czy pragniesz doświadczyć innego słowa? Czy chcesz spróbować poszukać szczęścia na terenie niewyeksploatowanym, tam gdzie nikt nie odważy się szukać?

Oprócz woli słuchania i pójścia za Jezusem zbliżenie się zakłada również gotowość, by spróbować przygody, by stać się miejscem, laboratorium, gdzie jest przeprowadzany eksperyment. Błogosławieństwa dzięki tym, którzy podchodzą do nich poważnie i urzeczywistnią je, stają się demonstracją na użytek tłumu zajmującego zbocza góry i zachowującego ostrożny dystans, stają się uwiarygodnieniem utopii chrześcijańskiej.

9. TA, KTÓRA ZOSTAŁA ZMUSZONA DO WYJŚCIA Z TŁUMU

W Ewangelii jest też postać kobiety, która została odnaleziona pośród tłumu, wyrwana tłumowi, wydobyta z niego, by nadać mu twarz. To kobieta cierpiąca na krwotok (Mk 5,25-34)[3].

„A Jezus natychmiast uświadomił sobie, że moc wyszła od Niego. Obrócił się w tłumie i zapytał: «Kto się dotknął mojego płaszcza?». Odpowiedzieli Mu uczniowie: «Widzisz, że tłum zewsząd Cię ściska, a pytasz: Kto się Mnie dotknął». On jednak rozglądał się, by ujrzeć tę, która to uczyniła. Wtedy kobieta przyszła zalękniona i drżąca, gdyż wiedziała, co się z nią stało, upadła przed Nim i wyznała Mu całą prawdę..."

Można odnieść wrażenie, że kobieta ta wyszła z cienia, z anonimowości, w której czuła się bezpieczna...

Początkowo, poprzez gest wykonany ukradkiem, chciała powiedzieć nieśmiało Jezusowi: „Ja też tu jestem...", niemal przepraszając Go w ten sposób za to, że żyje. Jednak On zatrzymuje się, chce spotkać twarzą w twarz tego wyjątkowego, bardzo dyskretnego intruza i mówi: „Jesteś tu tylko ty... W moich oczach liczysz się wyłącznie ty!".

Bardzo trafnie komentuje to zdarzenie E. Schweitzer: „Nie stało się jeszcze nic ważnego, dopóki nie nastąpił moment osobistego spotkania z Jezusem, spotkania, które dokonuje się tylko za pomocą słowa, a nawet poprzez dialog. Kolejny raz to Jezus pierwszy wysyła «spojrzenie», które szuka i tworzy wspólnotę z człowiekiem. Jeżeli prawdą jest, że uzdrowienie, które już miało miejsce, zostało obiektywnie stwierdzone, jest i pozostaje Jego dziełem, podobnie jest też prawdą, że w ten sposób nie dotarł jeszcze do człowieka, który szuka".

3 Szczegółowy komentarz na temat tego epizodu - zob.: A. Pronzato, *Kobiety, które spotkały Jezusa,* Kraków 2005, s. 65-79.

10. TEN OD PŁASZCZA

Epizod, którego bohaterem jest Bartymeusz, niewidomy na drodze do Jerycha, najwyraźniej obrazuje rozważany przez nas temat (Mk 10,46-52)[4].

Poprzez tę historię św. Marek ujawnia swoją ironię i nieufność względem tłumu. Ten tłum, który umożliwia ukrycie się, uniemożliwia osobisty kontakt, chce go uniknąć. Ci ludzie dodają ślepcowi odwagi dopiero wtedy, gdy on już jej nie potrzebuje.

4 Szczegółowy komentarz na temat tej sceny można znaleźć w: A. Pronzato, *Tu solo hai parole...,* t. II, Milano 1994, s. 233nn.

Jezus wybiera te osoby, które wyrywają się z tłumu, pokonując wszystkie bariery ochronne, po to by wejść z Nim w bezpośredni kontakt.

Jezus nie kocha tłumu jako tłumu, nie kocha też tych, którzy ukrywają się w tłumie.

On kocha Bartymeusza, ponieważ ten nie waha się wykrzyczeć z wszystkich sił tego, co inni jedynie szepczą: Mesjaszu! Nie boi się podjąć ryzyka, przesadzić, wyjść z ukrycia.

Tłum, zarówno ten w Jerychu, jak i ten w Jerozolimie, zadowala się świętowaniem, gromadzi się zaciekawiony; wzburza się, ale nie podejmuje działania; jest wzburzony, jednak nie decyduje się zareagować. Jest, ale nie zajmuje żadnego stanowiska. Te zachowania nie są płodne, nie przynoszą owoców jak drzewo figowe, które przez to zostanie przeklęte.

Bartymeusz szuka kontaktu twarzą w twarz z Jezusem. Kobieta cierpiąca na krwotok także szukała tego kontaktu, czyniła to jednak ukradkiem, nie będąc zauważoną, w ciszy, stojąc za plecami Mistrza. Bartymeusz natomiast ukazuje się w sposób niemal prowokacyjny Poprzez jego krzyk robi się przejście wśród służb porządkowych, narusza ceremoniał, wprowadza element „nadprogramowy".

Nie wypisano mu zaproszenia, a on bezczelnie, krzykiem pełnym zaangażowania, poza wszelkimi regułami, zwraca uwagę przechodzącego Jezusa.

Powinniśmy dobrze zapamiętać tę scenę: człowiek, który nagle wydobywa się spośród ludzi poprzez nielegalnie utorowane przejście w murze, jaki tworzy tłum.

Później następuje niepowtarzalny, niezapomniany gest zrzucenia płaszcza. Uczeni zastanawiają się, czy Bartymeusz miał płaszcz na sobie, czy też był nim otulony i zbierał do niego jałmużnę. Bez względu na jego wcześniejsze zastosowanie, gest zrzucenia z ramion płaszcza nabiera wyjątkowego znaczenia.

To gest wyniosły, charakterystyczny dla wielkich panów. To gest wyzwolenia. Porzuca płaszcz, niech go sobie weźmie ktokolwiek zechce.

Ten płaszcz określa przestrzeń, w której umieszczono Bartymeusza, miejsce, które mu wyznaczono, ograniczony obszar. Dla porządku. Ty jesteś ślepcem, postaraj się więc nie przeszkadzać. Stój sobie tam spokojnie, pozwalamy ci wykorzystać twoje kalectwo, abyś żebrząc, mógł zdobyć środki do życia. Bądź jednak tam, w rogu, na poboczu, musisz pozostawić wolne przejście, nie stanowić przeszkody, biada ci, jeśli wyjdziesz na środek, jeśli przekroczysz swoją przestrzeń i nie będziesz przestrzegał zasad.

Ten jednak naraz staje na nogi i wbiega na środek ulicy, zajmuje całą scenę wraz z Jezusem.

To powstanie, odnaleziona wolność. Powiewanie płaszcza jest jak sztandar, to znak tej wolności.

Odzyskuje zdrowie w tym samym momencie, w którym decyduje się biec w kierunku Jezusa. Już wie, że uzdrowienie, wybawienie nie może pochodzić od tłumu, trzeba postawić na Jednego.

Oto jest cud. Obalić mur tworzony przez ludzi, więzy przyzwyczajeń, dostosowanie się do konwencji społecznych, odrzucić to, co jest narzucane, i wejść na scenę w chwili nieprzewidzianej w scenariuszu, utorować sobie przejście do Jezusa: tylko to, i nic innego, oznacza „zbawienie".

Przejście z pozycji bycia na marginesie do pragnienia bycia w centrum, ku prawdzie własnego istnienia, jest momentem łaski. Powiewający płaszcz uroczyście wita Bartymeusza.

Wszystko zaczyna się od tego momentu.

11. MY, ŻEBRACY

Dzisiaj nie myślimy instynktownie o postrzępionych dywanach, na których wzdłuż ulic lub przy portykach wędrowni kupcy rozkładają swoje nędzne, choć robiące wrażenie, towary

W rzeczywistości my również posiadamy ten symbol żebractwa, i nie zawsze nosimy go z godnością równą wędrownym kupcom.

Spróbujmy go rozpoznać. Wszyscy jesteśmy w pewnym sensie żebrakami. Wyciągamy rękę w każdym kierunku, by skorzystać z chwili przyjemności czy chwały, otrzymać cześć, być docenionym, zdobyć uznanie kogoś ważnego.

Są tacy, którzy nie ośmielą się żebrać o wymuszony aplauz ani o oklaski na komendę, o tytuł czy najmniejszy sukces, nie odważą się żebrać o atest ważności, o dwie linijki czy tylko imię w gazetach, o awans czy choćby o uścisk dłoni za cenę bycia śledzonym, dobrze kalkulowanego „płaszczenia się" i poniżających oczekiwań. Kto się płaszczy, ten się nie potyka...

Gdy jednak poczujesz wezwanie wolności - przechodzącego Chrystusa, gdy wszyscy będą chcieli karnie przymusić cię do stania w szeregu, spostrzeżesz, że płaszcz albo twój dywanik, na którym się pokazywałeś, w rzeczywistości jest twoim więzieniem. Rzucasz go więc radośnie w powietrze, podobnie jak zrobił Bartymeusz. „On zrzucił z siebie płaszcz, zerwał się i przyszedł do Jezusa".

Cała sekwencja wydarzeń, stawanie się uczniami wiąże się nieuchronnie z pozostawieniem czegoś. Bartymeusz, wraz z płaszczem, prawdopodobnie porzucił też pieniądze, które tego dnia zebrał.

Zrozumiejmy się jednak dobrze - nie przestał być żebrakiem. Jest nim nadal, ale w inny sposób, ponieważ kroczy wraz z innym Żebrakiem.

Od tego momentu już zawsze zamiast płaszcza będzie używał pustych rąk. Będzie musiał przebyć długą drogę. Niecodzienną. Może nawet samotną.

12. JAKŻE WAŻNY JEST KRZYK

Bartymeusz otrzymał uzdrowienie dzięki temu, że krzyknął. Został uzdrowiony w momencie, w którym miał odwagę krzyczeć, i to krzyczeć tak, by wszyscy domagali się zamknięcia mu ust. To dziwne, jak tłum nie znosi krzyku biedaka. Jednak zwykle, tam gdzie jest tłum, jest także hałas, zgiełk, wrzask, zamieszanie. Krzyk jest czymś innym niż robienie hałasu. W tym wypadku jest on ekspresją głębszych, osobistych wymagań; nie można go pomylić z innymi odgłosami.

Krzyk jest czymś, co powstaje w głębi, we wnętrzu człowieka, a zatem może być również milczący. Wyraża twoje niezadowolenie, twoją biedę, wyraża wreszcie wstręt do nieciekawego życia, odrzucenie szansy bycia włączonym do grupy bunt przed manipulacją, pragnienie ucieczki z wszystkich złotych więzień urządzonych na obrzeżach ulic. Krzyk jest formą twojego protestu przeciw olbrzymiej fikcji, przeciw komedii granej przez tych lepszych.

Nie pozwól, by wywarły na tobie wrażenie zalecenia i szantaże organizatorów zabawy, rozkazy zwolenników obowiązkowej aprobaty, nawoływania tych, którzy zostali przydzieleni do służb porządkowych pokazu, którzy chcieliby cofnąć twój krzyk (może nawet wypełniając twoje gardło sloganami lub karnawałowymi konfetti), którzy pragnęliby na nowo umieścić cię w szeregu, przekonując, że wszystko jest dobrze. Pamiętaj, że nie możesz rozkoszować się przedstawieniem.

Nie należy zwracać uwagi na tych, którzy nakłaniają cię do bycia zadowolonym z siebie, do postępowania jak wszyscy, do nieporzucania twojego cennego dywanika, do trzymania mocno przy sobie płaszcza konformizmu, który cię chroni.

Nie. Wyrzuć swój krzyk poza uwerturę. Stwórz swoją nutę niezależnie od chóru. Niezwykłą, nawet bezczelną.

Krzyk ten ma służyć przede wszystkim jako informacja, że jest jeden szaleniec, który odstąpił od normy zachowań, wyobcowany, łamiący porządek, który jest już poza, odrzuca rolę w komedii, a co więcej - definitywnie odrzuca teatr, przedstawienie. To ktoś, kto, zamiast grać, postanowił żyć.

Przechodzący obok Chrystus daje ci do zrozumienia, że „Życie jest gdzie indziej", ale to ty musisz dać mu znak swoim krzykiem, nawet tym milczącym, że nie zgadzasz się, by śpiewać razem z chórem.

Bartymeusz dokonał osobistego exodusu. Jezus przywrócił mu wzrok. Jednak ślepiec ten, jeszcze zanim doznał cudu, już podjął decyzję, by „wyzdrowieć" z tłumu, który wydzielił mu ciasny kąt niewoli - dokładnie wyznaczony przez jego płaszcz, który zmuszał go, by znajdował się wyłącznie na swoim miejscu (miejscu, którego chcieli inni); tłumu, który wzbudzał w Bartymeuszu poczucie winy, jeśli zabierał on głos, wybijając się ponad jednolity ton większości.

Bartymeusz pokazuje, że całkowicie odzyskał światło w oczach, ponieważ nie zadowala się widzeniem tego, co widzą wszyscy On widzi wyłącznie Pana. Chce widzieć to, co niewidoczne.

Ludzie towarzyszą Jezusowi aż do bram miasta. Bartymeusz nie zatrzymuje się. Wychodzi poza. Pragnie widzieć więcej.

Musimy przecisnąć się i wyjść przed orkiestrę. Dokładnie tak, jak zrobił były ślepiec na drodze do Jerycha: „szedł za Nim drogą", choć wszyscy już sobie poszli.

Alternatywa jest następująca: albo iść za tłumem, dać mu się pociągnąć albo kroczyć za Jezusem.

13. ZBYT WIELE RZECZY ROZGRYWA SIĘ NA NASZYCH OCZACH

Zakończę cytatem z A. Blooma: „Jedną z przyczyn, która uniemożliwia nam naturalne bycie sobą i znalezienie naszej drogi, jest to, że nie rozumiemy, do którego momentu jesteśmy ślepcami!

(...) Tragedia polega na tym, że nie jesteśmy świadomi naszej ślepoty: zbyt wiele rzeczy rozgrywa się na naszych oczach, byśmy mogli dostrzec to, co niewidoczne, a czego nie umiemy zobaczyć. Żyjemy w świecie rzeczy, które zabijają naszą uwagę i narzucają się; nie musimy ich potwierdzać: one są. To, co niewidoczne, nie narzuca się; musimy tego poszukać i to odkryć. Świat zewnętrzny domaga się naszej uwagi: Bóg zwraca się do nas dyskretnie.

(...) Oślepieni przez wszechświat przedmiotów, zapominamy o tym, że nie obejmuje on całej głębi człowieka.

(...) Jeśli nie jesteśmy zdolni do percepcji tego, co niewidoczne, lub do widzenia wyłącznie świata empirycznego, oznacza to, że pozostajemy poza światem doświadczenia, poza pełną świadomością, poza doświadczeniem całej rzeczywistości, która jest światem Boga i obecnością Boga w centrum świata.

Niewidomy Bartymeusz miał tego bolesną świadomość, ponieważ pozbawiony wzroku, nie mógł spostrzec świata widzialnego. Mógł z nadzieją podnieść krzyk w stronę Pana, choć była to nadzieja przepełniona lękiem, że uzdrowienie go ominie, bo czuł się obcy i odseparowany od Niego. My wszyscy zbyt często nie potrafimy zawołać Boga w ten sposób, gdyż nawet nie czujemy, jak bardzo zubaża nas niezdolność widzenia świata w całkowitym wymiarze - jedynym, który może nadać światu widzialnemu prawdziwe oblicze. Gdybyśmy tylko mogli nauczyć się niewidzieć świata widzialnego, by móc widzieć to, co jest za nim, w głębi, co niewidoczne, co w nas i wokół nas, rozległą i przenikliwą obecność we wszystkich rzeczach!"[5].

[5] *Itinerario,* Brescia 1975.

14. LUDZIE

Dziś bardzo często i chętnie mówi się o „ludziach". Co mówią ludzie, co myślą ludzie, co robią ludzie.

W rzeczywistości ludzie nie istnieją. Istnieją, o ile wiem, osoby posiadające imię i nazwisko, twarz, czynny umysł (przynajmniej taką mam nadzieję), serce, sumienie, wiek, zawód i (prawdopodobnie) ideały

Ja nie znam ludzi. Nigdy ich nie spotkałem. Zdarza mi się spotykać tylko tę osobę lub tamtą czy jeszcze inną... Ludzi nie spotykam nigdy. Pomyśleć, że objechałem trzy czwarte świata. Ludzie to wielka, pomocna laska dla tego, kto nie potrafi utrzymać się na nogach o własnych siłach (czy też z braku własnych idei). Ludzie mogą też być wielkim oszustwem, przepustką do działań najbardziej nieuczciwych. Ktoś, kto nie ufa swojej twarzy (i ma ku temu powody), ukrywa się wśród ludzi...

Mafalda, bohaterka sławnych komiksów Quina, zastanawiała się: „Jak to jest, że na tym świecie jest ciągle więcej ludzi, a mniej osób?".

Jeżeli chcemy być świadkami, musimy uporczywie szukać osoby wśród ludzi. Musi interesować nas wyłącznie indywidualny człowiek, który, otoczony klaszczącą pod dyktando publiką, nie bierze udziału w oklaskach, nie zaraża się fałszywą euforią ani powierzchownym entuzjazmem. Może on myśli samodzielnie, nie pozwala zidentyfikować się w tłumie, broni własnej indywidualności.

Można mierzyć aplauz, policzyć uczestników manifestacji na placu (milion więcej, milion mniej...). Na szczęście, okazuje się niemożliwe zmierzenie wartości osoby, która myśli za pomocą własnego umysłu; określenie wartości tego człowieka, który „nie pasuje", który dokonuje swoich wyborów i podejmuje własne decyzje bez zerkania na prawo i lewo, by ustalić, co mówią, myślą lub robią inni.

15. ŚWIADECTWO GIOVANNIEGO GUARESCHIEGO

Guareschi, pisarz o niespotykanej wrażliwości ludzkiej i chrześcijańskiej, wypowiedział wiele aktualnych stwierdzeń na temat ludzi i jednostki.

Oto niektóre fragmenty:

„Don Camillo wyciągnął ręce: - Jezu: *relata ref ero...* Ludzie...

Ludzie? Cóż to znaczy ludzie? Do Raju nigdy nie wejdą ludzie, ponieważ Bóg osądza każdego człowieka według jego zasług i win, a zasługi i winy masowe nie istnieją. Nie ma grzechów wspólnych, są tylko osobiste. Nie istnieją dusze zbiorowe. Każdy rodzi się i umiera na własny rachunek, a Bóg bierze pod uwagę każdego człowieka osobno, a nie całe stado za stadem. Biada temu, kto odrzuca swoje sumienie po to, by mieć udział w sumieniu zbiorowym.

Don Camillo pochylił głowę: - Jezu, opinia publiczna ma wartość...

- Wiem, to opinia publiczna przybiła mnie do krzyża"[6].

* * *

„W tłumie człowiek daje z siebie to, co najgorsze"[7].

* * *

„ - Bóg ustala tylko obowiązki dla każdego człowieka: nie istnieje prawo klas społecznych, narodów, są jedynie obowiązki dla każdej osoby, które tworzą klasy i narody. Nie ma moralności indywidualnej i masowej. W niebie nie ma zniżek dla grup.

Wszyscy ludzie są jednakowi przed Bogiem, ale każdy z nich jest osobno traktowany. To nie jest małe

6 *L'anno di Don Camillo, Peppone marca visita.*
7 *Diario clandestino, La folla.*

kółko jakiegoś mechanizmu złożonego ze stu tysięcy zębatek, ale kompletny, cały mechanizm. Pamiętaj, don Camillo: każdy rodzi się na własny rachunek. Każdy umiera na własny rachunek, nawet, jeśli umiera razem z tysiącem innych ludzi.

- Jezu - wyszeptał don Camillo. - Lud jest na ulicach i oddaje się przemocy.
- To nie lud, don Camillo: ludem jesteś także ty, a ty jesteś tutaj i radośnie rozmawiasz z twoim Bogiem"[8].

* * *

„Tłum nie jest zbiorem ciał: to tylko jedno, wątłe ciało z mizerną i pustą twarzą"[9].

* * *

„Boję się tłumu: tłum ma tysiące oczu, ale jest ślepy, nie myśli, ponieważ myśl zbiorowa jest tylko ohydną, ogromną zapiekanką z szarej materii"[10].

* * *

„Teraz bardziej doświadczam lęku, który mnie napawał, gdy byłem jednym z żoł-

8 *Mondo Candido 1948-1951, Esperimento.*
9 *Mondo Candido 1948-1951, Alia fiera.*
10 *Italia provvisoria, Cuore.*

nierzy szeregowych, kiedy nagła komenda „baczność" sprawiała, że nieruchomiałem i traciłem mowę, przeobrażała mnie niespodziewanie w nic nieznaczącą część tłumu. Byłem jak jedna cegła wśród tysiąca innych cegieł tworzących mur raczej nawet jak mur niż cegła, ponieważ połączony za pomocą cementu z innymi cegłami w jeden masywny, ogromny i bezsilny blok. Moje myśli nie były już moimi, ale należały do tłumu, a więc były niczym, ponieważ myśl zbiorowa jest brakiem myśli"[11].

16. WNIOSKI

Jeżeli ktoś chce być autentycznym i wiarygodnym świadkiem, powinien:

1. Oderwać się od tłumu, porzucić uwarunkowania propagandy i reklamy, odrzucić konformizm i globalizację po to, by być „jedynym".
2. Spotkać Pana i nawiązać z Nim osobisty, żywy i głęboki kontakt.
3. Myśleć inaczej (i oczywiście przede wszystkim myśleć samodzielnie).
4. Czynić inaczej.

11 *Italia prowisoria, Cuore.*

2. BOHATEROWIE I STYL MISJI: EFEKTYWNOŚĆ CZY EFEKTOWNOŚĆ? MT 10,1-15

1. UWAGI OGÓLNE

1. Używa się pojęcia „mowa misyjna", jednak nie znaczy to, że słowa Jezusa skierowane są tylko do misjonarzy w naszym rozumieniu tego słowa. Oczywiście, Jezus mówił do Dwunastu, ale obok nich widział uczniów każdego czasu i cały lud Boży. Każdy chrześcijanin, na mocy sakramentu chrztu świętego, nieodwołalnie staje się misjonarzem, świadkiem. Wiara nie jest sprawą prywatną, musi być głoszona. Jedynym sposobem na umocnienie wiary jest niezatrzymywanie jej wyłącznie dla siebie.

2. Mowa ta jest wkomponowana w konkretną sytuację związaną z czasami i szczególnymi warunkami historycznymi i geograficznymi pierwszych misjonarzy, takimi jak na przykład wszystko, co wiąże się z podróżami, zakwaterowaniem, pożywieniem. Jednak również w nim, choć są pozornie dalekie od naszych problemów i rzeczywistych trudności, możemy odkryć ważne dla nas, bogate znaczenie i aktualność. Chodzi tylko o zrozumienie ducha, który je przenika.

3. Aby zrozumieć mowę misyjną według św. Mateusza, należy uświadomić sobie teologię misji, która zawarta jest w Biblii. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że w Starym Testamencie przeważa tendencja odśrodkowa, wzrastająca: „spowodowanie przyjścia - wyjście w górę - do Jerozolimy" (siła przyciągania, oczarowania: mowa tu o przyciąganiu, spowodowaniu przyjścia do...).

Bardzo znaczący w tym kontekście jest przepiękny fragment, który czytamy w Księdze proroka Zachariasza: „W owych dniach dziesięciu mężów ze wszystkich narodów i języków uchwyci się skraju płaszcza człowieka z Judy mówiąc: Chcemy iść z wami, albowiem zrozumieliśmy, że z wami jest Bóg" (Za 8,23).

W Nowym Testamencie natomiast zaznacza się tendencja odśrodkowa i spadkowa: z Jerozolimy, z Kościoła do narodów, do świata. Z tego też powodu typowe słownictwo Nowego Testamentu opiera się na takich słowach, jak: iść, posłać itp., a najbardziej stosowanymi obrazami są: podróż i połów.

A zatem dwie perspektywy („powodowania przyjścia" i „wyjścia ku") nie muszą być sobie ściśle przeciwstawione, ale mogą okazać się wzajemnym dopełnieniem.

4. Być misjonarzem oznacza interpretować głębokie, często nieuświadomione lub niewypowiedziane potrzeby ludzkie. Dzisiaj są setki tysięcy osób, które potrzebują chleba, jednak jest też wiele, które potrzebują „czegoś innego". Wszyscy zaś, czy to łaknący, czy nasyceni, potrzebują „czegoś innego", co chrześcijański misjonarz powinien im zapewnić, jeśli nie chce zdradzić właściwej sobie, szczególnej misji.

2. BOHATEROWIE MISJI

Dwunastu. Osoby, które z pewnością nie ukończyły akademii ani uniwersytetu. Nie mieli oni wielkiego przygotowania kulturalnego. Nie znali języków (Piotr w Rzymie potrzebował pomocy Marka, który tłumaczył jego słowa).

Interesująca jest lista pierwszych posłanych. Wspólnota zgromadzona przez Jezusa odznacza się różnorodnością osób, które ją tworzą. Obok Mateusza, urzędnika podatkowego związanego z Rzymianami (także poprzez Heroda), jest też partyzant Szymon Kananejczyk należący do zelotów, antyrzymskiego ugrupowania, które propagowało wyzwolenie Palestyny również poprzez walkę zbrojną. Zatem kolaborant obok wojownika.

Przynajmniej jeden z nich, „Szymon, zwany Piotrem", był żonaty.

A zatem odmienność charakterów, temperamentów, uwarunkowań społecznych, mentalności i zawodów. Jest też oczywiste, że nie mamy do czynienia ze wspólnotą świętych, perfekcyjnych, idealnych bohaterów. Są to ludzie wybrani ze środowisk, w których żyją i, tacy jacy są, zostali wezwani do zażyłości z Kimś Innym. Mają różne doświadczenia, a jednak nie odrzucają uczestnictwa w decydującym doświadczeniu ich życia.

Zaskakujące okazuje się zdanie: „Judasz Iskariota, ten, który Go zdradził". Szczegół, który jest podkreślany we wszystkich ewangeliach i który świadczy o autentyczności tych tekstów oraz wydarzeń historycznych. Historia stworzona z zamiarem apologii (jak, sugerowana przez niektórych rewizjonistów, „poprawka" dotycząca naszego domu i naszej codzienności) pominęłaby ten rodzinny wstyd: brudy należy prać w domu, jak mawiają ci, którzy nigdy nie mają zamiaru ich prać, ale po prostu je chowają... Według nich, wszystko kończy się na popieraniu gry przeciwnika. Zapomina się, że należy przede wszystkim grać o prawdę.

Nie, apostołowie wycofują się, bez żadnych kompleksów, również „ten, który Go zdradził". Nie wstydzą się, że zostali wspomniani w tym krępującym towarzystwie. Wezwanie Jezusa to, z ludzkiego punktu widzenia, niezmienna pamięć braku motywacji. Pamięć o tym, kim mogliby być również oni, kim moglibyśmy być także my. Nie należy szukać powodów wyboru wśród cnót apostołów, ale wyłącznie w łaskawej miłości Boga. Wolność Boga oznacza, że nie warto prosić o wyjaśnienia. „Ponieważ tak spodobało się Tobie..."

Nie ma Dwunastu, plus Judasz lub bez Judasza. Jest Dwunastu. Judasz jest jednym z nich, a nie obcym. Również on, tak jak i pozostali, został powołany, i na pewno nie po to by zagrać rolę zdrajcy. Jeśli nim zostanie, będzie tak, ponieważ wolność, którą zostawił mu Jezus, postanowi „zamienić" na zdradę.

Jeszcze słowo a propos Judasza. Zapamiętajmy dobrze: Judasz jest takim człowiekiem jak ja, nie jest potworem. Biada temu, kto wykreśli z listy imię zdrajcy. Absolutnie musi być. Ta „wskazówka" nie znajduje się tam po to, by każdy z nas mierzył wzrokiem grupę i zastanawiał się, kto w niej jest zdrajcą, i w ten sposób mógł się czuć w porządku, pewnie.

To imię może być moim drugim imieniem. Ja mogę być jednocześnie wierny i niewierny.

Zdrajca to nie tylko ten, który „wychodzi", idzie sobie. Może nim być także ten, który jest w środku, wolny od podejrzeń. Nienaganny, nieskazitelny (jak starszy syn z przypowieści o synu marnotrawnym). Ukryty jak dobrze schowana torba i serce, które jej strzeże.

Mamy przed oczami *mysterium iniquitatis,* misterium zła. Może ono zagościć również w moim sercu. Nie można przypisywać zła tylko tym aspektom, które dzielą niektórych ludzi lub, co gorsza, narody. To misterium „przekracza każdą granicę" w sercach wszystkich ludzi, pojedynczych osób, a więc także i w moim sercu.

Kosztem odkrycia za wszelką cenę Judasza obok mnie nie spostrzegam Judasza, który potajemnie wzrasta w moim wnętrzu i niezauważony, chroniony, gotów do wyjścia na zewnątrz we właściwym momencie, zajmuje coraz więcej miejsca. On przechodzi niezauważony, ponieważ umie skierować moją uwagę na innych.

Najniebezpieczniejszym zdrajcą może być ten, który jest w środku. Chcę powiedzieć: ten, który jest spokojny, ponieważ „pozostaje" (i który ma też w tym swoją korzyść); ten, kto zapewnia nas o swojej wierności, obserwując, a może nawet komentując niewierności innych.

Alternatywa nie znajduje się pomiędzy „być" a „pójść sobie". Trzeba sprawdzić, w jaki sposób zostaje się w domu.

3. ZAKRES MISJI

Już na początku jest pewne ustalenie granic: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego". Na początku trzeba pozostać w granicach Izraela. Jezus dostosowuje się do obowiązującego prawa. Spadkobiercy obietnicy (nigdy nie została i nie zostanie odwołana, ponieważ Przymierze Boga jest nieodwołalne, a On nie może zaprzeczyć samemu sobie i cofnąć obietnicy) pozostają pierwszymi adresatami misji.

Może ktoś z nich postawił poza nimi stopę przez swoją niecierpliwość, pragnąc jak najszybciej udać się poza ścisłe, duszące granice i pójść nie wiadomo dokąd. Podporządkowanie się jest również wyrzeczeniem się osobistych planów, aby objąć wspólny projekt.

Z drugiej zaś strony, zawsze istnieją jakieś ograniczenia. To nasze ograniczenia; nie możemy dotrzeć wszędzie ani też zrobić wszystkiego. Najważniejsze, abyśmy angażowali się cali w to, co robimy.

Ten porządek, który stawia granice, nie ma znamion czegoś ostatecznego. Sam Jezus udał się do „miasta samarytańskiego" i, dzięki współpracy z kobietą spotkaną przy studni w Sychar, wzbudził zainteresowanie swoją osobą 0 4,1-42).

Nie trzeba nalegać w nieskończoność. Nadchodzi moment, gdy po uporczywym odrzuceniu należy udać się gdzie indziej. „Pójdźmy gdzie indziej..." (Mk 1,38).

Dla nas ma znaczenie nie ilość wykonanej pracy czy rozległość naszych wysiłków, przebyte kilometry, tysiące osób, wielkość i oddźwięk dokonań. To, co jest najważniejsze, to czynienie woli Bożej, tu, teraz, na tym konkretnie wyznaczonym polu, które zostało nam powierzone.

Jednak nie można tej zasady interpretować dosłownie, nie może też stać się ona czymś ostatecznym. Faktycznie, drzwi pogan otworzą się już wkrótce, szczególnie dzięki uderzeniom Pawła...

„Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela" (Mt 10,6). Nie ma tu mowy o dokonaniu przeglądu czy zgromadzeniu tych samych, bliskich, wiernych i zaufanych owiec na, taką jak zwykle, paradę. Dynamizm misyjny Kościoła wyraża się nie w zamkniętych kręgach, ale w jednej linii, która rozgałęzia się w tysiącach kierunków.

Pasterz nie jest tylko kimś, kto ogranicza się do troski o potulne owce i, może jeszcze, pozwala się im łasić i oklaskiwać; jest to ktoś, kto potrafi przyciągnąć też te owce, które nie odpowiadają na wołanie (a takich jest większość).

Nie wystarczy niepokój i zmartwienie emanujące, być może, ze słów zwołujących kursy czy konferencje. Na każdym kroku trzeba ukazywać, że misyjnym wysiłkom towarzyszy lęk.

„Miejscem" pasterza i tych, którzy z nim współpracują, jest ulica. Pasterz nie może zadowolić się pilnowaniem stada, zaniedbując odzyskiwanie opuszczonych, a zwłaszcza oddalonych owiec.

4. KONSEKWENCJE NASZEGO OGRANICZENIA

1. Przeciw wyolbrzymionym ambicjom. W pewnym momencie należy „zaślubić" konkretną rzeczywistość, nawet jeśli jest mała, i być jej całkowicie wiernym.

2. „Wszystko jest tam, gdzie jesteś ty". Nie trzeba iść daleko. Wystarczy być w rodzinie, w swoim środowisku...

3. Nie trzeba czuć się sfrustrowanym
z powodu ograniczonego miejsca, na którym
działamy. Oto słowa księdza Milaniego: „Jeśli stracisz głowę, tak jak ja ją straciłem dla garstki młodzieży, w nagrodę znajdziesz Boga". Osobiście nie czuję w ogóle, że „się marnuję", poświęcając czas grupie dziewięćdziesięciu starszych osób w jednym z domów starców.

Jedynym ograniczeniem, które powinno nas martwić, jest ograniczenie naszego serca.

Jedyny sposób, by być uniwersalnym, to bycie wiernym własnemu małemu terytorium.

4. Są także ci, którzy są „posłani" do pozostania na miejscu... Zapisani są pod imionami: Szymon, Andrzej, Jakub, Jan, Filip... Powinniśmy jednak policzyć też wielu anonimowych odbiorców nie tylko nauki Jezusa, ale też Jego posłania na misje. Istnieje bowiem misyjność i seria czynów, których dokonujemy, gdy pozostajemy na własnym miejscu, wykonując nadal ten sam zawód, bez pozostawiania rodziny, bez odrywania się od codziennych zajęć.

Każdy pozostaje tam, gdzie jest, ale poszerzają się perspektywy. Robi to, co zwykle, a mimo to poświęca się czemuś innemu. Pracuje w biurze, w kuchni, w fabryce, za kierownicą... i tam buduje królestwo Boże.

Wszyscy są zaangażowani w misję, ale wielu ma możliwość dotarcia daleko, głosząc radosną nowinę, krocząc drogą zwykłych, codziennych zajęć, nawet wykonując tę samą, monotonną pracę.

Ogólny obraz misji może pozostawać ciągle ten sam. A jednak zmienia się jej indywidualny sens, perspektywa, zyskuje zgłębsze, osobiste ukierunkowanie. Nikt nie jest zwolniony z najważniejszej podróży, z nieuchronnej drogi: drogi nawrócenia.

Pracować dla królestwa Bożego nie oznacza przede wszystkim nawracać, ale: być nawróconym. Prawdziwa, pracowita podróż to ta, której człowiek dokonuje wewnątrz siebie *(Vai a te stesso* - czyli: *Wejdź w siebie samego* -jak mówi tytuł książki Moni Ovadia) po to, by doprowadzić do pewnego rodzaju zburzenia, całkowitego przeobrażenia postawy, myśli, zachowań.

Paradoksalnie, to właśnie poprzez zmiany, które zachodzą w głębi człowieka, staje się widoczne królestwo Boże.

Aby stać się otwartymi na nawrócenie, musimy pielęgnować w sobie zbawienny niepokój, brak satysfakcji. Nie można być jakby zainstalowanym, zasiedziałym w naszym dobrobycie religijnym, musimy ciągle uważać się za przybyszów, być nie do końca zadowolonymi z siebie. Przypomnijmy sobie sławne zdanie Juliena Greena: „Dopóki odczuwamy niepokój, możemy być spokojni". Jezus daje swój pokój tym, którzy najpierw zgodzili się go zatracić, dać się zaniepokoić.

5. „UBOGA" MISJA

Fragment z Ewangelii św. Mateusza zawiera wskazówki dotyczące ekwipunku i ubrania misjonarza. Zauważmy jednak: „Nie chodzi o podręcznik misjonarza ani o to, co można nosić, kupować czy ubierać: tak bardzo mało ważne są pojedyncze zalecenia, że w trzech ewangeliach synoptycznych dostarczają różnych i sprzecznych wskazówek" (R. Fabris).

Jezus nie podaje szczegółowej listy, nie zagłębia się w kazuistykę ubóstwa. Podkreśla raczej potrzebę lekkości, wolności, dyspozycyjności w kontekście misji.

Apostołowie nie muszą szukać innej pomocy poza nakazem Jezusa (to właśnie u św. Mateusza znajdujemy zakaz zabierania ze sobą kija).

Można powiedzieć: Dwunastu musi być obficie wyposażonych w... brak bezpieczeństwa. Właśnie dlatego muszą czuć się bezpiecznie.

„Posłani", którzy żądają gwarancji z każdej strony, ochrony z ramienia prawa, którzy wierzą w swój kompletny ekwipunek bardziej niż w moc misji, jaka została im powierzona, nie są uważni i nieodwracalnie tracą wiarygodność.

Ewangelia nie potrzebuje ludzkich, odpowiednich i zbyt zwracających uwagę środków. Ma pokazać, że moc jest w niej samej, w słowie Bożym, a nie w stosowanych środkach.

Misja ma być uboga. Imponująca prezentacja środków i zasobów, zamiast powodować wzrost, uśmierca, sprawia, że ewangelizacja, zamiast wzrastać, zanika.

Znamienne jest opowiadanie zawarte w Księdze Sędziów (rozdz. 8). Gedeon musi stawić czoło Madianitom oraz Amalekitom, ich sojusznikom. Dysponują oni potężnym wojskiem: „Madianici, Amalekici i cały lud ze Wschodu leżeli w dolinie, zebrani tak licznie jak szarańcza. Wielbłądów ich było bez liczby - jak piasku nad brzegiem morskim" (Sdz 7,12).

Gedeon próbuje zaciągnąć do wojska jak największą liczbę ludzi, aby pokonać wroga. Dla Boga jednak jest ich zbyt wielu. Trzeba pomniejszyć wojsko o dwadzieścia dwa tysiące. Zostało więc z nich dziesięć tysięcy. Trzeba wyselekcjonować jeszcze kolejnych. Pozostaje ich tylko trzystu. To właśnie z tymi trzystoma Gedeon ma walczyć. Sam Bóg daje wyjaśnienie: „Izrael mógłby przywłaszczyć sobie chwałę z pominięciem Mnie i mówić: «Moja ręka wybawiła mnie»" (Sdz 7,2).

Kolejnym, znaczącym przykładem jest jąkanie się Mojżesza... Zasada nieadekwatności. Jedyna pewność: „Ja będę z tobą".

Efektywność Ewangelii okazuje się odwrotnie proporcjonalna do trwałości środków i do efektowności stosowanych technik.

Kiedyś kardynał Martini stwierdził: „Nigdy w Kościele, tak bardzo jak dziś, nie uczestniczyliśmy w tak dużej efektowności, a tak znikomej efektywności".

Wpływ Ewangelii oraz możliwości ludzkie zmierzają w przeciwnych kierunkach i raczej nie jest możliwe, by kiedyś się spotkały. Może być bardzo duża efektowność - powiedzmy również: duża biurokracja, ogromne planowanie - i nikła efektywność.

Może też zaistnieć ochrona z ramienia sprzyjającego prawa, powoływania się na nie, żądań i dochodzenia swoich praw, a niemal żaden wpływ na postępowanie i zwyczaje. Pytanie, które często musimy sobie zadawać, brzmi: jakie są sprzyjające warunki do głoszenia Ewangelii?

Ewangelia nie potrzebuje środków pomocniczych, ratunku ani szczególnego dofinansowania czy sponsora. Ewangelia potrzebuje...

Ewangelii! „Ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny!" (2 Kor 12,10).

Małość, ubóstwo, słabość, wygląd niezwracający dużej uwagi to charakterystyczne cechy apostoła, świadka.

Inne przymioty, nawet jeśli właściwe ze względów bezpieczeństwa (co więcej: przede wszystkim dla bezpieczeństwa), okazują się niebezpieczne i wpływają źle nie na misjonarza, lecz na samo niesione Słowo.

Podsumowując. Ryzyko misji powierzonej przez Jezusa apostołom, a więc także nam, to niedostatek. Oznaki wyzwolenia, które uczniowie mają nieść jako środki pomocnicze głoszonego Słowa (wyrzucanie złych duchów, uzdrowienia chorych), nie mogą abstrahować od ubóstwa stosowanych środków takich jak konkretne wyrażanie wolności od tego wszystkiego, co może obciążyć wędrówkę, przeszkadzać, nie pozwolić przenikać mocy Bożej.

Wydaje mi się, że Jezus w swoich słowach bardziej podkreśla wolność apostoła, niż wydaje precyzyjne polecenia dotyczące ubóstwa. To wolność, która stała się możliwa wyłącznie dzięki postawie oderwania się od przeszkód, obciążeń i różnych uwarunkowań.

Z wolnością związana jest zdolność przystosowywania się. Oto obrazujący ją przykład biskupa Comboniego, który przystosowuje się do czynienia wszystkiego: jest proboszczem, zastępcą proboszcza, zakrystianem, pielęgniarką, klerykiem, a nawet... grabarzem!

6. A PROPOS GOŚCINNOŚCI

„A gdy przyjdziecie do jakiegoś miasta albo wsi, wywiedzcie się, kto tam jest godny, i u niego zatrzymajcie się, dopóki nie wyjdziecie..." (Mt 10,11).

Gościnność pojmowana była na sposób hebrajski, zatem jako coś normalnego. Nie miała nic wspólnego z pasożytnictwem, ale wyznaczała raczej stosunek obopólnej zależności.

Czas trwania gościny stał się kwestią, która bardzo fascynowała rabinów. Kto mówił, że gość może zostać w gościnie nawet po tym, gdy pan domu uderzył żonę za zbyt uprzejme traktowanie przybysza. Kto twierdził, że można było zatrzymać się w gościnie, pomimo że pan domu, całkowicie znudzony, zabrałby wszystkie jego rzeczy. Kto, wreszcie, odważnie jeszcze dalej przesuwał granicę: dopiero wtedy gdyby został uderzony, musiał uznać to niemiłe zdarzenie za sygnał do wyjazdu (ja się założę!).

Didache (starożytny dokument chrześcijański) zezwoli na korzystanie z gościny przez najwyżej dwa dni. Kto przebywa w niej dłużej, jest fałszywym prorokiem: „Każdego apostoła, który do was przychodzi, przyjmijcie jak samego Pana. Nie zostanie on u was jednak dłużej niż dzień jeden, a gdyby zaszła potrzeba, jeszcze i drugi. Jeśli zostanie trzy dni, jest to fałszywy prorok. Gdy ów apostoł będzie odchodził, dajcie mu tylko chleba na drogę: jeśli zażąda pieniędzy, jest to fałszywy prorok. (...) Kto zaś wam powie pod natchnieniem Ducha: daj mi pieniędzy albo czegokolwiek innego, nie słuchajcie go"[12].

W napomnieniach Jezusa da się zauważyć skarcenie niestabilności i poszukiwanie większych wygód.

Przykazania te, przeniesione na sytuacje dzisiejszego świata, mogłyby być wyrażone w następujący sposób: apostołowie nie muszą używać własnej osobowości, by pielęgnować nędzne interesy, by zyskać korzyści i przywileje. Natręctwo, brak dyskrecji, pretensjonalność, prywatny interes nie mogą kryć się pod nadużywaną osłoną misji i nie mają nic wspólnego z gościnnością.

12 *Didache. Nauka dwunastu apostołów,* XI, 4-6.12, w: *Pierwsi świadkowie,* Wybór najstarszych pism chrześcijańskich, oprać. M. Starowieyski, przeł. A. Swiderkówna, Kraków 1988, s. 48-49.

7. WNIOSKI

1. Powróćmy do punktu wyjścia: „Tak Jezus obchodził wszystkie miasta i wioski. Nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Ewangelię królestwa i leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości" (Mt 9,35).

Mamy do czynienia z obrazem drogi. Miejscem misjonarza jest droga. To obraz Kościoła pielgrzymującego. Rzeczywistość ruchu, w kierunku ludzi, tam gdzie oni się znajdują. Ludzie spotkani w konkretnych sytuacjach: potrzeby, cierpienia, problemów.

Trzeba podjąć ryzyko związane ze stawianiem kroków. Jest zbyt wielu ludzi, którzy nie spieszą się z mówieniem o misji we wszystkich jej aspektach, częściach składowych, treściach, celach i perspektywach. Jeśli chodzi o ruch, cóż, nie są w nim specjalistami.

Podejmując wysiłek precyzujący warunki, najważniejsze wybory, określający zadania specjalne i zakres kompetencji, ustalający górne granice terminów bez odwołania, rozróżniający i dostosowujący role, treści, zasady, nieodwołalne decyzje, rzucający wyzwanie wszystkiemu i przyjmujący każdy rodzaj wyzwania, zapomina się, że trzeba także wyruszyć, przemieszczać się, wstać od stołu teoretyzowania i dyskusji, zaprzestać niekończących się pogawędek.

Można by powiedzieć, że dla niektórych ludzi istnieje zawsze i wyłącznie godzina ustalenia planów podróży, nigdy wyjazdu.

Znam osoby które na skutek wysiłku mówienia o dialogu ochrypli, a więc oczywiście sami nie mogą już prowadzić dialogu.

Produkują tony dokumentów na temat ubóstwa. Naturalnie, potrzebują wielu pieniędzy na ten drogocenny papier.

Rysują perspektywy na przyszłość, a nie widzą, że teraz powstaje ogromna dziura wokół nich. Gdy się spostrzegą, nie pozostanie nic innego jak zgasić światło: przyszłość już będzie... skończona.

Jezus „wzywa" i „wysyła". Spośród tych, którzy idą, jest też wielu takich, którzy ciągle korygują program podróży. Nie zrozumieli jeszcze, że misjonarz to nie jest ktoś, kto podróżuje z mapą w ręku! Ryzyko, które nadal pozostaje, dotyczy postawionych kroków, otartych stóp, a nie dyskusji bardziej czy mniej akademickich.

Liczą się realizm, konkret.

2. Jezus zwraca uwagę na znaki należące do kategorii cudu. Nie wykluczając tej możliwości (to nawet jest obowiązek!), również my - twierdzę - jesteśmy powołani do dostarczania nie tyle wyjątkowych i krzykliwych znaków (z wyłączeniem szczególnych przypadków, których nie da się wykluczyć a priori), ile znaków bardziej skromnych.

Nawet najbardziej zwyczajne gesty, które są oznaką człowieczeństwa, solidarności z ludźmi, mogą być prawdą dotyczącą królestwa i uczynić nasze słowa wiarygodnymi.

To, co ma znaczenie, to nie znak wyjątkowy, ale ten autentyczny, który ukazuje nieomylnie możliwość nowego i innego sposobu życia.

3. Przeciwieństwem misjonarza jest osoba niemisyjna lub ta, która nie ma zamiaru podjąć zadań (jeśli już, oddaje je innym), nie zobowiązuje się do konkretnej odpowiedzialności, do której nie jest przekonana; to osoba, która głoszenie radosnej nowiny pozostawia innym...

Świadek powinien bardziej lękać się odrzucenia, prześladowania czy obojętności?

8. MOŻLIWOŚĆ BYCIA ODRZUCONYM

W mowie misyjnej zapisanej u Św. Mateusza znajduje się konkretna wzmianka o byciu odrzuconym. Działalność misyjna napotyka koniecznie, niemal obowiązkowo, wiele trudności i przeciwności. Trzeba być otwartym, by żyć misją, by dawać nasze świadectwo w warunkach nie zawsze (a nawet nigdy) korzystnych. Odrzucenie zostało zapisane na konto z wyprzedzeniem; nie jest fatalnym wypadkiem podczas drogi. „Uczniowi dane zostało zadanie, nie gwarancja sukcesu" (B. Maggioni). Precyzuje to

jeszcze bardziej powiedzenie żydowskie: „Nie tobie przypada doprowadzenie dzieła do końca, ale nie jesteś wolny, by się od niego uchylić".

Istnieje pewien „dramatyczny" wymiar misji lub, jeśli chcemy, konfliktowy aspekt chrześcijańskiego świadectwa.

„Misjonarz to nie ktoś, kto idzie reklamować produkt, który prawdopodobnie zostanie sprzedany, jeśli okaże się dobry. To ktoś, kto idzie walczyć z przeciwnikiem. Nigdy nie jest pewny czy zostanie dobrze przyjęty, nawet jeżeli produkt jest dobry. Misja zawsze napotyka opozycję" (J. Delorme). Ja rzekłbym, że świadek, bardziej niż walczyć z przeciwnikiem, co brzmi nieco retorycznie, idzie spotkać się z mentalnością, stanowiskami, przyzwyczajeniami, czasem z interesami kontrastującymi z przesłaniem, które on niesie.

„Gdyby was gdzie nie chciano przyjąć i nie chciano słuchać słów waszych, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych!" (Mt 10,14).

Gest otrząsania prochu z nóg był praktykowany przez Żydów, gdy powracali do ojczyzny z kraju pogan. Jakakolwiek ziemia, która nie należała do Izraela, uznawana była za nieczystą, a zatem trzeba było pozbyć się każdego brudu przyniesionego z terenów, na których nie praktykowano oczyszczeń.

W tym właśnie sensie otrząsanie prochu z nóg nie powinno być traktowane jako przekleństwo, ale jako symboliczny gest, który ma wskazywać, że przesłanie zostało przekazane, lecz nie zostało przyjęte. Nikt nie będzie mógł się usprawiedliwić, mówiąc, że nie wiedział. Teraz każdy stanął w obliczu tego, za co jest odpowiedzialny.

„W każdym kazaniu powiedzianym z mocą wypełnia się także sprawiedliwość" (E. Schweizer).

Świadek jednakże musi unikać znajdowania łatwego usprawiedliwiania własnej nieudolności, własnego ukrywania się, lęków czy tkwienia w bezruchu. Musi raczej obwiniać siebie samego i, bardziej niż innych, postawić w stan oskarżenia swój brak skuteczności, swoją niezdolność do czynienia przekonujących znaków wskazanych przez Jezusa. Tak, ponieważ największą winą głoszącego Ewangelię jest brak skuteczności, bycie mało ważnym, bez znaczenia.

Oto co wyznał ksiądz Tonino Bello: „Gdybym został postawiony przed sądem z oskarżeniem, że jestem chrześcijaninem, istnieje ryzyko, że uniewinniono by mnie z braku dowodów...".

9. PRZEŚLADOWANIE

„Miejcie się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu, na świadectwo im i poganom" (Mt 10, 17-18).

W tak dramatycznych okolicznościach bardzo znaczące staje się napomnienie Jezusa: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was" (Mt 10,19-20).

Podobnie jest w przypadku lęku o przygotowanie własnej obrony. Właściwe słowo podpowie wam Ktoś Inny. Nadejdzie ono we właściwym momencie: „w owej godzinie...", nie wcześniej...

Jest to zapowiedź mogących nastąpić prześladowań. To próba, która była i jest nadal obecna w historii chrześcijaństwa, przetrwała aż do naszych czasów.

Historia męczenników (dosłownie „świadków") jeszcze się nie skończyła. Szczególnie dziś na horyzoncie chrześcijaństwa pojawia się nieznana jeszcze postać męczennika: męczennik w imię sprawiedliwości[13].

W dokumencie programowym na Rok Święty Liście apostolskim *Tertio Millennio adveniente,* Jan Paweł II pisze: „W naszym stuleciu wrócili męczennicy. A są to często męczennicy nieznani, jak gdyby «nieznani żołnierze» wielkiej sprawy Bożej. Jeśli to możliwe, ich świadectwa nie powinny zostać zapomniane w Kościele" (p. 37).

Musimy zatem mieć świadomość męczeństwa nie tylko „z powodu nienawiści do wiary", ale ze względu na wierność człowiekowi, przede wszystkim człowiekowi, któremu odmawia się podstawowych praw, człowiekowi wykorzystywanemu, deptanemu, wyrzuconemu na margines społeczeństwa, poniżonemu, zniewolonemu, bez prawa głosu. Oczywiście, osoba wierząca, mając przed sobą człowieka „zniekształconego", zawsze zdoła dostrzec w nim Chrystusa.

13 Obok coraz liczniejszego grona „męczenników sprawiedliwości" musimy również zauważyć „męczenników miłości": wystarczy wspomnieć przy tej okazji sześć sióstr ze Zgromadzenia Biedaczek z Bergamo, ofiary okrutnego wirusa Ebola w Zairze (1995). Kompletna dokumentacja na temat ich wspaniałego świadectwa - zob. A. Pronzato, *Un'esagerazione di amore,* Milano 1997.

Mowa tu o męczeństwie ukrytym, prawie nieznanym, które nie czyni rozgłosu. 24 marca obchodzimy wspomnienie tych właśnie „męczenników sprawiedliwości" (duchownych, księży, biskupów, katechetów, wolontariuszy, związkowców). Biorąc pod szczególną uwagę pole misyjne, tylko w roku 2003 doliczono się 29 takich osób (zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, ale też w Afryce i w Azji).

Ten dzień przywołuje wspomnienie męczeństwa Arnulfa Romera, arcybiskupa San Salwadoru, zamordowanego właśnie 24 marca 1980 roku podczas sprawowania Mszy świętej.

Romero (ur. 1917 w Ciudad Barrios, na pograniczu Salwadoru i Hondurasu) został zamordowany w kościele przy niewielkim szpitalu chorych na raka, który prowadziły siostry karmelitanki. Szpital ten nosi nazwę „Cottolengo" i Romero zamieszkał w nim po opuszczeniu pałacu arcybiskupiego.

Sprawując Eucharystię za duszę zmarłej matki swojego przyjaciela, dziennikarza Jorge Pinta, podczas homilii tak scharakteryzował siebie: „Dałem odwagę tym, którzy mogą działać, rozumiejąc ich walkę. Przesłanie wieczności mówi, że warto pracować, ponieważ wszystkie lęki o sprawiedliwość, o pokój, o dobro, które odczuwamy na tej ziemi, osiągniemy wtedy, gdy oświecimy je chrześcijańską nadzieją".

Podczas ofiarowania odszedł od tekstu liturgicznego i modlił się tymi słowami: „Niech to składane w ofierze Ciało, niech ta Krew ofiarowana za ludzi staną się pokarmem dla nas, abyśmy i my ofiarowywali nasze ciała cierpieniu, bólowi, jak Chrystus, nie dla siebie samych, ale by dać znak sprawiedliwości i pokoju naszemu narodowi".

Natychmiast po tych słowach rozległ się strzał z broni palnej. Biskup Romero, unosząc złączone ramiona w geście ofiarowania, stał się łatwym celem dla zabójcy, który strzelał z odległości ok. piętnastu metrów z pistoletu automatycznego. Pocisk, kaliber 22, uszkodził aortę, powodując krwotok, na skutek którego Romero zmarł. Wydaje się, że morderca przyjechał na miejsce zbrodni eskortowany przez ciężarówkę policyjną.

Jedno ze zdań wypowiedzianych przez Romera spowodowało skandal w oficjalnym Kościele: „Trzeba umieć ściągać pierścienie, by nie stracić palców".

Niedługo przed śmiercią powiedział też: „Gdybyśmy zobaczyli, że Chrystus jest człowiekiem potrzebującym, człowiekiem torturowanym, więzionym, człowiekiem zabitym, gdybyśmy Go dostrzegli w każdej osobie ludzkiej tak nikczemnie deptanej na naszych ulicach, odkrylibyśmy Chrystusa deptanego jak złotą monetę, którą podnosi się z troską i całuje, i z pewnością nie wstydzilibyśmy się Go".

W *Księdze Świadków* prowadzonej przez Wspólnotę z Bose czytamy taką modlitwę: „Panie nasz, Twój sługa, Oscar Romero wolał być prześladowany i umrzeć, niż wyrzec się swoich biednych i uciśnionych braci: dar jego życia, ofiara przelana dla biednych, niech uczyni naszą wiarę w Ciebie cenniejszą, a nasze świadectwo o sprawiedliwości wśród ludzi bardziej przejrzystym. Przez Chrystusa, Pana naszego".

10. SPLAMIONA KRWIĄ KOSZULA LELE SZTANDAREM „NAJBARDZIEJ CIERPIĄCYCH" ZA SPRAWIEDLIWOŚĆ

Jest też wiele innych, mniej znanych postaci, takich jak ojciec Ezechiel Ramin, misjonarz kolumbijski, zwany powszechnie przez wszystkich Lele, zabity 24 lipca 1985 roku w Rondonii, w Brazylii. Miał zaledwie 32 lata.

W ostatnim z żarliwych kazań (17 lutego) powiedział: „Bardzo kocham was wszystkich, kocham też sprawiedliwość, a dla sprawiedliwości wystarczy wola każdego człowieka, wystarczy wola Kościoła, Wspólnoty (...). Nie akceptujemy przemocy, mimo że jej doświadczamy. Ksiądz, który do was mówi, otrzymał pogróżki śmierci (...). Może nadszedł moment, kiedy niektórzy zaczną mieć szacunek dla całej pracy narodu, który cierpi do dawna (...). Nikt tutaj nie żąda absurdalnego dochodzenia praw. Absurdem jest prosić o chleb dla własnej rodziny. Czy tylko ten, w którego rękach znajduje się władza, ma dzieci odczuwające głód?".

Protestował: „Tutaj ludzie traktowani są jak szczenięta domowe, dla których zarezerwowane są tylko kości (...). Czy stanie się możliwe, że jakaś gwiazda spadnie wreszcie na tę ziemię? Czy będę musiał być jeszcze cierpliwy? Nawet w moich snach widzę tych biednych ludzi, którzy otrzymują ciosy w pierś i w plecy. Dobry Ojcze, bardzo mnie doświadczyłeś, jednak nigdy nie zabrakło mi Twojej czułości i Twojej pomocy".

Zwierza się: „Zadanie, jakie sobie postawiłem, to znaleźć ludzi, którzy mnie potrzebują". Na tym bezkresnym terenie nietrudno było znaleźć ludzi potrzebujących kogoś, kto - jak Lele - naraziłby się całkowicie dla sprawy nierokującej nadziei.

Lele miał przed oczyma poruszający przykład Marcala de Souzy robotnika z Manaus, który 11 lipca 1980 roku, podczas wizyty Papieża w Brazylii, zwrócił się bezpośrednio do niego tymi słowami: „Ojcze Święty, nasze ziemie są zajęte, nasze ziemie są okradane, jesteśmy w kraju ujarzmionym przez możno-władców, w kraju odartym, który powoli wygasa. Przynosimy Waszej Świątobliwości naszą nędzę i smutek po naszych przełożonych zabitych z zimną krwią przez tych, co odzierają nas z ziemi, ziemi, która dla nas nie jest życiem, ale która jest naszym przetrwaniem w tym ogromnym kraju uważającym się za chrześcijański. Żyjemy obietnicami, ale nie mamy nadziei".

Niedługo po tym zdarzeniu Marcal został zamordowany. Tymi słowami oskarżenia podpisał na siebie wyrok śmierci.

Lele tragicznego dnia udał się z przyjacielem do pewnej osady, gdzie niektórzy wieśniacy zajęli liczne nieuprawiane ziemie. Zachęcił wszystkich do zachowania spokoju, do nieprowokowania aktów przemocy, by nie dostarczać pretekstów do bardzo brutalnej, łatwej do przewidzenia reakcji władców i ich wspólników, zwłaszcza od momentu gdy pojawiła się perspektywa rozwiązania tej kwestii w sposób legalny.

W drodze powrotnej wpadł w zasadzkę. Jego jeep zatrzymał się na moście zatarasowanym przez inny samochód. Uzbrojeni łudzę wynajęci przez właścicieli ziemskich, którzy już dłużej nie mogli tolerować księdza stojącego po stronie biednych, wyskoczyli z lasu i zaczęli strzelać do ojca Ezechiela jak do tarczy. Jego ciało, podziurawione przez ponad 70 kul, zostało porzucone w zacisznym Mato. Dopiero następnego dnia - tragedia miała miejsce około południa - współbracia i policja zdołali odnaleźć zwłoki Lele, rozszarpane nie tylko przez kule, ale też przez dzikie zwierzęta. Jego koszula splamiona krwią stała się rodzajem sztandaru dla wszystkich tych, którzy pragną sprawiedliwości.

Jan Paweł II w *Incarnationis Mysterium* - bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000 -tak pisze: „Męczeństwo jest najwymowniejszym dowodem prawdziwości wiary, która może nadać ludzkie oblicze nawet najbardziej gwałtownej śmierci i ujawnia swe piękno podczas najokrutniej szych prześladowań" (p. 13).

Mazzolari mawiał: „Głowa Jana Chrzciciela miała większe znaczenie, gdy była na tacy, niż gdy była zrośnięta z szyją".

71

11. STRATEGIA BARANKA

„Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!" (Mt 10,16).

W sposób niepodważalny podkreślana jest atmosfera łagodności, radości, dobroduszności, które muszą charakteryzować misję i świadectwo chrześcijanina.

Jezus nie mówi: od momentu gdy będziecie porównywani ze światem wilków, także wy zachowujcie się jak wilki. Pokazujcie zęby, każcie się szanować, narzucając się siłą, pokażcie mięśnie, podnieście głos, zaryczcie jak lew.

Święty Jan przedstawia Jezusa jako Baranka Bożego, który gładzi grzech świata (por. J 1,29). Dziwne, właśnie baranek - zwierzę, które nie może być uważane za „zwierzę jucz-ne" i z pewnością nie przywołuje na myśl siły ani wytrzymałości - obarcza się, bierze na swoje ramiona najbardziej przytłaczający ciężar. Przerażające nagromadzenie zła zostaje usunięte, wyeliminowane przez najsłabsze, najbardziej uległe stworzenie.

Dziś odnosimy wrażenie, że nie ufa się już zanadto barankowi, przynajmniej w „skrajnej" formie przekazanej przez Chrystusa. W wielu częściach Kościoła wzrasta pokusa chrześcijaństwa „umięśnionego" i agresywnego, które ma dać dowód siły, które narzuci warunki władzy (może nawet władzy liczb). Wielu kocha spotkanie oko w oko, zagorzałą polemikę, inwektywy, demonizowanie przeciwnika.

Baranek wcale nie został wyeliminowany, co więcej - nadal się go wychwala. Próbowano tylko w sposób nieudolny uczynić go silniejszym, wstrzykując w jego żyły mocne dawki agresji, aż do samej zmiany jego natury (istnieją zabiegi inżynierii genetycznej, które się finalizuje, potajemnie, ale z wszystkimi potrzebnymi błogosławieństwami, w świętych laboratoriach).

W ten sposób mamy baranka aroganckiego, baranka, który dominuje, który często pokazuje szpony, drapie i rani, wydaje dźwięk podobny do ryku lwa, stroszy sierść i pokazuje zęby w przypadku każdego ataku, zachowuje się prowokacyjnie, wyniośle, wyzywająco, mocno wierzga, rzuca groźne spojrzenia, egzekwuje z uporem własne prawa pastwiska.

A zatem pewien typ chrześcijanina nie zgadza się już na granie roli ofiary. Jest tak również dlatego, że uważa ją już za minioną, a więc nieefektywną. Baranek jakby dawał do zrozumienia: aby pokonać zło tego świata, trzeba zupełnie czegoś innego. Baranek -

przynajmniej ten tradycyjny - nie jest chętny do walki, jest zbyt nieśmiały, uległy, niezdolny, by właściwie zareagować, przesadnie pobłażliwy, dobry wyłącznie w zezwalaniu na kopanie go...

Dziś trzeba zmienić opcję. Przedstawia się nam bowiem hybrydę, która jeśli nie jest wyposażona jak wilk, z pewnością nie zachowała nawet śladu podobieństwa do baranka.

Niewinność - cała do spróbowania - jest promowana jako przyczyna przywileju, lekceważącego dystansu wobec grzeszników, odrzucenia solidarności z winnymi.

Co się tyczy krwi, która ma być przelana... niech spróbują! Przypomina się cytat z piosenki Brassensa śpiewanej przez Fabrizia De André: „Umierać dla idei, tak, ale niech będzie to umieranie powoli...". Tymczasem mogą umierać inni, apostołowie, męczennicy, chętnie ustąpimy im pierwszeństwa, mamy jeszcze czas...

Ma się również wrażenie, że wymachujemy krzyżem, jeśli nie jako bronią (choć tak też się zdarza), to jako flagą, by dać sygnał do kolejnego rozruchu, by pójść z agonalnym odwetem na wroga. Jedyne, o czym się myśli, to to, że jest on narzędziem stworzonym po to, aby dać się ukrzyżować.

Nie dostrzega się, że ten baranek wyposażony do walki, do dominowania, daleki jest od tego, aby gładzić zło; jeszcze bardziej je potęguje.

Może nadszedł moment, gdy chrześcijanie muszą znaleźć odwagę, by powrócić do łagodności, zrozumienia, pobłażliwości, radości, cichego daru, skromności, solidarności ze słabymi.

Baranek „agresywny" otrząsa z siebie grzech świata, ale go nie gładzi.

Baranek Boży natomiast nie waha się go „nieść", wziąć na siebie, obarczyć się nim aż do przyjęcia własnej śmierci.

Nie trzeba wierzyć, że łagodność tłumi siłę chrześcijańskiego świadectwa, gasi zapał. Jest wprost przeciwnie. Nadal pozostają aktualne słowa Jezusa: „Więc się ich nie bójcie! Nie ma bowiem nic zakrytego, co by nie miało być wyjawione, ani nic tajemnego, o czym by się nie miano dowiedzieć. Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie na świetle, a co słyszycie na ucho, rozgłaszajcie na dachach!" (Mt 10,26-27). Chodzi tu o mówienie otwarcie, z odwagą, bez jakichkolwiek kompleksów, bez fałszywej ostrożności, bez stosowania taktyk dyplomatycznych (to sławna *parezja,* która pojawia się w Dziejach Apostolskich i jest charakterystyczna dla stylu Św. Pawła, tak w Kościele, jak i poza nim), ale z jednoczesną koncentracją wszystkiego na radości, na bezbronnej miłości.

Trzeba zdać sobie sprawę, że łagodność nie jest słabością, lecz siłą. Serdeczność jest siłą dominującą.

12. ODWAŻNIE OPOWIADAĆ „ZAKAZANĄ" HISTORIĘ

Bardzo znaczące było to, co wydarzyło się w Jerozolimie w czasach, gdy Kościół stawiał pierwsze kroki. Najwyższy kapłan z niezadowoleniem grzmi: „Zakazaliśmy wam surowo, abyście nie nauczali w to imię...". Piotr, niewzruszony, odpowiada: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5,27-32).

Najwyższy kapłan, a z nim cały establishment myślał, że raz na zawsze uporządkował tę niemiłą sprawę, że poprzez suchy rozkaz zamknął definitywnie niepokojącą dyskusję, która destabilizowała ład publiczny (z porządkiem religijnym włącznie). Wszystko musiało wrócić do porządku, do normalności.

Jest jednak ktoś, kto mówi „nie". Ktoś, kto nie wraca do szeregu. Ktoś, kto nie jest w stanie pogrzebać wyzwalającego słowa w przydomowym ogródku, jak czyni się z kompromitującą bronią.

Jeśli dziś jesteśmy chrześcijanami, zawdzięczamy to komuś, kto pewnego dnia, stojąc przed Sanhedrynem, mimo pogróżek, odrzucając strach, opowiedział „zakazaną" historię.

„Zakazaliśmy wam surowo...". Jednak oni, niezłomni, odpowiadają: „Bóg naszych ojców wskrzesił Jezusa, którego straciliście, zawiesiwszy na drzewie. Bóg wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela, aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów. Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty" (Dz 5,30-32).

Ten ktoś zatem podjął na nowo opowiedzenie historii, która - jak za wszelką cenę chcieli „zainteresowani" - miała zostać zapomniana. Ten ktoś nie prosił o aplauz (kiedy ogłasza się słowo wyzwolenia, lepsza od aplauzu jest chłosta), ale o coś, co jest o wiele bardziej wymagające: prosił o nawrócenie i żal za grzechy.

Jeżeli dzisiaj to słowo nadal obiega świat, jeśli tamto opowiadanie ma ciąg dalszy, to sprawił to - oczywiście nie licząc natchnienia Ducha Świętego - fakt, że niewielka garstka ludzi, mimo wszystkich swoich słabości, umiała, odpowiadając na przykazanie („idźcie na cały świat i nauczajcie..."), powiedzieć „nie" stanowczemu rozkazowi wydanemu grożącym tonem („zakazaliśmy wam surowo, abyście nie nauczali w to imię..."); ta garstka ludzi podjęła decyzję, że lepiej być posłusznym Bogu niż ludziom posiadającym władzę, albo też wybrała nieposłuszeństwo dla posłuszeństwa.

Zadajmy zatem sobie pytanie: czy rzeczywiście jesteśmy gotowi kontynuować opowiadanie tej zakazanej historii z wszystkimi konsekwencjami, jakie mogą z tego wyniknąć, nawet z tymi najbardziej przykrymi?

Najwyższy kapłan, bohater opowiadania z Dziejów Apostolskich (Dz 5,27), o którym była mowa, przybiera dziś różne oblicza, jednak cel jest zawsze ten sam: doprowadzić do ugody, zapewnić normalność, nie wchodzić w drogę mało przejrzystym interesom, „umocnić" rynek, „zintegrować" wszystkich, wykorzenić pragnienie myślenia za pomocą własnego umysłu, stłumić każde rodzące się „nie" wobec niezgody, które później okazuje się sprzeciwem wobec wolności.

13. CHRZEŚCIJANIN TO CZŁOWIEK, KTÓRY MÓWI „NIE"

Wszyscy wymagają niczym nieuwarunkowanego „tak". Propaganda, reklama, moda, tymczasowi nauczyciele z „placu" telewizji, sprzedawcy ostatnich nowości (być może wykradzionych ze strychu, gdzie leżały porzucone przez wieki, a teraz zostały wyczyszczone z kurzu, uzupełnione jakimś świecidełkiem, które ma zakryć dziurę wygryzioną przez korniki) - wszyscy proszą, porozumiewawczymi mrugnięciami lub tonem wymuszającym, przekonującym albo grożącym, o powiedzenie „tak".

Jeśli chcesz odnieść sukces, musisz powiedzieć „tak". Jeżeli zależy ci na zrobieniu kariery, na wspięciu się na tron, jeżeli zależy ci na byciu chronionym przez panującą aktualnie władzę, musisz się poddać i powiedzieć „tak".

Jeżeli pragniesz odłożyć mnóstwo pieniędzy, nie pozostaje ci nic innego prócz zneutralizowania „nie", które jest nie do zniesienia dla sumienia, przez pełne cynizmu i oportunizmu „tak".

Człowiek staje się chrześcijaninem na tyle, na ile jest zdolny wydać dźwięk, który przeszkadza, fałszuje cały koncert zaprogramowanego „tak".

„Amen" przystąpieniu do Chrystusa, jedynego Pana naszego życia, można i trzeba przetłumaczyć, ze spokojem ekspertów, jako „nie". Wyjaśniam: „amen" powiedziane Jemu oznacza serię wypowiedzianych „nie", rzuconych w twarz wielu sprawom, wielu idolom, licznym bezprawnym panom.

14. CENA POWIEDZENIA „NIE"

Powiedzenie „nie" zawsze pociąga za sobą raczej wygórowaną cenę do zapłacenia. Wracając do epizodu apostołów przed Sanhedrynem, Piotr i jego towarzysze płacą za wypowiedziane „nie" rozdarciem na ciele... -„kazali ich ubiczować..." (Dz 5,40).

Po nich wielu jeszcze chrześcijan otrzymało i nadał otrzymuje te „znaki" niekoniecznie ozdobne, jak zdarzało się i zdarza męczennikom, o których mówiliśmy.

W naszym przypadku, być może, nie ma mowy o prześladowaniach w dosłownym tego słowa znaczeniu. Biczowanie może okazać się tym bardziej bolesne, im bardziej przyjmuje formę pogardliwej obojętności, lekceważenia, wyśmiewania, zepchnięcia na margines.

To wszystko jednak nie może nas zachęcić do przyjęcia tragicznej postawy ofiary. Nie powinno też doprowadzić do przesadnych reakcji kogoś, kto czuje, że znalazł się niesprawiedliwie w centrum zmów i spisków.

„A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa" (Dz 5,41). Zamiast żywo protestować, manifestować poniżenie, deklarować obrazę za takie a nie inne traktowanie, trzeba sprawdzić, czy sińce i potłuczenia nie usunęły uśmiechu, a uderzenia nie ugasiły chęci śpiewania i potrzeby opowiadania owej „zakazanej" historii.

Dzisiaj, w normalnych warunkach, prześladowca nie robi okrutnego wrażenia. Nie ucieka się do gróźb i tortur. Nauczył się dobrych manier, częściej stosuje czar niż siłę. Zapewnia honory, przywileje, zaproszenia do pałacu, miejsce na scenie.

Musimy zdać sobie sprawę, że ukłony i formalne hołdy okazują się bardziej niebezpieczne niż przemoc. Za przywileje należy zapłacić pewną utratą wolności.

15. PRAWDZIWY WRÓG: OBOJĘTNOŚĆ

Dziś prawdziwy wróg ma na imię obojętność, wyobcowanie. Prześladowanie zaś ma zdolność wzbudzenia reakcji, może wyzwalać energię, sprawić, że uświadomimy sobie nasze powołanie, zdamy sobie sprawę z motywacji naszej wiary. Obojętność natomiast okazuje się niebezpieczna, ponieważ gasi, paraliżuje, „rozkłada", czyni biernym, bezwolnym, daje poczucie frustracji, sprawia, że pozwalamy się wchłonąć tłumowi.

W seminarium miałem ojca duchownego, który zwykł mawiać o sprzedawcy gwoździ: „Jeżeli ktoś, kto idzie sprzedać gwoździe, nie jest przekonany o tym, że jego towar jest

dobry, lepiej niech zostanie w domu...". Już w pierwszych latach kapłaństwa zdałem sobie sprawę, że w tym porównaniu było coś, co nie pasowało, a raczej co nie zostało przemyślane. Rzeczywiście, ja mogę być przekonany o jakości i użyteczności moich gwoździ, co jednak jeśli brakuje kupujących, jeżeli nikt nie jest zainteresowany moim produktem, jeśli ludzie nie wiedzą, do czego służą moje gwoździe...? Czyli: jak sobie poradzić, gdy nie ma kupujących?

3. MUR OBOJĘTNOŚCI TEŻ MA SŁABY PUNKT

Zapytajmy się zatem: co powinniśmy uczynić, aby obalić mur obojętności, przed którym stajemy?

1. ODKRYĆ CZYNNIK „S"

„Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego[14] [dosłownie: obfitego] czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią?" (Mt 5,42-47). Zatem to, co charakteryzuje chrześcijanina, to coś „szczególnego" (w języku greckim: *perissóń).*

14 W Biblii cytowanej przez Autora zostało użyte słowo *straordinario,* które oznacza: niezwykły, nadzwyczajny, nadprogramowy, specjalny [- przyp. red.].

Czynnikiem chrześcijańskim jest czynnik „s" - szczególnie, czyli niezwyczajnie, inaczej niż normalnie, to jest według ogólnie przyjętej logiki, nie istniejąc samo z siebie, nienaturalnie, nie podążając za złymi zwyczajami wszystkich.

Szczególne jest to, co przewyższa w znacznym stopniu wymiar dobrego tonu, rozsądne obliczenia. To coś wykraczającego poza wszystko, co możliwe. Taka właśnie, a nie inna, jest sprawiedliwość, która „przewyższa" sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszy.

„Gdzie nie ma tego wyjątkowego, szczególnego czynnika, nie ma nic chrześcijańskiego" (D. Bonhoeffer). Chrześcijanin staje się widoczny i wiarygodny tylko wtedy, gdy posiada to „szczególnie".

Chodzi tu oczywiście nie o porzucenie pola codziennego zbiorowego, powszechnego działania, ale o zaszczepienie na nim tego wyjątkowego elementu (wyjątkowego, który później staje się regułą, będąc podstawą kodeksu chrześcijańskiego).

Jezus wymaga, by jego uczeń pełnił czyny wyjątkowe, nadzwyczajne, aby czynił rzeczy, których nigdy nie widziano, by stał się bohaterem sytuacji, o których nigdy nie słyszano. To wszystko jednak musi mieć znamiona czegoś zwykłego, normalnego, niemal przewidzianego.

Chrześcijanin, który nadstawia drugi policzek, nie odpowiada, gdy jest obrażany, modli się za tego, który jest dla niego nieprzyjazny, miłuje swoich prześladowców, nie jest kimś wyjątkowym. Chrześcijanin to człowiek, który po prostu wykonuje swoje zadanie bycia uczniem Chrystusa. To ktoś, kto czyni tylko to, co powinien czynić.

Z tego powodu chrześcijanin nie może uważać się za bohatera, ale za „praktykującego", który rygorystycznie przestrzega zasad kodeksu ustanowionego przez Mistrza.

Samo przebaczenie nie stanowi wyj4tku, głośnego wydarzenia, ale normę.

Czyli „szczególny" rozumiany według zasad starego świata staje się zwykłą procedurą opierającą się na nowych, nieznanych wymaganiach Jezusa przedstawionych w Kazaniu na Górze, które są początkiem nowego świata.

Jeżeli człowiek w swej miłości nie pozwala, aby ograniczyły go zachowania innych, odpowiada na każdą prowokację dobrocią, wobec nadużycia reaguje z łagodnością, idzie drogą pojednania, nie myśląc w kategoriach tego, co ma się opłacać, lub błędów do wytknięcia, zyskuje jedynie możliwość zadeklarowania, nie kłamiąc i nie rumieniąc się zbytnio, własnego imienia: chrześcijanin.

Jeżeli pominiemy tę stronę w Ewangelii, jeśli uznamy ją za *optional* oferowany jakiejś uprzywilejowanej osobie wezwanej do podjęcia sensacyjnych przedsięwzięć, jeśli zado-

wolimy się byciem ludźmi, którzy nie czynią nikomu źle, którzy szanują innych, ale wolą być szanowani, znajdziemy się poza chrześcijaństwem.

Jeżeli wyznajemy, że jesteśmy chrześcijanami, ale nie posługujemy się językiem miłości, przebaczenia, zrozumienia, niestosowania przemocy (włączając w to oczywiście przemoc werbalną), kłamiemy.

2. BYĆ ORYGINALNYM, MOŻE NAWET TROCHĘ SZALONYM

W rzeczywistości chrześcijanina można określić jako człowieka „oryginalnego", ponieważ robi rzeczy trochę dziwne, jego zachowanie jest dziwaczne, dokonuje czegoś, czego nie uwzględniają powszechne kryteria.

To człowiek, który odrzuca nienawiść wobec nieprzyjaciół, odpowiada na obelgi słowem zrozumienia, błogosławi tych, którzy go obmawiają, wita z uśmiechem kogoś, kto na to nie zasługuje, traktuje serdecznie osobę niemiłą, nie troszczy się o to, by być ważnym, despotyzmowi przeciwstawia łagodność, zapomina o poniżaniu go, wymazuje z pamięci hańbę, jakiej musiał doznać; to niewątpliwie ktoś oryginalny, kto należy do innego świata, nie stosuje kryteriów i zwyczajowego kodeksu zachowania.

Dobrze wychowani wydają surowe wyroki: „To niewłaściwe...", „Wyszedł z siebie", „Coś nie tak z jego głową". W rzeczywistości chrześcijanin nie mieści się w ramach przez nich wyznaczonych. Jest „poza" nimi, „poza" ich światem. Obcy wobec ich przyzwyczajeń, „poza" mentalnością, która dominuje. Coś nie tak z jego głową, ponieważ jest ona ściśle złączona z impulsami serca.

„Jeśli wszyscy będą czynić w ten sposób, dokąd dojdziemy?..." Cóż, gdyby te zachowania były powszechne, wszyscy byliby oryginalni, byłoby to raczej interesujące, dotarlibyśmy do Ewangelii, a zatem nie tylko do innego świata: bardziej ludzkiego, bardziej sprawiedliwego, bardziej braterskiego. Z pewnością nie byłaby to sytuacja godna pożałowania.

Owszem, chrześcijanin jest kimś oryginalnym w tym znaczeniu, że naśladuje zachowania

Boga, który „sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (Mt 5,45). Nadzwyczajna możliwość naśladowania Boga w całej Jego nieograniczonej łaskawości, w Jego bezgranicznej miłości stanowi oryginalność, specyfikę chrześcijanina.

Chrześcijanin, świadek albo jest człowiekiem oryginalnym (w czynach, nie w słowach), albo nie jest chrześcijaninem. Jeżeli zachowuje się tak jak wszyscy, jeśli dostosowuje się do zasad starego świata, jeśli okazuje się niezdolnym do niezwykłych czynów, staje się bez znaczenia, zaniedbany.

Jeśli chrześcijanin przestrzega surowo norm przyzwoitości, rozsądku, ludzkiej ostrożności, to udowadnia, że nie nauczył się Chrystusowego: „a Ja wam powiadam".

Chrześcijanin albo jest człowiekiem paradoksu, albo ogranicza się do bycia człowiekiem banału, kimś płaskim. Jeśli także jest przewidujący, popada w rutynę, nie potrafi zaskakiwać, neguje nowość Ewangelii, nie zasługuje na uwagę.

Jeżeli obecność chrześcijanina nie jest niezręczna, nie wprowadza zamętu w ceremonie akceptowane i naśladowane przez wszystkich, ale przyodziewa się w szaty szyte zgodnie z rozmiarami dobrego tonu i konformizmu, odpowiednie dla tego świata, powoduje nieobecność Chrystusa, zdradza Mistrza.

Nie chodzi tu o okazywanie ekstrawagancji za wszelką cenę, ale o bycie „szpiegami", poszukiwaczami innego świata, wynalazcami nowego stylu relacji pomiędzy ludźmi.

Tak czy inaczej pozostaje miłość - niemożliwa, szalona, niewyobrażalna, sugerowana przez Chrystusowe „a Ja wam powiadam" i wyrażona przez Niego samego w życiu, męce i śmierci; miłość prawdziwa, która jest niezastąpionym kryterium oryginalności chrześcijańskiej.

Teolog Johan Baptist Metz pisał: „Chrześcijaństwo, pojmowane w swoim rdzeniu, jest zawsze przesadne (...). Kryteria określone przez Jezusa, dotyczące uwagi, gorliwości i odpowiedzialności, którymi musimy się wykazać względem podobnych nam ludzi, są rzeczywiście niepokojące, «skandaliczne». Przede wszystkim Jego słowa przenika powiew anarchii. Któż będzie mógł je całkowicie stosować w życiu w sposób konsekwentny? Przez dwa tysiące lat próbujemy nadać tym kryteriom nowy wymiar, by nie ryzykować zbytniego nawrócenia. Mimo to pojawiają się ciągle także niespokojni, zbuntowani, ci, którzy nie zgadzają się na samowolne zneutralizowanie ich lub nie ulegają prawdziwie estetycznemu radykalizmowi".

Być „oryginalnym" znaczy też być trochę zwariowanym. Powinniśmy zdać sobie sprawę, że tak zwany *homo sapiens* spowodował znaczne problemy, sprowadził niewyobrażalne nieszczęścia. Nadszedł czas, by się wycofał i odszedł, w momencie, w którym nawet nie jest w stanie sprostać szkodom spowodowanym własną ignorancją czy też zbyt ostentacyjną wiedzą.

Zbawienie ludzkości zależy od interwencji *homo demens,* od chrześcijanina, który wyjdzie ze skorupy rozsądku, rachub przebiegłej ostrożności, tego, co wyważone i wymierzone, właściwych środków i wejdzie na drogę przesady.

Przesłanie ewangeliczne bardzo często wpadało w ręce intelektualistów, którzy je wyjaśniali, komentowali, interpretowali, oczyszczali, łagodzili, zmiękczali, pozbawili je ładunku wybuchowego, zredukowali je do kryteriów rozsądku i dobrego tonu, doprowadzając do uczynienia go nieszkodliwym i mało wyrazistym.

Dzisiaj odczuwamy potrzebę pojawienia się „idioty", „szaleńca" takiego jak Franciszek z Asyżu, który weźmie Ewangelię w sposób dosłowny i będzie ją przeżywał aż do najbardziej skrajnych konsekwencji.

Świat nie potrzebuje dewotów, którzy przechodząc przez niego, ocierają się o mur i niemal przepraszają, że żyją, nie potrzebuje świętoszków przygnębionych strzyknięciem w kręgosłupie ani też wyrafinowanych intelektualistów starannie ubranych i mówiących słodkim głosem, nie potrzebuje też doktorów przepisujących recepty i tabletki odpowiednio dawkowane. Świat potrzebuje „szaleńców Bożych" zdolnych dokonywać czynów niezwykłych, prowokujących, nawet bez skrupułów, zaskakujących fantazją, skandalicznych w swojej wolności. Słowa Chrystusa mogą być zrozumiane, interpretowane i tłumaczone wyłącznie w aspekcie głupoty, a nawet szaleństwa.

Święty Franciszek, zdaniem Abrahama Joshuy Heschela, pozwolił nam zrozumieć, że „aby żyć w pełni, by stać się świętym, potrzebne są: dyscyplina i odrobina szaleństwa".

„Aby być świętym, trzeba być szalonym, stracić głowę" - to ciągle powracający refren w kazaniach Uzdrowionego z Ars. Pozostaje zauważyć, że aby stracić głowę, która jest aktywna, trzeba ją wpierw mieć...

Nie podlega dyskusji, że - jak zauważył jeden z psychiatrów naszych czasów - „aby być normalnym, należy zachować choć odrobinę szaleństwa". Zasada ta odnosi się również i przede wszystkim do chrześcijan.

3. ODNALEŹĆ WSPÓŁCZYNNIK NIEBEZPIECZEŃSTWA

„Ci ludzie sieją niepokój w naszym mieście" (Dz 16,20). Jednym z podstawowych kryteriów egzystencji chrześcijańskiej jest jej niebezpieczeństwo. Niebezpieczeństwo zagra-

żające spokojowi naszemu i innych, fałszywej pewności, obojętności, wygodnemu życiu, aktualnym wartościom, kompromisom.

Należy się bać stylu chrześcijańskiego, który jest bez wyrazu, nieznaczący, bezkształtny, wyblakły, nudny, banalny. Trzeba się bać chrześcijanina, który nie ma nic do powiedzenia, nikomu nie przeszkadza, tego, który jest nieśmiały, mało ważny, który uspokaja, zamiast prowokować, tego, który jest niezdolny wyrwać ze snu czy zakłócić komuś proces trawienia.

Nie możemy zgodzić się na to, by być nieszkodliwymi. Nasze życie musi stać się „chorobą zakaźną" dla tych, którzy się do nas zbliżają. Nasza wiara albo jest wirusem, albo zamienia się w szczepionkę. To szczepionka, która uodparnia, czyni innych nieczułymi, obojętnymi do momentu, w którym przestaną nas nawet zauważać lub sprowadzą nas wyłącznie do roli elementów dekoracyjnych w paradach folklorystycznych czy pseudoreligijnych.

Musimy być w stanie poruszyć siłą naszego krzyku nawet najmocniej utwierdzone głazy (czy to przypadkiem nie będą te góry, które potrafi i powinna przenosić wiara? Ta wiara, która jest niebezpieczna, oczywiście).

Nasz prawdziwy, niewybaczalny grzech przejawia się w nieudolności lub braku chęci przedstawienia niebezpieczeństwa.

Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że aby odnaleźć współczynnik niebezpieczeństwa, należy postawić wszystko i wyłącznie na wiarę. „Tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat, jest nasza wiara" (1 J 5,4).

4. PROSIĆ O PRZEBACZENIE ZA ZŁO, KTÓREGO NIE POPEŁNILIŚMY

Czasami, na początku Mszy świętej, chciałem zmodyfikować *Confiteor.* Miało brzmieć mniej więcej tak:

Bracia, którzy jesteście oddaleni, nie prosimy was o przebaczenie za zło, które wam wyrządziliśmy. Prosimy was raczej o wybaczenie nam tego zła, którego wam nie wyrządziliśmy.

Tak, czujemy się winni, ponieważ nie uczyniliśmy wam nic złego.

Bo nie zaniepokoiliśmy was.
Nie zakłóciliśmy waszego spokoju.
Nie rozbiliśmy waszej ciszy.
Nie skruszyliśmy waszej pewności.
Nie wtrącaliśmy się w wasze plany, nie staliśmy się dla was uciążliwi.
Nie rozzłościliśmy was.
Nie zakłóciliśmy waszego snu.
Nie zmusiliśmy was do podniesienia głowy ku górze.
Nie skomplikowaliśmy waszych spraw.
Nie sprawiliśmy wam problemu.
Nie spowodowaliśmy waszych wyrzutów sumienia.

Grzechem, który ciąży na naszym sumieniu i jest nie do zniesienia jest to, że byliśmy nieszkodliwi, niegroźni, łatwi do oswojenia, nawet gdy udawaliśmy, że warczymy, może zyskując dzięki temu jakieś miejsce przy stole, czek, zaszczytny tytuł, miejsce w pierwszym rzędzie na światowej scenie.

Okazaliśmy się zbyt „rozsądni", zbyt dobrze wychowani, zbyt porządni, nie stawialiśmy zbytnich żądań.

Nie przeszkodziliśmy w waszym zabieganiu ani w waszych interesach (jeśli już - to poprosiliśmy o możliwość współudziału).

Zamiast być solą ziemi, byliśmy miodem, który spływał także na wasze rany, podczas gdy potrzeba było im ognia (ognia zawartego w soli).

Zamiast być światłem, zadowoliliśmy się wypuszczeniem odrobiny dymu (dymu kadzidła, który wydaje się najbardziej ceniony).

Przemieniliśmy zaczyn ewangeliczny w wanilię.

Wyznajemy zatem, że nie wykonaliśmy naszego konkretnego zadania bycia nieprzewidzianą przeszkodą, znakiem sprzeciwu, ogniem, który pali.

Z tych wszystkich powodów odczuwamy potrzebę publicznego poproszenia was o przebaczenie.

Wybaczcie nam, bracia, którzy jesteście daleko (daleko, oczywiście, od przyjęcia naszego punktu widzenia, ponieważ przywykliśmy do odmierzania wszystkiego i wszystkich według własnej miary), wybaczcie nam naszą nieszkodliwość, nasze dobre maniery, nasze dobre wychowanie, ludzkie kalkulacje, pewność siebie (a nawet gorzej) w obrocie pieniędzmi, naszą alergię na ryzyko (zwłaszcza ryzyko postawienia wszystkiego na Ewangelię).

Potrzeba nam waszego przebaczenia, bracia. Potem zajmiemy się tym, by... nie pozostawić was w spokoju.

W ten sposób skończy się wasz pokój. A my, jak pierwotna wspólnota chrześcijańska, staniemy się na nowo niebezpieczną publiką. Zadbamy o to, abyście mieli niezliczoną liczbę przeszkód do pokonania. Solennie wam to obiecujemy.

Wy zaś, bracia, módlcie się, tak jak potraficie, abyśmy wreszcie mogli wyrządzić wam trochę zła...

5. BYĆ ODPORNYM

Człowiek wolny - a powołanie chrześcijańskie, jak wspomina św. Paweł (Ga 5,13), to powołanie do wolności - jest z konieczności człowiekiem „odpornym". „Odporność" powinna tworzyć podstawowy wymiar w strukturze chrześcijanina.

Człowiek nie może nazywać siebie chrześcijaninem, jeżeli nie jest „odporny". Odporny na mody, ideologie, na ogólne spłaszczenie, na dominującą wulgarność, na zagrażające nam okrucieństwo, na niszczącą siłę pieniądza.

Chrześcijanin musi być odporny nie tylko na pogróżki i prześladowania - jak już zostało to powiedziane - ale także, co jest znacznie trudniejsze, na zaszczyty, przywileje, przysługi, na pokusę władzy, za pomocą której świat próbuje „kupić" jego aprobatę.

Musi być odporny także wobec powabu bożków, które szaleją wokół.

Odporność jest zatem kategorią ducha, a związana z oporem, zapewnia prawdziwe przekraczanie granic.

6. PRZYJĄĆ OGIEŃ

Musimy uczynić naszym wielkie pragnienie Jezusa: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął!" (Łk 12,49). To ten sam ogień, który otrzymali apostołowie w dniu Pięćdziesiątnicy. Tego dnia Duch Święty przepełnił, bardziej niż umysł, ich serca. To ogień, który oczyszcza, uwalnia od zepsucia, wypala u korzeni dumę i próżność, obraca w popiół zbędne ozdoby i świecidełka. Przede wszystkim jednak wznieca pasję, która pochłania, jest nieogarniona, niekontrolowana.

W dzień Pięćdziesiątnicy, by głosić Ewangelię, zostali posłani nie pilni uczniowie, którzy nauczyli się lekcji na pamięć i idą ją przekazywać tonem profesjonalnym, będąc obojętnymi, neutralnymi, beznamiętnymi.

Ludzie Pięćdziesiątnicy są namiętni, nie są wykonawcami rozkazów ani oddelegowanymi do przekazywania wiadomości z wysoka.

Właśnie oni są niebezpieczni, nieprzewidywalni, „groźni".

Aby być autentycznym świadkiem, trzeba stać się istotą z ognia. Trzeba być kimś zupełnie innym niż funkcjonariusz, solidny biurokrata, porządny, osądzający, kontrolujący i nienaganny człowiek.

Trzeba być zakochanym, zakochanym w życiu, ogarniętym namiętną pasją. Trzeba być człowiekiem, który nie czyni nic, by ukryć tę pasję.

Iskra musi zabłysnąć w sercu. „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?" (Łk 24,32).

Oto dwa cytaty z Księgi Jeremiasza: „I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał ani mówił w Jego imię! Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, nurtujący w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem" 0r 20,9).

Ogień, gdy już ogarnie serce samego posłańca, za jego pośrednictwem dociera do innego serca, które czeka, i zapala w nim iskrę...

„Rozdziera się serce we mnie, wszystkie moje członki ogarnia drżenie, jestem jak człowiek pijany, jak człowiek przesycony winem - z powodu Pana i Jego świętych słów" (Jr 23,9).

J. Sulivan mawiał: „Prawda nierozgrzana sercem jest prawdą zdradzoną".

J. Green kiedyś zauważył: „Jeśli prawda cię nie oszałamia, nie mów o niej!".

Święty Bernard zaś rzucał w twarz uczonego Abelarda następujące słowa zarzutu: „Zimne serce absolutnie nie może przyjąć języka ognia". Ani, tym bardziej, przekazać go dalej.

7. KRZYŻ - NARZĘDZIE PRACY

Pozostaje dodać, że istnieje bardzo ścisły związek pomiędzy byciem rozpalonym pasją a motywem wyruszenia.

Z całą pewnością nie można zaniedbać krzyża. Krzyż nie przedstawia nieprzewidzianego wypadku, który wydarzył się na drodze misjonarza. Jest raczej czymś normalnym.

Kochać znaczy być otwartym na cierpienie. Uczyć się kochać znaczy mieć odwagę oddawania bez reszty, ciągłego obnażania się, kosztownej ascezy. Owszem, miłość jest znakiem bezinteresowności, a mimo to zawiera w sobie cenę do zapłacenia. I nikt nie może zostać od tej zapłaty zwolniony ani otrzymać zniżki.

Miłość wzrasta... w przegranej. Miłość nie żyje sama z siebie. Rozwija się przez niekończącą się serię głębokich udręk. Miłość jest trudną drogą, pełną kontrastów. Wzmacnia się dopiero wtedy, gdy coś stawia jej opór.

Krzyż jest więc nieodłącznym towarzyszem misjonarza. To jego niezbędne narzędzie pracy.

8. TO, CO TRZYMA MISJONARZA NA NOGACH

Nie można mylić misjonarza z osobą wiecznie zabieganą, z menedżerem, z szalonym działaczem. Bez mocnej budowy wewnętrznej, bez przygotowania duchowego pierwszego stopnia misjonarz okazuje się kaleką, a zatem nie może stanąć na wysokości swojego zadania. Misja potrzebuje przede wszystkim ludzi modlitwy. Biskup Daniele Comboni, który również był niestrudzonym, często nieznającym wytchnienia, misjonarzem, tak mawiał: „Wszechmoc modlitwy jest naszą siłą".

Tylko modlitwa zapewnia misjonarzowi wytrwałość.

9. POZOSTAWAĆ NA MARGINESIE

Człowiek, jeśli naprawdę chce być chrześcijaninem, musi koniecznie być kimś „na marginesie". Marginesy to biała przestrzeń, która otacza tekst. Tam można pisać to, co się chce.

Wyrażać własne obserwacje, zgodę, ale też różnicę zdań.

Istnieje taka partytura, tekst pisany, zaakceptowany przez tych „naj-", który wydaje się nie do zmodyfikowania. To taki rodzaj stałego scenariusza. W nim ustalone są zasady życia, sukcesu, władzy, szczęścia, kariery, interpretacji życia w aspekcie indywidualistycznym, pod kątem wygody, interesu, przyjemności, posiadania.

Chrześcijanie zapisują na marginesie, że nie zgadzają się z tymi zasadami. Umieszczają na marginesie zupełnie inny tekst, inny sposób interpretowania życia. Korzystając z szerokiej przestrzeni na marginesie każdej strony, nanoszą tam decydujące poprawki, czasem nawet rażąco pełne sprzeczności.

Improwizują melodie, które nie zostały zapisane w rozdanych partyturach. Często ich nuty uważane są za fałsz. Rzeczywiście, prawie zawsze ich głosy są „poza chórem".

Oni jednak nie zadowalają się robieniem zapisków na marginesach. Oni chodzą po marginesach. Zapuszczają się na boczne drogi, uważając na niewidoczne oznakowanie. Nie podążają nigdy drogami „zalecanymi" przez ostrożność, bezpieczeństwo, spryt, powszechną akceptowalność, dyplomację czy maskarady. Przemierzają ziemię, ukrywając pod skorupą zaczyn Ewangelii, ziarno miłości Bożej.

Świadkowie Ewangelii, mimo że żyją na tym świecie, wyrzekają się jego logiki, odrzucają jego przebiegłość, wolą trzymać się z dala od pałacu i jego okazałości, odrzucają prefabrykowane schematy, znajdują się daleko od miasta, poza murami, dokładnie tak jak Jezus, który narodził się i został przeznaczony na śmierć poza murami miasta Jeruzalem.

10. SKONCENTROWAĆ SIĘ NA MOCY SŁOWA

Dziś niewątpliwie mamy do czynienia z dewaluacją słowa, co jest konsekwencją braku ciszy. Już Kohelet zapowiedział to zjawisko: „Mówienie jest wysiłkiem: nie zdoła człowiek wyrazić [wszystkiego] słowami" (Koh 1,8). Należałoby tylko sprecyzować, że im bardziej zuchwale człowiek używa ich i nadużywa, tym bardziej słowa okazują się wysiłkiem. Można powiedzieć, że słowa są zmęczone, wyczerpane, wykończone. Nie są w stanie powiedzieć już nic znaczącego, stały się żałosnymi dźwiękami - tym słabsze, im głośniejsze - okazują się niezrozumiałe.

Trzeba zanurzyć je w uzdrawiającej, długiej kąpieli ciszy, by odzyskały swój blask i skuteczność. My zaś używamy ich nadal w sposób przesadny, a przede wszystkim nieodpowiedzialny. Powodujemy, że mówią wszystko to, co chcemy. A zmęczone, zużyte, wyczerpane, stają się męczące, nieznośne, przeszkadzają, są nudne.

Merleau-Ponty, współczesny filozof, dokonał rozróżnienia pomiędzy „słowami mówionymi" a „słowami mówiącymi".

Słowa „mówione" to słowa nieprzemyślane, powtarzane mechanicznie, a zatem niegodne uwagi, niebudzące zaufania. To rodzaj bełkotu językowego. Słowa krzyczące. Słowa wypowiedziane, by zadziwić. Słowa sprawiające przyjemność mówiącemu (niektórzy intelektualiści cierpiący na narcyzm - także w kręgach kościelnych - zdają się przeglądać w lustrze, gdy stosują wyszukany żargon, akt mający zadziwić „mało inteligentnych"). Słowa mające oszałamiać.

J. Sulivan mawiał, że największe ryzyko stanowi język, który, pewny siebie, mówi zamiast nas. Zjawisko to dotyczy przede wszystkim słów pewnego rodzaju języka religijnego, które cisną się na usta niemal automatycznie; przypomina to odruchy warunkowe, podobnie jak zdarzało się psom Pawłowa. Z tego też powodu, w określonych warunkach, wobec pewnych problemów, wyrywają się natychmiast i... nieproszone różne formuły, stwierdzenia, prefabrykowane odpowiedzi, zdefiniowane sądy, „nieomylne" rady.

Słowa „mówione" uderzają w ucho, może je nawet pieszczą, jednak z trudem trafiają do serca, z trudem docierają głębiej, by poruszyć coś „wewnątrz".

Słowa „mówiące" to słowa, które zawierają istotną treść i potrafią ją oddać. To słowa najważniejsze, autentyczne, tętniące (choć... wahające się). Ciepłe, a nawet rozżarzone, choć przejrzyste.

Słowa wzbudzające szacunek, które bierze się na poważnie. Słowa związane z autorytetem (nawet jeśli są wypowiadane przez kogoś, kto oficjalnie autorytetem nie jest). Słowa, które mają swoją wagę. Słowa pochodzące z daleka, a przede wszystkim z głębi.

To słowa, które być może przeszukują bezlitośnie i miłosiernie każdy zakamarek twojego istnienia.

Słowa, które nakładają na ciebie lub raczej wlewają do twojego wnętrza uczucie pokoju i dręczące wyrzuty sumienia. Okrutne i słodkie. Proste i pełne tajemnicy. Słowa lekkie, ale takie, których nie można lekceważyć.

Słowa „mówiące" należą do języka, który pochodzi z najgłębszych pokładów człowieka, z tajemniczej strefy dzięki powolnej, męczącej pracy „wydobycia". Dlatego też są jak kawałek ciała, żywa część, czasem nawet odczuwająca ból, który odrywa się od osoby mówiącej. Te słowa, wydobywane z największą trudnością, niosą ze sobą nieskończony ładunek ciszy i niewyczerpalne zapasy światła. Są cenne i powinny być zazdrośnie strzeżone.

Być może nie rozwiązują żadnego problemu, ale zmuszają do myślenia. Nie oferują wyjaśnień, lecz są zaproszeniem do adoracji.

Podczas gdy słowa „mówione" brzęczą w uchu (przeszkadzając jak osy), słowa „mówiące" wywołują wewnętrzny rezonans.

Również słowa kogoś, kto pisze, powinny wyrywać się z refleksyjnej ciszy, powinny być przesiąknięte ciszą, a także splamione krwią. W przeciwnym razie są tylko martwą literą.

Pewien „mędrzec", ksiądz Abraham Levi, tak mawiał: „Blisko słów przyzwyczajenie. Blisko ciszy prawda".

Podsumowując: świadek musi mieć odwagę, by skoncentrować się na mocy słowa, ale jednocześnie musi umieć je przewartościować.

4. KOŚCIÓŁ PIĘĆDZIESIĄTNICY I JEGO BOHATEROWIE

Dobrze, jeśli będziemy pamiętać, że wszystko zaczęło się podczas Pięćdziesiątnicy (Dz 2,11). Tak, tamten dzień wyznacza narodziny Kościoła oraz jego publicznej działalności. O jakim jednak Kościele mowa? Jak on się przedstawia?

Określamy jego niektóre elementy.

1. KOŚCIÓŁ, KTÓREGO NIE OCZEKIWANO

Niewątpliwie niespodzianka jest elementem kluczowym Pięćdziesiątnicy. Nikt nie oczekiwał już nic innego od apostołów. Byli przegrani. Stanowili nic nieznaczącą grupkę, na dodatek pozbawioną „głowy" (bezdyskusyjny lider zniknął definitywnie).

Ustanowiona władza, kolejny raz, dzięki swoim wspólnikom, zdołała przywrócić porządek, neutralizując niebezpieczne zarzewie konfliktów. Sytuacja wróciła do normy po zamieszkach wywołanych w ostatnim czasie przez burzyciela, który przybył z Galilei z garstką żebraków.

Kalendarz uroczystości ponownie zaczął regularnie się wypełniać, nie istniało ryzyko nieprzyjemnych wydarzeń. Lekcja miała służyć na wypadek, gdyby jeszcze ktoś miał w głowie dziwne idee.

Kosmopolityczny tłum przybiegł wówczas do Jerozolimy, jak zwykle z tych samych powodów. Już wtedy turystyka religijna stanowiła mannę dla skarbca świątyni, który zawsze był chłonny. Tymczasem rodzi się nieoczekiwane wydarzenie, coś, co wzbudza zainteresowanie wszystkich, powoduje sensację, zadziwienie. Ludzie są głęboko wstrząśnięci. To nie jest coś, czego oczekiwali. Pojawia się element „nadprogramowy", który na dodatek burzy cały ustalony program.

Taki zawsze powinien być Kościół. Niezaprogramowany. Nie zaproszony na przyjęcie. Zdolny ogarnąć wszystkich zaskoczeniem, zastać ich nieprzygotowanymi.

Dokonuje wtargnięcia na scenę, powodując nieporządek. Trudno zdać sobie sprawę z tego, co się dzieje. Niemożliwe jest przewidzenie konsekwencji, również dlatego, że to wejście na scenę nie ma być po prostu wybuchem entuzjazmu, efektem teatralnym czy *coup de théâtre,* ale tym, co posiada znamiona czegoś poważnego, co trwa. Improwizowane zjawisko nie ma na celu tego, by „powrócić", by być wchłoniętym przez normalność.

Na początku nikt nie wie, co będzie mógł usłyszeć lub zobaczyć. Nie rozdano wcześniej tekstów dyskusji (także dlatego że, na szczęście, nie było żadnego etapu przygotowywania dyskusji; wybrane osoby zostały przygotowane na przyjęcie wiatru, ognia czy też Ducha, a nie wskazówek dotyczących głoszenia...).

Kościół staje się zdolny do improwizowania. Duch wkłada w usta tym „niewyspecjalizowanym" ludziom słowa nowe, nigdy nie-słyszane. Żadnej odpowiedzi nie sposób się domyślić. Żadnej przewidzianej deklaracji. Żadnego, ogólnie znanego stwierdzenia. Kościół Pięćdziesiątnicy to Kościół, który „zostaje wymyślony" w jednej chwili.

Wzbudza podziw, ponieważ ukazuje się w niespodziewanym momencie, mówi o rzeczach niewyobrażalnych, zachowuje się w sposób nietypowy, dotyka bolesnych miejsc, jest nietypowy, daje propozycje tak bardzo różne od tych zwyczajnych. Kościół, który posiada odwagę głoszenia tego, co nowe, nieoczekiwane.

To Kościół, który wprawia w zakłopotanie, potrafi zmylić rozmówców, niepokoi, wstrząsa. Ponieważ nie ma pozycji, których musiałby bronić, nie posiada przywilejów do utrzymania czy nabycia, nie ma równowagi, którą trzeba by chronić, porusza się z dekoncentrującą, „skandaliczną" wolnością.

To Kościół, który wzbudza zainteresowanie, ponieważ nie da się go dopasować do żadnej z dawnych kategorii, nie upodabnia się do modeli ani wcześniejszych doświadczeń.

Kościół, który nie prosił nikogo o pozwolenie ujawnienia się, nie uzgadniał sposobów, momentu i ograniczenia czasu pojawienia się, nie żądał żadnego rodzaju gwarancji. To Kościół ryzyka, nie konkordatów.

Z drugiej jednak strony, ponieważ przyniósł ogień, byłoby absurdem prosić o gwarancje i obietnice pożarowe (lub przeciw?)...

Chodziło o „wypadek" o bardzo poważnych konsekwencjach.

... Z możliwością powtórki.

Dzień Pięćdziesiątnicy, a raczej kronika „niezapowiedzianego" wypadku. Kościół Pięćdziesiątnicy albo manifestacja „bez autoryzacji".

Trudno jest przyzwyczaić się do Kościoła takiego jak tamten.

2. KOŚCIÓŁ DAJĄCY SIĘ POJĄĆ

Dzień Pięćdziesiątnicy to raczej świadectwo tego, że można mówić do wszystkich i być zrozumianym. Apostołowie nie stosują żargonu kogoś początkującego, kto potrzebowałby tłumacza lub komentatora. Nie tworzą dokumentów zrozumiałych tylko dla wąskiego kręgu ani takich, które wymagają obowiązkowo interwencji wyspecjalizowanych i upoważnionych komentatorów.

„Każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku" (Dz 2,6), który później stał się językiem powszechnym, językiem życia codziennego, zwykłych spraw. To język, w którym chleb nazywa się po prostu „chlebem", „woda" znaczy „woda", spotykaną osobę wita się słowami „dzień dobry", a nie mglistymi formułami.

Nie wystarczy mieć coś do powiedzenia. Trzeba wysilić się i powiedzieć to w sposób najbardziej jasny i zrozumiały. „Piękna nowina" nie powinna potrzebować specjalistów do rozszyfrowania jej i wyjaśniania, o czym w niej mowa.

... A jeśli ktoś nie potrafi, niech próbuje, wciąż ćwiczy. Jasność musi się stać także formą ascezy, nie tylko szacunku i miłości względem zwykłych ludzi („Jasność, to miłość" - mawiał wielki biblista Luis Alonso Schokel). Nie jest powiedziane, że pewne kwestie, „sprawy Boże", rzeczywistość nieba nie mogą być głoszone słowami powszechnego użytku. Bóg przecież stał się „ciałem", dał się głodnym ludziom jak chleb - aby siebie wyrazić, posłużył się ludzkim alfabetem.

A może język zawiły, niejasny, zagmatwany, tajemniczy jest bardziej odpowiedni do ukazania tajemnicy języka będącego wyrazem prostoty?

Prorocy, i w ogóle wszyscy autorzy ksiąg (wystarczy pomyśleć o autorach ksiąg mądrościowych), powiedzieli niebanalne rzeczy, posługując się często obrazami zrozumiałymi dla wszystkich.

Nie uważam, że nazwanie Kościoła Pięćdziesiątnicy Kościołem jasności i przejrzystości (dla głębszych potrzeb!) jest zbyt śmiałe.

Może nie ma nawet powodu, żeby kłopotać Ducha, by nas nauczył języka, którym mówią wszyscy i który wszyscy rozumieją. Może wystarczyć - nawet to zbyt wiele - wszystko, czego nauczyliśmy się w domu. Duch, jeśli już interweniuje, robi to, by dać nam... natchnienie, skuteczność, moc. Jasność musimy dodać my. I może też - jak już wspomnieliśmy - trochę ognia, odpowiedniejszego niż lód, sprawiającego, że słowo, oprócz tego, że jest rozżarzone, staje się „przejrzyste".

Rozżarzenie uwalnia słowo od jakiejkolwiek zgorzeli braku przejrzystości.

Zakochany zawsze potrafi bardzo dobrze się wysłowić.

3. KOŚCIÓŁ „NIE DO WYJAŚNIENIA"

Nie było potrzeby sporządzania protokołu (owocu być może trudnego kompromisu pomiędzy różnymi opiniami) w celu wyjaśnienia tym, którzy pozostali na zewnątrz, wszystkiego, co zdarzyło się w Wieczerniku. Również dlatego że w Wieczerniku nie miała miejsca żadna dyskusja, żadna debata. Tym bardziej nie zaufano urzędowemu posłańcowi, który potrafił złagodzić nawet najbardziej szokujące wieści.

Dzień Pięćdziesiątnicy jest faktem widocznym dla wszystkich, a nie czymś, co wymaga udokumentowania. Ten fakt okazuje się jasny, ewidentny, mimo że „nie do wyjaśnienia". Chcę powiedzieć, że wyjaśnień trzeba szukać gdzie indziej. Ten Kościół nie posiada w sobie usprawiedliwienia, ale odsyła do czegoś innego, do Kogoś Innego.

Ludzie od razu wyczuwają, że uczniowie Jezusa mówią czy robią rzeczy, które od nich nie zależą. „Zdumiewali się wszyscy i nie wiedzieli, co myśleć: «Co to ma znaczyć?» - mówili jeden do drugiego" (Dz 2,12). Jakby komentowali: „To niemożliwe. To nie od nich pochodzi...".

W rzeczywistości wyjaśnieniem jest konkretne imię: Duch Święty. „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym..." (Dz 2,4).

Głównym bohaterem dnia Pięćdziesiątnicy jest Duch Święty.

Całe życie i misja Kościoła zależą od Ducha Świętego. Ten Duch nie jest zadaniem dla nielicznych uprzywilejowanych, ale własnością, a nawet wspólnym darem. „Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra" (1 Kor 12,7).

Duch jako zasada wewnętrznej kohezji, ale także jako różnorodność (różnorodność osób, charyzmatów, dróg) sprawia, że stajemy się jednocześnie łagodni i wolni.

Kościół staje się interesujący („zdumiewali się wszyscy..."), stanowi problem („«Co ma znaczyć?» - mówili jeden do drugiego...") tylko wówczas, gdy nie posiada sam w sobie wyjaśnienia, jeżeli nie rości sobie prawa do usprawiedliwiania się, do bronienia się albo, co gorsza, do egzaltacji, obnażania się, zmusza zaś do poszukiwania gdzie indziej prawdziwej przyczyny wszystkiego.

Począwszy od pierwszej mowy Piotra, Dzieje Apostolskie precyzują: „Nie musicie myśleć, że zależy od nas... My nie mamy z tym nic wspólnego...".

Kościół Pięćdziesiątnicy albo zdolność stawiania znaków zapytania, prowokowania kwestii, wzbudzania pytań, zachęcania, by szukać „gdzie indziej"...

Wezwanie do tajemnicy nie może stanowić łatwej przykrywki niejasnych postaw i zachowań.

Wprost przeciwnie, Kościół Pięćdziesiątnicy nie ma nic do ukrycia, jest przejrzysty do tego stopnia, że pozwala zobaczyć tajemnicę.

4. KOŚCIÓŁ „NIESPRAWDZALNY"

Oczywiście, ktoś wolałby, aby tamci sparaliżowani strachem ludzie zostali w domach, zablokowani, tacy, jakich odnalazł ich zmartwychwstały Pan („tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus..." -J 20,19).

Mistrz natomiast posyła ich w świat: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam..." 0 20,21).

Duch zaś dba o to, by z drzwi i okien definitywnie odpadły wszystkie zasuwy. Kościół Pięćdziesiątnicy jest Kościołem, który nie próbuje realizować narzucanego przez kogoś, „dodającego otuchy" scenariusza. To Kościół „niesprawdzalny", który nie godzi się, by być świąteczną dekoracją, podporą tak zwanego przyjętego porządku, by być zapraszanym na bankiet dla nielicznych ze względu na gwarancję jego spokojnego przebiegu, a następnie dla jeszcze spokojniejszego trawienia uzupełnionego popołudniową drzemką.

To Kościół niepozostający do dyspozycji ani do wykorzystania w innym niż głoszenie Ewangelii celu; to Kościół „uparty", niezamierzający wejść w szeregi.

Potrafi pozostać długo w Wieczerniku, ale nie waha się wyjść na ulice i głosić Słowo, które zostało mu powierzone, niepokoić sumienia, ujawnić kolosalną niesprawiedliwość tamtego ukrzyżowania (i wielu innych).

Kościół troszczy się o „sprawy Boże", ale jest gorliwy również w „sprawach ludzkich" (nie należy ich mylić z interesami ludzkimi).

Oczywiście, także dziś są wielcy i mali przywódcy, którzy woleliby Kościół „sprzed Pięćdziesiątnicy". Kościół racjonalny, dający się oswoić, nieśmiały, niemisyjny, dewocyjny, całkowicie pochłonięty przedsięwzięciem „zbawiania dusz" (przyznaję, zdołałby...), pozwalający, aby sprytni zajęli się całą resztą (albo własnymi interesami, stanowiskami, niekontrolowaną władzą, operacjami wątpliwej uczciwości, dokonywanymi pod sztandarem chrześcijańskim...).

Jednak Kościół, jeśli jest Kościołem Chrystusa i Ducha, nie może być jakimś niewygodnym, dającym znikomą pewność Kościołem Pięćdziesiątnicy. Niepotrzebnie rezerwować miejsce honorowe w loży. Miejsce to, od czasu do czasu, przyznawać mu będzie Duch. Dlatego też niektórzy odkrywają Kościół niesprawdzalny, nieprzewidywalny, nieosiągalny, natrętny, tam gdzie nie życzyliby sobie w ogóle go znaleźć.

Skoro w środku jest Duch, a nie „uznanie" i zadowolenie przebiegłych „zainteresowanych", może się zdarzyć, że Kościół będzie na swoim miejscu dokładnie wtedy, kiedy nie będzie na swoim miejscu.

A więc: co się dzieje?

To pytanie, które stawia wczorajszy dzień Pięćdziesiątnicy i - tego sobie życzmy - również ten dzisiejszy.

5. KOŚCIÓŁ ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

A zatem Kościół jest koniecznie, nieuchronnie misyjny. Kościół ma obowiązek „wyjść", jeśli zamierza zanieść powierzone mu Słowo, które ma być głoszone po całym świecie.

Jednak ja upieram się i kocham także Kościół, który „wraca" do domu. Do tego domu, w którym, jeśli się nie mylę, zanim jeszcze zdarzyło się zamieszanie spowodowane zesłaniem Ducha Świętego, apostołowie z kilkoma niewiastami i Marią trwali na modlitwie.

Należałoby odgrzebać dawne rozróżnienie pomiędzy Kościołem *ad extra sl ad intra.* Ja osobiście bardzo kocham także ten ostatni wymiar, który, jak mi się wydaje, jest w obecnych czasach zaniedbywany. Kościół *ad intra* jest tą wspólnotą, która praktykuje braterstwo pomiędzy wszystkimi tworzącymi ją członkami - nie wyłączając nikogo - a to braterstwo, ta komunia *(koinonia),* ta miłość, która krąży przede wszystkim „w domu", staje się znakiem dla innych, szczególnym aspektem misyjności, a nawet jej pierwszą, konieczną formą.

Zatem pozostaje bezdyskusyjny fakt, że Kościół Pięćdziesiątnicy jest także Kościołem życia wewnętrznego. To, co wewnętrzne, jest możliwe jedynie wówczas, gdy zamykają się drzwi - nawet chwilowo, ale regularnie - pozostawiając tłum na zewnątrz, uciszając głosy i wołania dochodzące z placu.

Paradoksalnie, Kościół zdolny mówić do wszystkich to Kościół, który uczy się przede wszystkim języka ciszy.

Kościół, który ukazuje się światu i który zdoła ukazać też Boga, to Kościół, który się ukrywa, odrzuca „pojawianie się", by móc być przejrzystością Kogoś innego. Nie zależy mu na mówieniu o sobie, ale jest głosem niosą-

cym Stówo, które do niego nie należy i które jest jedyne; musi zainteresować Nim innych.

Kościół, który ma upodobanie w autocelebracji z pewnością nie wskazuje na Tego z góry.

W dwóch słowach: w przypadku chrześcijanina, który chce rzeczywiście być misjonarzem, chodzi o połączenie, zharmonizowanie zarówno wymiaru apostolstwa, jak i kontemplacji. Trzeba dojść do tego, by być - według radosnej formuły wymyślonej przez księdza Tonina Bella - kontemplacyjnym.

121

5. STYL MISJI: STARY I CIĄGLE NOWY

1. FUNKCJA NIEODWOŁALNA

„Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi.

Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu. Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie" (Mt 5,13-16).

Zbliżenie się uczniów, według obrazu z początku Kazania na Górze, który udało nam się zarysować, nie może sugerować zamiaru nawiązania bardziej osobistego kontaktu w zamkniętym kręgu. Tłum jest obecny. Stoi i czeka. Powoduje, można powiedzieć, zwarcie.

Uczniowie natomiast zostali upoważnieni do słuchania Słowa, by móc je później wykrzyczeć na dachach (Mt 10,27). Muszą przyjąć Słowo, by móc je zinterpretować w wymiarze egzystencjalnym i je głosić. Zdania zacytowane powyżej przedstawiają chrześcijańskie powołanie jako funkcję społeczną, służbę świadczoną wszystkim albo, jak wskazują na to ostatnie dane, misyjność. „Wy jesteście solą ziemi... Wy jesteście światłem świata..."

Oczywiście, nie jest się solą ziemi ani światłem świata, jeśli jedynie posługuje się słowami, deklaracjami, dokumentami, narzeka, nie ma nawet dobrych intencji. Potrzeba czynów.

Czyny wypływają z miłości i są znakiem miłości. Muszą ukazywać miłość, a nie być wsparciem prestiżu i władzy. Dobre czyny (dosłownie: „piękne"), co zrozumiałe, nie powinny być mylone z interesami. Niektórzy, niestety, trochę cynicznie dają do zrozumienia: Bogu oddajmy chwałę, a my zadowolimy się... pieniędzmi. Inni, oprócz pieniędzy, przywłaszczają sobie także chwałę.

Twierdzę, że nie ma powodu, by na słowa Kazania na Górze dotyczące soli i światła dumnie wypinać pierś; należałoby raczej, słuchając tych słów, uderzyć się w piersi. Zamiast buntować się z powodu tego, że nie jesteśmy poważani, brani pod uwagę odpowiednio do „ciężaru", jaki niesiemy, że jesteśmy zaniedbywani, odrzuceni na bok, zapytajmy raczej samych siebie: czy przypadkiem nasza sól nie utraciła smaku, z wyjątkiem tych okazji, gdy można postawić ją na stół podczas bankietu wydawanego na cześć naszych przedsięwzięć, włączając te wątpliwej uczciwości.

Pan przewidział, że sól, która utraci swój smak, zostanie „podeptana przez ludzi".

Przede wszystkim musimy zdać sobie sprawę z tego, że jeżeli jesteśmy w stanie tylko częściowo oświecać, to być może jesteśmy mało przejrzyści dla Tego, który wyłącznie jest światłem świata. My zaś jesteśmy po prostu - jeśli jesteśmy - światłem odbitym.

Kiedy przeszkadzamy, zbytnio ufamy sobie, jesteśmy za bardzo zaangażowani w to, by zabłyszczeć, jest naturalne, że stajemy się mniej przejrzyści i ludzie pozostają w ciemnościach albo zwracają się do innych, iluzorycznych świateł.

2. ŚWIATŁO NIE PO TO, BY BŁYSZCZEĆ

Jeśli chodzi o rolę światła, to wydaje mi się, że koniecznie trzeba podkreślić dwie kwestie budzące nieporozumienia.

Po pierwsze: chrześcijanin nie może przywyknąć do dostarczania światła dekoracyjnego. Dziś, podczas wielu uroczystości związanych z tradycją chrześcijańską, element religijny zostaje zredukowany do bycia pretekstem do czegoś innego. Folklor bierze górę nad wiarą. Oprawa zewnętrzna przewyższa treści.

Po drugie: tylko ten chrześcijanin zdoła oświecić innych, który nie stara się błyszczeć osobiście, nie chce przyjmować postawy głównego bohatera, stać na scenie w świetle reflektorów, grać roli bohatera, w nieskończoność recytować litanię do własnego „ja", kazać mówić i pisać o sobie.

„I stanąłem przed wami w słabości i w bo-jaźni, i z wielkim drżeniem..." - przypomina św. Paweł wspólnocie w Koryncie (1 Kor 2,3). Mowa tu o jednym z najpiękniejszych i najbardziej znaczących wyznań, jakie uczynił ten apostoł.

Po negatywnym doświadczeniu, jakie spotkało go w Atenach, gdzie chrzcił i przemawiał do ludzi kultury, zrozumiał, że należy zmienić zakres, sposób i styl (czasem porażki są bardziej przydatne niż sukces, zawsze zaś, jeśli tylko człowiek potrafi przyznać się do własnych błędów).

Święty Paweł staje przed Koryntianami po tym, jak porzucił swoje hipotezy i pełne wdzięku słowa. Nie waha się już stanąć przed nimi jako ktoś niezbyt pewny siebie; teraz staje bez nadmiernej śmiałości czy zuchwałości, świadomy własnych ograniczeń, darzący szacunkiem innych. Zatem jest przeciwieństwem pewnego siebie nauczyciela, mistrza, który pokazuje swoją brawurę, przeciwieństwem prymusa w klasie, któremu zależy, by wszyscy dowiedzieli się jak bardzo jest lepszy od innych.

Światło może być ofiarowane innym wyłącznie skromnie i delikatnie. Jeżeli Chrystus na krzyżu ukazuje się w całej słabości, misjonarz nie może zrobić nic innego, jak tylko przyodziać się w tę samą słabość. O krzyżu Chrystusa można mówić tylko tonem skromnym i prostym.

Święty Paweł nie ufa już ani elokwencji, ani dialektyce, nie koncentruje się na efektownych przemówieniach. Teraz, bardziej niż o „zrobienie wrażenia", troszczy się o otwartość serca, obierając drogę roztropności.

Po zniewadze, jakiej doznał w akademii w Atenach, nie ufa już swojej błyskotliwej argumentacji i zamierza być narzędziem posłusznym wyłącznie Duchowi: „A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej" (1 Kor 2,4-5).

Święty Paweł pojął, że jeśli mówi się o świetle ewangelicznego słowa, nie ma powodu przyjmować pozy zarozumiałego intelektualisty.
Zdał sobie sprawę z tego, że aby być nauczycielem, musi nauczyć się nic nie wiedzieć...

Nie pragnie wywierać wrażenia, wprawiać w osłupienie, panoszyć się, manipulować ludźmi dla własnej przyjemności. Ze spokojem pozostawia za plecami dyskusje uczonych, błyskotliwe stwierdzenia i poszukuje prostych słów, by poruszyć dusze, wzbudzić wolność, oświecić sumienia (a niektórym pobudzić też umysły!).

On nie chce zamienić głupoty krzyża na mądrość ludzką utożsamianą z najnowszymi prądami kulturalnymi czy najnowszą ideologią (która zawsze jest przedostatnia).

3. WIELKA BROŃ MISJONARZA: CIERPLIWOŚĆ

W działalności misyjnej trzeba dać honorowe miejsce cierpliwości - cnocie, która dziś jest trochę zaniedbywana i przechodzi proces dewaluacji. Biskup Daniele Comboni, „nieodparty", porywczy apostoł, z całą mocą twierdził, że cierpliwość jest podstawową cnotą misjonarza[15].

Na pewno nie można mylić cierpliwości z uległością ani, tym bardziej, z brakiem gorliwości. Cierpliwość nie jest cnotą, która bierze udział w podpisywaniu kapitulacji. Wprost przeciwnie, cierpliwy misjonarz nigdy się nie poddaje, nawet w obliczu przeszkód, które wydają się nie do pokonania.

15 Por. A. Pronazato, *La sua Africa,* Milano 2003, s. 80nn.

Cierpliwość nigdy nie jest przegrana; jej nałogiem jest przyznawanie się do porażek. Ona wychodzi zwycięska - nie na sposób ludzki i nie w ustalonym z góry, przez nasz... brak cierpliwości, czasie - z wszystkich przedsięwzięć, również tych, które wydają się niemożliwe. Wychodzi niezawodnie z podniesioną głową, ponieważ nic i nikt nie może sprawić, że się ugnie.

Z myśleniem o cierpliwości nie łączy się wyobrażanie sobie twarzy zgaszonej, wyblakłej, anemicznej, wzdychającej, pokrytej bezsilną rezygnacją, zesztywniałej od fatalizmu.

Można powiedzieć, że cierpliwość jest pokorna, ale tylko jeśli przyjmujemy, że pokora nie wyklucza dumy, uporu i zaciętości.

Cierpliwość służy do chronienia, a nie do uśmiercania najśmielszych marzeń.

Bez współpracy z cierpliwością zaprzestaje się kontynuacji dzieła przy pierwszym niepowodzeniu. Po wypadku zaczyna się lizać rany i popłakiwać w sposób trudny do zniesienia. Przybiera się śmieszną pozę odrzuconej, niezrozumiałej ofiary. Upada się i puchnie po zderzeniu z najmniejszą trudnością, małym, niespodziewanym problemem, z najbardziej nędzną przeszkodą.

Człowiek cierpliwości nie poddaje się, nie daje za wygraną nawet wtedy, gdy poniesie porażkę. Kiedy wszystko wydaje się stracone, misjonarz uzbrojony w cierpliwość... nie traci cierpliwości. Akceptuje opóźnienia, gęstą ciemność, przeciwności, odrzucenie. Nie traktuje tego jednak jako „ostatniego słowa", definitywnego, nieodwołalnego wyroku, ale patrzy z perspektywy tymczasowości.

Na każde odrzucenie rzeczywistości, na każde rozczarowanie ze strony wrogiego środowiska czy ludzi, na każdy niemiły wypadek, niekończące się oczekiwanie misjonarz - człowiek cierpliwości - reaguje, wnosząc własny kapitał cierpliwości, a nie przywłaszczając go sobie. Inwestuje w cierpliwość wszystkie zapasy energii.

Pustynia zakwita w cierpliwości.

Cierpliwość musi znaleźć się na początku każdej przygody misyjnej, skoro wszystko pozostaje jeszcze do zrobienia. Zaczyna się z cierpliwością (cierpliwością... niecierpliwą!), działa się z cierpliwością i doprowadza się przedsięwzięcie do końca z cierpliwością.

Cierpliwość to zdolność rozpoczynania od początku. Człowiek cierpliwy to ten, który nigdy nie przestaje zaczynać.

Odwaga nie polega na rozpoczynaniu, ale na rozpoczynaniu na nowo. Początkowy entuzjazm nie wystarcza. Trzeba walczyć z największym niebezpieczeństwem - zniechęceniem.

Trzeba pamiętać, że cierpliwość jest siłą, a nie słabością. To energia.

Zatem misjonarz musi umieć pogodzić niecierpliwość z cierpliwością.

4. SZANOWAĆ POWOLNE KIEŁKOWANIE

Po nauczeniu się i wypraktykowaniu cierpliwości trzeba jeszcze wyrzec się pośpiechu. Często pożera nas niepokój towarzyszący pragnieniu zobaczenia rezultatów, żądza natychmiastowego sukcesu. Brakuje nam woli wytrwałego praktykowania naszej misji.

Musimy przyzwyczaić się do długiego czekania, szanować niekończące się kiełkowanie pod ziemią. Nie można przeobrazić świata w jednym momencie. Rzeczywistość nie zmienia się pod dyktando naszych pragnień.

Uznać jakieś zadanie za natychmiastowe, pozwolić pożerać się jakiejś namiętności nie oznacza posuwania się szybko naprzód, improwizowania, przeskakiwania poszczególnych etapów stopniowego dojrzewania.

Łatwiej jest biec, niż iść, latać, niż dotrzymywać kroku. Postępować naprzód, skacząc, w skurczach, w nieregularnych zrywach, niż zachować dystans.

Łatwiej (i bardziej opłacalnie) jest zorganizować procesję, uroczystość, wymyślać setne rocznice, różne obchody upamiętniające, niż wychowywać do wiary.

Łatwiej jest krzyczeć, niż powiedzieć słowo słuszne, prawdziwe, które poruszy serce.

Łatwiej jest zagrabiać pieniądze, niż zasiać niepokój.

Łatwiej sprawiać wrażenie, powodować zdumienie, niż przekonywać.

Łatwiej stawiać warunki, może nawet szantażować uczuciami, strachem czy korzyściami, niż wychowywać do wolności.

Łatwiej jest budować kościoły, niż kształtować sumienia.

Łatwiejsza jest sensacyjność, spektakularność, cudotwórstwo niż codzienność.

Łatwiej popierać niezbyt właściwe reklamowane powszechne zbiórki, niż towarzyszyć i podtrzymywać na trudnej drodze każdego człowieka.

Łatwiej osiągnąć zorganizowaną aprobatę, niż uczyć używania umysłu i sumienia, a nie tylko ust i oczu...

Łatwiej uderzać w wielki bęben, niż delikatnie wprawiać w drżenie tajemniczą strunę ukrytą w głębi ludzkiego serca.

Łatwiej się narzucać, liczyć i się cenić, nadać sobie znaczenie, za wszelką cenę powiększyć sieć kontaktów, zajmować kluczowe stanowiska, siłą odzyskiwać pozycje, niż iść „drogą obumierania" ziarna 0 12,24).

Łatwiej jest wyważyć drzwi, niż wejść naprawdę.

Łatwiej buntować się, niż pracować.

Łatwiejsza jest wiara... łatwa, być może oparta na łzach, niż wiara poważna, oparta na zmartwychwstaniu.

Z ultraszybką religią nigdzie się nie zajdzie, tym bardziej „aż na krańce świata" (Rz 10,18), mimo szybkiego i ciągłego przemieszczania się.

Pośpiechem nie osiągnie się tego, że ktoś zacznie wierzyć.

Misjonarz nie waha się zaufać „długim czasom".

5. WZAJEMNOŚĆ

Trzeba uważać, by nie interpretować misji jako drogi jednokierunkowej, biegnącej tylko w jedną stronę. Należy być gotowym, by „iść", ale też być gotowym, aby „przyjąć". Trzeba dawać, ale także umieć przyjmować dar innych. Nie chodzi tu o „wychowywanie", ale również o pokorę, by uczyć się od innych, ponieważ wszyscy mają coś, co mogą nam przekazać, udzielić nam cennych lekcji.

Koniecznie musimy odkryć bogactwo, wartość, rzeczy piękne, dobre i prawdziwe, będące w posiadaniu osób, do których jesteśmy „posłani".

Należy przede wszystkim unikać narzucania naszej drogi, schematów, przyzwyczajeń, naszej kultury, ale pomagać, pobudzać innych, różniących się od nas, do odkrywania i podążania własną drogą. Jest czymś niewłaściwym przenoszenie naszych tradycji, eliminując i nie biorąc pod uwagę tradycji innych.

Nie sadzi się królestwa Bożego, wyrywając korzenie z terenu będącego własnością, osób i narodów.

Szacunek, delikatność, czułość są cnotami, które stanowią repertorium każdego misjonarza.

Najbardziej wiarygodne i skuteczne zaproszenie, jakie może dać misjonarz, jest następujące: „Poszukajmy razem...". Zakładające, że na pustyni jest gdzieś studnia...

Najbardziej autentyczna postawa powinna wyrażać się w stwierdzeniu - nawet tym milczącym: „Może ty potrzebujesz mnie, ale również ja potrzebuję ciebie".

6. LEPSZY ZNAK ZAPYTANIA

Wybijmy sobie z głowy, bardzo proszę, to, że na wszystkie pytania musimy dostarczyć odpowiedzi, prefabrykatów rozwiązań każdego rodzaju problemów (włączając te, których nazw nawet nie pojmujemy, a na pewno ich złożoności i związków z innymi).

Człowiek, który prawdziwie wychowuje do wiary, to ten, który jest zdolny do stawiania znaków zapytania, który powoduje, że rodzą się pytania (także te niewygodne, bez gotowej odpowiedzi), który potrafi stawić czoło problemom, jakich wolałby uniknąć.

Niestety, są księża i laicy nazywani „zapracowanymi", którzy robią wszystko sami: stawiają pytania i odpowiedzi. Nie widzą, że pytania przez nich opracowane, często pochodzące nie od nich samych, nie są tymi, które nurtują ludzi lub które powinny ich nurtować. Odpowiedzi, których udzielają, okazują się sztuczne, łatwe do przewidzenia i banalne podobnie jak pytania.

Ktoś powiedział: „Na każdy problem jest zawsze gotowa odpowiedź: łatwa, prosta, jasna, ale błędna".

Nikt nie żąda, by chrześcijański misjonarz sypał jak z rękawa pewnymi i natychmiastowymi odpowiedziami. Takie odpowiedzi nie przetrzymują próby rzeczywistości. Podobne są do korka umieszczonego pospiesznie na butelce. Spokojnie, sprawa załatwiona. Jednak gdy wewnątrz butelki burzą się i kipią okrutne, stworzone przez realne życie problemy, korek wylatuje w górę i wpada w jakiś ciemny kąt. A zainteresowani nie mają nawet ochoty pójść go poszukać, i tak zrozumieli już, że nie trzyma dobrze i przy najbliższej okazji znów wyleci w górę. Lepiej zatem zostawić go tam, gdzie jest.

Lepszy, bo bardziej uczciwy, jest nauczyciel, który mówi: „nie wiem... spróbujmy zrozumieć coś z tego razem... nie spiesz się... nie posiadam podręcznika gotowych odpowiedzi, a nawet gdybym go miał, jestem przekonany, że twój problem jest jedyny, inny, a więc zaproponowane rozwiązanie nie nadawałoby się do twojego, szczególnego przypadku... nie ma odpowiedzi standardowych". Ten „wahający się" jest o wiele bardziej nauczycielem „dodającym otuchy" niż ci, którzy rozpowszechniają od niechcenia tanie

zapewnienia i chcieliby pospiesznie zakończyć dyskusję, zanim jeszcze naprawdę ją rozpoczęli.

Nie trzeba zbyt szybko kończyć dyskusji. Należy ją podtrzymywać, zwłaszcza gdy jest niewygodna, dręcząca.

Są więc powody, dla których nie można ufać misjonarzom proponującym drogę łatwą, na skróty. Na drodze trudnej, męczącej, długiej, wskazanej przez Chrystusa, nie ma skrótów. Żadne, nawet najbardziej błyskotliwe sformułowanie nie może zastąpić najtrudniejszych paradoksów ewangelicznych.

Niewiele jest stałych punktów i jest czymś niewłaściwym nadużywanie ich. Znakiem chrześcijanina jest raczej niepokojący, dręczący znak zapytania.

7. TERENEM MISYJNYM JEST NASZE SERCE

Zanim pójdzie się nawracać innych, trzeba wcześniej nawrócić siebie. Nie możemy nawracać innych, jeśli nie staramy się sami być „nawróconymi", jeśli nie nawracamy się każdego dnia.

Zanim zaangażujemy się w ewangelizację, trzeba zatroszczyć się, by samemu zostać „ewangelizowanym", czyli żyć w przyjaźni z Ewangelią.

Pierwszym „terenem misyjnym" jest nasze serce.

Pierwszym obszarem ewangelizacji jest nasza dusza.

Byłoby czymś absurdalnym, nieuczciwym, oprócz tego, że zarozumiałym, pójście daleko, jeśli nie dotarło się jeszcze „do siebie samych"[16] - to kwestia przede wszystkim przyzwoitości.

Nie jest możliwe niesienie Chrystusa, jeśli nie spotkaliśmy Go naprawdę, jeśli On nas nie odmienił do głębi, jeśli nie jest wszystkim w naszym życiu.

Chodzi przecież o „niesienie Tego, który nas niesie".

8. SŁUDZY NIEUŻYTECZNI SĄ BARDZO CENNI

„Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: «Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać" (Łk 17,10).

Rzekłbym, że dzisiaj w Kościele nie brakuje sług. Niebezpieczeństwo polega jednak na tym, że widać wyraźną dysproporcję pomiędzy imponującą liczbą sług uważających się za potrzebnych, nawet niezbędnych, którzy łudzą się, że czynią wielkie rzeczy żądają więc, by były znane, by wszyscy o nich wiedzieli... może nawet jeszcze przed ich dokonaniem; w niektórych przypadkach biuro prasowe jest ważniejsze od podjętych działań, statystyki i ulotki reklamowe zajmują miejsce czasu pracy), a znikomą liczbą „sług nieużytecznych", szczerze przekonanych, że nimi są.

16 Zob. piękny i poruszający tomik Moniego Ovadia, *Vai a te stesso,* Torino 2002.

Jest w obiegu wielu takich, którzy zachowują się jak „właściciele pary wodnej" i bezwstydnie pokazują „kompleks Boga" (ale On tego nie chce...). Tymczasem potrzeba „sług nieużytecznych", jeśli chcemy, by pole Pana było uprawiane starannie - a nie zwyczajnie „objaśniane" - i aby królestwo się rozprzestrzeniało. Potrzeba robotników, którzy będą odnajdywać radość, pracując dla Pana i Jego królestwa w ciemności, a nie prezentować na wystawie swoje sensacyjne przedsięwzięcia, które często z sensacyjności mają jedynie śmieszny brak skromności.

Potrzebni są bohaterowie, którzy nie uczestniczą w wielkich manifestacjach, ponieważ harują, wykonują najcięższą pracę. Zbyt wielu „sług" jest dzisiaj przyklejonych do biurka, cały czas zajętych (z długimi, odprężającymi przerwami...) przedstawieniem planów duszpasterskich i misyjnych „o szerokim rozmachu", opracowywaniem programów „bardzo zrozumiałych", ogłaszaniem inicjatyw - oczywiście - odważnych, rewolucyjnych, głoszeniem przełomów - oczywiście - dziejowych, rzucaniem czy odbieraniem wyzwań - oczywiście - od trzeciego tysiąclecia w górę, produkowaniem dokumentów - oczywiście - historycznych.

Faktem jest jednak, że historię - włączając historię Kościoła misyjnego - nawet jeśli nie jest spisywana w oficjalnych dokumentach, tworzą „słudzy nieużyteczni", nie majordomusi czy ozdobni ceremoniarze, rozmowni kelnerzy, pawie, które upiększają dziedziniec i otoczenie pałacu, trębacze królewscy, figurki telewizyjne wytresowane w skrzeczeniu. Nie tworzą jej nawet „eksperci" misji (chcę powiedzieć: ci, którzy piszą artykuły i zarządzają w miejscu misji, do którego udają się z ciekawości, bacząc dobrze, by nie zapuścić tam korzeni, a przynajmniej powstrzymać się przez odpowiedni czas, by coś zrozumieć...).

Historię tworzą ludzie ciężko pracujący, którzy nie traktują się zbyt poważne, nawet jeśli czynią rzeczy bardzo poważne, i którzy dają do dyspozycji Panu i bliźniemu swój kręgosłup do ugięcia, aż do złamania go (podczas gdy inni ryzykują połamaniem go na kawałki w ukłonach), oraz uśmiech, który uniemożliwia im zatracenie równowagi. A kiedy podnoszą głowę od motyki, od miotły czy domowej łopaty, nie robią tego, by otrzymać wieniec laurowy albo plus za obecność, ale po to, by otrzeć pot (który różni się całkowicie od potu wywołanego mocnymi lampami telewizyjnego studia). Jeśli pozostanie im jeszcze odrobina siły, zdołają tylko wyszeptać: „Panie, pomóż nam śmiać się z siebie samych i spraw, byśmy potrafili zawsze oprzeć się pokusie pokazania się".

Robotnicy w winnicy Pana nie muszą zajmować swoich miejsc, stając się „pomnikami" nie do usunięcia. „Kompleks pomnika" - pomnika ku czci żołnierza aż zbyt dobrze znanego ze swojej wytrwałości w narażaniu skóry kolan i rąk, ryzykującego spazmatyczny lęk, by wydrzeć wielkie i porządne tytuły - podobnie jak „kompleks Boga", jest eliminowany za pomocą zwykłego, wyzwalającego śmiechu, który rodzi się z pokory albo, jeśli ktoś woli, z ubóstwa.

Misjonarz Ewangelii nie pozwala sobie na to, by podziwiano go publicznie. Woli raczej, po cichym oddaniu się do dyspozycji, jakby to była najbardziej naturalna rzecz tego świata, pozwolić sobie na bardzo rzadką, bezużyteczną nagrodę, czyniąc wszystko co możliwe, a nawet niemożliwe..., by nie zasłużyć na nic innego.

Pożytkiem płynącym z takiej postawy jest, poza wszystkimi innymi korzyściami, życie w pokoju ducha, coś, czego nikt nam nie odbierze...

9. ŚMIAŁE ZAŁOŻENIE: PEŁNIĆ WOLĘ BOŻĄ

Pewna aktorka tak powiedziała kiedyś o wielkim ekspercie teologii obrazu abbé Ayfre'em: „Był człowiekiem, który sprawiał, że gdy się do niego zbliżało, odczuwało się pragnienie Boga".

Giovanni Guareschi w książce *Don Camillo* opisał taki oto, wzbudzający litość, obraz kapłana z nawykami intelektualisty: „był to młodziutki i delikatny księżyk, wzorowo przygotowany do swojej funkcji, który przemawiał grzecznie, czyściutkimi, okrągłymizdaniami robiącymi takie wrażenie, jakby dopiero co zebrano ich grona z winnicy słów"[17].

Pisarz Alessandro Baricco czyni jedną z najpiękniejszych pochwał pod adresem pewnego

17 *Powrót do owczarni,* w: G. Guareschi, *Don Camillo,* przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 1990, s. 71.

księdza: „Gdy przemawiał, mówił takie rzeczy, że zdawał się podawać adres raju".

To jest właśnie coś, czego ludzie żądają od chrześcijanina, czy mówią o tym otwarcie czy też nie...

A misjonarz, jeśli chce takim być, musi mieć tylko ten, a nie inny, cel.

143

6. CHRZEŚCIJANIN „SKAZANY" NA RUCH

1. NIE MA ŻADNEJ INNEJ OBIETNICY

Jest takie zdanie w Ewangelii, które zawsze bardzo mnie intryguje. To propozycja Jezusa, jaką składa dwóm uczniom pytającym Go gdzie mieszka: „Chodźcie, a zobaczycie" (J 1,39).

Mówię w imieniu moich braci w wierze i zwracam się do tych, którzy czekają długi (może zbyt długi) czas.

Tak. Ruszyliśmy się, jeśli to chcecie wiedzieć. Zdołaliśmy, nawet jeśli z ogromnym wysiłkiem, oderwać stopy od rodzinnej ziemi, na której utknęliśmy, i zrobiliśmy pierwszy krok w kierunku nieodkrytej jeszcze ziemi obiecanej.

„Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka" (J 1,39). Nie pytajcie o więcej. On zadowolił się tym. „Tego dnia pozostali u Niego" (J 1,39).

Jesteśmy początkujący, poruszamy się jeszcze na niepewnych nogach, stawiamy nieśmiałe kroki. Zaczynamy widzieć, uczyć się, rozumieć co nieco, próbować.

Nie jednego dnia ani nie przez tysiąc lat człowiek staje się chrześcijaninem, misjonarzem w pełni dojrzałym. Rozumiemy wasze wymagania. Są bardziej niż uzasadnione. Od kogoś, kto zamierza naśladować Mistrza, oczekuje się wiele, nawet wszystkiego. Musicie jednak mieć cierpliwość, dużo cierpliwości, tak jak On ją ma względem nas.

Wybaczcie naszą powolność, nasze opóźnienia, odległość, jaka jeszcze dzieli nas od Ewangelii. Wybaczcie brak podobieństwa, czasem nawet karykaturę. Chcielibyście zobaczyć natychmiast chrześcijanina perfekcyjnego, misjonarza w pełni dojrzałego, który nie rozczaruje, nie wypiera się własnego imienia, nie zdradza swojej misji.

Och, oczekiwanie będzie jeszcze długie: „Bycie chrześcijaninem nie jest wieczną obietnicą, która jako taka nigdy się nie spełnia, to tendencja, poszukiwanie, walka, to udręka, pukanie do drzwi i ubieganie się, to coś, co ciągle się zamyka, choć nigdy nie zostało całkowicie otwarte, to coś, co jest wiecznie w punkcie oderwania się od ziemi, co ciągle chce wyjść z tego centrum, które jest już nie do zniesienia" (A. von Speyr). . Zrozumiejmy się dobrze. Nie chodzi o to, że nie chcemy zwracać uwagi na obietnice, ale po prostu jedyną obietnicą, jaką możemy z całą uczciwością złożyć, jest obietnica, że będziemy w drodze.

Nie obstawajcie uporczywie przy żądaniu, byśmy byli „przybyszami". Jesteśmy w stanie jedynie obiecać wam każdego dnia nową podróż, rozpoczynanie na nowo, krok, który przybliża.

Postawiliśmy pierwsze kroki. Postawimy jeszcze wiele innych, zapewniamy. Okazuje się jednak, że niemożliwe jest przewidzieć, ile jeszcze kroków trzeba uczynić, również dlatego, że jest to droga raczej niecodzienna. Postawiwszy pierwszy krok, nie jest się

pewnym, że ma się go już za sobą, następnego dnia ponownie odnajduje się go przed sobą.

Pierwszy krok, raz postawiony, pozostaje ciągle do wykonania. Tak też jest z wszystkimi innymi.

Dlatego właśnie, jak już powiedzieliśmy, nawet jeśli nie stoimy w miejscu, ciągle pozostajemy początkującymi. Mieszkamy z Nim, a mimo to nie przekroczyliśmy jeszcze progu.

Wykorzystaliśmy w pełni jeden, dziesięć tysięcy, sto tysięcy dni, ale kalendarz jest nietknięty.

Nie proście nas, byśmy zachowywali się jak prymusi w klasie. Zadowalajcie się naszym trudem, naszymi wyrzutami sumienia, naszym niepokojem, naszymi usilnymi próbami, naszym wstydem, że jesteśmy ciągle spóźnieni względem waszych oczekiwań.

Zadowalajcie się tęsknotą, jaką odczuwamy za tym, kim powinniśmy być, a kim jeszcze nie zdołaliśmy się stać.

Zadowalajcie się Słowem, które sprawia, że czujemy się źle, które przeszkadza, wzburza. Zadowalajcie się faktem, że nosimy miano chrześcijan z podniesioną głową (bo jest to dar), ale z i rumieńcem wstydu (przez ewidentne niewywiązanie się z terminów) .

Miejcie litość i nie wymagajcie świadectwa moralności. Nikt z nas nie jest w stanie go dać. Nie jesteśmy lepsi od innych. Wyznajemy jednak, że nie znosimy już siebie takich, jacy jesteśmy, i chcemy być inni - bliżej Niego, niezbyt daleko od waszych najświętszych oczekiwań.

Nie chciejcie mierzyć odcinka drogi, którą przebyliśmy, nie zaznaczajcie litościwie punktu, do którego dotarliśmy. Policzcie raczej nasze rany.

Tak, wiemy: jesteśmy skazani na słowa. Uczeni i ostrożni na samym końcu używają właściwych słów. Dla nas słowa są punktem wyjścia. „Na początku było Słowo" (J 1,1). Schwytani, pociągnięci przez Słowo, nie wiemy, gdzie i z czym przyjdzie nam się zmierzyć, drepcemy niezdarnie po trudnej drodze.

„Chodźcie, a zobaczycie..." Jeśli porzucicie togę sędziego, który skazuje na podstawie braków i niewywiązania się ze zbyt oczywistych terminów, a przyjdziecie również wy zobaczyć, zdacie sobie sprawę z tego, jak ciężkie jest nasze przedsięwzięcie, prawie „niemożliwe" z ludzkiego punktu widzenia, że jest to przygoda, do której zostaliśmy wciągnięci.

Nie zatrzymujcie się na rozwiązywaniu błędów, braków. Uznajemy, że „mamy braki". Tak, „brakuje" nam jeszcze długiej, zbyt długiej drogi.

Nawet jeśli ktoś z nas, nieostrożnie, zachowuje się jak mistrz, nie jest nam trudno rozpoznać, że jeszcze nie przyszliśmy do celu. „Przyszliśmy" i „zobaczyliśmy"..., że czekają nas liczne wyjścia w drogę.

Jesteśmy powołani, „posłani", choć jeszcze nienarodzeni.

Ewangelizujący, choć jeszcze nieewangelizowani.

Upoważnieni, by zachęcać do nawrócenia, ale jeszcze nienawróceni.

Pochwyceni przez Kogoś, ale jeszcze oddaleni.

Po cichu możemy was jednak zapewnić, że nie odwróciliśmy się do was plecami...

Zapewniamy też, że staniemy przed wami nie z twarzą zdobywcy, ale z pokorą kogoś, kto posiada dar do ofiarowania, który do niego nie należy, oraz sekret do wyszeptania na ucho, z nadzieją, że trafi do serca.

2. CIĄGLE W MIEJSCU?

„A Słowo stało się ciałem i zamieszkało[18] wśród nas" 0 1,14). Ruch wykonał On. Widząc, że człowiek nie mógł zdecydować się na pozostawienie swojego wygodnego łóżka, porzucenie wygodnego stanu osobnika zasiedziałego, Bóg opuścił swoje niebo, by dotrzeć do człowieka na ziemi. Widząc, że człowiek nie jest już zdolny, by powstać, Chrystus zszedł na ziemię.

Wcielenie nie jest niczym innym jak drogą przebytą przez Boga, by spotkać człowieka -od chwili, od której człowiek nie potrafił już odszukać zgubionej drogi do Boga.

Paradoks Wcielenia polega właśnie na tym, aby uzdrowić nas z paraliżu, który jest naszą chroniczną chorobą - sam Bóg przestał chodzić, a skutki natychmiast się od-wracają.

18 Werset zacytowany w oryginale przez Autora, brzmi: *„E U Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi",* co znaczy: „A Słowo stało się ciałem i **przyszło,** by zamieszkać między nami" [- przyp. tłum./red.].

Zaledwie został poczęty, Jego Matka „wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w [pokoleniu] Judy" (Łk 1,39).

Jego narodzenie prowokuje do stawiania wielu kroków. Najpierw wyruszają pasterze: „Pójdźmy do Betlejem i zobaczmy, co się tam zdarzyło i o czym nam Pan oznajmił..." (Łk 2,15). Pasterze stają się pierwszymi świadkami, pierwszymi misjonarzami, ponieważ nie zatrzymują odkrycia dla siebie: „Gdy Je ujrzeli, opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu" (Łk 2,17).

Wyruszają też trzej Mędrcy ze Wschodu. Tylko Herod pozostaje nieruchomy. Ogra-nicza się do zdenerwowania i wysłania innych: „Udajcie się tam i wypytujcie starannie o Dziecię..." (Mt 2,8).

Przyjęcie zbawienia przejawia się w pragnieniu „wyruszenia". Granica przebiega po-między tymi, którzy decydują się, by iść i zobaczyć, oraz tymi, którzy (jak Herod, kapłani, uczeni w Piśmie, władcy) czekają i, przykuci do swojego tronu, zbierają informacje.

Kiedy Jezus powołuje pierwszych uczniów, używa bardzo prostego czasownika: „przyjdźcie".

Jego szkoła jest szkołą wędrowną: „Następnie wędrował przez miasta i wsie, na-uczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym" (Łk 8,1). Nie ma tu mowy o zwykłym „przebywaniu" z Jezusem, ale o „wędrowaniu z Nim". Z drugiej strony, podczas powoływania apostołów Jezus podkreśla wyraźnie dwa wymiary: „Ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki" (Mk 3,14).

Z innej jeszcze strony, czytając całą Biblię, dochodzimy do wniosku, że każde powołanie przekłada się zawsze i koniecznie na misję, posłanie.

Opętanemu z kraju Gerazeńczyków, który doznał uzdrowienia, Jezus kategorycznie nakazuje: „Wracaj do domu, do swoich, i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił i jak ulitował się nad tobą" (Mk 5,19). Rzeczywiście, „poszedł więc i zaczął rozgłaszać w De-kapolu..." (w. 20).

Samarytanka, zaraz po tym, gdy objawił się jej Mesjasz, odkrywa potrzebę, by iść i opowiedzieć o tym innym: „Kobieta zaś zostawiła swój dzban i odeszła do miasta. I mówiła tam ludziom: «Pójdźcie, zobaczcie człowieka.. .»" (J 4,28). Z pewnością nie miała czasu, aby nauczyć się technik animacji misyjnej.

Było coś, co wyrywało się z jej wnętrza, czego nie mogła zatrzymać dla siebie.

Patrząc głębiej, kobieta z Samarii poprzedza czyny św. Pawła: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie

radząc się ciała i krwi, ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwej niż ja, skierowałem się do Arabii..." (Ga 1,15-17).

I wreszcie Jego męka jest podróżą, drogą, dokładnie: *via crucis.* Wystarczy porównać teksty czterech ewangelii, by zliczyć niewiarygodną liczbę opisów „zmiany miejsca" w tej decydującej godzinie.

Wydarzenie Zmartwychwstania jest także jednym ruchem, wzburzeniem, biegiem. Ogród, gdzie znajdował się grób w poranek wielkanocny, zdaje się burzliwym mrowiskiem. „**Przyszła** Maria Magdalena i druga Maria obejrzeć grób" (Mt 28,1). Zaczyna się od tej procesji, ale kamień jest odsunięty, grób pusty, piorunująca wiadomość: „Zmartwychwstał!". Od tej chwili wyzwala się, niepowstrzymany niczym, ruch.

„Idźcie szybko i powiedzcie Jego uczniom..."

Kobiety uciekają od grobu. „Z bojaźnią i wielką radością" (Mt 28,8) biegły zanieść nowinę.

Piotr i Jan pospieszyli w kierunku ogrodu. „**Biegli** oni obydwaj razem, lecz ów drugi uczeń wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu..." (J 20,4).

Biegli także strażnicy do miasta, aby powiadomić „arcykapłanów o wszystkim, co zaszło" (Mt 28,11). Kolejny raz arcykapłani potrzebują kogoś, kto im „doniesie", poinformuje ich, zwolni od konieczności poruszania się.

Dwaj uczniowie w drodze do Emaus, przy łamaniu chleba, „w tej samej godzinie wybrali się (...), opowiadali, co ich spotkało w drodze..." (Łk 24,33-35).

„Oto udaje się przed wami do Galilei..." (Mt 28,7). Jak zawsze, Główny Bohater idzie... wcześniej. „Udaje się przed wami". Trzeba natychmiast wyruszyć w drogę. Bóg czeka na nas „poza". Ponieważ jesteśmy nieuleczalnymi spóźnialskimi, oburzająco wolni, On słusznie wymyślił, by pobiec przed siebie. Kiedy jest zmęczony czekaniem na nas, kiedy ma dosyć naszego opóźniania się, idzie jeszcze dalej naprzód.

Pan za każdym razem, gdy ukazuje się po zmartwychwstaniu, nie robi nic innego, jak upomina uczniów, że są spóźnieni, zbyt wolni...

Zanim odszedł, pozostawił swoim uczniom fundamentalny nakaz: „Idźcie...".

Aby uniknąć łatwego zadowolenia się zbyt długimi postojami, aby również zakazać im, by nie uważali się za tych, którzy „już przybyli", szybko precyzuje: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!" (Mk 16,15). Jest przecież długa droga do przebycia - przez całe życie. Kościół nigdy nie przestał kroczyć, nigdy nie przestał wyruszać w drogę.

Czy zrozumieli?

Wydaje się, że nie. On zaś idzie nadal, oni są ponownie „zablokowani": „Kiedy uporczywie wpatrywali się w Niego, jak wstępował do nieba, przystąpili do nich dwaj mężowie w białych szatach. I rzekli: «Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo?»" (Dz 1,10-11).

To gorzka niespodzianka dla Boga, który zaledwie ich pozostawił, już musi stwierdzić: znów stoją bez ruchu. A zatem nic nie dało uzdrowienie ich z „choroby ulicy"?

Ale oto, wreszcie, otrząsnęli się: „Oni zaś oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy" (Łk 24,52).

„Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie..." (Mk 16,20).

Może pojęliśmy. „Choroba ulicy" ustąpiła miejsca „smakowi drogi". Paralityk stał się wędrującym, niepowstrzymanym i nieuchwytnym „włóczęgą".

Miejmy nadzieję, że ci nomadowie albo raczej: że my wszyscy wykreśliliśmy ze swojego słownika czasownik „zatrzymywać się".

W przeciwnym razie świat będzie unieruchomiony definitywnie.

BOGA NIKT NIE WIDZI

Autor Michael Novak
Wydawnictwo Znak

SPIS TREŚCI

DEDYKACJE 7
PRZEDMOWA BOGA NIKT NIE WIDZI 11
WSTĘP CIEMNA RÓWNINA 19
CZĘŚĆ PIERWSZA FALSTARTY 51
ROZDZIAŁ 1 NIE TĘDY DROGA DO ROZMOWY: DAWKINS, DENNETTI HARRIS 53
ROZDZIAŁ 2 TAKŻE NIE TĘDY DROGA: HITCHENS 92
CZĘŚĆ DRUGA CIEMNOŚĆ POWSZEDNIA 125
ROZDZIAŁ 3 LIST DO PRZYJACIÓŁKI ATEISTKI 127
ROZDZIAŁ 4 ŚMIAŁA ODPOWIEDŹ HEATHER 151
CZĘŚĆ TRZECIA KIMŻE JESTEŚMY POD TYMI GWIAZDAMI? 197
ROZDZIAŁ 5 HORYZONTY, BLICKI I BRZYTWA OCKHAMA 199
ROZDZIAŁ 6 NIC NIE JEST ZAPROJEKTOWANE, WSZYSTKO JEST PRZYPADKOWE 218
ROZDZIAŁ 7 MYŚLENIE O BOGU 255
ROZDZIAŁ 8 ISTNIEJĄCY I ISTNIENIE 297
CZĘŚĆ CZWARTA NOWA ROZMOWA 323
ROZDZIAŁ 9 ŚWIECKI, ALE NIE „SEKULARYSTYCZNY" 325
ROZDZIAŁ 10 KONIEC EPOKI SEKULARYZMU 349
EPILOG 383
DODATEK I PRZEMYŚLENIA W OPACTWIE WESTMINSTERSKIM: Z OTCHŁANI NIHILIZMU 387
DODATEK II ULUBIONE „CIEMNE" WERSETY BIBLIJNE 403
PODZIĘKOWANIA 411
INDEKS RZECZOWY 415
INDEKS OSÓB 421

Numer strony z książki 7

DEDYKACJE

Dedykowane
Elizabeth Lurie i Williamowi H. Brady'emu
oraz
Josephowi i Brendzie Calihanom
z wdzięcznością

IN MEMORIAM
O. RICHARD NOVAK CSC
(2 sierpnia 1935 -16 stycznia 1964)

Misjonarz, student arabistyki i nauczyciel filozofii, zamordowany podczas misji miłosierdzia w Dhace w czasie zamieszek, w których zginęły tysiące ludzi. Pragnął zostać światowym specjalistą w dziedzinie stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich. Oddał życie za innych.

WIERSZ OICA RICHARDA (1962)

NIE JESTEM KOCHANKIEM OSPAŁYM

Nie jestem kochankiem ospałym,
obca mi słów czułych gra;
słowa przeminą, mój mały,
a miłość... a miłość trwa.

Mocą natchnionej duszy
nie wyznaczono miar;
siła, której nie skruszy
nic - to jedyny dar.

Zmysłów się jawi poznaniu
miłości uśmiech i oczy,
lecz kto jest biegły w kochaniu,
ten kształt zewnętrzny przekroczy

i zajrzy w ducha otchłanie,
co w żywych istot świecie
jak owoc dojrzewa kochaniem
w naszej miłości lecie.

Blask gwiazdy, rysa na skale -
to mój dla ciebie ślad.
Nie będę cię kochać ospale.
Posmakuj - będziesz mi rad.

BOGA NIKT NIE WIDZI

Nikt nigdy Boga nie oglądał. (...) Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga", a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi.

1 J 4,12. 20

Wierzący i niewierzący, obaj są wędrowcami. W ciemności, która skrywa sekretne ścieżki ludzkiego życia, ludzie czasami są sobie bliżsi, a czasem dalsi, niż się wydaje. Dlatego wielu zagląda bacznie w oczy innych ludzi w poszukiwaniu brata czy siostry - mogą być gdziekolwiek.
Kwitnie wśród nas braterstwo dociekania i troski, nawet o tych, którzy nie zgadzają się co do interpretacji znaczenia dociekania – znaczenia ludzkiego życia - w ciemności, w jakiej żyjemy.

Belief and Unbelief (Wiara i niewiara), 1965

11

PRZEDMOWA
BOGA NIKT NIE WIDZI

Urodziłem się w roku, w którym Adolfa Hitlera wybrano na stanowisko kanclerza Niemiec - w roku 1933. Gdy miałem jedenaście lat, oglądałem cotygodniowe okropności w kronikach informacyjnych wyświetlanych w kinie, pokazujących, jak wojska alianckie robią wyłomy w zabezpieczonych drutem kolczastym ogrodzeniach obozów koncentracyjnych. Wychudłe, wymizerowane sylwetki w podartych i brudnych pasiakach. Stop-klatka: martwe ciała ułożone w stosy i ciskane na ciężarówki jak worki piachu. Ja, wówczas mały chłopiec, martwiłem się, że nas wszystkich też tak mogą rzucić.

Każdy pogląd na życie nietłumaczący okrucieństw drugiej wojny światowej, a zwłaszcza tych stosów ciał, jest dla mnie niewiarygodny. Ojciec kazał mi się dowiedzieć jak najwięcej o nazizmie i komunizmie i to jemu zawdzięczam swój nawyk zbierania wycinków z gazet i czasopism.

Nawet w wieku dwunastu lat było dla mnie najzupełniej jasne, że życie jest dużo straszniejsze, niż ktokolwiek wcześniej przypuszczał. Niewiara, ateizm, przeklinanie ciemności mogłyby i dla mnie, i dla wszystkich innych okazać się drogą uczciwszą.

Dzisiaj nie czuję się ani trochę mniej wędrowcem, zupełnie nie stępiła się moja świadomość, że jakkolwiek

12

niewzruszone i należycie przemyślane byłyby moje sądy, to mogę się mylić i może się w końcu okazać, że ci, u których to, co ja uważam za prawdę, wywołuje salwy śmiechu, mają rację.

Wszyscy inni ludzie są w tym samym położeniu. Wszyscy tkwimy w tej samej ciemności. Oczywiście nie tak trudno jest ignorować bicie deszczu o szyby, stukanie nocy do drzwi i okiennic, ciemność, mgłę i lęk. Nie tak trudno skryć się przed nimi w bezpiecznych kręgach światła kojącego, naukowego rozumu.

Zdarzało mi się spotykać ludzi, którzy zapytani, jak tłumaczą sobie niewytłumaczalność życia, jego zagadkowość i jego ból, uśmiechali się i mówili: „Kiedy ktoś zadaje mi takie pytania, odwracam się, siadam i jem ze smakiem dobry obiad". Potem już o tym nie myślą.

Niektórzy żyją w bezpiecznym kręgu światła. Zauważam to zwłaszcza u dwóch typów ludzi: pierwszy to pozbawione wątpliwości umysły chrześcijańskie, pełne jasności i słodyczy, nigdy niewątpiące w żadną doktrynę, znajdujące w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa odpowiedź na wszystko. Typ drugi to ci o umyśle bardziej naukowym, ludzie rozumu, pragmatycy, którzy nie widzą potrzeby zastanawiania się nad tym, skąd się to wszystko wzięło ani dokąd zmierza, ani jakie może być zwariowane. W podobnie beztroskim stylu oba typy gnają przez życie - a każdy z nich obawia się czasem tego drugiego.

Być może jednak pojedyncze osoby należące do którejś z tych grup w swojej samotnej ciemności czasami odczuwają pustkę, pośród rozpaczliwych cieni wypatrują klucza do ciemnej bramy, mają senne koszmary, w których czegoś szukają, szukają, szukają i nigdy nie znajdują...

13

Gdy byłem na studiach, jednym z moich ulubionych reżyserów był Ingmar Bergman, zwłaszcza ze względu na filmy o poszukiwaniu: *Siódmą pieczęć* i *Tam, gdzie rosną poziomki.*

Siadywałem w ciemnych teatrach, wsłuchany w wewnętrzne pogłosy podczas przedstawień: *Czekając na Godota, Kto się boi Virginii Woolf?* i *Nosorożca* Eugene'a Ionesco.

Współczesnym, którego życie śledziłem z całą uwagą, w każdym razie od samego początku do *Upadku,* był Albert Camus. „Dla opisania człowieka współczesnego wystarczy jedno zdanie - pisał Camus w roku 1956. - Cudzołożyli i czytali gazety". Cóż, jest to sposób na unikanie nicości.

Camus jaśniej niż ktokolwiek inny wyraził wyzwanie, jakim jest chodzenie po tej ziemi w czasach, gdy ponad stu milionom żywych, oddychających osób w samej tylko Europie brutalnie wyszarpano życie w chwili, której nie wybierali, i w sposób, jakiego nie przewidywali. Także i on, Camus, widział stosy ludzkich ciał. I przewidywał, że te ciała mogą się piętrzyć i piętrzyć, jak okiem sięgnąć, pokolenie za pokoleniem.

Zatem ciała nadal byłyby rozrzucane, gdybyśmy wtedy nie znaleźli drogi wyjścia z nicości, w której się znaleźliśmy. Gdybyśmy nie znaleźli sposobu zrobienia czegoś u c z c i w e g o , unurzanego w prawdziwym cierpieniu naszych czasów, ale prawdziwie, ludzko twórczego. Musieliśmy znaleźć uczciwy sposób wyobrażenia sobie nowej cywilizacji, godnej człowieka, tutaj, na ruinach tej dawnej. Taki wysiłek m u s i się zrodzić w nicości ziejącej w ruinach tego, co minione - pisał Camus. Punktem wyjścia musi być nihilizm.

Ale jak uciec od nihilizmu, gdy już nas ogarnie? Jest jak i ciemność ruchomych piasków osuwających się coraz niżej i niżej. Nic trwałego, na czym stopa mogłaby się oprzeć.

14

Nie mam zamiaru ponawiać w tej książce męczącej wspinaczki po ruinach i skatach, penetrowania po omacku ciemności nocy, jakie podejmowałem za młodu, zwłaszcza w moich wczesnych książkach *Belief and Unbelief* (Wiara i niewiara) i *The Experience of Nothingness* (Doświadczenie nicości). Kto chce, może sam te książeczki otworzyć i pójść ze mną przez ciemność, żeby zobaczyć, gdzie i jak rozeszły się nasze drogi. To były książki mojej młodości i młodzieńcza wędrówka. Nie mogę się teraz ich wyprzeć - tak czy inaczej, kocham je, jakkolwiek pełne są niedoskonałości. Wędrówka ta zaprowadziła mnie tu, gdzie jestem dzisiaj. Ale nie chciałbym odbywać jej raz jeszcze.

Niniejsza książka jest dla tych, którzy - tak jak ja - spędzili długie lata na ciemnych, smaganych wichrem, otwartych przestrzeniach pomiędzy niewiarą a wiarą. To książka o dość powszechnej podróży przez ciemność, nie tylko w naszych, ale w każdych innych czasach.

A oto dlaczego ta książka musi z konieczności uderzyć w czytelnika potrójnym szumem wody, długim, niskim pomrukiem przypływu. Fale uderzają o brzegi i cofają się, przesuwają się ślady na piasku, a rozświetlona księżycową poświatą tafla w nieskończoność połyskuje w ciemności.

Po pierwsze, muszę przynajmniej w skrócie opisać tę ciemność i pustkę, jakie znalazłem w samym sercu własnego umysłu, to nieskończone i nieugaszone pragnienie

stawiania pytań, tego niespokojnego, wciąż nienasyconego, zachłannego erosa, ten palący instynkt dociekliwości.

Dalej, omawiając teksty niektórych moich ulubionych ateistów, muszę spróbować wytłumaczyć, co mnie skłoniło do odkrywania obecności Boga i Jego natury (w spo-

sób ciemny, poprzez *via negativa,* na drodze tego, czym On być n i e m o ż e). Niewykluczone, że ta część mojej wędrówki pozwoli innym zrozumieć, dlaczego przy całym szacunku, jaki do nich żywię, radosne błądzenie moich niewierzących przyjaciół po opłotkach rozumowania wydało mi się nieprzekonujące. Muszę liczyć się z tym, iż może się okazać, że to oni mają rację. Ale nie wydaje mi się, żeby przemawiały za nimi dowody. Wręcz przeciwnie, stwierdziłem, że źle interpretują wiele z tego, co dotyczy ich samych.

Pewne odkrycie, w którym z roku na rok się utwierdzałem, uderzyło mnie z siłą prawa: „Jeśli człowiek myli się odnośnie do własnej natury, będzie się także mylić odnośnie do Boga i - co wówczas całkiem naturalne - odrzuci to, co podsuną mu własne dociekania". Ten bóg, którego sobie wyobrazi, wyda mu się marnością, urojeniem, pułapką, z jakiej trzeba wyswobodzić innych. Będzie tym bogiem gardzić.

Przynajmniej niektórzy będą nim gardzić. Spotkałem kilka osób, które nawet takiego uczucia nie są w stanie z siebie dla Boga wykrzesać. Są wobec „tego całego Boga" obojętni. Są to zwłaszcza ci, którzy większą wagę przywiązują do dobrego obiadu niż do pytań o Boga. Ewidentnie nie należą do zagorzałych ateistów, tak jak nie stoją po stronie prozelitycznie nastawionych wierzących. Mają w pogardzie entuzjazm.

Tak więc będziemy musieli przez chwilę zająć się dociekaniem na temat Boga w granicach, jakie stawia nam intelekt, zanim spojrzymy za zasłonę, którą judaizm i chrześcijaństwo rozsuwają przed naszymi zmęczonymi oczami.

To zaglądanie za zasłonę umysłu jest czymś, co budzi gwałtowny sprzeciw wielu ludzi w Ameryce Północnej i w Europie Zachodniej. Nie tyle pogardzają „Bogiem",

ile ż y d o w s k i m ¿ c h r z e ś c i j a ń s k i m Bogiem. (Nie z tego samego powodu co Nietzsche - dlatego że judaizm i chrześcijaństwo to „religie niewolników", judaizm pierwszy, a chrześcijaństwo w ślad za nim - lecz wręcz przeciwnie: dlatego że te religie przypisują człowiekowi zbyt dużą wolność i zbyt dokładnie go rozliczają z jej wykorzystania). Zażarci sekularyści wyśmiewają się z Biblii. Rwą na strzępy chrześcijańską doktrynę - cały ubiór - albo z pewnym wysiłkiem prują szew łączący poszczególne jej części.

Tak więc będę musiał pokazać, w jaki sposób tam, w ciemności, i nigdy w pełni z niej nie wychodząc, zrozumiałem, że to, czego żydowski i chrześcijański Testament uczy nas o Bogu, o człowieku i o nas samych, jest opisem rzeczywistości prawdziwszym niż jakikolwiek inny, z którym miałem okazję się zetknąć.

Moi niewierzący przyjaciele zareagują obrzydzeniem i wyśmieją mnie, ale sprawdziłem ten osąd w życiu i jak dla mnie okazał się słuszny. Właśnie ten opis lepiej przystaje do mojej własnej rzeczywistości oraz do palących pytań rodzących się w moim umyśle i lepiej odpiera ciosy mające na celu nadwyrężenie go i zniszczenie niż jakikolwiek inny. Mojego na ten temat osądu nie można zlekceważyć jako „czysto subiektywnego", ponieważ podzielają go setki milionów innych ludzi - pomimo

wywieranego na nich nacisku. Mniej więcej co trzeci człowiek na ziemi jest chrześcijaninem, w sumie ponad dwa miliardy. A w żadnych innych czasach prześladowanie chrześcijan nie osiągnęło takich rozmiarów i takiego stopnia okrucieństwa. Jeszcze bardziej barbarzyński atak na naszych żydowskich „starszych braci", nieważne, w co wierzą, wzbudza zadziwienie i pogardę.

Moja podstawowa teza jest prosta: niewierzący i wierzący muszą wyrobić sobie nowy nawyk - przemyślanej, zabarwionej wzajemnym szacunkiem rozmowy

Dialog między zachodnimi ateistami a chrześcijańskimi i żydowskimi wierzącymi jest szczególnie ważny. Doskonały jego wzór zaprezentowała prowadzona w styczniu 2004 roku dyskusja jednego z najwybitniejszych europejskich filozofów publicznych Jurgena Habermasa oraz watykańskiego kardynała Josepha Ratzingera, wówczas prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Omawiali oni kwestie relatywizmu moralnego, islamu i problematycznego, lecz owocnego tarcia między ateizmem a żydowską / chrześcijańską wiarą. W rozdziale dziesiątym staram się poszerzyć i pogłębić ich dyskusję. Zanim jednak do tego dojdę, chciałbym posłuchać i wdać się w rozmowy z kilkorgiem mówiących donośnym głosem ateistów, których podziwiam.

Rozmowy te skłaniają mnie do stawiania pytań o Absurd. Co więcej, szokujące wydarzenia z 11 września 2001 roku ośmieliły wielu ateistów do wrzucania wszystkich religijnych ludzi do jednego worka z tymi siejącymi nienawiść faszystami, którzy twierdzili, że wysadzają się w Bliźniaczych Wieżach w imię wierności islamowi. Stojąc twarzą w twarz z „radykalnym" islamem (a dokładniej, z jego frakcją rozpaloną polityczną żądzą), wielu ateistów upiera się, że jedynym rozwiązaniem dla świata jest „sekularyzm" wzorem ich samych - i doprowadzenie do jak najszybszego kresu religii. „Świecki" to dobry termin, stworzony przez katolickich myślicieli, pierwotnie o znaczeniu pozytywnym. Ale termin ten nie oznacza tego samego co „sekularystyczny". Wyjaśnienie tych rozbieżności to zadanie rozdziału dziewiątego.

Porównując wieczorami zapiski z tej podróży, nie spodziewam się, że wszyscy się ze mną zgodzą. W różnych

punktach wędrówki niektórzy odłączą się ode mnie, a ja od nich. Świat żywi dzisiaj sześć miliardów ludzkich historii.

Zdziwiłbym się jednak, gdyby nie było także momentów wzajemnego zrozumienia. Nie różnimy się od siebie aż tak bardzo, by nie mieć się czego uczyć od każdego napotkanego człowieka.

Michael Novak
Lewes, Delaware
22 sierpnia 2007

WSTĘP
CIEMNA RÓWNINA

Bądźmy choć my oboje Wierni sobie nawzajem, miła! bo przed nami *Z* pozoru świetny,
nowy, nęcący tęczami Świat, gościnnie rozwarte marzenia podwoje - Ale naprawdę
troski, bóle, niepokoje, Mrok bez światła miłości, jad w każdym pokarmie;
Na tej ciemnej równinie stoimy we dwoje (...)

Matthew Arnold, Wybrzeże w Dover[1]

Kiedy pisałem tę książkę, chrześcijanie i niechrześcijanie wypytywali mnie w listach o znaczenie czterdziestu pięciu lat wewnętrznej pustki Matki Teresy, gdy czuła się w „mroku bez światła miłości (...) na ciemnej równinie"[2]. Doświadczenie tej pustki jest wspólne wszystkim: wierzącym i niewierzącym. Fakt, że Matka Teresa także jej doświadczyła, zaskoczył wielu, przyjaciół i wrogów. Nie powinien. A jednak.

W sposób, który dzisiaj zadziwia wielu czytelników, Matka Teresa odkrywała swoją ciemność przed duchowymi przewodnikami w poufnych listach, jakie pisywała do

1 Tłum. S. Barańczak (przyp. tłum.).
2 Mother Teresa, B. Kolodiejchuk, *Come Be My Light,* New York 2007 (wyd. pol.: Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem". Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty",* oprać., kom. B. Kolodiejchuk MC, tłum. M. Romanek, Kraków 2008 - przyp. tłum.).

nich przez długi czas swojej udręki. Ponieważ listy te trzeba było włączyć w obręb badań wymaganych do procesu kanonizacyjnego i ponieważ proces ten już wkrótce miał zostać upubliczniony, wyznaczono redaktora, który miał je zebrać w formie książki przeznaczonej dla ogółu. Wybitnego chrześcijanina publicznie wyróżnia się spośród innych jako „świętego" po to, by rzucić światło na pewien niepowtarzalny sposób, w jaki ewangelia Jezusa Chrystusa zrealizowała się w historii. Bardzo wiele możemy się nauczyć z życia innych ludzi. Istnieje „wspólnota ducha", będąca także wspólnotą tych, którzy doświadczyli tej powszedniej ciemności.

Wielu z moich korespondentów nie uznawało u Matki Teresy tej niemożności odczucia obecności Boga i spowodowanej tym wewnętrznej męki. Widzieli jedynie jej wspaniały uśmiech, tak jakby podczas długich dni i nocy, kiedy obdarzała czułością opuszczonych umierających na ulicach Kalkuty, czuła w sercu Bożą miłość (gdy tymczasem odczuwała pustkę). Skoro nie mogła znaleźć Boga, to czemu nadal w Niego wierzyła? Dlaczego nadal otaczała troskliwą opieką opuszczonych, skoro sama czuła się tak bardzo opuszczona?

Niektórzy ateiści, jak choćby mój przyjaciel Christopher Hitchens, z nutą triumfu twierdzą, że Matka Teresa była po prostu niewierząca jak „my" wszyscy. Ale niewielu ateistów - a także, niestety, niewielu wierzących - pojmuje głębie wewnętrznego życia żydowskiej i chrześcijańskiej wiary. Nie rozumieją, że to ciągła walka. W Talmudzie Mojżesz przywołuje ukazaną mu przez Boga wizję wielkiego rabbiego Akiby, okrutnie zamęczonego przez Rzymian. Mojżesz mówi do Boga, „Pana Wszechświata": „To jest Tora, a t o - zapłata?". Bóg może powiedzieć tylko: „Zamilcz! To także mnie spotkało". Biblijna wiara każe po

rzucić dzieciństwo, wiek dojrzewania i zabieganie wczesnej dorosłości. Wymaga od człowieka łaknienia odwagi samotnego zapuszczenia się w nieznane rewiry, by tam zmagał się z wewnętrznymi demonami, i wymaga, by był gotów doświadczyć ciemności,

jeśli ciemność przyjdzie. Wiara nie jest dla tych, którzy szukają jedynie stworzonych przez człowieka przyjemności.

Miałem swój mały prywatny powód, dla którego Matka Teresa stała mi się szczególnie bliska od chwili, gdy pierwszy raz o niej usłyszałem. Otóż mój młodszy brat Richard był - podobnie jak ona - misjonarzem wśród mówiących po bengalsku, tylko że działał po drugiej stronie zatoki, naprzeciw Kalkuty w Dhace, należącej wówczas do wschodniego Pakistanu. Dwa lata po przyjeździe, gdy akurat wyruszał na rowerze na misję miłosierdzia podczas krwawych zamieszek hindusko-muzułmańskich w styczniu 1964 roku, został zadźgany nożem przez grupkę podrostków, którzy przejęli jego rower i zegarek. Miał dwadzieścia osiem lat. Jego ciało wrzucili do rzeki już gęstej od trupów.

Ulubioną świętą Dicka była Teresa z Lisieux (1873- 1897), słabowita karmelitanka, po świętym Franciszku najbardziej ukochana katolicka święta. (W trakcie moich wieloletnich podróży po świecie natrafiłem tylko na jeden katolicki kościół, gdzie nie było żadnego jej wizerunku). Święta Teresa większość swego dorosłego życia spędziła w zupełnej ciemności, wśród posuchy i w opuszczeniu przez swojego Boskiego Kochanka. Napisała autobiografię o swoim doświadczeniu i o tym, jak ją ono doprowadziło do odczytania samej istoty chrześcijaństwa. A uczyniła to z taką mocą i jasnością, że Jan Paweł II wpisał ją w poczet Doktorów Kościoła - nauczycieli o mądrości tak głębokiej i rozległej, że mogą służyć nauką całemu katolickiemu ludowi.

22

Proces kanonizacyjny świętej Teresy w 1925 roku był jednym z najbardziej sprawnych w historii. Przypisywane jej opiece nad potrzebującymi cuda - których deszcz obiecywała zesłać z nieba - były wprost niezliczone. Już podczas wojny w 1914 roku była ulubioną świętą francuskich żołnierzy w okopach, stawiających ją na równi z Joanną d'Arc. I tak pozostało: ta dwudziestoczteroletnia ofiara suchot, która od piętnastego roku życia ani na chwilę nie opuściła murów klasztoru kontemplacyjnego, jest dzisiaj, wraz z Joanną d'Arc, patronką Francji.

Sednem nauczania świętej Teresy jest to, co nazywa się często „małą drogą": żaden chrześcijanin nie jest zbyt maluczki i nieważny, by nią postępować, a żadna myśl i czyn - zbyt nieznaczące, by przepełniać je miłością. Bóg ma upodobanie nie tylko w wielkich dziełach miłości, ale także w małych, dziecięcych. Nieważne, jaka duchowa ciemność cię otacza, jako swą Gwiazdę Polarną obierz czułą miłość do tych, których przypadki życia zaprowadziły w twoje sąsiedztwo. Nie szukaj ciekawszych bliźnich do kochania. Kochaj tych, którzy są najbliżej.

Boga nie można zobaczyć, nawet próbując. Ale można zobaczyć bliźniego, tego nudnego, który cię uwiera. Kochaj go, kochaj ją. Tak jak kocha ich Jezus. Podaruj im czuły Jezusowy uśmiech, nawet jeśli sam masz serce zeschnięte na wiór. Nie żądaj, by móc Jezusa zobaczyć albo dotknąć. To dziecinada. Kochaj Go wśród ciemności. Kochaj dla niewidocznej boskości, a nie dla cieplutkiego ludzkiego pocieszenia. Kochaj dla miłości samej w sobie, nie dla wzajemności.

Tak się złożyło, że Agnes Ganxhe Bojaxhiu, Albanka, została w końcu misjonarką w Irlandii i przyjęła imię zakonne Teresa, w ślad za swoją patronką, świętą ciemności - Teresą z Lisieux. Nosząca to samo imię Teresa z Ávila

23

(1515-1582) też była doświadczoną podróżniczką po krainie duchowych ciemności.

Została Doktorem Kościoła, budowniczym dziesiątek zakonów karmelitanek w całej Europie - była niezrównaną administratorką i przewodniczką, sprytnie radziła sobie z biurokracją, bijąc na głowę większość współczesnych sobie (męskich) hierarchów. Teresa z Lisieux przyjęła imię właśnie na jej cześć i postępowała zgodnie z jej naukami przekazanymi w pismach samej Teresy z Âvila i w karmelitańskiej tradycji. (Papież Jan Paweł II był wielkim zwolennikiem karmelitów).

Dla kochających Boga jest to droga straszliwa. Chcieliby poczuć bliskość Boga, a co znajdują? - nic! Podobnie jak jej duchowy mistrz, karmelita święty Jan od Krzyża (1542-1591), Teresa z czasem zrozumiała, że gdyby Bóg był ludzkim wymysłem, wytworem ludzkiej wyobraźni, ciepłe ludzkie uczucia zupełnie by wystarczały. Ale Bóg jest znacznie większy. Jest poza wszelką ludzką częstotliwością odbioru. Jest poza naszym zasięgiem, jest boskością. Trzeba za Nim iść bez jakiejkolwiek ludzkiej podpory, choćby tylko ciepłych i wygodnych odczuć. Może to właśnie dlatego Jezus tak upodobał sobie pustynię jako miejsce modlitwy. Żydowski uczony David Gelernter pisał:

> Właśnie to (lub z grubsza to) leży u podłoża wszechobecnego w judaizmie obrazu zasłony i Boga za nią lub ponad nią. Zasłonę tę w najprostszej formie uosabia *tallit,* czyli szal modlitewny, przywdziewany przez mężczyzn na czas porannej modlitwy. Bardziej doniosły przykład: w Pierwszej Świątyni, zburzonej przez Babilończyków, kult skupiał się wokół Miejsca Najświętszego, skrywającego Arkę Przymierza. W Drugiej Świątyni, zburzonej przez Rzymian, kult skupiał się wokół Miejsca Najświętszego - pustej przestrzeni. Potem - dzisiaj - najświętszym miejscem

> judaizmu stała się naga ściana (Ściana Zachodnia), za którą ani nad którą nie ma nic. Ta kolejność nie jest przypadkowa. Pokazuje dorastanie narodu żydowskiego, odzwyczajanie się od spojrzenia, które trzeba by określić jako spojrzenie dziecka, na rzecz dorosłego rozumienia Boga.

Innymi słowy, nasze zmysły nie są w stanie dotknąć Boga. Nasz wzrok ani słuch, węch ani smak, ani dotyk. Nasza wyobraźnia nie jest w stanie Go objąć ani nawet się do Niego przybliżyć. Jak możemy liczyć na swoją pamięć? Nasze umysły nie są w stanie wytworzyć żadnego adekwatnego wizerunku Boga; każdy taki wytwór umysłu łatwo wyśmiać. Bóg, który nas stworzył i ze swojej nieskończonej miłości zbawił nas, i wezwał na swoje łono, jest Boski, nie ludzki. I jako taki nie daje się odnaleźć przy użyciu ludzkiego aparatu postrzegania.

Nie jest to pomysł nowy. Poważni i oddani wierni z czasów Eliasza i Hioba wiedzą o ciemności, w której jedynie mieszka prawdziwy Bóg. Żeby dusza gotowa była wznieść się daleko poza ludzkie wyobrażenia, człowiek musi być gotów wyjść na pustynię, w noc. O proroku Eliaszu czytamy:

> Tam wszedł do pewnej groty, gdzie przenocował. Wtedy Pan skierował do niego słowo i przemówił: „Co ty tu robisz, Eliaszu?". A on odpowiedział: „Żarliwością zapłonąłem o Pana, Boga Zastępów, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze, a Twoich proroków zabili mieczem. Tak że ja sam tylko zostałem, a oni godzą jeszcze i na moje życie". Wtedy rzekł: „Wyjdź, aby stanąć na górze wobec Pana!". A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura

rozwalająca góry i druzgocąca skały [szła] przed Panem; ale Pana nie było w wietrze. A po wichurze - trzę-

sienie ziemi: Pana nie było w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pana nie było w ogniu. A po tym ogniu - szmer łagodnego powiewu. Kiedy tylko Eliasz go usłyszał, zasłoniwszy twarz płaszczem, wyszedł i stanął przy wejściu do groty. A wtedy rozległ się głos mówiący do niego: „Co ty tu robisz, Eliaszu?" (1 Kri 19, 9-13)[3].

Tak samo Hiob, gdy bolesne czyraki pokryły mu ciało i siedział na zewnątrz, ku pośmiewisku innych, zdrapując strupy, niezdolny teraz odnaleźć Boga, w którym pokładał tak bezgraniczną ufność:

Pójdę na wschód: tam Go nie ma;
na zachód - nie mogę Go dostrzec.
Na północy przy działaniu Go nie widzę,
na południe się zwrócił? Nie dojrzę.
Lecz On zna drogę, którą kroczę,
z prób wyjdę czysty jak złoto.
Do Jego śladu przylgnęła moja stopa,
Jego drogi strzegłem i nie zbłądziłem;
Nie gardzę nakazem Jego warg
i w sercu chowam słowa ust Jego. (...)
Więc drżę przed Jego obliczem,
ze strachem o Nim rozmyślam,
Bóg grozą przenika me serce,
Wszechmocny napełnia mnie lękiem.
Bo nie zginąłem z powodu ciemności,
A gęsty mrok na mej twarzy.
(Job 23,8-12.15-17).

3 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie polskie cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2000 (przyp. tłum.).

Nauki Eliasza i Hioba nie różniły się zbytnio od nauk mistrza świętej Teresy świętego Jana od Krzyża - kolejnego wielkiego Hiszpana, założyciela męskiego klasztoru karmelitów, znawców drogi do Boga przez ciemności.

W niejednej wszak książce, ale w *Nocy ciemnej* w szczególności, święty Jan od Krzyża cierpliwie, lekcja za lekcją, wyłuszczył nowicjuszowi w modlitwie, co przerażającego czeka go na pustyni, gdy już porzuci się ludzkie nadzieje dla chcących otrzymać to, co Boskie. Żywo opisał jałowość i pustkę, jakiej doświadczyć musi kochający Boga, gdy wiarę dziecinną oddaje za wiarę dorosłą, gdy musi porzucić słodkie mleko dziecięctwa i przez długi czas żyć o twardym, suchym chlebie. I opisał, czym są Gwiazdy Polarne. I jakich wystrzegać się niebezpieczeństw. I jakie pokusy czyhają zwykle na każdym z etapów wędrówki.

Początkujący, którzy mają tendencję do „łakomstwa duchowego" - pisze święty Jan od Krzyża -

> nie kierując się rozumem, lecz przyjemnością, postępują zupełnie jak dzieci. W ciągłej trosce o te pociechy i upodobanie duchowe ustawicznie czytają książki, wybierają różne rozmyślania, byle tylko znaleźć pociechę w rzeczach Bożych. Bóg zaś odmawia im tych uczuć słusznie, sprawiedliwie i z miłości. Gdyby bowiem nie odmawiał im tego, ich łakomstwo duchowe i chciwość wzrastałyby bez końca. Dla takich dusz konieczną jest rzeczą, jak to wykażemy, wejście w c i e m n ą n o c, ażeby się mogły oczyścić z tych dziecinnych przywar[4].
>
> Stąd też pomiędzy oschłością a oziębłością jest wielka różnica. Oziębłość cechuje wielka słabość i opuszczenie

4 Jan od Krzyża, *Noc ciemna,* tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 2001, rozdz. 6, nr 6, s. 48.

27

> w wysiłkach umysłu i woli wraz z równoczesnym brakiem gorliwości w służbie Bożej. Oschłość zaś oczyszczająca niesie z sobą zwyczajnie troskę wraz z bolesną obawą, że, jak powiedziałem, nie służy się Bogu[5].

Noc ciemna nie jest łatwa w czytaniu. Po pierwsze, w dużej mierze bazuje na doświadczeniu czytelnika. Jej celem jest wskazanie duchowemu wędrowcowi drogi przez ciemność i pustynię. Jak ktokolwiek, kto nie zaznał nocy i pustyni, miałby rozpoznać te objawy i znaki? To nie jest książka do czytania, ale do doświadczania.

Być może jej główną ideę można by wyrazić tak: Idź, z miłością szukaj swego Ukochanego, idź za Nim, gdziekolwiek cię poprowadzi. Jednak nawet gdy dojdziesz, musisz liczyć się z tym, że nikogo tam nie zobaczysz. Po prostu nie masz odpowiednich władz. Gdybyś zobaczył, zginąłbyś. To za wiele. Przepaliłyby ci się styki. Tak więc bądź gotów iść po ciemku. Ale nie wątpiąc, o nie; przeciwnie, po raz pierwszy w życiu świadom, że nie podążasz za złudzeniem, lecz za prawdziwym ciemnym światłem prawdziwego Boga, poza ludzkim zasięgiem. Wszystko inne jest ludzkim wymysłem i złudzeniem.

Święty Jan od Krzyża wyobraża sobie własną duszę jako oblubienicę, małżonkę z zapałem szukającą swego Ukochanego, żeby nań choć raz spojrzeć. To jego wielka klasyczna pieśń, *Śpiew duszy,* osiem krótkich strof, z których najwięcej mówią te cztery:

> 1. W noc jedną pełną ciemności,
> Udręczeniem miłości rozpalona,
> O wzniosła szczęśliwości!

5 Tamże, rozdz. 9, nr 3, s. 57.

28

> Wyszłam nie spostrzeżona,
> Gdy chata moja była uciszona.
>
> 2. Bezpieczna pośród ciemności,
> Przez tajemnicze schody osłoniona,

O wzniosła szczęśliwości!
W mroki ciemności, w ukrycie wtulona,
Gdy chata moja była uciszona.

3. W noc pełną szczęścia błogiego,
Pośród ciemności, gdzie mnie nikt nie dojrzał,
Jam nie widziała niczego,
Nie miałam wodza ni światła innego
Ponad ten ogień, co w sercu mym gorzał.

4. On mnie prowadził jasnością
Bezpieczniej niźli światło południowe,
Tam, gdzie mnie czekał z miłością,
O którym miałam przeczucie duchowe,
Gdzie nikt nie stanął istnością[6].

Tutaj można by mnożyć teksty świętej Teresy z Avila - odległej matki i przewodniczki młodszej o trzy stulecia świętej Teresy z Lisieux, swojej młodej naśladowczym - medytującej o tej suszy, której bolesność ją samą zadziwiała. Zamiast tego przyjrzyjmy się zaledwie kilku próbkom.

Pamiętniki świętej Teresy z Avila stanowią zapis lat duchowej oschłości i udręki:

6 Tamże, s. 21-22.

Takie życie, rzec mogę, należy do najsmutniejszych, jakie sobie można przedstawić, bo ani się Bogiem nie cieszyłam, ani nie miałam zadowolenia ze świata[7].

Zapewne dlatego Pan częstokroć na początku, a nieraz i przy końcu tej drogi modlitwy wewnętrznej dopuszcza na miłośników swoich te męki duchowe i inne, jakie się nasunąć mogą pokusy, aby ich doświadczył i aby się okazało, czy będą mogli pić kielich Jego i pomagać Mu nosić krzyż, pierwej niż złoży w nich wielkie skarby swoje. Dla dobra naszego, nie wątpmy o tym, boska łaskawość Jego taką nas chce drogą prowadzić, abyśmy dobrze zrozumieli, że jesteśmy niczym (,..)[8].

Tak jest, miłość Boża nie zasadza się na rozpływaniu się we łzach ani na owych pociechach i rozrzewnieniach, których po większej części pragniemy i cieszymy się, gdy je mamy, ale na tym, byśmy służyli Mu w sprawiedliwości, sercem mężnym i z pokorą; w pociechach zaś duchowych - zdaniem moim - bierzemy tylko, a nic z siebie nie dajemy[9].

Niedawno pewien mój żydowski przyjaciel pisał do mnie tak:

Kilka tygodni temu było Jom Kipur; całodzienne modły kończą się nabożeństwem *N'eilah,* w czasie którego poszcząca kongregacja, na stojąco przez całe półtorej godziny tego zamykającego rytuału, powtarza po hebrajsku z coraz

7 Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła,* 1.*1, Księga życia,* tłum. ks. bp H. Kossowski, Kraków 1997, rozdz. 8, nr 2, s. 171.
8 Tamże, rozdz. 11, nr 11, s. 199.
9 Tamże, rozdz. 11, nr 13, s. 201.

30

większym zapałem, czy może desperacją, słowa wypowiedziane do Mojżesza: „Pan, Pan i Bóg miłosierny i łaskawy, cierpiący w milczeniu, pełen dobroci i prawdy" - a wszystko kończy się żałobnym dźwiękiem szofaru. Zdarza się jednak - i tak zdarzyło się tym razem w mojej synagodze - że wyczerpana kongregacja spontanicznie wybucha czymś w rodzaju radosnego śpiewu i wszyscy razem tańczą wokół ustawionego pośrodku pulpitu. Żydzi znają ciemność i z ciemnością się godzą, ale mimo to są zobowiązani, by się radować. Zastanawiam się, czy to aby nie jest fundamentalna różnica między żydowskim a chrześcijańskim światopoglądem.

A jednak święty Jan od Krzyża, święta Teresa z Avila i święta Teresa z Lisieux - wszyscy oni wybuchają podobną radością. Dante postrzegał chrześcijańską historię jako szczęśliwą (*commedia*), nie jako tragiczną czy przygnębiającą - przecież po Wielkim Piątku przychodzi Wielkanoc.

Na przykład święta Teresa z Lisieux o swojej duchowej oschłości pisała tak:

W radosnych dniach okresu paschalnego (...) pozwolił On [Jezus - dop. tłum.], aby duszę moją spowiły najgęstsze ciemności, że myśl o Niebie, tak dla mnie słodka, stała się przedmiotem walki i udręki... Doświadczenie to nie trwało kilku dni czy kilku tygodni, wygląda na to, że będzie ono trwać aż do godziny wyznaczonej przez Boga... godzina ta jeszcze nie nadeszła... Chciałabym móc wyrazić to, co czuję, ale cóż! wiem, że jest to niemożliwe. Trzeba samemu przebyć ten mroczny tunel, aby być w stanie zrozumieć, czym są jego ciemności[10].

10 Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy,* Kraków 1996, rozdz. 10: *Poprzez noc wiary,* s. 217.

31

To prawda, że czasem nikły promyk słońca rozjaśnia moje ciemności, ale doświadczenie ustaje tylko na chwilę, po czym wspomnienie tego promyka, zamiast mnie pocieszyć, sprawia, że ciemności wydają mi się jeszcze bardziej nieprzeniknione, (...) nigdy jeszcze mocniej nie odczułam, jak słodki i miłosierny jest Pan[11].

Oto kontekst, w jakim trzeba pojmować książkę Matki Teresy z Kalkuty *Pójdź, bądź moim światłem.* Teresa z Ávila i Teresa z Lisieux to jej „matki" w duchowym rozwoju i autentycznej chrześcijańskiej wierze, w świetle męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Doświadczone przez Matkę Teresę czterdzieści pięć lat pustki, ciemności i duchowego bólu, szczerze przez nią opisane w prywatnych listach do duchowego przewodnika, wpisuje się w długą tradycję. I nie są to tak naprawdę oznaki zwątpienia, chociaż głęboka czerń ciemności może w ten sposób smakować. Są to w rzeczywistości oznaki chrześcijańskiej dojrzałości, która przychodzi jedyną możliwą drogą pozwalającą zdrapać iluzje ludzkich wyobrażeń, tak jak Hiob usiłował zdrapać wyschnięte czyraki na

ramionach i żebrach. I pomagającą prawdziwie wiernym, jak Hiob i Eliasz, odnaleźć Tego, którego kochają, pośród ciemności. „Rzekła mu żona: »Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!«. Hiob jej odpowiedział: »Mówisz jak kobieta szalona. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?«. W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył swymi ustami" (Job 2, 9-10).

To z „ludzkiego zmyślenia" wyzwala nas ciemność i pustynia. Gdy Bóg ujmuje swoich dóbr, tak jak ujmował Hiobowi, Hiob nie przyjmuje tego odebrania jako kary.

11 Tamże, s. 220.

Hiob zna swoją prawość, zna swoją wierność nawet pośród ciemności i bezbrzeżnego cierpienia. Ani razu nie zapiera się swojego Pana. Jego dusza trwa nieporuszona pod brzemieniem cierpienia.

Tak i Matka Teresa z Kalkuty stała ciemno w obliczu swego Umiłowanego, pewna, że nawet będąc niewidzialnym, najlepiej daje się odnaleźć tam, gdzie objawiła Go miłość do najbliższego umierającego bliźniego.

Tam, gdzie mnie czekał z miłością,
O którym miałam przeczucie duchowe,
Gdzie nikt nie stanął istnością[12].

1. PRZEJDŹMY TERAZ DO BARDZIEJ ŚWIECKICH CZYTAŃ

W czasach glorii starożytnego pogaństwa, choć niejeden mógł wierzyć, że ich rodzimi bogowie unoszą się gdzieś blisko, czujni i skuteczni, to wielu uczonych ludzi w tych licznych bogów nie wierzyło. Podobnie w okresach największej żywotności judaizmu i chrześcijaństwa zawsze znajdowali się tacy, którzy drwili z panującej wokół nich wiary. W wiekach średnich, rzekomej „epoce wiary", wielu nie wierzyło wcale, a wielu innych wierzyło bardzo słabo. Cyników jest mnogość w każdym okresie dziejów, w dialogach Platona, w biblijnych opowieściach, zawsze.

W naszych czasach wielu uczonych utrzymuje, że od kilku pokoleń, dzień po dniu, świat staje się coraz mniej

12 Jestem wdzięczny Richowi Lowry'emu z „National Review" za zaproszenie mnie do podzielenia się refleksjami na temat opublikowanych właśnie listów Matki Teresy.

religijny. Pewnego dnia - twierdzą - świeckie sumienie zwycięży, a religie przeszłości osypią się i przeminą jak różowy piasek z prawie pustej klepsydry. Według ich teorii, będzie to szczęśliwy dzień.

W najdawniejszych czasach, ku jakim sięgam pamięcią, stanowisko ateistyczne wydawało mi się wiarygodne, pociągające, prawdziwe. Przyszedłem na świat w silnie katolickiej rodzinie, rodzinie zbudowanej także na Harwardzkiej Klasyce Literatury[13], która była pierwszym wspólnym zakupem moich rodziców, jakkolwiek ubogich, kiedy się pobrali w 1932 roku. Na bazie tej podstawowej biblioteczki mój ojciec chciał zbudować rodzinę. Mniej więcej od dwunastego roku życia nabierałem przekonania, że powinienem zbadać, czy mam powołanie do bycia księdzem katolickim. Dlatego było dla

mnie istotne, czy istnieje jakiś Bóg. Było to pytanie, z którym musiałem się zmierzyć, bo nie chciałem później w życiu dać się zaskoczyć jakimś realiom, wobec których przedtem wewnętrznie nie stanąłem. Dla mnie ateizm był nie tyle pokusą, ile realną możliwością. Ważne pytanie brzmiało: ale czy to jest prawda?

Myślałem także o niekatolickich wersjach religii chrześcijańskiej jako o realnych możliwościach. W końcu większość ludzi w wielkim świecie - takim, jaki rysował się w mojej świadomości - otwarcie uważa, że katolicyzm to fałsz. Zarówno protestanci, jak i oświeceniowcy nazwali samych siebie ze względu na swój sprzeciw wobec katolicyzmu. Wielu ludzi Zachodu do dziś określa się w opozycji do katolickiej dominacji, tak zwanych wieków

13 Oryg. *Harvard Classics* - 51-tomowa antologia klasycznych dziel światowej literatury, zebrana i opracowana przez przełożonego Harvardu Charlesa W Eliota w 1909 roku (przyp. tłum.).

„ciemnych". Czyżby w przeciwieństwie do „wieków świetlanych"?

To wszystko nie oznacza, że dałem się zepchnąć z kursu. Nadal parłem naprzód, ale ze świadomością, że życie jest długie, a dowodów jest wokół cały rój. Miałem mnóstwo czasu na podjęcie decyzji.

W konsekwencji studiowałem z uwagą artykuły apologetyczne (dlaczego katolicy wierzą w to czy tamto; o wyższości wiary nad ateizmem), a także artykuły pisarzy protestanckich i ateistów (dlaczego uważają wiarę katolicką za błędną, a nawet niebezpieczną), jak również artykuły przedstawiające radości płynące z alternatywnych sposobów życia.

Gdy doszedłem do wieku lat czternastu, byłem już członkiem małego seminarium położonego na cichym wybrzeżu jeziora St Mary's Lake - na ukos od oświetlonej blaskiem świec groty Marii Panny - na kampusie Uniwersytetu Notre Dame. Ale oczy miałem otwarte.

Przez kolejne lata w seminarium poświęcaliśmy prawie cztery godziny dziennie formalnej modlitwie, poczynając od półgodzinnej medytacji przed szóstą trzydzieści rano, po której następowała Msza święta. Oczywiście staraliśmy się trwać w modlitwie także przez cały dzień, zajmując się czy to pracą, czy energiczną grą na boisku do koszykówki, bejsbolu czy nogi. Uczono nas, że modlitwa to rozmowa z Bogiem, minuta po minucie.

Często, bardzo często, nasza modlitwa (przynajmniej moja) wydawała się pusta, była ciągłą pokusą, żeby myśleć o czym innym lub po prostu się zdrzemnąć. Często zdawało się, że nie ma żadnego Boga, z którym można by rozmawiać, żadnego Boga znającego moje palące potrzeby. W takich chwilach zastanawiałem się, czy jestem ateistą - a dokładniej: czym różnię się od ateisty. Wyobrażałem

sobie, że przecież także dla ateisty słowo „Bóg" przywołuje pustkę, nieobecność. Nicość. I współodczuwałem.

Dość wcześnie się nauczyłem, że ważnym posunięciem w modlitwie jest zwrócenie wewnętrznej, cichej, stałej woli ku Bożej miłości, zjednoczenie się z tą miłością, nawet wśród posuchy i oschłości. Modlitwa to zasadniczo mówienie „tak" woli Boga. Mówienie „tak" w każdym razie - choć nie wie się dokładnie, czym ta wola jest teraz lub czym

będzie - i z takim wewnętrznym spokojem, do jakiego da się nakłonić nasze nieposłuszne, oporne Ja.

W wieku około piętnastu lat miałem już do czynienia z przykładem, a w końcu także z pismami tej małej francuskiej karmelitanki - Teresy z Lisieux. To chyba wtedy nauczyłem się modlić. I nie być przy tym zupełnie zrozpaczonym klęczeniem (lub siedzeniem) w nicości.

W miarę jak postępowały moje studia w dziedzinie filozofii i historii duchowości, zaczynałem rozumieć, że podczas gdy można dojść do wiedzy, iż Bóg jest obecny, to jednak nasz umysł nie jest w stanie wytworzyć sobie adekwatnej Jego koncepcji ani pojąć Go żadnym z pięciu zmysłów, ani Go sobie wyobrazić. Sposób, w jaki On wciąga nas w krąg swojej obecności, musi oznaczać pustkę, ciszę, nicość. Pamiętam obraz, jaki w pamięci wyryła mi poezja świętego Jana od Krzyża, już wcześniej wspomniana: „Tam, gdzie mnie czekał (...), / Gdzie nikt nie stanął istnością".

Tak być musi. Prawdziwy Bóg jest poza ludzkimi pojęciami, zmysłami, wyobraźnią, pamięcią. Na tych częstotliwościach jest niedostępny. Matka Teresa z Kalkuty w liście /. 1979 roku do jednego ze swoich duchowych przewodników - wielebnego Michaela van der Peeta - przyznała się do swojej niemożności kontaktu z Bogiem na żadnych ludzkich falach: „Jezus ma dla Ciebie miłość szczególną.

36

[Ale] jeśli chodzi o mnie - cisza i pustka są tak wielkie - że patrzę i nie widzę, słucham i nie słyszę".

Jeśli chrześcijanin nie zaznał jeszcze tej ciemności i oschłości, to znak, że Pan nadal traktuje go jak dziecię przy piersi, kogoś zbyt jeszcze nieuformowanego, by wejść w ciemność dla dorosłych, gdzie jedynie można znaleźć prawdziwego Boga. Wszyscy, którzy uważają, że umieją stworzyć Boskie idole, obrazy, wyobrażenia czy pojęcia Boga, pozostają w swojej wierze nie w pełni rozwinięci. Ciemność nie jest oznaką niewiary, ani nawet zwątpienia, ale znakiem prawdziwej relacji Stwórcy i stworzenia. Bóg nie jest dostępny na naszej częstotliwości i kiedy wykraczamy poza nasz własny zakres, co w modlitwie robić musimy, znajdujemy tylko ciemność. To boli. W pewnym sensie rzeczywiście wiedzie do wątpliwości. Ale z drugiej strony, doświadczenie pokazuje, że kiedy nie jest się już dzieckiem, sprawy dzieciństwa zostawia się za sobą.

Nasz intelekt, nasza wola mogą mierzyć ku Bogu niczym strzały pytań wystrzelone w nieskończoną noc. Nie wystrzelono ich daremnie. Wskazują kierunek. Czekając w ciszy, opuszczeniu, a nawet wśród suchych piasków pustyni, zaczyna się wiedzieć, że On jest obecny. N i e wierzyć. W i e d z i e ć. W wywiadzie udzielonym BBC w 1959 roku Carl Gustav Jung powiedział to samo. Zapytany, czy wierzy w Boga, odpowiedział: „Ja nie wierzę - ja wiem"[14].

To wiedza ciemna. Nie można jej oczekiwać od nikogo innego, chyba że on także przeszedł tą kamienistą, ciemniejącą ścieżką - lub dotarł do niej za sprawą Bożej łaski jakąś inną drogą, przez inną podróż. Jedną ze swoich książek zatytułowałem *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove*

14 *V. Crowley,* Jung. *A Journey of Transformation. Exploring His Life and Experiencing His Ideas,* Wheaton, IL 2000.

37

(Wspinaczka w górę, gołębicy lot). Jedni trudzą się w pocie czoła, innych niosą orle skrzydła.

Nie chodzi mi o to, że na tę wiedzę składają się ciepłe sentymenty, uczucia oddania, uniesienia i „wiara". Mam na myśli pewną spokojną pustkę. Ciemny rezonans dwóch woli. Echo w echo.

Matka Teresa w 1961 roku o swojej pustce pisała tak: „Przyjmuję nie uczuciami - ale wolą, Wolę Boga. - Przyjmuję Jego wolę"[15].

To nie jest „wola", którą znamionuje wysiłek, niesłabnące pragnienie, niezachwiana determinacja. Chodzi mi o coś niemal przeciwnego: spokój opuszczenia; i ufność. To jest inny wymiar woli, zupełnie inny od woli wytężonej. To chęć rezygnacji z jakiegokolwiek wsparcia prócz tej ślepej i ciemnej miłości, jaką zwracamy ku temu nieskończonemu Światłu, w które nie możemy spojrzeć.

Nie chodzi mi także o odwrócenie się od intelektu czy racjonalności. Przeciwnie: chodzi mi o zstąpienie wraz z nimi, z pełną powagą, „na sam dół", do najgłębszych korzeni wszechświata. O zaufanie naszej własnej racjonalności, własnemu intelektowi; o pogodną ufność w nieskończone Światło, wtedy nawet, gdy zmysły zapadają się w ciemność. Ufajmy światłu, temu żądnemu dowodów erosowi dociekania, w nas samych. Chodzi mi o pełną cierpienia miłość, w której Światło rozbłyska wśród nas. Nie, żeby nas od cierpienia oddalić. Ale by nas przez nie przemienić.

Wiem, wszystko to jest dla ateisty bezsensem czy wręcz niesmaczną dziecinadą. Jest w tym jednak również pewna konieczność. Kondycja tych dwóch stanów umysłu

15 Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem",* dz. cyt., s. 333.

jest taka, że (czasami) nie sposób, trwając w jednym, nie myśleć o tym drugim z rozpaczą.

Niemniej jednak ci, którzy doświadczają jednego stanu, i ci, którzy doświadczają drugiego, skazani są na rozmowę: w nieskończoność. Ateiści są i byli w każdych czasach. W każdych czasach są i byli wierzący. Czasami myślę, że procentowy udział jednych i drugich prawie nigdy nie ulega zmianie. Oczywiście w ramach konkretnej cywilizacji względna przewaga jednej grupy może ją znacznie uprzywilejowywać względem grupy drugiej. Co więcej, wielu ludzi w dowolnym czasie może nie rozważać na serio żadnej z opcji. Wirujące po ulicach opadłe liście jesieni. Zbyt bierni, by działać w ten czy inny sposób.

We własnym życiu staram się podtrzymywać rozmowę między dwiema stronami swego intelektu. Granica wiary i niewiary nie przebiega zwykle między poszczególnymi osobami, lecz raczej dzieli wnętrza naszych dusz. Oto dlaczego samo to pytanie budzi tyle emocji. Znałem ludzi, którzy tak zapalczywie i z taką swadą zapierali się wiary w Boga, że kazało mi się to zastanawiać: dlaczego są tacy poruszeni, skoro, jak uparcie twierdzą, Bóg nie istnieje? Dlaczego w takim razie tak bardzo ich to obchodzi? Wśród wielkich nawróconych, w dowolną stronę, są tacy, którzy całe lata uparcie walczyli o wytrwanie po stronie przeciwnej.

Zanim wrócę do wcześniejszego wątku, chcę jeszcze dodać, że odszedłem z seminarium po dwunastu latach, lecz nie z powodu braku wiary. Przeciwnie: jej ciemność przydała mi głębi, ale byłem przekonany, że nie potrafiłbym być dobrym księdzem, a jednocześnie eksperymentować i pisać, co - jak już wtedy wiedziałem - było

moim prawdziwym powołaniem. Może inni by potrafili. Ja nie. Poza tym atrakcyjność kobiet to było coś, co do czego obawiałem się, że na dłuższą metę sobie z tym nie poradzę.

39

Przez długi czas - tak. Ale zawsze? Wydało mi się, że życie świeckie będzie dużo lepsze dla mojej duszy. Powróciłem więc do studiowania filozofii, do eksperymentów z pisarstwem i skupienia się na Albercie Camusie.

Tym, co szczególnie uderzyło mnie w Camusie, było usilne twierdzenie, że zaczynamy wewnątrz nihilizmu. Dopiero nasze odnalezienie drogi wyjścia z nihilizmu mogłoby stworzyć podwaliny nowej cywilizacji. Chodziło mu o znalezienie drogi za pomocą intelektu, takiego intelektu, który może stanąć w szranki z Absurdem. Teraz, jakieś pięćdziesiąt lat po wydaniu mojej pierwszej książki, duża część duchowego krajobrazu uległa zmianie - na wielką skalę i niejeden raz.

Moim celem jest w tej chwili jeszcze jedna relacja z tej ziemi niczyjej, z rozdroża, gdzie spotykają się ateista i wierzący, w ciemnościach nocy.

Czym jest to coś, co nie pozwala nam do siebie dotrzeć? Czym jest to coś, na co trzeba spojrzeć z nowej perspektywy albo co trzeba rozwikłać w swojej głowie, żeby mogło dojść do prawdziwej niezgody? To, co przebiega przez myśl jednych, gdy używają słowa „Bóg", jest zupełnie czymś innym niż to, co przebiega przez myśl drugich.

Oczywiście stanięcia z Bogiem twarzą w twarz należy się lękać (*Mysterium tremendum et fascinans,* „Misterium fascynujące, pociągające i budzące strach", jak mówił Rudolf Otto). Szczęśliwie dla niektórych stosunkowo łatwo jest uniknąć tego spotkania wewnątrz duszy. Jest wiele sposobów na to, aby przejść obok spraw własnego wnętrza i „zabijać czas" po prostu przez ciągłe bycie zajętym; bywanie w pokojach dudniących mocnym uderzeniem pewnych typów muzyki; sięganie po kluczyki do samochodu, żeby gdzieś jeszcze poszukać czegoś do zrobienia.

40

Nie jest trudno wierzącemu stać się niewierzącym. Wielu się staje. Często jest tak, że ziarno padło na wyschłą glebę albo na cienką warstewkę ziemi na skalnym podłożu i nie jest w stanie znieść skwaru popołudnia. Często wiara prowadzi człowieka do uczucia, że jest zdany na pastwę ciemności, skrajnej samotności w wewnętrznej posusze, strachu, że dał się zwieść iluzji. Dla wierzącego wyobrażenie sobie, że jest niewierzący, nie wymaga długiego myślowego eksperymentu.

Natomiast ateistom może być trudniej wyobrazić sobie rozumowe dojście do poznania Boga niż wierzącym - sytuację odwrotną. Moja hipoteza jest taka, że niewierzący, zwłaszcza tacy, którzy nigdy nie znali religii we własnym życiu albo mieli z nią niedobre doświadczenia, odczuwają odrazę do rozumowego poznania Boga, a co dopiero do żydowskiej czy chrześcijańskiej wiary. Rzeczywiście, im jest trudniej wyobrazić sobie siebie w roli wierzących, niż wierzącym wyobrazić sobie siebie w roli niewierzących. Czy się mylę?

2. W CIEMNOŚĆ

W jednym z domów, w których dorastałem, mieliśmy za sąsiadkę kobietę, która była sekularystką. Straciła męża, a sama ustawicznie chorowała. Jednak tym, co ją męczyło

wtedy, po siedemdziesiątce, nie była choroba, ale względne zdrowie. Bez młodości, bez dzieci, bez żadnej pracy do wykonania, nie mając w sobie dość siły, by zająć się wolontariatem, czuła się bezużyteczna. W każdej minucie, w każdym pokoju prześladowała ją zżerająca energię bezcelowość. Żyła w ciągłych męczarniach. Sama mi to powiedziała. Nie wierzyła w Boga, a piasek kończył się przesypywać. Na pytanie „dlaczego?" nie było już odpowiedzi.

41

Moja sąsiadka uważała, że byłoby jej lepiej, gdyby umarła. A jednak bała się ostateczności śmierci. Z trudem patrzyłem w jej pełne smutku oczy, czując się zupełnie niezdolny, by jej pomóc. Była kobietą bardzo dumną i niezależną. I bezbrzeżnie osamotnioną. Wzdragałaby się na jakąkolwiek próbę zasugerowania jej innego spojrzenia.

Zapytany, czym jest nihilizm, Nietzsche odpowiedział tak jak moja sąsiadka: „Brakiem celu; pytanie »dlaczego?« nie znajduje odpowiedzi". Później ujął tę definicję inaczej: „(...) jakieś coś ma być o s i ą g n i ę t e przez sam proces: i oto pojmuje się, że w »stawaniu się« nie ma ż a d n e g o celu, że przez nie n i c osiągniętym nie będzie..."[16].

W naszych czasach i w społeczeństwie takim jak nasze - mobilnym, szybkim, swobodnym - doświadczenie „nihilizmu" jest powszechne nawet wśród czternastoletnich „słodkich idiotek" z zamożnych domów. Dzisiaj nuda to przedsmak nicości. „Beth, co chcesz robić dziś wieczorem?" Na co Beth, żując gumę: „No nieeeee wiem, a ty, co chcesz robić?". Jedna z nich najpewniej ma przy uchu komórkę. Zainteresowania drugiej koncentrują się wokół galerii handlowej, kina, chłopaków w samochodach...

Tak więc doświadczenie nicości jest w zasadzie uniwersalne. Choć niektórym członkom dwóch wymienionych wcześniej grup zostało ono oszczędzone. Jednak chcąc to doświadczenie zrozumieć, wolę mówić o nim b e z -i z m u, uprzedzając wszelką na jego temat ideologię, jako o „d o ś w i a d c z e n i u nicości". Jak mamy to doświadczenie rozumieć, po nietzscheańsku czy inaczej, to już inna sprawa.

16 F. Nietzsche, *Wola mocy,* tium. S. Frycz, K. Drzewiecki, ks. 1, par. 5, wersja online http://www.nietzsche plAVM7index2.html, dostęp: 19.08.2009 (przyp. tłum.).

42

Jest to doświadczenie, które znam dobrze z własnego życia. Każdy je zna.

Żeby nie zanudzać, ale przedstawić rzecz tak jasno, jak na to pozwala odwołanie się do przykładów, chciałbym wymienić Joan, która wyszła za mąż po raz pierwszy i jedyny w wieku lat czterdziestu trzech. Nie od razu, ale po jakichś trzech latach, ku swemu wielkiemu zaskoczeniu i radości, poczęła dziecko. Potem były miesiące szczęśliwego wyczekiwania. Jednak dzień po radosnych narodzinach dowiedziała się, że jej ukochany chłopczyk cierpi na rzadką chorobę, w wyniku której prawdopodobnie przeżyje tylko dziewięć czy dziesięć lat, a przez cały ten czas będzie wymagał szczególnej opieki. Pytanie „dlaczego?" narastało w niej i ją dręczyło.

Pewna znajoma para miała przystojnego, wysportowanego, niezwykle bystrego i bardzo lubianego syna, który w szkole średniej celował prawie we wszystkim. Dopiero pod koniec pierwszego roku w *college'* u podupadł na zdrowiu, a potem powoli stało się jasne, że cierpi na obezwładniający typ schizofrenii i musi być hospitalizowany. Miłujący rodzice byli zdruzgotani. Chłopak był jedynakiem. Zawalił im się świat.

Jedna z moich studentek była asem na wszystkich zajęciach na Stanfordzie: żywiołowa, radosna i pełna optymizmu dziewczyna zdeterminowana, by pójść na medycynę zgodnie z rodzinną tradycją. Nie dręczyła jej żadna wątpliwość. Parła naprzód zdecydowanie i bez przeszkód. Do pewnego momentu. Któregoś dnia nagle dotarło do niej z siłą błyskawicy, że tak naprawdę nie chce być lekarzem. Przed laty jej babcia, widząc, jak dziewczynka opiekuje się rannym rudzikiem, pierwsza powiedziała, że Janette byłaby świetnym lekarzem. I tak marzenie życiowe zostało tamtego dnia zaszczepione w jej wyobraźni.

43

A teraz nagle, na drugim roku studiów, zapadł się jakiś wewnętrzny tunel i runęły wszystkie marzenia. Dziewczynę opanowała nieodparta myśl: że została w ten plan w r z u c o n a, że to nie był jej plan, że nigdy tak naprawdę się nad nim nie zastanawiała. Była w tym po prostu tak cholernie dobra, że jej osiągnięcia pchnęły ją na wymarzony uniwersytet, a wszystko wydawało się zbyt piękne, by mogło trwać wiecznie. I nie trwało. Janette zaczęła przejawiać oznaki poczucia nicości, którego doświadcza tak wielu drugoroczniaków. Zaczęła dużo spać. Trudno jej było wstać. Nie widziała sensu. W towarzystwie przyjaciół była, jak nigdy wcześniej, oschła i cyniczna. Wiedzieli, że nie czuje się dobrze. Ale nie była chora, jeśli nie liczyć choroby na autonomię i wewnętrzną wolność.

Jeśli opanuje mnie poczucie nicości, jak mam żyć? Wybór sprowadza się do dwóch rozwiązań: jakiejś formy samobójstwa (narkotyki, picie, szybkie życie, zabijanie czasu wystarczy), co rozważał Albert Camus w *Micie Syzyfa;* albo *creatio ex nihilo,* sięgnięcia dna nicości, by stworzyć nowe bycie. Ale jakie przyświeci wtedy światło? Jakie po-prowadzą gwiazdy?

Woody Allen odkrył: „Serce chce, czego chce". Nawet amerykański Sąd Najwyższy porzucił konstytucję, by w sprawie Roberta Caseya bawić się we własną filozofię życia: „W sercu wolności leży prawo do definiowania własnej koncepcji istnienia, znaczenia, kosmosu i tajemnicy życia ludzkiego"[17]. To nie jest amerykańska tradycja prawna, ale współczesny postmodernizm.

17 Anthony Kennedy, przedstawiając opinię większości, w: *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey* 505 U.S. 833 (1992) (chodzi o sprawę, w której Sąd Najwyższy podważył konstytucyjność pewnych rozstrzygnięć stanowych dotyczących aborcji - przyp. tłum.).

44

Inny człowiek, którego w życiu spotkałem, w wieku dwudziestu kilku lat wykoncypował sobie, że życie to gra. Jedynym trikiem jest wymyślenie takiej gry, która starczy na całe życie, nigdy się nie kończąc, ale dając satysfakcję zdobywania punktów po drodze. Zdecydował, że odwiedzi wszystkie miasta na Ziemi o liczbie ludności przekraczającej 25 tysięcy. Miał pracę, która pozwalała mu zarobić sporo pieniędzy w charakterze niezależnego przedsiębiorcy, wystarczająco, żeby móc pracować najwyżej dwa lata, po czym wziąć rok wolnego, aby zacząć zwiedzać starannie wyznaczone na mapie miasta. Gdy odwiedził jedno, oznaczał je na mapie krzyżykiem i ruszał do kolejnego. Doskonale się bawił i odkrył, że w ciągu jednego roku, przy dobrym rozplanowaniu, jest w stanie osiągnąć swój cel na obszarze prawie całego jednego kontynentu, z wyjątkiem Azji i Afryki. W wielu regionach nie można było polegać na środkach transportu i były one dość prymitywne. Kiedyś mi powiedział, iż piękno jego

życiowego planu polega na tym, że populacja miast stale się zwiększa. Zawsze więc będzie miał powód, żeby wracać na poszczególne kontynenty i skreślać z listy kolejne miasta. Ten plan wydawał mi się pusty, ale tym, co go napędzało, było uznanie bezsensu życia.

Pamiętam, jak pewnego roku, który był dla mnie szczególnie ciemny, usłyszałem w środku nocy płacz mojego malutkiego synka Richarda. Nietypowo to ja usłyszałem go pierwszy, a nie moja żona. Ten płacz był jak jęk i kiedy podszedłem do jego łóżeczka w sąsiednim pokoju, ubranko miał mokre od potu i krzyczał jakby w gorączce. Wziąłem na ręce jego gorące ciałko i powiedziałem: „Już dobrze, Richard. To ja, tatuś. Tu masz przewijak. A tu masz misia". Popukałem w łóżeczko, w drzwiczki do komody, w przewijak, żeby z gorączkowego snu przywrócić małego do świata rzeczy stałych. „Będzie dobrze, Richie - po-

wiedziałem, gładząc go delikatnie po pleckach. - Będzie dobrze. Wszystko dobrze".

A potem się zastanawiałem: czy to jest kłamstwo? Czy nie powinienem mówić mu, jak okropne może być życie, o ile bliższe tego gorączkowego snu niż tych niby-stałych przedmiotów, ku którym staram się go zwrócić? Stanął mi przed oczami obraz tych wszystkich ciał upchniętych na kupę jak worki piasku. Czy go okłamuję? Czy okłamuję sam siebie?

3. NICOŚĆ PRZENICOWANA

W następnych miesiącach powróciłem do rozmyślań o iluzjach i rzeczywistościach. Coś mi mówiło, że szalony nihilizm Nietzschego nie jest ani jedyną, ani też najlepszą teorią dla wyjaśnienia łamiących życie doświadczeń, do jakich się odnosił. Zauważyłem, że Nietzsche i Sartre, Turgieniew i Dostojewski, i wszyscy inni wcześni autorzy piszący o nihilizmie robili pewną niezwykłą rzecz sprzeczną ze swymi teoriami: mianowicie pisali książki do czytania dla innych ludzi. Po co mieliby - w świecie, który nie ma sensu - znosić długie godziny siedzenia na sempiternach, prowadząc stare pióra po opornych kartach pustego papieru? Jeśli wszystko, jak twierdzą, jest pozbawione sensu, po co mieliby to robić?

A skoro niektórzy zdają się niepomni doświadczenia nicości, co takiego robią zaznający tego doświadczenia, czego nie robiliby inni?

Zacząłem się zastanawiać, co się dzieje w e w n ą t r z doświadczenia nicości[18]: najpierw we mnie samym,

18 Dalsze szczegóły można znaleźć w książce *The Experience of Nothingness* (1970, 1998), która po tylu latach nadal dobrze się sprzedaje.

a potem pośród tych, z którymi mogłem o tym rozmawiać. Tutaj potrzebne jest krótkie streszczenie. Typowy sposób, w jaki Nietzsche, Sartre i my sami osiągamy świadomość doświadczenia nicości, wymaga czterech czynności umysłu i woli. Tą najsilniej podkreślaną przez Nietzschego i pozostałych jest bezlitosna u c z c i w o ś ć, zmuszenie się do tego, by przejrzeć na wylot miłe złudzenia i stanąć twarzą w twarz z pustką. Drugą jest o d w a g a, czyli nawyk, który nadaje siłę i stałość naszej zdolności widzenia rzeczy takimi, jakie są. Gdyby nie odwaga, odwrócilibyśmy wzrok, jak to często bywało.

Trzeci jest ideał w s p ó l n o t y realizowany w wyjściu do innych poprzez książki - dobro wychodzi na zewnątrz, by się szerzyć. Jakiś rodzaj braterstwa wytwarza się wśród tych, którzy rozpoznają w sobie nawzajem doświadczenie nicości. Jest w nim jakaś uczciwość i czystość, którymi człowiek chce się dzielić. Jedną z cech „tego, co dobre", jest to, że jak mówi łacina, *bonum est diffuswum sui* - dobro samo z siebie się wylewa. Chce, by inni w nim uczestniczyli.

Czwarta jest m ą d r o ś ć p r a k t y c z n a , czyli rozum praktyczny zastosowany w działaniu przez osobę dorosłą i na tyle doświadczoną, by mogła uwzględnić właściwie wszystkie istotne konkrety - a przynajmniej uniknąć najbardziej powszechnych błędów ludzi niedoświadczonych. Kiedy przychodzi doświadczenie nicości, nie można po prostu położyć się do łóżka. No, czasami tak się człowiek kładzie, ale nie można tam z o s t a ć . Z chwili na chwilę, jakby w rytmie *staccato,* wzywa nas działanie. Prędzej czy później muszę znów zacząć być agensem we własnej przyszłości. „Jeśli mam doświadczenie nicości, co mam począć?"

Owszem, istnieją rzeczy takie jak względność, bezsens, bezcelowość. Pytanie tylko, co zrobimy, nawet jeśli

to prawda? Nie będziemy mogli uciec od praktykowania szczerości, odwagi, wspólnoty i mądrości praktycznej - inaczej zwiotczejemy w suche liście miotane przez zbłąkane wiatry Wybór należy do nas i jest nieunikniony

Te cztery cnoty nie stanowią pełnego zestawu cnót potrzebnych do bycia dobrym mężczyzną czy odważną kobietą. Ale tworzą całkiem pokaźny spis. Są wspaniałym punktem wyjścia dla etyki wyrastającej z doświadczenia nicości. To punkt, z którego Albert Camus zaczął swoje własne wychodzenie z problemu samobójstwa *(Mit Syzyfa)* na drodze do heroicznego i przenikliwego współczucia doktora Rieux z *Dżumy.* Sartre, zatrzaśnięty we własnym odosobnieniu, pisząc, że „piekło to inni", potknął się na kwestii wspólnoty. Nie, piekłem nie są inni. Piekłem jest całkowita izolacja wewnątrz własnego ułomnego umysłu. Samotne uwięzienie. (Odchodząc na chwilę od filozofii w stronę pojęć wiary chrześcijańskiej: piekłem jest samotna dusza, która z własnej woli i celowo odrzuca przyjaźń z Bogiem). Piekłem jest zdanie sobie sprawy z tego, co się dla siebie samego w sposób nieodwracalny wybrało. To piekło zostało wybrane celowo.

To, co zrobimy ze swoim doświadczeniem nicości, zależy od naszych sprawdzonych zasobów mądrości praktycznej, wspólnoty, odwagi i uczciwości. Pod koniec życia, ucząc się z doświadczenia, powinniśmy być mądrzejsi, niż byliśmy na początku.

4. ODCZYTUJĄC NASZE CZASY

Jeżeli nie mylę się w tej - jakkolwiek skrótowej - analizie, to możemy zauważyć, jak pokolenie, które popadło w nihilizm w latach trzydziestych dwudziestego

wieku, w końcu natknęło się na drogę wyjścia (zob. Dodatek pierwszy). W obozach koncentracyjnych i w więzieniach wielu biednych drani niespodziewanie poczuło się moralnie zobligowanymi do tego, by nie stać się współwinnymi kłamstw, których podpisania żądali ich oprawcy. Ale dlaczego? Dlaczego, skoro wcześniej uważali się za nihilistów, nie byli w stanie pozostać cynikami i nihilistami, i kłamcami także i teraz, na

końcu, gdy ich torturowano, dręczono i gdy im łagodnie schlebiano („Możesz być wolny, możesz znowu pijać z przyjaciółmi")? Czyż kłamstwo nie jest małym kosztem do poniesienia w świecie bez prawdy? Tak czy owak, co by znaczyło kłamstwo? „Nikt się nigdy nie dowie. Nikt się nie przejmie".

Ale wiedziałby sam kłamca, wiedziałaby jego dusza; we własnych oczach straciłby prawość już na zawsze pogrążoną w piachu poniżenia. A oprawca posłużyłby się jego mizerną przegraną, żeby osłabić wolę kolejnej ofiary. „Skoro on zrobił, co mu kazano, czemu ty nie możesz?" Celem tych oprawców było zniszczenie każdej, najostatniejszej resztki poczucia moralności, każdego włókienka prawości duszy - w k a ż d y m . Wobec więzionych oprawcy mogli stosować najokrutniejsze metody i poświęcić czas potrzebny na złamanie człowieka. Prawość całej ludności dawało się niszczyć ustawicznym zastraszaniem i od czasu do czasu wprowadzanym nieprzewidywalnym terrorem. Ci panowie niewolników, nakłoniwszy prawie wszystkich do szpiegowania swoich towarzyszy, mogli szantażować ich w nieskończoność. A ci biedni grzesznicy nie mogli zapomnieć zdrady, jakiej dopuścili się wobec bliskich.

Mimo niemal nieograniczonej władzy i samozaparcia totalitarnych reżimów zaszczepienie nihilizmu wszyst-

kim okazało się niemożliwe. Nihilizm okazał się antyludzki. Nieważne, z jaką mocą się go narzuca, ludzki duch jest czasem zdolny odnieść nad nim zwycięstwo za sprawą uczciwości, odwagi, wspólnoty i mądrości praktycznej.

Ci, którzy mają wątpliwości co do siły tego toku dowodzenia, powinni przeczytać biografie Anatola - Natana - Szaranskiego, na którego pasjonującym pamiętniku skupimy się w rozdziale pierwszym, a także historie Václava Ha via, Michaiła Michajłowa, Armanda Valladaresa, Pavía Bratinki, Iriny Ratuszyńskiej, Maksymiliana Kolbego i setek innych. Duch ludzki powstał z prochów nihilizmu silniejszy i prawdziwszy.

Przetestowałem następującą zasadę moralną, która okazała się krzepiąca: „Przyjmij doświadczenie nicości jako dar, wejdź w nie głęboko, żyj jego żywym nurtem". Tym, co szczególnie w tej zasadzie sobie cenię, jest fakt, że nie wymaga iluzji. Nie zamykając oczu na nicość i bezsens, człowiek zostawia otwarte drzwi do piwnicy, żeby bez przerwy czuć jej chłodny, stęchły podmuch. Tym sposobem nigdy nie zapomina. A z tych czterech cnót moralnych wykuwa twórczą siłę. Stwarzanie z niczego.

Wolność oznacza ustawiczne wybieranie tego, kim jestem i co konkretnie muszę w tej chwili zrobić. Autonomia - tak, to właśnie to.

Jednak nie bez wspólnoty, wspólnoty w czasie i w przestrzeni Ziemi. Nie w zupełnej samotności. Nasi przodkowie nadal żyją w naszej świadomości. Bracia z całego świata także.

Wszyscy razem, na ciemnej równinie.

W *Wybrzeżu w Dover* Matthew Arnold pisał o odpływającym Oceanie Wiary:

Dzisiaj słyszę jedynie
Smętny szum cofających się morskich odmętów,
Fali, która to ślepo runie, to odpłynie
W świście nocnego wiatru przez nagie obszary
Jałowych piasków i skał tego świata[19].

Ale dzisiaj jest inaczej. Smętny szum cofających się fal
to głos ateizmu.

19 Tłum. S. Barańczak (przyp. tłum.).

CZĘŚĆ PIERWSZA
FALSTARTY

Krytyczne myślenie mogłoby dla sekularyzmu być tym, czym wiara dla głęboko wierzących. Racjonalne myślenie, kwestionowanie założeń, przyjmowanie zawiłości i wyrzeczenie się czarno-białego widzenia świata - te nawyki umysłu są dla orędowników niewiary podstawą świeckiego światopoglądu oraz istotną częścią tego, co ich odróżnia od ludzi religijnych.

Czemu więc, gdy przychodzi do kwestii religii, tak wielu sekularystów porzuca swoje krytyczne myślenie?

Tom Krattenmaker, Secularists,
What Happened to the Open Mind?,
„USA Today", 20 sierpnia 2007

ROZDZIAŁ 1
NIE TĘDY DROGA DO ROZMOWY: DAWKINS, DENNETTI HARRIS

1. ATEIŚCI PRZEMAWIAJĄ

Niedawno deszcz książek ateistycznych pisarzy - w tym *Letter to a Christian Nation* (List do chrześcijańskiego narodu) Sama Harrisa, *Odczarowanie*[1] Daniela C. Den- netta i *Bóg urojony*[2] Richarda Dawkinsa - zrosił spieczone wargi samotnych ateistów amerykańskich. Pracom tym przyświecają trzy cele: przyspieszyć zanik wiary biblijnej w Ameryce; głosić i propagować ateizm racjonalny; podbudować morale ateistów, częściowo poprzez zwrócenie ich uwagi na mające służyć im pocieszeniem grupy wsparcia. Naczelny jest cel pierwszy, czyli - jak to ujął Harris - „obalić intelektualne i moralne roszczenia chrześcijaństwa". Ale cel trzeci - podbudować morale ateistów - plasuje się niewiele dalej.

Wszystkie trzy książki niosą także spory ładunek pogardy dla judaizmu. Dawkins nazywa judaizm „plemiennym kultem wyjątkowo antypatycznego bóstwa cierpiącego na

1 D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne,* tłum. H Stanosz, Warszawa 2008.
2 R. Dawkins, *Bóg urojony,* tłum. EJ. Szwajcer, Warszawa 2007.

chorobliwą wręcz obsesję na tle restrykcji seksualnych. Ten otoczony smrodem palonego mięsa zwierząt ofiarnych Bóg był przeświadczony o własnej wyższości nad

rywalizującymi z nim innymi bogami, podobnie jak o wyjątkowości wybranego przez siebie plemienia pustynnych nomadów"[3]. Boga Starego Testamentu określa Dawkins mianem „psychopatycznego zbrodniarza"[4].

Nie żeby ci autorzy podziwiali islam; ale używają go jako broni do wymierzania razów chrześcijaństwu i judaizmowi. Harris mówi do chrześcijan:

> Niewierzący, tacy jak ja, stoją przy was oniemiali na widok muzułmańskich hord wyśpiewujących pieśń śmierci całym narodom. Ale stajemy oniemiali także wobec was - wobec waszego negowania namacalnej rzeczywistości, wobec cierpienia, jakie powodujecie w służbie swoim religijnym mitom i waszego przywiązania do wyobrażonego Boga.

Jednak tak naprawdę główną intencją wszystkich trzech autorów jest pochwała wyższości ateizmu, w każdym razie racjonalnego ateizmu im podobnych profesorów.

2. POCHWAŁA ATEISTÓW

W rzeczywistości wiele w ateizmie zasługuje na pochwałę. Posiłkując się świadectwem w postaci wspaniałego kodeksu moralnego wyłożonego w Arystotelesowskiej *Etyce nikomachejskiej*, święty Tomasz z Akwinu pisał,

3 Tamże, s. 66.
4 Tamże, s. 67.

że aby być dobrym, przynajmniej w jednym istotnym sensie, nie trzeba podzielać wiary biblijnej. Arystoteles wskazał drogę do ludzkiej szczęśliwości zarówno dla całego społeczeństwa, jak i dla szlachetnych jednostek. (Bycie „dobrym" w innym istotnym sensie, bycie „na nowo narodzonym" czy „zbawionym" wymaga czegoś ponad to, co mógł nam dać Arystoteles, lub nawet to, co mógł sobie wyobrazić). Ateiści - a przynajmniej niebiblijni poganie - potrafili wznieść tak wspaniałe budowle jak Partenon, piramidy egipskie, babilońskie pałace; a także stworzyć wielką literaturę i dać początek kilku kluczowym, różnorodnym naukom takim jak astronomia, arytmetyka, medycyna i rolnictwo. Wreszcie ateiści - a w każdym razie niewierzący - zawsze stymulowali biblijną samoświadomość: stawiając pytania, wątpiąc, rzucając bądź obraźliwe, bądź pełne szacunku intelektualne wyzwania. To właśnie z klasy pogańskich myślicieli weszło w wiarę biblijną wielu wczesnych Ojców Kościoła (Orygenes, Klemens z Aleksandrii i sam święty Augustyn), którzy potem zwykle pozostawali w bliskiej dialogicznej relacji ze swymi niewierzącymi kolegami, na czym ich zrozumienie własnej wiary bardzo zyskało.

Zejdźmy teraz w dół tej drabiny: moja wczesna praca koncentrowała się wokół dialogu wierzących i niewierzących, myślowych horyzontów Absurdu (jak nazywali to Camus, Sartre i inni) i wiary biblijnej - na przykład w książkach takich jak *Belief and Unbelief* czy *The Experience of Nothingness.* Dlatego naprawdę chciałem, żeby te nowe ateistyczne książki mi się podobały. O ateistach i wierzących dowiedziałem się sporo od Jurgena Habermasa, chyba najbardziej znanego europejskiego ateisty. Habermas z szacunkiem pisze o wierzących jako o równych partnerach w ważnym dialogu. Pełne szacunku uznanie

nawzajem swojej godności ma - jak utrzymuje Haber- mas - znaczenie podstawowe dla praktykowania racjonalności wśród rodzaju ludzkiego. Do jego poglądów na religię będziemy mieli jeszcze okazję powrócić na kartach tej książki. Pewna bardzo bystra amerykańska ateistka Heather Mac Donald zgodziła się włączyć mnie do rozmowy, którą przyjemnie było prowadzić: rozmówczyni okazywała cierpliwość, szacunek, nawet w sytuacji ożywionego sporu, i szczerość. Jej celne, pobudzające do myślenia uwagi wniesione do tej radosnej dyskusji aż się proszą o to, by bliżej im się przyjrzeć; rozważymy jej argumenty w rozdziale trzecim i czwartym.

3. DIALOG CZY LEKCEWAŻENIE?

Niestety, bardzo trudno jest się poruszać na tym samym poziomie co Harris, Dennett i Dawkins (a także, jak zobaczymy w kolejnym rozdziale, Christopher Hitchens). Wszyscy oni uważają religię za tak wielkie zagrożenie, że nie są specjalnie skorzy do dialogu. Ich powiewające na wietrze wojenne proporce to Wolterowskie *Écrasez l'infâme!,* „Niszczcie tę hańbę!". Jednocześnie wszyscy trzej udają, że ateiści „wszystko kwestionują" i „poddają się niezmożonej autokrytyce, niemal do znudzenia". A jednak w tych książkach nie ma ani śladu dowodu na to, że ich autorzy kiedykolwiek mieli najmniejszą wątpliwość co do słuszności swojego ateizmu. By zadawali sobie pytania o własną naukową obojętność wobec tematu; o straszliwe okrucieństwa popełniane w imię „ateizmu naukowego" w dwudziestym wieku; o niespokojne i kapryśne rozczarowania, jakie przeżywano w kręgach ateistycznych i świeckich ruchów w ciągu ostatniego stu-

lecia (czasami w nihilistycznym znudzeniu paryskich kawiarni, czasami w zapalonym marszu ku morderczym utopiom, często w niejasnym lęku przed „zimą nuklearną" czy „globalnym ociepleniem"). Wszystkie takie pytania wyróżnia to, że nie są zadawane. Chociaż na amerykańskich kampusach dominuje ateistyczny *Zeitgeist,* to okazał się on nieprzekonujący dla ogromnej liczby studentów, którzy tłumią obrzydzenie i jakoś to znoszą[5]. Dlaczego ateizm przemawia do tak niewielu? O to nasi autorzy nie pytają. Szczególnie chciałem, żeby mi się podobała książka Richarda Dawkinsa. Słyszałem, że ma wszechstronnie wyposażony umysł, a jego pisarstwo znamionuje melodia i dowcip eleganckiego literackiego stylisty. Fani przedstawiają go jako ideał człowieka rozumnego. Także sam Dawkins prezentuje siebie i innych ateistów jako „jaśniaków"[6], wyróżniających się „zdrowym" i „żywym" umysłem. Biedni ci wierzący - użala się otwarcie Dawkins - są (w przeciwieństwie do niego) zakleszczeni w ułudzie, bezkrytyczni, umysłowo martwi. Nie czyni

5 Wyniki sondażu Barna Group z czerwca 2007 roku pokazują, że tylko 25 procent respondentów w wieku studenckim uważa się za niewierzących. Wyniki sondażu Harrisa z października 2006 były podobne.

6 Taką próbę oddania angielskiego określenia *brights,* użytą przez pewnego katolickiego publicystę w komentarzu do dyskusji toczącej się na łamach „Gazety Wyborczej", przywołuje w przypisie polski tłumacz książki R. Dawkinsa *Bóg urojony.* Określenie to miało oczywiście wywołać konotacje negatywne, podczas gdy słowo *bright* pejoratywnie nacechowane nie jest. Przymiotnik *bright* - bystry, jasny - stoi u podstaw nazwy promującego naturalistyczny ogląd świata ruchu społecznego (*Brights movement),* którego propagatorem jest m.in. sam Dawkins (przyp. tłum.).

najmniejszego gestu świadczącego o chęci uczenia się od nich.

W rzeczywistości jego publiczne notowania są znacznie gorsze. Prowadził w BBC dwuczęściowy *show* na temat religii, zatytułowany *The Root of All Evil?* (Źródło wszelkiego zła?). Chociaż teraz pisze, że nie zgadza się z nadanym przez producentów tytułem, to jednak z własnej woli pod nim występował. A oto czego oczekuje od ludzi religijnych: „Wyobraźcie sobie, wraz z Johnem Lennonem, świat bez religii". Czyż nie zniknęłaby wtedy duża część przemocy i wypaczeń wprowadzonych w ludzkie życie? Takie stwierdzenie Dawkinsa byłoby całkiem oryginalne, gdyby nie to, że w Wielkiej Brytanii jest to pogląd dość konwencjonalny. Głoszą go zarówno gwiazdy pop, jak i naukowcy, a według niedawnego badania opinii publicznej, podziela go 82 procent tamtejszej populacji[7].

4. ROZUM I ODWAGA MORALNA

Wygląda na to, że na Zachodzie ani naukowcy, ani gwiazdy pop nie zajmują się rozważaniem współczesnego doświadczenia religijnego w świetle niektórych jego najbardziej wyrafinowanych i heroicznych praktyków. Na przykład nigdy przed naszymi czasami całe miliony wyznawców wiary biblijnej nie były wtłaczane do obozów koncentracyjnych, torturowane i mordowane, jak działo się to w reżimach określających się jako ateistyczne. Byłoby wspaniale, gdyby którykolwiek z naszych trzech

7 *Religion Does More Harm Than Good - Poll,* „The Guardian", 23 grudnia 2006, http://www.guardian.co.uk/uiy2006/dec/23/religion. topstories3, dostęp: 19.08.2009.

autorów ocenił swoją wizję religii w kontekście z trudem wywalczonej biblijnej wiary byłego ateistycznego naukowca Anatola Szaranskiego, który odsiedział dziewięć lat w sowieckim gułagu tylko za to, że bronił praw sowieckich obywateli - żydów. Szaranski zdaje relację z tego, co wycierpiał, w świetnej autobiografii pod tytułem *Fear No Evil* (Nie lękaj się żadnego zła). Chyba nigdy nie czytałem o dzielniejszym i bardziej moralnym człowieku zdeterminowanym, by żyć jako człowiek wolny, odważnie okazując moralną wzgardę wobec zasad oficjeli KGB, pod których absolutną władzą zmuszony był żyć. Szaranski odważnie trwał dzień po dniu, wszystkie jednakowo ponure, pozbawiony wystarczającej ilości pożywienia, widoku nieba i słońca. Karano go na niezliczone sposoby, poddając czemuś w rodzaju Skinnerowskiego warunkowania, które miało „skorygować" zachowanie. Taki reżim wdrażano rok za rokiem, próbując złamać jego opór, kusić trywialnymi pochlebstwami, dręcząc jego duszę izolacją i deprywacją ludzkiego wsparcia.

Jak na ironię więzienne doświadczenia naprowadziły Szaranskiego na wymiar r o z u m u znacznie wykraczający poza cokolwiek, z czym spotkał się w swojej wcześniejszej praktyce naukowej. Żeby przetrwać, musiał być otwarty na uczenie się czegoś znacznie przekraczającego to, czego nauczyła go nauka. Proszono, by się podpisał pod różnymi nieprawdziwymi stwierdzeniami. „A kto się kiedykolwiek dowie? Jaka to różnica? To taki drobiazg, a ułatwi sprawę i panu, i nam, to dla wspólnego dobra". Jeden z kolegów Szaranskiego, szlachetna dusza, jednak wmówił sobie, że lepiej będzie skłamać w kilku drobiazgach, żeby wkrótce być wolnym i poza obozem nieść

przesłanie o prawach człowieka. Szaranski patrzył, jak inni próbowali podtrzymywać się na duchu nadzieją - na lepsze

60

traktowanie, na wcześniejsze uwolnienie - aż okazywało się, że są już tak osłabieni tą złudną nadzieją, iż nie byli w stanie dłużej opierać się pokusie współudziału. Szaranski odkrył, że potrzebuje głębszego źródła postrzegania niż jakiekolwiek znane mu wcześniej.

W tamtych dniach miłość ukochanej, dzielnej żony, przyjaciół i innych dysydentów zaglądała do jego celi poprzez rzadko otrzymywane listy i wiadomości. Ale te wiadomości mogły go także zmiękczyć i zdradzić. Pośród udręki duszy znajdował braterstwo z żyjącym przed wiekami królem Dawidem: kiedyś pozwolono, by razem z pocztą wpadła mu w ręce zniszczona hebrajska edycja Księgi Psalmów. Dawidowy realizm przemówił mu do serca i znacznie umocnił jego własne duchowe zasieki. Poznał siłę, jaką można czerpać ze wspólnoty - jego własnej wspólnoty - z uczestnictwa w tradycyjnych rytuałach, znajdując życiodajną strawę we wcześniejszych cierpieniach, wysiłkach i z trudem zdobytej mądrości przodków. Niechcący jeden z towarzyszy celi (który być może współpracował z KGB) udzielił mu innej jeszcze lekcji na temat „sprzężenia dusz". Jednym z największych naukowych bohaterów Szaranskiego był przez długie lata Galileusz. Opowiadając, jak inni więźniowie „ułatwili wszystkim życie", podpisując „nieszkodliwe" papiery, których nikt poza murami nigdy nawet nie zobaczy, współwięzień Anatola wspomniał, że nawet Galileusz dał się namówić na podpisanie pewnych oświadczeń dotyczących jego własnych błędów, żeby tylko mieć już za sobą cały ten bajzel. Te słowa poraziły Szaranskiego nagłą świadomością sprzężenia wszystkich dusz wszechczasów - tych, którzy pozostają wierni prawdzie, i tych, którzy zdradzają. Zdrady Galileusza sprzed czterystu lat użyto teraz, by jego, Szaranskiego, uwieść, tak jak używano każdej duchowej klęski innego

61

więźnia gułagu, by dać mu do zrozumienia, że długotrwały opór nie ma sensu. W tym nagłym lśnieniu Szaranski ujrzał moc wewnętrznej prawdy w ciągu wieków, ten elektroniczny pas wierności spajający wszystkie krainy i wszystkie czasy w sercach tych, którzy pozostają wierni prawdzie. Chciał się odrodzić jako członek tej wspólnoty i zmienił imię na „Natan" dla wskazania biblijnej społeczności, z jaką chciał być utożsamiany.

Szaranski stawał się - nawet w gułagu - coraz bardziej pobożnym i praktykującym żydem. W jednej komicznej scenie zmusza nawet swojego więziennego strażnika, żeby wzięli udział - tylko we dwóch - w zapalaniu menory. Niewiele pisze o Bogu wprost, ale nie ma najmniejszej wątpliwości, że dostrzegł pewien głęboki brak we wcześniejszych naukowych nawykach swego umysłu. Były we właściwym sobie zakresie szlachetne i nigdy się ich nie wyrzekł, ale w tych skrajnych okolicznościach okazały się zbyt ograniczone. Zaczął się także wstydzić swojego dawnego agnostycyzmu i wyniosłej wzgardy dla „religii zorganizowanej". Wspólnota, która przez tyle stuleci przechowała Psalmy króla Dawida, darowała mu teraz braterstwo ducha, a jego woli - wznowioną siłę, by w kluczowym momencie nie ulec długiej niewoli.

5. ŚLEPA WIARA?

Tak więc sporym rozczarowaniem był dla mnie fakt, że Dennett, Harris, a zwłaszcza Dawkins nie zwrócili uwagi na rzeczywiste doświadczenia nawróceń i świadectwa wierności tak częste we współczesnej literaturze więziennej. Mało tego, żaden z nich nawet nie poddał analizie swoich słabych, pomieszanych i nieprzemyślanych

62

koncepcji na temat Boga. Ich naturalnym myślowym nawykiem jest antropomorfizacja. Mają skłonność do myślenia o Bogu, jakby był człowiekiem podległym ludzkim ograniczeniom. W swoim odczytywaniu Biblii są prawie tak literalni jak najgorzej wykształceni, najdosłowniejsi w myśleniu fundamentaliści z wiejskiej Georgii u Flannery O'Connor. Raczą się wynajdowaniem w tych swoich dosłownych odczytaniach sprzeczności i niemożliwości, lecz siła ich drwiny opiera się na błędnym odczytaniu formy literackiej biblijnych wersetów, czy to alegorycznych, metaforycznych, poetyckich, czy pobrzmiewających mnogością znaczeń, ku pokrzepieniu udręczonej duszy. Biblia prawie nigdy nie rości sobie pretensji do bycia nauką (nawet w sensie starożytnym) ani idealnie dosłowną historią.

Nasi trzej autorzy chlubią się tym, jak to nauka z czasem coraz więcej pojmuje, a także jak pod pewnymi względami bardziej pogłębione i wymagające staje się myślenie moralne. Nie zwracają uwagi na to, jak wzrasta, rozwija się i ewoluuje także religijne rozumienie. Sprawiają wrażenie, jakby w ogóle nie znali wspaniałego tekstu Johna Henry'ego Newmana O *rozwoju doktryny chrześcijańskiej.* Nie dociera do nich, że wiary biblijne od samego początku prowadziły i nadal prowadzą stały - i wzajemnie ubogacający się - dialog ze sceptyczną i świecką inteligencją. Widzimy postęp w religijnym pojmowaniu następujący w ciągu kolejnych biblijnych epok. Autorzy ksiąg sami zwracają na to uwagę.

Wygląda na to, że nasi trzej autorzy są nieco zaślepieni własnym obrzydzeniem religią. Dawkins sam pisze, że nawet jego dobrzy znajomi pytają go, dlaczego jest taki „wrogi" w stosunku do ludzi religijnych. Dlaczego - mówią - przy całej swojej inteligencji nie wyłożysz spokojnie

63

swoich druzgocących argumentów przeciw wierzącym, z opanowaniem i bez unoszenia się? Dawkins odpowiada im bez ogródek:

> Jestem wrogi wobec religii fundamentalistycznej, bo czynnie deprawuje naukową przedsiębiorczość (...). Religia fundamentalistyczna jest zdeterminowana, by zniszczyć naukową edukację tysięcy niewinnych, pełnych dobrych intencji i entuzjazmu młodych umysłów. Nie- fundamentalistyczna, „rozsądna" religia być może tego nie robi. Ale uczenie dzieci, od najmłodszych lat, że ślepa wiara jest cnotą, to stwarzanie podatnego gruntu dla fundamentalizmu.

Dawkins odmawia uczestnictwa w publicznej „zmowie" okazywania szacunku religii, gdy zasługuje na pogardę.

Jednak jego skarga na „ślepą" wiarę wydaje się nieco dziwna. Niektórzy z nas myśleli, że źródło religii tkwi w nieposkromionym instynkcie istot ludzkich do zadawania pytań[8] - naszym pierwotnym doświadczeniu tego, co nieskończone. Cokolwiek

napotykamy skończonego, daje się zakwestionować i wydaje się ostatecznie niezadowalające. Ten głód podawania w wątpliwość jest doświadczeniem, które nakręca umysł i duszę do parcia naprzód, jest ich przedsmakiem tego, co jest poza czasem i przestrzenią. „Nasze serca są niespokojne, Panie - zapisał święty Augustyn - dopóki w Tobie nie znajdą spoczynku". Te słowa odbiły się potężnym echem w milionach dociekliwych umysłów w całej późniejszej historii ludzkości. „Ślepa

8 W polskim przekładzie nie udało się zachować gry słów opartej na angielskim określeniu *unquestioning faith,* czyli dosł. „wiara niepodająca w wątpliwość, niestawiająca pytań" (przyp. tłum.).

wiara?" Pisma średniowiecznych myślicieli relacjonują pytanie za pytaniem, spór za sporem, a rzeczywiste historyczne skutki zależały wyłącznie od każdorazowych rozstrzygnięć. Wiele z tych pytań zadawali sceptyczni, niewierzący prawnicy, filozofowie i inni ludzie średniowiecznych uniwersytetów; inne zadawali arabscy uczeni, których dzieła właśnie sypnęły się na zachodnie uniwersytety; jeszcze inne - Majmonides i inni uczeni żydowscy; a bardzo wiele - najwięksi pogańscy myśliciele wcześniejszych stuleci. Przez całe tysiąclecia pytania stanowiły istotę judaizmu i chrześcijaństwa.

Dawkins w każdym razie wierzy, że istnieją ludzie religijni, których da się nawrócić na ateizm za pomocą jego argumentów. Opisuje ich jako „ludzi o otwartych głowach, których indoktrynacja w czasach dzieciństwa nie była zbyt podstępna lub z innych przyczyn się nie »przyjęła«, bądź których wrodzona inteligencja jest wystarczająca, by indoktrynację tę przewalczyć". Takim wierzącym Dawkins stawia ultimatum: albo się do niego przyłączą w „wyzwalaniu się z występku religii", albo pozostaną wśród ograniczonych typów niezdolnych przewalczyć „urojenie boga".

Na piątej stronie swojej książki Dawkins opisuje własne nadzieje: „Założony przeze mnie cel tej książki zostanie osiągnięty, jeśli każdy religijny czytelnik, przeczytawszy ją pilnie od deski do deski, stanie się ateistą"[9]. Zdziwiło mnie, że profesor okazał się takim prozelitą. Ale najbardziej zdziwiło mnie to, że chociaż ci trzej autorzy piszą tak, jakby nauka była kwintesencją racjonalnego dyskursu, to te trzy książki bynajmniej nie są naukowe. Przeciwnie, są przykładem dialekty ki - argumenta-

9 R. Dawkins *Bóg urojony,* dz. cyt., s. 17.

cji konstruowanej z jednego punktu widzenia, jednego myślowego horyzontu, skierowanej do ludzi mających inny punkt widzenia. Oczywiście jednym z najszlachetniejszych dzieł rozumu jest prowadzenie pełnego szacunku sporu z innymi, których wizja rzeczywistości jest diametralnie różna od naszej, tak by obie strony mogły się z niego uczyć i żywić do siebie nawzajem jeszcze większy szacunek. Nasi autorzy wdają się w dialektykę, nie w naukę, ale trudno powiedzieć, by okazywali szacunek tym, do których się zwracają. Dawkins pisze:

> Oczywiście doskonale zdaję sobie sprawę, że do zatwardziałych teistów nie przemówią żadne argumenty, gdyż trwająca od najmłodszych lat indoktrynacja (...) całkowicie ich uodporniła. Jednym z najskuteczniejszych sposobów

uodparniania jest po prostu absolutny zakaz sięgania po książki takie jak ta, jako będące nieodwołalnie „dziełem Szatana"[10].

Tutaj oczywiście autor sobie pochlebia. „Stary diabeł"[11] byłby znacznie bardziej podstępny.

Jednak tym, co w książce Dawkinsa zdziwiło mnie najbardziej, jest jej defensywność. Autor opisuje ateistów, zwłaszcza w Ameryce, jako cierpiących na samotność, brak społecznego poszanowania, duchową izolację i mających niską samoocenę. W jednym z ustępów wspomina list młodej amerykańskiej adeptki medycyny, która

10 Tamże.
11 Aluzja do chrześcijańskiej satyry C.S. Lewisa, *Listy starego diabła do młodego,* w której doświadczony diabeł poucza młodego krewniaka, jak skutecznie wieść człowieka ku potępieniu (przyp. tłum.).

niedawno odeszła od chrześcijaństwa na rzecz ateizmu. Student medycyny? Przecież na pewno przynajmniej niektórzy z pracujących w pobliżu lekarzy i naukowców są ateistami. Jednak student pisze:

Zwłaszcza nie chcę już mówić o moich przekonaniach nikomu z moich bliskich, bo obawiam się takiej samej reakcji - obrzydzenia... Nie oczekuję, że Pan mi odpowie. Piszę dlatego, że mam nadzieję, że współczuje mi Pan i podziela moje rozgoryczenie[12].

W dodatku, jaki uprzejmie załącza dla takich pozbawionych wsparcia dusz, Dawkins zamieszcza listę organizacji, w których samotni ateiści mogą znaleźć wspólnotę i pocieszenie. Nie poświęca choćby kilku stron na podbudowanie morale swojej społeczności - jak jest liczna, jak bystra, jak obrzydliwych ma przeciwników.

6. BUDOWANIE KULTURY ROZUMU

Nie wątpię, że chrześcijanie popełnili wiele zła i zapisali kilka niechlubnych kart w historii. Jednak zważywszy na całokształt tego, czego judaizm i chrześcijaństwo przydały pogańskiej Grecji, Rzymowi, narodom arabskim (przed Mahometem), plemionom germańskim, frankońskim i celtyckim, Wikingom, Anglom i Sasom, zastanawiające jest, że Dawkins nie wyraża wdzięczności za wiele innowacji: szpitale, sierocińce, szkoły katedralne w wiekach najwcześniejszych, a niewiele później uniwersytety, nie

12 R. Dawkins *Bóg urojony,* dz. cyt., s. 432.

które z najpiękniejszych w całym ludzkim dziedzictwie dzieł sztuki - muzyki, architektury, malarstwa i poezji.

Dlaczego pomija ciężką pracę umysłową nad konceptami takimi jak „osoba", „społeczność", „zgoda", „tyrania" i „władza ograniczona" („Oddajcie cesarzowi, co cesarskie..."), które ukształtowały myślowe tło tak wielkich dokumentów jak *Magna Cartal* Te kilka stron poświęconych założeniu i wspieraniu ukochanego Oksfordu przez wczesnych katolickich mecenasów to niewdzięczność i kpina. A jeśli Oksfordem jest

rozczarowany, to czy nie ma ani krzty wdzięczności za budowę właściwie wszystkich starych i sławnych uniwersytetów Europy (i obu Ameryk)?

Dawkins nie pisze ani słowa o wielkich wspólnotach religijnych założonych w celu budowy szkół mających służyć bezpłatnej edukacji ludzi biednych. Ani słowa o tysiącach zakonnych żywotów poświęconych misternej i wyczerpującej pracy ręcznego przepisywania dawnych manuskryptów - często ze szczodrą miłością przejawiającą się w iluminacjach - przez całe stulecia, kiedy nie było prasy drukarskiej. Ani słowa o założeniu Biblioteki Watykańskiej i jej roli w powstaniu prawie tuzina nowożytnych nauk[13]. Ani słowa o uczonych księżach i wiernych, którzy dokonali tak wielu doniosłych odkryć w nauce, medycynie i technologii. Parę słów pochwały na ten temat ze strony Dawkinsa mogłoby sprawić, że

13 Kilka lat temu Biblioteka Kongresu zaprezentowała wspaniałą wystawę zatytułowaną *Rome Reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture* (8 stycznia - 30 kwietnia 1993). Wystawa zadziwiała dokumentacją nowych nauk, które dzisiaj swoich początków doszukują się w zbiorach Biblioteki Watykańskiej - to tam po raz pierwszy można było skutecznie sprawdzić obszerne świadectwa dawniejszych obserwacji i eksperymentów.

jego męczące wyliczanie oskarżeń wydawałoby się mniej niesprawiedliwe.

Nie chcę przesadzić. W religii były i są elementy toksyczne, które musi powściągać Logos - wewnętrzne słowo, wgląd, światło umysłu - z którym chrześcijaństwo od początku złączyło biblijną tradycję: „Na początku było Słowo" - wewnętrzne słowo, światło, w Którym, przez Które i (z) Którym zostało uczynione wszystko, co jest (J 1, 1). A jednak jakakolwiek sprawiedliwa miara wpływu judaizmu i chrześcijaństwa na światową historię doda do bilansu mnóstwo pozytywów. Od lat do moich ulubionych tekstów należą passusy z Alfreda Northa Whiteheada, na przykład z książek *Nauka i świat nowożytny* (1925)[14] czy *Adventures of Ideas* (Przygody idei). W tekstach tych autor podkreśla, że praktyki współczesnej nauki są nie do pomyślenia bez tysięcy lat obowiązywania żydowskiego i chrześcijańskiego przeświadczenia, iż Stwórca wszechrzeczy wszystkie rzeczy rozumiał zarówno w ich prawach ogólnych, jak i w poszczególnych, przygodnych dyspozycjach. To przekonanie - pisze Whitehead - sprawiło, że systematyczne wysiłki zastosowania rozumu do herkulesowej pracy zrozumienia wszystkiego wydawały się rozsądne. Jeśli wszystko, co jest, jest zrozumiałe dla Stwórcy, to powinno być także zrozumiałe dla stworzonych na Jego obraz i podobieństwo, którzy naśladując Go, prą naprzód w ludzkim powołaniu do próby zrozumienia wszystkiego, co On stworzył.

Na dodatek judaizm i chrześcijaństwo zaszczepiły całym kulturom szczególne intelektualne i moralne nawyki, syntetyzując je z nauczaniem starożytnych tradycji klasycznych,

14 A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny,* tłum. M. Kozłowski, Kraków 1987.

bez czego w rozwoju nowoczesnych nauk zabrakłoby niezbędnych dyscyplin moralnych - uczciwości, pracowitości, wytrwałości w obliczu przeszkód, uznania roli szczęśliwego trafu i nagłego przeczucia, determinacji w testowaniu wszelkich stawianych hipotez. Czymże byłaby nowożytna nauka bez wiary w zrozumiałość wszystkich rzeczy, nawet

przypadkowych, niepowtarzalnych i nieprzewidywalnych zdarzeń, i bez ogólnokulturowych nawyków uczciwości, umysłowego zdyscyplinowania i wytrwałej dociekliwości? Whitehead zwracał uwagę na ten niezwykły dług wdzięczności wielokrotnie, znacznie częściej niż Dawkins. W książce *Nauka i świat nowożytny* pisał: „Moje wyjaśnienie jest takie: wiara w możliwość nauki, zrodzona jeszcze zanim rozwinęła się nowoczesna teoria naukowa, jest nieuświadomioną pochodną średniowiecznej teologii".

Ścieżkę nowożytnej nauki wyprostowało i wygładziło głębokie przekonanie, że każda najmniejsza cząstka świata ludzkiego doświadczenia - od liczby włosów na głowie po samotną konwalię na łące - jest dogłębnie znana swemu Stwórcy, a tym samym mieści się w granicach pojmowalności, wzajemnych związków i wielu systemów logicznych. Wytrwałym, systematycznym, wspólnym wysiłkiem umysł ludzki jest zasadniczo w stanie przeniknąć te wszystkie dziwne i oporne warstwy rzeczywistości. Jeżeli człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, jak to stanowczo podkreślają pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, to oczywiście jest w jego mocy kwestionować, uzyskiwać wgląd w rzeczy i czynić postęp w rozumieniu Bożych dzieł. Na wspaniałym wizerunku autorstwa Michała Anioła na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej - dotknięcie palec w palec między Stwórcą i Adamem - różowo-fioletowa chmura za głową Stwórcy ma kształt ludzkiego mózgu. *Imago Dei,* w rzeczy samej.

70

Gdyby profesor Dawkins choć na półserio udał, że oddaje temu wszystkiemu sprawiedliwość, uważniej przemyślałbym jego krytykę ludów chrześcijańskich. A jednak niektóre z jego opinii na temat konkretnych chrześcijańskich czynów i sposobów myślenia dosięgają celu. Chrześcijaństwo nie przyszło po to, by wyrugować z człowieka zdolność grzeszenia, a samo bycie chrześcijaninem nie wyzwala z paskudnej ludzkiej grzeszności, której obrzydliwych przykładów historia nie szczędzi. Grzech, bezmyślność, zdrada - żydom i chrześcijanom nic, co ludzkie, nie jest obce.

Chciałbym móc napisać, że Daniel Dennett i Sam Harris okazali się bardziej otwarci i okazali więcej szacunku niż Dawkins, ale ich książki także były rozczarowaniem. List, który Harris rzekomo przeznaczył dla ludu chrześcijańskiego, w rzeczywistości zdradza absolutny brak jakiegokolwiek zainteresowania chrześcijaństwem oraz wielką ignorancję, a w swojej istocie jest raczej listem miłosnym autora do samego siebie z racji wyższości nad głupimi obywatelami, wśród których mieszka. Dennettowskie pojmowanie rozumu i nauki jest tak wąskie, że on sam zdaje się tkwić w czymś *a la* wczesny Alfred Jules Ayer. Miejmy nadzieję, że jakaś dzielna i kochająca dusza weźmie go kiedyś za rękę i wyprowadzi z tej jego mrocznej jaskini. Główna teza autora, że religia jest „zjawiskiem naturalnym", miała długą brodę już w czasach Augustyna, który dostrzegał, jakie nowości chrześcijaństwo wprowadziło do klasycznej religii rzymskiej. Ale oczywiście Dennettowskie pojęcie „naturalności" nie jest dość szerokie, by ogarnąć heroiczną wierność Natana Szaranskiego czy ponadczasową, wyzwalającą moc przejmujących psalmów króla Dawida.

Mając na uwadze powyższe, wydaje mi się, że chcąc kontynuować, trzeba wyłożyć z jednej strony odrazę, jaką

71

względem ateizmu żywią młode, dociekliwe umysły amerykańskich uniwersytetów –

ateizmu, który stał się *lingua franca* prawie wszystkich sal wykładowych i dyskusji naukowych - a z drugiej krótkie wyznanie, co tak naprawdę jest dla Dennetta, Harrisa i Dawkinsa takie niesmaczne, złe, niebezpieczne i obrzydliwe w chrześcijaństwie. Mimo braku poważania z ich strony chrześcijaństwu jakoś się udaje być wysoce atrakcyjnym dla z grubsza jednej trzeciej ludzkości i dzisiaj nadal jest najszybciej rozwijającą się religią. Ważne jest wytłumaczenie tej atrakcyjności, zanim przejdzie się do poszczególnych obiekcji.

7. MOJA AGNO-TEISTYCZNA CÓRKA

Parę lat temu nasza córka wyjawiła nam, że jest „agno-teistką". (W każdej szanującej się katolickiej rodzinie powinien być ktoś taki). Kiedy poszła na studia na Uniwersytet Duke'a, myślała, że jest ateistką. Oczywiście w uniwersyteckiej atmosferze czuło się ateizm. Nie żeby wszyscy byli ateistami; co to, to nie. Ale ogólne założenie wszelkiego niemal publicznego dyskursu było takie, że każdy p o w a ż n y człowiek jest ateistą. Myślący ludzie religijni w kwestii swojej wiary siedzieli cicho.

Jednak moja córka dość szybko przejrzała pozory, jakie stwarza ateizm. Po pierwsze, fundamentalną doktryną wydawało się przeświadczenie, że wszystko, co jest, powstało przypadkiem lub w wyniku selekcji naturalnej. Innymi słowy, tak na dnie wszystko jest irracjonalne, przypadkowe, pozbawione celu czy ostatecznie niezrozumiałe. Najbardziej raziła ją pretensjonalność wykładowców, którzy utrzymywali, że wszystko ostatecznie sprowadza się do absurdu, a tymczasem odnośnie do spraw bliższych

pokładali wielką ufność w nauce, racjonalności i matematycznych obliczeniach. Doszła do wniosku, że ateiści nie są w stanie przyjąć implikacji własnych przekonań metafizycznych. Zaprzeczając zasadzie racjonalności sięgającej „aż na sam dół", chcieli jednocześnie kurczowo trzymać się wszelkich racjonalności na powierzchni rzeczy. Dla mojej córki było to nieprzekonujące.

Doszła do wniosku, że ateizm nie może mieć racji, bo sam sobie przeczy. Co więcej, ta jego wewnętrzna sprzeczność jest rozmyślna, a jego ukryta przyczyna - żałośnie przejrzysta. Ateiści pragną wszelkiej pociechy racjonalności, jaka płynie z racjonalnego teizmu, ale bez osobistego zobowiązania wobec jakiegokolwiek Stwórcy, Rządcy, Sędziego. Oto dlaczego pozwalają sobie na racjonalizm nie na sam dół. Alternatywa bardzo ich niepokoi.

Moja córka uznała, iż sensowniej jest wierzyć, że jest jakiś Bóg, który wszystko stworzył. Ale nie mogła dociec, jakie by to mogło mieć znaczenie dla niej samej. Dlaczego taki Bóg interesuje się nią czy czymkolwiek innym? Jaką praktyczną różnicę dla świata stanowi Jego istnienie? Poza tym wcale nie była pewna, jak w ogóle o takim Bogu myśleć. Jaki zadziała obraz? Jaki koncept? W tych wszystkich kwestiach uważała się za agnostyczkę. Dlatego nazwała się „agno-teistką".

Mojej córce wydawało się dziwne, że w świecie - przy wszystkim, co w nim uderzająco irracjonalne - może być tyle racjonalności, a zarazem brak racji bytu d 1 a świata. (Ona sama boleśnie doświadczyła wielu irracjonalnych tragedii wśród swoich obiecujących, inteligentnych, utalentowanych przyjaciół, z których jednego zabrała przedwczesna śmierć). Nasza córka to nie żadna Pollyanna. Zawsze dostrzegała ciemną, irracjonalną stronę życia. Tym, co ją dziwi, nie jest obecność absurdu, ale stopień, w ja-

kim wszystko jest racjonalne. Tym, co dziwiło ją w wykładowcach, była wewnętrzna sprzeczność tkwiąca u podstaw ich życia.

8. CHRZEŚCIJAŃSTWO PRAWDZIWE?

Na ścianie pewnej gospody w wiosce Bressanone w północnych Włoszech widnieje powstały setki lat temu fresk, którego głównym motywem jest słoń, ale namalowany przez kogoś, kto ewidentnie nigdy w życiu słonia nie widział. Najwyraźniej twórca usiłował przedstawić to, co ktoś próbował mu o słoniach opowiedzieć. Namalował wielkiego, zwalistego konia z nienaturalnie kłapciatymi uszami i z nosem znacznie dłuższym niż nos przeciętnego konia, ale nadal był to nos koński.

Uśmiechaliśmy się na widok tego fresku; i podobnie uśmiechnie się chrześcijański czytelnik na widok prymitywnego fresku, w jakim odmalowali chrześcijaństwo Dawkins, Dennett i Harris. Ich wyobrażenie ma się do rzeczywistości chrześcijaństwa jak pięść do nosa.

Ale prawdy chrześcijaństwa nie doświadcza się także przez sam fakt przyjścia na świat w chrześcijańskim domu. Nie wystarczy, że się odbywało pewne nudne rytuały czy uczęszczało do „szkółki niedzielnej" z głową nieuważną i bezkrytyczną. Jak szczegółowo wyłożył kardynał Newman w *Logice wiary,* ziejąca przepaść dzieli wiarę „pojęciową" (*notional assent)* od „realnej" (*real assent)*[15].

15 Tytuł polskiego przekładu książki Newmana *An Essay in Aid of a Grammer of Assent (Logika wiary,* tłum. R Boharczyk, W. Ostrowski, Warszawa 1989) rezygnuje z bliższego oryginałowi terminu „przyświadczenie" na rzecz słowa „wiara"; w samej treści książki polscy

Dla pierwszej wystarczą mgliste, nic niemówiące idee. Druga wymaga myślenia, kwestionowania, analizy wszystkich jej wymiarów, implikacji i związków z innymi metodami poznania. Trzeba ją „uczynić swoją". Nie da się być w nią „wrzuconym" przez urodzenie i wczesną edukację. Wiara niepielęgnowana przez próby i wątpliwości jest trochę jak trawa zakorzeniona w płytkiej glebie - świeża rano, marnieje po południu i obumiera przed zmrokiem. Wygląda na to, że nasi autorzy chcą zagrabić źdźbła najpłycej ukorzenione.

Tak więc chyba pożyteczne - i konieczne - będzie zarysowanie tych aspektów wiary chrześcijańskiej, na które nasza trójka zdaje się nie zważać. Każdy chrześcijanin (każdy katolik) oczywiście widzi to inaczej, ale od razu przychodzą mi do głowy cztery kwestie, w których wiara chrześcijańska dostarcza frapujących refleksji.

1. TEOLOGIA ABSURDU. Zacznijmy od skrwawionego krzyża na górze Kalwarii. Czy na tej szubienicy umiera Syn Boga? Krzyż jest ucieleśnionym symbolem sprzeczności i absurdu. Mówiąc o akcie stworzenia, my, chrześcijanie, nie mamy na myśli perfekcjonistycznego rzemieślnika pracującego nad figurkami Lladró, ale Boga stwarzającego ciało w całej jego kanciastości, niekształtności, niedoskonałościach i konkretnych ograniczeniach, pośród ogromu zła i ohydy. Świat Jego stworzenia rozdarty jest przez absurdy i sprzeczności, wymieranie gatunków i rojne, skotłowane pomieszanie przypadkowości i ślepego trafu. Kiedy Bóg wskazuje naród wybrany, wybór pada na małe, trudne plemię w ubogiej i zacofanej części świata. Boży wybrańcy

tłumacze używają jednak terminów „przyświadczenie pojęciowe" i „przyświadczenie realne" (przyp. tłum.).

są ustawicznie najeżdżani przez wrogów, brani do niewoli i pędzeni na wygnanie na długie, długie lata. Potem, gdy Stwórca posyła swego Syna, aby stał się ciałem, ten Syn także zakłada swoją nową wspólnotę pośród biednych, niewykształconych, maluczkich, zapomnianych.

Ale później, bluźnierstwo za bluźnierstwem, i ten Boży Syn zostaje skazany na śmierć jak pospolity przestępca, na śmierć w tamtych czasach najbardziej haniebną: publiczne drwiny, biczowanie do nieprzytomności, a wreszcie powieszenie na krzyżu, gdzie gawiedź może mu ubliżać do woli, aż przylecą sępy, by wydziobać oczy i poszarpać poranione ciało.

Oj, nie jest ten Stwórca niepoprawnym optymistą. Ale zapewnia tych, którzy cierpią i jęczą zgięci pod ciężarem absurdu, że - choć czasem czują lodowaty strach - w końcu nie muszą się bać. Bóg jest Bogiem dobrym i ma swoje zamysły, a ufać Jego dobroci nie jest pomyłką, nigdy. Stwórca nie sprawił, byśmy mierzyli się ze światem sensownym, w sposób racjonalny, spokojnie i beznamiętnie - jak nowojorski bankier po wyśmienitym lunchu w klubie, usadowiony wygodnie w ulubionym fotelu w bibliotece, gdzie nadal wolno zapalić aromatyczne cygaro, gdy oddaje się lekturze porannej prasy. Nie: zamiast tego wojna, wygnanie, tortury, niesprawiedliwość. Padół łez. Dolina śmierci. Nawet w świecie bogactwa, luksusu i dobrobytu - nawet tam dopada rak, klęska i skrajna samotność; a jeszcze częściej zwykła nuda.

Nie jest to kraj radosnej gadaniny, to nie jest idealny świat *Kandyda.* Ateizm jest odpowiedni głównie dla ludzi zadowolonych, .żyjących w świecie sensownym. Pogrążonym w bólu i rozpaczy chrześcijaństwo jak dotąd, zdaje się, robiło lepiej i pomagało na dłużej nie dlatego, że daje „pocieszenie", ale właśnie dlatego, że nie daje. Dla

chrześcijan od krzyża nie ma ucieczki i zawsze trzeba być gotowym go podnieść. Sam byłem świadkiem, jak trzech głęboko wierzących ludzi umierało bez pocieszenia, w poczuciu osamotnienia, wyzutych z uczucia do Boga. Ale być wyzutym z pocieszenia nie znaczy być wyzutym z wiary. Wiara jest zasadniczo cichym aktem miłości, nawet w nieszczęściu: „Niech mi się stanie wedle Twojej woli".

Tak jak Stephen Jay Gould nasi trzej autorzy sądzą, że obalają argument z projektu, pokazując, jak kiepsko zaprojektowane są różne elementy ludzkiej anatomii, jak wiele gatunków wyginęło od początku istnienia świata (jakieś 90 procent), jak przypadkowych i zdawałoby się bezsensownych jest wiele posunięć doboru naturalnego. Chcą pokazać, że jeśli jest jakiś Projektant, to jest On niekompetentny; czy może dokładniej: chcą pokazać, że jest zbyt dużo dowodów na brak jakiegokolwiek projektu. Za jakąż lalkę Lladró mają Boga? Nasz Bóg jest Bogiem Absurdu[16], nocy, cierpienia, cichego spokoju.

2. CIĘŻAR GRZECHU. Zajęło mi to dobrych parę lat, ale zrozumiałem, że tak jak niektórzy nie mają ucha do muzyki, tak inni (jak powiedział Friedrich von Hayek) „nie mają ucha do Boga". Jeszcze inni mówią, że nie mają „potrzeby" Boga. Nie wyczuwają w sobie żadnego otworu, do którego Bóg by pasował. Jednym z błogosławieństw ateizmu

zdaje się fakt, że oddala on od człowieka wszelkie poczucie Sądu, wszelkie poczucie, że nasze działania mogą obrażać Przyjaciela, oddala świadomość grzechu.

16 W 1966 roku, kiedy o. Raymond J. Nogar OR specjalista w dziedzinie filozofii i teologii ewolucji, zatytułował swoją książkę *The Lord of the Absurd* (Pan Absurdu; wyd. Herder & Herder), tytuł ten stał się dla mnie olśnieniem.

77

„Grzech" jawi się jako pozostałość minionej epoki. *Beati voi!* - chciałbym zawołać do ateistów. Szczęśliwcy!

„W sercu chrześcijaństwa jest grzesznik" - napisał kiedyś wielki chrześcijanin Charles Péguy. Niektórzy z nas są świadomi zrobienia czegoś, o czym wiemy, że nie powinniśmy byli tego robić, i niezrobienia czegoś, o czym wiemy, że zrobić to powinniśmy. Jesteśmy świadomi grzeszenia przeciw własnemu sumieniu - celowego robienia tego, o czym wiemy, że jest złe, czy to ze słabości, czy to z silnego pragnienia, które wciąż jest poza naszą kontrolą. Potem czasami czujemy skruchę tak gwałtowną, że aż boli - a jednak co zrobiliśmy, to zrobiliśmy, i nic, co teraz zrobimy, tej winy nie oddali. A do tego czasami wina jest zawstydzająco ciężka.

Właśnie do tego powszechnego, w zasadzie uniwersalnego doświadczenia odwołał się Jezus, a przed nim Jan Chrzciciel, zwracając się do słuchaczy: „Żałujcie! Pokutujcie. Nie grzeszcie więcej" (mimo że prawdopodobieństwo ponownego zgrzeszenia jest wysokie, tak jak człowiek ze słabym kolanem wie, że chociaż się zagoiło, bardzo łatwo znowu go zawiedzie).

W chrześcijaństwie nie chodzi o arogancję moralną. Chodzi o realizm moralny i pokorę moralną. Widząc kogoś zadufanego w sobie, kto potępia innych, a własnych grzechów nie jest świadom, wiedz, że nie masz do czynienia z uważnym chrześcijaninem, ale ze świętoszkowatym zgrywusem. Wielką rewolucją w historii ludzkości było objawienie się żydowskiego i chrześcijańskiego Boga jako tego, który zagląda w sumienia i nie daje się zwieść tylko zewnętrznym aktom. (Ten Bóg nie dałby się przekonać zewnętrznej *pietas* wielu greckich i rzymskich filozofów pogańskich, którzy - nieprzejęci sumieniem - niezawodnie byli obecni podczas religijnych rytuałów bez względu na to, czy traktowali bogów poważnie czy nie).

78

Biblijny szacunek dla sumienia przydał godności i uhonorował wewnętrzne akty refleksji, oddania i wyboru. Reflektor uwagi skierował z aktu zewnętrznego na wewnętrzny akt sumienia. Dowartościował prawdomówność i zwykłą pokorę. W końcu wewnętrzny obowiązek sumienia wobec Stwórcy stał się podstawą religijnej wolności - żadna inna siła nie śmie interweniować w ten odwieczny obowiązek względem Boga, pierwotny względem społeczeństwa obywatelskiego, państwa, rodziny czy jakiejkolwiek innej instytucji[17].

3. LŚNIĄCA ZŁOTA NIĆ LUDZKIEJ HISTORII. Pielgrzymka ku wolności i prawdzie, znaczona wyzwoleniem Żydów z niewoli Seleucydów (świętowanym w dniu Chanuki), z niewoli egipskiej (świętowanym w dniu Paschy) i babilońskiej (opiewanym w poezji izraelskich proroków), jest wiodącym tematem Tory. Osią każdej zapisanej tam historii jest arena ludzkiej woli i podejmowanych na niej decyzji (czy to ukrytych, czy uzewnętrznionych). Tak więc dla religii biblijnej wolność jest złotą nicią ludzkiej

historii. Koncepcja wolności realizuje się wewnętrznie w zakamarkach duszy, a także instytucjonalnie w całych społeczeństwach i w polityce.

Prócz chrześcijaństwa i judaizmu żadna inna religia nie sytuowała wolności sumienia tak blisko samego centrum życia religijnego. Na przykład islam zwykł myśleć o Bogu w kategoriach Boskiej woli jako odrębnej od natury czy logiki. Niezależnie od rozumu, czegokolwiek Allah

17 Zob. J. Madison, *Memorial and Remonstrance* (Protestacja przeciwko osądom religijnym), 1785. - Chodzi o przedstawiony na walnym zgromadzeniu stanu Wirginia dokument sprzeciwiający się wspieraniu religii przez państwo (przyp. tłum.).

chce, to się staje. Judaizm i chrześcijaństwo zwykły pojmować Boga jako Logos (rozum), światło, źródło wszelkiego prawa i zrozumiałości wszechrzeczy. Ta różnica w fundamentalnej koncepcji Boga zmienia także fundamentalną dyspozycję istoty ludzkiej przynależną każdej z religii: dociekliwość *versus* uległość.

4. SENSEM KOSMOSU JEST PRZYJAŹŃ. Jeżeli kiedykolwiek zdarzyło ci się pytać - nawet jeśli jesteś ateistą - dlaczego Bóg stworzył ten ogromny, milczący, właściwie nieskończony kosmos, najlepszej odpowiedzi mogłoby udzielić słowo „przyjaźń". Według Pisma, jeśli inteligentnie je odczytywać, Stwórca uczynił człowieka czymś nieco mniejszym niż anioły i nieco bardziej skomplikowanym niż zwierzęta. Uczynił człowieka wystarczająco świadomym i zdolnym do refleksji, by mógł zadziwiać się Jego dziełem i składać dzięki. Nawet więcej, uczynił człowieka, by podarować mu, w jego wolności, swoją przyjaźń i towarzystwo.

Przyjaźń to nie tylko biblijny sposób myślenia o relacji Boga i człowieka; to także dobry sposób wyobrażenia sobie przyszłości naszego narodu i świata, ku której powinniśmy zmierzać. Z tej wizji judaizm i chrześcijaństwo zaszczepiły światu miarę postępu i upadku. William Penn nazwał swoją stolicę „Filadelfia" (bratnia miłość), a jej pierwszą zasadą uczynił wolność religijną. Jeśli nie ma wolności, nie ma też przyjaźni. Nawet ateistyczni rewolucjoniści francuscy określili swoje fundamentalne zasady jako „Wolność, Równość, Braterstwo" - każdy z tych terminów, jak zobaczymy w rozdziale drugim, wywodzi się nie od Greków czy Rzymian, lecz z religii biblijnej.

Światowa cywilizacja wzajemnej przyjaźni to potężny magnes i realistyczny środek. Przyjaźń nie wymaga uniformizacji. Przeciwnie, jej podstawowym wymogiem jest

wzajemny szacunek, pragnienie dobra innego jako innego. Rodzi ona pragnienie rozsądnej rozmowy o fundamentalnych różnicach w światopoglądzie, nadzieję i poczucie praktycznej odpowiedzialności.

9. RÓŻNICE MIĘDZY CHRZEŚCIJAŃSTWEM A ATEIZMEM

Zgadzam się, że chrześcijański horyzont, jaki z grubsza zarysowałem w poprzednich akapitach, może się wydać śmieszny ateistom takim jak Dawkins, Dennett i Harris, nie mówiąc już o Mac Donald czy Hitchensie. Na darmo będą szukać empirycznego dowodu - w rodzaju tego, jaki są w stanie za dowód przyjąć - że takie zarysowanie Boga i człowieka choćby w najmniejszym stopniu odpowiada znanej im rzeczywistości.

Z drugiej strony, poważnemu chrześcijaninowi nie jest trudno wczuć się w ateistę i spojrzeć na świat jego oczami.

Cztery zasady naszkicowanego powyżej paradygmatu - przyjaźń, wolność, przebaczenie grzechu i akceptacja absurdalności - nie wykluczają punktu widzenia ateisty. Przeciwnie: o niektórych z tych zasad można się wiele nauczyć z pism ateistów, włączając Sartre'a, Camusa, Silonego, Moravię, Deweya, Senekę i tysiące innych. Wygląda na to, że wykształcony chrześcijanin jest w stanie lepiej wytłumaczyć sobie i zrozumieć współczesnego ateistę niż ten drugi jest w stanie zrozumieć chrześcijanina.

Jeśli nie czego innego, to trzej autorzy biorący udział w tej rozmowie dowodzą, jak trudno jest współczesnemu ateiście (ze szkoły naukowej) wykazać zrozumienie dla chrześcijańskiego sposobu postrzegania rzeczywistości. A zważywszy, że ponad dwa miliardy ludzi żyjących na

naszej planecie jest chrześcijanami[18], niezdolność współczesnego ateisty do wykrzesania z siebie bratnich uczuć dla tak wielu towarzyszy krótkiej wędrówki przez życie wygląda na ciężkie człowiecze upośledzenie.

I znowu, poważnemu chrześcijaninowi nie jest trudno przyjąć punkt widzenia, metody i dyscypliny biologii ewolucyjnej. Co roku robią tak tysiące religijnych absolwentów. Trzeba tylko ograniczyć uwagę i zrozumienie do tego, co ta dyscyplina uważa za dowód i metodologię. Trzeba opanować jej pojęcia i ważne aksjomaty. Trzeba ograniczyć swój punkt widzenia i typ stawianych pytań (nie ma sensu zadawać pytań, które wykraczają poza ścisłe granice wyznaczone przez daną dyscyplinę). A jeśli jest się w stanie w tych granicach żyć, to tym lepiej.

Ta umiejętność nie różni się tak bardzo od przyswojenia sobie sposobu myślenia starożytnych Greków czy - dla katolika - od spojrzenia na świat okiem baptysty, luteranina czy prezbiterianina, a dla tego ostatniego - od wczucia się na chwilę w sytuację katolika. Dziwny sposób pojmowania życia reprezentowany przez Dawkinsa, Denneta i Harrisa jest czymś, czego wrażliwy chrześcijanin siłą rzeczy się nauczy. Nie wyobrażam sobie przejścia przez studia na Harvardzie tudzież wykładania na Stanfordzie i na innych uniwersytetach, gdybym się nie nauczył myśleć, mówić i pracować w ramach przestrzeni, punktu widzenia, metod i dyscyplin ateisty.

Sztuka ta nie jest wyłącznie produktem naszej współczesnej, pluralistycznej ery. Młody Tomasz z Akwinu, niedługo przed trzydziestką, był jednym z pierwszych ludzi Zachodu, którzy mieli w ręku autentyczny przekład kilku

18 *Encyclopaedia Britannica* podaje liczbę 2,2 miliarda. Zob. *Worldwide Adherents of All Religions,* Mid-2005.

kluczowych ksiąg Arystotelesa. Tomaszowe obszerne, linijka po linijce, komentarze do niektórych z najważniejszych pośród tych ksiąg wskazują, że Akwinata opanował bardzo obcy swemu przyrodzonemu punkt widzenia. Parę lat później musiał zrobić to samo, czytając Al-Farabiego, Awicennę, Awerroesa i innych wielkich filozofów arabskich.

I tak gdy czytelnik chrześcijański natrafia na argumentację profesora Dawkinsa, że Bóg nie może istnieć, bo wszystkie złożone i inteligentne istoty pojawiają się dopiero na końcu procesu ewolucji, a nie na początku, pierwszym odruchem chrześcijanina może

być wybuch śmiechu - lecz jako uważny uczeń musi również zauważyć, że owszem: z punktu widzenia biologii ewolucyjnej tak rzeczywiście być musi. Ten argument może i jest intelektualnie lub filozoficznie zadowalający, ale kiedy porównać jego praktyczne implikacje z wynikającymi z chrześcijańskiego punktu widzenia, biologia ewolucyjna nie może być pociągająca jako życiowy przewodnik. Jednak chcąc być biologiem ewolucyjnym, trzeba nauczyć się zamykać w kręgu zasad przez tę dziedzinę narzuconych.

Z rzymskokatolickiego punktu widzenia w każdym razie nie jest trudno przyjąć wszystkie odkrycia biologii ewolucyjnej, pojmowanej jako nauka empiryczna - to znaczy n i e jako filozofia istnienia, metafizyka, pełna wizja ludzkiego życia. Łatwiej jest chrześcijaństwu przyswoić wiele, wiele wynalazków współczesnego świata - od nauki, po technologię, politykę, ekonomię i sztukę - niż tym, których punkt widzenia ogranicza się do ery współczesnej, przyswoić chrześcijaństwo. To jedna z przyczyn, dla których możemy się spodziewać, że to drugie przeżyje to pierwsze.

83

Oczywiste jest, że przynajmniej Dawkins jest świadom konwencjonalnych ograniczeń punktu widzenia naukowego ateisty Pisze, że „*quasi*-mistyczny stosunek do przyrody i Wszechświata jest postawą dość częstą u naukowców oraz u osób o racjonalistycznym nastawieniu i nie pociąga za sobą wiary w sferę nadprzyrodzoną"[19]. Dobrych kilka stron jego książki, w prawie każdej sekcji, poświęconych jest pokazaniu, w jaki sposób ateistyczny punkt widzenia może zaspokoić to, co dawniej uważano ze tęsknoty religijne. Ateizm - pokazuje Dawkins - także ma swoje pocieszenie, swoje źródła inspiracji, swoją świadomość piękna, poczucie niezwykłości. Nie ma potrzeby, by dla zaspokojenia tych potrzeb zwracać się ku religii. Profesor wykonuje dobrą robotę, przywracając życiu naukowego ateizmu ludzką podmiotowość, emocje, tęsknoty i pełen szacunku i trwogi odzew na piękno. Dla Dawkinsa naukowy ateizm jest humanistyczny, jest znaczącym krokiem naprzód od suchego, logicznego pozytywizmu sprzed dwóch czy trzech pokoleń.

10. WSZYSTKO WOLNO?

Ale ateizm ma pewne poważniejsze ograniczenie przejawiające się w działaniach jego rzeczników. Jednym z moich ulubionych fragmentów książki Sama Harrisa jest ten, w którym autor próbuje wytłumaczyć potworności popełniane w najnowszych czasach przez reżimy deklarujące się jako ateistyczne: faszyzm we Włoszech, nazizm w Niemczech oraz komunizm w Związku

19 R. Dawkins, *Bóg urojony,* dz. cyt., s. 17.

84

Radzieckim i w Azji. Nigdy wcześniej tak wielu chrześcijan nie było zabijanych, torturowanych, pędzonych na śmierć w przymusowych marszach i więzionych w obozach koncentracyjnych[20]. Jeszcze więcej cierpiało żydów; pod panowaniem tych właśnie reżimów, szczególnie nazistowskiego, cierpieli okrutniej niż kiedykolwiek w swojej historii. Wytłumaczenie zaproponowane przez Harrisa jest dość kulawe. Po pierwsze, przenosi uwagę z ideologicznego charakteru r e ż i m u na dziwaczne o s o b o w o ś c i

Hitlera, Mussoliniego i Stalina. Nie, problemem jest ideologia, reżim, miliony wierzących w ateizm. Harris lekceważy mający podstawowe znaczenie ateizm reżimowych ideologii: „sekularyzmu naukowego" i „materializmu dialektycznego". A jednak to te ideologie, nie zaś kilku obłąkanych przywódców, zrodziły wściekłą walkę z Bogiem, religią i klerem. Natura reżimu i jego ideologia znaczą więcej niż szaleni przywódcy. Tymczasem Harris, kulejąc, brnie:

> Chociaż prawdą jest, że tacy ludzie bywają wrogami religii zorganizowanej, nigdy nie są szczególnie racjonalni. Ich publiczne deklaracje często bywają naznaczone uro-

20 Dr Robert Royal, autor książki *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century* (Katoliccy męczennicy dwudziestego wieku; wyd. Crossroad 2000), szacuje, że milion chrześcijan zginęło za wiarę między rokiem 1900 a końcem tysiąclecia: pod ateistycznymi rządami w Związku Radzieckim, nazistowskich Niemczech i komunistycznych Chinach, a także w prześladowaniach podczas meksykańskiej cristiady (1926-1929) i hiszpańskiej wojny domowej 1936-1939. Kolejnych dwudziestu do czterdziestu milionów chrześcijan (piszący na ten temat podają różne szacunki) nie poddano próbie śmierci za wiarę, lecz wyeliminowano jako potencjalnych wywrotowców.

> jeniem (...). Problem z takimi tyranami polega nie na tym, że odrzucają dogmat religii, ale na tym, że wyznają inne niszczycielskie mity.

Innymi słowy, ateiści z urojenia to tak naprawdę nie ateiści.

Czy Harris zaakceptowałaby stwierdzenie chrześcijan, że chrześcijańscy złoczyńcy to tak naprawdę nie chrześcijanie? Prawdziwy problem polega nie na tym, że tyrani odrzucają „dogmat" religii, ale że swój entuzjazm czerpią z dogmatycznego ateizmu, który nie znosi rywalizacji. Budują opresyjny totalitarny reżim miażdżący znacznie bardziej niż ich własne, prywatne szaleństwo.

Entuzjaści tacy jak Harris mogą odrzucić argument, że ateizm wiąże się z relatywizmem. Czasami nie. Niektórzy ateiści są racjonalistami najbardziej trzeźwego i moralnego pokroju. A jednak najpowszechniejszym argumentem przeciwko pokładaniu ufności w ateizmie jest stwierdzenie Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma, wszystko wolno". Nie będzie Sędziego uczynków i sumień; koniec końców - każdy odpowiada sam za siebie. Powszechny publiczny ateizm może nie ujawnić swoich skutków od razu, ale dopiero w trzecim lub czwartym pokoleniu. Bo pojedynczy ateiści „o szczególnym charakterze"[21], wychowani w nawykach wpojonych przez religijne kultury przeszłości, mogą nadal przez dwa czy trzy pokolenia żyć w sposób trudny do odróżnienia od życia bezpretensjonalnych chrześcijan i żydów. Ci ludzie pozostają uczciwymi, współczującymi, oddanymi sprawie powszechnej

21 Sformułowania tego użył Jerzy Waszyngton w swoim *Farewell Address* (Przemówieniu pożegnalnym); wówczas uznano to za aluzję do Thomasa Jeffersona.

równości wyznawcami „postępu" i „braterstwa" długo po tym, jak odrzucili pierwotne religijne uzasadnienie tej listy cnót. Ale prędzej czy później może nadejść pokolenie, które potraktuje metafizykę ateizmu śmiertelnie poważnie. Taki był los wysoce

kulturalnego narodu współczesnej Europy: Niemców, zanim poprzez głosowanie wszedł na drogę nazizmu.

Jerzy Waszyngton rozważał to ryzyko w swoim *Farewell Address:*

> Bądźmy ostrożni, twierdząc, że da się zachować moralność bez religii. Cokolwiek można przyznać wpływowi wysublimowanej edukacji na szczególnej konstrukcji umysły, to rozum i doświadczenie nie pozwalają oczekiwać, by moralność narodu przetrwała bez udziału religijnej zasady.

Gdyby pozostawić moralność samemu tylko rozumowi, nigdy nie osiągnięto by porozumienia, ponieważ filozofowie gwałtownie - i w nieskończoność - ze sobą się nie zgadzają i większość musiałaby się wahać, pozbawiona jasnych moralnych wskazówek. Alexis de Tocqueville dodaje:

> Wszelkie niemal ludzkie działania, najbardziej nawet konkretne, wywodzą się z powziętej przez ludzi ogólnej idei Boga, idei stosunków, jakie łączą go z rodzajem ludzkim, idei natury ludzkiej oraz obowiązków człowieka wobec swych bliźnich. Idee te są i zawsze będą źródłem, i którego pochodzą wszystkie inne. Istnieje więc ogromna potrzeba, by idee Boga, duszy ludzkiej i głównych obowiązków człowieka wobec Stwórcy oraz bliźnich były niezachwiane - ponieważ zwątpienie

> w te pierwsze zasady pozostawiłoby przypadkowi wszystkie ludzkie działania oraz skazałoby je na bezład i niemoc. (...)
>
> Głównym zadaniem i zarazem jedną z największych zalet religii jest dostarczanie jasnej, precyzyjnej, zrozumiałej dla mas oraz trwale obowiązującej odpowiedzi na każde z tych podstawowych pytań[22].

Ten niezwykle praktyczny wkład[23] był jedną z przyczyn, dla których de Tocqueville postrzegał religię jako zasadniczą dla wolnego narodu, a niewiarę - jako oscylującą ku tyranii.

Co więcej, w czasach napięcia wybitni intelektualiści tacy jak Heidegger i różni prekursorzy postmodernizmu (z Paulem de Manem włącznie) w sposób bezwstydny dostosowywali się do imperatywów nazizmu czy komunizmu - czy innego antyhebrajskiego relatywizmu. Nawet elity mogą zapodziać gdzieś moralny kompas.

Dawkins próbuje obejść ten brak istniejący w (jak to nazywa) neodarwinistycznym poglądzie na przypadek i ślepą selekcję naturalną, wyliczając cztery powody altruizmu zakorzenione w biologii ewolucyjnej:

> Po pierwsze, pokrewieństwo, po drugie - wzajemność (odwzajemnianie przysług i robienie przysług w „oczekiwaniu" rewanżu). Z tym związany jest powód trzeci,

22 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce,* tłum.. B. Janicka, M. Król, t. 2, Kraków-Warszawa 1996, s. 25, 26.

23 „Co do mnie, wątpię, by człowiek kiedykolwiek zdołał żyć jednocześnie w stanie całkowitej niezależności religijnej i całkowitej wolności politycznej. Myślę zatem, że jeżeli brak mu wiary - musi być zniewolony, jeśli zaś jest wolny - musi wierzyć", tamże, s. 27.

czyli darwinowskie korzyści z dobrej reputacji. Po czwarte wreszcie (...) ostentacyjna szczodrość przynosi dodatkowe korzyści, bo załatwia jednostce naprawdę dobrą promocję[24].

Do tych czterech powodów bazujących na egotyzmie natury (który nie dostarcza motywacji do bycia miłym czy cnotliwym, kiedy nikt nie patrzy) żydzi i chrześcijanie dorzuciliby cztery czy pięć innych. Po pierwsze, altruizm jest moralnie dobry, zakorzeniony w prawie naturalnym i wysoce zalecany wśród Bożych „praw". Po drugie, nie kochać się wzajemnie to rozczarować Stwórcę, który chce, byśmy byli Jego przyjaciółmi. Dalej, niekochanie się wzajemnie to porażka w naśladowaniu Jezusa, który prosił nas, byśmy Go naśladowali. Po czwarte, doświadczenie potwierdza, że kochanie innych współgra ze wspólnotowym wymiarem naszej natury zaczynającym się w rodzinie, ale promieniującym na zewnątrz przez politykę i gospodarkę. (Adam Smith mówił o tym najwyższym prawie jako o „sympatii" *[sympathy]).* Wreszcie, jak podkreślał de Tocqueville, każde z przykazań Mojżeszowych jest ugruntowane w naturze, ale często poszerza jej granice. Majmonides, Akwinata i wielu innych szczegółowo omawiało tę kwestię wieki temu.

Jak zauważył Thomas Jefferson, jest zrozumiałe samo przez się, że każde stworzenie jest w sumieniu winne swemu Stwórcy jakieś obowiązki; mówi to sama natura. Ale przykazanie „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił"[25] jest bardziej szczegółowe niż naturalne prawo rozumu;

24 R. Dawkins, *Bóg urojony,* dz. cyt., s. 299, 300.
25 Wersja angielska przykazania mówi o święceniu szabasu (przyp. tłum.).

poszerza naturę, dodając do niej specyficznie hebrajski obowiązek. Tymczasem chrześcijaństwo określa ten obowiązek w kategoriach niedzieli, a nie żydowskiego szabasu. Tak więc sama natura dochodzi do tej fundamentalnej prawdy, choć trzecie przykazanie, w każdym razie, określa więcej niż sama natura. Wiara żydowska i chrześcijańska nie odrzucają natury, ale na niej bazują, coś do niej dodają, nadają jej bardziej konkretny wyraz.

Wreszcie nasi trzej autorzy nie zastanawiają się, co właściwie żydzi i chrześcijanie mają do powiedzenia o Bogu. Ich własne ateistyczne pojęcie Boga jest karykaturą, obrzydliwym bóstwem, które każdy mógłby się czuć zobligowany odrzucić. Dawkins wyśmiewa Boga wszechwiedzącego, który byłby zarazem wolny. Jeśli wszechwiedzący Bóg wie teraz, jakie działania podejmie w przyszłości, to gdzie tu jest miejsce na Jego zmianę zdania - i w jaki sposób pozostaje wszechmocny? Czyż nie tkwi w swego rodzaju imadle?

Ale to oczywiście oznacza wyobrażenie sobie, że Bóg jest w czasie, tak jak w czasie jest Dawkins. Dawkins nie pojmuje różnicy między spojrzeniem z perspektywy wieczności a spojrzeniem z wnętrza czasu. Nie pojmuje także wolności, jakiej pierwsza przyczyna udziela przyczynom wtórnym, bytom przypadkowym i jednostkowym. Wola Boga nie p o p r z e d z a ludzkich decyzji. Raczej jest z nimi równoczesna i w ten sposób uprawomocnia ich zaistnienie. Starożytni filozofowie potrafili to pojąć. Nasi współcześni ateiści są chyba w stanie osiągnąć ten poziom uczoności.

Na przykład kiedy katolicy odprawiają ofiarę Mszy świętej, wyobrażamy sobie, że chwila naszego udziału w tej konkretnej Mszy - jak w każdej innej Mszy, w której kiedykolwiek uczestniczymy - w oczach Boga jest

równoczesna z krwawą śmiercią Jego Syna na górze Kalwarii. W naszych oczach doświadcza się jej jako „powtórzenie" (*reenactment*), ale w oczach Boga oba te momenty są jak jeden. Nic dziwnego, że dla niektórych umysłów to zbyt mistyczne, a stojąca za tym filozofia - odrobinę zbyt wyrafinowana, szczególnie dla tych o dosłownych i czysto empirycznych gustach. W każdym razie nasi trzej autorzy przedstawiają bardzo prymitywną ideę Boga. Gdyby wszyscy pozostali mieli taki pogląd, najpewniej też bylibyśmy ateistami.

Cały świat wewnętrzny świadomych i zaglądających w głąb siebie ludzi religijnych to chyba dla naszych ateistycznych autorów teren niezbadany. Wokół nich miliony spędzają wiele chwil dziennie (i godzin tygodniowo) na komunii z Bogiem. Jednak nasi pisarze wydają się nieświadomi tych cichych, skierowanych do środka aspektów ludzkich istnień ani tego, czemu te wewnętrzne cisze brzmią tak prawdziwie w uszach tych, którzy je znają, i zdają się im głębiej zakorzenione w rzeczywistości niż cokolwiek innego w życiu. Z pewnością gdyby nasi przyjaciele ateiści przemyśleli swoje metody i pogłębili swoje rozumienie takich pojęć jak „doświadczenie" i „empiria", mogliby na przelotną chwilę być bliżej wczucia się w swoich licznych bardziej religijnych towarzyszy życia, którzy uważają teizm za bardziej satysfakcjonujący umysłowo - mniej sprzeczny wewnętrznie, mniej wyobcowujący z ich własnej natury - niż ateizm. Jedynym sposobem, w jaki istoty ludzkie mogą się nawzajem zrozumieć, jest wynikłe z wzajemnego szacunku nauczenie się, jak wczuć się w sytuację drugiego. Jeśli ta Habermasowska maksyma jest prawdziwa (zob. rozdział dziesiąty), możemy żałować, że nasi trzej autorzy nie zrobili ze swej strony więcej, by zasypać ogromną przepaść

między wiarą i niewiarą w ludzkim duchu naszych czasów. Ale i tak możemy być wdzięczni, że nasi autorzy otworzyli okno, przez które można zajrzeć w duszę ateisty, tak że pozostali mogą lepiej zrozumieć, jak świat wygląda z ich perspektywy - a nawet przez chwilę zobaczyć samych siebie ich oczami.

Christopher Hitchens, będący pod pewnymi względami narodowym skarbem Stanów Zjednoczonych, nad podziw oczytany, wdzięczny i uroczy autor, często dowcipny czy wręcz komiczny, otworzył swoją duszę niezwykle szeroko. Przewiduje on, że jego wierzący przyjaciele będą zdziwieni, jak ostro antyreligijne są tak naprawdę jego poglądy. Cóż, cisnął zjadliwą inwektywą w jedną z najłagodniejszych, ofiarnych, kochających dusz, jakie kiedykolwiek zdarzyło nam się spotkać: w Matkę Teresę. Nawet nazwał ją „dziwką". To mniej więcej równie obrzydliwe co dżihadystyczna nadzieja na siedemdziesiąt dwie błękitnookie nierządnice w raju męczennika. A teraz deklaruje swoją nienawiść i wrogość wobec „wszystkiego, co zwie się Bogiem". Przykro było to zobaczyć. Ale nietrzymanie Hitchensa za słowo byłoby protekcjonalne i niesprawiedliwie. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

ROZDZIAŁ 2
TAKŻE NIE TĘDY DROGA:
HITCHENS

Niewielu ateistów, jak zobaczymy w rozdziałach trzecim i czwartym, chce rozmawiać z wierzącymi; wielu chce ich po prostu lekceważyć. Christopher Hitchens na przykład swojej książce *Bóg nie jest wielki*[1] dodaje lekceważący podtytuł: *Jak religia wszystko zatruwa.* A jednak, wbrew głoszonemu przez siebie zaciekłemu potępieniu, Hitchens uwielbia rozmawiać z ludźmi religijnymi. Niekiedy jest przy tym tak sarkastyczny, że słuchacz, zażenowany, uprzejmie milczy. Ale w życiu jest bardzo miły.

„Pierwszą nadzieją związaną z tą książką - powiedział autor w wywiadzie dla »The Atlantic« w lipcu 2007 roku, podczas podróży promocyjnej - było to, że tchnie odrobinę nadziei w rosnący świecki ruch ateistyczny". W wypadku Hitchensa, tak jak w wypadku jego kolegów, natykamy się na zaskakującą defensywność, jakby była bardziej znakiem samotności niż zwycięstwa. Wszędzie, oprócz Europy Zachodniej, religia się umacnia. Każdy z tych autorów przyznaje, że większość ludzi, zwłaszcza

1 Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2007.

w Ameryce Północnej, się z nim nie zgadza. Każdy przedstawia siebie jako stojącego wobec wielkich przeciwności. Każdy prezentuje swoje argumenty za ateizmem, może po to, by samego siebie przekonać.

Ci autorzy, rzecz jasna, niewielu przekonują. Według badań przeprowadzonych w 2007 roku przez Princeton Survey na zlecenie „Newsweeka", 91 procent Amerykanów wierzy w Boga. Tylko 3 procent określa się jako ateiści. Dalsze 7 procent twierdzi, że nie wyznaje żadnej religii albo uważa się za agnostyków. (Mała grupka odpowiada i „wierzę w Boga", i „nie wyznaję żadnej religii"). Cała grupa niewierzących stanowi najwyżej 10 procent wszystkich Amerykanów. A żeby było jeszcze gorzej dla nowych ateistów, całe 87 procent Amerykanów utożsamia się z konkretną religią: 82 procent to chrześcijanie, 2 procent - żydzi, 1 procent - muzułmanie, buddyści czy inni. Podobnie badania Gallupa z maja 2007 roku wykazały, że tylko 6 procent respondentów nie wierzy w Boga. Z drugiej strony, żeby nie być niesprawiedliwymi, musimy zaznaczyć, że wielu spośród tych, którzy określają się jako chrześcijanie, nie należy do żadnego lokalnego kościoła, nie ma przynależności kościelnej. Co więcej, stopień religijnego analfabetyzmu wśród Amerykanów jest zatrważający.

Christopher Hitchens pisze, że kilku z jego ulubionych rozmówców to ludzie religijni - trudno, żeby było inaczej, zważywszy statystyki. Mówi, że złości go, kiedy ci jego przyjaciele określają go jako „poszukującego". Zgadzam się, że nie jest poszukujący, ale chyba ledwo łapie oddech, tak jest poszukiwany. Nienawidzi Boga tak bardzo, że człowiek się zastanawia, jak może w Niego n i e wierzyć. Zbyt mocno wierzy w dręczące światło sumienia i w ludzkie dążenie do uczciwego dociekania, by nie

napędzał go w tym (przynajmniej odrobinę) Boży duch. W końcu ten duch mieszka nie tylko w wierzących, ale i w poganach: w Platonie, Arystotelesie, Cyceronie i w całych zastępach innych ludzi. Może także w Hitchensie, wbrew jemu samemu.

Poszukujący czy poszukiwany, Christopher Hitchens jest jednym z tych pisarzy, których odwagę i polemiczną siłę bardzo podziwiam. Często daje dowody zapamiętania w uczciwości, która niekiedy każe mu krytykować ideologiczne bratnie dusze, gdy uważa, że mylą się w jakiejś ważnej kwestii - na przykład poważnego zagrożenia islamofaszyzmem. Wielu z naszych kolegów z panicznego strachu, że mogliby „pomóc niewłaściwym ludziom" na złej prawicy, publicznie udaje, że nie ma wrogów na lewicy. Choć Hitchens zawsze pozostaje człowiekiem lewicy, to nic z tych rzeczy nie można mu zarzucić. Bycie na lewicy jest mu drogie, ale uczciwość - jeszcze droższa.
Kolejna sprawa: Hitchens jest świetnie przygotowany i myśli jasno. Jeśli chcesz się z nim spierać, lepiej przemyśl wszystko porządnie i dokładnie, bo to głowa dobrze wyposażona, umysł bystry i bezlitosny. Hitchens, wyszkolony w brytyjskiej uniwersyteckiej szkole argumentowania poprzez ośmieszenie (a nawet przesadne oskarżenia), sprawia, że obecna na debatach publiczność śmieje się z jego wrogów i wiwatuje z każdym zadanym przezeń ciosem. Hitchens chwali Sokratesa jako źródło dwóch maksym, jakimi kieruje się w swojej metodzie dowodzenia: „Po pierwsze, sumienie jest wrodzone", czyli nie ogranicza się do ludzi wierzących. „Po drugie, dogmatycznie wierzącego łatwo może pokonać i ośmieszyć ktoś, kto udaje, że bierze jego nauki za dobrą monetę". Z wielkim entuzjazmem Hitchens stara się zdobyć przewagę

nad adwersarzem w rozmowie i ośmieszyć go. Jest w tym odrobina zastraszania. Jednakowoż jest ponoć świetny jako towarzysz do drinka.

1. CZTERY „PODSTAWOWE ZARZUTY"

Coś szczególnego dzieje się z Hitchensem, kiedy mocuje się z Bogiem, nawet z morderczym zamiarem: Hitchens zawsze przegrywa (i być może potajemnie to podejrzewa). Jakkolwiek śmieszne może się to wydawać, być może się boi, że pewnego dnia obudzi się i zobaczy to jasno jak na dłoni. Bo inaczej po co wbijałby w serce Boga coraz nowe kołki?

Wygląda na to, że od trzynastego roku życia Hitchens formułował „cztery podstawowe zarzuty w stosunku do wiary religijnej"[2]. Był wtedy - jak pisze - przedwcześnie rozwiniętym uczniem, który siłą wrodzonego sceptycyzmu odszedł od dosyć bezbarwnych poglądów religijnych ojca (kalwinisty) i matki (niereligijnej Żydówki).

Pierwszym zgłaszanym przez niego zarzutem jest ten, że wiara religijna „w sposób całkowicie mylny i błędny przedstawia pochodzenie człowieka oraz kosmosu"[3]. W wieku lat trzynastu mógł tak myśleć, ale dzisiaj usprawiedliwia naiwne błędy i wpadki naukowe (jak teoria flogistonu) wielkich naukowców takich jak Newton, Priestley czy Franklin, uprzejmie zakrywając ich nagość: „Pamiętajmy, że mamy tu do czynienia z dziecięctwem naszego gatunku". Czy religia nie ma prawa do swojego

2 Tamże, s. 11.
3 Tamże.

dziecięctwa? Chrześcijanie także uczą się na wcześniejszych błędach.

Hitchens jest zbyt bystry, aby wziąć Księgę Rodzaju za współczesny zapis teorii strun w zaawansowanym fizycznym tekście. Największy z Kościołów chrześcijańskich - Kościół rzymskokatolicki - zadanie dochodzenia do opisów i teorii dotyczących materialnych źródeł „człowieka oraz kosmosu" pozostawia nauce. W tradycji żydowskiej rabin Joseph Soloveitchik (1903-1993), jeden z najwybitniejszych ortodoksyjnych talmudystów dwudziestego wieku, uczył, że *imitatio Dei* wymaga od wierzących naśladowania Bożej kreatywności, zwłaszcza poprzez umysłowe dociekanie i naukową praktykę. Rabin Soloveitchik był jednym z najważniejszych założycieli Uniwersytetu Yeshiva, z jego mottem *Torah U'Madah,* co w nowohebrajskim znaczy „Tora i nauka". Skrótowa historia z Księgi Rodzaju oraz teologiczne twierdzenia, które ekstrahują główne płynące z niej nauki, podkreślają następujące trzy punkty:

- Całe stworzenie jest przeniknięta inteligencją jako jedna całość.
- Całe stworzenie jest - w sumie - dobra i zasługuje na miłość i afirmację.
- Stwórca jest oddzielny od stworzenia, tak że stworzenie nie powinno być otoczone kultem ani obłożone tabu; ludzie mają całość stworzenia badać i dogłębnie zrozumieć, nazywając je.

Żadna z tych trzech deklaracji nie wydaje się sprzeczna z metodą postrzegania człowieka i kosmosu zaprezentowaną przez Hitchensa. Jednak określenie świata mianem „stworzenia" mogłoby wywołać u niego skręt kiszek.

97

Jego drugi podstawowy zarzut w stosunku do wiary religijnej: „Z powodu i w konsekwencji tego wyjściowego błędu jest w stanie łączyć w sobie niewyczerpane pokłady służalczości i solipsyzmu"[4]. Naprawdę? Czytelnik pewnie wyobrazi sobie, że „służalczość" i „solipsyzm" muszą oznaczać coś ważnego. Ale co mają wspólnego z Dantem, Szekspirem, lordem Horatiem Nelsonem, Abrahamem Lincolnem, Johnem F. Kennedym, Ronaldem Reaganem i milionami innych chrześcijan, którzy stoją w ich cieniu i naśladują z oddali ich odwagę, bogactwo charakteru, wachlarz występków oraz cnót i pragnienie budowy lepszego świata?

Trzeci podstawowy zarzut Hitchensa w stosunku do wiary religijnej: „Religia jest jednocześnie przyczyną i skutkiem niebezpiecznych represji seksualnych"[5]. Sądziłbym, że historia Anglii dała świadectwo sporej liczbie krzepkich chrześcijan; opowieści Chaucera i sztuki Szekspira powinny wystarczyć za potwierdzenie. Graham Greene i Evelyn Waugh też nie byli takimi świętoszkami.

Mnie osobiście raczej cieszy żydowski i chrześcijański nacisk na szacunek dla ludzkiego ciała jako świętości, świątyni Stwórcy. Cieszy mnie, że ta wizja poucza chrześcijan, by - w samokontroli - kanalizowali akty seksualne w ramach małżeństwa. Uważam, że to są wielkie cywilizujące i wyzwalające nakazy. Jak trafnie zaznacza de Tocqueville, tam, gdzie wierność buduje zaufanie na łonie rodziny, tam bardziej naturalne jest wzajemne zaufanie obywateli republiki:

4 Tamże.
5 Tamże.

98

W Europie każdy prawie społeczny nieład rodzi się przy domowym ognisku,

nieopodal małżeńskiego łoża. To tam poczyna się pogarda dla naturalnych związków i dozwolonych przyjemności, umiłowanie nieładu, niecierpliwość serca, chwiejność pragnień. Poruszony gwałtownymi namiętnościami, jakie często nękały jego własne gniazdo, Europejczyk z trudem poddaje się ustawodawczej władzy państwa. Gdy natomiast Amerykanin, porzucając niepokoje świata polityki, powraca na łono rodziny, natychmiast trafia na obraz porządku i pokoju. Tam wszystkie jego przyjemności są proste i naturalne, radości niewinne i spokojne; a gdy poprzez uporządkowanie swego życia osiągnie szczęśliwość, bez trudu przywyka do porządkowania swych opinii i upodobań[6].

Także w wypadku maleńkiego Jeruzalem królestwa sąsiadujące z nim od wschodu, północy i zachodu - Persowie, Babilończycy i Afrykanie - nie mieli takiej kanalizacji seksualnego polimorfizmu i w swoim nieumiarkowaniu cywilizacyjnie zostali w tyle za kulturą żydowską, a później za kulturami chrześcijańskimi. Nawet naukę i oświecenie warunkuje pewna samokontrola czy wręcz ascetyzm.

Rozumiem, że ateiści mogliby chcieć posunąć się dalej w eksperymentowaniu i żyć w poddaństwie mniejszej ilości seksualnych ograniczeń niż te wyżej wymienione. Bóg świadkiem, że czasami żałowałem, że nie mogę. Co więcej, te liczne opowieści o miłosnych trójkątach, powstałe w ramach i dla chrześcijańskiej cywilizacji w ciągu ostatniego tysiąca dwustu lat (od epoki trubadurów), dramaty-

6 A. de Tocqueville, *Democracy in America,* red. H.C. Mansfield, D. Winthrop, Chicago 2000, s. 297 (tłum. moje - M.E).

żują napięcia, jakie w ludzkim sercu stwarza monogamia[7]. Jakże miałoby być inaczej? Są to fantazje, które rodzą się z seksualnej samokontroli. Wydaje mi się mało prawdopodobne, by Hitchens uważał samokontrolę za moralny równoważnik represji.

W tym samym duchu Sam Harris dowcipkuje, jak niecne jest ze strony tak zwanego Boga, że obchodzi Go coś, „co ludzie robią na golasa". Jeśli chodzi o goryle i szympansy w zoo, które Hitchens przywołuje na pierwszych stronach, to jest jasne, że Stwórcy nie obchodzi, że publicznie pocierają genitalia, ani to, czy na widoku kryją samicę lub są kryte. Wygląda na to, że od ludzi oczekuje trochę więcej samokontroli, romantyczności, opanowania i wzajemnego szacunku. To kwestia ludzkiej godności.

W zasadzie, gdy się zastanowić, to sondaże dotyczące zachowań seksualnych pokazują, że sekularyści mniej cieszą się seksem niż pobożni chrześcijanie[8]. Być może to odpowiada różnicy między daniem upustu potrzebie biologicznej a wiedzą, że miłość małżeńska jest w harmonii z „Miłością, która porusza Słońce i Gwiazdy". Feministyczna pisarka Naomi Wolf parę lat temu opublikowała fascynujący esej, w którym zauważa, jak przygodny seks z wieloma partnerami kaleczy psychikę i wywołuje brak

7 Zob. Denis de Rougemont, *Love in the Western World,* Princeton NJ 1983 (wyd. pol. *Miłość a świat kultury zachodniej,* tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999 - przyp. tłum.).
8 National Health and Social Life Survey w końcowym badaniu dotyczącym życia seksualnego Amerykanów (Uniwersytet Chicagowski, 1994) odnotowuje, że katolicy i konserwatywni protestanci, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, częściej niż respondenci określający się jako „bez przynależności religijnej" donosili o „wielkiej fizycznej satysfakcji" z partnerem i twierdzili, że „zawsze przeżywają orgazm".

poczucia, że wierna miłość może trwać wiecznie[9]. Inherentnym symbolem dwóch kopulujących ciał jest jedność serca i duszy, w której dwoje staje się jednym. W tym świetle wiele aktów seksualnych to kłamstwa.

Ogromnej wagi, jaką kultura sekularystyczna przywiązuje do seksualnego spełnienia, nie da się poprzeć z jednego prostego powodu. Stosunek seksualny jest organicznym daniem wyrazu całej psyche, a nie mechanicznym wciśnięciem wtyczki. Wśród młodych osób osłabienie form kulturowych wspierających seksualne rytuały i ograniczenia pozbawia stosunek seksualny wartości pożywienia dla wyobraźni i ducha. Zbyt łatwo przychodzi: jego intymność jest fałszywa; jego symboliczna moc zostaje zredukowana do obłapywania się kociaków w ciemności - nie godnego pogardy, ale jak żywa rana otwartego na doświadczenie nicości. Zamknij oczy i zanurkuj w pustkę, gdzie powinien być kochanek.

9 Pani Wolf pisze o szkodach, jakie wielu współczesnym związkom wyrządza przygodny seks i nadmiar seksualnych w treści obrazów: nawykli do rozwiązłości mężczyźni i kobiety „są samotni, choć razem, nawet gdy są złączeni". Wolf zauważa, że bardziej uporządkowane obyczaje mogą działać ożywczo na życie seksualne: „Potęga i waga seksu zostają zachowane, kiedy jest w nim coś świętego". Wolf dalej zauważa wpływ seksualnych norm na wierność małżeńską i rodzinną stabilność: „Orgazm jest jednym z największych wzmocnień, jakie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Jeśli człowiek kojarzy orgazm ze swoją żoną, to z czasem podniecać go będzie pocałunek, zapach, ciało; jeśli natomiast będzie się nastawiał na nieprzerwany strumień coraz to bardziej transgresyjnych obrazów (...) tego będzie potrzebował, żeby osiągnąć podniecenie. (...) Wiele kultur bardziej tradycyjnych (...) wie, że mocny związek erotyczny między rodzicami jest kluczowym elementem silnej rodziny" („New York", 20 października 2003).

101

Czwarty podstawowy zarzut Hitchensa: „Religia w skrajnym stopniu opiera się na pobożnych życzeniach"[10]. Oczywiście niewykluczone, ale być może to ateizm opiera się na pobożnych życzeniach. Dla niektórych ateizm może być wyzywającą podnietą i przyciągać samouwielbieniem. Właściwie bez wysiłku człowiek staje się we własnych oczach bohaterem. A pomyślcie o ciężarach, jakie zsuwają się z ramion, gdy tylko człowiek zostaje ateistą. To diabelna pokusa.

Jest jednak w tej ateistycznej pozie coś głęboko irytującego. Niektórzy ateiści należą do najbardziej sarkastycznych, lekceważących dogmatyków, jakich się w życiu spotyka, ustawicznie wyszydzających innych, zastawiając na tych innych logiczne pułapki i wystawiając na salwy śmiechu. A jednak ci dogmatycy ciągle się pysznią jak Hitchens:

> Tu właśnie dochodzimy do sedna, gdy chodzi o mnie oraz o tych, którzy myślą tak samo jak ja. Naszą wiarą jest niewiara. Nasze zasady nie opierają się na wierze. Nie bazujemy wyłącznie i całkowicie na nauce i racjach rozumu, ponieważ te są raczej koniecznymi, choć niewystarczającymi czynnikami, ale nie darzymy zaufaniem niczego, co jest sprzeczne z nauką lub urąga rozumowi. Być może różnimy się w wielu kwestiach, lecz szanujemy wolność dociekań, otwartość umysłu oraz podążanie za ideami dla dobra tychże idei[11].

Z podziwem czytując Hitchensa przez wiele lat, jestem przekonany, że tak naprawdę nie chce on być dogmatykiem - nienawidzi tej nacji - i nie uważa, że nim jest. A jednak myślałbym, że wszyscy, którzy w dyskusji rutynowo ośmieszają

10 Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki,* dz. cyt., s. 11.
11 Tamże, s. 12.

oponentów, wysyłają sobie sekretny sygnał zrozumiały dla wszystkich dogmatyków: oponentów się wyśmiewa.

Drogi, drogi panie Hitchens, wszyscy doświadczyliśmy dogmatyzmu tych, którzy twierdzą, że dogmatyczni nie są. A umysłowe zamknięcie w kwestii Boga nie przynosi chluby tym, którzy twierdzą, że żyją wolnością dociekań, otwartością umysłu, ciągłym zadawaniem pytaniem i niezmordowanym poszukiwaniem.

Reasumując, Hitchensowe „cztery podstawowe zarzuty" nie są wiele warte.

2. PROJEKT JAKO LOGIKA FORMALNA

Hitchens, jak wielu antyreligijnych polemistów, sugeruje, że wierzący w Boga wyobrażają sobie Boga jako projektanta, a tymczasem doświadczenie pokazuje, że ten nasz świat jest kiepsko zaprojektowany. Hitchens pisze:

> Thomas lefferson, będąc już w podeszłym wieku, lubił posługiwać się analogią do zegara, nawiązując do własnej osoby, i pisywał do przyjaciół, którzy zapytywali o jego zdrowie, że jakaś tam sprężyna pękła lub inne koło zębate się zatarło. Takie podejście przywołuje automatycznie niewygodną (dla wierzących) kwestię wbudowanych w mechanizm usterek, których żaden zegarmistrz nie jest w stanie naprawić. Czy te wady należy również zaliczyć do elementów „dzieła stworzenia"[12]? (Jak zwykle ci,

12 Tak polski tłumacz Hitchensa oddaje pojawiające się w oryginale słowo *design*; w polskim dyskursie przyjęło się jednak określenie dosłowne: „projekt" (por. argument z projektu) (przyp. tłum.).

> którzy obstają przy pierwszym wariancie, zamilkną i zaczną przebierać nogami, kiedy górę wezmą argumenty drugiej strony)[13].

Hitchens zdaje się utrzymywać, że wierzący myślą o Stwórcy jako o prostodusznym Geometrze, *Rationalist Extraordinaire,* Bogu od tabliczki mnożenia, bezbłędnym Zegarmistrzu, takim trochę Cacy-Cacy, kosmicznym Harcerzyku. A jeśli tak - tu Hitchens skacze wierzącemu do gardła - to mamy aż nadto dowodów, że ten Stwórca wszystko spaprał jak zupełny amator. Krótko mówiąc, wszystko wokół świadczy o tym, że takiego Boga nie ma.

Bądźmy szczerzy. Bóg, który stworzył ten świat, ewidentnie nie jest Racjonalistą, Utopistą ani Perfekcjonistą. Sami widzimy, że większość żołędzi spada, nie rodząc żadnego dębu. Niektóre gatunki wymierają - może nawet 90 procent wszystkich, jakie kiedykolwiek żyły na Ziemi, już wymarło. Niemowlęta rodzą się martwe, inne zdeformowane. Dzieci zostają sierotami i małe dziewczynki, przerażone, łkają nocami w swoich łóżeczkach. Ludzka płeć wydaje się niemal kosmicznym figlem, który nam spłatano, żartem, zabawą, z której śmieją się aniołowie. To najbardziej niedoskonały ze światów zaprojektowanych przez t e g o Projektanta.

Ale przyjmijmy, że Bóg nie jest taki jak w modelu Hitchensa. Przyjmijmy, że Bóg nie jest Racjonalistą, Logikiem, Geometrą liniowym niebios. Przyjmijmy, że Bóg Stwórca - niczym wielki powieściopisarz, na długo zanim przybył na ziemię człowiek - stworzył

świat schematów prawdopodobieństwa i redundancji, marnacji i obfitości, ciężkich razów i trudu. Kwiaty opadały na ziemię, obracały

13 Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki,* dz. cyt., s. 83.

się w pył. Gwiazdy, jarzące się na firmamencie przez miliony lat świetlnych, nagle się wypalały. Przyjmijmy, że ten Bóg kochał dzikie lasy nie mniej niż architektoniczny układ, statystyczne schematy uporządkowania równie mocno jak klasyczną logikę. Przyjmijmy, że ten Bóg kochał ideę powolnej, niepełnej, niedoskonałej historii, w której większość rzeczy dobrych rodzi się z cierpienia. Taki świat mógłby być zadziwiająco piękny. A krzyż mógłby pasować do jego drzwi jak klucz.

Przyjmijmy, że Bóg pragnął świata niedookreśleń z całym jego pogmatwanym zamieszaniem, by mogła w nim rozwinąć skrzydła, eksperymentować i znaleźć swoją drogę wolności.

* * *

Za wszystko, co pstrokate, chwała niech będzie Panu –
Za niebo wielobarwne, za łaciate cielę;
Za grzbiety pstrągów, różem nakrapiane w cętki;
Za skrzydła zięb; żar szkarłatny rozłupanych kasztanów (...)

Wszystkiemu, co nadmierne, osobliwe, sprzeczne,
Rzeczom pstrym i pierzchliwym (któż wie, jak to się dzieje?),
Wartkim i wolnym, słodkim i słonym, mocnym i miękkim,
On początek wciąż daje, Ten, czyje piękno jest wieczne:
Jemu niech będą dzięki.

Gerard Manley Hopkins, *Pstre piękno*[14]

14 Tłum. S. Barańczak (przyp. tłum.).

3. CO JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKI WGLĄD PRZYDAJE BRYTYJSKIEMU OŚWIECENIU

W pewnym momencie Hitchens proponuje następujący myślowy eksperyment. Praktycznie wszystkie cywilizacyjne osiągnięcia zostały zmiecione z powierzchni ziemi. Ludzkość musi zacząć wszystko od nowa.

> Gdybyśmy utracili całą, z takim trudem i mozołem zdobytą wiedzę i wszystkie nasze archiwa oraz całą etykę i moralność (...) i zostalibyśmy zmuszeni do rekonstruowania wszystkiego od nowa, od początku, trudno wyobrazić sobie, w którym momencie potrzebne byłoby nam przypomnienie sobie lub dodanie otuchy wypływającej z faktu, że Jezus narodził się z dziewicy[15].

Ale czy właśnie tak sprawy się ułożyły? Gdyby nie było anielskiego zwiastowania Marii z Nazaretu, gdyby nie było narodzin Syna Bożego w rozsypującej się stajni, gdyby nie było męki, śmierci i zmartwychwstania - albo gdyby nawet wymazana została pamięć i wszelki zapis takich wydarzeń - czy świat straciłby cokolwiek ze swej

niezmiennej ludzkiej wartości? Jest wiele punktów o wielkim znaczeniu dla ludzkiego sumienia, polityki, a nawet nauki, do których rasa ludzka mogła nigdy nie dojść. Jak zaznacza Jurgen Habermas, prawie wszystkie podstawowe ideały oświecenia - na pewno b r a t e r s t w o, ale też w o l n o ś ć i r ó w n o ś ć - wywodzą się z żydowskiego chrześcijaństwa, nie zaś z Grecji czy z Rzymu. Oto jego słowa:

15 Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki,* dz. cyt., s. 100.

> Chrześcijaństwo posłużyło normatywnej samowiedzy nowoczesności jako coś więcej niż prekursor czy katalizator. Uniwersalistyczny egalitaryzm - z którego wywodzą się ideały wolności i solidarnego życia zbiorowego, życiowej autonomii, emancypacji, jednostkowej moralności sumienia, praw człowieka i demokracji - jest bezpośrednim dziedzictwem żydowskiej etyki sprawiedliwości i chrześcijańskiej etyki miłości[16].

Odłóżmy na bok jakiekolwiek religijne znaczenie narodzin i śmierci Jezusa Chrystusa. Odłóżmy na bok jakąkolwiek sugestię zbawienia i życia wiecznego. Rozważmy same tylko implikacje chrześcijaństwa dla polityki i nauki. Tylko w żydowskiej i chrześcijańskiej koncepcji Boga jest On „Duchem i Prawdą", którego bardziej zajmuje to, co dzieje się w jednostkowym sumieniu niż w zewnętrznych gestach. Z tej koncepcji swoje argumenty za wolnością sumienia wywodzą George Mason, James Madison i Thomas Jefferson[17]. Ich koncepcja Boga jest judeochrześcijańska, niezupełnie taka jak Newtona czy innych racjonalistów. W swoim tekście *Mémorial and Remonstratice Against Religions Assessments* z 1785 roku James Madison pisze:

> Uważamy za fundamentalną i niepodważalną prawdę, „że Religią czy należnym naszemu Stwórcy obowiązkiem, jak i sposobem jego wypełniania, zawiadywać może tylko

16 J. Habermas, *Conversation about God and the World,* w: tenże, Time of Transitions, Cambridge 2006, s. 150,151.
17 W niniejszej książce wiele konkretnych historycznych przykładów czerpię z czasów założycielskich, z lat 1770-1825, kiedy naród nasz cieszył się owocną współpracą dwóch skrzydeł, na których wzniósł się amerykański orzeł: zdroworozsądkowego rozumowania i biblijnego wglądu.

> rozum i przekonanie, nie zaś siła lub przemoc". Tak więc Religię każdego człowieka pozostawić trzeba jego przekonaniu i sumieniu; każdy człowiek ma prawo sprawować ją tak, jak one mu dyktują (sekcja 1, par. 1).

Amerykański Bóg zagląda w sumienie, patrzy nie tylko na zewnętrzne zachowanie; ten biblijny Bóg nakazuje sumieniu ugiąć się tylko przed dowodem. W projekcie *Bill for Establishing Religious Freedom* (Projekt ustanowienia wolności religijnej)[18] z 1779 roku (który Madison przepchnął przez proces legislacyjny w roku 1785) Thomas Jefferson stwierdzał:

> W pełni świadomi, że opinie i wiara ludzi nie zależą od ich własnej woli, lecz n i e ś w i a d o m i e d a j ą s i ę w i e ś ć w y s u w a n y m p r z e z i c h u m y s ł y

d o w o d o m na to, że Bóg Wszechmogący stworzył umysł człowieka wolnym i objawił swoją Najwyższą wolę, aby wolnym pozostał, czyniąc go niepodatnym na jakiekolwiek skrępowanie (podkr. moje - M.N.).

Judaizm i chrześcijaństwo znacznie pogłębiły swoje zasoby przez łagodzące nawyki, jakich nabyły częściowo dzięki pogańskim systemom etycznym, Sokratesowi, Arystotelesowi i stoikom. W zamian judaizm i chrześcijaństwo zaszczepiły młodej i niedoświadczonej Europie Północnej iskrę ascetyzmu, wyrzeczenia, dyscypliny, oddania wieloletnim studiom oraz nawyki uczciwości i przejrzystości, konieczne do nieustannej pracy naukowej. Tym samym z całą mocą podkreślono przekonanie, że wszystko we wszechświecie, jako owoc jednej jedynej inteligencji,

18 Projekt ustawy dotyczącej wolności religijnej (przyp. tłum.).

jest z zasady zrozumiałe i warte tego, by poświęcić mu trud próby zrozumienia. Tutaj współcześni uczeni tacy jak Daniel Boorstin (*The Creators* - Stwórcy) i David Landes *(The Wealth and Poverty of Nations* - Bogactwo i bieda narodów) - odkryli zachodnie przekonanie, że wynalazczość i pomoc w dokańczaniu rodzącego się dzieła stworzenia są powołaniem człowieka.

W tym duchu Hitchens chwali wysiłki dwojga wykładowców z Princeton - Petera i Rosemary Grantów, którzy przez trzydzieści lat kursowali między kampusem uniwersyteckim a życiem w „spartańskich warunkach na maleńkiej wysepce Daphne Major" na wyspach Galapagos. „Ich życie nie było usłane różami - zauważa Hitchens - lecz któż wolałby, żeby z własnej woli umartwiali się w jakiejś świętej jaskini albo na szczycie wyświęconej kolumny?"[19] Tą dowcipną uwagą Hitchens zbywa bardziej istotne pytanie: kto mógłby życzyć sobie, aby nie było żydowskich ani chrześcijańskich ascetów, którzy byliby w stanie natchnąć Grantów dwiema płomiennymi naukami? Pierwsza z nich brzmi: we wszystkim kryje się zrozumiałość, którą trzeba odkryć. To znaczy istnieje korelacja między wszechświatem stworzonym przez Boga a ludzkim umysłem stworzonym przez Boga - zostały stworzone dla siebie nawzajem. Druga nauka brzmi: powołanie dociekającego umysłu wymaga cierpliwości, dyscypliny, precyzyjnej obserwacji, uczciwego opisu i uważnego namysłu, które będą w stanie oprzeć się zarzutom i przekonać nawet wątpiących. Pierwsza z tych nauk niesie badaczom zapewnienie, że ich wysiłek i cierpienie zostaną nagrodzone nowym światłem, jakie padnie na nasz świat, a może także na nas samych.

19 Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki,* dz. cyt., s. 99.

W naszym pokoleniu Jurgen Habermas wzywa do większej tolerancji ze strony ateistów dla ludzi wierzących, a także do jakiegoś wzajemnego szacunku, który wymagać będzie od ateistów próby uczciwego przyznania się do długu, jaki zaciągnęli u religijnej cywilizacji Zachodu. W przeciwieństwie do Habermasa Hitchens zdecydowanie przesadza ze swoją nienawiścią do judaizmu / chrześcijaństwa.

4. BÓG POZNANY ROZUMOWO

Jednak, oczywiście w bardziej ograniczonym znaczeniu, Hitchens ma rację. Gdybyśmy mogli polegać tylko na nauce, empiryzmie i własnych dociekliwych umysłach, i tak bylibyśmy w stanie odkryć istnienie Boga (ale nie Boga judaizmu i chrześcijaństwa), podobnie jak starożytni Grecy i Rzymianie. Rozum mógłby nam objawić - co też się zresztą stało - istnienie żywej inteligencji rozbłyskującej we wszystkim na ziemi i na niebie. Wszystkie ziemskie rzeczy tętnią przyczynowością, pełne są powiązań, a także dziwów, które dopiero trzeba zrozumieć, zagadek, które trzeba rozwikłać. Na drodze eksperymentu dowiadujemy się, że jeśli posłużymy się rozumem, by zrozumieć prawdziwą naturę rzeczy, ich działanie, to, jak najlepiej ich używać - zawsze zdaje się rozświetlać je jakieś zrozumiałe światło dające słodkie zaspokojenie głodnego umysłu. Wszystko, co jest, zdaje się możliwe do pojęcia - z zasady, nawet jeśli jeszcze nie teraz. To jest ta zewnętrzna granica poczucia boskości w wyznaniu Einsteina (cytat za Hitchensem):

> To, co pan przeczytał o moich przekonaniach religijnych, było oczywiście kłamstwem. Przekłamaniem systematycznie powtarzanym. Nie wierzę w spersonifikowanego

> Boga. Nigdy temu nie zaprzeczałem, zawsze deklarowałem takie podejście jasno i klarownie. Jeśli jest we mnie coś, co można nazwać pierwiastkiem religijnym, może to być jedynie i wyłącznie niewysłowiony podziw dla struktury świata, którą jak dotąd udało się odkryć dzięki postępom nauki[20].

Być może Hitchens pospieszył się z błędną interpretacją Einsteina. W książce *Einstein. His Life and Universe* (Einstein. Jego życie i wszechświat) Walter Isaacson odkrywa obiekcje Einsteina względem agresywnego ateizmu:

> Przez całe swoje życie Einstein konsekwentnie odrzucał oskarżenie o ateizm. „Są ludzie, którzy twierdzą, że Boga nie ma - powiedział przyjacielowi - ale naprawdę złości mnie to, że na poparcie takich poglądów powołują się na mnie". Inaczej niż Zygmunt Freud czy Bertrand Russell, czy George Bernard Shaw, Einstein nigdy nie czuł potrzeby uwłaczania tym, którzy w Boga wierzą; zamiast tego zwykł uwłaczać ateistom. „Tym, co oddziela mnie od tak zwanych ateistów, jest poczucie absolutnej pokory wobec nieosiągalnych tajemnic harmonii kosmosu" - tłumaczył. Prawdę mówiąc, Einstein był bardziej krytyczny względem demaskatorów, którzy zdawali się nie mieć w sobie pokory ani poczucia trwożnego podziwu, niż względem wiernych. „Fanatyczni ateiści - pisał w liście - są jak niewolnicy, którzy nadal czują ciężar zrzuconych po długiej walce okowów. Są to istoty, które - w swojej urazie względem religii

20 Tamże, s. 273.

> tradycyjnej jako »opium ludu« - nie są w stanie usłyszeć muzyki sfer"[21].

Wdając się w polemiki, wielu ateistów lubi robić przy tym dwie rzeczy, a Hitchens robi je ewidentnie. Po pierwsze, w każdej możliwej sprawie obśmiewać wierzących,

nawet gdy wymaga to rażącego naginania faktów i zastosowania logiki tak niezdarnej, że jej użycie przez kogoś innego ateiści niechybnie by wyśmiali. Po drugie, generować tak dużo niekonsekwencji w wierze, jak tylko zdołają stworzyć ich płodne umysły. Hitchens jest w naszych czasach jednym z wielkich mistrzów satyry i drwiny. Przebija Toma Paine'a[22], a przecież ten sam Thomas Paine, obśmiewający taszczących Biblię, przecierpiał więzienie we Francji w 1789 roku, po tym jak ostrzegał jakobinów, że ich ateizm usunie grunt spod nóg deklarowanych przez nich praw człowieka. W heroizmie moralnym, stawianiu czoła rozjuszonym tłumom Hitchens często dorównuje Paine'owi. Podobnie jak Paine Hitchens wydaje się poirytowany Tym, w Którego nie wierzy. (Paine nie był ateistą, ale przyjmował tylko podstawowe prawdy dotyczące biblijnego Boga - stworzenie, wezwanie do miłości wszystkich ludzi - co nazywał „teofilantropią" - i Sąd Ostateczny).

Jednym z ulubionych obiektów Hitchensowskiej drwiny jest żydowska i chrześcijańska wiara w boską wszechmoc i wszechwiedzę, te dumne fortece broniące niegdyś stwierdzenia, że Bóg jest dobry, przed wirem zła, które niczym ulewa jednakowo siecze sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Hitchens przywodzi na myśl pewien dość

21 W. Isaacson, *Einstein. His Life and Universe,* New York 2007, s. 390.
22 Użyte w oryginale sformułowanie *„He out-Paines Tom Paine"* jest grą słów, niestety chyba nieprzetłumaczalną (przyp. tłum.).

zabawny czterowiersz podważający wszechmoc i wszechwiedzę, stworzony przez Richarda Dawkinsa:

Czy wszechwiedzący Bóg,
co wszelką przyszłość zna,
na zmianę przyszłych dróg
swych myśli wszechmoc ma?

Słodka strofka.

Jednak zawiera defekt polegający na umieszczeniu Boga w czasie, jakby był kimś zwykłym, jednym z nas. W klasycznym sformułowaniu „wszechwiedza" i „wszechmoc" opisują byt znajdujący się poza czasem, niezmienny, niepodległy zmianie. Tak więc Bóg nie ma „przyszłych" myśli, ale tylko obecne, w których jak gdyby jednocześnie uobecnia się wszelki Czas. Bóg, jakiego przedstawiają nam ateiści, jest natomiast przeraźliwie antropomorficzny i fundamentalistyczny. Niepotrzebnie. Wieczność dróg Boskiej myśli i woli, w pojęciu judeochrześcijańskim, nie zabrania Jego stworzeniu dzikiej, nieprzewidywalnej, zależnej od przypadku przygody w podróży przez historię. Stosunek Stwórcy do stworzenia może być zupełnie inny niż ten, jaki projektują sobie Dawkins i Hitchens. Może to być stosunek Artysty, Powieściopisarza, który nie narusza wolności swoich żyjących stworzeń nawet wtedy, gdy próbuje ich sił poprzez trudności, niepowodzenia i wiele mówiące wybory.

Dla ateisty - dla Hitchensa - problem dobroci, którą dobrze ilustruje jego płomienne sumienie, może stanowić problem intelektualny. Jeśli wszystko jest przypadkowe, wyłącznie względne, to dlaczego dla tylu ludzi naturalne jest bycie dobrym - jeśli nie cały czas, to przynajmniej wystarczająco często, by było to uderzające? Dlaczego sumienie jest wrodzone?

113

Inaczej, czyż nie wydaje się mało prawdopodobne, by sam tylko czysty przypadek zorganizował świat w taki sposób, żeby tak wiele ludzkich cech - które Platon, Arystoteles, stoicy, żydzi i chrześcijanie uznali za dobre z innych powodów - przyczyniało się także do przetrwania ludzkiej rasy? Byłoby co najmniej ciekawe, gdyby filozofia, religia objawiona i przypadkowa selekqa naturalna prowadziły do tych samych zasad moralnych. To być może wyjaśnia, dlaczego niektórzy ateiści są tak szlachetnie dobrzy (Camusowscy „świeccy święci") i dlaczego niektórzy nalegają na uznanie swojej dobroci za zasługę. Niektórzy zdają się nie znosić sugestii wierzących, że tam, gdzie nie ma wiary, zwycięża relatywizm moralny. Christopher Hitchens otwarcie (i w jego wypadku słusznie) uznaje taką sugestię za złą.

Poza tym mający sumienie ateiści często pokładali ufność w bardzo ludzkiej wierze, w bardzo ludzkich sprawach, systemach i utopijnych wizjach. Swojej głębokiej solidarności z tego typu ateistami dowodzi Hitchens we wspaniałym tekście pochwalnym na cześć Doris Lessing, powstałym z okazji przyznania jej Nagrody Nobla w 2007 roku:

> Dużą część życia Doris Lessing determinowała walka z apartheidem i kolonializmem. Lessing wstąpiła do partii komunistycznej i poślubiła niemieckiego komunistę (który wiele lat później zginął jako NRD-owski wysłannik do Ugandy, do znienawidzonego reżimu Idiego Amina), i jeśli kiedykolwiek chcielibyście przeczytać, jak czuł się człowiek, jak naprawdę c z u ł s i ę człowiek, który całym sercem wierzył w komunistyczną przyszłość, jej powieści z tamtego okresu uczynią dla was to odczucie boleśnie rzeczywistym[23].

23 Ch. Hitchens, *Prizing Dorris Lessing,* „Slate", 15 października 2007.

114

Oczywiście komunizm był „Bogiem, który zawiódł". Pokolenie za pokoleniem tacy bogowie rodzą się - i zapadają się w pustkę. Nie należy przeoczyć tej niskiej wiary w Boga, który nie zawodzi, ale pokolenie za pokoleniem, wiek za wiekiem, tysiąclecie za tysiącleciem jest wierny swojemu ludowi, lecz jeszcze bardziej się nią zadziwić. Hitchens uważa to za „truciznę". Jego wybór.

5. AMERYKAŃSKIE KONCEPCJE BOGA I SUMIENIA

Hitchens powinien przyznać, że judaizm i chrześcijaństwo dodają jednak do rozumu przeczucia i cnoty wywodzące się z form inteligencji szerszych i głębszych niż nazbyt wąskie konstrukcje rozumu. Wypowiedzenie w 1776 roku wojny największej światowej potędze morskiej i militarnej było ze strony Amerykanów, niemających armii ani floty, działaniem wbrew zdrowemu rozsądkowi i rozumowi praktycznemu. Ale ich Deklaracja niepodległości była zgodna z przeświadczeniem, że Bóg stworzył świat dla wolności, żeby ofiarować swoją przyjaźń każdej kobiecie i każdemu mężczyźnie, z prawem do odmowy. Jak to ujął Thomas Jefferson: „Bóg, który dał nam życie, dał nam zarazem swobodę". Nasi ojcowie założyciele doszli do wniosku, że choć modlą się do tej samej Opatrzności co Brytyjczycy, to ci, którzy walczą o wolność, bardziej są w zgodzie z ostateczną Bożą wolą niż ci, którzy - choć pozornie silniejsi - starają się tę wolność stłamsić.

Jerzy Waszyngton nakłaniał Amerykanów, żeby dziękowali „Bogu Wszechmogącemu" za „Jego szczodrą opiekę nad tym krajem, zanim jeszcze stali się Narodem... [oraz] za przychylne i n t e r w e n c j e Jego opatrzności, których d o ś w i a d c z y l i ś m y

w toku niedawnej wojny i w jej zakończeniu" (podkr. moje - M.N.). Sprawa wolności naprowadziła rewolucyjne siły i ich nową republikę na tor Bożych celów.

Sam Hitchens jest publicznym protagonistą współczucia i solidarności[24]. Ale przecież wartości te, wraz z braterstwem i miłością bliźniego, pochodzą od tego samego Stwórcy, na którego wskazują judaizm i chrześcijaństwo, nieprawdaż? Podobnie jest z Deklaracją niepodległości, która odwołuje się do Boga czterokrotnie: jako do Autora natury i jej praw, Stwórcy, który obdarzył nas naszymi prawami, Sędziego wszystkich sumień oraz Boskiej Opatrzności i Rządcy ludzkich spraw.

Pewna książka sprzed kilku lat poświęcona amerykańskim ateistom pokazała, że ponad połowa z nich, choć nazywała siebie ateistami, wierzyła w jakiś widoczny dla siebie rozumny porządek we wszechświecie i / lub życiową siłę tętniącą we wszystkim, co żyje - od źdźbła trawy po nowo narodzone dziecko. Wielu uważało, że cały wszechświat ma udział w niektórych z kluczowych przymiotów, jakie starożytni przypisywali Bogu, stąd jego tajemniczy pociąg ku dobru, sprawiedliwości, pięknu - cechom, które nie istnieją na ziemi w swojej czystej formie, ale przyciągają nas i pchają naprzód za sprawą wyżyn swojej doskonałości, niczym piętrzące się aż po horyzont górskie szczyty. Czytając Hitchensa, zastanawiamy się, czy i on nie skłania się odrobinę w tę stronę. Nie ma wątpliwości co do

24 Słynne pojęcie „solidarności" - do którego odwoływały się związki zawodowe, a potem komunizm i nazizm - nabrało nowego znaczenia dzięki Solidarności Lecha Wałęsy, ruchowi, który zainspirowała deklaracja Jana Pawia II o powszechnej bratniej miłości opasującej świat. Hitchens swoją solidarność podbarwia politycznie na różowo.

jego pragnienia coraz pełniejszej sprawiedliwości ani jego gniewu na tych, którzy temu przeszkadzają. Jest wściekły na Matkę Teresę z powodu jej łagodnej opieki nad umierającymi i ubogimi - uważa, że powinna zostać socjalistką i pomóc w eliminacji ubóstwa. Jakby socjalistyczna gospodarka rzeczywiście pomagała. Dla siebie jest Hitchens być może jeszcze bardziej surowy. Jest w nim jakby coś takiego, co chciałoby zabijać.

Jest świadom swojego żydowskiego dziedzictwa i bardzo z niego rad. Jak powiedział gazecie „The Atlantic" podczas podróży promującej książkę, lubi organizować u siebie przy pomocy teściowej doroczne uroczystości sederowe. Wyraża zadowolenie z powodu upamiętniania długiej linii przodków żydowskich w swojej rodzinie. Docenia rolę rytuału i użycia materialnych przedmiotów takich jak ocet, sól i przaśny chleb dla oznaczenia pamiętnych momentów historycznych i chętnie bierze w tym udział. Nie chce, by jego córkę przymuszano, nawet łagodnie, do wiary w te wszystkie historie ze Stwórcą, gorejącym krzewem, zesłanymi przez Obrońcę Izraela na pierworodnych synów egipskich rodzin plagami, szarańczą, śniecią wyniszczającą zbiory. Ale sam uczestniczy, chętnie i z upodobaniem, w poruszającym świętowaniu wyzwolenia swojego narodu z niewoli egipskiej. Hitchens udaje, że wobec piękna tej ziemi pozostaje niewzruszony; mówi rozmówcy, że nawet zaglądając w głąb Wielkiego Kanionu, myśli: „Cóż to, u licha, jest?". Próbuje dowodzić, że to forma trwożnego podziwu, i chytrze

zapewnia, że nie ma zamiaru dać się wrobić w żadne wewnętrzne modły pochwalne. Nakłania wierzących, żeby zapomnieli o tym całym projekcie i o „cudach natury", a zamiast tego spojrzeli w teleskop Hubble'a. Tam znajdą cuda - zapewnia - które naprawdę obudzą w nich (jak w nim samym) zachwyt

117

i trwogę. Jakoś tym, co budzi jego trwożny zachwyt, jest nauka, nie zaś Artysta, Stworzyciel piękna, które nauka tylko odkrywa, a nie tworzy. Podczas gdy większość ludzi, widząc takie cuda, oddaje chwałę Bogu, który umieścił je tam, gdzie może je znaleźć teleskop - Hitchens oddaje chwałę nauce. Poprzez teleskop Hubble'a Stwórca zdaje się sugerować, że tam, dalej jest jeszcze wiele zadziwiającego piękna czekającego, by uczynione ręką ludzką teleskopy pozwoliły nam je kontemplować - jego wspaniałe kolory, kształty, wzory i ruch. Hitchensa pochwała nauki jest jak najbardziej właściwa. Jest też nieco krótkowzroczna. Prawdą jest, że gdyby nie nauka, nigdy byśmy tak pięknych zjawisk nie zobaczyli. Ale gdyby nie Artysta o nieograniczonych możliwościach, nauka nie miałaby takich zjawisk do odkrycia.

Richard Mervyn Hare nauczył filozofów nazywać ten trik percepcji „blikiem". Patrząc na tę samą scenę, niewierzący widzi jedno, a wierzący - co innego:

Dwóch wygląda oto przez więzienne kraty
Jeden widzi błoto, drugi - gwiezdne światy.

Zamiast argumentować, dlaczego warto wybrać właśnie ten a nie inny blik, Hitchens po prostu obrzuca wszelkim możliwym błotem ten, którego nie lubi, żeby jego własny wyglądał magicznie i lśniąco w świetle poranka. To nie jest przekonujące.

W gruncie rzeczy jego taktyka sprawia, że Hitchens zdaje się niemuzykalnym daltonistą. Jest tak wiele rzeczy, których nie widzi ani nie słyszy w sposób, w jaki widzi je i słyszy większość ludzi. A może jest przestraszony czy zdenerwowany - niektórych rzeczy wolałby nie widzieć. Ani nie słyszeć. Lepiej trzymać je na dystans przez wyśmianie.

118

W innym ze swoich licznych wywiadów towarzyszących objazdowej kampanii promującej książkę (dla „The New York Post") Hitchens twierdzi, że rzucił wyzwanie, którego jak dotąd żaden wierzący nie podjął. Najpierw spycha wierzących na pozycję obronną (to jego ulubiony manewr otwierający), unosząc pierś i mówiąc, że uważa, iż traktują go protekcjonalnie, gdy twierdzą, że bez wiary w Boga nie może być człowiekiem moralnym i cnotliwym. Tymczasem wątpliwe jest, żeby ktokolwiek choćby tak pomyślał, a co dopiero powiedział. Mnie nikt nigdy nie powiedział nic takiego, a przeżyłem siedemdziesiąt cztery lata w przeróżnych środowiskach. Ale niech mu będzie. W tym momencie, gdy jego interlokutor już wije się na krześle, Hitchens rzuca wyzwanie najbardziej wyzywające: „Wyzywam was lub kogokolwiek innego, byście wymienili choć jeden moralny uczynek, którego bym nie spełnił, chyba że... zostałbym chrześcijaninem". Hitchens chwali się, że jeszcze nikt nie podjął rękawicy. Biedacy, pewnie trzymali gęby na kłódki ze strachu przed ośmieszeniem.

6. CO JUDEOCHRZEŚCIJAŃSTWO PRZYDAJE OTWARTEMU ROZUMOWI

W swoim niewielkim studium pod tytułem *On Two Wings. Humble Faith and Common Sense at the American Founding* (Na dwóch skrzydłach: pokorna wiara i zdrowy rozsądek a początki Stanów Zjednoczonych; 2002), w dużej mierze opartym na de Tocqueville'u, znalazłem przynajmniej siedem sposobów, na które tradycje hebrajska i chrześcijańska przewyższają to, co w dziedzinie moralności oferuje oświeceniowy rozum. Pozwólcie, że wymienię

tylko dwa z nich. Pierwszym jest przekonanie, że niemoralny czyn jest nie tyle pogwałceniem prawa moralnego czy zdradą wybranych zasad moralnych, ile rozczarowaniem i przykrością wyrządzoną Przyjacielowi. Ten Przyjaciel jest także naszym Stwórcą i Panem. To tylko jeden z wymiarów życia moralnego, który różni te dwie moralności.

Kolejna wyższość tkwi w hebrajsko-chrześcijańskim nacisku na Przebudzenie, na uczciwe wyznanie winy (nawet tej wewnętrznej, niewidocznej dla innych), na skruchę i nawrócenie, odwrót całego życia od moralnej równi pochyłej ku nowemu życiu w Bogu. Ta właśnie zdolność podczas Pierwszego Wielkiego Przebudzenia[25] pozwoliła naszym ojcom założycielom znaleźć poczucie godności równe królewskiemu. Odnaleźli w niej także moralną siłę, by zaryzykować bycie powieszonymi jako zdrajcy za śmiałość ogłoszenia niepodległości własnego kraju. Co więcej, nasi założyciele oparli swoją walkę na obronie własnych niezbywalnych praw, których źródłem nie jest państwo, ale Stwórca świata. Racjonalne szacunki mówiły, że mogą przegrać. Racjonalna analiza pokazywała, że rządy króla Anglii są łagodne w porównaniu z rządami tyranów panujących we Francji i w innych krajach. Czemu nie być rozsądnym i po prostu nie poddać się królowi? Religijna wizja tego, jak być powinno, złagodzona i podporządkowana zdrowemu rozsądkowi, mądrej praktyczności i skromności, wzniosły naszych dzielnych przodków

25 Tak nazywany jest okres wzmożonej religijności w Wielkiej Brytanii i jej północnoamerykańskich koloniach przypadający na lata 1730-1770; wśród wielkich kaznodziejów tego czasu wymienia się zwłaszcza George'a Whitefielda i Jonathana Edwardsa, autora słynnych kazań utrzymanych w duchu kalwińskiego rygoryzmu, z mrożącymi krew w żyłach obrazami człowieka w sytuacji całkowitego uzależnienia od Boskiej łaski i gniewu (przyp. tłum.).

ku wyższym celom. Religia potrzebuje rozumu, by ją oczyszczał. Rozum potrzebuje religii, by uwznioślała jego aspiracje.

7. ODPOWIEDŹ WPROST NA PYTANIE WPROST

Nie będę już tutaj powtarzał więcej z tego, co napisałem w *On Two Wings.* Zamiast tego powinienem odpowiedzieć wprost na pytanie zadane wprost przez Hitchensa. Wymienię tylko kilka działań, ku których podejmowaniu chrześcijanin czułby skłonność, a jest wysoce prawdopodobne, że człowiek niewierzący uznałby je za idiotyczne.

Czy Hitchens przestrzega pierwszych trzech przykazań? Czy zgadza się, że jest Pan, jego Bóg, przed którym żadnych bogów mieć nie powinien?

Po drugie, Hitchens być może myśli, że unika brania imienia Boga nadaremno, ale na takie stwierdzenie czytelnicy jego książki mogliby wybuchnąć śmiechem. Po trzecie, czy Hitchens święci dzień święty? Albo lepiej: czy uważa przestrzeganie dnia świętego za moralny obowiązek? Ojcowie tego narodu uważali jakąś formę czci i dziękczynienia Bogu za zrozumiały sam przez się obowiązek każdej świadomej istoty. Warto przeczytać sobie raz jeszcze orędzie na Święto Dziękczynienia głoszone przez Kongres Kontynentalny od roku 1776, przez prezydenta Waszyngtona, a potem przez prezydenta Lincolna. Fragment tekstu tego ostatniego:

> Obowiązkiem narodów, tak jak i poszczególnych ludzi, jest uznać swoją zależność od zwierzchniej władzy Boga; wyznawać grzechy i przewinienia z pokornym smutkiem, lecz także z nadzieją, że szczera skrucha przyniesie litość

121

> i przebaczenie; i wreszcie uznawać tę najwyższą prawdę, obwieszczoną w Piśmie Świętym i potwierdzoną przez dzieje, że błogosławione są te narody, których Bogiem jest Pan. (...) Uważam, że godne i właściwe jest, by cały naród amerykański zgodnym głosem i sercem uznał i docenił Boga: uroczyście, z szacunkiem i wdzięcznością (3 października 1863).

Zbliżmy się jeszcze bardziej do istoty rzeczy: czy Hitchens czuje się zobowiązany do spełniania „dwóch wielkich przykazań podsumowujących Prawo i Proroków"? To znaczy czy miłuje „Boga całym swoim sercem, całą swoją duszą i całą swoją myślą"? Jego książka i jego wywiady nie sugerują miłości Boga.

Dalej, czy Hitchens kocha bliźniego swego jak siebie samego?

Wiele przemawia za tym, że w wielkiej liczbie przypadków Hitchens owszem, kocha bliźniego. Być może jego miłość przejawia się zbyt etatystycznie i kolektywistycznie, by w większości z nas budzić zaufanie. Jednak Hitchens pokazuje, że - w jego własnym mniemaniu - solidarność ze słabymi i cierpiącymi jest jedną z zasad, wedle których kieruje swoim życiem. Z tej racji może z łatwością być osądzony łagodniej w Dniu Ostatecznym niż wielu ochrzczonych. Ten wskaźnik szczególnie wysoko oceniają żydzi i chrześcijanie. Pierwszy list świętego Jana podkreśla, że jest tylko jeden sposób dowiedzenia miłości Boga - przez miłość bliźniego[26].

26 „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. (...) kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego" (1 J 4, 7-21).

122

Z przykrością muszę zepsuć Hitchensowi pozostałe mu lata ziemskiego życia, przynosząc mu złą nowinę, a mianowicie że może skończyć w niebie. Twierdzi, że by się tam zanudził. Wyobraża sobie niebo jak zesłanie do Korei Północnej, pod rządami najgorszego połączenia przymusu pochlebstwa i dobijająco nudnego, autorytarnego przywódcy, bez żadnej możliwości ucieczki. Biedny Hitchens, cierpi na takie ubóstwo wyobraźni.

Pozostaje tylko jeden punkt, co do którego podejrzewam (tylko podejrzewam, bo zbyt mało wiem), że Hitchens mu nie sprostał: miłość do samego siebie. W przykazaniu „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego" najtrudniejszą częścią nierzadko jest to „jak

siebie samego". Miłość własna jest powszechna. Miłość własna umiera - mówił swoim mnichom święty Bernard - kwadrans po tym, jak umiera „ja". Ale dobra miłość własna, kochanie samego siebie tak, jak kocha nas Bóg, kochanie samego siebie w uczciwości i prawdzie, jest niezwykle rzadkie[27]. Bardzo wiele ludzkich istot głęboko nie docenia tego, jak jaśniejących miłością stworzył ich Bóg, jak dobrzy są w Jego oczach. A oni są zbyt surowi dla siebie, zbyt niepewni i niezadowoleni. Zwykle pokrywają to upokarzaniem innych.

W wywiadach i opublikowanych refleksjach z podróży promocyjnej Hitchens zdradza trochę więcej na temat stanu własnej duszy. Wyobraża sobie Boga w okropny sposób. Obrzuca Go paskudnymi określeniami, łącznie z „kapryśnym dyktatorem". Oskarża Boga o to, że złośliwie, arbitralnie i mściwie zrzuca zagubionych ludzi w wieczne pokaranie za złamanie jakiegoś głupiego tabu. (Jak dziecko skaczące po chodniku: „Nastąpisz kratkę, postradasz

27 Odpowiednią nazwą nawyku absolutnej uczciwości w myśleniu o sobie samym jest pokora.

matkę"[28]). Mówi, że ten sam Bóg, który stworzył seks, co - jak rozumie czytelnik - Hitchens aprobuje, obwarował go następnie zakazami: nie, nie i nie! Nie dla aborcji, homoseksualizmu, cudzołóstwa, masturbacji - gdzie spojrzysz, zakaz.

Bez nauk Hitchensa normalnemu człowiekowi można by wybaczyć przypuszczenie, że Bogu chodziło o to, aby ludzie myśleli także o czymś innym niż seks. Seks jest bardzo dobry; można być pewnym, że Boga cieszył humor jego stwarzania, jego sfery rozkoszy umiejscowione w organach służących usuwaniu nieczystości, pewna niezdarność w jego wykonywaniu i jego nierówne wyniki, pozornie niesprawiedliwe względem obu płci. A jednak ta koślawa, śmieszna czynność niezwykle ludzi zajmuje, niektórych zniewala i utrzymuje mnóstwo par gatek w stanie permanentnego napalenia. Popatrzcie na te wszystkie podręczniki na ten temat, filmy „dla dorosłych", te „szczere" fotki w Internecie, te poradniki. Najwidoczniej czerpać z seksu przyjemność jest trochę trudniej, niż mogłoby się wydawać. Tyle kłopotów trzeba znosić z jego powodu. Duża sprawa ten seks.

A tak w ogóle wszystko wskazuje na to, że poważni żydzi i chrześcijanie przyznają się do czerpania większej satysfakcji z seksu niż niewierzący.

Poza tym bez seksu nie ma przyszłości dla rasy ludzkiej. Gdy seks opływa w miłość na całe życie, jest przesiąknięty przyjaźnią i lojalnością, jest cudowną częścią życia ludzkiego. Życia kosmicznego. Można sobie wyobrazić, że nawet anioły tańczą albo ryczą ze śmiechu, a może i odrobinę z zawiści. Codziennie wiosna.

28 Rymowanka jest zapisem przesądu, że stając na spojeniu chodnika, sprowadzimy na siebie nieszczęście (przyp. tłum.).

8. CENZURKA

Kolejną niewierzącą przywiązaną do sumienia i wrodzonej dobroci ludzkiego rozumu jest Heather Mac Donald. W następnych dwóch rozdziałach wymienimy z nią myśli na temat natury rozumu i uporczywych pytań, jakie ta ostatnia od dawna każe człowiekowi stawiać.

Ale najpierw kilka końcowych uwag na temat Hitchensa. Hitchens stara się sprostać standardom wyznaczonym przez wrodzoną dobroć ludzkiego rozumu. Standardy te, tak jak dąży do nich Hitchens, są zwykle dość wysokie. Zawodzi najbardziej, kiedy - wbrew poczuciu amerykańskiego założycielstwa - wylewa swą żółć przeciwko Bogu, w którego (jak sądzi) nie wierzy.

A jednak nawet dla wierzących Hitchens może być przydatny. Można użyć grabi jego argumentacji do wyrywania uschłych traw z grządki własnego niedbałego myślenia o Bogu.

125

CZĘŚĆ DRUGA
CIEMNOŚĆ POWSZEDNIA

Pójdę na wschód: tam Go nie ma;
na zachód - nie mogę Go dostrzec.
Na północy przy działaniu Go nie widzę,
na południe się nie zwrócił? Nie dojrzę.

Job 23, 8-9

127

ROZDZIAŁ 3
LIST DO PRZYJACIÓŁKI ATEISTKI

1. CZTERY GŁÓWNE KWESTIE

Zacznijmy teraz wsłuchiwać się w pytania, które od wieków prześladują ludzkość. Moja koleżanka po fachu Heather Mac Donald z Manhattan Institute wznieciła długotrwałą dyskusję na te tematy jednym krótkim artykułem w „The American Conservative" (28 sierpnia 2006). Zwracając uwagę na licznych „sceptycznie nastawionych konserwatystów", którzy „czerpią swoje idee z racjonalnego myślenia i (pozareligijnych) argumentów moralnych", czyli, innymi słowy, są ateistami, pani Mac Donald wypunktowała cztery główne kwestie.

Po pierwsze, błędem jest, gdy ci z konserwatystów, którzy są wierzący, opierają się „zbytnio na religii, wyłączając tym samym zbliżonych temperamentem potencjalnych sojuszników", czyli ateistów. Wielu ateistów bowiem otwarcie wyznaje amerykańskie wartości, takie jak choćby wartości rodzinne, właśnie z racji swego ateizmu. Po drugie, wielu ateistów „nie może wyjść ze zdumienia nad nasyceniem religijnością tej retoryki, która zdaje się dziś określać tak wiele" w tym kraju. Po prostu nie są w stanie zrozumieć jej logiki ani dostrzec jej sensu.

128

Jako trzecie mamy kilka rzeczywistych obiekcji względem religijnej retoryki, jaką przesiąknięta jest Ameryka. Heather nie udaje, że studiowała teologię, choćby tylko tę naturalną, niebiblijną. Zdaje tylko relację z tego, co zaobserwowała: w wypadku uniknięcia jakiejś tragedii „wierzący z łatwością odczytują w tym dobroczynną Bożą in-

terwencję". Ale zdają się milczeć na temat niepotrzebnego ludzkiego cierpienia, z jakim codziennie się stykają. Czyż jeden i ten sam Bóg nie jest odpowiedzialny także za zło, nie tylko za dobro? Z autorki wylewa się cały strumień podobnych pytań.

Wreszcie Heather utrzymuje, że w ciągu ostatnich stuleci „zachodnie społeczeństwo stało się bardziej współczujące, ludzkie i szanujące prawa, stając się bardziej świeckim". Nie trzeba być religijnym, żeby być dobrym i wdrażać moralny postęp w społeczeństwie.

Internetowe reakcje na tekst Heather, za i przeciw, były bardzo liczne. Niektórzy ją dopingowali; inni uznali, że grzeszy niewybaczalną ignorancją odnośnie do tego, w co tak naprawdę wierzą ludzie religijni i jakie są ich rozsądne argumenty przemawiające za tą wiarą.

W dzisiejszej Ameryce rzadko prowadzi się publiczną debatę o takiej głębi, jak robi to Heather. Jej argumenty mają kluczowe znaczenie dla naszego życia narodowego.

Pewien słynny jezuita powiedział kiedyś, że aby osiągnąć prawdziwą niezgodę, dyskutanci muszą najpierw wypić razem skrzynię brandy. Większość z tego, co wydaje się „niezgodą", jest wynikiem wzajemnych nieporozumień. To nie tyle prawdziwe różnice zdań, ile fałszywe tropy. Potrzeba cierpliwej chęci wspólnego krążenia, zataczania kręgów przez wiele długich wieczorów dla zawężenia kwestii. W pewnych sprawach obie strony mogą

stwierdzić: „Co do tego musimy się po prostu nie zgadzać". Przynajmniej na razie. Za jakiś czas możemy do tego wrócić i zobaczyć, czy każde z nas w tym czasie nauczyło się czegoś więcej. Czy nie.

Jedną z najwspanialszych rzeczy w przyjaźni jest wieczna rozbieżność zdań w kwestiach ważnych, kultywowana w serdecznej dyskusji.

2. W CZYM SIĘ ZGADZAMY... I NIE ZGADZAMY

Oto kilka kwestii, w których niewierzący i wierzący najprawdopodobniej są zgodni:

- Argumenty przemawiające za wartościami moralnymi mogą się zasadzać na samym tylko rozumie. Inne dobre argumenty pochodzą z żydowskiego i chrześcijańskiego nauczania. Niektórzy wędrowcy przedkładają jedną z tych ścieżek nad drugą. Niektórzy wybierają obie naraz.
- Ludzie religijni powinni dzisiaj częściej wyrażać publicznie swój szacunek dla tych, którzy w Boga nie wierzą. Kierunek odwrotny też byłby mile widziany.
- Osoby religijne powinny poruszać kwestie dotyczące ludzkiej natury i przeznaczenia, Boga i wyboru swojej społeczności „najwyższej troski", odwołując się do najlepszych racji, jakie są w stanie przedstawić prostolinijnemu światu. Najlepiej, żeby te racje nie wynikały tylko z subiektywnego doświadczenia i osobistej wiary. Muszą dać się przekazać za pomocą racjonalnego dyskursu, jeśli niewierzący i wierzący mają się spotkać na tej samej płaszczyźnie, przynajmniej na początku.

- Spory na temat rzeczywistych faktów historycznych zwykle prowadzą obie strony za daleko i nie kończą się żadnym rozstrzygnięciem. Należałoby je prowadzić w oparciu

o metody przemyślanych historycznych dociekań. Trzeba się spodziewać różnicy zdań, ale obie strony mogą się od siebie nawzajem wiele nauczyć. Na przykład należy wyraźnie odróżnić humanistyczny ateizm wielu członków świata anglosaskiego od krwawego i przymusowego ateizmu narzucanego przez komunizm i faszyzm na początku dwudziestego wieku. Dalej: katolicy (i niektórzy inni badacze) zwykle przedstawiają inny niż pojawiający się w standardowych uniwersyteckich kursach historii tok dowodowy w kwestii krucjat, inkwizycji, „dwóch sił": Kościoła i państwa we współczesnej Europie, rewolucji francuskiej i tak dalej. Rzadko oddaje się należną sprawiedliwość rzeczywistym osiągnięciom chrześcijaństwa ewangelicznego, na przykład baptystom, w dziedzinie wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych. Reasumując, w większości kręgów sekularystycznych nie mówi się adekwatnie i całościowo o rozmaitych konkretnych tradycjach. Polemiczne nawyki po obu stronach nie zamierają, odchodzą zdecydowanie zbyt wolno.

Jednak obok kwestii, w których jedni i drudzy są zgodni, pozostają i takie, gdzie zgody nie ma. Tak jak Ludwig Feuerbach wielu ateistów dzisiaj twierdzi, że religie są tworzone przez ludzi, by spełnić ludzkie potrzeby, które pewne osoby, (bynajmniej nie wszyscy) odczuwają. Religie nie pochodzą od Boga, tylko od człowieka. To nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek - Boga.

131

W pewnych granicach oczywiście religie s ą tworzone przez ludzi. Gdy Jezus ustanowił uporządkowaną społeczność, która - jak powiedział - przetrwa aż do kresu czasów (co wtedy wydawało się znacznie bliższe, niż się okazało), nie sprecyzował, jak powinna być zorganizowana, jak ma zapewniać sobie ciągłość przez pokolenia i wierność Jego słowu, jak ma nauczać, kształcić młodzież, przygotowywać przywódców. Jezus nic nie mówił o soborach, papieżach, kardynałach, o Stolicy Apostolskiej jako niezależnym państwie pośród innych państw i tak dalej. Cały wachlarz konkretnych szczegółów pozostawił ludzkiej kreatywności i inicjatywie. Można powiedzieć, że spodziewał się, iż Jego Kościół będzie „ewoluował" przez kolejne epoki, ucząc się, rozrastając, żałując, reformując się, cierpiąc prześladowania (nigdy dotkliwiej niż w dwudziestym wieku), powstając i upadając, czasami z trudem będąc w stanie przetrwać, a mimo wszystko zwyciężając.

Niemniej jednak jeśli Kościół chrześcijański jest po prostu ludzkim wynalazkiem i nie jest natchniony Bożą misją, to Kościół ten jest oszustwem. Gdyby przemawiały za tym dowody, oczywiście zgodziłbym się z takim wnioskiem.

Jako chrześcijanin proszę każdego poszukującego, by przebadał dowody na prawdziwość chrześcijańskiej wiary, powszechnie wysuwane przez najtęższe chrześcijańskie umysły, pokolenie za pokoleniem. Od Klemensa z Aleksandrii, przez Augustyna i Tomasza z Akwinu, Paula Tillicha i Reinholda Niebuhra, po pisarzy takich jak John Henry Newman, Clive Staples Lewis, Gilbert Keith Chesterton, Arnold Lunn i Romano Guardini w czasach nam bliższych te dowody są wciąż wysuwane dla tych, którzy szukają. Dowody nie są prywatne i jednostkowe, ale publiczne i dostępne dla wszystkich. Jest to świadectwo nie

132

tylko subiektywne, ale świadectwo publicznej, widocznej społeczności.

Ale główna kwestia, o którą Heather ciągle się potyka - o czym nieustannie nam przypomina - jest dla wierzących najtrudniejsza, a mimo to najczęściej poruszana: kwestia tego, dlaczego dobry i sprawiedliwy Bóg dopuszcza, by w świecie pieniło się tyle zła i niesprawiedliwości.

3. ROZUM A POZNANIE BOGA

Niektórzy ze starożytnych „pogańskich" filozofów byli w stanie wydedukować, że ten świat zbyt jest przepełniony zrozumiałością i niewysłowionym pięknem, by nie istniała jakaś nadludzka siła o wielkiej potędze umysłu, która przyciągałaby ludzi do tego bóstwa poprzez jego piękno. Wieki temu niektórzy wnioskowali, że to niewidzialne bóstwo musi być duchem, a nie materią. Niektórych brzydziły kamienne idole i nie zachwycały harce bogów z greckich i rzymskich mitów. Ale większość tych filozofów zarazem okazywała *pietas* tradycjom przodków.

Byli i tacy pogańscy filozofowie, którzy w swoim rozumowaniu dochodzili do przekonania, że owo bóstwo pozostaje poza Czasem, istnieje w jakiejś bezczasowości, nazywanej przez nich „sferą tego, co niezmienne", światem równoczesności bez czasu, „wiecznością". Ci myśliciele wnioskowali, że błędem jest antropomorficzne pojmowanie tak odległego i budzącego trwożny podziw Boga. Z Jego potężnej mocy powstaje wiele przyczyn wtórnych bardziej imponujących niż człowiek - Alpy, morza, straszne sztormy pełne błyskawic i gromów, bezlitosne wichry. To bóstwo, o którym wiemy tak mało, „transcenduje" nie

tylko świat ludzki, ale wszystkie gwiazdy nieba. On (czy Ono) mieszka w zupełnie innym wymiarze, nie na naszą miarę.

W skrócie, sam rozum wydedukował całkiem sporo na temat Boga, zebrał całą tę ugruntowaną wiedzę w formie „filozofii Boga" czy inaczej „teologii naturalnej", jak to się nazywało w czasach amerykańskich ojców założycieli. (Teologia naturalna była obowiązkowym kursem na prawie wszystkich uniwersytetach, na jakich studiowali). Wiele z tej wiedzy zdobyto już, zanim w ludzką świadomość wkroczyły judaizm czy chrześcijaństwo.

Tak więc poprzez użycie rozumu można dojść nie tylko do „wartości moralnych", ale także do wiedzy o Bogu. Choć wiele z prawdy o bóstwie pozostaje ukryte, wiele pozostaje za zasłoną. Czy to bóstwo jest dobroczynne, czy wrogie, zbyt potężne, byśmy w ogóle je obchodzili, obojętne czy sprawuje absolutną kontrolę nad ludzkim losem? Dawnym filozofom raczej nie przychodziło na myśl, że to bóstwo jest sędzią sumień, który otwiera przed człowiekiem swoją przyjaźń, przebacza grzechy, ofiaruje życie wieczne. Cała ta dodatkowa intuicja pochodzi z żydowskiego i chrześcijańskiego objawienia. Ale intuicja to jedno, a ocena, że intuicja jest zgodna z prawdą, to drugie. Dlatego chrześcijanie zawsze proponowali dowody na prawdziwość objawienia, żeby każdy poszukujący mógł je rozważyć i przyjąć lub odrzucić.

W ciągu większej części dziejów zachodniego świata bardzo nieliczni pogańscy filozofowie uważali, że świat jest absurdalny, przypadkowy, anarchiczny, bezcelowy. Dopiero po „śmierci Boga" obwieszczonej przez Nietzschego rozum zaczął wydawać się nieadekwatny, a świat - absurdalny, przypadkowy, bezcelowy. Wielu

ludzi odbiera ten moment także jako śmierć nowoczesności, a przynajmniej jej pychy. Tak jak zobaczył to Nietzsche, śmierć Boga oznaczała śmierć rozumu i narodziny przypadkowości i absurdu. W zakresie, w jakim „Rozum" oznaczał nowoczesność, śmierć rozumu nazwano „ponowoczesnością".

Szczególnie przeze mnie ulubioną cechą znamionującą pewien typ ateisty, jaki reprezentuje Heather (a jest to typ niemalże staromodny w oczach postmodernistów), jest to, że nie porzuciła rozumu, chociaż idea Boga - przynajmniej Boga chrześcijańskiego, tak jak Go rozumie - nie ma dla niej sensu.

4. BÓG SPRAWIEDLIWY?

Największa niezgoda między nami wynika w zasadzie z rozbieżnych sposobów pojmowania chrześcijańskiego Boga. Wymienię tylko trzy stwierdzenia, jakie Heather i inni wypowiadają na temat Boga chrześcijańskiego, stwierdzenia, które wydają mi się chybione (chociaż można je zasłyszeć z ust chrześcijan).

- Bóg przewiduje wydarzenia takie jak przywoływany przez Heather śmiertelny wypadek w Los Angeles, kiedy samochód przejechał znak stop i zderzył się z pociągiem, dwóch członków rodziny zginęło, a dwóch pozostałych zostało okaleczonych. (Ludzki ojciec, który przewidziałby takie cierpienie i go nie udaremnił, zostałby oskarżony o karalne zaniechanie. Dlaczego więc Bóg nie?)
- Chrześcijanie wykrzykują o Bożej opatrzności i dobroci tylko wtedy, gdy spotykają ich rzeczy dobre.

Nie słyszy się natomiast, żeby opatrznościowymi nazywali tragedie, absurdy i potworności życia. (Czy to nie są podwójne standardy?)

- Chrześcijanie twierdzą, że Bóg jest sprawiedliwy. Ale to jest po prostu sprzeczne z tym, co faktycznie widzimy. Bardzo często to dobrzy cierpią, a źli są nagradzani.

Heather wysuwa dobre argumenty wyjaśniające, dlaczego nie może zaakceptować takiego Boga. Jednak czasem sobie myślę, że musiała długo mieć kontakt z bardzo sentymentalną, przesłodzoną wersją chrześcijaństwa i niewiele czytała sama dla siebie z Pisma Świętego bądź z klasycznych komentarzy. Ponieważ wbrew temu, co twierdzi, chrześcijańska (a także żydowska) wizja Boga jest całkowitym przeciwieństwem obrazu, jaki Heather zarysowuje. Zacznijmy od punktu trzeciego.

Jak najdalszy od nazywania siebie sprawiedliwym, Bóg rozdzierający zasłonę w chrześcijańskich i żydowskich pismach, zasłonę skrywającą Jego wewnętrzne życie, wielokroć ostrzega, jak niesprawiedliwą wyda się Jego sprawiedliwość w oczach ludzi. Psalmy Dawida, Księga Hioba i mnóstwo innych tekstów ukazuje przeciwieństwo ślicznego obrazu Boga; jest On raczej najwyższym Rządcą wszechświata, który nie przykrawa swojej woli i mądrości do ludzkich miar i oczekiwań.

Jak pisze David Gelernter: „Zawsze uważałem, że słowa Abrahama są najdobitniejszym tego faktu stwierdzeniem, z typowym dla Biblii bezbłędnym wyczuciem ludzkiej mowy, pięknie przekazującym mieszaninę obrazy i oszołomienia: »Sędzia nad całą ziemią miałby postąpić niesprawiedliwie?«". Cały kontekst z Księgi Wyjścia 18,22-25 w Biblii króla Jakuba brzmi:

136

Wtedy to ludzie ci odeszli w stronę Sodomy, a Abraham stał dalej przed Panem. Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzeki: „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają? O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi, aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu! O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?".

Żydowski i chrześcijański Bóg nie ukrywa, że jest Bogiem, który w oczach ludzi działa w sposób okrutny, niesprawiedliwy i udręczający. Weźmy na przykład Hioba ze śmiercią jego siedmiu synów i trzech córek, zagarniętym dobytkiem, martwym bydłem, ciałem pokrytym bolesnymi wrzodami, żałosnego.

Chrześcijańskie objawienie czerpie dużo z tej wizji. Spójrzmy, co przydarza się Jezusowi, Synowi Boga, w Jego męce i śmierci. Pismo zdaje się sugerować, że jeśli to jest to, co Bóg robi swojemu Synowi, my sami nie powinniśmy oczekiwać lepszego traktowania. Mówi się nam, że mamy wziąć swój krzyż i przygotować się na znoszenie prób i cierpienia, jak Jezus. A przed Nim Hiob.

Co więcej, przypowieść za przypowieścią opowiada o tym, jak niesprawiedliwy jest Bóg: ciepło przyjmuje marnotrawnego syna, odwracając się od jego obowiązkowego, pracowitego, ofiarnego brata; płaci pracującym w winnicy tyle samo, chociaż niektórzy pracowali cały dzień, a inni tylko godzinę; jest dużo więcej takich przypowieści. Bóg jest sprawiedliwy? Nie według ludzkich standardów. Nie w chrześcijańskim Testamencie.

137

Heather nie myli się, twierdząc, że Bóg - na podstawie obserwacji świata - wydaje jej się winny karalnego zaniechania, bezduszny, okrutny, potworny. Boskie autoportrety w Biblii często niosą ostrzeżenie, że tak będzie się wydawać nawet tym, którzy Go znają i kochają.

Innym sposobem, z naszego podwórka, na dowiedzenie się, jak chrześcijanie rozumieją Opatrzność, jest naszkicowanie użycia tego terminu przez Jerzego Waszyngtona. Wbrew przypuszczeniom Heather na temat tego, co robią chrześcijanie, Waszyngton widział rękę Opatrzności w swoich największych klęskach, cierpieniach i stratach. Poprzez te zdarzenia Bóg uczył go i wzmacniał. Waszyngton uważał Boże drogi za nieprzeniknione i prawie nie do zniesienia. Lecz nawet wtedy czuł, że jest „w rękach przychylnej Opatrzności" i nakazywał sobie spokój i równowagę. Doznał więcej klęsk niż zwycięstw, czasami z powodu własnych głupich błędów lub wad charakteru. Obecność Opatrzności powstrzymywała go przed nadmiernym uniesieniem w zwycięstwie, a rozpaczą w klęsce.

Dla Waszyngtona Bóg jest najwyższy. Skłaniamy przed Nim głowy, ufając w Jego ostateczną dobroć. Jest z a w s z e obecny, we wszystkim. Jest w najbardziej złych, bezmyślnych, okrutnych chwilach ludzkiego życia. Jest wtedy, gdy człowiek z trudem wymknie się złu, i jest w jego chwilach radości ze spełnionych marzeń. Jest w czasach złych i w dobrych. Nie jest igraszką naszych pragnień.

Zobaczcie, na co pozwolił, żeby stało się Jego Synowi. „Opuścił" Go.

Te ostatnie dwie kwestie - Boskiej okrutnej dobroci i empirycznie niesprawiedliwej sprawiedliwości - nie są kwestiami rozumu. Nie mielibyśmy takiego wglądu w naturę

Boga, gdyby jej nam nie odsłonił. W tym sensie są to kwestie żydowskiej i / lub chrześcijańskiej wiary.

138

Albo przyjmujesz je jako racjonalne i weryfikowalne w żywym doświadczeniu, albo odrzucasz biblijną koncepcję Boga i idziesz gdzie indziej. Dla wielu z uczniów Chrystusa Jego mowa była twarda, opuścili Go i poszli gdzie indziej.

Przesłodzona wiara, na jaką niektórzy ateiści natrafiają u chrześcijan, jest płytką, sentymentalną i upiększoną jej wersją. Nie wypada najlepiej wobec całej chrześcijańskiej tradycji intelektualnej.

5. ROZWAŻANIA METAFIZYCZNE: NIEŁAD ZAPLANOWANY

To, co napiszę, może wydać się śmieszne Heather i wielu jej podobnym, którzy odrzucają myślenie metafizyczne. Twierdzą, że metody metafizyczne są niemiłe amerykańskiemu empiryzmowi i pragmatyzmowi. Ale przeciwko temu twierdzeniu przemawia fakt, że zarówno empiryzm, jak i pragmatyzm opierają się na pewnych założeniach dotyczących natury i historii. Pewnie, wielu amerykańskich filozofów nie poddaje tych założeń krytycznemu rozumowi (właściwe zadanie metafizyki). Chodzi mi tutaj nie o to, żeby przekonywać, ale wyjaśniać. Więc proszę Heather, żeby wzięła pod uwagę tę następną część, nawet jeśli jej dobre myślowe nawyki każą ją odrzucić. Główna kwestia jest nie tyle chrześcijańska, ile filozoficzna.

Utrzymywanie, że Bóg „przewiduje" przyszłe wydarzenia, jest błędem kategorialnym. Tak naprawdę - i jest to koncepcja filozoficzna, nieoparta na danych chrześcijaństwa - Bóg przebywa w teraźniejszości równoczesnej. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są dla Niego obecne w jednej wizji. Widzi cały świat Czasu i całe stworzenie

139

w jednym mgnieniu. Powołuje wszystko to do istnienia i w istnieniu podtrzymuje. My natomiast jesteśmy w czasie, więc musimy mówić o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Bóg nie jest związany tym ograniczeniem.

Dlaczego więc Jezus pouczał nas, żebyśmy modlili się do naszego Ojca w najmniejszych naszych potrzebach tak jak w sprawach wielkich i pozornie niemożliwych? Skoro dla Niego wszystko jest obecne natychmiast, czy sprawa nie jest załatwiona? Jednak w tym samym momencie wieczny wzrok Boga widzi nasze modlitwy jako część struktury wydarzeń, która objawia się w czasie. Dla nas wszystkie zdarzenia są sekwencyjne. Dla Niego - wszystko jest równoczesne. Jego wola obejmuje całość w jednym momencie. Wszystko to rozumie i wszystkiego tego chce. Widzi to jako dobre i kocha. Dlatego nasze modlitwy mogą odnieść skutek w sposób nieznany dla nas, ale znany dla Niego. W jednym jednoczesnym akcie zna późniejszy (dla nas) skutek, tak jak zna nasze wcześniejsze (dla nas) modlitwy.

Wielu racjonalistów twierdzi, że ten Bóg musi być jakiś niewydarzony. Są w stanie wyobrazić sobie dużo doskonalszy świat. Doskonalszy pod jakim względem? Widzieliśmy w *Virginia Statute for Religious Liberty* (Statut Wolności Religijnej stanu Wirginia) Jeffersona, że Wszechmocny mógł stworzyć świat bez ludzkiej wolności. Ale z przyczyn dla nas niejasnych nie zrobił tego. Z przyczyn nam nieznanych stworzył świat prawdopodobieństw, przypadku, ryzyka, sprzecznych tendencji, współzawodnictwa,

walki, nie tylko przyjemności, lecz i bólu, wielu historii frustracji i porażki, ale niekiedy też takich o szczęśliwym zakończeniu. Taka wizja metafizyczna rzeczywistego świata stworzonego przez Boga wydaje się niezwykle dobrze pasować do świata ewolucyjnego przypadku i współzawodnictwa

140

oraz dziwnych współbrzmień opisanych przez Darwina i innych odkrywców empirycznych.

Jeśli utrzymywać, że całe piękno, inteligencja, sprawiedliwość, miłość i prawda, których skrawki znajdujemy w tym naszym rzeczywistym stworzonym świecie - jeśli utrzymywać, że wszystko to rodzi się z twórczej energii Stwórcy, to można mieć jakieś wyobrażenie piękna, sprawiedliwości i szczodrości, jakie On ma w sobie. Jest jasne, że mógł stworzyć prosty raj dobroci, wzajemnej współpracy, zaufania i pokoju na ziemi. Historia Adama i Ewy unaocznia nam tę właśnie możliwość. Wydaje się, że zamiast tego Bóg pozwolił, by ludzka historia była historią słabości, zdrady, zła z wolnego wyboru wielu ludzi oraz ciężkiej próby dla ludzi dobrych, których zło także kusi (zważywszy jego ziemskie korzyści).

Bóg, tak jak objawia się On żydom i chrześcijanom, wyobraził sobie świat niczym pewnego rodzaju wielką scenę, potężny dramat, dramat wolności, nadużywania władzy i szlachetnego jej sprawowania, dramat miłości i zdrady. To sztuka godna Ajschylosa, Dantego, Szekspira, Miltona, Goethego. To nie jest żaden upiększony moralitet. To ironiczna i tragiczna - a jednak, mimo wszystko, komedia.

Heather zauważa, że ojciec prowadzący tamto auto, które zderzyło się z pociągiem w Los Angeles, źle przeczytał znak i zapłacił za to życiem. Czy naprawdę wolałaby, żebyśmy byli robotami, które nigdy nie mogą się pomylić, doznać porażki, wpaść w tarapaty? Kiedy Stwórcy spodobało się powołać z nicości wszystko, co postrzegamy jako przypadkowość i szczęśliwe zbiegi okoliczności tego świata, w jego absurdach i tragediach, i jeśli całość budziła jego zadowolenie („a widział Bóg, że było dobre"), to musiał zostawić duże pole manewru ludzkiej wolności.

141

Otwarty, przyjazny wolności porządek świata wymaga świata szalonych przypadkowości, jednych ironicznych, innych tragicznych.

Mówiąc w kategoriach metafizyki, Bóg nie opar! takiego porządku na logice geometrycznej, lecz na schematach prawdopodobieństwa, zdarzeniach jednostkowych i rozległych przestrzeniach, na których rozgrywają się łańcuchy możliwych następstw. Tylko w takim świecie ludzie mogliby mieć jakiś wpływ na bieg historii. Nie urodzili się robotami, ale wolnymi podmiotami działania. Bóg nie musiał stworzyć takiego świata, ale stworzył.

6. BOŻA WOLA I LUDZKA WOLNOŚĆ

Teraz inny tok myślowy, ale bazujący na tej samej kwestię ludzkiej wolności. Pewni muzułmańscy pisarze żyjący niedługo przez Tomaszem z Akwinu postrzegali świat jako predeterminowany przez Allaha, tak że w zasadzie nie było wolności, w której mógłby działać człowiek. Jedyne, co można i należy robić, to stosować się do woli Bożej. Człowiek jest biernym narzędziem Bożej woli. Fryderyk II zbudował (około 1224 roku)

muzułmański uniwersytet w Neapolu i napór islamskiej filozofii odczuwano w całym basenie Morza Śródziemnego.

Zasada, którą posłużył się Tomasz z Akwinu, odmawiając pójścia tą drogą myślową, jest następująca: J e ś l i Heather postanawia pójść do sklepu, to w t e d y Bóg chce, żeby poszła. Bóg nie chce „z góry". Dla Niego Jego wola jest równoczesna z jej wolą. W pewnym sensie inicjatywa należy do Heather; ona dokonuje wyboru. Ale w pewnym też sensie inicjatywa należy do Boga; On dał jej życie, a zarazem wolność. Więc gdy Heather używa

142

swojej wolności, idąc do sklepu, to Bóg zatwierdza jej wolność i jej wybór. Jednocześnie.

Ten zatwierdzający akt Bożej woli nie p o p r z e d z a ludzkiego działania. Jest z nim równoczesny. J e ś l i Mi- chael wybiera X, to Bóg zezwala na uczynienie X. Tym samym spełnia biblijną obietnicę ludzkiej wolności. Dla twierdzenia, że Bóg chce być wierny, ludzie muszą dopełnić zdanie warunkowe „Jeśli Heather robi X...". Bóg nie pociąga Heather za sznurki ani nie zmusza jej, by robiła coś wbrew swojej własnej woli. Ale kiedy ona czegoś chce, Bóg jest obecny, by podtrzymać jej wolność działania.

Może się zdarzyć, że tym, co Heather wybierze, będzie niewiara w Boga. Gdy to zrobi, On podtrzymuje jej wolność wyboru. Chociaż z drugiej strony Jego wolą jest, by tego nie robiła. Jasno dał do zrozumienia, jaka jest Jego wola, ale także zobowiązał się podtrzymywać świat ludzkiej wolności. Tak myślał na przykład Jefferson.

Niestety, kierowcy z Los Angeles pozwolono na większą nieostrożność, niż wymagała tego jego odpowiedzialność za pasażerów. Źle odczytał znak. Nikt go do tego nie zmusił. Niestety, czyny wolne mogą mieć straszne konsekwencje.

Gdyby Heather przywołała przypadek, w którym jakiś człowiek ze swoimi dziećmi i matką zginął w huraganie, nie powiedzielibyśmy, że był nieostrożny, kiedy powinien uważać, ale że wbrew swojej woli został obezwładniony wściekłością burzy.

Stwórca nie obiecywał nam życia usłanego różami.
A jednak ci, którzy Go kochają, dziękują Mu, gdy cieszą się powodzeniem albo kiedy zostaje im oszczędzone cierpienie. Lecz nawet okrutnie cierpiąc, niektórzy uznają Jego sądy za sprawiedliwe i dobre. Tak jak Waszyngton, który każdy akt Opatrzności przyjmował jako mający go

143

czegoś nauczyć. Innymi słowy, Bóg ma dla nas w zamyśle nie zadowolenie, stan ciągłej przyjemności, beztroskę, ale czas próby. Trudno by Mu było dać to jaśniej do zrozumienia. Wszystko, co się nam przydarza, jest dla naszego dobra, nawet jeśli nie mamy pojęcia, jak to możliwe. Ci, którzy Boga kochają, zważają na każde zdarzenie i każdą nową wskazówkę, żeby wypatrzeć, jaką mogą zaczerpnąć zeń mądrość. „Choćby mnie zabił, Jemu ufam" (Job 13,15).

Bóg filozofów, podobnie jak Bóg judaizmu i chrześcijaństwa, nie jest nadopiekuńczy. Nie rozpieszcza nas. Każe nam być dorosłymi, idealnie uważnymi, o spolegliwej sile charakteru. W każdym pokoleniu udaje się to tylko nielicznym poddanym strasznym próbom i nieszczęściom.

Jednak miliony ludzi cierpią tak, że trudno na to patrzeć. Znoszą swój ból z godnością i chwalą Boga za to, co mają. Wiedzą, że Bóg nic im nie jest winien i to On dał im wszystko, co mają. Powtarzam, są filozofowie, którzy pisali o takim pocieszeniu

znajdowanym na drodze refleksji filozoficznej - chociażby Boecjusz z szóstego wieku po Chrystusie w dziele O *pocieszeniu, jakie daje filozofia.* Nie trzeba być chrześcijaninem ani żydem, żeby dojść do takiej mądrości.

Ale trzeba sobie wypracować, przynajmniej w praktyce, jeśli nie w formie teoretycznego sformułowania, taką koncepcję Boga, która pozwala zarówno na wolność, przypadkowość i ryzyko, jak i na sukcesy i triumfy historii. *En la sua voluntade'e nostra pace,* jak napisał Dante - „W Jego woli nasz pokój".

Są dusze, których prawość każe im wierzgać przeciw temu światu, a także przeciw jego Twórcy. Rzeczywiście,

144

prawie każdy czasami czuje potrzebę, by wykrzyczeć na cały głos: „To nie jest *fair!".* Jak Hiob.

Nie ma nic złego w protestowaniu. Nic złego w mierzeniu się z Bogiem.

Są też inni, którzy po prostu mówią: „Bądź wola Twoja". I znajdują w tym spokój, a także siłę.

7. SUBIEKTYWNE DOŚWIADCZENIE: CO LICZY SIĘ JAKO DOWÓD?

Jeszcze jedna kwestia wymaga uwagi.

Większość ludzi nie jest filozofami, ale chce raczej znaleźć odpowiedzi w sposób, który zgadza się ze zdrowym rozsądkiem - w sposób, który pasuje do ich roboczej wiedzy na temat funkcjonowania świata i zwykłego znaczenia wypowiadanych słów.

Niech ten motyw, zbyt prosty może, posłuży jako zakończenie. Doświadczenia chrześcijan nie zawsze są tylko „subiektywne". Czasami jednak są i jako takie będą najpewniej spychane na dalszy plan przez inne. Ale czasami pewne doświadczenia budzą wspomnienia jeszcze innych, dobrze znanych w długiej tradycji. Zdarza się, że osobiste doświadczenia spełniają inne kryteria wynoszące je ponad „subiektywność", na poziom, który można by nazwać „intersubiektywnym". Pasują do tego, co przewiduje tradycja. Spełniają kryteria, które przez wieki służyły „wypróbowywaniu ich ducha".

Doświadczenia „ekstatyczne" są wśród ludzi zwyczajnych jak my rzadkością. Doświadczenie religijne większości z nas bliższe jest „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj", takiej zwyczajnej, codziennej świadomości.

145

Jednak gdy takie wyjątkowe ekstatyczne doświadczenie w ciągu dziejów przypadło w udziale wielu innym, a długa tradycja poddała je analizie, słowo „subiektywny" nie jest najlepszym określeniem.

Możliwe, że to zbyt katolicki punkt widzenia. Możliwe, że istotą religii ewangelicznej jest wzbudzenie w słuchaczu silnego emocjonalnego doświadczenia Bożego przebaczenia. W tym wypadku słowo „subiektywny" być może jest odpowiednie. Jednak nawet tutaj forma, poprzez którą to doświadczenie przychodzi, stała się już „tradycyjna"; podobnie jak opisujące je słowa. Więc i tutaj dzieje się coś więcej niż coś c z y s t o subiektywnego.

Analogicznie, kiedy ateiści nalegają na „obiektywne" dowody, trzeba zapytać, jakie są kryteria „obiektywności". Zdarzyło mi się rozmawiać z ludźmi określającymi siebie jako ateiści, którzy mówią, że chcieliby wierzyć w Boga - g d y b y ż t y l k o mogli znaleźć jakiś

obiektywny dowód na Jego istnienie. W takim momencie usiłuję zobaczyć, czego szukają, mówiąc „obiektywny". Często są to ludzie wywodzący się ze środowisk naukowych i widać, że szukają „sprawdzalnych hipotez". Ale to oczekiwanie zakłada, że Bóg jest tylko kolejnym obiektem we wszechświecie, tego samego typu co wszystkie inne obiekty poddawane sprawdzalnym hipotezom z wykorzystaniem dostępnych zmysłom dowodów.

Większość znanych mi osób tego typu to ludzie wyrafinowani; w żadnym razie logiczni pozytywiści w stylu A.J. Ayera. Nie są prostodusznymi materialistami. Dla nich furtka racjonalności nie jest już tak wąska jak w latach czterdziestych dwudziestego wieku. Więc teraz pytanie brzmi: jakiego typu „sprawdziany" uznałaby Heather za mogące dostarczyć dowodu? Na nic nie zda się szukanie Boga, jeśli szuka się w niewłaściwych miejscach.

146

Albo gdy próbuje się Go znaleźć w tych wszystkich pustych kategoriach. Przyjmijmy, że propozycję sformułujemy w ten sposób: czy jako dowód byłoby do przyjęcia twierdzenie, które wymieniałoby kilka typowych cech tego, co najbardziej przenikliwi filozofowie uważają za „wiedzę, że Bóg istnieje"? Przez „najbardziej przenikliwych" rozumiem takich, którzy nie tylko relacjonują własny ruchomy punkt widzenia, ale umieją także relacjonować ruchome punkty widzenia innych. (Przez „ruchomy punkt widzenia" rozumiem często doświadczaną zmianę perspektywy, jaką przynoszą nowe doświadczenia i lepsze argumenty. Czasami te zmiany są tak doniosłe, że Thomas Kuhn nazywa je „zmianą paradygmatu"[1]). Dalej, filozofowie ci są w stanie pokazać, dlaczego ich własny punkt widzenia lepiej niż jakikolwiek inny wyjaśnia duży kom-

1 „Zmiana paradygmatu" to termin, jakim Thomas Kuhn w swojej bardzo wpływowej książce z 1962 roku *The Structure of Scientific Revolutions* (Struktura rewolucji naukowych) posłużył się do opisania zmiany podstawowych założeń w ramach obowiązującej teorii nauki. Kontrastuje z jego pojęciem zwykłej nauki (*normal science).* Według Kuhna, rewolucja naukowa następuje wtedy, gdy naukowcy natrafiają na anomalie niedające się wytłumaczyć za pomocą powszechnie przyjmowanego paradygmatu, w którego ramach do tej pory zachodził postęp naukowy. Według Kuhna, paradygmat to nie tylko aktualnie obowiązująca teoria, ale cały światopogląd, w którego obrębie teoria ta funkcjonuje, wraz ze wszystkimi implikacjami. Kuhn utrzymywał, że dla każdego paradygmatu istnieją anomalie, które odsuwa się na bok jako mieszczące się w granicach błędu lub po prostu ignoruje i pomija (podstawowy argument Kuhna przeciw proponowanemu przez Karla Poppera modelowi falsyfikowalności jako kluczowej siły odpowiedzialnej za przemiany w nauce). Według Kuhna, anomalie mogą być w różnym stopniu istotne dla aktualnie uprawiających naukę.

147

pleks danych, wprowadza więcej użytecznych rozróżnień, przewiduje konkretne rezultaty pewnych działań czy schematów przekonań oraz umożliwia nowe, odkrywcze intuicje. Na przykład historyczna zmiana wyobrażenia Słońca jako krążącego wokół Ziemi na wyobrażenie odwrotne zmieniła całą strukturę myślową, czyli „paradygmat".

Czy przyjęlibyście jako dowód, gdyby ktoś wyłożył wam, jakie warunki zawarte są w stwierdzeniu „wiem, że Bóg istnieje", a wy przekonalibyście się, że też jesteście w stanie spełnić te warunki we własnym racjonalnym umyśle? Warto się zastanowić, jakie to mogą być warunki.

Świadectwo działających w świecie materialnym zmysłów nie na wiele się przyda, ponieważ - jak utrzymują tradycje filozoficzne antycznych (i odwiecznych) szkół myślenia - Bóg jest duchem, nie materią. Ale jeśli Bóg nie jest tylko jeszcze jednym obiektem we wszechświecie samochodów, betonowych bloków, orlików krzykliwych i powszechnych wirusów, czy przybliżymy się do słusznej intuicji, pojmując „Boga" jako pewnego rodzaju mogący w nas zamieszkać wgląd albo zrozumienie, albo tęsknotę?

Tak więc dowód na istnienie i ciągłą obecność Bożej podtrzymującej mocy tkwi w naszym własnym życiu poznawczym, jako że daje się ono zrozumieć intersubiektywnie. Nasz nieustający, niewyczerpany zapał do zadawania pytań stopniowo prowadzi nas do dostrzeżenia granicy między skończonym a nieskończonym. Instynkt stawiania pytań jest nieskończony i jeśli nie będziemy go krępować, zaprowadzi nas poza wszystko, co w stworzonym świecie jest nam znane i co kiedykolwiek zdołamy poznać.

148

8. SKĄD SIĘ BIORĄ PYTANIA?

Nawet gdybyśmy zrozumieli wszystko, co można wiedzieć o naszym materialnym świecie, nasz duch nadal zadawałby pytania. To właśnie ten nieskończony instynkt zadawania pytań jest w nas - pokolenie za pokoleniem - tym żywym ogniem, który każe nam wznosić się ponad namacalny świat doświadczenia. Ten sam ogień ciągle na nowo wybucha w historii ludzkości. Jest siłą napędową religijnych poszukiwań, przedzierania się poza granice skończoności. Nasza własna świadomość każe nam tę granicę przekraczać.

Kimże jesteśmy pod tymi gwiazdami, z twarzami smaganymi wiatrem? Co mamy począć? Na co mieć nadzieję?

Żydowska i chrześcijańska odpowiedź na te pytania duszy brzmi, że człowiek jest stworzony na obraz Boży - nie w sensie bycia Jego portretem czy ikoną, ale w sensie posiadania pewnych wewnętrznych zdolności (wgląd, osąd, miłość), które z Nim dzielimy.

To poprzez dochodzenie do rozumienia własnej tożsamości stajemy twarzą w twarz z Bogiem, który powołał nas do istnienia i który popycha nas naprzód. Sokrates taką drogę sugerował, zaczynając swoje dociekania nakazem „Poznaj samego siebie!".

Kim jestem? Noszącym Źródło wszelkiej zrozumiałości we wszystkim, co we mnie jest. Żebym stał się pokorny.

Ateista ma zupełnie inne poczucie tego, kim jest.

Rozmawiamy tutaj w kategoriach czysto filozoficznych, jeszcze nie o sprawach jakiegoś konkretnego objawienia czy tradycji religijnej. Kimże jesteśmy pod tymi gwiazdami?

Tak jak ja to widzę, pewien typ ateisty w tym momencie przestaje wierzyć w ludzką inteligencję i dochodzi

149

do wniosku, że całe nasze materialne istnienie jest absurdalne, oparte na przypadku, losowe, pozbawione celu, bezsensowne.

Inny typ ateisty nadal wierzy w rozum, nawet zrezygnowawszy z Boga jako Światła przepełniającego zarówno rozum, jak i rzeczywistość samą w sobie.

Jeden typ wierzącego nie ufa rozumowi i ufność pokłada tylko w „skoku w wiarę" w Jezusa.

Inny typ wierzącego dochodzi do wiary w Boga, stale ufając własnemu instynktowi do podawania rzeczy w wątpliwość, instynktowi, który najpierw wyrwał go z uśpienia, rozbudził do świadomości, by stale, niczym radar, wysyłać pytania w ciemność. Wierzący nie wierzy, że ten pęd jest nadaremny. Ten pęd jest w samym sercu rozumu.

W końcu świta w człowieku intuicja, że mówiąc o „Bogu", mówi właśnie o Podmiocie, który ten wewnętrzny niepokój rozbudza, który nadaje ten nieskończony pęd do zadawania pytań. Oto ostateczne Światło, jakiego mgnienie możemy schwycić, spoglądając wstecz na całe swoje aktywne życie poznawcze. Skąd wypływa nasze wewnętrzne światło? Chociaż to tylko przedsmak Boga, gdy nasz umysł doznaje niejasnego przebłysku tego wszystkiego, dla czego został stworzony - ale ten przedsmak jest bardzo słodki.

K i m j e s t e m? Jestem dociekliwym bytem, który uczestniczy w nieskończonej zdolności Źródła wszelkiego umysłowego Światła - zdolności do dociekania i rozumienia wszystkiego, co jest. Osobą poruszoną do wdzięczności za pełnię Światła, której zapowiedź niesie moja latarenka umysłu i serca. Osobą poruszoną do miłości dla Tego-Który-Zawsze-Jest-Tam-w-Środku. Nawet gdy oczy przesłania mi mgła, a tak zwykle się dzieje.

150

Myślę, że podążać niczym gończy pies za tym ruchem umysłu, to właśnie znaczy zgłębić znaczenie obiektywizmu, racjonalizmu i dociekliwości aż na sam dół.

Nie chciałem prawić kazań. Nie usiłuję przekonywać, lecz tylko wyjaśniać.

Przed nami jeszcze sporo brandy do wypicia, Heather. Dziękuję za zaproszenie.

151

ROZDZIAŁ 4
ŚMIAŁA ODPOWIEDŹ HEATHER

Niedługo po naszej pierwszej rozmowie na temat ateizmu Heather Mac Donald odpowiedziała z elegancją i siłą. Włożyła jeszcze więcej energii w obronę swojego stanowiska. Jej zarzuty są jak huk rozwścieczonych fal bijących o brzeg. Niektóre trzeba przytoczyć w całości, żeby odczuć ich siłę:

- Nie trzeba wierzyć w jakiegoś boga, żeby widzieć siebie w innym. Ta złota zasada opiera się na empatii i interesie własnym, nie na Boskim objawieniu. Czy może się załamać? Oczywiście nie stanowi gwarancji zabezpieczenia przed niesprawiedliwością, masowymi mordami czy torturami; ale chrześcijaństwo też gwarancji nie stanowi.
- Skąd pan Novak wie, że pod pozorem „Boskiej okrutnej dobroci i empirycznie niesprawiedliwej sprawiedliwości" kryje się inna rzeczywistość - Boska „ostateczna dobroć"? Czy jest jakikolwiek dowód na to, że ta Boża ostateczna rzeczywistość różni się od tego, co widzimy na co dzień?
- Religijne instytucje i wierzenia są jednakowoż dziełem człowieka. Wyrastają z jego instynktu posiadania jakiegoś systemu i porządku, jak i z pragnienia

152

życia po śmierci i Boskiej interwencji w ludzkie sprawy. Nasze dążenie do sprawiedliwości jest jednym z wielkich ludzkich przymiotów. Bynajmniej nie imitując Boskiego wzoru, każdy wysiłek człowieka zmierzający do szerzenia sprawiedliwości jest walką z rządzącą światem natury przypadkowością.

- Nie pojmuję, jak „zezwalając" na ludzkie wybory, których wola już zaistniała w Jego „teraźniejszości równoczesnej", Bóg przerzuca odpowiedzialność za tragedie na omylnego człowieka (jak choćby tego nieszczęsnego kierowcę z Los Angeles, którego pan Novak zdaje się obwiniać o jego śmiertelny wypadek). Jeszcze mniej rozumiem, w jaki sposób ludzie „wybierają" bycie ofiarą klęsk żywiołowych czy wypadków, na które nie mają żadnego wpływu.
- Przyjmuję więc jako chrześcijański truizm, że wola Boża przejawia się w najmniejszych szczegółach ludzkich zdarzeń. Nic nie wydarza się bez - przynajmniej - Jego „pozwolenia", a wszystko, co się wydarza, jest w Bożym mniemaniu „dobre i On to kocha", że użyję sformułowań pana Novaka. (...) Tak więc dochodzę do wniosku, że jako wzór sędziego, prawodawcy, czy chociażby istoty współczującej pozostawia Bóg wiele do życzenia.
- Ale przetestujmy ideę Bożej „ostatecznej dobroci (...) sprawiedliwości i szczodrości" w konfrontacji ze zdarzeniami świata naturalnego. W jakim sensie „dobru" dziecka służy urodzenie się upośledzonym albo ze śmiertelną chorobą krwi? (...) A jeśli odwaga w obliczu śmiertelnej choroby jest takim „dobrem", to czemu nie życzymy jej wszystkim? I jak Bóg wy-

- brał dla dobra wczesnej śmierci tylko niektóre dzieci, a innych nie?
- Podstawową definicją sprawiedliwości jest jednakowe traktowanie przypadków podobnych, a różne traktowanie przypadków niepodobnych. (...) Jednak w wypadku Bożej sprawiedliwości widzimy różne traktowanie przypadków podobnych, a jednakowe niepodobnych, i to ustawicznie - przynajmniej tak to wygląda w naszych oczach.
- Mogę żyć z koncepcją Boga nieprzeniknionego, o ile jest konsekwentnie stosowana. Ale ustawicznie słyszę wierzących, jak pewni siebie interpretują Boskie intencje, gdy coś dobrego przydarza się im samym lub komuś innemu. Ale jeśli Bóg ustawicznie oscyluje między tajemniczością a przejrzystością, to dlaczego zakładać, że Jego wolę daje się odczytać właśnie w zdarzeniach szczęśliwych?

Czytelnikowi niewątpliwie mogłaby sprawić szybką ulgę natychmiastowa odpowiedź na te pytania. Ale mając już za sobą takie próby, uznałem, że rozsądniej będzie przed udzieleniem bezpośrednich odpowiedzi poczynić kilka wstępnych uwag. Tak więc najpierw zarysuję ramy, w jakich będę się poruszał, rozważając tego typu pytania, i zestawię je z ramami, w jakich porusza się Heather.

1. DWIE RÓŻNE „KWESTIE WSTĘPNE"

Jeszcze raz wyrażając podziw dla jasności umysłu i skupionej, poszukującej dowodów uwagi, cechujących pisarstwo Heather, zauważam, że kwestie, które stawia, zgrupować można w trzy rodzaje wstępnych pytań. Pierwszy

z nich dotyczy nacisku na autonomię rozumu, poruszaną przez jego własne „wrodzone" (jak pisze Heather) poszukiwanie sprawiedliwości, prawdy i solidnych empirycznych dowodów.

Drugi zestaw to pytania o rozumność wiary chrześcijańskiej i jej zdolność przekonywania innych ludzi do swoich twierdzeń.

Trzeci zestaw to dla mnie wyzwanie, bym zmierzył się z dzielącymi nas różnicami światopoglądu filozoficznego („metafizyka"). W tym podrozdziale zajmiemy się dwiema pierwszymi wstępnymi kwestiami. W kolejnym podejmiemy kwestię trzecią.

Pierwsze dwa ze stawianych przez Heather wyzwań dotyczą znaczenia, jakie każdy z nas nadaje „rozumowi". W kształtowaniu moich obecnych poglądów bardzo pomógł mi Bernard Lonergan i jego *Insight. A Study of Humań Understanding*[1] (Wgląd. Analiza ludzkiego pojmowania). Lonergan traktuje doświadczenie wglądu jako daną empiryczną. Wgląd (na przykład zrozumienie dowcipu albo wpadnięcie na pomysł rozwiązania problemu algebraicznego) nie jest, *stricte* rzecz biorąc, daną zmysłową, lecz jest doświadczeniem co najmniej równie wyrazistym. Bardziej skomplikowaną formą wglądu, również żywo doświadczaną, jest zakończenie refleksji osądem, na przykład: „Wysłuchawszy zeznania, wnioskuję, że twoja wersja zdarzeń jest w sposób oczywisty fałszywa"; „Wnioskuję, że świadek numer jeden jest dobrym człowiekiem - ale jego wspólnikowi ufać nie należy".

Ważne jest, żeby we własnym życiu umysłowym rozpoznać doświadczenie wglądu i kroki na drodze docho-

1 B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York 1957.

dzenia do trafnego osądu. Poza tym, w oparciu o dowody, jakie rozpoznajemy we własnym wewnętrznym życiu, kroki te dostarczają ważnego świadectwa osądowi: jak rozumiem to, kim jestem? Pomyłka w wypadku t e g o osądu poważnie wpływa na nasze sądy o Bogu, Jego naturze, Jego istnieniu.

Nasze akty wglądu różnią się jakościowo od aktów doznania zmysłowego. Ta różnica sugeruje, że nasze życie wewnętrzne wykracza poza wiedzę czerpaną ze zmysłów. Sugeruje też, że to, co starożytni rozumieli pod pojęciem „ducha" czy „duszy", w sposób najbardziej wyraźny przejawia się dzisiaj w nieograniczonym instynkcie - instynkcie zadawania pytań, doznawania wglądu i dochodzenia do trafnych sądów na temat tego, co jest prawdą, a co fałszem. Te powszechne ludzkie instynkty uczą nas o naszej prawdziwej naturze, o tym, kim naprawdę jesteśmy. Kierują nas także w stronę możliwej do przyjęcia koncepcji natury Boga. Musi On mieć przynajmniej zdolność wglądu i sądzenia. Jest niematerialny i być może istnieje poza przestrzenno-czasowym kontinuum.

To nie są kwestie wiary chrześcijańskiej ani teologii; odnoszą się do gałęzi świeckiej filozofii nazywanej „metafizyką", przez co mam na myśli rozważania dotyczące rozumu, odrębne od wiary. Mam na myśli „wstępne założenia" dotyczące natury i historii, zawarte we wszystkim, co dana osoba myśli i pisze. Mam na myśli konkurujące ze sobą koncepcje Boga, z których jedne należy uważać za lepsze niż inne. W takich dociekaniach dawni Grecy i Rzymianie wykazywali się większą odwagą i uporem niż wszyscy myśliciele nowoczesności - z wyjątkiem nielicznych.

Wśród głównych uczestników dialogów Platona takie różnice w metafizyce zarysowują się bardzo ostro. Jeśli

uczestnicy tych dialogów mają dokonać postępu w swoich sporach na temat życiowych spraw, konieczne jest wydobycie na jaw leżących u ich podstaw różnic metafizycznych. Platon odkrył, że umiejętna prezentacja wartkiej wymiany zdań jest najlepszym sposobem uwidocznienia tych różnic. Wydobycie ich na jaw jest dziełem rozumu, nawet jeśli nie jest to rozum empiryczny.

W skrócie rzecz ujmując, większość z tego, o co Heather prosi w swojej śmiałej odpowiedzi, nie zasadza się na koncepcjach chrześcijaństwa, lecz wymaga omówienia w kategoriach świeckich. Byłoby dla mnie wielką przyjemnością zaprząc wiarę chrześcijańską do wyłożenia moich własnych poglądów. Ale w świecie, w którym pracuję, przez lata nauczyłem się zachowywać te sprawy dla siebie. W wypadku większości argumentów, jakie przychodzi mi wykładać, nie ma konieczności przywoływania tych poglądów. (Na moje zaplecze zawodowe składa się „religia, f i l o z o f i a i polityka publiczna"). Prawie wszystko, czego Heather ode mnie oczekuje, opiera się bardziej na filozofii niż na religii. I zgadzam się z moją rozmówczynią, że zwykle powinno się w granicach rozumowych dowodzić swoich racji w kwestiach praktycznych, życiowych, jak na przykład wyższość kapitalizmu nad socjalizmem jako systemem gospodarczym, koszty i korzyści z płacy minimalnej, osobiste konta ubezpieczenia społecznego, macierzyństwo poza małżeństwem, obowiązkowe narodowe ubezpieczenie zdrowotne i tym podobne. Świat rozumu ma własną względną autonomię, której trzeba przestrzegać.

Doświadczenie jednak pokazuje, że niemała część społeczeństwa nauczyła się myśleć w kategoriach religijnych, to znaczy w kategoriach żydowskiej i / lub chrześcijańskiej wiary. Tacy ludzie często zasługują na podziw, ale

trudno nie żałować, że niektórzy z nich są trochę wrogo nastawieni wobec „zaledwie" racjonalnego empirycznego myślenia, które jest ich zdaniem zimne, bez życia i przeważnie stanowi sposób racjonalizowania tego, co człowiek tak naprawdę chciałby zrobić, ale nie śmie tego wyrazić. Na przykład sprzeczając się w Ameryce Łacińskiej na temat kapitalizmu, odkryłem, że doskonałe argumenty von Hayeka za wolnością ekonomiczną są dla wielu ludzi nieprzekonujące, bo chociaż przyjemne, są zbyt świeckie. Niektórzy chcą zważyć religijne umocowanie jego argumentów. Jak wpisują się one w religijny schemat rzeczywistości? Wobec niektórych grup odbiorców zdolność wyjaśniania w kategoriach religijnych (z uwzględnieniem słuchaczy różnych religii) jest niezbędna, jeśli chcemy, by nasze słowa nie zostały przyjęte stronniczo.

Pod tym względem Heather zdaje się nieco zbyt wygodnicka, kiedy nalega, by wszyscy nauczyli się mówić jej językiem rozumu i empiryzmu. Jej opcja jest bardzo rozsądna, jednak doświadczenie uczy mnie, że dla wielu ludzi niewystarczająca zarówno w tym kraju, jak i gdzie indziej. A na ziemi jest znacznie więcej wyznających pogląd religijny niż laicki.

W tej książce jednak (jak w najbardziej pluralistycznej rozmowie) z przyjemnością dostosowuję się do zasad Heather i trzymam się dowodów, ścieżek rozumu i metody empirycznej. Nie byłoby dobrze, gdybym uciekał się do swojej wiary katolickiej tam,

gdzie wystarcza właściwa autonomia rozumu. (To jest tradycyjny sposób postępowania katolików, pięknie wyłożony między innymi przez Tomasza z Akwinu). Cechą typową dla żydowskiej i / lub chrześcijańskiej wiary, a na pewno dla katolickiego życia, jest nacisk na identyfikowanie Stwórcy z Logosem - wglądem, rozumem.

158

Niektórzy uczeni twierdzą nawet, że przez trzy i pół tysiąca lat przed narodzinami nowoczesnej epoki naukowej wiara biblijna uczyła całe kultury pokładania ufności w rozumie i trzymania się go - a są to nawyki, bez których naukowe przedsięwzięcia nie miałyby umocowania w ludzkich nawykach i oczekiwaniach. Żydowska i chrześcijańska wiara dają świadectwo wizji, w której z jednego Stwórcy pochodzą światło, rozum, wgląd i logos, a ludzie są stworzeni na obraz i podobieństwo Źródła tego światła; dziedzictwo to sprawia, że w sposób naturalny skłaniają się ku rozumowi. We wszystkim - nawet w rzeczach najbardziej przypadkowych i zagadkowych - kryją się przyczyny, dla których rzeczy te są takimi, jakie są. Te przyczyny, chociaż niektóre leżą dzisiaj daleko poza granicami naszego poznania, wyczekują cierpliwego ich odkrywania przez zastępy zdyscyplinowanych, oddanych, uczonych i mądrych badaczy. Pierwsze europejskie uniwersytety zostały założone przez chrześcijan dla tej właśnie misji.

Tak więc stwierdzenia Heather na temat rozsądnej moralności wypracowanej przez „wrodzoną" moc rozumu są owocem klasycznej edukacji kształtowanej przez katolickich nauczycieli w ciągu jakichś tysiąca dwustu lat. Podczas różnych epizodów w historii chrześcijaństwa niektórzy prominentni przywódcy zwracali się przeciw rozumowi (zarówno fideistyczni katolicy, jak i niektórzy protestanccy reformatorzy), tak jak dzieje się i dziś w niektórych postmodernistycznych, sekularystycznych kręgach. Ale ufność pokładana przez chrześcijan w rozumie - czego po części nauczyli się od żydów - długo znajdowała bratnie dusze w Arystotelesie, Platonie, Cyceronie i Senece.

Być może zbyt pochopnie wsypując wszystkie religie do jednego worka, Heather niedostatecznie rozróż-

159

nia chrześcijańskie tradycje oddane rozumowi od tych (zwłaszcza w Ameryce), które traktują rozum podejrzliwie. W miejsce rozumu niektórzy wolą lgnąć wyłącznie do słowa Biblii. Możliwe też, że ja nie do końca zdaję sobie sprawę, co Heather ma na myśli, używając pojęcia „rozum". Thomas Jefferson do grona filozofów „prawa naturalnego" zaliczał takich klasycznych autorów jak Arystoteles i Cyceron, których dzieła hołubiły całe pokolenia wczesnych chrześcijan. Jednak w 1935 roku wybitny amerykański filozof John Dewey gwałtownie odwrócił się od klasyków, żeby skupić się na nauce empirycznej. Myślę, że Heather woli empiryczną, pragmatyczną tradycję Deweya, czy coś podobnego. Na pewno nie należy do tych, którzy kpią z rozumu jak postmoderniści czy pewni chrześcijańscy fundamentaliści. (Co ciekawe, niektórzy chrześcijańscy myśliciele są przychylni postmodernizmowi, ponieważ czyni on i rozum, i wiarę równie „subiektywnymi". Cóż za niedorzeczna pomyłka!)

Teraz przechodzimy do trzeciej wstępnej kwestii poruszonej przez Heather: wagi, jaką ma ocena tego, które religie są prawdziwe, a które fałszywe.

2. TRZECIA KWESTIA WSTĘPNA

W toku debaty, jaka wywiązała się po publikacji artykułu Heather w „The American Conservative", autorka postawiła kilka doniosłych pytań odnośnie do roli rozumu w ramach samego chrześcijaństwa.

> Nie rozumiem, dlaczego religia miałaby zostać zwolniona z empirycznych i logicznych wymogów, jakie stawiamy innym faktualnym twierdzeniom - napisała. - Czy

> nie ma znaczenia, czy to jest prawda czy nie, czy też nie ma nic złego w życiu w błędzie, o ile jest się szczęśliwym? (...) Czy na przykład katolicy wierzą, że w 1827 roku anioł Moroni podarował Josephowi Smithowi[2] magiczne okulary, które odczytały tajemnicze, pochodzące od Boga złote tablice? A jeśli nie wierzą, to dlaczego?

Heather - stanowczo protestuję - chyba żartujesz! Komik Lenny Bruce zwykł żartować, że jego przyjaciele z czasów chłopięcych przynależeli do „jedynej Prawdziwej Wiary". Kościół katolicki zawsze utrzymywał, że jest prawdziwy, i zawsze oferował dowody. Być może nie dość przekonujące dla Heather. Ale były to dowody w pierwszej kolejności przemawiające do rozumu, nie do wiary. Co więcej, Kościół katolicki ustawicznie, przez całe stulecia, ku utrapieniu wielu, wskazywał, w czym (w jego mniemaniu) inne wiary i filozofie mijają się z prawdą albo wręcz są fałszywe. Ta troska o używanie rozumu jako partnera wiary jest czymś, co przyciąga do katolicyzmu wielu intelektualistów i artystów.

Katolicy utrzymują, że wspólnoty chrześcijańskie dzielą z nimi wiele twierdzeń chrześcijańskiej wiary, ale nie wszystkie. Cieszymy się tą wspólnotą przekonań, ale modlimy się, żeby krąg tego, co nas łączy, powiększał się. Utrzymujemy, że nasza katolicka wiara nie ma sensu, jeśli nieprawdziwy jest judaizm. Z niektórymi ateistami łączy nas

2 Joseph Smith - twórca mormonizmu. Miał jakoby odnaleźć starożytne złote tablice, których treść następnie przełożył i spisał w formie Księgi Mormona, opowieści o dziejach proroków (w tym właśnie Moroniego) na ziemiach Ameryki. Współwyznawcy traktują Księgę Mormona jako drugą obok Biblii świętą księgę. Wspólnoty mormońskie skupiają się w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich (przyp. tłum.).

oddanie dla rozumu. Prawda jest dla chrześcijaństwa rzeczywiście kluczowa. Ale dla naszych sumień nie ma znaczenia, który Kościół jest tej prawdy najbliższy. Jak mówi aforyzm, wiara niczego rozumowi nie ujmuje, ale pozwala mu osiągnąć pełnię *(gratia non tollit sed perficit naturam).* By użyć niedoskonałej analogii: okulary, mikroskopy i teleskopy nie umniejszają wzroku, lecz tylko wiodą go tam, gdzie sam nie mógłby dotrzeć. Dla katolików i niektórych innych chrześcijan rozumowi należy się szacunek. To, który Kościół jest prawdziwy, jest ważnym sądem rozumu.

Jednak gdy podejmujemy kwestie rozumu i wiary, Heather i mnie dzieli dużo wstępnych założeń. Dotyczą one głównie dostępnej ludzkiej filozofii koncepcji Boga. O tych koncepcjach często się dyskutuje w historii filozofii zarówno w kręgach chrześcijańskich, jak i poza nimi. Te, które bardziej niż inne zgodne są z odkryciami

ludzkiego doświadczenia, są uznawane za prawdziwe, podczas gdy te, które tego warunku nie spełniają, lądują na poboczu jako nietrafne lub fałszywe. Niektórzy materialistyczni myśliciele utożsamiali Boga z „materią pierwotną". Niektórzy wyznawcy idealizmu utożsamiali Boga z sumą wszelkiej zrozumiałości we wszystkim, co jest (taka jakby zunifikowana struktura matematyczna). Inni utożsamiali Boga z różnymi siłami przyrody jak wiatry, deszcze, tornada, grzmoty i błyskawice, dzikość panter czy długie, wijące się węże. Koncepcja Heather umieszcza Boga w czasie, posługującego się przedwiedzą i wykonującego swoją wolę na długo, zanim dojdzie do chcianych przezeń wydarzeń. Tak więc jej zdaniem Bóg ma przedwiedzę o tym, że w Los Angeles rozbije się samochód. A jednak z góry tego chce (a przynajmniej na to „zezwala") w sensie takim jak człowiek. Tak więc Bóg jest winny, jak winny byłby człowiek, tylko bardziej.

162

Oczywiście niektórzy ateiści odrzucają „kwestie wstępne" jako „brednie" - bezsensowne metafizyczne kluczenia - niczym atramentowa chmura ośmiornicy skrywające Bożą niesprawiedliwość. Ale gdy niektórzy ateiści postulują nieskończoną liczbę wszechświatów w nieskończonym czasie jako sposób na uniknięcie pierwszej przyczyny, także proponują metafizykę - „metafizykę bezsensu". A inni, redukując naturalny porządek do rzeczy materialnych, także przeskakują z nauki w metafizykę. Wszystko to nie jest kwestią naukowych odkryć, ale preferencji metafizycznych.

Praktyczne pytanie Heather brzmi: czy Bóg postępuje wobec ludzi niesprawiedliwie? Jeśli oceniamy według naszych ludzkich standardów, to odpowiedź brzmi - tak; On sam przyznaje to w Biblii. Ale w jaki sposób, wedle ludzkiego rozumowania, „Boskie standardy" odbiegają od standardów „ludzkich"? Kwestia dotyczy naszego myślenia o Bogu[3]. Heather chciałaby przykrawać Boga do ludzkich miar i oceniać Go wedle ludzkich standardów. Czasami, w wielkim smutku, wszyscy to robimy. W swojej zarozumiałości uważamy, że nasze poczucie sprawiedliwości jest trafniejsze niż Boże; że troszczymy się o innych bardziej niż ich Stwórca.

Niezależnie od judaizmu i chrześcijaństwa Platon i Arystoteles mieli dużo bardziej wzniosłe pojęcie Boga. Mieli wyraźniejsze poczucie różnicy - rzeczywiste i konceptualne - między tym, co ludzkie i co widzieli, a tym, co Boskie, czego nikt nie jest w stanie zobaczyć, a tylko wnosić. Oni, tak jak my, doświadczyli tragedii i ironii zarówno w toku ogólnoludzkich spraw, jak i we własnym życiu. Oni także odczuli ciężar tej nieprzejednanej siły, którą

3 Zob. rozdział siódmy.

163

nazywali Fatum. Czasami z perspektywy czasu oceniali przychylniej pewne zdarzenia, na bieżąco postrzegane jako okrutne i złe. Podobnie, na przykład, pewien ojciec w średnim wieku napisał niedawno, że po okresie użalania się nad sobą zaczął postrzegać raka, na którego nagle zapadł, niczym największy Boży dar. Nigdy wcześniej nie widział jaśniej życiowych priorytetów ani nie smakował intensywniej codziennych radości życia. Był rad, że zdołał przed śmiercią dokładnie ustalić sobie skalę wartości. Wcześniej na Boga pomstował, teraz był Mu wdzięczny. Antygona doświadczyła pojednania.

Uważanie samego siebie za bardziej sprawiedliwego niż Źródło wszelkiej Sprawiedliwości jest częste, lecz nierozsądne. Nawet Platon i Arystoteles pojęli boskość jako siłę, która przyciąga nas (jako „ostatnia przyczyna") do wyższych, lepszych działań. Później żydowskie i chrześcijańskie objawienie o Bogu dało początek pojęciu ludzkiego postępu. A to za sprawą wpisania owego „Na początku" w opowieść ludu zmierzającego ku przyszłym wielkim zdarzeniom. Judaizm uciął cykliczność wiecznego powrotu, jaka ograniczała kultury pogańskie. Historia ludzkości nie była już powtarzaniem cyklów, ale historią z początkiem i zakończeniem. Źródło wszelkiej Sprawiedliwości, zawsze wysoko, przed nami, dla wszystkich zmagających się było odtąd miarą pełni istnienia, prawdy, sprawiedliwości i miłości, przyciągając nas do Niego samego poprzez Jego piękno. Ta miara wyznaczała prawdziwe podnoszenie się z upadku. Co więcej, ta miara podnosiła historyczną poprzeczkę, w miarę jak ludzka pielgrzymka postępowała cały czas naprzód mimo długich okresów podupadania. W żydowskim i chrześcijańskim wyobrażeniu historia bardziej przypomina lekko nachyloną spiralę wzlotów i upadków niż prostą linię w górę.

164

Mac Donald trafia niemal w samo sedno w swoim szacunku dla ludzkiego sumienia, dla ludzkiego poszukiwania prawdy i sprawiedliwości oraz dla „wrodzonego" dążenia do dobra i troski o innych. Pytanie metafizyczne brzmi: skąd się biorą takie dążenia? W jakim pojawiają się świecie? Heather często uważa świat ludzkiego doświadczenia za absurdalny i bezsensowny. Aż nadto widoczne prawo dżungli, cechujące nasz świat, nie wydaje jej się obiecujące dla postępu w prawdzie i sprawiedliwości, ale pośród niego dostrzega wybuchy ludzkiej energii, dążeń i aspiracji. Wszelką sprawiedliwość, jaka jest w świecie, wnoszą weń ludzie - twierdzi.

Ta opinia prowadzi mnie do pytania: co w człowieku sprawia, że jest tak różny od innych zwierząt, ryb, ptaków? A jeśli wszechświat jest irracjonalny, to skąd to ludzkie - podejmowane także przez Heather - poszukiwanie dobra i prawdy? Wydaje się, że za tym, co widzą nasze oczy, kryje się niewidzialny wymiar wszechświata, który nadaje człowiekowi moralny impet. Wygląda na to, że Mac Donald - podobnie jak Christophera Hitchensa i wielu innych, którzy mienią się ateistami - przywodzi do tego ogromny szacunek dla siły sprawiedliwości i nieustraszonego światła prawdy. Żydowski czy chrześcijański Bóg może im się wydawać nieatrakcyjny, a nawet odrażający, w zestawieniu z ich własną wizją. Wyczuwają coś znacznie większego, czystszego, bardziej pociągającego, nawet jeśli ukrytego w ciemnościach. Odczuwam wielką solidarność z tym podejściem. Dlatego zatytułowałem te dociekania *Boga nikt nie widzi.* Jest jakaś moc, jakaś siła, jakaś energia, jakieś światło, w porównaniu z którymi żydowski i chrześcijański Bóg wydaje im się niegodny. Niektórzy filozofowie nazywali tę rzeczywistość „Bogiem ponad Bogiem". Wystarczy nazwać ją Bogiem nocy.

165

To, co wiemy, to to, że ciągle dręczą nas pytania. Wydaje się, że w nieskończoność, nienasycenie. Właśnie z tego doświadczenia ustawicznie wzbiera w ludzkiej historii siła religii. Z tego doświadczenia ludzie czerpią niejasne poczucie boskości, pragnienie, którego nie zaspokaja żadne skończone dobro. W świetle tego potężnego pragnienia stawiania pytań ateiści bez trudu wynajdują słabe punkty w nierozważnych

koncepcjach Boga, z jakimi stykają się wokoło. Szukają czegoś większego, piękniejszego i bliższego nieskończoności.

Jak zauważyliśmy wcześniej, Albert Camus wskazał na istniejący w ludzkim doświadczeniu nieunikniony dualizm prowadzący do tego, co autor *Dżumy* nazywa Absurdem. Z jednej strony, odczuwamy niezaprzeczalną tęsknotę za prawdą, pięknem, dobrem, sprawiedliwością, prawością, miłością, tęsknotę, która żyje w nas nawet w najbardziej niesprzyjających warunkach (jak na przykład wśród tortur gułagu). Z drugiej strony, te dążenia nie mogą nie zderzyć się z okrutną przypadkowością, opuszczeniem i pustką, z którymi tak często musimy się mierzyć. Możemy przez długi czas ten nieszczęśliwy dualizm omijać, rozpraszając się pulsującą muzyką, grą w karty, krzątaniną, kupowaniem.

Jednak prędzej czy później dopadną nas pytania: Czemu tu jesteśmy? Czemu tyle porzuconych dzieci płacze po nocach? Czemu ta wieczna nuda i skąd to nieustanne bębnienie deszczu nicości o szybę naszej świadomości? Czemu ta cała nużąca codzienność, te drobne niesnaski, te bezsensowne kłótnie, te trywialne fochy?

Gdyby nie te dwie strony naszej świadomości - uczył Camus - nie balansowalibyśmy na krawędzi Absurdu. Łączność między tymi dwiema stronami ma zasadnicze znaczenie dla naszej wiarygodności. Absurd rodzi się

z naszej tęsknoty za znaczeniem i pięknem w połączeniu z absurdami spotykanymi na co dzień. Usuńcie jedno lub drugie, a napięcie opada.

Heather chciałaby przerzucić na m o j e barki ciężar wyjaśniania zła i absurdu w świecie, które postrzega jej rozum. Jednak nawet wyeliminowawszy Boga ze schematu życia, jakim sama je widzi, ani na jotę nie zmniejszyła rozmiarów zła, cierpienia i niesprawiedliwości, jakie oboje widzimy wokół. Jak wpisują się one w jej dość różowy obraz ludzkiego postępu, rozumu i nadziei - tego Heather nie wyjaśnia. Jakaś wiara, której nie śmie wyrazić, zdaje się jej mówić, że ten postęp jest nieskończenie postępem w górę, uszlachetniającym, wartym tego, by się doń przyczynić, że wystarczy za cel dobrego życia.

Jednak, o ironio, bezsensie do kwadratu, co, jeśli nasz widomy „postęp" gna nas ku najokropniejszemu końcowi historii, jaki kiedykolwiek wyobraził sobie jakiś apokaliptyczny pisarz? Co, jeśli postęp wcale nie jest postępem, tylko ostatecznym szaleństwem? (Heather może przyjąć to ponure założenie zamiast optymistycznego). Nie usiłuję umniejszać chwały współczesnego postępu; bez pewnych nowych farmaceutyków już bym nie żył. Wręcz przeciwnie, staram się sobie uświadomić założenia metafizyczne, na jakich postęp się zasadza - stojącą za nim wizję historii jako ruchu wznoszącego, rządzący nim dynamizm i ostateczną życzliwość dla rodzaju ludzkiego. Mac Donald zdaje się tę wizję podzielać, kiedy pisze o ludzkim rozumie i postępie jako dobroczynnym. Sama sugeruje, że prawdziwym problemem, przed jakim stoimy, nie jest problem zła, ale problem dobra. Dlaczego jest tak dużo dobra?

Z mojego doświadczenia wnoszę, że problem zła jednak dręczy żydów i chrześcijan, bo stoi w sprzeczności z tym, czego wiara uczy o dobroci Boga. Zło nie jest może

problemem dla moich przyjaciół ateistów. Dla nich zło w świecie po prostu jest i już. W takim stopniu, w jakim ma znaczenie pod względem metafizycznym, zło obala

argumenty za istnieniem dobrego Boga. W ich rozumieniu absurdalność stanowi tło dla heroicznego, ludzkiego Syzyfa, który - wbrew wszelkim przeciwnościom - ciągle i ciągle wtacza pod górę postęp, żeby za chwilę patrzyć, jak ten na powrót osuwa się w bezsens.

Na wstępie tego rozdziału wymieniliśmy osiem szczególnie trudnych pytań postawionych przez Heather; teraz jesteśmy lepiej przygotowani, żeby na nie odpowiedzieć, chociaż nazbyt lakonicznie. Pozwólcie, że powtórzę każde z pytań i na nie odpowiem.

(1) Nie trzeba wierzyć w jakiegoś boga, żeby widzieć siebie w innym. Ta złota zasada opiera się na empatii i interesie własnym, nie na Boskim objawieniu. Czy może się załamać? Oczywiście nie stanowi gwarancji zabezpieczenia przed niesprawiedliwością, masowymi mordami czy torturami; ale chrześcijaństwo też gwarancji nie stanowi.

Heather całkiem dobrze wyraża tutaj katolicką ideę prawa naturalnego i rozumu naturalnego. Sam tylko rozum naturalny może zrodzić potężną etykę. Niemniej jednak Thomas Jefferson wypowiedział dwa twierdzenia na temat etyki Jezusa - a powszechnie wiadomo, że Jefferson nie wierzył ani w boskość Jezusa, ani w cuda. Odwołując się tylko do zdrowego rozsądku, napisał, że etyka Jezusa „jest najwyższym i najbardziej dobroczynnym kodeksem moralnym, jaki kiedykolwiek zaproponowano człowiekowi" (1820)[4].

4 T. Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth,* Washington DC 1904, s. 15.

W szczególności ojcowie założyciele (z Jeffersonem włącznie) podziwiali nauczanie Jezusa za to, że wielki nacisk kładło na wewnętrzną sferę sumienia - to znaczy nie tylko na zewnętrzne czyny, ale na aspiracje, intencje i wyrzuty sumienia z powodu niedociągnięć. Uważali też, że waga, jaką judaizm i chrześcijaństwo przykładają do jednostki, jest niezbędna do uczenia ludzi osobistej odpowiedzialności, własnej inicjatywy i samorządności.

W innym miejscu Jefferson powiedział, że chrześcijaństwo jest religią najlepiej przygotowującą ludzi do republiki. Lepsza od jakiejkolwiek fabularnej opowieści, pomaga ludziom zrozumieć niezbędną dla zaistnienia republiki etykę oraz wytworzyć odpowiednie nawyki.

Bardziej niż Jefferson ojcowie założyciele tacy jak Benjamin Rush, John Adams, James Madison i Alexander Hamilton podkreślali ludzką skłonność do pewnych klasycznych występków. Jednak i Jefferson doceniał przydatność „hamulców i równoważni"[5] tudzież innych zabezpieczeń. Podczas gdy bardziej niż pozostali hołubił on wizję ludzkiej zdolności doskonalenia się i społecznego postępu, jednocześnie podziwiał niesłychaną równowagę między realizmem a nadzieją, jaką zaszczepia judaizm i chrześcijaństwo. Ojcowie założyciele ufali, że ich nowa forma rządzenia, podparta biblijnymi obyczajami, może przynajmniej z m n i e j s z y ć rozmiar „niesprawiedliwości, masowych mordów i tortur" minionych wieków. Jak pisze Heather, tam gdzie w grę wchodzą ludzie, nie ma żadnej „gwarancji". Pogląd i jej, i ojców założycieli zdaje się

5 Oryg. *checks and balances* - skrótowe określenie zapisanego w konstytucji USA systemu działania poszczególnych organów państwa, który uniemożliwia dominację któregokolwiek z nich nad pozostałymi i zapewnia równowagę w podziale władz (przyp. tłum.).

lepiej współgrać z biblijnym oświeceniem brytyjskim niż z czysto świeckim oświeceniem Niemiec i Francji.

(2) Skąd pan Novak wie, że pod pozorem „Boskiej okrutnej dobroci i empirycznie niesprawiedliwej sprawiedliwości" kryje się inna rzeczywistość: Boska „ostateczna dobroć"? Czy jest jakikolwiek dowód na to, że ta Boża ostateczna rzeczywistość różni się od tego, co widzimy na co dzień?

Szeroki asortyment dowodów przywołanych przez Jerzego Waszyngtona jako świadectwo dobroczynnej roli odegranej przez Opatrzność podczas amerykańskiej wojny o niepodległość to jeden dowód. W kilku oficjalnych publicznych wypowiedziach Waszyngton przypominał Amerykanom, czego doświadczyli podczas minionej niedawno wojny. W jego rozumieniu Amerykanie bardziej niż inni winni byli wdzięczność Stwórcy za tyle „interwencji" w swojej sprawie i tyle „znaczących" aktów życzliwości:

> Żaden Lud nie jest mocniej niż Lud Stanów Zjednoczonych zobligowany do tego, by dziękować i wychwalać tę niewidzialną rękę prowadzącą ludzkie Sprawy. Każdy krok, który przybliżył nas do narodowej niezależności, zdaje się naznaczony działaniem opatrzności. *(First Inaugural Address* [Pierwsze przemówienie inauguracyjne], 30 kwietnia 1789).

Obowiązkiem wszystkich Narodów jest dziękować opatrzności Boga Wszechmogącego, spełniać Jego wolę, być wdzięcznym za Jego dary i pokornie błagać o Jego opiekę i przychylność. (...) Dlatego wnoszę i ustanawiam

> czwartek 26 listopada dniem poświęconym przez Lud tychże Stanów służbie tej wielkiej i chwalebnej Istoty. (...) Żebyśmy wszyscy mogli się zjednoczyć w szczerym i pokornym dziękczynieniu mu za lego życzliwą opiekę nad Ludem tego kraju, jeszcze zanim stał się Narodem, za niezwykłe i rozliczne łaski oraz za sprzyjające nam działania lego opatrzności, których doświadczyliśmy podczas niedawnej wojny i po jej zakończeniu, za ogrom spokoju, jedności i dostatku, jakimi cieszymy się od tego czasu (...). *(First Declaration of Thanksgiving* [Pierwsze ustanowienie Święta Dziękczynienia], 3 października 1789).

Waszyngton włączał w swoją modlitwę podziękowanie za opiekę Opatrzności nawet w wielkich klęskach, które jakże często przypadały w udziale jego armii, a także pośród niewiarygodnych cierpień, jakich był świadkiem w szeregach swoich wojsk podczas śnieżnej zimy 1776/1777.

Podczas swoich siedemdziesięciu czterech lat życia spotkałem bardzo niewielu ludzi, którzy nie byliby wdzięczni za sam fakt istnienia, za świeże powietrze, smak wody w upalny dzień, gwiazdy i księżyc nocą. Może dziwić, jak często ludzie bardzo biedni albo cierpiący na raka czy inne choroby dziękują za dobre rzeczy, które otrzymali od Wszechmogącego. Nie ma wielu ludzi, którzy uważają, że wszystko jest ponure, że śmierć jest lepsza od życia, że niebyt jest lepszy niż byt. Samo istnienie ma w sobie słodycz, nawet w sytuacjach ekstremalnych.

Profesor filozofii Anthony Long pisał o teorii ewolucyjnej w świecie starożytnej Grecji. Zauważa on, że nikt w tym świecie nie był ateistą. Wszelkie doświadczenie i rozumowanie prowadziło starożytnych Greków do niewi-

171

dzialnej rzeczywistości Boga. Dodaje, że kiedy o Nim rozmyślali, kreślili parametry, w których ramach dowolna Jego koncepcja pasowała do ich doświadczenia w świecie. Doszli do takich oto wymogów: Bóg musi być „wieczny, szczęśliwy, być istotą o najwyższej rozumności, paradygmatycznie doskonałą, to znaczy wiodącą życie, które służy ludziom jako ideał do naśladowania"[6].

Trudno mi uwierzyć, że Heather nie dostrzega codziennie znaków Bożej troski nawet wśród najokrutniejszego cierpienia, z jakim się styka. Być może oczekuje świata znacznie doskonalszego niż nasz, świata bez cierpienia, tragedii, osobistej zdrady, grzechu. Ale nie ma dla niej takiej opcji, żeby mogła obwiniać Boga o „zasadę przypadkowości", na którą wszędzie się natyka, ani przenikającą wszystko irracjonalność, z którą tak często wszyscy się spotykamy. Heather wydaje się bowiem całkiem nieźle pogodzona z tą zasadą przypadkowości, a nawet czyni z niej podstawę swojej filozofii życia. Być może więc oczekuje od Boga czegoś więcej niż od przypadkowości, żeby w jej oczach kwalifikował się na Boga dobrego.

Ale może źle odczytuję jej niepokój.

Biblia opisuje ten świat jako padół łez. Heather uważa taki świat za niegodny dobrego Boga. Ale nawet na tym padole łez, bez Boga, znajduje ona wiele szlachetności, inteligencji, rzeczy godnych podziwu i dających nadzieję. Prawdziwy humanizm także może objawić obecność Boga w świecie.

6 A.A. Long, *Evolution vs. Intelligent Design in Classical Antiquity,* listopad 2006, The Doreen B. Townsend Center for the Humanities, http://townsendcenter.berkeley.edu/article2.shtml, dostęp: 19.08.2009.

172

(3) Religijne instytucje i wierzenia są jednakowoż dziełem człowieka. Wyrastają z jego instynktu posiadania jakiegoś systemu i porządku, jak i z pragnienia życia po śmierci i Boskiej interwencji w ludzkie sprawy. Nasze dążenie do sprawiedliwości jest jednym z wielkich ludzkich przymiotów. Bynajmniej nie imitując Boskiego wzoru, każdy wysiłek człowieka zmierzający do szerzenia sprawiedliwości jest walką z rządzącą światem natury przypadkowością.

Któż zaprzeczy, że instytucja religijna, na przykład Kościół katolicki, jest w dużej mierze instytucją ludzką? Z drugiej strony, gdyby była instytucją czysto ludzką, to jej grzechy są tak wielkie - nieprawdaż? - że jej ustawicznie odradzająca się energia zakrawałaby na cud. Jeśli religia jest wyłącznie ludzkiego pochodzenia, jest wyłącznie ludzkim wymysłem, to czyniłoby z niej oszustwo. Jako znak transcendentnego Boga byłaby gorzej niż niegodna.

Jednak według rozumowania Heather, jeśli Kościół katolicki stworzony został wyłącznie ludzkimi rękoma, to właśnie ten jego ludzki charakter stanowi powód do pochwały tych, którzy budowali go i strzegli. Bo przyczynili się oni do całkiem pokaźnych ludzkich osiągnięć. Jaka instytucja zrodziła sztukę mogącą równać się z natchnioną, wspieraną i ofiarowaną ludzkiemu rodzajowi przez Kościół chrześcijański? Jaka jeszcze instytucja stworzyła tyle setek wspólnot poświęconych karmieniu głodnych i opiece nad

chorymi? Nadużycia i grzechy Kościoła trzeba otwarcie zganić oraz, miejmy nadzieję, naprawić. Albo rzecz całą zniszczyć. Historia zanotowała niekończące się serie przygan pod adresem Kościoła, płynących tak z zewnątrz, jak i z wewnątrz. Obrzucanie Kościoła błotem nie wymaga żadnej odwagi.

Heather ma absolutną rację, że jednym z „wielkich ludzkich przymiotów" jest dążenie do sprawiedliwości. Dla wielu dążenie to należy do trwałych znaków działania Bożej rzeczywistości na ziemi. Inaczej trudno zrozumieć, jak taki nieprawdopodobny zew, takie niemożliwe marzenie wzrosło z taką mocą w istocie ludzkiej, której intelekt mówi, że wszystkim rządzi przypadek. Czy przypadkowość jest niesprawiedliwa? Wydawać by się mogło, że przypadkowość nie zna ani sprawiedliwości, ani niesprawiedliwości.

Tutaj profesor Harvey Mansfield z Harvardu, który zaznał dość cierpienia, jakie niesie irracjonalność życia, a którego słowa raz jeszcze przypomnimy w rozdziale siódmym, zdaje się mądrzejszy niż większość:

> W sporze pomiędzy religią a ateizmem siła religii polega na uznawaniu dwóch pozornie sprzecznych sił działających w ludzkiej duszy: siły niesprawiedliwości i - mimo wszystko - siły naszego pragnienia sprawiedliwości. Uparte istnienie niesprawiedliwości przypomina nam, że człowiek nie jest Bogiem, zaś potrzeba sprawiedliwości przypomina nam, że pragniemy boskości. Religia usiłuje te dwie siły połączyć.
>
> Słabością ateizmu jest to, że bierze pod uwagę tylko jedną z nich: fakt istnienia niesprawiedliwości - w wypadku ateizmu epikurejskiego - lub pragnienie sprawiedliwości - w naszym ateizmie oświeceniowym. Mój wniosek jest taki: dzisiejsza filozofia - a także nauka - powinna nie tylko tolerować i szanować religię, ale także się od niej uczyć.

(4) Nie pojmuję, jak „zezwalając" na ludzkie wybory, których wola już zaistniała w jego „teraźniejszości równoczesnej", Bóg przerzuca odpowiedzialność za tragedie

> na omylnego człowieka (jak choćby tego nieszczęsnego kierowcę z Los Angeles, którego pan Novak zdaje się obwiniać o jego śmiertelny wypadek). Jeszcze mniej rozumiem, w jaki sposób ludzie „wybierają" bycie ofiarą klęsk żywiołowych czy wypadków, na które nie mają żadnego wpływu.

Fundamentalnym wyborem, jakiego musiał dokonać Stwórca, było to, czy uczynić wszechświat możliwym do zamieszkania przez ludzką wolność, a ludzi - wolnymi, czy też ograniczyć ludzką wolność tak, by rodziła tylko szczęśliwe skutki. Innymi słowy, za nic nie trzeba by płacić. Pozwalając człowiekowi na wolność, musiał pozwolić na niezamierzone konsekwencje, a także popełniane celowo i z zimną krwią zło. Czyniąc człowieka wolnym, musiał uznać w nim jego własną osobistą odpowiedzialność. Przyjmijmy, że Stwórca dał swobodę działania temu nieszczęsnemu, pechowemu kierowcy z Los Angeles - którego historię Mac Donald tak pięknie, z takim współczuciem opowiada - temu imigrantowi, co jakoś przegapił znak drogowy i samochodem, którym wiózł żonę i dzieci, wjechał na tor pędzącego pociągu. Wątpię, żeby Heather oczekiwała od Stwórcy ustawicznego odgrywania *deus ex machina,* wybawiającego

wszystkich ze skutków złych decyzji, jakkolwiek byłyby nieuniknione. Wolność to wolność, a konsekwencje to konsekwencje.

Heather stoi na mocniejszym gruncie, gdy nie godzi się wierzyć, jakoby ludzie „wybierali" bycie ofiarami klęsk żywiołowych czy wypadków, na które nie mają wpływu. Oczywiście nie wybierają klęski. Wielu modli się, by im jej oszczędzono. Nawet gdy do pewnych wypadków dochodzi za sprawą czyichś wolnych czynów - rozmowy przez komórkę czy jedzenia kanapki za kierownicą - to

ofiara nie wybiera zostania ofiarą. Tego typu zdarzenia Jerzy Waszyngton opisywał jako najcięższe do zniesienia: „Zrządzenia Opatrzności są ze wszech miar mądre; często nieprzeniknione, a chociaż jej wyroki zdają się nam nieraz ciężkie, służy celom miłosiernym" (List do Bryana Fairfaksa, 1 marca 1778).

Badając te sprawy, jesteśmy jak ludzie stojący z tyłu za gobelinem, gdzie wszystkie ściegi biegną bezładnie, pozornie przypadkowo. Dopiero po drugiej stronie wzór staje się dla nas jasny, widzimy go takim, jakim widzi go artysta. Wiele tekstów biblijnych ma nam pomóc zrozumieć rzeczywistość taką, jaka jest, a nie tylko taką, jaka jawi się w naszych oczach.

W prawdziwym życiu to, co widzimy, zdaje się często wstrętne. Nie pojmujemy szaleństwa świata. Buntujemy się przeciw złu, które wzbudza naszą odrazę. Ale bez względu na to, co robimy, fakty pozostają faktami, czy tego chcemy czy nie. Światowi faktów, w którym „rządzi przypadek", muszą się w końcu poddać i niewierzący, i wierzący Niewierzący poddaje się przypadkowości, a wierzący - nieprzeniknionej woli Stwórcy. Poddać się muszą obaj. Ten drugi ma większą ufność zarówno w rozumność, jak i w zrozumiałość wszechrzeczy.

Ale być może kolejnym sposobem patrzenia na przypadkowość jest ten zaproponowany przez Stephena Barra, fizyka:

> Być odpowiedzialnym agensem to znaczy być w stanie narzucić własny porządek zdarzeniom. To wymaga istnienia pewnego pozornego „nieporządku" w sytuacjach zjawiających się przed nami niczym materia, którą możemy kształtować naszym działaniem. Świat bez nieporządku, bez „przypadkowych" i „losowych" zdarzeń, byłby

> światem, gdzie wszystko rozgrywa się według jednego, prostego, przewidywalnego schematu. To z konieczności musi być świat różnorodny, świat mnogości schematów, wątków, ciągów przyczynowych, istniejących jednocześnie, które czasami na siebie nawzajem zachodzą, krzyżują się lub nawzajem wykluczają. Świat bez przypadku byłby światem jednego jedynego, nadrzędnego, dominującego schematu, jednego wątku bez wątków pobocznych, jednej fabuły zamiast całej sieci splatających się historii. Wszystko w idealnym porządku, jak na musztrze. W takim świecie nie byłoby miejsca na wolność. Nie byłoby też miejsca na odwagę ani na nadzieję, ani na czujność, ani na wyzwanie, ani na ludzką opatrzność[7].

Kolejny problem dręczący Heather przez długi czas dręczył także mnie. Gdy zaczynałem próbować myśleć w kategoriach wieczności, było mi trudno wyobrazić sobie wymiar istniejący poza czasem, a co dopiero taki, w którym pochód wydarzeń w czasie widziany jest w jednym równoczesnym mgnieniu.

Jednak kiedyś, stojąc na górskim szczycie, spojrzałem w dół na całą sieć dolin, gdzie pociąg, dysząc, jechał w jedną stronę, gdy tymczasem po przecinającej tory szosie, niewidoczne za zakrętem, trzy czy cztery samochody zdawały się poruszać z prędkością, która zaraz przywiedzie je wprost pod koła pociągu. Ani maszynista, ani kierowcy samochodów nie mogli się jeszcze zobaczyć; nie widzieli tego, co widziałem ja. Miałem wrażenie oglądania w zwolnionym tempie zapowiedzi teraźniejszych i przyszłych momentów w jednym rów-

7 S.M. Barr, prywatna korespondencja z autorem, 9 października 2007.

noczesnym mgnieniu. Oczywiście ten przykład nie jest idealny. Ale pomógł.

W liście Heather jest jedno zdanie, które szczególnie dobrze odzwierciedla moje własne pierwotne zagubienie. Pisze ona:

> Nie pojmuję, jak „zezwalając" na ludzkie wybory, których wola już zaistniała w Jego „teraźniejszości równoczesnej", Bóg przerzuca odpowiedzialność za tragedie na omylnego człowieka.

Problem rodzi się w użyciu przez autorkę tych ostatnich fraz: „zezwalając", w Jego „teraźniejszości równoczesnej" i „wola już zaistniała". Ta myląca kolejność czasów wprawia ją w zakłopotanie. Oto jak teraz myślę o tej konsternacji: Bóg chce świata, w którym wolne podmioty działają w sposób wolny. On nie tylko „zezwala", by coś się wydarzało. On upoważnia wolne podmioty do działania, nawet nieuważnego, niezgodnego z Jego wolą lub po prostu sprzecznego ze zdrowym rozsądkiem. Wolne podmioty działające w sposób wolny - pomimo że często te działania prowadzą do irracjonalności - oto czego chce teraz i chciał zawsze. Nie n a k a z u j e działań irracjonalnych (lub złych). Ale oczywiście powołał do istnienia - w sposób świadomy i uważam, że piękny - świat, w którym możliwe jest wolne działanie, a zło i nieszczęścia bywają często przemieniane przez odwagę, duchową hojność i miłość bliźniego w objawienia wielkiego człowieczego piękna. Pośród straszliwych płomieni trawiących południową Kalifornię (koniec października 2007 roku) nagranie wideo ukazuje triumfy ludzkiego ducha w słowach i działaniach tak wielu (choć nie wszystkich) ofiar.

Tradycja utrzymuje, że gdy człowiek wybiera X, to Bóg na X zezwala (pozwala człowiekowi działać, nawet jeśli nie podobają Mu się skutki tego działania). To znaczy Bóg nie wymusza zaistnienia konkretnych ludzkich działań. Wolne ludzkie istoty działają w sposób wolny. Bóg nie powołuje swoją wolą do istnienia działań człowieka, dopóki człowiek sam z siebie nie zdecyduje się działać. Tak jak ja to widzę, to jedyny sposób, w jaki ludzka wolność się urzeczywistnia. Użyte przez Heather sformułowanie, że Boża „wola już zaistniała", pokazuje, że autorka znowu umieszcza Boga w czasie. Wyobraża sobie, że w Bogu wola tego czynu „już zaistniała", nawet z a n i m ten kierowca popełnia błąd nieuwagi. Więc tak naprawdę - zdaniem Heather - odpowiedzialny jest

Bóg. A On próbuje „przerzucić odpowiedzialność" na kierowcę - odpowiedzialność, którą tak naprawdę ponosi On sam.

Tak jak ja widzę tę tragedię, to kiedy kierowca nie zauważył świateł, do których przestrzegania zobowiązywało go prawo, nie robił tego celowo, tylko niechcący. Więc władze Los Angeles nie oskarżyłyby go, nie mogłyby go oskarżyć, o celowe zabójstwo. Nie zamierzał okaleczyć ani zabić swojej rodziny. Nie działał z premedytacją, tylko nieostrożnie - było to zwykłe nieostrożne działanie. Nie widzę poważnych powodów, dla których sam Bóg miałby go winić. Impertynencją byłoby wyobrażać sobie, że ten nieszczęsny człowiek i jego rodzina bardziej obchodzą n a s niż swego Stwórcę. Na dodatek Stwórca dysponuje środkami okazania im swojej troski w sposób dla nas niemożliwy. Heather może obwiniać Boga; to całkiem naturalne. Ale część z nas będzie ufać Mu, że przemieni zło w dobro, nawet jeśli nie mamy pojęcia, jak mogłoby się to stać.

Bardziej wnikliwie przedstawia to Stephen Barr:

179

> Istotniejszą kwestią metafizyczną jest tutaj to, że Bóg chce c a ł o ś c i, i tę całość aprobuje. Nie chce śmierci tego nieszczęsnego człowieka na przejeździe kolejowym dla samego faktu jako celu samego w sobie i jako czegoś samego w sobie dobrego. Niektóre zdarzenia, gdy rozważać je same w sobie, oczywiście nie są dobre, lecz skrajnie tragiczne. Ale zanim potępimy Boga, zastanówmy się: my sami ustanawiamy i aprobujemy jako dobre systemy, których koniecznymi następstwami bywają wydarzenia bolesne i tragiczne - na przykład systemy edukacji i systemy gospodarcze. Czy gdy profesor oblewa studenta, sprawiając tym samym, że jego życiowe nadzieje legną w gruzach, czyni zło? Czy chce, żeby student oblał? Czy jakikolwiek system, w którym tak się dzieje, jest niesprawiedliwy? Fakt, że w świecie jest dużo tragedii, nie jest argumentem za tym, że świat jest niedobry[8].

Wiara żydów i chrześcijan uwzględnia ufność w Boże tajemne ścieżki. Żydzi i chrześcijanie utrzymują, że nieprzeniknione Boże zrządzenia zawsze prowadzą do ostatecznego dobra, chociaż pojedynczy wierzący może nie być w stanie sam tego zobaczyć. Oczywiście ja sam nie widzę, w jaki sposób zdarzenie na torach mogło posłużyć dobru tych dwóch ofiar czy tych dwojga udręczonych ocalałych. Na podstawie własnego doświadczenia z przecierpianym złem czasami (nie zawsze) odkrywam, że było w nim jakieś dobro, choć nie takie, które mógłbym dostrzec na bieżąco. W każdym razie Heather ma rację. Musimy dostrzegać Opatrzność nie tylko w rzeczach dobrych, ale i złych. Zarówno kiedy jest to radością, jak i kiedy jest męką.

8 Tamże.

180

Gdyby to byłą prawdą, nie zwlekałbym z zapewnieniem Heather, że rozum ludzki może się równać z Boskim lub go przewyższyć. Ale nasze własne doświadczenie uczy, że tak nie jest. Greccy i rzymscy filozofowie odkryli to samo. Tak więc stoimy przed wyborem: czy przykroić Boga do ludzkich rozmiarów i osądzać Go wedle ludzkich standardów? Czy też przyznać się do własnych ograniczeń, w trwodze podziwiając wykraczające poza nasze poznanie porządek i piękno, do którego miary nawet zbliżyć

się nie możemy? Zrzędzimy i wierzgamy przeciwko ościeniowi. Odpychamy go. Ale często nie da się zrobić nic prócz pogodzenia się z faktami. Co się stało, stało się. Co się zdarzyło, zdarzyło się.

(5) Przyjmuję więc jako chrześcijański truizm, że wola Boża przejawia się w najmniejszych szczegółach ludzkich zdarzeń. Nic nie wydarza się bez - przynajmniej - Jego „pozwolenia", a wszystko, co się wydarza, jest w Bożym mniemaniu „dobre i on to kocha", że użyję sformułowań pana Novaka. (...) Tak więc dochodzę do wniosku, że jako wzór sędziego, prawodawcy czy chociażby istoty współczującej, pozostawia Bóg wiele do życzenia.

„Bóg pozostawia wiele do życzenia", jeśli się przypuszcza, że Bóg działa lub powinien działać, tak jak działamy my. Czy Heather naprawdę uważa, że ludzcy sędziowie, ludzcy inżynierowie społeczni robią taką świetną robotę, budując utopie, w których nie ma zła, niechcianych konsekwencji i ani śladu niesprawiedliwości? Ja sądziłbym raczej, że jest odwrotnie: że to porażki sprawiedliwości w zwykłym ludzkim życiu, w relacji człowieka z człowiekiem rodzą ten głód sprawiedliwości w ludzkim sercu,

181

który mówi, że gdzieś ta sprawiedliwość musi być. Pragnienie sprawiedliwości rodzi wizje Boga, prawda? Ateiści mogą powiedzieć: nie, nieprawda. Skąd więc bierze się w nich pragnienie czegoś, czego nigdy nie stworzył żaden naród, nie wiedział żaden człowiek - idealnej sprawiedliwości na ziemi?

W moim mniemaniu pragnienie to pochodzi z jakiejś tkwiącej głęboko pamięci naszych własnych korzeni u źródła sprawiedliwości, prawdy i miłości - w Bogu. U Źródła wszelkiego istnienia. Przynajmniej tak myśleli Grecy.

(6) Ale przetestujmy ideę Bożej „ostatecznej dobroci (...) sprawiedliwości i szczodrości" w konfrontacji ze zdarzeniami świata naturalnego. W jakim sensie „dobru" dziecka służy urodzenie się upośledzonym albo ze śmiertelną chorobą krwi? (...) A jeśli odwaga w obliczu śmiertelnej choroby jest takim „dobrem", to czemu nie życzymy jej wszystkim? I jak Bóg wybrał dla dobra wczesnej śmierci tylko niektóre dzieci, a innych nie?

Mamy tutaj trzy naprawdę trudne pytania. Każde z nich przekracza moje kompetencje, ale spróbuję. Zdarzyło mi się widzieć, jak upośledzone dzieci przemieniają dom, w którym przyszły na świat, i wytwarzają wokół siebie aurę „cierpiącej miłości" w całym tym radosnym splendorze, jaki przypisywał jej Dostojewski. Widziałem, jak te dzieci upajają się szczęściem bycia kochanymi, chociaż zakres ich świadomości i działania nie był tak duży jak ich rodzeństwa. Tak więc takie nieszczęśliwe zdarzenia można przemienić w pewnego rodzaju rodzinną radość.

Oczywiście jest zapewne równie wiele przypadków, że żadna taka przemiana nie zachodzi. Wiem o przynajmniej

182

jednej rodzinie, w której niepełnosprawność dziecka osłabiła oboje rodziców, sprawiła, że się od siebie odwrócili, a kiedy biedne dziecko umarło - rodzina się rozpadła.

Ponieważ nie życzymy nikomu cierpień ani nie żądamy od nikogo heroizmu, nie modlimy się o śmiertelną chorobę dla nikogo, bez względu na to, czy mogłaby zadziałać przemieniająco. Pożądana jest zwyklejsza ścieżka: zdrowego dziecka i zdrowej matki. Ale kiepska byłaby filozofia, która nie przygotowywałaby rodziców na najgorsze i nie wiedziała, jak przemienić tragiczny defekt w potencjalny pozytyw. Nikt nie wie, dlaczego Bóg jednych przeznacza na to, a innych na tamto. „Zwykły" bieg rzeczy to zdrowe dziecko i średnia śmiertelność. Czy to nie wystarczający powód, by dziękować Bogu i docenić Jego dobroć „tak w ogóle"? Znacznie trudniej przychodzi nam przełknąć przypadki ciężkie, anomalie. Jednak jeśli Bóg jest Bogiem, to jest z nami tak w jednym, jak i w drugim przypadku, jakkolwiek trudno nam to zobaczyć i znaleźć w tym pocieszenie.

Profesor Gelernter komentuje uczenie:

> Wszyscy wiemy, że zło i ból tego cierpiącego świata każą nam się zwrócić do środka, ku tej jednej ścieżce wiodącej do poznania samego siebie i Boga. To, czego nie wiemy, to to, czy prawdziwe, pełne poświęcenia współczucie istniałoby bez nieszczęścia i cierpienia. Czy bez tego mogłyby istnieć heroizm moralny i towarzyszące mu siła i głębia charakteru? A teraz stajemy przed dobrym pytaniem wątpiących: nawet przyjmując, że istnienie na tym świecie współczucia zawdzięczamy cierpieniu, to czy zysk wart jest tej ceny? Albo przyjmując, że ceną ludzkiej wolności jest ludzkie cierpienie, czy wolność warta jest tej ceny? Albo, mówiąc słowami sławnego talmudyczne-

> go zapytania, czy człowiekowi byłoby lepiej, gdyby nie został stworzony? Dwie słynne szkoły, Hillela i Szamaja, spierały się na ten temat (jak zwykle) i doszły do następującego wniosku: Lepiej byłoby człowiekowi nie być stworzonym. Ale rabini wiedzą, że ich wizja jest ograniczona, a ich zadaniem jest przyjmować świat takim, jakim stworzył go Bóg[9].

(7) Podstawową definicją sprawiedliwości jest jednakowe traktowanie przypadków podobnych, a różne traktowanie przypadków niepodobnych. (...) Jednak w wypadku Bożej sprawiedliwości widzimy różne traktowanie przypadków podobnych, a jednakowe niepodobnych, i to ustawicznie - przynajmniej tak to wygląda w naszych oczach.

W rzeczywistości osądzanie jest często kwestią uchwycenia okoliczności każdego przypadku i przykrojenia osądu do kanciastej rzeczywistości. Gdyby sprawiedliwość była po prostu arytmetycznym sumowaniem tego, co podobne, mogłyby to robić komputery, bez pośrednictwa sędziów. A pytać, jak Bóg decyduje robić to, a nie tamto, to chcieć stanąć na Jego miejscu albo stanąć za Nim jak sędzia sportowy, liczący trafienia. Takie pytania, niestety, umniejszają to, co nawet Grecy i Rzymianie rozumieli pod pojęciem „Boga". Nie mówiąc już o żydach i chrześcijanach, którzy zaszczepili ludzkiej świadomości poczucie posiadania sumienia, wewnętrznej wolności i dobrowolnie wybranej (lub dobrowolnie odrzuconej) przyjaźni z boskością.

[9] D. Gelernter, prywatna korespondencja z autorem, 9 października 2007.

(8) Mogę żyć z koncepcją Boga nieprzeniknionego, o ile jest konsekwentnie stosowana. Ale ustawicznie słyszę wierzących, jak pewni siebie interpretują Boskie intencje, gdy coś dobrego przydarza się im samym lub komuś innemu. Ale jeśli Bóg ustawicznie oscyluje między tajemniczością a przejrzystością, to dlaczego zakładać, że Jego wolę daje się odczytać właśnie w zdarzeniach szczęśliwych?

Heather, trafiłaś w sedno. To świetna nauka dla żydów i chrześcijan. Albo wierzą, że Bóg jest suwerenny, a nie jest sługą ich woli, ich potrzeb i ich interesów, albo w miejscu Boga postawili sobie bożka. Boża wola jest obecna we wszystkim, inaczej w rzeczach dobrych, a inaczej w złych. Bóg nie pochwala wszystkich czynów jednakowo ani - jak nam powiedziano - nie „nagradza" ich jednakowo w ostatecznym rozrachunku.

A jednak ludzkim odruchem jest wybuch wdzięczności, gdy spotyka nas coś dobrego, i popadnięcie w wewnętrzny zamęt, gdy uderza w nas ból i czyste zło. Czasami nie jest aż tak, że chciałoby się odrzucać Bożą wolę. Raczej jest tak, że jest ją tak trudno przyjąć i człowiek nie jest pewny, czy jest w stanie publicznie mówić o tym bólu. Może później. Nie teraz.

Profesor Barr proponuje bogatszą i bardziej liryczną odpowiedź:

Dlaczego dziękujemy Bogu za szczęśliwy los, ale nie winimy Go za nieszczęśliwy? Tak naprawdę powinniśmy dziękować Mu w każdym momencie istnienia za nasze istnienie w tym właśnie momencie, za wszystkie błogosławieństwa, jakimi się cieszymy - za zdolność myślenia, wiedzenia i słyszenia, smakowania i dotykania, porusza-

nia się i działania, wiedzy i rozumienia, kochania i bycia kochanym. Wszystko, co mamy, w każdym momencie pochodzi od Boga i w każdym momencie powinniśmy Mu dziękować. Ale będąc takimi, jakimi jesteśmy, zapominamy i często przyjmujemy pewne rzeczy jako oczywiste. Dopiero kiedy zdarza nam się sytuacja, że niebezpieczeństwo było tuż, tuż i o mało co nie straciliśmy czegoś ważnego, przypominamy sobie, że powinniśmy po pierwsze dziękować Bogu, że w ogóle to coś mamy. Kiedy samochód gwałtownie skręca i niemal na styk wymija jadącego z naprzeciwka, mówimy: „Dzięki Bogu". Właśnie nam się przypomina, żeby podziękować Bogu za całe życie, które dal nam do tej pory, i za to, że pozwolił nam jeszcze trochę pożyć. Jeśli jednak stanie się coś, co pozbawi nas zdrowia, bogactwa czy nawet życia, nie mamy prawa twierdzić, że Bóg nas z czegoś „obrabował". To, co straciliśmy, było Jego darmowym podarunkiem, a nie czymś, do czego mieliśmy prawo[10].

10 Uwaga profesora Barra przywodzi na myśl telewizyjny *show Candid Camera* (odpowiednik polskiej „ukrytej kamery" - przyp. tłum.). Prowadzący zaczepili w supermarkecie trzy kobiety i powiedzieli im, że zajęły odpowiednio pierwsze miejsce jako milionowy klient oraz miejsce drugie i trzecie. Nagrody ogłoszono w odwrotnym porządku. Ta, która zajęła trzecie miejsce, była uradowana, gdy się dowiedziała, że wygrała darmowy tygodniowy wyjazd na Hawaje, ta, która zajęła miejsce drugie, była zachwycona swoją wygraną: dwutygodniową darmową wycieczką na Bahamy. Obserwując obie uczestniczki, zdobywczyni pierwszego miejsca wprost wychodziła ze skóry w oczekiwaniu na swoją kolej. Kiedy jej powiedziano, że nagrodą główną jest piesze zwiedzanie miasta Secaucus w New Jersey, wpadła we wściekłe oburzenie: jakże niesprawiedliwe było przyznanie jej najmniej ekstrawaganckiej nagrody. Ale oczywiście nie była to żadna niesprawiedliwość - wygrała darmowy podarunek; nikt nie był jej nic winien.

186

3. CZY TO WDZIĘCZNOŚĆ JEST LINIĄ PODZIAŁU?

Jesienią 2007 roku miałem przyjemność być świadkiem międzyreligijnego spotkania w katolickiej katedrze w Louisville w stanie Kentucky które zorganizował pewien dyrektor wykonawczy będący kwakrem (urodzonym w nie- religijnej rodzinie żydowskiej). Spotkaniu przewodniczyli lokalni przywódcy około szesnastu różnych wspólnot religijnych z okolicy: muzułmanów, hinduistów, Indian, baptystów, metodystów, żydów, katolików, unitarian, episkopalian i innych grup o korzeniach azjatyckich i afrykańskich. Wówczas tematem dorocznego nabożeństwa modlitewnego była „Wdzięczność Bogu" i każda z osób przewodniczących spotkaniu odczytywała fragment świętego tekstu swojej tradycji tę wdzięczność wyrażający. To był piękny wieczór zarówno w swoim - nieuświadomionym - odniesieniu do tego narodu jako „ludu całego świata", jak i na poziomie lokalnej wspólnoty. Żadnej z tych społeczności religijnych nie brakowało wymownych sposobów dziękowania Bogu za rzeczy zwyczajne - za życie, za dar istnienia, nawet za nauki, jakich może nam udzielić cierpienie.

Ogromnie mi się podobały te wzajemnie dopełniające się melodie dziękczynne, których słuchałem w Louisville; i wtedy sama z siebie nabrała kształtu myśl: czy ta zdolność dziękowania Bogu, a nawet naturalna ludzka skłonność do tego, by Mu dziękować, nie jest linią dzielącą ateizm od poznania Boga? Ci, którzy utrzymują, że z punktu widzenia metafizyki wszystko jest losowe, zakorzenione w przypadku, pozbawione planu i linii narracyjnej, oparte na zaciekłym współzawodnictwie o przetrwanie, Czemu lub Komu mogliby dziękować? Jeśli w ogóle jakieś podziękowanie się należy.

187

To żywe doświadczenie przywiodło mi na myśl pewien wnikliwy fragment bardzo bystrej recenzji kilku nowych książek napisanej przez Theodore'a Dalrymple'a. Autor określa się mianem ateisty, ale jest niezwykle przyjaznym, nieuprzedzonym i spostrzegawczym krytykiem. Dalrymple, psychiatra, wini przedstawicieli nowego ateizmu za pozbawianie miliardów istot ludzkich kluczowej siły cywilizującej - pragnienia wyrażania wdzięczności:

> Słabość nowego ateizmu ujawnia się w jego podejściu do naszej cywilizacji, która do niedawna była z gruntu religijna. Żałować religii to tak naprawdę żałować naszej cywilizacji, jej pomników, jej osiągnięć i jej dziedzictwa. Moim zdaniem, brak wiary religijnej, o ile nie znamionuje jej mordercza nietolerancja, może mieć szkodliwy wpływ na ludzki charakter i osobowość. Wyrugowując ze świata celowość, sprowadzając go do świata ślepych faktów, wyrugowujemy zeń zarazem (przynajmniej dla wielu ludzi) powody do wdzięczności, a poczucie bycia wdzięcznym jest niezbędne zarówno do szczęścia, jak i do przyzwoitości. Bo tym, co może wkrótce i nazbyt łatwo zastąpić wdzięczność, jest poczucie, że coś się nam należy. Bez wdzięczności trudno jest docenić i być zadowolonym z tego, co się ma: życie stanie się egzystencjalnym szałem kupowania, którego żaden produkt nie nasyci[11].

Tymczasem dla tych, którzy znają Boga, życie jest rozmową. Zawsze są gotowi wznieść ku Wszechmogącemu swoje uczucia, kierując ku Niemu swoją wolę: „Bądź

11 T. Dalrymple, *What the New Atheists Don't See,* „City Journal", t. 17, nr 4, jesień 2007.

wola Twoja". Dla nich świat jest na wskroś osobowy. Chodzi w nim o przyjaźń, o bliski kontakt z najbliższym Przyjacielem. Modlitwa jest jak oddech, jak swobodna rozmowa z Ukochanym. Nawet kochać drugiego człowieka, małżonka czy dziecko to kochać poprzez Boskie źródło wszelkiej miłości, w nim i za jego sprawą: *Deus Caritas est.* Bóg jest tą szczególną formą miłości zwaną *Caritas.*

W tej perspektywie „globalizacja" następuje nie tylko za sprawą międzynarodowych deklaracji praw człowieka (jak ta ogłoszona przez ONZ w 1948 roku), nie tylko poprzez wymianę gospodarczą. To także - i znacznie głębiej - rozrastająca się wspólnota tych, którzy, każdy na swój sposób, mają udział w Transcendentnym, który w swoim bezmiarze i w potędze swej wizji włącza w siebie ich wszystkich. Heather Mac Donald zaobserwowała tę jaskrawą linię podziału we własnym życiu:

> Jedynym przekonującym powodem istnienia religii, jaki dostrzegam, jest potrzeba dziękowania. Wiem, że prowadziłam niezwykle uprzywilejowane życie. Wszystko zostało mi dane. Nic nie musiałam robić sama. Dano mi wszelakie możliwości. Nie mam nikogo, komu mogłabym dziękować, oprócz swoich rodziców. Kiedy człowiek zdaje sobie sprawę, jakie ma szczęście, czuje potrzebę wyrażenia jakiegoś wszystko obejmującego podziękowania.

Kilka dekad wcześniej to niezaspokojone pragnienie odbiło się także w odkryciu poczynionym niechętnie przez leciwego już Jeana Paula Sartre'a przy okazji refleksji nad tym, jak trudna była dla niego praktyka ateizmu. Otóż często łapał się na tym, że w spontaniczny, naturalny

sposób dziękuje komuś, sam nie wie komu - jakiejś transcendentnej obecności przenikającej wszystko wokół. Piękny zachód słońca mógł w nim wywołać takie poruszenie serca. Sartre natychmiast odrzucał tę myśl jako niegodną osoby racjonalnej. Ale uczciwie to odnotował.

Sam będąc już w starszym wieku, ku swemu zdziwieniu odkryłem, jak trudne jest dla wielu ludzi spoza chrześcijańskiej tradycji, wychowanych w *stricte* areligijnym otoczeniu, samo tylko wyobrażenie sobie, czym mogłoby być „poczucie transcendencji". Próbują, ale dochodzą tylko do pytania: jak skądinąd inteligentni ludzie mogą wierzyć, że jest jakiś Bóg, któremu warto dziękować? Znający Boga są dla nich tajemnicą.

Typowa odpowiedź, jakiej sobie udzielają - jak ujmuje to Heather w internetowym wywiadzie - brzmi, że wierzący „gotowi są odłożyć na bok racjonalność, bo odczuwają głębokie emocjonalne albo psychologiczne pragnienie wiary w istotę transcendentną, odpowiedzialną za nasz świat. To część mózgu, która nie angażuje empirycznego rozumowania".

Ale ten sposób łatwego wyjaśniania tajemnicy rodzi dwa pytania. Po pierwsze, głosić wąsko rozumianą formę „empirycznego rozumowania" to ograniczać się do świata

materii. A takie twierdzenie jest sądem metafizycznym. I wymaga dowodu, nie tylko asercji. Ale rzeczywiście, jeśli jesteśmy metafizycznie okrojeni do poznania ograniczającego się do świata materii, to nie da się znaleźć dowodu na transcendencję w nas i wokół nas. Tak więc twierdzenie to rodzi pytanie o znaczenie słowa „empiryczny".

Po drugie, dlaczego zakładać, że to wierzący, a nie ateiści „odkładają na bok racjonalność"? I że tylko wierzący odczuwają „głębokie emocjonalne albo psychologiczne

pragnienie"? Jest mnóstwo dowodów na to, że ateiści także mają głębokie emocjonalne i psychologiczne pragnienia prowadzące ich do podejmowania decyzji, które (nawet w ich własnych oczach) przeczą ich osobistemu doświadczeniu.

Dlaczego ateiści zmuszeni są tak wąsko pojmować „rozum", „empiryzm" i „racjonalność", nawet wbrew zdrowemu rozsądkowi - własnemu i ludzkości? Dlaczego pragną przyjmować pozę wyzywającego Prometeusza? Czy to, co ich nakręca, to dziarskość Miltonowego Lucyfera: *Non seruiam!* (Nie będę służył!)?

„Czy zauważyła pani, że im bardziej człowiek inteligentny, tym mniej religijny?" - pyta dziennikarz panią Mac Donald. „Nie. Dlatego pozostaje dla mnie tajemnicą, jak to się dzieje, że ludzie bardzo inteligentni mogą być religijni" - prostolinijnie odpowiada Heather.

Co do mnie, to spotkałem mnóstwo niezbyt bystrych ludzi będących ateistami; niektórzy z nich byli niewykształceni, inni wykształceni tylko w granicach banalnej, konwencjonalnej mądrości. Owszem, jest wielu błyskotliwych ludzi będących ateistami; wielu nie tylko spotkałem, ale w niektórych swoich miejscach pracy byłem nimi otoczony. Prawie wszystkich ich podziwiam. Ale pozostają dla mnie tajemnicą. Jak mogą nie widzieć tego, co wielu innych widzi z łatwością, a niektórzy - z trudem, ale w końcu dostrzegają?

Niektórzy ludzie zdają się czerpać pocieszenie z myślenia o cudach naszego naturalnego środowiska jako „niezwykłym wykwicie miliardów lat ewolucyjnej złożoności". Nie doznają innego poczucia wdzięczności i zadziwienia.

Inni ludzie zdają się zyskiwać jaśniejsze poczucie „skupienia" w sercu rzeczywistości, lepszego zestrojenia

z prawdą rzeczy, w świecie bardziej złożonym, niż pozwala na to filozofia materialistyczna i wąskie rozumienie „empiryzmu". Ci za „empiryczne" uważają także ludzkie doświadczenia takie jak wgląd i osąd, poczucie pełni tudzież doświadczenie świata jako emanującego osobową miłością i obecnością.

Oni także chcą odwołać się do czegoś jak najbardziej „empirycznego". Nakłaniają ateistę - cóż on czy ona ma do stracenia? - by eksperymentował, by przez chwilę popróbował. „Skosztujcie i zobaczcie, jak Pan jest dobry". Zwróćcie się ku swemu wnętrzu, rozmawiajcie, bądźcie otwarci i uważni. Posłuchajcie wewnętrznej ciszy. Niech wszechświat przemówi do was z jej głębin.

Rzecz jasna ci, którzy wybierają nieprzyjęcie tej wewnętrznej tożsamości, tę wizję odrzucają. Zaciskają powieki, by jej nie dojrzeć.

To jest niewątpliwie ta jaskrawa linia podziału. Ale wiąże się z nią pewna tajemnica: dlaczego jedni przechodzą na tę stronę, a drudzy na tamtą? Kordon się dzieli za sprawą

wolnej woli. Czy więc wzajemne uprawianie upraszczającej psychologii coś tu pomoże? Chyba rozsądniej będzie z większym szacunkiem słuchać jedni drugich. Mamy do czynienia z tajemnicą. Z zagadką.

Może więc powinniśmy dogłębniej przebadać naturalny ludzki impuls wyrażania wdzięczności - wdzięczności dla natury jako takiej, dla tej całości, której jesteśmy częścią, może nawet dla kochającego Źródła wszystkiego, co jest. W tym umysłowym krajobrazie być może skryty jest klucz do wewnętrznych drzwi.

Na takiej ciemnej równinie zbliżamy się do najgłębszych zakamarków ludzkiej wolności, do jej najskrytszego jądra.

4. DOBRO PRZYCIĄGA WSZYSTKO DO SIEBIE

Pośród wczesnych filozofów pogańskich zwłaszcza Platona zadziwiało przejawiające się w świecie piękno, widzialne dla wewnętrznego oka formy, doskonałość, ku jakiej wszystko zmierza. To uporządkowane piękno wydało mu się tak wspaniałe, że przyszło mu na myśl, iż życie na tej ziemi, życie wiedzione pod przywództwem samego tylko rozumu empirycznego (którym Platon nigdy nie pogardzał, lecz które szanował), jest jakby życiem w jaskini, skrytym w cieniu przed jasnością na zewnątrz. Wewnętrzny ogień erosa dociekania kazał mu szukać czegoś więcej, czegoś wyżej.

Myślę, że coś z Platońskiej wizji kryje się w metafizyce Heather. Ona naprawdę postrzega ludzi jako dążących do „form" takich jak prawda, sprawiedliwość, roztropność, zgoda i troska człowieka o człowieka. Mierzy postęp miarą zbliżenia do tych form. Zdaje się widzieć, jak te formy przyszłości wzywają nas do coraz bardziej budującego postępu.

Mac Donald w swoich tekstach zdaje się żarliwie poruszony kwestią sumienia, sprawiedliwości i ostrożnego użycia rozumu, uradowana zwłaszcza tym, jak postęp przyczynia się do zmniejszenia cierpień jej bliźnich. Twierdzi uparcie, że te wewnętrzne dążenia są „wrodzone", nie zasłużone, ale dane. Ta namiętna wiara nie przesłania jej tego, jak rzeczywistość ideału sprawiedliwości zaciemniają ludzkie zacofanie, krnąbrność i opór wobec światła rozumu.

Moim zdaniem, sumienie i szlachetna tęsknota za dobrem, które zdradza Heather - a które wydają się tak różne i wyższe od „przypadkowości", w jaką utrzymuje, że wierzy - są sygnałami boskości. Sygnały takie zaprowa-

dziły Platona i innych niechrześcijańskich filozofów do wniosku, że ostatecznie tej podstawowej siły w centrum wszechrzeczy nie można uznać za wyłącznie złą. Przeciwnie, siła dobra jest magnesem, który powoli przyciąga ludzką rasę ku górze, ku boskości. Tak jak mierzą w górę gotyckie iglice.

Zgadzam się z Heather, że można sobie wyobrazić zbudowanie ludzkiej etyki za pomocą kombinacji rozumu i wzniosłych sentymentów. Być może nie jest potrzebna ani chrześcijańska, ani żadna inna wiara. Prezydent Jerzy Waszyngton w swoim *Farewell Address* był jednak sceptyczny Dużo bardziej ufał twierdzeniu przeciwnemu:

> Religia i moralność stanowią niezbędną podporę wszystkich skłonności i nawyków prowadzących do politycznego dobrobytu. Na darmo domagałby się uznania należnego patriocie ten, kto usiłowałby podważyć te potężne filary

ludzkiej szczęśliwości - te najtrwalsze podpory obowiązków ludzi i obywateli. Polityk, jak i człowiek pobożny, winien jest respektować je i hołubić. Cała księga nie starczyłaby na prześledzenie wszystkich powiązań religii i moralności z prywatnym i publicznym szczęściem. Zapytajmy wprost: gdzie zabezpieczenie własności, reputacji, życia, gdyby poczucie religijnego zobowiązania nie towarzyszyło przysięgom będącym narzędziami sądowego dochodzenia? Bądźmy ostrożni, twierdząc, że da się zachować moralność bez religii. Cokolwiek można przyznać wpływowi wysublimowanej edukacji na szczególnej konstrukcji umysły, to rozum i doświadczenie nie pozwalają oczekiwać, by moralność narodu przetrwała bez udziału religijnej zasady (podkr. moje - M.N.).

194

Ostrożność Waszyngtona każe nam się zawahać. Zasada moralnej inercji rzeczywiście działa w ludzkich sprawach. Herbata stygnie, góry ulegają erozji, odległe gwiazdy umierają, a w ciągu pokoleń, w niektórych okresach, ludzki charakter ulega zepsuciu. Dla czysto świeckiej moralności, osłabionej przynależnym relatywizmowi brakiem wskazówek, moralna dekadencja jest wielkim ciążeniem ku dołowi. Może nie w wypadku poszczególnych jednostek obdarzonych szczególnym charakterem, ale w całej populacji z czasem zaczyna być widoczny moralny upadek. Późniejsze pokolenia starają się dorastać do heroicznych wzorców swoich przodków, ale wkrótce zapal wygasa.

W każdym razie w naszych czasach stwierdzenie Waszyngtona poddawane jest empirycznej próbie. Czy pod panowaniem tak często obserwowanego prawa moralnej inercji laickie społeczeństwa mogą przetrwać? Będziemy roztrząsać ten problem w ostatnim rozdziale.

Nie chciałbym zakończyć w tonie sugestii, że religia jest środkiem niezbędnym dla przetrwania republiki. Nie jestem gotów wypowiadać takiego duchowego stwierdzenia. Nie chcę także optować za religią ze względu na jej społeczną użyteczność. Moim celem jest tylko zatrzymać się przez chwilę nad kwestią źródła duchowej dobroci Heather i wierności takich moralnych mocarzy jak Szaranski, torturowany w gułagu.

Czemu właściwie Anatol Szaranski dochowywał wierności, kiedy czuł ból w każdej części ciała i duszy? Jego oprawcy próbowali wymyślnych sposobów podważenia wszelkiej nadziei, jaką mógł pokładać w prawdzie, sprawiedliwości i wierności sumienia. „Czemu po prostu się nie poddasz jak wszyscy inni - pytali wciąż i wciąż. - Wszystko jest przypadkowe, nieprawdaż? Choćbyś nie wiem, co robił, nic nie zmienisz".

195

Szaranski doszedł do własnej odpowiedzi.

My wszyscy też musimy.

Problem dobra jest równie nurtujący jak problem zła. Jednak zanim się z nim zmierzymy, kolejne rozmowy rodzą inne jeszcze pytania. Ale nie możemy zostawić tej rozmowy, nie zaznaczywszy z wdzięcznością, jak świetnie Heather prowadzi sprawę, z szacunkiem i otwartością, śmiało i jasno wykładając, z czym się nie zgadza.

W kolejnym rozdziale musimy spróbować stworzyć własne świeże podejście. Ci z nas, którzy wierzą, że jest jakiś Bóg - tylko na podstawie filozoficznego rozumowania - mają ku temu mocne podstawy, nawet jeśli odrzucają je ateiści.

Wielu z nas (w sumie dwa miliardy) utrzymuje, że Bóg objawił się w historii poprzez żydowskich proroków i w osobie swego Syna Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Chociaż wiara chrześcijańska nie jest przedmiotem tej książki, to nasi niewierzący koledzy tak często ją przywołują, że jakieś wstępne omówienie może być przydatne. Ale szeroko zakrojonej argumentacji przemawiającej za prawdziwością wiary chrześcijańskiej trzeba szukać nie tutaj, ale w setkach innych książek.

197

CZĘŚĆ TRZECIA
KIMŻE JESTEŚMY
POD TYMI GWIAZDAMI?

„Ateizmjest przedsięwzięciem okrutnym i dalekosiężnym - pisze Jean Paul Sartre w Słowach. - Myślę, że należycie to zrealizowałem ". Ale teraz, gdy już to swoje przedsięwzięcie zrealizował, czym różni się stan jego umysłu od stanu umysłu człowieka wierzącego? Czy ateizmjest projektem prawdziwszym, bardziej ludzkim?

Jak odpowiadać na takie pytania, gdy ma się przed sobą jedno krótkie życie, które trzeba przeżyć dobrze? Człowiek przecież nie chce niewłaściwie pojąć natury życia; nie chce dokonać złego wyboru. Jaki obrać kierunek? Decyzja ostatecznie wypływa z tego i determinuje to, kim się jest. Dociekanie poprzedzające tę decyzję wymaga jasności co do punktu wyjścia.

Beliefand Unbelief (Wiara i niewiara), 1965

199

ROZDZIAŁ 5
HORYZONTY, BLICKI
I BRZYTWA OCKHAMA

Wiara stanowi przeciwieństwo niewiary jako jedna radykalna interpretacja ludzkiego losu względem drugiej. Wierząc w Boga, człowiek przyjmuje wszechświat jako radykalnie osobowy; wierzy, że Osoba będąca rozumnym źródłem świata przyciąga ludzi - przez całe zło - do siebie. Nie wierząc, człowiek odczytuje wszechświat poprzez obraz bezosobowy: przypadek, funkcjonalizm, prawa fizyki, absurd.

Belief and Unbelief (Wiara i niewiara), 1965

Czas teraz wysunąć jakieś własne propozycje. Ale pozwólcie, że raz jeszcze powtórzę: niektórzy z najbardziej szlachetnych, odważnych i szczodrych ludzi, jakich znam, to ateiści: skrupulatni w podążaniu tropem dociekań i uleganiu samym tylko dowodom.

Ponadto obecność ateistów w powszechnym dialogu przynosi żydom i chrześcijanom ogromną korzyść. Budzi ich z samozadowolenia, zmusza do mierzenia się z nowymi argumentami i do głębszego przemyślenia dawnych. Ukróca ich pychę, samozadowolenie i bezrefleksyjny entuzjazm tak często widoczny wśród ludzi wiary. Przekłuwa balony mglistych założeń i prostych odpowiedzi. Sprawia, że zadowoleni z siebie wierzący sami wpadają w dołki własnych nierozważnych wewnętrznych

200

sprzeczności. Zachęca wierzących, by mieli głowy tęższe, ostrzejsze umysły.

A teraz moja propozycja. Logika służąca podjęciu decyzji, czy związać swoją tożsamość z ateizmem czy z Bogiem, jest swoista. Spór n i e dotyczy tego, czy w świecie jest jeden obiekt więcej (Bóg) czy mniej (ateizm). Spór koncentruje się wokół pytania, czy powinienem myśleć o wszechświecie jako o czymś nieosobowym, obojętnym wobec mnie i rządzonym przez losowość i przypadek; czy też odczytywać świat jako na wskroś osobowy, tak że wszystko, co jest (było i będzie), trwa w obecności Boga, Osoby (nie w sensie dosłownym, lecz analogicznym), która rozumie i wybiera wszystko, co z nicości powołuje do istnienia. „Istnienie" oznacza tutaj „życie w obliczu" naszego Stwórcy. Teraz używam tego terminu w odniesieniu do świadomej osoby ludzkiej, nie do wszelkich istnień.

Dla wierzącego świat jest osobowy. Wszelkie ludzkie życie jest wewnętrzną rozmową z naszym Stwórcą. Osobowość - której cechami definicyjnymi są rozumienie i podejmowanie decyzji (lub twórczy wgląd i wybór) - jest wewnętrznym kluczem i dynamiczną siłą wszechrzeczy.

Dla ateisty wszystko to jest czczą gadaniną. Solipsyzmem. Strachem przed śmiercią. Iluzją, urojeniem, trucizną. Świat niewierzącego (mówią) jest dużo bardziej ożywczy, orzeźwiający, śmiały. Każdy odważny duch jest jak Prometeusz wyrywający nicości nocy płonące łuczywo sprawiedliwości. Ateista wierzy, że ludzie wnoszą w przypadkowy, bezcelowy świat całe dobro, jakie kiedykolwiek było, jest i będzie. Brzytwą Ockhama niewierzący odcina Boga: „Nie potrzebujemy tej hipotezy". Niewierzący utrzymuje, że najelegantsze, najbardziej

201

ekonomiczne i najprostsze wyjaśnienie najprawdopodobniej będzie najlepsze. Brzytwa Ockhama zdaje się współgrać z rzeczywistością. Do wiadra pod gilotyną spada głowa Boga.

Tymczasem wierzący nie traktuje Boga jako „hipotezy", „wyjaśnienia" ani nawet jako „istności". Z perspektywy wierzącego Bóg jest wewnętrznym dynamizmem dociekania, rozumienia i miłości w jego (łub jej) życiu, ale także w życiu wszystkich innych. Dante Alighieri opisywał Boga jako „miłość, która porusza Słońce i inne gwiazdy". Wierzący postrzega Boga jako wewnętrzne, skupione i twórcze światło - oraz wewnętrzną, dynamiczną dążność - wszechrzeczy. Tak, ten szczególny rodzaj miłości przynależny tylko temu, co Boskie: *Caritas.*

W skrócie rzecz ujmując, wiara i niewiara nie są dwiema rywalizującymi ze sobą teoriami na temat zjawisk we wszechświecie. Są dwoma alternatywnymi „horyzontami". Horyzont opisuje wszystko, czego myślący, wnikliwy podmiot jest w stanie doświadczyć, co jest w stanie sobie wyobrazić, zrozumieć i ocenić jako rzeczywiste, będąc w punkcie, w którym w danej chwili się znajduje. Ludzkie horyzonty to „ruchome

systemy". Twój dzisiejszy horyzont bardzo się zmienił - ma inny zakres, inną intensywność - w stosunku do tego, który postrzegałeś, mając lat dziesięć, dwadzieścia, czterdzieści czy nawet sześćdziesiąt. Idealnie, człowiek ma nadzieję, że jego horyzont będzie się poszerzać i ogromnieć aż do śmierci.

Horyzont niewierzącego nie obejmuje osobowej obecności, która udziela odpowiedzi (ponieważ niewierzący uważa, że Bóg jest iluzją). Tymczasem horyzont wierzącego przenika niejasne poczucie, że żyje się w obecności Innego. Tak więc gdy wierzący z całych sił stara się nie współdziałać z Kłamstwem, nawet gdy poddawany jest

202

torturom, więziony bez możliwości ucieczki, to ból prowadzi do zrozumienia, że wewnętrzne światło, któremu on sam stara się być wierny, pochodzi spoza jego własnego bólu czy jego własnej siły; palący Wgląd, który rozpala całe jestestwo. Pozostając wiernym prawdzie, pozostaje wiernym nie tylko sobie, ale także Temu, który jest w nim naczelnym światłem, energią i miłością.

Są to dwa radykalnie różne sposoby bycia w świecie. Dwa różne horyzonty. A także - jeśli mogę tak rzec - dwa bardzo różne blicki.

1. A. FLEW, R.M. HARE ORAZ „BLICKI": ATEISTYCZNY, DEISTYCZNY I POWIĄZANY Z RZECZYWISTOŚCIĄ[1]

Esej Antony'ego Flewa z 1950 roku zatytułowany *Theology and Falsification* (Teologia a falsyfikacja) określono mianem jednego z najbardziej wpływowych esejów filozoficznych ostatniego półwiecza. Wiodący ateista swojej epoki wykłada w nim, że kiedy wierzący orzekają o istnieniu Boga i / lub Bożej dobroci, zdają się nie przyjmować żadnych okoliczności, które mogłyby to twierdzenie sfalsyfikować. Tak więc te twierdzenia są po prostu puste, są czczą gadaniną. Wierzący mogą myśleć, że wypowiadając te twierdzenia, coś tłumaczą. Ale nie oferują one żadnych falsyfikowanych dowodów, które pozwoliłyby innym zobaczyć, co tak naprawdę zmieniają te słowa. Nic w rzeczywistym świecie się nie zmienia zależnie od tego, czy w te stwierdzenia się wierzy czy nie (choć może zmieniać się

1 Oryg. *reality-based,* analogicznie do *faith-based* - zob. następny przypis (przyp. tłum.).

203

coś w psychice i w działaniach wierzących). Tak więc te stwierdzenia nic nie wyjaśniają.

W odpowiedzi Flewowi profesor R.M. Hare, teista, stworzył pojęcie bliku. Blik nie jest - przyjmował Hare - wyjaśnieniem; jest sposobem, w jaki decydujemy, co liczy się jako wyjaśnienie. Tutaj ludzie dobrej woli i zdrowego osądu często się nie zgadzają. Hare wyraża uznanie dla Davida Hume'a za to, że zwrócił naszą uwagę na nieunikniony osobisty charakter pewnych istotnych typów osądu, jakimi posługujemy się w codziennych relacjach ze światem. Jednych „zdrowy rozsądek" prawie zawsze kieruje tam, gdzie trzeba. Inni mają wewnętrzne oko astygmatyczne lub rozbiegane; ci zawsze widzą wszystko trochę inaczej, niż jest. Coś może być na rzeczy, ale sądzę, że Hare nie ma w pełni racji.

Niemniej jednak literatura filozoficzna dotycząca niefalsyfikowalności (a więc pustości) wypowiedzi teologicznych - jak również ciekawej, acz kontrowersjinej

koncepcji blików - jest całkiem obszerna. (Zainteresowani mogą przeszukać hasła „Flew" i „Hare" w Internecie). W każdym razie ja proponuję nieco inne podejście. Żeby tę różnicę zaznaczyć, chcę posłużyć się bogatszym pojęciem „blicku". Blick jest częścią intelektualnego nawyku, tą częścią, która kształtuje sposób, w jaki osądzamy, czy coś jest rzeczywiste czy nierzeczywiste, prawdziwe czy fałszywe, wiarygodne czy niewiarygodne. Decyduje o tym, co wysuwa się na plan pierwszy, a co pozostaje w tle wydawanego przez jednostkę osądu na temat tego, co przyjąć jako prawdziwe, a co odrzucić jako fałszywe. Blick jest czymś głębszym i szerszym niż pojedyncze stwierdzenie faktu. Blick to sposób postrzegania rzeczywistości, który nie daje się łatwo obalić za pomocą jednego lub więcej przemawiających przeciw niemu dowodów. Konstytuuje alternatywny

sposób widzenia świata, w którego świetle jedne fakty wydają się bardziej wyraziste i przypuszczalnie prawdziwe w naszej ocenie rzeczywistości, a inne mniej. Blick wynika z naszego horyzontu, z punktu, w jakim się znajdujemy w naszej podróży przez życie, z którego dostrzegamy wszelkie aktualnie dostępne naszemu rozumowi rzeczywistości: sumę wszystkiego, co można wiedzieć, znajdując się w danym punkcie wspinaczki.

W ten sposób - postulowałbym - blickiem jest ateizm, tak samo deizm, a także (na trzecim miejscu) wiara chrześcijańska i żydowska. Dla nawykłych do danego blicku cały świat inaczej wygląda. Ateiści mówią, że świat w ich oczach jawi się jako przypadkowy, bezprzyczynowy, bezosobowy, a jednak, o dziwo, doskonali się i posuwa naprzód. Dla deisty cały świat wypływa z jednej niezmiennej, wiecznej inteligencji, która odpowiada za jego niezwykłą, często wręcz matematyczną, pojmowalną jedność. Dla deisty istnieje nieosobowy Bóg inteligentnie sterujący rosnącą krzywą ewolucji (ku bardziej złożonemu, międzyosobowemu, opartemu na współpracy i empatii zachowaniu wśród przedstawicieli wyższych gatunków). Taki deista wcale nie przyjmuje żydowskiej czy chrześcijańskiej wiary. Nie ocenia natury i przeznaczenia człowieka, jak chrześcijaństwo, ani natury Boga, jak judaizm.

Tak się złożyło, że dobrego przykładu tych trzech różnych blików dostarczył sam Antony Flew w ciągu swojego życia. W roku 1950 jego blick był zdecydowanie, jasno i wyzywająco ateistyczny. W późniejszych latach postęp nauk zobligował go - jak twierdził - do zmiany zwykłego światopoglądu (blicku) wobec świadectwa otaczającej go rzeczywistości. Podkreślał, że w żadnej mierze nie uważa się za żyda ani za chrześcijanina. Postrzegał się jako bliższego intelektualnemu stanowisku Arystotelesa. I w tym

nowym blicku ateizm brzmiał fałszywie. Jakiś bezosobowy Projektant z przyszłościową wizją wydawał mu się bardziej pasować do rzeczywistości. Chcąc zaznaczyć, że jego bóg nie jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa, Flew postanowił określać się mianem „deisty", nie zaś „teisty" - podkreślając bezosobowy charakter swojego boga oraz jego brak zainteresowania ludzkimi losami i moralnością.

Innymi słowy, pierwszy pogląd Flewa na temat tego, co liczy się jako dowód, można opisać jako blick ateistyczny. Drugi - jako blick deistyczny. Zaś blick, który otwarcie odrzucał, blick judaizmu i chrześcijaństwa, był według niego blickiem powiązanym z religią[2] (na którego określenie używa się czasem pojęcia „teistyczny"). Konkretnie,

według tego trzeciego blicku Stwórca stworzył ludzi wolnymi, żeby mogli zostać zaproszeni do życia w przyjaźni z Nim. Ten Stwórca znał każdego z nich z imienia, nim jeszcze zaistniał Czas. Światem kieruje kochający, osobowy Bóg, którego obchodzi dobre życie, codzienne zarządzanie i ostateczne osądzenie ludzkich istot. Stwórca jest zatroskany natchnioną Boskim pierwiastkiem jakością moralną ich codziennego życia, nad którego prawością i poczuciem odpowiedzialności wydaje niedający się zwieść osąd. Ten trzeci blick to już było dla Flewa zbyt wiele. Jednak jego własne życiowe koleje ilustrują użyteczność pojęcia blicku dla odróżnienia horyzontu pierwszego od drugiego oraz ich obu od trzeciego.

2 Oryginalne *faith-based* odnosi się do organizacji / partii bazujących na finansowaniu przez instytucje religijne. Polski tłumacz *Boga urojonego* poniekąd omija problem, przekładając określenie *faith- based politicians* jako „politycy prawicowi" (por. R. Dawkins, *Bóg urojony,* tłum. PJ. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 387) (przyp. tłum.).

206

Christopher Hitchens przytacza własny dramatyczny przypadek, kiedy to w wieku lat dziewięciu po raz pierwszy zdał sobie sprawę, że nie wyznaje blicku teistycznego. Świadomość ta uderzyła go, kiedy jego nauczycielka pani Watts, zabierając swoich podopiecznych na edukacyjny spacer, wykrzyknęła radośnie, jak ogromnie jest wdzięczna Bogu, że stworzył świat pełen błękitu nieba i wody i tylu kojących odcieni zieleni lasów i traw, żeby człowiek mógł czerpać z nich przyjemność.

W nagłym olśnieniu Hitchens zobaczył, że pani Watts zrozumiała wszystko opacznie. Nie ma żadnego Boga, który stwarza widoczki dla przyjemności człowieka. Jest tylko przypadkowość i ślepy traf ewolucji, zmuszające istoty wcześniejsze do przystosowania się do tych elementów, które przyczyniają się do ich przetrwania w srogim świecie. Wśród tych elementów znajdują się pewne kolory, kształty i własności powietrza, w których można znajdować wytchnienie. Chwała należy się ludzkiej zdolności adaptacyjnej. Bogu żadne podziękowania się nie należą. To jest blick ateistyczny, przeciwstawny blickowi deistycznemu, a jeszcze bardziej - judeochrześcijańskie- mu. Wierzący utrzymują, że osoba ludzka, choć nieskończenie mała i pozornie nic nieznacząca pośród galaktyk, jest kluczem do odczytywania wszechświata oraz obecności i działania Boga. W życiowym postępowaniu niewierzący uważają osobę ludzką za wartość tak samo jak wierzący. Ale nie zgadzają się wnioskować na tej podstawie, że osoba ludzka jest obrazem, choćby nie wiem jak mizernym, nieskończonego Boga, Źródła wszechświata i Przyjaciela człowieka

Ułomna metafora, jaką mam zamiar przedstawić, nie wyjaśnia najlepiej pojęcia blicku, ale - mimo wad -być może nakieruje umysł we właściwym kierunku. Wyobraźmy so-

207

bie czarny okrąg narysowany cyrklem na białym papierze. Potem umieśćmy w środku okręgu czarny punkt. Teraz spójrzmy na punkt tak, jakby się cofał, a całe koło wyznaczone okręgiem zapadało się do środka. Potem zmieńmy perspektywę. Wyobraźmy sobie ten punkt na pierwszym planie, a okrąg w tle. Zmieniajmy punkt widzenia tam i z powrotem, patrząc, jak figura zmienia się ze skierowanego szpicem ku nam stożka w głęboki tunel z kropką na dnie.

Ta metafora jest ułomna, bo blick to coś więcej niż perspektywa. Blick buduje się na bazie rozmaitych wcześniejszych ocen, przetestowanych doświadczalnie i stanowiących godny zaufania poradnik praktycznych decyzji dotyczących rzeczywistości, jakie codziennie musimy podejmować. Czy spodziewam się, że człowiek chciwy i niesumienny dostanie za swoje, czy raczej zakładam, że złym tego świata często dobrze się powodzi? Na ile szacuję sprawiedliwość istniejącą - lub mogącą zaistnieć - w świecie? Rozważmy kolejne trzy przykłady.

Według jednego blicku, człowiek ma tendencję do postrzegania wszystkiego wokół jako z gruntu przypadkowego i absurdalnego; a jednak zwraca twarz przeciw zaciekle nieprzyjaznym wiatrom, ku coraz to pełniejszej sprawiedliwości, którą wspiera w zwycięstwie.

W ramach innego blicku ten sam instynkt sprawiedliwości postrzegany jest jako znak Boskiego życia działającego w nędznej materii tego świata.

Według blicku trzeciego, Stwórca jest partaczem, okrutnym i bez krzty dobroci. Nie używa swojej wszechwiedzy i wszechmocy, by oszczędzić swoim „dzieciom" cierpienia i bólu, jak zrobiłby normalny ludzki rodzic.

W ramach drugiego blicku przyjmowanego przez Flewa istnieje Projektant i Stwórca, ale jest On bezosobowy

i nie daje się oceniać antropomorficznie, wedle ludzkich standardów. Flew jest w stanie zwolnić z problemu zła Boga Arystotelesa, ale nie Boga żydów i chrześcijan, który ponoć jest dobry i łaskawy. Zdarza nam się usprawiedliwiać ludzkiego ojca, że nie w pełni rozumie okoliczności - pisze Flew - albo nie ma możliwości powstrzymania nadciągającego zła. Na podstawie żadnego z tych argumentów nie możemy usprawiedliwiać Boga. On jest wszechwiedzący i wszechmocny. Nie ma wymówki.

Żałuję, że nie mam dość talentu ani rzeczywistej wiedzy, żeby wyłożyć w schematycznej formie wszystkie typowe różnice między blickami ateisty, deisty oraz żydów lub chrześcijan. Gdybyśmy mieli taką mapę, moglibyśmy znacznie dokładniej zobaczyć, w czym się ze sobą nie zgadzamy. I moglibyśmy argumentować nie wprost, dlaczego i w czym dany blick przejawia wyższość nad innymi lub w czym tkwi jego słabość.

2. PORÓWNYWANIE I PRZECIWSTAWIANIE BLICKÓW

W tekście *Whose Justice? Which Rationality?* (Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?) Alasdair Maclntyre przedstawił metodę sprawdzania względnych mocnych i słabych punktów przeciwstawnych wizji sprawiedliwości. Nie musimy desperacko uciekać się do gry w tryktraka (co sarkastycznie zalecał Hume) tylko dlatego, że często spotykamy się z zapalczywą obroną różnic w sposobie dokonywania ocen moralnych. Pewne blicki mają mocne strony, których innym brakuje. Lepiej wytrzymują próbę długotrwałych i różnorodnych ludzkich doświadczeń. Mają większy zakres mocy wyjaśniającej. Dlatego blick

nie jest po prostu nastawieniem, wyborem opartym na preferencjach czy woli. Ma on często niezauważalną moc intelektualną. Na przykład niektóre blicki skłaniają tego, kto

je przyjmuje, do zauważenia słabości, ograniczeń lub ukrytych wewnętrznych sprzeczności blicków konkurencyjnych. Z czasem bogatsze i pełniejsze doświadczenia skłaniają wyznającego dany blick do porzucenia go na rzecz innego, bardziej zadowalającego intelektualnie, który rzuca bardziej wiarygodne światło na życie w świecie.

Dowodzi tego fakt dość częstego przechodzenia ludzi z jednego blicku na inny, który wydaje im się zapewniać więcej swobody i daje pełniejsze i bogatsze poczucie rzeczywistości. Co więcej, do takiej zmiany blicku często dochodzi wskutek sporu, dociekań, a także (przede wszystkim) zwrócenia uwagi na nowe lub wcześniej lekceważone dowody. Blicki nie są *prima facie* bezrozumne czy nieprzemyślane; nie rządzą nimi tylko pragnienie czy interes. Mogą tym wszystkim być. Ale nie można sensownie z góry przyjmować, że są; takie niedomogi ludzkiego osądu trzeba wykazywać, a nie tylko zakładać. I to wykazywać ku obopólnej satysfakcji. Inaczej nie ma dialogu, lecz jedynie seryjny monolog.

Najlepszą książką na temat blicków, na jaką kiedykolwiek natrafiłem, jest *Logika wiary,* klasyczne dzieło Johna Henry'ego Newmana - blicki są jakby nieruchomym zdjęciem jego „zmysłu wnioskowania" (*illative sense).* W toku codziennego życia możemy wyostrzyć sobie zdolność właściwego rozumowania, wydawania rozsądnych ocen, a z czasem - rozglądać się za weryfikacją lub falsyfikacją własnych praktycznych decyzji. Niektóre z tych wymogów dotyczą czegoś więcej niż tylko pojęciowego, konceptualnego zrozumienia. Szukają błyskotliwszej

i bardziej doświadczonej wyobraźni, wypróbowanej swojskości, wyczucia na praktyczną prawdę, zdrowego, niezepsutego pragnienia, żeby wszystko było, jak należy. Stawać się lepszym człowiekiem to często nawracać się pod wpływem świadectwa samego życia.

Zauważyłem, że w tych sprawach tendencje konserwatystów i progresistów mogą się różnić. Ci drudzy mogą być skłonni myśleć o naszych poprzednikach jako moralnie gorszych od nas, jako że ludzkie życie moralne jest mniej więcej stałą linią wznoszącą się. Oto dlaczego określają się jako „progresiści". Konserwatyści zasadniczo skłonni są uważać, że nasi przodkowie byli co najmniej równie mądrzy jak my, czasem nawet mądrzejsi; że większość nowych wspaniałych „reform" idzie źle; i wreszcie, że powinniśmy przetestować nowe wspaniałe pomysły pod kątem prawdopodobnych niechcianych następstw, o jakich tak wymownie uczy historia.

Podzielający blick ateistyczny wszystkie zdania, w których tkwi założenie o istnieniu Boga, uważają za fałszywe lub mylące. Jednak wielu ateistów, jeśli mają dozę autokrytycyzmu, przyznaje niekiedy, że liczne z ich własnych moralnych dążeń są takie, „jakby Bóg istniał". Ich życie moralne w dużej mierze nie tak łatwo odróżnić od chrześcijańskiego. Zazwyczaj ateiści chcą, żeby ludzie starali się ulżyć ludzkiemu bólowi i cierpieniu, a nawet wyeliminować jego źródła. Chcą, żeby ludzie nie działali tylko w ordynarnym interesie własnym lub w imię walki o przetrwanie. Nie chcą, żeby uciekali się do absolutnie wszelkich dostępnych środków. Chcieliby, żeby ludzie - nawet wbrew temu, do czego pcha ich własne genetyczne i plemienne uposażenie („samolubny gen") - nauczyli się współpracować, bycia wrażliwymi na innych i na ich potrzeby, nie obnosili się i nie byli aroganccy w ocenia-

niu innych, by nauczyli się być życzliwi, otwarci, nieustraszeni, śmiali, przedsiębiorczy, a nawet pewni siebie w kwestii przyszłości człowieka. W tych kwestiach sama nauka nie daje ateistom zbyt wielkiego wsparcia. Niektóre naukowe odkrycia sugerują, że „ludzkie przetrwanie" zależy od tych cnotliwych „nawyków serca". Ale inne zdradzają, że „przetrwanie" może być także okrzykiem bojowym głodnych i krwiożerczych wilków. *Homo homini lupus* (człowiek człowiekowi wilkiem). „Zycie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie"[3].

Tak więc wielu z podzielających blick ateistyczny chytrze przemyca do niego wartości moralne, których pochodzenie, koncepcja i długo nabywane doświadczenie jest specyficznie żydowskie i chrześcijańskie, a więc do których wyznawane przez nich ateistyczne i darwinistyczne poglądy same z siebie ich nie upoważniają. Mogą, rzecz jasna, czerpać moralne pouczenia i pociechę ze stoików, epikurejczyków, a nawet arystotelików świata przedchrześcijańskiego. (Ale w zasadzie wszyscy starożytni nauczyciele podzielali blick deistyczny lub teistyczny. Właściwie żaden z nich nie był ateistą). Żydowski uczony (i praktykujący żyd) Filon z Aleksandrii, urodzony pokolenie przed Chrystusem, twierdził, że nauki Mojżesza nie opisywały szczególnego objawienia dla jednego narodu, ale samo w sobie prawo natury moralnej, o uniwersalnym odniesieniu do wszystkich ludzi. Współcześni ateiści - zupełnie inaczej: zapożyczają szlachetną etykę starożytnych, zarazem odrzucając ich intelektualne ugruntowanie w pierwszej przyczynie, Rozumnym

3 T. Hobbes, Lewiatan *czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego,* tłum. C. Zniemirowski, Warszawa 1954.

Stwórcy, Źródle wszelkiego dobra, który wszystko przyciąga ku górze, ku boskości.

Oczywiście ci, którzy podzielają blick ateistyczny, znajdują poważne braki w blicku chrześcijańskim i żydowskim. Niektórzy znajdują również braki w deistycznym blicku Antony'ego Flewa. (Nawiasem mówiąc, liczba nawróceń z blicku ateistycznego na żydowski lub chrześcijański, a także na deistyczny, jest w naszych czasach ogromna; ale jest także dużo nawróceń na stronę przeciwną). Replikując, Flew sam czuł się w obowiązku iść tropem dowodów; a trop ten prowadził - jak oceniał filozof - do coraz to nowych znaków świadczących o istnieniu projektu i wyraźnego kierunku wzwyż w świecie, w którym żyjemy. Te dowody nie uczyniły z niego chrześcijanina. Ale kazały mu wyrzec się blicku ateizmu i spojrzeć na świat przez pryzmat blicku deistycznego. Zadziwiające jest, jak diametralnie odmieniona zdaje się znana rzeczywistość, kiedy zamieni się dotychczasowy blick na inny.

Czasami to, co doprowadza do zmiany blicku, zaczyna się jako maleńki trop, do którego dołącza się następny i następny, aż w końcu musimy przyjąć zupełnie inny punkt widzenia niż ten spokojnie pielęgnowany przez nas do tej pory. Zaczynamy wszystko postrzegać w zupełnie innej perspektywie. Być może zmianie uległo coś w nas - jeden z punktów zbiegu na naszym horyzoncie. Czasami zauważamy sporo zmian w tym, co nas otacza, zmian, które każą nam zmienić sposób patrzenia - to drugi punkt zbiegu. Często te dość poważne zmiany w naszych nawykach postrzegania zapoczątkowuje jedna maleńka wskazówka, a do niej dochodzą kolejne. Pozwólcie, że zakończę ten rozdział wymienieniem dwóch takich tropów, które być może przyczynią się do zajścia w innych tej zmiany, jaka za ich sprawą zaszła we mnie.

213

3. TROPY: JAN KEPLER I BRZYTWA OCKHAMA

Często w toku życia zauważamy pozornie trywialne kwestie, które są jakby nie na miejscu, irytują nas, zasiewają pytanie w podświadomości - a których pełne znaczenie dociera do nas dopiero później. Czasami musimy dowiedzieć się więcej o tle, kontekście, fabule, żeby dostrzec sens nowo odkrytego tropu. W tym przypadku wszystkie implikacje tych dwóch tropów uderzą nas - albo i nie - w następnych trzech rozdziałach. Moim zdaniem, każdy z tych tropów pomaga przeciwstawić jeden blick innemu. Każdy jest jak mały błysk rozpoznania, otwierający wrota zadziwienia.

1. JAN KEPLER. Pierwszym tropem jest streszczenie krótkiego fragmentu tekstu Jana Keplera, niemieckiego astronoma(1571-1630): Całą naturę da się czytać jak książkę. W chwili dokonywania jednego ze swych największych odkryć Kepler modlił się: „Dzięki Ci, o Panie nasz i Stwórco, że pozwalasz mi widzieć piękno w swoim dziele stworzenia".

Można pokładać pełną ufność w zdolności ludzkiego umysłu do nauczenia się - z czasem - wszystkiego, czego może nauczyć księga natury. Natura sama w sobie jest objawieniem umysłu o najwyższym uporządkowaniu i mądrości, wielkiej bystrości, przenikliwości i zasięgu. Dlatego nauka, tak jak natura, mówi nam dużo o Bogu.

Jak zauważył socjolog Rodney Stark, żydowski i chrześcijański Stwórca różni się od bogów ludowych religii Azji, Afryki i innych obszarów. Jest Logosem, Światłem rodzącym Wgląd (wewnętrzne Słowo) i samemu związanym rozumnymi prawami, które wypływają z Jego jestestwa.

214

Należy o Nim myśleć jak o Świetle - świetle inteligencji, wglądu, umysłu. On wszystko rozumie i porządkuje. Oto dlaczego można polegać na praktyce dociekań naukowych. Dociekania te nie są skazane na bezsens i frustrację, ale przeciwnie: znajdują przychylność u Boga.

2. BRZYTWA OCKHAMA. Wielu ateistów odwołuje się do brzytwy Ockhama. Służy im ona jako wygodne narzędzie wykluczania istnienia ducha, umysłu, Boga i innych tego typu zbędnych bytów. Istnieje kilka różnych sformułowań „brzytwy Ockhama". (Ockham, 1288-1349, był filozofem nominalistą, którego dzieło zrodziło przełom między filozofią średniowieczną a nowożytną.) Jedno z najpowszechniejszych brzmi: „Istnień nie należy mnożyć ponad potrzebę".

Ale co czyni brzytwę Ockhama prawdziwą? Dlaczego mielibyśmy uważać ją za właściwe i wiarygodne narzędzie umysłu poszukującego? Za brzytwą Ockhama kryje się pewien światopogląd. Pewien blick.

Tym niewypowiedzianym przekonaniem jest to, że świat jest jedną zrozumiałą całością i że sformułowanie krótsze jest lepsze: wewnętrzne prawidła świata wolą prostotę i ekonomiczność. Jeśli rozwiązania są prowizoryczne i zagmatwane, istnieje prawdopodobieństwo, że nie dotarły do sedna sprawy, ale są tylko przybliżone, trochę przegadane, przesadzone.

Kolejną niewypowiedzianą przesłanką jest to, że wszechświat jest integralny. Wszystko jest tutaj ze wszystkim powiązane i nie ma wielu zbędnych ruchów. Wszech-

świat jest zorganizowany w sposób niejasny, ale wysoce wyrafinowany. Sporo z niego da się opisać za pomocą wyrażeń matematycznych o coraz większej prostocie i ogromnym zasięgu.

215

4. UŻYTECZNOŚĆ BLICKÓW

Tak jak pisałem przed laty w książce *Belief and Unbelief,* zdarzają się wypadki, kiedy prawdziwych, rzeczywistych różnic między życiem wierzących a niewierzących jest zaskakująco niewiele. (Są oczywiście wypadki, w których różnice te są ogromne). Rozważmy problem zła. Bez względu na to, czy Bóg jest czy go nie ma, poważny chrześcijanin lub żyd oraz poważny ateista będą musieli stanąć wobec tych samych widocznych, bezdyskusyjnych faktów: rak zabijający młodą matkę trojga dzieci; samochód, który uderza w pociąg i wszyscy pasażerowie giną; długie i powolne umieranie na białaczkę; okaleczający na zawsze upadek ze skały w parku wypoczynkowym; nagły atak schizofrenii. Ludzkich cierpień jest tyle, że starczy dla wszystkich. Czasami są prawie nie do zniesienia.

Niektórzy mogą myśleć, że w takich chwilach wierzący znajduje w wierze „pocieszenie". W rzeczywistości wierzący mogą cierpieć jeszcze dotkliwiej. Ponieważ wiedzą, że Bóg jest dobry, a nie widzą żadnego dobra w bólu, z którym się stykają, czasami we własnej rodzinie. Tymczasem dla pewnych ateistów „problem zła" może tak naprawdę nie istnieć - już na starcie uważają oni, że życie jest irracjonalne, bezsensowne, bez serca.

Załóżmy, że niewierzący poświęca się pomocy ubogim lub opiece nad chorymi (jak doktor Rieux z *Dżumy),* a i pod innymi względami jest prawie nie do odróżnienia od oddanego chrześcijanina, z tym tylko wyjątkiem, że nie chodzi do kościoła i nigdy na serio się nie modli. W takich wypadkach, na podstawie samego zachowania prawie nie da się odróżnić poważnych wierzących od poważnych niewierzących.

216

A jednak istotna różnica może kryć się w życiu wewnętrznym każdego z nich. Niewierzący może myśleć tak: uczynię ten świat na tyle ludzkim, na ile jestem w stanie, i spróbuję zmniejszyć cierpienia tego udręczonego świata, przynajmniej odrobinę. Dowody, zwłaszcza te dostarczane przez naukę, każą mi twierdzić (tak może wnioskować niewierzący), że Boga nie ma. Świat jest bezosobowy. Irracjonalny. Obojętny. Tak po prostu jest.

Blick poważnego żyda czy chrześcijanina jest inny. Wierzący może się zgadzać z niewierzącym co do życiowych faktów. Ale będzie je inaczej interpretował. To jest siła patrzenia na te same fakty przez pryzmat innego blicku. Wierzący mimo dostrzeganego przez siebie zła widzi świat, w którym żyjemy, jako na wskroś osobowy, co jest dla niego naturalne jak rytm oddechu w rozmowie. Świat zamieszkiwany przez ludzi jest sensowny. Jest celowy. I przemieniający. Może przemieniać zło w dobro w sposób dla nas dzisiaj niewidoczny.

To tak jakby obecna ludzka kondycja była kondycją przyziemnej gąsienicy, zanim wytryśnie wolnością i światłem motyla. „Nie mamy tutaj trwałego domu". Kolejny nasz krok wiedzie gdzie indziej, ale tylko przez ogień i ciemność.

5. PROPOZYCJA

Nie pojmuję, dlaczego ateiści, deiści oraz żydowscy i chrześcijańscy teiści nie mogą się spierać na te tematy spokojnie i rozsądnie. Wypunktowanie kluczowych różnic i przeszkód na ziemi niczyjej dzielącej różne blicki powinno dokonać się - być może przy wsparciu dodatkowej

217

skrzyni wolno sączonej brandy - w ciągu najbliższej dekady lub prędzej. Taka dyskusja nie musi nikogo nawracać. Ale powinna prowadzić do zwiększenia wzajemnego szacunku wszystkich trzech zainteresowanych stron do poziomu niezaznanego od pokoleń.

W naszej wspinaczce czeka nas jeszcze kilka trudnych zakrętów.

218

ROZDZIAŁ 6
NIC NIE JEST ZAPROJEKTOWANE, WSZYSTKO JEST PRZYPADKOWE

Daniel Dennett zapewniał, że dzieło Karola Darwina pchnęło naprzód sprawę ateizmu dalej i szybciej niż jakiekolwiek inne zdarzenie w historii religii. Zdawało się, że dwoma potężnymi cięciami kosy w swoim wyjaśnianiu funkcjonowania natury Darwin wyrugował jakąkolwiek potrzebę Boga. Po pierwsze, za sprawą hipotezy selekcji naturalnej poprzez zmienność losową, a po drugie, za sprawą postulatu zasady dynamicznej - prosperowania silnych i wypleniania najsłabszych - diametralnie zmienił stojący za kosmologią i biologią światopogląd. Zmienił podstawowe założenia, z jakimi podchodzimy do rzeczywistości. Zmienił podstawowe presupozycje metafizyki.

Procesy zachodzące w świecie - zdawał się dowodzić Darwin - dzieją się nie za sprawą poczynionego zawczasu projektu, ale wskutek nawarstwiających się niezliczonych zdarzeń losowych. Oczywiście procesy te wykazują w naturze tendencję zwyżkującą. Poprzez eliminację słabszych i doskonalenie się najsilniejszych każdy gatunek stale się udoskonala. Najlepsze jest to, że zasady Darwina pozwalają na ciągłe udoskonalenia bez sterowanego wewnętrznie celu - przez zachowania losowe.

219

Te świeże intelektualne triumfy umożliwiły dwa rodzaje upragnionego przez progresistów laickich wyzwolenia: mianowicie ustanowiły dynamikę kosmicznego p o s t ę p u historycznego oraz zdjęły z barków oświeconych ciężar rządów i m o r a l n e g o o s ą d u wszechwidzącego, wszechmocnego Projektanta. Wszystko jest losowe, nieprzewidziane. Wszystko zmierza naprzód, z wyjątkiem tych słabszych istot, które z racji swojej słabości zasługują na to, by zginąć. Nie jest już potrzebna prymitywna koncepcja nadprzyrodzonego Pana i Boga. Wszystko da się wyjaśnić bez Niego.

W końcu nauka zajęła miejsce metafizyki i religii. Ateista może nareszcie czuć wyższość nad wierzącym. Te nowe pisma uczą: „Mówi głupi w swoim sercu: »Jest Bóg«" (por. Ps 14,1).

Widzieliśmy już, że Richard Dawkins w charakterze przemożnego argumentu za ateizmem przywołuje zasadę, iż ruch w przyrodzie nie postępuje od wcześniejszego planu ku jego nieodwołalnemu spełnieniu; to raczej wskutek losowych interakcji i hałaśliwych kolizji życia bardziej zaawansowane jego formy wyłaniają się z tych mniej zaawansowanych. Tak więc na początku tego procesu nie ma „ostatecznej przyczyny". Wyłania się ona przypadkowo na jego końcu. W świetle bieżącej wiedzy naukowej Boże działanie nie powołuje do istnienia ani nie pobudza do działania. Nie może być pierwszą przyczyną. To ewoluujące istoty i ich losowe zderzenia s k u t k u j ą projektem, który na początku całego procesu w ogóle nie istniał. To, co ludzie zwykli nazywać Bogiem, jest - można powiedzieć - skutkiem, nie zaś przyczyną. Zrozumiałość pojawia się w wyniku procesu zachodzącego w świecie, nie było jej na początku. U Dawkinsa czytamy:

220

Darwinowska teoria doboru naturalnego w znacznie mniej karkołomny sposób, a przy tym ze zniewalającą elegancją (i bardzo oszczędnymi środkami) rozprawia się z iluzją „projektu", wyjaśniając powstanie skomplikowanych organizmów bez uciekania się do pojęcia Stwórcy czy Projektanta[1].

I dalej:

> (...) jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy rozbudowanego procesu stopniowej ewolucji. (...) Bóg, w znaczeniu zdefiniowanym powyżej, jest urojeniem, (...) jest urojeniem niebezpiecznym[2].

Tak więc Dawkins triumfalnie przypisuje wierzącym prostacką i najzupełniej zbędną koncepcję projektu.

Jednak wbrew poglądowi Dawkinsa spokojnie można twierdzić, że pewna judeochrześcijańska koncepcja Projektu tkwi w samym centrum racjonalnego naukowego dociekania. Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa rozdziera zasłony skrywające Jego życie wewnętrzne i objawia w każdym razie tyle: wszystkie rzeczy, które stworzył, uczynił, zważając na szczegóły, i widział, że były dobre, i kochał je, i przyciągnął do siebie. Nawet najmniejszy drobiazg był poczęty i chciany przez Stwórcę, „nim zaistniał Czas". Wszystko jest zrozumiałe - więcej: r o z u m i a n e - przez Tego, który wszystko to w swojej dobroci i miłości stworzył.

1 R. Dawkins, *Bóg urojony,* tłum. PJ. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 11.
2 Tamże, s. 58, 59.

221

Zauważmy, że za tą koncepcją kryją się dwie nauki dla człowieka: po pierwsze, świat wykraczający poza granice naszego poznania nie jest inspirowany złym duchem chcącym nas upokorzyć i zniszczyć, ale pewną dozą dobroci. Po drugie, kreatywność i wynalazczość nie tylko są dozwolone, ale to właśnie przez nie naśladujemy boskość.

Te dwa przeświadczenia stanowiły dotychczas potężny bodziec dla naukowych dociekań. Pomagają wyjaśnić, dlaczego to właśnie narody dotknięte palcem judaizmu i chrześcijaństwa stały się śmiałymi, odważnymi narodami badaczy pełnymi ufności w swego Stwórcę. Te przeświadczenia pomagają wyjaśnić tajemniczą ufność w postęp,

pokładaną przez uczonych wczesnej nowoczesności (nadal chrześcijan i żydów) - ufność, która przetrwała wśród współczesnych nam ateistów mających skąpe naukowe podstawy do optymizmu. Skoro wszystko jest przypadkowe, skoro prawie wszystkie gatunki z czasem giną, to skąd mamy wiedzieć, czy Ziemi nie przejmą karaluchy?

Tym, do czego starożytni przedchrześcijańscy, przedjudaistyczni filozofowie doszli, posługując się samym tylko rozumem, i do czego dochodzi wielu dzisiejszych niewierzących, jest fakt przenikającego wszystko blasku zrozumiałości, który każe naszym umysłom z pasją poszukiwać kryjących się we wszystkim sekretów. Jest jakiś eros (wewnętrzna żądza, palący głód) zrozumienia, wobec którego wszelki inny eros pozostaje mniej znaczący. Po drugie, ten blask zrozumiałości bijący z każdej rzeczy zdaje się zlewać i łączyć, jakby wszelka zrozumiałość dostępna we wszechświecie była częścią jednego pola. Świat ma zrozumiałą (często matematyczną) strukturę.

Co rozumiemy przez tę „zrozumiałość"? Wyobraźmy sobie, że chwytamy na czarnej rękawiczce płatek śniegu i przyglądamy mu się w zachwycie. Przyjmijmy, że widzimy,

222

jak w kociołku nad paleniskiem gotuje się woda, a gdy ktoś go przykrywa, pokrywka czasem się unosi za sprawą jakiejś wewnętrznej siły. Załóżmy, że ktoś opowiada dowcip, a my stoimy na skraju grupki słuchających i chociaż słyszymy każde słowo, nie możemy zrozumieć, z czego wszyscy się śmieją; wtedy pytamy stojącego obok, on szepcze nam słówko czy dwa i wtedy także my się śmiejemy. We wszystkich tych sytuacjach umysł widzi, że coś się dzieje, i chce wiedzieć co, więc zaczyna formułować pytania. Umysł jawi się więc jako niepowstrzymany w swojej żądzy zrozumienia. We wszystkim, co istnieje, o coś chodzi. (W dowcipie absurdalnym chodzi o to, że o nic nie chodzi). Wszystko ukazuje cuda, kusząc umysł, by je zgłębiał.

Potrzymajmy na dłoni dwa lub trzy ziarnka piasku w jasnym słońcu oświetlającym kręte brzegi Atlantyku. Co za cudowne kolory, kształty, cóż za niepowtarzalność każdego ziarenka dostrzeżemy, gdy choć raz poświęcimy temu chwilę. Spójrzmy z zadziwieniem na pojedynczy listek, przyglądając się żyłkom, jaśniejszemu odcieniowi i szorstkiej powierzchni na spodzie w porównaniu z lśniącą gładkością z wierzchu. Przyjrzyjmy się uważnie koniuszkom, łodyżce. Porównajmy z innymi liśćmi. Można podejrzewać, że jest tutaj cała nauka. Albo przyglądajmy się gąsienicom, mrówkom czy osom. Strzyżykom czy mewom. Chociaż odrobinę się nimi zadziwmy. W takich wypadkach człowiek zaczyna rozumieć, że w każdym z tych skromniutkich stworzeń jest więcej do zrozumienia, niż mieliśmy czas zauważyć w naszej zwykłej gonitwie i niewidzącym utylitaryzmie. Jest mnóstwo rozmaitych gatunków róż, a z tych róż - mnóstwo rozmaitych woni. Nauczyć się, jak i dlaczego, a nawet po prostu sklasyfikować, to zacząć zgłębiać kolejne warstwy zrozumiałości wpisane we wszystko i wszędzie.

223

Niektórzy starożytni uważali, że ten obecny we wszystkim blask światła intelektu jest tym, co ludzie rozumieją pod pojęciem Boga. Bóg nie jest odrębny od ziemi, ale jest migotliwym, wabiącym blaskiem ukrytym w każdej rzeczy. Ten wewnętrzny blask „chciałby wybuchnąć jak błysk złotych listków" (pisze o tym Gerald Manley Hopkins w *Blasku Boga*[3]*).* Człowiek może pójść za tą zdobyczą jak pies gończy, rzucić się na nią, wgryźć się w nią i cofnąć w trwodze. Umysł daje się czasami urzec - jak na widok zdjęć z teleskopu Hubble'a: napełniających pokorą i zdumieniem rzutów oka na nasz prawie

nieskończony wszechświat, ogromne przestworza, najodleglejsze gwiazdy niby na dotknięcie ręki.

Bóg, do jakiego doszli Arystoteles i Platon, mógł być - jeśli o nich chodziło - wieczny. Najbardziej zadowalające dociekania największych Greków zrodziły pojęcie Boga jako rdzenia wszechświata, jego wewnętrznej inteligencji. Nie myśleli o Bogu jako o Stwórcy, ale jako o trwałej rozumowej obecności. Ich wizja nie była tak do końca pan- teistyczna; uważali, że Bóg jest więcej niż sumą wszelkiej zrozumiałości wszechświata, więcej niż wewnętrzną jego częścią. Najwyraźniej uważali, że ich wieczny, niezmienny, świetlisty, wszechwidzący *nous* musi być odrębny od ziemi, jak przyczyna jest odrębna od skutku. Ta przyczyna może być wszędzie o b e c n a w swoich skutkach - jak bijące od ognia na kominku gorąco rozchodzi się do najdalszych kątów pokoju. Ale ogień nie jest tożsamy z gorącem. Grecy uważali, że Bóg nie jest tożsamy z wszechświatem, ale jest wszędzie obecny, w każdej rzeczy. Nie Bóg osobowy, ale Bóg, którego naturą jest inteligencja i zdolność wyboru.

3 Tłum. S. Barańczak (przyp. tłum.).

Grecy nie wyobrażali sobie, by Boga mogła poruszać jakakolwiek przyczyna zewnętrzna poza Nim samym. Jest - jak go określili - „bytem koniecznym", w przeciwieństwie do rzeczy przemijających. Jednak nawet obdzielając swoim bytem i inteligencją wszystko, co istnieje, ten nieprzemijający, niezmienny Bóg Greków zezwala na przypadkowość i wolność. Nie jest, jak Bóg islamu, Czystą Wolą, której można się tylko poddać. Jest inteligencją - Logosem - źródłem wszelkiej inteligencji w obdarzonych świadomością podmiotach działających i wszelkiej zrozumiałości w rzeczach nieożywionych.

Boża wolna wola była dla Greków trochę mniej jasna niż Jego inteligencja. Ale nie było dla nich jasne także to, jak l u d z k a wola łączy się z ludzką inteligencją. Obce było Platonowi wołanie świętego Pawła: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę" (Rz 7, 19). To powszechne doświadczenie, tak jasno wyrażone, kazało chrześcijańskim myślicielom przyznać, że samo poznanie dobra nie wystarczy. Żeby sprostać rzeczywistości ludzkiego doświadczenia, trzeba wypracować bardziej wyrafinowane pojęcie słabości woli niż to, do którego doszli Grecy.
Grecki *nous* (w swoim najwznioślejszym, najczystszym ujęciu) n i e jest Bogiem biblijnym. Bóg, którego ideę wytwarza niewsparty niczym ludzki umysł, bliższy jest przenikającemu wszystko światłu (jako wypełniającej wszystko świetlistej zrozumiałości) niż Stwórcy, który zarządza ludzkimi sprawami, czuwa nad nimi jako życzliwa Opatrzność, a po śmierci poddaje każdego człowieka wnikliwemu osądowi, i nie sposób Go oszukać. Tymczasem grecki *nous* jest stosunkowo mało świadom ludzkiego postępowania, a nawet jest mu ono obojętne. Ta pogodna inteligencja nie jest w historii obecna ani nie jest historią przejęta. *Nous* jest

wieczny, niezmienny, nieczuły na emanujące z jego stworzeń niepokoje. *Nous* jest bogiem ironii i tragedii.

Starożytni Grecy wierzyli w efektywność ludzkiego działania, zwłaszcza w obronę wolności, jak w wojnach Sparty przeciw Persom czy Ateńczyków przeciw wszystkim

przybyszom. W tym sensie Grecy nie byli całkiem fatalistyczni, bierni, opieszale ulegli. Ale chcąc nie chcąc, uznawali ten, niekiedy tragiczny, miecz, jaki na człowieka spada. Wierzyli w walkę aż do końca, odmawiając poddania się bierności zwanej fatalizmem, do ostatniego tchnienia opierając się Fatum. Z tej walki - jak uważali - rodzi się heroizm. Jak w wypadku Syzyfa, Prometeusza, Antygony.

W walce tej przejawiali prawdziwe umiłowanie wolności w jej surowej, podstawowej postaci.

Greckie wyobrażenie Boga, w swoich najwyższych przejawach, jest nawet piękne. Bywa, że ateistom, którzy ani trochę nie wierzą w Boga judeochrześcijańskiego, bóg Greków wydaje się godny podziwu, atrakcyjny, szlachetny. Dlatego niektórzy wahają się z określeniem siebie mianem a t e i s t ó w . Nie wierzą w życie wieczne. Nie wierzą w Boga chrześcijańskiego ani żadnego innego boga osobowego. Ale nie chcą zamykać umysłów na jakąkolwiek ideę Boga. Przemawiają do nich koncepcje Platona, Ploty- na, Lukrecjusza, Marka Aureliusza, Seneki. Nie poświęcają czasu na studiowanie metafizyki, na określanie konturów własnych przekonań.

1. CZEMU ATEIŚCI NIE CIERPIĄ PROJEKTU?

Jedną z głównych rzeczy, które ateiści wytykają wierzącym, jest „dowód z projektu". To dziwne, zważywszy, że ci sami ateiści twierdzą, iż cenią naukę ponad wszystko.

B a r d z o dziwnie byłoby uważać, że nauki nie interesuje badanie praw, zasad, projektów, a nawet (niczym we wstecznym lusterku) odstępstw od normy. Dzisiaj umiejętności związane z badaniem e m p i r y c z n y m bledną wobec użycia wyrafinowanego matematycznego modelowania. Zero projektu w matematyce? Wolne żarty.

To nie nauka sprzeciwia się odkryciu obecności projektu we wszystkim, nawet w czysto losowych zdarzeniach. Ale istnieją trzy uprzedzenia, które - o ile pozwoli im się przeniknąć do nauki - pozwalają wyśmiać ideę projektu. Te uprzedzenia określam odpowiednio jako błąd materialistyczny, błąd sytuowania Boga w czasie i błąd projektów utopijnych.

Naukowcy, którzy naukę kochają i uprawiają ją doskonale, nie muszą być materialistami. Materialistyczni miłośnicy nauki są gatunkiem szczególnym, zrodzonym z dziwnego mariażu. Jedną z najdonioślejszych cech wyróżniających współczesne podręczniki i artykuły naukowe jest to, jak niewiele oferują one zmysłom i wyobraźni. Są bardzo mózgowe, rzeczywiście. Człowiek żałuje, że nie nauczył się więcej matematyki, więcej działań, więcej trygonometrii, chemii i innych umysłowo wymagających dziedzin. Oczywiście artykuły w czasopismach takich jak „Scientific American" są pełne fotografii (czy to odległych galaktyk, czy życia owadów) zadziwiającej piękności. Takie piękno stanowi przykład wspaniałych wzorów, symetrii, matematycznych proporcji, jakie zgłębiali starożytni i renesansowi artyści, tworząc własne artystyczne kodeksy. Dzisiejsza nauka robi wrażenie tak sformalizowanej i matematycznej, że nam, jej amatorskim miłośnikom, zdaje się pośród ludzkich obyczajów najbardziej odległym od tego, co związane jest z materią, co jest namacalne i daje się ująć w czysto materialistyczne katego-

rie. Ewidentnie nie jest na miarę ludzkich zmysłów. Nauka jest *par excellence* zdobyczą rozumu.

Mój słownik Webstera wymienia trzy definicje „materializmu". Pierwsza określa materializm jako teorię f i l o z o f i c z n ą , wedle której rzeczywistość wszechświata da się w sposób zadowalający wyjaśnić poprzez istnienie i naturę materii. Druga - jako doktrynę e t y c z n ą , w myśl której materialny dobrobyt, zwłaszcza dobrobyt konkretnej jednostki, powinien stanowić podstawę oceny postępowania. Definicja trzecia określa materializm jako t e n d e n c j ę przywiązywania nadmiernej wagi do spraw materialnych.

Tak jak mówię, jestem nieprofesjonalnym miłośnikiem nauki, ale wydaje mi się, że lity, namacalny świat, do którego odwoływano się, wskazując na fizyczne przedmioty - uderzając o stół lub ważąc w ręku książkę - nie jest tym, co odkrywa nauka, gdy analizuje stoły, książki lub jakiekolwiek inne przedmioty. Niektórzy moi dawni nauczyciele, mówiąc: „obiektywny", stukali palcem w coś litego. Jeśli się nie mylę, atomowe cząstki, które „stanowią" materię, znajdujące się „wewnątrz" nich mniejsze cząstki oraz pola energii i światła, gdzie cząstki te się spajają - wszystko to okazuje się bardziej porowate; zostało ukształtowane i stworzone przez umysł. Cząstki te ewidentnie nie są tak lite jak przedmioty, w które zwykli uderzać dziwiętnastowieczni materialiści. Słowo „obiektywny" nie brzmi już tak samo, jak brzmiało przed powstaniem mechaniki kwantowej oraz analizy cząsteczek, atomów i tego, co jeszcze głębiej.

Można by zapytać fizyka, czy ołówek, który trzyma w dłoni, lepiej opisać jako twór materii czy umysłu. A on mógłby się na to uśmiechnąć i odpowiedzieć nowym, ale już wyświechtanym refrenem:

228

Co jest materia? - myśl się zabawia.
Co myśl? Materia ta opór stawia.

Prawda jest taka, że wielu naukowców wypróbowało materializm jako filozofię mającą wyjaśniać naukowe obyczaje i uznało go za niewystarczający. Nikt nie wątpi, że branie pod uwagę materialnej strony ziemskiej rzeczywistości jest w nauce nieodzowne. Nikt nie wątpi, że sensowny eksperyment przeprowadzany w warunkach laboratoryjnych jest najlepszym narzędziem postępu w nauce. Ale to nie wymaga przyjęcia materializmu jako filozofii życia, istnienia i intelektualnego horyzontu. A tym bardziej jako systemu etycznego i relegowania „materialnych interesów" na należne im miejsce.

W życiu, w istnieniu, w normalnych umysłowych horyzontach zdaje się działać coś jeszcze prócz materii. Nawet w zdjęciach mgławic, galaktyk i wybuchów gwiazd w magazynach naukowych - nie wspominając o zachodach słońca, Wielkim Kanionie, cudach świata owadów i wzorach widocznych w ziarnku piasku - ludzki wgląd obejmuje znacznie więcej niż czystą materialność tego, o czym mówią nam zmysły. Świat naszego doświadczenia zdaje się przepełniony zrozumiałością, na której zgłębienie nasz umysł potrzebuje dużo czasu. Wszystkie rzeczy materialne zdają się przepełnione - jeśli można tu użyć metafory odwołującej się do intelektu - światłem. Podobnie jak w chwili, gdy nasz wgląd pojmuje pewne wewnętrzne jedności, które jeszcze przed chwilą nam się wymykały, sięgamy po metaforę nagle zapalającego się światła. Nagle dostrzegamy coś, co długi czas mieliśmy przed oczyma, a czego nie mogliśmy dostrzec.

Nie znaczy to, że Boże dzieło stworzenia nie przybiera w historii formy szalonej, nieprzewidywalnej, wielce

229

niepewnej przygody. Ale znaczy że relacja Stwórcy do stworzenia nie jest relacją istoty ludzkiej istniejącej w czasie, jak to sobie zwykle wyobrażają Dawkins, Harris, Hitchens i inni ateiści.

Heather Mac Donald zmienia spryt „Boga działającego przed" w zarzut przeciw dobroci nieskończonego, wszechwiedzącego Boga pozwalającego na cierpienie, którego można by uniknąć: „Twierdzenie, że czuwa nad nami jakiś wszechwiedzący, wszechmocny Bóg, który zarazem każdą istotę ludzką kocha i traktuje sprawiedliwie, kłóci się z rzezią niewiniątek, jaką codziennie oglądam".

Bóg Platona, Arystotelesa i późniejszych, łącznie z Einsteinem, nie jest „osobą". Bóg nie ma odczuć empatii, współczucia, miłości, życzliwości. Bóg jest przenikającym wszystko *nous,* który wszystko opromienia blaskiem zrozumiałości i napełnia nasze piersi niespokojnym, bezwarunkowym pragnieniem, by pojąć. Ludzie osiągają „jedność" z Bogiem poprzez stawianie pytań, wgląd, zrozumienie. Nasze skończone umysły chwytają prześwity tego wielkiego blasku, który wszystko przenika: piękno struktury świata. Odczuwamy podziw.

Dla Greków nie ma hebrajskiego Boga, który zarządzałby w historii ludzkimi sprawami i troszczyłby się o ich postępowanie i los. (Chociaż Platon jest nieco bliższy myśleniu o Bogu jako Dobru, które wszystko zna, które w świadomych, zdolnych do rozróżniania i osądu ludziach wzbudza dążenie do dobroci i sprawiedliwości. Ludzie nigdy do końca tych celów nie osiągają, ale są ku nim przyciągani).
Dla ateisty „problem zła" przemienia się w kwestię praktyczną. Skoro dzieci po nocach płaczą, to chcąc praktykować nasze świeckie dla nich współczucie,

230

powinniśmy podjąć praktyczne kroki, by takich dzieci było jak najmniej. Rola świeckiego świętego w łagodzeniu cierpienia w świecie - nie tylko poprzez naukę i medycynę, ale także poprzez postęp w rolnictwie i oczyszczaniu wody tudzież na tysiące innych sposobów - jest niebagatelna. Wręcz przeciwnie, świecki święty, niczym doktor Rieux z *Dżumy* Camusa, rzuca bardzo szlachetne światło.

Jednak dla ateisty problem dobroci stwarza problem natury intelektualnej. Skoro wszystko jest przypadkowe i względne, to dlaczego dla wielu ludzi bycie dobrym jest tak naturalne - jeśli nie cały czas, to w każdym razie niezwykle często? Dlaczego tylu ateistów stara się być dobrymi - dobrymi i oddanymi dobru ogółu - i dlaczego tak im zależy, żeby uznano ich moralną dobroć?

Dla tych z ateistów, którzy nie są nihilistami, intuicyjnie oczywistym dobrem moralnym - a przynajmniej najbardziej uzasadnionym dobrem - jest przyczynianie się do ludzkiej szczęśliwości. Dobrze jest nauczyć się być człowiekiem sumienia, bo bez sumienia nawet artykuły naukowe nie byłyby wiarygodne. Dobrze jest nauczyć się współpracy z innymi, bo we współpracy ludziom wiedzie się lepiej niż w (potocznie rozumianej) Darwinowskiej „dżungli", gdzie wszyscy pożerają się nawzajem i gdzie przetrwają tylko najsilniejsi. Na ewolucyjną wartość współczucia, miłości bliźniego, solidarności i innych ludzkich cnót dumnie wskazują współcześni ateiści, w tym ci będący biologami.

Tak więc najnowsza biologia ewolucyjna nie stoi wszak w opozycji do chrześcijaństwa, jak zwykli kiedyś uważać ateiści. Przeciwnie, współcześni ateiści starają się wykazać, że wszelkie wartości wyższe, propagowane przez judaizm i chrześcijaństwo, lepiej propagują biolo-

231

dzy ewolucyjni. Innymi słowy, możesz mieć cnoty historycznie związane z judaizmem i chrześcijaństwem - za które obie te religie obśmiewano - niekoniecznie zarazem wierząc w Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa. Można nawet wierzyć w nieosobowy *nous* utożsamiany z tym, co piękne i wspaniałe w strukturze wszechświata, nie przyjmując żydowskiego i / lub chrześcijańskiego Boga. Cokolwiek może zdziałać judaizm, ateizm zrobi lepiej. Ateiści robią to, co należy do chrześcijan, lepiej niż sami chrześcijanie.

Zadziwiające jest, jak współcześni biolodzy ewolucyjni ustawicznie potwierdzają odkrycia klasycznej żydowskiej i chrześcijańskiej moralności - nie we wszystkich kwestiach, ale w prawie wszystkich najważniejszych. I to nie wyłącznie jeśli chodzi o etykę, ale także o projekt, którego piękno w strukturze wszechświata dostrzegają. Wyjaśniają go zaś jako dzieło li tylko przypadku. To oczywiście niemożliwe twierdzenie, ale uparcie przy nim trwają. D o d a j ą j e s z c z e - i to już jest zupełnie powalające - że owszem, ten projekt, który tutaj odnajdują, wygląda, j a k b y był zaprojektowany przez jakiegoś projektanta, ale ich nauka pokazuje, że nie był.

Nie wierzycie? Przemyślcie poniższe cztery fragmenty z Daniela Dennetta (z łatwością do powtórzenia u Harrisa, Hitchensa, Dawkinsa i innych). Pierwszy jest taki:

> Jest po prostu oczywiste (czyż nie?), że wszystkie cuda świata ożywionego musiały zostać obmyślane przez jakiegoś inteligentnego projektodawcę. Niemożliwe, by wszystko to powstało przez czysty przypadek, prawda? I nawet jeżeli ewolucja przez dobór naturalny wyjaśnia budowę istot żywych, to czyż „precyzyjne zestrojenie" praw fizyki, które umożliwiło tę ewolucję,

232

> nie wymagało stroiciela? (Tak brzmi argument z zasady antropicznej)[4].

Dennett odpowiada zdecydowanie:

> Nie, nie jest to oczywiste; owszem, wszystko mogło być rezultatem „przypadków" podlegających nieustannym regularnościom przyrody; nie, precyzyjne zestrojenie praw fizyki można wyjaśnić bez zakładania inteligentnego stroiciela[5].

Jego kolejna dowcipna uwaga jest jeszcze bardziej błyskotliwa:

> Nawet jeden plemnik na miliard nie spełnia – na szczęście - swojej życiowej misji, lecz każdy jest zaprojektowany i wyposażony tak, jakby wszystko zależało od jego sukcesu[6].

(Żaden się nie zatrzyma, żeby zapytać o drogę). Trzeci punkt zaczyna się tak:

[Ewolucja] zaopatrzyła zwierzęta w specjalne molekuły receptorowe, które reagują na koncentrację wysokoenergetycznych cukrów we wszystkim, czego zwierzęta próbowały, i - najkrócej mówiąc - powiązała te molekuły z maszynerią do poszukiwania[7].

4 D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne,* tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 284.
5 Tamże.
6 Tamże, s. 87.
7 Tamże.

233

Dalej czytamy:

Nie wszystkie rośliny „wybrały" transakcję wymagającą rodzenia jadalnych owoców, lecz te, które to zrobiły, musiały rodzić atrakcyjne owoce, by współzawodniczyć między sobą. Wszystko to miało sens ekonomiczny: była to racjonalna transakcja, przeprowadzana przez wieki w tempie wolniejszym niż lodowcowe, i oczywiście żadna roślina ani zwierzę nie musiało czegokolwiek z tego rozumieć po to, by system prosperował[8].

A teraz doniosła konkluzja, z wielką pompą:

Ślepe, pozbawione kierunku procesy ewolucyjne „odkrywają" wzory, które dobrze funkcjonują. Funkcjonują one dzięki rozmaitym swoim właściwościom, które retrospektywnie można opisać i ocenić tak, jakby stanowiły zamierzone skutki działań inteligentnych projektantów, znających z góry racjonalność danego projektu[9].

Wreszcie Dennett wynosi przypadek ponad Szekspira:

Wspaniałą szczególność lub indywidualnść tego, co powstało, zawdzięczamy nie Szekspirowskiemu pomysłowemu geniuszowi, lecz nieustannemu wkładowi przypadku (...)[10].

8 Tamże, s. 88.
9 Tamże.
10 Tamże, s. 198,199.

234

Ale nie martwmy się:

Ta wizja twórczego procesu pozostawia otwartą kwestię roli Boga jako dawcy praw, co jednak prowadzi z kolei do Newtonowskiej koncepcji wynalazcy praw, która również, jak wiemy, zanikła, a wraz z nią miejsce dla wszelkiego inteligentnego czynnika w tym procesie[11].

Dennett znajduje pocieszenie w bezdusznym losie:

Pozostaje coś, co ten ciągnący się przez wieczność proces bezwiednie odkrywa (jeśli w ogóle cokolwiek odkrywa): ponadczasowa platońska możliwość porządku. Jest to w istocie rzecz piękna, jak zawsze twierdzili matematycy, ale nie jest ona sama w sobie czymś inteligentnym, lecz - cud nad cudami - czymś inteligibilnym[12].

Dennett nie chce, byśmy doszli do wniosku, że jest ślepy na piękno, świętość, cudowność, afirmację. Wychwala Benedykta Spinozę, który „W XVII wieku (...) utożsamiał Boga i Naturę, twierdząc, że badania naukowe są właściwą drogą teologii"[13]. Dalej pyta: „Czy coś jest święte[14]? Tak, twierdzę wraz z Nietzschem. Nie mógłbym się doń modlić, lecz afirmuję jego wspaniałość. Świat jest święty"[15].

11 Tamże.
12 Tamże.
13 Tamże.
14 U Dennetta (w każdym razie w polskim przekładzie) jest to pytanie o Drzewo Życia: „Czy jest ono święte?" (przyp. tłum.).
15 Tamże, s. 198,199.

Te fragmenty z książki Dennetta profesor Barr kwituje ciętym komentarzem:

Dennett wysuwa tutaj dwa twierdzenia. Po pierwsze, twierdzi, że Newton zastąpił ideę Prawodawcy. To nonsens. W fizyce - a o tym mówi Dennett - wszystkie wyjaśnienia istnienia uporządkowania w świecie odwołują się do jeszcze rozleglejszego, piękniejszego i głębszego matematycznego uporządkowania na głębszym poziomie natury. Newton wyjaśnił wspaniałe prawa odkryte przez Keplera, ale uczynił to, pokazując, że wywodzą się z praw jeszcze wspanialszych. Prawa istnieją na każdym poziomie! A im niżej schodzimy, tym te prawa są piękniejsze! Jeśli cokolwiek zdecydowanie przemawia za istnieniem Prawodawcy, to właśnie odkrycia Newtona i jego następców. Taki był pogląd samego Newtona. I taki był pogląd Faradaya i Maxwella, dwóch największych dziewiętnastowiecznych fizyków, a zarazem pobożnych chrześcijan.

Po drugie, Dennett twierdzi, że „niedawny" rozwój wydarzeń wyrugował przekonanie, jakoby natura kierowała się jakimikolwiek prawami. I tutaj wykazuje poważne niezrozumienie tego, co słyszał o tak zawanej koncepcji wieloświata, wedle której różne części wszechświata losowo wybierają pewne prawa (stąd Dennettowe „proces bezwiednie odkrywa"). Ale gdyby wiedział, o czym mówi, wiedziałby także, że teoria wieloświata, o ile jest słuszna (a na razie są to tylko spekulacje), opiera się na założeniu, że gdzieś u podstaw całego wszechświata tkwi zbiór fundamentalnych praw. Teoria ta nie neguje obowiązywania prawa[16].

16 Barr, prywatna informacja, 9 października 2007. Dalsze refleksje na ten temat czytelnik znajdzie w książce: S.M. Barr, *Modern Physics and Ancient Faith,* Notre Dame, IN 2007, s. 76-93.

Ktoś zupełnie naiwny mógłby myśleć, że jeśli coś wygląda na zaprojektowane i tak się zachowuje, i uwodzi wnikliwy umysł tego projektu złożonością, to zdecydowanie wydaje się, że zaprojektowane jest. Ktoś taki mógłby też nie być w stanie wyobrazić sobie tych milionów milionów lat, tych „eonów", tych równoległych wszechświatów, jakie ustawicznie postuluje biolog ateista, by zachować swoją wiarę w projekt bez projektanta. Ktoś prosty mógłby się nawet zastanawiać, czy posiadane przez nas dowody pozwalają przypisać obecnemu wszechświatowi ilość „eonów" wystarczającą na przypadkowe wytworzenie wszystkiego, co ewolucjoniści przypisują samemu tylko czasowi. Słysząc interpretację danych dokonywaną przez ateistę, ktoś naiwny mógłby myśleć, że „ewolucja" zasadza się na jakimś mistycznym procesie, którego całości nie da się objąć, ponieważ rozgrywa się on w ciągu tak wielu eonów, iż nie pozostawia żadnych świadectw albo pozostawia je w przypuszczalnych alternatywnych wszechświatach, które być może nigdy nie zaistniały. Te niewyobrażalnie długie okresy - prawie jak wieczność - i te alternatywne wszechświaty, niedające się dowieść empirycznie, wymagają ogromnej wiary. Wiara w rozumnego, świadomego, działającego celowo Projektanta - albo lepiej „Artystę" - zdaje się znacznie jaśniejsza, znacznie bliższa temu, co nauka naprawdę nam pokazuje. Ot, brzytwa Ockhama.

Racja, projekt autorstwa tego Artysty znamionuje prawdopodobieństwo, nie zaś pewność, nie tylko sukces, ale i porażka, nie tylko radość i przyjemność, ale także zło i cierpienie. Chrześcijaństwo tak naprawdę ma odwagę sugerować, że kluczem do projektu faktycznie zamierzonego przez Artystę jest k r z y ż, na którym ukrzyżowano Jezusa - męża sprawiedliwego, niewinnego, który musiał

okrutnie cierpieć, jak dużo wcześniej cierpieli i doznawali odrzucenia prorocy judaizmu. Krzyż jest kluczem, który pasuje do wszechświata wielu ewentualności, wypadków, cierpień, zła i smutku i otwiera drzwi zrozumienia. Więc o to w tym wszystkim chodzi!

Jest to szok.

Jest to także wezwanie do naszej wolności: „Pójdź za mną". Jezus zaprasza nas wszystkich. Daje nam wolność wyboru. Jeśli taka będzie twoja decyzja, cierp wraz ze mną na własnym krzyżu (każdemu z nas w ciągu lat zsyłanych jest wiele krzyży). Człowiek bierze swój krzyż nie ze względu na cierpienie, co byłoby masochizmem, ale dla przemiany cierpienia w boską miłość, którą przyjęcie takiego cierpienia („pokorna miłość" u Dostojewskiego) otwiera.

Nie jest trudno odczuwać empatię dla ateistów, którzy znajdują mnóstwo powodów, na różnych płaszczyznach, by odwrócić się od Jezusa. Wielu ludzi tak robiło. Być może większość. Trudniej natomiast zrozumieć ten wyobrażony przez ateistów, uproszczony obraz ględzącego naiwniaka, którego świetlane cele podkopuje zło, porażka, przypadkowość, ślepy traf, absurdy ludzkiego życia i wszystkie okrucieństwa tej „natury krwawej pazurów i szczęk"[17], gdzie jedne zwierzęta są rozszarpywane przez drugie. Z okrutnej i krwawej rzeczywistości, z jaką stykają się wierzący, powinien się wyłonić bardziej

17 Oryg. *nature red in tooth and claw* - cytat z wiersza lorda Alfreda Tennysona *In Memoriam* (1850). *Tooth and claw* symbolizuje okrucieństwo natury, pozornie nie do pogodzenia z chrześcijańskim przekonaniem o miłości jako podstawie wszechświata:

Who trusted God was love indeed
And love Creation's final law

Tho' Nature, red in tooth and claw
With ravine, shriek'd against his creed (przyp. tłum.).

238

wyrafinowany obraz Artysty, nie zaś uczniacki racjonalizm ich szczenięcych lat.

Jeśli nie wierzycie w Pana Absurdu, zastanówcie się nad tym, co pozwolił, żeby uczyniono Jego jedynemu Synowi na krzyżu. Bóg Artysta, w którego wierzą chrześcijanie, jest tym Panem Absurdu, Panem tego cierpiącego na skrwawionej szubienicy Bożego Syna.

Żydzi także, na swój własny sposób, rozważając długie cierpienia żydowskiego narodu, wiedzą, że ich Bóg to nie żadna Pollyanna, żaden czaruś, który by obiecywał raj na ziemi. Uczynił świat miejscem próby.

Jeszcze dwie kwestie. Po pierwsze, wiara w Pana Absurdu tak doskonale zgadza się z ludzkim doświadczeniem i z odkryciami nauki (teorią „chaosu" i całą resztą), że pozwala umysłowi ze spokojem przyjąć zarówno „przypadkowość" i „brak ukierunkowania", jak i świetlistą zrozumiałość w strukturze świata. Łącząc jedno i drugie, żydowska i chrześcijańska wiara w inteligentnego i życzliwego Stwórcę bardziej zbliża się do tego, co stanowi istotę rzeczywistego doświadczenia naukowców i matematyków. (Do tego musimy jeszcze wrócić).

Ale poza tym wiara w Pana Absurdu odpowiada także na głębsze pytania ludzkiego umysłu, których zrozumieć nauka nie jest w stanie. Pisarze ateistyczni opisują wyobrażonego przez siebie boga projektanta, jakby miał być takim *deus ex machina,* jakąś hipotezą wyjaśniającą działanie świata. Więc kiedy krok po kroku wykazują, że taki bóg nie jest potrzebny, by wyjaśnić t o czy t a m t o, a nawet t a m t ą i n n ą k w e s t i ę, przestają zadawać pytania. Mają potrzebne im (naukowe) odpowiedzi.
Dobrze, nie istnieje *deus ex machina.* Bóg nie jest hipotezą naukową. Zgoda. Zastrzegliśmy to. Biblijny Bóg to nie *deus ex machina* do wyciągania z tarapatów chwilowo

239

oniemiałych ze zdumienia naukowców. Nawet nie daje się do Niego dotrzeć poprzez naukowe dociekania. Nauka nadaje na niewłaściwych falach.

2. O DARWINIE

Zanim przejdziemy dalej, musimy na chwilę zatrzymać się przy pojęciach, wokół których toczy się nasza debata. Fizyk Stephen Barr przypomina, że terminy „darwinizm" i „neodarwinizm" używane w sposób właściwy

> odnoszą się do koncepcji naukowych, nie zaś filozoficznych. „Darwinizm" oznacza teorię ewolucji wskutek selekcji naturalnej, a „neodarwinizm" - po prostu współczesną formę darwinizmu, opartą na syntezie darwinizmu i Mendlowskiej genetyki[18].

Profesor Barr podaje cztery powody, dla których nie należy używać pojęć „darwinizm" i „neodarwinizm" w odniesieniu do koncepcji filozoficznych.
Po pierwsze, wtedy nie mielibyśmy już słowa na określenie samej tylko naukowej teorii ewolucji przez selekcję naturalną, w którą wierzy ogromna większość naukowców -

łącznie z wiernymi chrześcijanami. Wtedy ci, których dowody przekonały zarówno do wiary w Boga, jak i do metod i odkryć współczesnej nauki, musieliby rozstrzygać trudny dylemat: czy potępić „darwinizm" i być przez wielu naukowców postrzeganymi jako odrzucający „fakty", czy też utożsamić się z „darwinistami" i zostać

18 S.M. Barr, prywatna korespondencja z autorem, 9 października 2007.

przez współwyznawców uznanymi za zdrajców sprawy. Takie użycie podkopywałoby możliwość kompromisu.

Po drugie, takie zastosowanie tych terminów prowadziłoby do kosztownych, a niepotrzebnych nieporozumień. Na przykład kiedy katolicki kardynał Christoph Schónborn w wypowiedzi dla gazety „The New York Times" potępił „neodarwinizm", zrozumiano to jako atak na teorię naukową i to mylne wrażenie wywołało zupełnie niepotrzebny wstrząs. Po trzecie, to zapalne użycie sprzeczne jest z definicjami przyjmowanymi przez całe dekady w większości słowników. Wreszcie, wierzący nie mogą pozwolić ateistom na zawłaszczenie słowa „darwinizm". Teorię Darwina uważa się powszechnie za ogromne osiągnięcie i jeden z filarów współczesnej nauki. Zamknięcie się wierzących w retorycznym sprzeciwie wobec „darwinizmu" byłoby nierozsądne.

Chociaż wielu studiujących nauki humanistyczne, nawykłych do terminów takich jak „neoplatonizm", „neotomizm" i „neokantyzm", błędnie interpretuje „neodarwinizm" jako hasło filozoficzne, powinniśmy przyjąć, że najwłaściwsze rozumienie tego pojęcia to „synteza Darwinowskiej teorii doboru naturalnego i współczesnej genetyki"[19].

Jeśli przyjąć - jak Dennett i pozostali - że nie ma żadnego Boga, żadnego projektu i żadnego przyszłego planu w strukturze wszechświata, to potrzebne są dwie nowe zasady wyjaśniające ten imponujący dynamizm, ten ruch, zachodzące wokół nas zmiany. Po pierwsze, co n a p ę d z a świat? Po drugie, co sprawia, że następuje postęp? To znaczy co sprawia, że krzywa ewolucji dąży ku górze? „Dobór naturalny" zaspokaja obie potrzeby.

19 Tamże.

Ponadto, jeśli jest dobór naturalny, to nie ma Boga. A jeśli j e s t Bóg, to dobór naturalny jest jednym z możliwych sposobów zorganizowania przez Niego świata.

Ale te dwa stwierdzenia nie są symetryczne. Pierwsze pozbywa się Boga na rzecz doboru naturalnego; drugie natomiast zachowuje i Boga, i dobór naturalny.

Cóż, zwolennicy stwierdzenia pierwszego mogliby powiedzieć: skoro mamy dobór naturalny, nie potrzebujemy Boga. „Nie należy mnożyć bytów bez potrzeby".

Na co riposta mogłaby brzmieć: na najgłębszym poziomie zwolennicy stanowiska ateistycznego, którzy polegają na Ockhamie, zakładają, że w świecie działa ogromna doza inteligencji - ekonomiczna, dążąca do eleganckiej prostoty. Jak wyjaśniają to założenie? Brzytwa Ockhama na nim się zasadza.

Na mniej głębokim poziomie możliwa jest jeszcze inna riposta: wydaje się, że ci zwolennicy wyobrażają sobie, iż pojęcia „Bóg" i „dobór naturalny" to dwa różne „wyjaśnienia" tego samego. Więc według zasady brzytwy Ockhama jedno z nich należy odrzucić. Lecz chociaż dobór naturalny może oznaczać m e t o d ę, za pomocą której

gatunki zwiększają swoje dostosowanie, zdolności i tak dalej, to ludzki umysł nadal domaga się odpowiedzi na pytanie: jaka inteligencja czy dynamizm mogłyby zaszczepić „dobór naturalny" jako prawo natury w początkach biologicznego życia? Czy prawo selekcji naturalnej ot tak nagle się pojawiło?

Poza tym skąd zwolennicy „doboru naturalnego" zaczerpnęli nacechowany termin „najlepiej przystosowani"[20]?

20 Funkcjonujący w teorii ewolucji polski termin „dostosowanie", stanowiący odpowiednik angielskiego *fitness,* niestety nie zachowuje dynamicznego ładunku znaczeniowego oryginału (przyp. tłum.).

Termin ten wymaga jakiegoś Źródła energii, inteligentnego i dynamicznego, ustalającego jakąś normę absolutną, względem której ocenia się dane stadia rozwoju jako progresywne lub regresywne, awangardowe lub zacofane, lepsze lub gorsze. Bez takiej normy nie da się w sposób nietautologiczny odróżnić tego, co lepiej lub najlepiej przystosowane, od czegokolwiek, co po prostu jest. W samej istocie naturalnej selekcji istnieje zgubna dwuznaczność. Zdaje się ilustrować w myśli Darwina jakieś błędne koło. Jeśli X jest „najlepiej przystosowany", to jest bardziej prawdopodobne, że „przetrwa". Jeśli X przetrwa, to znaczy, że X był „najlepiej przystosowany" spośród współzawodników. Najlepiej przystosowani = ci, co przetrwają. Błędne koło?

Poza tym, czy z naszego doświadczenia wynika, że najdoskonalsi spośród znanych nam ludzi przeżywają mających się dobrze oprychów? Nie było tak w Związku Radzieckim Stalina ani w Niemczech Hitlera. Moralnie dobrych często okrutnie uśmiercano, podczas gdy złym świetnie się wiodło.

Czego więc „przetrwanie" dowodzi odnośnie do dobra moralnego? „Przystosowany" znaczy „przystosowany do czego"? Samo przetrwanie to niezbyt wysoki standard moralny.

Ale przecież uwagę na temat tego, co czyni jednostkę „przystosowaną", można równie dobrze odnieść do gatunku jako całości. Być może na Ziemi żyją istoty bardziej niż ludzie „przystosowane" do tego, by przetrwać. Może karaluchy. Jest mało prawdopodobne, żeby zniknięcie ludzi z powierzchni Ziemi oznaczało zamarcie wszelkiego życia.

To tylko kilka spostrzeżeń, które domagają się opracowania przekraczającego Darwinowski opis ludzkie-

go życia i jego źródeł. W dalszej analizie jego twierdzeń posłużymy się wskazówkami niezwykle bystrego australijskiego filozofa doktora Davida Stove'a. Profesor Stove, ateista, nie miał trudności z przyjęciem Darwinowskiej teorii ewolucji w odniesieniu do galaktyk, roślin i zwierząt. Ale jeśli chodzi o ludzi, profesor Stove odkrył, że teoria selekcji naturalnej oparta na brutalnym współzawodnictwie, w którym przetrwają tylko nieliczni, najlepiej przystosowani, nie zdaje testu rzeczywistości widzianej przez niego na własne oczy. Profesor Stove w swojej przenikliwej analizie zatytułowanej *Darwinian Fairytale* (Darwinowska bajka) nazywa ten błąd „dylematem Darwina", jego porażką, niedającym się obronić twierdzeniem.

Żadna z przeczytanych wcześniej książek o Darwinie nie otworzyła mi oczu tak szeroko jak książka profesora Stove'a. Nie pojmowałem wcześniej - w takich

szczegółach, jakie wykłada filozof w jedenastu rozdziałach gęstej argumentacji - rozbieżności pomiędzy zjawiskiem życia ludzkiego a częściami wszechświata. Małpy człekokształtne nie poświęcają całych lat na edukację swoich młodych. Szympansy nie budują klinik. Strzyżyki nie zostają lekarzami. Aligatory nie stworzyły szkół kopistów wytrwale przepisujących teksty z kruchych, starożytnych rękopisów. Nawet orły nie inspirują stu tysięcy zakonnic do roztaczania troskliwej opieki nad nieuleczalnie chorymi orlętami. Niedźwiedzie nie powołują nowoczesnych państw, nie organizują wielkich systemów służących wydawaniu zasiłków potrzebującym, pomocy słabszym w przetrwaniu, a nawet poprawie standardu ich życia, ulżeniu cierpieniom lub niedoli ubogich. Żaby nie tworzą szpitali dla ulżenia bólom i cierpieniom kijanek i starszych. Jest wysoce mało prawdopodobne, żeby lwy tego świata troszczyły

się - bez cienia dyskryminacji - o owce i inne gatunki poza własnym. Problem z prawami zwierząt tkwi w tym, jak sprawić, by przestrzegały ich same zwierzęta.

Tymczasem być może jedna trzecia populacji ludzkiej troszczy się o słabych i o nędzarzy albo poprzez służby rządowe, albo poprzez instytucje niepubliczne - a czasami własny wolontariat. Ludzkie życie to nie okrutna, krwiożercza walka o przetrwanie, którą wygrają tylko nieliczni: ogrom ludzkiej energii pochłania empatia z potrzebującymi, podtrzymywanie w istnieniu tych, którzy inaczej by zginęli. Ta troska zwraca się także ku umysłowo upośledzonym, młodocianym przestępcom, alkoholikom i wielu innym, których restrykcyjny darwinizm skazałby na eliminację na rzecz zdrowszej puli genowej.

Nawet Dawkins i Harris nie potrafią odwrócić się plecami do cierpiących. Obaj są żywym zaprzeczeniem istotnej części Darwinowskiej koncepcji człowieka. Może nie są zaprzeczeniem najbardziej heroicznym, ale jednak zaprzeczeniem.

Tak więc w dużym stopniu można twierdzić, że dzisiejsi ateiści - nawet ci, którzy organicznie nie znoszą judaizmu i chrześcijaństwa - mimo wszystko z kultury, w której żyją, poruszają się i są, wchłonęli uczucia moralne Księgi Powtórzonego Prawa, Ewangelii świętego Mateusza, a nawet Adama Smitha o umiłowaniu bliźnich (nawet obcych) jak samych siebie. Przypomnijmy nacisk, jaki kładzie Smith na uczucie „sympatii" (*sympathy):*

> Stąd bierze się fakt, że uczucie skierowane do innych, a w niewielkim stopniu do nas samych, że powstrzymanie naszych samolubnych uczuć, a poddanie się uczuciom życzliwości, stanowi doskonałość natury ludzkiej; to jedynie może wytworzyć wśród ludzi harmonię uczuć i na-

> miętności, na które się składa cała godność i przyzwoitość człowieka[21].
>
> Gdy szczęście albo niedola innych ludzi zależy pod jakimkolwiek względem od naszego postępowania, nie ośmielamy się, jak może sugerować nam samolubstwo, przedkładać interesu jednostkowego nad interes wielu. Głos wewnętrzny natychmiast mówi nam, że zbytnio cenimy siebie, a zbyt mało innych i że tak postępując, stajemy się właściwym przedmiotem pogardy i oburzenia naszych braci[22].

W konfrontacji z tym radykalnym błędem, jaki popełnił Darwin, nierozważnie zgarniając człowieka w sieć lepiej nadającą się do łowienia gwiazd, traw, kwiatów, węży, konikόw polnych, wróbli, okoni, łososi i innych niebędących ludźmi zwierząt, od królików, po nosorożce - spontaniczną reakcją darwinistów jest wyrażanie oburzenia na gwałt zadany mistrzowi. „To okropne. To niemal oszczerstwo!" A kiedy już przychodzi im bronić prawdziwości twierdzeń Darwina na temat ludzi, to - jak odkrył Stove przez lata praktyki w dyskusji - zwykle posługują się jednym z trzech chwytów.

Pierwsza linia obrony jest taka:

> Tak, oczywiście, ludzie dzisiaj nauczyli się, jak nawiązywać kontakty towarzyskie, jak współpracować i jak opiekować się sobą nawzajem. Ale to stało się dopiero po wielu stuleciach spędzonych w jaskiniach przez

21 A. Smith, *Teoria uczuć moralnych,* tłum. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 30, 31.
22 Tamże, s. 198,199.

> wymachujących kijami neandertalczyków. Brutalne współzawodnictwo istniało. Dopiero niedawno życie ludzkie uczyniono troskliwszym i bardziej liczącym się z innymi - za co zasługa w dużej mierze należy się ateistycznej nauce.

Ale wyjaśniającej wszystko teorii nie da się ocalić, uciekając się do takiego wyjątkowego zwrotu w jakimś punkcie historii. Ewidentnie podstawowa teoria wymaga jakiejś kluczowej poprawki, żeby móc wyjaśnić ludzką tendencję do przełamywania prymitywnego darwinizmu, darwinizmu sprawdzającego się tylko w wypadku jaskiniowców (jeśli tutaj darwinizm ma rację). Wydaje się, że judaizm i chrześcijaństwo oferują znacznie bardziej zniuansowaną teorię dobra i zła w ludzkiej naturze niż Darwin, przynajmniej we wczesnej fazie.

Druga linia obrony opiera się na zasadzie „wilka w owczej skórze": No cóż, może się w y d a w a ć, że życie ludzkie jest ucywilizowane i zgodne z dobrymi manierami, jak w epoce wiktoriańskiej, ale po wyjściu z salonu zobaczycie, że w kręgach przemysłowców tak naprawdę panował „społeczny darwinizm" - krwiożerczość i dżungla. A gdy odwiedzicie europejskie kancelarie, zobaczycie, że Realpolitik planowano tak, jakby człowiek był chodzącym interesem własnym, któremu ideały służą jako zasłona dymna i którego łagodne oblicze, jakie ukazuje światu, skrywa spiski, kontrspiski, intrygi, szpiegostwa, wyścigi zbrojeń i chytrze zamaskowane imperialistyczne manewry. Ale także i ta linia obrony zasadniczo przyznaje, że opis Darwinowski jest tendencyjny i niekompletny. Jego mroczne impulsy są tak dalekie od tego, by stanowić pełny obraz, że muszą działać podstępnie, jako podtekst w ramach paradygmatu. Czy Darwin wyjaśnia ludzkie

dążenie do okazywania współczucia i troskliwej opieki cierpiącym, czy też zostaje ono nazbyt łatwo zlekceważone dla zachowania przejrzystości i prostoty ogólnej teorii, dla której Darwin żywi sympatię? Teoria, która lekceważy kłujące w oczy fakty, wymaga dość radykalnej modyfikacji.

Trzecia linia obrony jest łagodniejsza - zbyt łagodna zarówno by odeprzeć zarzut, jak i zmodyfikować teorię. Zwykle brzmi to jakoś tak, poprzedzone machnięciem ręki: „No

tak, to prawda, ale ta podskórna krwiożerczość jest naprawdę w ludzkim życiu fundamentalna. A wyjąwszy ludzi, jest uniwersalna. Więc nie kłóćmy się o szczegóły".

Ale to są „szczegóły", tylko jeśli przyjąć, że nie ma Boga, nie ma judaizmu, chrześcijaństwa, etycznego humanizmu. „Łagodna obrona" także sugeruje, że ludzie powinni natychmiast porzucić poszukiwanie „sensu". Powinni pożegnać się z nadzieją zrozumienia własnej zdolności do dobroci, współczucia i prawdy. Jak koniec, to koniec, tak samo jak dla martwych wiewiórek.

Ta linia obrony opiera się jednak na nienaukowym założeniu, że ateizm trafnie opisuje ludzkie położenie. To, czy Bóg jest czy Go nie ma, wykracza poza zakres nauki. Jeśli w ludziach wykazujących współczucie, praktykujących sprawiedliwość i szukających prawdy dzieje się coś więcej niż to, co przepowiada ateizm, to darwinizm jako teoria ludzkiej egzystencji całkiem zwyczajnie - i dramatycznie - zawodzi. Być może w odniesieniu do reszty świata naturalnego teza Darwina stanowi najlepsze jak dotąd wyjaśnienie wewnętrznej dynamiki ewolucji. W odniesieniu do ludzi zbyt wiele pomija, by zadowolić dociekliwy umysł zakorzeniony w ogromie codziennych doświadczeń troski i współczucia, niektórych świeckich,

248

innych religijnych. Jak można pominąć coś tak istotnego tylko dla ratowania wadliwej teorii?

Na dodatek istnieją trzy zarzuty natury moralnej wobec darwinizmu przedstawianego jako alternatywa dla tradycyjnych systemów etycznych, opartych na rozumie, zdrowym rozsądku i uważnej refleksji nad żydowskim i chrześcijańskim objawieniem. Pierwszy zarzut zasadza się na okropnościach wywołanych przez ruch eugeniczny lat 1896-1945, który pierwotnie spotykał się z poparciem najznakomitszych i szanowanych społecznie elit Nowego Jorku i Bostonu, a potem został tak okrutnie wykorzystany przez Adolfa Hitlera.

Drugi zarzut sprzeciwia się przedstawionemu przez Niemiecki Sztab Generalny uzasadnieniu pierwszej wojny światowej, wedle którego rasy najsilniejsze mają moralny obowiązek zająć miejsce słabszych, żeby promować zdrowszą naturalną selekcję najlepiej przystosowanych. Obowiązek narzucony ni mniej, ni więcej tylko przez Darwinowskie prawo naturalne[23].

23 Biologa Vernona L. Kellogga, profesora na Uniwersytecie Stanforda, wysłano w 1914 roku do Belgii, gdzie miał przewodzić akcji pomocy żywnościowej, i został przez Niemców zakwaterowany w ich Sztabie Generalnym. Kellogg studiował biologię w Niemczech i tak się złożyło, że w Sztabie Generalnym było kilku jego dawnych profesorów. Był przerażony szczerością, z jaką powoływali się na „prawa przyrody", by uzasadnić swoje surowe obchodzenie się z Belgami: „Ta ludzka zbiorowość, która znajduje się w najbardziej zaawansowanym ewolucyjnie stadium rozwoju pod względem wewnętrznej organizacji i formy społecznej zależności, jest najlepsza i dla dobra gatunku powinna przetrwać kosztem zbiorowości mniej zaawansowanych i mniej wydajnych. Powinna zwyciężyć walkę o byt, a walka ta ma się toczyć po to, by różne typy poddane zostały próbie, a te najlepsze nie tylko przetrwały, ale mogły narzucić swój rodzaj społecznej organizacji - swoją *Kultur*- innym zbiorowościom

249

Trzeci zarzut dotyczy wpływu, jaki na młode i niezrównoważone umysły może wywrzeć zaszczepianie w nich podziwu dla ateizmu, nihilizmu i selekcji naturalnej. Takimi byli Nathan Leopold i Richard Loeb, okrutni młodzi mordercy z Chicago w 1924 roku. Zarzut ten wysunął Clarence Darrow, broniąc tragicznych młodzieńców przed

karą śmierci na gruncie twierdzenia, że ich umysły zostały zdradliwie zatrute przez lektury zadawane na Uniwersytecie Chicagowskim.

Istotą tych zarzutów jest fakt, że gdyby Darwinowska teoria doboru naturalnego stosowała się do ludzi tak jak do innych zwierząt - dla wyrugowania bezsilnych i słabych - to nie byłoby nic moralnie złego w stosowaniu eugeniki. Ani nie byłoby nic złego w tym, że naród silny prawem selekcji naturalnej uzasadnia gnębienie i wyniszczanie narodów słabszych. Ani nic złego nie byłoby w straszliwych, morderczych wnioskach, jakie Nathan Leopold i Richard Loeb wysnuli z zadawanych im do przestudiowania tekstów. Ale spontaniczne odczucia ludzkiego serca, o ile poprzedzone są odpowiednią wiedzą, wołają, że jest to zło, któremu trzeba się sprzeciwić. Bez względu na to, jak mocne byłyby strony teorii Darwina na innych polach, coś jest poważnie nie tak z jego niezmodyfikowaną teorią społeczną w odniesieniu do ludzi.

Idąc dalej, odkrywamy, że wiele z naszych najbardziej żywotnych dociekań przekracza granice nauki. Dlaczego ludzie tęsknią do życia wiecznego, choć jest to ponoć tak płonna tęsknota? Dlaczego tak trudno jest żyć z ateizmem? Zdarza się, że w sytuacji zaskoczenia nawet z serca

lub też zniszczyć je i zająć ich miejsce"; zob. V.L. Kellogg, *Headquarters Nights. A Record of Conversations and Experiences at the Headquarters of the German Army in France and Belgium,* Boston 1917, s. 29, 30).

250

ateisty spontanicznie dobywa się mimowolny okrzyk: „Och! Dzięki Bogu!". Jean Paul Sartre szczerze wyznał w *Słowach,* jak trudno mu było wyrugować z własnego życia wszelkie religijne instynkty.

Znowu, czy natura zaszczepiła nam religine dążenia, wierzenia i tęsknoty tylko po to, by je zawieść? Ich siła sprawia, że większość ludzi uważa je za dowód obecności pewnego wymiaru istnienia, którego nauka - przynajmniej jak dotąd - nie przyjmuje do wiadomości.

Dlaczego my sami, znając swoje prywatne, ukryte w głębi duszy zdrady naszych najgłębszych zasad - sprawiedliwości, odwagi - nadal tęsknimy za przebaczeniem, za tym, żeby móc zacząć wszystko od nowa? Dlaczego nasze sumienie, nawet gdy jesteśmy poddawani torturom, uporczywie nie chce stać się współwinne kłamstw, do których przyznania się żądają nasi oprawcy? Dlaczego wierność nabiera tak ogromnej wagi w sytuacji przymusu, a nawet zagrożenia życia i (jako że pewne tortury mają na celu okaleczenie) przyszłego zdrowia? C z e m u - jakiemu zmiennemu impulsowi, chwilowemu kaprysowi, jakiemu prawu natury - usiłujemy być wierni? I dlaczego?

Dlaczego ateiści w tych samych więzieniach bywają tak mężni, szczerzy i odważni w znoszeniu udręki? Cóż jest w nich takiego, co sprawia, że prawda staje się tak ważna, gdy wierność prawdzie nie pomaga im przeżyć, lecz przeciwnie: grozi pokonaniem i zniszczeniem?

Niewątpliwie istnieją świeckie, ateistyczne odpowiedzi na takie pytania. A także na trzy pytania Immanuela Kanta: Kim jestem? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać?

A jednak jest tutaj dziwna nierównowaga. Wierzący w Pana Absurdu, Boga umiłowanego przez Hioba i Jezusa, przyjmując to wszystko, o czym donosi nauka jako taka,

251

z niczego nie rezygnuje. Tymczasem ateista, odrzucający judaizm i chrześcijaństwo, traci dostęp do głębszych, bardziej egzystencjalnych pytań, których nauka nie porusza i poruszać nie jest w stanie. Ateista może uważać, że strata jest niewielka. Może w ogóle nad nią nie ubolewać. I może częściowo ignorować te żywotne pytania zadawane przez ludzki umysł. Może je uciszać, oddając się przyjemności miłych lunchów.

Niemniej jednak ateista traci całkiem sporo. Być może mu to odpowiada. Pan Absurdu widzi wybór ateisty jak na dłoni. Taki wybór jest dozwolony. Tego wyboru Pan Absurdu nie odbiera. Taki wybór doskonale wpisuje się w projekt Projektanta, wedle którego wyłącznie na zasadzie wolnej woli poszczególnych ludzi pewne jednostki Bożą przyjaźń przyjmują, a inne mówią: „Nie, dziękuję". Ten „Projektant" jest bardziej Artystą ludzkiej wolności i próby charakteru.

Bóg, który stworzył świat odpowiedni dla ludzkiej wolności - wolności hartowanej w ogniu, przewiewanej jak pszenica, poddawanej próbom i trudnościom - nie tworzył Disneylandu. Zamiast tego zezwolił na Auschwitz, Dachau, Gułag, chińskie i północnowietnamskie obozy „reedukacyjne". Najtrudniej jest pojąć, jak to możliwe, że niektórzy ludzie potrafią być tak bezlitośnie okrutni dla innych. Czy ludzkiemu okrucieństwu nie należało postawić jakichś granic? Czy Stwórca nie mógł ich postawić - i egzekwować? Nawet za cenę ograniczenia ludzkiej wolności?

3. PYTANIE KOŃCOWE

Pytanie końcowe kryje się tutaj. Ateiści chętnie proponują psychologiczne „wytłumaczenia" praktyk wierzących. Tak robi Zygmunt Freud w dziele *Przyszłość*

iluzji, ale i nam współcześni: Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens.

Czy jakikolwiek ateista bada psychologiczne „wytłumaczenia" przekonań ateistów?

Czy ateistów motywuje strach, obawa przed byciem osądzonym? Raczej nie może to być po prostu niechęć do „heteronomicznego" prawa. W nauce istnieje wiele wiążących naukowych praw, których odkrycie przynosi naukowcom trwałą sławę. Swoim posłuszeństwem oddają im dumną cześć. Jak już widzieliśmy, biologia ewolucyjna ma zwyczaj weryfikować przydatność większości z Dziesięciu Przykazań Bożych dla ludzkiego przetrwania, a także przydatność takich uznanych przez Biblię praktyk jak współpraca, solidarność i współczucie. A nawet altruizm.

Cóż więc tak r o z s i e r d z ą ateistów w ludziach wierzących - w każdym razie w chrześcijanach i żydach? Poczytajcie Dawkinsa, Dennetta, Harrisa, Hitchensa - na plan pierwszy wysuwa się ich rozszalała wściekłość. Opisując religię jako toksynę, która „wszystko zatruwa", Hitchens mógłby stworzyć mowę nienawiści, gdyby nie to, że w ekologii moralnej jego pokolenia nienawiść do religii zdaje się za nienawiść nie uchodzić. Czemu, u licha, ateistom nie jest zwyczajnie żal tych biedaków, których uważają za nie- oświeconych - czemu czują do nich taką złość?

Być może to kwestia liczb. W każdym razie w Stanach Zjednoczonych jest mnóstwo wierzących. Poza tym liczba wierzących na świecie stale wzrasta[24]. Suma chrześcijan na Ziemi w roku 1054, w czasach wielkiej schizmy między Bizancjum a Rzymem, wynosiła około osiemdziesię-

24 Zob. R Jenkins, *The New Christendom. The Coming of Global Christianity,* New York 2007.

ciu milionów. Liczba chrześcijan dzisiaj, samych chrześcijan, wynosi ponad dwa miliardy.

Tymczasem populacja muzułmanów (około miliarda) także gwałtownie się zwiększa, bardziej za sprawą demografii niż konwersji. Liczba katolików jest teraz większa niż kiedykolwiek przedtem, a za znaczną część tego wzrostu odpowiadają konwersje (nie w Europie Zachodniej, gdzie katolicyzm traci na znaczeniu, ale prawie wszędzie poza nią). To samo dotyczy protestantyzmu, zwłaszcza ewangelicznego. Dzisiaj Chiny stają się polem stałego i gwałtownego wzrostu chrześcijaństwa.

Licząc wszystko razem, dzisiaj nieco ponad jedna trzecia wszystkich ludzi na Ziemi to chrześcijanie lub (w małym ułamku) żydzi. Dodajmy do tego miliard muzułmanów, setki milionów buddystów, hinduistów i wyznawców wielu innych religii, a okaże się, że ateiści stanowią malejący odsetek.

Jeśli ewolucja przewiduje, że świetnie będą się mieć najlepiej dostosowani, to dlaczego na świecie nie ma więcej ateistów? I dlaczego ich profil demograficzny jest tak zniechęcający, z liczbą urodzeń należącą do najniższych na świecie?

Osobiście przypuszczam, że ludzki umysł nękają pewne fundamentalne dla człowieka pytania, których nauka nie porusza ani za pomocą swoich kanonicznych metod poruszyć nie jest w stanie. Oto dlaczego nawet ateiści naszego pokolenia zwykle n i e pokładają całej ufności w nauce i tylko nauce.

Jest więc mnóstwo powodów ku temu, by wierzący i ateiści spojrzeli na siebie świeżym okiem, z wzajemnym szacunkiem i otwartością. Świat wokół jest zbyt ogromny, a często i zbyt absurdalny, by ktokolwiek z nas mógł uważać, że „posiada" pełnię prawdy. Możemy starać się być

wiernymi prawdzie, przynajmniej temu jej skrawkowi, który jesteśmy w stanie dojrzeć. Powinniśmy się cieszyć, mogąc poznać ciut więcej z tej prawdy dzięki innym, równie w swoich poszukiwaniach poważnym ludziom.

Istotą tego wszystkiego jest fakt, że ateista i wierzący nierzadko pomagają sobie nawzajem, poprzez stawianie różnorodnych pytań i przez humanistyczne odkrycia, do jakich każdy z nich się przyczynia. Dotychczasowy bieg historii zdaje się to pokazywać. Co więcej, dzisiejsze potężne zagrożenia dla wolności sumienia (nie tylko ze strony religijno-politycznych dżihadystów, ale także pewnych ateistów, jak w Korei Północnej i w Chinach) skłaniają do bliskiej współpracy tych ateistów i wierzących, których łączy pragnienie wolności i dociekania.

ROZDZIAŁ 7
MYŚLENIE O BOGU

Nawet jeśli nie ma to już zastosowania, niektórzy ateiści nazywają się jaśniakami i opisują się jako społeczność „powiązaną z rzeczywistością". (Na korzyść Hitchensa przemawia fakt, że karci Dawkinsa za to, iż ten myśli o ateistach jako o jaśniakach).

Pod pojęciem „powiązane z rzeczywistością" koledzy Dawkinsa rozumieją: zweryfikowane metodą naukową. Ale to czyni problematycznym twierdzenie

metafizyczne jaśniaków, że mianowicie rzeczywistość zostaje wyczerpana, gdy wiemy, co można zweryfikować metodą naukową. Tego twierdzenia nie da się zweryfikować metodą naukową. To nie jest twierdzenie naukowe.

Jest jeszcze jedna okoliczność. W 2000 roku badania wykazały, że 87 procent światowej populacji uważało, że Bóg istnieje, o całe 5 procent więcej niż w roku 1980. Jaśniaki utrzymują, że te stale rosnące miliardy ludzi tkwią w iluzji. Tylko jaśniaki mają kontakt z rzeczywistością.

Ciekawe.

Czy choćby jeden z nich zadaje sobie czasem w środku nocy pytanie: a może się mylę?

Dalej, jeśli weźmiemy pod uwagę, że całkiem niedawno ateizm stanowił oficjalną metafizykę ponad połowy światowej populacji - w byłym Związku Radzieckim

256

i jego satelitach, łącznie z miliardem Chińczyków oraz mieszkańcami Korei Północnej, Kuby i innych krajów - fakt, że 87 procent ludzi na świecie dzisiaj (niewiele później) uważa, że Bóg rzeczywiście istnieje, jest zadziwiający

Zaledwie przed kilku laty dla połowy świata nawracanie na wiarę w Boga było przestępstwem surowo karanym chłostą, publicznym poniżaniem i długotrwałym więzieniem. Wiele milionów ludzi uśmiercono tylko dlatego, że byli religijni, a istniało przekonanie, iż religia stanowi zagrożenie dla totalitarnego państwa. „Pierwsze, co zrobimy, to zabicie wszystkich kapłanów". Niemniej jednak nawet cała kawalkada należących do państwa czołgów nie była w stanie swymi lufami przekonać ludzi, że ateizm jest prawdą.

Znowu, dlaczego środowisku naukowemu, nawet w Stanach Zjednoczonych, tak trudno jest przekonać mimowolnych słuchaczy, że mogą wierzyć jego odkryciom? Sugeruje się nam, że ci, którzy te odkrycia i związane z nimi stanowisko metafizyczne przyjmą, są jaśnia- kami, podczas gdy sceptycznie nastawiona przeważająca większość to ciemniacy. Niezbyt to przekonujące. Nauka i scjentyzm to nie to samo.

Dawkins i jego koledzy sugerują nam, że jaśniaki mają kontakt z rzeczywistością w sposób, w jaki ciemniaki go nie mają. Człowiek spodziewałby się, że w kwestii tak praktycznej jak „Kimże j e s t e ś m y , my, ludzie, pod tymi gwiazdami" - kwestii mającej tak doniosłe konsekwencje dla tego, co uczynimy ze swoim życiem - będzie się liczył zdrowy rozsądek i powszechne dla ludzkości doświadczenie. A nie liczy się? Czy zdroworozsądkowe przekonania zwykłych ludzi zupełnie, ale to zupełnie się nie liczą?

257

Nie trzeba być geniuszem spod znaku Bluszczowej Ligi[1], by zobaczyć, że nauka empiryczna bynajmniej nie stanowi pełni wiedzy o rzeczywistości. Przepaść między nauką a rzeczywistością jest szczególnie widoczna dla tych, którzy uczą się na doświadczeniu. W zawiadywaniu codziennym życiem poleganie na zdrowym rozsądku często okazuje się mądrzejsze niż poleganie na ekspertach w dziedzinie nauki.

Co więc czyni ateizm tak nieprzekonującym dla setek milionów dobrze wykształconych ludzi, a wśród nich - jak pokazuje Alister McGrath - dla prawie połowy naukowców w Stanach[2]? Przecież jest wiele pociągających aspektów ateizmu. Ateizm usuwa lęk przed spotkaniem z Bogiem. Usuwa nieprzyjemną ideę bycia osądzonym, nawet za czyny popełnione za zamkniętymi drzwiami, nawet za najskrytsze myśli. Ateizm dopuszcza znacznie szersze spektrum aktów seksualnych (choć może osobiście

powściąganych); od czasów Marksa łączono go niekiedy z „wolną miłością". Ateizm jest także uwodzicielsko przedstawiany jako akt niezwykłej szczerości i duchowej odwagi. Pobrzmiewa w nim opór i niezależność, co może porywać młode umysły. Ma w sobie coś z młodzieńczego buntu. A j e d n a k do znacznej większości ludzi nie przemawia.

Czy mogę zaproponować pewną przyjacielską sugestię, po prostu w charakterze możliwości do rozważenia?

1 Oryg. Ivy League - stowarzyszenie ośmiu najbardziej prestiżowych amerykańskich uczelni prywatnych, z których większość powstała jeszcze w czasach kolonialnych. Określenie „Ivy League" przywołuje skojarzenia z akademicką doskonałością, wysokimi wymaganiami dla kandydatów i elitarnością (przyp. tłum.).
2 A. McGrath, *The Dawkins Delusion?,* Nottingham 2007, s. 42, 43.

258

Może jest tak, że prezentowane przez ateistów koncepcje Boga są tak niewiarygodne, że szargają ich wizerunek jako ludzi obdarzonych zdrowym rozsądkiem. Jakakolwiek jest tego przyczyna, to ateistom w sposób spektakularny nie wiedzie się przekonywanie innych do przyjęcia prezentowanej przez nich wizji ludzkiego życia - nawet gdy mają kontrolę nad wszystkimi szczeblami edukacji czy wręcz wolną rękę w jednostronnym indoktrynowaniu. Gdyby ateiści dali dowód tego, że jako tako znają Boga, od którego się odwracają, ich świadectwo mogłoby mieć większą wagę. Beztroska w myśleniu o Bogu szkodzi ich sprawie.

Rozważmy pięć częstych, lecz obraźliwych sposobów mówienia o Bogu.

1. PIĘĆ ODPYCHAJĄCYCH SPOSOBÓW MÓWIENIA O BOGU

1. BÓG JAKO JEDNOSTKA NAUKOWA. O Bogu mówi się jako o przedmiocie odkrycia naukowego - tak jak odkrywa się nową planetę albo nową warstwę atmosfery wokół Ziemi, a może nieznaną dotychczas formę energii, powiedzmy jakieś nadprzyrodzone „fale". Chodzi o to, że Boga uważa się za jeszcze jeden obiekt naukowych dociekań.

2. BÓG JAKO ZBĘDNY. Bóg jest zapychaczem dziur w teoriach naukowych i filozofiach nauki. Trochę tak jak wymiatacz w futbolu Bóg znajduje się w miejscu, gdzie właśnie będzie użyteczny, tam gdzie jest jakaś dziura w istniejących wytłumaczeniach. W miarę jak zwiększa się krąg tego, co wytłumaczalne, Bóg staje się coraz mniej potrzebny. Jego użyteczność się kurczy.

259

3. BÓG NIESKOŃCZONE] REGRESJI. Bóg jest jak korek w wannie - powstrzymuje nieskończoną regresję wyjaśnień „skąd wziął się świat". Jest odpowiedzią na pytanie: „No dobrze, ale kto stworzył świat?". Pewien indiański mędrzec, w kaprysie wyobraźni, w miejscu pełniącego tę funkcję Boga umieścił gigantycznego żółwia, który podtrzymuje świat, żeby nie zapadał się coraz głębiej i głębiej w nicość. W tym duchu niektórzy myślą o Bogu jako o korku zapobiegającym nieskończonej regresji. Inni odczytują sens historyjki mędrca subtelniej - jako udramatyzowaną ilustrację śmieszności przypuszczenia, że jest jeszcze jeden żółw, który podtrzymuje żółwia, który podtrzymuje świat. I jeszcze jeden, i tak w nieskończoność, na sam dół. A ten na samym dole nie stoi na nicznym. Absurd.

4. BÓG JAKO SUPERTATA. Bóg to człowiek olbrzym, superbohater, który wie i może więcej niż zwykły człowiek. Ale ocenia się Go wedle tych samych co ludzi standardów. Skoro jest „Ojcem", to powinno się do Niego przykładać tę samą miarę co do innych ojców. Skoro jest „Stwórcą", to powinniśmy zauważać rzeczy, które (z naszego punktu widzenia) spartaczył, i mierzyć Jego dzieło krytycznym spojrzeniem, tak jak robilibyśmy w wypadku każdego innego artysty.

5. BÓG JAKO SUBIEKTYWNE UCZUCIE. Bóg jest przedmiotem ekstatycznego doświadczenia - wysoce osobistego, czysto subiektywnego - dostarczającego swemu podmiotowi dowodu, który rzadko - jeśli w ogóle - daje się w sposób przekonujący przekazać innym. Albo sam tego zaznałeś, albo nie. To przekracza granice racjonalnej komunikacji. Pełne wyciszenie.

260

Wszystkie te wyobrażenia Boga po prostu rozdymają wizerunki antropomorficzne do rozmiaru XXL. A przede wszystkim pomijają pojęcie „istnienia", nie zastanawiając się nad jego niezwykłą naturą i siłą. Zamiast tego skupiają się na dostarczaniu pojęć mających uchwycić, najlepiej jak się da, istotę Boga. Błędne lub mylne pojęcie sprawia, że zadawanie jakichkolwiek pytań dotyczących Bożego i s t n i e n i a skutkuje zawodem. Błędne pojęcie wyznacza poszukującym mylne ścieżki. I czyni porażkę nieuniknioną.

Kolejny problem polega na tym, że między i s t o t ą i i s t n i e n i e m, między pojęciem rzeczy (jej esencją) a rzeczy tej urzeczywistnieniem, substancjalną rzeczywistością (egzystencją) na pewien ograniczony czas wyłaniającą się z nicości - zieje przepaść. Jeśli ten rozziew analizować, to pozostaje problem wykraczający poza metody, którymi dysponuje nauka. Ale to nie czyni go nieistotnym dla ludzkiego rozumowania. Rozziew ten jest równie istotny jak różnica między pytaniem „co-to-JEST?" z jednej strony, a pytaniem domagającym się dowodu na rzeczywistość danej kwestii: „Czy to jest tak?". Pytanie pierwsze wymaga sformułowania trafnej hipotezy. Pytanie drugie wymaga wydania niemal bezwarunkowego sądu: tak, to istnieje; albo: nie, to pojęcie zostało sfalsyfikowane.

Niektórym czytelnikom może pomóc zbadanie, na podstawie własnych doświadczeń, różnicy między wglądem, który pozwala im na konceptualizację jakiegoś doświadczenia, a sformułowaniem sądu na temat istniejącej rzeczywistości. Wyobraźmy sobie na przykład, że śpimy w namiocie w gorącą letnią noc i gdy już mamy zasnąć, nagle słyszymy coś jakby bzyczenie koło ucha. Pytanie, jakie nasuwa nam ten przypuszczalny dźwięk, brzmi: Czy to jest komar? Chcąc to zweryfikować, unosimy dłoń

261

i mocno uderzamy powyżej ucha. Dźwięk milknie. Za chwilę, gdy już morzy nas sen, znów odzywa się to ciche bzyczenie w uchu. Znowu plask! Ale tym razem bierzemy latarkę i szukamy dowodu, że rzeczywiście jest tu komar. Nie widzimy nic, nie słyszymy nic, nie znajdujemy ani śladu po jakimkolwiek komarze. Czy był to więc jakiś niepokój wywołany zjedzeniem czegoś? Czy nam się ten komar przywidział? Czy w ogóle przywidziało nam się, że słyszymy bzyczenie?

Być może to pytanie nie jest na tyle istotne, by się nad nim dłużej zastanawiać. Naciągamy śpiwór na głowę tak, by przykrył ucho, i zasypiamy. Ale przeanalizujmy to, co się stało.

Nie ma tu problemu z pojęciami - komar, niedyspozycja. Pytanie o to, co tak naprawdę istnieje, to zupełnie inna sprawa. Wtedy, w zmęczeniu, trudno to było rozsądzić. Byliśmy pewni co do naszych dwóch prawdopodobnych hipotez. Ale wydanie osądu na temat rzeczywistości było ponad nasze siły.

Problem w myśleniu o Bogu także jest dwojaki. Po pierwsze, jak powinniśmy Go sobie wyobrażać - to znaczy jaką hipotezę sprawdzamy. Po drugie, jaka jest metoda weryfikacji - metoda formułowania sądu na temat rzeczywistości Boga.

Oba pytania obowiązują zarówno w metodologii zdroworozsądkowej, jak i naukowej. I w nauce, i w zdrowym rozsądku te dwa pytania działają po kolei. Najpierw musimy wiedzieć, czego szukamy i gdzie być może to znajdziemy, a potem musimy szukać dowodu na to, czy taki byt faktycznie istnieje.

Najbardziej lubiana definicja Boga została sformułowana w Torze: „Jestem, Który Jestem". To znaczy Bóg jest całkowicie i w pełni i s t n i e n i e m . Do tej definicji

262

prawie (ale nie całkiem) doszli nasi filozofowie. Byli pochłonięci zgłębianiem istoty Boga. Pytania dotyczące natury „istnienia" jeszcze nie znalazły się w centrum ich uwagi.

„Natura" Boga (jeśli można tak powiedzieć) nie jest taka sama jak natura rzeczy stworzonych. Bóg j e s t , zawsze jest. Tymczasem w wypadku kruchych, chwilowych, przemijających stworzeń takich jak my istnienie jest pochodne, pożyczone, wolno darowane skądinąd.

Według starożytnych, wszystko inne, co istnieje, wypływa z Bożej obfitości, zapożyczając od Niego na chwilę swoje istnienie, tak jak wiele świec może czerpać z jednej świecy, przemieniając zaciemniony pokój w pokój pełen łagodnego, wspaniałego światła. Albo może lepiej tak (chociaż nadal nieściśle): każdy krótki rozbłysk płomienia wymaga tlenu. Gdyby zabrakło tlenu - ciemność. Gdyby zabrakło aktywnego istnienia Boga - skończyłoby się istnienie wszelkich stworzeń.

W świecie, który obserwujemy, wszystko, co widzimy i słyszymy, istnieje tylko przez pewien czas, potem przepada. Innymi słowy, Bóg powołuje to, co stworzył, do udziału w istnieniu tylko przez chwilę. Stworzenia posiadające świadomość intelektualną mogą pojmować dojmującą wyrazistość takiego krótkiego, zależnego istnienia.

Odpowiedź na pytanie: „Czy Bóg istnieje?", zależy od odpowiedzi na dwa wcześniejsze pytania zadane po kolei: „Kim jest Bóg?" - to znaczy: „Jak powinniśmy o Nim myśleć?". Klasyczną już dziś propozycją jest ta, wedle której powinniśmy myśleć o Nim jako o „Tym, Który Jest". Po drugie: „Jaka metoda jest odpowiednia, by ocenić, czy byt takiej natury - Ten, Który Jest - faktycznie istnieje, jest rzeczywisty, wynurza się z nicości, góruje nad nią i ją otacza?".

263

W tym omówieniu wyszkoleni tylko w metodzie naukowej zapewne czują się niezręcznie. A przecież jego ogólny kierunek - od doświadczenia, poprzez zrozumienie, do osądu - zgodny jest z paradygmatem niewiele różniącym się od naukowego. Wychodzi się od dającego się zaobserwować doświadczenia, następnie formułuje się hipotezę ujmującą najważniejsze cechy tego doświadczenia, a wreszcie wydaje się osąd, że hipoteza zgadza się z faktami. Od doświadczenia i zastanowienia dochodzimy do rozumienia - traktując je jako hipotezę - jak myśleć o Bogu. Potem oceniamy, czy to rozumienie zgadza się z faktami. Możemy wytworzyć sobie jakieś pojęcie o Bogu, jakąś

hipotezę. Ale czy Bóg, w tym hipotetycznym rozumieniu, istnieje? Mówiąc dokładniej, czy możemy zasadnie i z przekonaniem wspiąć się w mówieniu o Bogu z poziomu esencji i hipotez na poziom egzystencji?

Teraz czas wspiąć się nieco wyżej, żeby z nowej perspektywy spojrzeć na to, co odkryliśmy do tej pory. Będziemy działać według metody, która przypomina górską wspinaczkę. Nie atakujemy szczytu, pnąc się prosto ku górze. Zamiast tego idziemy zakosami, ale zawsze wzwyż, tak stromo, jak tylko się da. Na każdym przystanku roztacza się przed nami nowy widok - zarówno w górze, jak i w dole. Pokonując kolejne zakręty, możemy spojrzeć na wszystko pod innym kątem. Obrazy, które mieliśmy przed oczami, mordując się wspinaczką tam, w dole, teraz, widziane z góry, zdają się niepełne, a nawet mylące.

Zastanowiwszy się nad ukształtowaniem terenu, dostrzegłem osiem czy dziewięć krótkich zakosów, które mogą nam pomóc pokonać całkiem sporą część drogi pod górę.

264

2. WSPINACZKA - ŻEBY WIDZIEĆ LEPIEJ

Hipoteza, po której pnie się nasza ścieżka, została wyznaczona bardzo dawno temu przez Arystotelesa, Sokratesa i Platona. By zadowolić nasze dociekliwe umysły, poszukiwany przez nas Bóg musi być niematerialny, zbudowany w pewien sposób z czystego wglądu (zrozumienia) i emanującej na zewnątrz energii, być Przyczyną (Źródłem) wszelkiej energii we wszystkim, co jesteśmy w stanie odkryć, czyli w całym poznawalnym wszechświecie. Takie rozumienie Boga domaga się jednej, uniwersalnej, niematerialnej, obdarzonej wnikliwością i życzliwej siły stwórczej, zdolnej wzbudzić w ludzkim umyśle potężne pragnienie coraz lepszego zrozumienia i coraz bardziej pociągającej ludzkiej dobroci. Oto Arystotelesowska wizja Boga pochodząca z dzieła, które traktuje o zasadach stojących za fizyką, to znaczy za znanym nam światem natury. Takie i tylko takie zasady (oraz zasady bardzo do nich podobne) mogą wyjaśnić, dlaczego w ogóle natura zaistniała. Chodzi o *Metafizykę,* księgę XII, rozdział siódmy.

Pozwólcie, że sparafrazuję ten tekst. Pierwszy poruszyciel musi trwać nieustannie („[jest to więc] byt konieczny"[3]) - pisze Arystoteles - ponieważ rzeczy, które poruszył do istnienia, są przemijające i krótkotrwałe. Te rzeczy, niemające Boskiej natury, same z siebie swo-

3 Ten i kolejne polskie cytaty z *Metafizyki* pochodzą z następującego trójjęzycznego wydania: Arystoteles, *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ. METAPHYSICA. METAFIZYKA,* tekst polski oprać. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, wprow. M.A. Krąpiec, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 2/2, Lublin 1996.

265

jego zaistnienia nie powodują. Zależą od czegoś stałego i nieprzypadkowego:

> Od takiej przeto zasady zależą niebiosa i natura. Jest zaś ona życiem podobnym do tego, jakie najlepsze jest dla nas przez krótki czas (bo trwa w tym zawsze, gdy dla nas jest to niemożliwe), albowiem jej akt jest także szczęśliwością[4].

Być ożywianym aktywnym poruszeniem Boskiej mocy to także radość. Dlatego dla nas „bardzo przyjemne jest czuwanie, postrzeganie, myślenie[5], a nadzieja i wspomnienia są takie tylko z powodu nich"[6]. Samo dociekanie jest „tym, co samo w sobie

najlepsze, a dociekanie w znaczeniu najpełniejszym jest tym, co jest w najpełniejszym znaczeniu najlepsze"[7].

Innymi słowy, nasze dociekanie dobrze pasuje do rzeczywistości i może łagodnie starać się wnikać we wszystkie zakamarki, załomy i niuanse rzeczy świata natury W pewnym sensie nasze rozumienie i zrozumiałość natury są dla siebie nawzajem stworzone. Stają się jednym w akcie dociekania. Bo ta zrozumiałość, która mieszka w każdym przedmiocie wokół nas, rozświetla nasz umysł w radosnym zjednoczeniu. Przejdźmy teraz od parafrazy Arystotelesa do dosłownego cytatu z tego samego rozdziału.

4 Arystoteles, *Metafizyka,* dz. cyt., s. 221.
5 W wersji angielskiej *inquiring,* czyli raczej „dociekanie" (przyp. tłum.).
6 Arystoteles, *Metafizyka,* dz. cyt., s. 221.
7 Ten fragment przytaczam za wersją angielską, ponieważ to na nią powołuje się autor, a istniejący polski przekład znacznie się od niej różni (przyp. tłum.).

266

A intelekt, poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się, ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym jest myśl i to co myślane. Jest bowiem myślą to, co jest zdolne ująć istotę [substancję] myśli, a jest aktem, gdy ją posiada. I stąd raczej to niż tamto jest w intelekcie boskie, przy czym kontemplacja jest dlań szczęśliwością.

Jeżeli zatem Bóg posiada zawsze dobro, tak jak my tylko niekiedy, jest to godne podziwu, a jeśli posiada je w sposób bardziej doskonały, to jest to jeszcze bardziej przedziwne. A tak właśnie jest.

I życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy tylko Bogu i tym wszystkim jest Bóg[8] (podkr. moje - M.N.).

Ten tok argumentacji pokazuje, że czymkolwiek byłby Bóg, zawiera w sobie i w swojej naturze to, co najlepsze w stworzeniu, a zwłaszcza w tych stworzeniach, które posiadają władze myślenia, wglądu, refleksji i dokonywania wyboru. To są władze we wszechświecie najlepsze. Nie mogą być wspanialsze niż władze samego Boga, bo Bóg jest ich źródłem. Tak więc cokolwiek jest najlepszego w nas i w całej reszcie wszechświata - kieruje nas (nieważne z jak wielkiej odległości) ku naturze samego Boga. Niedorzecznością byłoby utrzymywać, że najlepsze rzeczy znane nam są nieznane Bogu, obce Mu i nie należą do władz Jego własnej natury, skoro to On je porusza.

8 Arystoteles, *Metafizyka,* dz. cyt., s. 222,223.

267

Oto jak starożytni przez rozumowanie doszli do Boskiego Autora wszystkiego, co jest.

Warto być może także zauważyć, że dla starożytnych, zwłaszcza dla Arystotelesa, najbardziej charakterystyczną cechą wszystkiego, co nazywamy „naturą", jest ruch. *Eppur' si muove!* - protestował Galileusz; „A jednak się porusza!"[9] W naturze, w całej jej różnorodności, można dostrzec wiele różnych rodzajów ruchu. Gorąca herbata stygnie. Z małych żołędzi wyrastają rozłożyste dęby. Z maleńkich ziarenek rozwijają się pożywne warzywa - nawet ogromne melony rodzą się z ziarenka mniejszego od

aspiryny. Koty się czają. Meteory lotem błyskawicy przeszywają niebo. Oczy mrugają. Kamienie staczają się po górskich zboczach. Niektóre skały ulegają powolnej erozji, smagane przez wodę lub może kwaśne deszcze. Ustawiczny tupot niezliczonych młodych nóg o marmur szkolnych schodów może, po upływie wielu dekad, odcisnąć się w kamieniu lekkimi zagłębieniami w miejscach, gdzie spieszący się uczniowie stawiają stopy.

A teraz szczególnie pouczający przykład pewnego ograniczonego typu ruchu. Uderzona kijem bilardowym kula może głośno stuknąć w drugą kulę, ta z kolei, tocząc się, może musnąć trzecią, sprawiając, że ta potoczy się do bocznej łuzy. Ktoś obserwujący grę może zauważyć, że ruch przekazany przez kij pierwszej bili i ruch przekazany bili przez bilę różnią się jakościowo. Może też zauważyć, że kij wprawiany jest w ruch przez nadrzędnego poruszyciela nie tylko poprzez ruchy rąk, ale także przez prowadzące je wewnętrzne ruchy kalkulacji, zastanowienia, skupienia woli i złożonej decyzji: którą bilę wybrać,

9 Po polsku utrwalone oczywiście jako „A jednak się kręci" (przyp. tłum.).

z jaką siłą uderzyć, po jakiej trajektorii powinna się odbić druga bila, tak by otarła się o trzecią tyle tylko, ile trzeba, by ta wpadła do bocznej łuzy. (Zbyt silne uderzenie sprawiłoby, że trzecia bila odskoczyłaby od łuzy).

Innymi słowry, gdy mamy kilka ciał tak podobnych jak kule bilardowe, może zaistnieć „ruch obiektów równorzędnych", przekazywany przez jedno ciało drugiemu wzdłuż pewnej powierzchni. O to chodziło w indiańskim dowcipie o żółwiu stojącym na grzbiecie podobnego żółwia, i tak „aż na sam dół". Każdy z żółwi był taki sam jak pozostałe. Historyjka Indianina nie brała pod uwagę żadnej nadrzędnej przyczyny należącej do innego porządku i o większej sile działania.

Ale istnieją także „ruchy nadrzędne", takie jak celowa i przemyślana siła i kierunek nadany trzem bilom przez ludzki umysł za pośrednictwem wprawnych ruchów dłoni dzierżących kij. Ten ciąg nadrzędności - umysłu względem rąk, dalej kija, i wreszcie względem bili - należy do zupełnie innej hierarchii złożoności i umiejętności niż „ruch obiektów równorzędnych", który pcha pierwszą bilę, sprawiając, że uderza ona w drugą bilę, ta zaś - w trzecią.

Klasyczny argument z ruchu we wszechświecie wykorzystuje te coraz bardziej nierówne siły ruchu. Niemniej jednak wychodzi od prostego faktu: takiego miano wacie, że ruch zachodzi, można go zaobserwować i głupcem byłby ten, kto nie dostrzegałby ruchu w świecie natury. Ale istnieją ustrukturyzowane „poziomy" ruchu, zarządzane przez różne porządki złożoności i napędzane przez coraz to potężniejsze siły, które często uwidaczniają się jedynie poprzez efekty swego działania. Z kolei te różne siły działają na niebywale dużo różnych sposobów, na mocy różnych praw i w różnych konkretnych okolicznościach.

Wyobraźmy sobie następstwo czterech lub pięciu różnych poziomów ruchu, tak że „pierwszy poruszyciel" w tym ciągu należy do innego porządku niż ten poniżej, ten zaś do innego niż ten jeszcze niżej, i tak dalej. Nie powinniśmy wyobrażać sobie wszelkiego ruchu jako ruchu jednych bil uderzających o inne bile, wszystkich jednakowych, na

jednej płaszczyźnie zielonego stołu. Raczej pomyślmy, że każdy czwarty z kolei poruszyciel (jak bila) ma mniejszą moc niż trzeci (kij bilardowy poruszany wprawną ręką). Drugi poruszyciel (ludzka zdolność myślenia, dokonywania wyboru i nadawania intencjonalnego kierunku) ma moc większą niż wszyscy znajdujący się niżej i należy do bardziej intencjonalnego i duchowego porządku.

Jednak takie ludzkie siły nie zawsze istniały. Zycie ludzkie nie jest rówieśnikiem historii, ale pojawiło się na świecie dość późno w dziejach Ziemi (takiej, jaką znamy) - a co dopiero w dziejach kosmosu. Darwinowska teoria ewolucji być może dobrze wyjaśnia, j a k ludzkie życie ewoluowało od swoich najpierwotniejszych form ku coraz bardziej złożonym i wyrafinowanym władzom dociekania i rozumnego wyboru. Ale sam fakt zaistnienia takich wyższych władz jak myślenie i dokonywanie wyborów przekracza zakres nauki. Czy puścił je w ruch jakiś jeszcze potężniejszy i rozumniejszy poruszyciel?

Oczywiście być może nie ma żadnego pierwszego poruszyciela. W takim wypadku żaden poruszyciel niższego rzędu nie jest poruszany przez pierwszego. Ale zwykła obserwacja pokazuje, że ruch jest, wszędzie naokoło. Jeśli prawdą jest zasada, że „wszystko, co się porusza, musi być przez coś poruszane", to co puściło w ruch widzialnych poruszycieli tego świata?

Nie proponuję tego w charakterze „dowodu" na cokolwiek. Ale myślę, że to dobrze pokazuje „drogę", jaką

ludzki umysł poprowadzono ku górze, wzdłuż łańcucha coraz to bardziej złożonych poruszycieli zawisłych od pierwszego poruszyciela. Ten pierwszy poruszyciel jest sam z siebie kompletny, ma refleksyjne i aktywne siły intelektualne, już teraz i wiecznie jest czystym aktem, nie- poruszonym przez nic innego. Taki poruszyciel musiał być w stanie przekazać ruch całemu wspaniałemu, różnorodnemu, ewoluującemu spazmatycznie uniwersum naznaczonemu mnóstwem ewentualności i zbiegów okoliczności, dopuszczającemu niezwykłą wolność człowieka - tej mizernej i zależnej, a jednak będącej samorządnym sprawcą własnych działań istoty.

Trzeba zaznaczyć, że do wszystkich tych wniosków ich autorzy doszli swego czasu bez udziału wiary, posiłkując się samym tylko rozumem. W ciągu wieków filozofowie znajdowali w nich zarówno słabe, jak i mocne strony. Stanowią one punkt orientacyjny, przy którym warto się zatrzymać, pnąc się krętą drogą ku górze. Właśnie coś takiego zdaje się potrzebne do zaspokojenia głodu umysłu, a dotyczy to nawet niektórych najbystrzejszych myślicieli w ludzkiej historii.

3. CZEGO FILOZOFIA UCZY SIĘ OD JUDAIZMU

Żydzi i chrześcijanie mają inne źródło myślenia o Bogu, ale nie wydaje się, by te ich źródła przeczyły poglądowi ukształtowanemu przez Arystotelesowski czy Sokratejski umysł lub by go wykluczały. Właściwie to judeochrześcijańskie źródło światła temu poglądowi opartemu na rozumie czegoś przydaje, jakoś go udoskonala, otwiera nowe drogi dociekań, a także dodaje konkretne i intelektualne szczegóły. Dalej, to źródło światła wyjaśnia niektóre przy-

mioty ludzkiego życia i filozofii lepiej, niż czyniły to starożytne teorie. (Oto dlaczego tak wielu Greków i Rzymian nawróciło się na „nową filozofię"). Nawet dzisiaj można swobodnie rozważać ten nowy sposób myślenia o Bogu, sprawdzać go w doświadczeniu, śledzić jego implikacje dla ludzkiego zachowania i społecznej inspiracji. Od czasu upadku zajadłych ateistycznych reżimów dwudziestego wieku (jakoby wieku oświecenia i postępu) nikogo przynależącego do któregoś z byłych totalitarnych narodów nie z m u s z a s i ę już do unikania pytań o znaczenie życia. W rzeczywistości wielu ocalałych z tego strasznego okresu skłonnych jest uważać ateizm nie tylko za nieprzekonujący, ale i odrażający. Być może jest to lustrzane odbicie odrazy, jaką judaizm i chrześcijaństwo budzą w niektórych ateistach.

Jakkolwiek by było, po krótkiej analizie można zauważyć, że judaizm i chrześcijaństwo utrzymują, iż jest j e d e n Bóg, jeden Stwórca, na cały wszechświat. To znaczy Bóg, jakiego pojęcie sobie wytworzyli (trafnie lub nie), jest Bogiem o zasięgu uniwersalnym, który obdarza swoimi błogosławieństwami wszystkie narody i wszystkie ludy zaprasza, by zwróciły ku Niemu swoje umysły i serca. Innymi słowy, nie jest Bogiem tylko jednego plemienia. Jest uniwersalnym Stwórcą wszystkiego. Nawet jeśli z początku wiedzę o Nim - wiedzę o „prawdziwym Bogu" - pielęgnowało jedno plemię, od samego początku jego członkom wiadome było, że ten jedyny Bóg jest Bogiem wszystkich. W tym sensie żydzi są pierwszymi świadkami Boga uniwersalnego.

Znaczące jest także to, że nikt nie może przyjść do tego Boga inaczej niż przez osobistą wolność. Wielu z Jego pierwszych wyznawców niekiedy się od Niego odwracało. Nieliczni byli Mu wierni z własnej woli, często wielkim

osobistym kosztem. Oś dramatyczną każdej historii biblijnej stanowi akt wolności. Ten sam człowiek raz jest niewierny Bogu, raz znowu wierny; suspens kolejnego rozdziału polega na tym, że nie wiadomo, co on czy ona postanowi zrobić tym razem.

Nawet jeśli się nie jest - i nie ma się zamiaru być - żydem ani chrześcijaninem, historia pokazuje, że będąc filozofem, warto wypróbowywać pewne żydowskie czy chrześcijańskie sposoby myślenia o Bogu, a co za tym idzie - zgłębiać judeochrześcijańskie sposoby myślenia o ludzkiej naturze i losie. Nie jest tutaj naszym celem śledzenie tych wszystkich kulturowych interakcji, ale tego typu badania powinny być powszechniejsze i bardziej regularnie prowadzone, skoro nawet oświecenie jest pod wieloma istotnymi względami dzieckiem żydowskiego i chrześcijańskiego sposobu myślenia. Skądże wzięły się oświeceniowe idee „braterstwa" i „równości"? Można się odwrócić od judaizmu i chrześcijaństwa, ale brak uczciwości na temat tego, czemu zawdzięcza się swoje intelektualne zaplecze, nie jest rzeczą godną pochwały.

Żydzi i chrześcijanie nazywają Boga „Tym, Który Jest". A także Sprawiedliwością, Rządcą, Stwórcą Wszechrzeczy, Ojcem, Opatrznością, Drogą, Prawdą, Życiem, Lampą dla Naszych Stóp, Przyjacielem, a nawet samą Miłością.

Jednak prawdą jest także i to, że obydwie tradycje religijne są boleśnie świadome, iż żaden wierzący Boga nie widzi ani cielesnymi oczyma, ani oczyma swojej duszy. Człowiek nie może Boga dotknąć ani Go zobaczyć, ani usłyszeć, ani posmakować, ani wyczuć woni jego obecności inaczej niż tylko metaforycznie. Boga nikt nie widzi. Nie możemy dosięgnąć Boga za pomocą zmysłów. Choć-

by z tego tylko powodu bezproduktywne jest szukanie Boga za pomocą zwyczajnych metod nauki empirycznej. Niewłaściwa metoda. Niewłaściwe narzędzie. Niewłaściwy sposób myślenia o tym, kim jest Bóg.

Nawet ci chrześcijanie ewangeliczni, którzy twierdzą, że w osobie Chrystusa ludzie naprawdę widzieli, słyszeli, ,a nawet dotykali Boga, muszą zauważyć, że wielu z tych, którzy widzieli lub słyszeli Jezusa Chrystusa z krwi i kości, nie wyczuło w nim Boga, lecz odeszło. Wydaje się, że więcej było takich, którzy odeszli, niż takich, którzy uwierzyli. I chociaż jest sposób metaforycznego „zobaczenia" Boga - przez wiarę - to lepiej będzie zwykłym językiem powiedzieć, że usiłując zobaczyć Boga, wierzący są równie pogrążeni w nocy jak ateiści. W tej ciemności Bóg się nie zjawia. Czytaliśmy już świadectwa na ten temat we wcześniejszych rozdziałach. Ponownie podkreśla to święty Jan w swoim Pierwszym liście, wskazując nam lepszy sposób poznania Boga: niebezpośredni, nie za pomocą wzroku, ale przez owoce, jakie wydaje życie wierzących.

Nikt nigdy Boga nie oglądał.
Jeżeli miłujemy się wzajemnie,
Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała.
Poznajemy, że my trwamy w Nim,
a On w nas (...).
Bóg jest miłością:
kto trwa w miłości, trwa w Bogu,
a Bóg trwa w nim. (...)
Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga", a brata swego nienawidził, jest kłamcą,

albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi.

274

Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego

(1 J 4,12-13.16,20-21; podkr. moje - M.N.).

Innymi słowy, ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, jak to jest spotkać się z Bogiem twarzą w twarz.

4. ZNOWU, BOGA NIE MOŻNA ZOBACZYĆ

Biblia mówi, że Mojżesz zobaczył Boga w płonącym ogniu. Ale czytając tę księgę, trzeba rozumieć, jak podejść zarówno do dosłowności, jak i do odpowiednich zastosowań gatunku literackiego i metafory. Trzeba czytać wnikliwie, inteligentnie, mądrze.

Mojżesz nie zobaczył Boga. Zobaczył tylko płomień migotliwy i buchający ku górze, który wił się i niknął, niewyczerpane źródło ogni. Mojżesz musiał się odwrócić. Był to tylko gorejący krzew, ale to było zbyt wiele dla Mojżeszowych oczu - musiał się odwrócić. Mojżesz nie zobaczył nawet skrawka tego, czym jest Bóg. Tańczący płomień jest wobec Boga tym, czym kropla wody wobec oceanu.

Gdyby Bóg objawił się twarzą w twarz ludzkiemu umysłowi (pozostawionemu samemu sobie), ten roztrzaskałby się jak kryształ. Ciemność jest zwykłym stanem przynależnym żydowskiej i chrześcijańskiej wierze. Nie jest też ciemność dokładnie tym

samym co w ą t p i ę - n i e. Nawet nie mając cienia wątpliwości co do obecności Boga, odczuwa człowiek ból i opuszczenie z powodu tego, że Go nie w i d z i. Nasze umysły są nieproporcjonalne względem Boskiego umysłu.

275

Ludzie odważni i wytrwali mogą dojść do w i e d z y, że Bóg istnieje. (Powtarzam: do w i e d z y, nie do w i a r y.) Mogą wiedzieć w sposób niewątpliwy, że Bóg istnieje. To pozostaje w zasięgu ludzkiego rozumu. A wiedzą to za sprawą owoców Bożej obecności w życiu własnym i innych. Tymczasem niektórzy z tych utrzymujących, że są ateistami, działają tak, jakby Bóg b y ł, a niektórzy z tych, którzy uważają się za wierzących, działają tak, jakby Boga nie było. Pewien oczytany przyjaciel napisał do mnie tak:

> Tekstem, do którego zwracam się w chwilach zwątpienia, są słowa: „Po owocach ich poznacie". Wydaje mi się, że ze strony Boga nierozważnie byłoby oczekiwać od zwykłych ludzi zdolności umysłowych pozwalających na śledzenie argumentów za Jego istnieniem, wysuwanych przez filozofów i teologów. I dlatego dał im wzbudzającą znacznie mniej wątpliwości wskazówkę w postaci zdro-worozsądkowego nakazu, by przywiązywali wagę nie do tego, co ludzie mówią, ale do tego, co robią. Takich, którzy twierdzą, że wierzą, a postępują źle, jest na pęczki - to zwykli hipokryci, jak większość z nas. Ale na tych, którzy mówią, że wierzą, i którzy w działaniu kierują się miłością, powinniśmy zwracać uwagę, bo oparli się hipokryzji. Ci mówią serio.
>
> Jeśli kierować się tą wskazówką, okaże się - przynajmniej tak jest ze mną - że niezawodnie prowadzi ona człowieka ku podziwianiu ludzi wiary bardziej niż niewierzących. W ich życiu jest jakieś piękno, którego przykład całe lata po ich śmierci ma nadal moc wzbudzania podziwu i chęci naśladowania - jak było w przypadku Twojego brata w Bangladeszu, którego przykład do dziś jest tam pa-miętany. Parafrazując Hume'a: wiara, że siła ich przykładu nie miała związku z ich wiarą w Boga, byłaby bardziej

276

> kwestią wiary w cuda niż wiara, że związek miała. Wierzyć, że ta wiara mogłaby wydać tak wspaniałe i trwałe duchowe owoce, gdyby była jedynie kaprysem i mrzonką, samo byłoby mrzonką[10].

Jednakowoż nie jest możliwe, żeby ludzie wiedzieli - żadną miarą nie są w stanie wiedzieć, c z y m jest Bóg. Ani z pomocą Boskiej, ani nawet własnej samowiedzy. Ludzie nie są w stanie dotrzeć do Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa za pomocą samego tylko rozumu. Niemniej jednak filozofia znacznie ku Bogu się przybliża. Ci, którzy wspięli się na wyżyny rozumu w jego najlepszej postaci, sporo zobaczyli. Większość doznała przemiany. Jak zauważa profesor Anthony Long, „żaden ze starożytnych filozofów należących do którejkolwiek z wiodących szkół nie był ateistą ani nawet agnostykiem". Bez wcześniejszego zaistnienia Boga i aktu stwórczego - rozumowali - nie istniałyby nawet nasze życzenia. Starożytni wydedukowali na przykład, że Bóg nie jest materialny ani ograniczony czasem. Pojęcie niestworzonego materialnego wszechświata uważali za sprzeczność. Nie myśleli o całym empirycznie poznawalnym wszechświecie jako o „stworzonym". Ale byli pewni, że świat nie powstał sam z siebie, że nie może sam tłumaczyć swojego zaistnienia i że wymagał bezprzyczynowej

przyczyny ukonstytuowanej przez wieczny umysł, nie zaś przemijającą materię. Innymi słowy, wymagał wiecznego Istniejącego Aktu.

Ludzie ewidentnie są w stanie z tego, co Bóg uczynił i co czyni nadal, wywnioskować fakt, że jest On obecny w nas i wokół nas. Mogą się także wiele dowiedzieć na te-

10 Informacja prywatna.

mat tego, czym Bóg n i e jest. Dla każdego uczciwego duchem musi być całkiem jasne, że Bóg nie jest kamiennym ani brązowym idolem, ani złotym cielcem, ani grubym wężem, ani jaguarem - nie jest także r z e c z ą , jeszcze jednym przedmiotem jak wszystko inne we wszechświecie. Nie jest także spełnieniem naszych życzeń. Cóż to byłby za Bóg? Takiego Boga nie można by traktować poważnie.

Starożytni pracowicie doszli do tego wszystkiego, zanim Bóg rozdarł zasłonę w tradycji biblijnej i uniżył się, jakby miał mówić do małych dzieci, do swojej ludzkiej rodziny. Potem objawił się na dwa sposoby. Po pierwsze, przez natchniony tekst, Biblię, złożony zbiór opowieści spisywanych w ciągu wielu stuleci, bardzo wieloma głosami i za pośrednictwem bardzo różnych literackich gatunków. Po drugie, objawił się przez życie i śmierć swoich hebrajskich proroków i swego umiłowanego Syna. Tymi dwiema ścieżkami Bóg zdradził wiele ze swych najskrytszych tajemnic na sposób zrozumiały dla ludzi. To znaczy o ile ludzie chcą zrozumieć i temu wglądowi się nie opierają. Ich wybór.

Co więcej, wiele znaków mówiących, kim jest Bóg, zostało zasianych jak tropy w Jego stworzeniu. Na długo przed samoobjawieniem się Boga Jego dobrzy słudzy - Sokrates, Platon, Arystoteles i setki innych, którzy nawet nie mieli w ręku zwoju Biblii - odkryli dzięki pokornej obserwacji i nierozproszonemu umysłowi, że Bóg istnieje. Uznawali, że Bóg jest obecny w każdym źdźble trawy i ziarnku piasku, i żywej istocie.

Podsumowując pracę wielu innych, Arystoteles odkrył, że Bóg musi być samourzeczywistniający się, wieczny, niematerialny, nie tylko rozumny, ale przyciągający wszelką rozumność i wszelką zrozumiałość ku sobie jako ich przeznaczenie (ostatnia przyczyna), dobry, prawdziwy,

sprawiedliwy, a nawet kochający[11]. A wszystko to wywnioskowali starożytni ze świadectwa, jakie dawała obserwacja świata natury. Wiedzieli nawet, że ich własna samowiedza jest najlepszą i najbardziej prawdziwą wskazówką co do tego, jaka wedle ich najjaśniejszej wizji musi być natura Boga. Oczywiście tylko w przybliżeniu, przez analogię, ale jednak. Bóg musi być bardziej jak ludzka świadomość, wgląd, poczucie humoru, trzeźwy osąd - bardziej jak niezniszczalnie nieśmiertelna osoba - niż jakiekolwiek inne ziemskie stworzenie. Dlaczego? Dlatego że żadna znana istota nie działa w sposób tak złożony, samoświadomy, rozumny i samokrytyczny. Bóg musi być c o n a j m n i e j taki, i znacznie wspanialszy.

W końcu jednak było dla Boga ważne, żeby Jego Syn (który jest z Nim jednym) stał się człowiekiem i zamieszkał na ziemi, a nawet żeby cierpiał i umarł. Tak oto Chrystus rozdarł przed ludzkością zasłonę, żeby w Jego sposobie życia ludzie mogli jaśniej niż gdziekolwiek indziej zobaczyć, jaki jest Bóg - jak cierpiąca miłość. Bóg judaizmu i chrześcijaństwa jest Tym, który umie przemieniać zło w dobro. Tak jak Chrystus

przemienił niesprawiedliwą śmierć w nowe życie, nową nadzieję, nowe możliwości dla rodzaju ludzkiego.

Zupełnie inaczej, niż ludzie się spodziewali! Nawet apostołowie Jezusa. I żydzi. Nigdy nie przenikamy Bożych niespodzianek. Trudno nam się przyznać, że nie jesteśmy tak bystrzy jak nasz Wynalazca i Stwórca. Jakież ograniczone z nas stworzenia, jakie aroganckie!

11 Zob. Arystoteles, *Metafizyka,* dz. cyt., ks. XII. vii, 1072b: „Bowiem ostateczna przyczyna jest bytem, dla dobra którego podejmuje się działanie (...). Ostateczna przyczyna, będąc kochaną, powoduje ruch".

279

Niewdzięczne z nas nicponie, nasza pycha jest naszą zgubą. Tak bezlitośnie konsekwentni jesteśmy w zdradzie wobec tej lepszej cząstki naszego ja.

Bóg dobrze zna istoty, które stworzył. Musi nam czasem dać po głowie, jeśli chce, żebyśmy zrozumieli. Nie możemy pojąć wszystkiego naraz, a tylko po troszku.

Jesteśmy tacy, jakimi stworzył nas Bóg: kapryśni i niestali, uparci i dumni. Zdaniem Boga, nie tacy znowu źli. Uczynił nas niezależnymi, żebyśmy używali własnej woli i rozumu.

A teraz przed nami, poszukującymi, strome podejście. Zatem ci, którzy nie dadzą rady, niech nie idą.

5. O CZYM MYŚLISZ, MÓWIĄC „TRÓJCA"?

Przyjrzyjmy się tej całej historii z Trójcą Świętą. Jakie myśli ci towarzyszą, gdy wymawiasz słowo „Trójca"? Takie pytanie zadał mi pewien żydowski przyjaciel w słoneczny dzień w barze w Górach Skalistych. Na stokach pod szczytem góry to zaskakujące pytanie nauczyło mnie patrzeć na myślenie o Bogu pod nowym kątem, z nowego punktu widzenia. Dla tych, którzy uważnie rozumują, „Trójca" naprawdę ma sens.

Żydzi rozsądnie utrzymują, że monoteizm oznacza, iż Bóg jest jeden, dosłownie Jeden. Nie może być Trzema- w-Jednym. Żywią zdrową obawę, że krok ku „Trójcy" jest zdradą, bluźnierstwem, bojaźliwym zwrotem ku wielu bóstwom politeizmu, wśród których oni sami przez całe pokolenia walczyli o przetrwanie. Jest ohydą, której trzeba stanowczo się sprzeciwić.

Muzułmańskie dzieci Boże są tutaj jeszcze bardziej srogie. Uważają Trójcę za tak wielką zdradę Boga Jedynego,

280

że karanie za nią poniżającą niewolą jest zbytkiem łaski. Taką niewierność powinno się zetrzeć z powierzchni ziemi. Ich obrzydzenie wyraża nałożony na nich obowiązek (jak mówią najbardziej porywczy): niewierność należy unicestwić.

Większość z nas mogłaby się zgodzić, że tym, co najlepsze w życiu, są zaznane miłości: rodziców i przyjaciół, kolegów z drużyny przeżywających wielkie boje, żołnierzy pod ostrzałem wraz z „braćmi". A zwłaszcza ta najpiękniejsza ze wszystkich - przyjaźń między mężem i żoną. Te miłości to najlepsze doświadczenia, z jakimi spotkałem się w życiu. Jeśli cokolwiek jest najbardziej „boską" częścią istnienia, najbardziej podobną Bogu, to właśnie one. (Przeczytajcie raz jeszcze cytowany wcześniej rodział czwarty z Pierwszego listu Janowego). Tak więc to, o co Bogu chodzi, gdy nas uczy, że

On i Jego Syn są jednym, a z nimi jednym jest także Duch Święty Zrozumienia i Miłości, może być rzeczą dość zwyczajną.

Myśleć o Bogu jako o Trójcy to myśleć o Nim bardziej jako o bliskiej wspólnocie osób niż o samotnym bycie. On stanowi jedno, ale jedno tak jak wspólnota osób. Oczywiście tutaj nasz umysł się męczy. Prawie nie pojmujemy, o czym mówimy. Ale ta wiara skonfrontowana z codziennym doświadczeniem oświeca. Dostarcza głębokich nauk do przemyśleń. *Deus Caritas est.* Bóg jest miłością, a ktokolwiek żyje w miłości - żyje w Bogu.

6. BÓG JAKO ŚWIATŁO UMYSŁU

I znowu, jeszcze jeden zakos na naszej trasie. Spróbujmy pomyśleć o Bogu jako o przepełniającej wszystko rozumności - przepełniającej także miłością. Czyż nie

281

dostrzegli tego Arystoteles, Sokrates i Platon? Zbliżmy się do tej kwestii krok po kroku.

Możemy być pewni, że każdy człowiek wyczuwa w sobie jakieś tropy Bożej obecności. To trochę tak jak znalezienie zwłok koło piątego dołka na polu golfowym - dołka za zakrętem, wśród drzew. Te konkretne zimne zwłoki przy piątym dołku nasuwają nam nieodparte pytania. Kim on b y ł? Czy umarł „śmiercią naturalną"? Czy został z a b i t y? Przypadkiem czy w sposób zaplanowany? Znalezienie ludzkich zwłok na zieleńcu to nie to samo co znalezienie żołędzia. Nie, trzeba wezwać pogotowie, policję, detektywów. Martwe ciało przy dołku golfowym wymaga dochodzenia. A to dochodzenie często bywa fascynujące.

Tak zaczynają się wszystkie kryminały - od czegoś, co trzeba wyjaśnić. Ale dlaczego? Dlaczego wszystko trzeba wyjaśnić? U podstaw każdej historii kryminalnej tkwi założenie, że wszystko, nawet najdrobniejszy szczegół, ma swoje wytłumaczenie. I że to wytłumaczenie może rzucić światło na znaczenie całego ciągu zdarzeń. Każda historia kryminalna opiera się na założeniu, że wszystko przepełnia rozumność i zrozumiałość. Jeśli ma się oczy do patrzenia, wszystko rozświetla przyczynowość. Tak było z Sherlockiem Holmesem. Z bohaterami i bohaterkami powieści Agathy Christie.
I z wieloma innymi. Każda opowieść kryminalna jest dowodem istnienia Boga.

Gdy wszystko przepełnia przyczynowość, oto jest obecność Boga. Wszystko powinna rozświetlać (i rozświetla) przyczynowość - choć przyczyn tych często trudno dociec. W końcu wszystko pochodzi od jednego rozumnego Stwórcy. Jeśli można tak powiedzieć, Bóg wiedział, co robi.

Jednak musimy przyznać, że Bóg nie znosi zbytniej oczywistości. W prawie wszystko, co robi, wpisuje niezłe

282

tajemnice. Nasza radocha to ich odkrywanie. Kogo pociągałby Bóg, gdyby nie pozostawiał wskazówek, nie sugerował tropów? A potem na nowo ich nie ukrywał? Musimy się napracować. Wysilić umysł. Tropić ukrytego Boga. A Bóg tropi nas i chce, żebyśmy byli d o r o s ł y m i. Nie słabeuszami. Ale my ciągle przed Nim uciekamy.

> Uciekałem Mu przez gęstwinę dat; uciekałem serpentynami lat;
> uciekałem przez poplątany świat własnego umysłu[12].

Ten wiersz trafia w sedno.

Bóg nas tropi. Przekomarza się z nami. Dał nam wszystkie wskazówki, jakich kiedykolwiek możemy potrzebować. Można się zatrzymać i pozwolić Mu się złapać.

7. JAK SIĘ PRZYGOTOWAĆ DO MODLITWY

Został nam jeszcze jeden zakręt przed szczytem góry (gdzie nikt nie stanie istnością).

Nie jestem zbyt dobry w modlitwie, chociaż staram się modlić cały czas, tak jak oddycham. (Gdy jestem zbyt chory lub zmęczony, żeby myśleć słowami, zdarza mi się nawet prosić Boga, żeby przyjął mój oddech jako modlitwę). Modlitwa jest wewnętrzną rozmową, często bez słów, naznaczoną tylko skupieniem. Każdy szczegół każdego zdarzenia mówi. Wypływa to z twórczej intuicji Boga.

Gdy chcę się przygotować do rozmyślania o Bogu, staram się spokojnie i z pokorą stanąć w Jego obecności.

12 F. Thompson, *The Hound of Heaven,* 1907.

Staram się wyłączyć inne myśli, a potem spokojnie pomyśleć o najpiękniejszych, najbardziej uszlachetniających i zadziwiających rzeczach, jakie zdarzyło mi się w życiu widzieć - o moich ulubionych rzeczach. Są dwa widoki w Alpach - w Grindelwaldzie i w Bressanone - które szczególnie kochałem. Spokój oceanu w cichy dzień, błękit łagodnie marszczącej się wody nigdy nie przestaje mnie wzruszać. I zachody słońca - w Iowa, w Wyoming, na wybrzeżu w Delaware - i ten najdziwniejszy zielony zachód słońca na równinie ponad miastem Meksyk, gdy ogomna kula stacza się poza kraj równiny, zanim zniknie za horyzontem, a przez ten moment światło trwa niesamowite, niezapomniane.

Potem myślę o swojej ulubionej muzyce, o Mozarcie, Bachu, Haydnie, Vivaldim i o najpiękniejszej ze wszystkiego *Stabat Mater* Dvorâka, napisanej po nagłej śmierci jego ukochanej córki. Myślę o ulubionych obrazach z galerii Pitti i Uffizi, o klasztornych freskach Fra Angelica. O rzeźbiarzach. O poetach. O filozofach i innych autorach, których dzieła mnie urzekły. (Jedną z moich najbardziej niezapomnianych chwil młodości było czytanie *Creative Intuition in Art and Poetry* (Intuicja twórcza w sztuce i w poezji) Maritaina[13]; było to tak piękne, że musiałem wstać i pójść na długi spacer nad jezioro, prawie oniemiały z zachwytu). Przez kilka kolejnych lat czytałem w każdą Wielkanoc którąś z długich powieści Dostojewskiego, a w późniejszych latach *Wojnę i pokój* oraz *Annę Kareninę.* Myślę o Bogu jako Stwórcy wszystkich tych wielkich umysłów i artystów. Zastanawiam się,

13 Angielskie wydanie tej książki ukazało się 13 lat wcześniej (w 1953 roku) niż oryginalne francuskie *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie,* 1966 (przyp. red.).

o ile wspanialszy jest od nich umysł i poczucie piękna samego Boga. Chciałbym mieć udział w kontemplacji takich dzieł i takich osób przez całą wieczność. A co dopiero w kontemplacji Jego piękna.

Potem myślę o miłościach, jakich zaznałem. O bliskich przyjaciołach, towarzyszach z dzieciństwa, dziadkach, ciociach i wujkach, i kuzynach, o moich trzech braciach i siostrze, moich ukochanych rodzicach; wreszcie o Karen, której imię znaczy to, czym

jest, *Clara* - jasne światło mojego życia - i o naszych prawych, szlachetnych i silnych dzieciach i wnukach. Wszystkie te miłości każą mi przypuszczać, że Boża miłość jest więcej niż sumą tych wszystkich miłości, że należy do całkiem innego porządku, a zarazem jest źródłem ich wszystkich. „Gdzie jest *Caritas* i *amor* - głosi dawny hymn - tam jest Bóg". To mój ulubiony hymn.

Jezus każe nam być nie tylko sprawiedliwymi względem nieprzyjaciół, nie tylko litościwymi, nie tylko przebaczać. Każe nam przeciwstawiać się złu, tak, być wobec niesprawiedliwych agresorów niczym stal - pokonywać ich doszczętnie - ale także, w końcu, każe nam być w stanie dostrzec, że nawet nieprzyjaciele są dziećmi jedynego Stwórcy. Gdy zło ich agresji zostanie wyplenione, musimy być gotowi powitać ich na nowo w ludzkiej społeczności.

Zawsze uważałem, że Stanom Zjednoczonym i naszym sojusznikom całkiem dobrze się to udało w odniesieniu do Niemiec i Japonii po drugiej wojnie światowej. Jeśli kiedykolwiek ma zaistnieć choćby pozór braterskiego - no dobrze, przynajmniej w miarę spokojnego - świata, choćby nawet opartego na strachu przed większą potęgą, wyciąganie ręki w próbach przyjaźni i dobrowolnej współpracy jest koniecznością ludzkiego życia w naszych

czasach. I tutaj myślę, że chrześcijaństwo przetarło szlaki - od początku głosiło uniwersalizm i pokój. Kiedyś zjednoczyło całą Europę wspólną cywilizacją. Świecki humanizm naszych czasów zabarwiło współczuciem, solidarnością i wolnością jednostki. Pomaga nam dzielić jedną globalną cywilizację, uwzględniając jednostkową wolność i ludzką solidarność.

Gdybym miał wskazać jedno człowiecze doświadczenie, które mnie wydaje się najbardziej Boskie - ze znanych mi najlepsze i najwyższe - wskazałbym doświadczenie wyboru miłości do Karen i bycia kochanym w zamian. Na drugim miejscu byłyby akty wglądu - te małe rozbłyski, które towarzyszą naszemu przenikaniu rzeczywistości. Te dwa doświadczenia są ze sobą na wiele sposobów powiązane, ale wdawanie się teraz w to jak zajęłoby nam zbyt dużo czasu. Wystarczy, jeśli powiem, że to są moje najlepsze życiowe wybory - osiągnięcie wzajemnej miłości i rozbłyski intuicji za intuicją w pogoni za zrozumieniem. Ten eros zrozumienia jest niemal równie potężny jak eros miłości (pod pewnymi względami nawet potężniejszy); jednak ten drugi jest pierwotny i ma ogromny wpływ na rozumienie. Zrozumienie chroni miłość przed tragicznymi błędami, ale w ciemności to miłość często toruje drogę rozumieniu.

8. W BOŻEJ OBECNOŚCI

Za pomocą takich refleksji staram się przygotować. Niektórzy nazywają to „stawaniem w Bożej obecności" poprzez przypominanie sobie wszystkiego, co się wie o Bogu - z własnego doświadczenia i dzięki mądrości dawnych wielkich pisarzy. Jak na ironię, nawet niektórzy

ateiści uważają tego typu refleksje za pomoc dla ducha, chociaż w swoich doświadczeniach nie widzą „Boga", lecz wzloty własnej wewnętrznej świadomości.

Warto powtórzyć, że jednym z powodów, dla których warto przeprowadzać takie ćwiczenia, jest przyzwyczajanie umysłu i serca do życia wewnętrznego. Tam - i zwykle tylko tam - można znaleźć Boga. Zdarzały się co prawda nieliczne przypadki dramatycznych zdarzeń, takich jak to, gdy piorun zrzucił z konia słynnego sierżanta Yorka, odznaczonego Medalem Honoru uczestnika pierwszej wojny światowej. Jechał w deszczu, kipiąc z wściekłości, zaraz po tym, jak powziął gniewne postanowienie zamordowania swego towarzysza, który okrutnie i małodusznie go skrzywdził. Większość z nas nie zostaje nagle zrzucona z konia.

Jeśli Boga można znaleźć, to we własnym wnętrzu. Już długo puka w szybę naszej milczącej duszy. To właśnie chcąc uciec przed tym cichym dźwiękiem, wolimy otaczać się nieustającym muzakiem. Cisza nas niepokoi. Kiedy nas spowija - odczuwamy lęk.

9. PRZERWA NA RIPOSTĘ ATEISTÓW

Ateista mówi: „Obowiązek przekonania mnie do religii spada na ciebie. Pozycją wyjściową jest ateizm. A co do mnie - mówią mi - to bynajmniej nie udowodniłeś swojej sprawy. A nawet dałeś mi więcej powodów do tego, by w Boga nie wierzyć, niż miałem wcześniej". Nie zaprzestają ostrzału, ra-ta-ta-ta:

Do tego, by doceniać zapierające dech piękno tego świata, nie potrzebuję Boga. By oddać się nauce, nie po-

trzebuję Boga. By wysoko cenić takie niezwykle istotne ludzkie cnoty jak uczciwość, odwaga, przyjaźń, lojalność, troska o wspólne dobro, poczucie wspólnoty, pragnienie sprawiedliwości - nie widzę potrzeby istnienia jakiegokolwiek boga.

Nazbyt związana z wiarą w Boga - tak jak to widzę w świecie wokół - jest pewna pruderia w podejściu do naturalności seksu, ciasnota myślenia na wiele tematów, raczej ospałość i lenistwo ducha niż płomień erosa dociekania. Te miękkie mruczanki ludzi religijnych o »miłości«, »osobie ludzkiej« i »wspólnym dobru« zdają mi się przesłodzone. Do tego, żeby cenić altruizm, uczciwość, kultywowanie ludzkiej wspólnoty i praktyczną mądrość, nie potrzebuję niczego ponad selekcję naturalną - wszystkie te wartości mają pośród zwierzęcych gatunków wysoką wartość przeżycia. Wszystkiego, co trzeba wiedzieć o wyższości ludzkiej sympatii, mogę się dowiedzieć od Adama Smitha, a wszystkiego o solidarności z robotnikami i ubogimi - z humanistycznego wymiaru socjaldemokracji. Nie potrzebuję Tory ani Nowego Testamentu.

Poza wszystkim innym liczne obiekcje względem religii wyrażane przez innych ateistów - z których wiele przytoczono na kartach tej książki - składają się na nader pokaźny stos powodów do niewiary. Logika niniejszej książki jest zbyt pokrętna, zbyt wysilona, by przekonać kogokolwiek prócz już przekonanych. Powiedziałbym, że jest mi obojętna, gdyby nie to, że tak naprawdę to mnie złości. Takie brednie, jakkolwiek pobożne w zamierzeniu, mogą stanowić przykrywkę dla najgorszych grzechów ludzi religijnych w ciągu dziejów, łącznie z dniem dzisiejszym.

10. W SERCU HUMANIZMU

Niewątpliwie lista grzechów popełnianych przez ludy chrześcijańskie w ciągu dziejów i dzisiaj dobrze kryje ateistów, chociaż wielu z nich i tak byłoby ateistami z innych powodów, bez względu na złe zachowanie niektórych wierzących. Wymaga tego (jak sądzą) ich poczucie autonomii i osobistej odpowiedzialności. Jednak gdy spojrzeć wstecz na długą historię chrześcijaństwa, tę kolosalną, zawrotną, chaotyczną jazdę przez wiele stuleci zażartych bojów, zwykła przyzwoitość wymaga podliczenia - oprócz grzechów - także i zasług. Świadectwo planowo ateistycznych totalitarnych reżimów panujących w dwudziestym wieku nad większością tej niedużej planety sugeruje, że chrześcijaństwo stwarza znacznie lepsze niż totalitarny ateizm intelektualne podwaliny dla wolności i praw człowieka, dla demokratycznych republik i twórczych gospodarek, dla wolności zrzeszania się i praw sumienia, dla pluralizmu i wolnej przestrzeni moralnej, kulturowej i naukowej. W kulturowej rywalizacji pomiędzy współczesnymi ateistycznymi reżimami a reżimami chrześcijańskimi (nawet w najgorszym wydaniu) kultury chrześcijańskie - moim zdaniem - zwyciężają bez trudu. Prawie cały ludzki postęp w dziedzinie wolności i powszechnej przyjaźni wyrwany został okrucieństwu i barbarii przez kultury chrześcijańskie, na których łonie także świecka kultura naukowa kształtowała się i kwitła.

Chciałbym zatrzymać się tutaj nad kolejną sprawą, często w kręgach anty chrześcijańskich pomijaną. Gdyby nie wielkie bitwy stoczone między upadkiem Jerozolimy w roku 1099 a klęską wojsk muzułmańskich pod Wiedniem w roku 1683, być może większość świata zachód-

niego mówiłaby dzisiaj po arabsku i uczyła się na pamięć Koranu. Dzisiaj modna jest pogarda dla krucjat, tego długiego ciągu wojen mających powstrzymać (i na jakiś czas cofnąć) muzułmańską ekspansję po roku 632. Sukces tych wojen uchronił nas aż po dziś dzień od dominacji dzikiej i niepohamowanej przednowoczesnej siły.

Żaden argument z historii kultury nie rozwiązuje kwestii tego, jak ja dzisiaj powinienem pojmować własną tożsamość, a co dopiero tożsamość i przeznaczenie całej rasy ludzkiej. Żaden wzgląd na potworne grzechy innych nie zdejmuje ze mnie odpowiedzialności za wybór mojej własnej tożsamości i za starania o jej jak najwspanialszy rozwój i blask. Nic, co robią inni, nie przymusza mnie do odpowiedzi na przyjaźń, jaką Stwórca daje swoim stworzeniom[14], jak to zilustrował James Madison w tekście *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments,* a wcześniej Thomas Jefferson w *Bill for Establishing Religious Freedom in Virginia* (Projekt ustanowienia wolności religijnej; 1779)[15]. W swoim projekcie ustawy Jefferson zauważa:

> Bóg Wszechmogący stworzy! umysł wolnym, a w dowód tego, że Jego najwyższą wolą było, aby wolnym pozostał, uczynił go niepoddającym się jakiejkolwiek narzucanej mu kontroli: wszelkie próby wywarcia wpływu na umysł ludzki, czy to przez czasowe kary bądź obciążenia, czy to przez pozbawienie praw, skutkują tylko nawykiem hipokryzji i niecności, a także niezgodne są z planem autora naszej

14 Znowu odwołuję się tutaj do tych Amerykanów, których rozumowe argumenty zdają się wielu przekonywać - a zarazem których fundamentalne koncepcje czerpią bezpośrednio ze stwierdzeń biblijnych, co ilustrują zacytowane niżej teksty.
15 Projekt stanowej ustawy gwarantującej swobody religijne (przyp. tłum.).

290

religii, który, choć jest Panem ciała i umysłu, postanowił krzewić ją nie przez przymus ciału lub umysłowi narzucany (co mógł był w swej Wszechmocy uczynić), ale przez sam tylko wpływ na rozum. (...)

My, Zgromadzenie Ogólne Wirginii, niniejszym postanawiamy, że nikogo nie wolno przymuszać do odwiedzania bądź wspierania jakichkolwiek miejsc religijnego kultu czy posługi, a także nikt nie może być poddawany przymusowi czy ograniczeniom, nękany ani zagrożony na ciele lub własności bądź jakkolwiek inaczej cierpieć z racji swoich religijnych przekonań. Wszyscy ludzie mogą swobodnie wyznawać oraz argumentami bronić swoich poglądów w kwestiach religijnych, a poglądy te nie mogą w żaden sposób wpływać na zmniejszenie bądź zwiększenie obywatelskich uprawnień. (...)

Możemy oświadczyć i niniejszym oświadczamy, że zapisane tu prawa należą do naturalnych praw przynależnych człowiekowi i jeśli kiedykolwiek uchwalony zostanie akt prawny uchylający niniejszą ustawę, będzie on naruszeniem prawa naturalnego.

Jeffersonowska koncepcja wolności religijnej jest logiczną konsekwencją jego koncepcji Stwórcy, Stwórcy w znaczeniu judeochrześcijańskim. Jeffersonowski Bóg wolności („postanowi! krzewić ją [religię] nie przez przymus") pozostawia swoim dzieciom wybór: mogą wybrać przyjaźń z Nim, z wdzięcznością oddawać Mu cześć bądź nie. Wybór ten przynależy w sposób niezbywalny każdemu z nas. Żadna matka ani ojciec, brat czy siostra, ciotka ani kuzyn nie mogą pozbawić nas tej osobistej odpowiedzialności. Nie może tego żadne państwo ani społeczna instytucja. Jest to bezpośrednie zaproszenie od Stwórcy dla pojedynczego człowieka, od Stwórcy dla stworzenia.

291

Dla kogokolwiek, kto pojmuje rzeczywistą relację Stwórcy i stworzenia, zobowiązanie stworzenia do wdzięczności względem Stwórcy jest zrozumiale samo przez się. Ta relacja jest pierwotna względem wszelkich innych ludzkich relacji zarówno w znaczeniu czasowym, jak też w sensie moralnego i politycznego pierwszeństwa. James Madison sformułował to tak:

Ponieważ za fundamentalną i niepodważalną prawdę uważamy, że „religią oraz obowiązkiem należnym Stwórcy i sposobem jego wypełniania zawiadywać może jedynie rozum i przekonanie, nie zaś siła i przemoc" *[Virginia Declaration of Rights* (Deklaracja praw w Wirginii), art. 16]. Tak więc religię każdego człowieka pozostawić trzeba jego własnemu przekonaniu i sumieniu; i prawem każdego człowieka jest praktykować ją tak, jak mu one nakazują. Prawo to jest ze swej natury prawem niezbywalnym. Jest niezbywalne, ponieważ wyznawane przez ludzi poglądy, jako zależne tylko od świadectwa przez nich samych przemyślanego, nie mogą być dyktowane przez innych ludzi; jest niezbywalne także dlatego, że to, co tutaj jest prawem człowieka, jest obowiązkiem względem Stwórcy. Obowiązkiem każdego człowieka jest składanie Stwórcy takiego i tylko takiego hołdu, jaki uważa za odpowiedni. Obowiązek ten, zarówno w czasie, jak i w stopniu, w jakim zobowiązuje, ma znaczenie pierwszorzędne względem wymogów społeczeństwa obywatelskiego. Zanim ktokolwiek uznany będzie za członka

społeczeństwa obywatelskiego, uznać go trzeba za poddanego Rządcy wszechświata (...)[16].

16 J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, 1785, w*: The Founders' Constitution,* red. EB. Kurland, R. Lerner, I 5, Chicago 1987, s. 82.

292

Żydowska i chrześcijańska wiara - i proszę, zauważcie, że to nasi niewierzący koledzy zobligowali nas, poprzez poważne oskarżenia wysuwane pod adresem naszej wspólnoty wiary, do porzucania od czasu do czasu tonu filozoficznego dowodzenia na rzecz jej obrony - lepiej i głębiej niż filozofie ateistyczne tłumaczy wolność sumienia i wolność religijną (uwzględniającą ateistów, wyznawców jakiejkolwiek innej wiary i w ogóle wszystkich ludzi). Ona także - lepiej niż którekolwiek z ateistycznych iluzji na temat ludzkiej dobroci - pokazuje potrzebę równoważenia się podziału władz w wolnej republice. Lepiej i głębiej tłumaczy też pochodzenie, powołanie i wewnętrzną boską moc napędzającą naukę. Lepiej tłumaczy ludzkie pragnienie sprawiedliwości.

Dwie inne jeszcze cechy żydowskiej i chrześcijańskiej koncepcji Boga - zgodnej z koncepcją filozoficzną - budzą mój podziw. Ponieważ chrześcijaństwo rozumie głębię i uporczywość ludzkiego grzechu w każdym z nas, pozostało wierne nauce udzielonej mu przez judaizm: że Bóg nie odwraca się od nas tylko dlatego, że sprzeniewierzamy się Jego słowu; podąża za nami, wzywa nas, byśmy się obudzili, żałowali, zmienili sposób życia.

Znowu, potraktowane razem judaizm i chrześcijaństwo, ze swym imperatywem uczenia się na dawnych błędach i powracania na drogę postępu, oferują wielce zadowalającą filozofię dziejów. Królestwo Boże w każdym z nas, „nie z tego świata", to nowe, wewnętrzne królestwo - królestwo sprawiedliwości i przyjaźni, wolności, współczucia, prawdy i pokory - jest jak ziarnko gorczycy: stale rośnie, rozwija się, zmienia, doznaje nowych olśnień i nowych zmian kierunku. Judaizm i chrześcijaństwo zawierają własną teorię ewolucji, wewnętrznej przemiany, rozwoju doktryny i postępu samozrozumienia. Judaizm

293

i chrześcijaństwo są religiami postępu - i były takie nawet wtedy, gdy świeccy filozofowie w Atenach, Rzymie i przebogatych miastach Azji nadal tkwili w cyklach wiecznego powrotu, prawie bez widoków na otwartą przyszłość i bez widoków na głęboką, wewnętrzną ewolucję kultury.

Jednak gdyby nawet wykazano dobitnie, że judaizm i chrześcijaństwo nie są źródłem najlepszej znanej wizji ludzkiej historii i przeznaczenia, byłbym skłonny obstawać przy swoim przekonaniu, że znajomość Boga żywego - znanego filozofom bez podstaw biblijnych żywego Boga wglądu i rozumności - lepsza jest niż ateizm z powodu samej tylko intelektualnej konsekwencji. Jeśli nie ufasz intelektowi, bądź ateistą. Jeśli uważasz, że intelekt nie współgra ze światem przypadkowości i absurdu, jak najbardziej bądź ateistą.

Ale jeśli masz zaufanie do intelektu w jego przenikaniu i żywej obecności we wszystkim, co się zjawiło lub jeszcze się zjawi na horyzoncie wiecznie dociekliwego umysłu, to powinieneś przyznać, że przelotnym spojrzeniem dotknąłeś tego, co rozumie się jako istniejącego Boga.

11. O TYM, JAK WIARA W BOGA ROZUMU UMOŻLIWIA CYWILIZACJĘ POSTĘPU

Dalej jestem skłonny uważać, że wiara w żywy, twórczy Boży wgląd stanowi najlepszą i sprawdzoną podstawę dla ideałów umożliwiających stopniową realizację postępowej i humanitarnej cywilizacji. Podobnie jak drugi prezydent Stanów Zjednoczonych John Adams, główny architekt niepodległości tego narodu, skłonny jestem uważać, że cywilizacja ostatecznie opiera się na regulatywnej

294

koncepcji prawdy jako warunku koniecznym dla racjonalnej dyskusji, a co za tym idzie - dla dokonującego się z czasem społecznego postępu[17]. Ta zasada regulatywna nie implikuje, że ktokolwiek z nas jest w posiadaniu prawdy, lecz że wszyscy zgadzamy się prowadzić naszą argumentację w świetle dowodów dostępnych wszystkim. Za dar tej koncepcji Adams dziękował Bogu Hebrajczyków i ja także Mu dziękuję.

Rozważając obie możliwości, jakie przedstawia nam ateizm - albo absurd i przyziemność wszechrzeczy, albo ślepy los - Adams uznał, że hebrajska koncepcja prawdy oświetla drogę obydwu:

> Będę się upierał, że Hebrajczycy zrobili dla ucywilizowania człowieka więcej niż jakikolwiek inny naród. Gdybym był ateistą i wierzył w ślepy wieczny los, i tak bym utrzymywał, że los wyznaczył Hebrajczykom rolę podstawowego narzędzia cywilizowania narodów. Gdybym zaś był ateistą drugiego gatunku, który wierzy lub udaje wiarę w to, że wszystkim rządzi przypadek, utrzymywałbym, że przypadek nakazał Żydom zachowywać i głosić wśród ludzkości doktrynę o najwyższym, rozumnym, mądrym i wszechmocnym Władcy wszechświata, którą uważam za naczelną zasadę wszelkiej moralności, a co za tym idzie - także cywilizacji[18].

Pod tym też się podpisuję. A dlaczego? Ponieważ cywilizację tworzy się przez rozumną rozmowę. A jeśli nie ma przyjmowanych przez wszystkich

17 Zob. moją książkę *The Universal Hunger for Liberty,* New York 2004, rozdz. 2.
18 J. Adams w liście do F.A. Van der Kempa, 16 lutego 1808.

295

reguł dowodzenia, nie jest możliwie prawdziwa otwarta dyskusja. Ludy cywilizowane są w stanie nawzajem się przekonywać; barbarzyńcy okładają się pałami. Doświadczenie dobitnie pokazuje, że, tak jak pisali nasi przodkowie, tylko prawda może nas wyzwolić - regulatywna idea prawdy, na którą wszyscy się zgadzają.

To jest kolejna życiowa prawda, którą lepiej niż ateizm wyjaśnia istniejący Bóg twórczego i uniwersalnego wglądu. Z tego Boga wypływa ogniste światło regulatywnej idei prawdy. Innymi słowy, siła regulatywnej idei prawdy - mam na myśli reguły dowodzenia obowiązujące w uczciwej rozmowie - dostarcza poszukującemu sposobu dostrzeżenia, że taki twórczy wgląd istnieje, i to skutecznie, skoro nasz własny wgląd jest tego owocem. Regulatywna rola prawdy współgra z całą naturą. I rozpala ludzkie umysły niczym niezawodne światło gwiazd pośród straszliwych ciemności.

Musimy się jeszcze zastanowić nad dziwnym zjawiskiem istnienia - i nad istniejącym. Nad tym drugim jako przeciwieństwem niebytu - gwałtownego osunięcia się na powrót w pierwotną nicość. Nawet dla ateistów pierwotna nicość jest tym, skąd wywodzi się ludzkie istnienie. Czyż nie? Ale ateiści uważają, że istnienie dane jest człowiekowi w sposób magiczny, za sprawą przypadku.

Tymczasem filozofowie, którzy wnioskują o istnieniu Boga, postrzegają boskość jako rozumną i na wskroś, od początku do końca zrozumiałą. Są to dwa zupełnie inne punkty widzenia. Jeśli niewystarczająco dobrze te różnice opisałem, może ktoś mógłby pchnąć dyskusję naprzód, robiąc to lepiej.

W rozdziale piątym w charakterze pomocy w tych usiłowaniach zaproponowałem pojęcie określające różne

opcje, jakie ateiści (różnego autoramentu) i wierzący (także różnego autoramentu) wykorzystują, zadając fundamentalne pytania o Boskie i ludzkie życie. Było to pojęcie „blicków".

Tutaj chciałabym wprowadzić dwa kolejne przydatne pojęcia określające pewien wymiar rzeczywistości, o jakim rzadko dzisiaj wspominają filozofie pragmatyczne - chodzi o „istnienie" i „istniejącego". Pojęcia te odnoszą nas do rzeczywistości, których nie da się ogarnąć ani zmysłami, ani myślą, lecz raczej przelotnym spojrzeniem refleksji nad tym, co się dzieje w procesie ludzkiego sądzenia. Przyjmijmy, że wedle czyjegoś osądu komar naprawdę jest w namiocie, nie jest wytworem wyobraźni; albo że ktoś stwierdza, iż świetny pomysł, na jaki wpadł, jest rzeczywiście słuszny, a nie jest błędem. W takich razach wznosimy pracujący umysł na poziom rozróżniania między istnieniem a nicością, istniejącym a iluzorycznym. Ten wymiar rzeczywistości nauka wykorzystuje, ale go nie zgłębia. Stanowi on trzon dociekań na temat natury Boga.

ROZDZIAŁ 8
ISTNIEJĄCY I ISTNIENIE

1. NA FALACH INNYCH NIŻ NASZE: ROZMYŚLANIE O BOGU

Kiedy próbuję myśleć o Bogu, staram się pamiętać o dwóch aksjomatach. Po pierwsze, „Boga nie da się znaleźć jako obiektu istniejącego w świecie wokół nas. Nic, co jest, nie jest takie jak On". Zawsze spodziewamy się jakiegoś podobieństwa między stworzeniem a Stwórcą, ale istotne różnice są ogromne. Bóg nadaje na zupełnie innych falach. Słowa świętego Augustyna są jak błyskawica:
„Szukałem Cię wszędzie, Boże mój, i nie znajdowałem, aż odkryłem Cię w sobie". Nie na zewnątrz, pośród innych sprzętów tego świata, ale w sobie.

Jeśli Bóg szuka nas, zanim my zaczynamy szukać Jego - ja, poszukiwany, i On, szukający - to nie mógłby mnie schwytać, zanim nie zajrzałbym w głąb siebie.

Drugi aksjomat brzmi tak: „Boga nie da się znaleźć za pomocą metod naukowych, ponieważ nauka jest z definicji ograniczona do tego, co można poznać doświadczalnie, badając materię". Cokolwiek odkrywa nauka, jest, z definicji, częściowo materialne. Na tych falach Boga nie znajdziemy. To, że nie ma naukowego dowodu na istnienie Boga, jest samo przez się oczywiste.

298

Szanuję długą tradycję filozofów - a wielu spośród nich było ludźmi świeckimi - którzy spędzali wiele godzin, próbując ostrożnie i celnie dojść do pojęcia Boga zgodnego z tym, czego doświadczali w sobie, w chłodnych głębinach umysłu. Nie wskutek ekstazy, ale spokojnego namysłu.

Odrzucili pogląd, że Bóg składa się z materialnej substancji.

Odrzucili pogląd, że Bóg istnieje w czasie, tak jak istnieją w czasie i przestrzeni rzeczy materialne.

Odrzucili pogląd niektórych swoich poprzedników, że Bóg wciela się w jakieś ziemskie zwierzę lub przedmiot. Albo że stanowi uosobienie całego świata.

Odrzucili koncepcję, wedle której Bóg jest tylko innym imieniem wszystkiego, co istnieje. Uważali panteizm za niegodny w porównaniu z wiedzą o Bogu, jaką już posiedli.

Odrzucili twierdzenie, że Bóg to po prostu imię dla zrozumiałości świata, jego - można powiedzieć - matematycznej struktury.

Bardziej współcześni filozofowie odrzucali także nowoczesną analogię, wedle której Boga najlepiej wyobrazić sobie jako zegarmistrza. Bawiły ich przykłady takie jak ten współczesny o znalezieniu zegarka w nietkniętej ludzką stopą części dżungli. Trudno nie zadać pytania o ten zegarek: skąd to się tutaj wzięło? Oczywiście jest to wskazówka, której Sherlock Holmes nauki zignorować nie może. Zegarek ewidentnie nie mógł organicznie powstać z jakiegokolwiek elementu otoczenia. Kto go tutaj zgubił albo położył? A drążąc głębiej, jeśli wyobrazić sobie znalazcę nieznającego sztuki konstruowania zegarków, to kto miał wystarczającą wiedzę, by zegarek zrobić?
Ten zegarek jest bez wątpienia znakiem działania jakiejś inteligencji. Ale z różnych powodów nie stano-

299

wi wiarygodnej analogii dla opisania Boga. Po pierwsze, świat naszego doświadczenia nie jest skonstruowany jak zagar; jego wewnętrzna logika nie jest logiką zegara. Oczywiście w świecie istnieją pewne regularności (bicie serca, nasz zakres temperatur, ruchy gwiazd, kobiece okresy, prawa chemii i tak dalej), o których można powiedzieć, że „działają jak w zegarku". Ale jest wiele zdarzeń i powiązań, które nie działają według łych praw, ale raczej za sprawą przypadku, schematów prawdopodobieństwa, czystej losowości.

Bardziej użyteczna metafora znalazła zastosowanie dawno temu, w świetle piękna, jakie stwarzają artyści z niezwykłych często materiałów. Są to metafory Artysty, Autora i praktycznego Rządcy wszechświata pośród jego niezliczonych możliwości. Tak więc Boski Rządca niepewnych ludzkich spraw; Boski Autor wszelkiego dobra (jakkolwiek paradoksalnego, ambiwalentnego, przemieszanego ze złem), które było, jest albo kiedykolwiek będzie; Boski Artysta, który stwarza żywe przedmioty pełne zapierającego dech piękna; Boski Opowiadacz wypełnionych przygodami, nieprzewidywalnych, niepewnych, sterowanych przypadkiem, nierzadko zaskakujących i pełnych suspensu opowieści ludzkiego życia. To nie opowieści idioty, lecz historie wiele znaczące, z wielością zaskakujących morałów udramatyzowanych w każdej z nich. Pouczające nawet o absurdach ludzkiego istnienia.

Naukowcom może zależeć na tym, żeby odkryć, j a k działa wszystko we wszechświecie, i żeby stworzyć narzędzia, które dadzą człowiekowi moc przewidywania i kontroli zdarzeń.
Filozofów interesuje bardziej to, jakiego r o d z a j u istniejący sprawił, że możliwe stało się piękno i cuda

300

wszystkich innych istniejących. Innymi słowy, w jakich kategoriach, na jakich falach powinniśmy myśleć o Bogu? Zanim sami ocenimy, czy żyjemy w obecności Kogoś takiego, musimy choć trochę wiedzieć o tym, czego szukamy Profesor Dennett (wraz z Hitchensem i Dawkinsem) przywołuje tutaj Tomasza z Akwinu. Dla porządku powinniśmy najpierw zająć się Arystotelesem i filozofią pogańską. Ale skoro nasi koledzy biorą na cel Akwinatę i pomijają Arystotelesa, to i my działajmy nie po kolei, żeby uczynić im zadość.

2. TOMASZ Z AKWINU

Profesor Dennett naśmiewa się z tego, co bierze za filozoficzny dowód Tomasza z Akwinu na temat „Pierwszej Przyczyny". (Jak już widzieliśmy, wcześniejszą wersję tego dowodu można znaleźć w XII księdze *Metafizyki* Arystotelesa, powstałej ponad tysiąc lat przed Akwinatą i prawie czterysta lat przed narodzeniem Chrystusa). Jest to dowód filozoficzny, nie teologiczny. W odczytaniu profesora Dennetta u Akwinaty

> (...) dowód kosmologiczny, który w swej najprostszej postaci głosi, że skoro wszystko musi mieć przyczynę, wszechświat też musi mieć przyczynę - mianowicie Boga - nie utrzymał się w tej prostej postaci. Niektórzy kwestionują jego przesłankę, twierdząc, że fizyka kwantowa uczy nas, iż nie wszystko, co się wydarza, musi mieć przyczynę. Inni są skłonni zaakceptować tę przesłankę, po czym pytają: Co było przyczyną Boga? Odpowiedź, że Bóg jest (w jakiś sposób) swoją własną przyczyną, prowokuje replikę: Jeśli coś może być swoją własną przyczyną, to dla

301

> czego wszechświat jako całość nie miałby być przyczynowo zależny od samego siebie?[1]

Odpowiedź na ostatnie pytanie Dennetta brzmi: gdyby wszechświat był sam sobie przyczyną, musiałby mieć cechy, o jakich starożytni (zob. rozdział czwarty) wnioskowali, że muszą cechować taki samowystarczalny byt, czyli musiałby być niematerialny, pozaczasowy (wieczny), niezniszczalny, nieulegający zmienności. Wszechświat, który widzimy, tych kryteriów nie spełnia.
Akwinata dowodzi, że jeśli nie ma pierwszej przyczyny, to umysł musi bazować na nieskończonej regresji, to zaś jest irracjonalne. Dennett ma na to dwie lekceważące odpowiedzi: Co jest złego w nieskończonej regresji? Albo czemu by nie przystać na nieograniczoną czasowo wstecz historię ewolucji? Po drugie, jeśli już musi istnieć pierwsza przyczyna, to po co wymyślać Boga? Dlaczego nie możemy po prostu powiedzieć, że świat jest swoją własną pierwszą przyczyną? To równie prawdopodobne - uważa Dennett.

Ale właśnie o takie wyśmianie - *reductio ad absurdum* - Akwinacie chodziło. Naukowcy (i cała reszta ludzkości) nie odwracają oczu od istnień, które pojawiają się w polu widzenia; zaczynamy dociekać, w jaki sposób to, co istnieje, zaistniało, i od jakich wywodzi się przodków. To, co istnieje, nie pojawia się ot tak, magicznie, w oderwaniu od wszystkiego innego. Przyjmujemy, że każdy istniejący znajduje się w całościowym polu zrozumiałości. I badamy go. Nie możemy go zignorować.

Myślenie filozoficzne trochę się tutaj różni od myślenia naukowego. Jak zwykłych ludzi, tak i filozofów czasami

1 D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne,* tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 283.

nachodzi zadziwienie rzeczami tego świata. Filozof może trzymać w ręku żonkila i dać umysłowi uwieść się jego złożoności, kolorom, zapachom i proporcjom. Może nie móc się nadziwić, że tak piękne i na swój sposób doskonale dzieło tak szybko ginie. To doświadczenie przywodzi go ku idei nietrwałości i kruchości tego, co istnieje. Wszędzie wokół widzi rzeczy, które na chwilę zaczynają istnieć, a potem nagle niszczeją, obracają się, jak gdyby, na powrót w proch i przestają istnieć, przynajmniej w sposób, w jaki istniały do tej pory. Giną jak zwiędłe kwiaty sprzed tygodnia, teraz zbrązowiałe w pojemniku na śmieci.

Kolejne pytanie nie jest natury naukowej. Ale filozofowie zdumiewają się przemijalnością jednostek, gatunków, a nawet całej Ziemi. Może również księżyców, planet i gwiazd. Ta świadomość i s t n i e n i a każe się filozofowi zastanawiać, czy jest jakiś Istniejący, który jest stały, niezniszczalny, nieprzemijalny, z którego inne rzeczy czerpią swoje istnienie. W tym sensie „istnienie" jest czymś nieco innym od „bycia". Byt jest pojęciem ogólniejszym niż „istniejący", ponieważ obejmuje byty fikcyjne, byty możliwe, urojenia, iluzje.

Tymczasem istnienie w ogóle nie jest pojęciem w takim sensie, w jakim są pojęciami inne idee. Jest czymś różnym od bytów możliwych, bytów fikcyjnych i tym podobnych. Pojęcia są tylko wytworami myśli. Natomiast to, co istnieje, zostaje pchnięte w akt istnienia w rzeczywistej przestrzeni i czasie. (Niematerialnie i bezczasowo tylko w wypadku Tego, Który Jest).

Zazwyczaj istniejący należą do sfery znacznie bardziej ograniczonej; są tymi tylko bytami możliwymi, które się urzeczywistniają, które prawie zawsze zjawiają się w świecie czasu i przestrzeni jedynie na krótką chwilę, a potem giną. „Istnienie" (akt istnienia) jest tym dojmu-

jącym wyjściem z nicości i wkroczeniem w rzeczywistość, tu i teraz, przed ponownym zniknięciem z zasięgu wzroku, słuchu, dotyku i rozpłynięciem się w nicości.

Doznana przez Alberta Camusa nagła świadomość chwilowego istnienia dziewczyny pluskającej się w migotliwych, błękitnych wodach zatoki, z kroplami wody lśniącymi na jej opalonych ramionach, mokrą czernią odrzuconych na bok włosów, oczami uciekającymi przed jego spojrzeniem i palącym słońcem Algieru - ta dojmująca świadomość poruszyła jego zmysły i umysł i wywołała zadowolenie. Chciał to istnienie zatrzymać. Zaraz na zawsze przepadnie. Nacisk Camusa na to kruche wejście w

istnienie, a potem wychodzenie zeń jest jedną z cech jego filozofii, które zaskarbiły jej miano „egzystencjalizmu".

Po latach Camus nauczył się odróżniać ten wyrazisty smak istnienia, *staccato* i minuta po minucie, od ideologii, abstrakcyjnych idei, ogólnych pojęć. To pierwsze uznał za warte miłości i zasługujące na ochronę. Natomiast zastosowanie ideologii do spraw ludzkich uznał za aż nazbyt często mordercze.

Jeśli powrócimy teraz do wywodu profesora Dennetta, to jego obraz rzeczywistości - w porównaniu z Camusowskim - wyda nam się bardzo spłaszczony. Dla Dennetta i dla wyćwiczonych w naukowym myśleniu w ogóle idee muszą być spłaszczone do jednowymiarowości po to, by stały się klarowne, bardziej precyzyjne i przekładalne na matematyczne równania. Camus nazywa to myśleniem w kategoriach „dwa plus dwa jest cztery". Tym, co chce on przywołać do świadomości, jest zadziwienie kruchością tego, co istnieje. Konkretność, wielokątność, poszczególność, przypadkowość, niepowtarzalność każdej istniejącej rzeczy. Chce wzbudzić dla istnień podziw, zadziwienie

304

nimi i zapewnić im ochronę, przeciw „archetypowi tłumu" z szeregami maszerujących egzekutorów.

Dennett i Camus mówią o dwóch różnych rzeczywistościach. Patrzą na świat z perspektywy dwóch bardzo różnych filozofii życia. Realia świata Camusa pełne są krawędzi, dolin i wzniesień; realia świata Dennetta są płaskie.

Akwinata stoi tutaj po stronie Camusa, idzie jednak głębiej. On także zaznał nagłego zadziwienia tym, że żołędzie w ogóle nie muszą istnieć, a jednak trzymał w ręku żołędzia i wiedział, że może on zginąć. Może umrzeć w ziemi, a potem przemienić się w młodziutki dąb. Ale może też zgnić (jak większość żołędzi) i po prostu przestać istnieć. Rozumował, że skoro wszystko może przestać istnieć, to prędzej czy później nastanie czas, kiedy nic nie będzie istniało. Przywrócenie wtedy czegokolwiek istnieniu byłoby niewyobrażalne. Nie byłoby niczego, z czego mógłby ewoluować nowy kosmos. Tylko nicość.

Zaistnienie nowego kosmosu wymagałoby innego typu przyczyny, takiej, której rozmiary i natura są nauce nieznane i poznane być nie mogą. Oczywiste jest, że substancje, które znamy najlepiej, nie mają kontroli nad długością swojego istnienia. Umierają.

Argumentacja Tomasza z Akwinu nie jest więc taka, jak wyobraża ją sobie Dennett. Akwinata nie wprowadza na siłę jakiejś wcześniejszej przyczyny, która mogłaby podtrzymywać świat tak jak żółw w indiańskiej opowieści z rozdziału siódmego. Taka skończona przyczyna w nieskończonym ciągu jest sama w sobie dziwaczna, a w każdym razie niczego nie wyjaśnia. To zupełny absurd. I tylko opóźnia odpowiedź na pytanie, jakie stawia nasza inteligencja.

305

Poza tym Dennett interpretuje tę przyczynę przyczyny jakby obie były takie same, jak jeden żółw na drugim albo jedna kula bilardowa uderzająca drugą. Tymczasem Akwinata ma na myśli s u k c e s y w n i e c o r a z e f e k t y w n i e j s z e siły - w górę ontologicznych „schodów", aż pojawia się ogromna przepaść między wszystkimi

przyczynami wtórnymi a Przyczyną ich zaistnienia (i Przyczyną ich wzajemnych relacji oraz ich relacji do całości).

To, co istnieje, nie odpowiada za swoje zaistnienie ani w istnieniu się nie podtrzymuje. Ale istnieje naprawdę. Spójrzmy na swoje ręce. Poruszajmy palcami. Zdajmy sobie sprawę z własnych aktów wglądu i chcenia. Zdrowy rozsądek podpowiada, że coś musi tłumaczyć istnienie tych rzeczywistości. Jako alternatywę możemy przyjąć trzy twierdzenia: że świat wziął się z niczego (po prostu jest); że świat dla żadnej rozumności nie jest w pełni zrozumiały i że pytanie o racjonalną przyczynę wszechrzeczy jest bezużyteczne. Innymi słowy, irracjonalność stanowi sedno rzeczywistości. Dość dziwne posunięcie jak na ludzi oddanych racjonalnym dociekaniom.

Czy wynik zależy tutaj od istnienia Stwórcy? Nie. Nie- podlegający niszczeniu Istniejący w rozumowaniu Platona i Arystotelesa może być wieczny.

3. ARYSTOTELES

Łatwo jest opacznie rozumieć słowo „istnieć", bo jego odkrywanie jako najbardziej wnikliwego pojęcia w filozofii trwało wiele stuleci i jest jednym z największych filozoficznych osiągnięć. Niemniej jednak osobom wprowadzanym w tajniki filozofii w czasach współczesnych

trudno jest zrozumieć to pojęcie. Wyjaśnienie, dlaczego tak się dzieje, samo w sobie mogłoby posłużyć za temat bardzo ciekawej książki.

Ale nie to jest naszym zadaniem. Zadaniem naszym jest wybór języka zaczerpniętego z użycia zdroworozsądkowego w celu ponownego stworzenia sensu intelektualnego świata, w którym „istnieje" stało się słowem tak promieniejącym, o tak niezwykłym potencjale wyjaśniającym.

Chciałbym zacząć od przypomnienia łacińskiego *ex,* czyli „ze środka (czegoś) na zewnątrz (czegoś)", i bezokolicznika *sistere,* czyli „stanąć, stawić się". W naszym wypadku istnieć, czyli „egzystować", to wytrysnąć z nicości i wejść w świat cielesny, być żywym i świadomym widoków, kolorów, zapachów, dźwięków wokoło. A także emocji i namiętności, i ironicznego humoru, i zrozumienia, i kolejnych zagadek.

Nie tak trudno jest pomyśleć o nicości. Płatek śniegu ląduje na mojej granatowej rękawiczce. Jakkolwiek piękny, jego istnienie w tej formie jest kruche; bardzo szybko roztapia się w maleńką kropelkę wody. Ten płatek śniegu, w ograniczonym, ale pomocnym znaczeniu słowa „istnieć", już nie istnieje. Jego miejsce zajmuje teraz co innego. Ale i egzystencja t e g o czegoś jest krucha. W domu, przy kominku, kropla wody może szybko wyparować i powrócić w powietrze.

Otaczający nas świat natury jest światem stawania się. Na twardej ziemi widnieją odciski opon ciężkiego spychacza. Przychodzi wiosenny deszcz i wyżłobione przez spychacz koleiny powoli się rozmywają. Nadciąga burza, grzmoty, błyskawice i zacinający deszcz. Twarda ziemia, w której dotychczas widniały koleiny, zamieniła się w muł, jest miniaturowym jeziorkiem. Po dwóch czy

trzech dniach słońca i wiatru wody już nie ma, ale ziemia jest nadal rozpulchniona, bryjowata. Potem jej ciemny odcień ustępuje jaśniejszemu, pylistemu. I znowu mamy twardą ziemię. Ale koleiny znikły. Nasz świat ciągle staje się i ginie. Dzieje się tak z prawie wszystkimi znanymi nam przedmiotami. Płatkami śniegu, liliami polnymi, drzewami. Z naszymi psami, kotami, z nami samymi. Nawet gwiazdy umierają. Wszystko ciągle staje się i ginie. „Przyroda jest heraklitejskim ogniem" - śpiewał poeta[2]. Wszystko jest zmianą. Wszystko jest stawaniem się.

Wszystko, co należy do świata naturalnego, jest także przypadkowe. Natura, według definicji starożytnych, składa się z tego, co porusza albo jest poruszane. (Tak jak twarda ziemia została spieczona przez słońce, a kałuża utworzona przez deszcz, twarda ziemia zmieniona w bajoro, a wiatr i słońce znowu ją utwardziły). Ale natura składa się także z rzeczy, które wydarzają się nie zawsze, a przeważnie. Innymi słowy, nawet jeśli wedle przepowiedni praw przyrody żołędzie staną się dębami, to musi zajść wiele różnych zbiegów okoliczności, żeby t e n k o n k r e t n y żołądź ukorzenił się i powoli wyrósł na okazały dąb. Gdy żołądź staje się dębem, nie łamie żadnych praw botaniki; przeciwnie, wypełnia więcej niż jedno z nich. Ale same prawa nie wystarczą, żeby z t e g o żołędzia powstał dąb. Potrzebne są jeszcze sprzyjające sploty okoliczności.

Inaczej można powiedzieć tak: wiele rzeczy należących do świata natury jest tutaj, w świecie istnienia, stosunkowo krótko, a potem przemija. Dzisiaj są, jutro ich nie ma. Tak jest z kwiatami, z letnimi trawami i jesiennymi liśćmi. Tak jest z lodem na grudniowym stawie. Tak jest

2 G.M. Hopkins (przyp. tłum.).

i z nami. Dopiero co mieliśmy lat trzynaście, a teraz (nie do wiary) mamy przeszło siedemdziesiąt i - och! - jakże szybko życie pędzi ku swemu końcowi.

Czy przychodzi wam do głowy jakikolwiek element natury - to znaczy jakakolwiek s u b s t a n c j a, nie prawo fizyki czy równanie matematyczne - który istnieje zawsze? Arystoteles myślał, że zawsze istnieją gwiazdy - wieczne, niezmienne na swoich orbitach, same w sobie podobne prawom, spolegliwe. Jeśli cokolwiek w świecie natury jest wieczne - rozumował - to gwiazdy. Przy dostępnym wówczas sprzęcie badawczym osąd ten zdawał się empirycznie prawdziwy. Dzisiejsza aparatura naukowa sfalsyfikowała tę hipotezę.

W naszym własnym życiu - zauważył Arystoteles - uparta pogoń za zrozumieniem, ten eros dociekania, jest ze wszystkich naszych działań najlepszym, najmniej podległym niszczeniu i zależnym od okoliczności, najbardziej niematerialnym. Dla Arystotelesa nic nie przewyższa zrozumienia. A gdy kieruje się ono ku rzeczom niezmiennym, trwałym, wiecznym - najwyższym, najlepszym - znajduje największą radość. Kolejnym krokiem filozofa było eksperymentowanie z tezą, że nasze rozumienie własnego rozumienia - jego działania i przedmiotów - jest najlepszą formą rozumienia. Odkrywamy wtedy, że nasza zdolność dociekania jest nieograniczona. Nasza zdolność zadawania pytań nie zna granic. W ten sposób umysł jest z d o l n y wszystko przyjąć, ze wszystkim być jednym. „W pewien sposób umysł jest wszystkim". Ale być do czegoś zdolnym jest tylko możnością; znacznie lepiej jest rzeczywiście mieć zrozumienie wszystkiego. Do tego zaś człowiek zbliża się najbardziej, wiążąc swoje rozumienie z Boskim. Arystoteles mówi o tej czynności jako o „Boskim elemencie" w człowieku.

309

Filozof ze Stagiry jest pewien, że urzeczywistnienie zrozumienia jest ż y c i e m - najlepszym, najwyższym i najtrwalszym życiem. A Bóg jest tym urzeczywistnieniem w formie najczystszej i najwyższej. Bóg jest pełnią zrozumienia, w akcie. A istnienie Boga jest od niczego niezależne, jest życiem najwyższej dobroci i wieczności. Tak więc Bóg jest bytem żywym, wiecznym, najbardziej dobrym, a życie nieustanne i wieczne do Niego należy; „to j e s t Bóg".

Na tej podstawie wiemy, jak Arystoteles rozumiał Boga. Nie wiemy jeszcze, dlaczego utrzymywał, że taki Bóg istnieje.

Przyczyna, dla której filozof uznał, że Bóg jest wieczny, niezmienny, od niczego niezależny i że jest źródłem własnego istnienia, jest następująca. Z nami jest tak, że nasze rozumienie zależy od stanu naszego cielesnego ustroju. Jeśli powaliło nas wstrząśnienie mózgu, jesteśmy pijani albo bardzo poruszeni, nie potrafimy trzeźwo myśleć. Nasze rozumienie i nasza świadomość zdają się ginąć, gdy giną nasze ciała. Nasze rozumienie zależne jest od umiejscowienia w zdrowym i sprawnym ciele.

Czy takie musi być wszelkie rozumienie? Nie wynika to z samej natury rozumienia. Rozumienie w połączeniu z ludzkim ciałem - owszem. Możemy sobie wyobrazić ludzkie ciało tak przezroczyste, że niestawiające prawie żadnych wymogów klarownemu i czynnemu rozumieniu. Niektórzy ludzie w akcie pojmowania zdają się niemal unosić poza i ponad ciałem, jakby stracili wszelkie poczucie czasu, zmęczenie i cielesne potrzeby. Akt wglądu może być urzekający. Kiedy człowiek „schodzi na ziemię", dziwi się, że minęło tak dużo czasu. Nie był tego świadom.

To samo może się dziać, gdy przyglądamy się dziecku. Któryż ojciec nie wpatrywał się zadziwiony w maleńkie

310

uszka swojego nowo narodzonego synka, w malutki nosek, nieskazitelnie ukształtowane paluszki, malutką klatkę piersiową, usta, język, uśmiech w odpowiedzi na jeden z jego własnych. Kontemplując twarzyczkę własnego dziecka, człowiek traci poczucie czasu.

Któż z nas, patrząc na wspaniały obraz, nie usiadł na pół godziny, usiłując objąć go, trwając w jakiejś wewnętrznej radości i wdzięczności, porażony? Nie nachodzą wtedy człowieka żadne konkretne myśli, żadne kalkulacje. Stara się po prostu chłonąć każdy szczegół - szczegóły barw, pociągnięć pędzla, układu kształtów, przedstawionej opowieści, perspektywy. Wielkie dzieła są często skonstruowane wokół jednego punktu napięcia, w którym akt osiąga maksimum intensywności, tuż przed rozprężeniem. Trzeba żyć z arcydziełem w chwilach bezczasowych, poprzez postać rozumienia często wymykającą się słowom.

Patrząc w oczy kobiety, można dostrzec zrozumienie nigdy niewyrażone. Można wyczytać oddanie albo tylko przyzwolenie na przygodę, nic więcej. Albo niekryjącą nic głębszego zalotność. Albo obojętność, albo chłód, albo „Spadaj!". Istnieją bezsłowne formy rozumienia. Istnieją ludzie, którzy zdają się być w stanie wychwytywać częstotliwości, na których nadawane są niewypowiedziane komunikaty.

Wgląd jest życiem - pisze Arystoteles. O wielkiej intensywności.
Wysoka inteligencja może pociągać za sobą wiele cierpienia odczuwanego tym dotkliwiej, że człowiek jest w stanie odczytać każdy jego bolesny szczegół. Innym ludziom może umykać połowa niewysłowionego dramatu i bólu. Albo może, nie odczytując zbyt wiele w zdarzeniach, przyjmują je zdroworozsądkowo i są bliżsi istoty

rzeczy. Dlatego niektórzy artyści przedstawiają człowieka zdrowego rozsądku - rycerza, pomocnika, służącego - jako szczęśliwszego od swego „pana": jak w wypadku Jeana de Joinville i Ludwika IX, Sancha Pansy i Don Kichota, Robina i Batmana, Jeevesa i Bertiego.

Arystoteles wyobraża sobie Boga jako czysty wgląd nie w możności, lecz w akcie. Żywy płomień światła i przenikliwego olśnienia. Przepełniający wszystkie rzeczy światłem, ustanawiający ich hierarchię w sferze przypadkowości, wewnętrzną zrozumiałość i jasne związki z innymi rzeczami. Poprzez to Boskie zrozumienie wszystko we wszechświecie jest wzajemnie ze sobą powiązane, każdy szczegół. Wszechobecna zrozumiałość kieruje umysł ku źródłu jego własnego światła. Dlatego nie jest pewne, czy Arystoteles pojmował Boga jako Boga osobowego - zdolnego rozumieć i kochać - czy raczej jako żywy trzon wszelkiego zrozumiałego porządku świata. Jasne światło stanowiące sedno muzyki, matematyki, porządku, wyzwalającej przypadkowości wszechrzeczy. To, co widział Einstein, urzeczony jednością i porządkiem wszechświata. Bezosobowe Zrozumienie, które zasiewa we wszystkim zrozumiałość i dzieli z ludźmi swoją zdolność wglądu, rozpalając w nich erosa zrozumienia, który jednym muśnięciem rozbudza dociekanie każdego szczegółu, a przez to przybliża ich do Światła u podstaw wszechrzeczy.

Tylko czy taki Bóg istnieje? Cóż, wszystko, co widzimy wokół nas, przemawia za tym, że taki Bóg jest i działa, że zna nawet samotną lilię w polu i liczbę włosów na naszych głowach, i każdą skamielinę, i okaz fauny. Inteligencja-w-Działaniu, której owoce są wszędzie wokół. Jako przykład spójrzmy, jak współcześni naukowcy ciągle drążą kolejne pytania.

4. CZY WSZECHŚWIAT JEST BEZCELOWY?

Nawet wiodący naukowcy, kiedy przekraczają w myślach granice nauki, posługują się koncepcjami niezbyt odległymi od tych rozwijanych przez starożytnych metafizyków. „Wszechświat niestworzony" i nieskończona regresja przyczyn - dawne idee powracają.

„Wszechświat nie ma celu"[3] - twierdzą niektórzy naukowcy uczestniczący w niedawnym sympozjum. (Wszystkie kwestie niniejszego podrozdziału pochodzą z wypowiedzi przedstawionych w ramach tegoż sympozjum). Dyrektor nowojorskiego Hayden Planetarium astrofizyk Neil deGrasse Tyson zauważa, że przez dobre 99,9 procent historii kosmosu w ogóle nie istniał gatunek ludzki, który jest w stanie stawiać jakiekolwiek pytania. A w ciągu tej długiej historii - wstrząsanej zniszczeniami i śmiercią od wybuchów wulkanów, trzęsień ziemi, zarazy, powodzi i zabójczych asteroid - wymarło ponad 99,9 procent wszystkich żyjących gatunków. Dla Tysona wszechświat, jaki znamy teraz, wygląda na „coraz bardziej przypadkowy". A argumenty przeciwko jego celowości są oczywiste dla każdego, kto widzi go takim, jaki jest, nie zaś na sentymentalny, uprzedzony ludzki sposób.

Laureat Nagrody Nobla biochemik Christian de Duve wychodzi od sądu Jacques'a Monoda, że wszechświat n i g d y „nie był brzemienny życiem ani biosfera człowie-

3 Pierwsze z serii comiesięcznych internetowych sympozjów prowadzonych przez John Templeton Foundation pod hasłem: „Wielkie życiowe pytania" (Life's Big Questions), zatytułowane: „Czy wszechświat ma cel?" (Does the Universe Have a Purpose?), wrzesień 2007.

kiem". Tak więc „człowiek nareszcie wie, że jest sam pośród nieczułego ogromu wszechświata, z którego zrodził się przypadkiem". Zasadniczo wszechświat jest czystą przypadkowością.

W tym kontekście de Duve rozważa, a następnie odrzuca hipotezę dopuszczającą istnienie wielości wszechświatów, wśród których ten nasz zaistniał przypadkowo. De Duve nie może się zgodzić, że ten wszechświat przez czysty przypadek ma stałe fizyczne, które umożliwiły rozwinięcie się życia, a w jego ramach - rozwój umysłu. Według niego, „życie i umysł są tak niezwykłymi przejawami materii, że pozostają znaczące". Nawet możliwość istnienia trylionów wszechświatów „w żaden sposób nie umniejsza wagi unikalnych przymiotów" tego świata. De Duve postrzega życie i umysł jako „wskazówki co do kryjącej się za nimi »Rzeczywistości Ostatecznej«". Nauka prowadzi nas ku zdumieniu, a poprzez muzykę, sztukę, literaturę odkrywamy inne aspekty tej budzącej podziw i grozę rzeczywistości. „Poprzez filozofię i religię uświadomiliśmy sobie jej wymiar etyczny i mistyczny". Dodaje, że „miłość wprowadziła nas w samą jej istotę".

Jednak de Duve nie widzi potrzeby istnienia stwórcy: „Stwórca musi z definicji być niestworzony, chyba że jest częścią nieskończonego ciągu stwórców w stwórcach *a la* rosyjskie matrioszki". Ale dlaczego świat sam nie mógłby być niestworzony, jako realny przejaw Rzeczywistości Ostatecznej, nie zaś dzieło niestworzonego stwórcy?

Profesor fizyki i astronomii na Uniwersytecie Case Western Reserve Lawrence M. Krauss zastanawia się, dlaczego Bóg, jeśli istnieje jakiś Bóg, pozostawił tak niewiele wskazówek, z których ludzie mogliby odczytać, czy w ogóle jest jakiś cel, a jeśli jest - to jaki. Krauss jest przekonany, że my, ludzie, „nie odgrywamy głównej roli" we

wszechświecie. „Jako planeta jesteśmy z punktu widzenia kosmosu nieistotni. Życie na Ziemi się skończy, jak stało się to zapewne na niezliczonych innych planetach".

Profesor Krauss dodaje, że „religie zorganizowane, które sytuują ludzkość w centrum jakiegoś Boskiego planu, zdają się urągać naszej godności i inteligencji". Dla niego wszechświat pozbawiony celu nie jest powodem do rozpaczy ani też nie oznacza, że bezcelowe jest nasze życie. Cel możemy sobie w y z n a c z y ć .

> W ogromie kosmicznej historii znaleźliśmy się na tej odległej planecie w odległym zakątku wszechświata, obdarzeni inteligencją i samoświadomością. Nie powinniśmy rozpaczać, ale pokornie cieszyć się korzystaniem z tych darów i świętować naszą krótką chwilę w słońcu.

Czyż perspektywa Kraussa nie przypomina bardzo perspektywy religijnej? Etyczne imperatywy, które profesor przypisuje światu, zdają się bardzo religijne: pokora, zadziwienie, radość, świętowanie faktu, że nie mamy tutaj trwałego mieszkania...

Natomiast Peter William Atkins, profesor chemii w Lincoln College w Oksfordzie, z dużo większą rezerwą i niechęcią odnosi się do jakiegokolwiek wyobrażenia Stwórcy i jakiejkolwiek „celowości" przypisywanej wszechświatu.

> Gepardy ewoluowały wskutek krwawych, nieukierunkowanych, niekontrolowanych procesów ewolucyjnych. (...) Podobnie wszechświat wskutek 14

miliardów lat swego istnienia ewoluował w ciągu niekontrolowanych procesów będących manifestacją działania praw fizyki.

315

Ale także i on kończy dziwnie religijną refleksją:

> Uważam, że istnienie tego niezwykłego wszechświata ma w sobie wspaniały, budzący podziw i grozę majestat. Oto zawisł tam w całej swojej chwale, całkowicie i kompletnie bezużyteczny. Moim zdaniem, przypisywanie mu naszych ludzkich pojęć celowości skalałoby go i umniejszyło.

Zdawałoby się więc, że dla profesora Atkinsa nasz wszechświat jest jednak „niezwykły". Zdawałoby się, że ma „wspaniały, budzący podziw i grozę majestat" i trwa „w całej swojej chwale". Takie poglądy zdają się podzielać zarówno wierzący, jak i ateiści. Radykalnie różnią się natomiast proponowane przez jednych i drugich i n t e r p r e t a c j e tych przymiotów wszechświata; inne są ich b l i c k i.

Fizyk Paul Davies z Uniwersytetu Stanowego Arizony zaczyna od *quasi*-religijnego poglądu prawie zawsze wyrażanego przez naukowców: „Naukowcy często rozpływają się nad ogromem, majestatem, harmonią, elegancją i pomysłowością wszechświata. Einstein deklarował »kosmiczne religijne uczucie«". Chociaż niektórzy naukowcy twierdzą, że „cel" to wyraz zainspirowany ludzkim dyskursem, i odrzucają go, to sami używają alternatywnych określeń, także zainspirowanych ludzkim dyskursem: natura jest „mechanizmem" albo „komputerem", albo mieszaniną matematycznie uregulowanych, robiących wrażenie zgodnych z jakimiś prawami ruchów i losowych zdarzeń.

Davies nie jest pewien, czy wszechświat ma jakiś cel i kierunek, ale widzi przewagę dowodów przemawiających za jedną ze stron. Dowód na kosmiczny cel „mamy przed oczami, a jest nim samo istnienie nauki". Uprawianie

316

nauki jest celowe, ponieważ daje nam prawdziwą wiedzę o świecie, pomagając odkryć „dodatkowe logicznie spójne i znaczące fakty na temat rzeczywistości". Fakt, że jesteśmy w stanie pojmować świat coraz to lepiej i bardziej metodycznie, wskazuje, że świat „ma sens". W ten sposób ewolucja wybiera naukę jako czynność szczególnie wartościową. Tymczasem „jeśli wszechświat naprawdę nie ma sensu, to jest naprawdę niezrozumiały, a tym samym racjonalna podstawa nauki traci rację bytu".

David Gelernter, profesor informatyki z Yale, twierdzi, że przynajmniej jeden element wszechświata ma cel: my, a wokół nas - ziemia, która umożliwiła nasze zaistnienie. A co jest tym celem?

> Pokonywać naszą zwierzęcą naturę i nad nią się wznosić, stwarzać dobro, piękno i świętość tam, gdzie dawniej była tylko fizyka i zwierzęce życie, stwarzać to, co być może byłoby (gdyby nam się udało) jedynym punkcikiem dobra we wszechświecie - który bez tego jest (o ile nam wiadomo) moralnie nieważny. Jeśli nigdzie w kosmosie nie zaistniał podobny projekt, nasze zwycięstwo zmieniłoby naturę wszechświata. Jeśli podobne projekty gdzieś istnieją, niech im się wiedzie; ale nasze własne zadanie pozostaje niezmienione.

Jak wynika z tych komentarzy, nawet najbardziej surowi naukowcy potrzebują umieścić odkrycia nauki w kontekście metafizycznym. Nic nie mogą poradzić, kiedy stają wobec pytań o sens, cel i przyczynę. Niektórzy spekulują, że przyczyny mogą kryć się w innych przyczynach, jak rosyjskie matrioszki. Inni znowu proponują, by postrzegać cały wszechświat jako niestworzoną, pierwszą przyczynę jego własnego istnienia.

317

Jednak gdy wkraczają na grunt metafizyczny, nasuwa się porównanie z dociekaniami starożytnych i średniowiecznych myślicieli, którzy ostrożniej po tym gruncie stąpali.

5. INTELIGENCJA AŻ NA SAM DÓŁ

Co wiemy na pewno, to to, że konkretne rzeczy istnieją. Żyjemy pośród nich. A rzeczy same nie podtrzymują się w istnieniu; jedna po drugiej giną, czas ich istnienia jest krótki. To stwarza problem dla naszej dociekliwej inteligencji.

Jest całkiem prawdopodobne, że w ciągu eonów jedna forma istnienia wyłoniła się z innej, tak jak historię ludzkości przedstawiają sobie nowi darwiniści. Arystotelesowski argument filozoficzny przemawiający za rzeczywistością nieprzemijającego istniejącego jest zgodny z darwinowskim wykładem tego, j a k rzeczy - gdy już zaistniały w jakiejś formie, być może pierwotnego oceanu - doszły do punktu, w którym teraz się znajdują. Czy może istnieć nieprzemijający Istniejący, który przepełnia czasowym istnieniem wszystko, co istnieje, a przemija? Jeśli tak, to fakt ten jest zgodny albo z teorią ewolucji, albo stworzenia, albo z obiema. Filozofia, o jakiej mówimy, jest przedbiblijna. Wyrasta z zadziwienia cudem wejścia w istnienie i wychodzenia zeń.

Fakt, na którym się zasadza, jest następujący: ty i ja niezaprzeczalnie istniejemy.

Umysł chce zrozumieć nie tylko, j a k to się dzieje, nie sam nagi fakt, ale ź r ó d ł o istnienia, które sprawia, że ty i ja jesteśmy. W toku argumentacji Tomasza z Akwinu o „nieporuszonym poruszycielu" kluczowy krok jest empiryczny, niepodważalny: „pewne jest (...), że [niektóre] rzeczy [na tym świecie] są w ruchu". F a k t ruchu stanowi kluczową daną, prowokującą pytanie: „Jaki większy

318

poruszy ciel wprawił w ruch to, co się porusza?". Co wyprowadza rzeczy ze świata samych tylko konceptów, samych możliwości w konkretny świat przemijalnych istnień? Rzeczy nie istnieją same z siebie. Zwłaszcza te wysoce zrozumiałe. Przepełnia je jakaś inteligencja. (Inaczej nie wciągałyby nas powieści kryminalne).

Dla nawykłych do płytszego sposobu myślenia wszystko to są śmieszne metafizyczne spekulacje, puste słowa, nie do rozstrzygnięcia empirycznie.

Jednak jeśli jest prawdą, filozofia ta zaszczepia rozumne źródło egzystencji w ośrodku nerwowym każdego istnienia w całym kwitnącym ewolucyjnym krajobrazie. Łączy każde zrozumiałe zdarzenie z czynną inteligencją, która rozumie wszystko, co istnieje. Filozofia ta jest w pełni kompatybilna z nauką, chociaż sposób argumentowania, jakim się posługuje, nie jest podzbiorem argumentów naukowych. To raczej argumenty naukowe stanowią podzbiór innych form racjonalnej argumentacji.

Ta filozofia jest intelektualnie dużo bardziej zadowalająca niż jej alternatywy. Zasadza się na bliskim związku między rozumnością (potężniejszą niż nasza) a zrozumiałymi znanymi nam istnieniami, i związek ten chroni. Każe nam wyobrazić

sobie rozumność „aż na sam dół" i nie wykluczać żadnego pytania. Pomaga wyjaśnić źródło naszego nieograniczonego instynktu dociekania. Sugeruje, że ten instynkt pozostaje w harmonii ze światem. Jest z nim izomorficzny.

Byłoby dziwne, gdyby moi przyjaciele Hitchens, Dawkins, Dennett, Harris, Mac Donald i inni nie znajdowali w sobie tego sposobu myślenia. A przecież tak właśnie zdaje się działać ludzki zdrowy rozsądek. Tak przez całe wieki myślała o świecie większość ludzi, chociaż myślenie to czerpie tutaj z języka wypracowanego w ciągu stuleci przez niezliczonych filozofów wielu różnych kultur.

319

Ten sposób dochodzenia do Boga wskutek rozumowania filozoficznego jest spójny z chrześcijańskim poglądem - acz zdecydowanie odeń różny - że świat pochodzi od Stwórcy, którego wewnętrzne życie stanowi *Caritas,* miłość przynależna tylko Bogu, trynitarna miłość opisana przez Dostojewskiego jako miłość cierpiąca, która jest sekretem wszechświata. Wewnętrzna dynamika tego daru od Boga w Trójcy przemienia ludzkie cierpienie w coś pięknego i w Boskie błogosławieństwo, udział w życiu samego Boga.

Ale to już inna historia wykraczająca poza to, do czego możemy dojść przez samo tylko filozoficzne rozumowanie. Całość rozmowy w kulturze Zachodu nie toczy się tylko między ateistami i deistami (jak w przejściu Antony'ego I lewa z jednego światopoglądu do drugiego). Nie chodzi o „Boga" po prostu. Chodzi o żydowskiego i chrześcijańskiego Boga. Chodzi o Źródło wszelkiego światła i rozumności we wszystkim (wewnętrzny Logos we wszystkim), Fontannę wszelkiej energii i dynamizmu poruszającego świat, poruszającego słońce, wszystkie gwiazdy, wszystko, co żyje. Chodzi o Stwórcę gotowego być Przyjacielem każdej kobiety i każdego mężczyzny, którzy kiedykolwiek żyli. Boga, który dając nam życie, dal nam także wolność.
I Boga będącego wewnętrzną zasadą prawdy, która z nastania jednej powszechnej cywilizacji, cywilizacji wolności, czyni cel odległy, ale praktyczny.

Gdy ten, kto pragnie sprawiedliwości, mówi: „To niesprawiedliwe!", cynik odpowiada: „To twoje zdanie". Gdy człowiek uczci wy mówi: „To nieprawda", cynik pyta: „A któż tak twierdzi?". Gdy człowiek odważny mówi: „Musisz przestać być taki brutalny", cynik mówi: „To mnie zmuś".

Świat ludzi jest naznaczony nadużyciami wolności, brutalnością i niewiarygodnym okrucieństwem. A jednak

320

w tym chaotycznym świecie naprawdę istnieje zasada sprawiedliwości, prawdy i prawego działania, której warto być wiernym bez względu na wszystko. Tylko w ten sposób człowiek staje się człowiekiem. Obrazem swego Stwórcy.

Słyszałem kiedyś, jak Christopher Hitchens poruszają- co czyta na głos wiersz Rudyarda Kiplinga.

Jeżeli spokój zachowasz, choćby go stracili
Ubodzy duchem, ciebie oskarżając;
Jeżeli wierzysz w siebie, gdy inni zwątpili,
Na ich niepewność jednak pozwalając.
Jeżeli czekać zdołasz, nie czując zmęczenia,

Samemu nie kłamiesz, chociaż fałsz panuje,
Lub nienawiścią otoczony, nie dasz jej wstąpienia,
Lecz mędrca świętego pozy nie przyjmujesz.
Jeżeli masz marzenia, nie czyniąc ich panem,
Jeżeli myśląc, celem nie czynisz myślenia,
Jeżeli triumf i porażkę w życiu napotkane
Jednako przyjmujesz oba te złudzenia.
Jeżeli zniesiesz, aby z twoich ust
Dla głupców pułapkę łotrzy tworzyli,
Lub gmach swego życia, co runął w nów,
Bez słowa skargi wznieść będziesz miał siły. (...)

Jeżeli zdołasz każdą chwilę istnienia Wypełnić życiem, jakby była wiekiem, Twoja jest ziemia i wszystkie jej stworzenia I - mój synu - będziesz prawdziwym człowiekiem![4]

If (Jeżeli), 1910

4 Przekład anonimowy, http://silvarerum.eu/kipling#al, dostęp: 10.05.2009 (przyp. tłum.).

Ten wiersz zdaje się dotykać fundamentalnego prawa moralnego ludzkiej natury - tego, jak chłopcy stają się mężczyznami (a dziewczynki kobietami) - i tego, jak rozsądna odwaga może niedorzeczności ludzkiego życia przemienić w coś pięknego.

6. CZEGO NIE POJMUJĄ ATEIŚCI, A POJMUJĄ WSZYSCY INNI?

Inna myśl - by iść dalej tym samym tropem - nasuwa mi się nieodparcie. Zastanawiam się czasami, co to jest, czego nie pojmują ateiści, a co pojmują wszyscy inni. Ateistę rozpala inteligencja, która biegnie przez środek jego jałowy aż do najdalszej drobinki najodleglejszej krzywizny wszechświata. To, co inteligencja odkrywa, w środku i na zewnątrz, zwykle ma sens. Wszystko jest potencjalnie zrozumiałe, zdaje się rządzić jakimiś prawami, obfituje w prawdopodobieństwa, które się następnie realizują, pełne jest ewentualności, przypadków, nieprawdopodobieństw. Wszystko, co znajdujemy, tryska radosnym uniesieniem, chwałą: j e s t , istnieje. Wszystko przepełnia nie tylko rozumność, ale i siła, która napędza, pcha ku istnieniu - jak żonkile, tulipany i zielona trawa pchane są ku górze przez wilgotną wiosenną glebę.

Większość z tego, czego doświadczamy w swoim pobliżu, składa się z rzeczy krótkotrwałych, przemijających, które dzisiaj są, ale bynajmniej nie na zawsze, przemijają jak piasek przesypywany na plaży przez palce, jak piasek w klepsydrze. Przemijają jak komety, które spalają się w podróży przez nocne niebo.

Dlaczego ateistów nie porywa ta kruchość, ta przemijalność słodko-gorzkiego piękna wokół nich? Dlaczego

nie pojmują potęgi i chwały intuicji i piękna we wszystkim, co ich otacza, przenika, obejmuje?

Czemu refleksja nie podpowiada im, że wgląd i rozumność, która przebiega przez ich głowy i przez cały wszechświat, jest pierwszym znakiem tego, co większość zwykłych ludzi ma na myśli, mówiąc o Bogu? W zadziwieniu, które ich ogrania, gdy kontemplują burzliwy, wybuchowy porządek świata. W samej jego matematyce. Nawet pośród przypadku, schematów prawdopodobieństwa i tego, co fizycy *nazywają* „chaosem", inteligencja poszukuje światła, docieka, wnioskuje. Przypadek niekoniecznie jest dowodem nieistnienia inteligencji, ale wskazuje na bardziej wyrafinowaną jej formę - inteligencję Artysty.

Po długiej i niezwykle zajmującej rozmowie z Michałem Hellerem, astrofizykiem i księdzem z Polski, który wykonał wspaniałą pracę nad koniecznością podziałów, a zarazem łącznością nauki i religii, profesor Dawkins zapytał go kiedyś: „Co nas dzieli?". Profesor Heller odpowiedział: „Jedna jedyna litera. Pan pisze »matematyka« z małej litery, a ja - z wielkiej".

Ta piękna, przenikająca wszystko rozumność.

W całym swoim życiu nie widzisz dowodu istnienia Boga? Boże, człowieku, czego chcesz więcej?

Prawda jest taka, że ateiści odczytują takie ludzkie doświadczenia po swojemu, a znający Boga - po swojemu.

323

CZĘŚĆ CZWARTA
NOWA ROZMOWA

Gdy krzyknę: Gwałt - nie ma echa,
wezwę ratunku - nie mam rozstrzygnięcia.
Drogę mi zamknął - nie przejdę;
na ścieżkach ciemności roztoczył.
Pozbawił mnie całkiem godności,
koronę zerwał mi z głowy.

(Job 19, 7-9)

325

ROZDZIAŁ 9
ŚWIECKI, ALE NIE „SEKULARYSTYCZNY"

Dlaczego nagle pojawił się „nowy ateizm" i dlaczego akurat teraz?

Barbarzyństwo równoczesnych ataków na Bliźniacze Wieże WTC na Manhattanie i Pentagon w Waszyngtonie 11 września 2001 roku było dla ateistów niczym odkrycie retorycznej żyły złota. Mieli teraz miażdżący symbol „religii". Niektórzy twierdzili, że barbarzyństwo 11 września jest typowe dla wszelkiej religii. Fundamentalizm islamski, fundamentalizm chrześcijański - wszystkie fundamentalizmy są podobne. (Z wyjątkiem, rzecz jasna, fundamentalizmu ateistycznego, który jest z definicji racjonalny, otwarty na pytania i tolerancyjny).

Inną przyczyną tego „dlaczego teraz?" była powszechna negatywna reakcja emocjonalna na administrację Busha w Ameryce w 2001 roku. Prawda, pierwsze kroki

były wspierane przez obie partie. Reforma edukacji (współpatronował jej senator demokratów Edward Kennedy) była pierwszym z priorytetów wspieranym przez obie strony. Ale potem pojawiły się kwestie, które wywołały silny zamęt uczuciowy wśród sekularystów. Znalazła się wśród

nich „aborcja przez poród częściowy"[1], jak się ją eufemistycznie określa (termin nieupiększony to dzieciobójstwo). Potem przyszły rozważania na temat za i przeciw eutanazji i ostre podziały wśród wyborców wobec kwestii małżeństw osób tej samej płci, dramatycznie podsycone publiczną celebracją licznych „ślubów" udzielonych na wolnym powietrzu przez burmistrza San Francisco. Później pojawił się spór w sprawie federalnego finansowania badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi - zauważcie, nie chodziło o prywatne pieniądze na badania nad komórkami macierzystymi, tylko o finansowanie tych badań z budżetu federalnego. Prezydent musiał wybrać. Zdecydował się wesprzeć zasadę ochrony prawa do życia zapisaną w Deklaracji niepodległości - nie tak jak rozumie ją dzisiaj wielu na lewicy, ale jak pojmowano ją przez większą część amerykańskiej historii i jak wielu pojmuje ją nadal.

W roku 2000 - takie rzeczy się zmieniają - dwie trzecie wyborców często chodzących do kościoła głosowało na prezydenta Busha, podczas gdy dwie trzecie tych chodzących do kościoła rzadko lub wcale - na kontrkandydata. W ciągu kolejnych sześciu lat ten podział jeszcze bardziej się uwidocznił[2]. Tendencja sekularystyczna często wzywa do polityki zasad i głosowania zgodnego z zasadami, ale nie wtedy, nie w odniesieniu do tych zasad, którym - z zasady - sekularyści są przeciwni. Podniósł się więc la-

1 Oryg. *partial-birth abortion,* metoda stosowana w późnym stadium ciąży (przyp. tłum.).
2 Typowym źródłem takich danych są sondaże powyborcze, przeprowadzone w roku 2000 przez Voter News Service, a w latach następnych przez Edison Media Research i Mitofsky International.

ment, że religijni wyborcy nie powinni mieć rzeczywistego wpływu na „świecką" politykę. Idea była taka, że sekularyści mogą w sposób zasadny mieć wpływ na legislację, nawet poprzez uchylanie praw i praktyk z przeszłości, które miały częściowo religijny charakter. Ale dzisiaj ludzie religijni takiego wpływu mieć nie powinni. Wprowadzano nową sekularystyczną interpretację „rozdziału Kościoła od państwa".

Tak więc wobec obrazu religii, jaki narzucili terroryści samobójcy z roku 2001, a także w kontekście emocji wywoływanych przez „kwestie życia" zaczęto sprzeciwiać się terminowi „świecki". Zaczęto używać pojęć takich jak „religijni konserwatyści" w opozycji do „świeckich progresistów". Z drugiej strony, zarówno ateiści, jak i chrześcijanie oraz żydzi zaczęli pisywać o potrzebie „reformacji" i „oświecenia" w islamie. Niektórzy najbardziej skrajni opowiadali się za zastąpieniem islamskich ustrojów na Bliskim Wschodzie, w Azji i Afryce ustrojami „świeckimi". Oto jak w naszych czasach pojęcie „świecki" nabrało rozmaitych znaczeń i spotkało się z krytyką.

1. „ŚWIECKI" - POJĘCIE STWORZONE PRZEZ CHRZEŚCIJAN

Historycznie słowo „świecki" było słowem dobrym. Jest „to, co Boskie" i należy do Boga, i „to, co cesarskie" i należy do cesarza. To rozróżnienie stawia tamę zarówno

świeckim rządom totalitarnym, jak i klerykalnej kontroli nad rządami i innymi funkcjami świeckimi. Kościoły mają mnóstwo przestrzeni pomiędzy odgórną kontrolą sprawowaną przez duchowieństwo a cichą pracą zaczynu idei i aspiracji w cieście codzienności. (Ludzie

o najróżniejszych poglądach mają prawo wnosić swoje pomysły i inspiracje na forum publiczne).

Publiczna przestrzeń demokratycznych i pluralistycznych sporów - od których oczekujemy, że będą przemyślane i uprzejme - nie powinna być wyzuta z religii ani z ateizmu. Wręcz przeciwnie, publiczne forum powinno rozbrzmiewać przemyślanymi argumentami wszystkich sektorów republiki. Tak może funkcjonować i tak funkcjonuje społeczeństwo „mieszane" - składające się z sekularystów i z ludzi religijnych.

Niektórzy obywatele mogą rzeczywiście chcieć zsekularyzować wszystko w przestrzeni publicznej, tak by zachować ją wolną od religii. Inni znowu mogą chcieć tę przestrzeń „zsakralizować", nie pozostawiając w niej miejsca na niewiarę. Obie tendencje sprzeciwiają się długoletnim amerykańskim tradycjom, które uprawomocniają judeochrześcijańskie zabarwienie publicznych uroczystości i świąt państwowych. I nie bez powodu. Amerykańska idea wolności religijnej, tak jak wypracowano ją pierwotnie w Pensylwanii i Wirginii, zasadza się na judeochrześcijańskiej koncepcji Stwórcy-Rządcy-Sędziego, który respektuje najskrytsze akty sumienia. Tego Boga nie da się oszukać; jest Duchem i Prawdą; Jego rozmyślnym projektem było uczynić ludzi wolnymi, aby mogli przyjmować dowody przemawiające do ich sumienia. Żadna świecka idea założycielska nie osiąga takiej głębi.

Tak więc pomiędzy pojęciami „świecki" a „sekularystyczny" zieje przepaść. W przeciwieństwie do współczesnych pojęć takich jak „sekularyzm", „sekularyzacja" i „świecki humanizm" samo pojęcie „świecki" wywodzi się z łacińskiej chrześcijańskiej tradycji i jest oparte na Chrystusowej przyganie pod adresem faryzeuszy: „Oddajcie więc cezarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co

należy do Boga" (Mt 22,21). Nie wszystko należy do cezara. Ani państwo, ani Kościół nie jest instytucją t o t a l n ą. Żadna z nich nie obejmuje wszystkiego. Obie są ograniczone. Obie mają własne zwyczaje, praktyki, instytucje i sfery dyskursu.

Ta nauka jest pierwszą wielką tamą dla totalitarnych dążeń państw, ponieważ nie wszystko należy do cezara. Stanowi także tamę dla Kościoła, ponieważ nie wszystko podpada pod jurysdykcję władzy religijnej. W sprawach świeckich - jak pisze święty Tomasz w *Komentarzu do sentencji Piotra Lombarda* - lepiej jest słuchać władz świeckich niż religijnych.

John Finnis proponuje trzy różne znaczenia „sekularyzmu", które tutaj powtórzę własnymi słowami: (1) wiara, że Boga nie ma; (2) wiara, że być może istnieje jakiś bóg, ale ludzie, ich los i ich działania są mu zupełnie obojętne; (3) wiara, że niepokój Boga o człowieka łatwo ułagodzić, tak że nie ma potrzeby żadnej istotnej reformy ludzkiej moralności, bo też i nie ma obawy przed ostatecznym Boskim sądem[3].

W tej trzeciej wersji, mając liberalne poglądy na politykę społeczną, człowiek wypełnia z grubsza obowiązki religijne. W jeszcze większym skrócie te trzy warianty se-

kularyzmu są następujące: (1) intelektualny, świadomie wybrany ateizm w ścisłym tego słowa znaczeniu; (2) mdły deizm; (3) ateizm praktyczny, nie zaś pryncypialny.

Bez względu na to, czy Bóg jest czy nie, sekularyści typu trzeciego po prostu działają tak, jakby Go nie było.

3 Szczegóły znajdzie czytelnik w tekście wykładu J. Finnisa pt. *Secularism, Law and Public Policy,* wygłoszonego na Uniwersytecie Princeton w ramach James Madison Program in American Ideals and Institutions (zapis z 11 października 2003).

330

W tym duchu niektórzy sekularyści w Ameryce wolą się dzisiaj określać mianem agnostyków, nie ateistów, a to dlatego, że nie da się udowodnić istnienia - lub nieistnienia - Boga. Ale przecież w praktyce nie da się d z i a 1 a ć agnostycznie. Działanie implikuje wybór. Albo człowiek działa tak, jakby Bóg istniał, albo tak, jakby nie istniał. W rzeczywistości agnostycy zwykle działają jak praktyczni ateiści, czasami jednak są zdecydowanie przeciwni ateizmowi i chcieliby wierzyć w Boga. Po prostu nie doświadczyli jeszcze tej intuicji, tego daru, tego uprzywilejowanego sposobu widzenia. Więcej niż raz znani uczeni - w pierwszym wypadku był to Sidney Hook, w drugim Milton Friedman - pytali mnie, jak myśleć o wierze. Obaj powiedzieli, że zdarzało im się chcieć wierzyć, ale po prostu nie znajdowali poszukiwanych przez siebie dowodów. Powiedziałem im, że potrzebny dowód mają we własnym wnętrzu i być może szukają nie tam, gdzie trzeba.

Sekularyzm we wszystkich tych znaczeniach jest w pewnym sensie wyborem starożytnym, średniowiecznym, elżbietańskim i współczesnym. Platonowi zależało na tym, by dowieść racji mu przeciwnych, podobnie było z filozofami i moralistami każdej późniejszej epoki[4].

4 Filozof Alice von Hildebrand w liście do czasopisma „Crisis" w sierpniu 2006 zauważyła: „Mimo błędów i ograniczeń Platonowi zawdzięczamy spostrzeżenia, które są tak prawdziwe, że nigdy się nie starzeją i uprawniają go do miana »wysłańca, który przygotował drogę Chrystusowi«. Pozwólcie, że przytoczę jedno z nich: »Gdy człowiek czcią otacza [starego rodzica], raduje się serce Boga i gotów jest wysłuchiwać modłów (...)« *(Prawa,* nr 931). Bóg, będąc dobrym, nie jest odpowiedzialny za zło. Platon mówi nam, że Bóg opatrznościowo opiekuje się człowiekiem. Ostatnie dzieło Platona *Prawa* pełne jest etycznych intuicji torujących drogę chrześcijaństwu".

331

Co ciekawe, słowo „świecki" (*secular)* powstało w kręgach chrześcijańskich (jako przeciwieństwo „świętego" *[aacred*]), by wydzielić to, co przynależy do „tego świata", nie zaś do Kościoła, który jest zaczątkiem Królestwa Bożego. Młode Boże Królestwo osadzone w czasie, czyli Kościół, należy do większego, otaczającego go „świata wiecznego", gdzie zamyka się czas, przestrzeń i ludzka historia. By przywołać dość banalny przykład: mnichów i mniszki, którzy poświęcają Bogu całe swoje życie, kryjąc się do pewnego stopnia przed pośpiechem i gorączką codzienności, nazywamy „zakonnymi" (*religious*)[5], ale księży, którzy żyją w parafiach, wśród zwykłych ludzi, rozrzuceni po świecie, nazywamy księżmi „świeckimi". Jednak na wiele sposobów te dwa „światy" - tego, co święte, i tego, co świeckie - nawzajem się przenikają. Obecność Boga przenika świat czasu i przestrzeni w każdym punkcie, nie tylko jako obecność Stwórcy „na początku", ale także Tego, który ten świat podtrzymuje w każdym

najdrobniejszym ułamku czasu. On jest Władcą tego, co święte, i tego, co świeckie, zgodnie z autonomią przynależną każdej z tych sfer.

Zanim nastała era nowożytna, społeczność wierzących postrzegała siebie jako uczestnika kosmicznego starcia między Bogiem a Lucyferem, wszczętego jeszcze przed początkiem czasu (jak w *Raju utraconym* Miltona). Pogląd chrześcijański przeciwstawiał ten wieczny porządek porządkowi teraźniejszemu. Innymi słowy, wieczną równo- czesność Bożej miłości i wieczną walkę dobra ze złem (którą zainicjował nie Bóg, ale zbuntowany Lucyfer) przeciwstawiał ziemskiemu zaprzątnięciu porządkiem doczesnym.

5 Ta uwaga autora oczywiście nie stosuje się do polszczyzny (przyp. tłum.)

332

Wiarę zaprzątają rzeczy należące bezpośrednio do Boga. Są wśród nich cztery rzeczy ostateczne: śmierć, sąd, niebo i piekło.

Sfera świecka natomiast zaprzątnięta jest budową dobrego miasta dla ludzi na czas ich doczesnego życia. W świetle chrześcijańskiego humanizmu świętość i świec- kość niekoniecznie są sobie przeciwstawne i bynajmniej się nie wykluczają. Ludzie wiary także żyją w tym świecie i przyczyniają się do jego ulepszania, wnosząc weń wymiar braterstwa, wolności i równości, współczucia i nadziei, które trudno było znaleźć na przykład w Grecji i w Rzymie. Ludzie ci budują sierocińce, szpitale i szkoły dla ubogich; budują biblioteki, przepisują dla potomności starożytne rękopisy, zakładają uniwersytety, wspomagają kościoły w zlecaniu prac niezwykle utalentowanym archi- tektom i murarzom, malarzom i rzeźbiarzom, muzykom i gramatykom.

Z drugiej strony, świeccy myśliciele i świeckie instytucje niekiedy otwierały przed ludźmi wiary nowe horyzonty - w kwestiach takich jak higiena, medycyna, prze- zwyciężanie ubóstwa, demokratyczne rządy, zniesienie niewolnictwa i tortur - które w pierwszych wiekach chrześcijaństwa były albo nieznane, albo nieosiągalne. Na przykład święty Augustyn pisał, że ani niewolnictwo, ani tortury nie należą do cywilizacji chrześcijańskiej, ale obie praktyki były tak powszechne i tak silnie zakorzenione, że on sam nie był w stanie sobie wyobrazić, jak można by je wyeliminować, i rozważał jedynie ich częściowe i niewystarczające złagodzenie przez miłosierdzie. Heather Mac Donald, która zauważa, że w kwestiach moralności wiele się poprawiło w czasach późniejszych, gdy zapanował sekularyzm (zob. rozdział czwarty) - ma zupełną rację.

333

2. WYZNACZANIE GRANIC

W pewnym sensie zarówno żydowska / chrześcijańska wiara, jak i świecki rozum wnosiły w postęp ludzkości świeżą energię i obydwa te wymiary doświadczyły okresów dekadencji i przemocy.

Wyznaczanie granic pomiędzy tymi dwoma królestwami - tym, co cesarskie, a tym, co Boskie - było być może głównym przedsięwzięciem pierwszych dwóch tysiącleci chrześcijańskiej ery. Przeprowadzano je metodą prób i błędów i przeprowadza się nadal. Poczynając od Augustynowego autorytatywnego opisu wzajemnych relacji między dwoma miastami - Miastem Boga i Miastem Człowieka - gorzkich sporów cesarzy i królów z papieżami toczonych przez wieki, stawiano ważne historyczne

„znaczniki", a pod ciosami doświadczenia wypróbowywano, i potem niekiedy porzucano, nowe formy instytucjonalnej organizacji. Prześledzenie wszystkich tych przemian zawiodłoby nas za daleko - kwestia ta zasługuje na podsumowanie o rozmiarach całej książki. (Niewielu zdołało opisać zmienne koleje ostatnich trzech stuleci w dziejach tego odwiecznego sporu z taką wyrazistością szczegółu jak profesor Russel Hittinger[6]).

Warto wspomnieć o kilku dramatycznych momentach. W roku 385 rzymski legion otrzymał rozkaz otoczenia i zajęcia katedry w Mediolanie. Biskup katedry, znany dzisiaj

6 Zainteresowanych spojrzeniem na wstrząsające Europą przemiany i naciski widziane przez pryzmat tego, jak doświadczało ich papiestwo, odsyłam do: R. Hittinger, *Pope Leo XIII,* w: *The Teachings uf Modern Roman Catholicism on Law, Politics, and Human Nature,* red. J Witte, Jr., F. Alexander, New York 2007.

jako święty Ambroży, stanął w progu w swoich biskupich szatach i wielkim głosem zabronił żołnierzom wejścia, jako że to miejsce należy do Boga i cezar nie ma tu wstępu. Wojska nie weszły. W ten sposób w praktyce wytyczono granice między tymi dwiema sferami. Był to pierwszy udany krok w stronę rozdziału Kościoła od państwa. Przyjął się termin „sanktuarium" (to, co jest poza domeną cezara).

To, co „świeckie", jest sferą niebędącą przedmiotem głównych zobowiązań Kościoła i kościelnych instytucji, ale sferą, którą para się przede wszystkim rozum i doświadczenie. Rozum i doświadczenie mają wiele wspólnego z Kościołem i z jego historycznym rozwojem, a jakże, jednak to, czym w głównej mierze zajmuje się Kościół, nie przynależy do samego tylko rozumu ani do samego tylko porządku świeckiego. Przynależy raczej (przez wiarę) do tych ukrytych wymiarów rzeczywistości, które rozjaśnia światło wieczności (*sub specie aeternitatis).* Natomiast te troski życia doczesnego, które potrzebują światła ziemskiego, takie jak budowa systemów politycznych, budowa gospodarki i wielkie pokłosie wytworów kultury, należą raczej do porządku „świeckiego", mającego swoją własną autonomię. Ten świat także skierowany jest - czy jego mieszkańcy są tego świadomi, czy nie - ku swojemu Stwórcy i objawionemu Przyjacielowi. A jednak ma swoją, sobie właściwą, autonomię.

Chrześcijański pogląd, zwłaszcza od czasów Tomasza z Akwinu i Dantego, prekursorów nowego chrześcijańskiego humanizmu, głosi, że wiara powinna działać w świeckim świecie jak zaczyn w cieście. W tym względzie Akwinacie i Dantemu bardzo pomogło to, że jako pierwsi posłużyli się dziełami empirycznie ukierunkowanego Arystotelesa dla wyrażenia wiary chrześcijańskiej. Byli w sytuacji znacznie lepszej niż ich poprzednicy ży-

jący w poprzednim tysiącleciu, którzy mieli dostęp jedynie do dzieł Platona i należeli do długiej tradycji chrześcijańskiego platonizmu. Światopogląd Platona tworzył wspaniałe, piękne i promiennie dobre ramy, na których swobodnie mogła się oprzeć chrześcijańska wiara[7]. Ale Arystoteles był jeszcze lepszy - bardziej praktyczny, mniej utopijny, bardziej „inkarnacyjny", dzięki czemu łatwiej było od niego zapożyczyć obraz wcielonego Słowa. Jak Jezus stał się ciałem w ramach czasu historycznego, tak samo Jego lud powinien „wcielać" Jego słowo we własnych czasach. Dla realizacji tego przedsięwzięcia Arystoteles był na co dzień znacznie bardziej użyteczny, choć nie tak poetycki jak Platon.

3. ZAGINIONE DZIEŁA ARYSTOTELESA NAGLE ODKRYTE

Irving Kristol parę lat temu zrelacjonował w piśmie „Commentary" powszechne świeckie spojrzenie na historię. Powszechne, lecz niepełne:

> lak głosi każdy godny szacunku tekst na temat historii myśli europejskiej, „humanizm" w formie „humanizmu chrześcijańskiego" narodził się w renesansie jako przejaw przeniesienia zainteresowania ze świata pozaziemskiego

7 Alice von Hildebrand w piśmie „Crisis" broni Platona, krytykując moją pochwałę Arystotelesa: „Warto zauważyć, że piąty wiek przed Chrystusem - szczyt artystycznej świetności Aten - upłynął pod znakiem filozofii Sokratesa, nauczyciela Platona. W dziełach Platona rola piękna jest doniosła (»na widok piękna ludzkiej duszy wyrastają skrzydła [...]«), bo piękno widzialne jest słabym odbiciem Piękna samego w sobie" (wrzesień 2000).

> na świat ziemski i w miarę jak odrodzone zainteresowanie myślą grecko-rzymską odsuwało na bok wąski chrześcijańsko-arystotelesowki racjonalizm popierany przez Kościół[8].

Ostatnie dwa wersy tego cytatu pomijają pewien istotny zwrot. Przez pierwsze tysiąclecie historii chrześcijaństwa Arystoteles był zaginionym i zapomnianym aspektem myśli grecko-rzymskiej. Dopiero w ostatnim ćwierćwieczu dwunastego stulecia niektóre z największych dzieł Arystotelesa po raz pierwszy od przeszło tysiąca lat ujrzały światło dzienne. Skarby te znaleziono ukryte w dawnym zakładzie garncarskim w Toledo w Hiszpanii, a wśród nich była *Polityka, Etyka nikomachejska, Metafizyka* i kilka dzieł empirycznych poświęconych botanice i geologii, a także traktat o Naturze. Pod patronatem tamtejszego niezwykle dalekowzrocznego biskupa Nikodema z Toledo zespół żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich uczonych zaczął te dzieła przekładać i rozpowszechniać.

Dawno utracone spojrzenie zawarte w tych księgach diametralnie zmieniło historię zachodniej myśli. Wcześniej Zachód musiał się opierać na studiowaniu Arystotelesa w arabskich przekładach powstałych przed czasami Mahometa, autorstwa chrześcijańskich mnichów z Syrii i innych arabskich krain. Tak więc dopiero od trzynastego wielu poczynając, Tomasz z Akwinu i Dante, Boccaccio, Bacon, Petrarka i setki innych zaczęli wdrażać nowy Arystotelesowski empiryzm. Tym nowościom ostro sprzeciwiali się platonicy, nurt wówczas dominujący. (Ówczesne

8 I. Kristol, *The Future of American Jewry,* „Commentary", t. 92, nr 2, sierpień 1991, s. 25.

podręczniki przeciwstawiały „boskiego Platona" i „ateistycznego Arystotelesa"). Nie minęły dwie dekady od śmierci Tomasza z Akwinu, a jego dzieła palono na paryskim placu. Nie sposób pojąć oryginalności Akwinaty ani tego, jak istotną rolę odegrał dla całej późniejszej historii Zachodu, jeśli pominie się jego osobiste opracowanie i przemyślenie nieznanego wcześniej Arystotelesa.

Zarówno Tomasza z Akwinu, jak i Dantego cieszył Arystotelesowski nacisk na pięć zmysłów *(Nihil est in intellects. quod non prius in sensu* - Nie ma nic w umyśle, czego by

przedtem nie było w zmysłach) i na praktyczne, empiryczne dowody. Arystoteles wydał im się bardziej przyjazny wobec ludzkiego ciała, trosk typowych dla doczesnego Miasta Człowieka i wobec świata czasu, przestrzeni i rzeczy materialnych niż bardziej skłaniający się ku sprawom ducha Platon. W rzeczywistości ta platońska nierównowaga na korzyść ducha, skutkująca zaniedbywaniem ciała, stanowiła wręcz zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Kościelne *credo* zawsze deklarowało, że człowiek jest i ciałem, i duszą, a nie samą duszą. Tak więc chrześcijański platonizm znajdował się w pewnym kłopotliwym intelektualnie położeniu, próbując wyjaśniać, jak i dlaczego Chrystus przybrał ludzkie ciało i dlaczego chrześcijaństwo obiecuje zmartwychwstanie i ciała, i duszy. Platon tak zdegradował ciało i wyniósł duszę, że chrześcijańskie przesłanie, przeciśnięte przez platoński filtr, wychodziło zeń jakieś nazbyt uduchowione, dziwaczne, nieczysto brzmiące. Platon mierzył za wysoko. Arystoteles wskazywał na niską ziemię.

Najczęściej malowanym we wczesnym renesansie tematem było zwiastowanie Maryi, ta zadziwiająca anielska obietnica, że Maryja zostanie Matką Boga. Scena ta przepełniała ówczesnych widzów trwożnym podziwem,

338

że Bóg stał się człowiekiem poprzez ciało jednej kobiety, kobiety, którą można było zobaczyć i opisać, kobiety łagodnych uczuć i (znacznie później) przeszywającego cierpienia. Najbardziej wzruszającym wizerunkiem Boga w chrześcijaństwie po tomistycznym renesansie jest niemowlę u matczynej piersi, w betlejemskiej stajence, grzane oddechem zwierząt gospodarskich, w otoczeniu pokornych pasterzy. Przedstawienia tej sceny miały się mnożyć wśród wielkich malarzy przez kolejne trzy stulecia. Wznoszono strzelające w niebo katedry z dobrego, solidnego kamienia, budowane z wielką uwagą, mające dawać zmysłową i duchową przyjemność. Odpowiednie połączenie ciała i ducha, nauczające wszystkich, że Bóg stał się ciałem.

A jednak obraz Boga, który stał się człowiekiem, żydom i muzułmanom wydaje się bałwochwalstwem, wręcz świętokradztwem. Jako taki jawił się także albigensom i wielu innym powstającym nieustannie wspólnotom trzymającym się bardziej „duchowego" (gnostyckiego) rozumienia chrześcijaństwa. Uduchowiony Platon mocno trwa w historii.

Dla Tomasza z Akwinu wszelka wiedza zaczyna się od zmysłów. Jakaż filozofia mogłaby być bardziej ożywcza dla poety takiego jak Dante? Wiedza zmysłowa, obrazy z ciała, krwi i kości - oto, co poeta ukazuje wyobraźni, a fajerwerki jego olśnień o tajemnicy ludzkiego życia, cierpienia i dążeń wystrzelają w noc. Tak samo było z Giottem i całym mnóstwem innych malarzy. Ten wczesny renesans nie musiał wyrzekać się Arystotelesa; Arystoteles ich wyzwolił, nauczył ich oddychać, wąchać, słuchać, dotykać, świętować stworzenie Pana i zmartwychwstanie ciała.

Oprócz tego Arystoteles oświetlił drogę empirycznym dociekaniom.

339

4. NARODZINY NOWOŻYTNEJ NAUKI I ŚWIECKOŚCI

Jak wyjaśnia profesor Richard Rubenstein w swojej książce *Aristotle's Children* (Dzieci Arystotelesa; Harcourt 2003), która spowodowała zmianę paradygmatu, jedną z najważniejszych rzeczy, jakie chrześcijaństwo wniosło w cywilizację Zachodu, było

entuzjastyczne przyjęcie, z jakim na początku czternastego wieku spotkał się w Kościele arystotelesowski punkt widzenia. Arystoteles bardzo pomógł „osadzić" chrześcijański Zachód w sferze świeckiej i poddać ją uważnym badaniom. Rubenstein tak opisuje ten zachodni przełom ku naukom empirycznym:

> Dalekowzroczni papieże i biskupi (...) uczynili ten brzemienny w skutki krok, na który nie godzili się przywódcy islamu. Żeniąc chrześcijańską teologię z arystotelesowską nauką, oddali świat zachodni etyce racjonalnego dociekania, która w przyszłości wywoła szereg „rewolucji naukowych", jak również nieprzewidzianych wstrząsów społecznego i religijnego myślenia[9].

Zachód, który w roku 1215 nadal stał cywilizacyjnie niżej od pięknych miast muzułmańskiego Bliskiego Wschodu i konfucjańskich Chin, od tamtego czasu doświadczył ogromnego skoku naprzód w nauce, sztuce, astronomii, kartografii, filozofii politycznej i wielu nowych dziedzinach (że wspomnę tu o nowych eksperymentach

9 R.E. Rubenstein, *Aristotle's Children. How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Dark Ages,* New York 2003, s. 9.

z warzeniem piwa, uprawą winorośli czy destylowaniem różnych nowych rodzajów likieru). W wypadku niektórych narodów szlaki we wdrażaniu nowych gałęzi produkcji i nowych technologicznych rozwiązań przecierały klasztory, korzystając ze zdyscyplinowanej siły roboczej mnichów i praktyczności powszechnego systemu prawa kościelnego. W niektórych krajach oddani mnisi - a z braćmi w innych państwach łączyły ich ścisłe więzy organizacyjne - bardzo wydajnie wytwarzali tarcicę, w innych wełnę, w jeszcze innych przydatne gatunki ziarna. Niektóre klasztory stały się, można rzec, pierwszymi międzynarodowymi korporacjami eksportującymi swoje produkty do odległych krajów. Te międzynarodowe powiązania sprzyjały błyskawicznie wprowadzanym innowacjom, ponieważ każdy klasztor dzielił się swoimi nowymi technologiami z bratnimi klasztorami na dalekich ziemiach. To właśnie w klasztorach narodziła się jedenastowieczna „rewolucja przemysłowa"[10].

Z czasem świeckie głowy państw próbowały przejąć kontrolę nad Kościołem i go obłaskawić - tak jak próbowały dotąd w każdym stuleciu - to znaczy wyeliminować Boga z życia publicznego. Proces ten jest szczególnie ostro widoczny w okresie rewolucji francuskiej i potem - pod rządami Napoleona, który upodobał sobie używanie kościołów w charakterze stajni dla koni swoich wojsk; mieszkających tam zakonników zabijano lub zrozpaczonych przepędzano.

Jak nas uczy Gertrude Himmelfarb w książce *The Roads to Modernity* (Drogi do nowoczesności; Random House 2004), w osiemnastym stuleciu mieliśmy już do czynienia z więcej niż jednym oświeceniem - konkretnie zaś z trzema: w Niemczech, we Francji i w Anglii. Francuzi i Niem-

10 Oprócz wielu innych źródeł odsyłam do: J. Gimpel, *The Medieval Machine,* New York 2003.

cy zwykli wyobrażać sobie oświecenie jako potężny wysiłek przebudowy świata, tak jakby Boga nie było. Chcieli zbudować czysto świecką cywilizację. Chcieli stworzyć religię w obrębie samego tylko rozumu[11]. Chcieli powołać uniwersalną etykę opartą na uniwersalnym rozumie. Chcieli, zaciskając na szyi ostatniego króla pętlę z wnętrzności ostatniego papieża, skonstruować świat doskonalszy, w którym zachodziłby nieustanny postęp. Natomiast Anglicy i Amerykanie nie widzeli potrzeby wybierania pomiędzy tradycyjną wiarą a oświeceniem; oba źródła nawadniały te same pola sumienia i wolności.

Taki zamiar pociągał za sobą zamknięcie religii biblijnej w samotniach pojedynczych serc. W kwestiach religii państwo nie stawało już wobec Kościoła jako równego sobie partnera, ale zwracało się bezpośrednio do pojedynczego człowieka. W pustej przestrzeni zajmowanej dotychczas przez Kościół państwo stawało się coraz silniejsze. Utraciwszy znaczenie, jakie Kościół miał w społeczeństwie, wiara chrześcijańska została zamknięta w granicach samotnej ludzkiej duszy Tak więc oświecenie mogło gwałtownie zajmować te obszary duszy, które dotąd zajmowała wiara biblijna. Wzajemna „tolerancja" jednostek (jak myślano) wystarczy w zupełności.

5. TEZA O SEKULARYZACJI

Wizję historii, jaką proponuje świecki humanizm, można podsumować za pomocą następującej dosadnej maksymy: „Świecki humanizm musi się rozrastać, wiara

11 Por. I. Kant, *Religia iv obrębie samego rozumu,* tłum. A. Bobko, Kraków 2007.

biblijna musi się kurczyć". Jest to skrótowe ujęcie „tezy o sekularyzacji" funkcjonującej w naukach społecznych pomiędzy, powiedzmy, rokiem 1950 a około 1990. Jak zauważa Irving Kristol, ten zestaw przekonań nie ma umocowania w nauce - to już ideologia.

W ten sposób oświecenie dało początek nowemu znaczeniu pojęcia „świecki". Z oznaczenia sfery życia odróżniającej się od sfery tego, co święte, teraz zrodziła się ideologia - „sekularyzm". Dawniej chrześcijanie postrzegali to, co święte, i to, co świeckie, jako wzajemnie uzupełniające się aspekty właściwie wszystkiego. Teraz być sekularystą znaczyło rugować to, co święte, z życia publicznego i intelektualnego. *Écrasez l'infâme.* W tym sensie niezmordowany wysiłek American Civil Liberties Union (Amerykańskiego Związku Swobód Obywatelskich) na rzecz eliminacji religii z życia publicznego stanowi doskonały przykład działania sekularystycznego.

Niewątpliwie w rzeczywistym świecie nie jest konieczne, żeby świeckość wyłączała wszystko, co religijne, albo plasowała się w pozycji bezpośredniego przeciwnika, jak w grze o sumie stałej. To tylko kwestia wyboru. Jak pokazuje profesor Himmelfarb, drogi brytyjska i amerykańska były inne.

Jednak nawet patrząc wstecz na wszystkie trzy wersje oświecenia jako pewną całość, trudno nie dziwić się ogromowi osiągnięć tego rozległego nowego ruchu cywilizacyjnego. Oświecenie było szlachetnym, niekiedy nawet heroicznym wysiłkiem i przyniosło światu wiele dobrego. Niemniej jednak ostatnio ruch sekularystyczny zaczął natykać się na dość wąskie granice własnych możliwości. Nie chcąc w żaden sposób umniejszać ogromnych zdobyczy oświecenia ani cofać zegara dziejów, osłabiając je, coraz więcej pisarzy - niebędących chrześcijana-

343

mi - zaczęło ostrzegać przed destrukcyjnymi tendencjami w ramach sekularystycznego oświecenia. Nalegają, żeby ludzie rozumu poszerzali zamknięte niepotrzebnie horyzonty sekularyzmu.

6. NARODZINY IDEOLOGII SEKULARYSTYCZNEJ

Wróćmy do definicji „sekularyzmu" czy „sekularyzacji", którą wcześniej tylko wstępnie poruszyliśmy. Współcześnie pojawiły się dwa nowe aspekty w ciekawy sposób zmieniające znaczenie tego pojęcia - od czasów Darwina, Freuda, Comte'a i innych „modernistów". Pierwszym jest przekonanie, że jedyną prawomocną formą ludzkiego poznania jest nauka kierująca się rozumowaniem matematycznym i empirycznymi badaniami (wąsko pojętymi).

Praktycznie taki epistemologiczny wybór czyni dla człowieka poznanie Boga czymś niemożliwym. Ta wąska metoda ogranicza bowiem ludzką wiedzę do poszukiwań niezidentyfikowanych dotąd, poznawalnych zmysłowo elementów kosmicznego umeblowania. A Bóg nie jest przedmiotem poznania zmysłowego. Bóg nie jest obiektem w przestrzeni i czasie na podobieństwo innych obiektów. Takie wyobrażenie nie dorastałoby do tego, co ludzie wierzący mają na myśli, mówiąc o „Bogu", czego się po Nim spodziewają, co uznają za znaki Bożej obecności. Gdyby Bóg był tylko jeszcze jednym elementem umeblowania przestrzeni i czasu tudzież hipotezą naukową (skazaną na to, że z czasem zostanie zastąpiona inną), byłby żałosny. Rzeczywiście, gdyby Bóg był przykrojony do ludzkiej wiedzy, gdyby nie należało Go szukać na częstotliwości znacznie potężniejszej, przerastającej nasze pojmowanie, taki bóg nie dorastałby do tradycyjnych dociekań.

344

Pierwszym aspektem współczesnego sekularyzmu jest więc to, że poprzez sposób, w jaki definiuje wiedzę, ze sfery zasadnego ludzkiego poznania wyklucza wiedzę o Bogu.

Drugim aspektem jest to, że nowy sekularyzm chce uwolnić ludzkie sumienie od ciężarów, jakie nakłada nań jakikolwiek Boski sąd u kresu czasu. Uwalnia człowieka od strachu, że niedający się zwieść Bóg wszystko widzi i o wszystkim wie, nawet o tym, co się zrobiło w tajemnicy, co jest ukryte w głębi serca. Współcześni sekularyści często wyśpiewują peany na cześć tego uczucia wyzwolenia, jakie daje uwolnienie się od Boga. Człowiek czuje się wolny, by robić, co tylko chce, bez żadnego sądu ze strony Innego. Jednostkowe „ja" jest być może samo we wszechświecie, owszem, ale z tą pociechą, że jest naprawdę nie-podległe i nie-podlegające sądowi. Wolność od przekonania, że istnieje tego rodzaju sąd, jest niezmiernie ważna dla sekularystycznej epoki. Miltonowski Lucyfer doskonale uchwycił to uczucie w słowach: *Non sewiaml* (Nie będę służył!). Wolę być sam.

7. SEKULARYSTA MIĘKKI I TWARDY

Jednak tutaj pojawia się i uderza nas kolejny podział w ramach współczesnego sekularyzmu. Niektórzy sekularyści nadal służą dawnej moralności (w każdym razie jej części) i pielęgnują w sobie dawne cnoty arystotelesowskie, stoickie, republikańskie, takie jak zazdrośnie strzeżony szacunek dla wolności sumienia, braterstwo, równość,

współczucie, sprawiedliwość, uczciwość, odwaga i tak dalej. Kilku spośród takich sekularystów historycznie wskazywano jako „świeckich świętych" - na przykład

Davida Hume'a i Alberta Camusa. Możemy tę szkołę określić mianem sekularystów „uśmiechniętych". Nie ma Boga, ale poszukiwanie prawdy i wierność dobrym obyczajom trwa nadal, może nawet bardziej w świeckiej epoce niż w epoce religijnej.

Zupełnie inną drogę obierają ci, którzy serio traktują Nietzschego: to, że „Bóg umarł", znaczy nie tylko odejście Boskiego elementu z ludzkiego kosmosu, ale także śmierć prawdy i śmierć moralności. Wszystko tak naprawdę jest relatywne. Nie ma wartości, są tylko preferencje - twoje i moje. Nie jest nawet tak, że nic nie jest czarno-białe, a większość decyzji plasuje się gdzieś w „skali szarości". Szarości też nie ma. Nie są możliwe żadne rozróżnienia.

Dodajmy do tego tę formę selekcji naturalnej, która daje wolną rękę silnym i najlepiej przystosowanym, nakładając na nich (dla dobra rasy ludzkiej) zobowiązanie, by triumfowali nad słabymi i nieprzystosowanymi. Niemiecki Sztab Generalny podczas pierwszej wojny światowej - niektórzy jego członkowie byli profesorami biologii Vernona Kellogga (zob. rozdział szósty) - pysznił się, że ich wyższa kultura i moralność nakłada na nich moralny obowiązek rozgromienia słabszych Europejczyków. Jeśli wspomnieć ponadto „dodatkowe założenie, że Niemcy są rasą wybraną, a niemiecka organizacja społeczna i polityczna jest wybranym rodzajem ludzkiego życia wspólnotowego, to natykamy się na mur logiki i przekonań, o który można rozbić sobie głowę, ale pracując głową, przebić go się nie da".

Tę szkołę możemy określić mianem sekularystów „twardych", pesymistów, piewców dysfunkcjonalności ludzkiego intelektu, orędowników twardej, wyzbytej sentymentów woli mocy.

Być może szkoła to niewyrafinowana, ale w dwudziestym wieku aż nadto potężna - w komunizmie, faszyzmie

i nazizmie. Rozsądniejsi sekularyści liberalni nazwaliby tę twardą szkolę aberracją. Ale była ona aż nazbyt prawdziwa i aż nazbyt sekularystyczna, jak przekonał się przed drugą wojną światową Albert Camus w swojej korespondencji z pewnym młodym przyjacielem, który został nazistą[12].

8. DOBROĆ W TYM, CO ŚWIECKIE - HUMANIZM BIBLIJNY

Pojęcie „świecki" (w odróżnieniu od „sekularystyczny") wyznacza więc własną sferę dobroci, celowości i moralności z sobie tylko właściwą i dla siebie odpowiednią autonomią. Ta sfera świecka stoi naprzeciwko sfery wiecznej, zamieszkiwanej przez Boga. Według chrześcijan i żydów, Stwórca oferuje kobietom i mężczyznom swoją przyjaźń. Ci mogą ją odrzucić lub przyjąć.

Podział w wyniku wolnego wyboru istnieje od samego początku. Adam i Ewa wybrali działanie niezgodne z jednym jedynym danym przez Boga przykazaniem. Kain zamordował Abla. W czasach Noego nie było już prawie ludzi pobożnych. Tak więc i dzisiaj ludzie wybierają „miasto", któremu pozostają wierni. Ale wybór przyjaźni z Bogiem nie oznacza dewaluacji dobroci i właściwej auto-

12 Camus rekapituluje list od przyjaciela Niemca: „Wielkość mojego kraju jest bezcenna. Dobre jest cokolwiek, co do tej wielkości się przyczynia. A w świecie, w którym wszystko utraciło znaczenie, ci, którzy tak jak my, młodzi Niemcy, mieli szczęście odnaleźć sens w przeznaczeniu naszego narodu, muszą poświęcić wszystko inne" (A. Camus, *First Letter,* w: tenże, *Resistance, Rebellion, and Death,* tłum. z fr. J. O'Brien, New York 1961, s. 5).

347

nomii tego drugiego miasta, zakorzenionego w naturze i w czasie. Wręcz przeciwnie.

Autor psalmów Dawidowych raduje się pięknem i majestatem ziemi i dziękuje za nie Bogu. Na każdy z siedmiu chrześcijańskich (a konkretnie katolickich) sakramentów, ustanowionych przez Chrystusa dla udzielania „łaski" (która jest formą współuczestnictwa w Bożym dziele ludzi tkwiących jeszcze w czasie), składa się jakiś fizyczny przedmiot stający się symbolem rzeczywistości Boskiej: szept wyznawanych grzechów i prośba o przebaczenie, chleb i wino, święte oleje, obrączka i obietnica, nałożenie rąk, uderzenie w policzek, polanie wodą głowy. Na te siedem fizycznych sposobów sprawy Boże - „sakramenty", święte akty - przenikają świecki świat życia regulowanego prawem. Działają jak zaczyn w cieście.

Ale ciasto zachowuje swoją autonomię i może opaść. (Słyszymy, jak ludzie mówią: „Po prostu nie jestem zbyt religijny", albo: „Nie mam poczucia, że coś tracę").

Reasumując, zanim pojawił się ideologiczny sekularyzm ostatnich trzech stuleci, istniał humanizm chrześcijański, o głębokiej wiedzy spraw tego świata, często zmysłowy, tętniący wielką żądzą życia. Humanizm chrześcijański zdecydowanie miał wymiar doczesności. Ale - inaczej niż współczesny humanizm świecki - zachowywał świadomość, że uczestniczy zarazem w świecie ogromniejszym i bardziej dramatycznym, w świecie Bożej łaski, która przebacza ludzkie słabości i niedoskonałość.

W tym sensie dzisiejszy świecki humanizm zamieszkuje znacznie węższą sferę świadomości niż chrześcijański humanizm w przeszłości i dzisiaj. Być może chrześcijański humanizm ma mniejsze roszczenia i cechuje go prawdziwa pokora, ponieważ łaska, którą pośród swoich

348

mocnych punktów najbardziej sobie ceni, jest niezasłużonym darem przyjmowanym poprzez ciemną noc wiary

Oczywiście zawsze istnieli aroganccy i wyniośli duchowni. Ale łatwo jest pokazać, że ludzie ci nie żyją zgodnie z przykładem swojego Nauczyciela. Chrześcijańskie rozmowy musi cechować pokora i wzajemny szacunek, jeśli chrześcijanie mają znaleźć nową drogę naprzód w nadchodzącej postsekularnej epoce. Nasz Pan chciałby, żeby chrześcijanie rozmawiali ze wszystkimi w duchu otwartości, ale i nie dziwili się rzucanym przeciwko sobie kalumniom i drwinom. One idą w parze z wielką, szaloną przygodą wierności Bogu.

349

ROZDZIAŁ 10
KONIEC EPOKI SEKULARYZMU

Być może defensywność niektórych proklamacji ateizmu - to dziwne wrażenie, że to ostatni desperacki bój - wynika z takiego a nie innego czasu: oto mamy kres pewnej epoki. „W ostatnich latach byliśmy świadkami dwóch wielkich zdarzeń stanowiących punkty zwrotne w historii dwudziestego wieku" - zauważył Irving Kristol w roku 1991. „Pierwszym z nich była śmierć socjalizmu zarówno jako ideału, jak i programu politycznego, śmierć, która odpowiednio zapisała się w naszej świadomości. Drugim zaś - upadek świeckiego humanizmu (...) jako pewnego ideału"[1].

1. WKRACZA JÜRGEN HABERMAS

Możliwe, że Irving Kristol był pierwszym, który dostrzegł upadek świeckiego humanizmu, lecz od roku 2001 wybitny europejski ateista Jürgen Habermas także wieści „epokę postsekularną". Nie twierdzi on, że niewierzący zrezygnują z ateizmu czy choćby sekularyzmu, ale twierdzi,

1 I. Kristol, *The Future of American Jewry,* „Commentary", t. 92, nr 2, sierpień 1991.

co następuje (streszczam tutaj Haber masa własnymi słowami): Sekularyzm znalazł się w nowej dla siebie sytuacji w światowej historii; wygląda bowiem na to, że dzisiaj stanowi przekonanie podzielane przez nieliczną mniejszość w morzu wzrastającej religijności.

Czy sekularyzm - pyta Habermas - zdobył już wewnętrzną zdolność prowadzenia rozmowy z ludźmi religijnymi z szacunkiem? Zwątpienie zasiały w jego umyśle dwie okoliczności. Po pierwsze, wygląda na to, że teza, jakoby świat ludzi stawał się coraz bardziej świecki - „teza o sekularyzacji" - została definitywnie sfalsyfikowana. Po drugie, potężne przebudzenie religijne w krajach Trzeciego Świata, ale także na ogromnych obszarach takich jak Stany Zjednoczone i Europa Wschodnia, wskazuje, że sekularystyczna Europa jest anomalią, nie zaś normą.

W całym dorobku Habermasa kluczowym pojęciem moralnym jest „dyskurs komunikacyjny", czyli dyskurs, który rodzi się ze zdolności każdego z rozmówców do postawienia się w sytuacji tego drugiego oraz nauczenia się rozumieć punkt widzenia niezgodny z własnym. Tylko w ten sposób unikniemy ciasnego egotyzmu.

Skoro odrodzenie religii najpewniej zaleje ateistyczne obszary świata, czy sekularyści są w stanie zebrać w sobie moralną siłę, by nie tylko tolerować, ale także z szacunkiem wczuć się w punkt widzenia wierzących? Czy są w stanie to zrobić po tylu latach nauczania kulturowej pogardy dla wierzących w Boga, dla tych nieoświeconych, tych żyjących w ciemności?

Feuerbach nauczał, że relacja Boga i człowieka jest jak gra o sumie stałej - cokolwiek jest dane jednemu, drugiemu zostaje odebrane; dalej, to człowiek stwarza Boga ze swoich emocjonalnych potrzeb, a nie Bóg stwarza człowieka. Karol Marks zamierzał wytrzebić religię jako

opium, które obezwładnia proletariat. Wielu socjologów uważało, że postęp nauki zawęzi pole religii aż do zupełnego jej zaniku. Nietzsche w końcu wydal ponury werdykt: „Bóg umarł". On tylko wypowiedział to, co wielu wyrafinowanych Europejczyków

już wcześniej uważało. Zygmunt Freud posunął się o krok dalej, diagnozując religię jako neurotyczne uzależnienie. To „przyszłość pewnego złudzenia".

Ewidentnie ci wielcy analitycy przeoczyli pewne ważne źródła witalności w otaczającym ich świecie. Pod koniec dwudziestego wieku rodząca się siła światowej religii była już niezaprzeczalna. Dzisiaj pytanie brzmi nie tyle, czy religia przetrwa, ile: w jakiej formie przetrwa sekularyzm. Czy będzie się wydawać coraz bardziej odizolowany, niemy, niezdolny porozumiewać się nowymi „językami"?

Habermas poczynił cztery obserwacje.

2. CZTERY OGRANICZENIA SEKULARYZMU

1. WZAJEMNY SZACUNEK. Niedługo po tym, jak 11 września 2001 roku dziewiętnastu muzułmanów - w większości studentów lub młodych pracowników - samolotami pasażerskimi pełnymi paliwa, które miało buchnąć pomarańczowym płomieniem, wleciało w Bliźniacze Wieże WTC i w nisko położony Pentagon, Habermas wygłosił wykład z okazji otrzymania nagrody Związku Niemieckich Wydawców i Księgarzy. Większość słuchaczy zaszokował, prezentując esej zatytułowany „Wiara a wiedza". Głównym jego tematem była potrzeba tolerancji świeckich humanistów dla ludzi religijnych i odwrotnie - i to nie tylko tolerancji, ale wzajemnego szacunku i otwartej rozmowy Uważał, że tego wymaga przyszłość cywilizacji.

Rok później w znakomitym płomiennym eseju zatytułowanym *Przyszłość natury ludzkiej*[2] Habermas zdecydowanie opowiedział się przeciwko inżynierii biologicznej i klonowaniu ludzi. Pisał o prawie człowieka do niepowtarzalnej ludzkiej tożsamości i wyrażał obrzydzenie wizją wyprodukowanego przez innych „człowieczego" artefaktu, który byłby kolejnym przedmiotem pośród przedmiotów.

W roku 2004 przyjął wyzwanie do publicznej debaty z kardynałem Josephem Ratzingerem, ówczesnym przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, bynajmniej nie teologicznym „progresistą", aczkolwiek bardzo uczonym, skromnym i ujmującym człowiekiem. (Rok później Ratzinger został wybrany na papieża). I znowu Habermas zaszokował media i licznych profesorów akademii, podkreślając ogromne znaczenie religii dla cywilizacji oraz zobowiązując sekularystów do poważnego i uczciwego traktowania religii: „Święte pisma i religijne tradycje - twierdził - przez tysiąclecia przechowały, w starannie dobranych sformułowaniach i hermeneutyce, intuicje na temat błędu i odkupienia, a także zbawczego skutku życia doświadczanego jako beznadzieja"[3].

Amerykański znawca Habermasa wyjaśnia:

> Zycie religijne zachowuje (...) pewne wrażliwości, niuanse i środki wyrazu adekwatne do sytuacji, z którymi nie jest w stanie poradzić sobie w sposób w pełni zado-

2 Wyd. pol.: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?,* tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

3 V Nemoianu, *The Church and the Secular Establishment. A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas*, „Logos", t. 9, nr 2, *wiosna* 2006, s. 26.

walający ani jego własne „postmetafizyczne" podejście, ani czysto racjonalistyczne społeczeństwo zawodowego znawstwa[4].

Kardynał Ratzinger ze swej strony podkreślał bezwzględną konieczność udziału rozumu w żydowskiej / chrześcijańskiej wierze, a to dla zmniejszenia obecnej niekiedy w religii „toksyczności". Dalej podkreślał istotny związek chrześcijaństwa i greckiego „wglądu" (Logosu): rozum i wiara „wezwane są do wzajemnego oczyszczania się i uzdrawiania". Ta debata z Habermasem była poniekąd zapowiedzią stanowczej obrony rozumu, wygłoszonej przez nowego papieża kilka lat później na Uniwersytecie Ratyzbońskim, którego kiedyś był prorektorem - chodzi o ten słynny wykład, na który wielu muzułmanów zareagowało nie rozumem, ale gwałtownymi demonstracjami[5].

Kolejne pytanie, jakie Habermas stawiał w swoich penetracjach niezbadanych przestrzeni między światem świeckim a światem religijnym, brzmiało następująco: „Czy w sytuacji żywionej przez tyle pokoleń pogardy dla religii sekularyści mają narzędzia i moralny hart po temu, by prowadzić uczciwą, naznaczoną szacunkiem rozmowę?".

2. UCZCIWOŚĆ W KWESTII DŁUGÓW. Wcześniejszy nurt myślenia, który pozostał raczej niezauważony w arcydziele Habermasa *Teoria działania komunikacyjnego,* pojawił się w podrozdziale o prawie nieprzetłumaczalnym tytule, który można by próbować oddać jako: „Wyrażanie

4 Tamże.
5 J.V. Schall, *The Regensburg Lecture,* South Bend, IN 2007.

słowami tego, co święte". Habermas dowodził, że uczciwość wymaga, aby niewierzący uznali swój językowy i pojęciowy dług wobec judaizmu i chrześcijaństwa.

> Od czasu soboru w Nicei i przez cały okres „hellenizacji chrześcijaństwa" filozofia przyjęła i zasymilowała wiele motywów religijnych (...). Pojęcia wywodzące się z greki, takie jak „autonomia" i „indywidualność", oraz pojęcia rzymskie, takie jak „emancypacja" i „solidarność", od dawna przesiąknięte były znaczeniami pochodzenia judeochrześcijańskiego[6].

Pytanie brzmi: „Czy sekularyści są w stanie otwarcie przyznać się do zaciągniętego długu?". Dla Habermasa współczesne pojęcia równości i sprawiedliwości stanowią „świecką kwintesencję wyznawanych przez wieki judeochrześcijańskich zasad". Dalej, funkcjonujące we współczesnej świeckiej filozofii teorie „umowy" trudno zrozumieć w oderwaniu od wielkiej wagi, jaką przywiązywano do kluczowych w historii judaizmu i chrześcijaństwa „przymierzy". Dla Habermasa świecki rozum zależy także od szacunku dla wątków od dawna składających się na żydowski i chrześcijański tryb życia, takich jak sprawiedliwość moralna i moralne zobowiązanie. Wątpliwe jest, że bez tych pouczeń współczesne społeczeństwa byłyby w stanie wytrwać w swoich naukowych i politycznych dociekaniach.
W uwagach skierowanych do Związku Niemieckich Wydawców i Księgarzy Habermas wylicza istotne mo-

6 J. Habermas, *Religion in the Public Sphere,* wykład wygłoszony 29 listopada 2005 z okazji przyznania Habermasowi Międzynarodowej Nagrody imienia Holberga.

ralne rzeczywistości, których samo tylko świeckie życie i myśl nie byłyby w stanie utrzymać:

Dla normatywnego samozrozumienia nowoczesności chrześcijaństwo było czymś więcej niż tylko prekursorem i katalizatorem. Uniwersalistyczny egalitaryzm - z którego wyrosły ideały wolności i wspólnego, solidarnego życia, życiowej autonomii, emancypacji, jednostkowej moralności sumienia, praw człowieka i demokracji - jest bezpośrednim dziedzictwem judaistycznej etyki sprawiedliwości i chrześcijańskiej etyki miłości (podkr. moje - M.N.)[7].

3. WYZWANIA EPOKI POSTSEKULARNEJ. Habermas stwierdza, że żyjemy dzisiaj w „społeczeństwach postsekularnych" - co w każdym razie jest prawdą w wypadku Stanów Zjednoczonych. Fakt ten oznacza wiele pozytywów dla sekularyzmu - ostrzega Habermas - ale niesie także niebezpieczeństwo, że judaizm i chrześcijaństwo nauczą ludzi nisko sobie cenić ziemskie osiągnięcia, inicjatywę i działanie na rzecz bierności wobec woli Bożej. (Habermas ma w pamięci płomienną tezę Nietzschego, że judaizm i chrześcijaństwo to „religie niewolników", napędzane przez pasywno-agresywny resentyment). Martwi się także tymi chrześcijanami, którzy utrzymują, że „upadek" Adama tak poważnie skaził ludzką naturę, że nie może się z niej zrodzić żadne wewnętrzne dobro.
Czy Habermas w pełni pojmuje chrześcijańskie teologie upadku? Pewien profesor z Calvin College w Michigan wyjaśnił, że grzech pierworodny najlepiej opisać tak:

7 J. Habermas, *Conversations about God and the World*, w: tenże, *Time of Transitions,* Cambridge 2006, s. 150,151.

„Ktokolwiek twierdzi, że człowiek jest całkowice zdeprawowany, nie może być na wskroś zły". W tym samym duchu Max Weber dostrzegł potężny wybuch gospodarczej energii w tych odłamach chrześcijaństwa, w których obawa, że nie należy się do grona wybranych, była najsilniejsza. Według tego poglądu Upadek wyzwala ogromną energię w dobrym kierunku[8].

A jednak Habermas podkreślał, że - od czasu do czasu - najlepsze i najwyższe świeckie ideały: prawa człowieka, solidarność, równość, czerpią korzyść ze „wznowionego kontaktu z nimbem swoich sakralnych źródeł".

4. TOLERANCJA DWUKIERUNKOWA. W 2005 roku podczas wygłoszonego na Uniwersytecie Łódzkim wykładu pod tytułem „Religia w przestrzeni publicznej" Habermas postawił kolejne pytanie (znowu skracam)[9]: „Czy niewierzący mężczyźni i kobiety są gotowi przyznać, że tolerancja zawsze jest drogą dwukierunkową?". Osoby religijne muszą być gotowe nauczyć się tolerancji nie tylko wobec przekonań i zobowiązań poszczególnych wyznań, ale także wobec przekonań ateistów, agnostyków i innych sekularystów. Podobnie niewierzący muszą nauczyć się doceniać wiarę, rozumowanie i przekonania swoich wierzących bliźnich. „Przy całej istniejącej wśród nich niezgodzie w kwestiach światopoglądów i doktryn religijnych - mówi Habermas -

obywatele powinni szanować się wzajemnie jako wolni i równi członkowie politycznej społeczności". Stojący po każdej ze stron powinni być go-

8 M. Novak, *Beyond Weber,* w: *On Capitalism,* red. V Nee, R. Swed- berg, Stanford, CA, 2007.
9 J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, dz. cyt.

towi postawić się w pozycji tych drugich, żeby móc „od środka" zobaczyć ich punkt widzenia.

Jak zauważył Pierre Manent, historia ostatnich sześciu lub siedmiu pokoleń zdaje się dowodzić, że chrześcijaństwu łatwiej było identyfikować się z demokracją i udawało mu się to znacznie lepiej niż niewierzącym docenienie wkładu chrześcijan i żydów w intelektualne zrozumienie praw[10]. Pytanie zadane przez Habermasa można skrótowo przedstawić tak: Czy w ludziach niewierzących znajdzie się dość moralnej energii, by pokonać tę nieumiejętność traktowania religii poważnie?

3. OBOWIĄZKI OBYWATELSKIE LUDZI WIERZĄCYCH

Ludzi wierzących Habermas także poddaje próbie. Sami między sobą mogą wyjaśniać swoje przekonania językiem wiary, a nawet Biblii. Ale w życiu publicznym na tych wierzących, którzy wkraczają do polityki lub innej publicznej działalności, spoczywa obowiązek używania „neutralnego" świeckiego języka. Być może uczony ma na myśli zwłaszcza sytuację Francji lub innych europejskich świeckich społeczeństw o dużym odsetku muzułmańskich obywateli i chce położyć nacisk na to, by muzułmanie bardziej się otworzyli na zachodnie poglądy, nie zamykając się w kręgu własnych. Być może przypuszcza, że większość ludzi w krajach europejskich jest niewierząca, tak więc świecka mowa najłatwiej trafi do większości. Bez względu na

10 E Manent, *Christianity and Democracy (Part I), w: A Free Society Reader. Principles for the New Millennium, red*. M. Novak, W Brailsford, C. Heesters, Lanham, MD 2000, s. 109-115.

motywy Habermas ostrzega, że język przestrzeni publicznej (zwłaszcza rządowych biur) powinien być wyłącznie świecki, bo język religijny mógłby przyczynić się do społecznych podziałów. Jest jednak Habermas w tych kwestiach znacznie bardziej otwarty niż John Rawls.

W swoim wykładzie „Religia w przestrzeni publicznej" Habermas pisze:

> Obywatele społeczeństwa demokratycznego są sobie nawzajem winni wyjaśnienie swoich publicznych politycznych interwencji. Wbrew restrykcyjnemu poglądowi [Johna] Rawlsa i [Roberta] Audiego ten obywatelski obowiązek można sformułować w sposób tolerancyjny, dopuszczający wystąpienia zarówno w języku świeckim, jak i religijnym. Wystąpienia nie podlegają ograniczeniom co do sposobu wypowiedzi w politycznej przestrzeni publicznej, ale opierają się na wspólnym przedsięwzięciu, jakim jest przekład, by móc zaistnieć w porządku dziennym zebrań i w negocjacjach ciał politycznych. Inaczej nie będą się „liczyć" w jakimkolwiek dalszym procesie politycznym.

W „Wierze i wiedzy" Habermas dodaje:

> Liberalne państwo jak na razie nałożyło wyłącznie na wierzących obywateli żądanie dzielenia swojej tożsamości na publiczną i prywatną. A to znaczy, że obywatele ci muszą przełożyć swoje religijne przekonania na język świecki, zanim ich argumenty będą miały szanse zostać przyjęte przez większość (podkr. moje - M.N.).

Habermas ze swej strony nie chce stawiać wierzących w niekorzystnej sytuacji, aczkolwiek utrzymuje, że

359

wszystkie strony zainteresowane, łącznie z wierzącymi, muszą się starać, by ich racje były zrozumiałe dla wszystkich pozostałych:

> Jednak poszukiwanie racji aspirujących do powszechnej akceptacji nie musi prowadzić do niesprawiedliwego wyłączenia religii z życia publicznego, a świeckie społeczeństwo ze swej strony nie musi odcinać się od cennych zasobów wyjaśnień o charakterze duchowym choćby tylko po to, żeby strona świecka mogła zachować uczucie dla artykulacyjnego potencjału dyskursu religijnego.

Tymczasem założenie, jakie czynią Rawls i inni, jest takie, że świecki sposób wyrażania się jest „neutralny". Z doświadczenia wierzących wielu różnych orientacji wynika natomiast, że mowa świecka jest jak najdalsza od neutralności. Mowa ograniczona do kategorii świeckich ma totalistyczne tendencje. Karze, a nawet izoluje wyznawców religijnego światopoglądu; do ich intuicji i publicznych argumentów wąsko myślący świeccy urzędnicy nie przywiązują wagi. Co ciekawe, w serii wykładów wygłaszanych w 1928 roku na Uniwersytecie Stanowym Wirginii Walter Lippmann poczynił podobną obserwację w odniesieniu do słynnego procesu Scopesa, który odbył się trzy lata wcześniej[11]. W wykładzie pisanym w formie rozmowy „Fundamentalista" mówi do swojego odpowiednika „Modernisty":

11 Chodzi o sprawę State *vs* Scopes, popularnie nazywaną „małpim procesem". Oskarżonym był nauczyciel J.T. Scopes, który wbrew prawu obowiązującemu w Tennessee uczył młodzież teorii ewolucji (teorią obowiązującą był kreacjonizm) (przyp. tłum.).

360

> W naszych publicznych sporach lubisz przekonywać, że wobec sprzecznych opinii jesteś otwarty, tolerancyjny i neutralny. Nie jest tak. (...) Bowiem dla mnie gra idzie o wieczny plan zbawienia. Dla ciebie - tylko o tych kilka niepewnych opinii, z których żadna nic nie znaczy dla twojego szczęścia. Tak więc twoja prośba, bym był tolerancyjny i życzliwy, oznacza sugestię, bym wydał swoje życiowe podstawy na pastwę niszczycielskich skutków twojego sceptycyzmu, twojej obojętności i twojej dobrej natury. Każesz mi z uśmiechem popełnić samobójstwo[12].

Modernista nie pojmuje, że żądając od wierzącego poddania jednego źródła wiedzy (wiary) drugiemu (rozumowi), gdy to drugie zdaje się wierzącemu gorsze - żąda całkowitej kapitulacji.

Paralelne wyzwanie, jakie Habermas rzuca niewierzącym, jest jeszcze nowsze: oto teraz żyją w epoce „postsekularnej" i nie mogą się zadowalać wyłącznie świeckim pojmowaniem społecznych realiów. I oni muszą zaangażować się w dwukierunkowy dialog, stawiając się w pozycji wierzących i przyjmując ich horyzont i perspektywę, tak jak oczekuje się tego od wierzących wobec niewierzących.

Jeśli delikatne korzenie czegoś takiego jak uniwersalna demokracja mają przetrwać i rozrosnąć się, obejmując świat, to te koncepcje - przełomowe dla uniwersalnego etosu komunikacji publicznej i wzajemnego starania, by zrozumieć innych, przyjmując ich punkt widzenia - stanowią niezbędny wkład. Ale te nowe zasady publicznego dyskursu renegocjują historyczny prymat, jaki przypisu-

12 W. Lippmann, *The American Inquisitors. A Commentary on Dayton and Chicago,* New York 1928, s. 62-66.

ją sobie „oświeceni", a także język pogardy, który służył niepoważnemu traktowaniu ludzi wierzących. Te zasady stanowią wezwanie dla sekularystów, by oni także uczyli się i przyswoili sobie nową moralność dyskursu komunikacyjnego. Jest to moralność dopominająca się o wzajemny szacunek.

4. KILKA ODKRYTYCH NIEDAWNO SŁABOŚCI SEKULARYZMU

> Gdy spojrzymy wstecz na (...) miniony wiek, zobaczymy, że racjonalistyczna religia świeckiego humanizmu stopniowo traci wiarygodność nawet w swoim triumfalnym pochodzie przez nasze społeczne instytucje - szkoły, sądy, kościoły, media. Ta utrata wiarygodności wynika z dwóch fundamentalnych braków świeckiego humanizmu.
>
> Irving Kristol[13]

Przez tyle pokoleń sekularyści zakładali, że triumf sekularyzmu jest tuż, tuż. Przepowiedni, jakoby religia miała zaniknąć, było wiele, tak więc sekularystom trudno przychodzi przyzwyczajanie się do ich nowej sytuacji, a jeszcze trudniej - uczenie się o istotnych brakach we własnej filozofii i możliwościach natury moralnej. Filozofia ich jest szlachetna i wszyscy jesteśmy jej dłużnikami. Jest także ewidentne, że bez religii niektórzy potrafią wieść dobre i szlachetne życie. Ale wiele wskazuje na to, że także w sekularystycznym światopoglądzie są ewidentne braki.

13 Wszystkie cytaty w tym podrozdziale pochodzą z: I. Kristol, *The Futurę of American Jewry,* dz. cyt.

Irving Kristol w szczególności wymienia dwa. Pierwszym jest to, że „filozoficzny racjonalizm świeckiego humanizmu może w najlepszym razie zdefiniować konieczne założenia kodeksu moralnego, ale sam takiego kodeksu dostarczyć nie może". Kristol wyjśnia to tak:

> Kodeksy moralne wyrastają z moralnego doświadczenia społeczności i mogą rościć sobie prawo do zawiadywania zachowaniem tylko o tyle, o ile jednostki

wychowywane są w poszanowaniu, czy wręcz czci, dla tradycji moralnych swoich przodków. Zaszczepianie tego szacunku i czci jest funkcją religii.

I zaraz dodaje:

> Kodeks moralny przyjmuje się na wiarę - nie chodzi o ślepą wiarę, tylko o wiarę, że nasi przodkowie, z pokolenia na pokolenie, nie byli głupcami, i bazując na ich doświadczeniu, możemy się wiele nauczyć.

Dominujący na Zachodzie kodeks moralny przez całe wieki przesiąknięty był mądrością przodków, ale nowa wizja ludzkiej natury i losu, jaką wytworzył świecki humanizm, ten dawny kodeks nadwyrężyła. Ostre wyzwanie Nietzschego ciągle dręczy: jeśli Bóg naprawdę umarł, to na mocy jakiej instancji orzekamy, że dana praktyka jest dozwolona lub zabroniona? W powstałym w ten sposób społecznym zamęcie najpilniejsza moralna kwestia pozostaje nierozwiązana: „Jak wychowywać dzieci? Jaki dawać im moralny przykład? Jakiej moralności uczyć?".

Według Habermasa, społeczeństwo niepewne odpowiedzi na te pytania prawdopodobnie będzie „rodzić

niespokojne, burzliwe pokolenia", a spośród nich niektórzy odpowiedzi bardziej autorytatywnych będą pewnie szukali gdzie indziej - gdziekolwiek. Wiemy, że tak się może stać. Stało się tak w wypadku tego bystrego i miłego młodego przyjaciela Alberta Camusa, który całkiem poważnie potraktował toczącą się w paryskich kawiarniach gadaninę o bezsensie jednostkowego życia i d l a t e g o własne oddał w całości zwycięstwu swojego narodu, swego najwyższego dobra, zapisując się do partii nazistowskiej[14].

Według Irvinga Kristola, druga wada świeckiego humanizmu jest jeszcza bardziej fundamentalna:

> Jeśli o kondycji ludzkiej można powiedzieć cokolwiek pewnego, to to, że nie przetrwa żadna społeczność, która uwierzy - lub choćby będzie podejrzewać - że jej członkowie wiodą bezsensowne życie w bezsensownym świecie.

Świecki humanizm - ciągnie Kristol - „zachęca jednostki" stojące wobec ostatecznego bezsensu ludzkiego życia do wartościowego wykorzystania „autonomii" i „kreatywności". Ale dlaczego w świecie bez sensu kreatywność jest lepsza niż bierność, a autonomia - lepsza niż podporządkowanie? Tak więc nawet te świetlane zasady zostały podkopane przez sceptycznych nihilistów, neopogan i przez udręczonych egzystencjalistów takich jak Nietzsche, Heidegger i Sartre. Jeszcze później świecki humanizm wyśmiewali nowi postmoderniści, dekonstrukcjoniści i strukturaliści. Oto dlaczego sekularyzm stracił nieco pewności siebie. „Świecki humanizm przeszedł

14 A. Camus, *First Letter,* w: tenże, *Resistance, Rebellion, and Death,* tłum. z fr. J. O'Brien, New York 1961, s. 5.

śmierć mózgową, chociaż jego serce nadal tłoczy energię do wszystkich naszych instytucji". Ta krytyka za strony pana Kristola to dopiero początek serii nowych pytań.

5. MORALNA DEKADENCJA

Od czasu upadku Rzymu historycy i filozofowie zauważali, że często cywilizacje upadają za sprawą dekadencji moralnej. Jakimi narzędziami powstrzymywania tej dekadencji dysponują sekularyści? W jaki sposób społeczeństwo sekularystyczne moralną dekadencję w ogóle diagnozuje? Czyją przykłada miarę? (Nie chodzi mi o to, że nie istnieją żadne normy dostępne ludzkiemu rozumowi, ale o to, że sekularystyczni filozofowie naszych czasów rzadko odpierają inwazje relatywizmu i nihilizmu na rewiry przynależne dumnej niegdyś tradycji racjonalizmu).

W kręgach sekularystycznych „Przebudzenia" traktuje się jako wytwory religii przede wszystkim, nie zaś ludzkich nauk. Co więcej, sekularystyczny nacisk na autonomiczną i nieskrępowaną jednostkę często prowadzi do dziwacznej teorii dobra. Na przykład Judith Jarvis Thompson z Massachusetts Institute of Technology twierdzi, że dobrem jest wszystko, co autonomiczna jednostka jako dobro wybiera. Takie definicje pozbawiają sekularystów jakichkolwiek norm, wedle których można by m i e r z y ć moralną dekadencję, czy to w odniesieniu do jednostki, czy całej kultury. Co więcej, jeśli definiuje się dobro jako c o ko 1 w i e k, co człowiek wybierze, definicje takie pozbawiają ludzkie władze krytyczne jakiejkolwiek przydatności i są sprzeczne z codzienną mową. Tymczasem historycy uczą nas, że Stany Zjednoczone, głównie za sprawą swojego protestanckiego dziedzic-

twa, doświadczyły przynajmniej trzech wielkich „Przebudzeń". Laureat Nagrody Nobla Robert Fogel pisał, że w kraju wzbiera, by wkrótce się przezeń przetoczyć, fala „Czwartego Wielkiego Przebudzenia". Fala ta oznacza powrót do tradycji i wartości rodzinnych, do poważnej pracy i samodyscypliny. Nie ogranicza się do ludzi religijnych, a co dopiero do religijnej prawicy.

A jednak te dość regularne okresy odnowy zdają się rodzić z różnych ważnych żydowskich i chrześcijańskich nauk, jak na przykład:

- wznowiona koncentracja na wysokich standardach,
- odwrócenie się od grzechu przeciw wierności Bogu i moralnemu obowiązkowi,
- wezwanie do skruchy,
- wymaganie przemiany życia,
- możliwość nowego początku (niekoniecznie przez przyjęcie Jezusa Chrystusa, lecz w każdym razie poprzez moralną powagę i nowe otwarcie się na transcendencję).

Tak więc wśród ludzi pogrążonych w bezmiarze dekadencji moralnej daje się słyszeć wewnętrzne wezwanie do przebudzenia się na drogę obowiązku, samorządności i osobowej godności. To wewnętrzne wezwanie (z biblijnego punktu widzenia) niesie w sobie obietnicę Boskiej pomocy, która tchnie w człowieka siły przekraczające możliwości samej tylko autonomicznej, nieskrępowanej woli.

Z tej obietnicy wielu czerpało odwagę. Nawet ci, którzy nie wierzą w „Boską" pomoc, mogą dostrzec zmiany w zachowaniu tych, którzy wierzą.

W przemówieniu skierowanym do Young Men's Lyceum w Springfield w stanie Illinois w roku 1838 Abraham Lincoln wyjaśniał, dlaczego konieczne są takie nowe

366

przebudzenia. Wymieniwszy niektóre z bolączek swoich czasów, publicznie pomodlił się o następcę „wielkiego Waszyngtona", który mógłby przebudzić naród. To właśnie z rozważań o Waszyngtonie Lincoln wywiódł później potrzebę „nowych narodzin wolności". Zaobserwował, że życie moralne toczy się w cyklach trzy- lub więcej pokoleniowych, z których każdy kończy się powolnym, ale stale postępującym upadkiem. Tak więc pokolenie, które wywalczyło Stanom Zjednoczonym niepodległość, było szanowane za swoją odwagę, za zadziwiającą niezłomność wobec klęski, osamotnienia i braku powszechnego poparcia. (Prawie dwie trzecie ludzi albo trzymało stronę Brytyjczyków, albo siedziało i patrzyło z założonymi rękami). Dzieci tego wielkiego pokolenia starały się pozostać wierne wspaniałemu przykładowi danemu przez ojców, ale często im się to nie udawało. W kolejnym pokoleniu wnuki były znużone nawet samym słuchaniem o swoich heroicznych dziadkach i wolały przyjemniejsze ścieżki. Lincoln nazwał machinę tego obniżania lotów „cichą artylerią czasu".

Dla sekularystów takie newtonowskie prawo inercji moralnego upadku stwarza dwa problemy: Za pomocą jakich norm należy mierzyć upadek i postęp? Po drugie, jakimi to narzędziami dysponuje sekularystyczny arsenał, za pomocą których mógłby ludzkie rzesze niesione z prądem coraz niżej i niżej zawrócić na odpowiedni poziom dyscypliny, samorządności, obowiązku i honoru? Klasyczne postępowe remedia to „budzenie świadomości", „edukacja" i „budzenie świadomości publicznej". Ale te remedia implikują istnienie publicznie dostępnych, powszechnych standardów oraz moralnych przykładów, które tworzyłyby moralną awangardę. Moralny relatywizm (nie wszystkich, ale aż nazbyt wielu) sekularystów przeszkadza we wdrażaniu takich remediów.

367

6. POWSZECHNA ETYKA ROZUMU?

Sekularyzmowi wywodzącemu się z oświecenia nie udało się dotrzymać obietnicy, że wykuje konsensus w sprawie etyki opartej na samym tylko rozumie. Dzisiaj etyczne szkoły myślenia są być może podzielone bardziej niż kiedykolwiek. Wybitny filozof Alasdair Maclntyre zauważył, że te różne szkoły mają ze sobą tak niewiele wspólnego, iż racjonalna etyczna debata została sprowadzona do wiwatów i wygwizdywania.

Uczący w niezliczonych klasach profesorowie najróżniejszych dyscyplin donoszą, że studenci już się nauczyli, iż prawidłową odpowiedzią na stwierdzenie natury moralnej jest: „To tylko twoja opinia". Są niechętni uzgadnianiu różnicy zdań wskutek przemyślanej argumentacji. Zapewniają: „Ty wybierasz swoje dobra, a ja swoje". Rozsądną dyskusję zastąpiła naga wola. Ta k c h c ę . Nie każcie mi podawać powodów, po prostu tak chcę i już. I nie wierćcie mi dziury w brzuchu tym gadaniem o odpowiedzialności za konsekwencje - co będzie, to będzie.

Wygląda na to, że jest to okoliczność, jaką miał na myśli Nietzsche, zauważając, że żaden człowiek rozumny nie powinien cieszyć się ze śmierci Boga. Był pewien, iż wraz ze śmiercią Boga przyjdzie śmierć rozumu. Jeżeli rozum jest kompasem, to potrzebuje Gwiazdy Polarnej. Jeśli jest narzędziem dochodzenia do prawdy, to gdzieś w jego naturze musi tkwić regulatywna zasada takiej mniej więcej treści: „Nawet jeśli nikt jeszcze prawdy nie posiadł, to musimy się zgodzić, że przedstawianie dowodów wskutek

przemyślanej argumentacji jest najbardziej wiarygodną ścieżką zbliżania się do prawdy". Regulatywną zasadą jest ta, że nawet jeśli nikt w tej chwili nie wie, co jest prawdą

w tej czy innej kwestii, to prawda ta istnieje i można się do niej zbliżyć (zasadę tę omawiałem bardziej szczegółowo w książce *The Universal Hunger for Liberty* [Powszechny głód wolności] z 2004 roku). Dalej, wspólna rozmowa na temat dowodów dostępnych wszystkim zainteresowanym jest najlepszym przewodnikiem w dedukowaniu, jak zbliżyć się do prawdy o tym, co jest.

Jednak użyteczność dowodu zależy od tego, czy są jakieś prawdy do odkrycia lub przynajmniej takie, do których można się zbliżyć. Tak więc regulatywna idea prawdy jest koniecznym składnikiem wszelkiej cywilizacji godnej ludzkiego umysłu. Bez tego nie ma dowodu, na który można by wskazać, ani wzajemnej akceptacji zasad dyskursu. Żadna rozmowa nie byłaby wtedy niczym ponad powiązane wzajemnie monologi. Jeśli Bóg umarł, umarła też regulatywna idea prawdy. Jeśli wszystko jest przypadkiem, ślepym trafem i bezsensem, rozum nie ma swojej Gwiazdy Polarnej; jego igła kręci się bezsensownie.

Oto dlaczego Zaratustra opłakiwał śmierć Boga.

7. LUDZKIE CIERPIENIE, TRAGEDIA, ZŁO

Jak zauważył Irving Kristol ponad dziesięć lat temu, „sekularyzm ma niewiele do powiedzienia na temat ludzkiego cierpienia, zwątpienia, tragedii, żalu i zła". Sekularyzm niezbyt zadowala tych, których przygniotły życiowe skrajności, i to nie tyle dlatego, że świecki humanizm daje niewielkie pocieszenie, ile dlatego, że sekularyzm widzi tak mało s e n s u w cierpieniu i poświęceniu, które są codziennym i powszechnym wymogiem życia. W rzadko której rozmowie z sąsiadem nie dowiadujemy się, że jakiś członek rodziny lub znajomy zmaga się ze straszliwym

rakiem albo że dziesięciolatkowi trzeba było amputować nogę, bo kierowca ciężarówki, jadąc za szybko po szosie pokrytej gołoledzią, stracił panowanie nad pojazdem i wjechał w grupkę dzieci stojących na przystanku. W naszych rodzinnych światach dosyć jest cierpienia.

Znowu, sekularyzm nie oferuje wiele w charakterze remedium dla tych, którzy świadomie i umyślnie popełnili jakieś zło, a teraz żałują. Takich ludzi nie da się zmylić poprzez „terapię", dobrze wiedzą, co zrobili i że umyślnie zdecydowali się to zrobić. Nie szukają „zrozumienia", lecz raczej zmazania rzeczywistej winy za rzeczywiste, umyślnie popełnione zło.

Sekularyzm nie staje być może zupełnie niemy wobec śmierci, grzechu, ludzkiego cierpienia i „bezsensownej" ludzkiej tragedii. Ale jego głos w tej sprawie brzmi słabo - przez co nie niesie zbytniego pocieszenia słabym i bezradnym, którzy nie czują się komfortowo pod panowaniem szalonego reżimu walki o przetrwanie najlepiej dostosowanych. A co takiego sekularyzm może powiedzieć tym bezradnym, czego nie czerpałby wprost z judaizmu i chrześcijaństwa?

8. DWA NADCIĄGAJĄCE KRYZYSY: ISLAMOFASZYZM...

Jakie są długoterminowe perspektywy dla istniejących świeckich społeczeństw takich jak te w Europie i w Stanach Zjednoczonych? Na czoło wysuwają się dwie trudności. Pierwsza jest taka: wobec ekstremistycznej ideologii w stylu politycznego dżihadyzmu, poczętego z wściekłej pasji uraz i żądzy krwi, czym może się bronić relatywizm? Niektórzy z najbardziej wrażliwych członków sekularystycznej

społeczności mają skłonność do wynajdywania wytłumaczeń dla morderczych przeciwników, a to ze strachu przed zajęciem pryncypialnego moralnie stanowiska - byłoby to zbyt „absolutystyczne". Niektórzy są skłonni błagać o zrozumienie, tolerancję, ustępstwa. Ponieważ ludzie ci nie mają żadnego standardu prawdy moralnej, do którego mogliby apelować, istnieje niebezpieczeństwo, że mogą podryfować ku moralnej kapitulacji uprzedzającej. Mogą bezmyślnie oddać serce żarłocznemu wrogowi. (Ustępstwo - powiedział Churchill - to rzucanie krokodylom kogoś innego w nadziei, że samemu zostanie się pożartym na ostatku).

Totalitarna polityczna groźba ze strony pewnej mniejszości muzułmanów napędzana jest żądzą założenia światowego kalifatu z obowiązującym szariatem (prawem islamskim). Zasadza się to na przekonaniu, że Zachód nie ma już w sobie poważnej wewnętrznej siły, na której mogłaby się oprzeć wola stawienia oporu. Metody tego nowego dżihadu - środki wybuchowe, dekapitacje, tortury poprzez wkręcanie elektrycznych wierteł w ciało - organizują niekonwencjonalne, podziemne grupy ludzi, po których możemy się spodziewać coraz to bardziej zabójczych środków destrukcji możliwych do przeniesienia w bagażu podręcznym. Główne kadry tej siły, choć odwołują się do mieszaniny najbardziej okrutnych i brutalnych tekstów z siódmego i jedenastego wieku, zdają się raczej motywowane żądzą władzy politycznej niż świątobliwością życia. Są bezwzględnymi mordercami, w tym także tysięcy swoich współwyznawców. „Bezlitosna siła" - zdaje się brzmieć wołanie ich serc. Podbój poprzez migrację, segregację i bezwzględną indoktrynację nienawiści dla konkurencyjnych kultur - oto jest ich wytrwałe, długoterminowe działanie.

Co bardziej zeświecczone narody Europy i regiony Ameryki (pomijając szlachetne wyjątki jak Christopher

Hitchens) nie wykazują zbytniej woli stawiania oporu. Niewiele wspólnych planów jakiegoś ruchu oporu poddano pod dyskusję. Żadnej strategii zwycięstwa. Tylko pojedyncze wysiłki zmierzające do zmobilizowania zasobów i kontrstrategii.

Słowa „Naprzód, Świeccy Żołnierze!"[15] nie stały się jeszcze podstawą wojennej pieśni śpiewanej w wojnie obronnej.

9. ... I DEMOGRAFIA

Druga trudność ma charakter demograficzny. Wygląda na to, że sekularyzm nie dostarcza młodym mężczyznom i kobietom zbytniej motywacji do posiadania liczby dzieci wystarczającej do reprodukcji, plus trochę większej dla przyszłego wzrostu. Sekularyzm zdaje się raczej dostarczać motywów do n i e p o s i a d a n i a dzieci, czy to z

pobudek takich jak postrzegany w tych kategoriach moralny obowiązek względem środowiska i obawa przed przeludnieniem, czy po prostu z upodobania do stosunkowo beztroskiego życia, nieskrępowanego wieloletnim zobowiązaniem, jakim jest wychowanie dzieci. (Nawet w krajach nominalnie chrześcijańskich jak Francja i Włochy uczęszczający do kościoła mają zwykle więcej dzieci, a ludzie niereligijni - mniej).

Być może także warunki, jakie stwarza państwo opiekuńcze, w sposób niezamierzony zniechęcają pragnących mieć dzieci: wysokie podatki, małe mieszkania, ścisła

15 Oryg. *Onward, Secular Soldiers* - nawiązanie do dziewiętnastowiecznego angielskiego hymnu *Onward, Christian Soldiers* (Naprzód, chrześcijańscy żołnierze) (przyp. tłum.).

regulacja kwestii mieszkaniowych, osłabienie osobistych zobowiązań zarówno względem starszego, jak i młodszego pokolenia. Dodajmy do tego niewypowiedziany, a demoralizujący pogląd, jakoby państwo opiekuńcze poczyniło znacznie więcej obietnic, niż jest w stanie spełnić. Pewien skrót perspektywiczny ponurej przyszłości, jakiś kulturowy pesymizm zdaje się w sposób naturalny towarzyszyć państwu opiekuńczemu. De Tocqueville przewidywał zaistnienie nowego, miękkiego despotyzmu będącego skutkiem niekontrolowanego dryfowania w stronę społecznej równości, niezmiękczonego umiłowaniem jednostkowej wolności i osobistej odpowiedzialności. Obawiał się jednostajności, wycieńczenia i spospolitowania życia.

Dobrze byłoby otwarcie zaznaczyć, że wychowywanie dzieci wiąże się z ogromnymi poświęceniami rozmaitych życiowych korzyści. Podczas gdy racjonalistyczna filozofia może być w stanie stanowić motywację do wielkich poświęceń w wypadku ludzi niezwykłych, takich jak Sokrates, to większości zwykłych ludzi trzeba czegoś barwniejszego niż filozofia, by ich poruszyć. Czego?[16] Mógłby to być trybalizm, nacjonalizm albo jakaś forma ideologii politycznej - one rozpętały okropności straszniejsze niż religia kiedykolwiek w historii. Dla większości ludzi motywacją taką będzie najprawdopodobniej religia serca i konkretna tradycja przemawiająca do ich zmysłów i wspomnień, o uniwersalnym zasięgu, oparta na wolności sumienia i powszechnym ludzkim braterstwie (skłaniającym do międzynarodowej solidarności), połączona z intelektualnym dociekaniem. Prawdopodobnie będzie to pluralizm w rodzaju tego, jaki przedstawiłem w eseju pod tytułem *Caritapolis.*

16 Szerzej omawiam tę wizję w tekście *Caritapolis,* w: M. Novak, *The Universal Hunger For Liberty,* New York 2004, s. 23—47.

10. ATEIZM CZY AGNOSTYCYZM?

Skoro sekularyzm oznacza - i ma zamiar oznaczać - śmierć Boga, czy jest w stanie zaproponować jakąś dla Boga alternatywę? Problem w tym, że ateizm jest skokiem w ciemność, nie jest alternatywą racjonalną. Nikt nie jest w stanie dowieść sądu negującego istnienie Boga ani wiedzieć wystarczająco dużo, by mieć pewność. Niektórzy będą się skłaniać ku ateizmowi z jakimś (jak sądzą) wysokim stopniem prawdopodobieństwa, że mają rację. Jednakowoż, jak zauważyliśmy w rozdziale drugim, sondaże pokazują, że nawet większość z określających się jako ateiści wierzy w

jakiś deistyczny substytut Boga: istniejącą w świecie siłę, prymat Rozumu, rodzaj panteizmu; podziela silne przekonanie o powolnym wznoszeniu się w górę ku dobru, sprawiedliwości, prawdzie. Nie są to, przyznacie, czyste formy ateizmu. Tak jak wierzący, ateiści także mają swoją noc ciemną.

Oto dlaczego za skromniejszą, bardziej sceptycznie otwartą i humanistycznie atrakcyjną opcję zaczęto uważać agnostycyzm. Ale agnostycyzm także ma pewien centralny brak. Jak sport widowiskowy przynajmniej daje się zrozumieć. Ale codziennie ludzie muszą wkraczać na arenę, gdzie rozgrywa się akcja. Muszą działać. Muszą podejmować decyzje. Ich działania są zgodne z zasadami takiej lub innej teorii. Nie można podejmować decyzji, jakby Boga nie było, uprzednio się przeciw Niemu nie opowiedziawszy. W wypadku każdej ważnej decyzji będą musieli stanąć po którejś stronie. Postąpią w sposób zdradzający świadomość Bożej woli i ją respektujący, tak jak postępuje się w obecności przyjaciela. Albo postąpią w sposób z Bożą wolą niezgodny

374

W tym drugim wypadku postępują tak, jakby Boga nie było, a w każdym razie tak, jakby nie było sposobu na dowiedzenie się, czego Bóg chce. W skrócie: można twierdzić, że się myśli jak agnostyk, ale konieczność podejmowania decyzji, jak postąpić, obliguje człowieka do określenia swojej relacji względem Boga. W działaniu nie ma agnostyków.

Być może ludzie niezwykli i wyjątkowi są w stanie postępować tak, jakby Bóg istniał, nawet będąc ateistami czy agnostykami. Ale wydaje się mało prawdopodobne, żeby były w stanie tak postępować całe społeczeństwa - i wielce wątpliwe jest, że zwykli, myślący zdroworozsądkowo ludzie byliby w stanie postępować tak przez długi czas, w ciągu więcej niż trzech pokoleń. Oczywiście społeczeństwa religijne także rozdarte są przez grzech. (Każda msza katolicka zaczyna się od prostego publicznego wyznania, że wszyscy uczestnicy spotykają się jako społeczność grzeszników, podobnie jak spotkania Klubu Anonimowych Alkoholików zaczynają się od rytuału powstawania kolejno każdego z uczestników ze słowami: „Jestem alkoholikiem". Ni mniej, ni więcej. Żadnych wymówek, żadnych wyjaśnień). Kościoły także mają odwieczne problemy z rozluźnieniem dyscypliny, schodzeniem na złą drogę i moralnym nieładem. Ale mają też środki i metody radzenia sobie z nawracającym moralnym upadkiem.

Natomiast tam, gdzie kwitnie ateizm i agnostycyzm, można się spodziewać wkradającej się w życie codzienne pewnej moralnej beztroski, pewnego rozluźnienia, przyzwyczajenia, że różne rzeczy uchodzą na sucho. Sekularyzm nadaje się być może dla ludzi szczególnie utalentowanych, ale jego wpływ na ogólny bieg ludzkości zdaje się mniej pocieszający. Weźmy chociażby spospolitowa-

375

nie codziennej komunikacji, jakiego zdajemy się teraz doświadczać w Ameryce. Z nostalgią wspominamy czasy, kiedy można było wyjść z domu, zostawiając niezamknięte drzwi. Wielu brytyjskich pisarzy z przyjemnością przywoływało dawną słodycz i uprzejmość, jakie w angielską kulturę wlały pierwsze pokolenia metodyzmu.

Dalej, świecka współczesność oferuje niewiele racji, dla których wierzący - na przykład muzułmanie - mieliby zmienić swoje religijne zobowiązania. Dlaczego mieliby zamienić doświadczenie, jasność i pewność na relatywizm? A jeśli nie zamienią, jaki błąd dostrzegą w tej decyzji relatywiści? Dla tych ostatnich jest trochę za późno na zaniepokojenie krwawym morderstwem Theo van Gogha w Holandii. Odczuwać ten

niepokój to odkryć realność zła i skłaniać się ku decyzji o zwalczaniu go. A to znaczy przestać być relatywistą. Wygląda na to, że judaizm i chrześcijaństwo wyjaśniają to następstwo lepiej niż dzisiejszy świecki humanizm.

W ramach kultury relatywizmu, pośród co brutalniejszych osobników dowolnej populacji, można się zetknąć z większym poczuciem, że za realizację zwierzęcej woli i bandytyzm nie trzeba płacić żadnej ceny (nawet we własnym sumieniu).
Jeśli ludzie to tylko materia różniąca się ilościowo od niższych zwierząt, jeśli myśli to tylko reakcje chemiczne zachodzące w systemie nerwowym, jeśli ludzkie życie kończy się w nicości, to dlaczego część ludzi nie miałaby po prostu powiedzieć „jedzcie, pijcie i weselcie się"? Dlaczego spora liczba zwykłych ludzi, w sytuacji gdy nauka oceniła ich życie jako bezsensowne, nie miałaby poddać się wobec przeciwności losu? Dlaczego większość nie miałaby się troszczyć tylko o osobę dla siebie najważniejszą i może jeszcze o najbliższych? W „opowieści idioty, pełnej

wrzasku i wściekłości, lecz nic nieznaczącej" takie odpowiedzi zdają się „racjonalne". Może nie godne pochwały, ale prawdopodobnie dość powszechne.

Rzadko kiedy spotyka się dzisiaj zadufanych racjonalistów z gatunku tych, którzy mieli się świetnie sto lat temu, w pełni ufających swoim zdolnościom logicznym i naukowemu rozumowaniu. Nawet Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens - wyróżniający się na tle dzisiejszego odrodzenia relatywizmu, nihilizmu i postmodernizmu - są jak duchy powstałe z grobu dawnego racjonalizmu.

Dość negatywów. Czas zwrócić uwagę na kroki pozytywne.

11. BARDZIEJ POZYTYWNIE: NAUKA POTRZEBUJE WSPIERAJĄCYCH JĄ NAWYKÓW

Jedną z przyczyn, dla których postmodernizm zaszedł tak daleko, jest to, że rozum, na którym wyrosło oświecenie, niezbyt dobrze sam siebie uzasadnia. Znowu się przekonujemy że rozumu można użyć do podważenia rozumu. Używano go także do podważania morale i moralnej pewności siebie tych, którzy całe życie poświęcili oświeceniu, a to przez określanie ich mianem wojennych podżegaczy lub nieczułych robotów, i tym podobne, dla zachwiania ich poczucia własnej wartości. Nauka jest zależna od wspierającej ją kultury, a także pewnego rodzaju podziwu ze strony społeczeństwa, który nadawałby wartość wszystkim poświęceniom, z jakimi wiąże się zdobywanie naukowego wykształcenia i praktyki naukowej. I umacnianie kręgosłupa przeciw licznym pokusom oszustwa.

Nauka to nie tylko metodologia; to także zbiór nawyków i praktyk, niewspieranych przez wszystkie kultury,

ale przez niektóre podkreślanych. Te szczególne kultury formują studentów w pilności, dyscyplinie i ciężkiej pracy. Młodzi naukowcy muszą być też uczciwi i wiarygodni w swoich sprawozdaniach, a także współpracować z kolegami, ponieważ nauka rzadko bywa dzisiaj zajęciem dla samotników. W skrócie rzecz ujmując, życie, którego naczelną zasadą jest rozum, jest nie tylko kwestią metody, ale i kultury. Wiele osób i instytucji musi być oddanych jego dyscyplinie, celom i długoterminowo je wspierać.

Nie jest pewne, że sama tylko nauka, zwłaszcza oparta na ateizmie lub agnostycyzmie, jest w stanie na długo wykrzesać takie kulturowe zaangażowanie. Jeśli wszystko w końcu jest skutkiem przypadku, rozum zdaje się nie współgrać z fundamentalną zasadą rządzącą rzeczywistością. Po co więc właściwie angażować się na rzecz rozumu? Humanista, który we wszystkim poszukuje rozumności, a zarazem twierdzi, że jej nie ma, sam sobie przeczy.

Wobec ostatecznego bezsensu jak długo kultura jest w stanie podtrzymywać doświadczenie frustracji rozumu, a zarazem nadal pociągać młodych ludzi ku koniecznej dyscyplinie?

12. A WIARA POTRZEBUJE ROZUMU

Pytanie, które dręczyło Habermasa najbardziej, jest jednak następujące: w jaki sposób mała wysepka ludzi oddanych rozumowi i nauce może na dłuższą metę przetrwać w oceanie ludzi, którzy naukę i rozum postrzegają jako silnik napędzający demoralizację i kulturową dekadencję? Po 11 września 2001 roku stało się jasne - pisze Habermas - że duża część świata odczuwa silny opór wobec Zachodu. Fakt, że Zachód postrzegany jest jako kultura

współczesnej nauki i rozumu, bardzo, bardzo wielu ludzi duchowo nie zadowala. Rozum (wąsko rozumiany) i nauka nie wyczerpują świata postrzegania, rozumienia i sądzenia. Jakie moralne środki może w takich okolicznościach przywołać nauka i rozum na swoją obronę? I na jakiej podstawie?

Można zadać jeszcze inne pytania odnośnie do granic sekularyzmu. I mogą być jeszcze inne powody tego, by zacząć wyglądać poza najbliższy szczyt, kierując wzrok tam, gdzie rysuje się już epoka postsekularna. Wygląda na to, że właśnie tam zmierzamy. André Malraux napisał kiedyś, że „wiek dwudziesty pierwszy będzie wiekiem religijnym albo nie będzie go wcale". Lecz ja nie przypuszczam, że epoka postsekularna w sposób konieczny zakończy się, a nawet powinna się zakończyć epoką religii. Może nastanie coś zupełnie innego.

Habermas ma chyba słuszność, twierdząc, że w świecie po 11 września niewierzący i wierzący ludzie Zachodu potrzebują się nawzajem, jeśli mamy poskładać wszystkie elementy trwałej humanistycznej kultury. Długotrwały konflikt pomiędzy pełnym przekonania sekularyzmem a uparcie pewną siebie religią jeszcze się nie rozstrzygnął. Religia (prawdziwa i fałszywa) przyjmuje w tej chwili wymiary potężniejsze, niż spodziewał się sekularyzm. Naczelnym imperatywem dla sekularystów i ludzi religii jest nauczenie się wzajemnego szacunku, ku obopólnej korzyści.

Kardynał Joseph Ratzinger, zanim został papieżem, w swojej głośnej debacie z Habermasem analizował ów bogaty potencjał zaistnienia wspólnej płaszczyzny. W swoich komentarzach poczynił trzy zaskakujące uwagi[17]. Po pierw-

17 V Nemoianu, *The Church and the Secular Establishment*, dz. cyt., s. 30.

sze, dowodził, że religia zawsze będzie musiała powściągać i korygować niektóre z własnych toksycznych pokus. Świecki postęp często stanowi katalizator postępu w religijnym samozrozumieniu.

Po drugie - twierdził - ani współczesny świecki rozum, ani żadna pojedyncza religia nie rozumie w sposób właściwy innych potężnych prądów kulturowych. Żadne z nich nie rozpoczęło inteligentnej z nimi rozmowy. Relacje międzykulturowe pozostają dzisiaj żałośnie powierzchowne. Chrześcijaństwo i naukowy racjonalizm muszą „przyznać *de facto,* że znajdują akceptację jedynie u części ludzkości i tylko dla części ludzkości są zrozumiałe". Jeśli mamy kiedykolwiek osiągnąć światowy konsensus w kwestii rozsądku pewnych zasad moralnych - do jakiego dążyła niegdyś zachodnia tradycja prawa naturalnego i niemal wszystkie inne kultury - będziemy musieli wchodzić w znacznie głębsze niż ktokolwiek do tej pory relacje z hinduską tradycją karmy, chińską tradycją woli niebios i muzułmańską tradycją woli Allaha.

Po trzecie, zauważał Ratzinger, istnieją pewne twórcze energie i instytucje, które chrześcijaństwo może wnieść w świeckie społeczeństwo. W końcu chrześcijaństwo funkcjonuje dzisiaj w każdym kraju na ziemi, a ochrzczeni stanowią jedną trzecią całej ludzkiej populacji. Jest więc skarbnicą praktycznej wiedzy na temat innych kultur. Jednocześnie sfera świecka jest także uprawnionym systemem, z własną szczególną autonomią, zasadami i przywilejami - ale także ze swoimi zobowiązaniami i wewnętrznymi ograniczeniami. Między religią a świeckością może się toczyć, toczy się i powinna się toczyć rozmowa; każda z tych sfer musi się wyraźnie od tej drugiej odróżniać. Lecz uosabiane przez konkretne osoby, konkretne praktyki i konkretne sytuacje - zwykle wiele sobie nawzajem zawdzięczają.

380

W ciągu wieków Kościół katolicki sporo się nauczył od kolejnych świeckich kultur. Wschodowi zawdzięcza poczucie tajemnicy i transcendencji Boga - bardziej mistyczne i kontemplacyjne usposobienie. Od starożytnych Greków nauczył się kochać rozum, proporcje i piękno. Od Rzymian zaczerpnął stoicką cnotę, powszechną administrację i praktyczne pojęcie prawa. Francuzom zawdzięcza strzelistość gotyckich katedr, doskonałość *idees claires* i błyskotliwe gry słów. Niemcom - metafizykę, ogromną wiedzę historyczną i metahistoryczne myślenie. Anglo-Amerykanom natomiast - dawkę zdrowego rozsądku i umiłowanie wolności religijnej jednostkowego sumienia.

Nie ma sensu powtarzać tutaj nauk, jakie sekularystyczna kultura - według Habermasa - zawdzięcza judaizmowi i chrześcijaństwu: intuicji; nawyków myśli, serca i aspiracji; nowych standardów współczucia i sumienia i tym podobnych. Nawet nie podzielając wiary chrześcijańskiej, sekularyści powinni uczciwie okazać uznanie temu, czemu wiele zawdzięczają. Jednym słowem, pluralizm nie może oznaczać tylko wzajemnej tolerancji. Nawet powiedzenie, że pluralizm oznacza wzajemny szacunek, choć bliższe istoty rzeczy, jest niewystarczające. Dla stron zaangażowanych pluralizm musi oznaczać także uczenie się od siebie nawzajem.

Jeżeli epoka postsekularna rzeczywiście nadchodzi, to najpewniej nie będzie polegać na tym, że wszyscy inteligentni ludzie porzucą swoją niewiarę w judaizm i chrześcijaństwo, swój ateizm albo swoje głębokie oddanie nauce i rozumowi. Ale będzie to - lub powinna to być - epoka, w której sekularyści uznają w końcu, że ich pretensje do własnej uniwersalnej wyższości - wyższości oświeconych nad nadal błądzącymi w ciemnościach - były przedwczes-

381

ne. Przyszłość będzie bardziej owocna niż niedawna przeszłość nie za sprawą samego sekularyzmu. Dzisiejsze czasy wymagają globalnej rozmowy ogromnej liczby ludzi, dla których większości poczucie świętości i transcendencji jest równie ważne jak nauka i rozum.

Konieczność wyboru między nauką a religią, między ścieżkami rozumu a ścieżkami wiary, nie jest właściwym ludzkim wyborem. Lepiej wziąć udział w długiej, rozumnej i naznaczonej szacunkiem rozmowie przekraczającej te przebrzmiałe podziały.

383

EPILOG

> Religia jest więc tylko szczególną formą nadziei i w sposób równie naturalny jak sama nadzieja przynależy ludzkiemu sercu. Ludzie zbaczają z drogi swoich religijnych przekonań tylko za sprawą jakiejś aberracji intelektu albo moralnego gwałtu zadanego ich naturze. Niewiara jest przypadkiem; tylko wiara jest permanentnym stanem ludzkości.
>
> Alexis de Tocqueville, *Demokracy in America*

Główną tezą tej książki jest to, że ateiści i wierzący w Boga mogą i powinni rozpocząć uprzejmą, rozsądną rozmowę na temat istotnych dla siebie kwestii. Kim naprawdę jesteśmy? Czego możemy się spodziewać? Jak powinniśmy żyć?

Wobec takich pytań zarówno ateista, jak i wierzący stają w podobnych ciemnościach. Ateista nie widzi Boga - ale wierzący też nie. Jeśli jest taki Bóg, jakiego istnienie zakładają żydzi, chrześcijanie i wielu deistów, to nie da się Go dosięgnąć wzrokiem, słuchem, dotykiem ani węchem. Wyobraźnią ani pamięcią też nie. Bezpośrednio nie można Go dosięgnąć nawet poprzez jasne, wyraziste pojęcia. Jedyna wiedza, jakiej o Bogu dostarcza nam rozum - jak uczyli wszyscy starożytni filozofowie - jest ciemna; to *via negativa,* rozumowanie poprzez to, czym Bóg na pewno być nie może. Bezpośrednia wiedza empiryczna o Bogu mogłaby być jedynie wiedzą o bogu fałszywym.

384

W kwestii naszych najgłębszych pytań wszyscy stoimy w ciemności. W pewien sposób łączy nas głód i otwartość na to, co nieskończone, chociażby ten nieograniczony eros zrozumienia, to uparte trwanie w stawianiu pytań. Powinna na nas jednakowoż spłynąć pewna skromność. Wierzący w Boga dobrze wiedzą, pośród nocy, że to, co twierdzą ateiści, może być prawdą. Przynajmniej niektórzy ateiści zdają się gotowi przyznać, że wierzący w Boga mogą mieć rację. Skromność nakazuje nam uważnie słuchać w nadziei, że może się czegoś dowiemy.

Od czasu rewolucji francuskiej ateistyczne systemy wymordowały setki tysięcy wierzących w Boga. W całej historii, niestety, także wierzący unurzali ręce w krwi innych wierzących, a czasami ateistów. Na pewno w czasach najnowszych postrzegali ateistów jako wielkie zagrożenie dla cywilizacji i moralności.

Świat ludzkiego doświadczenia w odbiorze wierzącego i ateisty wcale tak bardzo się nie różni. Wierzący i niewierzący jednakowo porównują naszą tęsknotę za sprawiedliwością z okrutnymi absurdami dnia codziennego. Nierzadko razem stajemy wobec Absurdu. Jeśli wszystko jest bezsensowne, niesprawiedliwość nie stanowi anomalii. Gdyby wszystko było sprawiedliwe, życiowych absurdów byłoby mniej. To jednoczesne pragnienie sprawiedliwości i doświadczanie okrutnej absurdalności sprawia, że kiełkuje w nas wszystkich poczucie Absurdu.

Gdyby w jakiejś krańcowej sytuacji ateista musiał przyjść na ratunek wierzącemu albo wierzący ateiście, każdy z nich chętnie by to zrobił.

Czemu by zatem nie odłożyć na bok kultury wzajemnej nieufności i nie zacząć rozmawiać jak poważni ludzie? Kwestia wspólnej nam ludzkiej tożsamości ma znaczenie kluczowe. Nawet jeśli nikt z nas nie dojdzie do tych sa-

mych co pozostali wniosków, jest się czego od siebie nawzajem uczyć.

Próbowałem już kiedyś wypracować myślowe ramy, w których rozmaite ludzkie typy i kultury mogłyby się w końcu zbliżyć do niezbyt nerwowej, o ile byłaby ryzykowna, powszechnej rozmowy. Nazywam tę wizję *caritapolis*[1] - jest ona potężna i doniosła, a zarazem mizerna i skromna. Jest wystarczająco płytka, by wielu mogło bezpiecznie dryfować całkiem daleko od brzegu, lecz jednocześnie dość głęboka, by ponieść najwspanialsze i najobszerniejsze statki ludzkiego ducha.

Zamierzenie niniejszego małego dociekania jest jednak znacznie skromniejsze. Chciałbym prosić ateistów, by zaprzestali tworzenia „literatury pogardy", poprzez którą próbują wykluczyć wierzących z jakiejkolwiek poważnej dwukierunkowej rozmowy. Chciałbym prosić wierzących, żeby uznali ateistów za braci i siostry, którzy niekiedy wyrażają to, co w naszych duszach pozostaje niewyrażone. Ani ateista, ani wierzący nie widzi Boga. Jedni i drudzy muszą żyć w ciemności. Jedni i drudzy muszą starać się odkryć, posiłkując się różnymi wskazówkami, znalezionymi to tu, to tam, kim tak naprawdę są w tym wielkim kosmosie, na tym maleńkim łuku wszechświata, na tej wirującej błękitno-zielonej kuli, być może zupełnie nieważnej pośród galaktyk, asteroid, zimnych wymarłych planet i jeszcze zimniejszych księżyców.

Kimże jesteśmy?

Dobrze byłoby wiedzieć. W tym sensie nawet ciemość, w której snujemy nić życia, jednoczy. Bądźmy dla siebie życzliwi.

1 Szerzej omawiam tę wizję w tekście: *Caritapolis,* w: M. Novak, *The Universal Hunger for Liberty,* New York 2004, s. 23-47.

DODATEK I
PRZEMYŚLENIA W OPACTWIE WESTMINSTERSKIM: Z OTCHŁANI NIHILIZMU

Dodatek ten przedstawia skróconą wersję mojego wykładu wygłoszonego z okazji wręczenia mi Nagrody Templetona 4 maja 1994 roku w opactwie westminsterskim. Temat tego wystąpienia - droga wyjścia z nihilizmu - zaowocował intelektualnym wysiłkiem, który ostatecznie doprowadził do napisania tej książki.

Słuchacze zgromadzeni byli licznie i tworzyli doborowe towarzystwo, okazja zaś - formalna. Czułem, pod wysokim żebrowaniem łukowatego sklepienia, dostojną atmosferę uświęconej przestrzeni, w której historia Anglosasów sięgała wielu wieków wstecz.

„Tutaj - powiedział do mnie proboszcz w małym pokoiku spotkań w tyle nawy - trumna z ciałem Henryka V była wystawiona przez trzy dni po jego śmierci". Wskazywał dokładnie to miejsce, na którym stałem. Zawstydzony odsunąłem się.

Aby pokryć moje zawstydzenie, lady Thatcher powiedziała, że przez całą noc leciała ze Stanów Zjednoczonych tylko po to, żeby być na moim wykładzie. Lecz to jeszcze pogłębiło moje zaambarasowanie.

388

Majestat, starożytność, historia. Wspomnienia Londynu z czasów drugiej wojny światowej również były obecne w moich myślach. Od tego właśnie zacząłem:

Zbliżając się do końca dwudziestego wieku, winni jesteśmy sobie chwilę refleksji. To stulecie było najkrwawsze w dziejach. W otoczonym czcią i śmiertelnie zagrożonym opactwie westminsterskim pięćdziesiąt lat temu słychać było huk padających bomb. W czasie, którego nie wybrali, i w sposób, jakiego nie przewidzieli, więcej niż sto milionów ludzi w Europie (sic!) straciło w brutalny sposób swoje życie. Wcześniejszy laureat Nagrody Templetona Aleksander Sołżenicyn obliczył, że po zakończeniu wojny sześć-dziesiąt sześć milionów więźniów zginęło w sowieckich łagrach. Dodajmy jeszcze miliony, które zginęły w Azji, Afryce i na innych kontynentach od początku wieku.

Nie ma również żadnej pewności, że wiek dwudziesty pierwszy nie będzie gorszy.

A jednak z popiołów naszego wieku świat wyciągnął cztery bolesne lekcje. Po pierwsze, nawet z punktu widzenia nihilizmu wierność prawdzie jest lepsza niż tchórzostwo. Wierność prawdzie ratuje wolność wewnętrzną.

Po drugie, przechwałki Stalina, Mussoliniego i Hitlera, że dyktatura jest żywotniejsza od „dekadenckiej demokracji", okazały się nie mieć pokrycia w rzeczywistości - doprowadziły do obozów koncentracyjnych.

Po trzecie, stwierdzenie, że socjalizm stoi wyżej moralnie od kapitalizmu i jest lepszy dla biednych, również okazało się bezpodstawne - wybrukowało drogę do poddaństwa.

Po czwarte, wulgarny relatywizm tak niszczy kulturę wolności, że wolne instytucje mogą nie przetrwać dwudziestego pierwszego wieku.

389

1. LEKCJA PIERWSZA: PRAWDA MA ZNACZENIE

W ciągu trzech ostatnich wieków nowoczesność przyniosła nadzwyczaj obfite owoce w dziedzinach praktycznych odkryć, na przykład w postaci wspaniałych instytucji wolności politycznej i gospodarczej. Lecz była spektakularnie szkodliwa jako podstawa filozofii życiowej. Epoka zła dla Boga jest prawie na pewno zła dla człowieka.

Historia, jak kiedyś zauważył Hegel, jest stołem rzeźnickim. „Człowiek człowiekowi wilkiem". „Samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie". Wielu rzeczowych badaczy, którzy widzieli, jak łatwo w tym stuleciu ludzkie ciała ciskano wokół niczym worki pełne kości, w sposób oczywisty twierdziło, że Bóg umarł. Niech Państwo sami to rozważą: od kiedy zaczął się ten plugawy wiek, jak wiele przerażonych dzieci spędziło we łzach niewyobrażalnie długie noce?

A jednak w tej nocy naszego wieku pierwsza podstawowa lekcja zrodziła się w trzewiach samego nihilizmu: P r a w d a m a z n a c z e n i e. Nawet dla tych niepewnych tego, czy Bóg istnieje, prawda różni się od kłamstwa.

Oprawcy mogą zmienić twój umysł, nawet zredukować cię do postaci warzywa, ale tak długo, jak długo jesteś zdolny powiedzieć „tak" lub „nie" zgodnie z nakazami prawdy, nie mogą tobą zawładnąć.

Idąc dalej, literatura więzienna dwudziestego wieku dała obszerne (i to bardzo obszerne, niestety) świadectwo, że prawda nie jest jedynie praktycznym kompromisem, chociaż oprawcy uparcie starali się tak ją przedstawić. „To taka mała rzecz - mówili. - Jedyne, co musisz zrobić, to powiedzieć »tak«, podpisać tutaj i po wszystkim. Potem możesz o tym zapomnieć. Co to szkodzi? Byliśmy u władzy przez siedemdziesiąt lat, zawsze będziemy u władzy. Dlaczego nie możesz być praktyczny? Zaakceptuj

rzeczywistość. To taka mała rzecz, jak strącenie muchy. Kto się kiedykolwiek dowie? Tylko podpisz i miej to z głowy".

A mimo to miliony w takich okolicznościach zdawały sobie sprawę, że ich istnienie jako wolnych kobiet i wolnych mężczyzn, ściślej, ich wybawienie, jest zagrożone. Irina Ratuszyńska, Raoul Wallenberg, Andriej Sacharow, Maksymilian Kolbe, Władimir Bukowski, Václav Havel, Anatol Szaranski, Pavel Bratinka, Tomás Halik, Michajło Michajłow, Armando Valladares - przywołajmy imiona ofiar, nieskończony szereg tych, którzy byli chlubą naszego wieku.

Być posłusznym prawdzie to być wolnym i w pewnych skrajnych przypadkach nic nie jest jaśniejsze dla umęczonego umysłu, nic bardziej niezbędne dla pozostania w szacunku do samego siebie, nic tak istotne dla poczucia, że jest się godną tego miana istotą ludzką - niebędącą kółkiem w maszynie i aż do śmierci stawiającą opór królestwu kłamstwa - nic nie jest tak drogie jak wytrwanie w prawdzie. W wierności prawdzie leży ludzka godność.

Nie ma w tym nic tajemniczego. Prości ludzie często widzieli to jaśniej niż wykształceni. Aleksander Sołżenicyn w swojej mowie noblowskiej w 1970 roku zawarł proste spostrzeżenie, że jedno wyznanie prawdy jest potężniejsze niż cała broń świata; że w tej ciemnej godzinie, gdy komunizm wszędzie zdobywał pole, prawda weźmie górę nad kłamstwem i ci, którzy trzymają się prawdy, obalą tyranię. (Sołżenicyn miał rację w swoich przewidywaniach. Prawda rzeczywiście zwyciężyła nad karabinami - zaiste jesteśmy świadkami historii; jest naszym obowiązkiem przekazać to naszym dzieciom).

Tym, czego nauczyli się cierpiący w więzieniach naszej doby - a czego Dostojewski nauczył się w więzieniu za caratu - jest fakt, że my, istoty ludzkie, nie mamy prawdy na własność. Prawda nie jest „tylko subiektywna", nie jest czymś, co stwarzamy lub wybieramy, lub kształtujemy wedle aktualnej mody bądź jutrzejszego pragmatyzmu - my jesteśmy p o s ł u s z n i prawdzie. Nie „posia-

damy" prawdy, to prawda posiada nas, prawda ma do nas prawa. Prawda jest większa i ma większą głębię niż my. Prawda wiedzie nas, kędy chce. To nie my nią władamy.

I tak, nawet w więzieniu, prawda jest panią, przed którą wolny człowiek staje na baczność. Bycie posłusznym oczywistości prawdy nikogo nie upokarza, lecz raczej wywyższa. W posłuszeństwie prawdzie droga wolności jest wyznaczona jako „lampa dla

naszych stóp". (W posłuszeństwie prawdzie człowiek staje się świadomy uczestniczenia w czymś większym od samego siebie, co pozwala mu zmierzyć własne braki i słabości).

Prawda jest światłem Boga w nas. W naszym przypadku jego skromnym objawieniem jest ciekawość, poszukiwanie, niepokój. Najgłębiej w nas istniejący, nawet gdy jesteśmy dziećmi, jest niepohamowany instynkt zadawania pytań. Ten nieograniczony pęd jest Bożą żywotną obecnością w nas, zalążkiem naszego nieukontentowania czymkolwiek mniejszym niż nieskończone.

Wielka odmowa ery nowoczesnej powiedzenia Bogu „tak" jest oparta na błędzie zarówno co do rozumowania, jak i co do wyobraźni. Błąd nowoczesności polega na wyobrażeniu sobie Boga tak, jak gdyby był On czymś innym niż prawda, obcym dla nas, „gdzieś tam", niczym widmowy kształt w przestrzeni, któremu służenie oznacza utratę naszej własnej niezależności. Nowoczesność wyobraża sobie Boga jako widmową wersję tyranów, których rzeczywiście mieliśmy okazję oglądać w dwudziestym wieku.

Spojrzenie na prawdziwych ciemiężców naszych czasów, w wysokich butach, z przylizanymi włosami, pewnych siebie, czerpiących radość z męczenia niewinnych, wystarczy, aby rozbić tę fałszywą tożsamość w proch. Tyrani mogli myśleć, że są podobni Bogu; brednią było schlebianie im, że Bóg jest podobny do nich.

Wielu z tych, którzy stawili opór tyranom naszej ery, przenicowało nihilizm. W nicości znaleźli wewnętrzne światło. Wielu

w końcu światło tam znalezione nazwało Bogiem. Relacja do tego wewnętrznego światła, którego Źródła - jak wiedzieli - nie było w nich, w jakiej część z nich stopniowo się odnajdywała, była rodzajem rozmowy lub komunii bez słów. W tej rozmowie zwracali się do swojego Boga imieniem Prawdy. W dwudziestym wieku łatwiej było spotkać Boga w więzieniach i izbach tortur niż na uniwersytetach.

2. LEKCJA DRUGA: UCZCIWOŚĆ I ODWAGA

Aż do niedawna nowoczesność tkwiła więc w błędzie w swoim odniesieniu do prawdy, a więc do Boga i do ludzkości. Ale pomimo tego nowoczesność - ku swojej wielkiej zasłudze, a dzięki łasce Opatrzności - miała trzy wielkie osiągnięcia w dziedzinie instytucjonalnej. Nowożytni myśliciele wypracowali - a nie uczynili tego ani ich starożytni, ani średniowieczni poprzednicy - praktyczne zasady potrójnie wolnego społeczeństwa: wolnego ustroju, wolnej gospodarki oraz wolnego myślenia i dociekania. Wspaniale nowożytne osiągnięcia w tych dziedzinach miały w przeważającej części zastosowania praktyczne: jak spowodować, aby wolne instytucje pracowały przynajmniej dobrze, a w większości aspektów lepiej niż wcześniejsze reżimy.

Jednakże pomimo tych szczęśliwych praktycznych osiągnięć nowoczesność zniszczyła jedyne filozoficzne podstawy zdolne utrzymać wolne społeczeństwo. Wiek oświecenia miał rozprawić się z sekciarską scholastyką, ale temu nie podołał. Jeśli pozostanie się w obrębie własnej szkoły myślenia, podstawy wolnego społeczeństwa wydają się zabezpieczone. Wyjrzenie na zewnątrz spowoduje jednak, że usłyszy się głośny tumult. Wiek oświecenia nie zdołał zabezpieczyć mądrego sposobu prowadzenia publicznej dyskusji o moralności, która wyrastałaby ponad poziom języka dzieci w piaskownicy.

Żeby nie zapomnieć: dwudziesty wiek był nie tylko wiekiem najkrwawszym, ale także najbardziej zideologizowanym. Ideologia jest dla ateistów substytutem wiary. Mimo braku wiary nie zbywało mu zwalczających się ideologii. Przez dziewięć dekad tego wieku armie wcale nie ignorantów ścierały się w ciemnościach. Pod powierzchnią strachliwego zgiełku dwie wielkie praktyczne zasady wolnego społeczeństwa zostały krańcowo podważone: po pierwsze - zasada wolności politycznej, po drugie - gospodarczej.

Pomimo powstających w latach trzydziestych książek i piosenek- *The End of an Era* (Koniec pewnej epoki), *The Lights Are Going Out All Over the World* (Światła gasną nad światem), *The Decline of the West* (Upadek Zachodu) - pomimo przechwałek dyktatorów, że „W ciągu trzech tygodni ukręcimy Anglii szyję jak kurczakowi" („Niezły kurczak! Niezła szyja!" - skwitował Churchill) - dekadenckie demokracje dowiodły posiadania woli, śmiałości i mocy do pokonania zasady tyranii. Została ona pokonana w sposób tak zdecydowany, że dziś mało który dyktator na świecie, choć (niestety) zostało ich wielu, ośmiela się twierdzić, że dyktatura jest najlepszą formą rządów. Większość z nich kulawo dowodzi, iż w konkretnych przypadkach ich własnych krajów dyktatura jest przydatna. Kłamią.

Dla biednych ludzi zasady demokracji (zasada praworządności, ograniczonej władzy i trójpodziału władzy) są lepsze niż dyktatura. Tylko w ten sposób ludzie mogą cieszyć się swobodami obywatelskimi koniecznymi do zapewnienia im godności i samo-stanowienia. Demokracja jest pierwszą wspaniałą światową praktyczną lekcją naszego czasu, osiągniętą strasznym kosztem.

Drugą wielką praktyczną lekcją naszego wieku jest stwierdzenie, że socjalizm jest nieużyteczny jako zasada gospodarcza. Przez sto pięćdziesiąt lat spór pomiędzy podstawowymi zasadami ekonomicznymi był wiedziony niesymetrycznie. Setki książek wyliczały cuda socjalizmu jako ideologii, z pasją obnażając

słabości praktyki kapitalistycznej i z zadęciem rysując nadchodzące przejście od kapitalizmu do socjalizmu. Nie pojawiła się ani jedna książka - kiedy ten czas wreszcie nadszedł - by opisać jedyne konieczne przejście: z socjalizmu do kapitalizmu. Wątpię, czy kiedykolwiek w historii tak wielu intelektualistów myliło się w kwestii, której sami przypisywali najwyższe znaczenie, myśląc o sobie jako o „naukowcach". Historia, jak do tego doszło, musi pewnego dnia zostać dokładnie opisana.

Jak niedawno zauważył Jan Paweł II w swej encyklice *Centesimus annus* (Rok setny), sprawa zaczyna się wraz z dewaluowaniem istoty ludzkiej przez intelektualistów. W żadnym ustroju, który dewaluuje inicjatywę i kreatywność każdej kobiety i każdego mężczyzny, stworzonych na obraz ich Stwórcy, nie da się żyć. W pierwszym dniu, kiedy flaga rosyjska zafurkotała na tle błękitnego nieba nad budynkiem rady miejskiej w Sankt Petersburgu, skąd przez siedem dekad zwisała wcześniej flaga czerwona, rosyjski artysta powiedział mi: „Kiedy ktoś następnym razem będzie chciał przeprowadzić eksperyment podobny do socjalizmu, niech wykona go najpierw na zwierzętach - ludzi nazbyt to boli".

Istotnie, kiedy żelazna kurtyna została radośnie obalona, a wielkie kłamstwo całkowicie obnażone, stało się jasne, że w kraju będącym sercem „realnego socjalizmu" biedacy żyli w warunkach Trzeciego Świata; że znaczna większość populacji żyła w biedzie; że zarówno wola pracy, jak i gospodarcza pomysłowość były duszone w

zarodku; że inteligencja ekonomiczna była zaślepiona przez absurdalną potrzebę arbitralnego ustalania cen około dwudziestu dwóch milionów produktów i usług; że wszystkożerne państwo niemal w całości połknęło społeczeństwo obywatelskie; że społeczeństwo „towarzyszy" w rzeczywistości popchnęło miliony jednostek do całkowicie sprywatyzowanej, nieufnej i wyobcowanej wewnętrznej izolacji na ziemi; że ta kultura kłamstwa była znienawidzona przez

395

miliony i że niezmierzone obszary lądu, wody rzek i jezior zostały zniszczone.

Nasz wiek dal nam zatem trzy wielkie lekcje, nawet jeśli koszt nauki był nazbyt straszny. Po pierwsze, p r a w d a m a z n a c z e n i e. Po drugie, mimo wszystkich jej przyrodzonych bolączek, nawet absurdów, demokracja lepiej chroni jednostki i mniejszości niż dyktatura. Po trzecie, pomimo wszelkich niedoborów, nawet kolących w oczy niedomagań, kapitalizm jest lepszy dla biednych niż którykolwiek z jego dwóch wielkich rywali: socjalizm i tradycyjne państwo Trzeciego Świata. Wystarczy spojrzeć, w jakim kierunku niezmiennie migrują biedni na tym świecie. Biedni - do których za żywej pamięci należała moja rodzina - są mądrzejsi niż intelektualiści. Szukają szansy i wolności. Szukają systemów, które pozwolą im być gospodarczo kreatywnymi, bo takimi uczynił ich Bóg.

Z tych trzech wielkich lekcji można wysnuć przesłanki dla nadziei: całkiem prawdopodobne jest - jeśli wzdłuż tej wielkiej równiny, biegnącej na podobieństwo strzały od Niemiec na wschód przez Polskę, Ukrainę, Białoruś i stepy Rosji, nowe eksperymenty w dziedzinie demokracji i kapitalizmu się powiodą - że wiek dwudziesty pierwszy może być najpomyślniejszy i najbardziej wolny w historii świata.

Być może również Chiny, jeśli staną się demokracją pod rządami prawa, podobnie jak stają się krajem kapitalistycznym, przyniosą światu bezprecedensową wolność przeszło miliarda obywateli.

Dla Ameryki Łacińskiej istnieje szansa, że żyzna gleba wolności przyniesie owoce wykształcenia, kreatywnej energii i powszechnej pomyślności.

Wiek dwudziesty pierwszy może być wiekiem najbardziej twórczym w dziejach, kryjąc bez mała wszystkich ludzi na świecie w chłodnym i uzdrawiającym cieniu wolności. Byłoby to piękne.

396

Dalece bardziej prawdopodobna jest jednak perspektywa, że dwudziesty pierwszy wiek będzie podobny do dwudziestego: umęczony, okrutny, barbarzyński.

Z tego wynika jeszcze, niestety, czwarta lekcja.

3. EKOLOGIA WOLNOŚCI

W dwudziestym wieku wolne społeczeństwo walczyło o życie. Pilna potrzeba ochrony wolnych instytucji i wolnej gospodarki odwróciła uwagę większości od ryzyka upadku k u l t u r o w e g o, w który wolność gwałtownie się staczała.

Wielu wyrafinowanych ludzi uwielbia mówić, że są cyniczni, że nasza era jest cyniczna. Pochlebiają sobie. Nie wierzą w nic, nie wierzą niczemu. Wiek nasz nie jest wiekiem niewiary. To wiek aroganckiej naiwności. Proszę pomyśleć, jak wielu naprawdę wierzyło w urok faszyzmu. Jak wielu oddało się romansowi z socjalizmem. Pomyślmy,

jak wielu, nawet dzisiaj, wierzy w globalne ocieplenie, jak wielu wierzy w nadchodzącą epokę lodowcową - i jak wielu wierzy w obie te rzeczy! Jedyna rzecz, której nie zbywa naszej intelektualnej elicie, to zaciekła wiara.

Dla przykładu, jedną z zasad rozpowszechnianych przez wielu zapaleńców naszego czasu z największą pasją jest płaski relatywizm, „uśmiechnięty nihilizm". Dla nich jest oczywiste, że nie ma prawdy, są tylko opinie: m o j a opinia, t w o j a opinia. Porzucają oni obronę intelektu. Skoro intelekt nie ma wpływu na rzeczywistość, to pozostają tylko preferencje, a chcenie staje się wszystkim. Uciekają się do kaprysu chcenia.

To by jednak oznaczało pośmiertne, lekką ręką oddanie Mussoliniemu i Hitlerowi tego, czego nie zdołali oni dowieść za pomocą najbardziej zaufanych armii. A to oznaczałoby niezrozumienie pierwszej wielkiej lekcji uratowanej z popiołów drugiej wojny: ci, którzy porzucili sferę rozumu, utorowali drogę faszy-

zmowi. Totalitaryzm, jak zdefiniował go Mussolini, jest *la feroce volontä.* To wola panowania nieograniczona żadnym względem na prawdę. Porzucić prawa prawdy w odniesieniu do ludzkości to oddać ziemię w ręce rzezimieszków. To naigrawać się z tych, którzy cierpieli za prawdę, ginąc z rąk oprawców.

Powszedni relatywizm jest bezbarwnym gazem, bezwonnym i śmiercionośnym, który obecnie zanieczyszcza każde wolne społeczeństwo na Ziemi. Gaz ten atakuje centralny system nerwowy dążeń moralnych. To największe dzisiejsze zagrożenie wolnego społeczeństwa nie jest ani natury politycznej, ani gospodarczej. Jest to trująca, korupcjogenna kultura relatywizmu. Ludzie to wiedzą, a intelektualiści nie. Jeśli liderzy naszej intelektualnej elity wiedzieliby to, biliby na alarm.

Wolność nie może się rozwijać - nie może nawet przetrwać - w dowolnej atmosferze lub klimacie. W wyczerpującej podróży ludzkich dziejów wolne społeczeństwa były zaskakująco nieliczne. Ekologia wolności jest bardziej krucha niż ziemska biosfera. Wolność wymaga zdrowych i przyzwoitych zwyczajów, zgodnych rodzin, powszechnego szacunku i nieskrępowanego szacunku jednego człowieka dla drugiego. Wolność wymaga całego lasu deszczowego małych aktów cnoty, zawiłych lojalności, szalonych miłości, niekończącego się oddania. Wolność wymaga specyficznych instytucji, a co za tym idzie - potrzebuje ludzi o określonych wzorcach moralnych.

Rozważmy to. Są dwa rodzaje wolności: jedna bezkrytyczna, emocjonalna, kapryśna - właściwa dzieciom; druga - krytyczna, trzeźwa, ostrożna, odpowiedzialna - właściwa dorosłym. Alexis de Tocqueville poświęcił uwagę tej alternatywie już w książce *Demokracja w Ameryce,* natomiast w Cambridge lord Acton wyłożył ją w następujących słowach: wolność nie jest swobodą tego, czego się chce; jest swobodą wyboru tego, co się zrobić powinno. Istoty ludzkie są jedynymi stworzeniami na Ziemi, które nie idą ślepo za swoją naturą, instynktownie, ale są zdolne wybrać posłuszeństwo

kochającej woli. Tylko ludzie cieszą się wolnością czynienia tego, co się powinno, lub, niestety, czego się nie powinno robić.

To ten drugi rodzaj wolności - krytycznej, dorosłej wolności - leży u podstaw wolnego społeczeństwa. Jest to wolność samokontroli, wystarczającego panowania nad własnymi pasjami, bigoterią, ignorancją i samooszukiwaniem się. Jest to wolność posiadania kontroli nad własnym życiem. Dlaczego - zapytał raz James Madison - ludzie niezdolni

do samokontroli w życiu prywatnym mieliby być do niej zdolni w życiu publicznym? Jeśli nie są zdolni do praktykowania samokontroli swoich własnych pasji, czy będą ją stosować do instytucji republiki?

Czy może istnieć wolne społeczeństwo obywateli, którzy notorycznie kłamią, uchylają się od obowiązków, stale oszukują, nie biorą na siebie odpowiedzialności, na których nie można liczyć, którzy unikają problemów, którzy lekceważą prawo - lub poddanych, którzy po prostu wolą żyć jak słudzy lub niewolnicy, usatysfakcjonowani swoją zależnością dopóty, dopóki są karmieni i zabawiani?

Wolność wymaga ćwiczenia świadomości, wymaga ćwiczenia cnót, które - jak mówił Winston Churchill podczas swoich wojennych przemów w Izbie Gmin - były długo praktykowane na Wyspach: oddane dłonie, gorące serca, odwaga, rycerskość, dowcip, poszanowanie wolnego wyboru, cierpliwa gotowość brania pod uwagę argumentów obu stron.

W ciągu ostatnich stu lat pytanie do tych, którzy umiłowali wolność, brzmiało: Czy opierając się na cnotach naszych ludzi, można przetrwać najpotężniejszy atak z zewnątrz (w trakcie bitwy o Anglię to miasto znakomicie to udowodniło)? W ciągu następnych stu lat pytanie do tych, którzy kochają wolność, brzmi: Czy zdołamy przetrwać najbardziej podstępny i obłudny atak wewnętrzny ze strony tych, którzy podważają cnoty naszych ludzi, wykonując z góry pracę Ojca Kłamstw? „Nie ma czegoś takiego jak prawda - uczą nawet najmłodszych. - Prawda krępu-

je. Wierz w to, co wydaje się dobre dla ciebie. Istnieje tyle prawd, ile jest jednostek. Rządź się własnymi uczuciami. Rób, co chcesz. Bądź wierny sobie. Działaj tak, jak ci wygodnie".

Tak mówią ci, którzy przygotowują więzienia dwudziestego pierwszego wieku. Ci, którzy podważają ideę prawdy, wykonują pracę tyranów.

Bez wątpienia słyszeli Państwo o obiekcjach przeciwko temu ostrzeżeniu. Były one mniej więcej takiej treści: „Zaakceptowanie idei prawdy moralnej oznacza zaakceptowanie totalitarnej kontroli". Biedni ci, którzy tak mówią! Pomiędzy relatywizmem moralnym a polityczną kontrolą istnieje trzecia droga, dobrze znana zdroworozsądkowemu odczuciu ludzi używających języka angielskiego. Jest nazywana samokontrolą. Nie chcemy rządu, który na siłę kształtuje wolne sumienia jednostek; przeciwnie, chcemy jednostek samostanowiących, które ograniczą niemoralny rząd. Chcemy s a m o stanowienia, s a m o rządności, s a m o kontroli.

Jeśli naród złożony z setki milionów obywateli jest strzeżony przez setkę milionów wewnętrznych policjantów - to jest rządzony przez setkę milionów samorządnych sumień, wtedy policjantów na ulicach może być niewielu. Natomiast dla społeczeństwa pozbawionego wewnętrznych policjantów nie starczyłoby całej policji świata, aby uczynić je obywatelskim. Samokontrola nie jest autorytaryzmem; jest jego alternatywą.

4. CO TRZEBA ZROBIĆ?

„Rewolucja - napisał kiedyś Charles Peguy - albo jest moralna, albo nie ma jej wcale". Jest to również prawem dla wolnego społeczeństwa. Albo pogłębi swą kulturę moralną, albo zginie. Tak jak ludzkie płuca potrzebują powietrza, tak wolność potrzebuje cnoty. Tak jak nasza niebiesko-zielona planeta Ziemia, tak również wolność ma swoją ekologię. Najgłębsze i najbardziej

żywotne wstrząsy dwudziestego pierwszego wieku będą dotyczyły dyskusji nad rodzajami zwyczajów koniecznych dla zachowania wolności. Jakich zwyczajów musimy nauczyć naszą młodzież? Jakie nawyki musimy wyrobić w sobie, a jakie stłumić? Aby pozwolić wolności przetrwać - i co więcej, uczynić ją wartą całej tej krwi i łez przelanych, by ją osiągnąć - jak powinniśmy żyć?

Z całą tą zamożnością zapewnioną przez wolną gospodarkę, z wolnościami darowanymi w obfitości przez wolne organizacje państwowe, czyż nie wstydzimy się kultury, którą ukształtowaliśmy, jej wstrząsających zbrodni, utraty jej cnót, utraty kurtuazji, upadku powszechnej przyzwoitości?

Czy wszelkie cierpienia naszych przodków, znoszone w imię wolności, podejmowane były po to, abyśmy mogli być takimi, jacy jesteśmy teraz?

Nihilizm nie buduje miast. Wielkie kultury są budowane przez wygórowane ambicje - przez erosa prawdy i miłości, i sprawiedliwości, i realizmu, które wznoszą do nieba takie budowle jak to opactwo.

Musimy ponownie nauczyć się, j a k nauczać innych ludzi cnót szlachetnych Greków i Rzymian; Boga dziesięciu przykazań powierzonych Żydom; cnót, które Jezus zaszczepił światu - nawet świeckim sumieniom - takich jak łagodność, uprzejmość, współczucie i równość wszystkich w miłości naszego Ojca. Musimy ponownie uczcić naszych bohaterów, wielkich i skromnych, którzy przez wieki byli przykładem cnót właściwych naszym jednostkom. Musimy znowu się nauczyć, jak mówić o cnocie, charakterze i szlachetności duszy.

Wolność jako taka wymaga bezprecedensowych cnót, rzadko widocznych w bardziej pierwotnych i prościej zarządzanych społeczeństwach. Szczególne cnoty są potrzebne samorządnym ludziom: spokój, zastanowienie, chłodna r e f l e k s j a , ostrożność, odpowiedzialność, w y b ó r akceptujący konsekwencje. W samo-

stanowieniu obywatele są suwerenami i muszą się nauczyć praktykować cnoty suwerenów.

Wolna gospodarka również wymaga większych cnót niż socjalizm czy tradycyjne gospodarki Trzeciego Świata; wymaga aktywnych jednostek, zdolnych do nadzwyczajnej inicjatywy, ludzi wyzwań i ryzyka. Wymaga chęci do poświęcenia dzisiejszych wygód dla korzyści odczuwanych głównie przez przyszłe pokolenia. Wymaga wizji, spostrzegawczości, inwencji. Jej dynamizm to ludzka kreatywność wpojona nam przez naszego Stwórcę, który uczynił nas na swoje podobieństwo.

Tak więc również pluralistyczne społeczeństwo wymaga wyższego poziomu grzeczności, tolerancji i rozsądnej publicznej dyskusji, niż potrzebowali obywatele w mniej skomplikowanych czasach.

Jest to ciągła walka o utrzymanie wolnych społeczeństw w każdej z ich domen: gospodarczej, politycznej i kulturalnej. Z wymienionych trzech walka o kulturę, długo lekceważona, jest tą, od której wyników najbardziej zależeć będą losy wolnych społeczeństw w dwudziestym pierwszym wieku. Znowu będziemy musieli nauczyć się, jak myśleć o takich sprawach, oraz tego, jak dyskutować o nich publicznie, uprzejmie, a także z moralną powagą tych, którzy wiedzą, że przetrwanie wolności zależy od skutków tej dyskusji. Wolne społeczeństwo albo jest moralne, albo nie ma go wcale.

5. WNIOSKI

Nikt nam nigdy nie obiecywał, że wolne społeczeństwa będą trwać zawsze. Zaprawdę, chłodne spojrzenie na historię pokazuje, że poddanie tyranii jest częstszym stanem ludzkiej rasy i że wolne społeczeństwa były nieliczne i nieczęsto żyły długo. Wolne społeczeństwa takie jak nasze własne, które powstało dość późno

402

w toku ewolucji rodzaju ludzkiego, mogą przemknąć przez ciemności Czasu niczym wspaniałe małe komety, spopieleć i zniknąć.

Lecz nic w całym ogromnym wszechświecie nie jest tak piękne jak istota ludzka. Sama istota ludzka jest ukształtowana na obraz Boga. Bóg ten kocha ludzi potężną miłością. To Bóg, który przyciągnie nas, dumnych i wolnych, ku sobie; Bóg, który, wedle słów Dantego, jest

Miłością, która porusza Słońce
i wszystkie gwiazdy.

403

DODATEK II
ULUBIONE „CIEMNE"
WERSETY BIBLIJNE

Dusze te, nie kierując się rozumem, lecz przyjemnością, postępują zupełnie jak dzieci. W ciągłej trosce o te pociechy i upodobanie duchowe ustawicznie czytają książki, wybierają różne rozmyślania, byle tylko znaleźć pociechę w rzeczach Bożych. Bóg zaś odmawia im tych uczuć słusznie, sprawiedliwie i z miłości. Gdyby bowiem nie odmawiał im tego, ich łakomstwo duchowe i chciwość wzrastałyby bez końca. Dla takich dusz konieczną jest rzeczą, jak to wykażemy, wejście w c i e m n ą n o c, ażeby się mogły oczyścić z tych dziecinnych przywar.

Jan od Krzyża, *Noc ciemna*

Z BIBLII

(...) a zapomnieliście o napomnieniu, z jakim się zwraca do was jako do synów:
Synu mój, nie lekceważ karcenia Pana, nie upadaj na duchu, gdy On cię doświadcza.
Bo kogo miłuje Pan, tego karci, chłoszcze zaś każdego, którego za syna przyjmuje.

Trwajcie w karności! Bóg obchodzi się z wami jak z dziećmi.
Jakiż to bowiem syn, którego by ojciec nie karcił? (Hbr 12, 5-7)

404

Dlaczego z dala stoisz, o Panie,
w czasach ucisku się kryjesz,
gdy występny się pyszni, biedny jest w udręce
i ulega podstępom, które tamten uknuł? (...)
W pysze swojej powiada występny: „Nie pomści;
nie ma Boga" - oto jest cale jego myślenie. (...)
Powstań, o Panie, wznieś swą rękę, Boże!
Nie zapominaj o biednych!
Dlaczego występny gardzi Bogiem,
mówi w swym sercu: „Nie pomści"?
A Ty widzisz trud i boleść,
patrzysz, by je wziąć w swoje ręce (Ps 10).

Pójdę na wschód: tam Go nie ma; na zachód - nie mogę Go dostrzec.
Na północy przy działaniu Go nie widzę, na południe się zwrócił? Nie dojrzę (Job 23,8-9).

Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętał?
Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze?
Dokąd w mej duszy będę przeżywał wahania,
a w moim sercu codzienną zgryzotę?
Jak długo mój wróg nade mnie będzie się wynosił?
Spojrzyj, wysłuchaj, Panie, mój Boże! (Ps 13).

Wybaw mnie, Boże,
bo woda mi sięga po szyję.
Ugrzązłem w mule topieli
i nie mam nigdzie oparcia,
trafiłem na wodną głębinę

i nurt wody mnie porywa.
Zmęczyłem się krzykiem
i ochrypło mi gardło,
osłabły moje oczy,
gdy czekam na Boga mojego (Ps 69).

Czekałem na szczęście - a zło nastało,
szukałem światła - a nastał mrok (Job 30, 26).

Czemuż to żyją grzesznicy?
Wiekowi są i rosną w siłę.
Wraz z nimi trwałe ich potomstwo:
przed ich oczyma są ich latorośle (Job 21, 7-8).

Któż bowiem z ludzi rozezna zamysł Boży
albo któż pojmie wolę Pana?
Nieśmiałe są myśli śmiertelników
i przewidywania nasze zawodne,
bo śmiertelne ciało przygniata duszę
i ziemski namiot obciąża rozum pełen myśli.
Mozolnie odkrywamy rzeczy tej ziemi,
z trudem znajdujemy, co mamy pod ręką -
a któż wyśledzi to, co jest na niebie?
Któż poznał Twój zamysł, gdyś nie dał Mądrości,
nie zesłał z wysoka Świętego Ducha swego?
I tak ścieżki mieszkańców ziemi stały się proste (Mdr 9,13-18a).

406

Niech cała ziemia boi się Pana
i niech się Go lękają wszyscy mieszkańcy świata!
Bo On przemówił, a wszystko powstało;
On rozkazał, i zaczęło istnieć.
Pan udaremnia zamiary narodów;
wniwecz obraca zamysły ludów.
Zamiar Pana trwa na wieki;
zamysły Jego serca - z pokolenia na pokolenie (Ps 33, 8-11).

Bóg gniewu swego nie cofa,
ugięli się przed Nim pomocnicy Rahaba.
Jakże ja zdołam z Nim mówić?
[Jakich] dobiorę słów wobec Niego?
Choć słuszność mam, nie odpowiem,
a przecież błagać będę o litość (Job 9,13-15).

Bo On nie człowiek, by Mu odpowiedzieć:
Razem się udajmy do sądu! (Job 9, 32).

Dał Pan i zabrał Pan.
Niech będzie imię Pańskie błogosławione! (Job 1, 21).

Bóg mnie zaprzedał niegodziwemu,
oddał mnie w ręce zbrodniarzy.
Byłem spokojny, a On mną potrząsnął,
chwycił za grzbiet i roztrzaskał,
obrał mnie sobie za cel (Job 16,11-12).

407

Gdy krzyknę: Gwałt - nie ma echa,
wezwę ratunku - nie ma rozstrzygnięcia.
Drogę mi zamknął - nie przejdę;
na ścieżkach ciemności roztoczył.
Pozbawił mnie całkiem godności,
koronę zerwał mi z głowy (Job 19, 7-9).

Twe ręce mnie ukształtowały i uczyniły
razem dokoła, a chcesz mnie zniszczyć?
Wspomnij, że ulepiłeś mnie z gliny:
i w proch mnie znowu obracasz? (Job 10, 8-9).

Ja zaś, o Panie, wołam do Ciebie
i rano modlitwa moja niech do Ciebie dotrze.
Czemu odrzucasz mnie, Panie,
ukrywasz oblicze swoje przede mną?
Ja jestem biedny i od dzieciństwa na progu śmierci,
dźwigałem grozę Twoją i mdlałem.
Nade mną przeszły Twe gniewy
i zgubiły mnie Twoje groźby.
Otaczają mnie nieustannie jak woda;
okrążają mnie wszystkie naraz.
Odsunąłeś ode mnie przyjaciół i towarzyszy;
domownikami moimi stały się ciemności (Ps 88).

Rzekła mu żona: „Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!". Hiob jej odpowiedział: „Mówisz jak kobieta szalona. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?". W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył swymi ustami (Job 2, 9-10).

408

Wysłuchaj, Panie, słuszności,
zważ na me wołanie,
przyjmij moje modły z warg nieobłudnych!
Niech przed Twoim obliczem zapadnie wyrok na mnie,
oczy Twoje widzą to, co prawe.
Choćbyś badał me serce, nocą mnie nawiedzał
i doświadczał ogniem,
nie znajdziesz we mnie nieprawości. (...)
[śmiertelni wrogowie] otaczają mnie zewsząd. (...)
Powstań, o Panie, wystąp przeciw niemu i powal go (...) (PS 17).

Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem w ucisku,
od smutku słabnie me oko,
a także moja siła i wnętrzności. (...)
Stałem się znakiem hańby dla wszystkich mych wrogów,
dla moich sąsiadów przedmiotem odrazy,
dla moich znajomych - postrachem (...)
Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie,
mówię: „Ty jesteś moim Bogiem".
W Twoim ręku są moje losy: wyrwij mnie
z ręki mych wrogów i prześladowców! (Ps 31).

Wymierz mi, Boże, sprawiedliwość
i broń mojej sprawy
przeciw ludowi, co nie zna litości;
wybaw mnie od człowieka podstępnego i niegodziwego!
Przecież Ty jesteś Bogiem mej ucieczki,
dlaczego mnie odrzuciłeś?
Czemu chodzę smutny,
gnębiony przez wroga? (...)
Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,

i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga (PS 43).

Wtedy Piłat, chcąc zadowolić tłum, uwolnił im Barabasza, Jezusa zaś kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie. Żołnierze zaprowadzili Go do wnętrza pałacu, czyli pretorium, i zwołali całą kohortę. Ubrali Go w purpurę i uplótłszy wieniec z ciernia, włożyli Mu na głowę. I zaczęli Go pozdrawiać: „Witaj, Królu żydowski!". Przy tym bili Go trzciną po głowie, pluli na Niego i przyklękając, oddawali Mu hołd. A gdy Go wyszydzili, zdjęli z Niego purpurę i włożyli na Niego własne Jego szaty. Następnie wyprowadzili Go, aby Go ukrzyżować. I przymusili niejakiego Szymona z Cyreny, ojca Aleksandra i Rufusa, który idąc z pola, [tamtędy] przechodził, i przymusili, żeby niósł Jego krzyż.

Przyprowadzili Go na miejsce Golgota, to znaczy miejsce Czaszki. Tam dawali Mu wino zaprawione mirrą, lecz On nie przyjął. Ukrzyżowali Go i rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając o nie losy, co który miał zabrać (Mk 15,15-24).

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?
Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. (...)
Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą,
rozwierają wargi, potrząsają głową:
„Zaufał Panu, niechże go wyzwoli,
niechże go wyrwie, jeśli go miłuje". (...)
Jak woda się rozpływam

i rozłączają się wszystkie moje kości;
jak wosk się staje moje serce,
we wnętrzu moim topnieje. (...)
Bo psy mnie opadają (...)

410

Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka;
Mocy moja, śpiesz mi na ratunek! (Ps 22).

Dręczono Go, lecz sam pozwolił się gnębić,
nawet nie otworzył ust swoich.
Jak baranek na rzeź prowadzony,
jak owca niema wobec strzygących ją,
tak on nie otworzył ust swoich.
Po udręce i sądzie został usunięty;
a kto się przejmuje jego losem?
Tak! Zgładzono go z krainy żyjących;
za grzechy mego ludu został zbity na śmierć.
Grób mu wyznaczono między bezbożnymi,
i w śmierci swej był [na równi] z bogaczem,
chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy
i w jego ustach kłamstwo nie postało.
Spodobało się Panu zmiażdżyć go cierpieniem (Iz 53, 7-10).

Lżyli Go także ci, którzy z Nim byli ukrzyżowani. A gdy nadeszła godzina szósta, mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej. O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: *„Eloi, Eloi, lema sabachthani",* to znaczy: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mk 15,32-34).

411

PODZIĘKOWANIA

American Enterprise Institute jest, praktycznie rzecz biorąc, najszczęśliwszym i najbardziej komunitariańskim środowiskiem naukowym w Stanach Zjednoczonych. Z racji swoich doświadczeń życzliwości i przyjaźni jest wspaniałym miejscem pracy.

Chciałbym również z wielką wdzięcznością wyrazić podziw dla dokonań moich asytentów Kyle'a Vandera Meulena i Ashleya Morrowa, a także dla Laury Niver, która przed Ashelyem pomagała mi w prowadzeniu badań. Nie zasłużyłem na tak oddanych pomocników.

Prowadzone przez AEI staże cieszą się opinią najlepszych w Waszyngtonie. W każdym razie na pewno trafiają do nas najlepsi stażyści. Trzy razy do roku przez nasze biuro przewijają się świetni praktykanci z różnych uniwersytetów w całym kraju. W niniejszym projekcie szczególnie zasłużyli się: Bryan Prior, Santiago Ramos, Hunter Watts, Mark Scully i Brendan Dudley. Każdy z nich może wskazać w tej książce ustępy, w których widnieją drukiem ich własne entuzjastyczne idee. Pomoc w ostatnich etapach pracy - przy korekcie - zawdzięczam Amy Vander Vliet i Joshui Rydenowi.

Miałem to szczęście, że moim agentem literackim była Loretta Barrett, jedna z wielkich (nawet za młodu wyróżniała

się pośród redaktorów zakładających Anchor Books). Jest dla swoich pisarzy równie dobrym redaktorem jak propagatorem ich dzieł wśród wydawców.

Muszę również podziękować redaktorom kilku pism, którzy opublikowali wcześniejsze (i zwykle znacznie krótsze) wersje paru rozdziałów tej książki: przede wszystkim na łamach „National Review", „The American Spectator", „First Things" i „Crisis". Zgodzili się nie tylko, żebym te eseje przedrukował, ale także abym przepracował je w formie książki, dopisując do każdego z nich wiele stron.

Jestem wdzięczny także mojej pięknej i wspaniałej żonie Karen - mimo trwającego cały rok zdrowotnego kryzysu, który znosiła jak zawsze w stoicki sposób, ze słodyczą i spokojem, zachęcała mnie i wspierała w pracy. W ważnych momentach córka Jana udzieliła mi cennych wskazówek edytorskich.

Wreszcie trzeba wspomnieć o całej armii przyjaciół, którzy czytali wcześniejsze wersje i sugerowali skróty, wyjaśnienia, poprawki i dopiski. Jak bardzo mi pomogli! Wymienię tutaj przynajmniej kilkoro: Meghan Gurdon, Peggy Noonan, Kevina Ryana, Josepha Wooda (który w kluczowym momencie zasugerował obecną kolejność rozdziałów), Gordona Greena, o. Roberta Kruse'a CSC. o. Kurta Pritzla OP, oraz: Stephena Barra, Jima Bowmana i Davida Gelerntera, którym zawdzięczam liczne szczegółowe poprawki i świeże sugestie.

Specjalne podziękowania należą się Heather Mac Donald, której eseje stanowiły punkt wyjścia do tej rozmowy. Wykazała się wielką duchową hojnością, przeglądając wcześniejszą wersję tej książki, żeby zaakceptować wykorzystane przeze mnie zapożyczenia z jej tekstów. Moja dla niej estyma wzrastała z każdym kolejnym moim z nią kontaktem.

Dziękuję również wydawcom *The God Delusion (Boga urojonego)* Richarda Dawkinsa (Houghton Mifflin), *God is Not Great* (książki *Bóg nie jest wielki)* Christophera Hitchen-sa (Hachette Book Group) i *Breaking the Spell (Odczarowanie)* Daniela Dennetta (Viking) za pozwolenie przytoczenia krótkich urywków z tych książek.

INDEKS RZECZOWY

A B C D E F H I J K L M N O P R S T V W Z

A

Absurd 17, 39,55,76,165,166 zob. też Bóg Absurdu; teologia Absurdu
agnostycyzm 72,330, 373,374
akt vs możność 311
Allah 78,141, 379
zob. też Bóg w islamie
antropomorfizacja Boga, zob. Bóg
arystotelesowska metafizyka, zob. metafizyka
ateistyczne reżimy / ideologie 58, 83-86,256, 288 zob. też faszyzm; komunizm; nazizm
ateizm
a chrześcijaństwo 53, 55, 75, 80-83,

129,251,292
a wiara 17, 38-40, 51, 89- 91, 219, 225, 231, 286, 287, 293
dogmatyczny 85,101
epikurejski 173
naukowy 56,83
nowy 187, 325
ograniczenia a. 71, 72, 83, 189, 321,322 zob. też Bóg, mylne / urągliwe wyobrażenia
o oświeceniowy 173
racjonalny 53,54
w ujęciu R. Dawkinsa 64, 65, 219,220
autonomia rozumu, zob. rozum

B

blik/blick
ateistyczny vs teistyczny / deistyczny b. 204-206,211,212, 215,216,296,315
blik vs blick 203
pojęcie R.M. Hare'a (blik) 117, 202-204
pojęcie R. Novaka (blick) 199- 217,296,315
Bóg
a pojęcie czasu 89, 90,112,132, 138,139,142,152,177,178
Absurdu 76,238,250,251
antropomorfizacja B. 62,208
dowody na istnienie B. 145, 147, 225, 231, 232, 275, 297, 300,317,322 zob. też projekt
filozofów 143, 161, 229, 234, 293,295,298,319
jako Akt 276
jako Artysta 236, 238, 251, 299, 322
jako byt konieczny 224
jako Caritas 201,280,319
jako iluzja / urojenie 64,220
jako Istniejący / Istnienie 261,262,276,302, 305,317
jako Logos 68,79,157,213,224, 319
jako nous 224,225,229,231
jako Pierwsza Przyczyna 300, 301
jako Pierwszy Poruszy ciel 269,270,317,318
jako Projektant (Designer God) 76, 102, 1 03, 207, 219, 220, 236,251
koncepcji B. ewolucja 163
mylne / urągliwe wyobrażenia o B. 89, 111, 112, 134, 135, 258,259,391 zob. też ateizm,
ograniczenia przymioty B. 89, 112, 136, 137, 152, 153, 155, 171, 223, 264, 277,278
śmierć B. 133,345,351,362,367, 368,373, 389
u Arystotelesa 266, 308, 309, 311,317
w islamie 78, 224,279,338 zob. też Allah
w tradycji judeochrześcijańskiej 16, 77, 79, 106, 111, 133, 135, 136, 143, 157, 158, 163, 213, 238, 271, 272, 292, 319
wg starożytnych 132,133,162,163,171,223, 227,229,264
wg Tomasza z Akwinu 300,301, 304,305, 317, 318
Brights Movement, zob. jaśniaki
brzytwa Ockhama, zob. Ockhama brzytwa
byt
konieczny 224
możliwy 302
b. vs istnienie, zob. istnienie

C

chrześcijaństwo
a ateizm, zob. ateizm ewangeliczne 130,273
jako „religia niewolników", wg Nietzschego 16,355
zob. też judeochrześcijańska tradycja
ciemność
jako kondycja człowieka 12,14, 36,39, 273,274
u św. Jana od Krzyża 26,28
w doświadczeniu Matki Teresy 19,20, 31, 32
w doświadczeniu Teresy z Avila 23
w doświadczeniu Teresy z Lisieux 21,30,31
Creatio ex nihilo 43

D

darwinizm 218, 239, 240, 243-249, 269, 317
zob. też ewolucja; naturalna selekcja
deizm 204,205,329, 373
zob. też blik / blick, ateistyczny vs teistyczny / deistyczny b.
demokracja 106,360,393,395,398, 399
dialog ateistów i wierzących 17, 55, 56, 129, 199, 216, 350, 361, 378-381
zob. też dyskurs komunikacyjny, wg Habermasa
deus ex machina 174,238
dobór naturalny, zob. naturalna selekcja
dowody na istnienie Boga, zob. Bóg
dualizm ludzkiej świadomości, wg Camusa

165
dyskurs komunikacyjny, wg Habermasa 350-361
zob. też dialog ateistów i wierzących
dżihadyzm 369

E

Écrasez l'infâme! (zawołanie Woltera) 56
egzystencjalizm 303, 363
ekstatyczne doświadczenie 144-145
empiria, empiryzm 90, 109, 138, 157,190,191
Arystotelesa 336,337
empiryczne rozumowanie 157, 189,339
esencja vs egzystencja, zob. istota vs istnienie
etyczny imperatyw 314
etyczny system / kodeks 248, 341, 362,367
etyka
Jezusa 167
seksualna w judaizmie i chrześcijaństwie 97-100, 123
u Arystotelesa 54-55 w tradycji judeochrześcijańskiej, wg Habermasa 355
zob. też moralność
eugeniczny ruch 248
ewangeliczne chrześcijaństwo, zob. chrześcijaństwo
ewolucja 82,204,206,231-233,236, 239,247,269, 316,317
zob. też darwinizm; naturalna selekcja
ewolucyjna biologia 81,82,87,230, 231,252

F

falsyfikowalności model K. Poppera 146
falsyfikowalność pojęć teologicznych 202,203
faszyzm 83,130, 345,396,397
fatum 163,225
fundamentalizm 63,159,325

H

homo homini lupus est 211
humanizm
chrześcijański 334,335,347
świecki 328, 341, 342, 349, 362, 363, 375
zob. też świecka sfera

I

idealizm filozoficzny 161
imago Dei 69
imitatio Dei 96
islam 17, 54,279,280,327, 379
zob. też muzułmanie
islamofaszyzm 94,369,371
zob. też muzułmańska ekspansja
islamska filozofia 141
istnienie
a istniejący 295,296
sens słowa 302, 303,306
i. vs byt 302
i. vs istota, zob. istota
istota vs istnienie 260,263

J

jakobini 111
jaśniaki (Brights; Brights Movement) 57,255,256
Jom Kipur 29
judaizm
jako religia „niewolników" 16, 355
symbolika zasłony w j. 23,24 wg R. Dawkinsa 53,54 zob. też judeochrześcijańska tradycja
judeochrześcijańska tradycja 16, 61,68, 69, 77, 78,89, 96,97,107, 111,118,119, 221,272, 293,333, 339,354,355,365, 375
zob. też Bóg; chrześcijaństwo; etyka; judaizm

K

kapitalizm 156,157, 388,394,395
katolicyzm 33,160,253, 347
komunizm 11,83,87,114,130,345
zob. też ateistyczne reżimy / ideologie; totalitarne reżimy
konserwatyści vs „progresiści" 210, 327
Koran 289
Księga Mormona 160

L

laickie społeczeństwo 194
Logos, zob. Bóg

M

„mała droga" Teresy z Lisieux 22
materializm 84,227,228

metafizyka 155,192,219
u Arystotelesa 264-266
monoteizm 279
moralność 42,85-88,113,118,119, 193, 344, 345,362,364,374,399, 401
zob. też etyka
możność (potency), zob. akt vs m.
muzułmanie 253, 279, 338, 351, 353, 357,375 zob. też islam
muzułmańska ekspansja 289
zob. też islamofaszyzm
Mysterium tremendum et fascinans
u Rudolfa Otto 39

N

naturalne prawo 88,167,248, 290, 379
naturalna selekcja 71,87,113,218, 231, 239-241,243,249,345
zob. też darwinizm; ewolucja
nazizm 11,83,84,86,87,346, 363
neodarwinizm 239,240
nicości doświadczenie 13, 41-43, 45-47
nihilizm
a moralność 230,249,364, 397
totalitarnych reżimów 47-49
u Camusa, jako punkt wyjścia nowej cywilizacji 13,39,43
u Nietzschego 41
zwycięstwo nad n. 387, 391, 392
XX wieku 389
Non serviam! 190,344
nous (gr.), zob. Bóg jako n.
nowy ateizm zob. ateizm

O

Ockhama brzytwa 199-201, 214, 236,241
„opium ludu", zob. religia
Ojcowie Kościoła 55
ojcowie założyciele (Founding Fathers) amerykańscy 114, 120, 168
oświecenie 169,341, 343, 367

P

panteizm 298,373
paradygmatu zmiana, wg T. Kuhna 146
Pierwsza Przyczyna, zob. Bóg jako P.P.
platonizm chrześcijański 337
pluralizm 81,288,372,380
postmodernizm / ponowoczesność 43, 134,43, 134,376,396
postsekularna epoka 348,349,355,380
prawda 48, 60, 61, 73, 78,106,121, 122,140, 161,164,191,247,250, 253,254,295,319, 328,345,367, 368,370,388-392, 395
zob. też regulatywna idea prawdy
prawo naturalne, zob. naturalne prawo
projekt (design), argument / dowód z 76, 102, 219-220, 225, 231,236,316
zob. też Bóg, dowody na istnienie
protestanccy reformatorzy 158
przedwiedza boska 161
Przebudzenie Pierwsze Wielkie (First Great Awakening) 119
przebudzenie (religijne) 364, 365
przyczynowość jako dowód na istnienie Boga 281
przypadkowość / przygodność (contingency; chance) 74, 140, 141,152,171, 173,175,176,192, 224,237,293
przyświadczenie pojęciowe vs realne (notional vs real assent), wg kard. J.H. Newmana,
zob. wiara, pojęciowa vs realna

R

racjonalizm 72,85,145,238,364,376
regulatywna idea prawdy 293-295, 367,368
zob. też prawda relatywizm 17, 85, 87, 113, 345, 364,369,375,376,389,390,397- 399
religia
jako „opium ludu" 111,350, 351
jako zjawisko naturalne 70
rozum
a wiara 132, 133, 158-161, 341, 353, 360, 367, 377-381, 341, 353,360,367,377-381
autonomia r. 154,157
empiryczny 192
naturalny 167

S

samolubny gen 210
sekularyzm, sekularyści 16,17,84, 99, 100, 130, 158, 325-327, 329, 332,342, 343-347,349-381
sekularyzacji, teza o 341-343,350
seleucydzi 78
socjalizm 116,156,349,388,393-395
szariat 370
śmierć Boga, zob. Bóg, śmierć
świecka sfera 328,329,331-334

zob. też humanizm, świecki
„świecki" (secular) vs „święty" (sacred) 331, 342,346

T

Talmud 20,182,183
teizm 71,72,90,203-205
zob. też blik / blick, ateistyczny
vs teistyczny / deistyczny b.
teologia
Absurdu 74-76
naturalna 133
totalitarne reżimy 48, 83-85, 256, 288,393,396,
397,399 zob. też faszyzm; komunizm; nazizm
tradycyjne państwo Trzeciego Świata 395,401
transcendencji, potrzeba / poczucie 189,380
Trójca Święta 279,280

V

via negativa poznawania Boga 15

W

wgląd (insight) 105, 137, 147, 155, 213,277,285,293,309,310 wg B. Lonergana 154
wiara
a ideologie 393
a rozum, zob. rozum a wiara
dowody na prawdziwość 131,133,144-147
pojęciowa vs realna (notional vs. real assent),
wg kard. J.H. Newmana 73,74
zarzuty względem w., wg Ch. Hitchensa 95-102
wnioskowania, zmysł (illative sense),
wg kard. J.H. Newmana 209
wola Boża / Stwórcy 78, 114, 131, 141,152, 180,374, 375 Allaha 379
wolność
a moralność 397,401
człowieka 43, 49, 59, 78, 87, 89, 101, 104, 114, 140-143, 174, 176, 177, 178, 182, 183, 251, 272,346
ekonomiczna 157, 393, 395, 401
polityczna 393
religijna 78,107,289,290, 328
rodzaje w. 397,398
społeczeństwa 392,398,401
sumienia 78,106
w., równość i braterstwo 79,105

Z

zło, problem z. 132, 166, 167, 208, 215,229, 369
zrozumiałość (intelligibility) wszechrzeczy 68, 109, 175, 221, 222, 228,265, 311

INDEKS OSÓB

A B C D E F G H I J K L Ł M N O P R S T V W Y Z Ż

A

Abel, postać biblijna 346
Abraham, prorok 135, 136, 205, 220,231,276
Acton John Emerich Edward Dalberg 397
Adam, postać biblijna 69,140,346, 355
Adams John 168,293,294
Ajschylos 140
Akiba Josef Ben 20
Akwinata, patrz: Tomasz z Akwinu
Aleksander, syn Szymona Cyrenejczyka 409
Alexander Frank 333
Al-Farabi (Avennasar) 82
Allen Woody (Allan Stewart Königsberg) 43
Ambroży, św. 334
Amin Dada Oumez Idi 113
Angelico Fra 283
d'Arc Joanna, Św. 22
Arnold Matthew 19,49
Arystoteles 54, 55, 82, 94, 107, 113, 158, 159, 162, 163, 204, 208, 223,229, 264-267, 270, 277, 278, 281, 300, 305, 308-311, 317,334-339
Atkins Peter William 314, 315
Audi Robert 358

Augustyn, św. 55, 63, 70,131, 297, 332,333
Aureliusz Marek 225
Awerroes (Ibn Ruszd) 82
Awicenna (Ibn Sina) 82
Ayer Alfred Jules 70,145

B

Bach Johann Sebastian 283
Bacon Roger 336
Barabasz, postać biblijna 409
Barańczak Stanisław 19, 50, 104, 223
Barr Stephen 175, 176, 178, 184, 185,235,239,412
Barrett Loretta 411
Bergman Ingmar 13
Bernard Św. 122
Bobko Aleksander 341
Boccaccio Giovanni 336
Boecjusz (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius) 143
Boharczyk Paweł 73
Bojaxhiu Agnes Ganxhe, patrz:Matka Teresa z Kalkuty
Boorstin Daniel 108
Bowman Jim 412
Brady William H. 5
Brailsford William 357
Bratinka Pavel 49,390
Bruce Lenny 160
Bukowski Władimir 390
Bush George Walker 325,326

C

Calihan Brenda 5
Calihan Joseph 5
Camus Albert 13, 39,43,47,55,80, 113,165,230,303, 304,345, 346, 363
Casey Robert 43
Chaucer Geoffrey 97
Chesterton Gilbert Keith 131
Christie Agatha 281
Churchill Winston 370,393,398
Comte Auguste 343
Crowley Vivianne 36
Cyceron 94,158,159

D

Dalrymple Theodore 187
Dante Alighieri 30, 97, 140, 143, 201,334,336-338,402
Darrow Clarence 249
Darwin Charles 140, 218, 220, 239, 240, 242-249, 269, 317, 343
Davies Paul 315
Dawid, król izraelski 60, 61, 70, 135,347
Dawkins Richard 53, 54, 56-58, 61-67, 69-71, 73, 80-83, 87- 89,112, 205, 219, 220, 229, 231, 244,252,255,256, 300,318,322, 376, 413
Dennett Daniel C. 53, 56, 61, 70, 71,73, 80,81,218,231-235,240, 252,300,301, 303-305,318,376, 413
Dewey John 80,159
Dostojewski Fiodor 45, 85, 181, 237,283,319, 390
Drzewiecki Konrad 41
Dudley Brendan 411
Duve Christian de 312,313
Dvorak Antonin 283

E

Edwards Jonathan 119
Einstein Albert 109,110,229,311,315
Eliasz, prorok 2426, 31
Eliot Charles W 33
Eustachiewicz Lesław 99
Ewa, postać biblijna 140,346

F

Fairfax Bryan 175
Faraday Michael 235
Feuerbach Ludwig 130,350
Filon z Aleksandrii 211
Finnis John 329
Flew Antony 202-205, 207, 208, 212,319
Fogel Robert 365
Franciszek z Asyżu (Giovanni Bernardone), Św. 21
Franklin Benjamin 95
Freud Zygmunt 110,251,343, 351
Friedman Milton 330
Frycz Stefan 41
Fryderyk II, cesarz rzymsko-niemiecki 141

G

Galileusz (Galileo Galilei) 60,267
Gelernter David 23, 135, 182, 183, 316,412

Gimpel Jean 340
Giotto Bondone di 338
Goethe Johann Wolfgang 140
Gogh Théo van 375
Gould Stephen Jay 76
Grant Peter 108
Grant Rosemary 108
Green Gordon 412
Greene Graham 97
Guardini Romano 131
Gurdon Meghan 412

H

Habermas Jürgen 17, 55, 56, 90, 105,106,109,349-358,360,362, 377,378, 380
Halik Tomas 390
Hamilton Alexander 168
Hare Richard Mervyn 117,202,203
Harris Sam 53-57,61,70,71,73,80, 81, 83-85,99,229,231,244,252, 318,376
Havel Vaclav 49, 390
Haydn Joseph 283
Hayek Friedrich von 76,157
Heesters Cornelius 357
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 389
Heidegger Martin 87, 363
Heller Michał 322
Henryk V, król Anglii 387
Hildebrand Alice von 330,335
Hillel (Hilel Starszy) 183
Himmelfarb Gertrude 340, 342
Hiob, postać biblijna 24-26,31,32, 135,136,144,250,407
Hitchens Christopher 20, 56, 80, 91-97, 99, 101-103, 105, 108- 118,120-124, 164,206,229,231, 252,255,300,318, 320,370,371, 376,413
Hitler Adolf 11, 84, 242, 248, 388, 396
Hittinger Russel 333
Hobbes Thomas 211
Hook Sidney 330
Hopkins Gerard Manley 104, 223, 307
Hume David 203,208,275, 345

I

Ionesco Eugene 13
Isaacson Walter 110,111
Izaak, postać biblijna 205,220,231,276

J

Jakub, postać biblijna 205,220,231, 276
Jakub I Stuart, król Szkocji i Anglii 135
Jan, Św., ewangelista 121,273,280
Jan Chrzciciel 77
Jan od Krzyża św. 23, 26, 27, 30, 35,403
Jan Paweł II 21,23,115,394
Janicka Barbara 87
Jefferson Thomas 85, 88,102,106,107,114, 139,142,159,167,168, 289,290
Jenkins Philip 252
Joinville Jean de 311 Jung Carl Gustav 36

K

Kain, postać biblijna 346
Kant Immanuel 250,341
Kellogg Vernon 248,249,345
Kemp François Adriaan van der 294
Kennedy Anthony 43
Kennedy Edward 325
Kennedy John F. 97
Kepler Jan 213,235
Kipling Rudyard 320
Klemens z Aleksandrii 55,131
Kolbe Maksymilian Maria, św. 49, 390
Kolodiejchuk Brian, MC 19
Kossowski Henryk 29
Kozłowski Maciej 68
Krattenmaker Tom 51
Krauss Lawrence M. 313, 314
Krąpiec Mieczysław 264
Kristol Irving 335, 336, 342, 349, 361-364,368
Król Marcin 87
Kruse Robert, ojciec, CSC 412
Kuhn Thomas 146
Kurland Philip B. 291

L

Landes David 108
Lennon John 58
Leopold Nathan 249
Lerner Ralph 291
Lessing Doris 113
Lewis Clive Staples 65,131
Lincoln Abraham 97,120,365,366
Lippmann Walter 359, 360
Loeb Richard 249
Lonergan Bernard 154
Long Anthony 170,171,276
Lowry Rich 32

Ludwik IX Święty, król Francji 311
Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus), 225
Lunn Arnold 131
Lurie Elizabeth 5

Ł

Łukasiewicz Małgorzata 352

M

Mac Donald Heather 56, 80, 124, 127, 128,132,134,135,137,138, 140-142, 145,150,151,153,154, 156-162,164, 166-168,171-174, 176-180,184, 188-190,192-195, 229,318,332,412
Maclntyre Alasdair 208,367
Madison James 78, 106, 107, 168, 289,291, 398
Mahomet Muhammad Ibn Abd Allah 66,336
Majmonides Mosze Ben Majmon, Rambam 64,88
Malraux André 378
Man Paul de 87
Manent Pierre 357
Mansfield Harvey 98,173
Maria z Nazaretu 105, 337
Maritain Jacques 283
Marks Karol 257, 350
Maryniarczyk Andrzej 264
Mason George 106
Mateusz, Św., ewangelista 244
Matka Teresa z Kalkuty (Agnes Ganxhe Bojaxhiu) 19-22, 31, 32,35, 37, 91,116
Maxwell James 235
McGrath Alister 257
Mendel Gregor Johann 239
Meulen Kyle Vander 411
Michajlow Michaił 49,390
Michał Anioł (Michelangolo di Ludovico Buonarotti Simoni) 69
Milton John 140,190,331, 344
Mojżesz, prorok 20, 30, 88, 211, 274
Monod Jacques 312
Moravia Alberto 80
Morrow Ashley 411
Mozart Wolfgang Amadeusz 283
Murawski Cezary 92
Mussolini Benito 84, 388,396,397

N

Napoleon I Bonaparte 340
Nee Victor 356
Nelson Horatio 97
Nemoianu Virgil 352, 378
Newman John Henry 62, 73, 131, 209
Newton Isaac 95,106,234,235
Niebuhr Reinhold 131
Nietzsche Friedrich 16, 41, 45, 46, 133, 134,234,345,351,355,362, 363,367
Nikodem z Toledo 336
Niver Laura 411
Noe, postać biblijna 346
Nogar Raymond J., ojciec, OP 76
Noonan Peggy 412
Novak Jana, córka M. Novaka 412
Novak Karen, żona M. Novaka 284,285,412
Novak Michael 18, 151, 152, 169, 174,180,356, 357, 372,385
Novak Richard, syn M. Novaka 44
Novak Richard, ojciec, CSC 7,21

O

O'Brien Justin 346,363
O'Connor Flannery 62
Ockham Wilhelm 214,241
Orygenes 55
Ostrowski Witold 73
Otto Rudolf 39

P

Paine Thomas 111
Paweł z Tarsu, św. 224
Peet Michael van der 35
Peguy Charles 77,399
Penn William 79
Petrarka Francesco 336
Petsch Danuta 245
Piłat Poncjusz 409
Platon 32, 94, 113, 155, 156, 158, 162, 163,192,193,223-225,229, 264,277, 281,305, 330,335,337, 338
Plotyn 225
Popper Karl 146
Priestley Joseph 95
Prior Bryan 411
Pritzl Kurt, ojciec, OP 412

R

Rahab, postać biblijna 406
Ramos Santiago 411

Ratuszyńska (Ratuszinskaja) Irina 49,390
Ratzinger Joseph 17,352, 353,378, 379
Rawls John 358,359
Reagan Ronald 97
Romanek Michał 19
Rougemont Denis de 99
Royal Robert 84 Rubenstein Richard 339
Rufus, syn Szymona Cyrenejczyka 409
Rush Benjamin 168
Russell Bertrand 110
Ryan Kevin 412
Ryden Joshua 411

S

Sacharow Andriej 390
Sartre Jean Paul 45-47,55,80,188, 189,197,250,363
Schall James V, ojciec, SJ 353
Schönborn Christoph 240
Scopes John T. 359
Scully Mark 411
Seneka 80,158,225
Shaw George Bernard 110
Silone Ignazio 80
Skinner Burrhus Frederic 59
Smith Adam 88,244,245,287
Smith Joseph 160
Smyrak Bernard, OCD 26
Sokrates 94,107,148,264,270,277, 281,335,372
Soloveitchik Joseph 96
Sołżenicyn Aleksander 88,390
Spinoza Benedykt (Baruch) 234
Stalin Józef Wissarionowicz 84, 242,388
Stanosz Barbara 53, 232, 301
Stark Rodney 213
Stove David 243,245
Swedberg Richard 356 Szamaj 183
Szaranski Anatol Natan 49, 59-61, 70,194,195, 390
Szekspir William 97,140,233
Szwajcer Piotr J. 53,205,220
Szymon z Cyreny 409

T

Tennyson Alfred 237
Teresa od Dzieciątka Jezus, patrz Teresa z Lisieux
Teresa od Jezusa, patrz Teresa z Avila
Teresa z Ávila, sw. 22,23,26,2831
Teresa z Lisieux, sw. 21-23, 28, 30, 31,35
Thatcher Margaret 387
Thompson Francis 282
Thompson Judith Jarvis 364
Tillich Paul 131
Tocqueville Alexis de 86-88,97,98, 118,372,383, 397
Tomasz z Akwinu (Akwinata), sw. 54,81, 82,88,131,141,157,300, 301,304,305, 317,329,334,336- 338
Turgieniew Iwan 45
Tyson Neil deGrasse 312

V

Valladares Armando 49,390
Vivaldi Antonio 283
Vliet Amy Vander 411
Wallenberg Raoul 390
Wałęsa Lech 115

W

Waszyngton Jerzy 85, 86,114,120, 137, 142,169,170,175,193,194, 366
Watts Hunter 411
Watts, nauczycielka C. Hitchensa 206
Waugh Evelyn 97
Weber Max 356
Whitefield George 119
Whitehead Alfred North 68,69
Winthrop Delba 98
Witte John, junior 333
Wolf Naomi 99,100
Wolter 56 Wood Joseph 412

Y

York AlvinCullum 286

Z

Zaratustra 368 Znamierowski Czesław 211

Ż

Żeleźnik Tadeusz 264

BÓG ~~NIE~~ ISTNIEJE

WYZNANIA ATEISTY

Autor Antony Flew
Wydawnictwo FRONDA

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA - *ROY ABRAHAM VARGHESE* 7
1. ZNACZENIE FLEW W HISTORII ATEIZMU
2. FLEW, POZYTYWIZM LOGICZNY I ODRODZENIE RACJONALNEGO TEIZMU
3. „NOWY ATEIZM" ALBO POWRÓT POZYTYWIZM
WPROWADZENIE 27
CZĘŚĆ PIERWSZA ODRZUCENIE BOGA 33
1. NARODZINY ATEISTY 35
1. PEWNA TEORIA REGRESJI
2. OBLICZE ZŁA
3. MIEJSCE TĘTNIĄCE ŻYCIEM
4. INNY OKSFORD
5. WRASTANIE W FILOZOFIĘ
6. POTYCZKI Z LEWISEM
7. BARDZO OBIECUJĄCE OSIĄGNIĘCIA
8. POZA OKSFORDEM
2. DOKĄD PROWADZĄ ŚWIADECTWA 57
9. WCZESNE ODKRYCIA... I ZAWSTYDZAJĄCE BŁĘDY
10. NOWE ZAINTERESOWANIA
11. NOWE INTUICJE FILOZOFICZNE
12. POSTĘP W FILOZOFII
13. ATEIZM POD LUPĄ
14. NIEZGODA UCZY
15. BÓG I FILOZOFIA
16. DOMNIEMANIE ATEIZMU
17. ZMIANA ZDANIA
3. BEZNAMIĘTNIE O ATEIZMIE 93
18. OBSTAWANIE PRZY SWOIM
19. OBOWIĄZEK DIALOGU
20. POJEDYNEK FILOZOFICZNYCH REWOLWEROWCÓW
21. ANI KROKU W TYŁ
22. DEBIUT NOWOJORSKI
23. POTYCZKI Z DAWKINSEM
24. GRAĆ Z PASJĄ I ZGODNIE Z ZASADAMI
CZĘŚĆ DRUGA ODKRYCIE BOGA 113
4. PIELGRZYMKA ROZUMU 115
25. KARTY NA STÓŁ
26. MYŚLEĆ FILOZOFICZNIE
27. MĄDROŚĆ NA NOWO ODKRYTA
5. KTO NAPISAŁ PRAWA PRZYRODY? 125
28. KTO NAPISAŁ TE WSZYSTKIE KSIĄŻKI?
29. EINSTEINOWSKI „UMYSŁ WYŻSZY"
30. KWANTOWY SKOK KU BOGU
31. CZYJE PRAWA?

32. BOSKI PRAWODAWCA
6. CZY WSZECHŚWIAT WIEDZIAŁ, ŻE PRZYJDZIEMY? 145
33. NASZ PRECYZYJNIE DOSTROJONY WSZECHŚWIAT
34. WIELO ŚWIAT
35. TEORIA WYTRYCH
7. JAK NARODZIŁO SIĘ ŻYCIE? 155
36. ORAGANIZM DZIAŁAJĄCY CELOWO
37. WIELKA TRUDNOŚĆ POJĘCIOWA
38. PO OMACKU
8. CZY COŚ POWSTAŁO Z NICZEGO? 167
39. UNIWERSUM OSTATECZNE
40. NA POCZĄTKU
41. ZANIM NADEJDZIE POCZĄTEK
42. ZDARZENIE ZBYT WIELKIE, ABY NAUKA MOGŁA JE WYJAŚNIĆ
43. POTRZEBA CZYNNIKA STWÓRCZEGO
44. DOBRY ARGUMENT C-INDUKCYJNY
9. POSZUKIWANIE MIEJSCA DLA BOGA 181
45. NIKOGO TAM NIE MA
46. SPRAWSTWO DOSKONAŁE
47. PRAWDZIWE UMEBLOWANIE ŚWIATA
48. SPÓJNA LOGICZNIE MOŻLIWOŚĆ
10. OTWARTOŚĆ NA WSZECHMOC 189
49. OTWARTOŚĆ NA NOWĄ WIEDZĘ
50. GOTOWOŚĆ DO NAWIĄZANIA KONTAKTU
DODATKI 193
DODATEK A: „Nowy ateizm": omówienie krytyczne poglądów Dawkinsa, Dennetta, Wolperta, Harrisa i Stengera - Roy Abraham Varghese 195
1. ROZUMNOŚĆ
2. ŻYCIE
3. ŚWIADOMOŚĆ
4. MYŚLENIE
5. JAŹŃ
6. ŹRÓDŁO TEGO, CO PONADFIZYCZNE
DODATEK B: Objawienie się Boga w dziejach ludzkich - rozmowa o Jezusie z N.T. Wrightem 219
7. ANTONY FLEW: Pytania dotyczące Boskiego Objawienia
8. N. T. WRIGHT: Odpowiedź Skąd wiemy, że Jezus w ogóle istniał?
1. Jakie podstawy w tekstach ma twierdzenie, że Jezus jest wcielonym Bogiem?
2. Jakie mamy dowody na zmartwychwstanie Chrystusa?
9. ANTONY FLEW: Refleksje końcowe

PRZEDMOWA

„Słynny ateista uwierzył w Boga. Jeden z czołowych ateistów świata wierzy teraz w Boga, powołując się na argumenty o charakterze zasadniczo naukowym". Pod takim

nagłówkiem 9 grudnia 2004 roku agencja Associated Press podała wiadomość, w której pisano: „Brytyjski profesor filozofii, będący od ponad pięćdziesięciu lat jednym z czołowych orędowników ateizmu, zmienił front. Obecnie wierzy w Boga, opierając się na argumentach o charakterze zasadniczo naukowym, i mówi o tym w ogłoszonym w czwartek nagraniu wideo". Wiadomość ta niemal od razu stała się wydarzeniem medialnym, była powtarzana i komentowana w radio, w telewizji, w gazetach i na stronach internetowych na całym świecie. Sprawa nabrała takiego rozgłosu, że AP wydała jeszcze dwa komunikaty nawiązujące do pierwszej wiadomości. Bohaterem tej depeszy i większości późniejszych spekulacji był profesor Antony Flew, autor ponad trzydziestu akademickich publikacji filozoficznych, które przez pół wieku pomagały kształtować program ateizmu. Rozprawa Flew zatytułowana *Teologia a falsyfikacja,* przedstawiona pierwotnie w 1950 roku

8

w Oksfordzie na posiedzeniu Klubu Sokratejskiego, którego przewodniczącym był C. S. Lewis, okazała się najczęściej przedrukowywaną publikacją filozoficzną minionego wieku. A teraz Flew po raz pierwszy omawia argumenty i dowody, które skłoniły go do zmiany zdania. Właściwie dopiero ta książka tłumaczy, na czym polegało owo wydarzenie, które narobiło tyle szumu.

Miałem swój skromny udział w historii nagłośnionej przez AP, ponieważ współorganizowałem sympozjum oraz nagranie, w trakcie którego Tony Flew ogłosił swoje - jak czasem żartobliwie powiada - „nawrócenie". Co więcej, poczynając od 1985 roku współorganizowałem wiele konferencji, na których Flew bronił sprawy ateizmu. Dlatego też ta książka ma dla mnie szczególny wymiar osobisty jako swego rodzaju podsumowanie podróży, która rozpoczęła się przed dwudziestu laty.

Co ciekawe, reakcja kręgów ateistycznych na depeszę AP graniczyła z histerią. Jedna z ateistycznych stron internetowych powołała nawet specjalnego korespondenta, który co miesiąc zamieszczał najnowsze materiały na temat odstępstwa Flew od prawdziwej wiary. W wolnomyślicielskiej blogosferze zaroiło się od niedorzecznych przytyków i sztubackich karykatur. Ludzie, którzy piętnowali inkwizycję i palenie czarownic na stosach, teraz upajali się własnym polowaniem na heretyka. Orędownicy tolerancji okazali się mało tolerancyjni. Najwyraźniej zelanci religijni nie mają monopolu na dogmatyzm, nieokrzesanie, fanatyzm i manię prześladowczą.

9

Jednak oszalały tłum nie jest w stanie zmienić przeszłości. A dokonania Flew na niwie ateizmu przewyższają wszystko, co mają do zaproponowania dzisiejsi ateiści.

1. ZNACZENIE FLEW W HISTORII ATEIZMU

Nie ulega wątpliwości, że w ciągu minionych stu lat żaden inny filozof głównego nurtu nie przedstawił równie uporządkowanego, wyczerpującego, oryginalnego i doniosłego stanowiska ateistycznego jak to, które przez pięćdziesiąt lat krytyki teologii wypracował Antony Flew. Przed nim głównymi apologetami ateizmu byli najpierw myśliciele oświeceniowi pokroju Davida Hume'a, następnie zaś dziewiętnastowieczni filozofowie niemieccy Artur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach i Fryderyk Nietzsche.

Ale co z Bertrandem Russellem (który wprawdzie podawał się za agnostyka, jednak w praktyce był ateistą), sir Alfredem Ayerem, Jeanem Paulem Sartre'em, Albertem Camusem i Martinem Heideggerem, czyli wybitnymi myślicielami dwudziestowiecznymi, którzy byli ateistami długo przed ogłoszeniem pierwszych prac Flew? W przypadku Russella jest oczywiste, że w tym obszarze ograniczył się on do garści pamfletów polemicznych, w których dawał wyraz swemu sceptycyzmowi i pogardzie dla religii instytucjonalnej. Książki *What I Believe* i *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem* są jedynie zbiorami artykułów - Russell nie stworzył systemowej filozofii religii. Co

najwyżej zwrócił uwagę na problem zła i podważał tradycyjne dowody istnienia Boga, ale nie wysunął żadnych oryginalnych argumentów. Z kolei Ayera, Sartre'a, Camusa i Heideggera łączy to, że przede wszystkim dążyli do wytworzenia szczególnego zaangażowania w namysł filozoficzny, a odrzucenie Boga było po prostu pochodną tego zaangażowania. Filozofowie ci stworzyli własne systemy myślenia, natomiast ateizm był wytworem ubocznym ich refleksji. Żeby uznać ateizm któregokolwiek z nich, trzeba przyjąć cały system. To samo można powiedzieć o późniejszych nihilistach pokroju Richarda Rorty ego i Jacquesa Derridy.

Oczywiście także wśród wybitnych filozofów z pokolenia Flew zdarzali się ateiści, jak choćby W. V. O. Quine i Gilbert Ryle. Jednak żaden z nich nie zdecydował się na napisanie książki, w której w sposób uporządkowany i wyczerpujący uzasadniłby osobiste przekonanie o nieistnieniu Boga. Dlaczego? Otóż w tamtym czasie wielu filozofów zawodowych uważało tego rodzaju rozważania za niegodne ludzi o ich wykształceniu, a interesujące jedynie dla gawiedzi. Innych wstrzymywała roztropność.

Również w latach późniejszych działali ateiści filozoficzni, którzy analizowali krytycznie i odrzucali tradycyjne argumenty na rzecz istnienia Boga. Spośród autorów takich prac możemy wymienić Paula Edwardsa, Wallace'a Mat- sona i Kaia Nielsena, a następnie J. L. Mackiego, Richarda Gale'a i Michaela Martina. Jednak ich dzieła nie zmieniły

programu, ani reguł dyskusji w taki sposób jak nowatorskie publikacje Flew.

Na czym polegała oryginalność ateizmu Flew? W *Teologii a falsyfikacji, God and Philosophy* i *The Presumption of Atheism* Flew wytoczył nowe argumenty przeciwko teizmowi, które pod pewnymi względami wyznaczyły program dla późniejszej filozofii religii. W *Teologii a falsyfikacji* pytał, w jaki sposób zdania religii mogą wyrażać sensowne stwierdzenia (często cytowana uwaga o „uśmiercaniu przez tysiące zastrzeżeń"[1] w niezapomniany sposób chwyta sedno tej sprawy); w *God and Philosophy* przekonywał, że dyskusja o istnieniu Boga nie może się zacząć, jeżeli nie dowiedzie się najpierw spójności pojęcia wszechobecnego i wszechwiedzącego ducha; w *The Presumption of Atheism* twierdził, że ciężar dowodu spoczywa na teiście, natomiast ateizm jest stanowiskiem początkowym. Oczywiście w trakcie rozważań Flew analizował tradycyjne argumenty na rzecz istnienia Boga. Jednak właśnie nowe sprecyzowanie kryteriów zasadniczo zmieniło naturę dyskusji na ten temat.

W kontekście tych wcześniejszych dokonań niedawne odrzucenie ateizmu przez Flew było bez wątpienia wydarzeniem historycznym. Mniej jednak znany jest fakt, że

Flew już w okresie ateistycznym w pewnym sensie utorował drogę nowemu i silniejszemu teizmowi.

1 Antony Flew, *Teologia afalsyfikacja,* tłum. M. Szczubiałka, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii,* Warszawa 1997, s. 30. (Przyp. tłum.)

12

2. FLEW, POZYTYWIZM LOGICZNY I ODRODZENIE RACJONALNEGO TEIZMU

Oto i paradoks. Broniąc prawomocności rozważań nad twierdzeniami teologii oraz wzywając filozofów religii do objaśnienia wygłaszanych przez nich stwierdzeń, Flew ułatwił odrodzenie racjonalnego teizmu w łonie filozofii analitycznej, gdy skończyło się mroczne panowanie pozytywizmu logicznego. Warto przybliżyć tło tej sprawy.

Jak niektórzy może pamiętają, doktrynę pozytywizmu logicznego stworzyła w latach dwudziestych XX wieku grupa filozofów europejskich zwana Kołem Wiedeńskim, a w świecie anglojęzycznym spopularyzowało ją ogłoszone w 1936 roku dzieło A. J. Ayera pt. *Language, Truth and Logic.* Według pozytywistów logicznych sensowne są tylko te zdania, które dają się zweryfikować na gruncie doświadczenia zmysłowego lub są prawdziwe na mocy swojej formy i znaczenia użytych w nich słów. A zatem zdanie jest sensowne, jeżeli jego prawdziwość lub fałszywość daje się ustalić za pomocą obserwacji empirycznej (np. badania naukowego). Zdania logiki i czystej matematyki są tautologiami, to znaczy, są po prostu prawdziwymi z definicji regułami używania symboli i nie wyrażają żadnej prawdy o świecie. Poza tym nie ma nic, co można by wiedzieć lub rozważać w sposób spójny. Sednem pozytywizmu logicznego jest zasada weryfikacji, czyli twierdzenie, że znaczenie zdania polega na jego weryfikacji. W rezultacie sensowne są tylko te

13

zdania, których używa się w nauce, logice i matematyce. Zdania z obszaru metafizyki, religii, estetyki i etyki są dosłownie bezsensowne, ponieważ nie dają się zweryfikować metodami empirycznymi. Zdania te nie są ani poprawne, ani niepoprawne. Ayer twierdził, że bycie ateistą jest tak samo niedorzeczne jak bycie teistą, ponieważ zdanie: „Bóg istnieje" po prostu jest pozbawione znaczenia.

Dzisiaj autorzy wprowadzeń do filozofii uznają często, że Flew w *Teologii a falsyfikacji* przypuścił utrzymany w duchu pozytywizmu logicznego atak na religię, ponieważ tak samo jak Ayer kwestionował sensowność twierdzeń religii. Jednak taka interpretacja w żadnym razie nie odzwierciedla ani ówczesnego, ani dzisiejszego podejścia Flew do tej sprawy. Otóż w rzeczywistości Flew nie tylko nie popierał pozytywistycznej interpretacji religii, lecz uważał swą rozprawę za gwóźdź do trumny tej szczególnej szkoły uprawiania filozofii.

W 1990 roku, podczas zorganizowanego przeze mnie sympozjum z okazji czterdziestej rocznicy ukazania się *Teologii a falsyfikacji* Flew stwierdził:

> Już na studiach coraz bardziej nużyły mnie i złościły dyskusje filozoficzne, w których z jakimś niezłomnym fatalizmem wracano, aby nie uczynić już ani kroku dalej, do pozytywizmu logicznego, którego w sposób najbardziej błyskotliwy bronił Ayer [...] w *Language, Truth and Logic* [...] W obydwu tych rozprawach

14

> [czyli wersjach *Teologii a falsyfikacji,* przedstawionej najpierw na forum Klubu Sokratejskiego, a następnie ogłoszonej w „University"] przyświecał mi ten sam zamiar. Zamiast obcesowego oznajmienia, że wszystko, co którykolwiek wierzący zechce powiedzieć, należy *a priori* uznać za pozbawione znaczenia, skoro siłą rzeczy naruszy rzekomo niepodważalną zasadę weryfikacji - która, co ciekawe, stawała się tym samym swego rodzaju świeckim objawieniem - chciałem uprawiać bardziej powściągliwą krytykę. Niech wierzący mówią za siebie, osobiście i oddzielnie.

O innych okolicznościach powstania rozprawy *Teologia a falsyfikacja* Flew wspomina w niniejszej książce:

> W ostatnim trymestrze, jaki spędziłem na Uniwersytecie Oksfordzkim, po publikacji *Language, Truth and Logic* Ayera wielu członków Klubu Sokratejskiego doszło do przekonania, że stanowczo trzeba obalić Ayerowską herezję pozytywizmu logicznego - to znaczy twierdzenie, że wszystkie wypowiedzi religijne są pozbawione znaczenia poznawczego. Pierwszą i jedyną rozprawę, jaką przedstawiłem na forum Klubu Sokratejskiego, czyli *Teologię a falsyfikację,* uważałem wtedy za obalenie tezy Ayera. Byłem przekonany, że odniosłem całkowite zwycięstwo i że nie zostawiam miejsca na dalszy spór.

15

Wcześniej czy później wszyscy historycy filozofii przyznają, że pozytywizm logiczny już w latach pięćdziesiątych załamał się pod naporem wewnętrznych sprzeczności. W rozprawie włączonej do redagowanej przeze mnie antologii nawet sir Alfred Ayer stwierdził, że „pozytywizm logiczny umarł dawno temu". „Nie wydaje mi się, jakoby *Language, Truth and Logic* była w zasadzie prawdziwa. Myślę, że roi się w niej od błędów. Sądzę, że była to książka w swoim czasie ważna, bo przyniosła coś w rodzaju katharsis [...] Ale kiedy wejdziemy w szczegóły, znajdziemy mnóstwo błędów, które przez minione pięćdziesiąt lat starałem się poprawiać"[2].
W każdym razie upadek pozytywizmu logicznego i zaproponowane przez Flew nowe reguły prowadzenia sporu nadały nowy impet teizmowi filozoficznemu. Przez minione trzydzieści lat w łonie tradycji analitycznej powstało wiele ważnych dzieł teistycznych, które stworzyli myśliciele tacy jak Alvin Plantinga, Peter Geach, William P. Alston, George Mavro- des, Norman Kretzmann, James F. Ross, Peter van Inwagen, Eleonore Stump, Brian Leftow, John Haldane i wielu innych. W dziełach tych często podejmowano kwestie sensowności wypowiedzi o Bogu, spójności logicznej atrybutów Boga i tego, czy przekonanie o istnieniu Boga może być podstawowe - a więc zagadnienia, które z nadzieją ożywienia dyskusji

2 Sir Alfred Ayer, *The Existence of the Soul,* [w:] Roy Abraham Varghese (red.), *Great Thinkers on Great Questions,* Oxford 1998, s. 49.

16

proponował Flew. W 1980 roku ten zwrot ku teizmowi odnotował w artykule głównym tygodnik „Time": „Choć jeszcze dwadzieścia lat temu właściwie nikt tego nie przewidywał, za sprawą cichej rewolucji myślowej i zmiany sposobu argumentacji wraca Bóg. A co najbardziej intrygujące, dzieje się to [...] w najbardziej wyrafinowanym kręgu intelektualnym filozofów akademickich"[3].

3. „NOWY ATEIZM" ALBO POWRÓT POZYTYWIZMU

W kontekście tego rozwoju historycznego szczególnie interesujące jest nagłe pojawienie się prądu, który nazwano „nowym ateizmem". Erupcja tego ruchu przypadła na 2006 rok (wtedy też, w listopadzie na łamach pisma „Wired" przydano mu tę nazwę). Za sprawą *Odczarowania* Daniela Dennetta, *Boga urojonego* Richarda Dawkinsa, *Six Impossible Things Before Breakfast* Lewisa Wolperta, *The Comprehensible Cosmos* Victora Stengera i *The End of Faith* Sama Harrisa (który książkę tę wydał w 2004 roku, ale w 2006 ogłosił glosę zatytułowaną *Letter to a Christian Nation)* można było odnieść wrażenie, że ruszyła wielka ofensywa rewizjonistycznego i bezkompromisowego ateizmu. Najbardziej rzucającą się w oczy cechą tych książek wcale nie jest poziom argumentacji - średni, oględnie mówiąc

3 *Modernizing the Case for God,* „Time", 7 kwietnia 1980.

- lecz rozgłos, jaki zdobyły i jako bestsellery, i jako „nowy" temat odkryty przez media. Zainteresowaniu mediów sprzyjał fakt, że są to książki napisane nie tylko ze swadą i barwnie, ale i płomiennie.

Nie ulega wątpliwości, że głównym przedmiotem ataku autorów tych dzieł jest religia instytucjonalna jako taka - niezależnie od czasu i miejsca. Myśliciele owi, niczym kaznodzieje straszący ogniem piekielnym, ostrzegają nas przed straszną karą, a nawet apokalipsą, jeżeli nie wyrzekniemy się naszych obłędnych wierzeń i związanych z nimi praktyk. Nie ma miejsca na niedomówienia ani subtelności. Wszystko jest albo czarne, albo białe. Albo jesteś z nami, albo przeciw nam. Każdy, kto okazuje choć odrobinę sympatii przeciwnikom - choćby był wybitnym myślicielem - jest po prostu zdrajcą. Natomiast sami ewangeliści są oczywiście ludźmi wielkiego hartu ducha, którzy głoszą swoje przesłanie w obliczu nieuchronnego męczeństwa.

W jaki sposób te książki i ich autorzy wpisują się w toczoną się przez kilka minionych dziesięcioleci ogólniejszą dyskusję filozoficzną na temat Boga? Otóż wcale tego nie robią.

Po pierwsze pisarze ci w ogóle odmawiają zajmowania się rzeczywistymi zagadnieniami związanymi z kwestią istnienia Boga. Żaden z nich nie rozważa głównych racji skłaniających do postulowania rzeczywistości bóstwa (argumentom na rzecz istnienia Boga Dennett poświęca siedem stron, Harris zaś ani jednej). Nie podejmują zagadnienia narodzin racjonalności

zakorzenionej w strukturze wszechświata, narodzin życia pojętego jako autonomiczne sprawstwo ani narodzin świadomości, myślenia pojęciowego i jaźni. Dawkins początki

życia i świadomości uważa za wydarzenia „jednorazowe", do których doszło za sprawą „szczęśliwego trafu"[4]. Wolpert powiada: „celowo [!] unikałem rozważań o świadomości, która nadal jest w zasadzie słabo rozumiana"[5]. W odniesieniu do narodzin świadomości Dennett, zatwardziały fizykalista, stwierdził raz: „i wtedy stał się cud"[6]. Ponadto żaden z tych autorów nie przedstawia przekonującego światopoglądu, który wyjaśniałby istnienie „posłusznego prawom", podtrzymującego życie i racjonalnie zrozumiałego wszechświata.

Po drugie ci „nowi ateiści" najwyraźniej nie mają pojęcia o błędach i niejasnościach, które doprowadziły do powstania i upadku pozytywizmu logicznego. Kto zaś zapomina o błędach historii, wcześniej czy później musi je powtórzyć. Po trzecie myśliciele ci zapewne nie znają ogromnego dorobku analitycznej filozofii religii ani nowych wyrafinowanych argumentów wysuniętych w obszarze filozoficznego teizmu.

Można by uczciwie rzec, że „nowy ateizm"jest ni mniej, ni więcej powrotem do filozofii pozytywizmu logicznego, która

4 Richard Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 200.
5 Lewis Wolpert, *Six Imposible Things Before Breakfast,* London 2006, s. 217.
6 Daniel Dennett, *living on the Edge,* „Inquiry" 1993, nr 1/2, s. 141.

została odrzucona nawet przez jej najgorętszych orędowników. W rzeczywistości jednak „nowi ateiści" nie wznoszą się nawet na poziom pozytywizmu logicznego. Pozytywiści nie byli aż tak naiwni, żeby ideę Boga uważać za hipotezę naukową - ideę tę uważali za bezsensowną właśnie dlatego, że nie jest hipotezą naukową. Natomiast Dawkins stwierdza wprost, że „istnienie - lub nie - sprawczej superinteligencji to bezdyskusyjnie problem o charakterze naukowym".[7] Oto jedna z takich opinii, o których mawiamy, że nie są nawet błędne! W „Dodatku A" staram się wykazać, że nasze bezpośrednie doświadczenie racjonalności, życia, świadomości, myślenia i jaźni kłóci się z wszelkim ateizmem — również z tym najnowszym.

Ale w tym miejscu warto odnieść się do pewnych komentarzy Dawkinsa, które są bezpośrednio istotne w kontekście tej książki. Otóż stwierdziwszy, że Bertrand Russell „był ateistą aż do przesady bezstronnym, nazbyt gotowym uznać za złudne każde przekonanie, jeżeli właśnie tego wydaje się wymagać logika", dodaje w przypisie: „bodaj z czymś podobnym mieliśmy do czynienia niedawno w przypadku przesadnie nagłośnionej apostazji filozofa Antonyego Flew, który w podeszłym już wieku oznajmił, że nawrócił się na wiarę w pewnego rodzaju bóstwo (co natychmiast rozpętało w Internecie prawdziwe szaleństwo gorliwego naśladownictwa). Jednak Russell był

7 Dawkins, op. cit., s. 94-95.

wielkim filozofem. Russell dostał Nobla"[8]. Infantylna uszczypliwość porównania z „wielkim filozofem" Russellem i pogardliwe nawiązanie do „podeszłego wieku" Flew były do przewidzenia w adresowanej do oświeconych filipice Dawkinsa. Natomiast prawdziwe interesujące w tym fragmencie jest pewne słówko, które wiele mówi o sposobie myślenia Dawkinsa.

Otóż postępek Flew Dawkins nazywa „apostazją". A zatem głównym grzechem Flew jest wyrzeczenie się wiary ojców. Sam Dawkins w innym miejscu przyznał, że jego

ateistyczna wizja świata opiera się na wierze. Mianowicie na postawione mu przez Edge Foundation pytanie: „Czy to, w co pan wierzy, jest prawdą, jeżeli nawet nie może być dowiedzione?", Dawkins odpowiedział: „Wierzę, że wszelkie życie, wszelka inteligencja, wszelka zdolność twórcza i wszelki »zamysł« wszędzie we wszechświecie jest bezpośrednim lub pośrednim wytworem darwinowskiego doboru naturalnego. Wynika z tego, że zamysł pojawia się we wszechświecie późno, dopiero na pewnym etapie ewolucji darwinowskiej. Zamysł nie może wyprzedzać ewolucji, a zatem nie może leżeć u podłoża wszechświata"[9]. Ostatecznie więc odrzucenie przez Dawkinsa najwyższej Inteligencji jest sprawą wiary niepopartej dowodem. I podobnie jak

8 Tamże, s. 124. (Tłumaczenie zmienione. W polskim przekładzie *Boga urojonego* niektóre wyrażenia przywoływane w książce Flew przeinaczono lub pominięto. Tłumaczę wtedy z oryginału, zaznaczając to w przypisie - przyp. tłum.)
9 Richard Dawkins, [w:] John Brockman (red.), *What We Believe but Cannot Prove,* London 2005, s. 9.

wielu ludzi, których przekonania opierają się na ślepej wierze, Dawkins nie potrafi ścierpieć sprzeciwu ani odstępstwa.

W trakcie pewnej dyskusji fizyk John Barrow, odnosząc się do postawy Dawkinsa wobec podstawowej racjonalności wszechświata, stwierdził: „Idee takie w pewien sposób zbijają cię z tropu, Ryszardzie, ponieważ w gruncie rzeczy nie jesteś naukowcem. Jesteś tylko biologiem". Julia Vitullo-Martin wyjaśnia, że według Barrowa biologia jest właściwie nadal gałęzią historii naturalnej. „Biologowie", powiada Barrow, „mają bardzo wąskie, intuicyjne pojęcie złożoności. Nadal trzymają się odziedziczonej dziewiętnastowiecznej koncepcji walki i patrzą tylko na wyniki, na to, co zwycięża resztę. Ale wyniki nie mówią prawie nic o prawach rządzących wszechświatem"[10].

Ojcem intelektualnym Dawkinsa wydaje się Bertrand Russell. W *Bogu urojonym* Dawkins tak oto wspomina lekturę *What I Believe* Russella: „Pamiętam, jakie wrażenie wywarł na mnie ten tekst, gdy, mając jakieś szesnaście lat, czytałem go po raz pierwszy w szkolnej bibliotece"[11]. Russell był stanowczym przeciwnikiem religii instytucjonalnej i w tej mierze może być wzorem dla Harrisa i Dawkinsa. Również pod względem stylu na obydwu wpłynęło upodobanie Russella do sarkazmu, karykatury, nonszalancji i przesady. Ale Russell nie odrzucał Boga z racji intelektualnych. W *My Father, Bertrand Russell* jego

10Julia Vittulo-Martin, *A Scientist's Scientist,* http://www.templeton. org/milestones/milestones_2006-04.asp.
11Dawkins, *Bóg urojony,* s. 473.

córka Katharine Tait stwierdza, że Russell unikał poważnych dyskusji o istnieniu Boga: „W ogóle nie chciał rozmawiać ze mną o religii". Najwyraźniej zrazili go wierzący, z którymi się stykał. „Chciałam przekonać ojca, że znalazłam to, czego szukał, to niewysłowione coś, za którym tęsknił przez całe życie. Chciałam przekonać go, że poszukiwanie Boga nie musi być daremne. Ale to było niemożliwe. Znał zbyt wielu zaślepionych chrześcijan, posępnych moralistów, którzy odbierali życiu wszelką radość i dręczyli przeciwników. Ojciec nigdy nie zobaczył prawdy, którą oni zasłaniali."

Mimo wszystko Tait jest przekonana, że „całe życie" Russella „było poszukiwaniem Boga [...]". „W umyśle mojego ojca, na dnie jego serca, w głębi duszy była pusta przestrzeń, którą niegdyś zajmował Bóg i której ojciec nigdy nie zdołał wypełnić niczym innym." Russell miał „upiorne poczucie braku przynależności, bezdomności na tym świecie"[12]. Sam wypowiedział takie oto przejmujące wyznanie: „samotność duszy człowieka jest nie do zniesienia - nic nie może do niej przeniknąć z wyjątkiem najwyższego napięcia takiej miłości, jaką głoszą religijni kaznodzieje"[13]. Próżno byłoby szukać podobnych refleksji w pismach Dawkinsa.

Jeżeli chodzi o ocenę „apostazji" Flew, Dawkinsowi zapewne nigdy nie przyszło na myśl, że filozofowie - wielcy czy

12 Katharine Tait, *My Father, Bertrand Russell,* New York 1975, s. 189.
13 Bertrand Russell, *Autobiografia 1872-1914,* tłum. B. Zieliński, Warszawa 1996, s. 218.

mniej znani, młodzi czy starzy - zmieniają poglądy kierując się dowodami. Dawkins może wybrzydzać, że są nazbyt gotowi „uznać za złudne każde przekonanie, jeżeli właśnie tego wydaje się wymagać logika", niemniej kierują się oni logiką, a nie strachem przed „apostazją".

Zwłaszcza Russell z takim upodobaniem zmieniał poglądy, że inny słynny filozof brytyjski, C. D. Broad, pozwolił sobie na następujący komentarz: Jak wiadomo, pan Russell co parę lat tworzy nowy system filozoficzny"[14]. Zmiana poglądów na podstawie dowodów nie jest niczym niezwykłym w filozofii. Wspomniałem już o tym, że Ayer odżegnał się od młodzieńczego pozytywizmu. Innym przykładem równie zasadniczej zmiany poglądów jest zwrot J. N. Findlaya, który w rozprawie włączonej do redagowanej przez Flew antologii *New Essays in Philosophical Theology* (1955) twierdził, że można dowieść nieistnienia Boga[15], po czym w ogłoszonym w 1970 roku dziele *Ascent to the Absolute* zajął stanowisko przeciwne. W tej i w następnych książkach Findlay dowodzi, że umysł, rozum, inteligencja i wola osiągają pełnię w Bogu, czyli w tym, który jest samoistny i któremu należy się cześć i bezwarunkowe oddanie.

14 J. H. Muirhead (red.), *Contemporary British Philosophy,* vol. 1, London 1924, s. 79.
15 J. N. Findlay, *Can God's Existence Be Disproved?,* [w:] Antony Flew, Alasdair Maclntyre (red.), *New Essays in Philosophical Theology,* New York 1955, s. 47. (Przekład polski: *Czy można dowieść nieistnienia Boga?,* tłum. T. Baszniak, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii,* Warszawa 1997. Przyp. tłum.)

Argument Dawkinsa z „podeszłego wieku" (o ile w ogóle zasługuje na to miano) jest szczególnie nieprzyjemną wersją nieuprawnionej argumentacji *ad kominem,* na którą nie ma miejsca w dyskursie cywilizowanym. Autentyczny myśliciel ocenia argumenty i wagę dowodów bez względu na rasę, płeć lub wiek tego, kto je przedstawia.

Z równym zapamiętaniem Dawkins - podobnie jak niektórzy inni „nowi ateiści" - szermuje „argumentem", że żaden naukowiec z prawdziwego zdarzenia nie wierzy w Boga. Na przykład wypowiedzi Einsteina o Bogu interpretuje jako metaforyczne odniesienia do przyrody. Dawkins twierdzi, że Einstein jest albo po prostu ateistą (jak on), albo co najwyżej panteistą. Jest to jednak jaskrawo nieuczciwe odczytanie postawy Einsteina. Dawkins przywołuje tylko takie jego wypowiedzi, które wyrażają niechęć wobec religii instytucjonalnej i objawionej, umyślnie natomiast pomija nie tylko te, w

których Einstein przyznawał się do wiary w to, że prawa przyrody są przejawami „wyższego umysłu" i „wyższej siły rozumującej", lecz również jego bezpośrednie odżegnanie się zarówno od panteizmu, jak i ateizmu. (To umyślne przekłamanie prostuje także Flew w tej książce.)
Kiedy w trakcie niedawnej wizyty słynnego fizyka teoretycznego Stephena Hawkinga w Jerozolimie zapytano go, czy wierzy w istnienie Boga, odpowiedział, że rzeczywiście wierzy w jego istnienie, „ale że ta boska moc po ustanowieniu praw

przyrody i fizyki nie zarządza już światem"[16]. Oczywiście wielu innych wielkich uczonych współczesności, jak choćby Heisenberg i Planck, wierzyło w Umysł boski, opierając się na argumentach racjonalnych. Ale i ten fakt Dawkins wymazał ze swojej wizji historii nauki.

Dawkins kontynuuje w istocie osobliwą tradycję zainaugurowaną przez takich popularyzatorów nauki z poprzedniego pokolenia jak Carl Sagan i Isaac Asimov. Autorzy ci nie uważali się za sprawozdawców, lecz za najwyższych kapłanów. Podobnie jak dzisiaj czyni Dawkins, chcieli nie tylko upowszechniać wiedzę o odkryciach nauki, lecz również decydować o tym, jakie poglądy w kwestiach metafizycznych wolno mieć wyznawcom nauki. Postawmy sprawę jasno. Wielu największych naukowców wiąże bezpośrednio swą pracę naukową z przeświadczeniem o istnieniu „wyższego umysłu", Umysłu Boga. Można to różnie rozumieć, ale to po prostu fakt, którego owi popularyzatorzy nie mają prawa przemilczać w imię swoich celów. Choćby w odniesieniu do pozytywizmu Einstein rzekł wprost: „Nie jestem pozytywistą. Pozytywizm głosi, że to, czego nie można zaobserwować, nie istnieje. Z naukowego punktu widzenia stanowisko to jest nie do utrzymania, ponieważ

16 Zapis rozmów Hawkinga z ortodoksyjnym żydem Saulem Pasternakiem, który woził go specjalnym pojazdem, zamieścił hebrajski tygodnik .Jeruzalem" w numerze z 22 grudnia 2006 roku (s. 28) w artykule zatytułowanym *Kierowca pana Hawkinga.* Uwagę na to źródło zwrócił mi izraelski fizyk i pisarz Gerald Schroeder.

nie sposób wiarygodnie ustalić, co ludzie »mogą«, a czego »nie mogą« zaobserwować. Trzeba by zatem rzec: »istnieje tylko to, co obserwujemy«, a to jawny fałsz"[17].

Jeżeli popularyzatorzy chcą zniechęcać ludzi do wiary w Boga, muszą przedstawiać argumenty na rzecz stanowiska ateistycznego. Dzisiejsi ewangeliści ateizmu właściwie nie starają się bronić swojej sprawy w ten sposób. Zamiast tego atakują, skupiając uwagę na dobrze znanych nadużyciach, jakich w historii dopuszczały się wielkie religie światowe. Ale wybryki i okrucieństwa religii instytucjonalnej nie mają żadnego związku z kwestią istnienia Boga, tak jak zagrożenia stwarzane przez rozwój broni jądrowej nie mają związku z kwestią tego, czy $E = mc^2$.

Czy zatem Bóg istnieje? Jakie są argumenty starych i nowych ateistów? I jakie jest znaczenie nauki nowoczesnej dla tej sprawy? Nieprzypadkowo w tym szczególnym momencie historii myśli, gdy w modzie znów jest stary pozytywizm, na arenę zmagań intelektualnych wrócił myśliciel, który przed półwieczem przyczynił się do pokonania pozytywizmu, a dziś odpowiada właśnie na te pytania.

17 Albert Einstein, wg Alice Calaprice (red.), *The New Quotable Einstein,* Princeton 2005, s. 238.

WPROWADZENIE

Odkąd ogłosiłem moje „nawrócenie" na deizm, przy rozmaitych okazjach spotykałem się z prośbą, abym wskazał powody, które skłoniły mnie do tej zmiany zdania. W kilku napisanych później artykułach i w przedmowie do wydania *God and Philosophy* z 2005 roku zajmowałem się głównie najnowszymi publikacjami, które są istotne z punktu widzenia trwającej dyskusji o Bogu, natomiast nie mówiłem nic nowego na temat własnych poglądów. W końcu namówiono mnie do napisania tej książki, którą można by nazwać moją ostatnią wolą i testamentem. Krótko mówiąc, wierzę teraz, że - jak głosi tytuł - Bóg istnieje!

Podtytuł: *jak najsłynniejszy ateista zmienił światopogląd,* nie jest moim pomysłem. Ale chętnie nań przystałem, ponieważ wykorzystywanie celnych i intrygujących tytułów uważam za swego rodzaju tradycję rodzinną. Mój ojciec teolog ogłosił w swoim czasie zbiór rozpraw własnych i napisanych przez jego dawnych uczniów i tej zaczepnej książeczce nadał paradoksalny, a zarazem adekwatny tytuł - *Katolicyzm protestantyzmu.* Potem ja, idąc w ślady ojca pod względem formy prezentacji

poglądów, chociaż nie pod względem samej doktryny, nadawałem swoim artykułom takie tytuły jak Z/z *dobroczyńcy?* lub *Czy zakład Pascala to jedyny pewniak?*

Od razu chciałbym wyjaśnić pewną sprawę. Kiedy media i wszechobecny Internet rozpowszechniły wiadomość o tym, że zmieniłem poglądy, niektórzy dyskutanci natychmiast uznali, że pewną rolę w tym „nawróceniu" odegrał mój podeszły wiek. Twierdzi się, że strach jest potężnym czynnikiem ogniskującym myślenie, wobec czego ci krytycy doszli do wniosku, że bliska perspektywa przejścia do życia pozagrobowego wywołała we mnie coś w rodzaju nawrócenia na łożu śmierci. Nie mam wątpliwości, że ludzie ci nie znają ani moich pism na temat nieistnienia życia pozagrobowego, ani moich obecnych poglądów w tej sprawie. Przez przeszło pół wieku odrzucałem nie tylko istnienie Boga, lecz również istnienie życia pozagrobowego. Wykłady imienia Gifforda, które ogłosiłem jako *The Logic of Morality,* są ukoronowaniem moich rozważań na ten temat. I jest to jedna z tych kwestii, w których nie zmieniłem zdania. Nie mając szczególnego objawienia, co jest możliwością, którą w tej książce dobrze zarysował N. T. Wright, nie wierzę, że „przeżyję" śmierć. Pragnę więc oficjalnie zdementować pogłoski, jakobym wdawał się w pascalowskie rachunki.

Chcę również przypomnieć, że nie pierwszy raz „zmieniłem front" w sprawie fundamentalnej. Na przykład czytelnicy, którzy znają mnie jako żarliwego obrońcę wolnego rynku, będą zapewne zaskoczeni faktem, że kiedyś byłem marksistą

(o czym więcej piszę w II rozdziale tej książki). A znów przed mniej więcej dwudziestu laty odrzuciłem moje wcześniejsze stanowisko głoszące, że wszystkie decyzje człowieka są w pełni zdeterminowane przez przyczyny fizyczne.

Skoro jest to książka o tym, dlaczego zmieniłem zdanie w kwestii istnienia Boga, to najpierw warto wyjaśnić, w co i dlaczego wierzyłem przed „zwrotem". Staram się to

uczynić w trzech pierwszych rozdziałach, a następne siedem poświęcam ukazaniu, jak doszedłem do odkrycia Boga. W pracy nad tymi siedmioma rozdziałami bardzo pomagały mi dyskusje z profesorami Richardem Swinburnem i Brianem Leftowem, czyli poprzednim i obecnym kierownikiem katedry imienia Nollotha w Oksfordzie.

Do książki tej dołączyłem dwa dodatki. Pierwszy jest napisaną przez Roya Abrahama Varghesego analizą nowego ateizmu Richarda Dawkinsa i innych. Drugi zawiera zapis nierozstrzygniętego dialogu o sprawie ogromnej wagi dla większości wierzących, a mianowicie kwestii tego, czy w dziejach ludzkości w jakikolwiek sposób objawił się Bóg, ze szczególnym uwzględnieniem twierdzeń na temat Jezusa z Nazaretu. Mając na uwadze podtrzymanie dyskusji w tej sprawie, N. T. Wright, badacz Nowego Testamentu i obecny biskup Durham w jednej osobie, był łaskaw przedstawić własną ocenę świadectw historycznych, na których teiści chrześcijańscy opierają wiarę w Chrystusa. Muszę przyznać, że argumenty biskupa Wrighta uważam za nieporównanie

najlepsze racje na rzecz przyjęcia wiary chrześcijańskiej, z jakimi się w ogóle zetknąłem.

Wypada chyba jeszcze powiedzieć parę słów na temat mojej „sławy" jako ateisty, o której wspomniano w podtytule. Moją pierwszą pracą antyteologiczną jest napisana w 1950 roku rozprawa *Teologia a falsyfikacja.* Rozprawę tę włączono do ogłoszonej w 1955 roku antologii *New Essays in Philosophical Theology*, którą zredagowałem wespół z Alasdairem Mac Intyre'em. *New Essays* były próbą oceny znaczenia, jakie dla kwestii teologicznych miał ruch intelektualny, który nazywano podówczas „rewolucją w filozofii". Moim następnym ważnym dziełem była wydana w 1966 roku książka *God and Philosophy,* którą wznawiano w latach 1975,1984 i 2005. W przedmowie do ostatniego wydania Paul Kurtz, jeden z czołowych ateistów naszych czasów i autor *Manifestu humanistycznego II,* napisał, że „Prometheus Books z radością wznawia książkę, która jest już klasyczną pozycją z dziedziny filozofii religii". Rozważania zawarte w *God and Philosophy* kontynuowałem w ogłoszonej w 1976 roku pracy *The Presumption of Atheism,* którą w 1984 wydano w Stanach Zjednoczonych jako *God, Freedom and Immortality.* Za inne znaczące swoje dzieła uważam *Hume's Philosophy of Belief,* dwuczęściową *Logic and Language, An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre,* a także *Darwinian Evolution* i *The Logic of Morality.*

Iście paradoksalną wymowę ma fakt, że pierwszą publiczną argumentację na rzecz ateizmu przedstawiłem pierwotnie

na forum stowarzyszenia, któremu przewodniczył największy apologeta chrześcijański minionego stulecia - a mianowicie na posiedzeniu Klubu Sokratejskiego, którego prezesem był C. S. Lewis. Inny paradoks polega na tym, że mój ojciec był jednym z czołowych angielskich pisarzy i kaznodziejów metodystycznych. Ponadto na początku kariery w ogóle nie zamierzałem zostać zawodowym filozofem.

Skoro wszystko, co dobre, a chyba i wszystko inne w świecie musi się skończyć, nie będę przedłużał tych uwag wprowadzających. Kwestię oceny racji, które skłoniły mnie do zmiany zdania w sprawie istnienia Boga, zostawiam czytelnikom.

CZĘŚĆ PIERWSZA
ODRZUCENIE BOGA

1. NARODZINY ATEISTY

Nie zawsze byłem ateistą. Początkowo wiodłem życie religijne. Wychowałem się w rodzinie chrześcijańskiej i chodziłem do chrześcijańskiej szkoły prywatnej. W istocie jestem synem kaznodziei.

Mojego ojca ukształtowało oksfordzkie Merton College i został duchownym Kościoła metodystycznego, nie zaś państwowego Kościoła Anglii. Chociaż serce oddał na zawsze ewangelizacji i, jak powiedzieliby anglikanie, pracy parafialnej, moje najwcześniejsze wspomnienie o nim pochodzi z okresu, gdy był już nauczycielem na wydziale studiów nad Nowym Testamentem w metodystycznym kolegium teologicznym w Cambridge. Później został rektorem tej uczelni i stanowisko to piastował aż do emerytury, którą do samej śmierci spędził w Cambridge. Oprócz wypełniania obowiązków naukowych i nauczycielskich związanych z tymi funkcjami, ojciec prowadził rozległą działalność jako przedstawiciel metodystów w rozmaitych organizacjach międzywyznaniowych. Przez roczne kadencje pełnił również funkcje przewodniczącego

Konferencji Kościoła Metodystycznego, a także Rady Wspólnej Wolnych Kościołów.

Trudno byłoby mi znaleźć w moim dzieciństwie jakiekolwiek konkretne zapowiedzi moich późniejszych przekonań ateistycznych. Posłano mnie do Kingswood School w Bath, którą potocznie nazywano K.S. Była to — jak i nadal na szczęście jest - publiczna szkoła z internatem (czyli placówka tego rodzaju, którą wszędzie indziej w świecie anglojęzycznym nazwano by paradoksalnie *prywatną* szkołą z internatem). Szkołę tę założył John Wesley, twórca Kościoła metodystycznego, w celu kształcenia synów kaznodziejów tego kościoła. (Przeszło sto lat później utworzono jeszcze Queenswood School, służącą kształceniu w odpowiednio egalitarnym duchu również córek kaznodziejów metodystycznych.)

Do Kingswood wstąpiłem jako szczery i sumienny, chociaż nie gorliwy, chrześcijanin. Nigdy nie rozumiałem sensu obrzędów religijnych, a byłem o wiele za mało muzykalny, aby cieszyć się śpiewaniem hymnów lub choćby w nim uczestniczyć. Literatury religijnej nigdy nie czytałem z takim niepohamowanym zapałem, z jakim pochłaniałem książki traktujące o polityce, historii, nauce - i właściwie niemal z wszystkich innych dziedzin. Chodzenie do kaplicy lub kościoła, odmawianie modlitw i wszystkie pozostałe obrzędy religijne były dla mnie sprawą mniej lub bardziej uciążliwego obowiązku. Nigdy nie odczułem najmniejszego pragnienia, aby zjednoczyć się z Bogiem.

Nie potrafię wyjaśnić, dlaczego — odkąd tylko pamiętam - miałem dość obojętny stosunek do praktyk i zagadnień religijnych, które w tak wielkim stopniu kształtowały świat mojego ojca. Po prostu nie przypominam sobie, aby tego rodzaju obrządki wzbudzały we mnie jakiekolwiek zainteresowanie lub zapał. I nie wydaje mi się również, aby zgłębianie chrześcijaństwa lub uczestnictwo w obrzędach wprawiło mnie kiedykolwiek w oczarowanie umysłowe lub „napełniło moje serce dziwnym ciepłem", że użyję słynnego sformułowania Wesleya. Czy ten młodzieńczy brak zapału do religii był

przyczyną, czy skutkiem, czy jednym i drugim - nie wiem. Natomiast wiem, że wszelką wiarę, jaką miałem wstępując do K.S., utraciłem, nim skończyłem tę szkołę.

1. PEWNA TEORIA REGRESJI

Dowiedziałem się, że Barna Group, czyli czołowa chrześcijańska pracownia badania opinii publicznej, ustaliła na podstawie sondaży, że człowiek pod koniec życia wierzy zasadniczo w to samo, w co wierzył w wieku trzynastu lat. Niezależnie od tego, czy ten wniosek jest słuszny, w moim przypadku rzeczywiście jest tak, że przekonania, do których doszedłem będąc w mniej więcej tym wieku, towarzyszyły mi przez większą część dorosłego życia.

Nie potrafię sobie przypomnieć, ani jak, ani kiedy zaczęła się ta zmiana. Ale tak samo jak w przypadku każdego myślącego

człowieka moje przekonania z pewnością kształtowały się pod wpływem wielorakich czynników. Wśród tych czynników jednym z najistotniejszych było zapewne to, co Immanuel Kant nazwał „zapałem, który przystoi uczoności"[1], a co, jak sądzę, podzielałem z ojcem. Otóż tak samo jak ojciec byłem gotów podążać drogą „mądrości" pojętej tak, jak opisał ją Kant, powiadając, że „wśród niezliczonych nasuwających się zadań wybierać te, których rozwiązanie jest dla człowieka możliwe, jest zasługą mądrości"[2]. Chrześcijańskie poglądy mojego ojca przywiodły go do przekonania, że najważniejszym z tych zadań jest objaśnianie, upowszechnianie i wcielanie w życie wszystkiego tego, co jest prawdziwym przesłaniem Nowego Testamentu. Obrana przeze mnie droga intelektualna wiodła oczywiście w innym kierunku, ale podążanie w tę stronę wiązało się właśnie z owym zapałem, który dzieliłem z ojcem.

Przypominam sobie również niezwykle pożyteczną przestrogę ojca, który przy różnych okazjach pouczał mnie, że kiedy bibliści chcą właściwie zrozumieć jakieś osobliwe pojęcie starotestamentowe, nie próbują określać jego znaczenia na własną rękę — po prostu głęboko się nad nim zastanawiając. Zamiast tego wyszukują i badają w jak najbogatszych kontekstach wszelkie możliwe współczesne zastosowania

1 Immanuel Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki,* [w:] Kant, *Pisma przedkrytyczne,* tłum. W. M. Kozłowski, Toruń 1999, s.133. (Przyp. tłum.)
2 Tamże, s. 133. (Przyp. tłum.)

odpowiedniego słowa hebrajskiego. To podejście naukowe ukształtowało pod wieloma względami podstawową metodę moich najwcześniejszych poszukiwań intelektualnych - metodę, której w istocie nie wyrzekłem się do dzisiaj, a która polega właśnie na wyszukiwaniu i kontekstowym badaniu wszelkich istotnych informacji na dany temat. Dostrzegam dozę ironii w tym, że zapewne właśnie środowisko domowe, w którym się wychowałem, zaszczepiło mi zapał do dociekań krytycznych, które w ostatecznym rachunku popchnęły mnie do odrzucenia wiary ojca.

2. OBLICZE ZŁA

W jednej z późniejszych prac ateistycznych stwierdziłem, że do wniosku o nieistnieniu Boga doszedłem o wiele za szybko, o wiele za łatwo i na podstawie racji, które po latach uznałem za niewłaściwe. To negatywne rozstrzygnięcie sprawdzałem potem często i gruntownie, ale niemal przez siedemdziesiąt lat nigdy nie odkryłem powodów, które uzasadniałyby jego zasadnicze odwołanie. Jedną z racji mojego wczesnego nawrócenia się na ateizm był problem zła.

Ojciec co roku zabierał matkę i mnie na zagraniczne wakacje. Chociaż jako duchowny zarabiał zbyt mało, aby było nas stać na takie wyjazdy, wczesnym latem często dorabiał pracując dla Komisji Egzaminacyjnej Szkół Średnich (która przeprowadzała egzaminy nazywane dzisiaj *A-level).* Poza

tym mogliśmy oszczędzić na kosztach samego przejazdu, ponieważ ojciec władał biegle językiem niemieckim, który opanował przed I wojną światową w trakcie dwóch lat studiów teologicznych w Marburgu. Dzięki temu mógł zabierać nas na wakacje do Niemiec, a także raz lub dwa do Francji, nie korzystając z pośrednictwa biura podróży. Zdarzało się również, że ojciec występował jako przedstawiciel Kościoła metodystycznego na międzynarodowych konferencjach teologicznych. Wtedy zabierał matkę i mnie - jedynaka - jako osoby towarzyszące.

Te wyjazdy zagraniczne w latach poprzedzających II wojnę światową wywarły na mnie wielki wpływ. Doskonale pamiętam miasteczka, przed którymi wisiały transparenty lub stały tablice głoszące: „Nie chcemy tu Żydów". Przed biblioteką publiczną widziałem wywieszkę z napisem: „Regulamin tej placówki zabrania wypożyczania książek Żydom". Pamiętam przemarsz oddziałów szturmowych w brunatnych koszulach wśród letniej bawarskiej nocy. W czasie naszych wyjazdów rodzinnych widziałem żołnierzy Waffen-SS w czarnych mundurach i z trupimi główkami na czapkach.

Takie przeżycia utkały osnowę mojej młodości i w moich oczach, podobnie jak w oczach wielu innych, stawiały pod wielkim znakiem zapytania istnienie wszechmocnego Boga miłości. Nie potrafię ocenić, jak głęboko wpłynęły na moje myślenie. W każdym razie zaszczepiły mi na całe życie wyczulenie na bliźniacze zło antysemityzmu i totalitaryzmu.

3. MIEJSCE TĘTNIĄCE ŻYCIEM

Kto dorastał w latach trzydziestych i czterdziestych w rodzinie takiej jak moja - a więc należącej do Kościoła metodystycznego - siłą rzeczy wychowywał się w Cambridge, nie będąc jednak typowym jego mieszkańcem. Przede wszystkim teologia nie uchodziła już tu za „królową nauk", jak to nadal bywało na innych uniwersytetach. Również kolegium kształcące duchownych nie było szczególnie prestiżową uczelnią. W rezultacie nigdy nie zrosłem się z Cambridge, chociaż mój ojciec uważał to miasto za swoje. W każdym razie od 1936 roku, gdy posłano mnie do szkoły z internatem, w okresach nauki szkolnej praktycznie nie bywałem w rodzinnym mieście.

Za moich czasów Kingswood było miejscem tętniącym życiem, a szkołą kierował człowiek zasługujący na miano jednego z najlepszych dyrektorów. W roku poprzedzającym moje przybycie Kingswood zdobyła najwięcej stypendiów

konkursowych w Oksfordzie i Cambridge ze wszystkich szkół zrzeszonych w Headmaster's Conference[3]. A trzeba wiedzieć, że dyskutowaliśmy żywo nie tylko podczas zajęć w klasach i w pracowni przyrodniczej.

Nikt zatem nie powinien się dziwić, jeżeli powiem, że znalazłszy się w tak inspirującym środowisku zacząłem odczuwać

3 Headmasters Conference jest zrzeszeniem szkół prywatnych w Zjednoczonym Królestwie. (Przyp. tłum.)

wątpliwości wobec niezachwianej wiary moich przodków, która już wcześniej nie budziła we mnie głębszych uczuć. W ostatniej klasie (czyli wyższej szóstej, która odpowiada dwunastej w systemie amerykańskim, podczas gdy zamiast jedenastej mamy niższą szóstą) regularnie spierałem się z kolegami utrzymując, że idea Boga, który jest zarazem wszechmocny i doskonale dobry, kłóci się z namacalnymi przejawami zła i niedoskonałości w świecie. Za mojej bytności w K. S. podczas nabożeństw niedzielnych kaznodzieje nigdy nie odwoływali się do życia przyszłego w niebie albo w piekle. Kiedy kazanie głosił dyrektor, A. B. Sackett, co zdarzało się rzadko, przesłanie zawsze dotyczyło cudów i wspaniałości przyrody. Tak czy inaczej, nim skończyłem piętnaście lat, odrzuciłem twierdzenie, że wszechświat został stworzony przez nieskończenie dobrego i wszechmocnego Boga.

Czytelnik śmiało może uznać, że skoro odczuwałem wątpliwości co do istnienia Boga, to powinienem poradzić się w tej sprawie ojca, który był przecież kapłanem. Ale nigdy nie uczyniłem tego. W imię utrzymania spokoju domowego, a zwłaszcza w imię oszczędzenia zgryzoty ojcu starałem się jak najdłużej ukrywać przed domownikami moje rozstanie z religią. O ile wiem, udawało mi się to przez długie lata.

Jednak w styczniu 1946 roku, kiedy miałem prawie dwadzieścia trzy lata, wieści o tym, że jestem zarówno ateistą, jak i mortalistą (czyli nie wierzę w życie pozagrobowe) i że nie ma żadnych szans na to, abym mógł odstąpić od tych przekonań,

krążyły już tak szeroko, że dotarły również do moich rodziców. Poglądy zmieniłem tak całkowicie i stanowczo, że w domu uznano, iż nie ma sensu podejmować dyskusji w tej sprawie. Natomiast dzisiaj, przeszło pół wieku później, mogę powiedzieć, że mojego ojca ogromnie uradowałoby moje obecne stanowisko w kwestii istnienia Boga - zwłaszcza dlatego, że uznałby je za wielkie wsparcie sprawy chrześcijańskiej.

4. INNY OKSFORD

Po szkole Kingswood wstąpiłem na Uniwersytet Oksfordzki. Do Oksfordu przybyłem w trymestrze zimowym (trwającym od stycznia do marca) 1942 roku. Toczyła się II wojna światowa i jako osiemnastoletni student już po kilku dniach przeszedłem badania lekarskie i zostałem urzędowo wcielony do Królewskich Sił Powietrznych. Podczas wojny niemal wszyscy studenci spełniający odpowiednie wymagania zdrowotne w każdym tygodniu w okresie nauki jeden dzień poświęcali na służbę w wyznaczonej im jednostce wojskowej. W moim przypadku był to Dywizjon Lotniczy Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Moja służba wojskowa, którą przez rok odbywałem w ograniczonym wymiarze godzin, a następnie w pełnym wymiarze, w ogóle nie wiązała się z bezpośrednim udziałem w walce. Najpierw uczono mnie podstaw japońskiego na Wydziale Studiów Orientalnych i Afrykańskich Uniwersytetu

Londyńskiego, a później służyłem w Bletchley Park[4] jako tłumacz przechwyconych i rozszyfrowanych przez nasz wywiad depesz lotnictwa japońskiego. Po kapitulacji Japonii (czekając już na zwolnienie do cywila) zajmowałem się tłumaczeniem przechwyconych depesz nowo sformowanej armii francuskiej, która okupowała część zachodnich Niemiec.

Studia stacjonarne w Oksfordzie wznowiłem na początku stycznia 1946 roku, a egzaminy dyplomowe miałem złożyć w lecie 1947. Podczas mojej nieobecności Oksford bardzo się zmienił. Uniwersytet był teraz środowiskiem o wiele bardziej inspirującym niż przed trzema laty, gdy go opuściłem. Swoje znaczenie miało i to, że w odróżnieniu od czasów po I wojnie światowej tym razem z wojny szczęśliwie wróciło o wiele bardziej zróżnicowane grono zarówno pracowników cywilnych, jak i autentycznych żołnierzy. Na przykład w Studium Dyplomowym Nauk Humanistycznych, gdzie przygotowywałem się do dyplomu, niektóre zajęcia z historii Grecji starożytnej prowadzili weterani, którzy w czasie wojny pomagali greckim partyzantom czy to na Krecie, czy w Grecji kontynentalnej. Wykłady takich ludzi tchnęły pewnym romantyzmem i bardziej poruszały młodych słuchaczy.

Egzaminy dyplomowe złożyłem w trymestrze letnim 1947 roku. Ku mojemu zaskoczeniu i radości otrzymałem

4 W Bletchley Park, około 80 km od Londynu, mieściła się siedziba służb kryptologicznych armii brytyjskiej. (Przyp. tłum.)

najwyższą ocenę (którą w Zjednoczonym Królestwie nazywamy „jedynką"). Wypadłszy tak dobrze, porozumiałem się z Johnem Mabbottem, który był moim opiekunem naukowym w St. John's College. Powiedziałem mu, że rezygnuję z pierwotnego zamiaru ubiegania się o drugi licencjat w nowo otwartym Instytucie Filozofii i Psychologii. Postanowiłem zrobić magisterium w dziedzinie filozofii.

5. WRASTANIE W FILOZOFIĘ

Mabbott umożliwił mi podjęcie magisterskich studiów filozoficznych pod kierunkiem Gilberta Ryle'a, który piastował wówczas katedrę filozofii metafizycznej imienia Waynflete'a. Przez drugi trymestr roku akademickiego 1947-1948 Ryle pełnił funkcję dziekana trzech oksfordzkich katedr filozoficznych.

Dopiero wiele lat później z pasjonujących wspomnień Mabbotta pt. *Oxford Memories* dowiedziałem się, że on i Ryle przyjaźnili się od czasu, gdy się poznali w Oksfordzie. Gdybym studiował w innym kolegium i gdyby inny opiekun zapytał mnie, którego z trzech możliwych promotorów wybieram, z pewnością wskazałbym Henry'ego Price'a, z którym łączyło mnie zainteresowanie dziedziną nazywaną wówczas badaniami psychicznymi, a dziś zwaną parapsychologią. Moja pierwsza książka nosi w istocie tytuł

Nowe podejście do badań psychicznych, a wraz z Priceem występowałem potem nieraz na konferencjach poświęconych tej dziedzinie. Ale nie mam

wątpliwości, że gdyby moim promotorem został Price, nie zdobyłbym stypendium akademickiego wtedy, gdy konkurencja była wyjątkowo silna. Po prostu zbyt wiele czasu zajmowałyby nam rozmowy o wspólnych zainteresowaniach.

Tak więc dzięki temu, że 1948 rok przepracowałem solidnie pod kierunkiem Ryle'a, zdobyłem rzeczone stypendium, czyli stypendium badawcze imienia Johna Locke'a w dziedzinie filozofii umysłu. Tym samym objąłem stanowisko, które w każdym innym kolegium oksfordzkim niż Christ Church nazwano by (próbną) asystenturą, ponieważ było po prostu etatem dydaktycznym. Jednak w nomenklaturze przyjętej w Christ Church byłem jedynie (przyjętym na okres próbny) „studentem".

W tym roku, gdy uczyłem w Oksfordzie, dotarły do nas nauki słynnego filozofa Ludwiga Wittgensteina, którego podejście do filozofii wpłynęło na moją metodę. Otóż nauki Wittgensteina dotarły do Oksfordu w postaci maszynopisów pojedynczych wykładów - wydanych potem w tomach *Niebieski* i *brązowy zeszyt* oraz *Uwagi o podstawach matematyki* - a sam autor dołączył do nich listy, w których wskazywał, komu wolno pokazać poszczególne wykłady, a komu nie. Wraz z pewnym kolegą - jako wolni od jakichkolwiek zobowiązań wobec Wittgensteina - postanowiliśmy powielić wszystkie jego wykłady krążące podówczas w Oksfordzie, tak aby mógł się z nimi zapoznać każdy zainteresowany.

Ten dobry skutek, jak powiedziałoby się w nomenklaturze ówczesnych filozofów moralności, urzeczywistniliśmy w ten

sposób, że najpierw zapytaliśmy wszystkich kolegów zajmujących się filozofią, czy mają maszynopisy wykładów Wittgensteina, a jeżeli tak, to których. A że było to długo przed wynalezieniem kserokopiarki, wynajęliśmy stenotypistkę, która sporządziła tyle kopii, aby wystarczyło ich dla wszystkich zainteresowanych. (Właściwie nie zdawaliśmy sobie wtedy sprawy, że upowszechnianie tych nowatorskich wykładów w wąskim kręgu, a zatem pod warunkiem zachowania tajemnicy, skłaniałoby wykluczonych do podsycania plotek o tym, że Wittgenstein — niewątpliwy geniusz filozoficzny - w rzeczywistości jest szarlatanem, który tylko pozuje na geniusza!)

Ryle poznał Wittgensteina po jego przybyciu do Cambridge. Zaprzyjaźnił się z nim i namówił na pieszą wędrówkę po Krainie Jezior, którą odbyli w 1930 lub 1931 roku. Nigdy nie ogłosił żadnej relacji z tej wyprawy ani żadnych uwag na temat tego, czego dowiedział się wtedy od Wittgensteina lub o nim samym. Niemniej od tamtego czasu Ryle pełnił rolę swego rodzaju pośrednika między Wittgensteinem i tym, co filozofowie nazywają „światem zewnętrznym".

O tym jak niezbędne bywało takie pośrednictwo, może świadczyć wymiana zdań między Wittgensteinem i jego siostrami - ludźmi o pochodzeniu żydowskim - bezpośrednio po zajęciu Austrii przez hitlerowców. Otóż Wittgenstein zapewniał siostry, że koneksje ich rodziny z „wielkimi ludźmi i rodami" starego porządku gwarantują i jemu, i im całkowite bezpieczeństwo. Już jako zawodowy nauczyciel filozofii miałem

skrupuły przed zdradzaniem studentom, jak bardzo bezradny w sprawach praktycznych bywał Wittgenstein, którego nie tylko ja uważałem za geniusza filozoficznego.

Osobiście zetknąłem się z Wittgensteinem przynajmniej raz. Było to jeszcze w moim okresie studenckim, gdy Wittgenstein wystąpił na forum Towarzystwa im. Jowetta. Miał mówić na temat *cogito ergo sum,* czyli słynnego twierdzenia Kartezjusza. Sala pękała w szwach. Słuchacze spijali każde słowo z ust tego wielkiego człowieka. Jednak dzisiaj o jego wywodach jestem w stanie powiedzieć tylko tyle, że w żaden uchwytny sposób nie wiązały się z zapowiedzianym tematem. Kiedy więc Wittgenstein skończył, wstał emerytowany profesor H. A. Pritchard. Nie kryjąc irytacji, zapytał, co „Herr Wittgenstein" - stopnia doktora filozofii, który uzyskał w Cambridge, najwyraźniej nie uznawano w Oksfordzie! — „sądzi o *cogito ergo sum .* Wittgenstein odpowiedział w ten sposób, że palcem wskazującym prawej ręki dotknął własnego czoła i rzekł jedynie: *„Cogito ergo sum.* To bardzo osobliwe zdanie". Pomyślałem wtedy, że najlepszą ripostą w tej sytuacji byłaby parafraza jednej z kwestii z komiksowej książeczki Jamesa Thurbera *Men, Women and Dogs* — „Być może brak ci uroku, Lily, ale nie tajemniczości".

6. POTYCZKI Z LEWISEM

W trakcie studiów magisterskich pod kierunkiem Gilberta Ryle'a, uświadomiłem sobie, że mój opiekun wyznaje

bezwzględną zasadę odpowiadania bezpośrednio, twarzą w twarz, na wszelkie zarzuty w stosunku do któregokolwiek ze swoich twierdzeń filozoficznych. Chociaż Ryle ani mnie, ani, o ile wiem, nikomu innemu o tym nie wspomniał, domyślałem się, że kieruje się nakazem, który Platon przypisuje w *Państwie* Sokratesowi: „za danym rozumowaniem musimy iść, dokądkolwiek prowadzi"[5]. Reguła ta wymaga między innymi tego, aby każdy zarzut wysunięty twarzą w twarz odeprzeć w ten sam sposób. Jest to zasada, którą i ja staram się kierować w całym moim długim, a budzącym nieraz zastrzeżenia życiu.

Ta zasada Sokratesa była również inspiracją Klubu Sokratejskiego, towarzystwa, które było w istocie ostoją tej resztki życia intelektualnego w Oksfordzie, jaką udawało się podtrzymywać w czasie wojny. Na forum Klubu Sokratejskiego toczyły się żywe debaty między ateistami i chrześcijanami, a ja regularnie uczestniczyłem w jego zebraniach. W okresie od 1942 do 1954 roku niekwestionowanym przewodniczącym tego towarzystwa był słynny pisarz chrześcijański C. S. Lewis. Spotkania klubu w trakcie roku akademickiego odbywały się co poniedziałek w podziemnej sali Junior Common w St. Hildas College. W przedmowie do pierwszego numeru „Socratic Digest" Lewis przywołał

5 Por. Platon, *Państwo,* tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, 384D, s. 148, gdzie czytamy: „którędy nas myśl poniesie niby wiatr, tamtędy sobie idźmy". (Przyp. tłum.)

Sokratejski nakaz, że „za danym rozumowaniem musimy iść, dokądkolwiek prowadzi", i podkreślał, że powstanie „areny służącej głównie potyczkom chrześcijan z niewierzącymi było pewną nowością".

Wielu czołowych ateistów oksfordzkich ścierało się z Lewisem i innymi chrześcijanami. Bez wątpienia najlepiej znana jest słynna debata z lutego 1948 roku, w której Lewis dyskutował z Elizabeth Anscombe i w wyniku której poczuł się zmuszony do zrewidowania trzeciego rozdziału książki *Cuda.* Nadal doskonale pamiętam, jak w gronie kilku znajomych wracałem z tej wielkiej debaty, idąc zaraz za Elizabeth Anscombe otoczonej wianuszkiem zwolenników. I ona, i jej stronnicy byli w szampańskim nastroju. Tuż przed nimi, wyciągając nogi jak tylko mógł, kroczył samotny C. S. Lewis, aby schować się w swoim mieszkaniu w Magdalen College, zaraz za mostem, przez który wszystkim nam było po drodze.

Chociaż w opinii wielu wynik tej dyskusji nadwerężył na zawsze morale Lewisa, sama Anscombe była innego zdania. „To spotkanie w Klubie Sokratejskim, na którym odczytałam moją rozprawę", pisała potem, „wielu jego znajomych przedstawiało jako straszne i wstrząsające przeżycie, które poważnie go załamało. Ani dr Havard (który kilka tygodni później podjął mnie i Lewisa obiadem), ani profesor Jack Bennett nie przypominają sobie żadnych tego rodzaju reakcji ze strony Lewisa [...] Te osobliwe oceny całego zdarzenia ferowane przez niektórych jego znajomych skłonna

jestem uważać [...] za interesujący przykład zjawiska zwanego »projekcją«"[6].

Lewis był najbardziej przekonującym apologetą chrześcijańskim przynajmniej w drugiej połowie XX wieku. Kiedy niedawno zapytano mnie w BBC, czy całkowicie odrzucałem chrześcijańską apologetykę Lewisa, odparłem: „Nie. Po prostu uważałem, że chrześcijaństwo nie ma wystarczającego uzasadnienia. Ale kiedy później zacząłem myśleć o kwestiach teologicznych, uznałem oczywiście, że jeżeli w ogóle wierzy się w objawienie, to na rzecz objawienia chrześcijańskiego przemawiają bardzo mocne racje".

7. BARDZO OBIECUJĄCE OSIĄGNIĘCIA

W ostatnim trymestrze, jaki spędziłem na Uniwersytecie Oksfordzkim, po publikacji *Language, Truth and Logic* Ayera wielu członków Klubu Sokratejskiego doszło do przekonania, że stanowczo trzeba obalić Ayerowską herezję pozytywizmu logicznego - to znaczy twierdzenie, że wszystkie wypowiedzi religijne są pozbawione znaczenia poznawczego. Pierwszą i jedyną rozprawę, jaką przedstawiłem na forum Klubu Sokratejskiego, czyli *Teologię a falsyfikację,* uważałem wtedy za obalenie tezy Ayera. Byłem przekonany, że odniosłem całkowite zwycięstwo i że nie zostawiam miejsca na dalszy spór.

6 G. E. M. Anscombe, *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe,* vol. II, Metaphysics and the Philosophy of Mind, Minneapolis 1981, s. X.

Również jeszcze w Oksfordzie poznałem Annis Donni- son, moją przyszłą żonę. Na przyjęciu w Labor Club przedstawiła nas przyszła bratowa Annis. Po tej prezentacji po prostu przestałem zauważać innych gości na tym przyjęciu. Kiedy pod koniec przyjęcia udało mi się umówić z Annis na następne spotkanie, w ogóle po raz pierwszy w życiu

poprosiłem dziewczynę o randkę. Poznaliśmy się jako ludzie o bardzo różnej sytuacji społecznej. Ja byłem *nauczycielem* w Christ Church, czyli w kolegium męskim, natomiast Annis była *studentką* pierwszego roku w Somerville, czyli w kolegium żeńskim, które, podobnie jak pozostałe kolegia żeńskie w Oksfordzie, wtedy i co najmniej jeszcze przez dekadę po prostu relegowały każdą studentkę, która „popełniła małżeństwo".

Moja przyszła teściowa była oczywiście zaniepokojona faktem, że mężczyzna o znacznie większym doświadczeniu akademickim spotyka się z jej dużo młodszą córką. Postanowiła więc zasięgnąć opinii o mnie u syna, czyli mojego przyszłego szwagra. Brat Annis zapewnił matkę, że - jak mi to potem sama powiedziała - jestem „zakochany lub coś w tym stylu" i że gdyby uniemożliwiono mi dalsze widywanie się z Annis, pękłoby mi serce. Zawsze przypuszczałem, że mój szwagier po prostu uważał, że należy pozwolić Annis żyć własnym życiem, ponieważ wiedział, że siostra jest mądrą dziewczyną, która nie podejmie żadnej nierozważnej decyzji.

Chociaż dawno już odszedłem od wiary mojego ojca, niemniej respektowałem zasady wpojone mi przez metodystycz-

nych rodziców. Nigdy nawet nie próbowałem uwieść Annis przed ślubem, przekonany, że taki postępek zawsze jest złem moralnym. A jako syn nauczyciela akademickiego w ogóle nie zamierzałem przekonywać Annis, aby wyszła za mnie, nim złoży egzaminy i zrobi dyplom.

Z końcem września 1950 roku upłynął okres zatrudnienia mnie jako nauczyciela w Christ College, po czym z dniem 1 października tamtego roku rozpocząłem pracę jako wykładowca filozofii moralności na Uniwersytecie w Aberdeen w Szkocji.

8. POZA OKSFORDEM

W ciągu lat spędzonych w Aberdeen wygłosiłem kilka odczytów radiowych, wziąłem udział w trzech lub czterech debatach na antenie nowo utworzonego i niezłomnie ambitnego Trzeciego Programu BBC, a także uczestniczyłem jako badany w kilku eksperymentach psychologicznych. Z naszego punktu widzenia Aberdeen było miastem bardzo atrakcyjnym, urzekało serdecznością mieszkańców, imponowało żywością i różnorodnością ruchu kształcenia dorosłych; cieszyło nawet tym, że jest miastem szkockim, a nie angielskim, przez co oddziaływało na nas odświeżająco, wreszcie upajało możliwościami wędrówek po wybrzeżu i Cairngorms. Nie sądzę, abyśmy opuścili choćby jedną z comiesięcznych wycieczek na te wzgórza organizowanych przez Cairngorms Club.

W lecie 1954 roku opuściłem Aberdeen, aby, odwiedziwszy najpierw Amerykę Północną, objąć katedrę filozofii w University College of North Staffordshire, który później przekształcił się w Uniwersytet Keele. Przez siedemnaście lat, które tam spędziłem, była to uczelnia najbardziej ze wszystkich w całym Zjednoczonym Królestwie zbliżona do takich humanistycznych uniwersytetów amerykańskich jak Oberlin i Swarthmore. Szybko przywiązałem się do tej uczelni, a odszedłem dopiero wtedy, gdy z wolna, lecz nieuchronnie zaczęła tracić swą wyjątkowość.

Spędziwszy rok akademicki 1970-1971 jako profesor wizytujący w Stanach Zjednoczonych, z końcem 1971 roku odszedłem z Uniwersytetu Keele (gdzie moim

następcą został Richard Swinburne). W styczniu 1972 roku przeniosłem się na Uniwersytet w Calgary w Kanadzie. Początkowo zamierzałem zostać tam na stałe. Jednak w marcu 1973 roku, po zaledwie trzech semestrach przeniosłem się na Uniwersytet w Reading, gdzie zostałem do końca 1982 roku.

Nim na własną prośbę odszedłem na wcześniejszą emeryturę w Reading, zobowiązałem się przez sześć lat, które dzieliły mnie od normalnej emerytury, wykładać przez jeden semestr w każdym roku na Uniwersytecie York w Toronto. W połowie tego okresu zrezygnowałem jednak z pracy w Toronto, aby przyjąć zaproszenie ze strony Ośrodka Filozofii i Polityki Społecznej Uniwersytetu Stanu Ohio w Bowling Green, gdzie przez trzy lata pracowałem jako Distinguished

Research Fellow. Zaproszenie to przedłużono o następne trzy lata. Wypełniwszy to zobowiązanie, zostałem w końcu emerytem w Reading, gdzie mieszkam do dzisiaj.

Ten zarys mojej kariery w żaden sposób nie zdradza powodów, dla których zostałem filozofem. W kontekście zainteresowań filozoficznych, które odczułem już w Kingswood, można by pomyśleć, że zawodowym filozofem postanowiłem zostać długo przed wstąpieniem na Uniwersytet Oksfordzki. Jednak w rzeczywistości byłem wówczas ledwie mgliście świadom, że tacy ludzie w ogóle istnieją. Jeszcze w takcie dwóch trymestrów studiów w Oksfordzie przed służbą w RAF-ie z filozofią stykałem się jedynie na zebraniach Klubu Sokratejskiego. Poza studiami interesowałem się głównie polityką. Było tak również w styczniu 1946 roku, kiedy mój program studiów obejmował już filozofię.

Mglistą możliwość kariery filozoficznej zacząłem dostrzegać dopiero na kilka miesięcy przez egzaminami dyplomowymi w grudniu 1947 roku. Gdyby spełniły się moje obawy, że nie zrobię dyplomu z najwyższą oceną, podjąłbym następne studia - ze specjalizacją z psychologii - w nowo utworzonym Instytucie Filozofii, Psychologii i Fizjologii. Ale zdałem bardzo dobrze i zacząłem od razu podobnie nowatorskie magisterskie studia filozoficzne pod kierunkiem Gilberta Ryle'a. W gruncie rzeczy dopiero w ostatnich tygodniach 1949 roku, gdy zostałem stażystą w Christ College, podjąłem ostateczną decyzję (i w istocie spaliłem za sobą mosty), odrzuciwszy propozycję

pracy w Administrative Class of the Home Civil Service, czego żałowałem aż do chwili otrzymania oferty z Aberdeen.

W następnych dwóch rozdziałach spróbuję opisać szczegółowo moją wypracowaną przez długie lata argumentację na rzecz nieistnienia Boga. Najpierw przywołam argumenty ateistyczne, które zbierałem i rozwijałem przez pół wieku, po czym w rozdziale trzecim prześledzę rozmaite zmiany, jakie wprowadzałem do mojej filozofii zwłaszcza w kontekście licznych debat prowadzonych przeze mnie na temat ateizmu.

Mam nadzieję, że analiza ta ukaże jasno, iż, jak to już kiedyś powiedziałem, moje długotrwałe zainteresowanie religią wiązało się wyłącznie z wymogami rozsądku, moralności lub zwykłej ciekawości. O rozsądku mówię dlatego, że jeżeli istnieje Bóg lub bogowie, którzy angażują się w sprawy ludzi, wówczas niedbanie o to, aby w możliwie wielkim stopniu zapewniać sobie ich przychylność, byłoby szalonym brakiem rozsądku. Owo zainteresowanie nazywam zaś moralnym, ponieważ życzyłbym sobie odkrycia

tego, co Matthew Arnold nazwał „wiekuistym *nie my,* które jest źródłem prawości". Istotna jest również ciekawość, ponieważ każdy człowiek o temperamencie naukowym z pewnością pragnie ustalić, co w ogóle można wiedzieć o tych sprawach. Mimo wszystko bodaj nikt nie jest bardziej niż ja zdumiony tym, iż moje badania na temat Boga przywiodły mnie w końcu od odrzucenia do odkrycia Go.

57

2. DOKĄD PROWADZĄ ŚWIADECTWA

W słynnej bajce Lewisa Carrolla o przygodach Alicji po drugiej stronie lustra Alicja spotyka królową, która twierdzi, że ma „sto jeden lat, pięć miesięcy i dzień":

> - W *to* nie mogę uwierzyć! - powiedziała Alicja.
> - Nie możesz? - powiedziała Królowa głosem, z którego przebijała litość. - Spróbuj raz jeszcze: zrób głęboki wdech i zamknij oczy.
> Alicja roześmiała się. - Nie ma celu próbować - powiedziała - nikt *nie może* uwierzyć w rzeczy niemożliwe.
> - Wydaje mi się, że niewiele masz wprawy - powiedziała Królowa. - Gdy byłam w twoim wieku, wprawiałam się co dnia przez pół godziny. Ach, czasem udawało mi się uwierzyć w sześć niemożliwych rzeczy już przed śniadaniem.[1]

1 Lewis Caroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra,* tłum. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 73. (Przyp. tłum.)

58

Obawiam się, że muszę zgodzić się z Alicją. Gdybym nawet już po rozpoczęciu studiów filozoficznych pod kierunkiem Gilberta Ryle'a próbował wyobrazić sobie dalszy bieg mojego życia i badań, z pewnością odrzuciłbym je jako nieprawdopodobne, jeżeli nie wręcz niemożliwe.

Po ogłoszeniu *Teologii a falsyfikacji* nie mogłem przewidzieć, że w ciągu następnych pięćdziesięciu lat opublikuję około trzydziestu pięciu książek na rozmaite tematy filozoficzne. Chociaż najlepiej znane są moje pisma dotyczące kwestii istnienia Boga, w żadnym razie nie był to jedyny obszar moich zainteresowań. Przez te lata pisałem na tematy z zakresu od filozofii języka po logikę, od filozofii moralności, społeczeństwa i polityki po filozofię nauki, a także od parapsychologii oraz edukacji po zagadnienie wolnej woli i determinizmu i ideę życia pozagrobowego.

Chociaż ateistą stałem się w wieku piętnastu lat, gdy uczęszczałem do szkoły Kingswood, gdzie rozwinęły się również różne inne moje zainteresowania filozoficzne i parafilozoficzne, to moje poglądy filozoficzne dojrzały i okrzepły o wiele później. Nim do tego doszło, odkryłem zasady przewodnie, które nie tylko rządziły całym moim późniejszym pisarstwem i rozumowaniem, lecz w końcu zmusiły mnie do dokonania zasadniczego zwrotu, a mianowicie przejścia od ateizmu do teizmu.

59

9. WCZESNE ODKRYCIA... I ZAWSTYDZAJĄCE BŁĘDY

Niektóre z moich poglądów filozoficznych ukształtowały się, nim wstąpiłem do szkoły Kingswood. Kiedy mnie do niej posłano, byłem zdeklarowanym komunistą, a zapalonym skrajnym socjalistą pozostałem aż do początków lat pięćdziesiątych, kiedy wystąpiłem z Partii Pracy, która reprezentuje autentyczną brytyjską tradycję lewicową.

Jeżeli w odróżnieniu od wielu moich rówieśników z Kingswood nie wstąpiłem do Brytyjskiej Partii Komunistycznej, to ze względu na zachowanie tej partii po podpisaniu paktu niemiecko-sowieckiego w 1939 roku (kiedy byłem jeszcze nastolatkiem). Otóż posłuszna instrukcjom płynącym z Moskwy, ta służalcza i zdradziecka partia potępiała wojnę z narodowosocjalistycznymi Niemcami jako wojnę „imperialistyczną", a zatem sprzeczną z interesami ludu brytyjskiego. Takie stanowisko podtrzymywała jeszcze w 1940 roku, gdy nad krajem wisiała groźba inwazji hitlerowskiej. Kiedy natomiast armie niemieckie najechały ZSRS, wojna imperialistyczna zamieniła się nagle (według komunistów) w „postępową wojnę ludową". Z upływem lat stawałem się coraz bardziej krytyczny wobec teorii oraz praktyki komunizmu, w tym zwłaszcza w stosunku do twierdzenia, że historią kierują prawa podobne do tych, które rządzą przyrodą nieożywioną.

W tym okresie, podobnie jak wielu moich rówieśników w Kingswood, odkryłem popularyzatorskie książki C. E. M. Joada. Dzięki dyskusjom radiowym na tematy filozoficzne i przystępnemu stylowi swoich publikacji Joad był wtedy najpopularniejszym filozofem w kraju (w sumie napisał około siedemdziesięciu pięciu książek). Po części właśnie za sprawą lektury pism Joada odkryłem rozmaite bestsellerowe, lecz, jak przekonałem się później, żałośnie bałamutne książki na temat tak zwanych badań psychicznych, czyli dziedziny, którą dzisiaj nazywa się zazwyczaj parapsychologią.

Przypuszczam, że z upływem lat wspomnienia z młodości budzą w większości z nas nostalgię połączoną z zażenowaniem. Właściwie jestem pewny, że te uczucia są zgoła powszechne. Jednak nie wszyscy mieli w dodatku nieszczęście utrwalenia — lub nawet upublicznienia — niektórych powodów tego zażenowania. A taki był mój los.

Zainteresowanie parapsychologią przywiodło mnie do ogłoszenia w 1953 roku pierwszej, koszmarnie źle napisanej książki. Otóż w 1951 roku napisałem i wygłosiłem kilka wykładów radiowych, w których sprzeciwiałem się powszechnemu przedstawianiu w złym świetle tak zwanych zjawisk parapsychologicznych. W następstwie tego jedno z wydawnictw zaproponowało mi napisanie książki na ten temat, którą z całym aroganckim zadufaniem młodości zatytułowałem *Nowe podejście do badań psychicznych.*

W książce tej rozważałem zarówno rzekome fakty parapsychologiczne, jak i związane z nimi problemy filozoficzne. Mam

nadzieję, że słabości stylistyczne tej pracy da się usprawiedliwić tym, że wydawcy życzyli sobie, aby rzecz miała postać lekko napisanej rozprawki. Ale dzieło to zawiera poważniejsze błędy. Jeżeli chodzi o dane empiryczne, oparłem się między innymi na zdyskredytowanych potem wynikach eksperymentów S. G. Soala, matematyka i badacza z Uniwersytetu Londyńskiego. Jeżeli chodzi o analizę filozoficzną, wówczas nie ogarnąłem jeszcze w pełni znaczenia, jakie dla parapsychologii ma tego rodzaju argumentacja, którą w dziesiątym rozdziale *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*

rozwinął David Hume. Kilkadziesiąt lat później zredagowałem antologię tekstów, którą uważam za lepszą niż wszystkie wcześniej powstałe prace na ten temat. W rozprawie redaktorskiej zebrałem całą wiedzę na temat rozwiązania problemów nastręczanych przez parapsychologię, zgromadzoną przeze mnie w okresie oddzielającym obie publikacje.

10. NOWE ZAINTERESOWANIA

Pod wpływem czytanych w młodości książek popularnonaukowych zainteresowałem się również dwiema innymi kwestiami filozoficznymi. Pierwsza wiąże się z domniemaniem, że biologia ewolucjonistyczna może zagwarantować nam istnienie postępu. Właśnie taki pogląd wyraził z wielkim przekonaniem Julian Huxley w jednej z wczesnych rozpraw z tomu *Essays of a Biologist.* W sposób coraz bardziej

desperacki stanowiska tego Huxley bronił do końca życia. W dziełach *Time, the Refreshing River* i *History Is on Our Side* Joseph Needham połączył tę hipotezę z marksistowską filozofią historii, przyjmującą istnienie naturalnych praw nieubłaganego rozwoju historycznego. Na tej zasadzie marksiści wierzą w rządzące rozwojem społeczeństw prawa powszechne, takie jak walka klas. Kiedy w połowie lat sześćdziesiątych zaproszono mnie do „New Studies in Ethics", po części właśnie w celu odrzucenia tej szkoły myślenia, napisałem dłuższą rozprawę *Evolutionary Ethics.* (Zamysł ten przyświecał mi również wtedy, gdy na zaproszenie redaktorów cyklu publikacji poświęconych ideom i prądom umysłowym w początkach lat osiemdziesiątych napisałem *Darwinian Evolution.* W tej książce starałem się pokazać, że autorytet darwinizmu wykorzystuje się w sposób nieuprawniony do podpierania innych idei i wierzeń, którym w ogóle brak solidnego uzasadnienia - właśnie takich jak idea głosząca, że teoria darwinowska jest gwarancją postępu ludzkości.)

Druga kwestia filozoficzna, którą zainteresowałem się pod wpływem lektury książek popularnonaukowych, dotyczy wyciągania wniosków neoberkeleyowskich z odkryć fizyki dwudziestowiecznej. Neoberkeleizm należy do nurtu filozofii zwanego idealizmem. Idealiści wierzą, że cała rzeczywistość fizyczna jest czysto umysłowa i że istnieją wyłącznie umysły oraz treści owych umysłów. Głównymi przedstawicielami tego nowego idealizmu byli sir James Jeans i sir Arthur Eddington.

Rozwikływania tego szczególnego gąszczu problemów na własny użytek nauczyłem się przede wszystkim z książki Susan Stebbing zatytułowanej *Philosophy and the Physicists.*

Wiele lat później w *An Introduction to Western Philosophy* starałem się dowieść, że tego rodzaju idealizm jest zabójczy dla nauki. Cytowałem fragment *Mind, Perception and Science* pióra znakomitego neurologa brytyjskiego - lorda, *nomen omen,* Brain (czyli W. Russella Braina) - który twierdził, że neurologowie są zazwyczaj idealistami przekonanymi, iż akt postrzegania przedmiotu jest po prostu wydarzeniem w mózgu podmiotu. Cytowałem również opinię Bertranda Russella, że „postrzeżenie nie daje bezpośredniej wiedzy o przedmiocie fizycznym". Stwierdzałem, że gdyby opinia ta była słuszna, to nie istniałoby postrzeganie. Skoro bowiem naukowcy ostateczne potwierdzenie swoich odkryć opierają i muszą opierać na obserwacji bezpośredniej, to

wniosek Russella z konieczności podważa te odkrycia, z których został wyprowadzony. Krótko mówiąc, pogląd taki niweczy podstawy wszelkiego wnioskowania naukowego. Wbrew temu utrzymywałem, że w normalnym postrzeganiu świadomym muszę mieć odpowiednie doświadczenie zmysłowe (na przykład łoskot i widok młotka wbijającego gwóźdź) i że wówczas, o ile w ogóle o czymkolwiek zgodnie z prawdą powiada się, że jest to postrzegane, odpowiednia rzecz (młotek i gwóźdź) musi być częścią przyczyny tego, że mam to doświadczenie.

11. NOWE INTUICJE FILOZOFICZNE

Moje lata oksfordzkie (1946-1950) przypadły na okres rozkwitu pewnego nowego sposobu filozofowania, który niekiedy zwano „rewolucją w filozofii". Jako oksfordczyk (czyli przez dwa lata studiów licencjackich, rok studiów magisterskich i półtora roku asystentury w Christ Church) nasiąkłem tą „nową filozofią", którą wielu jej przeciwników nazywało „filozofią lingwistyczną" lub „filozofią języka potocznego". W tamtym czasie gwiazdami filozofii w Oksfordzie byli Gilbert Ryle i John Austin. Jak już pisałem, Ryle był moim opiekunem na studiach magisterskich. Austina zacząłem widywać częściej, kiedy jako asystent w Christ Church mogłem uczestniczyć regularnie w dzisiaj już słynnych „niedzielnych porankach", czyli dyskusjach na temat postępu nauki, które organizował właśnie w niedziele w swoim oksfordzkim mieszkaniu.

Ta filozofia oksfordzka z lat czterdziestych i pięćdziesiątych doszła do kilku cennych ustaleń, które do dziś uważam za prawdziwe. Bodaj najważniejszym i najogólniejszym z nich jest uzmysłowienie, jak istotne we wszelkiej filozofii (jako badaniu pojęć) jest stałe i usilne baczenie na właściwe używanie słów. Nasz jedyny dostęp do pojęć polega na badaniu użycia językowego, czyli użycia słów wyrażających dane pojęcia. Teza ta przypomniała mi o wspomnianych już biblistach (a wśród nich i moim ojcu), którzy w obliczu jakiegoś zagadkowego pojęcia starotestamentowego badali je w ten

sposób, że wyszukiwali i sprawdzali w jak najbogatszych kontekstach wszelkie możliwe zastosowania odpowiedniego słowa hebrajskiego.

Chociaż wszystko to robiło wtedy na mnie wielkie wrażenie i ukierunkowało moje myślenie filozoficzne, ta „nowa filozofia" ani nie była całkiem nowa ani nie musiała być tak wąska, jak niekiedy się wydawała. Jej „rewolucyjność" polegała na zwróceniu uwagi na gramatykę pojęciową, używanie słów w języku potocznym, a więc na badaniu, które pomagało eliminować z filozofii problemy pozorne. Jednym z takich problemów jest zagadnienie możliwości bezpośredniego poznawania świata „zewnętrznego" (logicznie publicznego). Zagadnienie to postawił pierwotnie Kartezjusz w XVII wieku, po czym bez zastrzeżeń uznawało je większość jego najwybitniejszych następców, jak choćby Locke, Berkeley, Hume i Kant. Otóż „nowa filozofia" wyeliminowała ten sceptycyzm Kartezjański poprzez odrzucenie jego podstawy, czyli przeświadczenia, że człowiek jest podmiotem bezcielesnym i jako taki ma przeżycia wyłącznie prywatne. Przeświadczenie to kłóci się z tkwiącym w naszym zwyczajnym sposobie mówienia założeniem, że poznajemy bezpośrednio zarówno świat fizyczny, jak i innych ludzi. I jak zaznaczyłem, nie ma w tym nic nowego, skoro i Platon, piszący *Teajteta,* i Arystoteles jako autor *Etyki*

nikomachejskiej czuliby się swojsko na seminariach prowadzonych przez Ryle'a i Austina.

12. POSTĘP W FILOZOFII

Nim opuściłem Oksford, złożyłem w wydawnictwie materiały do pierwszego tomu antologii zatytułowanej *Logika i język.* Wkrótce przygotowaliśmy drugi tom. Redagowałem obydwa tomy i poprzedziłem je krótkimi wprowadzeniami, a ukazały się one odpowiednio w 1951 i 1953 roku. W ten sposób wkrótce po objęciu stanowiska wykładowcy na Uniwersytecie Aberdeen zacząłem odgrywać rolę nieoficjalnego, niemniej znanego w Szkocji rzecznika „oksfordzkiej filozofii lingwistycznej". Kiedy Scots Philosophy Club, czyli towarzystwo zrzeszające szkockich nauczycieli filozofii, powołał nowe czasopismo, „The Philosophical Quarterly", w jednym z pierwszych numerów zamieszczono rozprawę atakującą tę oksfordzką szkołę myślenia. Redaktorzy poprosili mnie, abym napisał odpowiedź. Odpowiedź ta, *Philosophy and Language,* stała się później w nieco zmienionej formie wprowadzającym rozdziałem trzeciej antologii zatytułowanej *Essays in Conceptual Analysis.* Jeden z krytyków angielskich, Michael Dummett, nazwał ten prąd umysłowy „kultem języka potocznego" i nie wiedzieć czemu twierdził, że „przynależność" do tej szkoły myślenia „zależy najwyraźniej od profesora Flew"[2].

Niewątpliwie niektórzy z przedstawicieli tej nowej filozofii, jeżeli nawet nieliczni, oddawali się błahym, ezoterycznym

2 Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas,* Cambridge 1978, s. 431.

i bezużytecznym dociekaniom. Takie nic nie wnoszące przyczynkarstwo skrytykowałem w rozprawie odczytanej na forum B. Phił. Club, a zatytułowanej *Matter That Matters.* Twierdziłem, że możliwe i zarazem pożądane jest skupienie się na zagadnieniach, które nawet niewykształcony filozoficznie laik uzna za interesujące i ważne, wobec czego nie warto marnować czasu na filozoficzną walkę z cieniem (a tezy tej broniłem nie tylko nie wyrzekając się nauk filozofii oksfordzkiej, lecz czerpiąc z nich).

Jak później napisałem w *An Introduction to Western Philosophy,* doszedłem do przekonania, że pomimo całkowitego braku zgody w filozofii możliwy jest postęp. Brak zgody w filozofii nie jest sam w sobie wystarczającym dowodem, że dziedzina ta nie robi postępów. Przeświadczenie o tym, że można dowieść nieistnienia wiedzy filozoficznej, po prostu twierdząc, że zawsze istnieje ktoś, kto z całą pewnością pozostanie nieprzekonany, jest rozpowszechnionym błędem logicznym, którego nie uniknął nawet filozof tak znakomity jak Bertrand Russell. Nazwałem to sobie defetyzmem na zasadzie, że zawsze jest ktoś, kto w żadnym razie się nie zgodzi. Właśnie na tym opiera się zarzut, że w filozofii nigdy nie można nikomu dowieść, że ma się rację, a on jest w błędzie. Jednak argument ten nie liczy się z rozróżnieniem między przedstawieniem dowodu a przekonaniem oponenta. Człowieka może przekonać lichy argument, podczas gdy taki, który powinien zostać uznany, może do niego nie trafić.

Postęp w filozofii różni się od postępu w nauce, ale to nie znaczy, że tym samym jest niemożliwy. W filozofii skupiamy uwagę na istotnej naturze argumentacji dedukcyjnej; rozróżniamy kwestię poprawności albo niepoprawności argumentów i kwestie prawdziwości albo fałszywości ich przesłanek lub wniosków; precyzujemy ścisłe użycie wyrażenia *błąd logiczny*.; wreszcie identyfikujemy i objaśniamy takie błędy logiczne jak defetyzm na zasadzie, że zawsze istnieje ktoś, kto z całą pewnością pozostanie nieprzekonany. W tej mierze, w jakiej przeprowadzimy to wszystko za pomocą lepszego rozumowania i bardziej skutecznie, uwidoczni się postęp - jeżeli nawet zgoda i perswazja nadal są chwiejne i niepełne.

13. ATEIZM POD LUPĄ

Klub Sokratejski pod przewodnictwem C. S. Lewisa działał w złotej epoce nowej filozofii, a Sokratejska zasada, którą egzemplifikowano na jego zebraniach — nakaz podążania za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą - stawała się w coraz szerszym zakresie regułą przewodnią rozwijania, poprawiania, a niekiedy i odwracania moich poglądów filozoficznych. Ponadto właśnie na spotkaniach Klubu Sokratejskiego filozofowie „lingwistyczni", których oskarżano o banalizowanie tej głębokiej niegdyś dyscypliny, zaczęli badać zagadnienia, które Kant w pamiętny sposób wskazał jako trzy wielkie pytania filozoficzne, a mianowicie kwestie Boga, wolności i nieśmiertelności.

69

Moim wkładem w dyskusje na forum tego towarzystwa była rozprawa *Teologia a falsyfikacja.*

Jak wspomniałem, racje, które w wieku piętnastu lat skłoniły mnie do przyjęcia ateizmu, były w oczywisty sposób niewystarczające. Racje te wypływały z dwóch przeświadczeń, które po latach uznałem za przejawy „dogmatyzmu młodości", a mianowicie z przekonania, że (1) problem zła jest rozstrzygającym dowodem przeciwko istnieniu nieskończenie dobrego i wszechmocnego Boga, i z przekonania, że (2) „obrona odwołująca się do wolnej woli człowieka" nie uwalnia Stwórcy od brzemienia odpowiedzialności za oczywiste zło tkwiące w stworzeniu. Jednak od czasów szkolnych o wiele bardziej niż konsekwencje ateistyczne interesowały mnie racje przemawiające na ich rzecz albo przeciwko nim. Pierwszą próbą zbadania tych racji była właśnie *Teologia a falsyfikacja.*

Rozprawę tę przedstawiłem pierwotnie w lecie 1950 roku na forum Klubu Sokratejskiego, po czym w październiku ogłosiłem ją na łamach efemerycznego pisemka studenckiego „University". Pierwszy przedruk ukazał się w 1955 roku w *New Essays in Philosophical Theology*, zbiorze rozpraw, który zredagowałem wspólnie z Alasdairem Maclntyreem. *New Essays* są pokaźnym tomem przyczynków do filozofii religii napisanych z punktu widzenia nowej filozofii. Recenzent „The Times Literary Supplement" uznał podówczas tę książkę za „odznaczającą się pewną dziewiczą świeżością".

70

Główny zamysł *Teologii a falsyfikacji* polega na wyjaśnieniu natury twierdzeń wysuwanych przez wyznawców religii. Pytałem, czy liczne zastrzeżenia, jakimi opatruje

się wypowiedzi teologiczne, w rezultacie nie odbierają im całkowicie znaczenia. Kiedy coś się twierdzi, twierdzenie to ma sens tylko wtedy, gdy pewne rzeczy wyklucza. Na przykład twierdzenie, że Ziemia jest kulą, przeczy możliwości, że jest płaska. A choć ziemia może wydawać się płaska, tę pozorną sprzeczność można wyjaśnić wielkimi rozmiarami Ziemi, punktem widzenia, z którego ją oglądamy, i tak dalej. Jeżeli więc doda się odpowiednie zastrzeżenia, twierdzenie o kulistości Ziemi można pogodzić ze zjawiskami, które wydają się mu zaprzeczać. Kiedy jednak zjawisk niezgodnych i związanych z nimi zastrzeżeń stale przybywa, wtedy podejrzane staje się samo twierdzenie.

Jeżeli mówimy, że Bóg nas kocha, to musimy zapytać, jakie zjawiska to twierdzenie wyklucza. Oczywiście istnienie bólu i cierpienia stawia pod znakiem zapytania prawdziwość tego twierdzenia. Teiści zapewniają nas, że zjawiska te można pogodzić z istnieniem i miłością Boga za pomocą odpowiednich zastrzeżeń. Wobec tego powstaje jednak pytanie, dlaczego nie powinniśmy po prostu wyciągnąć wniosku, że Bóg nas nie kocha. Odnosimy wrażenie, że teiści w ogóle nie dopuszczają możliwości, aby jakiekolwiek zjawisko świadczyło przeciwko twierdzeniu, że Bóg nas kocha. Znaczyłoby to, że również nic nie świadczy na jego rzecz. W rezultacie twierdzenie to staje się

puste. Doszedłem do wniosku, że „wspaniałą i śmiałą hipotezę można zabić na raty, uśmiercając ją przez tysiące zastrzeżeń"[3].

Chociaż intencja, z jaką stawiałem te pytania, wydaje się całkowicie jasna, ustawicznie spotykałem się z twierdzeniami, że sformułowałem pewne stanowisko w kwestii znaczenia - lub, jak utrzymywano częściej, *bezsensowności* - wszelkiego języka religii. Tak samo częste były twierdzenia, że w swoich rozważaniach wykorzystywałem bezpośrednio (lub przynajmniej zakładałem jako oczywistą) słynną zasadę weryfikacji, którą pierwotnie sformułowali ojcowie założyciele pozytywizmu logicznego z Koła Wiedeńskiego, a więc zasadę głoszącą, że sensowne są tylko te zdania, które można zweryfikować za pomocą metod nauk przyrodniczych.

W rzeczywistości jednak nigdy nie podtrzymywałem ogólnego stanowiska w kwestii znaczenia *ani* bezsensowności wszelkiego języka religii. Główną motywacją powstania *Teologii a falsyfikacji* było pragnienie ożywienia niemrawego dialogu między pozytywizmem logicznym i religią chrześcijańską i skierowanie dyskusji między wiarą i niewiarą na bardziej obiecujące tory. W rozprawie tej nie sformułowałem żadnej ogólnej doktryny na temat wiary religijnej ani na temat wszelkiego języka religii. Nie twierdziłem, że zdania religii są bezsensowne. Jedynie wzywałem wyznawców religii do wyjaśnienia, jak należy rozumieć ich twierdzenia, zwłaszcza w obliczu niezgodnych z nimi danych.

3 Flew, *Teologia a falsyfikacja*, s. 30. (Przyp. tłum.)

14. NIEZGODA UCZY

Teologia a falsyfikacja wywołała liczne odpowiedzi, z których pewne ukazały się dziesiątki lat później i nieraz pomagały mi uściślić poglądy, a niekiedy je skorygować. Bodaj najdalej idącą odpowiedzią była pierwsza, pióra R. M. Hare'a, który później objął

oksfordzką katedrę filozofii moralności imienia profesora White'a. Hare uznał, że wypowiedzi religijnych nie należy uważać za zdania wyrażające stwierdzenia, lecz za ekspresje czegoś, co nazwał *blikiem*[4] - czyli czegoś na kształt nastawienia ogólnego lub ogólnej postawy. Ów blik Hare scharakteryzował po prostu jako pewną interpretację naszego doświadczenia, której nie da się ani zweryfikować, ani sfalsyfikować. O ile wiem, Hare nigdy potem nie rozwinął tej idei na piśmie, ale raczej nie może ona zadowolić wyznawców religii, ponieważ zaprzecza istnieniu jakiejkolwiek racjonalnej podstawy wiary.

W trakcie pierwotnej dyskusji Basil Mitchell, który potem objął po C. S. Lewisie stanowisko przewodniczącego Klubu Sokratejskiego, stwierdził, że w moim podejściu do stanowiska teologów jest pewna niekonsekwencja. Wypowiedzi teologiczne muszą być twierdzeniami, a żeby były twierdzeniami, musi być coś, co przemawiałoby przeciwko

4 R. M. Hare, *Teologia a falsyfikacja,* tłum. M. Szczubiałka, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii,* Warszawa 1997, s. 32. (Przyp. tłum.)

ich prawdziwości. Otóż Mitchell wskazał, że teologowie nie przeczą temu i że teologiczny problem zła wyłonił się właśnie dlatego, iż istnienie cierpienia wydaje się przemawiać przeciwko prawdziwości twierdzenia, że Bóg kocha ludzkość. Problem ten rozwiązują za pomocą argumentacji odwołującej się do wolnej woli człowieka. Zarazem Mitchell przyznawał, że wierzącym nieraz rzeczywiście grozi to, że ich twierdzenia staną się wypowiedziami pozbawionymi znaczenia.

W rozprawie ogłoszonej w redagowanym przez Mitchella tomie *Faith and Logic* I. M. Crombie, filozof znany z dzieł poświęconych Platonowi, przedstawił o wiele gruntowniejsze rozważania na ten temat. Otóż jego zdaniem teiści wierzą w tajemnicę wykraczającą poza granice doświadczenia i twierdzą zarazem, że dostrzegają ślady tej tajemnicy w doświadczeniu. Ponadto utrzymują, że chcąc wyrazić swoją wiarę, muszą używać języka rządzonego przez reguły paradoksalne[5].

Crombie wskazuje, że wypowiedzi teologiczne można zrozumieć tylko wtedy, gdy należycie oceni się trzy postulaty, a mianowicie że (a) teiści wierzą, iż Bóg jest bytem transcendentnym i że stwierdzenia na temat Boga odnoszą się do Boga, a nie do świata; że (b) wierzą, iż Bóg jest transcendentny, a zatem niepojmowalny; i że (c) skoro Bóg jest tajemnicą, a w celu przyciągnięcia uwagi musimy wyrażać się

5 I. M. Crombie, *The Possibility of Theological Statements,* [w:] Basil Mitchell (red.), *Faith and Reason,* London 1957, s. 50.

zrozumiale, to o Bogu możemy mówić tylko w sposób obrazowy. Stwierdzenia teologiczne są tworzonymi przez ludzi obrazami prawd boskich, które można wyrazić za pomocą przypowieści[6].

Wspomnę jeszcze o dwóch odpowiedziach na *Teologię a falsyfikację,* które przedstawili Raeburne Heimbeck i duchowny anglikański Erie Mascall. Heimbeck, emerytowany profesor filozofii i religioznawstwa z Central Washington University, w książce *Theology and Meaning* zarzucał mi, że w *Teologii a falsyfikacji* popełniłem trzy poważne błędy. Po pierwsze, że zakładałem, iż znaczenie każdego zdania jest tożsame z

konsekwencjami empirycznymi tego, co ono głosi. Po drugie, że dawałem błędnie do zrozumienia, że fakt, iż dane stwierdzenie przemawia przeciwko pewnemu przekonaniu, jest tożsamy z tym, że nie daje się z nim pogodzić. Wreszcie, że zakładałem, iż twierdzenia dotyczące Boga, a wyrażające jego miłość lub istnienie są z zasady niefalsyfikowalne. Według Heimbecka mój podstawowy błąd polegał na utożsamieniu racji na rzecz wiary, że dane twierdzenie jest prawdziwe albo fałszywe, z warunkami, które sprawiłyby, że byłoby ono prawdziwe albo fałszywe[7]. Mascall na modłę wittgensteinistów twierdził, że o tym, czy dane zdanie jest sensowne, możemy się przekonać wyłącznie dzięki ustaleniu, czy

6 Tamże, s. 72,73.
7 Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning,* London 1969, s. 123,163.

zdanie to jest rozumiane w tym kontekście językowym i w tej społeczności, w których jest używane[8].

Te odpowiedzi omówiłem krótko między innymi w celu udokumentowania faktu, że *Teologia a falsyfikacja* zachęciła do nowych rozważań, które wniosły nieco ożywienia w pogrążoną w zastoju debatę teologiczną. Dyskusja ta trwa do dzisiaj. Na przykład w numerze „Richmond Journal of Philosophy" z wiosny 2005 roku zamieszczono kolejny artykuł na temat zalet argumentacji, którą rozwijam od 1950 roku.

O odpowiedziach na *Teologię a falsyfikację* wspominam również dlatego, że dyskusja wywołana przez tę rozprawę wpłynęła na mnie i na moje poglądy filozoficzne. Jakże mogło być inaczej, skoro rzeczywiście kieruję się zasadą podążania za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą? Przy okazji jubileuszowego przedruku mojej rozprawy w dwadzieścia pięć lat po jej powstaniu uznałem w istocie słuszność dwóch zarzutów wysuniętych przez krytyków. Basil Mitchell zbeształ mnie za niesprawiedliwe potraktowanie teologów. Wytknął, że teologowie nie przeczą, iż fakt występowania cierpienia przemawia przeciwko twierdzeniu, że Bóg kocha ludzkość, i wskazał, że właśnie ten fakt jest źródłem teologicznego problemu zła. Przyznaję mu rację. Przyjąłem również krytykę Heimbecka i przyznałem, że niesłusznie zatarłem różnicę między „przemawia przeciwko" i „jest nie do

8 Erie Lionel Mascall, *Otwartość bytu,* tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 45-46.

pogodzenia z". Mój główny argument odnosi się bezpośrednio wyłącznie do zjawisk drugiego rodzaju.

15. BÓG I FILOZOFIA

Jedenaście lat po ukazaniu się *New Essays* ogłosiłem książkę zatytułowaną *God and Philosophy.* Była to próba przedstawienia i zbadania argumentacji na rzecz teizmu chrześcijańskiego. Nie byłem w stanie znaleźć takiego wcześniejszego przedstawienia tej argumentacji, które współcześni wyznawcy uznawaliby powszechnie za adekwatne lub standardowe. Prosiłem znajomych i kolegów będących chrześcijanami o pomoc, ale przekonałem się, że wskazywane przez nich argumenty rzadko były takie same. W tej sytuacji, opierając się na różnorodnych źródłach, zestawiłem możliwie najsilniejszą

argumentację, zachęcając rozczarowanych, aby postarali się zaproponować coś, co oni i ich współwyznawcy uznają za bardziej zadowalające.

Pierwsze wydanie *God and Philosophy* ukazało się w 1966 roku. Książkę wznowiono w 1984 roku pod tytułem *God: A Critical Inquiry.* Ostatnie wydanie, z przedmową wydawcy i moim nowym, lecz bardzo ułomnym wprowadzeniem ukazało się w 2005 roku.

W *God and Philosophy* wyłożyłem metodyczną argumentację na rzecz ateizmu. Przede wszystkim przyjąłem, że należy zacząć od pytania o spójność, stosowalność i prawomocność samego pojęcia Boga. W kolejnych rozdziałach rozważałem zarówno argumenty teologii naturalnej, jak i twierdzenia

objawienia bożego, analizując zarazem pojęcia wyjaśnienia, porządku i celu. Oparłszy się na wnioskach Davida Humea i podobnie myślących filozofów, dowodziłem, że argumenty na rzecz istnienia Boga odwołujące się do zamysłu, porządku kosmicznego i moralności są niewiążące. Starałem się również dowieść, że rozumowanie, którego przesłanką jest konkretne doświadczenie religijne, a wnioskiem istnienie transcendentnego bóstwa, nie może być poprawne.

Jednak najdonioślejszą częścią książki jest rozdział zatytułowany „Beginning from the Beginning". Wskazuję w nim, że w odniesieniu do pojęcia Boga rozstrzygnąć trzeba zwłaszcza trzy kwestie, a mianowicie:

(a) jak mamy identyfikować Boga;
(b) w jaki sposób możemy odnosić do Boga wyrażenia twierdzące jako różne od wyrażeń przeczących, takich jak *bezcielesny,*
(c) jak można wyjaśnić niezgodność definicyjnych właściwości Boga z niezaprzeczalnymi faktami (to znaczy, jak różnego rodzaju zło we wszechświecie daje się pogodzić z istnieniem wszechmocnego Boga).

Drugie i trzecie z tych zagadnień teiści rozwiązują za pomocą teorii analogii, jeżeli chodzi o przypisywanie atrybutów Bogu, i za pomocą obrony odwołującej się do wolnej woli

człowieka, jeżeli chodzi o problem zła. Ale to kwestii pierwszej nigdy przedtem nie poświęcono dostatecznie wiele uwagi.

Identyfikacja i jednostkowienie polegają na wybraniu pewnego uzgodnionego, rozpoznanego i stałego przedmiotu rozważań. Jednak nie jest wcale oczywiste, w jaki sposób można by zidentyfikować tę tak wyjątkową substancję jak Bóg Mojżesza jako oddzielną i odrębną od całego wszechświata „stworzonego". I jaki sens, jeżeli w ogóle jakiś, można przypisać stanowczemu twierdzeniu, że ten Byt trwa zawsze jeden i taki sam, a zarazem oddziałuje bądź to w czasie, bądź też — co jeszcze bardziej zagadkowe - w jakiś sposób „poza" czasem? Dopóki nie mamy autentycznego, spójnego i stosowalnego pojęcia, dopóty nie da się w należytym sensie zapytać o istnienie bytu odpowiadającego temu pojęciu. Inaczej mówiąc, roztrząsania racji na rzecz wiary, że istnieje określonego rodzaju Bóg, nie można zacząć, nim nie ustalimy, jak mamy identyfikować Boga, o którym zamierzamy debatować. Tym bardziej nie da się

zrozumieć, jak można by identyfikować ponownie takie samo indywiduum w późniejszym czasie. To znaczy, na przykład, jak można by pierwotnie i ponownie identyfikować „osobę pozbawioną ciała (czyli będącą duchem) i wszechobecną" - a więc jak coś takiego można by uznać za możliwy podmiot rozmaitych określeń?

Na takie stawianie tej sprawy teiści odpowiadali rozmaicie. Odpowiedź najbardziej godną uwagi sformułował Richard Swinburne (mój następca na Uniwersytecie Keele i późniejszy

kierownik oksfordzkiej katedry filozofii religii chrześcijańskiej imienia Nollotha) w książce *Spójność teizmu.* Swinburne wskazuje, że stąd, iż wszystkie Y-ki, jakie kiedykolwiek widzieliśmy, są X-ami, nie wynika, że niespójne jest założenie, iż istnieją Y-ki, które nie są X-ami. Twierdzi, że nikt nie będzie się upierał, że tylko dlatego, iż wszystkie Y-ki, z jakimi się dotychczas zetknął, były X-ami, to bycie X-em musi być cechą istotną wszystkiego, co należy uznać za Y. Jeżeli chodzi o identyfikację, Swinburne twierdzi, że tożsamość osoby jest czymś ostatecznym i nie można jej analizować w kategoriach ciągłości ciała, pamięci lub charakteru. Ateistyczny filozof J. L. Mackie przyjął podaną przez Swinburne'a definicję Boga jako wszechobecnego, wszechmocnego i wszechwiedzącego ducha i po prostu stwierdził, że kwestie identyfikacji oraz jednostkowienia nie nastręczają „żadnych trudności"[9].

Historyk filozofii Frederick Coplestone docenił wagę problemu postawionego przeze mnie w odniesieniu do spójności pojęcia Boga i zaproponował inną odpowiedź. „Nie uważam za rozsądne", pisał, „wymagania, aby umysł człowieczy był w stanie przyszpilić Boga niczym motyla w gablotce". Według niego:

> Bóg staje się dla człowieka rzeczywistością w osobistym ruchu transcendencji. W ruchu tym Bóg jawi się jako jego niewidoczny cel. I o ile Transcendentne nie

9 J. L. Mackie, *Cud teizmu,* tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 5.

> może być uchwycone samo w sobie i przecieka, że tak powiem, przez naszą sieć pojęciową, o tyle nieuchronnie powstają wątpliwości. Zarazem wątpliwości te znajdują od razu przeciwwagę w postaci potwierdzenia tkwiącego w ruchu transcendencji. Właśnie w kontekście tego osobistego ruchu ducha ludzkiego Bóg staje się dla człowieka rzeczywistością"[10].

Jak dzisiaj oceniam argumenty wysunięte w *God and Philosophy}* W napisanym w 2004 roku liście do „Philosophy Now" wyznałem, że uważam tę książkę za zabytek historyczny (chociaż, oczywiście, nie sposób podążać za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą, jeżeli nie pozwala się innym ukazywać nowych perspektyw, które samemu nie w pełni się uwzględniło). Moje obecne poglądy w kwestiach poruszanych w *God and Philosophy* przedstawiam w części drugiej tej książki, „Odkrycie Boga".

16. DOMNIEMANIE ATEIZMU

Dziesięć lat po *God and Philosophy* ogłosiłem *The Presumption of Atheism* (które w Stanach Zjednoczonych ukazało się pod tytułem *God, Freedom and Immortality).* W książce tej

10 Frederick C. Coplestone, *Philosophers and Philosophies,* London 1976, s. 76.

utrzymywałem, że dyskusja o istnieniu Boga powinna się zaczynać od domniemania ateizmu, czyli że ciężar dowodu musi spoczywać na teistach. Dowodziłem, że to nowe podejście stawia całe zagadnienie istnienia Boga w zupełnie nowym świetle. Pomaga wyjaśnić problemy pojęciowe, które w przeciwnym razie mogłyby ujść uwagi, i zmusza teistów do zaczęcia od samego początku. Teistyczne użycie słowa *Bóg* musi być wyposażone w znaczenie stwarzające teoretyczną możliwość, że słowu temu odpowiada coś rzeczywistego. Wobec tego twierdziłem, że to nowe podejście sprawia, iż całe przedsięwzięcie teizmu staje się jeszcze bardziej niepewne niż było.

Domniemanie ateizmu można uzasadnić niezbywalną potrzebą podstaw. Żeby wierzyć w Boga, trzeba mieć dobre podstawy do tej wiary. Dopóki nie wskaże się takich podstaw, dopóty wiara w Boga nie ma racji wystarczającej i jedynym rozumnym rozwiązaniem jest przyjęcie stanowiska ateisty negatywnego lub agnostyka (przez ateistę negatywnego rozumiem „a-teistę", co jest odpowiednikiem takich słów jak *atypowy* i *amoralny).*

W tym miejscu muszę wyjaśnić, czym owo „domniemanie" nie jest. Otóż nie jest skandalicznie przesądnym założeniem wniosku, który wymaga dowodu. Natomiast jest zasadą metodologiczną wskazującą stronę, na której powinien spoczywać ciężar dowodu, zgoła podobnie jak domniemanie niewinności będące podstawą prawa angielskiego.

Utrzymywałem, że w każdej poprawnej metodologicznie apologetyce obrońca hipotezy Boga musi - podobnie jak

obrońca wszelkiej innej hipotezy egzystencjalnej — zacząć od wyjaśnienia szczególnego pojęcia Boga, jakim będzie się posługiwał, a następnie wskazać, jak identyfikowany ma być przedmiot odpowiadający temu pojęciu. Przywoływanie świadectw mających dowodzić, że to pojęcie rzeczywiście ma zastosowanie, może mieć sens dopiero po wypełnieniu zadowalająco tych dwóch zasadniczych zadań przygotowujących.

Argumentacja ta wywołała liczne i zróżnicowane odpowiedzi. Stojąc na gruncie agnostycyzmu, angielski filozof Anthony Kenny utrzymywał, że możliwe jest jedynie domniemanie na rzecz agnostycyzmu właśnie, ale nie na rzecz czy to pozytywnego, czy negatywnego ateizmu. Kenny wskazywał, że trudniej jest dowieść, że coś się wie, niż że się czegoś nie wie (dotyczy to nawet twierdzenia, że pojęcie Boga nie jest spójne). Co więcej, jego zdaniem nawet agnostyk nie może liczyć na święty spokój; odpytywany kandydat może być w stanie uzasadnić twierdzenie, że nie zna odpowiedzi na jedno z pytań, ale to nie umożliwia mu zdania egzaminu[11].

Ateista i mój były kolega uniwersytecki Kai Nielsen powtórzył opinię innego krytyka, że stanowiskiem najlepszym moralnie jest nieopowiadanie się po żadnej ze stron, dopóki nie przedstawi się wystarczających racji. Nielsen dodawał, że powinienem

dowieść, iż wierzący i sceptycy mają wspólną koncepcję racjonalności wyposażoną w kryteria pozwalające

11 Anthony Kenny, *Faith and Reason,* New York 1983, s. 86.

oceniać zalety ich przeciwstawnych stanowisk. Twierdził, że dopóki nie zaproponuję pojęcia racjonalności, które będzie do przyjęcia dla wszystkich, dopóty moje domniemanie ateizmu będzie stało „pod wielkim znakiem zapytania"[12].

Nieporównanie najbardziej pomysłowo moją argumentację zbijał pewien Amerykanin. Otóż logik modalny Alvin Plantinga wystąpił z ideą, że teizm jest w ścisłym sensie przekonaniem podstawowym. Twierdził, że wiara w Boga jest podobna do wiary w inne prawdy podstawowe, jak choćby wiara w inne umysły lub wiara w postrzeganie (widzenie drzewa), lub wiara w pamięć (w przeszłość). We wszystkich tych przypadkach człowiek wierzy swym zdolnościom poznawczym, chociaż nie może dowieść prawdziwości odpowiednich przekonań. Podobnie ludzie uznają pewne sądy (na przykład sąd o istnieniu świata) za podstawowe, a inne za wywiedzione z tych podstawowych. Twierdzi się, że wierzący uznają sąd o istnieniu Boga za podstawowy.

Filozof tomistyczny Ralph Mclnerny dowodził, że ze względu na uporządkowany i prawidłowy charakter zdarzeń przyrodniczych człowiek w sposób naturalny wierzy w Boga. Twierdził, że jest to tak naturalne, iż idea Boga jest niemal wrodzona, co wydaje się z góry przemawiać przeciwko ateizmowi. Tak oto, podczas gdy Plantinga twierdził, że ciężar dowodu nie

12 Kai Nielsen, recenzja *The Presumption of Atheism,* „Religious Studies Review" 3 (lipiec 1977), s. 147.

spoczywa na teistach, Mclnerny poszedł dalej utrzymując, że ciężar dowodu musi spoczywać na ateistach!

Warto tutaj zaznaczyć, że w odróżnieniu od innych moich argumentów antyteologicznych argument na rzecz domniemania ateizmu może być bez popadnięcia w sprzeczność przyjęty przez teistów. O ile istnieją należyte podstawy do wiary w Boga, teiści - wierząc w niego - nie popełniają żadnego grzechu filozoficznego! Domniemanie ateizmu jest co najwyżej metodologicznym punktem wyjścia, a nie wnioskiem ontologicznym.

17. ZMIANA ZDANIA

Już jako zawodowy filozof nieraz zmieniałem zdanie w sprawach, które rozważałem. W kontekście moich przekonań co do możliwości postępu w filozofii, a także mojej zasady podążania za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą, nie ma w tym - ma się rozumieć - nic dziwnego.

W 1961 roku, kiedy uczyłem na Uniwersytecie Keele, napisałem książkę o Humea *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* zatytułowaną *Humes Philosophy of Belief.* Do tego czasu te *Badania* Humea (zwane pierwszymi w celu odróżnienia od późniejszych *Badań dotyczących zasad moralności)* wbrew opinii samego autora uważano na ogół jedynie za zbiór wtórnych rozpraw. Dzisiaj książka ta uchodzi za największe dzieło Humea. O mojej pracy o Humie Gilbert Ryle był łaskaw wyrazić się

następująco: „Książkę tę stawiam bardzo wysoko. Jest w niej wiedza i ogień. Niemal doskonała". John Passmore stwierdził, że „teraz każda dyskusja na temat sekularyzmu Humea musi się zaczynać od Flew".

Pomimo tych pochwał od dawna czułem potrzebę istotnego skorygowania *Humes Philosophy of Belief.* Gruntownej rewizji wymaga zwłaszcza jedna kwestia. Otóż rozdziały zatytułowane „The Idea of Necessary Connection", „Liberty and Necessity" i „Miracles and Methodology" powinienem napisać właściwie od nowa, uwzględniając odkrycie, że Hume zasadniczo się mylił twierdząc, że nie mamy żadnego doświadczenia, a tym samym i autentycznych idei powodowania zdarzeń i niedopuszczania do nich, konieczności fizycznej i niemożliwości fizycznej. W następstwie tego pokolenia zwolenników Humea przedstawiają błędne, o wiele za słabe analizy przy- czynowości i praw przyrody, ponieważ nie mają żadnych podstaw do uznania istnienia czy to przyczyny i skutku, czy tych praw. Tymczasem sam Hume w rozdziałach „O wolności i konieczności" i „O cudach" tęskni za takimi pojęciami przyczyn jako czynników wytwarzających skutki (chociaż ich nie stosuje), które są o wiele silniejsze niż te, jakie gotów był uznać za uprawnione.

W pierwszym *Badaniu* Hume odrzuca przyczynowość i twierdzi, że w świecie zewnętrznym nie ma nic poza stałymi związkami zdarzeń; to znaczy, po zdarzeniach jednego rodzaju stale następują zdarzenia drugiego rodzaju. Zauważamy te

stałe związki i wytwarzamy silne nawyki kojarzenia idei jednego i z ideami drugiego. Widzimy wrzenie wody, gdy jest podgrzewana, i kojarzymy jedno z drugim. Jednak myśląc o rzeczywistych związkach na zewnątrz, niesłusznie rzutujemy własne wewnętrzne skojarzenia psychiczne. Oczywiście Hume pozbywa się sceptycyzmu w odniesieniu do przyczyny i skutku oraz w odniesieniu do świata zewnętrznego, gdy tylko odkłada na bok swoje badania. W rzeczy samej pozbywa się skrajnego sceptycyzmu, zanim jeszcze odłoży je na bok. Na przykład w słynnym rozdziale „O cudach" nie ma śladu twierdzenia, że związki przyczynowe i konieczności są jedynie projekcjami bezpodstawnie rzutowanymi na przyrodę. Co więcej, w *History of England* Humea nie znajdziemy najmniejszej aluzji do sceptycyzmu ani w stosunku do świata zewnętrznego, ani w stosunku do przyczynowości. Pod tym względem Hume przywodzi na myśl tych z naszych współczesnych, którzy na takich lub innych podstawach socjologicznych bądź filozoficznych odrzucają możliwość wiedzy obiektywnej. Ludzie ci następnie uwalniają od tej powszechnej przypadłości subiektywizmu własne tyrady polityczne, własny - raczej niezbyt pokaźny - dorobek naukowy, a zwłaszcza owo objawienie pierwotne, że przecież nie może być mowy o wiedzy obiektywnej.

Drugą sprawą, w której zmieniłem zdanie, jest kwestia wolnej woli, wolności człowieka. Ma to wielkie znaczenie, ponieważ kwestia tego, czy jesteśmy wolni, jest jednym z głównych wątków większości wielkich religii. W moich najwcześniejszych

pismach antyteologicznych zwracałem uwagę na niezgodność między złem a wszechświatem stworzonym przez wszechmocnego i nieskończenie dobrego Boga. W

obliczu tej jawnej niezgodności teista odpowiada, że Bóg obdarza ludzi wolną wolą, że całe lub prawie całe oczywiste i skandaliczne zło jest bezpośrednim lub pośrednim następstwem nadużywania tego niebezpiecznego daru, ale że w ostatecznym rachunku prowadzi to do większej sumy dobra niż wszelka jego suma możliwa w przeciwnym przypadku. W rzeczywistości to ja nazwałem ten argument obroną z wolności woli.

Zagadnienie tego, czy mamy wolną wolę, jest kwestią o fundamentalnym znaczeniu niezależnie od tego, czy sformułujemy je jako pytanie o realność wolnej woli albo predestynacji, czy też, w kategoriach świeckich, jako pytanie o realność wolnej woli albo determinizmu. Kwestię tę próbowałem rozwiązać polubownie, zajmując stanowisko, które dzisiaj nazywa się kompatybilizmem. Inkompatybilista twierdzi, że ścisły determinizm nie daje się pogodzić z wolną wolą. Natomiast kompatybilista powiada: nie tylko można bez sprzeczności twierdzić zarazem, że ktoś dokona wolnego wyboru i że sens tego przyszłego wyboru będzie wtedy z góry znany komu innemu, lecz również że wolne wybory mogłyby być wolne i być wyborami nawet wtedy, gdyby podjęcie ich w tym sensie, w którym są podejmowane, powodowały czynniki fizyczne, a nawet wtedy, gdyby podejmowanie ich w tym sensie było zdeterminowane przez jakieś prawo lub prawa przyrody.

88

Nadal stojąc na stanowisku, że ludzie dokonują wolnych wyborów, w późniejszych latach uzmysłowiłem sobie, że nie można zarazem utrzymywać bez sprzeczności, iż te wolne wybory są powodowane przez czynniki fizyczne. Innymi słowy, kompatybilizm się nie sprawdza. Prawo przyrody nie jest stwierdzeniem zwykłego faktu, że zdarzenie jednego rodzaju będzie jak zwykle następować po zdarzeniu drugiego rodzaju lub mu towarzyszyć. Prawo przyrody jest twierdzeniem, że zjawisko jednego rodzaju wymusza fizycznie zjawisko drugiego rodzaju, tak że jego niewystąpienie jest niemożliwe fizycznie. Oczywiście nie dotyczy to wolnego wyboru.

Musimy również odróżniać dwa zasadniczo odmienne sensy słowa *przyczyna*, a w ślad za tym również dwa sensy *determinizmu.* Przyczyny postępków człowieka są zasadniczo — i w najwyższym stopniu doniośle — różne od przyczyn wszystkich tych zdarzeń, które nie są czynami człowieka. Kiedy urzeczywistni się pełna przyczyna, dajmy na to, wybuchu, wtedy żadna siła w wszechświecie nie jest w stanie nie dopuścić do tego wybuchu. Kiedy natomiast podam ci wystarczającą przyczynę do świętowania, nie wymusza to tego, że zakrzykniesz: „Piwo dla wszystkich!" Wynika stąd, że nie każde poruszenie organizmu człowieka może być w pełni zdeterminowane przez wymuszające przyczyny fizyczne.

Te dwa rozumienia *przyczyny* można rozróżnić za pomocą używanych przez Humea pojęć przyczyn moralnych i przyczyn fizycznych. Kiedy mówimy o zdarzeniu całkowicie

89

niezależnym od człowieka - powiedzmy, zaćmieniu słońca - wtedy słowa *przyczyna* używamy w sensie konotującym zarówno konieczność fizyczną, jak i niemożliwość fizyczną: to, co zaszło, było konieczne fizycznie, a wszystko inne było w tej sytuacji niemożliwe fizycznie.

Otóż właśnie to nie obowiązuje w przypadku drugiego sensu *przyczyny*, w którym mówimy o przyczynach (powodach lub motywach) postępków ludzi. Pozostając przy wskazanym już przykładzie, załóżmy, że przekazuję ci jakąś dobrą wiadomość. Jeżeli

postanowisz zareagować na tę wiadomość świętowaniem, w sposób najzupełniej poprawny możesz opisać moje działanie jako przyczynę twego świętowania. Ale w rzeczywistości nie powoduję twojego świętowania; nie jest ono konieczne ani nie-uniknione. Możesz postanowić nie świętować, ponieważ, dajmy na to, jesteśmy wówczas w bibliotece. Inaczej mówiąc, przekazanie przeze mnie ci tej wiadomości może mieć ten skutek, że zawołasz: „Piwo dla wszystkich!" Ale nie sprawiam nieuchronnie, że zawołasz: „Piwo dla wszystkich!" Zamiast tego możesz zawołać: „Hurra!" Przywoławszy słynną maksymę filozofa i matematyka Gottfrieda Leibniza, powiemy, że przyczyny drugiego, motywującego rodzaju *nakłaniają*, ale nie *przymuszają*[13].

Skoro Hume odrzucał prawomocność pojęcia konieczności fizycznej, nie mógł ustanowić tego rozróżnienia w wyżej

13 Por. G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoineem Arnauldem,* tłum. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa 1998, s. 43. (Przyp. tłum.)

zaproponowany sposób. Niemniej sama przyjęta przezeń terminologia wskazuje na fundamentalną różnicę między naukami przyrodniczymi a naukami społecznymi i psychologią.

Zważywszy na te dwa zasadniczo odmienne sensy słowa *przyczyna,* staje się jasne, że musimy z kolei rozróżnić - przynajmniej w odniesieniu do zachowania ludzi - dwa odpowiednio odmienne sensy *determinizmu,* a mianowicie determinowanie przez przyczyny *fizyczne* i determinowanie przez przyczyny *moralne.* Jeżeli konkretne zachowanie (w sensie przypisywanym *zachowaniu* przez behawiorystów) jest w pełni zdeterminowane przez przyczyny fizyczne, to podmiot tego zachowania z pewnością nie wybrał tego zachowania. I podmiot ten nie może też nie dopuścić do tego zachowania w chwili, w której ono występuje. Ale determinowanie przez przyczyny moralne jest inną sprawą. Wyjaśnianie postępowania jednostek za pomocą przyjętych przez nie racji - to znaczy, przyczyn moralnych - do działania tak, jak działają, implikuje założenie, że jednostki te mogłyby postępować inaczej. Pragnienia i chęci z pewnością nie są jako takie nieodpartymi wnioskami. Większość z nas jest dostatecznie zdyscyplinowana, aby niekiedy powstrzymać się przed robieniem rzeczy, które bardzo chcemy robić.

Niewątpliwie właśnie niedostrzeganie tych fundamentalnych i rozstrzygających odróżnień sprawia, że tak wielu ludzi dochodzi do mylnego wniosku, że wszelkie wyjaśnianie postępowania w kategoriach jakiegokolwiek rodzaju przyczyn, czy to fizycznych, czy moralnych, uzasadnia wybaczającą wszystko

doktrynę powszechnego przymusu *fizycznego.* Znaczyłoby to, że niemożliwością fizyczną jest, aby ktokolwiek kiedykolwiek zachował się inaczej, niż się zachował.

W celu ustrzeżenia się przed takimi błędami niezbędna jest analiza logiczna (taka jak analiza, którą przeprowadziłem w *Social Life and Moral Judgment*) trzech blisko związanych z sobą pojęć bycia sprawczym podmiotem, posiadania wyboru i bycia w stanie uczynić co innego, niż rzeczywiście się robi. Ustanowiwszy fundamentalne rozróżnienie między *poruszeniami* a *ruchami,* otwieramy możliwość wyjaśnienia tak samo fundamentalnego pojęcia działania. Poruszenie jest zmianą, którą można wzbudzić lub stłumić na życzenie; ruch jest zmianą, na którą nie da się tak wpływać.

Władza poruszania się jest swoistym atrybutem ludzi, natomiast byty nieświadome i niemogące żywić intencji mogą objawiać jedynie ruch. Sprawcze podmioty są stworzeniami, które, właśnie dlatego i tylko o tyle, o ile są sprawczymi podmiotami, mogą wybierać i nie mogą nie wybierać, czyli dokonywać wyborów spośród odmiennych linii działania lub niedziałania, jakie od czasu do czasu są im dostępne jako jednostkom — rzeczywistych wyborów spośród autentycznie odmiennych możliwości. Sprawcze podmioty, kiedy działają jako takie, nieuchronnie muszą wybierać - w żaden sposób nie mogą uniknąć wyboru jednej z dwóch lub zazwyczaj więcej możliwości działania, jakie w danej sytuacji są im dostępne.

Sedno rozróżnienia między *poruszeniami* należącymi do *działania* i *ruchami* należącymi do zachowania koniecznego

92

polega na tym, że podczas gdy zachowanie jest wymuszone fizycznie, to sens, kierunek i charakter działań jako takich nie mogą na mocy logiki być wymuszone fizycznie (jak i nie są wymuszone na mocy zwykłych faktów). Tym samym niemożliwa do utrzymania staje się doktryna powszechnie wymuszającego determinizmu fizycznego, która głosi, że wszystkie zmiany we wszechświecie - w tym również wszystkie zmiany, jakim podlega ciało człowieka, tak *jego poruszenia,* jak *ruchy* - są zdeterminowane przez przyczyny wymuszające fizycznie.

Skoro wycofałem się ze stanowiska pełnego kompatybilizmu, przejrzenia i skorygowania wymaga większość moich pism dotyczących wolnej woli i wyboru. A skoro rozważana tu kwestia dotyczy wolności, czyli drugiego - obok Boga i nieśmiertelności - z trzech zagadnień, które Kant uznał za główne problemy filozofii, moja zmiana zdania w tej sprawie ma charakter równie zasadniczy jak zmiana zdania w kwestii istnienia Boga.

93

3. BEZNAMIĘTNIE O ATEIZMIE

George Herman „Dzieciak" Ruth był jednym z najlepszych graczy w lidze, najpierw jako miotacz, a potem jako zawodnik pola, który w sezonie 1919 roku zdobył dwadzieścia dziewięć *home runs* (punktów bezpośrednich), występując jednocześnie w siedemnastu meczach jako miotacz. I wtedy właściciel bostońskich Czerwonych Skarpet Harry Frezee, który rzekomo potrzebował pieniędzy na wystawienie pewnej sztuki na Broadwayu, sprzedał „Dzieciaka" do nowojorskich Jankesów za sto dwadzieścia pięć tysięcy dolarów. „Dzieciak" poprowadził Jankesów do siedmiu tytułów mistrzowskich w lidze amerykańskiej i czterech tytułów mistrzów świata. Natomiast Czerwone Skarpety na następny tytuł mistrzów świata musiały czekać aż osiemdziesiąt pięć lat, do 2004 roku.

Dziwnym zrządzeniem losu właśnie w 2004 roku i właśnie w Nowym Jorku również ja dokonałem istotnego „zwrotu", a mianowicie po przeszło sześćdziesięciu latach uznawania ateizmu ogłosiłem publicznie, że zmieniłem barwy klubowe. Jednocześnie, chociaż patrzyłem już z innego punktu widzenia,

94

z takim samym zaangażowaniem i tak samo uczciwie nadal grałem, że tak powiem, w tę samą grę.

18. OBOWIĄZEK DIALOGU

Postać ostateczną mojej argumentacji na rzecz ateizmu nadałem w książce *The Presumption of Atheism.* W późniejszych pismach zajmowałem się zupełnie innymi sprawami i zagadnieniami, chociaż nie bez pewnego żalu. Otóż jak melancholijnie wyznałem w szkicu włączonym do wydanej w 1986 roku książki *British Philosophy Today*, gdyby tylko dano nam więcej sił i czasu, chętnie zajmowałbym się jeszcze innymi kwestiami. Na przykład spróbowałbym zbadać wielkie historyczne spory o to, jak skonstruowana jest Trójca, i o to, co się dzieje w trakcie Eucharystii. Jednak pod koniec lat sześćdziesiątych uzmysłowiłem sobie jasno, że pilniejsze są inne zadania. Pogodziłem się z tym, że do końca kariery zawodowej muszę skupić się na badaniach w dwóch rozległych dziedzinach filozofii świeckiej, a mianowicie filozofii nauk społecznych i filozofii społeczeństwa.

Jednak postanowienie to opatrzyłem jednym zastrzeżeniem. Skoro bowiem przez poprzednie lata pisałem tak wiele o filozofii religii, to czułem się zobowiązany do odpowiadania w miarę możliwości na wszelkie pytania i krytykę, bądź to przyznając się do błędu, bądź wyjaśniając, dlaczego nie mogę zgodzić się z zarzutami. Właśnie to zastrzeżenie sprawiło, że

również w okresie, gdy zajmowałem się innymi zagadnieniami filozoficznymi, byłem stale zaangażowany w spory z teistami podważającymi moją argumentację na rzecz ateizmu.

Spory takie nie były dla mnie niczym nowym. W gruncie rzeczy cała moja kariera filozoficzna w istotnej mierze polegała na prowadzeniu ożywionych sporów i dyskusji publicznych z filozofami zajmującymi inne niż ja stanowisko w rozmaitych kwestiach, poczynając od zagadnień filozofii społecznej, po zagadnienia ciała i umysłu, wolnej woli i determinizmu i kwestię istnienia Boga. W ciągu półwiecza największej aktywności polemicznej moje dyskusje na temat istnienia Boga ogniskowały się wokół różnych spraw. W 1950 roku usiłowaliśmy sprecyzować znaczenie zdania: „Bóg cię kocha"; w 1976 roku próbowaliśmy rozstrzygnąć kwestię spójności pojęcia Boga; w 1985 chcieliśmy ustalić, na kim spoczywa ciężar dowodu; w 1998 spieraliśmy się o implikacje kosmologii Wielkiego Wybuchu.

Po latach widzę jasno, że wszystkie te dyskusje publiczne na tematy teologiczne nie tylko pomagały mi doskonalić własne narzędzia dialektyczne, lecz pozwoliły zetknąć się osobiście z wieloma kolegami i oponentami, którzy zasługują na szacunek - a i polemikę.

19. OBSTAWANIE PRZY SWOIM

Spośród moich dyskusji publicznych największą publiczność zgromadziły te z 1976 i 1998 roku. Debaty, którą

w 1976 roku w Denton odbyłem z Thomasem Warrenem, słuchało - w różnych dniach - od pięciu do siedmiu tysięcy ludzi. Odbyta w 1998 roku w Madison w stanie Wisconsin

debata z Williamem Laneem Craigiem przyciągnęła około czterech tysięcy słuchaczy. Jak dotąd są to jedyne oficjalne dyskusje publiczne, w których występowałem jako jeden z dwóch protagonistów.

W Zjednoczonym Królestwie dyskusje publiczne odbywają się na ogół przed nieliczną publicznością akademicką. Dlatego debata z filozofem chrześcijańskim Thomasem B. Warrenem była moim pierwszym występem przed wielkim audytorium. Poczynając od 20 września 1976 roku, przez cztery kolejne wieczory - a więc w terminie, który przypadkiem zbiegł się z pierwszymi debatami prezydenckimi między Jimmym Carterem i Geraldem Fordem - dyskutowaliśmy w kampusie North Texas State University w Denton, który przekształcił się później w University of North Texas. Na oczach reagującej entuzjastycznie publiczności dr Warren ilustrował swoje wywody za pomocą imponującego zestawu wykresów i przezroczy.

Co ciekawe, argumentacja mojego oponenta w zasadniczej mierze polegała na kwestionowaniu teorii ewolucji, co w tamtym czasie wydawało mi się zabiegiem niezwykłym. Kiedy Warren zapytał, czy wierzę w możliwość istnienia zwierzęcia będącego na wpół małpą, na wpół człowiekiem, odrzekłem, że przypomina mi to pytanie o to, kiedy człowiek staje się łysy.

97

Na przykład głowa mojego promotora naukowego Gilberta Ryle'a świeciła się jak kolano i każdy bez wahania nazwałby go łysym. Jeżeli jednak do kwestii tej podejdziemy, że tak powiem, włos po włosie, wówczas ustalenie, kto jest łysy, a kto jeszcze nie, bynajmniej nie jest łatwe.

Jednak w kontekście moich obecnych poglądów, z tamtej debaty warto przywołać zwłaszcza kilka stanowczych deklaracji, które uzmysławiają, jak gorliwym byłem podówczas ateistą. Otóż twierdziłem wtedy:

(a) wiem, że Bóg nie istnieje;
(b) wyrażenie „system przekonań na temat Boga" zawiera tego samego rodzaju sprzeczność wewnętrzną co wyrażenia „nieżonaty kawaler" lub „okrągły kwadrat";
(c) skłaniam się do przekonania, że wszechświat nie ma ani początku, ani końca; w istocie nie znam ani jednej dobrej racji pozwalającej wątpić o prawdziwości którejkolwiek z tych hipotez;
(d) jestem przekonany, że organizmy żywe w niezmiernie długim czasie wyewoluowały z materii nieożywionej.

Byłem pod wrażeniem gościnności moich gospodarzy, jednak po zakończeniu debaty zarówno Warren, jak i ja nadal obstawaliśmy przy swoim.

98

20. POJEDYNEK FILOZOFICZNYCH REWOLWEROWCÓW

Następna dyskusja, w której uczestniczyłem, odbyła się niemal dziesięć lat później, w 1985 roku. Miała miejsce również w Teksasie i w pewnym sensie przypominała słynny pojedynek w zagrodzie O. K. Występowałem u boku trzech innych ateistycznych rewolwerowców, a mianowicie Wallace'a Matsona, Kaia Nielsena i Paula Kurtza, a

walczyliśmy z drużyną czołowych filozofów teistycznych złożoną z Alvina Plantingi, Williama P. Alstona, George'a Mavrodesa i Ralpha Mclnerny ego.

Jednak w odróżnieniu od słynnej strzelaniny sprzed lat, w naszej debacie niewiele było huku, ponieważ żadna z drużyn nie chciała atakować drugiej. Obie strony twierdziły, że ciężar dowodu spoczywa na przeciwnikach. Broniłem domniemania ateizmu, wywodząc je ze starej zasady prawnej, głoszącej że „ciężar dowodu spoczywa na tym, kto twierdzi, nie zaś na tym, kto przeczy". Po stronie teistów Alvin Plantinga obstawał przy tym, że wiara w Boga jest przekonaniem w ścisłym sensie podstawowym, to znaczy, że teiści tak samo w żaden sposób nie są zobowiązani do uzasadniania tego przekonania, jak ani nie są w stanie, ani nie muszą uzasadniać innych przekonań podstawowych, takich jak wiara w istnienie świata. Jeżeli chodzi o moich sojuszników ateistycznych, Nielsen twierdził, że filozofia religii jest jałowa, Matson utrzymywał, że tradycyjne

argumenty na rzecz istnienia Boga są ułomne, Kurtz wskazywał zaś, że z twierdzeń dotyczących objawienia boskiego, nie sposób wyprowadzić wniosku o istnieniu bóstwa będącego źródłem tego objawienia.

Podczas pobytu w Dallas poznałem dwóch ewangelikalnych filozofów chrześcijańskich, Terry ego Miethe'a z Oxford Study Center i Garyego Habermasa z Lynchburg College w Wirginii, z którymi potem się zaprzyjaźniłem. W latach późniejszych odbyłem dwie dyskusje z Habermasem na temat zmartwychwstania Chrystusa i jedną dyskusję z Mietheem na temat istnienia Boga, a zapis naszych rozmów ukazał się drukiem.

W debacie z Mietheem powtarzałem wiele z moich starych argumentów w kwestii spójności pojęcia Boga i w kwestii domniemania ateizmu. Miethe wytoczył potężną argumentację będącą wersją dowodu kosmologicznego i złożoną z następujących kroków:

(a) istnieją byty zmienne i ograniczone;
(b) obecne istnienie każdego bytu zmiennego i ograniczonego jest spowodowane przez inny byt;
(c) niemożliwy jest nieskończony łańcuch przyczyn bytu, ponieważ nieskończony łańcuch bytów skończonych nie *spowodowałby* istnienia niczego;
(d) a zatem, istnieje pierwsza przyczyna obecnego istnienia tych bytów;

(e) pierwsza przyczyna musi być nieskończona, konieczna, wieczna i jedna;
(f) pierwsza i bezwarunkowa przyczyna jest tożsama z Bogiem uznawanym w tradycji judeochrześcijańskiej.

Argumentacja ta nie opiera się na zasadzie racji dostatecznej, którą odrzucałem, lecz na zasadzie przyczynowości egzystencjalnej. Argumentację tę odrzuciłem na tej podstawie, że przyczyny skuteczne we wszechświecie są skuteczne same w sobie i nie ma żadnej potrzeby zakładać pierwszej i bezwarunkowej przyczyny skutecznej. Przyznałem jednak, że chociaż „rzeczą znacznie trudniejszą jest przekonująco obronić

założenie, że samo ciągłe istnienie wszechświata wymaga jakiegoś zewnętrznego uzasadnienia", to „łatwo jest wzbudzić w słuchaczach przekonanie, że pierwotny wielki wybuch wymagał jakiegoś rodzaju pierwszej (inicjującej) przyczyny".

21. ANI KROKU W TYŁ

W latach osiemdziesiątych, gdy wykładałem na uniwersytecie w Bowling Green w Ohio, odbyłem dość długą dyskusję z filozofem Richardem Swinburneem, który, jak już wspomniałem, objął po mnie stanowisko na uniwersytecie w Keele, a następnie piastował katedrę imienia Nollotha w Oksfordzie. Swinburne zdobył sobie pozycję najsłynniejszego obrońcy

teizmu w świecie anglojęzycznym. Znany sceptyk i były mój kolega z uczelni Terence Penelhum wyraził następującą opinię o *Spójności teizmu* Swinburne'a: „Nie znam innej obrony przed współczesnym krytycyzmem filozoficznym, która mogłaby się równać z tą pod względem jakości argumentacji i jasności myśli".

W sposób szczególnie stanowczy Swinburne bronił między innymi pojęcia wszechobecnego i bezcielesnego ducha, które było jednym z głównych celów moich ataków w *God and Philosophy.* Podobnie jak dyskusja z Plantingą debata ze Swinburne em zakończyła się swego rodzaju patem, ponieważ żaden z nas nie był skłonny odstąpić ani o krok od pierwotnego stanowiska. Ja nie potrafiłem nadać żadnego sensu pojęciu bezcielesnego ducha, a Swinburne nie był w stanie zrozumieć, dlaczego ktokolwiek miałby mieć z tym jakiekolwiek trudności. Jak zobaczycie w dalszym ciągu tej książki, nie był to koniec mojego dialogu ze Swinburne'em, a w pewnym sensie rozmawiam z nim do dzisiaj. (Nawiasem mówiąc, kiedy Plantinga dowiedział się o tym, że zmieniłem zdanie w kwestii Boga, stwierdził: „To piękny dowód uczciwości profesora Flew. Chociaż przez tyle lat odrzucał ideę Stwórcy, potrafił przyznać, że więcej przemawia na rzecz stanowiska przeciwnego".)

Następną istotną dyskusję odbyłem z Williamem Laneem Craigiem w 1998 roku w Madison w stanie Wisconsin. Debatę tę zorganizowano dla uczczenia pięćdziesiątej rocznicy słynnej dyskusji o istnieniu Boga, którą na falach BBC stoczyli

Bertrand Russell i Frederick Coplestone. Craig utrzymywał, że najlepszym wyjaśnieniem powstania wszechświata i złożonego porządku we wszechświecie jest fakt istnienia Boga. Odpowiedziałem, że nasza wiedza o wszechświecie z konieczności kończy się na wielkim wybuchu, który należy uznać za fakt ostateczny. W odniesieniu do argumentacji odwołującej się do zamysłu wskazywałem, że najbardziej złożone byty we wszechświecie — ludzie - są wytworami nieświadomych sił mechanicznych i fizycznych.

W dyskusji tej powtórzyłem argumentację głoszącą, że wszechmocny Bóg mógłby stworzyć ludzi w taki sposób, aby dobrowolnie decydowali się być mu posłuszni. Znaczy to, że tradycyjna obrona odwołująca się do wolnej woli człowieka nie może uchylić wniosku, że Bóg przesądza z góry wszystko, w tym również dobrowolne decyzje. Zawsze odczuwałem wstręt wobec doktryny predestynacji, zgodnie z którą Bóg przesądza z góry o potępieniu większości ludzi. Istotny aspekt naszej dyskusji polegał na tym, że Craig odrzucał tradycyjne idee predestynacji i bronił libertariańskiej idei wolnej woli. Twierdził, że Bóg oddziałuje bezpośrednio na skutki, lecz nie na stworzone

przez siebie pomniejsze podmioty sprawcze, i że wobec tego nie mógł był stworzyć świata istot cieszących się autentyczną wolnością w sensie libertariańskim, które zawsze wybierałyby dobro. Cytował wyimki z Biblii, w których uwypuklano pragnienie Boga, aby wszyscy ludzie osiągnęli zbawienie (por. 2 P 3,9). Zgoła niedawno odkryłem, że John Wesley,

którego uważam za jednego z najwybitniejszych synów mojego kraju, stanowczo odrzucał ideę predestynacji na rzecz konkurencyjnego „arminianizmu", zwłaszcza w swoim najwspanialszym dziele, czyli *Predestination Calmly Considered.* Dzisiaj wiem również, że wielu egzegetów współczesnych uważa, iż pisma św. Pawła na temat predestynacji należy interpretować w kontekście roli indywidualnych ludzi w działaniach kościoła, ale nie w kontekście ich zbawienia lub potępienia.

22. DEBIUT NOWOJORSKI

Ostatnia z moich dyskusji publicznych była częścią konferencji, która odbyła się w maju 2004 roku na Uniwersytecie Nowojorskim. Wystąpiłem wraz z naukowcem izraelskim Geraldem Schroederem, autorem bestselerowych książek na temat nauki i religii, w tym zwłaszcza *The Science of God,* oraz filozofem szkockim Johnem Haldane'em, znanym między innymi z książki *Theism andAtheism,* będącej zapisem jego debaty o istnieniu Boga z moim przyjacielem Jackiem Smartem.

Ku zaskoczeniu wszystkich zainteresowanych na samym wstępie oznajmiłem, że obecnie przyjmuję istnienie Boga. Dyskusja, która zapowiadała się na ostrą wymianę przeciwstawnych argumentów, obróciła się w rezultacie we wspólne rozważanie tych wyników nauki nowoczesnej, które wydają się przemawiać na rzecz istnienia wyższej Inteligencji. W materiale wideo dokumentującym przebieg tej konferencji narrator

powiada, że największym z wielkich odkryć nauki współczesnej jest Bóg.

Kiedy w trakcie tamtej dyskusji zapytano mnie, czy najnowsze badania nad początkiem życia świadczą o udziale twórczej Inteligencji, odrzekłem:

> Tak, obecnie wydaje mi się, że tak [...] głównie, niemal wyłącznie ze względu na wyniki badań nad DNA. Otóż badania te odsłoniły tak niewiarygodną złożoność struktur niezbędnych do wytworzenia życia, że moim zdaniem dowodzi to, iż połączenie tych niesamowicie zróżnicowanych elementów w taki sposób, aby ze sobą współpracowały, musiało się odbyć z udziałem inteligencji. Chodzi o kolosalną złożoność wszystkich tych elementów i nadzwyczajną subtelność sposobów, w które ze sobą współpracują. Szansa na przypadkowe sprzęgniecie się tych dwóch aspektów jest po prostu znikoma. Wszystko jest sprawą niesamowitej złożoności, która rodzi te skutki i która sprawia na mnie wrażenie czegoś, co wytworzyła inteligencja.

Opinie te oznaczają rzecz jasna zasadniczą rewizję mojego stanowiska, niemniej są zgodne z ową zasadą, którą kieruję się od początku moich dociekań filozoficznych, a mianowicie zasadą podążania za dowodami, dokądkolwiek prowadzą.

105

Jednak najważniejszym wydarzeniem w naszej dyskusji była argumentacja Gerryego Schroedera, obalająca krok po kroku popularną tezę, którą na własny użytek nazywam „małpim twierdzeniem". Tezę tę formułuje się rozmaicie, a głosi ona, że życie mogło powstać czysto przypadkowo na analogicznej zasadzie, jak stado małp uderzające na oślep w klawiaturę komputera może w końcu napisać sonet Szekspira.

Schroeder zaczął od poinformowania o wynikach eksperymentu przeprowadzonego przez British National Council of Arts, a polegającego na tym, że do klatki z sześcioma małpami wstawiono komputer. Po miesiącu bębnienia w klawiaturę komputera (a także użytkowania go w charakterze toalety!) małpy wytworzyły pięćdziesiąt zapisanych stron - ale ani jednego słowa. Schroeder podkreślił, że wynik ten uwzględnia fakt, iż najkrótsze słowa w języku angielskim składają się z jednej litery (jak w przypadku *I* lub *a*). Rzecz w tym, że I jest słowem tylko wtedy, gdy po obydwu jego stronach figuruje spacja. Jeżeli przyjmiemy, że klawiatura obejmuje trzydzieści znaków (dwadzieścia sześć liter i inne symbole), to prawdopodobieństwo napisania słowa jednoliterowego wyniesie jeden do 30 razy 30 razy 30, czyli jeden do 27 000.

Następnie Schroeder zastosował teorię prawdopodobieństwa w odniesieniu do analogii z sonetem Szekspira. Zapytał: Jaka jest szansa napisania sonetu Szekspira?" Rozumował w sposób następujący:

106

Wszystkie sonety są tej samej długości. Z definicji składają się z czternastu wersów. Wybrałem ten, którego incipit pamiętam, czyli *Shall I compare thee to a summer day?* Policzyłem, z ilu składa się liter, otrzymując wynik 488. Jakie jest prawdopodobieństwo wystukania 488 liter w takiej kolejności, w jakiej występują w *Shall I compare thee to a summer day?* Liczbę wszystkich możliwości obliczymy w tym przypadku mnożąc 488 razy 26 przez 26, co daje 26 do potęgi 488, czyli 10 do potęgi 690.

Otóż liczba cząstek we wszechświecie - a mówię nie o ziarnkach piasku, lecz o protonach, elektronach i neutronach - wynosi 10 do potęgi 80. 10 do potęgi 80 to jeden z osiemdziesięcioma zerami. 10 do potęgi 690 to jeden z sześciuset dziewięćdziesięcioma zerami. We wszechświecie nie ma dostatecznie wiele cząstek, aby zapisać wszystkie 488-elementowe ciągi literowe; cząstek tych musiałoby być w przybliżeniu 10 do potęgi 600 razy więcej.

Wyobraźmy sobie teraz, że zamieniamy cały wszechświat - pal licho małpy! - na części komputerowe o masie jednej milionowej grama i wykonujące 488 operacji w ciągu, załóżmy, jednej milionowej sekundy. Otóż gdybyśmy zamienili cały wszechświat w takie części komputerowe i każda generowałaby milion losowych liter na sekundę, to liczba 488-elementowych ciągów

107

> literowych, które części te wytworzyłyby od początku czasu, wyniosłaby 10 do potęgi 90. Części tych znów byłoby 10 do potęgi 600 razy za mało. Żaden sonet nigdy nie powstanie w sposób czysto przypadkowy. Wszechświat musiałby być 10 do potęgi 600 razy większy. Mimo to ludzie myślą, że małpy mogą napisać sonet w każdej chwili[1].

Po wysłuchaniu wywodu Schroedera powiedziałem mu, że w sposób absolutnie przekonujący i rozstrzygający dowiódł, iż „małpie twierdzenie" jest stekiem bzdur i że szczególnie dobrym pociągnięciem było ukazanie tego na przykładzie tak niewielkiego utworu jak sonet, ponieważ owo małpie twierdzenie bywa wypowiadane w kontekście większych dzieł Szekspira, takich jak *Hamlet.* Jeżeli teza ta upada nawet w przypadku sonetu, to domniemanie głoszące, jakoby nieporównanie bardziej złożony fakt narodzin życia mógł być dziełem przypadku, jest oczywiście całkiem niedorzeczne.

23. POTYCZKI Z DAWKINSEM

Moja działalność polemiczna nie ogranicza się do debat publicznych, lecz jest również częścią mojego pisarstwa.

1 Gerald Schroeder, *Has Science Discovered God?,* http://science. lenicam.com.

Za istotny wątek tego pisarstwa polemicznego uważam spór z naukowcem Richardem Dawkinsem. Chociaż wyrażałem się przychylnie o dziełach ateistycznych Dawkinsa, zawsze odnosiłem się krytycznie do jego koncepcji samolubnego genu.

W książce *Darwinian Evolution* wskazuję, że dobór naturalny niczego nie tworzy. Jedynie eliminuje wszystko, co przegrywa w rywalizacji - a właściwie tylko sprzyja takiej eliminacji. Dobór naturalny oszczędzi zmianę osobniczą nawet wtedy, gdy zmiana ta nie zwiększa zdolności organizmu do rywalizacji, a jedynie w żaden sposób jej *nie* zmniejsza. Zilustrujmy to - raczej głupkowatym, przyznaję - przykładem. Wyobraźmy sobie, że na plecach pod koszulą mam zwinięte skrzydła - zbyt słabe, aby mogły unieść mnie w powietrze. Skrzydła te są o tyle bezużyteczne, że nie ułatwiają mi ucieczki przed drapieżcami ani zdobywania pożywienia. O ile jednak nie sprawiają, że staję się *łatwiejszym* łupem dla drapieżców, o tyle prawdopodobnie przetrwam i przekażę swą skrzydlatość moim potomkom. Błąd Darwina polegający na zbyt daleko idącej interpretacji doboru naturalnego jako czynnika w pewnym sensie twórczego, wynikł bodaj z samego opisywania tego zjawiska raczej jako „doboru naturalnego" i „przetrwania najlepiej przystosowanych" niż jako „zachowywania naturalnego", co jest określeniem, które sam Darwin uważał za najlepsze.

W dalszym ciągu rozważań stwierdzam, że *Samolubny gen* Dawkinsa jest książką ogromnie bałamutną i mącącą zwykłym ludziom w głowach. Już jako filozof ateistyczny uważałem to

dzieło popularyzatorskie za na swój sposób równie szkodliwe jak czy to *Naga małpa*, czy *Ludzkie zoo* Desmonda Morrisa. Książki Morrisa są przedstawieniem czegoś w rodzaju objawienia zoologicznego, które polega na wymazywaniu wszystkich swoistych cech człowieka jako gatunku biologicznego. Morris po prostu pomija lub redukuje wszystkie oczywiste różnice między człowiekiem a zwierzęciem.

Natomiast Dawkins ze swej strony sumiennie pomija lub lekceważy główny wynik pięćdziesięciu lat badań genetycznych, a mianowicie ustalenie, że obserwowalne cechy organizmów są w głównej mierze uwarunkowane oddziaływaniem wzajemnym wielu genów i że większość genów wywiera różnorodny wpływ na wiele takich cech. Jego zdaniem główny mechanizm zachowań człowieka można wyjaśnić dzięki przypisaniu

genom takich cech, które w sensie właściwym przysługują tylko osobom. Ustaliwszy w ten sposób, że jesteśmy tylko bezwolnymi wytworami naszych genów, Dawkins wyciąga wniosek, że siłą rzeczy musimy podzielać wszystkie przywary osobiste owych wszechmocnych monad.

Otóż geny oczywiście nie mogą być samolubne ani niesamolubne, tak samo jak ani one, ani żadne inne byty nieświadome nie mogą podejmować rywalizacji ani dokonywać doboru. (Wiadomo, że dobór naturalny nie jest doborem w sensie dosłownym, a pokrewnym, chociaż mniej znanym faktem logicznym jest i to, że walka o byt nie jest w ścisłym sensie „rywalizacją".) Mimo to Dawkins stanowczo oświadcza, że

tematem jego książki „nie są naukowe fantazje, lecz sama nauka [...] Jesteśmy oto maszynami przetrwania - zaprogramowanymi zawczasu robotami, których zadaniem jest ochranianie samolubnych cząsteczek zwanych genami"[2]. Chociaż później Dawkinsowi zdarzało dystansować się od tych słów, w samej książce w żaden sposób nie daje do zrozumienia, że nie należy rozumieć go dosłownie. W tonie sensacyjnym dodaje: „Myślą przewodnią tej książki jest pogląd, że zarówno my, jak i inne zwierzęta, jesteśmy maszynami stworzonymi przez nasze geny"[3].

Gdyby którekolwiek z tych twierdzeń było prawdziwe, wówczas nie byłoby sensu wzywać, jak to dalej czyni Dawkins, do tego, abyśmy starali się „nauczać hojności i altruizmu, albowiem z urodzenia jesteśmy egoistami"[4]. Najbardziej wzniosłe namowy nie przekonają zaprogramowanych robotów. Jednak w rzeczywistości ani jedno z tych twierdzeń nie jest prawdziwe — ani nawet sensowne. Geny, jak widzieliśmy, nie dyktują ani nie mogą dyktować naszych działań. Nie są też zdolne do aktów wyrachowania ani współczucia, które są warunkiem - odpowiednio - postępowania bezwzględnie samolubnego lub miłosiernie altruistycznego.

2 Richard Dawkins, *Samolubny gen,* tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2007, s. 23.
3 Tamże, s. 28.
4 Tamże, s. 29.

24. GRAĆ Z PASJĄ I ZGODNIE Z ZASADAMI

„Dzieciak" Ruth zawiesił rękawicę baseballową na kołku, gdy miał czterdzieści lat. Ja jestem obecnie przeszło dwa razy starszy, a chociaż zmieniłem front w kwestii istnienia Boga, wierzę, że moja obrona ateizmu i spory z teistami, a także innymi myślicielami świadczą o tym, że zawsze szczerze interesowałem się zagadnieniami teologicznymi i byłem gotów rozważać różne rozwiązania. Psychoanalitycy i psychologowie mogą to interpretować jak chcą, jednak wiem, że kierowała mną zawsze wola poszukiwania poprawnych logicznie rozumowań, które prowadzą do prawdziwych wniosków.

Mam nadzieję, że tę pasję i uczciwość uda mi się zachować również w następnej części tej książki, gdzie przedstawię moje obecne stanowisko i świadectwa, które skłoniły mnie do jego przyjęcia.

CZĘŚĆ DRUGA
ODKRYCIE BOGA

4. PIELGRZYMKA ROZUMU

Zacznijmy od przypowieści. Wyobraźmy sobie, że morze wyrzuciło telefon satelitarny na brzeg odległej wyspy, zamieszkanej przez plemię, które nigdy nie miało styczności ze współczesną cywilizacją. Tubylcy przyciskają guziczki na klawiaturze i wybierając coraz to inne sekwencje cyfr, słyszą coraz to inne głosy. Zakładają, że owe głosy wydobywa z siebie to urządzenie. Kilku bardziej inteligentnych - plemienni uczeni - buduje wierną kopię urządzenia i ponownie wybiera numery. Znów słyszą głosy. Wnioski wydają się im oczywiste. Taka oto szczególna kombinacja kryształów, metali i związków chemicznych wytwarza głosy, brzmiące niczym ludzkie, a to oznacza, że owe głosy są po prostu właściwościami tego urządzenia.

Jednak plemienny mędrzec wzywa do siebie uczonych na naradę. Długo i głęboko zastanawiał się nad tą sprawą i doszedł do następujących wniosków: głosy wydobywające się z urządzenia muszą pochodzić od takich samych ludzi jak mieszkańcy wyspy, ludzi żywych i świadomych, chociaż mówiących innym językiem. Zamiast zakładać, że owe głosy są po prostu właściwościami tej

słuchawki z mikrofonem, powinni rozpatrzyć możliwość, że za pośrednictwem jakiejś tajemniczej sieci komunikacyjnej nawiązali właśnie kontakt z innymi ludźmi. Być może dalsze badania w tym kierunku pozwoliłyby lepiej zrozumieć świat leżący poza ich wyspą. Ale uczeni wyśmiewają się z mędrca, mówiąc: „Zastanów się. Jeżeli zniszczymy to urządzenie, nie będzie słychać żadnych głosów. A zatem w sposób oczywisty nie są one niczym innym jak dźwiękami wytwarzanymi przez wyjątkowe w swoim rodzaju połączenie litu, płytek obwodu drukowanego i diod elektroluminescencyjnych".

Przypowieść ta uzmysławia nam, jak łatwo można dopuścić do tego, aby przyjęte z góry teorie określały sposób, w jaki traktujemy świadectwa empiryczne, zamiast pozwolić, aby to świadectwa określały nasze teorie. Tysiąc ptolemeuszowskich epicykli może powstrzymać przewrót kopernikański. (Obrońcy geocentrycznego modelu Układu Słonecznego Ptolemeusza zwalczali heliocentryczny model Kopernika posługując się pojęciem epicykli dla wyjaśnienia tych ruchów planet, które są niezgodne z modelem Ptolemeuszowym.) Wydaje mi się, że właśnie na tym polega szczególne niebezpieczeństwo, endemiczne zło dogmatycznego ateizmu. Weźmy takie wypowiedzi jak: „Nie warto pytać, skąd wziął się świat; jest i tyle", albo: „Ponieważ nie możemy przyjąć transcendentnego źródła życia, wybieramy wiarę w niemożliwe, czyli wiarę, że życie powstało spontanicznie przez przypadek z materii nieożywionej", albo: „Prawa fizyki są »prawami samoistnymi«, które wyłaniają się

z próżni - i koniec dyskusji". Na pierwszy rzut oka wypowiedzi te wyglądają na całkiem poważne argumenty racjonalne, ponieważ nie ma w nich nic niedorzecznego. Co oczywiście jeszcze nie znaczy, ani że są racjonalne, ani że są argumentami.

Otóż wysunięcie argumentu racjonalnego, że tak a tak się sprawy mają, wymaga przedstawienia racji przemawiających za tym, że rzeczywiście tak jest. Przypuśćmy zatem, że mamy wątpliwości, co twierdzi ten, kto wygłasza tego rodzaju wypowiedź, lub nawet czy w ogóle coś twierdzi. Wypowiedź taką możemy starać się zrozumieć,

próbując ustalić, jakie świadectwa na rzecz jej prawdziwości - jeżeli w ogóle jakieś - przedstawia jej autor. O ile bowiem wypowiedź ta jest rzeczywiście racjonalna i jest argumentem, o tyle musi dostarczać racji naukowych bądź filozoficznych na rzecz tego, co się w niej twierdzi. Ponadto trzeba wyłuszczyć wszystko, co przemawiałoby przeciwko tej wypowiedzi lub mogłoby skłonić autora do jej odwołania i przyznania, że się pomylił. Jeżeli jednak nie zostają podane żadne racje ani świadectwa przemawiające na rzecz słuszności takiej wypowiedzi, wtedy też nic nie wskazuje na to, że jest ona racjonalnym argumentem.

Gdy mędrzec z przypowieści zachęca naukowców do zbadania wszystkich aspektów materiału dowodowego, wskazuje na to, że odrzucenie ewentualności, która na pierwszy rzut oka wydaje się rozsądna i obiecująca, *ipso facto* wyklucza możliwość lepszego zrozumienia świata leżącego poza wyspą zamieszkiwaną przez owo plemię.

118

Ludzie niebędący ateistami z reguły sądzą, że w ogóle nie do pomyślenia są takie świadectwa empiryczne, które mogłyby skłonić nastawionych rzekomo naukowo ateistów dogmatycznych do przyznania: „Tak, koniec końcem Bóg może istnieć". W tej sytuacji zadaję moim byłym kolegom ateistom proste, ale kluczowe pytanie: ‚Jakie możliwe lub niemożliwe zdarzenie uznałbyś za rację zmuszającą do tego, aby przynajmniej rozważyć możliwość istnienia wyższego Umysłu?"

25. KARTY NA STÓŁ

Pora już odłożyć na bok przypowieści i wyłożyć karty na stół, przedstawić własne poglądy i argumenty na ich rzecz. Otóż wierzę teraz, że wszechświat powołała do istnienia nieskończona Inteligencja. Wierzę, że misterne prawa rządzące wszechświatem objawiają to, co naukowcy nazwali Umysłem Boga. Wierzę, że życie i jego odtwarzanie mają początek w boskim Źródle.

Dlaczego w to wierzę, skoro przez ponad pół wieku broniłem światopoglądu ateistycznego? Najkrócej mówiąc dlatego, że moim zdaniem taki właśnie obraz świata wyłania się ze współczesnej nauki. Nauka uzmysławia trzy aspekty przyrody świadczące o istnieniu Boga. Aspekt pierwszy polega na tym, że przyroda jest posłuszna prawom. Aspekt drugi to życie, czyli inteligentnie zorganizowane i działające celowo istoty wyłonione z materii. Aspektem trzecim jest samo istnienie

119

przyrody. Ale nie tylko nauka mnie prowadziła. Pomógł mi również ponowny namysł nad klasycznymi argumentami filozoficznymi.

Mojego odejścia od ateizmu nie spowodowało żadne nowe zjawisko ani argument. Przez minione dwie dekady cała konstrukcja mojego myślenia podlegała przebudowie. Wynikało to z nieustannego namysłu nad wymową wyników badań przyrodniczych. Gdy ostatecznie doszedłem do uznania istnienia Boga, nie była to zmiana paradygmatu, gdyż paradygmatem moim pozostała reguła, którą w *Państwie* ustanowił Platoński Sokrates, powiadając z naciskiem, że „za danym rozumowaniem musimy iść, dokądkolwiek prowadzi".

Możecie zapytać, jak mogę ja, filozof, wypowiadać się na tematy, którymi zajmują się naukowcy. Najlepiej odpowiedzieć na to pytaniem: Czy zajmujemy się tu nauką, czy filozofią? Kiedy badamy oddziaływanie dwóch ciał fizycznych, na przykład dwóch

cząstek subatomowych, wtedy zajmujemy się nauką. Kiedy pytamy, skąd i po co wzięły się owe cząstki subatomowe - lub *jakiekolwiek* inne byty fizyczne — wtedy zajmujemy się filozofią. Otóż kiedy wyciągamy wnioski filozoficzne z danych naukowych, wtedy również myślimy filozoficznie.

26. MYŚLEĆ FILOZOFICZNIE

Zilustrujmy powyższy podział. W 2004 stwierdziłem, że nie da się wyjaśnić początku życia, wychodząc od samej materii.

120

Moi krytycy wytykali mi tryumfalnie, a to że nie przeczytałem jakiegoś artykułu w takim a takim czasopiśmie naukowym, a to że nie nadążam za eksperymentami dotyczącymi abiogenezy (czyli spontanicznego powstania życia z materii nieożywionej). Otóż mówiąc takie rzeczy, ludzie ci wypowiadali się nie na temat. Nie interesował mnie ten czy inny fakt z dziedziny chemii bądź genetyki, lecz fundamentalne pytanie, co to znaczy, że coś jest żywe i w jaki sposób wiąże się to z ogółem faktów z dziedziny chemii i genetyki rozpatrywanych jako pewna całość. Myśleć na tym poziomie, to myśleć filozoficznie. Choć zabrzmi to może nieskromnie, muszę powiedzieć, że takie myślenie słusznie jest sprawą filozofów, a nie naukowców jako takich. Swoiste kwalifikacje naukowców wcale nie są przydatne, gdy przychodzi rozważyć powyższe pytanie, podobnie jak świetny baseballista nie ma szczególnych kwalifikacji do oceny właściwości leczniczych tej czy innej pasty do zębów.

Oczywiście naukowcom tak samo jak komukolwiek innemu wolno myśleć filozoficznie. I równie oczywiste jest to, że nie wszyscy naukowcy zgodzą się z moją szczególną interpretacją odkrywanych przez nich faktów. Skoro jednak się z nią nie zgodzą, swój sprzeciw będą musieli wyrazić zgodnie z wymogami debaty filozoficznej. Innymi słowy, kiedy zajmują się analizą filozoficzną, wtedy ani ich autorytet, ani kompetencja jako naukowców nie ma żadnego znaczenia. To znów zgoła oczywiste. Jeżeli wypowiadają się na temat ekonomii nauki, wysuwając na przykład twierdzenia na temat liczby miejsc pracy tworzonych

121

przez naukę i technologię, muszą obronić swoje racje przed trybunałem analizy ekonomicznej. Podobnie naukowiec wypowiadający się na tematy filozoficzne, musi argumentować w sposób właściwy dla filozofii. Jak powiedział sam Albert Einstein, „człowiek nauki jest kiepskim filozofem"[1].

Na szczęście nie zawsze tak jest. Przez ostatnie sto lat najwybitniejsi uczeni, w tym również niektórzy z najlepszych naukowców współczesnych, stworzyli filozoficznie urzekającą wizję racjonalnego wszechświata wyłonionego z boskiego Umysłu. Tak się składa, że właśnie ten szczególny obraz świata uważam teraz za najlepsze filozoficznie wyjaśnienie mnóstwa zjawisk, z którymi mają do czynienia zarówno naukowcy, jak i laicy.

Szczególną wagę przywiązuję do trzech obszarów badania naukowego, które wkrótce rozważę w świetle dostępnych dzisiaj świadectw. Pierwszy z nich wiąże się z zagadką, która zawsze intrygowała i nadal intryguje najbardziej refleksyjnych naukowców, a mianowicie, skąd wzięły się prawa przyrody. Obszar drugi dotyczy kwestii oczywistej dla wszystkich, czyli tego, w jaki sposób życie jako zjawisko wyłoniło

się z materii nieożywionej. Obszar trzeci wiąże się z problemem, który filozofowie oddali kosmologom, a mianowicie, w jaki sposób powstał wszechświat, przez który rozumiemy całą przyrodę fizyczną.

1 Albert Einstein, *Out of My Later Years*, New York 1950, s. 58.

27. MĄDROŚĆ NA NOWO ODKRYTA

Jeżeli chodzi o moje nowe stanowisko w odniesieniu do klasycznych sporów filozoficznych na temat Boga, to przekonał mnie przede wszystkim argument na rzecz istnienia Boga przedstawiony przez filozofa Davida Conwaya w książce *The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia.* Conway to wybitny profesor brytyjski z Middlesex University i znawca zarówno filozofii klasycznej, jak i współczesnej.

Bóg, którego istnienia broni Conway, a z nim i ja, jest Bogiem Arystotelesa. Conway pisze:

> Za wyjaśnienie świata i jego bogatej formy Arystoteles uznaje Byt, któremu przypisuje następujące właściwości: niezmienność, niematerialność, wszechmoc, wszechwiedzę, jedność, czyli niepodzielność, doskonałą dobroć i konieczne istnienie. Otóż ten zestaw atrybutów jest uderzająco podobny do właściwości, jakie przypisuje się Bogu w tradycji judeochrześcijańskiej. Podobieństwo to w pełni usprawiedliwia domniemanie, że mówiąc o przyczynie świata Arystoteles miał na myśli tę boską Istotę, która jest przedmiotem czci w obu tych religiach[2].

2 David Conway, *The Rediscovery of Wisdom,* London 2000, s. 74. -122-

A zatem według Conwaya Bóg religii monoteistycznych ma te same atrybuty, co Bóg Arystotelesa.

W swojej książce Conway podejmuje próbę obrony tego, co nazywa „klasyczną koncepcją filozofii". Zgodnie z tą koncepcją „wyjaśnieniem świata i jego bogatej formy jest to, iż jest on dziełem wyższej, wszechmocnej i wszechwiedzącej inteligencji, którą zwykle nazywamy Bogiem, a która stworzyła świat, aby powołać do istnienia i podtrzymywać istoty rozumne"[3]. Bóg stworzył świat po to, aby powołać do istnienia rodzaj stworzeń rozumnych. Conway sądzi, a ja przyznaję mu rację, że zarówno fakt istnienia, jak i naturę Boga Arystotelesa możemy poznać za pomocą samego rozumu.

Muszę podkreślić, że do odkrycia Boga doszedłem na drodze czysto naturalnej, bez odwoływania się do jakichkolwiek zjawisk nadprzyrodzonych. Jest ono owocem dociekań, które tradycyjnie nazywano teologią naturalną. W ogóle nie wiąże się z żadną z religii objawionych. Nie pretenduję również do tego, jakobym miał jakiekolwiek osobiste doświadczenie Boga bądź takie, które można by nazwać nadprzyrodzonym albo cudownym. Krótko mówiąc, moje odkrycie Boga wynikło z pielgrzymki rozumu, a nie wiary.

3 Tamże, s. 2-3.

125

5. KTO NAPISAŁ PRAWA PRZYRODY?

Chyba najbardziej popularnym i intuicyjnie przekonującym argumentem za istnieniem Boga jest tak zwany argument z zamysłu czy projektu. Argument ten głosi, że projekt widoczny w przyrodzie świadczy o istnieniu kosmicznego Projektanta. Nieraz zwracałem uwagę na fakt, że w rzeczywistości jest to argument *z* porządku *na rzecz* projektu, ponieważ jego przesłanką jest porządek obserwowany w przyrodzie, a projekt - wnioskiem, który ma świadczyć o istnieniu Projektanta. Chociaż dawniej byłem bardzo krytyczny w stosunku do argumentu na rzecz projektu, z czasem zrozumiałem, że właściwie sformułowany jest przekonującą racją na rzecz istnienia Boga. Do takiego wniosku przywiodły mnie zwłaszcza postępy w dwóch obszarach wiedzy. Mam tu na myśli po pierwsze ustalenia i intuicje wybitnych naukowców współczesnych na temat pochodzenia praw przyrody, a po drugie wyniki badań nad pochodzeniem i przekazywaniem życia.

Co rozumiem przez prawa przyrody? Przez *prawo* rozumiem po prostu prawidłowość bądź symetrię w przyrodzie.

126

Kilka podręcznikowych przykładów uzmysłowi, co mam na myśli:

> Prawo Boyla głosi, że w stałej temperaturze objętość danej masy gazu idealnego jest odwrotnie proporcjonalna do ciśnienia.
>
> Według pierwszego prawa dynamiki Newtona, jeśli na ciało nie działają żadne siły lub jeśli działające siły się nawzajem równoważą, to istnieje układ odniesienia, w którym ciało to spoczywa lub porusza się ruchem jednostajnie prostoliniowym.
>
> Zgodnie z zasadą zachowania energii, całkowita energia izolowanego układu fizycznego ma wartość stałą.

Ważne jest nie tylko to, że w przyrodzie istnieją prawidłowości, ale że prawidłowości te są matematycznie ścisłe, ogólne i wzajemnie związane. Einstein nazywał je „rozumem wcielonym". Powinniśmy zatem zadać sobie pytanie, skąd się bierze w przyrodzie taki ścisły porządek. Nie mam wątpliwości, że pytanie to zadawali sobie uczeni od Newtona po Einsteina i Heisenberga. I dochodzili do wniosku, że źródłem tego porządku jest Umysł Boga.

Ten sposób myślenia nie jest charakterystyczny jedynie dla powszechnie znanych teistycznych naukowców przeszłości, takich jak Newton i James Maxwell. Przeciwnie, wielu

127

wybitnych naukowców współczesnych uznaje prawa przyrody za myśli Umysłu Boga. Swoją popularną *Krótką historię czasu* Stephen Hawking kończy takim oto ustępem:

> Gdy odkryjemy kompletną teorię, z biegiem czasu stanie się ona zrozumiała dla szerokich kręgów społeczeństwa, nie tylko paru naukowców. Wtedy wszyscy, zarówno naukowcy i filozofowie, jak i zwykli, szarzy ludzie, będą mogli wziąć udział w dyskusji nad problemem, dlaczego Wszechświat i my sami istniejemy. Gdy znajdziemy odpowiedź na to pytanie, będzie to ostateczny tryumf ludzkiej inteligencji - poznamy wtedy bowiem myśli Boga.

Nieco wcześniej Hawking pytał: „Nawet jeśli istnieje tylko jedna jednolita teoria, jest ona wyłącznie zbiorem reguł i równań. Co sprawia, że równania te coś opisują, że istnieje opisywany przez nie Wszechświat?"[1]

W późniejszych wywiadach Hawking miał więcej do powiedzenia na ten temat: „Wrażenie porządku jest przytłaczające. Im więcej dowiadujemy się o wszechświecie, tym większą odczuwamy pewność, że rządzą nim racjonalne prawa". Oraz: „Wciąż istnieje pytanie: dlaczego wszechświat zadaje sobie

1 Stephen Hawking, *Krótka historia czasu,* tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 161.

trud istnienia? Jeżeli chcecie, możecie zdefiniować Boga jako odpowiedź na to pytanie"[2].

28. KTO NAPISAŁ TE WSZYSTKIE KSIĄŻKI?

Długo przed Hawkingiem podobnego języka używał Einstein: „Chcę wiedzieć, w jaki sposób Bóg stworzył ten świat [...] Chcę poznać Jego myśli, reszta to szczegóły"[3]. W książce *God and Philosophy* napisałem, że nie możemy wyolbrzymiać znaczenia tego rodzaju wypowiedzi, gdyż Einstein twierdził, że wierzy w Boga Spinozy[4]. Ponieważ dla Barucha Spinozy słowa *Bóg i przyroda* były synonimami, można było powiedzieć, że w oczach judaizmu, chrześcijaństwa i islamu Einstein jest jednoznacznie ateistą oraz że jest „ojcem duchowym wszystkich ateistów".

Jednak niedawno wydana książka *Einstein and Religion,* pióra jednego z przyjaciół Einsteina - Maxa Jammera - ukazuje zdecydowanie odmienny obraz wpływu Spinozy na Einsteina, a także własnych przekonań tego ostatniego. Jammer pokazuje, że Einstein znał myśl Spinozy w bardzo ograniczonym zakresie. Przeczytał jedynie *Etykę* i odrzucał powtarzające się propozycje napisania czegoś na temat filozofii Spinozy. Odpowiadając na

2 Gregory Benford, *Leaping the Abyss: Stephen Hawking on Black Holes, Unified Theory and Marilyn Monroe,* „Reason" 4.02 (kwiecień 2002), s. 29.
3 Albert Einstein, cyt. wg Timothy Ferris, *Coming of Age in the Milky Way,* New York 1988, s. 177.
4 Antony Flew, *God and Philosophy,* New York 1966, s. 15.

jedną z tych propozycji, powiedział tak: „brak mi fachowej wiedzy, aby napisać naukowy artykuł o Spinozie"[5]. Chociaż Einstein podzielał wiarę Spinozy w determinizm, Jammer utrzymuje, że „sztuczne i nieuzasadnione" jest przypuszczenie, jakoby filozofia Spinozy wywarła jakiś wpływ na naukę Einsteina[6]. Jammer pisze także, że „Einstein odczuwał pewne powinowactwo duchowe ze Spinozą ze względu na to, że obaj mieli potrzebę

samotności, zostali wychowani w tradycji żydowskiej, a później tę tradycję religijną odrzucili"[7].

Odnosząc się do panteizmu Spinozy, Einstein w istocie wprost zaprzeczył, że jest ateistą bądź panteistą:

> *Nie jestem ateistą i nie sądzę, abym mógł się nazwać panteistą.* Znajdujemy się w sytuacji małego dziecka, które wchodzi do ogromnej biblioteki wypełnionej książkami w wielu językach. Dziecko wie, że ktoś musiał te książki napisać. Nie wie jak. Nie zna języków, w których napisano te książki. Dziecko podejrzewa, że książki ustawiono zgodnie z pewnym tajemniczym porządkiem, ale go nie rozumie. Myślę, że właśnie w takiej sytuacji znajduje się nawet najbardziej inteligentny człowiek wobec Boga. Widzimy wszechświat cudownie urządzony i podlegający pewnym prawom, ale prawa te rozumiemy tylko

5 Max Jammer, *Einstein and Religion,* Princeton 1999, s. 44.
6 Tamże, s. 45.
7 Tamże, s. 45-46.

> mgliście. Nasze ograniczone umysły zdają sobie sprawę z istnienia tajemniczej siły, która porusza konstelacjami[8]. (Podkreślenie - A. F.)

W książce *Bóg urojony* Richard Dawkins zajmuje moje dawne stanowisko, że Einstein był ateistą. Postępując w ten sposób, Dawkins ignoruje przytoczone powyżej kategoryczne stwierdzenie samego Einsteina, że nie jest ateistą ani panteistą. To zastanawiające, ponieważ Dawkins cytuje od czasu do czasu Jammera, opuszczając co prawda liczne twierdzenia Jammera i Einsteina, które nie służą jego argumentacji. Jammer na przykład powiada, że „Einstein zawsze protestował, gdy nazywano go ateistą. W rozmowie z księciem Hubertusem zu Lowensteinem, powiedział tak: »naprawdę mnie złości, gdy oni [ludzie, którzy twierdzą, że Bóg nie istnieje] cytują mnie na poparcie swoich poglądów«. Einstein odżegnywał się od ateizmu, ponieważ nigdy nie uważał, że odrzucając Boga osobowego, odrzuca Boga w ogóle"[9].

Oczywiście Einstein nie wierzył w Boga osobowego. Ale powiedział:

> Inna sprawa, czy należy podważać wiarę w osobowego Boga. Freud w ostatniej publikacji opowiedział się za tym. Ja nigdy nie przyłożyłbym do tego ręki. Otóż

8 Tamże, s. 48.
9 Tamże, s. 150.

> tego rodzaju wiara wydaje mi się lepsza niż brak jakiegokolwiek transcendentalnego poglądu na życie, a wątpię, czy można by znaleźć bardziej wzniosły środek zaspokajania potrzeb natury metafizycznej, który byłby użyteczny dla równie wielu ludzi[10].

„Podsumowując", kończy Jammer, „Einstein, podobnie jak Majmonides i Spinoza, kategorycznie odrzucał wszelki antropomorfizm w myśli religijnej". Jednak w odróżnieniu od Spinozy, który za nieuchronną konsekwencję logiczną odrzucenia Boga osobowego uważał utożsamienie Boga z przyrodą, Einstein utrzymywał, że Bóg objawia się poprzez prawa wszechświata jako „duch, który nieskończenie przewyższa ducha ludzkiego i w obliczu którego człowiek, świadom jak skromne ma możliwości, musi odczuwać pokorę". Einstein zgadzał się ze Spinozą, że ten kto poznaje przyrodę, poznaje Boga, jednak nie dlatego, że przyroda jest Bogiem, lecz dlatego, że naukowe badanie przyrody prowadzi do religii"[11].

29. EINSTEINOWSKI „UMYSŁ WYŻSZY"

Nie ma wątpliwości, że Einstein wierzył w transcendentne źródło racjonalności świata, które zależnie od okoliczności

10 Tamże, s. 51.
11 Tamże, s. 148.

nazywał „umysłem wyższym", „bezkresnym duchem wyższym", „wyższą siłą rozumującą" bądź „tajemniczą siłą, która porusza konstelacjami". Świadczy o tym niezbicie wiele jego stwierdzeń:

> Nigdy nie znalazłem lepszego określenia niż „religijna" dla wiary w racjonalną naturę rzeczywistości i jej szczególnej dostępności dla ludzkiego umysłu. Tam, gdzie brakuje tej wiary, nauka wynaturza się w sztampową procedurę. I nie obchodzi mnie, czy księża korzystają z tego w jakiś sposób. Tego zmienić nie można[12].

> Ktokolwiek przeżył owo wzruszenie związane z rzeczywistym postępem w tej dziedzinie [nauce], odczuwa głęboką cześć dla racjonalności objawionej w istnieniu[...] dla majestatu rozumu wcielonego w byt[13].

> Nie mam wątpliwości, że źródłem wszelkich prawdziwie wielkich dzieł naukowych jest pokrewne uczuciu religijnemu przeświadczenie o racjonalności czy zrozumiałości świata [...] Owo niewzruszone przeświadczenie o istnieniu wyższego umysłu, który objawia się w świecie

12 Albert Einstein, *Lettres a Maurice Sotovine reproduits en fascimile et traduits en français,* Paris 1956, s. 102-103.
13 Albert Einstein, *Ideas and Opinions,* New York 1973, s. 49.

> doświadczenia, przeświadczenie splecione z głębokimwzruszeniem, jest całym moim pojęciem o Bogu[14].

> Każdy człowiek zaangażowany poważnie w badania naukowe, przekonuje się, że poprzez prawa przyrody objawia się duch, który nieskończenie przewyższa ducha ludzkiego i w obliczu którego człowiek, świadom jak skromne ma możliwości, musi odczuwać pokorę[15].

> Moja religia sprowadza się do pełnego pokory podziwu dla nieskończenie doskonałej istoty duchowej, przejawiającej się w tych drobnych szczegółach, które jesteśmy w stanie objąć naszymi słabymi, kruchymi umysłami. Owo głębokie przekonanie, że istnieje najwyższy rozum objawiający się poprzez niepoznawalny do końca wszechświat, stanowi podstawę mojej koncepcji Boga[16].

30. KWANTOWY SKOK KU BOGU

Einstein, twórca teorii względności, nie był jedynym wybitnym naukowcem dostrzegającym związek praw przyrody z Umysłem Boga. Twórcy fizyki kwantowej, innego wielkiego

14 Tamże, s. 255.
15 Jammer, op. cit., s. 93.
16 Cyt. wg Alice Calaprice, *Einstein w cytatach*, tłum. Marek Krośniak, Warszawa 1997, s. 167.

dokonania naukowego współczesności, Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrodinger i Paul Dirac, wypowiadali podobne twierdzenia, z których kilka przytoczę poniżej[17].

Werner Heisenberg, odkrywca zasady nieoznaczoności Heisenberga i twórca mechaniki macierzowej, powiedział: „W swoim życiu wielokrotnie byłem zmuszony zastanawiać się nad relacją między tymi dwoma obszarami myśli [nauką i religią], gdyż nigdy nie byłem w stanie wątpić w rzeczywistość tego, na co wskazują"[18]. Przy innej okazji powiedział:

> Wolfgang [Pauli] zapytał mnie kiedyś nieoczekiwanie: „Wierzysz w osobowego Boga?" [...] „Czy mogę sformułować inaczej twoje pytanie", odparłem, „bo sam zapytałbym, czy ktokolwiek jest w stanie sięgnąć do głębokiego porządku rzeczy lub zdarzeń tak samo bezpośrednio, jak sięga do duszy drugiego człowieka. Specjalnie mówię o »duszy«, abyś mnie źle nie zrozumiał. Gdybyś tak mnie zapytał, odpowiedziałbym, że tak [...] Gdyby siła magnetyczna kierująca tym szczególnym kompasem - a skąd się ona wzięła, jak nie z tego głębokiego porządku - kiedykolwiek przestała działać, ludzkości

17 Większość cytatów zaczerpnąłem z książki Roya Abrahama Varghesego, *The Wonder of the World,* Fountain Hills 2003.
18 Werner Heisenberg, *Across the Frontiers,* San Francisco 1974, s. 213. (Tłumaczenie polskie: *Ponad granicami,* tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979; cytatu nie udało się zlokalizować. Przyp. tłum.)

przydarzyłyby się straszne rzeczy, o wiele straszniejsze niż obozy koncentracyjne i bomby atomowe"[19]. Inny z pionierów teorii kwantowej, Erwin Schrodinger, twórca mechaniki falowej, stwierdził:

> Naukowy obraz otaczającego mnie świata jest bardzo niepełny. Daje mi mnóstwo rzeczowych informacji, w sposób cudownie spójny porządkuje całe nasze doświadczenie, ale jednocześnie upiornie milczy o sprawach bliskich naszemu sercu, naprawdę dla nas ważnych. Nie mówi nic o wrażeniu czerwieni i błękitu, goryczy i słodyczy, uczuciu zachwytu i smutku. Nie wie nic o pięknu i brzydocie, dobru i złu, Bogu i wieczności. Nauka czasami udaje, że odpowiada na takie pytania, ale te jej odpowiedzi są na ogół tak niemądre, że nie możemy traktować ich poważnie.
>
> Nauka jest również powściągliwa w kwestii wielkiej Jedności, której w jakiś sposób jesteśmy częścią, do której należymy. W naszych czasach Jedność tę określa się najczęściej mianem Boga, przez duże B. Naukę zaś uważa się powszechnie za działalność ateistyczną. W świetle powyższych spostrzeżeń nie ma w tym nic zaskakującego. Jeżeli naukowy obraz świata nie obejmuje nawet piękna,

19 Werner Heisenberg, *Physics and Beyond,* San Francisco 1971; fragmenty w Timothy Ferris (red.), *The World Treasury of Physics, Astronomy and Mathematics,* New York 1991, s. 826.

> zachwytu, smutku, jeżeli za zgodą powszechną usunięto z niego osobowość, to jak miałby obejmować najbardziej wzniosłą ideę, jaka objawia się umysłowi człowieka?[20]

Max Planck, który pierwszy wysunął hipotezę kwantową, jednoznacznie utrzymywał, że nauka dopełnia religię: „Przeciwieństwo między religią a nauką w ogóle nie wchodzi w grę, ponieważ jedna jest dopełnieniem drugiej"[21]. Planck stwierdził również, że „religia i nauki przyrodnicze walczą ramię w ramię w nigdy nieustającej krucjacie przeciw sceptycyzmowi i dogmatyzmowi, przeciw niewierze i zabobonowi [...] [a zatem] »Za Bogiem!«"[22].

Paul A. M. Dirac, twórca trzeciej wersji teorii kwantów, która uzupełniła wersje Heisenberga i Schrodingera, zauważył, że „Bóg jest bardzo wyrafinowanym matematykiem i konstruując wszechświat, posłużył się wyższą matematyką"[23].

Poprzedzający każdego z tych naukowców o kilka pokoleń Karol Darwin wypowiedział w swoim czasie podobny pogląd:

> Źródłem takiego przekonania jest nadzwyczajna trudność czy wręcz niemożliwość wyobrażenia sobie, iż niezmierzony i cudowny wszechświat wraz z człowiekiem zdolnym do spoglądania zarówno wstecz,

20 Erwin Schródinger, *My View of the World,* Cambridge 1964, s. 93.
21 Max Planck, *Where Is Science Going?,* New York 1977, s. 168.
22 Max Planck, cyt. wg Charles C. Gillespie (red.), *Dictionary of Scientific Biography,* New York 1975, s. 15.
23 Paul A. M. Dirac, *The Evolution of the Physicist's Picture of Nature,* „Scientific American", nr 208 (maj 1963), s. 53.

> jak i w daleką przyszłość, jest dziełem przypadku lub konieczności. Gdy zastanawiam się nad tym, czuję się zmuszony zwrócić ku Pierwszej Przyczynie władającej rozumem w jakimś stopniu analogicznym do rozumu człowieka: a więc należy mi się miano Teisty[24].

Tę tradycję myślenia kontynuuje współcześnie wielu wybitnych ludzi nauki, poczynając od naukowców pokroju Paula Daviesa, Johna Barrowa, Johna Polkinghornea, Freemana Dy- sona, Francisa Collinsa, Owena Gingericha i Rogera Penrose'a, a na filozofach nauki pokroju Richarda Swinburne'a i Johna Leslieego kończąc.

Zwłaszcza Davies i Barrow stworzyli całe teorie na temat związku racjonalności przyrody z Umysłem Boga, w których rozwinęli intuicje Einsteina, Heisenberga i innych uczonych. Za te badania obaj otrzymali Nagrodę Templetona. Ich prace korygują wiele rozpowszechnionych nieporozumień a jednocześnie rzucają światło na kwestie, którymi się tutaj zajmujemy.

31. CZYJE PRAWA?

W przemówieniu wygłoszonym z okazji otrzymania Nagrody Templetona Paul Davies zauważył, że „nauka może

24 Karol Darwin, *Autobiografia,* tłum. St. Skowron, [w:] Darwin, *Dzieła wybrane,* t. VIII, Warszawa 1960, s. 47.

posuwać się naprzód tylko wtedy, gdy naukowiec przyjmie światopogląd zasadniczo teologiczny". Nikt nie pyta, skąd się biorą prawa fizyki, ale „nawet najbardziej ateistycznie nastawiony naukowiec przyjmuje na wiarę istnienie w przyrodzie pewnego prawopodobnego[25] porządku, który przynajmniej po części jest dla nas zrozumiały". Davies dezawuuje dwa rozpowszechnione nieporozumienia. Stwierdza, że pomysł, iż teoria wszystkiego wykazałaby, że nasz świat jest jedynym światem spójnym logicznie, jest „oczywistym błędem", ponieważ nie ma żadnego dowodu, że jeden wszechświat jest konieczny logicznie, i w istocie bez trudu można sobie wyobrazić spójne logicznie wszechświaty alternatywne. Po drugie, powiada Davies, „wierutną bzdurą" jest przypuszczenie, że prawa fizyki są naszymi prawami, a nie prawami przyrody. Fizycy nigdy nie uwierzą, że Newtonowskie prawo ciążenia jest wytworem kultury. Według Daviesa prawa fizyki „istnieją rzeczywiście", a zadaniem naukowców jest odkrywanie ich, a nie wymyślanie.

Davies zwraca uwagę na fakt, że praw rządzących podstawowymi zjawiskami przyrody nie odkrywa się poprzez obserwację bezpośrednią, lecz się je wyprowadza za pomocą eksperymentu i matematyki. Prawa te są zapisane kosmicznym szyfrem, który naukowcy muszą złamać, aby odczytać wiadomość,

25 W filozofii nauki kwestia istnienia praw przyrody jest sporna. Sceptycy twierdzą, że zależności empiryczne mogą być tylko prawopodobne *(lawlike*), czyli „podobne do praw", lecz nie konieczne, a wtedy nie wyrażają autentycznych praw. (Przyp. red.)

która jest „przesłaniem przyrody lub Boga, jak wolicie, ale nie jest *naszą* wiadomością".

Istotne pytanie, powiada Davies, składa się z trzech części:

> Skąd się biorą prawa fizyki?
> Dlaczego istnieją właśnie te prawa, a nie jakieś inne? Jak to się dzieje, że istnieją takie prawa, które sprawiają, że z bezpostaciowych gazów w końcu powstaje życie, świadomość i inteligencja?

Prawa te „wydają się wręcz wymyślone - subtelnie dostrojone, jak twierdzą niektórzy - po to, aby mogło powstać życie i świadomość". W konkluzji Davies stwierdza, że ta „zaaranżowana natura bytu fizycznego jest po prostu zbyt fantastyczna, abym mógł uznać ją za zwykłą »daną«. Wskazuje ona na głębsze znaczenie bytu". Dopiero takie słowa jak *cel* i *zamysł,* powiada Davies, w niedoskonały sposób oddają to, o co chodzi we wszechświecie. „Co do tego jednak, że o coś w nim chodzi, nie mam absolutnie żadnych wątpliwości"[26].

Z kolei John Barrow w wystąpieniu z okazji otrzymania nagrody Templetona zauważył, że nieskończoną złożonością i kunsztowną strukturą wszechświata rządzi kilka prostych

26 Paul Davies, *Templeton Prize Address,* maj 1995, http://aca.mq.edu. au/PaulDavies/prize_address.htm. Zob. także Davies, *Where Do the Laws of Physics Come From*? (2006), http://www.ctnsstars.org/conferences/papers/ Wheredothelawsofphysicscomefrom.doc.

praw, które są symetryczne i zrozumiałe. W rzeczy samej „istnieją równania matematyczne, nędzne gryzmoły na świstku papieru, które mówią nam, w jaki sposób zachowuje się cały wszechświat". Podobnie jak Davies, Barrow odrzuca pomysł, jakoby porządek światu narzucały nasze umysły. Ponadto, „dobór naturalny nie uzależnia naszego przetrwania i rozmnażania się od rozumienia kwarków i czarnych dziur".

Barrow zwraca uwagę, że w historii nauki nowe teorie rozbudowują i wchłaniają stare. Chociaż teoria Einsteinowska wchłonęła Newtonowską mechanikę i teorię ciążenia i sama zostanie wchłonięta przez jakąś inną teorię, to jeszcze za tysiąc lat inżynierowie wciąż będą się opierać na teoriach Newtona. Na podobnej zasadzie, powiada Barrow, religijne koncepcje wszechświata również posługują się przybliżeniami i analogiami, aby pomóc nam pojąć rzeczy ostateczne. „Nie są całą prawdą, co jednak nie przeszkadza im być częścią prawdy"[27].

32. BOSKI PRAWODAWCA

O boskim pochodzeniu praw przyrody piszą również filozofowie. W książce *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God* oksfordzki filozof John Foster utrzymuje, że prawidłowości widoczne w przyrodzie,

27 John Barrow, *Templeton Prize Address,* 15 marca 2006, http://www.templetonprize.org/barrow_statement.html.

niezależnie od tego, jak będziemy je opisywać, najlepiej można wyjaśnić istnieniem boskiego Umysłu. Jeżeli przyjmujemy fakt, że we wszechświecie istnieją prawa, to coś musi narzucać ów porządek. Jaki zatem czynnik (lub zbiór czynników) go ustanawia? Foster twierdzi, że jedynej poważnej odpowiedzi na to pytanie udziela teizm, a zatem, że „racjonalnie zasadny jest wniosek, iż to Bóg - Bóg teistów - tworzy prawa przyrody, narzucając światu te prawidłowości jako prawidłowości". Nawet jeżeli zaprzeczamy istnieniu praw, dodaje Davies, „wiele przemawia za tym, aby wyjaśniać te prawidłowości sprawstwem Boga"[28].

Odpowiadając na krytykę Dawkinsa pod adresem swojego argumentu na rzecz projektu, Swinburne przedstawia pokrewne stanowisko:

> Czym jest prawo przyrody? (Pytanie to nie nasuwa się żadnemu z moich krytyków.) Powiedzieć, że prawem przyrody jest to, iż wszystkie ciała zachowują się w pewien określony sposób (np. przyciągają się siłą opisaną pewnym równaniem), to według mnie powiedzieć po prostu, że każde ciało na mocy konieczności fizycznej zachowuje się w ten sposób (np. przyciąga każde ciało w ten sposób). A prościej jest założyć, że ta jednolitość

28 John Foster, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God,* Oxford 2004, s. 160.

> powstaje w wyniku działania jednej substancji, która sprawia, że wszystkie ciała zachowują się w ten sam sposób, niż przyjąć, że jednolite zachowania wszystkich ciał są nierozkładalnym faktem ostatecznym[29].

Główny argument Swinburne'a głosi, że Bóg osobowy, wyposażony w tradycyjne właściwości, jest najlepszym wyjaśnieniem działania praw przyrody.

Richard Dawkins odrzucił ten argument na tej podstawie, że Bóg jest zbyt skomplikowaną odpowiedzią na pytanie o wyjaśnienie wszechświata i jego praw. To zaiste zdumiewający epitet w odniesieniu do pojęcia wszechmocnej Istoty duchowej. Na czym niby polega skomplikowanie idei wszechmocnego i wszechwiedzącego Ducha, idei tak prostej, że rozumieją ją wszyscy wyznawcy trzech wielkich religii monoteistycznych -judaizmu, chrześcijaństwa i islamu? W kontekście poglądów Dawkinsa Alvin Plantinga zwrócił ostatnio uwagę na to, że zgodnie z definicją przyjętą przez samego Dawkinsa Bóg jest prosty - a nie złożony - ponieważ jest duchem, a nie przedmiotem materialnym, a zatem nie ma części.

Wróćmy na chwilę do przypowieści o telefonie satelitarnym, którą przedstawiłem w poprzednim rozdziale. Otóż prawa przyrody stanowią problem dla ateistów, ponieważ są głosem rozumu słyszanym za pośrednictwem mechanizmów

29 Richard Swinburne, *Design Defended,* „Think" (wiosna 2004), s. 14.

materii. „Nauka opiera się na założeniu, że świat jest na wskroś racjonalny i logiczny na wszystkich poziomach", powiada Paul Davies, bodaj najważniejszy interpretator nauki współczesnej. „Ateiści twierdzą, że prawa [przyrody] istnieją bez powodu i że wszechświat jest w ostatecznym rachunku niedorzeczny. Nie mogę się z tym zgodzić

jako naukowiec. Musi istnieć niezmienna podstawa racjonalna będąca korzeniem logicznej i uporządkowanej natury wszechświata"[30].

Naukowcy przeświadczeni o istnieniu Umysłu Boga nie opierają się na samych argumentach i rozumowaniu sylogistycznym. Roztaczają wizję rzeczywistości, jaka wyłania się z pojęciowego rdzenia nauki współczesnej i narzuca racjonalnemu umysłowi. Wizję tę uważam za urzekającą i nieodpartą.

30 Paul Davies, *What Happened Before the Big Bang?,* [w:] Russel Stan- nard (red.), *Godfor the 21st Century,* Philadelphia 2000, s. 12.

145

6. CZY WSZECHŚWIAT WIEDZIAŁ, ŻE PRZYJDZIEMY?

Wyobraź sobie, że w czasie następnych wakacji wchodzisz do pokoju hotelowego. Stojący na szafce przy łóżku odtwarzacz płyt kompaktowych cichutko gra twój ulubiony utwór. Nad łóżkiem wisi taka sama reprodukcja jak u ciebie w domu nad kominkiem. W pokoju unosi się twój ulubiony zapach. Z niedowierzaniem kręcąc głową, rzucasz bagaże na podłogę.

Nagle robisz się bardzo czujny. Podchodzisz do barku, otwierasz drzwiczki i spoglądasz zachwycony na jego zawartość. Twoje ulubione trunki. Twoje ulubione ciastka i słodycze. Zgadza się nawet marka wody mineralnej.

Odwracasz się od barku i rozglądasz po pokoju. Na biurku leży jakaś książka, która okazuje się ostatnią publikacją twojego ulubionego autora. Zaglądasz do łazienki, gdzie na szafeczce ktoś ułożył przybory do pielęgnacji ciała: wygląda na to, że każdy z nich został wybrany specjalnie dla ciebie. Włączasz telewizor i okazuje się, że jest nastawiony na twój ulubiony kanał.

146

Prawdopodobnie z każdym nowym odkryciem dotyczącym tego gościnnego nowego środowiska, będziesz coraz mniej skłonny myśleć, że wszystko to stało się przez przypadek, nieprawdaż? Możesz się zastanawiać, w jaki sposób personel hotelu zdobył tak szczegółowe informacje na twój temat. Możesz podziwiać skrupulatne przygotowania. Możesz nawet ponownie sprawdzić, ile to wszystko będzie cię kosztowało. Ale z całą pewnością będziesz skłonny uznać, że ktoś wiedział, że masz przyjechać.

33. NASZ PRECYZYJNIE DOSTROJONY WSZECHŚWIAT

Ten wakacyjny scenariusz jest niezdarną i ograniczoną metaforą tak zwanego argumentu precyzyjnego dostrojenia. Obecna popularność tego argumentu zwraca uwagę na nowy aspekt praw przyrody. „Im bardziej badam wszechświat i zastanawiam się nad detalami jego architektury", pisze fizyk Freeman Dyson, „tym więcej znajduję dowodów na to, że wszechświat w pewnym sensie wiedział, że przyjdziemy"[1]. Innymi słowy, prawa przyrody zdają się tak skonstruowane, aby skłonić wszechświat do wytworzenia i podtrzymania życia. Jest to zasada antropiczna, spopularyzowana przez takich myślicieli jak Martin Rees, John Barrow i John Leslie.

1 Freeman J. Dyson, *Disturbing the Universe,* New York 1979, s. 250. Cytowane także w John Barrow, Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle,* Oxford 1988, s. 318.

147

Weźmy najbardziej podstawowe prawa fizyki. Obliczono, że gdyby wartość jednej z podstawowych stałych - na przykład szybkości światła bądź masy elektronu - była choćby minimalnie inna, to w ogóle nie byłoby możliwe powstanie planety, na której mogłoby wyewoluować ludzkie życie.

To precyzyjne dostrojenie wyjaśnia się na dwa sposoby. Niektórzy naukowcy mówią, że precyzyjne dostrojenie dowodzi istnienia projektu boskiego; wielu innych przypuszcza, że nasz wszechświat jest jednym z wielu - jest cząstką „wieloświata" — od których różni się tym, że zdarzyło mu się mieć odpowiednie warunki do rozwoju życia. Obecnie praktycznie żaden z poważnych naukowców nie twierdzi, że owo precyzyjne dostrojenie powstało w wyniku działania czysto przypadkowych czynników w pojedynczym wszechświecie.

W książce *Infinite Minds* czołowy teoretyk antropizmu John Leslie utrzymuje, że najlepszym wyjaśnieniem precyzyjnego dostrojenia jest zamysł boży. Powiada przy tym, że największe wrażenie robią na nim nie konkretne przykłady precyzyjnego dostrojenia, lecz ich obfitość. „Jeżeli zatem pewne aspekty działania przyrody okazały się i bardzo pomyślne, i absolutnie fundamentalne", pisze, „to śmiało można je uznać za szczególnie wymowne świadectwo na rzecz słuszności wiary w Boga"[2]. Leslie podaje przykłady takich „pomyślnych" i „fundamentalnych" aspektów działania przyrody:

2 John Leslie, *Infinite Minds,* Oxford 2001, s. 213.

148

1. Zasada względności gwarantuje, że oddziaływania takie jak oddziaływanie elektromagnetyczne mają niezmienny skutek niezależnie od tego, czy działają prostopadle do kierunku ruchu systemu fizycznego. Umożliwia to działanie kodów genetycznych i nierozpadanie się planet w czasie rotacji.
2. Prawa kwantowe zapobiegają spadaniu elektronów w atomach na jądra.
3. Oddziaływanie elektromagnetyczne jest pojedynczym oddziaływaniem, które umożliwia zachodzenie wielu kluczowych procesów: pozwala gwiazdom płonąć miarowo przez miliardy lat; umożliwia syntezę węgla w gwiazdach; gwarantuje, że leptony nie zastępują kwarków, co uniemożliwiałoby istnienie atomów; odpowiada za to, że protony nie rozpadają się zbyt szybko ani nie odpychają się zbyt mocno, co uniemożliwiałoby reakcje chemiczne. Jak to możliwe, aby to samo jednolite oddziaływanie spełniało tak wiele różnych warunków, podczas gdy każdy z tych procesów wydaje się wymagać osobnego oddziaływania?[3]

3 Tamże, s. 203-205.

149

34. WIELO ŚWIAT

Domniemaniem konkurencyjnym w stosunku do idei boskiego projektu jest teoria

wieloświata. (Będę jednak dowodził, że istnienie wieloświata wcale nie usuwa pytania o boską Przyczynę.) Jednym z najwybitniejszych zwolenników idei wieloświata jest kosmolog Martin Rees. Powiada on:

> Jakikolwiek wszechświat gościnny dla życia - nazwijmy go *wszechświatem biojilnym* — musi być w pewien szczególny sposób „wyregulowany". Warunki istnienia znanych nam form życia - długowieczne gwiazdy, stabilne atomy, takie jak atomy węgla, tlenu i krzemu, a więc mogące tworzyć złożone molekuły, etc. - zależą od praw fizyki oraz rozmiarów, składników i tempa rozszerzania się wszechświata.[4]

Rees twierdzi, że można to wyjaśnić za pomocą hipotezy głoszącej, że istnieje wiele „wszechświatów" różniących się prawami i stałymi fizycznymi i że nasz wszechświat należy do podzbioru wszechświatów sprzyjających pojawianiu się złożoności i świadomości. W takiej sytuacji precyzyjne dostrojenie nie byłoby zaskakujące.

4 Martin J. Rees, *Numerical Coincidences and »Tuning« in Cosmology,* .Astrophysics and Space Science" 2003, nr 285, s. 376.

Rees wymienia najważniejsze odmiany idei wieloświata. Zgodnie z przedstawionym przez kosmologów Andreia Linde i Alexa Vilenkina scenariuszem „wiecznej inflacji"wszechświaty pojawiają się w wyniku pojedynczych wielkich wybuchów, wyposażone w wymiary czasoprzestrzenne całkowicie różne od wymiarów naszego wszechświata. Według teorii czarnych dziur opracowanej przez Alana Gutha, Davida Harrisona i Lee Smolina wszechświaty materializują się w czarnych dziurach jako wzajemnie niedostępne czasoprzestrzenie. Wreszcie Lisa Randall i Raman Sundrum przypuszczają, że w różnych wymiarach przestrzennych istnieją wszechświaty, które być może oddziałują na siebie grawitacyjnie. Rees podkreśla, że owe idee wieloświata są „wysoce spekulatywne" i wymagają teorii, która w spójny sposób opisywałaby fizykę niezwykle wysokich gęstości, konfigurację struktur w dodatkowych wymiarach i tak dalej, po czym dodaje, że tylko jedna taka teoria może być słuszna, by w końcu stwierdzić, że „może być i tak, że w ogóle nie ma takiej teorii, skoro istnieją konkurencyjne teorie, które prowadzą tylko do jednego wszechświata"[5].

35. TEORIA WYTRYCH

Zarówno Paul Davies, jak i Richard Swinburne odrzucają ideę wieloświata. Davies, fizyk i kosmolog, zauważa, że

5 Tamże, s. 385.

„twierdzenie, iż w nieskończonym wszechświecie wydarzy się wszystko, co może się wydarzyć, jest prawdą oczywistą". Ale nie jest wyjaśnieniem. Jeżeli chcemy zrozumieć, dlaczego wszechświat jest przyjazny życiu, nie wystarczy powiedzieć, że istnieją wszelkie możliwe wszechświaty. „Podobnie jak każda teoria-wytrych wyjaśnia to wszystko i nic." Daviesowi chodzi o to, że takie twierdzenie jest puste. Możemy

utrzymywać, że świat wraz z naszymi wspomnieniami z wielu lat życia, ze świadectwami wydarzeń, jakie miały miejsce przed tysiącami lat, i w ogóle ze wszystkim, co do niego należy, powstał pięć minut temu i tego twierdzenia nie da się obalić. Wyjaśnia ono wszystko i nic.

Autentyczne wyjaśnienie naukowe, powiada Davies, jest jak klucz, który otwiera tylko jeden zamek. Idea wieloświata zastępuje racjonalnie uporządkowany świat rzeczywisty nieskończenie skomplikowaną szaradą, sprawiając, że pojęcie „wyjaśniania" w ogóle traci sens[6]. Równie lekceważąco o wyjaśnianiu za pomocą idei wieloświata wypowiada się Swinburne: „Szaleństwem jest postulowanie istnienia biliona (niepowiązanych przyczynowo) wszechświatów w celu wyjaśnienia cech jednego wszechświata, gdy wystarczyłoby założyć istnienie jednej istoty (Boga)"[7].

6 Paul Davies, *Universes Galore: Where Will It All End?,* http://aca. mq.edu.au/PaulDavies/publications/chaptersAJniversesgalore.pdf.
7 Richard Swinburne, *Design Defended,* „Think" (wiosna 2004), s. 17.

152

Na temat argumentów związanych z precyzyjnym dostrojeniem można powiedzieć trzy rzeczy. Po pierwsze niezbitym faktem jest to, że żyjemy we wszechświecie określonym przez szczególne prawa i stałe fizyczne i że życie nie byłoby możliwe, gdyby niektóre z tych praw lub stałych zostały zmienione. Po drugie fakt, że istniejące prawa i stałe umożliwiają przetrwanie życia, nie odpowiada bynajmniej na pytanie o pochodzenie życia. Będę starał się pokazać, że jest to szersza kwestia, albowiem istniejące prawa i stałe fizyczne są koniecznymi, ale niewystarczającymi warunkami powstania życia. Po trzecie, logiczna możliwość istnienia wielu wszechświatów o sobie właściwych prawach przyrody nie dowodzi, że owe wszechświaty rzeczywiście istnieją. Jak dotąd nie mamy żadnych świadectw empirycznych na rzecz istnienia wieloświata. Nadal jest to idea spekulatywna.

Szczególnie ważne jest to, że istnienie wieloświata nie wyjaśnia pochodzenia praw przyrody. Martin Rees zauważa, że istnienie różnych wszechświatów rządzonych sobie właściwymi prawami nasuwa pytanie o prawa rządzące całym wieloświatem, o wszech-teorię opisującą cały ten zbiór. „*Podstawowe prawa rządzące całym wieloświatem mogą dopuszczać rozmaitość wszechświatów* , pisze. „Z tego szerszego punktu widzenia niektóre z tak zwanych »praw przyrody« mogą okazać się *prawami lokalnymi*, które są zgodne z pewną wszechteorią opisującą całe zbiorowisko wszechświatów, ale nie są przez nią jednoznacznie wyznaczone."[8]

8 Rees, *Numerical Coincidences and »Tuning« in Cosmology,* s. 386. -152-

153

Pytanie, skąd wzięły się prawa rządzące wieloświatem, nie różni się zasadniczo od pytania o pochodzenie praw przyrody w ogóle. Paul Davies pisze:

> Orędownicy wieloświata na ogół wypowiadają się niejasno o tym, co decyduje o wartościach parametrów związanych z poszczególnymi elementami wieloświata. Jeżeli istnieje „prawo praw" opisujące zasadę, zgodnie z którą ustalają się wartości parametrów w poszczególnych wszechświatach, to zagadnienie biofilności kosmosu zostaje tylko

przeniesione o poziom wyżej. Dlaczego? Otóż choćby dlatego, że musimy wyjaśnić, skąd wzięło się prawo praw.[9]

Niektórzy twierdzą, że prawa przyrody są po prostu przypadkowymi wytworami procesu stygnięcia wszechświata po Wielkim Wybuchu. Jednak, jak zauważył Rees, nawet takie przypadkowe wytwory można uważać za wtórny przejaw głębiej ukrytych praw rządzących całym zbiorem wszechświatów. Nawet ewolucja praw przyrody i zmiana stałych fizycznych przebiega zgodnie z pewnymi prawami. „Wciąż pozostaje pytanie, skąd wzięły się owe »głębsze« prawa. Niezależnie od tego jak daleko wstecz odsuniemy wyłonienie się właściwości wszechświata jako właściwości tak bądź inaczej »emergentnych«,

9 Davies, *Universes Galore: Where Will It All And?.*

samo ich wyłonienie się musiało przebiec zgodnie z pewnymi bardziej pierwotnymi prawami."[10]

A zatem niezależnie od tego, czy żyjemy w wieloświecie, czy nie, musimy wyjaśnić pochodzenie praw przyrody, a jedynym przekonującym wyjaśnieniem tego jest boski Umysł.

10 Martin Rees, *Exploring Our Universe and Others,* [w:] *The Frontiers of Space,* New York 2000, s. 87.

7. JAK NARODZIŁO SIĘ ŻYCIE?

Gdy media doniosły o tym, że zmieniłem światopogląd, cytowano moją wypowiedź, że niemal niewyobrażalna złożoność warunków niezbędnych do wytworzenia życia, którą odsłaniają badania biologiczne nad DNA, dowodzi, że w dziele tym musiała mieć udział istota inteligentna. Wcześniej pisałem, że sprawa wyjaśnienia powstania materii żywej z materii nieożywionej stwarza możliwość wysunięcia pewnego nowego argumentu na rzecz projektu - zwłaszcza wtedy, gdy już pierwotna materia żywa ma zdolność do genetycznego rozmnażania się. Utrzymywałem, że nie istnieje zadowalające wyjaśnienie naturalistyczne tego zjawiska.

Twierdzenia te spotkały się z gwałtowną reakcją krytyków, którzy wytykali, że nie nadążam za badaniami w dziedzinie abiogenezy. Richard Dawkins uznał, że odwołuję się do „boga zapchajdziury". W dołączonym do wydania z 2005 roku nowym wprowadzeniu do *God and Philosophy* pisałem, że „z niekłamaną radością przyjmuję zapewnienia specjalistów, iż protobiologowie mają już teorie ewolucji pierwotnej materii żywej i że wiele

z tych teorii jest zgodnych z wszelkimi potwierdzonymi do tej pory dowodami naukowymi."[1] W tym miejscu muszę jednak opatrzyć to zastrzeżeniem, że zgodnie z wynikami przedstawionymi w najnowszej publikacji na ten temat postulowane w tych teoriach procesy abiogenezy nie zdążyłyby wykonać swojego zadania w czasie równym wiekowi wszechświata.

Jednak badania nad początkami życia stawiają przed o wiele poważniejszym wyzwaniem filozoficznym. Badania te prowadzą z reguły naukowcy, którzy rzadko zwracają uwagę na wymiar filozoficzny swych odkryć. Z drugiej strony filozofowie mówią niewiele o naturze i pochodzeniu życia. Filozoficzne pytanie, na które badania nad pochodzeniem życia nie przyniosły dotąd odpowiedzi, brzmi: w jaki sposób wszechświat złożony z nierozumnej materii może tworzyć istoty o „zakodowanej budowie chemicznej", które mają wbudowany cel i są zdolne do rozmnażania się? Pytanie to nie należy do dziedziny biologii, lecz jest zagadnieniem zupełnie innego rodzaju.

36. ORAGANIZM DZIAŁAJĄCY CELOWO

Zacznijmy od próby uchwycenia natury życia z filozoficznego punktu widzenia. Otóż materia żywa ma pewien wewnętrzny cel czy też budowę ukierunkowaną na osiągnięcie pewnego stanu końcowego, co się nie zdarza nigdy

1 Anthony Flew, *God and Philosophy,* Amherst 2005, s. 11.

u wcześniejszych form materii. Wśród zaiste garstki współczesnych prac filozoficznych poświęconych zagadnieniu życia wyróżnia się rozprawa Richarda Camerona, który przedstawił wartościową analizę tego ukierunkowania istot żywych.

Coś, co żyje, powiada Cameron, jest jednocześnie teleologiczne — to znaczy, ma zadane wewnętrznie stany końcowe, cele czy przeznaczenia. „Współcześni biologowie, filozofowie biologii oraz specjaliści zajmujący się »sztucznym życiem«", pisze Cameron, „muszą dopiero wypracować zadowalający opis tego, co to znaczy być żywym, ja zaś stoję na stanowisku, że wypełnić tę lukę może nam pomóc Arystoteles [...] Arystoteles nie uważał, że życie i celowość pokrywają się przez przypadek, lecz wprost definiował życie w kategoriach teleologicznych, utrzymując, że celowość jest istotą organizmów żywych."[2]

Drugim kluczowym problemem jest pochodzenie rozmnażania się istot żywych. Wybitny filozof John Haldane zauważa, że teorie pochodzenia życia „nie dostarczają wystarczającego wyjaśnienia, ponieważ z góry zakładają istnienie rozmnażania się już na wczesnym etapie, a tymczasem nie udowodniono, że zdolność ta może w naturalny sposób wyłonić się z bazy materialnej."[3]

2 Richard Cameron, *Aristotle on the Animate: Problems and Prospects,* Bios: Epistemological and Philosophical Foundation of Life Sciences, Roma, 23-24 lutego 2006.
3 John Haldane, *Preface to the Second Edition,* [w:] J. J. C. Smart, John Haldane, *Atheism and Theism* („Great Debates in Philosophy"), Oxford 2003, s. 224.

David Conway przywołuje obydwa te problemy filozoficzne, zbijając twierdzenie Davida Humea, że podtrzymującego życie porządku wszechświata nie ustanowiła siła inteligentna. Żeby obronić to twierdzenie, trzeba podać materialistyczne wyjaśnienie „pierwszego wyłonienia się materii żywej z materii nieożywionej. Materia żywa ma jako taka budowę celową, która w ogóle nie występuje w niczym, co ją poprzedza." Co więcej, trzeba podać tak samo materialistyczne wyjaśnienie „wyłonienia się zdolnych do

rozmnażania się form życia z jego niezdolnych do tego form najwcześniejszych. Gdyby nie istniała ta zdolność, nie mogłyby powstać różne gatunki, które wyłoniły się za sprawą przypadkowych mutacji i doboru naturalnego. Wobec tego wyjaśnienie, w jaki sposób formy życia zdolne do rozmnażania się po raz pierwszy »wyewoluowały« z form do tego niezdolnych, nie może odwoływać się do tego mechanizmu." Ostatecznie Conway dochodzi do wniosku, że te zjawiska biologiczne „dają nam powody do wątpienia, czy istniejące formy życia da się w ogóle wyjaśnić w kategoriach czysto materialistycznych i bez odwołania się do projektu."[4]

37. WIELKA TRUDNOŚĆ POJĘCIOWA

Trzeci aspekt filozoficznego zagadnienia początku życia dotyczy pochodzenia

kodowania i przetwarzania informacji,

4 David Conway, *The Rediscovery of Wisdom,* London 2000, s. 125.

które odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich organizmach żywych. Aspekt ten znakomicie uchwycił matematyk David Berliński, który zwrócił uwagę na dramatyzm opowieści związanej z rozumieniem procesów zachodzących w żywej komórce.

Otóż zapisana w DNA informacja genetyczna jest podwajana przez proces replikacji, a potem kopiowana z DNA do RNA przez proces transkrypcji. Następną operacją jest proces translacji, czyli przekazywania informacji przez RNA aminokwasom, w następstwie czego aminokwasy łączą się w białka. Działanie dwóch zasadniczo różnych struktur komórki — zarządzania informacją i aktywności chemicznej - koordynuje uniwersalny kod genetyczny.

Niezwykła natura tego zjawiska stanie się oczywista, gdy zwrócimy uwagę na słowo *kod.* Berliński pisze:

> Kod jako taki jest zgoła banalnym, arbitralnym odwzorowaniem jednej dziedziny kombinatorycznej w drugą czy też po prostu układem połączeń między elementami tych dziedzin. Alfabet Morse'a, aby posłużyć się znanym przykładem, przyporządkowuje ciągi kresek i kropek literom alfabetu. Wskazując na arbitralność kodu, odróżniamy go od czysto fizycznej zależności między elementami dwu dziedzin. Wskazując na to, że kod jest odwzorowaniem, osadzamy pojęcie kodu w języku matematycznym. Wskazując zaś na to, że kody odzwierciedlają pewnego rodzaju połączenia,

> przywracamy to pojęcie sferze rzeczywistych użytków, jakie z kodów robią ludzie.

To z kolei prowadzi do bardzo istotnego pytania: „Czy pochodzenie systemu kodowania składu chemicznego można wytłumaczyć bez odwołania się do tego typu faktów, do których odwołujemy się wyjaśniając kody i języki, systemy porozumiewania się, a także oddziaływanie za pomocą słów na świat materialny?"[5]

Carl Woese, jeden z czołowych badaczy początków życia, zwraca uwagę na zagadkową filozoficznie naturę tego zjawiska. W artykule ogłoszonym na łamach „RNA" Woese zauważa, że „aspekt kodujący, mechaniczny i ewolucyjny problemu stały się osobnymi zagadnieniami. Rozwiał się pomysł, że podłożem ekspresji genu, podobnie jak jego replikacji, jest jakaś fundamentalna zasada fizyki". Nie tylko nie rządzi tym zasada fizyczna, ale i samo istnienie kodu jest tajemnicą. „Znamy reguły kodowania (słownik przyporządkowań kodonów). Jednak reguły te nie mówią nic o tym, dlaczego ten kod istnieje ani dlaczego mechanizm translacji jest tym, czym jest." Woese przyznaje, że nic nie wiemy na temat pochodzenia tego systemu. „Pochodzenie translacji, to czym była, zanim stała się prawdziwym mechanizmem odczytywania, póki co ginie w mrokach

5 David Berlinski, *On the Origins of Life,* „Commentary" (luty 2006), s. 25,30-31.

przeszłości, a nie zamierzam się tutaj wdawać w mydlące oczy spekulacje na temat tego, jakie procesy polimeryzacji mogły ją poprzedzać i zapoczątkować, ani spekulować na temat pochodzenia kodu genetycznego, tRNA czy mechanizmów przyłączania aminokwasów przez tRNA."[6]

Paul Davies zwraca uwagę na ten sam problem. Zauważa, że większość teorii biogenezy koncentruje się wokół chemii życia, podczas gdy „życie jest czymś więcej niż zbiorem skomplikowanych reakcji chemicznych. Komórka jest również systemem przechowywania, przetwarzania i powielania informacji. Musimy wyjaśnić pochodzenie tej informacji oraz sposób, w jaki powstał mechanizm jej przetwarzania." Davies podkreśla fakt, że gen nie jest niczym innym jak zbiorem zakodowanych instrukcji zawierającym dokładny przepis na wytwarzanie białek. Najważniejsze jest jednak to, że owe instrukcje genetyczne nie są informacją tego rodzaju, jaką znajdujemy w termodynamice i mechanice statystycznej, lecz są informacją semantyczną. Innymi słowy, mają określone znaczenie. Instrukcje te mogą być skuteczne jedynie w środowisku molekularnym zdolnym do interpretacji znaczenia zawartego w kodzie genetycznym i to właśnie sprawia, że pytaniem naczelnym staje się pytanie o pochodzenie. „Problem, w jaki sposób znacząca, czyli semantyczna informacja może wyłaniać się spontanicznie ze zbioru

6 Carl Woese, *Translation: In Retrospect and Prospect,* „RNA" (2001), s. 1061,1056,1064.

nierozumnych molekuł podlegających działaniu ślepych i bezcelowych sił, jest wielkim problemem pojęciowym."[7]

38. PO OMACKU[8]

Wprawdzie protobiologowie rzeczywiście mają teorie ewolucji pierwotnej materii żywej, jednak zajmują się całkiem innym problemem. Badają mianowicie oddziaływania substancji chemicznych, natomiast nasze pytanie dotyczy tego, w jaki sposób coś może być wewnętrznie celowe i na jakiej zasadzie materia może być zarządzana przez przetwarzanie symboli. Poza tym nawet w tym rozpatrywanym przez nich obszarze protobiologowie są jeszcze bardzo daleko od ostatecznych rozstrzygnięć. Zwracają na to uwagę dwaj wybitni badacze pochodzenia życia.

Andy Knoll, profesor biologii na Harvardzie i autor *Life on a Young Planet: The First Three Billion Years of Life*, powiada tak:

> Jeżeli spróbujemy podsumować, mówiąc po prostu, co w ostatecznym rozrachunku wiemy na temat głębokiej

7 Paul Davies, *The Origin ofLife II: How Did It Begin?,* http:/aca. mq.edu.au./PaulDavies/publications/papers/OriginsOfLife_II.pdf.
8 W oryginale: *through a glass darkly,* czyli: *jakby w zwierciadle, niejasno,* co jest nawiązaniem do I Kor 13, 12 i sformułowaniem, które w angielszczyźnie, inaczej niż w polszczyźnie jest utartym związkiem frazeologicznym. (Przyp. red.)

> historii życia na Ziemi, o jego pochodzeniu i etapach kształtowania się, jakie wyłoniły zjawiska biologiczne, które dzisiaj nas otaczają, to chyba musimy przyznać, że błądzimy po omacku. Nie wiemy, jak się zaczęło życie na tej planecie. Nie wiemy, kiedy dokładnie się zaczęło, nie wiemy, w jakich okolicznościach.[9]

Antonio Lazcano, przewodniczący International Society for the Study of the Origin of Life, zauważa, że „jedna cecha życia pozostaje jednak pewna: życie nie mogłoby wyewoluować bez mechanizmu genetycznego, który jest w stanie przechowywać, powielać i przekazywać potomstwu informację, która z upływem czasu się zmienia [...] Nierozwiązana pozostaje również kwestia, w jaki właściwie sposób wyewoluował pierwszy mechanizm genetyczny". Lazcano stwierdza nawet, że „być może nigdy nie dowiemy się, na jakiej właściwie drodze wyłoniło się życie"[10]. Jeżeli chodzi o pochodzenie zdolności do rozmnażania się, John Maddox, emerytowany redaktor naczelny „Naturę", pisze tak: „Nadrzędne pytanie brzmi, kiedy (oraz w jaki sposób) pojawiło się rozmnażanie płciowe. Mimo całych dziesięcioleci spekulacji, nadal tego nie wiemy"[11]. Wreszcie naukowiec Gerald Schroeder zwraca uwagę na fakt, że istnienie warunków korzystnych dla życia nie wyjaśnia bynajmniej,

9 Andy Knoll, PBS, „Nova", wywiad z 3 maja 2004.
10 Antonio Lazcano, *The Origins of Life,* „Natural History" (luty 2006).
11 John Maddox, *What Remains to Be Discovered,* New York 1998, s. 252.

skąd owo życie się wzięło. Zycie mogło przetrwać tylko dzięki korzystnym warunkom na naszej planecie. Nie istnieje jednak prawo przyrody które nakazuje materii tworzenie wewnętrznie celowych i rozmnażających się istot.

W jaki zatem sposób wyjaśniamy pochodzenie życia? W swoim czasie laureat nagrody Nobla fizjolog George Wald odpowiedział na to pytanie w pamiętny sposób, powiadając, że „wybieramy wiarę w niemożliwe, czyli wiarę, że życie powstało spontanicznie przez przypadek". W późniejszych latach Wald doszedł do wniosku, że wszechświat fizyczny, który rodzi życie, został stworzony przez istniejący uprzednio umysł, który Wald postuluje jako swego rodzaju matrycę rzeczywistości fizycznej:

> Jak to jest, że mimo istnienia tak wielu oczywistych innych możliwości znajdujemy się we wszechświecie wyposażonym właśnie w ten szczególny zespół właściwości, który rodzi życie? Przyszło mi niedawno do głowy - i muszę przyznać, że było to pewnego rodzaju wstrząsem dla mojej naukowej wrażliwości - że oba te pytania [czyli pytanie wyżej wspomniane i pytanie o pochodzenie świadomości] można w pewnej mierze sprowadzić do jednego. A to przy założeniu, że umysł wcale nie jest późnym wytworem ewolucji życia, lecz zawsze istniał jako matryca, źródło i warunek rzeczywistości fizycznej - że tworzywem rzeczywistości

165

> fizycznej jest tworzywo umysłu. To umysł stworzył wszechświat fizyczny, który rodzi życie i wyłania z siebie w końcu istoty poznające i tworzące, uprawiające naukę, sztukę i technologię.[12]

Ja również doszedłem do tego wniosku. Jedynym zadawalającym wyjaśnieniem pochodzenia „wewnętrznie celowego i rozmnażającego się" życia, jakie istnieje na Ziemi, jest nieskończenie inteligentny Umysł.

12 George Wald, *Life and Mind in the Universe,* [w:] Henry Margenau, Roy Abraham Varghese (red.), *Cosmos, Bios, Theos,* La Salle 1992, s. 218.

167

8. CZY COŚ POWSTAŁO Z NICZEGO?

W jednej z ostatnich scen filmu *Dźwięki muzyki*, Maria, którą gra Julia Andrews, oraz Kapitan von Trapp, grany przez Christophera Plummera, w końcu wyznają sobie miłość. Oboje są zadziwieni tym, że się kochają, i zastanawiają się, skąd mogła się wziąć ich miłość. Jednak są pewni, że coś ją zrodziło. W piosence autorstwa Richarda Rodgersa oznajmiają:

> Nic nie bierze się z niczego.
> Nic, ale to w ogóle nic[1].

Czy jednak rzeczywiście tak jest? Czy też coś może powstać z niczego? I jakie to ma znaczenie w sprawie pochodzenia wszechświata?

Tymi właśnie problemami zajmuje się dyscyplina naukowa zwana kosmologią oraz argument kosmologiczny w filozofii. W *The Presumption of Atheism* argument kosmologiczny

1 *Something Good,* muzyka i słowa Richard Rodgers, 1965.

168

zdefiniowałem jako rozumowanie wychodzące od stwierdzenia, że istnieje pewne uniwersum. Przez uniwersum rozumiałem jeden lub więcej bytów, których istnienie

spowodował jakiś inny byt (lub takich, które mogą być przyczynami istnienia innych bytów).

39. UNIWERSUM OSTATECZNE

W *The Presumption of Atheism* i innych pismach ateistycznych dowodziłem, że sam wszechświat i jego najbardziej podstawowe prawa musimy traktować jako uniwersum ostateczne. W każdym systemie wyjaśniania musimy od czegoś zacząć, a tego punktu wyjścia nie da się wyjaśnić na gruncie owego systemu. W tej sytuacji wszystkie takie systemy nieuchronnie zawierają jakieś rzeczy fundamentalne, których się nie wyjaśnia. Jest to konsekwencja samej natury wyjaśniania, dlaczego coś, co jest faktem, nim jest.

Załóżmy, na przykład, że zauważyliśmy, iż świeżo położona biała farba nad naszą gazową kuchenką zbrązowiała. Badamy sprawę i odkrywamy, że zawsze się tak dzieje w przypadku tego rodzaju kuchenki i tego rodzaju farby. Na kolejnym etapie naszych badań dowiadujemy się, że zjawisko to można wyjaśnić odwołując się do głębszych reguł rządzących przebiegiem reakcji chemicznych: obecna w oparach gazu siarka reaguje z jednym ze składników farby i zmienia przez to jej barwę. Sięgając jeszcze głębiej, zaczynamy rozumieć, że brud w naszej

kuchni jest jedną z niezliczonych konsekwencji prawdziwości uniwersalnej teorii atomowo-molekularnej budowy materii. I na tym właśnie to polega. Na każdym etapie wyjaśnienie musi zakładać pewne rzeczy jako nagie fakty. Właśnie tak się sprawy mają.

Spierając się z wierzącymi w Boga, dowodziłem, że stoją w obliczu tej samej nieuchronności. Twierdziłem, że niezależnie od tego, co teiści chcieliby wyjaśniać na gruncie istnienia i natury Boga, nie mogą uniknąć uznania tego faktu za ostateczny i niewytłumaczalny A nie rozumiałem, na jakiej zasadzie można wiedzieć lub rozsądnie przypuszczać, że jakikolwiek składnik naszego wszechświata świadczy o istnieniu jakiejś głębszej, wyższej lub dalszej rzeczywistości transcendentnej. Dlaczego zatem nie uznać, że wszechświat i jego podstawowe właściwości są faktem ostatecznym.

Jednak w większości wspomnianych wyżej dyskusji nie uwzględniałem odkryć współczesnej kosmologii. Obydwie moje główne książki antyteologiczne napisałem w istocie wiele lat przedtem, nim opracowano kosmologię Wielkiego Wybuchu i wysunięto argument precyzyjnego dostrojenia stałych fizycznych. W rezultacie w latach osiemdziesiątych XX wieku zacząłem się znów zastanawiać nad tymi sprawami. Przyznałem wówczas, że ateiści muszą być zakłopotani najnowszymi wynikami kosmologii, ponieważ jawią się one jako dowód naukowy tego, czego według Tomasza z Akwinu nie sposób dowieść filozoficznie, a mianowicie, że wszechświat miał początek.

40. NA POCZĄTKU

Gdy jeszcze jako ateista usłyszałem o teorii Wielkiego Wybuchu, byłem poruszony, ponieważ teoria ta najwyraźniej wskazywała, że wszechświat miał początek i że pierwsze zdanie Księgi Rodzaju („Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię") odnosi się do konkretnego wydarzenia we wszechświecie. Dopóki nic nie przeczy temu, że wszechświat nie ma nie tylko końca, ale i początku, dopóty jego istnienie (i najbardziej

podstawowe cechy) można uważać za fakt ostateczny. Gdyby więc nie pojawiła się racja świadcząca o tym, że wszechświat jednak miał początek, nie byłoby również potrzeby postulowania czegoś więcej jako źródła tego wszystkiego.

Właśnie na tym polegało wielkie znaczenie teorii Wielkiego Wybuchu. Jeżeli wszechświat miał początek, to nie tylko jest sens, lecz właściwie trzeba zapytać, na czym polegał ów początek. To diametralnie zmieniało sytuację.

Było dla mnie jasne, że ateiści uznają, iż kosmologia Wielkiego Wybuchu wymaga po prostu wyjaśnienia fizycznego -jeżeli nawet nie sposób liczyć na to, że człowiek kiedykolwiek zdoła do niego dotrzeć. Jednocześnie rozumiałem jednak, że wierzący mogą tak samo zasadnie zacząć się powoływać na kosmologię Wielkiego Wybuchu jako świadectwo potwierdzające ich wcześniejsze przekonanie, że „na początku" wszechświat został stworzony przez Boga.

171

Ale ewentualne konsekwencje teologiczne niepokoiły nie tylko ateistów, lecz również samych kosmologów. W tej sytuacji poszukiwali koncepcji teoretycznych, które pozwałaby uchylić te konsekwencje i zachować nieteistyczne *status quo.* Najważniejszymi z tych koncepcji są teorie wieloświata, czyli wielkiej liczby wszechświatów wyłaniających się z nieustannych fluktuacji próżni, oraz stworzona przez Stephena Hawkinga teoria „wszechświata samowystarczalnego".

41. ZANIM NADEJDZIE POCZĄTEK

Jak już wspomniałem, teoria wieloświata nie wydała mi się dobrym rozwiązaniem. Utrzymywałem, że postulowanie istnienia wielu wszechświatów jest wyjściem iście desperackim. Jeżeli istnienie jednego wszechświata wymaga wyjaśnienia, to istnienie wielu wszechświatów jedynie potęguje ten problem - w najgorszym razie w stopniu równym liczbie wszystkich tych wszechświatów. Przywodzi mi to w istocie na myśl historyjkę o uczniu, który, nie odrobiwszy pracy domowej, tłumaczył się tym, że zjadł mu ją pies, a gdy nauczyciel w to nie uwierzył, twierdził, że w rzeczywistości zjadła ją cała sfora psów - zbyt liczna, aby je policzyć.

Inne podejście przedstawił Stephen Hawking w książce *Krótka historia czasu.* Pisał: „Tak długo, jak Wszechświat ma początek, można przypuszczać, że istnieje jego Stwórca. Ale jeżeli Wszechświat jest naprawdę samowystarczalny, nie ma

172

żadnych granic ani brzegów, to nie ma też początku ani końca, po prostu istnieje. Gdzież jest wtedy miejsce dla Stwórcy?"[2] W recenzji z tej książki zauważyłem, że wniosek wyrażony w tym pytaniu retorycznym siłą rzeczy spodoba się bezbożnikom. Zaraz jednak dodałem, że jakkolwiek uspokajający byłby to wniosek, człowiek niebędący fizykiem teoretycznym z pewnością pomyśli sobie, że — jak rzekł jeden z bohaterów słuchowiska *Damon Runyons Broadway* - „jeżeli Wielki Wybuch nie był początkiem, to i tak musi nam wystarczyć do czasu, nim początek rzeczywiście nadejdzie"[3]. Taka postawa nie była obca samemu Hawkingowi, skoro zastrzegł, że „rozszerzający się Wszechświat nie wyklucza Stwórcy, ale ogranicza jego swobodę w wyborze czasu wykonania tej pracy!"[4]

Hawking stwierdził również, że „czas rozpoczął się z Wielkim Wybuchem, wcześniej [...] po prostu nie był określony"[5]. Rozważania nad *Krótką historią czasu* przywiodły

mnie do wniosku, że nawet jeżeli zgodzimy się, iż znany nam wszechświat zaczął się Wielkim Wybuchem, fizyka musi zachować ścisły agnostycyzm, ponieważ w żaden sposób nie jest w stanie odkryć, co - jeżeli cokolwiek - było przyczyną Wielkiego Wybuchu.

2 Stephen Hawking, *Krótka historia czasu,* tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 134.
3 Antony Flew, *Stephen Hawking and the Mind of God* (1996), http:// www.infidels.org/library/modern/antonyflew/hawking.html.
4 Hawking, op. cit., s. 20.
5 Tamże, s. 19.

173

Odkrycie, że wszechświat nie jest bytem statycznym i wieczyście bezwładnym, lecz

nieustannie się zmienia, z całą pewnością stawia zagadnienie jego powstania w nowym świetle. Jednak w ostatecznym rozrachunku zagadnienie to pozostało problemem filozoficznym, a nie naukowym. I to skłoniło mnie do ponownego zwrócenia uwagi na argument kosmologiczny.

42. ZDARZENIE ZBYT WIELKIE, ABY NAUKA MOGŁA JE WYJAŚNIĆ

Pierwszą głęboką krytykę filozoficzną argumentu kosmologicznego na rzecz istnienia Boga przeprowadził David Hume. Chociaż we wcześniejszych książkach zgadzałem się w pełni z argumentami Humea, niemniej zacząłem wyrażać wątpliwości co do jego metodologii. Na przykład w rozprawie włączonej do księgi pamiątkowej ku czci filozofaTerencea Penelhuma wykazałem, że niektóre założenia myśli Humea prowadziły do poważnych błędów. Dotyczy to między innymi jego twierdzenia, że to, co nazywamy „przyczynami", jest wyłącznie sprawą skojarzenia idei albo braku takiego skojarzenia. Stanąłem na stanowisku, że źródłem - a przynajmniej uzasadnieniem - pojęć przyczynowych, podstawą, na której musi się opierać wiedza o przyczynach, jest nasze przebogate i stale powtarzane doświadczenie działania jako poruszającego się w świecie niezależnym od umysłu stworzenia z krwi i kości (a więc doświadczenie usiłowania popchnięcia lub pociągnięcia tego lub innego przedmiotu i przeżycia powodzenia

174

tych prób w przypadku niektórych z tych przedmiotów i niepowodzenia w przypadku innych; doświadczenie zastanawiania się, „co by się stało, gdyby to a to", eksperymentowania, a w końcu doświadczalnego odkrywania, „co się dzieje, gdy to a to"). Właśnie jako podmioty działania zdobywamy, stosujemy i uzasadniamy ideę przyczyny i skutku oraz zawarte w niej pojęcie tego, co jest konieczne, a co niemożliwe. Ostatecznie doszedłem do wniosku, że ujęcie czysto humeowskie nie jest w stanie ogarnąć utartego znaczenia wyrażeń „przyczyna" i „prawa przyrody"[6].

Jednak w *The Rediscovery of Wisdom* Davida Conwaya i w ogłoszonym w 2004 roku nowym wydaniu *The Existence of God* Richarda Swinburne'a znalazłem wyjątkowo przekonujące odparcia Humeowskiej (i Kantowskiej) krytyki argumentu kosmologicznego. Conway metodycznie zbija jeden po drugim wszystkie zarzuty podniesione przez Humea. Hume twierdził na przykład, że żaden ciąg bytów fizycznych

nie ma innej przyczyny niż suma wszystkich elementów tego ciągu. Jeżeli istnieje pozbawiony początku ciąg bytów niekoniecznych, to ciąg ten jest wystarczającą przyczyną istnienia wszechświata jako całości. Conway odrzucił ten zarzut na tej podstawie, że „wyjaśnienia przyczynowe części takiej całości sformułowane w kategoriach innych części nie mogą w sumie ustanowić wyjaśnienia przyczynowego tej całości, jeżeli elementy podawane jako przyczyny są

6 Antony Flew, *The Legitimation of Factual Necessity,* [w:] J. J. Macintosh, H. A. Meynell (red.), *Faith, Scepticism and Personal Identity,* Alberta 1994, s. 111-117.

rzeczami, których istnienie również wymaga wyjaśnienia przyczynowego"[7]. Weźmy na przykład pod uwagę program wirusowy, który sam się powiela za pośrednictwem sieci. Fakt, że milion komputerów zostaje zarażonych tym wirusem, bynajmniej nie wyjaśnia istnienia tego samopowielającego się wirusa.

Ten sam argument Humea Swinburne ocenił następująco:

> Skoro żaden element nie ma przyczyny leżącej poza tym ciągiem, to cały ten ciąg nieskończony nie ma wyjaśnienia. Tym samym istnienie wszechświata przez czas nieskończony staje się niewytłumaczalnym faktem ostatecznym. Potrafimy wyjaśnić (w kategoriach praw), dlaczego zaistniawszy, wszechświat istnieje nadal, ale jego istnienie przez cały czas nieskończony, jest niewytłumaczalne. A zatem to, że złożony wszechświat fizyczny istnieje przez czas skończony lub nieskończony, jest zdarzeniem „zbyt wielkim", aby nauka mogła je wyjaśnić[8].

43. POTRZEBA CZYNNIKA STWÓRCZEGO

Gdy już odparliśmy krytykę Humea, możemy zastosować argument kosmologiczny w kontekście współczesnej kosmologii. Swinburne utrzymuje, że stany rzeczy możemy wyjaśnić

7 David Conway, *The Rediscovery of Wisdom,* London 2000, s. 111-112.
8 Richard Swinburne, *The Existence of God,* Oxford 2004, s. 142.

tylko w kategoriach innych stanów *rzeczy.* Same prawa przyrody nie są wyjaśnieniem stanów rzeczy. „Żeby wyjaśnić jakiekolwiek zdarzenie, musimy odwołać się zarówno do praw, jak i do stanów rzeczy.", A skoro w przypadku początku wszechświata nie ma wcześniejszych stanów rzeczy, to nie możemy go wyjaśnić."[9] Jakiekolwiek wiarygodne prawo wyjaśniające początek wszechświata musiałoby być twierdzeniem następującego rodzaju: „pusta przestrzeń z konieczności daje początek materii-energii". Jednak tak pojęta „pusta przestrzeń" wcale nie jest niczym, lecz „określonym bytem konkretnym", czymś, co już istnieje. Takie wyprowadzenie początku wszechświata na gruncie praw przyrody z „pustej przestrzeni" również nastręcza pytanie o to, dlaczego materia-energia powstała w chwili t_0, a nie w jakiejś innej.

Filozof nauki John Leslie wykazał, że żadna z modnych obecnie spekulacji kosmologicznych nie wyklucza możliwości istnienia Stwórcy. Niektórzy kosmologowie

spekulują, że wszechświat wyłonił się *z* „niczego". Edward Tryon w 1973 wskazał teoretyczną możliwość, że wszechświat jest fluktuacją w próżni pewnej większej przestrzeni. Twierdził, że całkowita energia wszechświata jest równa zeru, ponieważ z równań fizyki wynika, że energia przyciągania grawitacyjnego we wszechświecie jest wielkością ujemną. Z kolei Jim Hartle, Stephen

9 Richard Swinburne, *The Limits of Explanation,* [w:] Dudley Knowles (red.), *Explanation and Its Limits,* Cambridge 1990, s. 178-179.

Hawking i Alex Vilenkin, oparłszy się na mechanice kwantowej, wysunęli hipotezę głoszącą, że wszechświat wyłonił się za sprawą fluktuacji kwantowej „z nicości" dzięki temu, że owa „nicość" jest w pewnych swoich stanach czymś w rodzaju chaotycznej czasoprzestrzennej piany o fantastycznie wielkiej gęstości energii. Zgodnie z innym domysłem Hawkinga im wcześniejsza chwila Wielkiego Wybuchu, tym bardziej czas jest podobny do przestrzeni.

Leslie nie sądzi, aby takie spekulacje miały istotne znaczenie, ponieważ:

> niezależnie od tego, jak opiszemy wszechświat - czy jako istniejący od zawsze, jako wyłoniony z punktu, który leży poza czasoprzestrzenią albo w przestrzeni, ale nie w czasie, jako zrodzony ze stanu tak rozmytego kwantowo, że nie ma punktowego początku, czy jako taki, że jego energia całkowita równa się zeru - ludzie dostrzegający problem w samym tym, że istnieje coś, a nie nic, z pewnością nie zechcą przyznać, że ten problem został rozwiązany[10].

Gdybyśmy mieli równanie szczegółowo opisujące prawdopodobieństwo, że coś wyłoni się z próżni, wciąż należałoby zapytać, dlaczego to równanie obowiązuje. Sam Hawking

10 John Leslie, *Infinité Minds,* Oxford 2001, s. 194-195.

dostrzegł potrzebę istnienia czynnika stwórczego, który tchnie życie w równania fizyki.

W wywiadzie udzielonym wkrótce po opublikowaniu *Krótkiej historii czasu* Hawking przyznał, że stworzony przez niego model nie ma żadnego związku z istnieniem Boga. Mówiąc, że prawa fizyki określają sposób, w jaki rodzi się wszechświat, stwierdzamy jedynie, że Bóg nie postanowił „puścić wszechświata w ruch w sposób, którego nie bylibyśmy w stanie zrozumieć. Nie mówi to nic o tym, czy Bóg istnieje, czy nie, lecz tylko, że o ile istnieje, nie działa arbitralnie"[11].

44. DOBRY ARGUMENT C-INDUKCYJNY

W kosmologii współczesnej wysuwa się również w nowej postaci stare wyjaśnienie istnienia wszechświata odwołujące się do nieskończonego ciągu przyczyn. Jednak John Leslie uważa, że i w tej formie wyjaśnienie to jest tak samo niezadowalające jak dawniej. Niektórzy, powiada, twierdzą, że istnienie wszechświata w danej chwili można wyjaśnić tym, że istniał on w chwili poprzedniej, i tak dalej, *ad infinitum.* Są tacy fizycy, którzy

wierzą, że wszechświat istnieje przez czas nieskończony już to na zasadzie nieskończonego ciągu wybuchów i kolapsów, już to jako część wiecznie rozszerzającej się rzeczywistości,

11 Stephen Hawking, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce,* tłum. P. Haski, Poznań 1997, s. 144.

179

w której za sprawą wielkich wybuchów powstają wciąż nowe wszechświaty. Inni utrzymują, że wszechświat wyłonił się z przeszłości, która jest skończona według jednej miary, ale w czasie, który według innej miary jest nieskończony.

W kontekście tych koncepcji Leslie po prostu zwraca uwagę na to, że „nawet w przypadku nieskończonego ciągu minionych zdarzeń wyjaśnienie każdego z nich wydarzeniem poprzednim nie wyjaśnia całego ciągu". W obliczu nieskończonego ciągu książek o geometrii, z których każda wygląda jak wygląda dlatego, że jest kopią poprzedniej, nie mamy adekwatnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego książka jako taka jest czym jest (że traktuje np. o geometrii) ani dlaczego w ogóle istnieje. Wyjaśnienia wymaga więc cały ciąg. „Wyobraźmy sobie wehikuł czasu", dodaje Leslie, „który przenosi się w przeszłość, wobec czego nikt nie musi go wymyślić i wytworzyć. Jego istnienie ma postać pętli czasowej, która sama się wyjaśnia! Jeżeli nawet podróże w czasie są możliwe, to owo wyjaśnienie z pewnością jest bzdurą"[12].

Broniąc argumentu kosmologicznego, Richard Swinburne doszedł do następującego wniosku: Jest całkiem możliwe, że jeśli istnieje Bóg, to stworzy byt o skończoności i złożoności wszechświata. Szansa pojawienia się wszechświata nieuwarunkowanego przyczynowo jest bardzo mała, zapewne mniejsza niż szansa istnienia nieuwarunkowanego przyczynowo Boga.

12 Leslie, op. cit., s. 193-194.

180

A zatem argument z istnienia wszechświata na rzecz istnienia Boga jest dobrym argumentem C-indukcyjnym"[13]. W trakcie niedawnej dyskusji ze Swinburnem, stwierdziłem, że jego wersja argumentu kosmologicznego moim zdaniem trafia w sedno. Być może trzeba ją jeszcze poprawić pod pewnymi względami, jednak wszechświat bez wątpienia jest czymś, co domaga się wyjaśnienia. Argument kosmologiczny Richarda Swinburne'a podsuwa bardzo obiecujące wyjaśnienie, które co do zasady prawdopodobnie jest słuszne.

13 Swinburne, *The Existence of God*, s. 152. (Swinburne odróżnia rozumowania
C-indukcyjne, w których świadectwo empiryczne zwiększa prawdopodobieństwo przypisywane hipotezie przed zaobserwowaniem tego świadectwa, i rozumowania
P-indukcyjne, w których świadectwo empiryczne powoduje, że prawdziwość hipotezy staje się bardziej prawdopodobna niż jej fałszywość - przyp. red.)

181

9. POSZUKIWANIE MIEJSCA DLA BOGA

Przywołajmy fragment z Szekspira. W pierwszym akcie *Makbeta,* jednego z najbardziej znanych dramatów Szekspira, Makbet i Banquo, dwaj wodzowie wojsk królewskich, spotykają trzy wiedźmy. Wiedźmy rozmawiają z nimi, a potem znikają.

Zdumiony Banquo, mówi: „Zniknęły. Jak bańki wodne pryskają na fali. Gdzie się podziały?"

„W powietrzu pewnie", odpowiada Makbet, „ich cielesność jednak była pozorem. Rozwiała się z wiatrem jak tchnienie"[1].

To zajmujący teatr i doskonała literatura. Chociaż idea osoby mogącej „rozwiać się z wiatrem jak tchnienie" jest chlebem powszednim dla miłośników teatru i literatury, w swoim czasie była twardym orzechem do zgryzienia dla filozofa próbującego „iść za dowodami, dokądkolwiek prowadzą".

1 William Shakespeare, *Makbet*, tłum. A. Libera, Warszawa 2002, s. 26-27. (Przyp. tłum.)

45. NIKOGO TAM NIE MA

W *God and Philosophy* oraz późniejszych publikacjach dowodziłem, że pojęcie Boga jest niespójne, ponieważ zakłada ideę bezcielesnego i wszechobecnego Ducha. Uzasadnienie było całkiem proste. Zgodnie ze zwykłym znaczeniem i odpowiadającym mu zwyczajem językowym osoba jest istotą z krwi i kości. Ze względu na to wyrażenie „bezcielesna osoba" wydawało się nonsensowne, podobnie jak następujący wierszyk przypisywany Hughesowi Mearnsowi:

> Raz idąc po schodach wiodących do sali, Spotkałem człowieka,
> którego nie było. Dziś znów go nie było i bardzo mi miło, Choć
> życzyłbym sobie, by już się oddalił.

Powiedzieć „bezcielesna osoba" to tak, jak powiedzieć „człowiek, którego nie ma". Chcąc mówić o „bezcielesnej osobie", powinniśmy wskazać odpowiednie środki identyfikowania i rozpoznawania osoby w pewnym nowym sensie tego słowa.

Krytykę tę rozwinęli później niektórzy filozofowie, tacy jak Peter Strawson i Bede Rundle. Całkiem niedawno pewną wersję tego argumentu przedstawił John Gaskin, profesor filozofii w Trinity College w Dublinie. Gaskin pisał: „A zatem brak ciała jest nie tylko rzeczową przesłanką do wątpienia, czy dana osoba istnieje (nikogo tam nie ma!). Daje również podstawę do

wątpienia, czy taka bezcielesna istota może w ogóle być podmiotem sprawczym"[2].

Chociaż to potężny zarzut, teiści zbili go w sposób przekonujący. Począwszy od lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku trwa swego rodzaju renesans teizmu w kręgu filozofów analitycznych. Rzesza takich myślicieli bada gruntownie atrybuty tradycyjnie przypisywane Bogu oraz takie pojęcia jak wieczność. Dwóch z nich, Thomas Trący i Brian Leftow, przedstawiło metodyczną obronę spójności idei „bezcielesnego i wszechobecnego Ducha". Trący zajął się pytaniem, w jaki sposób można zidentyfikować bezcielesny podmiot sprawczy, Leftow starał się wyjaśnić, dlaczego istota boska musi

istnieć poza przestrzenią i czasem, a także w jaki sposób istota bezcielesna może działać we wszechświecie.

46. SPRAWSTWO DOSKONAŁE

W książkach *God, Action and Embodiment* oraz *The God Who Äcis* Trący odpowiedział wyczerpująco na moje pytania, jak możliwe jest istnienie osoby bez ciała i jak taką osobę można zidentyfikować. Trący uważa osoby (ludzkie i boskie) za podmioty sprawcze zdolne do działania intencjonalnego. Osoby ludzkie pojmuje jako sprawcze organizmy, ciała zdolne do działania intencjonalnego. Chociaż każdy cielesny podmiot

2 John Gaskin, *Gods, Ghosts and Curious Persons,* tekst nieopublikowany.

sprawczy (taki jak osoba ludzka) musi być jednością psychofizyczną (nie zaś sumą odrębnego ducha i odrębnego ciała), to nie każdy podmiot sprawczy musi być cielesny. Żaden argument antydualistyczny nie dowodzi, że cielesność jest warunkiem koniecznym bycia podmiotem sprawczym, ponieważ warunkiem bycia podmiotem sprawczym jest po prostu zdolność do działania intencjonalnego. Trący zauważa, że Bóg jest podmiotem sprawczym, którego każde działanie jest intencjonalne. Mówić o Bogu jako o bycie osobowym, to mówić o nim jako o sprawcy działań intencjonalnych. Boże możliwości działania są wyjątkowe, a działań przypisanych Bogu z zasady nie można przypisać żadnemu innemu sprawcy. Dzięki swemu sprawstwu intencjonalnemu Bóg jest na przykład podmiotem sprawczym, który powołuje do istnienia wszystkie inne byty.

Trący wskazuje, że Boga można zidentyfikować ze względu na jego wyjątkowy sposób działania. Jeżeli Boga pojmiemy jako sprawstwo doskonałe, to powiemy, że Bóg jest zasadniczo samostwórczym podmiotem sprawczym, którego życie odznacza się doskonałą jednością intencjonalną i który jest wszechmocnym stworzycielem wszystkich rzeczy."Powiedzieć, że Bóg miłuje, to powiedzieć, że miłuje w konkretny sposób, widoczny w jego działaniach, a działania te ukazują jego tożsamość jako sprawcy. Jednak Bóg jest podmiotem sprawczym, którego sposób życia i możliwości działania zasadniczo różnią się od naszych. Skoro „zakres i treść działania Bożego są wyjątkowe, to tak samo wyjątkowy jest charakter jego miłości, cierpliwości

bądź mądrości"[3]. Takie rozumienie działania Bożego pozwala nadać treść naszym opisom Boga jako podmiotu miłości lub mądrości, jednak musimy przyznać, że nasze poznanie Boga jest zasadniczo ograniczone.

47. PRAWDZIWE UMEBLOWANIE ŚWIATA

Brian Leftow, który piastuje obecnie katedrę imienia Nollotha w Oksfordzie, zajmuje się tymi zagadnieniami w książce *Time and Eternity.* Gdy z nim dyskutowałem, Leftow wskazał, że idea Boga istniejącego poza przestrzenią i czasem jest zgodna ze szczególną teorią względności. „Istnieje wiele różnych argumentów, za pomocą których można by dowodzić, że Bóg znajduje się poza czasem", powiedział. „Ten, który robi na mnie pewne wrażenie, głosi po prostu, że jeżeli wziąć poważnie szczególną teorię

względności, to trzeba przyznać, że wszystko, co istnieje w czasie, istnieje zarazem w przestrzeni. Jest po prostu czterowymiarowym kontinuum. Żaden teista nigdy nie uważał, że Bóg istnieje literalnie gdzieś w przestrzeni. Jeżeli nie istnieje w przestrzeni, a jednocześnie wszystko, co istnieje w czasie, istnieje zarazem w przestrzeni, to Bóg nie istnieje w czasie. Powstaje zatem pytanie, jak mamy rozumieć byt osobowy, który istnieje poza czasem."

3 Thomas F. Tracy, *God Action and Embodiment,* Grand Rapids 1984, s. 147,153. Zob. także Thomas F.Tracy (red.), *The God Who Acts,* University Park 1994.

186

Leftow kontynuował:

> Cóż, oczywiście Bóg jest pozbawiony wielu atrybutów osób. Nie może niczego zapomnieć, bo zapomnieć można tylko to, co wydarzyło się w przeszłości. Nie może zaprzestać wykonywania żadnej czynności, bo zaprzestać można tylko tego, co się zaczęło w przeszłości. Istnieją jednak inne atrybuty osób, które nie wydają się w istotny sposób związane z czasem – cechy takie jak posiadanie wiedzy, które może być stanem dyspozycyjnym bez odniesienia czasowego. To samo powiedziałbym o posiadaniu zamiaru. Posiadanie zamiaru może być stanem dyspozycyjnym polegającym na tym, że w określonej sytuacji uczyni się coś określonego. Jestem zatem skłonny twierdzić, że są powody sądzić, że Bóg istnieje poza czasem. I że możemy nadać temu pewien sens, który nie zaprowadzi nas w bagno tajemnicy.

Leftow próbował również odpowiedzieć na pytanie, jak może mieć sens mówienie o wszechobecnym Duchu, który działa w przestrzeni, czyli w świecie:

> Jeżeli Bóg jest bezczasowy, to wszystko, co robi, robi - że się tak wyrażę - na raz, jednym aktem. Nie może robić najpierw jednego, a potem drugiego. Jednak ten

187

> pojedynczy akt może mieć skutki w różnych chwilach. Bóg może jednym aktem woli zapragnąć, aby słońce wzeszło dzisiaj i aby wzeszło jutro, i pragnienie to odnosi skutek i dzisiaj, i jutro. Ale nie na tym polega główna trudność.
>
> Główna trudność polega na tym, jak jest w ogóle możliwy związek przyczynowy między bytem pozaprzestrzennym i bezczasowym a czasoprzestrzenią jako taką. Sensowność domniemania istnienia takiego związku zależy w wielkiej mierze od tego, jak rozumiemy przyczynowość. Jeżeli zakładamy, że pojęcie przyczyny implikuje odniesienie czasowe [tzn. że przyczyna jest związana z czasem] - na przykład, że przyczyna jest zdarzeniem poprzedzającym inne zdarzenie i związanym z nim innymi zależnościami - wtedy owo domniemanie traci sens. Istnieją jednak takie rozbiory pojęcia przyczyny, na gruncie których pojęcie to nie implikuje odniesienia czasowego. Osobiście skłonny jestem sądzić, że pojęcie przyczyny w ogóle nie poddaje się rozbiorowi - że jest po prostu pojęciem

pierwotnym i że sama przyczynowość jest relacją pierwotną. Jest po prostu częścią rzeczywistego umeblowania świata. Jeżeli pojęcie przyczyny nie poddaje się rozbiorowi, to za pomocą analizy logicznej nie da się wydobyć z niego niczego, co wykluczałoby pierwotny związek

przyczynowy między pozaczasowym Bogiem a całością czasu.[4]

48. SPÓJNA LOGICZNIE MOŻLIWOŚĆ

Rozważania Tracyego i Leftowa uzmysławiają przynajmniej tyle, że idea wszechobecnego Ducha nie jest wewnętrznie niespójna, jeżeli Ducha tego pojmiemy jako istniejący poza czasem i przestrzenią podmiot sprawczy, który w szczególny sposób urzeczywistnia swoje zamiary w kontinuum czasoprzestrzennym. Jak widzieliśmy, kwestia istnienia takiego Ducha jest sednem argumentów na rzecz istnienia Boga.

Co do słuszności tych argumentów, podpisuję się pod wnioskiem Conwaya:

> Jeżeli rozumowanie przedstawione w poprzednim rozdziale jest poprawne, to nie ma dobrych argumentów filozoficznych na rzecz przeczenia, że Bóg jest wyjaśnieniem istnienia wszechświata i tej formy porządku, którą wszechświat objawia. A skoro tak, to o ile tylko zgodzimy się, że nie ma lepszej drogi do mądrości, filozof nie ma powodu wzdragać się przed powrotem do klasycznego rozumienia swego przedmiotu.[5]

4 Brian Leftow, prywatna rozmowa z autorem (Oriel College, Oxford University, październik 2006).
5 David Conway, *The Rediscovery of Wisdom,* London 2000, s. 134.

10. OTWARTOŚĆ NA WSZECHMOC

Nauka sama w sobie nie może dostarczyć argumentu na rzecz istnienia Boga. Ale trzy świadectwa empiryczne, jakie rozważaliśmy w tej książce — prawa przyrody, życie i jego celowa organizacja oraz istnienie wszechświata - można wytłumaczyć jedynie w świetle Inteligencji, która jest wyjaśnieniem zarówno własnego istnienia, jak i istnienia wszechświata. Takie odkrycie Boga nie wynika z eksperymentów ani równań, lecz ze zrozumienia struktur, jakie one ujawniają i odzwierciedlają.

Jednak wszystko to może brzmieć abstrakcyjnie i bezosobowo. Ktoś mógłby zadać mi pytanie, jak ja, jako osoba, reaguję na odkrycie ostatecznej Rzeczywistości, jaką jest wszechobecny i wszechwiedzący Duch? Muszę powtórzyć, że moja droga do odkrycia Boga jest do dzisiaj pielgrzymką rozumu. Szedłem za myślą, dokądkolwiek mnie prowadziła. A przywiodła mnie do przyjęcia istnienia samoistnego, niezmiennego, niematerialnego, wszechmocnego i wszechwiedzącego Bytu.

W żadnym razie nie wolno zapominać o istnieniu zła i cierpienia. Jednak z filozoficznego punktu widzenia jest to

problem odrębny od kwestii istnienia Boga. Wyszedłszy od faktu istnienia przyrody, docieramy do podstawy jej istnienia. Przyroda może być pod pewnymi względami niedoskonała, jednak ułomności te nie mają żadnego znaczenia w kontekście pytania o to, czy ma ostateczne Źródło. Kwestia istnienia Boga jest niezależna od kwestii istnienia uzasadnionego bądź nieuzasadnionego zła.

Obecność zła wierzący w Boga mogą wyjaśniać na dwa sposoby. Takim wyjaśnieniem może być Arystotelesowski Bóg, który nie ingeruje w świat. Drugim możliwym wyjaśnieniem jest tak zwana obrona odwołująca się do wolnej woli, czyli pogląd głoszący, że zło jest zawsze możliwe, jeżeli ludzie są rzeczywiście wolni. Zgodnie z koncepcją Arystotelesa Bóg, ukończywszy dzieło stworzenia, zostawia świat, który rządzi się prawami przyrody, chociaż niekiedy być może beznamiętnie i bezstronnie sprzyja respektowaniu podstawowych zasad sprawiedliwości. Skuteczność obrony odwołującej się do wolnej woli uzależniona jest przynajmniej od niektórych elementów objawienia bożego, a więc wymaga wiary w to, że Bóg się objawił w świecie.

49. OTWARTOŚĆ NA NOWĄ WIEDZĘ

Jaka jest dalsza droga? Po pierwsze, jestem gotów dalej zgłębiać rzeczywistość Boga, zwłaszcza w świetle wiedzy o dziejach przyrody. Po drugie, najzupełniej sensowne jest

pytanie o to, czy Bóg rzeczywiście objawił się w dziejach. Wszechmocny nie jest w stanie uczynić tylko tego, co logicznie niemożliwe. Wszystko inne jest w jego mocy.

W „Dodatku B"do niniejszej książki przedstawiam zapis rozmowy, którą odbyłem z biblistą i biskupem anglikańskim N. T. Wrightem, a którą poświęciliśmy przede wszystkim twierdzeniu chrześcijan, że Bóg stał się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa. Jak już nieraz mówiłem, żadna inna religia nie ma równie wspaniale uzupełniających się propagatorów jak z jednej strony charyzmatyczny Jezus, z drugiej zaś subtelny intelektualista święty Paweł. Jeżeli sądzicie, że prawdziwa religia Wszechmocnego dopiero zostanie ustanowiona, to wydaje mi się, że będzie musiała zmierzyć się z chrześcijaństwem!

50. GOTOWOŚĆ DO NAWIĄZANIA KONTAKTU

Wróćmy do przypowieści z początku tej części rozważań. Mówiliśmy o telefonie satelitarnym znalezionym przez plemię wyspiarzy i o próbach wyjaśnienia natury tego znaleziska. Przypowieść skończyła się tym, że plemienni uczeni wyśmiali i zlekceważyli trafny domysł mędrca.

Wyobraźmy sobie jednak inne zakończenie. Kiedy mędrzec powiada, że telefon może być środkiem porozumiewania się z innymi ludźmi, uczeni przyjmują to jako hipotezę roboczą. Po dalszych badaniach potwierdzają wniosek, że telefon

jest podłączony do sieci, która przekazuje głosy rzeczywistych ludzi. Przyjmują teorię, że „tam" istnieją istoty rozumne.

Odważniejsi z uczonych idą dalej. Pracują nad rozszyfrowaniem dźwięków słyszanych przez telefon. Rozpoznają pewne prawidłowości i rytmy, które pozwalają im

rozumieć treść wypowiedzi. Ich cały świat ulega zmianie. Wiedzą, że nie są sami. W końcu nawiązują kontakt.

Analogia jest oczywista. Odkrycie zjawisk takich jak prawa przyrody - odpowiednika sieci telekomunikacyjnej z naszej przypowieści - skłania naukowców, filozofów i innych ludzi do uznania istnienia nieskończenie inteligentnego Umysłu. Niektórzy twierdzą, że nawiązali z nim kontakt. Ja jeszcze nie. Ale kto wie, co przyniesie przyszłość?

Być może i ja usłyszę Głos, który zapyta: „Słyszysz mnie teraz?"

DODATKI

W książce tej zarysowałem argumenty, które skłoniły mnie do zmiany zdania w kwestii istnienia Boga. Jak już wspomniałem, istotny wpływ wywarła na mnie książka Davida Conwaya *The Rediscovery of Wisdom.* Podobną rolę odegrała *The Wonder of the World* pióra Roya Abrahama Varghesego, którą rekomendowałem przy innych okazjach. W nowym wprowadzeniu do *God and Philosophy* napisałem, że autor dzieła, które zajmie miejsce *God and Philosophy,* „będzie musiał uwzględnić" *The Wonder of the World* jako w istocie jeden wielki „niewiarygodnie bogaty argument z argumentu indukcyjnego, odwołującego się do porządku przyrody". Korzystając z okazji, że Varghese brał udział w przygotowaniu niniejszej książki, poprosiłem go, aby uzupełnił moje rozważania analizą i oceną argumentów współczesnego pokolenia ateistów. Jego tekst zatytułowany *„Nowy Ateizm": Omówienie krytyczne poglądów Dawkinsa, Dennetta, Wolperta, Harrisa i Stengera* załączam jako „Dodatek A".

„Dodatek B" dotyczy twierdzenia, że Bóg objawił się w dziejach w osobie Jezusa Chrystusa. Twierdzenia tego broni

jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców Nowego Testamentu biskup N. T. Wright. Odpowiedzi, których Wright udziela - zarówno w przedstawianej tutaj rozmowie, jak i w swoich książkach - odnosząc się do moich zastrzeżeń wobec możliwości objawienia bożego, stanowią w sumie najsilniejszy argument na rzecz prawdziwości wierzeń chrześcijan, z jakim się zetknąłem.

Obydwa dodatki uważam za wartościowe uzupełnienie tej książki, ponieważ są ilustracją tego sposobu myślenia, który przywiódł mnie do zmiany zdania w kwestii istnienia Boga. Postanowiłem włączyć je w całości, ponieważ uważam je za oryginalne przyczynki, które w istotnej mierze posuwają naprzód dyskusję, a jednocześnie dają czytelnikowi pewne wyobrażenie o kierunku, w którym może potoczyć się moja nieustająca „pielgrzymka rozumu". Sądzę, że z połączenia części drugiej moich rozważań, czyli *Odkrycia Boga*, z tymi dodatkami powstaje organiczna całość, która wyraża nowe i wszechstronne podejście do filozofii religii.

DODATEK A:
„Nowy ateizm":
Omówienie krytyczne poglądów Dawkinsa,
Dennetta, Wolperta, Harrisa i Stengera - Roy Abraham Varghese

U podstaw „nowego ateizmu" leży przekonanie o nieistnieniu Boga, wiecznego i nieskończonego źródła wszystkiego, co istnieje. Jest to przekonanie kluczowe, którego uzasadnienie jest warunkiem skuteczności wszystkich innych argumentów. Twierdzę, że „nowi ateiści" - czyli Richard Dawkins, Daniel Dennett, Lewis Wolpert, Sam Harris i Victor Stenger - nie tylko w żaden sposób nie uzasadniają tego przekonania, lecz pomijają właśnie te zjawiska, które są szczególnie istotne w kontekście pytania o istnienie Boga.

Otóż w naszym doświadczeniu bezpośrednim zauważam pięć oczywistych zjawisk, które dają się wyjaśnić wyłącznie na gruncie istnienia Boga. Mam tu na myśli, po pierwsze, rozumność tkwiącą w całym naszym doświadczeniu świata fizycznego;

196

po drugie, życie, czyli zdolność do działania autonomicznego; po trzecie, świadomość, czyli zdolność do uzmysławiania sobie siebie i świata; po czwarte, myślenie pojęciowe, czyli władzę tworzenia i rozumienia symboli znaczących, takich jak symbole językowe; i po piąte, ludzką jaźń, czyli „ognisko" świadomości, myślenia i działania.

W związku z tymi zjawiskami oraz ich znaczeniem w kontekście istnienia Boga trzeba zwrócić uwagę na trzy sprawy. Po pierwsze nawykliśmy do mówienia o argumentach i dowodach na rzecz istnienia Boga. Moim zdaniem takie argumenty są użytecznym narzędziem formułowania pewnych fundamentalnych intuicji, ale nie można ich uważać za „dowody", których poprawność formalna rozstrzyga o tym, czy Bóg istnieje. Zamiast tego każde ze wskazanych pięciu zjawisk w sobie właściwy sposób zakłada istnienie nieskończonego wiecznego Umysłu. Bóg jest czynnikiem warunkującym wszystko, co oczywiste w naszym doświadczeniu. Po drugie, co wynika z poprzedniego ustalenia, nie mówimy tu o rzeczach prawdopodobnych lub hipotezach, lecz o zetknięciach z realiami fundamentalnymi, których istnieniu nie da się zaprzeczyć bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną. Inaczej mówiąc, nie stosujemy tu twierdzeń teorii prawdopodobieństwa do określonych zespołów danych, lecz rozważamy o wiele bardziej podstawową kwestię tego, jak w ogóle jest możliwe ocenianie danych. Tak samo nie chodzi tu o wydedukowanie Boga z istnienia określonych zjawisk złożonych. Po trzecie, dawni i nowi ateiści wytykają,

197

że nie ma świadectw na rzecz istnienia Boga, a niektórzy teiści odpowiadają, że wolną wolę możemy zachować tylko wtedy, gdy takie świadectwa nie są zniewalające. Zgodnie z moim stanowiskiem wszystkie niezbędne świadectwa tkwią w naszym doświadczeniu bezpośrednim, a za wszelkiego rodzaju ateizm odpowiada wyłącznie celowa odmowa „patrzenia".

Aby rozważyć nasze doświadczenie bezpośrednie, dokonajmy pewnego eksperymentu myślowego. Powiedzmy, że mamy przed sobą stół marmurowy, i zastanówmy się nad nim przez chwilę. Czy sądzicie, że przez bilion lat lub nawet czas nieskończony ten stół mógłby nagle lub stopniowo stać się świadomy, uzmysłowić sobie otoczenie i siebie w taki sposób, w jaki wy to sobie uświadamiacie? To, że doszłoby lub mogłoby dojść do tego, jest po prostu niewyobrażalne. I dotyczy to wszelkiej innej materii. Kiedy rozumie się naturę materii, czyli masy-energii, rozumie się, że materia właśnie z powodu swej natury nigdy nie może stać się „świadoma", nigdy nie „myśli",

nigdy nie mówi „ja". Natomiast zgodnie ze stanowiskiem ateisty na pewnym etapie dziejów wszechświata to niemożliwe i niewyobrażalne stało się rzeczywistością. W pewnej chwili niezróżnicowana materia (uwzględniamy tu energię) „ożyła", potem stała się świadoma, zaczęła sprawnie posługiwać się pojęciami, wreszcie stała się „jaźnią". Ale wróciwszy do przykładu marmurowego stołu, rozumiemy, dlaczego to domniemanie jest po prostu śmiechu warte. Stół nie ma żadnej z cech związanych z istnieniem świadomym i nawet w nieskończonym

czasie nie może ich „nabyć". Jeżeli nawet przyjmuje się bardzo osobliwą koncepcję powstania życia, trzeba by postradać rozum, aby sugerować, że w określonych warunkach kawałek marmuru mógłby wytwarzać pojęcia. A na poziomie subatomowym wszystko to, co dotyczy marmurowego stołu, dotyczy również wszelkiej innej materii we wszechświecie.

Przez minione trzysta lat nauka empiryczna odkryła tak ogromny zasób wiadomości o świecie fizycznym, jakiego nasi przodkowie w ogóle nie potrafili sobie wyobrazić. Wiedza ta obejmuje głębokie zrozumienie sieci genetycznych i neuronowych, które są podłożem życia, świadomości, myślenia i jaźni. Ale z wyjątkiem twierdzenia, że te cztery zjawiska funkcjonują na gruncie podbudowy fizycznej, którą rozumiemy lepiej niż kiedykolwiek przedtem, nauka nie jest w stanie powiedzieć niczego na temat natury ani pochodzenia tych zjawisk jako takich. Chociaż indywidualni naukowcy próbują wyjaśniać je jako przejawy materii, w żaden sposób nie da się dowieść, że moje rozumienie tego zdania jest jedynie szczególnym oddziaływaniem w moim układzie nerwowym. Oczywiście moim myślom towarzyszą oddziaływania w moim układzie nerwowym, a nowoczesna neurologia wyodrębnia obszary mózgu, które podtrzymują określonego rodzaju aktywność myślową. Ale twierdzenie, że dana myśl *jest* określonym zespołem oddziaływań nerwowych, jest tak niedorzeczne jak sugestia, że idea sprawiedliwości jest jedynie określonego rodzaju śladami atramentu na papierze. A zatem przypuszczenie, że świadomość

i myślenie są wyłącznie oddziaływaniami fizycznymi, jest sprzeczne wewnętrznie.

Ze względu na brak miejsca przedstawię tylko ogromnie skondensowany opis tych pięciu fundamentalnych zjawisk, które są podstawą naszego doświadczania świata, a nie mogą być wyjaśnione na gruncie schematu pojęciowego „nowego ateizmu". W sposób bardziej szczegółowy analizuję je w przygotowywanej do druku książce *The Missing Link.*

1. ROZUMNOŚĆ

Dawkins i pozostali „nowi ateiści" pytają: „Kto stworzył Boga?" Oczywiście teiści i ateiści mogą zgadzać się w jednej sprawie, a mianowicie co do tego, że jeżeli w ogóle istnieje cokolwiek, to musi być coś, co to poprzedza i istnieje od zawsze. Jak zaczęła istnieć ta wiecznie istniejąca rzeczywistość? Odpowiedź brzmi, że nigdy nie zaczęła istnieć. Istnieje od zawsze. Wybierzcie: albo Bóg, albo wszechświat. Coś zawsze istniało.

Właśnie w tym kontekście na pierwszy plan wraca zagadnienie rozumności. Wbrew protestom ateistów zachodzi wielka różnica między twierdzeniami ich i teistów na temat tego, co istnieje wiecznie. Ateiści utrzymują, że wyjaśnieniem istnienia

wszechświata jest po prostu to, że on sam jest wieczny, ale nie możemy wyjaśnić, w jaki sposób zaczął istnieć ten wiecznie istniejący stan rzeczy. To niewytłumaczalne i musi być przyjęte jako takie. Natomiast teiści wskazują stanowczo, że Bóg

200

jest czymś, co nie jest ostatecznie niewytłumaczalne - istnienie Boga jest niewytłumaczalne dla nas, ale nie dla niego.

To, że wieczne istnienie Boga musi mieć własną logikę wewnętrzną, możemy pojąć, ponieważ rozumność może istnieć w świecie tylko wtedy, gdy jest ugruntowana w ostatecznej rozumności. Inaczej mówiąc, takie fakty szczególne jak nasza zdolność do rozumienia i objaśniania prawd, odpowiedniość między działaniami przyrody i naszymi abstrakcyjnymi opisami tych działań (co fizyk Eugene Wigner nazwał niepojętą skutecznością matematyki), a także rola kodów (systemów symboli działających w świecie fizycznym), takich jak kod genetyczny i kod neuronowy na najbardziej podstawowych poziomach życia, przez samo swoje istnienie zdradzają ugruntowującą i wszechprzenikającą naturę rozumności. *Tego, czym* jest ta logika wewnętrzna, nie możemy zrozumieć, chociaż tradycyjne idee na temat natury Boga z pewnością dają niejakie wskazówki. Na przykład Eleonore Stump i Norman Kretzmann twierdzą, że kiedy w pełni zrozumie się boski atrybut absolutnej prostoty, wtedy łatwiej jest uzmysłowić, dlaczego Bóg nie może nie istnieć. Alvin Plantinga wskazuje, że Bóg pojęty jako Byt konieczny istnieje we wszystkich światach możliwych.

Ateiści mogą odpowiadać w dwa sposoby, a mianowicie twierdząc, że wszechświat może mieć logikę wewnętrzną, która wyjaśnia jego istnienie, a której my nie możemy zrozumieć, i/lub że nie musimy wierzyć, iż musi istnieć Byt (Bóg) mający własną logikę wewnętrzną, która wyjaśnia jego istnienie. W tej

201

pierwszej sprawie teista stwierdzi, że nie ma niczego takiego jak „wszechświat", którego istnienie wykracza poza wszystkie składające się nań rzeczy, a znany jest nam fakt, że żadna z rzeczy we wszechświecie nie ma wewnętrznej logiki bezkresnego istnienia. W drugiej sprawie teista powoła się po prostu na to, że istnienia rozumności, której niewątpliwie doświadczamy - poczynając od praw przyrody, po naszą zdolność do myślenia racjonalnego - nie da się wyjaśnić, jeżeli nie ma ona pewnej podstawy ostatecznej, którą może być tylko Umysł nieskończony. „Świat jest rozumny", zauważył wielki matematyk Kurt Gódel[1]. Znaczenie tej rozumności polega na tym, że „porządek świata odzwierciedla porządek rządzącego nim umysłu najwyższego"[2]. Rzeczywistość rozumności nie da się uchylić na mocy odniesienia do doboru naturalnego. Dobór naturalny zakłada istnienie przedmiotów fizycznych, które oddziałują ze sobą według określonych praw, oraz istnienie kodu, który steruje procesami życia. Kto mówi zatem o doborze naturalnym, ten zakłada, że tym, co dzieje się w przyrodzie, rządzi pewna logika (przystosowanie), i że jesteśmy w stanie ją zrozumieć.

Wróciwszy do przykładu stołu marmurowego, powiemy, że sama ta rzeczywista rozumność, która jest podłożem naszego myślenia i z którą stykamy się w naszych badaniach

1 Hao Wang, *A Logical Journey: From Godel to Philosophy, Cambridge* 1996, s. 316.
2 Pa lie Yourgrau, *A World Without Time: The Forgotten Legacy of Godel and Einstein,* New York 2005, s. 104-105.

odznaczającego się matematyczną ścisłością wszechświata, nie mogła zostać wytworzona przez kamień. Bóg nie jest ostatecznym nagim faktem, lecz ostateczną Rozumnością, która tkwi w każdym wymiarze istnienia.

Nowe, ale nieprzekonujące podejście do kwestii początku rzeczywistości fizycznej zaproponował Daniel Dennett twierdząc, że wszechświat „powstał *ex nihilo,* a w każdym razie z czegoś, co jest niemal nieodróżnialne od nicości"[3]. Ideę tę w sposób najklarowniejszy przedstawił inny z nowych ateistów, fizyk Victor Sten- ger, który w książkach *Not by Design: The Origin of the Universe, Has Science Found God* i *God: The Failed Hypothesis* wyłożył własne rozwiązanie zagadnienia początku wszechświata i praw przyrody.

Stenger zaproponował między innymi nowe podejście krytyczne do idei praw przyrody i wysnuwanych z niej wniosków. W *Comprehensible Cosmos* twierdzi, że tak zwane prawa przyrody nie są ani ustanowionymi z góry, ani wbudowanymi w materię ograniczeniami jej zachowań. Są one po prostu ograniczeniami sposobu, w jaki fizycy mogą formułować twierdzenia matematyczne na temat obserwacji. Argumentacja Stenge- ra opiera się na oryginalnej interpretacji jednej z kluczowych idei fizyki współczesnej, a mianowicie idei symetrii. Zgodnie z większością ujęć fizyki współczesnej *symetria* jest wszelkiego rodzaju przekształceniem, względem którego prawa fizyki obowiązujące w danym systemie nie podlegają zmianie. Ideę

3 Daniel Dennett, *Odczarowanie*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 285.

tę stosowano pierwotnie w odniesieniu do równań różniczkowych mechaniki klasycznej i elektromagnetyzmu, a następnie w nowe sposoby w odniesieniu do zagadnień szczególnej teorii względności i mechaniki kwantowej. Stenger tłumaczy obszernie tę potężną koncepcję, ale potem wyprowadza z niej dwa sprzeczne wewnętrznie wnioski. Jeden z tych wniosków głosi, że zasady symetrii eliminują ideę praw przyrody, drugi zaś, że nicość może zrodzić byt, ponieważ ta „nicość" jest niestabilna.

Co zdumiewające, Anthony Zee, który należy do czołowych specjalistów od symetrii, w książce *Fearful Symmetry* z tych samych faktów, które przywołuje Stenger, wyprowadza całkiem inny wniosek:

> Symetrie stają się coraz istotniejszymi z najbardziej podstawowych zasad naszego rozumienia świata fizycznego [...] Fizykom poszukującym teorii fundamentalnej przyświeca wiara, że struktura ostateczna nasycona jest symetriami. Gdyby nie prowadziły nas symetrie, fizyka współczesna w ogóle nie byłaby możliwa [...] W miarę jak fizyka oddala się od doświadczenia powszedniego i przybliża do umysłu Twórcy Ostatecznego, nasze myślenie uwalnia się od nawyków związanych ze swojskim otoczeniem [...] Lubię rozmyślać o Twórcy Ostatecznym zdefiniowanym przez symetrię, o *deus congruentiae.*[4]

4 Anthony Zee, *Fearful Symmetry*, New York 1986, s. 280-281.

Stenger utrzymuje, że „nicość" jest doskonale symetryczna, ponieważ w próżni nie ma absolutnego położenia, czasu, prędkości ani przyspieszenia. Odpowiedź na pytanie: „Skąd się wzięły symetrie?", głosi według niego, że są one w istocie symetriami próżni, ponieważ prawa fizyki mają właśnie taką postać, jakiej należałoby oczekiwać, gdyby się wyłoniły z próżni.

Otóż Stenger popełnia stary błąd logiczny, który polega na traktowaniu „nicości" jako swego rodzaju „czegoś". Od stuleci myśliciele rozważający pojęcie „nicości" szczególnie pieczołowicie podkreślają, że „nicość" nie jest swoistym czymś. Absolutna nicość oznacza brak praw, brak próżni, brak energii, brak struktur, brak jakichkolwiek bytów fizycznych i umysłowych - i brak „symetrii". Absolutna nicość nie może nawet przez czas nieskończony zrodzić niczego — w absolutnej nicości w istocie nie może istnieć czas.

Rozważmy jeszcze podstawową ideę z innej książki Stengera, a mianowicie *God: The Failed Hypothesis.* Mam na myśli koncepcję głoszącą, że wyłonienie się wszechświata z „nicości" nie narusza zasad fizyki, ponieważ całkowita energia wszechświata równa się zeru. Ideę tę jako pierwszy rzucił fizyk Edward Tryon, który twierdził, że dowiódł, iż całkowita energia wszechświata jest bliska zera, i że wobec tego nie ma sprzeczności w twierdzeniu, iż wszechświat wyłonił się z nicości, ponieważ jest niczym. Jeżeli zsumuje się wiążącą energię przyciągania grawitacyjnego, która jest ujemna, z pozostałą

205

częścią całkowitej masy wszechświata, to w wyniku otrzyma się praktycznie zero. A zatem stworzenie wszechświata nie wymaga energii, wobec czego zbędny jest również stworzyciel.

Odnosząc się do tego i podobnych twierdzeń, ateistyczny filozof J. J. C. Smart wskazał, że postulowanie wszechświata
0 zerowej energii całkowitej nie odpowiada na pytanie, dlaczego istnieje coś, a nie nic. Smart zauważył, że ta hipoteza
1 jej nowoczesne wersje nadal zakładają uporządkowaną czasoprzestrzeń, pole kwantowe i prawa przyrody. Wobec tego twierdzenia te w ogóle nie mają związku z pytaniem, dlaczego istnieje coś, a nie nic, ani z pytaniem, czy istnieje pozaczasowa przyczyna wszechświata czasoprzestrzennego[5].

W świetle tej analizy oczywiste jest, że Stenger nie odpowiada na dwa fundamentalne pytania, a mianowicie: „Dlaczego istnieje coś, a nie absolutna nicość?" i „Dlaczego to, co istnieje, podlega symetriom czy tworzy złożone struktury?"

Na podstawie tych samych faktów na temat symetrii, na jakich opiera się Stenger, Zee dochodzi do wniosku, że źródłem symetrii jest umysł Najwyższego Twórcy. Prawa przyrody rzeczywiście odzwierciedlają podstawowe symetrie świata fizycznego. I właśnie symetrie, a nie po prostu prawa przyrody, wskazują na rozumność i zrozumiałość kosmosu - rozumność zakorzenioną w Umyśle Boga.

5 J. J. C. Smart, John Haldane, *Atheism and Theism* ("Great Debates in Philosophy"), Oxford 2003, s. 228 i nast.

206

2. ŻYCIE

Drugim ze zjawisk istotnych dla naszych rozważań jest życie. Zagadnienie powstania życia Tony Flew naświetlił w niniejszej książce w taki sposób, że właściwie nie mam nic do dodania. Wypada może tylko zauważyć, że uczestnicy bieżącej dyskusji w tej sprawie wydają się nieświadomi jej najważniejszych wymiarów. Otóż istoty żywe mają cztery aspekty. Są podmiotami działania, działają celowo, rozmnażają się i są sterowane semiotycznie (ich istnienie zależy od oddziaływania wzajemnego między kodami i reakcjami chemicznymi). Każda istota żywa działa lub jest zdolna do działania. I każda taka istota jest zintegrowanym źródłem i ogniskiem wszystkich swoich działań. Skoro te podmioty działania potrafią przetrwać i działać niezależnie, to ich działania są w pewien sposób kierowane przez cele (odżywianie się) i podmioty te mogą się rozmnażać. Istoty te są zatem działającymi celowo, rozmnażającymi się, autonomicznymi podmiotami działania. Co więcej, jak zauważył Howard H. Pattee, w istotach żywych oddziałują ze sobą procesy semio- tyczne (reguły, kody, języki, informacja, sterowanie) i systemy fizyczne (prawa, dynamiki, energia, siły, materia)[6].

Z grona omawianych tu autorów tylko Dawkins odnosi się do kwestii powstania życia. Wolpert formułuje całkiem

6 Howard H. Pattee, *The Physics of Symbol: Bridging the Epistemic Cut,* "Biosystems"2001, nr 60, s. 5-21.

rzetelną diagnozę stanu badań w tej dziedzinie: „Nie znaczy to, że rozwiązano wszystkie kwestie naukowe związane z ewolucją. Wprost przeciwnie, powstanie życia, ewolucja cudownej komórki, z której wyewoluowały wszystkie istoty żywe, jest nadal słabo rozumiana"[7]. Dennett we wcześniejszych książkach po prostu uznawał za oczywiste, że słuszne musi być jakieś ujęcie materialistyczne.

Jednak koncepcja przedstawiana przez Dawkinsa jest niestety jawnie nietrafna, jeżeli nie gorzej - i to nawet na poziomie fizyko-chemicznym. „Ale jak zaczęło się życie?", pyta Dawkins. „Narodziny życia to zjawisko chemiczne, a może raczej bardziej seria chemicznych reakcji, które stworzyły warunki umożliwiające zadziałanie doboru naturalnego [...] Kiedy już ten kluczowy element - molekuła genetyczna - znajdzie się na miejscu, zostaje uruchomiony proces darwinowski"[8]. Jak do tego doszło? „Naukowcy odwołują się do magii wielkich liczb [...] Piękno zasady antropicznej polega na tym, że wbrew wszelkiej intuicji mówi nam, że dobrym i najzupełniej wystarczającym wyjaśnieniem obecności życia na Ziemi jest model chemiczny, który przewiduje, że życie powstaje tylko na jednej z miliarda miliardów planet"[9].

Zgodnie z tego rodzaju rozumowaniem, które wypadałoby raczej uznać za bezczelną wprawkę w szerzeniu zabobonu, na

7 Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast,* London 2006, s. 212-213.
8 Richard Dawkins, *Bóg urojony,* s. 195-196.
9 Tamże, s. 196,198 (tłumaczenie zmienione).

mocy „magii wielkich liczb" gdzieś we wszechświecie istnieje wszystko, czego zapragniemy. Jednorożce lub eliksir młodości „wbrew wszelkiej intuicji" muszą się pojawić, choćby były „osłupiająco nieprawdopodobne". Jedynym warunkiem jest „model chemiczny, który przewiduje" ich pojawienie się na „jednej z miliarda miliardów planet".

3. ŚWIADOMOŚĆ

Na szczęście sytuacja nie jest aż tak zła w dziedzinie badań nad świadomością. Zauważamy dzisiaj rosnącą świadomość świadomości.

Jesteśmy świadomi i jesteśmy świadomi tego, że jesteśmy świadomi. Nikt nie może zaprzeczyć temu zdaniu bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną - chociaż niektórzy uparcie tak postępują. Problem staje się nierozwiązywalny, jeżeli uzmysłowimy sobie naturę neuronów. Po pierwsze, neurony nie wykazują żadnego podobieństwa do naszego życia świadomego. Po drugie, co ważniejsze, ich własności fizyczne w żaden sposób nie wskazuj ą, że komórki te mogą lub muszą wytworzyć świadomość. Świadomość jest skorelowana z pewnymi obszarami mózgu, ale gdy takie same systemy neuronów występują w pniu mózgu, nie zachodzi „wytwarzanie" świadomości. Zgodnie ze spostrzeżeniem Geralda Schroedera po prostu faktem jest, że między ostatecznymi składnikami fizycznymi sterty piasku i mózgu jakiegoś Einsteina nie zachodzi żadna zasadnicza różnica. Twierdzenie,

że określone porcje materii mogą nagle „stworzyć" nową rzeczywistość całkowicie niepodobną do materii, opiera się wyłącznie na ślepej i bezpodstawnej wierze w materię.

Podczas gdy większość współczesnych badaczy problemu ciała i umysłu uznaje realność i wynikającą z tego tajemniczość świadomości, to Daniel Dennett pozostaje jednym z tych nielicznych filozofów, którzy uparcie uchylają się od uznania tej oczywistości. Powiada, że zagadnienie tego, czy coś jest „rzeczywiście świadome", nie jest ani interesujące, ani rozstrzygalne i twierdzi, że maszyny mogą być świadome, ponieważ my jesteśmy świadomymi maszynami!

Funkcjonalizm, który Dennett przedstawia jako „wyjaśnienie" świadomości, jest stanowiskiem głoszącym, że nie powinniśmy interesować się tym, co konstytuuje tak zwane zjawiska psychiczne. Zamiast tego powinniśmy badać funkcje spełniane przez te zjawiska. Ból jest czymś, co wyzwala reakcję ucieczki; myślenie jest przedsięwzięciem służącym rozwiązywaniu problemów. Żadnego z tych zjawisk nie należy uważać za prywatne zdarzenie zachodzące w jakimś prywatnym ognisku. Tak samo jest z wszystkimi innymi rzekomymi zjawiskami psychicznymi. Skoro funkcje te mogą być realizowane w systemach nieożywionych (na przykład komputer rozwiązuje problemy), to „świadomość" nie skrywa żadnej tajemnicy. A już z pewnością nie ma powodu wykraczania poza to, co fizyczne.

Jednak stanowisko to nie uwzględnia właśnie zasadniczego faktu, że wszystkim działaniom psychicznym towarzyszą stany

świadome, czyli stany, w których uzmysławiamy sobie to, co robimy. Funkcjonalizm w żaden sposób nie wyjaśnia ani nawet nie próbuje wyjaśnić stanu bycia świadomym, uzmysławiania sobie, stanu, w którym wiemy, o czym myślimy (komputery nie „wiedzą", co robią). Funkcjonalizm tym bardziej nie mówi nam, kim jest ten, który jest świadomy, który jest przytomny, który myśli. Co zabawne, Dennett powiada, że

fundamentem jego filozofii jest „absolutyzm trzeciej osoby", który zmusza go do uznania twierdzenia: Ja nie wierzę w »ja«".

Warto zauważyć, że do najsurowszych krytyków Dennetta należą fizykaliści - David Papineau, John Searle i inni. Zwłaszcza Searle jest surowy: „Ktoś, kto skłania się w stronę funkcjo- nalizmu, nie potrzebuje bowiem odparcia, lecz pomocy"[10].

Sam Harris w odróżnieniu od Dennetta broni stanowczo ponadfizycznej rzeczywistości świadomości. „Problem polega jednak na tym, że żadna z właściwości mózgu rozpatrywanego jako system fizyczny nie zdradza jego charakteru jako siedliska owego osobliwego wymiaru wewnętrznego, którego każdy z nas we własnym przypadku doświadcza jako świadomości". Wynik jest iście zdumiewający: „Świadomość może być zjawiskiem o wiele bardziej elementarnym niż istoty żywe i ich mózgi. Zarazem najwyraźniej nie istnieje żaden oczywisty sposób doświadczalnego obalenia tej tezy"[11].

10 John Searle, *Umysł na nowo odkryty,* tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998, s. 25.
11 Sam Harris, *The End ofFaith,* New York 2004, s. 208-209.

Jeżeli chodzi o Dawkinsa, trzeba przyznać, że uznaje on realność zarówno świadomości i języka, jak i problemu, jaki to nastręcza. „Ani Steve Pinker, ani ja nie potrafimy wyjaśnić ludzkiej świadomości subiektywnej - tego, co filozofowie nazywają qualiami", stwierdził Dawkins. „W *How the Mind Works* Steve przejrzyście stawia zagadnienie świadomości subiektywnej i pyta, skąd ona się bierze i jak ją wyjaśnić. Otóż nie brak mu uczciwości, aby stwierdzić: »Ni w ząb nie rozumiem tego cholerstwa we mnie«. Tak w istocie trzeba powiedzieć i ja się przyłączam. Nie wiemy. Nie rozumiemy tego"[12]. Natomiast Wolpert po prostu uchyla się od podjęcia zagadnienia świadomości, stwierdzając: „celowo unikałem rozważań o świadomości"[13].

4. MYŚLENIE

Równie istotne jak świadomość jest zjawisko myślenia, rozumienia, ujmowania znaczeń. Każde użycie języka odsłania pewien porządek istnienia, który z istoty jest nieuchwytny. Podstawą naszego myślenia, porozumiewania się i używania języka jest pewna cudowna zdolność. Jest to zdolność do zauważania podobieństw i różnic, do uogólniania i uniwersalizowania, czyli zdolność do tworzenia tego, co filozofowie nazywają pojęciami, powszechnikami i tak dalej. Jest to zdolność

12 Richard Dawkins, Steven Pinker, *Is Science Killing the Soul?* („The Guardian-Dillons Debate"), „Edge" 53 (8 kwietnia 1999).
13 Wolpert, op. cit., s. 78.

przyrodzona ludziom, wyjątkowa i po prostu zdumiewająca. Jak to się dzieje, że od dzieciństwa z łatwością myślisz zarówno o swoim psie Cezarze, jak i o psach w ogóle? Możesz myśleć o czerwieni, nie myśląc o żadnej konkretnej rzeczy czerwonej (oczywiście czerwień nie istnieje niezależnie, lecz wyłącznie w rzeczach czerwonych). Abstrahujesz, odróżniasz i jednoczysz w ogóle nie zastanawiając się nad własną zdolnością do przeprowadzania tych operacji. Rozważasz nawet rzeczy, które nie mają

żadnych cech fizycznych, takie jak idea wolności lub działalność aniołów. Ta zdolność do myślenia za pomocą pojęć jest z istoty czymś, co wykracza poza materię.

Jeżeli niektórzy odrzucają którekolwiek z tych stwierdzeń, konsekwencja wymaga, aby zaprzestali mówienia i myślenia. Ilekroć bowiem używają języka, dają przykład wszechobecnego oddziaływania znaczenia, pojęć, zamiarów i racji w naszym życiu. Co więcej, rzeczą po prostu niezrozumiałą jest przypuszczenie, że ujmowanie umysłowe ma jakiś odpowiednik fizyczny (nie istnieje organ, który dokonuje rozumienia), chociaż dane dostarczane przez zmysły oczywiście są częścią surowca użytkowanego przez myślenie. Kilka chwil namysłu wystarczy do zrozumienia, że idea głosząca, iż twoja myśl o czymkolwiek miałaby być w jakimkolwiek sensie fizyczna, jest niewyobrażalną niedorzecznością. Powiedzmy, że myślisz o pikniku, który zamierzasz urządzić z rodziną i znajomymi. Myślisz o różnych wchodzących w grę miejscach, o ludziach, których chcesz zaprosić, potrawach, które chcesz przygotować,

pojeździe, którego użyjesz i tak dalej. Czy przypuszczenie, że którakolwiek z tych myśli jest w jakimkolwiek sensie ukonstytuowana fizycznie, jest spójne logicznie?

Fakt zasadniczy polega tu na tym, że, ściśle biorąc, to nie twój mózg rozumie. Ty rozumiesz. Mózg umożliwia ci rozumienie, ale nie dlatego, że twoje myśli zachodzą w mózgu ani nie dlatego, że „ty" pobudzasz określone neurony. Wygląda to tak, że twój akt rozumienia np. tego, że likwidacja ubóstwa jest dobrem, jest procesem holistycznym, który jest ponadfizyczny pod względem istoty (znaczenie) i fizyczny pod względem wykonywania (słowa i neurony). Tego aktu nie można rozszczepić na część ponad-fizyczną i część fizyczną, ponieważ jest niepodzielnym aktem podmiotu, który z istoty jest fizyczny i ponadfizyczny. Zarówno aspekt fizyczny, jak i ponadfizyczny mają pewną strukturę, ale są zespolone tak całkowicie, że nie ma sensu pytać, czy twoje akty są fizyczne, czy ponadfizyczne, ani nawet czy są mieszaniną tych dwóch aspektów. Są to akty osoby, która z konieczności jest zarazem ucieleśniona, jak i „uduchowiona".

Źródłem wielu nieporozumień co do natury myślenia są nieporozumienia dotyczące komputera. Wyobraźmy sobie, że mamy do czynienia z superkomputerem takim jak Blue Gene, który wykonuje ponad dwieście bilionów operacji na sekundę. Nasz pierwszy błąd polega na zakładaniu, jakoby Blue Gene był „czymś" w rodzaju bakterii lub trzmiela. Otóż w przypadku bakterii lub trzmiela mamy do czynienia z podmiotem sprawczym, ogniskiem działania będącym całością zespoloną

organicznie z organizmem. Wszystkie działania bakterii lub trzmiela są podporządkowane celom zachowania siebie przy życiu i rozmnożenia się. Natomiast Blue Gene jest wiązką części, które wespół lub z osobna wykonują funkcje „zaszczepione" i sterowane przez twórców tego systemu.

Po drugie, ta wiązka części nie wie, co „robi", gdy „wykonuje" jakąś operację. Obliczenia superkomputera i zmiany zachodzące w procesorach pod wpływem danych oraz instrukcji są wyłącznie sprawą impulsów elektrycznych, obwodów i tranzystorów. Te same obliczenia i operacje wykonane przez człowieka zostałyby oczywiście przeprowadzone za pomocą maszynerii mózgowej, ale zarazem byłyby wykonywane przez ognisko świadomości, które jest świadome tego, co się dzieje, rozumie to, co jest wykonywane, i wykonuje to intencjonalnie. Kiedy te same działania wykonuje

komputer, to jeżeli nawet ma wiele procesorów działających z nieosiągalną dla człowieka szybkością, w procesie tym nie uczestniczy świadomość, rozumienie, znaczenie, zamiar ani osoba. Wynik uzyskany przez komputer (prognoza pogody na jutro lub stan twojego rachunku bankowego) ma „znaczenie" dla nas, natomiast o ile mówimy o wiązce części nazywanej komputerem, o tyle w grę wchodzą wyłącznie liczby dwójkowe, zera i jedynki, które sterują określonymi działaniami wykonywanymi mechanicznie. Domniemanie, jakoby komputer „rozumiał" to, co robi, jest jak przypuszczenie, że linia energetyczna może medytować nad zagadnieniem wolnej woli i determinizmu, albo że związki

215

chemiczne w probówce mogą posługiwać się przy rozwiązywaniu problemów zasadą niesprzeczności, albo że odtwarzacz DVD rozumie odtwarzaną muzykę i się nią rozkoszuje.

5. JAŹŃ

Paradoksalnie największym przeoczeniem nowych ateistów jest najbardziej oczywista z danych, czyli oni sami. Najwyższą znaną nam z doświadczenia rzeczywistością ponadfizyczną i fizyczną zarazem jest sam podmiot doświadczenia, czyli my sami. Kiedy uzmysławiamy sobie istnienie perspektywy pierwszej osoby, a więc sens słów takich jak „ja", „mnie", „moje" i pokrewnych, stajemy przed największą, ale i najbardziej porywającą tajemnicą. Ja jestem. Odwrotnie niż u Kartezjusza: Jestem, więc myślę, postrzegam, zamierzam, pojmuję, oddziałuję". Kim jest owo „ja"? „Gdzie" ono jest? Skąd się wzięło? Twoja jaźń oczywiście nie jest czymś tylko fizycznym, tak jak nie jest czymś tylko ponadfizycznym. Jest jaźnią ucieleśnioną, ciałem uduchowionym; „ty" nie jesteś ani w konkretnej komórce mózgu, ani w żadnej innej części twojego ciała. Komórki twojego ciała stale się zmieniają, a ty mimo to pozostajesz ten sam. Jeżeli zbadasz swoje neurony, odkryjesz, że żaden z nich nie ma własności bycia „jaźnią". Oczywiście twoje ciało jest nieodłączne od tego, kim jesteś, ale jest „ciałem" dlatego, że jest jako takie ustanowione przez jaźń. Być człowiekiem, to być ucieleśnionym i uduchowionym.

216

W słynnym urywku z *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume oznajmia: „gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam *moim ja* [...] nie mogę uchwycić *mego ja* bez jakiejś percepcji i nie mogę postrzegać niczego innego niż percepcję"[14]. Tak oto Hume zaprzecza istnieniu jaźni, wskazując po prostu, że nie może uchwycić „siebie", a więc twierdząc w istocie, że „ja" nie może uchwycić „ja"! Ale czymże jest to, co jednoczy rozmaite doświadczenia Hume'a, co pozwala mu być świadomym świata zewnętrznego i co pozostaje przez cały ten czas tym samym? Kto zadaje te pytania? Hume zakłada, że „ja" jest pewnym stanem obserwowalnym, takim jak jego myśli i uczucia. Ale jaźń nie jest czymś, co może być przedmiotem takiej obserwacji. Jest stałym faktem doświadczenia i w istocie podstawą wszelkiego doświadczenia.

Ze wszystkich prawd, jakie jesteśmy w stanie przyswoić, w rzeczywistości właśnie jaźń jest zarazem tą najbardziej oczywistą, niezaprzeczalną i najbardziej zabójczą dla wszelkiego fizykalizmu. Przede wszystkim musimy przyznać, że istnieniu jaźni nie da się nawet zaprzeczyć bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną. Na pytanie: „Skąd wiem,

że istnieję?" pewien profesor udzielił następującej słynnej odpowiedzi: „A kto pyta?" Jaźń jest tym, czym jesteśmy, a nie tym, co mamy. Właśnie z „ja" wyłania się nasza perspektywa pierwszej osoby. Nie

14 David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 330.

możemy zanalizować jaźni, ponieważ nie jest ona stanem psychicznym, który można zaobserwować lub opisać.

Ludzka jaźń jest zatem najbardziej podstawową rzeczywistością, której wszyscy jesteśmy świadomi, tak że zrozumienie jaźni z konieczności rodzi intuicje dotyczące wszelkich pytań o źródło oraz nadaje sens całej rzeczywistości. Uświadamiamy sobie, że jaźni nie można opisać, a tym bardziej wyjaśnić w kategoriach fizyki lub chemii. To nie nauka odkrywa jaźń, lecz jaźń odkrywa naukę. Uświadamiamy sobie, że żadna koncepcja dziejów wszechświata nie jest spójna, jeżeli nie może ogarnąć istnienia jaźni.

6. ŹRÓDŁO TEGO, CO PONADFIZYCZNE

Skąd zatem wzięły się życie, świadomość, myślenie i jaźń? Historia świata świadczy o nagłym wyłonieniu się tych zjawisk - życie pojawiło się wkrótce po ostygnięciu Ziemi, świadomość zamanifestowała się tajemniczo podczas kambryjskiej eksplozji życia, język wyłonił się u „gatunków używających symboli", niepoprzedzony przez żadną niższą formę ewolucyjną. Rozważane tu zjawiska obejmują zakres od systemów przetwarzających kody i języki oraz działających celowo i planowo sprawczych podmiotów z jednej po świadomość subiektywną, myślenie pojęciowe i ludzką jaźń z drugiej strony. Jedynym spójnym logicznie sposobem opisywania tych zjawisk jest ujmowanie ich jako różnych wymiarów bytu, które są pod takim lub innym względem ponadfizyczne. Wymiary

te są całkowicie scalone z tym, co fizyczne, a mimo to zasadniczo „nowe". Nie mówimy tu o duchach w maszynie, lecz o różnego rodzaju podmiotach sprawczych, z których pewne są świadome, inne zaś zarówno świadome, jak i myślące. W żadnym przypadku nie wchodzi w grę witalizm ani dualizm, lecz całkowite scalenie, holizm ogarniający to, co fizyczne i to, co ponadfizyczne.

Wprawdzie nowi ateiści nie poradzili sobie z zagadnieniami ani natury, ani źródła życia, świadomości, myślenia i jaźni, niemniej odpowiedź na pytanie o pochodzenie tego, co ponadfizyczne, wydaje się oczywista: ponadfizyczne może wypływać tylko ze źródła ponadfizycznego. Zycie, świadomość, umysł i jaźń mogą pochodzić wyłącznie ze Źródła, które jest żywe, świadome i myślące. Jeżeli jesteśmy ogniskami świadomości i myślenia zdolnymi do poznawania, miłowania, planowania i urzeczywistniania planów, nie potrafię zrozumieć, w jaki sposób takie ogniska mogłyby pochodzić od czegoś, co samo nie jest zdolne do wszystkich tych działań. Chociaż proste procesy fizyczne mogą prowadzić do powstawania złożonych zjawisk fizycznych, to nie zajmujemy się tu zależnością między prostotą i złożonością, lecz pochodzeniem „ognisk". To, że jakieś ciało lub pole fizyczne mogłoby wytworzyć podmioty myślenia i działania, jest po prostu niewyobrażalne. Materia nie może wytwarzać pojęć ani postrzeżeń. Pole sił nie planuje

ani nie myśli. W ten sposób na gruncie rozumu i doświadczenia powszedniego stajemy się bezpośrednio świadomi, że świat istot żywych, świadomych i myślących może pochodzić tylko od Źródła, które samo żyje i jest Umysłem.

DODATEK B:
Objawienie się Boga
w dziejach ludzkich
- rozmowa o Jezusie z N.T. Wrightem

7. ANTONY FLEW:
Pytania dotyczące Boskiego Objawienia

Jak dotąd w książce tej przedstawiałem argumenty oparte na danych naukowych, które skłoniły mnie do uznania istnienia boskiego Umysłu. Ludzie, którzy stykają się tymi argumentami, niemal zawsze pytają mnie, co sądzę o twierdzeniach głoszących, że Bóg sam się objawił. W obu swoich książkach antyteologicznych, a także w debatach publicznych nie zgadzałem się z wieloma twierdzeniami dotyczącymi objawienia bożego czy działania Boga w świecie.

Obecnie jednak zajmuję stanowisko bardziej otwarte, przynajmniej wobec niektórych z tych twierdzeń. Szczerze mówiąc, uważam, że religia chrześcijańska jest jedyną religią, która w sposób oczywisty zasługuje na szacunek i cześć,

niezależnie od tego, czy jej pretensje do tego, że została objawiona przez Boga, są uzasadnione. Żadna inna religia nie ma równie wspaniale uzupełniających się propagatorów jak z jednej strony charyzmatyczny Jezus, z drugiej zaś pierwszorzędny intelektualista św. Paweł. Praktycznie całą pracę intelektualną związaną z interpretacją treści chrześcijaństwa wykonał św. Paweł, człowiek obdarzony znakomitym umysłem filozoficznym, a także potrafiący mówić i pisać we wszystkich liczących się w owym czasie językach. Jeżeli sądzicie, że prawdziwa religia Wszechmocnego dopiero zostanie ustanowiona, to wydaje mi się, że będzie musiała zmierzyć się z chrześcijaństwem.

W pierwszych wydaniach *God and Philosophy* przedmiotem mojej krytyki były między innym właśnie roszczenia chrześcijaństwa. Dowodziłem, że ogromne postępy, jakie poczyniła krytyka Nowego Testamentu i innych źródeł historycznych dotyczących początków chrześcijaństwa, ograniczają możliwości snucia ogólnych i daleko idących spekulacji historycznych. Ponadto wskazywałem, że świadectwa historyczne nie mogą dowodzić faktu zaistnienia cudu, co obala twierdzenie, że zmartwychwstanie można traktować tak samo jak każdy inny fakt historyczny.

W dyskusjach i polemikach na temat zmartwychwstania Chrystusa wysuwałem jeszcze inne zastrzeżenia. Po pierwsze, dokumenty dotyczące tego domniemanego wydarzenia wytworzono w trzydzieści albo i więcej lat później. Nie dysponujemy żadnym świadectwem współczesnym, a jedynie dokumentami,

które napisano po latach. Po drugie, w żaden sposób nie możemy sprawdzić, czy zmartwychwstały Jezus rzeczywiście ukazywał się ludziom, ponieważ mamy tylko dokument twierdzący, że te nadzwyczajne wydarzenia miały miejsce. Wreszcie, dowody przemawiające za zmartwychwstaniem są bardzo nieliczne. Prawdę powiedziawszy, pierwszymi nowotestamentowymi dokumentami na temat zmartwychwstania nie są ewangelie, lecz listy św. Pawła — bardzo lakoniczne, jeżeli chodzi o przebieg tego wydarzenia.

Dzisiaj powiedziałbym, że z punktu widzenia rywalizacji między religiami właśnie twierdzenie o zmartwychwstaniu robi największe wrażenie ze wszystkich twierdzeń religii. Zarazem nadal sądzę, że gdy zmartwychwstanie badają historycy, to zgodnie z kanonami swej sztuki muszą dojść do wniosku, że do uznania go za fakt potrzebują świadectw o wiele bogatszych niż te, które są dostępne. Potrzebują świadectw innego rodzaju.

Twierdzenie głoszące, że Bóg wcielił się w Jezusa Chrystusa, uważam za jedyne w swoim rodzaju. Nie widzę innego sposobu odniesienia się do tego twierdzenia niż wiara albo niewiara. Z całą pewnością nie wchodzą tu w grę zasady ogólne, którymi moglibyśmy się kierować.

W związku z tym nowym stanowiskiem przeprowadziłem rozmowę o Jezusie z biskupem Durham N. T. Wrightem, sławnym współczesnym znawcą historii chrześcijaństwa i wykładowcą Nowego Testamentu na Oksfordzie. Poniżej przedstawiam jego odpowiedzi na niektóre z pytań, jakie zadawałem w swoich pismach.

8. N. T. WRIGHT:
Odpowiedź Skąd wiemy, że Jezus w ogóle istniał?

Trudno powiedzieć, od czego powinniśmy zacząć, ponieważ dowody na rzecz istnienia Jezusa są w rzeczywistości tak przytłaczające, że - jako historyk - mógłbym rzec, iż mamy niemal tyle samo dobrych dowodów przemawiających za istnieniem Jezusa, co za istnieniem każdej innej postaci świata starożytnego. Oczywiście są takie postacie starożytne, o których istnieniu świadczą również pomniki i inskrypcje. Z drugiej strony odkrywamy także starożytne posągi bogów i bogiń, więc nigdy nie można być absolutnie pewnym. Jednak w przypadku Jezusa wszystkie świadectwa wskazują zdecydowanie na istnienie tej niezwykłej postaci w latach dwudziestych i trzydziestych pierwszego wieku. Ponadto dowody te pasują tak dobrze do tego, co wiemy o judaizmie tego okresu (i to mimo tego, że duża ich część została spisana dopiero w następnym pokoleniu), że myślę, iż dzisiaj właściwie nie ma już historyków - ja przynajmniej takich nie znam - którzy podawaliby w wątpliwość istnienie Jezusa. Jest może jeden taki lub dwóch. Człowiek o nazwisku [G. A.] Wells jest jedynym, który zajmował się ostatnio tym tematem. Od czasu do czasu natykamy się na kogoś takiego jak J. M. Allegro, który pokolenie wcześniej napisał książkę opartą na rękopisach znad Morza Martwego, w której utrzymywał, że całe chrześcijaństwo było kultem świętego grzyba. Żaden uczony żydowski ani

chrześcijański, żaden ateista ani agnostyk nigdy nie potraktował tego poważnie. Jest całkiem oczywiste, że Jezus jest bardzo, ale to bardzo dobrze udokumentowaną postacią historyczną. Myślę zatem, że to pytanie możemy już odłożyć na bok.

1. Jakie podstawy w tekstach ma twierdzenie, że Jezus jest wcielonym Bogiem?

Moja wiara w Jezusa jako wcielonego Syna Bożego nie opiera się na tych wierszach ewangelii, które to twierdzą. Sięga ona dużo głębiej, szczerze mówiąc aż do bardzo istotnego pytania, w jaki sposób Żydzi z pierwszego wieku rozumieli Boga i jego działanie w świecie. A jako Żydzi odwoływali się oni oczywiście do Psalmów, do Izajasza, do Księgi Powtórzonego Prawa, Księgi Rodzaju i tak dalej. I wglądając w tradycję żydowską z czasów Jezusa, możemy się przekonać, w jaki sposób interpretowali te teksty. Otóż mówią oni o jednym Bogu, który stworzył świat i który jest również Bogiem Izraela, i mówią o nim jako o Bogu działającym w świecie, obecnym i wpływającym na bieg zdarzeń w świecie i w Izraelu. A mówią o tym na pięć sposobów (skądinąd nie mających nic wspólnego z pięcioma drogami Tomasza z Akwinu!).

Mówią o Słowie Boga: Bóg powiedział i tak się stało. Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!", i stała się światłość. Słowo Boga jest żywe i aktywne, a u Izajasza mamy bardzo przejmujący obraz Słowa spadającego niczym „ulewa i śnieg" i oddziałującego na bieg rzeczy w świecie.

224

Mówią o mądrości Boga. Zwłaszcza w Księdze Przysłów, ale również w kilku innych fragmentach. Mądrość staje się niemal personifikacją „drugiego ja" Boga, jeżeli można się tak wyrazić. Mądrość działa w świecie, mieszka w Izraelu, i sprawia, że ludzie sami stają się mądrzy.

Mówią o chwale Boga zamieszkującej w Świątyni. Musimy wiedzieć, że dla Żydów z pierwszego wieku Świątynia była w pewnym sensie symbolem inkarnacyjnym - wierzyli oni, że Stwórca wszechświata obiecał, iż przybędzie i zamieszka w tym budynku na skraju Jerozolimy. Trudno to sobie uświadomić, jeżeli nigdy nie było się w Jerozolimie i nie zastanawiało nad tym. Ale jest to absolutnie niezwykłe.

Następnie, ma się rozumieć, mówią o prawie Bożym, które jest „doskonałe" i „krzepi ducha" (jak w Psalmie 19). Podobnie jak mądrość, prawo nie jest tylko prawem zapisanym w księgach. Jest to istniejąca w sensie ontologicznym moc i obecność, poprzez którą Bóg daje się poznać.

Wreszcie mówią o duchu Bożym. Duch Boży opanował Samsona w księdze Sędziów, duch Boży sprawia, że prorocy zostają prorokami; duch Boży zamieszkuje w ludziach, aby mogli dokonywać nadzwyczajnych czynów na chwałę Bożą.

Mówiąc na owe pięć sposobów o działaniu Boga w świecie, Żydzi w pierwszym wieku wyrażali swoją wiarę, że Ten, którego znali jako Boga Przedwiecznego i Stworzyciela nieba i ziemi, jest obecny i aktywny w tym świecie, a zwłaszcza w Izraelu. Widać to wszędzie, nie tylko w Starym Testamencie,

225

ale i w śladach, jakie Stary Testament odcisnął w judaizmie pierwszego wieku, w nauczaniu rabinów, w zwojach znad Morza Martwego oraz w innych podobnych tekstach.

Gdy dochodzimy do Ewangelii, cały czas pamiętając o owych pięciu sposobach, odkrywamy, że Jezus zachowuje się - nie tylko mówi, ale i zachowuje się - jak gdyby owe pięć aspektów Boga spełniało się w nowy sposób w tym, co on robi. Widać to zwłaszcza w przypowieści o siewcy. Siewca sieje Słowo, a Słowo dokonuje własnego dzieła. Zwróćcie jednak uwagę, kto uosabia treść tego nauczania. To przecież sam Jezus.

A zatem, Jezus na różne sposoby nawiązuje do mądrości Bożej, powołując się na jej oznajmienia: „Uczynię to, uczynię tamto". Te mądrościowe tradycje Starego Testamentu określają nie tylko pojedyncze wypowiedzi Jezusa, ale i sposób, w jaki czynił to, co czynił. Przypowieść o człowieku roztropnym, który zbudował dom na skale i nierozsądnym, który zbudował dom na piasku - to charakterystyczny przykład nauczania mądrościowego. Zwróćmy uwagę, że człowiekiem roztropnym jest ten, kto - jak mówi Jezus - „tych słów moich słucha i wypełnia je" (Mt 7, 24). Można zatem powiedzieć, że mądrość i Jezus są ściśle ze sobą związani.

Następnie mamy topos Świątyni. Jezus zachowuje się tak, jak gdyby to on, we własnej osobie, był Świątynią. Kiedy mówi do paralityka: „Odpuszczają się twoje grzechy" (Mt 9, 2), jest to szokujące, ponieważ zwykle odpuszczenie grzechów oznajmia się w Świątyni po złożeniu ofiary. Tymczasem Jezus mówi,

że rozgrzeszenie jest możliwe nawet na ulicy. Gdy jesteś z Jezusem, to tak jakbyś był w

Świątyni i oglądał chwałę Boga.

Gdy dochodzimy do prawa żydowskiego, odkrywamy coś fascynującego. Jeden z wielkich uczonych żydowskich naszych czasów, Jacob Neusner, autor kilku ważnych dzieł o judaizmie, napisał również książkę o Jezusie. Pisze w niej, że kiedy czyta, iż Jezus mówił takie rzeczy jak: „Uczyli was, że jest powiedziane to i to, a ja wam mówię, że jest tak a tak", to chciałby zapytać tego Jezusa: „A tobie wydaje się, że kim jesteś, Bogiem?" Jezus rzeczywiście ustanawia nowe prawo, zmienia zasadniczo interpretację starego prawa i wskazuje, że pod pewnymi względami ta nowa wykładnia ma pierwszeństwo przed tradycyjnym sposobem rozumienia prawa.

I wreszcie topos ducha. Jezus powiada: „Lecz jeśli ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże" (Mt 12,28).

Jak zatem widzimy, Jezus nie chodzi wkoło powtarzając: Jestem drugą osobą Trójcy Świętej. Wierzcie lub nie". W ten sposób naprawdę nie można czytać Ewangelii. Czytając je jak historycy pierwszego wieku możemy się raczej przekonać, że Jezus zachowuje się tak, jakby chciał powiedzieć: „Cała ta wspaniała opowieść o Bogu, który przychodzi do swojego ludu, dzieje się naprawdę". Tyle że nie przychodzi on jako Słowo, mądrość i tak dalej, ale w ludzkim ciele i jako osoba. Tym, co łączy to wszystko w całość (jasno wytłumaczyłem to w przedostatnim rozdziale mojej książki *Jesus and the Victory*

of God), jest dość popularne w czasach Jezusa wierzenie żydowskie, że pewnego dnia Jahwe, Bóg Izraela, pojawi się we własnej osobie, aby zamieszkać w Świątyni. Mówią o tym księgi Ezechiela, Izajasza, Zachariasza oraz kilka innych tekstów postbiblijnych.

A zatem mają oni nadzieję, że pewnego dnia Bóg powróci. Mają nadzieję, ponieważ, gdy Bóg powróci, to oczywiście wyrzuci stamtąd Rzymian. I odbuduje Świątynię jak należy - nie tak jak zrobił to Herod - i tak dalej. Istnieje cały szereg oczekiwań

związanych z powrotem Boga. I oto w Ewangeliach mamy ten niezwykły obraz Jezusa udającego się w ostatnią drogę do Jerozolimy, *gdzie mówi się o królu, który przychodzi* (por. J 12,15).

Podobnie jak inni dowodziłem, że Jezus opowiadając o królu, który powraca do swojego ludu, panu, który powraca do sług swoich, nie mówi o jakimś powtórnym przyjściu w przyszłości. Na to jego uczniowie nie byli jeszcze gotowi. Nie wiedzieli nawet, że Jezus ma zostać ukrzyżowany. On opowiada historie wyjaśniające znaczenie jego własnej podróży do Jerozolimy i wzywa tych, którzy mają uszy do słuchania, aby przypomnieli sobie starotestamentowy obraz Jahwe powracającego do Syjonu i mieli go przed oczami, gdy będą widzieć go jako młodego proroka wjeżdżającego do Jerozolimy na osiołku.

Uważam, że Jezus oddał swoje życie - całkiem dosłownie - za wiarę, że został powołany, aby *ucieleśnić* powrót Jahwe do Syjonu. *Ucieleśnić* to słowo w języku współczesnym. Jego

228

łacińskim odpowiednikiem jest oczywiście *inkarnacja.* Wolę jednak mówić o ucieleśnieniu, ponieważ, przynajmniej w tych miejscach, gdzie głoszę kazania, trafia ono do ludzi lepiej niż techniczny termin łaciński. Oba jednak znaczą to samo.

Naprawdę wierzę, że Jezus wierzył, iż został powołany, aby działał zgodnie z tym założeniem. I myślę, że to go przerażało. Myślę, że wiedział, iż w rzeczywistości może się mylić. W końcu niektórzy ludzie wierzący w tego rodzaju rzeczy mogą okazać się jak człowiek, który wierzy, że jest dzbankiem do herbaty. Myślę, że Jezus wiedział, że to było jego powołaniem, że musi postępować w ten sposób, żyć i postępować zgodnie z powołaniem do ucieleśnienia, inkarnacji powrotu Boga Izraela do jego ludu. Sądzę, że właśnie dlatego Jezus bardzo szybko po swej śmierci i zmartwychwstaniu (to zupełnie inna historia, wrócimy do niej niebawem) został rozpoznany przez jego uczniów jako ten, który przez cały czas był wcieleniem Boga Izraela. W obliczu jego zmartwychwstania przypomnieli sobie oni wszystko, co widzieli, słyszeli i wiedzieli na temat Jezusa, i niejako poszli po rozum do głowy, mówiąc: „Wiecie, z kim przebywaliśmy przez cały ten czas? Przebywaliśmy z tym, który jest wcieleniem Boga Izraela". A następnie z podziwem i zachwytem snuli wciąż na nowo opowieści o Jezusie, z perspektywy czasu rozmyślając o tym, w czym dane im było uczestniczyć wcześniej.

To wielka i niezwykła idea, a wiara w to, że Jezus właśnie w ten sposób myślał o sobie, ma solidne podstawy historyczne i głęboki sens. Oczywiście każdy może mi odpowiedzieć:

229

„No cóż, może masz rację. Być może Jezus rzeczywiście myślał o sobie w ten sposób. Być może jego uczniowie z czasem również zaczęli tak myśleć. Nie ulega jednak wątpliwości, że Jezus musiał się mylić już to dlatego, że wiemy *a priori,* iż o ile Bóg istnieje, o tyle nie może stać się człowiekiem, już to dlatego, że wiemy *a priori,* iż każdy, kto myśli w ten sposób o sobie, naprawdę musi być szalony, niepoczytalny bądź naiwny".

Odpowiedziałbym na to tak: dobrze, rozumiem was, ale choć przez chwilę powstrzymajcie się z tymi sądami *a priori,* nie spuszczajcie jeszcze psów z łańcucha. I wyobraźcie sobie Żyda z pierwszego wieku, który wierzy i postępuje tak jak powiedziałem. I wtedy zadajcie pytanie o zmartwychwstanie. I wtedy zadajcie wszystkie pozostałe

pytania o to, jak w ogóle rozumiemy słowo *Bóg.* Ponieważ, oczywiście, wcześni chrześcijanie z całą stanowczością twierdzili, że znaczenie słowa *Bóg* jest zasadniczo niejasne, a wyjaśnia się dopiero wtedy, gdy patrzymy na Jezusa. Jan powiada: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył" (J 1,18). Grecki tekst brzmi w tym miejscu dosłownie tak: „On dał jego egzegezę, pokazał nam, kim naprawdę jest Bóg".

To dość długa odpowiedź na żywotne pytanie, ale nie sądzę, aby można było ją skrócić. Doświadczenie uczy, że większość ludzi nie zastanawia się w taki sposób nad kwestią Jezusa i Boga. Ja jednak uważam, że jest to sposób, w jaki myślał sam Jezus, pierwsi chrześcijanie i ci, którzy napisali ewangelie, i że postąpimy właściwie, jeżeli my również zaczniemy tak myśleć.

230

2. Jakie mamy dowody na zmartwychwstanie Chrystusa?

Odpowiem najkrócej jak potrafię. Mój ojciec przeczytał moją opasłą książkę *The Resurrection of the Son of God,* gdy miał osiemdziesiąt trzy lata. Przeczytanie siedmiuset stron zajęło mu trzy dni. Czytał przez cały czas; nie robił nic innego. Następnie zadzwonił do mnie i powiedział: „Skończyłem". Ja na to: „Co?" A on mówi: „No, przeczytałem. I muszę przyznać, że od mniej więcej sześćsetnej strony zaczęła mi się podobać". Pomyślałem wtedy, że to cudownie dwuznaczny komplement. Mój ojciec pracował w branży drzewnej. Powiedziałem: „Tato, musisz wiedzieć, że pierwsze mniej więcej pięćset stron to system korzeniowy. A jak drzewo nie ma korzeni, nie będzie stało i nie wyda owoców". A on odpowiedział: „Tak też sobie myślałem. Ale ja zawsze wolałem wyższe konary".

A zatem muszę teraz zagłębić się nieco w system korzeniowy. Jedną z rzeczy, jakie naprawdę sprawiały mi przyjemność, gdy pisałem tę książkę, były powroty do ulubionych miejsc starożytności oraz badania nad starożytnymi wierzeniami na temat życia po śmierci. A trzeba wiedzieć, że choć w świecie grecko-rzymskim istnieje wielkie bogactwo wierzeń na temat życia po śmierci, to w ogóle nie występuje tam pojęcie „zmartwychwstania". W praktyce Pliniusz, Ajschylos, Homer, Cyceron i rozmaici inni pisarze mówią coś w tym sensie: „Wiemy, oczywiście, że nie ma czegoś takiego jak zmartwychwstanie".

231

Jednocześnie Żydzi wypracowali całkiem sprecyzowaną teologię zmartwychwstania i wierzyli, że na końcu dziejów lud Boży cieleśnie powstanie z martwych. Czynnik czasowy jest tu bardzo istotny, ponieważ chrześcijanie w świecie zachodnim używają słowa *zmartwychwstanie* w ogólnikowym sensie - jako oznaczającego „życie po śmierci" - którego to znaczenia nie miało ono nigdy w świecie starożytnym. Było to zawsze słowo bardzo konkretne, oznaczające to, co ja nazywam życiem *po* życiu po śmierci. Innymi słowy, najpierw umieramy, jesteśmy martwi i nieżywi w sensie cielesnym, a następnie „zmartwychwstajemy", co znaczy, że rozpoczynamy nowe życie w sensie cielesnym, nowe życie *po* „życiu po śmierci" — cokolwiek może znaczyć to ostatnie wyrażenie.

Możemy prześledzić sposób, w jaki wiara w „zmartwychwstanie" pojawia się w judaizmie. Zmartwychwstanie jest procesem dwuetapowym. Bezpośrednio po śmierci

znajdujemy się w miejscu tymczasowym czy w stanie przejściowym, następnie zaś przechodzimy do zupełnie nowego życia zwanego „zmartwychwstaniem". Gdy pisałem swoją książkę, dużą przyjemność sprawiło mi porównanie żydowskich wierzeń w życie po śmierci z podobnymi wierzeniami całego świata starożytnego. Również wewnątrz samego judaizmu istnieją istotne różnice pod tym względem. Faryzeusze wierzyli w zmartwychwstanie i wydaje się, że wiarę tę podzielała większość wyznawców judaizmu palestyńskiego w czasach Jezusa. Saduceusze w ogóle nie wierzyli w życie po śmierci, a już z pewnością nie wierzyli

w zmartwychwstanie. Z kolei tacy ludzie jak Filon i być może esseńczycy (choć to jest sporne) wierzyli w jednoetapową bezcielesną nieśmiertelność, czyli że po śmierci idziemy od razu tam, gdzie mamy iść, i tam już zostajemy i nie doświadczamy późniejszego zmartwychwstania.

Jest to tym bardziej interesujące, że we wszystkich społeczeństwach, jakie badano pod tym względem, wierzenia dotyczące życia po śmierci są bardzo konserwatywne. W obliczu śmierci ludzie są skłonni zwracać się ku znanym sobie wierzeniom i praktykom, ku miejscom, z których pochodzą, ku temu, co przy okazji obrzędów pogrzebowych zaleca ich tradycja, rodzina bądź wioska. A zatem jest rzeczywiście czymś zdumiewającym, że wszyscy znani nam wcześni chrześcijanie aż do końca drugiego wieku, kiedy to gnostycy zaczęli używać słowa „zmartwychwstanie" w całkiem innym sensie (to jednak pozostawmy na boku) - wszyscy znani nam wcześni chrześcijanie przez pierwsze cztery bądź pięć pokoleń wierzyli w przyszłe zmartwychwstanie cielesne, mimo że większość z nich wywodziła się ze świata pogańskiego, gdzie tego typu pomysły uchodziły za wierutne brednie.

Popularny współczesny mit głosi, że to dopiero my, którzy mamy postoświeceniową naukę, odkryliśmy, iż nieżywi nie powstają z martwych. Ludzie starożytności, biedacy, byli nieoświeceni, wskutek czego wierzyli we wszystkie te szalone cudy. Jednak takie myślenie jest po prostu fałszywe. Nawiązuje do tego wspaniała wypowiedź C. S. Lewisa. Mówiąc

o dziewiczym poczęciu Jezusa, powiada on, że Józef martwił się ciążą Marii nie dlatego, że nie wiedział, skąd się biorą dzieci, ale właśnie dlatego, że doskonale to wiedział. Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem Jezusa. Ludzie starożytności byli pełni niedowierzania w obliczu chrześcijańskiej relacji o zmartwychwstaniu, ponieważ doskonale wiedzieli, że gdy ludzie umierają, to pozostają martwi.

A zatem okazuje się - i jest to dla mnie absolutnie fascynujące - że we wczesnym chrześcijaństwie możemy znaleźć kilka modyfikacji klasycznych wierzeń żydowskich dotyczących zmartwychwstania. Po pierwsze, zamiast zmartwychwstania, które miało być udziałem całego ludu Bożego na końcu dziejów, pierwsi chrześcijanie mówili o tym, że już wcześniej stało się ono udziałem jednego człowieka. Tymczasem, o ile wiemy, żaden Żyd z pierwszego wieku nie wierzył, by choćby jeden człowiek mógł zostać wskrzeszony przed wszystkimi innymi. Mamy tu zatem zasadniczo nową ideę, w którą jednak wszyscy uwierzyli.

Po drugie, chrześcijanie wierzyli, że zmartwychwstanie pociągałoby za sobą *przemienienie* ciała fizycznego. Wydaje się, że ci Żydzi, którzy wierzyli w

zmartwychwstanie, wyznawali dwie koncepcje. Jedni mówili, że w wyniku zmartwychwstania wytworzy się ciało fizyczne dokładnie takie, jak to teraz, inni zaś utrzymywali, że będzie to ciało świetliste, świecące niczym gwiazda. Wcześni chrześcijanie nie mówili nic takiego. Mówili o nowym rodzaju cielesności — wyraźnie widać to u Pawła, ale

nie tylko u niego - nowym rodzaju wcielenia, które jest zdecydowanie cielesne w tym sensie, że trwałe i materialne, ale przemienione w taki sposób, że teraz jest niepodatne na ból, cierpienie ani śmierć. To jest coś absolutnie nowego. Judaizm nie zna takiej koncepcji zmartwychwstania.

Po trzecie, ma się rozumieć, pierwsi chrześcijanie wierzyli, że Mesjasz zmartwychwstał, w co nie wierzył żaden Żyd czasów drugiej świątyni, ponieważ według judaizmu drugiej świątyni Mesjasz nigdy nie miał zostać zabity. I to było zatem nowością.

Po czwarte, chrześcijanie posługiwali się ideą „zmartwychwstania" w całkowicie nowy sposób. W ramach judaizmu pojęcie to było używane jako metafora powrotu z wygnania, co widać w 37 rozdziale księgi Ezechiela. Tymczasem w ramach wczesnego chrześcijaństwa — mam tu na myśli bardzo wczesne chrześcijaństwo, na przykład Pawła - mówi się o nim w połączeniu z chrztem, świętością i rozmaitymi innymi aspektami życia chrześcijańskiego, których judaizm z pewnością nie uwzględniał posługując się słowem „zmartwychwstanie". To znów dowodzi radykalnej innowacji, odejścia od kształtu, jaki pojęcie to miało w światopoglądzie żydowskim.

Po piąte, przekonujemy się, że najwcześniejsi chrześcijanie zaczynają myśleć o „zmartwychwstaniu" jako o czymś, w czym lud Boży już teraz ma swój udział. Chrześcijanie czują się powołani do pracy razem z Bogiem w celu spełnienia tego, co rozpoczęło się w Wielkanoc, aby w ten sposób przyspieszyć

nadejście nowego świata, który Bóg w końcu uczyni. To również jest całkiem nowe, choć wytłumaczalne jedynie jako mutacja wewnątrz judaizmu.

Po szóste, odkrywamy, że we wczesnym chrześcijaństwie idea „zmartwychwstania" przestała być doktryną jedną z wielu, wprawdzie ważną, ale nie najważniejszą - jak to było w judaizmie - a stała się sednem wszystkiego. Wyjmijcie ją na przykład z listów św. Pawła, lub z Pierwszego Listu św. Piotra, Objawienia św. Jana lub z pism Ojców Kościoła z drugiego wieku, a zniszczycie całą ich strukturę. Musimy wyciągnąć stąd wniosek, że musiało się wydarzyć coś, co przeniosło „zmartwychwstanie" z obrzeży do samego środka - co uczyniło je osią całego systemu.

I wreszcie po siódme, odkrywamy, że we wczesnym chrześcijaństwie praktycznie nie było konkurencyjnych wierzeń na temat tego, co dzieje się po śmierci. W judaizmie było kilka różnych punktów widzenia, w świecie pogańskim było ich jeszcze więcej, ale we wczesnym chrześcijaństwie tylko jeden: samo zmartwychwstanie. Zważywszy na konserwatyzm poglądów większości ludzi w kwestii życia po śmierci, jest to niezwykłe. Naprawdę wygląda to tak, jakby najwcześniejsi chrześcijanie mieli dobry powód, aby przemyśleć na nowo nawet ten najbardziej osobisty i najważniejszy element wiary. A gdy spojrzymy na poglądy wczesnego chrześcijaństwa, widzimy, że wcześni

chrześcijanie nie byli zgodni w bardzo wielu sprawach, a jednocześnie niesamowicie jednomyślni nie tylko co do wiary

236

w zmartwychwstanie, ale i co do tego, jak ono przebiega i jakie ma skutki. Wszystko to bardzo szczegółowo przedstawiłem w swojej książce.

Zmusza nas to jako historyków do zadania bardzo prostego pytania: dlaczego wszyscy znani nam wcześni chrześcijanie od najwcześniejszych udokumentowanych czasów wyznawali ów nowy, ale niezwykle jednomyślny pogląd na zmartwychwstanie? Jest to autentycznie interesująca kwestia historyczna sama w sobie. Ma się rozumieć, że wszyscy znani nam wcześni chrześcijanie powiedzieliby: „Mamy taki pogląd na zmartwychwstanie ze względu na naszą wiarę w Jezusa". Gdyby, jak przypuszcza wielu sceptycznych naukowców, idea, że Jezus zmartwychwstał, zaczęła kiełkować dopiero po dwudziestu lub trzydziestu latach istnienia chrześcijaństwa, to we wczesnym chrześcijaństwie znaleźlibyśmy mnóstwo nurtów, w których zmartwychwstanie nie odgrywałoby istotnej roli - a gdyby nawet była o nim mowa, to przedstawiane byłoby inaczej niż we wczesnym chrześcijaństwie. A zatem powszechność i jednolitość wierzeń wczesnych chrześcijan na temat zmartwychwstania każe nam uznać, że w owym czasie z pewnością wydarzyło się coś, co ukształtowało i zabarwiło cały ruch wczesnochrześcijański.

W tym momencie musimy powiedzieć: „W porządku, ale co z relacjami ewangelicznymi?" Co z rozdziałem 28 u Mateusza, krótką relacją w rozdziale 16 u Marka i dłuższą w rozdziale 24 u Łukasza, oraz dużo dłuższą w rozdziałach

237

20 i 21 u Jana. I oczywiście ja, jak praktycznie wszyscy badacze Nowego Testamentu, wierzę, że spisano je dużo później. Nie wiem, kiedy dokładnie napisano Ewangelie. Nikt tego nie wie, chociaż naukowcy wciąż powtarzają, że wiedzą. Mogły zostać napisane już w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku; niektórzy twierdzą, że nawet wcześniej. Mogły zostać napisane także później, w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych; niektórzy utrzymują, że nawet w dziewięćdziesiątych. Jednak dla mojego rozumowania w tej chwili nie ma to żadnego znaczenia.

Chodzi o to, że ewangeliczne relacje o zmartwychwstaniu (oraz związany z nimi materiał z początku Dziejów Apostolskich) mają wszystkie te istotne cechy wspólne czterem ewangeliom, które w sensie historycznej krytyki źródeł dowodzą, że chociaż zostały spisane później, odwołują się do bardzo wczesnej tradycji ustnej, którą poddają pewnej redakcji, nie zmieniając jej jednak w żaden zasadniczy sposób. Ma to oczywiście znaczenie, które trudno przecenić.

Pierwszą z tych cech jest portret Jezusa w relacjach o zmartwychwstaniu. Ludzie powtarzają aż do znudzenia (prowadząc badania do swojej książki, byłem już zmęczony wypowiedziami uczonych, którzy wciąż to podkreślają), że (1) ewangelia Marka została napisana jako pierwsza i nie ma w niej prawie nic na temat zmartwychwstania; że (2) następna powstała ewangelia Mateusza i tam również niewiele jest na ten temat; że wreszcie (3) pod koniec wieku powstały ewangelie Łukasza i Jana i że

238

dopiero one zawierają opowieści o Jezusie jedzącym pieczoną rybę, przygotowującym posiłek na brzegu, zapraszającym Tomasza, aby go dotknął, i tak dalej. Zgodnie zatem z tą teorią pod koniec pierwszego wieku niektórzy chrześcijanie zaczęli uważać, że Jezus tak naprawdę nie miał natury ludzkiej, że nie był naprawdę człowiekiem, wobec czego Łukasz i Jan wymyślili te historie na dowód, że on naprawdę był człowiekiem, że zmartwychwstały Jezus miał naprawdę kształt cielesny, i tak dalej.

Kłopot z tą teorią - która, jak już mówiłem, jest bardzo popularna - polega na tym, że w owych relacjach (o Jezusie przygotowującym posiłek na brzegu, przełamującym chleb w Emaus, zapraszającym Tomasza, aby go dotknął, i tak dalej) występuje ten sam Jezus, który przechodzi przez zamknięte drzwi, czasami jest rozpoznawany, a czasami nie, pojawia się i znika wedle woli i wreszcie jest uniesiony do nieba. Spójrzmy na to w ten sposób: gdybyśmy chcieli wymyślić jakąś relację w roku, powiedzmy, 95, ponieważ martwiłoby nas to, że niektórzy członkowie naszej społeczności mają wątpliwości co do tego, czy Jezus był naprawdę człowiekiem z krwi i kości, to nie włączalibyśmy takiego materiału. Byłoby to coś w rodzaju „strzału do własnej bramki".

Z drugiej strony, gdybyśmy byli Żydami z pierwszego wieku pragnącymi wymyślić historię o Jezusie zmartwychwstałym, to naturalnym źródłem biblijnym do wykorzystania byłby dla nas 12 rozdział księgi Daniela — jeden z wielkich

tekstów o zmartwychwstaniu z czasów judaizmu drugiej świątyni. W 12 rozdziale księgi Daniela czytamy, że sprawiedliwi będą świecili w królestwie Ojca niczym gwiazdy. Prawdę powiedziawszy, Jezus cytuje to w 13 rozdziale ewangelii według św. Mateusza. Jest to tym bardziej fascynujące, że żadna z relacji o zmartwychwstaniu nie przedstawia Jezusa jako świecącej gwiazdy. A przecież powinien świecić, gdyby relacje te były wymyślane na podstawie tekstów.

A zatem w kontekście tych dwóch punktów widzenia obraz Jezusa w opowieściach o zmartwychwstaniu jest bardzo, ale to bardzo osobliwy. To nie jest to, czego moglibyśmy oczekiwać. Nie ma takiego modelu w żydowskich opowieściach z tamtych czasów. A mimo to w relacjach Mateusza, Łukasza i Jana (relacja Marka jest zbyt krótka, abyśmy mogli wiedzieć, co by powiedział, gdyby ją rozwinął), jest to obraz niezwykle jednolity. A zatem wydarzyło się coś bardzo osobliwego. Odnosimy wrażenie, jak gdyby ewangeliści chcieli nam powiedzieć: „Wiemy, że bardzo trudno będzie wam w to uwierzyć, ale to właśnie się wydarzyło". Stało się coś nadzwyczajnego, co odcisnęło swój ślad w tych relacjach. Ludzie nie wyssaliby takich rzeczy z palca. Każdy, kto pisałby fikcyjną relację z wydarzeń Wielkanocy, uczyniłyby Jezusa dużo bardziej rozpoznawalnym.

Chciałbym teraz uczynić pewną uwagę na marginesie. Jeżeli przeczytamy relacje o zmartwychwstaniu u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana w oryginalnej grece i zestawimy je z sobą, to okaże się, że są one całkiem różne - nawet wtedy,

gdy opowiadają ten sam fragment historii o kobietach idących do grobu i tak dalej. W każdej z tych relacji użyto innych słów. Nic zatem nie wskazuje na to, że zostały po prostu skopiowane jedna z drugiej.

Ponadto w relacjach o zmartwychwstaniu mamy do czynienia z niemal całkowitym brakiem aluzji do Starego Testamentu. W relacjach dotyczących ukrzyżowania widać

wyraźnie, że historia śmierci Jezusa była wielokrotnie opowiadana w społeczności wczesnych chrześcijan, i można w nich znaleźć - podobnie jak w relacjach o pochówku - aluzje do Psalmu 22, do rozdziału 53 Księgi Izajasza, do Księgi Zachariasza i innych części Starego Testamentu. Potem jednak czytamy relacje o zmartwychwstaniu u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana i nie znajdujemy żadnych aluzji ani odniesień. (A pamiętamy, że już w rozdziale 15 Pierwszego Listu do Koryntian Paweł powiedział, że Chrystus zmartwychwstał „zgodnie z pismem" - już we wczesnych latach pięćdziesiątych pierwszego wieku Paweł miał do dyspozycji bogaty arsenał tekstów starotestamentowych, za pomocą których mógł interpretować zmartwychwstanie.) Także Mateusz, który bardzo lubi mówić o wypełnianiu się słowa proroków, z łatwością mógłby powiedzieć: „Stało się to, aby wypełniły się pisma, które mówią..." Jednak Mateusz tego nie robi. Podobnie Jan, gdy uczniowie poszli do grobu, powiada, że „nie rozumieli jeszcze Pisma, [które mówi] że On ma powstać z martwych" (J 20,9). Nie cytuje jednak owego pisma, ani nie mówi nam, o które pismo chodzi. Z kolei u Łukasza,

na drodze do Emaus, Jezus objaśnia pisma uczniom - ale znów Łukasz nie mówi nam, ani o które pisma chodzi, ani co Jezus o nich powiedział.

Jest to bardzo dziwne. Albo musimy uznać, że wczesny kościół stworzył relacje o zmartwychwstaniu pełne aluzji do Starego Testamentu, a Mateusz, Marek, Łukasz i Jan niezależnie od siebie usunęli te odniesienia, albo musimy uznać, że opowieści te czerpią pełnymi garściami z wczesnej tradycji ustnej, która poprzedziła refleksję teologiczną i egzegetyczną. Według mnie to drugie stanowisko jest zdecydowanie bardziej prawdopodobne.

Trzecią fascynującą cechą owych relacji jest miejsce kobiet. (Sprawa jest dobrze znana, a ja nie widzę w niej nic niezwykłego.) W świecie starożytnym - zarówno żydowskim, jak i pogańskim - kobiety nie były wiarygodnymi świadkami w sądzie. I już wtedy, gdy Paweł powołuje się w Pierwszym Liście do Koryntian (rozdział 15) na ludową tradycję dotyczącą Jezusa, powiada: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem - za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się..." - tu następuje lista mężczyzn - „...Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie..." W tym momencie pytamy: „Zaraz, zaraz,

Pawle, a gdzie są kobiety?" Odpowiedź zaś jest taka, że już na początku lat pięćdziesiątych pierwszego wieku tradycja ludowa usunęła kobiety z tych relacji, ponieważ wiedziała, że w przeciwnym razie znajdzie się w kłopocie. Jaki to kłopot, widzimy czytając Celsusa, który wiek później szydzi ze zmartwychwstania, mówiąc, że wiara w nie opiera się na świadectwie kilku rozhisteryzowanych niewiast.

Jest zatem fascynujące, że u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana mamy Marię Magdalenę, inne Marie i inne kobiety. I pierwszym świadkiem zmartwychwstania jest właśnie Maria Magdalena (wiemy, że miała bardzo burzliwą przeszłość), która występuje we wszystkich czterech relacjach. Jako historycy musimy powiedzieć, że gdyby opowieści te zostały wymyślone pięć lat później - nie mówiąc już o trzydziestu,

czterdziestu, czy nawet pięćdziesięciu latach - to Maria Magdalena nigdy nie wystąpiłaby w tej roli. Z punktu widzenia apologetów chrześcijaństwa, pragnących wyjaśnić sceptycznemu audytorium, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał, powierzenie roli świadka Marii Magdalenie byłoby strzałem we własną stopę. Ale dla nas - historyków — taka informacja jest nieoceniona. *Pierwsi chrześcijanie nigdy, ale to nigdy by tego nie wymyślili.* Opowieści te - o kobietach znajdujących pusty grób, a następnie spotykających zmartwychwstałego Jezusa - musimy uznać za rzetelne świadectwa historyczne.

Przejdźmy zatem do czwartej i ostatniej fascynującej cechy tych relacji. Mówię teraz jak kaznodzieja, który przez ostatnie

trzydzieści pięć lat praktycznie rok w rok wygłaszał kazania wielkanocne. W tradycji zachodniej kaznodzieje, którzy wygłaszają kazania o Jezusie zmartwychwstałym, mają skłonność mówić o naszym przyszłym życiu, naszym zmartwychwstaniu, naszej wędrówce do nieba. Jednak w relacjach o zmartwychwstaniu u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana nic się nie mówi o naszym przyszłym życiu. I odwrotnie: niemal za każdym razem, gdy Paweł wspomina o zmartwychwstaniu, nie zapomina wspomnieć również o naszym przyszłym życiu. W Liście do Hebrajczyków czytamy o zmartwychwstaniu Jezusa i o naszym przyszłym zmartwychwstaniu; w Objawieniu św. Jana znów znajdujemy związek między naszym zmartwychwstaniem a zmartwychwstaniem Jezusa. Justyn Męczennik, Ignacy Antiocheński i Ireneusz, właściwie cała nasza tradycja jest zgodna co do tego, że „myślimy o zmartwychwstaniu Jezusa, aby zastanowić się nad naszym zmartwychwstaniem".

Ale Mateusz, Marek, Łukasz i Jan nie mówią: Jezus zmartwychwstał, a zatem pewnego dnia i my zmartwychwstaniemy". Oni mówią - i to często zaskakuje ludzi - Jezus zmartwychwstał, a zatem naprawdę był Mesjaszem. Bóg zaczął nowe dzieło stworzenia. Mamy zadanie do wykonania. A ponadto odkryliśmy, że powinniśmy oddawać cześć Jezusowi, ponieważ odkryliśmy, że był on ucieleśnieniem Boga Izraela, Stwórcy wszechświata". Innymi słowy, relacje, jakie znajdujemy w Ewangeliach, są pierwotnymi wersjami tej historii, w których nie ma jeszcze miejsca na rozumowanie: „Chrystus

zmartwychwstał, a zatem i my zmartwychwstaniemy", jakie znajdujemy stale u Pawła i w całej tradycji, poczynając od późnych lat czterdziestych pierwszego wieku. Musimy zatem wyciągnąć wniosek, że te relacje wywodzą się z czasów wcześniejszych, z czasów, gdy bardzo, bardzo wczesny kościół wciąż jeszcze był wstrząśnięty tym całkowicie nieoczekiwanym wydarzeniem, jakim było zmartwychwstanie, i dopiero próbował zrozumieć, co ono oznacza.

Wszystko to nasuwa pewne wnioski. Aby wyjaśnić rozkwit wczesnego chrześcijaństwa, aby wytłumaczyć istnienie tych czterech relacji o zmartwychwstaniu oraz niektórych fragmentów w Dziejach Apostolskich i u Pawła, musimy uznać, że bardzo wczesny kościół naprawdę wierzył, iż Jezus zmartwychwstał cieleśnie. Nie mamy żadnych świadectw pochodzących od wczesnych chrześcijan, którzy wierzyliby w coś innego. Jak jednak możemy to wyjaśnić jako historycy?

Oczywiście jako chrześcijanie możemy zawsze uchylić to pytanie. Wielu chrześcijan tak właśnie robi - i wielka szkoda, ponieważ wówczas umyka im to, co najważniejsze. Ludzie często mówią: „On przecież był Synem Bożym. Mógł uczynić wszystko. To oczywiste, prawda?"

Ja jednak nie chcę tak postępować. Chcę pozostać wierny samym tekstom, które tego nie mówią. Musimy zadać sobie pytanie, w jaki sposób wyjaśnimy to nadzwyczajne zjawisko - przede wszystkim pojawienie się wczesnego chrześcijaństwa, które przyjęło taki, a nie inny kształt i snuło takie, a nie inne

opowieści? Przeglądając wyjaśnienia historyczne, dochodzę do wniosku, że musiały się wydarzyć dwie konkretne rzeczy: (1) musiał być pusty grób, o którym wiedziano, że jest właśnie tym grobem; nie mogło być tu pomyłki; (2) zmartwychwstały Jezus musiał się ukazywać. Te dwie rzeczy musiały rzeczywiście mieć miejsce.

Dlaczego? Otóż dlatego, że gdyby był tylko pusty grób, a Jezus nie ukazałby się swoim uczniom, wszyscy w świecie starożytnym wyciągnęliby oczywisty wniosek (oczywisty dla nich, jeśli nie dla nas): rabusie grobów. W owych czasach regularnie rabowano groby, zwłaszcza gdy pochowani w nich ludzie byli bogaci lub sławni, bo wtedy mogły się w nich znajdować klejnoty lub inne wartościowe rzeczy. A zatem powiedzieliby to, co powiedziała Maria: „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono" (J 20, 2). Gdyby wszystkim, co się wydarzyło, był tylko pusty grób, w ogóle nie mówiliby o zmartwychwstaniu.

Tak samo nie możemy wyjaśnić danych historycznych, o których była mowa, twierdząc po prostu, że uczniowie musieli mieć jakieś przeżycie, które uznali za spotkanie z Jezusem. Oni wiedzieli, że Jezus został zabity. Ale wiedzieli również, że ludzie miewają halucynacje lub wizje, że widują duchy. Literatura starożytna - zarówno żydowska, jak i pogańska - pełna jest takich rzeczy. Zaczyna się to u Homera, jest u Wergiliusza, jest wszędzie. Ostatnio niektórzy, próbując dowieść, że zmartwychwstanie nie mogło mieć miejsca, mówili coś w tym

rodzaju: „Ma się rozumieć, że gdy umierają ludzie, których kochamy, czasami doświadczamy ich obecności w tym samym pokoju; uśmiechają się do nas, być może nawet coś mówią, a potem znów znikają. Może to właśnie przydarzyło się owym uczniom". To prawda; czytałem trochę literatury na ten temat. Jest to dobrze udokumentowane zjawisko, związane z procesem przeżywania żalu, i możemy je wyjaśniać, jak się nam podoba. Rzecz jednak w tym, że *wcześni chrześcijanie również znali takie zjawiska.* Doskonale wiedzieli, że są takie rzeczy jak wizje, halucynacje, sny, duchy i tak dalej. Innymi słowy, gdyby mieli doznanie, nawet bardzo żywe, spotkania z Jezusem, ale grób nie byłby pusty, powiedzieliby: „Mój Boże, to było bardzo przejmujące i w pewnym sensie pocieszające, ale on, oczywiście, nie zmartwychwstał, ponieważ umarli nie zmartwychwstają (dopóki wszyscy umarli nie zostaną wskrzeszeni na końcu dziejów) - a poza tym jego ciało nadal spoczywa w grobie".

W tym momencie musimy sobie przypomnieć, w jaki sposób ówcześni Żydzi chowali zmarłych. Większość pochówków żydowskich w Palestynie odbywała się w sposób dwuetapowy. Najpierw zawijano ciało w płótna, nasączone obficie wonnościami, i umieszczano je na półce w skalnym grobowcu, a być może nawet w piwnicy domu. Nie

„grzebano" ich w taki sposób, w jaki zmarłych chowają ludzie współczesnego świata Zachodu - czyli w grobie wykopanym w ziemi i następnie zasypanym - ponieważ należało wrócić, by zebrać kości, gdy

tylko ciało ulegnie rozkładowi. (Właśnie ze względu na woń rozkładu potrzebne były wonności; nikt nie narażałby się na wydatek związany z zakupem wonności, gdyby ciało zakopywano w ziemi.) Następnie, gdy ciało uległo już rozkładowi, zebrane kości składano w *ossarium,* naczyniu na kości, które przechowywano w *loculus* (niewielkiej niszy w tylnej ścianie grobowca) lub w jakimś innym dogodnym miejscu. Archeologowie wciąż wykopują dziesiątki *ossariów* w Jerozolimie, ilekroć tylko buduje się nową drogę, nowy hotel Hilton lub nowe osiedle mieszkaniowe. Archeologowie mają ich setki, a nawet tysiące.

Rzecz w tym, że gdyby ciało Jezusa znajdowało się nadal w grobowcu, uczniowie łatwo by je znaleźli. A wtedy powiedzieliby: Jakkolwiek owe halucynacje były bardzo przekonujące, on nie zmartwychwstał". A zatem my, jako historycy, musimy stwierdzić, że grób naprawdę musiał być pusty i że uczniowie naprawdę musieli widzieć lub — jeśli kto woli — spotkać kogoś, w kim rozpoznano Jezusa, nawet jeżeli wydawał się dziwnie przemieniony w taki sposób, którego nie oczekiwali i który również nas zbija z tropu, kiedy czytamy relacje o tym wydarzeniu.

Dochodzimy wreszcie do ostatniego ruchu w tej partii szachów. W jaki sposób ja, jako historyk, wyjaśniam te dwa wydarzenia, które uznałem za rzeczywiste: pusty grób i ukazywanie się Jezusa. Zdecydowanie najprostszym wyjaśnieniem jest to, że po prostu tak było, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał,

a uczniowie rzeczywiście go spotkali, chociaż jego ciało było odnowione i przemienione w taki sposób, że zdawało się istnieć zarazem w dwóch wymiarach. (Być może rzeczywiście jest to najlepszy sposób rozumienia tego zjawiska: Jezus żył wówczas w wymiarze boskim i ludzkim lub, jeśli kto woli, jednocześnie w niebie i na ziemi.)

Zmartwychwstanie Jezusa dostarcza faktycznie *wystarczającego* wyjaśnienia pustego grobu i późniejszych spotkań z Jezusem. Przebadawszy wszystkie inne możliwe hipotezy, o których czytałem w literaturze przedmiotu, sądzę, że jest to również wyjaśnienie *konieczne.*

9. ANTONY FLEW: Refleksje końcowe

Jestem pod wrażeniem argumentacji biskupa Wrighta, którą uważam za prawdziwie odkrywczą. Otóż Wright broni chrześcijaństwa przede wszystkim jako absolutnej nowości. To bardzo ważne, zwłaszcza w Zjednoczonym Królestwie, gdzie religia chrześcijańska praktycznie zanikła. Chrześcijaństwo biskupa Wrighta jest wspaniałe, absolutnie zasadnicze i przemożne.

Czy to możliwe, że Bóg się objawił? Jak już mówiłem, Wszechmocny nie jest w stanie uczynić tylko tego, co logicznie niemożliwe. Wszystko inne jest w jego mocy

BÓG NIE JEST UROJENIEM
ZŁUDZENIA DAWKINSA

Autor Alister McGrath i Joanna Collicutt McGrath
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE DO POLSKIEGO WYDANIA 5
WPROWADZENIE 7
ODPOWIEDŹ DAWKINSOWI 13
1. UROJENIA W SPRAWIE BOGA? 17
1. WIARA JEST INFANTYLNA 19
2. WIARA JEST IRRACJONALNA 23
3. ARGUMENTY NA ISTNIENIE BOGA? 25
4. SKRAJNE NIEPRAWDOPODOBIEŃSTWO BOGA 28
5. BÓG LUK 31
2. CZY NAUKA ZADAŁA KŁAM ISTNIENIU BOGA? 35
1. GRANICE NAUKI? 38
2. NOMA I POMA 43
3. WOJNA NAUKI Z RELIGIĄ? 45
4. ZDERZENIE FUNDAMENTALIZMÓW 53
3. JAKA JEST GENEZA RELIGII? 59
1. DEFINIOWANIE RELIGII 66
2. WIARA W BOGA A RELIGIA 71
3. WIRUS UMYSŁU 77
4. NIECH ŻYJE MEM! 80
4. CZY RELIGIA JEST ZLA? 87
1. RELIGIA PROWADZI DO PRZEMOCY 88
2. NADUŻYWANIE IDEAŁÓW 92
3. JEZUS I MIŁOŚĆ NIEPRZYJACIÓŁ 98
4. CHRZEŚCIJAŃSTWO I KRYTYKA RELIGII 102
5. ODCZYTYWANIE STAREGO TESTAMENTU 103
6. RELIGIA A JAKOŚĆ ŻYCIA 107
7. KONKLUZJA 112
ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI - BÓG NIEPOJĘTY 115
1. NIEZGODA FILOZOFÓW 116
2. ROZUM I TAJEMNICA 119
3. PRZYRODNICZY SZLAK PRAWDY 120
4. ODSZUKAĆ RZECZYWISTEGO BOGA 123

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE DO POLSKIEGO WYDANIA

To dla mnie wielka przyjemność i zaszczyt móc osobiście przedstawić moją książkę polskiemu czytelnikowi. Oto w swej pracy zatytułowanej *Bóg urojony* Richard Dawkins - najbardziej znany współczesny ateista brytyjski - usiłuje wykazać, że wszyscy wierzący w Boga padli ofiarą niebezpiecznego urojenia. Dawkins kieruje ostrze zjadliwej krytyki

przeciwko religii w ogóle, w szczególności zaś - przeciw chrześcijaństwu. Na kartach niniejszej książki podejmuję wraz z żoną drobiazgową krytykę antyreligijnych argumentów Dawkinsa, zwracając szczególną uwagę na ich podstawy naukowe, które okazują się być zaskakująco słabe. Naszym zdaniem zwykła niemożność intelektualnego podbudowania wysuwanych hipotez zmusza Dawkinsa do przyjęcia wysoce agresywnego tonu, lekceważąca zaś argumentacja maskować ma rozliczne luki w logice jego rozumowania. Mamy nadzieję, że lektura naszej pracy dostarczy Państwu radości, a zawarta w niej analiza okaże się przydatna.

Warto zauważyć, że argumenty Dawkinsa spotkały się z ostrą krytyką zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza ze strony innych ateistów. Ateizmowi coraz poważniej zagraża opinia nietolerancyjności, intelektualnej arogancji oraz niemożności właściwego i po-

ważnego podjęcia zagadnień religijnych. Nie dziwi więc chyba, że wielu ateistów wyraża poważne zaniepokojenie z powodu szkód wyrządzanych ich reputacji przez *Boga urojonego* - próbują zatem zdystansować się do owego dogmatycznego manifestu ateistycznego fundamentalizmu. Być może niepokoi ich fakt uświadamiania sobie przez opinię publiczną, że ateizm może być równie dogmatyczny, cenzorski i nietolerancyjny, jak najgorsze oblicze religii.

Polskich czytelników wzburzy zapewne nieumiejętność dostrzeżenia przez Dawkinsa dogmatyzmu i negacji wolności charakteryzujących tę formę ateizmu, która przez długi czas prześladowała Polskę, a której potęga ostatecznie złamana została po części dzięki oddziaływaniu Kościoła katolickiego i jego charyzmatycznego przywódcy Karola Wojtyły.

Ciekawe zatem, czy *Bóg urojony* może okazać się samobójczym golem ateizmu i w ostateczności przekonać wielu, iż ateizm sam opiera się na urojeniu?

Alister McGrath Oxford University

WPROWADZENIE

Publikacją *Samolubnego genu* w roku 1976 Richard Dawkins zdobył sobie pozycję jednego z najsprawniejszych i najciekawszych popularyzatorów nauki. Wraz ze swym amerykańskim kolegą po fachu, Stephenem Jay Gouldem, udało mu się uczynić biologię ewolucyjną dostępną i zajmującą dla nowego pokolenia czytelników. Zarówno ja, jak i inni wielbiciele jego prac popularnonaukowych zazdrościliśmy mu klarowności wykładu, znakomitego wykorzystania pomocnych analogii oraz lekkości stylu.

Ostatnia jednak praca Dawkinsa wyznacza zupełnie nowy kierunek. *Bóg urojony* czyni swego autora czołowym polemistą ateistycznym, który kieruje totalną krytykę pod adresem wszelkich form religii[1], a co więcej, zamierza swych czytelników nawracać. „Założony przeze mnie cel tej książki zostanie osiągnięty, jeśli każdy religijny czytelnik, przeczytawszy ją pilnie od deski do deski, stanie się ateistą"[2]. Rzecz jasna, autor zdaje sobie sprawę, że nie będzie to zadanie łatwe; sam wszak zauważa, iż „zatwardziali teiści" są odporni na argumenty.

1 Richard Dawkins, *Bóg urojony,* tłum. Piotr Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.
2 Tamże, s. 17.

Jednakże fakt spłodzenia czterystustronicowej książki oznajmiającej, że Bóg to złudzenie, sam w sobie jest niezwykle znaczący. *Do czego taka książka jest jeszcze dziś potrzebna?* Religia miała przecież zaniknąć całe lata temu. Od ponad stulecia czołowi socjologowie, antropologowie i psychologowie głoszą, że ich dzieci ujrzą świt nowej ery, która na dobre porzuci „złudzenie Boga". W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia wyraźnie nam powiedziano, iż religia odchodzi w nicość, by zrobić miejsce światu całkowicie świeckiemu.

Dla niektórych z nas deklaracje takie brzmiały wspaniale. W późnych latach sześćdziesiątych sam byłem ateistą i doskonale pamiętam dziwny rodzaj ponurej przyjemności, jaki towarzyszył mym oczekiwaniom upadku religii. Dorastając w Irlandii Północnej, z pierwszej ręki znałem napięcia o podłożu religijnym i towarzyszącą im przemoc. Mój wolnomyślicielski rozum podsuwał oczywiste rozwiązanie problemu: pozbądźmy się religii, a napięcia i przemoc zostaną w ten sposób wykorzenione. Przyszłość jawiła się świetlaną- i bezbożną.

Od tamtego czasu zmianie uległy dwie rzeczy. Przede wszystkim religia zademonstrowała udany *comeback* i stanowi tak istotny element współczesnego świata, że dziwne wydaje się samo myślenie, iż zaledwie o pokolenie wcześniej z tak wielkim przekonaniem głoszono jej śmierć. Pisarz-humanista, Michael Shermer, najlepiej chyba znany jako przewodniczący Stowarzyszenia Sceptyków (Skeptics Society) i wydawca magazynu „Skeptic", zauważył to już w roku 2000[3], z naciskiem wskazując, że nigdy w całej historii tak wielki procent Amerykanów nie wierzył w Boga. Bóg nie tylko nie umarł - jak to

3 Michael Shermer, *How We Believe: Science, Skepticism and the Search for God,* Freeman, New York 2000, s. 16-31.

przedwcześnie ogłosił niemiecki filozof Nietzsche - ale wręcz nigdy dotąd nie wydawał się tak żywy.

Po drugie, choć to już nie jest tak ważne, zmianie uległa również moja własna postawa. Chociaż w młodości żywiłem absolutne, namiętne przekonanie o prawdziwości i ogromnym znaczeniu ateizmu, stopniowo zacząłem się przekonywać, że chrześcijaństwo jest o wiele ciekawszym i znacznie bardziej fascynującym intelektualnie światopoglądem niż ateizm. Zawsze ceniłem sobie wolność myśli i zdolność do buntu przeciwko panującym ortodoksjom. Nigdy jednak nie przypuszczałem, dokąd mnie moje wolnomyślicielstwo doprowadzi.

Tak więc, podążaliśmy z Dawkinsem w diametralnie różnych kierunkach, choć w istocie z tych samych powodów. Obaj jesteśmy oksfordzkimi profesorami, którzy pasjonują się naukami przyrodniczymi. Obaj gorąco wierzymy w myślenie oparte na dowodach i jednakowo krytycznie podchodzimy do wiary, której brakuje wyraźnych podstaw. Obaj pragniemy sądzić, iż zmienilibyśmy zdanie w kwestii Boga, gdyby wskazywały na to dowody. Jednakże na podstawie doświadczenia i analizy tego samego świata doszliśmy do radykalnie odmiennych wniosków na temat Boga. Porównanie

naszych postaw jest pouczające, niemniej przed Dawkinsem stawia kilka trudnych pytań.

Richard Dawkins, obecnie profesor Oksfordu kierujący katedrą Społecznego Rozumienia Nauki utrzymuje, że nauki przyrodnicze - zwłaszcza biologia ewolucyjna - stanowią intelektualną autostradę do ateizmu; taką rolę odegrały one w jego młodości. Jeżeli chodzi o mnie, to zaczynałem jako ateista, by stać się chrześcijaninem - swą intelektualną podróż odbyłem w kierunku dokładnie przeciwnym niż Dawkins. Początkowo zamierzałem poświęcić życie naukom ścisłym, jednak odkrycie chrześcijaństwa powiodło mnie ku głębokim

10

studiom nad jego dziejami i myślą. Zrobiłem doktorat z biofizyki molekularnej, pracując w oksfordzkim laboratorium, którym kierował profesor George Radda, później jednak zarzuciłem aktywną działalność na polu nauk ścisłych na rzecz studiowania teologii.

Często zastanawiam się nad sposobem, w jaki Dawkins i ja mogliśmy dojść do tak diametralnie przeciwnych wniosków na podstawie jednakowo długiej i głębokiej refleksji nad tym samym światem. Istnieją dwie możliwości. Pierwsza: ponieważ wierzę w Boga, jestem obłąkany, otumaniony i oszukuję samego siebie, a moje możliwości intelektualne uległy wypaczeniu z powodu ich zawłaszczenia przez zaraźliwy a złośliwy „wirus Boga". Druga: ponieważ jestem obłąkany, otumaniony i oszukuję samego siebie, a moje możliwości intelektualne uległy wypaczeniu z powodu ich zawłaszczenia przez zaraźliwy a złośliwy „wirus Boga" - wierzę w Boga. Obie możliwości - obawiam się - stanowią istotę odpowiedzi zawartej na kartach *Boga urojonego.*

Powyższe wnioskowanie może być jakąś odpowiedzią na ten problem, ale z pewnością niespecjalnie przekonującą. Może przemawiać do zatwardziałego ateisty, któremu niezłomna wiara nie pozwala działać poza działką z etykietą „bez Boga". Mam jednak nadzieję, że słusznie uważam takich bezmyślnych dogmatyków za niereprezentatywnych dla ateizmu. Innej odpowiedzi może dostarczyć odniesienie tego samego śmiesznego nonsensu tym razem do Dawkinsa. (Chociaż, jak przypuszczam, w tym przypadku musimy przyjąć, iż jego umysł został zawładnięty przez wirus „niema-Boga"). Nie mam jednak najmniejszego zamiaru wypisywać podobnie niewiarygodnych bzdur. Dlaczego miałbym obrażać Dawkinsa, a co więcej, dlaczego miałbym obrażać inteligencję moich czytelników?

11

Początki prawdziwej odpowiedzi leżą w mądrych słowach Stephena Jay Goulda, którego napawająca smutkiem śmierć z powodu raka w roku 2002 skradła Uniwersytetowi Harvarda jednego z najlepszych nauczycieli, a dziełu popularyzacji nauki - jednego z najprzystępniej szych pisarzy. Choć ateista, Gould był absolutnie przekonany, iż nauki przyrodnicze - łącznie z teorią ewolucji - pozostają w zgodzie zarówno z ateizmem, jak i konwencjonalnymi wierzeniami religijnymi. Jeśli połowa z jego uniwersyteckich kolegów nie jest skończonymi durniami - a założenie takie Gould słusznie odrzucił jako nonsens, obojętnie do której polowy miałoby się ono stosować - nie może być innego odpowiedzialnego sposobu ogarnięcia rozmaitości reakcji na otaczającą rzeczywistość ze strony znanych mu inteligentnych i wykształconych ludzi[4].

Nie jest to szybka i łatwa odpowiedź, jakiej wielu by pragnęło. Ale może być słuszna - a przynajmniej wskazuje właściwy kierunek. Pomaga zrozumieć, dlaczego pewni ludzie

żywią tak fundamentalnie różne przekonania na temat tychże spraw oraz dlaczego inni konsekwentnie uważają, że pytania owe ostatecznie nie doczekają się godnej zaufania odpowiedzi. Przypomina ponadto o konieczności traktowania osób niezgadzających się z nami w tych sprawach z pełnym szacunkiem intelektualnym, nie zaś odsądzania ich od czci i wiary jako kłamców, łotrów i szarlatanów.

O ile Gould przynajmniej próbuje ważyć dowody, o tyle Dawkins po prostu proponuje ateistyczny odpowiednik zręcznego kazania o ogniu piekielnym - zastępując skrupulatne, poparte dowodami przemyślenia turbonakręconą retoryką i w wysokim stopniu wybiórczą manipulacją faktami. Co cieka-

4 Stephen Jay Gould, *Impeaching a Self-Appointed Judge,* „Scientific American", t. 267, nr 1 (1992), s. 118-121.

we, w *Bogu urojonym* znajdziemy zadziwiająco mało analizy naukowej. Mnóstwo tam pseudonaukowej spekulacji, połączonej z szerszą, kulturową krytyką religii, zapożyczoną ze starszych pism ateistycznych. Dawkins głosi kazanie do nienawidzących Boga chórów, wyraźnie oczekując od nich delektowania się jego retorycznymi fajerwerkami i przypochlebnego unoszenia rąk w górę: „Wszyscy uważający, że biologiczną ewolucję da się pogodzić z religią, są nieuczciwi!" *Amen!* „Należą do szkoły ewolucjonistów Neville'a Chamberlaina! To zwolennicy ugłaskiwania!" *Amen!* „*Prawdziwi* uczeni odrzucają wiarę w Boga!" *Alleluja!* „Bóg, w którego wierzyli starotestamentowi Żydzi, to psychotyczny pedofil!" *Amen! Słusznie prawi!*

Czytając *Boga urojonego,* poczułem zarazem smutek i zakłopotanie. Jak to się stało - zastanawiałem się - że tak utalentowany popularyzator nauk przyrodniczych, który tak wielką wagę przykładał niegdyś do obiektywnej analizy dowodów, zamienił się w agresywnego antyreligijnego propagandystę, wyraźnie lekceważącego dowody, które nie pasują do jego tez? Dlaczego brutalnie wykorzystuje nauki przyrodnicze do szerzenia ateistycznego fundamentalizmu? Nie znajduję na to zadowalającego wytłumaczenia. Podobnie jak wielu moich kolegów-ateistów, nie mogę po prostu zrozumieć prezentowanej przezeń zdumiewającej wrogości w stosunku do religii. Religia działa na Dawkinsa jak czerwona płachta na byka - nie tylko wywołuje agresję, ale wręcz każe mu odrzucać zarówno naukową ścisłość, jak i zwykłą uczciwość. Ta pełna rozgoryczenia książka kipi retoryczną pasją, jednak ostrość wywodów służy tu jedynie ukrywaniu słabości mizernych, a co więcej, wtórnych argumentów.
Nie ja jeden czuję rozczarowanie. *Bóg urojony* triumfalnie ogłasza, iż jego autor znalazł się w gronie trzech czoło-

wych intelektualistów wybranych w listopadzie 2005 roku w sondażu ogłoszonym wśród czytelników magazynu „Prospect". Co natomiast sądzi „Prospect" o samej książce? Jego recenzent wyraża najwyższe zdumienie tą „nieciekawą, dogmatyczną, rozwlekłą i pełną wewnętrznych sprzeczności" publikacją. A jak brzmi tytuł recenzji? *Dawkins dogmatyk.*

ODPOWIEDŹ DAWKINSOWI

Jasne jest, iż *Bogu urojonemu* należy się jakaś odpowiedź, choćby dlatego, że jej brak mógłby kogoś przekonać, iż żadna sensowna odpowiedź nie istnieje. Co i jak zatem należy odpowiedzieć? Oczywistym sposobem wydaje się napisanie równie agresywnej, nieprecyzyjnej książki, wyśmiewającej ateizm poprzez błędną interpretację jego założeń i ukazanie szarlatanów nauki jako świętych ateizmu. Byłoby to jednak bezcelowe i bezproduktywne, przede wszystkim zaś - intelektualnie nieuczciwe.

W rzeczy samej trudno nakreślić odpowiedź dla książki Dawkinsa - jednak nie z powodu zawartej w niej trafnej argumentacji czy niepodważalności zgromadzonego w niej materiału dowodowego. Książka ta bowiem jest miejscami niczym więcej jak zbiorem wygodnych faktoidów, odpowiednio wyolbrzymionych w celu wywarcia maksymalnego wrażenia, luźno przy tym powiązanych po to, by przypominały linię argumentacyjną. Próba obalenia tak selektywnego podejścia do źródeł byłaby niewymownie męcząca i zaowocowałaby książką wyjątkowo nieciekawą, w dodatku sprawiającą wrażenie zgryźliwej i reakcyjnej. Trzeba byłoby podważyć i sprostować każdą błędną interpretację ze strony Dawkinsa i każdy przypadek przesady. Książka oferująca jedynie

14

tego typu litanię poprawek byłaby śmiertelnie nudna. Zakładając więc, iż Dawkins pokłada jednakową ufność we wszystkich częściach swego dzieła, zaatakuję go tylko w punktach najbardziej reprezentatywnych, pozwalając czytelnikowi wyciągnąć własne wnioski co do ogólnej wiarygodności dostarczonych przezeń dowodów i sądów.

Dawkinsa niespecjalnie interesuje dotarcie do ludzi wierzących, których niewątpliwie zbulwersuje rażące przeinaczanie ich wiary i stylu życia. Czy doprawdy pozycja ateizmu jest tak słaba, że wymaga wsparcia ze strony podobnie nie- wydarzonych absurdów? Dawkins obdarza swych czytelników wysoce wątpliwym komplementem, zakładając, iż podzielą jego uprzedzenia i religijną ignorancję, a wszelka krytyka pod adresem jego analizy spotka się z odpowiedzią: „To *ty* tak twierdzisz, nieprawdaż?" Wszelkie przejawy sprzeciwu wobec tez Dawkinsa najprawdopodobniej z góry zostaną odrzucone i zdyskredytowane, jako czynione przez osoby „stronnicze" religijnie - zbyt głupie i niedouczone, by krytykować „obiektywnych" i „racjonalnych" ateistów.

To niezwykle poważny i kłopotliwy punkt spojrzenia. Totalnie dogmatyczne przekonanie o własnej słuszności, na wskroś przenikające niektóre odłamy zachodniego ateizmu - znakomicie zilustrowane w *Bogu urojonym* - staje w jednym szeregu z fundamentalizmem religijnym niepozwalającym ani kwestionować swych idei, ani poddać ich badaniu. Dawkins opiera się jakiemukolwiek wyskalowaniu swej pewności, postrzegając ją jako świetlaną prawdę, która nie potrzebuje żadnej obrony. Do tego stopnia jest przekonany o słuszności własnych przekonań, iż nie byłby w stanie zmusić się do uwierzenia, że dowody mogą legitymizować inne stanowiska, nade wszystko zaś - stanowiska *religijne.*

15

Szczególnym niepokojem napawa fakt, że Dawkins - chyba nawet nie zdając sobie z tego sprawy - traktuje dowody jako materiał służący do wtłaczania w ramy jego z góry przyjętych założeń teoretycznych. Religię uparcie i konsekwentnie przedstawia w najgorszy z możliwych sposobów, naśladując najpaskudniejsze metody portretowania ateizmu przez religijnych fundamentalistów. Kiedy jacyś wybitni uczeni piszą

pozytywnie o religii, Dawkins ripostuje, iż z pewnością w głębi duszy tak nie myślą. Najwyraźniej czuje się on głęboko zagrożony możliwością napotkania przez jego czytelników jakichś związanych z religią idei bądź ludzi, do których mogliby poczuć sympatię, czy - jeszcze gorzej - szacunek, i uznać je (ich) za godne (godnych) poważnej uwagi.

Wszystkie powyższe względy wydają się czynić pisanie podobnej książki nieco bezcelowym. *Tyle tylko, że sam kiedyś byłem ateistą i zostałem zbudzony z dogmatycznego snu za pomocą lektury książek, które rzuciły wyzwanie memu gwałtownie kamieniejącemu światopoglądowi.* Niniejszą książkę - podejrzewam - czytać będą głównie chrześcijanie pragnący dowiedzieć się, co powiedzieć znajomym, którzy przeczytali *Boga urojonego* i teraz zastanawiają się, czy wierzący są naprawdę tak skrzywieni, zdegenerowani i bezmyślni, jakimi przedstawia ich praca Dawkinsa. Mam jednak nadzieję, że pośród czytelników znajdą się również ateiści, których umysły nie zamknęły się jeszcze w schemacie dawkinsowskich odruchów. Jest wielu takich, którzy żywią złudzenia na temat Boga - sam byłem jednym z nich.

Niniejsza praca jest krótka - z przypisami ogranicza się do minimum. Jej podstawowy cel prosty i niezmienny - krytyczne starcie z argumentacją nakreśloną na kartach *Boga urojonego.* Czytelnicy mogliby sobie życzyć, by została rozszerzona o inne tematy, jak na przykład zgłębienie i pochwa-

ła prężności intelektualnej i duchowej siły chrześcijaństwa[5]. Takie książki powstaną w swoim czasie. Ta jednak - prosta i krótka-jest wyłącznie na jeden temat. Brak w niej dygresji i odwracania uwagi. Jej celem jest jedna jedyna rzecz - ocena wiarygodności Dawkinsowskiej krytyki wiary w Boga[6]. Chociaż ze względów historyczno-stylistycznych została napisana w pierwszej osobie liczby pojedynczej, przedstawia poglądy i argumenty obojga autorów.

Dość jednak tych wstępów. Zajmijmy się samymi tezami *Boga urojonego.*

5 Kwestie te podejmują, na przykład, C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* przeł. Piotr Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, czy N. T. Wright, *Simply Christian,* SPCK, London 2006.
6 Czytelnicy życzący sobie rozszerzonego naukowo i analitycznie starcia z „naukowym ateizmem" Dawkinsa powinni sięgnąć po: Alister E. McGrath, *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life,* Blackwell, Oxford 2004. Praca ta oferuje życzliwe acz krytyczne studium poglądów Dawkinsa na naukę i religię do roku 2004. *Bóg urojony* przynosi rozwinięcie owej argumentacji, dlatego bezsprzecznie nie może pozostać bez oceny i odpowiedzi.

1. UROJENIA W SPRAWIE BOGA?

Bóg jest „psychopatycznym zbrodniarzem" wymyślonym przez szalonych, otumanionych ludzi[1]. Takie jest przesłanie *Boga urojonego.* Chociaż Dawkins nie dostarcza ścisłej definicji „urojenia", wyraźnie ma na myśli przekonanie niepoparte dowodami, czy - jeszcze gorzej - takie, które od dowodów ucieka. Wiara oznacza „ślepą ufność przy braku dowodów, a nawet na przekór dowodom"[2]. Wiara, jest złem przez to i dokładnie przez to, że nie wymaga uzasadnień i nie toleruje sprzeciwu"[3]. Takie oto podstawowe definicje wiary tkwią mocno w światopoglądzie Dawkinsa i obsesyjnie powtarzają się w całym jego pisarstwie. Nie jest to chrześcijański sposób definiowania

wiary, lecz wymyślony przez Dawkinsa w celu wspierania jego polemicznych zamiarów. Z góry określa on wszystkich wierzących w Boga jako ludzi, którzy utracili kontakt z rzeczywistością, czyli jako *dotkniętych urojeniami.*

1 Dawkins, *Bóg urojony*, s. 67.
2 Definicja ta pojawiła się w roku 1976 na kartach *Samolubnego genu.* Zob. Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* 2nd edn, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 198. Wyd. polskie: *Samolubny gen,* przeł. Marek Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 274.
3 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 413.

18

Dawkins słusznie zauważa, jak bardzo wiara jest dla ludzi ważna. To, w co wierzymy, wywiera niezwykle istotny wpływ na nasze życie i nasze myślenie. Tym ważniejsze jest - mówi - poddanie wiary ścisłemu, krytycznemu badaniu. Urojenia należy ujawnić, a następnie - usunąć. Całkowicie się z tym zgadzam. Od czasu publikacji mojej książki zatytułowanej *Dawkins' God (Bóg Dawkinsa*) w roku 2004 jestem regularnie proszony o wygłaszanie na ten temat wykładów na całym świecie. W wykładach tych przedstawiam poglądy Dawkinsa na temat religii i, wspierając się materiałem dowodowym, punkt po punkcie je obalam.

Kiedyś, po jednym z takich wykładów, podszedł do mnie bardzo zagniewany młodzieniec. Wykład nie był szczególnie niezwykły - po prostu zademonstrowałem, ściśle trzymając się argumentacji czerpanej z nauk przyrodniczych, historii i filozofii, że sprawa wytoczona Bogu przez Dawkinsa nie wytrzymuje naukowej krytyki. Młody człowiek był jednakże rozgniewany, ba! wręcz wściekły. Dlaczego? Ponieważ - jak powiedział, we wzburzeniu kiwając mi palcem przed nosem - „zniszczyłem jego wiarę". Jego ateizm opierał się na fundamencie autorytetu Richarda Dawkinsa, ja zaś skutecznie tę wiarę podkopałem. Będzie teraz musiał pójść i wszystko na nowo przemyśleć. Jak *śmiałem* mu to zrobić?!

Gdy po drodze do domu zastanawiałem się nad tym wydarzeniem, czułem pewne rozdarcie. Po części było mi przykro z powodu ogromnego dyskomfortu, o jaki przyprawiłem tamtego chłopaka. Spowodowałem wszak zamieszanie w jego ustalonych założeniach życiowych. Pocieszałem się jednak myślą, że jeśli byłby on na tyle niemądry, by opierać swe życie na tak jawnie niewystarczającym światopoglądzie, jaki proponuje Dawkins, to i tak któregoś dnia musiałby sobie uświadomić, iż opiera się ono na nader chwiejnych podsta-

19

wach. Złudzenia musiały kiedyś zostać rozwiane. Ja spełniłem jedynie rolę czynnika historycznego, który spowodował to w danym miejscu i czasie.

Jednakże inna część mnie poczęła zdawać sobie sprawę, jak głęboko tkwią w nas nasze przekonania i jak wielki wpływ na wszystko wywierają. Dawkins ma rację - wiara ma znaczenie decydujące. Opieramy na niej całe życie; kształtuje ona nasze decyzje w kwestiach najbardziej fundamentalnych. Do dziś pamiętam niepokoje, jakich sam doświadczałem na drodze bolesnego (choć dającego wielką satysfakcję) przechodzenia od ateizmu do chrześcijaństwa. Każdy element umeblowania mojego umysłu musiał zostać przeniesiony w inne miejsce. Dawkins ma słuszność - niekwestionowaną słuszność - gdy żąda od nas, byśmy nie opierali swego życia na urojeniach. Wszyscy musimy poddać naszą wiarę badaniu, zwłaszcza jeżeli okazujemy się być na tyle naiwni, by uwa-

żać, iż żadnej wiary w nas nie ma. Zastanawiam się, kto tak naprawdę ma złudzenia w sprawie Boga...

1. WIARA JEST INFANTYLNA

Każdy obznajomiony z antyreligijną polemiką zna powtarzające się w nieskończoność uwagi ateistów, że wierzenia religijne są infantylne - to dziecięce złudzenia, które powinny zniknąć, gdy ludzkość osiągnie pełnię dojrzałości. W przeciągu całej swej kariery Dawkins rozwijał podobną krytykę, szkicując trwałą ateistyczną analogię. Na kartach swych wcześniejszych prac podkreślał, iż wiara w Boga podobna jest do wiary w Świętego Mikołaja czy Wróżkę Zębuszkę[4]. Porzuca

[4] Ang. *Tooth Fairy* - baśniowa postać, popularna w krajach anglosaskich -

my owe dziecięce wierzenia, gdy tylko stajemy się zdolni do myślenia opartego na dowodach. Tak samo jest z Bogiem. To oczywiste, nieprawdaż? Jak to Dawkins wykazał w swej audycji pt. *Thoughtfor the day* emitowanej w roku 2003 na falach BBC, ludzkość „może już wyjść ze stadium niemowlęcego i osiągnąć wiek dojrzały". „Infantylne wyjaśnienie" należy do wcześniejszej ery w dziejach ludzkości - ery zabobonu. Już z niej wyrośliśmy[5].

Hmmm... Jak wiele Dawkinsowskich analogii również i ta została zbudowana z konkretnym zamiarem - w tym przypadku chodzi o ośmieszenie religii. Ale ta analogia poważnie kuleje. Jak wielu ze znanych nam ludzi zaczęło wierzyć w Świętego Mikołaja w wieku dojrzałym? Albo kto uważa wiarę we Wróżkę Zębuszkę za pocieszenie na starość? Wierzyłem w Świętego Mikołaja do wieku mniej więcej pięciu lat (choć, świadom korzyści, jakie z tego płynęły, jeszcze przez jakiś czas pozwoliłem rodzicom myśleć, że biorę go na poważnie). Nie wierzyłem w Boga, dopóki nie zacząłem uczęszczać na uniwersytet. Wszyscy używający argumentu o infantylności religii powinni wyjaśnić, dlaczego tak wielu ludzi odkrywa Boga w późniejszych stadiach życia i bynajmniej nie uważa tego za żadną regresję, perwersję czy degeneracją. Dobrego przykładu w tej mierze dostarczył niedawno Anthony Flew (urodzony w roku 1932), znany ateistyczny filozof, który zaczął wierzyć w Boga w wieku lat osiemdziesięciu.

wróżka dająca dzieciom podarki w zamian za ich mleczne zęby schowane pod poduszką lub wrzucone pod szafę - przyp. tłum.

[5] O wiele bardziej wyrafinowany opis pochodzenia wiary, charakteryzujący się pewnym podobieństwem do tego, co proponuje Dawkins, znajdujemy w pismach Zygmunta Freuda. Dawkins jednak nie wykazuje najmniejszej tego świadomości i w *Bogu urojonym* nie czyni żadnego odwołania do Freuda.

Ale *Bóg urojony* ma z pewnością rację, wyrażając zaniepokojenie z powodu indoktrynacji dzieci przez rodziców[6]. Dorośli kaleczą niewinne dziecięce umysły, wtłaczając im do głowy własne, równie szkodliwe co śmieszne wierzenia. Dawkins twierdzi, że biologiczny proces selekcji naturalnej wytwarza w dziecięcym mózgu tendencję do wierzenia we wszystko, co powiedzą im ich rodzice bądź starsi. To zaś - sugeruje dalej - czyni je podatnymi na pokładanie zaufania we wszystkim, co mówią im rodzice: dlatego, na przykład, wierzą w Świętego Mikołaja. Wpływ ten należy postrzegać

jako jeden z najważniejszych czynników podtrzymujących trwanie na świecie wierzeń religijnych, podczas gdy już wieki temu powinny były one zostać zeń wymazane. Wystarczy przerwać międzypokoleniowy cykl transmisji religijnego myślenia, by położyć kres całemu temu nonsensowi. Wychowywanie dzieci w tradycji religijnej jest - wedle Dawkinsa - rodzajem molestowania nieletnich.

Jest w tym pewna doza rozsądku, która jednak ginie w hałasie czynionym przez nadpobudliwą retorykę oraz w ogólnej niemożności dostrzeżenia jej konsekwencji. Wyczytawszy wszystkie groteskowo błędne interpretacje religii stanowiące przygnębiającą cechę *Boga urojonego,* poważnie się obawiam, iż sekularyści wtłaczaliby własne dogmaty do głów tychże samych łatwowiernych dzieci, którym - jak słusznie zauważa Dawkins - brak zdolności rozeznania, niezbędnej do oceny napotykanych idei. Nie chciałbym być niemiły, ale takie podejście do sprawy nieprzyjemnie przywodzi na myśl programy antyreligijne, wprowadzane do edukacji dzieci sowieckich w latach pięćdziesiątych, oparte na mantrach w ro-

6 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 435-450.

dzaju: „Nauka zadała kłam religii!" czy „Religia to zabobon!" i tym podobnych.

W rzeczy samej, ważne jest, by społeczeństwo zastanowiło się, w jaki sposób wychowuje swoje dzieci. Jednak w żadnym wypadku nie wolno przymusowo karmić ich chorymi dogmatami Dawkinsa. Należy je zapoznać, uczciwie i dokładnie, z nauką chrześcijańską, nie zaś - poddawać działaniu wypaczonych szyderstwem interpretacji teologii chrześcijańskiej, których pełno w propagandowym elaboracie Dawkinsa. *Bóg urojony,* bardziej za sprawą swoich wad niż zalet, ukazuje potrzebę zaistnienia na arenie publicznej wysokiej próby edukacji religijnej, która przeciwdziałałaby prostackim karykaturom, szkodliwym stereotypom i bezczelnym nadużyciom w interpretacji chrześcijaństwa, agresywnie propagowanym przez ateistyczny fundamentalizm.

Przez wiele lat wygłaszałem w Oksfordzie serię wykładów zatytułowaną *Wprowadzenie do teologii chrześcijańskiej.* Nie potrafię się oprzeć wrażeniu, że mogłyby się one przydać Dawkinsowi podczas pisania jego książki. Jak zauważył krytyk literacki Terry Eagleton w swej miażdżącej recenzji *Boga urojonego*: „Wyobraźmy sobie kogoś, kto peroruje na tematy biologiczne, za jedyne źródło wiedzy mając *Ptaki Wielkiej Brytanii,* a zrozumiemy, jakie mniej więcej odczucia powoduje lektura tego, co Richard Dawkins pisze o teologii"[7].

Dawkins z aprobatą cytuje poglądy swego przyjaciela, Nicolasa Humphreya, który twierdzi, że rodzicom nie bardziej wolno uczyć dzieci odczytywać dosłownie Biblię niż wybijać im zęby[8]. Gdyby Humphrey kierował się logiką, rów-

7 Terry Eagleton, *Lunging, flailing, mispunching: A review of Richard Dawkins' 'The God Delusion* , „London Review of Books, 19 października 2006.
8 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 321-322.

nie mocno powinno oburzać go wciskanie dzieciom błędnych interpretacji religii, jak gdyby były one prawdą. Ciekawe, czy zaprzeczyłby stwierdzeniu, iż rodzice, którzy czytają na głos swym dzieciom *Boga urojonego,* również dopuszczają się ich

maltretowania? A może w kategorii maltretowania mieści się wyłącznie narzucanie dogmatów i urojeń religijnych, a antyreligijnych już nie?

2. WIARA JEST IRRACJONALNA

W każdym ruchu - jak mi się wydaje - istnieje odłam wariacki. Biorąc udział w wielu publicznych debatach na temat pytania, czy nauka zadała kłam istnieniu Boga, zdobyłem bogate doświadczenie kontaktu z ludźmi, których muszę określić mianem nieco dziwacznych, nierzadko przepełnionych zdecydowanie egzotycznymi ideami - po obu stronach sporu Boga z ateizmem. Jedną z charakterystycznych cech Dawkinsowskiej polemiki antyreligijnej stanowi prezentacja patologii jako normy, skrajności jako centrum, ekscentryków jako głównego nurtu. To generalnie dobrze działa na upatrzoną przezeń publiczność, która o religii wie mało, a jeszcze mniej ją ona obchodzi. Ale to niedopuszczalne. I z pewnością nienaukowe.

Dawkins uparcie twierdzi, że wiara chrześcijańska jest „fałszywym przekonaniem utrzymującym się mimo silnych przeciwnych dowodów"[9]. Problemem jawi się przekonanie do słuszności ateizmu „zatwardziałych teistów", do tego stopnia otumanionych przez religię, że odporni są na wszelką racjonalną argumentację. Wiara jest zatem w istocie swojej nieod-

9 Tamże, s. 16

wracalnie irracjonalna. Na poparcie owej tezy Dawkins wyszukał chrześcijańskich teologów, którzy - jak mu się wydaje - potwierdzają ów do szpiku kości zdegenerowany aspekt wiary. W swych wcześniejszych pracach utrzymywał, że chrześcijański pisarz z III wieku, Tertulian wyrzekł kilka szczególnych głupot, w rodzaju zdania: „W to jak najbardziej należy wierzyć, gdyż to jest absurdalne", co przytaczał jako typowy przykład religijnego nonsensu. „Oto gdzie leży szaleństwo"[10].

Dawkins przestał używać tego cytatu, gdy - o czym z przyjemnością informuję - wykazałem mu, iż Tertulian nigdy niczego podobnego nie powiedział. Tak oto Dawkins wpadł w pułapkę niesprawdzania własnych źródeł, lecz prostego powtarzania słów wcześniejszych pisarzy-ateistów. Mamy tu więc kolejny nużący przykład niekończącego się cyklu wtórnego przetwarzania przestarzałych argumentów, jakże charakterystycznego dla ateizmu ostatnich czasów.

Jednakże Dawkins znalazł nowy przykład irracjonalizmu wiary - przynajmniej dla niego nowy. W *Bogu urojonym* cytuje zaczerpnięte z internetu wyrywkowe strzępki myśli szesnastowiecznego niemieckiego pisarza protestanckiego Marcina Lutra, ukazujące jego niepokoje o miejsce rozumu w życiu wiarą[11]. Brak tu jakiejkolwiek próby wyjaśnienia, co Luter miał na myśli, używając słowa „rozum", oraz w jaki sposób różni się ono od tego, co Dawkins przyjmuje za oczywiste znaczenie tego słowa[12].
W istocie Luter wskazywał, iż rozum ludzki nigdy nie będzie w stanie w pełni objąć centralnego zagadnienia chrze-

10 Richard Dawkins, *A Devil's Chaplain: Selected Writings,* Weidenfield & Nicholson, London 2003, s. 139.
11 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 263.
12 Więcej na ten temat w: Alister *E. McGrath, Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough,* Blackwell, Oxford 1985.

ścijaństwa- tego mianowicie, że Bóg dał ludzkości cudowny dar zbawienia, nie żądając w zamian nic dla siebie. Pozostawiony samemu sobie ludzki rozum dojdzie do wniosku, iż należy coś robić, by zasłużyć na łaskę Boga, którą to myśl Luter uważał za sprzeniewierzenie się Ewangelii o Bożej łasce i uczynienie ze zbawienia nagrody, na którą można zarobić bądź zasłużyć.

Niestosowne odwołanie do Lutra wskazuje, iż Dawkins porzucił nawet pozory ścisłej, opartej na dowodach pracy naukowej. Dowody zastępuje anegdota, a rygorystyczne i wyczerpujące zanurzenie się w pierwotne źródła - wybiórcze przetrząsanie internetu. W pracy swej Dawkins odrzuca precz zasady akademickiej pracy naukowej; pragnie tworzyć propagandę i w konsekwencji traktuje dokładną interpretację religii jako wielce niewygodne utrudnienie w realizacji założonego przez siebie programu - intelektualnego i kulturowego zniszczenia religii. Ta nieprzyjemna cecha, charakterystyczna dla stylu ostatniej jego książki, włącza go do grona fundamentalistów.

3. ARGUMENTY NA ISTNIENIE BOGA?

Dawkins utrzymuje, że kwestia istnienia bądź nieistnienia Boga jest hipotezą naukową, otwartą na naukowe dowodzenie. W swej pracy zatytułowanej *Ślepy zegarmistrz* przedstawił podpartą dowodami, efektywną krytykę dokonanej przez dziewiętnastowiecznego pisarza Williama Paleya argumentacji na rzecz istnienia Boga, opartej na fundamentach biologicznych. Tu Dawkins czuje się jak w domu; tu wie, co mówi. *Ślepy zegarmistrz* pozostaje najlepszą opublikowaną próbą

krytyki takiej argumentacji[13]. Jedyna uwaga krytyczna, jaką pragnąłbym wysunąć wobec tej książki, dotyczy faktu, iż myśl Paleya jest typowa dla jego czasów, nie zaś dla chrześcijaństwa w ogóle - wielu ówczesnych pisarzy chrześcijańskich wyrażało zaniepokojenie takim podejściem, widząc w nim niezawodną receptę na triumf ateizmu. Nie mam najmniejszych wątpliwości, iż Paley postrzegał siebie jako w pewien sposób „dowodzącego" istnienia Boga; podobnie nie wątpię, że przedstawiona przez Dawkinsa rozbudowana krytyka jego myśli jest uczciwa, miłosierna i precyzyjna.

W *Bogu urojonym* jednakowoż Dawkins kieruje swą uwagę ku „argumentom" opartym na filozofii religii. Nie jestem pewien, czy to z jego strony całkiem mądre. Tu wyraźnie brakuje mu głębi i niewiele jest w stanie osiągnąć w krótkich i powierzchownych zetknięciach z wielkimi, długotrwałymi debatami, które nierzadko nie znajdują empirycznych rozwiązań[14]. Wydaje się, że chce powiedzieć: „Oto jak specjalista w dziedzinie nauk ścisłych zrobi wreszcie porządek w tych filozoficznych bzdurach!" Dawkins na przykład nie zgadza się z podejściem do problemu zaproponowanym w trzynastym stuleciu przez Św. Tomasza z Akwinu, tradycyjnie określanym mianem „pięciu dróg"[15]. Pośród filozofów religii panuje powszechna zgoda, iż o ile argumenty te rzucają ciekawe światło na zagadnienie, o tyle niczego nie rozwiązują. Choć tradycja nazywa je „do-

13 Richard Dawkins, The Blind Watchmaker: *Why Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design,* W. W. Norton, New York 1986. Wyd. polskie: *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany,* przeł. Antoni Hoffman, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

14 Zob. uwagi Davida O'Connora, *On failing to resolve theism-versus-atheism empirically,* „Religious Studies", t. 26 (1990), s. 91-103.
15 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 321-322.

wodami na istnienie Boga", nie jest to nazwa dokładna. Pokazują one jedynie wewnętrzną konsekwencję wiary w Boga - niemal dokładnie tak samo, jak klasyczne argumenty na rzecz ateizmu (na przykład słynna koncepcja „projekcji" Boga, Ludwiga Feuerbacha - por. s. 60) ukazują jego wewnętrzną konsekwencję, nie zaś - fundamentalne dowody.

Podstawowa linia rozumowania Akwinaty zasadza się na twierdzeniu, że świat odzwierciedla Boga - swego Stwórcę. Jest to wyprowadzone z wiary założenie, które zdaniem Tomasza współbrzmi z tym, co obserwujemy w świecie. Uznając istnienie Boskiego Stwórcy, można wyjaśnić na przykład oznaki uporządkowania wszechświata. Podejście takie jest wciąż szeroko spotykane w pisarstwie chrześcijańskim jako argument na poparcie tezy, iż istniejąca wiara w Boga lepiej „pasuje empirycznie" do świata niż jej alternatywy. Dawkins sam używa tej samej metody, dokonując apologii ateizmu, nie widzę zatem z jego strony powodów do narzekania w tej kwestii.

Święty Tomasz z Akwinu w żadnym miejscu nie określa swych tez mianem „dowodów" na istnienie Boga; należy je raczej postrzegać jako demonstrację wewnętrznej spójności wiary w Boga. Tomasza interesuje zgłębianie racjonalnych implikacji wiary w kategoriach ludzkiego doświadczenia piękna, przyczynowości i tym podobnych. Wiara w Boga została przezeń w rzeczy samej założona, po czym ukazuje on, iż wiara owa sensownie wyjaśnia rzeczy dostrzegane w otaczającym nas świecie. Przejawy zamysłu czy planu dostarczają przeświadczenia o istnieniu we wszechświecie Boskiej mocy stwórczej, nie zaś - dowodu jej istnienia. Dawkins myli dokonaną« *posteriori* demonstrację spójności wiary i obserwacji świata z apriorycznym dowodem wiary: błąd to całkowicie zrozumiały u nowicjusza w omawianej dziedzinie, niemniej jednak - poważny.

Choć Dawkins postrzega wiarę jako intelektualny nonsens, większość z nas ma świadomość, że żywimy rozliczne niedające się udowodnić wierzenia, których utrzymywanie jest jednakże całkowicie racjonalne i zrozumiałe[16]. Używając żargonu, da się wykazać, iż nasze wierzenia są *uzasadnione,* nie wykazując tym samym, że zostały one *udowodnione.* Nie jest to nadmiernie trudne czy niejasne. Filozofowie nauki od dawna zauważają, że istnieje wiele teorii naukowych, w których prawdziwość obecnie wierzymy, a które w przyszłości mogą zostać odrzucone z powodu pojawienia się czy to dodatkowych dowodów, czy nowych interpretacji teoretycznych. Nie sprawia nam trudności, na przykład, wiara, że teoria ewolucji Darwina dostarcza obecnie najlepszego wyjaśnienia dostępnego materiału dowodowego, nie znaczy to jednak, iż jest ona poprawna[17].

4. SKRAJNE NIEPRAWDOPODOBIEŃSTWO BOGA

Dawkins poświęca cały rozdział na dowodzenie - czy dokładniej: na luźno zestawioną serię zapewnień - iż „niemal na pewno nie ma Boga"[18]. Ów rozwlekły eklektyczny elaborat jest kiepsko zbudowany, trudno nadążyć za podstawową linią argumentacji,

która wydaje się być rozwinięciem pytania: „kto zatem stworzył Boga?". „Jakikolwiek bowiem Bóg zdolny

16 Ważny wkład wnoszą tu Samuel P. Huntington i Lawrence E. Harrison (red.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress,* Basic Books, New York 2000.
17 Jak sam Dawkins pisze w *Devil's Chaplain* (s. 81): „Musimy uznać możliwość wyjścia na jaw nowych faktów, które zmuszą naszych następców z dwudziestego pierwszego stulecia do porzucenia darwinizmu bądź też jego mody fikacji wprost nie do poznania".
18 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 321-322.

do zaprojektowania czegokolwiek musiałby sam być wystarczająco złożonym bytem, by jego istnienie wymagało analogicznego wyjaśnienia. Mielibyśmy więc klasyczny nieskończony regres, od którego nie ma ucieczki"[19].

Ze szczególnym szyderstwem traktuje Dawkins teologów, którzy pozwalają sobie na „wątpliwy dość luksus, jakim jest wyciągnięcie, niczym z kapelusza, pewnego bytu zdolnego do przerwania *regressus ad infinitum"*[20]. Wszystko, co dostarcza wyjaśnienia, samo powinno zostać wyjaśnione - a wyjaśnienie *tego* również wymaga wyjaśnienia. Zdaniem Dawkinsa nie istnieje możliwość logicznego zakończenia tego nieskończonego ciągu wyjaśnień. A co wyjaśnia wyjaśnienie? Albo - zmieniając nieco metaforę - kto zaprojektował projektanta?

Należy jednakże wskazać, że świętym Graalem nauk przyrodniczych jest tzw. „teoria wielkiej unifikacji" - Teoria Wszystkiego. Dlaczego uważa się podobną teorię za tak ważną? Dlatego, że wyjaśnia ona wszystko, sama nie potrzebując i nie wymagając wyjaśnienia[21]. Rozpędzony byk interpretacji zatrzymuje się w tym miejscu jak wryty. W poszukiwaniu wyjaśnienia nie zachodzi nieskończony regres. Gdyby uproszczone, krzykliwe argumenty Dawkinsa miały jakąkolwiek wagę, owo wielkie naukowe poszukiwanie dałoby się zbyć na pozór głębokim, a jednak w rzeczy samej banalnym pytaniem: co wyjaśnia wyjaśniającego?

Może nie istnieje taka ostateczna teoria? Może Teoria Wszystkiego okaże się „teorią niczego"? Nie ma jednak po-

19 Tamże, s. 160.
20 Tamże, s. 118.
21 Spośród najlepszych przykładów wprowadzenia w temat zob. David Deutsch, *The Fabric of Reality,* Allen Lane, London 1997; Brian Greene, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions and the Quest for the Ultimate Theory,* Vintage, London 2000.

wodu przypuszczać, iż podobne poszukiwanie od początku skazane jest na niepowodzenie tylko dlatego, że oznacza zakończenie procesu wyjaśniania. Przecież analogiczne poszukiwanie nieredukowalnego wyjaśnienia leży u samego sedna naukowych poszukiwań. Nie ma tu żadnej niespójności logicznej, żadnej wady koncepcyjnej, żadnej wewnętrznej sprzeczności.

Dalej Dawkins przedstawia równie mało sensowny argument, czy to w skrótowym, pośpiesznym stwierdzeniu na kartach *Boga urojonego*, czy w jego rozszerzonej wersji zaprezentowanej w innych publikacjach. W nieco niespójnym a szyderczym opisie „zasady antropicznej" zwraca uwagę na czyste nieprawdopodobieństwo naszej egzystencji. Wiara w Boga - przekonuje dalej - oznacza wiarę w istotę, której istnienie

musi być jeszcze bardziej złożone, a co za tym idzie - bardziej nieprawdopodobne. Tylko że taki przeskok od uznania złożoności do zapewnienia o nieprawdopodobieństwie jest wysoce problematyczny. Dlaczego coś złożonego ma być nieprawdopodobnym? Teoria Wszystkiego może być bardziej złożona od pomniejszych teorii, które wyjaśnia - ale co to ma wspólnego z nieprawdopodobieństwem?

Zatrzymajmy się jednak na chwilę. Jedynym w świecie faktem, od którego nie ma ucieczki, a zarazem faktem wielce nieprawdopodobnym jest fakt istnienia nas - myślących istot ludzkich. Określenie stopnia nieprawdopodobieństwa istnienia ludzkości jest praktycznie niemożliwe. Sam Dawkins nie ma wątpliwości - zwłaszcza we *Wspinaczce na szczyt nieprawdopodobieństwa* - że stopień ów jest ogromny[22]. *A jed-*

22 Richard Dawkins, *Climbing Mount Improbable,* Viking, London 1996. Wyd. polskie: *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa,* Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

nak istniejemy. Fakt, iż głowimy się nad tym, skąd się wzięliśmy, uzależniony jest od faktu, że jesteśmy i że jesteśmy zdolni zastanawiać się nad prawdopodobieństwem tej rzeczywistości. Być może powinniśmy uświadomić sobie, że choć wiele rzeczy wydaje się nieprawdopodobnymi, to z nieprawdopodobieństwa wcale nie wynika - i nigdy nie wynikało - nieistnienie. Choć nasze istnienie wydaje się wielce nieprawdopodobne, jednak *istniejemy.* Nie chodzi zatem o to, czy Bóg jest *prawdopodobny,* tylko czy o to, czy *istnieje.*

5. BÓG LUK

W *Bogu urojonym* Dawkins krytykuje „kult luk". Odnosi się tu do jednego z nurtów chrześcijańskiej apologetyki, który osiągnął znaczącą pozycję w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu - tak zwany nurt „Boga-zapchajdziury"[23]. W swej najprostszej formie nurt ten twierdził, że w naturalistycznym czy naukowym pojmowaniu rzeczywistości siłą rzeczy występują „luki". Słynna praca Williama Paleya *Natural Theology* (1801) w niektórych punktach wykorzystuje tę właśnie argumentację. Argumentowano w niej, iż uporanie się z owymi lukami w naukowym pojmowaniu świata wymaga przyjęcia istnienia Boga.

Był to niemądry ruch i jako taki został w dwudziestym wieku ostatecznie porzucony. Pierwszy oksfordzki profesor chemii teoretycznej, znamienity świecki kaznodzieja metodystyczny, Charles A. Coulson, potępił go, używając trafnego określenia „Bóg luk". W jego miejsce usilnie zalecał wy-

23 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 179-192. Dawkins skupia się tu na amerykańskim ruchu lansującym „inteligentny projekt".

czerpujący opis rzeczywistości, który podkreśli zdolność chrześcijaństwa do wyjaśniania zagadnień ogólnych bez konieczności uciekania się do nieustannie malejących luk[24]. Dawkinsowska krytyka „kultu luk", pomimo przesady, jest trafna i wciąż pozostaje w mocy. Winniśmy mu wdzięczność za pomoc w wyplenieniu z chrześcijańskiej apologetyki przestarzałego i fałszywego stanowiska. Oto znakomity

przykład pożytecznego rezultatu dialogu chrześcijańskiej teologii z naukami przyrodniczymi.

Niestety, poczyniwszy tak słuszne uwagi, Dawkins osłabia swą argumentację sugestią, że wszyscy wyznawcy religii usiłują powstrzymać uczonych przed badaniem owych luk: Jedną ze złych stron religii jest właśnie to, że uczy nas ona, iż cnotą jest trwanie w niewiedzy"[25]. Może to być prawdą w odniesieniu do niektórych bardziej egzotycznych form teologii chrześcijańskiej, z całą pewnością zaś nie stanowi cechy charakterystycznej chrześcijaństwa w ogóle. Takie prostackie uogólnienie niweczy najbardziej interesującą dyskusję.

Ostatecznie nie ma przecież nic złego w uznaniu ograniczeń naszego pojmowania, po części wynikających z ograniczeń samej nauki, po części zaś - z ograniczonych możliwości ludzkich. Dawkins osobiście zauważył w innym miejscu, że:

> Współczesna fizyka uczy, że prawda to coś daleko więcej niż to, co jawi się ludzkiemu oku czy też bardzo przecież ograniczonemu ludzkiemu rozumowi, który rozwinął się, jak gdyby miał sobie radzić z obiektami średniej wielkości poruszającymi się ze średnią prędkością po Afryce[26].

24 Zob. David J. Hawkin i Eileen Hawkin, *The Word of Science: The Religious and Social Thought of C. A. Coulson,* Epworth, London 1989.
25 Dawkins, *Bog urojony*, s. 180.
26 Dawkins, *Devil's Chaplain*, s. 19.

Nie dziwi zatem, że „bardzo ograniczony" ludzki umysł napotyka poważne trudności w zetknięciu z czymkolwiek, co wykracza poza świat codziennego doświadczenia. Usiłowaniu ogarnięcia niektórych idei nieustannie towarzyszy pojęcie „tajemnicy". Tak jest z nauką; tak jest również z religią.

Prawdziwy problem jednakże stanowi wymuszone przeniesienie Boga przez pozbawionego wątpliwości, a zarazem pełnego dobrych intencji chrześcijańskiego apologetę, do ukrytych zakamarków wszechświata - poza sferę ocen i badań. Oto prawdziwe zmartwienie. Strategię tę wciąż stosuje ruch na rzecz „inteligentnego projektu". Ruch ten, zakorzeniony głównie w Ameryce Północnej, dowodzi istnienia Inteligentnego Projektanta, bazując na lukach istniejących w naukowym wytłumaczeniu rzeczywistości. Nie akceptuję tego podejścia, zarówno na gruncie nauk ścisłych, jak i teologii. W mojej opinii wszyscy, którzy ów punkt widzenia przyjmują, zupełnie niepotrzebnie czynią chrześcijaństwo całkowicie bezbronnym wobec rozwoju nauki.

Ale stanowisko zakładające „Boga luk" jest zaledwie jednym z wielu chrześcijańskich sposobów wyjaśniania sensu rzeczy hipotezą Boga. Moim zdaniem, jest to podejście zwodnicze - nieudana strategia apologetyczna z dawniejszej historii, obecnie uznawana za zdezaktualizowaną. Chrześcijańscy teologowie i filozofowie religii przyjmowali ów punkt widzenia przez cały wiek dwudziesty, obecnie jednak powracają do starszych i bardziej trafnych sposobów zajmowania się zagadnieniem. Jednym z nich jest oksfordzki filozof Richard Swinburne, który dowodzi, że zdolność nauki do wyjaśniania sama wymaga wyjaśnienia, dlatego najkrótszy i najbardziej wiarygodny opis owej zdolności do wyjaśniania leży w pojęciu Boga-Stworzyciela[27].

27 Richard Swinburne, *Czy istnieje Bóg?,* „W drodze", Poznań 1999.

34

Argumenty Swinburne'a wykazują, że wyjaśnienia wymaga sama zrozumiałość wszechświata. Wyjaśnienia wymagają nie *luki* w naszym pojmowaniu świata mające wskazywać na istnienie Boga, lecz raczej sama *pojmowalność* zarówno naukowych, jak i innych sposobów rozumienia rzeczywistości. Krótko mówiąc, *wytłumaczenia wymaga sama wytłumaczalność.* Im wyższy poziom nauki osiągniemy, tym lepsze będzie nasze rozumienie wszechświata - a stąd: tym większa potrzeba wyjaśnienia osiągniętego sukcesu. Oto podejście, które pochwala badania naukowe i zachęca do nich, nie zaś - usiłuje ich zakazywać.

Ale co z ogólniejszą relacją nauki i religii? Dawkins ma na ten temat wiele do powiedzenia, przejdźmy więc do analizy owej kwestii.

35

2. CZY NAUKA ZADAŁA KŁAM ISTNIENIU BOGA?

U podstaw programu, który realizować ma *Bóg urojony,* leży wszechogarniające przekonanie, że nauka zadała kłam istnieniu Boga. Ludzie wciąż w Boga wierzący to po prostu obskuranci, zabobonni reakcjoniści, całkowicie negujący zwycięski postęp nauk, które wyeliminowały Boga z najmniejszych nawet luk w naszym pojmowaniu wszechświata. Jedynym wyborem dla ludzi poważnych, postępowych i myślących pozostał ateizm.

Nie jest to jednak takie proste - i niemal każdy specjalista w dziedzinie nauk przyrodniczych, z którym na ten temat rozmawiałem, to wie. Wspomniałem już, w jaki sposób Stephen Jay Gould odrzucił wszelkie próby aroganckiego równania profesjonalizmu na polu nauki z wyznawanym ateizmem. Opierając się na religijnym światopoglądzie czołowych biologów-ewolucjonistów, stwierdził on: „Albo połowa z moich kolegów jest bezdennie głupia, albo darwinizm da się w pełni pogodzić zarówno z konwencjonalnymi wierzeniami religijnymi, jak i z ateizmem"[1]. Jak już wcześniej napisałem w *Daw-*

1 Gould, *Impeaching a Self-Appointed Judge.* Rozszerzone omówienie zagadnienia znajdujemy w: Stephen Jay Gould, *Rock of Ages: Science and Religion*

36

kins' God postawa taka jest uczciwa i szeroko uznawana: naturę można tłumaczyć w sposób teistyczny bądź ateistyczny, jednak żadnego z nich nie wymaga ona jako jedynie słusznego. Oba dostarczają nauce jednakowo poważnych możliwości intelektualnych.

Fakt, iż oświadczenie takie wygłasza czołowy biolog-ewolucjonista, oburza Dawkinsa. Jak on mógł coś podobnego powiedzieć! Dawkins odrzuca sposób myślenia Goulda bez chwili głębszego namysłu. „Ja po prostu nie wierzę, że on naprawdę myśli to, co napisał w *Skałach wieków"*[2]. Takie oto „wyznanie wierzeń" z jego strony zastępuje odpowiedź. Ale to nie wystarczy. Gould bowiem wyraził po prostu szeroko uznawany pogląd, że nauka ma swoje granice. Ten sam pogląd- ku wielkiej irytacji Dawkinsa - znajdujemy w godnym podziwu dziele Martina Reesa zatytułowanym *Cosmic Habitat,* w którym (najzupełniej racjonalnie) autor wskazuje, iż niektóre ostateczne pytania „leżą poza kompetencjami nauk przyrodniczych"[3]. Komentarze Reesa - prezesa Królewskiego

Towarzystwa Astronomicznego skupiającego czołówkę brytyjskiego środowiska naukowego - zasługują na wnikliwą i krytyczną uwagę.

Podstawową kwestią stojącą przed naukami przyrodniczymi jest sensowne ogarnięcie wysoce złożonej, wieloaspektowej i wielowarstwowej rzeczywistości. Ów fundamentalny dylemat ludzkiej wiedzy od dawna podlega intensywnej dyskusji filozofów nauki, często zaś ignorują go ci, którzy dla

in the Fullness of Life, Vintage, London 2002. Wyd. polskie: *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia,* przeł. Jacek Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
2 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 93.
3 Nadąsaną odpowiedź Dawkinsa, ledwo muskającą zagadnienie, zob. w: Dawkins, *Bóg urojony,* s. 91.

własnych racji pragną ukazać nauki przyrodnicze jako jedyną realną drogę do autentycznej wiedzy. Przede wszystkim owa złożoność rzeczywistości nie pozwala w uproszczony sposób przemawiać na temat „dowodów" czy „braku dowodów" dla takich spraw, jak znaczenie życia czy istnienie Boga. Nauki przyrodnicze opierają się na indukcyjnym wnioskowaniu, które polega na „ważeniu uzasadnień i ocenie prawdo-podobieństwa, a nie dowodu"[4]. Konkurencyjne rozwiązania stanowią oczywistość na każdym poziomie ludzkich prób i wysiłków - od szczegółów mechaniki kwantowej, aż po to, co Karl Popper określił mianem „pytań ostatecznych".

Oznacza to, że na wielkie pytania o życie (pośród których znajdują się również pytania naukowe) nie da się odpowiedzieć z jakimkolwiek stopniem pewności. Każdy zestaw obserwacji można wyjaśnić za pomocą wielu teorii. Używając żargonu charakterystycznego dla filozofii nauki: teorie są niedookreślone przez dane empiryczne. Nasuwa się zatem pytanie: jakich kryteriów należy użyć do dokonania wyboru spomiędzy nich, zwłaszcza jeżeli mają one taką samą wartość „empiryczną"? Kryteriów prostoty? Piękna? Debata trwa - zaciekła, a nieznajdująca rozwiązania. Przynosi też absolutnie spodziewany rezultat: wielkie pytania wciąż pozostają bez odpowiedzi. Nie może być mowy o dostarczeniu naukowego dowodu w kwestii pytań ostatecznych. Odpowiedzi na nie albo nie umiemy udzielić, albo musimy to uczynić na gruncie innym niż nauka.

4 Zaczerpnąłem to z jednego z najlepszych studiów zagadnienia: Peter Lipton, *Inference to the best explanation,* 2nd edn. Routledge, London 2004, s. 5.

1. GRANICE NAUKI?

Nauka jest jedynym posiadanym przez nas wiarygodnym narzędziem do pojmowania świata. Nie zna granic. Dziś możemy czegoś nie wiedzieć, będziemy to jednak wiedzieć w przyszłości. To tylko kwestia czasu. Taki oto pogląd, który znajdujemy we wszystkich pismach Dawkinsa, ze szczególnym naciskiem prezentuje *Bóg urojony,* żarliwie broniąc uniwersalnego zakresu i pojęciowej elegancji nauk przyrodniczych. Myślenie takie nie jest bynajmniej charakterystyczne wyłącznie dla Dawkinsa - odzwierciedla on wszak jedynie i rozszerza reduktywne podejście do rzeczywistości, jakie znajdujemy u autorów wcześniejszych, takich jak, na przykład, Francis Crick[5]. Sprawa jest prosta: nie istnieją „luki", w których mógłby się schować Bóg. Nauka wyjaśni wszystko - łącznie z tym,

dlaczego niektórzy wciąż wierzą w rzecz tak absurdalną jak Bóg. Jednakże podejścia takiego po prostu nie da się obronić, ani jako reprezentatywnego dla środowiska naukowego, ani jako w sposób oczywisty poprawnego, bez względu na to, co owo środowisko na jego temat sądzi.

W celu uniknięcia nieporozumień powiedzmy zupełnie wyraźnie, iż twierdzenie, że nauka może mieć swe granice, żadną miarą nie jest krytyką czy oszczerstwem w stosunku do metody naukowej. Dawkins - muszę z żalem zauważyć - ujawnia tendencje do ukazywania każdego, kto próbuje kwestionować zakres nauk przyrodniczych, jako nienawidzącego nauki idioty. Tymczasem kwestia jest poważna. Każde posia-

5 Szczególnie śmiałe wyrażenie tegoż podejścia znajdziemy w: Peter Atkins, *The Limitless Power of Science,* w: John Cornwell (red.), *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision,* Oxford University Press, Oxford 1995, s. 122-132.

dane przez nas narzędzie intelektualne musi zostać wyskalowane - innymi słowy: zbadane w celu określenia warunków, w jakich jest ono wiarygodne. Pytanie o istnienie granic nauki z całą pewnościąnie jest niestosowne, podobnie jak twierdząca na nie odpowiedź w żaden sposób nie oznacza popadnięcia w zabobon. Jest to po prostu uprawnione żądanie określenia intelektualnej precyzji.

W celu zbadania tego zagadnienia rozważmy słowa Dawkinsa z pierwszej jego książki, zatytułowanej *Samolubny gen.*

> [Geny] roją się w wielkich koloniach, bezpieczne wewnątrz gigantycznych, ociężałych robotów. Odizolowane od zewnętrznego świata, komunikują się z nim przedziwnymi, pośrednimi drogami, kierują nim za pomocą zdalnego sterowania. Są w tobie i we mnie; stworzyły nas, nasze ciała i umysły, a ochranianie ich jest prawdziwym sensem naszego istnienia[6].

Widzimy tu wywierającą silne wrażenie interpretację podstawowego pojęcia naukowego. Czy jednak owe mocno naznaczone interpretacyjnością zdania są w istocie *naukowe?*

Aby w pełni to zrozumieć, przyjrzyjmy się przeróbce owego akapitu dokonanej przez sławnego oksfordzkiego fizjologa zajmującego się systemami biologicznymi, Denisa Noble'a. Zachował on wszystkie udowodnione empirycznie fakty, interpretacje zaś zmienił na własne.

> [Geny] są uwięzione w wielkich koloniach, zamknięte wewnątrz istot odznaczających się wysoką inteligencją. Uformowane przez zewnętrzny świat, komunikują się z nim za pomocą złożonych procesów, które na oślep, jakby za sprawą magii, skutkują funkcjonalnością. Są w tobie i we mnie; stanowimy system, który pozwala na

6 Dawkins, *Samolubny gen,* s. 41.

> odczytanie ich kodu, a ochranianie ich całkowicie zależy od radości, jakiej doświadczamy reprodukując się. My jesteśmy prawdziwym sensem ich istnienia[7].

Dawkins i Noble postrzegają tę samą rzecz w sposób diametralnie odmienny (w celu pełnego dostrzeżenia różnic zalecam powolną i uważną lekturę obu akapitów). Niemożliwe, by obaj mieli rację. Obaj przemycają szereg całkowicie się od siebie różniących ocen wartościujących i wyrażeń metafizycznych. A jednak ich wypowiedzi są „empirycznie równoważne". Innymi słowy, obie są jednakowo dobrze uzasadnione obserwacjami i wynikami doświadczeń. Która z nich jest więc słuszna? Która bardziej naukowa? Jak zdecydować, która powinna być preferowana na polu nauki? Jak zauważył Noble - a Dawkins przyznał - „żaden ze sposobów postrzegania (...) nie jest bardziej prawidłowy. Oba są poprawne. (,..)Nie da się jednak tego udowodnić eksperymentalnie"[8].

W dokonanej ostatnio erudycyjnej krytyce filozoficznej płycizny większości współczesnego pisarstwa naukowego, zwłaszcza w dziedzinie neurobiologii, Max Bennett i Peter Hacker kierują jej ostrze szczególnie przeciwko naiwnemu poglądowi, że „nauka wyjaśnia wszystko", który to pogląd z uporem lansuje również Dawkins[9]. Piszą oni, że nie można żywić przekonania, jakoby naukowe teorie „tłumaczyły świat" - mogą one jedynie tłumaczyć obserwowane w świecie *zja-*

7 Denis Noble, *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 11 -15.
8 Tamże, s. 13. Zob. też Richard Dawkins, *Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection,* Oxford University Press, Oxford 1982, s. 1. Wyd. polskie: *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen,* przeł. Joanna Gliwicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 15-16.
9 M. R. Bennett i P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience,* Blackwell, Oxford 2003, s. 372-376.

wiska. Ponadto, zadaniem nauk przyrodniczych nie jest wyjaśnianie „wszystkiego, co dotyczy świata", jak na przykład - celu jego istnienia. Można tu cytować prawo, ekonomię, socjologię - jako przykłady dyscyplin zajmujących się specyficznymi dla siebie zjawiskami - bynajmniej nie uważając ich za gorsze bądź zależne od nauk przyrodniczych.

Co jednak najważniejsze, istnieje wiele kwestii, które z samej swej natury, muszą zostać uznane za pozostające poza uzasadnionym zakresem normalnie rozumianych metod badawczych nauk ścisłych. Na przykład: czy w przyrodzie istnieje jakiś cel? Dawkins uważa takie pytanie za fałszywe. Trudno jednakże odmówić ludzkości prawa zadawania tego właśnie pytania, jak również nadziei, że otrzyma na nie odpowiedź. Bennett i Hacker stwierdzają, że nauki przyrodnicze - stosowane w sposób uprawniony - nie są w stanie niczego w tej mierze wyjaśnić[10]. Powyższego pytania nie można lekceważyć jako nieuprawnionego bądź bezsensownego; po prostu uznaje się, iż leży ono poza zasięgiem metody naukowej. Jeśli da się udzielić na nie odpowiedzi, należy to uczynić na innym polu.

Sprawę tę wielokrotnie poruszał Peter Medawar, immunolog z Oksfordu uhonorowany nagrodą Nobla w dziedzinie medycyny za odkrycie nabytej tolerancji immunologicznej. Na kartach znaczącej publikacji zatytułowanej *The Limits of Science* rozważa on problem ograniczeń narzucanych nauce przez naturę rzeczywistości. Podkreślając, że „nauka jest bez porównania najbardziej udanym przedsięwzięciem, na jakie kiedykolwiek porwał się rodzaj ludzki", rozróżnia on pomię-

10 Tamże, s. 374. „Błędem jest sądzić, iż jedynymi formami wyjaśnienia są formy naukowe". Na uwagę zasługuje cała część zajmująca się redukcjonizmem (s. 355-374).

dzy tym, co nazywa pytaniami „transcendentnymi", które lepiej zostawić religii i metafizyce, a pytaniami o organizację i strukturę materialnego wszechświata. W przypadku tego ostatniego - dowodzi - nie istnieją granice możliwości naukowych dokonań. W ten sposób zgadza się z Dawkinsem, jednak definiuje i ogranicza obszar, na którym nauki przyrodnicze posiadają takie kompetencje.

A co z innymi pytaniami? A co z Bogiem? Albo z pytaniem, czy istnieje jakaś celowość we wszechświecie? Jak gdyby uprzedzając krzykliwe i upraszczające podejście Dawkinsa do nauk przyrodniczych, Medawar sugeruje, by uczeni zachowali ostrożność w wypowiedziach na tego typu tematy, jeżeli nie chcą utracić zaufania opinii publicznej z powodu pewnych siebie, dogmatycznych i pełnych przesady wypowiedzi. Choć sam jest zdeklarowanym racjonalistą, w tej kwestii Medawar wyraża się jasno:

> Granice przyrodoznawstwa stają się wyraźne dzięki pytaniom, na które nie może ono udzielić odpowiedzi, obecnie ani w przyszłości (zakładając jego dalszy rozwój). (...) Mam tu na myśli takie pytania, jak:
>
> Jak zaczęło się wszystko? Po co tu jesteśmy? Jaki jest sens życia? Pozytywizm doktrynalny - obecnie już przestarzały - odrzucał tego typu pytania, określając je jako „błędne" lub „pseudopytania", które mogli zadawać tylko prostacy, a szarlatani różnej maści twierdzić, że potrafią na nie odpowiedzieć[11].

11 Peter B. Medawar. *The Limits of Science,* Oxford University Press, Oxford 1985, s. 66. (Cyt. za: R. J. Berry, *Bóg i biolog. Wiara a nauki przyrodnicze,* przeł. Jerzy Kochanowicz, WAM, Kraków 2005, s. 36 - przyp. tłum.).

Bóg urojony pewnie zaskoczyłby Petera Medawara powracającym rozkwitem dokładnie tego samego „pozytywizmu doktrynalnego", który z radością, acz przedwcześnie, uznał on za wymarły.

2. NOMA I POMA

Nasze krótkie omówienie ograniczeń nauk przyrodniczych wskazuje, że wszystkie dziedziny ludzkiej myśli - przyrodoznawstwo, filozofia, religia i literatura - znajdują uprawnione miejsce w poszukiwaniu przez ludzkość prawdy i sensu. Pogląd ów jest szeroko rozpowszechniony, zarówno ogólnie w zachodniej kulturze, jak i w wielu konkretnych środowiskach naukowych, choć w tym właśnie gronie wielu go nie podziela. Ostatnio pojawił się dosyć paskudny termin „scjentyzm" - na oznaczenie tych przyrodoznawców, którzy (jak Dawkins) odmawiają uznania dla nauk przyrodniczych jakichkolwiek granic[12]. Zagadnienie pojawia się w kilku miejscach *Boga urojonego*, zwłaszcza gdy Dawkins poddaje krytyce zaproponowane przez Stephena Jay Goulda pojęcie „Nie Obejmujących się MAgisteriów"[13] - NOMA (non-overlapping

12 Zob. np. pouczające omówienie w Luke Davidson, *Fragilities of scientism: Richard Dawkins and the paranoid idealization of science,* „Science as Culture", vol. 9 (2000), s. 167-199. Do dziś najlepszego omówienia zjawiska dostarcza Mi- kael Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion,* Ashgate, Aldershot 2001. Praca ukazuje Dawkinsa i E. O. Wilsona jako czołowych reprezentantów ruchu. Dawkins nie uważa się za „wąsko scjentystycznego" (*Bóg urojony,* s. 220).

13 Niezbyt szczęśliwy przekład (lepiej brzmiałoby: „niepokrywające się magisteria"), w takiej jednak formie poznał go polski czytelnik na kartach wprowadzającej zagadnienie pracy Stephena Jay Goulda, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia* (przeł. Jacek Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 10) - przyp. tłum.

magisteria). Wedle Goulda „magisterium nauki" zajmuje się „sferą empiryczną", natomiast „magisterium religii" zajmuje się „pytaniami o ostateczny sens". (Termin *magisterium* rozumieć należy jako „obszar autorytetu" albo „sferę kompetencji"). Gould utrzymuje, że oba te magisteria wzajemnie na siebie nie zachodzą. Moim zdaniem - myli się. Dawkins też tak uważa, chociaż z innego powodu. Zdaniem Dawkinsa, istnieje tylko jedno magisterium - rzeczywistość empiryczna. Jedyna istniejąca rzeczywistość. Sama myśl o tym, by pozwolić teologii mówić o czymkolwiek jest dla niego oburzająca. „Dlaczego uczeni tak tchórzliwie akceptują ambicje teologów, by wypowiadać się w kwestiach, w których kompetencje ich na pewno nie są większe niż wiedza naukowców?"[14] Interesujący kawałek retoryki, jednak nawet nie zaczyna poruszać problemu, który Gould słusznie postawił, choć zaproponował błędne rozwiązanie.

Istnieje bowiem, rzecz jasna, trzecia opcja: „częściowo pokrywających się magisteriów" - by tak rzec: POMA (Partially Overlapping MAgisteria) - która zakłada uświadomienie sobie, że zarówno nauka, jak i religia oferują możliwość wzajemnej inspiracji, z uwagi na przenikanie się przedmiotów i metod ich badań. Jednym z głównych wyrazicieli tego poglądu jest Francis Collins, biolog-ewolucjonista stojący na czele słynnego Human Genome Project. Mówi on o „wielce satysfakcjonującej harmonii między światopoglądem naukowym a duchowym"[15]. „Zasady wiary i zasady nauki - pisze Collins - wzajemnie się dopełniają". Można by tu łatwo zacytować również wielu innych uczonych reprezentujących

14 Dawkins, *Bog urojony*, s. 91.
15 Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* Basic Books, New York 2006, s. 6.

rozmaite dyscypliny wiedzy, którzy zasadniczo ten pogląd podzielają. Mój własny projekt „naukowej teologii" bada, jaką naukę w zakresie własnych odkryć teologia może zaczerpnąć z metodologii nauk przyrodniczych[16]. Podejście „pokrywających się magisteriów" kryje się w filozofii „krytycznego realizmu" wywierającej obecnie przemożny wpływ na rozjaśnienie relacji między naukami przyrodniczymi a naukami społecznymi[17].

Jednakże przeciwstawne stanowiska Goulda i Dawkinsa nie stanowią bynajmniej jedynych dostępnych nam dróg intelektualnych. Dawkins niekiedy zdaje się uważać, że dyskredytowanie Goulda automatycznie oznacza potwierdzenie jego własnego stanowiska. W istocie zaś, zarówno Gould, jak i Dawkins reprezentują jedynie dwa fragmenty szerokiego spektrum możliwości dobrze już nauce znanych. Niedoskonałości jednego i drugiego wskazują, iż oba stanowiska powinny podlegać dalszemu wnikliwemu badaniu.

3. WOJNA NAUKI Z RELIGIĄ?

Zdaniem Dawkinsa nauka doprowadziła religię do ruiny, spychając Boga na margines kultury, gdzie wpadł w objęcia otumanionych fanatyków. Pojawia się jednak poważny problem - mianowicie: wielu uczonych wierzy w Boga. *Bóg urojony* ukazał się drukiem w roku 2006. W tym samym roku opublikowane zostały również trzy inne prace wiodących uczonych.

16 W celu wprowadzenia do zagadnienia zob. Alister E. McGrath, *The Science of God,* T&T Clark, London 2004.
17 Zob. zwłaszcza Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences,* 3rd edn. Routledge, London 1998.

Oto Owen Gingerich, znakomity astronom z Harvardu, wydał *God's Universe,* w którym stwierdza, że „wszechświat został stworzony z określonym zamiarem i celem, a wiara w to nie koliduje z żadnym naukowym przedsięwzięciem"[18]. Francis Collins opublikował *Language of God,* gdzie dowodzi, że wspaniałość i uporządkowanie przyrody wskazuje na Boskiego Stwórcę zgodnie z tradycyjnym chrześcijańskim nauczaniem. Na kartach swej pracy Collins opisuje własne nawrócenie z ateizmu na wiarę chrześcijańską. Nieszczególnie to współbrzmi z powtarzaną uparcie opinią Dawkinsa, że prawdziwi uczeni są ateistami.

Kilka miesięcy później kosmolog Paul Davies wydał *Goldilocks Enigma* - pracę dowodzącą, że wszechświat został „znakomicie nastrojony". Wedle Daviesa „przyjazna życiu postawa" wszechświata wskazuje na nadrzędną zasadę w jakiś sposób kierującą go w stronę rozwoju życia i rozumu. Dawkins z miejsca odrzuca wszelką ideę istnienia jakiegokolwiek dowodu na celowość bądź plan we wszechświecie. Davies głosi inną ideę. Nie podpisując się pod tradycyjnym chrześcijańskim pojmowaniem Boga, uważa, że coś boskiego jest gdzieś „tam". Albo może „tu".

Nieco światła na sprawę pomogą rzucić wyniki dwóch ankiet. W roku 1916 zapytano czynnych ludzi nauki, czy wierzą w Boga - dokładnie w takiego Boga, który aktywnie komunikuje się z ludzkością i do którego można się modlić „oczekując odpowiedzi". Pamiętajmy, że deiści nie wierzą w Boga odpowiadającego takiej definicji. Dobrze znamy wynik sondażu: mniej-więcej 40 procent wierzyło w Boga, 40 procent nie wierzyło, a 20 procent nie miało zdania. Son-

18 Owen Gingerich, *Cod's Universe*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2006.

daż taki powtórzono w roku 1997, stawiając dokładnie takie samo pytanie i uzyskano niemal dokładnie taki sam model - nieznacznie wzrosła jedynie liczba niewierzących (do 45 procent). Liczba wierzących natomiast pozostała bez zmian, a więc na poziomie 40 procent.

Wynikami tymi można żonglować we wszystkie strony. Interpretujący je ateiści wołają: „Większość uczonych nie wierzy w Boga". Nie takie to jednak proste. Można wszak równie dobrze odczytać je tak: „Większość uczonych nie twierdzi, że nie wierzy w Boga" - 55 procent wszak albo w Boga wierzy, albo jest agnostykami. Należy jednak wziąć pod uwagę dwie rzeczy:

1. James Leuba, autor pierwotnego sondażu z roku 1916, przepowiadał znaczny - wraz z upływem czasu - wzrost liczby uczonych niewierzących w Boga, co miało stanowić wynik ogólnej poprawy poziomu edukacji. Tymczasem wzrost liczby niewierzących i odpowiadający mu spadek liczby agnostyków okazał się niewielki, liczba zaś wierzących nie uległa pomniejszeniu.
2. Należy jeszcze raz podkreślić, że uczonym zadano pytanie bardzo skonkretyzowane, mianowicie: czy wierzą w osobowego Boga, od którego mogą oczekiwać odpowiedzi na swe modlitwy. Wyklucza to wszystkich, którzy - podobnie jak Paul Davies - dostrzegają że istnieją racje wskazujące na istnienie jakiegoś rodzaju boskiej siły bądź najwyższej duchowej zasady. Gdyby pytanie zostało skonstruowane w sposób bardziej ogólny, w przypadku obu ankiet można by oczekiwać większej liczby odpowiedzi twierdzących. Niestety, dokładna treść pytania często umyka uwadze komentujących wyniki obu sondaży.
   Ale dobre wyniki podobnych ankiet w istocie nie mają wiele do rzeczy. Dawkins musi się zmierzyć z bardzo dlań niewygodnym faktem, że jego pogląd, jakoby nauki przyrodnicze stanowiły intelektualną autostradę prowadzącą wprost

do ateizmu, odrzuca większość uczonych, bez względu na ich poglądy religijne. Większość niewierzących uczonych, których znam, stanowią ateiści z powodów innych niż naukowe; wprowadzają oni raczej swój światopogląd *do* nauki, niż go *z niej* wyprowadzają. Jeżeli jednak nie wystarczają moje osobiste rozmowy z uczonymi, to warto zauważyć, że część znajdujących się w ich gronie najgłośniejszych krytyków Dawkinsa stanowią ateiści. Nadąsane, dogmatyczne obstawanie Dawkinsa przy tezie, iż wszyscy „prawdziwi" uczeni powinni być ateistami spotyka się z gwałtownym oporem dokładnie tego środowiska, które - według niego - powinno dostarczyć mu najzagorzalszych i najwierniejszych zwolenników. Zupełnie nic nie upoważnia Dawkinsa do przemawiania w tej kwestii w imieniu środowiska naukowego. Daje się bowiem zauważyć ogromna rozbieżność ilościowa pomiędzy grupą uczonych, którym Dawkins przypisuje ateizm, a grupą rzeczywistych wśród nich ateistów.

Dawkins podchodzi do problemu w sposób całkowicie nie do przyjęcia. Przyjrzyjmy się chociażby jego cenzorskim uwagom na temat Freemana Dysona, fizyka powszechnie typowanego do Nagrody Nobla za przełomowe dokonania w dziedzinie elektrodynamiki kwantowej. Odbierając przyznaną mu w roku 2000 Nagrodę Templetona, Dyson wygłosił mowę chwalącą osiągnięcia religii, a zarazem wytykającą (i krytykującą) jej złe strony. Równie jasno wypowiedział się o złych stronach ateizmu, zauważając, że „dwie jednostki uosabiające całe zło naszego wieku - Adolf Hitler i Józef Stalin - były zaprzysięgłymi ateistami". Dawkins odebrał to jako tchórzliwy akt apostazji i zdrady, jako „wyraz poparcia dla religii ze strony jednego z najwybitniejszych współczesnych fizyków"[19].

19 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 216.

Ale miało być jeszcze gorzej. Oto po stwierdzeniu Dysona, że jest on chrześcijaninem, którego niespecjalnie interesuje doktryna Trójcy Świętej, Dawkins orzekł, iż znaczy to, że Dyson wcale nie jest chrześcijaninem, tylko *udaje* wierzącego! „Czy to nie jest

dokładnie to, co powiedziałby każdy naukowiec-ateista, gdyby chciał zabrzmieć *po chrześcijańsku*?"[20] Czy należy to rozumieć jako insynuację, że Dyson pozoruje zainteresowanie religią dla korzyści finansowych? Czy Dawkins chce powiedzieć, że Dyson chciał tylko „wyglądać na" chrześcijanina, w rzeczywistości będąc ateistą? To samo można powiedzieć o Einsteinie[21], który często do opisu zjawisk naukowych używał języka i sposobu obrazowania charakterystycznych dla religii.

Zarówno tu, jak i w innych miejscach Dawkins kieruje się podstawowym założeniem, że *prawdziwi uczeni muszą być ateistami.* Przyznając się do wiary, zainteresowania religią czy zaangażowania w nią, po prostu nie mogą mówić prawdy. Trudno mi pojąć, kogo Dawkins ma nadzieję przekonać odmową dania wiary słowu swych kolegów-uczonych. Oto triumf dogmatu nad doświadczeniem.

Dlaczego jest tylu wierzących uczonych? Dosyć łatwo udzielić oczywistego i najbardziej satysfakcjonującego intelektualnie wyjaśnienia w tej materii. Dobrze wiemy, że świat natury jest pojęciowo plastyczny. Jak już zauważyliśmy, można go interpretować na wiele rozmaitych sposobów, nie tra-

20 Tamże.
21 Zob. rozczarowująco powierzchowną analizę w *Bogu urojonym,* s. 38-45. Dawkins mówi tam o „einsteinowskim panteizmie" (który z pewnością stanowi jeden z aspektów religijnych koncepcji Einsteina), nie zauważając, że pan- teizm to pojęcie i religijne, i teologiczne. Dobrej analizy dostarcza tu Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-theistic Concept of Deity,* Routledge, London 1994.

cąc przy tym wcale uczciwości intelektualnej. Niektórzy interpretują czy „odczytują" naturę na sposób ateistyczny. Inni „odczytują" ją teistycznie - dostrzegając, że wskazuje ona na istnienie Boskiego Stwórcy, który już nie ingeruje w jej sprawy. Bóg nakręcił zegarek i zostawił go własnemu losowi. Jeszcze inni przyjmują chrześcijański punkt widzenia, wierząc w Boga, który stwarza i dogląda. A są i zwolennicy bardziej „uduchowionego" poglądu, mówiącego niejasno o jakiejś „życiowej sile".

Sprawa jest prosta: natura jest otwarta na wiele jednakowo uprawnionych interpretacji. Może być tłumaczona zgodnie ze światopoglądem ateistycznym, deistycznym, teistycznym i wieloma innymi - żadnego z nich jednak nie wymaga jako jedynego słusznego. Można być „prawdziwym" uczonym, nie hołdując żadnemu konkretnemu światopoglądowi duchowemu, religijnemu czy antyreligijnemu. Mogę tylko dodać, że myśli w ten sposób wielu uczonych, z którymi rozmawiałem, łącznie z takimi, którzy sami siebie określają mianem ateistów. W przeciwieństwie do ateistów dogmatycznych potrafią oni w pełni zrozumieć, dlaczego niektórzy ich koledzy przyjmują chrześcijańskie spojrzenie na świat. Mogą się z takim spojrzeniem nie zgadzać, ale gotowi są je szanować.

Dawkins jednakże prezentuje pogląd skrajnie odmienny. Nauka i religia - według niego - zwierają się w walce na śmierć i życie[22], z której tylko jedna strona może wyjść zwycięsko - i musi to być nauka. Dawkinsowski ogląd rzeczywistości to lustrzane odbicie światopoglądu spotykanego u niektórych co bardziej egzotycznych odłamów amerykańskiego fundamentalizmu. Niedawno zmarły Henry Morris, znamienity kreacjonista, postrzegał świat w sposób absolutnie spola-

22 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 377-385.

ryzowany: z jednej strony święci, czyli wierni religii, z drugiej - imperium zła, czyli uczeni-ateiści. Morris kreślił apokaliptyczną wizję bitwy między nimi, mającej - w jego mniemaniu - znaczenie kosmiczne. Chodzi wszak o zmaganie prawdy z fałszem, dobra ze złem - zmaganie, które zakończy się triumfem prawdy i dobra! Dawkins kopiuje ów fundamentalistyczny scenariusz, odwracając jedynie punkt widzenia.

To beznadziejnie zagmatwane odczytanie rzeczywistości ostatecznie opiera się na przestarzałym i obecnie już porzuconym historycznym odczytaniu relacji nauka - religia. Kiedyś, jeszcze w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia było najzupełniej możliwym wierzyć, iż nauka i religia toczą ze sobą nieustanną wojnę. Jednakże - jak mi ostatnio powiedział jeden z czołowych amerykańskich historyków - obecnie postrzega się ów pogląd jako beznadziejnie staroświecki stereotyp historyczny, całkowicie przez naukę skompromitowany. Błąka się on jeszcze tylko po zaściankach życia intelektualnego, do których do tej pory nie przebiło się światło naukowej metody. Stosunek nauki do religii jest złożony i zróżnicowany - nie ma jednak mowy, by można go ukazywać jako stan wojny.

Dawkins jednak jest tak niezłomnie przywiązany do owego przestarzałego modelu „wojny", że prowadzi go to do bardzo nieroztropnych i niedających się obronić sądów. Najbardziej niedorzeczny z nich określa uczonych, którzy wierzą w pozytywną relację między nauką a religią, bądź w jakiś sposób się do niej przyczyniają, mianem „szkoły Neville'a Chamberlaina"[23]. Porównanie takie to intelektualny nonsens, nie wspominając już, że jest obraźliwe. Czytelnikom, którzy nie rozpoznali aluzji, wyjaśniam, iż Dawkins odwołuje się tu do

23 Tamże, s. 105-109.

polityki łagodzenia, przyjętej w roku 1938 przez brytyjskiego premiera Neville'a Chamberlaina w stosunku do Adolfa Hitlera, w nadziei uniknięcia wojny totalnej w Europie. Ta niesmaczna analogia wydaje się sugerować, że uczeni uznający istotne znaczenie religii powinni zostać napiętnowani jako „uspokajacze", ludzi wierzących zaś - nie mniej obraźliwie - przyrównuje ona do Hitlera. Sposób ekspresji Dawkinsa ujawnia alarmujący ogrom uprzedzeń oraz ubóstwo wiedzy na temat relacji nauki i religii.

Kogo Dawkins ma na myśli? Trudno w to uwierzyć, ale spośród wielu wybiera Michaela Ruse'a - wybitnego filozofa-ateistę, który znacząco przyczynił się do wyjaśnienia filozoficznych korzeni i konsekwencji darwinizmu, rzucając wyzwanie religijnemu fundamentalizmowi[24]. Dlaczego? Argumenty Dawkinsa są w tej kwestii tak zagmatwane, że trudno określić powód. Czy Ruse ośmielił się skrytykować Dawkinsa dopuszczając się swoistej *lèse-majesté*?[25] A może - jeszcze odważniej - zaproponował pogląd, że nauka oraz religia mogą się nawzajem od siebie uczyć, co fanatycy, obawiam się, uznają za akt zdrady?

Dawkins cytuje z aprobatą genetyka z Chicago - Jerry'ego Coyne'a, który głosi, że „*prawdziwa* wojna toczy się między racjonalizmem a przesądami. Nauka jest chyba jedyną postacią racjonalizmu, religia natomiast najpowszechniejszą formą przesądu"[26]. Tak więc świat dzieli się na dwa obozy - racjonalizmu i zabobonu. Dokładnie tak, jak religie rozróż-

24 Jego najlepsza praca to - moim zdaniem - *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology,* Harvard University Press, Cambridge, MA 1996.
25 Fr. obraza majestatu - przyp. tłum.
26 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 106.

niają zbawionych i potępionych. Dawkins posługuje się tym samym, absolutnie dychotomicznym sposobem myślenia. Albo czarne, albo białe - brak jakiegokolwiek odcienia szarości! Biedny Michael Ruse. Po zaatakowaniu jednej grupy fundamentalistów, został potępiony przez drugą - intelektualnie „nieczystym" ogłosili go jego wcześniejsi koledzy.

Dawkins jest najwyraźniej silnie umocniony w swym osobliwym dualistycznym fundamentalizmie. Wielu jednak uważa, że przydałby się tu jakiś sprawdzian wiarygodności, o ile już nie jest na to za późno. Dawkins wydaje się postrzegać rzeczy przez pryzmat światopoglądu w wysokim stopniu spolaryzowanego oraz nie mniej apokaliptycznego i wypaczonego niż ten, który charakteryzuje zwalczany przezeń religijny fundamentalizm. Czy *naprawdę* sposobem na religijny fundamentalizm jest kopiowanie przez ateistów jego wad? Proponuje się nam fundamentalizm ateistyczny, równie wykrzywiony i głęboko skażony błędami, jak jego religijne odpowiedniki[27]. Istnieją lepsze sposoby poradzenia sobie z religijnym fundamentalizmem. Dawkins jest więc częścią problemu, nie jego rozwiązaniem.

4. ZDERZENIE FUNDAMENTALIZMÓW

Jedną z największych szkód, jakie Dawkins wyrządził naukom przyrodniczym jest ukazywanie ich jako nieustępliwie i zajadle ateistycznych. Wcale takimi nie są, jednak pełna wigoru krucjata Dawkinsa doprowadziła do wzrostu wrogości w postrzeganiu ich przez liczne odłamy konserwatywnego prote-

27 Dawkins twardo utrzymuje, że nie jest ateistycznym fundamentalistą: *Bóg urojony*, s. 381. Bardzo to dyskusyjne!

stantyzmu północnoamerykańskiego. Czy istnieje lepszy sposób zagwarantowania, by nauki przyrodnicze postrzegano w tym środowisku w świetle negatywnym, zwłaszcza gdy na całym świecie odradza się zainteresowanie religią i religijne zaangażowanie? Nic dziwnego, że wielu darwinistów wyraziło zaniepokojenie z powodu prób przyczepiania im etykietki ateistów. Czują się kompromitowani w oczach szerokiej opinii publicznej - nierozważnie i niepotrzebnie.

Krytykowałem już ruch wspierający „inteligentny projekt" - antyewolucjonistyczny nurt w chrześcijaństwie, którego pomysły również zostały zmieszane z błotem na kartach *Boga urojonego*[28]. Jak na ironię jednak, ruch ów uważa Dawkinsa za niezwykle dla siebie użytecznego. Dlaczego? Ponieważ jego histeryczno-dogmatyczne uporczywe obstawanie przy ateistycznych implikacjach darwinizmu zraża wielu potencjalnych zwolenników teorii ewolucji. William Dembski - intelektualny architekt ruchu nieustannie dziękuje Inteligentnemu Projektantowi za Dawkinsa[29]. Jak to dość sarkastycznie ujął w niedawnym e-mailu do Dawkinsa: „Stale powtarzam moim kolegom, że zarówno pan, jak i pańska praca to jeden z największych darów Boga dla

inteligentnego projektu i naszego ruchu. Proszę tak dalej!" Myślę, że jest zachwycony *Bogiem urojonym*[30].

Nie dziwi zatem uwaga Ruse'a (który określa samego siebie mianem „twardogłowego darwinisty") w korespondencji

28 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 186-192. Znajdujemy tu odwołanie do Michaela Behe. William Dembski nie został wspomniany. Szersze podejście do ruchu znajdujemy w: Niall Shanks, *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory,* Oxford University Press, New York 2004.
29 Zob. William A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology,* InterVarsity Press, Downers Grove, IL 1999.
30 Zob. wnikliwy artykuł Madeleine Bunting, *Why the Intelligent Design Lobby thanks God for Richard Dawkins,* „Guardian", poniedziałek 27 marca 2006.

do Daniela Dennetta, iż on (Dennett) i Dawkins okazali się „zupełną katastrofą w walce z inteligentnym projektem"[31].

> Nie potrzebujemy odruchowego ateizmu, ale poważnego zmagania się z zagadnieniem - żadnemu z was nie chce się poważnie badać chrześcijaństwa i na serio zająć się jego myślą. Twierdzenie, iż chrześcijaństwo to po prostu mroczna siła zła - jak to czyni Richard Dawkins - jest zwyczajnie głupie i groteskowo niemoralne. Co więcej, toczymy walkę i musimy w tym celu pozyskiwać sojuszników, a nie zrażać do siebie wszystkich ludzi dobrej woli.

Aha! Teraz już wiemy, dlaczego Dawkins wyrzucił Ru- se'a w czarną dziurę. Nie przejmuj się Michael-jesteś w dobrym towarzystwie! Ale zanim jeszcze Ruse został wyrzucony z dawkinsowskiego ogrodu Eden, uczynił inną wielce wymowną uwagę. 22 października 1996 roku papież Jan Paweł II w oświadczeniu skierowanym do Papieskiej Akademii Nauk poparł ogólne pojęcie ewolucji biologicznej, krytykując zarazem pewne materialistyczne jej interpretacje[32]. (A tak przy okazji, Kościół katolicki nigdy nie miał najmniejszych trudności z zagadnieniem ewolucji, jakże charakterystycznych dla konserwatywnego protestantyzmu). Papieskie oświadczenie zostało życzliwie przyjęte przez wielu uczonych. Jednak nie przez Richarda Dawkinsa. Oto komentarz Ruse'a na temat dalszych wydarzeń:

> Kiedy Jan Paweł II oficjalnie udzielił poparcia darwinizmowi, Richard Dawkins zdobył się jedynie na to, by oświadczyć, że papież

31 Zob. Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously: a Naturalistic Approach to Philosophy,* Prometheus Books, New York 1998. Wymiana e-maili między Ruse'em a Dennettem miała miejsce w niedzielę, 19 lutego 2006 i została szeroko rozpowszechniona.
32 Ocenę tego oświadczenia ze strony Ruse'a zawiera: Michael Ruse, *John Paul II and evolution,* „Quarterly Review of Biology", vol. 72 (1997), s. 391-395.

> jest hipokrytą, że nie może on być szczery, jeśli chodzi o naukę, a wreszcie, że on, to jest Dawkins, wolałby mieć już do czynienia z uczciwym fundamentalistą[33].

Słowa Ruse'a z miejsca pomagają nam zrozumieć, o co chodzi. Gdyby plan Dawkinsa zakładał zachęcenie chrześcijan do uznania ewolucji biologicznej, z radością przyjąłby on oświadczenie papieża. Nie zrobił tego, ponieważ jest totalnie niezdolny do przyjęcia

do wiadomości, że papież - a prawdopodobnie i każdy inny chrześcijanin - mógłby zaakceptować teorię ewolucji. Papież nie mówi więc prawdy, nieprawdaż? Nie może - papież wszak to człowiek zabobonny, który tylko *udaje* racjonalnego. Trudno nie uwierzyć, że nie nadużywa się tu nauki - a raczej wysoce kontrowersyjnego i nie-reprezentatywnego opisu naukowego - w charakterze broni do niszczenia religii.

Jednym z najsmutniejszych aspektów *Boga urojonego* jest obraz przemiany autora tejże książki z uczonego, żarliwie zatroskanego o prawdę, w lekceważącego dowody prymitywnego propagandystę antyreligijnego. Przemiana owa wyszła na jaw w telewizyjnym serialu *The Root of All Evil? (Źródło wszelkiego zła),* pełniącym wobec *Boga urojonego* rolę pilota. Dawkins pokazał w nim ekstremistów religijnych orędujących za używaniem przemocy w imię religii albo reprezentujących stanowisko agresywnie antynaukowe. Zaproponowany zaś przezeń wniosek brzmiał: religia prowadzi do przemocy i jest wrogiem nauki.

Nic dziwnego, że serial został przez krytyków odebrany jako śmiechu wart. Po obejrzeniu go jeden ze starszych kolegów-ateistów powiedział mi: „Nie osądzaj reszty nas na pod-

33 Cyt. za: Dawkins, *Bóg urojony,* s. 106.

stawie tych pseudointelektualnych bzdur". Ale *Bóg urojony* ciągnie dalej owo skandalicznie tendencyjne podejście do materiału dowodowego oraz niepozostawiające suchej nitki wyszydzanie alternatyw i odmowę ich poważnego traktowania. To prawda, istnieją wyznawcy religii reprezentujący stanowisko skrajnie wrogie nauce. Ale dzięki polemicznemu wykorzystywaniu przez Dawkinsa nauki w prowadzonym przezeń epickim zmaganiu z religią ich liczba będzie tylko rosnąć. Może nadszedł już czas zgodnego protestu całego środowiska naukowego przeciw nadużywaniu jego myśli i autorytetu w służbie ateistycznego fundamentalizmu?

3. JAKA JEST GENEZA RELIGII?

Jądrem ateizmu jest nieodwracalne, fundamentalne założenie, że Boga nie ma. Dlaczego więc ludzie w Boga wierzą? Dla Dawkinsa wiara taka jest absolutnie irracjonalna - jak wiara w orbitujący wokół Słońca czajniczek[1]. Ale to kulawa analogia. Żadna ze znanych mi osób nie wierzy w podobne bzdury. Dawkins pragnie jednak, by jego czytelnicy tak właśnie myśleli - że wiara w Boga stoi na poziomie wiary w „niebiańskie czajniczki". Oto kolejna wtórna analogia - część ogólnej strategii systematycznego wyszydzania, zakłamywania i demonizowania konkurencyjnych światopoglądów, które zawsze ukazuje się w możliwie najbardziej naiwnym świetle.

Jakie zatem nowe spojrzenie ma do zaproponowania Dawkins? Jego podejście do pochodzenia religii najłatwiej zrozumieć, gdy dostrzeże się, że przejmuje on tradycyjny ateistyczny dowód na nieistnienie Boga i rozwija go na nową modłę. Sprawa sięga wstecz, do wrogiego religii niemieckiego filozofa, Ludwiga Feuerbacha, który w roku 1841 dowodził, że Bóg stanowi wymysł powstały z ludzkich pragnień w celu

1 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 85-89. Zapożyczone od Bertranda Russella.

dostarczenia metafizycznej i duchowej pociechy[2]. Jego argumentacja brzmiała następująco:

Boga nie ma.
Wielu ludzi jednak w Boga wierzy. Dlaczego?
Ponieważ pragną pocieszenia.
Dlatego dokonują „projekcji", czyli „uprzedmiotowiają" swe tęsknoty i nazywają je „Bogiem".
Tak więc nieistniejący Bóg stanowi jedynie projekcję ludzkich pragnień.

To fascynujący argument, nic więc dziwnego, że wywarł tak głęboki wpływ na kulturę Zachodu. Ma on jednakowoż swoje słabe strony. Zacznijmy od tego, że odczuwanie potrzeby czegoś nie oznacza bynajmniej, iż to coś nie istnieje. Ot, choćby pragnienie wskazuje na konieczność istnienia wody. Argument ten nasuwa również myśl, że odpowiedź na ludzkie potrzeby i pragnienia stanowią wszystkie światopoglądy - łącznie, rzecz jasna, z ateizmem, który postrzegać można jako odpowiedź na ludzkie pożądanie moralnej autonomii.

Spójrzmy na dwa warianty, każdy z nich głęboko związany z omawianą tu sprawą. Pierwszy lokuje pochodzenie wiary w Boga w czynnikach socjologicznych, drugi - w czynnikach psychologicznych. Karol Marks dowodził, że powodem, dla którego ludzie potrzebowali złudzenia Boga było ich społeczne i ekonomiczne wyobcowanie - gdy więc nadejdzie rewolucja socjalistyczna, nie będzie żadnej potrzeby istnienia religii. Po prostu umrze ona śmiercią naturalną. I bardzo

2 Zob. Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion,* Cambridge University Press, Cambridge 1995.

dobrze, stanowi wszak poważną przeszkodę na drodze postępu ludzkości. Zygmunt Freud dowodził natomiast, że u początków wiary w Boga leży tęsknota za figurą ojca. Skoro więc przyjęto, iż Bóg jest „spełnieniem życzeń" wyczarowanym przez ludzką projekcję, można wyjść poza tę infantylną iluzję i dorosnąć[3].

Jak zobaczymy, Dawkins również oferuje naturalistyczne wyjaśnienie religii - w wysokim stopniu sztuczne i nieprzekonujące. Według niego, wiara w Boga może stanowić produkt uboczny jakiegoś mechanizmu ewolucyjnego. Wchodzi tu Dawkins na terytorium eksplorowane przez innego ateistę, Daniela Dennetta na kartach jego ostatniej pracy zatytułowanej *Breaking the Spell*[4]. Ale zarówno Dawkins, jak i Dennett przyjmują ściśle kognitywne spojrzenie na religię, definiując ją na dobrą sprawę wyłącznie w kategoriach „wiary w Boga". To jednak z całą pewnością nie jedyny aspekt religii - nawet niekoniecznie najbardziej fundamentalny. Wiarygodny opis religii odwoływałby się do wielu jej aspektów, wśród nich: wiedzy, wierzeń, doświadczenia, praktyk rytualnych, afiliacji społecznych, motywacji i konsekwencji behawioralnych[5].

Pomimo rozmytego nieco opisu religii, Dennett wykazuje, że wyznaczniki wiary w Boga mogły ewoluować z roz-

3 Sigmund Freud, *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics,* Penguin Books, Harmondsworth 1938.

4 Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, Viking Penguin,* New York,2006.
5 Zob. oryginalne studium Charlesa Y. Glocka i Rodney'a Starka, *Religion and Society in Tension,* Rand McNally, Chicago 1965. Antropolog Talal Asad dowodzi, iż „nie może istnieć uniwersalna definicja religii - nie tylko dlatego, że jej elementy składowe oraz relacje między nimi są ściśle określone historycznie, ale też dlatego, że taka definicja sama stanowi rezultat dyskursywnego procesu". Talal Asad, *Genealogies of Religion,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1993, s. 29.

maitych powodów. Możemy na przykład mieć „boski ośrodek" w mózgu. Ośrodek taki może zależeć od „mistycznego genu" obdarzonego względami przez selekcję naturalną, jako że ludziom nim obdarzonym łatwiej przetrwać. Albo też „idee religijne mogły wyrosnąć i rozprzestrzenić się z indywidualnych przesądów poprzez szamanizm oraz wczesne, dzikie odmiany religii".

Dawkins rozbudowuje te spekulacje, sugerując, że zasadniczo naturalne tendencje mogły zostać mylnie ukierunkowane, tak by skończyć jako coś fundamentalnie religijnego. Religia jest więc „przypadkowym produktem ubocznym" lub „efektem błędnego zastosowania mechanizmów z innych względów korzystnych"[6]. Wygląda to jednak na niekonsekwencję- i to niemałą- wobec jego własnego „uniwersalnego darwinizmu", wystrzegającego się wszelkiego pojęcia celowości: poglądu streszczonego w sławnym zdaniu Dawkinsa mówiącym, że wszechświat to coś, co „może nie być ani złe, ani dobre, ani okrutne, ani łaskawe, lecz zwyczajnie obojętne, bezduszne i bezcelowe"[7]. Jak Dawkins może określać religię mianem czegoś „przypadkowego", skoro jego rozumienie procesu ewolucyjnego wyklucza wszelką podbudowę teoretyczną, która pozwalałaby mu sugerować, że niektóre jego rezultaty są „celowe", inne zaś - „przypadkowe"? Jest to niezgodne z darwinowskim postrzeganiem świata. Zgodnie z założeniami darwinizmu wszystko jest bowiem przypadkowe. Rzeczy mogą stwarzać *pozory* jakiegoś projektu - ale owe pozory planu bądź celowości wynikają z przypadko-

6 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 260.
7 Richard Dawkins, *River out of Eden: A Darwinian View of Life,* Phoenix, London 1995, s. 133. Wyd. polskie: *Rzeka genów,* przel. Marek Jannasz, Wydawnictwo CiS i Oficyna Wydawnicza MOST, Warszawa 1995, s. 142.

wych zdarzeń. To przecież sedno dokonanej przez Dawkinsa krytyki Paleya na kartach *Ślepego zegarmistrza.*

Ale to mniej istotna sprawa. Podstawową słabość teorii o „przypadkowym produkcie ubocznym" stanowi brak poważnych dowodów na jej poparcie. Gdzie tu *nauka*? Gdzie materiał dowodowy? W miejsce ścisłych, opartych na dowodach i tymiż dowodami się kierujących argumentów, których mamy prawo się spodziewać, znajdujemy tu spekulacje i przypuszczenia. Teorie Dawkinsa dotyczące biologicznego pochodzenia religii, jakkolwiek bardzo interesujące, muszą zostać uznane za wysoce spekulatywne. Jego argumenty na temat psychologicznego pochodzenia religii roją się od „być może" i „możliwe, że" - słownych drogowskazów wyraźnie pokazujących, iż brak solidnych dowodów na wątlutkie, bo oparte wyłącznie na przypuszczeniach idee, którymi karmi swych czytelników.

Czytając tę część książki Dawkinsa poczułem się wręcz pałką zmuszany do poddania się owym ideom za pomocą nagiej siły zapewnień autora, nie zaś ochoczo prowadzony powagą dowodów i umiejętnością ich prezentacji z jego strony. Argumentacja zaczyna

się od ostrożnych wypowiedzi typu „może tak być" przedkładających pod rozwagę nieśmiałe hipotezy, które nagle stają się stwierdzeniami typu „tak jest" - twierdzeniami, za którymi jednak nie stoją niezbite dowody powszechnie wymagane od ścisłych argumentów naukowych.

Dawkinsa (oraz Denneta) umiejscowiłbym w szerokiej tradycji naturalistycznego wyjaśniania religii, w jednym szeregu z Feuerbachem, Marksem i Freudem. Myśliciele ci wierzyli, iż bez względu na to, jakie korzyści mogą płynąć z religii, rzeczywistość religijna rodzi się całkowicie wewnątrz ludzkich umysłów. Żadna rzeczywistość duchowa nie istnieje poza naszą jaźnią. Pochodzenie wiary w Boga znajduje

zatem naturalne wytłumaczenie. Ostatecznie jest to argument błędnego koła, który z góry zakłada wniosek. Zaczyna się od założenia, że nie ma Boga, by ostatecznie - najzupełniej konsekwentnie - wskazać, iż można wytłumaczyć Jego istnienie. W rzeczy samej więc, jest to zasadniczo ateistyczna przeróbka „pięciu dróg" Św. Tomasza z Akwinu, usiłująca dowodzić, że można dostarczyć spójnego opisu rzeczy bez konieczności sugerowania istnienia Boga.

Na początku *Boga urojonego* Dawkins ukazuje ateizm jako końcowy wynik procesu redukcji irracjonalnych wierzeń w nad- przyrodzoność[8]. Proces ten zaczyna się od politeizmu, czyli wiary w wielu bogów, by z czasem - gdy ludzka myśl osiągnie wyższy poziom zaawansowania - przejść do monoteizmu, czyli wiary w jednego tylko Boga. Ateizm posuwa ten proces o krok dalej. Jak żartobliwie zauważa Dawkins - pociąga to za sobą wiarę w o jednego boga mniej niż poprzednio. To bezsprzecznie kolejny stopień religijnego postępu. Jednak historia religii nakazuje nam mówić raczej o „zróżnicowaniu" religii niż ojej „postępie". Po prostu brak dowodów, które pozwalałyby wskazywać na jakikolwiek rodzaj „naturalnego postępu" od politeizmu do monoteizmu, a stamtąd - do ateizmu[9].

Pojawia się tu jednak znacznie poważniejsza kwestia, której Dawkins nawet nie spróbował poruszyć. *Czym się różni religia od światopoglądu?* Linia podziału jest wyraźnie nieprecyzyjna i niejeden może odnieść wrażenie, że została ona zarysowana przez ludzi mających w tej materii żywotny inte-

8 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 57-68.
9 Zob. np. Ernest Gellner, *Muslim Society,* Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 9-11, gdzie rozszerzone zostaje pojęcie „przypływu i odpływu" politeizmu i monoteizmu Davida Hume'a, by zasugerować, że cykliczny ruch od politeizmu do monoteizmu - i z powrotem - stanowi naturalną część doświadczenia ludzkości.

res. „Światopogląd" to szeroki sposób patrzenia na rzeczywistość i usiłujący zrozumieć poszczególne jej elementy w obrębie jednej, wszechogarniającej wizji. Niektóre światopoglądy, oczywiście, są religijne; wiele jednak takimi nie jest. Chrześcijaństwo, buddyzm, islam, egzystencjalizm, ateizm i marksizm - wszystkie mieszczą się w kategorii światopoglądu. Część światopoglądów rości sobie prawo do posiadania prawdy uniwersalnej; inne zaś - w zgodzie z postmodernistycznym etosem - uważają się za ograniczone w swym zasięgu. Żaden nie może „dowieść" swej słuszności. Ukazują bowiem „szerokoekranową" wizję świata, a ich fundamentalne cele leżą poza sferą ostatecznego dowodzenia.

I tu znajduje się sedno sprawy: światopoglądy mogą w łatwy sposób pobudzać fanatyzm. Dawkins traktuje fanatyzm jako definitywną cechę charakterystyczną religii, wymazując ze swego, kusego nieco opisu przemocy wszelką sugestię, że może ona stanowić wynik fanatyzmu politycznego - czy wręcz ateizmu. Nieugięcie twierdzi, iż jako dobry ateista, nigdy nie uderzyłby samolotem w wieżowiec, ani nie popełnił żadnego innego aktu przemocy czy ucisku. I bardzo dobrze. Ja też nie. Ale w *obu* reprezentowanych przez nas środowiskach są tacy, którzy popełniliby podobne czyny. Zarówno Dawkins, jak i ja możemy wyrzec się przemocy i nakłaniać wszystkich członków naszych grup światopoglądowych do uczynienia tego samego. Przykra rzeczywistość pokazuje jednak, że przypadki przemocy motywowanej zarówno czynnikami religijnymi, jak i antyreligijnymi, zdarzały się, zdarzają i najprawdopodobniej będą się zdarzać nadal. Kwestia ta jest niezwykle ważna, dlatego bardziej szczegółowo zajmiemy się nią dalej.

Dawkins wpisuje się w naturalistyczną tradycję tłumaczącą pochodzenie religii bez przywoływania obecności bądź działania Boga. Podobnie jak wcześniej Freud, Dawkins za-

mierzą wykazać, że wszystkie aspekty religii da się wytłumaczyć za pomocą jednej teorii - w tym przypadku: „uniwersalnego darwinizmu"[10]. Podejmując tak ambitny projekt, musi pokonać wiele przeszkód. W poniższym rozdziale rozważymy, czy jego podejście odpowiada rygorystycznym wymaganiom w kwestii dowodów, stawianym przez nauki przyrodnicze.

1. DEFINIOWANIE RELIGII

Poważne, naukowe studia nad jakimkolwiek obiektem czy zjawiskiem niezbędnie wymagają jasnej i precyzyjnej definicji przedmiotu owych studiów. Obszerna literatura naukowa przyznaje się do fiaska podejmowanych w przeszłości prób sformułowania wiarygodnej, powszechnie akceptowanej definicji „religii". Żadna spośród proponowanych w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat definicji pretendujących do miana „naukowej" bądź „obiektywnej" nie okazała się na tyle żywotna, by cieszyć się trwałym uznaniem[11]. Ponadto, definicje religii rzadko bywają neutralne, za to często tworzone są w celu wspierania przychylnych danej religii wierzeń czy instytucji, potępiania zaś tych, które są jej wrogie; często też wyrażają niewiele ponad „partykularne cele i uprzedzenia konkretnych uczonych"[12].

10 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 225-286. Jeżeli chodzi o istotę antyreligijnej krucjaty intelektualnej Dawkinsa - to najważniejszy rozdział jego książki.
11 Zob. np. Peter Harrison, *'Religion' and Religions in the English Enlightenment,* Cambridge University Press, Cambridge 1990; Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion,* University of Chicago Press, Chicago 1993; Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion,* Oxford University Press, New York 1996; Samuel J. Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud,* Yale University Press, New Haven, CT 1987.
12 Peter B. Clarke, Peter Byrne, *Religion Defined and Explained,* St Martin's Press, London 1993, s. 3-27.

Dawkins mierzy się z tym poważnym problemem uciekając odeń, woląc nie dotykać kwestii, które tak sławetnie „skopały" uprzednie próby uogólnień na temat korzeni

religii. Jego analiza opiera się na „ogólnych ponadkulturowych prawidłowościach" religii[13], które znajduje w *Złotej gałęzi* Jamesa Frazera - impresjonistycznego dzieła z okresu wczesnej antropologii, ogłoszonego drukiem w roku 1890[14]. Niezwykle zagadkowa to strategia. Dlaczego, u licha, Dawkinsowska teoria pochodzenia religii tak mocno opiera się na założeniach pracy nie dość, że z górą stuletniej, to jeszcze mocno zdyskredytowanej?

Powstanie nowoczesnej antropologii można postrzegać jako bezpośrednią reakcję na oczywiste braki *Złotej gałęzi* Frazera. Na czym one polegały? Po pierwsze, w celu stworzenia ogólnych koncepcji objaśniających, praca ta przyjęła wobec kulturowego kontekstu religii pozycję, której nie da się określić inaczej niż mianem „imperialistycznej". Po drugie, całkowicie zabrakło w niej poważnej bazy systematycznych badań empirycznych. Dawkins wydaje się powtarzać oba powyższe błędy, zarysowując ambitne teorie dotyczące pochodzenia wiary bez poważnej próby odpowiedniego zajęcia się obszerną literaturą naukową relacjonującą i oceniającą empiryczny materiał dowodowy od czasów Frazera, i wysuwając wysoce wątpliwe, uogólniające twierdzenia na temat natury religii.

Dlaczego Dawkins chce naśladować Frazera w dziele redukowania religii do roli pojedynczej, uniwersalnej cechy, lekceważąc ogrom badań wskazujących, że stanowi ona fe-

13 Dawkins, *Bog urojony,* s. 260.
14 Zob. Eric Csapo, *Theories of Mythology,* Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 36-43.

nomen o wiele bardziej złożony i zróżnicowany, niezdatny do wtłoczenia w prosty zestaw uniwersalnych wierzeń czy postaw? Odpowiedź jest jasna: ponieważ czyniąc tak, Dawkins wierzy, że religię można będzie analizować w ramach „uniwersalnego darwinizmu" stanowiącego jądro systemu jego przekonań. „Wszelkie ogólne cechy jakiegoś gatunku wymagają darwinowskiego uzasadnienia"[15].

Jednakże dokładnie tu leży problem: obecnie już wiemy, że religia *nie* wykazuje „cech uniwersalnych", których wymaga wybrane przez Dawkinsa podejście, a które późnowiktoriańska antropologia religii błędnie uznawała za aksjomat. Oto jedno z licznych miejsc, w których *Bóg urojony* wytaczając religii sprawę na miarę dwudziestego pierwszego wieku, opiera się na dawno zarzuconych dziewiętnastowiecznych założeniach. Dawkins wydaje się uciekać od tej kwestii, kierując ostrze krytyki w stronę trzech wielkich religii monoteistycznych. Tylko że wybrane przezeń przykłady reprezentują jedynie trzy z wielu paradygmatów religijnych na świecie, a ponadto, ogromnie się między sobą różnią (podajmy jeden oczywisty przykład: chrześcijaństwo nie wymaga rytualnych praktyk żywieniowych, do jakich należy na przykład zasada koszerności); wreszcie - wewnątrz każdej z nich istnieje znaczne zróżnicowanie (porównajmy chociażby chrześcijaństwo w wydaniu rzymskokatolickim, ewangelickim i zielonoświątkowym).

Jeszcze bardziej niepokoi to, że strategiczne frazerowskie założenie „zasadniczego podobieństwa głównych ludzkich pragnień, zawsze i wszędzie" prowadzi Dawkinsa do zaproponowania opisu pochodzenia religii opartego na rzekomo „uniwersalnej tendencji zabarwiania wiary pragnieniem".

15 Dawkins, *Bóg urojony*, s. 230.

Teorii tej nie znajdziemy ani u Feuerbacha, ani u Freuda. Żaden z owych nowatorskich myślicieli, ani żaden z ich licznych krytyków nie został wspomniany, nie mówiąc nawet o tym, by zostali wykorzystani do obrony tak ambitnej propozycji. Na kim zatem opiera się w tej kwestii Dawkins? Na Szekspirze.

Dawkins za ogólną cechę religii uznaje „spełnianie życzeń". W analizie tej znajduje się ziarnko prawdy. Sposób, w jaki istoty ludzkie postrzegają świat, w istocie zabarwiony jest ich zamiarami i oczekiwaniami. „Poznawcza stronniczość" *(cognitive bias)* to fundamentalna cecha ludzkiej psychologii[16]. Jednak ogólnie owo nieświadome odchylenie manifestuje się nie tyle naszym wierzeniem w to, co chcielibyśmy, aby było prawdziwe, ile utrzymywaniem *status quo* naszej wiary. Siłą napędową nie jest myślenie życzeniowe, lecz myślenie konserwatywne, czyli myślenie utrwalające istniejący światopogląd.

Wielu ludzi, na przykład, ma pozytywny obraz samych siebie oraz odczucie, że świat jest życzliwy, a inni ludzie ich lubią. Utrzymują ten pogląd, zwracając uwagę na dane zgodne z nim, bagatelizując zaś te, które są niezgodne. Inni ludzie (na przykład pogrążeni w depresji czy obciążeni traumą) postrzegają samych siebie jako bezwartościowych; wszechświat jest wrogi, a inni tylko patrzą, jak by ich dorwać. Ci również pomijają i bagatelizują znaczenie danych, które nie odpowiadają ich wizji.

Tak więc mamy wrodzony opór wobec zmian naszego stanowiska - opór podpierany przez „poznawczą stronniczość"

16 Zob. ostatnie studium dotyczące zagadnienia stronniczości poznawczej w relacji do poczucia własnej wartości: Jennifer Crocker i Lora E. Park, *The Costly Pursuit of Self-Esteem,* „Psychological Bulletin", vol. 130 (2004), s. 392-414.

predysponującą nas do niezauważania bądź lekceważenia danych niezgodnych z naszymi poglądami. Ogólnie biorąc, robimy tak, ponieważ to działa - zmiana zdania wymaga wszak wysiłku i zakłóca porządek, nawet jeśli jest to zmiana na lepsze. *Bóg urojony* dostarcza znakomitego studium przypadku dokładnie takiego rodzaju nieświadomej inklinacji. Dawkins nie do końca świadomie wysuwa na pierwszy plan materiał, który pasuje do jego własnych poglądów, za to lekceważy bądź zniekształca dane do nich nie pasujące.

Mimo że stronniczość poznawcza pomaga nam radzić sobie ze złożonością świata, istnieją jednak sytuacje, w których ważne jest minimalizowanie jej efektów. Jedną z nich jest badanie naukowe. W metodzie naukowej chodzi przede wszystkim o redukcję, a gdzie to tylko możliwe - likwidację owej stronniczości, by dostarczyć możliwie najbardziej obiektywnego i najuczciwszego opisu rzeczywistości. Dawkins jednak do swych rozważań o religii metody tej nie stosuje.

Czy stronniczość poznawcza odgrywa jakąś rolę w wierzeniach religijnych? Istnieją dowody potwierdzające jej wpływ na tę sferę życia. Zrozumienie owego aspektu procesu poznawczego może również rzucić światło na konserwatyzm religijny w obliczu zagrożenia[17]. Znacznie mniej istotną rolę odgrywa ona w pojmowaniu pochodzenia religii i nowych ruchów religijnych, które charakteryzuje raczej *opozycja wobec status quo* niż konserwatyzm.

17 Klasycznego studium na ten temat dostarcza Robert P. Carroll, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament*, Seabury Press, New York 1979.

2. WIARA W BOGA A RELIGIA

Na czym polega wzajemny stosunek wiary i religii? Dawkins zaniedbuje dokonania tego decydującego rozróżnienia, postrzegając „religię" i „wiarę w Boga" jedynie jako dwie strony tej samej monety. Takie nieudolne podejście nawet nie próbuje dotknąć zagadnienia religii nieteistycznych, ograniczając się do lakonicznego - później zapomnianego - uznania ich istnienia.

Bóg urojony skłania się ku ograniczeniu swego zainteresowania religią do wykazania jej śmieszności bądź szkodliwości, dokonywanego przez nią bezczeszczenia nieskazitelności ludzkiego rozumu i skażenia czystości ludzkiego serca. Jednak nacisk położony wyłącznie na idee i rytuały skutkuje -jak widzimy - cokolwiek ograniczonym przedstawieniem religii, niezdolnym do oddania sprawiedliwości wielu jej poziomom znaczeniowym. Każde przedstawienie i każdy opis religii musi ponadto zawierać przynajmniej minimum wiedzy, doświadczenia, przynależności grupowej, motywacji i świadomości konsekwencji etycznych[18].

Dawkins chce nam zaoferować darwinowskie wytłumaczenie religii. Czy jednak tłumaczy wiarę w Boga, czy religijność? A może jedno i drugie? Wielu jest takich, którzy żarliwie wierzą w Boga, ale wystrzegają się „religijnych" zachowań - przykładu na to dostarczają ewangelicy. Możliwe też jest prezentowanie „religijnych" postaw bez towarzyszącej temu wiary w Boga - tu przykładu dostarcza buddyzm. Niejeden też człowiek wykazuje pełen szacunku stosunek do na-

18 Zob. np. Rodney Stark i Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment,* University of California Press, Berkeley, CA 1968.

tury - nie całkiem teistyczny, a jednak bez przesady można określić go mianem „religijnego".

Fundamentalnym argumentem jest tu stwierdzenie, że „religia" (choć Dawkins nie używa tego terminu) jest epifenomenem - przypadkowym produktem ubocznym przy powstawaniu czegoś innego - z którego mamy niewiele pożytku. Jednak w celu podążenia tym tropem niezbędne jest określenie, jaki aspekt religii rozważamy. Dawkins mówi o przekonaniach religijnych, które wydaje się utożsamiać z prawdami wiary w rodzaju „wiary w istnienie Trójcy Świętej". Jest to jednak uproszczone podejście do sfery o wiele bardziej złożonej, niż to się może wydawać przy powierzchownym oglądzie.

Rodzajem „wierzeń", które dałoby się podporządkować wspomnianemu darwinowskiemu wytłumaczeniu, są rozmaite, wyrażające odczucia „akty strzeliste" typu: „Bóg mnie kocha" czy, jestem grzesznikiem", nie zaś - twierdzenia w rodzaju „Bóg jest dobrem" albo „Matka Jezusa była dziewicą". Powyższe dwa typy wypowiedzi wiążą się z całkowicie odmiennymi systemami procesów psychologicznych spełniającymi odrębne funkcje psychologiczne[19]. Zobowiązująca natura wiary religijnej niemal na pewno wiąże się z procesami, które John Teasdale i Philip Barnard określają mianem subsystemu „implikacyjnego" (*'implicańonal')* raczej niż „twierdzeniowego"

('*propositional').* Jest to sfera, która wymaga uważnej analizy. Wydaje się jednak, że Dawkins za mało poświęcił jej miejsca, skupiając się jedynie na twierdzeniowym charakterze dogmatów jako zbioru wierzeń religijnych.

Dogmaty nie mają charakteru wyłącznie twierdzeniowego; pojawiają się one w kontekście społecznym i spełniają

19 John Teasdale i Philip J. Barnard, Affect, *Cognition and Change: Re-modelling Depressive Thought,* Erlbaum, Hove 1993.

społeczne funkcje. Chrześcijańskie dogmaty, na przykład, określają przyjęte zgodnie przez wspólnotę „definicje wiary", wypływające z długiego okresu refleksji nad podstawowymi zasobami i doświadczeniami chrześcijańskiej społeczności[20]. Można je uważać za zespół wskaźników tożsamości, konsensualne konstrukcje społeczne usiłujące systematyzować doświadczenie religijne oraz wierzenia indywidualne. Są one nieustannie podtrzymywane, po części z powodu przynależności i konserwatyzmu osób wierzących, po części jednak dlatego, że pośrednio wyrażają sprawy o fundamentalnym znaczeniu.

Psychologowie religii zaczynają dopiero „brać się za bary" z tym istotnym rozróżnieniem, usiłując odróżniać osobiste „akty strzeliste" od afiliatywnych twierdzeń wspólnotowych, z którymi można się zgadzać, lecz prawdziwości ich nie *czuć*[21]. Ludzie mogą być gotowi zgodzić się na twierdzeniowe sprzeczności (nazywając je „paradoksami") oraz kontrfaktualne oświadczenia dotyczące wiary (nazywając je „tajemnicami") dokładnie dlatego, że proces poznawczy związany z ich wiarą nie zachodzi bynajmniej na tym poziomie, lecz na poziomie intuicyjnym, niespecjalnie podatnym na przedstawianie w kategoriach twierdzeniowych.

Definiowanie i opisywanie natury wierzeń religijnych najwyraźniej wymaga jeszcze mnóstwa pracy. Niezdolność zaproponowania dającej się obronić definicji religii ostatecznie przeczy podejmowanym przez Dawkinsa próbom wypracowania darwinowskiego ujęcia jej genezy. Niemniej jednak

20 Zob. Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine,* Blackwell, Oxford 1990.
21 Ciekawą eksperymentalną pracą w tej dziedzinie jest nieopublikowana praca doktorska N. J. Gibsona, *The experimental investigation of religious cognition,* University of Cambridge 2006.

warto odnotować jedno z zagadnień podnoszonych przezeń w tym obszarze[22]. Dawkins twierdzi, że istoty ludzkie charakteryzują się psychologiczną skłonnością do religii, gdyż procesy psychologiczne predysponujące nas do religii (obojętnie jak definiowanej) powodują dające się wyróżnić korzyści w innych sferach życia. Religia sama w sobie nie determinuje takich korzyści. Jest epifenomenem - do tego społecznie i psychologicznie dysfunkcjonalnym.

Czy charakteryzuje nas psychologiczna skłonność do religii? To ważne pytanie bezsprzecznie wymaga psychologicznej odpowiedzi. Zaraz jednak wychodzi na jaw, że Dawkinsowi brak kompetencji, by takowej udzielić. Na gruncie psychologii i neurobiologii czuje się on nieswojo, pomimo decydującej roli tychże nauk w jego argumentacji. Na przykład, jego radosne stwierdzenia, iż mózg jest „zbiorem narządów (modułów)" pełniących rozmaite funkcje kognitywne, religia zaś to „produkt uboczny

niewłaściwego funkcjonowania kilku spośród tych modułów"[23], powodują zamieszanie z racji używania języka z dziedziny przetwarzania informacji do opisu fizjologii mózgu[24]. W innym miejscu Dawkins miesza mechanizmy działania mózgu z konstruktami psychologicznymi[25]. To nie błyskotliwe uprzystępnienie trudnych kwestii naukowych, jakie znamy z *Samolubnego genu* - to tylko zagmatwane i mylące sprawozdanie z obszarów specjalizacji należących do innych.

22 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 232-235.
23 Tamże, s. 248.
24 Bennett and Hacker, *Philosophical Foundations,* s. 127, 243. Szczegółowe studium „błędu mereologicznego" - zob. s. 68-107 (mereologia jest teorią stosunku części do całości).
25 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 251 -255. Krytykę przedstawionych tu kwestii znajdujemy w: Bennett i Hacker, *Philosophical Foundations,* s. 419-427.

75

Omawiając aktywność mózgu jako możliwej przyczyny powstania religii, Dawkins mógł się postarać uświadomić sobie, że aktywność ta stanowi w rzeczy samej przyczynę (i niezbędny warunek) *wszystkich* ludzkich doświadczeń i zachowań[26] - w tym również jego własnych. Mówiąc jednak poważnie: Dawkins zwraca uwagę na hipotezę Michaela Persingera mówiącą, że doświadczenie religijne wiąże się z patologicznym działaniem mózgu[27], nieznacznie implikując, iż religia sama w sobie jest patologią. Czytelnicy powinni wiedzieć (Dawkins bowiem nie wspomina o tym ani słowem), że eksperymenty Persingera zostały ostro skrytykowane za swe ograniczenia pojęciowe i konstrukcyjne, a jego teorii nie uważa się za wiarygodną[28].

Problem, przed którym staje Dawkins proponując psychologiczne wyjaśnienie pochodzenia religii, można przedstawić następująco: bezsprzecznie możliwe jest twierdzenie, że niektóre aspekty ludzkich procesów poznawczych mogą dopomóc w wyjaśnianiu sposobu tworzenia się i trwania idei religijnych, jednakowoż - jak zauważa psycholog, Fraser Watts - należy koniecznie dostrzec w tym obszarze mnogość przyczyn. Część uczonych nabrała zwyczaju pytać: „Co powoduje A? X czy Y?" Jednakże w naukach, których przedmiotem badań jest człowiek, mnogość przyczyn stanowi normę. Za-

26 J. Saver i J. Rabin, *The neural substrates of religious experience,* Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience", vol. 9 (1997), s. 498-510.
27 Michael A. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs,* Praeger, New York 1987. Dawkins nie wydaje się znać tej pracy z pierwszej ręki, odsyła bowiem do jej omówienia w *How We Believe* Michaela Shermera (*Bóg urojony,* s. 235). Nie proponuje też żadnej krytycznej oceny wartości owej hipotezy.
28 Peter Fenwick, *The neurophysiology of religious experiences, w:* D. Bhugra (red.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies,* Routledge, London 1996, s. 167-177.

76

stanówmy się, na przykład, nad pytaniem: „Czy depresję powodują czynniki fizyczne, *czy* społeczne?" Odpowiedź brzmi: oba rodzaje czynników. Jak wskazuje Watts - historia tego typu poszukiwań „powinna nauczyć nas ostrożności w zadawaniu pytania, czy objawienie Boga jest rzeczywistym objawieniem, czy raczej znajduje ono jakieś inne, naturalne wyjaśnienie w kategoriach ludzkich procesów myślowych bądź innych procesów mózgu"[29]. Mówiąc bezceremonialnie, zarówno Bóg, jak i procesy zachodzące w ludzkim mózgu czy procesy psychologiczne mogą być czynnikami sprawczymi ludzkiego doświadczenia religijnego. Dawkins sam używa przykładu romantycznej

miłości[30]. O doświadczeniu romantycznej miłości można powiedzieć, że zostaje spowodowane słowami i czynami zakochanych, sensem, jaki się w nich dostrzega, oraz aktywnością obszarów mózgu szczególnie odpowiedzialnych za procesy emocjonalne. Ostateczną przyczyną jest jednak ukochana osoba, z czego można wnosić, że bez względu na naturę przyczyn bliższych, ostateczną przyczynę doświadczenia religijnego stanowi Bóg.

Jest zupełnie niejasne, dlaczego rozważając psychologiczne pochodzenie religii, Dawkins nie zainteresował się Freudem. Heroiczne, acz nieskładne i w ostateczności nieudane próby wyjaśnienia problemu religii w kategoriach psychopatologii

29 Fraser Watts, *Cognitive neuroscience and religious consciousness,* w: R. J. Murphy *et al.* (red.), *Neuroscience and the Person,* Vatican Observatory, Vatican City 1999, s. 327-346.
30 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 255-257. „Czy zatem irracjonalność religii może być efektem ubocznym pewnych irracjonalnych mechanizmów odpowiadających za skłonność do zakochiwania się, które za sprawą doboru naturalnego zostały wbudowane w nasze mózgi?" To ciekawa sugestia, bynajmniej jednak nie podparta ograniczoną ilością materiału dowodowego, który Dawkins zechciał przedstawić, i nie biorąca pod uwagę kulturowych uwarunkowań pojęcia „zakochiwania się".

oświetlają niektóre z trudności stojących na tej drodze - jak zauważył belgijski psycholog Antoine Vergote. Freud słusznie widział w religii „najbardziej złożone zagadnienie cywilizacji" niemożliwe do wyjaśnienia za pomocą pojedynczego czynnika. O żadnym pojedynczym procesie psychologicznym nie można powiedzieć, że generuje ideę Boga. Jednakże dokonana przez Vergote'a analiza usiłowań Freuda wykazuje jasno, iż „prawdziwości wierzeń religijnych nie da się ani udowodnić, ani obalić rozumowaniem naukowym"[31].

Ale do tej interesującej i potencjalnie ważnej argumentacji Dawkins na powrót wprowadza dwa z najbardziej nieprzekonujących, pseudonaukowych pomysłów, jakie w ostatnich latach pojawiły się w dyskusji na temat korzeni religii - mianowicie: koncepcję Boga jako „wirusa umysłu" oraz pojęcie „memu". Wtórna obróbka owych niewiarygodnych wymysłów, które nie uzyskały aprobaty środowiska naukowego, składa po prostu na czole i tak już chwiejnej argumentacji pocałunek śmierci. Spójrzmy jednak na obydwie wspomniane koncepcje.

3. WIRUS UMYSŁU

Od czasu do czasu przedsiębiorcze jednostki rozwijają nowe idee czy koncepcje, lepiej - ich zdaniem - tłumaczące obserwowane zjawiska, niż wyjaśnienia proponowane przez innych. Niektóre z takich pojęć - jak, na przykład, elektron czy gen - spotykają się z akceptacją ze strony środowiska ludzi nauki i wchodzą w skład naszej wiedzy o świecie. Inne – więdną

31 Antoine Vergote, *What the psychology of religion is and what it is not*, „International Journal for the Psychology of Religion", vol. 3 (1993), s. 73-86.

i umierają, gdyż okazują się mało przydatne, zbędne w procesie wyjaśniania zjawisk lub niewystarczająco poparte doświadczeniem. Przykładami takich wymarłych konceptów

są choćby „flogiston" czy „cieplik" - dziś odesłane już do podręczników historii nauki w charakterze ciekawych pomyłek.

Tak właśnie należy pojmować oba pojęcia, którymi się za chwilę zajmiemy - „wirus umysłu" i „mem". Żadne z nich nie weszło do annałów naukowej ortodoksji, obydwa krążą po obrzeżach nauki, bronione głównie z powodu ich antyreligijnego potencjału (który łatwo ulega wyolbrzymieniu) nie zaś - z powodu oparcia na materiale dowodowym.

Bardziej nieprzekonującym z powyższych pojęć jest „wirus umysłu". W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia Dawkins wprowadził wyobrażenie Boga jako swoistego rodzaju mentalnego wirusa, który zaraża zdrowe skądinąd umysły. Wyobrażenie okazało się niezwykle potężne - przemawiało bowiem do wzrastającej powszechnie świadomości niebezpieczeństwa płynącego z zarażenia się HIV-em czy możliwości unicestwienia komputera przez wirus w oprogramowaniu. Wirusy są paskudne i niszczycielskie - dokładnie taki komunikat na temat wiary w Boga pragnął przekazać Dawkins.

Skoro wiara w Boga jest absolutnie irracjonalna (to wszak samo sedno przekonań Dawkinsa), musi istnieć jakiś sposób wytłumaczenia, dlaczego tak wielu ludzi - w istocie przytłaczająca większość ludzkiej populacji - pada ofiarą tegoż urojenia. Dawkins dowodzi, że przypomina to infekcję za pomocą zakaźnego wirusa rozprzestrzeniającego się wśród całej ludzkości. Jednak analogia - wiara w Boga jest *jak* wirus - wydaje się przyjmować następnie treść ontologiczną: wiara w Boga *jest* wirusem umysłu. Tylko że wirusy biologiczne nie są jedynie hipotezą- można je zidentyfikować, obserwo-

wać oraz określić ich strukturę i sposób działania. Natomiast hipotetyczny „wirus umysłu" stanowi w istocie konstrukcję polemiczną, wymyśloną w celu dyskredytowania koncepcji, które nie podobają się Dawkinsowi.

Czyżby zatem wszystkie idee były wirusami umysłu? Dawkins wytycza bezwzględną granicę pomiędzy ideami racjonalnymi, naukowymi i opartymi na dowodach, a pojęciami złudnymi i irracjonalnymi - jak wierzenia religijne. Wirusami umysłu są te drugie, nie te pierwsze. Kto jednak decyduje, co jest „racjonalne" i „naukowe"? Dawkins nie widzi tu problemu, żywiąc głębokie przekonanie, że właśnie on potrafi bez trudności klasyfikować idee i oddzielać ziarno od plew.

Tylko że to wszystko okazuje się okropnie skomplikowane, przez co traci prostotę i elegancję charakteryzujące każdą wielką myśl. Każdy światopogląd - czy to religijny, czy świecki - kończy, wpadając w kategorię „systemu wierzeń", dlatego tylko, że nie da się go udowodnić. Taka jest po prostu natura światopoglądów i każdy to wie. Nie przeszkadza to jednak nikomu hołdować jakiemuś światopoglądowi, a co więcej - czynić to z zupełną uczciwością intelektualną. Koncepcja Dawkinsa po prostu „imploduje", padając ofiarą własnego subiektywnego osądu na temat tego, co jest racjonalne i prawdziwe. Środowisko naukowe nie traktuje jej poważnie, zatem spokojnie można ją zlekceważyć.

Surowo, acz nie bez słuszności krytykowałem tę pseudonaukową koncepcję zawartą w *Dawkins' God* wskazując, że brakuje jej jakiegokolwiek oparcia na dowodach, wspiera się bowiem jedynie na wysoce subiektywnym osobistym sądzie Dawkinsa określającym, co jest „racjonalne", a co nie jest[32]. W *Bogu urojonym* odgrywa ona rolę czysto epizodyczną –

32 Mój komentarz zob. w: McGrath, *Dawkins' God,* s. 135-138.

Dawkins odwołuje się jedynie do swego artykułu z roku 1993, w którym nazwał Boga „wirusem umysłu"[33]. Najwyraźniej jej czas dobiegł końca. Nikt po niej płakać nie będzie.

4. NIECH ŻYJE MEM!

Mem jest pojęciem o wiele ciekawszym i odgrywa znaczącą rolę w usiłowaniach Dawkinsa zmierzających do wynalezienia wiarygodnego opisu pochodzenia religii. Odwołanie się z jego strony do memu następuje w *Bogu urojonym* stosunkowo późno[34] - wtedy, gdy jego argumentacja staje się tak „przekombinowana" i nieprzekonująca, że rozpaczliwie potrzebuje jakiegoś wybawienia. Dawkins dzielnie broni swej idei, jak przystało na dobrego właściciela - w końcu sam ją wymyślił. Pewnie dlatego podrozdział omawiający to zagadnienie zatytułował: *Stąpaj ostrożnie, bowiem stąpasz po moich memach.*

Dawkins wprowadził pojęcie memu już w roku 1976, w końcowych częściach swej pracy zatytułowanej *Samolubny gen.* W moim przekonaniu to jedna z najlepszych jego książek: zawarta w niej analiza naukowa jest śmiała i oryginalna, umiejętność przybliżania trudnych treści ze strony autora - oczywista, a ujawniające się dopiero antyreligijne nastawienie - mocno trzymane w karbach. Od nienaukowej, antyreligijnej tyrady *Boga urojonego* dzielą ją mile. Prezentuje tezę istnienia fundamentalnej analogii pomiędzy ewolucją biologiczną a kulturową - obie wymagają istnienia replikatora. W przypadku ewolucji biologicznej replikatorem jest gen,

33 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 257, 260.
34 Tamże, s. 264-279.

w przypadku zaś ewolucji kulturowej - jest nim hipotetyczna jednostka, nazwana przez Dawkinsa „memem". W obrazowym fragmencie swej książki Dawkins pisze o memach „przeskakujących z jednego mózgu do drugiego".

Dla Dawkinsa Bóg zapewne stanowi najznakomitszy przykład takiegoż memu. Jak już zauważyliśmy, Dawkins dogmatycznie upiera się przy twierdzeniu, że religia jest „ślepym zaufaniem" niepodatnym na argumenty i dowody naukowe. Dlaczego zatem ludzie wierzą w Boga, jeśli żadnego Boga nie ma i nie ma w co wierzyć? Proponowana przez Dawkinsa odpowiedź leży w zdolności „memu Boga" do samoreplikacji w ludzkim umyśle. „Mem Boga" spisuje się znakomicie, albowiem posiada „wielką stabilność i zdolność do penetrowania środowiska kulturowego"[35]. Ludzie wierzą w Boga nie z powodu długiego i dogłębnego przemyślenia sprawy, lecz dlatego, że zostali zainfekowani potężnym memem, który „wskoczył" im do mózgów[36].

Czy jednak ktoś te memy widział - czy to skaczące od mózgu do mózgu, czy spędzające czas gdzie indziej? Cała sprawa - należy stwierdzić - nie ma nic wspólnego z religią. Chodzi o to, czy mem może zostać uznany za dopuszczalną hipotezę naukową, w sytuacji, gdy brak zarówno jego definicji operacyjnej, jak i sprawdzalnego modelu wpływu memów na kulturę. Brak również odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie wystarczą standardowe modele selekcji. Widoczna jest natomiast zarówno ogólna

tendencja do ignorowania wysoko rozwiniętych modeli przekazu informacji przyjmowanych w naukach społecznych, przy ewidentnych przejawach rozu-

35 Dawkins, *Samolubny gen,* s. 267.
36 Obszernej analizy Dawkinsowskiego pojęcia memu dostarcza McGrath, *Dawkins' God,* s. 119-135.

mowań o charakterze błędnego koła w procesie wyjaśniania siły oddziaływania memów[37].

Mem jest zasadniczo pojęciem biologicznym wypływającym z niezłomnej wiary Dawkinsa w „uniwersalny darwinizm", wiodący go ku lekceważeniu ekonomicznych, kulturowych czy poznawczych przedstawień religii. Dlaczego jednak biologia ma być zdolna do tłumaczenia zjawisk ze sfery kultury? Czyż nie jest to pole działania historyków kultury i idei, nie wspominając nawet o specjalistach w dziedzinie antropologii społecznej? Maurice Bloch, profesor antropologii z London School of Economics, reprezentuje „gniewną reakcję wielu antropologów na ogólną koncepcję memów". Mem jest biologiczną odpowiedzią na problem antropologiczny, która po prostu lekceważy i dyskredytuje poważne sukcesy antropologii w dziele tłumaczenia kulturowego rozwoju - który zachodzi bez najmniejszej potrzeby zawracania sobie głowy bezpodstawną koncepcją „memu"[38]. Mem jest koncepcyjnie zbędny. Jednak ci biolodzy-ewolucjoniści, którzy pragną rozszerzyć kompetencje swej dyscypliny o sferę kultury, bez najmniejszego problemu pomijają milczeniem alternatywne modele ewolucji kulturowej, rozwijane przez dyscypliny nauki powołane specjalnie do zajmowania się tym właśnie obszarem badań[39].

37 Stanowczo wypowiada się na ten temat James W. Polichak, *Memes - what are they good for?,* „Skeptic", vol. 6 (1998), s. 45-54. Niepokoju Polichaka nie podziela Susan J. Blackmore, *The Meme Machine,* Oxford University Press, Oxford 1999. Zob. też Bennett and Hacker, *Philosophical Foundations,* s. 431-435.
38 Maurice Bloch, *A well-disposed social anthropologist's problem with memes,* w: Robert Aunger (red.), Darwinizing Culture: *The Status of Memetisc as a Science,* Oxford University Press, Oxford 2000, s. 189-203.
39 Przykładów wspomnianych modeli dostarcza Michael Carrithers, *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity,* Oxford

W *Bogu urojonym* Dawkins przedstawia koncepcję memów jako ogólnie przyjętą naukową ortodoksję, słowem nie wspominając o niewygodnym fakcie, że główny nurt nauki postrzega jąjako zdecydowanie miałką, nadającą się jedynie do odsunięcia na margines. „Mem" został tu ukazany jako jednostka rzeczywiście istniejąca i ciesząca się ogromnym potencjałem w kwestii wyjaśnienia pochodzenia religii. Dawkins potrafi nawet rozwinąć skomplikowane słownictwo oparte na własnych przekonaniach - na przykład termin „memepleks".

Dlaczego Dawkins nie dostrzega argumentów wysuwanych przez czołowych krytyków memetyki, dlaczego uczciwie i wprost, punkt po punkcie nie stawia czoła ich wielce istotnym uwagom? Ponieważ okazałoby się, że jego śmiałym twierdzeniom o „memetycznym" pochodzeniu religii brakuje uzasadnienia. To jasne, że zanim podejmiemy dyskusję na temat, czy owe rzekome „memy" mają jakąś wagę dla tłumaczenia pochodzenia religii, należy wpierw wykazać ich naukową niezbędność. Tymczasem koncepcji memu po prostu brakuje naukowych podstaw.

Weźmy jedno z charakterystycznych dla Dawkinsa odważnych twierdzeń: „Memy mogą niekiedy wykazywać się wysokim stopniem wierności"[40]. To wszak „wyznanie wierzeń"

University Press, Oxford 1996; Maurice Bloch, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy,* Westview Press, Boulder, CO 1998. Nawet biolodzy mają problemy z tą koncepcją. Jak zauważył Simon Conway Morris, profesor paleobiologii ewolucyjnej Uniwersytetu w Cambridge, dla memów nie ma miejsca w poważnej refleksji naukowej. „Memy to lichy wymysł, dający się zdyskwalifikować za pomocą prostych ćwiczeń umysłowych. W każdym szerszym kontekście stanowią one beznadziejne - żeby nie powiedzieć wręcz: komiczne - uproszczenie". Simon Conway Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe,* Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 324.
40 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 271. (Tłumaczenie bliższe oryginałowi. W polskim wydaniu pracy Dawkinsa czytamy w tym miejscu: „Występowanie

przybierające pozę stwierdzenia naukowego faktu. Dawkins zjadliwie krytykuje chrześcijan wypowiadających zdania typu: „Bóg jest wierny", samemu popełniając dokładnie ten sam błąd, o który oskarża innych. Przekłada obserwację na własny język teoretyczny, nigdzie indziej w środowisku naukowym nieużywany. *Obserwacja* wskazuje, że idee mogą być przekazywane od jednej jednostki, grupy czy pokolenia do innych; dokonana przez Dawkinsa *teoretyczna interpretacja* tejże obserwacji - którą tu wprost ukazuje jako fakt - zakłada przypisanie wierności czemuś, co większość uważa za rzecz nieistniejącą.

Dawkins uzależnia swą krytykę religii od hipotetycznej, niedającej się zaobserwować jednostki, bez której w procesie pojmowania tego, co obserwujemy, w zupełności można się obejść. Czyż jednak, w rzeczy samej, nie tego dotyczy podstawowa ateistyczna krytyka Boga - że Bóg jest niedającą się zaobserwować hipotezą, bez której w zupełności możemy się obejść? Dowody naukowe na poparcie istnienia me- mów są w istocie o wiele słabsze niż historyczne dowody istnienia Jezusa - co Dawkins odkrywczo uważa za sprawę nierozstrzygniętą[41], jednocześnie zawzięcie broniąc własnego snu o memie. Może w obliczu takiej wątłości dowodów w sprawie memów powinniśmy zacząć od wysunięcia propozycji memu wiary w memy?[42]

Dawkins jednak mógłby odpowiedzieć, iż rzekome fiasko jego śledztwa w celu wykazania czysto naturalnego pochodzenia religii ma w rzeczywistości niewielkie znaczenie. Kogo

w przypadku memów tego typu procesów samoregulacji prowadzącej do wysokiej wierności" - przyp. tłum.)
41 Tamże, s. 339.
42 Zob. Alan Costall, *The 'Meme' Meme,* „Cultural Dynamics", vol. 4 (1991), s. 321-335.

bowiem obchodzi, jak należy tłumaczyć pochodzenie religii, skoro jest ona tak jawnie zła w praktyce? Musimy zatem zastanowić się, czy rzeczywiście - jak usiłuje nam to wmówić Dawkins - religia jest osią zła, które zamierza na nowo pogrążyć cywilizację w Ciemnych Wiekach.

4. CZY RELIGIA JEST ZLA?

Religia jest złem! Gdy zetrzemy ją z oblicza ziemi, będziemy wreszcie mogli żyć w pokoju! To znana śpiewka. Bóg, w którego Dawkins nie wierzy, to „zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczania, mściwy i żądny krwi zwolennik czystek etnicznych, mizogin, homofob i rasista, dzieciobójca o skłonnościach ludobójczych (i morderca własnych dzieci przy okazji), nieznośny megaloman, kapryśny i złośliwy tyran"[1]. Po zastanowieniu sam również nie wierzę w takiego Boga. I nie znam nikogo, kto by wierzył.

Dawkins wykazuje przynajmniej tyle łaskawości, by zdać sobie z tego sprawę. Bóg, którego znam i kocham, został przezeń określony jako „mdły", streszczony w „ckliwej i na wymiotnej" postaci „słodkiego Jezuska". Choć niektórych czytelników opis ten obrazi, to jest on chyba najłagodniejszym przykładem krytycznego ataku na religię, dokonanego na kartach książki Dawkinsa.

1 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 57.

1. RELIGIA PROWADZI DO PRZEMOCY

Dawkins ma - moim zdaniem - całkowitą rację, gdy ukazuje motywowaną religijnie przemoc i rzuca jej wyzwanie. W pełni opowiadam się tu po jego stronie i mam nadzieję, że wagi tego fragmentu *Boga urojonego* nie przyćmi niedorzeczność i nieścisłość większości pozostałej części książki. Jest jasne, że gniew Dawkinsa kieruje się głównie przeciw islamskiemu fundamentalizmowi, zwłaszcza w jego dżihadystycznej formie[2]. Wszyscy musimy pracować nad tym, by oczyścić świat ze złowrogiego wpływu religijnej przemocy. W tym punkcie się z Dawkinsem zgadzamy.

Ale czy przemoc jest *konieczną* cechą religii? Tu muszę nalegać, byśmy porzucili przestarzałe przekonanie, że wszystkie religie głoszą mniej więcej to samo. Zdecydowanie nie! Piszę to jako chrześcijanin - pewny, że oblicze, wola i charakter Boga zostały w pełni objawione w Jezusie z Nazaretu. A jak Dawkins z pewnością wie, Jezus z Nazaretu nie stosował przemocy wobec nikogo. Był obiektem przemocy, nie jej sprawcą. Zamiast odpowiadania przemocą na przemoc, gniewem na gniew, chrześcijanie mają „nadstawiać drugi policzek" i nie pozwolić, by „słońce zachodziło nad ich gniewem". Chodzi o wyeliminowanie korzeni przemocy, ba! nawet więcej - o jej *przeobrażenie.*

Wagę takiej etyki ujrzeliśmy w tragicznym wydarzeniu, które miało miejsce w Stanach Zjednoczonych tydzień po ukazaniu się *Boga urojonego.* Co ciekawe, epizod ten ilustruje zarówno negatywną, jak i pozytywną stronę religii. Oto do szkoły amiszów w Pensylwanii wdarł się uzbrojony bandyta dotknięty jakimś rodzajem religijnej urazy (był „wściekły na

2 Tamże, s. 406-414.

Boga") i postrzelił kilka uczennic. Pięć spośród owych dziewcząt zmarło. Amisze to protestancka wspólnota odrzucająca wszelkie formy przemocy z powodu zrozumienia i uznania autorytetu moralnego osoby i nauczania Jezusa z Nazaretu. Gdy więc owe nieszczęsne dziewczęta zostały zamordowane, wspólnota amiszów pragnęła pojednania.

Żadnej przemocy, żadnej zemsty - tylko przebaczenia. Wdowa po owym bandycie poruszająco, z wielką wdzięcznością mówiła, jak wielkie przyniosło to „uzdrowienie", którego ona i troje jej dzieci „rozpaczliwie potrzebowali".

Dawkins traktuje amiszów z mdłą protekcjonalnością. Ja jednak nie mogę się oprzeć wrażeniu, że w ogólnym lekceważeniu ich znaczenia, umyka mu coś ważnego[3]. Gdyby świat bardziej upodobnił się do Jezusa z Nazaretu, przemoc rzeczywiście zaczęłaby należeć do przeszłości. Nie wydaje się to jednak odpowiedzią, z którą Dawkins czułby się swobodnie.

Jako osoba wychowana w Irlandii Północnej, wiem aż za dużo o religijnej przemocy. Nie ulega wątpliwości, że religia może powodować przemoc. Ale nie ona jedna. Historia dwudziestego wieku obdarzyła nas przerażającą świadomością, że z równą skutecznością powoduje ją polityczny ekstremizm. W Ameryce Łacińskiej miliony ludzi „zniknęły" w rezultacie okrutnych kampanii przemocy ze strony prawicowych polityków i ich bojówek. W Kambodży z kolei Pol Pot zlikwidował miliony w imię socjalizmu[4].

Szczególne znaczenie miało w tym względzie powstanie Związku Sowieckiego. Lenin uważał likwidację religii za kluczowe zadanie rewolucji socjalistycznej, sięgnął więc po środki mające wykorzenić wierzenia religijne za pomocą „przed-

3 Tamże, s. 440-442.
4 Zob. Keith Ward, *Is Religion Dangerous?,* Lion, Oxford 2006.

łużonego użycia przemocy". Jedną z największych tragedii owej ciemnej ery ludzkich dziejów był fakt, że ci, którzy pragnęli wyeliminować wierzenia religijne przy użyciu przemocy i ucisku, święcie wierzyli, iż ich działania są usprawiedliwione. Najwyższym autorytetem było dla nich państwo.

W jednym z najdziwaczniejszych ze swych ateistycznych wyznań wiary Dawkins utrzymuje, że „nie ma dosłownie żadnych dowodów" na to, iż ateizm systematycznie zmusza ludzi do czynienia zła. Stwierdzenie to zdumiewające, naiwne i dość smutne. Dawkins jest najwyraźniej ateistą mieszkającym w wieży z kości słoniowej, oderwanym od rzeczywistego, brutalnego świata dwudziestego wieku. Fakty bowiem mówią co innego. Wprowadzając ateistyczną ideologię w latach 1918-1941, władze sowieckie zniszczyły przytłaczającą większość cerkwi i zamordowały równie wielką liczbę duchownych[5]. Te statystyki czyta się z przerażeniem. Przemoc i prześladowania podejmowano w celu realizacji ateistycznego programu likwidacji religii.
Niezbyt się to zgadza z innym wyznaniem wiary Dawkinsa: „Nie *wierzę,* by jakikolwiek współczesny ateista kazał zrównać z ziemią Mekkę albo katedry w Chartres, w Yorku czy katedrę Notre Dame"[6]. Niestety, to szlachetne uczucie wyraża jedynie osobistą łatwowierność Dawkinsa, nie zaś rzeczywistość. Historia Związku Sowieckiego obfituje w podpalenia bądź wysadzenia ogromnej liczby świątyń. Podejmowana przezeń obrona ateizmu jako wolnego od przemocy i prześladowań, które Dawkins kojarzy wyłącznie z religią,

5 Anna Dickinson, *Quantifying religious oppression: Russian Orthodox Church closures and repression of priests 1917-41,* „Religion, State and Society", vol. 28 (2000), s. 327-335.
6 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 338 (podkreślenie moje - A. MG).

jest po prostu nie do utrzymania, wykazuje bowiem liczne słabości.

Dziecięco naiwny pogląd Dawkinsa, jakoby ateiści nigdy nie popełniali zbrodni w imię ateizmu, rozbija się o twarde skały rzeczywistości. Wystarczy jeden przykład. W znakomitej pracy na temat rumuńskiego dysydenta chrześcijańskiego Petre'a Tutei (1902-1991) oksfordzki uczony Alexandru Popescu dokumentuje fizyczne i mentalne upodlenie, jakie musiał znosić Tutea - to część systematycznego prześladowania religii w Rumunii w okresie komunistycznym aż do upadku i egzekucji Nicolae Ceausescu[7]. W owym czasie Tutea spędził trzynaście lat w więzieniu, następne zaś dwadzieścia osiem lat - w areszcie domowym. Dzieje jego życia stanowią niezwykle pouczającą historię dla wszystkich pragnących zrozumieć pocieszającą i podtrzymującą osobistą tożsamość moc wiary religijnej w warunkach dokładnie tych form prześladowania, w których istnienie Dawkins nie wierzy.

Dawkins po prostu neguje ciemną stronę ateizmu, co czyni zeń niewiarygodnego krytyka religii. Żywi on namiętną, bezwzględną wiarę w uniwersalną dobroć ateizmu, którego nie zamierza poddawać krytycznemu badaniu. Owszem, jest wiele zła we współczesnej religii i wiele musi zostać poprawione. Ta sama prawda dotyczy jednak również ateizmu, który musi się poddać równie dociekliwej samokrytyce intelektualnej i moralnej, jakiej systemy religijne nie wahają się kierować w stosunku do siebie. Rzeczywistość wygląda zaś następująco: istoty ludzkie zdolne są zarówno do przemocy, jak i moralnej doskonałości - oba te zjawiska mogą być wywołane przez światopoglądy

7 Alexandru D. Popescu, *Petre Tutea: Between Sacrifice and Suicide,* Ashgate, Aldershot 2004.

czy to religijne, czy wręcz przeciwnie. Stwierdzenie takie może nie niesie ze sobą ukojenia, ale ostrzega nas przed wadami i zagrożeniami płynącymi z uznawania jakiejś grupy za źródło przemocy czy innych bolączek ludzkości. Może tylko ułatwić poszukiwanie kozła ofiarnego, nigdy zaś - przyczynić się do rozwoju cywilizacji.

2. NADUŻYWANIE IDEAŁÓW

W tym miejscu Dawkins pewnie zaoponowałby stwierdzeniem, że światopogląd religijny rodzi motywacje dla użycia przemocy nieznajdujące porównania w innych sferach - na przykład nadzieję wstąpienia do raju po samobójczym ataku[8]. Ale to wniosek nieco pochopny i kiepsko uzasadniony. *Boga urojonego* należy odbierać jako jedną z książek wyrastających z wydarzeń powszechnie dziś określanych jako „9/11" - samobójczego ataku na budynki Waszyngtonu i Nowego Jorku[9]. Dla Dawkinsa jest oczywiste, że to wierzenia religijne prowadzą do zamachów bombowych. Poglądowi temu przyklasną mniej krytyczni z jego laickich czytelników, o ile nie czytali wcześniej empirycznych studiów wyjaśniających w pierwszym rzędzie, dlaczego ludzi w ogóle pociągają samobójcze ataki.

Jak wykazał Robert Pape, analizując motywacje takich ataków w oparciu o krytyczny przegląd wszystkich tego typu przypadków od roku 1980, żadne wierzenie religijne nie jest

8 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 408-411.
9 Inne tego typu książki to np. Daniel Dennett, *Breaking the Spell* oraz Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason,* Free Press, New York 2006.

- wbrew beztroskim uproszczeniom Dawkinsa- ani konieczne, ani wystarczające do formowania terrorysto w-samobójców[10]. (Pamiętajmy, że słynny „pas samobójców" wynalazły w roku 1991 Tamilskie Tygrysy[11]). Pape dowodzi, że fundamentalnej motywacji dostarczają tu względy polityczne: chęć zmuszenia obcych sił do wycofania się z okupowanych przez nie ziem, których mieszkańcy posiadają poważnie ograniczone środki militarne. Choć nie to pragnąłby usłyszeć Dawkins, mamy tu ważny element refleksji na temat pojawienia się omawianego zjawiska i możliwości położenia mu kresu.

Dawkins jednakowoż daje inną odpowiedź. Skoro problem stanowi religia, jej zniknięcie przyniesie ogólny pożytek cywilizacji. Nie wykazuje się przy tym nadmierną nieśmiałością w proponowaniu sposobów jej usunięcia. Istnieje poważne ryzyko, że krytyka religii wyznawanej przez jakiś naród może zostać błędnie zinterpretowana jako wyrażanie (i zachęta do) wrogości ku niemu jako *grupie społecznej.* Uzasadniona krytyka poglądów religijnych nazbyt łatwo otwiera drogę do o wiele bardziej niepokojącego i niebezpiecznego oczerniania narodu.

Prawdziwy problem polega na tym, że religia posiada zdolność do transcendentalizowania zwykłych ludzkich konfliktów i nieporozumień, przekształcając je w kosmiczną wojnę dobra i zła, w którą wciąga się autorytet i wolę transcendent-

10 Robert A. Pape, *Dying to Win: The Strategie Logic of Suicide Terrorism,* Random House, New York 2005. Zob. też Diego Gambetta (red.), *Making Sense of Suicide Missions,* Oxford University Press, Oxford 2005.
11 Tamilskie Tygrysy - stworzona przez naród Tamilów organizacja (polityczna, nie religijna) domagająca się stworzenia w północnej części Sri Lanki niepodległego państwa tamilskiego. Tamilskie Tygrysy usiłują realizować postulaty niepodległościowe na drodze przemocy, stąd USA oraz UE uznały je za organizację terrorystyczną - przyp. tłum.

nej rzeczywistości. Boska wojna zostaje sprowadzona na ziemię, jej mandat przeniesiony na sprawy ziemskie. Pojawienie się takiej sytuacji przebija wszelkie zwykle ograniczenia i kompromisy pozwalające ludzkości rozwiązywać potencjalnie wybuchowe sytuacje[12].

Do Dawkinsa jednak nie dociera, że gdy społeczeństwo odrzuca pojęcie Boga, to skłania się do transcendentalizowania rozmaitych alternatyw - jak na przykład ideałów wolności czy równości (obecnie cieszących się wręcz *quasi* boskim autorytetem, którego nikomu nie wolno kwestionować). Najbardziej znany przykład tego typu zachowań pochodzi z czasów rewolucji francuskiej, kiedy tradycyjne wyobrażenia Boga zostały odrzucone jako przestarzałe, i zastąpione stranscendentalizowanymi wartościami ludzkimi.

W roku 1792 Madame Roland została skazana na gilotynę na podstawie sfabrykowanych zarzutów. Przygotowując się do śmierci, wykonała szyderczy ukłon w stronę Statuy Wolności stojącej na Placu Rewolucji i wyrzekła słowa, które zapewniły jej nieśmiertelność: „Wolności, jakież zbrodnie popełnia się w twoje imię!" Wszystkich ideałów - boskich, transcendentnych, ludzkich bądź wymyślonych - można nadużyć. Taka już ludzka natura. Wiedząc to, powinniśmy raczej zastanawiać się, co z tym zrobić, nie zaś bezkrytycznie chłostać religię.

Czy spełnienie marzeń Dawkinsa - zniknięcie religii z powierzchni Ziemi - położyłoby kres wewnętrznym podziałom ludzkości? Z pewnością - nie! Podziały takowe są konstruktami wyłącznie społecznymi, odzwierciedlającymi fundamentalnie socjologiczną potrzebę samookreślenia społeczeństw

12 Zob. ważne studium Malise Ruthven, *Fundamentalism: The Search for Meaning,*, Oxford University Press, Oxford 2004.

oraz identyfikacji tych, którzy do nich należą oraz tych, którzy znajdują się poza ich obrębem - „przyjaciół" i „wrogów". Waga „opozycji binarnej" w procesach kształtowania percepcji tożsamości została ostatnimi laty poważnie naświetlona, również z powodu wielkiej debaty rozmaitych szkół myśli krytycznej, szukającej odpowiedzi na pytanie: czy owa „opozycja" determinuje i kształtuje ludzką myśl, czy też stanowi jej produkt[13]. Uważa się, że zachodnią myśl ukształtował cały szereg znaczących „opozycji binarnych" - takich jak: męski- -żeński, czy biały-czarny. Opozycja binarna zastosowana do stosunków ludzkich prowadzi do wytworzenia kategorii „innego" - mniej wartościowej połowy powyższego układu. Określenie „inności" nierzadko sprzyja identyfikacji grupowej - przykładu na to dostarcza stosowana w III Rzeszy opozycja: Aryjczyk-Żyd. Opozycja binarna pojawia się również niekiedy w terminach religijnych - na przykład: katolik-protestant, czy wierzący-niewierny.

Jak doskonale wiemy, binarną opozycję „katolik-protestant" w Irlandii Północnej uznaje się za normę. Obie strony postrzegają przeciwnika jako „innego", który to sposób percepcji bezlitośnie wyzyskują pisarze oraz inne osoby zdolne wpływać na opinię publiczną[14]. Media relacjonujące niepokoje społeczne w Północnej Irlandii od roku 1970 do 1995 wzmacniają tylko wiarygodność takiej opinii. Jednak istniejąca tam opozycja znajduje swe głębokie uzasadnienie w warunkach historycznych; ukształtowały ją i zdetermino-

13 Znaczenie tej koncepcji ilustruje Kathy Mills, *Deconstructing binary oppositions in literacy discourse and pedagogy*, „Australian Journal of Language and Literacy", vol. 28 (2005), s. 67-82.
14 Jak zauważa Michael Wheeler, T*he Old Enemies: Catholic and Protestant in Nineteen-century English Culture,* Cambridge University Press, Cambridge 2006.

wały złożone czynniki społeczne. Nie jest ona *zjawiskiem specyficznie religijnym.* Religia pełni tu jedynie funkcję społecznego czynnika rozgraniczającego, który zdominował tę konkretną sytuację. W innych sytuacjach czynniki takie rodzą się w sferze etnicznej bądź kulturowej - mogą być nimi: język, płeć, wiek, klasa społeczna, orientacja seksualna, bogactwo, przynależność plemienna, wartości etyczne czy poglądy polityczne[15].

Wszystko to wskazuje - przynajmniej w teorii - że w niektórych kontekstach religia może odegrać rolę potencjalnego katalizatora gniewu i przemocy. Jednocześnie Dawkins czyni poważne ustępstwo, uznając *socjologiczne* korzenie podziałów i dyskryminacji. „Religia pełni funkcję etykietki w sytuacjach międzygrupowej wrogości bądź vendetty, nie jest w tym sensie ani gorsza, ani lepsza niż inne funkcjonujące w takich warunkach etykiety, jak kolor skóry, język czy ulubiony klub piłkarski, ale często bywa wykorzystywana wówczas, gdy innych brak"[16]. Ale nawet wtedy nienawiść wobec religii

prowadzi go do problematycznych sądów. Podajmy oczywisty przykład: vendetty rzadko miewają swe korzenie w kwestiach religijnych[17].

Uproszczona wiara, że eliminacja religii położyłaby kres przemocy, napięciom społecznym czy dyskryminacji, jest

15 Zob. Stephen E. Cornell i Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World, Pine Forge,* Thousand Oaks, CA 1998; Fredrik Barth, E*thnic Croups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference,* Waveland, Prospect Heights, IL 1998; Jane Hubert, Madness, Disability and Social Exclusion: *The Archeology and Anthropology of 'Difference',* Routledge, London 2000.
16 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 352. Przekład poprawiony, tłumacz Dawkinsa nie użył bowiem kluczowego w tym fragmencie słowa „vendetta" - przyp. tłum.
17 Zob. znakomitą pracę Edwarda Muira, *Mad Blood Stirring: Vendetta in Renaissance Italy,* Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998.

zatem socjologicznie naiwna. Nie bierze pod uwagę sposobu tworzenia przez ludzi wartości i norm czy pojmowania tożsamości zarówno własnej, jak i otoczenia. Gdyby zniknęła religia, decydującymi okazałyby się inne czynniki rozgraniczające, a z czasem niektóre z nich uległyby transcendentalizacji. Dawkinsa - jak należałoby się tego spodziewać - nie interesuje socjologia. Jednak badania na temat funkcjonowania jednostek i społeczeństw podważają podstawo we tezy jego analizy.

Zostało dobrze udokumentowane, że uprzedzenia i dyskryminację kształtuje sposób postrzegania oraz tożsamość grupowa[18]. Rażące uproszczenia dotyczące religii, dyskryminacji i przemocy jedynie oddalają i opóźniają rozwiązanie prawdziwych problemów ludzkości. Kwestia przyszłej roli religii, nie tylko w Wielkiej Brytanii, jest zbyt ważna, by ją pozostawić fanatykom i fundamentalistom. Istnieje realna potrzeba zajęcia się podstawowymi przyczynami podziałów społecznych i dyskryminacji. Religia miesza się tu z mnóstwem innych czynników. Tak, może powodować problemy. Potrafi jednak również przekształcać, wytwarzając głębokie poczucie osobistej tożsamości i wartości oraz wprowadzając do społeczeństwa ducha jedności[19]. Zostawmy zatem retorykę i przejdźmy do rzeczywistości. Prezentuje się ona znacznie mniej prosto niż stereotypy Dawkinsa - ale może istotnie pomóc nam zająć się realnymi problemami współczesnej kultury Zachodu.

18 Bruce E. Blaine, *The Psychology of Diversity: Perceiving and Experimenting Social Difference, Mayfield,* Mountain View, CA 2000.
19 Temat ten podkreśla szczególnie Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Allen & Unwin, London 1915.

3. JEZUS I MIŁOŚĆ NIEPRZYJACIÓŁ

Krytyka wysuwana często pod adresem religii oskarża ją o sprzyjanie tworzeniu i utrzymywaniu podziału grupowego na „swoich" i „obcych". Wedle Dawkinsa, jedynie likwidacja religii może przełamać tego typu społeczne podziały i rozróżnienia. Co jednak - spyta wielu - z Jezusem z Nazaretu? Czyż podstawą Jego nauczania nie było zapewnienie, że miłość Boga przewyższa, a co za tym idzie - znosi, wszelkie podziały społeczne?

Dowodzenie Dawkinsa w tej kwestii jest nie do przyjęcia. Znajdujemy w nim miejsca, w których jego religijna ignorancja przestaje być zabawna, a staje się po prostu żenująca. Zajmując się tą kwestią, Dawkins czerpie obficie z tekstu opublikowanego w roku 1995 przez Johna Hartunga na łamach magazynu „Skeptic", którego autor twierdzi, że - tu cytuję dokonane przez Dawkinsa streszczenie -

> Jezus był bardzo lojalnym żydem, to dopiero Paweł wpadł na to, by żydowskiego Boga zaoferować poganom. Nawet ja nie ośmieliłbym się sformułować tego tak mocno jak Hartung: „Jezus przewróciłby się w grobie, gdyby wiedział, że Paweł zaniósł jego nauki między świnie"[20].

Wielu czytających to chrześcijan wprawi w zdumienie równie dziwaczne, co fałszywe przedstawienie sprawy, dodatkowo zaprezentowane w taki sposób, jakby było ewangeliczną prawdą. Z przykrością jednak stwierdzam, że jest to metoda charakterystyczna dla Dawkinsa: metoda wyśmiewania, wypaczania, umniejszania i demonizowania. Czytającym to

20 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 349-350.

chrześcijanom da ona jednak pogląd na brak jakiegokolwiek naukowego obiektywizmu oraz podstawowej ludzkiej uczciwości, który przepaja ateistyczny fundamentalizm.

Nie ma sensu spierać się z tak fundamentalistycznymi bzdurami. Zda się to na tyle, co przekonywanie zwolennika płaskości Ziemi, że jest ona okrągła. Dawkins wydaje się być tak głęboko uwięziony we własnym światopoglądzie, że nie jest w stanie ocenić alternatyw. Wielu czytelników jednak wolałoby odpowiedź rzetelniejszą i bogatszą w wiedzę, niż ze strony na stronę coraz nudniejszą tyradę Dawkinsa. Spójrzmy więc, jak się rzeczy mają naprawdę.

Przede wszystkim, Jezus wyraźnie rozszerza starotestamentowe przykazanie miłości bliźniego aż do nakazu miłości *nieprzyjaciół* (Mt 5, 44). Daleki od popierania „wrogości zewnątrzgrupowej" zarazem poleca i nakazuje etykę „wewnątrz- grupowej afirmacji". Ta cecha nauczania Jezusa z Nazaretu jest tak dobrze znana i charakterystyczna, że brak jakiejkolwiek wzmianki o niej ze strony Dawkinsa jest nie do usprawiedliwienia. Bezsprzecznie można oskarżać chrześcijan o niedorastanie do wymagań tego nauczania, niemniej ono istnieje - w samym sercu chrześcijańskiej etyki[21].

Dalej, wielu czytelników wskaże, że znana przypowieść o dobrym Samarytaninie (Łk 10) nie pozostawia wątpliwości, iż przykazanie miłości bliźniego rozciąga się daleko poza judaizm. (W rzeczy samej, ten aspekt nauczania Jezusa z Nazaretu ściąga na Niego podejrzenie, że sam jest Samarytaninem - por. J 8, 48.) Niezaprzeczalną prawdą jest, iż Jezus –

21 Dawkins cytuje żydowską modlitwę wyrażającą dziękczynienie Bogu za to, że nie uczynił wypowiadającego ją poganinem, kobietą czy niewolnikiem - *Bóg urojony,* s. 351 - nie dodaje jednak, iż Jezus odrzucał podobne zapatrywania (Łk 18, 9-14).

palestyński Żyd - dawał pierwszeństwo Żydom, jako narodowi wybranemu przez Boga, jednak jego definicja „prawdziwego Żyda" była radykalnie szeroka. Obejmowała wszyst-

kich, którzy sami się wykluczyli z żydowskiej wspólnoty poprzez kolaborację z rzymskim okupantem. W Nowym Testamencie często określa się tę grupę mianem: „grzeszników", „celników" i „nierządnic" (Mt, 21, 31-32; Łk 15, 1-2). Jednym z głównych zarzutów wysuwanych przeciwko Jezusowi przez Jego judaistycznych krytyków była otwarta akceptacja „obcych". Faktycznie, pokaźną część nauczania Jezusa można odczytywać jako obronę Jego zachowania wobec nich[22]. Życzliwe przyjmowanie przez Jezusa marginalizowanych grup zajmujących dwuznaczną pozycję ni to „swoich", ni „obcych" równie mocno zaświadczają przykłady gotowości z Jego strony do dotykania osób uznawanych przez kulturę żydowską za rytualnie nieczyste (np. Mt 8, 3; 9, 20-25).

Stosunek Jezusa do grecko-rzymskich pogan był - wedle relacji biblijnych - ostrożniejszy i bardziej ambiwalentny. W obu opisach uzdrowień takich ludzi (Mt 8, 5-13; 15, 22- 28) został On przedstawiony jako otwarty na perswazję i jakby zdziwiony - czerpiący naukę z tych spotkań. (Tak jest - przeciwnie do tego, co zakłada Dawkins[23], ortodoksyjne chrześcijaństwo pojmuje Jezusa jako w pełni ludzkiego, nie zaś - wszechwiedzącego.) Prawdą jest, że masowe przystępowanie pogan do nowej „sekty" wewnątrz judaizmu zaczęło się już po śmierci Jezusa, nie jest nią jednak twierdzenie, iż działo się to wyłącznie za sprawą aktywności Pawła. Miał w tym

22 Zob. Jeremy Duff i Joanna Collicutt McGrath, *Meeting Jesus: Human Responses to Yearning Cod*, SPCK, London 2006, s. 20-25, 58-62.
23 Teologicznie czujni czytelnicy zauważą, że Dawkins wydaje się tu doketystyczny w swym pojmowaniu Chrystusa - *Bóg urojony*, s. 343-344.

udział również najbliższy krąg uczniów Galilejczyka: Piotr, Jan i Filip. Kontrowersja, która narosła wewnątrz pierwotnego Kościoła, dotyczyła rodzaju inicjacji i rytuałów wymaganych od nawracających się pogan, a nie kwestii samego ich nawracania się.

Dawkinsowska krytyka Jezusa za promowanie „podejrzanych wartości rodzinnych" jest chyba bardziej zrozumiała[24]. Dawkins ma rację, uznając redefinicję rodzinnych priorytetów za jedno z radykalniejszych żądań kierowanych przez Jezusa do swych wyznawców. Jezus w praktyce dokonuje relokacji i redefinicji rodziny w relacji do własnej Osoby, a przy okazji - otwierają na przyjęcie „obcych". Należy jednakowoż podkreślić, że znacząca część Jezusowego nauczania utrzymywała w mocy rodzinne wartości i związki, a Jego uzdrowicielska posługa odbudowywała rodzinne relacje.

Zilustrujmy tę kwestię garścią przykładów. Nauka Jezusa na temat „korban" (Mk 7, 11) reprezentuje zarówno krytykę tradycji religijnej, która zeszła na manowce, jak i afirmację wewnątrzrodzinnej odpowiedzialności. Nadużywanie zasady „korban" (ofiary na świątynię) pozwalało synowi czuć się usprawiedliwionym, że nie wspiera rodziców w ich starości, ponieważ mienie swe (albo jego część) złożył w darze świątyni. Świadczy to dobitnie o wielkiej wadze troski o rodziców - kwestię wzmocnioną dodatkowo zatroskaniem Jezusa o zapewnienie opieki własnej Matce po Jego śmierci na krzyżu (J 19, 26-27). Zainteresowanie życiem rodzinnym odbija się również w nacisku kładzionym przez Jezusa na wagę małżeństwa oraz konieczność docenienia dzieci (Mk 10, 1-16). Liczni czytelnicy zapewne wskażą jeszcze przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-24), w której Jezus używa od-

24 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 340.

budowanej relacji rodzinnej między ojcem a synem jako pozytywnej analogii do tematu aktualnego nauczania.

Co ciekawe, Dawkins uważa, że zachodnia kultura nie powinna usuwać Biblii z programów nauczania. „Można porzucić wiarę w Boga, nie tracąc nic z całego skarbu kulturowego dziedzictwa"[25]. Dlaczego zatem on sam fałszywie przedstawia jedną z kluczowych, wpływowych i etycznie najistotniejszych części owego „kulturowego dziedzictwa" - nauczanie Jezusa z Nazaretu? Zaledwie podstawowa znajomość Ewangelii wystarczy, by dostrzec, że sposób przedstawienia tegoż nauczania przez Dawkinsa należy zakwestionować. Chodzi tu nie o to, czy słowa Jezusa mówią prawdę, lecz o to, by mówić prawdę o Jego słowach.

4. CHRZEŚCIJAŃSTWO I KRYTYKA RELIGII

Nieumiejętność odróżnienia „wiary w Boga" od „religii" utrudnia Dawkinsowi zrozumienie jednego z najważniejszych tematów zarówno Starego Testamentu, jak i Ewangelii - mianowicie: krytyki religii. Jednym z najważniejszych tematów prorockiej tradycji hebrajskiego Pisma (notabene nawet nie- dotkniętym w Dawkinsowskim ślizganiu się po powierzchni Biblii) jest zepsucie religii Izraela, jej odejście od wiernego posłuszeństwa Bogu, który miłuje sprawiedliwość, miłosierdzie i osobistą uczciwość[26]. Natura Boga stanowi punkt widzenia poza „religią", wedle którego osądzać można „religijne" praktyki.

25 Tamże, s. 459.
26 Kwestią tą zajmują się wszystkie standardowe historie religii mojżeszowej. Zob. np. Patrick D. Miller, *The Religion of Ancient Israel,* SPCK, London 2000.

Temat ten znajdujemy w pismach profetycznych począwszy od ósmego wieku przed narodzeniem Chrystusa, jako zasadniczy składnik religii Starego Testamentu. Tradycja prorocka stoi głównie (choć nie wyłącznie) w konflikcie z kultem, zwłaszcza gdy kapłani i królowie tracą ducha Prawa, a możni uciskają słabych. W znaczącej krytyce kultu prorok Micheasz porównuje kultyczne wymagania „ofiar całopalnych" czy „tysięcy baranów" z prawdziwymi wymaganiami Boga: „czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności i pokornego obcowania z Bogiem" (Mi 6, 6-8). Prorok Izajasz krytykuje lud Izraela za przejęcie się rytuałami do tego stopnia, że zaprzestał on „wspomagać uciśnionego, oddawać słuszność sierocie, w obronie wdowy stawać" (por. Iz 1, 12-17).

Dawkins ma słuszność dowodząc konieczności krytyki religii; wydaje się jednakowoż nieświadom posiadania przez nią wewnętrznych środków do reformy i odnowy. Widać to szczególnie wyraźnie w posłudze Jezusa z Nazaretu, nierzadko przybierającej formę krytyki czy wręcz rażącego naruszania reguł kultu bądź praktyk rytualnych, gdy te stają pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Znakomicie ilustruje to przykład łamania przepisów szabatu. Zjawisko religii jest tymczasową, ludzką instytucją, otwartą na reformę i odnowę. Misja Jezusa polegała na rzuceniu wyzwania ówczesnym formom religijnym - to właśnie zawiodło Go na krzyż.

5. ODCZYTYWANIE STAREGO TESTAMENTU

Na podstawie wszystkiego, co dotychczas powiedziano, wydaje się jasne, że stosunek Dawkinsa do Biblii jest silnie negatywny, oparty o ogólne, powierzchowne obznajomienie z jej głównymi tematami i ideami, oraz o przygnębiająco niedo-

104

stateczną znajomość samego tekstu. Gdy mówi, że św. Paweł napisał List do Hebrajczyków, uświadamiamy sobie, jak źle sprawy stoją[27].

Wysoce selektywne[28] omówienie zwłaszcza Starego Testamentu okraszone zostało oburzeniem i obrazą, którą wielu czytelników Dawkinsa może podzielać. Można zrozumieć oszołomienie, jakiego doświadcza Dawkins przy lekturze fragmentów Tory, które - jak utrzymuje - implikują mizoginię i mściwość w stosunku do wrogów oraz niepojęty nacisk na dziwaczne obsesje w rodzaju krwawej ofiary bądź rytualnej czystości.

27 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 343. Od kilku wieków uważa się, że autorem Listu do Hebrajczyków nie jest św. Paweł. Wśród innych błędów czy przykładów niezrozumienia znajdziemy bezceremonialne stwierdzenie, iż grzech pierworodny stanowi „samo sedno teologii Nowego Testamentu" (s. 340 - przekład poprawiony: tłumacz Dawkinsa użył zwrotu „samo sedno doktryny chrześcijańskiej"; w oryginale: „lies at the heart of New Testament theology" - przyp. tłum.). Nieprawda! Grzech pierworodny jest koncepcją augustyńską, późniejszą o kilka wieków. Jezus rzadko wspominał o grzechu i z pewnością nie łączył go z Adamem. Jezusowe pojęcie wybaczenia dotyczyło wyzwolenia z więzów, nie zaś - moralnego oczyszczenia. Pomimo tego św. Paweł sporo mówi o grzechu w pierwszej połowie Listu do Rzymian. Jednak chodzi mu nie tyle o to, że wszyscy *zgrzeszyliśmy,* ile raczej o to, że wszyscy zgrzeszyliśmy. Jego zamiarem jest wyrównanie szans między żydem a poganinem. Dawkins nie rozumie ponadto apokalipsy jako gatunku literackiego, który znajdujemy w Apokalipsie św. Jana. Dawkins lekceważy ją jako „najdziwniejszą z biblijnych ksiąg". Jej interpretację kojarzoną z nauką Świadków Jehowy ukazuje jako normatywną dla chrześcijaństwa. W teologii chrześcijańskiej jednak sto czterdzieści cztery tysiące „opieczętowanych" nie są synonimem zbawionych (s. 350), ponieważ zbawienia dostąpią ludzie z każdego narodu, wszystkich pokoleń, ludów i języków (Ap 7, 9; 14, 6). Owe sto czterdzieści cztery tysiące to prawdopodobnie chrześcijańscy „wojownicy", którzy za pomocą ascezy, walki duchowej i innych pokojowych środków stawiają opór ateistycznym siłom tego świata i kosmicznym siłom zła.
28 Dwanaście z czternastu odwołań czyni Dawkins do Pięcioksięgu Mojżeszowego, czyli Tory. Pozostałe dwa odnoszą się do Księgi Sędziów. Do reszty - trzydziestu sześciu ksiąg Starego Testamentu - Dawkins się nie odwołuje.

105

Oczywiście, wielu współczesnych żydów oraz nieżydowskich czytelników uzna liczne fragmenty Starego Testamentu za zagadkowe, może nawet przerażające, z powodu kulturowego dystansu do dawno minionej ery. Z historycznego punktu widzenia ważnym jest uznanie, że owe starożytne teksty powstały wśród ludu walczącego o zachowanie swej grupowej czy narodowej tożsamości w obliczu grożących mu ze wszystkich stron ataków i usiłującego odnaleźć sens ludzkiej sytuacji w relacji do Boga, o którego naturze myślał w sposób coraz bardziej dojrzały na przestrzeni tysiąca lat, kiedy rodził się - czy to ustnie, czy w piśmie - materiał tworzący Biblię. (Dawkins twierdzi, że księgi biblijne stanowią „przypadkową antologię niepowiązanych tekstów"[29], tymczasem dowody wskazują, iż były one całymi latami pieczołowicie redagowane i układane.)

Fragmenty tak szokujące Dawkinsa pojawiają się w Pięcioksięgu obok innego materiału - który Dawkins konsekwentnie ignoruje - mówiącego o przebaczeniu i współczuciu, obok praw nakazujących gościnność wobec cudzoziemców (Pwt 10, 17-19), ustanawiających granice zemsty (por. Wj 21), zakazujących niewolnictwa (por. Kpł

25), ogłaszających jubileusz uwolnieniem od długów (por. Kpł 25) oraz niezezwalających na składanie dzieci w ofierze (Kpł 18, 21; 20,2). Ignoruje również proroków oraz literaturę mądrościową, wznoszącą na wyżyny żydowską intuicję moralną- intuicję, która wciąż kształtuje i karmi ludzkie poszukiwanie wartości moralnych.

Jak zatem mamy rozumieć Stary Testament? Dawkins słusznie domaga się niezależnego kryterium interpretacji owych tek-

29 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 321-322.

stów[30]. Wydaje się jednak nieświadom faktycznego istnienia takiego kryterium - życia i nauczania Jezusa z Nazaretu.

Chrześcijanie opierają takie podejście na nauce samego Jezusa, który widział siebie jako tego, który przychodzi, by żydowskie Prawo wypełnić, nie zaś - by je znieść (Mt 5, 17). Dawkins przyjmuje pogląd, jakoby Jezus uważał Stary Testament za błędny i wymagający poprawy; Jezus jednakowoż postrzegał siebie jako wypełniającego Stary Testament i w ten sposób go przekształcającego. Używając znanego obrazu nowotestamentowego, Jezus nie stworzył wina Ewangelii *de novo,* lecz wziął wodę żydowskiego Prawa i zamienił ją w coś lepszego. Stary Testament odczytujemy i interpretujemy przez pryzmat chrystologiczny. Z tego powodu chrześcijanie nigdy nie wdrożyli przepisów kultu nakreślonych na kartach Starego Testamentu[31].

Dawkins jak zwykle ignoruje tę niedogodność, twierdząc uparcie, że poważne traktowanie Biblii wymaga, aby „każdy z nas ściśle dzień święty święcił i uważał za rzecz słuszną i sprawiedliwą, by każdego, kto postępuje inaczej, pozbawić życia". Albo: byśmy „bez skrupułów ukamienowali każdą pannę młodą, która nie potrafi dowieść, że zachowała dziewictwo"[32]. Dawkins wie, że to nieprawda - wystarczająco wielu chrześcijan mu to mówi. Powtarzanie podobnych bzdur niewiele przydaje mu wiarygodności - wskazuje jedynie, że naprawdę oczekuje on od czytelników wiary, iż chrześcijanie mają zwyczaj kamienowania ludzi. Sprawdzian wiarygodności jest rzeczywiście niezbędny.

30 Tamże, s. 329-330.
31 Zob. Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark,* T&T Clark, Edinburgh 1993.
32 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 339.

6. RELIGIA A JAKOŚĆ ŻYCIA

Jeszcze do niedawna Dawkins uparcie utrzymywał, że religia jest dla nas zła. W ostatniej dekadzie nagromadziło się wiele obserwacyjnego materiału dowodowego wskazującego - wydaje mi się, iż użycie mocniejszego słowa byłoby nieroztropne - że religijna wiara i religijne zaangażowanie wywierają ogólnie pozytywny wpływ na ludzkie samopoczucie i długowieczność. Przede wszystkim należy podkreślić, że wiele jeszcze zostało do zrobienia na tym polu, a ponadto - ani przez jedną chwilę nie dostarcza to „dowodu" na „słuszność" religii. (A jak by mogło?) Niemniej, wskazuje to na wzrastające znaczenie badania relacji duchowości do jakości życia jednostek, niekrępowanego ideologicznymi

ograniczeniami świec- ko-religijnej polemiki. Narasta też materiał dowodowy łączący ludzki komfort i poczucie szczęścia z duchowością. Istnieją tu oczywiste implikacje dla polityki i praktyki publicznej opieki zdrowotnej. Dlaczego duchowość miałaby zostać usunięta ze sfery opieki zdrowotnej, skoro sprawy duchowe tyle znaczą dla pacjentów? W przypadku każdej sytuacji nastawionej na konkretny cel, połączenie takie wydaje się korzystne. Nie jest to coś, czego życzyliby sobie nieokiełznani sekularyści, jednak taką właśnie drogą wiodą nas dowody[33].

Kwestionowałem trafność sloganu: „religia nie jest dla nas dobra" propagowanego w *Dawkins' God,* zwracając uwagę na rosnącą liczbę opartych na materiale dowodowym rozpraw

33 Zob. np. David Myers, *The funds, friends and faith of happy people,* „American Psychologist", vol. 55 (2000), s. 56-67; Harold G. Koenig i Harvey J. Cohen, *The Link between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Sector,* Oxford University Press, Oxford 2002; Marc Galanter, *Spirituality and the Healthy Mind: Science, Therapy and the Need for Personal Meaning,* Oxford University Press, Oxford 2005.

pokazujących, że nic z tych rzeczy. Dawkins - choć teraz najwyraźniej w tym punkcie ustępuje - dalej nie wykazuje skłonności do zmiany swej antyreligijnej argumentacji. Obecnie mówi mniej więcej tak: „nawet jeśli religia nie zawsze jest zła, wcale to nie oznacza, że jest prawdziwa". Dawkins wciąż uparcie trwa przy sposobie ukazywania religii jako typowo, jeśli nie powszechnie, złośliwej. Jednak jego opisowi wpływu wywieranego przez religię na zdrowie psychiczne brak oparcia na obiektywnej analizie naukowej - opiera się ona na anegdocie, pogłosce, „wyznaniu wiary" i dyskryminującym stereotypie.

Spójrzmy tylko na takie oto typowe dlań zdanie: „Trudno na przykład uwierzyć, by ciągle poczucie winy (które nieuchronnie musi towarzyszyć każdemu rzymskiemu katolikowi o nieco niższej od przeciętnej inteligencji, ale o normalnej ludzkiej słabości w obliczu pokus) znacząco poprawiało czyjeś zdrowie"[34]. Oto charakterystyczny dla Dawkinsa sposób patrzenia: nie rozumiem czegoś, więc musi to być złe. Prawdę determinuje jednak nie to, w co Dawkinsowi trudno uwierzyć, ale to, na co wskazują naukowe, empirycznie zebrane dowody - niezależnie, czy się to Dawkinsowi podoba i czy zechce w to uwierzyć, czy nie. We wszystkich miejscach *Boga urojonego,* w których toczy się szeroka dyskusja, mamy prawo oczekiwać obszernego zestawu literatury naukowej na temat szkodliwych i zdrowych aspektów religii - jaki na przykład znajdujemy w szeroko zakrojonej pracy badawczej Kennetha Pargamenta i jego kolegów[35]. Oto kolejny przykład

34 Dawkins, *Bog urojony,* s. 232.
35 Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press, New York 1997; K. I. Pargament, B. W. Smith, H. G. Koenig, I. Perez, *Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors,* Journal for the Scientific Study of Religion", vol. 37(1998), s. 710-724.

dominującej w pracach Dawkinsa tendencji - akcentowania dowodów, które mu się podobają, przy jednoczesnym przymykaniu oczu na te, których nie akceptuje.

Niezwykle krytycznie odnosi się też Dawkins do rozmaitych praktyk religijnych, uważając je za ekscentryczne, bezcelowe bądź szkodliwe. Listę przykładów owych budzących sprzeciw praktyk rozpoczyna od postu[36]. Jednakże umyślne samopozbawianie się pożywienia stanowi powszechną cechę ludzkiego życia, bez względu na to, czy podejmuje się je z pobudek religijnych, czy innych. W każdym też przypadku można wyróżnić dwa sposoby zastosowania tejże praktyki - „zdrowy" i „niezdrowy" - jak to ilustruje poniższa tabela.

	Pobudki religijne	**Pobudki niereligijne**
„Zdrowy"	Post wedle uznanej praktyki grupowej. Osiąganie religijnego doświadczenia bądź zrozumienia, uznawanego za korzystne.	Ograniczanie cukru, nasyconych tłuszczów, żywności przetworzonej, kofeiny i alkoholu. Poprawa sprawności fizycznej, spadek ciśnienia, dobre samopoczucie.
„Niezdrowy"	Radykalne ograniczenie spożywania pokarmów wysokokalorycznych wraz z równoczesnym uczuciem obrzydzenia dla samego siebie, skupionym na wizerunku cielesnym, poparte wiarą bądź doświadczeniem boskiego zalecenia. Krańcowa utrata wagi, brak miesiączki, niewydolność serca, depresja.	Radykalne ograniczenie spożywania pokarmów wysokokalorycznych wraz z równoczesnym uczuciem obrzydzenia dla samego siebie, skupionym na wizerunku cielesnym. Krańcowa utrata wagi, brak miesiączki, niewydolność serca, depresja.

36 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 230

Widzimy tu, iż można uważać, że prawdziwa różnica między podejściem „religijnym" a „niereligijnym" leży nie w samym zachowaniu, lecz w przypisywanym mu znaczeniu oraz celu, ku któremu zmierza. Ponadto, zachowanie religijne nie jest ani wewnętrznie zdrowe, ani wewnętrznie niezdrowe[37].

Dawkins może dowodzić, że według niego post nie służy żadnemu pożytecznemu celowi; taki sąd wynika jednakże z fundamentalnej niechęci z jego strony do przyznania, iż religia może być uzasadniona, pomocna i ważna, lub że osiągnięcie bądź zbliżenie się do jakiegoś celu duchowego może przynosić osobistą satysfakcję i sprzyjać dobremu samopoczuciu.

Pozwolę sobie zakończyć tę część mądrym komentarzem autorstwa Michaela Shermera, prezesa Skeptic Society. Badając współczesne odradzanie się religii, zauważył on, że religie miały swój udział w wielkich tragediach ludzkości - na przykład: świętych wojnach. Słusznie je potępiając - tu z radością mu wtóruję - Shermer czyni jednak uwagę, którą zaaprobowałoby wielu znanych mi ateistów. Mówi on, że bezsprzecznie istnieje znacząca pozytywna strona religii:

> Jednakże, na każdą z owych wielkich tragedii przypada dziesięć tysięcy niezauważonych aktów osobistej dobroci i społecznego dobra. (...) Religii, tak jak wszystkich innych instytucji społecznych o podobnej głębi historycznej i podobnym wpływie kulturowym, nie wolno redukować do niedwuznacznego dobra czy zła[38].

Dlaczego tak wielu myślących ateistów popiera opinię Shermera? Ponieważ wyraża ona dokładnie to, na co wskazują dowody.

37 Zob. zwłaszcza Nicholas Lash, *Easier in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God,* SCM Press, London 1988.
38 Shermer, *How We Believe,* s. 71.

Jednak w pejoratywnym i wrogim wizerunku bezlitośnie malowanym przez Dawkinsa religia jest powszechnym, niedwuznacznym złem, stanowiącym poważne zagrożenie dla cywilizacji. O ile Dawkins uważa Shermera za kompetentnego i przychylnego sobie autora, sądząc po odwołaniach doń uczynionych w *Bogu urojonym*[39], o tyle nie okazuje ochoty przyjęcia jego wyważonej i rozsądnej analizy. Dlaczego? Odpowiedź - obawiam się - jest prosta: ponieważ nie zmierza ona ku łatwym, powierzchownym sloganom, tworzonym ku pokrzepieniu serc jego wiernych bezbożników.

Ta właśnie cecha *Boga urojonego* doprowadziła do totalnej krytyki książki ze strony znających się na rzeczy krytyków reprezentujących obie strony debaty. Terry Eagleton pisze na temat *Boga urojonego* z sarkazmem odbijającym oczywistą irytację z powodu śmiechu wartej karykatury religii:

> Bezstronność naukowa Dawkinsa jest do tego stopnia niewzruszona, że w książce liczącej z górą pięćset stron nie może się on zmusić do przyznania, by choć jedna korzyść dla ludzkości wypływała z religijnej wiary - pogląd to *a priori* nieprawdopodobny, albowiem empirycznie fałszywy[40].

Zaprawdę, w opłakanym stanie musi być współczesny ateizm, skoro jego czołowy obrońca zmuszony jest tak mocno i tak *jawnie* podbudowywać swoją sprawę nieprawdopodobieństwem i fałszem.

39 Dawkins, *Bóg urojony,* s. 150-151. Autor cytuje tu z aprobatą pracę Michaela Shermera pt. *How We Believe.* Zob. też s. 182 i 233.
40 Eagleton, *Lunging, flailing, mispunching.* Wnikliwe i krytyczne komentarze Eagletona w tej istotnej kwestii zob. w: Terry Eagleton, *Holy Terror,* Oxford University Press, New York 2005.

7. KONKLUZJA

Każdy światopogląd - religijny bądź inny - ma swój wrażliwy punkt. Pomiędzy teorią a doświadczeniem istnieje napięcie rodzące pytania o jego spójność i solidność. W przypadku chrześcijaństwa wielu lokuje ten punkt w istnieniu na świecie cierpienia. W przypadku ateizmu jest nim uporczywe utrzymywanie się wiary w Boga, gdy żadnego Boga ma nie być.

Jeszcze do niedawna zachodni ateizm cierpliwie czekał wierząc, że wiara w Boga po prostu wymrze. Obecnie jednak wyraźnie wyczuwa się powiew paniki. Daleka od

śmierci wiara w Boga powraca i wydaje się wywierać coraz większy wpływ na sferę zarówno prywatną, jak i publiczną. *Bóg urojony* wyraża głęboki niepokój częściowo odzwierciedlający ogromny niesmak wobec religii. Jest jednak w tej książce coś więcej - coś, co często umyka w ferworze debaty. Niepokój wynika z faktu, iż zagrożona jest wewnętrzna spójność ateizmu. Czyżby nieoczekiwane odrodzenie religii mogło przekonać wielu, że światopogląd ateistyczny nosi w sobie śmiertelną skazę?

Bóg urojony wydaje się być bardziej nastawiony na umocnienie chwiejnych ateistów, niż na ostre a uczciwe starcie z wierzącymi czy poszukującymi prawdy. (Nasuwa się pytanie, czy przypadkiem nie jest tak dlatego, że sam autor należy do owych ateistów, których wiara w ateizm się chwieje.) Wierzący poczują konsternację na widok stereotypów dotyczących religii, a oczywisty brak naukowej uczciwości w istotnej mierze zniechęci ich do poważnego traktowania zawartych w książce argumentów i obaw. Poszukujących prawdy, którzy nie uważają się za wierzących, może zaszokować agresywna retoryka Dawkinsa, używanie osobistych „wyznań wiary" w miejsce obiektywnego materiału dowodowego, na-

pastliwy ton wobec „zatwardziałych teistów" i krańcowa determinacja, by w każdej religii znajdować same wady.

Jedynie głęboką i rodzącą niepokój obawą o przyszłość ateizmu można tłumaczyć „wysoki stopień dogmatyzacji" oraz „agresywny styl retoryki" tego nowego świeckiego fundamentalizmu[41]. Fundamentalizm pojawia się wówczas, gdy światopogląd czuje się zagrożony; ostro atakuje swych wrogów, gdy obawia się o własną przyszłość. *Bóg urojony* to dzieło bardziej teatralne niż naukowe - to wściekła retoryczna napaść na religię, to płomienny apel o wygnanie jej na obłąkany margines społeczeństwa, gdzie nie będzie w stanie nikomu wyrządzić krzywdy. Można być pewnym, że książka Dawkinsa spotka się z instynktownym wzięciem pośród świeckiej publiczności, zatrwożonej politycznym znaczeniem przypisywanym ostatnio religii oraz jej wzrastającym wpływem i obecnością na arenie publicznej. Prezentowany w niej lekceważący stosunek do religii bez wątpienia wywoła zachwyt wszystkich, którzy szczerze jej nienawidzą.

Inni jednakże są ostrożniejsi. Wielu świadomych, że moralnym obowiązkiem krytyka religii jest obiektywne traktowanie tego zjawiska, poruszyły prymitywne stereotypy Dawkinsa, zbytnio uproszczone opozycje binarne (nauka jest „cacy", religia jest „be"), słowa-wytrychy oraz jawnie patologiczna wrogość do religii. Czy *Bóg urojony* przyniesie odwrotny skutek i ostatecznie przekona ludzi, że ateizm jest równie nietolerancyjny, doktrynerski i przykry, jak najgorsza strona religii?

Dawkins wydaje się uważać, że mówienie czegoś głośniej i z większą pewnością siebie, przy jednoczesnym ignorowa-

41 Zob. Nicholas D. Kristof, *A Modest Proposal for a Truce on Religion*, „New York Times", 3 grudnia 2006.

niu czy banalizowaniu kontrargumentów przekona ludzi o otwartych umysłach, iż wiara religijna to rodzaj urojenia. Niestety, badania socjologiczne dotyczące charyzmatycznych przywódców - czy to religijnych, czy świeckich - wskazują, że Dawkins może mieć rację, pokładając nadzieję w takiej strategii. Dla naiwnych i łatwowiernych, bardziej od dowodów na poparcie danej opinii liczy się pewność, z jaką zostaje wyrażona. Jednak fakt tak

mocnego opierania się przez Dawkinsa na retoryce, nie zaś na dowodach, które raczej powinny stanowić jego naturalny atut, wyraźnie wskazuje, że coś z nim jest nie tak. Jak na ironię, największą zasługą *Boga urojonego* dla współczesnego ateizmu może okazać się sugestia, że ten właśnie cesarz jest nagi. Czy *ateizm* jest urojeniem na temat Boga?

115

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI
BÓG NIEPOJĘTY

Niniejsza książka jest wynikiem reakcji na pracę Richarda Dawkinsa *Bóg urojony,* której pierwsze wydanie ukazało się w 2006 roku. Zarówno Alister McGrath, jak i Dawkins zaczynali swoją naukową przygodę od doktoratu z nauk przyrodniczych i związania się z ośrodkiem akademickim w Oxfordzie. Różnica przejawia się w tym, że McGrath rozstał się szybko z ateizmem i podjął studia z historii teologii. Dawkins natomiast dał się poznać jako autor kilku bestsellerów, w których z pasją przeciwstawia się religii, nadając mocną postać tezie o konflikcie chrześcijaństwa z nauką współczesną oraz przyjmując z satysfakcją komentarze przedstawiające go jako osobistego przeciwnika Pana Boga. Jego apologia ateizmu przyjęła skrajny wyraz w *Bogu urojonym.* Autor za-deklarował, że religijny czytelnik sięgający po tę książkę zostanie po jej lekturze ateistą. Deklaracja ta, niezależnie od intencji autora, niezbyt fortunnie sugeruje, że aby zostać ateistą wystarczy przeczytać jedną książkę. Alister McGrath przeczytał tę książkę i zareagował gniewną pasją, pisząc wspólnie z Joanną C. McGrath *The Dawkins Delusion.* Nie była to odosobniona reakcja, gdyż we wstępie do drugiego wydania swej książki Dawkins ubolewa, iż *Bóg urojony* miał znacznie lepsze oceny w komentarzach internautów niż w recenzjach

116

prasowych. Recenzenci publikujący na łamach odległych od prasy wyznaniowej pisali rzeczywiście z konsternacją o poziomie Dawkinsowskiej obrony ateizmu. Trudno się natomiast dziwić, że internauci byli w swych ocenach łagodniejsi. Powszechnie wiadomo, iż oddawane do druku recenzje muszą spełniać wyższe wymagania niż spontaniczny komentarz wpisywany na znany portal.

1. NIEZGODA FILOZOFÓW

Dzięki sprawności wydawnictw CiS i WAM polski czytelnik otrzymuje obydwie książki w rekordowo krótkim czasie od ukazania się angielskich oryginałów. Jest to ważne, gdyż już kilkanaście lat temu została zapoczątkowana tradycja polskich polemik z Dawkinsem, podjęta przez ks. prof. Michała Hellera. W ramach programu poświęconego zasługom o. Grzegorza Mendla w dziedzinie podstaw genetyki, BBC zaprosiła przed laty do Brna na dyskusję ks. Hellera i Richarda Dawkinsa. W pomieszczeniach dawnego klasztoru augustianów, w bibliotece, z której niegdyś korzystał o. Mendel, dwaj znani przyrodnicy podjęli spór o to, jak pojmować rolę Boga w przyrodzie i wzajemną więź między prawdą wiary a odkryciami nauk przyrodniczych. Rzeczowy tenor dyskusji powtórzonej potem przez media odbiegał bardzo daleko od stylu zademonstrowanego w książce *Bóg urojony.* W swych końcowych wnioskach obaj dyskutanci podkreślili, że różni ich przede wszystkim pojmowanie terminu „prawo". Ksiądz Heller stwierdził, że w

pisowni tego terminu (angielskie *law)* użyłby wielkiej litery, gdyż pytając o istotę praw przyrody, dochodzimy do Boga Stwórcy, który poprzez prawa ukazuje swą obecność w naturze. Wniosku tego nie chciał przyjąć Daw-

kins, dla którego prawo jest tylko prawem i nie ma sensu pytać o jego głębszą naturę.

Radykalizm rozwiązań proponowanych przez Dawkinsa w istotny sposób wpływa na jego oceny dotyczące związków chrześcijaństwa i ewolucjonizmu. Kiedy w październiku 1996 roku Jan Paweł II podjął tę problematykę w swym słynnym przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk, redakcja kwartalnika „The Quarterly Review of Biology" poświęciła cały najbliższy numer dyskusji nad papieskim ujęciem, zapraszając do współpracy przyrodników, filozofów i teologów. Jedyną osobą która oceniła negatywnie wystąpienie Jana Pawła II, był Dawkins. Jego głos mocno kontrastował z opiniami Michaela Ruse'a, agnostyka, który w swych początkowych pracach z zakresu filozofii biologii krytykował religię z tą samą pasją, jaką współcześnie demonstruje autor *Boga urojonego.* To Ruse, nieskłonny do fascynacji chrześcijaństwem, napisał jednak po zapoznaniu się z papieskim przesłaniem: „Gdybym był katolikiem, Darwin byłby moim sprzymierzeńcem"[1].

Nie należy zgłaszać pretensji do Dawkinsa, że nie podziela on poglądów papieża i zachowuje dystans do filozoficznej interpretacji uznawanej przez wielu biologów. Pretensje takie pozostają jednak uzasadnione, gdy lekceważy on elementarne zasady metodologii, by jako reprezentatywne dla chrześcijańskiej oceny ewolucjonizmu przytaczać poglądy Philipa E. Johnsona (s. 16). Problem w tym, że Johnson nie jest ani biologiem, ani filozofem, lecz wykładowcą prawa w Berkeley. Swe sympatie do chrześcijaństwa deklaruje on przede wszystkim w ramach konserwatyzmu, w którym upatruje

1 „The Quarterly Review of Biology", 72 (1997), s. 394; podobne poglądy wyrażał Ruse również w swej pracy *Can a Darwinian be a Christian,* Cambridge University Press, Cambridge 2001.

fundament ładu społecznego. Trudno zaakceptować stanowisko, w którym prawnik konserwatysta ma stanowić ważniejszy niż papież autorytet wyrażający nauczanie Kościoła. Dlatego też Alister McGrath uznaje podejście Dawkinsa za wyraz ateistycznego fundamentalizmu. Jak każdy fundamentalizm, unika on pogłębionej analizy podejmowanych problemów, łącząc w dodatku politykę z najbardziej naiwnymi formami argumentu z celowości (*design argument).* Osobiście wyrażałem wcześniej tę samą, co McGrath ocenę innych prac Dawkinsa, przeciwstawiając je wnikliwym opracowaniom pisanym z pozycji agnostycyzmu choćby przez Stephena Jay Goulda[2].

Bogate w metafory i analogie argumenty Dawkinsa można by przyjąć, gdy uderzają one w braki uproszczonych wariantów stanowiska chrześcijańskiego. Gorzej, gdy autor nie wychodzi poza przegląd uproszczeń. Okazuje się wtedy, że „Bóg urojony" ma bardzo niewiele wspólnego z Bogiem klasycznego teizmu, ukazywanym w wielu tradycjach chrześcijańskich. Krytykowane z pasją publikacje typu „Ponad trzysta dowodów istnienia Boga" (s. 128) stanowią wyraz intelektualnego folkloru, pozbawionego związku z racjonalnym dziedzictwem chrześcijaństwa. Jeśli bowiem w grę wchodzi dowód w sensie logicznym, wówczas do rozwiązania problemu wystarcza jeden dowód i odwoływanie się do drugiego stanowiłoby stratę czasu, gdyż każdy dowód o

dedukcyjnej strukturze prowadzi do wniosków pewnych, o ile tylko przyjęto w nim prawdziwe przesłanki.

W dyskusjach dotyczących istnienia Boga najczęściej odwołujemy się do argumentacji o charakterze prawdopodob-

2 Piszę o tym m.in. w pracy *Bóg i ewolucja,* TN KUL 2002, s. 45 oraz w jej angielskiej wersji *God and Evolution. Fundamental Questions of Christian Evolutionism,* The Catholic University of America Press, Washington, DC 2006, s. 51.

nym. W imię ścisłości logicznej należy je nazywać argumentami, nie zaś dowodami. Stanowi więc językowe nadużycie sytuacja, w której autor przytacza jakąś naiwną formę argumentu z periodyku fundamentalistów i przedstawia ją jako jeden z dowodów za istnieniem Boga albo też stawia na tym samym poziomie Ewangelię i *Kod Leonardo da Vinci.*

2. ROZUM I TAJEMNICA

Pretensjonalnego charakteru nabiera mentorski ton wywodów Dawkinsa. Pojawia się to choćby w paternalistycznym karceniu „pobożnego Eulera" za jego uwagi teologiczne wprowadzane na marginesach rozważań nad treścią formuł matematyki (s. 127). Problem w tym, że formuły te narzucają wiele pytań bliskich metafizyce i wychodzą daleko poza dziedzinę rachunku. Zdroworozsądkowe sprzeciwy pojawiają się jako częsta reakcja na słynne równanie Eulera, które głosi, że $e^{\pi,}$-+1=0.

Nie jest to zwyczajna banalna równość, gdyż występowanie w jednym równaniu liczb e, π, i, 1, znaku równości oraz operacji dodawania sprawia, iż krótka formuła e^{π}=-l daje nam poczucie tajemniczości matematyki. Wbrew podstawowym intuicjom, otrzymujemy wtedy ujemną liczbę całkowitą w wyniku skomplikowanych operacji, w której liczbę rzeczywistą e równą 2,71812818284... podnosi się do potęgi π równe 3,1415926535897... i pomnożone przez urojony czynnik . Wynik ten odbiega daleko od naszych intuicji, gdyż naturalne jest oczekiwanie, że n pomnożone przez w wyniku liczbę urojoną z nieskończenie długim rozwinięciem dziesiętnym. Wielu komentatorów upatruje w tych związkach doniosły filozoficznie wymiar matematyki. Dawkins natomiast przemienia podobne problemy w płaską anegdotę.

Na poziomie anegdot można zagubić tę głębię treści, która pojawia się, gdy wewnętrzna logika argumentacji pozwala na przyjęcie różnorodnych wniosków, zależnych w dużym stopniu od naszego sposobu ujmowania i tłumaczenia świata. W wyniku występujących różnic będzie utrzymywać się niezgoda filozofów w tłumaczeniu tych samych zjawisk. Tak np. przywoływany przez Dawkinsa jako postać pozytywna Peter Medawar w uzasadnieniu swego ateizmu twierdzi, że dla niego największą trudność w przyjęciu religijnej wizji świata stanowi istnienie bólu i cierpienia w przyrodzie[3]. Z kolei w kręgach fizyków teoretyków sympatyzujących z przeciwstawną wizją Einsteinowskiej mistyki przyrody często powtarzana jest sugestia, że możliwość stosowania języka matematyki do opisu złożonych struktur przyrody wskazuje na istnienie Bożego Logosu, o którym nie potrafimy wprawdzie rozstrzygnąć, czy jest

osobowym Bogiem, lecz mimo to uznajemy Jego obecność w wyrafinowanym porządku przyrody, jej pomysłowości i harmonii.

3. PRZYRODNICZY SZLAK PRAWDY

W środowisku przyrodników z Oxfordu nie tylko McGrath i Dawkins radykalnie różnią się poglądami. Szczególnie dojrzałą postać ewolucjonizmu chrześcijańskiego rozwijał tam przez długi okres zmarły w 2006 roku prof. Arthur R. Peacocke, biochemik i zarazem duchowny anglikański. Uczestnicząc w sesji naukowej zorganizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie z racji 300-lecia wydania *Principiów* Newtona opowiadał mi on o swej ewolucji

3 P. Medawar, *The Limits of Science,* Harper & Row, New York 1984, s. 93.

intelektualnej. W okresie studiów, gdy uważał się za agnostyka, któryś z kolegów zaprosił go do wysłuchania serii kazań abpa Williama Temple'a dotyczących obecności Boga w ewoluującej przyrodzie. Wysłuchane wtedy konferencje zaszokowały wizją przyrody, w której Bóg objawia swąbliskość. Arthur poświęcił resztę życia na wnikliwe opracowanie problemu Boga obecnego w prawach przyrody. Nigdy jednak nie utrzymywał, że proponowane przez niego ujęcia powinny być przyjęte przez wszystkich. Wśród najbliższych członków jego rodziny córka przyjęła święcenia kapłańskie w Kościele anglikańskim, natomiast syn jest zdecydowanym ateistą.

Dawkins w swej książce przypisuje nieproporcjonalnie wielką wagę wypowiedziom tych intelektualistów, którzy wypowiadali się o religii w sposób krytyczny. Tymczasem przecenianie ich opinii jest wysoce ryzykowne, gdyż każda krytyka staje się z kolei przedmiotem dalszej krytyki. Wystarczy wspomnieć poglądy Bertranda Russella, którego uzasadnienie ateizmu przez pewien czas usiłowano ukazywać jako wzorcowe w popularnych broszurach propagandowych. Mniej znana jest natomiast ewolucja poglądów jego córki Katarzyny Tait-Russell. Zbuntowana przeciw tej wersji liberalizmu, którą ojciec propagował w wychowaniu, po okresie poszukiwań przyjęła ona chrzest, następnie zaś wyjechała razem z mężem na misje do Afryki[4].

Podobne przykłady ukazują bezpodstawność powtarzanej często w kręgu Dawkinsa zdroworozsądkowej opinii, że „prawie wszystkie dzieci przyjmują religię swych rodziców"[5]. Czy „prawie wszystkie" oznacza tu, jak w matematyce, „wszyst-

4 K. Tait, *My Father Bertrand Russell,* Jovanovich, London 1975.
5 A. C. Grayling, *Dawkins and the Virus of Faith,* w: Richard Dawkins: *How a Scientist Changed the Way we Think,* Oxford University Press 2006, s. 247.

kie z wyjątkiem skończonej liczby przypadków"? Niezgodnych z sugerowaną zasadą, a skądinąd dobrze znanych przypadków można przytaczać wiele. W znanych sporach o teorię ewolucji symbolem ateistycznych i lewicowych przekonań było przez długi czas nazwisko znanego genetyka J. B. S. Haldane'a. Z jego kuzynem, Johnem Haldane'em, miałem dwukrotnie przyjemność reprezentować Stolicę Apostolską podczas międzynarodowych konferencji. Haldane junior, profesor filozofii w University of St. Andrews, łączy wiarę katolicką z akceptacją teorii ewolucji. Jego książka *Ateizm i teizm*

została umieszczona przez wydawnictwo Blackwella na liście „Klasyków jutra". Rozważania zawarte w jego innej rozprawie zatytułowanej *Wierny rozum* świadczą, że nie są dla niego problemem te kwestie światopoglądowe, z którymi przed laty borykał się J. B. S. Haldane.

Oczywiście, można to wszystko zbagatelizować, twierdząc w stylu Dawkinsa, że przekonania religijne Haldane'a juniora są urojeniem albo wynikiem zaatakowania mózgu przez wirusa wiary. W ten sposób można jednak łatwo dyskredytować każde przekonanie, podważając wszystkie poglądy, które różnią się od naszych. Obawiam się, że przejawy podobnej metodologii występują nawet w akademickich opracowaniach sławiących bezkrytycznie autora „Urojonego Boga". Informują one np., iż doniosłość Dawkinsa dla naszej kultury wyraża się w tym, że chroni on nasze umysły przed niebezpiecznym i skostniałym oddziaływaniem religii, która chce zniszczyć ludzkie wysiłki zmierzające do poznania prawdy o wszechświecie i nas samych[6]. W epidemii niesionej przez wirusy wiary, jako grupy religijne niosące zagrożenie Dawkins wymienia jednym tchem wyznawców wielebnego Mo-

6 Tamże, s. 247.

ona, scjentologów i siostry zakonne[7]. Jeśli dwie pierwsze z wymienionych grup, znane przede wszystkim z afer finansowych na międzynarodową skalę, jawią mu się jako wyznawcy religii, to świadczy o jego poziomie znajomości środowisk religijnych. Bóg podobnych opracowań musi być „Bogiem urojonym", ponieważ autor słabo zna środowiska głoszące wiarę w rzeczywistego Boga.

4. ODSZUKAĆ RZECZYWISTEGO BOGA

Idee żyją własnym życiem, niezależnym od intencji ich sympatyków. Płynący czas łagodzi ich radykalizm i ukazuje nowe możliwości ich pojmowania. Nie można wykluczyć, że będzie to dotyczyć również treści najnowszej książki Dawkinsa. Można by tę treść przyjąć, gdyby we wstępie podkreślić, iż *Bóg urojony* dotyczy karykaturalnych zniekształceń religii w środowiskach, którym obca jest zarówno kultura logiczna, jak i troska o racjonalne uzasadnienie wniosków. Można by wtedy co najwyżej pytać, czy w sugerowanej perspektywie celowe jest poświęcanie tak dużej rozprawy zniekształceniom wprowadzanym przez człowieka w ujęcie jego więzi z Bogiem. W podobny sposób można by bowiem do wykładów astronomii wprowadzać obszerne partie dotyczące UFO, zaś w antologii poezji najbardziej rozbudować partie zawierające twórczość grafomanów. Objętościowe następstwa byłyby wtedy nie mniej imponujące niż w przypadku *Boga urojonego.*

W swej obecnej postaci praca Dawkinsa będzie natomiast miała negatywny wpływ na wysiłki intelektualne podejmowane przez środowiska wspierające zalecany przez Jana Pa-

7 Tamże, s. 246.

wła II dialog religii i nauki. W wartkim nurcie sugestywnych metafor można u niekompetentnego czytelnika łatwo ukształtować przekonanie, że religia jest zawsze

niechętna nauce. Z kolei u osób wierzących można wzmocnić obawę, iż wszyscy zwolennicy teorii ewolucji są równie krytyczni wobec wiary religijnej, jak Dawkins. Oznacza to żenujący regres w stosunku do tych form współpracy religii i nauki, które udało się wypracować w okresie pontyfikatu Papieża Polaka.

Należy wyrazić nadzieję, że refleksje Alistera i Joanny McGrathów koncentrując się na tym, co najbardziej istotne, pozwolą złagodzić negatywne oddziaływanie książki Dawkinsa. Trzeba jednak pamiętać, że fundamentalizm zarówno w wersji religijnej, jak i ateistycznej, główną siłę czerpie z pozaracjonalnych czynników. Trudno przecenić wkład Dawkinsa w prowokowanie tych reakcji, w których fundamentalistyczna agresja ważniejsza jest od wyważonych argumentów. Postawa ta może oddziaływać także na mało zorientowane środowiska, które z dystansem odnoszą się do propozycji dialogu między nauką i wiarą; obecnie zaś uzyskują dodatkowe uzasadnienie dla wzmocnienia tego dystansu.

Aby zilustrować tę ostatnią postawę, odwołam się do osobistych wspomnień związanych z programową, bezinteresowną niechęcią wobec o. Teilharda de Chardin SJ. Ktoś z amerykańskich znajomych, niechętny dialogowi chrześcijaństwa i nauk przyrodniczych, zagadnął mnie przed laty, czy wiem, że Teilhard podczas pobytu w klasztorze jezuitów w Nowym Jorku nie koncelebrował codziennej Mszy świętej i nie okazywał tych form duchowego zaangażowania, których oczekiwalibyśmy u kapłana intelektualisty. Nie wiedziałem nic na ten temat, więc podczas mojego kolejnego pobytu w jezuickim Uniwersytecie Georgetown przedstawiłem te problemy o. Thomasowi Kingowi, znającemu doskonale szczegóły ame-

rykańskiej biografii Teilharda. Rzeczywiście, było prawdą, że w Nowym Jorku Teilhard nigdy nie uczestniczył w koncelebrach. Po prostu dlatego, że w latach 1951-1955, gdy przebywał w Stanach, koncelebry nie były jeszcze praktykowane, gdyż przyjęto je dopiero po II Soborze Watykańskim. Przyjaciele spotykali go natomiast wielokrotnie, jak wczesnym rankiem sprawował Mszę świętą w jednej z wielu małych kaplic, które w tamtym okresie decydowały o specyfice jezuickich domów w USA.

Znacznie trudniej jest wymierzyć i określić zakres duchowego oddziaływania Teilharda. Ważne świadectwo tej duchowości odnajdujemy w jego korespondencji z Lucile Swan, rzeźbiarką amerykańską, z którą podtrzymywał więzy przyjaźni od pierwszego spotkania w 1929 roku do jego śmierci w roku 1955. W czasie pobytu w Stanach Teilhard borykał się z przypływami melancholii, poczuciem samotności, tęsknotą za bliskimi, którzy pozostali w odległej Europie. Lucile zapewniała go wtedy mocniej niż zwykle o swych uczuciach i gotowości dzielenia wszystkich jego trosk. Reakcje na podobne zapewnienia znajdujemy w listach Teilharda, w których informuje, że odprawił kolejną Mszę świętą w intencjach adresatki, prosząc Boga, aby oboje potrafili zawsze odczuwać Bożą bliskość i modlitewnie odkrywać Bożą obecność wzrastającą w nich obojgu. W Bożonarodzeniowym liście do Teilharda w 1953 roku Lucile pisze, że czuje się bardziej sentymentalnie niż zwykle; dlatego też proponuje, aby ich wzajemne więzi przyjęły radykalnie nową postać. Teilhard wyraził swą spokojną reakcję w liście noworocznym, życząc, by nowy 1954 rok był dla nich obojga czasem większego przybliżenia do Boga.. ,[8]

8 *The Letters of Teilhard de Chardin & Lucile Swan,* red. T. M. King SJ, Georgetown University Press, Washington, DC 1993.

126

Gdzie rodzą się mity, w których usiłuje się podważać duchowość Teilharda, bez podjęcia trudu przebadania ocalałych dokumentów? Zapewne w kreowaniu fałszywej wizji dużą rolę odgrywa zarówno bezinteresowna nieżyczliwość, jak specyficzny typ politycznej poprawności. Sprawiają one, że to, co niepojęte dla niektórych środowisk, jest przez nie traktowane jako rzeczywistość urojona. Śmiem twierdzić, że także i Bóg traktowany przez Dawkinsa jako „urojony", pozostaje przede wszystkim Bogiem niepojętym. Lektura *Boga urojonego* może natomiast przyczynić się do wzmocnienia antyintelektualnych postaw, w których stan wojny ma stanowić naturalną postać związków religii z nauką. Można tylko żywić nadzieję, że wiele osób uznając niefrasobliwy styl tej publikacji, zdecydowanie odrzuci proponowane w niej rozwiązania.

Krytyczne uwagi nie zmieniają faktu, że Richard Dawkins przez wiele środowisk odbierany jest jako guru, wobec którego krytyka byłaby nietaktem. Czytelnicy „Prospektu" zaliczyli brytyjskiego biologa do trójki czołowych intelektualistów współczesności, umieszczając jego nazwisko obok nazwisk Umberto Eco i Noama Chomsky'ego. Nie wiem, czy wszyscy przyrodnicy byliby zadowoleni z podobnej klasyfikacji. Eco bowiem, to nie nauka, lecz literatura. Z kolei polityczne zaangażowanie Chomsky'ego i jego antyamerykanizm sprawiają, że dla wielu środowisk jego nazwisko pozostaje symbolem politycznej poprawności. Nie zastąpi ona prawdy, tak istotnej dla naukowych badań. Nie może również gwarantować osiągnięć badawczych ważnych na dłuższy dystans. Niedawno zagadnąłem jedną z doktorantek przygotowującą rozprawę z biologii, dlaczego tak szybko zmieniła promotora. W odpowiedzi usłyszałem: Bo poprzedniego interesowała wyłącznie socjobiologia, prawa gejów i polityczna poprawność...

127

Jan Paweł II ostrzegał przed postawą, w której na miejsce diakonii myślenia wprowadza się błyskotliwe półprawdy. W postawie takiej przedkłada się „doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia"[9]. Podjęta programowo banalizacja wielkich pytań prowadzi do tego, że nawet Bóg niepojęty może się jawić jako Bóg urojony. W stosunku do podobnych prób istnieje jednak wyraźna alternatywa krytycznej i racjonalnej refleksji. Wybierając ją, „im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat,... tym bardziej doniosłe staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia"[10]. Ufam, że refleksja nad polemiką McGratha z Dawkinsem stanie się dla czytelników zachętą do intelektualnej wyprawy, w której poszukiwanie sensu idzie w parze z wolnością od złudzeń.

9 Jan Paweł II, *Fides et ratio,* 6.
10 Tamże, 1.

BÓG UZDRAWIA DZISIAJ

Autor Philippe Madre
Wydawnictwo „w drodze”

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 7
ROZDZIAŁ 1 CZYŻBY BÓG NADAL UZDRAWIAŁ? 11
1. „NIEZWYKŁE WYDARZENIE"? 12
2. MONOPOL ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ? 14
3. TO JEZUS UZDRAWIA! 18
ROZDZIAŁ 2 CZY MAMY PRAWO ROZBUDZAĆ NADZIEJE NA UZDROWIENIE? 25
1. INSTRUKCJA NA TEMAT MODLITWY O UZDROWIENIE 27
2. „JEZUS — LEKARZ" W EWANGELIACH 32
ROZDZIAŁ 3 UZDROWIENIE POD WARUNKIEM? 39
1. TAJEMNICA PRAWDZIWEGO UZDROWIENIA 41
2. BÓG JEST MIŁOSIERDZIEM 45
3. O OPORACH WOBEC ŁASKI UZDROWIENIA 47
4. SKROMNE POCZĄTKI 52
5. DOWODY NA BOŻE UZDROWIENIE? 56
6. SENS UZDROWIENIA 58
7. DOWÓD ZE STRONY BOGA CZY ZNAK JEGO MIŁOSIERDZIA? 60
8. KWESTIA BEZINTERESOWNOŚCI 62
9. MESJAŃSKIE ZNAKI UZDROWIENIA 63
10. DLACZEGO „MESJAŃSKIE"? 65
ROZDZIAŁ 4 PO CO BÓG MIAŁBY UZDRAWIAĆ? 69
1. ZNAKI W EWANGELII I ZNAKI W NASZYM ŻYCIU 70
2. NIESŁYCHANE BOGACTWO UZDROWIEŃ 78
3. WYROKI BOŻEJ MĄDROŚCI 82
4. UZDROWIENIE A ZBAWIENIE 83
ROZDZIAŁ 5 GODZINA BOGA 87
1. OTO DZISIAJ CZAS WŁAŚCIWY 89
2. JEGO MYŚLI NIE SĄ MYŚLAMI NASZYMI 91
3. PANIE, KIEDY NADEJDZIE MOJA GODZINA? 93
ROZDZIAŁ 6 JEŚLI BÓG JEST WSZECHMOCNY, TO SKĄD CIERPIENIE? 97
1. BOŻE, DLACZEGO? 98
2. UFAJ, NIE LĘKAJ SIĘ! 99
3. MOC BOGA I MOC CZŁOWIEKA 101
4. PRZYJDŹCIE DO NIEGO 104
5. CIERPIENIE DROGĄ DO UZDROWIENIA? 108
ROZDZIAŁ 7 GDZIE I JAK MODLIĆ SIĘ O UZDROWIENIE? 111
1. PROŚCIE, A OTRZYMACIE 114
2. O DOSTOSOWANIU MODLITWY O UZDROWIENIE DO OKOLICZNOŚCI 115
3. SPOTKANIE MODLITEWNE 120
4. TOWARZYSZENIE W UZDROWIENIU 122
5. O DARMOWOŚCI BOŻYCH ŁASK 125
ROZDZIAŁ 8 SZTUKA MODLITWY O UZDROWIENIE 129
1. PROSIĆ JAKO BOŻE DZIECI 130
2. PROSIĆ O WOLĘ BOŻĄ 136
3. PROSIĆ Z ZUCHWAŁOŚCIĄ 138

ROZDZIAŁ 9 CO MYŚLEĆ O CHARYZMACIE UZDRAWIANIA? 141
1. ŚLEDZTWO W SPRAWIE CHARYZMATÓW 142
2. JAK SIĘ OTRZYMUJE CHARYZMAT? 145
3. O KIEROWANIU OTRZYMANYM CHARYZMATEM 151
4. CHARYZMATY WYSTĘPUJĄCE RAZEM 154
ROZDZIAŁ 10 CZY DO UZDROWIENIA POTRZEBNA JEST WIARA? 159
1. O JAKĄ WIARĘ CHODZI? 160
2. NIOSĄCY CHOREGO 164
3. WIARA CHRYSTUSA 168
4. CHARYZMAT WIARY 169
5. UZDROWIENIE A WZROST WIARY 173
ROZDZIAŁ 11 DLACZEGO BÓG KAŻE CZEKAĆ? 177
1. O BOGU, KTÓRY PRZYCHODZI ZA PIĘĆ DWUNASTA 177
2. MIĘDZY OCZEKIWANIAMI A NADZIEJĄ 182
3. WSKRZESZENIE ŁAZARZA — PRZYPOWIEŚĆ O „SPÓŹNIONYM BOGU" 186
4. TO JESZCZE NIE CAŁA TAJEMNICA 189
ROZDZIAŁ 12 „SŁOWO UZDROWIENIA"- CO TO TAKIEGO? 193
1. PROROCKA DZIAŁALNOŚĆ CHARYZMATYCZNA 193
2. CHARYZMAT POZNANIA A POSŁUGA UZDRAWIANIA 196
3. SŁOWO BEZPOŚREDNIEGO POZNANIA A POJEDNANIE 198
4. RÓŻNE RODZAJE SŁÓW BEZPOŚREDNIEGO POZNANIA 199
5. PRZYNAGLENIE WEWNĘTRZNE A WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA 203
ROZDZIAŁ 13 UWOLNIENIE: UZDROWIENIE WOBEC MOCY ZŁA 207
1. CO NA TEN TEMAT MÓWIĄ PISMA 208
2. OPĘTANIE PRZEZ ZŁEGO DUCHA 215
ROZDZIAŁ 14 PIERWOCINY ZMARTWYCHWSTANIA? 225
SKĄD BIERZE SIĘ ZRANIENIE ŻYCIA? 235
ROZDZIAŁ 15 UZDROWIENIE: NOWOŚĆ U ZARANIA TRZECIEGO TYSIĄCLECIA? 241
1. ŚWIADECTWO 241
2. NOWA EWANGELIZACJA 244
3. NADZIEJA WBREW NADZIEI 246

Numer strony z książki 7

PRZEDMOWA

Książkę tę poświęcam pamięci
ojcu Emiliano Tardifa
dziękując Bogu za wszystko,
czego dzięki jego posłudze
charyzmatycznej udzielił Kościołowi

W adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI pisze, że „Kościół jest dla ewangelizacji". Zatem ewangelizacja to nie tylko główne zadanie Kościoła, ale zadanie jedyne, w którym streszcza się jego istota i powołanie w tym świecie.

Nie ogranicza się ono jednak do przekazu jakiegoś przesłania, lecz jest wprowadzaniem w ten świat królestwa niebieskiego, a to pociąga za sobą zaproszenie Jezusa Chrystusa do wszystkich dziedzin ludzkiego życia.

Święty Łukasz stwierdza w księdze Dziejów Apostolskich, że apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa (por. Dz 4,33). Ewangelizować można z mocą albo, niestety, bez... Na czym polega różnica? Autor Dziejów Apostolskich odpowiada na to pytanie w dwóch fragmentach bezpośrednio poprzedzających wspomniane stwierdzenie. Dotyczą one:

— cudu uzdrowienia chromego w bramie zwanej Piękną, prowadzącej do Świątyni Jerozolimskiej;

— drugiego wylania Ducha Świętego, gdy Kościół prosi, by udzielona mu została *Dynamis* (moc czynienia znaków i cudów) i *Paresia* (wolność i wewnętrzne przekonanie) do głoszenia Ewangelii.

Wedle Bożego planu przepowiadaniu śmierci Pana Jezusa i głoszeniu Jego zmartwychwstania towarzyszą oznaki mocy ukazujące, że Pan Jezus, który umarł za nas na krzyżu, powstał z martwych i żyje.

Znaki, cuda, uzdrowienia nie są zwykłym dodatkiem do ewangelizacji; są jej formami, ukazują bowiem, że Pan zmartwychwstał. Nie są też czymś fakultatywnym i byłoby zdradą Bożego planu, gdybyśmy traktowali je w ten sposób. Tym bardziej nie mamy prawa odnosić ich tylko do pierwszych lat życia Kościoła. Dary Boże są nieodwołalne.

W niektórych sytuacjach znaki towarzyszą przepowiadaniu, jak było w przypadku paralityka spuszczonego przez otwór w dachu do domu, w którym Jezus głosił Słowo (Mk 2,1-12). Kiedy indziej poprzedzają przepowiadanie, stwarzając jakby dodatkową wartość, która owocuje licznymi nawróceniami, jak w przypadku uzdrowienia przy Bramie Pięknej, kiedy nawróciło się dwa tysiące osób. Kiedyś słyszałem komentarz ojca Emiliano Tardifa do tego fragmentu: „Piotr dzięki jednemu tylko głoszeniu i jednemu uzdrowieniu nawrócił dwa tysiące ludzi. My sami, choćbyśmy głosili dwa tysiące razy, nikogo nie nawrócimy. Różnica polega na działaniu Ducha Świętego, ukazującego z mocą, że Jezus żyje".

Niniejsza książka Philippe'a Madre'a zajmuje się właśnie tym aspektem, który nie zawsze był dość jasny, jeśli chodzi o głoszenie Ewangelii w naszym Kościele. Powtórzmy słowa Piotra wypowiedziane w Świątyni Jerozolimskiej: „Dlaczego dziwicie się temu?" (Dz 3,12)*. Znaki są integralną częścią przepowiadania Ewangelii. Nie to jest

* Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu,* wyd. V, Pallottinum 2000.

dziwne, że są one obecne, czymś nienormalnym byłoby raczej, gdyby zniknęły z dzieła ewangelizacji. Nie chodzi też o to, byśmy przypisywali je konkretnej osobie; są one dziełem Boga, który kocha swoje dzieci, a ponieważ kocha — uzdrawia je swoją miłością.

Bóg uzdrawia dzisiaj swoje dzieci i jest to znak Jego miłości, ponieważ dzięki ranom, które Jezus odniósł na krzyżu, jesteśmy uzdrawiani z naszych chorób i cierpień. Zatem uzdrowienia to zawsze oznaki miłości ku nam Tego, który dał najwyższy z możliwych dowodów miłości, oddając życie za tych, których ukochał.

Bóg uzdrawia dzisiaj, gdyż Bóg jest miłością i cokolwiek czyni, czyni z miłości i przez miłość. Jego miłość uzdrawia, a braki w zakresie miłości mogą powodować wiele schorzeń psychologicznych i chorób fizycznych, które przygniatają ludzkość.

Philippe Mądre, znany z wielu książek — z jednych jako nauczyciel, a z innych jako duszpasterz — tym razem występuje w roli świadka opowiadającego o całym mnóstwie uzdrowień, jakich Bóg dokonuje pośród swego ludu; chce raz jeszcze pokazać, że Bóg nie zmienił tej, znanej nam z Ewangelii, „metodologii", którą stosował Jezus, gdy głosił, nauczał i uzdrawiał.

Przez dwadzieścia lat dane mi było na pięciu kontynentach głosić Ewangelię wraz z ojcem Emiliano Tardifem, którego Pan obdarzył charyzmatem uzdrawiania. Słyszałem wiele razy, jak ojciec Emiliano mówił, że nikt nie ma prawa skracać Ewangelii, zaciemniając to, co dotyczy uzdrowień, ponieważ mu się one nie podobają. Nie o to chodzi, czy się nam to podoba, czy nie, one są po prostu częścią Bożego planu.

Dzisiejszy świat bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje tych znaków Bożej miłości. Jego cierpienie jest już tak

wielkie, że nie wystarczy mu głoszenie samego krzyża bez mówienia o płynącej z niego mocy. To nie cierpienie zbawia. Jezus odkupił już cierpienie, biorąc na siebie wszystkie nasze bóle i choroby.

Przed Kościołem w świecie stoi poważne wyzwanie: pokazać, że ma on tę samą moc przepowiadania Dobrej Nowiny i uzdrawiania chorych, co jego Pan i Nauczyciel.

Na kartach tej książki zobaczymy, że moc Ducha w Kościele nie osłabła, a Jezus Chrystus jest ten sam wczoraj i dziś, i na zawsze, na wszystkich szerokościach geograficznych.

Mamy przed sobą strony, które ukazują, że Ewangelia naszego Pana Jezusa Chrystusa wciąż głoszona jest w mocy Ducha.

JOSÉ H. PRADO FLORES
Guadalajara, Meksyk, 23 kwietnia 2002

ROZDZIAŁ 1
CZYŻBY BÓG NADAL UZDRAWIAŁ?

Głęboko poruszona Marie-José dopada mikrofonu i wobec utkwionych w niej pięciu tysięcy par oczu, raczej bełkocząc, niż „zwiastując", mówi: ...Przyszłam na to spotkanie pełna obaw. A do tego się spóźniłam. Widzieć ten cały tłum wyśpiewujący chwałę Pana, to robi duże wrażenie. Widzieliście, jak jechałam na wózku inwalidzkim popychanym przez moją przyjaciółkę... Mam dwadzieścia sześć lat i od dwóch lat cierpiałam na całkowity paraliż nóg po tym, jak wpadłam do studni. Przez cały dzień mnie szukano... zaczęły mnie już zjadać mrówki, a ja nic nie mogłam zrobić. Lekarze powiedzieli, że nie będę już mogła normalnie chodzić, bo rdzeń kręgowy został przerwany. A teraz jestem przed wami, stoję i zaczynam znowu chodzić... Marie-José, początkowo z wahaniem, stawia przed nami kilka kroków. Jestem obok i słyszę, jak szepcze: „Boję się, Panie, pomóż mi". Już bardziej zdecydowanym krokiem idzie dalej, coraz pewniej trzymając się na nogach, które jeszcze parę minut wcześniej były całkiem bezwładne.

„Czego się boisz?"
„Nie wiem, ale to jest tutaj", mówi mi do ucha ze łzami wzruszenia w oczach.
„Idź dalej i przyzywaj w sercu imienia Jezusa, nie zwracaj uwagi na tłum dookoła... Pan Bóg przyszedł dziś do Ciebie".
Marie-Jose idzie wyprostowana, zerkając ze zdumieniem na posłuszne jej pragnieniu chodzenia nogi, jakby chciała się upewnić, że to nie sen. Samodzielnie, bez żadnych podpórek pokonuje jakieś sto metrów. Wszyscy wstrzymują oddech. Wreszcie znowu chwyta za mikrofon i woła:
„Dziękuję Chrystusowi Zmartwychwstałemu!" Powyższe świadectwo zostało wygłoszone 15 stycznia 2001 roku na południu wyspy Reunion pod koniec modlitwy o uzdrowienie zorganizowanej przez miejscową grupę Odnowy Charyzmatycznej. Tłum był pełen radości; także inne osoby podchodziły, by złożyć świadectwo: uzdrowienie fizyczne, uzdrowienie natury psychicznej, dar pojednania, wewnętrzny pokój wobec dawnego, bolesnego przeżycia, nawrócenie na Chrystusa... Dziennikarze mogli skomentować: „Niezwykłe wydarzenie, na miarę Dziejów Apostolskich"...

1. „NIEZWYKŁE WYDARZENIE"?

...Ależ nie! Uzdrowienia będące owocem modlitwy wstawienniczej grupy osób czy całego zgromadzenia są bardzo liczne, między innymi w Odnowie Charyzmatycznej, i ma to miejsce w wielu krajach świata. Dane mi jest często podróżować i odwiedzać takie grupy Odnowy czy wielkie zgromadzenia modlitewne, raz tu, raz tam, na całym świecie, w charakterze uczestnika czy prowadzącego modlitwę, gdy mnie o to poproszą. I zaświadczam —jako dia-

kon, jako lekarz i jako modlący się — że brak widocznych owoców modlitwy o uzdrowienie stanowi wielką rzadkość; z reguły pojawiają się one natychmiast bądź nieco później.

Świadectwa, choć nie zawsze tak „donośne" jak to, które słyszeliśmy z ust Marie-José, są liczne i wyraźnie przyczyniają się do umocnienia wiary wielu chrześcijan. Są także wezwaniem dla tylu osób poszukujących Boga, często spragnionych prawd „osobistych", „na własny użytek", ale w głębi serca tęskniących do Prawdy jedynej!

Najważniejsze, by właściwie uchwycić sens pojęcia uzdrowienia, które nie tylko, a w każdym razie nie przede wszystkim należy do sfery cudów czy choćby niezwykłości. Niezliczone są uzdrowienia na płaszczyźnie uczuć, których Bóg udziela poprzez modlitwę wiary w grupach czy wielkich zgromadzeniach modlitewnych. Czy nie można mówić o uzdrowieniu, gdy nagle, po latach duszącego ucisku, ustępuje strach przed śmiercią? Albo kiedy małżeństwo stojące już na krawędzi ostatecznego zerwania zawiązuje się na nowo i z większą mocą niż w pierwszych godzinach po ślubie czy też gdy człowiek uzależniony od alkoholu lub narkotyków zostaje w ciągu kilku minut uwolniony od nałogu — czy wówczas nie można mówić o uzdrowieniu dzięki mocy modlitwy?

Istnieją także uzdrowienia natury bardziej duchowej. Kiedy człowiek odnajduje drogę do Kościoła albo czuje przynaglenie, by się wyspowiadać po dwudziestu latach głębokiego buntu, kiedy to ani razu nie miał do czynienia z kapłanem, czy nie nazwiemy

tego uzdrowieniem? Czy gdy u kogoś, kto dotąd całkiem pogrążony był w beznadziei lub w ciemności o wielu obliczach, nagle wytryska nieodparte pragnienie, by pójść za Chrystusem, nie mamy do czynienia z uzdrowieniem?

Przykłady są tak liczne, jak liczne są historie osób w sposób odczuwalny dotkniętych Bożą czułością.

14

Uzdrowienie fizyczne, choć oczywiście nie najważniejsze, najwyraźniej odsłania sam sens uzdrowień, jakich dokonuje Chrystus w odpowiedzi na modlitwę chrześcijanina. Świadectwo Marie-José pozwala nam go przeczuć. Jeśli go uwolnić od tradycyjnego pojmowania cudu, które obowiązuje jeszcze na przykład w Lourdes*, okaże się, że uzdrowienia z cięższych czy lżejszych chorób są o wiele częstsze, niż moglibyśmy przypuszczać. Osobiście miałem okazję medycznie potwierdzić faktyczne uzdrowienie (a nie tylko ustąpienie choroby) w przypadku setek bardzo różnych chorób: począwszy od przykrych problemów alergicznych po ciężkie przypadki raka, poprzez przeróżne paraliże (całego ciała lub jego części), ślepotę, głuchotę, zapalenia stawów czy dolegliwości sercowe, co do których rokowania były bardzo niepomyślne.

Nie będzie więc demagogią stwierdzenie, że Dzieje Apostolskie rozgrywają się nadal wśród nas aż po dzisiejszy dzień — przynajmniej w tym, co dotyczy uzdrowień.

2. MONOPOL ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ?

Wysuwa się czasem zarzuty, jakoby wydarzenia tego typu były w świecie przywilejem Odnowy Charyzmatycznej; jest to zręczny sposób omijania tego, co Pan życia pragnie oznajmić wszystkim za pośrednictwem tych mniej lub bardziej widocznych czy zaskakujących uzdrowień. Prawdą jest, że zjawiska te zachodzą częściej w Odnowie, którą często krytykuje się za to zamiłowanie do cudowności, jakim czasem jest przesiąknięta (i trzeba przyznać, że to prawda) modlitwa charyzmatyczna.

* Chodzi o rygorystyczne i specyficzne kryteria medyczno naukowe i kościelne.

15

Odnowa w Duchu Świętym nigdy nie rościła sobie pretensji do stania się duchową elitą, która miałaby monopol na „sensacje". Przeciwnie, Odnowa, jak powszechnie wiadomo, przyciąga ubogich, chorych, „zranionych życiem". Ci ostatni znajdują w grupach modlitewnych serdeczny klimat i ludzkie ciepło, coś, co można nazwać „drugim domem" tym bardziej, jeśli „pierwszego domu" nigdy nie było lub dawno przestał istnieć. Faktycznie więc Odnowa Charyzmatyczna (ale nie wyłącznie ona) jest szczególnie wrażliwa na wymiar współczucia w miłości Boga. Pochylanie się nad biedą człowieka, by być mu bliskim poprzez miłość — oto jedna z cech powołania owej „zielonoświątkowej" Odnowy od trzydziestu lat przenikającej Kościół.

Cóż dziwnego, że poczuwa się ona do troski o dotknięty cierpieniem świat? Tym bardziej, że innym rysem charakterystycznym Odnowy jest ponowne odkrycie modlitwy, tak osobistej, jak i wspólnotowej, ze szczególnym naciskiem na uwielbienie. W ten sposób może przybierać konkretne kształty fenomen ujawniania się przeróżnego rodzaju charyzmatów, związany z duchowym dynamizmem chrześcijan. Rzeczą

możliwą, a nawet naturalną staje się wówczas modlitwa za chorych, oparta na wierze, że Bóg może w sposób konkretny zaingerować w ich życie.

Wreszcie, co znajduje potwierdzenie w jej wymiarze współczucia, Odnowa Charyzmatyczna czuje w sobie ducha misyjnego, czy też bardziej ogólnie — łaskę do ewangelizacji, do głoszenia Dobrej Nowiny na wiele sposobów, i to najczęściej w tym kontekście przeżywa się „modlitwę o uzdrowienie", jak ją opisuje niedawny dokument Kongregacji do Spraw Doktryny Wiary*.

* Instrukcja o modlitwach o uzdrowienie od Boga, *Watykan, 14 września 2000.*

16

Taka była pedagogia Chrystusa dwa tysiące lat temu: dokonywać uzdrowień, aby pobudzić w sercach pragnienie i poszukiwanie mieści Ojca. Jego aktualna „strategia" pozostaje niezmieniona, nawet jeśli mogły ewoluować formy czy sposoby Bożego uzdrawiania.

Owa strategia miłości inie ogranicza się do Odnowy Charyzmatycznej; dotyczy ona naprawdę całego Kościoła, czego dowodzi poniższe świadectwo.

> W maju 1996 roku zostałem przez Kościół polski poproszony o poprowadzenie czuwania z nauczaniem i modlitwą zorganizowanego dla katolików (a także osob innych wyznań oraz niewierzących) w Częstochowie, dużym sanktuarium maryjnym słynnym na cały świat, w towarzystwie kilku biskupów i sporej liczby kapłanów. Ludzie przyjechali z całego kraju, na placu zgromadziło się co najmmej sto pięćdziesiąt tysięcy osob. Oczywiście, polska Odnowa licznie uczestniczyła w tym spotkaniu, jednak większość nie była „spod sztandaru charyzmatyków". Było to zgromadzenie ludu Bożego z całym bogactwem jego wrażliwości, który na tę okazję przybył do Częstochowy i żarliwie się modlił. Nauczanie dotyczyło uzdrowienia całego człowieka oraz Bożego powołania, jako ze w pedagogu Bożej miłości nie można radykalnie oddzielić od siebie tych dwóch poruszeń łaski. Byłem pod wrażeniem skupienia tego tłumu dałoby się usłyszeć brzęczenie muchy w powietrzu! Trochę później z ust wielu księży dowiedziałem się, że większość z tych ludzi obecnych wtedy w Częstochowie nie była świadoma, ze Chiystus tego dnia mógł ich bardzo konkretnie nawiewie, ukoić, zdjąć z nich ciężar, a nawet uzdrawiać chorych i w sposób odczuwalny udzielać miłosierdzia. Podobnie w ogromnej większości ludzie ci mieli ledwie mglistą świadomość faktu, że każdy z nich jako ochrzczony obdarzony jest jakimś powołaniem, znakiem wielkiego zaufania, o jakim pragnie ich zapewnie Chrystus.

17

Kiedy podczas popołudniowej Eucharystii ludzie zostali zaproszeni do osobistego przyjęcia Bożej łaski, do otwarcia się na rozlewający się w nich dar Boży, klimat modlitwy stał się intensywny pomimo zagęszczenia tłumu, którego ogromną większość stanowili ludzie młodzi. Po mszy, gdy było już dość późno, odbyła się modlitwa o uzdrowienie; przeżyliśmy wtedy niezapomniane chwile. Poproszono mnie, bym wypowiedział modlitwę za chorych, nie musiałem jednak wiele mówić, by pobudzić wszystkie te osoby do ufności w moc Bożą. Zaledwie otworzyłem usta, spontanicznie, właściwie we wszystkich miejscach, zaczęły się pojawiać znaki uzdrowienia, wzbudzając każdorazowo entuzjazm i dziękczynienie wśród otaczających te miejsca

ludzi. Oto zaczyna chodzić człowiek z porażeniem nóg, a świadkowie działania Pana, którzy są wokół, wyśpiewują Jego chwałę. Gdzie indziej niewidomy zaczyna widzieć i dookoła wybucha radość. W jeszcze innym miejscu osoba ze zwyrodnieniowym zapaleniem stawów składa świadectwo o nagłym uwolnieniu swego ciała... podnosi się wokół niej natchniony śpiew uwielbienia — i to z niekoniecznie „charyzmatycznych" ust. Wiele osób po prostu klękało, doświadczając w tej chwili łaski uzdrowienia uczuć czy ducha i pragnąc ją przyjąć z odnowioną wewnętrzną żarliwością.
Z podium dla animatorów znajdującego się nieco powyżej placu, na którym zgromadzone były te dziesiątki tysięcy mężczyzn, kobiet i dzieci, można było śledzić „trasę" działania Ducha Świętego. Wystarczyło wychwycić w tłumie te liczne miejsca, w których wybuchało uwielbienie, a gdzieniegdzie oklaski (uprawnione, bo dla Pana!) i dać się ponieść zachwytowi nad Bożym dziełem.
Uformował się długi sznur osób spontanicznie wchodzących na podium, by złożyć świadectwo, podczas gdy wśród zgromadzonych nadal mnożyły się uzdrowienia. Po raz kolejny w obecności żyjącego Boga przeżyliśmy

wydarzenie godne Dziejów Apostolskich. I nie tylko Odnowa na nim korzystała, lecz cały lud Boży. Trzeba było w końcu skrócić modlitwę za chorych, ponieważ świadectw było bardzo wiele, a nadciągała zimna jeszcze o tej porze roku noc. Uwielbienie tłumu mogło trwać jeszcze długie godziny, tak wielka była radość z doświadczenia obecności zmartwychwstałego Pana i potęgi modlitwy.
Niedawno, gdy byłem w pewnym klasztorze kontemplacyjnym Pan Bóg posłał mi mały uśmiech. Młoda siostra, która niedawno wstąpiła do postulatu, rozpoznała mnie i w paru zdaniach, jakieś pięć lat po wydarzeniach w Częstochowie, złożyła takie świadectwo: „Byłam tego dnia w Częstochowie razem z mamą. Wtedy usłyszałam wezwanie, by całkowicie oddać się Panu. Mama cierpiała na poważną chorobę serca i w ciągu paru minut została całkowicie uzdrowiona, choć wcześniej nie wiedziała, że tego dnia będzie można się modlić za chorych! I dla niej, i dla mnie było to szokujące. Pisze do mnie regularnie. Po pięciu latach uzdrowienie jest potwierdzone. Niech Bóg będzie błogosławiony!".

3. TO JEZUS UZDRAWIA!

Ojciec Tardif napisał (między innymi) książkę zatytułowaną *Jesus a fait de moi un témoin (Jezus uczynił mnie świadkiem).* Wiemy z pewnością o autentycznym i bardzo płodnym charyzmacie uzdrawiania, jakim posługiwał Emiliano na całym świecie na prośbę Kościołów lokalnych, aby głosić, że Jezus jest Panem. Mamy w pamięci mnóstwo uzdrowień, jakich Duch Święty dokonywał pośród chorych podczas licznych spotkań modlitewnych, którym w wielu krajach przewodniczył. Jego „posługa charyzmatyczna", często wzbogacona o charyzmat pozna-

nia*, była tak owocna, że wielu o mało nie zapominało, że to Chrystus — i jedynie On — udziela łaski uzdrowienia, jakakolwiek by ona była, a ten, w którym został złożony rozpoznany charyzmat, jest jedynie sługą tej łaski. Ojciec Tardif niezależnie od tego, jak postrzegał swoją posługę, ewangelizował szczególnie poprzez modlitwę o uzdrowienie,

wystrzegając się tu wszelkich niejasności. Jego ulubionym publicznym zawołaniem wobec tłumów zgromadzonych na modlitwie były słowa: „To Jezus uzdrawia!" Był o tym mocno przekonany.

Ale czym innym jest uspokajać (siebie i innych), odwołując się do owej podstawowej teologicznej zasady mówiącej, że to Bóg, w odpowiedzi na modlitwę wierzących, dokonuje uzdrowienia, a czym innym doświadczać tej zasady w codzienności własnego życia. Oczywistość ta z całą jasnością nieprzerwanie trwała w głębi serca ojca Emiliano, budząc w nim pokorę i prowadząc do wielkiej modlitewnej bliskości z żyjącym Chrystusem.

Tardif wiedział, że jest świadkiem — zwykłym świadkiem — Bożych dzieł, dlatego mógł o tym mówić, ewangelizując, budując, rozbudzając w ludzkich sercach entuzjazm i zachwyt wobec Boga. Nie miało to nic wspólnego z jakąś reklamą która zachęcałaby do skorzystania z „osobistej mocy uzdrawiania", choćby nawet pochodzącej od Boga!

Dość często wspólnie prowadziliśmy modlitwę za chorych w różnych krajach świata i dzięki tej współpracy, zawsze zakorzenionej w głębokiej komunii dopełniających się charyzmatów, wiele się dowiedziałem o uzdrawiającym Bożym miłosierdziu.

* Powiemy o nim w dalszej części książki.

20

W lutym 1985 roku zostaliśmy zaproszeni na spotkanie charyzmatyczne do Kanady, do Montrealu; odbywało się ono na lodowisku hokejowym, którego trybuny mogły pomieścić dwadzieścia tysięcy ludzi. Ciekawy szczegół: podium dla prowadzących wzniesiono na lodowej tafli stadionu i przez całe cztery godziny, bo tyle trwała modlitwa o uzdrowienie, chłód podłoża kontrastował z gorącą (w szerokim tego słowa znaczeniu) atmosferą modlitewną zgromadzenia. Ale duch modlitwy wydobywał się z trudem, jakby jakieś ołowiane pokrywy ciążyły na zebranych. Jednak przy pierwszym potwierdzonym słowie poznania, które dotyczyło trzydziestopięcioletniej kobiety cierpiącej na łuszczycę, uciążliwą chorobę skóry, „zawory nieba" zaczęły się otwierać. Została ona uzdrowiona w ciągu kilku minut i natychmiast złożyła świadectwo, wskutek czego pozorny letarg rozpadł się z hukiem i tłum dziękował Panu, otwierając się na dary, jakie Bóg w swoim miłosierdziu wylewał na wiele osób. Pół godziny później tchnienie Ducha stało się w zgromadzeniu tak namacalne, że obaj, Emiliano i ja, mieliśmy wrażenie, że o cokolwiek poprosimy, wszystko zostanie wysłuchane. Jestem świadom, że taką ocenę można by błędnie odczytać jako wyraz posiadania przez nas władzy nad wolą Bożą. Byłby to przejaw żałosnej iluzji i pychy. Trzeba jednak przyznać, że tak to właśnie w pierwszej chwili odczuliśmy, stopniowo uświadamiając sobie, że przeciwnie, to Duch Święty podpowiadał nam, o co w danym momencie należy prosić Boga. Niewątpliwie jest to jedno z najpiękniejszych doświadczeń posłuszeństwa Duchowi Świętemu, jakie przy okazji modlitwy o uzdrowienie dane nam było przeżyć. W pewnej chwili Emiliano mówi mi do ucha: „Mam silne przekonanie, że Pan chce uzdrowić osoby ze sparaliżowaną nogą". Odpowiadam: „Ja też". „Chodzi o prawą nogę, prawda?" „Według mnie o lewą".

21

Znane nam były subtelności związane z wyrażaniem charyzmatu poznania, gdzie konieczna jest ostrożność i rozeznanie. Widząc klimat panujący w tłumie zgroma-

dzonym na widowni (słabo odczuwalny na lodowej płycie), pomodliliśmy się za osoby (nie widzieliśmy ich) cierpiące na paraliż nogi, bez uściślania której, spodziewając się, że Pan dotknie chorych albo na prawą albo na lewą nogę.
Po pięciu minutach dwadzieścioro mężczyzn i kobiet normalnym krokiem zbliżyło się do podium, by złożyć świadectwo o niemal natychmiastowym uzdrowieniu.
Niektórzy w geście dziękczynienia nieśli do ołtarza niepotrzebną już kulę czy laskę...
Dokonawszy małego bilansu, z rozbawieniem stwierdziliśmy, że dziesięć osób miało uzdrowioną prawą nogę, a dziesięć lewą.

Jak pragnął w swojej książce uczynić ojciec Tardif, tak i ja w tym miejscu chciałbym mówić jako świadek cudów Bożego uzdrowienia, przytaczając wiele wiarygodnych przypadków konkretnej Bożej interwencji w życie osób, których egzystencja naznaczona była taką czy inną formą cierpienia. Fakty te zgromadziłem osobiście przy okazji wielu spotkań modlitewnych w intencji chorych, rekolekcji czy osobistych rozmów, podczas których dochodziło do modlitwy wiary. Chodzi o to, by niniejszym potwierdzić i zaświadczyć — wraz z ojcem Tardifem — że „to Jezus uzdrawia — czy też »w dalszym ciągu pragnie uzdrawiać« — dzisiaj!".

Nie chcę dawać tutaj teoretycznego wykładu na temat łaski uzdrowienia. Jedyny mój cel to przywrócić ufność w moc modlitwy, z założeniem, że jest ona „słuszna", autentyczna i jako podstawę ma rzeczywiste wezwanie Ducha Świętego, który pragnie być w naszym życiu wykonawcą Bożego miłosierdzia.
Pragnę mówić prostym językiem, typowym raczej dla konkretnego doświadczenia niż dla sformułowań i reflek-

sji teologicznych, niezbędnych oczywiście... ale nie w tym miejscu! Dla umysłów z nadmierną skłonnością do analizy czy sceptycyzmu będzie on może prostacki, ale ta książka nie ma się przyczynić do rozwoju „metafizyki terapii poprzez sacrum". Ma ona służyć wzbudzeniu ufności w możliwość uzdrowienia, ale przede wszystkim w prawdziwą potęgę modlitwy; nawet gdybym miał się narazić, że będzie ona zbyt „lekka" dla osób nastawionych bardzo analitycznie...

W naszych czasach okazujemy zbyt mało śmiałości, by z wiarą prosić Pana za chorych, ponieważ bardzo często nieznany jest ludziom prosty język ufnej modlitwy i gubią się pośród formuł złorzeczących, pełnych niepokoju czy powtarzanych bezużytecznie.

Poza tym uzdrowienie, jakiego dokonuje miłość Chrystusa, nie jest wyłącznie doświadczeniem Bożego miłosierdzia przez osobę cierpiącą. Może ono być także promieniem światła posłanym przez Pana, by nas wychowywać i prowadzić w głąb tajemnicy Jego zbawczej miłości.

Tardif mówił mi wiele razy: „Dobrze się z tobą modlić, bo jesteś lekarzem i możesz jaśniej wytłumaczyć te sprawy, aby świadectwa były lepiej rozumiane i przyjmowane. Bo w dziedzinie uzdrowienia ewangelizuje się przede wszystkim poprzez świadectwo". Nie wiem, czy miał tak do końca rację, i szczerze mówiąc, zdaje mi się, że chodzi tu przede wszystkim o Pana Boga. Na pewno stawiamy sobie wiele pytań o tego Boga, który jednych uzdrawia, a innych nie, o Jego miłość, która z pozoru przyzwala na cierpienie, o trudność z odnalezieniem Go na modlitwie czy o odkrycie „dobrej" modlitwy. Oczywiście, uzdrowienie zawsze będzie zaledwie jedną z płaszczyzn, na których objawia się Boża miłość względem ludzi; ale świadectwa są często wspaniałą ilustracją dla odpowiedzi, których

w sposób uprawniony poszukujemy, a do których nasz intelekt nie jest w stanie dojść, używając własnych środków. Są one jak przypowieści na temat prawdziwej modlitwy o uzdrowienie i mogą być dla nas pożyteczną nauką. Dlatego pozwolę sobie na dodanie do tych opowiadań, które są wiarygodne i potwierdzone (także medycznie, jeśli ktoś miałby potrzebę to sprawdzić), kilku słów komentarza.

Słusznie czy niesłusznie, stawiamy sobie tak wiele pytań... Pozwólmy, by te „kwiatki" o uzdrowieniach przemówiły do nas, a kto wie, może łatwiej, bardziej po synowsku, będzie nam dane przyjąć uzdrawiającą miłość, którą Ojciec objawia przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, w mocy Ducha Świętego.

ROZDZIAŁ 2
CZY MAMY PRAWO ROZBUDZAĆ NADZIEJE NA UZDROWIENIE?

„ Czy wolno modlić się za chorych? "
„ Czy mamy prawo oczekiwać uzdrowienia? "
„ Czy Kościół zezwala na modlitwę o uzdrowienie? "
„ Czy nie wystarczą sakramenty? "

W sercach chrześcijan, a szczególnie katolików, tkwi wiele pytań, które nieraz wręcz budzą w nich niepokój i, trzeba przyznać, nie bardzo ich usposabiają do przyjęcia zdrowego rozumienia Bożej łaski w tej dziedzinie.

W tej materii, jak i w wielu innych, chodzi nie tyle o zezwolenia czy zakazy, ile raczej o roztropność i rozeznanie. Jeśli jeszcze nie rozumiemy, że Bóg jest Ojcem i że jako Ojciec pragnie wychowywać nas, którzy jesteśmy Jego dziećmi, byśmy jak najlepiej się modlili (tak za chorych, jak i w każdej innej intencji), i że to wychowanie odbywa się przede wszystkim za pośrednictwem Kościoła odgrywającego rolę matki, to trudno nam zachowywać się naprawdę jak Boże dzieci i nasza modlitwa obciążona jest

schematami, uprzedzeniami, obawami, niezdecydowaniem, sceptycyzmem...

Uzdrowienie dokonywane mocą Chrystusa zmartwychwstałego zawsze będzie tajemnicą i nigdy nie będzie można stworzyć modelu zależności pomiędzy nim a wysiłkami, jakie podejmuje człowiek, aby je uzyskać. Ale tajemnica nie oznacza w żadnym razie zakazu podejmowania prób zrozumienia. Pan pragnie wprowadzić nas przynajmniej odrobinę w tę tajemnicę, na tyle, na ile jesteśmy skłonni przyjmować Jego łaskę, a także na miarę naszego uczciwego przyznania, że wszystkiego musimy się nauczyć.

Nie można — ani nie ma potrzeby — być samoukiem w dziedzinie uzdrowień. Duch Święty i Kościół są po to, by wychowywać nas do modlitwy, która jest dostosowana do każdego, to znaczy bardzo osobista, ale jednocześnie oparta na punktach odniesienia, jakich — bez zamiaru gaszenia charyzmatów — dostarcza nam za darmo rozeznanie Kościoła.

Pewnego dnia, podczas międzywyznaniowego spotkania modlitewnego, stałem obok młodego pastora ewangelickiego w widoczny sposób pełnego zapału dla sprawy Boga Jezusa Chrystusa. Zaprosił mnie do wspólnego głoszenia w czasie ekumenicznego wieczoru ewangelizacyjnego. Na noszach przyniesiono kobietę, po której było już niestety widać, że choroba wkrótce zabierze ją z tego świata. Dyskretnie na nas skinęła, dając do zrozumienia, że chce, by się za nią pomodlić. Młody pastor zawyrokował w zapale: „Pomodlimy się i Bóg panią uzdrowi". Jego nieco autorytarny entuzjazm bez wątpienia przygasł wobec nastawienia wiary, jakie miała tamta kobieta od samego początku jej choroby. Odpowiedziała mu łagodnie, słabo się uśmiechając: „Nie proszę, żebyście się

modlili o moje uzdrowienie. Myślę, że Pan rzeczywiście mógłby mnie uzdrowić, gdyby taka była Jego wola. Ale od kilku miesięcy mam wrażenie, że On złożył swoją wolę w moim sercu i daje mi to głęboki pokój. Nie chcę uzdrowienia, chcę trwać przy Nim, nawet jeśli dzieje się to przez cierpienie, którego nie szukałam. Naprawdę spotkałam Go w tym cierpieniu i w tym cierpieniu chcę Go kochać... Proszę, pomódlcie się za mnie, bym miała siłę, by się nigdy nie buntować". Młody pastor zaniemówił... To nieoczekiwane świadectwo wstrząsnęło nim do głębi, wstrząsnęło także jego teologią cierpienia. W wypowiedzi tej kobiety było tyle uczciwości, że nie dyskutował, tylko zaprosił mnie do cichej modlitwy. Wszyscy troje zostaliśmy otuleni głębokim pokojem. Prawda ma czasem taką tajemniczą moc, która uchyla przed nami na chwilę bramy nieba...

1. INSTRUKCJA NA TEMAT MODLITWY O UZDROWIENIE

Próbując odpowiedzieć na liczne pytania, jakie rodzą się w sercu człowieka wobec możliwej skuteczności modlitwy o uzdrowienie, Kościół wydał niedawno *Instrukcję o modlitwach o uzdrowienie od Boga.* Dokument spotkał się z umiarkowanym entuzjazmem, również w Odnowie Charyzmatycznej. Niektórzy obawiali się, że Watykan zamierza „przejąć kontrolę" nad modlitwą o uzdrowienie, co groziłoby sparaliżowaniem swobody charakterystycznej dla życia w Duchu. Inni postrzegali ją raczej jako wyraz braku uznania ze strony władz kościelnych wobec modlitwy za chorych i posługiwania charyzmatem uzdrowienia. Jeszcze inni błędnie wróżyli „przechwycenie przez Watykan" wszystkiego, co dotyczy fenomenu uzdrowienia, za-

pominając, że to międzynarodowy zespół koordynatorów Odnowy Charyzmatycznej prosił o taki dokument.

Co do mnie, podobnie jak wiele innych osób, ucieszyło mnie ukazanie się tego dokumentu i pragnę wyrazić moje uznanie wobec tej *Instrukcji* oraz podziękować Kościołowi za tekst, który jest koniec końców bardzo pouczający i bardzo zachęca do modlitwy o uzdrowienie. Nie ogranicza Ducha, popierając widzialne przejawy mocy Bożej działającej zgodnie z otrzymanymi darami i osobistą ścieżką każdego człowieka. Oczywiście, dokument pisany jest w stylu, któremu może brakuje liryzmu, nie dba on też o ów „uczuciowy czy alegoryczny poryw", do którego przywiązane są rozliczne „duchowe wrażliwości". Ale też nie chodzi o zbiór poezji na temat Bożej miłości

uzdrawiającej zbolałego człowieka. Dostajemy do rąk podstawowy tekst, którego zadaniem jest uświadomienie chrześcijanom mocy modlitwy o uzdrowienie.

O potrzebie takiej instrukcji w naszych czasach jasno mówi wstęp, przypominając wcześniej, że modlitwa błagalna o przywrócenie zdrowia jest doświadczeniem obecnym we wszystkich epokach życia Kościoła:

„Nowym jednak zjawiskiem w pewien sposób jest rozkwit spotkań modlitewnych, niekiedy wraz z nabożeństwami liturgicznymi, których celem jest otrzymanie uzdrowienia od Boga. W niektórych przypadkach (...) rozgłasza się o uzyskanych uzdrowieniach (...). W tym kontekście nieraz odwołuje się do rzekomego charyzmatu uzdrawiania" (z wprowadzenia).

Jest to realistyczne stwierdzenie i wzbudza uzasadniony niepokój. Czy wszystkie te spotkania przeżywane są zgodnie z Duchem Prawdy? Czy modlitwa, która je podtrzymuje, naprawdę zakorzeniona jest w wierze chrześcijańskiej? Czy praktykowane rzekome charyzmaty są wła-

ściwie rozeznane, właściwie przyjęte i uznane, właściwie używane? Czy wystarczająco „kieruje się" owym poszukiwaniem cudowności, za którym wiele osób goni w modlitwie o uzdrowienie? Czy prowadzący w celu ożywiania modlitwy za chorych nie stosują chwytów psychologicznych, zamiast rzeczywiście błagać o łaskę? Jakie są owoce tych modlitw: czy są to iluzje, fałszywe pogłoski, zgodne z prawdą świadectwo, wiarygodne oznaki uzdrowienia? Czy nie zachodzi tam świadoma bądź nieświadoma manipulacja ludzką wolnością która staje się na nią bardziej podatna wskutek wielkiego cierpienia? Czy przestrzega się zasad ostrożności, polegających na niemieszaniu rodzajów modlitwy (np. modlitwa publiczna o uzdrowienie i o uwolnienie) czy też na niedopuszczaniu do przesadnego i zbyt ostentacyjnego „falowania" grupy? Czy modlitwa o uzdrowienie włączona w nabożeństwo liturgiczne nie zaciera jego istoty, będącej właściwym sensem owej liturgii?

Okazuje się, że pytań duszpasterskich jest bardzo wiele (przytoczyłem zaledwie kilka z nich), i należy je przyjąć jako przedmiot troski Kościoła. Dlatego też ta *Instrukcja* jest na miejscu i nie powinno się jej nigdy traktować jako wyrazu potępienia czy też „szlabanu" wobec modlitw o uzdrowienie, postawionego przez władze kościelne. My oczywiście do modlitwy o uzdrowienie często podchodzimy w sposób życzliwy i czujny, a okazje, czy to pojedyncze, czy bardziej regularne, w których dane nam było ją przeżyć, nie budzą żadnych poważnych zastrzeżeń. I to jest bez wątpienia prawda.

Nie wolno jednak zasłaniać sobie oczu! Tam, gdzie działa (lub chciałaby działać) łaska Boża, nietrudno o pojawienie się Złego, który przychodzi, by pomieszać szyki. Dlatego w wielu miejscach na świecie podczas modlitw o uzdrowienie, czy to indywidualnych, czy też zbioro-

wych, stosuje się, w wyniku niewiedzy lub zaślepienia, niepokojące praktyki będące wypaczeniem wiary i — koniec końców — coraz mniej ewangeliczne. Zachowania tego typu to często poważne anty świadectwo, fałszujące sam sens uzdrowienia.

O tym wszystkim dobrze wie Magisterium Kościoła. Z polecenia Chrystusa sprawujące podwójną funkcję wspierania prawdy i rozeznawania błędu musi ono

czuwać nad właściwym rozwojem tego, co pochodzi od Boga, bronić przed tym, co od Niego oddala.

W 1981 roku, podczas mojej pierwszej podróży do Que- becu, kiedy to poproszono mnie o poprowadzenie kilku seminariów formacyjnych na temat uzdrowienia we- wnętrznego, spotkałem ojca X., który kierował wówczas wraz z grupą wierzących współpracowników ośrodkiem terapii duchowej dla osób cierpiących na różne zaburzenia emocjonalne. Oprócz tego w każdy wtorek podczas Eucharystii odbywała się mocna charyzmatyczna modlitwa o uzdrowienie. W ten sposób przedstawiony program uzdrawiającej opieki duchowej może tylko zachęcać do uczestnictwa, z pełnym więc zaufaniem przyjechałem tam na kilka dni. Szybko jednak przyszło rozczarowanie. Wtorkowa modlitwa za chorych trwała z przerwami przez całą mszę, nawet w najświętszych momentach, takich jak przeistoczenie. Usunięto także niektóre części kanonu mszalnego, by „więcej się pomodlić za chorych"! Pewna osoba, którą dyskretnie zagadnąłem pod koniec, wyznała mi spokojnie: „Nie mam nic wspólnego z tym, co ten ksiądz robi za swoim ołtarzem, ale wygląda to na religijną magię, a ja potrzebuję pieniędzy i chciałabym, żeby mi pomógł je zdobyć". Nie były to jedyne słowa w tym stylu.
Spostrzegłem także, jak bardzo pewna metoda modlitwy za osoby przyjeżdżające przez cały tydzień, nosząca

pompatyczną nazwę „chrystoterapeutycznej", bazowała na zafałszowanym przekazie Ewangelii i podejściu do człowieka opartym raczej na „psychologii" pobudzającej uwolnienie popędów emocjonalnych niż na wierze. Kiedy rok później znów znalazłem się w Quebecu, okazało się, że ośrodek trzeba było zamknąć, ponieważ prowadzący byli ze sobą skłóceni, część osób wniosła skargę o manipulacje emocjonalne lub finansowe, a ksiądz, który kierował tym wszystkim, został zawie- szony w czynnościach kapłańskich! Jest to bolesny przykład i niełatwo mi przychodzi mówienie o nim. Nie jest też moją intencją osądzanie moralności tych osób, możemy tylko opłakiwać to antyświadectwo, które tak wielką krzywdę wyrządziło miejscowemu Kościołowi, a także autentycznej posłudze uzdrowienia.

Łaska Boża działa nieustannie, ale wiele ludzkich błędów przyczynia się do wypaczania jej owoców lub środków wyrazu. Modlitwa o uzdrowienie z przyczyn, których wyliczanie tutaj byłoby nudne (a których bez trudu można się domyślić), jest bez wątpienia najbardziej spośród wszystkich form modlitwy, jakimi posługuje się lud Boży, podatna i narażona na pokusy, których celem jest uniemożliwienie działania miłosierdzia Bożego, poprzez praktyki odbiegające od ducha Ewangelii czy też przez wtórne „owoce", żałosne lub wręcz gorszące, będące prawdziwymi antyświadectwami wobec miłości Chrystusa zmartwychwstałego.

Są też w wielu krajach miejsca, w których o charyzmacie uzdrawiania mówi się w sposób przesadny, zbyt szybko i bez rozeznania. Charyzmatu uzdrawiania, indywidualnego czy grupowego, nikt nie przydziela sobie sam (jak zauważa *Instrukcja).* Przyznanie czemuś etykietki „charyzmatu", zwłaszcza w dziedzinie uzdrowienia, ma poważne konsekwencje na wielu poziomach, tak wobec osoby, która ma

ten charyzmat praktykować, jak i wobec sposobów przeżywania modlitwy o uzdrowienie. Charyzmat uzdrawiania ma się nie dlatego, że modli się za chorych (nawet z możliwym „sukcesem"). Zbyt wielu chrześcijan, wywodzących się (lub nie) z Odnowy Charyzmatycznej, nie wiedząc o tym, ulega pewnemu prądowi opinii, który stanowi rodzaj duchowego zabobonu.

Rozumiemy odpowiedzialność władzy kościelnej, która z racji swej duszpasterskiej funkcji stawia właściwe pytanie, o rozeznanie. Opierając się na tej koniecznej podstawie, naucza ona wiernych w celu uznania, zachęty i popierania wzrostu autentycznej modlitwy za chorych.

O ile faktycznie w drugiej części *Instrukcji o modlitwach o uzdrowienie od Boga* znajdują się pewne „rozporządzenia dyscyplinarne" (których uważne przestudiowanie zostawiam Czytelnikowi), o tyle pierwsza, znacznie obszerniejsza, ogranicza się do tych aspektów doktrynalnych, które są istotne dla dobrego zrozumienia „dynamiki uzdrowienia w Chrystusie". Te zaś dalekie są od tego, by odwodzić od możliwości uciekania się do modlitwy za chorych, przeciwnie, przypominają że zwrócenie się osoby wierzącej do Pana w chwili cierpienia jest rzeczą w pełni uprawnioną. Poza tym, naszkicowane tam główne osie refleksji są niezwykle wzbogacające dla naszego „duchowego rozumienia". Pragnę zająć się kilkoma z nich.

2. „JEZUS — LEKARZ" W EWANGELIACH

„Kontakty Jezusa z chorymi w czasie publicznej działalności nie były sporadyczne, lecz stałe. Wielu uzdrawia On w cudowny sposób, tak iż Jego działalność znamionują cudowne uzdrowienia. »Jezus obchodził wszystkie mia-

sta i wioski. Nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Ewangelię królestwa i leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości« (Mt 9,25; por. 4,23). Uzdrowienia są znakami Jego mesjańskiej misji. Ukazują one zwycięstwo królestwa nad wszelkiego rodzaju złem i stają się symbolem uzdrowienia całego człowieka, duszy i ciała" (cz. I, rozdz. 1, akapit 5).

Jezus jest więc jak najbardziej „logiczny" (logiką w pełni Bożą), dokonując licznych uzdrowień w konkretnym kontekście — w kontekście głoszenia Dobrej Nowiny. Jezus jako „pierwszy głosiciel królestwa Bożego" nie spełnia swych cudów „na chybił trafił, po drodze" albo też skupiając się tylko na chorobie, bez zajęcia się samym chorym (i jego faktycznymi potrzebami). Ukazuje On w ten sposób konkretnie pierwsze oznaki zbawienia, odzyskanego zdrowia każdego człowieka i całej ludzkości. Znamienne dla Jego działalności uzdrowienia są jako znaki włączone w wypełnianie przez Niego mesjańskiej misji, w przepowiadanie, że oto wreszcie nadeszło królestwo Boże!

Pewnie dobrze będzie sobie przypomnieć, że dzisiaj Kościół kontynuuje tę misję. „Mesjańskie zwycięstwo nad chorobą i nad innymi ludzkimi cierpieniami dokonuje się nie tylko przez ich usunięcie dzięki cudownemu uzdrowieniu, lecz także przez dobrowolne i niewinne cierpienie w męce Chrystusa, który każdemu człowiekowi daje możliwość przyłączenia się do niej. »W Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało odkupione. (...) Dokonując Odkupienia przez cierpienie, Chrystus wyniósł zarazem cierpienie na poziom Odkupienia. Przez to też w każdym ludzkim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa« (cz. I, rozdz. 1, akapit 6)".

W kontekście tej mesjańskiej misji, którą Chrystus wypełnił aż po śmierć i zmartwychwstanie, lepiej możemy uchwycić sens cierpienia jako wybranego przez Jezusa środka do zbawienia, a zatem do uzdrowienia całego człowieka. Prawdą jest, że Jezus nie przyszedł po to, by wytłumaczyć ludzkie cierpienie; nadał On mu jednak godność i moc, jakich nigdy samo z siebie nie miało, a mianowicie możliwość przeżywania cierpienia w łączności z Nim jako narzędzia uzdrowienia grzesznej ludzkości. Choroba — i podobnie inne doświadczenia ludzkiego życia — może być przeżywana, ale jedynie dzięki Bożej łasce i w wierze, jako przedłużenie cierpień Chrystusa w życiu zwykłego człowieka. Cierpienie umieszczone poza ową przestrzenią wiary stanowi zgorszenie dla człowieka... a może także dla Boga! Jesteśmy więc uwrażliwiani na ten tajemniczy związek pomiędzy cierpieniem i uzdrowieniem. Stąd też możemy się zastanowić nad tym, jak Bóg uzdrawia w swojej mądrości, a także nad kwestią woli Bożej wobec osoby cierpiącej.

„Przy pogodzeniu się z wolą Bożą pragnienie uzdrowienia jest dobre i głęboko ludzkie, zwłaszcza kiedy wyraża się ono w ufnej modlitwie do Boga" (cz. I, rozdz. 2, akapit 1).

Nie należy jednak opacznie rozumieć owego pogodzenia się z wolą Bożą jako warunku wstępnego dla każdego uzdrowienia (pozbawiałoby to możliwości otrzymania uzdrowienia od Pana wszystkich niewierzących czy też „źle wierzących"). Chodzi raczej o to, by uświadomić sobie, że z każdym ludzkim cierpieniem współistnieje pewien wymiar woli Bożej, a mianowicie nadzieja, jaką Bóg żywi w stosunku do nas, iż Jego łaska, niezależnie od tego, jaki przybiera kształt, zostanie przyjęta dla dobra całego człowieka. W ten sposób, choć nie możemy pojąć, dlacze-

go jest tak, jak jest, Pan uzdrawia niektóre osoby (częściej niż byśmy przypuszczali), a inne zaprasza, by podejmowały sytuację doświadczenia z odnowioną świadomością że ich cierpienie jest płodne i życiodajne dla bliźnich, a także, bez wątpienia, dla nich samych.

Najważniejszą jednak sprawą jaką należałoby zauważyć w cytowanym fragmencie, jest ukazany w nim związek pomiędzy uprawnionym pragnieniem uzdrowienia u chorego (nawet jeśli ono nie następuje) i jego ufnym stosunkiem do Boga, stanowiącym podstawę modlitwy o uzdrowienie. Synowskie zaufanie jest kluczem do każdego prawdziwego współczucia. Jak jednak skierować do Boga naprawdę ufną modlitwę? Pomimo tego, że jesteśmy wierzący, tak bardzo trudno nam zaufać Bogu pełnemu miłosierdzia.

„Modlitwa poszczególnych wiernych, którzy proszą o własne lub czyjeś uzdrowienie, nie tylko jest godna pochwały, ale o uzdrowienie chorych prosi Pana w liturgii także sam Kościół. Nade wszystko ma on jeden sakrament »specjalnie przeznaczony do umocnienia osób dotkniętych chorobą — namaszczenie chorych«" (cz. I, rozdz. 2, akapit 1).

Modlitwa o zdrowie jest więc sama w sobie godna pochwały — i podobnie jak każda, choćby najprostsza, osobista modlitwa ma swoją kulminację w liturgii Kościoła, tak i modlitwa o uzdrowienie najpełniej się wyraża w celebracji sakramentu namaszczenia chorych. Sakrament ten nie jest zarezerwowany na „ostatnie godziny ziemskiego

żywota" w celu zapewnienia „dobrego przejścia", ale przynosi łaskę mocy, a więc możliwość uzdrowienia ciała i (lub) duszy osoby cierpiącej. Nie oznacza to jednak w żadnym razie, że każda modlitwa wstawiennicza za chorych ma się odbywać w tej przestrzeni sakramentalnej. Istnieje

szereg okoliczności, które (co jednak zawsze wymaga wcześniejszego rozeznania) uzasadniają modlitwę o uzdrowienie „poza liturgią", zwłaszcza wówczas, gdy chodzi o ewangelizację osób nieświadomych wymiaru sakramentalnego lub mało nań wrażliwych.

„Dzieje Apostolskie na ogół opisują cuda dokonane przez Apostołów. (...) Były to znaki i cuda, a więc dzieła o potężnym znaczeniu, które ukazywały prawdę i siłę ich misji. (...) Zarówno zakończenie Ewangelii Marka, jak i List do Galatów (...) poszerzają tę perspektywę i nie ograniczają cudownych uzdrowień do działalności Apostołów i niektórych ewangelizatorów odgrywających czołową rolę w pierwszej misji. Z tego punktu widzenia szczególnego znaczenia nabierają odniesienia do »charyzmatów uzdrawiania« (por. 1 Kor 12,9.28.30). Znaczenie »charyzmatu«, samo z siebie szerokie, dotyczy »wielkodusznego daru«; i w tym przypadku chodzi o »łaski uzdrawiania«. Te łaski, w liczbie mnogiej, przypisuje się pojedynczym osobom (por. 1 Kor 12,9), lecz nie należy ich rozumieć w sensie dystrybucyjnym jako uzdrowienia, które każdy z uzdrowionych otrzymuje dla siebie, ale raczej jako dar dany jakiejś osobie, ażeby uzyskiwała łaski dla innych" (cz. I, rozdz. 3, akapit 3).

Widzimy tu zarówno definicję, jak i uznanie charyzmatu uzdrawiania, jaki u danej osoby wyraża się i znajduje uzasadnienie w kontekście ewangelizacji (lub w powołaniu do niej), w szerokim rozumieniu tego słowa. Pogłębimy ten temat w dalszej części książki.

„Problemem są raczej modlitewne spotkania urządzane wyraźnie celem uzyskania cudownych uzdrowień dla chorych uczestników, a także modlitwy o uzdrowienie, które w tej samej intencji są odmawiane na zakończenie komunii eucharystycznej. Uzdrowienia związane z miejscami

modlitwy (sanktuaria, miejsca przechowywania relikwii męczenników lub innych świętych, itd.) zostały obficie poświadczone w historii Kościoła. (...) Tego rodzaju uzdrowienia nie wiążą się z »charyzmatem uzdrawiania«, gdyż nie ma tutaj podmiotu — nosiciela tego charyzmatu, lecz kiedy podejmuje się doktrynalnej oceny rzeczonych zgromadzeń modlitewnych, należy to mieć na uwadze. (...) Należy odróżnić takie spotkania, które mogą sugerować »charyzmat uzdrawiania«, czy to prawdziwy, czy pozorny, od spotkań, które nie mają żadnego związku z takim charyzmatem. Ażeby można było uważać je za związane z ewentualnym charyzmatem, wymagana jest, jako decydująca dla skuteczności modlitwy, interwencja jednej lub wielu osób, lub określonej kategorii osób, na przykład kierowników grup, którzy animują spotkanie. Jeżeli nie ma związku z »charyzmatem uzdrawiania«, oczywiście, nabożeństwa przewidziane w księgach liturgicznych sprawowane w poszanowaniu norm liturgicznych, są dozwolone" (cz. I, rozdz. 5, akapit 1).

Słowa te są przejawem ewidentnej troski o godność zgromadzenia modlitewnego, o to, by ustrzegło się ono od popadnięcia w niebezpieczne praktyki, szczególnie wtedy,

gdy modlitwa za chorych odbywa się podczas liturgii, by przestrzegano jej rytu i nie wypaczano jej właściwego sensu (co w każdych okolicznościach jest rzeczą podstawową). Widzimy tu jednak również troskę o rozeznanie co do możliwego autentycznego charyzmatu uzdrawiania, który, jak się wydaje, by był używany stosownie do Bożego daru — nie naruszając sprecyzowanych w dalszej części dokumentu norm dyscyplinarnych — może (powinien?) dysponować szerszą swobodą działania.
Nie można przypisać charyzmatu uzdrawiania jakiejś określonej klasie wiernych. „Wszystko zaś sprawia jeden

38

i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce" (1 Kor 12,11). Zatem, podczas spotkań modlitewnych organizowanych, by prosić Boga o uzdrowienia, byłoby samowolą przypisywanie takiego charyzmatu którejś kategorii uczestników, na przykład prowadzącym; pozostaje jedynie zdać się na najwyższą wolę Ducha Świętego, udzielającego niektórym osobom specjalnego charyzmatu uzdrawiania, by objawić potęgę łaski Zmartwychwstałego. Jednak najbardziej nawet intensywne modlitwy nie są w stanie uzyskać uzdrowienia ze wszystkich chorób. Paweł musi usłyszeć od Pana: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali" (2 Kor 12,9) i nauczyć się, że cierpienia, które trzeba znosić, mogą mieć sens: „dopełniam niedostatki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1,24).

I o ile trzeba się strzec, by sobie samemu nie przypisywać charyzmatu uzdrawiania (byłaby to zdrada względem Bożej opatrzności i pełne próżności nadużycie naszej ufności do Pana Boga), o tyle trzeba czuwać, by autentyczny charyzmat został przyjęty i by przestrzegano zasad, wedle których ma on być realizowany, zgodnie z właściwym rozeznaniem Kościoła.

Jednak jakkolwiek szeroko byłby rozpowszechniony charyzmat uzdrawiania, choroby nie znikną choć niektórzy rzeczywiście będą uzdrowieni, a świadectwa o tym dostarczą wielu nowej nadziei. Tajemnica odkupieńczego cierpienia Chrystusa i tych, którzy są zaproszeni, by Go naśladować, stanowi serce Ewangelii i jest miejscem Zmartwychwstania.

39

ROZDZIAŁ 3
UZDROWIENIE POD WARUNKIEM?

Wiele osób stawia kluczowe pytanie: „Czy na uzdrowienie trzeba zasłużyć?", lub inaczej mówiąc: „Czy niektórzy są u Boga »uprzywilejowani«, skoro dostępują łaski uzdrowienia, podczas gdy inni, modląc się z taką samą wiarą (na ile można to ocenić), nie są uwalniani od swoich cierpień?". Pytanie to, będące źródłem wewnętrznego zamętu u wielu osób, jest tak naprawdę błędne. O tyle jednak jest ono ważne, że wielu, stawiając je (innym czy sobie) — wcale nie po to, by uzyskać satysfakcjonującą intelektualnie odpowiedź — kładzie na szali własną wiarę w Bożą miłość.

Sześćdziesięciodwuletni René został przyprowadzony na spotkanie modlitewne po naleganiach swojej żony. Działo się to zimą w niewielkim normandzkim miasteczku. Wśród sześciuset zebranych osób wiele cierpiało na różnego rodzaju choroby i problemy zdrowotne. René nie chciał przybyć, choć miał prawe kolano zmal-

tretowane bólem, który uniemożliwiał mu nie tylko chodzenie, ale nawet zwykłe poruszanie nogą. Przy każdym

40

ruchu jęczał z bólu i lekarze nie wiedzieli już, jaki lek przepisać, by mu ulżyć. Był oczywiście wierzący, jednak z trudem wyobrażał sobie Boga, który dopuszczałby tyle ludzkiego cierpienia. Jego żona Yvonne użyła całego arsenału środków dyplomatycznych, by wreszcie zgodził się na doprowadzenie do kościoła, w którym odbywała się modlitwa za chorych. Tego wieczoru Pan dokonywał pięknych rzeczy w wielu sercach i ciałach; na sam koniec, gdy ludzie pełni radości już się rozchodzili, Yvonne (nigdy jej wcześniej nie widziałem) przedstawiła mi swojego męża, René, poruszającego się normalnie, bez najmniejszego bólu. Spodziewałem się, że René będzie uradowany swoim stanem, a tymczasem, ku memu wielkiemu zaskoczeniu, widzę, że wścieka się na mnie i wykrzykuje jakieś przedziwne słowa buntu. „Jestem oburzony tym, co się ze mną stało. To prawda, czuję się teraz dobrze, a wcześniej przez długi czas byłem przykuty do łóżka albo do wózka. Ale czy pan uważa za normalne, żeby taki Bóg zgadzał się, żeby ludzie po całym świecie zdychali z bólu? Nawet jeśli to On mnie dziś wieczorem uzdrowił, to jest nie do przyjęcia, ponieważ większość tych, którzy tu byli, odchodzi z tymi samymi problemami, z jakimi przyszła!". Zamiast przyjąć to, co Pan w swej mądrości uczynił, ludzkie serce szybko uległo pokusie podejrzewania Go o niesprawiedliwość.
Nic nie wiem o dalszych losach René. Czy mógł w pokoju cieszyć się łaską uzdrowienia i w końcu złożyć dziękczynienie Bogu, czy jeszcze bardziej zaciął się w swoim zgorzknieniu, ryzykując, że roztrwoni tę łaskę? Bo René, choć niewątpliwie (jak wielu innych) potrzebował uzdrowienia fizycznego, cierpiał przede wszystkim z powodu wewnętrznego buntu wobec Pana. Bunt ten zatruwał jego egzystencję (a także życie małżeńskie), i przyzywał łaski uzdrowienia wewnętrznego, której, bez cienia wątpliwości, Bóg w swym miłosierdziu pragnął mu udzielić.

41

Powiedzmy od razu i z całą mocą że Bóg nie jest egzaminatorem, który miałby temu czy innemu wydawać świadectwo zdolności do otrzymania uzdrowienia. Nie jest tak, że słucha On i spełnia prośby jednych ludzi, a wobec innych zatyka uszy, że są tacy, których postanawia uzdrowić, i tacy, o których postanawia zapomnieć. Zgoda na to, by taka myśl zawładnęła naszym sercem, wystawia naszą wiarę na niebezpieczeństwo i rujnuje nasze zaufanie.

1. TAJEMNICA PRAWDZIWEGO UZDROWIENIA

Tak naprawdę otwierają się nasze horyzonty, kiedy uzmysłowimy sobie, że słowo „uzdrowienie" co innego oznacza dla człowieka, a co innego dla Boga. Na tę prawdę ma nas uwrażliwić Chrystusowy krzyż.

Dla nas wyzdrowieć znaczy zostać uwolnionym od symptomu czy też zespołu symptomów, przez które objawia się choroba — bądź to fizyczna, bądź psychiczna, czynnościowa czy nawet dotykająca wymiaru duchowego. W pojęciu choroby mogą mieścić się także inne obszary cierpienia, niezwiązane bezpośrednio ze zdrowiem, ale

wpływające na nie w sposób pośredni, takie jak upośledzenie, nędza społeczna, problemy małżeńskie czy rodzinne, uzależnienia, zaburzenia tożsamości itd.

Dla Tego, który jest Panem życia, uzdrowić człowieka nie znaczy przede wszystkim uwolnić go od symptomów, nawet jeśli dość często zdarza Mu się rozpoczynać dzieło od tego obszaru (co zobaczymy na przykładzie kolejnych świadectw). Jego Boski zamysł dotyczy uzdrowienia całego człowieka, to znaczy dotknięcia najgłębszych korzeni jego rzeczywistej choroby, aby go od niej uwolnić, jednak w taki sposób, by pobudzona została jego osobista wol-

ność. Tym samym nowe światło pada na pytania (zaskakujące, gdy się nad nimi głębiej zastanowić), jakie Jezus zadaje wielu chorym, na przykład niewidomemu przy drodze do Jerycha: „Co chcesz, abym ci uczynił?" (Łk 18,41). Na takie pytanie ze strony Jezusa mamy ochotę się uśmiechnąć: po co je stawia, skoro niewidomy stoi przed Nim i czeka?

Jeśli jednak rozpoznamy, co leży u podstaw tego pytania, wszystko nabierze innej wartości. To, co robi Jezus, oznacza, że Boża miłość żebrze u człowieka o jego wolność — nawet wtedy, gdy chodzi o uzdrowienie „objawowe" — i nie narzuca swojej łaski, nawet po to, by czynić dobrze. Chodzi o to, by pomóc człowiekowi zrozumieć, że jest on zaproszony do współpracy w Bożych dziełach.

Zatem, co to za głęboka choroba, która nęka człowieka i naraża na niebezpieczeństwo jego prawdziwe życie i jego tożsamość? Przyczyną powstawania głębokiej i beznadziejnej przepaści między człowiekiem — każdym człowiekiem — a potrzebną do życia miłością jest zło spowodowane zerwaniem więzów, izolacją zamknięciem się w sobie. Pierwszą konieczną do życia miłością jest miłość Boga i, w szerszym znaczeniu, każda prawdziwa miłość (to znaczy w jakiś sposób podobna do tej pierwszej) ze strony jednego lub wielu bliskich. Zło, o którym mówimy, nosi, jak wiadomo, nazwę grzechu. Ale grzech nie jest jego jedynym składnikiem. Jest to zagadnienie trudne do ujęcia: obejmuje ono wszystko, co może sprawiać, iż człowiek wątpi o samym sobie, o własnej wartości, o godności swojego życia, o sensie własnej egzystencji, swego powołania.

Z tego punktu widzenia uzdrowienie, jakim Pan chce obdarzyć człowieka, przekracza — i to jak dalece! — samo odzyskanie zdrowia, do którego zmierza i w którym doskonali się medycyna.

W tym sensie można powiedzieć, że Bóg chce uzdrowić wszystkich ludzi bez wyjątku. Nie chce jednak ani nie może wyleczyć wszystkich symptomów choroby na całym świecie. Tak, odważmy się to powiedzieć, choćby za cenę zgorszenia: jest rzeczą oczywistą, że Bóg nie chce ani nie może uzdrowić wszystkich symptomów.

Natychmiast budzi się oskarżenie: „On, wszechmogący, nie mógłby usunąć jakiegoś cierpienia?". Ale czy moc Boga jest podobna do mocy „wielkich" tego świata? Powiemy o tym później.

Działo się to w Madrycie w 2001 roku, gdy głosiłem rekolekcje dla wszystkich koordynatorów Odnowy Charyzmatycznej z Hiszpanii. Moja radość była tym większa, że zgromadziło się wielu księży. Temat rekolekcji brzmiał: „Posługa miłosierdzia dla Kościoła"; modlitwa o uzdrowienie (ogólnodostępna) wyznaczona była na wieczór trzeciego dnia. Pan miał wtedy okazję, by objawić moc swego miłosierdzia pośród tego zgromadzenia w sposób szczególny, udzielając łaski pokoju i pojednania (które

jest jednym z najpiękniejszych rodzajów uzdrowienia, choć także jednym z najbardziej dyskretnych). Wiele osób dawało świadectwo o zniknięciu strasznych wyrzutów sumienia, głębokiej urazy, wiecznego rozgoryczenia, nienawiści w rodzinie czy małżeństwie... tylu symptomów na płaszczyźnie psychologiczno-afektywnej, ile tylko spodobało się Panu usunąć. Przez cały wieczór można było korzystać z sakramentu pojednania i konfesjonały wciąż były pełne. Było też kilka uzdrowień fizycznych, rozpoznanych bezpośrednio w trakcie modlitwy (nie licząc uzdrowień otrzymanych parę godzin czy parę dni później). Na myśl o takim czuwaniu od razu przypomina mi się fragment Ewangelii, w którym napisane jest, że „Jezus leczył wszelkie choroby i wszelkie słabości" (Mt 4,23). Nic nie stoi na przeszkodzie, by widzieć w tych słabościach

wszystko to, co obciąża serce mężczyzny czy kobiety i prowadzi do zwątpienia w siebie... i w Boga. Następnego ranka pomiędzy konferencjami miałem spotkanie z pewnym księdzem, którego twarz zdradzała udrękę. „Cierpię na chorobę rdzenia kręgowego, która powoli prowadzi mnie do paraliżu — opowiadał. — Jest to dla mnie straszne, gdyż jestem bardzo aktywny w mojej posłudze. Wczoraj wieczorem znowu prosiłem Pana o uzdrowienie, a dziś rano czuję, że nic się nie wydarzyło. Czy zgodziłby się pan pomodlić za mnie przez chwilę?". Oczywiście, nie mogłem odmówić. Żarliwie zaczęliśmy się modlić. Po upływie kilku minut, skrępowany, powiedziałem mu o moim odczuciu: „Wydaje mi się, że Pan chce dziś udzielić księdzu wielkiej łaski pocieszenia, ale że modlitwa o uzdrowienie to byłby zły kierunek. W rzeczywistości — tu odważyłem się na strzał — myślę, że On już coś księdzu powiedział w głębi serca, ale waha się ksiądz wziąć to na serio, bo wydaje się to księdzu szalone". Słysząc te słowa, kapłan zalewając się łzami, padł na kolana i mówi: „Ma pan rację. Już dawno temu Pan Bóg zaprosił mnie, bym poprzez tę chorobę ofiarował swoje życie za więźniów, którymi się zajmuję. Dał mi to przeczuć i napełniło mnie to radością, choć niepokoiłem się, co ze mną będzie. Powiedziałem o tym kolegom, ale oni się ze mnie śmiali i to sprawiło, że zwątpiłem w to Boże zaproszenie".
Odpowiedziałem: „Dzisiaj Pan ponawia swoje zaproszenie poprzez tę chorobę i chce księdza napełnić swoją siłą i swoją radością. To będzie księdza uzdrowienie. Nie był ksiądz na nie przygotowany, ale ono jest dla księdza, jeśli tylko ksiądz się zgodzi".
„O, tak! Panie, bądź wola Twoja!" To był naprawdę okrzyk z głębi serca, zaraz po nim przyszło namaszczenie pokojem i radością, przepędzając wszelki smutek i strach przed chorobą.
Domyślam się, że takie świadectwo może zaskoczyć, a nawet zaszokować kogoś, kto nie jest jeszcze wystar-

czająco oswojony z Chrystusową miłością, która w pełni objawiła się w szaleństwie krzyża. Ale... kto może pojąć, niech pojmuje!

2. BÓG JEST MIŁOSIERDZIEM

Bóg jest Miłosierdziem, a to znaczy, że nie wybiera jednych ludzi ze szkodą dla innych. Wielkim Jego pragnieniem jest uzdrowić człowieka, przynieść mu całościowe

uzdrowienie, zgodnie z Jego wielką miłością ku nam. Czasem uznaje On, że dobrze będzie objawić to pragnienie przez udzielenie uzdrowienia, ale często czyni to w inny sposób, według swojej mądrości, która nas przerasta i zawsze będzie przerastała, jednak zawsze niesie ze sobą dla cierpiących to zapewnienie, że Bóg nigdy nie pozostawi żadnego z nich bez ratunku, że nikogo nie opuści pośród jego biedy. A ponieważ zna On naszą słabość i brak stałości, zapewnia nas, że obiecana pomoc nie będzie się ograniczać do płaszczyzny wiary, gdzie nasze zmysły czy uczucia nie mogłyby jej dostrzec. Pewnego dnia objawi nam swoją wierną pomoc, jakkolwiek długo przyszłoby nam czekać. Nadzieja jest kwestią poziomu zaufania, nie zaś kwestią mijającego czasu.

Historia Jeana poruszyła mnie osobiście i przyczyniła się do tego, że mocniej pokochałem Słowo Boże. Jean mieszka na Martynice i pracuje jako robotnik w gorzelni. W 1991 roku stracił żonę i został sam z synem Bernardem. Bernard przeżywał wiele trudności w okresie dojrzewania; będąc w głębokim kryzysie, uległ namowom i zaczął brać narkotyki. Żył coraz bardziej jak wykolejeniec, a ojciec, który nie potrafił już z nim rozmawiać, pełen był obaw i wstydu.

Gdy w maju 1997 roku przyjechałem na Martynikę zaproszony przez miejscową Odnowę Charyzmatyczną i fundację Dzieła Matki Bożej Miłosierdzia, Bernarda od wielu tygodni nie było w domu, a poszukiwania podjęte przez policję okazały się daremne. Obawiano się najgorszego. Jean, przygnieciony smutkiem, znów był w depresji. Modlił się jednak, sam i z przyjaciółmi, błagając Pana, by coś zrobił, by zwrócił mu syna, który, jak się zdawało, uciekł. Jednak żadna dobra wiadomość, która przywróciłaby mu pokój, nie nadchodziła. Odnowa Charyzmatyczna zorganizowała czuwanie z modlitwą uwielbienia i nauczaniem na przedmieściu Fort-de-France, na dzikiej łące mogącej pomieścić tysiące ludzi. Pośrodku ustawiono podium. Na spotkanie przybyło bardzo wiele osób. Jean (jego historię poznałem dopiero parę dni później) był wśród nich. Przygotowałem konferencję na temat przypowieści o synu marnotrawnym i oczywiście zacząłem od przeczytania tej Ewangelii. Zaledwie skończyłem czytać, spod estrady dla animatorów doszedł do naszych uszu radosny hałas. Dowiedziałem się potem, że pod deskami sceny był Bernard, syn Jeana, który na dzień ukrył się tam i spał, by po zachodzie słońca prowadzić swoje nocne życie. W czasie głoszenia przypowieści o synu marnotrawnym obudził się i zawołał zaskoczony: „Ale... to jest o mnie!". Poruszony Bernard chyłkiem wyszedł spod podium i zatrzymał wzrok na pierwszym człowieku, który stał na wprost niego: był to jego własny ojciec. Padli sobie w ramiona, zalewając się łzami... Syn poprosił ojca o przebaczenie. Bóg wysłuchał modlitwy i okazał swą pomoc. Wiem, że kilka miesięcy później Bernard nie brał już narkotyków (doświadczył wewnętrznego wyzwolenia w chwili spotkania) i wrócił do normalnego życia w rodzinnym domu.

Podejmując wreszcie kwestię „sprzyjających warunków" dla uzdrowienia — ze strony człowieka, nie ze stro-

ny Boga — dobrze będzie przytoczyć duchową maksymę: „Choć Bóg daje, człowiek nie zawsze potrafi przyjąć". Zdarza się o wiele częściej, niż nam się wydaje, że Pan udziela jakiejś łaski osobie, która, świadomie czy nieświadomie, nie jest wewnętrznie nastawiona na jej przyjęcie.

Niektórzy tworzą długą listę, zawierającą wszystkie przeszkody do otrzymania uzdrowienia, jakby miało ono być sprawą jakiejś niezmiennej boskiej techniki albo zależało od nieskażonej moralności czy wreszcie jakby trzeba było na nie w jakiś sposób zasłużyć. Musimy zaniechać spisywania tych list, gdyż podtrzymują one w ludzkich sercach fałszywy obraz Boga. Jeśli Pan w swej mądrości, która nigdy nie uzależnia się od zachcianek człowieka, decyduje się udzielić łaski uzdrowienia, czyni to... w swoim czasie! Nic w człowieku nie może sprawić, żeby Pan zaniechał udzielenia łaski. Jednak czy człowiek jest świadomy, że przyjmowania łaski musi się nauczyć?

3. O OPORACH WOBEC ŁASKI UZDROWIENIA

Jeśli spojrzymy pod tym kątem, można jednak mówić o dwóch, na ile się orientuję, możliwych przeszkodach, jakie napotyka łaska uzdrowienia. Z pewnością lepsza znajomość tematu sprzyja otrzymaniu łaski uzdrowienia, o ile jej „potencjalny beneficjent" uzna, że go ten temat dotyczy.

Pierwszą z przeszkód jest odmowa przebaczenia. O jakąkolwiek łaskę prosiłoby się w modlitwie, ludzkie serce może skrywać jakieś zamknięcie na płaszczyźnie przebaczenia — myślę tu o ofiarowaniu, nie o przyjęciu przebaczenia*.

* Przyjęcie przebaczenia, szczególnie udzielonego przez Pana w sakramencie pojednania, jest sprawą zasadniczą; jednak patrząc prag-

O potrzebie ofiarowania przebaczenia mowa jest w innej książce, do której odsyłam czytelnika, jeśli uzna on to za konieczne*. Chodzi tu o podstawowy aspekt miłości chrześcijańskiej, o miłosierdzie, które dobrze jest często dopuszczać do głosu w naszej duszy. Ten „akt ukrytej miłości", jak moglibyśmy go nazwać, może być przeżywany zasadniczo w trzech wymiarach, w których osoba ludzka zdolna jest nawiązywać relacje; będzie to przebaczenie bliźniemu, przebaczenie samemu sobie i przebaczenie Bogu.

Zasadność takiego przebaczenia wiąże się z faktem, że w naszym życiu mogliśmy zostać zranieni wskutek rozczarowań uczuciowych, porażek czy upokorzeń, co pociągnęło za sobą zamknięcie (często nieświadome) serca, zdolne utrzymywać ogromny dystans między Bogiem, który nieustannie daje, a nami samymi, którzy postrzegamy Go jako kogoś oddalonego od nas czy gardzącego naszą przeszłością.

Jeśli chodzi o przyjęcie uzdrowienia, to kiedy w sercu istnieje głęboko ukryta odmowa przebaczenia, rzecz dzieje się tak, jakby Pan zbliżył się do chorego i pytając go w jego wnętrzu, jak niewidomego pod Jerychem: „Co chcesz, abym ci uczynił?", dodawał maleńkimi literkami: „Ale czy zgodzisz się przebaczyć?". Propozycja uzdrowienia jest więc okazją by uświadomić sobie, że nosi się w sercu jakąś odmowę. Obstawanie przy niej, jakkolwiek by się ją uzasad-

matycznie, nie wydaje się, by jego brak stanowił przeszkodę dla uzdrowienia. Można nawet powiedzieć, że ta forma przebaczenia często stanowi część samej łaski uzdrowienia, która pobudza pragnienie, by nam przebaczono. Nie można tego powiedzieć o przebaczeniu, które należy ofiarować.

* Na ten temat: *Heureux les miséricordieux,* tegoż autora, Éditions des Béatitudes, 1996.

niało, prowadzi do zamknięcia się na uzdrowienie, którego skądinąd się pragnie.

Trzydziestodwuletnia Rosalie od ponad dziesięciu lat chorowała na stwardnienie rozsiane. Od dawna już nie mogła chodzić. Z powodu paraliżu nóg skazana na wózek inwalidzki, cierpiała na chroniczną depresję, ale jej wiara pozostała żywa. Spotkałem ją w czasie rekolekcji, które głosiłem w Belgii. Po konferencji na temat wskrzeszenia Łazarza poprosiła, bym się z nią pomodlił o jej uzdrowienie. Modliliśmy się bardzo prosto i z ufnością, błagając Pana, by dokonał w Rosalie tego, czego pragnie. Po jakichś dziesięciu minutach pytam, czy odczuwa coś w nogach; odpowiada, że czuje mrowienie, jakby przebiegał tam prąd. Odebrałem to jako dobry znak, ponieważ wiedziałem, że takie zjawisko w przypadku choroby neurologicznej, jeśli jest obiektywne, często zwiastuje łaskę uzdrowienia, i zachęciłem ją by dalej modliła się sama w kaplicy. Umówiliśmy się na następny dzień o tej samej porze.
Po dwudziestu czterech godzinach Rosalie informuje mnie, że mrowienie ustąpiło i nie ma żadnej poprawy. Reaguję natychmiast: „Czy pani ma do kogoś żal?". Szuka w sobie odpowiedzi, sceptyczna, nie widząc związku między moim pytaniem i swoim ewentualnym uzdrowieniem. Potrząsa przecząco głową ale ja nalegam. Wtem zawołała: „Mam wielki żal do Jezusa o to, że pozwolił, żebym zachorowała. To było przed moimi zaręczynami, a z powodu choroby mój chłopak mnie zostawił".
Nie spekulowałem na temat jakości uczucia owego chłopaka wobec Rosalie, ale spytałem ją: „Czy nie uważa pani, że powinna pani przebaczyć Jezusowi?". „Jak to, chce pan, żebym Mu przebaczyła? Ja wiem, że On jest Bogiem i że mnie kocha!" „Tak, ale pani serce się przeciw Niemu zbuntowało, bo szukało sprawcy nieszczęścia. Na pewno pani tego nie

chciała, ale wciąż obwinia pani Jezusa za swoje cierpienie. Proszę o tym za dużo nie myśleć. Raczej niech pani pomyśli o tym, by Mu przebaczyć". „Ale... jak przebaczyć Bogu?"
„Przebaczając, powierzamy się komuś na nowo; odnawiamy nasze zaufanie względem niego. Tego Jezus dziś od pani oczekuje".
Rosalie zgodziła się. W dłuższej osobistej modlitwie powiedziała Panu Bogu, tak jak potrafiła, ale z całą szczerością, że Mu przebacza. Nazajutrz, gdy znowu się spotkaliśmy, by się modlić o jej uzdrowienie, powróciło mrowienie w nogach. Po godzinie Rosalie samodzielnie stawiała pierwsze kroki, co oznaczało początek autentycznego uzdrowienia. Dziś jest już zupełnie zdrowa.

Daniele była bardzo nieszczęśliwa: przed trzema laty opuścił ją mąż. Nie przestawała jednak modlić się o jego powrót. Czekała na niego, choć nie istniały żadne racjonalne przesłanki uzasadniające tę nadzieję. Odszedł, nie wyrażając najmniejszej chęci powrotu i od trzech lat się nie pojawił. A ona mimo wszystko miała nadzieję! W głębi serca była przekonana, że go odnajdzie. Pewnego dnia jednak znużona modlitwą i zmęczona oczekiwaniem poszła do zaprzyjaźnionego kapłana, by powiedzieć mu o swoim niepokoju i o wątpliwościach co do wierności Pana Boga. Ksiądz na to: „To dobrze, że się pani modli. Ale czy w sercu pojednała się pani z mężem?".
„Jak to, czy się pojednałam! To on mnie opuścił, zadał mi ból! Powinien prosić mnie o przebaczenie". „Rozumiem panią, ale Pan Bóg patrzy na to wszystko inaczej niż pani. To On pierwszy nas ukochał, On jako pierwszy przebacza i prosi panią, by pani była do Niego podobna. Niech pani przebaczy pierwsza, nawet jeśli się pani wydaje, że to

niesprawiedliwe... Zobaczy pani...". Po długich i burzliwych wahaniach Daniele postanowiła przebaczyć. Dwa dni później zadzwonił telefon. Mąż,

50

od wielu tygodni leżący w szpitalu, odkrył na nowo miłość do swej żony i szukał jej, prosząc o przebaczenie! Niewyczerpane jest Boże miłosierdzie — i często jakże zaskakujące!

Dwudziestoszścioletni Sylvain od czterech lat cierpiał na depresję. Jego panika narastała, ponieważ coraz częściej zdarzały mu się napady myśli samobójczych, co utrudniało mu pracę (był asystentem notariusza) i normalne funkcjonowanie. Lekarstwa, które musiał codziennie zażywać, działały na niego usypiająco, a strach, który w głębi serca odczuwał, nie ustępował. Jedna z przyjaciółek wiele razy zabierała go na charyzmatyczne spotkania modlitewne. Za każdym razem odnajdywał tam pewne ukojenie, ale wkrótce po nich zaburzenia wracały.
Pewnego dnia zostałem zaproszony na takie spotkanie, podczas którego był przewidziany czas na modlitwę o uzdrowienie wewnętrzne. Sylvaina nie znałem i nikt mi o nim wcześniej nie opowiadał. Wśród słów poznania, które się tego wieczoru pojawiły, jedno dotknęło Sylvaina do głębi: „Pan przychodzi teraz do dwudziestosześcioletniego mężczyzny, który znajduje się w tym zgromadzeniu i cierpi na obsesje samobójcze. Jego serce jest dręczone wyrzutami sumienia; jest zaproszony do przebaczenia samemu sobie w związku z pewnym wydarzeniem, które miało miejsce w przeszłości i które nadal obciąża jego sumienie"*.
Sylvain był poruszony, rozpoznając siebie w tych słowach; pytał więc siebie samego, o jakiego rodzaju wyrzuty sumienia może chodzić. Nagle przyszło światło: kiedyś, gdy miał osiemnaście lat, pod nieobecność ro-

* O związku, jaki zachodzi między słowem poznania i posługą uzdrawiania, powiemy w dalszej części książki. Istotną rzeczą w tym świadectwie jest wezwanie, jakie głęboko w swoim wnętrzu usłyszał Sylvain za sprawą tej „proroczej zapowiedzi uzdrowienia".

51

dziców miał się opiekować młodszym bratem. Rozmawiał jednak długo przez telefon i zapomniał o nim. Tymczasem braciszek został potrącony przez samochód, skutkiem czego stracił sprawność w ręce. Sylvain nigdy się z tego nie zwierzał, obwiniając siebie za tamten wypadek i jego konsekwencje.
Nagle, wobec całego zgromadzenia, zdał sobie sprawę, że Pan wzywa go, by sobie przebaczył. Spróbował z trudem. W rzeczywistości Pan oczekiwał prostego aktu zaufania i pokory, aby Sylvain mógł stanąć przed Nim w swoim ubóstwie, bez bariery poczucia winy. Sylvain wykonał ten ruch i poczuł, że ogarnia go niewypowiedziany pokój.
Upłynęły dwa tygodnie i chłopak całkowicie wyszedł z depresji, lęków i myśli samobójczych, tak że lekarz zalecił mu odłożenie wszystkich tabletek. Dziś jest żonaty... i szczęśliwy, że mógł doświadczyć wyzwalającej mocy Bożej miłości.

4. SKROMNE POCZĄTKI

Przeszkoda, o której teraz powiemy, jest sprawą delikatniejszą a to dlatego, że tak trudno nam pojąć, iż uzdrowienie od Pana, nawet należące do porządku charyzmatycznego, najczęściej musi być w sposób czynny przyjmowane przez osobę uzdrawianą lub jej bliskich. Stajemy tu wobec kwestii „skromnych początków" wysłuchania modlitwy. Zbyt często wyobrażamy sobie Boże uzdrowienie w kategoriach „wszystko albo nic": wszystko musi nam być dane, całkowicie i natychmiast — a to się rzadko zdarza! W dziewięciu przypadkach na dziesięć łaska uzdrowienia objawia się poprzez „skromne początki", niewielką odczuwalną poprawę — i do nas należy zauważyć ją i potraktować

poważnie. Tutaj często obawiamy się gry emocji, która mogłaby doprowadzić nas do błędnego wniosku o początkach uzdrowienia. Takie iluzje czasem się zdarzają to jednak nigdy nie powinno rozproszyć w nas pewności wiary — łaska uzdrowienia zgodnie z Bożą mądrością kocha właśnie „pierwociny", pierwsze drobne oznaki poprawy, a to dla jednej wspaniałej przyczyny: człowiek jest związany ze swoim uzdrowieniem i jego własna wiara, że to autentyczny początek, wzywa go, by wzrastał w zaufaniu do uzdrawiającego Boga.

O tym aspekcie trzeba nieustannie przypominać, ponieważ nie pamiętając o nim, możemy zgasić moc Bożej łaski uzdrawiającej ludzkie życie. Pod pewnym względem, mówiąc jeszcze o stronie pragmatycznej, wszystko to dzieje się tak, jakby Pan dla dokonania wobec konkretniej osoby zamierzonego znaku uzdrowienia potrzebował naszej czujnej ufności. Zazwyczaj jesteśmy mało świadomi tego pierwszego dotknięcia uzdrawiającej łaski Chrystusa, szczególnie gdy chodzi o uzdrowienie fizyczne.

Mamy tendencje — z powodu nie dość jeszcze wypróbowanej wiary — do wyobrażania sobie, że gdy Chrystus cudownie uzdrawia chorego, oznacza to: całkowicie, natychmiast i bez „powikłań". Choroba znika niemalże nagle, tak że chory nie zdąży nawet się zorientować, co się dzieje. Zdarza się, że Pan w odpowiedzi na modlitwę uzdrawia w taki sposób, ale bynajmniej nie tak bywa najczęściej. Należałoby raczej zachęcać do czujności wobec sygnałów uzdrowienia, które początkowo są bardzo skromne, ale dla chorego już mają konkretną formę i jest on wezwany, by w ją w danym momencie zauważyć.

Osobiste stwierdzenie rozpoczynającego się uzdrowienia to podstawowy krok, który trzeba postawić na drodze

zaufania w to, czego właśnie dokonuje Bóg. Wówczas łaska uzdrowienia będzie mogła się rozwinąć w ciągu następnych minut czy godzin.

Z tego punktu widzenia drogocenną pomocą dla przebiegu modlitwy o uzdrowienie są charyzmat poznania i wiary.

Co się jednak dzieje z osobą całkowicie nieuważną wobec tego, co się wydarza? Czy nie ryzykuje ona odsunięcia na bok łaski chwili, troszcząc się o rzeczy, które w tym momencie są bez znaczenia?

Niektórzy, by się bronić (swoją drogą — przed kim?), będą mówili, że myśleli o innych chorych, modlili się w inny sposób, skupiali się wewnętrznie itd.; być może, niemniej jednak nie zważali na przychodzącą do nich łaskę!

Podczas modlitwy za chorych pamiętajmy zawsze, by wzywać ludzi do ufności w to, czego Pan może dokonywać wśród jej uczestników, do takiej ufności, która ośmieli się potraktować z uwagą to, co może być konkretnym początkiem uzdrowienia.

Mająca pięćdziesiąt sześć lat Jocelyne od trzydziestego pierwszego roku życia, kiedy to uległa nieszczęśliwemu wypadkowi samochodowemu, nie słyszała na lewe ucho. Choć korzystała z aparatu, nie słyszała dobrze. Złożyła świadectwo o swoim uzdrowieniu w Marsylii, podczas spotkania modlitewnego, na które zostałem zaproszony, by wygłosić konferencję na temat duchowych przyczyn choroby. Na zakończenie zaproponowałem, by pomodlić się przez chwilę za chorych. Jocelyne była wśród nich.
Jak to czasem bywa podczas spotkań charyzmatycznych z modlitwą o uzdrowienie, Duch Święty delikatnie dawał do zrozumienia, do jakiej grupy chorych pragnie

przyjść w sposób szczególny w konkretnych momentach modlitwy. Zaprosiłem wszystkich do modlitwy, by Pan dokonał dzieła uzdrowienia wobec osób chorujących na uszy. Jocelyne modliła się intensywnie z zamkniętymi oczami. Przeszkodził jej jednak szum w lewym uchu. Poirytowana, zdejmuje aparat, potrząsa nim, by poprawić jego działanie i z powrotem wkłada na miejsce. Ale szum narasta. Znowu ściąga aparat, reguluje głośność i zakłada go na ucho. Nadal szumi. Zaintrygowana sąsiadka zagaduje ją o co chodzi, i Jocelyne w paru słowach opowiada o swoich obecnych „przykrościach akustycznych".
‚A może właśnie jesteś uzdrawiana?", pyta przyjaciółka. „O czym ty myślisz! To niemożliwe! Poza tym, przyszłam tu modlić się za X., który cierpi na raka". „A jeśli to ciebie dotyka teraz Jezus? Zdejmij aparacik, to się przekonasz!"
Bez wielkiego przekonania Jocelyne ściąga aparat i nadstawia ucha, próbując usłyszeć coś z lewej strony. „Wydaje mi się, że coś tam jest inaczej, ale nie wiem, co", stwierdziła z wahaniem, jakby było rzeczą niestosowną zajmowanie się sobą w takich okolicznościach. „Módl się dalej bez aparatu", radzi sąsiadka. Po piętnastu minutach Jocelyne słyszała już dobrze na lewe ucho i w charakterze świadectwa przyniosła mi z radością swój aparacik.

Czy gdyby Jocelyne nie została uwrażliwiona na swoje własne uzdrowienie przez sąsiadkę, mogłaby w zaufaniu uchwycić się tej łaski uzdrowienia? Któż to wie? Niestety, wiemy na pewno, że mnóstwo podobnych łask nie osiąga nigdy swej pełni z powodu braku czujności w wierze. Uzdrowienie dokonywane mocą łaski Chrystusa to za każdym razem wydarzenie osobiste i jesteśmy zaproszeni, by w nie wejść, a nie przeżywać je od zewnątrz.

5. DOWODY NA BOŻE UZDROWIENIE?

Oto kwestia, jaką podnosi świat przesadnie racjonalizujący, przesadnie zabiegający o naukową otoczkę, hołubiący ten rodzaj umysłowości, która stawia opór mądrości prawdziwej, tej, którą święty Paweł nazywa szaleństwem (albo wręcz głupotą) w ludzkich oczach.

Podczas gdy niektórzy na podstawie niewytłumaczalnego (dla medycyny) uzdrowienia, będącego odpowiedzią na modlitwę osoby wierzącej, chcieliby udowadniać istnienie kochającego Boga, inni przeciwnie, w sposób „obiektywny" odrzucają Jego działanie.

Jednym z pierwszych cudów uzdrowienia związanych z objawieniami w Lourdes — i niewątpliwie robiącym największe wrażenie — jest przypadek Pierre'a de Rudder. Jego świadectwo, starannie oczyszczone przez lekarzy i duchownych tamtych czasów, jest bardzo dobrą ilustracją owej „skłonności naukowej", jeszcze do niedawna (ale czy naprawdę mamy to już za sobą?) bardzo obecnej w Kościele, żądającej racjonalnych dowodów na Boskie pochodzenie cudu*.

Czterdziestoczteroletni Pierre de Rudder, z zawodu drwal, mieszkał wraz z rodziną w pobliżu Bruges (Belgia). Dnia 16 lutego 1867 roku został ciężko raniony przez upadające drzewo. Jego lewa noga została przygnieciona i w wielu miejscach połamane kości wystawały na zewnątrz przez otwartą ranę. De Rudder był badany przez wszystkich lekarzy praktykujących w tym regionie. Przeróżne terapie medyczne i zabiegi chirurgiczne (pamiętajmy, jakie to były czasy!) okazują się bezsku-

* Opis medyczny tego wydarzenia, a także innych cudów uznanych przez Kościół przedstawiłem w pozycji zatytułowanej: *La guérison extraordinaire existe-t- elle?,* Éditions Breg, 1982.

teczne. Złamanie wciąż jest otwarte, w ranę wdaje się zakażenie i w roku 1875, osiem lat po wypadku nasz (eks-)drwal jest bardzo chory i bardzo kaleki. Jego noga na wysokości rany — czemu oczywiście towarzyszy ogromny ból — daje się obrócić o 180 stopni i ułożyć równolegle do uda! Doradzają mu najpierw unieruchomienie nogi, następnie amputację, dając w ten sposób do zrozumienia, że nic nie da się zrobić i że medycyna jest bezradna... On jednak odmawia. Opuszczony przez lekarzy de Rudder, człowiek głęboko wierzący, udaje się 7 kwietnia 1875 roku do kaplicy pod wezwaniem Matki Bożej z Lourdes w Oostacker, niedaleko Gand. I niezależnie od tego, jak bardzo zjawisko to dla ściśle racjonalnych umysłów wydawałoby się nienormalne, wraca stamtąd jeszcze tego samego wieczoru całkowicie uzdrowiony, chodząc bez żadnego problemu! Podczas przeprowadzonych później badań spisano zarówno deklaracje świadków, którzy spotkali chorego w trakcie jego bolesnej podróży do kaplicy, jak i zeznania zebrane po jego powrocie.

Świadectwo woźnicy, narzekającego na plamy krwawej ropy, które zostały w jego powozie... Świadectwo dróżnika, który pomagał mu wsiąść do pociągu i namawiał do rezygnacji z dalszej podróży... Świadectwo zaskoczonych sąsiadów..., miejscowego proboszcza... Świadectwo lekarza, który go leczył...

Sam de Rudder opowiada, że po podróży, która była dla niego prawdziwą męczarnią, modlił się, błagając o przebaczenie swoich grzechów i prosząc o uzdrowienie, aby móc wyżywić rodzinę. A potem nagle pojawiło się uczucie, jakby znalazł się na zewnątrz siebie, popychany od środka, by przejść pomiędzy rzędami pielgrzymów i uklęknąć przed figurą Najświętszej Dziewicy — on, który od ośmiu lat nie zrobił kroku bez kuli. Został uzdrowiony!

Badanie przeprowadzone kilka godzin po tym cudzie wykazało, że noga jest znowu całkowicie zdrowa, a rany się zabliźniły, ponieważ kości nagle się zrosły i infekcja

zupełnie zniknęła. Później zauważono, że ilość wapnia, która musiała zostać wykorzystana przy tak szybkim zrośnięciu się kości, przekraczała rezerwę tego pierwiastka obecną we krwi dorosłego człowieka. Czyli, jak by podsumowano spontanicznie w Odnowie: Chwała Tobie, zmartwychwstały Panie!

Niewytłumaczalne uzdrowienie..., prawdziwy cud..., brak możliwości racjonalnego wytłumaczenia... Zgadza się! Ale dlaczego dla ludzi, którzy nie są skłonni, by w to uwierzyć, miałby to być dowód na działanie Pana? Wielu będzie wolało zamknąć oczy na niezrozumiały charakter wydarzenia, inni wysuną hipotezę o wyższej istocie czy o bezosobowej ponadnaturalnej instancji czy wreszcie o tajemnej sile na kształt zbiorowej nieświadomości. Niektórzy posuną się nawet do paranoicznego wytłumaczenia, mówiąc o istotach pozaziemskich czy modyfikacji genetycznej na odległość. W epoce new age najbardziej dziwaczne hipotezy znajdziemy na każdym murze. Ale Bóg nie ma nic wspólnego z dyskusjami tego rodzaju.

Bo w obrębie dynamiki uzdrowienia Bóg naprawdę nie ma nic do udowadniania i nie chce niczego udowadniać. Gdyby chciał w ten sposób dowieść swego istnienia lub miłości do człowieka, sam narzuciłby się ze swoją wszechmocą, miażdżąc naszą wolność. Jednak czy prawdziwa miłość się narzuca? Czy w swojej trosce, przepojonej ogromnym szacunkiem dla ukochanej istoty (czyli dla każdego z nas), nie będzie On raczej proponował swojej miłości, żebrząc o naszą?

6. SENS UZDROWIENIA

Boże uzdrowienie nie jest jednak czymś „neutralnym": można je zrozumieć właśnie jako dar pełnego miłości

Boga, który w ten (między innymi) sposób puka do drzwi ludzkiego serca. A człowiek w swojej odpowiedzi zawsze pozostaje wolny...

Pod tym względem wiele mówiąca jest słynna anegdota o pewnym reżyserze stacji telewizyjnej France 3, który kręcił reportaż na temat macierzystego domu Wspólnoty Błogosławieństw w Cordes sur Ciel. Miał zamiar stworzyć sensacyjny program o „chrześcijanach we wspólnocie życia", ale także o modlitwie o uzdrowienia. Od razu zastrzegł, że jest kompletnym agnostykiem, ale pragnie nakręcić uczciwy reportaż i da nam go obejrzeć przed puszczeniem na antenę.

Człowiek ten od lat cierpiał na dużą krótkowzroczność i nosił mocne okulary. Wraz z ekipą wszedł po raz pierwszy do naszej kaplicy; po jakichś dziesięciu minutach jeden ze współpracowników uświadamia mu, że zapomniał założyć okulary, a jednak całkiem nieźle sobie radzi. Zdziwiony reżyser, był przekonany, że ma okulary na nosie. Miał je jednak w kieszeni. Spogląda więc zdumiony dokoła i woła, że widzi normalnie bez okularów.

Po wyjściu z kaplicy okazuje się jednak, że znowu nic nie widzi bez szkieł. „Chcieliście mnie złapać na tego waszego Pana Boga!", stwierdza ironicznie. Sami zastanawialiśmy się, jak to możliwe... Wraca do kaplicy i znów zaskoczenie — widzi bez okularów zupełnie dobrze! I tak za każdym razem, gdy znajdował się w kaplicy, a

także w niektórych innych częściach domu, prawidłowe widzenie wracało, tak jakby jego wada wzroku zniknęła. Ale gdy tylko opuszczał te miejsca, znowu źle widział. Członkowie ekipy żartowali sobie z niego sympatycznie, traktując go jako cudownie ozdrowiałego. Jednak po dwóch dniach zdjęć we wspólnocie mężczyzna wyznaje mi: „Coś się dzieje, ale cała ta zabawa z Bogiem mnie nie interesuje. Usuwam to z mojej pa

mięci". I przez resztę czasu nie doświadczał już tej łaski „okresowego uzdrowienia", która niewątpliwie była uśmiechem Pana Boga skierowanym pod jego adresem... Jesteśmy wolni, przerażająco wolni w przyjmowaniu i nieprzyjmowaniu małych (lub wielkich) oznak Bożej miłości!

7. DOWÓD ZE STRONY BOGA CZY ZNAK JEGO MIŁOSIERDZIA?

Aby lepiej wejść w tajemnicę uzdrowienia, trzeba jednak powrócić do poruszanej kwestii „dowodu". Zaczniemy od przedstawienia różnicy między dowodem a znakiem.

Dowód jest efektem poznania intelektualnego, który jest przedstawiany rozumowi. Jego słuszność nie podlega dyskusji; nie otwiera on zatem na dialog. Dowód się wykłada, ale nigdy się go nie proponuje. Jego siła — jako dowodu — to siła natychmiastowego przekonywania. Nie uruchamia on ani wolności, ani rozeznania, wkraczając w pole rozumu, poznania naukowego. Skoro Bóg stwarza nas jako istoty wolne, jak twierdzi nasza chrześcijańska wiara, to nie może ani też nie chce nam siebie samego udowadniać. To oznaczałoby dla Niego zaprzeczenie swoim własnym darom, zwłaszcza ofiarowanej człowiekowi wolności. Podobnie, skoro Bóg daje nam korzystać z daru, jakim jest nasz rozum w służbie prawdy, to w wychowaniu do prawdziwego rozeznania nigdy nie użyje broni, jaką jest dowód, ponieważ groziłoby to zakłóceniem albo wręcz zniszczeniem rozwoju ludzkiego ducha i zrozumienia. Koniec z badaniem dróg Bożych, koniec z wnikaniem w tajemnicę, koniec z pełniejszym życiem synów i córek Boga.
W przeciwieństwie do dowodu znak jest propozycją dla naszych możliwości interpretacyjnych. Znak zapowiada

i objawia rzeczywistość, która go przekracza. Wreszcie, znak to coś prostego, nawet jeśli jest wspaniały, ponieważ do jego „powołania" należy usunąć się, by zrobić miejsce autorowi, w jakiś sposób go objawić. W tym sensie znak oczekuje odpowiedzi, która należy do porządku wiary i zaufania.

Dlatego trzeba mówić i wciąż powtarzać, że łaski uzdrowienia to Boże znaki, nigdy zaś dowody. I jako takie są one dane, by objawić, przynajmniej odrobinę, Tego, który ich w swej dobroci udziela.

Czy w takim razie są one znakiem przeznaczonym tylko dla tego, kto doświadcza uzdrowienia? Oczywiście, że nie! Udzielenie jakiegokolwiek uzdrowienia można porównać do wysiewu ziarna, które siewca rozrzuca po całym polu z nadzieją na maksymalny zbiór. Mówiąc inaczej, znak przeznaczony jest tak dla chorego, jak i dla tych, którzy skorzystają z jego świadectwa. Stąd świadectwo jest bardzo ważną sprawą o czym należy przypominać osobom, które zostały uzdrowione.

Niedawno zagadnęła mnie pewna pięćdziesięcioośmioletnia pani, której nigdy wcześniej nie spotkałem, i powiedziała z uśmiechem: „Czy pan wie, że uczestniczy-

łam w sobotniej modlitwie o uzdrowienie, organizowanej przez Wspólnotę Błogosławieństw w Cordes, i że zostałam uzdrowiona?".
„Pani wybaczy, nie przypominam sobie. Kiedy to było?" „Sześć lat temu".
„A z czego została pani uzdrowiona?" „Z raka z przerzutami! Zaczął się w piersi i zszedł do wątroby. Było słowo poznania na temat kobiety w moim wieku, cierpiącej na tę samą chorobę, co ja, którą Pan właśnie uzdrawia. Nie bardzo rozumiałam, co się dzieje. Ale lekarz, u którego byłam w następnym tygodniu, powiedział, że jestem o wiele zdrowsza i że to zupełnie

nieoczekiwane. Trzy miesiące później stwierdził, że zostałam całkowicie uzdrowiona. I że w ogóle nie rozumie, jak to się stało...".
Byłem kompletnie zdumiony.„A więc mówi pani, że to było sześć lat temu? Dlaczego nie złożyła pani świadectwa wcześniej?"
„Ach, tak... To miałam złożyć świadectwo?". Jej odpowiedź zbiła mnie z tropu... Tak autentyczne świadectwo bez wątpienia przyczyniłoby się do umocnienia wiary wielu innych chorych.

8. KWESTIA BEZINTERESOWNOŚCI

Obraz Boga, który w ten sposób kieruje do nas znaki swojej miłości, będące prawdziwym wezwaniem, byśmy Go odkrywali — Jego raczej niż samo uzdrowienie — wywołuje u niektórych pewien niepokój.

Pewnego dnia, gdy głosiłem rekolekcje dla kapłanów niedaleko Zurychu, jeden z księży podzielił się ze mną swoimi przemyśleniami: „Rozumiem, że Bóg pragnie ofiarować nam uzdrowienie jako znak, by objawić nam swoją miłość. Ale czy nie mógłby czasem uzdrowić »bezinteresownie«, z samego miłosierdzia, po prostu po to, by przynieść ulgę?".

Słusznie postawił to pytanie, ponieważ miał przeczucie czystej i bezinteresownej mocy Pana. Spędziłem z nim jednak kilka minut, by wyjaśnić moje zdanie na ten temat. Dlaczego przerzucamy na Boga ludzki sposób myślenia? Ten, który udziela znaków swego miłosierdzia, jest Tym samym, który uzdrawia po prostu, by uczynić dobrze. To, co my możemy rozpatrywać intelektualnie jako dwie odrębne czynności, w rzeczywistości jest jednym działaniem. Nie ma sprzeczności między tymi dwoma podejściami:

gdy Bóg okazuje miłosierdzie, to jednocześnie dokonuje znaku i objawia swoje pragnienie, by ulżyć w cierpieniu... oto prawdziwa darmowość Jego miłości!

9. MESJAŃSKIE ZNAKI UZDROWIENIA

Jak dawniej, tak i dziś Chrystus uzdrawia chorych, posługując się znakami. W swej mądrości wybiera On liczne i rozmaite znaki, które rozsiewa wśród wierzącego ludu i całych rzesz niewierzących. Każdy znak Boży sięga więc dalej niż jego bezpośrednie owoce i ludzie, którzy doświadczają znaków, są tym samym zaproszeni, by szukać oblicza Tego, który pragnie objawić się ich sercu.

Jednakże, szczególnie w obecnych czasach, można uściślić, że uzdrowienia, których w sposób wolny udziela Boże miłosierdzie, odnoszą się najczęściej do trzech wielkich obszarów schorzeń: do chorób upośledzających funkcje wzrokowe, słuchowe i ruchowe. Oto próba wyjaśnienia, która pomoże nam lepiej zrozumieć ten aspekt mądrości naszego Pana.

Był sierpień 1998 roku. Ponad trzy lata wcześniej Odnowa Charyzmatyczna Marsylii zaprosiła ojca Tardifa na kilka spotkań z modlitwą o uzdrowienie. Jego przybycie popierał kardynał Panafieu, arcybiskup Marsylii. Emiliano Tardif skontaktował się ze mną parę miesięcy wcześniej i poprosił, bym przyjechał modlić się razem z nim, na co z radością przystałem. W katedrze tłoczyło się ponad pięć tysięcy osób oczekujących na Boże cuda. Modlitwa zaczęła się adoracją Najświętszego Sakramentu, w czasie której ojciec Tardif miał konferencję na jeden ze swoich ulubionych tematów: „Eucharystia i uzdrowienie". Modlitwa błagal-

na rozpoczęła się w atmosferze głębokiej adoracji, bez zakłócania jej pierwszorzędnego znaczenia, czego należy przestrzegać podczas każdej modlitwy „dodatkowej", gdy wystawiony jest Najświętszy Sakrament. Wezwaliśmy Ducha Świętego nad wszystkimi obecnymi chorymi, po czym było miejsce dla posługi charyzmatami uzdrawiania i poznania. Emiliano, obeznany z tego rodzaju służbą, odczuł w sercu, że Pan pragnie dotknąć ludzi ze schorzeniami wzroku, i wszyscy zjednoczyli się w modlitwie wiary. W tej prawdziwej prorockiej zuchwałości Pan okazuje się wierny i przychodzi, nawet jeśli takie używanie charyzmatów (zwłaszcza charyzmatu wiary i poznania) może być zaskakujące czy wręcz drażnić niektórych.
Minęło kilka minut i wiele osób, przynaglonych doświadczonym właśnie uzdrowieniem, podeszło, by złożyć świadectwo. Zgromadzenie wielbiło Pana z większą żarliwością, a my modliliśmy się dalej. Obracając się do mnie, by mi „przekazać pałeczkę", Emiliano zapytał, czy nie otrzymałem jakiejś wewnętrznej „informacji" od Ducha Świętego. Przytaknąłem bez wahania i zacząłem modlić się za osoby ze schorzeniami uszu. I tym razem niemal dotykalne było pełne ufności wyczekiwanie... Chwilę później podeszli ludzie pragnący opowiedzieć wszystkim, jak to Pan przyszedł ich uwolnić od ich zaburzeń słuchowych, a były to schorzenia wszelkiego typu. Radość tłumu sięgała zenitu, nie było w tym jednak żadnej niestosownej ekscytacji. W pewien sposób dotykaliśmy Boga obecnego wśród nas. Modlitwa nadal trwała, a jej owoce nawet nas przerastały. Zanim wypowiedziane zostały kolejne proroctwa, młoda kobieta cierpiąca na paraliż nóg wstała z fotela i zaczęła chodzić (ze zrozumiałą niepewnością) pośród burzy oklasków; wkrótce poszli za nią inni, uwolnieni od kalectwa, stwierdzając, że teraz mogą się poruszać bez trudu. Jeszcze dziś słyszę w uszach głos ojca Tardifa, który wychwala Pana, dziękując Mu za dokonane tego dnia po-

śród nas znaki uzdrowienia — znaki mesjańskie, zapowiadające ludziom zbawienie, tak jak to było w Ewangeliach, znaki, o których powiedział sam Jezus: „niewidomi wzrok odzyskują chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli

zmartwychwstają ubogim głosi się Ewangelię" (Mt 11,5), przytaczając słowa z księgi Izajasza (35,5-6; 61,1).

Dzisiejsi trędowaci są inni od tych, których znamy z Ewangelii, jednak najgłębszy sens pozostaje aktualny: trąd to coś, co oddala od Boga i braci, mianowicie grzech. Jeśli chodzi o umarłych, którzy zmartwychwstają nie słyszałem z żadnego pewnego źródła o ludziach, którzy tuż po śmierci zostaliby przywróceni do życia (choć niektórzy święci niewątpliwie dokonywali takich cudów). Ale znak „uzdrowienia-zmartwychwstania" nie należy wyłącznie do płaszczyzny fizycznej. Dotyczy on między innymi problemu zranienia życia, który wypłynął w ostatnim czasie. Powiemy o nim w dalszej części książki.

10. DLACZEGO „MESJAŃSKIE"?

W ten sposób, poprzez konkret, Pan uczy nas o istnieniu trzech form uzdrowienia fizycznego, które nawiązują do tych mesjańskich znaków, jakich sam zechciał dokonywać podczas swojej publicznej posługi. Aby odkryć ich sens mesjański, trzeba pójść dalej niż sam znak.

Uzdrowienie chorych oczu (niezależnie od tego, o jaką chorobę chodzi) oznacza tę łaskę, której Bóg udziela, by otworzyć chore oczy naszego serca, oczy wiary, dzięki którym widzimy to, co niewidzialne, i rozpoznajemy spełnianie się Bożych obietnic w naszym życiu. Te oczy sprawia-

ją także, że potrafimy zauważać dobro bliźniego przed naszym własnym...

Uzdrowienie chorych uszu poza fizyczną ulgą którą przynosi, przypomina nam o naszej potrzebie słuchania Boga, karmienia się Jego Słowem, wkroczenia w synowską relację ufności z Nim, a także nasłuchiwania tego, co do nas mówi poprzez naszych braci...

Uzdrowienie z utykania czy paraliżu* wykracza ponad samą tylko korzyść fizyczną której skądinąd nie należy bagatelizować, mówi bowiem o powołaniu człowieka jako wyprostowanego i chodzącego... Wyprostowanego — aby się modlić, aby podjąć drogę wolności, aby wzrastać w godności... Chodzącego — by kroczyć za Chrystusem w służbie ludziom (zwłaszcza tym, którzy nie znają wielkiej miłości Boga lub znają ją zbyt słabo).

Owe znaki mesjańskie nie relatywizują innych uzdrowień, ale na swój sposób naświetlają strategię miłości Pana. W żadnym razie nie należy z nich wnioskować, jakoby pozostałe uzdrowienia fizyczne otrzymane w odpowiedzi na modlitwę były bezużyteczne w Bożych oczach czy występowały rzadziej, podobnie jak jeszcze liczniejsze uzdrowienia wewnętrzne. Wręcz przeciwnie, ich dokonywanie się sprzyja przyjmowaniu innych uzdrowień, co niewątpliwie wynika z ich wielkiej prorockiej nośności.

Byłem w Gujanie, w Cayenne, podczas spotkania ewangelizacyjnego z modlitwą współczucia, odbywającego się na głównym placu tego miasta. Wiele osób, przyciągniętych trwającym uwielbieniem, zatrzymywało się

* W Ewangelii sens słowa „paraliż" nie pokrywa się z jego dzisiejszym znaczeniem medycznym. Oznacza ono wszelkiego rodzaju przypadłości będące przeszkodą w normalnym poruszaniu całym ciałem bądź jakąś jego częścią.

i zaczynało się modlić. Inni byli na miejscu od kilku godzin, oczekując rozpoczęcia celebracji. Była wśród nich Denise. Miała czternaście lat i cierpiała na stwardnienie rozsiane. Tego wieczoru cała rodzina zgromadziła się przy niej w nadziei na cud. I cud nastąpił, zaraz na początku modlitwy. Denise była jedyną która doświadczyła natychmiastowego widocznego uzdrowienia, wśród tłumu panował jednak entuzjazm. Wielu z tych ludzi po raz pierwszy uczestniczyło w takim „spektaklu", w którym Bóg przepełniony czułością czynił cuda.
Spodziewałem się, że kolejne osoby będą uzdrawiane z paraliżu, ale Duch Święty zdecydował inaczej. Bardzo szybko modlitwa rozwinęła się w kierunku uwolnienia od lęku przed śmiercią będącego następstwem odejścia ukochanych osób, aborcji czy perwersji seksualnych. Mnóstwo tych treści było wśród słów bezpośredniego poznania, nieoczekiwanych i bardzo mocnych... „Pan przychodzi teraz do osoby cierpiącej z powodu lęku od czasu, gdy dwa lata temu straciła w wypadku samochodowym trzynastoletniego syna". „Pan dotyka dwóch kobiet w wieku dwudziestu i dwudziestu dwóch lat, które bardzo się boją a które na co dzień oddają się prostytucji. Są na placu, przyszły tu dziś z ciekawości. Są one zaproszone, by tego wieczoru zmienić swoje życie, aby doświadczyć Jezusowej miłości i pokoju".
„Pan zwraca się do pięćdziesięciodwuletniego mężczyzny, który się boi, ponieważ dwa tygodnie temu opuścił żonę, nie mówiąc jej, dokąd idzie, a teraz obawia się, że ona popełni samobójstwo. Pan zaprasza go, by przyjął łaskę pokoju i wrócił na łono rodziny". Kompletna lista byłaby długa i nużąca. Ale naprawdę długa była tego wieczoru kolejka osób pragnących przyjąć sakrament pojednania, które w dodatku podchodziły, aby dyskretnie (nie publicznie, za względu na osobisty charakter proroctw o uzdrowieniu) złożyć świadectwo. Co

się rzadko zdarza w posłudze charyzmatycznej, wszystkie słowa bezpośredniego poznania zostały potwierdzone, a wiele osób podeszło, by podziękować Panu za dar pokoju, który otrzymały, będąc świadkami tych nieraz skrajnie trudnych sytuacji. Inni nie wahali się stwierdzić, że świadectwo Denise o jej fizycznym uzdrowieniu jakby dodało im odwagi do otwarcia się na Boże miłosierdzie w tym, co dotyczyło ich cierpień wewnętrznych. Jeden znak mesjański może zatem otworzyć wiele dróg uzdrowienia wewnętrznego. Co się zaś tyczy miłośników spektakularnych uzdrowień fizycznych, ich rozczarowanie zostało złagodzone, oczywiście także dzięki widocznej poprawie zdrowia Denise, ale przede wszystkim za sprawą atmosfery głębokiego pokoju, który dotykał wszystkich serc. Drogi Boże nie są naszymi drogami i wyroki Jego mądrości zawsze będą dla nas zaskakujące. Wystarczy być w modlitwie uległym Duchowi, a Jego wola spełni się ku radości wielu.

ROZDZIAŁ 4
PO CO BÓG MIAŁBY UZDRAWIAĆ?

To pytanie, wciąż stawiane Odnowie Charyzmatycznej w Kościele, nie jest wcale

neutralne; zawarte w nim intencje okazują się czasem wieloznaczne. Faktem jest, że uzdrowienie przeszkadza, i to z wielu mniej lub bardziej jasno formułowanych powodów.

Bóg, który wzbudza wiele znaków uzdrowienia, stanowi na swój sposób konkurencję dla naukowej czy materialistycznej pychy, a w szerszym ujęciu — dla prometejskich zapędów ludzkiego intelektu, który ma oczywistą skłonność do bycia niezależnym (szczególnie we Francji!). Tolerujemy Boga, o ile nie ma o Nim mowy; ale kiedy zaczyna nam dawać znaki, to już całkiem inna sprawa...

Znaki jako takie mówią już coś na temat istnienia Boga... Istnienia, które zawadza wielu spośród tych, którzy w sposób jasny i prosty mu zaprzeczają a także tych — i to jest bardziej niebezpieczne — którzy stworzyli „własnego boga", na podstawie swoich wyobrażeń, ideologii czy doznawanych wewnętrznych cierpień.

70

Bóg, który mnoży znaki uzdrowienia, objawia już coś — przynajmniej odrobinę — ze swojej tożsamości. A ona jest Miłością! W związku z tym tematem bardzo lubię cytować przepiękne zdanie błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej: „Istnieje Byt zwany Miłością który pragnie przebywać w naszym towarzystwie (to znaczy w komunii z nami)". Jednak wielu ludzi wcale aż tak bardzo sobie nie życzy, by Bóg ich kochał..., chyba, że „na odległość". Obawiają się oni, by Bóg im zbytnio nie przeszkadzał i — mówiąc żartobliwie — sadzają Go w ostatnim rzędzie.

Bóg, który leczy ciała i serca, burzy domniemany porządek rzeczy i chwiejną równowagę naszych rozumowań czy racjonalnych przekonań.

Pewien biskup jednego z francuskojęzycznych krajów kilka lat temu powiedział mi całkiem serio: „Drogi przyjacielu, dlaczego chciałby pan, by Bóg dzisiaj uzdrawiał, przecież obecnie mamy lekarzy!". Zadumałem się nad tym argumentem, aż do chwili, gdy się dowiedziałem, że ów biskup, zanim wstąpił do seminarium, studiował medycynę... Postęp medyczny na przestrzeni dwóch tysięcy lat jest oczywisty, ale człowiek wciąż tak samo, o ile nie bardziej niż dawniej, potrzebuje znaków Bożej miłości!

1. ZNAKI W EWANGELII I ZNAKI W NASZYM ŻYCIU

Kontemplujmy największy spośród znaków, jakie uczynił żyjący Bóg: Chrystusowy krzyż. Krzyż bowiem, choć przede wszystkim jest doświadczeniem śmierci i zmartwychwstania wcielonego Syna Bożego, doświadczeniem, które znajduje swoje przedłużenie w Kościele i do którego zaproszony jest każdy ochrzczony człowiek, to również

71

znak (nie dowód) miłości Ojca względem ludzi. Czy znak krzyża jest właściwie przyjmowany przez tych, dla których został przeznaczony? Czytelnikowi pozostawiam próbę odpowiedzi.

W stosunku do owego wzniosłego i wymownego znaku, jakim jest krzyż, znak uzdrowienia to oczywiście rzecz nieznaczna — ale realna. I on również przeszkadza... choć niewątpliwie nie aż tak jak krzyż.

Uzdrowienia opisane w Ewangeliach w sposób jasny należą do porządku znaków. Podobnie rzecz ma się z uzdrowieniami, których Chrystus zmartwychwstały dokonuje

dziś w Kościele. Ale czyniąc znaki uzdrowienia, Chrystus ofiaruje nam jednocześnie pewne doświadczenie: jest to doświadczenie Jego obecności w życiu całego człowieka, doświadczenie Jego miłosierdzia, które sprawia, że Jego miłość jednoczy się z ludzkim cierpieniem, doświadczenie Jego bliskości. A my tak często podejrzewamy, że jest On odległy od naszego życia, naszej modlitwy, naszych trosk. Dlatego właśnie poprzez uczyniony znak Bóg zaprasza człowieka, by porzucił swoją niewiedzę na Jego temat.

Pewne chińskie przysłowie mówi: „Kiedy człowiek palcem wskazuje księżyc, głupiec patrzy na palec". Zatrzymanie się na znaku i zadowolenie się nim nie stanowi jakiegoś szczególnego grzechu, ale często sprowadza dramat łączący się właśnie z niewiedzą a polegający na tym, że nie dochodzi do owego najważniejszego, życiodajnego dla naszej przyszłości spotkania.

Uzdrowienie jest więc łaską która nie jest przeznaczona tylko dla osoby uzdrawianej, ale także dla tych wszystkich wokół, którzy przyjmą jej świadectwo albo z otwartym umysłem stwierdzą autentyczność uzdrowienia. Zaprasza, by zachować o nim pamięć i by je przeżyć:

— Zachować pamięć otrzymanego uzdrowienia to pamiętać o Bożej obecności w naszym życiu, nawet jeśli targają nim różne trudności. Przy takiej pamięci będzie mogło w nas rosnąć podwójne pragnienie: pragnienie adoracji i pojednania. „Bóg jest tutaj, tuż obok mnie, a ja o tym nie wiedziałem (albo zapomniałem). Ale oto odnajduję Go (bo On pierwszy przychodzi, by mnie odnaleźć) i pragnę do Niego wrócić..."

— Przeżyć łaskę uzdrowienia to dotknąć palcem (palcem wiary) Bożego miłosierdzia działającego w moim życiu, doświadczyć Jego wzroku spoczywającego na mnie osobiście, Jego miłości, mogącej zmienić moje życie, Jego światła, które może oświecić moją drogę (albo nawet decyzje, jakie mam podjąć jeszcze dziś).

Oto dlaczego Bóg kocha uzdrawiać. Wiemy jednak również o ludzkim aspekcie takiego doświadczenia. Mianowicie, kiedy ktoś otrzymuje łaskę uzdrowienia bądź jest świadkiem uzdrowienia drugiej osoby, uzasadnione emocje i zaskoczenie są w tym momencie tak silne, że rzadko jest on w stanie przeżyć w sposób świadomy „podwójną celowość" tego wydarzenia (jako znaku i doświadczenia). Jednak emocje związane z uzdrowieniem znikną jak wszystkie emocje rodzące się w ludzkiej uczuciowości. Cóż zatem zostaje z Bożego daru? Aby ze znaku uzdrowienia uczynić doświadczenie zbawcze, które nazwiemy „prawdziwym uzdrowieniem", konieczne jest właściwe rozumienie „strategii Bożej miłości".

Rimini (Włochy), maj 1999 roku, wielki krajowy zjazd Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, czterdzieści tysięcy zebranych. Organizatorzy zaprosili Jeana Pliya z konferencją o synu marnotrawnym (Łk 15). Mnie powierzono nauczanie na temat starszego syna z przypo-

wieści, zakończone krótką modlitwą o uzdrowienie wewnętrzne ze zranień podobnych do rany tego trochę enigmatycznego bohatera Ewangelii. Zablokowanie na płaszczyźnie relacji z ojcem, prowadzące czasem nawet do podświadomego odrzucenia ojcostwa, powoduje głębokie i trudne do zniesienia cierpienia, krępując nasze pragnienie życia, jak kula uwiązana do nogi, która hamuje chodzenie...

Rzadko zdarzało mi się oglądać tak wielki tłum, oddający się głębokiej modlitwie o uzdrowienie wewnętrzne. Ludzie ci, niesłychanie wsłuchani w przechodzącego Boga, byli poruszeni Jego rozlewającą się czułością tu i tam oczy napełniały się łzami, a były to łzy skruchy, nawrócenia, powrotu do odrzuconej ojcowskiej miłości. Nie wszystko dało się wytłumaczyć przysłowiową włoską uczuciowością...
Była tam Agnese ze swoim mężem. Kobieta dwudziestoośmioletnia, od dziewięciu lat zamężna, która niedługo po ślubie wpadła w głęboką depresję. Jej chorobliwy smutek był permanentny, nie ustępował ani na chwilę pomimo leków antydepresyjnych i kilku pobytów w specjalistycznych ośrodkach. Jej mąż nie wiedział, co jeszcze można by zrobić, i strasznie cierpiał z powodu stanu żony. Dziewięć lat małżeństwa i ich pożycia i dziewięć lat depresji Agnese...
Czy czuła, że cierpienia starszego syna jakoś jej dotyczyły? Nie potrafiła powiedzieć. Ale atmosfera modlitwy panująca w tłumie porwała ją od samego początku. Po kilku minutach spłynęła na nią fala wewnętrznego pokoju i ciepła i „poczuła, jakby ta zasłona depresji, która spoczywała na jej sercu, nagle uleciała". W jednej chwili została uwolniona od tego „wirusa", którym zarażona była jej psychika i wszystkie relacje. Odkrywała, że jest „nową kobietą", że ma w sobie coś innego niż tamten smutek, i zdała sobie sprawę, że już od dawna miała serce zamknięte wobec swego ojca, choć nie przypominała sobie, z jakiego powodu...

74

Można by tu mówić o natychmiastowej terapeutycznej skuteczności mocnego przeżycia emocjonalnego. Ale to uzdrowienie z depresji trwa, nie podtrzymywane żadnymi lekami, już dwa lata. Agnese i jej mąż odkrywają „prawdziwe" życie małżeńskie, powiększyła się ich rodzina. Historia uzdrowienia na tym się jednak nie kończy, jej „happy end" jest inny, niż moglibyśmy przypuszczać.
Kilka tygodni po owym wydarzeniu, Agnese, szczęśliwa, że zaznała tego wewnętrznego, wyzwalającego pokoju, otwiera się na nowe światło: w tłumie czterdziestu tysięcy osób, to ona była tą, która otrzymała wielką łaskę uzdrowienia. Pośród tej wielości to na nią wejrzał Jezus, ją rozpoznał, jej osobiście objawił moc swojej miłości. Skąd taki wybór? Z pewnością inni ludzie wokół niej także potrzebowali uzdrowienia, a nie doświadczyli go. Ona — Agnese — zaznała ogromnego dobrodziejstwa i intuicyjnie przeczuwała, że samo dziękczynienie, choćby nie wiadomo jak wspaniałe, to zbyt mało. Pan oczekuje od niej czegoś innego niż chwilowe uwielbienie...
To wewnętrzne poszukiwanie stało się dla Agnese i jej męża okazją do odkrycia drogi duchowego wzrostu, jaką Pan w swym miłosierdziu zechciał ich poprowadzić. Radość z otrzymanego uzdrowienia ustąpiła radości z „uczynienia czegoś ze swoim życiem" dla Pana. Obecnie są odpowiedzialnymi za grupę towarzyszenia terapeutycznego dla małżeństw przeżywających trudności, która działa na przedmieściach Rzymu we współpracy z miejscowym proboszczem, a ich posługa przynosi niezaprzeczalne owoce pokoju i pojednania w małżeństwach i rodzinach.
Agnese w swoim uzdrowieniu otrzymanym poprzez modlitwę poszła aż do końca; ona i jej mąż potrafili dostrzec moc tego znaku i potęgę przemieniającego doświadczenia obecności Boga w ich życiu.

75

Powyższe świadectwo prowadzi nas do fundamentalnego wniosku: o jakości i wartości uzdrowienia nie przesądza jego spektakularność. Postrzeganie uzdrowienia w kategoriach znaku pozwala nam przeczuć, że sedno stanowi tu oddziaływanie wydarzenia na poziomie serca osoby uzdrowionej bądź świadków owej otrzymanej od Boga łaski. Po raz kolejny podkreślamy znaczenie świadectwa, które, o ile jest wiarygodne, wywołuje „pozytywny wstrząs" u słuchaczy.

Przeciwnie, należy piętnować pogoń za sensacją w sprawowaniu posługi uzdrawiania oraz towarzyszące jej złudzenie, że im „cudowniejsze" (na płaszczyźnie widowiska) uzdrowienie, tym większa jego wartość ewangelizacyjna. Niektórzy członkowie „Kościołów odłączonych" nie cofają się z tego powodu przed „rozdmuchiwaniem" świadectw, a nawet montowaniem ich od początku do końca, by w ten sposób uprawiać prozelityzm. Działania takie ukazują tylko ich ignorancję w kwestii rzeczywistej mocy Ducha Świętego, jakkolwiek przyzywanie Ducha jest w tych Kościołach niebywale częste.

Posługiwanie modlitwą za chorych często prowadzi do stwierdzenia, że mimo nieprzeniknionego charakteru dróg Bożych i przy całej powadze Bożej woli naszemu Panu nie brakuje poczucia humoru. Zawsze jednak poucza nas ono o Jego mądrości...

Pewnego razu zostałem zaproszony do poprowadzenia wieczoru z modlitwą o uzdrowienie w jednym z dużych miast na północy Francji. Było zimno, pogoda ponura, ale ludziom to nie przeszkadzało; lekceważąc te przeciwności, przybyli, by się modlić i powierzyć Panu swoje prośby i cierpienia. Powiedziano mi: „Tylko żeby nie było zbyt dużo charyzmatycznych znaków, bo to się

nie spodoba księżom!". Jako że wolę raczej, gdy między charyzmatykami i kapłanami niechętnymi wobec Odnowy panuje pokój, postanowiłem nie używać charyzmatu poznania, wiedząc, że jest on najbardziej kontrowersyjny spośród charyzmatów związanych z modlitwą o uzdrowienie.

Jednak od samego początku modlitwy za chorych, poprzedzonej czytaniem Słowa Bożego i krótką nauką okazało się, że Pan działa z mocą i nie ma potrzeby korzystania z charyzmatów (Duch Święty zawsze — lub prawie zawsze — dostosowuje się do wymagań osób, które reprezentują autorytet Kościoła, ale jednocześnie nie pozwala się „zgasić" w swoim widocznym działaniu). Postanowiłem zaprosić ludzi, by składali świadectwo „grupami", to znaczy poprosić osoby konkretnie dotknięte łaską uzdrowienia, by podeszły pod ołtarz bez opowiadania o uzdrowieniu ze względu na brak czasu. Faktycznie, jeśli chodzi o ścisłe ramy organizacyjne, spotkanie modlitewne w intencji chorych zajmuje minimum około dwóch godzin, nie licząc świadectw. Gdy dodamy świadectwa, tym bardziej kiedy jest ich wiele, czas spotkania swobodnie może się podwoić. A nie mogliśmy spędzić w tym kościele całej nocy. Najpierw zatem zaprosiłem do ołtarza tych, którzy doświadczyli uzdrowienia fizycznego. Jakieś trzydzieści osób powoli zaczyna się przemieszczać w stronę prezbiterium; znak, że Pan nawiedził swój lud. W tej liczbie zauważam mężczyznę około pięćdziesiątki, wyraźnie bez trudu klękającego na stopniach ołtarza. Przy akompaniamencie śpiewu dziękczynienia osoby te powracają na swoje miejsca, a ja zwracam się do tych spośród zgromadzonych, którzy doświadczyli łaski głębokiego pojednania.

Teraz podchodzi jakaś setka osób, świadcząc tym prostym i poruszającym gestem o doświadczeniu Bożego miłosierdzia podczas modlitwy. Zauważam, że znowu ten sam mężczyzna podchodzi do ołtarza. Zaintrygowany,

myślę sobie, że może źle zrozumiał moje zaproszenie; i w prostych słowach przypomniałem przez mikrofon, żeby podchodziły do ołtarza, aby złożyć świadectwo, tylko te osoby, które podczas tego spotkania modlitewnego otrzymały konkretną łaskę uzdrowienia. Następnie proszę, by zbliżyli się do ołtarza ci, którzy przeżyli łaskę uzdrowienia lub ukojenia wewnętrznego. W pochodzie trzystu osób znowu jest tamten człowiek. Jestem wybity ze skupienia tym, co poprzednio miałem za „lekkie niezrozumienie", i waham się między niepewnością a rozbawieniem; ale Boża obecność jest w tym miejscu i czasie tak namacalna, że kontynuuję prowadzenie modlitwy i znowu zachęcałem do śpiewu uwielbienia. Nawet miejscowi księża, z początku zachowujący powściągliwość, są zadziwieni harmonijnym przebiegiem modlitwy i objawiającymi się w ten sposób jej owocami. Wreszcie zapraszam osoby, które otrzymały łaskę (a jednocześnie wezwanie) przemiany swego życia. Podchodzi około dwustu osób, a wśród nich... — znowu! — nasz ukochany pan około pięćdziesiątki, który albo nie zrozumiał pedagogiki celebracji, albo może cierpi na skłonność do „duchowej żarłoczności".
Spotkanie zakończyło się wielkim uwielbieniem, po czym jeden z księży przyszedł, by mi powiedzieć, że liturgia zrobiła na nim bardzo pozytywne wrażenie. Żałował tylko, że niektórzy (aluzja do tamtego pana) zachowywali się niewłaściwie czy może przesadnie. Cóż, nie ma rzeczy doskonałych na tej niskiej ziemi... Nazajutrz, w niedzielę, wychodząc po Mszy Świętej, zauważam mimochodem wczorajszego pana, który tak często pojawiał się przy ołtarzu. „Chciałbym w paru słowach złożyć świadectwo", powiedział.
„Czy nie zrobił pan tego w wyraźny sposób wczoraj wieczorem?", odpowiedziałem.
„Nie, wczoraj wieczorem moje zachowanie mogło być zaskakujące i było mi z tego powodu bardzo przykro,

ale nie mogłem igrać z prawdą. Doświadczyłem łask uzdrowienia na wszystkich płaszczyznach, o których pan mówił, i nie mogłem nie podejść i o każdej z nich nie zaświadczyć. Od trzech lat nie byłem w stanie zgiąć kolana wskutek urazu i zwyrodnienia stawu, a wczoraj wieczorem uklęknąłem bez bólu. Byłem tym bardzo poruszony. Od dwudziestu lat się nie spowiadałem i podczas modlitwy odczułem przynaglenie, by poszukać księdza. To jest łaska pojednania, prawda? Od dawna żyłem w separacji z żoną, która prosiła, bym do niej wrócił. Wczoraj zapragnąłem tego i zaraz po powrocie zatelefonowałem do niej, by prosić o przebaczenie i zawiadomić, że wracam. To jest niewątpliwie nawrócenie, jak pan myśli? Przez kilkadziesiąt lat nosiłem w sobie nienawiść wobec mojego ojca, który porzucił rodzinę, gdy miałem osiem lat, i wczoraj wieczorem ta nienawiść zniknęła. Czy to nie jest to, co nazywa pan uzdrowieniem wewnętrznym?"
Jakże byłem zmieszany! Ten człowiek doświadczył całej serii łask uzdrowienia — co się rzadko zdarza — i to w tak krótkim czasie; a ja powątpiewałem... Oczywiście w sercu złożyłem dziękczynienie, ale także jemu podziękowałem za naukę otrzymaną

dzięki jego świadectwu. Po czymś takim człowiek modli się o uzdrowienie z innym wewnętrznym nastawieniem niż wcześniej!

Ale poza tym wszystkim, jak nie dostrzec w tej autentycznej historii jakby mrugnięcia okiem, prawdziwej oznaki Bożego poczucia humoru?... Wielu chciałoby takiego humoru smakować jak najwięcej!

2. NIESŁYCHANE BOGACTWO UZDROWIEŃ

Przytoczone świadectwo mówi także na swój sposób o wielości znaków uzdrowienia. Gdy słyszymy słowo

„znak", często mamy skłonność do wyobrażania sobie wydarzenia, które natychmiast staje się widzialne, postrzegalne dla naszych zmysłów, a więc odnosi się do ciała. Nic bardziej błędnego. Uzdrowienie fizyczne nie ma w oczach Pana większej wartości niż inne formy uzdrowienia, których wachlarz jest bardzo szeroki.

Uwolnienie za łaską Bożą od zaburzeń na tle psychicznym czy afektywnym jest w tym samym stopniu znakiem, co uzdrowienie z choroby fizycznej. W żadnym razie nie wolno nam przesądzać o przewadze uzdrowienia fizycznego nad psychicznym.

I podobnie, w tej samej kategorii znaków uzdrowienia „kaliber" wyjściowej choroby nie determinuje wielkości znaku. Uzdrowienie z raka wydaje nam się, w naszym czysto ludzkim pojmowaniu, rzeczą bardziej znaczącą niż na przykład ustanie okresowej migreny. Jesteśmy jednak więźniami skali ocen, która w Bożej „mentalności" nie istnieje. Co więcej, kwestią która się naprawdę liczy w pojęciu znaku, jest to, czego przy okazji doznanego uzdrowienia doświadczył chory. W istocie bowiem właściwym znakiem jest komunikat, jaki sama osoba uzdrowiona — poprzez swoje świadectwo — przekazuje nam od Pana.

Któregoś dnia, latem 1998 roku, grupa przyjaciół, którzy w południowej Francji stworzyli międzywyznaniową grupę modlitewną poprosiła mnie, bym podczas ich skromnego czuwania wygłosił konferencję biblijną na temat Bożej Opatrzności. Jak często się zdarza w czasie takich spotkań, podczas podawania intencji do modlitwy, wymieniano publicznie konkretnych chorych. Zakończyliśmy króciutką modlitwą za chorych, w odpowiedzi na którą zstąpiło na całe zgromadzenie wielkie namaszczenie radością. W tej atmosferze świętowania, nadal w sposób spontaniczny, składano świadectwa — wszystkie dotyczyły uzdrowień fizycznych: czterdzie-

stosześcioletni mężczyzna, który po dwóch latach przymusowego unieruchomienia z powodu choroby stawów lewej nogi mógł normalnie chodzić; szesnastoletni chłopiec cierpiący na chroniczną astmę poczuł, jakby jego klatka piersiowa się rozszerzała, i zaczął swobodnie oddychać; sześćdziesięciosiedmioletnia kobieta unieruchomiona z powodu zwyrodnienia kręgów szyjnych mogła obracać głową we wszystkich kierunkach bez najmniejszego bólu, co aż do tego wieczoru było niemożliwe. Były to świadectwa bezpośrednie, to znaczy dotyczące uzdrowień, które można było natychmiast stwierdzić. Było więcej uzdrowień fizycznych, ale niektóre potrzebowały jeszcze czasu albo oceny lekarskiej, by mogły stać się świadectwami. Nagle podchodzi

i zabiera publicznie głos pewien mężczyzna: „Przepraszam, ale nie będę opowiadał o uzdrowieniu fizycznym, bo go nie doświadczyłem. Otrzymałem jednak dzisiaj bardzo wielką dla mnie łaskę: przebaczyłem żonie, która pięć lat temu dokonała aborcji, nie mówiąc mi o tym. Dowiedziałem się o tym później przez przypadek i miałem jej za złe, tak że przestałem się do niej odzywać. Tego wieczoru otrzymałem wewnętrzną moc, by jej przebaczyć. Chciałem też złożyć to świadectwo, aby wyznać przed wami, że wreszcie przebaczyłem i mam nadzieję, że Pan dotknie także jej serca i przywróci jej pokój".

Słowa te były niespodziewane, kontrastowały bowiem z tym, czego przedtem słuchaliśmy. Po chwili zaskoczenia nastąpiła burza oklasków. Ten znak uzdrowienia, choć mniej widoczny, był bardziej poruszający od pozostałych. Z pewnością to on najbardziej pozostał w pamięci uczestników modlitwy, gdyż w sposób oczywisty niósł nadzieję, której tak wielu potrzebowało, choć się do tego nie przyznawali.

Tak więc znaki uzdrowienia występują pod bardzo wieloma postaciami; będzie rzeczą wskazaną przypomnieć

81

sobie kategorie, w jakie grupują się one według naszego ludzkiego pojmowania:

— uzdrowienie fizyczne,
— uwolnienie od wpływu złych mocy,
— uwolnienie od pewnych niszczących uzależnień (narkotyki, alkohol, niektóre leki...),
— porzucenie pewnych zachowań czy całych obszarów życia nieuporządkowanych pod względem moralnym,
— uzdrowienie zaburzeń psychicznych,
— uzdrowienie zranionych uczuć,
— uzdrowienie chorej wyobraźni,
— uzdrowienie relacji zablokowanej, zaburzonej czy wypaczonej (również osobistej relacji z Bogiem),
— uzdrowienie będące pojednaniem (pięć ostatnich kategorii można ująć w jedną grupę pod wspólną nazwą „uzdrowienie wewnętrzne"),
— uzdrowienie więzi rodzinnych czy małżeńskich,
— uzdrowienie na płaszczyźnie społecznej.

Każda z tych kategorii reprezentuje jedną z dziedzin, w których zdrowie człowieka może zostać osłabione lub w których człowiek może doznać zranienia.

Jesteśmy wezwani, by poszerzyć nasze myślowe horyzonty tak w związku z uzdrowieniem w mocy Ducha Świętego, jak i w kwestii woli Bożej odnośnie do uzdrowienia. Jeśli autentyczny poryw wiary, przeżywany w duchu prawdziwej modlitwy, zaprasza modlących się do ufności, że Pan pragnie dokonywać uzdrowień pośród ich zgromadzenia, nie należy kurczowo trzymać się uzdrowień fizycznych. Dlaczego Pan nie miałby chcieć udzielać innych znaków uzdrowienia? Popełniając ten błąd, zamykamy oczy na przyjmowanie znaków oraz na ujawnianie się charyzmatów uzdrawiania, których różnorodność jest tak bogata.

82

3. WYROKI BOŻEJ MĄDROŚCI

Jakkolwiek by było, nie pozwólmy nigdy, by ten szeroki wachlarz znaków uzdrowienia (inaczej nazywanych uzdrowieniami symptomatycznymi) zafascynował nas do tego stopnia, byśmy zapomnieli o Bożej mądrości, która każe nam przejść od znaku do „prawdziwego uzdrowienia". Pan jest cierpliwy i pełen miłosierdzia; z ufnością czeka na nas, dopełnia naszych braków, wahań, głębokich lęków. Ale zawsze w ten czy inny sposób przypomina nam, że znaki, niezależnie od tego jak obfite by były, objawiają temu, który je przyjmuje (czy to będzie sam chory, czy świadkowie jego uzdrowienia), że jest on wezwany do „prawdziwego uzdrowienia".

Czym jest prawdziwe uzdrowienie? Chodzi o drogę duchowego wzrostu, którą człowiek, wezwany w głębi serca, podejmuje, by nakierować — lub przeorientować — swoje życie na Pana, w szczerym poszukiwaniu Jego woli. To tutaj znak uzdrowienia przechodzi w dynamikę uświęcenia, którą możemy nazwać „prawdziwym uzdrowieniem".

Jest sprawą subtelną jednoznaczna definicja tej rzeczywistości, gdyż łatwo można by wtedy ograniczyć działanie Boże w ludzkim życiu. Może właściwsze wyda nam się mówienie o wkroczeniu na płaszczyznę przyjaźni — a więc wzajemności w miłości — z Chrystusem i będzie to w pełni uzasadnione. To żarliwe pragnienie widzimy u świętego Pawła, który chciał „poznać" Pana i „być poznanym przez Niego" (co nie zawiera się w łasce uzdrowienia jako takiej) czy wreszcie nie mieć nic do ukrycia przed Nim i niczego Mu nie odmówić...

Krótko mówiąc, uzdrowienie symptomatyczne otwiera nas w ten sposób na przyjęcie doświadczenia zbawczego

(czyli prawdziwego uzdrowienia), które staje się relacją miłości i przynagla do złożenia siebie w darze Temu, który jedynie może zbawić — Chrystusowi.

4. UZDROWIENIE A ZBAWIENIE

Nakreślony wyżej „projekt" może się wydawać czymś pretensjonalnym, czymś, co wynosi się ponad uzdrowienia, o jakich mówią Ewangelie. Jednak wątpliwość taka prowadziłaby do postrzegania Jezusa tylko jako jednego spośród wielu uzdrowicieli, którzy działali w owych czasach i nie mieli do objawienia nic poza samymi sobą. Ale jeśli Chrystus jest Bogiem, to uzdrowienie, którego udziela, prowadzi właśnie aż tak daleko, i to bez dokonywania żadnej selekcji i bez żadnych wstępnych zasług. Wszystko jest dane, wszystko za darmo... Jednak, skoro tak wielu oczekuje znaków uzdrowienia, ilu spośród nich — doświadczywszy dzieła Bożego dokonanego czy to wobec nich samych, czy wobec bliskiej im chorej osoby — chciałoby wkroczyć w rzeczywistość prawdziwego uzdrowienia?

> Rok 1984, Ars... Zlot charyzmatyczny zorganizowany przez Wspólnotę Błogosławieństw. Bazylika z trudem mieściła sześć tysięcy osób przybyłych na pięć dni świętowania, liturgii i braterskiego dzielenia. Trzeciego dnia wieczorem ojciec Jacques Marin i ja prowadziliśmy modlitwę za chorych i był to szczególnie intensywny czas całego spotkania; słowa poznania były obfite i szybko potwierdzane przez cały deszcz łask uzdrowienia, których udzielał Pan bogaty w miłosierdzie. Jedno z proroctw zabrzmiało z niezwykłą mocą. Nie zapowiadało ono jednak jakiegoś cudu: „Pan dotyka obecnego w tym zgromadzeniu trzydziestoczteroletniego

mężczyzny, który jest szefem gangu działającego w okolicach Lyonu. Nie przyszedł tu, by się modlić, ale aby kraść. Teraz rozpoznaje, że chodzi o niego po tym, że w jego lewej kieszeni znajduje się portfel, który właśnie ukradł, a w prawej trzy skręty marihuany. Pan wzywa go w tym momencie i oświadcza, że dziś pragnie się z nim spotkać. Jest zaproszony, by jak najprędzej znaleźć kapłana i przyjąć Boże przebaczenie za wszystko zło, którego się dopuścił przez ostatnie lata". To słowo poznania, tak precyzyjne, okazało się całkowicie autentyczne. Człowiek ten faktycznie znajdował się w głębi bazyliki i podane szczegóły przekonały go, że to o nim mowa. Nikt spośród zgromadzonych go nie znał. Świadkowie widzieli, jak spojrzał na siebie w panice, jakby został publicznie rozpoznany, i we łzach rzucił się w kierunku pierwszego napotkanego księdza. Po spowiedzi zwrócił skradziony portfel i wyrzekł się marihuany. Pan zadziałał z mocą!
Ale na tym nie koniec. Po powrocie do Lyonu nasz przyjaciel spotyka się ze swoim gangiem, tłumaczy (byłym) koleżkom, co zaszło, i obwieszcza im, że zamierza opuścić gang i zmienić swoje życie. W dodatku zaprasza ich, by postąpili tak samo. Ci w przypływie wściekłości rzucają się na niego, zadają ciosy nożami, a potem uciekają. Przewieziony na ostry dyżur, jeszcze w pełni przytomny, raz po raz łagodnie wypowiada imię Jezusa. Jego życie wisi na włosku. Na bloku chirurgicznym, gdzie jest operowany, personel jest zszokowany jego zachowaniem i wielu jest poruszonych jego świadectwem zaufania do Boga. Umiera na stole operacyjnym, jeszcze raz przyzywając imienia Jezusa... — tego imienia, którego jeszcze parę dni wcześniej nie znał i które w tak krótkim czasie, po tamtym uzdrowieniu i nawróceniu w Ars, zdecydował się pokochać. Ta bolesna i zarazem piękna historia odsłania istniejącą już mocną więź przyjaźni z Tym, który wezwał go

i wyzwolił owego pamiętnego wieczoru w Ars. Wolelibyśmy, by skończyła się w inny, szczęśliwszy sposób. Jednak drogi Boże nie zawsze są romantyczne. Możemy przeczuć dzięki tej szokującej opowieści, że poprzez znak uzdrowienia Pan może nas poprowadzić znacznie dalej...

ROZDZIAŁ 5
GODZINA BOGA

Bóg nie uzdrawia wszystkich, z czym wiele osób z trudem się godzi. Powrócimy jeszcze do tej kwestii. Jednak gdy uzdrawia, to także nie uzdrawia obojętnie kiedy! Dla-czego?

Wielu mówi o „godzinie Boga" jako o jedynej okazji czy szansie danej choremu, której nie wolno przegapić, bo istnieje ryzyko, że innego czasu nie będzie.

Rzeczywiście, w odniesieniu do łaski uzdrowienia „godzina Boga" istnieje. Nie należy jej jednak rozumieć jako swojego rodzaju boskiego determinizmu, ponadnaturalne- go działania o bezwzględnym charakterze, które pomijałoby ludzką wolność, degradując człowieka do poziomu marionetki. Jest taka interpretacja pojęcia „godziny Boga", której

grozi zapomnienie, że Pan Bóg nie uzdrawia człowieka bez człowieka, bez jego współdziałania, jakkolwiek jest ono rzeczą trudną do zmierzenia.

Dwudziestotrzyletnia Nadège była prostytutką. Taki „wybór życiowy" nie stanowił dla jej sumienia żadnego problemu. Prawie nie słyszała o Bogu i raczej nieczęsto uczestniczyła w dysputach metafizycznych! Pewnego

wieczoru, co jest rzeczą dość niezwykłą miała przestój w pracy i „bezrobotna" wałęsała się po ulicach Strasburga. Tydzień wcześniej skręciła nogę w kostce, więc z bólem kuśtykała. Nie było to nic wielkiego, lekarz zapisał jej typową terapię, zalecając, aby nie chodziła (przynajmniej nie bez kuli) przez około miesiąc. Ale przy jej „zawodzie" chodzenie o kuli nie wchodziło w grę! Idzie więc, wykrzywiając usta, bo to jednak boli; już samo stanie jest bolesne. Przechodzi obok kościoła, z którego dobiegają śpiewy, jakich nigdy dotąd nie słyszała. Weszła zaintrygowana. Kościół był pełen ludzi i wyglądało na to, że wcale się oni nie nudzili! Było to charyzmatyczne spotkanie modlitewne, w którym brałem udział wraz z dwoma zaprzyjaźnionymi księżmi. Byliśmy przejazdem...
Nadège jest zdziwiona panującym klimatem uwielbienia i modlitwy, choć nie rozumie sensu takiego zgromadzenia. Na poły ją to przyciąga, a na poły drażni. Zamierza wyjść. I wtedy słyszy wypowiedziane do mikrofonu słowa: „Pan przychodzi do młodej, dwudziestotrzyletniej kobiety, która weszła tu z ciekawości i którą boli prawa kostka. Pan zwraca się do niej osobiście: to dziś jest dla ciebie właściwa chwila, chwila, w której Ja biorę ciebie za rękę i wyciągam cię z twoich ciemności. Pozwól, bym ujął cię za rękę, a dam ci prawdziwą radość". Zaskoczona Nadège zastanawia się: „Co to za banda wariatów, w co ja wdepnęłam? Ktoś tu się bawi w jasnowidza!". Wtedy zdaje sobie sprawę, że kostka przestała ją boleć. Całym ciężarem, bez żadnego bólu, staje na prawej nodze... „Czyżby te słowa były do mnie?". Niedaleko stoi ksiądz. Nadège zazwyczaj nie spotyka się z przedstawicielami tego gatunku, czuje jednak, że może mu zaufać. Po krótkiej rozmowie uświadamia sobie, że spotkała Pana. Łaska uzdrowienia otwarła przed nią drogę nawrócenia, która doprowadziła ją do decyzji o porzuceniu prostytucji i do doświadczenia radości rozmowy z Bogiem.

Obecnie Nadège jest szczęśliwą zakonnicą w pewnym kontemplacyjnym klasztorze...

Rzecz jasna, przytoczone wyżej wydarzenie miało miejsce w „godzinie Boga" przeznaczonej dla Nadège. Ale przecież mogła ona wyjść z kościoła uzdrowiona, nie doświadczywszy jednak prawdziwego spotkania z Panem. Łaska osobistego uzdrowienia — czy też bycie jej świadkiem — otwiera drzwi dla zaistnienia odnowionej relacji z Chrystusem zmartwychwstałym. Mimo tego osoba uzdrowiona — bądź świadek takiego wydarzenia — może zdecydować, że te drzwi pozostaną zamknięte.

Z tego względu wolę mówić o „właściwej chwili" (tak jak w proroctwie, które owego pamiętnego dnia usłyszała Nadège) niż o „godzinie Boga", dla podkreślenia, że kiedy Pan puka do naszych drzwi, by udzielić nam uzdrowienia, to do nas należy otworzyć te drzwi najszerzej, jak to możliwe, jak wtedy, gdy przyjmujemy drogą osobę, której dawno nie widzieliśmy, a która bez uprzedzenia nagle się pojawia.

1. OTO DZISIAJ CZAS WŁAŚCIWY

Godzina Boga wzbudza właściwą chwilę w naszym życiu. Pan naprawdę zna ten moment — czy też momenty — naszego życia, kiedy Go potrzebujemy, choć najczęściej o tym nie wiemy. W swojej mądrości zna On nas i dzięki niej wie, że nadeszła dla nas „najlepsza chwila", chwila, w której, o ile mamy choć minimalną świadomość tego, co się dzieje, będziemy mogli, korzystając ze znaku uzdrowienia, otworzyć przed Nim nasze serce.

Tak więc w tym, co się odnosi do łaski uzdrowienia, podobnie jak się to dzieje z innymi łaskami, „godzina Boga"

staje się naszą godziną, tym momentem, gdy Jego spojrzenie w sposób bardziej konkretny spoczywa na nas w wielkim wyczekiwaniu naszej odpowiedzi na skierowany do nas znak.

Lucille i Joseph są głównymi odpowiedzialnymi Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w jednym z krajów Europy. W listopadzie 1997 roku zaprosili mnie do wygłoszenia rekolekcji dla całej Odnowy w dużym kościele znajdującym się w stolicy kraju. Nigdy wcześniej ich nie widziałem i nic nie wiedziałem o ich osobistej historii. Czekali na mnie na lotnisku dzień przed rozpoczęciem rekolekcji i od razu nawiązała się między nami nić sympatii, jednak wewnętrznie wyczułem cierpienie (nie wiedziałem, jakiego rodzaju), które przeżywało to małżeństwo.

Rekolekcje były bardzo intensywnym czasem dla Odnowy, przez cztery dni Duch Święty działał z mocą pośród zgromadzonych. A ja, w każdej chwili trwania spotkania byłem w pewien sposób prowadzony w głębi serca, by modlić się za Lucille i Josepha. Coś, czego nie da się wytłumaczyć, mówiło mi, że „nadeszła chwila"... Ale chwila czego?

Po zakończeniu spotkania, późno w nocy, odszukałem ich i opowiedziałem o tym odczuciu. Lucille zalała się łzami, Joseph zaczął drżeć. Tłumaczą mi, że od prawie dziesięciu lat są małżeństwem, ale nie mogą mieć dziecka. Lekarze nie potrafią dla nich nic zrobić i małżonkowie wpadają w bolesne przygnębienie; starają się je ukryć przed spojrzeniem bliźnich, tym bardziej, że z racji podjętej przez nich odpowiedzialności trudno im wyrażać przeżywane cierpienie. „A może Pan chciałby dzisiaj obdarować was łaską potomstwa?", zapytałem.

„Modliło się już za nas wiele osób. Próbowaliśmy też sprawdzić, czy coś w nas samych nie stoi na przeszkodzie w wysłuchaniu modlitwy, ale niczego takiego nie

znaleźliśmy. Myślimy, że bez wątpienia nie jest wolą Bożą byśmy mieli dziecko, i planujemy adopcję, ale to już tak długo trwa!"

„Może Pan nie chce was wysłuchać tak, jak byście tego chcieli; a może dotąd nie nadeszła jeszcze stosowna chwila?... Pomodlimy się z ufnością i zobaczymy, jak Pan zechce spełnić nasze oczekiwania." Była to prosta i krótka modlitwa, bez żadnych widocznych znaków potwierdzających te przypuszczenia lub zaprzeczających im. Jednak trzy miesiące później otrzymałem od Lucille i Josepha wiadomość, że

spodziewają się dziecka! Mały Pierre narodził się cały i zdrów siedem miesięcy później!
To świadectwo jednak — już samo w sobie wspaniałe — nie kończy się w tym miejscu. Lucille i Joseph byli bardzo zaawansowani w życiu modlitwy i niewątpliwie dzięki temu na kilka miesięcy przed narodzeniem Pierre^ przeczuli, dlaczego Pan, który jak się okazało, zamierzał wysłuchać ich prośby, nie czynił tego do tej pory. Przyglądając się swojemu życiu, drodze małżeńskiej, wymaganiom sprawowanej przez siebie funkcji i jeszcze kilku innym czynnikom, zrozumieli, że pomimo wszystkich modlitw z ich strony i w ich intencji, to nie był dla nich dobry czas na narodziny dziecka. „Chwila najwłaściwsza" nadeszła przy okazji tamtych rekolekcji Odnowy, w których brali udział.

2. JEGO MYŚLI NIE SĄ MYŚLAMI NASZYMI

Choć często w to wątpimy, Pan w swojej nieskończonej mądrości zawsze wie, co robi; a to, co czyni, jest dla nas dobrem (a nawet: błogosławieństwem), nie tylko pod względem formy (uzdrowienie), ale także pod względem czasu, w którym udziela nam łaski. Jego myśli nie są myślami naszymi, o tym już (mniej lub więcej) wiemy, ale gdy Pan za-

skakuje nas nawet co sposobu, w jaki niektórzy są „pochwyceni" w owej stosownej chwili, można tylko zawołać: „Nie ma dla nas nic bardziej zachwycającego od Twojej miłości, Panie!".

Poniższe świadectwo odnosi się do spotkania zorganizowanego przez Wspólnotę Błogosławieństw w Lourdes w lipcu 2001 roku. Wydarzenie było transmitowane przez jedną z francuskich chrześcijańskich rozgłośni radiowych i to na jej adres wysłano list następującej treści:

Było to w trakcie transmisji na żywo ze spotkania obfitującego w strumienie łask od Pana, bo kogo by nie poruszyły, nie przynagliły, nie ukoiły, kogo nie wprowadziłyby lub przywróciły na właściwą drogę wszystkie te świadectwa, uwielbienia, modlitwy, liturgia, słyszane dzięki transmisji radiowej i przyjmowane w samej głębi serca, wchodząc w nasze aktualne życie, w miejscu, w którym akurat jesteśmy... Ogromnie dziękuję całej waszej ekipie, dziennikarzom w natchnieniu sprawującym swą posługę, gdy wielki powiew Ducha Świętego naprawdę wypełniał atmosferę lata 2001 roku, w rok po Wielkim Jubileuszu, zapowiadając wielką odnowę w tym trzecim tysiącleciu.
Byłam po operacji, ale wciąż odczuwałam ból i nie wracałam do zdrowia. Słuchałam waszej stacji przez cały dzień, poruszona modlitwą i bogactwem wypowiedzi. Byłam akurat przy odbiorniku, gdy zapowiedziano modlitwę za chorych. Mówię sobie: „przystąpmy i my", i stojąc z rozłożonymi rękami, zwracam się do Pana „Panie, widzisz mój stan. Jeśli chcesz, żebym jeszcze Ci służyła, to mnie uzdrów". Poczułam w klatce piersiowej rozszerzającą się duszę, głębokie ukojenie i pewność, że wyzdrowieję. W tej samej chwili trzy impulsy elektryczne przebiegły przez chore prawe kolano i ostry ból zniknął. Po chwili głos z radia oświadczył, że osoba cierpiąca na ból w prawym kolanie została uzdrowiona (słowo bezpośredniego poznania). Dziękowałam Panu.

Od tego czasu mój stan poprawiał się z dnia na dzień i dzisiaj jestem już w pełni sił. Piszę ten list, by zaświadczyć o Jezusowej miłości. Przychodzi On do nas tam, gdzie jesteśmy, do takich, jakimi jesteśmy, i uwalnia nas od wszystkich rodzajów kalectwa, od tego, co najbardziej nas paraliżuje. Duch Święty, aby nas wyzwolić, nawiedza dusze i ciała, działając zgodnie z wolą Ojca, który nas miłuje i który poprzez Jezusa przychodzi zbawić ludzi i dać im życie. Jeśli powierzę się Jego miłosierdziu, jeśli Mu zaufam, Pan zawsze będzie moją pomocą i moją siłą we wszystkim i mimo wszystko. Dzięki Ci, mój Boże.

3. PANIE, KIEDY NADEJDZIE MOJA GODZINA?

Czy tę stosowna chwilę da się przewidzieć? Należałoby odpowiedzieć: nigdy albo prawie nigdy!

Nigdy, ponieważ nie ma żadnych „duchowych prognoz pogody", żadnej ścisłej wiedzy na temat woli Bożej, która pozwoliłaby precyzyjnie przewidzieć „czas Boga" dla chorych, których pragnie On uzdrowić. Ten, kto usiłuje się tego dowiedzieć, padł ofiarą albo iluzji, albo oszustwa.

Jednak sama Boża mądrość wprowadza w owo „nigdy" pewien niuans, „wymyślając" specjalny charyzmat, który wymienia już święty Paweł (będziemy o nim jeszcze mówić), nazywany charyzmatem wiary. Dzięki temu charyzmatowi, udzielanemu zupełnie darmo przez Ducha Świętego, możliwe jest wcześniejsze przeczucie, że Boża łaska jest blisko, jednak bez rozumowej pewności. Charyzmat ten rodzi czasem intuicję wchodzenia w ten właściwy czas. Nazywa się go charyzmatem wiary, ponieważ dynamikę owego przeczucia stanowi wiara, którą wnosi osoba obdarzona tym charyzmatem (należy ją odróżnić od wiary jako

cnoty teologalnej), pozwalająca osobom, za które się modlimy, lepiej przygotować się wewnętrznie na przyjęcie łaski uzdrowienia.

Pod tym względem bardzo znaczący wpływ miało na mnie pewne szczególne wydarzenie poprzedzające mnóstwo podobnych przypadków, które nastąpiły później i mają miejsce również obecnie. Było to w marcu 1990 roku w Bangui, stolicy Afryki Środkowej, gdzie byłem przejazdem, wizytując założony tam dom Wspólnoty Błogosławieństw. Za zgodą księży celebrowaliśmy niedzielną Eucharystię, przedłużoną o modlitwę za chorych. Był wczesny ranek, ale ludzie przybyli bardzo licznie, by przygotować się do spędzenia tej niedzieli na modlitwie, liturgii i nauczaniu.

Przygotowywaliśmy się do rozpoczęcia liturgii, kiedy w jednym z pierwszych rzędów zauważyłem kobietę w towarzystwie sparaliżowanego chłopca o chudziutkich nogach, wspieranych przez szyny. Nagle odczułem wewnętrzne przekonanie (trudne do sprecyzowania!), że Pan chce coś uczynić dla tego dziecka. Dyskretnie powiedziałem o tym przeczuciu kapłanowi, który miał przewodniczyć liturgii, ale on próbował ostudzić mój zapał, tłumacząc, że wśród zebranych jest wielu innych chorych, wystarczy otworzyć oczy, a poza tym już czas zaczynać mszę.

Ja jednak, jakby niesiony przez tę niewytłumaczalną wewnętrzną pewność*, powiedziałem księdzu „proszę dać mi pięć minut" i oddaliłem się w kierunku kobiety z chłopcem.

Przywitałem się z nimi i spytałem o zdrowie dziecka. Chłopiec miał na imię Rodrigue i miał dziewięć lat. Jako półroczne dziecko zachorował na dziecięce porażenie; nie mógł się nauczyć stać ani poruszać jak inni

* Rzecz jasna, patrząc z perspektywy czysto psychologicznej, rzecz można by wytłumaczyć bez problemu, i to na wiele sposobów!

i nigdy nie chodził bez szyn, a i to z wielkim trudem. Zapytałem mamę, czy nie pomyślała o tym, że Pan mógłby dzisiaj coś zrobić dla jej syna. Gdy to usłyszała, bardzo się przestraszyła, do tego stopnia przerastała ją perspektywa uzdrowienia. „A może teraz właśnie jest czas, który daje pani Bóg, aby się modlić i aby Mu zaufać?" Nie wiedziała, co odpowiedzieć — co zresztą nietrudno zrozumieć.
Zauważyłem, podobnie jak inne osoby posługujące w Kościele modlitwą wstawienniczą za chorych, że perspektywa nadchodzącego uzdrowienia, własnego czy kogoś z bliskich, wywołuje najczęściej głęboki lęk czy wręcz odrzucenie tej niepojętej rzeczywistości, nawet jeśli podczas modlitwy to uzdrowienie było upragnione i wyczekiwane. „Pomodlimy się teraz razem, proszę dodawać chłopcu otuchy, mówić mu łagodnie do ucha, żeby go wesprzeć i przygotować, by mógł sam przyjąć łaskę, jakiej Pan chce mu udzielić". Usiłowałem uzyskać wewnętrzną pewność, która byłaby na miarę zuchwałości wypowiadanych słów, choć bynajmniej nie czułem się mocny, nie chciałem robić matce i chłopcu fałszywej nadziei w obliczu bolesnej przyszłości. Kobieta była zaszokowana: „Co, Rodrigue miałby uczestniczyć w uzdrowieniu? Ależ on ma dopiero dziewięć lat! Jak on może zrozumieć, co Bóg chce mu powiedzieć?". „Dziecko z pewnością pojmie te sprawy lepiej niż dorosły, o ile nie będzie się bało. I pani jako matka powinna mu pomóc, aby przestał się lękać".
Modliliśmy się więc, z ufnością przyzywając nad chłopcem Bożego miłosierdzia. Nie mieliśmy wiele czasu, bo liturgia miała się już zacząć. Wezwany przez księdza z żalem odszedłem, zapraszając matkę, by nie przestawała się modlić. Pomagali jej bracia i siostry ze Wspólnoty Błogosławieństw, zebrani wokół Rodrigue'a otoczeni spojrzeniami zaintrygowanych ludzi stojących obok. Rozpoczęła się msza, więc jako diakon musiałem być przy ołtarzu. Po homilii jednak podczas krótkiego za

mieszania wróciłem do chłopca i spytałem matkę o jego stan. Rodrigue odczuwał w nogach dziwne impulsy elektryczne. Zasugerowałem zatem, by dyskretnie zdjęto mu szyny i żeby spróbował, czy czuje jakąś siłę w nogach, po czym wróciłem do ołtarza na ofiarowanie...
W czasie komunii obserwowałem Rodrigue'a, który nieporadnie usiłował utrzymać się w pozycji stojącej. Pod koniec mszy już stał, delikatnie podtrzymywany przez matkę.
Modlitwa za Rodrigue'a trwała, z przerwami, prawie cały dzień. I osobiście mogę poświadczyć, że po zakończeniu spotkania chłopak chodził samodzielnie, choć ze zrozumiałych względów niepewnie. Nie da się w ciągu kilku godzin całkowicie odzyskać sprawności mięśni, które nigdy właściwie nie funkcjonowały. Dziesięć lat od czasu otrzymania tej łaski uzdrowienia Rodrigue jest dobrze rokującym piłkarzem. Widząc tego człowieka, który miał nigdy w życiu nie chodzić, nie można

sobie nie postawić pytania na temat Bożej mocy, a przede wszystkim nie można Mu nie dziękować za Jego zdumiewające i niewyczerpane miłosierdzie.

97

ROZDZIAŁ 6
JEŚLI BÓG JEST WSZECHMOCNY, TO SKĄD CIERPIENIE?

Cierpienie — szczególnie to, które tkwi wewnątrz, które towarzyszy bólowi fizycznemu, moralnemu czy psychicznemu (pomimo pewnej skuteczności leczenia czy chirurgii), które wraz z upływem czasu nieubłaganie narasta, któremu ludzie nie są w stanie ulżyć albo któremu tak naprawdę nie da się zaradzić — to cierpienie, tak niestety częste, w oczach większości ludzi uchodzi za wroga numer jeden wiary w uzdrowienie dokonywane mocą Chrystusa.

Postrzeganie w nim przeszkody dla wiary rujnuje zaufanie do pełnego miłości, wszechmocnego Boga, który objawia się jako Miłosierdzie wobec ludzi. Jak bowiem — zgodnie z taką hipotezą — rzekomo miłosierny Bóg, obdarzony nieskończoną wszechmocą, mógłby tolerować obecność cierpienia w ludzkim ciele czy psychice, w życiu rodzinnym czy osobistym? Czy Jego wszechmocna miłość jest do pogodzenia z cierpieniem? Ponadto —jak można znieść obraz Boga zatykającego uszy na modlitwę swoich dzieci, które błagają Go o uzdrowienie?

98

1. BOŻE, DLACZEGO?

Dlaczego wydaje się, że Bóg jednych uzdrawia, a innych nie... Dlaczego nie uzdrawia wszystkich (zdecydowanie nie wszystkich!)?

Ojciec Tardif był obecny przy wielu uzdrowieniach i jego wiara w tę oczywistość, że Bóg uzdrawia i zbawia ludzi, była ugruntowana. Mawiał on jednak: „Kiedy stanę przed Panem Bogiem, to pierwszym pytaniem, jakie Mu postawię, będzie to — dlaczego jednych uzdrawia, a innych nie". Teraz niewątpliwie miał już okazję, by zadać to pytanie, ale nie dysponuje odpowiednimi środkami, by przekazać nam odpowiedź — być może po prostu dlatego, że ona nie istnieje!

Modlitwa o uzdrowienie, nawet ta wysłuchana, nigdy nie będzie odpowiedzią na tajemnicę cierpienia, ponieważ tajemnica ta pod każdym względem przekracza znaki uzdrowienia, jakie możemy otrzymać poprzez modlitwę.

Choroba stanowi zamach na zdrowie bądź na wewnętrzną równowagę człowieka — i jako przeciwnik powinna być zwalczana, przede wszystkim przez postęp naukowy czy społeczny. Ból (który nie jest tożsamy z cierpieniem) to swoisty sygnał o istnieniu czynnej choroby. Ból, nawet jeśli jest uciążliwy czy wręcz nieznośny, alarmuje o występowaniu choroby — często niepodejrzewanej — która już niszczy zdrowie czy życie osoby, rodziny bądź społeczeństwa. Jako taki, ból jest zjawiskiem godnym zainteresowania, gdyż demaskuje chorobę i domaga się ulgi, jakiegoś „terapeutycznego" rozwiązania.

Cierpienie jednak to coś zupełnie innego, rzeczywistość nieskończenie bardziej godna szacunku, po prostu dlatego, że ludzka. Jest ono częścią życia osoby cierpiącej (nie

zależnie od słusznie stosowanych środków uśmierzających ból i, jeśli to możliwe, usuwających chorobę). Jest sygnałem płynącym z tego obszaru, w którym nasze człowieczeństwo dotknięte jest złem. Szanować cierpienie to nie znaczy znajdować w nim upodobanie, ale zgodzić się na jego istnienie jako na „część naszego życia", „część nas samych", prawdziwą drogę, która pomoże nam odkryć tę stronę naszego człowieczeństwa, której, być może, wolelibyśmy nigdy nie poznać. Cierpienie może się stać drogą do prawdy o nas samych... i do poznania Boga.

Dlaczego Bóg nie uzdrawia wszystkich chorych? Dlaczego godzi się na zło, dlaczego pozwala, by choroba „podbijała ziemię" tylu żyjących dzisiaj osób? Dlaczego godzi się, by tak wielu ludzi dotkniętych było cierpieniem?

Myślę, że na te pytania nie ma odpowiedzi, ponieważ jedyna prawdziwa odpowiedź tkwi w mądrości, która nieskończenie nas przerasta, do której być może dążymy, ale której nigdy na tej ziemi nie osiągniemy. A Pan, powodowany tą właśnie mądrością, nie chce, byśmy stawiali sobie — i Jemu — pytania, które obracają się przeciwko nam z powodu naszej własnej niemożności znalezienia na nie odpowiedzi.

2. UFAJ, NIE LĘKAJ SIĘ!

Pan oczekuje od nas raczej ufności, owej synowskiej ufności, która sprawia, że Jego wolę stawiamy przed naszą.

W czerwcu 2000 roku zostałem zaproszony do Brazylii, do ponaddwumilionowego miasta Fortaleza, by poprowadzić trzydniowy cykl formacyjny na temat posługi uzdrawiania. Zjechało się na tę okazję kilka tysięcy ludzi. Po kilku konferencjach zaproponowałem, abyśmy

przeszli do ćwiczeń praktycznych, czyli do ufnej modlitwy za chorych. Nie wiem, czy południowoamerykański temperament szczególnie sprzyja przyjmowaniu Bożych darów, jednak faktem jest, że owego popołudnia Pan udzielił wielu znaków uzdrowienia, zwłaszcza uzdrowień fizycznych, nie pomijając człowieka z paraliżem kończyn znajdującego się pod respiratorem, którego sytuacja „na wejściu" była tragiczna, a który zaczął odzyskiwać władzę w rękach i nogach... Po skończonej modlitwie poszedłem do szatni (spotkanie odbywało się na stadionie, jak wiele innych manifestacji w Brazylii!), aby chwilę odpocząć. Służby porządkowe miały poważne trudności z powstrzymaniem ludzi, którzy nadal chcieli się modlić... Nagle tłum się odsunął, jakby pod wpływem strachu, który zrozumiałem dopiero później: prowadzono trędowatego, dwóch przyjaciół podtrzymywało go za ramiona. Mężczyzna około sześćdziesiątki nie miał już dłoni ani stóp... w dodatku cierpiał na raka jelita. Aby tu przybyć, pokonał (koleją) odległość trzech tysięcy kilometrów. To było szokujące...

Stojący dokoła ludzie przyglądali się z daleka; obawa przed zarażeniem trzymała ich na dystans. Chwyciłem go za ramiona i modliliśmy się wspólnie, wraz z tymi, którzy go przynieśli. Wiedzieliśmy bez słów, że nie chodziło o modlitwę o uzdrowienie. Dlaczego? Przyznam, że nie mam pojęcia! Pan pociągał go ku czemuś innemu, czego nie potrafiłem sprecyzować. Trędowaty wiedział znacznie lepiej niż ja, że chodziło o coś na kształt pokoju pośród cierpienia. O to się pomodliliśmy i mężczyzna odszedł,

wyraźnie radosny — i objawiający Bożą bliskość (to właściwie to samo, ale tak napisane wygląda lepiej) z taką jasnością jaką bardzo rzadko można obserwować w krajach o większym dobrobycie... Cierpienie to tajemnica, która nie jest wrogiem uzdrowienia!

101

3. MOC BOGA I MOC CZŁOWIEKA

Podstawowy termin, jakim jest „moc", jeśli jest źle zrozumiany (co często się zdarza), zakłóca nasze duchowe pojmowanie kwestii cierpienia i uzdrowienia.

Czym jest moc Boża? W naszej mentalności mówienie o Bogu wszechmocnym przywołuje wyobrażenie Boga, któremu nic ani nikt nie może się przeciwstawić, Boga, który czyni to, co chce w imię władzy, jaką ma nad ludźmi, Boga, którego siła każe nam myśleć o naszej słabości. W mowie świeckiej wyrażenie „mocna miłość" jest samo w sobie sprzeczne. Oba te słowa wzajemnie się wykluczają. Nie da się autentycznie kochać i jednocześnie okazywać siłę. Czym zatem jest owa wszechmoc Bożej miłości w Jezusie Chrystusie?

Jeśli chodzi o kwestię mocy jako atrybutu Boga, którego znamy z Biblii, to jest ona tą zdolnością, jakiej używa On, by zainterweniować w życiu ludzi, aby ich wybawić, wyrwać z mocy grzechu i śmierci. Biblijna greka posługuje się tu terminem *dynamis,* oznaczającym moc właściwą jedynie Bogu — sposób, w jaki tylko Bóg może używać swojej mocy, wkraczając bardzo konkretnie, by dać do zrozumienia, że jest obecny, troszczy się o każde ze swoich stworzeń, które pragnie szukać, wspomagać, zbawiać.

Ale Boże interwencje, przyjmując konkretny kształt w ludzkim życiu, nie są raczej modelową demonstracją siły jakiegoś bezwzględnego władcy, dyktatora czy demiurga. Objawiają one na tysiące sposobów szaloną miłość, jaką Bóg kocha człowieka.

Niewątpliwie największy akt Bożej mocy to ofiara miłości, jaką Chrystus złożył na krzyżu. Bóg jest mocny, gdy

102

w sposób jasny objawia swoją miłość, nie cofając się przed cierpieniem i słabością.

Owa tajemnicza moc Boga jest w pełni mocą tylko wówczas, gdy przyjmujemy ją jako dar ofiarowany przez Ducha Świętego. Oto temat do zastanowienia dla nas — „prawdziwa" moc Boga, która mierzy się nie tyle Jego zdolnością kochania, ile raczej naszym ufnym przyjęciem Jego miłosierdzia. Wydaje się, że w Bogu moc i słabość łączą się ze sobą w sposób przekraczający nasze pojmowanie.

Wszechmoc Boga została w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie. Pokora Chrystusa ma w sobie więcej mocy niż ludzka siła: „co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi" (1 Kor 1,25). Mowa krzyża jest mocą Bożą obnażającą marność wszystkich sił tego świata. Dlatego nasza przyszłość, nadzieja i wytrwanie leżą w Bogu samym.

Gdy Bóg udziela łaski, Jego moc rozbłyska pośród słabości ludzkiej natury. A czyż ta słabość nie jest najbardziej obecna w chorobie czy cierpieniu? Dlaczego więc dziwimy się, że Bóg wychodzi naprzeciw słabości człowieka, by dokonać aktu swojej Boskiej mocy, który niekoniecznie będzie aktem uzdrowienia, ale zawsze spotkaniem pośród cierpienia.

Christophe przestał widzieć w wieku trzech lat. Wybuch butli gazowej zniekształcił mu twarz, a przede wszystkim uszkodził oczy. Popychany niebywałą chęcią życia

zdołał skończyć studia i został nauczycielem muzyki. Od pięciu lat jest żonaty z niedowidzącą Céline, z zawodu wiolonczelistką. Mają czteroletnie dziecko, które jest dla nich wielką radością
Christophe przez długi czas błagał Pana o uzdrowienie oczu, ale nic to nie dało... przynajmniej na płaszczyźnie klinicznej. Osiemnaście miesięcy temu wspólnie dys-

kutowaliśmy na temat kalectwa jego i jego żony. Spytałem, czy chciałby, żebyśmy znowu poprosili Pana o uzdrowienie. Odpowiedział mi: „Widzisz, Philippe, od ostatniego razu, gdy się za nas modlono, wiele się nad tym razem z Céline zastanawialiśmy. Byłem trochę rozgoryczony tym, że Pan jakby nie zwracał na nas uwagi. Ale zdaliśmy sobie sprawę, że On się nami zajął, tylko inaczej, niż sobie tego życzyliśmy, i tak jest lepiej. Poznaliśmy Jego miłość w sposób głęboki i pełen pokoju, na pewno o wiele bardziej, niż gdybyśmy zostali uzdrowieni. Doświadczamy z Panem takich rzeczywistości, które, na ile siebie znamy, umknęłyby nam, gdybyśmy mieli „normalne" życie. Z powodu naszego kalectwa jesteśmy słabi, ale nauczyliśmy się być szczęśliwi; nie chcemy prosić o uzdrowienie".
Byłem bardzo wzruszony; rozstaliśmy się w poczuciu trudnej do wytłumaczenia, bardzo łagodnej radości. Christophe zasmakował już trochę w prawdziwej mądrości!

Moc Boża jest proporcjonalna do tego, jak przyjmujemy Jego miłość. Im bardziej pozwalamy Mu, by nas kochał, im bardziej ku Niemu wychodzimy, tym bardziej pozwalamy, by okazywał wobec nas swoją moc. Ta myśl pomoże nam zrozumieć jeden z aspektów uzdrowień, które znamy z Ewangelii. Często podpieramy się Biblią na potwierdzenie, że Jezus uzdrawiał wszystkich napotkanych chorych. Jednak jest to błędna interpretacja Pisma. Jezus nie uzdrowił wszystkich chorych żyjących w Palestynie i okolicy. Nie, ale uzdrowił wielu chorych, którzy przychodzili do niego lub których Mu przyprowadzano. To doprecyzowanie jest istotne, dostarcza bowiem nam klucza do zrozumienia Bożej mądrości w tym, co dotyczy uzdrowienia.

4. PRZYJDŹCIE DO NIEGO

„Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście" (Mt 11,28). Ewangelia usiłuje uwrażliwić nas na znaczenie przyjścia do Jezusa czy też wyrażenia zgody, by nas do Niego przyniesiono w celu wystawienia się na moc miłości i otrzymania łaski, o którą prosimy, a której nie można domagać się, zachowując dystans, to znaczy bez wewnętrznej gotowości na ufne przyjęcie daru.

Przyjść do Niego, rzecz jasna przede wszystkim poprzez modlitwę, albo pozwolić innym, by nas nieśli, jeżeli jeszcze sami nie ośmielamy się modlić, nie ośmielamy się wierzyć albo jeśli czujemy się w naszej wierze zbyt słabi — na tym polega tajemnica wytryskania mocy Chrystusa zmartwychwstałego.

Przypomnijmy sobie z Ewangelii, jak Jezus rozmawiał z wieloma chorymi, by pobudzić ich serca do przyjmowania, do większej ufności. Przywołajmy opowiadanie o uzdrowieniu bezimiennego paralityka (Łk 5). Nie ma tam mowy o jego wierze ani o rozmowie z Jezusem. Pan jednak uzdrawia go, stwierdziwszy wiarę u tych, którzy przy-

nieśli go na noszach, i w ten sposób objawia po raz kolejny swą moc — ze względu na paralityka, ale także na otaczających go ludzi, którzy widzieli, jak wstaje...

Dziś, tak samo jak przed dwoma tysiącami lat, Chrystus pragnie działać z mocą wobec chorych, których Mu przynosimy lub którzy do Niego przychodzą. Ale jak jest z naszą gotowością przyjmowania?

Thérèse jest siostrą zakonną w pewnym zgromadzeniu apostolskim. Cierpiała na pogłębiającą się krótkowzroczność wywołaną przez obuoczną kataraktę, po-

ważnie upośledzającą jej zdolność widzenia. Kiedy w 1995 roku przybyła do Cordes, by wziąć udział w modlitwie o uzdrowienie, pomimo bardzo mocnych okularów nie widziała już nic, prowadziła ją więc jedna z sióstr. Thérèse, choć była zakonnicą, nie interesowała się wcześniej modlitwą za chorych, nie wierząc w uzdrowienia opisane w Biblii. Opowiadano jej jednak o tego rodzaju spotkaniach modlitewnych i jedna z przyjaciółek pragnęła ją na coś takiego zaprowadzić. Przyszła zatem, chcąc nie chcąc, na „modlitwę charyzmatyczną" z jedną tylko obawą, by nie rozpoznał jej ktoś z jej otoczenia. Mimo poważnego upośledzenia wzroku jej troska o własną reputację wydawała się sprawą podstawową...

Słyszy śpiewy, słyszy modlitwy i stwierdza, że zdecydowanie nie wie, po co tu przyszła, aż do chwili, gdy jedna z osób prowadzących wypowiada takie oto słowo poznania: „Pięćdziesięciopięcioletnia zakonnica — w takim właśnie wieku jest Thérèse — która od dwóch lat jest niewidoma, otrzymuje teraz łaskę uzdrowienia wzroku. Za kilka minut będzie mogła stwierdzić, że zaczyna wyraźnie widzieć".

W pierwszej chwili uznaje ten spektakl za godny pożałowania. Ale nagle odczuwa w oczach jakiś chłód. Przeciera oczy i ma wrażenie, że lepiej rozróżnia stojących wokół ludzi. Mijają minuty i wrażenie się potwierdza. Rzeczywiście, widzi lepiej! Po skończonej modlitwie, wychodząc z kaplicy, stwierdza — nie mówiąc o tym nikomu — że widzi już zupełnie dobrze. Przyjaciółka pomaga jej wsiąść do samochodu, ale Thérèse odpowiada jej, że nie trzeba. „Co się dzieje? Zostałaś uzdrowiona?"

Ona jednak milczy. Nie potrafi przyjąć tej prawdy... Później powie, że podróż powrotna była dla niej straszliwym wewnętrznym cierpieniem, ponieważ czuła, jak jej oczy stopniowo znowu stają się coraz słabsze. W godzinę później, gdy wróciła do wspólnoty, jej kalectwo

wróciło do poprzedniego stanu. Był to śmiertelny cios dla jej duszy.

Thérèse przeżyła bardzo ciężki rok, rozdarta między żalem do siebie, że nie potraktowała tamtego zdarzenia poważnie, a buntem wobec takiego Boga, który z pozoru bawił się kosztem swoich najbliższych. Dopiero po roku, we wrześniu 1996, odważyła się wrócić na comiesięczną modlitwę za chorych. Jej wzrok jeszcze się pogorszył, a serce miała pełne tłumionej goryczy. Nikt z obecnych (poza przewodniczką) nie znał jej i tym razem Thérèse postanowiła naprawdę uczestniczyć w modlitwie, błagając Pana, by wybaczył jej tamten brak ufności. Przez głośniki słychać słowo poznania, które wprawia ją w osłupienie: „Pan dziś ponownie przychodzi do siostry zakonnej chorej na oczy, która została już uzdrowiona rok temu właśnie tutaj, ale zwątpiła o swoim uzdrowieniu. Jest zaproszona, by ponowić ofiarowanie swego życia Chrystusowi i z większą ufnością wejść w łaskę

uzdrowienia". Thérèse wstaje i odpowiada w swoim wnętrzu: „Panie, dzisiaj Ci ufam". Wychodząc z kaplicy, widziała już bez problemu i uzdrowienie trwa aż do chwili obecnej. Jej życie zakonne zostało przemienione ku wielkiemu zdumieniu jej sióstr.

Boża moc jest nieograniczona i kiedy łączy się ona ze szczególnie wyrazistymi słabościami ludzkiej natury, może się czasem objawiać pod postacią znaków uzdrowienia, które przekraczają możliwości ludzkiego rozumu i które można zakwalifikować jako cuda, nawet jeśli nie spełniają wszystkich kryteriów pozwalających na ich „oficjalne zatwierdzenie". W każdym razie — czy będzie to cud, czy proste uzdrowienie — zawsze chodzi tu o przejawy Bożego miłosierdzia.

Wydarzeniem, które zrobiło na mnie duże wrażenie, było uzdrowienie Florence, mające miejsce na wyspie Réunion w styczniu 2001 roku. W trakcie Eucharystii (ce-

lebrowanej na wolnym powietrzu) z modlitwą o uzdrowienie Duch Święty skierował prośby modlitwy wstawienniczej ku osobom cierpiącym na zaburzenia słuchu. Ludzie, umocnieni już kilkoma zadziwiającymi świadectwami, modlili się z wiarą i przeczuwaliśmy, że to jeszcze nie koniec Bożych niespodzianek. Wiedziałem, że jednym z niebezpieczeństw w modlitwie o uzdrowienie, gdy Pan zaczął już w sposób wyraźny dotykać dusz i ciał, jest znużenie — tak jakby był On skąpy w udzielaniu darów i jakby nie należało prosić Go o zbyt wiele czy też zbyt długo. Przekonanie takie w rzeczywistości dalekie jest od Bożej pedagogii w zakresie uzdrowienia, z jaką mamy do czynienia podczas spotkań modlitewnych. Często przypominam sobie maksymę mojego przyjaciela, tercjarza z Quebecu, ojca Regimbal, który często posługiwał charyzmatem uzdrawiania: „Nasz Bóg lubi działać za pięć dwunasta!"... Oznacza to, że najpiękniejsze łaski, jakich Pan udziela, przychodzą w ostatnich minutach sprawowania liturgii... a może nawet i zaraz pę jej zakończeniu.
I odwrotnie, jeśli po pewnym czasie modlitwy wstawienniczej wydaje się, że nie ma uzdrowień, lepiej — w moim odczuciu — nie nalegać na Pana i skierować modlitwę ku innym sprawom.
Przemawiam więc do zgromadzonych, aby ich wzmocnić w wierze, by nie przestawali modlić się z ufnością, by dali się odnowić w modlitwie uwielbienia, która jest najlepszą bronią przeciw duchowemu znużeniu. Wzywamy Ducha Świętego szczególnie nad osobami dotkniętymi chorobami uszu i Pan, jak to jest w Jego zwyczaju, zaczyna czynić cuda. Wiele kobiet i mężczyzn podchodzi do podium, by złożyć na ołtarzu niepotrzebne już aparaty słuchowe, inni przez mikrofon składają krótkie świadectwa o doznanym uzdrowieniu, a cały lud uwielbia Pana śpiewem.
Panouje nastrój święta, jednak nadszedł czas, by zakończyć tę modlitwę za chorych, która trwa już ponad czte-

ry godziny. Nagle zauważam kobietę po trzydziestce, trzymającą za rękę mniej więcej dwunastoletnią dziewczynkę o długich rudych włosach. Podchodzi do mnie, cała drży i mówi: „Ona słyszy!". Ponieważ wysłuchaliśmy już świadectw na ten temat, proszę tę panią by wróciła na miejsce i dziękowała Bogu w swoim sercu. Ona jednak nalega, dodając: „Nie rozumie pan... Ona słyszy!". Zaintrygowany, pytam, czego nie rozumiem,

na co kobieta unosi włosy córki: dziewczynka nie ma ucha! Z pewnością jakaś wada wrodzona zakłóciła jego rozwój i widać było jedynie niewielką szczątkową formę małżowiny, bez przewodu słuchowego. A jednak, jak mogłem się przekonać, dziewczynka słyszała przez to nieistniejące ucho.
Najbardziej zaskoczony byłem z pewnością ja sam i przyznaję, że ten „mały" cud bardzo umocnił moją wiarę.

Dla Boga nie ma nic niemożliwego, choć największymi znakami Jego miłości niekoniecznie są te najbardziej widoczne, ale raczej te, które dotykają serca człowieka, które przedtem było ślepe na Boże miłosierdzie.

5. CIERPIENIE DROGĄ DO UZDROWIENIA?

Pragnąłbym jednak na zakończenie tego rozdziału zaznaczyć, że moc Boża może objawiać się także w cierpieniu, i to do tego stopnia, że możemy uznać cierpienie za drogę do uzdrowienia — uzdrowienia, które odnosi się bezpośrednio do serca, a zatem do właściwego celu każdego znaku uzdrowienia.

Niezbędne jest wszakże jedno zastrzeżenie: drogą do uzdrowienia duchowego nie może stać się jakiekolwiek cierpienie, ale jedynie takie, które nie powoduje zamknięcia się na Bożą obecność w życiu, nie prowadzi do buntu

przeciw Panu, jakby to On był za nie odpowiedzialny, nie sprawia, że przeżuwamy własne rozgoryczenie wobec osób, które uznajemy za winne naszych krzywd. Mam zatem na myśli to, co nazywa się cierpieniem otwartym, takim, które przeżywane jest z całym towarzyszącym mu bólem (jakiekolwiek by były propozycje medycyny w zakresie terapii), dając jednocześnie „szansę" Bogu, by uczynił z niego drogę wzrostu, perspektywę głębokiego pokoju, szkołę daru z siebie pośród cierpienia, a nawet dzięki niemu.

W ten sposób, wbrew wszelkim oczekiwaniom, jedynie dzięki wierze w Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, cierpienie może stać się uzdrowieniem...

Było to w roku 1987 podczas charyzmatycznej pielgrzymki do Lourdes, która zgromadziła dwadzieścia dwa tysiące osób. Na wieczór zaplanowano modlitwę za chorych, w której uczestniczyło wielu biskupów; jako diakona i lekarza poproszono mnie, bym jej przewodził. Było około dwustu osób na wózkach inwalidzkich, miały one wyznaczone miejsce na samym przodzie. Po odczytaniu Słowa Bożego i komentarzu zaczynamy charyzmatyczną modlitwę wstawienniczą. Nagle mężczyzna około pięćdziesiątki imieniem Joseph powoli wstał z fotela, próbuje stać, najpierw z pomocą krewnego, następnie samodzielnie... i zaczyna iść, początkowo chwiejnie, ale potem z coraz większą pewnością w nogach. Uwielbienie i dziękczynienie całego zgromadzenia. Nazajutrz Joseph drepta swobodnie po sanktuariach i zostaje zaproszony do biura orzeczeń lekarskich w Lourdes. Po zakończeniu modlitwy dowiedziałem się, że cierpiał na ucisk w rdzeniu kręgowym, którego nie dało się zoperować, a który powodował paraliż obu nóg — trwało to już dziewięć lat. Uzdrowienie fizyczne było ewidentne i jego świadectwo było budujące dla wiary wielu osób. Co do mnie, nurtowało mnie jedno pytanie: „Panie, a co z resztą, co robisz z ich cierpieniem?".

Po dwóch miesiącach odwiedził mnie nieznajomy mężczyzna, również na wózku inwalidzkim, w towarzystwie żony i trójki dzieci. Miał na imię Robert i liczył czterdzieści dziewięć lat. Cierpiał na zwyrodnienie rdzenia kręgowego, był skazany na umieranie i wiedział o tym... Powiedział mi mniej więcej tyle: „Na pewno wkrótce umrę, ale chciałbym panu powiedzieć jedną rzecz: byłem w Lourdes podczas modlitwy za chorych, tuż obok Josepha. Widziałem, jak wstał z wózka, i cieszyłem się tym, co się z nim stało. Nie jestem zazdrosny. Poczułem, jak spływa na mnie ogromna wewnętrzna siła. Od tego czasu nie patrzę już na moją chorobę jak dawniej i mam w sobie pokój. Kiedy przyjechałem do Lourdes, moja żona była już na granicy wytrzymałości psychicznej — chciała mnie opuścić, gdyż stałem się nie do zniesienia. Dzieci kłóciły się i wyzywały nawzajem. Byłem okropnie nieszczęśliwy, moje cierpienie z tego powodu było nie do opisania. Po modlitwie za chorych nie odczułem żadnej fizycznej poprawy, ale moja żona padła mi w ramiona i powiedziała, że mnie kocha i nigdy mnie nie opuści. Gdy wróciliśmy do domu, czekały na nas dzieci. Uklękły przy moim wózku i razem poprosiły mnie o przebaczenie. Rozumie pan? Nie przyjechałem tu dzisiaj, aby modlił się pan o moje uzdrowienie, ale żebyśmy mogli wspólnie podziękować Bogu".
Trzy miesiące później Robert odszedł do Pana w atmosferze poruszającego pokoju. Joseph otrzymał łaskę uzdrowienia..., ale Robert także!

Niektórzy nie wahają się mówić, że łaska cierpienia, które prowadzi do otwarcia się na Boga, na miłość, pokój i życie, jest formą uzdrowienia. Jestem skłonny podzielać to twierdzenie, choć wywraca ono do góry nogami wiele przejętych frazesów i bezpodstawnych uprzedzeń.

A gdybyśmy mieli mówić tutaj o cudzie, nie wiem, czy należałoby w pierwszej kolejności zająć się świadectwem Josepha, czy może raczej doświadczeniem Roberta...

ROZDZIAŁ 7
GDZIE I JAK MODLIĆ SIĘ O UZDROWIENIE?

Powyższe pytanie nurtuje wiele osób, jednak czy w głębi swych serc stawiają je we właściwy sposób?

Zbyt często zdarza się, że chcielibyśmy „umieć" modlić się za chorych czy też za jednego chorego bądź za siebie, gdy to nas dotyka cierpienie i kładziemy nacisk na formułę modlitwy, jakby ona sama w sobie była gwarantem skuteczności.

Na pytanie: „Czy istnieją takie formuły, które »działają« przy modlitwie o uzdrowienie", od razu trzeba odpowiedzieć negatywnie. Nie ma żadnych „przepisów" w tej dziedzinie. Dlatego przy wyborze sposobu modlitwy w intencji chorego należy porzucić wszelkie oczekiwania magicznego działania. Nie ma takiej formuły, która sama w sobie zawierałaby jakąś „moc uzdrawiania".

Niektórzy tu zaoponują, twierdząc, że namaszczenie olejem w sakramencie chorych ma moc uzdrawiania, mówiąc — świadomie lub nie — o „magii sakramentu". Nic bardziej błędnego. Pomieszanie w tej materii często popy-

cha chrześcijan do traktowania modlitwy wstawienniczej w sposób przesądny. Jeśli sakrament chorych ma moc uzdrawiania, to nie sam z siebie, ale dzięki wierze Kościoła, która jest fundamentem jego działania w duszach i ciałach. Nie ma w tym żadnej magii...

Maryse spotkałem latem 1997 roku. Była załamana po tym, jak lekarz oznajmił jej, że torbiele na jajnikach, na które cierpi, stały się nieuleczalne i że będzie musiała zrezygnować z myśli o posiadaniu potomstwa. Miała dwadzieścia dziewięć lat, od sześciu lat była mężatką i obydwoje z mężem niecierpliwie pragnęli zostać rodzicami. Ale jajniki Maryse nigdy dobrze nie pracowały i często powstawały na nich bolesne cysty hamujące rozwój każdej ciąży. Maryse przeszła wiele kuracji hormonalnych, raz bardziej, raz mniej skutecznych, ale nigdy nie zaszła w ciążę.
„Philippe — mówi ze łzami w oczach — nie wiem już, co robić. Razem z mężem dużo się modliliśmy, codziennie rano odmawialiśmy modlitwę do któregoś świętego... Byłam u pewnego chrześcijańskiego uzdrowiciela, który powiedział, że wyzdrowieję dzięki jego fluidom; byliśmy z mężem na trzech pielgrzymkach, poprosiłam nawet jednego księdza, by pomodlił się nade mną o uwolnienie i zgodził się...; a dziś lekarze mi mówią, że nie ma żadnej nadziei. A przecież odmówiłam tyle modlitw! Dlaczego Bóg nie słucha moich próśb?" Jej cierpienie było poruszające i pierwszym, bardzo ludzkim pragnieniem mojego serca było pocieszyć ją, zasugerować, że może nie wszystko stracone, że na pewno istnieją jeszcze inne kuracje i że z pewnością dobrze byłoby zwrócić się do innego specjalisty. Jednak zmieniłem zdanie, ponieważ w sercu poczułem, że powinienem porozmawiać z nią na innym poziomie. „Odmówiła pani wiele modlitw, ale czy prosiła pani Boga tak po prostu, jak dziecko prosi swego tatę?"

„Co pan ma na myśli? Jestem osobą wierzącą i modliłam się do Boga, aby udzielił mi łaski potomstwa..." „Maryse, nie neguję tego, że chciała się pani modlić, ale czy prosiła pani o tę łaskę z prostotą, bez obciążania serca i wiary jakimiś niepotrzebnymi formułami? Coś takiego zdarza się często, gdy osoba, która się modli, ma w swym sercu lęk czy wątpliwości. Lęk, że nie zosta- , niemy wysłuchani przez Boga, przysłania naszą ufność. Lęk jest wrogiem prawdziwej modlitwy błagalnej. Czasem prowadzi nawet do zabobonnych postaw wobec Boga; to tak, jakbyśmy sami zatykali Bogu uszy, żeby nie usłyszał, o co Go prosimy". Maryse zamknęła oczy i przez dłuższy czas myślała. „To prawda, powiedziała, zawsze się bałam, kiedy się modliłam, nawet jeśli nie zdawałam sobie z tego sprawy. Faktycznie, bardziej starałam się zrobić coś, aby zasłużyć na uzdrowienie, niż po prostu prosić Pana o łaskę... Czy pan myśli, że On mógłby mnie teraz uzdrowić?" „Nie wiem, czy tego chce, ale myślę, że czeka na to, aż powie Mu pani o swoim pragnieniu z większą ufnością i mniejszym lękiem".
„Ale ja nie wiem, co zrobić, żeby mniej się bać!" „Człowiek mniej się boi, gdy zdecyduje się ufać, nie stawiając warunków, nie mówiąc Bogu: zaufam ci, ale najpierw daj mi to, o co Cię proszę". „Czy mógłby pan pomodlić się razem ze mną?" Z miejsca uklękliśmy razem przed ikoną i wezwaliśmy Pana. Rozpocząłem spontaniczną ufną modlitwę, którą Maryse podjęła i kontynuowała już samodzielnie. Duch Święty dał jej od razu głębokie duchowe doświadczenie odkrycia od wewnątrz tego bardzo prostego nastawienia wiary, dzięki któremu jej dusza mogła trwać w obecności Boga. Po dziesięciu minutach zostawiłem ją zatopioną w modlitwie, ponieważ wezwano mnie do innych obowiązków.

Nie wiem, czy Maryse została uzdrowiona z choroby jajników, ale po trzech miesiącach otrzymałem listowną

wiadomość, że jest w ciąży. Czyli co najmniej jeden jajnik zaczął pracować! Nie muszę chyba cytować wielkiego dziękczynienia, jakie znajdowało się w tym liście...

Pierwszy wniosek w związku z tym świadectwem jest taki, że nie należy zaczynać od szukania skutecznej formuły modlitwy. Taka postawa świadczy o tym, że nie potrafimy albo boimy się zwrócić do Pana. A przecież modlitwa błagalna jest kluczową sprawą w życiu duchowym chrześcijanina. Czyż modlitwa, której Jezus nauczył swych uczniów i którą Kościół podejmuje w każdej Eucharystii, to nie „Ojcze nasz" — modlitwa będąca w samej istocie błaganiem skierowanym do Ojca Niebieskiego w imię Jezusa i w mocy Ducha Świętego?

1. PROŚCIE, A OTRZYMACIE

Nie bardzo potrafimy prosić z dziecięcą ufnością. Wynajdujemy sobie więc różne środki łagodzące, triki duchowe, gry emocjonalne, porywy uczuciowe — które same w sobie nie są złe, ale których sens nie współbrzmi z postawą dziecięcego zaufania do Boga, w której mamy wzrastać. Czasem dochodzi wręcz do włączenia w modlitwę praktyk tajemnych, a nawet ezoterycznych, takich jak modlitwa z amuletem, fetyszem czy wahadełkiem w ręce, uciekanie się do metod wróżbiarskich dla (rzekomego) umocnienia modlitwy, modlitwa w czasie „korzystnym z punktu widzenia ułożenia gwiazd" itd.

Ten amalgamat jest bardziej niż godzien pożałowania i prowadzi do bardzo niebezpiecznych zbłądzeń w wierze. Modlitwa błagalna nigdy nie jest mieszanką rozmaitych

metod, o zróżnicowanym wyglądzie duchowym. Polega ona na spokojnym, czasem pełnym bólu (gdy cierpienie jest duże) dialogu z Osobą której na imię Jezus, do której możemy mieć po prostu całkowite zaufanie.

Zanoszenie do Boga modlitwy błagalnej to coś, czego się uczymy — jednak poprzez samą praktykę modlitwy, a nie z podręczników teologii. Tylko z konieczności uczymy się naprawdę prosić Pana w postawie wewnętrznej przezroczystości, tacy, jacy jesteśmy, z tym, czego, jak szczerze wierzymy, potrzebujemy, co naprawdę jest przyczyną naszego cierpienia. Myślę, że należy podkreślić, iż ufna modlitwa błagalna zakłada zawsze swojego rodzaju obnażenie naszej osoby przed Bogiem. Ponadto, owo obnażenie dotyczy zarówno chorego, który prosi o uzdrowienie, jak i osoby wstawiającej się za jednym lub wielu cierpiącymi, niezależnie od tego, czy ma ona charyzmat uzdrawiania, czy go nie ma.

2. O DOSTOSOWANIU MODLITWY O UZDROWIENIE DO OKOLICZNOŚCI

Istnieje dość dużo okoliczności, w których modlitwa o uzdrowienie może mieć miejsce, i należy dobrzeje rozróżniać, aby nauczyć się „godnego i sprawiedliwego" zachowania w obecności Boga, który udziela miłosierdzia...

i może uzdrawiać.

Pierwsza okoliczność może dotyczyć porządku liturgicznego. *Instrukcja o modlitwach o uzdrowienie od Boga* przypomina o istnieniu modlitw o uzdrowienie zamieszczonych w księgach liturgicznych zatwierdzonych przez kompetentną władzę kościelną. Możemy do tego dodać celebrację sakramentu chorych, o którym już mówiliśmy.

116

Modlitwy te odprawiane są według przepisanego rytu, którego należy przestrzegać właśnie dlatego, że są to modlitwy liturgiczne i jako takie świadczą o trosce, jaką Kościół otacza osoby cierpiące.

Z drugim rodzajem okoliczności mamy do czynienia wówczas, gdy modlitwa za chorych — bardziej lub mniej improwizowana — włączona jest w liturgię Kościoła, a zatem sprawowana publicznie. Nie jest to rzecz zła ani zakazana. Czasem nawet zaleca się zorganizowanie tego typu modlitwy za chorych, gdy uzasadnia ją bądź to natchnienie chwili (gdy modlitwa nie była przewidziana, pod warunkiem, że zostanie to jasno rozeznane z przewodniczącym liturgii), bądź też projekt poparty względami duszpasterskimi.

W każdym przypadku jednak, z powodów analogicznych do pierwszej sytuacji, sens ani podstawowa struktura liturgii nie mogą być wypaczone przez modlitwę o uzdrowienia, która jest nie na miejscu, gdy nie jest przeżywana w jedności z liturgią.

I tak na przykład nie zaleca się modlitwy o uzdrowienie w czasie mszy świętej po komunii, i należy to przyjąć bez obaw, że się zaszkodzi wolności Ducha Świętego. Duch Święty bynajmniej nie poczuje się urażony, jeśli modlitwa u uzdrowienie, którą jak uważamy, należałoby zacząć natychmiast, rozpocznie się tuż po zakończeniu celebracji eucharystycznej!

Rzecz bowiem polega na uznaniu rangi i świadectwa: modlitwa eucharystyczna (w szerokim znaczeniu, a więc cała msza święta) jest ważniejsza niż modlitwa o uzdrowienie. Skłaniałbym się nawet, podobnie jak czyni to wielu teologów, ku twierdzeniu, że pierwsza jest źródłem drugiej.

117

Ojciec Michel D., Kanadyjczyk z pochodzenia, od kilku lat kapłan, odkrył, że ma charyzmat poznania. Było to w roku 1983 w Montrealu. Słyszał o tym wcześniej, jak wszyscy w owym czasie w Quebecu, ale był sceptyczny. Jak człowiek mógłby publicznie w sposób proroczy przepowiadać dobro, którego Bóg zamierza dokonać w życiu innego człowieka, tak, by ten ośmielił się przyjąć udzielaną mu przez Boga łaskę? Postrzegał to raczej jako pułapkę wyobraźni i ryzyko manipulowania tłumem. Pewnego dnia, gdy rozpoczynał sprawowanie Eucharystii, otrzymał niecodzienną myśl dotyczącą mężczyzny, który miał zostać uzdrowiony z artrozy szyi. Przegnał ją czym prędzej i skupił się na właściwym przebiegu liturgii. Podczas dziękczynienia po komunii myśl znowu przystępuje do ataku i znowu go rozprasza. Nie wiedząc, co robić, z pulsem sto pięćdziesiąt uderzeń na minutę, wraca do ołtarza i przed odczytaniem modlitwy po komunii proponuje krótką modlitwę za osoby cierpiące. Msza się kończy, a kapłan pozostaje zamyślony. Wychodząc z kościoła, spotyka pewnego człowieka, który mówi mu z szerokim uśmiechem: „Ojcze, ale ojciec wprowadził nowość do mszy. Ta intencja za chorych, to był dobry pomysł!". „Tak pan sądzi?"

„Oczywiście! Proszę sobie wyobrazić, że od pół roku nie mogłem ruszyć szyją, która została zablokowana przez paskudną artrozę. Podczas ojca modlitwy poczułem ciepło w tym miejscu i teraz mogę ruszać głową bez bólu".
Ojciec Michel był oszołomiony... W kolejnych tygodniach więcej podobnych zdarzeń potwierdziło, że chodzi o charyzmat poznania, wobec którego był taki nieufny... Stało się to dla niego okazją do odnowienia wiary, ale ujawniło także brak rozeznania i roztropności, gdyż otrzymane w czasie mszy słowa bezpośredniego poznania przekazywał, nie zważając na moment celebracji.

Parafianie zaczynali być zmęczeni tym „charyzmatycznym zalewem" podczas Eucharystii. Nie chodziło o to, czy owe słowa były prawdziwe, czy fałszywe, ale o to, by korzystać z charyzmatu w sposób zrównoważony i poprawny pod względem duszpasterskim. Na szczęście dla siebie ojciec Michel był pokorny. Zdał sobie z sprawę popełnionego błędu i podjął (w moim odczuciu) mądrą decyzję, że nie będzie używał tego charyzmatu w trakcie liturgii Eucharystii, by skupić uwagę wiernych raczej na przebiegu mszy, a na modlitwę charyzmatyczną przeznaczył czas po liturgii raz w tygodniu. Duch Święty jest duchem porządku i jedności: nie udzielał już ojcu Michelowi słów poznania w trakcie mszy, ale podczas cotygodniowych modlitw o uzdrowienie potwierdzał jego charyzmat proroctwa zadziwiającymi znakami uzdrowienia.

Kolejną możliwość stanowi przeżywanie modlitwy o uzdrowienie przed wystawionym Najświętszym Sakramentem. Jest to kwestia sporna, gdyż niektórzy uważają, że wystawienie Najświętszego Sakramentu samo w sobie wystarcza i nie należy traktować go instrumentalnie, wykorzystując do modlitwy o uzdrowienie. Faktycznie, w tym, co proponujemy wiernym, należy zachować spójność. Adoracja eucharystyczna zaprasza osoby wierzące, by... weszły w adorację. Te słowa wyglądają na komunał. I następna oczywistość — przed wystawioną Hostią nie można się zajmować czymkolwiek. A jeśli tak, to po co wystawienie?

Istnieją jednak takie formy modlitwy o uzdrowienie, które wypływają z adoracji, podczas których nie kieruje się do Pana szczególnych próśb o uzdrowienie. W takich przypadkach chodzi raczej o to, by pomóc uczestnikom (zwłaszcza osobom chorym) w wewnętrznym otwarciu na Bożą obecność, a więc w adoracji, gdzie człowiek po pro

stu powierza się obecnemu w Hostii, ukazującemu się ludzkim oczom zmartwychwstałemu Chrystusowi. W tym celu powierza się stosowne prowadzenie wyświęconemu duchownemu*.

W ramach Dzieła Matki Bożej Miłosierdzia**, które z łaski Bożej założyłem w 1982 roku, skupiającego obecnie we Francji wiele tysięcy osób, organizujemy w różnych miejscach (najczęściej w kościołach parafialnych) modlitwę, którą nazywamy „adoracją w intencji życia". Celem jej jest nie tyle uzdrowienie, ile raczej wprowadzanie Dobrej Nowiny w zranienie Życia, o którym już wcześniej wspominaliśmy i do którego jeszcze wrócimy. Zasada jest jednak ta sama: zaprosić wiernych, szczególnie tych najbardziej poranionych, by zanurzyli się w adorację przed wystawionym Najświętszym Sakramentem i pozwolili się dotknąć Bożemu

miłosierdziu. Na zakończenie tych adoracji w intencji życia prosimy osoby, które doświadczyły wewnętrznej łaski uzdrowienia czy też przychodzącego ukojenia, aby uklękły przed ołtarzem, gdy kapłan błogosławi zgromadzonych. Zaskakujące, ile osób podchodzi, by w ten sposób zaświadczyć o łaskach otrzymanych podczas takiej adoracji... Bóg lubi dotykać tych, którzy zechcą wejść w adorację, i to ponad miarę ich własnych oczekiwań.

* Może on powierzyć swój mandat przewodniczenia osobie świeckiej, jednak powinien być na miejscu, by świadczyć o obecności Kościoła hierarchicznego i czuwać nad stosownością tego, co proponuje się wiernym.
** Stowarzyszenie katolickie, którego powołaniem jest ochrona i promocja godności życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, zajmujące się szczególnym rodzajem cierpienia, zwanym „zranieniem życia" czy też „głębokim zranieniem tożsamości", związanym z przeżytym traumatyzmem, takim jak aborcja, gwałt, kazirodztwo itp. Zob. na ten temat: Philippe Madre, *La blessure de la vie,* Éditions des Béatitudes, 2001.

3. SPOTKANIE MODLITEWNE

Czwartym kontekstem modlitwy za chorych jest spotkanie modlitewne (charyzmatyczne lub nie), w trakcie którego przeznacza się pewien czas na modlitwę o uzdrowienie; może też być ono poświęcone w całości modlitwie wstawienniczej. Spotkania takie są uprawnione, a nawet zalecane, pod warunkiem, że ich organizatorzy dbają o właściwe rozeznanie kościelne i duchowe i wystrzegają się podsycania głodu sensacji, który zaciemnia umysły i przyczynia się do utraty wszelkiej roztropności — a zdarza się to częściej, niż myślimy. Tu także wskazane jest, w uzasadnionej trosce o rozeznanie i świadectwo Kościoła, by spotkaniu przewodniczył wyświęcony duchowny — jeśli odbywa się ono w kościele lub innym świętym miejscu. Wydaje się, że pod tym względem *Instrukcja* wykazuje pewne braki. II Sobór Watykański promuje udział świeckich w życiu Kościoła, w *Instrukcji* zaś mówi się o tym za mało. Można zapytać, dlaczego przewodniczenie takim nieliturgicznym spotkaniom nie mogłoby być powierzone osobie świeckiej, jeśli się ona do tego nadaje.

Owo przewodniczenie to przede wszystkim świadectwo jedności (niekoniecznie „kierowanie spotkaniem"). Stanowi ono czynnik sprzyjający temu, by ewentualne charyzmaty wyrażały się w sposób wolny i dojrzały, zgodnie z kierunkiem modlitwy zgromadzenia, jakim jest w tym wypadku błaganie o uzdrowienie.

Pierwszym środkiem ostrożności w takich okolicznościach jest zadbanie o atmosferę pokoju i uwagi na Boga, aby uczestnicy mogli otworzyć się na prawdziwą modlitwę błagalną (wkrótce zajmiemy się nią dokładniej) i nasłuchiwanie obecności Pana. „Gdzie są dwaj albo trzej ze

brani w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18,20). Gdybyśmy się ośmielili, w odniesieniu do spotkań modlitewnych można by te Chrystusowe słowa tak przedłużyć: „o ile żadne wzburzenie, żadna przesadna ekscytacja, żadne niestosowne zachowanie na płaszczyźnie duchowej nie zakłóca klimatu komunii wśród uczestników."

Dlatego też, zgodnie ze wskazaniami dokumentu wydanego przez Rzym, konieczne jest wykluczenie w omawianym kontekście przejawów histerii, sztuczności, teatralności czy pogoni za sensacją. Słusznie też dokument czyni rozróżnienie między egzorcyzmami

(lub modlitwami o uwolnienie) oraz modlitwami o uzdrowienie, ponieważ bardzo się one różnią pod względem towarzyszącego im „duchowego porywu". Jest jasną rzeczą że modlitwa o uwolnienie od złych mocy w imię Chrystusa może być niespokojna czy hałaśliwa i potrzebuje dyskrecji dla odnalezienia właściwej sobie mocy.

Było to w Port-Gentil, jednym z dużych miast Gabonu, w kwietniu 1998 roku. Przejazdem odwiedziłem jedyną miejscową charyzmatyczną grupę modlitewną gromadzącą ponad tysiąc osób. Po wygłoszeniu nauczania na podstawie Ewangelii o wskrzeszeniu Łazarza (J 11) nadszedł czas na modlitwę za chorych pełną świadectw o uzdrowieniach, zwłaszcza ze strony osób chorych na oczy. Pewne pasożytnicze choroby wzroku są powszechne w tym regionie i Pan dotykał swego ludu właśnie w tym miejscu, gdzie jego ciało jest najbardziej kruche.
Panująca radość była namacalna, a uwielbienie, jak to u Afrykańczyków, pełne uniesienia, jednak bez żadnej negatywnej przesady. Jasne, dało się słyszeć w zgromadzeniu jakieś wycie, mniej czy bardziej serio, ale czy miało ono podłoże histeryczne, czy jakieś „złe", tego nie wiedziałem. Takie zjawisko jest częste podczas spotkań

w Afryce (między innymi) i wiele czasu zajęło mi, zanim nauczyłem nie przejmować się nim podczas prowadzenia modlitwy. Na ogół to się samo uspokaja; tak było i tego wieczoru.
Atmosfera jednak zmieniła się, gdy miejscowy kapłan z własnej inicjatywy zdecydował o przeprowadzeniu publicznej modlitwy o „uwolnienie od złych duchów", i to z głośnym hukiem, tak jakby chciał za pomocą decybeli zademonstrować przewagę Chrystusa nad szatanem. Modlitwa zgromadzenia przerodziła się w nieopisany chaos, wszyscy byli wzburzeni, wielu bez sensu wyło, pociągając innych, by poszli w ich ślady. Nie wolno dowierzać takim psychologicznym zjawiskom w tłumie!
Z trudem udało się przywrócić spokój i nie zdołałem opanować zdenerwowania na takie zachowanie podczas modlitwy o uzdrowienie. Nie pozostało nic innego, jak tylko zakończyć wspólną modlitwę, ponieważ wskutek tych zjawisk uwaga na Bożą obecność jakby się ulotniła. Godne pożałowania zakończenie, ewidentne antyświadectwo, nawet jeśli Pan udzielał znaków uzdrowienia. I oczywista lekcja (w każdym razie dla mnie): nie należy włączać modlitw o uwolnienie czy egzorcyzmów w spotkania z modlitwą o uzdrowienie.

4. TOWARZYSZENIE W UZDROWIENIU

Piąta spośród możliwości modlitwy o uzdrowienie to kontekst relacji międzyosobowej — osoba, obdarzona, bądź nie, charyzmatem uzdrawiania, z wiarą modli się za drugą cierpiącą osobę (jeśli to możliwe, w jej obecności), prosząc Pana o ulgę w cierpieniu. Modlitwa ta może się odbywać z towarzyszeniem innych chrześcijan, aby dzięki komunii braterskiej zyskała ona na intensywności.

Taka modlitwa jest generalnie wydarzeniem jednorazowym, gdy osoba chora prosi braci o wstawiennictwo. W niektórych okolicznościach jednak, podobnie jak w przypadku towarzyszenia duchowego osobie chorej czy też na drodze uzdrowienia

wewnętrznego, zalecać się będzie wielokrotne podejmowanie tej modlitwy, lecz najczęściej za każdym razem w innej intencji (o zasadności takiej rady powiemy później).

Gérard, trzydziestoośmioletni lekarz, od siedmiu lat cierpiał na permanentny lęk przed śmiercią, co poważnie utrudniało mu wykonywanie obowiązków zawodowych i realizację życiowych planów. Jak sam opowiadał, każdego ranka, gdy wstawał, próbował się przygotować do tego, by przetrwać dzień. Lęk przygniatał Gerarda tak wielkim ciężarem, że jedynym jego celem była ucieczka przed nim. Leki były względnie skuteczne, ale ich działaniem ubocznym była senność, czego, wziąwszy pod uwagę jego zawód, Gerard nie znosił. Wciąż prześladowała go myśl o skończeniu ze sobą, której się jednak opierał.
Był wierzący, ale nie wiedział, w jaki sposób wiara mogłaby mu pomóc z tego wyjść. Przyjechał na tydzień do château Saint-Luc, domu Wspólnoty Błogosławieństw, z powołania zajmującego się chrześcijańską terapią dla osób z trudnościami psychologicznymi. Towarzyszenie psychologiczno—duchowe rozpoczęła modlitwa o uzdrowienie z dwiema osobami ze Wspólnoty; jej celem było przedstawienie Panu cierpienia Gerarda i prośba o łaskę ukojenia.
W tego typu towarzyszeniu przewidziany jest także czas przeznaczony na słuchanie, na pomoc w otwarciu się, na porady duchowe czy psychologiczne. Jednym z podstawowych celów tego poradnictwa jest uświadomienie sobie, na ile to możliwe, niektórych głębokich przyczyn przeżywanego cierpienia. Owoc modlitwy i słuchania

pojawił się w sercu Gerarda drugiego dnia — przypomniał sobie, nie tylko na poziomie wspomnień, ale także na płaszczyźnie pamięci emocjonalnej, jak czuł się porzucony przez rodziców, kiedy w wieku dziewięciu lat ze względu na szczególną chorobę dziecięcą, zgodnie z zaleceniami ówczesnej medycyny znalazł się w położonym daleko od domu sanatorium. Oczywiście, obiektywnie rzecz biorąc, rodzice nigdy go nie porzucili; jednak w swoim sercu dziewięciolatka przeżył ten czas tak, jakby był dzieckiem porzuconym, i trzydzieści lat później nadal w nim pozostawało to samo głębokie uczucie smutku (w mocnym sensie tego słowa... był to smutek dziecka nieproporcjonalny w stosunku do swojej przyczyny). Techniczny żargon nazywa ten stan „syndromem (głębokiej) reakcji emocjonalnej na zranienie". Reakcja ta — w tym wypadku smutek — gdy zostanie „wyświetlona" w świadomości danej osoby, wymaga specjalnej, dostosowanej do niej modlitwy o uzdrowienie. Grupa wspierająca, która już na początku modliła się za Gerarda, zebrała się znowu, by prosić Pana o uzdrowienie z tego syndromu, za jego zgodą i przy jego duchowej współpracy*.
Dwa dni później, ciągle wspierany w ten sam sposób, Gerard uświadomił sobie kolejną rzecz: przypomniał sobie nagle, jak — gdy miał cztery czy pięć lat — przyłapał rodziców na gwałtownej kłótni, podczas której jego matka wyrzucała ojcu, że chciał zachować „to dziecko" (to znaczy Gerarda), choć ona go nie chciała, ponieważ pojawiło się w nieodpowiednim dla niej momencie. Wraz z tym wspomnieniem z wnętrza Gerarda wyszło na jaw uczucie nienawiści, które ścisnęło jego serce

* Warto tutaj podkreślić, że podczas towarzyszenia w uzdrowieniu wewnętrznym odradza się modlitwę o uzdrowienie danego zranienia, jeśli nosząca je osoba nie chce go pokazać Panu i choćby minimalnie się otworzyć na Jego miłosierdzie. Nie zwalnia to wszakże od „bardziej ogólnej" modlitwy w intencji tej osoby.

w chwili tamtego przypadkowego odkrycia — wciąż trwająca nienawiść do matki, z czego dotąd nie zdawał sobie sprawy.
I znowu grupa wspierająca zebrała się, by się modlić o uzdrowienie tego syndromu — tym razem buntu wobec matki... Jako pierwszy owoc tej modlitwy (po kilku godzinach) Gérard odczuł w swoim sercu pragnienie, by przebaczyć matce jej odmowę ofiarowania mu życia; wydarzenie to, choć samo w sobie było już przeszłością, w nim wciąż było świeże.
Trzy spotkania z modlitwą o uzdrowienie — takiego wyboru w stosunku do Gerarda dokonała osoba towarzysząca w związku z jego drogą uzdrowienia wewnętrznego, którego w sposób wyraźny dokonywał Duch Święty. Po tygodniu Gérard, choć jeszcze nie w pełni uzdrowiony, wyjechał z uczuciem głębokiego pokoju i nową motywacją do życia. Dwa miesiące później lęk przed śmiercią zniknął i pojawiła się tak bardzo oczekiwana chęć realizowania życiowych planów.

5. O DARMOWOŚCI BOŻYCH ŁASK

Jest jeszcze jeden kontekst modlitwy o uzdrowienie, który na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalny: gdy uzdrowienie poprzedza modlitwę. Mamy tu do czynienia z taką rzeczywistością duchową w której darmowość Bożych łask staje się dla naszych oczu jeszcze wyraźniejsza.

Można tu oponować — skoro faktycznie nastąpiło uzdrowienie, to po co później jeszcze modlitwa błagalna? Odpowiedź jest prosta, a zarysowaliśmy ją już na początku tej książki: Pan nigdy nie traktuje nas jak marionetki. Nawet jeśli decyduje się na uzdrowienie „bez uprzedzenia", nie czekając, aż wcześniej zostanie sformułowana konkretna prośba, to i tak traktuje nas jak synów i córki.

A więc pragnie, byśmy Go poprosili o dar, którego już nam udzielił (albo właśnie udziela). To zaproszenie, byśmy prosili o to, co już nam daje, jest wyrazem Jego podejścia do nas jako do ukochanych dzieci, a nie jak do osób „obcych" wobec Jego miłości.

W przypadku łaski już otrzymanej czy właśnie udzielanej Pan oczekuje w pierwszej kolejności naszej prośby, a dopiero potem dziękczynienia. Niestety nierzadko zdarza się, że osoby, które znajdują się w takiej sytuacji, nie wiedzą o tym bądź zapominają...

Jean, od dziesięciu lat będący kapłanem, zbliżał się do czterdziestki i był proboszczem dużej parafii w Toronto. Poznaliśmy się w roku 1979 w Quebecu, podczas pierwszego objazdu ewangelizacyjnego, i poczuliśmy do siebie sympatię. W kilku zdaniach opowiedział mi zadziwiającą historię swojego życia. Jako bardzo aktywny, niezmordowany człowiek, znakomity kaznodzieja wysoko ceniony przez młodzież, całkowicie i z radością oddawał się swojej posłudze. Minął jakiś czas, zanim się zorientował, że od kilku miesięcy szybciej niż dotąd odczuwa zmęczenie. Coraz częściej ma napady mdłości, odczuwa silny ból w wątrobie i mocno chudnie. Wskutek nalegania przyjaciół konsultuje się z lekarzem. Szybko postawiono mu diagnozę: początkowe stadium raka wątroby. Jak na ten wiek, rzecz wyjątkowa. Lekarze

orzekają nieuleczalność choroby. Chemioterapia może przedłużyć mu życie, ale nie na długo. Dano mu sześć miesięcy. W jego otoczeniu zapanowała konsternacja. Wiele osób modli się za Jeana w sekrecie, on sam jednak nie prosi Pana o nic, jedynie o spełnienie się Jego woli. Usiłuje nadal pełnić posługę kapłańską jednak zmęczenie jest coraz dotkliwsze, pojawia się też paskudna żółtaczka, zwiastująca dość bliski koniec jego choroby.

127

Miesiąc po wystawieniu diagnozy Jean wstaje z łóżka już tylko na codzienną Eucharystię. Pewna charyzmatyczna grupa modlitewna proponuje mu wspólną modlitwę, on jednak odmawia, nie bardzo wiedząc dlaczego.
Któregoś dnia, gdy zmęczony jeszcze bardziej niż zwykle, z trudem odprawia mszę, odczuwa nagle intensywne ciepło w okolicach wątroby i jednocześnie na kilka minut ból jakby się nasila. Następnie ból zmniejsza się i Jean odczuwa poprawę „właściwie w całym ciele". Z nową energią kończy swoją mszę zanurzony w niezwykłym pokoju, nie rozumiejąc za bardzo, co się z nim dzieje. Nazajutrz żółtaczka znika, podobnie i mdłości. Podczas kolejnych dni Jean odzyskuje utracony apetyt i je już normalnie, bez problemów.
Wyniki badań wprawiają lekarzy w zakłopotanie — wątroba wróciła do normalnego stanu i Jean jest zdrowy, nawet jeśli jego organizm potrzebuje jeszcze wzmocnienia. Krótko mówiąc, został uzdrowiony... Nie chodzi tu tylko o remisję choroby.
Jean nie brał udziału w żadnej z form modlitwy o uzdrowienie (choć modliło się za niego wielu chrześcijan). Mówi jednak, że w chwili, gdy uświadomił sobie otrzymaną łaskę uzdrowienia, odczuł w swoim sercu silną potrzebę, by o nią poprosić, tak jakby jego modlitwa błagalna był potrzebna, by „przytrzymać" uzdrowienie czy raczej „uchwycić je w momencie przyjścia". Dziś pełni on bardzo odpowiedzialną funkcję w Kościele, a jego posługa kapłańska wydaje piękne owoce jedności ludu Bożego.

Doświadczenie i świadectwo Jeana mogą tylko umocnić nasze przekonanie o konieczności odważnego błagania Pana... pod warunkiem, że zgodzimy się uznać, iż właściwie nie potrafimy prosić tak, jak należy, i że „sztuki modlitwy" trzeba się uczyć w praktyce, korzystając, jeśli to potrzebne, z towarzyszenia duchowego.

129

ROZDZIAŁ 8
SZTUKA MODLITWY O UZDROWIENIE

Mówiąc szczerze, nie wiem, czy termin „sztuka" jest tu odpowiedni. Każda prośba skierowana do Boga, której On wysłuchuje, sama w sobie jest przecież opatrznościową łaską rodzajem natchnienia Ducha Świętego w sercu człowieka.

Zatem trzeba by raczej mówić o „łasce" niż o „sztuce właściwej modlitwy". Z drugiej jednak strony pojęcie „sztuka" kojarzy się z jakimś złożonym w nas wewnętrznym potencjałem, który musi się ujawnić, znaleźć sposób wyrazu odpowiedni dla naszego powołania i zgodny z naszą osobowością.

Nie będzie więc w tym rozdziale mowy o liturgicznych modlitwach o uzdrowienie ani też o tych nieliturgicznych, których sposób formułowania mielibyśmy ochotę poznać, aby się upewnić, że dana modlitwa o uzdrowienie jest prawidłowa i — dlaczego nie — obiecująca.

Prośba skierowana do Boga jest swego rodzaju sztuką, zanim — dla niektórych — stanie się wyrażoną według ja-

kichś konkretnych zasad modlitwą. Zanim zacznie odpowiadać pewnym duchowym prawom i znajdzie odpowiedni dla nich sposób wyrazu, jest ona podtrzymywana w naszym wnętrzu przez ducha. Owym duchem podtrzymującym modlitwę prośby jest duch Bożego dziecięctwa, obecny w sercu każdego człowieka, o ile nie został zduszony przez hamujące nawyki psychologiczne czy też skłonności afektywne. Mam tu na myśli te nawyki i skłonności, które sprzyjałyby karmieniu w nas pewnych pochłaniających form egocentryzmu, których wcale lub prawie wcale nie jesteśmy świadomi.

1. PROSIĆ JAKO BOŻE DZIECI

To stopniowe przyswajanie sobie ducha dziecięctwa jest dla nas tajemniczym doświadczeniem. Chrystus daje tego wymowny przykład, a zarazem piękne świadectwo w pełnej synowskiej ufności modlitwie, jaką zanosi do Ojca za swego zmarłego przyjaciela Łazarza, którego zamierza wskrzesić. By dobrze pojąć jej głębię, trzeba pamiętać, że w chwili, gdy Jezus wypowiada słowa modlitwy, Łazarz jest jeszcze martwy.

> Ojcze, dziękuję Ci, że Mnie wysłuchałeś. Ja wiedziałem, że Mnie zawsze wysłuchujesz. Ale ze względu na otaczający Mnie tłum to powiedziałem, aby uwierzyli, że Ty Mnie posłałeś (J 11,42).

Nie jesteśmy ani Jezusem, ani Bogiem Ojcem, ani świętymi, ani prawdziwie modlącymi się ludźmi; nie jesteśmy nawet na tyle nawróceni na Chrystusa, byśmy mieli być choć odrobinę do Niego podobni. Po co więc ten, wyda-

wałoby się, najbardziej nieosiągalny przykład? Odpowiedź jest jasna: otrzymaliśmy Ducha Świętego, który czyni z nas synów i córki Boga, w Jezusie Chrystusie przybrane, ale prawdziwe dzieci, a więc dziedziców owego ducha dziecięctwa, któremu nasza grzeszna natura stawia być może opór, ale którego budzi w nas łaska Ducha Świętego. „Bycie dzieckiem Bożym" nie jest tylko zaszczytnym, nic w nas niezmieniającym tytułem. Chodzi o nową tożsamość, w którą zostaliśmy przyodziani i którą możemy przeżywać jako mężczyźni i kobiety.

W prawdziwej modlitwie z prośbą o uzdrowienie nie będzie więc chodziło o to,, jak zrobić?", ale o to, Jak być?". Jednak słowa, jak być" zbyt często powodują, że kierujemy wzrok na samych siebie, wzbudzają niepokój o to, czy wszystko z nami w porządku, czy właściwie się zachowujemy...

Pytanie, jakie należy postawić, będzie więc brzmiało: ‚jak być w obecności...?". Dochodzimy tu do najistotniejszej sprawy: kiedy prosimy, nie zajmujemy się sobą ponieważ to wobec kogoś drugiego formułujemy naszą modlitwę.

Ale wobec kogo? Oto tajemnica tej modlitwy: trwanie w podwójnej obecności — w obecności Boga, którego proszę, i chorego, za którego się modlę.

Jak widzieliśmy, modlitwa o uzdrowienie może być przeżywana na wiele sposobów i w różnych okolicznościach, zgodnie z daną nam sposobnością osobistym charyzmatem, rodzajem posługi, jaką Duch Święty powierza nam w Kościele. Jednak w całej tej

różnorodności przewija się kwestia podstawowa: czy kiedy modlisz się o uzdrowienie, jesteś gotów trwać w obecności Boga i czy zwracasz uwagę na chorego, za którego się modlisz?

Świadomość, że znajdujemy się w obecności Pana, nawet w tej chwili, jest czymś uprzednim w stosunku do każ-

132

dej prośby. To ona wyzwala płodność modlitwy, może też być natchnieniem, które pozwoli lepiej rozpoznać, o co prosić Boga. Dlatego praktyka modlitwy o uzdrowienie zakłada prowadzenie normalnego, codziennego życia modlitwy, dzięki któremu po prostu oswajamy się z Bożą obecnością. To najlepsze lekarstwo chroniące przed ryzykiem, że modlitwa o uzdrowienie będzie sztuczna.

Modlitwa o uzdrowienie niekoniecznie jest długa, chyba że jest częścią paraliturgicznego nabożeństwa z modlitwą za chorych. Może nawet być wyrażona całkiem zwięźle. Wysłuchanie modlitwy nigdy nie jest dawkowane proporcjonalnie do ilości wypowiedzianych zdań czy długości naszej przemowy. Jakkolwiek skromna czy krótka mogłaby ona czy też powinna być, rzeczą pierwszorzędną jest ów wewnętrzny poryw, moc adoracji, która w wierze stawia nas w świadomej obecności Boga.

Takie wewnętrzne nastawienie sprzyja także innej postawie: lepiej widzimy, jak ważna jest obecność przy nas osoby cierpiącej, którą mamy przedstawić Panu wraz z całym przygniatającym ją brzemieniem bólu.

Nawet kiedy wiemy, co należy mówić podczas modlitwy o uzdrowienie, często mamy problem z „właściwym rozstawieniem naszych sił na planszy wydarzenia", jakim jest modlitwa wstawiennicza. Modlitwa, w której zwracamy się do Boga z prośbą o uzdrowienie, wymaga stałego utrzymywania duchowego wysiłku zapominania o sobie, o „własnej jakości", a także o swojej osobistej kruchości, by zachować dyspozycyjność wobec Boga i wobec chorego. Czy będzie to indywidualna modlitwa z jednym chorym, czy też w grupie z większą liczbą osób cierpiących, owa uprzednia wewnętrzna postawa jest warunkiem koniecznym.

133

Chroni nas ona przed odbębnianiem czy machinalnym odmawianiem modlitw, czy też od zapomnienia w modlitwie o szacunku wobec godności chorego jako osoby.

Teraz lepiej rozumiemy, że modlitwa o uzdrowienie wymaga czujnej nauki „w terenie", czyli w kontakcie z cierpieniem.

Wiadomo również, że modlitwa o uzdrowienie będzie bardziej owocna, jeżeli chory miał wcześniej sposobność, by nazwać swoje cierpienie (oczywiście, gdy jest to możliwe). Uwypukla to kwestię wagi współcierpienia, szeroko omawianą w innych pozycjach*. Ten bliski kontakt z cierpieniem drugiego człowieka w sposób wyraźny sprawia, że modlitwa za chorych jest bardziej płodna. Jeśli okoliczności nie pozwalają na takie wsłuchanie się w cierpienie, zanim będziemy prosić o uzdrowienie, należy dyskretnie w specjalny sposób wezwać Ducha Świętego, by wzbudził On komunię zakorzenioną we współcierpieniu między zgromadzonymi chorymi i tymi, którzy mają się za nich modlić.

Gdy jesteśmy w takim stanie ducha, nadchodzi właściwa chwila, by prosić Boga. Ale czy jest to faktycznie takie oczywiste, skoro w sercu modlącego się może tkwić jeszcze wiele przeszkód? Nie chodzi przecież o jakieś klepanie językiem bez zdawania sobie

sprawy z tego, o co się prosi, i bez troski o uczciwość i zaufanie okazane w modlitwie. Wiara, jaką pragniemy ożywić naszą modlitwą miesza się z szukaniem po omacku, niepewnościami, wahaniami, do których się nie przyznajemy, skrywanymi wątpliwościami, obawami. Co innego wierzyć w Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, a co innego wierzyć,

* Zob. na ten temat: Ph. Madré, *Heureux les miséricordieux,* Éditions des Béatitudes, 1996.

że może On, a nawet chce uzdrowić właśnie tę konkretną osobę, z którą do Niego przychodzimy...

Tak, koniec końców, nie musieć o nic Boga prosić — to całkiem wygodne. Ze swobodą wchodzimy we flirt z zapisanym głęboko w nas wielkim pragnieniem niezależności. Chętnie się modlimy, gdy nie pociąga to za sobą jakiegoś zaangażowania, złożenia Panu daru z samych siebie. Ale ufne błaganie o łaskę uzdrowienia napotyka w nas czasem opór, o który się nie podejrzewaliśmy.

W 1996 roku w Palermo, w ogromnej sali kongresowej mogącej pomieścić około cztery tysiące osób, odbywało się trzydniowe spotkanie sycylijskiej Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej. Na drugi dzień przewidziano nabożeństwo z modlitwą za chorych; aby zaprosić także żyjących w tym mieście „niecharyzmatyków", organizatorzy postarali się o pewną reklamę. Czterdziestodwuletnia Elisabetta, mężatka, matka pięciorga dzieci, obdarzona żywym temperamentem (jesteśmy na Sycylii!) od ponad roku cierpiała na bardzo bolesne zapalenie okolicy łopatkowo-ramieniowej. Pomimo rozmaitych zabiegów silny ból nie ustępował, paraliżując całe prawe ramię. Kobieta prawie nie sypiała. Choroba bardzo ją ograniczała.
Nieszczęśliwa wskutek takiego upośledzenia własnego zdrowia, a także zdolności do spełniania macierzyńskich obowiązków, choć sama nie była charyzmatyczką odwiedzała wiele grup modlitewnych, z nadzieją że tam otrzyma od Pana łaskę uzdrowienia. Ale nic się nie wydarzyło.
Gdy usłyszała o tamtej otwartej dla wszystkich modlitwie za chorych, dobiła z Panem targu: „Jeśli nie uzdrowisz mnie podczas tej modlitwy, moja stopa więcej w kościele nie postanie". Nikt nie wie, czy naprawdę zamierzała spełnić tę groźbę, ale dobry Bóg jej wysłuchał... Po przyjściu na nabożeństwo siada z założonymi rękami (na ile się da, bo ból jest ostry) i czeka, patrząc

na zegarek. Mija pół godziny, a ból nie ustępuje i Elisabetta zaczyna złorzeczyć Panu. Po godzinie — to samo...
Widząc, że czas coraz bardziej się dłuży, i przeklinając Boga po cichu lub prawie po cichu (sąsiedzi jednak trochę na tym „skorzystali"), stwierdza, że oto znowu podjęła daremny wysiłek.
Godzinę później ma już dość. Nadal cierpi; Bóg po raz kolejny niczego dla niej nie zrobił. „Panie, uprzedzałam Cię. Skoro tak się sprawy mają, zabieram się stąd!" I nie czekając końca nabożeństwa, z hałasem, trzaskając drzwiami, opuszcza salę. Jakie to symboliczne! Gdy znalazła się na ulicy, była już noc i niewiele było widać.
Naprzeciwko sali kongresowej znajdował się dom w budowie. Przeszedłszy na drugą stronę ulicy, idzie wzdłuż placu budowy i nagle wpada na kamienny blok, którego w

ciemności nie zauważyła. Pada jak długa na ziemię, zahaczając o ciężki żelazny pręt, który ją przygniata, a ściślej mówiąc, przygniata jej chore ramię! Ból jest straszny, ale bunt jeszcze większy. Leżąc na ziemi, Elisabetta wrzeszczy na Boga, dopóki nie zaschnie jej w gardle. Potem próbuje wstać i nie zdając sobie z tego sprawy, podpiera się prawą ręką. Powstawszy bez większych trudności, nagle uprzytamnia sobie, że ramię już nie boli, że może normalnie poruszać ręką we wszystkich kierunkach i że została uzdrowiona! Zaskoczenie i radość! Z właściwym sobie impetem wraca do sali kongresowej, wchodzi na podium, chwyta za mikrofon i składa świadectwo... Bóg ma poczucie humoru!

W świadectwie Elisabetty oprócz głębokiej radości z uwolnienia od bólu znajdują się jeszcze dwa elementy: skierowana do Boga prośba o przebaczenie tej pełnej pychy prowokacji, lecz także stwierdzenie, że tak naprawdę nigdy nie prosiła Go o uzdrowienie jak dziecko, ale domagała się go jak rozkapryszony bachor, który uważa, że mu się należy. Odkrywa, że mogłaby się mo-

dlić w zdrowy sposób, ale przed tym opierało się jej serce. Tak więc jej naleganie na własne uzdrowienie nie było uprawnione, gdyż egoistycznie myślała tylko o swoich interesach. To, co się wydarzyło tego wieczoru, pozwoliło jej lepiej pojąć miłosierdzie, jakie Bóg ma wobec niej i wobec każdego człowieka. Elisabetta zakończyła swoje świadectwo niespodziewaną, pełną żywotności nauką o tym, jak ważne jest zaufanie wobec Tego, który kocha nas wszystkich i wie, czego i kiedy nam potrzeba.

2. PROSIĆ O WOLĘ BOŻĄ

Moim zdaniem, w prostej i autentycznej modlitwie prośby dwie rzeczy należy jasno wobec Pana nazwać: naszą osobistą biedę (możemy krótko i dyskretnie opowiedzieć Panu o jej szczegółach) i pragnienie, by wypełniła się w stosunku do chorego Jego wola. Jest ona za każdym razem objawieniem Bożego miłosierdzia, jednak nie możemy przewidzieć, w jaki sposób ono zadziała.

Jak już zauważyliśmy, Bóg uzdrawia na różne sposoby...

Prośba o wypełnienie się wobec osoby cierpiącej woli Bożej nie może nie zostać wysłuchana. Jednak jeśli pokładamy w Panu prawdziwe zaufanie, mamy nadzieję, że uwzględni On nasze „preferencje", że dana osoba raczej zostanie uzdrowiona, jak byśmy sobie tego życzyli. Poruszamy się po delikatnym terenie i nie zamierzam w żadnym wypadku wchodzić w rozważania teologiczne. Chciałbym raczej, ryzykując pewną subiektywność, opowiedzieć, jak to wszystko się dzieje w naszej wierze i jak jest odczuwane „w terenie".

Ufna prośba o uzdrowienie w sposób konieczny pobudza Boga do wypełnienia Jego woli wobec chorego „z nadwyżką" i otwiera Jego serce na to, co my — modlący się — wolelibyśmy ujrzeć jako spełnienie naszej prośby. W żad-

nym razie nie jest to wiążące dla Bożego miłosierdzia, nieskończenie wolnego w objawieniu się wobec cierpiącego tak, jak sobie tego życzy. Widzimy jednak, że w ten sposób Bóg wysłuchuje naszych modlitw i wie, że Jego wola liczy się dla nas bardziej niż nasza własna — a to jest zasadniczą sprawą dla dobra chorego (i dla naszego także).

Czasem zdarza się, że Pan w swojej mądrości za pośrednictwem pewnych natchnień (często przychodzących w sprawowaniu charyzmatu wiary lub poznania) daje w sposób subtelny i delikatny poznać, czego w swojej woli pragnie dokonać w życiu osoby cierpiącej, za którą się modlimy. Wydaje się, że ta strategia Bożego miłosierdzia objawia się po to, by przyczynić się do wzrostu zaufania i wiary u osoby lub osób modlących się. Nie ma tu jednak żadnej reguły i ludzie zawsze będą ją odbierać w pewnej mierze subiektywnie. Dlatego też w tej dziedzinie należy szczególnie dbać o klarowne rozeznanie charyzmatów i natchnień Ducha Świętego.

Cytowany już ojciec Regimbal przytacza pełną bólu i piękną historię, kiedy to rodzice młodej dziewczyny o imieniu Maureen przychodzą błagać Boga o uzdrowienie córki chorej na stwardnienie rozsiane. Obyty w posługiwaniu charyzmatem uzdrowienia, nieraz już będąc przy dokonanych za łaską Bożą uzdrowieniach z tej choroby, w obecności Maureen i jej rodziców zanurza się w modlitwę. Bardzo szybko jednak w sercu odczuwa, że to, o co trzeba się modlić, to nie uzdrowienie dziewczyny, ale jej przygotowanie na spotkanie z Panem. Prosi rodziców, by zostawili go z Maureen sam na sam, i rozmawia z nią o miłości Boga, o radości oglądania Go. Maureen jest bardzo poruszona tą rozmową ponieważ dotyka ona jej osobistych odczuć na temat tego, co będzie jej dane przeżyć. Spowiada się i doświadcza ogromnego pokoju, który nie opuści jej aż do spotkania z Panem w dwa dni później...

138

Analogiczne wydarzenie, w którym sam brałem udział, potwierdza wagę tego rodzaju „natchnień". Rodzice przyprowadzają do mnie dwunastoletniego chłopca cierpiącego na straszne ataki duszności i proszą, bym modlił się o jego uwolnienie. Są przekonani, że ich syn jest nękany przez diabła. Czuję niepewność, ale decyduję się na ten rodzaj modlitwy, ponieważ wydaje mi się że takie ataki nie mają żadnego racjonalnego ani psychologicznego uzasadnienia. Podczas modlitwy jednak szybko się okazuje, że nie o uwolnienie należy prosić Pana. Mam już w sercu pewną intuicję i staram się delikatnie znaleźć jej potwierdzenie u rodziców chłopca: „Czy kiedykolwiek w przeszłości stosowaliście przemoc wobec waszego dziecka?" „Nigdy!"
„Nawet przed jego narodzeniem"? Rodzice patrzą na siebie z zakłopotaniem i wreszcie wyznają zbici z tropu: „Tak, próbowaliśmy pozbyć się go w trzecim miesiącu ciąży, ale się nie udało... i w końcu go zostawiliśmy."
„A teraz, czy nie żałujecie, że próba aborcji się nie powiodła?"
„...Nie, już nie, wręcz przeciwnie!" „No to przeproście go i powiedzcie mu, że go kochacie." „Teraz?"
„Tak, jeśli to możliwe!"
Zrobili to z prostotą a potem modliliśmy się o wylanie pokoju na ich synka i całą rodzinę. Ataki duszności ustąpiły po paru dniach...

3. PROSIĆ Z ZUCHWAŁOŚCIĄ

Ostatnią z wewnętrznych postaw potrzebnych w takiej modlitwie jest zuchwałość, rozumiana jako naleganie wo-

139

bec Boga. Ale nie każde naleganie jest dobre. Nie jest ewangelicznym naleganiem ani

bezmyślne powtarzanie modlitwy, ani domaganie się spełnienia jakiegoś kaprysu czy roszczenia, ani modlitwa naładowana przesadną emocjonalnością, ani taka, która podświadomie dąży do zastąpienia woli Bożej ludzką wolą itd. Prawdziwie nastajemy na Pana Boga wtedy, gdy w modlitwę wkładamy samych siebie, gdy jesteśmy gotowi w tym wydarzeniu „stracić coś z siebie" lub podjąć jakieś osobiste wyrzeczenia, by pokazać Bogu, że rzeczywiście w Niego wierzymy. Chodzi tu zatem o miłosne naleganie; tylko ono może zwrócić ku nam i ku choremu Boże oblicze.

Ojciec Roger H. był obdarzony autentycznym charyzmatem uzdrawiania, którym posługiwał w Ameryce Północnej. Pan dokonywał licznych uzdrowień przez jego modlitwę i wiele osób zjeżdżało do jego parafii, by go spotkać. Po trzech latach, w czasie których jego posługa charyzmatyczna przynosiła coraz więcej owoców, zaczął odczuwać jakąś niechęć w stosunku do tych wszystkich ludzi, którzy bez przerwy mu przeszkadzali. Jego słabość polegała na nieumiejętności mówienia „nie", nie tylko w trosce o własne zdrowie, ale też o wewnętrzną wolność potrzebną do dalszego rozwoju charyzmatu. Poza modlitwą za chorych nie modlił się już wcale i jego więź z Bogiem wysychała, choć modlitwa o uzdrowienie nadal wydawała owoce... Znużenie — a w sposób szczególny znużenie duchowe — podstępnie wkradło się w jego życie, co sprawiło, że porzucił charyzmat uzdrawiania i stopniowo tracił łaskę owego „pięknego nalegania", o której świadczył, modląc się za chorych. Tracił, ponieważ wskutek zniechęcenia już jej nie chciał. W ten sposób szybko, w ciągu około sześciu miesięcy, wygasł jego charyzmat uzdrawiania. Przydzielony do pracy w innym miejscu, żałuje teraz, że źle rozporządził udzielonym mu darem.

140

Opisane wewnętrzne postawy otwierające na modlitwę wstawienniczą stosują się do wszystkich, którzy w jakichkolwiek okolicznościach modlą się o uzdrowienie. Nigdy nie są one opanowane do perfekcji... szczególnie, gdy modlimy się po raz pierwszy. Tym, co się liczy, nie jest jednak ich doskonałość, ale staranie o to, by rosły.

Nie są one gwarancją na uzyskanie uzdrowienia; są to raczej punkty odniesienia dla tego delikatnego duchowego doświadczenia, jakim jest modlitwa prośby kierowana do Ojca w imię Jezusa Chrystusa.

W ich świetle niektóre fragmenty Ewangelii pojmiemy z większym realizmem:

„...o cokolwiek prosić będziecie w imię moje, to uczynię..." (J 14,13);
„Modlicie się, a nie otrzymujecie, bo się źle modlicie..." (Jk 4,3);
„...proście, a otrzymacie..." (J 16,24).

141

ROZDZIAŁ 9
CO MYŚLEĆ O CHARYZMACIE UZDRAWIANIA?

Zdarza się często, że tu i ówdzie, w Kościele i na świecie, charyzmat uzdrawiania nie ma dobrych notowań.

Jeśli nie jest właściwie rozeznany, odmawia się uznania go za charyzmat. Jeśli nie jest właściwie zrozumiany, wrzuca się go do jednego worka ze zjawiskami uzdrowień pozaracjonalnych, nie mających związku z życiem chrześcijańskim, na które nasze

społeczeństwa są tak łakome. Jeśli nie jest właściwie przyjęty, nieczęsto da się dostrzec działanie związanych z nim dobrodziejstw, choćby były one obiecujące*.

Ale jeśli zostanie on u kogoś potwierdzony, przyciąga zewsząd mnóstwo ludzi i staje się mocnym narzędziem ewangelizacji.

* Ten rodzaj upośledzenia jest jednak udziałem większości charyzmatów.

142

1. ŚLEDZTWO W SPRAWIE CHARYZMATÓW

Dokonajmy pierwszego spostrzeżenia, które nie dla wszystkich będzie oczywiste: charyzmat uzdrawiania istnieje i można się z nim spotkać... Ale czym w ogóle jest charyzmat?

Definicja sformułowana na gruncie teologii duchowości mówi nam, że chodzi o łaskę udzieloną przez Ducha Świętego danej osobie (bądź grupie osób) celem umocnienia wiary wśród wiernych lub jakiegoś uwrażliwienia niechrześcijan na prawdę objawioną. Wszelka autentyczna działalność charyzmatyczna jest więc podporządkowana ewangelizacji, w różnych wariantach, w jakich ona występuje ze względu na ludzi.

Bez względu na swoją zewnętrzna postać, ta Boża łaska, spoczywająca na konkretnej osobie, ma kilka specyficznych cech:

— jest darmowa, mówiąc inaczej, „niezasłużona": nijak nie zależy od stopnia świętości osoby, która ją otrzymuje; zauważa się ponadto, że pojawia się u osób, które są już w jakiś sposób zaangażowane w życie Kościoła lub mają już jakąś misję, dla której określony charyzmat okaże się cenną pomocą;
— jest „tymczasowa", inaczej mówiąc, możliwość jej używania nigdy nie jest dana „na stałe", nawet jeśli otrzymany charyzmat może się stać posługą charyzmatyczną (ale i ona sprawowana jest jedynie w konkretnych sytuacjach);
— jest ona w jakiś sposób odczuwalna. Ta cecha sprawia, że charyzmaty nie są dobrze widziane przez niektórych chrześcijańskich bądź niechrześcijań-

143

skich myślicieli. Łaska odczuwalna to taka łaska, która, pochodząc od Ducha Świętego, staje się w sposób konkretny dostrzegalna dla zewnętrznych zmysłów człowieka (wzroku, słuchu, dotyku itd.) I tak uzdrowienie fizyczne czy psychiczne jest odczuwalne, ponieważ w odczuwalny sposób przynosi ulgę choremu, ale także dlatego, że inni mogą w nim dostrzec (na przykład za pośrednictwem świadectwa) konkretne działanie łaski Chrystusa.

Poznałem kiedyś Jackie, Kanadyjkę o niebanalnym życiorysie. Przed dwudziestu laty wyszła za pewnego bankiera i w swym małżeństwie przeżywała wielkie trudności; bynajmniej nie prowadziła życia przykładnie moralnego, choć była praktykującą katoliczką... Aby wyrwać się na jakiś czas z dusznej atmosfery rodzinnego domu, wybrała się na San Domingo na rekolekcje. Miał je głosić niejaki Emiliano Tardif, o którym nigdy wcześniej nie słyszała. Temat („Radość płynąca z doświadczenia Jezusowego uzdrowienia") z pewnością odegrał jakąś rolę w jej wyborze. Ale prawdę mówiąc, po cichu pragnęła zasmakować słodkiego życia w czterogwiazdkowym

„Hiltonie" z prywatną plażą, gdzie, co ciekawe, odbywały się rekolekcje. Zdumiona naukami ojca Tardifa, a jeszcze bardziej nieznaną jej dotąd praktyką nakładania rąk podczas modlitwy wstawienniczej, przez pierwsze dni zachowuje dystans. Któregoś popołudnia rekolekcji w czasie wolnym wypożycza jeepa i zapuszcza się w step w poszukiwaniu polowego szpitala — przed wyjazdem zaprzyjaźniony chirurg prosił ją o dostarczenie narzędzi do operacji pewnemu lekarzowi, który służył swoimi talentami w głębi wyspy.
Gdy przyjechała do ambulatorium, oznajmiono jej, że lekarz wróci dopiero za godzinę. Zmuszona do oczeki-

wania, rozgląda się po podwórzu i widzi chorych ludzi, leżących na klepisku, w bardzo prymitywnych warunkach, a wśród nich wiele osób dotkniętych różnymi formami paraliżu. Gdy pierwszy odruch odrazy na widok tych ludzi w niej osłabł, Jackie poczuła, jak ogarnia ją wzruszenie, zdwojone jeszcze pragnieniem modlitwy za nich. Ale przecież nie potrafi się modlić! Przypominając sobie gest nałożenia rąk, który odkryła przed dwoma dniami, nieśmiało podchodzi do pierwszego z chorych, kładzie po prostu dłoń na jego ramieniu i mamrocze: „Jezu, zrób coś dla niego". Szybko przechodzi do kolejnej osoby i tak powtarza tę krótką, ale szczerą modlitwę nad wszystkimi, którzy leżą na podwórzu.
Można uznać takie zachowanie za infantylne, groteskowe czy wręcz „nawiedzone" (w negatywnym sensie tego słowa)... niemniej jednak po półgodzinie u dziesięciu osób pojawiły się pierwsze oznaki uzdrowienia, a paralitycy zaczynali chodzić.
Lekarz wracający z objazdu osłupiał... Cuda! Wielkie święto na szpitalnym podwórzu!
Jackie otrzymała charyzmat uzdrawiania na tę okoliczność. Była to łaska w sposób wyraźny odczuwalna, czasowa (później przy wielu okazjach modliła się za chorych bez wyraźnych owoców uzdrowienia) i niezasłużona (nie była „chrześcijanką z motywacji"; stała się nią po tym wydarzeniu).
Przyznajmy, że to, co przeżyła Jackie na płaszczyźnie charyzmatycznej, zdarza się raczej rzadko. Autentyczne charyzmaty uzdrawiania częściej występują w formie powtarzającej się w czasie. Jednak mądrość Boża udziela swych darów zgodnie z własnym upodobaniem.

Oto jak wygląda rzeczywistość charyzmatu uzdrawiania: osoba taka jak wszyscy, bez jakiejś aury świętości ani znakomitego dyplomu z teologii, jak każdy ochrzczony zaproszona jest do modlitwy (między innymi) za chorych.

A jej modlitwa w sposób niewytłumaczalny, ale widoczny, owocuje Bożą odpowiedzią w postaci uzdrowienia.

Taki jest ów Boży dar, zwany charyzmatem uzdrawiania, aby było jasne, że moc Boża wyraża się za pośrednictwem ludzkiej słabości.

2. JAK SIĘ OTRZYMUJE CHARYZMAT?

Nie zauważa się żadnej osobistej predyspozycji, która wpływałaby na otrzymanie charyzmatu uzdrawiania. Za to zdarza się, że określone okoliczności, o ile zawarty jest w nich opatrznościowy zamysł ewangelizacyjny, mogą szczególnie sprzyjać ujawnieniu się

tego daru. W takich okolicznościach znajdowała się Jackie, kiedy „od wewnątrz" poczuła się zaproszona do modlitwy za chorych. Dlaczego jednak charyzmat ten nie rozwinął się u niej, gdy później spotykała inne osoby cierpiące? Odpowiedź na to pytanie zostawiamy Bożej mądrości!

Przy wielu innych okazjach pierwsza modlitwa wstawiennicza za chorych, przynosząca zadziwiające owoce, oznacza ujawnienie się charyzmatu uzdrawiania, który rozwija się i ugruntowuje podczas dalszej posługi.

Tak właśnie ojciec Francesco R., kapłan pracujący w parafii w pewnym miasteczku Ameryki Łacińskiej, ku swemu wielkiemu zaskoczeniu odkrył rozwijający się w nim charyzmat uzdrawiania. Od pięciu z górą lat będąc proboszczem, ustanowił on zwyczaj modlitwy różańcowej za wszystkich parafian, którą zwyczajnie, „niecharyzmatycznie" prowadził w każdy wtorek wieczorem. Pewnego dnia, gdy miał natchnienie, by pomodlić się i zaprosić innych do modlitwy w intencji chorych parafian, po wyjściu z kościoła znalazł go pewien

mężczyzna, który chciał złożyć świadectwo o zniknięciu bólu w lewym biodrze, utrudniającym mu normalne chodzenie. Ból ten znikał stopniowo podczas różańca i teraz ów pan dziękował ojcu Francesco za doznaną ulgę. Ten, zakłopotany, zwrócił mu uwagę, że jeśli czuje się lepiej, to z pewnością miał tu coś do powiedzenia Pan Jezus, ale nie on...

W następny wtorek po różańcu dwie kolejne osoby zapukały do ojca Francesco, by donieść mu o otrzymanych łaskach uzdrowienia — pierwsza dotyczyła pewnej kobiety chorującej na bolesne zapalenie oczu, które osłabiało jej wzrok, a druga mężczyzny, mającego serce wypełnione nienawiścią wobec sąsiada, który przed dwunastu laty ukradł część jego ziemi. Podczas różańca miejsce nienawiści zajął głęboki pokój i mężczyzna zaznał szczerej radości z bycia uwolnionym z owego piekła nienawiści, która zatruwała mu życie od dwunastu lat. Zapragnął nawet przyjąć w związku z tym sakrament pojednania...

Jedno uzdrowienie fizyczne i jedno wewnętrzne! Ojciec Francesco zaczynał się zastanawiać, co się działo „z jego różańcem".

W następny wtorek zjawisko miało szerszy zasięg: cztery osoby złożyły świadectwo o uzdrowieniach. Jedno z tych uzdrowień było na tyle widoczne, że spowodowało małe zamieszanie wśród zebranych jeszcze podczas modlitwy. Dziesięcioletni chłopiec, prawie wcale niewidzący na jedno oko, z nieskrywanym zaskoczeniem zdał sobie sprawę, że zaczyna widzieć normalnie. Na kilka minut przerwano różaniec, by krewni mogli wyrazić swoją radość, a zgromadzeni — zdumienie. Dokończono modlitwę dzięki determinacji ojca Francesco, który nie gustował specjalnie w przejawach zbiorowego entuzjazmu.

W następnym tygodniu na różańcu w kościele zgromadził się wielki tłum ludzi. Ojciec Francesco wszedł, drapiąc się po głowie. Nie bardzo wiedział, co się wydarzy

i jak opanować ewentualne wybuchy entuzjazmu w związku z możliwymi uzdrowieniami. Wśród zgromadzonych było bardzo dużo chorych. Wielu z nich, przyciągniętych wydarzeniami z poprzednich tygodni, przybyło z sąsiednich wiosek...

Przed rozpoczęciem modlitwy ojciec Francesco wygłosił krótkie spontaniczne nauczanie na temat zaufania Bogu i zaprosił parafian, by skupili się na modlitwie, natomiast jeśli byłyby osoby, które doświadczą łaski uzdrowienia, miały one po różańcu uklęknąć przed ołtarzem. Osób, które tym sposobem zaświadczyły o przeróżnych uzdrowieniach, było ponad piętnaście — chodziło zwłaszcza o uzdrowienia zapalenia stawów, sztywności kręgosłupa, zwichnięcia stawu biodrowego i wiele szczególnie poważnych uzdrowień wewnętrznych. Ludzie ci, należący do społeczności więcej niż skromnej, wyrażali swą radość, używając prostego języka, którym zapewne pogardziłby niewierzący lekarz, ale cóż z tego? Zostali uzdrowieni i chcieli ze wszystkimi podzielić się swoją radością...
W kolejnych tygodniach zjawisko osiągnęło jeszcze większe rozmiary, pojawiły się nowe uzdrowienia, a ludzi wyraźnie przybywało. Jednak, kiedy ojciec Francesco nie mógł być obecny na różańcu i powierzał jego prowadzenie jednemu z najbliższych współpracowników, który służył do mszy, uzdrowienia się nie pojawiały. Nasz proboszcz musiał przyjąć do wiadomości, że otrzymał charyzmat uzdrawiania, by jeszcze owocniej służyć parafianom. Taki był początek odnowy parafii, a Pan nadal udzielał znaków uzdrowienia podczas cotygodniowego różańca...

Powyższe świadectwo „genezy charyzmatu", jedynego w swoim rodzaju, ale co do ogólnych zasad dość często i w wielu miejscach występującego, pozwala dokonać dwóch spostrzeżeń:

148

— Charyzmat uzdrawiania często zaczyna się ujawniać poprzez małe znaki uzdrowienia, które należy potraktować z uwagą w celu właściwego rozeznania, a w przyszłości potwierdzenia charyzmatu, jeśli okaże się, że faktycznie jest obecny. Tutaj czymś wyjątkowym jest świadectwo Jackie: fenomen uzdrowienia od razu osiągnął znaczące rozmiary, ale charyzmat nie okazał się trwały.

Gdy mówię o „małych" znakach ozdrowienia, to ta ich „małość" niekoniecznie musi odnosić się do nieznacznych schorzeń, które nie zakłócają wcale albo zakłócają jedynie niewielkim stopniu normalne funkcjonowanie. Mogą to być także mocniejsze znaki uzdrowienia, jednak przechodzące zbyt niezauważenie lub też od razu popadające w zapomnienie. Najczęstszy przypadek takiego braku rozpoznania (przez zaniedbanie) kiełkującego charyzmatu uzdrawiania dotyczy uzdrowienia wewnętrznego. Niektórzy chrześcijanie modlą się w różny, zależnie od okoliczności, sposób w intencji osób cierpiących z powodu zranień psychicznych, traumatycznych doświadczeń z przeszłości i w swoim sercu nie otrzymują od Pana potwierdzenia Jego działania. Jednakże uzdrowienia wewnętrzne mają miejsce i w życiu ludzi, którzy je otrzymują, następują pozytywne zmiany, ale nie mówią oni o tym, jakby były to dla nich sprawy zbyt osobiste, a dla niektórych wręcz wstydliwe.

Trzeba więc znowu przypomnieć pewne duchowe prawo, ważne dla odnowy charyzmatycznej: charyzmat będzie mógł się rozwinąć jedynie wtedy, gdy zostanie potwierdzony przez świadectwa... Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha!

— Charyzmat uzdrawiania jest w Kościele o wiele bardziej powszechny, niż moglibyśmy przypuszczać; tym jednak, co istotne, jest sprawa jego wzrostu.

149

Na tę kwestię rzuca światło kolejne prawo duchowe: odkrycie charyzmatu, zwłaszcza uzdrawiania czy proroctwa, jest rzeczą normalną. Trudne okazuje się jego rozwijanie.

Jeśli jakiś charyzmat nie dąży do wzrostu, to jest on na najlepszej drodze do zaniku! Człowiek, który uświadamia sobie przy pomocy osób dysponujących odpowiednim osądem i solidnymi podstawami doktrynalnymi, że został obdarzony charyzmatem uzdrawiania, staje się odpowiedzialny za jego wzrost. Powinien on zatem zorientować wszystkie płaszczyzny swego życia w dwóch kierunkach: pogłębiać własne życie modlitwy oraz być gotowym do częstego podejmowania sytuacji analogicznych do tej, w której ujawnił się charyzmat, jednak nie stosować „metody walca" pod pretekstem posiadania autentycznego charyzmatu. Zresztą Boża Opatrzność zawsze troszczy się o to, by ponownie zapraszać osobę obdarzoną rodzącym się charyzmatem do modlitwy w podobnych okolicznościach, nawet jeśli ona sama ich nie szuka.

Domyślam się, że takie spokojne mówienie o częstym występowaniu w grupach modlitewnych niektórym wyda się przesadne. Ale taka jest prawda, choć z pewnym zastrzeżeniem: owa grupa czy też spotkanie modlitewne musi być otwarta na różne charyzmaty. Dla takiego otwarcia wymagana jest jedność wśród uczestników i żarliwość w modlitwie. Jeśli jedno z tych dwóch kryteriów nie będzie spełnione, przyjmowanie charyzmatów zostanie niestety w pewien sposób osłabione...

W kwietniu 1999 roku zostałem poproszony o wygłoszenie rekolekcji na temat przyjmowania charyzmatów dla Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Holandii. Uczestników było około stu trzydziestu, a ich główną troską było „utrzymanie przy życiu" grup modlitew-

nych, z których większość bardzo słabła pod względem liczebnym pomimo mocnego pragnienia życia według otrzymywanych od dawna darów Ducha Świętego. Nie jest moją sprawą analizowanie w tym miejscu czynników działających w holenderskiej Odnowie Charyzmatycznej.

Szybko zauważyłem, że bardzo trudną rzeczą było dla nich kierowanie życiem charyzmatycznym i poważnie mnie zaniepokoiło zniechęcenie, o którym w związku z tym opowiadali. Mówiliśmy zatem o charyzmatach — o wszystkich charyzmatach — i prostym ich przyjmowaniu w grupie modlitewnej, robiąc zastrzeżenie, że dana grupa będzie dążyła do duchowej równowagi i wewnętrznej jedności, które są niezbędne dla ujawnia się darów typowo charyzmatycznych. Mogli oni w związku z tym na nowo przyjrzeć się funkcjonowaniu niektórych grup modlitewnych. Stwierdzili jednak także obecność, choć bardzo dyskretną skromnych oznak rodzących się charyzmatów uzdrawiania (szczególnie wewnętrznego) u niektórych członków wielu grup. Zgodzili się oni, że owe symptomy niewątpliwie nie zostały odpowiednio wzięte pod uwagę — choć trzeba było jeszcze dla potwierdzenia ujawnionych charyzmatów rozeznania ze strony Kościoła przez jego reprezentanta, jakim w tym wypadku był pasterz grupy modlitewnej.

Podczas samych rekolekcji mieli oni okazję, ku swemu wielkiemu zdziwieniu, zobaczyć ujawniające się wśród nich charyzmaty uzdrawiania. Na zakończenie sesji, w trakcie modlitwy za chorych prowadzonej przez osoby z ich grona, miało miejsce wiele uzdrowień wszelkiego rodzaju, zwłaszcza wewnętrznych. Były także uzdrowienia fizyczne. Początki były skromne (jak w przypadku ojca Francesco), ale zachęcające. Rok później otrzymałem od organizatorów wiadomość, że tamte

rekolekcje umożliwiły owocny rozwój wielu charyzmatów uzdrawiania na Bożą chwałę. Niektóre

grupy modlitewne organizowały regularne spotkania z modlitwą za chorych, którym Pan obficie błogosławił. Inne wyodrębniły w swoim łonie kilkuosobowe podgrupy, pełniące posługę uzdrowienia wewnętrznego z dostosowanym indywidualnym towarzyszeniem, co przynosiło wspaniałe owoce.
Potrzeba było jednak tych rekolekcji, by ludzie ci odkryli, że życie charyzmatyczne polega przede wszystkim na przyjęciu w wierze darów udzielanych przez Pana oraz rozeznawaniu i wspomaganiu ich pierwszych skromnych symptomów.

Bez tego wstępnego etapu rozeznawania pierwszych objawów niemożliwy jest rozwój posługiwania charyzmatem na szerszą skalę i w większej wolności.

3. O KIEROWANIU OTRZYMANYM CHARYZMATEM

Jak wkrótce zobaczymy, istnieje kilka zasadniczych typów charyzmatu uzdrawiania oraz bardzo wiele sposobów posługiwania nim. Osoba, która otrzymała ten charyzmat, zaproszona będzie do stopniowego integrowania go z własnym życiem duchowym i zadba o to, by całkowicie zawierzyć owej wewnętrznej sile będącej mocą każdego charyzmatu. Charyzmat uzdrawiania, gdy już się ugruntuje, wpisuje się w pewien sposób w „duchową osobowość" człowieka. Staje się składnikiem osobistej łaski tego, kto go przyjmuje. Nigdy nie będzie tu więc chodziło o jakąś aktywność duchową „obok". Rozwijający się charyzmat uzdrawiania jest na ogół w służbie misji na płaszczyźnie współczucia, poza tymi przypadkami, gdy dołącza się on do innej posługi charyzmatycznej, jak to zobaczymy niżej. Oznacza to między innymi, że charyzmat uzdrawiania za-

prasza osobę, która go otrzymuje, do wzrostu w poznaniu miłości Chrystusa ukrzyżowanego i współczującego. Bez tego duchowego poznania charyzmat nie rozwinie się z taką płodnością na jaką Pan liczy, udzielając go.

Stanowczo uważam, że chrześcijanin, stwierdziwszy u siebie dar uzdrawiania, ogromnie zyska, jeśli poszuka sobie duchowego kierownika zaznajomionego z tematyką charyzmatów, który pomoże mu włączyć przeżywanie owego charyzmatu w całą jego drogę do Boga.

Klasycznie mówi się o trzech zasadniczych typach charyzmatu uzdrawiania: uzdrowieniu fizycznym, uzdrowieniu wewnętrznym i uwolnieniu spod panowania złych duchów. Jasność w tym względzie jest cenna, ważne bowiem, by ten, u którego kiełkuje charyzmat uzdrawiania, poznał i zaakceptował przeznaczenie, jakim obdarzył go Pan. Osoba, która przy pomocy drugiego człowieka odkrywa, że jej niewątpliwy dar uzdrawiania dotyczy raczej dziedziny zranienia wewnętrznego, powinna umieć pozwolić, by okoliczności poprowadziły ją na ten właśnie „teren" i po prostu bez lęku czekać, aż Chrystus będzie mógł „normalnie" działać poprzez jej modlitwę. Nie powinna usiłować modlić się z innym oczekiwaniem, na przykład w dziedzinie znaków uzdrowienia fizycznego.

Takie pełne mądrości zachowanie opiera się na zasadzie „pozostawania w obrębie swojej łaski", zasadzie obowiązującej także na płaszczyźnie łask charyzmatycznych. Dar uzdrawiania może jednak odnosić się do wszystkich trzech wymienionych wyżej obszarów, choć osoba nim obdarzona wcale o to nie zabiegała. Jednak z takim „wachlarzem celów" charyzmatu uzdrawiania mamy do czynienia głównie w sytuacji, którą opiszemy niżej.

Charyzmat uzdrawiania może wyrażać się w sposób „samodzielny", autonomiczny, gdy osoba (czy grupa) mo-

dli się za chorych — w jakich bądź okolicznościach — i z niezwyczajną częstotliwością następują uzdrowienia...

Ale może on także dopełniać działalność charyzmatyczną innego rodzaju, na przykład posługę przepowiadania czy nauczania. Wtedy udzielane przez Pana znaki uzdrowienia towarzyszą słowu nauczania czy napominania, kierowanemu do zebranych ludzi. Są one jakby nadmiarem łaski, wyrażającym się pod postacią uzdrowienia, by potwierdzić w pewien sposób wypowiedziane pełne Ducha słowo, które samo w sobie jest przekaźnikiem tej pierwszej łaski, jakiej Duch udziela obecnym. Nie ma żadnej potrzeby podejmowania szczególnej modlitwy za chorych, by otrzymać owe znaki miłosierdzia, jakkolwiek dobrze jest, gdy głoszeniu może towarzyszyć modlitwa do Ducha Świętego wśród „słuchaczy".

W opisanej niżej sytuacji, w której przeplatają się ze sobą trzy główne typy uzdrowienia, charyzmat uzdrawiania „zaszczepił się" — dzięki czystej Bożej mądrości — na charyzmacie związanym z posługą Słowa.

W listopadzie 2000 roku zostałem zaproszony na dzień skupienia organizowany przez belgijską Katolicką Odnowę Charyzmatyczną w sanktuarium maryjnym w Banneux, które jest mi szczególnie drogie. Tytuł spotkania brzmiał „O wierze, która góry przenosi". Miało się odbyć nauczanie na ten temat, po nim Eucharystia, a następnie modlitwa za chorych. Konferencja o wierze została bardzo dobrze przyjęta. Zapraszała ona obecnych do porzucenia pewnych schematów dotyczących pojęcia wiary — która często wskutek „braku ćwiczeń" staje się zbyt letnia — i do wejścia w konkretne doświadczenie wiary „w działaniu". Modlitwa za chorych była tego dnia, jak to często bywa, pełna znaków Bożego miłosierdzia, jednak świadectwa,

które wszyscy widzieli czy słyszeli na zakończenie, dotyczyły łask uzdrowienia otrzymanych podczas nauczania, a zatem jeszcze przed samą modlitwą. Pięćdziesięcioletnia Geneviève była chora na raka z przerzutami, którego centrum mieściło w prawym udzie (kość udowa była przeżarta przez chorobę, a wokół chorej kości utworzyła się wielka torbiel wypełniona krwią, sprawiając, że noga była dwukrotnie grubsza). Kobieta mogła się poruszać jedynie o kulach; przyszła na spotkanie bardzo słaba, z ostrym bólem w nodze. Podczas nauczania nagle odczuła wielkie ciepło w udzie oraz pokój, który rozchodził się po całym ciele. Gdy nauczanie się skończyło, mogła już chodzić bez problemu, bez bólu, bez kuli — a udo wróciło do zwykłych rozmiarów. Nie wiem, czy została ona uzdrowiona z raka, jednak taka oznaka poprawy zdrowia była dla wszystkich bardzo wymowna... Ghislain, a także Maria, cierpiący od dawna na obsesyjne myśli samobójcze, zostali od nich

„spontanicznie" uwolnieni, kiedy podczas nauczania zostały przytoczone słowa, jakie wypowiedział Jezus do spoczywającego w grobie Łazarza...
Jean-Louis, siedemnastolatek z permanentną astmą, odczuł, jak jego klatka piersiowa rozszerza się w niezwykły sposób, gdy padło zaproszenie, by „aktywnie" zawierzyć Bożej mocy, i w ciągu kilku sekund został uzdrowiony z astmy...

Pan lubi potwierdzać charyzmat związany z mocą Słowa Bożego znakami uzdrowienia, Słowo bowiem jest i zawsze będzie życiodajne.

4. CHARYZMATY WYSTĘPUJĄCE RAZEM

Charyzmat uzdrawiania może być dopełniany innymi charyzmatami. Często dzieje się tak z charyzmatem wiary czy charyzmatem bezpośredniego poznania. W odróżnię-

niu jednak od poprzedniej sytuacji, w której uzdrowienia towarzyszą przepowiadaniu Chrystusa (kaznodziejstwu), te dwa charyzmaty wszczepiają się w dar uzdrawiania i są jak- by w jego służbie dla zapewnienia mu większej płodności. Tą sytuacją zajmiemy się w następnym rozdziale. Kontemplacja owej „gry" charyzmatów i ich wyraźnego dopełniania się może tylko podbudować naszą ufność w Panu...

W lipcu 1996 roku znalazłem się w Cagliari, głównym mieście Sardynii, gdzie odbywał się trzydniowy zlot całej Odnowy Charyzmatycznej działającej na wyspie. Tam także zorganizowano wielkie spotkanie modlitewne w intencji chorych i byłem na nim obecny. Obserwowałem, jak pośród tego zgromadzenia objawiała się Boża moc, choć początki spotkania nie były dobre. Z tego wniosek, że nie należy się zniechęcać, gdy duchowy klimat z początku nie wydaje się sprzyjający, jeśli modlitwa o uzdrowienie jest już zaplanowana i wiele osób przybyło specjalnie na tę okazję... Pamiętajmy, że spotkanie modlitewne w intencji chorych jest samo w sobie pierwszorzędnym miejscem ewangelizacji, i to nie tylko dla obecnych (wśród których są nie tylko chorzy), ale także dla tych wszystkich, którzy wkrótce bądź w późniejszym czasie przyjmą świadectwa o udzielonych przez Pana uzdrowieniach. W Cagliari modlitwa faktycznie zaczęła się źle, a to z powodu hałaśliwego wrzenia zebranych. Ludzie wyraźnie nie mieli ochoty na skupienie, rozmaite rozpraszające dźwięki znacznie osłabiały siłę ich wiary. Chętnie śpiewali pieśni uwielbienia, jednak choć fizycznie obecni, w większości znajdowali się „na zewnątrz" modlitwy, tak jakby nie ich dotyczyły łaski Bożego miłosierdzia, mimo że przecież przybyli tu z nadzieją na ich otrzymanie.
Pierwsze dwadzieścia minut było dla prowadzących istną udręką, do tego stopnia, że zastanawiałem się, jaki

kierunek nadać temu spotkaniu. Ale Duch Święty sprawił, że sytuacja oraz zachowanie tłumu szybko się zmieniały.
Ludzie ci, poza kilkoma wyjątkami, nie słyszeli wcześniej o charyzmacie poznania, kiedy więc pojawiło się pierwsze proroctwo o uzdrowieniu, natężenie hałasu wskutek zaskoczenia zmalało, a oczekiwanie na to wydarzenie stało się wręcz dotykalne. Słowo bezpośredniego poznania dotyczyło niejakiego Giuseppe,

czterdziestoośmioletniego mężczyzny, który od lat chorował na dusznicę bolesną. Był już po dwóch zawałach i nie mógł chodzić, szczególnie po schodach, ponieważ od razu zaczynał się dusić, i to pomimo zażywanych lekarstw. Zapowiedź uzdrowienia wywołała ciszę, jednak cisza ta była pytającym wyczekiwaniem. Ludzie chcieli zobaczyć. Poprosiłem więc — z mieszanką wiary i obawy, że się mylę — by Giuseppe (którego nie znałem), gdziekolwiek się znajduje, sprawdził, czy rzeczywiście dokonuje się w nim uzdrowienie, a potem podszedł do mnie, do mikrofonu, byśmy mogli usłyszeć jego świadectwo... Wszyscy obracali się na prawo i lewo w poszukiwaniu Giuseppe, ale nikt nie nadchodził. W takich okolicznościach animator modlitwy bynajmniej nie czuje się rozluźniony! Czas mija, a tu nikogo. Ludzie nadal rozglądali się dookoła. Co do mnie, to z tego niepokoju strumyk potu spływał mi wzdłuż kręgosłupa. Niewątpliwie w tego rodzaju sytuacjach odczuwa się brak niezachwianej wiary... Tak było ze mną... Czy słowo poznania było autentyczne? Czy Giuseppe rzeczywiście istniał? Czy zdawał sobie sprawę ze swojego uzdrowienia?... Moment napięcia się przedłużał... W końcu nadchodzi, a raczej nadbiega jakiś mężczyzna. Wspinając się na podium pod spojrzeniami setek par oczu utkwionych w nim, zaczyna swoje świadectwo: „Jestem Giuseppe i rzeczywiście mam czterdzieści osiem lat, chociaż urodziny obchodzę dopiero jutro! Jestem poważnie chory na serce, od ośmiu lat jestem pod opieką lekarską.

157

Przeszedłem dwa zawały, ostatni niecały rok temu, i nie byłem w stanie chodzić, a jeśli, to tylko troszkę, o lasce i często się zatrzymując. Nie mogłem już wchodzić po schodach, a wchodząc do tego kościoła po schodach, które wszyscy dobrze znamy, musiałem przystawać co dziesięć sekund.
Gdy usłyszałem zapowiedź uzdrowienia z dusznicy, nie zrozumiałem, co się działo, ale odczułem wielkie ciepło w okolicach serca i miałem poczucie, że jestem uwolniony od moich dolegliwości. Zastanawiałem się, co się dzieje, a potem stwierdziłem, że jeżeli Pan Bóg chce coś dzisiaj dla mnie uczynić, powinienem potraktować to serio. Wyszedłem więc tylnymi drzwiami i trzy razy okrążyłem kościół szybkim krokiem, nie czując żadnego zmęczenia ani zadyszki. Czułem się świetnie! Dwukrotnie bez problemu zszedłem po schodach na dziedziniec i wszedłem z powrotem. Jestem naprawdę uzdrowiony. Jestem w doskonałej formie, co nie zdarzyło mi się od dziesięciu lat. Dziękuję Panu za Jego błogosławieństwo i proszę, by dziś pobłogosławił całą moją rodzinę i wszystkie chore osoby, które są tutaj!
Burza oklasków, po niej śpiewy uwielbienia... I spotkanie mogło toczyć się dalej w atmosferze skupienia i żarliwej modlitwy. Znaki uzdrowienia fizycznego i wewnętrznego były tego wieczoru bardzo liczne.

159

ROZDZIAŁ 10
CZY DO UZDROWIENIA POTRZEBNA JEST WIARA?

Jezus twierdzi, że „wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy" (Mk 9,23). Fundamentalistyczna interpretacja w odniesieniu do tematu uzdrowienia prowadzi do licznych błędów, a nawet nadużyć w praktyce modlitwy o uzdrowienie. Wiele osób chciałoby w nich widzieć bezpośredni związek między wiarą chorego a jego uzdrowie-

niem, tak jakby pierwsza rzeczywistość determinowała drugą. Jeśli chodzi o otrzymane uzdrowienie, to nic bardziej błędnego. Nic też bardziej piętnującego dla człowieka, który usiłuje złożyć całą ufność w Panu, a jednak nie zostaje uzdrowiony.

Nadużycia w tej dziedzinie są niestety, wystarczająco liczne, by dyskredytować w pewnych miejscach praktykę modlitwy za chorych czy posługę charyzmatem uzdrawiania. Konieczne jest więc lepsze zrozumienie związku zachodzącego między wiarą a uzdrowieniem, bo związek taki rzeczywiście istnieje, jednak dokładne zbadanie go jest sprawą delikatną.

160

1. O JAKĄ WIARĘ CHODZI?

Wiele uzdrowień dokonanych przez Jezusa, które opisują Ewangelie, zaowocowało większym zaufaniem do Niego. Z drugiej strony postawa „uwierzę, jeśli zobaczę" to mocno dwuznaczne wymaganie — przypomnijmy sobie, że Jezus czasem wręcz odmawia „znaku z nieba", którego chcieliby niektórzy (Mk 8,11-13), i że odmowa wiary bez widzenia to raczej odcinanie drogi do wiary. Skierowane do Tomasza błogosławieństwo (J 20,29) jest szczególne wymowne. A w Nazarecie Jezus nie mógł dokonać żadnego cudu i dziwił się brakowi wiary jego mieszkańców (Mk 6,5-6).

Jakie jest w takim razie miejsce wiary w dynamice Chrystusowego uzdrowienia?

Wiara musi być obecna przede wszystkim u tego, który dokonuje gestów uzdrowienia — czyli u samego Chrystusa*! Chrystus bowiem ma wiarę (ufność) wobec Ojca, a jednocześnie wierzy w człowieka, w to, że jest on zdolny powstać dzięki Bożej łasce.

To właśnie wiara Chrystusa jako człowieka jest kluczem do zrozumienia związku między wiarą a uzdrowieniem. Gdy poszukujemy „śladów wiary" gdzie indziej niż w Jezusie, możemy zdać się jedynie na jakieś niepewne dociekania.

Niektóre osoby, takie jak trędowaty z Łukaszowej Ewangelii (6,12-14), dają świadectwo bezpośredniej ufności w uzdrawiającą moc Chrystusa. Jednak nie wszyscy, znalazłszy się w analogicznych okolicznościach, mogą się oprzeć na takiej samej wierze. Inni, jak ojciec epileptyka

* Na temat wiary Chrystusa zob.: Philippe Madre, *L'heure des miracles,* Editions des Beatitudes, 1997.

161

(Mk 9,15-27), muszą przejść — dzięki rozmowie z Jezusem — proces wzrastania w wierze, zanim uzdrowienie będzie mogło się dokonać. Czasem jeszcze bardziej „nic nie wiadomo", jak w przypadku trędowatych, którzy po prostu są posłuszni słowom Chrystusa i po drodze zostają uzdrowieni. Kiedy indziej czynnikiem determinującym okazuje się wiara pośredników między Chrystusem i chorym, jak to było w przypadku centuriona, który uwierzył słowu Chrystusa (Łk 7,6-9), czy Jaira, którego córka została wskrzeszona (Mk 5,22-23). Ale i tutaj nie mamy żadnego schematu.

Zwróćmy wreszcie uwagę na te dość liczne okazje, kiedy to w dziękczynieniu osób składających świadectwo można dostrzec ich wielką radość, ale także rosnącą wiarę, właśnie w związku ze składanym świadectwem.

To wszystko pozwala nam w sposób jasny stwierdzić, że poza perspektywą wiary znaki uzdrowienia, tak dawne, jak i dokonujące się dziś, nie mają swojego ewangelicznego sensu. Rozpoznanie ich jako oznak Bożej obecności zawdzięczamy wierze. To wiara

pozwala, aby uzdrowienie nie tylko się dokonało, ale także by zostało przyjęte jako znak Bożego miłosierdzia.

Odpowiedź na tytułowe pytanie tego rozdziału: „Czy do uzdrowienia potrzebna jest wiara?" brzmi więc raczej: nie, niekoniecznie! Niemniej jednak, choć wiara nie jest niezbędna u osoby uzdrawianej, ktoś musi wierzyć, niejako „zamiast niej". Zatem, gdy mamy do czynienia z udzielanym przez Boga znakiem uzdrowienia, „w którymś jego miejscu" kwestia wiary się pojawia, niezależnie od tego, czy chodzi o uzdrowienie fizyczne, czy psychiczne.

Quebec, marzec 1986 roku. Dom „Jésus-Ouvrier" (Jezusa robotnika) był wówczas wielkim regionalnym cen-

trum rekolekcyjnym, prowadzonym przez kilku księży jezuitów, członków Odnowy Charyzmatycznej, pełnych ewangelizacyjnego zapału. Liczne organizowane tam sesje rekolekcyjne, a także szeroko zakrojona posługa towarzyszenia duchowego co tydzień przyciągały dużą liczbę osób. Przy okazji podróży do Kanady zostałem poproszony przez mieszkańców domu o wygłoszenie konferencji na temat „Boża radość w naszym życiu", po której miała się odbyć modlitwa za chorych. Amfiteatr, w którym odbywało się spotkanie, okazał się tym razem zbyt mały i ojcowie jezuici musieli dodatkowo otworzyć dużą podziemną salę, gdzie osoby, które nie dostały się do amfiteatru, mogły śledzić na video to, co działo się na górze.
W tej właśnie sali znalazł się Germain, całkiem zadowolony, że nie zmieścił się w amfiteatrze, ponieważ nie czuł się w dobrze w takim klimacie. Jego dziewczyna Lydia prawie siłą zaciągnęła go na ten „pobożny wieczorek", na co się w końcu zgodził, ponieważ zasugerowała, że potem mogą iść razem do kina. Trzeba powiedzieć, że Germain nie był wierzący. Jak sam twierdził, religię obrzydzili mu jego katoliccy rodzice, więc nawet sobie nie stawiał pytania o Boga. Germain w dzieciństwie został potrącony przez samochód. Udało mu się przeżyć pęknięcie czaszki, ale stracił wzrok w prawym oku.
To kalectwo było dla niego ciężkim przeżyciem, jednak po kilku latach zdołał się do niego przyzwyczaić; ciągle jednak żył z obawą utraty drugiego oka. Konferencja nudziła go okrutnie, całe to gadanie o Bożej radości było dla niego kompletnie nierealne. Przysypiał po części, gdy tymczasem Lydia błagała Pana, by dotknął jego serca. Kochała go... Chcieli się pobrać, ale istniejąca między nimi przepaść w dziedzinie wiary budziła w niej obawę co do przyszłości ich małżeństwa. Germain przebudził się podczas modlitwy za chorych, gdy ludzie zaczynali składać świadectwa o otrzymanych

uzdrowieniach. Zauważył nawet pewien szczegół, który go rozbawił: więcej świadectw pochodziło z sali na dole niż z amfiteatru... Z czego wniosek, że jeśli „ich Bóg" istnieje, nie zajmuje się jedynie tymi, którzy mają dobre miejsca w fotelach na górze; że nie zostawia tych, którzy siedzą na prowizorycznych krzesłach pod spodem. Jednak Germain pozostawał „na zewnątrz" wydarzeń aż do chwili, kiedy poczuł dość bolesne palenie w prawym oku. Zaniepokojony przycisnął dłonie do oczu, jakby chciał odegnać zło, i siedział tak zgięty na krześle przez kilka minut. Ból ustąpił i

Germain podniósł głowę: w „martwym oku" miał dziwne odczucie przebiegającego światła, zorientował się, że widzi obojgiem oczu duży ekran znajdujący się pięćdziesiąt metrów przed nim — jego ślepota znikała! Zbity z tropu spytał Lydię, co się dzieje; pojęła natychmiast. Uradowana (temat dnia!) skłaniała Germaina, by poszedł złożyć świadectwo. Z początku się opierał, jednak jako człowiek do głębi uczciwy postanowił powiedzieć parę słów do mikrofonu. Dystans z dolnej sali do amfiteatru pokonał jakby we śnie, tak nowym dla niego doświadczeniem była odzyskana zdolność widzenia dwojgiem oczu.
Jego świadectwo było szokujące. Germain sprecyzował, że od dawna jest niewierzący i nawet w tej chwili nie ma wrażenia, by coś się zmieniło w tej kwestii. Jednak uznając, że „faktycznie coś się stało", gotów był otworzyć się na rzeczywistość wiary, aby jeśli Bóg naprawdę istnieje, móc pewnego dnia Mu podziękować. I rzeczywiście Bóg się nim zajmował, ponieważ po trzech latach, po ślubie z Lydią, Germain został odpowiedzialnym za jedną z grup modlitewnych tamtego regionu.

Germain nie miał więc wiary, dzięki której mógłby być uzdrowiony — podobnie jak wielu innych chorych żyjących w naszych czasach — a jednak faktycznie otrzymał on łaskę uzdrowienia, tak na poziomie znaku, jak i na po-

ziomie celu uzdrowienia, osiągniętego mocą Ducha Świętego. Został on wszakże wprowadzony w obecność Chrystusa zmartwychwstałego przez osoby, które miały przynajmniej troszkę wiary — i to wystarczyło, aby zmieniło się wszystko.

2. NIOSĄCY CHOREGO

Nauka, jaką niesie w sobie uzdrowienie paralityka z piątego rozdziału Ewangelii Św. Łukasza, rzuca wspaniałe światło na tę kwestię: Jezus postanowił uzdrowić paralityka, ponieważ widział wiarę tych, którzy nieśli nosze. Paralityk jest anonimową postacią, o której niczego się nie dowiadujemy z Ewangelii. Jest to jasny sygnał, że Łukasz zamierza skupić naszą uwagę na duchowej postawie niosących — tu właśnie tkwi sedno, które trzeba uchwycić — nie zaś na zachowaniu paralityka. Jezus patrzy na człowieka, który przyprowadza chorego, a zwłaszcza na to, w jaki sposób chory jest do Niego przyprowadzany, jak jest wprowadzany w Jego obecność. Nie chodzi tu oczywiście o użyte środki praktyczne, ale o tę postawę duszy, która nazywa się wiarą.

Ktoś, kto modli się za cierpiącego krewnego czy przyjaciela, nie pozostaje bierny, ponieważ wiara —jeśli jest choć trochę wiary w jego sercu — powoduje niewidzialne działanie, polegające na konkretnym wprowadzeniu chorego w obecność Jezusa.

To samo, przyśpieszając owo niewidzialne działanie, czyni osoba, która w sposób zrównoważony i roztropny posługuje charyzmatem uzdrawiania.
Kapłan, sprawując sakrament, który może przynieść owoce w postaci uzdrowienia od Pana, a do takich należą

szczególnie namaszczenie chorych, sakrament pojednania i Eucharystia, wprowadza człowieka w ów ruch, który w sposób niewidzialny przenosi go w obecność Chrystusa zmartwychwstałego.

Osoby koordynujące przebieg modlitwy za chorych — czy to będzie człowiek mający niższe święcenia, czy też grupa animatorów — zanurzone są w tej samej rzeczywistości duchowej.

Często trudno nam pojąć wiarę niosących nosze czy centuriona, którą Jezus się zachwycił! A jaka jest wiara tych, którzy dzisiaj modlą się za cierpiących? Albo raczej, jaka powinna być, by była „efektywna"? Na czym polegała wiara centuriona, niewątpliwie dobrego człowieka, ale który przecież nie przebywał z Jezusem?

W naszych ocenach panuje pomieszanie, ponieważ wyobrażenia na temat wiary, a raczej na temat doświadczenia wiary karmimy zazwyczaj pojęciem poznania w wierze. Czyż wierzyć to nie przede wszystkim poznawać za pomocą (oświeconego przez wiarę) rozumu rzeczywistości objawione przez Chrystusa i w Nim samym? Ograniczanie się do takiego tłumaczenia nie ułatwia nam doświadczenia wiary. Tymczasem to o nie właśnie chodzi w modlitwie o uzdrowienie.

Wiara to przede wszystkim akt przylgnięcia sercem i „ślepej ufności" (to znaczy niepopartej ani osobistymi uczuciami, ani dowodami rozumowymi) do kogoś, kogo nie rozumiemy w pełni, ale kogo uznajemy — na długo zanim staniemy się sobie bliscy! — za godnego naszego zaufania. Jako taki właśnie staje przed nami Jezus, gdy zaprasza nas do wiary, tak jakby mówił: „Najpierw Mi zaufajcie... Nie bójcie się, bo jestem cichy i łagodnego serca i w mojej obecności znajdziecie pokój dla siebie i dla waszych bliskich". Oczywiście, to wstępne doświadczenie

wiary nie wystarczy na całe życie. Musi się ono karmić światłem prawdy, być oczyszczane ze wszystkich możliwych błędów. Na tym polega potrzeba wzrastania w wierze. Jednak podstawą życia z wiary jest ów akt zaufania — akt wolny pomimo swojego „ślepego" charakteru — i on jest właśnie tym, co dostrzega Jezus u niosących nosze i u osób modlących się za chorych w naszych czasach.

Wszyscy jesteśmy zdolni do takiej wiary, o ile tylko pozostajemy w komunii z innymi chrześcijanami oraz jeżeli jesteśmy gotowi podjąć ryzyko — bo Pan może nas poprowadzić tą drogą dalej, niż się spodziewaliśmy. Modlitwa według takiej wiary nie gwarantuje uzyskania uzdrowienia, ale gwarantuje, że spojrzenie Zmartwychwstałego spocznie na chorym, którego Mu przynosimy.

W czerwcu 1995 roku byłem w Caltanisetta, miejscowości położonej w centrum Sycylii. W ciągu długiego weekendu sycylijska Odnowa Charyzmatyczna organizowała tam trzydniowe spotkanie pod hasłem „Moc działania Ducha Świętego w dzisiejszym świecie". Spotkanie odbywało się na stadionie piłki nożnej, znacznie bardziej przystosowanym do wydarzeń sportowych niż religijnych!
Ustalono, że w sobotę mam wygłosić dwie konferencje w niedługim odstępie czasowym, pierwszą od godziny 11 do 12, a drugą od 12.30 do 13.30 (przed południowym posiłkiem).
Pamiętam, że tego dnia Pan z mocą dotykał wielu serc. Duch Święty był z nami i Jego powiew wśród zgromadzenia był niemal namacalny.
Ledwie skończyłem pierwszą konferencję, podbiega do mnie umundurowany policjant i mówi, chwytając mnie za ręce:
„Doktorze, koniecznie musi pan iść z nami do szpitala. Nasz komendant (szef miejscowej policji) choruje na

raka i zostało mu już niewiele życia. Proszę, musi się pan za niego pomodlić. Pytaliśmy organizatorów spotkania i zgodzili się, żebyśmy pana zabrali". „Bardzo chętnie, ale co z drugą konferencją, która ma się zacząć za pół godziny?"
„Proszę się nie niepokoić. Zajmiemy się wszystkim. Proszę, szybko..."
Chwyta mnie pod ramię i prowadzi do samochodu zaparkowanego w towarzystwie dwóch innych samochodów i sześciu motocykli. Kolumna rusza mocno wspomagana kogutami i syrenami. „Przełykaniem" zatłoczonych o tej porze ulic miasta zajmują się jadące przed nami motocykle. Z prędkością niewątpliwie wyższą od dozwolonej, pokonawszy całe miasto w dziesięć minut (!), zajeżdżamy pod szpital.
Winda, długie aseptyczne korytarze o nieprzyjemnym zapachu... Wchodzimy do wielkiej, ośmioosobowej sali, w której leży szef policji — mężczyzna około czterdziestki, w stanie półśpiączki. Rzeczywiście, niewiele już przed nim życia. Obok stoi jego żona i sześcioro dzieci... Czekali na nasze przybycie. Dziesięciu policjantów, którzy ze mną przyjechali, także wchodzi do pokoju.
Klękam przy łóżku i chwytam chorego za rękę. Wszyscy naraz padają na kolana i trzymając się za ręce, pogrążają się w cichej, ale poruszającej modlitwie. Oczywiście, nigdy nie widziałem takiego zachowania u policjantów, byłem jednak także pod wrażeniem ich prostej, ale oczywistej wiary. Musieli naprawdę kochać swojego komendanta, skoro modlili się za niego z taką dyskretną żarliwością. Żona i dzieci także klęczały i modliły się z ufnością.
Była to chwila o wielkiej duchowej intensywności; wypowiedziałem w tym czasie zaledwie kilka słów, tak bardzo żarliwe było to milczące błaganie. Była to wielka lekcja modlitwy zaufania — dla mnie, który miałem „kierować" modlitwą wstawienniczą — i podziwiałem

tych ludzi i ich wiarę, „ludową", ale żywą. Byli oni prawdziwymi orędownikami wstawiającymi się w wierze za komendantem, i to nie tylko samą modlitwą (której nie słyszałem), ale całą swoją postawą. Po dziesięciu minutach jeden z policjantów podniósł się i z szerokim, pełnym wdzięczności uśmiechem zaprosił mnie, bym wrócił do samochodu. Miałem wielką ochotę jeszcze zostać, ale nalegał... Obiecali organizatorom, że wrócimy na rozpoczęcie następnej konferencji. Znowu nasza kolumna ruszyła z wielką prędkością ulicami Caltanisetty. Wracamy na „charyzmatyczny stadion"... Konferencja zaczęła się punktualnie o 12.30! Nie wiem, co było dalej z komendantem. Gdy wychodziłem, nadal był w śpiączce. Pocztą przyszła wiadomość, że wyszedł z niej po tygodniu, ale nadal był w szpitalu i (jeszcze?) nie wyglądało na to, by był na drodze do uzdrowienia. Ani przez chwilę jednak nie wątpiłem, że człowiek ten, dzięki owemu poruszającemu „otoczeniu modlitwą", która wprowadzała go w obecność Chrystusa zmartwychwstałego, został przygarnięty przez Boże miłosierdzie.

3. WIARA CHRYSTUSA

Wiara, która zanosi chorego „do jego Boga", choćby chory był człowiekiem niewierzącym, stanowi odpowiedź na wiele pytań, ale pod warunkiem, że dokonamy istotnego doprecyzowania: Tym, który w pełni wprowadza chorego w Bożą obecność, jest sam Chrystus! To wielka wiara Chrystusa jako człowieka przenosi cierpiącego, na

którego Jezus spogląda, do serca Boga, do serca Ojca. I Chrystus dzieli się tą swoją wiarą On, który „przyczynia się za nami" (Rz 8,34) w niebie. Gdy modlimy się za chorych, musimy to robić z odrobiną tej wiary, którą miał sam Chrystus, kiedy wstawiał się do Ojca za cierpiącymi ludźmi.

Nie ma żadnej wątpliwości, że gdy Jezus modlił się za konkretną osobę, przedstawiał ją Ojcu, którego wola była Mu znana, ponieważ sam był z nią w pełni zjednoczony. Także dzisiaj, w Kościele i za jego pośrednictwem, przedstawia On Ojcu chorego, za którego się modlimy, przynajmniej w tej mierze, w jakiej nasza wiara jest choć trochę podobna do tej, z którą On na ziemi wypełniał swoją misję przepowiadania królestwa Bożego.

Powyższe rozważania pozwalają nam przeczuć, jak ważna jest rola orędownika oraz posługa uzdrawiania. Ponieważ, koniec końców, zgodnie ze skierowanym do nas powołaniem, mamy się modlić za chorych w wierze samego Chrystusa, którą On się z nami dzieli. Dlatego też w naszym osobistym doświadczeniu modlitwy wstawienniczej wiara ta często przeżywana jest jako synowskie zaufanie wobec Ojca.

4. CHARYZMAT WIARY

Chciałbym zwrócić uwagę modlących się na ogromną wagę ich wiary, wiary aktywnej, dodającej odwagi, opartej na przeświadczeniu o potędze Pana życia i oczekiwaniu wypełnienia się woli Bożej. Wobec możliwego otrzymania znaku uzdrowienia u osoby chorej bowiem może się pojawić nieoczekiwana przeszkoda, dla wielu bardzo trudna do przyjęcia — jest nią lęk.

Nie mówię tu o świadomym poczuciu lęku, na jakie wszyscy możemy być narażeni, ale o irracjonalnym lęku przed uzdrowieniem, budzącym się w konkretnej sytuacji, gdy chory uświadamia sobie, że uzdrowienie może rzeczywiście nastąpić. Zauważyłem ponadto, że lęk ten staje się przeszkodą wobec łaski, zwłaszcza gdy chodzi o uzdrowie-

nia „typu mesjańskiego" (schorzeń wzroku, słuchu, układu kostnego).

Przypomnijmy tu lęk, jaki przeżywała sparaliżowana Marie-José, gdy uświadamiała sobie, że doświadcza konkretnej poprawy zdrowia; gdyby się w tym momencie zatrzymała, jej lęk mógł przerwać rozpoczęty proces uzdrowienia.

Wiara, o której mówię, jest odtrutką wobec takiego lęku i pobudza odwagę chorego, niezbędną, by mógł on zaakceptować własne uzdrowienie w konkrecie, ponieważ jego akceptacja jest tu naprawdę potrzebna.

Dotykamy tu pojęcia charyzmatu wiary, będącego swojego rodzaju wewnętrznym przekonaniem, które pojawia się w danym momencie (aspekt „czasowości" charyzmatu) i nie ma nic wspólnego z przesadną emocjonalnością czy duchowym woluntaryzmem (będącymi jego karykaturami). Owej charyzmatycznej pewności wiary doświadcza osoba posługująca wstawiennictwem lub animator modlitwy nakierowanej na „chory cel" (osobę bądź grupę). Nie chodzi tu o pewność uzdrowienia, jakiej subiektywnie moglibyśmy sobie życzyć; chodzi o przekonanie, że Bóg pragnie działać, ale jakieś głęboko ukryte lęki hamują przyjmowanie Jego woli (którą może być udzielenie znaku uzdrowienia).

Charyzmatu wiary — wtedy go jednak nie rozpoznałem — po raz pierwszy doświadczyłem w 1985 roku podczas spotkania charyzmatycznego organizowanego w Ars przez Wspólnotę Błogosławieństw. Wspólnota przygotowała czuwanie z modlitwą za chorych i mieliśmy iść modlić się za każdego z nich, stosując gest nałożenia rąk, by modlitwie wstawienniczej towarzyszyło jakieś konkretne działanie. Gest ten jest klasycznym znakiem braterskiej komunii i poświęcenia uwagi cierpiącej osobie. Nie ma on sam w sobie żadnej specjalnej „mocy", jak mogłyby sugerować niektóre „magiczne"

171

interpretacje. Widzimy na kartach Ewangelii, że Jezus lubił dotykać chorych, których zamierzał uzdrowić. W pewien sposób łączył On gest ze słowem... Chorych było tamtego wieczoru bardzo wielu, wyznaczyliśmy sporą liczbę braci i sióstr ze Wspólnoty, by pomodlić się z każdym z nich. Rozglądałem się wśród rzędów chorych na wózkach inwalidzkich i byłem gotów podejść z modlitwą do pierwszej osoby, która się nadarzy. Nie kontrolowałem tego, ale mój wzrok zatrzymał się na młodej kobiecie z widocznym paraliżem nóg. Nie znałem jej, lecz kiełkowała we mnie wewnętrzna pewność: Pan posłał mnie do niej, bo „ma swój plan". Podszedłem do niej... trzeba było najpierw nawiązać dający poczucie bezpieczeństwa kontakt (przynajmniej ja czułem, że to konieczne). „Jak pani na imię?" „Chantal". „Ile ma pani lat?" „Dwadzieścia cztery". „Od jak dawna jest pani na wózku?" „Od dziewiętnastego roku życia. Po wypadku na motocyklu mam przerwany rdzeń kręgowy". „Czy nastąpiła jakaś poprawa?" „Mogę trochę ruszać lewą nogą, ale prawa jest całkiem stracona".
„Czy chciałaby pani, by Bóg coś dla pani zrobił?" Uśmiechnęła się smutno, bez złudzeń, jakby to pytanie jej nie dotyczyło. A we mnie coraz mocniejsze było to osobliwe przeświadczenie. , A gdyby Jezus chciał panią uzdrowić?" „Dlaczego mnie?... A wszyscy inni ludzie, którzy są tutaj? Oni także są chorzy". Mocny argument!
„Niech się pani dzisiaj o innych nie martwi. Pan potrafi się nimi zająć w stosownym czasie. Proszę pomyśleć o sobie, bo On w tej chwili zajmuje się panią. Pomodlimy się razem..."

172

Nie odpowiada, tylko spuszcza głowę i zamyka oczy. Po kilku minutach pytam:
„Czy odczuwa pani w ciele coś szczególnego?" „Nie bardzo (to tak jakby mówiła: niech się pan nie fatyguje)".
Robię minę delikatnie poirytowaną. „Chantal, niech się pani za szybko nie zniechęca. Jeśli Jezus chce dzisiaj działać, może to uczynić, ale potrzebuje pani współpracy. Tak jakby się pani Go bała... Niech Go pani poprosi, żeby panią dotknął. Wiem, że On tego pragnie".
Bałem się, czy nie postępuję trochę jak ktoś, kto manipuluje nadzieją byłem jednak prowadzony ku takiemu zachowaniu, jak gdyby trzeba było przebić się przez zasłonę jej lęku. Po paru minutach pytam ponownie: „Nadal nic pani nie czuje?"
„Czuję... coś jakby słaby prąd w nogach i w dolnej części kręgosłupa".
Zachęcający znak, ale bardzo słaby... „Niech pani spróbuje ruszyć prawą nogą". „Nie dam rady", mówi, wykrzywiając usta. Pozorna porażka nie burzy jednak mojego wewnętrznego przeświadczenia. „Módlmy się dalej!"

Organizatorzy zaczynają mówić, że jeśli tak dalej pójdzie, czuwanie nie skończy się do rana. „Podejdziemy do tego na wiarę. Proszę wstać, pomożemy pani".
Po chwili wahania Chantal opiera się o poręcze wózka podtrzymywana pod pachy. Stoi bardzo słabo na cieniutkich nogach. Czuję, że trzeba ją zachęcić, zaprosić do ufności, pomóc przezwyciężyć wahania. Ostrożnie zrobiła pierwszy krok i — nadal podtrzymywana — drugi, a potem trzeci.
Ośmielony, odsunąłem ramię, na którym się opierała. Stała samodzielnie, rzecz nieosiągalna kilka minut wcześniej. Gdy zobaczyła, że zabrakło podpórki, przestraszy-

ła się i zachwiała. Znowu zacząłem pobudzać jej odwagę — była to forma tego, co, jak dziś myślę, jest charyzmatem wiary. Opanowała się i ruszyła sama, najpierw mozolnie, ale z coraz większym przekonaniem, że jakaś nadnaturalna moc utwierdza jej kroki. Szedłem przed nią tyłem, z rozłożonymi rękami, gotów złapać ją, gdyby upadła. Nie było to jednak konieczne, Chantal przeszła kilkadziesiąt metrów, okrążając ołtarz pośród burzy oklasków. Pan nawiedzał swój lud! Z powodu zaniku mięśni Chantal potrzebowała kilkunastu dni, by zacząć znowu normalnie chodzić. Po kilku tygodniach tańczyła już na weselu swojej siostry, a po trzech miesiącach bez problemu zdała egzamin na prawo jazdy.

5. UZDROWIENIE A WZROST WIARY

Rzecz z wiarą ma się nieco inaczej w przypadku osoby, która otrzymuje łaskę uzdrowienia. Łaska ta zawsze zaprasza do wzrastania w wierze, na bardzo różne sposoby i na rozmaitych drogach. Wydaje się, że Pan potrzebuje wiary osoby uzdrawianej, by mógł udzielaną łaskę doprowadzić do jej pełni. Owa pełnia jest właśnie tym, co wyżej nazwaliśmy „prawdziwym uzdrowieniem".

Annie spotkałem w lutym 1995 roku po zakończeniu Eucharystii. Nigdy wcześniej jej nie widziałem, intrygowały mnie jednak jej wielkie smutne oczy i w trakcie mszy powiedziałem sobie, że zdecydowanie powinienem do niej podejść, co też zrobiłem. Wychodziła z kaplicy w towarzystwie swojego męża, gdy stanąłem naprzeciw niej, spoglądając na nią z sympatią. Trzeba było się do tego trochę wysilić, ponieważ, ku mojemu zaskoczeniu, całą twarz miała pokrytą niezbyt estetycznymi wrzodami. W czasie mszy z powodu dzielącej nas odle-

głości nie zauważyłem tego, przyznaję, że poruszyło mnie przede wszystkim jej spojrzenie. Gdy witałem ją i jej męża, skrępowana odwróciła głowę; aby zachować dyskrecję, odciągnąłem ich na bok. Śmiało zapytałem Annie, co jest z nią nie w porządku. Zawahała się, a potem w kilku słowach opowiedziała o swoim nieszczęściu. Od czterech lat była małżonką przystojnego młodego mężczyzny, którego bardzo kochała; lekarze stwierdzili jednak u niej niepłodność z powodu upośledzającej choroby o nieprzyjemnych symptomach (wrzody na twarzy i całym ciele), pod wpływem której popadała w rozgoryczenie i bardzo negatywne nastawienie do siebie samej. Nie działały żadne lekarstwa i Annie była zrozpaczona. „Czy myśli pani, że Bóg

mógłby coś dla pani zrobić?" „Przestałam w to wierzyć, zbyt długo już czekam i nic się nie dzieje; jestem coraz gorsza dla Jean-Claude'a. Jestem prawdziwą zołzą".
„No dobrze! A może byśmy się przez chwilę razem pomodlili? Co do mnie, uważam, że Pan Bóg nie chce pani zostawić w tym stanie". „Jak pan chce. Tylko szybko, bo mi zimno!" Nie było to zbyt zachęcające przyjęcie, jednak nie należało dać się zbić z tropu. Modliliśmy się kilka minut. Miałem jakieś wewnętrzne przekonanie, że Pan chciał tej modlitwy. Po dziesięciu minutach Annie zaczęła niecierpliwie wzdychać. Rzeczywiście, byłem skłonny uznać ją za zołzę; poza tym nic się nie zmieniło. Na pożegnanie pocieszyłem ją: „Wierzę, że coś się w pani zmieni; niech pani będzie uważna i nie przestaje się modlić. Jeśli zauważy pani jakąś zmianę, proszę do mnie zadzwonić, to bardzo ważne! Będę się za panią modlił codziennie". Tak naprawdę obawiałem się, że Annie zapomni o naszym spotkaniu i tak już zostanie z tym swoim poplątaniem.
Po trzech dniach odbieram telefon: „Wie pan, panie Mądre, ta pańska sztuczka działa! Nie mam już na ciele ani

175

jednego pryszcza; to jest super! Jean-Claude i ja jesteśmy bardzo szczęśliwi!"
„Po pierwsze, moja droga Annie, to nie żadna »sztuczka«; to Jezus pokazuje ci, że cię kocha... A po drugie, mam nadzieję, że teraz odważycie się uwierzyć, że możecie mieć dziecko".
„Och! Chyba pan nie myśli, że to może być aż tak; to by było zbyt piękne!"
Prawie się pogniewałem, jednak poprzestałem na słowach: „Niech pani uwierzy Bogu! Zaczął w pani swoje dzieło; będzie działał dalej. Módlcie się wspólnie z mężem przez chwilę każdego dnia i proszę mnie powiadomić, gdy zajdzie pani w ciążę", po czym odłożyłem słuchawkę, obiecując sobie, że sam także będę się modlił z dziękczynieniem.
Po kilku miesiącach następny telefon. Annie jest cała we łzach i bardzo agresywna: „Nieźle sobie ze mnie zakpił ten pański Pan Bóg! Byłam w ciąży i poroniłam". „Annie, rozumiem pani cierpienie. Poronienie to bolesne przeżycie, tym bardziej w pani sytuacji. Ale oznacza to także, że była pani w ciąży, czyli że została pani uzdrowiona z niepłodności". „Tak, ale dlaczego On na to pozwolił?" „Nie wiem, dlaczego, ale to, co mogę pani powiedzieć, to tyle, że powinna pani pójść krok dalej w zaufaniu do Boga. On pani pokazuje, że się o panią troszczy, a pani, gdy rzeczy nie idą po pani myśli, buntuje się przeciw Niemu. Nie myśli pani, że On oczekuje od pani czego innego?"
Wielka cisza w słuchawce. Ponowiłem wobec Annie obietnicę, że codziennie będę się za nią modlił, i poprosiłem, by zadzwoniła, gdy znowu zajdzie w ciążę. Na wiadomość musiałem cierpliwie poczekać sześć miesięcy. Annie rozpromieniona wołała: „Udało się, jestem w czternastym tygodniu i wszystko jest w porządku. Gdyby pan wiedział, jak bardzo jesteśmy szczęśliwi... Proszę mi powiedzieć, jak z Jean-Claudem moglibyśmy lepiej poznać Pana Boga".

176

Urodziła prześlicznego chłopczyka, a po roku drugiego. Ale dzięki tej łasce uzdrowienia uległo przemianie całe życie tej pary. Głęboko zakorzenieni w modlitwie, podjęli się odpowiedzialnej pracy dla swojej diecezji. Znak uzdrowienia był otwarciem na prawdziwe uzdrowienie (rzecz jasna, jeszcze niezakończone)

oparte o wyraźny wzrost w wierze. Annie i Jean-Claude'owi — jak i wszystkim innym — Bóg dał uzdrowienie, by ich pociągnąć do żywej wiary.

177

ROZDZIAŁ 11
DLACZEGO BÓG KAŻE CZEKAĆ?

1. O BOGU, KTÓRY PRZYCHODZI ZA PIĘĆ DWUNASTA

Celine od ośmiu lat była mężatką. Urodziła synka, Dawida, całkowicie zdrowego. Jednak wkrótce po narodzinach dziecka dotknęła ją ciężka choroba — reumatoidalne zapalenie stawów — zniekształcająca stawy biodrowe i kolana, wywołująca ataki ostrego bólu, utrudniająca chodzenie. Będąc pod opieką lekarską Celine musiała poruszać się o kulach, chwiejąc się z powodu zdeformowanego stawu biodrowego, co samo w sobie było już dużym ograniczeniem. Miała wrażenie, jakby dolna połowa jej ciała była jednym wielkim bólem. Przy takim stanie zdrowia nie było mowy, by myśleć o kolejnym dziecku... Jej mąż był bardzo zmartwiony — zarówno jej chorobą jak i niemożnością dania życia drugiemu dziecku. Po raz pierwszy zwróciła się do mnie ze swoim mężem po zakończeniu modlitwy za chorych w pewnej parafii w Tuluzie, błagając, byśmy się wspólnie pomodlili. „Przecież dopiero skończyliśmy dwugodzinne nabożeństwo, nie myśli pani, że już się za panią modliliśmy?", odpowiedziałem najdelikatniej, jak mogłem.

178

Zawsze ciekawiło mnie to naleganie ludzi, żeby pomodlić się za nich indywidualnie, tak jakby modlitwa za chorych ich nie dotyczyła. Dawno już jednak zrozumiałem, że lepiej ustąpić wobec takiego oczekiwania, które choć niezbyt słuszne, z powodu ogromu cierpienia staje się w pełni zrozumiałe. „Proszę, tylko kilka minut..."
Jak tu odmówić? Pomodliliśmy się przez kilka minut i Céline odeszła, zadowolona, choć nadal chora. Dwa miesiące później przyjeżdża z mężem na sobotnią wieczorną modlitwę o uzdrowienie, organizowaną przez Wspólnotę Błogosławieństw w Cordes. Znowu prosi o modlitwę, znowu bez wyraźnego „rezultatu"... Powtarzało się to wielokrotnie i za każdym kolejnym razem rósł smutek Céline, gdyż Pan jej nie dotykał. Choroba nie przestawała się pogłębiać; kalectwo stawało się coraz trudniejsze i coraz bardziej bolesne. Po sześciu miesiącach, znowu w Cordes, Céline podchodzi do mnie, usilnie prosząc o chwilę modlitwy. Nie wiem, czy mam podziwiać taką wytrwałość, czy raczej się zdenerwować, zgadzam się jednak, widząc płynące z jej oczu łzy i wyczuwając, że są one szczere. Podczas tej krótkiej modlitwy wstawienniczej w rejonach miednicy i kręgosłupa Céline odczuwa jakieś dziwne, niezwykłe bodźce. To pierwszy raz, choć przeżyła już wiele takich modlitw. Zaintrygowany, biorę Céline i jej męża na bok, w miejsce, w którym możemy dyskretnie kontynuować modlitwę. Poryw wiary jest teraz u Céline o wiele bardziej wyraźny niż poprzednio; ma ciekawe uczucie, jakby jej ciało „rozplątywało się". Po dziesięciu minutach może już chodzić z większą swobodą, za pomocą tylko jednej kuli, a zarzucanie stawu biodrowego jest znacznie mniejsze niż wcześniej. Zostawiam ją, wzywając do ufności i namawiając, by bez obawy, modląc się z pomocą męża, starała się poruszać ciałem, gdyż wygląda na to, że Bóg zaczął ją uzdrawiać...

179

Miesiąc później przychodzi do mnie już całkowicie odmieniona, uśmiechnięta, poruszając się o własnych siłach, bez kuli, bez bólu.. Lekarze potwierdzili jej uzdrowienie, nie tylko z zapalenia stawów (wyniki badań krwi z alarmujących stały się normalne), ale także z zaczynających się powikłań choroby. Pełna odzyskanej energii, uśmiechnięta i radosna Celine pragnąca złożyć świadectwo, wróciła do normalnego życia i planowała urodzenie następnego dziecka. Zostawiła mnie z pytaniem, na które nie potrafiłem od razu przekonująco odpowiedzieć:
„Niech mi pan powie... Modlił się pan za mnie często, inni także to czynili. Pod względem modlitw, jakie za mnie zanoszono, byłam rozpieszczana; ale dlaczego Pan Bóg uzdrowił mnie dopiero teraz? Mógł to zrobić za pierwszym razem. Można by pomyśleć, że bawił się, pozwalając mi miotać się z tą chorobą, zanim mnie uzdrowił. Mąż niby w żartach powiedział mi, że być może Bóg jest trochę sadystą... To mną oczywiście wstrząsnęło; a jednak — dlaczego kazał mi tak długo czekać? Czy postępuje tak ze wszystkimi, których zamierza uzdrowić?"

Prawdą jest, że nasz Pan często „przychodzi za pięć dwunasta": Jego dzieło uzdrowienia, gdy staje się rzeczywistością, pozornie następuje powoli lub z opóźnieniem, czy wreszcie w ostatniej chwili przed pojawieniem się rozpaczy.

Dlaczego, Panie? Tylu wierzących chciałoby złożyć w Tobie całą ufność, a spotyka ich zawód, gdy postępujesz wobec nich w ten sposób.

Dokonana wyżej obserwacja może budzić nadzieje, kiedy ośmielimy się uwierzyć, że nigdy nie jest za późno, by oczekiwać ze strony Boga łaski pocieszenia. Czy to jednak wystarczy dla wyjaśnienia i zaakceptowania faktu, że Bóg z pozoru zwleka z nawiedzeniem swego ludu?

180

Jednego na podstawie wiary powinniśmy być pewni: Bóg wysłuchuje każdej modlitwy zaniesionej z ufnością i ze szczerego serca. Ale sposób, w jaki nas wysłuchuje, nie zawsze zgadza się z naszymi wyobrażeniami o tym, ‚jak to powinno wyglądać". Jeśli zdarza się, że Bóg każe czekać, oznacza to, że w Jego opatrzności istnieje po temu jakaś słuszna przyczyna. Jaka?

Pierwszą częścią odpowiedzi będzie przypomnienie, że chora osoba lub człowiek (bądź ludzie) przynoszący ją do Pana powinna mieć wiarę na pewnym poziomie — ale my nigdy nie będziemy wiedzieć, na jakim. Jednak Boża mądrość wie o tym „koniecznym poziomie wiary" i tak posługuje się zdarzeniami, by dokonało się prawdziwe wychowanie, prowadzące ku mocniejszej wierze. My niecierpliwie oczekujemy łaski uzdrowienia, a tymczasem tak naprawdę to Pan czeka, aż staniemy się zdolni przyjąć ją w wierze — stąd bierze się wrażenie braku logiki albo wręcz jakiejś anarchii w Bożej pedagogii. Oznacza to, że jeszcze nie zrozumieliśmy, że Bóg nie uzdrawia człowieka bez udziału człowieka... Ten Boży sposób działania przeżywamy oczywiście jako wysoce niekomfortowy, niektórzy wręcz reagują tu buntem. Jednak czy z Bożego punktu widzenia istnieje inna możliwość?

W trakcie nabożeństwa z modlitwą za chorych, które miało miejsce w Loyoli (Hiszpania) w czerwcu 2001 roku, zostało wypowiedziane słowo uzdrowienia (inaczej: słowo bezpośredniego poznania), zapowiadające uzdrowienie wewnętrzne

sześćdziesięciosiedmioletniego mężczyzny, który od czterech lat bez przerwy doświadczał strasznego lęku związanego z poczuciem winy, gdyż był przekonany o swojej odpowiedzialności za śmierć własnej żony. Francis w pełni rozpoznał się w tych słowach. Cztery lata temu żona cierpiąca na ra-

181

ka piersi z przerzutami błagała go, by zabrał ją na 15 sierpnia na pielgrzymką do Lourdes, ponieważ czuła, że Matka Boża pragnie ją tam nawiedzić. Francis nie miał na to najmniejszej ochoty. Trudno mu było uwierzyć, że życie jego małżonki jest zagrożone. Wykręcił się, udając zmęczenie i mówiąc „Pojedziemy w przyszłym roku, czyli już całkiem niedługo!". Żona poddała się... i trzy dni później odeszła do Pana. Francis, dręczony wyrzutami sumienia, nigdy sobie nie przebaczył. Przez cały czas uważał, że to on jest winny śmierci małżonki. „Gdybym zabrał ją do Lourdes, być może dzisiaj byłaby żywa! Umarła, i to moja wina!" Francis nadaremnie odwiedzał wielu księży i duchowych doradców, pragnąc przezwyciężyć swoje poczucie winy. Wiele razy uciekał się do modlitwy wstawienniczej. Wydawało się jednak, że Pan Bóg go lekceważy, co jeszcze pogłębiało jego lęk — zabił swoją żonę, nie zabierając jej do Lourdes 15 sierpnia. Całe jego życie stawało się absurdalne i gdyby nie miał wiary, prawdopodobnie popełniłby samobójstwo. Z takim ciężarem winy nie mógł już jednak naprawdę żyć, mógł najwyżej „przetrwać". Na próżno błagał Boga; uzdrowienie serca, jakieś ukojenie, o które prosił Pana, nie przychodziło.
Francis był przy tym, jak w Loyoli miałem konferencję na temat sprawiedliwości i Bożego miłosierdzia. Słuchał uważnie, jednak niepokoiło go to, co uważał za swoją winę. Mimo to wciąż miał nadzieję, że zostanie uwolniony z tego wewnętrznego piekła. Gdy podczas modlitwy, która miała miejsce po konferencji, słyszał słowo uzdrowienia, gdy doświadczał głębokiego uwolnienia, jak gdyby znikała przygniatająca go ołowiana pokrywa, wiedział, że uzdrowienie wewnętrzne jest bliskie. Po kilku minutach cały jego życiowy horyzont wywrócił się do góry nogami. Przyszedł pokój; wspomnienie żony, choć bolesne, nie wpędzało go już w chorobliwy lęk Równocześnie zaznał przebaczenia i uzdrowienia.

182

Bóg kazał mu czekać, prowadząc go drogą coraz większej ufności, choć Francis nie zdawał sobie z tego sprawy. Od czasu pierwszej modlitwy wstawienniczej do tego dnia przebył prawdziwą drogę wiary. Bóg nie zapomniał o nim, ale kazał mu dorosnąć...

Jest wiele historii uzdrowień podobnych do tej. Ile osób jednak zgadza się na to, by nie zniechęcając się, przeżyć prawdziwie duchową szkołę zaufania do Boga? Jeśli niektórzy — chorzy czy modlący się za chorych — nie zgadzają się, by trwać, pozwalając się w taki sposób wychowywać, to czy pomimo tego łaska uzdrowienia będzie mogła zakiełkować?

2. MIĘDZY OCZEKIWANIAMI A NADZIEJĄ

Ta pierwsza refleksja oczywiście nie tłumaczy wszystkiego; jest jeszcze jedna kwestia, która może być dla nas światłem: mianowicie, wielokrotnie zdarza się, że Pan zaczyna uzdrawiać, a my tego nie widzimy, ponieważ nasze oczekiwania kierują się w

inną stronę. Spoglądamy tam, gdzie życzylibyśmy sobie Jego działania, podczas gdy On czyni coś w innej dziedzinie naszego życia, a nasze oczy są jakby na uwięzi i nie potrafią tego rozpoznać. Bywa, że zależy nam za wszelką cenę na jakimś konkretnym uzdrowieniu, naszym własnym czy kogoś z bliskich, i nie umiemy rozpoznać znaków Bożego działania na innej płaszczyźnie... Takie zachowanie niedalekie jest od stosowania strusiej polityki wobec Bożego dzieła miłosierdzia. Jak w takim razie moglibyśmy przyjąć Jego dar?

Niestety, często mylimy uzdrowienie wewnętrzne i uzdrowienie fizyczne. Wiele osób chorych na ciele oczekuje od Boga fizycznej ulgi, ale ta nie przychodzi. Może się jednak

183

zdarzyć, że otrzymują o wiele cenniejszą łaskę uzdrowienia wewnętrznego i tracą ją, ponieważ jej nie rozpoznają i nie dają się jej ponieść.

Trzydziestodwuletnia Hélène była w początkowej fazie schizofrenii — takie przynajmniej było zdanie psychiatrów. Nosząc w sobie nienawiść do własnego ojca, który w latach jej wczesnego dzieciństwa znęcał się nad nią każdego wieczoru, zamykając ją w ciemnym pomieszczeniu i pozbawiając jedzenia, w wieku dorosłym miała osobowość niespójną, zamykała się w sobie, miewała ataki silnej agresji, była niestała, nie potrafiła wytrzymać w pracy dłużej niż dwa tygodnie. Od pewnego czasu niepokoił ją bolesny guz piersi — nie wiadomo było, czy jest on łagodny, czy złośliwy. Przyjechała do Cordes na modlitwę za chorych, oczekując uzdrowienia fizycznego. Mówiła sobie nawet, że gdyby ono nastąpiło, wróciłaby do Kościoła (który porzuciła jako nastolatka). Podczas całej modlitwy trzymała dłoń na klatce piersiowej, próbując rozpoznać możliwe polepszenie. Nie było jednak żadnych oznak poprawy. Guz nie znikał, ból także... Usiłowała jednak modlić się żarliwie. Kiedy po upływie blisko dwóch godzin nie odczuła żadnej fizycznej ulgi, wyszła zbuntowana.
Dopiero nazajutrz rano uświadomiła sobie, że nienawiść do ojca, która nie odstępowała jej od dzieciństwa i czasem popychała do dziwnych zachowań, całkowicie zniknęła. Przeżyła ogromne zaskoczenie. Bóg uzdrowił jej serce, a nie ciało, i teraz wydawało jej się to o wiele ważniejsze!
W ciągu dwóch tygodni jej życie uległo całkowitej przemianie, symptomy wczesnej schizofrenii ustąpiły bez najmniejszego problemu. Stała się inną kobietą. Co więcej, guz okazał się łagodny i można go było skutecznie wyleczyć.
Hélène nie widziała, jak Bóg zaczynał działać tam, gdzie zamierzał dokonać dzieła swego miłosierdzia!

184

Pomyłka może się zdarzyć także temu, kto wstawia się za bliską osobą i tak bardzo koncentruje się na tej intencji, że nie widzi, jak łaska uzdrowienia dotyka jego samego.

Sześćdziesięciodziewięcioletnia Camille jest mamą i babcią. Choroba Parkinsona wywołuje u niej uciążliwe trzęsienie się lewej ręki, jest więc pod tym względem niesprawna, ale nie przejmuje się tym. Tego dnia, 2 sierpnia 2000 roku, przyszła na wielkie spotkanie z modlitwą za chorych, odbywające się niedaleko Nimes, ponieważ postanowiła prosić Pana o szczególną łaskę, łaskę pojednania pomiędzy synem i synową których małżeństwo było na krawędzi rozpadu i dzieci przeżywały z tego powodu ogromne cierpienia.

Od razu zaczyna modlić się żarliwie o uzdrowienie tamtego małżeństwa i rodziny. Poruszony intensywnością jej modlitwy podchodzę i pytam o jej przyczynę, aby się przyłączyć.
„Modlę się za mojego syna, który zamierza rozstać się z żoną. Błagam Pana, by sprowadził go z powrotem na drogę małżeństwa i wierności". „A pani chyba ma chore ramię, prawda?" „Tak, ale to nieważne. Liczy się mój syn." Modlimy się razem, prosząc o wypełnienie się woli Bożej wobec tej rodziny. Po kilku minutach pytam:
„Nie ma pani wrażenia, że pani ręka mniej się trzęsie?" „Nie wiem, nie interesuje mnie to!" Modlitwa przedłuża się, kapłani udzielają sakramentu chorych tym, którzy mogą go przyjąć. Nalegam: „Naprawdę, wygląda na to, że pani ręka już się nie rusza".
„Proszę to mnie zostawić, powtarzam panu, nie po to tu przyszłam!"
„Nie wątpię, ale jeśli Pan Bóg uzdrawia panią z choroby Parkinsona, to może to jest Jego sposób wysłuchania pani. Jeżeli przyjmie pani własne uzdrowienie, na pewno będzie to ważne dla przyszłości pani dzieci..."

185

„Tak pan myśli?"
„Co pani szkodzi przeżyć to w ten sposób?" Camille przygląda się swojemu ramieniu i ze zdziwieniem odkrywa, że drgawki zniknęły. „A może ustąpiły tylko chwilowo?", komentuje. „Nie ma mowy! Jeśli Chrystus w tej chwili dotyka pani ciała, musi pani do tego podejść z wiarą". „Ale... a co z moim synem?"
„Poczeka pani kilka dni, żeby się przekonać, czy uzdrowienie jest prawdziwe, w razie potrzeby pójdzie pani do lekarza. Potem proszę iść opowiedzieć o tym synowi, a sama pani zobaczy..."
Po kilku tygodniach dostałem list od Camille. Pisała, że gdy uzdrowienie zostało potwierdzone, złożyła wobec syna świadectwo o tym, jak się za niego modliła. Był wstrząśnięty, choć w dalszym ciągu odrzucał Boga. I coś w nim drgnęło, tak że krok po kroku wracał do żony i razem zaczęli przeżywać swój związek na nowy sposób.

To małżeństwo jest dzisiaj uratowane, ale co by było, gdyby Camille nie zwróciła uwagi na własne uzdrowienie, które wyraźnie (choć widziane dopiero z późniejszej perspektywy) stanowiło kluczowe ogniwo dla uzdrowienia całej rodziny...?

Z pewnością nie każda historia uzdrowienia „niezgodnego z ludzkim projektem" ma tak szczęśliwe zakończenie. Wydaje się czasem, że Pan uzdrawia „anarchistycznie", bez żadnego związku z naszą intencją, a owoce tego uzdrowienia nie zawsze sięgają tych obszarów czy osób, które pragnęlibyśmy ujrzeć zdrowymi. Zawsze jednak mamy — musimy w to wierzyć — perspektywę Bożej mądrości, w której obrębie istnieje związek między uzdrowieniem, którego pragniemy, a tym, które faktycznie ma miejsce, związek, którego dostrzeżenie może nam zająć czasem wiele lat...

186

Bóg sprawia wrażenie, jakby kazał czekać, i mamy na to kilka zastanawiających przykładów w Ewangelii, szczególnie wymowna jest tu scena wskrzeszenia Łazarza (J 11), gdzie zachowanie Chrystusa jest zaskakujące. Jezus faktycznie kochał Łazarza, to jest napisane. A Ewangelie nie dbają o to, by opowiadać nam o miłości Jezusa do osób, które uzdrawiał. Jeśli w opowiadaniu pojawia się taka informacja, to po to, byśmy mogli przeczuć, że ponad ową pozorną sprzecznością Bóg udziela nam lekcji mądrości.

3. WSKRZESZENIE ŁAZARZA — PRZYPOWIEŚĆ O „SPÓŹNIONYM BOGU"

Dlaczego Jezus, dowiadując się, że Jego przyjaciel Łazarz ma się coraz gorzej, nie śpieszy się z wyruszeniem mu na pomoc, jak to czynił wiele razy w podobnych okolicznościach?

Sam udziela nam odpowiedzi: „Choroba ta nie zmierza ku śmierci, ale ku chwale Bożej" — i pozostaje na miejscu, nie rzucając się na ratunek Łazarzowi i jego siostrom Marii i Marcie.

Nie zmierza ku śmierci? Co to ma znaczyć? Łazarz jest całkowicie martwy, gdy Jezus kilka dni po jego zgonie przybywa na miejsce...

Ku chwale Bożej! Czy te słowa mają związek z wielkością cudu, jakiego zamierza dokonać? Wskrzeszenie nie jest „chlebem powszednim", nawet dla Jezusa. Ewangelia mówi zaledwie o trzech takich przypadkach, i to w bardzo różnych okolicznościach...

Czy chwałą Bożą jest wskrzeszenie Łazarza, czy co innego? Oczywiście, wskrzeszenie uwypukla kwestię Boskiej chwały objawiającej się przez zachowanie Jezusa

i jego owoce. Jednak tutaj chwała związana jest przede wszystkim z faktem, że Ojciec zawsze wysłuchuje Jezusa; w tym właśnie celu Jezus zanosi do Ojca tę cudowną pełną ufności synowską modlitwę, która porusza serca zgromadzonych wokół ludzi. I Jezus rozkazuje Łazarzowi, by żywy wyszedł z grobu. Ojciec niczego nie odmawia Chrystusowi, który jest Jego jedynym Synem, i dowodzi tego, wskrzeszając Łazarza, by zaświadczyć o potędze ufnej modlitwy Jezusa.

Oto dlaczego choroba Łazarza zmierzała ku chwale Bożej, nawet bowiem jeśli sprowadziła — na pewien czas — śmierć fizyczną Chrystus dzięki swej synowskiej modlitwie i synowskiemu zaufaniu zwycięża śmierć, a dzieje się to pośród okoliczności, w których Boża chwała zostanie objawiona zebranym ludziom, a potem, dzięki ich opowiadaniu, całej okolicy.

Ewangelia dopowiada kawałek dalej, że to (między innymi) z powodu wskrzeszenia Łazarza władze żydowskie postanowią skazać Jezusa na śmierć. Jest to wymowne zobrazowanie walki, jaką podejmują moce ciemności we wszystkich miejscach i sytuacjach, pośród których ma się objawić Boża chwała...

Wiele mówi na ten temat historia Henriette. Chora na raka macicy z przerzutami na wątrobę i płuca, jest już przez lekarzy skazana na śmierć. Ma przed sobą najwyżej kilka tygodni życia. Bierze udział w modlitwie za chorych, która ma miejsce w Saint-Denis na wyspie Reunion w styczniu 2000 roku, kiedy to tysiące ludzi gromadzą się wokół Chrystusa zmartwychwstałego, niesionego w procesji eucharystycznej. Zadziwiona mnóstwem usłyszanych świadectw o uzdrowieniach fizycznych i wewnętrznych, odczuwa zrozumiałe pragnienie ulgi także dla siebie, tym bardziej, że dopiero co dowie-

działa się o smutnych rokowaniach lekarzy Jeśli Bóg nie zainterweniuje, niewiele już pożyje... Nie znałem jej wtedy, nie dostrzegłem nawet jej obecności; była tam jednak w otoczeniu kilku osób z rodziny.

Rok później, podczas kolejnej misji na wyspie Reunion, poproszono mnie o poprowadzenie modlitwy za chorych dla wielkiego tłumu ludzi. Zauważyłem, jak jakaś kobieta wspina się na podium i podchodzi do mikrofonu, zanim zdążyłem zacząć modlitwę i zanim ludzie usadowili się na miejscach. Była to Henriette. „Drodzy bracia i siostry, pragnę podziękować Panu za cud miłości, jakiego dokonał dla mnie w ostatnim czasie. Dokładnie rok temu brałam udział w modlitwie za chorych. Byłam wtedy śmiertelnie chora na raka i nie miałam już sił. Bałam się umierać. Podczas modlitwy za chorych nie odczułam niczego szczególnego i wracałam do domu zawiedziona, że nie zostałam dotknięta przez Pana... Tak przynajmniej myślałam! W tygodniach, które nastąpiły potem, czułam się stopniowo coraz silniejsza, a bóle się zmniejszały; wydawało się jednak, że nowotwór wciąż nie znikał. Lekarze stwierdzili nawet, że jestem w przewlekłym stadium choroby i że lekarstwa na nic się nie przydadzą. Trzeba było czekać. Czekałam zatem, nie myśląc wcale, że wracam do zdrowia. Każdego dnia chętnie się modliłam i powoli wypełniał mnie pokój. Zaledwie kilka miesięcy temu lekarze zauważyli, że symptomy raka są słabsze. Nie rozumieli, postanowili powtórzyć wszystkie badania. Zajęło to sporo czasu, nawet dziś rano jeszcze się z nimi spotkałam, żeby dowiedzieć się, co mówią o moim stanie. I powiedzieli, że nie ma już ani śladu po raku w moim ciele, a oni nie rozumieją dlaczego. Zostałam uzdrowiona i właśnie dzisiaj, kiedy będziemy modlić się za chorych, zostało to potwierdzone, dlatego chciałam, żebyście byli pierwszymi, którzy się o tym dowiedzą. Jestem pełna radości i pragnę

tego samego dla was wszystkich. Modliłam się o uzdrowienie z całą moją rodziną; Bóg kazał mi czekać i nie mam żadnych wątpliwości, że to On chciał, abym tę dobrą nowinę otrzymała dzisiaj, żebyście teraz mogli z niej skorzystać".
Była to chwila wielkiej radości, a wraz z nią nastąpiła kaskada niesamowitych wydarzeń — jedna z takich chwil, kiedy niebo jakby się otwiera, pozwalając, by wymknęło mu się kilka promieni Boskiej chwały. Nie trzeba już chyba dodawać, że dzień ten był pełen łask, znaków uzdrowienia (mesjańskich i innych), znaków Bożej miłości dla każdego.

4. TO JESZCZE NIE CAŁA TAJEMNICA

Przedstawione wyżej rozważania nie wystarczają jednak, by wyjaśnić w pełni ową tajemniczą pedagogię Boga, który, jak mówi nam nasze ludzkie pojmowanie, często każe czekać, czasem aż do granic naszej wytrzymałości. Faktycznie jest Tym, który przychodzi „za pięć dwunasta", a nawet — „pięć po...". Zbliżamy się tu do granic nadziei, która po ludzku jest nieosiągalna.

W tym względzie bardzo poruszające jest świadectwo Marie-Hélène. W wieku trzydziestu czterech lat cierpiała ona na całkowity paraliż wskutek bardzo zaawansowanego stwardnienia rozsianego. Przyjechała, by wziąć udział w wielkim spotkaniu charyzmatycznym w Hull, w Kanadzie, podczas którego miałem wygłosić naukę, a potem, wspólnie z pewnym bardzo znanym w Ameryce Północnej księdzem rodem z Quebecu poprowadzić modlitwę o uzdrowienie. Pan po raz kolejny nawiedził swój lud i nastąpiły wspaniałe znaki uzdrowienia, a wszystko to odbywało się w świetle kamer telewizyjnych, choć nikt ich sobie tam nie życzył.

190

Jeszcze mocniej uświadomiłem sobie ogromną konieczność bycia wolnym w modlitwie za chorych wobec wszelkich zewnętrznych uwarunkowań, tak by zajmować się wyłącznie tym, czego Bóg w swym miłosierdziu pragnie udzielać zgromadzonym. Wolność ta płynie ze skierowania uwagi na obecność Chrystusa pośród ludu, dzięki czemu wszelkiego rodzaju rozproszenia czy przeszkody zostają osłabione. I właśnie czymś bardzo rozpraszającym i niedyskretnym podczas takiego nabożeństwa mogą być kamery, dlatego gdy ich obecność się narzuca, trzeba się od niej odciąć, by móc w wolności przyjąć dary Boże.
Modlitwa za chorych dobiegła końca. Ludzie głośno i pośród radości powoli opuszczali stadion. W kilka osób schroniliśmy się w szatni, by trochę odpocząć przed odjazdem. Organizatorzy zbierali już tysiące krzeseł rozstawionych na tę okazję na stadionie. Postanowiłem wyjść przez stadion, by przez parę chwil popatrzeć, jak smutne i puste jest to miejsce, które jeszcze przed godziną aż się trzęsło od śpiewów uwielbienia całego zgromadzonego ludu. W oddali, prawie na drugim końcu stadionu, zauważyłem osobę na wózku inwalidzkim. Zaintrygowany ruszyłem w jej kierunku. Była to Marie-Hélène, samotna i zapłakana.
„Nie ma pani nikogo, kto by panią odwiózł?" „Tak bardzo miałam nadzieję, że Jezus dzisiaj coś dla mnie uczyni; nie wiem już, co robić. Chciałam tu zostać jeszcze trochę, choć wszyscy już poszli... Nigdy nic nie wiadomo".
„Niczego pani nie odczuła w czasie modlitwy?" „Byłam pod wrażeniem modlitwy uwielbienia u tych ludzi. Pierwszy raz w życiu widziałam, żeby chrześcijanie byli tak radośni, tak bardzo zadowoleni ze swojej wiary." „A pani, czy pani ma wiarę?"
„Nie bardzo wiem... Przypuszczam, że tak, ale teraz nie wiem już, co myśleć..."

191

Okoliczności były nieco surrealistyczne: pusty stadion usłany śmieciami, a na nim samotna sparaliżowana kobieta i ja, poruszony jej opowieścią, ale i wyczerpany po czterech godzinach modlitwy; poza tym czekało na mnie dwunastu biskupów i księży, którzy pewnie zaczynali się już niepokoić.
„Niech pani posłucha — mówię jej. — Sporo już się tego popołudnia modliliśmy, ale jeszcze przez chwilę pomodlimy się o to, co Bóg chce dla pani uczynić. Nie wiem, czego On chce, więc po prostu powierzymy Mu pani sytuację, dobrze?" „O, tak! Bardzo dziękuję!"
Modlitwa trwała dłużej, niż zapowiedziałem, ponieważ w jej nogi wstąpiły nowe siły. Nie ciągnąc zbyt mocno, chwyciłem ją za rękę i poprosiłem, żeby odważyła się wstać. Przypominało mi to uzdrowienie paralityka przy Pięknej Bramie, opisane w Dziejach Apostolskich (3,10). Podniosła się niepewnie, ale z ufnością, i zaczęła chodzić. Niewiele brakowało, a korzystając z okazji, że jesteśmy na stadionie, poprosiłbym ją, by się przebiegła na setkę. Na to było oczywiście za wcześnie. Dziś mogłaby to uczynić bez problemu. Jezus całkowicie ją uzdrowił — po skończonej modlitwie za chorych! Jak wielkie było zdziwienie przyjaciół Marie-Hélène, którzy po nią przyszli. Mogli już tylko poskładać niepotrzebny wózek, podczas gdy ona z radością, na własnych nogach opuszczała stadion.

W tym, co się tyczy znaków uzdrowienia, nasz Pan nie daje się zamknąć w ograniczeniach czasowych czy jakichkolwiek innych. Działa — za pięć dwunasta, za

minutę dwunasta i pięć po dwunastej. Krótko mówiąc, zawsze jest czas, by pokładać w Nim nadzieję.

193

ROZDZIAŁ 12
„SŁOWO UZDROWIENIA"- CO TO TAKIEGO?

Choć powyższe określenie nie jest zbyt trafne, to jednak wielu nie waha się go stosować, nie znają bowiem najgłębszego sensu charyzmatu uzdrawiania. Sformułowanie to niesie niebezpieczeństwo ukazywania tego szczególnego daru, należącego do obszaru proroctwa, jako działania magicznego.

1. PROROCKA DZIAŁALNOŚĆ CHARYZMATYCZNA

Różne przytoczone w poprzednich rozdziałach świadectwa „wprowadziły na scenę" prorockie słowo uzdrowienia, zapowiadające pewną „terapeutyczną" łaskę, udzielaną przez Pana (a więc — w danej chwili) konkretnej osobie lub grupie osób. Słowo to, zwane „słowem uzdrowienia" wbrew pozorom nie ma w sobie nic z magii; nie powoduje ono samo z siebie tego, co przepowiada. Jest to tylko jeden element z całego wachlarza charyzmatów, a jego zadaniem jest wzbudzenie w sercu osoby uzdrawianej wewnętrznego przynaglenia.

194

Słowo poznania to rodzaj prostego proroctwa, które ma tak działać, by w chwili jego wypowiadania została przyjęta Boża łaska. Prorok nie jest przedstawicielem jakiejś odrębnej rasy, która występowała tylko w czasach Starego Testamentu i początkach Kościoła. Chrzest czyni każdego z nas potencjalnym prorokiem (a dokładniej, zgodnie ze słowami Kościoła: kapłanem, prorokiem i królem). Rzecz polega na zrozumieniu znaczenia tego terminu i umiejętności odcięcia się od stereotypów tkwiących w naszej mentalności. Poza tym trzeba przypomnieć, że poprzez całą historię aż po dziś dzień funkcja prorocka nigdy nie opuściła Kościoła.

W klasycznym ujęciu prorok jest osobą przemawiającą w imieniu Boga pod wpływem natchnienia, które może być jednorazowe albo się powtarzać. Mówić w imieniu Boga to nie znaczy przepowiadać przyszłość. Proroctwo nie jest wróżbą daleko mu do tego.

Przemawianie w imieniu Boga, w mocy Ducha Świętego, jest czynnością należącą do porządku charyzmatycznego. W ten sposób odkrywane są lub zapowiadane rzeczywistości już obecne bądź też nadchodzące, których większość zgromadzonych osób nie potrafi — albo jeszcze nie potrafi — dostrzec „oczyma wiary". Jednak samo to cząstkowe i ulotne ukazanie nieznanych perspektyw pełni tutaj funkcję jedynie drugorzędną i instrumentalną. Właściwy cel tej Bożej strategii jest taki, by człowiek zdał sobie sprawę, że jego życie ma być zmienione, uzdrowione bądź przeorientowane w taki sposób, by żył on w pełniejszej zgodzie z Bożymi oczekiwaniami, a być może także uniknął dawniej popełnianych błędów, związanych z jakimś wewnętrznym nieuporządkowaniem (albo i czymś gorszym).

Słowo uzdrowienia wpisuje się w ten wymiar wśród wielu innych form proroctwa. Właściwsza i dokładniejsza

195

jego nazwa to „charyzmat poznania" oraz „słowo bezpośredniego poznania". Jako charyzmat opiera się ono na kryteriach, o których mówiliśmy wcześniej, i może być używane zwyczajnie (po rozeznaniu i potwierdzeniu) w ramach grupy modlitewnej, dużego spotkania modlitewnego, a nawet podczas nieformalnego spotkania, jak to potwierdza świadectwo*. Koniecznie trzeba dodać, że osoba otrzymująca słowo bezpośredniego poznania nie zna człowieka, którego ono dotyczy.

> Ojciec Jean M., u którego dawno temu potwierdzono ten charyzmat, pewnego dnia zabiera autostopem młodą kobietę, najwyraźniej zbitą z tropu i unikającą wszelkiej rozmowy. Porwany odruchem głębokiego współczucia postanawia modlić się za nią w duchu, nie przestając prowadzić samochodu.
> Po godzinie odczuwa w sobie słowo bezpośredniego poznania i ryzykuje otwarcie ust: „Czy pani lęk nie bierze się stąd, że od kilku lat uprawia pani spirytyzm, a ostatnio wstąpiła pani do sekty różokrzyżowców?". Śmiałe oświadczenie! Trzeba było sporej odwagi... Szczególnie jeśli jednocześnie prowadziło się samochód!
> „Skąd ojciec wie?" — woła kompletnie zaskoczona. Ksiądz zaczął jej mówić o Jezusie. Nawiązała się rozmowa, otworzyło się serce młodej kobiety. I tak owo ulotne ukazanie „rąbka prawdy" o niej samej wydrążyło w niej pragnienie prawdy i poznania Boga. Dyskusja zakończyła się w konfesjonale, skąd nasza autostopowiczka wyszła rozpromieniona i uwolniona od wszelkiego lęku.

* Przytoczone już w: *Le charisme de connaissance,* seria Petits Traités Spirituels, Éditions des Béatitudes, maj 1995.

196

Poprzez takie całkowicie nieprzewidziane użycie charyzmatu poznania ojciec Jean pozwolił Duchowi Świętemu pobudzić serce tamtej dziewczyny, która była wyraźnie przybita.

W ten właśnie sposób słowo bezpośredniego poznania służy czasem modlitwie o uzdrowienie czy będzie ono fizyczne, psychiczne czy duchowe. Za jego pośrednictwem w proroczy sposób przepowiadane jest to, czego łaska Boża właśnie dokonuje dla człowieka (lub grupy ludzi), który bez tego słowa — i tak niestety zdarza się najczęściej — nie zdawałby sobie z tego sprawy. Słowo poznania pomaga zatem uniknąć „zmarnowania" łaski i sprzyja jej przyjęciu. Pamiętajmy o tym, że Pan nigdy nie uzdrawia człowieka bez niego samego i że udzielona łaska może nie zostać przyjęta, nie przynosząc żadnego owocu w postaci odczuwalnej ulgi.

Słowo bezpośredniego poznania pomaga w uświadomieniu sobie osobistego spotkania z Panem; dlatego też najczęściej znajdują się w nim doprecyzowania, pozwalające, by osoba, o którą chodzi, rozpoznała siebie i mogła sobie powiedzieć: „To o mnie teraz mowa!".

2. CHARYZMAT POZNANIA A POSŁUGA UZDRAWIANIA

W odróżnieniu od słowa wiary (czy też „charyzmatu wiary", o którym była już mowa), wypływającego z przekonania o działaniu łaski, jednak bez dokładnego określenia jej kontekstu i kierunku, słowo bezpośredniego poznania oświadcza konkretnie, co Pan pragnie uczynić wobec danej osoby, która, zgodnie z samą dynamiką tego słowa,

zaproszona jest do rozpoznania w nim siebie. Jest to szczególny sposób uczestnictwa w sprawowaniu posługi uzdra-

197

wiania. Słowo poznania jest jakby czynnikiem uruchamiającym uzdrowienie, i to nie tylko to, które zostało przez nie zapowiedziane, jak zobaczymy poniżej.

Podczas rekolekcji, które prowadziłem w Libreville, w Gabonie, na temat uzdrowienia wewnętrznego, jeden z animatorów podczas modlitwy otrzymał szczególne słowo poznania: „Pan uwalnia teraz pewnego mężczyznę z głębokiego lęku, który związany jest z tym, że w wieku dwudziestu trzech lat o mało się nie utopił. Zaproszony jest do odnowienia swojej ufności w Bożą miłość". Doprecyzowania tego proroctwa okazały się autentyczne. Rzeczywiście był wśród obecnych taki nikomu nieznany, ale faktycznie od dawna bardzo zalękniony mężczyzna, który w wieku dwudziestu trzech lat ledwie uniknął utopienia. Jak mógłby nie rozpoznać siebie, słysząc to natchnione słowo? W akcie zaufania Bogu podszedł więc do ołtarza i jego lęk całkowicie zniknął. Jednak na tym historia się nie kończy. Następnej nocy zbudził się znowu przestraszony, ale w inny, dość nieokreślony sposób. Zaniepokojony tym zjawiskiem, przyszedł do mnie nazajutrz. Po wspólnej modlitwie i rozmowie uświadomił sobie nieoczekiwanie, że ma głęboki problem, o którym dotąd nie wiedział: nosi w sobie gwałtowną nienawiść do własnej matki. Słowo bezpośredniego poznania nic mu na ten temat nie objawiło. Ale jeszcze się tego nie domyślając, wszedł już w kolejny etap uzdrowienia wewnętrznego. W pierwszej chwili, mimo oczywistości tego problemu, zaprzeczył, ponieważ zmarłą przed kilkoma laty matkę darzył szacunkiem. Jednak powróciło mu w pamięci, jak nagły błysk, pewne wydarzenie: gdy miał osiem lat, przyłapał mamę na cudzołóstwie. Od tego czasu znienawidził ją w swoim dziecięcym sercu (którego nigdy całkowicie nie utracimy, zwłaszcza jeśli zostało zranione!), choć jednocześnie ją szanował.

198

Zrozumiał więc, że musi zdobyć się na przebaczenie matce (choć już umarła), co wkrótce nastąpiło, i nowy lęk w ciągu kilku dni całkowicie ustąpił. Słowo bezpośredniego poznania otworzyło drogę uzdrowienia wewnętrznego i wezwało tego człowieka do osobistej współpracy z łaską.

Nieustannie podkreślam tę moc wewnętrznego przynaglenia, która leży w charyzmacie poznania i która pomaga otworzyć serce na Boże miłosierdzie, uzdrowienie, a wraz z nim nawrócenie na jakiejś płaszczyźnie ludzkiego życia.

3. SŁOWO BEZPOŚREDNIEGO POZNANIA A POJEDNANIE

Kolejna opowieść wniesie nam jeszcze więcej światła w rozważania na temat możliwości działania słowa bezpośredniego poznania w ramach uzdrowienia wewnętrznego.

Jeden z francuskich biskupów odwiedził Wspólnotę Błogosławieństw w Cordes w sobotni wieczór, akurat wtedy, gdy miała się odbyć modlitwa za chorych, o czym wcześniej nie wiedział. Zaproponowaliśmy mu, by się przyłączył i —jeśli miałby na to

ochotę — pomógł w spowiedzi, ponieważ brakowało nam kapłanów (było ich pięciu), by obsłużyć tak liczną grupę. „Naprawdę chciałbym się z wami modlić i spowiadać, powiedział, ale te wasze »charyzmatyczne triki« zupełnie mi nie odpowiadają a zwłaszcza charyzmat poznania. Szczerze mówiąc, nie bardzo w to wierzę i zawsze obawiam się wywierania presji na ludziach". Odpowiedź zaczerpnęliśmy wprost z Ewangelii: „Eminencjo, proszę przyjść i samemu zobaczyć". Co ciekawe, tego wieczoru było bardzo wiele słów bezpośredniego poznania, choć w istocie wcale nie są one

niezbędne dla przebiegu modlitwy za chorych. Kapłani, także biskup, spowiadali przez wiele godzin bez przerwy. Pan Bóg w swojej opatrzności udzielał obficie znaków uzdrowienia i wiele osób przeżyło odnowienie swojej chrześcijańskiej wiary. Później biskup podszedł do nas i wyznał, bardzo poruszony: „Posłuchajcie, nadal niewiele rozumiem z tego mówienia o charyzmacie poznania, ale jednego jestem pewien: Bóg ma z tym coś wspólnego! Jak długo jestem kapłanem, nie słuchałem jeszcze spowiedzi na takim poziomie. Ten charyzmat naprawdę pomaga wejść w Kościół. Wiele z osób, które się spowiadały, było jakby prowadzonych przez otrzymane słowo poznania... Mogę wam w związku z tym coś powiedzieć: o ile będziecie roztropni, używajcie go dalej, kiedy jest dany, ponieważ naprawdę służy uzdrowieniu ludzkiego serca".

Istotnie, charyzmat ten może ujawniać się podczas nabożeństw w intencji chorych i powinno się go stosować z roztropnością, jako że jego miejsce jest tutaj służebne, a nie centralne. Dlaczego mielibyśmy odrzucać Boże dary, nawet jeśli wprowadzają one lekkie zamieszanie w nasze intelektualne „pewniki"? Jak w przypadku każdego charyzmatu jednak, obecność wymiaru subiektywnego, który nieodłącznie towarzyszy charyzmatowi poznania, wymaga stosowania się do pewnych bardzo potrzebnych „reguł dyscyplinarnych", które słusznie wykłada wspomniany rzymski dokument.

4. RÓŻNE RODZAJE SŁÓW BEZPOŚREDNIEGO POZNANIA

Słowo bezpośredniego poznania dotyczy czasem większej ilości osób, a nawet całej grupy — zawsze jednak istnieje między nimi jakiś „wspólny mianownik", dotyczący

konkretnego dzieła na poziomie fizycznym, psychicznym czy duchowym, którego Pan pragnie dokonać.

Pewnego dnia z ojcem Tardifem prowadziłem modlitwę za chorych. Było to w Medjugorje w sierpniu 1982 roku, zanim jeszcze to miejsce zyskało kontrowersyjny rozgłos, jaki towarzyszy mu dzisiaj. Ludzie przybyli autokarami w imponującej liczbie i kościół, w którym odbywało się spotkanie, był pełny po brzegi. Setki osób uczestniczyły w nabożeństwie także na zewnątrz, gdzie umieszczono głośniki. W trakcie modlitwy ojciec Tardif miał słowo bezpośredniego poznania dotyczące trzech osób głuchych, którym bardzo huczało w uszach, stwierdzając wobec wszystkich, że są one właśnie uzdrawiane i będą mogły złożyć świadectwo. Wywołało to ogólne

zaskoczenie: jak mógł twierdzić to z taką pewnością? Nikt w Chorwacji nie wiedział o charyzmacie bezpośredniego poznania...
Po zapowiedzi nastąpiła niepokojąca cisza; wszyscy czekali, nie bardzo zdając sobie sprawę, co się dzieje. Tardif nalegał, aby wszystkie trzy osoby — a nie jedna z nich — podeszły złożyć świadectwo. Znowu cisza... Wreszcie podchodzi mężczyzna około czterdziestki, a chwilę po nim nieco starsza kobieta. Nieśmiało mówią do mikrofonu, że od dawna (z różnych powodów) prawie nie słyszeli, a teraz słyszą doskonale. Zdumienie wśród zgromadzonych, a potem wspólne dziękczynienie.
Ojcu Emiliano zależało jednak na potwierdzeniu autentyczności wypowiedzianego słowa bezpośredniego poznania: „Zapowiadałem, że będą trzy osoby, a widzieliśmy tylko dwie. Czekam na trzecią". Musieliśmy czekać długie minuty, zanim zobaczyliśmy kobietę w wieku około sześćdziesięciu pięciu lat, która wytłumaczyła nam, że była tak poruszona tym, co działo się w jej chorym uchu, że zaczęła rozmawiać z są-

siadką, nie rozumiejąc, że wołają ją, by złożyła świadectwo. Ale ona także została uzdrowiona... Widzimy, jak ważne dla otrzymania łaski uzdrowienia i świadectwa o niej są owe doprecyzowania zawarte w słowie bezpośredniego poznania.
Tym bardziej, że po chwili ja sam otrzymałem inne słowo poznania skierowane do czterdziestopięcioletniej kobiety cierpiącej na paraliż prawej nogi, której Pan udzielał łaski uzdrowienia... Wezwałem ją do złożenia świadectwa, ale nikt nie podszedł.
I znowu intrygująca cisza... Nalegam grzecznie, ale ciągle nic. Powtórzyłem zatem słowo bezpośredniego poznania i nagle obok siebie słyszę przepraszający okrzyk: okazało się, że tłumaczka pomyliła słowa i zapowiedziała uzdrowienie sparaliżowanej prawej ręki, podczas gdy chodziło o nogę. Salwy śmiechu wśród zebranych. Po czym nadchodzi czterdziestopięcioletnia kobieta przed kilkoma minutami uzdrowiona z paraliżu prawej nogi i składa u stóp Matki Bożej niepotrzebną już kulę. Dopóki nie usłyszała sprostowania słowa poznania, nie czuła się osobiście wezwana i miała wątpliwości co do początków uzdrowienia, które odczuwała w nodze...

Trzeba zatem podkreślić, że o ile w przypadku charyzmatu poznania doprecyzowanie pomagające w identyfikacji jest niezbędnym minimum, to tym, co naprawdę ważne, jest poczucie wewnętrznego przynaglenia. To tutaj dopełnia się prawdziwe dzieło Ducha Świętego!

Prymatu tego wewnętrznego przynaglenia nad doprecyzowaniem dowodzi wiele świadectw, które ukazują nam, że o ile dane słowo bezpośredniego poznania wydaje się „wycelowane" w konkretnego człowieka (z uwagi na znaczące doprecyzowania), to przekazana w nim łaska wewnętrznego przynaglenia może mieć szerszy zasięg. Byłoby szkodą, gdybyśmy zaprzeczali temu, u kogo Bóg

wzbudził głębokie wewnętrzne przynaglenie, mające źródło w Jego łasce.

Było to w październiku 1998 roku w trakcie rekolekcji, które głosiłem w Szwajcarii niedaleko Zurychu. Podczas Eucharystii zostało publicznie wypowiedziane takie oto słowo bezpośredniego poznania: „Pan w swoim miłosierdziu dotyka teraz

czterdziestodwuletnią kobietę, która przed ukończeniem dwudziestego roku życia przeszła dwie aborcje. Od wielu lat cierpi na depresję, obecnie stosuje leki uspokajające i usypiające. Jej serce jest pełne wyrzutów sumienia, ale od kilku minut odczuwa ona, że ogarniają fala pokoju, jakiego nigdy wcześniej nie zaznała. Pan zapraszają by poszła do kapłana, wyspowiadała się i z sakramentu pojednania zaczerpnęła na nowo smak życia utracony od czasu popełnionych aborcji".
Następnego dnia na osobności zgłosiło się do mnie kilka kobiet, które, jedna po drugiej, składały następujące świadectwa:
„Panie Mądre, zależało mi na tym, by podziękować panu za tamto proroctwo, które otworzyło moje oczy i doprowadziło mnie do pojednania z Bogiem i ze sobą samą. Rzeczywiście, mam czterdzieści dwa lata i dwukrotnie przeżyłam aborcję. Mój psychiatra nie wiedział już, co robić z moją depresją. Dziś jestem w doskonałej formie. Wczoraj wieczorem spotkałam się z księdzem i czuję, jakbym odżyła... Nie zdawałam sobie sprawy, do jakiego stopnia te aborcje wewnętrznie mnie zraniły. Jeszcze raz dziękuję!" Ledwie zdążyłem przypomnieć jej, że powinna podziękować Chrystusowi, a już druga kobieta szeptała mi do ucha:
„Chciałabym pana o coś spytać, bo jestem zakłopotana. Przeszłam dwie aborcje i od dziesięciu lat cierpię na depresję. Wczoraj bardzo mnie dotknęło tamto słowo bezpośredniego poznania, ale zastanawiam się, czy to było do mnie, bo nie mam czterdziestu dwóch lat. A pan dokładnie powiedział: czterdziestodwuletnia kobieta! Co

mam robić? Czuję się znacznie lepiej i myślę, że moja depresja się zmniejsza; ale czy mam prawo brać to do siebie?"
„Proszę pani — mówię. — Niech się pani nie przejmuje takim szczegółem, jak wiek. Ważne jest to, co przeżyła pani w głębi serca... Czy była pani już u księdza?" „Bardzo bym chciała, ale boję się, czy nie kradnę czyjejś łaski..."
„Niech się pani śpieszy. Łaska Boża jest dla wszystkich, którzy jej pragną. Najwyraźniej to słowo poznania było także dla pani!"
Po dziesięciu minutach kolejna kobieta mówi mi: „Widzi pan, mam prawie czterdzieści dwa lata, ale nie przeszłam dwóch aborcji. Właśnie jestem po czwartej, która miała miejsce dwa tygodnie temu! Ale wczoraj, gdy usłyszałam słowo bezpośredniego poznania, dokonał się we mnie kompletny przewrót i zdaję sobie sprawę, że to, co zrobiłam, jest okropne, a dotąd uważałam to za normalne, bo tak mi mówiono. Od dawna nie mogę spać; wczoraj uświadomiłam sobie, że to ma związek z aborcjami. Myśli pan, że mogę wrócić do Boga?" „Nie tylko pani może, ale musi, ponieważ to On wezwał panią przez tamto słowo! Niech się pani nie boi przybliżyć do Niego".

Całym sercem składałem dziękczynienie wobec tej pedagogii Bożego miłosierdzia, która przekracza i wywraca wszystkie nasze sądy i oceny. Pan ciągle nas zaskakuje, zabierając się za nasze uzdrowienie na tysiące sposobów!

5. PRZYNAGLENIE WEWNĘTRZNE A WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Kończąc rozważania na ten delikatny temat, jakim jest charyzmat poznania, chciałbym położyć nacisk na

204

moc „wyzwalania wolności", jaką niesie w sobie tego rodzaju proroctwo. Przynaglenie, nieodłączne od słowa natchnionego, do niczego nie zobowiązuje; wywołuje ono albo poryw osobistego przylgnięcia, albo obojętność, albo wręcz całkowitą odmowę. Zależnie od wrażliwości na wezwanie jego konsekwencje mogą być różnego rodzaju.

We wrześniu 1993 roku po raz kolejny byłem w Kanadzie na wielkim spotkaniu charyzmatycznym. Podczas modlitwy za chorych otrzymałem słowo poznania o uzdrowieniu fizycznym trzech kobiet na wózkach inwalidzkich, dotkniętych silnym kalectwem z powodu zapalenia stawów. Oczywiście, niemożliwością było zobaczyć je w tym tłumie...
Ale po modlitwie przyprowadzono do mnie trzy kobiety na wózkach, które wraz ze swymi rodzinami usłyszały proroctwo. Poprosiłem o rozmowę w cztery oczy z każdą z nich.
Pierwsza powiedziała, że w czasie modlitwy „niczego nie poczuła" i przyszła tu, by zrobić przyjemność rodzicom. Pragnęła jak najprędzej wrócić do siebie... na swoim wózku.
Druga zaświadczyła, że zrozumiała, że to słowo bezpośredniego poznania niosło coś dla niej, ale nie czuła się gotowa, by potraktować to serio. Odjechała na swoim wózku, zapewniając, że będzie się nadal modlić do Pana. Trzecia stwierdziła: „Jeśli to słowo skierowane było także do mnie, to znaczy, że Bóg w jakiś sposób złożył wobec mnie obietnicę?". „Dobrze pani zrozumiała", odpowiedziałem. „Czyli mam prawo wierzyć, że Pan może dzisiaj sprawić, że będę chodziła?"... „Tak, może pani"... „No to niech mi pan pomoże wstać, zobaczymy, co będzie!"

205

Pół godziny później i ona odeszła, o własnych siłach i bez bólu. Wydaje mi się nawet, że zapomniała zabrać wózek.

Gdyby trzeba było jeszcze jakiegoś argumentu przemawiającego na korzyść tezy o konieczności współdziałania człowieka w procesie własnego uzdrowienia, charyzmat poznania wraz z właściwą sobie pedagogią dostarcza nam go w sposób ewidentny.
Zasada ta stosuje się także do tego, co powiedzieliśmy o osobach, które w swojej ufnej modlitwie niosą chorego człowieka. Słowo bezpośredniego poznania może być czasem wezwaniem raczej dla owych „niosących" niż dla chorego, tym bardziej, że on może nie być w stanie w sposób właściwy przyjąć proroctwa. Szczęśliwie mamy owe słynne rozważania o modlitwie wstawienniczej, „wymyślone" przez Boże miłosierdzie, które usuwają wszelkie przeszkody pojawiające się na drodze udzielającej się łaski Bożej.

François i Geneviève są załamani. Ich jedyny syn, ośmiolatek, leży w szpitalu, zawieszony między życiem i śmiercią, chory na nowotwór mózgu, którego nie można zoperować. Dowiedziawszy się, że w pobliskiej parafii odprawia się nabożeństwo „charyzmatyczne" w intencji chorych, zostawiają dziecko pod opieką cioci, a sami udają się tam, by się modlić, pobudzeni dziwną nadzieją.
W trakcie nabożeństwa pada słowo bezpośredniego poznania: „Są między nami rodzice ciężko chorego dziecka, które leży w szpitalu. Pan w tej chwili przychodzi do nich i pyta ich w głębi serca: co chcecie, abym wam uczynił?", François i Geneviève są oszołomieni; nikt ich tutaj nie zna, a zatem nie może domyślać się ich cierpie-

nia. A może to naprawdę Bóg „mówi" do nich poprzez ten charyzmat? Zgodnie padają na kolana i błagają, aby ich dziecko zostało uzdrowione. Spędzają w tej pozycji całą resztę spotkania, nie zdając sobie nawet sprawy ze znaków, jakich Pan udziela wielu innym osobom. Opuszczają kościół jako ostatni...
Gdy wracają, syn jest spokojniejszy, nie ma już takiej gorączki. Po dwóch tygodniach opuszcza szpital całkowicie wyleczony z raka mózgu.

Kiedy bliskie osoby odpowiadają na wezwanie, poprawia się i chorym...

ROZDZIAŁ 13
UWOLNIENIE: UZDROWIENIE
WOBEC MOCY ZŁA

Kwestia złych mocy, nazywanych często diabelskimi, jest przedmiotem licznych dyskusji, w które nie chciałbym tutaj wchodzić.

Czy Zło istnieje? Jeśli tak — czym ono jest? Jeśli nie — to jak wytłumaczyć skandal cierpienia, katastrof, wojen i przemocy, obecnych w naszym świecie? I jak zinterpretować owe osobliwe uzdrowienia, które różne chrześcijańskie środowiska nazywają uwolnieniem od złych mocy?

Jest rzeczą jasną, że dzięki rozwojowi nauk humanistycznych porzuciliśmy średniowieczną koncepcję diabła i jego wysłanników. Ale czy tym samym zostaje zakwestionowane istnienie mocy Zła?

Psychologia przyczyniła się do odkrycia pewnych obecnych w człowieku ukrytych mechanizmów, otwierając tym samym rozmaite, nieocenione horyzonty dla terapii. Czy jest ona jednak odpowiedzią na kwestię Zła? Należałoby to raczej ująć inaczej: czy jest ona kompetentna, by pokusić się o taką odpowiedź? Uczciwie przyznaje się

ona do swojej bezradności wobec niektórych patologii, i to nawet nie na poziomie leczenia, a samej diagnozy.

Czy siły ciemności w pewnych okolicznościach mogą wywierać wpływ na funkcjonowanie psychiki (czy wręcz całego organizmu) człowieka, działając jakby spoza jego własnych granic?

Pytanie to odsyła nas do jedynego wielkiego dramatu ludzkości — do problemu zła.

Ewangelia i Kościół nie roszczą sobie prawa do posiadania odpowiedzi w tej kwestii. Ich absolutnie oryginalna zasługa polega na tym, że proponują jej rozwiązanie, któremu na imię Jezus Chrystus.

W tym świetle możemy odczytać kilka świadectw, jakie znajdziemy w niniejszym rozdziale, bądźmy jednak świadomi, że tylko wiara chrześcijańska pozwoli z ufnością przyjąć ich autentyczność.

Jakkolwiek by było, osoba posługująca charyzmatem uzdrawiania będzie silnie konfrontowana z problemem zła, ponieważ choć ona sama o to nie zabiega, bardzo często sam chory — czy jest to uzasadnione, czy nie — stawia pytanie albo prowokuje rozmowę, a nawet prosi o modlitwę o uzdrowienie, zwane uwolnieniem, czy wręcz o egzorcyzm.

1. CO NA TEN TEMAT MÓWIĄ PISMA

Niektóre ze stwierdzeń zawartych w Piśmie są jasne i jako takie nie poddają się różnym wzajemnie sprzecznym interpretacjom. Inne przeciwnie, są mniej ostre i nie pozwalają na jednoznaczne wnioski, pozostawiając miejsce dla bardziej subiektywnych ocen, stając się czasem podstawą niezbyt uzasadnionych, a nawet zdecydowanie god-

nych pożałowania praktyk. Cytowane niżej rozważania zawdzięczam dziełu nieodżałowanej pamięci ojca Stanislasa Lyonneta (jezuity, byłego profesora Instytutu Biblijnego w Rzymie), z którym miałem okazję owocnie współpracować w tej dziedzinie.

Ewangelia zaprasza nas do dokonania bardzo ciekawego rozróżnienia między Szatanem a „złymi duchami".

Przede wszystkim chodzi o panowanie* ciemności (niektóre tłumaczenia piszą „ciemności" przez duże „C"). Panowanie Ciemności jest w istocie panowaniem Szatana.

„Gdy codziennie bywałem z wami w świątyni, nie podnieśliście rąk na Mnie, lecz to jest wasza godzina i panowanie ciemności" (Łk 22,53).

Pismo temat tego różnie nazywanego panowania podejmuje zawsze „z religijnego i praktycznego punktu widzenia — o tyle, o ile stanowi ono ciężar i zagrożenie dla ludzkiego życia; zdemaskowawszy je, człowiek stara się je zwalczyć i zwyciężyć" (o. Donatien Mollat).

Zawsze będzie to jedyna w swoim rodzaju rzeczywistość sprawowania władzy, która jest z gruntu zła, przez jakiś „byt osobowy". Pod pojęciem „bytu osobowego" nie należy tu rozumieć osoby ludzkiej —jest on bowiem wyposażony w niesłychaną wprost inteligencję i wolę. Nazywany jest on — zawsze w liczbie pojedynczej — „Szatanem" (co etymologicznie po hebrajsku oznacza „Wróg") lub „Diabłem" (po grecku „Oskarżyciel"). Jego żądza władzy, osobowa i przewrotna, przejawia się w tym, że w spo-

* We francuskim przekładzie Biblii pojawia się słowo „puissance", w języku polskim jest to również „potęga", „siła", „moc", stąd w oryginale uściślenie Autora, że w tym wypadku Pismo Święte używa go zawsze w liczbie pojedynczej (przyp. tłum.).

sób agresywny i nadludzki (jednak nie Boski) przejmuje on kontrolę nad człowiekiem.

Owa zła żądza władzy przenika bardzo konkretnie do wszystkich mechanizmów obecnych w społeczeństwie i w ten sposób działalność ludzka zostaje skażona grzechem. Władza ta staje się w naszym świecie władzą grzechu.

Obok tego panowania ciemności, zwanego — zawsze w liczbie pojedynczej — Szatanem, Diabłem, Złym itd., Pismo Święte mówi także — za każdym razem w liczbie mnogiej — o duchach i demonach (czy też o danym duchu czy demonie, jako jednym z wielu). W odróżnieniu od języka francuskiego czy włoskiego nigdy nie stosuje słowa „demon" na określenie tego, którego nazywa Szatanem czy Diabłem.

Oto inne ciekawe rozróżnienie. Podczas gdy o Szatanie, Złu czy Złym mowa jest jedynie w kontekście grzechu i pokusy, demony pojawiają się zawsze w kontekście kalectwa czy choroby. O ile mówi się, że Szatan wstępuje w Judasza, aby zgubić Chrystusa (J 13,2; Łk 22,3), to nigdy nie używa się takiego wyrażenia wobec demonów czy duchów. Te ostatnie zasadniczo zawsze mają związek z samym tylko uzdrowieniem

na płaszczyźnie fizycznej czy też psychologicznej (na tyle, na ile Nowy Testament może mówić o rzeczywistości ludzkiej psychiki).

Na przykład w 6 rozdziale Ewangelii według św. Łukasza mamy: „Przyszli oni, aby (...) znaleźć uzdrowienie ze swych chorób. Także i ci, których dręczyły duchy nieczyste, doznawali uzdrowienia. A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich" (18-19).

W rozdziale 8 (werset 2) tej Ewangelii spotykamy kobiety, „które uwolnił od złych duchów i od chorób"; jedną z nich jest „Maria, zwana Magdaleną którą opuściło sie-

dem złych duchów". Istnieje zwyczaj, by kojarzyć Marię Magdalenę z grzesznicą, o której Łukasz mówi nieco wcześniej, której Chrystus odpuszcza grzechy (por. 7,48) — jednak z niej żadnego demona ani ducha nieczystego nie wyrzuca.

Wreszcie, w innym miejscu, Jezus udzielił swoim uczniom „władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości" (Mt 10,1).

Demony i duchy nie pozostają wszakże bez związku z Szatanem. Wydaje się, że w wielu sytuacjach w życiu Jezusa mogą one być narzędziami, którymi posługuje się Szatan, gdy nie działa osobiście. Stwierdzenie to jest prawdziwe także w naszych czasach pomimo (albo, jak wolą niektórzy, wskutek) odkryć w zakresie psychologii, psychiatrii i biologii.

Skwapliwie podpisuję się pod konkluzją ojca Lyonneta: „Nie podając bynajmniej w wątpliwość faktu, iż w tym czy innym przypadku przytaczanym przez Ewangelie wyrzucenie złych duchów mogło być prawdziwym »egzorcyzmem«, czyli wyrzuceniem samego Szatana (jako władania grzechu), a tym bardziej nie negując możliwości przejęcia przez Szatana władzy nad człowiekiem (oczywiście pod warunkiem zaistnienia pewnych koniecznych okoliczności!), Pismo Święte zaleca jednak, aby odróżniać wyrzucanie duchów czy demonów od wyrzucania Szatana i w związku z tym w pierwszym wypadku posługiwać się raczej słowem »uwolnienie«, a termin »egzorcyzm« zastrzec wyłącznie dla wypadków drugiego rodzaju".

Gerard ma czterdzieści lat. Od dziewięciu lat żonaty, ojciec trójki dzieci, prowadzi życie na pierwszy rzut oka „udane". Jego związek jest stabilny, małżonka uroc/a, jedność w małżeństwie z roku na rok większa. Pracuje w zawodzie, z którego jest ogromnie zadowolony (jest

inżynierem w Wydziale Wód i Lasów), a dzieci nie sprawiają żadnych szczególnych kłopotów. Ma zatem wszystko, co potrzebne do szczęścia, a jednak... Horyzont jego życia coraz bardziej zakłóca pewien szczegół. Są nim nagłe ataki myśli samobójczych, które opadają go, choć nigdy nie wyraził na nie wewnętrznego przyzwolenia. Po raz pierwszy zdarzyło się to przed trzema laty i trwało dobry kwadrans, wpędzając go w panikę. Gdyby wtedy posłuchał tych myśli, bez żadnych osobistych powodów skierowałby swój samochód wprost na drzewo. Nie mówi o tym nikomu, nawet żonie, i w końcu zapomina o tamtym dziwnym zdarzeniu. Ale miesiąc później sytuacja powtarza się z takim samym natężeniem. Tym razem wewnętrzny impuls nakazuje mu porazić się prądem. Potrzeba prawdziwego wysiłku rozumu, by mógł sobie wytłumaczyć, że to jakiś koszmar na jawie i że nie ma to nic wspólnego z jakimkolwiek działaniem jego własnej woli. W ciągu kolejnych trzech miesięcy te napady

obsesyjnych myśli o zadaniu sobie śmierci nadal będą się pojawiać, wzbudzając w nim coraz większy lęk.
Postanawia w końcu opowiedzieć o tym w paru słowach swojej żonie, która szybko umawia go na rozmowę z pewnym renomowanym psychiatrą. Ten po długiej rozmowie z Gerardem jest bezradny, ponieważ nie potrafi odnaleźć w jego psychice żadnego traumatyzmu, który mógłby wytłumaczyć podobne symptomy. Ostatecznie mówi o „nietypowych" obsesyjnych zaburzeniach kompulsywnych i przepisuje środek uspokajający, doradzając psychoterapię.
Rozczarowany tą niepewnością Gerard zgadza się brać lekarstwo, ale odmawia psychoanalizy... Znowu kilkakrotnie przychodzę fale obsesyjnych myśli o śmierci, jednak są mniej gwałtowne. Gérard mówi sobie więc, że wyjdzie z tego za pomocą środków uspokajających.

213

Tymczasem bolesne wydarzenie, jakim jest śmierć starszego brata, powoduje w nim wewnętrzną przemianę na gruncie religijnym. Z większą ostrością pojawia się w jego życiu pytanie o Boga i Gérard przy tej okazji odkrywa w sobie pragnienie pogłębienia swojej chrześcijańskiej wiary, którą dotąd bardzo zaniedbywał. Co ciekawe, obsesyjne myśli powracają z większą częstotliwością i intensywnością.
Przestraszony, nie czując się już na siłach walczyć z tą chorą skłonnością, znowu zwraca się do psychiatry, który może tylko postawić diagnozę podobną do tej, jaką przedstawił za pierwszym razem. Gérard postanawia zatem rozpocząć psychoterapię, ale po każdym seansie czuje się nieswojo, tak jakby prawdziwy problem, o którym zresztą nic nie wie, pozostawał nietknięty...
Wiara daje mu duże wsparcie, dzięki czemu nie traci wiary w siebie samego, choć psychiatra daje mu do zrozumienia, że z pewnością ma ona coś wspólnego z jego zaburzeniami. Stwierdzenie to Gerard uważa za bezpodstawne i śmieszne z tego prostego powodu, że obsesja pojawiła się na długo przed jego powrotem do wiary.
Małżonka — od dawna modląca się chrześcijanka — mówi mu o innych możliwych przyczynach. Przeczytała bowiem w pewnym religijnym czasopiśmie artykuł o problemach psychologicznych, których pochodzenie niekoniecznie jest psychologiczne... Wtedy właśnie spotykam się z Gerardem, na jego prośbę.
Przedstawia mi swoją sytuację. Jego stan jest mocno niepokojący, ponieważ lęk już go nie odstępuje, przedawkowane środki uspokajające nie przynoszą ulgi, a obsesje powtarzają się prawie codziennie. Za każdym razem musi zmobilizować całą swoją siłę wewnętrzną, aby nie pozwolić się zwyciężyć owej atakującej go wewnętrznej agresji. Jest wyczerpany psychicznie i jego rodzina bardzo to odczuwa, ku jego wielkiemu zmartwieniu.

214

Próbuję, rzecz jasna, tak jak moi poprzednicy, postawić diagnozę lekarską i wykryć przyczynę psychiczną jednak nie znajduję niczego, co mogłoby wytłumaczyć tego rodzaju objawy. Mam poza tym na uwadze fakt, że pojawiły się one nagle, bez żadnych zapowiadających je znaków, bez wcześniejszych skłonności do zachorowania Gerarda do zachorowania, a nade wszystko, że nasiliły się wraz ze wzrostem na płaszczyźnie duchowej. Koncentruję więc moje poszukiwanie na obszarze bardziej „ezoterycznych" aspektów osobowości Gerarda i dowiaduję się od niego, że jako

osiemnasto-, dziewiętnastolatek często brał udział w seansach spirytystycznych i że daleko zaszedł w sztuce nekromancji (kontakty ze zmarłymi) i wróżbiarstwa. Opowiada mi o swoich „osiągnięciach" z tamtego czasu, zaświadczając o bardzo dużym zaangażowaniu w te rozrywki i wyjaśniając, że zrezygnował z nich po prostu dlatego, że studia zajmowały mu zbyt dużo czasu, by mógł je kontynuować. Moje zaskoczenie było ogromne: „Dlaczego nie powiedział mi pan o tym wcześniej? To jest bardzo ważny fakt dla diagnozy!".
„Nie wiedziałem! Jaki to może mieć związek z moją obsesją?"
Moja odpowiedź sprawiła, że głęboko się zamyślił: „Będąc chrześcijaninem, nie wie pan, że pewne tajemne praktyki, gdy się je gorliwie uprawia, jak spirytyzm czy okultyzm, mogą spowodować to, co nazywamy zakażeniem przez zło, które może wywołać przede wszystkim problemy natury duchowej, a nie tylko psychologicznej?"
„Chce pan powiedzieć, że te impulsy do popełnienia samobójstwa są skutkiem spirytyzmu, który uprawiałem piętnaście lat temu?"
„Nie mogę tego stwierdzić na pewno! Wiem, że jest to możliwe i jeśli jest to pana przypadek, to nic dziwnego, że psychiatrzy nie potrafią panu skutecznie pomóc. Jedyny sposób, by oczyścić z tego serce, to wspólna modlitwa, którą nazywamy modlitwą o uwolnienie — ale

pod warunkiem, że wyrzeknie się pan przed Bogiem tych dawnych praktyk, a może byłoby też dobrze, gdyby poszedł pan z tym do kapłana i poprosił o Boże przebaczenie..."
„Jak to? To był grzech? Ale ja o tym nie wiedziałem". „Nie każdy grzech musi być świadomy... Choć nie takie było pana pragnienie, stał się pan wspólnikiem praktyk typu magicznego, a tego Bóg nie znosi... Lepiej pan zrobi, gdy się pan z tego wyspowiada." Gérard od razu poszedł do spowiedzi i przyszedł spotkać się ze mną nazajutrz. Wewnętrznie czuł się uspokojony, jednak bynajmniej nie uwolniony od obsesji. Pomodliliśmy się we dwóch przez kwadrans, przedstawiając Panu to wewnętrzne cierpienie i przyzywając nad nim krwi Chrystusowej, będącej dowodem, że Jezus oddał swoje życie na krzyżu także za Gerarda! Gérard podczas modlitwy odczuł jakby wewnętrzne rozszerzanie się klatki piersiowej i zalała go fala pokoju. Po trzech dniach można było zakończyć kurację środkami uspokajającymi i obsesja nigdy więcej nie wróciła. Gérard przeżył całkowite odnowienie i otrzymał wewnętrzną siłę, która go nie opuszcza.

2. OPĘTANIE PRZEZ ZŁEGO DUCHA

Przypadki ulegania wpływom złych mocy (wolę stosować tu termin „opętanie przez złego ducha") istnieją jakkolwiek występują w obszarze, który dzisiaj nazywamy podświadomością. Nie da się więc dowieść ich samych w sobie, możemy po prostu domyślać się ich na podstawie określonych symptomów ujawniających się w pewnych typowych okolicznościach.
Inaczej mówiąc —jakie są owe typowe okoliczności, przez które można się dostać pod wpływ złych duchów czy

też złych mocy? Nie zarażamy się przecież nimi tak, jak się łapie grypę. Nie „zbiera" się ich w sposób bierny, bez naszego współudziału (choć nie musi on być świadomy). Klasycznie wyróżnia się cztery duże obszary działalności, które mogą sprzyjać pojawieniu się opętania przez złego ducha:

— praktyki okultystyczne i wróżbiarskie

Chodzi tu o praktykę uciekania się do tajemnych (okultystycznych) sił dla uzyskania jakiejś władzy czy wiedzy w stopniu przekraczającym ludzką zdolność przyjmowania. Jeśli chodzi o władzę, trzeba tu też zaliczyć konsekwentne uciekanie się do środków magicznych (które same w sobie mogą wywołać właściwe sobie skutki), nawet jeśli jego celem jest rzekome dobro. Należy także być wyczulonym na wszelkiego rodzaju techniki ezoteryczne zmierzające do dominacji nad drugim człowiekiem, takie jak czary, zaklęcia, rzucanie uroków itp. Może się komuś wydawać, że to, co właśnie czyta, to jakiś powrót do średniowiecza. Jednak w rzeczywistości te praktyki są wciąż — a nawet coraz bardziej — obecne, choć często podane w stylu typowym dla dwudziestego czy dwudziestego pierwszego wieku. Nasze współczesne społeczeństwa są coraz bardziej naznaczone religijnością skłonną do korzystania z rozmaitych, starszych czy nowszych rodzajów okultyzmu.

Co się zaś tyczy wiedzy, zaliczymy tu szczególnie praktyki wróżbiarskie, takie jak przewidywanie przyszłości czy też poszukiwanie klucza do odpowiedzi na najważniejsze pytania poprzez odwoływanie się do „wiedzy tajemnej", czego skutkiem może być uzależnienie własnego życia od rzekomych rezultatów tych praktyk.

217

Marie i Jean-Pierre od pięciu lat są małżeństwem. Mają dwie córki: Karinę i Sandrę. Od około roku w ich domu dzieją się zdumiewające rzeczy: chwilami słychać dziwne, niezrozumiałe hałasy, meble same się przesuwają, pojawiają się i znikają mdłe zapachy, zachodzą niewytłumaczalne zjawiska fizyczne, takie jak nagłe wyciekanie brudnej wody z pewnych miejsc ściany czy sufitu. Jean-Pierre jest przestraszony, tym bardziej, że jego staranne wykształcenie w zakresie nauk ścisłych nie udziela w tej kwestii żadnej odpowiedzi; także rozmaici eksperci od budownictwa i innych specjalności, wezwani, by znaleźć obiektywną przyczynę tych zdumiewających zjawisk, są bezradni. Samoczynne przesuwanie się mebli sfilmowano nawet na video. Nie widać tu żadnego triku, żadnego oszustwa... Jednak w tej niewielkiej rodzinie zagościł strach. Karinę i Sandra są przerażone. Co robić?
Jean-Pierre, choć niezbyt wierzący, postanawia wybrać się do księdza i spytać go o zdanie. Rozmowa ujawnia pewien ważny fakt: istotnie, zjawiska występują tylko w miejscach, w których bywa Karinę, jakby „szły za nią"... Dlaczego?
Marie, zapytana o to, przypomina sobie o pewnym zdarzeniu sprzed trzech lat. Otóż pewna sprzedawczyni z ich dzielnicy, kobieta, o której wszyscy w okolicy mówili, że zachowuje się w sposób dziwny i agresywny, jakoś szczególnie interesowała się Karinę. Gratulując Marie, zaproponowała, że zatrzyma dziewczynkę u siebie, tym bardziej, że sama nie ma dziecka, choć bardzo go pragnęła... Wobec zrozumiałego oporu za strony Marie, kobieta nalegała, by ta wypożyczyła jej Karinę. Wymiana zdań przerodziła się w pogróżki, tak że Marie przestraszyła się i uciekła, podczas gdy kobieta pod wpływem niewytłumaczalnej nienawiści krzyczała, że rzuci na Karinę

urok i cała rodzina będzie z tego powodu bardzo cierpieć. Kobieta nigdy więcej się nie pojawiła, upłynęło sporo czasu, a przede wszystkim Jean-Pierre

218

i Marie wyprowadzili się stamtąd ze względów zawodowych.
Czy to możliwe, by ta stara historia ze współczesną czarownicą miała jakiś związek z obecnymi problemami wokół Karinę?
Ksiądz poradził, by Jean-Pierre skontaktował się, o ile to możliwe, z tamtą kobietą. Ten zaraz do niej zadzwonił, by umówić się na spotkanie. Nie zgodziła się jednak, rzuciła tylko takie oto wiele mówiące zdanie: „Mam nadzieję, że dziś przez to cierpicie! Zwróciłam się do kogoś, kto ma całkowitą władzę...", po czym odłożyła słuchawkę.
Ksiądz, poinformowany o tym, zaproponował modlitwę o uwolnienie, wnioskując, że może tu chodzić o zjawisko nękania diabelskiego.
„Mamy do czynienia z wpływem złych mocy, który nie dotyka osobiście Karinę, ponieważ nie ponosi tu ona żadnej duchowej odpowiedzialności*. Nękają one jej otoczenie, po to, by szokować, zatruwać życie i podsycać strach... Jest to akt nienawiści, odwołującej się do tajemnych mocy, którym niektórzy zwykli się posługiwać", sprecyzował ksiądz. „Jak to? To coś takiego naprawdę istnieje?" „Istnieje, Jean-Pierre, ale w naszych czasach nie mówi się o tym albo mówi się bardzo niewiele. Wydaje się to takie anachroniczne... ale zdolność ludzkiego serca do nienawiści się nie starzeje. Pomimo wszystkich zdobyczy nowoczesności niektórzy zawsze będą się uciekać do tajemnych instancji, aby zrobić krzywdę bliźniemu". Marie, Jean-Pierre i ksiądz spotkali się na modlitwie, z wiarą prosząc Pana życia o uwolnienie od tych ataków i konsekwencji czaru rzuconego na Karinę. W imię

* Podkreślmy to ważne i uspokajające stwierdzenie: złe moce nie mogą objąć swym wpływem sfery cielesnej czy psychicznej osoby, która nie jest duchowo odpowiedzialna za ich pojawienie się.

219

Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, kapłan rozkazał złym mocom, by przestały im wyrządzać szkodę. W ciągu następnych czterdziestu ośmiu godzin zniknęły wszelkie objawy nękania i rodzina mogła powrócić do normalnego życia, bez wątpienia umocniona w wierze wskutek tych bolesnych doświadczeń, które właśnie przyszło jej przeżyć.

— milczący lub wypowiedziany pakt ze Złym

Kiedy ktoś w pełni świadomie zawiera przymierze za Złem, dokonując wolnego i konkretnego aktu w tym kierunku, mówimy o pakcie wypowiedzianym.

Często przymierze to nie jest całkiem jasne ani też w pełni pojmowane przez osobę, która je zawiera. Ma ono raczej postać dobijania jakiegoś targu z tajemnymi mocami, czasem występuje tu osoba pośrednicząca, a celem jest osiągnięcie niszczącej władzy w zamian za przyjęcie pewnych poniżających czy antyreligijnych zachowań. Mówimy wówczas o pakcie milczącym, u którego podstaw leży nie tyle w pełni świadomy akt woli, ile raczej niedojrzałość, nieodpowiedzialność bądź przesądność.

Fanny ma dwadzieścia trzy lata. Cierpi na ataki niesłychanej agresji, w czasie których grozi, że zabije kogoś ze swego otoczenia. Ponadto w tych okresach odczuwa pociąg do alkoholu i narkotyków, któremu nie potrafi się oprzeć, posuwając się do najgorszych nadużyć. Wpada w światek przestępczy, kradnie samochody, przyłącza się do jednego z gangów działających w dzielnicach szczególnie narażonych na kradzieże i napady. Ma również gwałtowne skłonności samobójcze; całe jej ciało pokryte jest bliznami po ranach, które zadaje sobie nożem. Te kryzysy trwają od kilku dni do kilku tygodni,

220

potem wszystko pozornie wraca do porządku, Fanny staje się na powrót łagodna i miła, choć jest przestraszona świadomością aktów, których się dopuszcza podczas tych „złych dni". Nic nie da się zrobić, by im zapobiec! Jakby spadała na nią nagle ołowiana klapa, będąca skutkiem strachu i innego widzenia ludzi i swojego własnego życia; brutalnie zmienia to jej osobowość i nie ma sposobu, by to zjawisko powstrzymać. Ściga ją policja, ścigają psychiatrzy. Zachowanie Fanny jasno wskazuje na pewną znaną psychopatologię i wymaga poważnego leczenia. Nie uspokaja to jednak jej ojca. Zna swoją córkę i nie myśli, aby był to problem czysto psychiatryczny. Korzystając z okresu „spokoju", zabiera Fanny do księdza, aby ten z nią porozmawiał i zobaczył, czy problem nie kryje się głębiej... Znalazłszy się twarzą w twarz z kapłanem, Fanny zamyka się w milczeniu, choć dopiero co była uśmiechnięta i sama życzyła sobie, by tu przyszli. Nie dając za wygraną ksiądz zaczyna do niej mówić, na co Fanny wpada w atak szału i rzuca się na niego, zamierzając go udusić. Dwaj mężczyźni — ojciec i ksiądz — z trudem ją powstrzymują.
Korzystając z chwili przerwy, ksiądz zadaje Fanny kilka pytań, a ona z trudem odpowiada, że w wieku siedemnastu lat własną krwią podpisała pakt z Szatanem. Kilka miesięcy później nastąpiły pierwsze zaburzenia jej zachowania...
Ksiądz bezradnie kiwa głową być może stoi właśnie wobec przypadku prawdziwego diabelskiego opętania. Proponuje Fanny, by poszła wraz z nim do siedziby biskupa, aby pomodlić się tam w obecności diecezjalnego egzorcysty. Modlitwa, podczas której zachowanie Fanny będzie bardzo gwałtowne, brutalne i obsceniczne, potrwa osiemnaście godzin. Nagle wszystko się uspokaja. Fanny otwiera oczy i czuje się tak, jakby widziała świat w zupełnie innym świetle. Czuje się ostatecznie uwolniona!

221

Zdarzenie miało miejsce w marcu 1984 roku... Fanny nigdy nie powróciła do dawnych zachowań, a leczenie przerwała kilka dni po odbyciu egzorcyzmu. Jest mężatką, mamą dwojga dzieci, a tamta dawna historia jest już tylko przykrym wspomnieniem, które zostało pokonane przez piękne życie wiary...

— ***swobodne perwersyjne praktyki seksualne***

Komentarze w tej dziedzinie są chyba zbędne. Zaznaczmy, że nie rozpatrujemy tu moralnej strony tego rodzaju zachowań. Chodzi tu o postawy poniżające wartość ludzkiej seksualności, praktykowane z własnej woli przez dłuższy czas* . Nie zalicza się tu patologii seksualnych, choć zdarza się, że niektóre opętania przez złe moce mogą wypływać z takich zaburzeń.

Ze zrozumiałych przyczyn podawanie tutaj przykładów nie byłoby rzeczą właściwą. Zły lubuje się w poniżaniu seksualności, gdyż jest ona szczególnie uprzywilejowanym miejscem wyrażania ludzkiej miłości i przekazywania życia.

— ***nadużywanie praktyk koncentracji (o zabarwieniu religijnym bądź nie) w celu osiągnięcia przez jednostkę pewnych „nadludzkich " zdolności***

Christine wstępuje do Karmelu w wieku czterdziestu dwóch lat. Jej powołanie zakonne jest późne, ponieważ

* A zatem wypaczone w stosunku do sensu ludzkiego doświadczenia seksualnego. Trzeba tu dobrze odróżnić doświadczenia zwane erotycznymi, płynące z poszukiwania przyjemności w zbliżeniu seksualnym między kobietą i mężczyzną, będące jakoś „poza normą", od doświadczeń poniżających ludzką godność, których podstawą jest nie tyle przyjemność, ile chęć odebrania sensu seksualności i jej wartości.

dopiero dwa lata wcześniej spotkała Chrystusa. Spotkanie to całkowicie zmieniło jej życie. Szybko odczuła wezwanie, by całkowicie oddać się Panu w życiu milczenia i modlitwy. Po dwumiesięcznej próbie w Karmelu czuje się tam na swoim miejscu i prosi, by mogła zostać jedną z tamtejszych sióstr. Po dwóch latach Christine zaczyna przeżywać wewnętrzne udręki: lęki, obsceniczne obrazy, myśli samobójcze. Ponieważ zjawisko nasila się, mówi o tym przełożonej, która poza skierowaniem jej na badanie psychiatryczne nie potrafi dać jej innej rady. Lekarz stwierdza formę depresji, mogącą wskazywać, że wybór życia zakonnego w przypadku Christine nie był najszczęśliwszy.
Christine zgadza się na leki antydepresyjne, ale te ani trochę nie pomagają. Myśli nadal napływają, towarzyszą im bolesne doznania. Czuje odrazę do tych objawów, a jednocześnie na poziomie wyobraźni przeżywa rodzaj erotycznej fascynacji.
W ciągu kolejnych miesięcy sytuacja zmienia się w piekło. Jej duchowa udręka trwa prawie nieprzerwanie i jest tak wielka, że Christine myśli o opuszczeniu Karmelu. Kapelan radzi jej jednak w celu rozeznania odprawić rekolekcje w innym ośrodku życia duchowego, gdzie mogłaby opowiedzieć komuś kompetentnemu o swoich problemach. Czym prędzej znajduje więc takie miejsce i za zgodą przełożonej udaje się tam. Począwszy od pierwszego spotkania, uwaga kierownika duchowego skupia się na „duchowej" przeszłości Christine. Od dwudziestego do dwudziestego piątego roku życia była ona związana z pewną sektą, w której bardzo intensywnie uprawiało się medytację transcendentalną w celu osiągnięcia kontroli nad własną energią intelektualną, a nawet uzyskania pewnych zdolności nadnaturalnych. W końcu Christine zdała sobie sprawę, że wszystkie obietnice, jakie składał jej guru, były tylko iluzją i opuściła sektę. Potem porzuciła wszelkie „po-

szukiwania metafizyczne" i prowadziła żywot bardziej „materialistyczny" jako sekretarka w dużym przedsiębiorstwie.
Tak było aż do dnia decydującego spotkania z żyjącym Chrystusem...
Kierownik duchowy, dość dobrze obeznany z tematem nawiedzenia przez złe moce (podczas gdy Christine nie miała o nim pojęcia), złożył jej następującą propozycję:

„Być może problemy siostry są natury psychologicznej, mogą mieć jednak również związek z uprawianiem w przeszłości medytacji transcendentalnej, a jeśli tak, to rzeczą normalną jest ich pojawienie się teraz, gdy weszła siostra w głębokie doświadczenie duchowe... Jeśli by siostra chciała, możemy razem pomodlić się o uwolnienie na poziomie duchowym, ale pod warunkiem, że siostra osobiście się w to włączy." „Jak mam się włączyć? Naprawdę nie rozumiem..." „Po prostu proszę w tej sprawie zdać się na mnie. Jednak do siostry będzie należało przedstawić Panu tę ciemną część własnej historii i prosić, by On siostrę od niej uwolnił. Modlitwa o uwolnienie nigdy nie jest jakąś magią, w której się czeka, aż wszystko zrobi się samo. W grę wchodzi siostry życie i siostry duchowa odpowiedzialność. Nie wiedziała siostra o tym, jednak tamta medytacja i intensywność, z jaką ją siostra uprawiała, może być przeszkodą dla prawdziwego doświadczenia chrześcijańskiego". Christine przystała na to bez oporów i przedstawiła wszystko Bogu; po czym jej kierownik duchowy z wiarą pomodlił się o jej uwolnienie. Wróciła do Karmelu całkowicie uwolniona od ciężaru doświadczeń, który tak ją wcześniej przygniatał. W jej sercu zagościła radość — i gości tam do dzisiaj...

Zło naprawdę istnieje! Spotykamy się z nim na co dzień, ale na szczęście nie w formie opętania przez złe moce. W zwykłym ludzkim życiu będzie to przede wszyst-

kim obecność Kusiciela... Nie można jednak zaprzeczyć, że pewne okoliczności, takie, jak wyżej przytoczone, mogą mu otworzyć drogę, na której będzie chciał pozbawić człowieka jego wolności albo poniżyć jego godność. I jedynie moc Chrystusa zmartwychwstałego może mu stawić czoła i pokonać go w jego niszczycielskim działaniu.

Zacytowane świadectwa dobrze ilustrują działanie Zła według jego trzech klasycznych stopni natężenia: nękanie (Karinę), nawiedzenie (Christine), opętanie (Fanny). Nie są one jednak żadnym dowodem na istnienie Szatana i złych mocy, można bowiem zastosować do nich inne interpretacje, bardziej racjonalizujące czy psychologizujące.

Czy nie mówi się, zresztą słusznie, że największą diabelską sztuczką jest jego umiejętność ukrywania się, także w obliczu własnych szkodliwych działań?

Poza tym, czyż przede wszystkim nie mamy wierzyć nie tyle w Złego i jego tajemne moce działające w naszym świecie (choć o tym nie należy zapominać), ile raczej w Tego, który jest Zmartwychwstaniem i Życiem, w samego Chrystusa, przez którego otrzymujemy pełne objawienie miłości, jaką Bóg Ojciec kocha wszystkie swoje dzieci...?

ROZDZIAŁ 14
PIERWOCINY ZMARTWYCHWSTANIA?

O uzdrowieniu fizycznym, uzdrowieniu psychologicznym, a także o uzdrowieniu duchowym mówi się dość często. Istnieje jeszcze jeden typ uzdrowienia, o którym wspomina się zbyt mało, z pewnością dlatego, że chodzi tu o coś więcej niż uzdrowienie. Mowa o uzdrowieniu życia.

Życie człowieka jest czymś więcej niż jego ciało, niż psychika, czymś więcej niż duch! Obejmuje ono jednak wszystkie te trzy wymiary, aby uczynić z nich jeden. Mamy zatem

przed sobą jedną rzeczywistość — rzeczywistość ludzkiego życia; nasze własne, jedyne w swoim rodzaju życie, a także jedyne życie drugiego człowieka.

Życie nie daje się jednak zdefiniować czy streścić jako suma tych trzech „składników". Czujemy, że niesie ono w sobie jeszcze coś, czego nie da się określić. Nie można mówić o życiu bez mówienia o jego sensie, jego pytaniach, jego wartości. Ale czy to wystarczy? Nie, ponieważ przeczuwamy, że w nas samych, ale także poza nami, istnieją jakieś głębie, i to one są podstawą życia. Każdy z nas może stwierdzić: moje życie jest tajemnicą; tak, ale przecież ono jest także... mną samym!

226

Życie to coś o wiele większego niż zdrowie; dlatego gdy działa na nie łaska Boża, dokonuje się coś więcej niż uzdrowienie. Chcę przez to powiedzieć, że kiedy Bóg działa na zdrowie człowieka, można mówić o uzdrowieniu. Ale kiedy działa na życie, możemy ośmielić się mówić o łasce zmartwychwstania, choć może takie stwierdzenie rozsadzi nam schematy, jakie skonstruowaliśmy wokół tego słowa.

Skądinąd powszechne obecnie mylenie życia ze zdrowiem samo w sobie podpowiada nam, że należałoby rozpoznać, czym jest życie jako takie. Zamykanie życia ludzkiego w obrębie pojęcia zdrowia otwiera przed nami niepokojące perspektywy: czy osoba ludzka dotknięta poważnymi problemami zdrowotnymi jest „naprawdę żywa"?... Czyli, czy na poziomie równowagi biologicznej czy psychicznej istnieje coś takiego jak warunki wystarczające, by zostać uznanym za „godnego życia"?

Zbyt częste utożsamianie pojęć „życia" i „zdrowia" stanowi w naszych czasach źródło wielkich problemów bioetycznych ludzkości, a widmo eugeniki wyłania się jako jedyna właściwa odpowiedź.

„Normalny" człowiek dorosły jest, rzecz jasna, żywy; ale co myśleć, jeśli jest to ktoś poważnie upośledzony? Czy w oczach naszego społeczeństwa ten ktoś jest aż tak bardzo żywy? Odpowiedzi na to pytanie dalekie są od jednomyślności, jednak ciążą one, pomału, ale zdecydowanie ku „większości negatywnej".

Czy człowiek śmiertelnie chory na raka jest „w równym stopniu żywy" jak osoba zdrowa?

Czy dziecko w łonie matki w drugim tygodniu od poczęcia jest „w równym stopniu żywe" jak dwulatek? Coraz więcej mówi się w naszych społeczeństwach o „prawach człowieka", „prawach kobiety", „prawach dziecka"... Ale kogo uznaje się za „człowieka, kobietę, dziecko", kogo

227

uznaje się za „żywego człowieka"?... Czy tylko niektóre kategorie ludzi?

Życie jest tajemnicą daleko wykraczającą poza mogące je dotknąć choroby, słabości czy upośledzenia... A jednak, może ono zostać zranione.

Kajetan ma dwadzieścia dwa lata, ale jeśli chodzi o charakter, można by powiedzieć, że to desperat. Nie ma żadnych problemów ze zdrowiem fizycznym, jednak z punktu widzenia psychologii można mówić o wielkiej depresji. Jednak „depresja" to takie słowo-wytrych i nie pasuje ono do cierpienia, jakie dźwiga w sobie Kajetan. Jakie wydarzenie doprowadziło go do takiego stanu? Aby to zrozumieć, trzeba się cofnąć do czasów, gdy miał osiem lat.

Chłopiec miał wtedy przez kilka minut pilnować młodszej, czteroletniej siostrzyczki, Marlene. Tak przynajmniej rozumie prośbę rodziców, którzy musieli odejść, by

poszukać czegoś w innej części domu. Przeglądał trzymaną w rękach książkę i nie widzi, jak Marlene wspina się na krzesło i wychyla przez okno drugiego piętra. Upadek jest straszny i już po Marlene... Przez całe lata Kajetan będzie wysłuchiwał rodziców wyrażających swój ból, często w sposób gwałtowny. Ciągłe wyrzuty są jak wewnętrzne ukąszenia i przekonują go, że jest winien śmierci siostrzyczki. Koledzy w szkole także nie odmawiają sobie przyjemności obrzucania go przezwiskami, a nawet nazywania mordercą. Lata nauki zmieniają się w pasmo klęsk, tak że w wieku czternastu lat Kajetan zaczyna się narkotyzować, a jako siedemnastolatek bierze już narkotyki twarde, w tym środki dożylne.
Gdy ma dwadzieścia lat, jest już prawdziwym wrakiem człowieka.
Kiedyś, nieoczekiwanie ma dziwny sen. Widzi w nim siebie samego, jak w nieopanowanym strachu kopie

własny grób. Wtedy postanawia poszukać pomocy, bardziej duchowej niż psychologicznej. Jest zresztą świadomy, że jego cierpienie jest czymś więcej niż dolegliwością natury psychicznej i że nie da rady przezwyciężyć go natychmiast. Przy pomocy kierownika duchowego zaczyna przeczuwać, że jego problem jest związany z tym, co nazywamy „zranieniem życia", powiększonym o wyraźny, ale nie pierwszorzędny, nieporządek w sferze psychologicznej.
Zgodziwszy się na życie z towarzyszeniem duchowym, Kajetan zda sobie sprawę z dogłębnego zakłamania własnej tożsamości, w jakim jest zamknięty. Krok po kroku Bóg będzie uwalniał go z rozpaczy w odniesieniu do siebie samego, wskrzeszał wewnętrznie, przywracał mu świadomość odnośnie do tego, kim jest naprawdę, wraz ze swymi licznymi zdolnościami. Dziś Kajetan jest ojcem rodziny i nauczycielem matematyki.
Czy to jest znak uzdrowienia? Nie należałoby raczej ośmielić się mówić o cudzie prawdziwego wewnętrznego zmartwychwstania? Jakkolwiek by było, jest to cud przywrócenia do życia.

W tym miejscu koniecznie należałoby powiedzieć więcej na temat życia. Nie jest to jednak celem niniejszej książki*, w której przede wszystkim zajmujemy się świadectwami o cudach Bożej miłości.

Życie może zatem zostać zranione. A kiedy Pan wypełnia w nim swoje dzieło uzdrowienia (czy wewnętrznego zmartwychwstania), potrzebny jest czas. Chodzi bowiem o to, by przeżyć ponowne odkrycie swojej własnej osoby

* Tych, którzy pragnęliby pogłębienia tego tematu, odsyłam do książki mojego autorstwa *La blessure de la vie,* Éditions des Béatitudes, marzec 2001, część pierwsza.

w innym świetle, gdy proces łaski przechodzi kolejne etapy. Klasycznie taka łaska działa za pośrednictwem tego, co nazywamy towarzyszeniem duchowym, które może trwać kilka tygodni, miesięcy, a nawet lat, zależnie od głębokości wewnętrznego dramatu danej osoby.

Cyrille jest homoseksualistą. Od zawsze jest świadomy owego zaburzenia tożsamości seksualnej, z którą stara się czuć „normalnie". Jego życie płynie od jednego do

drugiego spotkania z różnymi mężczyznami, z którymi jest kilka tygodni lub więcej, ale nigdy dłużej niż pół roku. Jest poza tym szefem personelu w pewnym dużym przedsiębiorstwie i przy wyka do panującego wokół współczesnego sposobu mówienia o „byciu innym". Jednak w rzeczywistości jego serce jest niespokojne, ponieważ choć naprawdę czuje się homoseksualistą, to wcale nie jest tą okolicznością życiową usatysfakcjonowany. Kiedy bywa wśród przyjaciół i znajomych i gdy prowadzi zwykłe życie, udaje mu się czuć normalnie, choć jest inny. Ale w samotności i podczas głębszej refleksji na własny temat odczuwa coraz głębszy niepokój. Nie jest wierzący, choć pochodzi z rodziny chrześcijańskiej i dobrze wie, że moralność Kościoła nie jest zbieżna z jego życiowym wyborem. To go jednak nie obchodzi. Niepokój jest głębszy i bardziej osobisty. Spotkania z przyjacielem-heteroseksualistą, który jest chrześcijaninem, przyczynią się do tego, że Cyrille uświadomi sobie ów niepokój i zapragnie jasności na swój własny temat. Skąd bierze się ten brak poczucia wewnętrznej wolności i niemożność dawania tego, co mógłby ofiarować? Dlaczego przeżywa własną egzystencję jako swoisty bezsens? Skąd ta ukryta, tkwiąca w nim głęboko rozpacz?
Przyjaciel ten proponuje mu skorzystanie z towarzyszenia duchowego, poprzez które człowiek zgadza się powierzyć swoją drogę spojrzeniu drugiego, a szczególnie spojrzeniu Boga, by nie pozostawać więźniem swojego

własnego widzenia. Postanawia znaleźć osobę „kompetentną" w tej dziedzinie, z którą będzie się spotykał raz w tygodniu. Najpierw jest poruszony sposobem, w jaki kierownik go słucha. Oczywiście przyjmuje go takim, jakim jest, ale wydaje się też, jakby chciał razem z nim przeniknąć sekret jego osobowości. Z tygodnia na tydzień zaufanie rośnie, głównie dzięki owej umiejętności słuchania. Cyrille ma wrażenie, że poprzez osobę kierownika słucha go ktoś inny, ważniejszy, okazując ogromny szacunek, ale także swojego rodzaju przenikliwość.
Bóg działa wyraźnie poprzez tę relację towarzyszenia duchowego, jakkolwiek Cyrille nie czuje się bardziej „nawrócony na wiarę".
Pierwszy, podstawowy etap kończy się w dniu, w którym przypomina on sobie ogromnej wagi przeżycie z dzieciństwa: w wieku dziewięciu lat został wykorzystany seksualnie przez swojego wujka. Wspomnienie zatarło się, ale wraca dość boleśnie podczas drugiego tygodnia. Kierownik prosi go, by o tym mówił otwarcie i Cyrille przedstawia historię owego traumatyzmu, zdając sobie jednocześnie sprawę, że wszystko to nosił w sobie od tamtego czasu. Kierownik z wielką łagodnością zaproponuje mu, by zrzucił z siebie ten ciężar poprzez modlitwę i Cyrille zgadza się, choć nie wie, jak zwrócić się do Boga. To jednak wydaje mu się proste dzięki rosnącemu zaufaniu do tego, który go słucha. Odkryje później, że jego rozpacz jest głęboka, że o wiele silniej, niż myślał, obejmuje wszystkie płaszczyzny jego życia, trzymając go w zamknięciu w sobie samym, tym większym z powodu jego dramatycznego „przeznaczenia". Uświadamia sobie, że sam wybrał homoseksualizm, jak gdyby czując się do tego zobowiązanym przez okoliczności. Przemoc seksualna, której dopuścił się wobec niego wujek, zmieniła na negatywne jego widzenie siebie, własnej wartości, zalet, krótko mówiąc — całego życia.

Stopniowo czuje się zaproszony do dokonania nowego wyboru własnej tożsamości, bardziej zgodnego z prawdą, jaką na swój temat odkrywa. Ten życiowy wybór przyprawia go o swoisty zawrót głowy, ale przy wsparciu kierownika udaje mu się go dokonać. Wtedy w jego życiu następuje zakręt: pojednanie z własnym życiem, zakorzenione w pragnieniu modlitwy, która po prostu zaczyna rozwijać się w jego wnętrzu. Rzeczy dzieją się tak, jakby powoli homoseksualna mentalność i zachowania znikały, ustępując nowej tożsamości, którą odkrył jako naprawdę swoją. Po pół roku Cyrille nie czuje się już homoseksualistą; nie ma już śladu po jego dawnych zachowaniach. Życie — wraz z towarzyszącą mu zawsze tożsamością— zdołało odnaleźć swoją drogę i osobistą historię oraz stopniowo pozbyć się tych więzów orientacji homoseksualnej, które dotąd je krępowały.
Cyrille narodził się na nowo, odzyskał swoją prawdziwą tożsamość, która została zachwiana, gdy miał dziewięć lat, na skutek doznanego gwałtu. Obecnie jest żonaty i ma dwójkę dzieci.

Oczywiście, nie każdy przypadek homoseksualizmu łączy się ze zranieniem życia i nie należy proponować drogi, jaką podjął Cyrille wobec każdej sytuacji zaburzeń tożsamości seksualnej. U niektórych jednak zranienie życia może spowodować przyjęcie zachowań homoseksualnych. Można więc mieć nadzieję na „uzdrowienie" Bożą łaską które przychodzi za pośrednictwem towarzyszenia duchowego.

Wiele osób może tu oponować, argumentując, że owego swoistego towarzyszenia duchowego nie można łączyć z cudem uzdrowienia, wykorzystuje ono bowiem oczywiste kompetencje w danej dziedzinie. Musimy jednak dobrze zrozumieć, że towarzyszenie jest zaledwie otwarciem możliwej do podjęcia drogi, po której zraniona osoba może

się posuwać w tajemniczej obecności swojego Boga, w którego mocy jest nawet wskrzeszanie umarłych. Śmierć nie jest jedynie zjawiskiem fizycznym; w sposób jeszcze bardziej okrutny może ona dotknąć człowieka na gruncie tego, kim jest, szczególnie jeśli chodzi o tożsamość seksualną o jego godność jako mężczyzny lub kobiety. Kiedy stopniowo udzielana jest łaska uzdrowienia, możemy mówić o wewnętrznym zmartwychwstaniu... Jedynie łaska Chrystusa ma moc wskrzeszać, czyli przyczyniać się do odrodzenia ludzkiej tożsamości, sięga ona bowiem obszarów niedostępnych dla medycyny czy psychiatrii. Dotyka wprost tego spojrzenia, jakie człowiek kieruje na samego siebie, a bez którego nie może on żyć prawdziwie.

Rozpoznanie zranienia życia stanowi problem, szczególnie dla praktykujących psychologów, którzy stają wobec tego rodzaju traumatyzmu. Także próby samodzielnego analizowania własnej sytuacji w celu wywnioskowania z niej ewentualnego zranienia życia napotykają na trudności. Tak bardzo bowiem jesteśmy przyzwyczajeni traktować tego rodzaju cierpienia wyłącznie pod kątem zaburzeń psychicznych, uczuciowych czy seksualnych, że istnieje niebezpieczeństwo, iż „ominiemy" to, co jest zranieniem życia. Dlatego sprawą wielkiej wagi w próbie takiej diagnozy jest przestrzeń słuchania przez drugiego człowieka, tak na płaszczyźnie duchowej, jak i psychologicznej. W niniejszej pracy poprzestaniemy na wymienieniu trzech głównych kryteriów rozeznawania zranienia życia*:

* Dokładniejsze wskazówki diagnostyczne w: *La blessure de la vie,* op. cit., s. 131-179.

— silne poczucie rozpaczy w stosunku do siebie samego, niekoniecznie na co dzień obecne w świadomości; stąd potrzeba relacji słuchania, by osoba sobie je uświadomiła;

— zamknięcie w wewnętrznym „piekle" albo poczucie, że nic, a zwłaszcza nikt nie pomoże się z niego wydostać; stąd konieczność relacji zaufania, a bardziej jeszcze wiary w kierownika duchowego, by osoba uwierzyła, że „ma prawo z tego wyjść";

— „fałszywa tożsamość" budowana stopniowo na negatywnym wyobrażeniu, jakie dana osoba tworzy na własny temat pod wpływem wcześniejszego zranienia życia, co prowadzi do przyjęcia pewnych postaw osobowych, tak jakby same w sobie były one konstytutywne, podczas gdy w żaden sposób nie są. Można je nazwać „zachowaniami pasożytniczymi wobec własnej osoby".

Powyższe trzy kryteria, mocno ze sobą powiązane, wskazują na prawdopodobieństwo istnienia zranienia życia, pod warunkiem, że zostaną „wykryte" wszystkie razem. Obecność tylko jednego czy dwóch w żaden sposób nie sygnalizuje takiej możliwości.

Geneviève, trzydziestodwuletnia szczęśliwa mężatka, matka dwojga dzieci, w wieku dwudziestu lat, gdy była jeszcze niezamężna, przeszła aborcję. Jak sama mówi, „wszystko dobrze poszło". Opuszcza salę operacyjną w dobrej kondycji psychicznej i fizycznej i chce jak najszybciej zapomnieć o tym niemiłym epizodzie. Poznaje czarującego mężczyznę, prędko wychodzi za mąż i pragnie wkrótce mieć dzieci. Staje się dobrą matką, troskliwą wobec swoich najbliższych i na pierwszy rzut oka kwitnącą. Spytana dwa lata później o aborcję mówi, że był to nieszkodliwy incydent bez żadnych konsekwencji dla niej samej, a w dodatku uwolnił ją od ogromnie kłopotliwej sytuacji.

Dziesięć lat później rozmowa jest już inna. Podobnie bolesne wydarzenie, jakim jest śmierć siostrzeńca chorego na białaczkę, budzi w niej w sposób gwałtowny i brutalny wspomnienie tamtej aborcji. Między tymi dwoma zdarzeniami nie istniały bezpośrednie powiązania, ale dla niej jest to wewnętrzny cios i źródło nieopanowanego lęku.

Właśnie wtedy, korzystając z towarzyszenia duchowego, odkrywa uczucie rozpaczy związane z samą sobą, które pojawiło się wkrótce po dokonaniu aborcji, ale które zawsze przed sobą ukrywała. Na pozór, w obrębie własnego pola świadomości w tamtym momencie, czuła się dobrze, a przede wszystkim została uwolniona od problemu. Wreszcie upływający czas i wkroczenie w nowy etap życia były elementami sprzyjającymi zapomnieniu, aż do owego dnia... Poczucie winy tak wielkiej, że nie do zmazania, przygniatało ją nieustannie (drugie kryterium) bez związku z religijnym aspektem grzechu (na ten wymiar była nieczuła).

W procesie uświadamiania sobie tego głębokiego cierpienia (zranienie życia wskutek aborcji) Geneviève zdała sobie sprawę, że nosi w sobie głęboki lęk, któremu towarzyszy agresja w stosunku do osób pogrążonych w smutku czy dotkniętych zaawansowaną chorobą. Gdy spotykała kogoś takiego na ulicy czy nawet widziała w telewizji, zalewała ją od wewnątrz fala agresji. Ten rodzaj zachowania jednak do niej nie pasował, wskazywał on raczej na ową fałszywą, pasożytniczą tożsamość (kryterium trzecie, będące konsekwencją dwóch pierwszych)... Towarzyszenie

duchowe — które nie ma nic wspólnego z psychoterapią — pozwoliło jej odnaleźć pokój i pojednać się z samą sobą w ciągu kilku miesięcy. I znowu, Geneviève „narodziła się na nowo" w swojej własnej tożsamości. Pozwoliła sobie na bycie sobą, dała się wewnętrznie wskrzesić Bogu w tym punkcie własnego życia, w którym kiedyś wybrała śmierć.

235

Należy w tym miejscu zauważyć, że dobrowolna aborcja (nie mówimy o poronieniu) zawsze powoduje w kobiecie zranienie życia, nawet jeśli uświadamia ona to sobie z opóźnieniem... Syndrom postaborcyjny, jak nazywa go medycyna, jest tylko szczytem góry lodowej, którą jest zranienie życia związane z aborcją. Stwierdzenie to nie ma w żadnym razie na celu „demonizowania" aktu aborcji (jakkolwiek niesie on w sobie udział w bezdyskusyjnej winie), pragnie jednak być apelem w sprawie życia w prawdzie na własny temat i powierzenia się Bożemu miłosierdziu, którego Pan nie odmawia nigdy zwracającej się do Niego kobiecie.

SKĄD BIERZE SIĘ ZRANIENIE ŻYCIA?

Przyczyny zranienia życia, choć bardzo zróżnicowane, skupiają się zawsze wokół dwóch głównych osi, między którymi mogą czasem występować bardzo bliskie związki:

— z jednej strony traumatyczne przeżycie (lub przeżycia) z okresu dzieciństwa* na poziomie relacji z ojcem lub matką — tak silne, że dziecko czuje, jakby jedno z rodziców (czy też opiekunów, o ile nie obydwoje...) odmówiło mu prawa do życia;
— z drugiej zaś strony traumatyczne przeżycie (lub przeżycia) zamierzonego naruszenia integralności ciała, w jego wymiarze seksualnym (gwałty, kazirodztwo, molestowanie seksualne, aborcja... przy czym tylko w ostatniej z wymienionych sytuacji zawsze dochodzi do zranienia życia u matki).

* Dzieciństwo rozumiemy tutaj od momentu poczęcia.

236

Sylvie, dwudziestoczteroletnia studentka medycyny, od czasu, gdy była nastolatką, czuje się źle we własnym ciele, nie potrafi jednak dokładnie określić dlaczego. Często słyszy o — bardzo modnej obecnie — konieczności pojednania ze swoim ciałem, nie wie jednak, jak to zrobić. Prosi o radę zaprzyjaźnionych psychologów, ale ich wskazówki jej nie satysfakcjonują. Czuje się niezrozumiana.
Stopniowo, na przestrzeni kilku lat, pojawia się u niej narastająca depresja, tak że musi korzystać z leków antydepresyjnych. Myśli samobójcze występują na porządku dziennym i Sylvie chętnie i często do nich ucieka. Od dwudziestego roku życia ma tendencje do anoreksji, a trzy lata później z tego powodu konieczna jest hospitalizacja. W szpitalu psychiatra usiłuje jej pomóc, napotyka jednak na mur: stan Sylvie, tak psychiczny, jak i fizyczny, jest coraz gorszy. Ma za sobą trzy próby samobójcze i nie potrafi na tym poprzestać. Wydaje się, że nic nie da się zrobić, oprócz beznadziejnego poddania się temu stopniowemu upadkowi ku ponuremu przeznaczeniu. Bardzo zatroskani o zdrowie córki rodzice Sylvie, należący do charyzmatycznej grupy modlitewnej, namawiają ją, by wzięła udział w modlitwie za chorych organizowanej przez Odnowę. Sylvie zgadza się bez wielkiego przekonania.

Podczas modlitwy pada słowo bezpośredniego poznania, które dotyka ją do głębi: „Pan przychodzi w tej chwili do dwudziestoczteroletniej kobiety cierpiącej na silną depresję, która jest skutkiem traumatycznego przeżycia z czasów, gdy miała ona siedem lat". Sylvie czuje, że to słowo jej dotyczy, choć nie rozumie, o jakie wydarzenie mogłoby chodzić. W ciągu następnych minut ogarnia ją głęboki pokój i wszystkie poważne objawy na poziomie psychiki natychmiast znikają, choć trzeba będzie kilku tygodni, by to potwierdzić; ustępuje także anoreksja i myśli samobójcze. Sylvie czuje się uzdrowiona i wewnętrznie wolna.

237

Pozostaje jednak wciąż ta niechęć do samej siebie, która niepokoi ją i skłania do poszukiwań tego, „co jest nie tak" w samej głębi. Przede wszystkim, jeśli to słowo poznania jest prawdziwe, to jakie traumatyczne wydarzenie miało miejsce, gdy miała siedem lat? W tej właśnie materii, po otrzymanym przez Sylvie trwałym uzdrowieniu psychologicznym, proponuję jej towarzyszenie duchowe, a ona chętnie się zgadza z cichą nadzieją że będzie mogła także bardziej „włączyć Pana Boga w swoje życie"... Bardzo szybko Sylvie uświadamia sobie fakt, który od tak dawna przed sobą ukrywała: gdy miała około siedmiu lat, kiedy chodziła do szkoły podstawowej, pewien nauczyciel często zabierał ją do swojego gabinetu, „aby się z nią pobawić", to znaczy, aby dotykać ją w intymnych miejscach ciała, a nawet więcej... To tutaj nastąpiło zranienie życia, wyrażające się przez różne objawy w sferze psychiki, które Pan właśnie uzdrowił. Towarzyszenie duchowe pomogło Sylvie zmartwychwstać wewnętrznie w ciągu kilku miesięcy i nastąpiło tu nie tylko odbudowanie jej własnej tożsamości, ale także odkrycie życiowego powołania, które stało się potężną dźwignią dla jej osobowości i tożsamości. Obecnie jest ona osobą odpowiedzialną za ważne dzieło humanitarne, w którego realizacji czuje się szczęśliwa... i uzdrowiona w stopniu o wiele szerszym niż tylko z tamtych dawnych objawów...

Czym jednak różni się łaska życia, o której tu powiedzieliśmy, od łaski uzdrowienia? Oczywiście, w obu przypadkach chodzi o wyraz łaski Boga, o Jego ojcowską miłość do każdego z nas, Jego dzieci. Odważam się jednak używać terminu „zmartwychwstanie (wewnętrzne)" zamiast „uzdrowienie" z powodu pewnego niezaprzeczalnego faktu na płaszczyźnie duchowej: mianowicie wobec zranienia życia Boża interwencja nie

238

polega tylko — a może nie na pierwszym miejscu — na udzieleniu łaski uzdrowienia. Wskrzesza On całego człowieka, przywracając sens jego życiu, prawdziwym pytaniom o jego egzystencję. Rzecz jasna, odpowiedź na te pytania zawsze okazuje się także lecząca. Nie uzdrowienie jest jednak jej głównym celem. Bóg dotyka zranienia życia, wzmacniając człowieka, niekoniecznie przywracając mu zdrowie, ale ukazując mu coś, co dotyczy jego własnej tożsamości: odkrywa przed nim sens życia, udziela światła w sprawie tożsamości seksualnej (godności bycia mężczyzną czy kobietą), co pociąga za sobą głębokie poczucie szczęścia albo nawet z odkryciem powołania (to znaczy pewnych osobistych zdolności, które uczynią jego życie płodnym).

Odkrycie własnej płodności, niezależnie od tego, jaka będzie dziedzina jej realizacji, to jest właśnie owo „powstanie" po zranieniu życia. Świadectwo Sylvie wiele mówi na ten temat. Mogła ona zacząć rozwijać własną płodność, realizując śmiały projekt

humanitarny, który już przynosi wspaniałe owoce. Życie ludzkie bowiem niesie w sobie zdolność do daru z siebie i wspaniałomyślności, która tylko szuka możliwości wyrazu.

Geneviève, o czym świadomie wcześniej nie powiedziałem, odkryła swoją „drogę", poszerzając zasięg swego bycia matką na niesienie pomocy osobom strapionym, do których, przy wsparciu męża, pozwoliła się posłać i wobec których pełni bardzo płodną posługę współczucia.
Cyrille, małżonek oraz ojciec dwojga dzieci, stał się nie tylko wspaniałym ojcem rodziny, ale także zaangażował się w pomoc wielu małżeństwom przeżywającym problemy i świadczy wobec nich owocną posługę pojednania.

239

A co powiedzieć o Kajetanie, odpowiedzialnym wraz ze swoją żoną za grupę organizującą adorację Najświętszego Sakramentu, do której napływają ludzie z wszelkiego rodzaju trudnościami, przyciągani przez łaskę pokoju, udzielanego im podczas modlitwy? Czy wobec zranienia życia nie trzeba łaski duchowego zmartwychwstania, aby zaświadczyć, że Chrystus jest rzeczywiście drogą, zmartwychwstaniem i życiem?

241

ROZDZIAŁ 15
UZDROWIENIE: NOWOŚĆ U ZARANIA TRZECIEGO TYSIĄCLECIA?

Kiedy Duch Święty dokonuje uzdrowień, chodzi przede wszystkim o znaki Bożej czułości i Bożego miłosierdzia! W znaku zawsze zawarte jest wskazanie pewnego kierunku bądź przesłanie od Pana.

Jakie jest dzisiejsze przesłanie uzdrowień? Czy różni się ono zasadniczo od przesłania z 33 czy 1000 roku naszej ery? Oczywiście, nie. Ma ono jednak pewne szczególne akcenty, związane z początkiem trzeciego tysiąclecia, w które niedawno wkroczyliśmy i które otwiera przed nami wspaniałe horyzonty.

1. ŚWIADECTWO

Znaki uzdrowienia nastawione są na świadectwo. Inaczej mówiąc, ktoś, kto otrzymuje od Pana łaskę uzdrowienia, nie jest jej właścicielem. Jest zaproszony, by stać się

242

świadkiem, przy czym świadczyć to niekoniecznie znaczy produkować się publicznie, by opowiedzieć o otrzymanej łasce. Świadectwo publiczne (złożone wobec dużego zgromadzenia) jest oczywiście cenne, ale nieczęsto możliwe. Za to świadectwo złożone wobec bliskich lub przy okazji spotkań z ludźmi, mające na celu nieść pociechę czy umocnienie w wierze, jest nośnikiem mocy w tajemniczy sposób związanej z otrzymaną łaską uzdrowienia.

Nasz świat bardziej niż kiedykolwiek wcześniej potrzebuje autentycznych świadków, i to nie tyle świadków samego uzdrowienia, ile raczej Tego, który kocha i który

uzdrawia: Chrystusa żyjącego, który czyni samego siebie „spotykalnym", a więc osiągalnym dla człowieka wyciągającego rękę czy otwierającego Mu swoje serce.

Żyjemy w dobie inwazji świadków bardzo mało wiarygodnych, nawet jeśli niektórzy z nich potrafią przyciągać uwagę, grając na wrażliwości i cierpieniu swoich współczesnych...

Skąd ten brak wiarygodności? Otóż większość spośród dzisiejszych świadków świadczy o samych sobie, tak jakby ich własne doświadczenie było kryterium „normatywnym". Chrześcijanin natomiast nie jest powołany do świadczenia o sobie, ale o Tym, którego spotkał i który posyła go, by był w świecie źródłem światła. Osoba uzdrowiona przez Pana ma możność stać się autentycznym świadkiem miłości Chrystusa za pośrednictwem otrzymanego uzdrowienia. Składać świadectwo w rozumieniu chrześcijańskim to już ewangelizować, rozpowszechniać wokół siebie jakąś, czasem bardzo prostą prawdę, która ma moc pociągnąć serca ku Bogu, który jest Prawdą.

Łaska uzdrowienia jest, pośród innych łask Ducha Świętego, służebna wobec świadectwa, ponieważ ma ona działanie ewangelizacyjne. Może ona dotykać ciał i serc,

jakby poszerzając swój zasięg, co staje się możliwe dzięki świadectwu.

Wobec licznych kłamstw związanych z uzdrowieniem, rozsiewanych po trosze właściwie wszędzie i wprowadzających zamęt w wiele umysłów, świadectwo autentycznego uzdrowienia dokonanego mocą miłości Chrystusa przypomina otaczającemu światu, że nasz Bóg jest Bogiem żywym, obecnym i działającym w życiu każdego człowieka, który ośmieli się zwrócić ku Niemu.

Zdarza się nawet, że w celu (między innymi) uzyskania większej mocy świadectwa, Pan dopuszcza pewne warianty w zakresie łaski uzdrowienia.

Jednym z najpiękniejszych cudów uzdrowienia, jakich Chrystus dokonał za pośrednictwem posługi ojca Regimbai (o którym już mówiliśmy), jest uzdrowienie Paula. Ten sześćdziesięciotrzyletni mężczyzna, nałogowy palacz, od kilku miesięcy cierpiał na straszliwy bronchit i kaszlał bez przerwy, co obudziło niepokój jego małżonki Jacynthe, która namówiła go, by poszedł do lekarza. Lekarze stwierdzają „chroniczną bronchopatię", kierują go jednak na kontrolne prześwietlenie płuc. Wynik jest przerażający: w samym środku prawego płuca nowotwór o średnicy ośmiu centymetrów. To już zawansowany rak!

Rodzina Paula jest ogromnie zmartwiona; Jacynthe, katoliczka należąca do charyzmatycznej grupy modlitewnej, spotyka się z ojcem Regimbal i błaga go, by modlił się w intencji męża, a on obiecuje, że będzie to czynił codziennie...

Zapada decyzja o poważnej interwencji chirurgicznej: trzeba będzie wkrótce wyciąć sporą część prawego płuca, bez żadnej pewności, że tym samym cały nowotwór zostanie usunięty. Jacynthe znów zwraca się do ojca Regimbal prosząc, by przyszedł do szpitala pomodlić się za jej męża. Ten zgadza się, zapewniając, że cała grupa

będzie łączyć się w tym czasie w modlitwie wstawienniczej. W dzień poprzedzający operację ojciec Regimbai odwiedza więc Paula w szpitalu i modli się za niego żarliwie, nakładając na niego ręce. W jego sercu pojawia się pewność: uzdrowienie fizyczne nastąpiło, choć na razie nie ma sposobu, by to sprawdzić. Nazajutrz rano Paul czuje

się nieco lepiej i powiadamia o tym chirurga, zanim zostaje przyjęty na blok operacyjny. Zdziwiony lekarz prosi o kontrolne zdjęcie i razem ze swoją grupą stwierdza, że nowotwór zmniejszył się i ma teraz około pięciu centymetrów średnicy. Pełen wątpliwości po półgodzinie prosi o kolejne zdjęcie: nowotwór znowu zmalał, ma około trzech centymetrów!... Późnym rankiem cała ekipa chirurgów z osłupieniem wpatruje się w wynik rentgena: nowotwór zniknął! Paul mamrocze parę słów świadectwa na temat wczorajszej modlitwy. Zdjęcia są jednak bardziej wymowne niż jego bełkot. Cała ekipa nawraca się na Chrystusa, a z nią jeszcze kilku pielęgniarzy powiadomionych o tej nowinie.
Oto ilustracja mocy działania świadectwa: „dwa w jednym"!

2. NOWA EWANGELIZACJA

Można zatem stwierdzić, że cuda uzdrowienia związane są z działalnością ewangelizacyjną Kościoła. I jako takich nigdy ich w Kościele nie brakowało, choć niektóre epoki uczyniły z nich temat przykrej kontrowersji.

Dziś jednak, u progu trzeciego tysiąclecia, dynamika ewangelizacyjna jest silniejsza niż kiedykolwiek wcześniej i Kościół zaprasza nas — szczególnie młodych — do włączenia się w to dzieło wraz ze wszystkimi naszymi zdolnościami, ale także ze słabościami. Chodzi o nową ewangelizację, głoszoną a zarazem wyprorokowaną przez Jana

Pawła II. Ta nowa ewangelizacja zaprasza do większej jeszcze i szerzej zakrojonej pomysłowości i znaki uzdrowienia mogą być dla tej odnowionej mocy ewangelizacyjnej potężnym oparciem, zwłaszcza że — pomimo niezaprzeczalnego postępu nauki — ludzkość jest bardziej chora, bardziej umęczona i bardziej cierpiąca niż kiedykolwiek dotąd.

Przygotowanie do nowej ewangelizacji może zawierać w sobie prośbę o wylanie Ducha Świętego i Jego licznych charyzmatów, a więc także (bo czemu nie?) charyzmatu uzdrawiania.

W styczniu 2000 roku na wyspie Réunion, w parafii Świętego Ludwika, prowadziłem modlitwę za chorych. Ogromny tamtejszy kościół, mogący pomieścić pięć tysięcy ludzi, był wypełniony po brzegi, a kilkaset osób musiało zostać na zewnątrz. Ludzie byli tak ściśnięci, że niemal brakowało tlenu, co jednak nie przeszkodziło im wysiedzieć „grzecznie" w kościele przez trzy i pół godziny.
Wiele spośród przybyłych osób było tam z ciekawości, raczej dla spektaklu niż dla modlitwy, często byli to ludzie zagubieni na ścieżkach podejrzanych religijności. Prosiliśmy Pana o cud uzdrowienia, który swoją wymową byłby w stanie poruszyć serca i nawrócić tych, którzy byli daleko od Boga.
Była tam także czterdziestodwuletnia Josiane, całkowicie unieruchomiona wskutek zesztywniającego zapalenia stawów międzykręgowych, które paraliżowało jej ciało od dziesięciu lat. W dziwny sposób przypominała przygarbioną kobietę z Ewangelii... Wszyscy mogli zobaczyć, jak podczas modlitwy o uzdrowienie powoli podniosła się z wózka inwalidzkiego i zaczęła chodzić. Wielu znało ją i od dawna widziało jej kalectwo. Widok tej kobiety, idącej normalnie centralnym przejściem do ołtarza, wywołał ogólny wstrząs.

Nastąpił więc oczekiwany cud, który miał wyraźną moc ewangelizacyjną.
Kiedy zaprosiłem tych, którzy mieli przy sobie fetysze, amulety, przedmioty związane z praktykami magicznymi, a nawet działki marihuany, by oddali to Panu jako znak nawrócenia na Chrystusa zmartwychwstałego, do ołtarza podeszło kilkaset osób, aby zerwać niezdrowe „duchowe więzy" i zaświadczyć o pragnieniu przemiany życia dla Boga!
Świadectwo Josiane potrząsnęło nimi do tego stopnia, że zdecydowali się zmienić życie i „wprowadzić w nie ład"...
Co bardziej sceptyczni powiedzą na to, że na pewno kilka miesięcy później większość z tych ludzi wróciła na swoje poplątane ścieżki. Nie doszły do mnie tego typu echa. Zresztą, choćby była jedna jedyna osoba nawrócona za sprawą świadectwa Josiane, to i tak byłby to rzeczywisty znak zwycięstwa Chrystusa nad światem.

Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, wobec coraz powszechniej panującej — szczególnie wśród młodych — duchowej biedy, cud uzdrowienia przemawia do serc, pobudzając do ponownego nadania sensu własnej egzystencji poprzez wspaniałomyślne zwrócenie się ku zmartwychwstałemu Chrystusowi.

3. NADZIEJA WBREW NADZIEI

Uzdrowienie dokonane w mocy Ducha Świętego jest znakiem pewnej niesłychanie aktualnej prawdy: Otóż, nie mylimy się, pokładając nadzieję w Bogu!

U zarania trzeciego tysiąclecia największe cierpienia nie dotyczą wymiaru cielesnego ani nawet psychicznego człowieka. Sytuują się one na poziomie ludzkiego ducha. Z tego punktu widzenia nowe pokolenia cierpią o wiele

bardziej od poprzednich. Coraz częściej mówi się o chorobach „noogennych", czyli takich, których źródłem jest duch człowieka, choć mogą one przybierać formę psychologiczną psychiatryczną lub nawet organiczną*. Mgła rozpaczy unosi się nad dzisiejszą ludzkością przynajmniej nad mieszkańcami krajów „najbogatszych" — a ludzkość wydaje się tego zupełnie nieświadoma. Procent samobójstw wśród młodych najwyższy jest w państwach najbogatszych i najbardziej „bezpiecznych" (zwłaszcza w Kanadzie), zaś społeczeństwa najnowocześniejsze i najbardziej „wyzwolone" (z Francją na czele) zużywają astronomiczne ilości leków antydepresyjnych i uspokajających.

Obszarem wielkich uzdrowień czy raczej wielkich wskrzeszeń (w sensie, o jakim mówiliśmy wyżej) staje się zranienie życia, o którym wspominaliśmy w tej książce, nie ujmując niczego wadze niezbędnych przecież uzdrowień fizycznych czy psychologicznych.

Nasza świadomość zbiorowa, zatruta podstępną kulturą śmierci, wchodzi w konszachty z rozpaczą, a więc w pewien sposób ze śmiercią.

Dynamika uzdrowienia mocą Bożą, zarówno poprzez świadectwo, jak i przez samo jej działanie w ludzkim życiu, dowodzi, że nadzieja wbrew wszelkiej nadziei ma sens i ogromną siłę. Działa ona w dzisiejszych czasach tak jak działała dawniej, a nawet bardziej niż dawniej, w obliczu czającej się rozpaczy, która jest źródłem takiego ogromu zła na naszej ziemi.

Kontemplując ów bolesny widok wszystkich cierpiących ludzi, Kościół zwraca się do swego Pana, jak siostry Łazarza, Marta i Maria z Betanii, które napominają Jezusa

* Choroba noogenna, zakorzeniona w duchu człowieka, żywi się wielkim brakiem poczucia sensu życia albo narcyzmem występującym w stopniu, którego natura ludzka nie jest w stanie tolerować.

na kartach Ewangelii. Proszą Go z nadzieją: „Panie, oto choruje ten, którego Ty kochasz!" (J 11,3). Znaki uzdrowienia, których słusznie się spodziewamy, dokonują się po to, byśmy wiedzieli, że Bóg słucha, pociesza, współczuje i wybawia od śmierci.

Utwierdzają one ludzi naszych czasów w odbiorze nauki, jaką Jan Paweł II umieścił w zakończeniu swojego listu apostolskiego *Novo Millenio Ineunte**:*

> „Due in altum! Idźmy naprzód z nadzieją! Nowe tysiąclecie otwiera się przed Kościołem niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć, licząc na pomoc Chrystusa. Syn Boży, który z miłości do człowieka przyszedł na świat dwa tysiące lat temu, także dzisiaj prowadzi swoje dzieło: musimy mieć przenikliwy wzrok, aby je dostrzec, a nade wszystko wielkie serce, abyśmy stawali się jego narzędziami."

* List apostolski Papieża Jana Pawła II na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 z 20 stycznia 2001 roku.

JAK WIERZĄ UCZENI

Autor Magdalena Bajer
Wydawnictwo FRONDA

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE 7
1. NIE MUSZĘ MIEĆ SPÓJNEGO ŚWIATA - Andrzej Białas 13
2. TĘSKNOTA ZA WYSPĄ - Tadeusz Bielicki 25
3. WIERZĄC W BOGA, CZUJĘ SIĘ BEZPIECZNIEJ WŚRÓD LUDZI - Włodzimierz Bolecki 41
4. ŚWIADOMOŚĆ I MIŁOŚĆ - Maria Krzysztof Byrski 59
5. OPATRZNOŚĆ POMAGA SŁUŻYĆ - Alicja Chybicka 79
6. BÓG DAŁ NAM KLUCZ DO ŚWIATA - Roman Duda 93
7. ABY WIDZIELI WASZE UCZYNKI - Władysław Findeisen 107
8. POWINNOŚĆ WYBIERANYCH - Andrzej Górski 125
9. WIERZĘ, ŻE ŚWIAT JEST UPORZĄDKOWANY - Maciej Władysław Grabski 143
10. NONOMNIS... - Marek Kuś 163
11. PAN BÓG NIE MA POMYSŁÓW - Andrzej Paszewski 179
12. SPOZA PRZYPADKÓW - Piotr Salwa 195
13. POCZUŁEM ABSOLUTNĄ PEWNOŚĆ - Andrzej Szczeklik 209
14. DLACZEGO NIE KŁAMIĘ - Łukasz A. Turski 223
15. CZYSTA AKTUALNOŚĆ BOGA - Edmun d Wnuk-Lipiński 235
16. CZŁOWIEK— OKAZANY ŚWIATU - Włodzimierz Zagórski-Ostoja 251
17. BÓG SIĘ WTRĄCIŁ TRZY RAZY - Marek Ziółkowski 261
18. MIĘDZY SUMIENIEM I MONITORINGIEM - Andrzej Zoll 275
19. ZGODA NA TAJEMNICE - Karol Zyczkowski 291
20. TRZEBA ZACZĄĆ OD PRYNCYPIÓW - Maciej Żylicz 313

SŁOWO WSTĘPNE

Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu.

Encyklika „Fides et ratio" Ojca Świętego Jana Pawła II

Przeżycie kilku tak różnych epok w dziejach duchowości napawa mnie egzystencjalnym smutkiem, który jednak mogę rekompensować, przynajmniej częściowo, obserwowaniem zachodzących zmian i utrwalających się różnic. Nie mam tu na myśli różnic politycznych, społecznych czy zewnątrz kulturowych. Efekty tych obserwacji w dłuższej perspektywie układają się w obraz, który uzasadnia moje, nie nazbyt śmiałe, konkluzje.

Od kilku dziesięcioleci zajmuję się popularyzacją nauki. Dziedzina ta nie straciła swej nazwy, lecz dziś pojmowana bywa inaczej. Dawniej popularyzację, wśród innych dziennikarskich specjalności, wyróżniało to, że cieszyła się uznaniem przewyższającym rzeczywiste nią zainteresowanie. Stanowiła jeden z nurtów pracy u podstaw — przekazywania społeczeństwu wiedzy o świecie, przede wszystkim poprzez

informowanie o odkryciach, wynalazkach, kierunkach i tematach badań prowadzonych w Polsce oraz na świecie. To ostatnie tylko wtedy, gdy dziennikarzom udało się pokonać problemy z dostępem do zagranicznych czasopism.

Od początku, jeszcze w głębokich mrokach PRL-u, starałam się uprawiać coś, co w wąskim gronie zajmujących się nauką dziennikarzy obdarzaliśmy mianem publicystki naukowej — starałam się mówić i pisać nie tylko o wynikach, ale także o przebiegu badań. Poprzestając na razie na tym uproszczonym określeniu, dodam, że te starania nie znajdowały aplauzu w środowisku uczonych. Oni gotowi byli pośrednictwo dziennikarzy w kontaktach ze społeczeństwem rozszerzyć co najwyżej do referowania kolejnych pomysłów organizacyjnych i odmian finansowania sfery nauki, czy też do prezentowania laureatów nagród państwowych w zbiorowym portrecie z uczniami. Na wyrażanie rzeczywistych poglądów w tych sprawach władze komunistyczne nie dawały przyzwolenia, limitując starannie, w rytmie politycznych meandrów, uznanie dla badaczy i ich pracy, zatem i dopuszczalny zakres popularności. Publicystyki naukowej nie było prawie wcale, a dziennikarze naukowi (ta nazwa przyjęła się nawet w nomenklaturze międzynarodowej) relacjonowali Zgromadzenia Ogólne PAN, Kongresy Nauki i inne, raczej fasadowe imprezy. Mając swój klub w Stowarzyszeniu Dziennikarzy Polskich, organizowali, wspierani przez niektórych życzliwych rzeczników Akademii, resortu i towarzystw naukowych, spotkania z wybitnymi przedstawicielami środowiska.

Sytuacja zmieniła się po Sierpniu. Mogłam wtedy, prezesując od wiosny 1981 roku do stanu wojennego Klubowi Dziennikarzy Naukowych, organizować spotkania poświęcone stosunkom uczonych z władzą, marcowym docentom, cenzurowaniu badań i tym podobnym tematom publicystycznym.

Lata osiemdziesiąte nie sprzyjały popularyzacji nauki, gdyż Polaków mało wtedy interesowały hipotezy dotyczące życia w Kosmosie albo struktury białek. Warto wspomnieć, że Polskie Radio nadawało w stanie wojennym archiwalne audycje na takie właśnie tematy, pozorując aktualne w nich uczestnictwo wybitnych uczonych... brakiem zapowiedzi, że zostały nagrane w innych czasach.

Wolna Rzeczpospolita rychło zaczęła aspirować do cywilizacyjnej europejskości, zanim jeszcze aspiracje formalne okazały się możliwe do spełnienia. Środowisko naukowe, zwłaszcza to gromadzące przedstawicieli *sciences,* mogło rozwinąć istniejące zawsze, nawet w najmroczniejszych latach, kontakty ze światem. W nowej sytuacji politycznej kontakty te zaczęty być normalne, czyli wyznaczane rzeczywistymi potrzebami dyscyplin naukowych, i wzajemne, bo uczeni z zagranicy mogli przyjeżdżać do tych ośrodków, z którymi chcieli współpracować, a nie tych, którymi władze chciały się chwalić.

Upośledzeni pod tym względem humaniści (najszerzej ich tu traktuję) nawiązywali po przełomie roku 1989 liczne kontakty, wyjeżdżali na kwerendy, wychodzili ze swoimi pracami poza krąg czasopism i wydawnictw polskojęzycznych, zaczęli uczestniczyć w międzynarodowych organizacjach i gremiach badawczych.

Jeśli mówimy o „doganianiu" jako trosce wciąż naznaczającej wiele dziedzin naszego życia, to nauka jest dziedziną, której chyba najwięcej się udało, ale zarazem tą, której czołówka nieustannie przyśpiesza, a obszar ciągle się powiększa.

Ludzie uprawiający naukę należą do elity każdego społeczeństwa, niezależnie od tego, jak wielu jest wśród nich autorów przełomowych odkryć i fundamentalnych koncepcji. Ich przeżycia związane z pracą badawczą, motywy tej pracy, źródła satysfakcji, to, jak traktują porażki, rodzaj wyobraźni, zakorzenienie w kulturze, poczucie uniwersalności tego, co robią i poczucie rodzimości tego, w czym żyją — wszystko to wydaje mi się bardzo interesujące. Niektóre doznania uczonych, zdawałoby

się immanentne dla tego, co robią, a niewidoczne dla innych, okazują się — w rozmaitych wariantach biograficznych — dostępne każdemu, kto zastanawia się nad otaczającym go światem. To banalne stwierdzenie nabiera wyrazistego sensu, jeśli uprzytomnimy sobie, że społeczeństwo wiedzy nie będzie w nieskończoność hasłem reformatorów systemu edukacji, ale staje się faktem, niezależnie od tego, że kultura masowa wciąż jeszcze bardziej temu przeszkadza niż służy.

Pośród cech, jakimi odznaczają się uczeni, a które mogą w sobie rozwijać ludzie pełniący w społeczeństwie inne role, poczesne miejsce zajmuje śmiałość.

Śmiałość staje się wartością, gdy podbudowana jest wiedzą o rzeczywistości, ale między tymi elementami zachodzi sprzężenie zwrotne: im większa wiedza, tym większa i śmiałość, lecz zarazem bardziej kontrolowana. Pomnażana wiedza ośmiela badacza do wchodzenia na obszary nieznane, gdzie ryzykuje zejściem na manowce, a w konsekwencji stratą czasu, dobrej sławy, opóźnieniem kariery, a także, oczywiście, zmarnowaniem jakiejś części powierzonych mu, niemal zawsze skąpych, środków. W innych rodzajach aktywności, na innych polach działania, bardzo często dochodzi do głosu, i dominuje nad śmiałością, oportunizm i lęk przed utratą łask aktualnych dysponentów naszego losu, ograniczeniem dochodów, zepchnięciem na boczny tor. W nauce tor wybiera się samemu, a oportunizm mniej popłaca, choć niepodobna przeczyć jego istnieniu.

Spotykam się od kilkunastu lat z przedstawicielami rodów, w których praca naukowa to tradycja (relacje z tych spotkań w latach 1995--2003 regularnie emitowało Polskie Radio, od 1996 roku drukuje je „Forum Akademickie", od roku 2008 „Nowaja Polsza"). Dzięki temu mam możność poznawać główne, często dziedziczone przez pokolenia, rysy postaw ludzi nauki wobec świata, nie tylko tego tutaj. Także tamtego, o istnieniu którego niektórzy z nich są absolutnie przekonani, inni weń wątpią, jeszcze inni, nieliczni, unikają pytania o jego istnienie.

W minionej epoce nie mówiło się publicznie o sprawach wiary. Przyznając się do niej, człowiek nauki budził czasem zdziwienie, czasem niedowierzanie. Sporo uczonych związanych z opozycją demokratyczną włączyło się w działalność Kościoła, co nie musiało być tożsame z głęboką wiarą.

Znając wielu ludzi z tego środowiska, chciałam poznać ich stosunek do takich kwestii, jak powstanie świata, człowieka, granice rozumu, działanie Opatrzności w naszym życiu, życie przyszłe. Pragnęłam także dowiedzieć się, jak wybitni uczeni, często pełniący funkcje publiczne, widzą miejsce Kościoła w społeczeństwie, jego relacje z państwem, misyjność, odczytywanie znaków czasu, zadania świeckich...

Opowieścią o tym, oczywiście niepełną i nierozstrzygającą, są rozmowy zawarte w książce. Nie każdy z moich rozmówców określa się jako wierzący, niektórzy w każdym razie nie identyfikują się z żadną religią. Wszyscy jednak wyrośli w kulturze chrześcijańskiej, posiedli podstawową wiedzę o głównych źródłach tej kultury, posługują się uniwersalnymi kodami, które ukształtowała chrześcijańska tradycja.

W rozmowach starałam się usłyszeć, jak owe kody konfrontują się z pomnażaną szybko wiedzą o świecie, czy nie tracą znaczenia wobec zyskiwanych dzięki nauce wciąż nowych możliwości poznawczych. A może dzieje się inaczej: poznawanie tajemnic stworzenia kieruje myśl ku Stwórcy, nawet jeśli nie jest On dla uczonego Bogiem osobowym, a słabo określoną pierwszą przyczyną, czy tylko uosobionym przez religie zbiorem stwórczych atrybutów natury.

Przeżywamy zmierzch bezwarunkowego scjentyzmu, a jednocześnie nową falę manifestów człowieczej pychy, która pragnie do końca zobiektywizować rozum, negując jego transcendentne pochodzenie. Starałam się dowiedzieć, czy zgoda na to przeszkadza

poznawczym ambicjom i dążeniom. Czy te ambicje muszą być karmione nieustannym premiowaniem rozumu ludzkiego odkryciami, które zdają się zdzieraniem zasłon z Bożych tajemnic?

Współczesna biologia zdradza demiurgiczne uzurpacje, strasząc, ale i łudząc klonowaniem, przy ciągle jeszcze powszechnym sprzeciwie wobec klonowania człowieka i gorących sporach w innych kwestiach bioetycznych. Zasadne więc wydaje się pytanie przedstawicieli tej dziedziny, także lekarzy, o owoc zakazany, o prawo dociekania dobrego i złego.

Współczesna fizyka, z astronomią i kosmologią, sięgają tam, „gdzie graniczą Stwórca i natura", więc uprawiających te nauki pytać trzeba, czego się spodziewają, gdyby zdołali zajrzeć poza te granice. Ujrzenia Boga twarzą w twarz ? Nowych bezkresnych obszarów nieznanego i nowych horyzontów ?

Rozmawiałam z antropologiem, matematykiem, z przedstawicielami nauk technicznych, z humanistami — filologami, socjologami, filozofem. Każdy z nich odwołuje się do, rozmaicie określanej, rzeczywistości ponad czy poza doczesnością. Wielu przeżyło momenty albo okresy zwątpień, sprzeciwów, ulegania światopoglądowym lub zgoła ideologicznym ponętom. Okazały się nietrwałe, co pokazuje, że poznawanie świata realnego musi człowieka wrażliwego otwierać na to, czego poznać ludzkim umysłem niepodobna, a on, dojrzewając, z takiej ambicji się wyzwala.

W bardzo wielu rozmowach słyszałam zdecydowane stwierdzenie, że nauka i wiara są osobnymi sferami, które nie wchodzą w sprzeczność, dają się oddzielić bez dyskryminacji którejkolwiek, a z czasem i z rozwojem — intelektualnym oraz duchowym — mogą stanowić harmonię.

Gorąco dziękuję wszystkim wybitnym rozmówcom za to, że szczerze opowiedzieli o przeżyciach tak bardzo osobistych i byli gotowi dzielić się swoimi wnioskami, które przecież mogą jeszcze ulec przemianom czy nawet zaprzeczeniom. Co jednak nie odbiera im aktualnej wartości.

Wydawnictwu FRONDA dziękuję za umożliwienie podzielenia się całym tym bogactwem pytań i odpowiedzi z czytelnikami.

Magdalena Bajer

1. NIE MUSZĘ MIEĆ SPÓJNEGO ŚWIATA
ANDRZEJ BIAŁAS

Urodzony w 1936 r. w Krakowie. Fizyk. Absolwent i emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie w Instytucie Fizyki Jądrowej Polskiej Akademii Nauk, której jest członkiem rzeczywistym. Zajmuje się fizyką wysokich energii i cząstek elementarnych. W Polskiej Akademii Umiejętności od 1989 r. jako członek czynny, od 2001 r. jako prezes. W latach 1991-93 przewodniczył Radzie Głównej Szkolnictwa Wyższego. Laureat nagrody nowojorskiej Fundacji Alfreda Jurzykowskiego.

Magdalena Bajer: Jest pan człowiekiem wierzącym?

Andrzej Białas: Nie jest to pytanie tak proste, jak by się wydawało, mimo że jakoś się przygotowałem do tej rozmowy. Ale tak. Jestem człowiekiem wierzącym. A w każdym razie, bardzo staram się wierzyć.

Z wychowania ?

Tak. Jak miałem lat szesnaście, to nie wiem, czy byłem wierzący czy nie. Uciekałem z drogi do kościoła... na kawę albo gdzie indziej.

To był bunt ?

Raczej może... lenistwo. Chodzenie do kościoła było o wiele mniej przyjemne niż picie kawy z przyjaciółmi. Nigdy nie buntowałem się przeciwko istnieniu Boga, nawet przeciwko temu, co mówił katecheta na lekcjach religii. Może wyda się pani dziwne to, co powiem, ale ja nie odczuwam żadnej potrzeby koherentnego poglądu na świat. Mam w mózgu różne „działki".

One nie stoją naprzeciw siebie? Przeciwko sobie?

Właśnie nie, sam się dziwię. Chodzę bardzo regularnie do kościoła, staram się przestrzegać przykazań, wydaje mi się, że jestem w miarę dobrym chrześcijaninem... Ale to nie ma nic wspólnego z moją fizyką. Fizyka to jest fizyka, a stworzenie świata to jest stworzenie świata. Nie widzę żadnego powodu, żeby te rzeczy łączyć.

Czy to nie jest jakiś rodzaj ucieczki od problemów, jakie pojawiłyby się przy próbach połączenia fizyki z wiarą?

Może, a nawet prawdopodobnie tak, ale jest mi z tym bardzo dobrze.

Uznaje pan Boga za instancję moralną.

Tak. Kiedy zacząłem się zastanawiać nad tym, co mi daje religia (przy całej trywialności tego sformułowania), doszedłem do wniosku, że nasza religia daje człowiekowi jedną fantastyczną rzecz — prawo do bycia nieszczęśliwym. W dzisiejszym świecie dominuje przekonanie, że człowiek ma prawo do szczęścia. Ale ten, zapewne słuszny, pogląd jest powszechnie interpretowany jako obowiązek bycia szczęśliwym. Tymczasem w życiu bywa różnie i ten obowiązek jest czasem nie do zniesienia.

Człowiek nigdy nie czuje się dosyć szczęśliwy...

Gorzej. Jeżeli spotyka go nieszczęście, czuje się pogrążony dodatkowo przez przeświadczenie, że nie potrafił wykorzystać prawa, które ma, prawa do szczęścia.

I chociaż od tysięcy lat ludzie wiedzą, że to prawo nie musi być urzeczywistnione — ktoś przecież napisał Księgę Hioba — mamy teraz ten narzucony przez cywilizację imperatyw szczęścia. Dla mnie to jest jedna z najgorszych rzeczy. To, że wszystko zawsze musi być OK, że mamy się rodzić, żyć i umierać z uśmiechem na twarzy. A przecież bywamy nieszczęśliwi. Mówiąc krótko: człowiek powinien mieć prawo do nieszczęścia.

I takie prawo daje wiara?

Moim zdaniem, tak.

Rozumiem, że pan profesor korzysta z tego prawa. I jest panu lepiej?

Bywają w życiu, w każdym życiu, prawdziwe trzęsienia ziemi, prawdziwe nieszczęścia, czasem niezawinione, czasem te gorsze, zawinione, kiedy dodatkowo dochodzą wyrzuty sumienia i człowiek staje przed ścianą rozpaczy. Wtedy właśnie wiara jest ratunkiem. Wtedy religia nas broni.

Jaki jest mechanizm tej obrony?

Znajduję go w Księdze Hioba, którą nie przypadkiem wymieniłem. A wreszcie — Ukrzyżowanie. Te nieszczęścia i cierpienia nie degradowały, chociaż Hiob na początku się buntował, pytał: za co, Panie?

Myślę, że taka obrona jest objawem silnej wiary. Niełatwo, gdy dotykają nas klęski, pamiętać o zbawieniu...

Zupełnie nie o to chodzi. Mało myślę o przyszłym życiu, a takie kalkulacje, że tutaj na ziemi zarabiamy na zbawienie, czy to cierpieniem, czy w inny sposób, uważam za bezsensowne. W nauce Kościoła katolickiego powiedziane jest, że dobre uczynki nie gwarantują zbawienia, co oczywiście nie znaczy, że nie należy korzystać z okazji do ich spełniania, że można nie dbać o to, jak się żyje.

Do zbawienia potrzebna jest i wiara i uczynki.

Przede wszystkim laska. Jak mówi Pascal, Pan Bóg nie jest nam dłużny. Otrzymujemy Jego łaskę bez zasług i bez żadnych uzasadnień, ale ja w ogóle o tym nie myślę. Wspaniałą rzeczą w katolicyzmie, obok prawa do nieszczęścia, jest właśnie to, że człowiek nie musi myśleć o tym, jak wierzy.

?

O ile się orientuję, protestanci muszą samodzielnie porozumiewać się z Bogiem, a my mamy dokładne wskazówki i przewodniki. Uczymy się tego od dzieciństwa.

Znam ludzi, którzy na to utyskują. Uważają, że najlepiej modlą się bez niczyjego podpowiadania, bez żadnych tekstów. Nie potrzebują pośredników w kontaktach z Bogiem.

Widzi pani, ja okropnie nie lubię być niekompetentny. Oczywiście, jestem niekompetentny w bardzo wielu sprawach i staram się nie angażować w nie, a w każdym razie nie zabierać głosu publicznie. To się odnosi także do religii, mówiąc najogólniej. Nie czuję się kompetentny, ale na szczęście są biskupi, są mądrzy księża, którzy za mnie myślą na ten temat. Ja nie mam co myśleć, ja mam wierzyć. Taka sytuacja idealnie mi odpowiada. Nie mam czasu, choć może miałbym ochotę czy miewałbym ochotę, ale nie mam przede wszystkim kompetencji, żeby się w tak wielkie sprawy zagłębiać.

Pokora?

Nie wiem. Wiem natomiast, co jest dzisiaj plagą zamożnych społeczeństw. Dawniej ludzie musieli ciężko pracować, żeby po prostu przeżyć. Mało energii zostawało im na myślenie o świecie. Do tego jednak potrzeba jakiego takiego poziomu egzystencji, który był udziałem niewielu. Starożytni filozofowie, ilu ich było jednocześnie ? Arystoteles, Pitagoras, Platon, mieli środki do życia albo, jak Sokrates, bogatych przyjaciół, a reszta Ateńczyków wypalała garnki lub orała pola. Większość ludzi w ogóle się nie nadaje do myślenia o sprawach fundamentalnych, takich jak wiara, relacje człowieka z Bogiem, sens istnienia itp., przede wszystkim dlatego, że nie jest do tego przygotowana. Teraz większość ma warunki do myślenia, ale przygotowanych do tego jest nie więcej niż

dawniej. I ta większość też chciałaby myśleć, z czego wynikają nieszczęścia czy, mówiąc może dokładniej, komplikacje. Filozofią nie mogą się zajmować amatorzy, jakkolwiek każdy na własny użytek formułuje jakieś zasadnicze pytania i próbuje na nie odpowiadać. Powinniśmy wiedzieć, że to może być tylko na własny użytek.

Czy wśród pytań, jakie pan profesor stawia na własny użytek jest pytanie o główny, pierwszy w hierarchii, motyw postępowania w życiu zgodnie z przykazaniami ? Jeśli nie jest nim wzgląd, powiedzmy eschatologiczny, to może chęć odpowiedzenia na łaskę otrzymywaną od Boga albo chrześcijańskie posłuszeństwo?

Nie wiem, czy stawiałem sobie takie pytanie, ale wiem dobrze, że motywy mojego postępowania mają niewiele wspólnego z wiarą. Prawdopodobnie staram się postępować tak, jak mnie w domu wychowali. Wstydziłbym się, gdybym sobie uświadomił, że postępuję uczciwie dlatego, że nakazuje mi to moja wiara. Byłaby to kalkulacja, o jakiej mówiłem wcześniej, liczenie na nagrodę czy strach przed karą, a uczciwe postępowanie nie powinno być wykalkulowane.

Motywem nie musi być liczenie na nagrodę, ale chęć uradowania Boga, który nas stworzył i obdarza łaską. Może to też kalkulacja, jednak chyba szlachetna.

Nie zastanawiałem się nad tym. Może powinienem. Dla mnie wiara jest czymś fundamentalnym dlatego, że dzięki niej nie zostaję sam, także w trudnych sytuacjach, kiedy doznaję cierpienia samotności w wymiarze ziemskim. Mam z kim porozmawiać.

To bardzo dużo.

Bardzo dużo.

Zdawałoby się, że za tym idzie pragnienie odwzajemnienia, okazania miłości temu, dzięki komu nie jesteśmy sami?

Może tak być, ale ja nie myślę w tych kategoriach. W ogóle mam poważne kłopoty z demonstrowaniem komukolwiek wdzięczności.

Panu Bogu nie demonstrujemy. Możemy wdzięczność okazywać swoim życiem, nie adresując poszczególnych uczynków...

Widzi pani, ja nigdy się nie modlę o coś. Mam opory przed zawracaniem Panu Bogu głowy jakimiś sprawami, które dla mnie są nawet bardzo ważne, ale w kategoriach uniwersalnych? Pewnie nie jest to zgodne z ortodoksją...

Jak pan profesor się modli?

Odpowiem trochę wykrętnie. Przeczytałem kiedyś u ojca de Mello, bardzo lubię te książeczki, taki dialog: Co Pan Bóg ci mówi? Nic, Pan Bóg słucha. A co ty mówisz? Nic, ja słucham.

Myślę, że rozmawiając z Panem Bogiem, coś się słyszy.

Czasem się słyszy, czasem nie. Ale zawsze to pomaga.

A czy odwołuje się pan do Boga, oceniając swoje postępowanie, nie będąc pewnym, co zrobić albo mając pokusę, żeby postąpić niezupełnie w porządku?

To trudne pytanie. Nigdy nie przychodzi mi do głowy myśleć, co Pan Bóg by mi poradził w takiej sytuacji. Muszę sam wiedzieć, jak mam postępować, także dlatego, że

Pan Bóg obdarzy! mnie wolną wolą i sumieniem, które pozwala rozpoznawać wartość uczynków oraz intencji.

***Ex post* też nie pojawia się pytanie o ocenę ? Ja nieraz zastanawiam się, jak moi rodzice oceniliby jakieś zachowanie.**

A to mi się zdarza, myślę wtedy, oczywiście, o mojej zmarłej żonie, ale nie sięgam „wyżyny niebios". Odpowiadając na pani pytania, uświadamiam sobie, że ja bardzo wyraźnie oddzielam ten świat ziemski, dzisiejszy, od rzeczywistości transcendentnej. Tutaj powinienem sam sobie dawać radę. Czasem człowiek nie może sam sobie dać rady i wtedy bardzo ważna jest perspektywa tamtej rzeczywistości. Nie zastanawiam się w takich momentach czy On jest, czy Go nie ma, po prostu czuję, że mogę Mu opowiedzieć o sobie. To zawsze pomaga.

Co pan profesor myśli o sprawach, które kierują ku rozważaniu istnienia Boga, na przykład o początku Wszechświata ? Czy one wpływają na pana wiarę?

Ja to rozdzielam. Niedawno przyszło mi do głowy, że rozumiem, choć oczywiście nie pochwalam, tych, którzy spalili Giordano Bruno... On mówił swoim współczesnym rzeczy nie do przyjęcia i właściwie przerażające. Kiedy dzisiaj astrofizycy mówią nam o milionach czy miliardach galaktyk — to jest nie do przyjęcia dla ludzkiego umysłu. Jak coś jest nie do przyjęcia — ja po prostu o tym nie myślę.

Będąc fizykiem, może pan nie myśleć o tych milionach gwiazd?

Mogę. Powiedziałem pani, że mam różne przegródki w mózgu, różne szuflady. Nie zatykam uszu na wiadomości o tych przykładowych gwiazdach, dowiaduję się o nich pewnie więcej niż zwykli obywatele. Ale gdy myślę jako fizyk, to te miliardy gwiazd są dla mnie zupełnie naturalne. Dopiero, gdy myślę o nich jako człowiek, to mnie przerażają. Ewidentnie mam coś w rodzaju rozdwojenia jaźni. Rozdzielanie różnych spraw dotyczy także rzeczy bardziej powszednich. Zajmuję się czymś, potem to odkładam i zapominam, zajmując się czymś następnym. Czasami, w tych właśnie powszednich sytuacjach, to mi trochę przeszkadza, ale jeśli idzie o kwestie fundamentalne, naukę i wiarę, nie. Wydaje mi się, że ich wzajemna relacja jest czymś zbyt głębokim, żebym mógł starać się ją zrozumieć.

Powiedział pan wcześniej, że zostawia to papieżowi, biskupom, teologom. Czy nie zdarza się, że ich stanowisko budzi sprzeciw?

Oczywiście, że tak. Duchowni i teologowie nie zawsze mają rację. Mój sprzeciw budzą raczej sprawy, powiedziałbym, praktyczne, nie te związane z istotą wiary. Jeżeli ludzie Kościoła wypowiadają się niekompetentnie, to mnie to irytuje, ale nie uważam, żebym ja miał zabierać głos i to korygować.

Bywa tak, że w jakiejś sprawie angażującej opinię publiczną społeczeństwo oczekuje głosu uczonych.

Owszem, ale pilnuję tego, żeby się wypowiadać tylko o tym, na czym się choć trochę znam. Uczę się tego, obserwując ludzi, rozprawiających o rzeczach, o których nie mają pojęcia.

Udaje się?

Pewnie raz i drugi zgrzeszyłem. Nie jestem pewien, czy w naszej rozmowie nie przekraczam tych moich granic...

Proszę wybaczyć pytanie, ale czy taka postawa nie jest dyktowana troską o własny autorytet, który mało kompetentne wypowiedzi mogą narazić na szwank, bardziej niż troską o to, by nie wprowadzić w błąd słuchających?

Nie analizowałem aż tak wnikliwie moich motywów. Wydaje mi się, że to jest trochę instynktowne. Po prostu cofam się, kiedy czuję niedostatek kompetencji. Cofam się i słucham tych, którzy je mają.

Chrześcijanin jest zobowiązany do dawania świadectwa i może się zdarzyć sytuacja, w której nie powinien się cofnąć, nawet czując niedostatek kompetencji.

Jeżeli trzeba powiedzieć głośno, że jestem wierzący to, oczywiście, powiem: tak. Również wtedy, gdyby to miało przynieść jakieś negatywne dla mnie konsekwencje. Natomiast nie będę się angażował w spory doktrynalne. Pewnie dlatego, że nie jestem w pełni ortodoksyjnym katolikiem — jeśli o takich w ogóle można mówić. Istnienie Kogoś, z kim mogę porozmawiać, kiedy mam rzeczywisty problem, to jest fundament mojej wiary. A reszta... dogmaty są dla mnie sprawą drugorzędną. Dwa razy byłem na mszy ekumenicznej — w Genewie. Pierwszy raz duże wrażenie zrobiła na mnie liturgia protestancka i homilia pastora.
Pomyślałem sobie: Oni są lepsi. Rok później katolicki ksiądz był o wiele lepszy...

Nie tylko spory doktrynalne wymagają świadectwa wiernych, którzy są Kościołem, ale, bardziej jeszcze i częściej, kwestie społeczne, w których Kościół hierarchiczny zajmuje stanowisko niekiedy sporne, a liczy na wsparcie elity umysłowej — wierzących uczonych.

Nie czuję takiej powinności, chyba że rzecz dotyczy czegoś, na czym się jako tako znam. Wydaje mi się, że daję świadectwo w bardzo prosty sposób, chodząc co niedzielę na mszę świętą i wspierając Kościół finansowo, w miarę moich możliwości. Wiara zobowiązuje mnie do lojalności wobec instytucji, chociaż rozmawiać z Bogiem mogę wszędzie i zawsze.

O jakich problemach rozmawia pan z Bogiem?

Nie szukam rozwiązania problemów, wskazówek jak wyjść ze złej sytuacji, ale kiedy mam uczucie, że otaczają mnie przeciwności, że wszystko się wali, że ogarnia mnie rozpacz, wtedy ta rozmowa, nawet sama świadomość, że mogę porozmawiać pomaga.

Daje pociechę? Nadzieję? Uspokojenie?

Właśnie uspokojenie.

Czy swoje dzieci wychowywał pan w „wierze ojców"?

Wychowywała je przede wszystkim moja żona. Rodzina jednego z synów jest katolicka, prawdopodobnie dlatego, że ożenił się z dziewczyną z takiego domu. Chodzą z dziećmi do kościoła i to jest wydarzenie tygodnia. Drugi mój syn ma żonę niewierzącą, mieszkają we Francji, ale dzieci ochrzcili i posłali do Pierwszej Komunii Świętej, co mnie nawet trochę zdziwiło — ucieszyło.

Jak pan profesor widzi przyszłość polskiego Kościoła?

Wydaje mi się, że Kościół sobie da radę. Myślę, że będzie miał kilka twarzy. Operując metaforami: Jedną taką, jakiej pragnie i promuje Radio Maryja. Drugą taką, jaką przedstawia „Tygodnik Powszechny". Możemy się na to zżymać, ale w każdym kraju są

różne postaci i poziomy kultury. Kościół nie może na to zamykać oczu, musi być obecny wszędzie.

A światli chrześcijanie powinni angażować się w rozszerzanie wpływów tego Kościoła „Tygodnika Powszechnego"?

Oczywiście.

2. TĘSKNOTA ZA WYSPĄ
TADEUSZ BIELICKI

Urodzony w 1932 r. w Warszawie. Emerytowany profesor antropologii. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Wrocławskiego. Stypendysta Rockefellera. Wykładał i prowadził badania w USA. Zajmuje się antropologicznymi wyznacznikami zróżnicowania społecznego i międzypokoleniowymi zmianami tego zróżnicowania. Autor kilku książek i wielu prac naukowych publikowanych w czołowych czasopismach antropologicznych, a także artykułów popularnonaukowych. W latach 1971-2002 dyrektor Zakładu Antropologii PAN we Wrocławiu. Od roku 1992 do 1996 wiceprezes Europejskiej Unii Antropologów. Członek rzeczywisty PAN, wiatach 1999-2002 sekretarz Wydziału Nauk Biologicznych PAN. Członek korespondent PAU

Magdalena Bajer: Jest pan człowiekiem wierzącym?

Tadeusz Bielicki: Tak. To najkrótsza i najprostsza odpowiedź, ale za nią stoi długa i skomplikowana historia. Moje relacje z Bogiem były dosyć burzliwe. Przechodziły kilka etapów, które chciałbym pokrótce opisać. Odpowiedź dokładniejsza brzmi: tak z pewnymi bardzo poważnymi zastrzeżeniami.

Pochodzi pan z domu inteligenckiego. Domyślam się, że panowała w nim religijność właściwa polskiej inteligencji w okresie międzywojennym?

Moje dzieciństwo, które przypadło na lata trzydzieste i okres okupacji, było czasem żarliwej religijności. Uświadomiłem to sobie, myśląc onaszej rozmowie i, przyznaję, trochę mnie to zdziwiło. Mój dom był, powiedziałbym, konwencjonalnie katolicki, nie było w nim żadnej religijnej żarliwości. Kultywowano tradycje świąt, oczywiście, ale rodzice nie praktykowali regularnie. Określiłbym ich jako „ludzi letnich", jeśli idzie o światopogląd. W czasie okupacji chodziłem z ojcem do kościoła przy ul. Łazienkowskiej, gdzie głoszący kazania ks. Hilchen wykładał racje wiary, a równocześnie komentował świat i czynił liczne aluzje polityczne. Teraz sobie uświadamiam, że to właśnie pociągało mojego ojca, a ja tym nasiąkałem.

Skąd więc pana żarliwość?

Nie wiem tego dokładnie. Może oddziałał fascynujący katecheta, jakiego miałem w gimnazjum Zamojskiego. Młody, przystojny, wesoły i umiejący trafić do nas, jeszcze prawie dzieci. W każdym razie pamiętam moje gorące i systematyczne pacierze,

głębokie przeżycie Pierwszej Komunii Świętej, gorliwość w służeniu do mszy — byłem ministrantem. Miałem wtedy poczucie jakiegoś intymnego kontaktu z Jezusem. Doznawałem wzruszeń na pograniczu łez, co może wynika z mojego usposobienia sentymentalnego i skłonnego do depresji, które objawiło się potem, w dorosłym życiu.

Rozumiem, że ten etap jakoś się skończył.

Przyszedł pierwszy kryzys. Związany, jak przypuszczam, z fazą młodzieńczego buntu przeciwko autorytetom i, w ogóle, przeciwko zastanemu światu. Po Powstaniu Warszawskim znalazłem się na Śląsku w bardzo dobrej szkole, gdzie też był świetny katecheta, choć nie młody. Zacząłem się przeciwstawiać temu, co nam mówił na lekcjach. Pewnego razu, kiedy rozmawialiśmy akurat o filozofii, a ja wyrażałem się o niej lekceważąco, powiedział z wyczuwalną aprobatą: przecież ty jesteś filozofującym młodzieńcem. W ogóle odnosił się bardzo wyrozumiale do moich rozmaitych sprzeciwów. Drugą przyczyną tego pierwszego buntu przeciw Panu Bogu było zetknięcie się z marksizmem. Pamiętam doskonale, jak siedziałem na ławce w parku i z wypiekami na twarzy czytałem Adama Schaffa „Wstęp do teorii marksizmu". Ona tak znakomicie porządkowała w głowie obraz wszystkiego! Rezultatem tej fascynacji marksizmem, który doskonale odpowiadał na poszukiwanie racjonalnego poglądu na świat, było to, że bardzo prędko przeszedłem w fazę nie indyferencji religijnej, ale ostentacyjnego, doktrynalnego i wojującego, ateizmu. Pierwszą moją publikacją był artykuł pt. „O metodologicznej bezpodstawności tak zwanego historycznego dowodu istnienia Boga". Ukazał się w kwartalniku religioznawczym „Euchemer" i ja byłem z tego bardzo dumny. Artykuł spodobał się komuś i zostałem zaproszony, dwudziestolatek wtedy, na doroczny kongres Towarzystwa Wolnomyślicieli w Krakowie, gdzie wygłosiłem referat.

Nie zastanawiał pana kontekst oficjalnie głoszonego ateizmu?

Przeżyłem swego rodzaju wstrząs, kiedy podszedł do mnie jakiś człowiek, trochę starszy ode mnie, gładko zaczesany, lekko posypany łupieżem i powiedział: Towarzyszu magistrze, bardzo mnie się podobało. Pomyślałem sobie: w jakim towarzystwie ja się znalazłem. Ale to wrażenie minęło bez śladu i dalej demonstrowałem swój szczeniacki ateizm. Podczas mszy, na którą poszedłem z żoną i jej rodzicami, demonstracyjnie stałem, gdy wszyscy klękali!

Czy z tą fascynacją intelektualną szło w parze zaangażowanie polityczne?

Należałem oczywiście do Związku Młodzieży Polskiej, ale nigdy nie byłem w partii. Przez pewien czas byłem kierownikiem Wydziału Agitacji i Propagandy Zarządu Uczelnianego ZMP.

Jak i kiedy zaczęła mijać ta gorączka?

Kiedy — wiem dobrze. Jak — też chyba pamiętam. Nie bardzo wiem — dlaczego. Wojujący ateizm poszedł w cień, gdy osiągnąłem tzw. wiek męski. Na środek mojego życia przypadł dosyć dziwny etap w przemianach, o których opowiadam. Była to pod względem światopoglądowym egzystencja leniwa, letnia. Bez wiary w Boga, bez jakich-kolwiek relacji z Kościołem. Życie „na luzie" pozbawione kagańców moralnych.

W świetle wiary grzeszne?

Wiara nie oświetlała mi wtedy niczego, więc nie oceniałem postępowania, ani mojego, ani czyjegokolwiek, w kategoriach grzechu. Nie miałem poczucia winy. Przy

czym, chcę to powiedzieć dzisiaj, nie uważam, żebym pędził życie nieprzyzwoite. Udało mi się spędzić to ówczesne życie, ale i późniejsze, w gruncie rzeczy, przyzwoicie. Może dzięki temu, co wyniosłem z domu? Nie myślę, żebym zrobił komuś świństwo. Bywałem agresywny w polemikach naukowych. Wyżywałem się w ostrym i jadowitym pisaniu na tematy merytoryczne, na temat na przykład typologii antropologicznej. Starałem się być dobrym ojcem i dobrym mężem. Nie mnie sądzić na ile to się udawało.

Jeśli się nie udawało, miał pan tego świadomość?

Tak. Miałem świadomość, kiedy jestem nie w porządku.

Wiara nie była, choćby podświadomym, źródłem kryteriów?

Jak pamiętam tamten czas i jak go teraz analizuję — nie była. Porzuciłem wiarę zupełnie i zdawało mi się, że na zawsze. Potem stała się rzecz dziwna; ciągle snuję autobiografię, ale zaraz to się złączy z tym, czym zajmuję się naukowo. Kiedy minęła czterdziestka, później pięćdziesiątka, odezwały się pewne niepokoje i one zaczęły mnie wyprowadzać z tego stanu lenistwa duchowego i letniości światopoglądowej. Jedno ich źródło było intelektualne. Otóż, w latach osiemdziesiątych zetknąłem się z socjobiologią, wschodzącą wtedy teorią naukową. I doznałem z jednej strony dyskomfortu natury estetycznej, z drugiej niedosytu.

Proszę przedstawić główne założenia socjobiologii.

Socjobiologią, dzisiaj nazywana raczej psychologią ewolucyjną, to jest próba... zatłumaczenia człowieka na śmierć.

?

Próba pokazania, że obowiązuje paradygmat darwinowski, konkretnie mówiąc teoria selekcji naturalnej, która powiada, że ostateczną racją istnienia osobnika jest jego sukces reprodukcyjny, to, co się nazywa „darwinowską *fitness*"— własne trwanie oraz jak najskuteczniejsze rozpropagowanie swoich genów w następnym pokoleniu. Ten paradygmat świetnie tłumaczy ewolucję świata zwierzęcego, w znacznej mierze również ewolucję człowieka. Według tej teorii wygrywa ten, kto jest skuteczniejszym reproduktorem. Z jakichkolwiek powodów: dlatego, że dba o siebie, dba o własne potomstwo, o swoich krewnych itd. Wydało mi się to jakieś strasznie brudne i przygnębiające. Przecież ja czasem chciałbym o sobie pomyśleć jako o istocie, która jest w stanie zaangażować się bezinteresownie i kierować altruizmem. Ale na to socjobiologia i psychologia ewolucyjna miały gotową odpowiedź: altruizm to pozory, w gruncie rzeczy kryptoegoizm. Wskazywały dwa mechanizmy powstawania tej postawy: jeden to selekcja krewniacza, czyli nepotyzm. Pomagasz swoim krewnym, co może wymagać z twojej strony jakiejś ofiary, ale ostatecznie, w rachunku darwinowskim, to ci się opłaca, bo sukces reprodukcyjny twoich krewnych zwróci ofiarę z nawiązką, gdyż oni są nosicielami kopii twoich genów.

Bywa, i nie rzadko, altruizm skierowany do obcych.

Na to też jest odpowiedź. Po pierwszych publikacjach z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, przede wszystkim Williama D. Hamiltona, twórcy koncepcji altruizmu krewniaczego, pojawiła się druga interpretacja skłonności do altruizmu. Jeśli nie nepotyzm, to tzw. altruizm odwzajemniony: warto być altruistą w stosunku do nie krewnych, dlatego że to się może opłacić, jeśli beneficjent twojego altruizmu, w możliwej do przewidzenia przyszłości, w ciągu trwania twojego *life time,* zrewanżuje się z nawiązką.

Oba te mechanizmy czy też obie te interpretacje budziły pana sprzeciw?

Myślałem sobie tak: gdzie tu jest miejsce na jakąś moją subiektywną, może iluzoryczną tęsknotę za pojmowaniem siebie jako istoty, którą stać na pewną szlachetność?

W psychologii ewolucyjnej nie ma miejsca na takie pytanie?

Może jest miejsce, ale odpowiedzi są kategorycznie odmowne. Psychologia ewolucyjna, różniąca się nieco od socjobiologii, powiada, że mechanizmy darwinowskie, będące sprężyną wszystkich naszych postępowań, nie muszą koniecznie przejawiać się w konkretnych zachowaniach ludzkich. Wystarczy pokazać, że one tkwią w nas, jako nieuświadomiony wewnętrzny mechanizm psychologiczny. Nie ma miłości rodzicielskiej, jak ją potocznie rozumiemy, jak ją rozumie chrześcijaństwo, bo miłość rodzicielska jest po prostu najlepszą, najskuteczniejszą, inwestycją w powodzenie własnych genów.

A miłość ojczyzny?

Psychologowie ewolucyjni się nią co prawda nie zajmują, ale w duchu tej teorii dałaby się zinterpretować jako troska o powodzenie własnej zbiorowości, która może pośrednio przynosić także jakieś korzyści reprodukcyjne. Oni nie negują całkiem tego, że w umyśle człowieka mogą powstawać pewne idee niedostępne zwierzętom, bardzo wysublimowane i pozornie bardzo odległe od tego rachunku strat i zysków, jaki zakłada darwinizm, ale gdzieś na końcu jest przekonanie, że jednak ja-człowiek mam jakiś interes w tym, zdawałoby się, bezinteresownym zachowaniu. Może to być prestiż, a prestiż zwykle się przekłada na moje osobiste powodzenie. Z uznania społecznego powodowanego tym, że jestem patriotą, mogę czerpać korzyści w sensie darwinowskim. Klasyczny przykład z tego rejestru zatłumaczeń na śmierć ludzkiej psychiki i rozmaitych zachowań, to podwójny standard moralności seksualnej oczekiwanej od mężczyzny i od kobiety. Bardzo łatwo darwinowskim paradygmatem wytłumaczyć, jak w interesie mężczyzny jest poligamiczne zachowanie, zapewniające większą propagację własnych genów, a jak z punktu widzenia interesów rozrodczych kobiety taka strategia byłaby głupia. Te interesy nakazują jej, po pierwsze, znalezienie potencjalnie dobrego partnera, na przykład takiego, który zapewnia zajęcie wysokiego miejsca w hierarchii społecznej, następnie zyskanie jego miłości, żeby został trwałym opiekunem i żywicielem.

„**Zatłumaczyć na śmierć", to stwierdzenie pejoratywne.**

Używam go z premedytacją, gdyż właśnie to zaczęło budzić mój niepokój. Patrząc w lustro przy goleniu, nie chciałbym mieć tego rodzaju wizerunku własnej osoby i najgłębszych, ukrytych czasem, półświadomych czy podświadomych, motywów moich zachowań, jaki mi ta teoria oferuje. Uważam ten wizerunek za upokarzający, pozbawiający wiary w moją możliwość wyboru pomiędzy dobrem i złem, w moją wolną wolę. Mierzi mnie pogląd, że jestem „nakręcony", albo w swoim postępowaniu, albo przynajmniej, jak to teraz mówi psychologia ewolucyjna, w swoich skłonnościach. Nie chcę w to wierzyć, niezależnie od tego, na ile jest przekonujące intelektualnie.

Czy w antropologii, którą pan uprawia całe życie, jest inna propozycja?

Dobre pytanie. Tak, jest. Rozdarcie człowieka między dwa, czasem ze sobą sprzeczne, sposoby zachowań: jeden zdeterminowany przez genotyp, a drugi przez wychowanie, indoktrynację, kulturę, towarzyszy nam od początku dziejów. Pomiędzy tymi dwoma

zaprogramowaniami jednostki ludzkiej jest, głęboko w to wierzę, jakaś strefa ziemi niczyjej. Tam rośnie drzewo wiadomości dobrego i złego. Umożliwia to człowiekowi, tylko jemu, przeciwstawienie się bądź jednemu programowi, bądź drugiemu. I tak się dzieje w naszym życiu. Jest rzeczą tajemniczą i oby ta tajemnica pozostała, że dziecko urodzone z jakimś zasobem genów może wyrosnąć albo na bogobojną, opiekującą się swoimi dziećmi, wierną mężowi żonę albo, nawet wychodząc z tego samego domu, może się stać Ulriką Meinhoff To tajemnicze rozdarcie pomiędzy jednym a drugim rodzajem zaprogramowania jest istotą człowieczeństwa. Trzeba być tego świadomym i trzeba wiedzieć, że ta świadomość istniała już bardzo dawno temu. Wyraził j ą pięknie w Liście do Rzymian Paweł z Tarsu: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę [...]. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach".

Drzewo wiadomości zasadził Pan Bóg, ale w „strefie niczyjej", jak pan profesor nazwał tajemniczy obiekt swoich niepokojów, jeszcze nie ma Boga?

To prawda. Jeszcze nie ma Boga. Jest pierwsze podejrzenie, że nie ma jedynej teorii, która potrafiłaby człowieka wytłumaczyć. Nie robią tego ani socjologia i psychologia, ani genetyka. Jest coś trzeciego. Co ? Nie wiem, może... Chrystus? W każdym razie stwierdzenie, że istnieje ta tajemnicza strefa było jednym powodem tego, że mój wojowniczy, naukowy (cokolwiek to znaczy), materialistyczny światopogląd zaczął kruszeć. I na ten spulchniony grunt padło to, co było drugim powodem. Rosnące samoobrzydzenie tym, jakie ja życie pędzę. Poczucie narastającej pustki, braku celu, braku sensu. Jeśli ja mam być wytłumaczony tak samo, jak każdy egzemplarz w zoo, to mnie to nie odpowiada. Czegoś brak. I chyba wiedziałem, czego: nakazów moralnych, uniwersalnie ludzkich przecież, w sposobie mojego życia, które było amoralne — nie niemoralne. Te przebłyski istnienia ziemi niczyjej i możliwości, a nawet obowiązku człowieka, wybierania między dobrem i złem, przy tym odruchowy protest przeciwko socjobiologii skumulowały się...

Czy praca naukowa i osiągnięcia, jakie pan miał, nie zagłuszały albo może nie uśmierzały tych niepokojów?

Zastanawiam się nad tym. W pracy naukowej na ogól miałem powodzenie. Okres, o którym opowiadam, był czasem wyjazdów do Ameryki na wykłady, uczestnictwa w różnych kongresach itp. Miałem podstawy, by uważać się za człowieka sukcesu (gdy teraz spoglądam wstecz, to poczucie słabnie). To nie jest dokładnie odpowiedź na pani pytanie, ale na pewno źródłem moich niepokojów nie były niepowodzenia czy trudności w pracy naukowej. Powtarzam, przestał mi odpowiadać obraz człowieka podsuwany natrętnie i agresywnie przez socjobiologię. Inaczej i ogólniej mówiąc, dostrzegłem niedostatek siły eksplikacyjnej przyrodoznawstwa. Ale chyba mocniejszy był drugi czynnik, też już przedstawiony w naszej rozmowie — przestało mi odpowiadać życie bez busoli. Wszystko razem w końcu doprowadziło do ostrego kryzysu. Być może pewną rolę odegrało to, że jestem typem depresyjnym. Pomimo długich okresów samozadowolenia, nawet samozachwytu, z racji powodzenia u kobiet, powodzenia w świecie akademickim, powodzenia u uczniów (do dziś jestem wspominany jako bardzo interesujący wykładowca przez pokolenia absolwentów UW), miewam wracające fazy

depresji (cokolwiek ona znaczy), przy czym zdrowie fizyczne dopisywało mi i wtedy, i długo jeszcze znakomicie. Ten ostry kryzys potrafię dość ściśle datować. W końcu roku 1988 poczułem, że dłużej nie wytrzymam, i że potrzebuję pomocy kogoś mądrzejszego ode mnie, ale nie ze świata naukowego. Pomyślałem, że to może być ksiądz. Pewnego deszczowego wieczoru znalazłem się na Nowym Mieście i wstąpiłem do kościoła Panny Marii na Przyrynku. Tak przez sentyment, ponieważ tam brała ślub moja córka Dorota. Na plebanii paliło się światełko, zapukałem i spotkałem, nieznanego mi wówczas, ks. Wiesława Niewęgłowskiego. Powiedziałem mu w krótkiej rozmowie, jaki mam problem i poprosiłem, żeby mi kogoś zarekomendował. Poradził o. Jacka Salija.
Poszedłem do niego i przez ponad dwie godziny wyeksplikowałem wszystkie niepokoje i wątpliwości, wyznałem coraz gorszą samoocenę, pytałem czy nie powinienem się wstydzić życia, jakie pędzę. Powiedział mi na końcu: panu jest potrzebne zakochanie się w Chrystusie. To była spowiedź, po której wróciłem do Kościoła. Cieszyłem się tym, zwłaszcza podczas samotnego pobytu w Brukseli, zanim dojechała do mnie żona, że mogę uczestniczyć w mszy św. w polskim kościółku, czytać czasem teksty liturgii. Przeżywałem bardzo silnie wspólnotę z tymi, którzy mnie słuchali, wspólnotę myśli, pragnień, obecność wśród braci i sióstr. Przede wszystkim poczułem obecność potężnego Opiekuna, nadającego sens mojemu życiu.

Czy to się okazało trwałe?

Niestety nie. Trwało dobrych kilka lat, ale tę moją, jak mi zdawało już prostą, ścieżkę do Pana Boga zaczęły komplikować złe doświadczenia z Kościołem jako instytucją w Polsce. Zacznę od przykładu dobrego, od kazania w moim parafialnym kościele na Czerniakowie. Kapłan mówił: wyobraź sobie, że spotykasz na ulicy człowieka, którego nie chciałbyś spotkać, bo go zupełnie nie akceptujesz. Budzi w tobie żywiołową niechęć. Ale zamiast przejść na drugą stronę pomyśl, że ten człowiek ma jakieś ukryte cierpienia, że spotkało go coś złego i wobec tego jest twoim bratem w cierpieniu. Pomyśl tak, a kiedy przypadkiem spotkacie się na tej samej ławce podczas mszy Św., to podacie sobie ręce na znak pokoju. Ja takiej postawy oczekuję od każdego kaznodziei. Tego, żeby mi mówił, jak przekładać swoją miłość do Chrystusa na miłość do człowieka. Ogromny procent Polaków uchyla się od płacenia alimentów, bardzo wielu siada za kierownicą po pijanemu, ogromny procent rent jest wyłudzanych, recept fałszowanych itd., itd. Nie słyszę o tym w kazaniach, a w każdym razie słyszę rzadko. Radio Maryja: nachalny antysemityzm i prostackie angażowanie się w politykę, na co nie reaguje Episkopat. Jak mam traktować to, że Kościół zachowuje się jak ziemska korporacja, dbająca o własne interesy, na przykład przy odzyskiwaniu należnych mu nieruchomości, które szybko przehandlowuje? Nie formułuję aktu oskarżenia, tylko przedstawiam dysonans, jaki we mnie zaczął narastać. Kościół, jako ziemska organizacja, która ma obowiązek głosić i urzeczywistniać naukę Chrystusa, zawodzi mnie. Nie daje mi ostrzeżeń, nie daje mi wskazówek, nie wyraża ocen, nie potępia zła. W pewnym momencie zacząłem reagować: szedłem po mszy do zakrystii, żeby porozmawiać. Na wstępie mówiłem, że nie mam żadnej sprawy typu chrzest czy pogrzeb, tylko problem duchowy. Zawsze wywoływało to wielkie zdziwienie, a raz po dziesięciominutowej rozmowie ksiądz proboszcz wyprosił mnie. A chciałem wtedy powiedzieć, jak ja rozumiem, inaczej niż było w kazaniu, ewangeliczną opowieść o siewcy. Chciałem też sprostować pewne nieścisłości dotyczące Bitwy Warszawskiej, bo to było akurat w rocznicę.

W znacznej mierze podzielam krytykę, ale pytam pana profesora, czy ten dysonans, ten zawód, który pan wymownie egzemplifikuje, rzutują na wiarę w Boga?

W ten sposób rzutują, że ja się zastanawiam, czy w moich próbach powrotu do Boga, do Chrystusa, ale także do Kościoła mogę sobie poradzić bez pośrednika. Życzliwego. To znaczy bez księdza, takiego, jakim okazał się o. Salij. Czuję, że nie potrafię sobie poradzić w ciężkiej pracy wracania po kryzysach. A pośrednicy, wobec których mam takie wielkie oczekiwania, raz po raz mnie zawodzą.

Rozumiem jednak, że nie przeżywa pan teraz kryzysu wiary?

Opisałbym mój obecny stan ducha tak: trend historyczny, od Kopernika począwszy, a nawet wcześniej, poprzez Darwina, aż po socjobiologię, można porównać do oceanu, na którym są wyspy. Coraz większe obszary „zalewa" nauka, pochłaniając kolejne wyspy. Tłumaczy, skąd się wzięła Ziemia, że nie jest centrum Wszechświata, tylko pyłkiem wśród galaktyk, skąd się wziął człowiek — coraz więcej wiemy o antropogenezie, że nie można wyróżnić momentu stworzenia, że to był proces ciągły itd., itd. I nie ma tu miejsca dla Boga, no może poza tym, co fizyków gnębi, to jest momentem osobliwości Big Bangu. Ale czy ja mam swoją potrzebę miłości do Boga, to moje bardzo emocjonalne nastawienie, lokować w jakimś niesamowitym, groźnym bycie, który kiedyś uruchomił cząstki elementarne, a potem przestał się światem interesować ?

Czy nie zauważa pan oznak Bożej obecności i Bożej opieki w codziennym życiu, takich małych cudów, które można zinterpretować racjonalnie, ale można je widzieć oczami wiary?

Znalazłem sobie inną odpowiedź, inną radę na ten potop, zatapiający kolejne wyspy coraz szybciej. Otóż uważam, że bardzo wielką ludzką potrzebą jest nie tylko potrzeba poznania, dzielone w pewnym stopniu ze światem zwierzęcym pytanie „jak?", ale może jeszcze większą, jest pytanie „po co?" Jaki jest sens i cel naszej jednostkowej egzystencji? W oceanie scjentyzmu nie znajdziemy odpowiedzi na odwieczne pytania egzystencjalne. Nauka nie ma obowiązku na nie odpowiadać.

Na to pytanie odpowiada wiara, ale mogę sobie wyobrazić, że uczony, z racji swego zajęcia, zanurzony w „oceanie scjentyzmu", nie potrafi wspiąć się na wyspę tajemnicy albo zgoła nie chce się tam znaleźć.

Jeśli istnienie Boga jest złudzeniem, to przecież może być tak, że potrzeba posiadania złudzeń, iluzji (można ich całą listę wymienić) jest nieusuwalną częścią ludzkiej natury. Cokolwiek by nam nauka mówiła, natrafiamy w naszym życiu na sytuacje, z którymi racjonalizm, scjentyzm, wszystkie wytłumaczenia naukowe nie potrafią sobie dać rady. Czymś takim jest śmierć i lęk przed nieistnieniem. Mnie to dotknęło nagle, niedawno, w sposób, którego nie mogę wyrwać z pamięci. Uświadomiłem sobie mianowicie, że chyba potrafiłbym sobie dać radę z brakiem nadziei na istnienie po śmierci, chociaż jest to przerażająca perspektywa, natomiast nie potrafię sobie dać rady z tym, że podobny los może czekać moich bliskich, których kocham. Rozmawiałem z wnuczką, 24-letnią studentką, niewierzącą, o czymś, co ma perspektywę połowy obecnego stulecia. Ona powiedziała: no tak, ale mnie już wtedy nie będzie, a we mnie coś zawyło. Okazuje się, że nadzieja na spotkanie Tam jest ludzką potrzebą, do której nijak ma się to, czego mnie uczono na studiach i czego ja uczyłem moich studentów. W tym, czego uczyłem, nie ma najmniejszej przesłanki dla tej nadziei.

Nie uczył pan przeciwko nadziei...

Nie, ale byłem cały zanurzony w tym oceanie, o którym mówiliśmy przed chwilą i rzeczywiście, chyba nie myślałem, żeby czegoś szukać na jakiejś wyspie.

Używa pan czasu przeszłego?

Bo ja, utopiony długo w tej profesji, szczęśliwie czy nieszczęśliwie wybranej, dochodzę teraz do wniosku, że bardzo potrzebuję świadomości, iż w tych moich dylematach egzystencjalnych mam jakiegoś, znacznie potężniejszego ode mnie, Opiekuna. Niezawodnego doradcę. Opiekuna zarazem. Takiego, który mnie kocha. Nie za darmo, bo stawia mi duże wymagania. „Szerokie są drogi do bram piekielnych", natomiast ta ścieżka, która On mi pokazuje jest wąska, stroma, kamienista, kręta itd. Muszę nią iść, podejmując szereg wyrzeczeń. Jego miłość ja muszę odwzajemnić, a miłość w moim przypadku musi polegać na akceptacji oczekiwań, jakie On ma w stosunku do mnie.

Miłość pragniemy odwzajemnić.

Tak. Jakiego odwzajemnienia On oczekuje ? Myślę, że oczekuje próby walki z moją zwierzęcą naturą, gotowości do tego, żeby sobie nałożyć pewne kagańce, żeby zrezygnować z pychy, z egoizmu, z obojętności na ludzi „nieprzydatnych", żeby nie ulegać tym wszystkim dezyderatom, które proponuje psychologia ewolucyjna. Myślę, że oczekiwaniem tego potężnego Opiekuna jest to, żebym ja odwzajemniał Jego miłość nie tylko wdzięcznością, ale, może przede wszystkim, moją miłością skierowaną do innych ludzi. Jaki jest lepszy kandydat na takiego opiekuna, którego ja tak strasznie pragnę, jak nie Chrystus? Ja czuję takie głębokie pokrewieństwo z Nim, który jest Bogiem, a był człowiekiem, narażonym na pokusy szatana, odtrąconym przez swoich, biednym, prześladowanym, zamęczonym na śmierć. Bardzo łatwo zakochać się w kimś takim i zgodzić na wymagania, jakie On stawia, co nie znaczy, że potrafię im sprostać. Zakochałem się po raz trzeci.

Myślę, że tej wyspy, na której pan teraz jest, nie zatopią już ani ocean wiedzy, ani odmęty zgorszenia ziemską rzeczywistością.

3. WIERZĄC W BOGA, CZUJĘ SIĘ BEZPIECZNIEJ WŚRÓD LUDZI WŁODZIMIERZ BOLECKI

Urodzony w 1952 r. w Warszawie. Profesor w Instytucie Badań Literackich PAN. Historyk, edytor, teoretyk i krytyk literacki. Specjalizuje się w zagadnieniach poetyki historycznej i historii literatury XX w. Wykładał na zagranicznych uniwersytetach. Autor wielu artykułów i kilku książek, m.in.: „Inna krytyka" (2006), „»Inny Świat« Gustawa Herlinga-Grudzińskiego" (2007), „Ptasznik z Wilna" (2007). Wydawca dzieł literatury

polskiej. Od 2006 r. wiceprezes Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Członek PEN Clubu, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Związku Pisarzy Polskich.

Magdalena Bajer: Jest pan wierzący?
Włodzimierz Bolecki: Jeśli musimy zacząć od takiej deklaracji, to tak.

Z wychowania?
Z wyboru.

Wychował się pan w rodzinie katolickiej?
Cała rodzina mojej matki jest wierząca i praktykująca.

Na czym polegał wybór ? Kiedy pan go dokonał?
Zaczęło się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, mniej więcej pod koniec liceum, kiedy człowiek zaczyna się głębiej zastanawiać nad światem. Wiara — i religia, choć są to różne doświadczenia — stały się dla mnie rodzajem młodzieńczego buntu przeciwko systemowi politycznemu, w którym dorastałem. Nie przeżyłem jednak żadnego przełomu. To była kwestia inspiracji i poszukiwań, a nie olśnień czy nawróceń. Paradoksalnie, jednym z ważnych czynników była dla mnie szkoła. Ta, do której chodziłem, czyli VI Liceum im. Tadeusza Reytana w Warszawie, była wyjątkowa. Dzięki bardzo dobrze prowadzonym przedmiotom humanistycznym uświadomiłem sobie znaczenie problematyki metafizycznej, transcendentnej dla rozumienia zarówno literatury i kultury, jak człowieka w ogóle. Dzisiaj nazwalibyśmy to problematyką antropologiczną. Wtedy ten termin był rzadko używany.

Wtedy były szczególne powody do buntu...
Dojrzewałem między Marcem 1968 a Grudniem 1970, w okresie gwałtownych strajków, wstrząsów społecznych, wypływania na wierzch całej obrzydliwości systemu komunistycznego, jego zdziczenia i barbarzyństwa jego ideologii.

Tak pan to odczuwał?
Właśnie tak, a nawet jeszcze mocniej. Miałem w liceum bardzo wybitnego polonistę, Ireneusza Gugulskiego, człowieka nowoczesnego, świetnie wykształconego, głęboko wierzącego, prawdziwego intelektualistę, a równocześnie nauczyciela niepokornego, po prostu buntownika. Gugul, tak go nazywaliśmy, poświęcał na lekcjach wiele uwagi miejscu religii w kulturze, w formowaniu postaw ludzi, w kształtowaniu ich światopoglądu. To, co znałem jako cotygodniową formę obyczajowości, nagle zyskiwało inny wymiar. Otwierała się przede mną sfera, dla której nie było miejsca w oficjalnym obrazie świata. Sfera, którą w PRL-u przedstawiano jako pusty rytuał sprzeczny ze światopoglądem naukowym ludzi nowoczesnych, odsłaniała się jako podstawowa dla rozumienia kultury, historii cywilizacji, po prostu człowieka. Oświetlała wybory i decyzje, zarówno postaci historycznych, jak i moich bohaterów literackich. Dzięki profesorowi Gugulskiemu w liceum zacząłem czytać „Tygodnik Powszechny" a przygotowując się do matury, regularnie czytałem „Więź", „Znak", literaturę emigracyjną. No i słuchałem Wolnej Europy. W tym wieku dojrzewa się intelektualnie szybko, a przy takich oddziaływaniach formacyjnych i w warunkach narastającej opresji politycznej pogłębienie wiary było dla mnie czymś naturalnym. Także dlatego, że wiara stała się wyrazem sprzeciwu i płaszczyzną odniesień dla wartości, którym rzeczywistość społeczna zaprzeczała. Byłem w pierwszej klasie liceum, gdy rozpoczął się Marzec, z

całym jego antysemickim obrzydlistwem i politycznym zdziczeniem. Parę miesięcy później widziałem polskie wojsko jadące na podbój Czechosłowacji, a dwa lata potem miała miejsce masakra na Wybrzeżu. To był klimat polityczny, który mnie dusił. Natomiast religia wprowadzała przestrzeń innych relacji między ludźmi, poczucie wspólnoty zupełnie odmiennie ukształtowanej niż wszystkie oficjalnie istniejące formy. No i język! Odkrywałem religię także jako nowy język komunikacji, niepoddany ideologicznemu frazesowi, a zarazem pełen poetyckiej symboliki i otwarty na metafizyczny wymiar człowieka.

Czy doświadczenie wiary, które kształtowało pana stosunek do aktualnej rzeczywistości, wpływało na widzenie przeszłości, uwrażliwiało na kłamstwa historyczne, obecne przecież w szkolnym nauczaniu?

Z dzisiejszej perspektywy wydaje mi się, że już wtedy zdawałem sobie sprawę, choć raczej intuicyjnie, ze zdegenerowania i fałszu tej pseudonowoczesności, którą reprezentowały państwo, szkoła, ideologia komunistyczna. Ale wiedziałem, że w życiu społecznym istnieje też obszar autentyczności i szukania prawdy, w którym mieściła się religia oraz wiedza o przeszłości, o polskiej tradycji niepodległościowej. Tu dygresja: należę do tej generacji, która w szkole zetknęła się z pozytywnie traktowaną tradycją powstań narodowych. Był taki moment w dziejach PRL, kiedy zaczęto „unaradawiać" komunizm, oczywiście na użytek propagandowy. Do tego bardzo dobrze nadawała się walka narodowowyzwoleńcza, bo mogła być aprobowana jako walka z caratem. Carat to było „zło absolutne", do którego nie przyznawał się Związek Radziecki. Historia powstań, podlana sosem radykalizmu społecznego, propagandowo zdeformowanego — była obecna w programie szkolnym. Ale myśmy na tym skorzystali, poznając ją w znacznym stopniu poza uwarunkowaniem ideologicznym.

Skoro o historii... od kiedy wiedział pan o Katyniu?

Dowiedziałem się bardzo wcześnie. Nie pamiętam czy od rodziców, czy z Wolnej Europy. I wiedziałem, dlaczego nie wolno było o tym mówić głośno.

Humanistyczne, od szkoły, zainteresowania zawiodły pana na polonistykę.

Zamierzałem studiować filologię klasyczną. Byłem laureatem Olimpiady Języka Łacińskiego, którego uczyła mnie znakomita nauczycielka, pani profesor Światłowska. Na zajęciach fakultatywnych uczyłem się greki, zadebiutowałem w pisemku „Filomata", wydawanym przez Towarzystwo Miłośników Kultury Antycznej. W klasie maturalnej zdecydowałem się jednak na polonistykę — przeważył wpływ profesora Gugulskiego. Był rok 1971, trzeci rok czystki pomarcowej, która sprawiła, że najwybitniejsi uczeni albo zostali wyrzuceni z uniwersytetu, albo przeszli do Instytutu Badań Literackich. Rozmawiałem wtedy z kolegami starszymi o pięć lat, radząc się, do kogo pójść na zajęcia. Przez pierwszy rok uprawiałem slalom między grupami, a równocześnie szybko nawiązałem kontakt właśnie z Instytutem Badań Literackich PAN, gdzie ci moi starsi koledzy rozpoczynali pisanie doktoratów. Zaliczając obowiązkowe zajęcia uniwersyteckie, chodziłem do IBL-u na seminaria, na konferencje, zebrania i tam naprawdę się rozwijałem naukowo.

Od początku studiów interesowała mnie historia; przedmiot dzisiaj na polonistyce warszawskiej nieistniejący. Wykładali ją Zofia Zielińska, bardzo wybitna znawczyni XVIII wieku, i równie znakomity badacz współczesnych dziejów Polski, Andrzej Chojnowski. Oboje są dzisiaj profesorami. Historia na ich zajęciach okazała się żywym problemem intelektualnym, fascynującym odsłanianiem sensu ludzkich zachowań,

powstawania i ewolucji form społecznych, wydarzeń politycznych. Poprzez historię Polski zacząłem rozumieć historię literatury i to, co jest jednym z podstawowych tematów literatury, życie społeczne. Chodziłem na dodatkowe zajęcia z historii, a także filozofii, estetyki, historii sztuki, na wykłady profesorów Jana Białostockiego i Piotra Skubiszewskiego. Na seminarium z estetyki, prowadzonym przez prof. Krystynę Janicką, uczyliśmy się analizy tekstów dyskursywnych, także obcojęzycznych. Bardzo mi się to przydało. Na ostatnich latach studiów uczestniczyłem w seminariach Adama Sikory, a potem Krzysztofa Michalskiego, na temat Heideggera i Nietzschego.

Studiując polonistykę i związawszy się z IBL-em, myślał pan, jak rozumiem, o drodze naukowej.

Tak, od początku studiów chciałem być literaturoznawcą, a droga do tego prowadziła przez studia doktoranckie. Ostatecznie zadecydował o tym przypadek. WIBL otworzono wtedy studia doktoranckie i ja zaraz po magisterium zostałem na nie przyjęty. Był to „złoty okres" w historii instytutu. Pracowali tam najwybitniejsi historycy i teoretycy literatury. Ludzie o całkowicie różnych biografiach, temperamentach, zainteresowaniach i postawach metodologicznych, na przykład Maria Renata Mayenowa, Maria Janion, Ryszard Przybylski, Jan Józef Lipski, Roman Zimand, Stefan Treugutt, Zofia Stefanowska, przyjeżdżający z Poznania Jerzy Ziomek, z Krakowa Henryk Markiewicz. Był to rzeczywiście tygiel języków naukowych. Nie muszę tłumaczyć, co to znaczyło dla młodego człowieka, szukającego dla siebie miejsca w pracy badawczej. Bezpośrednimi moimi opiekunami zostali młodsi uczeni: promotor mojego doktoratu, Janusz Sławiński, również Alina Brodzka, Zdzisław Łapiński, Michał Głowiński. Odbywały się seminaria prywatne, na przykład prof. Stefana Żółkiewskiego, w domu prof. Brodzkiej, z udziałem młodych historyków. Od tych ludzi otrzymywałem potężną dawkę energii intelektualnej.

Pod koniec lat siedemdziesiątych, a zwłaszcza po Sierpniu, IBL stał się jednym z centrów opozycji demokratycznej.

Tak, „czerwonka" na mieście mówiła o IBL, że to siedziba „czarnej reakcji". Bardzo mi to imponowało. W czerwcu 1980 roku obroniłem pracę doktorską, a we wrześniu zostałem wybrany przewodniczącym „Solidarności" w IBL.

Czy wśród ludzi obdarzonych wielkim autorytetem intelektualnym, a bardzo zróżnicowanych światopoglądowo, nie był pan narażony na zwątpienie w wierze?

W żadnej mierze! To było środowisko ogromnie zróżnicowane, ale prawdziwie pluralistyczne i bardzo otwarte na wszelkie odmienne postawy.

Nie mam na myśli jakiejkolwiek presji intelektualnej, psychicznej, towarzyskiej. Ale czy w samych, jak pan powiedział, bardzo różnych ofertach metodologicznych nie tkwiły niebezpieczne ponęty?

Mogłoby tak być, ale ja jestem odporny, powiem eufemistycznie, na nieodpowiadające mi propozycje światopoglądowe. Oczywiście, przyglądałem się postawom i wyborom ludzi z mojego otoczenia. Był tam Jan Józef Lipski, który podkreślał swój agnostycyzm i równocześnie szacunek dla Kościoła. I był Ryszard Przybylski, uczony głęboko religijny, a równocześnie antyklerykał. W IBL-u pracowali i byli stalinowcy, i byli stalinowscy więźniowie, na przykład prof. Barbara Otwinowska. Różnorodność biografii i światopoglądów tych ludzi wskazywała, że wolność wyboru, kształtowania postaw wobec rzeczywistości, była przywilejem, jaki oferowało wtedy to środowisko. Światopogląd w pracach humanisty zawsze istnieje, dochodzi do głosu w

rozmaitych formach ekspresji, ale ja zawsze starałem się oddzielać kwestie światopoglądowe od moich badań. Prace naukowe były dla mnie rzeczą rzemiosła, warsztatu, zawodu, a nie ekspresji światopoglądu.

Przyznam, że trudno mi to sobie wyobrazić w humanistyce. Wiara lub niewiara wpływa przecież na metodologię.

U jednych wpływa, u innych nie. Nie jestem tak naiwny, żeby twierdzić, że nauka, zwłaszcza humanistyka, jest sama w sobie aksjologicznie neutralna czy bezzałożeniowa. Od początku interesowała mnie metodologia i teoria literatury, która miała przecież rozmaite uwarunkowania aksjologiczne, ideologiczne, a miewała też i zgoła polityczne. Tworzono ją u nas, wywodząc z empirycznego myślenia strukturalistycznego, i uprawiano jako antidotum na zideologizowany marksizm, stanowiący rodzaj żargonu narzucanego humanistyce. Z tego nic nie zostało, ale ja zyskałem doświadczenie ze sfery naukowej humanistyki, która mnie zawsze pociągała. Jeśli chce pani powiedzieć, że wiara religijna musi wpływać metodologię badań w humanistyce, to nie ma zgody. W dobrej nauce wiara religijna na nic nie wpływa. Ale ideologia tak. Pamięta pani zakony wierzących marksistów ?

Co pan profesor mieści w tej sferze poza teorią literatury, która jest dużym obszarem humanistyki?

Lingwistyczne, semiotyczne, antropologiczne podstawy literaturoznawstwa, ale także rozmaite konteksty estetyczne, filozoficzne, społeczne, historyczne, kulturowe. Moje prace *stricte* naukowe nie dają podstaw do żadnej interpretacji światopoglądowej, mimo że są pisane, jak sądzę, bardzo indywidualnie.

Ma pan także spory dorobek historycznoliteracki, żeby wymienić tylko książki o Gustawie Herlingu-Grudzińskim i Józefie Mackiewiczu.

A to co innego. Te książki są owocami zainteresowań krytycznoliterackich i popularyzatorskich, stanowiących drugi, oddzielny, nurt w mojej pracy. Mimo że na ogół spełniają standardy obowiązujące w nauce, nie traktuję ich jak książki *stricte* naukowe. Wiem, jakich badań, na przykład nad Mackiewiczem, nie przeprowadziłem, bo są one poza moimi możliwościami, także czasowymi.

W pracach krytycznoliterackich dochodzi do ekspresji światopoglądowej.

Oczywiście! W krytyce angażuję się aksjologicznie, osobiście, podstawą są moje przekonania, a nie wyłącznie argumenty naukowe. Choć, rzecz jasna, warsztat zobowiązuje.

Przewiduje pan trwale współistnienie obu nurtów, badawczego i krytycznego?

W moich pracach? Oczywiście, dotąd jakoś mi się udaje. W tym samym czasie, kiedy siedziałem nad Mackiewiczem, ale także nad Herlingiem, Miłoszem, Barańczakiem, zajmowałem się również teorią narracji, teorią tekstu, językiem poetyckim, dyskursem językowym, itd. Zawsze czułem się multiinstrumentalistą. Starałem się, robię to do dzisiaj, rozróżniać instrumenty literaturoznawcze, którymi się posługuję, różnicować języki. Pisałem rozprawy o wysokim stopniu komplikacji teoretycznej i jednocześnie teksty, będące ekspresją idei politycznych i światopoglądowych.

Czy te języki wzajemnie się doskonalą? Czy doświadczenia z jednego nurtu owocują w drugim?

Jak najbardziej, choć z założenia nie mieszam tych języków. Po prostu, każde zwielokrotnienie wzbogaca. Język to najbardziej wyrafinowany instrument, jaki człowiek stworzył, a umiejętność używania różnych języków do poruszania się po obszarach im właściwych oznacza zawsze poszerzanie tych obszarów.

Czy zdarzyło się, że jakieś odkrycie dokonane w jednym z używanych przez pana języków okazało się użyteczne w drugim?

Tak, dlatego że te moje różne języki pisarskie należą do wspólnego obszaru humanistyki, do literaturoznawstwa. Wiedza z zakresu teorii literatury, poetyki, lingwistyki okazywała się niezwykle przydatna, mimo że w tekstach krytycznoliterackich czy eseistycznych jest ona ukryta. Pozostanę przy tym porównaniu muzycznym i powiem, że słuch jest potrzebny niezależnie od tego czy gra się na bębnie, na skrzypcach, na harmonijce, czy gdy się śpiewa.

W latach osiemdziesiątych, już po doktoracie, doszedł panu nowy „instrument": drugoobiegowy ruch wydawniczy.

Chciałem wyjechać na rok do Francji. Nie dostałem stypendium. Starałem się o stypendium Fulbrighta, też nie dostałem. O wyjazdach decydowało wtedy w PAN-ie tzw. Biuro Współpracy z Zagranicą czyli filia MSW. Skupiłem się więc na podziemnych wydawnictwach, z którymi współpracowałem od początku stanu wojennego. Kilka periodyków podziemnych wydawaliśmy w IBL-u, co zresztą nadal jest nieopisaną częścią historii tej instytucji. Z drugiej strony zająłem się mocno pracą naukową. Mogłem szybko zrobić habilitację, ale wtedy IBL-em rządził komisarz nasłany przez partię. Szereg osób po prostu utrącono, a niektórzy nie chcieli się habilitować w takich warunkach. Ja celowo zrobiłem habilitację dopiero w roku 1991, ale miałem już w swoim dorobku wiele publikacji, w tym kilka książek. Bardzo długo wychodziłem ze stanu wojennego, to znaczy, z aktywności publicystycznej, eseistycznej, krytycznoliterackiej, związanej z literaturą drugiego obiegu. Zostało po tym mnóstwo artykułów i książki. Niektóre z nich „spuchły", jak te o Herlingu czy Mackiewiczu. Były też prace edytorskie (jeszcze inny mój „instrument") związane z twórczością Aleksandra Wata i Witkacego, a potem Gombrowicza i Herlinga. Choć spadkiem po latach osiemdziesiątych była destrukcja środowiska w IBL — kilka osób wybrało emigrację, kilka przedwcześnie zmarło — udało mi się, przynajmniej we własnej ocenie, zrobić kilka rzeczy wartościowych. Pomogłem wprowadzić na rynek czytelniczy twórczość Mackiewicza i Herlinga. Napisałem parę prac z teorii literatury, które, mam nadzieję, nie straciły aktualności. Na pewno moje życie naukowe potoczyłoby się inaczej, gdybym wyjechał na stypendium podoktorskie, ale los tak pokierował. Opatrzność dała mi bardzo dużo i jestem jej za to wdzięczny.

W wolną Polskę wszedł pan ze sporą i różnorodną bibliografią.

Zrezygnowałem z pseudonimu (Jerzy Malewski). Zacząłem pisać więcej tekstów eseistyczno-diarystyczno-publicystycznych o różnych sprawach bieżących. Starałem się pilnie, żeby te teksty nie były jednak tylko publicystyczne, ale także literackie. Czując, że one są pod prąd ówczesnego *mainstreamu,* z wielką radością współpracowałem z pismami emigracyjnymi, „Kulturą" i londyńskim „Pulsem". Jerzy Giedroyc przysyłał mi coraz więcej zleceń i chciał, żebym został stałym publicystą „Kultury". Kilka lat wcześniej pewnie bym się na to zdecydował, ale w latach dziewięćdziesiątych postanowiłem już skupić się na pracy naukowej. Wiedziałem, że tych dwóch aktywności nie potrafię pogodzić. Napisałem dla „Kultury" kilka dużych tekstów, ale najbardziej znaczącą pracą,

zleconą mi przez Redaktora, była ankieta „Pisarze przecenieni — pisarze niedocenieni". Giedroyc podał mi za wzór ankietę publikowaną systematycznie w „Le Figaro". Wzięło w niej udział kilkudziesięciu krytyków i pisarzy, którzy po raz pierwszy mówili o literaturze, o hierarchiach, o innych pisarzach, głosem prywatnym, konwersacyjnym, bardzo osobistym. Porzucili w tej ankiecie wcześniejszy sposób wypowiedzi publicznej, czyli koturnowy, eufemistyczny, ukrywający osobisty stosunek do tekstu i do autora. Pojawiły się w tej ankiecie arcydzieła pamfletu, przepyszne mini-portrety. To było odświeżenie gatunków krytyki literackiej!

Spełnił pan postanowienie skupienia się na pracy naukowej?

Stopniowo ograniczałem moje pisarstwo eseistyczne i publicystyczne. Jeszcze na początku tego wieku (ale to brzmi!) Jan Chodakowski, wydawca „Pulsu", namówił mnie napisanie do nowej wersji „Tygodnia Polskiego" (zasłużonego pisma emigracyjnego). Redagował je w Londynie, na wzór wychodzących w Polsce ilustrowanych tygodników społeczno--kulturalnych. Niestety, ta nowa wersja była dla środowisk emigracyjnych zbyt nowa, zbyt kosztowna i pismo, które rozkwitło w ciągu kilku miesięcy, wkrótce przestało istnieć. A dla mnie skończyła się formuła pisania o Polsce z zewnątrz, spoza układów krajowych. Miałem jeszcze potem kilka propozycji, ale nie zdecydowałem się. Po kilkunastu latach z moich rozproszonych tekstów powstała książka „Inna krytyka" (2006), do której jestem bardzo przywiązany. Odrzuciłem w niej, nawiązując do wielu znakomitych poprzedników, długo obowiązującą we współczesnym literaturoznawstwie formułę, która ograniczała krytykę do kwestii języka i konwencji literackich. Ta krytyka jest kompletnie głucha na problematykę społeczną, historyczną czy polityczną. Wzorowałem się na takich mistrzach, jak Kazimierz Wyka, Andrzej Kijowski, Tomasz Burek. „Inną krytyką" domknąłem pewien nurt mojego pisarstwa, ale tylko na jakiś czas.

Jak spotkał się pan z Fundacją na rzecz Nauki Polskiej?

Przez kilka lat byłem recenzentem w różnych programach Fundacji, a w roku 2002 otrzymałem nominację do konkursu FNP w programie „Mistrz". Jest to program umożliwiający młodym profesorom tworzenie zespołów badawczych, dzięki subsydiom, którymi mogą swobodnie dysponować. Byłem wówczas po ośmioletniej pracy na Uniwersytecie Łódzkim, gdzie prowadziłem seminarium i udało mi się zgromadzić grupę bardzo zdolnych młodych ludzi. W 2004 roku zostałem zaproszony do Rady FNP i wtedy zacząłem bardzo szybko i głęboko wchodzić w istotę działania tej niezwykłej instytucji. Spotkałem wielkich uczonych z bardzo różnych dyscyplin, co było nowym i fascynującym doświadczeniem. Trzy lata później nowy prezes, prof. Maciej Żylicz, zaproponował mi przejście z Rady do Zarządu. Oznaczało to oczywiście zasadnicze zmiany w organizacji mojego życia, przyjęcie nowych dużych zadań, ale zdecydowałem się i pełnię funkcję wiceprezesa Zarządu.

Czy na tych różnych drogach intelektualnych poszukiwań i spełnień, światopogląd i wiara pana profesora ewoluują czy trwają niezmiennie?

Niezmiennie nie trwają nawet kamienie. *Tempom mutantur et nos mutamur in illis.* Oczywiście mam na myśli modyfikacje, wzbogacanie, korekty, a nie gwałtowne zaprzeczenia, konwersje. Moje doświadczenie wiary w „formacyjnym momencie" było naturalne, a zarazem na tyle silne, że mogę mówić o momentach je intensyfikujących, a nie radykalnie zmieniających. Takim momentem formacyjnym był dla mnie pontyfikat

papieża Jana Pawła II, a w nim niezwykłe doświadczenie ujawnionej wspólnotowości Polaków.

Przeżyliśmy to ponownie w momencie powstania „Solidarności.

Tak! To był fenomen społeczny w skali całego XX wieku, ciągle jeszcze nieopisany. W lecie 1981 roku byłem we Francji i w czasie rozmowy na temat źródeł „Solidarności" wspomniałem o francuskiej tradycji «liberté, fraternité, egalité". Kolega, Francuz, pokiwał głową i powiedział: „dla nas to już przeszłość, ale wy daliście ludziom najważniejsze dzisiaj słowo: solidarność". Do dziś pamiętam jego głos. Niespełna pół roku później sowieciarze zainfekowali nas „dżumą stanu wojennego". I nadal odczuwamy jej skutki.

Ogromnie ważna była dla mnie przyjaźń z Herlingiem-Grudzińskim. To osobny wątek w moim życiu, i osobistym, i zawodowym.
Herling był człowiekiem bardzo religijnym, ale, by tak rzec, niewyznaniowym. Uważam go za najgłębszego pisarza chrześcijańskiego w literaturze polskiej ubiegłego wieku. Problemy religijne przeżywał osobiście i to znalazło wyraz w jego twórczości, szczególnie w opowiadaniach, choć w „Innym świecie" ta problematyka już jest obecna. Bardzo było dla mnie istotne, gdy zrozumiałem, że wiara w jego twórczości to nie rzecz wyobraźni pracującej na użytek literatury, ale sprawa egzystencjalna, światopoglądowa, najgłębiej osobista.

Pracując w Fundacji, spotyka pan pewnie i agnostyków, i niewierzących...

To mnie nigdy nie interesowało.

Ale chyba się ujawnia w kontaktach, w rozmowach?

Nie. To się nie ujawnia. I powiem pani, że, zastanawiając się nad tytułem cyklu rozmów, które pani prowadzi, czyli nad pytaniem: „jak wierzą uczeni?" czułem jakiś wewnętrzny opór. Pytanie to sugeruje bowiem, że uczeni wierzą inaczej niż inni ludzie albo powinni wierzyć inaczej. Lub, skoro są uczonymi, to nie powinni wierzyć, tylko opierać się na dowodach, bo nauka i wiara to sprzeczność nad sprzecznościami, po prostu woda i ogień. Za takim stanowiskiem kryje się, ciągle żywa w kulturze współczesnej, tradycja jeszcze oświeceniowa, która kwestionuje sensowność wiary religijnej, a przynajmniej każe się dziwić, że ludzie należący do elity intelektualnej z racji posiadanej wiedzy, teoretycznej i empirycznej, mogą wierzyć w Boga, choć nie potrafią empirycznie udowodnić przesłanek swojej wiary. Richard Dawkins i jemu podobni, osobiści nieprzyjaciele Pana Boga, doprowadzają tę tradycję do ekstremum, kwestionując możliwość jakiejkolwiek postawy światopoglądowej, która nie jest oparta na przesłankach empirycznych, czyli jak mówiono w czasach mojej młodości, na przesłankach „światopoglądu naukowego". Otóż dla mnie takie myślenie jest dziś absolutnie groteskowe. Nigdy nie miałem potrzeby z takimi postawami polemizować, nawet na własny użytek. Naukowe uzasadnianie przeświadczeń światopoglądowych, czy aksjologicznych, i łączenie ich z wiarą uważam za przejaw pychy uczonych, za logiczny nonsens i dowód (przepraszam za sformułowanie) ciemnoty rozumu. Nauka zaczyna się od falsyfikacji — są po prostu takie obszary życia człowieka, do których wyjaśnień empirycznych (jak chce Dawkins) nie da się stosować. Nauka i religijna wiara to dwie zupełnie różne rzeczywistości. Nauka nie wyjaśni nam, czym jest sumienie i jakie są jego źródła. A na twierdzenie Dawkinsów, że istnienia Boga nie można empirycznie udowodnić, odpowiadam, że jedynym empirycznym dowodem na istnienie miłości jest to, że ludzie się kochają. Czyli: skoro ludzie w Boga wierzą, to Bóg istnieje.

Odpowiedział pan na pytanie „jak wierzą uczeni"?

Bóg to zbyt poważny problem, żeby o Jego istnieniu decydowali uczeni. Badacze, którzy w swoich eksperymentach odkrywają i rozszyfrowują kolejne tajemnice materii i życia, muszą sobie zadawać pytanie, skąd to wszystko się wzięło i dlaczego jest takie, jakie jest. Ja nie mam takich możliwości poznawczych, poprzestaję na własny użytek na metaforach, objaśnieniach poetyckich. Skupiam się na tym, co jest najbliższe każdemu humaniście, napytaniu: kim jest człowiek jako istota moralna, jako cząstka tego cudu, który na ziemi nazywamy życiem, a zarazem jako twórca kultury. Jest w nas przecież sfera niewytłumaczalna, tajemnica, którą musimy szanować: sfera talentu, wrażliwości, charakteru, uczuć, wyobraźni. Ale, odpowiadając na pani pytanie, co innego jest tu dla mnie najważniejsze. Istotą chrześcijaństwa jest dla mnie tajemnica Chrystusa. Narażam się zapewne na krytykę — w innej epoce uznano by mnie za heretyka — bo przyznam, że dla mnie różnice wyznaniowe między kościołem rzymskokatolickim, prawosławnym, protestanckim, są w tym wymiarze wtórne. Podstawowe doświadczenie religijne w tych wyznaniach, czyli ofiara Chrystusa, jest wspólne. To ono wyznacza teologiczną antropologie, mówi o Bogu, który wcielił się w człowieka. Chrześcijaństwo pozwala przez to zrozumieć nas samych — to co jest w człowieku wymiarem metafizycznym, co odróżnia nas od świata materialnego. W każdym człowieku jest cząstka boskości, więc zabijając człowieka, zabijamy Boga, niszcząc życie, zabijamy największą tajemnicę świata — to, czego nie stworzyliśmy, a czego jesteśmy tylko jedną z części, czyli istnienie. Chrześcijaństwo mówi, że w życiu jest pierwiastek boski, który odkrywamy w tajemnicy wcielenia, męki i zmartwychwstania Chrystusa. Można to ująć tak: chrześcijaństwo jest metaforycznym językiem proponującym rozumienie człowieczeństwa. Oczywiście, jest wiele innych. Ale wierząc w Boga i nie siląc się na wyjaśnienie Jego tajemnicy, czuję się bezpieczniej wśród ludzi. Przyjmujemy za zupełnie naturalny język poezji, doświadczamy metafor otwierających przed nami nowe rzeczywistości, chociaż wiemy, że te rzeczywistości nie dadzą się potwierdzić empirycznie, a metafory przetłumaczyć na język potoczny. Wiara jest więc dla mnie doświadczaniem sfery, która nie wymaga uzasadnienia. Wiara jest przeżywaniem, zgodą na uznanie naszych ludzkich ograniczeń, uczestnictwem w najbardziej egalitarnej wspólnocie, w której, jak pisał św. Paweł, „już nie ma Greka ani Żyda (...), lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus". Wiara to także przypomnienie, że człowiek nie jest ostateczną instancją istnienia, a tym bardziej drugiego człowieka. Człowiek zawsze spoglądał w niebo, przekraczał w sztuce, w nauce, w miłości, granice doraźności i dosłowności. Narzędzia służące w tym dążeniu to z jednej strony język, z drugiej wiara. Nie neguję, że są jeszcze inne sposoby pozwalające przezwyciężyć nasze ludzkie ograniczenia. Dla mnie chrześcijaństwo jest sposobem na zrozumienie sensu doświadczenia miłości i cierpienia. A to jest równocześnie stały wymiar losu człowieka. Zmartwychwstanie Chrystusa wymyka się słowom, ale identyfikujemy się z nim. Ludzie cierpią i odradzają się, upadają i podnoszą się. Dlaczego ? Skąd czerpiemy wiarę, że to jest możliwe? Dlaczego uważamy, że przystoi nam dobro, a nie zło, że człowiek ma swoją niezbywalną godność? Można to empirycznie udowodnić? Wykluczone. Ale uwierzyć — tak.

4. ŚWIADOMOŚĆ I MIŁOŚĆ
MARIA KRZYSZTOF BYRSKI

Urodzony w 1937 r. w Wilnie. Indolog. Dyrektor Centrum Badań nad Eurazją w *Collegium Ciuitas* oraz profesor w Katedrze Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Absolwent tej uczelni. Zajmuje się badaniami porównawczymi chrześcijaństwa i hinduizmu. Jest autorem ponad stu publikacji, w tym kilku książek: „Concept of Ancient Indian Theatre" (New Delhi 1973), „Methodology of the Analysis of Sanskrit Drama" (1997) oraz przekładu traktatów staroindyjskich „Manusmryti" i „Kamasutry" (PIW, 1985). Publikuje na łamach Studia Bobolanum, „Przeglądu Powszechnego". W latach 1993-1996 był ambasadorem RP w Republice Indii, a wcześniej, od roku 1990, radcą ambasady.

Magdalena Bajer: Wychował się pan w rodzinie katolickiej ?
Krzysztof Byrski: Tak. Zostałem ochrzczony w Ostrej Bramie, co mogło mieć wpływ na moje późniejsze losy...
?

Ostra Brama to po litewsku *Auszros Wartai* i to znaczy Brama Jutrzni. Jutrzenki. *Auszros* to indyjska *uszas,* czyli właśnie jutrzenka. Przez tę bramę na wschód przeszedłem bardzo wcześnie.

A kiedy pan skojarzył to z obecnymi zainteresowaniami?

Po sześćdziesięciu latach. Odwiedziłem Wilno, gdy Litwa już była niepodległa. Podczas mszy św. w języku litewskim w Ostrej Bramie usłyszałem słowa, które mi dziwnie znajomo zabrzmiały: *wespati.* Dowiedziałem się, że to znaczy Pan Bóg, a sanskryckie *wiśaspati* to pan ludu. Litewski jest najbardziej archaicznym językiem indoeuropejskim w Europie, *ergo* najbliższym sanskrytowi. Oczywiście, to jest takie rodzinno-kulturowe skojarzenie, umieszczające zdarzenia we własnym kontekście.

Jakby pan profesor określił religijność swojego domu rodzinnego?

Powiedziałbym, że mój dom był bardzo spokojnie religijny. Rodzice mieli zawsze rezerwę wobec pobożności dewocyjnej. To, że uczestniczymy razem z nimi w życiu religijnym, było naturalne. I stało się dla mnie normalnym kontekstem. Nie tylko tego, co nazywamy sferą ducha, ale kontekstem kulturowym, cywilizacyjnym. Tym, co się dziedziczy po przodkach, w czym się po prostu jest.

Nie przeżył pan buntu wobec tego dziedzictwa?

Nie. Przypominam sobie, że w dziewiątej klasie przeżyłem coś jakby odwrotnego: falę pobożności. Może dlatego, że był to czas „nocy stalinowskiej", chociaż, powiem szczerze, że tak tego nie pamiętam. Może raczej wspaniałe gotyckie kościoły Torunia miały wpływ na ten przypływ uczuć religijnych?

Toruń był miastem młodości?

Moi rodzice, jako wędrowni aktorzy, przenosili się z teatru do teatru. Zaraz po wojnie ojciec miał bardzo wyraźne przekonanie, że zaczęła się druga okupacja, uznali więc oboje, że robotą, która nie hańbi, a przyniesie pożytek, będzie opiekowanie się sierotami. Matka została kierowniczką Domu Dziecka pod Gostyninem dzięki okupacyjnej znajomości z pracy w Radzie Głównej Opiekuńczej. Chciała, żeby to był dom na zawsze, nawet, gdy dzieci dorosną. Nie udało się, a religijne wychowanie, które wprowadzała, sprawiło, że musiała zrezygnować z tej pracy, długo przeżywając rozterki, czy nie powinna była zacisnąć zębów i próbować dalej. Później, w Warszawie, ojciec był dyrektorem Teatru Polskiego Radia. Matka zawsze bardzo chciała pracować w prawdziwym teatrze, więc pojechali do Opola, stamtąd do Torunia, Radomia, Kielc, Poznania, Gorzowa... starając się, by wszędzie, gdzie się znaleźli, teatr nie był instytucją rozrywkową, a ośrodkiem życia kulturalnego.

Teatr się często dziedziczy. Nie miał pan ochoty pójść w ślady rodziców?

Był taki moment, gdzieś na drugim roku studiów, kiedy zacząłem mieć wątpliwości, czy indologia to był najlepszy wybór. Myślałem, żeby się przenieść do szkoły teatralnej. Ale rodzice bardzo stanowczo i zgodnie twierdzili, że aby pracować w teatrze trzeba... coś umieć. Ojciec był z wykształcenia historykiem, jakkolwiek magisterium nie zrobił, bo zauroczyła go Reduta i za Osterwą powędrował do Wilna. Matka była ogrodniczką po SGGW.

Skąd wybór indologii?

Nie bardzo wiedziałem, co robić po maturze. Wybierałem się na anglistykę, bo nieźle znałem język, ucząc się go u metodystów. Podczas narady rodzinnej, matka — na końcu listy kierunków uniwersyteckich — znalazła indologię i powiedziała: zawsze marzyłam, żeby do „kolonii" pojechać... Ojciec ją poparł. No i tak wybrałem. Potem apetyt rósł w miarę jedzenia.

Głodu, jak się orientuję, nie zaspokoił pan profesor dotąd.

Oczywiście, że nie. Jestem coraz wytrawniejszym smakoszem. Mówiąc najpoważniej: jestem bardzo rad z tej wspaniałej przygody, jaką jest spotkanie z inną cywilizacją, z inną religią, z innym myśleniem o rzeczywistości. Dzięki temu stałem się bardziej świadomym Europejczykiem i, mam nadzieję, chrześcijaninem również. Dojrzewamy, przekonałem się o tym niezbicie, w kontakcie z innymi. Gdyby tego kontaktu nie było, moje „ja" byłoby bardzo ubogie; nie wiem, czy w ogóle by się rozwinęło. To spotkanie odbywa się w człowieku, nie w jakiejś przestrzeni abstrakcyjnej, więc ludzie, jednostki, rosną. Podobnie jest z cywilizacjami. Kiedy się spotykają, zyskują.

Czy był pan usatysfakcjonowany studiowaniem indologii w Polsce?

Nie zastanawiałem się nad tym. Nasz mistrz, prof. Eugeniusz Słuszkiewicz, był człowiekiem bardzo dobrym, może za dobrym jak na nauczyciela, nie narzucał nam dyscypliny. Nie czułem jakoś dystansu dzielącego mnie od tamtej kultury, którą poznawałem, tak przecież odmiennej od naszej. To dobrze świadczy o studiach indologicznych tutaj. Momentem zwrotnym stal się wyjazd do Indii w 1961 roku, już po studiach. Dostałem stypendium, cudem wyjechałem i spędziłem w Indiach ponad pięć lat. Obroniłem doktorat w Benaresie, chyba doktorat pierwszego Polaka na tamtejszym uniwersytecie. To przesądziło o moim dalszym losie.

Spotkał się pan tam z wiarą inną niż chrześcijańska.

Nigdy nie ulegało dla mnie wątpliwości, że ja do Indii zabieram swoją tożsamość. Przed niczym nie uciekałem, jak to bywa udziałem wielu ludzi, ani też nie szukałem czegoś, czego brakowało mi tutaj.

Czego, zdaniem pana, ludzie szukają w innej kulturze, w innej religii?

Tego, czego nie potrafią znaleźć w sobie i u siebie, a wydaje im się, że tego nie tutaj, ale gdzieś daleko szukać trzeba. Każdy ma swoje „ja", ale nie zawsze to swoje „ja" potrafi właściwie rozpoznać i uczynić podmiotem swoich poszukiwań. W Indiach zetknąłem się z człowiekiem, którego uważam za jednego z moich tamtejszych mistrzów, nieżyjącym już Rameświarem Dżhą, pomagającym swoim uczniom zrozumieć różne teksty oraz czytającym z nimi swoje własne. Mieszkał w małej chatce, bardzo skromnie. Reprezentował szkołę myśli filozoficzno-religijnej zwaną śajwizmem kaszmirskim. Dał mi *mantrę* w ten sposób, że zapytał, jak jest po polsku „ja". Kiedy mu powiedziałem, stwierdził: To jest twoja *mantra,* słowo-klucz, punkt odniesienia we wszystkim, co w życiu robisz. Trochę czasu zajęło mi uświadomienie sobie, jaka jest waga tej *mantry.* Dodam, że w Indiach dostaje się *mantrę* parę razy w życiu i za każdym razem to jest ta sama myśl, ale w miarę upływu życia człowiek zaczyna coraz lepiej rozumieć, dlaczego mu właśnie to powiedziano, gdzie powinien szukać odpowiedzi na pytania, jakie w związku z tym go dręczą. Dlatego powiedziałem o ucieczce przed czymś i o szukaniu czegoś daleko od tego, co rodzime, bo sam dopiero po długim czasie zrozumiałem, że od swojego „ja", również tego uwikłanego kulturowo, nie można uciec. Teraz dobrze to rozumiem. Mój mistrz zdawał sobie sprawę, że u mnie to się wiąże z wewnętrznym dojrzewaniem i że musi trwać, nim *mantra* wpłynie odpowiednio na świadomość.

Co okazało się najistotniejsze w tym spotkaniu z odmienną duchowością i kulturą Indii?

Określiłbym tę odmienność jako trochę inny sposób pojmowania rzeczywistości. Najistotniejszy okazał się całkowity brak dualistycznego jej pojmowania. Nieobecność przekonania, że jest świat materii i świat ducha. Świat Boga i świat stworzenia, całkowicie różne od siebie. Starotestamentową tradycję, którą muzułmanie uczynili jeszcze bardziej radykalną: Boga-Stwórcy, który nie ma żadnej, powiedziałbym, partnerskiej relacji do swego stworzenia, zobaczyłem tam w innej perspektywie.

W chrześcijaństwie mamy relację z Bogiem osobowym.

Tak, ale chrześcijaństwo trochę się miota pomiędzy tą schedą starotestamentową a tym, co sprawiło, że nauka Jezusa została odrzucona przez wyznawców Starego Testamentu. Z perspektywy doświadczenia hinduskiego bardzo wyraźnie widzę to pęknięcie. Żeby je pani wytłumaczyć odwołam się do... matematyki. Jeden dzielone przez trzy daje niekończący się ciąg trójek, ale jeden pozostaje nienaruszone. Moim zdaniem, to najlepszy sposób opisania różnicy między judeochrześcijańską a indyjską koncepcją stosunku Stwórcy do świata. W tej drugiej jest to stosunek jedynki do emanujących z niej trójek. Świat jest z Niego, ale nie jest Nim; z jednego, ale trzy.

Dlaczego nie dwa — duch i materia?

Po to, żeby pojawiły się dwie wartości potrzebna jest przestrzeń. I czas. Podział jest możliwy tylko wtedy, kiedy „jeden" znajdzie się w czasoprzestrzeni. Jeśli podzielimy coś na dwie części, to mamy te części plus przestrzeń, która je rozdziela i oczywiście czas, który nadaje rozdzieleniu dynamizm.

Co z tego wynika dla relacji Bóg-człowiek?

Bardzo dużo. Przede wszystkim to, że Trójca Święta nie musi być traktowana jak nieracjonalny dogmat. Jest ona po prostu wiernym opisem rzeczywistości. Na początku jest ta jedynka, która wedle myślenia hinduskiego jest czystą świadomością. Naturą świadomości jest rozpoznanie. I to sprawia, że ta „jedynka" w akcie rozpoznania staje się podmiotem postrzegania-rozpoznania, ale ponieważ nie ma nic poza nią, staje się zarazem przedmiotem postrzegania. Kiedy my tu ze sobą rozmawiamy, jest tylko jedno „ja": albo „ja" pani, które dla mnie jest „ty", albo moje „ja", które dla pani jest „ty". Ponieważ, jak powiedziałem, czysta świadomość ma taką naturę, że akt rozpoznania w niej musi się spełnić, więc skoro poza nią nic nie istnieje, czysta świadomość wykreowuje z siebie niejako dwa podmioty (Ojciec i Syn?), które wzajemnie wobec siebie stają się przedmiotami aktu postrzegania. I ten akt postrzegania jest wartością trzecią. Jest przestrzenią, dzięki której „ja" się nie tylko podwaja, ale wręcz uwielokrotnia, umożliwiając pojawienie się świadka dwóch osób, czyli trzeciej osoby (Duch Święty?) i jednocześnie łącząc tamte dwa podmioty-przedmioty w akcie rozpoznania, staje się zarazem dla nich odkryciem jedności. W momencie, kiedy można odkryć, że moje „ja" postrzega pani „ja" i odwrotnie, nasza osobność okazuje się w pewnym sensie iluzoryczna. Iluzoryczna z perspektywy tego „jednego", ale w czasoprzestrzeni jest realna.

Trzeba się bardzo skupić, żeby w tym, co pan profesor nazwał opisem rzeczywistości, znaleźć odniesienie do chrześcijańskiego dogmatu Trójcy Świętej. Trzeba znać myśl indyjską, żeby to odniesienie dyskutować. Proszę powiedzieć, jak pan przyjmował te koncepcje.
Czy to kolidowało z wiarą, czy też otwierało nowe, ale nie sprzeczne z chrześcijaństwem perspektywy?

W moim doświadczeniu te dwa światy długo pozostawały w oddaleniu. W Benaresie jeździłem co niedzielę na mszę Św., najpierw do kościoła parafialnego, potem znalazłem duszpasterstwo akademickie prowadzone przez belgijskiego jezuitę. To była mała grupka cudzoziemców i trochę osób z Kerali, która jest niemal w połowie chrześcijańska. W Benaresie spotkałem też Raymonda Panikkara, myśliciela znanego z refleksji nad zagadnieniami międzyreligijnymi, z którym się głęboko rozumieliśmy. Te dwie rzeczywistości, indyjska i chrześcijańsko-europejska, z którą przyjechałem, długi czas we mnie współegzystowały bez żadnego konfliktu. W pewnym momencie zacząłem odczuwać napięcie między nimi. Zaczęło się to, kiedy uczęszczałem na seminaria prowadzone przez Wasudewę Śarana Agrawala, który komentował objawienie hinduskie. Używam słowa objawienie w odniesieniu do najwcześniejszej fazy hinduizmu związanej z tekstami Wed, uznawanymi za coś, co zostało usłyszane. Nie wymyślone i napisane przez człowieka, ale właśnie usłyszane w swego rodzaju poetyckim czy wieszczym natchnieniu. Dopiero po mniej więcej dwóch tysiącach lat funkcjonowania całej tej schedy wedyjskiej, w przekazie ustnym, zaczęły się pojawiać zapisy. Okazało się, że podstawą całej myśli hinduskiej jest przeświadczenie o tym, że pierwszy akt panświadomości, tego „Jednego", był ofiarą. W momencie, kiedy ta świadomość mówi o sobie: „Jestem brahmanem", staje się osobą „ja" i ofiarowuje siebie w ogniu wygenerowanym przez nią samą, po to żeby wykreować rzeczywistość. Ofiarę tę składa już jako Człowiek-Pan Stworzeń, czyli właśnie osoba. Warto wiedzieć, że *brahman* oznacza słowo Wedy i moim zdaniem jest adekwatnym odpowiednikiem Logosu. Dzisiaj ta myśl jest w hinduskiej religijności popularnej zupełnie ignorowana. Podobnie, jak i my często ignorujemy prawdy ewangeliczne w naszych praktykach religijnych. Trzeba

też wiedzieć, że musiały zostać wykreowane — przez Pana Stworzeń — moce, które mu umożliwiły dokonanie ofiary. Przede wszystkim ogień. Ogień jest najważniejszym bóstwem, czy raczej, zgodnie z etymologią słowa *dewa,* niebianinem tego okresu religijności hinduskiej. Określa go również termin *tapas,* mający wspólny źródłosłów z naszym „topnieć". *Tapas* pierwotnie oznaczało żar, ale w późniejszych czasach także cierpienie. W myśli hinduskiej jednak tego terminu w znaczeniu cierpienia nie kojarzy się z ofiarą. Tu pojawia się przestrzeń dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem.

To chyba nie jest sprzeczne z chrześcijaństwem.

Nie wydaje mi się. W miarę, jak poznawałem myśl hinduską, ubywało tych sprzeczności, o których wcześniej byłem przekonany. Nie mam żadnych na to dowodów, i byłoby nieroztropnie wysuwać w tej chwili poważnie taką tezę, ale „To Jedno" powiedziało sobie: Ja jestem brahmanem, a Jahwe powiedział: Jam jest, którym jest. Dokładnie to samo, tylko z użyciem innych kodów cywilizacyjnych. Ale potem w chrześcijaństwie wolno było, i do dziś wolno, to powiedzieć tylko Jezusowi. Natomiast w Indiach każdy powinien dojrzeć do takiego stwierdzenia. Moja indywidualna świadomość, która jest we mnie, ma odkryć swoją tożsamość z panświadomością. My chrześcijanie robimy to inaczej — dusza indywidualna połączy się Bogiem w wieczności, a w ciągu życia się do tego przygotowuje. Ale co to znaczy, obcowanie z Bogiem? Co to znaczy, że Jezus powiada: Jesteście moimi braćmi ? Czy to tylko kurtuazja, czy rzeczywiste braterstwo?

Jezus włącza nas w swoje mistyczne ciało, w swoje bóstwo, poprzez Eucharystię, poprzez ofiarę.

Rozmawiam z teologami chrześcijańskimi i mówię im, że pomijając bezgrzeszność, nie ma żadnej różnicy pomiędzy Jezusem i każdym z nas, bo zmartwychwstanie Jezusa jest zapewnieniem naszego zmartwychwstania. Ale to się wydaje herezją, ponieważ jesteśmy obarczeni poczuciem niezmierzonego dystansu pomiędzy człowiekiem i Bogiem.

Wydaje mi się, że współcześnie Kościół trochę ten dystans niweluje.

Mam taką nadzieję, że w tej przestrzeni między Bogiem i człowiekiem może kiedyś dojść do bardzo interesującego spotkania z hinduizmem. Oczywiście, hindusi też muszą dojrzeć do tego, bo tam teraz nie ma żadnego zapotrzebowania na dialog. Uważają, że w kwestiach, które my określamy jako duchowe, oni niczego od nikogo nie potrzebują.

Nie mają ciekawości?

Pod tym względem, prawie wcale. Nie spotkałem jeszcze hindusa, a żyję dosyć długo, który by podróżował po świecie w poszukiwaniu mądrości. Zresztą trudno im się dziwić. Ich duchowość czy właśnie mądrość jest przestrzenią tak zagospodarowaną, że trzeba bardzo pilnie się przyglądać, żeby zidentyfikować miejsca, które chrześcijaństwo mogłoby ewentualnie wypełnić. Jednym z takich miejsc jest miłość. *Caritas, agape, kama. Kama* jest detonatorem wyłaniania się świata z niebytu. W „Rygwedzie" mamy wspaniały hymn, który powiada: „A na początku *kama* ogarnęła to, co nasieniem było myśli pierwszym. Tak związek bytu z niebytem znaleźli, gdy z hymnem w sercu szukali wieszczowie". W mojej interpretacji podkreślam, co dotychczas nie było brane pod uwagę: „Z hymnem w sercu..." to znaczy ze słowem, słowem Wedy. Słowo jest absolutnie potrzebne, żeby odkryć naturę rzeczywistości, dlatego, że dopóki nie ma słowa, nasza świadomość jest nieaktywna. Słowo jest instrumentem ujawniania się świadomości.

Świadomość kreuje rzeczywistość, a detonatorem tego jest *kama.* Wszyscy indolodzy dotąd tłumaczą *kama* jako żądzę albo pragnienie, a ja twierdzę, że wtedy, kiedy „To Jedno" w sobie odkrywa *kamę,* to nie może to być pragnienie ani żądza, bo te słowa oznaczają brak, oznaczają, że czegoś nie ma, co nie odpowiada tamtej sytuacji. Tylko pojęcia z naszej cywilizacji — *caritas, agape;* pojęcie: Bóg jest miłością, stanowią analogię z pojęciem *kama.* A ponieważ one się mogą realizować wyłącznie w relacji dwóch podmiotów, więc te dwa podmioty musiały zaistnieć. „Jedno" musiało stać się dwoma (Ojcem i Synem ?). Do tego potrzebna była czasoprzestrzeń, w której mogą zachodzić te relacje.

Powiedział pan wcześniej, że czysta świadomość, owo „Jedno", z którego jest wszystko, musi dokonywać aktu postrzegania-rozpoznania, w którym staje się podmiotem i zarazem przedmiotem.

Tak. A teraz dopowiem, że panświadomość realizuje się także w miłości. Postrzeganie i miłość są dwoma elementami rozpoznawania się podmiotów i zarazem odzyskiwania pierwotnej jedności w ich wzajemnej relacji. Wystarczy to sobie uzmysłowić, choćby przy śniadaniu. Jest to akt percepcji. Spożywając pokarm, uzupełniamy to, czego nam brakuje i osiągamy jakąś pełnię. Ona jest chwilowa, przelotna, ale proszę zważyć, że posiłek rytualny jest w tej właśnie roli obecny w różnych cywilizacjach. W chrześcijaństwie jest to posiłek i zarazem zjednoczenie. Myśl wedyjska powiada, że „Jedno", ten Pan Stworzeń, emanuje z siebie ogień, dla którego staje się paliwem, jednocześnie trwając nienaruszony, niejako poza tym procesem. To fizyczny wymiar rzeczywistości. Po to, by nadać jej wymiar duchowy (hindusi powiedzieliby raczej świadomościowy) ogień musi stać się życiem w zjadaczu pokarmu a paliwo musi stać się pokarmem (chlebem żywym?). Ponieważ nie ma ognia bez paliwa, dlatego nie ma życia bez pokarmu. Zachodzi więc między tymi dwoma istotna tożsamość. Myśl indyjska ujmuje to następująco: Ogień, Agni, to zjadacz pokarmu, a paliwo, Soma czyli obiata ofiarna, to pokarm. Zaprawdę zjadacz pokarmu i pokarm to wszystko, co jest. Powtórzę: wedle myśli indyjskiej pierwotną przyczyną wszystkiego jest świadomość. Człowiek, zakorzeniony swoją tożsamością w panświadomości, jest jedynym stworzeniem posiadającym dwa dary, jakich żadne inne stworzenie nie posiada. Jeden to dar wysoko wyartykułowanej mowy. Nie porozumiewania się, zwierzęta doskonale się porozumiewają, ale dar słowa. „Na początku było słowo...", a wedyjskie: „Człowiek-Pan Stworzeń był sam, a mowa była jego. A mowa była mu towarzyszką. I wydał on mowę i objawiła ona wszystko" Drugi to zdolność generowania ognia.

Prawie jak początek Ewangelii Św. Jana.

Tylko 800 lat wcześniej. Wrócę jeszcze do ognia, paliwa pokarmu, zjadacza. Jaka tu jest różnica z chrześcijaństwem? Dopóki nie ma świadomości, według myśli indyjskiej można mówić jedynie o ogniu i paliwie. Gdy pojawia się świadomość, wtedy mamy do czynienia z pokarmem i zjadaczem pokarmu (podmiot-przedmiot). Po to, by mogła „stać się" świadomość, ogień musi się przemienić w zjadacza pokarmu a paliwo w pokarm. Nie ma tutaj miejsca na dualizm ducha i materii, jest proces kreowania rzeczywistości z i przez panświadomość. W chrześcijaństwie mamy paschał, symbol Chrystusa. Mamy otwarty ogień podczas mszy św. Archetyp w obu wypadkach jest wspólny: ogień i ofiara w ogniu. Nasze życie jest możliwe przy temperaturze ciała 36,6 stopni, naturalnie, to nie jest *sensu stricto* otwarty ogień, ale na pewno jest to zjawisko termiczne. Bez tego „piecyka" nie byłoby świadomości. Związek ognia ze świadomością jest, moim zdaniem, tak niesłychanie bliski, że tu nie ma żadnego miejsca na dualizm. Jednocześnie ta

świadomość, z której wszystko zostało wykreowane, jest czymś, czego nie może ubyć. Znów przywołam tę jedynkę, z której powstaje nieskończona ilość trójek, a jej nie ubywa.

Panie profesorze, jak pan we własnej duchowości, we własnym przeżywaniu wiary godzi chrześcijaństwo z tym, co pan znalazł w hinduizmie? Czuje się pan bogatszy?

Niewątpliwie, ale chyba przede wszystkim czuję się spokojniejszy. Nie lubię słowa duchowość, którego używamy w tej rozmowie. Wiemy, o co chodzi, ale lepiej mówić: przestrzeń świadomości. W tym doświadczeniu spotkania z hinduizmem uprzytomniłem sobie, że w postaci świadomości Bóg nas sobą obdarzył, a więc świadomość jest elementem boskości w nas. Dlatego powinniśmy wielką wagę przywiązywać do naszego działania, którym powinna kierować przecież świadomość. Dar Boga zobowiązuje i wszystko powinno mu być podporządkowane.

Widzę tu pokusę do utożsamiania świadomości z duszą, co w chrześcijaństwie jest rozdzielone i czego rozdzielność daje poczucie bogactwa. To osobny temat. Natomiast trudno mi sobie wyobrazić, żeby w tym uznaniu świadomości za dar Boga było źródło spokoju, bo człowiek nigdy nie jest zadowolony ze swego działania, tym bardziej, jeśli wie, że przez działanie realizuje i wykorzystuje właśnie dar Boga.

Jest taki tekst napisany mniej więcej 800 lat przed Chrystusem i tam mamy następującą definicję nieśmiertelności: „Przeżyć życie i być bardzo szczęśliwym". A wielość żywotów sprawia, że nadzieja na właściwe wyzyskanie owego daru Boga nigdy nie gaśnie.

Chrześcijanie przeżywają nieustanne napięcie między rozpoznanymi w Objawieniu i przekazywanymi przez Kościół oczekiwaniami Boga a działaniem człowieka, który ma poczucie, że nigdy im nie sprosta.

Na tym polega ten nieszczęsny dualizm. A gdybyśmy zapytali, nie o to, czego ode mnie oczekuje Bóg, ale czego oczekuje moja własna świadomość ? To też nie będzie łatwe pytanie. Całą odpowiedzialność bierzemy na siebie, ale napięcia, o którym pani mówi, nie ma, choć wiemy, że nasza monada świadomości jest jednak tożsama z ową pan-świadomością, z której wszystko się wzięło. Kiedy umieramy, ona tam wraca, nie pomnażając panświadomości, jak nie zubożyła jej, kiedy powstaliśmy. Dosyć często sprzeczam się z chrześcijańskimi teologami na temat reinkarnacji. Jestem najdalszy od sugerowania, żeby chrześcijanie przyjęli reinkarnację, ale nie rozumiem, dlaczego u hindusów ona musi nam przeszkadzać. Pytam: jeżeli Bóg jest wszechmocny a dusza nie-śmiertelna, to czy może tę samą duszę powołać drugi raz do istnienia w czasoprzestrzeni ?

To chyba zbyt łatwy argument.

Owszem, trochę łopatologiczny, choć, jak sądzę, nie bezsensowny. Są subtelniejsze, odpowiadające na zarzut, że reinkarnacja podważa sens zmartwychwstania Jezusa. Moim zdaniem tak nie jest. Zmartwychwstanie oznacza zwycięstwo nad śmiercią i w konsekwencji nieśmiertelność. Jest więc to wyzwolenie z uwikłania w czasoprzestrzeń. Trudno o bliższą analogię niż hinduska *moksza.* Różnica i zarazem kolejna przestrzeń dialogu polega na rozumieniu tego stanu. Dla chrześcijan jest to relacja osób. Dla hindusów zaś jest to wyjście poza wszelkie relacje. Twierdzą oni ponadto, że jedno życie

nie wystarczy, by taki stan świadomości — my powiedzielibyśmy zapewne — stan ducha — osiągnąć. Dlatego zazwyczaj człowiek musi życie powtarzać, jak niezbyt pilny student powtarza rok. Czym taka koncepcja jest gorsza od koncepcji czyśćca? Tego ciągle nie udaje mi się zrozumieć. Moim zdaniem zmartwychwstanie nie jest wydarzeniem niepowtarzalnym, skoro zgodnie z naszym wyznaniem wiary otrzymaliśmy wszyscy taką obietnicę. Po to, by zmartwychwstanie stało się dla hindusów zrozumiałe, musimy się odwołać do słów „Ja i ojciec jedno jesteśmy", dosłownie rozumianych, mianowicie, że indywidualna świadomość Jezusa identyfikuje się absolutnie ze świadomością Ojca. Wobec tego, ma On taką samą władzę nad ogniem, jak tamta świadomość Ojca, która wygenerowała ogień w Wielkim Wybuchu i sprawiła, że Człowiek-Pan Stworzeń, jako paliwo-pokarm sam w nim płonie. „Ja jestem chlebem żywym, kto Mnie *pożywa, ma życie wieczne!".* W tym ujęciu zmartwychwstanie byłoby czymś w rodzaju implozji świadomości...

Czy te analogie między hinduizmem i chrześcijaństwem, jakie pan profesor tropi, nie są bardziej argumentami dla dialogu między-religijnego niż uzgodnioną rzeczywistością?

Uzgodnione niewątpliwie nie są, ale ja mam wiele przesłanek na rzecz trafności moich intuicji, najostrożniej rzecz formułując. Moja matka miała niezwykły kult dla Całunu Turyńskiego (zaraz się wyjaśni, dlaczego to przypominam). W domu wisiała fotografia całunu, wisi zresztą u mnie do dziś. Sporo na ten temat przeczytałem. Gdyby się okazało, że jednak to płótno jest autentyczne, co podobno nie jest ciągle całkowicie wykluczone — i rzeczywiście doszło tam do jakiejś niebywałej przemiany energii, to, z punktu widzenia doświadczenia hinduskiego, mielibyśmy dowód na całkowite zapanowanie świadomości nad procesem generowania energii. Niejako w obie strony. W akcie stworzenia byłaby to eksplozja, a w akcie zmartwychwstania implozja. W kontekście indyjskiego doświadczenia jogi to przestaje być opowieść fantastyczna, jak może się wydawać. Joga to jest próba całkowitej kontroli wszystkich funkcji organizmu, której istotnym elementem jest kontrolowanie i sterowanie temperaturą ciała. Związek temperatury ze świadomością jest oczywisty i przejawia się nawet w sytuacjach codziennych. Na przykład, kiedy słyszymy o sobie coś, czego się wstydzimy, odczuwamy wrażenie gorąca. Ten związek pomiędzy stanem świadomości a temperaturą ciała, i oczywiście *vice versa,* trudno kwestionować. Można więc spojrzeć na zmartwychwstanie jak na świadomy akt ostatecznego wypalenia się materialnego wymiaru świadomości, jakim jest ciało w procesie owej wspomnianej implozji.

Indyjski zwyczaj palenia ciał zmarłych nazywa się *antjeszti.* To słowo dokładnie znaczy: ostatnia ofiara. W wypadku nas wszystkich ogień tej ostatniej ofiary musi zapalić czyjaś inna świadomość, oczywiście nie samego zmarłego. Otóż w świetle tych konstatacji, wyjątkowość tego, co się stało w grocie Józefa z Arymatei, gdzie złożono ciało Jezusa, mogła polegać na tym, że siła świadomości Boga-Człowieka, który rozpoznał tę swoją świadomość jako tożsamą z najwyższą świadomością, ze świadomością Ojca, ta siła była tak wielka, że kontrolowała do końca proces „wypalenia się" ciała.

Chrześcijanie przypisują wyjątkowość tego zdarzenia boskiej naturze Chrystusa.

Znowu prosty dualizm. A hindusi widzą to inaczej: ziarnko piasku i pustynia mają wspólną tożsamość. To, co się stało z Jezusem jako wybranym po to, żeby w Nim się utożsamił Bóg i człowiek, odnosi się do... całej pustyni, a więc do każdego ziarnka piasku,

jakim jest poszczególny człowiek. Dlatego Jezus mówi o ludziach, że są Jego braćmi. Przecież to nie kurtuazja! Kościół, jako mistyczne ciało Jezusa, daje się trochę lepiej rozumieć w takiej perspektywie.

Czy wiara pana profesora, po tych jak rozumiem głębokich i ważnych doświadczeniach, jest nadal chrześcijańska?

Jest taka, jak próbowałem to przedstawić. Jest dla mnie absolutnie oczywiste, że każdy posiłek w swojej istocie to *agape.* Rytualizacja posiłku we mszy świętej jest, jak sądzę, po to, by padły słowa przeistoczenia. Przeszkadza mi teraz ich polskie tłumaczenie: „...to jest ciało moje, które za was będzie wydane". Skoro: „...bierzcie i jedzcie...", to powinno być dla was. Łacińskie *pro.* Historyczne wydarzenie dwa tysiące lat temu i jego trwanie w rytuale mszy świętej ma uzmysłowić ludziom, że to właśnie na początku czasu, ofiarując siebie w postaci ofiary całopalnej (dla racjonalisty to Wielki Wybuch), to Jedno, które przez to nic nie straciło ze swojej pełni, a które my nazywamy Bogiem, stało się pokarmem i zjadaczem pokarmu. Ten drugi, jako człowiek, dzięki pokarmowi uzyskuje taką miarę świadomości, która sprawia, że, jedyny wśród stworzeń, został obdarzony umiejętnością generowania i kontrolowania ognia oraz wysoko wyartykułowaną mową, pozwalającą mu nie tylko rozpoznać swoje „ja", ale także o tym mówić. Taką świadomość my nazywamy duszą a hindusi *atmanem.* Dla mnie to jest właśnie istota chrześcijaństwa!

Na koniec wróćmy do dialogu międzyreligijnego. Powiedział pan, że hindusi nie szukają mądrości poza własną kulturą. Czy to się może zmienić?

Myśmy sporo zawinili, przyjmując nakaz „idźcie i nauczajcie wszystkie narody..." i zapominając przy tym, że nim zaczniemy nauczać, musimy się najpierw dowiedzieć, choćby tego, kim są ci, których pragniemy nauczać. W rezultacie też nie bardzo szukaliśmy mądrości gdzie indziej. To się zmieniło, zwłaszcza za pontyfikatu Jana Pawła II. Myślę, że w Indiach to się też może zmienić, ponieważ Indie wkraczają w przestrzeń globalną bardzo intensywnie, zatem będą z nią ciągle konfrontowane. Chrześcijanie powinni, moim zdaniem, przystępować do dialogu, uczyniwszy swoją dewizą sentencję wziętą bodaj od św. Pawia, w jej polskiej, chyba niezbyt wiernej, wersji „nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię". Istotą dialogu dla mnie jest dokonanie wysiłku jak najpełniejszego poznania, zrozumienia racji partnera i ich akceptacja w świetle wydarzenia sprzed dwóch tysięcy lat, czyli w świetle Dobrej Nowiny, niekoniecznie obrośniętej wszystkim tym, co człowiek wykoncypował uwięziony w judeo-grekołacińskim myśleniu. Mam głębokie przekonanie, że Dobra Nowina o narodzinach i śmierci tego, kto jako jedyny z ludzi całkowicie rozpoznał swoją tożsamość z Tym Jednym i dlatego powtórzył w czasie tę samą ofiarę, która legła u jego początku, czyli przed wszystkimi wiekami, równie dobrze, a może nawet lepiej pasuje do myślenia hinduskiego niż nawet do judaistycznego. W końcu wiemy, jak ortodoksja żydowska zareagowała na to przesłanie. Jeżeli zechcemy poznać i zrozumieć myśl indyjską, co wymaga czasu, wysiłku i dobrej woli, to możemy dojść do wniosku, że ten sposób myślenia mógł nie być całkiem obcy samemu Jezusowi z Nazaretu.

5. OPATRZNOŚĆ POMAGA SŁUŻYĆ
ALICJA CHYBICKA

Urodzona w 1951 r. w Wałbrzychu. Profesor pediatrii. W1975 r. stażem podyplomowym rozpoczęła pracę w Klinice Pediatrii Ogólnej Akademii Medycznej we Wrocławiu. Od r. 2000 jest kierownikiem Katedry i Kliniki Transplantacji Szpiku, Onkologii i Hematologii Dziecięcej tejże Akademii. Autorka i współautorka ponad pięciuset publikacji z zakresu onkologii i hematologii dziecięcej, transplantacji komórek macierzystych, terapii genowej. Członek polskich i międzynarodowych towarzystw naukowych. Od 2007 r. prezes Polskiego Towarzystwa Pediatrycznego. Laureatka wielu nagród i odznaczeń państwowych. W 2001 r. otrzymała Złoty Krzyż Zasługi, a pięć lat później została Kawalerem Orderu Uśmiechu.

Magdalena Bajer: Wiem, że jest pani osobą wierzącą i zaangażowaną w rozmaite formy współpracy laikatu z Kościołem. Czy to wyniesione z domu?

Alicja Chybicka: Tak. Cala moja rodzina była i jest wierząca. Powiedziałabym, że jest aktywnie religijna. Tak wychowałam swoje dzieci, tak one teraz wychowują moje wnuki. Córka z dwuletnim wnuczkiem chodzi na dziecięce msze święte do tego samego kościoła, gdzie chodziła ze mną w dzieciństwie, bo tak się składa, że mieszkamy w tej samej dzielnicy, chociaż osobno. Mam oczywiście pełny szacunek dla ludzi każdej wiary. W klinice miewamy dzieci różnych wyznań i religii. Przed spotkaniem z panią rozmawiałam z matką pacjenta, należącą do Zboru Świadków Jehowy. Czułam ból z powodu stosunku tej matki do kwestii przetaczania krwi, wynikającego z reguł jej wiary, i związanych z tym trudności w leczeniu dziecka.

Wyobrażam sobie, że to niełatwy dylemat, a transfuzje w klinice hematologicznej są codziennym zabiegiem. Czy lekarz musi uszanować wolę pacjenta, w przypadku dziecka wolę rodziców?

Wiele lat temu moja, nieżyjąca już mistrzyni, pani prof. Janina Jaworska, przetaczała krew, kiedy rodziców nie było. Nic im nie mówiła a rodzice nie dopytywali. Bywało nawet tak, że w obecności matki owijało się czymś butelkę z krwią, a ona udawała, że nie widzi. Ja, odkąd zostałam kierownikiem kliniki, tak nie robię. Staram się przez życie iść, przestrzegając przykazań Bożych, a kłamstwo jest złem, nawet popełniane w dobrej wierze i zbożnym celu. Rozwiązuję ten dylemat inaczej. Rozmawiam z rodzicami, tłumaczę, że zgodnie z moim sumieniem, a także z polskim prawem, nie mogę pozwolić dziecku umrzeć bez transfuzji, więc, jeżeli zajdzie potrzeba, wystąpię do sądu rodzinnego o pozbawienie praw rodzicielskich na czas transfuzji. I tak robię, a rodzice najczęściej nie protestują.

Jest na to dość czasu?

Tak. Sąd wyraża taką zgodę błyskawicznie, a my się staramy mieć ją już wcześniej w historii choroby, żeby lekarz dyżurny mógł, w razie konieczności, działać natychmiast. Zdarza się, zdarzyło się kiedyś na moim dyżurze, że rodzice 14-letniego chłopca nie wyrazili zgody na transfuzję i wiedząc, że będą pozbawieni praw rodzicielskich, zabrali

go z kliniki na własne żądanie. Konieczność uciekania się do środków, powiedzmy nadzwyczajnych, wynika nie tylko z zakazów czy nakazów religijnych. Nie ma przecież tak wielu świadków Jehowy, większość rodzin w Polsce to rodziny katolickie, a niektórzy rodzice nie zgłaszają się z dzieckiem, które jest już prawie wyleczone, ale jeszcze musi do nas wrócić. Czasami w takiej sytuacji dzwonimy na posterunek, najbliższy domu, żeby policjanci przywieźli nam dziecko. To się zdarza najczęściej w rodzinach patologicznych i nie zawsze dlatego, że rodzice nie chcą dziecka leczyć, ale nie zajmują się nim po prostu. Kiedy indziej dziecko mogłoby już pójść do domu, a trzymamy je w szpitalu, bo wiemy, że tylko tu będzie regularnie dostawać leki i będzie miało odpowiednią opiekę.

Czy pani profesor, obcując ciągle z wielkim cierpieniem dzieci, nie przeżywała buntu wobec Boga?

Nie, nigdy. Uważam, że Pan Bóg kieruje również rękami uczonych, nie mówiąc o lekarzach. Sama uważam się przede wszystkim za lekarza, dopiero potem za naukowca. Oczywiście, pracując w wyższej uczelni, prowadzę badania naukowe. Ich wyniki wywołują czasami wątpliwości co do stanowiska Kościoła, zwłaszcza w kwestiach bioetycznych, ale to absolutnie nie jest bunt przeciwko Bogu. Wierzę, że Pan Bóg zawsze pragnie dobra człowieka. My czasem nie rozumiemy, na czym to dobro polega, ale jeżeli jesteśmy głęboko przekonani, że wiedza naukowa podsuwa nam właściwe rozwiązanie, to trzeba za tym iść. Mam jedno dziecko wyleczone dzięki terapii genowej, która w Kościele jest jeszcze rzeczą dyskusyjną. Moim zdaniem za jakiś czas (niedługi) zostanie uznana.

Na czym polega?

Chemicznie wyprodukowany kawałek genu przyczepia się, jak hamulec, do genu chorego i przez to wyłącza ten chory gen. Zrobiłam to w 2001 roku, u chłopca, który po dwóch przeszczepach szpiku i po chemioterapii właściwie umierał. On żyje, ma się doskonale. Uważam, że zawdzięcza to życie Bogu, nie nam. My, z naszą wiedzą, byliśmy wykonawcami. Wyroki Boże są naprawdę niezbadane. To nie jedyny taki przypadek, ale bywa tak, że dziecko, które według naszego rozpoznania ma wszelkie szanse, żeby zostało wyleczone, jednak umiera. Nauczyłam się wielkiej pokory w mojej pracy.

Wobec Opatrzności?

Tak. Uważam, że Opatrzność kieruje ludzkimi losami. Gdyby każdy z nas zastanowił się nad tym, ile razy dzieje się inaczej, niż sobie zaplanował, niż przewidywał, jak często dzieją się rzeczy, których, mimo że jesteśmy naukowcami, nie potrafimy do końca wytłumaczyć, musiałby pomyśleć o Opatrzności. Powiem pani o dwóch przypadkach. Pierwszy to dziecko z guzem śródpiersia. Nie było nigdzie przerzutów, umówiliśmy się z chirurgami, że pobiorą materiał z tego guza do badania histopatologicznego. Otworzyli klatkę piersiową i krzyczą do nas, że... nie ma żadnego guza, że wprowadziliśmy ich w błąd. A na zdjęciu rentgenowskim był, żadna pomyłka nie wchodziła w grę (zdjęcie mamy do dzisiaj). Niedługo później, analogiczna sytuacja, tylko chirurdzy zaczęli się asekurować i powtarzali zdjęcie tuż przed zabiegiem. Na tym ostatnim zdjęciu guza nie było.

Czy istnieje jakiekolwiek naukowe wytłumaczenie takich zdarzeń?

Istnieje zjawisko samoistnej regresji nowotworów. Być może każdy z nas, kilkakrotnie w życiu, zachorowuje na nowotwór, który nie zostaje wykryty, a nasza

odporność zwalcza chorobę. Ale nie ma naukowej odpowiedzi, dlaczego u jednych odporność ta działa, u innych nie. Ja nigdy nie feruję ostatecznych wyroków i zawsze zostawiam rodzicom nadzieję, wierząc w możliwe działanie Opatrzności. Nie wytrzymałabym chyba trzydziestu pięciu lat pracy, gdybym nie wierzyła.

Wierzy pani w pozaziemskie życie swoich zmarłych pacjentów?

Oczywiście. Każdego roku 8 listopada mszę św. za te dzieci odprawia nasz metropolita, wyczytując imiona i nazwiska. Każdemu zapalamy lampkę. Ostatnio było ich ponad trzysta pięćdziesiąt — od roku 1973. To jest zawsze bardzo głębokie przeżycie.

Myślę, że w takiej chwili powinniśmy pamiętać o tym, że sprawiedliwość Boża jest inna niż nasza. Trzeba się godzić z tym, że jej czasem nie rozumiemy.

Ja sobie uświadamiam, że cierpienie jest wpisane w ludzką egzystencję. Ale tak, jak zmienia się pogoda i po burzy świeci słońce, tak w życiu przeplata się dobro ze złem. Drogę mamy wytyczoną, jednak wiele zależy od nas. Jestem głęboko przekonana, że ludziom żyjącym zgodnie z prawami Bożymi jest lepiej, łatwiej, nawet, gdy wydaje się, że spotyka ich niezasłużona krzywda. Jeśli taki jest wyrok boski, że część istot, które Pan powołał do życia, musi wcześniej ten świat opuścić, trzeba to przyjąć. Trzydzieści pięć lat pracuję z takim przekonaniem i to mnie chroni przed rozpaczą, przed zwątpieniem. Natomiast od początku do dzisiaj nie mogę znieść, i do szewskiej pasji doprowadza mnie sytuacja, gdy brak pieniędzy, nieudolność urzędnicza, niedostatek wiedzy któregoś z lekarzy, bałagan lub inne czynniki spowodowane przez ludzi, wywołują bądź potęgują cierpienia, czy choćby przeszkadzają w ich uśmierzaniu.

Wspomniała pani o rozdźwięku między postępem wiedzy a nauczaniem Kościoła. Czy rozwój medycyny będzie pomnażał takie sytuacje?

Być może, ale to są sytuacje przemijające. Zawsze dotąd rozdźwięk kończył się jakimś kompromisem. Z jednej strony nauka szuka — i zwykle prędzej czy później znajduje — rozwiązania, które uwzględniałoby stanowisko Kościoła, z drugiej Kościół odczytuje znaki czasu i łagodzi swoje stanowisko. Przeżyłam sprzeciw wobec badań genetycznych — wszelkich. Teraz Kościół akceptuje te, które nie wiążą się z niszczeniem życia ludzkiego. Wszyscy pamiętamy negatywny stosunek do dawstwa narządów. A dzisiaj ? Mamy stosunek zupełnie odwrotny, oddanie narządu jest traktowane jak akt miłości bliźniego. Nasz arcybiskup zorganizował piękną akcję: w jedną niedzielę zalecił wszystkim księżom swojej diecezji, aby z ambon zachęcali do oddawania krwi oraz szpiku dzieciom z naszej kliniki. Jeśli się wierzy, że Bóg kieruje także myślami i rękami uczonych, to człowiek nabiera cierpliwości, a zarazem pewności, że to, co nie jest wymierzone przeciwko Bogu, to znaczy w planie ziemskim przeciwko innym ludziom, a służy ich dobru — znajdzie zastosowanie.

Domyślam się, jaki jest pani stosunek do *in vitro...*

Jestem przeciwna niszczeniu jakiegokolwiek życia i to jest dzisiaj kłopot z *in vitro.* Natomiast sam sposób, w jaki życie się poczyna w laboratorium, nie jest, według mnie, przeciwny woli boskiej. Skoro życie powstaje, to znaczy, że Bóg tego chce. Myślę, że zaakceptowanie tej metody przez Kościół jest kwestią czasu, w którym zostaną spełnione warunki zapewniające ochronę życia. Nie wolno odbierać ludziom szansy na posiadanie dziecka.

Ma pani kontakt z ciężko doświadczonymi rodzicami. Są wśród nich ludzie różnych wyznań i ludzie niewierzący. Jak reagują na cierpienie swoich dzieci?

Bardzo różnie. Bywa tak, że odwracają się od Boga, przeklinając Go i świat, obojętny na ich los. Na pewno łatwiej jest tym, którzy wierzą Bogu. Mają nadzieję, że uda się ich dziecko wyleczyć, a kiedy się nie udaje, wierzą, że poszło do Boga i potrafią to znieść. Przeżyłam i taką sytuację, kiedy rodzice modlili się o śmierć swojego dziecka, widząc jak strasznie cierpi, wiedząc, że nie ma szans na wyleczenie i wierząc, że czeka je drugie lepsze życie.

Czy lekarz może mówić rodzicom o niezbadanych wyrokach Opatrzności?

Może i powinien. Mamy księdza kapelana, psychologa, katechetkę. Wszyscy starają się pomagać i dzieciom, i rodzicom. Niektórych ból zamyka na wszelkie oddziaływanie — nie mogą pojąć, jak możliwa jest śmierć niewinnej istoty. Tym najbardziej potrzebna jest pomoc i nie wolno rezygnować z jej udzielania, jakkolwiek trudne by to było.

A same dzieci?

Dzieci na ogół się nie buntują. Te bliższe dorosłości ciężej przeżywają chorobę, rozważają swoje ograniczone szanse życiowe, szukają pociechy. Kiedyś była u mnie 20-letnia dziewczyna, której w Centrum Onkologii powiedziano, że musi umrzeć. Pytała, czy jest choćby cień nadziei, bo jeśli jest, to ona będzie walczyć, czuje, że może wygrać. Nie pojmuję, jak można było ten cień nadziei odebrać. My tego nigdy nie robimy. Może to był wynik wyłącznie naukowego, racjonalnego podejścia: taki jest stan, tyle przerzutów takiej i takiej wielkości... Według wiedzy lekarskiej rokowanie najgorsze.

Jak zachowałby się lekarz mający tę samą wiedzę, ale ufający Opatrzności?

Ja nigdy nie kłamię. Mówię i tego uczę moich współpracowników, że są przerzuty, że sytuacja jest niedobra, ale nie jest beznadziejna i że trzeba walczyć. Jeżeli się powie, że jest jeden procent szans na wyzdrowienie, to uczony pomyśli o 99 procentach, a chory uwierzy, że znajdzie się w tym jednym procencie.

Jak pani profesor się zapatruje na, dyskutowaną od jakiegoś czasu, opozycję między etyką świętości życia a etyką jakości życia?

Ja uważam, że każde życie jest bezcenne. Należy je podtrzymywać, najlepiej jak potrafimy, do końca. Jestem absolutną przeciwniczką jakichkolwiek form eutanazji. Zastępowanie Pana Boga w tej kwestii uważam za karygodne.

Poza tą kwestią są inne konsekwencje przyjęcia jednej lub drugiej postawy. Należy do nich autonomia pacjenta, w przypadku dziecka autonomia jego rodziny.

Pacjent dorosły ma wielką autonomię. Dziecko jest chronione przez prawo. Rodzicowi nie wolno wrzucić dziecka do rzeki i tak samo nie wolno mu skazać dziecka na śmierć przez zaniechanie leczenia. Mówiłam o przypadkach niechcianej przez rodziców transfuzji, ale to dotyczy również innych zabiegów, na przykład chemioterapii. Rodzice mają prawo zabrać dziecko i przenieść do innego szpitala. Nie jesteśmy w stanie sprawdzać, czy tak zrobili, czy zabrali je do domu i przestali leczyć, ale gdyby się tak okazało, może wkroczyć sąd rodzinny.

Już wiem, że broni pani każdego życia, uważając każde za wartość daną przez Boga. W powracającej ciągle dyskusji o aborcji występuje silna obrona prawa do

przerwania ciąży wtedy, gdy grozi urodzenie dziecka upośledzonego. Boże prawa nakazują przyjąć takie dziecko z miłością.

Dla mnie to jest oczywiste. Dzieci, które urodziły się w jakiś sposób uszkodzone, trzeba wychowywać tak, jak wszystkie dzieci, choć to o wiele trudniejsze, starając się zmniejszyć im cierpienie i trudności w życiu. Wiem, że to wielki ciężar, ale obserwuję, jak bardzo te dzieci bywają kochane. A kiedy mowa o upośledzeniu umysłowym, to przypominam sobie słowa Antoniego Kępińskiego, który w jednej ze swoich książek bardzo pięknie napisał, że naprawdę nie wiadomo, którzy ludzie są zdrowi psychicznie, bo niekoniecznie trzeba zdawać się na statystykę, zakładając, że zdrowych jest więcej, a ci, których jest mniej, to chorzy.

Jak wychowywani są przyszli lekarze, studenci medycyny?

Moim zdaniem w ogóle nie są wychowywani. Studenci powinni mieć zajęcia z szeroko traktowanej etyki. Mają je dopiero od niedawna i tylko na niektórych uniwersytetach medycznych. U nas, we Wrocławiu, nie. Być może zostanie to uregulowane nową ustawą.

Kto powinien takie zajęcia prowadzić?

Moim zdaniem etyk-filozof, pewnie także lekarz odpowiednio przygotowany, bo istnieją specyficznie lekarskie problemy etyczne, ale takich lekarzy jest bardzo niewielu. Wydaje mi się, że Kościół też za mało dba o studentów pod tym względem. Naprzeciw kliniki mamy kościół pod wezwaniem św. Wawrzyńca i duszpasterstwo akademickie, prowadzone przez bardzo popularnego wśród młodzieży ks. Stanisława Orzechowskiego — to wszystko nie wystarczy.

W kształtowaniu uczniów i następców wielką rolę odgrywają starsi koledzy-lekarze.

My nie byliśmy do tego przygotowywani. Podczas studiów nie miałam etyki, tylko trochę, niewiele, filozofii. Nie było nawet psychologii, czyli nie uczono nas rozmawiać z pacjentem, z rodziną pacjenta. Jeśli mamy jakieś poglądy na sprawy etyczne, jakieś postawy wobec świata i ludzi, to ukształtowane przez dom, przez Kościół, w dużej mierze wypracowane samodzielnie. Powiem od razu, że ja postępuję dość radykalnie. Tępię bezduszne podejście do chorego, traktowanie go jak „przypadku". Moi lekarze muszą w dziecku widzieć dziecko, a w rodzicach, dotkniętych nieszczęściem rodziców — niezależnie od tego, że jeden rodzic jest dla swego dziecka dobry, a drugi niedobry. Tym bardziej niezależnie od tego, jak odnoszą się do lekarza. A trzeba przypomnieć, że u nas rodzice przebywają z chorymi dziećmi cały czas, jeśli tylko chcą, jedno z nich nocuje. Bardzo nam na tym zależy i bolejemy nad sytuacjami, kiedy rodzice nie interesują się dzieckiem, gdy jest w klinice. Bardzo ciężko jest patrzeć na siedemnastoletniego chłopca, który marzy o spotkaniu ze swoją rodziną, ma o niej wyobrażenie idealne, a ta rodzina odwiedza go bardzo rzadko, na krótko, rozmawia zdawkowo i nie czeka na powrót syna do domu. My musimy tak postępować, żeby złagodzić tęsknotę i ból tego dziecka, a jednocześnie nie zrażać go do rodziców, tylko przygotowywać na ich obojętność, jakoś ją też usprawiedliwiać. Do tego potrzebna jest i wiedza psychologiczna i, w równym stopniu, wychowanie w miłości bliźniego. Toczy się teraz dyskusja, czy ma obowiązywać określenie służba zdrowia, czy ochrona zdrowia. Ja uważam, że to ma być służba. W ewangelicznym znaczeniu tego słowa.

Jak pani profesor przekonuje o tym swoich młodszych kolegów?

Powtarzam przy każdej okazji; podczas raportów z wizyt na oddziałach, podczas spotkań całego zespołu, w rozmowach indywidualnych, że lekarz musi schować do kieszeni swoje własne kłopoty, niedomagania, swój kiepski nastrój, a na niecierpliwość czy złość rodziców nie może odpowiadać tym samym. Trzeba nieustannie pamiętać o przykazaniu miłości. Ono jest uniwersalne, obowiązuje nie tylko katolików i nie tylko chrześcijan. Mamy kolegę, zdeklarowanego agnostyka, który ma świetne podejście i... zawsze uczestniczy w naszej szpitalnej wigilii oraz w wielkanocnym śniadaniu dla dzieci i rodziców.

Czy zdarzyło się pani zaobserwować nawrócenia rodziców?

Chyba nie. Może to się dzieje poza kliniką. Jak mówiłam, wierzący czasem odwracają się od Boga i to widzimy. Agnostycy i niewierzący tłumaczą sobie zarówno niepowodzenie w leczeniu, jak i coś, co my bylibyśmy skłonni nazwać cudownym uzdrowieniem, jako skutki rozwoju medycyny, działanie nowoczesnych metod terapeutycznych i nowej generacji leków.

A lekarze? Przemieniają się duchowo?

Też nie. Niektórzy nie wytrzymują codziennego przeżywania cierpień dzieci, tego, że umierają mimo wielkich starań. I ci odchodzą. Na pewno wielu z nas wiara pozwala to przetrwać i właśnie służyć, mimo niepowodzeń. Jest też tak, że gdy ktoś młody — a po studiach są to przecież dzieciaki dwudziestokilkuletnie, niemające pojęcia o prawdziwym życiu — wchodzi do zespołu, w którym panują jasne zasady, jest wyraźna linia postępowania, określone wymagania, to łatwo się temu podporządkowuje. Mamy zawsze kilku rezydentów i kilku doktorantów. Jeśli oni od początku widzą, jak zachowuje się cały zespół (200 osób, w tym 20 lekarzy), czego ja wymagam od wszystkich bez wyjątku, gdy idzie o stosunek do pacjentów, to szybko przestają sobie wyobrażać, że można inaczej.

Cnotą nieodzowną w tej pracy jest ofiarność.

Tą cechą odznaczają się wszyscy. Wszyscy są zapaleńcami. Zdarza się, że muszę odwołać kogoś z urlopu czy ściągnąć do kliniki w święto — nigdy nie ma problemu. Zawsze za to przepraszam, ale nie muszę tłumaczyć, dlaczego tak postąpiłam, bo jest oczywiste, że lekarz ma obowiązek być przy chorym, gdy ten go potrzebuje. Wspomniałam, że czasami odchodzą stąd lekarze, którzy nie wytrzymują codziennego obcowania z wielkim cierpieniem i to całych rodzin. Zdarza się też, że odchodzą właśnie ci, którym brakuje ofiarności, dla których bardzo liczą się pieniądze albo awanse. Bywa i tak, że ktoś, kto „nie pasuje" pod tymi względami, o jakich mówię, jest z zespołu eliminowany. Zapowiadam zawsze, że jak się dowiem, że ktoś wziął łapówkę, będzie to ostatni dzień jego pracy u nas. Tak samo, jeżeli powtarza się niegrzeczne zachowanie wobec rodziców, mimo upomnień, mimo tego, że wymagania są znane. Ludzie, którzy nie mogą albo nie chcą się przystosować do naszych zasad, zwykle sami odchodzą. Ale to się nie zdarza często, bo jak mówię, przychodzą tu zapaleńcy, którzy kochają dzieci. Myślę, że Opatrzność takich do nas kieruje.

6. BÓG DAŁ NAM KLUCZ DO ŚWIATA
ROMAN DUDA

Urodzony w 1935 r. w Starych Brodach, w ówczesnym województwie tarnopolskim. Emerytowany profesor matematyki. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego. W latach 1961-1981 pracował w Oddziale Wrocławskim Instytutu Matematycznego PAN. Wybrany w 1984 r. na dziekana Wydziału Matematyki, Fizyki i Chemii Uniwersytetu Wrocławskiego, został z tej funkcji rok później usunięty. Autor kilkudziesięciu rozpraw z matematyki, jej historii i filozofii, a także paru książek, w tym „Lwowskiej szkoły matematycznej", która zdobyła nagrodę roku 2008 za najlepszą książkę akademicką. Od 1976 czynny w opozycji demokratycznej. Członek-założyciel Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk. Brał udział w pracach Uniwersytetu Latającego. Członek Solidarności, ekspert I Zjazdu w Gdańsku-Oliwie. W 1982 r. na krótko internowany w Nysie. Pierwszy przewodniczący Arcybiskupiego Komitetu Charytatywnego we Wrocławiu. Organizator 3-letniego Chrześcijańskiego Studium Społecznego przy parafii św. Elżbiety we Wrocławiu, z którego wyszło wielu działaczy samorządowych. W 1989 wybrany do Senatu RP, gdzie przewodniczył Komisji Nauki, Kultury i Środków Masowego Przekazu. Od 1990 do 1993 r. wiceminister edukacji narodowej odpowiedzialny za szkolnictwo wyższe. W latach 1995-1999 rektor Uniwersytetu Wrocławskiego.

Magdalena Bajer: Czy pan profesor wyniósł z domu wiarę, o której wiem?

Roman Duda: Tak, dom był religijny. Później miałem jednak okres buntu, odrzucenia tej rodzinnej tradycji religijnej. A jeszcze później przyszła refleksja i świadomy już powrót.

Bunt to było „Niebo w płomieniach"?

Trochę tak. Wydawało mi się, że człowiek jest wyposażony w takie możliwości intelektualne, że potrafi sobie sam wytłumaczyć świat i swoje w nim miejsce. Bóg w tej sytuacji stawał się niepotrzebnym wytworem mitologii chrześcijańskiej. Pewnie było w tym też jakieś uwiedzenie lansowanym oficjalnie „naukowym światopoglądem".

Jaka refleksja spowodowała powrót?

To przyszło dobrych kilka lat po studiach. Zacząłem się zastanawiać nad tym, co robię, a więc nad moją ukochaną matematyką i doszedłem do przekonania, które lapidarnie można sformułować tak: Bóg myśli matematycznie.

Czy w tym było więcej podziwu dla Boga, czy dla matematyki, tak doskonałej, że może być dziełem tylko Boga samego?

Był w tym oczywiście podziw dla matematyki. Poznając zaś, głównie poprzez lektury, dzieje filozofii i nauk ścisłych, zobaczyłem, że od początku podstawowym motywem ich rozwoju była chęć poznania i zrozumienia świata. Otóż to poznawanie świata zostało bardzo zdynamizowane na początku czasów nowożytnych, kiedy za Galileuszem, a później Kartezjuszem i Newtonem, uznano, że językiem, w jakim świat się wyraża, a my potrafimy to pojąć, jest matematyka.

Słowa pana profesora przypomniały mi wątpliwość, czy może podejrzenie, które żywię od dość dawna, mianowicie, że matematyka jest wymyślona przez ludzi. Czy uważa pan, że to Bóg dał nam swój klucz do świata, jakim jest matematyka, czy ludzie sami go znaleźli?

Nie pierwszą panią to dręczy. To bardzo stare i bardzo ciekawe pytanie można i tak sformułować: człowiek matematykę odkrywa czy tworzy ? Jestem coraz bardziej przekonany, że odkrywa. Jednym z argumentów na rzecz tego przekonania jest fakt, że matematyka pojawiła się niezależnie w różnych kulturach, w dorzeczach Eufratu i Tygrysu, nad Nilem, w dorzeczach Indusu i Jangcy. I wszędzie była to taka sama matematyka, mimo że różnie zapisywana, przy pomocy innych symboli. Historycy matematyki, uderzeni tym, sformułowali nawet hipotezę jednego wspólnego źródła. Na to nie ma jednak dowodów i teraz uważamy, że matematyka tworzyła się w tych różnych kulturach autonomicznie. Do dzisiaj zdarza się tak — nie tylko zresztą w matematyce — że różne odkrycia dokonywane są niezależnie w różnych, często odległych od siebie, miejscach.

Laikowi, takiemu jak ja, wydaje się, że odkrycia dotyczące „materii świata", zawsze weryfikowane przez różne ośrodki badawcze, są czymś innym niż teorie matematyczne powstające kongenialnie.

Rzeczywiście, są czymś nieco innym. Spektakularnym przykładem matematycznym było odkrycie geometrii nieeuklidesowej: w Kazaniu (Nikołaj Łobaczewski), na Węgrzech (Janos Bolyai), a więc na peryferiach ówczesnej cywilizacji, oraz w Niemczech (Carl Friedrich Gauss, który jednak o tym swoim odkryciu zamilczał). W tych trzech odległych od siebie miejscach, odkrywana niezależnie, to była jednak ta sama geometria. Podobnych przykładów znamy więcej.

A czy są innego rodzaju argumenty za tym, że człowiek matematykę odkrywa, a nie wymyśla?

W moim przekonaniu istnieje na to argument niezbity, choć nieco tajemniczy, mianowicie relacja matematyki do świata. Świat opisujemy matematycznie i to jest opis bardzo skuteczny. Matematyka jest językiem świata, a nawet czymś więcej niż język.

Przepraszam, ale to ciągle nie odpowiada na pytanie o autorstwo tego języka.

Skoro go odkrywamy, to autor jest poza nami i poza światem, który opisujemy.

Czy matematyka pozwala opisać wszystko?

Bardzo, bardzo dużo. Wystarczająco dużo, by zrozumieć ewolucję świata i wypełniającej go materii, martwej i ożywionej, jej subtelną strukturę i sposoby funkcjonowania, aż po niektóre relacje międzyludzkie, opisywane przez różne teorie demograficzne, socjologiczne, ekonomiczne. Wszystko to z istotnym udziałem matematyki. Kiedy stajemy przed jakimś budynkiem i próbujemy go, patrząc z dala, opisać, to widzimy fasadę, oceniamy jego długość i wysokość, układ okien itp., natomiast matematyka jest takim rodzajem opisu, który człowiekowi będącemu na zewnątrz pozwala przeniknąć do środka i stwierdzić, co tam jest i jak funkcjonuje.

Próbuję to sobie wyobrazić.

Dwa przykłady z czasów nam bliskich, z XX wieku. Pierwszy to ogólna teoria względności. Einstein wpadł na pomysł swojej teorii i stanął bezradny, bo brakowało mu

narzędzi. Wtedy zaprzyjaźniony matematyk powiedział mu, że jest coś takiego jak geometria Riemanna rozmaitości różniczkowych. Einstein się jej przyjrzał i okazało się, że akurat tego potrzebował. Matematyka wyprzedziła ogólną teorię względności. Drugi przykład, z lat trzydziestych, to teoria kwantów Plancka, którą znakomicie opisuje matematyczna teoria przestrzeni Hilberta, która też powstała wcześniej. Można wymienić więcej takich przykładów i wszystkie one upewniają, że świat jest zbudowany matematycznie, a my tę jego matematyczność tylko stopniowo odkrywamy.

Te przykłady upewniają matematyków...

Nie tylko. Jest jeszcze taka myśl, która się rodziła w refleksji nad strukturą i historyczną zmiennością ludzkich światopoglądów. Człowiek chciałby zrozumieć świat w całej jego ogólności i w tym celu chciałby mieć jakiś całościowy jego obraz. Pierwszym takim ogólnym poglądem na świat było mniemanie, czy też wyobrażenie, że jest on czymś w rodzaju domu. Tak myśleli Babilończycy, Egipcjanie, starożytni Izraelici i inni: wielka połać opierająca się na czymś (na przykład w Indiach to były słonie), nakryta kopułą niebios jak dachem. I to jest ludzki dom. Później, kiedy już zrozumiano, że Ziemia jest kulą, ta kula została otoczona sferami, na których poruszają się Księżyc, planety, a to wszystko było jeszcze otoczone sferą gwiazd stałych. Ten ostatni obraz świata funkcjonował aż do średniowiecza włącznie, które nadało mu kształt Wielkiej Syntezy. Jej wyrazem była „Boska komedia" Dantego. Później, po rewolucji kopernikańskiej i wywołanym przez nią rozwoju nauki, mieliśmy pogląd rodem z mechaniki newtonowskiej, że świat jest mechanizmem podobnym do zegarka. W wieku XIX powstała koncepcja świata-organizmu. Ostatnio zaczyna się myśleć, że świat jest wielkim komputerem.

Najbardziej całościowe koncepcje tkwią zawsze w pojęciach odzwierciedlających idee swojej epoki, a także konwencje, jakim poddane jest ludzkie rozumowanie.

Naturalnie, nic więc dziwnego, że taką analogią do kluczowej dzisiaj koncepcji chcemy się posłużyć. Komputer ma *hardware* i *software* (ubolewam, że te słowa nie zostały spolszczone), *hardware* to jest materia tworząca świat, a *software* to prawa przyrody. Komputer powstał dla przetwarzania informacji i proszę zauważyć, że każda cząstka materialnego świata zachowuje się jak element komputera: na wejściu otrzymuje informacje o swoim położeniu, prędkości, masie, kierunku itp. I natychmiast na to odpowiada, zgodnie z prawami przyrody. Ta analogia nie jest, oczywiście, teorią naukową. To gra wyobraźni, która dla nauki ma znaczenie o tyle tylko, o ile inspiruje. Mnie się wydaje charakterystycznym dla naszych czasów i bardzo ciekawym spojrzeniem na świat, na swój sposób mówiącym o tym, że jest on przeniknięty myślą matematyczną.

Znów powiem, że jest to spojrzenie matematyków.

Nie tylko, także fizyków, astronomów. Bardzo ładnie o tym pisał Einstein, który był fizykiem refleksyjnym i chętnie wypowiadał się na tematy filozoficzne. Otóż zauważył on, że teorie, jakimi opisujemy świat, są coraz dalsze od tego, co odbierają nasze zmysły, a stają się stopniowo czystą myślą. Stany elektronów w atomie opisywane pojęciami teorii Hilberta, to niesłychanie abstrakcyjne konstrukcje intelektualne. Coraz bardziej oddalamy się od potocznych doświadczeń, przechodząc w sferę pojęć.

Z tego, co pan profesor dotąd powiedział wynika, że jest to sfera pojęć matematycznych. A czy prowadzi do Boga?

No właśnie! My jesteśmy widzami, którzy patrzą na to, co dzieje się na scenie świata. Ktoś to reżyseruje. Jeśli świat jest komputerem, to dla mnie Bóg jest twórcą programu. A w metaforze teatru jest Wielkim Reżyserem.

Mówi się o „inteligentnym projekcie" (Stwórcy).

Ci, którzy chcą się pozbyć Pana Boga, wymyślają różne koncepcje powstania wszystkiego. Jedną z takich jest teoria wieloświatów, która powiada, że nasz świat to jeden z licznych tego rodzaju tworów, który przez przypadek okazał się tak dobry, że mogła w nim powstać myśl refleksyjna. Teoria ta jest oczywiście nieweryfikowalna, więc mało poważna. Poznając świat, przekonujemy się, że nie może on być dziełem przypadku, że istnieje Reżyser. Zakres Jego działań usiłujemy przeniknąć naszą myślą.

I na tym przekonaniu gruntuje się wiara pana profesora?

Tak, ale muszę się także przyznać do pewnego pęknięcia w moim myśleniu, a zatem i w rozwoju mojej wiary. Bóg był dla mnie najpierw Reżyserem-Stwórcą, a dopiero potem stał się Bogiem osobowym religii chrześcijańskiej. Do dzisiaj przyłapuję się na tym, że to dwa różne podejścia. Nie ma między nimi sprzeczności, ale jest ogromna odległość.

Odległość mierzona ogromem Wszechświata, którego Stwórca, w osobie Chrystusa, jest zarazem zawsze przy każdym z nas?

Człowiek jest niewyobrażalnie małą drobiną w Kosmosie. Nasza galaktyka jest jedną z miliardów galaktyk, nasz Układ Słoneczny jednym z miliardów układów planetarnych naszej galaktyki, w tym zaś naszym Układzie Słonecznym jest malutka Ziemia, a na niej mikroskopijny człowiek.

I Bóg go zna po imieniu.

To trudne: ten Bóg, który stworzył skomplikowaną maszynerię bezkresnego Wszechświata i dał nam życie, przychodzi do każdego z nas i słucha.

Każdy chyba doznał choć raz miłosierdzia, wysłuchania modlitwy. Ale proszę powiedzieć, czy nigdy nie przeżył pan kolizji nauki i wiary?

W młodzieńczym okresie buntu, o którym wspomniałem, to poczucie kolizji było bardzo silne. Wydawało mi się, że nauka wszystko potrafi zrozumieć i wyjaśnić, wobec tego Bóg jest „niepotrzebną hipotezą" — jak mówił Laplace, a mnie się to podobało. Kiedy odrzuciłem hipotezę Boga, to już nie był bunt. To był okres zadufania, który trwał kilkanaście lat, okres zarozumiałości — to może najwłaściwsze określenie.

Czy dostrzeżenie i coraz głębsze poznawanie „matematyczności" świata stało się impulsem do powrotu?

Nie był to jedyny impuls. Zadziałały także przeżycia społeczne i osobiste. W każdym razie zdałem sobie jasno sprawę, że nauka wszystkiego nie wyjaśni, a jednocześnie, że świat jest wspaniale zaprojektowany, a człowiek wspaniale wyposażony. To wszystko sprawiało, że przestawałem uważać rozum ludzki za ostatnią instancję. To nie był raptowny przełom. Wszedłem na pewną drogę, zacząłem nią iść i znajdowałem na niej coraz większą satysfakcję — aż w końcu wróciłem do wiary.

Jak się pan zapatruje na stosunek Kościoła do tej relacji, o której rozmawiamy: nauka-wiara?

Uważam, że bardzo dużo się pod tym względem zmieniło, ale wciąż jest więcej do zrobienia. Trzeba wrócić do starego hasła św. Anzelma: *fides querens intellectum.* Wiara potrzebuje zrozumienia, a ponieważ dzisiaj najpełniejszą odpowiedź, najbardziej wyczerpujące objaśnienie świata daje nauka, to istnieje wyraźna i silna potrzeba ogarnięcia myślą teologiczną także nauki.

To się zaczęło za pontyfikatu Jana Pawła II.

Jan Paweł II zrobił w tej sprawie bardzo ważne rzeczy. Zdynamizował Papieską Akademię Nauk, wyjaśnił do końca bolesną sprawę Galileusza, która była bardzo silnie zmitologizowana przez obie strony. Pęknięcie szło przez środowiska akademickie, w których byli przeciwnicy Galileusza i przez środowiska kościelne, gdzie znalazło się trochę jego zwolenników. Jan Paweł II organizował w Castel Gandolfo sympozja, na których słuchał ludzi nauki. Obu stronom, nauce i teologii, mam za złe to, że ciągle żyją w odrębnych światach, w swego rodzaju intelektualnych gettach. Przykłady z mojego wrocławskiego podwórka: próba powrotu teologii na uniwersytet nie udała się, bo opór był zbyt silny. Na uniwersytecie argumentowano, że teologia to nie jest nauka, ale i na Papieskim Wydziale Teologicznym były głosy przeciwne połączeniu. Nie ma kontaktów nie tylko instytucjonalnych, ale nawet wspólnych seminariów czy konferencji. Żyjemy osobno.

Kościół, odczytując znaki czasu, jednym poświęca więcej uwagi, innym mniej lub za mało i reaguje czasem zbyt wolno. Wśród tych znaków czasu są sprawy, których rozwiązanie wymaga kompromisu od Kościoła i od pluralistycznego społeczeństwa.

Ten kompromis musi być, powiedziałbym, wielopłaszczyznowy. Z jednej strony mamy bardzo silne ciążenie tradycji. Wyrośliśmy w świecie pewnych pojęć, określonych wartości i niechętnie przystajemy na zmiany, nie chcemy rewidować naszego stosunku do nich.

To przywiązanie jest wartością.

Oczywiście, nie powinno jednak zamykać dyskusji o ewentualnych zmianach. A proszę zauważyć, że tak duże i długo przygotowywane otwarcie Kościoła na świat współczesny, jakim było *Vatkanum Secundum,* wywołało opory i do dzisiaj niewygasłe kontrowersje.

Do dzisiaj zresztą orędzie soboru nie zostało wszędzie do końca przyjęte.

Kompromis między otwarciem a tradycją jest trudny, może bardziej dla strony reprezentującej tradycję. Otwarcie Kościoła na świat musi jednak następować, dlatego, że nauka rozwija się bardzo dynamicznie, i w czasie, jaki można przewidzieć, taki rozwój będzie trwał. Być może nastąpi zmiana akcentów. Jeśli wiek XX był wiekiem fizyki, to wiek XXI będzie zapewne stuleciem biologii. Rośnie popularność nauk humanistycznych, społecznych i ekonomicznych, które zapewne przyniosą ważne odkrycia dotyczące indywidualnej psychiki i przemian w społeczeństwach. Pojawiają się nawet głosy, że podstawowe prawa rządzące światem fizycznym już zostały odkryte. Zatem pozostaje tylko wypełnianie obrazu szczegółami i wykorzystywanie tej wiedzy, jaką posiadamy, a po stronie humanistyki dążenie do uzyskania pełniejszej odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek.

Przełomowych odkryć i rewolucjonizujących teorii nie da się przewidzieć.

Bywają jednak takie okresy, kiedy się spodziewamy jakiegoś przełomu. Jakkolwiek będzie w przyszłości, nauka jest siłą przynoszącą największe zmiany cywilizacyjne, które trzeba kulturowo obłaskawić i z tą siłą Kościół musi wejść w bliższy kontakt. Musi ją zrozumieć.

Myśli pan, że to się stanie?

Im jestem starszy, tym większym jestem optymistą. Ufam, że ludzi mądrych i odważnych nie będzie brakowało. Takim człowiekiem był Jan Paweł II.

Ale był kimś wyjątkowym.

Jeżeli Kościół ma trwać, a taka jest obietnica Chrystusa, to takich ludzi nie może zabraknąć i spotkanie, o którym rozmawiamy, Kościoła ze zmieniającym się światem, dojdzie w pełni do skutku.

Z czego Kościół, zdaniem pana profesora, może ustąpić? Nie myślę o szczegółach, ale czy mógłby ustąpić z czegoś, co należy do paradygmatu, do istoty nauczania?

Nie widzę takiej konieczności. W kulturze europejskiej stało się coś niesłychanie ważnego, czego nie ma, na przykład, w dynamicznej skądinąd kulturze islamu. Mianowicie nastąpiło uznanie autonomii poznania naukowego.

Jan Paweł II, a właściwie już Karol Wojtyła, uważał naukę i wiarę za dwie drogi poznania, które są niejako równoległe, nie przecinają się. Ale czy to się rzeczywiście zakorzeniło w myśleniu na tyle, by stać się podstawą dialogu?

Obie strony takiego dialogu są nastawione trochę, powiedzmy, konkurencyjnie. Obserwujemy też różne niepokojące zjawiska, z jednej strony laicyzacja, z drugiej syndrom oblężonej twierdzy, aleja uważam, że autonomia poznania naukowego jest ugruntowana, zatem jedna strona może czuć się niezagrożona, a to zawsze ułatwia dialog. Autonomia nauki wywodzi się jeszcze od Greków, którzy wyłamując się spod władzy mitologii poprzednich cywilizacji, uznali, że świat powinien być samowytłumaczalny. To znaczy że zjawiska zachodzące w świecie mają swoje przyczyny w nim samym. Żadni bogowie, żadni herosi nie są do tego potrzebni. Ta idea została w XII wieku obłaskawiona przez myśl chrześcijańską. Wtedy nastąpiły w Europie dwie bardzo ważne rzeczy Jedna to przyjęcie, że świat jest dziełem Bożym, wobec tego moimi braćmi są wilk i koza, drzewo i skala, z czego wzięła się franciszkańska radość i ludzie zaczęli chwalić Boga, podziwiając Jego stworzenia.
Druga ważna rzecz to, jak mówią niektórzy, ochrzczenie Arystotelesa przez św. Tomasza z Akwinu, który swoje chrześcijańskie rozumienie świata, swój tomizm, oparł na dziele Arystotelesa. Nie zdajemy sobie sprawy, my dzisiaj żyjący, jak bardzo jedno i drugie było wtedy... nienaturalne. Możemy to jednak dostrzec, spoglądając na islam. W tym samym czasie, kiedy chrześcijaństwo otworzyło się na świat i na pogańską myśl naukową, nastąpiła reakcja teologów muzułmańskich przeciwko podobnemu otwarciu u nich. Ich stanowisko głosiło, że świat został stworzony przez wszechmocnego Allaha i ludzkie jego tłumaczenia są pozbawione wszelkiej wartości, a tylko zagrażają wierze, urągają jego wielkości i wszechmocy. Nauka arabska, mająca za sobą długi okres świetności, przestała się rozwijać.

Jest to bardzo przekonujący historyczny argument na rzecz tezy, że wiara potrzebuje rozumu i że człowiek ma dwie drogi poznania.

Pełne przyjęcie i wyciągnięcie z tego konsekwencji jest ciągle bardzo ważnym zadaniem dla kroczących każdą z tych dróg.

Wydaje mi się, że Kościół już to uznaje.

Tak, ale na poziomie zasady. To znaczy: uznaje, że nauka nie jest zagrożeniem dla teologii. To za mało. Kościół powinien, powtarzam, ogarnąć myślą teologiczną naukę współczesną tak, jak to zrobił Św. Tomasz w średniowieczu.

Czy pan profesor uważa, że to jest możliwe w odniesieniu do współczesnej nauki, która sięga w obszary zastrzeżone, jak sądzimy, dla boskiej wszechmocy?

Uważam, że to jest możliwe. Jestem przekonany, że dla naszej kultury, naszej cywilizacji, jest to absolutnie konieczne. Nie może istnieć tak dramatyczne rozdarcie, które będzie się gwałtownie powiększać, jeśli temu nie zapobiegniemy. Nie może Kościół być spychany do kruchty przez tryumfującą naukę. Nie może też panować przekonanie, że Kościół posiada jedyną prawdę, a nauka ma tylko przynosić jakieś praktyczne pożytki. Uznanie wzajemnie autonomii, co stało się w średniowieczu, było niezbędnym i ważnym pierwszym krokiem, ale trzeba pamiętać, że kultura tamtego czasu była bardzo uduchowiona, a nasza jest przesiąknięta laickim racjonalizmem. Następne kroki będą z tego powodu trudniejsze, a są pilnie konieczne. Dialog między teologią i naukami zaczyna się toczyć w różnych miejscach, na różne, mniej czy bardziej ogólne, tematy. Przeszkadzają w nim wybujałe niekiedy ambicje nauki i czasem bezrefleksyjny opór niektórych ludzi Kościoła. Ale ja ufam, że ten dialog będzie trwał i przyniesie owoce, dlatego że w europejską tradycję jest trwale wpisana otwarta ciekawość połączona z nadzieją, że ten nasz mały świat w ogromnym Kosmosie ma dobrego Reżysera, niezależnie jak Go nazwiemy.

7. ABY WIDZIELI WASZE UCZYNKI
WŁADYSŁAW FINDEISEN

Urodzony w 1926 r. w Poznaniu. Absolwent i emerytowany profesor Politechniki Warszawskiej, a w latach 1981-1985 jej rektor. Żołnierz Armii Krajowej, uczestnik Powstania Warszawskiego. Profesor wizytujący uczelni zagranicznych. Autor wielu prac naukowych, w tym sześciu książek. Członek Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, członek rzeczywisty PAN, od 1990 do 1992 r. wiceprezes Akademii. Przewodniczący Prymasowskiej Rady Społecznej od r. 1986 do 1990. Członek Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, uczestnik obrad Okrągłego Stołu, wraz z Aleksandrem Gieysztorem współprzewodniczący sesji plenarnych, senator RP od 1989 do 1993 r. Prezes Kasy im. Józefa Mianowskiego w latach 1991-2009, potem jej członek honorowy.

Magdalena Bajer: Nie pytam, czy pan profesor jest człowiekiem wierzącym, bo pamiętam, że kiedyś to od pana usłyszałam. Czy wiara jest wyniesiona z domu?
Władysław Findeisen: Tak byłem wychowywany, można też mówić o pewnej tradycji ekumenicznej. Wśród moich przodków parokrotnie spotykały się ze sobą dwa nurty — ewangelicki i katolicki. Mój pradziadek, który jako młody niemiecki farbiarz przybył do Gostynina niemal dwieście lat temu, był ewangelikiem. Urodzony z niemieckich rodziców mój dziadek, Gustaw Findeisen, był Polakiem-ewangelikiem i zasłużył na to, by w Polskim Słowniku Biograficznym, piórem Stefana Kieniewicza, napisano o nim: „działacz patriotyczny i organizator kolejnictwa". Zona Gustawa, moja babka Pelagia, była katoliczką. Wszyscy trzej ich synowie, w tym mój ojciec, przeszli z czasem na katolicyzm. Podobna była droga mojej matki.

Skoro rodzice przeszli na katolicyzm, zależało im z pewnością, żeby dzieci wychować w tej wierze?
Oczywiście, pomogła w tym także bratowa mego ojca, Maria Findeisen, znana przed wojną działaczka Akcji Katolickiej. Zabrała mnie 1 mojego starszego brata na wakacje do siebie, do Milanówka, i przygotowała do Pierwszej Komunii Świętej. Byliśmy także ministrantami. Stryjenka była m.in. propagatorką uczestnictwa we mszy świętej z mszałem w ręku. Na Pierwszą Komunię nie dostałem książeczki w białej oprawie, ale dwujęzyczny „Mszał rzymski w skróceniu"... przeznaczony dla dorosłych. Zaczęła mi więc dźwięczeć w uszach łacina, *quare tristis incedo dum ajfligit me inimicus,* i tak dalej. Potem rodzice zawsze pilnowali, żebyśmy chodzili w niedzielę do kościoła. Była także religia w szkole i szkolne msze dla wszystkich uczniów. Przedwojenny standard, za mało, by stawić czoło późniejszej rzeczywistości. Przyszła wojna, Powstanie Warszawskie, widziane z bliska, dzień po dniu, śmierć i cierpienie. Może nie wtedy, nie dopóki trwały walki, ale trochę później, przyszedł czas na refleksję. Dotknęła mnie trauma tych przeżyć i, tak jak wielu innych świadków wojny, przestałem wierzyć. Mówiąc dokładniej, zwątpiłem, czy Bóg istnieje. Może istnieje, może stworzył świat, ale na tym się skończyło. Ten stan trwał kilka lat, nie zwierzałem się rodzicom, i nie wiem, czy zdawali sobie sprawę, że jestem kompletnie obojętny. Wyniosłem także z Powstania obserwację i przekonanie, że na wojnie cierpi i umiera pojedynczy człowiek. To jakoś wróciło, gdy potem pełniłem funkcje w Politechnice. Starałem się patrzeć niejako oddzielnie na każdego pracownika i studenta.

Co sprawiło, że wrócił pan do wiary?
Olśnienie związane z przeżyciem wielkiej miłości. Miałem 25 lat, gdy pokochałem moją przyszłą żonę, osobę głęboko wierzącą — ukształtowały ją szkoła Cecylii Plater-Zyberkówny, Sodalicja Mariańska i Siostry Urszulanki na Wiślanej w Warszawie. Nie wypominała mi i nie pouczała — sam pojąłem i zrozumiałem, że nie jesteśmy tylko materią, skoro można przeżywać coś tak wielkiego. Reszty dopełnił ksiądz Jan Zieją, do którego poszedłem do spowiedzi. Był wówczas proboszczem u św. Wawrzyńca na Woli. W roku 1951, dwa lata po ukończeniu przeze mnie studiów na Politechnice Warszawskiej, wzięliśmy ślub. Miłość nasza trwa już prawie 60 lat.

W związku ze studiami i potem pracą naukową, nie przeżywał pan zwątpień w wierze?
Absolutnie nie. Studia techniczne i badania w dziedzinie techniki na ogól nie rodzą pytań egzystencjalnych.

Studia przypadły na czas, kiedy już zaczął się w Polsce stalinizm. Najcięższe represje ominęły uczelnie, choć nie całkiem, ale przecież był silny nacisk ideologii marksizmu.

W moim otoczeniu nikt mu nie uległ. Wszyscy wiedzieli, że chodzę do kościoła i nie miałem z tego powodu kłopotów, choć byli wokół mnie przekonani komuniści. Ci ludzie w większości się na tamtym nowym ustroju zawiedli, dzisiaj wielu z nich chodzi do kościoła. Nie był to bynajmniej rezultat mojego apostolstwa, jakkolwiek może i ktoś pomyślał: skoro ten profesor chodzi do kościoła, może to nie jest takie głupie? To, naturalnie, dużo później. Młodzi ideowi komuniści lat pięćdziesiątych byli absolutnie przekonani o sprawiedliwości tego ustroju i słuszności swych poglądów. Dla nich pochód pierwszomajowy to było autentycznie przeżywane i radosne święto. Po śmierci Stalina, a zwłaszcza po XX zjeździe Komunistycznej Partii Związku Sowieckiego, przechodzili kryzys, mieli poczucie pustki zamiast wizji przyszłości, pojawiał się alkohol. Kryzys tym głębszy, im mniej było w nich oportunizmu. Wychodzili z tego z pomocą kolegów, rodziny, dzięki różnym okolicznościom. Niedawno pochowaliśmy mojego młodszego kolegę, który był takim ideowym komunistą na studiach i na początku drogi zawodowej. Przeżył głębokie załamanie, ale znalazł żonę, która mu pomogła — wrócił na uczelnię, zrobił doktorat, habilitację, miał spore osiągnięcia naukowe. W latach dziewięćdziesiątych został masonem, a potem zacząłem go spotykać w kościele. Zawiódłszy się na tym, w co uwierzył w młodości, dalej szukał prawdy. Myślę, że znalazł, choć tego przecież do końca nie wiem.

Czy takich autentycznych powrotów do wiary lub zgoła szukania Boga było w pana środowisku zawodowym więcej?

Tak.

Humanistów ideologia komunistyczna dotknęła głębiej. I mocniej zraniła.

Z pewnością. Moja żona, która jest polonistką i pracowała w Instytucie Badań Literackich, pamięta, jak niektóre jej koleżanki autentycznie płakały po śmierci Stalina. To nie były łzy oportunizmu. Te same osoby przeszły potem niejako z natury rzeczy na pozycje dysydenckie, działały na rzecz wolności i praw człowieka. Świadczy to o ich zaangażowaniu, wrażliwości na to, co dzieje się wokół, i o braku egoizmu. Ogólnie biorąc, sytuacja humanistów była bardzo różna od naszej. W tamtym środowisku, jeżeli się chciało coś zrobić, do czegoś dojść, nie można było manifestować wiary ani poglądów odmiennych od oficjalnej ideologii. Historycy mogli uciec w mediewistykę, socjologom, filozofom czy ekonomistom było trudniej. Zdaje się, że stosowano czasem kamuflaż w postaci powoływania się na naukę radziecką, prezentując przy tym poglądy własne. Warto zauważyć, że w mojej dziedzinie takie powoływanie się było jak najbardziej zasadne, bo rosyjskie książki bywały tu znakomite. W Związku Sowieckim pozwalano żyć i pracować wielu wybitnym przedstawicielom nauk ścisłych i technicznych, gdyż byli potrzebni jako zaplecze intelektualne przemysłu, zwłaszcza zbrojeniowego.

Jak zaczęło się współdziałanie pana profesora z Kościołem?

Zaczęło się to właściwie dopiero w połowie lat osiemdziesiątych, niejako równolegle do mojej pracy w Prymasowskiej Radzie Społecznej. Bywałem na różnych spotkaniach, czasami pod hasłem Tygodni Kultury Chrześcijańskiej, nie tylko w Warszawie. Pamiętam wyjazdy do Częstochowy, Krakowa, Gliwic, Koszalina, Bydgoszczy, Gdańska, nie zawsze udane, niekiedy mało kto przychodził. Tematyką bywało doświadczenie udziału w życiu publicznym oraz funkcjonowanie Rady Prymasowskiej. Przedtem, kiedy byłem

rektorem, nie angażowałem się w żadne poza tym działania, nie miałem do tego głowy, nie chciałbym zresztą narażać uczelni. Moja ówczesna funkcja to bywało czasem chodzenie po linie.

Jakie postawy przeważały na Politechnice?

Mieliśmy 37 procent partyjnych profesorów i docentów. W większości byli to przyzwoici ludzie. W czasie stanu wojennego bardzo wielu z nich angażowało się w ochronę uczelni i studentów przed represjami, żeby zachować jej całość i jedność.

Udało się?

Udało. Nie relegowaliśmy ani jednego studenta. Nie wypadł także ze studiów żaden z kilku studentów internowanych, ani ten, którego skazano na dwa lata więzienia, za to, że 14 grudnia przeczytał głośno na Krakowskim Przedmieściu rozdawaną tam ulotkę „Solidarności". W następnym roku czy dwóch wpłynęło do Politechniki 29 spraw z Kolegiów Orzekających, które skazały studentów za udział w manifestacjach. Z tego 25 spraw rzecznik dyscyplinarny uczelni umorzył, w pozostałych komisja dyscyplinarna udzieliła nagany lub nagany z ostrzeżeniem, jedno i drugie w zawieszeniu. Tylko tyle, wbrew rozporządzeniu Ministerstwa, które nakazywało bezwzględne skreślanie ze studiów przez rektora. Wspomniany rzecznik był członkiem partii. To świadczy o postawach, o które pani pyta, a także o ogólnej atmosferze w uczelni.

Lata osiemdziesiąte to był także czas manifestowania religijności, która po Sierpniu obudziła się w społeczeństwie jako składnik patriotyzmu, ale także jako autonomiczne, często bardzo głębokie, przeżycie.

W 1982 roku i później rok akademicki rozpoczynaliśmy mszą świętą w kościele Zbawiciela, którą odprawiał dla Politechniki Ksiądz Prymas Glemp. Kościół był pełny i widywałem ludzi, którzy poza tym do kościoła nie chodzili. Manifestowali jedność, wspólność myślenia. Teraz na mszy inauguracyjnej frekwencja jest mniejsza. Nie trzeba się tym niepokoić, po prostu nie gromadzimy się już w kościele, jako jedynym miejscu wolności, nie potrzebujemy też w ten sposób protestować przeciwko władzy czy robić jej na przekór.

Prymasowska Rada Społeczna zebrała się po raz pierwszy w sobotę 12 grudnia 1981 roku. Parę godzin później sytuacja Polaków dramatycznie się zmieniła i przed Kościołem stanęły nowe zadania.

Rada, pod przewodnictwem Stanisława Stommy, rozpoczęła jednak już w styczniu 1982 roku intensywną pracę, przygotowując analizy i formułując warunki, przy których spełnieniu mogłoby dojść do ugody społecznej, do „porozumienia — mimo wszystko", jak to określił historyk tego okresu, prof. Andrzej Friszke. Ja znalazłem się w Radzie drugiej kadencji, w roku 1986, już po ustaniu mojej funkcji rektorskiej. Bardzo ważne dla mnie i budujące było spotkanie tam ludzi głęboko wierzących, z którymi rozważaliśmy, jako członkowie Kościoła, współczesne polskie problemy społeczne. Z reguły z uczestnictwem Księdza Prymasa. Rada liczyła dwadzieścia parę osób, było w niej m.in. troje warszawskich rektorów: Andrzej Łapicki, Jan Nielubowicz, Maria J. Radomska. Poznałem ich już wcześniej, przy okazji naszych rektorskich funkcji i widywałem na mszach u św. Anny, ale Rada Prymasowska to było miejsce zupełnie innego otwarcia. Spośród znanych mi wcześniej była też Maja Komorowska, a poza tym osoby nie mniej wybitne, wybrane przez biskupów z całej Polski.

Prymasowska Rada Społeczna spotkała się w roku 1987 z Janem Pawłem II, podczas jego trzeciej pielgrzymki w Polsce.

Siedziałem obok Papieża przy kolacji. Rozmawialiśmy chwilę o tym, co wtedy szczególnie nurtowało nas w Radzie, a co mnie specjalnie interesowało — jak wpływać na młodych ludzi w istniejącej sytuacji, czy mamy ich ustawiać na nie, czy na tak. Dokładniej: czy przygotowywać ich do życia w oporze, czy w nadziei i wobec tego w postawie pozytywnej, w przekonaniu, że trzeba coś budować, coś tworzyć, mimo wszelkich przeszkód.

Jak pan to widział wtedy?

Uważałem (do dzisiaj sądzę, że słusznie), że nie powinni być nastawiani negatywnie do wszystkiego. To jest ich kraj, ich uczelnia. To tu mają budować dom. Jeżeli nie będziemy im tego mówić, wyjadą.

Trzeba było im jednak powiedzieć, że w Polsce nie ma pełnej wolności.

Oczywiście, nie wolno oszukiwać. Młodzi ludzie muszą wiedzieć, co myślą ci, którzy ich kształcą. Nasi studenci wtedy wiedzieli. Ale wiedzieli też o naszym głębokim przekonaniu, że oni nie powinni Polski opuszczać, że ich miejsce jest tutaj. Wiele rozmawialiśmy o tym w Radzie Prymasowskiej i jeden z jej dokumentów pt. „Emigracja młodych Polaków" (z lutego 1988) dotyczy przyczyn oraz sposobów zaradzania temu zjawisku. Napisaliśmy tam m. in, „...nie podejmując pełnej oceny skomplikowanego problemu polskiego patriotyzmu, trzeba stwierdzić, że zbyt często ma on znamiona »patriotyzmu odświętnego«. Odczuwa się stale niedostatek tych odważnych postaw, w których obowiązek wobec wspólnoty narodowej przejawia się w trwałym i systematycznym postępowaniu, kierowanym poczuciem odpowiedzialności za dobro wspólne".

W tej ocenie zawiera się wielkie zadanie wychowawcze, które, jak rozumiem, Rada rozpisała na konkretne działania o bliższej i dalszej perspektywie.

Tak. Niektóre z tych działań spełniły się niejako po przełomie 1989 roku, wiele pozostaje wciąż aktualnych. Przytoczę jeszcze jeden fragment dokumentu o emigracji młodych, która ciągle jeszcze niepokoi: „Losy Polski rozstrzyga się w Polsce. Złudzeniem jest, że Polacy mogą wpływać w znaczący sposób na los kraju ojczystego z zagranicy. Wpływ taki mogą zachować tylko te, bardzo nieliczne, jednostki, którym udaje się zdobyć eksponowaną pozycję w krajach osiedlenia, oczywiście pod warunkiem zachowania związków z polskością". Słowa te odnosiły się do opuszczania kraju, w którym nie było demokracji i wolności. Dziś takich przyczyn społeczno-politycznych nie ma, ale problem nadmiernej emigracji pozostaje.

Swoją drogą to, co było złudzeniem, kiedy powstał cytowany dokument, przemawia do wyobraźni i dziś, gdy jesteśmy w zjednoczonej czy też jednoczącej się Europie, mamy ważnych przedstawicieli w strukturach UE. I może też budzić zdrowe ambicje, ale to osobny temat.

Wspomniałem już, że podczas kolacji z Ojcem Świętym w 1987 roku rozmawialiśmy, jak powstrzymać falę emigracji i zgodziliśmy się, że nie wolno młodych ludzi nastawiać „na nie", że trzeba im pokazywać perspektywy tutaj, w kraju. Nie wiedziałem wtedy, że następnego dnia, w przemówieniu Papieża na spotkaniu ze światem nauki w Lublinie, znajdą się słowa: „Mamy tylu młodych, obiecujących ludzi. Nie możemy dopuścić do tego, aby nie widzieli oni dla siebie przyszłości we własnej Ojczyźnie. Więc — jako

również syn tej Ojczyzny — odważam się wyrazić pogląd, że trzeba przemyśleć wiele spraw życia społecznego, struktur, organizacji pracy, aż do założeń współczesnego organizmu państwowego, pod kątem przyszłości młodego pokolenia na ziemi polskiej".

Słyszałam to, będąc w auli uniwersytetu, noszącego dzisiaj imię Jana Pawła II. Wtedy nikt nie myślał, że podstawy naszego organizmu państwowego niedługo się zmienią.

Nie myśleliśmy, ale Papież nam to zadał. Zaledwie dwa lata później był Okrągły Stół i wybory czerwcowe. Zmiana ustroju stawała się faktem.

Badania socjologów pokazują ostatnio, że nie sprawdziły się rozmaite wieszczenia o zanikania religijności Polaków pod wpływem laicyzacyjnych prądów z Zachodu. Przeciwnie nawet, nasza religijność się umacnia. Jakie są doświadczenia pana profesora w tej mierze?

Będąc od dawna na emeryturze, nie mam bezpośredniego kontaktu ze studentami. Mam natomiast dziesięcioro wnuków w wieku od 13 do 30 lat, których mogę obserwować. Wydaje się, że oni wierzą w Boga, troje ich małżonków także, ale przecież nigdy nie da się tego powiedzieć z całą pewnością. Niewiele z tego wynika dla socjologów, ale jest w tym jakaś odpowiedź na pani pytanie.

Przede wszystkim piękny owoc wychowania w domu rodzinnym.

Raczej w trzech domach rodzinnych, bo mówimy o wnukach. Coś tam może od dziadków pochodzi także, choćby przez to, że są. Trzeba też dodać, że wiara tych moich wnuków jest pewnie u każdego trochę inna, różne są także ich relacje z Kościołem, tak jak różne doświadczenia z duszpasterzami. Ogólnie rzecz biorąc, uważam, że wychowywać można przede wszystkim własnym wzorem. Młoda osoba jest bardzo wyczulona na rozbieżność między gadaniem a postępowaniem. Moje prawnuki wydają się mieć pod tym względem bardzo dobrze.

Jak pan profesor widzi sytuację Kościoła po pontyfikacie Jana Pawła II?

Spodziewam się jakiegoś porozumienia z prawosławiem, na którym Janowi Pawłowi II tak bardzo zależało, a Rosjanom może trudno było prowadzić dialog z Kościołem, kiedy kierował nim papież Polak. Teraz to się może zmienić.

Słyszymy nieraz od ludzi wierzących, że Kościół nie dość gorliwie odczytuje znaki czasu. Czy zdaniem pana, odczytując je, Kościół będzie ustępować z niektórych swoich, do niedawna niewzruszonych, stanowisk?

Myślę, że Kościół powinien się trzymać swoich zasad, choćby w sprawie aborcji, z którą to sprawą zetknąłem się i w Radzie Prymasowskiej, i potem w Senacie RP. Nie znaczy to, że nauczanie Kościoła nie może się rozwijać, nie może się zmieniać. Na naszych przecież oczach zmienił się pogląd na stosowanie kary śmierci, dokonano w tym zakresie korekty oficjalnego Katechizmu Kościoła Katolickiego. Zbliżamy się do nauki głoszonej przez księdza Zieję: „nie zabijaj nigdy, nikogo". Katolik będący zwolennikiem kary śmierci staje się anachroniczny. Przy tym wszystkim musimy pamiętać, żeby nie stawiać znaku równości między moralnością i prawem. To są różne płaszczyzny. Oczywiste jest na przykład, że moralność zabrania cudzołóstwa, ale nikomu nie przychodzi do głowy, żeby ten zakaz wprowadzić do kodeksu karnego. Nawet gdyby wszyscy obywatele kraju byli katolikami. Przepraszam za trywialność przykładu, ale to dla większej jasności.

A czym powinniśmy się kierować w wychowaniu, poza tymi najogólniejszymi normami, takimi, jak „nie zabijaj".

Wychowujemy wedle moralności, nie wedle prawa karnego. Ludzie wierzący wychowują w moralności chrześcijańskiej, ujmując rzecz najogólniej. Matka i ojciec nie powołują się przecież na paragrafy. Nie mówiąc o tym, że w wychowaniu nie zakazy są najważniejsze.

Mieliśmy w 2009 roku „sprawę krzyży" i werdykt Trybunału Praw Człowieka, nakazujący usunięcie krzyży z klas szkolnych w katolickim kraju, jakim są Włochy. U nas wywołało to z jednej strony zgorszenie, ale z drugiej protest młodzieży przeciwko krzyżom — w jednym z najlepszych liceów.

Mogę się mylić, ale chodziło chyba o to, że zdaniem Trybunału władza państwowa nie może nakazywać umieszczania symboli religijnych w miejscach publicznych. Nie sądzę, żeby ktoś taką zasadę kwestionował, przynajmniej dopóki nie ma religii państwowej w konstytucji danego kraju. Stąd nie wyobrażam sobie, by na przykład minister edukacji mógł zarządzić w Polsce zawieszenie krzyży we wszystkich salach szkolnych. Mamy tu raczej do czynienia z kategorią wolności i praw obywatelskich, przestrzeń publiczna nie jest wszak własnością państwa, lecz obywateli. Symbol religijny w postaci polskiej przydrożnej kapliczki protestów nie wywołuje, kontestator może ją obejść szerokim łukiem. Z klasą w szkole jest inaczej, trzeba postarać się o consensus. Niedobrze jest jednak łączyć problem z kwestią wolności religijnej w ogóle, czy jej zagrożenia — wtedy bowiem mamy z jednej strony protesty przeciwko wieszaniu krzyży, z drugiej przeciw ich zdejmowaniu.

Prawo jednak opiera się na aksjologii.

Prawo i nakazy państwowe nie mogą być sprzeczne z moralnością, nie wolno żądać od obywatela czegoś, co według jego zasad jest niemoralne. Należało szanować odmowę służby wojskowej osób, u których wynikało to z przekonań religijnych, należy szanować odmowę lekarza dokonania aborcji dopuszczonej przez prawo. Moralność chrześcijańska żąda niekiedy bohaterstwa, jakim jest na przykład przyjęcie dziecka poczętego w wyniku zgwałcenia, ale prawo państwowe żądać bohaterstwa od każdego obywatela nie może (taki jest główny kompromis obowiązującej od kilkunastu lat ustawy aborcyjnej). Cichym bohaterstwem może być także samotność kobiety, z którą mąż rozwiódł się cywilnie kilka lat po ślubie i odszedł od niej, a ona nie przestała uznawać ważności sakramentu. Bywają sytuacje idące w drugą stronę: uczono mnie w przedwojennej szkole, że matka, która weźmie bochenek chleba, by nakarmić swoje głodne dzieci, grzechu nie ma, dla policjanta natomiast nie przestaje ten czyn być przestępstwem. Co innego niezawisły sąd — i tu mała anegdota: Postawiono przed sądem kobiecinę, która dolewała wody do sprzedawanego mleka. Sędzia puścił ją wolno, a zapytany o przyczynę odpowiedział: „sąd lubi chudy ser".

Myślę, że to jest bardzo ważny problem i dotyczy szerokiej sfery zachowań. Czy prawo strzeże interesów mniejszości albo jednostki, czy też uznaje decyzje większości. Tu dochodzi do głosu aksjologia, bo trzeba uczynić zastrzeżenie, że ani większość, ani jednostka nie mogą oczekiwać obrony lub tylko akceptacji dla żądań sprzecznych z moralnością.

Dodam już tylko, że obecność krzyża stanowi dla chrześcijanina zobowiązanie. W sali obrad plenarnych Sejmu powieszono krzyż. I co z tego? Chętnie umieściłbym pod nim

przypomnienie Listu św. Pawła do Galatów: „A jeżeli u was jeden drugiego kąsa i pożera, to baczcie byście się wzajemnie nie zjedli". Prymas Glemp przytoczył te słowa pod adresem polityków podczas procesji Bożego Ciała w 1993 roku, po ogłoszeniu „listy Macierewicza".

Jak pan profesor się zapatruje na misyjność Kościoła? Co to znaczy „iść na cały świat i nauczać"?

Najprostszą odpowiedź zapisał św. Mateusz: „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie" (Mt 5,16). Uczynki nasze, ale nie na naszą chwałę. Świecić mamy przede wszystkim uczynkami, nawracać (prowadzić do Boga) swoim przykładem. Odnosi się to tak samo do „czcij ojca i matkę swoją", jak do płacenia podatków i uznania za grzech, jeśli się tego nie robi.

Może dobre przykłady są za mało widoczne, a stosunek Kościoła do niektórych grzechów za mało wiadomy. Nie słyszałam na kazaniu, że chrześcijanin powinien płacić podatki.

Niestety, ja także nie.

Czy chrześcijanom powinno zależeć na tym, żeby ktoś będący wyznawcą innej religii przeżył konwersję ? Spotykam ludzi, u których samo to pytanie wywołuje zgorszenie, bo są przekonani, że nie wolno nawet pomyśleć o nawracaniu, że misjonarze pracujący wśród pogan mają im nieść pomoc i opiekę, a nie mówić o wierze w Chrystusa.

Ja myślę tak: jeżeli wierzący Żyd staje się chrześcijaninem z własnego przekonania, to oczywiście można się cieszyć z tego, że do nas przyszedł, ale nie mam nic przeciwko temu, żeby mieć w swej okolicy naszych starszych braci w wierze. A tak na marginesie, obok tradycyjnych krajów pogańskich jest też Europa...

Z pewnością wolno się cieszyć, spotykając wierzących Żydów, także muzułmanów, jeśli uznajemy, że idą do tego samego Boga odmiennymi drogami, których nie powinniśmy uważać za gorsze.

Myślę, że powinniśmy odnosić się do tych innych dróg z poszanowaniem, zwłaszcza, że my drogę chrześcijańską bardzo często zawężamy do rzymskokatolickiej. Ekumenizm, na którym tak zależało i dla którego tak wiele zrobił Jan Paweł II, jest jeszcze płytko zakorzeniony w naszych umysłach. Może to wymaga długiego czasu? Istnieje piękna relacja o Gandhim, z okresu kolejnych już rozruchów hindusko-muzułmańskich w Kalkucie. Przyszedł do niego Hindus, jeden z tych, którzy wtedy wyrzynali muzułmanów i powiedział, że zabił ich bardzo wielu, ale się opamiętał i żałuje. Pytał, co ma zrobić. Gandhi mu odpowiedział: „Weź osieroconego syna jednej z twoich ofiar i wychowaj na dobrego muzułmanina". Mniej ważne, czy ta relacja jest prawdziwa, czy wymyślona; oddaje istotę rzeczy.

Zaczynamy mieć nadzieję, że wojny religijne pozostaną ciemnymi kartami historii narodów, kontynentów, ale wciąż niełatwo zgodzić się z tym, że nasza wiara nie jest jedyną drogą, że nas nie wyróżnia.

Z punktu widzenia pojedynczego człowieka istotą rzeczy jest nie tylko to, czy wierzy w Boga, ale czy potrafi Bogu zaufać. Praktyki religijne, liturgia, zorganizowana pobożność, są potrzebne, bo stanowią nasz ludzki sposób okazania wdzięczności

Stwórcy, a także dawania świadectwa. Przede wszystkim jednak muszę uwierzyć, że Bóg mnie kocha, a w ślad za tym mieć do Niego zaufanie. Moim ideałem jest dojść do takiego stanu, żebym mógł powiedzieć: ja, profesor, autor prac naukowych, wierzę Panu Bogu jak dziecko. Adaptuję tu wiersz ks. Jana Twardowskiego „Nie przyszedłem pana nawracać", który kończy się słowami: „Po prostu siądę przy panu i zwierzę swój sekret, że ja ksiądz wierzę Panu Bogu jak dziecko". Cokolwiek mnie spotka, jest po coś; i cokolwiek mnie spotka, ja nie zwątpię, że Bóg mnie kocha. Można to słusznie formułować jako zawierzenie, byle go nie rozumieć jako zwolnienie od wysiłku oraz odpowiedzialności za siebie i innych. Ważne jest to, że zaufanie czy zawierzenie Bogu niejako wyłącza popadanie w rozpacz, cokolwiek by się działo.

A czy zdarzył się panu profesorowi choćby moment takiej dziecięcej bezwarunkowej ufności?

Moment może tak, ale jeszcze do tej idealnej sytuacji nie doszedłem.

Wiara, tym bardziej zawierzenie, jest łaską, ale jak można się o nią starać? A otrzymawszy, jak pielęgnować?

Teologia chrześcijańska uczy, że wiary człowiek sam w sobie zbudować nie może, trzeba o nią prosić. Na pewno można wiarę zmarnować, jeśli się zapomni o tym, że koniec końców trzeba wierzyć jak dziecko.

Czy pan doznał w życiu działania Opatrzności?

Fakt, że ocalałem z Powstania, gdy dokoła mnie większość ludzi zginęła, mogę tak ocenić. Właściwie powinienem sobie każdego dnia stawiać pytanie, po co ocalałem, jakie było w tym zadanie.

To zobowiązuje?

Niewątpliwie zobowiązuje, choćby do dawania świadectwa. Nie tylko poprzez uczestniczenie w ceremoniach religijnych, to dzisiaj nie wymaga odwagi. Powrócę na chwilę do zobowiązania, jakim jest obecność krzyża, bo coś mi się przypomniało. W roku 1981, tuż przed stanem wojennym, był, jak pani pamięta, strajk okupacyjny w niektórych uczelniach. Dla studentów zgromadzonych na Politechnice odprawiano mszę świętą w Małej Auli, której okna wychodzą na Plac Politechniki (wtedy nazywał się Placem Jedności Robotniczej). W tym samym czasie, na tych samych oknach, wisiały plakaty z inwektywami pod adresem Michała Hebdy, rektora Wyższej Szkoły Inżynierskiej w Radomiu, którego postępowanie z pewnością zasługiwało na krytykę, ale nic nie upoważnia do obelg, zwłaszcza wypowiadanych publicznie. Uznaliśmy, że tak nie można — na zewnątrz budynku manifestuje się nienawiść, a w środku odprawia mszę świętą. Jeden z prorektorów, profesor Dietrich, podjął interwencję, zwracając studentom uwagę na ten, delikatnie mówiąc, dysonans i plakaty zdjęto. Zdaje się, że pytał ich także, czy pomyśleli, jak się czują dzieci profesora Hebdy, które może chodzą w Warszawie do szkoły.

Różne czynniki sprawiają, że tamto zdarzenie, bardzo wymowne, wydaje się dzisiaj mało prawdopodobne.

Może tak jednak nie jest.

Jak pan profesor widzi rolę świeckich w Kościele?

Myślę, że świeccy odgrywają dużą rolę i powinni ją odgrywać nadal. Oboje z żoną należymy do wspólnoty neokatechumenalnej, żona od z górą trzydziestu lat, ja trochę krócej. Po tych latach mogę powiedzieć, że to jest wielkie wsparcie i pomoc w wierzeniu. Wchodzi się głęboko w grono ludzi różnego stanu, wykształcenia i wieku, z całym przekonaniem wierzących i starających się o to, o czym mówiłem, że jest najważniejsze — o zawierzenie Bogu. Powtarzają nam często „Pan Bóg cię kocha. Takim, jaki jesteś. I nigdy nie przestanie".

Mam wątpliwość, czy wpajanie takiego przekonania, że Pan Bóg kocha człowieka grzesznego, upadłego, ciągle upadającego, nie naraża na pokusę, żeby sobie folgować, nie starać się być coraz lepszym, bo Pan Bóg i tak wybaczy.

Jest taka opowieść o świętej, której we śnie ukazywał się Pan Jezus. Poszła do swojego spowiednika, żeby się dowiedzieć, czy to prawda czy tylko sen. On jej poradził, żeby spytała tę postać: kiedy ostatnio popełniłam grzech śmiertelny? Zrobiła tak i usłyszała: nie pamiętam. Wtedy ksiądz jej powiedział: to na pewno był Pan. Odpowiadając bardziej wprost na pani pytanie: matka nie przestanie kochać swego dziecka, choćby popełniło najgorsze rzeczy, potrafi także wybaczy dziecku wyrządzoną jej krzywdę. Ale przecież dziecko, jeśli chce odpowiedzieć na miłość matki, bardzo się stara, żeby nie miała mu co wybaczać. Jeżeli naprawdę wierzymy, że jesteśmy dziećmi Bożymi, powinniśmy opierać się pokusom nadużywania Jego miłości.

8. POWINNOŚĆ WYBIERANYCH ANDRZEJ GÓRSKI

Urodzony w 1946 r. we Wrocławiu. Profesor medycyny. Absolwent Akademii Medycznej w Warszawie. Prowadzi badania w zakresie chorób wewnętrznych, immunologii klinicznej, a także zagadnień etyki w nauce. Autor ponad trzystu prac, laureat nagród naukowych, stypendysta Fulbrighta. Profesor wizytujący na uczelniach w USA, Wielkiej Brytanii, Niemczech. Zorganizował w Polsce kształcenie studentów oraz lekarzy w zakresie immunologii klinicznej. Od 1999 r. prowadzi unikalne w skali międzynarodowej badania nad fagami (wirusami bakteryjnymi) i eksperymentalną terapią fagową, zainicjowane w Instytucie Immunologii i Terapii Doświadczalnej im. Ludwika Hirszfelda we Wrocławiu. W latach 1999-2006 był dyrektorem tego instytutu, a przez trzy wcześniejsze lata — rektorem Akademii Medycznej w Warszawie. Od 1990 do 1993 r. przewodniczył Senackiej Komisji ds. Nauki. Organizator międzynarodowych konferencji bioetycznych. Członek Zespołu ds. Etyki w Nauce Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Komitetu Etyki w Nauce przy Prezydium PAN oraz Przewodniczący Komisji Biotycznej Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej. Członek czynny PAU. Członek korespondent PAN, a od 2007 r. jej wiceprezes.

Magdalena Bajer: Jest pan człowiekiem wierzącym?

Andrzej Górski: Tak.

Jakie są źródła pana wiary?

Częściowo wyniosłem ją z domu, a ugruntowałem na podstawie własnych obserwacji świata, przeżyć i przemyśleń.

Dom był katolicki?

Zwłaszcza mama, która pochodziła z głęboko tradycyjnej rodziny. Z ojcem było trochę inaczej.

Czy doznawał pan pokus, jakie były udziałem pokolenia, którego młodość przypadła na czas panowania ideologii komunistycznej i marksistowskiej oferty światopoglądowej ?

Odpowiem pani tak: światopoglądowo byłem związany z lewicą. W jakiejś mierze była to reakcja na pewne przykrości, jakich doświadczyłem. Nigdy się tego nie wypierałem ani nie wstydziłem. Nadal jakieś elementy tamtych idei we mnie tkwią i nie widzę sprzeczności między tymi przekonaniami, powiedzmy, socjaldemokratycznymi, a wiarą w Boga. Sednem tych moich skłonności było (i pozostało) przekonanie, że nie wartości materialne powinny wyznaczać cele życiowe, co zostało w praktyce społecznej komunizmu straszliwie wypaczone. Musimy pamiętać, że żyjąc w systemie, który narzucono nam po wojnie, byliśmy w znacznym stopniu odcięci od wszelkich nurtów myśli, jakie rozwijały się na świecie. Medycyna pochłaniała mnie bez reszty, od trzeciego roku studiów pracowałem w kole naukowym. Mojemu pokoleniu podawano do wierzenia różne „prawdy", których nie mogliśmy weryfikować, a brzmiały przekonywająco — równość, sprawiedliwość społeczna...

Nie weryfikowały się w domu?

Tak się złożyło, że moi rodzice przeszli szlak bojowy od Lenino dc Berlina. Ojciec, po rozbiciu jego jednostki w kampanii wrześniowej zmuszony był schronić się przed Niemcami na terenie ZSRR. Cuden uniknął Katynia i uznania za polskiego szpiega przez NKWD. Mam; mieszkała na Kresach i została wraz ze swą matką i siostrą wywieziona przez Sowietów do Kazachstanu. Dla obojga jedynym sposobem wy dostania się ze Związku Radzieckiego było wstąpienie do I Armii Wojska Polskiego. Oboje się tam znaleźli. Ojciec był lekarzem chirurgiem mama sanitariuszką. Swoją pracę zaczęła od wynoszenia pod bombami pociskami artylerii rannych w bitwie pod Lenino. Ich wspólna biografia wpłynęła na mój młodzieńczy stosunek do tego, co się działo w powojennej Polsce. Ojciec był dumny z tego, że w kampanii wrześniowej był żołnierzem tej jedynej jednostki, która prowadziła działania zaczepne na terenie Rzeszy. Mało o tym wiemy, że 1 i 2 września Podlaska Brygada Kawalerii dokonała wypadu na teren Prus, w okolicach Piszu. Co było potem, już mówiłem. Do dzisiaj mam pamiątki ze szła ku bojowego rodziców, m.in. wizytówkę Himmlera z jego dedykacją znalezioną przez ojca w rozbitym biurku jakiegoś domu we Wrocławiu Wszystkie te przeżycia, wyzwalanie Warszawy od Niemców, ciężki< walki o Wal Pomorski, zdobywanie Berlina, naznaczyły klimat mojego dzieciństwa.

Gdzie spędził pan dzieciństwo?

Pierwsze lata we Wrocławiu. Ojciec był ordynatorem oddziału chirurgii szczękowej w szpitalu, obecnie im. Tadeusza Marciniaka. N; początku lat pięćdziesiątych przeniósł się do Warszawy i objął Klinikę Chirurgii Szczękowej Akademii Medycznej, z którą to

uczelnią by związany do końca życia. Matka po wojnie nie pracowała, zawsze żałowała, że nie podjęła studiów medycznych.

Czy wybór medycyny był związany z rodzinną tradycją?

Trochę tak, aczkolwiek ja zawsze miałem humanistyczne ciągoty. W bardzo dobrym Liceum im. Tadeusza Reytana miałem znakomitych nauczycieli, m.in. znanego w Warszawie polonistę, profesora Ireneusza Gugulskiego. Pewnie w jakiejś mierze pod ich wpływem interesowałem się łaciną, którą nadal jako tako znam, i w ogóle starożytnością. Miałem takie hobby, jak pisma starożytnej Krety... Bliżej matury myślałem, żeby zostać biochemikiem albo chemikiem. W końcu, także za radą ojca, wybrałem medycynę, przekonany, że będąc lekarzem, można zajmować się biochemią, a odwrotnie nie. To się potwierdziło, bo teraz będąc lekarzem, zajmuję się terapią fagową, która ma ścisłe związki także z biologią molekularną, wymaga znajomości biochemii. Muszę powiedzieć, że miałem w życiu (od liceum począwszy) wielkie szczęście — spotykałem wybitnych nauczycieli. Mając 27 lat, wyjechałem na stypendium Fulbrighta, prestiżowe, ale skromne — do wspaniałego instytutu Sloan-Kettering w Nowym Jorku. Musiałem tam zdawać lekarski egzamin nostryfikacyjny (moja praca naukowa miała związki z leczeniem chorych). Był bardzo trudny, a w dodatku płatny, więc trzeba było na to wydać ostatnie pieniądze, jakie miałem. Na wynik czekało się trzy miesiące.

Człowiek na ogół czuje, czy zdał.

Nie byłem całkiem pewien, podobnie jak dwaj moi koledzy, Włoch i Argentyńczyk. Kiedy zbliżał się termin podania wyników (marzec 1975), każdego dnia czekaliśmy na pocztę. Jeżeli przyszła mała koperta, to znaczyło, że kandydat egzamin zdał, jeżeli duża, to klęska (taka przesyłka zawierała dokumenty na kolejny egzamin). Nie zapomnę, jak wypatrywaliśmy *postmana,* a mój kolega Tano di Marco — obecnie ceniony gastroenterolog amerykański — zawołał: „Andrew, do twojej skrzynki włożono małą kopertę!". Był to dla mnie moment ogromnego poruszenia.

Czy przeszło panu przez głowę, że jest w tym ręka Opatrzności?

Wtedy nie. Doszło do mnie przede wszystkim to, że otwiera mi się droga do kariery w Stanach Zjednoczonych. Okupiłem to spartańskim życiem, bo stypendium było niskie, nie stać mnie było na wynajęcie umeblowanego apartamentu, spałem, przykrywając się kurtką, tzw. misiem. Był to czas trudny także psychicznie — w nowym środowisku, ze świadomością panującej tam konkurencji, tego, że muszę się wykazać wiedzą i pomysłami naukowymi, których bynajmniej nikt mi nie podsuwał, bo wszyscy wokół byli zajęci swoimi sprawami. Tak czy inaczej, musiałem ostro zabrać się do pracy i pół roku później opublikowałem pierwszy artykuł w prestiżowym czasopiśmie „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America". Kiedy w lipcu 1976 wracałem do Polski, działo się u nas już bardzo źle: pałowanie robotników w Radomiu, wprowadzenie kartek na cukier. Ojca odwołano z funkcji kierownika kliniki i tuż przed siedemdziesiątką zmuszono do czasowej emigracji, więc cała moja rodzina była za granicą. Ale nie odpowiedziałem na pani pytanie. Otóż dzisiaj myślę, że może Opatrzności zawdzięczam to, że udało mi się w tak trudnych warunkach materialnych, bytowych, nie mając wiele czasu na uczenie się, zdać ten egzamin nostryfikacyjny i postawić pierwsze kroki na drodze naukowej w przodującym światowym ośrodku. Kiedy przyjechałem z USA, mój mistrz profesor Tadeusz Orłowski, zmarły w lipcu 2009 wybitny lekarz i uczony, powitał mnie słowami: „A ze mną niektórzy się zakładali, że pan nie wróci".

Jakie były motywy powrotu?

Główny chyba motyw był związany ze słowem danym mojemu Nauczycielowi. Kiedy wyjeżdżałem, powiedział: „Mam nadzieję, że pan wróci". A to był człowiek znany z powściągliwości w okazywaniu jakichkolwiek emocji. Skoro tak wielki lekarz i autorytet uznał za możliwe zwrócić się do mnie w taki sposób, uważałem, że nie mógłbym postąpić inaczej. Wiem, że dziś niektórzy mogą to uznać za naiwne, czy wręcz nierozsądne, ale wtedy tak właśnie to widziałem, i to się nie zmieniło. Poza tym, mimo że uważam amerykański system akademicki za wzorowy pod wieloma względami, jednak jestem daleki od apoteozowania szeregu rozwiązań społecznych w tym kraju. Pewnie dlatego, że zostałem wychowany w tradycjach, powiedzmy, socjalistyczno-lewicowych i na tamtym etapie swojego życia sprzyjałem tym tradycjom, uważałem, że gdybym nie wrócił do Polski, takiej jaka jest, byłoby to po prostu nieuczciwe.

Mój ojciec, mimo doznanych przy końcu swej kariery dramatycznych upokorzeń i niegodziwości, także wrócił do kraju i zakończył życie w skromnym mieszkaniu na trzecim piętrze bez windy. A przecież mógł wygodnie się urządzić za granicą.

A w dalszym życiu pana profesora działa Opatrzność?

To jest oczywiście pytanie, na które odpowiedź zależy od przekonań człowieka. Ostatnie dziesięciolecie było dla mnie dosyć trudne, były tygodnie, gdy trzykrotnie podróżowałem pociągiem na trasie Warszawa — Wrocław, i w pociągu spędziłem znaczną część tego czasu. Jeśli w tych warunkach udało się Instytut Immunologii i Terapii Doświadczalnej wprowadzić na listę najlepszych ośrodków medycznych kraju i zyskać opinię liczącej się placówki na arenie międzynarodowej, a przy tym rozwinąć w tak znaczący sposób badania nad fagami i terapią fagową, jak mówi się w USA: „against all odds", to człowiek wierzący może oczywiście wierzyć, że sprzyjała mu w tym Opatrzność.

Jest pan zaangażowany w działania na rzecz bioetyki, a także szerzej, etyki w nauce. Jak to się zaczęło?

Trochę przypadkowo. Po pierwszym pobycie w USA, o którym już wspominałem, byłem tam jeszcze parokrotnie. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wyjeżdżałem do znanego ośrodka onkologii i przeszczepiania szpiku w Seattle Fred Hutchinson Cancer Research Center. Pewnego dnia na tablicy ogłoszeń czytam, że na University of Washington będą wykłady z zakresu etyki lekarskiej. Pojechałem tam i zastałem dużą aulę wypełnioną tłumem młodych ludzi, z których wielu stało, bo zabrakło miejsc siedzących. Było to w sierpniu, w środku wakacji, kiedy u nas uczelnie są puste. Pomyślałem sobie, że trzeba zorganizować w Polsce podobne wydarzenie, możliwie o wymiarze międzynarodowym. U nas wybitnym autorytetem w etyce lekarskiej jest profesor Kornel Gibiński, a ja chciałem się przyczynić do upowszechnienia problematyki etyki w nauce, bo przecież to nie są sprawy tylko medycyny ani sprawy tylko lokalne.

To się panu profesorowi udało. Miałam sposobność być na dwóch bardzo ciekawych konferencjach, jakie pan zorganizował.

Odbyło się ich kilkanaście i mogę z radością oraz satysfakcją powiedzieć, że w każdej uczestniczyło wiele uznanych autorytetów. Staram się to kontynuować. W roku 2010, jesienią odbędzie się kolejna konferencja. Już obecnie mamy potwierdzony udział, jako głównego wykładowcy, byłego redaktora naczelnego jednego z czołowych pism

medycznych, „New England Journal of Medicine", profesora Jerome Kassirera. Przyjadą też inni znakomici eksperci.

Miał pan, i ma, duże pole obserwacji całej sfery nauki — jako prorektor i rektor Akademii Medycznej w Warszawie, dyrektor instytutu we Wrocławiu, wiceprezes PAN (to tylko niektóre z pełnionych w życiu funkcji). Co jawi się jako szczególnie ważny problem etyczny?

Bardzo istotne jest to, aby ludzie, zajmujący w świecie akademickim pozycje z wyboru, byli „przeźroczyści", czyli, by reprezentowali tylko i wyłącznie interesy swoich wyborców i instytucji, jakimi kierują.

Czy w tym jest oczekiwanie, żeby tacy ludzie byli wzorami?

Nie formułuję wielkich wymagań. Do tych, których stawiamy za wzór niektórzy odnoszą również i kryteria polityczne, a te mogą się zmieniać. Niezależnie od tego są pewne trwale wartości i jedną z podstawowych stanowi to, co nazwałem przezroczystością lub transparentnością, mając na myśli przede wszystkim konflikt interesów. Powtarzam: od kogoś, kogo wybrało środowisko, czy instytucja naukowa, powinno się moim zdaniem wymagać, aby nie wchodził w związki komercyjne, układy polityczne, nepotyczne... Mówiąc bardzo konkretnie i odnosząc to do środowiska lekarskiego: jestem zwolennikiem współpracy z przemysłem farmaceutycznym, ale osoby zajmujące wysokie stanowiska z wyboru powinny zdecydowanie unikać tego typu zależności. Jako minimum powinno się przyjąć zasadę ujawniania takich związków wyborcom.

Czy tu może pomagać wiara, nakazująca przestrzeganie Dekalogu?

Myślę, że w jakiejś mierze tak. Bardzo mi się podobało określenie, jakie usłyszałem na najważniejszej chyba z dotychczasowych konferencji w 2002 roku. Poświęciliśmy ją zagadnieniu konfliktu interesów. Zdawałoby się, że to są rzeczy oczywiste, a wcale tak nie jest. Udało mi się wtedy otrzymać przesłanie od Jana Pawła II. Występował także przewodniczący American Association of Médical Colleges, który wypowiedział takie zdanie: „Umiejętność okiełznania własnych oczekiwań finansowych leży u podstaw tego, co nazywamy tożsamością akademicką". W wymiarze religijnym, jak sądzę, powściągliwość pod tym względem jest cnotą, a pożądliwość posiadania może być grzechem.

Co powiedział Papież uczestnikom konferencji?

Podkreślił m.in. istnienie konfliktu interesów w badaniach naukowych z udziałem człowieka, gdy perspektywa zysku w związku z otrzymanymi wynikami może interferować z rzeczywistymi potrzebami społecznymi w zakresie opieki zdrowotnej. Zwrócił zatem uwagę na potrzebę badań w obszarach, gdzie perspektywa zysku z wprowadzania leku jest znikoma, zaś zapotrzebowanie na lek bardzo duże. Nasza konferencja dotyczyła konfliktu interesów, a zatem takiej sytuacji, mówiąc najprościej, kiedy badacz zatrudniony w uczelni lub instytucie naukowym, jednocześnie prowadzi badania na zlecenie przemysłu farmaceutycznego, bardzo przecież potrzebne i cenne. Wynagrodzenie za takie badania potrafi przekraczać wielokrotnie miesięczną pensję, więc jest źródłem pokus. Często nieuświadomionych.
?

Wiadomo z psychologii, co zostało potwierdzone licznymi publikacjami, że jeżeli ktoś prowadzi badania, których pomyślny wynik zapewnia korzyści finansowe, to

prawdopodobieństwo uzyskania takiego wyniku jest wielokrotnie większe, niż kiedy prowadzi je niezależnie od wynagrodzenia. I to wcale nie znaczy, że autor badań coś kręci, przekłamuje. W naszej psyche jest zapisane, że kiedy coś otrzymaliśmy, nawet drobiazg, na przykład długopis, rodzi się gotowość rewanżu. To się dzieje w sferze podświadomości. Gdy przygotowywałem tę konferencję o konflikcie interesów, profesor Gibiński zapytał mnie, czy wiem, na co się pan narażam. Pomyślałem, że trzeba poszukać oparcia w jakimś wielkim autorytecie. I zwróciłem się do nuncjusza apostolskiego z prośbą o pomoc w dotarciu do Papieża. Mniej więcej miesiąc przed konferencją dostałem od nuncjusza wspomniany sześciostronicowy, napisany po angielsku tekst Ojca Świętego, który został podczas otwarcia konferencji odczytały przez sekretarza nuncjatury, Kanadyjczyka, zatem nienaganną angielszczyzną. Było to bardzo cenne przesłanie w duchu Ewangelii, zawierające argumenty za tym stanowiskiem, jakie chcieliśmy na konferencji przedstawić i zaproponować.

Jak pan profesor przewiduje dalszy dialog z Kościołem w kwestiach bioetyki?

To jest trudny dialog, ale przecież trudności w osiągnięciu wspólnego stanowiska w tych kwestiach są zrozumiałe i nienowe, zatem mam nadzieję, że nastąpi jakaś ewolucja poglądów obu stron, zbliżająca je do kompromisu.

Są sprawy, w których trudno sobie wyobrazić kompromis, nawet w najodleglejszej przyszłości — na przykład klonowanie człowieka, zakazane dzisiaj w krajach cywilizowanych. Czy, pana zdaniem, nie byłoby ono sięganiem po owoc zakazany?

Myślę, że na pewno tak. I czemu miałoby służyć ? Problemem bardziej aktualnym jest dyskusja na temat użycia tkanek embrionalnych do celów terapeutycznych.

To chyba nie budzi kontrowersji?

Budzi, i to poważne. Czy można bowiem używać komórek macierzystych (do ewentualnego uzyskania tkanek) z tych płodów, które zostały zamrożone — nie do badań, ale do leczenia? To są sprawy bardzo trudne, gdyż postęp badań sugeruje, że być może pojawia się możliwość uzyskiwania komórek macierzystych somatycznych, bez niszczenia zarodków, z drugiej strony przytacza się przykłady wyleczenia z zastosowaniem tych metod, tak bardzo kontrowersyjnych pod względem etycznym.

Kościół łagodzi niekiedy swoje, zdawałoby się niewzruszone, stanowisko. Tak było ze stosunkiem do przeszczepiania narządów. Dzisiaj dawstwo narządów uważane jest za akt miłości bliźniego wysokiej próby.

Przeżyłem to, pracując u profesora Orłowskiego, który zajmował się przeszczepianiem nerek. W latach siedemdziesiątych stanowisko Kościoła nie było tak jednoznacznie pozytywne w tych sytuacjach. Problemy i różnice zdań zdarzają się w wielu krajach. Przy prezydencie Stanów Zjednoczonych działa rada do spraw bioetyki. Za prezydentury G.W. Busha trzy osoby zrezygnowały z udziału w tej radzie ze względu na pewne opinie, które budziły ich moralny sprzeciw, m.in. w kwestii klonowania terapeutycznego.

Czego, pana zdaniem, medycynie absolutnie nie wolno? Czego pan sam by nie zrobił?

Przypominam sobie dyskusję o stanach terminalnych i ich leczeniu, zorganizowaną przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej. Występowały tam różnice zdań, co do tego czy w sytuacji, gdy pacjent niewyobrażalnie cierpi a jest skazany na śmierć z powodu

nieuleczalnej choroby, lekarz ma prawo (moralne) podać mu środek uśmiercający. Otóż ja nie broniłbym się przed wyrażeniem zgody na skrócenie cierpień w sytuacji tak dramatycznej, ale sam bym tego nie zrobił, bo lekarz nie może zadawać śmierci.

To trochę unik...

Lekarz może nie podłączyć aparatury, przedłużającej życie o kilka dni czy tygodni, może przyjąć do wiadomości decyzję o dokonaniu eutanazji, gdy chory cierpi i nie ma żadnych szans na jego wyleczenie. Ale aktywnie zadać śmierć, to jest sprzeczne z etyką lekarską.

Jan Paweł II powiedział wyraźnie, że wolno zrezygnować z uporczywej terapii i sam o to poprosił, ale czy wiadomo dokładnie, co to jest uporczywa terapia?

To jest podtrzymywanie życia za pomocą aparatury. Pamiętamy sprawę Terri Schiavo, ale bardziej wymowna jest ta, o której czytałem niedawno we wspomnianym „New England Journal of Medicine".
Opisano przypadek mężczyzny liczącego sześćdziesiąt parę lat, u którego po przeszczepieniu nerki wystąpiło ciężkie zakażenie. Ratowano mu życie wszelkimi możliwymi sposobami, ale okazało się, że przeszczepiona nerka przestała działać. Chciano go więc dializować, z wątpliwą i odległą perspektywą ponownego przeszczepu. Pacjent się nie zgodził, zatem pozwolono mu umrzeć.

Umarł z czystym sumieniem, niezależnie od tego, czy był człowiekiem wierzącym czy nie, a lekarze postąpili zgodnie z etyką, przede wszystkim uniwersalną, a także swojego zawodu. Wydaje mi się, że to jest bardzo klarowny przykład zaprzestania uporczywej terapii.

Proponuję na nim skończyć bioetyczny wątek naszej rozmowy. Ja się zajmuję bardziej sprawami etyki w nauce, które są może mniej dramatyczne, ale nie mniej trudne do rozwiązania. Takimi jak wspomniany wcześniej konflikt interesów, wpływanie na wiarygodność wyników, *ghostwriting.*

To ostatnie wiąże się z odpowiedzialnością uczonych, mówiąc ogólnie. Proszę przybliżyć czytelnikom zjawisko, stosunkowo nowe, ale szybko się rozpowszechniające.

Sprawa wybuchła w Stanach Zjednoczonych, gdzie zauważono, że u kobiet przyjmujących terapię hormonalną częściej zdarza się rak piersi, udar i inne schorzenia. Okazało się, że w publikacjach opisujących zalety tej terapii nie było ani słowa o możliwości powikłań. Sprawa trafiła do sądu i wtedy ujawniono, że autorzy tych artykułów wcale ich nie pisali. Producent leków wynajął firmę, która robiła to za nich.

I nawet nie sprawdzili, co podpisują?

Tego nie wiem, na pewno nie wykazali się rzetelnością i nie spełnili kryteriów autorstwa. Proponuję tłumaczyć *ghostwriter* jako „ukryty autor". W przypadku, o którym mówię, autorami prac byli dziennikarze zajmujący się medycyną, którzy wzięli za to godziwe honoraria, a teksty firmowali swoimi nazwiskami badacze czy lekarze. Mamy zjawisko przeciwne do naszej rodzimej plagi, jaką jest dopisywanie się szefów do prac naukowych podległych im uczniów. Kto wie, czy nie będzie to większym problemem, a zaczyna już sięgać nawet poważnych publikacji w czołowych czasopismach.

Jakie są, zdaniem pana profesora, motywy takiego postępowania — powierzania publikacji wyników własnych badań komuś innemu, kto jest w mniejszym czy większym stopniu dyletantem?

Przede wszystkim nie ma tu dyletanctwa, przeciwnie, prace są redagowane przez wysokiej klasy profesjonalistów, tzw. *medical writers.* W USA takich firm zajmujących się *medical writing* jest ponad 200. Mamy kilka przyczyn krzewienia się tego zjawiska. Jedna, to presja ciągłego publikowania, jakiej my, ludzie pracujący naukowo, jesteśmy poddani, i która się zwiększa, mimo różnych kwestionujących tę tendencję głosów. Druga to niełatwa droga na łamy piśmiennictwa, zwłaszcza wysokiej rangi. Wiadomo, że lekarze nie mają czasu, a jego deficyt wzrasta wraz z zajmowaniem coraz wyższych stanowisk w świecie akademickim. Przygotowanie dobrej publikacji to wiele pracy i wysiłku, a potem długie oczekiwanie na decyzję pisma. Jakąż pokusę stanowi w takiej sytuacji skorzystanie z usługi *medical writing.* Z kolei dla przemysłu farmaceutycznego *ghostwriting* to znakomita forma reklamy produktu pod szyldem autorytetów medycznych.

Czy to zjawisko dotarło do Polski?

Nie ma na to danych. Co ciekawe, z dostępnych informacji wynika, że cytowalność prac klinicznych z udziałem polskim jest wyższa od średniej światowej.

Byłoby zatem fatalne, gdyby na tą dobrą pozycję naszych nauk medycznych miał wpływ *ghostwriting.* Mam nadzieję, że tak nie jest.

Należy chyba zawczasu alarmować w tej sprawie. A czy studenci medycyny są uczeni o tym, jakie pokusy czyhają na nich w przyszłej lekarskiej służbie?

Obawiam się, że nie. Obecne programy nauczania etyki czy bioetyki na uczelniach medycznych nie uwzględniają z reguły problemów etyki w nauce. Praktycznie nie omawia się takich zjawisk, jak na przykład konflikt interesów, odpowiedzialność opiekuna pracy dyplomowej, promotora, wymagania, jakie musi spełnić autor pracy itd. One dotyczą przecież nie tylko przyszłych uczonych, także „szeregowych" lekarzy.

To są zagadnienia etyki uniwersalnej, które występują w postaci rozmaitych dylematów w różnych sferach życia zbiorowego, a w nauce, której przedstawiciele ciągle cieszą się dużym autorytetem społecznym, nabierają szczególnej wagi.

Niedawno mieliśmy w Warszawie czterodniowe warsztaty organizowane wspólnie z Amerykańską Akademią Nauk, która je sfinansowała. Poświęcone były tzw. podwójnemu zastosowaniu *(dualuse),* tzn. możliwości wykorzystania postępu nauki wbrew intencjom.

To nie jest nowe zagadnienie...

Ale nabrało dramatycznej wagi. Można już w probówce... skonstruować wirusa. Znamy na przykład budowę wirusa grypy (hiszpanki), który spowodował w czasie I wojny światowej większe spustoszenia niż sama wojna. Staje się to realnym zagrożeniem w sytuacji, kiedy mamy na świecie terroryzm. Przypomnijmy sobie, że w tokijskim metrze zamordowano gazem pasażerów, w USA rozsyłano listy z wąglikiem. To nie fantazja naukowa. Podczas wspomnianych warsztatów okazało się, że kraje takie jak Maroko czy Pakistan mają w tym zakresie o wiele bardziej zaawansowane programy szkolenia studentów, lekarzy, naukowców różnych dziedzin niż my.

Dlaczego u nas tak jest?

Moim zdaniem zamykamy się w naszym rodzimym kokonie, a za mało patrzymy na świat, za mało uczestniczymy w międzynarodowych dyskusjach na te tematy. Do tego nasze patrzenie na sprawy etyki w nauce (nie tylko zresztą) jest trochę anachroniczne, oderwane od konkretnych zjawisk, jakie się pojawiają i mają wpływ na życie naukowe. Zaczęliśmy rozmowę od spraw wiary. Wiara powinna pomagać uczonym w przestrzeganiu podstawowych reguł etycznych. To oczywiste i odnosi się nie tylko do uczonych. Ale w czymś jeszcze wiara może pomagać, może dodawać odwagi w nazywaniu zła złem, kłamstwa kłamstwem, pozoru pozorem. To też się odnosi do każdego człowieka, tylko że ja od uczonych wymagałbym więcej cywilnej odwagi. Zdobyta wiedza, osiągane wyniki badań umacniają w człowieku poczucie pewności siebie a zarazem poczucie odpowiedzialności za to, co mówi innym. Czasem mam wrażenie, że w tych sprawach żyjemy jakby w epoce późnego Gierka. Jesteśmy świadkami naruszania elementarnych zasad rzetelności w nauce, nepotyzmu, plagiatorstwa. Brakuje skutecznej reakcji oficjalnej, jedynie w kuluarach narzeka się na upadek wartości akademickich.

Co jest główną przyczyną takiego stanu rzeczy? Zapoznanie norm moralnych czy oportunizm, cynizm?

Myślę, że przede wszystkim oportunizm. Brak odwagi, o którym mówiłem. W naszym środowisku, mówię o medycynie, ubywa autorytetów.

Nie reprodukują się?

Jeśli tak, to w stopniu nieadekwatnym do ich ubywania. W pokoleniu młodszym ode mnie o 20 lat wartości, które dla mnie były święte, zaczynają być postrzegane niemal jak dziwactwa.

Myśli pan o życiu przyszłym?

Wspomniałem na początku, że cenię bardzo dorobek intelektualny starożytności, zwłaszcza Rzymu, hołduję wielu wartościom antycznym, więc odpowiem pani po łacinie: *Non omnis moriar.*

Ale co zostaje? Pamięć? Dorobek? Świadectwa, że się służyło określonym wartościom?

Myślę, że bardzo ważne jest, żeby zachować się w życiu przyzwoicie — jak mówi Władysław Bartoszewski a niegdyś mówił Antoni Słonimski. I ja się starałem tą zasadą kierować, co wcale nie oznacza, że zawsze mi się to do końca udawało. Nie mam wyobrażeń dotyczących życia pozagrobowego, ale mam nadzieję, że w jakiejś formie urzeczywistniają się wspomniane słowa Horacego: *Non omnis moriar.*

9. WIERZĘ, ŻE ŚWIAT JEST UPORZĄDKOWANY
MACIEJ WŁADYSŁAW GRABSKI

Urodzony w 1934 r. w Grabkowie. Absolwent Politechniki Warszawskiej i jej emerytowany profesor. Wiele lat kierował na tej uczelni Zakładem Podstaw Nauki o Materiałach, a w latach 1981 -1987 i 1991 -1996 był dyrektorem Instytutu Inżynierii Materiałowej. Zajmował się głównie związkami pomiędzy strukturą granic ziaren a właściwościami plastycznymi metali, oddziaływaniem dyslokacji z granicami oraz stabilnością mikrostruktury. Odbył staż naukowy w Cambridge. Opublikował kil-kadziesiąt prac w międzynarodowych periodykach oraz kilka książek. W latach 2000-2008 był członkiem, a następnie przewodniczącym Zespołu ds. Etyki w Nauce przy Ministrze Nauki. W 1992 został prezesem Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, w następstwie tego zrezygnował z prowadzenia pracy naukowej. Obecnie członek Rady Fundacji. Członek korespondent PAN, członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego Warszawskiego oraz Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk. Ma polskie i zagraniczne odznaczenia państwowe.

Magdalena Bajer: Jest pan człowiekiem wierzącym?

Maciej W. Grabski: Tak. Ale wpierw porozmawiajmy o relacji między wiarą i nauką czy też nauką i wiarą, dlatego że moje rozmyślania nad nimi mają pewnie jakiś wpływ na moją wiarę.

Jakie jest pierwsze pytanie, kiedy rozważamy relację: nauka-wiara?

Pierwotne, moim zdaniem, także w porządku historycznym, jest pytanie, dlaczego duch i materia od czasów greckich są sobie przeciwstawiane ? Dlaczego świat ducha i świat rzeczy są światami osobnymi ? Czy i jaka jest między nimi relacja poznawcza? Arystoteles twierdził, że droga poznania świata materialnego tkwi w refleksji filozoficznej. Za sprawą Tomasza z Akwinu, który zaadaptował myśl Arystotelesa do teologii chrześcijańskiej, stała się ona częścią doktryny Kościoła. W związku z tym obraz świata został niejako zamrożony na stulecia, gdyż krytykę Arystotelesa uznawano odtąd za atak na całą doktrynę. Tak się zdarzyło, mimo że łączenie tych rzeczy ze sobą nie było uzasadnione.

Jaka była istotna różnica?

Według Arystotelesa poznanie przyrody można osiągnąć wyłącznie z opartego na zasadach logiki poznania rozumowego. Natomiast z myśli chrześcijańskiej wynika, że ponieważ człowiek jest niedoskonały, a więc nie może zrozumieć dzieła Stwórcy, musi je zobaczyć, a więc poznawać przez doświadczenie. To zasadnicza różnica.

Przedtem musi uznać, że to, co poznaje, czyli świat, otaczająca go rzeczywistość, jest dziełem Boga.

Tak. Ale jeśli wystarczała filozofia, to nie było potrzeby empirycznego poznawania tego dzieła. Arystoteles się tym nie zajmował, to i my chrześcijanie nie będziemy się tym zajmować, chociaż Roger Bacon w XIII wieku próbował przekonywać do poznania przez doświadczenie. Przyszedł jednak wynalazek druku, upowszechnienie oświaty, a po Kolumbie i Koperniku pojawiły się też nowe pytania i wyłoniła nowa wizja świata oraz miejsca w nim człowieka. Istniejące bariery uległy nadwątleniu. Otwarło to drogę dla naukowego poznania. Francis Bacon dał do tego nową empiryczną metodę, a Galileusz pokazał sposoby jej wykorzystania. W rezultacie okazało się, że arystotelesowski opis świata jest prawie w całości fałszywy. Stało się więc tak, że doktryna, to jest filozofia chrześcijańska oparta na myśli Tomasza z Akwinu, zderzyła się z inną refleksją na temat poznawania świata, z empiryczną nauką. Ponieważ wiedzy naukowej lawinowo

przybywało, a teologia była wtedy statyczna, musiał powstać między nimi rozziew i nieunikniony konflikt. Polegał na filozoficznym błędzie, co do dzisiaj jest niechętnie przyznawane.

Po czyjej stronie był błąd?

Stanowisko Kościoła opierało się na słusznym założeniu, że jeżeli zarówno rozum, jak i wiara pochodzą od Boga, to nie może istnieć między nimi sprzeczność, bo to byłoby bez sensu. A więc, gdy jakaś część powstającej nauki okazywała się niezgodna z dosłownym odczytywaniem Biblii, oznaczało to, że jest fałszywa. Wśród fundamentalistów pogląd ten utrzymuje się do dzisiaj. Przed taką sytuacją przestrzegał Galileusz: „Pismo Święte nigdy nie kłamie, pod warunkiem jednak, że przeniknie się jego prawdziwy sens, który (a nie sądzę, żeby można było temu zaprzeczyć) jest często zakryty i bardzo odmienny od tego, na jaki zdaje się wskazywać proste znaczenie słów". Ale było na to widocznie zbyt wcześnie.

W potocznym pojmowaniu Oświecenia jest stereotyp: nauka przeciwko Bogu.

Początkowo tak nie było. I to jest pozór, na co wskazuje choćby głęboko osadzona w duchowości twórczość Newtona. Jednak to Kościół, z powodów, o których mówiłem, zamknął się wtedy w swojej doktrynie, nie mógł nie wystąpić w jej obronie, tym samym przeciwko nauce. Ale ekspansji nauki nie można już było zatrzymać. Za ten konflikt wszystkim przyszło bardzo drogo zapłacić. Równolegle rozwinęły się rozmaite koncepcje ateistyczne, pochodzące głównie z Francji, która była obfitym źródłem wielu innych, niezbyt przez mnie lubianych, idei. Zostały one później zaadaptowane przez marksizm z jego „światopoglądem naukowym" i to już nie była sprawa rozumu w opozycji do wiary, tylko ideologia. Kiedy nauka staje się ideologiczna, przestaje być nauką. Właściwie dopiero Sobór Watykański II tę sytuację zmienił. Okazało się, między innymi dzięki nauczaniu Jana Pawła II, że nauka może dopomóc w oczyszczaniu religii z błędów i przesądów, które wniknęły w nią w dawnych epokach; a religia może sprzyjać w uwolnieniu nauki z bałwochwalstwa i fałszywych absolutów. Ale to jest długi proces.

Wiara też nie może być ideologiczna.

Oczywiście. Na gruncie ideologii dochodzi zawsze do pomieszania porządków. Są dwa pytania podstawowe, które ludzie zadają sobie od początku. Jedno: jaki jest świat? Drugie: dlaczego świat jest? Narzędziem do szukania odpowiedzi na pierwsze z nich jest nauka, a jej rozwój gromadzi różne, wciąż jednak cząstkowe odpowiedzi. Ale nauka nie może w żaden sposób odpowiedzieć na drugie pytanie, bo to jest domena filozofii. Myślę, że to tłumaczy, dlaczego ideologia jest niebezpieczna i dla nauki, i dla wiary.

Był czas, kiedy sądzono, że uda się nauce odpowiedzieć na drugie wymienione przez pana profesora pytanie: dlaczego świat jest.

Bo naukowcy często grzeszą pychą! Dualizm świadomego ducha i materii ugruntował Kartezjusz. Ale dla budowania pychy nauki, prowadzącej ku przekonaniu, że potęga ludzkiego rozumu jest nieograniczona, większe znaczenie miało chyba jego słynne *Cogito ergo sum.* Jan Paweł II zwrócił uwagę na rewolucję, jaką w myśleniu filozoficznym wywołała ta sentencja, gdyż przyniosła ona odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. „Myślę, więc jestem" zastąpiło bowiem wcześniejsze „Jestem, więc myślę" — przypisanie myślenia bytowi, a więc niejako postawiło człowieka ponad Bogiem. To sprzyjało pogłębianiu późniejszych konfliktów między nauką i wiarą, które, jak uważam, są pozorne. Trzeba przy tym pamiętać, że nauka, która stanowi jeden z wyróżniających

produktów cywilizacji europejskiej, rozwinęła się dlatego, że była oparta o myśl chrześcijańską. Proszę zważyć, że inne cywilizacje, nawet, gdy stworzyły zaczyn nauki i miały ważne osiągnięcia, to jednak nie zapewniły jej ciągłego rozwoju, gdyż niespodziewanie wycofywały się, tak jakby chęć poznania tajemnic świata wywoływała zazdrosny gniew ich bogów. Arabowie na przykład mieli wspaniałą naukę, ale też się wycofali. Natomiast w chrześcijaństwie był imperatyw dla racjonalnego zrozumienia dzieła Stwórcy. To była taka sprężyna, tkwiąca w świadomości, która co prawda pozostawała długo przygnieciona przez arystotelesowską doktrynę, ale gdy otwarła się dzięki nowym sposobom poznania, o czym już mówiłem, okazała się podstawą niesłychanego, ale już niezależnego rozkwitu nauki. Niestety, Kościół ten moment przegapił. Zabrakło wtedy myśliciela na miarę Tomasza z Akwinu.

Te nowe lepsze sposoby poznania pojawiły się w Oświeceniu, ale człowiek szybko zgrzeszył pychą i popadł w scjentyzm.

Tak, ale na szczęście te idee miały ograniczony zasięg. Potem, na początku XX wieku, człowiek znów spokorniał, gdy nastąpiła rewizja naukowej koncepcji Wszechświata i relacji człowieka z naturą. Okazało, się że nauka nie rozwiązuje wszystkich trudnych problemów.

Rozumiem, że pan profesor nie przeżywa konfliktów wewnętrznych, będąc człowiekiem wierzącym i uprawiając naukę.

Nauki od lat już nie uprawiam, tylko o niej dumam. A takich konfliktów nigdy nie przeżywałem. Jeden z moich kolegów powiedział nawet, że świadczy to o moim typowym dla inżynierów braku wyrafinowania intelektualnego. Być może to prawda, ale mi nie przeszkadza, a w lekturach nieraz znajdowałem podobne do mojej postawy. Oczywiście, człowiek chętnie szuka u innych usprawiedliwienia dla swojego myślenia, ale nie stanowi to przecież dowodu na to, że jest ono prawdziwe czy słuszne. Znam ludzi, którzy mówią: wierzę, bo wierzył taki czy inny uczony. Śmieszne.

Znam uczonych, którzy uważają się za wierzących, bo wierzyli ich rodzice i tak ich wychowali.

Ja wierzę w Boga, bo wierzę w to, że świat jest uporządkowany i ma sens. To jest moje wyjściowe założenie. Trudno sobie wyobrazić, żeby ta nieprawdopodobna konstrukcja, jaką stanowi świat, była pozbawiona sensu. Natomiast postępowanie ludzi jest często pozbawione sensu. Im głębiej poznajemy rzeczywistość, tym większy ona budzi podziw swoim pięknem.

Czy ten podziw dla odkrywanego uporządkowania świata nie zmienia się w bunt, kiedy człowiek staje przed czymś, czego nie potrafi zrozumieć? Czy też jego podziw rośnie i badacz staje się pokorny?

Powtórzę: istnieje wciąż przesuwająca się granica, na której nauka wyczerpuje swoją metodę, gdzie się kończy możliwość doświadczalnego sprawdzania. Dalej jest filozofia. Dlatego wielu uczonych, szczególnie tych, którzy pracują na granicach poznania, zaczyna dociekać duchowego wymiaru swoich badań — wymiaru, ale nie dowodu. Gdyby można udowodnić istnienie Boga, wiara nie byłaby potrzebna. To truizm, ale ludzie ciągle nie rezygnują z takich prób, chociaż częściej chcą dowieść, że Boga nie ma. A przecież wiedza i wiara to dwie różne metody poznawania świata w różnych jego wymiarach. Sprowadzenie opisu wyłącznie do zawężonego postrzegania naukowego zubaża je poza granice sensu, natomiast uwzględnienie wiedzy związanej nie tylko z materią, ale

również z duchem, tworzy znacznie pełniejszy i prawdziwszy obraz. Co więcej, ten poszerzony obraz świata jest bardziej estetyczny, jest po prostu piękniejszy.

Jan Paweł II pisze o tym bardzo wyraźnie w encyklice „Fides et ratio", dowodząc, że te sposoby nie są ze sobą sprzeczne.

Przeciwstawianie wiedzy racjonalnej wiążącej się z nauką, czyli poznaniem doświadczalnym, wiedzy intuicyjnej, wynikającej z wiary, jest błędem, gdyż umysł ludzki posługuje się nimi, o czym dzisiaj już wiemy, niezależnie i niesprzecznie. I chociaż wzajemnie się one przenikają, to jedna z nich nie jest w stanie zastąpić drugiej. Zapisałem sobie takie czyjeś zdanie: „Gdyby stosować tylko metodę naukową, poemat nie byłby niczym więcej niż papierem pokrytym literami w określonym porządku". Wiemy, że jest czymś więcej, a wiemy to nie z eksperymentów naukowych, lecz ze źródeł pozamaterialnych: z osobistego doświadczenia, z przeżycia, ze znanej nam tradycji; wyczuwamy to też intuicyjnie.

Filologia, a nawet szerzej— humanistyka, nie jest nauką, co jako filolog konstatuję z pewnym smutkiem.

Bardzo wiele jest teraz odmian pojęcia nauka, ale naprawdę nauka *(science)* to jest badanie materialnego świata. Humanistyka *(art),* tak jak i filozofia, posługuje się innymi metodami, innym językiem, a właściwie wieloma językami, ma inne cele itd., itd. Dlatego trudno jest się czasem porozumieć. To wymaga ogromnego wysiłku z obu stron. Mało kto to potrafi.

Humanistyka zajmuje się nie poznawaniem, ale interpretowaniem świata.

Wielcy filozofowie zawsze mówili, że filozofia nie jest nauką. Podobnie jak i matematyka, bez której trudno sobie nawet wyobrazić opisywanie świata, a która jest językiem używanym przez naukę, zatem może czymś więcej niż nauka.

Będąc zupełnym laikiem, myślę sobie, że matematyka jest wymyślona przez ludzi.

Jeden z wielkich matematyków powiedział, że największym zdumieniem, jakiego doznał, a które skłoniło go do metafizycznych rozważań było... istnienie matematyki. Tego rodzaju refleksje nie są zjawiskiem odosobnionym u uczonych zajmujących się badaniem materii na granicach poznania. Zwykle jednak cechuje ich dość fundamentalistyczna wiara w to, że ich dziedzina stanowi najwspanialszy przykład potęgi rozumu ludzkiego. Dlatego wielkim wstrząsem stało się dla nich odkrycie struktury DNA. Zdetronizowało fizykę na rzecz nauk o życiu. Dla mnie sukcesy tych nauk, biologii molekularnej, genetyki, neurobiologii i innych, osiągnięte w ciągu ostatnich kilkunastu lat, są ogromnie ważne dlatego właśnie, że zbliżyły ducha i materię. Zbliżamy się, mówię to ostrożnie, dzięki przejściu od hipotez do doświadczalnie potwierdzalnych wyjaśnień, ku poznaniu fizycznej istoty człowieczeństwa, do odpowiedzi na odwieczne i główne pytanie, także filozofii: kim człowiek jest, w jego pełnym wymiarze.

Czy to nie jest, znowu, źródło pychy, przekonania, że nauka pozna wszystko?

Dążenie do tego poznania ma swoje źródło raczej w naszym optymizmie, bez którego uprawiać nauki nie można. To jest odsłanianie kolejnych tajemnic, ale zarazem przybliżanie się do jeszcze większej tajemnicy.

Tylko czy uczeni są świadomi istnienia tej jeszcze większej tajemnicy?

Sądzę, że coraz bardziej wyczuwamy ograniczenia nauki, jak i ograniczenia naszej wyobraźni. A pycha stanowi protezę dla umysłu, polegającą na tym, że zamiast myśleć uważamy, że wszystko wiemy lepiej, że we wszystkim mamy rację, i wywyższamy się tym ponad innych. Nawet ponad Stwórcę.

Takie przekonanie jest, czy było, udziałem na przykład socjobiologii tłumaczącej każde ludzkie zachowanie, nawet altruizm i patriotyzm, biologicznym nakazem reprodukowania własnych genów, a ten nakaz to miałyby być reakcje i procesy fizykochemiczne.

Nauka, oczywiście, powinna badać te podstawowe reakcje i uczeni mogą je interpretować wedle swojej wiedzy. Socjobiologia lokuje się, moim zdaniem, na obrzeżu nauki, którą ja dzielę na trzy obszary: rdzeń oparty na twardych faktach, to jest na wynikach doświadczenia, które ktoś inny może powtórzyć, potem to, co opiera się na danych miękkich, na przykład na statystyce. Ogromna część nauk biomedycznych tu należy i w tym obszarze wyniki badań nie są tak pewne, a ponadto tu łatwo manipulować danymi statystycznymi, co stanowi pokusę, której wielu ludzi nie potrafi się oprzeć. Trzeci obszar to obrzeża, takie badania, gdzie wyniki pojedynczych zazwyczaj obserwacji dają się rozmaicie interpretować i dość dowolnie kojarzyć. Jest ich za mało, żeby powstała spójna, porządna teoria, ale dość dużo, żeby konstruować różne ideologicznie ponętne hipotezy. Dlatego tutaj nauka łatwo zamienia się w dochodową publicystykę, czego liczne przykłady możemy poznać w księgarniach. Ale trzeba to robić, bo może z tych kontrowersji w końcu coś konstruktywnego wyniknie, gdy luki w obserwacjach zostaną wypełnione kolejnymi nowymi faktami.

Powiedział pan o swoim przekonaniu, że świat jest uporządkowany, zatem musiał zostać stworzony przez jakąś siłę zewnętrzną, przez Boga. Czy to znaczy, że wiara pana profesora jest świadomym wyborem?

Bardziej świadomym wyborem, niż dziedzictwem głęboko katolickiego domu, w jakim się wychowałem. Muszę powiedzieć, że ten katolicyzm rodziców czasami mnie irytował. Ojciec na przykład wierzył w sens procesów dziejowych, doszukując się w nich zamysłu Boga, który powinniśmy odczytać. Dla mnie to było naiwne.

Jest pan odporny na mesjanizm.

Stuprocentowo. Człowiek ma wolną wolę i to, co z nią robi, jest oceniane. Przez Boga, ale tych ocen tu na ziemi nie poznamy. Natomiast trudno mi sobie wyobrazić, żeby Pan Bóg się wtrącał w jakieś sprawy między ludźmi, między narodami. Takie przypuszczenie prowadziłoby do myślenia, że Pan Bóg wywołuje wojny. Wolna wola to jest najważniejsza rzecz, jaką człowiek otrzymał. I najtrudniejsze do uniesienia brzemię.

Skąd wie, co ma z nią zrobić?

Ma dziesięcioro przykazań i przykazanie miłości, i różne pochodne od nich zasady. Może się nimi kierować albo nie.

Musi je poznać, a to, czy i kiedy pozna, zależy od domu, szkoły, całego otoczenia.

Na pewno w jakimś stopniu zależy. Ale pewnie zna pani dwie szkoły nauki pływania. Jedna to trzymanie dziecka na asekuracyjnej lince, druga — wrzucenie na głęboką wodę i radź sobie jak umiesz. Ja uważam, że wolna wola to jest coś, bez czego człowiek zawsze pływałby na lince, po prostu nasze istnienie nie miałoby sensu.

Jak mocno ten dar Boga zobowiązuje człowieka?

To właśnie jest oceniane. Znając zasady, choćby Dekalog, jedni postępują zgodnie z nim, inni nie. Jeszcze inni z różnych przyczyn zmieniają w ciągu życia swoje postępowanie. Ludzie ulegają pokusom ze słabości albo racjonalizują swoje uczynki wbrew przykazaniom, albo pod wpływem kogoś. Mając wolną wolę, mogą się też nawracać. Mogą również doznać olśnienia.

Czy pan się cieszy z posiadania wolnej woli?

Oczywiście. Bez niej byłbym narzędziem, a zostałem stworzony na obraz i podobieństwo Boga w tym sensie, że właśnie mam wolną wolę, mogę myśleć i dokonywać wyborów. Co prawda mogę myśleć głupio i wybierać źle, ale to zależy ode mnie.

Czy nauka, uprawiana przez ludzi stworzonych na obraz i podobieństwo Boga, jest udziałem w dziele stworzenia?

Tak, dlatego że próbuje odkrywać tajemnice świata, do czego człowiek został upoważniony przez Stwórcę. Pan Bóg powiedział wyraźnie: idźcie i czyńcie sobie ziemię poddaną. Jan Paweł II dodał: „ale nie przeciwko światu", o czym uczą przykazania bardzo ogólnie. Jeżeli mamy poznać dzieło Stwórcy, żeby Go podziwiać, powinniśmy to robić wedle możliwości, w jakie nas wyposażył. Ktoś ogląda obrazki i wpada w zachwyt nad przedstawionym na nich zachodem słońca. Ktoś inny, bardziej obdarowany przez Stwórcę, dzieląc ten zachwyt, stara się również wzbogacić swoje doznania racjonalnym zrozumieniem natury tego zjawiska, poznaniem przyczyn powodujących, że ów układ świateł, cieni i kolorów jest taki dla nas piękny. Moim zdaniem ten, kto więcej otrzymał, musi więcej z siebie dać, musi więcej zrozumieć, żeby zrównać się z zasługą, którą osiągnął swym umysłem prostaczek.

Czy w pana wyborze drogi naukowej taki motyw był obecny?

Nie. Moja decyzja była wynikiem szukania sobie azylu. Kiedy byłem jeszcze na studiach za głębokiej komuny i rozmyślałem, co mam dalej ze sobą zrobić, przyjechał z Poznania do mego ojca zaprzyjaźniony z naszym domem profesor Jan Czekanowski, wybitny antropolog, i poradził mi, że najlepiej bym zrobił, gdybym się zajął pracą naukową — „to ci da wolność". Wiedziałem, że ze względu na pochodzenie jestem obywatelem trzeciej kategorii, bo mi to wprost powiedziano, więc posłuchałem rady. Teraz nie jestem pewien, czy wybrałbym naukę, a w każdym razie tę naukę, gdybym dzisiaj miał podjąć taką decyzję. Wtedy nie byłem jeszcze zupełnie dorosły, a chwilę, w której stałem się dorosły, dobrze pamiętam. To było w Anglii, przechodziłem w mroku przez zamgloną łąkę i w pewnym momencie nie było nic widać, tylko jakieś przebłyskujące słabo światła. Stanąłem i pomyślałem: co ja właściwie tu robię? To był szok. Poczułem się dorosły, poczułem, że mam decydować o sobie i za siebie. I tak to zostało.

Rozwój nauki, polegający, jak pan profesor powiedział, na zdzieraniu zasłon z Bożych tajemnic, przywodzi na myśl biblijny owoc zakazany. Co jest dzisiaj owocem zakazanym?

Nie myślałem o tym. Ale my nie zdzieramy zasłon z tajemnic, tylko je odsłaniamy zwykle z należnym zadziwieniem. Jeśli przyjmiemy, że owoc zakazany jest symbolem działań nieprzyjaznych Bogu, a człowiek ma wolną wolę, to powinien on umieć rozpoznać granicę tego, co mu wolno. Robiąc coś, trzeba wiedzieć, dlaczego to się robi i

także trzeba wiedzieć, czy nie przekracza się przy tym tej granicy. W nauce bardzo ważna jest odpowiedzialność moralna za swoje działanie, bo w wielu przypadkach może dotyczyć ono bardzo wielu ludzi. Odpowiedzialność uczonego jest ogromna. To nieprawda, że nie musi się troszczyć o to, co ktoś inny zrobi z jego odkryciem. Unikiem jest chętnie powtarzane stwierdzenie, że nauka nie jest ani dobra, ani zła; złe może być wykorzystanie wyników, a to jest przecież w rękach polityków. Bardzo wiele osiągnięć może mieć zastosowania zarówno dobroczynne, jak i złowrogie *{Dual use technology),* jak na przykład energia atomowa czy niektóre badania nad wirusami. Tym trudnym problemem zajmują się dzisiaj zarówno etycy, jak i politycy. Kiedyś tak nie myślałem, ale dzisiaj, jeżeli wiem albo przewiduję, do czego może zostać wykorzystany jakiś mój wynik badawczy, to jednak mam dylemat etyczny, czy wstrzymać pracę i zająć się innym tematem, czy też ogłaszać ten wynik. Nie są to jednak częste przypadki, gdyż trudno przewidzieć wszystko. Zawsze może się zdarzyć, że ktoś jakieś osiągnięcie niecnie wykorzysta z głupoty, z nieświadomości albo też ze złej woli.

Historia pokazuje, że nauka potrafi ominąć takie rafy i znaleźć wyjście, które jest bezpieczne, a nie hamuje jej rozwoju. Tak było w latach siedemdziesiątych z eksperymentami genetycznymi z użyciem bakterii *Escherichia coli.* Po apelu kilkunastu wybitnych biologów, w tym noblistów, nałożono moratorium na te badania, ale za pół roku udało się wyhodować tę bakterię z uszkodzoną błoną komórkową i niebezpieczeństwo, że jej mutant wydostanie się z laboratorium i uczyni spustoszenia wśród ludzi, zniknęło.

Dzisiaj sytuacja jest gorsza. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu nauka była akademicka i podlegała rygorom tego środowiska, które pilnowało ich przestrzegania. Dzisiaj większość nauki, w wymiarze finansowym 70 procent, uprawia się poza strukturami akademickimi.

Nie przeniosły się tam elementy etosu akademickiego?

Nie mogły się przenieść. Tutaj bodźcami powinny być ciekawość, kariera i ambicja — a tam rządzi zysk. Kiedy nauka była uprawiana w kilku ośrodkach, można było wzajemnie się kontrolować i nawet egzekwować przestrzeganie reguł. Teraz, gdy podobne badania prowadzone są w setkach placówek na całym świecie, nie da się tego zrobić.

Czy pojawia się takie usprawiedliwienie, że jeśli ja odmówię jakichś badań ze względów etycznych, to i tak ktoś je przeprowadzi, więc po co mam się powstrzymywać?

Pojawia się coraz częściej. I to sprzyja zatarciu się granicy tego, co dopuszczalne.

Dyskusja o tej granicy ożywa raz po raz, w różnych krajach, najczęściej w związku z próbami rozwiązywania zagadnień bioetycznych.

W tych dyskusjach miesza się często etykę i prawo. A to są różne rzeczy. Próba zastosowania prawa dla egzekwowania kodeksów moralnych stanowi pierwszy krok do fundamentalizmu. Bioetyka stawia dwa ważne pytania, na które powinna odpowiedzieć nauka. Pierwsze: kiedy człowiek przestaje żyć? Przyjęto śmierć mózgową jako kryterium, ale to jest tylko umowa oparta na aktualnym stanie wiedzy medycznej. Była taka konieczność, bo inaczej nie można by stosować nowych ratujących życie osiągnięć medycyny i Kościół się na to zgodził. Jan Paweł II powiedział w tej sprawie, że pewność moralna jest uważana za niezbędną i wystarczającą podstawę dla etycznie poprawnego

działania. Drugie pytanie, bardzo aktualne: w którym momencie żywe komórki stają się człowiekiem? Tu jest wiele znaków zapytania i jeszcze więcej kontrowersji. Na przykład, ile trzeba komórek, aby były one już życiem człowieka ? A czy można stać się człowiekiem w probówce, czy też musi istnieć do tego fizyczne związane tych komórek z matką? I tak dalej, i tak dalej. Nauka dotąd nie daje na te pytania odpowiedzi. Filozofia i teologia też nie.

Wiara nakazuje szanować i chronić życie w każdej fazie jego istnienia.

I to jest do przyjęcia dla każdego, jeżeli zgodzimy się, kiedy mamy do czynienia z życiem. Ponieważ co do tego istnieje spór o tle zarówno naukowym, jak i światopoglądowym i trudno sobie wyobrazić, by miał się szybko zakończyć, trzeba wyraźnie rozdzielić prawo i moralność. I dlatego należy być bardzo ostrożnym, bo zbyt mało wiemy, aby mieć pewność moralną, o której mówił Jan Paweł II. Ale z drugiej strony skąd mamy ją mieć, jeśli nie będziemy prowadzili badań? To bardzo poważny dylemat. Będziemy mieli takich dylematów coraz więcej.

Jeśli uznamy, że Pan Bóg zaprosił człowieka do udziału w dziele stworzenia, zapytam o klonowanie. Czy klonowanie człowieka nie byłoby już uzurpacją, niejako nadużyciem tego zaproszenia?

Sądzę, że byłoby uzurpacją. Zawsze za głęboko nieetyczne uważałem próby klonowania ludzi i nigdy nie zgodziłbym się na ich finansowanie, ale dyktuje mi to bardziej intuicja i własne zasady niż wiedza. Wiedza zmienia się szybko i nie wiemy, co będzie za kilkanaście, a może już za kilka lat. Jak było z komórkami macierzystymi (tu mamy analogię do losu tych badań z bakterią *Escherichia coli)*? Są bardzo potrzebne do pewnych terapii, a w każdym razie spodziewamy się tego. Na początku uzyskiwano je z zarodków i to, oczywiście, budziło ogromne wątpliwości, a ze strony Kościoła sprzeciw. Ostre kontrowersje często powstają w jakimś określonym momencie rozwoju nauki, gdyż pycha i niecierpliwość uczonych dyktuje im obstawanie przy własnych odkryciach i uważanie ich za ostatnie słowo, na co oponenci reagują kategorycznym sprzeciwem. Otóż upłynęło niewiele czasu i już wiemy, że są metody uzyskiwania komórek macierzystych nie z zarodków, ale z różnych tkanek, zatem problem etyczny zniknął lub zniknie niebawem. Nauka rozwija się szybciej niż możliwości percepcyjne ludzkiego umysłu. Mamy takie same mózgi jak współcześni Leonarda da Vinci, ale możliwości badawcze nauki są nieskończenie inne niż wtedy.

Jak pan profesor wyobraża sobie relacje między nauką i wiarą w przyszłości?

Ufam, że dla tych, którzy chcą o tym myśleć, relacje będą coraz bardziej jasne. Natomiast dla osobistych nieprzyjaciół Pana Boga nic się nie zmieni, bo to nie jest sprawa samej nauki czy wiary, ale raczej istoty natury ludzkiej. Dla nich będzie to teren wyżywania się, starć w przekonywaniu, że człowiek sam o wszystkim, od zawsze, stanowi. Obawiam się skutków tego, że uczeni dzisiaj pracują pod coraz większą presją publikowania i brakuje im czasu na uzyskiwanie własnych wyników i na głębsze przemyślenia. Jeżeli ktoś ogłasza kilkadziesiąt artykułów rocznie, to znaczy, że produkuje sieczkę. Ocenianie tej masy publikacji także staje się pozorem. Sądzę więc, że nowych argumentów nie będzie przybywać, bo gdzie je znaleźć, a potyczki będą odbywały się głównie na cytaty.

Czy ten proces się nie zahamuje?

Moim zdanie nie. Minęły czasy, kiedy ludzie z najlepszych uniwersytetów na świecie znali się osobiście i wiedzieli wzajemnie, ile kto jest wart. Teraz ukazuje się 10 milionów artykułów rocznie! Większości z nich nikt nigdy nie przeczyta. Tak zwane prawo Sturgeona mówi, że 90 procent tej produkcji to są bzdety. Ja uważam, że 95 procent.

Jak wyłowić te kilka procent wartościowych prac?

Do tego potrzebne jest dobre wykształcenie. Nie do tego, żeby rozwiązać równania różniczkowe, ale żeby potrafić odróżnić głupotę od mądrości.

Czy tak się kształci?

Nie. Świat się zmienił. Nie potrafię orzekać, czy jest lepszy, czy gorszy niż jeszcze w czasach mojej młodości. Mądrych ludzi jest tyle samo co dawniej, lecz zginęli w tłumie. Irytujemy się na głupotę i wulgarność forów i blogów internetowych, ale znowu, głupich i wulgarnych ludzi było zawsze wielu, tylko myśmy się z nimi nie stykali, obcując w małym gronie z ludźmi myślącymi podobnie albo nie podobnie jak my, ale takimi, z którymi mogliśmy rozmawiać. A teraz, dzięki internetowi i kulturze masowej, głupota i mądrość mają równe prawa. Niełatwo sobie z tym poradzić, szczególnie, gdy jest się wykształciuchem.

Czy przewiduje pan ewolucję postaw Kościoła wobec rozwoju nauki, który niesie trudne problemy i dylematy etyczne?

Nie potrafię tego przewidzieć, zresztą historia pokazuje, że żadna z prognoz dotyczących rozwoju nauki się nie sprawdziła. Ale przypominam sobie prawo Kopernika-Greshama, że zła moneta wypiera dobrą, i modyfikuję je nieco: złe rozmnaża się szybciej, jeśli mu się nie sprzeciwimy. Dużo mówimy o demokracji, która polega na tym, że wszyscy są równi wobec prawa. Ale nie ma demokracji bez odpowiedzialności, a ludzie nie chcą ponosić za ważne rzeczy odpowiedzialności. I to jest problem całego świata.

Zadaniem elit, w tym uczonych, jest tłumaczyć to ludziom.

Kto to robi? Ja miałem przez lata dobry punkt obserwacyjny. Z charakteru mojej pracy wynikała możliwość spotykania się z bardzo różnymi ludźmi nauki, z różnymi jej środowiskami. Widziałem sytuację „z obu stron kasy" i wyrobiłem sobie zdanie na temat standardów dominujących w tym świecie i jego nieumiejętności wspólnego działania. Pisałem o tym niejednokrotnie w pismach akademickich, ale nikt nigdy na to nie zareagował. Jedynym wyjątkiem był prof. Andrzej Białas, obecnie prezes PAU. W takiej sytuacji ja nie bardzo wiem, co to są elity. Elity powinny mieć wpływ na życie zbiorowe, tego od nich oczekujemy, ale one rezygnują na rzecz własnego PR, a często i zwykłego wymądrzania się, podpisują apele w sprawach, których często nie rozumieją. Tak więc trzeba się kontentować jedynie tym, że czasami pojawia się jakaś mądra książka. Czasami.

Jakie są relacje środowiska naukowego z Kościołem ? Czy w ogóle można mówić o takich relacjach?

Najpierw trzeba się zastanowić, czy istnieje coś takiego jak środowisko naukowe. W Warszawie, w dobie rozbiorów, nie było uniwersytetów, ale działało bardzo aktywnie, silne i opiniotwórcze środowisko naukowe. Teraz natomiast mamy wiele uniwersytetów i żadnego środowiska. We Wrocławiu, ogromnym wysiłkiem nieżyjącego już profesora Józefa Dudka, skonsolidowało się środowisko intelektualne, należeli do niego uczeni,

artyści i inicjatorzy ciekawych działań społecznych, bywalcy jego Salonu, ale to wyjątek. W Gdańsku działa Areopag, stworzone przez arcybiskupa Gocłowskiego forum debaty nad powinnościami człowieka. Intelektualne relacje z Kościołem utrzymują tu i ówdzie poszczególne osoby, także ze świata nauki, i one, myślę, biorą udział w analizowaniu trudnych problemów społecznych, takich, które są źródłem dylematów moralnych. Główną przeszkodę z obu stron stanowi jednak zamykanie się w swoich specjalnościach, co przyczynia się do nieumiejętności znalezienia wspólnego języka, nieporadności w prowadzeniu debaty i wreszcie do wygodnej tendencji pozostawania we wnętrzu swoich własnych światów.

10. NONOMNIS..
MAREK KUŚ

Urodzony w 1955 r. w Warszawie. Profesor w Centrum Fizyki Teoretycznej PAN, wiatach 2003-2006 jego dyrektor, pracujący jednocześnie na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego. Odbywał staże naukowe na uniwersytetach w USA i Europie. Zajmuje się fizyką kwantową, w szczególności teorią tzw. chaosu kwantowego oraz matematycznymi podstawami informatyki kwantowej — nowego obszaru badawczego na pograniczu fizyki i teorii informacji. Autor ponad 100 prac, stypendysta Humboldta. Profesor wizytujący na uniwersytetach zagranicznych. W latach 2003-2005 Prezes Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk. Członek rad redakcyjnych kilku międzynarodowych czasopism z dziedziny fizyki.

Magdalena Bajer: Pytanie wstępne: jest pan wierzący?

Marek Kuś: Wcale niełatwe pytanie. Jak większość Polaków zostałem wychowany w rodzinie katolickiej i bardzo sobie to cenię. Natomiast, chyba ze względu na mój pewien indywidualizm, religia instytucjonalna nigdy mnie nie pociągała. Myślę, że z perspektywy tematu naszej rozmowy, czyli kwestii, jak wierzą uczeni, nie jest ważne przypisywanie się do konkretnej religii, ale to, jak stosunek do wiary czy sama wiara wpływają na to, co robię i co mnie interesuje. Miałem opory przed tą rozmową, nie dlatego, żebym nie umiał sformułować na czym polega moja wiara czy też niewiara, chociaż to jest trudne, ale głównie dlatego, że związek mojego stosunku do wiary i mojego stosunku do nauki jest bardzo luźny.

To są osobne sfery ducha?

Nie są osobne. Żeby wytłumaczyć jak to u mnie jest, wesprę się wypowiedzią księdza profesora Michała Hellera, z wywiadu, jakich sporo ukazało się po otrzymaniu przez niego wspaniałej Nagrody Templetona. Nawiązując do toczącej się dyskusji wokół książek uczonych-ateistów, na przykład „Boga urojonego" Richarda Dawkinsa, zauważył, że ci autorzy zajmują się sprawami, które on rozwiązał dawno temu. Ja też dawno je rozwiązałem. Kiedy zacząłem się interesować nauką, matematyką i fizyką, zrozumiałem,

że istnienie czy nieistnienie Boga nie ma absolutnie żadnego znaczenia dla tego, czym są prawa fizyki, jak działają, czego dotyczą. Było to bardzo dawno i nie jestem pewien, czy dzisiaj podpisałbym się pod takim poglądem obiema rękami (wrócę do tej kwestii), ale ta dawna refleksja wpłynęła na moje pojmowanie, czym Bóg powinien się zajmować. Na pewno nie powinien być — nie jest — zegarmistrzem, który nastawia prawa natury. Później, jeżeli byłem bliski wierze, to nie dlatego, że zastanawiało mnie wewnętrzne piękno świata, tej materii, którą badają fizycy. I nie dlatego, że zachwycała mnie spójność praw przyrody czy nieodparta logika matematyki, ale ze względu na zagadnienia moralne. Dużo łatwiejsze wydawało mi się zrozumienie, że świat jest taki, jaki jest, że ma prawa, które możemy poznawać niż to, dlaczego ludzie postępują tak a nie inaczej, dlaczego wybierają zło a nie dobro. Przyjmowałem, że świat taki jest, bo taki jest. A pytanie, „dlaczego" , nawet słynne filozoficzne pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, wydawały mi się nieciekawe. Mniej także mnie obchodziło, skąd wziął się świat, który mogę poznawać narzędziami matematyki i fizyki, niż to, skąd wzięły się u ludzi odczucia moralne. Trudno mi było przyjąć, że są one wynikiem ewolucji biologicznej, że dzięki kolejnym mutacjom ci, którzy się wzajemnie masowo nie zarzynali, uzyskali większe szanse przeżycia. Wydawało mi się to dużo słabiej uzasadnioną hipotezą niż to, że stała struktury subtelnej jest taka a nie inna, choć wiemy, że gdyby była troszkę inna, pewnie by nas nie było, bo na Ziemi nie powstałoby życie.

A pytanie o pierwszą przyczynę?

Znajdowałem dosyć proste odpowiedzi na to pytanie. Zarówno w aspekcie czasowym, jak i logicznym. Jeżeli Wszechświat istnieje, to może jest takim bytem, który ma w sobie impuls istnienia, zatem powstał sam z siebie. Po co szukać innego bytu wyposażonego w bardzo mocne atrybuty poza nim? Dyktuje to, powiedziałbym, ekonomia myślenia, przy czym trzeba pamiętać, że kiedy człowiek buntuje się przeciw religii, staje się trochę prymitywnym materialistą...

Pan to przeżył?

Oczywiście.

Kiedy?

Chyba na przełomie szkoły podstawowej i liceum, gdy zacząłem poważniej interesować się naukami ścisłymi. Naturalnie, ich znajomość była na tyle słaba, bym mógł uznawać za absolutnie oczywiste, że wszystko da się wytłumaczyć. Był to taki Laplacebwski pogląd, odrzucający hipotezę Boga, jako niepotrzebną do zrozumienia jak wszystko wokół nas działa. Dzisiaj bardzo wątpię czy można, przy obecnym stanie wiedzy, który może się w nieprzewidzianym stopniu zmienić, zajmować stanowisko monistyczne i materialistyczne. Jak pewnie większość moich kolegów uważam, że fizyka jest nauką fundamentalną, zatem powinna tłumaczyć wszystko, tylko nie mamy teraz odpowiedniego aparatu. Z tym, że jest to bardziej pragnienie i nadzieja niż pewność.

Krótko mówiąc i cytując: świat jednak jest poznawalny?

Otóż wcale nie jestem tego pewien. Po pierwsze, tutaj się różnię zarówno od czystych materialistów, jak i wyznawców jakiejkolwiek religii. Bardzo wcześnie zrozumiałem, że nie da się zredukować wszystkiego do własności materii, powtarzam: przy obecnym stanie wiedzy. Dalej zrozumiałem, a pomogła mi w tym lektura książki Kołakowskiego „Jeśli Boga nie ma", że aby w ogóle można było mówić o prawdzie i przypisywać ją zjawiskom czy stanom świata, orzekać, że nasza wiedza o nich jest prawdziwa, musi

istnieć byt niezależny, który tę prawdę zna w każdym jej aspekcie. Nie musi się to wiązać z przyjęciem określonej religii, i jak już mówiłem, u mnie się nie wiąże, ale określa relacje między wiedzą naukową a wiarą w istnienie takiego bytu, poza czy ponad światem, to jest Boga.

Czego, zdaniem pana profesora, nie da się zredukować do zjawisk fizycznych i wytłumaczyć własnościami materii?

Na przykład naszej świadomości, działania umysłu ludzkiego, wolnej woli.

Istnienie wolnej woli można odrzucić, przyjmując, jak to robią materialiści, że wszystko jest zdeterminowane...

Nie godzimy się na to.

Oczywiście, że ja się nie godzę, chociaż wiem, że wolna wola, która przecież nie polega na przypadku, zakłada determinizm. Szczególny, uruchamiany właśnie przez nią samą. Jeśli zechcę, to poruszam ręką, a potem następuje cały łańcuch zdarzeń będących następstwami tego aktu mojej woli. To prościutki przykład, ale gdy zaczniemy analizować wszystkie występujące w tym przypadku aspekty działania naszej woli, ukaże się tyle wzajemnych zależności, tyle sprzeczności, że nie wyobrażam sobie materialistycznego ich wytłumaczenia.

Czy byłoby pociągające wytłumaczenie zjawisk świadomości, wolnej woli, działania umysłu, prawami przyrody? Czy może zostalibyśmy zubożeni o część tajemnicy istnienia?

Pragnienie odsłonięcia tej tajemnicy nieustannie nurtuje uczonych. Dowodzą tego pojawiające się co pewien czas teorie, które jakoby wyjaśniają, czy choćby obiecują, że wyjaśnią wszystko. Niedawno teoria superstrun miała być taką ostateczną koncepcją w astrofizyce, jeśli tylko dopracujemy pewne jej fragmenty. Podobnie jest z „ostatecznymi" teoriami świadomości i umysłu. Jestem przeciwny zarówno stanowisku materialistycznemu, jak i fideistycznemu, które też powiada, że istnieje ostateczna prawda, do której możemy dotrzeć. I nie jest to wyrazem mojego relatywizmu, tylko przekonania, że prawda jest głębiej czy dalej, poza granicą naszych poznawczych możliwości. Być może nigdy jej nie poznamy.

Jeśli jest dalej, a człowiek idzie dobrą drogą, która do prawdy prowadzi, albo drąży w głąb, to może wierzyć, że znajdzie?

Nie pociąga mnie ta perspektywa. Mam pretensję, i do instytucjonalnej religii o to, że mieni się wyłącznym depozytariuszem prawdy, i do nauki — o to samo. Nie jest to jakiś dobrze ugruntowany pogląd, raczej odczucie.

Jeśli dobrze zrozumiałam to, co pan mówił wcześniej, Bóg jest instancją moralną? Nie nastawił zegara świata, ale jakoś go reguluje?

Ta perspektywa znacznie bardziej mnie porusza. Patrząc wstecz, widzę, że od dawna zbliżała mnie do Boga i budziła uczucia religijne potrzeba znalezienia źródła człowieczej moralności, mówiąc najogólniej, a nieco bardziej dokładnie, przyczyn naszych skłonności do dobra, ale także do zła, wrażliwości na los drugiego, uczuć niedyktowanych potrzebami biologicznymi. Oczywiście, jak już mówiłem, można przyjąć materialistyczne wytłumaczenie, że wszystko to ukształtowało się w milionach lat ewolucji gatunku. Skoro jednak prawa moralne są uniwersalne, a ja wierzę, że mimo wszelkich odmienności kulturowych są, byłoby bardzo trudno zredukować całą tę sferę

człowieczeństwa do procesów przyrodniczych. Odcinalibyśmy sobie przez to wielki obszar ważnych i płodnych intelektualnie refleksji. Na szczęście jest to, moim zdaniem, niemożliwe. Sądzę, że każdy badacz, wierzący czy niewierzący, humanista czy przedstawiciel nauk ścisłych, o tych sprawach w jakimś momencie swojego życia zaczyna myśleć. Moje relacje z Bogiem, o co pani pyta, odnoszą się do kwestii etycznych, a w sferze poznania naukowego są słabe i raczej wolne od niepokoju czy dylematów.

Postępowanie coraz dalej drogą poznania nie przybliża do Boga ani nie oddala? Nauka i wiara to drogi równoległe?

Trudno powiedzieć. W okresie pierwszej fascynacji interpretowaniem świata naukowo, kiedy wydaje się, że możliwości nauki są nieograniczone, a w każdym razie ogromne — oddala. Potem się okazuje, że są te problemy z determinizmem, o których mówiłem. Zresztą, współczesna fizyka, nie mówiąc nawet o biologii czy naukach medycznych, dostarcza niektórym z nas, mnie akurat nie, wielu powodów do zastanawiania się nad tym, co nazywam niematerialistycznymi aspektami przyrody.

Na przykład?

Znów przywołam funkcjonowanie umysłu, świadomość. Są różne poglądy, hipotezy związane z siecią neuronów, z ich połączeniami, itd., ale to ciągle jest bardzo dalekie od wytłumaczenia, jak powstają muzyka, literatura czy koncepcje naukowe. Nie wyobrażam sobie w tej chwili, mimo wielu książek na ten temat, które przeczytałem, jakiejś teorii świadomości. Mam takie prowizoryczne odpowiedzi, dlaczego tak jest, zaczerpnięte z analogii do fundamentalnej części fizyki, jaką jest mechanika kwantowa. Wiemy, że są w niej pewne paradoksy, niewpływające oczywiście na to, że możemy, posługując się mechaniką kwantową, zbudować bombę atomową i tranzystor, i laser. Każdy fizyk wie, co ma obliczyć i w jakiej kolejności, żeby te rzeczy powstały. Zawsze jednak pozostaje pytanie: jak to jest naprawdę? Co się tam dzieje?

Widać skutki: bombę, tranzystor i laser? Podstawowa, najistotniejsza przyczyna ich działania nie jest dla fizyków oczywista?

Mechanika kwantowa ma taką ułomność, że zakłada istnienie czegoś, co my obserwujemy i zarazem istnienie nas, których nie jesteśmy w stanie opisać kwantowo-mechanicznie w chwili, w której dokonujemy obserwacji. Aby mechanikę kwantową skutecznie, to jest w sposób niesprzeczny, stosować musimy zapomnieć o tym, że też jesteśmy częścią fizycznego świata. Musimy być na zewnątrz. To prowadzi niektórych do spekulacji, że nasza świadomość jakoś wpływa na ten świat fizyczny. Jest to, oczywiście, bardzo frapujące i niektórzy wielcy fizycy twierdzą, że w świecie coś się dzieje w momencie, gdy zaczynamy obserwować, zaczynamy mierzyć.

Zastanawiam się czasami, czy to wszystko, co mówią fizycy, nie jest ich interpretacją świata. Sama jestem polonistką i wiem, jaką satysfakcję sprawia interpretowanie literatury, wymyślanie sensów tkwiących w utworze. Może budowa materii jest w jakimś stopniu wymyślona przez fizyków?

My, ludzie badający świat, fizycy zgłębiający budowę materii, jesteśmy wyposażeni w pewien konkretny aparat poznawczy, dostosowany do tej rzeczywistości, która nas otacza, do tej skali, w jakiej tę rzeczywistość widzimy. Paradoksy pojawiają się wtedy, kiedy językiem przystosowanym do tej skali, językiem, z którego nie potrafimy się wyzwolić, zaczynamy mówić o rzeczach niedostępnych bezpośrednio naszym zmysłom, o świecie w skali mikroskopowej. Wielcy twórcy mechaniki kwantowej, na przykład

Niels Bohr, zdawali sobie sprawę z tego, że naprawdę istnieje świat nasz, ten, w którym żyjemy, i że istnieje także bardziej fundamentalny świat kwantowy u podłoża wszystkiego. Jeżeli chcemy rozmawiać o tym drugim, coś z nim robić, to musimy postawić granicę. W jedną stronę od tej granicy mówimy językiem klasycznym, w drugą posługujemy się mechaniką kwantową. Zatem jest to interpretacja tego świata bardziej fundamentalnego w języku, którego się nauczyliśmy.

Czy wobec tego można sobie wyobrazić, że wśród obserwatorów świata pojawi się geniusz, który zobaczy wszystko niejako sponad granicy, inaczej niż widzą to fizyka klasyczna i fizyka kwantowa, i stworzy rewolucyjnie nową interpretację, nową teorię?

Oczywiście, że można to sobie wyobrazić, ale nie należy się takich rzeczy spodziewać, dlatego że w historii fizyki nie ma błędnych teorii poza pomysłami szaleńców. One są zawsze prawdziwe w ograniczonym zakresie. Mówimy, że mechanika kwantowa była rewolucją, ponieważ ogromnie poszerzyła zakres dostępnego fizykom świata.

Pozostawiając obserwatora poza granicą swojej interpretacji?

Fundamentalne teorie mają ten kłopot z udziałem naszej świadomości w ich stosowaniu, jeśli tak można to ująć. Albo powiem inaczej: ich twórcy i „użytkownicy" muszą świadomość zostawić na boku, co i tak nic przekreśli spekulacji o tym, jak świadomość wpływa na stan świata i w jakim stopniu jest potrzebna, żeby w ogóle ten stan poznawać. Poza tym abstrahowanie od własnej świadomości nie jest łatwe.

Jest chyba bardzo intrygujące?

Oczywiście. Ale gdybyśmy przyjęli alternatywną interpretację kwantową, taką, która pozwala opisywać za pomocą mechaniki kwantowej zarówno obserwatora, jak i zewnętrzną wobec niego rzeczywistość, to okazałoby się, że w każdej chwili, kiedy coś obserwujemy, nasz świat dzieli się na dwa lub więcej różnych światów, istniejących równolegle, w których toczą się różne historie. Tak dzieje się przy okazji każdego pomiaru czy obserwacji — światy mnożą się bez ograniczeń. I nie ma w tym żadnej sprzeczności, ale zaczynamy mówić językiem słabo dostępnym nam, fizykom. Nie wiem, czy kiedykolwiek znajdziemy odpowiedni język.

Może tu właśnie, gdzieś między obserwatorem i światem, w znacznej części niedostępnym jego zmysłom, ale jednak poznawalnym narzędziami mechaniki kwantowej, jest miejsce dla Boga, który zna tak samo dobrze i obserwatora, i to, co obserwowane?

Oczywiście, że jest miejsce na koncepcje Boga. Istnieją one zresztą w filozofii od zawsze. Wspomnę Georga Berkeleya, który twierdził, że Bóg jest po to, żeby jakoś synchronizować wytwory naszych ludzkich umysłów, dzięki czemu wszystko, co stanowi otaczający nas świat, będzie spójne. Trzeba jednak wystrzegać się łatwizny takich tłumaczeń, kiedy nie wiedząc, dlaczego coś jest, mówimy: „Bóg tak chciał".

Bóg dał nam rozum, żebyśmy dociekali sensu Jego zamysłów...

No właśnie. I ludzie to robią. Przed kilkunastoma laty spopularyzowano tzw. problem zasady antropicznej. Jest to koncepcja, która mówi, że gdyby pewne stałe wielkości fizyczne w przyrodzie były o ułamek procenta inne niż są teraz, nie byłoby szansy na powstanie życia we Wszechświecie. Oczywistym, jak się wydaje, wnioskiem z tego jest przeświadczenie, że ktoś wymyślił ów tak precyzyjny projekt rzeczywistości, te

wzajemne relacje różnych czynników, od których zależy tyle istotnych, z naszego punktu widzenia wręcz fundamentalnych, zjawisk i procesów. Tylko znów mamy tu ów „paradoks obserwatora": rozmawiać o zasadzie antropicznej możemy tylko w świecie, w którym ta zasada obowiązuje, w którym powstało życie i rozwinął się gatunek obdarzony ludzkim umysłem.

A czy zasada antropiczna pozwala na „wymyślanie", z zachowaniem rygorów naukowych, modeli wszechświatów innych od naszego?

Tak. Można na przykład założyć, że gdyby neutron był lżejszy od protonu (jest odwrotnie), nie byłoby atomów... Gdyby się okazało, że jakaś tam stała jest inna, nie powstałaby woda, zatem nie byłoby wielu związków chemicznych itd., itd.

Myślę sobie, że może to być pokusą tworzenia hipotetycznych wszechświatów lepszych od tego, który jest dziełem Stwórcy. Czy to byłaby pycha czy uprawnione korzystanie z otrzymanego od Stwórcy rozumu?

Taka pokusa istnieje. Ale studzi ją refleksja: dlaczego my w ogóle mamy możliwość poznawania naszego świata? Wyobrażania sobie, że mógłby być inny, ponieważ poznaliśmy prawa rządzące tym istniejącym i kto wie, czy nie potrafilibyśmy nimi sterować w jakimś zakresie ? Zastanowienie się nad tym może budzić pychę, ale częściej chyba wywołuje pokorną zgodę na to, że są zagadnienia, które nie zostaną przez naukę rozstrzygnięte nigdy. Radzę sobie z tym, przyjmując taki nieco Kaniowski pogląd prymitywny, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć z naszego świata nic ponad to, na co pozwala nasz umysł. Jeżeli postrzegamy świat jako matematyczny, dający się opisać przez matematykę, to dlatego, że tylko tym narzędziem możemy go badać. Naprawdę świat pewnie nie jest matematyczny, ale my chyba nigdy tego nie rozstrzygniemy.

Dociekliwi chcą wiedzieć, kto nam wyposażył umysł tak, a nie inaczej...

To jest właśnie jedno z zagadnień, których nauka nie rozwiąże. I tu zaczyna się filozofia. Albo teologia. Jeśli przyznamy, że nasz świat jest przygodny, bo mógłby być trochę inny, to Bóg staje się konieczny jako byt, który nie może być inny, który jest, jaki jest. Prawdziwa wiara zakłada, że Bóg musi być taki, jaki jest.

Jest uniwersalny. Jest wszystkim.

Każdy człowiek zajmujący się nauką musi w pewnym momencie natknąć się na takie pytania i w żadnym laboratorium ani bibliotece nie znajdzie odpowiedzi. Nawet gdyby się okazało, że w mózgu mamy jakiś „ośrodek wiary", to zechcemy wiedzieć, dlaczego on tam jest i skąd się wziął. Będziemy pytać bez końca.

Na początku naszej rozmowy powiedział pan, że pytania o Boga czy o pierwszą przyczynę nie są dla nauki bardzo istotne. Okazuje się jednak, że nurtują uczonych.

Uściślę może. Otóż spory o to, czy nauki ścisłe mają jakiś związek z wiarą, wydają mi się jałowe. Pytanie, dlaczego prawa fizyki są takie, jakie są, nie jest dla mnie interesujące. Podobnie odpowiedź: Bóg tak chciał. Interesujące jest poznawanie, jakie te prawa są. Próba wpływania na nie, zmieniania czegoś w urządzeniu Wszechświata, w istnieniu materii, może dawać satysfakcje demiurgiczne, ale dotychczasowy rozwój nauki pokazuje, że możliwości mamy ograniczone.

Jaki jest stosunek pana profesora do życia wiecznego?

W młodości człowiek się nad tym nie zastanawia. A potem... Powiem cynicznie, że skłaniam się ku poglądowi, że piekło jest puste i podoba mi się pomysł czyśćca.

Niebo nie jest puste?

Nie. Ale wizja szczęśliwości zbawionych na podobieństwo szczęśliwego życia ziemskiego wydaje mi się uwarunkowana przede wszystkim kulturowo.

Ta wizja wpływa na życie wierzących, na ich postępowanie...

I to jest bardzo ważne. Przejście do transcendencji jawi mi się jednak jako kres istnienia. Człowiek pozostaje w pamięci. I gdyby po śmierci uznano mnie za łajdaka, pewnie byłoby to piekłem, choć nie wiem, czy czułbym tę opinię. Wiem natomiast, że powinienem się starać, żeby została po mnie dobra pamięć. Dlatego, że wszystko, co w życiu zrobiłem, pozostanie jakoś cząstką tego świata, mimo że mnie już w nim nie będzie. Zdaję sobie sprawę, że to strywializowane ujęcie, ale niczego innego nie potrafię sobie wyobrazić. Muszę powiedzieć, że nie napawa mnie pesymizmem brak pewności, że będę istniał po śmierci. Problemem jest to, jak mnie zapamiętają następne pokolenia.

Myślę, że nikt z nas nie potrafi sobie wyobrazić spotkania w wieczności, świętych obcowania. Czy będziemy tam dziećmi naszych rodziców, czy małżonkami, czy rodzicami, dziadkami, uczniami, nauczycielami?

No właśnie, ale jeżeli mamy być szczęśliwi, to w każdym z tych wcieleń chcielibyśmy być jak najlepsi i warto mieć taką wizję przed oczami, bo jest bardzo motywująca.

Pewna dziennikarka powiedziała mi, że w niebie, jeśli na nie zasłuży, będzie doznawała takiego uczucia, jakby nieustannie chwalono jej artykuły.

Bardzo trafne.

Widzi pan wychowawczą, tak to nazwijmy, rolę wiary?

Dla rozwoju kultury. Nie podoba mi się stereotyp Polak-katolik, używany w sporach ideologicznych, ale przecież wszyscy jesteśmy ukształtowani przez kody religii chrześcijańskiej, przez chrześcijańską wrażliwość. Takie wyjątkowe w kulturze europejskiej zjawisko, jak nasza poezja romantyczna, było przecież inspirowane religijnie.

Chociaż romantycy wadzili się z Bogiem.

Dzisiaj czujemy się zagrożeni laicyzacją, sądzę jednak, że te fundamenty naszej tożsamości, o których mówimy, okażą się trwałe. Od czasów starożytnych ludzie narzekają, że kolejne pokolenia są coraz gorsze, ale tak chyba nie jest. Są to, naturalnie, spostrzeżenia i przeświadczenia historyka amatora, jakim się czuję, ale wydaje mi się, że nasza, większa niż w społeczeństwach zachodnich, religijność ma źródło nie tylko w doświadczeniach historycznych XIX wieku, ale i wcześniejszych. W wiekach XVI i XVII stosunek do religii był letni, nacechowany tolerancją, którą się chlubimy.

Jeszcze wcześniej konfederację warszawską przyjęło społeczeństwo szlacheckie jak coś naturalnego.

Trwałym tego skutkiem jest współczesna religijność, na której, przy wszystkich ujemnych cechach, nie leży cień przelewu krwi za taką czy inną postawę wobec wiary. Jest uniwersalna i w moim przekonaniu stanowi ogromnie istotny czynnik rozwoju społecznego i kulturowego, a także cenny wkład we wspólną duchowość europejską.

11. PAN BÓG NIE MA POMYSŁÓW
ANDRZEJ PASZEWSKI

Urodzony w 1938 r. w Poznaniu. Profesor genetyki w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN, w którym pełnił funkcje kierownika zakładu, wicedyrektora, dyrektora, a obecnie przewodniczącego Rady Naukowej. Specjalizuje się w genetyce i biologii molekularnej grzybów, zwłaszcza regulacji genetycznej metabolizmu siarki. Prowadził badania w USA na Uniwersytecie Harvarda i Uniwersytecie Stanu Wisconsin w Madison, a także w Japonii na Uniwersytecie Gifu. Był sekretarzem generalnym i prezesem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Jest członkiem Polskiego Komitetu ds. UNESCO. W miesięcznikach „Znak" i „Więź" publikuje artykuły dotyczące bioetyki, relacji wiary i nauki oraz zrównoważonego rozwoju.

Magdalena Bajer: Wieloletniego członka warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej nie muszę pytać, czy jest człowiekiem wierzącym... Ale spytam o dom.

Andrzej Paszewski: Mój dom był katolicki. A w miarę dorastania wiara się potwierdzała.

Nie przeżył pan buntu?

Nie. I nie tylko dlatego, że mój katolicki dom był tolerancyjny, ale z uwagi na to, że otrzymałem w nim określoną formację intelektualną. Ojciec był trochę na bakier z Kościołem. Proszę pamiętać, że w pierwszej połowie XX wieku stosunek Kościoła do ewolucji był obskurancki, i mój ojciec, biolog, musiał się buntować. Mając postawę raczej pozytywistyczną, uważał jednak, że religijność jest cechą gatunkową człowieka. Wobec tego, ponieważ żył w chrześcijańskiej Europie, akceptował chrześcijaństwo — przede wszystkim jako zbiór reguł etycznych.

Jest to ciągle właściwe wielu inteligentom.

Mój ojciec zżymał się na to na przykład, co Chrystus „zrobił z dobrym monoteizmem żydowskim, wprowadzając Trójcę Świętą". Jednocześnie uważał, że jeśli przestrzega przykazań, to ma prawo chodzić do kościoła, przyjmować sakramenty. Modlił się. A ja wcześnie wiedziałem o różnych grzechach Kościoła, o przewinieniach papieży i proboszczów. Nie przekładałem tego na kwestie wiary ani na niechęć do religii. Wydawało mi się, i to też dość wcześnie, że antropologia chrześcijańska jest bardzo prawdziwa, nawet z biologicznego punktu widzenia, dlatego, że uznaje różne cechy człowieka — i jego wielkość, i małość. Człowiek Objawienia jest bardzo realny.

Jakkolwiek jest wzorem niedoścignym. Od początku wiemy, że nie zdołamy pozbyć się wad spowodowanych grzechem pierworodnym ani uzyskać cnót zadanych nam przez Stwórcę.

Tak, ale to nam nie uwłacza, bo takim jest realny człowiek. W chrześcijańskim orędziu, mimo radykalizmu moralnego, nie ma ciągłego potępiania, ciągłego wymawiania człowiekowi jego grzeszności. W końcu wzorem niedoścignionym jest Bóg-człowiek Chrystus.

Jest cierpliwość miłującego Boga, który czeka na nawrócenie.

Ale respektuje też wolność człowieka, nie chce niewolników. Nie chciałbym uogólniać swojego doświadczenia, ale ja nigdy nie czułem się przez chrześcijaństwo ograniczony w mojej wolności, jak o tym słyszę czasem od ludzi, którzy zapewne mają inne doświadczenia.

Dlatego, że chrześcijaństwo było, czy stało się, pana wyborem, a wybór nie ogranicza?

Może dlatego.

Wybierając studia biologiczne, nie obawiał się pan dysonansu między wiedzą naukową i wiarą Kościoła?

Nie. Studiowałem w latach pięćdziesiątych na Uniwersytecie Warszawskim i już wtedy, dla takich przedstawicieli Kościoła jak ksiądz Kazimierz Kłósak, problem ewolucji, jako czegoś niezgodnego z religią, w ogóle nie istniał. Oczywiście, nie było to powszechne stanowisko. Ja sam nie miałem nigdy tego problemu. Zawsze wiedziałem, że religia dotyczy innej sfery rzeczywistości i stawia inne pytania niż nauki przyrodnicze. Są to dwie sfery, których nie da się ogarnąć tą samą metodologią. W naukach przyrodniczych mierzymy, ważymy, porównujemy wyniki. Religia odpowiada na pytania o sens istnienia, o wartości. Ksiądz Michał Heller znakomicie to kiedyś ujął, mówiąc, że Wszechświat pytany o wartości pozostaje milczący.

Ale czy można jednocześnie być i działać w obu tych sferach, to znaczy wierzyć rozumnie, pomnażając także swoją refleksję religijną, i poznawać świat metodami nauk przyrodniczych?

Co nam mówi Objawienie ? „Na początku było Słowo... I bez niego nic się nie stało, co się stało...". Nie mówi jednak, jak się stało, jak świat się zmieniał, a to badają nauki przyrodnicze. I nie ma lepszej metody poznania niż ta, którą one się posługują.

Czy jednak w tym nie kryje się pewne ułatwienie: Pan Bóg wszystko wymyślił... jest „pierwszym poruszycielem". Uczeni badają realizację tego projektu, tropią kolejne fazy powstawania i istnienia świata, nie narażając się na rozterki wiary i wiedzy?

Już św. Tomasz z Akwinu zauważył („O wieczności świata"), że Wszechświat może istnieć równie długo, jak Pan Bóg, czyli nie mieć początku. Kolejność jest logiczna, nie chronologiczna. Bogu nie mogą przychodzić do głowy kolejne pomysły, bo to by świadczyło o Jego niedoskonałości, a doskonałość jest atrybutem Boga. Jeżeli przyjmujemy przymioty Boga, jak je uznaje wiara chrześcijańska, to pytanie o czasowy początek Wszechświata przestaje być istotne. Czas jest kategorią ludzką, boska jest tylko teraźniejszość. Ja się staram przeciwstawiać próbom łączenia teologii z teoriami przyrodniczymi, bo taka, aktualnie wydająca się spójną, wizja rzeczywistości, może się zawalić w momencie zastąpienia obowiązującej teorii naukowej nową teorią, nawet nie rewolucyjną, ale po prostu uwzględniającą nieznane wcześniej fakty empiryczne. Sformułowanie przez Darwina teorii ewolucji dla jednych oznaczało klęskę religii, dla innych

załamanie nauki. Pękła spójna wizja rzeczywistości, na której podtrzymywanie pozwalało to, że w codziennym doświadczeniu ludzie nie obserwowali zmian wskazujących na ewolucję. Jeżeli nauce udaje się coś opisać do końca prawdziwie, to chyba można sądzić, że to coś istniało jakoś w zamyśle Bożym. Warto może w tym miejscu dodać, że nie kwestionując dziś ewolucji jako faktu, trudno z punktu widzenia religijnego przyjąć, że do końca rządzi nią przypadek, co w świetle danych naukowych jest w tej chwili niepodważalne. Czy jednak człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga może być wytworem ślepych sił natury ? Wprowadza się więc hipotezy ratunkowe, że Pan Bóg „wpisał przypadek w dzieło stworzenia", ale to oczywiście niczego nie wyjaśnia. U Boga nie ma przypadków. To raczej kolejny przykład na to, że nie należy próbować godzić religii z teoriami naukowymi. Bezsensowne jest, naturalnie, posługiwanie się argumentami naukowymi przeciwko religii. Jednocześnie trzeba sobie zdawać sprawę, że istnieje bardzo silna psychiczna potrzeba spójnej wizji rzeczywistości. Jej wyrazem są owe próby godzenia tego, co przekazane w religiach, z wynikami badań nauk szczegółowych, a z drugiej strony antropomorfizowanie Boga, które się zdarza także ludziom światłym, bo jak zauważył jeden mądry dominikanin, trudno się modlić do Absolutu. Stąd takie wizje na prywatny użytek często sobie robimy i nie ma w tym nic złego. W końcu przekonania, które mają decydujące znaczenie dla najważniejszych wyborów w naszym życiu, wcale nie są naukowe, bo dotyczą sfery rzeczywistości, która się nauce nie poddaje.

Czy nauki przyrodnicze kiedykolwiek poznają początek, od którego zaczęła się ewolucja? Nawet jeśli przyjmiemy, że Wszechświat jest „rówieśnikiem" Pana Boga, że nie ma początku, przecież kiedyś zaczął się zmieniać i w jakimś momencie powstało życie.

W latach pięćdziesiątych, kiedy powstała koncepcja Wielkiego Wybuchu, słyszałem wykład pani profesor Wilhelminy Iwanowskiej z Torunia, która mówiła, że to było 100 miliardów lat temu. Teraz, po pół wieku, uczeni zeszli do 15 miliardów. Kosmologowie twierdzą, że wiadomo, co się działo w niewyobrażalnie małych ułamkach sekundy po Wielkim Wybuchu, ale nie wiadomo, co było wcześniej. Jednakże dzieje poglądów kosmologicznych, chociażby tylko w ciągu XX wieku, zawsze oparte na wyliczeniach i słabszych lub mocniejszych założeniach, które pięknie rysuje Michał Heller w „Podróżach z filozofią w tle", uświadamiają, że nie należy zbytnio przywiązywać się do teorii naukowej jako podstawy światopoglądu. Teoria się zmieni, a jeśli radykalnie, to światopogląd może się zawalić.

Kościół nam przedstawia Boga osobowego.

I tu dochodzimy do bardzo ważnego rozróżnienia: Wierzyć w Boga — wierzyć Bogu.

Ktoś powiedział, że mądrość to jest wiedza i zaufanie. A nam się czasem wydaje, że mądrość czyni zaufanie mniej potrzebnym.

Studiowanie, a nawet pisanie wysublimowanych traktatów teologicznych, nie jest alternatywą dla wieczornego pacierza, w którym autor takich traktatów prosi Boga, żeby go brzuch przestał boleć. Jedno i drugie trzeba robić.

Bóg filozofów to ten, którego mądrość wyznajemy i podziwiamy. Bóg Abrahama to ten, do którego mamy zaufanie.

I to zaufanie nie może być selektywne, podobnie zresztą, jak nasze uznanie dla Bożej mądrości. A często bywa. Wybieramy sobie na przykład religijny patriotyzm, bo nam się

podoba tradycja, narodowa albo rodzinna. Przyjmujemy pewne atrybuty Boga, powiedzmy miłosierdzie, które odpowiada naszej intelektualnej otwartości i deklarowanej tolerancji.

Objawienie poznajemy poprzez naukę Kościoła. W tej nauce są rzeczy, które budzą wątpliwości, czasem nawet sprzeciw (pomijam grzechy ludzi Kościoła). Ile mamy prawa, my ludzie wierzący, do ich kwestionowania?

Proponuję wziąć Skład Apostolski i przeczytać punkt po punkcie z pytaniem; czyja w to wierzę? Jeśli wszystkie odpowiedzi będą pozytywne, to wyznajemy wiarę Kościoła. Ale w tym, co Kościół głosi, jest znacznie więcej. Bywają też hipotezy, niekiedy hipotezy równoległe, nie same dogmaty. Ojciec Wacław Hryniewicz pisze o nadziei zbawienia dla wszystkich, stawiając hipotezę, że wieczne potępienie byłoby klęską Pana Boga. Niektóre poglądy się zmieniają, choćby ten o pośmiertnym losie dzieci nieochrzczonych. Nam dzisiaj włosy stają na głowie na myśl, że przez wieki odmawiano im zbawienia. I ja się wobec tego pytam: co z Neandertalczykiem, który, jak teraz wiemy, stosował pochówki rytualne, czyli uprawiał jakąś metafizykę? Czy śmierć Chrystusa na krzyżu jego nie dotyczy? Nieporozumienie wywołują często sprawy terminologiczne, a dokładniej mieszanie terminów z różnych porządków, co zdarzało się także Janowi Pawłowi II. Mówił na przykład, że nauka i wiara dążą do prawdy i że stają przed tajemnicą. Rozumienie prawdy w naukach eksperymentalnych oznacza przyjęcie teorii, która w danej chwili, wedle obowiązującego paradygmatu, najlepiej tłumaczy to, co obserwujmy. Kiedy recenzuję jakąś pracę dla czasopisma naukowego, to redakcja pyta mnie, czy autor użył dobrej metody badania i czy ją właściwie przedstawił, czy wyniki jasno opisał, czy wnioski wyciągnął poprawnie, to znaczy, czy są akceptowalne, a nie czy napisał prawdę (oczywiście nie mówimy tu o oszustwach). Podobnie tajemnica. Nauka nie zajmuje się tajemnicami, a jedynie rzeczami niepoznanymi, do których jednak ma dostęp swoimi metodami. Tajemnica przyrody ma zupełnie inne znaczenie niż tajemnica Trójcy Świętej. Jeżeli odkrywamy pewne prawa przyrody, to nie wydzieramy Panu Bogu tajemnic, bo Bóg nie chciał tych praw przed nami ukryć, tylko my wcześniej nie umieliśmy ich poznać.

A czy jest coś, co Pan Bóg chce przed nami ukryć ? Przed czym powinniśmy stanąć z pokorą, bez ambicji, żeby to przeniknąć albo posiąść?

Może nie chciał ukryć, ale po prostu nie jesteśmy w stanie wszystkiego o Nim wiedzieć. Objawienie chrześcijańskie nie jest dla nas spójnym, wedle naszej ludzkiej logiki, systemem. Czasem zmuszeni jesteśmy mówić o tajemnicy, na przykład Trójcy Świętej, jakkolwiek teologowie próbują ją wyjaśniać, co wydaje mi się niemożliwe właśnie dlatego, że jest to tajemnica.

Bo to jest kwestia wiary. Rozum musi być wobec niej bezradny i nie powinniśmy go tu angażować ?

Przeciwnie. Rozum nie tylko może, ale musi angażować się w kwestie wiary, ponieważ także dla tego celu Bóg nam go daje. Wezwanie Jana Pawła II „Nie bójcie się" odbieram jako zachętę do refleksji teologicznej, ale także filozoficznej, na tematy wiary. Myślę jednak, że odwaga musi tu iść w parze z pokorą. Mogę się mylić! Niemniej wydaje mi się, że rzeczywiście czasem w kwestiach wiary możemy czuć się bezradni, jeśli chodzi o wyjaśniania. W końcu: „Moje myśli nie są waszymi myślami".

Czy, zdaniem pana profesora, Kościół jest misyjny?

Z orędzia Chrystusa wynika, że Kościół musi być misyjny.

Spotykam nierzadko, u ludzi wierzących i światłych, takie przekonanie, że nie godzi się nawet pragnąć, żeby ktoś, kto jest poza Kościołem, w nim się znalazł. Pojęcia nawrócenie wolno używać tylko w odniesieniu do chrześcijan, którzy osłabli w wierze lub utracili wiarę.

Moim zdaniem, jeżeli ja w coś wierzę i uważam to za dobre, to mam prawo, a pewnie i obowiązek dzielić się tym z innymi. Jest kwestia metod.

Co do metod, nie ma wątpliwości, że nie wolno nawracać siłą fizyczną ani presją psychiczną. Istnieje natomiast presja poprawności...

Tak, nakazująca uznawać wielość i równowartość różnych światopoglądów i systemów etycznych, a zabraniająca opowiadać się za którymkolwiek. Odrzucam taką poprawność, bo ona nie ma nic wspólnego z tolerancyjnością rozumianą jako szacunek dla innych poglądów. Jeżeli spotykam ludzi zagubionych, niewidzących sensu istnienia, dlaczego nie mam im pokazać drogi, którą sam staram się podążać. Tak samo, jak odrzucam potępianie zamiast dialogu. Notabene właśnie dialog jest ważnym narzędziem misji Kościoła. Powiedzmy jasno: misja Kościoła to głoszenie Dobrej Nowiny. W tym zadaniu zapisana jest godność człowieka, poszanowanie dla jego sumienia, dla jego wolności, miłość, która jest nadrzędnym przykazaniem Chrystusa. Do czegokolwiek chcemy kogokolwiek przekonywać, musimy się kierować tymi zasadami... i zostawić miejsce dla działania Bogu samemu. Duch Wielkiego Inkwizytora, jak mi się wydaje, często pojawia się w Kościele: Panie Jezu, Ty się nie wtrącaj, my tu wszystko sami świetnie załatwimy.

Przekonywanie do religii, każdej, od razu budzi czujność. Odzywają się złe doświadczenia historyczne związane z metodami.

Nie tylko pamięć o inkwizycji czy procesach czarownic warunkuje tę czujność, ale także reakcja na aktualnie występującą w Kościele tendencję przedstawiania orędzia wiary jako bezwzględnej oczywistości, czegoś co nie podlega wątpieniu. A nasza wiara polega przecież na dramatycznym wyborze tego, że Chrystus jest Synem Bożym, że umarł i zmartwychwstał. Wychowywani od dziecka w wierze przeważnie tak tego nie odczuwamy. Zmartwychwstanie nie jest faktem historycznym, choć Chrystus był postacią historyczną. Jest aktem wiary. Dlatego trzeba to głosić nie jako wiedzę, ale jako przekaz wiary właśnie. Wiary nie fideistycznej, lecz popartej przekonującą siłą Orędzia i historią Przymierza Boga z człowiekiem.

Pytanie o misyjność Kościoła wróciło po ogłoszeniu Deklaracji „Dominus Jesus". W dyskusji, jaka się wywiązała, kwestionowano z oburzeniem przekonanie (niesformułowane w dokumencie *expressis verbis),* że chrześcijaństwo jest jedyną drogą do zbawienia.

Nie wiem, na jakiej podstawie można takie twierdzenie wyprowadzić. Chrystus umarł za wszystkich ludzi, także za tych, do których chrześcijaństwo nie dotarło, albo nie okazało się przekonywające. Nie widzę powodu, by Pana Boga zawłaszczać dla siebie. Myślę, że wielu gorliwych chrześcijan byłoby równie gorliwymi wyznawcami innej religii, gdyby urodzili się w innej kulturze. Za Chrystusem wcale nie poszli najpobożniejsi Żydzi. Są też ludzie, dla których jakakolwiek religijność jest nie do przyjęcia. Święty Tomasz ujął to bardzo dobitnie i, moim zdaniem, trafnie. Twierdził, że jeżeli ktoś jest uczciwie — bez motywów ubocznych, jak wygodnictwo, interesowność,

uleganie modom, przekonany, że Boga nie ma, to powinien się tym przekonaniem kierować.

I to chyba uprawomocnia misyjność Kościoła. Z człowiekiem uczciwym można i należy uczciwie rozmawiać o zaletach chrześcijaństwa.

W tym dialogu, niestety, my chrześcijanie często używamy argumentów, które przez osoby spoza Kościoła są odbierane jako sofizmaty. O prawym sumieniu, dobrze ukształtowanym, czyli akceptującym wszystko, co Kościół głosi, o prawdziwej wolności, czyli takiej, którą się w Kościele odnajduje, co trochę przypomina marksowską definicję wolności jako zrozumienia konieczności.

Karol Wojtyła w swoich wykładach na KUL-u zwracał uwagę, że sumienie może się popsuć i wobec tego stwierdzenie, że postępujemy „zgodnie z sumieniem" nie zawsze jest gwarancją dobra.

Na początku takiego psucia jest świadome ustępstwo, pójście za jakąś pokusą, zwykle z założeniem, że to wyjątek, epizod uzasadniony wyjątkowymi okolicznościami, który się nie powtórzy. Potem pojawia się pokusa racjonalizowania kolejnych ustępstw. Ale sumienie może komuś powiedzieć, że jego decyzja o odrzuceniu Boga była wyborem uczciwym i wtedy... Pan Bóg, jak myślę, jest tolerancyjny. Stworzył człowieka na Swój obraz i podobieństwo, stworzył go wolnym, co stanowi wielkość człowieka, przy wszystkich jego słabościach.

Od czasów ostatniego soboru Kościół mocno akcentuje to, że Bóg jest Miłością, że, znając nasze słabości, z góry nam je wybacza. Czy w tym nie ma niebezpieczeństwa, że osłabniemy w ich pokonywaniu?

Ja w ogóle nie lubię tego sformułowana — z przyczyny logicznej. Miłość jest czymś, a Pan Bóg jest kimś. W religiach, które uznają osobowego Boga, Jego wielka miłość jest Jego atrybutem. Jest także relacją Stwórcy do stworzenia, którą powinniśmy odwzajemniać. Przyznam, że nigdy nie słyszałem egzegezy tego pojęcia, która by mnie przekonywała. Powiem też, że wolę, kiedy się w przekazie wiary pewnych rzeczy nie tłumaczy wiernym do tego nieprzygotowanym, niż tłumaczy je byle jak. Objaśnianie, czym jest Trójca Święta, bywa czasami łatwe do ośmieszenia, a wcale nie przybliża tajemnicy trynitarnej. W Objawieniu jest powiedziane otwartym tekstem tyle, że to nam wystarczy do zbawienia. Kazanie na Górze, jak mi się wydaje, zrozumie każdy, a to przecież testament Chrystusa, który możemy starać się wypełniać, jeśli tego pragniemy.

Duszpasterstwo jednak polega na przekazywaniu całości Objawienia...

Tak. I powinno stosować dwa kryteria: wolność oraz pokorę. Watykan nie powinien ograniczać teologów w ich poszukiwaniach. Z drugiej strony, teologowie powinni zachować pokorę, pamiętając o tym, że żadne rozumowanie nie zaczyna się od epistemologicznego zera. Każde wychodzi z jakichś założeń i tylko przy tych założeniach może być spójne. Teologia ze względu na swój przedmiot nie da się metodologicznie porównywać z naukami przyrodniczymi. Jak zresztą cała humanistyka, mimo że różnym jej dziedzinom przydajemy dzisiaj określenie *sciences — social sciences, political science.*

Urok humanistyki, moim zdaniem, polega na interpretacji, która jest zawsze w jakiejś mierze subiektywna. W teologii wyjściowym założeniem jest wiara w Boga i to założenie, jak sądzę, musi być mocne.

W jakimś sensie można uprawiać teologię bez wiary. Można badać Pismo Święte jako dzieło literackie, analizować język, realia kulturowe. I można odkryć bardzo ciekawe rzeczy.

Czy niewierzący badacz mógłby znaleźć w Piśmie argumenty przeciwko wierze?

Nie wiem. Może w nim znaleźć sprzeczności. Raz Bóg okazuje się nadzwyczaj miłosierny, innym razem jawi się jako surowy sędzia. Bóg Starego Testamentu jest inny niż w Ewangelii.

Usłyszałam na początku naszej rozmowy, że grzechy Kościoła nie wpływały i nie wpływają na pana wiarę. Wielu ludzi jednak oddalają od Kościoła, a w konsekwencji od Boga. Proces laicyzacji, powodowany oczywiście także innymi czynnikami, jest faktem. Jak pan profesor widzi przyszłość?

Zaraz po zmianach ustrojowych w Polsce widziałem ją dość czarno. Wydawało mi się, że ogarnie nas fala laicyzmu. Tak się nie stało. Może jest to pociecha trochę złudna, bo, jak ktoś powiedział, w Polsce nie było herezji dlatego, że nikt się specjalnie nie przejmował teologią. Dzisiaj też mało kto, spośród tych dziewięćdziesięciu kilku procent deklarujących się jako katolicy, jawnie buntuje się przeciw czemuś, co mu się w Kościele nie podoba. Dyskusje toczą publicyści w mediach. Oczywiście, nie wiemy, ile jest indywidualnych herezji, związanych na przykład z pozycją Maryi wobec Chrystusa czy z kultem świętych. Myślę, że niemało. Skoro pyta pani o przyszłość, to moim zdaniem, ogromnie dużo zależy od katechezy i duszpasterstwa, z którymi, jak słyszę, bywają poważne problemy, a sprawa jest wielkiej wagi, bo od nich zależy w dużej mierze przyszłość Kościoła w Polsce. Generalnie, spodziewam się, że nastąpi większa polaryzacja. Wiara jednych będzie się pogłębiała, a inni będą odchodzić. Ale to będzie proces, nie jakieś akty gwałtowne. Proszę zauważyć, że sprawy, które w innych krajach wywołują sprzeciw wobec Kościoła, na przykład antykoncepcja, u nas przyjmowane są o wiele spokojniej. Może właśnie dlatego, że ludzie postępują tak, jak uważają za stosowne i nie chandryczą się o uznanie swoich przekonań, zwłaszcza gdy uzasadnianie zakazów jest często logicznie karkołomne.

Niektórych ludzi Kościół zjednuje swoim konserwatyzmem, tym, że się mało zmienia, nie idzie za modami, jak instytucje świeckie. Wydaje mi się ważne i na pewno jest trudne wykreślenie granicy między tym dobrym konserwatyzmem a wrażliwością na znaki czasu.

Trzeba pamiętać, że pochód Kościoła przez świat jest bardzo rozciągnięty w czasie. Świadomość eklezjalna ewoluuje. Dziś przyjmujemy za oczywiste poglądy, które kiedyś uchodziły za sprzeczne z wiarą. Jedni idący w tym pochodzie są jeszcze w XIX wieku, awangarda już u końca XXI stulecia. Ogromne przyśpieszenie cywilizacyjne, jakiego jesteśmy świadkami, pociągnie za sobą zwiększenie tempa pochodu, co też stanowi wyzwanie dla Kościoła. Poza tym, w sprawach wiary kategorie postępu i konserwatyzmu często trudno stosować. Byli i są w Kościele wspaniali ludzie, którzy się takiej kategoryzacji wymykają.

Czym jest w tym pochodzie powrót mszy trydenckiej?

Jestem większym tradycjonalistą niż zwolennicy mszy trydenckiej. Wolałbym, żeby msza święta jak najbardziej przypominała ostatnią wieczerzę, której ma być pamiątką. Chrystus nie siedział tyłem do apostołów i nie wkładał im chleba do ust. Kiedyś w Stanach Zjednoczonych uczestniczyłem w liturgii, podczas której na rogach stołu-ołtarza

stały miski z kawałkami chleba (po przeistoczeniu), każdy podchodził, brał i podawał chleb stojącemu za nim ze słowami: *tbis is body of Christ.* Warto pamiętać, że sobór trydencki to nie jest pierwsze źródło tradycji, można się cofnąć dalej. W obecnej liturgii, w każdym razie u nas, irytuje mnie, że Ofiarowanie stało się prywatną sprawą księdza. Modlitwy ofiarne to przecież modlitwy responsoryjne, ale dziś wierni nieużywający mszalików przeważnie ich nie znają i śpiewają wtedy pieśni, często intonowane przez celebransa, i często niemające nic wspólnego z tym, co dzieje się na ołtarzu. Jeśli już zgłaszam pretensje, to o rozpowszechnioną a niewłaściwą, według mnie, praktykę spowiadania w czasie mszy. Wierni najczęściej nie zdają sobie sprawy, że przystępując do spowiedzi w tym czasie, nie uczestniczą w mszy świętej. Interweniowałem parę razy w tej sprawie w kościele, do którego chodzę, ale skutku nie widzę. A jednocześnie tyle mówi się o znaczeniu liturgii.

Szczególnie wymownym znakiem czasu jest ekumenizm. Dzisiaj słyszymy obawy o przyszłość dialogu ekumenicznego.

Przesłanie Chrystusa jest wyraźne: jedna owczarnia. Daleko do tego. Sądzę, że trzeba cofnąć się i dobrze przeanalizować przyczyny rozpadu.
Przecież często nie były to przyczyny teologiczne, jak na przykład w Anglii, gdzie król lubił często zmieniać żony, poprzednie mordując. Różnice teologiczne dorabiano później, przekonując do nich wiernych, a nieprzekonanych wykańczając. W przypadku Kościoła katolickiego przeszkodą jest m.in. to, że w ciągu wieków jego hierarchiczność zbytnio upodobniła się do hierarchii świeckich, państwowych, wraz z ich dworskością i przejętym ze starożytnego Rzymu jurysdycyzmem. To się jednak zmienia. W Kościele katolickim pojawił się wewnętrzny dialog, zdaniem niektórych wciąż tłumiony. Dialog również z udziałem świeckich, co też przenosi się na dialog międzykościelny. To jest odczytanie znaków czasu. A naszym, wiernych, zadaniem jest w tym pomagać.

12. SPOZA PRZYPADKÓW
PIOTR SALWA

Urodzony w 1950 r. w Warszawie. Italianista, historyk literatury, tłumacz. Profesor zwyczajny w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych *Artes Liberales* Uniwersytetu Warszawskiego. Absolwent UW. Wykładał gościnnie w Niemczech, Holandii, Danii i USA. Autor licznych esejów poświęconych dawnej literaturze włoskiej. Redaktor i jeden z autorów „Historii literatury włoskiej" (1997). Opublikował m.in. „Historie prawdziwe — historie zmyślone" (2000). Pod jego kierownictwem przygotowano pierwsze polskie wydanie „Drobnych wierszy włoskich" Petrarki (2005). Tłumaczył m.in. prace naukowe Umberto Eco („Lector in fabuła", „Sztuka", „Apokaliptycy i dostosowani"). Jest laureatem prestiżowej nagrody Premio Mondello (2007). Członek korespondent PAU.

Magdalena Bajer: Jest pan człowiekiem wierzącym?
Piotr Salwa: Nie.

Od początku?

Nie. Przyjąłem wszystkie sakramenty, łącznie ze ślubem kościelnym, i chodziłem na lekcje religii jeszcze w przedostatniej klasie szkoły średniej.

Dom rodzinny był katolicki?

I tak, i nie. Rodzina mojego ojca jest katolicka, natomiast rodzina mamy jest prawosławna. Mieszkaliśmy z dziadkiem ze strony mamy, który właściwie nie praktykował. Rodzice praktykowali niezbyt gorliwie. W dzieciństwie ojciec zabierał mnie i siostrę dość regularnie na niedzielne msze. Później uznał, że to trochę już nasza sprawa. No i... rok przed maturą przestałem chodzić i na lekcje religii, i do kościoła.

Czy to było świadome odrzucenie wiary?

Nie. Raczej efekt znudzenia, przede wszystkim lekcjami religii. Mniej kazaniami w warszawskim kościele Zbawiciela. Zrezygnowałem z religii, tak bym to określił. Przyszedł czas, kiedy chciałem się ożenić. Moja żona także nie jest osobą wierzącą, ale światopogląd każdego z nas nie jest jakoś wyraźnie ateistyczny. Raczej agnostyczny. Sprawy wiary nie poruszają nas specjalnie. Wzięliśmy ślub kościelny dlatego, że zależało na tym zwłaszcza rodzicom żony, a i moi woleli, żeby tak było. Traktowałem to jak rodzaj zadośćuczynienia tradycji.

Domyślam się, że to było w minionej epoce PRL-u.

Urodziłem się w roku 1950, a ożeniłem w 1977. Dwa lata później przyszedł na świat nasz syn i znów, raczej ze względu na rodzinną tradycję, postanowiliśmy, że zostanie ochrzczony. Trochę też braliśmy pod uwagę to, że w naszej kulturze chrzest da mu w przyszłości szersze pole wyboru światopoglądu. Gdyby chciał się ochrzcić jako człowiek dorosły, byłyby z tym pewnie komplikacje.

Czy nie pociągało pana prawosławie, jeśli ta tradycja była w domu obecna?

Ona była obecna raczej w sferze obyczajowości i tradycji rodzinnej, a nie religijnej. Mój dziadek, jak wspomniałem, był mało praktykujący, chyba on był rzeczywiście ateistą w naszym domu. Rodzice uzgodnili, że dzieci będą katolikami, więc z prawosławiem mieliśmy słaby kontakt. Były wschodnie potrawy, zwłaszcza świąteczne, kutia i pascha, były formuły życzeń, kolędy. Mama to wszystko znała, umiała te potrawy zrobić i bardzo jej na tym zależało, żeby takie elementy tradycji pielęgnować. Nawet w czasach trudności aprowizacyjnych potrafiła zdobyć potrzebne produkty. Kontakt z obrzędowością miałem po śmierci dziadka, który został pochowany na cmentarzu prawosławnym. Potem chodziliśmy na jego grób i na nabożeństwa w rocznicę śmierci.

Wybierając kierunek studiów, myślał pan profesor o potrzebie głębszej znajomości i może osobistego przeżywania kwestii wiary?

Zdawałem sobie z tego sprawę w jakimś stopniu, nie byłem przecież poza kulturą przenikniętą religijnością. Interesowały mnie Włochy, kraj i naród o silnej tradycji katolickiej. Poszedłem jednak na romanistykę, bo italianistyki wtedy nie było w Warszawie. Skończyłem studia, ciągle próbując wekslować w stronę Włoch. Było to raczej związane z zainteresowaniami współczesnością, które się nigdy w pełni nie zrealizowały, gdyż zajmuję się głównie starociami literackimi.

W tak ukierunkowanej pracy naukowej kwestie religijne muszą być obecne.

Oczywiście, że są obecne. Ponieważ zajmuję się dawnymi epokami kultury włoskiej, kiedyś także francuskiej, bez odwołań do religii i całej tradycji chrześcijańskiej nie miałbym co robić. Ale chcę powiedzieć, że do tej problematyki podchodzę trochę z zewnątrz. Bardziej z perspektywy światopoglądowej niż z perspektywy wiary. Nie porusza ona we mnie strun, powiedziałbym, bardziej własnych, osobistych, natomiast mocno angażuje intelektualnie. Tym bardziej chyba, że ja zajmuję się nie tylko literaturą wysoką, jakkolwiek w polu moich zainteresowań jest na przykład Dante, no a bez religii nic z Dantego nie można zrozumieć, ale także literaturą popularną i formami religijności czy pobożności, które się w tej literaturze odbijają. Jest to bardzo ciekawe, bowiem podejście w pewnych obszarach włoskiej kultury, także tej dawnej (może zresztą w ogóle świata łacińskiego, ale tego bym nie mógł twierdzić z pewnością), do sfery religii jest inne niż u nas pod wieloma względami. Ta sfera jest tam czymś bardzo osobistym i bardzo codziennym. Podchodzi się do niej ze znaczną swobodą i dezynwolturą, co wcale nie znaczy, że przeżycia religijne i związane z nimi emocje są słabsze. Są oczywistością życia domowego. Z pewnych, szczególnie zewnętrznych, form religijności można sobie żartować. Można się zezłościć na świętych, nawet na Pana Boga, co znów nie jest przejawem ani lekceważenia, ani niedowiarstwa, ale spontaniczności, z jaką odnosimy się do osób bliskich. Przychodzi mi do głowy opowiadanie z okresu późnego średniowiecza o stolarzu, który codziennie palił świeczki jednemu świętemu, prosząc go o opiekę. Kiedy spłonęła jego stolarnia, poszedł z awanturą, po czym przeniósł się do innego kościoła i palił świeczki innemu świętemu. Przykład jeden z bardzo wielu, banalny, ale pokazuje, że trudno byłoby zrozumieć takie utwory, nie mając wiedzy o cechach religijności Włochów.

A jaka była ich wiedza religijna? Czy ta codzienna poufałość ze świętymi opierała się na przekazywanych w rodzinie stereotypach, czy też była pielęgnowana i pomnażana?

Powiedziałbym, że świat chrześcijański, i na poziomie prawd wiary, i na poziomie wierzeń, był tym ludziom tak dobrze znany, że odwoływali się do niego jak do realiów własnej aktualnej codzienności. Naturalnie, zakres tej wiedzy zależy od wykształcenia, ale on był i jest na pewno znacznie szerszy niż w polskim społeczeństwie.

U nas, jak powiadają historycy, taką wiedzę posiadał wąski krąg elity umysłowej i kulturalnej, skupionej przy dworze Jagiellonów i na uniwersytecie krakowskim.

W tym samym czasie Włosi swobodnie i powszechnie odwoływali się — co widać w zachowanych świadectwach literackich — do retoryki religijnej. Cytowali teksty chrześcijańskie, niekoniecznie wymieniając ich nazwy, bo każdy wykształcony człowiek je znał. Ta zażyłość z tekstami z tradycji chrześcijańskiej, nie tylko z Pismem Świętym, była w dawnych wiekach z pewnością dużo, dużo większa niż dzisiaj.

Niż dzisiaj we Włoszech i dzisiaj u nas?

Tak. We Włoszech widać wyraźny kontrast miedzy dawną religijnością i dzisiejszym jej wręcz załamaniem. Ta dawna, naturalnie, przewyższa znacznie i erudycją, i intensywnością przeżywania naszą dzisiejszą religijność, nawet tę pobudzoną pontyfikatem Jana Pawła II. Poza tym, tam jest jeszcze cały obszar religijności lokalnej. Kult lokalnych świętych. Silne przywiązanie do świętego naszej wioski, naszego miasteczka. Nie zawsze jest pewne, czy taki święty naprawdę istniał, ale to nie

przeszkadza, żeby o nim różne rzeczy opowiadać i żeby cała społeczność czuła się z nim mocno związana.

Czy to bogactwo kulturowych świadectw wiary, z jakim pan profesor ma do czynienia, nie wywołuje pytań metafizycznych? O pierwszą przyczynę, o początek świata?

Oczywiście, że wywołuje, zresztą te pytania, formułowane zgodnie z konwencjami epoki i rodzaju sztuki czy gatunku literackiego, pojawiały się zawsze. Moja własna odpowiedź jest taka: zostaliśmy rzuceni w świat, którego nie potrafimy dobrze, do końca, zrozumieć, a nasz sposób interpretowania otaczającej rzeczywistości ma nam pomóc w tym świecie przeżyć.

Tym sposobem jest religia?

Nie tylko. Jeśli się nie mylę, to Einstein powiedział, że nasz obraz świata ma się tak do rzeczywistego świata, jak numerek z szatni do naszego płaszcza. To, czego staramy się dowiedzieć i czego udaje nam się dowiedzieć, pozwala funkcjonować w pewnym wycinku rzeczywistości, ale ciągle przecież nie ogarniamy całości ani nie wiemy, co jest jej sednem. Kiedy ja myślę o nieskończoności Wszechświata, o jego początku — nie potrafię sobie wyobrazić, jak mógłbym przeniknąć te tajemnice. W związku z tym uznaję moją słabość i wycofuję się.

Godzi się pan, że te sprawy pozostają tajemnicą?

Godzę się.

Rozumiem taką zgodę humanisty, który interesuje się dziełami człowieka, a nie Boga, Natury czy Fortuny, ale czy myśli pan, że fizycy, kosmologowie, astronomowie, w ogóle przyrodnicy, kiedykolwiek poznają świat do końca?

Nie. Myślę, że to nie jest możliwe. Postęp nauk przyrodniczych rodzi coraz to nowe pytania, przenosząc je na coraz subtelniejsze struktury materii, żywej czy nieożywionej, ale one wciąż pozostają bez odpowiedzi. Odwołam się do Dantego, który cytuje św. Tomasza, mówiąc: trudno nam uwierzyć, iż w czasie rozwoju bytu ludzkiego w łonie matki dusza pojawia się akurat w czterdziestym czy sześćdziesiątym dniu. Ja myślę, że nauka nigdy tego nie rozstrzygnie. Tak samo nie potrafi ustalić momentu końca życia. Dzisiaj kryterium jest śmierć mózgowa, ale mogą się pojawić nowe, bardziej precyzyjne metody i granica się przesunie...

Pana to nie dręczy?

Nie.

Te pytania stawia także sztuka — swoim językiem. Czy pan profesor widzi wpływ odkryć naukowych, w ogóle rozwoju nauki, na literaturę? Nie myślę, naturalnie, o pojawianiu się nowych realiów, ale o nowych pytaniach.

W pewnym momencie odkrycia psychologii wywołały w literaturze powstanie nowej techniki przedstawiania świata, jaką jest strumień świadomości pozwalającej pokazywać zupełnie inne niż wcześniej sfery rzeczywistości. W związku z tymi osiągnięciami psychologii pojawiła się relatywizacja czasu, zainteresowanie poszukiwaniem tożsamości i możliwa wielość tożsamości. Osobny niejako obszar stanowi literatura *science fiction,* ale tam mamy do czynienia z próbą wyjścia poza realia i szukania nowych odpowiedzi na odwieczne pytania: człowiek wobec czasu, samotność

we Wszechświecie, nieśmiertelność. Fantastyka naukowa nie bardzo mnie interesuje. W tym, co ja badam, nie znajduję wyraźnie uchwytnego wpływu osiągnięć naukowych, ale on istniał zawsze. W literaturze barokowej widać w pewnym momencie, jak autorzy zaczynają zwracać uwagę na doznania zmysłowe. I to jest ten moment, kiedy w naukach przyrodniczych dokonywano odkryć z zakresu fizjologii, kiedy uczeni poznawali mechanizmy postrzegania świata za pomocą zmysłów. Wcześniej stosunek do otaczającej nas rzeczywistości opierał się bardziej na spekulacji filozoficznej. Pisarze barokowi zaczynają opisywać różne drobne spostrzeżenia, odczucia, doznania, które pokazują świat fizyczny, odczuwany i obserwowany. A w pewnym momencie zauważamy wpływy takich wynalazków, jak mikroskop i teleskop. W literaturze pojawia się taki świat, jakiego gołym okiem nie widać.

Czy wyobraża pan sobie kres poznania naukowego, zatem i granice tego wpływu nauki na sztukę? I czy to znaczy, że sztuka pozostałaby w jakiejś mierze domeną tajemnicy?

W moim przekonaniu — dyletanckim — nasz mózg jest organem, który pozwala gatunkowi ludzkiemu przystosowywać się do zmian otaczającego świata, dzięki temu trwać i rozwijać się, ale takich kwestii, jak powstanie świata nie jest w stanie przeniknąć. Prawdopodobnie więc sztuce nie zabraknie inspiracji. Muszę od razu powiedzieć, że mnie to pytanie jakoś specjalnie nie nurtuje.

Mamy jednak ambicję, żeby te najbardziej fundamentalne kwestie rozwiązać. I nie powinniśmy, jak myślę, wyrzekać się tej ambicji.

Oczywiście, że nie. Ale kiedy dzisiaj słyszę wypowiedzi moich kolegów pracujących w obszarach „prawdziwych" nauk, dowiaduję się, że „prawda jest wieloraka", że „nie ma takiej teorii, której nie dałoby się obalić" itp. Nie znaczy to, że ci ludzie nie poszukują prawdy, ale chyba zdają sobie sprawę z tego, że naukowy sposób myślenia nie daje gwarancji dotarcia do prawdy absolutnej. Trzeba też pamiętać, że naukowe poznanie świata jest jednym ze sposobów poznania. Powtarzam moim studentom: jeżeli przeczytamy opis Tatr dokonany przez geologa, to posiądziemy jakąś prawdę o tych górach. Jeżeli przeczytamy poemat, to poznamy inną prawdę. One się wzajemnie nie wykluczają, ale też jedna nie jest prostym uzupełnieniem drugiej. Obie są dla mnie równie wartościowe. Komplementarne.

Czy we własnym doświadczeniu egzystencjalnym miał pan takie momenty, kiedy przychodziło do głowy, że musi być coś, co z zewnątrz decyduje o obrotach naszego losu?

Nie przeżyłem dotąd takiego wstrząsu emocjonalnego, który doprowadziłby mnie do myślenia o Opatrzności czy jakiejś interwencji sił wyższych. Natomiast na moim życiu, w bardzo wielu momentach, zaważyły rozmaite dziwne zbiegi okoliczności i przypadki, ale uważam to właśnie za zbiegi okoliczności i przypadki.

Wiele osób mieniących się agnostykami uznaje istnienie, poza nami czy nad nami, instancji moralnej, źródła przykazań, które regulują nasze życie. Jak pan profesor to widzi?

Uważam Dekalog za zbiór prawd moralnych, podstawowych i uniwersalnych. Nie potrafię sobie wyobrazić jakiegokolwiek argumentu, który mógłby obalić czy choćby podważyć któreś z przykazań. Dla mnie, jako człowieka niewierzącego, przykazanie oddawania czci Bogu jest mniej istotne niż te, które mówią o stosunku do innych ludzi.

Gdyby ich nie przestrzegać, nie mogłaby trwać żadna społeczność, a człowiek poza społecznością...?

Czy obserwując rozwój biologii, a będąc, jako humanista, niejako zwolniony z przeżywania dylematów moralnych z nim związanych, zastanawia się pan nad granicami dopuszczalnej ingerencji w życie człowieka?

Nie przekonują mnie argumenty, że niektóre z tych ingerencji są przeciwne naturze. Myślę, że większość działań współczesnej medycyny, która tu nam coś obcina, tu coś wszczepia, tu aplikuje chemikalia, byśmy się lepiej czuli, jest właściwie niezgodna z naturą. Przeraża mnie myśl o klonowaniu ludzi. Przerażałaby mnie oferta zamówienia synka blondynka, z niebieskimi oczami i talentem, na przykład muzycznym.
Kiedy natomiast przyglądam się i przysłuchuję dyskusjom światopoglądowym dotyczącym różnych zagadnień bioetycznych, utwierdzam się w przekonaniu, że rozwiązania przyjęte przez państwowy system prawny powinny być jak najbardziej neutralne. Tam gdzie istnieje wielość poglądów, ten system winien pozwalać, żeby ludzie postępowali zgodnie ze swoim światopoglądem, oczywiście, jeżeli to nie narusza elementarnych norm współżycia społecznego. Jeżeli jestem człowiekiem deklarującym przynależność do Kościoła, to stosuję się do wskazań moralnych Kościoła i nie patrzę, czy paragraf kodeksu na coś mi pozwala. Tacy ludzie powinni mieć absolutną swobodę postępowania w zgodzie ze swoim sumieniem i z nakazami wiary. W sytuacjach, kiedy zdanie Kościoła odwołuje się wyraźnie do wizji religijnej, która nie jest podzielana przez ogół społeczeństwa, należałoby się postarać o takie rozwiązania prawne, które tej religijnej wizji świata nie narzucają. Zdaję sobie sprawę, że nie zawsze jest to łatwe. Na przykład, jeśli uznamy aborcję za zabójstwo, to państwo nie może sankcjonować zabójstwa. Pewne naciski Kościoła odbieram jako przyznanie się do słabości, polegającej na tym — czego Kościół jest świadomy — że argumentacja moralna nie wystarczy. Nie wiem, czy to jest wyraz tolerancji, ale ja nie wyobrażam sobie, żeby jakieś, najbardziej fundamentalne czy ortodoksyjne, zachowania ludzi wierzących mogły mi przeszkadzać, dopóki nie byłbym do takich zachowań zmuszany albo z ich powodu dyskryminowany.

Dużo powiedziane. Czy myśli pan o tym, co później, czy obywa się bez tej, danej wierzącym, pociechy, że życie nie kończy się na ziemi?

Tu jest jakaś niekonsekwencja, bo ja jestem człowiekiem niewierzącym, ale... wierzę, że... coś będzie. W dodatku wierzę, że to nie może być bardzo tragiczne.

Trzeba zasłużyć?

Tak, chociaż uważam, że przyzwoitość w naszym życiu nie powinna być dyktowana chęcią otrzymania nagrody w przyszłym życiu. Czasem myślę sobie, że to moje dziwnie mocne przeświadczenie, że tam nie czeka mnie nic złego, jest wywołane intensywnym pragnieniem, żeby tak było. Jest to też pragnienie, żeby to była jakaś kontynuacja tego, co tutaj. Bardzo bym chciał spotkać moich rodziców... Świat nie może być tak stworzony, zrobiony, urządzony, żebyśmy byli przypadkowym bytem, który znika, rozkładając się na pierwiastki chemiczne, i nic po nim nie zostaje.

Wielu niewierzących uważa, że ślad po naszym istnieniu pozostaje tylko w dziełach, jakie stworzyliśmy i poprzez nie w pamięci potomnych.

Powtarzam: bardzo bym chciał, żeby była kontynuacja i nie dopuszczam myśli, że jej nie będzie.

Jak pan profesor przewiduje ewolucję światopoglądową, jeśli tak mogę to określić, Polaków?

Nie mam na ten temat jakichś zdecydowanych poglądów. Wydaje mi się, że bardzo wielu ludzi w religii szuka pocieszenia, gdy znajdą się w ciężkich sytuacjach życiowych. Dużo więc będzie zależało od tego, jak będą się kształtowały warunki naszego życia.

Słychać głosy, że kryzys, jaki przeżywa świat, już kieruje część ludzi ku paranauce, ku sektom, ale wpływa na wzrost pobożności.

Religijność typu „jak trwoga, to do Boga" jest płytka, ale sądzę, że są szanse, by religijność stawała się bardziej wewnętrzną postawą ludzi niż zbiorem rytualnych gestów. Myślę też, że Kościół będzie ewoluował w kierunku większego angażowania świeckich, tworzenia wspólnot opartych na autentycznych przeżyciach. Stykam się z ruchami religijnymi, na przykład Focolari i innymi, i widzę tam bardzo wiele pozytywnej otwartości na świat. Mam wrażenie, że takie formy działania Kościoła będą się upowszechniać. Spotkałem kiedyś we Włoszech młodego człowieka, który pojechał jako misjonarz do Afryki i zobaczywszy tamten świat, wrócił, skończył medycynę i znów pojechał do Afryki, żeby nieść i pomoc lekarską, i pomoc duchową, gdyż stwierdził, że jedno i drugie jest równie potrzebne. Od wielu lat oboje z żoną uczestniczymy w „adopcji serc". Mamy w Ruandzie taką adoptowaną dziewczynkę, która jest tam pod opieką sióstr salezjanek. Kiedyś było spotkanie z jedną z nich w Polsce i pytano ją na przykład, ile godzin nauki religii siostry prowadzą. A ona na to: nam zależy, żeby te dzieci nie były głodne. Albo czy wybudowano kapliczkę. A ona: my ich teraz uczymy, żeby montowali drzwi w swoich domach, bo wchodzą tam w nocy dzikie zwierzęta... I te praktyczne rady są także częścią uniwersalnego przesłania o tym, jak powinniśmy traktować innych ludzi. Czym jest miłość bliźniego.

Czy pan profesor obawia się o los literatury w związku z rozwojem nowych technik przekazu?

Nie. Obserwując moich studentów, którzy przecież wybrali studia literackie, widzę, że zmienił się bardzo istotnie ich podstawowy kanon lektur. Zniknęły niektóre pozycje, których znajomość my uważaliśmy za zupełnie nieodzowną dla inteligenta, ale nie powstała pustka, zastąpiły je inne książki. Teraz tłumaczę szkice o kulturze masowej, napisane przed półwiekiem przez Umberto Eco, który powiada, że to nie kultura masowa zastąpiła kulturę wysoką, ale że kultura masowa stała się pokarmem tych, co byli głodni, niepiśmiennych chłopów, robotników, którzy wcześniej nie mieli nic, a teraz mają chociaż telewizję i komiksy.

Jeżeli kanon lektur zmienia się radykalnie, dojdzie do zerwania ciągłości, do zniszczenia kodów porozumienia między pokoleniami.

Trudności porozumienia się wystąpią na pewno. We Włoszech już jest tak, że wielu studentów przychodzących na pierwszy rok italianistyki, czyli rodzimej filologii, nie jest w stanie czytać włoskich tekstów XIX-wiecznych, ponieważ ich nie rozumieją. Nie rozumieją nazw przedmiotów, których już nie ma w ich otoczeniu, określeń czynności, które zanikły. Powstał nawet projekt, żeby te teksty tłumaczyć na współczesny język włoski. Podobne kłopoty mają Węgrzy.

Literatura jest ważnym źródłem ludzkich postaw wobec świata, ocen rzeczywistości, kryteriów. Czym mogłaby być zastąpiona?

Jest zastępowana wiedzą pochodzącą z wielu innych źródeł, przede wszystkim z mediów. Dzisiejsi studenci liczą się z tym, że przyjdzie im kilkakrotnie w życiu zmienić

zawód, wobec tego interpretowanie utworów literackich jest tylko jedną z licznych umiejętności, jakie nabywają na studiach filologicznych. Trudno się dziwić, że tylko mały procent, z taką przyjemnością jak to było w moich czasach, oddaje się temu zajęciu. I te jednostki, utalentowane i silnie motywowane, górują intelektualnie nad swoimi odpowiednikami sprzed kilkudziesięciu lat.

Czy syn poszedł śladem pana?

Jest humanistą, po historii sztuki i filozofii, po doktoracie. Pracuje na Uniwersytecie Warszawskim. Jest niewierzący bardziej zdecydowanie niż ja, choć sporo czasu w dzieciństwie spędzał u dziadków, w domu bardzo religijnym. Bardzo religijna jest jego żona. Wszystkie odmienności pod tym względem zupełnie nie przeszkadzają w życiu naszej rodziny, co chyba pokazuje, że podstawowe zasady porozumiewania się ludzi są rzeczywiście uniwersalne.

13. POCZUŁEM ABSOLUTNĄ PEWNOŚĆ
ANDRZEJ SZCZEKLIK

Urodzony w 1938 r. w Krakowie. Emerytowany profesor *Collegium Medicum* Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwent Akademii Medycznej. W latach 1990-93, jako rektor tej uczelni, przeprowadził powrót wydziałów medycznych do Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego badania nad chorobami serca i płuc przyniosły szereg cennych dla terapii odkryć, m.in. teorie rozwoju astmy „aspirynowej" oraz działanie prostacykliny na organizm ludzki. Jest autorem ok. 650 prac, publikowanych w czasopismach międzynarodowych, kilku monografii i podręczników oraz wydanych przez Znak i przetłumaczonych na kilka języków dwóch książek eseistycznych: „Katharsis — o uzdrawiającej mocy natury i sztuki" (2003) i „Kore — o chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny" (2007). Wiceprezes PAU. Członek korespondent PAN. Laureat wielu nagród krajowych i międzynarodowych, wśród których są: nagroda Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (polski Nobel w r. 1998), TOTUS — nagroda Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia, oraz nagroda czasopisma „Lancet".

Magdalena Bajer: Wiem, że pan profesor jest człowiekiem wierzącym.

Andrzej Szczeklik: Tak, dzięki rodzicom, dzięki wychowaniu... A w wieku trzynastu, może czternastu lat doznałem takiego przeżycia, które utwierdziło mnie w tym, że wierzę w Pana Boga, i to zostało na zawsze.

Proszę o tym powiedzieć.

Nie powinno się publicznie o tak intymnych przeżyciach opowiadać. Streszczę więc jednym zdaniem, iż był wieczór, kiedy odczułem, że Pan Bóg jest obok, blisko i to było fantastycznie piękne. Później, będąc już dorosłym człowiekiem, czytałem o takich przeżyciach, choćby „Noc" Pascala. Nie śmiałbym się z kimś takim porównywać, ale my-

ślałem wtedy, że może inni ludzie doznają bliskości Boga, tylko nigdy o tym nie mówią. Dzisiaj przypuszczam, że takie chwile, bardzo szczególne, w których mamy dojmujące poczucie obcowania z Bogiem, dostrzegamy wyraziście Jego bliskość, przeżywa niejeden człowiek w młodości, kiedy jest się bardziej wrażliwym, a potem życie często to zaciera. W tym moim przeżyciu było też poczucie absolutnej pewności, że jest tak, jak ja to czuję. Nigdy potem już takiej pewności czegokolwiek nie miałem. Myślę, że to cementuje wiarę, niezależnie od popełnianych w życiu błędów i grzechów.

Czy wiara miała związek z wyborem studiów i zawodu lekarza?

Nie sądzę. Wiele rzeczy mnie interesowało. Gdy zdawałem maturę, przede wszystkim myślałem o szkole muzycznej. Miałem już dyplom średniej szkoły, dostałem się do wyższej w klasie fortepianu. Pociągała mnie polonistyka, bardzo mi się podobała chemia... Przypuszczam, że wybór medycyny, to cichy wpływ domu. Ojciec był lekarzem, profesorem interny i choć nigdy mnie do niczego nie przymuszał, to jakoś oddziaływało. Przez pierwsze trzy lata medycyna okropnie mi się nie podobała, wydawała się straszliwie nudna. Potem to się zupełnie odmieniło i dzisiaj za nic bym mojego lekarskiego zawodu nie oddal.

Spytam o rzecz banalną, ale to mnie interesuje. Czy, obcując z ludzkim cierpieniem, nie doznawał pan zwątpienia w obecność Boga, w miłość Boga do człowieka, która jest sednem tej obecności ? Nieraz przychodzi nam do głowy: *Unde malum?*

Nie doświadczałem tego. Wiem, że to jest częste pytanie, zwłaszcza, kiedy mamy do czynienia z cierpieniem niczym niezasłużonym, z cierpieniem dzieci.

Wtedy, chroniąc naszą wiarę, odpowiadamy, że Boża sprawiedliwość jest inna niż ludzka i że to cierpienie ma jakiś sens, którego nie pojmujemy.

Ja w takich sytuacjach żal i złość kierowałem raczej do siebie. Przez długie lata wydawało mi się, że gdybym więcej wiedział z medycyny, gdybym lepiej umiał być lekarzem, to lepiej potrafiłbym pomóc. Widziałem, ile razy ja się myliłem, ile razy moi koledzy się mylili. Myślałem sobie wtedy, że można się bardziej starać.

A czy praca naukowa nie wywoływała zwątpień?

To jest odwieczny problem, o którym mówili i pisali „już starożytni", i Tertulian, i Orygenes, i inni. Ewolucja jest takim sztandarowym przykładem na to, jak nauka i wiara mogą się ze sobą pokłócić. Ale w niezakończonym przecież sporze o ewolucję widać wyraźnie, że drogi, którymi zmierzają do prawdy nauka i wiara, nie przecinają się, są równoległe. W latach dziewięćdziesiątych papież Jan Paweł II znalazł się pod naciskiem środowisk naukowych, które oczekiwały, że wyrazi stanowisko Kościoła wobec ewolucji, i że to będzie potwierdzenie niepodważalnej prawdziwości tej teorii. Wśród ewolucjonistów było i jest wielu laureatów Nagrody Nobla i wiele naukowych autorytetów. W Papieskiej Akademii Nauk, do której mam zaszczyt należeć, którą stanowi około siedemdziesięciu osób z różnych dziedzin i specjalności naukowych, odbywaliśmy jesienią 1996 roku dyskusję plenarną na ten temat. Było to dwa dni przed audiencją u Jana Pawła II i zajęciem przez niego oficjalnego stanowiska. Wiadomość o debacie w Akademii dotarła do studentów w Rzymie i nazajutrz, kiedy rozpoczynaliśmy kolejną debatę, pokazano nam plakat, jaki studenci rozpowszechniali na ulicach miasta. Przedstawiał glob ziemski, na którym stoi Darwin, taki jak go pamiętamy z obrazów, mocny, z długą brodą, poważny. Glob unosi się ku górze, a sklepienie niebieskie, na

którym jest namalowany Pan Bóg stwarzający Adama z Kaplicy Sykstyńskiej, pęka. Pomyślałem sobie wtedy, że młodzi ludzie, którzy to skomponowali, są przeświadczeni, że ewolucja miałaby być sprzeczna z wiarą. Papież, w wydanym wówczas oświadczeniu wyraźnie stwierdził, że takiej sprzeczności nie ma. Dużo później czytałem o Darwinie, który nosił w sobie koncepcję ewolucji przez 20 lat, nie mówiąc o tym, tylko zbierając dowody. Gdy tych dowodów przybyło, zwierzył się swojej żonie z tego, że jest mocno przekonany o słuszności swojej teorii i ma na to coraz więcej danych. Ona wtedy rozpłakała się i powiedziała: To ja już wiem, że nie będziemy razem po śmierci. Bo nie ma Nieba. Te dwa przykłady są bardzo charakterystyczne dla odbioru teorii ewolucji jako sprzecznej z nauczaniem Kościoła. I to trwa do dzisiaj. Ostatnio wypowiedział się Richard Dawkins, wybitny biolog z Oxfordu, autor poczytnych książek, kategorycznie stwierdzając w książce „Bóg urojony", że ewolucja jest niezbitym dowodem na nieistnienie Boga. A inny, również bardzo wybitny uczony, Francis Collins (przyjęty w roku 2008 do Papieskiej Akademii Nauk), od września 2009 roku dyrektor National Institute of Health w Stanach Zjednoczonych, który 15 lat kierował zespołem badaczy odczytujących ludzki genom, napisał książkę (2008), w której powiada, że te trzy miliardy liter naszego kodu genetycznego dowodzą przemyślanego projektu Boga. Przekonuje o tym z wielkim zapałem, ale kiedy ma decydować o przydzielaniu funduszy na badania, zastrzega się, że te decyzje nie mają nic wspólnego z jego przekonaniami religijnymi. Proszę zauważyć, jak bardzo osiągnięcia biologii, przede wszystkim genetyki, rzutują na światopogląd ludzi i jak angażują emocjonalnie.

Pan profesor, jak rozumiem, nie ma kłopotów z ewolucją.

Ja uważam, że są dwie drogi, dwa porządki poznawania świata. Jeden empiryczny, przynależę do niego, zajmując się całe życie badaniami naukowymi — drugi transcendentalny. Myślę, że pięknie to ujął Jan Paweł II w encyklice „Fides et ratio", mówiąc, że duch ludzki na dwóch skrzydłach unosi się do kontemplacji prawdy. Te skrzydła to rozum i wiara. One nie mogą pozostawać ze sobą w sprzeczności, bo ptak, który jest metaforą ducha, nie mógłby latać. Leszek Kołakowski mówił, że nauki empiryczne, biologia, fizyka, nie potrafią nigdy odpowiedzieć na pytanie, jaki jest sens świata. Odpowiedź na to pytanie tkwi *vj sacrum.* Wyznawcy omnipotencji tych nauk, niekoniecznie tylko ich przedstawiciele, zaperzają się z kolei i przeczą istnieniu *sacrum.*

Rozumiem, że pan profesor nie ma także kłopotów z harmonijną pracą skrzydeł.

Nie. Chyba to sprawa mojej natury.

Domyślam się też, że te sfery, działania angażujące rozum, praca badawcza i to, co gruntuje wiarę, nie są rozdzielone?

Trudno by mi było całkiem je rozdzielić. Pracując w laboratorium z moimi kolegami, nie uciekam się, w stawianiu hipotez ani analizowaniu wyników doświadczeń, do pierwiastków nadprzyrodzonych. To są działania rozumowe. Z drugiej strony, będąc lekarzem, a to jest moje pierwsze zajęcie, przeżywam takie dylematy, które trzeba rozstrzygać, uciekając się do czegoś jeszcze poza rozumem. To są w pracy lekarza doświadczenia niemal codzienne. I my często w takich sytuacjach, chociaż zastanawiamy się, rozważamy wszelkie czynniki i okoliczności, działamy w jakiejś mierze intuicyjnie. Tu, gdzie pracuję, mamy bardzo dobre warunki: oddział intensywnej terapii na 12 łóżek, znakomicie wyposażony, doskonały personel pomocniczy. Przywożą nam najcięższe przypadki, nierzadko z ulicy. I raz po raz staję wobec pytania, które dramatycznie

zabrzmiało w związku ze sprawą Terri Schiaro: kiedy wolno wyłączyć aparaturę podtrzymującą życie? W tamtej głośnej historii podtrzymywanie trwało lata, ale dylemat pojawia się po kilku tygodniach. Jednoznacznej odpowiedzi, która mogłaby obowiązywać, nie ma. Organizujemy specjalne konferencje, żeby o tym rozmawiać, żeby uświadomić sobie wzajemnie wagę tych spraw. Wielu lekarzy się nad nimi nie zastanawia w codziennym zapędzeniu, mając najlepszą wolę ofiarnego służenia chorym.

Lansowana od jakiegoś czasu etyka jakości życia przyniosła pewne niespodziewane skutki: nowe oczekiwania pacjentów, dotyczące nie tylko decydowania o tym, kiedy miałoby się skończyć ich życie, ale także nowoczesnych, często bardzo kosztownych terapii.

Pracowała tutaj ze mną przez 30 lat przemiła kobieta; sprzątała korytarze i pokoje. Będąc już dawno na emeryturze, przyszła kiedyś z dolegliwościami. Położyłem ją na oddziale i pewnego razu, kiedy przyszedłem na wizytę, widzę, że jakoś bokiem na mnie patrzy. Pytam, co się dzieje i słyszę: panie profesorze, ja tu leżę już trzy dni i jeszcze nikt mi USG nie zrobił, a w mojej kamienicy każda sąsiadka i sąsiad mają zrobione USG. To jest drobna ilustracja tego, jak większość chorych oczekuje na kompleksowe badania, nie zawsze potrzebne. Zmienia się też relacja lekarza z pacjentem.

Pacjent zyskuje większą autonomię, co się manifestuje bardzo jaskrawo w dyskusjach o prawie do decyzji związanych z zakończeniem życia i z jego początkiem. Kto, zdaniem pana profesora, powinien rozstrzygać czy wolno albo czy należy zakończyć życie sztucznie podtrzymywane ? I czy prawo uwalnia lekarza od dylematu w takiej sytuacji?

Jeżeli jest decyzja pacjenta na piśmie, lekarz musi ją uszanować. Jak bardzo to się zmienia, pokazuje mi wspomnienie z czasów, gdy byłem młodym lekarzem i pracowałem w klinice we Wrocławiu. Trafiali się pacjenci będący świadkami Jehowy, którzy nie godzą się na transfuzję krwi. Nasz adiunkt w takich razach kazał poczekać, aż pacjent się wykrwawi i kiedy był nieprzytomny, pompowaliśmy mu krew. To wydawało się zupełnie oczywiste, ale w świetle dzisiejszego pojmowania etyki naszego zwodu, właściwie nie należało tego robić. Dzisiaj, jeżeli ktoś umiera i nie życzy sobie reanimacji, która może by go uratowała, a może nie, to nie wolno tego robić. Lekarz, który przekroczyłby ten zakaz zostałby ukarany.

Jaka jest rola rodziny pacjenta?

Bardzo duża. Niestety, zwykle mamy mało czasu, żeby rozmawiać z rodziną, zwłaszcza w pierwszych momentach, kiedy pacjent do nas trafia w stanie ciężkim, a właśnie wtedy sama obecność osoby bliskiej bywa szczególnie potrzebna, niezależnie, w jakim stopniu chory sobie z niej zdaje sprawę. Ważne jest, żeby rodzina uczestniczyła w procesie leczenia, jakkolwiek, znowu, nie zawsze jest to możliwe z uwagi na relacje rodzinne, poziom empatii czy kultury jej członków. Udział w decyzjach o charakterze ostatecznym, to jest sprawa skomplikowana, w każdym razie może być skomplikowana. W grę wchodzą kwestie testamentu, spadku, rozmaitych zobowiązań... Lekarz nie ma praktycznych możliwości, a także kompetencji, żeby w ich rozwiązywaniu pomagać.

Z mojego lekarskiego domu wyniosłam takie przeświadczenie, że lekarz w każdej sytuacji robi wszystko, co wie i umie, żeby ratować życie.

Ja mam to wpojone. Uważam, że do końca powinniśmy próbować nieść pomoc. Dlatego również, choć są i inne podstawowe powody, jestem zdecydowanym

przeciwnikiem eutanazji. Ale rozumiem, że mogą być wyjątki od tej reguły pomagania do końca. I czasem to powinna być inicjatywa lekarza. Jeżeli mamy chorego, starszego człowieka, u którego rozpoznajemy nowotwór w stadium rozsiewu, to lepiej, jeśli możliwe, żeby ten człowiek spędził ostatnie chwile swojego życia w domu wśród bliskich, jak to było w XVIII i XIX wieku, o czym mówią choćby biografie znanych ludzi, niż na oddziale intensywnej terapii, z respiratorem, kroplówkami, cewnikami i... nadzieją, że to życie potrwa tydzień dłużej. Powinna to być decyzja chorego przedyskutowana z lekarzem, ale przecież nie zawsze jest możliwa. Pacjent zostaje sam ze swoim cierpieniem i lekarz zostaje sam ze swoimi rozterkami. W Stanach Zjednoczonych na przykład zostało to, moim zdaniem, znacznie lepiej uregulowane niż u nas. Tam obowiązuje bezwzględnie wola pacjenta, ale zapewniono znacznie większe możliwości poznania tej woli. My już prawie dwa lata dyskutujemy nad projektem posła Gowina i ciągle stoimy w miejscu. O innych problemach niż *in vitro* nie rozpoczęliśmy jeszcze poważnej dyskusji.

***A propos,* jak pan profesor się zapatruje na *in vitro*?. Mnie nurtuje takie pytanie, czy to nie jest pewnego rodzaju uzurpacja, sięganie po owoc zakazany, po atrybut Stwórcy?**

Widzę tu kilka zagadnień dyskusyjnych. Pierwsze, sama procedura zapłodnienia pozaustrojowego, bardzo rozpowszechniona w niektórych krajach, choćby w Wielkiej Brytanii, jest procedurą medyczną, zdawałoby się, moralnie obojętną. I mam tu wewnętrzną sprzeczność, bo z jednej strony, jako człowiek wierzący liczę się z bardzo stanowczym sprzeciwem Kościoła, a z drugiej, jako lekarz i człowiek z racji zawodu wrażliwy na cierpienie innych, rozumiem dramatyczną sytuację ludzi, którzy nie mogą mieć dzieci. Otóż, jeżeli istnieje możliwość wspomożenia prokreacji zabiegiem *in vitro,* to ja nie umiem sobie wytłumaczyć tego sprzeciwu. Są inne zagadnienia bioetyczne, co do których mam jasny pogląd. Uważam, że nie wolno przeprowadzać eksperymentów, w których giną embriony ludzkie. Granica tego, co dopuszczalne, przesuwa się wraz z postępem nauki, ponieważ medycyna i biologia dążą do tego, żeby człowieka nie tylko „poprawiać", ale stworzyć na nowo. Klonowanie teraz budzi sprzeciwy, ale zyskuje też, na razie nieśmiałe, przyzwolenie. A to jest, moim zdaniem, właśnie sięganie po owoc zakazany, najnowsza próba spełnienia odwiecznych marzeń i legend o Golemie, homunkulusie, nieśmiertelności, wiecznej młodości Fausta itd.

Zwolennicy eksperymentów biomedycznych, dzisiaj jeszcze niedozwolonych, mówią, że skoro Pan Bóg wyposażył człowieka w potencje umysłowe, które pozwalają takie eksperymenty wymyślać, to wolno, nawet należy, z tego korzystać.

Istnieje w religii pojęcie *creatio continua.* Pan Bóg nas stworzył i zarazem pozwolił, wręcz zaprosił do tego, żebyśmy coś dodali do Jego dzieła. Oczywiście, przede wszystkim przez dobre życie, przez wartościowe dzieła. Wpisywanie tu klonowania jest karkołomne.

Wróćmy jeszcze do sprawy nowoczesnych terapii i związanych z tym oczekiwań społecznych. Postęp medycyny przynosi coraz to większe możliwości leczenia różnych chorób, różnego rodzaju kalectwa, ale one długo, a może nawet nigdy, nie będą powszechnie dostępne ze względu na koszty. Jest to chyba źródłem dylematów dla lekarza?

Bywa źródłem dylematów. Wszyscy wiemy, choćby z mediów, o ciągłych utarczkach z Narodowym Funduszem Zdrowia. Ale muszę powiedzieć, że to nie jest problem tylko krajów stosunkowo biednych, jakim my wciąż jesteśmy. Nawet w bogatej przecież

Anglii, gdzie po wojnie utworzono National Health Service (odpowiednik NFZ), z którego Anglicy są bardzo dumni, pojawiły się ogromne kłopoty z zapewnieniem najnowszych terapii. Naturalnie, tam są prywatne kliniki, w których pracują najlepsi specjaliści, ale na poziomie zwykłego człowieka jest dzisiaj katastrofa. Państwo nie wytrzymuje kosztów współczesnej medycyny, mówiąc lapidarnie. Te koszty będą rosły. Medycyna się fantastycznie rozwija (każdemu z nas przydała 25 lat życia w ostatnim stuleciu), cieszymy się tym, jesteśmy dumni, a jednocześnie rosną problemy społeczne i pogłębiają się moralne rozterki.

Czy pan profesor widzi jakiś sposób zaradzenia temu, choćby w małym stopniu?

Widzę taką drogę czy tylko dróżkę, jaką mogłaby być właściwa edukacja lekarzy. Edukacja polegająca na zmianie podejścia. Utalentowany lekarz, jakim był na przykład pani ojciec, nie potrzebuje do leczenia każdego chorego mieć kilkudziesięciu bardzo wyszukanych badań laboratoryjnych. Wiele dowiaduje się w rozmowie z chorym. Moim zdaniem połowa wiedzy potrzebnej do postawienia trafnej diagnozy pochodzi z tego źródła, ale zarazem chyba mniej niż połowa współczesnych lekarzy z niego należycie korzysta.

Ciągle ?

Tak. Usprawiedliwieniem jest brak czasu na te rozmowy i niedostatek umiejętności. Trzeba być do tego przygotowanym, a dzisiejsze studia nie przygotowują. W wielu krajach na świecie i w Polsce już także, kiedy pani przychodzi do specjalisty, to zanim on panią zbada, zjawia się pielęgniarka z ankietą i spisuje odpowiedzi na pytania: czy były bóle głowy, czy cierpi pani na bezsenność i mnóstwo innych. To jest pomoc dla lekarza, która przyspiesza zbadanie, ale potem są jego palce, słuchawka, młotek i indywidualne osobiste pytania oraz odpowiedzi pacjenta. Dzisiaj ta druga część została bardzo skrócona. Ja widzę, i nieraz interweniuję, jak młody lekarz, mający najlepsze chęci, zaczyna opiekę nad pacjentem, zlecając 30-50 rozmaitych badań. Może sam mało umie, a może się boi, że szef zapyta: nie ma pan jeszcze tomografu? Ja tego nie robię, ale on już pewnie brał taką lekcję. W zmianie tego podejścia widziałbym jakąś możliwość zmniejszenia nieuchronnych dysproporcji w dostępie do osiągnięć medycyny. Położenie nacisku na umiejętności lekarskie byłoby bardzo ważne i potrzebne. Jest to moje mocne przekonanie, wiem, że nie bardzo *en vogue,* ale mam nadzieję, że zacznie się upowszechniać.

Wszystkie najnowsze osiągnięcia medycyny, zatem także kosztowne badania i terapie, powstają w związku z coraz lepszym poznawaniem ciężkich nieuleczalnych dawniej chorób, które są raczej rzadkie. To już trochę ogranicza stosowanie, ale oczywiście nie niweluje społecznych nierówności dostępu do nich.

Nierówności, niestety, będą istniały zawsze, ale trzeba robić, co się da, żeby je zmniejszyć i ja przedstawiłem swoją propozycję.

Z tym się wiąże sprawa deontologii lekarskiej. O ile wiem, jest wykładana na studiach medycznych. Czy z wyraźnym odniesieniem do etyki chrześcijańskiej ?

Nie mam najświeższych wiadomości na ten temat. Spodziewałbym się, że teraz tak jest, ale kilkanaście lat temu wykładał u nas deontologię człowiek, który zapisał się bardzo niechlubnie w czasie stanu wojennego. W każdym razie są to zajęcia, powiedziałbym, uboczne.

A przecież teraz, kiedy jest tyle trudnych zagadnień etycznych, tyle dylematów, o których rozmawiamy i innych, których nie wspomnieliśmy, zdawałoby się, że przyszli lekarze powinni jak najwcześniej o nich się dowiadywać i o nich myśleć.

To się odbywa na poziomie lekarzy już pracujących w zawodzie. Co roku robimy w ramach kongresów Towarzystwa Internistów Polskich spotkanie poświęcone tym zagadnieniom w Warszawie. Przyjeżdża i przychodzi na nie około tysiąca osób i są bardzo żywe dyskusje. Z pewnością należałoby wprowadzić tę problematykę do programu studiów.

Jest pan lekarzem, ale także badaczem. Badaczem materii żywej i zjawisk życia. Czy uważa pan Boga za pierwszą przyczynę wszystkiego, co istnieje?

Powiem pani, że mnie zdumiewa potwierdzenie tego przez współczesną fizykę. Skoro Wszechświat w momencie Wielkiego Wybuchu był jednym punktem, z którego wszystko się rozwinęło, to i ewolucja gatunków, i powstanie człowieka należą do tego procesu. Ewolucja w biologii wpisuje się w ewolucję Wszechświata. Nasze pokrewieństwo biologiczne z prymatami nie jest w tej perspektywie niczym drastycznym, jak się niektórym wydaje. Jeśli tak było, jeśli cały Wszechświat powstał z niczego, to ktoś to spowodował.

Gdyby się okazało, że gdzieś w rozległym Kosmosie istnieje życie, to miałoby wpływ na pana wiarę ?

Pogorszyłoby to samopoczucie wielu ludzi, nie tylko wierzących. Uważamy się za uprzywilejowanych przez Stwórcę, tych, którym dał Ziemię, by czynili ją sobie poddaną. My to odnosimy do całego Wszechświata, w przekonaniu, że i w tej skali jesteśmy jedyni. Wyobrażam sobie jednak, że takie pogorszenie samopoczucia byłoby chwilowe i wiara nasza by nie osłabła. Podziwiam wszechmoc Boga, dowiadując się o czarnych dziurach, o czarnej materii, wybuchach gwiazd i innych niepojętych rzeczach, więc przyjąłbym to, że gdzieś daleko od nas stworzy! życie, podobne albo inne od naszego ziemskiego z pokornym (mam nadzieję) podziwem. Wiem, że inni ludzie mogą reagować inaczej. Przypomnę tych dwóch biologów, o których mówiłem na początku: Dawkinsa i Collina. Te same odkrycia, te same obserwacje, doprowadziły ich do zupełnie przeciwstawnych przekonań o pochodzeniu świata.

Czy pan profesor widzi coś, co mogłoby zagrażać pana wierze?

Rozliczne moje grzechy. Przeżycie absolutnej pewności, że Bóg jest blisko, które miałem w młodości, było jednak tak silne i zostawiło tak trwały ślad, że tego nic nie naruszy. To jest najmocniejsze przekonanie, jakie w sobie noszę. Oczywiście, miewam przeszkody w codziennym kultywowaniu wiary, to są właśnie grzechy i ich skutki.

14. DLACZEGO NIE KŁAMIĘ
ŁUKASZ A. TURSKI

Urodzony w 1943 r. w Krakowie. Profesor w Centrum Fizyki Teoretycznej PAN i na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Profesor wizytujący na uczelniach w USA, Kanadzie, Niemczech, Szwajcarii, Belgii. Członek międzynarodowych towarzystw naukowych. Autor licznych prac badawczych, a także artykułów popularnonaukowych oraz publicystycznych, publikowanych na łamach „Rzeczpospolitej", „Polska The Times", „Wprost", „Tygodnika Powszechnego", miesięczników „Znak" i „Odra". Autor audycji radiowych i programów telewizyjnych. Przewodniczący Komitetu Naukowego Pikników Naukowych oraz Rady Programowej Centrum Nauki Kopernik. Członek Rady Centrum im. Adama Smitha.

Magdalena Bajer: Jest pan katolikiem?

Łukasz A. Turski: Formalnie tak. Przeszedłem stopnie sakramentów — do bierzmowania włącznie.

Wierzącym?

Nie. Jestem niewierzący. Zupełnie oficjalnie.

Co znaczy „oficjalnie"?

To, że ja nie ukrywam swojej niewiary, ale też jej ostentacyjnie nie demonstruję. Muszę pani powiedzieć, że pytanie czy ktoś jest wierzący, w Polsce uważam za źle sformułowane. Dlatego, że w tej wersji jest dwuznaczne. Nie pytamy, w co człowiek wierzy, tylko czy wierzy w Boga, mając na myśli Boga chrześcijan.

Jeśli pytanie jest początkiem dialogu, to wszystko można wyjaśnić.

No więc próbuję wyjaśniać. Otóż, można być osobą areligijną, nie mieć wiary przypisanej jakiejś religii, ale głęboko wierzyć w różne rzeczy. W moim przekonaniu wiara musi być motywacją działań, muszą z niej wynikać szczegółowe sposoby naszego postępowania. Czy tak jest w rzeczywistości, to inna sprawa. Należałoby więc pytać nie o denominację religijną, ale o źródło motywacji.

Ja spytałam, czy jest pan katolikiem, bo rozmawiamy w Polsce, gdzie jest to wygodnym punktem wyjścia do rozmowy o relacjach nauki i wiary. Teraz pytam o jedną choćby z tych „różnych rzeczy", w które można wierzyć, będąc, wedle potocznych rozróżnień, niewierzącym.

Na przykład porządek Wszechświata.

To przypadek pana profesora?

Powiedzmy, jakkolwiek trzeba to rozwinąć. Chciałbym tylko przedtem jeszcze raz podkreślić, że nie przynależę do żadnej religii i nie jestem członkiem żadnego Kościoła, ale z tego nie wynika, że nie jestem osobą wierzącą. W swoim, nieskromnym pewnie zadufaniu we własne przekonania, uważam, że można, nie przynależąc do żadnej religii, posiadać tak mocne ogólne wskazówki, wynikające z wiary w coś, że one pozwalają żyć bardzo przyzwoicie. Te wskazówki, na jakimś poziomie, pokrywają się z regułami zawartymi przynajmniej w religiach monoteistycznych. Takie życie jest w praktyce podobne do życia wyznawców religii.

Jakie jest, zdaniem pana, źródło i owych reguł, i owych „ogólnych wskazówek"?

One powstały w procesie rozwoju gatunku ludzkiego jako abstrakcja pewnych naturalnych reakcji społeczności, która bez takich reakcji nie mogłaby się rozwinąć, a

nawet przetrwać. W moim przekonaniu religia, w którą wpisane zostały normy moralne, odegrała kolosalną rolę w zorganizowaniu społecznym świata. Nigdy nie rozumiałem ludzi zajadle zwalczających religie. Ani też tych, którzy gorąco agitowali za wyjątkowością jednej a szkodliwością innej religii. Podobne spory są dla mnie dzisiaj zupełnie nieistotne.

Bywają jednak ożywiane... Zabrał pan ostro głos wobec kwestionowania ewolucjonizmu i próby usunięcia teorii ewolucji z nauczania szkolnego.

Za intelektualnie niegodne uważam wmawianie ludziom, że podstawa cywilizacji, współczesna nauka, jest sprzeczna z ich przekonaniami religijnymi. Dlatego trzeba było przypomnieć, po pierwsze, że teoria ewolucji jest pojęciem naukowym, po drugie, że stawianie w opozycji ewolucjonizmu i kreacjonizmu jest szkodliwym anachronizmem, dawno przezwyciężonym. Kreacjonizm nie jest teorią ani nawet hipotezą naukową. Kościół katolicki nie wartościuje współczesnej nauki i nie dzieli na te jej fragmenty, które są zgodne z nauką Kościoła i te jej przeciwne. Nauka i wiara, co szczególnie dobitnie i nie raz mówił Jan Paweł II, są różnymi drogami poznania, które nie pozostają ze sobą w sprzeczności. Biegną równolegle i nie przecinają się.

U celu pierwszej z nich mamy poznanie świata. Druga prowadzi do zbawienia człowieka. W encyklice „Fides et ratio" czytamy, że wiara i rozum potrzebują siebie wzajemnie, a zarazem znajdujemy granice ich autonomicznych obszarów. Czy, zdaniem pana profesora, człowiek wierzący w „porządek Wszechświata", zatem idący drogą rozumu, ma dostatecznie wyraźne drogowskazy, by nie zbłądzić w manowce ?

Konieczne jest posiadanie fundamentalnego zestawu wartości — są owe drogowskazy. Tak jak w mojej dziedzinie, fizyce, mamy podstawowe reguły, choćby zasady zachowania pewnych własności, na przykład energii, obowiązujące zawsze i wszędzie, tak w życiu istnieją niezmienne i niewątpliwe reguły określające jak być wiernym wartościom: prawdzie, dobru wspólnemu, wolności. One są takie same w różnych religiach, na przykład duża część Dekalogu, i to są również moje wartości oraz moje reguły postępowania. Wobec tego ja nie przeżywam żadnego konfliktu z większością znanych mi religii. Nie jest dla mnie ważne, kto powiedział człowiekowi, żeby nie kłamał i nie zastanawiam się nad tym, czy ja nie kłamię dlatego, że wynika to z mojego, w dużej mierze katolickiego, wychowania czy dlatego, że ogólne wskazówki mówią mi, że się nie kłamie. Czy moje niekłamanie jest gorsze? Lepsze? Inne? Dlatego prowadzone gdzie indziej niż w środowiskach wyznaniowych debaty na temat: co to znaczy wierzący i kto jest wierzący, a kto nie, wydają mi się jałowe.

Wiara nie wyczerpuje się w kwestiach moralnych...

To inna sprawa. Pozostając przy uniwersalnych zasadach: jeżeli ktoś w religii znajduje ich źródło, zatem i powód, dla którego należy ich przestrzegać, to można mu pozazdrościć. Nie godzę się natomiast na wartościowanie ludzi wedle kryteriów wiary, tym bardziej religii.

Co do tego jest chyba powszechna zgoda?

No, nie wiem. Tam gdzie rzeczywiście jest zgoda, tam mogę współpracować. Nie mam żadnych oporów przeciw jakiemukolwiek środowisku religijnemu, w którym przestrzega się zasad uniwersalnych i ze względu na nie szanuje innych. Pracowałem w życiu z ortodoksyjnymi Żydami, z katolikami, protestantami, wyznawcami hinduizmu,

miałem studentów mahometan. Nazwałbym tę postawę tolerancją liberalną, choć wiem, że słowo tolerancja wywołuje rozmaite grymasy, a pewien wiceminister edukacji narodowej nawet mówi, że możemy się bez niej obyć.

Częściej chyba powodowane względami kulturowymi niż religijnymi.

To jest w Polsce bardzo splecione ze sobą. Dlatego, że cały nasz podstawowy kanon cywilizacyjny, cała kultura duchowa, ukształtowały się pod wpływem katolicyzmu czy, w dalszym planie, chrześcijaństwa, i trudno sobie wyobrazić, żeby ktokolwiek to negował. Mieliśmy nie tak dawno pomysły na Dziadka Mroza zamiast Świętego Mikołaja czy piosenki o zimie zamiast kolęd, ale nawet zaciekli ateiści się z tego śmiali po kątach. Ja chodzę na pasterkę, dzielę się opłatkiem i nie przyszło by mi do głowy zjeść kotleta w Wielki Piątek. A jak jestem w kraju muzułmańskim, to nie przychodzi mi do głowy, żeby zamówić alkohol do obiadu, nawet gdyby ktoś chciał mi go podać. Biorę udział we wszystkich ważnych obrzędach religijnych na moim uniwersytecie. Robię to dla moich kolegów i przyjaciół dlatego, że szanuję ich przekonania.
Szanowanie przekonań innych to jedna ze wskazówek ogólnych i zarazem źródło konkretnych zachowań. Oczekuję, żeby moi religijni koledzy nie wzruszali ramionami, kiedy oni przystępują do komunii, a ja nie. Nie zawiodłem się dotąd.

Wszystko, co usłyszałam, określa postawę wobec świata, jak mi się zdaje, charakterystyczną dla znacznej części polskiej inteligencji. Należy pan do węższej warstwy, uczonych, to jest ludzi zajmujących się poznawaniem świata. Interesuje mnie, czy badania w dziedzinie fizyki zbliżają do pytania o pierwszą przyczynę wszystkiego?

Znowu jest to pytanie, które specyficznie funkcjonuje w naszej europejskiej kulturze.
?

Przykład tego funkcjonowania mamy we wspomnianej przed chwilą kontrowersji w sprawie ewolucjonizmu. Przypomnę, że niedługo po incydencie u nas rosyjska Cerkiew prawosławna wystąpiła podobnie jak nasz wiceminister edukacji. Ciągle podkreśla się, że był i jest konflikt między czystą nauką i wiarą, opowiada o inkwizycji, ubolewa nad losem Galileusza, który więcej cierpi przez te dyskusje niż wycierpiał naprawdę, przy czym dużo jest w tym wszystkim konfabulacji. W istocie jest to ciągle spór, w moim przekonaniu, polityczny. Trwa od XVIII wieku.

Przypominam moje pytanie.

A ja muszę przypomnieć parę rzeczy, zanim na nie odpowiem. Religia chrześcijańska rozwinęła się na gruzach cesarstwa rzymskiego (mówiąc w uproszczeniu). Otóż my zapominamy, że w odróżnieniu od starożytnej Grecji, było to państwo anaukowe. W Rzymie nie dokonano żadnych wielkich odkryć i po tym imperium pozostało stosunkowo mało ważnych tekstów naukowych. Największy krok zrobił papież Sylwester II, sprawujący pontyfikat w latach 999-1003, który przywróci! arytmetykę Boecjusza do powszechnego użytku i do nauczania, zezwolił na używanie liczydeł, nobilitował muzykę itd. Przez następnych dwieście lat dokonał się niesamowity rozwój nauki, kiedy przywrócono Europie znajomość starożytności. Dzisiaj każdy może zobaczyć portal katedry w Chartres z postaciami symbolizującymi siedem sztuk wyzwolonych. Są to wszystko poganie: Euklides, Pitagoras, Boecjusz... To pokazuje, że u zarania dziejów Europy żadnego konfliktu nauki i wiary nie było. Święty Anzelm, biskup Canterbury, powiedział, że jest rzeczą niedopuszczalną, żebyśmy, będąc mocno przekonani o naszej wierze, nie próbowali zrozumieć, w co wierzymy. Nie było w tym obawy, że pytanie o

pierwszą przyczynę może doprowadzić do zanegowania istnienia Boga przez naukę. Były ziemskie obawy Kościoła, który wtedy szalenie się angażował w posiadanie władzy. A teraz odpowiadam na pani pytanie: to skąd się wzięła zasada zachowania energii, nie ma żadnego znaczenia dla prawidłowego posługiwania się tą zasadą. Myślę, że tyle samo warta jest motywacja człowieka, który, jak św. Anzelm, chce poznać to, w co wierzy, jak kogoś, kto chce poznać to, co jest wokół niego. Ja, w moim życiu zawodowym, nie spotkałem nigdy najmniejszego śladu konfliktu z powodu takiej odmienności. Jeśli przyjrzymy się twórczości filozoficznej, wielkich fizyków, a fizycy lubią rozważania filozoficzne, to tam nie ma wzmianki o jakiejś opozycji: nauka-wiara. Mimo że tacy ludzie jak Niels Bohr czy Werner Heisenberg pochodzili z domów religijnych i bardzo wcześnie od religii odeszli. A ich niektóre prace należą do najbardziej „obrazoburczych", jeśli idzie o spojrzenie na świat fizyczny, jakie napisano w przedostatnim stuleciu. Czytam rozmaite opisy takich konfliktów, ale w moim przekonaniu wiele z nich jest rezonansem na głębokie nieuctwo autorów, w tym niektórych po współczesnych filozofów. Klasycznym przykładem jest dyskusja wokół kiepsko napisanej i bzdurnej książki Dana Browna albo niektórych dzieł Umberta Eco.

Te utwory nie mają nic wspólnego ani z wiarą, ani z nauką.

Niestety, zwłaszcza w Polsce, takie książki są powszechnie kojarzone z nauką, ponieważ my za naukę uważamy historię, filozofię, socjologię, a nie uważamy za nią matematyki czy fizyki.

Nie zgadzam się z tym.

A ja przy tym obstaję. Skąd mamy tę ciągłą chęć ograniczenia programu matematyki w nauczaniu i usuwania matematyki z matury?

Przekonał mnie pan profesor, że uczeni nie mają potrzeby przeciwstawiania się jakimkolwiek światopoglądom religijnym. A czy miewają potrzebę szukania tam odpowiedzi na pytania, jakich nauka nie rozstrzyga?

Trudno mi powiedzieć. Zastanawiam się nad tym, kiedy myślę o kimś takim, jak Teilhard de Chardin (bardzo żałuję, że nigdy go nie spotkałem). Człowiek, który odniósł wielki sukces naukowy i wniósł, jak sądzę, coś ważnego do religii. Jak głęboka musiała być jego motywacja wiary, skoro doznając tak wielu przykrości ze strony oficjalnego Kościoła, pozostał w tym Kościele ? Mógł być tylko uczonym i miałby nie mniej cenione i nie mniej pamiętne zasługi. Potrzeby, o które pani pyta tkwią bardzo głęboko w duchowości człowieka i trudno je pojąć komuś, kto takich potrzeb nie ma.

Jest pan znany z upartego zwalczania paranauki, przy szacunku dla całej sfery wierzeń religijnych, nader często mylonych z paranauka, a w każdym razie określanych jako niezgodne z nauką.

Mylenie tych rzeczy okropnie mnie złości, ponieważ jest bardzo szkodliwe. Wobec próby przemycania oszukańczej działalności naukowej, co nie jest rzadkie, człowiek czuje się często osamotniony i jeszcze częściej bezradny. W takich sytuacjach wiara może pomagać, umacniając przekonanie, że trzeba z tym walczyć.

Czy może skłaniać do wybaczenia?

Nie, bo w nauce się nie wybacza. Jeśli ktoś popełnił błąd, to jego błędny wynik zostanie zweryfikowany i nie ma czego wybaczać. A świadomego oszustwa wybaczyć nie wolno. Pod żadnymi warunkami. Uczeni, jak to mądrze ujął William Clifford, dostarczają

bezpiecznej prawdy społeczeństwu. Z tego powodu ponoszą większą odpowiedzialność niż inni członkowie społeczeństwa i mamy prawo, a nawet obowiązek, więcej od nich wymagać.

Niewierzącemu pomaga w tym posiadanie owych „ogólnych wskazówek", do których się odwołuje w starciu z oszustwem naukowym, czy z szeroko rozumianą paranauka.

Oczywiście. I wtedy się przekonuje, jak one są ważne i jak potrzebne, kiedy człowiek pozostaje sam. A w życiu naukowym momenty samotności bywają kluczowe. Ważne odkrycia powstają dzisiaj niemal zawsze w zespołach, ale tę ostateczną decyzję ktoś musi podjąć, musi sam wziąć ją na siebie. Rozumiem, że są ludzie, którym w takich chwilach nie wystarcza „prawo moralne we mnie" i woleliby mieć...

„Niebo gwiaździste nade mną"...

Kogoś w tym niebie.

Panu się to nigdy nie zdarzyło ?

Nie. Znam pewnego wybitnego fizyka, który jest bardzo religijnym Żydem. Opowiadał mi o tym jak w atmosferze silnych nacisków politycznych przyszło mu demaskować oszustwo, jakim było rzekome przeprowadzenie zimnej fuzji (gdyby się udała, miałoby to ogromne znaczenie gospodarcze i militarne). On musiał te ekspertyzy obalające firmować nazwiskiem. Wtedy jego wiara i gorąca modlitwa ogromnie mu pomogły. Mogę sobie to... wyobrazić.

15. CZYSTA AKTUALNOŚĆ BOGA
EDMUND WNUK-LIPIŃSKI

Urodzony w 1944 r. w Suchej na Pomorzu. Profesor socjologii w *Collegium Civitas,* obecnie rektor tej uczelni. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią polityki. Autor wielu artykułów naukowych i szeregu książek, m.in.: „Świat międzyepoki. Globalizacja — demokracja — państwo narodowe" (Znak, 2004), „Socjologia życia publicznego" (Scholar, 2005). Jego trylogia *science fiction* publikowana w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych („Wir pamięci", „Rozpad połowiczny", „Mord założycielski") zapoczątkowała w Polsce nurt fantastyki socjologicznej. Uczestnik rozmów Okrągłego Stołu. Doradca Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego.

Magdalena Bajer: Wiarę wyniósł pan z domu?

Edmund Wnuk-Lipiński: Tak. Moja rodzina była dość głęboko wierząca. Zapisano mnie do kółka ministrantów. Ale potem miałem długi okres odejścia od wiary. Powędrowałem z rodzinnych Kaszub na studia, na Wydział Filozoficzny UW, którego częścią była socjologia. Trafiłem tam wiatach sześćdziesiątych, kiedy rodził się i szybko

dojrzewał rewizjonizm, który zaowocował Marcem '68. Byłem w środku tego klimatu i... odszedłem wtedy od wiary bardzo daleko.

Czy to środowisko odrzucało wiarę?

Nie. Wiara nie była problemem, o którym się dyskutowało. Ale same studia oddalały od Boga. Socjologia to przecież dziecko Oświecenia.

Wiara wyniesiona z domu zbladła w konfrontacji z wiedzą, jeśli można to tak uprościć?

Może nie z wiedzą, którą dopiero zaczynałem zyskiwać, raczej z odmiennością i swobodą studenckiego życia, urwaniem się ze smyczy domowej. Wcześniejsza wiara, dziecinna, była zrytualizowana, obecna raczej w sferze obyczaju, a nie przemyśleń. Moje odejście nie wiązało się z żadnym wojowaniem, buntem przeciwko Bogu, było zobojętnieniem. Nie przeszkadzało, oczywiście, obchodzić świąt, na które jeździłem do domu, ale w wymiarze rytualnym, a nie przeżycia duchowego.

W czasie, o którym pan mówi, odbywał się Sobór Watykański II. Czy pan się tym interesował ?

Nie przegapiłem Soboru. Obserwowałem go tak, jak obserwowały ówcześnie lewicowe media europejskie: coś nowego się dzieje w Kościele. Traktowałem to jak zmiany instytucji, nie w kategoriach wiary. Widziałem wyraźnie, że Kościół otwiera się na świat, że to jest zmiana potrzebna, która do Polski dojdzie bardzo późno, jeśli w ogóle, ze względu na to zrytualizowanie naszego Kościoła, przywiązanie do obrzędów, dominację pobożności ludowej, mówiąc najkrócej. Uważałem, że zmiany soborowe wcześniej trafią do krajów bardziej zsekularyzowanych niż Polska.

Te zmiany ciągle jeszcze się u nas w pełni nie dokonały. Może również dlatego, że znaczną część inteligentów pana pokolenia dotknęła obojętność religijna?

Może. Moje pierwsze zastanowienie się, tak to nazwę, wynikało z konieczności samookreślenia się, kiedy zaczął dorastać nasz syn. Powiedziałem sobie wtedy, że jestem agnostykiem, że nie wiem, czy wiara jest trafnym rozpoznaniem rzeczywistości nadprzyrodzonej czy nie, ale nie mam nic przeciwko temu, żeby Kuba był wychowywany w wierze katolickiej, a jak dorośnie, sam dokona wyboru.

Dość typowa w tamtych czasach postawa rodziców ceniących tolerancję, otwartość poglądów.

Chodził więc na religię, poszedł do Pierwszej Komunii, później, w „okresie papieskim", należał do KIK-u.

A pan był liberalnym obserwatorem, czy w jakiejś mierze uczestnikiem tego wychowywania?

Mój pierwszy krok na drodze powrotu do wiary nastąpił podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Byłem jednym z tej wielkiej rzeszy, którą on samą swoją obecnością nawrócił. W moim przypadku słowo nawrócenie ma głęboki sens. Wtedy zaczęły mi drgać w duszy takie struny, o których myślałem, że ich nie ma.

Ze mną było podobnie.

Muszę powiedzieć, że już sama informacja o wyborze Karola Wojtyły napełniła mnie niebywałą radością, mimo że byłem wtedy obojętny na sprawy wiary i definiowałem się jako agnostyk.

Dlatego, że Polak?

Nie tylko. Ten wybór napełnił mnie radością jako socjologa. Miałem bardzo silne poczucie, że ruszy ponownie zegar polskiej historii. Ze Polska po tym wyborze będzie inna. Wracałem już wtedy do wiary, choć tego sobie jeszcze nie uświadamiałem. Nie do tej wiary dziecinnej, ale takiej, która jest zadawaniem pytań o charakterze metafizycznym. Wiele odpowiedzi na takie pytania dał nam papież podczas tej pierwszej pielgrzymki, ale tego wtedy nie wiedziałem. Dopiero te odpowiedzi, gdy do nich wracałem, uzmysłowiły mi, jakie pytania można i trzeba sobie zadać. Otwierałem się na ten wymiar, który był przesłonięty, na to, na co ogłuchłem. Miałem poczucie, że moje miejsce jest pośród wierzących, ale dochodzenie do tego miejsca to był proces, nie jakaś nagła konwersja. Nabrał nieoczekiwanie wymiaru osobiście tragicznego i bardzo głębokiego w momencie śmierci mojego syna. Dzięki temu, że już byłem na drodze powrotu, mogłem sobie z tym poradzić.

Myślę i wiem z własnych, mniej dramatycznych, doświadczeń, że wolno w tym widzieć miłosierne działanie Opatrzności, poprzedzające takie doświadczenia łaską wiary.

Zacząłem bardzo dużo czytać, bo gdy już te drzwi, o których istnieniu nie miałem pojęcia, się otworzyły, pytań było mnóstwo. Powróciła wiara i wydało mi się śmieszne, chyba najwłaściwsze tu określenie, że człowiek od czasów Oświecenia pysznie uważa się za koronę istnienia, myśląc, że ponad nim nic nie ma. I ta korona istnienia, wyniesiona na szczyt ewolucji, po śmierci miałaby być redukowana do... minerałów ? Wydawało mi się to figurą i śmieszną, i tragiczną. Jeżeli mielibyśmy być ślepym trafem ewolucji, to jest to tak absurdalne, że wszystko usuwa się spod nóg. Nie można sobie odpowiedzieć na pytanie, kim się jest, po co się jest. Jeżeli jesteśmy końcowym produktem ewolucji, to powinniśmy się zachowywać zgodnie z prawami ewolucji, czyli zasadą przystosowania się do warunków, żeby nasze geny mogły się dalej reprodukować. A przecież mamy normy moralne. Agnostycy powiadają, ja bym tak powiedział wcześniej, że normy są wytworem kultury i w związku z tym ludzie nie muszą wierzyć w Boga, aby ich przestrzegać, aby starać się być dobrymi. Patrząc na rzeczywistość społeczną, widzimy, że tak jest w istocie. Historia ludzkości pokazuje jednak odwieczność podstawowych norm, choćby w postaci intuicji. To kieruje myśl ku Stwórcy i każe Mu przypisać miłość do stworzenia. Jednym z odkryć na mojej powrotnej drodze do wiary było zrozumienie znaczenia banalnego sformułowania, które bardzo często nam towarzyszy i zwykle przyjmujemy je jako element rytuału, a nie jako wiadomość: że Bóg nie może się z nami komunikować inaczej, jak poprzez uczucia.

Bronimy się czasem przed takim ograniczeniem, zgoła spłyceniem naszej wiary. Czujemy, że to za mało.

Posłużę się porównaniem, w pierwszej chwili może zaskakującym. Człowiek nie może wytłumaczyć swemu psu równania Pitagorasa, ale pies doskonale wyczuwa, kiedy człowiek jest z niego zadowolony, a kiedy jest na niego zły. Podobnie my wyczuwamy, czy pies jest do nas nastawiony przyjaźnie, czy wrogo. Proszę teraz pomyśleć, o ile większa jest odległość między człowiekiem i Bogiem niż między człowiekiem i psem! Bóg obdarza nas miłością, my to czujemy i możemy, tylko na swoją ludzką miarę,

odpowiedzieć. Otóż to stwierdzenie, że Bóg jest miłością, tak zbanalizowane, zawiera bardzo ważną wiadomość: o środku komunikacji ze światem ponad nami. Pozwala na transcendencję tego świata, którego część stanowimy.

W powtarzaniu tego, że Bóg jest miłością, które ma często charakter terapeutyczny, widzę pewne zagrożenie opieszałością w przezwyciężaniu słabości i zwalczaniu pokus.

Miłość wymaga lojalności.

Oczekuje też odwzajemnienia.

Wracając do wiary, uprzytomniłem to sobie i staram się. Odkrywałem nowe obszary myślenia, o ludziach, o świecie, o Wszechświecie, który pewnie zawsze zostanie tajemnicą i przedmiotem wiary, a nie, czy też tylko w jakimś stopniu, będzie przedmiotem wiedzy. Od kiedy powstały społeczności i człowiek zaczął tworzyć pierwsze elementy kultury, zawsze istniało *sacrum,* w którego centrum jest jakieś tabu. Tajemnica przekraczająca życie codzienne, mająca jakąś transcendencję, wyznaczała ów obszar *sacrum.*

Rozumiem, że uznaje pan istnienie granic poznania i nie spodziewa się, że nauka kiedyś wyjaśni wszystko?

Oczywiście, że nie! Przyznają to dzisiaj nawet zagorzali ateiści. Zgodnie mówią o tym fizycy, filozofowie i kosmologowie, a zwłaszcza ci pierwsi, którzy już wiedzą, że pewne części Wszechświata pozostaną niedostępne naszemu poznaniu, ze względu na granicę prędkości światła, której żadna informacja nie może przekroczyć. Istnieje więc horyzont naszego poznania, nieprzekraczalny na mocy definicji, określającej prędkość światła. I nic spoza tego horyzontu do nas nie dotrze. Obserwować możemy tylko ten Wszechświat, z którego światło dotarło na Ziemię. Jeżeli przyjmujemy teorię Wielkiego Wybuchu jako początku Wszechświata, która nie jest ostatecznie udowodniona, to mamy tam także pojęcie inflacji wczesnego Wszechświata, tłumaczące wiele charakterystyk rzeczywistości fizycznej, niezrozumiałych bez tego pojęcia. Prowadzi to do uznania za prawdopodobne istnienia całego morza wszechświatów. My „zamieszkujemy" jeden z nich. Powtórzę teraz, że na mocy definicji, nie możemy poznać ani tych innych wszechświatów ani nawet obszarów, nie wiadomo jak wielkich, naszego. Cały ten wywód o rzeczach dalekich od socjologii służy mi do uzasadnienia poglądu (podzielanego, jak mówiłem, przez wielu ateistów), że nauka nigdy nie będzie w stanie poznać wszystkiego, że nie będzie prawdą absolutną.

To nie degraduje nauki.

Absolutnie nie! Nauka zbliża się, to powolnymi krokami, to przełomowymi skokami, do tego nieprzekraczalnego horyzontu, a przede wszystkim pozwala nam poznawać samych siebie.

I w tym poznawaniu przez człowieka samego siebie istotne jest, jak myślę, przyjęcie istnienia rzeczywistości transcendentnej, po prostu istnienia Boga. Trudno sobie wyobrazić humanistykę bez odpowiedzi na to pytanie.

Warto odróżnić dwie koncepcje: Boga filozofów — i teologów — jak mówimy, i Boga ludzi wierzących. Bóg ludzi wierzących jest osobowy, a my mamy wiele Jego cech, bo jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo". Bóg filozofów w poznaniu naukowym, również w poznaniu człowieka, pełni trochę rolę ciała doskonale czarnego w fizyce. Ono

nie istnieje. I Bóg filozofów nie musi istnieć, żeby można było, zakładając go hipotetycznie, powiedzieć coś o człowieku. Dzięki hipotezie ciała doskonale czarnego możemy wszystkie odstępstwa od niego opisać, zdefiniować, przez co lepiej poznajemy świat. Bóg filozofów z definicji nie może się zmieniać, nie żyje w czasie, zatem, co jest najważniejsze z punktu widzenia wierzących, nie może zmieniać swoich decyzji. Jest czystą aktualnością. To przekracza nasze wyobrażenia, ale człowiek ma skłonność do szukania mostów czy mostków pomiędzy realnością i wyobrażeniami, pomiędzy wiedzą i wiarą, najczęściej (echo Oświecenia) po to, żeby umocnić swoją wiarę. Fizycy, również Einstein, nie mogąc sobie poradzić ze „strzałką czasu", której nie da się odwrócić (dzisiaj uczeni patrzą na to inaczej), stworzyli koncepcję, że to nie czas płynie, lecz to my się przesuwamy w czasie, a wszystkie zdarzenia przeszłe są nadal realne, tylko niejako „z tyłu", poza nami. I to jest definicja czystej aktualności. Bóg jest w całym spektrum istnienia, nie w jakimś jednym jego miejscu. Ale ten Bóg filozofów bardzo się różni od Boga osobowego, z którym można nawiązać emocjonalny kontakt.

Czy pomnażanie wiedzy, uprawianie nauki, które może umacniać wyobrażenie Boga filozofów, nie przeszkadza w nawiązywaniu takiego kontaktu?

Po euforii oświeceniowej, kiedy wydawało się, że potęga rozumu jest nieograniczona, zatem ostateczne poznanie zależy tylko od pokonania niedostatków technicznych i jest kwestią czasu, a nie tajemnicy samej w sobie, dzisiaj wiemy już, że nie będzie takiego końca rozwoju nauki, na którym poznamy wszystko. Wiemy też, że im bardziej zbliżamy się do podstaw istnienia wszechrzeczy, czyli do poziomu kwantowego materii, tym bardziej oddalamy się od tego, co wydawało się niewzruszoną podstawą wszelkiej rzeczywistości, czyli praw fizycznych obowiązujących w trójwymiarowym świecie. Na poziomie kwantowym wszystko może się zdarzyć, łącznie z odwróceniem strzałki czasu, a my nie wiemy dokładnie, jakie prawa tam obowiązują.

Nie wiemy, czy kiedykolwiek będziemy wiedzieć.

Właśnie. I to jest chyba jedna z przyczyn, dla której, wśród nauk ścisłych, najwięcej jest wierzących fizyków. Oni zbliżają się do ściany, za którą jest tajemnica, a w pobliżu tej ściany nabiera się pokory.

Pan jest humanistą. Ciekawią mnie u pana relacje między nauką i wiarą. Między odniesieniem do Boga filozofów i zawierzeniem Bogu osobowemu.

Staram się tych dwu porządków nie mieszać. Badania socjologiczne mówią o zachowaniach i postawach ludzi, u których stosunek do wiary jest jedną ze zmiennych pozwalających objaśnić te zachowania. Badamy na przykład, czy ludzie wierzący są bardziej uczciwi. Nie ma tu ścisłej korelacji. Czy ludzie wierzący są lepszymi obywatelami. Są aktywniejsi, nastawieni bardziej altruistycznie. Obserwujemy objawy wiary wżyciu społecznym, w relacjach międzyludzkich, poznając zewnętrzność tego, co stanowi rdzeń wiary. Mój stosunek do Boga w żadnej mierze nie rzutuje na to, co ja badam.

A czy pana wiara wpływa na wybór tematów badań?

Nie. O wyborze decyduje to, że czegoś nie wiem, że coś w życiu społecznym jest dla mnie niezrozumiałe.

Ludzie wierzący są zaniepokojeni obserwowaną w świecie i także w Polsce sekularyzacją. Czy z perspektywy wierzącego socjologa są to zjawiska znaczące?

Powiedziałbym, że są interesujące dla socjologa same w sobie. A jako człowiek wierzący mogę się nimi martwić. Mamy bardzo rozległe badania nad światowymi systemami wartości, które pokazują, że w miarę rozwoju cywilizacyjnego, kiedy podstawowe potrzeby są zaspokojone i ludzie nie lękają się, że mogą nagle stracić podstawy bytu materialnego, zaczynają interesować się sprawami duchowymi. Już starożytni, którzy wszystko wymyślili, powiadali: najpierw się najem, potem mogę myśleć. Niekoniecznie musi to być wiara w Boga, może być na przykład astrologia, czy sekty. Świat współczesny, z pewnością jego najbardziej cywilizowana część, wszedł już w tę fazę postmaterialistyczną. Zaczyna myśleć, a to znaczy, że pojawiają się pytania egzystencjalne, na które tylko wiara odpowiada w pełni.

Ponowię pytanie o pana, człowieka wierzącego i uprawiającego naukę, relacje z Bogiem osobowym.

Ja definiuję się teraz jako człowiek wierzący. Nie jest jednak tak, że mam pewność wiary — byłaby to sprzeczność terminów. W moim przekonaniu wierzącym się bywa, jak bywa się poetą. Nie można być wierzącym bez wątpliwości. Człowiek, który nie ma wątpliwości, żyje w przekonaniu, że posiadł wiedzę o Bogu, a tej wiedzy, na mocy definicji, posiąść nie może. Wiara bez wątpliwości jest zbiorem rytuałów. Widzę to jasno, choć trochę karykaturalnie, kiedy na słowa kapłana: przekażcie sobie znak pokoju, wierni kiwają głowami w jedną i drugą stronę, nawet jeśli po którejś stronie jest ściana.

Czego dotyczą pana wątpliwości?

Najbardziej podstawowe to pytanie czy na pewno istnieje obiekt mojej wiary. Wierzę, że istnieje, ale dlaczego milczy wobec tego, co się dzieje ?

Unde malum...

To jest może trochę dziecinna pretensja, że Bóg nie interweniuje po stronie dobra. Zaraz też przychodzi refleksja: gdyby interweniował, ograniczyłby naszą wolność.

Którą nas sam obdarował.

Gdyby choć jedną interwencję boską stwierdzoną empiryczne zapisano w annałach nauki, byłby to koniec wiary. Bóg nie może sterować ręcznie rzeczywistością historyczną, tym, co jest zanurzone w czasie — poza jednym wyjątkiem, jakim było Wcielenie (mówimy: tajemnica Wcielenia), bo przestalibyśmy być ludźmi, a stali się robotami albo małpami, które się tresuje. Wolna wola, będąca atrybutem człowieczeństwa, oznacza również wolność czynienia zła.

Czasami zastanawiamy się nad tym, jak mają się do siebie: wszechmoc Boga i Jego wszechwiedza? Czy uprzedzając zło, którego człowiek jeszcze nie postanowił uczynić, Bóg ograniczałby naszą wolność ?

Nie mam na to jednoznacznej odpowiedzi, ale zastanówmy się, co by było, gdyby jednak Bóg zdecydował się na interwencję w naszą ziemską rzeczywistość i zrobił to spektakularnie. Otóż, gdyby to była interwencja jednorazowa, nie spełniałaby kanonów poznania naukowego, którymi są intersubiektywna sprawdzalność i powtarzalność wyników. Agnostycy uznaliby takie zdarzenie za zbiorowe złudzenie albo za działanie jakichś sił naturalnych, których jeszcze nie znamy, jak nie znamy ciemnej materii, a wiemy, że musi istnieć, bo o tym mówią sprawdzone prawa fizyki. A jeżeli interwencja Boga, niezgodna ze znanymi prawami natury, powtarzałaby się, to nauka także uznałaby to za coś dotąd niewyjaśnionego. Mówiąc najprościej: cud jednorazowy dla nauki nie

istnieje, a powtarzalny nie jest cudem. Nauka jest „cudoszczelna". Wobec tego ludzie zajmujący się nauką rozdzielają te dwie rzeczywistości, ziemską i transcendentną. Jeśli wierzą w istnienie Boga, to w Boga filozofów. A modlą się do Boga osobowego.

Czy miewa pan wątpliwości co do przyszłego życia?

Oczywiście. One dotyczą nie mnie, bo póki żyję, to mam wątpliwości, a gdy umrę... One dotyczą bliskich, którzy odeszli. Czy oni są jedynie w mojej pamięci? Czy gdzieś indziej? Z pewnością tam nie będzie tak jak tutaj, tylko więcej czy mocniej, ale będzie zupełnie inaczej.

Z pewnością?

Przy wszystkich wątpliwościach. Istnieje bardzo dużo rozmaitych, literackich, malarskich, filmowych przedstawień „drugiego świata. Przypomnę pisma Swedenborga, XVII-wiecznego mistyka szwedzkiego, który, oznajmiwszy, że odwiedził i niebo, i piekło, powiadał, że po śmierci nasze uczynki będą odciśnięte na naszych twarzach. Dobrzy za życia będą piękni, a źli będą brzydcy. Twierdził również, że ci w piekle są tam nie dlatego że zostali skazani na wieczną karę, ale dlatego że w niebie czuliby się nieznośnie. I odwrotnie. Są jak wiemy rozmaite koncepcje życia po życiu, religijne, filozoficzne i paranaukowe.

Na ziemi mamy Kościół, który jest mistycznym ciałem Chrystusa, ale też instytucją dekretującą, jak mamy żyć, żeby zasłużyć na niebo po śmierci.

Kiedy patrzę na Kościół okiem socjologa, patrzę na instytucję, na jej ludzi, na funkcje, jakie ona spełnia, na wartości, które deklaruje i na to, jak je realizuje w życiu. Jeżeli widzę negatywne zjawiska, a czuję się częścią Kościoła, to widzę je przez pryzmat ludzi i reguł, które w tej instytucji rządzą. Nie dziwią mnie, ani nie trapią, podziały polityczne w obrębie hierarchii. Gdyby jej poglądy były jednolite, redukowałoby to Kościół do wymiaru partii politycznej. Bardzo dobrze, że różnorodne poglądy polityczne naszych biskupów są znane społeczeństwu.

Ale to, że hierarchowie Kościoła katolickiego mają zróżnicowane poglądy na sprawy doczesne, mówiąc najogólniej, odzwierciedla się w postawach społeczeństwa w większości katolickiego i nierzadko wpływa na powstawanie antagonizmów w jego obrębie.

Niewątpliwie problemem numer jeden są u nas w tej chwili próby wykorzystywania autorytetu Kościoła w rozgrywkach politycznych przez partie, ugrupowania i środowiska. Kościół nie radzi sobie z tym najlepiej, co pokazuje stosunek do Radia Maryja. Radio Maryja miesza dwa porządki czy dwie tożsamości: wspólnotę członków mistycznego ciała Chrystusa i instytucję ziemską — nie wiem czy cynicznie, czy z ignorancji. Usiłuje zapisać Matkę Boską do jednej partii. Wiara, zwłaszcza wiara katolicka, jest propozycją skierowana do wszystkich, a przede wszystkim do grzeszników. Tymczasem widzę w naszym Kościele takie odłamy, można je nazwać integrystycznymi, których postawa jest właściwie sprzeczna z duchem Ewangelii. Zachowują się tak, jak ci, co zarzucali Jezusowi, że jada z grzesznikami. W moim przekonaniu takie mieszanie porządków, świeckiego z sakralnym, i wykorzystywanie autorytetu wiary do załatwiania spraw doczesnych, jest grzechem. Ciężkim. Obawiam się, że ci, którzy ten grzech popełniają w Kościele, instytucji świeckiej, nie zawsze zdają sobie z tego sprawę. Ale to nie zwalnia od odpowiedzialności.

Jak pan profesor widzi przyszłość polskiego Kościoła?

Możemy tylko spekulować, ale socjologowie mają, oczywiście, jakieś wyobrażenia. Moim zdaniem polski Kościół nie przeszedł jeszcze przełomu soborowego. Jest ciągle w większej mierze ludowy niż posoborowy. To znaczy w większej mierze oddziałuje poprzez rytuały niż poprzez stawianie egzystencjalnych pytań. Przeważa taka postawa: jestem wierzący, chodzę w niedzielę na mszę, spełniam nakazane obrzędy, zatem jestem w porządku. Nie muszę rozstrzygać ani nawet mieć żadnych wątpliwości, bo rozstrzyga je za mnie ksiądz proboszcz. W miarę rozwoju cywilizacyjnego, modernizacji Polski, ten typ katolicyzmu będzie narażony na kryzys. Przy czym, jak myślę, nie będzie to kryzys wiary, tylko wiara się zmieni. Spodziewam się, że nabierze znaczenia ta wiara ludzi epoki postmaterialistycznej, odczuwających głód nie rytuałów, ale odpowiedzi na podstawowe pytania.

W tę epokę nie wejdziemy jako całe społeczeństwo. Długo pozostaną nierówności cywilizacyjne.

Oczywiście. Dlatego używam słowa kryzys. Ludzie przywiązani do rytualnej postaci Kościoła nie zaczną sobie zadawać pytań egzystencjalnych. Gdy odczują niedostatek rytuałów, odejdą, by ich szukać gdzie indziej. Wedle tej hipotezy faza sekularyzacji poprzedza fazę refleksji religijnej, ale, oczywiście, oba te zjawiska współwystępują, a cały proces przemian duchowych jest długi.

Ten proces nie doprowadzi ani do całkowitego porzucenia rytuałów czy drastycznego ograniczenia sfery symbolicznej w powszechnej pobożności, ani, jak sądzę, do szerokiego upowszechnienia pytań egzystencjalnych.

Człowiek jest stworzony do ich stawiania. Wojujący ateiści są lustrzanym odbiciem ortodoksyjnych wierzących. Zaprzeczanie istnieniu Boga to też wiara, bo przecież nie wiedza. Ten wymiar naszego życia jest niezwykle ważny. Może wykształciła go w nas ewolucja? Może pojawił się wraz ze zjedzeniem jabłka z drzewa wiadomości, co było niewiernością okazaną Bogu? Może ten wymiar właściwy w ożywionym świecie tylko człowiekowi jest łaską? A może jest zadaniem?

Jakkolwiek odpowiemy na te pytania, a myślę, że jeśli na wszystkie odpowiemy twierdząco, nie będzie w tym sprzeczności; ewolucja nie uchyla znaczenia grzechu pierworodnego, popełnionego z pragnienia nieograniczonej wiedzy, za co zostaliśmy ukarani „skazaniem" na wiarę, a łaska nie oddala zadania, jakim jest stawianie pytań dyktowanych chęcią umocnienia wiary.

Te pytania tkwią w nas i domagają się odpowiedzi nie tylko wówczas, gdy przeżywamy traumatyczne zdarzenia albo jesteśmy świadkami takich zdarzeń, które gwałcą najbardziej elementarne normy, napawając nas przerażeniem, ale one pojawiają się także, kiedy jesteśmy najedzeni, bezpieczni i mamy wolny czas. Wtedy staje przed nami pytanie: co dalej ? Zanim ono zacznie być dojmująco aktualne, możemy zacząć szukać odpowiedzi. I to jest wielkie zadanie Kościoła, zwłaszcza w Polsce.

16. CZŁOWIEK— OKAZANY ŚWIATU
WŁODZIMIERZ ZAGÓRSKI-OSTOJA

Urodzony w 1939 r. w Warszawie. Profesor biochemii. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania w zakresie syntezy białek, wirusologii molekularnej i transformacji roślin. Opublikował ponad 100 prac naukowych. Jest współautorem podręczników biologii molekularnej. Wykładał na zagranicznych uniwersytetach.
Od r. 1968 w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN, którego w latach 1990-2008 był dyrektorem, kierując również Zakładem Biosyntezy Białka. Członek korespondent PAU, członek Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, w latach 1990-2007 członek Polskiego Komitetu UNESCO. Laureat nagród za osiągnięcia badawcze.

Magdalena Bajer: Jest pan człowiekiem wierzącym?
Włodzimierz Zagórski-Ostoja: Trudne pytanie. Dotyczy rzeczy bardzo intymnej. Tak jakby pani mnie zapytała, czy kocham swoje dzieci.

Nie całkiem tak, bo któż odpowie, że nie kocha swoich dzieci?

Ale w odpowiedzi na to pytanie zawarte jest przecież drugie: co to jest miłość ? Wiemy o tym i dlatego zaczynamy trochę zastanawiać się nad odpowiedzią na to pozornie proste pytanie, czy kochamy swoje dzieci. Podobnie jest z tym pierwszym, przez panią postawionym. Pozornie jest proste, ale ileż znaczeń można przywiązać do każdego z zawartych w nim słów? Mimo tych wahań, dla jasności naszej dyskusji przejdzie mi jednak przez gardło to stwierdzenie. Tak, jestem wierzący. Mam ten luksus, że zostałem wychowany w środowisku katolickim, gdzie się ładnie mówi o wierności wierze ojców naszych, zatem utrwalił mi się mniej więcej obraz tej wiary ojców. Jednocześnie wiem, że wiara jest aktem łaski ze strony Boga. Czy ja jestem objęty tą łaską? Nie mam pewności. Tak więc z perspektywy, powiedzmy, socjologicznej łatwiej mi udzielić odpowiedzi. Z perspektywy przeżyć wewnętrznych, trudno.

Upewniam się, że jest to odpowiedź twierdząca?

Jednak tak. Ośmiela mnie do niej pewna przyczyna, którą nazwę apologetyczną. Zdaję sobie przy tym sprawę z tego, że jeśli naukowiec mówi, iż jest wierzący, niewątpliwie znajduje się w pewnym nurcie myślenia, odmiennym od tego, jak myśli dzisiaj nauka. Uczciwi ludzie będący naukowcami, lecz niebiorący pod uwagę owej kwestii apologetycznej, są w naszych czasach w większości agnostykami. Ta postawa rozumu wobec wiary była rozważana przez Pascala. Pascal określił agnostycyzm jako postawę rozumu szukającego i zarazem doradzał swoim kolegom agnostykom, by w imię ostrożności intelektualnej działali tak, jakby Bóg istniał.

Znam ludzi, dla których Bóg jest tylko sankcją moralną. Uważają się za wierzących, ale to, jak sądzę, dość wczesny etap w dojrzewaniu wiary. Jeśli dojrzewa.

To kartezjanizm. Obie postawy są dobrze opisane w historii filozofii. Obie występują także w dzisiejszym świecie. Żadnej nie przypisuję sobie. Nie uważam się za agnostyka

ani za kartezjańskiego racjonalistę. Bóg jako sankcja moralna, czyli jako sędzia, nie wyczerpuje mojego stosunku do Niego. Kiedy rozważam kwestię najwyraziściej sformułowaną przez Primo Leviego, że śmierć Boga nastąpiła w Auschwitz, a trzeba tu naturalnie dodać Katyń, Kołymę, Kambodżę itd., to dochodzę do przekonania, że Bóg tam nie umarł, ale został zabity. A to jest różnica. Odnoszę to do ukrzyżowania. Bóg umarł w Auschwitz, mówią ci, którzy przeżyli, ale mówią to w imieniu także tych, co zginęli, nie pytając się o ich zdanie. A ci umierali, niekoniecznie wszyscy, w przekonaniu, że Go nie ma, że ich śmierć pozostaje nieobjęta Jego obecnością, że jest tej obecności zaprzeczeniem. Nie jestem pewien, czy Bóg umarł w sercu Edyty Stein i Maksymiliana Kolbego.

Ja myślę, że nie umarł, dopóki ich serca biły.

Moim zdaniem Bóg został zabity w osobach tych świętych i wielu zabitych wyznawców. To zabijanie Boga, którego byłem świadkiem pośrednim, poprzez przeżycia i opowieści pokolenia rodziców, to właśnie zabijanie Boga przez mord na wyznawcach, wzbudza odruch, by stanąć w obronie samego pojęcia Boga. Ów odruch nazywam przyczyną apologetyczną twierdzącej odpowiedzi na pierwsze pani pytanie.

Konotacja z ukrzyżowaniem, myślę, pozwala pogodzić się z tym, że Bóg dopuścił takie zło, jak Auschwitz.

Dla mnie ten odruch obronny był powodem pozostania przy pojęciu istnienia Boga. Patrząc okiem obiektywnego socjologa, można stwierdzić, że jednym z celów szaleństwa rewolucji rosyjskiej było zabijanie Boga. Przecież pierwszymi ofiarami byli kapłani i wierzący, czyli nosiciele Boga. Kolejna w XX wieku fala tej diabelskiej walki przeciw pojęciu Boga, hitleryzm, za pierwszy swój cel obrała Żydów. W swojej podstawowej masie byli to ludzie wierzący, niewątpliwie będący nosicielami pojęcia Boga swoistego dla naszej cywilizacji. Będę się trzymał wiary właśnie z tego powodu, że budzi mój sprzeciw i gniew mord dokonany na ludziach w imię zabijania Boga.

Uprawianie nauki niewiele ma do tego ?

Znamy wielkich uczonych, którzy byli deistami. Są wybitni badacze ateiści. Ale dla jednych i drugich nauka — z pewnością ta, którą ja uprawiam — jest rozpoznawaniem nieznanego, a to w swojej esencji zadanie metafizyczne.

Spotykam uczonych, którzy wierzą, że kiedyś poznają wszystko, że uda się sprowadzić całe istnienie do paru zasad fizycznych.

To nie jest to samo. Oczywiście, że dojdziemy do tych paru zasad fizycznych. Ja nawet sądzę, że istotne wielkie prawa już w większości znamy. Mechanizmy rządzące funkcjonowaniem organizmów są nam znane, ale nie słyszałem nigdy, żeby ktoś powiedział: oto jest koniec poznania. I wątpię, bym to kiedykolwiek usłyszał. Osiągnęliśmy wystarczający stopień poznania, żeby latał samolot. Zapewne dalsze badania, jakieś pomysły dotyczące nowych materiałów, zmienią środki naszego latania w sposób dla mnie nieprzewidywalny. Nie chce mi się dzisiaj nad tym zastanawiać. Wiem za to, że za dwieście lat świat techniczny dookoła nas będzie na pewno inny. Moi koledzy zajmujący się fizyką ciała stałego, której rozwój przyniesie nowe materiały, także nie wiedzą, jaki on będzie. Siedzą nad, modną obecnie, nanotechnologią i rozwiązują zagadnienia teoretyczne, których poznanie zmieni cywilizację. Tu dochodzimy do rzeczy centralnej: co to jest chęć poznania? Profesor Goldfinger-Kunicki, wybitny biolog, uważał, że to jest ewolucyjnie uzyskana cecha dająca naszemu gatunkowi panowanie

nad środowiskiem. Niewiele to tłumaczy. Nic nie mówi o źródle tej zdolności, a pytanie o źródło to już jest metafizyka, bo próbując na nie odpowiedzieć, trzeba się odwołać do istnienia jakiegoś świata spoza mechanizmów działających na poziomie samoświadomości, powiedzmy, żaby. Ja się zgadzam, że zdolność poznania ma wymiar ewolucyjny. Żaba coś tam poznaje, i małpa coś tam poznaje, ale nie zadają pytań o przyczynę istnienia. Ani o prawdę, a pytanie o prawdę, szczególnie o prawdę ostateczną, jest motorem działania ludzi. Zadając pytanie metafizyczne, w dobrym rozumieniu wykładu Kabały, pytamy się o jedno z imion Boga. Według tradycji biblijnej Bóg ma siedemdziesiąt dwa imiona i nie należy wymieniać żadnego z nich. Mamy przykazanie: nie wzywaj imienia... Dlatego, że Bóg jest w istocie nienazwany, a więc może zostać nazwany źle. Jest w istocie nierozpoznany, a więc może zostać źle rozpoznany. Jest w istocie nieopisany, próba Jego opisu może okazać się błędna. Przykazanie istnieje po to, by nas ostrzec przed błędami w odpowiedziach na pytania ostateczne, będące w końcu pytaniami o Boga. I to samo ostrzeżenie dotyczy odpowiedzi na pytanie o prawdę. Jak mówiłem, jest to pytanie metafizyczne, trzeba więc szukać w tej sprawie odpowiedzi ostrożnie, by nie popełnić błędu. Taką ostrożność wykazuje właśnie nauka, podając kolejne, tylko przybliżone, warunkowe, nigdy ostateczne, odpowiedzi na to pytanie. Czyniąc to i stopniowo zbliżając się do prawdy choćby cząstkowej, ma nauka w sobie element demiurgiczny. W tym sensie, że, choć na poziomie nieostatecznym, ale jednak, ujawnia zjawiska istniejące w rzeczywistości. Ujawnienie jest nazwaniem, a nazwanie jest... kreowaniem. W tym sensie nauka nie jest więc tylko swoistym relatywizmem.

Do tego momentu możemy przyjąć, że człowiek korzysta z rozumu danego mu przez Boga dla odsłaniania tego, co przed nim zakryte...

Mówiąc o tym naszym rozumie, użyłbym metafory: coś zapaliło pierwszy płomień myśli... ale potem jest jej rozwój ewolucyjny i społeczny.

To chyba nie budzi wątpliwości?

A jednak tak. Bezustannie natykam się na próby opisania człowieka jako maszyny. Zgodnie z tym wszelka myśl ma być rozumiana wyłącznie jako sekwencja zdarzeń fizycznych zachodzących w mózgu.

A więc to znów kwestia nazywania, o czym pan mówił.

Trzeba bardzo uważać z językiem, jakiego używamy.

Metafora zapalonego płomienia, to jest pytanie o pierwszą przyczynę myśli, ale także chyba wszelkiego istnienia?

Tak. Nie znamy pierwszej przyczyny pojawienia się osobowości. Ja ją nazywam Bogiem.

Zadam panu profesorowi pytanie, które mnie nurtuje. Czy na gruncie nazywania, pilnując precyzji języka, można się uwolnić od dylematów związanych z klonowaniem, od niepokoju, czy klonowanie człowieka, odsuwam na bok kwestię zagrożeń z tym związanych, nie jest uzurpacją właśnie demiurgiczną ? Czy nie jest sięgnięciem po owoc z zakazanego drzewa wiadomości?

Nie ujmowałbym tego w ten sposób. Jestem przeciwnikiem klonowania człowieka jako konserwatysta. Byłoby to wprowadzeniem pewnego typu bałaganu do istniejącego pojęcia „człowiek".

Nazywanie?

Właśnie. Ciągle istnieje problem, komu my właściwie nadajemy nazwę: człowiek? Jak dotąd nadajemy ją temu płodowi ciał ludzkich, który jako taki jest okazany społeczności. Istnieje dziedzictwo prawa do człowieczeństwa w naszej, dotąd trwającej, historii. Ten okazany może być kaleką, ale nazwę człowiek uzyskuje. W którym momencie to następuje ? Może powiedzenie: „jestem w ciąży" już jest okazaniem? Jakby to można odnosić do klonów ? Nie wiem. To, o co pani pyta, czy tu nie ma uzurpacji wobec Stwórcy, dotyczy raczej pomysłów stworzenia życia w probówce drogą jakichś tam reakcji chemicznych. Chęć stworzenia życia od nowa, wizja homunkulusa, Golema, to są owoce człowieczej pychy sięgającej po atrybuty Stwórcy. A jeśli idzie o klonowanie... Ja zawsze myślę historycznie. Powiedziałem na początku o wierze przodków naszych, w której zostałem wychowany. Ta wiara przodków zmieniała się historycznie. Albigensi, którzy nie uznawali śmierci Chrystusa, bo oznaczałaby dla nich klęskę Boga, też byli chrześcijanami. Można przywołać wiele przykładów na to, że nasz stosunek do Boga zmieniał się. Moja wiara przyznaje zdolność stwarzania, czyli powoływania czegoś z nicości, szczególnie życia, tylko Bogu. Klonowanie nie jest jednak powoływaniem czegoś z nicości, wprost przeciwnie. To wyprowadzanie nowego bytu z bytu preegzystującego. Historia trwa i chrześcijaństwo się rozwija. Dzisiaj klonowanie ludzi nie podoba mi się, ale jak będzie za dwieście lat ? Być może przejdziemy przez etapy teologicznego myślenia, które doprowadzą nas do pochwały takiego nowego sposobu rozrodu.

Uznania go za skorzystanie z potencji rozumu danego człowiekowi przez Stwórcę. Jest jednak inny jeszcze aspekt. Jeśli nasze działania naruszają jakieś tabu, a z klonowaniem to się wiąże, żywimy obawy o skutki. Nieprzewidywalne, a być może złe dla ludzi.

Takie obawy rodzi obecne w każdej epoce przeświadczenie czy poczucie, że świat staje się coraz gorszy. Otóż, w obrębie naszej cywilizacji to nie jest prawda. Przeżyliśmy straszne załamania, Auschwitz i Kołyma, ale patrząc na „wystrugiwanie" norm przez historię, widzimy, że one są coraz bardziej dla człowieka zrozumiałe i przyjazne.

Ale czy nie oddalają się od Dekalogu albo nie relatywizują przykazań?

Raczej nie. Przecież opowieść o ofierze Izaaka jest też opowieścią o historii odchodzenia od obyczaju barbarzyńców, rytuału składania ofiar z dzieci pierworodnych. Odejście od rytuału było tu dokładniejszym zrozumieniem Dekalogu, jego przykazania „nie zabijaj". Czas chyba nie oddala, lecz przybliża nas do lepszego rozumienia dziesięciu zasad.

Doszliśmy do praw człowieka.

O tym mówię. Pojawiły się w rozwoju człowieczeństwa i zostaną, jako norma, jakkolwiek mocno i jakkolwiek często byłyby łamane. Rozumując w tych kategoriach, powtarzam, że jeżeli ludzkość dąży do jakiejś prawdy, zbliża się do jakiejś prawdy, to być może za dwieście lat przyjmie, że oto objawiła się nowa siła kreacyjna człowieka i to nie będzie naruszeniem założenia wstępnego, wiary w Boga jako pierwszej przyczyny myśli. Po drodze pewnie będą się zdarzać ekscesy, takie na przykład jak klonowanie ludzi na części zastępcze, co jest przerażające i moralnie jednoznaczne. Przypomnę, że w XVII wieku robiono wiwisekcje. W Mediolanie, zdaje się, jest makabryczny eksponat z tych czasów. Człowiek, którego układ krwionośny napełniono rtęcią, co najpewniej odbyło się na żywo. Dzisiaj uważamy takie rzeczy za turpizmy, jakie zawsze towarzyszyły i towarzyszą ludzkiemu myśleniu oraz działaniu, i zasługują na potępienie

w świetle tych norm, do jakich ludzkość doszła w swoim rozwoju. Te normy dziś dopuszczają hodowanie komórek, które, powiedzmy, reperują układ nerwowy albo odtwarzają chory narząd, ale absolutnie wykluczają klonowanie osoby ludzkiej po to, żeby pobrać narządy do przeszczepów. A przy tym wszystkim, czy pani myśli, że za dwieście lat nie będą o nas mówić jak o barbarzyńcach? Przeszczepy, wielkie niekwestionowane dziś osiągnięcia medyczne, może będą postrzegane jako wyrywanie z żywych ludzi różnych części organizmu i wsadzanie do organizmów innych ludzi. Już teraz istnieją, przynajmniej na papierze, inne propozycje rozwiązania tego problemu, na przykład uzyskiwanie do przeszczepów nerek od świń, które są immunologicznie identyczne z człowiekiem. Chcę powiedzieć, że nasi przodkowie byli barbarzyńcami, a my będziemy barbarzyńcami dla naszych potomków. Jak może wyglądać koniec tej drogi, nie wiem.

Czy idąc drogą naukową, człowiek przybliża się do Boga, czy też poznanie i wiara są drogami równoległymi ? Jan Paweł II określał je jako komplementarne. Jakie jest doświadczenie pana profesora?

Na stare lata człowiek zaczyna więcej myśleć o sprawach ostatecznych. Dotyczy to także uczonych. Pomijając jednak tę prawidłowość, na pewno nie jest tak, że gdy więcej się uczę, to się oddalam od Boga. Komuś, kto tak myśli albo coś takiego przeżywa, mogę powiedzieć: naucz się jeszcze więcej.

17. BÓG SIĘ WTRĄCIŁ TRZY RAZY
MAREK ZIÓŁKOWSKI

Urodzony w 1949 r. w Poznaniu. Profesor socjologii, od 1974 r. w Instytucie Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, od 1991 dodatkowo w Instytucie Nauk Politycznych PAN w Warszawie, od 1999 w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Wykładał na uniwersytetach w USA i Europie. Opublikował ponad 200 artykułów w języku polskim, angielskim i francuskim. Wydal 15 książek, m.in. „Znaczenie-interakcja-rozumienie" (1981), „Wiedza-jednostka-społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy" (1989), „Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego" (2000). Od roku 2007 wicemarszałek Senatu RP.

Magdalena Bajer: Wiem, że pochodzi pan z domu katolickiego, że ojciec, prof. Janusz Ziółkowski, wybitny socjolog, publicznie, choć nie ostentacyjnie, deklarował wiarę.

Marek Ziółkowski: Oboje rodzice byli głęboko wierzący. Obserwowałem, jak ich wiara umacniała się z wiekiem. Wiem też, że mama, z którą najwięcej o tym rozmawiałem, przed wojną, jako uczennica liceum, była dosyć wojująca. Miała nawet z religii czwórkę, a nie piątkę, która była normą. Nie chodziło jednak o kwestie wiary, ale raczej o ziemską instytucję Kościoła. Może odziedziczyłem po mamie pewną niepokorność, która także kazała mi czasem krytycznie się odnosić do przykazań

kościelnych. Kiedyś w dyskusji o rozwodach użyłem takiego oto argumentu: w średniowieczu, ze względu na długość ludzkiego życia, małżeństwo to był siedmioletni wyrok. Dzisiaj, jeżeli ktoś zawiera małżeństwo w młodym wieku (ostatnio ten wiek trochę się przesunął), to wiąże się przeciętnie na lat... 50. Mówiąc żargonem socjologicznym, instytucja rozwodów jest funkcjonalnym odpowiednikiem dawnej wcześniejszej umieralności.

Rozumiem, że to było wtedy, gdy był pan już socjologiem i gdy pana wiara była już, przez wychowanie domowe, ukształtowana.

Tak, ale od dość wczesnego dzieciństwa przyjmowałem koncepcję św. Tomasza z Akwinu (nie wiedząc oczywiście, że to była koncepcja Akwinaty), która polega na przekonaniu, że da się uzgodnić wiedzę naukową, teorię ewolucji zwłaszcza, z pewnymi elementami nauki Kościoła, jeżeli tej drugiej nie traktować dosłownie. Pamiętam, jak w szkole średniej tłumaczyłem to na długim spacerze mojej dziewczynie. Z niewielkimi niuansami myślę dzisiaj tak samo.

Język Biblii jest alegoryczny i Kościół uwzględnia konsekwencje tego. Czy jednak wszystkie biblijne alegorie dadzą się uzgodnić ze współczesną wiedzą o świecie?

Myślę, że tak. Przykład: kolejność stwarzania świata, zapisana w Księdze Rodzaju, odpowiada etapom ewolucji.

Nie każdy człowiek wierzący łatwo to przyjmuje...

Ja wierzę, że jeżeli była interwencja Boga w świat, to nastąpiła w trzech punktach czy też w trzech momentach jego dziejów. Po pierwsze wtedy, kiedy powstawał Kosmos. Tego, co się w tamtym momencie stało fizycy ani kosmologowie nie potrafią wyjaśnić, a wiemy, że w pierwszych sekundach po Wielkim Wybuchu panowały zupełnie inne prawa niż te, które nauka poznała i poznaje. Po drugie w momencie powstania życia na Ziemi, jakkolwiek ten drugi punkt boskiej interwencji jest, powiedziałbym, rozmyty, bo teoria ewolucji pięknie wyjaśnia powstanie życia wskutek różnych reakcji zachodzących w materii nieożywionej. Nie przekreśla mi jednak tego punktu wiedza o ślepych uliczkach ewolucji, jakich było bardzo wiele, o tym, że w pewnym momencie wyginęły dinozaury, a zaczęły się rozwijać małe ssaki, o nieprzebranej ilości przypadków w procesie ewolucji. Trzecia interwencja Boga to antropogeneza, czyli pojawienie się istot obdarzonych atrybutami człowieczeństwa: świadomością, samoświadomością i zdolnością do współpracy w grupie; innego typu niż właściwa wcześniejszym ogniwom ewolucji. Naturalnie, można sobie wyobrazić, że bez żadnej interwencji z zewnątrz powstała taka właśnie mutacja, ale... Wykładam studentom socjologii teorię antropogenezy Margaret Mead, która mówi, że fenomen człowieczeństwa pojawia się wtedy, kiedy stajemy się odbiorcami swojego własnego gestu. Dopóki jeden pies warczy na drugiego, ten drugi przewiduje, że on może zaatakować i dopasowuje się gestem do tej sytuacji — też warczy albo ucieka. Natomiast, gdy my mówimy, to jesteśmy odbiorcami tego, co sami mówimy, nie tylko tego, co słyszymy od innych. Mówiąc do pani, ja mogę dopasowywać moje mówienie do przewidywanej reakcji. Tworzy się wspólny odbiór tych samych słów, a idąc dalej, świadomość i samoświadomość. I to jest tajemnica języka. My możemy mówić, robiąc jednocześnie coś innego. Przy porozumiewaniu się gestami nie jest to możliwe — jak ciężko pracują aktorzy ćwicząc mimikę przed lustrem! Gest językowy, czyli gest wokalny, jest znakomitym tworzywem, które powoduje przeskok do człowieczeństwa.

W przejściu od gestu do języka widzi pan interwencję Boga?

Można ją założyć i to jest trzeci z tych punktów, które wymieniłem. Ale można też przyjąć, że Bóg tak „chytrze" wymyślił całą ewolucję, że uczłowieczenie już w tym projekcie było. Od początku.

Wydaje mi się to z perspektywy wiary nie bardzo istotne.

Jest istotne kulturowo. Można się zastanawiać nad fenomenem boskiej interwencji w powstanie człowieka i dochodzić do ciekawych wniosków, badając naszą europejską tradycję okazjonalizmu. Przypomnijmy sobie o panującym długo przekonaniu, że Bóg wtrąca się w poszczególne zdarzenia naszego zbiorowego i indywidualnego życia. Wygraną bitwę zawdzięczaliśmy Bogu albo świętym, odnalezienie zguby tak samo. A strata była karą boską. To miało (i ma) znaczące konsekwencje w tradycji, w sztuce.

W jakiejś mierze było sprawą konwencji.

Tak. I odczarowywanie świata, w naszym kręgu kulturowym, polegało na utrwalaniu się założenia, że Bóg jest obecny, ale coraz rzadziej interweniuje. Niektórzy uważają, że jest bytem niejako obok świata, który nas obserwuje i wobec którego jesteśmy moralnie odpowiedzialni. Jest takim sędzią, przed którym nie można się ukryć. Na tym założeniu zbudowane są rozmaite teorie psychoanalityczne. I teraz pytanie: czy jest to wymyślone ? Czy jest tworem naszego rozbudowanego *super ego,* czyli, upraszczając, naszego sumienia? Można powiedzieć, że człowiek sam stworzył sobie taką dodatkową instancję, która go obserwuje, przed którą nie można się ukryć, tak jak można się ukryć przed rodzicami albo przed policjantem.

Dla wielu ludzi, którzy uważają się za wierzących, Bóg jest przede wszystkim, a nawet wyłącznie, instancją moralną.

W kulturze przedchrześcijańskiej, także w Starym Testamencie, istniało przekonanie, że za każdą winę ktoś musi odpokutować. Muszą być wyrównane rachunki. Stąd alegoria kozła ofiarnego. Mój podstawowy problem, związany z istotą chrześcijaństwa, jest taki: czy niezbędna była śmierć Chrystusa na krzyżu, żeby odpokutował za grzechy ludzkości?

Ja mam nieco inny, ale związany z tym problem: jak mamy odpowiadać na to, że Bóg jest miłością absolutną, która wybacza nam wszystko *a priori?*

No właśnie. Jeżeli Bóg wybacza ***a*** *priori,* tym mocniej dręczy pytanie, czy śmierć Chrystusa była niezbędna do wybaczenia grzechów ludzi. Bóg mógł wybaczyć bez tej straszliwej ofiary.

Można przyjąć, że była to ofiara złożona z naddatku Bożej miłości.

Mogę się z tym zgodzić, łatwiej niż z takim rachunkiem, z takim bilansem odpowiedzialności moralnej, w którym wina i pokuta powinny być sobie równe. Następny mój problem wiąże się z tym, że nasza religia chrześcijańska jest faktem historycznym, obejmującym tylko część ludzkości żyjącej na Ziemi. Odpowiedzi na te same pytania, dotyczące odpowiedzialności moralnej, teodycei, obecności zła w świecie, są w innych religiach bardzo różne. W związku z tym nie przywiązuję żadnej wagi, a wręcz uważam za bardzo złe akcentowanie różnic w obrębie poszczególnych denominacji chrześcijańskich. Nad tym należałoby przejść natychmiast do porządku dziennego, jakkolwiek te różnice wywoływały w historii wojny i rzezie. Z prawosławiem

dzielą nas głównie różnice kulturowe, z pewnymi odłamami protestantyzmu także różnice psychologiczne. Jak czytam Kierkegaarda „Bojaźń i drżenie", gdzie jest mowa o tym, że człowiek przed Bogiem protestantów odpowiada sam, żaden kapłan nie udzieli mu rozgrzeszenia, to widzę jak bardzo optymistyczna, jak o wiele łatwiejsza, jest religia katolicka. Po pierwsze wymyślono czyściec, którego w Biblii nie ma, a który jest instrumentem ułatwiającym zbawienie. Po drugie, koncepcja diabła jest u nas o wiele mniej niebezpieczna niż w protestantyzmie, co się wiąże z łatwiejszym uzyskiwaniem rozgrzeszenia. Katolickiego diabła można też, mówiąc kolokwialnie, nabrać. Istnieje wiele opowieści, jak to chłop czy szlachcic oszukiwali diabla, ostatecznie z nim wygrywając. Powtarzam: my katolicy mamy instytucjonalnie zagwarantowane zbawienie, pod niezbyt trudnymi warunkami. Na innym, bliższym codzienności, poziomie mam gwarancję, że umrę w stanie łaski uświęcającej, ponieważ udało mi się, w dziesiątej klasie, przystąpić do spowiedzi i komunii przez dziewięć pierwszych piątków miesiąca.

Robotnicy ostatniej godziny dostali taka samą zapłatę... ale może zdając się na to, popełniamy grzech przeciwko Duchowi Świętemu, który nie będzie odpuszczony?

Powtórzę jeszcze raz, że jestem zwolennikiem jak najdalej idącego ekumenizmu. Pozostaje problem stosunku do innych religii. Dla mnie jako socjologa to, że jestem katolikiem, jest przypadkiem historycznym. Urodziłem się w Polsce, w rodzinie katolickiej. Gdybym urodził się w religijnej rodzinie w Izraelu, byłbym innego wyznania. Dlaczego mam wierzyć, że jestem wyróżniony, że tylko ja zostanę zbawiony? Mam przekonanie, że jeżeli ktoś wierzy w swojego własnego Boga i postępuje moralnie, to będzie zbawiony.

O ile pamiętam, w encyklice „Veritatis splendor" jest to powiedziane.

Jest zaznaczone. Jako socjolog przypomnę teraz, że kiedyś, we wczesnym etapie rozwoju społeczeństw mieliśmy taką świadomość potoczną, w której występowały elementy magiczne. Odbierając otaczający świat, zakładaliśmy, że tam są rozmaite siły nadprzyrodzone, potem, że jest Bóg, który interweniuje nawet w najzwyklejsze nasze czynności. Z czasem pojawiła się świadomość towarzysząca sztuce czy nauce, czyli patrzenie na świat z zupełnie innego punktu widzenia. Siedząc z panią przy stole, patrzę na stół i mogę zadawać sobie pytania, czy ten stół jest tylko wiązką moich wrażeń, pewną konstrukcją mentalną, którą sobie stworzyłem, czy jest obiektywny, czy subiektywny itd. Nie trzeba przekonywać, że miałoby to sens na seminarium filozoficznym, ale nie podczas naszej rozmowy, nawet jeśli dotyczy ona zagadnień wiary. Fizyk, smażąc jajka na patelni, nie zastanawia się nad tym, co dzieje się z ich strukturą atomową. Krótko mówiąc, pewne pytania zadajemy tylko w pewnych sytuacjach, instytucjach i rolach społecznych.

Dotyczy to także pytań o Boga, zdawałoby się podstawowych i uniwersalnych?

Kiedyś, jak już powiedziałem, religijne podejście, to jest poczucie interwencji nadprzyrodzonej w rzeczywistość przyrodzoną, wypełniało całe nasze życie. Ludzie wierzyli, że ta interwencja jest w każdej chwili możliwa, niezależnie od tego czy następowała czy nie. Dzisiaj religia stała się enklawą, nie przepaja całego naszego życia. Podobnie jak fizyk atomowy, pełniąc rolę fizyka, zadaje określone pytania, my od czasu do czasu pełnimy rolę człowieka religijnego i patrzymy na świat nieco inaczej niż codziennie. Przy czym mamy do czynienia z różnym stopniem asercji, z różną siłą

naszych przekonań o czymś. Jeżeli idę po chodniku tak, żeby nie nadepnąć na linie między płytami i mówię sobie, że gdy dojdę do latarni, zanim wyminie mnie samochód, który za sobą słyszę, to coś mi się powiedzie, to jest to przekonanie o niewielkim stopniu asercji. Otóż ja sądzę, że u wielu ludzi dzisiaj modlenie się o coś, na przykład do św. Antoniego, należy do takiej kategorii przekonań. Św. Antoni pomoże albo nie, ale na pewno nie zaszkodzi się pomodlić.

Czy zdaniem pana profesora kwestie wiary należą u wielu współczesnych ludzi do przekonań o małym stopniu asercji? Nie mają wielkiej siły wewnętrznej ?

Jeżeli w naszym odczuciu Bóg oddala się od świata, interweniuje coraz rzadziej, to musi to wpływać na nasz stosunek do takich spraw jak, powiedzmy, przeistoczenie w każdej mszy świętej.

To jest wyłącznie kwestia wiary.

Oczywiście. Ale pytania, czym jest przeistoczenie, nie stawiamy sobie w żadnej innej sytuacji niż sytuacja mszy świętej. Religia nie służy teraz do interpretacji całości naszego życia, choć służy w bardzo istotnych jego momentach, jak narodziny, śmierć.

Religia była i jeszcze jest w jakimś stopniu czynnikiem integrującym społeczeństwo, dla dobrych i dla złych celów. Jakie inne czynniki jej w tym towarzyszą, czy też wypierają religię z tej roli?

Religia ciągle jest również czynnikiem motywującym do działań altruistycznych. Jednocześnie, ponieważ jego działanie osłabło, ludzie szukają innych uzasadnień dla swego postępowania. Socjologia stawia takie bardzo ciekawe pytanie: wspólnota religijna a wspólnota etniczna? Naród? Naród to jest wspólnota wyobrażona. Nie znam wszystkich członków narodu, nigdy ich nie widziałem, ale czuję z nimi jakąś więź.

W polskiej historii wspólnota religijna i wspólnota narodowa przez długie okresy pokrywały się w znacznym stopniu.

Tak. Ale to nie są sprawy wiary, tylko tożsamości, w tym religijnej. Jeśli pani pyta o mój stosunek do religii, to mnie zawsze interesuje natura Biblii i to, jak treść Biblii wchodziła do kanonu nauki Kościoła. Z tym się wiążą pytania o stan naszej obecnej wiedzy na temat ksiąg biblijnych oraz na temat tego, co w nich zostało dodane później. Fascynujące jest dla mnie traktowanie Biblii jak normalnego źródła historycznego, i to nie odnosi się do mojej wiary, o ile stosunek do religii jest w ogóle kwestią wiary. Jako student filozofii zgłębiałem rozmaite herezje, zwłaszcza te związane z naturą Chrystusa, ludzką i boską, czy też tylko ludzką, albo tylko boską. I to, jak sądzę, nie miało żadnego wpływu na moją wiarę. Grzech pierworodny byłbym skłonny traktować jak wielką metaforę.

Metaforę pychy... i uzurpacji.

Tak. Ale z tą metaforą wiążą się bardzo istotne kwestie — wolnej woli, predestynacji do złego albo dobrego. To stanowi dla mnie wielki problem. Nie potrafię zakładać, że człowiek z góry jest predestynowany, żeby być zbawionym albo potępionym. Bóg, oczywiście, wie, co się z nim stanie.

Ale nie interweniuje?

No właśnie. A chciałoby się wierzyć, że nie dopuści do zła, które skazuje człowieka na potępienie.

Karol Wojtyła, kiedy nie był jeszcze papieżem, a wykładał etykę na KUL-u, mówił, że Bóg, stwarzając człowieka, jedyne stworzenie powołane do istnienia dla niego samego, pchnął go lekko w stronę dobra. Człowiek może, oczywiście, ten impuls zlekceważyć lub świadomie przekreślić, ale może z niego skorzystać w życiu. Może to jest interwencja, o którą pan się upomina?

Taka interpretacja może mi trochę pomóc... Jak wynika z tego, co dotąd powiedziałem, na pewno nie jestem ortodoksyjnym katolikiem. Moja wiara zakłada istnienie Boga. Nie mam jednoznacznej odpowiedzi, po co była ofiara Chrystusa, choć zgodziłem się z pani interpretacją, że była wyrazem naddatku miłości do nas, ale to nie jest zadowalająca mnie odpowiedź na pytanie: po co? Bóg mógł bez tego wybaczyć ludzkie winy. Kwestie dogmatyczne traktuję jako w znacznej mierze różnice kulturowe i nie mają one dla mnie większego znaczenia. Jest, oczywiście, ważna, jak wspomniałem, sprawa zła, diabła, piekła. Bardzo trudna, i do wyobrażenia sobie, i do stosowania przyjętych wyobrażeń w życiu. Olbrzymia większość Polaków ma pod tym względem wiarę selektywną, ja pewnie też? Widać to może jeszcze lepiej w stosunku do przykazań. Wielu ludzi, może wszyscy, w ciągu życia przekracza przykazania, ale z różnym stopniem poczucia winy. Przekraczanie jednych uważamy za większy grzech, innych za mniejszy. Moim ulubionym przykazaniem, jeśli wolno tak powiedzieć, jest jedyne sformułowane relatywnie.

?

„Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu".

Powszechnie uważamy, że to jest zakaz kłamstwa i choć ludzie kłamią, każdy, kto pamięta Dekalog, wie, że tego robić nie wolno.

Istnieje rozprawa św. Augustyna o kłamstwie, która rozróżnia kłamstwa szkodliwe, żartobliwe i pożyteczne — te ostatnie o chorobie, tajemnicach wywiadowczych itp.

Wolę nazywać te ostatnie kłamstwami usprawiedliwionymi, bo to nie zamazuje faktu, że kłamstwo zawsze jest złe, także wtedy, gdy przynosi doraźny pożytek.

Załóżmy, że mamy połączenie dwóch podstawowych wskazówek moralnych: „Nie rób krzywdy bliźniemu" i „Nie kłam". Na poziomie ogólnego systemu deontycznego nie ma co do nich żadnych wątpliwości, ale w życiu mogą się znaleźć w sprzeczności, choćby wtedy gdy rozważmy, czy dziecku adoptowanemu powiedzieć prawdę.

Żeby wiedzieć, kiedy kłamstwo jest dopuszczalne, potrzeba prawego sumienia, które warunkuje tę zwykłą moralną wrażliwość, pozwalającą unikać zarówno krzywdzenia innych, jak i kłamstwa. Nie zabezpiecza skutecznie przed konfliktami wartości, ale pomaga je rozwiązywać możliwie małym kosztem. Z pracy w Radzie Etyki Mediów mam doświadczenia mówiące o tym, że ocena tych kosztów bywa trudna. Czy jako socjolog obserwuje pan ewolucję wiary Polaków w kierunku większej selektywności? Czy nasza wiara podporządkowuje się ideologii albo emocjom? Słabnie?

Trzeba rozróżnić znajomość prawd wiary, dogmatów i emocjonalny związek z Bogiem. Jedno i drugie wpływa na ową selektywność. Z tym pierwszym jest po prostu fatalnie. Każdy katolik powtarza podczas niedzielnej mszy: „...zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu..." Kto wie, co to znaczy? I komu zależy, żeby wiedzieć? Z wiarą emocjonalną jest lepiej, jakkolwiek tu właśnie mamy, w największym stopniu, wspo-

mnianą selektywność. Wolimy wierzyć, że piekła nie ma, bo nieskończenie miłosierny Bóg nie może nikogo odrzucić. No i jest czyściec, nie wieczne piekło.

Selektywnie traktujemy nasze grzechy, tłumacząc niektóre anachronizmem kościelnych zakazów i nakazów.

Dla mnie pewne grzechy są interpretacją Kościoła, a nie nakazem czy zakazem Boga. Najlepszym przykładem, zbanalizowanym przez ciągłe dyskusje, jest celibat. Nawoływanie protestantów: „Wracajmy do Księgi", ma sens, bo dlaczego ludzie, którzy w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa, na kolejnych soborach, ustalali treść naszej wiary, mają być wyrocznią dla wierzących w XXI wieku.

Zapytam pana profesora, znów jako socjologa, o przewidywania. Wiele się ostatnio mówi i pisze na temat laicyzacji, zwłaszcza społeczeństw zachodnioeuropejskich. Zdaniem różnych badaczy jest to teraz proces niejako spontaniczny, jeden z trendów cywilizacyjnych, a brak wojującego ateizmu nie pobudza do obstawania przy wierze, do obrony religii. Jest to uproszczona, oczywiście, teza, ale jak pan widzi przyszłą kondycję naszej religijności?

Wrócę do odczarowywania świata, o czym mówiłem na początku. Kiedyś, jeśli ktoś był chory, należało mu podać rosół, ale koniecznie z czarnej kury. Z czasem okazało się, że to można rozdzielić: rosół pomoże, ale czarna kura ma charakter symboliczny. I proces tego rozdzielania poszedł bardzo daleko, religia była spychana do enklawy elementów symbolicznych, a Bóg traktowany jak obserwator, który nie miesza się w nasze ziemskie sprawy. Tylko, że ten obserwator może okazać się sędzią, więc lepiej go całkiem nie odrzucać. Po drugie, w ziemskich sprawach nie wszystko się zgadza jak w zegarku. Rzeczywistość, w jakiej żyjemy, coraz bardziej się komplikuje i my coraz mniej ją rozumiemy. Normalny człowiek nie rozumie choćby tego, jak działają współczesne globalne systemy ekonomiczne. Raz po raz stajemy wobec świata, który ktoś musi nam objaśniać. W związku z tym ożywa skłonność do szukania takich elementów, trochę irracjonalnych, czy też wykraczających poza ułamkową racjonalność codzienności. Religia może pełnić tę funkcję, mogą ją też pełnić horoskopy, numerologia, przesądy, ale również wierzenia ujęte w jakiś mniej czy bardziej spójny system. Obok religii i Kościołów mamy w dzisiejszym świecie sekty, ze wszystkimi tego konsekwencjami, o których wiele się mówi. Bywają niebezpieczne głównie ze względów psychologicznych, bo ich charyzmatyczni przywódcy manipulują ludźmi i bardzo bezwzględnie ich wykorzystują.

Czy, zdaniem pana, Bóg pozostanie instancją moralną?

Sądzę, że tak, ale z powodu rosnącego w kulturze europejskiej indywidualizmu i hedonizmu, będziemy redukować w świadomości Jego rolę karzącą na rzecz miłosierdzia.

Może Kościół powinien przypominać wiernym, że przed Bogiem nie można się ukryć, a Bogu miłosiernemu warto odpłacać dobrym życiem.

18. MIĘDZY SUMIENIEM I MONITORINGIEM
ANDRZEJ ZOLL

Urodzony w 1942 r. w Sieniawie. Profesor prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego jest też absolwentem. Obecnie, również tam, kierownik Katedry Prawa Karnego. Autor ponad dwustu prac z zakresu prawa karnego, prawa konstytucyjnego, filozofii prawa. Współautor obowiązującego kodeksu karnego. Uczestnik rozmów Okrągłego Stołu w zespole „Solidarności". Wiceprzewodniczący Państwowej Komisji Wyborczej w wyborach czerwcowych 1989 r. W latach 1990-1993 przewodniczący Państwowej Komisji Wyborczej. Od 1989 do 1997 r. Sędzia Trybunału Konstytucyjnego, w tym przez cztery ostatnie lata na stanowisku Prezesa TK. W latach 1998-2000 przewodniczący Rady Legislacyjnej przy Prezesie Rady Ministrów. Od czerwca 2000 r. do lutego 2006 r. Rzecznik Praw Obywatelskich. Obecnie przewodniczący Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Karnego. Laureat polskich i zagranicznych nagród, m.in. nagrody TOTUS, Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia, za propagowanie chrześcijańskiej kultury prawnej.

Magdalena Bajer: Wiem, że jest pan wierzący i wiem, że pochodzi pan profesor z domu religijnego. Czy ta tradycja jest głównym źródłem wiary?

Andrzej Zoll: Nie mógłbym tak powiedzieć, chociaż ta tradycja była bardzo silna w naszej rodzinie. Wychowywałem się w szczególnej sytuacji, bo moja matka umarła, gdy miałem pięć lat. Krótki więc, chociaż bardzo ważny był czas, gdy wpływała na moje postawy. Bardzo wiele zawdzięczam ojcu, który pilnował mojego wychowania, również religijnego, ale bodaj jeszcze więcej niani. Była u nas przed wojną, potem przez całą okupację, a po śmierci mojej matki zajęła się mną bardzo troskliwie. Była to bardzo mądra kobieta, choć niewykształcona. Więc, czy moja wiara wzięła się tylko z tej tradycji? Chyba nie. Przeżywałem kryzysy, miałem jednak to szczęście, że spotykałem ludzi, których nazywam drogowskazami i oni mi bardzo pomogli.

Kryzysy to były młodzieńcze bunty, typowe w pewnym wieku i przeżywane często przez młodych ludzi właśnie z domów religijnych? „Niebo w płomieniach"?

Może nie bunt, raczej pewne zobojętnienie, dystans wobec kwestii wiary, dystans wobec Boga, jak to wtedy czułem. Takie stany trwały dość długo, ale nigdy nie zerwałem z Kościołem. Stałem z boku, nie przeciwko.

Pokoleniu pana profesora była podana ideologiczna oferta marksizmu, prezentowanego jako światopogląd naukowy. Czy kiedykolwiek był pan na tę ofertę podatny?

Nie. Może ochroniły mnie pewne okoliczności biograficzne. Jestem siódmy z licznego rodzeństwa. Moi dwaj najstarsi bracia zginęli w Powstaniu Warszawskim. Mieli 18 i 19 lat, a ja miałem wtedy 2 lata. Ojciec zaraz po wojnie trafił do więzienia, skąd w dość niesamowity sposób się wydostał, mianowicie został wykupiony za listy Lenina, które były w naszej rodzinie. W takich warunkach odrzucenie systemu komunistycznego było oczywiste. Nie było mowy, żebym należał na przykład do ówczesnego harcerstwa (Organizacja Harcerska OH). Po Październiku, w ostatnich latach szkoły średniej, byłem

przez krótki czas członkiem ZHP. Później już nie należałem do żadnej organizacji studenckiej. Nie byłem i nie jestem członkiem żadnej partii. Od dzieciństwa wiedziałem, że to wszystko, co oficjalne, co proponuje powojenna władza, to jest coś obcego. Na marksizm naukowy nie byłem podatny, co nie znaczy, żebym nie miał pewnych lewicowych skłonności czy nawet zapatrywań.

Takie stwierdzenie wymaga od razu dokładniejszego zdefiniowania, jakkolwiek z tego, co pan powiedział dotąd, wynika jasno, że te skłonności nie mają nic wspólnego z lewicowością proweniencji komunistycznej czy dzisiaj postkomunistycznej.

Jeśli zależy pani na bliższym określeniu, to powiedziałbym, że jestem konserwatywny, gdy idzie o wartości, natomiast mocno wychylony w stronę pomocy słabszym, potrzebującym pomocy. Gdybym chciał i mógł (jako sędziemu Trybunału w stanie spoczynku nie wolno mi tego zrobić) się zapisać do jakiejś partii, miałbym spory kłopot z wyborem. Muszę powiedzieć, że praca Rzecznika Praw Obywatelskich była spełnieniem tej potrzeby pomagania słabszym i poczucia, że to jest powinnością każdego, kto może świadczyć jakieś dobro innym. Dawała mi olbrzymią satysfakcję. Bardzo dużo jeździłem po Polsce, widziałem odrzucenie w warunkach rodzącego się u nas kapitalizmu, biedę, zagubienie. Jestem założycielem Ruchu przeciw Bezradności Społecznej, patronowałem mu jako Rzecznik. Był to upust dla moich lewicowych ciągot.

Pomoc słabszym jest także nakazem chrześcijańskim w nauce społecznej Kościoła posoborowego, jednym z podstawowych.

Oczywiście, toteż dokumenty Jana Pawła II, encykliki: „Laborem exercens", „Centesimus annus", „Sollicitudo rei socialis" są mi bardzo bliskie. Muszę powiedzieć, że wybór papieża Polaka i jego pierwsza pielgrzymka do ojczyzny, to były momenty zwrotne w moim przeżywaniu wiary. Wyszedłem ze zobojętnienia, z tej letniości, o której mówiłem.

Czy w badaniach naukowych zdarzało się panu profesorowi widzieć i przeżywać sprzeczności z nauczaniem Kościoła? Wyobrażam sobie, że prawo może być obszarem nawet konfliktów moralnych dla człowieka wierzącego.

Owszem, ale to nie dotyczyło fundamentów wiary, powiedziałbym. Nie dotyczyło kwestii dogmatów. Nie mogłem na przykład zrozumieć, że niektórzy przedstawiciele Kościoła dopuszczali karę śmierci. Nie mogłem tego pogodzić z jednoczesnym kategorycznym zakazem aborcji. Obrona życia od poczęcia, a na końcu... wahnięcie. Jeżeli czytamy Katechizm, to tam też mamy niedopowiedzenie. Może najbardziej jednoznacznie ujmuje tę sprawę encyklika „Evangelium vitae". Ponieważ mnie to bardzo nurtowało, bo jestem współautorem kodeksu karnego, poprosiłem kardynała Macharskiego, by mnie skontaktował z austriackim arcybiskupem (od 2005 roku kardynałem) Christophem Schönbornem, o którym wiedziałem, że pracował nad Katechizmem (podpisanym przez Jana Pawła II). Odbyliśmy bardzo długą rozmowę w Wiedniu i w następnych redakcjach stanowisko w sprawie kary śmierci jest bardziej stanowcze. Nie upatruję w tym mojego wpływu, ale arcybiskup Schönborn przyznawał mi rację, widocznie myślał podobnie i nasza rozmowa go utwierdziła. Ostatecznie stanowisko jest takie, że dzisiaj nie ma właściwie warunków, które dopuszczałyby stosowanie kary śmierci. Można takie warunki opisać, ale realnie nie występują we współczesnym świecie.

W sprawie aborcji stanowisko pana jest niezmienne.

Nie miałem tu żadnych wątpliwości. Przewodniczyłem posiedzeniu Trybunału Konstytucyjnego, kiedy w 1997 roku rozstrzygał dopuszczalność aborcji z powodów społecznych, i z pełnym przekonaniem opowiadałem się przeciwko dopuszczalności z takich powodów.

Trudniejsza, dla człowieka wierzącego, dla prawnika szczególnie, jest, jak myślę, sprawa *in vitro?*

Tak. Mam tu problem. Chciałbym przede wszystkim wyraźnie rozdzielić kwestie prawne i moralne. Czy coś jest czy nie jest grzechem to pytanie w kategoriach moralnych. Innym pytaniem, stojącym przed ludźmi odpowiedzialnymi za życie społeczne w państwie pluralistycznym, jest czy podporządkowanie się nauce Kościoła wolno regulować przepisami prawa. Czy należy tę kwestię rozstrzygać w sumieniu, które podyktuje wybór postępowania — bez zagrożenia jakąś doczesną sankcją. Prawo nie ma możliwości domagania się posłuszeństwa normom w taki sposób, jak może domagać się tego moralność. Dlatego musi precyzyjnie opisać warunki dopuszczalnego postępowania, nieuchronnie redukując wiele niuansów, jakie występują w konkretnych sytuacjach.

Jeśli między prawem i moralnością jest pusta przestrzeń, jeśli normy moralne wymagają od człowieka więcej niż prawo, to rodzą się pokusy nieposłuszeństwa normom, następuje ich erozja, są coraz powszechniej przekraczane, wreszcie zaczynamy je kwestionować. Chyba również, choć nie tylko dlatego Kościół uparcie sprzeciwia się *in vitro.*

Uważam, że tam gdzie nie jest zagrożone życie ludzkie (od jego początku, to jest od poczęcia) poddanie się procedurze *in vitro* jest kwestią sumienia. Decyzję o tym, czy podporządkuję się normie moralnej, która tego zabrania, jeśli jestem chrześcijaninem, dokładniej katolikiem, bo mamy do czynienia ze stanowiskiem Kościoła katolickiego, muszę rozważyć i skonfrontować z tym, co mi mówi moje chrześcijańskie sumienie.

W dyskusji powtarzano argument, że żyjemy w społeczeństwie pluralistycznym, zatem nie każde sumienie mówi to samo...

Toteż przy regulacji prawnej tej kwestii, co powinno nastąpić jak najszybciej, jestem za tym, żeby zakazać tworzenia zapasowych zarodków, bo to jest problem życia. Natomiast samą procedurę bym dopuścił. Nie mam zamiaru oceniania tego, co powiedzieli biskupi, co zawiera instrukcja „Dignitas personae", ale uważam, że to stanowisko Kościoła nie jest przeszkodą w dopuszczeniu, przez prawo, samej procedury.

Bioetyka, już w obecnej fazie rozwoju biologii, wywołuje pytania, powiedziałabym, podstawowe, a można się spodziewać, że będzie ich coraz więcej i będą coraz trudniejsze. Jednym z takich pytań, które mnie nurtuje jest to, czy procedura *in vitro* nie jest już sięganiem po owoc zakazany, stwórczą uzurpacją człowieka?

Bioetyka to jest pole minowe, na które weszliśmy i będziemy po nim chodzić coraz szybciej. Chciałbym jednak bardzo mocno podkreślić, że to nie jest tylko sprawa światopoglądu i wiary, do czego bardzo często sprowadzamy dyskusje na ten temat. Przeciwnikami klonowania, przeciwnikami rozmaitego typu manipulacji genowych, są osoby dalekie od wiary w Boga, motywowane obawami o przyszłość ludzkości.

Rozumiem, że wiara pozwala zachować indywidualny spokój sumienia, jeśli postępujemy zgodnie z jej nakazami, ale nie uwalnia od tego niepokoju i, więcej chyba, od poczucia odpowiedzialności, nawet, gdy się jest tylko świadkiem.

Doświadczenia, które dzisiaj się przeprowadza i perspektywy z nimi związane mogą oczywiście służyć dobru ludzi, na przykład zwalczaniu wielu groźnych chorób. Ale z drugiej strony mogą okazać się niezwykle niebezpieczne. Tak jak kiedyś rozszczepienie atomu. Tę odpowiedzialność, o której pani mówi, ponoszą w wielkiej mierze prawnicy.

Co mogą robić, gdy wiadomo, że ani pamięć o tragicznych skutkach rozszczepienia atomu, ani przewidywanie zagrożeń związanych z biotechnologią, nie powstrzymają rozwoju badań?

Prawnik musi wskazywać zagrożenia. Musi patrzeć nie na sam efekt naukowy, na tym się nie zna. Powinien jednak przewidywać, co ten efekt może oznaczać dla szeregu dóbr, które są i powinny być prawnie chronione. Muszę powiedzieć, że mam poczucie pewnej porażki, nas prawników, z powodu tego, że nie rozpoczęliśmy debaty o problemach bioetycznych znacznie wcześniej. Pisał na ten temat dość sporo Marek Safjan, ale to nie przerodziło się w system prawny. Mamy całkowitą „plażę", jesteśmy daleko za większością państw, łącznie nawet z Wielką Brytanią, która poszła na pełny liberalizm. Nas to odstręcza, ale my nie mamy nic, wobec czego u nas wszystko wolno. W istocie praktykujemy liberalizm.

Coś się zaczęło.

Gadanie. I stało się coś bardzo niedobrego. Bioetyka, temat tego gadania, z którego dotąd nic nie wynikło, stała się momentalnie przedmiotem walki politycznej. Zespół powołany przez premiera Tuska był bardzo zróżnicowany światopoglądowo. I było jasne, że nie dojdziemy do porozumienia, ponieważ trudno głosować w sprawach dotyczących podstawowych ludzkich przekonań. Ale wyjaśniliśmy sobie szereg rzeczy i pewna droga została otwarta. Droga prowadząca do niekiedy alternatywnych rozwiązań. Jest przecież gotowy projekt. Ja się z nim zgadzam.

Nie ma dalszych kroków.

Dlatego, że zostały zablokowane z przyczyn politycznych.

Dyskusja skupiła się na kwestii zapłodnienia *in vitro,* a inne zagadnienia bioetyczne, choćby testament życia, także wymagają rozwiązań prawnych i także wywołują spory.

Oczywiście. Tych zagadnień jest wiele. Granice autonomii pacjenta, a dokładniej stopień, w jakim prawo może ją ograniczać, zgoda na dawstwo narządów do przeszczepów. Wszystko to musi być rozwiązane. Gdy byłem Rzecznikiem Praw Obywatelskich, docierały do mnie sygnały z obu, powiedziałbym, stron. W szpitalu na przykład przechodzono do porządku nad sprzeciwem pacjenta, któremu przeprowadzono transfuzję krwi wbrew jego sprzeciwom związanym z postawą religijną. Kiedy indziej lekarzowi, który uszanował wolę pacjenta, nie dokonał transfuzji i pacjent zmarł, zafundowano śledztwo prokuratorskie. To musi być uregulowane prawnie. Lekarz przy łóżku chorego nie może cały czas albo walczyć z własnym sumieniem, albo bać się odpowiedzialności karnej.

Do jakiego stopnia takie sprawy da się uregulować? Ile z tych decyzji, jakie dotąd pozostają kwestią sumienia, można ująć w przepisy?

Nie tak mało. W tym projekcie, który jest gotowy, w tak zwanym projekcie Gowina, przewidziano bardzo interesujące rozwiązanie, dotyczące dwóch różnych „testamentów życia". Pierwszy przypadek to sytuacja, kiedy człowiek zdrowy, na przykład z powodów światopoglądowych, wyraża sprzeciw wobec stosowania u niego takich czy innych zabiegów, gdy kiedyś straci przytomność. Drugi dotyczy człowieka śmiertelnie chorego, który będąc jeszcze przytomny, wyraża wolę, by w sytuacji, gdy straci przytomność, nie stosowano wobec niego uporczywej terapii. W projekcie rozwiązano to w ten sposób, że w pierwszym przypadku lekarz ma wolną rękę, nie może odpowiadać prawnie za skutki uszanowania woli pacjenta i poniechania zabiegów ratujących życie, ale też nie odpowiada za złamanie tej woli. Rozstrzyga bezspornie sumienie lekarza, któremu ustawodawca powierzył decyzję. Natomiast w drugim przypadku jest on w pełni związany wolą pacjenta. Moim zdaniem to jest dobre rozwiązanie.

Sumienie lekarza bywa bardzo obciążone, z natury jego zawodu. A czy prawnikowi wiara przysparza dylematów sumienia?

Nigdy nie byłem praktykiem. Od mojej żony, która była adwokatem, wiem, że miała problemy, związane na przykład z rozwodami. Zawsze starała się prowadzić sprawę tak, żeby rozwodu jednak uniknąć. Takie dylematy raczej nie pojawiają się w pracy naukowej. Jednak i ja miewałem do czynienia z konfliktem wartości. Polska ustawa dopuszcza przerwanie ciąży ze względów eugenicznych. Dla mnie to jest kompletnie niezrozumiałe. Jeżeli dziecko jest ciężko uszkodzone lub zachodzi zagrożenie jego życia chorobą, to można usunąć ciążę. To jest leczenie choroby przez zabicie. Jeżeli mam wykładać studentom, że prawo na to zezwala, to mam opory i staram się jednak przedstawić rzecz z pewnym komentarzem wynikającym z moich przekonań.

Chrześcijaństwo nakazuje przyjąć każde cierpienie, ale czy wolno wymagać, a choćby oczekiwać heroizmu?

Na pewno nie jesteśmy uprawnieni do potępienia kobiety, która się na to decyduje. Jest to problem winy, czyn jest zły, ale istnieje jakieś usprawiedliwienie. Wydaje mi się, że w nauce społecznej Kościoła zbyt mało zwraca się uwagi właśnie na konflikt wartości, o którym teraz mówimy. Mamy: tak, tak, nie, nie, czarne — białe. A bywają sytuacje, kiedy człowiek musi mieć wybór mniejszego zła, bo nie może wybrać dobra. Kościół tego nie dopuszcza.

Spowiednicy, jak mi się wydaje, rozumieją takie sytuacje.

Z pewnością większość spowiedników rozumie i usprawiedliwia. Ale chcę zwrócić uwagę na punkt 73 encykliki „Evangelium vitae", który odnosi się do parlamentarzystów. Jak ma się zachować katolicki poseł w sytuacji, gdy jest uchwalana ustawa sprzeczna z nauczaniem Kościoła, ale taka, bez której praktyka społeczna byłaby jeszcze bardziej z tym nauczaniem sprzeczna? Jan Paweł II mówi, że poseł czy senator katolik powinien zademonstrować swoją postawę, tzn. zgłosić uzasadniony sprzeciw, ale ostatecznie głosować za ustawą.

Dać świadectwo.

To nie zawsze jest łatwe w praktyce, ale nie jest też oczywiste dla Kościoła. Ten punkt encykliki bardzo ostro krytykuje wielu teologów. Byłem recenzentem rozprawy doktorskiej na Wydziale Filozofii KUL, w której autor pisał, a jego promotor (bardzo wybitny teolog) w pełni to podzielał, że w sytuacji opisanej w „Evangelium vitae" należałoby ustawę przyjmować... na raty. Przepisy zgodne z nauką społeczną Kościoła

byłyby głosowane przez wszystkich posłów, a przy tych sprzecznych posłowie katoliccy mogliby w ogóle nie głosować. Jest to nie tylko naiwne, ale bardzo odległe od podstawowych reguł prawa. Ustawę się przyjmuje raz, w całości, nie po kawałku.

Mnie się to wydaje też trochę dwuznaczne — umywanie rąk przy świadomości zła.

Tak. Nie rozumiem tego ataku na propozycję Jana Pawła II, która jest propozycją kompromisu w razie konieczności, wtedy, gdy ten kompromis dyktuje wybór mniejszego zła. Zycie w pluralistycznym społeczeństwie wymusza kompromisy, ale musimy głośno mówić, że to robimy z takich a takich względów. No i trzeba znać granice kompromisu.

Musi być jasne, że strony z czegoś ustępują, pozostając przy swoich poglądach.

Tak. Podam jeszcze jeden przykład z tej samej kategorii spraw, bo te przykłady są wymowne i takie sytuacje często się zdarzają w praktyce. W regulacjach dotyczących aborcji prawo musi zabezpieczyć lekarza, przed odpowiedzialnością karną i, na ile to możliwe, przed rozterkami moralnymi. Proszę sobie przypomnieć, tak bardzo nagłośnioną przez media sprawę Agaty, dziewczynki z Lublina, którą w końcu namówiono do przerwania ciąży, pani minister Kopacz musiała znaleźć szpital, gdzie zgodzono się tego dokonać, bo jakkolwiek nie wolno zmusić lekarza do zabiegu niezgodnego z jego sumieniem, ma on obowiązek wskazać swego kolegę o innych poglądach. To jest jakaś forma uczestnictwa, która obciąża sumienie.

Na pewno jest to dwuznaczne moralnie.

Projekt Gowina likwiduje ten obowiązek i ja jestem jak najbardziej za tym.

Czy pan profesor przewiduje nowe zadania dla prawa w związku z rozwojem nauki?

Z pewnością możliwości identyfikacji genetycznej, które się szybko upowszechniają, przyniosą konieczność określenia i bardzo ścisłego skodyfikowania zakresu ochrony obywateli przed ujawnieniem wyników testów DNA. Sfera prywatności, którą chronimy, będzie musiała obejmować nasz genom. Pewnie znowu się spóźnimy, chociaż tu akurat nie ma sporów światopoglądowych i nietrudno zrozumieć grożące niebezpieczeństwa, na przykład spekulacje firm ubezpieczeniowych, gdyby miały wiedzę o ryzyku zachorowania swoich klientów na takie czy inne choroby. Dyskryminacja ze strony pracodawców itd., itd. Jeśli dziecku na sali porodowej będzie się wykonywało oznaczenie genomu, co nie jest już fantazją naukową, to może bardzo znacznie determinować całe jego życie.

To uruchamia fantazję i długo będzie inspirowało sztukę, nawet gdyby prawnicy stworzyli najdoskonalsze zabezpieczenia przed nadużyciami. Ale chcę zapytać o coś trochę innego. Jeżeli uczonym uda się rozpoznać funkcje genów i przypisać poszczególnym genom odpowiedzialność za konkretne cechy naszej osobowości, a możemy tego oczekiwać, to być może należałoby ograniczyć dostęp do pewnych zawodów. Na przykład osoby skłonne do agresji może powinny pracować w bibliotece, a nie w domu poprawczym. Ale to, oczywiście, grozi dyskryminacją, manipulacjami, nadużywaniem wiedzy o naszym genomie.. . Czy jest w ogóle możliwa ochrona prawna przed tym?

Jako prawnik nie mogę zwątpić w to, że jest możliwa. Na pewno będzie trudna. Rzecz nie jest całkiem nowa, a my znów się spóźniamy. Już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku sensację wywołało odkrycie występowania u niektórych mężczyzn podwójnego chromosomu Y, co miało właśnie odpowiadać za większą skłonność do agresji. Badania więźniów skazanych za zabójstwa i inne ciężkie przestępstwa jakoby statystycznie to uzasadniały. Ostatecznie hipoteza się nie potwierdziła, ale widzimy na tym przykładzie, jak groźne może być stygmatyzowanie człowieka na podstawie danych genetycznych, niejako z naukową pieczęcią. Zwłaszcza w państwach totalitarnych, gdzie z jednej strony nie ma wolności badań naukowych, a z drugiej władza dowolnie korzysta z ich wyników dla własnych celów.

Coraz trudniejsze zadania stają przed tymi, którzy stanowią prawo. Coraz nowe napięcia pojawiają się między wartościami, które chcielibyśmy jednakowo cenić, takimi jak wolność i bezpieczeństwo obywateli, prywatność jednostki i jawność życia społecznego. Czy w tej sytuacji cywilizacyjnej, jaką przeżywamy, granica obszaru objętego tajemnicą prywatności przesuwa się?

Ona się przesuwa, zmniejszając obszar naszej prywatności. Z zupełnie innych powodów niż to było w systemie komunistycznym, który, głosząc kolektywizm, zaprzeczał prawu do prywatności jednostki. W demokracji to my, obywatele, domagamy się ograniczenia prywatności polityków, parlamentarzystów, osób publicznych, które mają wpływ na sprawy ogółu. Z drugiej strony my, obywatele demokratycznego państwa, godzimy się, żeby nas coraz dokładniej rewidowano na lotnisku, żeby były bramki przy wejściu do urzędów, kamery na podwórzu naszego domu, niektórzy nawet godzą się być podsłuchiwani. Dla bezpieczeństwa czy rzekomego bezpieczeństwa, rezygnujemy z części wolności, która w tym konflikcie coraz bardziej przegrywa. Pamiętam świetnie, jak podczas obrad Okrągłego Stołu mówiliśmy z oburzeniem o pewnych przepisach milicyjnych z poprzedniej epoki. Gdy porównamy z nimi dzisiejszą ustawę o policji, to się okazuje, że jest w niej to samo, a może nawet więcej.

Ale my dzisiaj policję uważamy, a w każdym razie wiemy, że powinniśmy uważać, za swoją. Milicja była częścią opresyjnego systemu.

Toteż ja nie kwestionuję tej sytuacji, tylko stwierdzam, że ochrona wolności jednostki, a co się z tym wiąże, jej prywatności, została bardzo zawężona. Nawet z jej akceptacją, ale zawężona.

Czy to będzie postępować?

Boję się, że tak. Zwłaszcza, że technika to coraz bardziej ułatwia.

Czy zdaniem pana profesora zmienił się nasz negatywny stosunek do służb bezpieczeństwa, w ogóle służb specjalnych?

Ten stosunek zmienił się bardzo istotnie. Policja jest jednym z najpopularniejszych organów państwa. Ma duże poparcie społeczne, co pokazują różne badania. Inaczej jest ze stosunkiem obywateli do CBA, CBS. Tajne służby nigdzie nie są na szczycie drabiny profesji, a w Polsce mamy jeszcze historyczne obciążenia. Ale to też będzie się powoli zmieniało.

19. ZGODA NA TAJEMNICE
KAROL ŻYCZKOWSKI

Urodzony w 1960 r. w Krakowie. Profesor fizyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się teorią chaosu i układów nieliniowych, mechaniką kwantową oraz teorią informacji kwantowej. Interesuje się także zastosowaniami matematyki w naukach społecznych — w latach 2004-2005 współtworzył „kompromis jagielloński", tj. system głosowania w Radzie Unii Europejskiej oparty o prawo pierwiastkowe Penrose'a. Stypendysta Humboldta i Fulbrighta. Jest autorem ponad 100 publikacji naukowych oraz współautorem monografii wydanej przez Cambridge University Press. Pierwszy w Polsce, 16 lipca 1988 r., złożył przysięgę wojskową według nowej roty. Swe wspomnienia opisał w pismach drugiego obiegu, a następnie w r. 1990, w książce „Notatki szeregowca". Jest przewodnikiem beskidzkim, instruktorem narciarskim, w lutym 1989 współorganizował pierwsze polskie zawody w narciarstwie wysokogórskim. W lipcu 1990 samotnie zjechał na nartach północną ścianą Piku Lenina w Kirgizji. Jest współautorem wydanego w r. 2004 przewodnika narciarskiego po Polskich Tatrach Wysokich. Uprawia szermierkę, zainicjował Mistrzostwa Polski Weteranów w tej dyscyplinie sportu. W kwietniu 2008 został wybrany w skład Papieskiej Rady ds. Świeckich.

Magdalena Bajer: Pochodzi pan z rodziny zaprzyjaźnionej z Karolem Wojtyłą, gdy był księdzem, później biskupem i kardynałem. Nie pytam więc, czy jest pan człowiekiem wierzącym, ale czy weryfikował pan kiedykolwiek wiarę wyniesioną z domu?

Karol Życzkowski: Łatwiej jest zostać wierzącym, czyli przyjąć łaskę wiary, jeśli ma się przykład w domu. Łatwiej też wtedy zachować wiarę.

Jaka była obecność wiary w domu rodzinnym pana profesora?

Mój ojciec, nieżyjący od prawie czterech lat, był naukowcem, profesorem mechaniki, zajmował się też matematyką stosowaną. Nie widział sprzeczności pomiędzy wiarą i nauką. Matka na pewno zgodzi się, jeśli określę ją jako osobę wierzącą, która starała się swe dzieci wychować w religii chrześcijańskiej. I jej się to udało. Czynnikiem sprzyjającym była, co może w pierwszej chwili dziwić, presja komunizmu. Do liceum chodziłem w latach siedemdziesiątych i dla mnie naturalne było wtedy, że tej presji trzeba zdecydowanie się przeciwstawiać. Myślę, że to umocniło moją wiarę i pozwoliło mi przejść przez lata dorastania bez głębszych wstrząsów.

W latach siedemdziesiątych ofensywa ideologiczna marksizmu już osłabła, a w każdym razie marksizm nie był źródłem pokus, jak dwie dekady wcześniej.

Pokus ideologicznych nie było; na pewno ja ich nie doznawałem, ale młodzi ludzie wiedzieli wtedy, że opłaca się należeć do Socjalistycznego Zrzeszenia Studentów Polskich, wiedzieli, że ktoś, kto nie jest członkiem partii, ma mniejsze szanse na zostanie

asystentem na uczelni. Oczywiście w większej mierze dotykało to wydziały humanistyczne.

Kiedy zacząłem studiować fizykę w UJ, zorientowałem się, że wśród moich profesorów bardzo mało jest partyjnych. Z moich kolegów jeden zapisał się do partii, ale w stanie wojennym rzucił legitymację, miał tyle odwagi, żeby to zrobić. Jeśli pani pyta o pokusy ideologiczne, to zostałem na nie dodatkowo uodporniony przez wyjazd z rodzicami za granicę w roku 1970. Roczny pobyt w Stanach Zjednoczonych pozwolił mi zobaczyć kawałek wolnego świata, ale też uzmysłowił mi, wtedy dziecku, jakim zaściankiem wówczas była Polska.

W każdym razie to, co wyniesione z domu, okazało się mocnym puklerzem przeciwko czynnikom zewnętrznym.

Można tak powiedzieć. Istotne znaczenie miał także fakt, że ochrzcił mnie późniejszy papież, wtedy biskup Karol Wojtyła. Wcześniej błogosławił ślub moich rodziców. Świadomość tego jakoś zobowiązywała, choćby samo to zobowiązanie nie było w pełni uświadomione.

Czy rodzice stawiali go za wzór?

Nie. Ale to, że znali go dobrze od swoich czasów studenckich, że niekiedy bywał u nas w domu, wpływało na religijną atmosferę rodziny.

Czego rodzice wymagali?

Nie wychowywali nas bezstresowo, jak to się czasami lansuje; ja też próbuję tak nie wychowywać dwójki swoich dzieci. Stawiali pewne wymagania; żeby się uczyć, żeby trochę pomagać w domu. Naturalną koleją rzeczy chodziliśmy do kościoła, na lekcje religii, wtedy także w kościele. Dla mnie i dla mego rodzeństwa religia była czymś oczywistym, a więc pytanie, czy w ogóle chodzić po szkole na lekcje religii, nie przychodziło nam do głowy. Ale sami mogliśmy wybierać, do którego kościoła chodzimy. W liceum chodziliśmy do Świętej Anny, gdzie lekcje prowadził znany duszpasterz, ksiądz Mieczysław Turek.

Nauka religii gruntowała wiarę?

Myślę, że tak. A jednocześnie to, że mieliśmy czasami okazję słuchać księdza kardynała, późniejszego papieża, rozmawiać z nim, z pewnością kształtowało naszą religijność. Latem roku 1974 bytem na tygodniowym spływie kajakowym po Ledze. Rozpoczęliśmy w Olecku, po tygodniu dopłynęliśmy do Jeziora Rajgrodzkiego. Gdy przez następny tydzień stacjonowaliśmy w lesie nad tym jeziorem, przyjechał do nas ksiądz kardynał, a ja do dziś nie mogę wyjść z podziwu, jak skuteczna okazała się umowa admirała naszych kajaków, skoro bez telefonów komórkowych i poczty elektronicznej kierowca księdza odnalazł nas w lesie. Późniejszy papież mieszkał z nami pod namiotem, codziennie odprawiał polową mszę świętą, ale też pływał kajakiem i wpław, chodził na spacery i wycieczki. Miał sporo czasu, zarówno na własną medytację i modlitwę, jak i na rozmowy ze wszystkimi uczestnikami spływu.

O czym?

Pamiętam, że obóz kończył się tuż przed 1 sierpnia i ksiądz kardynał wspominał Powstanie Warszawskie, o którym wtedy nie uczono w szkole. Śpiewaliśmy przy ognisku piosenki powstańcze i patriotyczne, ale też takie zabawne i żartobliwe. Oczywiście, nie zawsze rozmawialiśmy na bardzo poważne tematy. Zastanawialiśmy się,

dokąd popłyniemy albo powędrujemy kolejnego dnia, jaka będzie pogoda, czy trzeba okopać namioty lub gdzie odprawić mszę świętą, jeżeli będzie padał deszcz.

Czy opisywał pan kiedyś swe wspomnienia ze spotkań z późniejszym papieżem?

Od dzieciństwa byłem uczony w domu, aby nie afiszować się znajomością i kontaktami z księdzem kardynałem. Dla moich rodziców oraz ich przyjaciół było zupełnie jasne w latach pięćdziesiątych, że im mniej osób postronnych wie o ich kontaktach z księdzem, a później biskupem Wojtyłą, tym lepiej. Tym lepiej dla Niego, gdyż w tych czasach za kontakty z młodzieżą księża mogli być oskarżani o działalność antypaństwową. Taka na pół konspiracyjna atmosfera panowała także w latach następnych. Pamiętam, jak mój pięcioletni wówczas kuzyn oznajmił raz: „Mam wam coś do niepowiedzenia. Dziś wieczór będzie u nas na kolacji Wielki Wujek" — tak nazywali kardynała nasi rodzice i ich przyjaciele. Ale wnet dzieci z mego pokolenia zostały dobrze wytrenowane i rzeczywiście nie opowiadaliśmy na prawo i lewo o znajomościach rodzinnych. Także później, już jako ludzie dorośli, byliśmy przyzwyczajeni, by nie chwalić się bezpośrednimi kontaktami z Ojcem Świętym i korespondencją z nim.

A obecnie?

Nie tak dawno część osób z grona niegdysiejszych studentów i przyjaciół papieża zdecydowała się spisać swe wspomnienia oraz zachęcała inne osoby środowiska, aby dawać świadectwo o Nim. Wspomnienia te zostały wydane w postaci książki zatytułowanej „Zapis drogi". Ponieważ me osobiste wspomnienia nie były na tyle barwne, by je spisywać, postanowiłem inaczej przyczynić się do utrwalenia pamięci o Ojcu Świętym. Jako że od dawna pasjonuję się turystyką narciarską, a moja matka kilka-krotnie miała okazję brać udział w wycieczkach narciarskich z późniejszym papieżem, zacząłem odtwarzać spis wszystkich tras narciarskich, jakie Karol Wojtyła pokonał w Tatrach i Beskidach. Artykuł na ten temat, napisany wspólnie z dwojgiem znajomych narciarzy, ukazał się przed dwoma łaty.

Czy na wybór studiów miała wpływ specjalność ojca?

Zawsze interesowałem się naukami ścisłymi. W liceum startowałem w olimpiadach: chemicznej, fizycznej, matematycznej. Dodam, że moja matka jest chemikiem i ja w liceum pasjonowałem się eksperymentami chemicznymi — tylko pirotechniką!, i w pewnym momencie miałem zamiar pójść na chemię. Później wybrałem matematykę, wreszcie zostałem fizykiem z... może nie aspiracjami matematycznymi, ale z dużą chęcią do rozmowy z matematykami.

Powiedział pan na początku, że ojciec nie widział sprzeczności nauki i wiary. Czy pan nigdy nie obawiał się narażenia swojej wiary na wątpliwości w konfrontacji z nauką?

Odwrotnie. Uważałem, a z czasem przekonałem się, że nauki przyrodnicze mogą pomóc człowiekowi wierzącemu. Fizyka uczy rozsądnych fizyków pokory. Staramy się zgłębiać tajemnice Wszechświata, ale nasze zrozumienie problemu jest bardzo dalekie od upragnionego i z każdym kolejnym krokiem łatwiej uzmysławiamy sobie, ile rzeczy naprawdę nie wiemy. W takiej sytuacji człowiek pokornieje, otwiera się w nim miejsce na tajemnice, pojmuje, że wszystkiego się nie dowie, a zatem istnienie tajemnic wiary staje się bardziej naturalne. Skoro największy wysiłek całego życia, wysiłek wielu pokoleń, zaledwie przybliża nas do poznania praw rządzących Wszechświatem, godzimy

się na istnienie jeszcze większych tajemnic związanych z wiarą. Nie znaczy to jednak, że człowiek wierzący potrafi je przeniknąć. Pewnym argumentem jest także to, że przed nami wielu wierzących ludzi postawiło ważne kroki na drodze poznania przyrody.

Mimo tego, że poznanie uczy pokory, a pycha XIX-wiecznych scjentystów właściwie się skompromitowała, spotykamy i dzisiaj przekonanie, że rozum ludzki kiedyś, w nieokreślonej wprawdzie przyszłości, jednak przeniknie wszystkie tajemnice świata.

Ludzki rozum przeniknie wszystkie tajemnice ? Nie znam osobiście ani jednego fizyka, który by tak sądził.

A są tacy, którzy pragnęliby tego?

Każdy pragnie poznać więcej, jak najwięcej. Każdy chciałby coś oryginalnego wymyślić, jakąś cegiełkę dołożyć do olbrzymiego gmachu wiedzy, ale nikt rozsądny nie żywi złudzenia, że ta wiedza kiedykolwiek stanie się zupełnie kompletna. Zresztą po rozstrzygnięciu jakiegoś ważnego zagadnienia badawczego dobry naukowiec szybko zauważy kolejne problemy do rozwiązania.

Czy można powiedzieć, że w miarę poznawania praw przyrody, uchylania rąbka tajemnic świata, wiara badacza się umacnia?

Może raczej nie słabnie. Wiara jest łaską i jeżeli ktoś jej dostąpił, to badanie świata wolne od pożądania, by poznać wszystko do końca, pomaga mu głębiej przeżywać tę łaskę. Odpowiadając dokładniej na pani pytanie: wiara może się umacniać wraz z poznawaniem świata.

Bóg dał człowiekowi rozum, z pomocą którego człowiek próbuje zgłębiać nie tylko prawa rządzące światem, ale raz po raz ulega złudzeniu, że to wspaniałe narzędzie pozwoli mu przeniknąć tajemnice samego Stwórcy i że obejdzie się w tym bez wiary.

Jako człowiek wierzący nie ulegam takim pokusom. Do boskich tajemnic zbliżam się inną drogą niż naukowa, drogą wiary. Jako przyrodnik odpowiem pani tak: badacze rozglądają się po świecie, widzą różne problemy, których może inni ludzie nie zobaczyli. Usiłują je sformułować, a następnie rozwiązać. Fizyk teoretyk rozwiązuje je przeważnie w pewnym modelu matematycznym, a innym zagadnieniem pozostaje sprawdzenie, na ile poczynione założenia są spełnione w świecie istniejącym. Najczęściej nie są do końca spełnione i te odchylenia modelu trzeba korygować, przybliżając się kolejnymi krokami, poprzez doświadczenia, do rzeczywistości.

Mnie się czasem wydaje, że matematyka jest wymyślona.

Owszem, matematyka została wymyślona i stanowi najwspanialszą konstrukcję ludzkiego umysłu. Z drugiej strony matematykę traktować można jako idealny, platoński byt, który istnieje od zawsze, a tylko stopniowo odkrywany jest przez ludzi. Natomiast fizyka to zastosowanie tej idealnej konstrukcji do opisu istniejącego świata, który to opis pozostanie zawsze tylko przybliżonym. Matematyk może udowodnić, że z danego zestawu założeń wynika taka teza. Fizyk teoretyk też może udowodnić, że z jego założeń wynika taka konkluzja, ale nie może udowodnić, że jego założenia są ściśle spełnione w istniejącym świecie. Jeśli te jego założenia sprawdzi fizyk doświadczalny i okaże się, że są spełnione, teoria dobrze opisuje rzeczywistość. W praktyce bywa na ogół

tak, że założenia potwierdzają się w pewnym stopniu, dlatego wnioski można formułować z pewną tylko dokładnością.

Czy teoria chaosu, którą pan profesor się zajmuje, bliższa jest matematyki czy fizyki ?

Zajmują się nią i matematycy, którzy tworzą wyidealizowane modele tak zwanych układów dynamicznych, i fizycy, którzy usiłują te modele jakoś odnieść do rzeczywistości. Fizyka, także fizyka teoretyczna, nie byłaby nauką bez odniesienia się do doświadczenia. Ogólna teoria względności Einsteina, powstała w roku 1915, była cztery lata później doświadczalnie sprawdzana podczas słynnej wyprawy do Afryki. Tam właśnie Eddington miał najlepsze warunki do obserwacji zaćmienia Słońca, podczas którego stwierdził, że promienie światła emitowane przez odlegle gwiazdy są odchylane przez Słońce. W latach dwudziestych ubiegłego wieku za wielki sukces nauki uznano fakt, iż efekt przewidziany przez ogólną teorię względności został doświadczalnie potwierdzony zaledwie kilka lat po jej powstaniu. Ten przykład dobrze pokazuje relację między matematyką czy między fizyką teoretyczną i fizyką doświadczalną, która opisuje świat istniejący. Dla zainteresowanych współczesną technologią dodam, że powszechnie stosowany system lokacyjny GPS swą dokładność zawdzięcza ogólnej teorii względności.

Czy ta właśnie relacja, że w doświadczeniu sprawdza się i potwierdza „wymyślony" model, odnosi się jakoś do wiary, każe coś myśleć o tych tajemnicach, do których trudno się przybliżyć nawet w teoretycznym modelu opracowanym przez uczonych?

Dla mnie jest to tak dalekie od tajemnic wiary, że nie daje się z nimi konfrontować. Wobec tego nie wywołuje poczucia sprzeczności ani jakiegoś niepokoju. Nawet bardzo abstrakcyjne, tak to określmy, bardzo dalekie od rzeczywistości modele fizyki teoretycznej są tworzone po to, aby je do tej istniejącej rzeczywistości przybliżać i ją poprzez kolejne przybliżenia coraz lepiej poznawać. W teologii jest inaczej: albo możemy przyjąć wszystko na wiarę i starać się z pomocą rozumu kształtować nasz stosunek do Objawienia, w czym pomagają pisma mądrzejszych od nas poprzedników; albo do religijnej tradycji podchodzimy sceptycznie. Z pewnością wychowanie religijne otwiera na wiarę.

Czy nauka i wiara to równoległe drogi poznania?

Tak. W moim przekonaniu one się nie przecinają, a więc nie są ze sobą sprzeczne.

Wiem już, że przybliżanie się do tajemnic świata stworzonego, szybsze w pewnych momentach, w innych wolniejsze, nie osłabiło wiary pana profesora. A czy przeżywał pan momenty podziwu dla dzieła stworzenia?

Naturalnie, że przeżywałem i przeżywam zachwyt nad pięknem świata, jego komplikacją, jego logiką, ale to nie były momenty decydujące dla mojej wiary. Wyobrażam sobie jednak, że dla wielu ludzi to mogą być ważne argumenty.

Rozumiem, że ktoś wierzący od dziecka, kto nie doznawał zwątpień, nie odnotowuje momentów, w których jego wiara pod wpływem czynników zewnętrznych umacnia się czy też zyskuje dodatkowe argumenty.

Tak pewnie jest ze mną, choć muszę przyznać, że pewne wątpliwości zawsze pozostają. Gdyby mnie ktoś spytał: czy Bóg istnieje?, jako przyrodnik musiałbym szczerze odpowiedzieć: nie wiem, pewnie zaraz bym dodał: ja wierzę, że istnieje.

Mówimy o tajemnicach świata. Czy są takie, których nauka nie powinna dociekać?

Nie widzę takich zagadnień, których nie należałoby badać. Obciąża się fizyków odpowiedzialnością za bombę atomową i kolejne generacje broni nuklearnej, ale to jest przede wszystkim kwestia wykorzystania wyników badań. Naukowcy mogą uczestniczyć w dobrym albo zgubnym wykorzystywaniu swych wyników, lecz badania same w sobie nie są ani dobre, ani złe. W mojej dziedzinie nie widzę problemów, których nie należałoby podejmować, choć podzielam pogląd, że uczony ponosi moralną odpowiedzialność także za wybór stosowanych metod badawczych. Kiedy wypełniam podanie o grant i czytam pytania o eksperymenty na zwierzętach, przechodzi mi przez głowę: dobrze, że mnie to nie dotyczy — może to naganny unik? Jestem natomiast przekonany, że badacz nie powinien się wypowiadać na tematy spoza obszaru swoich kompetencji. Zdarza się niekiedy fizykom zbytnia pewność siebie i wręcz zarozumiałość, gdy rozprawiają publicznie w mediach, na przykład o sprawach biologii, ekonomii czy medycyny. Kiedy są przedstawiani jako uczeni, ich wypowiedzi zyskują autorytet odbiorców, a naprawdę to są wypowiedzi, powiedzmy, światłych obywateli. Nie powinno się do tego angażować autorytetu nauki, bo łatwo go narazić na szwank. Trzeba odesłać pytających do właściwego specjalisty, i w tym przydaje się znajomość środowiska.

Za co fizyk teoretyk odpowiada przed społeczeństwem?

Za to, żeby rzetelnie prowadzić badania, dzięki którym pomnaża się wiedza ludzi o świecie i z których czasem wynikają jakieś praktyczne pożytki.

Pytając tak, nie myślę o zastosowaniach, ale czy, zdaniem pana, uczony, każdej zresztą specjalności, powinien być pod jakimś względem wzorem dla innych?

Powinien spełniać elementarne wymogi uczciwości wobec siebie, wobec kolegów. To jest oczywiste. Na szczęście w mojej dziedzinie takie rzeczy jak plagiaty czy fałszowanie danych albo wyników zdarzają się niezwykle rzadko. Kiedy słyszę, że pracuje się nad systemem informatycznym do wykrywania, czy jakaś praca naukowa jest plagiatem, nie jestem przekonany, że coś takiego jest potrzebne w naszej dziedzinie, w której jednak dominują prace oryginalne. Receptą na problem plagiatów w pracach magisterskich czy doktorskich może być wysiłek opiekuna pracy, który powinien na tyle znać literaturę przedmiotu, i tak sformułować problem, aby być możliwie pewnym, że nikt wcześniej takiego problemu w dokładnie takim samym ujęciu nie podjął.

Dla mnie jest nie do przyjęcia postawa pseudouczonego, który najpierw, nie wysilając się, zadaje swym studentom temat wielekroć już opisany, a potem się martwi plagiatami popełnianymi przez swych podopiecznych. Wydaje mi się, że także w naukach humanistycznych jest możliwe znalezienie tematów oryginalnych, na skalę pracy magisterskiej czy doktorskiej. Analiza nowej pracy jakiegoś wybitnego filozofa, czy nowego dzieła literackiego, nim w Internecie znajdą się podobne opracowania, jest chyba konkretnym przykładem.

Czy uczeni wierzący mają jakieś zobowiązania względem Kościoła?

Powinni się włączać, w miarę możliwości, w sprawy wspólnoty, czy to parafialnej, duszpasterskiej czy diecezjalnej, ale także służyć jako doradcy, jeśli ktoś ich pyta o zdanie. Od dwóch lat jestem członkiem Papieskiej Rady ds. Świeckich, więc myślę o tym, jakie mamy zadania w dzisiejszej sytuacji Kościoła. Zwłaszcza obecnie, po przełomie

ustrojowym i po wejściu Polski do UE, które wywołały ciągle zachodzące przemiany społeczne. Uważam, że do najważniejszych i pilnych zadań należy staranie o dobry poziom katechezy w szkołach, a wiąże się z tym przygotowanie księży katechetów do podejmowania trudnych problemów nurtujących młodzież. Ważnym nurtem wychowania chrześcijańskiego jest kształtowanie franciszkańskiego, powiedziałbym, stosunku do środowiska naturalnego, traktowanie otaczającej przyrody jak daru Stwórcy, o który mamy się troszczyć. Chrześcijańskie źródła ekologii trzeba szczególnie przypominać w sytuacji, gdy ruchy obrońców przyrody grupują często osoby wrogie religii.

Jednym z zadań świeckich, a może szczególnie wierzących ludzi nauki, jest też przeciwstawianie się przejawom antysemityzmu i ksenofobii, które niestety zdarzają się nadal także w kręgach kościelnych i w niektórych mediach, określających się jako katolickie.

Jak pan ocenia szanse opisanych działań świeckich w Kościele?

Im większe będzie nasze zaangażowanie, tym lepsze odniesie skutki. Warto tu powiedzieć, że ostatnie badania socjologiczne zaprzeczyły prognozom formułowanym kilkanaście lat temu, twierdzącym, że religijność Polaków dramatycznie osłabnie wskutek transformacji ustrojowej i wpływów laicyzacji dotykającej Europę Zachodnią. Przepowiednie te spełniają się tylko częściowo, co może napawać pewnym optymizmem.

Jak pan profesor ocenia stosunek Kościoła do działalności świeckich?

Z jednej strony Kościół traktuje ją trochę jak szyld potrzebny w pluralistycznym społeczeństwie. Z drugiej strony jako autentyczną, ważną i potrzebną część wspólnych działań. Ponadto cieszę się z chęci niektórych hierarchów Kościoła do kontaktów i dyskusji z osobami świeckimi.

Jakie ma pan doświadczenia z uczestnictwa w papieskiej radzie?

W listopadzie 2008 brałem udział w posiedzeniu Rady Papieskiej w Rzymie, które miało charakter konferencji naukowej. Przez trzy dni dyskutowaliśmy nad wysłuchanymi referatami. Jestem przyzwyczajony (jak wszyscy fizycy i matematycy) do takich debat, chyba umiem, i słuchać, i krótko formułować swoje uwagi. Przygotowując się do tej konferencji, spróbowałem jakoś uszeregować najważniejsze problemy polskiego Kościoła, jakie powinno się rozwiązywać z udziałem świeckich. Spisałem ja na dwu stronach, podzieliłem na trzy części: to, co w Kościele polskim nas raduje, to, co nas cieszy, ale i niepokoi oraz to, co nas smuci. Przedyskutowałem ten tekst z przyjaciółmi w kilku niezależnych gronach i przedstawiłem go na piśmie w języku polskim, włoskim i angielskim wszystkim członkom Rady. Były to problemy, o których powiedziałem pani wcześniej.

W Rzymie najciekawsze było to, co działo się w kuluarach, spotkanie wielu świeckich i duchownych z całego świata. Miałem okazję rozmawiać z ludźmi z Indii, Egiptu, Libanu, Chin i uzmysłowiłem sobie ważną chyba rzecz — to, że w Europie wierzący są w sytuacji uprzywilejowanej i nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, jak trudno być chrześcijaninem w kraju biednym, gdzie chrześcijanie stanowią mniejszość a niekiedy są prześladowani. Problemy, które nas trapią, a rozmawiałem o nich z Węgrami, Słowakami, Niemcami, okazały się na tyle innego kalibru, że postanowiłem w swojej krótkiej wypowiedzi bardzo mało miejsca poświęcić sytuacji Kościoła polskiego.

Sytuacja Kościoła w innych częściach świata, trudniejsza od naszej, mocniej zobowiązuje nas tutaj do dawania świadectwa. I może do czegoś więcej?

Tak sobie pomyślałem. Uznałem to za wyzwanie dla mnie, żyjącego w kraju, gdzie chrześcijanie stanowią większość.

Jak polscy katolicy odpowiadają na to wyzwanie?

Pojawiają się różne ruchy oddolnie organizowane właśnie przez świeckich, podobnie zresztą jak w innych krajach europejskich, choć tam, gdzie katolików jest mniej, starają się oni działać bardziej aktywnie. My nie przeżywamy na razie znaczącego spadku powołań kapłańskich, ale jeżeli to się zdarzy, świeckim z natury rzeczy przypadnie w Kościele więcej obowiązków.

Jak się pan odnosi do kwestii neutralności państwa?

Wydaje mi się, że spory o to są często wyolbrzymione. Model życzliwej neutralności państwa jest, moim zdaniem, rozsądny. Bardzo wiele tu jest okoliczności kulturowych, myślę sobie nieraz, że gdybym był wychowany na przykład na Węgrzech, to mógłbym być kalwinem, a gdybym był wychowany na Ukrainie, to grekokatolikiem albo prawosławnym. Polska za Jagiellonów była państwem wielowyznaniowym, gdzie i Kościoły, i ludzie świeccy różnych wyznań, uczyli się żyć wspólnie. Potem ukształtowała się dominacja religii katolickiej, ale i II Rzeczpospolita była domem wyznawców wielu religii i państwem wielokulturowym. Stosunki wzajemne układały się w miarę dobrze. Po drugiej wojnie światowej to się bardzo zmieniło na niekorzyść. Presji komunizmu przeciwstawiał się Kościół katolicki, ale my katolicy oduczyliśmy się traktować jak zupełnie normalne to, że obok są ludzie wierzący w tego samego Boga troszkę inaczej. Niepokoi mnie i smuci, że w kraju historycznie katolickim duża liczba osób jest nie tylko obojętna, ale nastawiona do religii i Kościoła tak wrogo, jak istniejące niegdyś w ZSRR Stowarzyszenie Wojujących Bezbożników.

Rzeczywiście obserwuję czasem niezwykle uczulenie na każde słowo, każdy gest Kościoła, w których ci ludzie upatrują zamach na wolność, prawa obywatelskie itp.

To się trochę wiąże z popularnym zarzutem, że Kościół przywiązuje nadmierną wagę do spraw materialnych, co niestety czasem ma miejsce, a częściej wynika z niedostatku informacji o poczynaniach Kościoła, na przykład w sprawie odzyskiwania mienia zabranego przez władze komunistyczne, z jednej strony, z drugiej zaś o rozmiarach działalności charytatywnej.

Jak by pan profesor opisał stosunek do Kościoła swojego środowiska?

W środowisku naukowym jest sporo ludzi obojętnych, ale mało, może nawet bardzo mało, zdecydowanie wrogich. Tę obojętność opatrzyłbym przymiotnikiem: życzliwa.

Ale ta wrogość, o której pan wspomniał, znajduje wyraz w publikacjach programowo ateistycznych autorstwa również uczonych. W Polsce są rzadsze, jednak też się zdarzają.

Owszem. Dla mnie to jest symptomatyczne i smutne, że lat temu trzydzieści, kiedy oprócz Kościoła nie było w Polsce żadnego obszaru niezależności wobec totalitaryzmu, zdarzył się pamiętny „strajk w obronie krzyży" we Włoszczowej, a teraz niektórzy licealiści z zapałem wojują o zdjęcie krzyży w szkole.

Moim zdaniem, to jest przejaw wynaturzenia tego, bardzo szlachetnego standardu, jaki stanowią prawa człowieka, które wysunęły się na czoło standardów cywilizacyjnych.

Albo zostały wylansowane jako czołowy standard. W sprawie krzyży mamy również, jak sądzę, do czynienia z testowaniem, jak daleko można pójść w naśladowaniu Zachodu.

Jak pan przewiduje ewoluowanie wiary Polaków? I wiary uczonych?

Są przewidywania oparte na wyrafinowanych metodach statystycznych, w których zmiany liczebności osób takiego czy innego wyznania w czasie autorzy traktują jako jeden z badanych zbiorów. Pamiętam stosunkowo niedawną pracę belgijskiego fizyka, który traktuje badanie religijności jako przykład zastosowania metod statystycznych także w naukach społecznych. Natomiast moje obserwacje środowiska naukowego w Polsce, niepoparte żadnymi badaniami, pokazują, że owa pokora wobec badanego świata, o której mówiłem na początku, sprawia, iż w środowisku przyrodników jest może więcej osób wierzących niż wśród humanistów.

Humaniści nie sprawdzają swoich tez empirycznie, zatem bywają przekonani, że wszystko można zinterpretować wedle własnej koncepcji.

W filozofii i teologii jest takie pojęcie czy kryterium, które się nazywa testem Gamaliela. Był to, opisany w Dziejach Apostolskich, żydowski myśliciel, filozof i nauczyciel, który miał dość łagodne, jak na swoje czasy, podejście do świata. Pytany, czy należy tępić chrześcijan, odpowiedział mniej więcej tak: „Jeśli ta nauka nie pochodzi od Boga, to szybko sama się rozpadnie, a jeżeli jednak pochodzi od Boga, to i tak z nią nie wygracie, więc lepiej nie walczcie z Bogiem". Przez dwa tysiące lat test Gamaliela się sprawdzał, choć nie na piątkę, bo chrześcijaństwo rozdzieliło się na wiele nurtów. Ale można też powiedzieć, że test ten sprawdził się w stosunku do judaizmu, starszego od chrześcijaństwa. Należy chyba wyciągnąć stąd wniosek, że człowiek wierzący powinien mieć życzliwy stosunek do wyznawców innych religii monoteistycznych, które są tylko trochę odmiennymi drogami do Boga. Skądinąd znam głosy niektórych fizyków, którzy utrzymują, że powiedzmy za 500 lat religia będzie istnieć w takiej niszy, jak obecnie astrologia czy różdżkarstwo. Dlatego nie przychodzi im do głowy zwalczać religii w Internecie, podobnie jak nie zwalczają czynnie astrologii. Zachowują krytyczną obojętność. Mam nadzieję, że taka przepowiednia się nie sprawdzi, ale gdyby nawet, to sądzę, że Panu Bogu nie zależy na liczbie ludzi wierzących, ale na jakości ich wiary.

To dla nas rzeczywiste wyzwanie, bo wiara Polaków pozostawia wiele do życzenia.

To prawda. Ciągłe napinanie muskułów i głoszenie, że Polska jest najbardziej religijnym krajem Europy czy świata, to pewna przesada.

Jak pan profesor sobie wyobraża dalszy ciąg dialogu międzyreligijnego?

Zdaję sobie sprawę z ciężkich zaszłości historycznych, ale proszę zważyć, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat byliśmy świadkami rzeczy niepojętych: papież był w synagodze, tradycją stała się wspólna modlitwa w Asyżu, duchowni różnych religii coraz więcej ze sobą rozmawiają — to są znaki nadziei. Oczywiście, trudno przewidzieć, co się stanie w skali stu, dwustu czy tysiąca lat, ale pamiętamy, jak bardzo Jan Paweł II chciał odwiedzić Rosję i to mu się nie udało, a Benedykt XVI ma coraz lepsze stosunki z Rosją i może tam pojedzie. Czy za naszego życia znikną skutki schizmy wschodniej sprzed tysiąca lat ? Nie jesteśmy w stanie tego przewidzieć, ale możemy mieć nadzieję, że w

procesie zbliżania się do siebie wielkich religii coś się zmieni na lepsze i słowo katolik odzyska swoje podstawowe znaczenie: powszechny.

Jak w kontekście dialogu widzi pan misyjność Kościoła?

To jest trudny problem. Cerkiew prawosławna zarzuca nam prozelityzm. Niedawno byłem na konferencji w Krasnojarsku i poszedłem do kościoła, który tam zbudowali polscy zesłańcy, a teraz jest w nim muzeum. Pomyślałem sobie, że naturalne by było, gdyby opodal stała cerkiew... Kiedy tak będzie?

Spotykam czasem opinie katolików, że nie wolno nawet pragnąć, by wyznawca innej religii przeszedł na katolicyzm.

Nie uważałbym za swój wielki sukces, gdybym na przykład prawosławnego „nawrócił", czyli przekonał do katolicyzmu. Nigdy nie miałem takiej pokusy. Myślę, że dzisiaj ważniejsze od misjonarskiego nawracania jest dawanie świadectwa.

Ale czym jest dawanie świadectwa, kiedy mamy wolność religijną, w każdym razie w Polsce i w Europie?

Przyznawaniem się otwarcie do wiary i do Kościoła. Było to trudne w czasach komunizmu, łatwe w roku 1980 i od 4 czerwca 1989, a może za następnych dziesięć lat znowu stanie się trudne. Dajemy świadectwo własnym życiem, dochowywaniem przykazań. Z drugiej strony, nie śmiałbym twierdzić, że usiłuję komuś dawać przykład, oczekując, by mnie naśladował. Wiara — powtarzam to kolejny raz — jest łaską i ten, kto jej dostąpił, może się cieszyć i powinien się starać ten dar rozwijać.

A czy wierzący może pomóc niewierzącemu w szukaniu łaski, w pielęgnowaniu daru?

Może, właśnie poprzez delikatne świadectwo. Musimy sobie zdawać sprawę, że wiara chrześcijańska jest trudna. Przyjęcie aksjomatu, że Chrystus zmartwychwstał, burzy umysł racjonalisty i dlatego nie dziwię się, że wielu rozsądnych ludzi nie wierzy, bo nie mogą tego ogarnąć rozumem. Kiedy święty Paweł przebywał w Atenach, został zaproszony na areopag, by mógł wyjaśnić greckim uczonym zasady nowej nauki. Kiedy mówił o Ewangelii i życiu Jezusa, słuchano go uważnie, lecz kiedy zaczął mówić o zmartwychwstaniu, wnet podziękowano mu, gdyż przekraczało to możliwości słuchających. Wielu uczonych myślących racjonalnie nie potrafi pogodzić się z taką tajemnicą, do której rozum nie ma dostępu, i jeśli nie doznają łaski wiary, to pozostają niewierzący. Jestem w stanie to zrozumieć i mam z wieloma takimi ludźmi dobre kontakty.

Z tego, co pan profesor mówi, wyłania się obraz wielu zadań stojących przed polskim Kościołem, pojmowanym jako wspólnota ludu Bożego. Takie zadania dziś nie wymagają heroizmu, ale codziennego trudu, swego rodzaju pracy u podstaw nad zaszczepianiem otwartości, nad ośmielaniem do dialogu z inaczej wierzącymi, nad kształtowaniem wrażliwości ekologicznej. W spełnianiu tych zadań uczestniczy środowisko naukowe i jemu przypada pokazywanie dróg, jakimi chrześcijanie mogą i powinni poruszać się po świecie.

Dobrze to pani ujęła. Ważne jest też, byśmy zdawali sobie sprawę z tego, co mi uświadomiły kontakty w Papieskiej Radzie ds. Świeckich. Patrząc z perspektywy całego świata, Polska jest już krajem dobrobytu, a sytuacja Kościoła w Polsce jest tak dobra, jak od wielu dziesiątków lat nie była. Niedawno miałem okazje pojechać na konferencję do

Indii, gdzie na własne oczy mogłem się przekonać, jak wygląda życie przeciętnego obywatela tego kraju. Dopiero takie doświadczenia pozwalają lepiej zrozumieć, w jak uprzywilejowanej sytuacji znajdują się ludzie urodzeni nad Wisłą. Dlatego też nasze problemy, których nie powinniśmy lekceważyć ani zaniedbywać, są w skali globalnej zupełnie innego kalibru niż problemy ludzi wierzących w wielu miejscach świata. To spostrzeżenie wydaje się istotną perspektywą dla naszej pracy.

20. TRZEBA ZACZĄĆ OD PRYNCYPIÓW
MACIEJ ŻYLICZ

Urodzony w 1953 r. w Gdańsku. Profesor biochemii. Od r. 1999 kierownik Zakładu Biologii Molekularnej w Międzynarodowym Instytucie Biologii Molekularnej i Komórkowej w Warszawie. Absolwent, były profesor i prorektor Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się strukturą i funkcjami białek. Autor odkrywczych prac dotyczących m.in. białek szoku termicznego. Od 2005 r. prezes Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Członek rzeczywisty PAN, członek korespondent PAU. Należy również do międzynarodowych towarzystw naukowych.

Magdalena Bajer: Pytanie, od którego *zależą* dalsze: czy jest pan człowiekiem wierzącym?

Maciej Żylicz: Tak, jestem wierzący. Może inaczej definiuję Boga, niż to czyni katechizm, ale Bóg jest dla mnie prawdą absolutną, jak powiedział święty Augustyn, „bytem, od którego pochodzi istnienie wszystkich rzeczy". W tym sensie jest stworzycielem Wszechświata.

Uznawanie Boga za stworzyciela świata to bliższe katechizmowi, niż pojęcie pierwszej przyczyny, jakim posługują się uczeni.

Myślę, że nie ma pani racji. Stworzenie Wszechświata sprowadza się do jego istnienia od praprzyczyny. Czy pierwszą przyczyną był Bóg czy „początkowa osobliwość", w rozumieniu relatywistycznej kosmologii i astrofizyki, nauka tego nie przesądza. I jak pisze ksiądz Michał Heller, nie wiadomo czy przyszła teoria grawitacji kwantowej usunie konieczność posługiwania się początkową osobliwością w opisie powstawania Wszechświata. Co do katechizmu, to razi mnie, nie tylko zresztą w naszej religii chrześcijańskiej, budowanie obrazu Boga na obraz i podobieństwo człowieka. Powinno być odwrotnie. Wiele kultur, łącznie, niestety, z naszą chrześcijańską, wytworzyło tak ogromne „nadbudowy", aby uzasadnić, że nasz Bóg jest ważniejszy, i to oni, wyznawcy, mogą w imieniu Boga przemawiać, że doprowadzało to, i nadal prowadzi, do wojen na tle religijnym. Pamiętajmy, że pierwsza przyczyna była jedna i im mniej ją definiujemy, tym mniej nas to może poróżnić.

Czy w związku z uprawianą dziedziną nauki, biologią molekularną, która wnika w dzieło stworzenia tak głęboko i tak aktywnie, że laikom wydaje się, iż sięga

granicy stwórczych możliwości, nie miewa pan wątpliwości, że to Bóg jest stworzycielem Wszechświata?

Nie mam wątpliwości, dlatego że nauka i wiara to są dwie zupełnie odrębne płaszczyzny. Obie mają ten sam cel, poznanie prawdy.
Dążą do niego innymi drogami. Na płaszczyźnie wiary wierzę, że Bóg stworzył Wszechświat. Słowo „wierzę" nie dopuszcza tu wątpliwości. Nauka posługuje się metodologią wątpienia. Od czasów Carla Poppera nie dajemy kolejnych przykładów na to, że coś istnieje, tylko ciągle weryfikujemy to, co stwierdziliśmy poprzednio. Wystarczy jeden przykład, że coś nie istnieje, żeby cała hipoteza stawała się fałszywa. Czy obie płaszczyzny zakrzywiają się ku sobie, czy 14 miliardów lat temu, przy Wielkim Wybuchu one były wspólne, tego nie wiemy. Możemy stawiać to pytanie na płaszczyźnie wiary, a nauka nawet nie potrafi się zbliżyć do chwili, kiedy świat powstawał. Dopiero w pewnym momencie po Wielkim Wybuchu, od tak zwanej granicy Plancka, zaczynają działać prawa fizyki i dopiero wtedy możemy mówić o czasie, przestrzeni itp.

Godzi się pan z tym, że nauka, zbliżając się do prawdy, nigdy jej nie posiądzie?

Zagłębiając się w jakiś problem, widzimy wciąż nowe obszary jego komplikacji i to uczy pokory. Zdając maturę, myślałem, że już wiem prawie wszystko. Dzisiaj rozumiem, że nie mamy żadnych szans na poznanie prawdy do końca.

Jeśli uczony jest człowiekiem wierzącym, to ma tę drugą płaszczyznę i to jest, jak myślę, jego szansa.

Oczywiście, ale to nie jest tak, że szukam jakiegoś pocieszenia w wierze. Zadaniem nauki jest dążyć do prawdy. Mamy do tego pewne narzędzia, które narzucają nam sposób dochodzenia i z których ograniczoności zdajemy sobie sprawę, jeśli nie jesteśmy skrajnymi pozytywistami przekonanymi o omnipotencji rozumu ludzkiego.

W takim przekonaniu tkwi niemała chyba pokusa?

Dla mnie nie. Fakt, że nie wszystko jesteśmy w stanie naszym rozumem pojąć, nie zmniejsza fascynacji tym, co poznajemy, ani satysfakcji z każdego kolejnego kroku. Być może zdarza się jakaś nieuświadomiona kompensacja na płaszczyźnie wiary, ale możliwości rozumu są przecież ogromne **i** droga do kresu poznania rozumowego niewyobrażalnie daleka. Ileś lat temu zdawało nam się, że jak odczytamy genom jakiegoś organizmu, to będziemy wiedzieli wszystko o życiu. James Watson, współodkrywca struktury DNA, powiedział o podwójnej spirali: tajemnica życia. Tajemnicy życia nie da się przeniknąć przez mechanistyczne dodawanie nowych faktów. Oczywiście, tak trzeba robić, to jest metodologia naukowa, ale są rzeczy, które całkowicie uchodzą spojrzeniu materialistycznemu.

Czy z prób poznania tych rzeczy uczony *a priori* rezygnuje? Powinien rezygnować?

Myślę, że to jest różnie. O pewnych sprawach sądzimy, że teraz nie mamy wystarczających narzędzi, żeby je zbadać.

Tak mnie uczono na wykładach z marksizmu: świat jest poznawalny, ale nie wiadomo, kiedy zostanie poznany.

Otóż ja chcę powiedzieć, że istnieją problemy, których nie tylko ze względów metodologicznych nie potrafimy zrozumieć, ale innymi kategoriami powinniśmy je rozpatrywać. To, że my się minimalnie różnimy genetycznie od naszych przodków

ewolucyjnych, a pod względem zachowań społecznych, wolnej woli, procesów myślenia, zdolności pojmowania abstrakcji, różnimy się znacząco, to jest problem, który pewnie nigdy nie uzyska rozwiązania na płaszczyźnie nauki.

Powinien być rozpatrywany na płaszczyźnie wiary?
Właśnie tak. Najgorsza rzecz to przeskakiwanie między tymi dwiema płaszczyznami. Niektórzy ludzie tak robią: usiłują sprawdzać (mierzyć, liczyć) coś, co nie poddaje się weryfikacji naukowej albo przekonują do czegoś, co przeczy prawdom wiary. Przykładem jest dyskusja o tym, czy teoria ewolucji jest zgodna z naszą wiarą w Boga Stwórcę. Potykamy się o problemy wycinkowe, o różne szczegóły, powstaje zamęt intelektualny i niepokój duchowy, ponieważ te dwie płaszczyzny są od siebie niezależne. Z definicji.

Jeśli uczony jest człowiekiem wierzącym, to idzie dwiema drogami — rozwija badania i ewoluuje duchowo. Czy idzie nimi w tym samym tempie?
Bardzo często się zdarza, że nasza wiara, nasza wiedza religijna, która jest potrzebna wierzącemu, ogólnie mówiąc, nasz rozwój duchowy, nie jest tak szybki jak rozwój naukowy. Niektórzy pozostają na poziomie katechezy szkolnej, a stawiają wielkie kroki w poznaniu naukowym i przeżywają dotkliwy dysonans.

Jak to jest u pana profesora?
Dysonans trwał dość długo. Później zacząłem sobie zadawać pytania ogólne, pogłębione, na które młody człowiek, zaprzątnięty codzienną pracą, nie znajduje czasu. Trzeba przeżyć prawie połowę życia, żeby poczuć, że... nie jest się nieśmiertelnym. A jeśli się postawiło znaczące kroki na drodze naukowej, rozwiązało jakieś problemy i zobaczyło przed sobą mnóstwo następnych, to człowiek nabywa pokory. Pojmuje, że nie wszystko da się zbadać szkiełkiem i okiem. Wtedy rodzą się te pytania ogólne, o przyczynę, o sens, o cel ostateczny. I czasami powstaje pokusa, żeby od nich uciec, zasłaniając się Bogiem, stwierdzając: to tajemnica, działanie siły nadprzyrodzonej itp. Taka ślepa obrona przed narażeniem swojej wiary na szwank. Nie potrafię odpowiedzieć, na której z dróg jestem bardziej zaawansowany, ale staram się takie pytania rozważać na płaszczyźnie wiary.

Czy będąc biologiem molekularnym, nie ma pan poczucia pewnej uzurpacji, wnikając w podstawowe mechanizmy życia ze świadomością, że to może prowadzić do sterowania nimi albo przynajmniej wpływania na ich przebieg? Czy to nie jest sięganie po owoc zakazany?
Oczywiście, że jest, ale na obecnym etapie rozwoju biologii molekularnej ja nie muszę odwoływać się do kanonów wiary, żeby powiedzieć, że, na przykład, klonowanie człowieka jest czymś złym.

Jakie argumenty wystarczą?
Taki na przykład, że klonowane zwierzęta rodzą się „genetycznie stare", że obserwuje się u nich liczne wady rozwojowe. Innym zasadniczym pytaniem jest, do czego dążymy? Dlaczego chcemy klonować człowieka? Z próżności, aby stworzyć kopię samego siebie ? Badania nad bliźniętami jednojajowymi wskazują, że — mimo identycznego aparatu genetycznego — jeśli wychowują się w różnych warunkach społecznych, są innymi ludźmi. Nie można więc tak naprawdę, klonując materiał genetyczny człowieka, uzyskać idealnej kopii. Bo o tym, jaki jest człowiek, decyduje nie tylko jego genom, ale i

środowisko, i warunki, w którym rozwija się płód, dorasta i wychowuje się dziecko, w których kształtuje się jego dorosła osobowość. Tego się nie da sklonować!

Można sobie wyobrazić, że nauka, prędzej czy później, uzyska możliwości klonowania także tych cech, które zależą od wpływów środowiska.

Ja uważam, że już teraz trzeba pójść inną drogą — ze względów, które występują na płaszczyźnie wiary. Możemy uzyskać podobne efekty terapeutyczne, stosując nie komórki macierzyste zarodkowe, ale komórki somatyczne. Możemy także wziąć komórkę jajową, wywołać sztucznie parę jej podziałów, ale ta komórka nie jest zapłodniona, wobec czego nie dochodzi do uśmiercenia zarodka.

Pojawiły się ostatnio doniesienia o osiągnięciach na tej drodze, która omija dylematy etyczne. Myśli pan, że nauka nią pójdzie?

Mam nadzieję, że tak. Musimy stale pamiętać, że cel nie uświęca środków i że na pewnych etapach rozwoju nauki nie ma kompromisów.

Jeśli się zdarzają, w okolicznościach, które da się usprawiedliwić, to trzeba wiedzieć, że tylko wyjątkowo zgodziliśmy się na zło, a nie tłumaczyć sobie i innym, że zło jest dopuszczalne albo że wyniknie zeń wielkie dobro?

Fizycy pracujący nad rozszczepieniem atomu mieli wizję elektrowni, które uwolnią ludzkość od kłopotów energetycznych. Po drodze była Hiroszima...

Czy, zdaniem pana profesora, aktualnemu poziomowi rozwoju nauki odpowiadają formy życia społecznego?

Szybki rozwój nauki przynosi problemy społeczne, do których rozwiązywania nie jesteśmy gotowi. Przede wszystkim okazuje się, że prawodawstwo wielu krajów nie odpowiada sytuacjom wynikającym z upowszechnienia się pewnych osiągnięć. W Stanach Zjednoczonych trwa dyskusja czy pracodawca ma prawo zapytać się kobiety o jej genetycznie uwarunkowaną podatność na raka piersi. Jako społeczeństwo musimy się zastanowić, czy chcemy, żeby firmy ubezpieczeniowe wiedziały o nas wszystko. Ile miałyby wiedzieć? Powinniśmy nad tym pracować w Polsce. Zanim zdarzy się pierwszy konkretny przypadek konfliktu.

Od czego trzeba zacząć, bo przecież nie da się przewidzieć wszystkich odkryć naukowych, które mogą skomplikować nasze życie, ani tego, kiedy nastąpią?

Od pryncypiów. Jeżeli ustalimy pryncypia, to poszczególne rozwiązania będą z nich wynikać. Jeżeli uznamy, że mój genom jest moją i tylko moją własnością, to mamy odpowiedź na pytanie o prawa ubezpieczycieli itd., itd.

Uważa pan, że jesteśmy w stanie ustalić pryncypia, przy pluralizmie światopoglądowym chociażby?

Musimy nad tym pracować. Parę lat temu rozmawiałem z wiceprezydentem Towarzystwa Maxa Plancka, profesorem Klausem Hahlbrockiem, o tym jak przezwyciężano opór społeczeństwa niemieckiego przed genetycznie modyfikowaną żywnością. Otóż, przez dziesięć lat ukazywały się artykuły popularnonaukowe, wystąpienia w telewizji, tłumaczące istotę rzeczy, trwała cierpliwa, stopniowo pogłębiana edukacja. I to przyniosło rezultaty. Dzisiaj my jesteśmy w takiej sytuacji, jak Niemcy 10 lat temu. Powinniśmy, my badacze, a media mogą bardzo pomóc, prowadzić ze społeczeństwem otwartą dyskusję, wychowywać się wzajemnie. Nie ukrywać

ewentualnych złych skutków, nie uprawiać propagandy naszych osiągnięć, ale i nie ulegać naciskom emocji dyktowanych niewiedzą, czasem zgoła ciemnotą.

Niektórzy badacze kultury uważają, że pryncypia ewoluują. Wszyscy przeżywamy ich kwestionowanie. Czy istnieją zasady niewzruszone?

Wracamy do tego, od czego zaczęliśmy. Dla człowieka wierzącego pewne zasady są niewzruszone. Niewierzący także często powiadają: przestrzeganie Dekalogu nikomu nie zaszkodziło. Upraszczam, ale sądzę, że w polskim społeczeństwie moglibyśmy od takiej sytuacji wyjść do szerszej dyskusji.

Proszę powiedzieć, jak powinniśmy rozmawiać o relacjach nauki i wiary, nie relatywizując prawd wiary i nie negując osiągnięć nauki.

Uznając za pryncypium, że to nie my stworzyliśmy świat, i obojętnie, czy był to Bóg czy „początkowa osobliwość", powinniśmy szanować to, co zostało stworzone. Powinniśmy szanować życie. W książce „Filozofia i Wszechświat" (2006) ksiądz Michał Haller pisze: „Wszechświat musi być nieliniowym układem dynamicznym dopuszczającym istnienie mechanizmów odpowiedzialnych za proces samoorganizacji". Zycie mogło powstać w wyniku samoorganizacji, ale by powstało, musiały być spełnione bardzo specyficzne warunki. Gdyby na przykład wielkość oddziaływania jądrowego była nieco mniejsza lub nieco większa w czasie Wielkiego Wybuchu, poza wodorem nie istniałby żaden inny pierwiastek niezbędny do powstania życia. Gdyby nie było rezonansowego wzmocnienia przy zderzeniu się trzech cząsteczek helu — nie powstałby atom węgla. Gdyby taki rezonans nastąpił w czasie zderzenia atomu helu i węgla, to przy powstaniu atomu tlenu mogłoby dojść do katastrofy. Itd., itd. Takich warunków brzegowych, by na zasadzie samoorganizacji mogło powstać pierwsze życie, musiało być jeszcze wiele. Czy były to czyste koincydencje, czy ingerencja zewnętrzna, tego nauka nie wyjaśnia. Także nieliniowa dynamika Kosmosu nie wyjaśnia zagadki powstania i ewolucji życia, ale formułuje warunki do tego konieczne (choć na pewno niewystarczające). Na poziomie wiary ja uważam, że bez Stworzyciela Wszechświata, jako pierwszej przyczyny, nie zaistniałyby warunki do powstania życia na naszej planecie. Podobnie nie widzę konfliktu między tak pojmowaną wiarą a teorią ewolucji ogłoszoną przez Darwina. Teoria ewolucji, która pewnie jako jedyna teoria z zakresu biologii przetrwała próbę czasu, mówi nam, że z prakomórki wywodzimy się my wszyscy, ale nie mówi, jak powstała prakomórka. Polega na zaproponowaniu mechanizmu, zgodnie z którym, poprzez mutacje i reprodukcje tworzą się zróżnicowane organizmy, które poddawane są selekcji dokonywanej przez otoczenie. Teoria ewolucji nie ma więc początku i nie ma końca.
Niektórzy uczeni próbują dorobić początek. Będąc biologiem molekularnym i zarazem człowiekiem wierzącym, nie czuję takiej potrzeby i nie widzę tu konfliktu. Na płaszczyźnie naukowej postępuję zgodnie z procedurami naukowymi — cały czas wątpię i poprzez wątpliwości dochodzę do kolejnych hipotez. Na płaszczyźnie wiary przyjmuję, że życie na naszej planecie powstało w wyniku stworzenia przez Stworzyciela Wszechświata odpowiednich warunków. Ono powstało i wobec tego nie ma dyskusji o klonowaniu człowieka, karze śmierci, eutanazji.

Ale czy w takim zupełnym rozdzieleniu tych płaszczyzn nie ma niebezpieczeństwa polegającego na tym, że w badaniu naukowym przystaniemy na to, co wedle wiary jest niedopuszczalne ? Ze uczony stanie się jakąś dwoistą istotą, jak dr Jekyll i Mr Hyde?

Nie, ponieważ badacz nie ma zupełnie wolnej ręki w tym, co robi. Nawet, jeśli zamknie oczy na hamulce płynące z wiary, jeśli oddali się od tej płaszczyzny, to krępują go czynniki zewnętrzne. Kilkanaście lat temu było oczywiste, że żadne dobre czasopismo naukowe nie przyjmie pracy związanej z manipulacją ludzkimi komórkami rozrodczymi. Z czasem to się rozmyło.

No właśnie. Normy, w jakimś momencie niewzruszone, relatywizują się. Nie tylko w nauce.

Od czasu do czasu uczeni spostrzegają *check point.* Następuje przebłysk wątpliwości, czy to już nie jest granica, której przekroczyć nie wolno.

I ta granica zawsze się jednak przesuwa.

Tak. Z różnych przyczyn, niekiedy mało szlachetnych. Na badania mechanizmów życia idą ogromne pieniądze...

Rozumiem, że dzisiaj granicą jest manipulowanie komórkami rozrodczymi. Czy ona powinna być ostatecznie nieprzekraczalna?

Moim zdaniem tak. I ze względów zasadniczych, o których mówiłem, i dlatego, że robiąc eksperymenty z komórkami rozrodczymi dla przewidywanych korzyści terapeutycznych, możemy torować drogę tym, którzy zechcą ich wyniki wykorzystać przeciw ludziom.

Czy jest możliwe, żeby uczeni nie robili czegoś, co ze względów technicznych mogą robić? Żeby zrezygnowali z jakichś badań? Inaczej mówiąc, czy jest możliwe, żeby granica nie została przekroczona?

W dojrzałych społeczeństwach tej granicy powinny bronić wspólnie ustalone normy. We wszystkich krajach Unii Europejskiej (w tym i Polsce) powstały na przykład komisje etyczne, bez których zgody nie można prowadzić badań klinicznych.

Kto powinien u nas inicjować debatę publiczną o potrzebie norm wynikających z rozwoju nauki?

Sami uczeni i ci, którzy tworzą prawo. A uczestniczyć w niej powinny szersze grona ludzi, określanych mianem elity umysłowej, albo inteligencji. Uczestniczyłem w debacie na temat badań nad komórkami macierzystymi, którą zorganizował ówczesny minister nauki, profesor Michał Kleiber, z udziałem etyków o różnych światopoglądach) prawników, lekarzy i biologów. To była dyskusja na poziomie i zaowocowała stanowiskiem rządu, uznającym, że nie można uzyskiwać nowych komórek macierzystych z ludzkich zarodków, ale można pracować na już istniejących. Takich dyskusji potrzeba więcej. Ubolewam nad tym, że nie prowadziło się ich dotychczas na przykład w Polskiej Akademii Nauk.

Jakich trudnych sytuacji związanych z rozwojem biologii molekularnej pan się spodziewa?

Trzeba będzie rozwiązać wspomnianą wcześniej kwestię własności informacji genetycznej. W krajach UE jest to regulowane różnie. Moim zdaniem, to ja jestem właścicielem informacji zawartej w moich genach i ja mogę tej informacji udzielać zgodnie z moją wolą. Tak jest w Stanach Zjednoczonych. Proszę sobie uprzytomnić, że za parę lat będziemy znali na przykład zespół genów warunkujących inteligencję — moją, mojego dziecka czy wnuka. Czy dyrektor liceum ma mieć prawo wglądu do tej

informacji, żeby mojego wnuka przyjąć do szkoły lub nie ? Będziemy przede wszystkim musieli się nauczyć sami mądrze dysponować własną informacją genetyczną i wiedząc o pewnych predyspozycjach genetycznych, unikać życiowych sytuacji, w których mogłyby one spowodować kłopoty. To nie jest *science fiction.* To są pilne zadania edukacyjne.

BYŁAM FEMINISTKĄ

Autor Lorraine V. Murray
Wydawnictwo „Duc In Altum”

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA 7
WSTĘP 9
ROZDZIAŁ 1: Utracona łaska 13
ROZDZIAŁ 2: Pobłogosław mnie ojcze 24
ROZDZIAŁ 3: Nieczyste myśli 37
ROZDZIAŁ 4; Życie w mieście grzechu 48
ROZDZIAŁ 5: Wendeta przeciw Bogu 63
ROZDZIAŁ 6: Feministyczne credo 76
ROZDZIAŁ 7: W powodzi łez 88
ROZDZIAŁ 8: Pusta kołyska 103
ROZDZIAŁ 9: Szarpniecie linki 115
ROZDZIAŁ 10: Rysy na feministycznym pancerzu 129
ROZDZIAŁ 11: Pożegnanie maleńkiej duszy 146
ROZDZIAŁ 12: Podjadanie kościelnego tortu 159
ROZDZIAŁ 13: „Rzuć się w ramiona Chrystusa". 171
ROZDZIAŁ 14: Tęsknota za Flannery 187
EPILOG: „Wszystko jest łaską". 198

Numer strony z książki 7

PODZIĘKOWANIA

Księdzu Richardowi Lopezowi,
który - pełen delikatności — prowadził mnie ku światłu

Czemuż nie miałbym Cię miłować,
Jezu, tak we mnie zakochany?

Gerard Manley Hopkins,
„O Deus, ego amo te"

Ta książka to marzenie, które dojrzewało we mnie przez lata, a które nigdy nie doczekałoby się spełnienia, gdyby nie zachęta ze strony wielu osób. Jestem głęboko wdzięczna mojemu mężowi Jefowi, który nie tylko przyrządza nam w domu doskonałe posiłki i robi wspaniałe wino, lecz także umie odpędzać demony zwątpienia, które tak często mnie nękają. To on czytał najwcześniejszy szkic tej książki, to on komentował i doradzał, to on zachęcał mnie, bym ją ukończyła. Chcę też podziękować osobom, które zazwyczaj z wielkim entuzjazmem podchodzą do moich pisarskich przedsięwzięć: mojej teściowej Lou Craig, mojej siostrze Rosemary Mende, kuzynce Julie Anderson, cioci Ricie Pope, przyjaciółce z lat dziecinnych Alice Aznar i kolegom z „Pitts Theology Libr ary", a zwłaszcza M. Patrickowi Grahamowi, Johnowi Weaverowi i Fesseha Nega. Ponadto dwie inne osoby czytały pierwszą wersję maszynopisu i dodawały mi otuchy w pracy nad tą książką: mój kierownik duchowy ksiądz Richard Lopez oraz Joseph

Pearce - przyjaciel, a zarazem wydawca St. Austin Review. Joseph był tak miły, że polecił moją książkę wydawnictwu Ignatius Press, gdzie zyskała ostateczny szlif redakcyjny. Mój siostrzeniec Rick Mende oraz siostrzenice Jennifer Metcalf i Christina Edgar zawsze podtrzymują mnie na duchu i mogę tylko dziękować Bogu za to, że są częścią mego życia. Za wszystkie spotkania, rozmowy, uściski i słowa zachęty — wielkie „dziękuję" kieruję do mojej przyjaciółki Pam Mottram!

Imiona niektórych osób występujących w tej książce zostały zmienione, by uszanować ich prywatność.

WSTĘP

Uwaga: ta książka jest niebezpieczna. Niektóre feministki wpadną przez nią we wściekłość, a część ateistów pogrąży się w czarnych myślach. Przez nią ci, którzy uznają wszystkie religie za równie prawdziwe, mogą doznać niejakiego zamętu, ci zaś spośród katolików, którzy sądzą, że w dogmatach wiary da się przebierać jak w ulęgałkach, poczują się trochę skonsternowani.

Jest to książka, którą należało napisać, choć muszę przyznać, że przez dłuższy czas opierałam się temu pomysłowi. Jednak, gdy tylko przychodziła do mnie myśl: „Muszę opowiedzieć historię mojego nawrócenia", zdawałam sobie sprawę, że powinnam też powiedzieć głośno o tym, co było wcześniej, a więc również o latach mojej wendety przeciw katolicyzmowi. To zaś oznaczało opisanie mego dzieciństwa — czasów, gdy byłam uczennicą szkoły katolickiej i gdy jednym z moich największych problemów było to, jak poradzić sobie z tak zwanymi „nieczystymi myślami".

Zastanawiałam się, czy nie przesadzam, uznając szczegóły mojego życia za warte tego, by je

zanotować i udostępnić innym. Gdy rozważałam tę kwestię, siedząc przy moim biurku w bibliotece teologicznej, w której pracuję, podszedł do mnie pewien student i, nie wiadomo dlaczego, zaczęliśmy rozmawiać o nawróceniu. Gdybym wtedy zdecydowała się napomknąć o własnym powrocie do katolicyzmu, powrocie, który nastąpił po ponad dwudziestu pięciu latach od chwili odejścia, łatwo byłoby przewidzieć dalszy tok rozmowy.

„Co cię skłoniło do powrotu?" - spytałby mój rozmówca. Ja zaś zaczęłabym się plątać w odpowiedziach, bo przecież zadać takie pytanie to zupełnie tak, jakby spytać kogoś, kto od dwudziestu pięciu lat żyje w małżeństwie: „Jak to się stało, że zakochaliście się w sobie?". Jak można wytłumaczyć coś takiego w ciągu pięciu minut? Jak można komuś na poczekaniu wyjaśnić, w jaki sposób i dlaczego powróciłam do wiary, którą wcześniej przez tyle lat miałam w głębokiej pogardzie?

Przemyślenia wynikające z tamtej rozmowy skłoniły mnie, by usiąść do komputera i spróbować wystukać kilka linijek o moim powrocie do katolicyzmu. I - rzecz jasna - w miarę, jak próbowałam tłumaczyć powody tego powrotu, coraz konieczniejsze stawały się wyjaśnienia, dlaczego w ogóle odeszłam, a te z kolei domagały się opowieści o tym, w

jaki sposób po raz pierwszy znalazłam się w Kościele Katolickim. Niczego nie dało się ominąć, ostatecznie więc musiałam opowiedzieć wszystko od początku do końca.

11

Jeśli, czytelniku, masz na tyle dużo szczęścia, że wiodłeś dotąd życie pogodne, wypełnione mnóstwem słonecznych wspomnień z radośnie spędzonych pikników i rozkosznych spacerów nad brzegiem morza, to spisanie twoich losów może okazać się czymś naprawdę przyjemnym. Dla mnie jednak pomysł opowiedzenia mego życia oznaczał powrót do wielu gorzkich chwil - do dzieciństwa naznaczonego hazardowym nałogiem ojca i do moich szalonych lat w collegeu, które spędziłam, mieszkając na osiedlu słusznie nazywanym „Miastem Grzechu".

Być może niektórzy czytelnicy poczują się zgorszeni, widząc przez ile lat beztrosko podążałam własną grzeszną drogą, taplając się w błotku zwanym „sex, drugs and rock and roli" i tocząc prywatną wojnę z Panem Bogiem. Inni natomiast przyjrzą się może mojemu życiu i westchną: „O, rety, to przecież dokładnie to samo, przez co i ja przeszedłem! Znam to doskonale, tylko dotąd sądziłem, że dotyczy to wyłącznie mnie!".

Przekonanie, że „dotyczy to wyłącznie mnie" nękało mnie przez lata. Wydawało mi się, że inni szli do collegeu tylko po to, by pisać prace semestralne, wkuwać do egzaminów, obronić licencjat i w końcu wyjść za mąż albo się ożenić, a wszystko to robili, przykładnie przestrzegając konwenansów, odmawiając paciorek i terminowo płacąc rachunki.

Co innego ja. To prawda, że poszłam do collegeu po to, by zyskać tytuły naukowe, ale chciałam do nich

12

dojść, bawiąc się jak szalona i praktykując cnotę nihilizmu. Gdybym miała wybrać koszulkę z napisem podsumowującym moje ówczesne życie, widniałyby na niej słowa zapożyczone od Dostojewskiego: „Jeżeli Bóg umarł, wszystko jest dozwolone". Oczywiście lata studenckie to często czas buntu, jednak mój bunt trwał ponad dwadzieścia lat. Co więcej, jako wykładowca filozofii miałam możliwość namawiania innych, by się do niego przyłączyli.

Mam nadzieję, że książka ta trafi do tych, którzy byli lub nadal są takimi nihilistami jak ja dawniej. Mam nadzieję, że przekona ich o tym, że nie są sami. Może dzięki niej zobaczą, że niezależnie od tego, jak wielką przepaść wykopali wokół siebie, zawsze jeszcze znajdzie się droga ucieczki.

C.S. Lewis przestrzegał niegdyś, że ateista zawsze musi bardzo uważać na to, co czyta[1]. Wszędzie można natknąć się na otwarte Biblie, toteż niewierzący muszą się pilnować, by nie narazić się na niebezpieczeństwo zaglądania do nich. Mam nadzieję, że wielu - zarówno ateistów, jak i wierzących — zajrzy do tej książki, pamiętając przy tym, że ostrzegałam ich przed niebezpieczeństwem.

1 C.S. Lewis, *Suprised by Joy* (San Diego: Harcourt Brace and Company, 1955), s. 191. Polskie wyd.: Zaskoczony radością (Warszawa: „Palabra", 1999).

13

ROZDZIAŁ 1
Utracona łaska

Kiedy moja mama pojawiła się na izbie przyjęć w Saint Joseph's Hospital, siostry kazały jej ściskać kolana i wstrzymać się z porodem. Bały się, że urodzi, zanim przyjdzie lekarz. Co prawda nazwisko doktora Ralpha Bellantoniego widnieje w mojej książeczce zdrowia jako tego, który przyjmował poród, jednak mama zawsze powtarzała, że na świat przyjęły mnie Siostry Miłosierdzia.

A pojawiłam się na świecie o godzinie 20.30 29 sierpnia 1947 roku, akurat w dzień upamiętniający ścięcie biednego Jana Chrzciciela. Urodziłam się w Yonkers, skąd potem zabrano mnie do naszego niebogatego domu w Elmhurst, gdzie mieszkała gospodyni domowa - moja mama Grace i taksówkarz - mój ojciec Gaspar Viscardi, zwany Tomem.

Niewiele pamiętam z mego wczesnego dzieciństwa. Przychodzą mi na myśl jakieś przelotne obra-

zy, jakieś głosy, ale nie potrafię połączyć ich w żaden spójny ciąg zdarzeń. W jednej takiej migawce jestem na podwórku z tyłu naszego piętrowego domu i bawię się z moją siostrą Rosemary. Gdy chciało się nam pić, wołałyśmy przez okno mamę, a ona zawiązywała na sznurku plastikowy kubek z wodą i powoli spuszczała go nam na dół. Na podwórku bawiłyśmy się same, bez opieki dorosłych, co w tamtych czasach było dość typowe. Dorośli uważali, że jeśli nie słychać wrzasków wściekłości ani bólu, to znaczy, że dzieci są bezpieczne.

Moja mama sadzała mnie czasem w kojcu na trawniku przed naszym domem przy 5754 Eightieth Street. Mogła wówczas spoglądać przez okno i pilnować mnie, nie odrywając się od prac domowych. Często powtarzana rodzinna opowieść głosi, że przechodnie zatrzymywali się przy moim kojcu, by zachwycać się słodkim, pucułowatym bobasem. Wtedy chwytałam za brzegi kojca i patrząc na nich surowo, wypowiadałam jedno z moich ulubionych słów: „Dope!"[2].

Nie ma wątpliwości, że tego słowa nauczyła mnie moja starsza o dwa lata siostra. Inna rodzinna opowiastka mówi, że kiedy mama przyniosła mnie ze szpitala całą owiniętą w bawełniany kocyk, nachyliła się nad Rosemary, by pokazać jej

2 „Głupek" albo (w slangu) „marihuana" (przyp. tłum.).

nowego dzidziusia. Moja mała piąstka wychynęła wyzywająco z fałd kocyka tuż przed nosem siostrzyczki. Rosemary szczypnęła mnie boleśnie, ja wrzasnęłam i w ten oto sposób została nawiązana trudna siostrzana relacja, która miała trwać przez całe nasze dzieciństwo.

Przez lata powtarzano mi te historie w nieskończoność. Gdy moja siostra i ja dokuczałyśmy sobie nawzajem z byle powodu albo gdy dokładnie odmierzałyśmy kawałki ciastka, którym miałyśmy się podzielić, nasza mama wznosiła ręce ku niebu i biadała: „Mówiły mi, żeby mieć dwójkę! Mówiły, że jak będą dwie, to będą się razem bawić!". Nie wiem dokładnie, kim były owe „one", ale podejrzewam, że chodziło o moje ciotki. Tak czy inaczej, było wiadomo, co mama ma na myśli: chciała zawstydzić swoje córki i przez to skłonić je do zgodniejszego współżycia. Niestety ten sposób nigdy nie okazywał się skuteczny.

Wzrastałam z pewną dozą wdzięczności za fakt, że mama już wcześniej zdecydowała się „mieć dwójkę". Często wspominała, jak ciężko było jej rodzić moją siostrę i choć oszczędzała nam szczegółów, skarżyła się ponuro, że „prawie wtedy umarła" i że lekarze zabronili jej mieć więcej dzieci. Jej słowa wryły mi się głęboko w pamięć i gdy sama już mogłam zostać matką, nie przestawały napełniać lękiem przed tym, co mnie czeka.

16

Gdy wspominam moje dzieciństwo, przychodzi mi na myśl świat w smutnym szarym kolorze. Pamiętam, jak biłam się z siostrą, jak uciekałam przed ojcem, który gonił mnie wokół domu z pasem w dłoni, jak mama krzyczała na nas, że źle się zachowujemy. Bez trudu wierzę w biblijną historię o raju, sądzę bowiem, że w ciągu swego życia każdy z nas — wcześniej czy później — doświadcza tego samego pierwotnego konfliktu. Nie potrafię dokładnie wskazać źródła, z którego wzięły się moje nieszczęścia, lecz sądzę, że miały one wiele wspólnego z hazardowym nałogiem taty, finansowymi niepokojami mamy i utratą rodzinnego raju, którą przeżyliśmy, gdy mama wróciła do pracy.

Moja mama Grace Mary Bibbo wychowała się wraz z trzema braćmi i dwiema siostrami we Wschodnim Harlemie w kamienicy przy 428 East 120th Street. Jej matka Rose Mary była córką włoskich imigrantów z Piagginy - Josepha i Josephine Andriuolo. Ojciec Antonio Bibbo był tynkarzem, który tak wysoko cenił wykształcenie, że wśród swych sześciorga dzieci dochował się lekarza, dwóch nauczycieli i pielęgniarki.

Byłam już dorosła, gdy dowiedziałam się, że mój dziadek ze strony matki był zagorzałym przeciwnikiem katolicyzmu. Historia, którą opowiedziała mi ciotka, głosi, że Antonio Bibbo, mały chłopiec

17

z włoskiego miasteczka Basilicata, pewnego dnia wspiął się na drzewo i zajrzał na podwórze miejscowego plebana, gdzie zobaczył, jak księżulo zabawia się z jakąś panienką. Najwyraźniej scena, którą ujrzał, wystarczyła, aby Antonio porzucił Kościół Katolicki, a w późniejszych latach przystał do masonów. Gorycz była tak głęboka, że później usiłował zabraniać chodzenia na Mszę żonie i dzieciom. Jednak, pomimo uprzedzeń Antonia trzy jego córki przyjęły sakramenty w pobliskiej parafii Różańca Świętego (Holy Rosary Chuch), wyszły za katolików i wychowały swe dzieci w wierze katolickiej.

Rose, moja babka ze strony mamy, była typową, pełną poświęcenia włoską matką, której dni schodziły na pracochłonnym przyrządzaniu posiłków dla męża i sześciorga dzieci. Z oddaniem kroiła makaron, który później suszyła w jadalni rozwieszony na oparciach krzeseł. Na fotografiach rodzinnych widać bardzo pulchną niewiastę o słodkim, nieco nieśmiałym wyrazie twarzy. Przy całej swej delikatności potrafiła jednak skutecznie rządzić swym mężem, bo po każdej ostrzejszej kłótni małżonek, wracając do domu, zanim wszedł, wrzucał do środka swój kapelusz. Gdy kapelusz nie został wyrzucony z powrotem na dwór, mąż Rose nabierał pewności, że może już bezpiecznie wrócić w domowe pielesze.

18

Moja mama była najstarszą z trzech córek Antonia i Rose. Po skończeniu szkoły średniej została przyjęta do Hunter College, gdzie jako główny kierunek nauki wybrała

język francuski. Pracowała już jako nauczycielka, gdy na pewnym przyjęciu poznała Toma Viscardiego, dziarskiego młodzieńca, którego przodkowie wywodzili się z Sycylii. Był on synem Francesca i Rosiny Viscardi, wychowanym w Greenwich Village w czasach, gdy dzielnica ta stanowiła jeszcze włoską enklawę. Tomowi najwyraźniej spodobała się atrakcyjna i dowcipna nauczycielka o imieniu Gracie, zaczął bowiem jej słać czułe liściki miłosne i przynosić bukiety kwiatów. Mieli tyle wspólnego! Włoskich przodków, katolickie wychowanie, a także wspaniałą urodę południowców. Dzieliła ich tylko jedna istotna różnica, która w przyszłości miała stać się prawdziwą zmorą: ona była wykształconą nauczycielką, a on rzucił szkołę w szóstej klasie, by po śmierci ojca wspierać finansowo matkę, brata i dwie siostry.

Tom i Gracie pobrali się w wieku dwudziestu dziewięciu lat i mieli- jak sądzę — nadzieję, że ich małżeństwo okaże się istnym rajem. Nie brali pod uwagę niczego, co mogłoby zakłócić tę sielankę. Być może nie przyszło im do głowy, że dzieląca ich różnica wykształcenia okaże się problemem. Wkrótce jednak trudności taty w znalezieniu pra-

cy, nieszczęśliwie połączone z upodobaniem do hazardu, położyły się cieniem na ich wzajemnych stosunkach.

Po ślubie mama zrezygnowała z pracy w szkole i zajęła się domem. Miała trzydzieści trzy lata, gdy urodziła się moja siostra. Po dwóch latach, wbrew ostrzeżeniom lekarzy wydała na świat mnie. Wtedy jednak trudności finansowe rodziny spiętrzyły się do tego stopnia, że mama, choć bardzo niechętnie, musiała odwiesić fartuch gospodyni domowej i wrócić do szkoły

Dziś takie połączenie macierzyństwa z pracą zawodową może wydawać się czymś zwyczajnym, jednak wówczas, w latach pięćdziesiątych zdarzało się niezwykle rzadko. Dałoby się nawet przypiąć mojej mamie łatkę jednej z pierwszych feministek, jednak w rzeczywistości takie określenie byłoby dalekie od prawdy. Mama często zwierzała się nam, swoim córkom, z niespełnionego marzenia - aby zajmować się po prostu tym, czym zajmowały się w tamtych latach inne matki: na pełnym etacie troszczyć się o dzieci i dom. „Zawsze chciałam zostać z wami w domu, moje dziewczynki" - powtarzała jak mantrę przez całe nasze dzieciństwo.

Często opowiadała nam przygnębiającą historię o tym, jak stojąc kiedyś rano na przystanku autobusowym, słyszała przez okno płacz swych małych córeczek. Aż skurczyła się w sobie, gdy nagle ktoś

obok głośno skrytykował matki, które nie potrafią porządnie zająć się własnymi dziećmi.

Jestem przekonana, że mama traktowała swój powrót do pracy zawodowej jedynie jako przejściową konieczność, jako etap, który skończy się, gdy tylko uda się podreperować domowe finanse. Jednak zarobki mego ojca zbyt często przepadały na wyścigach konnych i w rezultacie „tymczasowa" praca zawodowa mamy trwała ponad dwadzieścia pięć lat. Skutki problemów finansowych naszej rodziny były długotrwałe - zarówno mnie, jak i moją siostrę wychowywały przeróżne opiekunki, których z reguły nie znosiłyśmy. A w mojej mamie narastało poczucie winy za to, że opuściła własne dzieci.

W tamtych latach nikt jeszcze nie słyszał o uzależnieniu od hazardu i rzeczą normalną było to, że większość mężczyzn w naszej rodzinie obstawiała gonitwy na wyścigach. Dla niektórych gra nie stanowiła problemu, jednak dla innych, takich jak mój ojciec, owszem — coraz trudniej było im oprzeć się pokusie wielkiej wygranej. Po prostu nie mogli się już powstrzymać przed obstawianiem zakładów. Pewnego dnia, gdy miałam dwadzieścia kilka lat, wybrałam się z ojcem na wyścigi. Wystarczyła jedna gonitwa, a już wiedziałam, co to dreszcz hazardowych emocji. Gdy konie pędziły po torze, wydawało mi się, że czas się zatrzymał, że nic in-

nego na świecie nie ma znaczenia poza tym, który z nich zwycięży. Gdy wierzchowce zbliżały się do mety, z mej świadomości znikły wszelkie troski i zmartwienia, rozwiały się złe wspomnienia i nagle obchodziło mnie jedynie to, czy wygram dziś, czy stracę. Kiedy ojciec wygrywał, natychmiast gotów był obstawiać nowe gonitwy, by podwoić lub potroić wygraną. Kiedy zaś przegrywał, pragnął zaraz następnego dnia znów próbować szczęścia, by się odegrać i powetować stratę.

Na dawnych zdjęciach w rodzinnym albumie twarze dwóch małych dziewczynek często mają smutnawy wyraz. Zastanawiam się, czy nie byłyśmy - jak wirusem - zarażone poczuciem zawodu, które gnębiło matkę z powodu jej niespełnionego marzenia, by zostać w domu, i które nękało ojca daremnie marzącego o wielkiej fortunie. Małe dzieci żyją chwilą bieżącą, więc gdy matka odchodzi, nie wiedzą, czy i kiedy wróci. Tak też i my - każdego ranka, gdy mama wychodziła z domu, zostawiając nas z kolejną paskudną opiekunką, podnosiłyśmy wielki, tragiczny lament.

Nie jestem pewna, czy prawdą była opowieść mojej mamy, że na świat przyjęły mnie zakonnice. Wiem jednak, że owe kobiety w długich czarnych sukniach, noszące białe wykrochmalone kornety i pobrzękujące rytmicznie czarnymi paciorkami

różańców odegrały istotną rolę w kształtowaniu mojego dziecięcego wyobrażenia o tym, czego Bóg ode mnie oczekuje.

Siostra Laurenta Teresa, moja nauczycielka w pierwszej klasie Szkoły Katolickiej Wniebowstąpienia Pańskiego w Elmhurst, tłumaczyła nam, że dusza jest biała. Gdy rysowała ją na tablicy, dusza miała zawsze kształt koła. Przez wiele lat dusza była dla mnie czymś tak realnym, jak serce, które czułam w piersiach, a jednocześnie miała coś wspólnego ze śnieżnobiałym kornetem zakonnicy. Jeśli idzie o grzech, to wyobrażałam go sobie jako czarną krechę na owym nieskazitelnie białym kole.

W domu moje grzechy polegały na nieustannych sprzeczkach z siostrą i na krnąbrnym porzucaniu gry w „Monopol" za każdym razem, kiedy przegrywałam. W szkole natomiast z powodu mojej tuszy sama byłam przedmiotem grzesznych i okrutnych docinków ze strony innych dzieci, które szybko dały mi poznać, co to znaczy być wyrzutkiem. Na zdjęciu klasowym z tamtych czasów widnieje pucułowata, smagła dziewczynka o spiętym wyrazie twarzy, z głową całą w gęstych loczkach, które stanowiły wynik eksperymentów jej starszych kuzynek uczęszczających do szkoły fryzjerskiej.

Ponieważ nie zanosiło się na to, abym mogła zyskać powodzenie jako ślicznotka, dość wcześnie

23

postanowiłam, że będę wyróżniać się świetnymi wynikami w nauce. Moi rodzice nigdy nie uważali za rzecz wyjątkową świadectwa z piątkami od góry do dołu, natomiast okazywali wielką konsternację, gdy tylko między ocenami pojawiła się choćby jedna czwórka. Niezadowolenia rodziców bałam się, jak niczego innego na świecie, toteż z całych sił przykładałam się do nauki.

„Dlaczego Bóg cię stworzył?" - brzmiało jedno z pierwszych pytań Katechizmu z Baltimore, książki szkolnej, którą własnoręcznie i starannie obłożyłam w szary papier po torebce sklepowej. „Aby Go poznawać, aby Go miłować i aby służyć Mu na tym świecie oraz by zaznać wraz z Nim szczęścia wiecznego w świecie przyszłym" — głosiła odpowiedź, którą z dumą zapamiętałam, chociaż działo się to na wiele lat przed tym, zanim miłowanie Boga i służenie Mu nabrało dla mnie jakiegokolwiek realnego sensu.

24

ROZDZIAŁ 2
Pobłogosław mnie ojcze

„Jezu Chryste!" wrzeszczała moja mama, goniąc nas po całym domu, a nie były to bynajmniej słowa nabożnej modlitwy. Gdy wracała po dniu pracy w szkole, jej nerwy były już poważnie nadszarpnięte. A przecież wciąż jeszcze czekało ją sprawdzanie klasówek, sporządzanie konspektów kolejnych lekcji, gotowanie kolacji, wycieranie naszych zasmarkanych nosów, wsadzanie nas do kąpieli i zaganianie do łóżek.

Rzecz jasna, nie miałyśmy pojęcia o wszystkich trudach mamy, więc zachowywałyśmy się jak zwykle robią to dzieciaki. Niechcący przewracałyśmy przy kolacji szklanki z mlekiem, rozrzucałyśmy okruchy z ciasteczek po całym dużym pokoju i co wieczór głośno sprzeciwiałyśmy się wsadzaniu nas do wanny wypełnionej ciepłą pienistą wodą. Mama, z natury perfekcjonistka, marzyła o nienagannie czystym domu i o dzieciach, którym

25

nie trzeba czwarty raz powtarzać, że mają włożyć piżamy. My jednak szybko obracałyśmy podobne marzenia w gruzy.

Pewnego dnia mama miała już dość naszego dokazywania: spakowała torbę, wsiadła do samochodu i pomachała nam na pożegnanie. Prawie oszalałyśmy z przerażenia. Na szczęście mama zrobiła tylko parę kółek po okolicy i po niedługiej chwili wróciła do domu. Nigdy jednak nie zapomnę tego dnia, tym bowiem, czego bałam się najbardziej w życiu, była właśnie utrata matki.

Uwielbiałam moją śliczną, ciemnooką mamusię i chodziłam za nią po domu krok w krok, dopytując się nieustannie: „Kochasz mnie?". W pewnym sensie był to rodzaj dziecięcej zabawy, ale pytanie było też na swój sposób śmiertelnie poważne. Pragnęłam zapewnień o jej miłości. Zniecierpliwiona wyłączała wreszcie odkurzacz i odpowiadała, że tak, oczywiście, kocha mnie bardzo. Uradowana, że zwróciłam na siebie jej uwagę, doprowadzałam ją niemal do szału, rozpoczynając nową litanię: „Mamo, jesteś najpiękniejsza na świecie".

Pewnego dnia mama powiedziała mi, że był czas, kiedy mieszkałam w jej brzuchu. Fakt ten zrobił na mnie głębokie wrażenie. Nic dziwnego, że czułam się tak jej bliska i że

kochałam ją do szaleństwa! Niestety, ponieważ nie miałam zielonego pojęcia o tym, że do poczęcia przyczynia się tak

że mężczyzna, uważałam, że mój ojciec wcale nie był ze mną spokrewniony i odnosiłam się do niego dość chłodno, jak do kogoś, kto akurat przypadkiem jest mężem mojej mamy.

Pamiętam, że gdy byłam malutka, ojciec brał mnie na kolana i czytał różne zabawne historyjki. Gdy jednak zaczęłam szkołę, postać taty odpłynęła gdzieś w dal i odtąd wkraczał w mój dziecięcy świat wyłącznie jako egzekutor kar. Gdy zdarzyło się coś nam przeskrobać, sycylijskim zwyczajem ściągał pasek i ganiał Rosemary i mnie po całym domu. Nie przypominam sobie, by nas rzeczywiście uderzył, pamiętam jednak komiksy, które kupował nam potem na zgodę.

Tak czy inaczej, mój obraz Boga Ojca został ukształtowany w oparciu o postać mego taty: kogoś odległego, nieprzejawiającego mną zainteresowania, powściągliwego w okazywaniu uczuć i groźnego, gdy się rozgniewa. Ponieważ tak bliska była mi mama, ponieważ do niej właśnie kierowałam moje skargi i pytania, z łatwością zaakceptowałam Najświętszą Maryję Pannę jako pośredniczkę, taką jak przedstawiał mi ją Kościół. Byłam przekonana, że Maryja zaniesie moje prośby Jezusowi, podobnie jak wstawiła się u Niego za parą nowożeńców na weselu w Kanie.

Obcowanie świętych to kolejny katolicki dogmat, którego echo odnajdywałam w doświadczę-

niach mojego życia rodzinnego. Uczono nas, że istnieje wielka duchowa rodzina, do której należą pielgrzymujący na tej ziemi, święci w niebie i dusze przebywające w czyśćcu, które też kiedyś trafią do nieba. Miałam, co prawda, tylko jedną siostrę, jednak taka idea wspólnoty i współzależności mocno do mnie przemawiała. Wzrastałam w poczuciu, że jestem członkiem wielkiej społeczności.

Moje „świętych obcowanie" obejmowało sześć kuzynek i czterech kuzynów oraz długi zastęp rozmaitych ciotek i wujów. Dzień Dziękczynienia gromadził rodzinę ze strony mojej matki w ciasnym mieszkaniu cioci Lilian i wujka Savy'ego przy East Mosholu Parkway, na Bronksie. W przedziwny sposób potrafiło się tam zmieścić dziewięcioro dorosłych i siedmioro dzieci. Podczas gdy dorośli sączyli koktajle, starsze dzieci całkiem nieelegancko ganiały młodszych kuzynów, strasząc ciotczynym futrem, z którego wystawały lisie łebki o koralikowych oczach.

Na trzy miesiące przed moimi siódmymi urodzinami, 29 maja 1954 roku, przyjęłam Pierwszą Komunię Świętą. Siostra zakonna tłumaczyła nam, że w Hostii przyjmiemy Jezusa Chrystusa - Jego Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo. Wyjaśniała, że nie uczestniczymy jedynie w jakiejś uroczystości upamiętniającej kogoś, kto umarł dawno

temu, takiej jak na przykład uroczystość ku czci Georgea Washingtona. Podczas Mszy żywy Bóg staje się rzeczywiście obecny na ołtarzu. To cud - tłumaczyła siostra — cud taki jak zmartwychwstanie Pana Jezusa.

Całym sercem przyjęłam cud zwany Rzeczywistą Obecnością. Może nie potrafiłam pojąć wszystkich teologicznych niuansów, ale ufałam, że przyjmuję Jezusa i że właśnie dzięki Niemu dzień Komunii będzie dniem absolutnie wyjątkowym. Podobnie jak inne dziewczynki byłam też podekscytowana z o wiele bardziej przyziemnych powodów. Miałyśmy przecież założyć piękne sukienki, białe jak sam opłatek, a do tego zwiewne welony i nieskazitelne pantofle z prawdziwej skórki.

Siostra wyjaśniała nam, że sakramenty wnoszą w nasze życie ukryte łaski. Nawet jeżeli po przyjęciu Komunii nie odczuwamy niczego wyjątkowego, to łaska Boża i tak wypełnia nasze dusze i pomaga nam stawać się lepszymi ludźmi.

Mogłyśmy być pewne, że nawet wtedy, gdy tego wcale nie odczuwałyśmy, Bóg obdarzał nas swymi łaskami. Siostra, spoglądając surowo na swe niesforne wychowanki, przypominała nam, że człowiek nigdy nie będzie doskonały. Toteż, ze względu na naszą ułomność, by przywrócić w nas stan łaski, Jezus daje nam inny sakrament zwany spowiedzią.

29

Co sobota szłyśmy razem z Rosemary do spowiedzi, by wyznać nasze winy. Wiedziałyśmy, że ksiądz w konfesjonale reprezentuje Jezusa i że w rzeczywistości spowiadamy się samemu Bogu. „Przebacz mi, Ojcze, bo zgrzeszyłam" — szeptałam, klęcząc przy drewnianych kratkach, które kryły moją twarz przed spowiednikiem.

Jako mała skrupulantka postanowiłam, że lepiej będzie, jeśli przesadzę, wyznając zbyt wiele grzechów, niż gdybym miała wyznać ich za mało. Wybrałam więc magiczną liczbę sto. Księża w konfesjonale pewnie z trudem powstrzymywali się od śmiechu, słysząc, jak mała dziewczynka co tydzień oskarża się o pokłócenie się z siostrą „sto razy" i bycie nieposłuszną rodzicom „sto razy".

Chociaż, co do kłótni z siostrą, przesada nie była wielka. Mimo że co tydzień obiecywałam Panu Bogu poprawę, to przecież nie byłam w stanie zaprzestać sprzeczek z Rosemary. Byłam niepoprawną gadułą, straszliwą smarkulą, która nie znała litości w naigrywaniu się ze starszej siostry. Gdy Rosemary traciła cierpliwość, brała odwet na moim ulubionym pluszaku — piesku o imieniu Poppa Pluto. Groziła, że powiesi go u sufitu, a wtedy ja - trwając w niezachwianym przekonaniu, że Pluto to żywe stworzenie - zalewałam się łzami, wyobrażając sobie strach mego pupila. Do dziś Poppa Pluto nosi na swym steranym pluszowym

30

ciele ślady naszych licznych siostrzanych walk, jak również ślady mojej czułości.

W pewnym sensie ta zniszczona pluszowa zabawka stała się moim dziecinnym symbolem miłości i zbawienia. Gdy podczas jednej z naszych dziewczęcych bitew Pluto stracił oczy, mama z wielką starannością wyhaftowała mu nowe. Wiele razy przyszywała mu także łeb i cerowała łapy. Jeśli jako dziecko nie byłam w stanie jasno pojąć, co oznacza, że Chrystus cierpiał za nas na krzyżu, to z łatwością mogłam zrozumieć ból, jaki Pluto znosił z powodu moich nieustannych kłótni z siostrą.

Moi rodzice byli wiernymi wyznawcami teorii ekonomicznej głoszącej, że tym, co niezawodnie zapewnia bogactwo, jest handel nieruchomościami. Wierność temu dogmatowi doprowadziła do pierwszego z wielu wstrząsów w życiu naszej rodziny. Rodzice postanowili mianowicie, że przeniesiemy się do Bayside w stanie Nowy Jork. Tam, w szkole Saint Robert Bellarmine, poszłam do trzeciej klasy. Wkrótce jednak przed

naszym domem znów pojawił się napis „Na sprzedaż" i znów - po pożegnaniach z licznymi ciotkami, wujami i kuzynami — przenieśliśmy się w nowe miejsce. Tym razem do Miami.

W latach mojej szkoły podstawowej nasza rodzina przeprowadzała się ponad sześć razy, co dla

dziecka z natury nieśmiałego i melancholijnego jak ja było istną męczarnią. Zaczęłam tęsknić za czymś, co w moim pojęciu było „zwyczajnym" życiem, czymś, czego nigdy nie miałam zaznać. W owym wymarzonym „zwyczajnym" życiu tata przynosiłby przyzwoitą pensję, mama zajmowałaby się domem, a ja cieszyłabym się poczuciem stałej przynależności do jednego miejsca. Jedna z moich ciotek, która sama przeżyła ponad czterdzieści lat w jednym i tym samym domu, żartobliwie wypominała moim rodzicom „cygańską naturę", co rzeczywiście nie było dalekie od prawdy, zwłaszcza, gdy chodziło o kwestie finansowe.

Naszą wyprowadzkę z Nowego Jorku moi rodzice tłumaczyli utrapieniem jakim były dla nich surowe, północne zimy. Wiele lat później od tej samej ciotki dowiedziałam się, że tak naprawdę rodzice przenieśli się na Florydę w nadziei rozpoczęcia wszystkiego na nowo. Wygląda na to, że mój ojciec był wówczas wciąż mocno uzależniony od hazardu i mama sądziła, że przeprowadzka ułatwi mu zerwanie kontaktów z podejrzanymi kolegami i odetnie od nowojorskich pokus hazardu. Marzyła, że w Miami będzie mogła zostać pełnoetatową gospodynią domową, a ojciec zacznie wreszcie odpowiedzialnie utrzymywać rodzinę.

Marzenie to jednak nigdy się nie ziściło, ponieważ wkrótce po przybyciu do Miami mama roz-

poczęła pracę nauczycielki w szkole podstawowej Highland Park, w której uczyła jeszcze wówczas, gdy ja byłam w college'u. Zamieszkaliśmy przy Southwest Sixtieth Court pod numerem 521, niedaleko publicznej szkoły podstawowej o wdzięcznej nazwie „Fairlawn"[3], która to nazwa niestety była całkowicie sprzeczna z ponurą codziennością tego miejsca.

Wciąż byłam pulchną dziewczynką i szybko stałam się przedmiotem złośliwych docinków ze strony szkolnych kolegów. Sytuację pogarszał jeszcze mój silny wschodni akcent. Przez kilka kolejnych lat robiłam, co mogłam, by naśladować nosową, południową mowę moich rówieśników z Fairlawn, jednak bez powodzenia. W szóstej klasie zaczęła mnie prześladować upiorna praktyka zwana „dniem ważenia". W wyznaczonej porze pielęgniarka szkolna kolejno wywoływała uczniów i każdemu kazała stawać na wadze. Na głośne oznajmienie siostry: „Lorraine Viscardi: 100 funtów"[4] koledzy i koleżanki z klasy zaczynali chichotać, ja zaś pąsowiałam ze wstydu.

Wiele lat później zdarzało mi się słyszeć, jak niektórzy utyskiwali na rzekome okrucieństwo, jakie ich spotkało w dzieciństwie ze strony zakon

3 Dosłownie: „piękna murawa" (przyp. tłum.).
4 Ok. 50 kg (przyp. tłum.).

nic. To prawda, może siostry okazywały surowość, a czasem bywały zrzędliwe. Jednak muszę uczciwie przyznać, że jedyne okrucieństwo, jakiego sama doświadczyłam w szkole, pochodziło ze strony nauczycieli gimnastyki. Akurat oni nie nosili habitów ani nie pobrzękiwali paciorkami różańców. Chodzili raczej w śnieżnobiałych szortach, a u szyi zwisały im sędziowskie gwizdki. Nie zwracali, niestety, najmniejszej uwagi na różnice fizyczne istniejące między poszczególnymi dziećmi i od tych pulchnych oczekiwali takiej samej sprawności jak od szczupłych.

Gdy nadchodził dzień owych upiornych ćwiczeń zwanych „przewrotami", czułam się jak skazaniec idący na szafot. Pamiętam to mdlące uczucie w żołądku, gdy zajmowałam swe miejsce w kolejce, czekając, aż przyjdzie pora na mój „przewrót". Modliłam się do Boga, by wkroczył i wybawił mnie od konieczności zrobienia fikołka na macie. To chyba wtedy modliłam się najgoręcej w życiu, błagając Stwórcę, by spuścił na nasze szkolne boisko bombę albo zesłał mi atak serca, albo cokolwiek innego, co uniemożliwiłoby mi wejście na matę. Nieuchronnie jednak nadchodziła moja kolej i znów - o hańbo - nie wychodził mi przewrót w przód, a cała klasa znów wybuchała gromkim śmiechem.

Nie przypominam sobie, abym modliła się z rodzicami w domu. Wyjątkiem była modlitwa przed

jedzeniem. Bóg i religia stanowiły tematy, o których po prostu się u nas nie rozmawiało. Można powiedzieć, że dla moich rodziców katolicyzm był tym, czym dla ryby woda. Otaczał ich, byli w nim całkowicie zanurzeni, zwłaszcza wtedy, gdy mieszkaliśmy w Nowym Jorku, gdzie prawie wszyscy nasi znajomi byli katolikami i Włochami. Po co rozmawiać o byciu Włochem, gdy jest się wśród Włochów? Po co mówić o wodzie, póki w niej pływasz i nikt cię z niej nie wyciąga?

Chociaż rodzice z rezerwą odnosili się do religijnych dyskusji, ich czyny świadczyły o tym, co uważali za najważniejsze. Sobotnie popołudnia były zarezerwowane na spowiedź, a w niedzielę nigdy nie zdarzało się nam opuścić Mszy świętej. Często, z powodu innych zaplanowanych zajęć, wiązało się to z koniecznością bardzo wczesnego wstawania. W piątki nie braliśmy do ust mięsa, bo piątek to przecież dzień śmierci Jezusa, a my przez wyrzeczenie chcieliśmy okazać Mu naszą miłość. Podobnie było w Wielkim Poście.

Niesłuszną rzeczą było by wyciągnąć stąd wniosek, że nasza wiara stanowiła jedynie zlepek przepisów i zasad. Tak, zasady miały swoje znaczenie, bo przekazywano je z pokolenia na pokolenie, moi rodzice zaś z szacunkiem odnosili się do tradycji. Jednak na naszą wiarę składało się też zadziwienie Mszą świętą. Wchodząc do kościoła — ciche-

go, słodko pachnącego kadzidłem, rozświetlonego drobnymi płomykami wotywnych świec — zostawialiśmy za plecami cały świat.

W chwili konsekracji chleb i wino stawały się Ciałem i Krwią Chrystusa, a to oznaczało, że podczas każdej Mszy byliśmy świadkami cudu. A skoro konsekrowane hostie przechowywano w tabernakulum, Chrystus nieustannie był tam obecny, a kościół prawdziwie był domem Bożym. Wiele lat później, gdy zdarzało mi się wstąpić do kościoła protestanckiego, to właśnie mnie zaskakiwało - brak tabernakulum. To tak jakby kościołowi brakowało samego serca.

Gdy ktoś ciężko chorował lub gdy umarł ktoś z bliskich, rodzina zbierała się w kościele, by modlić się na różańcu. Wszyscy doskonale zdawaliśmy sobie sprawę, że nie stawiamy tym samym Maryi na miejscu Boga, jak mogliby sądzić niektórzy krytycy katolicyzmu. Po prostu prosiliśmy Ją o modlitwę. Krewnym, za którego modliłam się najgorliwiej, był Johnny Rosasco, mąż ciotki Rity, który zmarł na atak serca, kiedy ich dzieci były jeszcze maleńkie. To był mój ulubiony wujek. To on nauczył mnie, jak podkradać soczyste truskawki ze słoja z konfiturami. Nigdy go nie zapomniałam.

Kiedy po raz pierwszy usłyszałam o biednych duszach cierpiących w czyśćcu, które nie mają nikogo, kto by się za nie modlił, podjęłam się odma

wiać za nie różaniec. I choć nikt mi nie potrafił powiedzieć na pewno, czy zwierzęta też idą do nieba, nie mogłam sobie wyobrazić, żeby mogło być inaczej. Dlatego - na wypadek, gdyby i one zatrzymywały się na jakiś czas w czyśćcu — modliłam się także za moje zdechłe żółwie i na odwrocie jednego ze świętych obrazków miałam zapisane przypomnienie: „Modlić się za Flat-top i Wormy".

ROZDZIAŁ 3
Nieczyste myśli

W Miami mój ojciec imał się rozmaitych prac, aż wreszcie zajął się sprzedażą nieruchomości. Jednak nasza sytuacja finansowa wcale się nie poprawiała, ponieważ tata wciąż zmagał się z nałogiem hazardu. Zanim skończyłam dziesięć lat, moje stosunki z ojcem były już przykre i napięte. Z jakiegoś tajemniczego powodu, którego właściwie do dziś nie rozumiem, nabrałam zwyczaju wygłaszania wewnętrznych sarkastycznych i gorzkich komentarzy skierowanych pod adresem mojego ojca.

To prawda, że tata nie poświęcał zbyt dużo uwagi swoim córkom i że nie był w stanie sam utrzymać rodziny. To były niedociągnięcia, które z pewnością zauważałam. Jednak siła pretensji, jakie wobec niego żywiłam, była zupełnie nieproporcjonalna do jego uchybień. Kiedy wracał do domu i ogłaszał wszem i wobec, że oto udało mu się sprzedać jakąś posesję, moja siostra wraz z mamą ochoczo przyłączały się do

świętowania sukcesu i z radości często puszczały się w tany po dużym pokoju. Ja natomiast - o ile nie myli mnie zawodna pamięć - stawałam wówczas gdzieś z boku, a do głowy przychodziły mi sarkastyczne uwagi i kolejne usprawiedliwienia tłumaczące, dlaczego nie przyłączam się do radosnych pląsów.

Pewnego dnia tata nie wrócił do domu o zwykłej porze. Mama, zalewając się łzami, powiedziała nam, że tata miał zawał i leży w szpitalu. Wezbrało we mnie przejmujące poczucie winy. Miałam wówczas uproszczony wizerunek Boga i modlitwy oparty na bezpośrednim związku przyczyn i skutków, toteż pomyślałam, że oto Bóg chce mnie pokarać za mój niewłaściwy stosunek do ojca. Gdy tej nocy nie mogłam zasnąć, gorzkie komentarze, które zwykle wygłaszał pod adresem taty mój wewnętrzny głos, ucichły, a po policzkach spływały mi gorące strumyczki łez.

Obwiniałam się za chorobę ojca, więc zaczęłam się intensywnie modlić o jego wyzdrowienie. Na szczęście nie umarł, jednak gdy wrócił do domu - słaby i wychudzony — zaczął coraz częściej pogrążać się w ciemnych otchłaniach depresji. Po niedługim czasie ojciec winę za całe zło zaczął zrzucać na to, że mieszkamy w Miami i coraz mocniej tęsknił za nowojorskim otoczeniem krewnych i przyjaciół.

I znów pojawiły się pudła i kartony, i znowu - w wakacje, po mojej szóstej klasie - zabiliśmy

39

deskami okna w naszym domu w Miami, spakowaliśmy cały dobytek i wyruszyliśmy do Nowego Jorku, gdzie zamieszkaliśmy w jakimś mieszkaniu. Tamtej jesieni znów znalazłam się w Ascension Catholic School, gdzie spotkałam wielu moich dawnych kolegów i koleżanek, których znałam jeszcze z przedszkola i pierwszej klasy. W czasie, gdy organizowaliśmy na nowo nasze życie w Nowym Jorku, a ja odnawiałam moje dawne przyjaźnie, rodzice doszli do wniosku, że popełnili błąd, opuszczając Miami. A więc wróciliśmy. W połowie roku szkolnego dołączyłam do mojej siódmej klasy w katolickiej szkole Michała Archanioła w Miami.

Jednym z najbardziej ponurych zdań, jakie zapamiętałam z dzieciństwa było: „Dzieci, mamy dziś w klasie nową uczennicę". Te słowa, w dodatku połączone z moją nadwagą, odcisnęły na mnie piętno outsidera. To przypisanie do kategorii odmieńców i nieudaczników ciągnęło się za mną przez wiele, wiele lat. Zanim rozpoczęłam naukę w żeńskiej katolickiej szkole średniej, Immaculata Academy przy Biscayne Bay, nasza rodzina przeniosła się do kolejnego domu. Tam wreszcie, przy 6090 South-west Twelfth Street, pozostaliśmy na tyle długo, że do szkoły średniej mogłam chodzić w jednym miejscu i skończyłam ją razem z koleżankami z mojej klasy.

40

Podniecona perspektywą nauki w nowej szkole zapisałam w moim dzienniczku, który nazwałam imieniem mojego anioła stróża - Tony - zasadnicze cele życiowe: chcę kiedyś wyjść za mąż, mieć gromadkę dzieci i pójść do college'u. Przy czym ten ostatni punkt wydawał mi się najbardziej istotny. Było wiele innych tematów, których nie roztrząsałam w dzienniczku w obawie, że mógłby się on dostać w ręce kogoś z rodziny. Nie wspominałam tam na przykład ani słowem o czasie, gdy całkiem poważnie zastanawiałam się, czy nie mam tego, co siostry nazywały „powołaniem do życia zakonnego".

Czy Bóg wzywał mnie do tego, bym została zakonnicą? Było to nadzwyczaj trudne pytanie, ponieważ faktycznie miałam pewne cechy, które mogłyby predysponować mnie do zakonu: byłam pilna, introwertyczna i panicznie nieśmiała wobec chłopców.

Inne dziewczyny umawiały się na randki i błagały rodziców, by pozwalali im chodzić na tańce. Ja nie. Kiedy zwierzyłam się mamie z tej ułomności, uspokoiła mnie, mówiąc, że nie muszę być przecież taka jak inne. Tłumaczyła, że jestem podobna do niej i że — gdy przyjdzie czas — nadgonię zainteresowania koleżanek.

W pierwszej klasie szkoły średniej rozpoczął się dla mnie czas cichego buntu — w tajemnicy przed

41

rodzicami w drodze do szkoły zaczęłam palić papierosy. Wtedy byłam już pewna, że Bóg nie powołuje mnie do zakonu - po prostu nie mogłam sobie wyobrazić dygania przed matką przełożoną i posłusznego wykonywania wszelkich jej poleceń. A poza tym - gdybym została zakonnicą, nie mogłabym pójść w ślady mojej matki.

Byłam dumna z tego, że moja mama skończyła college i pracowała jako nauczycielka. Uwielbiałam przychodzić do jej klasy, gdzie pozwalała mi wycierać tablicę i gdzie wyobrażałam sobie, że pewnego dnia ja też będę uczyć. Jednocześnie w stosunku do pracy mojej mamy miałam bardzo mieszane uczucia - tak bardzo przecież pragnęłam, by mogła zostawać z nami w domu i wieść życie przykładnej gospodyni. W dni, kiedy nie szła do szkoły, piekła nam szarlotkę. Zapach cynamonu rozchodził się po całym domu niczym wspaniałe kadzidło. Jeszcze dziś smak szarlotki kojarzy mi się z pragnieniem mamy, by zostać w domu z dziećmi, a także z moim dawnym żalem, że jej pragnienie nie może się spełnić.

Razem z moją najlepszą przyjaciółką Alice miałyśmy pewne zatargi z siostrzyczkami z Immaculata Academy. Paliłyśmy po kryjomu i stojąc w szkolnej ubikacji na desce klozetowej, prosto w okno wydmuchiwałyśmy kłęby mentolowego dymu. Nasz plan był prosty: gdy tylko wyczuły-

42

śmy, że zbliża się któraś z zakonnic, wrzucałyśmy niedopałek do muszli, spuszczałyśmy wodę i jak niewiniątka wychodziłyśmy z kabiny. Jednak dyrektorka, siostra Marie de Lourdes, miała na nas oko. Potrafiła cierpliwie czekać, aż wyjdziemy z ubikacji, a potem kazała nam chuchać. Tytoniowy oddech zdradzał naszą winę.

Wielu katolików z mego pokolenia gorzko wspomina zakonnice z lat młodości. Wielu zapamiętało je jako kobiety surowe i całkiem nieżyciowe. To prawda, że siostra Marie de Lourdes przemierzała szkolne korytarze, wypatrując winowajczyń, które bez pozwolenia wyszły z zajęć albo paradowały w nie dość wyglancowanych pantoflach. Było też prawdą, że siostry mierzyły długość naszych spódnic, by upewnić się, czy przestrzegamy należytego poziomu skromności.

Choć wówczas podobne praktyki wywoływały w nas wściekłość, to z dzisiejszego punktu widzenia wydaje mi się, że siostrzyczki próbowały w ten sposób wdrożyć nas do pewnych standardów, którym miałyśmy sprostać. Często buntowałam się przeciwko wprowadzanym przez siostry zasadom i naśmiewałam się z nich za plecami zakonnic. Gdy jednak poszłam do collegeu i od razu bez trudu znalazłam się na zajęciach dla najlepszych studentów, doceniłam poziom wykształcenia, który osiągnęłam pod uważnym okiem sióstr.

43

Zakonnice były bardzo surowe, lecz jednocześnie dość wyrozumiałe. Jedna ze starszych siostrzyczek, siostra Saint John, pewnego dnia obwieściła, że oto zaprezentuje nam swój „prawdziwie wspaniały głos" i zaimprowizowała drżące solo. W tym czasie ja, siedząc w ławce, usiłowałam rozważać ponure sprawy śmierci i kalectwa, po to tylko, by nie wybuchnąć salwą śmiechu. Młodsze zakonnice
- siostra Mary Maurice i siostra Laurenza - były przemiłe i dobroduszne, a gdy się nam przypatrywały, na ich twarzach często gościł kpiący uśmieszek.

Dojrzewałyśmy szybko i gwałtownie. Wywoływało to we mnie rodzaj obsesji dotyczącej unikania tak zwanych „nieczystych myśli", które

- jak sądziłam — nigdy nie nękały zakonnic. Siostry wydawały się samą kwintesencją czystości. Oczywiście, podobnie jak z intensywnymi próbami niemyślenia na przykład o słoniu, im bardziej próbowałam unikać w myślach tego tematu, tym bardziej się on nasuwał. Moje nieczyste myśli polegały przede wszystkim na wyobrażaniu sobie namiętnych pocałunków, jakie wymieniam z Elvisem Presleyem, bo planowałam przecież pewnego dnia wyjść za niego za mąż. Prócz tego miałam dość niejasne pojęcie o „tych sprawach", ponieważ moja mama czuła się zbyt skrępowana, by rozmawiać o tym ze swymi córkami.

44

Gdy skończyłam trzynaście lat, mama wręczyła mi książeczkę z kolorowymi obrazkami ptaszków i motylków, w której próbowano opisywać kwestie rozmnażania. Po jej przeczytaniu zyskałam przekonanie, że przykłady ptaszków i motylków miały mi coś wyjaśnić, jednak nie byłam pewna, co dokładnie. Rzecz jasna, wstydziłam się zadawać jakiekolwiek pytania, a mama też nie kwapiła się, by mi coś wyjaśniać. Przez długi czas moja wiedza na temat seksualności była tak mętna, że żyłam w przekonaniu, iż dzieci wydostają się z kobiecego brzucha przez pępek. Przecież jedna z ciotek wspominała kiedyś, że noworodki wychodzą przez „otwór tam na dole". Aż wreszcie moje szkolne koleżanki skutecznie i bez ogródek uzupełniły braki mego wykształcenia w tej dziedzinie, a ich instruktaż wydał mi się czymś szokującym i niewiarygodnym.

Dziennik, który prowadziłam w dziesiątej klasie, przedstawia dziewczynę, która lubi pisać wiersze, pływać, czytać, oglądać filmy, gotować i grać w kręgle. Mówi on też, że jego autorka nie znosi prac domowych, nie lubi szycia, za to pragnie zostać pisarką, żoną i - pomimo wyraźnego lęku wobec odstręczających szczegółów życia płciowego — matką tuzina dzieciaków.

Wciąż miałam nadwagę i byłam skrępowana moją mocno trądzikową cerą, jednak - z pomocą

45

mojej mamy - zdołałam umówić się na bal szkolny z Joe, który był synem jej koleżanki. Joe był katolikiem, chłopcem wysokim, chudym i starszym ode mnie o dwa lata. Nie trwało długo, a Joe wyznał, że kocha się we mnie na zabój. Niestety nie odwzajemniłam jego romantycznych uczuć i byłam dość zaskoczona, gdy przysłał mi bukiet kwiatów z załączonym bilecikiem: „Dostaniesz jeszcze takich tuziny".

Myśl o tym, co musiałabym robić z tym chłopakiem, aby urodzić tuzin dzieci, wydawała mi się skrajnie obrzydliwa. Mimo to całowaliśmy się długo i namiętnie, siedząc w jego samochodzie. Zawzięcie próbował skłonić mnie do francuskich pocałunków, ale zęby trzymałam mocno zaciśnięte. Po powrocie do domu zadręczałam się niepewnością, czy nie popełniliśmy grzechu śmiertelnego. Joe zapewniał mnie, że nie zgrzeszyliśmy ciężko, bo przecież nie robiliśmy nic więcej poza całowaniem się. Ja jednak byłam pełna skrupułów i bałam się, że w ten sposób narażam na niebezpieczeństwo swoją nieśmiertelną duszę. Co by się stało, gdybyśmy zaraz po takim namiętnym randkowaniu zginęli na przykład w wypadku samochodowym? Czy te kilka chwil przyjemności byłoby wartych wiecznego cierpienia?

Niestety, nie miałam wokół siebie żadnej osoby, do której mogłabym zwrócić się z podobnymi dy-

lematami. Myśl, by porozmawiać o tym z moimi rodzicami albo z siostrami była po prostu wykluczona. Byłabym zbyt skrępowana, żeby zapytać, a oni i tak niczego by nie zrozumieli. Jedyną radą, jaka przychodziła mi do głowy, było rozszerzenie listy grzechów wyznawanych na cotygodniowej spowiedzi o zdanie: „Sto razy miałam nieczyste myśli." Na szczęście spowiednik nigdy nie zajął się drążeniem tego tematu, toteż nadal trwałam w nadziei, że zanim zginę w wypadku i zanim pójdę do piekła, zdążę jeszcze kolejny raz do konfesjonału.

Wiele lat później odkryłam, że grzechy śmiertelne są tak naprawdę tym, co poważnie narusza naszą relację z Bogiem. Grzech śmiertelny musi dotyczyć sprawy istotnej, takiej jak morderstwo lub cudzołóstwo i musi zostać popełniony z rozmysłem i pełną świadomością dokonywanego zła. Siostry w szkole — błogosław, Panie, ich białe kornety - uczyły, że całowanie się to grzech śmiertelny, ponieważ chciały ustrzec swoje dziewczęta przed czymś, co mogłoby się okazać rzeczywiście sprawą o wiele poważniejszą. Jednak ich taktyka wpędzała dziewczyny o skrupulatnym sumieniu w okropne poczucie winy, natomiast na lekkomyślnych nie czyniła żadnego wrażenia.

Choć od tamtych czasów sytuacja bardzo się zmieniła, to przecież w ostatniej klasie szkoły średniej wydawało mi się, że wszystkie moje koleżanki

są dziewicami. Nikt nigdy nie rozmawiał o utracie dziewictwa, bo dla każdej z nas było rzeczą oczywistą, że coś takiego wydarzy się dopiero w noc poślubną. Sformułowania, jakich używałyśmy w niewinnych latach poprzedzających rewolucję seksualną, odzwierciedlały ogólne nastawienia społeczeństwa do tych kwestii. „Wpakować się w kłopoty" - tego każda z nas wolała uniknąć, a jedyną pewną ochroną było pozostanie dziewicą. Urodzenie nieślubnego dziecka uważane było za wielką hańbę i żadna nie chciała, żeby przylgnęło do niej miano „zepsutej dziewczyny". Wszystkie moje koleżanki musiały ściśle przestrzegać wyznaczonych pór powrotu do domu i na wiele z nich, podobnie jak i na mnie, u drzwi czekał surowy ojciec.

Była też w szkole niewielka grupka dziewczyn nazywanych „rozwydrzonymi". Określenie to oznaczało, że po lekcjach używały zbyt ostrego makijażu i że podkasywały spódnice tak, by pokazać kolana. Kiedy w ostatniej klasie jedna z nich zjawiła się z podejrzanie wydatnym brzuchem, po szkole rozeszły się plotki, że jest w ciąży. Jednocześnie zaczęła też krążyć o niej inna historyjka - że biedaczka jest chora i ma guza. Byłam na tyle naiwna, że uwierzyłam w historię o chorobie, bo po prostu nie byłam sobie w stanie wyobrazić, że dziewczyna uprawiała seks przed wyjściem za mąż. Niedługo moje poglądy na te sprawy uległy radykalnej zmianie.

ROZDZIAŁ 4
Życie w mieście grzechu

Tytuł pewnej książki wstrząsnął mną do głębi, kiedy go zobaczyłam, po same czubki moich wyglancowanych szkolnych pantofli przeszły mnie dreszcze. Pewnego dnia, wracając ze szkoły do domu, miałam właśnie wsiąść do autobusu, gdy w kiosku z gazetami zobaczyłam broszurę pt.: „Dlaczego nie jestem chrześcijaninem?" Bertranda

Russella. Gdyby tytuł tego dziełka brzmiał: „Dlaczego lubię zabijać ludzi?", nie czułabym się ani trochę bardziej przerażona. Nie przyszło mi wtedy na myśl, że za kilka krótkich lat będę z lubością rozczytywała się w pamfletach Russella.

Niedługo potem zwierzyłam się jednej z zakonnic w szkole, że zdecydowałam się pójść na University of Florida w Gainesville. Twarz biednej siostrzyczki stała się biała jak jej kornet, a palce zacisnęły się na paciorkach różańca. Następnie całkiem wprost sformułowała swą straszną prognozę:

„Jeśli pójdziesz na świecką uczelnię, grozi ci utrata wiary". Wtedy wydawało mi się, że to, co mówi, jest zupełnie bez sensu, jednak miał nadejść dzień, kiedy jej słowa zyskały dla mnie moc prawdziwej przepowiedni.

W lecie roku 1964, zaledwie kilka miesięcy przed wyjazdem do college'u spotkałam mężczyznę, który wydał mi się istnym księciem z bajki,
0 jakim marzyłam od lat. Richard był jasnowłosym, zielonookim Włochem, przystojnym bratem mojej koleżanki Terri. Był już po dwudziestce. Po raz pierwszy w życiu czułam prawdziwe fizyczne pożądanie w stosunku do mężczyzny. Na dodatek ten uroczy facet był katolikiem, miał dobrze płatną posadę i najwyraźniej uważał, że jestem śliczna
1 słodka.

Kiedy wyjechałam do collegeu, nasz kontakt się urwał, jednak przez lata nieraz zastanawiałam się, co by było, gdybym wtedy za niego wyszła i pozostała w Miami. Co by było, gdybym wybrała tamto zwyczajne życie zamiast tego, które czekało mnie na University of Florida. Ilu zawodów miłosnych udałoby mi się wówczas uniknąć? Ile dzieci mogłabym urodzić?

Moja siostra wybrała właśnie takie zwyczajne życie. W wieku lat osiemnastu wyszła za mąż za chłopaka, który nazywał się Richard H. Mende. Richard służył w armii i z tego powodu młodzi

małżonkowie dwa lata spędzili w Turcji. Gdy pojechaliśmy na lotnisko, aby ich pożegnać, po raz pierwszy zobaczyłam, jak mój ojciec płacze. Wtedy to zaczęło budzić się we mnie podejrzenie, że ów człowiek, który wydawał mi się daleki i obojętny, kryje w sobie jakąś nieznaną tajemnicę.

Wielkie oczy mojej mamy zaszły łzami, gdy razem z tatą odprowadzili mnie do mojego pokoju na czwartym piętrze akademika Broward Hall. Mama pomogła mi jeszcze rozpakować moje starannie dobrane pod względem kolorystycznym ubrania: różowe i niebieskie kopertowe spódniczki i pasujące do nich bluzeczki z kołnierzem w stylu Piotrusia Pana. Po tylu latach chodzenia w szkolnym mundurku myśl o założeniu „prawdziwych" ciuchów była ekscytująca. Prawdę mówiąc, podczas mojego pierwszego roku w collegeu zapisywałam, co którego dnia nosiłam, aby uniknąć ubierania się w te same rzeczy przez kilka dni z rzędu.

Mama bardzo porządnie ustawiła moje buty w garderobie i zaczęła poprawiać poduszki na moim łóżku, po to tylko, by odwlec i tak nieunikniony moment rozstania. Tata czekał na zewnątrz, paląc cygaro i z niewątpliwą podejrzliwością przyglądając się facetom kręcącym się po kampusie. Przecież to on zawsze dotąd lustrował w drzwiach potencjal-

nych amantów córki i to on wyznaczał wczesne pory jej obowiązkowych powrotów do domu. Teraz musiał się chyba czuć nieswojo, bo zdał sobie sprawę, że jego młodsza córka będzie odtąd decydować o swoich randkach całkiem sama.

Zrobiło mi się smutno, gdy patrzyłam, jak rodzice wsiadają do samochodu i ruszają szosą w stronę domu, lecz jednocześnie z niecierpliwością wyczekiwałam, kiedy wreszcie rozpocznę moje nowe, dorosłe życie. Na szczęście moja współlokatorka Trish była wprost wymarzoną koleżanką - łączyło nas takie samo poczucie humoru. Zaledwie w kilka godzin po tym, jak się poznałyśmy, zanosiłyśmy się histerycznym śmiechem.

Dwa pierwsze lata w college'u upłynęły mi na ciągłym imprezowaniu, randkach, popijawach, zdawaniu egzaminów, leczeniu kaca, pisaniu prac semestralnych i niekończących się poszukiwaniach „Pana Właściwego". Wiele dziewczyn z Broward Hall dość szybko ulokowało swe uczucia w mężczyznach swych marzeń. Tylko ja bezwiednie doskonaliłam swój talent wiązania się z „Panem Niewłaściwym". Wciąż na nowo zakochiwałam się, cierpiałam z powodu złamanego serca, podnosiłam się po porażce i... znowu kochałam się na zabój w kolejnym facecie. Chciałam być jak inne dziewczyny, ale prześladował mnie dawny obraz własnej osoby - kogoś innego, nieprzystosowanego, obraz

nieudacznicy. Moje koleżanki żartobliwie mówiły o moich randkach „dziwactwa Lorri" i przeważnie miały rację, tak właśnie je określając.

Mark — silny, żylasty chłopak żydowskiego pochodzenia o cynicznym poczuciu humoru i o pesymistycznym stosunku do życia - był jednym z pierwszych, z którymi umawiałam się na kampusie. Przez krótki czas zapraszał mnie na wino i fundował kolacje, ale gdy zaczęłam poważnie podejrzewać, że oto spotkałam wreszcie „Pana Właściwego", oświadczył, że nigdy nie będzie mógł zaprosić mnie do swego domu i przedstawić matce, bo nie jestem Żydówką. Na tym wszystko się skończyło.

Nie minęło wiele czasu, gdy zadurzyłam się w Emiliu, smagłym, przystojnym asystencie z moich zajęć z języka angielskiego. Emilio był pół Amerykaninem, pół Kubańczykiem. Jego życiowym celem było zostanie sławnym powieściopisarzem, zaś po kilku randkach moim sekretnym celem stało się zostanie jego żoną. Emilio okropnie bał się tego, że powołają go do armii i wyślą do Wietnamu, toteż wymyślił pewien sprytny, acz dziwaczny plan. Postanowił mianowicie utuczyć się tak bardzo, żeby nie dało się dopasować na niego żadnego munduru. Swój przebiegły zamiar mój ukochany wytrwale realizował, zasiadając każdego wieczoru w knajpce Larry's Steak House przy University Avenue i zmiatając z talerza trzy dania

wraz z deserem. Ja tymczasem siedziałam obok i patrzyłam na niego z niedowierzaniem.

Po sześciu miesiącach burzliwej znajomości, podczas których widywaliśmy się codziennie, a ja byłam coraz goręcej w nim zakochana, Emilio ni stąd ni zowąd oświadczył, że nasza relacja staje się „zbyt poważna". Strasznie mnie to przybiło, tym bardziej, że chorowałam akurat na mononukleozę i naprawdę bardzo źle się czułam. Tak czy inaczej, nigdy go już nie spotkałam i nie wiem nawet, czy ostatecznie udało mu się uniknąć wojska.

O ile katolicyzm można by porównać do wody, w której pływałam od najmłodszych lat, o tyle Gainesville było jak suchy ląd. Wcześniej prawie nie zdarzało mi się spotykać ludzi, którzy nie wierzyliby w Boga, a tu na uczelni takie właśnie osoby były gwiazdami. Gdy zgłębiałam dzieła Marksa, Nietzschego, Camusa i Freuda, zaczęły pojawiać się we mnie wątpliwości, aż wreszcie odrzuciłam wiarę mojego dzieciństwa. Oczywiście na zajęciach, na które chodziłam, było wielu innych studentów katolików. Słuchali tego samego, co ja, a jednak pozostali wierni swej religii. Dla mnie jednak wejście w dorosłość równało się odwróceniu się od Boga.

Jedne z moich pierwszych zajęć w Gainesville nosiły tytuł: „Utrata niewinności", co - zważywszy na moje przyszłe doświadczenia uniwersyteckie

54

- było jak na ironię tytułem bardzo stosownym. Pamiętam, jak mój tata wściekł się, gdy dowiedział się o tym temacie i jak długo musiałam mu tłumaczyć, że oprócz niewinności, o której najwyraźniej on myśli, jest wiele innych jej rodzajów. Co prawda, on sam wcale nie sprecyzował, o jaką niewinność mu chodzi, bo przecież słowo „seks" nigdy w naszym domu nie padło, ale dobrze się tego domyślałam.

Jednak ojciec miał rację — cykl zajęć obejmował powieści opisujące eksperymenty seksualne i wyraźnie zakładające, że takie doświadczenia są po prostu częścią procesu dorastania. Bohaterowie literaccy, o których czytałam, tracili swą niewinność, a zaraz potem wiarę, zaś moi profesorowie nie okazywali wobec ich losów ani krzty zdziwienia czy żalu.

W roku 1962 roku katolicka pisarka Flannery O Connor napisała list skierowany do studenta pierwszego roku, który obawiał się utraty wiary. Jej rady ogromnie by mi pomogły, gdybym tylko mogła je wówczas przeczytać. „Jeśli chcesz zachować swą wiarę, musisz nad nią pracować" — pisała. „Po każdej antychrześcijańskiej książce, jaką przeczytasz, postaraj się o książkę, która przedstawia przeciwny punkt widzenia"[5].

5 F. O'Connor, Letter to Alfred Corn, 30 maja 1962, w: Collected Works (New York: the Library of America, 1988), s. 1165.

55

Dalej O'Connor mówiła o czymś, co z pewnością zaszokowałoby wielu spośród moich profesorów, którzy wiarę umieszczali w tej samej przegródce, co przesądy, a mianowicie: „Nie myśl, że aby być chrześcijaninem, musisz porzucić rozum"[6]. O'Connor podkreślała, że wiara jest czymś o wiele cenniejszym, bardziej tajemniczym i głębszym niż wszystko, czegokolwiek młody człowiek może nauczyć się na uniwersytecie. Zachęcała czytelnika także do tego, co nazywała „chrześcijańskim sceptycyzmem": „Dzięki temu zachowasz swoją wolność... po to, by mogło Cię formować coś więcej niż tylko Twój intelekt lub intelekt tych, którzy Cię otaczają"[7]. Jedno było pewne - w latach sześćdziesiątych na University of Florida bardzo wielu profesorów i studentów uważało, że nie istnieje nic większego od ich intelektu. Jak na ironię, na zajęciach z angielskiego zajmowaliśmy się wieloma autorami, którzy albo byli katolikami, albo podlegali silnym katolickim wpływom, jednak większość wykładowców skrzętnie pomijała te okoliczności. Jeśli już nawet zdarzyło im się zwrócić uwagę na to, że autor był osobą wierzącą, zazwyczaj zbywali to uśmieszkiem, jak gdyby wiara była czymś w rodzaju osobliwego nałogu, który każdy dorosły człowiek powinien odrzucić.

6 Tamże.
7 Tamże.

56

Właśnie rodziło się pokolenie hippisów, a ja wprost rwałam się do tego, by dołączyć do tłumu buntowników. Nie trwało długo, a paciorki różańca zamieniłam na hippisowskie koraliki, a krzyż na pacyfę. W szkole średniej siostry wpajały nam skromność i pilnowały, aby skraj każdej naszej spódnicy sięgał kilka centymetrów poniżej kolan. Teraz zaś paradowałam bez stanika w sukienkach przypominających długaśne bluzki. W latach mojej szkoły średniej bycie dziewicą było w cenie, teraz kwitła rewolucja seksualna i dziewictwa należało się raczej wstydzić.

Stałam się modelowym przykładem psychodelicznego pokolenia żyjącego pod hasłem „Tune in, turn on, drop out"[8], choć sama nigdy nie brałam poważnie pod uwagę możliwości porzucenia studiów. Pomimo mego bujnego życia towarzyskiego, pełnego popijaw i popalania mocnych, ręcznie robionych i całkiem nielegalnych skrętów, udało mi się jakoś skończyć studia. Ukończyłam je nawet z wyróżnieniem i zostałam przyjęta do stowarzyszenia Phi Beta Kappa[9].

8 „Włącz się, dostrój, odleć" - popularne w środowisku amerykańskich hippisów hasło nawołujące do zażywania środków psychodelicznych, przede wszystkim LSD, jako formy poszerzania świadomości. Jego autorem jest Timothy Leary - wyrzucony z Harvardu wykładowca psychologii, jeden z liderów ideologii hippisowskiej (przyp. red.).
9 „Phi Beta Kappa Society" - najstarsze honorowe stowarzyszenie studenckie w USA, założone 5 grudnia 1776 roku. Członkostwo w stowarzyszeniu jest uważane za najwyższy honor, jaki może spotkać studenta (przyp. red.).

57

Przeprowadzenie się na pierwszym roku do kompleksu mieszkaniowego znanego jako „Miasto Grzechu" chyba nie było najmądrzejszym posunięciem. Na szczęście moi rodzice żyli w przekonaniu, że osiedle to zwane jest całkiem zwyczajnie „Ogrodami Uniwersyteckimi" i że będę tam bezpieczna, mieszkając z trzema współlokatorkami. Nie mieli pojęcia, że w „Mieście Grzechu" mieszka także mój wykładowca francuskiego i że jest on najświeższą pozycją na długiej liście „dziwactw Lorri". Ja miałam lat dziewiętnaście, on dwadzieścia sześć. Był ode mnie sporo starszy, a do tego nieźle popijał, co w moich oczach czyniło go jeszcze bardziej światowym i intrygującym. Był pierwszym mężczyzną, z którym współżyłam seksualnie. Chociaż z początku trochę się opierał wobec zalotów o wiele młodszej od siebie studentki, ostatecznie, jak sądzę, doszedł do wniosku, że może się przecież zabawić. Jeśli chodzi o mnie, to zakochana po uszy, romantycznie bujałam w obłokach. Wyobrażałam sobie, że przyjdzie dzień, kiedy się pobierzemy. Był to klasyczny przypadek błędnego rozumienia wzajemnych intencji.

Byłam omotana hippisowską ideologią, która wzywała młodych ludzi do odrzucenia dawnych ograniczeń. Seks bez żadnych granic uznawany był za przepustkę do wolności, bo przecież pokolenie naszych rodziców ograniczone było wier-

58

nością i małżeństwem. Propaganda feministyczna wzywała kobiety także do tego, by śmiało czyniły pierwszy krok, nie czekając aż mężczyźni zaczną zabiegać o ich względy. Był to czas trudny dla obu płci. Z pewnością wielu facetów nie miało pojęcia, co począć z

owymi rzekomo „wyzwolonymi" kobietami, które tak bardzo różniły się od ich koleżanek z czasów szkoły średniej. Minęło dobrych parę lat, zanim dotarło do mnie, że postulat „wolnej miłości" był w rzeczywistości jednym wielkim kłamstwem.

Nic dziwnego, że to właśnie faceci skwapliwie korzystali z dobrodziejstw łóżkowych swobód, wiele zaś „hippisek" z całych sił usiłowało naśladować męskie sposoby zachowania. Rodzący się właśnie ruch wyzwolenia kobiet utwierdzał je w przekonaniu, że nie istnieją żadne wrodzone różnice pomiędzy płciami. Rozwiązanie wydawało się nader proste: kobiety powinny tak zmienić swoje zachowanie, aby wyzwolić się od obciążeń przeszłości. Jednak ja i moje koleżanki niezmiennie wiązałyśmy się uczuciowo z facetami, z którymi umawiałyśmy się na randki, przez co niezmiennie oskarżano nas, że jesteśmy „staromodne", bo liczymy na coś więcej niż tylko związek fizyczny.

Po jakimś czasie do reszty rozczarowałam się moim ostro pijącym wykładowcą francuskiego i przestałam się z nim widywać. Przez kilka kolej-

59

nych lat wielokrotnie powtarzałam ten sam smutny schemat i znów zakochiwałam się w jakimś błyskotliwym przystojniaku, pełna nadziei, że nasz związek przerodzi się w coś poważnego. Wielu facetów nie szukało jednak nikogo na dłużej, a tylko korzystało z możliwości przelotnego skoku w bok. Pragnęłam znaleźć mężczyznę, który by mnie kochał i cenił, który by się o mnie troszczył i który by mnie poślubił. Nie docierało jednak do mnie, że uprawianie seksu do tego celu nie doprowadzi.

Kiedy podczas przerw semestralnych wracałam do domu, chodziłam razem z rodzicami na Mszę i w ogóle zachowywałam się jak przykładna córka. Bóg, religia i modlitwa wydawały mi się czymś kompletnie nie na czasie, niczym moje stare pluszaki i serwisy dla lalek. Jednak ukrywałam przed rodzicami swoje nowe, „wyzwolone" ja. „Nie tyle się wstydzę - przekonywałam samą siebie - ile raczej wiem, że oni nigdy by tego zrozumieli".

Byłoby nie w porządku twierdzić, że wszyscy moi uniwersyteccy wykładowcy byli ateistami bądź agnostykami, jednak na wydziałach humanistycznych nauczało wielu niewierzących. Spotykając profesora, który albo otwarcie sprzeciwiał się wierze, albo okazywał jej zupełną obojętność, utwierdzałam się w przekonaniu, że mój katolicyzm to jakiś absurdalny relikt z czasów dzieciństwa.

60

Muszę tu jednak zaznaczyć, że to nie profesorowie ponosili winę za moją utratę wiary. Przecież wielu spośród studentów, którzy wchodzili na wykład agnostyka lub ateisty, wychodziło z zajęć, zachowując wiarę nietkniętą. Nikt nie narzucał mi swoich poglądów. Moje rozumowanie było może dziecinne, lecz w gruncie rzeczy zrozumiałe: pozostawałam pod ogromnym wrażeniem, jakie robili na mnie wykładowcy. Przecież to oni mieli doktoraty w dziedzinie literatury, psychologii, historii i nauk ścisłych, więc wyobrażałam sobie, że muszą wiedzieć o wierze coś, czego ja nie wiedziałam.

Co więcej zresztą - jeśli Boga nie ma, to czy nie jestem przez to bardziej wolna i czy nie mogę żyć sobie dalej całkiem swobodnie w „Mieście Grzechu"? Jeżeli Bóg tak naprawdę nie istnieje, to czy muszę się jeszcze martwić jakimiś ciężkimi grzechami i pójściem do piekła? W ten sposób dokonała się przedziwna wolta i dziewczynka, która kiedyś była aż nadto skrupulatna w liczeniu nawet najdrobniejszych przewinień, teraz

stała się dziewczyną pozwalająca sobie na rzeczy, o jakich wcześniej nie ważyłaby się nawet pomyśleć.

Czy kiedykolwiek czułam się winna z powodu odrzucenia Boga? Czy kiedykolwiek pomyślałam, że popełniam wielki błąd, który pociągnie za sobą ogromne konsekwencje? Niestety, moja pamięć nie daje odpowiedzi na te pytania. Wszystko, co

61

wiedziałam, to to, że wreszcie dorosłam. I jeśli nawet cierpiałam z powodu sposobu, w jaki traktowali mnie mężczyźni, to ból ten traktowałam jako nieodłączny element dorosłości.

W tamtym czasie myślałam, że jestem nonkonformistką — nosiłam sukienki barwione w stylu tie-dye[10], rwałam się do narkotyków i do udziału w antywojennych demonstracjach. Jednak, gdy patrzę wstecz, muszę sobie zadać pytanie, czy prawdziwymi nonkonformistami nie byli wówczas raczej ci, których hippisi ironicznie nazywali „grzeczniutkimi"[11]. To oni nadal chodzili do kościoła, unikali narkotyków, randkowali tylko z jedną osobą i w końcu - pobierali się. Hippisi naśmiewali się z ich konwencjonalnego podejścia do życia, lecz jeśliby wziąć pod uwagę straszliwie wysoką cenę, którą my płaciliśmy za swoje „przygody", mogłoby się okazać, że to „grzeczniutcy" wybrali lepszą drogę.

Toby emu, jednemu z moich przyjaciół, nigdy nie było dane zestarzeć się i z perspektywy czasu przemyśleć dzikie lata spędzone w Gainesville. Toby był niezwykle wrażliwym, uczuciowym chłopakiem, który niestety nałykał się kiedyś tro-

10 „Tie-dye" to jedna z technik barwienia tkanin, zwłaszcza bawełnianych. Szczególną popularność zyskała w latach siedemdziesiątych, w środowiskach hippisowskich (przyp. red.).
11 W oryginale „straights" - „czysty", „prosty", „szczery" (przyp. tłum.).

62

chę za dużo LSD i potem zawsze wyglądał na nieco nieprzytomnego. Pewnego dnia przyszedł do mojego mieszkania i poprosił, żebym zgoliła mu głowę na łyso. Do dziś pamiętam, jak strasznie się trząsł, gdy smarowałam mu włosy kremem do golenia i jak bardzo mnie zdziwił kształt jego łysej głowy. Cała była w niewielkich guzkach. Kilka miesięcy później Toby zabił się, skacząc z mostu w Jacksonville.

Mam nadzieję, że dziś zauważyłabym u przyjaciela oznaki stopniowego popadania w chorobę psychiczną, ale wówczas, pośród mnóstwa ekscentryków, których pełno było w Gainesville, ten delikatny, udręczony psychicznie chłopak wydawał się po prostu jednym z wielu. Nigdy go nie zapomnę i wciąż modlę się o spokój jego młodej duszy.

63

ROZDZIAŁ 5
Wendeta przeciw Bogu

Moi rodzice spodziewali się, że skończę college i wrócę do domu z dyplomem, ja jednak nie mogłam znieść myśli o tym, że mam znów żyć pod ich czujnym okiem i przestrzegać domowych rygorów. W końcu zakosztowałam już smaku wolności i nadal pragnęłam luzackiego stylu życia, jakiego zaznałam w Gainesville.

Miałam też chęć na dalsze zbieranie tytułów naukowych, a chęci tej towarzyszyło coś na kształt obawy przed szukaniem pracy w „realnym" świecie. Kiedy oznajmiłam rodzicom, że chcę rozpocząć studia magisterskie w dziedzinie literatury angielskiej, byli zachwyceni. Zdobycie tytułu magistra stanowiło jedno z niespełnionych marzeń mojej mamy, a zarazem jej nadzieję, że może mnie uda się ta sztuka. Zanim nadszedł rok 1972, uzyskałam tytuł magistra, ale wciąż tęskniłam za czymś więcej. Fascynował mnie pomysł zostania

wykładowcą w college u, toteż zdecydowałam się na podjęcie studiów doktoranckich w dziedzinie filozofii.

Z wielu względów wydział filozofii wydał mi się miejscem idealnym. Gromadził on całą plejadę świetnych profesorów i mnóstwo studentów oryginałów, z których większość na dodatek stanowili mężczyźni, co więcej - samotni mężczyźni. Kuszący wydawał mi się także sam przedmiot studiów. Często miały miejsce wprost niewiarygodne imprezy, podczas których zarówno studenci, jak i wykładowcy pili na umór, debatując jednocześnie nad niuansami *Krytyki czystego rozumu* Kanta albo fenomenologią Husserla.

Podczas jednej z takich pamiętnych popijaw pod rozłożystymi dębami kampusu doktoranci i wykładowcy w stroju Adama i Ewy swawolili i opróżniali szklaneczki z winem. Kiedy spoglądam wstecz na tamte czasy, nie mogę się nadziwić, że to, co wtedy robiliśmy, wcale nie wydawało mi się dziwne. Muszę oddać sprawiedliwość tym nielicznym magistrantom, doktorantom i wykładowcom, którzy podążali wąską ścieżką „grzeczniutkich", jednak dla absolutnej większości z nas wraz z nastaniem ruchu hippisowskiego staromodne pojęcia dobra i zła po prostu zniknęły.

Chociaż porzuciłam religię, byłam zafascynowana filozofią, bowiem jednym z moich głównych ce-

lów było odnalezienie sensu życia. Wiedziałam, że „filozofia" pochodzi od greckich słów *philo* i *sophia,* które razem oznaczają „umiłowanie mądrości", ale nigdy nie przyszło mi do głowy, że właśnie religia, którą odrzuciłam, dawała mądry i pełen miłości obraz ostatecznego sensu rzeczywistości.

Gdy byłam dzieckiem, uczono mnie, by sensu życia szukać w poznawaniu i kochaniu Boga oraz w służeniu Mu. Teraz jednak byłam przekonana, że świat powstał przez czysty przypadek i że nie istnieje żadna istota wyższa, którą należałoby kochać lub której należałoby służyć. W roku 1955 Flannery O'Connor trafnie opisała świat jako miejsce, gdzie „wdychasz nihilizm". Dalej zaś powiedziała, że bez Kościoła, który się temu sprzeciwia, ona sama byłaby „najbardziej śmierdzącą, logiczną pozytywistką, jaką mógłbyś kiedykolwiek spotkać"[12].

Jeśli chodzi o logicznych pozytywistów, to na wydziale filozofii wprost się od nich roiło. Głosili oni z uporem, że każde twierdzenie jest pozbawione znaczenia, dopóki nie zostanie potwierdzone doświadczeniem zmysłowym. Oczywiście był to sprytny, aczkolwiek niedoskonały sposób na to, by wyeliminować twierdzenia o Bogu, nie mówiąc już o takich abstraktach jak prawda, piękno i dobro.

12 F. O'Connor, Letter to A., 28 sierpnia 1955, w: Collected Works, dz. cyt., s. 949.

Nihiliści uważali, że wszystko dzieje się przypadkowo, ludzie zaś kołaczą się po tym pozbawionym Boga świecie, próbując z chaosu wydobyć swój własny sens. Tak też wierzyli tacy ateistyczni egzystencjaliści jak Jean-Paul Sartre, który stał się moim nowym guru. Na rozmaite sposoby ruch hippisowski zakorzeniony był w nihilizmie, który przyjmował, że każdy człowiek musi odnaleźć swoją własną drogę, ponieważ nie istnieje Bóg, który mógłby nadać światu jakieś głębsze znaczenie. Wobec nieobecności Boga nie istniały też żadne wartości absolutne - można było równie dobrze czcić piękno, jak i brzydotę. Przekonaniem tym można zresztą wytłumaczyć część sztuki współczesnej. Co jednak dziwne - jak zauważył Tołstoj - nawet ateiści musieli w coś wierzyć: „Nie żylibyśmy, gdybyśmy nie wierzyli, że życie warto przeżyć"[13]. Niestety, w szczytowych dniach mojego duchowego buntu nic podobnego nie przyszło mi do głowy.

Wkrótce po tym, jak dostałam się na filozofię, zamieszkałam z Davidem - studentem, który jeździł obtłuczonym volkswagenem garbusem i który, tak jak ja, gruntownie odciął się od swoich katolickich korzeni. Mieszkaliśmy w zniszczonej

13 L. Tolstoy: *Spiritual Writings*, wyd.: Charles E. Moore (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006), s. 54.

chacie nad brzegiem jeziora oddalonej o kilka mil od miasta. Razem z nami rezydował tam mój szaro- biały kocur Funky, a od czasu do czasu odwiedzała nas rodzina oposów, które w nocy penetrowały kuchnię w poszukiwaniu kociego jedzenia.

Pewnego wieczora postanowiliśmy poeksperymentować z LSD. Z jednej strony, obawiałam się tego pomysłu, bo słyszałam o takich, którzy przeżyli „złe odloty" i nigdy już nie wrócili do rzeczywistości. Z drugiej strony, bardzo chciałam spróbować, ponieważ znajomi używający LSD zapewniali, że doświadczę niezwykłego wewnętrznego poznania i wizji. Choć na szczęście nasz „odlot" odbyliśmy w bezpiecznym miejscu i pośród zaufanych przyjaciół, to przecież i tak, gdy tylko portrety na ścianach ożyły i zaczęły do mnie mówić, zapragnęłam końca tej wewnętrznej podróży. Kiedy nasze narkotykowe przeżycie dobiegło końca, wszyscy stwierdziliśmy, że było ono dla nas niezwykle ważne. Byłam jednak na tyle mądra, że zdałam sobie sprawę, jak niewiele brakowało do osunięcia się w ponury koszmar nałogu i nigdy już nie zapuściłam się w krainę halucynogenów.

David był człowiekiem czułym i pracowitym i po pewnym czasie wspólnego mieszkania oświadczył, że chce się ze mną ożenić. Wyglądało na to, że mimo moich wad i burzliwej przeszłości, naprawdę mu na mnie zależy. Ja jednak nie ustawa-

łam w poszukiwaniach wyśnionego księcia z bajki i obawiałam się poślubić faceta, który zmagał się z demonami swoich trudnych emocji.

To właśnie David odebrał telefon od mojej siostry, a potem z wielką delikatnością przekazał mi wiadomość, która zatrzęsła moim wspaniałym światem filozoficznych debat i dzikiego imprezowania. U mojej mamy rozpoznano raka piersi i czekała ją mastektomia. Nigdy nie zapomnę, jak płakałam tamtego popołudnia w ramionach mo-

jego kochanka. W tamtej chwili moje życie runęło w gruzy i odtąd wiedziałam, że już nigdy nie będzie tak jak dawniej.

Moja mama przestała uczyć i przeszła na emeryturę w wieku sześćdziesięciu lat. Diagnoza onkologiczna przyszła wkrótce potem i mama, zamiast wypoczywać na wymarzonej emeryturze, musiała przejść bolesną serię operacji, chemioterapii i naświetlań. Ja natomiast postanowiłam nie przyjmować do wiadomości tego, jak poważna jest jej choroba i wciąż miałam nadzieję, że zabiegi medyczne skutecznie rozwiążą problem.

Z początku lekarze dawali pewną nadzieję, jednak kiedy sytuacja się pogarszała, rodzice zaczęli cenzurować informacje przekazywane córkom, aby nas zbytnio nie martwić. Dotąd nie wiem, jak mogłam być tak ślepa. Nawet wtedy, gdy tata w grudniu 1975 roku przyznał, że mamie trzeba

podawać w domu tlen, wciąż wierzyłam, że ona z tego wkrótce wyjdzie.

Gdybym tylko mogła wsiąść do wehikułu czasu, natychmiast przeniosłabym się do roku 1972, rzuciła uczelnię i popędziła do Fort Lauderdale, dokąd przeprowadzili się moi rodzice, aby tam spędzić z mamą jej ostatnie dni życia. Chodziłybyśmy na plażę i na zakupy, bo to lubiła najbardziej. Dziś jeszcze boli mnie serce na myśl, że w mieszkaniu moich rodziców zawsze czekał na mnie pokój przygotowany na chwilę, kiedy wreszcie do nich wrócę. Ja jednak byłam zbyt mocno zasklepiona w moim własnym świecie, by spostrzec, że tego pokoju może kiedyś zabraknąć.

Nie ustawałam w moich poszukiwaniach księcia z bajki - mężczyzny, który by pofastrygował moje obszarpane życie. Kiedy zakochałam się w Tedzie, przeszliśmy z Davidem przez bardzo ciężkie dla nas obojga rozstanie. Zabrałam Funky'ego i zamieszkałam pod numerem 620 przy Northeast Boulevard, niedaleko miejskiego stawu z kaczkami. Do dziś żałuję, że w tak egoistyczny i okrutny sposób potraktowałam człowieka troskliwego i pełnego delikatności.

Filozofia zaczęła mnie pomału rozczarowywać, ale wciąż dążyłam do celu, jakim było zrobienie doktoratu. Jeśli miałabym przyznać uczciwie,

teksty Hegla, Kanta i Heideggera wydawały mi się chwilami kompletnie nonsensowne. Jednak wciąż pracowicie przekopywałam się przez stosy lektur. Opublikowałam nawet esej o Husserlu w pewnym fachowym czasopiśmie, choć rosło we mnie podejrzenie, że to, co piszę, normalnemu człowiekowi wydać się może bełkotem.

Jeśli ktoś spośród studentów lub wykładowców wydziału filozofii wierzył w Boga, to zachowywał to wyłącznie dla siebie. Gdyby spróbować bronić istnienia Boga podczas - dajmy na to - jednej z wesołych imprez filozoficznej braci, wywołałoby to wielce skomplikowane rozważania filozofów analitycznych, którzy zaczęliby się dopytywać, co mamy na myśli, używając słów „istnienie" i „Bóg". Marksiści wtrąciliby uwagę, że ludzkość sama wymyśliła sobie Boga, a feministki upierałyby się, że przecież Bóg jest częścią intrygi, jaką na przestrzeni dziejów uknuli mężczyźni po to, aby zdominować kobiety.

Nic dziwnego, że nikomu nie chciało się bronić religii. Podobna próba naraziłaby śmiałka na poważne kłopoty i drwiny, ponieważ prawie wszyscy zgadzali się, co do tego, że Bóg to tylko jakaś przestarzała konstrukcja myślowa. Zarówno ja sama, jak i moi

znajomi uważaliśmy się za osoby zbyt światowe i racjonalne, aby pozwalać sobie na chodzenie do kościoła albo modlitwę. Na swój pełen

arogancji sposób uznaliśmy religię za coś nadającego się jedynie dla prostaków i naiwniaków.

Kiedy jednak dotarło do mnie, jak poważny jest stan zdrowia mojej mamy, mój stosunek do modlitwy uległ zmianie. W pewnym momencie, niedługo przed jej śmiercią, rozpoczęłam dziwaczne targi z Bogiem, w którego już przecież wtedy nie wierzyłam. Przyszło mi jednak do głowy, że może jest jakaś minimalna szansa, że On jednak istnieje, a skoro tak, to może wysłucha mojej prośby. A zresztą, uczyniłabym wszystko, by tylko ratować mamę, nawet coś, co stałoby w jawnej sprzeczności z deklarowanym przeze mnie ateizmem. Tak więc, targana zmiennymi emocjami, modliłam się o cudowne uzdrowienie mojej mamy i obiecałam Bogu, że wrócę do Niego, jeśli jej pomoże. Gdy patrzę na to z perspektywy czasu, jest dla mnie jasne, że gdzieś w moim sercu zachowały się resztki wiary w Boga i dlatego w dramatycznej potrzebie uchwyciłam się właśnie modlitwy, a nie czegoś innego, co uważałam wówczas za równie nieracjonalne, jak na przykład przesądy czy magiczne zaklęcia. Czułam, że jedyną rzeczą, która może jeszcze pomóc mamie, jest modlitwa.

6 stycznia 1976 roku, po telefonie od mojego ojca, który nie pozostawił mi już żadnych wątpliwości co do stanu mamy, wsiadłam w samolot do Fort Lauderdale. Tata - zmęczony i smutny - wyszedł po

mnie na lotnisko i od razu pojechaliśmy do szpitala. Mama leżała na łóżku, oddychając z trudem.

Byłam mocno zaziębiona, właściwie na granicy zapalenia oskrzeli. Mama jak zwykle ucieszyła się na mój widok, ale zaniepokoiła się, gdy usłyszała mój kaszel. Poprosiła, abym się do niej nachyliła i pocałowała mnie w czoło tak, jak robiła to w czasach mojego dzieciństwa, kiedy sprawdzała, czy nie mam gorączki. Następnie kazała ojcu zabrać mnie do domu, abym mogła trochę wypocząć. Uderzyło mnie, że mama potrafi tak współczuć i myśleć o innych nawet w chwili, gdy sama wyraźnie cierpi.

Następnego ranka, kiedy było jeszcze ciemno, usłyszałam, jak otwierają się drzwi mieszkania i tata wraca ze szpitala. Zbudził mnie, cały we łzach, i oznajmił, że mama zmarła tej nocy. Pacjentka, która leżała z nią na sali, opowiadała mu, że w nocy widziała jakieś jasne światło i że z całą pewnością nie było to światło lampy. „To aniołowie przyszli i zabrali mamę do domu" — powiedział ojciec.

Łzy, które popłynęły, smutek, który mnie ogarnął, cierpienie, które wstrząsnęło moją duszą, trudno opisać. Płakałam, aż zabrakło mi łez, aż oczy napuchły mi tak, że ledwo widziałam. Fakt, że już jej nie było — tej drobnej, ciemnookiej kobiety, która nazywała mnie „Lorrainee", która podpisywała swoje listy rzędem serduszek, którą uwielbiałam od dzieciństwa - ten fakt był nie do

uwierzenia. Otworzyłam szafę i wtuliłam się w jej sukienki, szukając znajomego zapachu. Wiedziałam, że bez niej moje życie już nigdy nie będzie takie, jak dawniej.

Jeśli chodzi o Boga, to przysięgłam, że nigdy, przenigdy więcej nie będę miała z nim nic wspólnego. Przecież mógł dokonać cudu, a nie zrobił tego. Podobnie jak mój ojciec, który w czasach, gdy byłam dzieckiem, nie potrafił zapewnić utrzymania swej rodzinie i nie postarał się, aby mama mogła - tak jak marzyła — zostać z nami w domu, tak samo teraz Bóg Ojciec zawiódł mnie w potrzebie.

Jak już wcześniej wspomniałam, mój dziadek Antonio Bibbo pełen goryczy porzucił katolicyzm po tym, jak zobaczył proboszcza figlującego z dziewczyną. Idąc nieświadomie w jego ślady, uznałam, że śmierć mojej mamy to wystarczający powód, by z nowym zapałem powrócić na łono ateizmu. Co więcej, postanowiłam rozpocząć prawdziwą wendetę przeciw Bogu. Byłam tak bardzo zgorzkniała, że gdy zaczęłam wykładać filozofię w collegeu, czyniłam, co mogłam, by moich studentów - naiwnych jak ja kiedyś - ostatecznie przekonać, że Bóg nie istnieje.

Moja siostra nadal była wierną katoliczką. W czasie, gdy umarła nasza mama, Rosemary i jej mąż Dick mieli dwoje dzieci: siedmioletniego

Rickyego oraz zaledwie dwuletnią Jennifer Grace. Maluchy te były prawdziwymi iskierkami światła w ciemnym okresie zmagania się ich babci z nowotworem. Nic jej tak nie cieszyło, jak odwiedziny wnucząt, które przychodziły do mieszkania moich rodziców z kredkami i kolorowankami i spędzały tam całe popołudnia. Pod koniec życia listy mamy były wprost przepełnione szczegółowymi opisami tego, czym akurat zajmują się ukochane wnuczęta.

Rosemary opowiadała mi szeptem, że w dniu śmierci mamy ich dom wypełnił się zapachem róż. Mówiła także, że śmierć nie jest ostatnim etapem w podróży chrześcijanina i że teraz nasza mama przebywa w lepszym świecie. Z trudem mogłam zdusić w sobie gorzko-ironiczne riposty. Wiedziałam doskonale, że tajemnicze opowieści o obecności różanego zapachu wiążą się z cudownymi objawieniami Matki Bożej, jednak nie byłam skłonna brać na poważnie tego, co mówiła moja siostra.

Po cichu tłumaczyłam sobie jej słowa ciężkimi przeżyciami, których doświadczyła, potem zaś, w czasie wykładów z filozofii, używałam jej opowieści jako amunicji w mojej prywatnej wojnie z Bogiem. Wyjaśniając studentom relacje opisujące cudowne zjawiska wzrokowe, słuchowe i zapachowe, dowodziłam, że doznania takie bywają jedynie przejawem silnych przeżyć emocjonalnych. Niczego bowiem — mówiłam wówczas z naciskiem

- nie można wyjaśniać w sposób nadprzyrodzony, ponieważ nie istnieje nic poza światem materialnym.

ROZDZIAŁ 6
Feministyczne credo

Zaciskałam zęby, słysząc kazanie na Mszy pogrzebowej w kościele Najświętszego Sakramentu w Fort Lauderdale, a zwłaszcza wtedy, gdy ksiądz Jerome Martin stwierdził, że teraz mama przebywa w miejscu, gdzie już nie dręczy ją cierpienie. Starałam się także

ignorować uwagi krewnych, którzy - w dobrej wierze - wspominali o „woli Bożej". Ponieważ nie wierzyłam w życie wieczne, stanęłam nad grobem mamy na cmentarzu pod wezwaniem Królowej Niebios, by pożegnać ją ze łzami w oczach już na zawsze. Byłam pewna, że moja mama przestała istnieć i że nie spotkamy się już nigdy, absolutnie w żadnych okolicznościach.

Po pogrzebie wróciłam do Gainesville i usiłowałam na nowo zająć się studiowaniem, ale byłam zbyt przybita. Mijały dni, a ja wciąż czekałam na dźwięk telefonu, na to, że usłyszę w słuchawce mamę, która powie, że to była jedna wielka po-

myłka, jakiś okrutny żart i że ona przecież nadal żyje. Tęskniłam za jej szczebiotliwym „Cześć, kochanie!" i nie mogłam dopuścić do siebie myśli, że już nigdy nie usłyszę tego głosu.

Śmierć mamy zmieniła relacje w naszej rodzinie. To mama pełniła role pośrednika i sprawozdawcy, to ona pisywała długie, pełne szczegółów listy, to ona opowiadała mi o wszystkim podczas naszych niekończących się telefonicznych pogaduszek. Przeważnie, gdy dzwoniłam do domu, a słuchawkę podnosił mój ojciec, rozmawiałam z nim przez chwilę o pogodzie, po czym pytał: „Chcesz rozmawiać z mamą?".

Choć relacje między mną a tatą były dość napięte, muszę przyznać, że jeszcze przed śmiercią mamy poczynił duży postęp w zaprzyjaźnianiu się z dziećmi mojej siostry. Na fotografiach widać, jak tata nosi Rickyego po plaży, jak w zabawie przykrywa go rondem swojej panamy. W noc narodzin Jennifer mój ojciec popędził do szpitala o 3 nad ranem, by ją zobaczyć. Potem, gdy malutka miała jedenaście miesięcy, mama pisała: „Jennifer nie tylko tańczy, ale też klaszcze w rączki, gdy Twój ojciec śpiewa dla niej tarantelę!".

Teraz tata przejął pisanie listów i po raz pierwszy w życiu poczułam, że jesteśmy sobie bliscy. Pisał do mnie co tydzień na żółtych kartkach z bloku listowego, które zapełniał ciasnym, ciemnym

maczkiem i do których nieraz dołączał czek wraz dowcipną przestrogą, abym nie wydała wszystkiego od razu. W jednym z listów przestrzegał mnie, bym bardziej uważała, posługując się lokówką elektryczną, wcześniej bowiem sama mu wspomniałam, że niechcący przypiekłam kotu ogon. W innym z kolei — po tym, jak przesłałam mu kilka zdjęć — skomentował, że stary Funky jest całkiem fotogeniczny.

Kiedy odwiedzałam tatę w Fort Lauderdale, piekłam ciasteczka z kawałkami czekolady i biszkopciki, by zostawić mu je na później w zamrażarce. W wielu listach wspomina te „pyszności" i pisze, jak bardzo jest mi za nie wdzięczny. W wielu też z wielką radością przekazuje nowiny o wnukach: „Jennifer zgubiła właśnie nowiutki bucik, a potem z uciechą chlapała się w muszli klozetowej. Ricky przystąpił do pierwszej Komunii świętej - podarowałem mu krzyżyk z łańcuszkiem, aby go nosił na szyi. Bardzo się z tego ucieszył".

Nie przypominam sobie, żeby w czasach, gdy dorastałam, ojciec mówił mi, że jestem ładna. Teraz natomiast pisał, że bardzo podoba mu się moja nowa fryzura i dodawał: „Jesteś śliczną dziewczyną - i w długich, i w krótkich włosach. Pamiętaj o tym".

Na końcu każdego listu mój - zwykle powściągliwy — tata załączał długi wężyk iksów i kółeczek

79

symbolizujących całusy i uściski. W jednym z jego listów doliczyłam się ich aż trzydziestu czterech i pomyślałam, że ojciec jest może jednak bardziej uczuciowy, niż sądziłam. „Dbaj o siebie" - pisał i kończył list: „mocno kochający Cię tata".

W pierwszą Niedzielę Palmową po śmierci mojej mamy tata poszedł na cmentarz i położył na jej grobie palmy wielkanocne. W liście przypomniał mi, że w naszej rodzinie zawsze wymienialiśmy się palmami i że teraz załącza jedną dla mnie. „Tak bardzo za nią tęsknię — pisał, podkreślając każde słowo - wydaje mi się, że z każdym mijającym dniem trudniej mi przyjąć, że już jej nie ma".

Mój ojciec uwielbiał podróże. Zanim choroba przykuła mamę do łóżka, rodzice wybrali się na wycieczkę do Europy, zaś dwa miesiące po jej śmierci tata zaprosił mnie na czterodniowy rejs na wyspy Bahama. 15 marca 1976 roku wyruszyliśmy na morze wielkim włoskim statkiem. Byłam zachwycona wykwintnymi posiłkami i eleganckim otoczeniem, ale ciągle męczyło mnie odczucie, że coś jest nie tak, jak trzeba, że kogoś brakuje. Pewnego wieczoru znalazłam mojego biednego ojca na pokładzie - siedział samotnie na leżaku i szlochał w swą wielką chustkę do nosa. Razem z mamą byli zawsze jak papużki nierozłączki, a teraz - wyznał - tak strasznie mu jej brak.

80

Kilka miesięcy później napisał mi w liście o tym, że planuje wybrać się w kolejny rejs. Na statku o nazwie *Italia* miał zamiar odwiedzić Puerto Rico, Wyspy Świętego Tomasza, Martynikę, Wenezuelę, Arubę i Kolumbię. Miał wyruszyć z Port Everglades 6 lipca 1976 roku, a wrócić 17 lipca. Pisał, że zamierza kupić sobie na tę wyprawę nowe ubranie, i obiecał, że przyśle mi pocztówkę z każdego portu, do jakiego zawinie. No i oczywiście, że zadzwoni, jak tylko wróci do domu.

6 lipca zadzwonił telefon. To była moja siostra. Tata dostał ataku serca i zmarł w swoim mieszkaniu pośród starannie spakowanych na podróż bagaży. A więc — choć wydawało się to czymś zupełnie nieprawdopodobnym — minęło zaledwie pół roku od pogrzebu mamy, a ja znów wsiadałam do samolotu lecącego do Fort Lauderdale, by zdążyć na kolejny pogrzeb. Nie mogłam odżałować tego przedwcześnie przerwanego rozdziału mego życia: czasu, kiedy wreszcie między mną a tatą zadzierzgnęła się prawdziwa więź.

Podczas pogrzebu targały mną dziwnie sprzeczne uczucia. Miotałam się między absolutną pewnością, że żaden Bóg po prostu nie może istnieć - przecież na świecie jest tyle cierpienia, zwłaszcza w moim własnym życiu - a podejrzeniem, że może Bóg jednak jest, tylko chce pokarać mnie za wszystkie złe rzeczy, których się dopuściłam.

81

Tak czy inaczej, moje serce było twarde i nieczułe wobec religijnych poruszeń. Musiałam ugryźć się w język, gdy jedna z ciotek, usiłując nadać jakiś sens naszej świeżej rodzinnej tragedii, powiedziała: „To Grace wezwała go do domu".

Mojego ojca pochowano w nowym garniturze, który sprawił sobie na wyjazd. Pogrzebano go na cmentarzu pod wezwaniem Królowej Niebios, tuż obok grobu mamy. Po pogrzebie mnie i moją siostrę czekał jeszcze jeden wstrząs. Porządkując samochód ojca, w schowku na rękawiczki znalazłyśmy pomiętą, czarno-białą fotografię. Zdjęcie przedstawiało tatę sprzed lat - młody człowiek z czułością trzyma na kolanach małą

jasnowłosą dziewczynkę. Wiedziałyśmy, że ta dziewczynka to nie żadna z naszych kuzynek, toteż zapytałyśmy o nią siostrę ojca. „To wy nie wiedziałyście?" odparła ciotka Mary i zaraz bomba wybuchła: „To jego pierwsza córka. Wasz ojciec był żonaty, zanim poznał waszą matkę".

Nagle w zawrotnym tempie zaczął się rozwijać kłębek moich wspomnień z dzieciństwa. Jeśli ojciec miał jakąś ukrywaną przez lata córkę, to o czym jeszcze możemy nie wiedzieć? I dlaczego rodzice tak długo zatajali przed nami te sprawy? Oczywiście, w czasach naszych rodziców rozwód, zwłaszcza pośród katolików, był rzeczą haniebną, jednak długo nie dawało mi spokoju pytanie, dlaczego rodzice ukrywali przed nami fakt istnienia

82

pierwszego dziecka taty. I choć wskutek tego niespodziewanego odkrycia czułam się zdradzona i zagubiona, to w końcu trafiło do mnie, że właściwie nie mam prawa mieć pretensji. Przecież moi rodzice też nie byli świadomi, że ich spokojna córeczka, wzorowa studentka od lat żyje podwójnym życiem. Przecież nie wiedzieli, że w czasach wojny wietnamskiej uciekałam w rozwrzeszczanym tłumie studentów wzdłuż University Avenue przed Gwardią Narodową. Nie przypuszczali, że zgadzam się z tezą Marksa głoszącą, że religia to opium dla ludu. Nie przyszło im na myśl, że porzuciłam katolicyzm i to wszystko, co przez lata usiłowali we mnie wpoić. I nie mieli - rzecz jasna — pojęcia o moich niezliczonych romansach.

Wcześniej przekonywałam samą siebie, że mam wystarczające powody, by oszukiwać rodziców - nie chciałam ich zranić i bałam się ich dezaprobaty. Po pewnym czasie zdałam sobie jednak sprawę, że moje racjonalizowanie kłamstwa szło być może podobnym torem, co ukrywanie przez nich prawdy o rozwodzie i pierwszej córce mojego taty.

Kiedy po pogrzebie wróciłam do Gainesville, byłam przybita i wykończona. Pragnęłam jak najprędzej zobaczyć się z Tedem, z którym spotykałam się już od trzech lat. Nie wiedziałam niestety, jaka niespodzianka na mnie czeka.

83

Gdy w blasku świec, w nastrojowym wnętrzu eleganckiej restauracji podano nam kolację, Ted mimochodem oświadczył, że w czasie, gdy ja byłam na pogrzebie taty, on uciął sobie króciutki romansik, ot, taki skok w bok na jedną noc. Chyba spodziewał się, że uśmieję się z jego przygody, bo przecież to nic takiego. Ja jednak poczułam, jak moje serce zamienia w bryłę lodu i pędem wybiegłam z lokalu, zostawiając na stole nietknięte danie. I choć potem gorąco mnie przepraszał, choć prosił mnie o rękę, moje uczucia do niego pozostały lodowate.

Jestem przekonana, że facetom, z którymi się spotykałam, musiałam wydawać się niezwykle zagadkowa. Często i na poważnie wyznawałam wiarę w dogmaty wolności intelektualnej i feminizmu, starałam się robić wrażenie „kobiety wyzwolonej", a w gruncie rzeczy oczekiwałam od mężczyzn rzeczy bardzo staromodnych, na przykład wierności.

Gdy myślę o moim życiu w Gainesville, o moich wszystkich nieudanych związkach, zastanawiam się: czyżbym szukała wówczas mężczyzny, który miał mi zastąpić Pana Boga? Pragnęłam kogoś, kto wybawi mnie ode mnie samej, kto pokocha mnie bezwarunkowo, kto będzie się o mnie troszczył i pozostanie mi wierny na zawsze. Nie

mogłam zrozumieć, w czym tkwi błąd. Wiele moich koleżanek o tradycyjnych poglądach powycho-

84

dziło już za mąż, jednak nie takie wolnomyśliciel- ki jak ja. My, kobiety wyzwolone z dawnych zasad i ograniczeń, nieustannie potykałyśmy się o własne nogi i padałyśmy na nos.

Pigułka antykoncepcyjna, która zadebiutowała na rynku w czasach, kiedy byłam w college'u, wydawała się doskonałym rozwiązaniem dla tych wszystkich, którzy mieli ochotę na seks pozbawiony konsekwencji i poczucia odpowiedzialności. Okazało się jednak, że nikt nie wziął pod uwagę emocjonalnych skutków ubocznych uprawiania seksu bez zobowiązań. Nieustannie przekonywałam się - na przykładzie własnym i moich koleżanek - że mężczyźni i kobiety są po prostu inaczej wewnętrznie zaprogramowani w sprawach seksu i miłości. Ogólnie rzecz biorąc, wyglądało na to, że faceci bez kłopotu czerpią przyjemność ze swobodnego stylu życia i z wolnej miłości, podczas gdy dziewczyny wciąż tęsknią za stałym związkiem. Pigułka mogła zmniejszyć prawdopodobieństwo zajścia w ciążę, jednak nie mogła zmniejszyć oczekiwań kobiecego serca wobec ukochanego mężczyzny.

W tamtym czasie feministki głosiły pochwałę pigułki jako cudownego wynalazku, który odmieni świat. Teraz seks mógł być jeszcze bardziej spontaniczny — przecież nie było przeszkód, aby

85

kobieta po zażyciu pigułki szła skwapliwie do łóżka z każdym facetem, którego poznała. Nie trzeba było się przejmować innymi, niewygodnymi w użyciu środkami antykoncepcyjnymi. Pigułka zmieniała cykl kobiecy i miała szereg nieprzyjemnych i szkodliwych skutków ubocznych, jak na przykład bóle głowy, nudności, depresje, a nawet (o tym było napisane drobnym druczkiem na ulotce wewnątrz opakowania) możliwość wystąpienia zatorów naczyniowych i raka. Ale dwudziestokilkuletnie dziewczyny przeważnie myślą, że będą żyły wiecznie, więc podobnie jak w sprawie palenia postanowiłam, że „kiedyś" rzucę papierosy, tak i w sprawie pigułki obiecałam sobie, że to tylko środek tymczasowy.

Kiedy zaczęłam zastanawiać się nad wyborem tematu rozprawy doktorskiej, moją uwagę przyciągnęły pisma feministyczne Simone de Beauvoir, uczennicy Sartre'a. De Beauvoir głosiła wyzwolenie, samookreślenie i potrzebę wyswobodzenia kobiet z okowów konwencji społecznych, jakie narzuciła im przeszłość. Uważała, że dzieci stanowią zbędny balast i utrzymywała, że bycie matką i gospodynią domową samo w sobie jest czymś znacznie gorszym niż praca zawodowa. Tę zaś uznawała za warunek konieczny do tego, by życie kobiety zyskało spełnienie. Seks bez zobowiązań również mieścił się w owym feministycznym pakiecie.

86

Choć moje własne doświadczenia podpowiadały coś zupełnie przeciwnego, zaintrygowało mnie feministyczne przekonanie, że emocjonalne i psychologiczne różnice pomiędzy kobietami a mężczyznami to wyłącznie skutek warunkowania i wobec tego można je zmieniać. Według ateistów, takich jak de Beauvoir, nie istnieją żadne

głęboko zakorzenione, dane od Boga różnice pomiędzy naturą męską a kobiecą. W końcu skąd miałyby się one brać, skoro nie ma Boga?

Nawet wtedy, gdy na potrzeby mojej dysertacji studiowałam pisma de Beauvoir, moje oczekiwania w stosunku do mężczyzn wciąż sprzeciwiały się wszelkim zasadom feminizmu. Pragnęłam stałego, pełnego zaangażowania związku, który prowadziłby do małżeństwa. Chciałam, żeby ukochany mężczyzna otaczał mnie troską i zainteresowaniem. Jeśli nawet moje tytuły naukowe, wystrój mojego mieszkania, stosy książek poświęconych wyzwoleniu kobiet sprawiały wrażenie, że jestem feministką par excellence, to w głębi serca byłam nadal dawną nastolatką czekającą na księcia z bajki.

Nie byłam tego wówczas świadoma, ale tezy de Beauvoir dotyczące warunków szczęścia kobiety absolutnie sprzeciwiały się doświadczeniom mojej własnej matki. Moja mama korzystała z wielu przywilejów, które de Beauvoir i inne feministki uważały za warunek kobiecego szczęścia i speł-

nienia — miała wyższe wykształcenie i pracowała zawodowo. A przecież nie przestawała rozpaczać nad tym, że pozbawiono ją szansy pozostania w domu i wychowywania własnych dzieci, szansy bycia zwykłą, skromną żoną i gospodynią, a więc robienia tego, co feministki uznawały za zajęcie uwłaczające kobiecie.

ROZDZIAŁ 7
W powodzi łez

Kilka miesięcy po śmierci moich rodziców związałam się z kolejnym „Panem Niewłaściwym". Był atrakcyjny i inteligentny, a jednocześnie skrajnie egocentryczny. Ja zaś odbierałam jego sygnały na złych falach. Bardziej niż kiedykolwiek tęskniłam za bezpieczeństwem, jakie daje małżeństwo, on natomiast po prostu cieszył się nową przygodą. Pewnego wieczoru, gdy siedzieliśmy w moim mieszkaniu po sporej ilości amaretto i mieliśmy już nieźle w czubie, mój ukochany ot, tak, zwyczajnie wspomniał o innej dziewczynie, z którą się spotyka. Wpadłam w furię, zaczęłam na niego wrzeszczeć i natychmiast wyrzuciłam go z domu. Zaraz potem chwyciłam słoiczek Valium i niewiele myśląc, połknęłam całą jego zawartość.

Na szczęście piętro niżej mieszkała moja serdeczna przyjaciółka. Usłyszała, jak szlocham, przybiegła i odwiozła mnie do szpitala. Pielęgniar-

ka, która opiekowała się mną tamtej nocy, zapewniała, że żaden mężczyzna nie jest wart samobójstwa. Wspomniała też coś o tym, że Bóg dał mi szansę na nowe życie. Nie zamierzałam spierać się z kimś tak miłym i opiekuńczym jak ona, ale tak naprawdę całą zasługę uratowania mnie przypisywałam wyłącznie przyjaciółce.

W chwili, gdy połykałam Valium, byłam kompletnie pijana, toteż potem przekonywałam samą siebie, że w gruncie rzeczy nie chciałam odebrać sobie życia, a tylko wściekłam się, bo znów dałam się nabrać na kolejnego, pustego lalusia. Nie miałam jeszcze odwagi wyciągnąć z tego zdarzenia innego oczywistego wniosku, a mianowicie

nie byłam gotowa przyznać się, że wiara w życie przez duże „Ż" była dla mnie czymś zupełnie bez znaczenia.

W takim kontekście sens mojego życia musiałam tworzyć sama — godzina za godziną, dzień po dniu, a sposób, w jaki wybierałam wartości, które miały mną kierować, był całkiem arbitralny. Ciężko to przyznać, ale dla osoby, która odrzuca Boga, nie istnieje żaden głębiej uzasadniony powód, by samobójstwo traktować jako coś złego. Przy takiej postawie ludzkie wybory i działania są rzeczą przypadku. Można się zabić albo nie, a skoro wartości są relatywne, uczciwy ateista powinien przyznać: „No tak, po prostu masz wybór". Wychowywano

mnie oczywiście w przekonaniu, że samobójstwo to straszny akt rozpaczy i że nie ma takiej sytuacji, która mogłaby je usprawiedliwić. Ja jednak, odrzucając Boga, odrzuciłam także przykazanie zakazujące zabijania.

Przez kilka dni po tym zdarzeniu byłam całkiem bez sił. Jednocześnie mojemu wyczerpaniu i powolnemu powrotowi do zdrowia towarzyszyło nadzwyczajne uczucie spokoju. Przyjaciele przynosili mi ciasteczka i kwiaty, siadali przy moim łóżku po prostu po to, żeby trochę ze mną pobyć. Przestałam sobie zawracać głowę pracami semestralnymi, raportami i terminami. Wszystko to — w porównaniu z tym, co o mały włos mi się nie przytrafiło - wydawało się teraz tak banalne. Co prawda nie zdawałam sobie z tego jasno sprawy, ale w gruncie rzeczy życie miało dla mnie ogromną wartość i czułam wielką ulgę, że udało mi się ujść śmierci. Byłam niezwykle wdzięczna za to, że darowano mi drugie życie, ale moją wdzięczność kierowałam nie do Boga, a raczej do przyjaciółki, która na czas zawiozła mnie do szpitala.

Z mojego serca znikły wściekłość i żal, a w przyszłość zaczęłam patrzeć z nadzieją. Gdy myślę o tym dzisiaj, jestem przekonana, że uspokojenie i nadzieja stanowiły znaki dane od Boga, który - choć nauczyłam się Go zupełnie ignorować - usiłował przyciągnąć ku Sobie moją uwagę. Czasem, gdy

wspominam lata spędzone w Gainesville, przychodzi mi na myśl wiersz Francisa Thompsona: *Niebiański chart:*

Nocą i dniem Mu umykałem,
Biegnąc wzdłuż kolumnady lat,
Drogi zawiłe przemierzałem,
Szlakami myśli swych, w powodzi łez,
By przed Nim gdzieś się skryć...

„Chart" jednak był na moim tropie, wciąż próbował, deptał mi po piętach, podczas gdy ja, mając klapki na oczach, nie chciałam obejrzeć się ani nawet spojrzeć w tył. Choć stanęłam na skraju przepaści, chociaż zostałam ocalona, nie wypowiedziałam ani jednej modlitwy wdzięczności do Tego, przed którym tak bardzo chciałam się ukryć. Ciekawe, czy tamta pielęgniarka w szpitalu modliła się za mnie, bo przecież z pewnością rozpoznała we mnie duszę zagubioną w „powodzi łez".

Nic dziwnego, że wkrótce po tym, jak pozbierałam się z emocjonalnej traumy, zakochałam się na nowo. Tym razem rzeczywiście niewiele brakowało, a byłabym

poślubiła księcia z bajki i oboje odjechalibyśmy w dal w romantycznych blaskach zachodu. Daniel był studentem filozofii - wysokim, silnym facetem o kruczoczarnych włosach

92

i oczach jak węgle. Mówił z miękkim, południowym akcentem i odznaczał się sarkastycznym poczuciem humoru. Jego też wychowywano na katolika i on — podobnie jak ja — przez lata studiowania filozofii odwrócił się od swej wiary.

Oboje byliśmy poranieni. Ja wciąż bolałam nad śmiercią rodziców, on dopiero co stracił brata. Wtulona bezpiecznie w jego ramiona sądziłam, że wreszcie odnalazłam tego, który będzie głębokim, mistycznym dopełnieniem mego serca. Cóż to była za radość, gdy mój utęskniony towarzysz duszy pojawił się przede mną z zaręczynowym pierścionkiem. Cóż za uniesienia, gdy wspólnie snuliśmy marzenia o naszej przyszłości. I cóż to był za ból, kiedy w kilka miesięcy potem odkryłam skrywaną przede mną tajemnicę: mój ukochany miał dziewczynę w swoim rodzinnym mieście.

Bez zbędnego gadania pewnego ranka zjawiłam się w mieszkaniu Daniela i oddałam mu zaręczynowy pierścionek. Zerwanie z nim było dla mnie szczególnie bolesne, bo rozstawałam się i z przyjacielem, i z kochankiem, więc w moim sercu zostały po nim jakby dwa puste miejsca. Nie minęło jednak wiele czasu, gdy wciągnęła mnie nowa przygoda. W pewnym newageowskim magazynie znalazłam ogłoszenie tybetańskiego, buddyjskiego centrum rekolekcyjnego w Wingdale w stanie Nowy Jork. Centrum nosiło nazwę „Ma-

93

itri", co znaczy „kochająca dobroć", a perspektywa odnalezienia podobnego skarbu wydawała mi się niezwykle kusząca.

Od razu, pod wpływem impulsu zapisałam się na krótki turnus rekolekcyjny. W poprzednich latach nieco zajmowałam się myślą Orientu i usiłowałam, choć bez większych sukcesów, praktykować różne formy medytacji. Trudno się dziwić, że w tamtym momencie mojego życia szczególnie pociągała mnie jedna z centralnych, szlachetnych prawd buddyzmu głosząca, że „życie to cierpienie".

W centrum rekolekcyjnym zarówno nowicjusze, jak i doświadczeni wyznawcy buddyzmu wstawali wcześnie rano i udawali się do miejsca zwanego „sanktuarium". Była to cudowna oaza ciszy urządzona w lesie. Siadywaliśmy tam godzinami, śledząc szeregi własnych myśli przesuwające się na ekranach naszych umysłów. Celem było odwrócenie się od tych nieuporządkowanych obrazów i skoncentrowanie na własnym oddechu. Z pewną dozą cierpliwości i doświadczenia można było ponoć nauczyć się oderwać się od własnych myśli i wspomnień oraz osiągnąć stan, w którym cierpienie przestaje istnieć.

Jeśli chodzi o mnie, to przede wszystkim rozsmakowałam się w doskonałej wegetariańskiej kuchni buddyjskiej i ogromną przyjemność sprawiały mi rozmowy z uczestnikami rekolekcji.

94

Natomiast śledzenie ciągu bolesnych wspomnień przewijających się na ekranie mojego umysłu było dla mnie czymś nie do wytrzymania i chwilami chciałam po prostu z

krzykiem uciec z tej oazy spokoju. Po medytacji następowały długie, śpiewne modlitwy zanoszone do rozmaitych bóstw, dźwięki dzwoneczków i inne rytuały. Jednak żadna z tych praktyk nie przynosiła mi ukojenia. Zbyt mocno cierpiałam z powodu niedawnego zerwania z Danielem i z powodu śmierci moich rodziców, by ten czas wyciszenia mógł przynieść mi ulgę. Zapisałam wtedy w moim dzienniku słowa: „Czuję się jak przewodnik wycieczki, który zbyt często przyprowadza turystów w to samo miejsce - tym miejscem jest wytarta i podniszczona sceneria mego umysłu".

Buddyści ściśle przestrzegali wegetarianizmu i sprzeciwiali się wszelkiemu zabijaniu. Z początku zasada ta wydawała mi się bardzo pociągająca. Jednak po kilku dniach liczba much w jadalni stała się wprost nieznośna. Pewnego wieczoru, gdy buddyści poszli już spać, poprosiłam o pomoc innego uczestnika rekolekcji i wspólnie zdziesiątkowaliśmy uciążliwe owady. Następnego ranka nie było słychać bzyczenia ani jednej muchy, jednak wyznawcy buddyzmu - jeśli nawet zauważyli ten brak - okazali się zbyt uprzejmi, by to skomentować.

95

Kiedy powróciłam do Gainesville, poczułam, że moje życie znalazło się na rozstajach. Stopniowo znikało gdzieś moje dawne zainteresowanie filozofią, a rodziło się we mnie pragnienie, by wreszcie doświadczyć czegoś, co w myślach nazywałam „życiem w prawdziwym świecie". Miałam na myśli męża, dom i pracę zawodową. Wkrótce zaczęłam się spotykać z miejscowym chłopakiem - Chrisem. Był to sympatyczny, dobroduszny i pełen optymizmu facet, zafascynowany faktem, że może randkować z doktorantką. Wiele nas różniło - Chris nie miał magisterium i przepadał za bluesem — ale byłam samotna i stuknęło mi dwadzieścia dziewięć lat, czyli wiek, w którym moja mama była już mężatką. Krótko mówiąc, gdy Chris mi się oświadczył, odpowiedziałam „tak".

Pobraliśmy się przed sędzią pokoju podczas ceremonii pod gołym niebem, po czym od razu przeprowadziliśmy się do Albuquerque. Tam zamieszkaliśmy razem z kotem Funky w starej różowej przyczepie przy Blake Road. Czułam się tak zniechęcona do filozofii, że ciężko było mi nawet dopuścić myśl o pisaniu pracy doktorskiej. W końcu zrezygnowałam z programu doktorskiego.

W Albuquerque szybko znalazłam pracę jako asystentka prawnika. Co innego Chris. Mój świeżo poślubiony mąż nie potrafił utrzymać dłużej żadnej posady, toteż wkrótce zaczęły się między

96

nami sprzeczki o pieniądze. Właśnie wyrzucałam sobie boleśnie najnowszą pomyłkę w moim życiu uczuciowym, czyli ślub z Chrisem, gdy zadzwonił telefon i mój szwagier Dick z radością zaanonsował narodziny ich trzeciego dziecka - córeczki Christiny Michelle. Było to jakby przypomnienie, że oto moja siostra, która randkowała jedynie z dwoma facetami w życiu i jednego z nich poślubiła, prowadzi szczęśliwe życie, życie, które mnie wciąż omijało.

Pustelnicze bytowanie w przyczepie okazało się nie dla nas, więc po niedługim czasie Chris i ja przenieśliśmy się do miasta Smyrna pod Atlantą. Tam wynajęliśmy mieszkanie w suterenie. Mieliśmy nadzieję, że w nowym miejscu Chris zyska większe szanse na znalezienie pracy, jednak nasza sytuacja tylko się pogorszyła. Coraz częściej kłóciliśmy się o pieniądze i inne rzeczy, co wreszcie doprowadziło mnie do poważnej depresji. Nie

chciałam się do tego przyznać, ale to małżeństwo było wielkim błędem. Pomimo protestów Chrisa, jego obietnic, że wszystko będzie lepiej, spakowałam swoje rzeczy i wyprowadziłam się. Kilka miesięcy potem przeprowadziliśmy formalny rozwód.

Zatrudniłam się na pół etatu na Georgia Tech[14] w Atlancie, gdzie zaczęłam uczyć angielskiego

14 Pełna nazwa uczelni: „Georgia Institute of Technology" (przyp. tłum.).

97

i filozofii. Razem z Funkym zamieszkaliśmy w starym domu przy 546 Ridgecrest Road. Mieszkanie wynajmowali nam państwo Spruill, którzy mieszkali na parterze z psem o imieniu Happy. Imię psa uznałam za dobrą wróżbę.

Pierwszego dnia na Georgia Tech, kiedy miałam trudności ze znalezieniem właściwej sali, zajrzałam do jednej, wypełnionej po brzegi studentami — w większości byli to mężczyźni — i spytałam: „Czy to kurs filozofii numer 101?". Wiele lat później dowiedziałam się, że jeden z tłumu studentów Jeffrey Patrick Murray odwrócił się wówczas do kolegi i zażartował: „Założę się, że to wykładowca".

Studenci najwyraźniej oczekiwali, że na zajęciach z filozofii zjawi się przed nimi suchy, brodaty staruszek z fajką w zębach. Byli więc chyba dość zaskoczeni, widząc, jak do sali wchodzi ciemnowłosa kobieta o włoskich rysach, ubrana w brązowy, zamszowy kostium i kowbojskie, wysokie buty i przedstawia się jako Lorraine Viscardi, ich nowy wykładowca. Przebiegłam wzrokiem po sali i zwróciłam uwagę na wyjątkowo przystojnego chłopaka o zielonych oczach, ciemnobrązowych włosach i starannie przystrzyżonej brodzie. Semestr upływał, a ów przystojny chłopak pisał doskonałe prace - przemyślane, prowokujące do myślenia i dobrze oparte na źródłach. Jeffrey Patrick

98

Murray zaintrygował mnie na długo przed naszą pierwszą randką.

Moja wendeta przeciwko katolicyzmowi szła pełną parą. Doskonale wiedziałam, że nauczyciel akademicki powinien zachowywać stanowisko neutralne, gdy studenci na zajęciach z filozofii poruszają na przykład temat sensu życia albo istnienia Boga. Jednak świetnie pamiętałam też wszystkie sprytne sposoby, jakich w moich czasach studenckich używali wykładowcy, by to zalecenie ominąć.

Rozmaicie można było dać studentom do zrozumienia, że ich argumenty uważa się za słabe, nieskuteczne albo staromodne. Uśmieszek, grymas, mrugnięcie lub pokiwanie głową - i już czyjaś argumentacja rozsypywała się w gruzy. W czasach, gdy ja studiowałam, wykładowcy szybko radzili sobie z argumentami na rzecz teizmu, tak jakby chcieli nas przekonać, że to rzecz zupełnie niewarta uwagi. Natomiast argumenty przeciw istnieniu Boga referowano długo i szczegółowo. A więc teraz ścieżkę miałam przetartą.

Jednemu zwłaszcza argumentowi przeciwko istnieniu Boga poświęcałam szczególnie dużo czasu — tak zwanemu „problemowi zła". Wyjaśniałam studentom, że istnienie Boga nie jest możliwe, ponieważ na świecie spotykamy się z cierpieniem.

99

A gdyby Bóg naprawdę dobry, to przecież nie pozwoliłby na cierpienie. Podręczniki filozofii prezentowały wprawdzie wiele podejmowanych przez teistów prób udowodnienia egzystencji Boga, ja jednak odrzucałam je jedną po drugiej.

We wszystkich moich poglądach dotyczących polityki twardo trzymałam się - podobnie jak wielu innych wykładowców — opcji liberalnej. Uważałam, że uczelnia to miejsce, gdzie należy rzucać wyzwanie tradycji, a wręcz - obalać ją. Myśl konserwatywna z definicji była smokiem, którego należało uśmiercić na oczach studentów, a tylko bardzo nielicznym słuchaczom starczało odwagi, by sprzeciwić się wykładowcy o twardych poglądach. Byłam zagorzałą feministką, więc nie traciłam czasu na zajmowanie się filozofami moralności, którzy stawali w obronie życia. Przedstawiałam za to studentom prawo do aborcji, uważając, że w sposób niezaprzeczalny wynika ono z prawa kobiety do swobodnego kształtowania własnego życia. Byłam zdania, że płód to nic więcej, jak tylko zlepek komórek ciała, a ponieważ wciąż byłam ateistką, szydziłam z opinii głoszących, że w momencie poczęcia człowiek zyskuje duszę.

„Jaką duszę? - pytałam lekceważąco. — Przecież nie da się tego ani usłyszeć, ani zobaczyć, ani dotknąć, ani posmakować". Z podobną pogardą odnosiłam się do Boga. Stałam się niereformowalną

materialistką, ale nigdy nie przyszło mi do głowy, że te same zastrzeżenia można by mieć wobec miłości, honoru, pokoju i odwagi.

Gdy minął pierwszy kwartał zajęć na Georgia Tech, umówiłam się z Jeffreyem Murrayem na lunch. Wkrótce odkryliśmy, że łączy nas o wiele więcej niż tylko zainteresowanie filozofią. Matka Jeffreya — tak jak moja mama - pracowała kiedyś jako nauczycielka, on zaś — podobnie jak ja - jako dziecko cierpiał na nadwagę. I tak jak ja nienawidził przewrotów w przód i w ogóle lekcji wuefu. Obydwoje praktykowaliśmy jogę i wegetarianizm, czytaliśmy mnóstwo książek. Jeffrey wierzył w jakąś istotę wyższą, ale nie był wyznawcą żadnej konkretnej religii. Fascynowała go szczególnie myśl Wschodu.

Zaczęliśmy się spotykać, choć byłam bardzo sceptycznie nastawiona do perspektywy wiązania się na poważnie z kolejnym facetem. Sama siebie ostrzegałam i powtarzałam sobie wciąż na nowo, że uczucia muszę trzymać na wodzy i że powinnam utrzymywać bezpieczny dystans. Ale oto miałam przed sobą mężczyznę nie zepsutego hippisowskimi wybrykami studentów z Gainesville. Jeffrey był staroświecki w najlepszym tego słowa znaczeniu - na urodziny przynosił mi bombonierki, a do pracy często podrzucał moje ulubione ciasteczka

imbirowe. Zaprosił mnie także do swego domu, abym mogła poznać jego rodzinę, a ja od razu poczułam się wśród nich bardzo swojsko. Mama Jeffreya - pani Lou - całkiem jak moja własna mama namawiała mnie przy stole do wzięcia dokładki.

Kiedy wyjeżdżałam z miasta, Jef karmił Funky'ego, a dla mnie na powitanie zostawiał w lodówce ciastka. Gdy byłam chora, przychodził i szykował mi jedzenie. Kiedy męczył mnie kiepski nastrój, co zresztą zdarzało się dość często, Jef potrafił mnie wysłuchać i pocieszyć. A gdy - ku mojej rozpaczy — Funky'ego ostatecznie pokonała starość, to

właśnie Jef zawiózł go do weterynarza i towarzyszył biedakowi w ostatnich chwilach jego kociego życia.

Natura skrupulantki nie dawała mi spokoju i wciąż wyrzucałam sobie to, że zrezygnowałam z doktoratu. Wreszcie na nowo zabrałam się do pisania i rozdziały mojej dysertacji - jeden po drugim - za pośrednictwem poczty zaczęły trafiać do profesorów w Gainesville. Dwustustronicowe dzieło, które wyprodukowałam, było wprost naszpikowane wzmiankami o nierówności mężczyzn i kobiet, zaś jako rozwiązanie proponowałam androgeniczność. Pisałam, że „jedynie poprzez absolutne przewartościowanie kobiecości i męskości obydwie płcie mogą stać się wolne".

102

Dziś tamten pomysł wydaje mi się kompletnym absurdem, bo żyję wystarczająco długo, by wiedzieć, że różnice pomiędzy kobietami a mężczyznami są w nas wdrukowane. Wtedy jednak uważałam, że różnice między płciami to tylko skutek pewnego warunkowania, więc można je zmienić dzięki nowym warunkom. Tak czy inaczej, moja dysertacja zatytułowana Feministyczna teoria autentyczności została przyjęta i w roku 1981 powróciłam do Gainesville, aby odebrać dyplom doktorski. Jef i jego rodzina z dumą patrzyli na mnie podczas uroczystości nadania stopnia doktora.

Pewnego wieczoru, gdy siedzieliśmy przy sałatce w tawernie Lullwater w pobliżu uniwersytetu Emory, Jef wspomniał, że wkrótce skończy studia i obroni pracę magisterską, więc zamierza rozglądać się za posadą inżyniera, a możliwe, że pracę znajdzie gdzieś w innym mieście. „Dobrze by było, gdybyśmy się pobrali" — powiedział. Znieruchomiałam z zachwytu, z ustami pełnymi sałatki. Jednak mając w pamięci bolesne przeżycia z przeszłości, odrzekłam po chwili z pewną ostrożnością: „Zastanowię się nad tym". Jef twierdzi, że tak naprawdę nigdy nie powiedziałam „tak", ale gdy odwiedził mnie następnym razem, przeglądałam akurat kolorowe magazyny z modą ślubną. Pomyślał wtedy, że to dobry znak.

103

ROZDZIAŁ 8
Pusta kołyska

Może wydawać się dziwne, że osoba, która miała się za ateistkę, zapragnęła wziąć ślub w kościele, jednak z pełnym przekonaniem wybrałam na tę uroczystość Zjednoczony Kościół Metodystów Druid Hills w Atlancie. Tak jak mówiłam znajomym — świątynia metodystyczna była naprawdę śliczna i można się było spodziewać, że doskonale wyjdzie na zdjęciach. Jeśli chodzi o religijny aspekt ceremonii, postanowiliśmy po prostu nie przywiązywać do niego wagi.

Pastor, który rozmawiał z nami w ramach przygotowań przedślubnych, najwyraźniej za bardzo nie przejmował się brakiem wiary panny młodej ani poglądami religijnymi pana młodego, które dałyby się streścić jako mieszanka pogańsko-buddyjsko-chrześcijańska. Mój przyszły mąż z szacunkiem odnosił się do Chrystusa, ale widział w nim wyłącznie jednego z wielu mądrych i dobrych ludzi, takich,

104

powiedzmy, jak Budda. Być może wielebny pastor, sam człowiek mądry, dostrzegł w

naszej decyzji palec Boży, jednak nie wspomniał o tym ani słowem.

12 czerwca 1982 roku wystroiłam się w ozdobioną perełkami suknię ślubną i koronkowy welon. Lisa, siostra Jefa, odczytała sonet miłosny Szekspira i dwa spośród naszych ulubionych wierszy Elizabeth Barrett Browning. W tym dniu na organach grał William Krape z towarzyszeniem kościelnego zespołu muzycznego. Muzycy wykonali *Modlitwę Pańską* oraz *Pieśń Ruth,* choć zupełnie nie pamiętam, czy sami wybraliśmy te utwory, czy był to standardowy repertuar ślubny. Tak czy inaczej, wygląda na to, że „Niebiański Chart" był coraz bliższy wkroczenia w nasze życie.

Tuż przed uroczystością miało miejsce coś, co poruszyło mnie do głębi. Najmłodsza siostra mojej mamy, ciotka Rita, wpadła spóźniona do kościoła. Spojrzałam na nią przelotnie i w tym momencie serce zabiło mi mocniej. Ciocia Rita i moja mama zawsze były do siebie niezwykle podobne, ale wtedy było to coś więcej niż zwykłe podobieństwo. Poczułam, że oto przed chwilą spojrzałam w twarz własnej matki. Zrodziło się we mnie dziwne przekonanie, że mama jest - w jakiś niewytłumaczalny sposób - obecna na naszym ślubie. Zatrzymałam jednak tę myśl dla siebie i na długo schowałam głęboko w sercu.

105

Przez pierwsze dwa lata naszego małżeństwa mieszkaliśmy w północnej Wirginii, a następnie powróciliśmy w rejon Atlanty, gdzie Jef dostał posadę inżyniera w firmie Hayes Microcomputers. Kupiliśmy dom w Chelsea Heights w Decatur i zamieszkaliśmy w nim wraz z dwoma kotami - Chunkym i Snarfem. Zaczęłam pracować na pół etatu jako wykładowca angielskiego na uniwersytecie Mercer oraz wykładowca filozofii na uniwersytecie stanowym Georgia, gdzie nadal z wielkim zapałem propagowałam ateizm.

Jedną z niepisanych zasad, od których zależy powodzenie na uczelni, jest to, że podważanie zasadniczych wartości wyznawanych przez wykładowców bywa niebezpieczne. Oczywiście, dużo się mówi o wolności wypowiedzi w salach wykładowych. W rzeczywistości jednak wielu liberalnych wykładowców nie okazuje szczególnej cierpliwości studentom o ugruntowanych poglądach konserwatywnych. Dziś na licznych kampusach za normę uznaje się na przykład seks przedmałżeński czy związki jednopłciowe, a studenci, którzy odnoszą się do nich krytycznie, narażają się na ostracyzm.

Z czasów, kiedy byłam nauczycielem akademickim, pamiętam konserwatywnie nastawionych studentów — żydów i chrześcijan - którzy usiłowali polemizować ze mną na temat homoseksualizmu. Przypominam sobie mój ówczesny opór wobec

106

oczywistego faktu, że wiele religii na świecie uznaje zachowania homoseksualne za coś nienaturalnego i grzesznego. Wraz z upływem lat wciąż zastanawiam się, ilu spośród moich studentów mogło w związku z moją postawą istotnie zakwestionować albo całkowicie odrzucić wyznawane wcześniej, oparte na wierze wartości. Ilu z nich wyszło z moich zajęć, mając nowe, absolutnie laickie poglądy. Byli, rzecz jasna, i tacy, którzy stali twardo przy swojej wierze. Nigdy nie zapomnę dziewczyny o imieniu Jill, która nieśmiało wręczyła mi książkę C.S. Lewisa *Chrześcijaństwo po prostu*[15].

W środku napisała, że być może spodobają mi się argumenty autora. Podziękowałam jej, choć nie miałam najmniejszego zamiaru czytać książki o podobnym tytule. Jednak z

jakiejś przyczyny zatrzymałam ten podarunek, by po latach, kiedy wreszcie zabrałam się do lektury, stwierdzić, że Jill dobrze wywiązała się ze swego ewangelizacyjnego zadania.

Gdy już zamieszkaliśmy z Jefem w naszym nowym domu, zaczęły męczyć mnie nowe rozterki — chcę, czy nie chcę dziecka. Większość kobiet, jakie znam, nie zaprząta sobie głowy takimi dylematami, ja jednak byłam wielką myślicielką i usiłowałam poddawać analizie niemal wszystko. Moje wy-

15 Tytuł angielski: *Mere Christianity* (przyp. tłum.).

kształcenie filozoficzne pozwalało mi rozpatrywać wszelkie „za" i „przeciw" w kwestii powiększenia rodziny, a tendencja do zamartwiania się powodowała rodzaj emocjonalnego paraliżu.

Mój mąż nie zajmował w tej sprawie wyraźnego stanowiska, stwierdził tylko, że jeśli naprawdę chcę dziecka, możemy się o nie postarać. W praktyce jednak poddaliśmy się pewnej huśtawce intencji: gdy ja skłaniałam się ku „tak", on stawał się nerwowy i zaczynał się wycofywać, po czym następowała sytuacja odwrotna. Moim obawom towarzyszyły wspomnienia dotyczące mojej matki, która kiedyś w przerażających szczegółach opisywała swoje ciąże i opowiadała nam, jak omal nie umarła przy porodach. Czy naprawdę tak bardzo zależało mi na dziecku, by - choćby potencjalnie - narażać się na podobne niebezpieczeństwo?

Oto notatka z mojego dziennika: „Czasem w nocy przychodzi dziwne, niemal mdlące poczucie, że życie gdzieś mi się wymyka. Myślę wtedy: jak by to było żyć i umrzeć bezdzietnie?". I dalej: „Potem zastanawiam się, czy ja w ogóle mogłabym być matką - przejść fizyczne trudy ciąży, podjąć tę straszliwą odpowiedzialność, w każdej chwili mieć powód do zmartwień".

Wyglądało na to, że taka logika prowadzi donikąd. Przeczuwałam przecież, że wszelkie możliwe minusy mogą zostać w ułamku sekundy przekre-

ślone przez radość płynącą z macierzyństwa. Jednak nie potrafiłam zrobić tej prostej rzeczy, którą doradzało mi tyle osób: nie potrafiłam pójść za głosem serca. Jako wykładowca filozofii nauczyłam się, niestety nazbyt dobrze, nie ufać sercu, zwłaszcza, gdy chodziło o ważne decyzje. Wszystko musiało być zbadane rozumowo.

Praca na uczelni coraz bardziej mnie frustrowała, denerwowało mnie, że nie poświęcam się pisaniu. Zostać pisarką - to było marzenie mojego dzieciństwa. Jednak studiowanie literatury w pewien sposób podważyło moje plany - wielcy pisarze świata wydawali mi się tak zachwycający, że straciłam wiarę w sens własnej twórczości. Jednocześnie, z upływem lat, pragnienie pisania dręczyło mnie coraz bardziej.

Zycie zdawało się przeraźliwie puste. Znienawidziłam moje uczelniane zajęcia, zwłaszcza prowadzenie nudnych kursów uzupełniających z angielskiego i logiki. Choć jako wykładowca przez lata starałam się o pełen etat, to - kiedy wreszcie miejscowy college zaproponował mi taką właśnie pracę - odrzuciłam ich ofertę. Po prostu nie mogłam znieść myśli, że znów czeka mnie sprawdzanie prac z angielskiego - pięć grup, każda licząca po trzydziestu studentów. Miałam przeczucie, że taka perspektywa doszczętnie zniszczyłaby jakąkolwiek szansę na to, by zostać pisarką.

109

Na początku 1985 roku zaczęłam opisywać w dzienniku moją rodzącą się tęsknotę za Bogiem. Zawsze byłam podatna na nastroje depresyjne, teraz jednak stały się one szczególnie dokuczliwe i pozbawiały mnie sił. Moje zapiski mówią o tym, jak bardzo pragnęłam się modlić. Chciałam prosić, żebym umiała zaakceptować samą siebie. „Modlitwa stała się dla mnie tak bardzo obca" - pisałam, a dalej zastanawiałam się, czy odwracając się od religii w wieku lat dziewiętnastu, nie straciłam czegoś nadzwyczaj cennego. Jednak to pytanie nie popychało mnie do odkrywania na nowo wiary. Usiłowałam natomiast podejmować pewną mglistą formę modlitwy skierowanej do nieokreślonej istoty wyższej, którą żartobliwie nazywałam „boginią".

24 lutego 1985 roku zapisałam w moim dzienniku, że ostatecznie podjęłam decyzję: definitywnie odstawię środki antykoncepcyjne i spróbuję zajść w ciążę. Pisałam o moim pragnieniu, by mieć przy sobie małą osóbkę, dla której mogłabym szykować wielkanocne koszyczki i bożonarodzeniowe prezenty, którą mogłabym kochać. Lecz zaraz w następnym zdaniu znów zaczynały się rozterki. „Mam wątpliwości, czy starczy mi sił, by urodzić, by być matką, to wydaje się takie nieprzewidywalne i trudne" - pisałam. Po czym znów marzyłam o pięknym dziecku, jakie spłodzimy - pięknym „umysłem, ciałem i duchem".

110

Postanowiłam zrobić sobie kompletne badania, by zyskać pewność, że jestem dobrze przygotowana fizycznie do zostania matką. Ale już umawiając się na wizytę lekarską, czułam jak zimna dłoń nowych wątpliwości ściska moje serce. Z jednej strony miałam skłonność do perfekcjonizmu, z drugiej - zaczęłam podejrzewać, że przyjdzie mi ten perfekcjonizm porzucić. Zdawałam sobie przecież sprawę, że dziecko wprowadzi pewien zamęt w moje życie. Obawiałam się też, że ciąża zwiększy wahania moich nastrojów i skłonność do depresji. Gdy atakowały mnie demony wątpliwości, usiłowałam odpierać je marzeniami o tym, że moje dziecko będę wychowywać całkiem inaczej, niż wychowywano mnie. Moje dziecko miało być pewne siebie i czuć się bezpiecznie, miało być wolne od dręczących mnie niepokojów i niezdecydowania.

Jak na ironię okazało się, że lekarka, do której poszłam, miała dokładnie tyle lat, co ja — trzydzieści siedem, a do tego była w ciąży. Była ufna we własne siły i pełna entuzjazmu. Zapewniła mnie, że nie ma żadnych fizycznych przeszkód, abym została mamą. Gdy tylko wróciłam, zaczęłam planować nowe cele: natychmiast schudnąć o pięć kilo, abym - jeśli przytyję w ciąży o jakieś dwanaście - po porodzie nie była zbyt gruba.

Minęło sześć miesięcy, a „problem dziecka" - jak to nazywałam - nie przestawał być moją udrę-

111

ką. Nie potrafiłam zrobić tego, co inne kobiety robiły całkiem zwyczajnie - „odpuścić sobie i dać działać Bogu", bo przecież w Boga nie wierzyłam. Za każdym razem, kiedy przymierzałam się do odstawienia środków antykoncepcyjnych, opanowywał mnie dziwny strach. Zaplątana w pajęczynę obsesyjnych obaw rozpoczęłam pierwszą z serii sesji terapeutycznych, które miały na celu rozwiązanie „problemu dziecka", zanim będę za stara na ciążę.

2 grudnia 1985 roku odbyłam ważną dla mnie rozmowę z ciotką Ritą. Po wysłuchaniu moich lamentów i skarg o tym, że nie potrafię podjąć decyzji, ciotka powiedziała po prostu: „Lorraine, gdybyś naprawdę pragnęła dziecka, już byś je miała". I dodała: „Uważam, że możesz cieszyć się pełnią życia bez dzieci".

Dwa miesiące potem zapisałam w moim dzienniku, że skoro zamknę drzwi macierzyństwu, to - być może - gdzieś otworzą się inne i ukażą przede mną „przygody, o jakich jeszcze nie śniłam!".

Ówczesne feministki pisały stosy książek i artykułów reklamujących tak zwane „życie wolne od dzieci". Zapewniały, że zły jest sam termin „bezdzietna", ponieważ brzmi on pejoratywnie, a przecież życie bez dzieci to wspaniałe i uwalniające doświadczenie. W swej dziwnie pokrętnej logice owe wyznawczynie i propagatorki życia „wolnego od

dzieci" celebrowały pustą kołyskę jako znak wyzwolenia. W końcu bez dzieci można swobodnie podróżować, dłużej spać w weekendy, a na koncie w banku mieć więcej pieniędzy. Mój stosunek do macierzyństwa był głęboko ambiwalentny, toteż chętnie dołączyłam do piewców „życia wolnego od dzieci". Nie przyszło mi jakoś do głowy, że takie stanowisko miało zasadniczą wadę - gdyby bowiem wszyscy wybrali „życie wolne od dzieci", ród ludzki zostałby skazany na wymarcie.

Nie dostrzegałam też innego, podstawowego pęknięcia w przesłaniu feministycznym. Choć feministki miały działać na rzecz wolnych kobiecych decyzji, to głównie atakowały tradycyjne wybory życiowe, takie jak małżeństwo i rodzina. Ostatecznie - upierały się feministki — z zakładaniem rodziny powinno się poczekać do chwili, gdy kobieta osiągnie już swe cele zawodowe. No i oczywiście, zapasowym wyjściem w przypadku nieplanowanej i niewygodnej w danym momencie ciąży była aborcja.

Laicki sposób myślenia, który dominował w ruchu feministycznym, wyznaczał swoje priorytety: wykształcenie, posada, pensja i awans. Rodzina i inne ludzkie więzi zostały zepchnięte na margines. Tak jak w opowieści o nowych szatach cesarza - nikt nie śmiał powiedzieć głośno tego, co oczywiste: dobrowolna rezygnacja z posiadania

dzieci jest decyzją skrajnie egoistyczną. Po pierwsze, taki wybór nie dotyczy jedynie pojedynczej pary. Gdy chodzi o nas — rodzeństwo Jefa nigdy nie miało okazji zostać ciocią czy wujkiem, a jego mama nigdy nie została babcią. Moja siostra nigdy nie zaznała radości bycia ukochaną cioteczką, a jej dzieci nie miały kuzynów ze strony matki. Jeśli to prawda, że trzeba całej wioski — a przynajmniej cioć, wujków i dziadków - by wychować dziecko, to prawdą jest także, że brak tego dziecka całą wioskę rani.

Zbliżał się lipiec 1986 roku, a ja wciąż byłam pogrążona w dylematach dotyczących macierzyństwa. Znowu rozpoczęłam spotkania z terapeutą. Radził mi, żebym nie spieszyła się zbytnio i spokojnie przyglądała się mojemu — jak to nazywał - „zegarowi biologicznemu". Nadszedł rok 1988, a ja nadal dyskutowałam z terapeutą na temat posiadania i nieposiadania dzieci. A przecież stuknęła mi już czterdziestka! Może wydawać się dziwne, że mój psycholog wciąż brał ode mnie pieniądze za porady, ale był wyznawcą popularnej teorii, która głosi, że z macierzyństwem kobieta spokojnie może poczekać do wieku lat czterdziestu kilku.

Zadręczałam się niepodjętą decyzją, więc zaczęłam odwiedzać jeszcze trzech innych terapeutów. Dwoje z nich, nie deklarując swego stanowiska, po prostu słuchało niekończącej się listy moich

114

„z jednej strony tak...", „ale z drugiej strony...". Natomiast trzecia pani psycholog, wysłuchawszy opowieści o mojej przeszłości i o wszystkich bolesnych sprawach, które miały miejsce, powiedziała coś, co mnie zaszokowało. Nie użyła słowa „rozgrzeszenie" ani „spowiedź", ale powiedziała, że — koniec końców — ona sama nie potrafi mi pomóc. Uważała, że potrzebna mi pomoc nie psychologiczna, lecz duchowa. Jej diagnoza mocno mną wstrząsnęła, ale nie przypuszczałam, że zaledwie za kilka lat okaże się, że miała rację.

Wbrew krytyce, z jaką spotyka się Kościół Katolicki, sprzeciwiając się sztucznym środkom antykoncepcyjnym, mogę powiedzieć, że u kobiet tak niezdecydowanych jak ja środki antykoncepcyjne, łącznie z pigułką, mogą powodować rodzaj emocjonalnego paraliżu. Gdybym żyła o jedno pokolenie wcześniej, nie miałabym dość czasu ani pieniędzy, by marnować je na terapie, podczas których roztrząsałam rozmaite „za" i „przeciw". Zamiast tego sprawy zapewne potoczyłyby się zgodnie z naturą i nierozstrzygnięte dylematy zastąpiłabym karmieniem, przewijaniem i kochaniem moich dzieci.

115

ROZDZIAŁ 9
Szarpniecie linki

Z pewnością mogłam być podręcznikowym przykładem niezdecydowania, jeśli chodzi o macierzyństwo, ale do celu, jakim było zostanie pisarką, dążyłam bez żadnych wahań. W grudniu 1985 roku, wspierana przez mego szwagra Steve'a Murraya, uznanego dziennikarza, rozpoczęłam pracę felietonistki na łamach pewnej niezależnej gazety wychodzącej w Atlancie. Już od pierwszego dnia, kiedy to wstałam przed świtem, by w najbliższym kiosku kupić świeżutki egzemplarz *Southline* z moim tekstem na pierwszej stronie, byłam kompletnie uzależniona.

Paul był doskonałym redaktorem. Siedząc przy kawie, omawialiśmy rozmaite aspekty moich pisarskich pomysłów, a następnie zalecał mi lekturę odpowiednich książek i artykułów. Był człowiekiem oczytanym i świetnie zorientowanym w filozofii, historii i polityce. Pewnego jednak dnia odkryłam

116

w nim coś, co mnie zarazem odrzucało i intrygowało. Ten niezwykły facet okazał się katolikiem!

W czasach studenckich podziwiałam tak wielu ateistycznych intelektualistów, a katolicyzm tak silnie kojarzyłam ze staromodną wiarą dzieciństwa, że nabrałam absurdalnego przekonania, iż katolik nie może być kimś inteligentnym. Jednak sama okazałam się półgłówkiem. Pomimo moich tytułów naukowych, wykształcenia w dziedzinie filozofii i literatury, nigdy wcześniej nie czytałam dzieł Tomasza z Akwinu ani Augustyna. Nie natknęłam się też nigdy przedtem na takich — bliższych współczesności — obrońców wiary katolickiej jak J.R.R. Tolkien, czy G.K Chesterton. Owszem, czytałam

w czasie studiów prozę Flannery O'Connor i Walkera Percy'ego, jednak moi ówcześni wykładowcy przedstawiali katolicyzm tych autorów bardziej jako rodzaj aberracji niż jako integralną cechę ich twórczości.

G.K. Chesterton, mówiąc o doświadczeniu nawrócenia, porównuje Boże działanie do „niewidzialnego haczyka i niewidzialnej linki - długiej na tyle, że pozwala człowiekowi wypuścić się na krańce świata, ale za jednym szarpnięciem potrafi przywieść go z powrotem"[16]. Gdy patrzę wstecz,

16 G.K. Chesterton, *The Innocence of Father Broum* (London: Cassell and Company, 1911), s. 89.

dostrzegam dowody na to, że w czasach, kiedy pisywałam do *Southline*, Bóg delikatnie pociągał za moją linkę. Wiele pomysłów pisarskich, które przychodziły mi do głowy „ni stąd ni zowąd", ot, tak po prostu, gdy rano otwierałam oczy, miało charakter zdecydowanie religijny. Natchnienie, jak sobie potem zdałam sprawę, to coś, co nie da się rozumowi tak łatwo zaszufladkować.

Wskutek moich porannych inspiracji zaczęłam pisać o siostrach klauzurowych mieszkających w pobliskim Klasztorze Nawiedzenia i o protestantkach, które zostały duszpasterzami w swoich wspólnotach. W październiku 1986 roku, przy gorącym poparciu Paula, napisałam też artykuł, w którym zajęłam się różnymi definicjami grzechu
- żydowską, baptystyczną, buddyjską, no i oczywiście katolicką.

Nie mogłam się powstrzymać i w moich artykułach dawałam wyraz właściwemu mi antykatolickiemu nastawieniu. Na przykład w tekście o kobietach-duchownych z Atlanty stroiłam żarty z samej siebie, wspominając czasy, kiedy jeszcze modliłam się na różańcu. Pisząc o grzechu, wspominałam to, co zostało mi jeszcze z lat szkolnych
- strach przed rozmową z kościstym, odzianym w czarną sutannę księdzem, który zaglądał mi w duszę i ze wstrętem podliczał widoczne na niej czarne plamy. W tej ostatniej historii napisałam

jednak również o księdzu Dominicu Youngu z Katolickiego Liceum św. Piusa X (Saint Pius X Catholic High School), z którym wtedy przeprowadziłam naprawdę miłą i swobodną rozmowę. Na podstawie jego głębokiej i mądrej wypowiedzi stwierdziłam - w charakterystyczny dla siebie, arogancki sposób - że Kościół „przebył długą drogę" od stanu z czasów mego dzieciństwa.

Zapytany o problem grzechu ksiądz Young wyjaśnił, że katolicyzm patrzy na człowieka jako na osobę stworzoną z woli i miłości Boga. Niestety, wskutek tego, że Adam i Ewa odwrócili się od Boga, rodzimy się w świecie skażonym upadkiem. Ksiądz Young określił grzech jako proces odrzucania Bożej miłości i wspomniał przy tym, że proces odwrotny - proces uzdrowienia - zaczyna się w sakramencie spowiedzi. Pomimo że słowa te w oczywisty sposób pasowały do mych własnych życiowych doświadczeń, nie przyszło mi wówczas do głowy, że są one właśnie Bożym „szarpaniem za linkę".

Artykuł o grzechu zakończyłam cytatem z wypowiedzi księdza Younga: „Człowieka nie zadowolą dobra materialne, potrzebuje on bowiem integracji duchowej". Kilka miesięcy później te same słowa - jak odbite echem — usłyszałam w zakonie

klauzurowym, gdzie siostry nieśmiało opowiadały mi o drodze swego powołania do życia zakon-

nego. Pamiętam swoją konsternację, gdy jedna z młodszych zakonnic wspominała, jak kiedyś, wybierając się na przyjęcie, prasowała swoją ulubioną sukienkę i niechcący wypaliła w niej dziurę. W jednej chwili dotarło do niej, że „nic materialnego człowieka nie zadowoli".

Jeśli chodzi o mnie, trzeba było o wiele więcej niż tylko przypalonej sukienki, abym przekonała się o bezwartościowości materializmu. Najlepszym moim lekarstwem na kiepskie nastroje była wyprawa do centrum handlowego i powrót z pakunkami pełnymi nowych sukienek, butów, swetrów i świecidełek. Chociaż nigdy nie popadłam w poważne długi, to jednak rzadko zdarzało mi się mieć jakiekolwiek oszczędności, ponieważ ciągle było mi mało nowych zakupów. Żyłam w szczęśliwym małżeństwie, miałam dom, pracę wykładowcy i możliwość pisania felietonów do prasy, a mimo to wciąż popadałam w stany depresyjne. Czy to możliwe, że w życiu chodzi o coś więcej?

Tymczasem Pan Bóg nie ustawał w swej skrytej, pełnej delikatności pracy. Pewnego dnia pod karmnikiem dla ptaków na naszym podwórku znaleźliśmy z Jefem dużą, białą papugę kakadu. Gdy Jef przyniósł ją do domu, okazało się, że ptak jest oswojony. Zatrzymaliśmy ją jako naszego domowego pupila. Kiedy po raz pierwszy podeszłam do

papugi i chciałam pogłaskać ją po głowie, kakadu pochyliła się w moją stronę. Pomyślałam wtedy, że jej skrzydła przypominają skrzydła anioła, a słowo to oznacza „posłańca". Nie wspomniałam mężowi o moim dziwnym odczuciu, a jednak wkrótce potem Jef sam zaproponował, żebyśmy dali ptakowi na imię Pooks, co było skrótem od „Pookah", czyli „duch".

Innym razem znaleźliśmy na podwórku malutką osieroconą wiewiórkę i zaopiekowaliśmy się nią aż do czasu, kiedy osiągnęła swoją puchatą dorosłość. Potem często podejmowałam się roli ratownika zwierząt i przez kilka kolejnych lat przewinął się przez nasz dom cały zastęp wiewiórek. Te malutkie stworzonka, które trafiały do nas jeszcze całkiem bezwłose i ślepe, nigdy nie widziały swoich mam, a mimo to doskonale wiedziały, co zrobić ze znalezionym orzechem. Najpierw obracały go w łapkach i sprawdzały, czy jest dobry. Gdy test wypadł pomyślnie, zakopywały go na zapas. Wiewióreczki nie potrzebowały również żadnych wskazówek dotyczących sztuki budowania pięknych gniazd. Stojąc twarzą w twarz z tajemnicą zwierzęcego instynktu, nie zdawałam sobie sprawy, że oto na własne oczy widzę znaki pochodzące od Stwórcy.

W roku 1989 stwierdziłam, że jeśli jeszcze raz przyjdzie mi rysować na tablicy diagram Yenna

albo tłumaczyć kolejnemu studentowi definicję równoważnika zdania, po prostu zwariuję. Pożegnałam się więc z posadą wykładowcy i zaczęłam pracę w biurze publikacji Kennesaw State College, trzydzieści mil na północ od naszego domu. Moją szefową była pewna pani rodem z południa, osoba prostolinijna, o wielkim sercu i z poczuciem humoru. Pewnego dnia w jakiejś zwykłej rozmowie, wspomniała, że wybiera

się z rodziną do kościoła na nabożeństwo. Pomyślałam, że żartuje. Dopiero później dowiedziałam się, że moja szefowa jest pobożną chrześcijanką, aktywnie włączającą się w życie swojej kościelnej wspólnoty. Przez chwilę myślałam z zakłopotaniem o tym, co powiedziała - „wybiera się do kościoła na nabożeństwo". Jej słowa wydały mi się dziwne i jakoś niepokojące. Zastanawiałam się: „czy ludzie wciąż jeszcze zajmują się takimi rzeczami?".

Jef rozpoczął pracę w Georgia Tech Research Institute i nasze wspólne dochody okazały się całkiem niemałe. Uwielbialiśmy spędzać wakacje na wyspie Cedar Key na Florydzie, toteż postanowiliśmy wybudować tam sobie dom letniskowy z myślą, że w przyszłości zamieszkamy w nim na stałe. Na początku roku 1991 spędziliśmy pierwszą noc w nowym domu, który nazwaliśmy Marsh Nest (Moczarowe Gniazdo). Uczciliśmy tę okazję kolacją z szampanem i krabami.

122

Jakiś rok później zaczęły zachodzić w naszym życiu radykalne zmiany. Jef wrócił z delegacji z Nowego Jorku i jak gdyby nigdy nic oznajmił, że wstąpił do katedry św. Patryka i zapalił tam kilka wotywnych świeczek dla uczczenia pamięci jego taty i moich rodziców. Dziwne, ale ta wiadomość do głębi mną wstrząsnęła. Zaczęłam się zastanawiać, co takiego mogło skłonić osobę, której obca była katolicka tradycja zapalania świeczek za zmarłych, do takiego gestu.

Po krótkiej chwili zdałam sobie sprawę, że - przynajmniej w świetle wiary mojego dzieciństwa - nie uczyniłam nic dla moich zmarłych rodziców. Nie modliłam się o spokój ich dusz ani nie zamówiłam w ich intencji Mszy. Przyszły mi na myśl czasy, kiedy jako mała dziewczynka tak gorliwie modliłam się za dusze czyśćcowe, że z paciorków mojego różańca zszedł prawie cały lakier. Dotknęło mnie poczucie straty. Cóż stało się z tą małą?

Mniej więcej w tym samym czasie na jednej z naszych półek dostrzegłam książkę, która stała tam niezauważona przez lata. Nie mogłam sobie przypomnieć, żebym ją kupowała, jednak teraz rzuciła mi się w oczy, jakby krzycząc: „Przeczytaj mnie!". Była to *Siedmiopiętrowa góra* Tomasza Mertona, a na jej tylnej okładce widniała rekomendacja: „jedna z najsłynniejszych książek, jakie kiedykolwiek napisano o poszukiwaniu wiary i pokoju".

123

Natychmiast rozparłam się na sofie i zaczęłam czytać. Gdy przewracałam kolejne strony, zaczęło ogarniać mnie niepokojące uczucie - jak gdyby jakaś niewytłumaczalna, nieznana siła wdzierała się w moje życie niczym rwący strumień i porywała mnie ku niewiadomemu przeznaczeniu. Podróż życia Tomasza Mertona odcisnęła we mnie głębokie piętno. Merton, wychowywany jako chrześcijanin, odszedł daleko od swych korzeni i jako młody człowiek wiódł - podobnie jak ja - życie dekadenta. Ostatecznie nawrócił się na katolicyzm i wstąpił do klasztoru. Zastanawiałam się, dlaczego, u licha, jego historia tak bardzo przykuła moja uwagę?

Nie znałam jeszcze wtedy słów, które napisał nawrócony na chrześcijaństwo dawny ateista C.S. Lewis: „Młody człowiek, który pragnie pozostać niewzruszonym ateistą, nigdy nie będzie zbyt ostrożny w dobieraniu lektur"[17]. Obserwacja Lewisa całkowicie sprawdziła się na moim przykładzie. Potwierdził ją zwłaszcza moment, w którym trafiłam na fragment książki Mertona szczególnie uderzający w świetle mojej reakcji na

szefową wybierającą się na nabożeństwo: „Wychodziło się z kościoła z rodzajem spokoju i zadowolenia, że się zrobiło coś, co powinno było być zrobione”[18].

17 C.S. *Lewis, Surprised by Joy,* dz. cyt., s. 191.
18 T. Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), s. 13. Polskie wyd.: Siedmiopiętiowa góra (Poznań: „Zysk i S-ka", 1998).

„Jest to prawo natury ludzkiej, wpisane w sam.) istotę człowieka - pisał dalej Merton - i jest ono tak samo jego częścią, jak pragnienie budowania domów, uprawiania ziemi, zawierania małżeństw, posiadania dzieci, czytania książek i śpiewania pieśni, a także chęć stanięcia ramię w ramię z drugą osobą i uznania ich wspólnej zależności od Boga - Ojca i Stworzyciela"[19].

Na fragment ten natrafiłam na początku lektury i sama nie mogę pojąć, dlaczego, zamiast wybuchnąć śmiechem, rzuciłam książkę na podłogę. Wiele lat później czekało mnie odkrycie, że na C.S. Lewisa duży wpływ wywarł inny konwertyta - G. K. Chesterton. Lewis pisał, że Opatrzność, „kiedy postanowi, by dwa umysły spotkały się, potrafi przezwyciężyć nasze dawne gusta" oraz że sympatia wobec autora może - podobnie jak zakochanie - zdarzyć się mimo woli i wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu[20]. Dziwne, ale ja chyba po prostu zakochałam się w Thomasie Mertonie - mnichu, który zmarł w roku 1968, czyli wtedy, gdy mnie zajmowały szaleństwa w Gainesville.

Cedar Key wciąż zajmował większość naszej uwagi. Kiedy tylko mogliśmy, uciekaliśmy do Mo-

19 Tamże.
20 C.S. Lewis, *Surprised by Joy,* dz. *cyt.,* s. 190.

czarowego Gniazda. W naszej małej, niepozornej łódeczce, którą nazwaliśmy Sea Moose, wypuszczaliśmy się na wyprawy wokół pobliskich wysepek, by dać się oczarować obfitości żyjących tam ptaków i ryb. Po raz pierwszy w życiu wczułam się w harmonię regularnych przypływów i odpływów oceanu i zaczęłam zastanawiać się nad zadziwiającą precyzją, jaka kryje się w dziełach natury.

Podczas jednej z naszych wodnych wypraw zostaliśmy powitani przez rozentuzjazmowany tłum prawie dwustu pelikanów, które otoczyły nas, kiedy tylko zaczęliśmy częstować je małymi rybkami. W obecności tych szczególnych towarzyszy nasunęło mi się pytanie o istnienie twórcy, który ukształtował te stworzenia. Oczywiście doskonale znałam standardowe dowody na istnienie Boga, jak również standardowe sposoby ich obalania. Jednak wyprawy na Cedar Key - rzeczywiste i osobiście przeżyte — przebiły, niczym mocniejsza karta, suche pojęcia i kategorie z filozoficznych podręczników.

Powiadają, że w okopach nie ma ateistów. Nie ma ich też zbyt wielu w maleńkich łódkach rzucanych sztormem, czego sama doświadczyłam, gdy w pewną ciemną noc nasza Sea Moose zmierzała ku skalistemu brzegowi poprzez wzburzone fale. Dlaczego w czasie tego budzącego trwogę rejsu zaczęłam się modlić? Czy to tylko odezwał się daw-

ny nawyk? Przecież miałam kiedyś wiele innych przyzwyczajeń, które z czasem porzuciłam - odpukiwanie w niemalowane drewno, czy noszenie przy sobie króliczej łapki. Dlaczego akurat stary nawyk modlitwy dał mi pocieszenie i - podczas tamtego sztormu, kiedy byłam naprawdę przerażona - wydał się czymś najwłaściwszym? Pomyślałam o małych wiewiórkach i o tym, jak bez niczyjej pomocy potrafiły budować gniazda i zaczęłam zastanawiać się, czy Merton istotnie nie miał racji. Czy to możliwe, że niektóre impulsy, takie jak pragnienie, by kochać - również pragnienie, aby się modlić - zostały wszczepione w ludzkie serca przez jakąś wyższą istotę?

4 lipca 1993 roku zarzuciliśmy z Jefem kotwicę, by zjeść lunch nieopodal przylądku Piney Point. Podziwialiśmy kołyszącą się taflę wody w zatoce, bezmiar czystego, błękitnego nieba ponad nią i delikatne, koronkowe obłoki nad horyzontem, gdy nagle tuż obok rozległ się wielki plusk. Spokojna tafla wody rozstąpiła się i wychynęły z niej głowy dwóch olbrzymich stworzeń.

Byłam tak oniemiała, że nie wypowiedziałam ani jednego słowa, zanim niezwykli goście nie znikli na powrót pod wodą. „Manaty!"- zawołałam i oboje z Jefem wybuchnęliśmy radosnym śmiechem. Po kilku chwilach stworzenia znów wystawiły łby ponad wodę, popatrzyły na naszą łódź,

127

a potem odpłynęły tak szybko, jak szybko się pojawiły. Ateistka siedząca w łodzi, zadziwiona wyrazem ich oczu - niewinnym i tajemniczym zarazem - wypowiedziała przedziwne zdanie: „To było tak, jakbym spojrzała w twarz Bogu!".

Później zapisałam w moim dzienniku: „Gdy byłam dzieckiem, dużo słyszałam o wizji uszczęśliwiającej, czyli o chwili, kiedy w niebie spojrzymy wreszcie Bogu w oczy. Zaczynam wierzyć, że przebłyski tego spotkania zdarzają się już tu na ziemi. I wierzę, że dla mnie takim przebłyskiem było zdarzenie przy Piney Point. To głębokie odczucie poznania, połączone z radością, śmiechem i zachwytem! Manaty zmieniły mnie na zawsze!".

W ciągu dnia Cedar Key rozbrzmiewał koncertem kosów o czerwonych skrzydłach i czarnych gwarków, a raz na jakiś czas przerywał go skrzek czapli. Nocą zaś nad moczarami rozlegały się głosy żab, cykad i świerszczy. Czasem miałam wrażenie, że wszystkie one stanowią część wielkiego chóru, który śpiewa pieśń chwały na cześć swego Stwórcy. „Sama zatoka wydaje się częścią Bożego oddechu" — napisałam w moim dzienniku, z coraz mniejszym oporem posługując się słowem na „B". „Z Jego wdechem następuje odpływ i ukazują się połacie mokrego piasku, pojawiają się kolonie ostryg, kraby i mięczaki. Wraz z Jego wydechem przypływ powraca".

128

Wiele lat później, gdy odkryłam słowa Tomasza a Kempis o tym, że „każde stworzenie może być zwierciadłem życia i księgą nauk niebieskich", doszłam do wniosku, że na wyspie Cedar Key wprost roiło się od owych niebiańskich woluminów.

129

ROZDZIAŁ 10
Rysy na feministycznym pancerzu

Szarpanie mojej linki" stawało się coraz mocniejsze i coraz bardziej uparte. Pewnego sobotniego wieczoru siedzieliśmy z Jefem na tarasie i przegryzaliśmy jakieś smakowite przekąski, kiedy przez głowę przemknął mi obraz pobliskiego kościoła.

„Chodźmy tam i zobaczmy" — powiedziałam, a Jef chętnie przystał na moją propozycję.

Podczas tamtej pierwszej wizyty w katolickim kościele św. Tomasza Morea, zaledwie zajrzeliśmy do środka, z uznaniem rzuciliśmy okiem na witraże w oknach i wzięliśmy gazetkę parafialną. Jednak później, gdy nadszedł wieczór, a robaczki świętojańskie zaczęły błyskać w ciemności, zapaliliśmy świece na naszym tarasie i długo i szczerze rozmawialiśmy o wierze naszego dzieciństwa, o Bogu i o religii. To wtedy po raz pierwszy zwierzyłam się mojemu mężowi z towarzyszącego mi

130

niepokojącego poczucia, że „ktoś" nieustannie mnie wzywa.

Wyglądało na to, że ów „ktoś" wysyła znaki z bardzo różnych stron. To nie tylko spotkanie z manatami, nie samo ofiarowanie świeczek w katedrze św. Patryka, nie jedynie książka Tomasza Mertona. Znaki ukryte były we wszystkich zdarzeniach, a świadomość tego popychała mnie, by zgłębiać tę tajemnicę coraz bardziej.

Tydzień później, w niedzielny poranek, znów weszliśmy do kościoła. Stanęliśmy w przedsionku, gdyż byliśmy zbyt niezdecydowani, aby usiąść w ławce. Tego dnia Mszę odprawiał ksiądz Patrick Mulhern. W jego kazaniu pojawiło się mnóstwo wątków dotyczących ludzkich doświadczeń, a także wiele fragmentów tekstów literackich i filozoficznych. Byłam tym szczerze zadziwiona.

Spodziewałam się, że będzie mówił jak księża z czasów mojego dzieciństwa, kiedy to większość kazań wlatywała mi jednym uchem, a wylatywała drugim. Jednak ten kapłan mówił o tym, co rzeczywiste: o bólu i zmartwieniach codzienności, kiedy Bóg wydaje się nam bardzo daleki i kiedy pytamy, dlaczego musimy cierpieć. Odwróciłam się do Jefa i wyszeptałam coś, co w moich ustach stanowiło szczególny komplement: „Mówi jak buddysta!".

Po naszych kolejnych tarasowych dyskusjach w świetle świec postanowiliśmy pójść o krok da-

131

lej. Jef chciał dowiedzieć się czegoś więcej o katolicyzmie, ja zaś pragnęłam dokładnie dociec, skąd właściwie biorą się moje dziwne tęsknoty. Dzięki książce Tomasza Mertona poznałam człowieka o wielkim intelekcie, szerokim wykształceniu i pasji życia. Ten właśnie człowiek poszedł za głosem swego serca i wybrał się w podróż, która przywiodła go do katolicyzmu — wyznania, które uznał za najpełniejszą formę chrześcijaństwa. Zdecydowanie czułam się tym zaintrygowana.

Umówiliśmy się, a następnie pewnego wieczoru poszliśmy na plebanię, by spotkać się z drugim kapłanem z kościoła św. Tomasza More'a - księdzem Byronem. W przeciwieństwie do księdza Mulherna był to duchowny ze starej szkoły duszpasterskiej, choć my w tamtym czasie nie zdawaliśmy sobie sprawy z tej różnicy.

Ksiądz Byron, człowiek starszy, z twarzą usianą zmarszczkami i rzedniejącą siwą czupryną, serdecznie przywitał nas w progach plebanii, a potem zaprosił na indywidualne rozmowy. Gdy nadeszła moja kolej i gdy dowiedział się, jak dawno odeszłam od Kościoła oraz od jak dawna jestem mężatką, od razu przeszedł do rzeczy.

Prosto z mostu zapytał, czy podejmuję jakieś kroki, by zapobiec poczęciu dziecka. Byłam zaszokowana, zaskoczona, oszołomiona, zażenowana i wściekła.

132

Nie pamiętam, co mu odpowiedziałam, al< wiem, że udało mi się opanować emocje. Jednak kiedy opuściliśmy plebanię, drżącym od gniewu głosem zrelacjonowałam Jefowi moją rozmowę z księdzem Byronem. Z naciskiem podkreśliłam, że on sam może sobie robić, co zechce, ale ja nic zamierzam już nigdy mieć nic wspólnego z Kościołem Katolickim. Po kilku jednak dniach, gdy emocje trochę opadły, podniosłam słuchawki; i zadzwoniłam do Paula — mojego katolickiego znajomego i wydawcy.

Chciałam chyba zobaczyć, czy wszyscy katolicy podobni są do tamtego kapłana i postanowiłam, że jeżeli Paul stanie po stronie księdza Byrona, to absolutnie mi to wystarczy i więcej dowodów szukać nie będę. Paul jednak zareagował oburzeniem na moją relację i poradził mi, abym zadzwoniła do proboszcza.

Ksiądz Patrick Mulhern uznał moją historię za nieco zabawną — może dlatego, że doskonale znał surowość swojego kolegi kapłana i pewnie już wiele razy słyszał podobne skargi. Zaprosił nas, abyśmy jeszcze raz odwiedzili plebanię. Kiedy przyszliśmy, powitał nas wyraźnie rozradowany i serdecznie uściskał. To właśnie był gest, za którym wówczas tęskniłam - chciałam, aby ktoś przyjął mnie taką, jaka jestem i nie oczekiwał, że od razu stanę się doskonałą katoliczką.

133

Ksiądz Pat był wysokim mężczyzną w średnim wieku, z oczami w intensywnym kolorze morza i ostro zarysowanymi kościami policzkowymi.
Gdy opowiadałam mu co nieco o mojej drodze duchowej i o poczuciu, że powoli, acz skutecznie coś ciągnie mnie na powrót do Kościoła Katolickiego, ksiądz Pat uważnie słuchał i od czasu do czasu kiwał głową. Przeprosiłam go także, bo czułam się trochę jak oszust — moja wiara była przecież nie większa od „ziarnka". Nie zdawałam sobie wówczas z tego sprawy, ale ów doświadczony kapłan z pewnością zauważył, że oto powtarzam Chrystusową przypowieść o ziarnku gorczycznym. Mój rozmówca zapewnił mnie, że małe ziarnko zacznie kiełkować. Kiedy zaprosił mnie do kościoła, przypomniałam sobie wiarę mojego dzieciństwa - wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii i automatycznie, z szacunkiem przyklękłam przed tabernakulum.

Rzeczywista obecność Chrystusa stanowiła - jak pamiętałam - jedną z tych prawd, na których opierała się wyjątkowość katolicyzmu. Przez ponad tysiąc pięćset lat była ona kamieniem węgielnym chrześcijaństwa - aż do chwili, kiedy w czasach reformacji została odrzucona przez protestantów. W tym momencie zaczęłam podejrzewać, dlaczego tak bardzo ciągnie mnie właśnie do Kościoła Katolickiego — przywoływała mnie

134

tu obecność Boga na ziemi, rzeczywista obecność Boga w Eucharystii. To tego szukałam.

Klęcząc, przypomniałam sobie opowieść o Dobrym Pasterzu, który podąża za zbłąkaną owcą. W historii tej nie wyjaśniono, dlaczego owca oddaliła się od stada, ale tamtego wieczoru przyszło mi do głowy, że była pewnie buntownikiem - zupełnie jak ja.

Z takim obrazem w myślach po raz pierwszy od dwudziestu lat zwróciłam się do Obecnego na ołtarzu z bardzo prostą modlitwą: „Pomóż mi wierzyć".

Mijały miesiące, a ja nabierałam coraz silniejszego przekonania, że - pomimo mojej niezgody na wiele elementów nauczania Kościoła w kwestiach społecznych - moja droga prowadzi z powrotem do katolicyzmu. Mój powrót nie był entuzjastyczny i pozbawiony zastrzeżeń - przecież wciąż uznawałam aborcję i eutanazję za rozwiązania w pewnych okolicznościach usprawiedliwione. Głosiłam też, że Kościół powinien wyświęcać kobiety, a księżom należy pozwolić na zawieranie małżeństw. Z pewnością znalazłyby się wyznania protestanckie, w których moje tezy nie stanowiłyby żadnej przeszkody, jednak „Niebiański Chart" popychał mnie ku Kościołowi Katolickiemu, a ja nie zamierzałam się sprzeciwiać.

Prawdę mówiąc, pomimo lat spędzonych w szkołach katolickich, byłam wprost skandalicz-

ną ignorantką w sprawach historii i nauki Kościoła. Jednocześnie uważałam, że moja opinia w tych dziedzinach jest równoprawna ze zdaniem świętych i Ojców Kościoła. Po raz kolejny arogancja okazała się moim grzechem głównym. Wciąż mi się wydaje, że Bóg wzywał mnie, bym wróciła z całym moim nieładem, ze wszystkimi oporami, sprzeciwami, z warunkami, jakie chciałam stawiać. Najwyraźniej chciał, aby praca nad moim nawróceniem już się rozpoczęła. Jak celnie ujęła to Flannery O'Connor: „myślę, że większość ludzi przychodzących do Kościoła trafia tu sposobami, których Kościół nie dopuszcza...". I dalej: „Kościół w całości ustanowiony został dla grzesznika, co spotyka się z dużym niezrozumieniem pośród tych, którzy są z siebie zadowoleni"[21].

Gdy Jef dał wyraz swemu zainteresowaniu nauczaniem Kościoła Katolickiego, ksiądz Pat wręczył mu do przeczytania pewną książkę i powiedział, że jeśli pojawią się pytania, z przyjemnością na nie odpowie. Obydwoje byliśmy pod wrażeniem delikatności i wyczucia, z jakim ten kapłan nas traktował. Było jasne, że nie usiłuje „sprzedać" nam religii, a raczej ufa, że w czasie przewidzianym przez Boga sprawy same ułożą się właściwie.

21 F. O'Connor, Letter to A., 9 sierpnia 1955, w: Collected Works, dz. cyt., s. 945.

Jak zwykle wieczorem ułożyliśmy się z Jefem wygodnie na kanapie - on zaczął czytać książkę od księdza Pata, ja zaś zrobiłam coś, czego starannie unikałam przez lata: wzięłam do ręki Biblię i zajrzałam do Ewangelii. Gdy przewracałam kolejne kartki, coraz bardziej zadziwiała mnie postać, którą tam spotykałam. Ten Jezus przykuwał uwagę, był dobry i mądry. Aż nadto dobrze znałam filozofów Zachodu - od Platona i Arystotelesa, po Kierkegaarda i Husserla, a przecież teraz ich mądrość wydała mi się czymś całkiem marnym. Jak słusznie stwierdził C.S. Lewis, Chrystusa w Ewangeliach „rozświetla światło nie z tego świata"[22].

Szczególnie poruszył mnie fragment znajdujący się przed opisem ukrzyżowania. Jezus stoi przed Piłatem i mówi, że przyszedł na świat po to „by dać świadectwo prawdzie". Słynna odpowiedź Piłata brzmi: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 38). W tamtej chwili poczułam się dokładnie tak jak Piłat. Przeżyłam tyle lat, zajmując się filozofią.

Analizowałam wszystko dokładnie, aż do bólu, i zaszłam donikąd. Podobnie jak Piłat byłam ślepa na Boga, który stał tuż przede mną. Na początku mojej duchowej podróży zwierzyłam się Jefowi, że chcę wiedzieć, skąd pochodzą moje tęsknoty. Teraz, czytając Ewangelię, nie miałam już żad-

22 C.S. Lewis, -*Surprised by Joy*, dz. cyt., s. 236.

nych wątpliwości — moje pragnienia pochodziły od Chrystusa.

Zaczęliśmy w każdą niedzielę chodzić na Mszę. Co tydzień czytania biblijne robiły na mnie ogromne wrażenie. Przepadałam też za formułami modlitw mszalnych i za tym, że każda liturgia rozpoczynała się słowami: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga Ojca i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi". Do głębi poruszało mnie pełne pokory zdanie wypowiadane przed Komunią świętą: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja".

Szczególne znaczenie miała dla mnie jeszcze jedna scena z Ewangelii, w której odnajdywałam wydarzenia z własnego życia. W tej historii Jezus je kolację w domu pewnego faryzeusza. Nagle wpada do środka jakaś kobieta. Gospodarz jest przerażony, bo to przecież znana grzesznica. Ale Jezus, choć zna jej fatalną reputację, nie wzdraga się, gdy kobieta łzami obmywa kurz z jego stóp i wyciera je własnymi włosami. Jezus, świadom, że faryzeusz czuje się tym zgorszony, wyjaśnia, że z powodu tego uczynku miłości kobiecie zostały odpuszczone grzechy.

Zastanawiałam się nad tymi wszystkimi latami, kiedy szukałam pociechy w ramionach całkiem niewłaściwych mężczyzn. Myślałam o wszystkich

grzechach, jakie popełniłam, i o wszystkich chwilach, które przepłakałam. Z pewnością wystarczyłoby moich wylanych łez, aby obmyć Jezusowe stopy. I nie mogłam pojąć: jak mogłam obejść się wtedy bez Jego miłości i miłosierdzia, które teraz przemawiają do mnie z kart Ewangelii? Dlaczego naigrywałam się z tych, którzy chodzili do kościoła? Dlaczego drwiłam z chrześcijan w czasach, kiedy nie było niczym trudnym rozśmieszyć znajomych dowcipem o poczciwym Jezusku?

Słowa, jakimi Tomasz Merton scharakteryzował samego siebie z czasów, gdy miał lat osiemnaście, są chyba dobrym opisem „dawnej" mnie: „Deptałem ostatnie szczątki życia duchowego, jakie jeszcze pozostały w mej duszy, próbując zniszczyć i wymazać obraz Bożej wolności, którą zaszczepił we mnie Bóg". Merton dodaje, że w sposób nieświadomy uczestniczył w męce Chrystusa: „To jest ukrzyżowanie Chrystusa - kiedy On umiera wciąż na nowo w ludziach, którzy wyrzekli się Go, choć zostali stworzeni, aby dzielić radość i wolność Jego łaski"[23]. Kiedy patrzę wstecz na moje życie, widzę samą siebie u stóp krzyża. Widzę, jak pomagam wbijać gwoździe w ciało Skazańca.

Zaczęłam zastanawiać się nad gniewem, jaki żywiłam wobec Boga po śmierci mojej mamy.

23 T. Merton, *The Seven Storey Mountain,* dz. cyt., s. 121.

Właściwie dlaczego obciążałam Go winą? Dlaczego sądziłam, że zabrał mi ją umyślnie? W końcu tylu ludzi - między innymi Merton - straciło matki, będąc jeszcze dziećmi. Ojciec mojego własnego męża zmarł, gdy Jef miał zaledwie sześć lat. A przecież Jef nigdy nie miał o to do Boga pretensji. To prawda, że z mojego punktu widzenia mama żyła za krótko, lecz przecież była ze mną przez całe dwadzieścia dziewięć lat. Zaczęłam rozumieć, dlaczego dla ludzi wierzących w obietnice Chrystusa śmierć fizyczna była tylko stopniem w drodze ku czemuś więcej. Zaczęłam też zastanawiać się, czy nie spotkam znów mojej mamy - może kiedyś, w zupełnie innych okolicznościach...

Pewnego dnia natrafiłam na książkę Matki Teresy i wielkie wrażenie wywarło na mnie jej bezinteresowne poświęcenie dla biednych. Jednak, kiedy zaczęłam czytać o tym, jak mocno popierała katolicki ruch antyaborcyjny, demon mojej arogancji znów podniósł swą paskudną głowę. „No, tak, święta kobieta — myślałam sobie — ale strasznie niedzisiejsza!".

Jako feministka nauczanie Kościoła na temat aborcji uważałam za coś kompletnie staroświeckiego, wręcz śmiesznego. W końcu mamy dwudziesty wiek i kobiecie przysługuje prawo, by mogła robić ze swym ciałem, co tylko zechce! Nigdy nie przeszło

140

mi przez myśl, że nasze ciało - całe nasze życie - to tak naprawdę dar od Boga. Nie dostrzegałam, że typowym, feministycznym, egocentrycznym w gruncie rzeczy poglądem było: ciało kobiety, jej kariera zawodowa i jej osobiste cele mają pierwszeństwo przed wszystkim innym, nawet przed bezbronnym dzieckiem w jej łonie. Był też jednak pewien głębszy powód, dla którego tak kurczowo trzymałam się mojego stanowiska. Wiele lat temu zrobiłam sobie test ciążowy. Wyszedł pozytywnie. Poszłam prosto do jednej z feministycznych klinik i skorzystałam z prawa nowoczesnej kobiety do aborcji.

Zagorzałe poparcie dla feministycznego poglądu na aborcję stanowiło część mojej wendety, jaką prowadziłam przeciw Kościołowi Katolickiemu. Jeśli Kościół sprzeciwiał się sprawie X, to ja z wielkim prawdopodobieństwem ją popierałam. Jako wykładowca filozofii zajmowałam się moralnym aspektem aborcji i uważałam, że prawo kobiety zawsze przeważa nad jakimikolwiek prawami bezkształtnego tworu zwanego „płodem". Tak więc, gdy - jako osoba niezamężna - zaszłam w ciążę, nie traciłam czasu na moralne dylematy, bo zdanie w tej sprawie miałam już wyrobione. Mając za sobą lekturę wielu artykułów prasowych przedstawiających aborcję jako prosty zabieg podobny do wizyty u dentysty, byłam przekonana, że problem zostanie rozwiązany szybko i skutecznie.

141

Poszłam do kliniki, oczekując stosunkowo bezbolesnej procedury, wychodziłam zaś stamtąd w przekonaniu, że autorzy tamtych artykułów po prostu mnie oszukali. Zabieg okazał się męką, bo nie zastosowano żadnych środków znieczulających. To traumatyczne przeżycie stało się pierwszą rysą na moim feministycznym pancerzu. Jednak pomimo bólu opuściłam klinikę aborcyjną z uczuciem wielkiej ulgi - mój problem został rozwiązany, mogłam normalnie wrócić do swoich spraw.

Ale nikt nie uprzedził mnie o tym, że przebłyski przeszłości potrafią wracać. Wszystko zaczęło się jakiś rok po „zabiegu". Za każdym razem, gdy o nim myślałam, przypominało mi się, jak wchodzę do kliniki, jak kładę się na stole operacyjnym, jak

mnie badają, czuję ten straszliwy ból, a potem leżę tam i oszołomiona z trudem łapię powietrze. Za każdym razem ściskałam rękę stojącej obok mnie kobiety - woluntariuszki, której zadaniem było wesprzeć mnie i pocieszyć, a która z pewnością sądziła, że robi w ten sposób coś dobrego.

Zaczęłam nerwowo reagować na widok małych dzieci. Wchodziłam do sklepu i gdy tylko zauważyłam niemowlę z matką, oczy napełniały mi się piekącymi łzami i zaraz wybiegałam na zewnątrz. Dręczyło mnie pytanie: ile lat, ile miesięcy miałoby teraz moje dziecko?

142

Jesienią 1993 roku Jef zapisał się w parafii św. Tomasza Morea na kurs przeznaczony dla osób, które chciałyby dowiedzieć się czegoś więcej o katolicyzmie. Program nosił nazwę *Ryt inicjacji chrześcijańskiej dorosłych,* a jego uczestnicy spotykali się w czwartkowe wieczory. Często chodziłam z Jefem na spotkania, bo bardzo pragnęłam lepiej poznać wiarę, którą kiedyś odrzuciłam. Zaprzyjaźniliśmy się z osobami z naszej grupy, szczególnie zaś zapamiętałam Rose - drobną kobietę, Włoszkę z pochodzenia, która z własnej inicjatywy przynosiła nam coś na ząb i którą w myślach nazywałam „panią ciasteczkową".

Byłam zaskoczona, że cały kurs prowadzili wolontariusze, którzy najwyraźniej sądzili, że pomoc innym w ich drodze do wiary to dobrze wykorzystany czas. Dziwiłam się także, że tak wiele innych przykościelnych przedsięwzięć - prowadzenie żłobka, przygotowywanie obiadów, pomoc w schroniskach dla bezdomnych - wykonywane było przez wolontariuszy. Przypomniałam sobie jedną z katechizmowych odpowiedzi sprzed lat, która mówiła, że Bóg stworzył nas po to, abyśmy Go poznawali, kochali i służyli Mu. Wyglądało na to, że ci oto ludzie, służąc innym z miłością, znaleźli cel swego życia.

Wspomnienia aborcji nie przestawały mnie prześladować. I choć wciąż zdecydowanie uważałam, że

143

wybór należy do kobiety, to nieustannie musiałam walczyć z gryzącym mnie wewnątrz poczuciem, że uczyniłam coś strasznie złego. Przecież mogłam oddać to dziecko do adopcji, a wybrałam wyjście inne, jak mi się wówczas wydawało — prostsze. I choć wciąż zgadzałam się z tymi, którzy twierdzili, że aborcja to tylko zwykły zabieg, a w dodatku ustawowe prawo kobiety, to moje serce podpowiadało, że jest ona jednak czymś innym.

Jef powiedział mi o adwentowym nabożeństwie pokutnym, które miało być odprawione w kościele 15 grudnia 1993 roku. Nie byłam u spowiedzi od wielu, wielu lat i bałam się o niej nawet pomyśleć. Tamtego chłodnego, posępnego wieczoru po raz kolejny ogarnął mnie — jak się to często zdarzało - ponury nastrój i nie zamierzałam ruszyć się z sofy na krok. Jef jednak długo przekonywał mnie, że jeśli pójdę, poczuję się lepiej, więc wreszcie włożyłam płaszcz i nieco urażona, pełna oporu wgramoliłam się do samochodu.

W książce *Zaskoczony radością* C.S. Lewis pisze, że przez lata towarzyszyła mu stała, uporczywa obecność Tego, którego „tak bardzo chciał nie spotkać"[24]. Kiedy wreszcie Lewis zaczął się modlić, zaskoczyła go pokora Boga, który przyjmuje nawet najbardziej opornych konwertytów. „Syn

24 C.S. Lewis, *Suprised by Joy,* dz. cyt., s. 228.

marnotrawny przyszedł do domu przynajmniej na swych własnych nogach — pisze Lewis — lecz jak może uwielbiać tę Miłość - Miłość, która otworzyła bramy przed marnotrawnym synem — ktoś, kto wierzga, broni się, ma za złe i rozgląda się, gdzie by tu uciec"[25].

Kiedy tamtego wieczoru weszłam do zatłoczonego kościoła, w którym sześciu księży słuchało spowiedzi, poczułam się właśnie jak taki wierzgający i naburmuszony syn marnotrawny. Gdy stanęłam w kolejce do konfesjonału, zawinięta szczelnie w mój gruby płaszcz, przyszła mi na myśl pani psycholog, której rady zasięgałam wiele lat temu. To ona podpowiadała, że tym, czego naprawdę potrzebuję, jest duchowa absolucja. I oto stałam przed szansą, ale moje serce waliło jak szalone i wciąż coś mnie kusiło, aby odwrócić się na pięcie i uciec.

Kolejka posuwała się centymetr za centymetrem, aż wkrótce nadeszła moja kolej. Konfesjonał znajdował się w małym pokoiku za ołtarzem. Można było uklęknąć przy kratce, albo usiąść na krześle naprzeciw księdza. Szybko skryłam się za kratką. Obawiałam się, że kapłan nie da mi rozgrzeszenia. A co gorsza, że wścieknie się i zacznie na mnie wrzeszczeć za to, co zrobiłam. Może na-

25 Tamże, s. 229.

wet powie, że z powodu ciężaru moich grzechów nie ma dla mnie drogi powrotu do Kościoła Katolickiego. Ludzie w kolejce usłyszą, jak na mnie krzyczy, a potem będę musiała znów przejść obok nich i zaczną rzucać mi dziwne spojrzenia, zastanawiając się, cóż to za ohydny, niegodny przebaczenia grzech popełniła ta biedna kobieta.

ROZDZIAŁ 11
Pożegnanie maleńkiej duszy

Nie było już ucieczki, więc uklękłam i wyszeptałam słowa, których siostry nauczyły mnie dawno temu: „Przebacz mi, Ojcze, bo zgrzeszyłam". Łzy zaczęły spływać mi po policzkach, a ja mówiłam o aborcji.

Podczas gdy szlochałam, kapłan zachowywał milczenie. Nie znać było po nim ani przerażenia, ani gniewu. Kiedy wreszcie opanowałam się trochę, odważyłam się wyznać, że sama sobie nie potrafię przebaczyć. Wtedy spytał cicho, czy sądzę, że Bóg mi przebaczy. Odparłam, że nie wiem, a wtedy on przypomniał mi przypowieść o synu marnotrawnym: syn wraca do ojca - podobnie jak ja teraz — tylko dlatego, że gdzieś w duszy wierzy, że uzyska przebaczenie.

Potem ksiądz Joseph - bo tak chyba miał na imię - ze swoim mocnym, afrykańskim, jak sądzę, akcentem powiedział coś, co mnie zaskoczy-

ło. Otóż powiedział, że bardzo się cieszy, że Bóg dał mi łaskę powrotu do Kościoła. Aby

podkreślić wielkie miłosierdzie Chrystusa i Jego chęć przebaczania, spowiednik opowiedział mi historię o dwóch łotrach, którzy umierali razem z Jezusem. Opowiedział o tym, jak Jezus zwrócił się do jednego z nich i rzekł: „Jeszcze dziś będziesz ze mną w Raju" (Łk. 23, 43).

Ksiądz Joseph tłumaczył, że ci, którzy krzyżowali Jezusa, nie byli świadomi, kim On naprawdę jest. Porównał ich ignorancję do mojego braku zrozumienia tego, co owego dnia dokonało się w klinice aborcyjnej. Przypomniał mi słowa Jezusa: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk. 23, 34). Kapłan zapewnił mnie, że Jezus przebaczy także mnie.

Przez łzy zadałam pytanie, które prześladowało mnie od lat: „Proszę księdza, a co stało się z tą maleńką duszą?". Bez wahania odrzekł: „Bóg troszczy się o maleńkie dusze".

Jakże tęskniłam za tymi słowami! Teraz nie musiałam się już dłużej zadręczać. Bóg wziął w ramiona tę niewinną, maleńką istotę, której nie pozwolono zaczerpnąć nawet pierwszego oddechu. Po wyznaniu innych grzechów wyszłam z konfesjonału i wówczas przypomniałam sobie to, co dawno temu mówiła jedna z sióstr - że łaska Bożego miłosierdzia obmywa nasze dusze. Cvii

łam się wolna. Lina wiążąca mnie z moją bolesną przeszłością została zerwana.

Podczas niedzielnej Mszy ksiądz Pat przedstawił wspólnocie parafialnej cztery drobne siostry: „Oto Misjonarki Miłości, które Matka Teresa przysłała do Atlanty, aby otworzyły tu dom dla kobiet chorych na AIDS".

Cztery niepozorne, odziane w białe sari z niebieskimi pasami kobiety nieśmiało wstały ze swoich miejsc. W tym momencie błysnęła mi myśl: „To jest to! Tego szukałam!".

Od kiedy tylko zaczęłam się przysłuchiwać czytaniom z Ewangelii, w których Chrystus opisuje siebie jako tego, który „przyszedł nie po to, aby Mu służono, lecz, aby służyć", poszukiwałam sposobów, aby móc służyć innym. Teraz nie mogłam się wprost doczekać końca Mszy, żeby poznać te siostry. Kiedy się im przedstawiliśmy, spytałam przełożoną, siostrę Reggie Paul, czy moglibyśmy jakoś im pomóc. Z szerokim uśmiechem na twarzy siostra przełożona upewniła nas, że siostry potrzebują mnóstwo pomocy w przekształcaniu budynku, który remontują, w prawdziwy dom.

Przez cały następny rok, w prawie każdą sobotę wstawaliśmy z Jefem wcześnie, szykowaliśmy termos gorącej kawy, wkładaliśmy robocze ciuchy, pakowaliśmy narzędzia i jechaliśmy do popada-

jącego w ruinę domu przy Saint Charles Avenue. W ciągu tygodnia natomiast często zaglądaliśmy do małej skromnej kaplicy sióstr na poranną Mszę o siódmej. Na ołtarzu zawsze stało kilka kwiatów starannie ułożonych w prostym wazonie.

W ich świecie wszystko było proste. W kaplicy przy krucyfiksie widniał wykonany ręcznie napis - słowa, które Jezus wypowiedział z krzyża, a które można zobaczyć w kaplicach Sióstr Misjonarek na całym świecie: „Pragnę". Siostry poświęcały swe życie, by zaspokoić Jezusowe pragnienie miłości. Żyły zgodnie z surową regułą — każdego dnia wstawały przed świtem, uczestniczyły we Mszy, a następnie większość ich dnia

wypełniała służba innym i modlitwa. Ich pokorna codzienność składała się z prostych zajęć, takich jak pranie, czy gotowanie, ale zawsze było w niej miejsce na modlitwę, czytanie Pisma Świętego i Komunię świętą.

Z biegiem czasu bardzo zbliżyliśmy sie z siostrami i często przychodziliśmy do nich na popołudniowy różaniec. Modlitwy siostry nuciły w ściśle określony sposób - jedna strona sali na przemian z drugą, a ich głosy zlewały się w jedną wspólna melodię. Dzięki tym kojącym modlitwom stopniowo cichł we mnie dotychczasowy wewnętrzny zgiełk. Zdarzały się także długie chwile całkowitej ciszy przerywanej jedynie śpiewem ptaków zza okna lub przypadkowym dźwiękiem klaksonu

150

z ulicy. Nieuchronnie wracały do mnie wspomnienia dni spędzonych w ośrodku medytacji buddyjskiej, gdzie w ciszy boleśnie zmagałam się z natłokiem własnych myśli. Różnica była ogromna - tu, w tej kaplicy przebywaliśmy przed tabernakulum, w obecności Chrystusa.

Pewnego dnia w czasie Mszy odprawianej w maleńkiej kaplicy sióstr, gdy wszyscy indyjskim zwyczajem siedzieliśmy na podłodze, ksiądz John Fallon powiedział w kazaniu coś, co mnie uderzyło: „Niektórzy uważają, że Jezus przyszedł do ludzi świętych albo do Matki Teresy, ale nie do nich." W tym momencie uświadomiłam sobie, że jestem właśnie kimś takim. Dostrzegałam, że Chrystus kocha siostry, że cieszy się z mojego męża, jednak bardzo daleka byłam od przekonania, że może kochać także mnie. W końcu to ja byłam tym dzieckiem, które chodziło krok w krok za swoją mamą i zadręczało ją pytaniem: „Czy mnie kochasz?". To ja byłam tą małą dziewczynką, którą ojciec trzymał na dystans, nie okazując szczególnego zainteresowania. To ja wreszcie byłam tą młodą kobietą, która tyle razy wiązała się z „Panem Niewłaściwym". Nic więc dziwnego, że miłość Boga wydawała mi się czymś tak nieuchwytnym.

W starym domu przy Saint Charles Avenue grupa wolontariuszy okazywała siostrom swoją miłość, pomagając w skrobaniu odłażącej farby

151

z używanych szafek i w cyklinowaniu podłóg. Malowaliśmy, szorowaliśmy i przybijaliśmy gwoździe. W pomoc w remoncie włączali się wolontariusze z całej Atlanty - osoby rozmaitego wieku, wyglądu, wzrostu, religii i koloru skóry. Trzeba było ponad roku ciężkiej pracy wielu ludzi, aby dom, doprowadzony wreszcie do porządku, mógł zostać oficjalnie otwarty. Kiedy po raz pierwszy usłyszałam, że miejsce to będzie nosiło nazwę „Dar łaski", od razu pomyślałam o mojej mamie[26].

Siostry przyczyniły się do pogłębienia mojej wiary. Były pokorne i proste jak dzieci, a dzięki swej mocnej wierze i modlitwie były w stanie zajmować się śmiertelnie chorymi, których widoku niejeden by po prostu nie zniósł. Wiedziały, co to śmierć, niezliczonym chorym towarzyszyły podczas ciężkich agonii. W ten sposób nabywały wielką mądrość. Rzadko używały słowa „ja" i nigdy nie prosiły o nic dla siebie. Z jednym wyjątkiem. Nigdy nie brakło im śmiałości, by prosić o modlitwę.

Zakonnice żyły tak, jak żyją ludzie biedni, mając tylko to, co absolutnie niezbędne. Zawsze jednak były radosne, ponieważ korzystały ze skarbca bogactw duchowych: codziennej Mszy, liturgii godzin i cichej adoracji Jezusa w Eucharystii.

26 „Dar łaski" - po angielsku „Gift of Grace". „Grace" to również imię żeńskie, imię, które nosiła matka autorki (przyp. tłum.).

152

Siostry pokornie zajmowały się chorymi kobietami, z których wiele żyło wcześniej na ulicach Atlanty w skrajnej biedzie i które tutaj po raz pierwszy w życiu mogły doświadczyć domowego ciepła oraz troski innego człowieka. Zakonnice stanowiły doskonały przykład osób, których cała egzystencja obracała się wokół jednej prostej katechizmowej prawdy, jaką zapamiętałam jeszcze w dzieciństwie. Pragnęły poznawać Boga poprzez słuchanie Ewangelii, codzienne przyjmowanie Komunii świętej i spędzanie z Nim czasu na modlitwie. Służyły Bogu i kochały Go poprzez opiekę nad chorymi.

Jedną z inspiracji w posługiwaniu najuboższym z ubogich był fragment z rozdziału 25 Ewangelii św. Mateusza, gdzie Jezus wskazuje uczniom, by szukali Go w głodnych, bezdomnych i uwięzionych. Uczniowie czują się zakłopotani, gdy Jezus mówi: „Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść", „Byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie". „Kiedy — pytali uczniowie - uczyniliśmy Ci to wszystko?". Wtedy Chrystus mówi: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili". Te słowa rozpaliły ogień miłości w sercu Matki Teresy, która podkreślała, że jej siostry, służąc umierającym i ubogim na całym świecie, służą samemu Jezusowi.

Ostatnią rzeczą, jaką można by przypisać misjonarkom miłości, było skoncentrowanie na sobie.

153

Siostry były też ostatnimi osobami, które chciałyby bronić swoich praw, czy podkreślać własne znaczenie. W czasach mojego zagorzałego feminizmu pewnie wyszydziłabym ich pokorę i brak przebojowości. Nie interesowało je stawianie sobie ambitnych celów, osiąganie sukcesów, ani pozyskiwanie czyjegoś uznania. Po prostu robiły to, co miało zostać zrobione, by następnego dnia wstać i znów robić to samo.

Szorowały podłogi, obierały marchewkę, szykowały kąpiel dla chorych i rozwieszały pranie. A przede wszystkim chciały ogrzać swe podopieczne miłością Chrystusa, kochać Jego miłością te, które zostały uznane za wyrzutki społeczeństwa. Przypomniałam sobie, z jakim oburzeniem Simone de Beauvoir wyrażała się o posługach wykonywanych przez kobiety, o tych nieznośnie powtarzalnych czynnościach, które nie przynoszą żadnego trwałego skutku. Nieco zaszokowana uświadomiłam sobie, że siostry są właściwie jak gospodynie domowe i tak jak one wykonują mnóstwo prostych i powtarzalnych prac.

To prawda, że pracę wykonaną w jednym dniu podejmowały na nowo w kolejnym, jednak z chrześcijańskiego punktu widzenia zakonnice - tak jak matki - troszczyły się o nieśmiertelne ludzkie dusze. Żadne zajęcie nie mogło być ważniejsze. Jak wyraziła to Alice von Hildebrand

154

w książce: *Przywilej bycia kobietą:* „pewnego dnia z wszystkich osiągnięć ludzkości pozostanie kupka popiołu. Ale każde dziecko, jakie zrodziła kobieta, będzie trwało na wieki, ponieważ otrzymało nieśmiertelną duszę uczynioną na obraz i podobieństwo Boże"[27].

Dotąd ani Jef, ani ja nie podejmowaliśmy żadnej konkretnej służby na rzecz wspólnoty. Zamiast tego w weekendy mile spędzaliśmy czas, snując się po okolicy i

robiąc, co nam się żywnie podobało. Teraz, po wielu godzinach pracy ramię w ramię z siostrami i wolontariuszami, wracaliśmy do domu z bolącymi mięśniami. Czuliśmy się zmęczeni, a jednocześnie dziwnie szczęśliwi, ponieważ po raz pierwszy w naszym małżeńskim życiu byliśmy cząstką czegoś więcej niż nas samych.

Niestety, kilka miesięcy po przystąpieniu do spowiedzi na nowo powrócił do mnie niepokój i samooskarżanie się z powodu aborcji. Wierzyłam, że Bóg mi przebaczył, ale próba zdobycia się na miłosierdzie wobec samej siebie okazała się czymś o wiele trudniejszym. Pewnego dnia znalazłam w naszej parafialnej gazetce ogłoszenie grupy charytatywnej o nazwie PATH (Leczenie i Uzdrowie-

27 A. von Hildebrand, *The Privilege of Being a Woman* (Y psilanti, Michigan: Veritas Press of Ave Maria University, 2002), s. 33. Polskie wydanie: *Przywilej bycia kobietą* (Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha, 2008).

nie Postaborcyjne)[28]. Bez wahania zadzwoniłam pod podany numer i odbyłam rozmowę z kobietą o słodkim i delikatnym głosie, która obiecała przyjść do naszego kościoła, by się ze mną spotkać.

Kilka dni później, wieczorem, spotkałyśmy się z Mary Ann w naszej świątyni. Usiadłyśmy na chórze, by spokojnie porozmawiać. Poprzez łzy opowiedziałam jej moją historię i wyznałam, że wciąż walczę o to, bym potrafiła przebaczyć samej sobie. Gdy łkałam, jej oczy również zaszły łzami. Zapewniła mnie, że to, co czuję, jest normalne i że - podobnie jak wiele innych kobiet - potrzebuję więcej czasu, by uleczyć swoje emocje. Mary Ann zaproponowała mi dochodzenie do wyzdrowienia poprzez rozmowy o książce zatytułowanej: *Zyskać przebaczenie i wolność.*

Książka zawierała fragmenty Pisma Świętego, przypominające kobietom, które miały za sobą aborcję, o Bożym miłosierdziu i przebaczeniu. Mijały miesiące, a moje kolejne spotkania z Mary Ann pomagały mi dochodzić do równowagi. Było dla mnie wielką pociechą, że mam przy sobie drugą kobietę, której mogę powierzyć wspomnienie tamtego dnia sprzed wielu, wielu lat. Czułam, że to Bóg przysłał mi Mary Ann na pomoc. Dużo później przeczytałam inny fragment z książki

28 Post-Abortion Treatment and Healing (przyp. Tłum.)

Przywilej bycia kobietą, który przywodził mi na myśl Mary Ann: „Ci, którzy z miłością poświęcają uwagę [kobietom, które przeszły aborcję] wiedzą, że rana w duszach tych kobiet jest tak głęboka, że uleczyć ją może tylko łaska Boża"[29].

Siostry miały w swojej kaplicy tablicę, na której wypisywały imiona osób szczególnie potrzebujących modlitwy. Rano 14 lutego 1994 roku na tablicy pojawił się napis: „Módlcie się za Lorraine i Jefa". Tego dnia mieliśmy oficjalnie przyjąć sakrament małżeństwa w Kościele Katolickim.

Dowiadywaliśmy się o Kościele rzeczy, które kogoś z zewnątrz mogłyby wprawić w zakłopotanie. Z prawnego punktu widzenia oczywiście byliśmy małżeństwem, ale prawo kanoniczne mówi, że ochrzczony katolik - taki jak ja - musi przyjąć sakrament małżeństwa w Kościele Katolickim. To nie sprawa świeckiej umowy, lecz wiary, choć wiele osób może być nieświadomych tego rozróżnienia.

Z upływem czasu widzę, że bycie katolikiem wymaga posłuszeństwa tradycji i pewnego stopnia pokory, a więc dwóch cnót niezbyt cenionych w dzisiejszym świecie. Dla kogoś takiego jak ja, komu na uczelni wpajano, że należy kwestionować każdą

29 A. von Hildebrand, *The Privilege of Being a Woman,* dz. cyt., s. 229.

ideę i niemal wszystko poddawać krytyce, pokora i posłuszeństwo stanowiły nie lada wyzwanie.

Jednak wspaniałą rzeczą okazało się ponowne wzięcie ślubu z własnym mężem, a potem goszczenie księdza Pata i grona przyjaciół na przyjęciu, na którym podano lasagne i tort czekoladowy. Kilka miesięcy później, podczas liturgii wielkanocnej, Jef został przyjęty do Kościoła Katolickiego. Pośród obecnych w kościele widać było uszczęśliwione twarze Misjonarek Miłości. Po namaszczeniu olejem świętym w sakramencie bierzmowania ksiądz Pat zwrócił się do Jefa jego nowym imieniem: Francesco, które mój mąż wybrał dla uczczenia słynnego brata z Asyżu.

Teraz mogliśmy w każdą niedzielę wspólnie przystępować do ołtarza i gdy kapłan ze słowami „Oto Ciało Chrystusa" unosił przed nami Hostię, zgodnie odpowiadać „Amen". W miarę upływu lat uświadamiałam sobie, że cokolwiek działoby się w moim życiu, przyjmowanie Eucharystii zawsze przynosi mi tę samą pociechę. Czasem zdarzało się, że muzyka w kościele była nie do zniesienia, że dłużyło mi się nudne kazanie, jednak zawsze sercem niedzieli była Eucharystia i oddałabym wszystko, żeby tylko móc spotykać w niej Chrystusa.

Upłynęły lata zanim natrafiłam na pewien fragment z listów Flannery O'Connor, który doskonale oddaje to, co czułam. Pisała ona do przyjaciela o przyjęciu, podczas którego ludzie wypowiadali

swoje opinie dotyczące Eucharystii: „Pani Broadwater mówiła, że gdy była dzieckiem .i przyjmowała Hostię, sądziła, że to Duch Święty, ponieważ wydawał się jej On najbardziej »przenośną« osobą Trójcy Świętej; teraz zaś uważa, że jest to pewien symbol i jej zdaniem całkiem zgrabny. Odpowiedziałam jej głosem dość niepewnym: »No tak, jeśli to symbol, to do diabła z nim«"[30].

Dalej Flannery pisała: „Była to cała obrona, na jaką mogłam się zdobyć, jednak teraz widzę, że to jest wszystko, co kiedykolwiek będę potrafiła o tym powiedzieć. Może prócz tego, że stanowi to centrum mojego życia, a cała reszta egzystencji jest tylko doraźna i przemija."

Także dla mnie Eucharystia stanowiła centrum życia. Nie przestawałam się dziwić, dlaczego wiara w rzeczywistą obecność nie jest czymś powszechnym pośród wyznań chrześcijańskich. W końcu, jeśli ludzie byli skłonni przyjąć cud ukorzenia się Boga, który stał się człowiekiem i narodził jako maleńkie niemowlę, to dlaczego nie mogli dostrzec, że echem tamtego cudu jest niezwykła przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa? Nie symbol umarł na krzyżu, lecz rzeczywista Osoba i Ona właśnie, by okazać nam swoją miłość, pozostawiła nie symbol, lecz rzeczywisty sakrament.

30 F. O'Connor, *Letter to A.,* 16 grudnia 1955, w: *Collected Works,* dz. cyt., s. 977.

ROZDZIAŁ 12
Podjadanie kościelnego tortu

„Spotkaliśmy Matkę Teresę!" - zapisałam w swoim dzienniku 17 czerwca 1995 roku. Siostry zaprosiły około sto osób na uroczystość oficjalnego otwarcia Domu „Dar Łaski". Miała być tam również obecna Matka Teresa. W tym ważnym dniu wstaliśmy o piątej rano i pośpieszyliśmy na Saint Charles Avenue, gdzie natknęliśmy się na wielką akcję medialną - tłum ludzi i kamery.

Po tym jak nasze nazwiska zostały wyczytane z listy wolontariuszy, przecisnęliśmy się do zatłoczonej jadalni i tam czekaliśmy wraz z innymi. Wkrótce siostry, wszystkie w identycznych sari z niebieskim pasem, weszły szeregiem do pokoju. W tamtej chwili poczułam, jak podnosi łeb jeden z demonów mojej przeszłości — zaczęłam się dość cynicznie zastanawiać, czy cały ten szum wokół

160

Matki Teresy nie został po prostu sfabrykowany przez media. Tak, jej siostry były najcudowniejszymi, najświętszymi kobietami, jakie kiedykolwiek spotkałam. Czy to jednak możliwe, aby ta słynna Matka Teresa pozostała całkiem wolna od poruszeń egoizmu, które były udziałem sław? A poza tym, myślałam trochę zrzędliwie, nic nie dorówna mojemu niezwykłemu spotkaniu z manatami w Cedar Key.

Niedługo potem Matka Teresa przeszła tuż obok nas. Jakaś kobieta wyciągnęła rękę, by dotknąć choć skrawka jej sari i pamiętam jak bardzo ten gest mnie rozdrażnił. Ale Matka Teresa odwróciła się, uśmiechnęła do owej kobiety i delikatnie uścisnęła jej dłonie. Potem, przez ułamek sekundy oczy Matki Teresy spotkały się z moimi. Była mocno przygarbiona, z twarzą gęsto pokrytą zmarszczkami, lecz jej oczy błyszczały niezwykle - czysto, niewinnie, jak oczy dziecka.

W tamtej chwili, nie wiadomo dlaczego, ujrzałam jak na twarz tej świętej kobiety nakłada się inny obraz - zaciekawione, niewinne oczy manata! Wrażenie szybko minęło, jednak potem zastanawiałam się, czy Bóg nie stroi sobie ze mnie żartów. To tak, jak gdyby mówił: „Myślisz, że już nic nie przebije tamtego spotkania z manatami, co? No dobrze, a co powiesz na to?". Wiele lat później ucieszyło mnie odkrycie, że pewien

161

cudowny i bardzo święty człowiek — kardynał Joseph Ratzinger (obecny papież Benedykt XVI) zgadza się ze mną w sprawie poczucia humoru Pana Boga. Pisze bowiem: „Czasami [Bóg] daje ci jakby kuksańca i mówi: »Nie traktuj siebie tak poważnie! «"[31].

Po Mszy ludzie ustawili się w kolejce, aby podejść do Matki Teresy po błogosławieństwo. Delikatnie kładła swe ręce na głowie każdej osoby i szeptała: „Niech cię Bóg błogosławi". Kiedy nadeszła moja kolej, byłam tak zdenerwowana, że po przyjęciu błogosławieństwa Matki Teresy, poklepałam ją leciutko po ramieniu i odpowiedziałam: „Ciebie też niech Bóg błogosławi". Na twarzy jednej z drobnych sióstr stojących obok pojawił się szeroki uśmiech, który — wiem to dobrze - znaczył: „Patrzcie, oto Lorraine błogosławi Matkę!".

Przez kilka następnych miesięcy życie płynęło spokojnie. Wciąż pomagaliśmy siostrom w drobnych naprawach, a od czasu do czasu podwoziliśmy pensjonariuszki „Daru Łaski" na zakupy do centrum handlowego. Śpiewaliśmy w chórze parafii św.

Tomasza Morea i z niecierpliwością czekaliśmy na każdą niedzielną Mszę świętą — kamień węgielny naszego tygodnia. Nasze życie wreszcie

31 Kard. J. Ratzinger, *Godand the World* (San Francisco: Ignatius Press, 2002), s. 19. Polskie wydanie: *Bogi świat,* (Kraków, SIWZnak, 2005).

162

zyskało swoją duchową oś. Aż nagle, zupełnie nie spodziewanie wszystko runęło.

Jefa zaczął nękać ustawiczny, trudny do zniesienia ból pleców, którego lekarze nie potrafili właściwie zdiagnozować ani leczyć. Mój mąż nie mógł już więcej pomagać siostrom w drobnych pracach ani nawet wykonywać zwykłych domowych czynności. Także uczestnictwo we Mszy świętej, które wiązało się z siedzeniem w ławce, stało się dla niego niemożliwe. Medycyna nie dawała żadnej nadziei na poprawę. Lekarze sugerowali, że to uszkodzenie dysku, ale nie oferowali żadnego rozwiązania.

Pewnej niedzieli, siedząc w kościele, nie mogłam powstrzymać łez. Nie potrafiłam myśleć o niczym innym, jak tylko o moim mężu, który został w domu pogrążony w depresji i bólu. Myślałam - zupełnie jak dziecko - że jego nawrócenie i mój powrót na łono Kościoła ochronią nas przed wszelkimi smutkami. Zwłaszcza moją postawę można by określić słowami: „Czyż nie wywiązałam się z moich obowiązków?". Moi rodzice zmarli i czas ich śmierci był dla mnie wyjątkowo trudny. Prócz tego w poprzednim roku ofiarowaliśmy Bogu tak wiele. Dlaczego więc nie dotrzymał umowy?

Wciąż byłam bardzo niedouczona w dziedzinie teologii katolickiej i ciągle nie pojmowałam, dlaczego dobrzy ludzie muszą cierpieć. W miarę

163

jednak jak modliłam się za mojego męża i opiekowałam się nim, powoli docierało do mnie, że cierpienie może okazać się katalizatorem, który oczyszcza serce. „Poprzez cierpienie - jak powiedział papież Benedykt XVI - możemy osiągnąć wolność i dojrzałość, a przede wszystkim możemy nauczyć się współczucia dla innych"[32].

Mój mąż przez lata troskliwie się mną opiekował: gotował specjalne dania, naprawiał domowe usterki, pracował w ogródku, a zwłaszcza — pocieszał mnie, gdy męczyła mnie chandra. Teraz role się odwróciły. Był to dla nas czas wyjątkowo trudny, ale jednocześnie moje serce zostało niejako zmuszone, aby choć trochę się rozrosnąć.

Pewnego dnia po Mszy poskarżyłam się księdzu wikaremu Johnowi Murphyemu, że jestem u kresu wytrzymałości i nie wiem, co mam dalej robić z moim mężem, który tak bardzo cierpi, że nie jest nawet w stanie przyjść do kościoła. Ksiądz John natychmiast obiecał, że wkrótce do nas wpadnie, by odwiedzić Jefa. Co najważniejsze, ksiądz John przyniósł ze sobą Komunię świętą i oleje, by Jef mógł przyjąć sakrament chorych, zwany także ostatnim namaszczeniem. Potem rozmawiali we dwóch prawie przez godzinę. Po wizycie księdza Johna Jef wydawał się mniej przygnębiony.

32 Tamże, s. 43.

164

Najpierw ksiądz Pat Mulhern zaprosił mnie na powrót do Kościoła, potem w konfesjonale ksiądz Joseph rozlał nade mną Boże miłosierdzie, później poruszyły mnie słowa księdza Johna Fallona, a teraz ksiądz John Murphy odwiedził nas i pocieszył.

Zaczynałam przeczuwać, co znaczy to, że kapłan zastępuje w naszym życiu samego Chrystusa i w najciemniejsze nawet zakątki potrafi zanieść Bożą łaskę i miłość.

Choroba Jefa zburzyła nasz dotychczasowy spokój. Spłacaliśmy dwa kredyty hipoteczne i inne długi, więc zaczęliśmy się obawiać, że Jef może nie być w stanie dłużej pracować. Stało się też dla nas jasne, że raczej nigdy nie przeniesiemy się na stałe na naszą ukochaną wyspę Cedar Key. Nie znaleźlibyśmy tam żadnej pracy, a poza tym na wyspie nie było kościoła katolickiego. Zaangażowaliśmy się w życie wspólnotowe w kościele św. Tomasza Morea, gdzie śpiewaliśmy w chórze parafialnym i pomagaliśmy w rozmaitych posługach. Niechętnie myśleliśmy o przeprowadzce do miasta, od którego najbliższy kościół katolicki był oddalony o trzydzieści mil.

Jednocześnie zaczęliśmy się staranniej przyglądać temu, na co wydajemy pieniądze. Donna, znajoma z pracy i - jak my - chrześcijanka, poleciła nam książkę pod tytułem *Twoje pieniądze albo twoje życie,*

w której podkreślano, jak ważne jest to, by żyć oszczędnie i rozsądnie oraz uczyć się wychodzenia z długów. Wiedzieliśmy doskonale, jak skromnie żyją siostry w domu „Dar Łaski" i mieliśmy świadomość, że swym prostym życiem naśladują Chrystusa. Zaczęliśmy się zastanawiać, czy i nas Chrystus nie wzywa do tego, by bardziej się do Niego upodobnić. Przecież On sam ostrzegał o duchowym niebezpieczeństwie służenia dwóm panom. Czy przywiązanie do naszego letniskowego domku nie stawało się dla nas powoli owym „drugim panem"?

W sierpniu 1997 roku, po długich rozważaniach sprzedaliśmy nasze ukochane Moczarowe Gniazdo i oddaliśmy naszą łódź. Smutna to była chwila, gdy po raz ostatni zamykaliśmy drzwi naszego wymarzonego raju, ale smutek mieszał się z ulgą. Czuliśmy się tak, jakbyśmy pozbyli się zbędnego życiowego bagażu, a zarazem zapobiegli rychłemu pojawieniu się u naszych drzwi komornika.

Mój stosunek do katolicyzmu wciąż odznaczał się pewną powściągliwością. Uwielbiałam Mszę świętą i sakramenty, ale w sprawach społecznych i politycznych cały czas trzymałam się swoich poglądów. Pomimo swoich bolesnych doświadczeń, ciągle uważałam, że kobiety powinny mieć prawo do aborcji. Nie mogłam przyjąć staroświeckiego poglądu Kościoła na przerywanie ciąży i inne podobne zagadnienia.

Nie miałam przy tym żadnego pojęcia, jakie racje przemawiają za stanowiskiem Kościoła ani nie wiedziałam, że są one jasno wyłożone zarówno w katechizmie, jak i w innych dostępnych źródłach. Zamiast zająć się podstawami i historią nauczania Kościoła, z uporem trzymałam się swojego własnego zdania i uważałam sama siebie jakby za kogoś mądrzejszego od świętych i Ojców Kościoła. W końcu byłam nie byle kim - byłam kobietą nowoczesną!

Cały czas wahałam się, czy moim znajomym niekatolikom mówić o swoim powrocie do katolickiej owczarni. Nie mogłam pozbyć się dawnego obrazu samej siebie - kogoś, kto zagląda mi przez ramię i śmieje się ironicznie. Gdy przy jakiejkolwiek okazji podczas rozmowy wypływał temat wiary, natychmiast zapewniałam moich rozmówców, że - chociaż nawrócona na katolicyzm — nadal jestem feministką i nie zgadzam się z wieloma staromodnymi elementami nauki Kościoła. Krótko mówiąc, byłam dumna z tego, że jestem par excellence „kawiarnianą katoliczką" i samowolnie wybieram jedne

fragmenty nauczania Kościoła, a odrzucam inne. Wtedy jeszcze nie wiedziałam, że moje pełne nawrócenie na wiarę katolicką nastąpi dopiero po wielu latach.

W swoim dzienniku zapisałam, że postrzegam Kościół jako wiele warstw - rdzeń stanowi Msza święta i sakramenty, zaś przestrogi przed aborcją,

eutanazją i antykoncepcją to jakby lukier na samym wierzchu tortu. „Nie smakuje ci lukier? - pisałam. - Tak, częściowo. Ale czy mam wobec tego wyrzucić cały tort? Nie, nigdy." I dalej - na swój arogancki sposób - deklarowałam, że kocham Kościół „pomimo Jego skaz". Dopiero po wielu latach pojęłam, że sama analogia, którą zbudowałam, nosiła poważne „skazy". Zrozumiałam, że nauczanie w sprawach wiary oraz moralności jest czymś nieodłącznym od katolicyzmu i nie stanowi jedynie dodatkowego ozdobnika, z którego można by zrezygnować.

Prawdę mówiąc, często jako osoba, która powróciła do Kościoła Katolickiego, czułam się bardzo osamotniona. Wielu spośród moich znajomych niekatolików w codziennych rozmowach unikało wszelkiej wzmianki o Bogu. „Czymś o wiele lepiej widzianym jest cynizm, sarkazm i strojenie sobie żartów z tych, którzy wierzą" - pisałam i dodawałam, że właściwie dobrze rozumiem ten klimat, „bo przecież sama byłam w tym nadzwyczaj gorliwa".

Na szczęście wraz z Jefem zawieraliśmy coraz więcej znajomości w naszym kościele - z ludźmi, dla których Msza święta stanowiła centrum niedzieli, a Eucharystia sedno ich życia. Jedno z małżeństw - Pam i Chris - miało synka Stephena, wówczas dwuletniego. Kiedy w roku 1998 urodziła się im córeczka Sarah, spotkał nas nie

zwykły zaszczyt — Pam i Chris poprosili, abyśmy zostali jej rodzicami chrzestnymi. Bycie „ciocią Lorraine" i „wujkiem Jefem" dla Sarah i Stephena do dziś sprawia nam wielką radość.

Przez wiele lat obiecywałam sobie, że „kiedyś" napiszę książkę. Jednak za każdym razem po powrocie z pracy w wydawnictwie, mając za sobą sześćdziesięciomilową podróż w tę i z powrotem, czułam się wykończona. Ponieważ wciąż bardzo liczyliśmy się z pieniędzmi, zaczęliśmy prowadzić przy parafii zajęcia na temat tego, w jaki sposób można żyć skromniej. Mój stresujący tryb życia przestał być dla mnie już tak oczywisty jak wcześniej. Zastanawiałam się, czy wkładanie całej energii w pracę zawodową nie spowoduje, że moje dawne marzenie o napisaniu książki nigdy nie będzie mogło się ziścić.

Cały czas staraliśmy się obcinać nasze wydatki i żyć oszczędnie, co okazywało się dość bolesnym przedsięwzięciem. Mijały miesiące, nasze oszczędności stopniowo rosły, a w moim sercu nieśmiało kiełkowało marzenie: zrezygnować z pracy w biurze i zostać felietonistką. Co prawda gazeta *Southline* już wtedy nie wychodziła, lecz miałam ochotę spróbować swych sił gdzie indziej.

Pewnej niedzieli, po przyjęciu Komunii usłyszałam w sercu głos: „Cokolwiek zechcesz w życiu

duchowym, dam ci". Wiedziałam, że nie należy on do mnie. W tamtym momencie mojego

życia nie brakowało mi żadnej rzeczy materialnej. Tęskniłam zaś za tym, by mieć więcej czasu i móc przeznaczyć go na pisanie.

Praca w uczelnianym wydawnictwie zaczęła mi ciążyć, zwłaszcza po tym, jak moja ukochana szefowa odeszła na emeryturę. Zdarzały się poranki, kiedy jadąc do biura, płakałam rzewnymi łzami. Marząc o innym życiu, zaczęłam zapisywać swoje krótkie refleksje. Szukając możliwości opublikowania moich zapisków, wysłałam jeden z tekstów do magazynu *Sacred Journal.* Z radością dowiedziałam się, że mój tekst został przyjęty. Wysłałam też artykuł do *Atlanta-Journal Constitution.* Mówił on o tym, jak osoby bezdzietne mogą cieszyć się tak „dziecięcymi" świętami jak Boże Narodzenie. Ku mojemu zaskoczeniu ten tekst także przyjęto.

Po kilku podobnych sukcesach doszłam do wniosku, że Bóg zapala dla mnie zielone światło i mogę zrezygnować z pracy w biurze. Zwolniłam się z pracy w lutym 1999 roku i wkrótce potem zaczęłam regularnie pisywać do *Atlanta-Journal Constitution*, do działu *Wiara i wartości,* którego redaktorem był wówczas Ron Feinberg. Pisałam też do jezuickiego magazynu *America,* aż wreszcie zostałam felietonistką *Georgia Bulletin* - gazety Archidiecezji Katolickiej w Atlancie.

170

Uwielbiałam pracę publicysty. Budziłam się rano, szykowałam sobie filiżankę kawy i w piżamie oraz miękkich kapciach siadałam do komputera. To było to! Bez długich podróży w tę i z powrotem, bez spotkań i posiedzeń, bez skrzynek przepełnionych świeżą korespondencją do opracowania, bez wszelkich innych biurowych nieszczęść. Drzwi więzienia otworzyły się i wreszcie byłam wolna! Oczywiście nie miałam najmniejszego pojęcia, że na horyzoncie majaczy coś strasznego - coś, co za kilka miesięcy powali mnie na kolana.

171

ROZDZIAŁ 13
„Rzuć się w ramiona Chrystusa".

Po wielu godzinach spędzonych przez nas na modlitwie, choroba Jefa znikła równie tajemniczo, jak się pojawiła. Mój mąż znów był dawnym sobą, pełnym energii i zadziorności. Radośnie powrócił do swoich wcześniejszych obowiązków - do pracy w ogrodzie, robienia wina, zakupów na targu i gotowania pysznych posiłków. Kiedy ja zaczęłam moją pracę pisarską i zostawałam w domu, on powrócił do pasji z lat dziecinnych - zajął się rysunkiem i malarstwem.

Wkrótce każda nasza sobota przebiegała według miłego, trwającego do dziś rytmu: Jef schodził do swej pracowni w suterenie, by malować, ja zaś siadałam po sąsiedzku przy komputerze i pisałam. Po niedługim czasie nasz dom wypełnił się jego cudownymi olejnymi obrazami i rzeźbionymi w drewnie stworzeniami - rybami, ptakami, aniołami i smokami.

172

I właśnie wtedy, gdy wszystko wydawało się zmierzać w tak idealnym kierunku, uderzyło w nas wielkie nieszczęście. 18 maja 2000 roku wykryto u mnie raka piersi. Nasz mały szczęśliwy świat zatrząsł się w posadach. Tego dnia, kiedy lekarz

zatelefonował do mnie z miażdżącą wiadomością, byłam w domu sama, bo Jef akurat wyjechał w delegację. Pierwszą osobą, do której zadzwoniłam, była moja najlepsza przyjaciółka, Pam. Zjawiła się u mnie natychmiast, przywożąc ze sobą dwuletnią Sarah. Gdy Pam tuliła mnie i pocieszała, malutka przyglądała się nam przez chwilę, po czym przydreptała i mocno objęła mnie za kolana. Dzięki niej w największych mrokach mojego przerażenia zobaczyłam wątły odblask światła.

Gdy mój tekst dotyczący diagnozy pojawił się w *Atlanta-Journal Constitution,* setki czytelników zaczęło słać mi e-maile ze słowami pocieszenia i zapewnieniami o modlitwie. Moi znajomi z parafii oraz krewni także nie pozostali obojętni i wkrótce zostałam zasypana wiadomościami elektronicznymi, kartkami, listami, telefonami, kwiatami, czekoladkami i innymi oznakami miłości.

W roku 1999 ksiądz Pat przeszedł na emeryturę i w kościele św. Tomasza Morea nastał nowy proboszcz - ksiądz Frank X. Richardson. Pamiętam, jak kiedyś trochę nieprzytomnie przechadzałam się pod kościołem, czekając na Mszę. Ksiądz Frank

podszedł i zwrócił się do mnie bardzo delikatnie: „Wyjdziesz z tego". Nie byłam zbyt skłonna, by mu wtedy uwierzyć, jednak nigdy nie zapomnę tonu, jaki zabrzmiał w jego głosie: tonu, który tak bardzo mnie pocieszył - tonu pewności.

W poczekalni u chirurga, z którym byłam umówiona, leżała Biblia. Przyjęłam to za dobry znak i przed operacją zdobyłam się na odwagę, by poprosić lekarza o wspólne odmówienie modlitwy. 30 maja, tuż przed tym, jak zasnęłam pod narkozą, doktor John S. Kennedy dotrzymał danego słowa i wspólnie odmówiliśmy *Ojcze nasz.* Straszliwie bałam się operacji. Obawiałam się, że umrę, co zapewne tłumaczy moje pierwsze pytanie po obudzeniu, które musiało nieźle rozbawić pielęgniarki w sali pooperacyjnej. Spytałam: „Czy to niebo?".

Po zabiegu doktor Kennedy miał dla mnie dobre wieści: guz został wykryty wcześnie i był jeszcze bardzo mały. Nie potrzebowałam chemioterapii, jednak przez siedem tygodni musiałam się poddać codziennym naświetlaniom i przez kolejnych pięć lat zażywać specjalne leki. Tygodnie, które potem nastąpiły, rozmazują się w mojej pamięci. Codziennie jakoś udawało mi się wstać, ubrać, zjeść śniadanie i dotrwać do wieczora, choć zdarzało się, że siadałam na kanapie i po prostu płakałam. Pomimo zapewnień ze strony doktora Kennedyego, że moje rokowania są doskonałe,

miałam poczucie, że tkwię w koszmarze podobnym do tego, jaki poprzedzał śmierć mojej matki i że wkrótce podzielę jej los.

W samym środku tej burzy miał miejsce pewien mały cud: otrzymałam list od pani redaktor z wydawnictwa *Resurrection Press*, która czytała moje teksty publikowane w magazynie *America.* Pytała, czy zechciałabym złożyć cykl moich felietonów prasowych w całość i wydać go w formie książki. Kiedy otwierałam jej list, byłam ledwo żywa i tak przejęta „biedną Lorraine", że niezupełnie zrozumiałam, o co mnie prosi. Trochę później sens listu dotarł do mnie jaśniej: oto wreszcie zrealizuje się moje marzenie o napisaniu książki.

Przez następnych kilka miesięcy książka ta stała się centrum mojego życia, a nazwa wydawnictwa *Resurrection Press* okazała się dziwnie znacząca, ponieważ praca nad przygotowaniem książki podziałała na mnie ożywczo i rozproszyła moje smutki.

Książkę, opublikowaną w roku 2002, zadedykowałam mojemu mężowi, a ze względu na moją mamę zatytułowałam ją *Grace Notes*[33].

Moja wiara wciąż była bardzo dziecinna i czasem bywałam zła na Boga za całe to zamieszanie,

33 Tytuł można rozumieć dwojako: „zapiski Grace" albo „notatki o łasce" (przyp. tłum.).

jakie nowotwór wprowadził w nasze życie. Znów odzywało się we mnie pytanie: „Czyż nie dopełniłam wszystkich moich obowiązków?". Czasem pytałam Go: „Dlaczego ja?". Przecież tak bardzo dbałam o swoją sylwetkę, o regularne ćwiczenia, zażywanie witamin. Wydawało mi się, że w pewien sposób zawiodłam się na Bogu, bo nie zdołał mnie On ochronić przed chorobą. Byłam skrajną egocentryczką, która tylko z rzadka myśli o innych ludziach cierpiących bez słowa skargi na o wiele cięższe choroby.

Na szczęście moje oddanie się Chrystusowi zdążyło się już we mnie głęboko zakorzenić i walka z chorobą nie zdołała go nadwyrężyć. Patrzyłam na życie z perspektywy osoby niewierzącej, ale jednocześnie oczami chrześcijanina. Wiedziałam, że już nigdy nie zerwę z Chrystusem, nawet gdyby trwanie przy Nim miało oznaczać doświadczanie tego, co św. Jan od Krzyża nazywa „ciemną nocą duszy".

Dotknęło mnie przejmujące poczucie, że moje życie jest naprawdę ważne. Czy nowotwór powróci? Ile czasu mi jeszcze zostało? Nikt oczywiście nie potrafi odpowiedzieć na te pytania, ale choroba sprawia, że stają się nadzwyczaj aktualne. Przez wiele lat zastanawiałam się nad znalezieniem kierownika duchowego, ale dotychczas nic w tej sprawie nie zrobiłam. Teraz byłam przekonana, że

nadszedł czas, by działać. Poszłam za radą znajomego księdza Balappa Selvaraja, który polecił mi pewnego miejscowego kapłana.

List, jaki napisałam do księdza Richarda Lope- za, był podobny do tego, który mogłabym zaadresować do mojego Ojca Niebieskiego. Pisałam, że z pewnością będzie on zbyt zajęty, by się ze mną spotkać, ale że postanowiłam mimo wszystko zapytać. Ksiądz Lopez odpisał, że spotkanie ze mną będzie dla niego zaszczytem i dodał, że chciałby, abym dowiedziała się czegoś o nim. Otóż jego ulubioną świętą była Teresa z Lisieux, nazywana też „Kwiatuszkiem", której droga do Boga znana jest jako „Mała Droga".

Odkryłam, że to właśnie duchowość Św. Teresy inspirowała Matkę Teresę z Kalkuty. Ona także uważała, że w życiu nie jest ważne robienie wielkiego hałasu, lecz wykonywanie z miłością rzeczy drobnych. W *Dziejach duszy* Teresa opisuje pokorną ścieżkę dziecięctwa duchowego opartą na napomnieniu Jezusa, który mówi, że niebo osiągną ci, którzy się odmienią i staną jak dzieci. To dzieci prostymi, skromnymi gestami potrafią okazać innym swą miłość i tę właśnie drogę wybrała Teresa.

Stwierdziłam, że w kwestii stosunku do cierpienia, od postawy św. Teresy dzielą mnie lata świetlne. Ona zmarła w roku 1897 w wieku dwudziestu czterech lat, po długiej i ciężkiej walce z gruźlicą.

Jednak - pełna dziecięcej ufności - niezłomnie wierzyła, że wszystko, co się nam przydarza, pochodzi z ręki naszego Ojca Niebieskiego. Choć nie byłam jeszcze gotowa, by w pełni przyjąć jej punkt widzenia, to jej postawa zrobiła na mnie ogromne wrażenie i ukazała zupełnie nowe spojrzenie na trudy życia.

Na odwrocie świętego obrazka przedstawiającego Teresę, który dostałam od księdza Lopeza, widniały słowa: „Wszystko jest łaską, wszystko jest bezpośrednim skutkiem miłości naszego Ojca - trudności, przeciwności, upokorzenia, wszelkie udręki naszej duszy, jej ciężary, jej potrzeby, wszystko, ponieważ dzięki nim dusza uczy się pokory i dostrzega swoje słabości. Wszystko jest łaską, ponieważ wszystko jest Bożym darem. Jakiekolwiek byłoby nasze życie, jakiekolwiek nieoczekiwane zdarzenia by nas spotkały — dla serca miłującego, wszystko obraca się na dobre"[34].

Był pochmurny halloweenowy dzień 2000 roku, kiedy wybrałam się do Katolickiego Liceum św. Piusa X, gdzie ksiądz Richard Lopez uczył religii. Powitał mnie w swojej sali lekcyjnej, w której przygotowywał się do zajęć na kolejny dzień.

34 A. Combes, *The Spirituality of St. Therese: An Introduction* (New York: P.J. Kenedy and Sons, 1950), s. 148-150.

Z entuzjazmem uścisnął mi dłoń i żartobliwie przeprosił za bałagan panujący na jego biurku. Jego przystojna twarz o południowoamerykańskich rysach w pewien sposób przypominała mi twarze mężczyzn z mojej rodziny. Gdy rozmawialiśmy, opowiadając sobie nawzajem o naszym życiu, odkryłam, że wiele nas łączy. Ksiądz Richard, podobnie jak ja, miał rodzinę w Nowym Jorku i również wychowywał się na Florydzie. Na uczelni - tak jak ja - specjalizował się w filozofii.

Z początku nasza rozmowa dotyczyła głównie mojej choroby. Byłam przygnębiona i zwierzając się, raz po raz wybuchałam płaczem. Wyznałam, że wcale nie odczuwam Bożej miłości, tak jak nigdy nie czułam, że jestem kochana przez mojego ziemskiego ojca. Później, podczas naszych cotygodniowych spotkań ksiądz Lopez zawsze poświęcał mi całą swoją uwagę i nieodmiennie zapewniał o miłości Pana Boga.

„Musisz wciąż na nowo rzucać się w ramiona Chrystusa" - powiedział tamtego pierwszego dnia i obraz zawarty w tym przesłaniu stał się dla mnie oparciem na długi czas. Oddanie Jezusowi Chrystusowi było w tym człowieku uderzająco prawdziwe i oczywiste. Poprzez jego uwagę i troskę sam Jezus ogarniał mnie swoją miłością. Takich ludzi jak ja - zgnębionych, uginających się pod rozmaitymi ciężarami, jakie niesie życie, pomimo

że miliony innych zmagało się z o wiele większymi trudnościami - ksiądz Lopez spotykał bez wątpienia już wielokrotnie.

Podobnie jak tamci ludzie stanęłam wobec wielkiego pytania: tego samego, które zadawałam sobie wcześniej, by - jako wykładowca filozofii - podważać istnienie Boga: „Dlaczego dobry i miłosierny Bóg dopuszcza cierpienie?". Czekało mnie wiele miesięcy dociekań, lecz byłam zdecydowana zmierzyć się z tą kwestią.

Dużo czasu zajęło mi pozbycie się wizerunku gniewnego Boga - starca zasiadającego w niebiosach, który tylko czeka, by zemścić się na ludziach za ich grzechy. Ksiądz Lopez wciąż na nowo zapewniał mnie o Bożym miłosierdziu: „On zawsze spogląda na ciebie z miłością". W książce, którą mi polecił, po raz pierwszy natrafiłam na myśl, że Bóg być

może płacze nad mylnymi ścieżkami, którymi idą jego dzieci. Gerald Vann pisał: „Tam, gdzie na świecie jest cierpienie, tam także jest smutek Boga"[35].

Z pomocą księdza Lopeza zaczęłam przyglądać się tajemniczemu związkowi pomiędzy cierpieniem a ludzką wolnością. Odkryłam, że - zgodnie z tradycyjną teologią katolicką - Bóg nie stwo-

35 G. Vann, *The pain of Christ and the Sorrow of God* (New York: alba House, 1994), s. 53.

rzył ludzi na kształt robotów, które zawsze będą dokonywały właściwych wyborów. Stworzył nas jako istoty obdarzone wolną wolą. Dlatego więc ogromna część obecnego w świecie cierpienia ma swoją przyczynę w zbrodniach i wojnach, które z kolei są skutkiem straszliwych ludzkich wyborów dokonywanych z wolnej woli. Inne rodzaje cierpienia pochodzą ze skażonej tkanki upadłego świata natury. Składają się na nią m.in. trzęsienia ziemi, fale tsunami i choroby.

Zdałam sobie sprawę z tego, że samo pytanie: „Dlaczego Bóg sprawił, że zachorowałam na raka?" jest pozbawione sensu. Tak, to prawda, że Bóg dopuścił do mnie chorobę, bo przecież to On rządzi światem i nic nie dzieje się bez Jego wiedzy. Jednak twierdzenie, że Bóg zesłał raka na tę, czy tamtą konkretną osobę, jest absurdem. Może lepszym opisem przyczyn choroby byłby łańcuch moich uprzednich - dokonywanych często nieświadomie — wyborów, takich jak stosowanie pigułek antykoncepcyjnych albo hormonalnej terapii zastępczej.

Kiedy wyznałam, jak bardzo mi wstyd z powodu mojej szalonej i grzesznej przeszłości, ksiądz Lopez zadał mi proste pytanie: „Jak sądzisz, co jest większe w twoim życiu — twoja przeszłość, czy moc Boga, który jest w stanie tą przeszłością się posłużyć?".

I po raz kolejny zapewnił mnie, że łaska Boża potrafi przemienić każdą sytuację. Powiedział też, że depresja bywa krzyżem wielu osób i doradził, abym zawsze, gdy dręczy mnie melancholia, ofiarowywała swoje cierpienie Bogu.

Z początku nic z tego nie rozumiałam. Co tak naprawdę znaczy „ofiarować"? Owszem, słyszałam to słowo w czasach, gdy byłam dzieckiem, lecz nigdy nie zastanawiałam się nad jego sensem. Stopniowo, dzięki spotkaniom z księdzem Lopezem zaczęłam dostrzegać, że chrześcijaństwo - w sposób unikalny pośród wszystkich religii - odpowiada na pytanie tradycyjnie zwane „problemem zła" i że słowo „ofiarowanie" odgrywa w tej odpowiedzi rolę szczególną.

Śmierć Chrystusa na krzyżu pokazuje, że Bóg może odwrócić działanie wszelkiego cierpienia i wszelkiego zła. To właśnie stanowi ostateczny sens ukrzyżowania: niewinny człowiek przyjął straszliwą, bolesną śmierć i otworzyło to drogę nowemu życiu - zmartwychwstaniu. Sam Chrystus ofiarował na krzyżu swoje cierpienie. Z miłości oddał swoje życie za ludzi.

Według tradycyjnej teologii katolickiej tym, którzy kochają Chrystusa, cierpienie nie będzie oszczędzone. On sam jednak pomoże im je dźwigać. Chrześcijaństwo proponuje jedyne satysfakcjonujące rozwiązanie problemu, z którym zmaga-

łam się jako wykładowca filozofii: dlaczego dobrzy ludzie cierpią? Podczas ukrzyżowania Bóg sam doświadczył ostatecznej głębi ludzkiego cierpienia. Jednak ostatnim rozdziałem tej opowieści nie jest grób, lecz przemiana, jaka dokonała się poprzez Zmartwychwstanie. Jak celnie wyraziła to Alice von Hildebrand: „Z duchowego punktu widzenia nie istnieje nic, absolutnie nic, co nie mogłoby zostać obrócone na chwałę Bożą. Każda porażka może stać się zwycięstwem"[36].

Zaczęłam dostrzegać, że Bóg może przemienić także moją psychiczną udrękę. Była to, rzecz jasna, sytuacja w pewnym sensie mistyczna. Bóg to przecież nie księgowy, który podlicza w kolumnach sumy cierpienia i wyznacza jego nadwyżki i niedobory w życiu każdego z nas. Ale gdybym tylko umiała na modlitwie ofiarować Bogu moją wewnętrzną walkę z chorobą, moja udręka nie szłaby na marne. Jakoś, gdzieś, ktoś mógłby wówczas skorzystać z mojego cierpienia.

Pewnego dnia, gdy byłam w szpitalu i gdy znów użalałam się nad sobą, zobaczyłam staruszka na wózku inwalidzkim. Podłączony był do aparatu tlenowego i wyglądał naprawdę kiepsko. Zauważyłam też jego córkę, która pchała wózek ojca. Ona również nie wyglądała najlepiej. W tamtej

36 A. von Hildebrand, *The Privilege of Being a Woman,* dz. cyt., s. 56-57.

chwili wyszeptałam bezgłośną modlitwę: „Panie, dziś ofiaruję Ci moje cierpienie, aby przynieść ulgę temu staremu człowiekowi i jego córce". W końcu powoli zaczynałam rozumieć, co oznacza słowo „ofiarować".

„Nieustannie zwracać się do wewnątrz, ku Bogu" - tak opisywała proces nawrócenia Flannery O'Connor. Nie myślała ona o nawróceniu jako czymś dokonanym „raz na zawsze"[37]. Musiałam się z nią całkowicie zgodzić. Dla mnie powrót do Kościoła Katolickiego to proces rozciągnięty na wiele lat, który - z pomocą mojego duchowego doradcy — trwa aż do dziś. Ksiądz Lopez poleca mi lekturę książek i artykułów, dzięki którym odkrywam racje stojące za nauczaniem Kościoła w wielu kwestiach moralnych, a które prasa laicka przedstawia w bardzo mylny sposób. Wspólnie przestudiowaliśmy katolickie stanowisko wobec aborcji, eutanazji, zapłodnienia in vitro, badań prowadzonych na komórkach macierzystych i wobec innych podobnych zagadnień.

Gdy już zrozumiałam teologiczne i historyczne podstawy deklaracji Kościoła, gdy przekonałam się, że katolickie nauczanie w sprawie życia stanowi spójną całość, dotarło do mnie, że nie mogę,

37 F. O'Connor, *Letter to A., 4* lutego 1961, w: *Collected Works,* dz. cyt., s. 1144.

zakładając moją dobrą wolę, pozostawać dłużej „kawiarnianą katoliczką". Zobaczyłam, że nie ma żadnego znaczenia fakt, że chciałabym uchodzić za „kobietę nowoczesną". Jak powiedziała Flannery O'Connor: „Jeżeli jesteś katolikiem, wierzysz w to, czego naucza Kościół, a klimat [społeczny] nie ma tu nic do rzeczy"[38].

Tak jak wyraziła to Flannery - sam Chrystus przemawia poprzez Kościół. Nie znaczy to, że papież nie może w swym codziennym życiu popełniać błędów ani grzeszyć - w końcu jest on człowiekiem. Jednak, gdy papież wypowiada się ex cathedra w sprawach wiary i moralności, czyni to prowadzony przez Chrystusa i te deklaracje opatrzone są

pieczęcią prawdy. Ostatecznie uświadomiłam sobie, że uznawanie i chronienie życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci stanowi nieodłączną część nauczania Kościoła Katolickiego. Wiara w to, że Boży obraz jest obecny w tak małej drobinie jak ludzki embrion, jest tak samo istotna jak uznanie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Dzięki moim rozmowom z księdzem Lopezem odkryłam także odłam feminizmu bardzo różniącego się od modelu, który sama kiedyś wyznawałam.
Grupa pod nazwą „Feministki dla życia" opowia-

38 F. O'Connor, *Letter to A., 15* września 1955, w: *Collected Works,* dz. cyt., s. 956.

185

da się zarówno po stronie kobiety, jak i po stronie dziecka. Odrzuca ona aborcję jako akt przemocy skierowany przeciwko kobietom i dzieciom. Pomimo moich wnikliwych badań nad feminizmem, jakie prowadziłam podczas studiów magisterskich, w dziwny sposób przeoczyłam ważną część historii tego ruchu, a mianowicie fakt, że nawet sufrażystki nie postulowały zalegalizowania aborcji. Przeciwnie — aborcja służyła im jako sztandarowy przykład zaniedbań, które obciążają stosunek społeczeństwa do kobiet w potrzebie.

Dzięki pośrednictwu księdza Lopeza poznałam profesor Elizabeth Fox-Genovese z Uniwersytetu Emory, która aktywnie działała w grupie „Feministki dla życia". Betsey - jak się później do niej zwracałam — też zaczynała jako radykalna feministka broniąca prawa do aborcji. Później jednak przeżyła nawrócenie. Sporo namieszała w środowisku feministek popierających aborcję, wydając książkę pod tytułem: *Feminizm nie jest historią mojego życia.* Krytykowała w niej feminizm za to, że nie bierze pod uwagę codziennego życia zwykłych kobiet, które postrzegają macierzyństwo nie jako ciężar, lecz jako dar. Betsey, która w swoim poszukiwaniu prawdy przez duże „P" także korzystała z rad księdza Lopeza, została przyjęta do Kościoła Katolickiego, gdy jeszcze kierowała instytutem studiów kobiecych na Uniwersytecie Emory.

186

Stopniowo zaczynałam dostrzegać, że Kościół Katolicki uznaje niezbywalną godność kobiet, na które patrzy przez pryzmat wielkiego szacunku okazywanego Najświętszej Maryi Pannie. Kościół naucza, że Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, wyposażając ich w odrębne, właściwe każdej płci natury. Jednak to nauczanie w żaden sposób nie sankcjonuje podporządkowania kobiet mężczyznom. W jednej ze swych recenzji książkowych Betsey zauważa, że radykalnym feministkom nie mieści się w głowie możliwość, by ktoś był jednocześnie obrońcą kobiet i katolikiem. Sądzi ona, że powodem tego jest pewna „wada wrodzona" feminizmu, a mianowicie odrzucenie pojęcia służby - w chrześcijaństwie podstawowego w odniesieniu zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Co więcej, zdaniem Betsey wielu propagatorów praw kobiet nie zdaje sobie sprawy, że prawa wiążą się z odpowiedzialnością i obowiązkami, zwłaszcza względem dzieci. Nieograniczona wolność, jakiej feministki pragną dla kobiet - pisze Elizabeth - niestety przywodzi na myśl równy udział kobiet w tym, co [papież Jan Paweł II] nazwał „kulturą śmierci".

187

ROZDZIAŁ 14
Tęsknota za Flannery

Mniej więcej dwa lata po tym, jak zdiagnozowano u mnie raka, rozpoczęłam - trochę niechętnie - nową pisarską przygodę. Choć z jednej strony nie miałam wielkiej ochoty, by roztrząsać to, co się stało, z drugiej jednak czułam się w obowiązku napisać książkę o mojej duchowej drodze przez chorobę. Musiałam napisać coś, co mogłoby wesprzeć kobiety w podobnej sytuacji. Pomimo moich początkowych oporów zamiar ten przyniósł mi ostatecznie ukojenie. Przygotowując się do jego realizacji, rozważałam Pismo Święte i szukałam słów, które dałyby wsparcie innym. W ten sposób rozpoczął się proces mojego własnego uzdrowienia.

Kiedy przesłałam maszynopis do wydawnictwa *Ave Maria Press,* życzliwy i służący pomocą redaktor Dan Driscoll uznał, że da się z tego zrobić dobrą książkę i zaraz skontaktował się ze mną, by oznajmić, że mój tekst został przyjęty. Książka za

tytułowana *Dlaczego ja? Dlaczego teraz? Odnaleźć nadzieję, chorując na raka piersi* ukazała się w roku 2003. Gdy po raz pierwszy wzięłam ją do ręki, zdałam sobie sprawę z tego, że oto Bóg pokazał mi, jak wykorzystać na rzecz dobra nawet coś tak strasznego jak choroba nowotworowa.

Oczywiście wciąż zdarzają się chwile, gdy myślę, że „wypełniłam swoje obowiązki", więc mogę się już zrelaksować i oczekiwać, że odtąd życie popłynie gładko. Jednak poznałam już dość ludzkich losów, by wiedzieć, że cierpienie przychodzi i odchodzi i nikt nie jest od niego wolny. Coraz wyraźniej dociera do mnie prawda zawarta w słowach Flannery O'Connor o ludziach: „sądzą, że wiara to taki miły, wielki, elektryczny koc, a przecież — to jasne - wiara jest krzyżem"[39].

Kiedy powróciłam do Kościoła, spodziewałam się znaleźć ciepły koc, o którym mówiła Flannery. Poczułam się więc bardzo zaskoczona, gdy tym, co odkryłam, okazał się krzyż. Dziś od tamtego emocjonalnego cierpienia spowodowanego niepomyślną diagnozą dzieli mnie już spory dystans. Byłoby jednak brakiem realizmu oczekiwać, że w przyszłości uniknie się krzyża. Oczywiście mam nadzieję, że gdy następnym razem zostanę wezwa-

39 F. O'Connor, *Letter to Louise Abbot,* niedatowany, w: *Collected Works,*dz. cyt., s. 1110.

na do jego podjęcia, skorzystam z lekcji, którą wcześniej przerobiłam i nie przestanę wpatrywać się w Chrystusa.

Jest tak wiele osób, które pokazują, co znaczy po chrześcijańsku i z godnością znosić cierpienie. Znam panią, która cierpi na stwardnienie rozsiane i heroicznie, bez słowa skargi znosi kolejne, coraz uciążliwsze objawy choroby. Inna kobieta przez dwadzieścia cztery godziny na dobę dogląda niedołężnego męża cierpiącego na chorobę Parkinsona. Widzę jak te osoby uginają się pod ciężarem krzyża i wierzę, że ich siła pochodzi nie z doczesnego, lecz z nadprzyrodzonego źródła. Ktoś pomaga Chrystusowi dźwigać Jego krzyż, On zaś z pewnością wspiera swe dzieci w noszeniu krzyży, które obciążają ich własne barki.

W Kościele odkryłam również obcowanie świętych, a szczególnie postać Edyty Stein. Urodzona w rodzinie żydowskiej Stein jako nastolatka stała się ateistką. W 1916 roku otrzymała doktorat z filozofii. Sześć lat potem, dzięki swej tęsknocie za prawdą absolutną, nawróciła się na katolicyzm, aż wreszcie wstąpiła do zakonu karmelitańskiego, gdzie przybrała imię siostry Teresy Benedykty od Krzyża. W 1939 roku, w swym akcie ofiarowania się Chrystusowi napisała: „Już teraz z radością i z całkowitą uległością Jego Najświętszej Woli, przyjmuję śmierć, jaką Bóg mi

190

przeznaczył"[40]. Stein została przewieziona do obozu koncentracyjnego, gdzie, naśladując Chrystusa w Jego bezinteresownej służbie ludziom, poświęcała się opiece nad współwięźniami. Zginęła w oświęcimskiej komorze gazowej.

Ale są też tacy, którzy niefrasobliwie powiększają cierpienie Chrystusa, zapierając się Go. Jak bardzo przypominają w tym mnie samą z lat młodości! Ostatnio na przykład byłam na przyjęciu, gdzie pewne osoby utrzymywały, że są chrześcijanami i że zostały wychowane w wierze chrześcijańskiej. Jednocześnie gorliwie podkreślały, że Chrystus nie był Bogiem. Był On raczej — stwierdziła jedna z nich, a inna skwapliwie przytaknęła - „dobrym człowiekiem". Przyszedł mi wówczas na myśl gorzki komentarz Flannery 0'Connor. Powiedziała ona kiedyś, że jeśli Chrystus był tylko człowiekiem, to ukrzyżowanie stanowiło akt sprawiedliwości[41]. Flannery rozumiała przez to — kontynuując myśl C.S. Lewisa wyrażoną w książce *Chrześcijaństwo po prostu* - że jeśli Chrystus nie był, jak twierdził, Bogiem, to znaczy, że był kłamcą, a więc nie ma żadnych powodów, aby nazywać Go „dobrym człowiekiem".

40 J. Mosely, *Edith Stein: Modern Saint and Martyr* (Mahwah, New Jersey: Hidden Spring, 2006), s. 44.
41 F. O'Connor, *Letter to A.,* 2 sierpnia 1955, w: *Collected Works*, dz. cyt., s. 943

191

W podobnych sytuacjach często myślę o Flannery i wyobrażam sobie, jak modli się za obecnych na tamtym przyjęciu. Tak często chciałabym, aby jeszcze żyła i bym mogła do niej pisać z prośbą o radę. „Pewnie nie wyobrażasz sobie, co to znaczy pisać jako katolik - zwracała się do adresata w jednym z listów z roku 1954 — co to znaczy pisać, wiedząc, że większość Twoich czytelników uważa, że to, w co wierzysz to wierutne bzdury"[42]. Flannery dość zwięźle nazywała samą siebie autorką literatury pięknej, „która wierzy, że miał miejsce upadek, nastąpiło zmartwychwstanie i przyjdzie sąd", a więc w skrócie — katoliczką.

Od kilku już lat prowadzę w dziale *Wiara i wartości* gazety *Atlanta-Journal Constitution* kolumnę pod tytułem *Grace Notes.* Dzięki temu nauczyłam się, że reprezentowanie katolicyzmu w prasie świeckiej przypomina cudowną różę najeżoną mnóstwem kolców. Wielu czytelników wyraźnie wspiera mnie swoimi e-mailami, listami i telefonami. Zdarza się też, że któryś z moich felietonów wzbudza silne kontrowersje i wtedy, jak to się mówi, zaczynają fruwać pióra. W takich chwilach szczególnie tęsknię za rozmową z Flannery.

42 F. O'Connor, *Letter to Carl Hartman,* 2 marca 1954, w: *Collected Works,* dz. cyt., s. 922.

192

Niektórzy czytelnicy wyrażają swe odmienne zdanie, zachowując się wobec mnie z szacunkiem i przedstawiając swoje argumenty spokojnie, co umożliwia życzliwą wymianę poglądów za pośrednictwem poczty elektronicznej. Są także tacy, którzy — zagniewani — rzucają się na wszystko, cokolwiek trąci Bogiem i religią. Niektórzy ateiści tak bardzo przypominają mnie samą sprzed lat. Gdy tylko zaczną podejrzewać, że próbuję udowadniać istnienie Boga, przysyłają pełne oburzenia i wściekłości listy do redakcji lub wprost do mnie. Są też chrześcijanie nastawieni alergicznie do wszystkiego, co pachnie katolickim dogmatem. Ci szybko biegną do komputerów, by swym komentarzem sprowadzić mnie na właściwą drogę.

Niektórzy protestanci utyskują, że nie mogę przecież wypowiadać się jako prawdziwa chrześcijanka, bo katolicyzm jest tak „niebiblijny". Jeden z czytelników denerwował się, że jestem „niebezpieczną katoliczką", inny zaś usiłował przywołać mnie do porządku, opatrując etykietką: „Siostra Maria Lorraine pisząca w oparciu o *Katechizm z Baltimore"* - zupełnie jakby samo takie określenie było oskarżeniem o potworną zbrodnię. Po opublikowaniu felietonu poświęconego mojemu nawróceniu, w którym powoływałam się na Tomasza Mertona, G.K. Chestertona i Flannery

O'Connor, pewien czytelnik zarzucił mi cytowanie „martwych katolików" zamiast Biblii.

Część czytelników z wielką łatwością szufladkuje wszelkich felietonistów jako konserwatystów bądź liberałów, nie zdając sobie zupełnie sprawy, że wierny katolik może być zarazem jednym i drugim. Na przykład szacunek, z jakim Kościół odnosi się do życia, plasuje Go w obozie konserwatywnym, za to troska, jaką otacza biednych i Jego sprzeciw wobec niesprawiedliwych wojen, lokują Go pośród liberałów. Kiedy napiszę o wojnie w Iraku, znajdą się czytelnicy, którzy okrzykną mnie publicystką liberalną. Gdy zaś poświęcę felieton aborcji, inni nazwą mnie konserwatystką.

W dni, kiedy zalewają mnie gniewne e-maile, zastanawiam się nieraz, czy całkowicie nie porzucić pisania. Ale wtedy nagle pojawia się notka od czytelniczki, która dawno temu odwróciła się od Boga, a teraz pisze, że mój felieton pomógł jej przemyśleć pewne decyzje. Inny list pochodzi od mężatki, która marzyła o nawiązaniu romansu i dopiero mój felieton o dotrzymywaniu obietnic kazał jej przemyśleć wszystko jeszcze raz. Za-wsze, kiedy czuję się osaczona opiniami innych, ksiądz Lopez podtrzymuje mnie na duchu i przypomina, że pisanie jest moim powołaniem. Biorę sobie także do serca radę, jaką Flannery dała

przyjacielowi - początkującemu w literackim fachu: „Wszelka krytyka, która przygnębia cię aż tak bardzo, że odnosisz wrażenie, że nigdy nie napiszesz już nic wartościowego, pochodzi od diabła, a więc ulec jej to narazić się na niebezpieczeństwo grzechu"[43].

Pisanie do prasy to wielki przywilej, a zarazem ogromna odpowiedzialność. Dlatego często modlę się, aby Bóg pomógł mi wyrazić to, co myślę, w sposób, dzięki któremu ludzie będą mogli zbliżyć się do Niego. Modlę się słowami: „Proszę, pomóż mi poprzez moje pisanie wypełnić Twoją wolę". Na przestrzeni lat przekonałam się jednak, że Bóg zaplanował dla mnie coś więcej niż tylko pisanie, bowiem wiele razy zapraszano mnie z prelekcjami do różnych kościołów w Atlancie. Z początku odmawiałam, bo wystąpienia publiczne zbyt mocno mnie stresowały. Kiedy jednak zdałam sobie sprawę, że głoszenie

prelekcji może być kolejnym sposobem służenia Bogu, zaczęłam przyjmować podobne zaproszenia, a moje wcześniejsze obawy zmalały.

Czuję się zawstydzona za każdym razem, gdy widzę, jak ludzie potrafią być wdzięczni za to, co do nich mówię. Z ich reakcji często czerpię nową

43 Flannery O'Connor, *Letter to A.,* 25 listopada 1960, w: *Collected Works,* dz. cyt., s. 1137.

energię. Na przykład pewna pani przyznała, że po obejrzeniu mojego zdjęcia (choć był to tylko niewielki gazetowy portrecik) oczekiwała kogoś o wiele wyższego. Inna osoba spodziewała się, że jestem blondynką. Ktoś powiedział, że w rzeczywistości wyglądam o wiele lepiej niż na zdjęciu, ci zaś, którzy mieli przeciwną opinię, uprzejmie zachowali ją dla siebie.

Pisanie pochłania codziennie wiele godzin, wymaga także wielu lektur. Razem z Jefem spędzamy poranki, pracując w Pitts Theology Library na Uniwersytecie Emory. Zajęcie to zapewnia nam skromne dochody, dzięki którym popołudnia możemy swobodnie poświęcać na pracę twórczą. Gdy nie siedzę przy komputerze, można mnie znaleźć w moim ulubionym niebieskim fotelu, gdzie-wraz z naszym starym kotem Tinker Bell na kolanach — wertuję książki teologiczne. W sobotnie wieczory, po dniu pracowicie spędzonym przeze mnie na pisaniu, Jef siada obok i słucha, jak czytam na głos swój nowy tekst. Jeśli coś brzmi nie tak, mój mąż zwraca mi uwagę, gdy zaś czuję się przygnębiona reakcjami czytelników, Jef pomaga mi spojrzeć na problem z dystansu.

W 2003 roku rozstaliśmy się z kościołem św. Tomasza Morea, ponieważ brakowało nam bardziej tradycyjnej liturgii. Znaleźliśmy ją w kościele Najświętszego Serca, a także w mel-

kickim[44] kościele Św. Jana Chryzostoma. Ten ostatni gromadzi wiele osób pochodzenia bliskowschodniego, toteż widząc ich ciemnookie dzieci, często myślę o moich siostrzeńcach i siostrzenicach. Bardzo mi żal, że Jef i ja nie mamy dzieci. Boleśnie odczuwam to zwłaszcza teraz, w wieku, kiedy niektórym naszym znajomym rodzą się już wnuki. Podczas takich świąt jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc wyobrażam sobie nas stojących pod ścianą wielkiej balowej sali ludzkiego życia, wypełnionej dziećmi. Jednocześnie jestem wdzięczna, że moja siostra ma już sześcioro wnucząt i dzięki temu podczas rodzinnych wizyt możemy czuć się z Jefem włączeni w pełne miłości i dające siłę „obcowanie świętych".

Edyta Stein wspomniała kiedyś w swych pismach, że wierzy w możliwość „duchowego macierzyństwa". Może w nim właśnie uczestniczę, skoro dzięki pracy publicystycznej i za pośrednictwem Catholic Near East Welfare Association mogę finansowo pomagać dzieciom na innym kontynencie. Mam nadzieję, że Bóg będzie nadal błogosławił naszej pracy i że stopniowo na drzwiach mojej

44 Kościół Melkicki to Kościół Katolicki obrządku wschodniego, działający pierwotnie na terenie starożytnych patriarchatów Antiochii, Jerozolimy i Aleksandrii, a obecnie również wśród wiernych w Europie i w obu Amerykach (przyp. tłum.).

lodówki będzie przybywało małych portretów uśmiechniętych dziecięcych twarzy.

Mam poczucie, że obecnie robię to, do czego Bóg powoływał mnie już dawno temu — wtedy, gdy dorastając w Miami, marzyłam o zostaniu pisarką. Wygląda na to, że pisanie jest właśnie tą rzeczą, którą mam robić tu na ziemi. Prawdę mówiąc, jest ono jedyną rzeczą, którą robię w miarę dobrze. Tak więc, z Bożą pomocą, będę zajmować się nią nadal, tak długo, jak pozwolą mi moje ludzkie siły.

198

EPILOG
„Wszystko jest łaską".

W moich wewnętrznych podróżach Tomasz Merton i Flannery O'Connor pełnią niejako z urzędu rolę kierowników duchowych. To prawda, że obydwoje zmarli w latach sześćdziesiątych, kiedy ja byłam zajęta romansowaniem na University of Florida. Jednak mają oni swój udział w obcowaniu świętych i nie przestają czynić dobra na ziemi. „Jestem całkowicie pewna, że w niebie nie pozostanę bezczynna"[45] - pisała św. Teresa z Lisieux. Sądzę, że słowa te odnoszą się także do Tomasza i Flannery.

Według mnie tych dwoje pisarzy wciąż oddziałuje na życie ludzi na ziemi i to nie tylko poprzez modlitwy, jakie zanoszą za nas w niebie, lecz także dzięki utworom, jakie nam pozostawili. W książce

45 T. of Lisieux, *Prayers and Meditations ofTherese o Lisieux* (Ann Arbor, Michigan: Servant Publications, 1991), s. 167. Polskie wydanie: *Modlitwy Św. Teresy od Dzieciątka Jezus* (Kraków, Wyd. Karmelitów Bosych, 2005).

199

pt.: *Chleb żywy* Merton pisze, że Jezus, cierpiąc na krzyżu, znał każdego z nas, żyjących tu i teraz. Znał nasze grzechy, nasze słabości, znał głębię naszego serca[46]. Bóg, istniejąc w wieczności, nie zaś w czasie ludzkim, wie przecież wszystko. Rozróżnienie, jakie przeprowadził Merton pomiędzy wiecznością a czasem ludzkim pomogło mi rozwikłać tajemnicę mojego dzieciństwa - muszę bowiem uczciwie przyznać, że czułam się dość nieswojo, gdy zakonnice mówiły nam, że Jezus umarł za nasze grzechy.

Zastanawiałam się, jak to było możliwe. Przecież nie żyłam w czasach, kiedy Jezus konał na krzyżu, więc nie mogłam nawet zacząć grzeszyć! Dopiero jako osoba dorosła byłam w stanie pojąć rozróżnienie Mertona i słowa napisane przez Geralda Vanna w książce *The pain of Christ and the Sorrow of God:* „Chrystus nie umarł za grzechy popełnione wówczas lub popełnione wcześniej. Za Kalwarię odpowiedzialne jest całościowe zło świata - przeszłe, teraźniejsze i przyszłe"[47]. A więc, jeśli grzeszę dzisiaj, „z pewnością krzyżuję Boga tak, jak czynili to żołnierze na wzgórzu Golgoty"[48].

46 T. Merton, *The living bread* (New York, Dell Publishing Company, 1959), s. 36. Polskie wyd.: *Chleb żywy* (Poznań, Zysk i S-ka, 2000).
47 G. Vann, *The pain of Christ and the Sorrow of God* (New York: alba House, 1994), s. 79.
48 Tamże, s. 80

200

Oczywiście rozumiem, że to, co robimy dziś, ma wpływ na to, co będzie w przyszłości.

Jednak owego mistycznego poczucia czasu, w którym teraźniejszość dotyka przeszłości, na pewno nie mogłam pojąć jako dziecko. A teraz, gdy jestem już go świadoma, nie mogę uciec przed bolesną konkluzją: podczas wielu lat mojej zawziętej wendety przeciw Bogu, w ogromnym stopniu przyczyniłam się do nagromadzenia w świecie grzechu, a tym samym do większego cierpienia Chrystusa.

Jednak ksiądz Lopez pomógł mi opanować najważniejszą lekcję dotyczącą chrześcijaństwa: tę, która decyduje o jego odmienności pośród innych religii. Chrześcijaństwo to religia oparta na łasce. Jak przejmująco ukazuje to historia kobiety, która łzami obmyła Jezusowe stopy, Boża miłość i przebaczenie dane są za darmo - nawet największym grzesznikom.

Wierzę także, że możemy zadośćuczynić za nasze dawne winy. Oczywiście spowiedź daje nam całkowite odpuszczenie grzechów, za które naprawdę żałujemy. Lecz oprócz tego, poprzez podejmowanie codziennych wyrzeczeń - czy to dużych, czy małych - oraz poprzez okazywanie miłości innym ludziom możemy w jakiś sposób zrównoważyć część naszych dawnych przewinień.

Flannery, odpowiadając na pytanie studenta borykającego się z problemem istnienia Boga,

201

przypomniała radę, jaką Gerard Manley Hopkins dał znajomemu agnostykowi: „Dawaj jałmużnę"[49]. Poradziła więc wątpiącemu studentowi, by tymczasem porzucił intelektualne zmagania, ponieważ Bóg daje się nam poznać poprzez miłowanie innych. I - jak to ujęła Flannery - doświadczamy Boga, ucząc się kochać Jego Boski obraz w ludziach.

Miłość nie stanowi jednak polisy ubezpieczeniowej przeciw cierpieniu i nawet najbardziej oddani i uczciwi chrześcijanie - jak Flannery O'Connor - mogą być narażeni na trud i udrękę. Flannery cierpiała na toczeń rumieniowaty - nieuleczalną, bolesną chorobę, z powodu której zmarła w wieku 39 lat. Pomimo swej choroby nie przestawała jednak pisać listów do przyjaciół, którzy potrzebowali duchowej rady. Pisała też opowiadania. Była wspaniałym przykładem osoby, która żyła według słów św. Pawła: „Moc w słabości się doskonali" (2 Kor 12,9).

Obecnie, po wielu latach wciąż próbuję wcielić w życie tę prostą zasadę, którą zapamiętałam jako dziecko: „Bóg stworzył nas, abyśmy Go poznawali, kochali i służyli Mu na tym świecie i abyśmy byli z Nim szczęśliwi w świecie przyszłym".

49 F. O'Connor, *Letter to Alfr ed Corn*, 30 maja 1962, w: *Collected Works,* dz. cyt., s. 1164

202

W swym pierwszym liście Św. Jan napisał: „Ten, kto nie ma miłości, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością" (1J 4,8). Bóg jest miłością, więc wygląda na to, że życie na tym świecie jest jedną wielką miłosną przygodą, która rozgrywa się pomiędzy Bogiem a Jego dziećmi.

Cokolwiek spotka mnie jeszcze w przyszłości, modlę się, aby Bóg pomagał mi kochać Go coraz głębiej i aby dawał mi coraz lepiej poznawać, jak głęboka jest Jego miłość do mnie. Modlę się też o to, abym coraz bardziej ufała słowom św. Teresy: „Wszystko jest łaską"[50].

50 T. of Lisieux, *St. Therese ofLisieux: Her Last Conversations* (Washington, D.C.: ICS Publications, 1977), s. 57.

BYŁEM RABINEM RZYMU

Autor Eugenio Zolli
Wydawnictwo SALWATOT

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5
SŁOWO REDAKTORA 15
ZAMIAST PRZEDMOWY 21
1. WSPOMNIENIA Z DZIECIŃSTWA 23
1. DLACZEGO BÓG STWORZYŁ ŚWIAT? 26
2. HYMN O MIŁOŚCI 32
3. KUKURYDZA NA ŚNIEGU 36
4. KRÓTKA REFLEKSJA 40
5. CZARNA PLAMA 41
6. REFLEKSJA I WYZNANIE 43
7. CO TO JEST „TO COŚ"? 46
8. JOEL „DZIEKAN" I SYN WDOWY 48
9. TAJEMNICE SERCA 54
10. „PECCATA MUNDI": GRZECHY ŚWIATA 57
11. NIEKTÓRE „DLACZEGO? " 62
12. MAŁY BIBLIOTEKARZ 63
2. PUKANIE DO DRZWI 66
1. PIEŚNI SŁUGI BOŻEGO 68
2. DLACZEGO ŁĄKI? 69
3. JA I ON 71
4. BÓG CIERPI 74
5. HELLENIZM 76
6. SMUTEK PANA 77
7. O CO CHODZI? 78
8. POECI 82
9. EWANGELIA 85
10. PROROK ELIASZ I UMIERAJĄCY PATRIARCHA 87
11. POŚRODKU ŁĄKI 90
12. CZYSTY HOLOCAUST 92
3. FLORENCJA 94
1. BYĆ KOCHANYM 97
2. PEWNA STRONA PSYCHIKI ŻYDOWSKIEJ 99
3. DYWAGACJE PRAWIE POLITYCZNE 102
4. WARTOWNIK ANALFABETA 103
5. SIEDEMDZIESIĘCIU 104
6. MIEDZY CZASOPISMAMI I KSIĄŻKAMI 105
4. BEZ FRYZJERA 108
1. CASUS BERGSONA 109
2. POD KONIEC 1917 ROKU 110
3. TCHNIENIE DUCHA ŚWIĘTEGO 112
4. 1918-1938 113
5. NIE MOŻNA ŻYĆ, NIE SZUKAJĄC BOGA 114
6. PRZED BRAMAMI BOGA 115
7. RELIGIA, RELIGIJNOŚĆ, MISTYKA, NAWRÓCENIE 116

8. MIŁOŚĆ WYŻSZA 119
9. POZNAWAĆ I KOCHAĆ 124
10. PRAWO I PRAWO SERCA 130
11. DROGA POWROTU 132
5. NIM ŚWIT NASTANIE 136
1. ŚWIĘTY PAWEŁ I ŻYDZI 141
2. WIARA I WIERNOŚĆ 144
3. EDYTA STEIN 147
4. Z LISTU PANI DOKTOR MEIROWSKY 151
5. OJCIEC MAKSYMILIAN MARIA KOLBE UMIERA DLA MIŁOŚCI 153
6. KTO WIERZY, TEN WIDZI 163
7. OCZEKIWANIE 166
8. W CZASIE DROGI 168
6. NAGŁE NAWRÓCENIE 170
1. CHRYSTUS I TOMASZ 173
2. NIESPRAWIEDLIWE PRAWA 175
3. TOWARZYSTWO DZIAŁANIA 176
4. PSYCHOLOGIA ŚW. PAWŁA 179
5. UBI CHRISTUS, IBI VITA 187
6. *NAUKA DWUNASTU APOSTOŁÓW* I EUCHARYSTIA 189
7. NA PROGU ŚMIERCI 196
1. NIEPOROZUMIENIE 197
2. HA, HA, HA 198
3. PAŁAC SPRAWIEDLIWOŚCI 199
4. NOC 201
5. ZROZUMIENIE 202
6. NAZAJUTRZ PO NOCY 204
7. JESZCZE JEDNA PRÓBA 207
8. DRUGI *DÉMARCHE* 208
9. PRZED TEATREM OPERY 210
8. ZŁOTO, ZŁOTO 215
1. MATERIAŁ DOKUMENTACYJNY 217
2. DOKTOR RICCARDO PACIFICI NACZELNYM RABINEM 226
9. PRZECHODZIMY DO CZEGOŚ INNEGO 228
1. ROZMOWA Z PUŁKOWNIKIEM POLETTIM 229
2. ODWIEDZINY PEWNEJ ELEGANCKIEJ DAMY 230
3. NIESPOKOJNE DYSKUSJE TEOLOGICZNE 231
4. SĄ WE TRÓJKĘ 235
5. KUCIE ŻELAZA 235
6. REŻIM KOMISARYCZNY 237
10. POWÓD WIELKIEGO WZRUSZENIA 239
1. DYREKTOR KOLEGIUM RABINICZNEGO 239
2. MIŁOŚĆ CHRYSTUSA W SERCU PIUSA XII 241
3. „A ZATEM, BYLI TO JEZUICI?" AKTA, FAKTY I ŁZY ŚWIĘTYCH 252
4. KLEJNOTY BOGA 257
5. PŁACZ 261
6. MOJŻESZ I JEZUS 263
7. CHRYSTUS I EUCHARYSTIA 264
11. POŻEGNANIE 267

KONIEC 268
DODATEK 269
UWAGA AUTORA 271
TRIUMF WSCHODZĄCEGO SŁOŃCA 273
POSŁOWIE 281

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE

Drogi Czytelniku,

Postawiono mi proste pytanie, na które nie umiałem znaleźć odpowiedzi: „Dlaczego twój dziadek rabin Zoili się ochrzcił?". Usiłowałem dać równie prostą odpowiedź, ale gdy zaczęto o tym mówić głośno, poczułem się zakłopotany.

Rozmawiałem z wieloma ludźmi i jestem im wdzięczny za świadectwo i zróżnicowane i bogate opinie. Osobą, która pomagała mi wsłuchiwać się w słowa zapisane przez dziadka, była oczywiście moja matka Miriam. To wdzięczne zajęcie dzieliłem z moją siostrą Maurą i z jej pomocą rekonstruowałem to „trudne" rodzinne wydarzenie.

Na to proste pytanie znalazłem zatem trzy odpowiedzi.

1) Z religijnego i naukowego punktu widzenia: Między judaizmem a chrześcijaństwem istnieje ciągłość, czego dowodem jest doświadczenie, że pierwszy reprezentant chrześcijaństwa, będący Żydem, nie wyrzekł się nigdy swej wiary.

Zoili w lekturze biblijnej stosuje metodę filologiczną i etymologiczną. W pierwszej książce opublikowanej po swoim chrzcie podaje źródłosłów słowa „żyd". W *Antisemitismo* (A.V.E., Rzym 1945, s. 21 i nast.) pisze: „Wśród wielu opinii znakomitych uczonych co do słowa *'ibhri* najbardziej przekonująca jest ta, która wywodzi je od czasownika *'abhor* (przemijać). Biblia w najbardziej doniosłych momentach swoich relacji nie unika okazji, by przypomnieć, że przodkowie

ludu wybranego przybyli *me'ebher ha-Jarden* (spoza Jordanu). «Jozue przemówił wtedy do całego narodu (...) Po drugiej stronie Rzeki mieszkali wasi przodkowie *ab aeterno»* 0oz 24, 2). Dlaczego zatem imię najbardziej znane i posiadające atrybuty geograficzne nie może służyć na określenie narodu biblijnego? [...] Trzeba podkreślić jeszcze raz, że imię *'ibhrim* pojawia się w Biblii wtedy, gdy Hebrajczycy mówią o samych sobie jako o obcych, chcąc w ten sposób powiedzieć autochtonom: Dla was jesteśmy obcymi [...] przybyszami".

A zatem Hebrajczycy w swoich początkach są organizacją „cudzoziemców", którzy wierzą w jednego Boga i słuchają słów Jego proroków.

W *Guida all'Antico e Nuovo Testamento [Wstęp do Starego i Nowego Testamentu, Garzanti, Mediolan 1956, s. 35] Zoili pisze:*

„Profetyzm otwiera drzwi do uniwersalizmu: Nie tylko Izrael, ale wszystkie narody znajdują się pod opieką Boga. Dla dziejopisa egipskiego «przeklęci cudzoziemcy» są tylko środkiem przyczyniającym się do wzrostu potęgi faraona. Prorok biblijny

natomiast widzi Izrael w służbie innych narodów; pragnie, aby był błogosławieństwem dla wszystkich ludów ziemi. Prorok narodu wybranego staje się prorokiem narodów, prorokiem całej ludzkości. Profetyzm zawiera w sobie nowe pojęcie historii świata: wszystko to, co jest przejawem władzy na ziemi, czy jednostki, czy państwa, będzie zniszczone. Ciemięzcy są narzędziem w silnym i sprawiedliwym ręku Boga, o czym despoci nie wiedzą. Wie jednak prorok, który to rozumie i głosi.

Bogactwo jest potęgą, lecz także ta potęga zostanie skruszona i starta na pył. Bóg miłuje ubogich o sercu złamanym".

Zoili kontynuuje (s. 46): „Jednak po okresie oświecenia prorockiego w Izraelu nastaje ciemność. W narodzie zatem żyje ustawiczne oczekiwanie na prawdziwego proroka lub na prawdziwego Mesjasza. Naród towarzyszy, patrzy, podziwia i uwielbia Jezusa w Jego życiu, w słowie, w odkupieńczym dziele, w mocy uzdrawiania, w duchu poświęcenia, mimo to Nauczyciel pyta uczniów, co ludzie z takiej czy innej grupy społecznej o Nim sądzą. Na to słyszy się odpowiedź:

7

«Uważają, że jesteś jednym z proroków, który zmartwychwstał»". Lud wyraża rzadko spotykane wyczucie: po wiekach, w których nie słyszało się w Izraelu głosu wielkich i prawdziwych proroków, naród szuka i znajduje w Jezusie powrót do starodawnych, chwalebnych i pełnych światła źródeł profetyzmu.

Jest rzeczą znamienną, że naśladowcy izraelskiego proroka są Żydami. Wielu ludzi zapomina o tym fakcie i zaczyna snuć absurdalne domysły typu posądzania o bogobójstwo ludu, który dał prorokowi pochodzenie i matkę.

Przyjęcie założenia, że Zoili ma żydowską wizję chrześcijaństwa bardzo zgodną ze świętymi księgami, wydaje się poprawne. Z drugiej strony jego zajęciem była egzegeza biblijna, do której podchodził z pełnym aparatem naukowym i z bardzo dobrą znajomością języków. Było to jego ogólne podejście do pogłębionych studiów biblijnych nad oryginałami hebrajskimi, by możliwe było ich sensowne tłumaczenie. W *Guida all'Antico e Nuovo Testamento I* (s. 60 i nast.) Zoili pisze: „Poprzez pierwsze tłumaczenie Biblii z hebrajskiego na łacinę św. Hieronim poprzez dyskusje z Żydami chciał dać w ręce chrześcijan tekst pewny i wierny oryginałowi, głównie ze względów apologetycznych. (...) W dalszych pracach św. Hieronim posługiwał się tekstem greckim, uciekając się czasem do porad uczonych rabinów. Początek przedsięwzięcia był trudny, ale później tłumaczona wersja została poszerzona, na co wskazuje nazwa *Wulgata.* Kopiści pozwolili sobie, jak to się często zdarza, na różne wersje i dlatego na podstawie decyzji Soboru Trydenckiego w 1590 roku Sykstus V opublikował nową edycję *Wulgaty,* zwaną *Sykstyną,* którą później wycofał Klemens VIII, zastępując ją nowym wydaniem, zwanym *Klementyną,* uważanym za autentyczną Biblię Kościoła katolickiego. Nowe krytyczne wydanie *Wulgaty* zostało obecnie powierzone Instytutowi Świętego Hieronima w Rzymie".

Zoili zdaje sobie sprawę z tego, że człowiekowi zostało dane tylko kontemplowanie prawdy, szukanie jej, a nie jej poznanie; widzi w tym pomost łączący dwie tradycje w jeden ciąg, tak jak w każdej

8

religii monoteistycznej Bóg jest jeden. Zoili idzie tym śladem przekonany, że jest to jego droga osobista, z nadzieją, że w dniach trudnych będzie mógł pójść za światłem nowego poranka.

2) Z punktu widzenia naczelnego rabina gminy rzymskiej, którym Zoili był w latach 1939-1945: jemu dane było patrzeć, decydowali inni. Tragiczna była danina krwi Żydów w Rzymie przelanej z myślą, że może w ten sposób uniknie się najgorszego. Niedorzeczne okazały się sympatie polityczne naczelnych władz gminy dla faszyzmu i reżimu antysemickiego (bardziej poprawnie: antyżydowskiego) z tytułu samego prawa.

Fausto Coen notuje 16 października 1943 roku w *La grandę razziagli ebrei di Roma [Wielki rabunek Żydów w Rzymie],* Editrice La Giunta, Firenze 1993, s. 43 i nast.:

„W 1939 roku został wezwany [Zoili — red.] przez gminę w Rzymie do niecodziennych przygotowań. Jego skrytość, jego powściągliwy, czasami bardzo chłodny sposób bycia nie czyniły go kimś popularnym. Stosunki między nim a gminą nigdy nie należały do łatwych. Zoili przeżył tragiczne doświadczenia pogromów i poznał ekscesy antysemickie. Od lat trzydziestych miał sposób na przyjmowanie — za zgodą rządu włoskiego — wielu uciekinierów z Niemiec i Austrii, którzy przybywali do Italii. Nazizmu obawiał się od chwili jego powstania, kiedy jeszcze ogół Żydów włoskich miał o nim blade pojęcie. Zaraz po 8 września powiedział, że zrozumiał ogromne niebezpieczeństwo, które dotknęło «współwyznawców». Zaproponował Foa i Almansiemu (ówcześnie przewodniczącemu żydowskiej gminy rzymskiej i przewodniczącemu Związku Gmin Żydowskich we Włoszech) zamknięcie synagogi i urzędów gminy oraz zniszczenie listy podatników, a także rozdzielenie pomocy finansowej wśród potrzebujących. Odbył wiele burzliwych spotkań z dwoma decydentami, którzy w końcu odrzucili jego propozycje. [...] Nie ma wątpliwości,

że Zoili miał wówczas lepszą orientację w sytuacji niż jego partnerzy, jednakże nie wpłynęło to na ich postępowanie. Po zakończeniu wojny został uznany przez radę gminy za niegodnego piastowania urzędu rabina z powodu opuszczenia miejsca pracy i swego ludu i pozbawiony pełnionej funkcji".

Zoili sądził, że ma obowiązek ratowania Żydów, lecz mimo to nie miał wśród nich posłuchu. Ostrzeżony przez pewnego urzędnika z komendy policji, uważał, że bierne oczekiwanie nazistowskiej masakry jest nieetyczne, pragnął ocalić innych, w tym także siebie, czemu daje obszerne świadectwo w niniejszej książce.

Jego córka Miriam w nieopublikowanym dziele *Narciso e narcosi (Narcyzm i narkoza)* pisze:

„Mój ojciec ze wszystkich sił protestował przeciwko zbiórce złota, która rzekomo miało gwarantować życie Żydów rzymskich w czasie okupacji nazistowskiej w 1943 roku, tłumacząc równocześnie, że każdy kontrakt wymaga, aby między dwoma kontrahentami było pewne *medium* określone przez prawo powszechne w granicach kontraktu i że w żadnym przypadku nie można zakładać ze strony nazistów ani dobrej woli, ani lojalności, ani też wierności jakiemukolwiek prawu. Jedynym rozwiązaniem, według mojego ojca, było wydanie trzystu zakładników na żądanie komanda niemieckiego jako alternatywa dla złota — nie z powodu heroizmu ani chęci samobójstwa, ale dla podkreślenia przynależności do realiów historycznych tego czasu: chodziło tu zwyczajnie o pewien szacunek liczbowy, być może trzystu zabitych uchroniłoby

tysiące innych. Byłaby to też godna i ludzka odpowiedź: «Nie!», na gwałt i krzywdę nie tylko w imieniu niewielkiej grupy mniejszościowej, ale całego miasta.

Dołączyłam osobiście do «emblematów faszystowskich» Ugo Foa list, w którym mój ojciec, moja matka i ja otwieraliśmy listę ewentualnych zakładników, ale cała rzecz została przyjęta jako szaleństwo. Niemcy znaleźli w biurach gminy gotowe kartoteki osób, które mój ojciec kilkakrotnie, a bezskutecznie zalecał schować, tak że nie mieli kłopotów z odszukaniem ofiar. Był to rezultat braku umiejętności

przewidywania, braku rozwagi. Czuję się zobowiązana wobec ojca i dwóch tysięcy innych deportowanych".

Dlaczego Zoili nie miał uznania w gminie rzymskiej? On sam opowiada o tym na łamach niniejszej książki. Tu chcemy jedynie zaznaczyć, że rola rabina jest rolą nauczyciela, a Zoili pozostawał pod wpływem niemieckiego poczucia obowiązku, które skłaniało go do nieprzekraczania zwykłej uprzejmości, zatem raczej dodawał komuś otuchy, niż go pouczał.

Czy Zoili z powodu przyjęcia chrztu wyrzekł się judaizmu? To było po prostu niemożliwe. Jego konflikt z gminą rzymską dotyczył wewnętrznych spraw judaizmu. Przyjęcie do Kościoła nie było dla niego nawróceniem, po chrzcie nadal pozostał Żydem, Żydem i chrześcijaninem zarazem.

W *Antisemitismo* (s. 8) Zoili podkreśla: „Problem semityzmu jest problemem psychologicznym i politycznym występującym częściej wśród ludzi cywilizowanych niż w gronie Żydów jako takich. Ludzie stojący na czele państwa, którzy rozwiązują ważne problemy w sposób ostateczny lub częściowy nie tylko muszą być wolni od uprzedzeń, ale muszą także zrozumieć obecny stan ducha narodu żydowskiego, duszę rozdartą, zranioną i krwawiącą".

Słyszałem, że papież Pius XII, zwracając się do Zollego już po chrzcie, pytał go: „Jak się ma twój naród?".

3) Z punktu widzenia Zollego jako Żyda i chrześcijanina (1945-1956): W imię Jezusa Chrystusa najbardziej ze wszystkich rzeczy pragnął tego, by Kościół przyznał się do nacjonalizmu i do wchodzenia w układy z reżimami totalitarnymi między 1921 a 1945 rokiem; przyznał nie dla interesów politycznych, lecz dla miłości prawdy, sprawiedliwości i miłosierdzia.

Rok 1870 był dla Kościoła momentem trudnym i kluczowym. Utrata państwa kościelnego okazała się z czasem duchowo korzystna. Zoili pisze w *Antisemitismo* (s. 157 i nast.): „Ruch antykatolicki

w Niemczech, zapoczątkowany głównie przez Bismarcka, był przypisywany Żydom. Stąd wywodziła się wrogość Piusa IX i katolickiego świata wobec tych ostatnich. (...) Przyczyn rozwoju antysemityzmu, wg Philippsona, upatruje się w upadku liberalizmu, w wystąpieniu katolików i protestantów przeciw materializmowi, w umocnieniu poczucia narodowego i w konsekwentnej nienawiści do wybranej rasy. Do tego dochodzą jeszcze czynniki ekonomiczne i finansowe. Konkurencja ze strony Żydów jest uważana za szkodliwą. Mówi się o «międzynarodowym złocie», a około 1879 roku o «antysemityzmie», który uosabia Adolf Stocker, nadworny kaznodzieja w Berlinie. Stowarzyszenie

«Chrześcijańsko-Społeczne» zostało przez niego twórczo zmodyfikowane, tak że można było już mówić o partii chrześcijańsko-społecznej. Jej aktywność antysemicka ograniczała wpływy liberałów i socjaldemokratów".

Zatem nacjonalizm używał antysemityzmu jako elementu propagandy przy aprobacie pewnej części świata chrześcijańskiego. Zoili był świadkiem szaleństwa, które ogarnęło Europę, i dlatego nie zaprzestał pytań. *W* dziele *Chrystus* (A.V.E. Rzym 1946, s. 175) pisze:

„Czy punkt ciężkości antropocentrycznego i moralnego świata, w którym logika ludzka ustanawia kryteria odróżniania dobra od zła, nie skłania nas może do myślenia o pewnej uczciwości, o czymś, co powinno być określone jako poczucie moralne, poprzedzające i przewyższające moralność zrodzoną z logiki? Czy nie powinno się raczej myśleć, że moralność jest logiką, i że logika jest logiką, dlatego iż jest moralna? Czy nie powinno się myśleć o uczciwości, która istnieje w umyśle, a nie o tej, która dopiero powstaje i z umysłu wypływa? Jak może w życiu rządzić prawo siły — często nielogicznej i brutalnej — zamiast moralności, która winna odzwierciedlać siłę prawa, tj. prawości, czyli uczciwości? Dlaczego logika sama w sobie nic nie znaczy? Dlaczego widzi się panowanie prawa siły, podczas gdy siła prawa jest łamana i deptana?".

Śmiem twierdzić, że te kwestie odnoszą się do niektórych tematów poruszanych w rozmowie z Piusem XII 5 marca 1945 roku.

12

W *Antisemitismo (s.* 246) Zoili pisze:

„W Niedzielę Męki Pańskiej 1945 roku przybyły na plac Świętego Piotra tłumy ludzi, by usłyszeć szacowne słowa Piusa XII, który powiedział m.in.: «Ci, którzy dali się sprowokować zwolennikom gwałtu i nierozsądnie ich naśladowali, zaczynają w końcu wyzbywać się swoich iluzji; przerażeni widzą, dokąd zaprowadziła ich służalcza uległość. Dla nich nie ma innej drogi zbawienia, jak tylko definitywne odrzucenie bałwochwalstwa absolutnego nacjonalizmu, pychy rodu i pochodzenia, żądzy hegemonii posiadania dóbr ziemskich i zdecydowane wybranie ducha szczerego braterstwa zbudowanego na powszechnym kulcie Ojca Niebieskiego, w którym idee, od zbyt długiego czasu przeciwne prawom i obowiązkom, korzyściom i odpowiedzialności, ustąpią przed sprawiedliwością i miłością». Na drodze sprawiedliwości i miłości, którą teraz wielu musi odszukać, by nią kroczyć, zostali uprzedzeni duchem świętości przez Wikariusza Chrystusa i przez Kościół".

Antisemitismo (s. 236 i nast.):

„W historii cywilizacji doszliśmy do «kryzysu». Teraz następuje decyzja: «Dziś kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo, wybierzcie życie». Rozpocznie się więc proces rewizji, oczyszczenia i odnowy. Położono fundamenty pod nowe życie. Nie chodzi o to, by tworzyć czczą jedność teologiczną i dogmatyczną różnych Religii i religii (społecznych lub politycznych, kiedy piszemy małą literą) — przyjdzie bowiem dzień, w którym nastąpi jedna owczarnia i jeden pasterz — ale by zrobić coś, aby każda z nich wniosła swój wkład w budzenie świadomości moralnej wielkiej zbiorowości ludzkiej, której jest częścią, i wzmocniła ją wewnętrznie i przestrzennie".

Powstaje pytanie nad losem człowieka i nad funkcją religii i Religii, nie w rozumieniu tradycji, lecz mistycznego tchnienia, które poprzez ludzi Bóg przynosi na ziemię.

Sporadycznie imię Zollego pojawiało się także w ostatnich czasach na łamach pism, dzienników i książek w nawiązaniu do święto-

ści Piusa XII. Po wielekroć fakt jego chrztu jest przedstawiany jako „świadectwo" na korzyść papieża.

Zostawmy jednak specjalistom polemiki i dywagacje. W tym miejscu należy tylko podkreślić fakt, że wybór Zollego nie może być sprowadzany jedynie do zadośćuczynienia uczuciu wdzięczności względem kogoś; jawi się on raczej jako bodziec do wniesienia na łono Kościoła odpowiedniego odczytania hebrajskich źródeł starotestamentalnych i zachęty do przedyskutowania w nowy sposób stosunku Kościoła do judaizmu.

Francesco Rossi de Gasperis SJ pisze w artykule „Chrystus nie unicestwił Izraela. Kościoły Palestyny i judaizm" („Mondo e Missione", luty 2002):

„Pamięć o *Shoah* w okresie powojennym przyczyniła się niewątpliwie do pierwotnej pokutnej przemiany chrześcijan w stosunku do Izraela wyrażonej w prośbie o przebaczenie, którą Jan Paweł II przyniósł z Rzymu do Kothel (Mur Zachodni) na terenie świątyni jerozolimskiej.

Ten rodzaj nastawienia wobec narodu żydowskiego spowodował w Kościołach zachodnich kolejną, o wiele głębszą przemianę, która doprowadziła do odkrycia istotnych korzeni wiary chrześcijańskiej właśnie w judaizmie; m.in. jesienią 1997 roku doszło do watykańskiego spotkania studyjnego nad korzeniami chrześcijańskiego antyjudaizmu w teologii. Nie umiemy zrozumieć do dziś, jak można było prosić Żydów, którzy nawrócili się do Jezusa, o wyrzeczenie się «hebrajskiej perfidii» i «judaistycznego zabobonu», jak to określał *Rytuał rzymski* jeszcze kilka dziesięcioleci temu. Wprost przeciwnie, odkryliśmy, że wiara chrześcijańska nie jest «nową religią», lecz transcendentalnym rozkwitem mesjanistycznym judaizmu I wieku".

Na zakończenie chciałbym przypomnieć przemówienie Zollego wygłoszone w synagodze wkrótce po wyzwoleniu, w którym stwierdził, że historyczna rola Żydów polegała na tym, by nauczyć Niemców opłakiwać swoich zmarłych. Tylko poprzez żałobę nad zmarłymi cywilizacja może się sama określić, a dla wyznawców Jedynego

Boga nie może być innej drogi, jak tylko uznać wszystkich ludzi za bliskich i drogich sobie.

Przemówienie to nie zostało wówczas zrozumiane, ale może dziś nadszedł już czas, by spokojniej rozważyć ten problem. Zoili ma nadzieję, że w człowieku obudzi się sumienie, dzięki któremu dostrzeże on konieczność przestrzegania sprawiedliwości społecznej bez ograniczeń i partykularyzmu. Nie dziwi nas to, że taka lekcja pochodzi właśnie od niego — polskiego rabina z macierzystym językiem niemieckim, dla wielu obcokrajowca.

W *Antisemitismo* (s. 236) Zoili pisze:

„Wszyscy powinni mieć udział w wielkim dziele odnowy moralnej, politycznej i społecznej poprzez baczenie i praktyczne wysiłki. Nie jest dziełem przypadku, że poszczególni pielgrzymi Boga, Boga dobroci i wolności, pytają jeden drugiego: «Skąd przychodzisz?», a także: «*Quo vadis?* (dokąd idziesz?)». Nie powinien to być dla nich powód do podziału, lecz punkt dojścia do zjednoczenia".

Życzę wszystkim Czytelnikom, aby ta książka była dla nich źródłem szczerej refleksji, tak jak była dla mnie, abstrahując od więzów pokrewieństwa.

SŁOWO REDAKTORA

Książka *Before the Dawn* została opublikowana po raz pierwszy w Stanach Zjednoczonych w 1954 roku jako zbiór konferencji wygłoszonych przez Zollego na Uniwersytecie Notre Dame w stanie Indiana latem 1953 roku. Ponadto, jak wiemy z treści podziękowania zamieszczonego w słowie wstępnym autora, został on zachęcony przez ojców: Sparksa i Simona, do rozszerzenia autobiografii.

Dzieło Zollego napisane po angielsku z okazji wizyty w Stanach Zjednoczonych (lub w jej wyniku) uważano przez lata za jedyną wersję językową książki. Dopiero po odnalezieniu maszynopisu oryginału okazało się, że pierwotny tekst był napisany po włosku. W zakończeniu Zoili dziękuje siostrom Williamson i Maranzana jako odpowiedzialnym za tłumaczenie angielskie, mimo że w amerykańskim wydaniu nie zostały wspomniane.

Włoski oryginał dzieła, przedłożony ongiś amerykańskiemu wydawcy, mógłby być bardzo użyteczny w wyjaśnieniu genezy tekstu. Porównanie maszynopisu i angielskiego tłumaczenia wykazało bowiem liczne i bardzo istotne różnice w układzie rozdziałów i w samej treści.

Ponieważ nie dysponujemy żadnymi dokumentami obrazującymi rodzaj interwencji w wydaniu amerykańskim, na wyraźne życzenie spadkobierców postanowiliśmy trzymać się tekstu maszynopisu, unikając wszelkiego rodzaju poprawek zarówno formy, jak i układu tekstu, oraz wszelkich odniesień do wersji amerykańskiej.

Poprawki w maszynopisie zostały wprowadzone tylko po to, by skorygować ewidentne błędy maszynowe, opracować tekst redakcyjnie

oraz wprowadzić znaki graficzne rozdziałów według kryteriów zawartości tematycznej, zachowując tytuły nadane przez autora.

Uwagi redakcji naniesione w tekście zostały opatrzone nawiasami kwadratowymi [...] w odróżnieniu od nawiasów zwykłych stosowanych przez Zollego (...).

Tłumaczenia nazw i cytatów, które nie zostały dokończone przez autora, są dziełem redakcji i zostały podane w przypisach lub w nawiasach kwadratowych.

Tłumaczenie listu pułkownika Charlesa Polettiego z 30 czerwca 1944 roku (w rozdziale „Przejdźmy do następnego") oznaczonego przez Zollego jako dokument I; dekretu rozwiązania Koncylium z 7 lipca 1944 roku („Kuj żelazo", dokument L) i rozdziału „Tryumf wschodzącego słońca" zamieszczonego w *Dodatku* pochodzi od redakcji.

Praca redakcyjna nie miała na celu krytycznego opracowania tekstu, lecz publikację dzieła zgodnie z oryginałem, z uwzględnieniem tam gdzie to możliwe tekstów autorów cytowanych przez Zollego.

- Cytaty z Talmudu i midraszów. Przytaczając cytaty z Talmudu i midraszów, Zoili z pewnością korzystał z tekstu hebrajskiego, tłumaczonego na włoski, co ogromnie utrudniło identyfikację cytatów. We wszystkich możliwych przypadkach redaktor użył przypisów, cytując traktat talmudyczny lub midraszowy bezpośrednio w tekście.

• Cytaty z innych dzieł. Zoili przytacza słowa licznych autorów, ale bardzo rzadko podaje dzieła, z których je zaczerpnął, stąd nie zawsze było możliwe podanie pełnej informacji na temat tekstu, do którego odwołuje się Zoili.

• Cytaty uczonych. Zoili często wspomina imiona uczonych, których znał osobiście lub z publikacji. Mimo to na przestrzeni czasu ślad po niektórych z nich zaginął i nie sposób wyjaśnić bliżej, o kogo chodzi.

• Cytaty biblijne, z wyjątkiem psalmów, pochodzą z: *La Bibbia di Gerusalemme* (1974), Dehoniane, Bologna 1998, tekst biblijny z: *La*

17

Sacra Bibbia delia CEI, wydanie I, 1971, przypisy i komentarze z: *La Bible de Jérusalem,* wyd. 1973, nowe wyd. z 1984. Cytaty z psalmów zaczerpnięto z tłumaczenia autora: E. Zoili, *Il Salterio, nella nuova traduzione e eon il commento di Eugenio Zoili,* Viola, Milano 1951[1].

1 W niniejszym wydaniu polskim wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu,* oprać, zespół biblistów polskich, wyd. V, Poznań 2003 (przyp. red.).

21

ZAMIAST PRZEDMOWY

Tylna straż wojska znajdzie na ziemi
ślady straży poprzedniej. Carlyle[1]

Chrystus ukrzyżowany, leżący na stopniach ołtarza, budzi we mnie największy ból i największy smutek[2]. Ukrzyżowana Prawda, najwyższa Mądrość, Mądrość Boża ukrzyżowana, Miłość ukrzyżowana, Miłosierdzie ukrzyżowane, ukrzyżowany Bóg w swoim Synu.

Z głębi kościoła Chrystusa Króla, ukrzyżowanego Króla, dochodzi bolesny śpiew Męki Pańskiej. Zmiłowanie jest ukryte. Welon okrywa święte oblicze Maryi. Poza Chrystusem ukrzyżowanym nic nie można usłyszeć ani zobaczyć. O wy, którzy idziecie drogą... Boskość i ludzkość ukrzyżowana... A jednak Chrystus ukrzyżowany, poniżony, wzgardzony i wyśmiany jest najmocniejszą wymową zmartwychwstania. W Chrystusie każda boleść staje się czysta i święta. Do każdego błądzącego i każdego zmarłego Chrystus mówi: „Wstań i chodź..."[3]. A ja, posłuszny, z sercem przepełnionym smutkiem, udaję się w drogę, by odszukać ślady Chrystusa ukrzyżowanego.

Wielki Piątek 1950
Rzym — Via Ciro Menotti 26

1 Thomas Carlyle (1795-1881), historyk i eseista szkocki, pojmował historię jako dzieło wybitnych osobowości. Główne dzieła: *Historia rewolucji francuskiej* (1837), *Przeszłości teraźniejszość* (1843), *Historia Fryderyka Wielkiego* (1858-1856).
2 Na zakończenie liturgii Wielkiego Piątku umieszcza się na stopniach ołtarza krzyż Chrystusa, by podkreślić horyzontalny wymiar Jego śmierci. Wierni podchodzą wtedy do ołtarza, by ucałować Zbawiciela.
3 J 5, 8: „Rzekł do niego Jezus: «Wstań, weź swoje nosze i chodź!»". Zob. także: Mt 9, 5-6; Mk 5, 41; Łk 7, 14; 53-54; J 11, 43.

23

1. WSPOMNIENIA Z DZIECIŃSTWA

Gdy stoi się u progu starości, zaczynają powracać wspomnienia z dzieciństwa. Sześćdziesiąt lat temu jako sześcioletni chłopak uczęszczałem do żydowskiej szkoły w Stanisławowie[1]. Od niedzieli do środy nauczyciel wykładał, nakazywał czytać i tłumaczyć święte teksty: Torę z komentarzem rabina Szeloma Izchai Rashiego[2], psalmy w tekście itd. W środy i czwartki przez cały dzień, z dwugodzinną przerwą, a także w piątki do godziny drugiej odbywały się powtórki pod kierunkiem grupowego, którym bywałem i ja, mając pod sobą czterech lub pięciu chłopaków. Ciągłe czytanie i tłumaczenie innym sprawiało, że na końcu umiałem wszystkie teksty na pamięć. W soboty nauczyciel przyprowadzał do mego domu zwierzchnika synagogi, przed którym zdawałem pewnego rodzaju egzamin. Starszy pan dawał mi jakiś tekst i wskazywał urywek do przeczytania. W mgnieniu oka napoleońskim gestem oddawałem księgę i zaczynałem recytować wszystko z pamięci, zarówno tekst, jak i komentarze. Potem otrzymywałem w nagrodę czerwone i słodziutkie jabłko.

Moja matka pochodziła z rodziny uczonych rabinów z ponad dwuwiekową tradycją intelektualną. Według jej planów ja także miałem zostać rabinem. Oszczędzała więc każdy grosz w skromnym domowym budżecie, by na początku hebrajskiego miesiąca dać mi

1 Zoili pisał te strony w 1947 roku, w wieku 66 lat. Urodził się w Brodach w Galicji w 1881 roku. W 1887 roku, którego dotyczy tekst, przeniósł się wraz z rodziną do Stanisławowa wówczas należącego do Austrii, obecnie na Ukrainie.
2 Rabin Shelomo Izchai (1040-ok. 1105), bardziej znany jako Rashi, jeden z najbardziej autorytatywnych komentatorów średniowiecznych Biblii i Talmudu.

kopertę z pieniędzmi dla nauczyciela. Na *Purim* (święto królowej Estery)[3] otrzymywał również prezent pieniężny i paczkę słodyczy. A jednak...

Pewnego ranka nauczyciel bez podania powodu rozebrał mnie do pasa, dał mi miotłę do ręki i kazał stać nieruchomo przez godziny w kącie przy piecu. Dlaczego? Dla moralnego ukarania. Miałem stać się pośmiewiskiem dla kolegów, ale żaden z nich się nie śmiał. Wszyscy udawali, że nic się nie dzieje. Nie miałem odwagi zapytać o wyjaśnienie. Nasz nauczyciel pod pewnymi względami, zwłaszcza gdy chodzi o metody, był wczesnym prekursorem Mussoliniego: *Wódz ma zawsze rację.* Wróciłem smutny do domu, gdzie dodatkowo stara służąca przywitała mnie szyderczym uśmiechem. To ona poskarżyła na mnie, że byłem zbyt swawolny wobec żony nauczyciela, którą przypadkowo spotkałem na targu. Prawdę mówiąc, nie byłem wcale żywym chłopcem, byłem niedożywiony, tylko w soboty jadało się nieco lepiej. Wiedziałem, że matka odmawiała sobie kropli mleka, by oddać ją dzieciom. Także nasza służąca, pracująca za skromne wyżywienie i niską pensję, była dobrą osobą, kochała mnie i ja odpłacałem jej tym samym. Na Boże Narodzenie dawała każdemu z nas po kromce żółtego chleba z cukrem, szafranem, rodzynkami i ponadto kilka złotych orzechów. Dlaczego więc na mnie naskarżyła? Nie wiem. Myślę o bajce Ezopa: Owieczka prosi Boga w momencie stworzenia: Panie, nie daj mi żadnej broni, gdyż możliwość wyrządzenia szkody rodzi pokusę czynu...

Po obiedzie wróciłem do szkoły. Było to pod koniec tygodnia. Zacząłem powtarzać: „Dąż wyłącznie do sprawiedliwości, byś żył i posiadł ziemię, którą ci daje Pan, Bóg twój" [Pwt 16, 20]. Starodawne

3 *Purim* — Święto Losów — jest świętem pomyślności i wesela, dla wspomnienia uwolnienia Żydów z niewoli perskiej w V wieku przed Chr. na skutek spisku zorganizowanego przez Hamana, pierwszego ministra króla Aswerusa. Wydarzenie to, opisane w Księdze Estery, obchodzi się 14. dnia miesiąca *adar* (przełom lutego i marca w kalendarzu gregoriańskim). Jest to najradośniejsze święto w kalendarzu żydowskim, podobne w charakterze do karnawału chrześcijańskiego (w Polsce święta te nazywano *żydowskimi zapustami* — przyp. tłum.).

objaśnienie według rabina pewnej szkoły starożytnej mnie nie przekonywało. Gdy wieczorem znalazłem się w domu, patrzyłem na gwiazdy i pytałem sam siebie: Czy nauczyciel przestrzega sprawiedliwości i boi się Boga?

Zacząłem rozmyślać nad trudnym i ciężkim dla mnie zagadnieniem: Ten, kto się kształci i zna się na rzeczy, zostaje rabinem. Zgoda. Ale czy Tora jest tylko zbiorem zwyczajnej wiedzy, jak np. arytmetyka, której się uczyłem, czy raczej jest czymś, co należy przeżywać? Moja mama umiała niewiele, ale bardzo kochała ubogich; mój nauczyciel zaś umiał dużo — dopiero w następnych latach zauważyłem, że w wielu rzeczach był ignorantem, a jego objaśnienia bywały często błędne — ale kochał tylko pieniądze (był także kupcem). Czułem, że między nami powstaje przepaść.

Ojciec mój był człowiekiem rzadko spotykanej uczciwości, przy tym chyba mało zdolnym handlowcem. Z tego powodu musiał zamknąć w Łodzi fabrykę bawełny, w rezultacie z każdym dniem stawaliśmy się biedniejsi. Matka wieczorami zapewniała ojca, że jadła kolację wcześniej, by zaoszczędzić dla niego talerz zupy. Szła spać — wiedziałem o tym — pijąc jedynie filiżankę ledwo posłodzonej herbaty.

W synagodze ojciec trzymał mnie blisko siebie i kiedy przewodniczący recytował słowa: „Przez zasługi Mocnego...", mówił do mnie półgłosem: „To jest nawiązanie do patriarchy Abrahama". Kiedy indziej przy słowach: „Przez zasługi związanego (na ołtarzu)", ojciec objaśniał: „To jest patriarcha Izaak". I tak czynił po wielekroć. A jego nauczanie było proste i jasne.

Od ojca nauczyłem się też trudnej sztuki modlenia się przy równoczesnym płaczu[4]. Podczas prześladowań nazistowskich mieszkałem

4 Gminy żydowskie w Europie Wschodniej charakteryzują się rytem i kulturą *ashkenazita,* starodawnego pochodzenia palestyńskiego, w przeciwieństwie do Europy Zachodniej, gdzie przeważa ryt pochodzenia babilońskiego, zwany sefardyjskim. Ponadto, jak wynika z tradycji rodzimego nauczania, w wychowaniu i wykształceniu religijnym Zollego odrywały rolę elementy kierunku chasydzkiego. Ruch ten rozwinął się w XVIII wieku dzięki działalności Jisraela ben Eliezera (ok. 1700-1760),

w sercu Rzymu, w małym chłodnym pokoju, i tam w głodzie i w ciemnościach płakałem i modliłem się: „O stróżu Izraela, ocal resztę Izraela; spraw, by nie zginęła ta reszta, która trzykrotnie dziennie powtarza: Słuchaj Izraelu"[5].

Za moją głowę wyznaczono trzysta tysięcy lirów, sumę wówczas niebagatelną, a zatem gestapo szukało mnie na lądzie i na morzu, a ja nie byłem zdolny modlić się tylko za siebie. Powtarzałem ciągle od nowa, patrząc z ciemnego kąta poprzez łzy na gwieździste niebo: „Ty, który jesteś stróżem Izraela..."[6].

1. DLACZEGO BÓG STWORZYŁ ŚWIAT?

Była godzina dwudziesta. Na ziemi leżał śnieg, niebo iskrzyło się gwiazdami. Było zimno. Szliśmy z kolegą szybkim krokiem do naszych sąsiadujących domów. „Słuchaj — zwróciłem się do niego — co robił Bóg przed stworzeniem świata? Dlaczego stworzył świat?". „Wiesz — odpowiedział chłopak — myśląc o takich rzeczach, można zwariować"[7]. Uchwyciłem wtedy sens jego myślenia i zamiast przed zaśnięciem myśleć o dziele stworzenia i o Bogu, myślałem
zwanego Ba'al Shem Tov (Dobry Pan Imienia), i wyznawał doktrynę mistyczną, która preferuje bardziej wiarę i uczucie niż intelektualizm talmudyczny.

5 *Berahot* 28b: „Rabbi Jehoshua mówi: Kto przebywa w niebezpiecznym miejscu, niech odmawia skróconą modlitwę: «Zachowaj Panie Twój lud, resztę Izraela, na każdym rozdrożu. Miej na uwadze ich potrzeby. Bądź błogosławiony Ty, o Panie, który wysłuchujesz modlitwy»". Zob. E. Zoili, *Talmud. Il Trattato delie Benedizioni,* a cura di S. Cavalletti, Tea, Milano 2000, s. 236.
6 Autorowi nadano po urodzeniu imię Israel Zoller, które oznaczało *Celnik Izraela.* W 1934 roku zlatynizował je na Israele Zoili. W 1938 roku (na skutek ustaw o rasizmie) używał imienia Italo Zoili. W końcu w 1945 roku przy chrzcie przyjął imię Eugenio Maria.
7 „Dlaczego Biblia zaczyna się literą *bet* (na *bereszit,* na początku Bóg stworzył niebo i ziemię)? — pytali starożytni doktorzy. Dlatego, że litera *bet* ma formę czworoboku otwartego tylko na lewą stronę. Rabini nauczali, że człowiek nie patrzy wtedy ani w dół, ani w górę, ani w prawo, lecz spogląda ciągle do przodu (trzeba

o pewnym wersecie biblijnym. Z czasem przyzwyczaiłem się otwierać Biblię w dowolnym miejscu, gdziekolwiek, czy to Stary, czy Nowy Testament, by w łóżku przeczytać jeszcze jakiś fragment, a później nad nim medytować. Przed z górą piętnastu laty stanął mi przed oczyma epizod o dwóch mieczach zanotowany w Ewangelii św. Łukasza[8]. Jezus mówi o mieczu i o swoim bliskim końcu. Jakie to ma znaczenie? Komentarze Lagrange'a[9] i Klausnera[10] nie zadowoliły mnie. Poszedłem spać niespokojny. Nagle w nocy wpadłem na

pamiętać, że w hebrajskim czyta się z prawej do lewej strony)". E. Zoili, *Christus,* A.V.E. Rzym 1946, s. 169.
8 Łk 22, 35-38: „I rzekł do nich: «Czy brak wam było czego, kiedy was posyłałem bez trzosa, bez torby i bez sandałów?» Oni odpowiedzieli: «Niczego». «Lecz teraz — mówił dalej — kto ma trzos, niech go weźmie: tak samo torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i niechaj kupi miecz! Albowiem powiadam wam: to, co jest napisane, musi się spełnić na Mnie: *Zaliczony został do złoczyńców.* To bowiem, co się do Mnie odnosi, dochodzi kresu». Oni rzekli: «Panie, tu są dwa miecze». Odpowiedział im: «Wystarczy»".
9 J.M. Lagrange, *L'Evengelo di Gesù Cristo,* Brescia 1930, s. 504: „Niemal wszystko się zmieniło. Jak dobrze było spodziewać się powszechnej sympatii lub przynajmniej tradycyjnej gościnności! Lecz Jezus wysłał wówczas swych uczniów, by przepowiadali bez pieniędzy, bez torby, a nawet bez butów; w przypadku gdy nie będą mieć rzeczy koniecznych, będą musieli sprzedać nawet płaszcz, by kupić miecz, i w ten sposób przemocą zdobywać jedzenie. Są to skrajne przypadki, których Jezus uczniom z pewnością nie poleca, ale ukazują dość dobrze okoliczności, w jakich znajdą się przepowiadający. W ten sposób spełnią się słowa Izajasza odnośnie do cierpiącego Sługi Bożego: «Między złoczyńców został policzony». Działalność Jezusa wśród ludzi dobiega niemal końca i Jego słowa o mieczu zwracają uwagę na Galilejczyków gotowych do walki. Dwa miecze znalazły się w mowie raczej przypadkowo. Jezus nie chciał, by używano miecza w Jego obronie; powie to później, kiedy miecz zostanie wydobyty z pochwy (nawet z uśmiechem, co zauważył już Cyryl z Aleksandrii): «Dobrze, wystarczą». Należało tu powiedzieć o problemie o wiele poważniejszym".
Joseph-Marie Lagrange (1855-1938), biblista i kapłan dominikański; od 1890 roku organizował praktyczną szkołę studiów biblijnych w Jerozolimie. W 1892 roku założył *Revue biblique,* a w 1900 wydawał

serię *Études bibliques*. Od 1902 roku był członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej. Opublikował wiele książek i artykułów.

10 J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jüdischer Verlag, Berlin 1934, s. 456: „Łukasz, który jest bardzo dokładny w opisie aresztowania i procesu, nie zamieściłby epizodu o dwóch mieczach, gdyby nie znalazł go w dawnym i pewnym źródle".

28

pomysł: *Miecz* po aramejsku — powiedziałem do siebie — znaczy *saifa*, a koniec — *seifa*. Gra słów. Wstałem i wziąłem słownik, by się upewnić; potem wróciłem i położyłem się znowu. W ten sposób powstały niektóre stronice zawarte w książce *Il Nazareno*[11]. Jeżeli są

Faktycznie, Klausner utrzymuje, że jeżeli Jezus walczył zawsze orężem dachowym, to jednak od dawna myślał także o broni ręcznej.

Joseph Gedaliah Klausner (1874-1958), krytyk literacki, historyk i syjonista. Był najmłodszym członkiem *Sefatenu Ittanu*, organizacji odnowy żydowskiej mówiącej własnym językiem. Był też następcą Achad Ha-'Am jako wydawca „Ha-shilo'ah" (żydowskiego miesięcznika literackiego, społecznego i naukowego publikowanego w Rosji aż do I wojny światowej), pełnił również funkcję sekretarza w Akademii Języka Hebrajskiego. Od 1927 roku był profesorem języka i literatury hebrajskiej na uniwersytecie w Jerozolimie oraz redaktorem licznych tomów *Encyklopedii hebrajskiej*. Napisał po hebrajsku historię nowożytnej literatury hebrajskiej (6 tomów, 1930-1950) i historię judaizmu między pierwszą i drugą świątynią (5 tomów, 1949) oraz dzieło *Jezus z Nazaretu* (1922).

11 E. Zoili, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Istituto delie Edizioni Accademiche, Udine 1938, s. 273-305. Zoili jest zdania, że wersety Łk 22, 35-38 są przedmiotem podwójnego niezrozumienia: pierwszego ze strony Dwunastu, drugiego ze strony kolejnych egzegetów. Zoili twierdzi, że Jezus mówił we współczesnym języku aramejskim o swoim bliskim już końcu *(seifa)* w klasycznych formach prorockich (parabole, przepowiednie, gry słów), w relacji do Ewangelii. Ponadto — kontynuuje Zoili — Jezus twierdził, że Jego śmierć nastąpiłaby przez ścięcie mieczem *(saifa)*, tak jak to było określone w prawie rzymskim wobec skazanych na śmierć. Można zauważyć (II *Nazareno...*, s. 298 i nast.), że: „Jeżeli Mistrz w atmosferze smutku i przygnębienia mówi o «mieczu» i o swoim «końcu», który się zbliża, to co zatem musieli myśleć jego uczniowie? Powinni byli przewidzieć pewne powiązania między dwoma treściami zawartymi w tym słowie i zrozumieć dokładnie, że Mistrz zamierzał zrobić aluzję do faktu, że zostanie ugodzony przez swych nieprzyjaciół (...). A oto jak przedstawia się nam treść wydarzenia w scenie rozgrywającej się między Jezusem i uczniami przy końcu Ostatniej Wieczerzy: Mistrz rozpoczyna mowę w sposób łagodny i słodki, nakazując apostołom konieczność zaopatrzenia się w torbę, worek podróżny i obuwie. Potem przez długi czas milczy, oczekując na reakcję tego małego audytorium. Dwunastu powinno zrozumieć, że zamierzał przez to powiedzieć: Doszliśmy do linii demarkacyjnej. Sytuacja zmienia się całkowicie. Dotąd ja myślałem o skromnych potrzebach waszego życia, ale odtąd nie będę już z wami... Tymczasem Jego myśl nie znajduje odbicia w duszach uczniów. Wtedy

29

udane, to zasługa mojego kolegi, który zabronił mi zajmować się niejasnymi tematami.

Tu jednak muszę przyznać, że nie do końca posłuchałem mądrej rady mojego szkolnego kolegi, by nie zajmować się problemem stworzenia świata, przynajmniej przez pół roku. Potem zajęła mnie kolejna kwestia, także w obecności pewnego towarzysza, ale zupełnie innego rodzaju: dotyczyła Ducha Świętego, który śpiewa delikatnie w duszy każdego z nas. Tym razem znalazłem spokojną odpowiedź kojącą mój umysł. Powiedziałem sobie: Bóg jest Miłością; z miłości i tylko z czystej miłości stworzył świat i dał człowiekowi ducha ze swego Ducha.

Człowiek powinien być szczęśliwy na ziemi. Powinien poznać dobro i tylko dobro, najwyższe Dobro, to jest Boga. Powinien móc to samo i chcieć tego samego, czego chce Bóg. Lecz człowiek chciał wzbogacić własne pojmowanie przez poznanie zła, nie rozumiejąc, że najwyższa mądrość polega na unikaniu zła[12]. Wśród wielu narodów

istnieje przysłowie: „Powiedz mi, z kim przebywasz, a powiem ci, kim jesteś". Co może się stać z człowiekiem, gdy towarzyszy mu zło?

Los człowieka był przesądzony, boleśnie przesądzony. Zło stało się jego udziałem. Ucieczka przed Bożym obliczem zaczęła się od Adama. Na człowieka, który postępuje źle, nastaje zło. Dokąd

po chwili zaczyna mówić ponownie o rzeczy, która nie ma ścisłego powiązania z poprzednim wywodem. Tylko niezrozumienie potomnych utworzyło pewien związek między myślą o sprzedaży płaszcza i nabyciu miecza".

12 Rdz 2, 16-17: „A tak przykazał Pan Bóg człowiekowi: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»"; Rdz 3, 4-8: „Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło». Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią, a on zjadł. A wtedy otworzyły im się obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski".

więc uciec? Nie ma innej możliwości poza szukaniem schronienia u Boga. Istnieją jedynie dwie drogi (istnienie pierwszej uświadamia Tora[13], drugiej — jedno z najstarszych pism chrześcijańskich — *Nauka Dwunastu Apostołów,* czyli *Didache*[14]): droga życia i droga śmierci lub droga dobrego i droga złego. Dobro jest utożsamiane z drogą życia, zło zaś z drogą śmierci.

Zycie, podobnie jak dobro, jest całkowitym zanegowaniem śmierci. Przeznaczeniem tego, kto idzie za dobrem, kto kocha najwyższe Dobro, czyli Boga, jest życie wieczne. Jednak czy można mówić

13 Tora, zwana także Pentateuchem (Pięcioksięgiem), składa się z pięciu ksiąg: *Rodzaju (Bereshit), Wyjścia (Shemot), Kapłańskiej (WajjiqraLiczb (Bamidbar), Powtórzonego Prawa (Devarim).* Pwt 30, 15-20: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, zachowywać Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon cudzym bogom, służąc im — oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie posiąść, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego; bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi". Zob. także: Pwt 11, 26-28; Ps 1; Ne 9, 29, Prz 8, 34-36; 9, U; Syr 15, 16-17; Jr 21, 8: „Do tego narodu zaś powiedz: Tak mówi Pan: Oto stawiam przed wami drogę życia i drogę śmierci".

14 *Didache* lub *Nauka Dwunastu Apostołów* jest formą katechezy o charakterze moralnym, liturgicznym i dyscyplinarnym. O autorze dzieła ani o czasie powstania nic pewnego nie wiemy. Redakcji dokonał prawdopodobnie jakiś chrześcijanin pochodzenia żydowskiego pod koniec I wieku. Środowisko, które opisuje, ma cechy wspólnoty judaistycznej, nawróconej na chrześcijaństwo, z widocznymi znakami kultury rabinistycznej. Jako prawdopodobne miejsce powstania przyjmuje się Antiochię bądź Pellę (Syria Wschodnia) lub też Flavię Neapolis (Samaria). W rozdz. I, 1-2 czytamy: „Są dwie drogi: jedna życia, a druga śmierci. Różnica zaś między nimi jest ogromna. Oto jest droga życia: Będziesz kochał nade wszystko Boga twego, który cię stworzył, a potem bliźniego twego jak siebie samego. Wszystkiego tego, czego nie chciałbyś doznać od innych, nie czyń drugiemu".

o życiu wiecznym, skoro wszyscy jesteśmy skazani na śmierć? Tu przychodzą mi z

pomocą słowa prefacji[15] za zmarłych: *Vita mutatur non tollitur* (Życie zmienia się, ale się nie kończy). Śmierć nie niszczy życia, ale je zmienia, a życie zmieniając się, staje się życiem wiecznym. Czyż Pismo Święte nie mówi, że „Nie ma na świecie człowieka, który czyniłby dobrze i nie zbłądził, i nie zgrzeszył kiedykolwiek"[16]? Wiem o tym i znam to zbyt dobrze z własnego doświadczenia. I jeżeli ja, nędzny robak, to znam, to czyż Bóg mógłby to zignorować? Z pewnością nie. A zatem?...

Nie ma większego zła niż niewola i dlatego Bóg przez Mojżesza wywiódł Izraela z niewoli egipskiej. Jednakże czymś gorszym od niewoli jest uleganie złu. I posłał Pan swojego Syna Jednorodzonego, Jezusa Chrystusa, aby odkupił ludzkość od zła. Cudowne wyjście z Egiptu uczyniło naród wolnym; krzyż Chrystusa otworzył drogę wolności dla całej ludzkości. Można być niewolnikiem człowieka, ale człowiekiem wolnym w Bogu; dla tego, kto ulega złu, nie istnieje żadna wolność. W Jezusie Chrystusie Pan dał człowiekowi największy dar: życie poprzez śmierć i możliwość bycia wolnym nawet w okowach łańcucha. W szóstym dniu Bóg stworzył człowieka. Męka Chrystusa uczyniła go wolnym. Człowiek nie pozostaje wolny dopóty, dopóki jest niewolnikiem grzechu. Grzech jest niedostatkiem, dobro zaś — obfitością. Pierwsze stworzenie daje początek

15 Część liturgii eucharystycznej, którą celebrans śpiewa lub recytuje przed rozpoczęciem kanonu. Prefacja o zmarłych, o której mówi Zoili, zawarta w Mszale rzymskim Piusa V została również zachowana w Mszale rzymskim II Soboru Watykańskiego (1962-1965).
16 Ps 12, 2: „Ratuj, Panie, bo nie ma pobożnych, zabrakło wiernych wśród ludzi"; Ps 14,2-3: „Pan spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szukałby Boga. Wszyscy zbłądzili, stali się nikczemni, nie ma takiego, co dobrze czyni, nie ma ani jednego"; Jr 5, 1: „Przebiegnijcie ulice Jerozolimy, zobaczcie, zbadajcie i przeszukajcie jej place, czy znajdziecie kogoś, czy będzie tam ktokolwiek, kto postępowałby sprawiedliwie, szukał prawdy, a przebaczę jej"; Mi 7, 2: „Wyginął z ziemi pobożny, prawego nie ma między ludźmi; wszyscy bez wyjątku na krew czyhają, jeden drugiego łowi siecią".

człowiekowi narażonemu na niewolę zła, dlatego jest on kimś niedoskonałym. Narodziny w Chrystusie czynią człowieka wolnym jako sługę Bożego. Jedno i drugie stworzenie jest dziełem miłości Tego, który jest Bogiem-Miłością.

Czyż cierpiałem na próżno przez pół wieku w pośrodku ciemności tego, który widzi bez patrzenia? Nie. Bóg niewypowiedzianie dobry jest ze mną. Tak mówiłem do siebie. Ten akt dobroci nazywa się *Łaską.* Znalazłem stary obraz szkolny mojej córki i tam zapisałem, co następuje.

2. HYMN O MIŁOŚCI

Bóg jest Miłością. Dzięki miłości człowiek spotyka się z Bogiem. Dzięki miłości Bóg wstępuje do serca człowieka. W miłości i przez miłość człowiek spotyka się z Bogiem. On, człowiek, idzie, by spotkać Boga, ale także Bóg wychodzi mu na spotkanie.

W drodze, która wiedzie od człowieka do Boga i od Boga do człowieka, ten ostatni spotyka się z każdym innym człowiekiem, z każdym stworzeniem Bożym. Człowiek, który kocha w Bogu, kocha także w stworzeniach. Kto kocha miłością największą, ten kocha Boga. Człowiek i stworzenie. Człowiek obdarzony, w odróżnieniu od zwierząt, nie tylko instynktem samozachowawczym, ale również inteligencją i miłością Boga. Powiedziałbym: Człowiek i stworzenie są owocem miłości Boga. Bóg zaś jest kochany, upragniony i poszukiwany przez człowieka, ponieważ został stworzony z miłości Boga-Miłości. Człowiek wychodzi na poszukiwanie tej Miłości, która dała mu początek. Idzie

na poszukiwanie ojczyzny swego ducha. Jak spragniony jeleń szuka wody, tak człowiek ślepy chce ujrzeć światło i zmierza ku Bożej Światłości[17].

17 Ps 27, 8: „O Tobie mówi moje serce: «Szukaj Jego oblicza!». Szukam, o Panie, Twojego oblicza"; Ps 36,10: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej

Z miłości, którą człowiek kocha Boga, można zarówno cierpieć, jak i się radować. W człowieku cierpiącym mieszka Bóg. Każda boleść, podobnie jak radość tego, który Go kocha, prowadzi do Boga. Miłość z kolei daje człowiekowi poczucie świadomości Boga ponad wszelkim bólem i radością, które są czysto przypadkowe, są wynikiem przemijającej chwili. Szczęśliwym jest się niezależnie od tego, czy pada deszcz, czy świeci słońce. Kto zaś dotknięty jest żałobą, ten nie jest w stanie cieszyć się nawet w południe pięknego dnia.

Pod powierzchnię naszego życia nie przenikają ani piekące promienie cudownego słońca, ani krople obfitej ulewy. W naszym duchowym wnętrzu rozciąga się królestwo miłości, niezależnie od chwili ciszy czy od huku burzy. Miłości nieskończonej, zawsze płonącej, nie zgaszą najpotężniejsze wody. Męczennicy i wyznawcy doświadczają śmierci, gdyż kochają; a miłość jest silniejsza od śmierci. Jest życiem bez śmierci. Miłość bowiem rodzi się z Miłości, następnie żyje i wzrasta w jej świetle; miłość jest Życiem, a Życie nie zna śmierci.

Ten, kto kocha, umie kochać, zna miłość i Miłość, jaką jest Bóg. Kto kocha, szuka i znajduje Boga, nie w świetle swego rozumu, a przynajmniej nie tylko rozumu, lecz w blasku Miłości, która jest źródłem życia, i w blasku Łaski.

Gdyby oko nie reagowało na jasność, nie mogłoby widzieć słońca. Ślepy od urodzenia czuje ciepło, ale nie może zobaczyć światła.

Kto kocha Boga, ten zna Boga; rozumie Go, szuka, przyzywa, jest blisko Niego i On też stoi przy nim. Człowiek czuje Boga w sobie, spala się w swej miłości do Niego, zanurza się w Nim i wchodzi w życie, które nie zna końca.

Tylko Chrystus poznał Boga, gdyż mówi: „Wasz Ojciec jest moim Ojcem" 0 20, 17). Do uczniów powiedział: „Gdybyście Mnie poznali,

światłości oglądamy światłość"; Ps 42, 2-3: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże! Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego, kiedyż więc dojdę i ujrzę oblicze Boże?".

znalibyście i mojego Ojca" (J 14, 7). W Jezusie poznajemy Ojca. Kto kocha Jezusa, ten zna Boga. Kto Go kocha, ten Go rozumie; rozumie zaś, ponieważ poznaje i zna Miłość. Jezus chce być kochany taką miłością, którą On sam ukochał Ojca i którą z kolei miłuje Go Ojciec.

Miłość jest najwyższą formą poznania. Miłości nie można rozebrać na części, podobnie jak nie da się zniszczyć prądu, zalewając przewody wodą. Gdyby dla ugaszenia ludzkiego pragnienia użyto zgodnie z przepisami chemicznymi dwóch części wodoru i jednej tlenu, wtedy człowiek wzgardziłby z oburzeniem owocem tej próby, gdyż brakowałoby mu... wody. To dlatego ja, biedny tercjarz franciszkański[18], lubię czytać po wielekroć w *Pieśni słonecznej,* arcydziele Świętego z Asyżu, słowa: „Panie, bądź pochwalony przez naszą siostrę wodę, która jest wielce pożyteczna i pokorna, i cenna, i czysta"[19].

Woda jest wielką mistrzynią. Spływa. Jest zawsze gotowa to czynić, gdyż wie, że tylko ten, kto zstępuje, może potem wstąpić[20]. Woda jest cenna, bo jest czysta, a nie dlatego jest czysta, że jest cenna. Jest niczym Słowo Boże: zstępuje, by dać życie, i w milczeniu wznosi się ku Temu, który ją zesłał. Woda jest czysta i oczyszczająca, kochająca i miłosierna. Daje się w miłości jako dar. Woda żyje miłością, można się w niej zanurzyć, ale w miłości nie da się pogrążyć. Miłość nie

18 Katolik, który należy do trzeciego zakonu, tj. do społeczności tych, którzy z powodu niesprzyjających okoliczności nie mogli wstąpić do jednego z dwóch wielkich zakonów: męskiego (pierwszy zakon) lub żeńskiego (drugi zakon), żyje według trzeciej reguły powstałej w duchu pierwszego lub drugiego zakonu i zatwierdzonej przez Stolicę Świętą, czy to w świecie (tercjarze świeccy) czy we wspólnotach (tercjarze regularni). Najbardziej znany jest zakon św. Franciszka, do którego wstąpił Zoili w sierpniu 1946 roku.
19 *Św. Franciszek z Asyżu,* Pochwała stworzenia, *tłum. L. Staff, [w:]* Kwiatki św. Franciszka oraz Reguły i Testament, *Kęty 2003, s. 15.*
20 *Avot de-Rabbi Natan,* wersja B 22: „.Rabbi José mówi: Jeżeli zstąpisz, wstąpisz, a jeśli wstąpisz, zstąpisz. Kto się uniża, będzie wywyższony, kto się wywyższa, będzie poniżony". Zob. *Detti di rabbini — Pirqè Avot. Con i loro commenti tradizionali,* red. A. Mello, Qiqajon, Magnano (Vc) 1993, s. 63.

jest chemiczną mieszaniną ani sumą cyfr w niej zawartych. Nie ma na świecie takiego kalkulatora, który po dokonaniu inteligentnych operacji podałby ostateczny wynik w postaci słowa „miłość". Miłość jest największą tajemnicą życia; jest jego istotą, jedyną i od niego nierozłączną. Promienne światło miłości nie może zniknąć ani się od niej oddzielić. Miłość nie zna światła zimnego. Nie jest produktem woli. Miłość chce samej siebie, czyli przemiany przedmiotu miłości w miłość żywą. Mówi psalmista: „Jestem modlitwą"[21]. Człowiek, który się modli, sam staje się pragnieniem, modlitwą zwróconą w stronę Boga. Ten, kto kocha, mógłby powiedzieć: jestem miłością, miłością skierowaną do Tego, który jest Miłością, do Boga-Miłości.

Człowiek, który kocha, nie tworzy miłości. Nie posiadł jej, lecz został przez nią zawłaszczony. Jeremiasz mówi: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść" (Jr 20, 7]. Bóg woła, a człowiek podąża za Jego głosem. Bóg woła zawsze. Zawsze jest ktoś, kto usłyszy i ktoś, kto nic nie pojmuje. Dzieje się tak, dlatego że człowiek, który idzie za wezwaniem, wydaje się w oczach tego drugiego zdrajcą lub tchórzem.

Człowiek, który kocha, nie tworzy miłości, lecz jest miłością przemieniającą i budującą drugiego człowieka. Człowiek ślepy i głuchy bez zrozumienia uczestniczy w świątecznym tańcu: widzi, jak dyrygent orkiestry wykonuje dziwne gesty z magiczną siłą wprawiającą w ruch wszystkie smyczki. Ludzie w orkiestrze wydają mu się dziwni, a, co gorsza, ruchy tancerzy są dokładnie zgodne z gestami człowieka na podium i z ruchami muzyków. „Co się dzieje? — pyta biedny głuchoniemy. — Jacy oni szaleni! Boże, spójrz!" Proszę was jednak, drodzy Czytelnicy, nie śmiejcie się. Być głuchoniemym to wielka tragedia.

To nieprawda, że istnieją ludzie, którzy zupełnie nie rozumieją tajemnicy miłości. Są ludzie obdarzeni niezłym słuchem, którzy mogą doskonale rozróżniać głosy, dźwięki i mowę, ale mimo to nie

21 Ps 109, 4: „Oskarżali mnie w zamian za miłość moją; a ja się modliłem".

są w stanie naśladować Chopina, Verdiego, Beethovena czy Wagnera. Powiadali

starożytni mędrcy Izraela: „To nie lewici nieśli Arkę Przymierza, ale arka dała początek lewitom" [*Esodo Rabba* 36, 4]. Nie wszyscy potrafią w ten sam sposób zrozumieć określoną formę miłości, tak jak nie wszyscy są w stanie rozpoznać każdą muzyczną frazę. Trzeba bowiem mieć w duszy poczucie piękna i umieć dostrzegać piękno. Czyż miłość nie jest pięknem?

To nie człowiek rodzi miłość; podobnie jak artysta, który tworzy dzieło — uobecnienie piękna i sztuki — nie ubiega się o jego posiadanie, lecz po prostu tworzy sztukę i piękno.

To nie człowiek daje początek miłości, ale miłość daje człowiekowi życie nieśmiertelne, to Bóg nim go obdarza.

Ten, kto tak nie ukochał, kto tak nie kocha, z całego serca i z całej duszy, nie zrozumie Boga miłości, nie rozumie Ciebie, Boże, który jesteś Miłością.

3. KUKURYDZA NA ŚNIEGU

Miałem około ośmiu lat. Była godzina czternasta. Ulice miasta pokryte były błyszczącym i twardym śniegiem. Łatwiej było się poślizgnąć, niż iść. Niebo zrobiło się szare. Wydawało się, że lada moment zaczną padać grube płaty śniegu. Lodowaty wiatr przeszywał od czasu do czasu powietrze, gwiżdżąc pieśń mającą w sobie coś z okrucieństwa, jak gdyby chciał powiedzieć: zamrożę was wszystkich i wszystko naokoło, gdyż jestem śmiercią.

Znajdowałem się wówczas na rogu ulicy prowadzącej do mego domu, gdzie miałem zapewnione miejsce przy stole, blisko taty. Moi bliscy czekali na mnie i czekał też talerz gorącej i pachnącej, lekko omaszczonej zupy ziemniaczanej. Kto wie, może także trochę fasoli, a może też jabłko upieczone w piecu. Miałem to wszystko zjeść i albo wysłuchiwać męczących wywodów starszych, a ci mieli ciężkie życie — ojciec zmęczony, mama trochę smutna i milcząca,

starsi bracia i siostra wiecznie niezadowoleni — albo odpowiadać na pytania ojca (w ten sposób usiłował przerywać codzienną monotonię) dotyczące traktatów omawianych w szkole. Prawdopodobnie miałem czynić to bez większej radości, ale za to z pełną satysfakcją w stylu: „Wiesz, tato, powtarzaliśmy (słowo „powtarzać"[22] było elementem dominującym w ówczesnym żargonie szkolnym) ten fragment, który bardzo mi się podoba, wiesz, ten urywek, w którym jest powiedziane: «Jeżeli widzisz wołu twego nieprzyjaciela, jak ugina się pod ciężarem; ty razem z nim pomożesz umęczonemu zwierzęciu»"[23].

Myślałem o tych rzeczach, gdy w oddali zobaczyłem jednego z nielicznych o tej porze przechodniów, który przed chwilą poślizgnął się i upadł, a teraz, podniósłszy się, otrzepywał płaszcz ręką. Nie miałem zamiaru śmiać się z niego. W tych warunkach poślizgnięcie się i upadek były jak najbardziej naturalne.

Wszystko zmierza ku temu, by pozostać stabilnym. Dziś zaś myślę: Upaść — owszem, jeżeli nie ma innego wyjścia, ale upaść na kolana z oczami zwróconymi ku niebu. Tamtego wieczoru, gdy miałem osiem lat, nie zastanawiałem się nad takimi szczegółami. Wystarczało mi wiedzieć, że ktoś, kto upadł, podniósł się i otrząsnął z siebie śnieg, że skierował się znów na drogę prowadzącą do ciepłego domu, gdzie czekał na niego talerz zupy, a może dostał jeszcze ziemniaki, fasolę i jabłko z pomarszczoną skórką zarumienioną od ognia?

Nie zdążyłem jeszcze skończyć swoich rozmyślań, gdy znowu zauważyłem dziwną rzecz. Pewien wieśniak idący (ruch chronił go przed zimnem) obok sanek, na których były jakieś worki, podskoczył nagle, jakby ugryzła go żmija. Jego koń upadł i leżał z nogami wyciągniętymi do góry. Worki pospadały z sań, a ziarno wysypało

22 Słowo „powtarzać" (hebr. *shanah)* jest czasownikiem, który daje początek rzeczownikowi *mishnah,* kodeks ustnej tradycji jest jedną z dwóch części tworzących Talmud razem z Ghemarą.
23 Zob. też Pwt 22, 4: „Jeśli zobaczysz, że osioł twego brata albo wół jego upadł na drodze — nie odwrócisz się od nich, ale z nim razem je podniesiesz".

38

się z nich, tworząc złote wyspy na białym jeziorze śniegu. Widząc, co się dzieje, chłop zaczął okładać konia batem. Chłoszcze się konia, by lepiej ciągnął, ale czemu służy bicie konia, który leży z nogami do góry?

Rozglądałem się wokół w nadziei, że znajdę kogoś, kto byłby w stanie pomóc zarówno zwierzęciu, jak i chłopu. Cóż bowiem mógł uczynić biedny wieśniak w obliczu takiego nieszczęścia? Nie widziałem też tamtego człowieka, który upadł przed chwilą. Ulica w zasięgu mego wzroku była zupełnie pusta. Obok rosło tylko drzewo o pniu prawie czarnym i popękanym od zimna. Jego stwardniałe gałęzie pokryte śniegiem wznosiły się ku niebu niczym kopyta leżącego konia lub jak niema modlitwa kogoś przez wszystkich opuszczonego...

Zdjąłem więc wełniane jasnoszare rękawiczki, włożyłem je do kieszeni płaszcza i zacząłem zbierać złote ziarno. Wieśniak ciągnął konia za uzdę, krzycząc przy tym jak opętany. Po kilku daremnych próbach osiągnął wreszcie sukces i koń, drżąc na całym ciele, stanął na nogach. Teraz i chłop zabrał się za zbieranie ziarna. Szybko zauważyłem, że robi to o wiele sprawniej niż ja, więc zacząłem naśladować jego technikę. Po upływie mniej więcej kwadransa praca była skończona. Chłop wziął lejce, wydał dziwny, ale nie agresywny okrzyk, cmoknął ustami i koń naprężył uprząż, wyciągając szyję, a sanie ruszyły gwałtownie do przodu. Zdawało mi się wtedy, że widzę okręt na pełnym morzu, który właśnie oddala się w ciszy, a przedtem jego kapitan nie zamienił ze mną ani słowa. A przecież spotkaliśmy się, pracowaliśmy razem i rozstaliśmy się w milczeniu. Zakładając rękawiczki, zauważyłem, że barwa moich rąk przypominała kolor jabłka, które zwykle otrzymywałem w soboty jako nagrodę za pisemne wypracowania.

Jaki związek mógł zaistnieć między moimi zaróżowionymi z wysiłku rękami a jabłkiem — nagrodą za studiowanie Prawa? Czy był to prosty związek idei o charakterze czysto chromatycznym (czerwone i czerwone), czy chodziło o coś głębszego?

39

W drodze mówiłem do siebie: w domu czekają i powitają cię strofowaniem za spóźnienie; powiedzą, że z powodu zabawy w śnieżki z kolegami zapominasz o ojcu, matce i o domu, że gotów jesteś zapomnieć nawet o samym Bogu; postraszą, że doniosą na ciebie surowemu nauczycielowi, a ty nie powiesz nic na temat tego, czego się nauczyłeś w drodze; nie powiesz, że postąpiłeś, jak nakazuje Tora, która mówi: „Powinieneś pomóc wołu twego wroga", a ponadto (tu wchodzi się w hermeneutyczną problematykę talmudyczną) „powinieneś pomagać temu, kto nie jest twoim wrogiem" *(Bava Metzia* 31 a-b). Pomogłeś zwierzęciu wspólnie ze swoim nieprzyjacielem i właśnie w tej współpracy tkwi sedno sprawy (wówczas jeszcze nie odwoływałem się do Jezusa,

który uzdrawiał w szabat[24], ale wiedziałem, że także w szabat należało wyciągnąć zwierzę z rowu[25]). A ty — kontynuowałem rozmowę z samym sobą — nie opowiadaj o tym swoim bliskim. Słuchaj przykrych uwag w milczeniu. Być może, cię nie zrozumieją (byłem bowiem dzieckiem złośliwym i upartym, jak zresztą większość dzieci).

Wszystko potem rozegrało się tak, jak przewidywałem. Reprymendy, pogróżki, błogosławieństwo nad chlebem, gorąca zupa ziemniaczana i zbrązowiałe od ciepła jabłko z dwoma kupkami cukru na

24 Mt 12, 10-13: „A [był tam] człowiek, który miał uschłą rękę. Zapytali Go, by móc Go oskarżyć: «Czy wolno uzdrawiać w szabat?». Lecz On im odpowiedział: «Kto z was, jeśli ma jedną owcę, i ta mu wpadnie do dołu w szabat, nie chwyci i nie wyciągnie jej? O ileż ważniejszy jest człowiek niż owca! Tak więc wolno jest w szabat dobrze czynić». Wtedy rzekł do owego człowieka: «Wyciągnij rękę!» Wyciągnął, i stała się znów tak zdrowa jak druga". Zob. także: Mk 3, 1-6; Łk 6, 6-11; 13, 10-17; J 5, 1-18.
25 Łk 14, 1-6: „Gdy Jezus przyszedł do domu pewnego przywódcy faryzeuszów, aby w szabat spożyć posiłek, Oni Go śledzili. A oto zjawił się przed Nim pewien człowiek chory na wodną opuchlinę. Wtedy Jezus zapytał uczonych w Prawie i faryzeuszów: «Czy wolno w szabat uzdrawiać, czy też nie?» Lecz oni milczeli. On zaś dotknął go, uzdrowił i odprawił. A do nich rzekł: «Któż z was, jeśli jego syn albo wół wpadnie do studni, nie wyciągnie go zaraz, nawet w dzień szabatu?» I nie zdołali Mu na to odpowiedzieć".

górze. Moja Mamusia[26] wiedziała, że jej maleństwo lubi słodycze, ale Ty, moja Mamo, nie wiedziałaś wtedy tego, że byłaś dla mnie — mówię Ci to dziś, gdy moje oczy napełniają się łzami i pieką — Ty, Matko moja, nie wiedziałaś wtedy, że byłaś dla mnie tak jak i dziś: słodsza nad wszystkie słodycze świata.

Pół godziny później siedziałem już w środku towarzystwa, w połowie stołu. Mój nauczyciel, trzymając tekst w ręku, powiedziałby rzecz bardzo ważną: „Rankiem przy ubieraniu trzeba najpierw włożyć but na prawą nogę, potem na lewą, gdyż król Salomon powiedział, że «dobra wiadomość nawet kość uczyni tłustą i zdarzyło się... itd., itd.»"[27].

4. KRÓTKA REFLEKSJA

Zrozumiejmy się. Nie chciałbym, aby ostatnie zdania zostały potraktowane z ironią. Nie, choć jest możliwe i takie rozumienie. Jeżeli chcemy, możemy rozważać je jako folklor religijny, ale pod warunkiem że będziemy szanować tradycję ludową każdego narodu. Wszędzie i ciągle toczą się dyskusje, niekiedy bardzo zagmatwane, nawet na tematy mało ważne w literaturze talmudycznej, lecz w takich przypadkach chodzi nie tyle o przedmiot, ile o metodę dyskusji[28].

Ani ćwiczenia gimnastyczne, ani umysłowe nie mogą być przedmiotem kpin. Dyskutuje się niemal powszechnie we wszystkich cywilizacjach i w każdej literaturze. Pod koniec poprzedniego fragmentu

26 W języku *jidysz* używa się słów: „mama", „matka", z silnym zabarwieniem uczuciowym. Nie przypadkiem uważa się Matkę za patronkę wszechświata, tuż po Bogu Ojcu.
27 Prz 15, 30: „Świecące oczy radują serce, radosna nowina odświeża kości".
28 *Pilpul* (dyskusja, konfrontacja) jest typową metodą dialektyczną stosowaną w studium nad Torą i nad ustną tradycją w celu znalezienia odpowiednich analogii wśród wszystkich oderwanych tematów i pokazania istniejących różnic między tematami zbliżonymi. Określenie pochodzi od słowa *pilpel* (rozprawiać, dyskutować o czymś), a na swój sposób wywodzi się od *palal* (modlić się).

chciałem napomknąć nie tyle o tym, iż niejednokrotnie w szkołach podkreśla się rzeczy drugorzędne — czy zatem będzie łatwiej znaleźć później odpowiednie kryterium klasyfikacji tematów według ich ważności? — ile o tym, że z lekkim sercem przechodzi się nieraz nad ważnymi tematami bez żadnej dyskusji.

Właśnie w dziecięcym i młodocianym wieku odczuwałem znaczenie tych niedostatków. Wiedza, która jest wspólna wszystkim typom poznania, jest najważniejsza i powinna stać na czele wszędzie i w każdym nauczaniu. Teraz zatem chciałbym przypomnieć pewien epizod ze swoich wczesnych lat szkolnych i dać mu tytuł „Czarna plama". Opowiadanie to dotyczy rzeczy na pozór banalnej, ale ponieważ pozory często mylą, powiem od razu, że w tej krótkiej opowieści chodzi o sprawę bardzo poważną.

5. CZARNA PLAMA

Rzecz rozegrała się w tym samym mniej więcej czasie, co epizod z koniem i saniami. Jakkolwiek wtedy buteleczka atramentu kosztowała zaledwie kilka groszy, szkoła powszechna — nie mylić ze szkołą studium religijnego, do której uczęszczałem — nie zapewniała uczniom stabilnych kałamarzy w każdej ławce, lecz zmuszała dzieci do noszenia z sobą butelki atramentu.

Tuż przed dźwiękiem szkolnego dzwonka ogłaszającego, że nauczyciel nadchodzi i zacznie się lekcja, zbliżył się do mnie jeden z kolegów, którego prawie nie znałem, i powiedział: „Słuchaj, masz pełną butelkę atramentu, a ja tylko parę kropel, zechciej ulać mi trochę do kałamarza". „Daj go" — powiedziałem. Uświadomiłem sobie przy tym, jak dużą roztropnością muszę się kierować przy tak delikatnej operacji.

W momencie gdy zacząłem przelewać krople cennego płynu, pewien cwaniak zupełnie niespodziewanie a rozmyślnie uderzył mnie w łokieć tak, bym rozlał atrament. Struga czarnego płynu,

zamiast znaleźć się w butelce, którą trzymałem w rękach, spłynęła na ziemię, a co najgorsze, splamiła moje spodnie i przeniknęła aż do skóry. Jest rzeczą daremną opisywać moje bolesne zdumienie, ale na opis zasługuje to, co się wydarzyło potem. Wziąłem papier, w który owinięty był mój podwieczorek, aby wytrzeć ręce i do połowy pustą buteleczkę. Z ubraniem jednak nic już nie dało się zrobić. Skończywszy te czynności, udałem się na miejsce, nie oglądając się za sprawcą, który uciekł ode mnie w momencie „nieszczęścia". Dla mnie był odtąd zerem. Nie byłem ani oburzony, ani zły; nie czułem wobec niego ani nienawiści, ani pogardy. Nie przyszło mi nawet na myśl, by oskarżyć go przed nauczycielem.

Nie mogę też powiedzieć, że mu przebaczyłem. Nic z tego. Dla mnie ten chłopak popadł w pewnego rodzaju „niebyt". Lekcje odbyły się jak zwykle, z przerwami na dźwięk dzwonka między jedną godziną a drugą, a potem... jeszcze raz jego trele, najbardziej oczekiwane, bo ostatnie. Wreszcie. Powrót do domu. Byłem smutny.

Po wejściu do domu zwróciłem się do mamy z gestem, który z reguły mamy rozumieją: „Zobacz, zdarzyło się nieszczęście, pomóż mi". „Mamusiu — powiedziałem — pewien chłopak... itd.". Mama wiedziała, że z reguły nie kłamię. Mój ojciec miał zawsze wstręt do kłamstwa, podobnie jak ja, dzieciak.

Mama umyła mnie ciepłą wodą z mydłem. Dała mi też drugie ubranie. Potem utkwiła swój słodki wzrok w moich smutnych oczach; patrzyła na mnie długo, na koniec pogłaskała po czole i po włosach i ucałowała mnie. Wiedziałem, że mama rozumiała mnie w pełni.

W dziwnym spotkaniu z tym „drugim" — różnym zupełnie, a dla mnie obcym — on stał się dla mnie „niebytem", nawet nie kimś, kto umarł. Byłem zraniony na duszy w moim wrodzonym poczuciu piękna, piękna moralnego. Jako student gimnazjalny zapisałem to w zeszycie tylko dla siebie i wierzę, że jeszcze gdzieś wśród starych książek można by odnaleźć małą rozprawę (prawdopodobnie niemądrą), w której usiłowałem przedstawić etykę w aspekcie piękna jako szczególny rodzaj estetyki.

6. REFLEKSJA I WYZNANIE

Upłynęło z górą sześćdziesiąt lat od dnia, w którym rozegrał się mały dramat zatytułowany „Czarna plama". Pięćdziesiąt zaś minęło od czasu, gdy zajmowałem się jako chłopak problematyką etyki-estetyki. A jednak...

Jednak dziś jeszcze, gdy zdaję sobie wprawdzie sprawę z faktu, że jako skromny uniwersytecki nauczyciel orientalistyki muszę zostawić filozofom uprawianie filozofii, czuję pragnienie zajmowania się właśnie etyką; chciałbym umieć ukazać przeżycia wewnętrzne w piękny (a przynajmniej nie brzydki) sposób, odnosząc je do własnego sumienia, rozumianego jako element społecznej świadomości ludzkiej oświeconej poznaniem Boga.

Czyn niemoralny jest samookaleczeniem, samooszpeceniem. „Odejdź — mówili starożytni mistrzowie — od tego, co brzydkie, i od tego, co przypomina brzydotę" *(Avot* 1, 7). Brak lojalności jest brzydotą tworzoną dla niej samej. Mieć sumienie to czuć więzy z ludzką społecznością i, co ważniejsze, odczuwać łączność z Bogiem. Przed Bogiem, którego kochamy i którego miłości pragniemy, nie powinniśmy się pokazywać jako oszpeceni, przynajmniej nie z własnej woli. Człowiek garbaty lub kaleki z pewnością jest nieszczęśliwy, ale jednocześnie zasługuje na najwyższy szacunek i uznanie, które powinny przeważać nad współczuciem. Cóż jednak w sytuacji gdy z własnej woli stajemy się moralnymi kalekami, trędowatymi?

Jezus oczyszcza fizycznie trędowatych, mówiąc: „Twoje grzechy są ci odpuszczone"[29]. Wielki naśladowca Jezusa Chrystusa, Święty

29 W Ewangelii nie ma co prawda mowy o tym, by Jezus uzdrawiał trędowatych, odpuszczając im grzechy. Zoili mówiąc paralelnie o trędowatych i o odpuszczaniu grzechów, tworzy prawdopodobnie pewien konsonans między fragmentami Ewangelii, w wyniku obcowania z tradycją rabiniczno-midraszową. Zasady hermeneutyczno- rabiniczne usiłują połączyć urywki skrypturystyczne według kompleksowego systemu analogii asonansów i odsyłaczy. Co do uzdrowienia trędowatych zob. Mt 8,1-4: „Gdy zszedł z góry, postępowały za Nim wielkie tłumy. A oto podszedł trędowaty,

z Asyżu, całuje, myje, pielęgnuje, leczy i nawraca bluźniących trędowatych, a gdy nadchodzi ich godzina, posyła ich czystych na duszy i ciele do raju[30].

Jestem złym człowiekiem. Nie wybaczyłem chłopcu *czarnej plamy.* Pytam sam siebie, jak w gruncie rzeczy postąpiłem? Nie umiałem przezwyciężyć odrazy, którą do niego czułem. Nie uczyniłem nic, by go „nawrócić". Brakowało mi wówczas, i nadal brakuje,

dobroci Św. Franciszka[31], która zwycięża wstręt i mimo fetoru pozwala całować trędowatych, służyć im i ich nawracać, opiekować się nimi[32]. *Ecce homo*[33]

Właściwie nic nie znaczę w obrębie tej wiedzy, którą jedna z moich byłych studentek na uniwersytecie określiła jako najważniejszą,

upadł przed Nim, mówiąc: «Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić». [Jezus] wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł: «Chcę, bądź oczyszczony». (...) Jezus powiedział do niego: «Uważaj, nie mów [o tym] nikomu, ale idź, pokaż się kapłanowi i złóż ofiarę, którą przepisał Mojżesz, na świadectwo dla nich»". Zob. też Mk 1, 40-45; Łk 5, 12-16; 17, 11-19: „Zmierzając do Jeruzalem, przechodził przez pogranicze Samarii i Galilei. Gdy wchodzili do pewnej wsi, wyszło naprzeciw Niego dziesięciu trędowatych. Zatrzymali się z daleka i głośno zawołali: «Jezusie, Mistrzu, ulituj się nad nami!» Na ten widok rzekł do nich: «Idźcie, pokażcie się kapłanom!» A gdy szli, zostali oczyszczeni. Wtedy jeden z nich, widząc, że jest uzdrowiony, wrócił, chwaląc Boga donośnym głosem, padł na twarz do Jego nóg i dziękował Mu. A był to Samarytanin. Jezus zaś rzekł: «Czy nie dziesięciu zostało oczyszczonych? Gdzie jest dziewięciu? Czy się nie znalazł nikt, kto by wrócił i oddał chwalę Bogu, tylko ten cudzoziemiec». Do niego zaś rzekł: «Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła»". Co zaś się tyczy odpuszczenia grzechów zob. Mt 9, 1-2: „On wsiadł do łodzi, przeprawił się z powrotem i przyszedł do swego miasta. A oto przynieśli Mu paralityka, leżącego na łożu. Jezus, widząc ich wiarę, rzekł do paralityka: «Ufaj, synu! Odpuszczone są ci twoje grzechy»". Zob. także Mk 2, 1-12; Łk 5, 17-26; 7, 36-50.

30 *Zob.* Kwiatki świętego Franciszka, *rozdz. XXV, [w:]* Kwiatki Świętego Franciszka oraz Reguły i Testament, *tłum. L. Staff, Kęty 2003, s. 60-62.*

31 Święty Franciszek z Asyżu (1181-1226), zwany serafickim, założyciel zakonu braci mniejszych, sióstr klarysek i trzeciego zakonu franciszkańskiego.

32 Zob. Tomasz z Celano, *Życiorys drugi Świętego Franciszka z Asyżu,* rozdz. CXX1V, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie,* tłum. C. Niezgoda OFMConv., Warszawa 1981, s. 165.

33 J 19, 5: „Jezus więc wyszedł na zewnątrz w koronie cierniowej i płaszczu purpurowym. Piłat rzekł do nich: «Oto człowiek»".

nazywając ją (terminem prawie naukowym) bezwarunkową miłością Boga i człowieka. Chcieć znaczy móc, ale ja nie mogę kochać wtedy, gdy nie mogę, bo nie chcę, przezwyciężyć uczucia obrzydzenia. Oddalam się, odchodzę, oby bez nienawiści i trzaskania drzwiami, ale odchodzę. A zatem — pytam — kto będzie leczył trędowatych? I tych, których dusza jest trędowata? Jestem niedobry. Nie potrafię darzyć szacunkiem ani kochać tych, którzy na taki szacunek i na taką miłość zasługują. To prawdziwy brak cnoty. Chrystus-Bóg stał się człowiekiem. Święty Franciszek jest *alter Christus.* A ja kim jestem? Żadna wartość. Dlaczego? Być może to owoc mojej nieszczęśliwej etyki estetyzującej? Chociaż i człowiek nikczemny kocha i pragnie piękna, wybaczając sobie samemu własną nikczemność. Odrzuca instynktownie podłość, może dlatego że wie, co to znaczy być podłym? Albo chodzi tu również o brak siły ducha? Tego nie wiem.

Wiem natomiast, że ten niedostatek dotyka mnie w wystarczająco dużym stopniu, bym czuł niezadowolenie z samego siebie, gdy nie mogłem wybaczyć mojemu koledze *czarnej plamy.*

Tak jak postępowałem w dzieciństwie przed wielu laty, tak czynię i teraz, ale z innych powodów, znacznie głębszych i o charakterze transcendentalnym. Szukam i pragnę czegoś pięknego, wielkiego, czystego, boskiego, a jeżeli napotykam ludzi podobnych do owego chłopca z atramentem, przyspieszam kroku. Chcę tu dodać pewne wyjaśnienie. Znajduję się na progu Królestwa Światła, którego moja dusza pragnęła od dziecka. Przekroczyłbym niewątpliwie ten próg z powodu wewnętrznej potrzeby duszy, lecz wyszedłem z królestwa cieni tylko z miłości dla światła. W rzeczywistości pukałem do drzwi Królestwa Światła z powodów czysto drugorzędnych, ponieważ nie mogłem i nie chciałem mieszkać w ciemnościach. Zbliżyłem się w kierunku Światła również z

uczuciem radości. Miłość do Światła, wydaje mi się, a może się mylę, odwróceniem plecami do ciemności. Zatem ja w miłości bezgranicznej, niewątpliwie absolutnej, do Światła, zawarłem w moim odczuciu pewien rodzaj satysfakcji — raz jeszcze pewną odmianę estetyzmu — aby wyjść z ciemności.

46

Unicestwiłem w milczeniu królestwo cieni, bez miłości, bez bólu, bez urazy, postępując za imperatywem kategorycznym duszy, za apelem z góry. Nie mówię, że nie kocham tej jasności wplątanej w cienie lub że nie kocham mieszkańców tego królestwa, lecz opuściłem ciemności bez żalu i bez sentymentu. Teraz wydaje mi się, że także ciemności rozumiane jako brak światła można by pokochać, a nie tylko zwyczajnie je odrzucać.

Czy wymagam od siebie zbyt dużo? Nie sądzę. Mimo to czuję, że coś tu nie gra. Czuję pewne „nie wiem", jakieś rozstrojenie w tej najsubtelniejszej harmonii.

Na czym ono polega?

7. CO TO JEST „TO COŚ"?

Dlaczego nie potrafię unicestwić samego siebie, jeżeli się sobie nie podobam? Tak czyni wielu ludzi, ja zaś wybaczam sobie po jakimś czasie, bez samounicestwienia. Usiłuję zrobić coś dobrego w dziedzinie takiej czy innej, ale nie neguję siebie; wprost przeciwnie, akceptuję i umacniam swoją pozycję. Instynkt w zwierzęciu ciągnie je w kierunku samoakceptacji i każe bronić siebie w egzystencji fizycznej; ja natomiast, obdarzony przez Boga pewną inteligencją, dążę do umocnienia siebie w sferze szczęścia moralnego i duchowego.

Przybieram dwie postawy: jedną w stosunku do owej *czarnej plamy* stworzonej przeze mnie, drugą wobec *czarnej plamy* stworzonej przez innych bądź też używam dwóch odważników i dwóch miar i dlatego jestem niesprawiedliwy, a moja niesprawiedliwość staje się kolejną *czarną plamą.*

To tragiczny moment w moim życiu wewnętrznym, w strukturze duszy. Oto ja, gorliwy i autentyczny chrześcijanin, po kilkudziesięciu latach przeżywania w ukryciu mego chrześcijaństwa, nie jestem chrześcijaninem, gdyż nie umiem naśladować, całując i oblewając gorącymi łzami drogie mi ślady Odkupiciela... To powinienem wyznać i to wyznaję.

47

Nie nienawidzę i nie przebaczam, ponieważ nie umiem tego robić. Przebaczenie, a następnie miłość są poprzedzone procesem unicestwienia. Gdybym zlikwidował w duszy *czarną plamę* uczynioną przez innych w mojej obecności lub na moją szkodę, tak jak mama zmywała plamę atramentu z mojego ubrania, czyli bez żadnego wzburzenia i bez jakiejkolwiek zmiany w swoim życiu wewnętrznym, uczyniłbym rzecz dobrą. Ale ja unicestwiam tego, kto plamę spowodował.

Dlaczego tak czynię? Czy jest to tylko czysty estetyzm? Czy unicestwiam coś dlatego, że jest brzydkie, czy też dlatego, że ktoś dał stabilność złu rozumianemu jako brzydota, by zaoszczędzić mi trudu analizy, zrozumienia, unicestwienia swojej miłości własnej i powrotu do miłowania tam, gdzie miłość jest rzeczą trudną?... Czy unicestwienie z mojej strony nie byłoby tylko podwójną osłoną, to znaczy: czy ratując moje poczucie piękna w świadomości dobra, oszczędziłbym sobie trudu dążenia do miłości, do uleczenia trądu?

Czy stąd bierze się moja instynktowna, wrodzona i nieprzezwyciężona odraza do tej choroby, która powoduje unicestwienie i deklaruje w sposób kategoryczny „niebyt" trędowatego? Czy postępując tak, nie zabijam, choćby w sposób subiektywny i wewnętrzny, Bożego stworzenia? I co gorsza: stworzenia chorego?

Jezus uzdrawiał trędowatych i przebaczał, odpuszczając im grzechy, ponieważ miał władzę odpuszczania grzechów daną Mu przez Ojca. Ja, jak każdy człowiek, naturalnie, nie mam takiej władzy, a nawet jej nie pragnę; lecz ja, który unicestwiam, nie przebaczam! Ani nie przebaczam, ani nie pochylam się dobrotliwie nad niedostatkami innych, podczas gdy szukając ratunku, czynię wyjątek dla własnych niedoskonałości.

Czyniąc tak, wiem, że błądzę — czymże jest grzech, jeżeli nie błądzeniem?[34] — grzeszę względem ścisłego obowiązku zawartego

34 *Chatta'ab* (termin hebrajski oznaczający grzech) wyraża pewien brak, błąd *(chata* znaczy, podobnie jak *amartanein,* nieosiągnięcie celu, zgubienie kierunku lub zamiaru w życiu praktycznym). Nieco później określenie to stało się pojęciem

w modlitwie Chrystusa: „I odpuść nam nasze winy"[35]. Modlę się, by Bóg mi przebaczył, tak jak ja przebaczam... ale jest to dość trudne. Jak stanę przed obliczem Boga?

Jeżeli Pan miałby mi przebaczyć w taki sam sposób, w jaki ja przebaczam, to znalazłbym się w bardzo złym położeniu. Tu dostrzegam rzeczy, które nie idą tak, jak iść powinny.

Przeciw Jezusowi ostro wystąpili Jego wrogowie, usiłując pobić Go w synagodze[36]. Czy jakikolwiek człowiek może porównać własne cierpienia z ranami i męką Jezusa? Podobne porównanie byłoby jednym z najgorszych bluźnierstw. Jednak: „Ojcze, przebacz im..."[37]. Jezus nie tylko przebacza sam od siebie, ale także Boga prosi o przebaczenie. Kto mi da siłę, by nie unicestwiać, lecz kochać tam, gdzie ani nie umiałem naśladować, ani nie umiałem kochać? Tylko łaska Pana w Jezusie Chrystusie.

8. JOEL „DZIEKAN" I SYN WDOWY

Joel i syn wdowy, Staszek, byli kolegami szkolnymi w drugiej klasie gimnazjalnej. Klasa była liczna: sześciu Żydów i trzydziestu chrześcijan. Tylko jeden z nas był karaitą[38]. Dobrze zbudowany chłopak,
teologii moralnej zarówno w formie hebrajskiej, jak i greckiej. Jest więc rozumiane jako brak lub błąd i polega na niezachowaniu przykazania czy zakazu.

35 Mt 6, 12.
36 Łk 4, 28-30: „Na te słowa wszyscy w synagodze unieśli się gniewem. Porwawszy się z miejsc, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na urwisko góry, na której zbudowane było ich miasto, aby Go strącić. On jednak, przeszedłszy pośród nich, oddalił się".
37 Łk 23, 34.
38 Karaici (hebr. *ben miqra'* — „Synowie Pisma") tworzą ruch hebrajski, który uznaje prawo pisane (Tora lub Pięcioksiąg), a nie uznaje ustnego nauczania (Miszny i Talmudu). Ruch został założony ok. 765 roku przez Anana ben Dawida w wyniku sporu z powodu nominacji nowego egzylarchy (przywódcy wygnanych Żydów w Babilonii). Ta orientacja czysto skrypturystyczna doprowadziła do

ciemny brunet, przypominał Stanisława, syna pewnej wdowy. Mówił po hebrajsku z

akcentem hiszpańskim[39], co mi się bardzo podobało. Tegoż karaity, należącego do sekty izraelskiej, która nie zachowywała prawa ustnego, czyli Talmudu, nie uważaliśmy jednak za sekciarza. Były to czasy szczęśliwe. My, chłopcy żydowscy, bardzo lubiliśmy chrześcijańskich kolegów, a oni lubili nas. Nic nie wiedzieliśmy o rasizmie, za to umieliśmy uznawać różne religie i dlatego gdy nadchodziła lekcja religii, każdy trafiał do właściwej klasy. Po skończonej lekcji znowu zbieraliśmy się razem.

Dziś myślę z żalem o tej ogromnej fali nienawiści rozlewającej się w Europie. Było kiedyś tak miło nic nie wiedzieć o antypatiach rasowych, o zawiści partyjnej, o nietolerancji religijnej. Problemami, które nas zajmowały, były zadania szkolne, egzaminy ustne i kartkówki. Byliśmy zjednoczeni w trzydziestu sześciu lub trzydziestu siedmiu w jednym celu: przechytrzyć wspólnego wroga, czyli punkty klasyfikacyjne.

Jeden za wszystkich, wszyscy za jednego. Odpisywanie zadań, sprawdzanie w ukryciu tłumaczeń, podpowiadanie, „poczta powietrzna" w formie zwiniętych karteczek z dopiskiem „pilne" typu: „Powiemy mu, że zadano nam trzy rozdziały". Oczywiście, trzy zamiast pięciu. Nauczyciel powątpiewał, a my, łgarze, krzyczeliśmy chórem: „Cóż na to poradzimy?". Nasze zwycięstwo było niezawodne. Na końcu lekcji wszyscy byliśmy dumni. Czuliśmy się bohaterami i zwycięzcami, zjednoczeni bez zazdrości.

interpretacji restrykcyjnej i stąd zrodziły się trudności w stosowaniu różnych norm (szabat, małżeństwa, zakazane pokarmy itd.), które judaizm rabinistyczny szanuje, zamiast włączać je w ramy obserwancji religijnej i zaktualizowanej. Mimo wszystko ruch przyczynia się do rozwoju egzegezy szczegółowej (poprawniejsze kodeksy biblijne są dziełem karaitów) oraz sprzyja studiom lingwistycznym, także samych rabanitów (obserwantów ścisłej ortodoksji rabinistycznej). Obecnie karaici działają w różnych krajach, m.in. w Egipcie, dostarczając różnych doświadczeń współistnienia z islamem.

39 Wymowa hiszpańska, ryt i kultura, do której nawiązuje Zoili, są charakterystyczne dla sefardyjczyków przybyłych z Hiszpanii.

50

Ta szlachetna jedność zamiarów święciła największe triumfy w trakcie wprowadzania w błąd profesorów, szczególnie podczas lekcji historii. Historyk — wysoki, wątły nauczyciel, o inteligentnej twarzy — miał arystokratyczne pańskie maniery. Książki przez niego publikowane służyły nam na równi ze sławnym Henrykiem Sienkiewiczem i jego *Quovadis*. Dziś jeszcze zastanawiam się, dlaczego ówczesny rząd posłał go do nas, małych ignorantów, zamiast ofiarować mu katedrę uniwersytecką. My, dwunastoletni chłopcy, odbieraliśmy profesora jako kogoś nadzwyczajnego. Pewna jego „cnota", która nie miała nic wspólnego z nauczaniem, okazała się dla nas wielką pomocą w czasie egzaminów. Otóż ten mądry człowiek był prawie... głuchy. Gdy pytał, wywoływał nas po imieniu. Uczeń wstawał bez wychodzenia z ławki i odpowiadał. Profesor zaś z ruchu warg „odgadywał wszystko", czyli właściwie... nic. A wtedy?

Wtedy każdy z nas starał się mówić bardzo szybko to, co wiedział; czasami opowiadał mądremu historykowi prehistorię, historię starożytną, średniowieczną, nowożytną, a niekiedy i przyszłą. Wystarczało mówić szybko, a on, biedny, ruchem mądrej głowy dawał znaki aprobaty i zachęty. Cieszył się przy tym i oczywiście my razem z nim.

Jedność klasy w podobnych okolicznościach objawiała się również i w zewnętrznych pozorach. Nikt się nie poruszał; zewnętrznemu obserwatorowi mogłoby się wydawać, że ma przed oczyma tłum żywych statuetek spragnionych głębszej wiedzy.

Był pewien piątkowy poranek, lekcja historii. Obok mnie siedział Joel, wielkie chłopaczysko, również Izraelita. W czasie lekcji miażdżył szerokimi i mocnymi żuchwami, przypominającymi szczęki Mussoliniego, słodycze sabatowe, które dostał od

matki na podwieczorek. Chłopak — chrześcijanin, zapytany przez profesora, zaczął gadać bez sensu, popłynęła istna lawina głupstw. „Brawo, siadaj, widać, żeś się uczył. Ocena, ma się rozumieć, najlepsza. A teraz... Ty, Joel!" — rzekł profesor. Biedny chłopak o imieniu bardzo prorockim niemiłosiernie się zmęczył, by usunąć porcję słodyczy, którą miał jeszcze

51

w ustach, i oto już stanął, chłopisko o szerokich barach i wielkich oczach (był dziekanem klasy). „Powiedz mi coś o wyprawie Napoleona do Rosji". Dobra myśl. Joel był człowiekiem jakby urodzonym do podobnych... zadań naukowych. Zaczął więc opowiadać bajki jedną po drugiej, z szybkością pociągu ekspresowego, entuzjazmując się i coraz bardziej przyspieszając. Szczęśliwy **i** zadowolony profesor czynił głową odpowiednie gesty, wyrażając całkowitą aprobatę. Wtem nagle jakby piorun z jasnego nieba: „Pokaż mi to teraz na mapie". Przysięgam wam, drodzy Czytelnicy, na wierność swojej duszy, że najbardziej uczony geograf świata nie byłby w stanie znaleźć na żadnej mapie tego, o czym z taką swobodą opowiadał mój mądry kolega. Jego wielka i kosmata łapa jeździła w górę i w dół, w prawo i w lewo po carskiej Rosji. „Widać, że uczyłeś się, nie otwierając wcale atlasu. Ocena zero". Joel poczuł się jak zraniony lew. Zapanowała powszechna konsternacja. Kto będzie następny? Za chwilę odezwał się zbawczy dzwonek. Wszyscy byliśmy uradowani, z wyjątkiem dziekana, Oj, biedny i niepocieszony „nasz tatuś"!

Staszek i jego matka mieszkali na parterze w domu poza centrum. Udawałem się tam raz albo dwa razy w tygodniu, by spędzić z nim popołudnie. Czasami przychodził też któryś z moich kolegów. Skromne mieszkanie miało w sobie coś, co mnie urzekło. Podobało mi się bardzo. Jeden obszerny pokój graniczył z małą kuchnią i to wszystko. Ściany były białe. Długi stół przykrywał lniany, czysty obrus. Po jego obydwu bokach zamiast krzeseł stały długie ławy z naturalnego drewna. W rogu znajdowała się biała drewniana skrzynia. Na jednej ze ścian wisiał skromny zegar, nieco wyżej krzyż ze zwykłego drzewa, z zatkniętą za nim gałązką palmy.

Czasem we dwóch lub trzech czytywaliśmy teksty łacińskie, odrabialiśmy zadania, powtarzaliśmy historię, geografię, algebrę. W czasie przerwy przychodziła do nas mama Staszka, by zamienić z nami kilka słów. Od lat była wdową po pracowniku kolei, ubierała się zawsze na czarno. „Dobrze odpoczęliście? — pytała w pewnym

52

momencie — teraz kontynuujcie naukę, wracam do szycia". Następnie w milczeniu szła do kuchni. Matka i syn z uczuciem wymieniali spojrzenia. Obydwoje byli oszczędni w słowach. Stosunki między nimi nabierały szczególnego wyrazu. Miałem wrażenie, że matka bardzo szanuje syna... Ileż razy widywałem matki mówiące głupstwa albo, co gorsza, bijące swoich synów. Tutaj nie. Jedno drugiemu nie miało wiele do powiedzenia, ale rozumieli się bez słów. Nie wyglądali na zmartwionych, przejętych czy cierpiących. Smutek wisiał jednak w powietrzu, unosił się nad ich pięknymi głowami. W ich sercach — czułem to instynktownie — królowała spokojna rezygnacja. Wydawało się, że po śmierci męża i ojca nie potrzebują dużo do życia. O to, co niezbędne, troszczyła się matka o oliwkowej twarzy i wielkich czarnych oczach emanujących spokojem. Na

utrzymanie wystarczała skromna wdowia pensja i jej praca. Staszek był dobry, łagodny, inteligentny i pilny. Czułem, że mnie lubi. Także i jego matka mnie kochała.

Ani podczas nauki, ani w czasie przerwy nie było śmiechu i żartów. Wydawało się, że w tym białym pokoju, w obecności krzyża, nie można było być innym jak tylko spokojnym, uprzejmym i dobrym.

Wiele razy podnosiłem oczy w stronę krzyża — nie wiem dlaczego — i wpatrywałem się w niego długo. Ta „kontemplacja", jeżeli tak możemy ją nazwać, była chyba związana z pewnym odruchem duszy.

Dlaczego został ukrzyżowany? Nie był dobry? Czy na taką śmierć skazywano wszystkich złych ludzi? A może był gorszy od innych, ale gdyby był właśnie taki, to dlaczego tylu ludzi go naśladuje? Dlaczego „panie mojej mamy" (wyjaśnię za chwilę to dziwne określenie) idące za Ukrzyżowanym są takie dobre? Sprawa tzw. pań zaczynała stawać się z czasem zagadką. Dlaczego Staszek i jego mama, Jego naśladowcy i adoratorzy są tacy dobrzy? Dlaczego my, chłopcy, stajemy się „inni" w obecności „tego", w obecności Staszka i jego mamy. Dlaczego mama nie krzyczy na niego, nie bije go i nie popycha?

53

Także moja mama, mimo że jest Żydówką, zachowuje w swym sercu pewne tajemnice, które osobiście tylko mnie powierza. Dlaczego moja mama imponuje mi tylko w pewnych momentach (będzie o tym w następnym rozdziale) głębią swojego milczenia? Milczenia także wobec taty i braci?

Kilka lat wcześniej, w wieczór Dnia Przebłagania *(Jom Kippur)*[40] uzyskałem odpowiedź na to „dlaczego?" (także o tym wydarzeniu opowiem później), ale pozostała ona tajemnicą mojej duszy. Nie powiedziałem słowa nawet mojej mamie. Dlaczego więc zamknąłem się w milczeniu absolutnym, nie mówiąc nic nawet mamusi?

Dziwne jest postępowanie po słowie pytającym „dlaczego?"— każde następne wyjaśnienie rodzi kolejne pytanie.

Ten Ukrzyżowany budzi we mnie wielkie współczucie. Widzę Go w równej mierze jako niewinnego i cierpiącego; On kona... już. Przypomina mi się nasz sąsiad pan Aaron, któremu mój tato podpowiadał głośno modlitwę *Słuchaj Izraelu*[41] słowo po słowie tak, by on mógł ją powtarzać prawie niesłyszalnym, śmiertelnym już szeptem. Aaron cierpiał na gangrenę, co doprowadziło go do śmierci. Pan Bóg uwolnił go wreszcie — mówili moi znajomi między sobą — od cierpień... i dobrze.

Ale ten człowiek na krzyżu nie umarł z powodu choroby. Jest młody, pochyla głowę, jest tak zmęczony... że ogarnia go słodki sen.

40 Dzień Przebłagania, zwany też Dniem Pojednania *(Jom Kippur),* jest jednym z najważniejszych świąt hebrajskich. Dzień postu i modlitwy dla przebaczenia win jest obchodzony 10. dnia miesiąca *tishri* (pod koniec września). Kiedyś z tej okazji najwyższy kapłan wypowiadał w świątyni w miejscu *Święte Świętych* imię Boga. Obecnie obchody święta przewidują uroczyste wyznanie grzechów i trąbienie na świętym rogu, tzw. *shofar.*

41 *Shema'Jisra'el. 'Adonaj 'Elohenu, Adonaj 'Echad. Słuchaj Izraelu,* jest wyznaniem wiary hebrajskiej według trzech formuł biblijnych (Pwt 6, 4-9; 11, 13-21; Lb 15, 37-41), zaczynającym się od słów: *Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz jest Panem jedynym.* Odmawia się je dwa razy dziennie, a pierwszy werset jest ostatnią modlitwą przed zaśnięciem albo też przed śmiercią.

54

Nie krzyczy z bólu... nie cierpi... nie złorzeczy. Nie zobaczysz na jego twarzy odrobiny

nienawiści czy żalu. Gałązka oliwna przy jego głowie zdaje się śpiewać cichą pieśń pokoju. Nie, nie, nie, On (Jezus jako człowiek zaczął dla mnie być Kimś, Nim, pisanym wielką literą) nie był niedobry. Nie mógł być niedobry.

Może był, może nie był — kto to wie — Sługą Bożym[42], o którym śpiewaliśmy w szkole pieśni; może On, a może nie On, jest tym cierpiącym, o którym nauczyciel powiedział nam krótko: „To jest król Ezechiasz albo naród izraelski"[43]? Nie wiem, ale jednego jestem pewien: On był dobry, a zatem...

A zatem dlaczego Go ukrzyżowano?...

9. TAJEMNICE SERCA

Mówić tak, by nic nie powiedzieć; milczeć, by nic nie ujawnić, nie jest sztuką zastrzeżoną tylko dla dyplomatów. Wiele razy widywałem mamę, która mówiła jakieś słowa dobre i przyjemne właśnie w tym momencie, kiedy na coś narzekałem. Jej dusza przyjmowała cierpienie — była trochę osamotniona wśród rodziny, dla której ciągle się poświęcała — jak zeschła ziemia przyjmuje krople deszczu w głębokim milczeniu. Tak, Ty, moja biedna Mamo, piłaś w milczeniu swoje łzy i w milczeniu karmiłaś się cierpieniem i wyrzeczeniami. Ofiarowałaś Panu swoje cierpienia. Chciałaś, by Twoje współczucie

42 [Uwaga autora] W Księdze Izajasza wyróżnia się cztery pieśni (42, 1-7; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53), które przedstawiają człowieka tak niewinnego i czystego jak nikt inny na świecie. Jest on bity i poniżany. Wyczerpany na skutek cierpienia, umiera w milczeniu, tak jak w milczeniu znosił swoje udręki. Umiera pośród złoczyńców skazanych na śmierć. W drugiej części tłum zaczyna się opamiętywać i odżegnywać od ślepego szału. Zadaje sobie pytanie: Dlaczego męczyliśmy i doprowadziliśmy do śmierci tego, który na swoich barkach dźwigał nasze winy i występki nas wszystkich?

43 Niektóre interpretacje rabiniczne identyfikują Mesjasza, Sługę Bożego, z narodem izraelskim lub z królem Ezechiaszem.

aktywne i twórcze z powodu cierpień innych, Twoje dzieła miłości, były zakryte przed Panem. Nie chciałaś uznawać swej dobroci i miłości za swoją wyłączną własność. Zapominałaś o nich zaraz po tym, jak je wyświadczyłaś. Wychodziłaś z ukrycia, ze swego skromnego domu w moim towarzystwie, by pomagać biednym. Ukrywałaś swoje dobre czyny, jak złodziej chowa ukradzione rzeczy. Pan cieszył się radością wspomaganych biednych, a nie twoją dobrocią. Tak, Mamo moja, rozumiem Cię dopiero dzisiaj. Ty nie pragnęłaś niczego. Twój złośliwy syn wiedział i wie, jak unicestwiać innych. Ty zaś umiałaś innym pomagać, bez osądzania kogokolwiek i bez lekceważenia nikogo z wyjątkiem siebie samej. Nierozumiana, lecz bardzo wyrozumiała, przyjmowałaś w milczeniu wymówki, niezadowolenie, narzekania i zarzuty innych. Przyjmowałaś w milczeniu niezasłużone reprymendy i powtarzający się moralny ból. Dla siebie nie pragnęłaś niczego prócz uczestniczenia w bólu innych. Odrzuciłaś daleko od siebie miłość własną. Ukochałaś miłość jako taką, znienawidziłaś wszelkie zło, każdą nietolerancję i brutalność; czyniłaś subtelne dzieła miłości, poświęcając siebie. Gorącym pragnieniem Twojej duszy było oddzielenie swych czynów od siebie samej i gdyby to było możliwe, także od Bożych oczu. Dziś widzę i rozumiem wielką tajemnicę Twojej duszy. Mamo moja, dzisiaj rozumiem i zachwycam się Tobą i Twoją duszą; w zamian ofiaruję Ci moje gorące łzy. Przyjmij je, są to czyste i uczciwe łzy Twojego syna, którego kochałaś.

Gdy szłaś, Twoje kroki były tak lekkie, że prawie nie dotykałaś ziemi; co prawda nie byłaś jeszcze w niebie, ale już nie byłaś na ziemi. Ty także, Mamo, jak ten cierpiący sługa

z Biblii, byłaś obca między swymi braćmi. Z nimi, dla nich, w nich, ale właściwie bez nich.

Sama, z Bogiem i tylko z Bogiem. Dziś, z krańców swego żywota, przywracam Cię w całej pełni. Żyjesz w wielkiej światłości Boga tam wysoko i tu, na ziemi. Żyjesz w moim sercu i w mojej duszy. Oprócz mnie tu na ziemi nie ma żadnego Twojego syna, odeszła też Twoja najmłodsza córka. Prawie wszystkie Twoje dzieci nie umarły

56

śmiercią naturalną. Padły ofiarą zaciekłej nienawiści i bestialstwa nazizmu[44].

Jeszcze tylko na mnie oczekujesz, Matko, moja słodka Matko.

Pamiętam. Jest piątek w środku zimy. Godzina szesnasta, nastaje wieczór. Z nieba lecą płatki śniegu; wirują w powietrzu, kołują, łączą się i rozdzielają. Mnie jako dziecku wydawało się wówczas, że to białe motyle, które bawią się w chowanego. Powietrze było milczące i łagodnie zimne. Był to taki dzień, kiedy chłopak siedmio- lub ośmioletni bywa szczęśliwy, gdy może iść wśród pogodnego i wesołego wirowania białych gwiazd, białych motyli i płatków róż. Każde dziecko jest po trosze poetą, a także prorokiem. Któż to wie, czy gwiazdki śniegu nie są gwiazdami z nieba, które czasami tak się cieszą, że schodzą, by poigrać w powietrzu? Ale dlaczego potem opadają na ziemię? A może pod inną postacią wracają do nieba? Niemądre fantazje. Wkracza rzeczywistość, piękniejsza od wyobraźni, i oto tato powie zaraz: „Idziemy!". Mama włoży mi płaszcz, beret, rękawiczki i pójdę z tatą do synagogi, a płatki śniegu będą krążyć koło mnie, usiądą na płaszczu, na berecie, a jeden nich, najbardziej rozbawiony, spocznie mi na czubku nosa.

To wydarzenie sprawia mi radość.

Po proroczym słowie: „Idziemy!", wkracza mama: „Wiesz, może będzie lepiej, jak dziecko zostanie ze mną w domu. Pomodlimy się tu razem". „Dobrze!". Oj, biada mi, biada... nic się nie da zrobić. Po modlitwie niespodzianka: mama idzie do kuchni, ja, naturalnie, za nią. Pojawia się wiklinowy koszyk znacznych rozmiarów, zdolny przyjąć w czeluście swego miłosierdzia garnek ciepłego rosołu z kluskami z grysiku, pół gotowanej kury wraz z kawałkiem wołowiny. Obok garnka leży kilka podłużnych chlebów domowego wypieku,

44 Także Zoili, jak każdy Żyd, zapłacił za absurdalność i niedorzeczność nazizmu: dwaj jego bracia zginęli w obozie koncentracyjnym. Trzeci, według informacji jeszcze niepotwierdzonych, w getcie we Lwowie. Inni uniknęli rzezi nazistowskiej, tylko dlatego że wcześniej umarli: Józef Zoller (zm. 26.04.1930) i siostra, o ile wiadomo, pod koniec XIX lub na początku XX wieku.

57

w formie chałki[45]. W rogu jest jeszcze koszyczek z gotowanymi owocami. Idziemy. Mama trzyma w jednej ręce kosz, w drugiej moją rączkę. I oto przyszliśmy. Schodzimy po schodkach, bo mieszkanie znajduje się w suterenie. W środku stół i dwie zapalone świece. Trochę suchego chleba. Widać biedę. Nóż, innych sztućców nie ma. Oni — myślę — nie mają nic do jedzenia... Mama zbliża się do chorej i ją obejmuje. Następnie kładzie koszyk przy łóżku. Mówią o czymś, ale ich rozmowa mnie nie interesuje. Po dziesięciu minutach nadchodzą ludzie: „Dobrej Soboty!" — mówi mąż chorej: „Dobrej Soboty!". Potem wchodzą synowie: „Dobrej Soboty!". Także i moja mama odzywa się w ten sposób, gdy odchodzi od chorej. Mama „zapomniała" o koszyku, który został przy łóżku. Wiadomo, jaki będzie jego koniec, gdy dostanie się w ręce głodnych ludzi.

Maszerujemy przyspieszonym krokiem. Trzeba dotrzeć do domu, zanim wróci ojciec. W synagodze, do której uczęszcza, śpiewy trwają dość długo, mamy zatem czas. Jesteśmy u siebie, ściągamy płaszcze i berety i już przed zapalonymi świecami trzymam w ręku ilustrowaną Biblię, mama też bierze księgę dla siebie. Nie zapomina przy tym, jak przy okazji innych podobnych ekspedycji, położyć mi palec na wargach. Odpowiadam skinieniem powiek ze zrozumieniem: „Nie wolno pisnąć!". Przymierze zostało przypieczętowane pocałunkiem na moim czole. Wkrótce potem sympatyczne pozdrowienie: „Dobrej Soboty!" ze strony taty, które odbiło się echem: „Dobrej Soboty", ze strony mamy.

10. „PECCATA MUNDI": GRZECHY ŚWIATA

Tym razem wieczór Dnia Przebłagania był dla mnie bolesny[46]. Wszyscy idą do synagogi. W taki wieczór nie spotkacie Żyda, który nie

45 Zoili nazywa je struclami.
46 Na dowód, jak wysoko Zoili cenił obchody Dnia Przebłagania, wystarczy wspomnieć, że kilka lat później opublikował po włosku wszystkie modlitwy

przebywałby z innymi, aby błagać Boga o przebaczenie grzechów[47]. Byłem tym jedynym, którego wyznaczono, by pozostał w domu, przy stole nakrytym białym obrusem, na którego środku paliły się cztery świece. W kuchni kobieta (służąca chrześcijanka) szyła coś dla siebie. Dlaczego zostałem sam? Ach, to sprawka złośliwego lekarza, który rzekł: „Jest w porządku, lecz musi pozostać w domu jeszcze dziesięć dni". Może wystarczyłoby osiem lub sześć dni, można by usiłować pertraktować za pomocą jakiejś łezki z tatą czy z mamą, ale niestety, cztery dni temu lekarz powiedział stanowczo: „Dziesięć dni".

Otwieram księgę pod tytułem *Modlitwy na dzień Kippur*. Znam prawie na pamięć wszystkie podstawowe teksty modlitw odmawianych w ciągu tego świętego dnia. Pewne trudności sprawiają mi tylko wyrażenia liturgiczne niektórych poetów *(pajtanim)*[48], poczynając od VIII wieku do teraz. W tych przypadkach potrzebna jest pomoc taty. Ci błogosławieni poeci raczej nie pomyśleli o dziel-

przewidziane na ten dzień, opatrując każdą z nich długim i wyczerpującym komentarzem w celu wyjaśnienia liturgii święta. I. Zoller, *La Prece che redime. Tefillah Jom Kippur: Le preghiere del Giorno dell Espiazione,* La Comunita Israelitica, Trieste 1928.
47 I. Zoller, *La Prece che redime...,* s. 5: „Jedną z najważniejszych form manifestowania społecznego myślenia żydowskiego jest wspólna modlitwa w języku hebrajskim. (...) Język hebrajski naszych modlitw tworzy więź, która łączy nas z epoką *gheonica* (...) aż do najbardziej odległych źródeł naszego życia etycznego. Jesteśmy czasem obecnym naszego narodu i jego czasem przyszłym, ale też jesteśmy czasem przeszłym bliższym i dalszym. Łańcuch wydarzeń, który pokonał siłę tysiącleci prześladowań i rozproszeń, nie powinien być przerwany. Pozwolić, by rozerwał się w kawałki, znaczyłoby uczynić wyłom w życiu starożytnym i pięknym jak żadne inne na świecie. Znaczyłoby również pogrążyć w «niebycie» to, co od tysiącleci istniało i chce istnieć, i będzie kontynuowane i będzie istniało mimo naszej obojętności. Będzie żyło nawet wbrew naszej woli poprzez dzieło innych naszych braci, lepszych od nas, którzy będą mogli słusznie powiedzieć nam: opłakujcie śmierć hebraizmu".
48 *Pajtanim* byli autorami lub kompilatorami lirycznych pieśni liturgicznych zwanych *pijutim.*

nych ośmioletnich chłopakach, tworząc ciągłe odwołania w słowach krótkich i ostrych jak czubki szpilek w passusach talmudycznych i midraszowych[49] (komentarze biblijne). Na szczęście w modlitwach wieczornych Dnia Świętego na ogół się nie pojawiają, a jeżeli już, to tylko przelotnie. Mnie zaś podoba się motto biblijne (zebrane i chronione)[50]: „Mieszka pośrodku nich, ponieważ cały naród (zgrzeszył) przez nieuwagę"[51]. Jestem zupełnie sam, więc mogę myśleć: „Pan udziela przebaczenia także obcym mieszkającym jak obywatele pośrodku Izraela"[52] (Spróbuj powiedzieć to nauczycielowi, który słowo „obcy" tłumaczy ciągle jako „cudzoziemiec". Jest to jedno

49 Talmud łączy w sobie Midrasz i Gemarę, zawiera też dyskusje rabinistyczne z czasów między IV a VI wiekiem. Istnieją dwie redakcje: jedna obszerna i wiarygodna, babilońska (zawiera oprócz materiału prawniczego i normatywnego, także opowiadania, żywoty mistrzów, modlitwy, powiedzenia, midrasze itd.), i druga, krótsza, zwana palestyńską lub jerozolimską. Na podkreślenie zasługuje to, że Zoili przetłumaczył traktat *Berahot* (Traktat błogosławieństw), jedyny traktat do dzisiaj przełożony bezpośrednio z hebrajskiego na włoski. E. Zoili, *Talmud. Il Trattato delie Benedizioni,* a cura S. Cavalletti, Laterza, Bari 1958. *Midrasz* (od *darash* — szukać pytać), rodzaj literacki, który ukazuje nieustanną aktywność w badaniu słowa objawionego i skodyfikowanego w Piśmie św. (Tora, Prorocy, Pisma) i pokazuje bądź metodę egzegetyczną, bądź względne narastanie literatury. Teksty midraszowe powstały między II a XV wiekiem i mogą mieć, podobnie jak teksty Talmudu, charakter normatywny (*balacha)* lub homiletyczny *(haggada).*

50 Pwt 5, 1: „Mojżesz zwołał całego Izraela i rzekł do niego: «Słuchaj, Izraelu, praw i przykazań, które ja dziś mówię do twych uszu, ucz się ich i dbaj o to, aby je wypełniać»".

Pwt 11, 19: „Nauczcie ich wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie". Nauczanie Tory przez rabinów zawierało w sobie cztery podstawowe obowiązki: trzeba jej się uczyć, trzeba jej nauczać, trzeba jej strzec i trzeba wcielać ją w życie.

51 Lb 15, 26: „Będzie więc całej społeczności Izraelitów odpuszczone, jak również przybyszowi osiadłemu pośród was, był to bowiem grzech całego ludu popełniony przez nieuwagę".

52 Cytaty Zollego odnoszą się do modlitwy wieczornej *('arnit),* którą odmawia się na rozpoczęcie Dnia Przebłagania. I. Zoller, *La Prece che redime...,* dz. cyt., s. 6: „I będzie udzielone przebaczenie całej wspólnocie synów Izraela i obcemu, który mieszka między nimi, ponieważ cały naród pobłądził".

z tych pojęć, o których można dyskutować z tatą, ale nie z nim). Potem — mówię do siebie — jakie piękne jest zakończenie: „Ponieważ cały naród zgrzeszył przez nieuwagę".

Tymczasem wśród całego ludu znajdują się owi biedni współobywatele obcego pochodzenia. Tam jestem i ja, mały chłopak. To mnie przekonuje. Ale najbardziej podoba mi się owa krótka myśl (widzicie, drodzy Czytelnicy, że macie do czynienia z chłopakiem, który pozostaje już w pewnej zażyłości z Pismem Świętym), że wszyscy grzeszą przez nieuwagę. Chcą wierzyć lub wierzą, że postępują tylko zuchwale, podobnie jak owi chłopcy na ulicy, wyrośnięci i silni, którzy biją słabszych, czyniąc w ten sposób zło. Popełniają błąd, i to jaki! Tymczasem grzeszą, a grzeszyć jest rzeczą brzydką, gdyż to zasmuca Boga. Kontynuuję lekturę i po kwadransie jestem na początku: „Złóż z siebie bojaźń na wszystkie twe dzieła i obawę na wszystko, coś uczynił"[53]. Zaczynam odczuwać zakłopotanie. Ja także boję się Boga, ponieważ Go kocham, ale czy mógłbym Go kochać, gdybym się Go bał tak jak na przykład... nauczyciela? Daj spokój nauczycielowi — karcę sam siebie — nie wstydzisz się? Jeszcze w wieczór *Kippuri*

A więc, w obawie przed czymś... kończymy. Kocham mamę i tatę, i tak samo kocham Pana Boga. Panie, chcę Cię kochać. Dobrze? Co chcesz, abym Ci powiedział: „Bojaźń z powodu Ciebie?". Nie jestem zatem tak bardzo zły. Czy prawdą jest, że mnie kochasz, Panie? A ja wołam. Idziemy, mówię do siebie.

„Boże nasz i Boże ojców naszych, ach, niech dojdzie do Ciebie nasza modlitwa, nie ukrywaj się przed naszym błaganiem, chociaż jesteśmy bezczelni i mamy twarde karki; mamy tyle do powiedzenia przed Tobą, Panie, Boże nasz i Boże ojców naszych: jesteśmy sprawiedliwi, gdyż nie zgrzeszyliśmy; lecz my i nasi ojcowie zgrzeszyliśmy"[54]. Tutaj

53 Tamże, s. 14: „Wzbudź Panie, Boże nasz, we wszystkich Twoich dziełach uwielbienie dla Ciebie, spraw, niech ono się odciśnie na całym stworzeniu".
54 Tamże, s. 19: „Boże nasz i Boże ojców naszych, Ach! Usłysz naszą modlitwę i wysłuchaj jej! Niech nasza zuchwałość nie dojdzie do takiego momentu, by Ci powiedzieć: «Panie, jesteśmy sprawiedliwi i nie zgrzeszyliśmy»".

61

litość przewyższa wszelkie rozumowanie. To *zgrzeszyliśmy* jest dla mnie prawdą niewymienną, bezdyskusyjną... i ciężar grzechów kładzie się na moim małym sercu jak wielka góra. I oto pierwsza łza.

Pierwsza. Mam przed sobą kilka linijek, w których liczne grzechy pogrupowane są w porządku alfabetycznym. Przygnębiają mnie. Zatrzymuję się jak ten, kogo powalił ciężar. Jeszcze jedna łza, trzecia, czwarta...[55].

Łzy są o wiele liczniejsze niż wymienione grzechy. To niemal potok. Niebawem znajduję się w czystszej atmosferze, przechodząc ze strony na stronę, gdy czytam z mokrymi oczami i dochodzę wreszcie do wieczornych modlitw Dnia Przebłagania[56].

Składam pocałunek na księdze. Zdejmuję ubranie i idę spać.

Jednak nie mogę zasnąć. Czuję ogromny ból; zdarzyło mi się długo płakać nad słowem: „splądrowaliśmy". Ale przecież ja nie okradłem nikogo. Następnie kolejne straszne słowa: „Byliśmy gwałtowni". Nie byłem gwałtownikiem! „Zalecaliśmy zło". Nie zalecałem go nikomu, bo jestem na to zbyt głupi i nie ma co do tego wątpliwości. Jeżeli miałbym coś komuś polecać, to tylko to, co jest dobre. A wtedy...

Dlaczego wtedy odczuwałem tak ostry ból? Skąd pochodziły łzy? To moje szczęście, że płakałem przed Panem Bogiem; czułem, jak serce niby ptak chce ulecieć ze mnie. Nie rozumiem niczego...

Zrozumiałem, ależ zrozumiałem. Tylu ludzi grzeszy, zadając ustawiczny ból Bogu, a nie rozumieją, że trzeba prosić o przebaczenie.

55 Tamże, s. 20: „Te strony, nad którymi zapłakał Zoili, tworzą część zwaną *Wyznanie grzechów (Ghenal chet),* w którym czyta się bardzo długą listę grzechów popełnionych w ciągu roku. „Wyznajmy, skruszeni, nasze winy. Popełniliśmy niezliczone grzechy: niewierności, kradzieży, złorzeczenia, niesprawiedliwości, gwałtu, krzywdzących posądzeń, manipulacji, fałszywości, szyderstwa, nieposłuszeństwa, uporu, bluźnierstwa, przewrotności, sprzeniewierzenia, zbrodni, przemocy, deprawacji, ohydy, zejścia z uczciwej drogi, oszustwa, przekraczając w ten sposób Twoje przykazania i Twoje prawa bez uświadomienia sobie naszych błędów".
56 Na zakończenie modlitw wieczornych Dnia Przebłagania odmawia się *Ojcze nasz, Królu nasz (Avinu Malkenu).*

62

Pan Bóg jest dobry i za nich prosiłem Pana, aby przebaczył im grzechy. Może już to zrobił, gdyż jest tak dobry. Tak, tak, tak. Właściwie jestem zadowolony.

Naciągam kołdrę aż na uszy i powieki zaczynają mi ciążyć. Zdaje się, że moi domownicy wrócili, ale nie chcę się przyznać, że jeszcze nie śpię. Na pewno — mówię do siebie — mama spytałaby mnie, dlaczego mam takie czerwone oczy. Wolę więc oczy zamknąć, lecz mama jednak się zbliża. Udaję, że śpię, ona patrzy na mnie i mówi

szeptem: „Śpi, biedne maleństwo", i poprawia mi przykrycie. Za minutę będę spał naprawdę.

11. NIEKTÓRE „DLACZEGO? "

Pytanie „dlaczego?", pytanie o łzy z powodu wyznania grzechów było jasne, przynajmniej wtedy. Dziś ten rodzaj *tollit peccata mundi* — zauważcie, że w moim tłumaczeniu nie czyniłem żadnej różnicy między grzechami Żydów a grzechami chrześcijan — w dziecku w tym wieku nie potrafi się wyrazić zbyt jasno; lub, by być wiarygodnym, w sposób bardziej szczególny. Może to „dlaczego?" zbliża do drugiego człowieka albo wręcz do wielu innych ludzi?

Dlaczego moja mama zmuszona przez potrzeby innych do pomnażania swego dzieła miłosierdzia, nie mogąc sama zatroszczyć się o drwa do pieca, chleb, masło, o miedziane i srebrne pieniądze, zwracała się zawsze do czterech pań z sąsiedztwa, z których dwie były katoliczkami (żona aptekarza A. i pani M.), a dwie nawróconymi Żydówkami (żona porucznika i żona doktora F.), a nigdy do bogatych Żydówek, sąsiadek, pani L. i pani K.? Ich nie prosiła o pomoc, choć była przyjaciółką i krewną żony rabina. Na takie „dlaczego?" nie szukałem odpowiedzi.

„Dlaczego?" powracało często w myśli wobec Ukrzyżowanego w domu Staszka, utwierdzając we mnie szczerą litość i przekonanie, że On był dobry, że nie mógł być zły. Wiele razy patrzyłem w du-

chu na tę głowę opasaną cierniem, na strużki krwi, na twarz słodką i zmęczoną, na oczy wpół zamknięte... i pytałem: Dlaczego?

O Chrystusie wiedziałem wówczas jedną rzecz, bardzo prostą i jasną. O Chrystusie się nie mówi i nie pyta się o Niego. On winien interesować chrześcijan, a nie nas. Mama osobiście przypominała służącej chrześcijance, że powinna iść na mszę świętą Na Boże Narodzenie rozdzielała podarunki między nas, chłopców, i kobietę chrześcijankę. Wielką czcią darzyła katolickich kapłanów i ich religię, religię chrześcijan.

Wtedy „dlaczego?" nie pojawiało się w mojej głowie w formie pytania. Wówczas chodziło o coś, co robiłem sam, gdyż sprawiało mi to przyjemność. Dziś jednak to dawne „zajęcie" jawi mi się właśnie w formie „dlaczego", dobrego i pięknego. Opowiem o tym w następnym fragmencie zatytułowanym „Mały bibliotekarz".

12. MAŁY BIBLIOTEKARZ

Dziś przypominam to sobie tak, jakby chodziło o rzeczy wczorajsze. Gdybym umiał malować, uczyniłbym z tego treść obrazu. Dziecko w wieku trzech, może czterech lat siedzi na stołeczku między dwoma szafami, a przed nim stoi krzesło pełniące funkcję... — wybaczcie, jeżeli niewiele wam to mówi — katedry. Przyszły przeciętny uczony mocuje się z woluminem liczącym tysiąc dwieście stron: to modlitewnik jego ojca, a tekst jest opatrzony licznymi komentarzami. Zwracam uwagę, że mały czytelnik, jeżeli tak zechcecie go określić, jest na razie... analfabetą. Umie wprawdzie rozróżniać litery alfabetu, ale chyba jeszcze nie wszystkie. Mimo to około godziny dziesiątej możecie go niezawodnie spotkać przy pracy. Trzeba, żebyście też wiedzieli, na czym polega ta praca przeciągająca się do dwóch, czasem do trzech godzin. Patrzcie, a zobaczycie. Poczynając

od pierwszej strony, dziecko otwiera bardzo delikatnie stronicę, ogląda ją i odwraca. Powtarza to z drugą, trzecią, dziesiątą i setną stroną. Jeżeli zdarzą się dwie

strony spojone ze sobą, dziecko z ogromną ostrożnością oddziela jedną od drugiej, odwraca pierwszą, a następnie drugą. Dlaczego? Bo ciągłość opowiadania gubi się, gdy przeskakuje się strony. I słusznie. Ale dlaczego — zapytacie — to dziecko z uporem zaniedbuje świat Boży: słońce, które zalewa blaskiem podwórko, ogródek za domem, trawnik przy domu przeznaczony pod budowę, na którą materiał jest już gromadzony? Dlaczego nie szuka towarzystwa Karolka i Marysi, miłych dzieci lekarza, które mieszkają w najbliższym domu? Obydwoje są bardzo sympatyczni, a Karol ma soczewkę powiększającą, za której pomocą można od słońca zapalić zapałkę. Czy wiecie, że to, co ma Karol, jest rzeczą cudowną, a pewnego razu eksperyment zapłonu udał się nawet z papierosem? Jeżeli Karol nie jest jeszcze czarodziejem, to niewiele mu brakuje. A jednak...

Jednak mały lektor, analfabeta, stoi nieporuszony na swoim miejscu, przed „katedrą", i spokojnie bada zadrukowane strony, z których nic nie rozumie.

Powiecie, że chodzi tu o jego ulubioną zabawę? Może tak, a może nie. Spójrzcie dobrze na oblicze dziecka. Ono nie ogląda stron pokrytych częściowo dużymi, częściowo małymi literami i komentarzami w zwyczajny sposób, lecz je kontempluje. I oto plon jego pracy. Można by powiedzieć, że dziecko szuka czegoś, czego jeszcze nie znalazło.

Szuka, jeżeli nie prawdy ewidentnej, to jakiejś prawdy. Być może. Może być tak lub nie. Nie wiem.

Kilka lat później właściciel pobliskiej stolarni otrzymał zezwolenie na składowanie w kącie podwórza stołów z surowego drewna. Słońce świeci z wyżyn czystego nieba na stoły i książki ułożone w kilku stertach według wielkości: wielkie, średnie i małe. Bibliotekarz chodzi cierpliwie z kawałkiem cienkiego płótna od jednego tomu do drugiego i wyciera je z kurzu, odwracając we właściwym kierunku, bez zbytniej troski o pojedyncze strony. W ten sposób wietrzy wszystkie woluminy w szafie ojca. To umiłowane zajęcie bibliotekarza *honoris causa* podczas letnich wakacji. Arytmetyka go nudzi. Faktycznie,

wystarczy mu wiedzieć to, co najważniejsze: jeżeli metr materiału kosztuje 3,40, to o ile musi podrożeć, jeżeli kupiec zechce zarobić 50 groszy na metrze? Widać, że ówcześni kupcy kontentowali się niewielką sumą, a i grosze dawniejsze miały swoją wartość, której już dziś nie posiadają. W każdym razie problem, jak mądrze mawiał mój nauczyciel, powinien dotyczyć kupca, a nie bibliotekarza. Ten zaś, jak widzicie, obserwuje tekst talmudyczny lub biblijny, umieszczony pośrodku strony, otoczony białą przestrzenią oddzielającą go od tzw. *Corte*[57] (wersje aramejskie, komentarze, superkomentarze). Zachowuje, rozważa, można by rzec: szuka. Szuka czegoś, czego nie zgubił, ale mimo wszystko chciałby znaleźć.

Ten chłopaczek jest bardzo spokojny, tylko w głębi jego serduszka występuje czasami jakieś drgnienie. Może pragnie czegoś nieskończonego albo niedefiniowalnego. Mówię *może,* gdyż tego nie wiem.

57 Termin *Corte* oznacza zbiór komentarzy wersji aramejskich lub adnotacje, które otaczają tekst biblijny i talmudyczny niby korona: z góry, z dołu, z lewej i z prawej strony.

2. PUKANIE DO DRZWI

Do drzwi mojej duszy zaczął wówczas pukać Ktoś niewidzialny. Czułem w niej ogromną pustkę.

Wiosna, zielone łąki, kwiaty, które chodziłem zrywać, aby tworzyć swoje *herbarium*[1] (na polecenie profesora botaniki), wieczorne niebo z białymi gwiazdami kontrastowały z trudnościami ojca i matki, którzy daremnie walczyli z biedą, coraz bardziej dokuczliwą i beznadziejną. Pewnego dnia chodziłem samotnie po łące, gdy nagle poczułem ogromny głód. W domu nie było ani chleba (dawałem wówczas lekcje małym dzieciom i otrzymywałem za to skromne wynagrodzenie, które było kroplą w morzu potrzeb), ani głodu poznania świętych tekstów, ale żywo pragnąłem pokoju i śmierci: pokoju poprzez śmierć. Moje serce pozostawało zamknięte[2].

Moi koledzy różnili się ode mnie. Mogłem z nimi rozmawiać jedynie o szkole, o niczym więcej. Nie czułem, bym bardziej cierpiał niż moja mama, gdy opisywałem jej przygnębienie swej duszy.

Któregoś dnia poczułem dziwny zapach ziemi spragnionej deszczu i natychmiast przyszły mi na myśl słowa psalmisty: „Dusza

1 Herbarium, zielnik — zbiór zasuszonych roślin, liści i kwiatów odpowiednio usystematyzowanych.
2 Trzeba przypomnieć, że w kulturze żydowskiej serce, dalekie od znaczenia kulturalnego czy romantycznego jako przeciwstawne rozumowi i sentymentom, reprezentuje miejsce prawa moralnego, wiary (*Sefer Torah*), a także wolności sumienia, jak również ważne decyzje życiowe, te najbardziej bolesne i fundamentalne dla każdego człowieka.

moja, jak zmęczona ziemia, zwraca się do Ciebie"[3]. Może ja także odczuwam pragnienie Boga? — zapytałem siebie. A zatem...

Dlaczego więc, Panie, nie ześlesz Twojej błyszczącej rosy, Twego dobroczynnego deszczu, by zaspokoić pragnienie wyschniętych bruzd mojej duszy? Codziennie przecież odmawiam w modlitwie porannej *[Shacharit]:* „Błogosławiony, który czuje miłosierdzie dla ziemi". Dla ziemi, a nie dla moich rodziców? Dla ziemi, a nie dla mnie, biednego chłopaka? Dlaczego tylko dla ziemi, a nie dla mojego serca dręczonego bólem?

Przyszło mi na myśl, że w Talmudzie, w traktacie zwanym *Błogosławieństwo,* można wyczytać, że słowa: „Dziękujemy Ci, dziękujemy Ci", należy mówić przyciszonym głosem. Dlaczego? Może dlatego, że głośne mówienie obraża ideę Boga jednego i jedynego? Dlaczego pozwala myśleć o pewnej podwójności? W ten sposób nie powinno się nawet mówić, tak nauczają doktorzy: „Dla gniazda ptasząt, niech się obudzi miłosierdzie twoje" (według Tory, trzeba wpierw odpędzić matkę, zanim się weźmie jej pisklęta[4]). Teoria sekciarska? Lub nie powinno się zbytnio dopytywać o miłosierdzie Boże?...

Oto rów. Jeden skok i jestem już na innej łące. Jest podobna do nieba haftowanego gwiazdami. Czy nie ma już tu kwiatów o nazwie astry?

Wydaje mi się, że i profesor powiedział nam kiedyś coś podobnego. A może się mylę. Jaki piękny jest park. Tam w głębi bieli się willa państwa M. Przechodzi się na drugą stronę, idąc wąską uliczką pokrytą białym żwirem.

Ale to nie ci państwo mnie oczekują. Tym lepiej. Nie zamieniłbym moich rodziców na żadnych innych i na żadne białe wille na

3 Ps 63, 2: „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody".
4 Pwt 22, 6-7: „Jeśli napotkasz przed sobą na drodze, na drzewie lub na ziemi, gniazdo ptaka z pisklętami lub jajkami wysiadywanymi przez matkę, nie zabierzesz matki z pisklętami. Matkę zostawisz w spokoju, a pisklęta możesz zabrać; aby ci się dobrze powodziło i abyś długo żył".

świecie. Myślę, że mama wczoraj sprzedała lub dala w zastaw srebrne sztućce, ostatnie resztki względnego bogactwa z przeszłości. Może znajdzie się trochę gorącej zupy i świeżego chleba. Biedna moja mama, biedny mój tato!

1. PIEŚNI SŁUGI BOŻEGO

Moja dusza była zraniona i chciałem znaleźć drugą, podobną sobie. I przyszedł mi na myśl jeszcze raz *Sługa Boży,* o którym mówi prorok Izajasz[5]. Chciałbym przeczytać jeszcze raz te pieśni, gdyż jestem już wystarczająco dorosły — powiedziałem do siebie. Teraz może mógłbym zrozumieć je nieco lepiej. Joba wyczuwam już z daleka. Jego wypowiedzi w porównaniu z irytującymi i monotonnymi wypowiedziami przyjaciół są przede wszystkim piękne. Jednak najpiękniejsze, gdyż tajemnicze, jest milczenie *Sługi Bożego.* Jest to milczenie mocne, które przemawia subtelnymi akcentami. Jest milczeniem ziemi zranionej lemieszem rolnika. Jest milczeniem żyznym.

Serce mówi tak jak Bóg: bez słów. Pozostawia pustkę w duszy, powiększa ją, poszerza rany i czyni je bardziej krwawiącymi i głębszymi. Trzeba zatem słuchać głosu milczenia Boga i milczenia Jego *Sługi.*

Czy Bóg cierpi? To okropne pytanie, które pojawia się w duszy. Bóg cierpi? Tego nie wiem, ale cierpi Jego *Sługa,* a może w *Nim* cierpi sam Bóg?

Kim jest *Sługa Boży*? Trzciny nadłamanej nie połamie. Tlącego się knotka nie zagasi[6]. Taki jest *Sługa Boży.* A zatem...

Czy czuje nawet łzy płaczących rzeczy? Czuje ból trzciny złamanej... i ból tlącego się knotka, którego płomień słabnie, aby następnie

5 Zob. przypis nr 42 s. 54.
6 Iz 42, 2-3: „Nie będzie wołał ni podnosił głosu, nie da się słyszeć krzyku swego na dworze. Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zgasi [ledwo] tlejącego się knotka".

dzięki bolesnemu wysiłkowi znów się ożywić. Biedny knotek, pozbawiony siły, z sercem pełnym ciemności; jego serce ulega zwęgleniu, chce dać światło, którego mu brakuje.

Biedny knotek, niebawem umrze, bo życie się w nim wyczerpie; walczy rozpaczliwie, aby dać światło innym... ludziom. Litość bierze! Tę litość w całej pełni odczuwa *Sługa Boży.*

Płomień knotka to słabnie, to się wzmaga. To walka między życiem a śmiercią, między być i nie być, między światłem a ciemnością. Lecz trzcina złamana, leżąca na ziemi, nie daje znaku życia.

Dogasający knotek kona. Umarł. Zmarli są biedniejsi od tych, którzy umierają. Kto jest biedniejszy od umarłego?

Tlący się knotek zapali się ponownie płomieniem, który go ożywi, jak zmartwychwstaje umarły, lecz złamana trzcina to zmarły już na zawsze. Jakież to smutne.

Sługa Boży czuje niepokój gasnącego knotka i niewymowną tragedię zmarłego na zawsze; żółtawe blade sitowie, ofiara błota bez iskierki życia. A on...

On, *Sługa Boży,* przechodzi w milczeniu, z sercem otwartym, i bierze tego, kogo już nikt nie chce zabrać: konającego i martwego, i czyni to z prawdziwą miłością. Prawdziwy ból i prawdziwa miłość milczą. Kim był *Sługa Boży*? Przychodzi mi na myśl obszerny pokój Staszka... i On

2. DLACZEGO ŁĄKI?

Dlaczego chodziłem samotnie i wałęsałem się po łąkach? Z pewnością z powodu mojego *herbarium,* rodzaju cmentarzyska zasuszonych kwiatów z dopisaną klasyfikacją w formie epitafium. Kiedy sporządzałem notatkę *linnes* i podawałem tytuł podręcznika z numerem strony, czułem, że powinienem napisać coś innego: tu spoczywa blady i nędzny kwiat N.N. przed czasem zerwany przeze mnie w dniu... Zamiast tego zanotowałem uznanie, jakie zdobyłem u profesora.

Czyniłem to i wtedy, i wiele razy potem, gdy miałem powodzenie również u kolegów. Tylko myślenie było moje, tylko smutek życia był mój, tylko samotność była i do dziś pozostała moja, na zawsze moja. Nikt nie jest wystarczający i żadna rzecz nie jest wystarczająca. Zbliżasz się do osoby lub do rzeczy, wydaje ci się, że dadzą ci zadowolenie i wyciągną cię z więzienia samotności. A potem...

Potem we wszystkich i we wszystkim nie znajdujesz niczego poza ich własną samowystarczalnością okazywaną mniej lub bardziej wyraźnie, i w tym niczym znajdujesz wszystko; to wszystko, co jest nieprzeniknione, niepokojące i słodkie równocześnie. Coś, co rani i uzdrawia. Coś, co nadaje sens pustce, a teraz z tego sensu emanuje poczucie ludzkiej godności.

Pamiętam, jak byłem świadkiem śmierci wielkiego czarnego psa w cieniu drzewa. Wydawało mi się, że zwierzę chce ścisnąć swoje wnętrzności łapami skierowanymi do góry. Oddech miało ciężki, oczy na wpół zamknięte. Znikąd ratunku. Pies był świadomy bliskiego końca, z którym się już pogodził. Przed nim był tylko jeden cel: umrzeć. Innym razem idąc ulicą Rzeźniczą, zauważyłem zwierzęta prowadzone do zakładu, od którego ulica wzięła nazwę. Czuły w powietrzu odór śmierci. Opierały się i nie chciały iść.

Uczucia psów są żywe, często wyrażają szlachetność lub wierność czy odwagę — cnoty, których niekiedy brakuje ludziom. Mówiłem do siebie: zwierzęta nie czują pustki, nie pragną czegoś nieskończonego, czego ja jako człowiek doświadczam, kiedy się znajdę między zielonymi i rozległymi łąkami w dole a szerokim błękitem w górze. Czuję, że Ktoś mnie woła głosem dochodzącym z daleka, jakby z nieskończoności. Mogę tylko przeczuwać, Kto mnie słyszy i Kogo ja słyszę, od Kogo jest... Prawdziwe twoje imię: *Jhwh,* imię niewypowiedziane. Byt. Ten, Który z pewnością jest. On jest, a ja jestem o tyle, o ile On jest. Gdyby Jego nie było, nie istnielibyśmy. On musi być. Gdyby nie było słońca, jego promienie nie oświetlałyby ziemi, i teraz rozumiem, dlaczego starożytne ludy czciły słońce. Psalmista nie waha się powiedzieć: „Pan jest moim światłem" [Ps 27, 1].

Zwierzęta rodzą się, żyją, kochają, cierpią i umierają. Mają zmysły doskonalsze od naszych, ale Jego nie znają.

On - Ukrzyżowany w wielkim pokoju u Staszka, i On, Którego głos mnie woła — woła wszystkich.

On przemawia w samotności i w spokoju łąk.

On mówi... On woła.

Tylko On.

3. JA I ON

Czy wszyscy ludzie czują pustkę w duszy i czy pozbywając się jej, słuchają i przyjmują Jego wezwanie, Jego, który jest daleko i blisko, blisko i daleko? — oto pytanie, które sobie stawiam. *Dziwna definicja!-* mówię do siebie w momencie samokrytyki. — Ale w czym zawiniłem? Szukam wytłumaczenia przed samym sobą. Jego *głos* dochodzi do mnie z daleka; oczekuję tak jak dziewczyna w mistycznej *Pieśni nad pieśniami* i słyszę go w górze, nade mną, w powietrzu, jakby na skrzydłach łagodnego wiatru[7]. Także i mnie, jak owej dziewczynie, wydaje się, że słyszę, jak zmierza od strony gór. Nie widzę Go, ale słyszę coraz bliżej, zawsze coraz bliżej. Idę na spotkanie, lecz Go nie znajduję. Czekam, jeszcze czekam, a moje czekanie staje się modlitwą, staje się wołaniem. Wołam Go, Jedynego, którego znam i nie znam. On zbliża się, a oczekiwanie staje się modlitwą jeszcze smutniejszą i żarliwszą. Już nie ja jestem tym, który Go woła, ale woła Go moja dusza. Ale Kim On jest? Jest zupełnie inny niż ja. To wszystko; poza tym nic nie wiem.

Zbliża się, czuję to. Przechodzi tak, abym Go nie widział. Nasłuchuję uważnie Jego głosu bez żadnego dźwięku... On przemawia tak jak miłość mojej mamy, jak jej smutek. Nawet nie szeptem.

7 Pnp 2, 8: „Głos mojego ukochanego! Oto on! Oto nadchodził Biegnie przez góry, skacze po pagórkach". Pnp 4, 16: „Powstań, wietrze północny, nadleć, wietrze z południa, wiej poprzez ogród mój, niech popłyną jego wonności! Niech wejdzie miły mój do swego ogrodu i spożywa jego najlepsze owoce".

Żadnej wizji, żadnego głosu. Może tylko jedno słowo, jedna sylaba, jeden jęk, jedno z tych, które wymykają się raz tacie, raz mamie. Nic, właściwie nic. Wówczas...

– Czy zatem czekam na to nic? — pytam sam siebie, a głos z głębi odpowiada:

– Nie, ty oczekujesz wszystkiego, i w tym jesteś cały ty...

– Ja w Nim? — kontynuuję dialog.

– Tak, ty w Nim, kiedy On jest w tobie.

– Wtedy nasłuchuję, oczekując Jego i mnie samego?

– Oczywiście, twoje prawdziwe „ja", które nauczysz się poznawać, jest w Nim. On daje ci się w tobie samym.

– A zatem jest we mnie dwóch chłopców? Dwie dusze? Dwa „ja"? Albo jestem — Boże, wybacz — głupi?

– Nie, nie jesteś głupi. Czyż nie ustawiałeś woskowych świec blisko Świętej Arki w synagodze[8]? Póki świece nie są zapalone, są tylko zimnymi, nic nieznaczącymi przedmiotami. Kiedy zaś przed modlitwą *shammash* posługujący zapali je, powstają dwie rzeczy: świeca i płomień. Świeca nie jest płomieniem ani płomień nie jest świecą. Jedno z drugim jest złączone, ale świeca pali się dzięki płomieniowi. Ty jesteś taką świecą, która dzięki Niemu staje się światłem. To jaśniejące światło jest Jego światłem, ty zaś

dla Niego się zużywasz, ty dla Niego i w Nim musisz żyć; zatem jesteś płomieniem, który płonie, a płonącym płomieniem jest światło, jest On.

– A czy ja jestem Nim?

– Nie, nie jesteś Nim i On nie jest tobą, lecz ty jesteś w Nim, ponieważ On jest w tobie.

– A gdybym nie był w Nim?

– Byłbyś zgaszoną świecą.

8 W synagogach zwoje Tory przechowuje się w szafach zwanych *'aron* (arka), zwykle bogato zdobionych. Nazywają się tak ze względu na analogię do Świętej Arki, w której przechowywano Tablice Prawa. W synagogach w diasporze arkę ustawiano przy ścianie zwróconej w stronę Jerozolimy, w Izraelu zaś przy tej, która była od strony świątyni.

73

– Więc ile mam z tego „ja"?

– W czasie gdy płoniesz, jesteś świecą i płomieniem, który jest twoim światłem, jesteś jednym z Nim. Jeżeli jesteś płomieniem, On w taki sam sposób jak każdy promień słoneczny stanowi jedno ze słońcem, bez zamiaru bycia słońcem.

– Wszystko to na pozór wydaje się łatwe do zrozumienia, ale w rzeczywistości nie jest.

– A czy zagadnienia z matematyki czy z fizyki, które objaśnia ci ten niski profesor z białą brodą, rozumiesz natychmiast?

— Nie.

– Także i tutaj dopiero z czasem zrozumiesz, że jesteś z Nim w godzinach samotności, w taki sam sposób jak promień jest ze słońcem, mimo że słońcem nie jest.

Słońce idzie ku zachodowi. Podnoszę się z trawy i rozglądam dokoła. Wpatruję się długo w potężny pień dębu, o który opierałem się plecami. Widzę pogniecioną trawę. Musiałem tu siedzieć bardzo długo, sam i nie sam. Idę w kierunku domu i czuję, że w moim sercu zapaliło się światło, białe i zimne jak śnieg. Niebo nade mną zaczyna czerwienieć. Z jednej bramy jakiegoś zakładu wychodzą robotnicy, a z drugiej — grupa robotnic. Sklepy spożywcze są pełne klientów. Sprzedawcy są bardzo zajęci. Przez otwarte drzwi słyszy się: „Dla niej pół kilo...". Przechodzę, nie słuchając. Z innego sklepu dochodzi do mnie: „Wszystko razem piętnaście i pięćdziesiąt". Idę zamyślony. Wydaje mi się, że ukrywam w sercu pewien skarb, podczas gdy w głowie jawi się kłębowisko myśli: „Ach tak! Na honorarium za lekcje, które dawałem w domu D., muszę czekać jeszcze sześć dni. Jakże byłbym zadowolony, gdyby to było sześć godzin, a nie sześć dni...".

Biedna moja mama i biedny mój tato. A ja? Biedny chłopak i nic więcej.

74

4. BÓG CIERPI

Trudne pytanie powraca i tłucze się w głowie. Czuję, że nie mógłbym na nie odpowiedzieć także i tym razem. Po prostu nie umiem, nawet gdybym skorzystał ze swej racjonalnej wiedzy o Bogu lub usiłował zebrać wszystkie pojęcia odnoszące się do Niego. Znam Boga, ponieważ kocham Go miłością, której obce jest rozumowanie, i nic więcej. Chciałbym odpowiedzieć sobie na pytanie: Czy Bóg cierpi? Myślenie jest dla mnie obowiązkiem serca.

Grzechy, które ludzie popełniają — zaczynam mówić do siebie — stanowią lekcję Jego woli. Jeżeli Pan przebaczałby nam ciągle bez wymierzania kary, to byłaby to lekcja Jego sprawiedliwości. Litość wobec grzesznika oznaczałaby zawsze przekreślenie Bożej sprawiedliwości. A czy Bóg może nie być sprawiedliwy? A z drugiej strony: czy Bóg może nie być litościwy? Bóg może darzyć miłosierdziem tych, którzy do Niego powracają przez pokutę, lecz są też tacy, którzy grzeszą, a nie pokutują lub po pokucie wracają do grzechów...

Bóg jest zatem stale raniony, więc Bóg ciągle cierpi: albo w swojej sprawiedliwości, albo w swym miłosierdziu.

Gdyby Bóg nie stosował zasady sprawiedliwości, którą próbowałem zdefiniować terminem talmudycznym jako: *sposób, miara prawa,* ludzie umieraliby dla miłości Boga dwa razy, gdyż ani Bóg nie mógłby kochać ich już więcej, ani oni nie czuliby potrzeby kochania Boga, czyli pozostawania bez grzechu. Czy Bóg mógłby na to pozwolić? W ten sposób doszłoby do unicestwienia sprawiedliwości i miłości Boga bądź też Bóg nie byłby ani sprawiedliwy, ani miłosierny. Czy to jest możliwe?

Może popełniłeś błąd logiczny — mówię do siebie. — Dobrze, że znasz Boga poprzez Jego miłość, ale czy ta miłość nie jest bezmyślna, niemądra i absurdalna?

Myślę i konkluduję. Bóg cierpi z powodu człowieka, który grzeszy, i z człowiekiem, który grzeszy, ponieważ grzeszny człowiek

stanowi przypadek wzbudzający większą litość niż dogasający knotek lub złamana trzcina, które pobudzały do litości Sługę Bożego.

Ale jak pogodzić sposób istnienia sprawiedliwości ze sposobem istnienia miłosierdzia? Może należy powiedzieć — wówczas funkcjonowała w pełni we mnie metoda używana w dyskusjach talmudycznych[9] — że Pan osładza, czyli łagodzi, karę, godząc w ten sposób dwie zasady: sprawiedliwości i litości.

Wydawało mi się, że w końcu powiedziałem coś dobrego, ale nie byłem jeszcze zadowolony. Nie, mówiłem do siebie. To jest myśl o charakterze adwokackim, a ja nie lubię adwokatów i sędziów ubranych w togi, ponieważ uwalniają i skazują w duchu litery i zewnętrznego formalizmu (tego dowiedziałem się od ojca), a nie według ducha prawdziwej sprawiedliwości (przegrywa się jakąś sprawę, gdyż w dokumencie podpis znajduje się nie tam, gdzie trzeba, albo też dokument został dostarczony z dziennym opóźnieniem).

Nie chcę być adwokatem wobec Boga. Tego nie mogę robić. Wolę powtórzyć raz jeszcze: nie rozumiem, nie wiem. Jestem przekonany o jednej rzeczy: Bóg cierpi i to jest smutne. I znowu myślę o najbliższych, o mnie, o tylu nieszczęśliwych na świecie i (bardzo intensywnie) o Rudolfie — psychicznie chorym biedaku, którego chłopcy gonili po drodze na stoku.

9 Zoili był dobrym znawcą rabinicznej tradycji ustnej; używał, nie tylko tutaj, ale także w swoich studiach historyczno-religijnych, metod egzegezy homiletycznej pochodzących z rabinicznych reguł hermeneutycznych. Są to reguły rozumowania powiązane z analogią, w sposobie postępowania różne od naukowego rozumowania Zachodu (indukcja i dedukcja). W tym niekończącym się trudzie dyskusji, interpretacji i komentarzy pojawiła się z czasem pewna doza regulacji, miary, której przestrzegano. Był to powód, dla którego doktorzy prawa, uprawiając egzegezę, musieli dostosować się do określonych reguł zwanych *middoth* (miary, sposoby). Reguły te istnieją w trzech grupach i biorą swe nazwy od ordynatorów, którzy na przestrzeni wieków je zbierali i porządkowali: Hillel (żył na przełomie I wieku przed Chr. i w I wieku po Chr.)., R Jishma'el (II wiek) i R. Eli'ezer (koniec II wieku).

76

5. HELLENIZM

Szkoła, lektura klasyków, kursy studiów religijnych, na które uczęszczałem, by zostać nauczycielem religii i przerwać krąg ubóstwa, który zacieśniał się wokół mnie coraz gwałtowniej, wprowadziły mnie w świat grecki i zapoznały z jego myślą religijną[10].

Dziwne — myślałem — język hebrajski nie zna nawet słowa „bogini", a tu w Grecji, czegóż to nie wyczyniają bożki, by przypodobać się boginiom. Także immanentność Boża *shekhinah*[11] nie może być porównywana do jakiejkolwiek bogini świata greckiego. Pan Izraela jest zazdrosny o innych bogów i nie chce, by Jego lud czcił boskość, którą nie jest On. Boskość grecka ma szerokie perspektywy: żyć i pozwalać żyć.

Pan ustalił kroki człowieka. Pan daje rozporządzenia Adamowi i karze go za ich nieprzestrzeganie. Pan bez przerwy interweniuje w wydarzenia życiowe patriarchów, cudownie wyzwala Izraela z Egiptu, daje przykazania Mojżeszowi, troszczy się o zaopatrzenie ludu na pustyni, kieruje historią Izraela i innych narodów, pozwala poznać swoją wolę przez proroków, mówi o prawie, podczas gdy w myśli greckiej szaleje ciemna moc przeznaczenia, która popycha aż do kazirodztwa.

W Izraelu prorocy nie wahają się powstać przeciw królom, jeżeli ci są próżni, ganią ich tchórzliwą politykę i brak zaufania wobec Boga. Czy greccy prorocy wiedzą, co się dzieje? Co robią? Co mówią? Czy w Grecji w ogóle są prorocy?

10 Około 1895 roku Zoller przeniósł się wraz z rodziną w okolice Lwowa, gdzie znajdowała się najliczniejsza, po Wiedniu i Budapeszcie, gmina żydowska w imperium austriackim. Tutaj zapisał się na kurs studiów religijnych, by móc potem zostać nauczycielem religii i w ten sposób zdobyć nieco pieniędzy na studia uniwersyteckie i na naukę w kolegium rabinistycznym.
11 Termin *shekhinah* oznacza chwałę Bożą w jej aspekcie wewnętrznym, a także obecność Bożą, która towarzyszy Izraelowi wszędzie, nawet na wygnaniu. W mistyce hebrajskiej oznacza także żeński aspekt Boga.

77

6. SMUTEK PANA

„Każdego dnia — mówi traktat *Sentencje Ojców* — jakiś tajemniczy głos, córka *głosu,* wychodzi z góry Horeb i mówi: «Biada stworzeniom z powodu pogardy Prawa».

Kiedy Izrael gromadzi się w synagogach, aby mówić: «Niech Twoje Wielkie Imię będzie błogosławione», Pan potrząsa głową i rzecze: «Błogosławiony król, który przybywa w chwale do swego domu. Biada mi, że zniszczyłem mój Dom i spaliłem Świątynię i rozproszyłem synów moich wśród pogan»" *[Avot* 6, 2][12].

Pan cierpi z powodu Izraela i z Izraelem. Izrael jest ciągle jeszcze na wygnaniu, daleko od Ziemi Obiecanej[13]. Przyszła mi na myśl smutna pieśń Israela Najara[14]: „Wraca do Twego Sanktuarium i do *Świętego Świętych*[15], miejsca, gdzie przebywają w radości duchy i dusze, które będą Ci śpiewać słodkie pieśni w Jeruzalem, mieście piękności".

12 *'Avot* 6, 2: „Mówi Rabbi Jehoshua' ben Levi: We wszystkie dni wychodzi głos z góry Horeb, który mówi: Biada ludziom, jeżeli obrażają Torę! Ponieważ kto się nie stosuje do Tory, zasługuje na miano potępionego, jak powiedziano: «Anioł ze złotym nosem świńskim, to jak piękna, lecz pozbawiona rozumu kobieta» (por. Prz 11, 22). Powiedziano znowu: «Tablice były dziełem Bożym, a pismo na nich było pismem Boga wyrytym na tablicach» (Wj 32, 16). Nie czytaj *charut,* lecz *cherut*-. «wolność na tablicach», bo żaden człowiek nie jest wolny, jedynie ten, kto się oddaje studiowaniu Tory. Ten, kto się przykłada do

Tory gorliwie, będzie wychwalany, jak jest napisane: «Od daru do dziedzictwa Boga, od dziedzictwa Bożego na wyżyny»".
13 Zoili napisał te stronice prawdopodobnie przed 1948 rokiem, 14 maja 1948 roku wygasł mandat brytyjski nad Palestyną i powstało państwo Izrael.
14 Israel Najara ben Mosheh (1555?-1625?), poeta żydowski, urodzony, być może, w Damaszku, autor pieśni szabasowej w języku aramejskim, często śpiewanej w gminach Ashkenazite.
15 *Święte Świętych,* najbardziej wewnątrz położone miejsce w świątyni jerozolimskiej, gdzie była przechowywana Arka Przymierza i gdzie był obecny sam Bóg, *Kavod,* Chwała. Do miejsca *Święte Świętych* udawał się w dniu *Jom Kippur* najwyższy kapłan, aby wypowiedzieć szeptem imię: *Jhwh.*

78

Literatura midraszowa zawiera wzruszające strony o Mesjaszu skrępowanym łańcuchem, który w ciemności serca spotyka się z Bogiem na wygnaniu. Każdemu ruchowi Mesjasza towarzyszy dźwięk łańcucha, którym jest związany. Nie brakuje też obrazu Mesjasza trędowatego stojącego przed bramami Rzymu, gdzie raz po raz opatruje i bandażuje swoje rany, aby w ten sposób nie przeoczyć godziny wyzwolenia, która nadejdzie niespodziewanie *[Sanhedrin* 98a-b], Innym razem desperacko rozbrzmiewa nauczanie doktorów starodawnych: „Nie ma więcej Mesjasza dla Izraela, który już był w czasach króla Ezechiela" *[Sanhedrin* 98b]. Król, wspomagany w cudowny sposób przez Pana przeciw wrogom, mógł i powinien wyśpiewać pieśń nową, lecz ograniczył się tylko do przyswojenia psalmu Dawida: „Teraz wiem, że Pan wybawia swego pomazańca przez przemożne czyny zbawczej swej prawicy" [Ps 20, 7]. Król nie obwołał się Mesjaszem i tak...

Z powodu braku inicjatywy człowieka z przeszłości nie można dłużej mówić o mesjanizmie.

Jakże różny jest mesjanizm proroków. Król mesjański oddycha bojaźnią Boga, a sądzi nie według tego, co słyszą Jego uszy lub widzą Jego oczy. Uderza ziemię rózgą swoich ust i oddechem swoich warg zabija próżnego, a słodki pokój rozsiewa wśród wszystkich stworzeń. Pokój i spokój wszędzie, a ziemia jest pełna obecności Boga — oto co mnie uderza — jak woda, która wypełnia morze.

Pragnąłem poznać Pana, poznać poprzez miłość. Kto kocha, ten dąży w stronę ukochanego, chce być z nim w łączności, chce odczuwać to, co on, i dlatego przejąłem się tak głęboko ideą bólu i smutku Boga.

7. O CO CHODZI?

Kursy przygotowawcze na nauczyciela religii zbliżyły mnie do poznania dzieł z zakresu średniowiecznej żydowskiej filozofii religij-

79

nej. Ale — mówiłem sobie wówczas i tamtych sądów nie zamierzam dziś ani potwierdzać, ani odwoływać — w tej filozofii, na przykład u Majmonidesa[16], zwanego Wielkim Orłem, w jego dziele *Przewodnik zagubionych,* jest zawarta filozofia *innych,* czyli filozofia grecka... nazwana tak z powodu potwierdzenia prawd Bożych, by nie pozwolić młodzieńcom z epoki Majmonidesa zagubić się w jej meandrach...

Zdawało mi się, że słyszę w powietrzu nieco drwiące, wręcz mefistofeliczne pogwizdywanie wiatru: Idź, idź, blady chłopcze, zapytasz *tak czy nie,* a ja ci powiem *tak* i *nie...* Filozofia grecka w wielu sprawach mówi *tak,* w niektórych *nie. Tak,* gdy pomaga

myśleć o Bogu żydowskim; *nie,* gdy filozof grecki jest zbyt daleki od Mojżesza i od rabinów. Wtedy może iść precz ze swoją doktryną. Im dalej, tym lepiej.

Mówiłem też: jakie to dziwne. Mojżesz nie mówi w owym fragmencie Tory: cały świat, Żydzi, chrześcijanie, islamiści, orzeka najpiękniej: „Będziesz miłował Pana Boga twego"[17].

Jak więc można w ten sposób uprawiać filozofię Boga, i to jeszcze z pomocą myśli filozofa pogańskiego? Tego nie mogę zrozumieć.

O istnieniu chrześcijańskiej filozofii scholastycznej nie wiedziałem nic, później dowiedziałem się, że między dwoma nurtami, tj. żydowskim i chrześcijańskim, były liczne spotkania ich przedstawicieli i że również chrześcijanie *uprawiali filozofię* Boga. Mówiłem do siebie,

16 Majmonides. Mosze ben Majmon (1135-1204), Żyd hiszpański, filozof i lekarz. Wśród jego dziel pisanych przeważnie po arabsku są dzieła dotyczące medycyny. Jego największą zasługą jest wkład w dziedzinę interpretacji prawa żydowskiego (*halacha)* i w syntezę wiary religijnej i filozofii. Najbardziej znanym dziełem Majmonidesa jest *Przewodnik zmartwionych lub zagubionych,* napisany po arabsku w 1170 roku, w którym Majmonides chce pokazać ścisły związek między wiarą a rozumem jako jedną prawdę, do której dochodzi się poprzez objawienie i poprzez filozofię.

17 Pwt 6, 4-5: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił".

że nie przypadkiem stawiało się liczne pytania kolegom przeciwko Wielkiemu Orłowi: Co ci ludzie robią? Mnie zaś przejmowały dreszcze, gdy próbowałem ich obserwować. Wydawało mi się, że fotografują Boga za pomocą swoich sylogizmów. Jak można nazywać Boga „motorem poruszającym"? Gdy myślę o tym, wyobrażam sobie zepsute auto. Mój umysł musi być rzeczywiście słaby, skoro tego nie pojmuje. Jak w matematyce. Profesor pisze (bez jakiegokolwiek wytłumaczenia): sinus + cosinus dzielone przez tangens itd., lecz ja pozostaję w tyle jak żołnierz zraniony w walce liczący tylko na Czerwony Krzyż, jak student politechniki z włosami czerwonymi w kolorze ognia, co od razu skojarzyło mi się z czerwoną krową Mojżesza[18], a także Mahometa[19].

Czuję Boga. Czy Go kocham? Tego nie wiem. Być może, lecz szukam Go sercem, budzę ze snu swoje serce. Istnieje siła spójności, która zespala korzeń rośliny z ziemią, wodę deszczową z ziemią, gwiazdy z niebem, raz jaskrawo czerwonym, raz jasnozielonym, i krople rosy przytwierdza do suchej trawy, co skłania mnie do zerwania kilku kwiatów, by ofiarować je mojej kuzynce, blondyneczce, która z sentymentem wygrywa na pianinie rosyjską piosenkę *Oczi cziornyje*[20]. Zawsze i wszędzie istnieje dążenie do zjednoczenia, świadomość ukrytej i silnej jedności, pragnienie wzajemnego prze-

18 Lb 19,1-2 : „Mówił znów Pan do Mojżesza i Aarona: «Oto rozporządzenie Prawa przepisanego przez Pana. Powiedz Izraelitom: Niech ci przyprowadzą czerwoną krowę bez skazy, na którą jeszcze nie wkładano jarzma".

19 Zob. *Il Corano: Sura II. AL-Baqara {La sura delia Vacca)* 67-69: „Mojżesz powiedział do swego ludu: «Bóg żąda, byście mu ofiarowali krowę!». Lud odpowiedział: «Zdejmij z nas jarzmo». Mojżesz odparł: «Wyszedłbym przed Bogiem na głupca!». «A zatem proś Boga, by ci powiedział, jak ma wyglądać ta krowa». Mojżesz powiedział im, że ma być ani nie stara, ani nie młoda, w średnim wieku, i dodał: «Czyńcie to, co wam rozkazano». Rzekli: «Proś jeszcze za nimi twego Boga, by nam powiedział, jakiego koloru ma być ta krowa». Odpowiedział: «Pan mówi, że żółtego, żywego, który radowałby oczy»". *Il Corano,* trad. e commento a cura di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1961, s. 9.

20 Oczi cziornyje (Oczy czarne, oczy piękne), *popularna piosenka rosyjska.*

81

nikania się i łączenia, pragnienie miłości, miłości w nas, pragnienie woli i potęgi miłości, ponieważ urodziliśmy się z miłości, dla miłości żyjemy i umieramy.

Jest taka siła, która w dziwny sposób popycha jednych ku drugim: zbliżają się poprzez miłość i rozchodzą się przez nienawiść, szukają się i spotykają... Oto, zobacz w locie dwa białe motyle... widzisz? Szukają pożywienia, oddalają się, szukają, znajdują. Całe życie, a także wszystko, co istnieje, postrzegam jako wielką jedność rozbitą w kawałki, które cierpią, ponieważ straciły łączność z całością. Każdy jest kimś jedynym, pojedynczym, opuszczonym, sierotą... i te sieroty czasami (lub często) chcą zbliżyć się do siebie, aby uniknąć poczucia samotności i zagubienia. Nikt nie chce być sam, wszyscy chcą być razem.

W naturze jest równocześnie (odczułem to w wieku siedemnastu lat, nie znając jeszcze Listu św. Pawła ani *Pieśni słonecznej* św. Franciszka) i płacz, i śpiew. Śpiew jest przetkany łzami cichego płaczu, w płaczu zaś są rozsiane jak okruchy złota iskierki radości. Jest w śpiewie przygnębiająca nostalgia, podobnie jak w płaczu — spokojne pocieszenie. Umiem płakać w samotności, płakać z tęsknoty za rzeczami, które straciłem; ponieważ nigdy nie były i nigdy nie będą moje...

Umiem się także uśmiechnąć, aby w ten sposób dziękować Bogu za ten dziwny płacz za czymś, co nie było, nie jest i nigdy nie będzie moje...

Zarówno w śpiewie, jak i w płaczu duszy jawi się tęsknota za Jednością złamaną, tą Jednością, której nie umiem inaczej nazwać jak tylko... Bóg.

I o tym Bogu chcecie *filozofować* przy pomocy Arystotelesa[21]?

Były to dla mnie okropne lata. Dostojne myśli Wielkiego Orła i ja — biedna muszka w przestworzach, sama, samiuteńka wśród słonecznych promieni Boga.

21 Arystoteles (384-322), filozof grecki, uczeń Platona. Jego filozofia była stosowana przez scholastyków dla głębszego zrozumienia i wyjaśniania niektórych prawd wiary.

82

W duszy rozbrzmiewa mi żydowska uroczysta pieśń liturgiczna: „Niech się dowie każde stworzenie, żeś Ty je uczynił, i każdy byt uformowany, żeś Ty go formował". Ale jak można zdobyć tę zwykłą wiedzę?

8. POECI

Synagoga, do której uczęszczał mój ojciec, nie była wielka; mogła pomieścić najwyżej setkę mężczyzn i tyle samo kobiet na galeriach. Był jeszcze klaus (bożniczka, będąca najczęściej własnością jakiejś grupy zawodowej lub społecznej — przyp. tłumacza), przylegająca do synagogi dużej. Słowo „klaus" pochodzi z łaciny średniowiecznej od „clusa" (teren zamknięty), lecz w rzeczywistości chodziło o zwyczajną szkołę talmudyczną obsługiwaną przez synagogę, w której się studiowało. Rzadko robiło się to w synagodze dużej uchodzącej za arystokratyczną i zamykanej w ciągu dnia na kilka godzin. Nieczęsto też ogrzewano ją zimą. Ludzie byli oszczędni i ogrzewanie synagogi doprowadziłoby ich do irytacji. Boże, zobacz! Koloseum rzymskie.

Klaus: obszerna niska sala, długie stoły nakryte szarym materiałem, a na nich mnóstwo książek i świeczników, wokół siedzący w ławkach ludzie, którzy przyszli tu, by studiować lub się modlić.

Starsi gromadzili się w pobliżu *Zohar* (Biblia mistyczna)[22], obok skrzyneczki z tabaką do wąchania. Inni śpiewali psalmy i kantyki. Jeden w posępnej pozie, pomagając sobie ołówkiem, śledził komentarze i rysunki, które miały pomagać w ustaleniu miary i jakości wody potrzebnej do rytualnego obmycia... W sumie cokolwiek by się powiedziało, działy się tu rzeczy wielkie.

22 *Zohar. Sefer ha-Zohar.* Księga Blasku, podstawowe dzieło *Qabbalah,* w języku aramejskim, uważane przez mistyków żydowskich za księgę świętą, przypisywaną tradycyjnie rabinowi Shimon ben Jochaj (II wiek), prawdopodobnie jest jednak dziełem Mosze de Leona (XIII wiek).

83

Był tutaj średniej wielkości piec, w zimie zawsze dobrze nagrzany, szeroki jak cztery (cóż ja mówię!), jak pięć lub sześć teściowych siedzących razem. Miejsce wzdłuż głównej ściany zajmowała długa ławka i równie długi, wąski stolik. Tam modliła się przez cały dzień czcigodna figura z gromady skrzydlatych: Stary Ptak

Myślicie, że to przydomek? Któż ośmieliłby się nadać przydomek czcigodnemu starcowi o świszczącym głosie? Ależ nie. Po prostu miał na imię Stary, a Ptak to było jego nazwisko. Nic tu nie ma do śmiechu.

Ludzie, którzy przychodzili do klausa, znali się i każdy pomagał drugiemu. Bywali też i młodzi szpiedzy, którzy w czwartki wieczorem szeptali skarbnikowi do ucho, że rabbi N.N. (każdy poprzedzał imię drugiego tytułem rabbiego, obojętnie, czy nim był, czy nie) nie ma pieniążka na szabat, co w zwięzłym języku technicznym znaczyło: Zróbcie coś, Boże, patrz, szabat razem z rodziną i będzie post. Czy klaus mógłby pozwolić na coś takiego? Nigdy. A wówczas?...

Wówczas brodaty urzędnik ubóstwa społecznego otwierał swoją kasetkę. Wielka bieda przeplatała się z papierowymi dziesiątkami. Chwytał je dwoma pożółkłymi od tytoniu palcami jak złodziej i wyciągał jeden banknot. Po minucie szeptania do białej brody z żółtą plamą w środku (także efekt używania tytoniu): „Tak, bardzo, Bóg będzie musiał dopomóc", znowu zanurza dwa palce i wybiera kolejną ofiarę do zarżnięcia: następną dziesiątkę. Młody szpieg przystępuje do działania. Przechodząc, bierze niepostrzeżenie banknot i wraca studiować *Pierworodnych*[23]. Dlaczego przejmuje się tak bardzo *Pierworodnymi,* on, który nie jest narzeczonym? Jeśli jest narzeczonym Tory[24], on... Ach, to jego sprawa... Ostatecznie nadszedł moment

23 *Pierworodni (Bekhorat)* to czwarty z pięciu traktatów Miszny.

24 Narzeczonym Tory bywa nazywany ten, kto w święto *Simchat Tojre* — Radość Tory, rozpoczyna jej czytanie. Święto zakończenia rocznego cyklu czytania Tory obchodzi się 22 *tishri* (wrzesień-październik), a w synagogach diaspory 23 *tishri.* Tego, kto rozpoczyna ponowne jej czytanie, nazywa się Narzeczonym *Bereshit.*

84

działania. Rabbi N.N. jest zrozpaczony (wiecie, co znaczy zrozpaczony?), a założę się, że nie zgadniecie powodów jego rozpaczy!

Powiem wam, ponieważ jestem mniej złośliwy, niż inni o mnie sądzą. Rabbi jest zrozpaczony, dlatego że w najważniejszej kwestii rytualnej (znaleziono igłę wbitą w jelito grube zwierzęcia rytualnie zarżniętego i igła był zwrócona uchem na zewnątrz) dwóch spośród Wielkich (Wielkich rozstrzygających) pozostaje w całkowitej niezgodzie.

Jest ktoś, kto mówi... jest ktoś, kto opiniuje... jest i jest mnóstwo rzeczy, ale na posiłek szabasowy nie ma grosza. To jest właśnie to, o czym rabbi N.N. faktycznie nie myśli; chce wiedzieć, gdzie wbił się czubek igły, biorąc pod uwagę, że ucho...

Cóż zrobić? Udaje się na poszukiwanie trzeciego Wielkiego, którego mądrość ukryta jest w szafie w ścianie. *Szpieg* podnosi się i idzie jak kot na palcach, by w środek dyskusji między Wielkimi położyć dwie dziesiątki. Po piętnastu sekundach widzicie go znowu, niczym świętego, z nosem zwieszonym nad *Pierworodnymi.*

Rabbi N.N. wraca ze zwojem mogącym rzucić nieco światła na kwestię igły poza jelitem i znajduje... dokoła doskonały porządek. Ten, kto przedtem odmawiał psalmy, odmawia je nadal. Administrator (hultaj, jak nikt inny) z serafickim spokojem opatruje lampki oliwne. Rabbi Dawid wzdycha, że sprawa (hipotetyczna) listu rozwodowego[25] nie jest do końca jasna.

Ktoś inny spodziewa się satysfakcji ze strony pierworodnego.

Biedny rabbi N.N. patrzy, potem modli się razem z innymi, potem...

Po modlitwie już nie studiuje dłużej. Prawdopodobnie myśli w duszy: Lepiej będzie, jak pójdę i skrócę męki biednej kobiecie, która cierpi w święty szabat.

25 Pwt 24, 1: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzy! życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie". Zob. w tej sprawie także traktat talmudyczny *Sotah* 16a.

85

9. EWANGELIA

Nie wiedziałbym — mówię do siebie — co myśleć, odczuwać, chcieć, pragnąć, gdybym nie miał pełnej znajomości siebie samego. Ja, który jestem, który naprawdę jestem, myślę i pragnę. „Nie chcę — powie któregoś dnia św. Paweł, objawiając tragedię nas wszystkich — tego pragnąć i pragnę, czego nie chcę"[26]. To, co my odczuwamy, przed nami odczuwał już Apostoł, a któż wie, ilu jeszcze przed nim; lecz on odczuwał to z wyjątkową wrażliwością i wyraził to w sposób genialny.

„Każdy z nas — pisze sympatyczny pisarz Folco Martinazzoli — co jest naturalne, poddaje pod rozwagę własne życie duchowe: analizuje sposób przeżywania, rozwiązywania i przedstawiania innym swoich problemów, a ważność tego zjawiska jest wspólna całej ludzkości". Jak wyjaśnić ten fenomen? To błądzenie wewnętrzne jest wspólne wszystkim, ponieważ wspólne wszystkim jest też przekonanie, że istnieje świadomość egzystencji Prawdy, która stoi u źródła wszelkiej prawdy.

W ten sam sposób, w jaki wiem, że jestem, wiem też, że jest Prawda. W Ewangelii uderzają mnie słowa Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6).

„Kogo szukacie? — pyta Jezus w momencie aresztowania — JA JESTEM!" — a oni cofnęli się i upadli na ziemię[27]. Dlaczego? Ponieważ

26 Rz 7, 15-21: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę — to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło".

27 J 18,4-6: „A Jezus, wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść, wyszedł naprzeciw i rzekł do nich: «Kogo szukacie?» Odpowiedzieli Mu: «Jezusa z Nazaretu».

zrozumieli głębsze znaczenie tej odpowiedzi: *'Anj hwa ('nj hw') 'Ani jhwh ('nj jhwh)*[28]*-*, ja jestem Pan, ja jestem Nim, ja jestem Bogiem. Nie myliło się starożytne chrześcijaństwo, upatrując w Jezusie[29] Słowa Boga, Słowa, które stanowi całkowitą jedność z Bogiem; Słowa, dzięki któremu i przez które Bóg stworzył wszystko. „Pan Bóg — mówi starotestamentalny poeta — jest Prawdą i On jest Królem na wieki". Chrystus jest Bogiem, stąd Chrystus jest Prawdą.

Chrystus najpierw chciałby wiedzieć, czy inni zrozumieli tajemnicę Jego życia. „Tyś jest Jan Chrzciciel, tyś jest Eliasz" — wyznali. Tylko Piotr — rzekł: „Mesjasz Boży"[30].

Uczniowie, którzy byli w łodzi, oddali Mu pokłon, mówiąc: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym" [Mt 14, 33].

„Jeżeli jesteś Synem Bożym, zejdź z krzyża" [Mt 27, 40]. To czyste drwiny. Jezus idzie w kierunku krzyża, ponieważ ma świadomość, że jest Synem Bożym.

Rzekł do nich Jezus: «JA JESTEM». Również i Judasz, który Go wydał, stał między nimi. Skoro więc [Jezus] rzekł do nich: «JA JESTEM», cofnęli się i upadli na ziemię".

28 Ten passus Zollego jest trudny w interpretacji. Wyczuwa się tu bowiem sens głębokiej i uwielbiającej bojaźni Imienia, charakterystycznej dla wiary żydowskiej, a równocześnie brak jej okazywania względem Stwórcy, który przenika wszystkie dzieła Autora. Ponadto, jeszcze przed głęboką interpretacją teologiczną, występują trudności z powodu pisma, nie zawsze jasnego w maszynopisie. Spróbujmy jednak rozszerzyć tę hipotezę. Litery napisane kursywą odpowiadają aramejskiej wokalizacji odstępów między nawiasami, zawierającej tylko spółgłoski hebrajskie. Pierwsza część: *'Anj hwa',* znaczy *ja, on!* i jest aramejskim sposobem powiedzenia *Ja jestem.* Druga część: *'Anj jhwh,* jest, naszym zdaniem, zbliżeniem się stosowanym przez Zollego dla pokazania, że ci, którzy poszli aresztować Jezusa, cofnęli się i upadli na ziemię, dlatego *Ja, on!* zrozumieli jako: *Ja jestem Pan ('Anj jhwh).*

29 Jezus (hebr. *Jehoshua')* oznacza: *Jhwh* zbawia. Ponadto dla pierwszych chrześcijan Jezus był Emmanuelem, czyli Bogiem z nami.

30 Łk 9, 18-20: „Raz, gdy modlił się na osobności, a byli z Nim uczniowie, zwrócił się do nich z zapytaniem: «Za kogo uważają Mnie tłumy?» Oni odpowiedzieli: «Za Jana Chrzciciela; inni za Eliasza; jeszcze inni mówią, że któryś z dawnych proroków zmartwychwstał». Zapytał ich: «A wy za kogo Mnie uważacie?» Piotr odpowiedział: «Za Mesjasza Bożego»".

Duchy nieczyste krzyczały: „Ty jesteś Syn Boży" [Mk 3, 11; Łk 4, 41]; „Będzie On wielki i zostanie nazwany Synem Najwyższego" [Łk 1, 32] powiedział wcześniej anioł w momencie Zwiastowania. Dziwne: Anioł i demony...

10. PROROK ELIASZ I UMIERAJĄCY PATRIARCHA

Idea, że człowiek może uznawać się za Boga, nie jest obca egzegezie rabinicznej. „To, co Pan uczyni w dalekiej przyszłości, poprzedza czynami sprawiedliwych na tym świecie: Pan wskrzesza umarłych; Pan powstrzymuje deszcz, czasami robi to prorok Eliasz; Pan błogosławi (rozmnaża) niewiele (chleba), to samo czyni Eliasz (1 Kri 17); Pan wskrzesza umarłych, Elizeusz wskrzesza również (2 Kri 4); Pan pozbawia matki zdolności rodzenia; Elizeusz również; ten sam Elizeusz błogosławi chleb i to samo czyni z wodą, czyniąc ją użyteczną (2 Kri 2, 19-22); Pan czyni z gorzkiego słodkie, Elizeusz dokonuje tego samego (2 Kri 4, 38-41)".

Na pytanie: „Kto jest równy Bogu Izraela?"[31], odpowiadają doktorzy *Midrash Rabba'* (komentarz rabiniczny)[32] w *Exodus Rabba'* (78, 1): „Kto jest podobny Bogu? — Izrael w osobach sprawiedliwych". Potem następuje wykaz wyżej wspomnianych odniesień.

31 Pwt 33, 26-29: „Do Boga Jeszuruna nikt niepodobny, by tobie pomóc, cwałuje po niebie, po obłokach, w swym majestacie. Zwycięzcą jest Bóg odwieczny. Zniża swą broń — On od wieków, by odpędzić wroga przed tobą; to On woła: Wyniszcz! Izrael mieszkał bezpiecznie, na osobności jest źródło Jakuba, na ziemi zboża i moszczu, niebiosa zsyłają mu rosę. Izraelu, tyś szczęśliwy, któż tobie podobny? Narodzie zbawiony przez Pana, Obrońca twój tobie pomaga, błogosławi zwycięski twój miecz. Wrogowie słabną przed tobą, ty zaś wyniosłość ich depczesz".
32 *Midrassz Rabba'* jest zbiorem powiedzeń postamoraickich (inne to: tannaici z I-III wieku, i amoraici z III-V wieku), kolekcją komentarzy do ksiąg: Wyjścia, Liczb, Powtórzonego Prawa, Pieśni nad pieśniami, Rut, Eklezjastesa, Estery, Psalmów, Przysłów i Joba. Kolejne cytaty w wersji przytoczonej przez Zollego nie odpowiadają wersetom biblijnym, lecz *midrasbim* del *Midrah Rabba'.*

88

Bardziej zaskakujący jest ten sam komentarz rabiniczny, w którym jest mowa o umierającym Jakubie *[Genesis Rabba'* 98, 1]: „Patriarcha zgromadził synów... przez Ducha Świętego". Patriarcha mówi na początku: „Słuchajcie *(el)* Izraela, ojca waszego"[33]. Jeden z doktorów, zmieniając krótką samogłoskę „e" w długą samogłoskę „e", spowodował, że umierający patriarcha zmienił słowa: „Bóg jest waszym ojcem" na „Wasz ojciec Izrael jest Bogiem": Jak Bóg stwarza rzeczy, tak i wasz ojciec stwarza rzeczy; jak Bóg dzieli rzeczy, tak czyni również wasz ojciec..." (*Genesis Rabba'* 98, 3).

Jest to z pewnością pewna odwaga egzegetyczna, co prawda niepowszechna, i niektórzy komentatorzy usiłują osłabić nieco tę opinię, powołując się na fenomen stylistyczny. Uważam jednak, że w ten sposób jeszcze pogarszają sytuację. Ostatecznie, czy według myśli zacnych doktorów, których opinie są zbieżne, patriarcha w momencie śmierci mógłby ogłaszać się Bogiem? Trzeba uczciwie odpowiedzieć: *Tak!.*

W tym samym komentarzu rabinicznym (*Genesis Rabba'* 79, 8) czytamy: „Jakub zbudował ołtarz i nazwał go Bogiem *(el),* Bogiem Izraela" (Rdz 33, 22), co jest interpretowane w następujący sposób: Jakub powiedział: „Ty jesteś Bogiem w sferach wyższych, *a ja Bogiem* w sferach niższych". Inne rozwiązanie: „Pan poniżył Jakuba, gdy jego córka Dina stała się ulubienicą księcia z Sychem", oto dlaczego rozdział 34. następujący po 33. donosi o tym bolesnym fakcie[34].

33 Rdz 49, 1-2: „Jakub przywołał swoich synów i powiedział do nich «Zgromadźcie się, a opowiem wam, co was czeka w czasach późniejszych. Zbierzcie się i słuchajcie, synowie Jakuba, słuchajcie Izraela, ojca waszego!".
34 Rdz 33, 18-20: „Wreszcie Jakub po powrocie z Paddan-Aram dotarł szczęśliwie do Sychem w Kanaanie. Obrawszy sobie miejsce w pobliżu tego miasta, nabył od synów Chamora, ojca Sychema, za sto kesitów kawał pola, na którym rozbił swe namioty. Tam też ustawił ołtarz i nazwał go «El, Bóg Izraela»". Rdz 34, 1-5: „Pewnego razu Dina, córka Jakuba, którą urodziła mu Lea, wyszła, aby popatrzyć na kobiety tego kraju. A gdy ją zobaczył Sychem, syn Chamora Chiwwity, księcia tego kraju, porwał ją i położywszy się z nią, zadał jej gwałt. I całym sercem pokochał Dinę, córką Jakuba, i czule do niej przemawiał. Potem Sychem prosił swego

89

Jakże odmienna jest myśl Izajasza [Iz 40, 12; 17-18], kiedy pyta: „Kto zmierzył wody morskie swą garścią i piędzią wymierzył niebiosa? (...). Niczym są przed Nim wszystkie narody, znaczą dla Niego tyle, co nicość i pustka. Do kogo to przyrównacie Boga i jaką podobiznę z Nim zestawicie?".

Dlaczego patriarcha uważa siebie za Boga na ziemi? W Księdze Izajasza (14, 14) jest wymieniony tylko król Babilonii, poganin, który mówi: „Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego". Jak więc doktorzy mogli wyobrażać sobie, że patriarcha nazwałby siebie podobnym do Boga lub Nim samym.

Zestawiłem mowy Jezusa i passusy rabiniczne dotyczące umierającego patriarchy i jestem przerażony.

W tej szarości i plątaninie myśli w moim młodzieńczym umyśle najważniejszy stawał się problem boskości Jezusa Chrystusa. Jakub ogłosiłby się Bogiem, a wtedy...

Zobaczyłem w wyobraźni dużą białą izbę, długi stół nakryty lnianym obrusem, usłyszałem tykanie wielkiego zegara w domu mojego kolegi Staszka i zobaczyłem też krzyż.

Nieświadomy tego, co kiełkowało w mojej duszy, wróciłem następnego dnia do lekcji nad Judą Lewitą Cazaro[35]. Źródłem jego wspaniałego dialogu teologiczno-filozoficznego[36] była nie religia prawdziwa objawiona przez Boga na Synaju masom pamiętającym ten fakt historyczny, lecz religia Izraela.

ojca, Chamora: «Weź tę dzieweczkę dla mnie za żonę!». Gdy Jakub dowiedział się, że Sychem zhańbił jego córkę Dinę — synowie jego byli przy trzodach na pastwisku — nic nie powiedział, czekając, aż wrócą".

35 Juda Lewita Cazaro, zlatynizowane od Jehudah Ha Lewi (ok. 1075-1141), pisarz żydowski hiszpańskiego pochodzenia. Był obrońcą wiary żydowskiej, pozostawał w opozycji do racjonalizmu.
36 Zob. Jehudah Ha Lewi, *Il Re dei Khazari*, Turyn 1991.

11. POŚRODKU ŁĄKI

Byłem przytłoczony ciężką pracą. Musiałem pracować jako nauczyciel i jako student równocześnie. Logarytmy stały się moimi wielkimi wrogami, prawie osobistymi. Trzeba było nawet walczyć. Droga do bram uniwersyteckich prowadziła przez licencjat z klasyki; promocja nauczycielska była niewystarczająca. Trzeba było udzielać korepetycji, by z kolei płacić za lekcje pobierane u profesorów specjalistów.

W tych rzadkich przypadkach, kiedy dysponowałem dwoma lub trzema wolnymi godzinami, brałem ze sobą małą Ewangelię i udawałem się poza miasto. W środku zieleni, zupełnie sam, czytałem Ewangelię i doświadczałem niewypowiedzianej przyjemności.

Byłem poruszony słowami „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5, 8). W Psalmie 24 pojawia się pytanie: „Kto wstąpi na górę Pana?", na które odpowiedź brzmi: „Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu"[37]. Obydwie myśli są podobne, ale nie identyczne. Kto oprócz Jezusa kiedykolwiek powiedział: „Błogosławieni czystego serca?".

Sprawiedliwość starotestamentalna istnieje między człowiekiem i człowiekiem, a w konsekwencji musi być taka sama między Bogiem a człowiekiem. Ofiaruje się dobro za dobro okazane, odpłaca się złem za zło wycierpiane.

Nie odpłacić równorzędnym złem za zło w pewien sposób oznacza brak sprawiedliwości. Zycie i dzieło króla Dawida są wielce pouczające w tym względzie. W Psalmie 7 Dawid broni swojej sprawiedliwości w modlitwie zwróconej do Boga: „Jeśli wyrządziłem zło swemu dobroczyńcy", czyli komuś, kto pozostawał ze mną

37 Ps 24, 3-4: „Kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w Jego świętym miejscu? Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, który nie skłonił swej duszy ku marnościom i nie przysięgał fałszywie".

91

w pokoju, albo pozwoliłem odejść wolnym temu, kto stał się moim wrogiem bez powodu[38]?

Takie zaskoczenie przeżyłem pośrodku zielonej łąki: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują..."[39].

Ale jeżeli w psałterzu prosi się Boga o spuszczenie na nieprzyjaciół deszczu ognia i siarki (jak na Sodomę[40]), a jeszcze na dodatek o szalony wiatr (ma się rozumieć, po to by podsycał niszczący ogień)[41].

Król Dawid chciałby uczynić z nieprzyjaciół „błoto na drodze"[42].

Widzę teraz przede mną człowieka z twarzą zwróconą ku niebu — gest liturgiczny charakterystyczny dla Jezusa — który błaga Boga o dobro dla swoich nieprzyjaciół. A z wysokości krzyża mówi: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią!" [Łk 23, 34],

Wszystko to z pewną łagodną uległością: Oddal ode mnie ten kielich (ten los), niech się dzieje Twoja wola, nie moja...[43].

Wszystko to jest zaskoczeniem.

38 Ps 7, 4-6: „Boże mój, Panie, jeżeli ja to popełniłem, jeśli nieprawość plami moje ręce, jeśli wyrządziłem zło swemu dobroczyńcy i swego wroga złupiłem doszczętnie, to niech nieprzyjaciel ściga mnie i schwyci, i wdepcze mnie żywcem w ziemię, a godność moją niechaj tarza w prochu".
39 Mt 5, 43-45: „Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego,* a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; abyście się stali synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych".
40 Rdz 19, 23-24: „Słońce wzeszło już nad ziemią, gdy Lot przybył do Soaru. A wtedy Pan spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz siarki i ognia [pochodzący] od Pana z <nieba>".
41 Ps 11, 6: „On sprawi, że węgle ogniste i siarka będą padać na grzeszników; palący podmuch wiatru będzie udziałem ich kielicha".
42 Ps 18, 43: „Jak proch na wietrze ich rozrzucę, zdepczę jak błoto uliczne".
43 Łk 22, 42: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich! Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie". Zob. także: Mk 14, 36; Mt 26, 42.

92

Nowy Testament jest testamentem... nowym.

Wszystko to było dla mnie nadzwyczaj ważne i zaczęło zajmować mi umysł do tego stopnia, że przewyższyło moje zainteresowanie boskością Chrystusa i egzegezą rabiniczną, która przypisywała idee samoubóstwienia umierającemu patriarsze.

Pouczenia w stylu: „Błogosławieni czystego serca", i modlitwa na krzyżu wyznaczają linię demarkacyjną między światem starożytnych idei a nowym kosmosem moralnym.

To jest tak. Powstaje nowy świat. Nowa ziemia i nowe niebo. Padają promienie i kreślą subtelne formy królestwa niebieskiego, królestwa, w którym bogaci przywiązani do ziemi stają się... ubogimi, a ubodzy, którzy umieli oderwać się od ziemi, stają się naprawdę bogaci, ponieważ są synami i dziedzicami królestwa, które należy do płaczących, cichych, prześladowanych, tych, którzy nie prześladowali, lecz kochali...[44].

12. CZYSTY HOLOCAUST

Widziałem moją mamę otoczoną czystymi płomieniami miłości i cichego bólu; leżała na białym łóżku rozpalona gorączką, chora na zapalenie płuc, na które ówczesna medycyna nie znała lekarstwa. Jej duże oczy błyszczały od gorączki, kiedy pytała mnie, czy jej godzina jest bliska, i powierzyła jakiś sekret starszemu bratu. Wszystkie jej myśli podążały w stronę niepocieszonego starego ojca. Nie powiedziała mu nic niepokojącego, lecz wodziła za nim oczyma pełnymi czułości. Pewnego dnia, gdy oddalił się na moment, powiedziała mi werset psalmu: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości, gdy siły ustaną, nie opuszczaj mnie" [Ps 71, 9]. W ten sposób modliła się... za niego. I zgasła jak czysty płomień czystej miłości na czystym ołtarzu. Czułem, że moją duszę przenika nadzieja większa niż ból, jak podczas jakiejś uroczystości religijnej. Myślałem: „Drogocenna jest w oczach

44 Zob. Łk 7, 36-50.

93

Pana śmierć Jego czcicieli" [Ps 116, 15], i pobudzony nieodpartym pragnieniem wewnętrznym, zapaliłem liczne świece. Chciałem mojej mamie ofiarować w hołdzie światło, wieniec płomieni. Potem zbliżyłem się do łóżka i całowałem jej czoło, jeszcze letnie; a w sercu rozbrzmiewała mi cicho i smutno wielka nauka: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą".

94

3. FLORENCJA

Kilka miesięcy później, po zapisaniu się na pierwszy semestr uniwersytetu w Wiedniu, pojechałem do Florencji, gdzie też wpisałem się na uniwersytet, który wówczas nazywał się Instytutem Studiów Wyższych, i do Włoskiego Kolegium Rabinicznego, kierowanego przez Samuela Hirscha Marguliesa[1]. Moimi profesorami byli: Guido Mazzoni[2] — wykładający literaturę włoską, Felice Tocco[3] — historyk filozofii, Francesco De Sarlo[4] — uczył filozofii i psychologii, Fausto Lasinio[5] — przyjaciel słynnego Steinschneidera[6] — wykładał arabski, Girolamo Yitelli[7] — przyjaciel Wilamowitza[8] — uczył literatury gre-

1 Samuel Hirsch Margulies (1858-1922), polski hebraísta, odnowiciel Włoskiego Kolegium Rabinicznego we Florencji. Był dyrektorem pisma „Rivista Israelítica" i założycielem „Settimana Israelítica", a także naczelnym rabinem Florencji.
2 Guido Mazzoni (1859-1943), literat, uczeń Carducciego, był profesorem literatury włoskiej w Padwie, a potem we Florencji. Był też prezydęntem Akademii Crusca i senatorem królestwa w 1910 roku.
3 Felice Tocco (1845-1911), filozof i historyk filozofii. Był nade wszystko filologiem i erudytą najwyższej klasy.
4 Francesco De Sarlo (1854-1937), w pierwszych latach XX wieku przyczynił się we Włoszech do rozszerzania nowych poglądów psychologicznych.
5 Fausto Lasinio (1831-1914), semitysta, profesor języków wschodnich w Sienie, Pizie i we Florencji.
6 Moritz Steinschneider (1816-1907), hebraista i bibliograf. Wielki znawca średniowiecznej literatury hebrajskiej; znał również literaturę arabską.
7 Girolamo Vitelli, (1849-1935), filolog klasyczny, zyskał międzynarodową sławę dzięki opublikowaniu licznych papirusów i dokumentów.
8 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), filolog niemiecki. Rozumiał filologię klasyczną jako rekonstrukcję historyczną, badając z mistrzowską precyzją zarówno epoki historyczne, jak i autorów greckich.

ckiej, Hirsch Perez Chajes[9], wolny docent, który zatrzymał mnie i byłem jedynym studentem na kursie poświęconym papirusom z Assuanu, w wydaniu Sachau[10].

W Kolegium Rabinicznym Margulies dogłębnie badał przypadek z igłą wbitą w okrężnicę lub w inną część jelita. Czasami usiłował wyjaśnić nam kwestię powiązań śluzowych arterii płucnych, nie pokazując płuc ani w naturze, ani ich modelu w gipsie.

Czytywaliśmy z dużym spokojem wybrane fragmenty z chłodnego *Przewodnika zagubionych* Majmonidesa, niekończące się dyskusje między *decydentami* w sprawie młodzieży... podczas gdy Chajes angażował się w problem kury i jej afektywnej relacji do koguta z punktu widzenia... jajka zniesionego w dzień świąteczny.

Wiedza — proszę wybaczyć mi tautologię — jest wiedzą, jest poznaniem, z zasady godnym szacunku, ale są tematy, które cieszą się bardzo ograniczonym zainteresowaniem, czasami nadto ograniczonym. Jakże pragnąłem, aby serca tych dwóch zdolnych naukowców odtajały i aby nam pozwolili usłyszeć *Powinności serca* Bahja[11] albo

9 Hirsch Perez Chajes (1876-1927), rabin, orientalista. Zasłużony w pracach na rzecz Światowej Organizacji Syjonistycznej.
10 Lepiej znane jako papirusy z Elefantyny (wyspa na Nilu naprzeciw Assuanu); odkryte w 1900 roku, pochodzą z V wieku przed Chr.; są świadectwem obecności kolonii żydowskiej od VII wieku przed Chr.; zostały opublikowane w 1907 roku przez E. Sachau.
11 Bahjá Ben Joseph Ibn Paquda (XI w.), filozof moralista, poeta *(paitan*). Żył w muzułmańskiej Hiszpanii, prawdopodobnie w Saragossie. Jego najważniejsze dzieło to *Kitab al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub* napisane po arabsku ok. 1080 roku. Na hebrajski przełożył je ok. 1161 roku Judah ibn Tibbon (pod tytułem *Chowot ba-Levavot). Powinności serca* szybko stały się popularne i wywarły duży wpływ na całą późniejszą literaturę chasydzką. W dziele tym autor wyróżnia dwa typy powinności: powinności ciała i powinności serca. Podczas gdy pierwsze dotyczą ludzkich zachowań ustalonych i określonych przez Torę (szabat, modlitwa, dzieła miłosierdzia itd.), drugie odnoszą się do wiary człowieka i jego wewnętrznej natury (wiara w jednego Boga, miłość do Boga itd.). Bahjá twierdzi, że rozwinął właśnie taki tekst, ponieważ autorzy jemu współcześni koncentrowali swoje zainteresowania wyłącznie na powinnościach ciała. Aby uzupełnić ten brak, napisał to, co

skosztować poematu Judy Lewity: „Przyłożyłem ucho i uwierzyłem; nie będę pytał ani wystawiał na próbę..."[12]. Żeby zamiast mówić o włókienkach śluzu, nauczyli nas czegoś o niepokojach serca człowieka pragnącego Boga czy o duszach, które zboczyły z drogi...

W mieście kwiatów przeżyłem lata szarości, zimna, wyrzeczeń cielesnych i duchowych. Na koniec w niewielkim odstępie czasu zdobyłem dwa dyplomy: z filozofii na uniwersytecie, i w Kolegium Rabinicznym.

Pierwszą swoją pracę podjąłem w czasopismach: berlińskim „Ost und West", w „Marzocco", w „La Settimana Israelitica" i w „La Rivista Israelitica" - w tym ostatnim w dziale naukowym — we Florencji[13].

w pewnym sensie może być przeciwne traktatom normatywnym; jeżeli te kierują czynami człowieka religijnego, Bahjá twierdzi, że *Powinności serca* porządkują życie wewnętrzne. Bahjá Ibn Paquda, *I Doven del Cuore,* a cura di A. Chouraqui, ediz. it. a cura di G. Ravasi, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
12 Jehudah Ha Levi, *Liriche Religiose e Canti di Sion,* a cura di L. Cattani, Cittá Nuova, Roma 1987.
13 Zoili opublikował wówczas wiele artykułów: *Das judische Zeitungswesen Italiens seitden Jabre 1850,* „Ost und West", Berlin, vol. VI fasc. 12. (1906); *Enrico Sienkiewicz egli ultimi moti rivoluzionari in Polonia,* „Marzocco", Firenze nr 32 (7 sierpnia 1910); *La Pologne vivant,* recensione di Marius-Ary Leblond Perrin, Paris 1910. „Marzocco"

nr 37 (11 września 1910); *Un banco ebraico piacentino sulprincipio del sec. XVI,* „La Rivista Israelitica", VII (1910), nr 2-3, s. 138-142; *Nuovefontiperla storiadel28giugno 1799aSiena,* „La Rivista Israelitica", VII (1910), s. 191-193; ciąg dalszy artykułu w kolejnych numerach: VII (1910), nr 6, s. 240-244; VIII (1911), nr 1, s. 30-32, nr 2, s. 65-67, nr 3-4, s. 142; *II maestro di S. D. Luzzatto, R. Abram Eliezir Levi e la questione delia riforma del culto in Italia,* „La Rivista Israelitica" nr 1-2 (1912); *Jizhaq Trieste,* „La Rivista Israelitica" (1911) e *Studi Storici,* Galletti e Cas- suto, Firenze 1912; *I medid ebrei laureati a Siena negli anni 1543-1695,* „La Rivista Israelitica", nr 2 (1913) e nr 3-4 (1913-1915); *Un Bellamy polacco,* „La Settimana Israelitica", 3 czerwca 1910; *Piccole cause (aneddoto florentino delia fine del sec. XVIII),* „La Settimana Israelitica", 16 września 1910; *Martiri di Polonia,* „La Settimana Israelitica", 23 września 1910; *Un singolare episodio delia storia degli Ebrei senesi,* „La Settimana Israelitica", 28 października 1910 i *Studi Storici,* Galletti i Cassuto, Firenze 1912; *Gli Ebrei senesi al principio del sec. XV,* „La Settimana Israelitica", Firenze 18 listopada 1919; *Salomon Maimón: ilfilosofo bohemien,* „La Settimana Israelitica", 7 lipca 1911; *Un indirizzo degli Ebrei senesi del 1859 al nuovo governo,*

97

Potem otrzymałem nominację na wicerabina w Trieście. Nieco później powierzono mi stanowisko rabina starszego, podobnie jak Chajes. Jeden z nas był tam potrzebny, ale dwóch było nas za dużo, przy tym obydwaj grzeszyliśmy trochę ambicją. Stosunki między nami były chłodne, czasami napięte i zawsze gorzkie. Chajes popierał rząd austriacki i został około 1918 roku starszym rabinem w Wiedniu. Ja natomiast wszystkimi włóknami serca byłem przywiązany do Włoch.

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej Triest stał się miastem włoskim. Przedstawiciele rządu włoskiego, władze lokalne i centralne okazywały mi szacunek. Zostałem jednogłośnie mianowany starszym rabinem, choć wielu serc to nie zadowoliło. Wiedziałem, że lepiej jest kochać, niż być kochanym.

1. BYĆ KOCHANYM

Tym, co wzbudza sympatię grupy ludzi, jest pokazywanie się im w roli ich reprezentanta zgodnie z ich indywidualnymi życzeniami

„La Settimana Israelítica", nr 2 (11 sierpnia 1911); *II convegno giovanile,* lettera di I. Z., „La Settimana Israelitica", 25 sierpnia 1911; *Gli Ebrei senesi e gli awenimenti politici del 1859,* „La Settimana Israelitica" nr 2 (8 grudnia 1911); *Asterischi,* „La Settimana Israelitica", nr 30 (26 lipca 1912), *Le assicurazioni marittime e gli ebrei triestini,* „La Settimana Israelitica", 1912; *II convegno giovanile,* lettera di I. Z., „La Settimana Israelitica" nr 6 (7 lutego 1913); *Asterischi: la fede del De Pomis nellegemme neü'ambra e nel corno del rinoceronte,* „La Settimana Israelitica" nr 34 (5 września 1913); *Gli Ebrei e la insurrezione delia Polonia nel 1863,* „La Settimana Israelitica", nr 3 8 (3 października 1913); *Ricordi delia vita dei medid ebrei in Italia nei secoli scorsi,* „La Settimana Israelitica", nr 44 (21 listopada 1913); *Asterischi: la cioccolata ogetto di discussione teologica,* „La Settimana Israelitica", nr 49 (26 grudnia 1913); *Asterischi,* „La Settimana Israelitica", nr 2 (9 stycznia 1914); *Un martire. Matatia Calahora,* „La Settimana Israelitica, nr 7 (13 lutego 1914); *Asterischi:* „La Settimana Israelitica", nr 12 (20 marca 1914); *Asterischi: David Nieto,* „La Settimana Israelitica", nr 14 (3 kwietnia 1914). Źródło: Gabriele Rigano, *Eugenio Zoili tra Mondo Ebraico e Cat- tolicesimo.* Praca doktorska 1998/99 Universitá degli Studi di Roma 3. Promotor prof. Andrea Riccardi. Facoltá di Lettere e Filosofía. Corso di Laurea in Lettere.

98

i wyobrażeniami w tym zakresie. Jest to zadanie trudne, ale konieczne. Musisz umieć pozostać w kolorze szarym, a równocześnie potrafić nadać szarzyźnie odcień ulubionego koloru postaci, która zbliża się do ciebie w danym momencie. Powiedziałem: *odcień,* nie kolor. Nie. Ty pozostajesz zawsze szary i stanowisz rodzaj tła odbijającego kolory innych. W ten sposób pozostajesz tym, kim jesteś, lecz umiesz okazywać ludziom wdzięczność w różnych odcieniach.

Jeżeli jesteś przywódcą duchowym gminy żydowskiej i jakaś kobieta z ludu zapyta cię, czy przypadkiem nie warto zarżnąć kilku kogutów na grobach dwóch ostatnich zmarłych w rodzinie z obawy, by nie umarł trzeci, to nie naśladuj mojej odpowiedzi wyrażonej w słowach: „Niech lepiej pani da jakąś jałmużnę ubogiej rodzinie, najlepiej tej, która ma małe dzieci". Nie, nie mów tak, ponieważ jeżeli ktoś prosi cię o opinię, to chce, byś mu odpowiedział zgodnie z jego oczekiwaniami, a nie mówił, co ty chcesz i myślisz.

Jak to na ogół bywa w życiu, a w twojej sytuacji jest to dodatkowo spotęgowane, musisz być sztukmistrzem i akrobatą, który potrafi przejechać rowerem po linie z jednego dachu na drugi. Jest to wielki wyczyn. Kiedy wykonasz go z zimną krwią, każdy będzie ci bił brawo. Gdy czujesz się urażony prostactwem innych, musisz się grzecznie uśmiechać. Zawsze kiedy bierzesz udział w pogrzebie, powinieneś okazywać głębokie wzruszenie, szczególnie intensywne, gdy chodzi o starą matkę albo o ciotkę radnego gminy. Musisz działać w taki sposób, jakbyś miał do czynienia ze służącymi w świątyni i ich synami (to samo odnosi się do woźnych w urzędach). Woźni są jak owe demony w antycznym świecie semickim: pozornie niewidzialni, celują w ciebie zatrutymi strzałami, wyrażając przy tym głęboki szacunek. Musisz zdawać sobie sprawę z faktu, że radni urodzili się w tym mieście, a ono uzależniło ich od woźnych, dlatego dla każdego radnego twój woźny jest wyrocznią delficką.

Opinia publiczna jest sprawą bardzo ważną z dość dziwnego powodu — proszę Cię, drogi Czytelniku, byś się nie śmiał. Otóż masa ludzka jako taka nie jest zdolna do wyrobienia sobie opinii

i dlatego jej nie ma; otrzymuje ją (i akceptuje) od nowobogackich pochodzących z ludu. Kto umiał przejść od ubóstwa do błyszczącego bogactwa, jest zdolny i inteligentny, jest ulubieńcem nieba i krwią z krwi ludu; a zatem okazuje się zupełnym przeciwieństwem *przywódcy duchowego,* którego królestwo (biada mu!) przybrało charakter rzeczy wyższej.

Zresztą głos niektórych radnych (kupców miejskich) w połączeniu z *przywódcami ludu* jest aż nazbyt wystarczający, by skrępować wszystkich i sterować całą gminą. Krótko mówiąc, jak w Psalmie 91: demony na prawo, demony na lewo, atakują cię w południe i o północy[14]. Jak zamierzasz się bronić? Otwierając serce i nadstawiając prawicę? Wszystko rozgrywa się w ciemności. Nie widzisz nic prócz strzał, które wbijają ci się w ciało. Z czasem zobaczysz, że ktoś miał w tym wyższy interes, by rozpętać burzę, lecz dla ciebie nie ma stąd żadnej korzyści. Mimo to jesteś w coś uwikłany.

Ogólnie mówiąc, wypiłem — choć nie jestem w najmniejszym stopniu Sokratesem — kielich cykuty i zrozumiałem: naczelny rabin nie jest generałem nominowanym przez władzę wyższą, by musiał przed nią składać relacje ze swej działalności, lecz jest generałem wybranym przez szeregowców, którzy mają możliwość aprobować go przez jakiś czas na tym urzędzie i zwolnić go, jeżeli sympatie żołnierzy, czyli członków gminy, skierują się ku innemu, który czai się, manipulując *ludowymi przywódcami.*

2. PEWNA STRONA PSYCHIKI ŻYDOWSKIEJ

Ktokolwiek usiłuje ze spokojnym sumieniem zbadać, bez zbytniej miłości i bez nienawiści, duszę Izraela, obserwując, jak działa w życiu i jak zajmuje się literaturą, ten nie może być wrogiem Izraela.

14 Ps 91, 5-6: „W nocy nie ulękniesz się strachu, ani za dnia — strzały, co leci, ani zarazy, co nadchodzi w mroku, ni moru, co niszczy w południe".

100

Wszystko obejmie ten niegasnący ogień nacjonalizmu żydowskiego, który wytwarza własne ciepło i nadaje własne kolory także żydowskiemu uniwersalizmowi.

Bóg kocha naród izraelski i kocha również ziemię izraelską. A zatem: któż nie kochałby pierwszego lub drugiego albo pierwszego bez drugiego? Prawo, ziemia Izraela i świat pozaziemski znajdują się na tym samym poziomie. Więcej: ten, kto uczestniczy w posiadaniu ziemi Izraela, jest uważany za uczestnika życia po drugiej stronie. Prawo i mądrość Izraela wchodzą na wyższy poziom, jeżeli naucza się ich w ziemi Izraela, która jest źródłem wody żywej. Inne kraje są pozbawione wewnętrznej boskości, *shekhinab.* Tu więcej znaczy zdanie pasterza palestyńskiego, przynajmniej w pewnych aspektach, niż opinie sprawiedliwych i mądrych w innych krajach.

A język hebrajski? Jest to język święty. Świat został stworzony w języku świętym; w nim też zostało zredagowane Prawo; jest to język aniołów ministrantów. Mówi się: Duch Święty, co znaczy: język święty.

Nie można czytać bez szczerego szacunku i głębokiego żalu o tym, jak jeden z doktorów całował skały Akki; drugi naprawiał z miłości ulice miasta, a jeszcze inny tarzał się w prochu ziemi Izraela. Na widok zrujnowanej Świątyni zapłakali doktorzy. Czy ma to coś wspólnego z oznakami nacjonalizmu, czasem zacieśnionego do idei, pompatyczności, megalomanii czy agresji? Nie ma. Tu się objawia niesamowity ból spowodowany gorzką niesprawiedliwością. Izrael nie powinien zostać wydziedziczony, nie powinien być deportowany ani wygnany.

W chwilach tęsknoty za dawną ojczyzną wspominano, iż ziemia była tam tak żyzna, że człowiek wędrował od rana do wieczora, z jednego miasta do drugiego i — czy możecie uwierzyć — nogi miał stale umoczone w miodzie daktylowym.

Przeznaczeniem Jeruzalem jest być metropolią wszystkich narodów (zwykle myśli się w tym kontekście o Rzymie — stolicy świata, *caput mundi),* światłem narodów.

101

Przebywać z dala od swojej ziemi znaczy dla Izraela tyle, ile być oddalonym od Boga. Pan przebacza grzechy temu, kto chce być pochowany w ziemi Izraela. Pogrzebani z dala od ojczyzny nie będą uczestniczyli w zmartwychwstaniu. Być pochowanym w *'Erez Jisrael* (ziemi Israela) to tak, jakby się spoczęło pod ołtarzem. Mieszkańcy *'Erez Jisrael* są wolni od grzechu zarówno w życiu, jak i w chwili śmierci.

Mojżesz został ukarany i nie mógł wejść do Ziemi Obiecanej, ponieważ został uznany przez córki Jetry za Egipcjanina[15]. A powinien oświadczyć z dumą i natychmiast, że jest Żydem. Mojżesz popełnił jeszcze jeden grzech, mówiąc: „Słuchajcie, wy buntownicy!" [Lb 20, 10]. Użycie określenia „buntownicy" było karane przez Boga. A Izajasz? Przybywszy do progu niebieskiego namiotu, powiedział: „Jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach" [Iz 6, 5]. O sobie mógł on mówić, jak mu się podobało, ale o Izraelu...? Pan uznał go za donosiciela. Izajasz zaplątał się w drzewo cedrowe, a król Manasses kazał ściąć zarówno drzewo, jak i proroka. Śmierć Izajasza odebrano jako karę za to, że zaraz na początku swej działalności powiedział: „Lud o nieczystych wargach". Także prorok Ozeasz czuje się winny z powodu pewnych wyrażeń mało szacownych wobec choćby i występnego Izraela[16].

O Izraelu należy mówić tylko w jego obronie lub wtedy, gdy chce się wychwalać jego cnoty. Wszystko to wskazuje na pewien stan duszy Izraela tęskniącej za mianem geniusza narodowego, mimo że

15 Wj 2, 16-19: „A kapłan Madianitów miał siedem córek. Przyszły one, naczerpały wody i napełniły koryta, aby napoić owce swego ojca. Ale nadeszli pasterze i odpędzili je. Mojżesz wtedy powstał, wziął je w obronę i napoił ich owce. A gdy wróciły do Reuela, ojca swego, zapytał je: «Dlaczego wracacie dziś tak wcześnie?» Odpowiedziały: «Egipcjanin obronił nas przed pasterzami i naczerpał też wody dla nas i napoił nasze owce»".
16 Zob. Oz 8, 9: „Pobiegli do Asyrii jak onager żyjący samotnie; Efraim nabył sobie kochanków". Oz 9,1: „Nie ciesz się, Izraelu, nie krzycz z radości jak inne narody, bo opuściłeś Boga swego, uprawiając nierząd, umiłowałeś zapłatę nieczystą na wszystkich klepiskach zbożowych".

geniusz ów zgasł przed wiekami. Dusza Izraela jest zawsze zraniona, zawsze krwawiąca i dlatego jest czuła aż do zapalczywości. Czuje potrzebę stałego chwalenia nie z powodu kompleksu niższości, jak to się zwykle dzisiaj mówi, lecz dla podkreślenia swojej zdolności reagowania. Nawet niewielka zadra może spowodować ukazanie się niespokojnej duszy zbiorowości żydowskiej.

Wystarczy powiedzieć w grupie o tendencjach nacjonalistycznych: „Tak, ten rabin to dzielny człowiek, a na dodatek syjonista, ale to nie wystarczy". „Ach! Nie wystarczy? Pomyślimy o tym". Powiedzieć zaś do grupy obserwantów: „Tak, to dzielny człowiek, ale niezbyt ortodoksyjny", powoduje odzew: „Ach! Tak? Zaraz zobaczymy".

To wina cykuty, którą piłem przez dziesiątki lat, i jeżeli nie stałem się Sokratesem, to prawdziwy cud.

3. DYWAGACJE PRAWIE POLITYCZNE

Lata 1914-1918 — okres wojny w dziejach świata, to czas wielkich cierpień mojej duszy. Zarówno dla policji austriackiej, jak i dla gminy złożonej wówczas z elementów filoaustriackich stałem się czarną owcą. Wydawało się, że stałem się super-Garibaldim, który wpadł w ręce swoich wrogów. W rzeczywistości jednak chodziło o drobną rzecz, o trochę uczciwości politycznej. Całkiem swobodnie manifestowałem miłość do Italii, miłość, której nigdy się nie wyparłem i nie wyprę. Od czasu gdy miałem czternaście lat i byłem przewodniczącym Stowarzyszenia Młodzieży Żydowskiej, skupiającej dziesiątki studentów szkół średnich, zajmowały mnie dwa poważne tematy. Po pierwsze, że imperium austriackie nie ostoi się długo, ponieważ chciało być państwem narodowym, jak gdyby kiedykolwiek istniał jeden język i jedna kultura austriacka, podczas gdy należało przyjąć strukturę konfederacji na wzór Szwajcarii. Po drugie, że Żydzi nie znajdą pokoju nigdzie indziej poza własnym centrum. Podobała mi się popularna wówczas idea wielkiego myśliciela

Achad-Ha-'Am[17], który widział duchowe centrum żydowskie w Palestynie i wielką kwitnącą kolonię żydowską także gdzie indziej.

Nie wiedziałem jednak, że czujna policja austriacka wiedziała i notowała wszystko. Marzyłem, a oni wszystko zapisywali. Pierwszy gubernator włoski w Trieście, generał Petitti di Roreto, przyjął mnie ze szczególną sympatią i uczuciem. Miałem wrażenie, że wie o mnie więcej, niż ja sam wiem o sobie.

„Czy mogę panu w czymś pomóc?" — zapytał mnie w pewnym momencie. „Ekscelencjo — odpowiedziałem — chcemy odprawić w świątyni pewne obrzędy, by podziękować Panu za powrót Triestu do Italii. Czy zechciałby pan przyjść?". „Przyjdę razem ze swoimi urzędnikami. W jakiejkolwiek innej sprawie i w każdym momencie, proszę wezwać telefonicznie mego adiutanta markiza Patrizi, którego panu przedstawiam".

4. WARTOWNIK ANALFABETA

Pewnego dnia dowiedziałem się od Patriziego, skąd gubernator miał tyle wiadomości o mojej skromnej osobie. Otóż państwowa policja

17 Achad-Ha-'Am (po hebrajsku *Jeden z ludu),* pseudonim Ashera Ginzberga (1856-1927), eseisty i myśliciela żydowskiego. W Odessie (1884-1907) inspirował tajną konstytucję syjonistyczną Synów Mojżesza (1889-1897) i rozwijał działalność polityczną i publicystyczną. Był zwolennikiem syjonizmu duchowego, który respektował wierność i lojalizm wobec duchowości i kultury hebrajskiej w przeciwieństwie do syjonizmu politycznego Theodora Herzla. Według Achad- Ha-'Am, judaizm jest jak ciało złożone z części duchowej i części kulturalnej, które na skutek wygnania straciło swą witalność. Po powrocie do Palestyny winno się zbudować centrum duchowe dla wszystkich Żydów rozproszonych na świecie i odzyskać utraconą żywotność. Godne podkreślenia jest jego nieustanne wołanie o potrzebę poszanowania narodowych praw Arabów w Palestynie. Po przeciwnej stronie stoi Theodor Herzl (1860-1904), pisarz żydowsko-węgierski, który założył światową organizację syjonistyczną (1896) i w ciągu dwóch lat zwołał w Bazylei Pierwszy Kongres Syjonistyczny (1897). Był przekonany, że naród żydowski winien rozwiązywać własne problemy za pomocą siły; rozbudził świadomość narodową, zmierzającą do stworzenia niezależnego i suwerennego państwa żydowskiego.

austriacka, zaskoczona wydarzeniami, uciekła w pośpiechu w kierunku Wiednia, zostawiając tajne archiwum, które potem zostało przewiezione do siedziby gubernatora włoskiego. Znajdowało się tam mnóstwo materiałów ułożonych w porządku alfabetycznym, opis życia i czynów wielu podejrzanych.

Wartownik analfabeta, który miał obowiązek umieścić cały zasób na stole gubernatora, zamienił pierwsze dokumenty z ostatnimi (jaką on miał intuicję Ewangelii, której nigdy nie czytał!). W ten sposób teczka z moim nazwiskiem na „Z" znalazła się na pierwszym miejscu, a gubernator, pewnie dla zabicia nudy, zdążył wszystko o mnie przeczytać.

5. SIEDEMDZIESIĘCIU

Siedemdziesiąt to duża liczba. To liczba lat przeciętnego ludzkiego życia. Siedemdziesięciu było starszych ludu w czasach Mojżesza[18]. Siedemdziesiąt lat wysiedlenia babilońskiego[19]. Według tradycji, siedemdziesięciu było autorów greckiej wersji Starego Testamentu[20]. Około siedemdziesięciu młodych pionierów syjonistów (*chalutzim)*

18 Wj 24,1: „I rzeki [Pan] do Mojżesza: «Wstąp do Pana, ty, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu ze starszych Izraela i oddajcie pokłon z daleka»".
19 Prawdziwe i właściwe wygnanie babilońskie rozpoczęło się w momencie drugiej deportacji związanej ze zniszczeniem pierwszej świątyni w 587 roku przed Chr., a dokonanej przez Nabuchodonozora, i zakończyło się w 538 roku przed Chr. po zwycięstwie Cyrusa, króla perskiego, nad Babilończykami. Zoili odnosi liczbę siedemdziesiąt do faktu, że w 603 roku przed Chr. Jerozolima została zajęta przez Nabuchodonozora.

20 Utrzymuje się, że tłumaczenie greckie Biblii hebrajskiej, zwane *Septuagintą,* miało miejsce w Aleksandrii w Egipcie ok. 250 roku przed Chr. z polecenia króla Ptolemeusza Filadelfosa, z przeznaczeniem dla Żydów języka greckiego i dla Żydów w diasporze, którzy nie znali już hebrajskiego. Do tłumaczenia bardzo wrogo odnieśli się ściśli obserwanci, którzy uważali, że Słowo Boże może być wyrażone tylko w języku świętym. Mówi się, że siedemdziesięciu tłumaczy izolowanych jeden od drugiego w ciągu siedemdziesięciu dwóch dni przetłumaczyło cały tekst

przybyło pojedynczo do Triestu, bez dokumentów i bez wiz oczywiście, aby udać się do Palestyny. Kasy gminy żydowskiej były puste. Nie można było wyjechać z Triestu bez specjalnego zezwolenia władz wojskowych. Karabinierzy zaczynali się niepokoić, widząc tylu dziwnych turystów bez wiz, z którymi „nie można było zamienić ani słowa". Karabinierzy na służbie pozwalali im nocować w koszarach. Ale nie wszyscy tak postępowali.

Jako *arbiter elegantiarum*[21] został wybrany ten, który ma zaszczyt mówić do Was, drodzy Czytelnicy. „To są dobrzy chłopcy — powiedziałem — zaprowadź ich do hotelu, jutro się nimi zajmę". Otrzymałem zezwolenie i darmową podróż dla gości i dla mnie.

W Rzymie powiedziałem, że porozmawiam z naczelnym rabinem, doktorem Sacerdotim[22], by znaleźć przede wszystkim jakieś miejsce do spania i coś do zjedzenia, i dodałem: „Jedzcie dużo, im więcej będziecie jedli, tym szybciej odjedziecie". W Rzymie bowiem, tak jak w Trieście, i tak jak wszędzie po wojnie: więcej było apetytu niż możliwości jego zaspokojenia... Ambasador, po lekkim pojękiwaniu po angielsku, dał pożądane wizy i niebawem widziałem moich siedemdziesięciu kołysanych słodko falami morza[23].

6. MIEDZY CZASOPISMAMI I KSIĄŻKAMI

W najtrudniejszych momentach mojego życia nauka oddawała mi ogromne usługi; z pewnością większe niż szacunek, którym ją darzyłem.
bez pomylenia nawet jednej litery. W tej doskonałej komunikacji w tłumaczeniu upatruje się znaku Bożej obecności.

21 *Arbiter elegantiarum,* moderator obyczajów albo znawca dobrych manier, najsławniejszy tytuł, jakim obdarzono Petroniusza (I wiek), autora *Satyrikonu.*
22 Angelo Raffaelo Chaim Sacerdoti (1886-1935), naczelny rabin Rzymu od 1912 do 1935 roku i przywódca syjonistów włoskich.
23 Trzeba wspomnieć, że tym czasie — opowiadanie Zollego dotyczy lat dwudziestych XX wieku — Palestyna była pod protektoratem brytyjskim do roku 1948, kiedy to powstało państwo Izrael.

W ciągu dnia świątynia, biuro, posiedzenia, konferencje, korespondencja, lekcje.

Po południu po szybkim załatwieniu korespondencji można było uszczknąć nieco czasu na badania naukowe. W okresie wojennym opublikowałem kilka artykułów w dobrym piśmie wiedeńskim: „Neue Freie Jüdische Lehrerstimme"[24], które użyczało swoich łamów takim uczonym, jak: Moritz Guedemann[25], Samuele Krass[26], Victor Aptowitzer[27], nieodżałowanej pamięci Arthur Zechariah Schwarz[28] i rektor Schwarz[29] (o ile dobrze pamiętam).

Warto wspomnieć — chodzi bowiem o rzecz kuriozalną — jeden tylko artykuł zatytułowany *Timisia*[30]. Tak bowiem Żydzi z Sycylii nazywali swoją synagogę i tak też

nazywali ją w swych dziełach Zunz[31], Krauss, Guedemann i kto wie, ilu jeszcze innych, dając przy tym

24 Na łamach czasopisma Zoili opublikował m.in. artykuły dotyczące historii Żydów w Trieście.
25 Moritz Guedemann (1835-1918), rabin w Magdeburgu i w Wiedniu, historyk i apologeta. Ma swój wkład w powstanie Izraelitische-Theologische Lehranstalt w Wiedniu w 1893 roku.
26 Samuele Krauss (1866-1948), historyk, filolog i uczony talmudysta. Wykładowca Biblii i hebrajskiego w seminarium żydowskim w Budapeszcie; od 1906 nauczał Biblii, historii i liturgii w Israelitische-Theologische Lehranstalt, którego był rektorem w latach 1937-1938. Założył w Wiedniu Verein fur Jüdische Geschichte und Literatur.
27 Victor Aptowitzer (1871-1942), rabin. Był profesorem języka hebrajskiego i Talmudu w Kolegium Rabinistycznym w Wiedniu, zajmował się tradycją ustną talmudyczną i midraszową.
28 Arthur Zechariah Schwarz (1880-1939), uczony i bibliograf. Studiował w Israelitische-Theologische Lehranstalt i na uniwersytecie w Wiedniu. Rabin Wiednia i nauczyciel religii żydowskiej.
29 Zoili wspomina prawdopodobnie Adolfa Schwarza (1846-1931), ojca Arthura Zechariaha, rabina i uczonego tradycji ustnej talmudycznej i midraszowej. Godne uwagi są jego studia i komentarze w tej dziedzinie.
30 I. Zoller, *Timisia,* „Freie Jüdische Lehrerstimme" I, 1912, s. 3, nast.
31 Leopold Zunz (1794-1886), uczony judaista. Jego dzieła to: *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch Entwickelt* (1832), *Die synagogale Poesie des Mittelalters* (1853).

objaśnienia mądre, a często wprost genialne. Pewną informację na ten temat, autorstwa Leone Luzzatta z Wenecji, znalezioną przeze mnie w starym czasopiśmie, zamieściłem w swoim artykule. Chodziło o to, że nazwa *timisia* nigdy nie istniała i daremną rzeczą byłoby szukać jej znaczenia. Żydzi sycylijscy używali ogólnie znanego słowa *chinisia (kenesija, synagoga),* był to więc błąd lub niezrozumienie kopisty, który stworzył uczony bezsens słowa *timisia.*

Krauss udawał, że nie zauważył tej sprawy i nadal używał w swej znanej książce *Synagogale Altertümer*[32] określenia *timisia,* ale śp. Elbogen[33] w drugim wydaniu swego klasycznego dzieła *Der Jüdische Gottesdienst*[34] dołączył poprawkę, powołując się na mój artykuł i zapraszając Kraussa, w sposób uczciwy i otwarty, by zrobił to samo.

Takie zabawne rzeczy zdarzają się czasami w dziedzinie badań.

Godziny uspokojenia i pociechy nastawały dla mnie w czasie lektury Starego lub Nowego Testamentu. Osobowości, które najbardziej mnie pociągały, to: Izajasz. Job, Jezus, Paweł. Duże wrażenie wywierały na mnie też psalmy[35]. Zacząłem czytać *Zohar,* książkę o mistyce, którą lubię do tej pory. Jednak teksty będące w użyciu są błędne i tylko Gershom Scholem[36] z uniwersytetu w Jerozolimie mógłby ofiarować mi dobre wydanie. Scholem — naprawdę właściwy człowiek na właściwym miejscu — wydaje bowiem tekst krytyczny *Zohara.*

32 S. Krauss, *Synagogale Altertümer,* Berlin-Wien 1922.
33 Ismar Elbogen (1874-1943), hebraista i nauczyciel w Kolegium Rabinistycz- nym we Florencji (1900-1902), następnie w Berlinie, w 1940 roku wyjechał do USA.
34 *I. Elbogen,* Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, *Frankfurt 1924.*
35 W tym przypadku trzeba wspomnieć, że Zoili dokonał tłumaczenia psalmów na język włoski.
36 Gershom Scholem (1897-1982), niemiecki Żyd, filozof i historyk. Uczony *qabbalach,* opublikował wydania krytyczne i studia fundamentalne z mistycznej tradycji żydowskiej.

4. BEZ FRYZJERA

Biblia w całym zestawie Starego i Nowego Testamentu stała się dla mnie klejnotem, w którym skupiał się zestaw pojęć dotyczących starożytnej Palestyny, na tle starożytnego Orientu, niemal w całości semickiego. W świetle mojej skromnej wiedzy, którą należało stopniowo wzbogacać, zarówno Stary, jak i Nowy Testament wzajemnie się uzupełniały. Granice komunikacji między tymi dziełami niemal zanikły i ich wpływ na życie zewnętrzne był otwarty: bez barier, bez przeszkód.

Nawet — mówiłem do siebie — przyjemnie jest zobaczyć to, co się znało ze szkoły, z książki, z notatek na temat podziału epok, tendencji myśli według wyznaczonych dat, rozdziałów i białych stron. Sieć linii wydrukowana na globie, na oceanach i na szczytach górskich nie jest dziełem przypadku. Wszystko znajduje się na mapie. Jak można dzielić i kroić na kawałki idee i dzieła nieśmiertelne, mówiąc: to jest moje, a tamto twoje. Wszystko — mówiłem — należy do Boga i my też. Jesteśmy Jego i w Nim, a On jest w nas. Każda wielkość, każda wspaniałość, każdy duchowy majestat jest Boży. Rzeczywistość religijna i sam Bóg przemawiają do naszego serca przez całe stworzenie i przez literaturę religijną, która również tworzy pewien rodzaj kosmosu. Człowiek wyznaje określoną religię, ale nie jest powiedziane, że z tego powodu winien zamykać sobie drogę do wartości, które stoją u podstaw innej religii. Chcę dodać, że obca była mi idea konwersji na inną religię; nawet przez idea nie przeszło mi pytanie: A co będzie, jeżeli ta inna literatura będzie mocniej przemawiała do twojego umysłu? Nie wiem nawet, jaka byłaby odpowiedź udzielona samemu sobie. Wiem, że

każdego wieczoru wybierałem przypadkowo tekst z Biblii (ze Starego lub Nowego Testamentu) jako temat do rozmyślań.

W ten sposób postać Jezusa i Jego nauka stały mi się bardzo drogie, bez jakiegokolwiek posmaku owocu zakazanego.

1. CASUS BERGSONA

Przez zwykłą zbieżność myśli na temat konwersji, naturalnie bez niemądrej ambicji, by porównywać dwie osoby na tak różnym poziomie duchowym, myślę o liście, który pani Bergson[1] opublikowała w 1941 roku, pisząc w nim: „Mój mąż, który od dawna śledzi z uwagą myśl religijną, po ukazaniu się *Zagadnienia filozofii i moralności* szczególną sympatią darzył katolicyzm, jednak z różnych powodów nie miał zamiaru podjęcia konwersji". A oto, co sam Bergson pisze na ten temat w swoim testamencie 7 lutego 1937 roku: „Moje refleksje zbliżały mnie zawsze do katolicyzmu, który jest doskonałym dopełnieniem judaizmu. Przyjąłbym go, gdybym nie był świadkiem przerażającej fali antysemityzmu od kilku lat rozlewającej się na świecie. Wolałem zostać między tymi, którzy jutro będą prześladowani. Mimo wszystko mam nadzieję, że jakiś kapłan katolicki, o ile upoważni go kardynał arcybiskup Paryża, przyjdzie, by odmówić nade mną egzekwie. W przypadku gdyby nie uzyskał takiego zezwolenia, trzeba będzie zwrócić się do rabina bez ukrywania przed kimkolwiek faktu mojej moralnej przynależności do katolicyzmu...".

1 Henri Bergson (1859-1941), filozof francuski pochodzenia żydowskiego. Zbliżał się do chrześcijaństwa, lecz unikał oficjalnego nawrócenia. Ukończył humanistykę i matematykę na École Normale Supérieure w Paryżu i zdobył doktorat z filozofii na podstawie pracy *Zagadnienie wolności* (1889). Profesor w Collège de

France, od 1914 roku członek Akademii Francuskiej. W 1928 roku otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury. Jego podstawowe dzieła to: *Materia i pamięć* (1896), *Ewolucja twórcza* (1907), *Zagadnienia filozofii i moralności* (1932).

O ile dobrze rozumiem, Bergson widzi w katolicyzmie dopełnienie judaizmu. Judaizm i katolicyzm nie pozostają w relacji antytetycznej, wprost przeciwnie: uzupełniają się. Bergson doceniałby modlitwę kapłana katolickiego, ale zadowoliłby się modlitwą rabina. I gdyby nie pojawiły się ruchy antysemickie, przyjąłby katolicyzm. W każdym razie pragnienie oficjalnej konwersji zostało pokazane. W tym samym czasie, w 1917 roku, płynąłem i ja przez podobne wody, o czym zaraz opowiem.

2. POD KONIEC 1917 ROKU

Nie pamiętam dokładnie, czy kończył się rok 1917, czy zaczął się już 1918. Nad moją głową gromadziły się ciemne chmury w postaci umiarkowanych prześladowań ze strony administratorów gminy i nieporozumień w rodzinie[2]. Pochłaniała mnie intensywna praca naukowa, co pozwoliło mi na jakiś czas o tym zapomnieć.

Pewnego popołudnia siedziałem samiuteńki w domu i pisałem jeden ze zwykłych artykułów do „Lehrerstimme". Czułem, że nie jestem sobą. Nagle odłożyłem pióro, nie wiedząc, skąd ta przerwa w pracy, i zacząłem wzywać imię Jezusa; nie znalazłem jednak pokoju, dopóki On mi się nie ukazał: jakby w wielkim obrazie bez ram, w kącie mrocznej izby. Kontemplowałem Go długo bez żadnego podniecenia, raczej wprost przeciwnie, w zupełnym spokoju ducha. Ani wówczas, ani teraz, po trzydziestu latach, nie umiałbym powiedzieć, co zaszło w mojej duszy, że ten fenomen zaistniał. Ani wtedy, ani teraz nie stawiałem sobie pytania: O co chodziło? Wówczas

2 W 1913 roku Israel Zoller w wieku 32 lat ożenił się z Adelą Litwak, polską Żydówką, urodzoną we Lwowie, kobietą bardzo religijną, ścisłej obserwancji, która zdołała dać mu trochę szczęścia rodzinnego po tylu smutnych przejściach. Niestety, szczęście to trwało krótko i w jego życiu zaczął się nowy dramat. Po czterech latach małżeństwa, w 1917 roku, Adela umarła, zostawiając jedyne dziecko, córkę Dorę.

wystarczyło mi to, co i teraz wystarcza: Jego bliskość. Realna lub subiektywna? Nie wiem, nawet nie myślę tego analizować, bo nie mam nadziei na podanie szczegółów. Prawdopodobnie był to punkt graniczny po długim procesie przebiegającym w sposób niezauważony. Trzeba zauważyć, że nie wystąpiło u mnie pragnienie podzielenia się z kimkolwiek tym przeżyciem ani też nie pojawił się problem konwersji. To, co się wydarzyło, dotyczyło mnie i tylko mnie. Ani moja nadzwyczajna miłość do Jezusa, ani przeżyte doświadczenie nie dotyczyły w żaden sposób innych, ani też nie miały jakichkolwiek następstw co do zmiany religii. Jezus wszedł do mojego życia wewnętrznego jako słodki Gość, ubłagany i mile przyjęty. Miłość do Jezusa nie musi oznaczać rezygnacji z judaizmu i uznawania tylko chrześcijaństwa. Ani oficjalnej negacji, ani oficjalnej akceptacji. Zarówno gmina żydowska, jak i wspólnota katolicka jawiły mi się jako dwie płaszczyzny życia religijnego, każda w swoim rodzaju, z własną organizacją; podczas gdy ja cały czas czułem się Żydem, a jako *natu raliter* Żyd, całkiem *naturaliter* kochałem też Jezusa Chrystusa. W tej mojej miłości do Chrystusa nie musiałem brać pod uwagę ani judaizmu, ani chrześcijaństwa. Ja w obliczu Jezusa, a Jezus we mnie.

Nie próbuję bynajmniej usprawiedliwiać swojej ówczesnej postawy, postawy prawdopodobnie błędnej i z punktu widzenia judaizmu, i chrześcijaństwa. Wierzę ostatecznie, że także życie Bergsona nie znalazło i nie może znaleźć także dzisiaj pełnej akceptacji zarówno u jednych, jak i u drugich. Z drugiej strony Duch Boży tchnie, jak chce, kiedy chce i gdzie chce. Ludzie powinni okazywać wyrozumiałość.

Wyobrażam sobie, że ja także, gdyby mi ukazano problem, nie stałbym się konwertytą ani w 1918 roku, ani tym bardziej w okresie prześladowań nazistowskich. Konwersja jest — jak stwierdza mądry profesor protestancki Van der Leeuw[3] z uniwersytetu z Groningen —

3 Gerardus van der Leeuw (1890-1950), historyk i filozof religii, proboszcz kościoła reformowanego, od 1918 roku profesor historii religii na uniwersytecie w Groningen.

pójściem za wezwaniem Boga. Ktoś nawraca się nie wcześniej, nie później, nie wtedy, kiedy chce czy chciałby, ale w momencie gdy posłyszy apel Boży. Pozostaje mu wtedy tylko jedna droga: być posłusznym.

3. TCHNIENIE DUCHA ŚWIĘTEGO

Tylko okazjonalnie nawiązałem do Bergsona, którego konwersja lub zdążanie do niej jest przedmiotem analizy w aspekcie jego myśli filozoficznej. Gdybym nawet był do takiej analizy przygotowany i kompetentny (w rzeczywistości brakuje mi jednego i drugiego, nauczam na uniwersytecie tylko hebrajskiego i języków semickich), w tej książce nie podjąłbym się tego zadania. Nie umiałbym zdecydować, gdybym musiał mówić o Bergsonie, czy wyrażenie Marie Émile Boismarda OP[4] dotyczące filozofów greckich: „la démarche qui le *mène* à Dieu est une démarche purement intellectuelle"[5], odnosi się również do niego. Jeżeli chodzi o mnie, to mogę, a nawet muszę powiedzieć, iż jako człowiekowi karmionemu myślą biblijną, talmudyczną i kulturą orientalną, została mi zaszczepiona głęboka i spontaniczna miłość do Jezusa. Jak w *Pieśni nad pieśniami*: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego"[6]. Nic upragnionego, nic przygotowanego. Kochający, miłość, kochany. Wszystko dokonywało się w blasku łagodnej i słodkiej miłości, żywej i przeżywanej w poznawaniu, które ofiaruje miłość, używając Janowego porównania do Światła.

4 Marie Émile Boismard, dominikanin, egzegeta, profesor na uniwersytecie we Fryburgu w Szkole Biblijnej (École Biblique). Jego badania naukowe prowadzone krytyczną metodą historyczno-tekstualną dotyczą głównie Ewangelii, Dziejów Apostolskich i greckich ojców Kościoła.
5 „Droga, która prowadzi go w kierunku Boga, jest drogą czysto intelektualną".
6 Pnp 2, 16.

4. 1918-1938

Okres pracowitego życia w urzędzie, zmącony nieco intrygami i czas wielkiej aktywności naukowej[7]. Najpierw byłem wolnym docentem, później profesorem na etacie: na początku języka i literatury hebrajskiej (od 1926), potem hebrajskiego i języków semickich porównawczych (od 1930) na uniwersytecie w Padwie. Wielu

studentów, wśród których było sporo księży, pozostało moimi przyjaciółmi do dzisiaj. Już wtedy pamiętali o mnie w swoich mszach i prosili Boga o moje nawrócenie. Powiedzieli mi to kilka lat później.

Zdolniejsi studenci, którzy publikowali sprawozdania z kongresów orientalistycznych i ze stowarzyszeń naukowych w czasopismach włoskich i zagranicznych, przyczynili się do powstania moich dwóch książek: *Israele. Studi storico-religiosi* (Udine 1935) i *Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce deWaramaico e del pensiero rabinoco* (Udine 1938, Herder wydał ją w wersji angielskiej[8]).

Książka *Izraele...* zawiera rozdział dotyczący pewnych etapów w rozwoju mojego myślenia, te zapiski pomagają mi dziś zrozumieć moje stawanie się, wówczas prawie nieświadome, i moje świadome bycie obecnie. Na przykład na stronie 206 piszę w na temat monoteizmu Izraela: „Monoteizm Izraela nie wypływa z intelektu, który rozumuje, ale z serca, które płonie"; a na stronie 207: „Świadomość monoteistyczna, taka jak ta w Izraelu, świadomość, która staje się płonącym ogniem, który promieniuje, parzy, pali i wciąga (...) nie może być owocem refleksji".

7 W 1920 roku, trzy lata po śmierci pierwszej żony, Israel Zoller ożeni! się ponownie. Druga żona, Emma Majonica, była córką archeologa i dyrektora muzeum w Akwilei. W 1922 roku przyszła na świat druga córka Zollera Miriam.
8 *E. Zoili,* The Nazarene; Studies in New Testament Exegesis, *St. Luois, Mo-Herder, London 1950.*

5. NIE MOŻNA ŻYĆ, NIE SZUKAJĄC BOGA

W latach 1930-1938 moje życie wewnętrzne było dość intensywne i zdawałem sobie również sprawę z tego, że pociąga mnie w nim coś nowego, przeżywanego osobiście i nie do przekazania. Napisałem wówczas to, co i dziś chciałbym powiedzieć tym, którzy nie umieli wtedy mnie zrozumieć i uwierzyli, iż mają obowiązek występować przeciw mnie (inwektywy z ich strony nie pozwalały mi się nudzić). Od tamtego czasu mówiłem sobie: Nie można ani opowiedzieć, ani opisać aktu religijnego przeżytego w głębi sumienia, gdyż nie stanowi on owocu zimnej kalkulacji lub cierpliwych poszukiwań czy też eksperymentów logicznych podejmowanych w celach poznawczych. Nikt nie jest w stanie zrozumieć życia i świadomości religijnej drugiej osoby, posługując się logicznym skalpelem. Przemiany w życiu religijnym, indywidualnym czy zbiorowym, pojawiają się jak światło wśród chmur, czyli w sposób naturalny. Nie można żyć wiarą przeżywaną głęboko i uczciwie według ustalonych schematów logicznych ani według zaprogramowanego rozumowania. Któż bowiem potrafi wpłynąć na sposób oddychania lub zaplanować obieg krwi w żyłach; i któż umie z wyników tych kalkulacji sporządzić roboczy projekt? Czy jest ktoś tak wielki, by rozkazywać światłu, decydować o wschodzie i zachodzie słońca, wpływać na kiełkowanie ziarna wrzuconego w ziemię? Rzeczywistość religijna powstaje w wyniku usilnego i spontanicznego pragnienia. Tak właśnie zrodził się wielki fenomen monoteizmu izraelskiego, w którym znajdują wyraz ustawiczne tęsknoty wielu pokoleń. Są to okresy westchnień i gorącego pragnienia Boga, żarliwego podążania w stronę wiekuistej tajemnicy. Uczucia te przeradzają potem duszę wyznawcy w człowieka Bożego. Dusze wybrane, oddalone w czasie i w prze-strzeni, są połączone niewidzialną i nierozerwalną nicią wspólnej idei. Monoteizm izraelski jest pewnego rodzaju pragnieniem dusz, płomieniem, który trawi i burzy, ale równocześnie podnosi na duchu i pociesza.

115

Dusza Izraela nie zmierza w stronę drobiazgowego roztrząsania ani w kierunku badań analityczno-krytycznych cechujących naukowca i filozofa, ale uparcie pragnie zrozumieć całość, przeniknąć wielką tajemnicę życia w jego wszystkich możliwościach, wielkości i przerażającym majestacie. Bóg powołuje tego, kto cały czas Go szuka, wzywa Go, i odpowiada: „Oto jestem[9]".

6. PRZED BRAMAMI BOGA

Do bram Boga dochodzi tylko ubogi i ten, kto potrzebuje od Niego dużo światłości. Przed drzwiami Bożymi zatrzymuje się żebrak i lekko stukając, prosi o chleb i wodę dla zaspokojenia głodu i pragnienia Boga. Potem długo i łapczywie pije wodę Bożą jako ten, kto jest spalony płomieniami Boga. Monoteizm Izraela nie wypływa z umysłu, ale z serca owładniętego żarem. Nie jest dotarciem do progów Boga w rezultacie powolnego stąpania i deptania po ścieżkach rozumowania, lecz jest owocem impulsu duszy, która przekracza naturę, by dotrzeć do bram niebios.

Świadomość Boga, jak ta na początku historii Izraela, jest faktem objawionym, dlatego staje się płonącym ogniem, promieniującym i pożerającym, wciągającym najsilniejszych z silnych. Najwyższy, który przebywa w cieniu, objawia się w całej światłości. To światło wymaga nieustannego dążenia duszy do Boga, ponieważ wiara polega na odnalezieniu Boga w sobie samym i siebie w Bogu.

9 Trzeba zaznaczyć, że odpowiedź „Oto jestem!" (hebr. *hinnent)* jest klasycznym typem odpowiedzi na wołanie Boga. Tak np. Abraham odpowiedział na wołanie Pana w Księdze Rodzaju 22, 1: „A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: «Abrahamie!» A gdy on odpowiedział: «Oto jestem»". Tak samo Mojżesz, Wj, 3, 4: „Gdy zaś Pan ujrzał, że podchodzi, by się przyjrzeć, zawołał <Bóg do> niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu!» On zaś odpowiedział: «Oto jestem»"; Iz 6, 8: „I usłyszałem głos Pana mówiącego: «Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?» Odpowiedziałem: «Oto ja, poślij mnie!»".

116

Bóg nie jest podatny na zagubienie, lecz jest światłością wieczną, a człowiek... oscyluje między światłem Bożym a ciemnościami świata.

Zycie codzienne, czyli życie z jego aspiracjami, działa jak siła odśrodkowa; idea Boga zaś jak siła dośrodkowa. Chociaż można próbować stłumić głos wewnętrzny, czyli potrzebę Boga, który w nas żyje i działa, to jednak tchnienie Pana ożywia to, co chcielibyśmy uśmierzyć. Dusza, która już zamilkła i umierała, zaczyna odżywać i wówczas wraca do niej świadomość Boga.

Z jej wnętrza unosi się w niebo krzyk, który daje się słyszeć. W ten sposób zraniony i krwawiący w swym sercu Paweł dochodzi do stóp krzyża. Daleki od Chrystusa Saul jest blisko pierwszych chrześcijan poprzez swoją nienawiść. Ugodzony miłością Chrystusa, umiera i zmartwychwstaje. Umiera Saul, rodzi się Paweł, rozpalony miłością, ubogacony wysiłkiem i nauczaniem, płonący i mocny, jaśniejący w męczeństwie blaskiem Chrystusa, blaskiem, który nie umiera[10].

Paweł się nawrócił, ale czy tym samym opuścił Boga Izraela? Przestał kochać Izrael? Taki sposób myślenia byłby absurdalny. A więc?

7. RELIGIA, RELIGIJNOŚĆ, MISTYKA, NAWRÓCENIE

Wiedza jest nagromadzonym doświadczeniem, krytycznie zlustrowanym i metodologicznie uporządkowanym. Jest w sposób oczywisty empiryczna i stawia hipotezy natury absolutnej tylko na bazie doświadczenia zmysłowego. Rozumiana w ten sposób wiedza jest czynnikiem przygotowawczym spraw o znacznie wyższym poziomie.

10 Dz 9, 3-6: „Gdy zbliżał się w swej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?» «Kto jesteś, Panie?» — powiedział. A On: ‚Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić»".

117

W przeciwnym razie byłaby bezwartościowa, a uniwersytety można by porównać do pustych pól corocznie racjonalnie obsiewanych burakami, gdyby nie ożywiał ich duch Boży będący prawdą i gdyby nie zstąpiła na nie wielka światłość Boga.

Uczony, pracownik kultury i nauki, w swoim codziennym mozole przygotowuje siebie i studentów na przyjęcie głosu prawdy, tak jak rolnik uprawia rolę, by po jej zaoraniu i zasiewie oczekiwać cudu kiełkowania, wzrastania i dojrzewania zboża. W ten sposób również i Święty dąży ku wyżynom, by usłyszeć głos Boga, by z Jego ręki otrzymać chleb, chleb Boży. Dokonane dzieło jest zawsze przygotowaniem na oczekiwanie czegoś większego, czegoś tajemniczego.

Uprawa roli jest relacją między ziemią i tym, kto ją obrabia; nauka jest relacją między uczonym i prawdą naukową, a religia stosunkiem między człowiekiem a Bogiem. Lecz religia jako taka nie jest tylko „sumą zwyczajów i doktryn, w których wyraża się i ukonkretnia religijność danej epoki w historii pewnego plemienia"[11]. „Religijność jest właśnie uczuciem ludzkim wiecznie odnawiającym się w postaci form wiecznie nowych" — pisze Martin Buber[12]. — „Uczucia powstałe w sposób godny podziwu i uwielbienia z obecności absolutu (...), religijność jest pragnieniem uczynienia z tego absolutu wspólnoty życia. Jest więc zasadą *twórczą,* religią czegoś zwyczajnego; religijność rozpoczyna ponownie coś nowego, co zostało *naznaczone tajemnicą-,* religia chce ubrać to w struktury *ustalone raz* na zawsze. Religijność znaczy tyle samo co aktywność, elementarny sposób wejścia w relację z absolutem"[13].

11 M. Buber, *Discorsi suWEbraismo,* Gribaudi, Milano 1996, s. 72 (Tenże, *Sette Discorsi sull' Ebraismo,* Firenze 1923).
12 Martin Buber (1878-1965), filozof, Żyd niemieckiego pochodzenia, profesor religii i etyki hebrajskiej na uniwersytecie we Frankfurcie (1925-1938), w latach 1938-1951 profesor socjologii na uniwersytecie żydowskim w Jerozolimie. Jeden z najlepszych znawców myśli i ruchu chasydzkiego. *La Leggenda di Baal Shem* (1908), *L'Io e il Tu* (1923), *GogeMagog* (1941), *I Racconti dei Chassidim* (1949).
13 M. Buber, *Discorsi...,* dz. cyt., s. 71 i nast.

118

Przytoczyłem wiernie słowa Bubera; nic tu mojego z wyjątkiem podkreślenia kilku słów dla lepszego zrozumienia jego prozy. Czy Buber zdawał sobie sprawę z tego, że wniósł bardzo cenny wkład w zrozumienie tajemnicy nawrócenia? Okazał się ważnym diagnostykiem. Nawraca się ten, kto czuje się poruszony siłą, której nie może się oprzeć; wtedy porzuca ustalony porządek i szuka własnej drogi...! Prawdą jest, że łatwiej się podąża drogą główną. A jednak...

Mistycyzm nie jest niczym innym niż mocą religijności. Jest źródłem witalnym sfery religijnej, które ją przewyższa. Jeżeli religijność jest impulsem życia, to mistycyzm jest nieustannym pielgrzymowaniem w kierunku Absolutu, w kierunku Boga; błądzeniem, szukaniem oraz odnajdywaniem dróg w bezkresnych przestrzeniach. Jest to pielgrzymowanie męczące, samotne i często bolesne.

Mistycyzm podkreśla w człowieku nieskończoność, pozwalającą w szczególnych momentach nawiązać bezpośredni kontakt z Absolutem, z Kimś Nieskończonym, z Bogiem. W uniesieniu mistycznym dusza ludzka otoczona Bogiem staje się Jego sanktuarium, w którym Bóg w człowieku spotyka się z Bogiem w nieskończoności. Dusza czuje i przyjmuje nieskończoność.

Religia jest rzeczywistością zredukowaną do pewnego porządku, do systemu życia. Religijność natomiast jest męczącym poszukiwaniem Boga. Mistycyzm jest zjednoczeniem z Bogiem. W modlitwie rozumianej jako wyższy wyraz życia religijnego człowiek mówi do Boga. Profetyzm jest dialogiem z Bogiem. Religijność jest trudnym poszukiwaniem Boga. Mistycyzm — to człowiek w Bogu. Prorok czuje według pojęcia: ja i ty. Modlący się: jestem zwrócony do ciebie. Religijność żywa: ja i Ty. Mistycyzm: ja, już nie ja, w Tobie.

Religia jest postępowaniem szeroką drogą wyznaczoną przez Boga, jest życiem w zgodności z tradycyjnymi normami. Religijność jest bardziej osobista: jest poszukiwaniem ścieżki dostosowanej do udręki własnej duszy. Zarówno religia, jak i religijność prowadzą do Boga. Pierwsza wiedzie drogą już wytyczoną, druga zmusza człowieka do szukania całkowicie własnej ścieżki do osiągnięcia tego samego

celu. Ścieżka ta może zawrócić człowieka na drogę, z której zboczył, albo poprowadzić na drogę podobną, a wtedy wewnętrzny głos powie mu: *Ta droga jest twoja.* Człowiek zyska wówczas świadomość, iż szlak, którym zdąża, jest właśnie jego drogą, czyli przez niego wybraną, chcianą i upragnioną. Wiemy, że Bóg jest blisko tych, którzy szukają Go szczerze, a zatem droga ku Niemu winna być traktowana nie jako środek do osiągnięcia celu, lecz jako coś żywego, coś osobistego, zadowalającego i pewnego.

Religijność odnawia człowieka i stawia go na jednej z dróg, które prowadzą przed tron Boży. Powracanie na określoną lub równoległą drogę jest chwilowo obojętne. Trzeba rozróżnić między powracającym a nawracającym się, choć w pierwszym jest coś z drugiego i na odwrót. Zadaniem religijności ożywionej, aktywnej i twórczej jest ponowne sprowadzenie człowieka, poszukiwacza Boga, na drogę, którą uzna on za swoją, a tym samym za prawdziwą. Bóg jest prawdą i należy kochać Go w prawdzie.

Chociaż konwertyci nie powinni być chwaleni, to tym bardziej nie powinni być krzywdzeni i nienawidzeni, co czasem się jednak zdarza. Są oni bowiem rozumiani i kochani miłością, którą Bóg, Bóg-Miłość kocha wszystkich.

8. MIŁOŚĆ WYŻSZA

Konwersja jest odrodzonym światłem, odmłodzoną miłością Bożą. Konwertyta jest człowiekiem, który umarł i zmartwychwstał. Człowiek poznaje Stworzyciela poprzez stworzenia, Boga — poprzez moc Jego dzieła. Wspaniałym świadectwem takiego poznania jest Psalm 29 (tekst oryginalny)[14]. Modlący przyjmuje w świetle błyskawic i przy

14 Ps 29: „Przyznajcie Panu, synowie Boży, przyznajcie Panu chwałę i potęgę! Przyznajcie Panu chwałę Jego imienia, na świętym dziedzińcu wielbijcie Pana! Głos Pański ponad wodami, zagrzmiał Bóg majestatu, Pan ponad wodami

120

hukach grzmotu glos Boży, głos, który łamie cedry, wstrząsa górami, wprawia w drżenie stepy i pustynie, napełnia strachem dziką zwierzynę. Tak święty pieśniarz poznaje Wiekuistego w wieczności czasu i w nieskończoności przestrzeni. Człowiek służy Bogu sprawiedliwemu i miłosiernemu w duchu sprawiedliwości i miłości. Służy Mu wierny Jego przykazaniom. Przymierze potwierdza obowiązek posłuszeństwa Prawu i daje narodowi wybranemu pewność opieki Bożej. W ten sposób zostaje wyznaczona droga człowieka.

Historia ukazuje odwieczny problem, którym jest posłuszeństwo Prawu, wypełnianie przepisów; to zaś staje się niebezpiecznym darem dla człowieka, w sensie samowystarczalności. W akcie miłości do Boga zawiera się miłość do Jego Prawa, które jest Bogiem, ale nie w taki sposób jak dzieło artysty, które jest wyrazem jego geniuszu, ale nie jest nim samym. Faktyczne posłuszeństwo osłabia zmysł czucia. Miłość Prawa ma wpływ na prawo miłości. Imperium Prawa rywalizuje czasami z imperium miłości. Diagnozę dają prorocy tego samego Boga, który jest autorem Prawa. I tak oto Jeremiasz oznajmia (31, 31-34): „Oto nadchodzą dni — wyrocznia Pana — kiedy zawrę z domem Izraela <i z domem Judy> nowe przymierze. Nie takie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali (...). Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela: (...) Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi ludem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, mówiąc jeden do drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie — wyrocznia Pana".

niezmierzonymi! Głos Pana pełen potęgi! Głos Pana pełen dostojeństwa! Głos Pana łamie cedry, Pan łamie cedry Libanu, sprawia, że Liban skacze niby cielec i Sirion niby młody bawół. Głos Pana rozsiewa ogniste strzały, głos Pana wstrząsa pustynią, Pan wstrząsa pustynią Kadesz. Głos Pana sprawia bolesny poród kozic i ronienie owiec, a w Jego pałacu wszystko woła: «Chwała!» Pan zasiadł [na tronie] nad potopem, i zasiada Pan jako Król na wieki. Niech Pan da siłę swojemu ludowi, niech Pan błogosławi swój lud, darząc go pokojem".

121

Pierwsze przymierze zostało zawarte jako konsekwencja faktu wyjścia z Egiptu. Wyzwolony ma obowiązek akceptować wolę wyzwoliciela, ponieważ ten jest jego wyzwolicielem. „Ja jestem Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli" — tak mówi Dekalog — (i dlatego) „Nie będziesz miał cudzych Bogów obok mnie!" (Wj 20, 2-3).

To przymierze zostało złamane. A nowe? Nie zostało spisane na kamiennych tablicach. Nowe przymierze zostanie spisane na tablicach ludzkiego serca, czyli w głębi sumienia, które jest źródłem poznania Boga, poznania jeszcze niegotowego, ale wciąż żywego i spontanicznego. Poznanie Boga nie będzie pochodziło z zewnątrz, ale będzie skierowane od wewnątrz na zewnątrz. Człowiek odnowiony będzie spontanicznie czuł i poznawał Boga, a jego zadaniem będzie uczynić więź z Bogiem bardziej czułą, żywą i mocną. Prawo naucza, w jaki sposób należy kroczyć obraną drogą, a trzeba to czynić z

własnej inicjatywy. Poznać znaczy pokochać; kocha się zaś sercem, a nie przez pojęcia, które pochodzą z zewnątrz[15].

U Ezechiela (36, 25 nast.) w niektórych fragmentach język bywa kapłański, ale słowo, które przekazuje kazuistykę kapłańską, zawiera też żywy płomień, żar nieopanowany, burzący bariery stawiane przez Prawo. Ryt oczyszczający będzie dokonany nie przez człowieka, zwolennika dawnej tradycji, ale przez samego Boga. „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy (...). I dam wam serca nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza; zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali"[16]. Według

15 Hebrajskim terminem określającym poznanie jest słowo *jada.* Jednak słowo to ma w hebrajskim znaczenie głębsze i całościowe, obejmujące również stronę cielesną człowieka, stąd też w znaczeniu szczególnym słowo „kochać", oznacza również intymność seksualną.
16 Ez 36, 29-30: „Uwolnię was od wszelkiej nieczystości waszej i przywołam urodzaj zboża, i pomnożę je, i żadnej klęski głodu już na was nie ześlę. Chcę

koncepcji starotestamentalnej, ziemia została skażona nieczystościami człowieka. Taki sposób rozumowania dominuje w środowisku kapłańskim i prorockim oraz odnajdujemy go także w myśli Pawłowej, gdy tymczasem w obrębie przepisów i kazuistyki jest czynnością oczyszczającą podejmowaną przez człowieka, który uwalnia swój naród od nieczystości, podczas gdy prorok dąży do oczyszczenia się już nie w akcie zewnętrznym dokonanym przez człowieka, ale w odnowie samego człowieka. Bóg uwalnia człowieka od jego nieczystości i w ten sposób odnowiona czystość wewnętrzna działa sama przez się na ziemi. Pan odnawia człowieka, a zmieniając jego serce, czyni go mieszkaniem Ducha Bożego. Tym razem człowiek będzie posłuszny Prawu, ale posłuszeństwo jest efektem obecności w nim Ducha Bożego. Nauczycielem w akcie poznania Boga i posłuszeństwa Prawu nie będzie już Prawo jako takie, lecz Duch Boży, stanowiący integralną część człowieka i jego siłę rozwojową. Posłuszeństwo będzie odpowiadało odruchowi właściwemu ludzkiemu sercu. Człowiek będzie miał w sobie Ducha Bożego i czyniąc wolę Bożą, będzie tym samym wypełniał także swoją wolę. Człowiek będzie posłuszny nie Bogu istniejącemu poza nim, ale Bogu w nim samym.

Profetyzm zmierza w ten sposób do podniesienia osobowości i godności ludzkiej. Prawo nie tyle przysparza obowiązków, a w każdym razie nie tylko obowiązków, ile wzmacnia wolę człowieka. Siła skłaniająca człowieka do posłuszeństwa działa teraz w centrum jego osobowości, a nie na jej obrzeżu. Poznanie Boga dokonuje się w człowieku przez poznanie między człowiekiem a człowiekiem; nauczycielem zaś pozostaje samo serce. „Dam im — mówi Jeremiasz (24, 7) — serce zdolne do poznania Mnie, że Ja jestem Pan. Oni będą moim narodem, Ja zaś będę ich Bogiem, ponieważ całym sercem powrócą do mnie". Antropocentryzm ustąpi miejsca teocentryzmowi,

pomnożyć owoce drzew i plony pól, byście nie musieli już znosić hańby klęski głodu wśród ludów".

posłuszeństwo — Prawu Bożemu dla czystej miłości Boga w łasce Ducha Bożego w człowieku.

To gorące oczekiwanie objawienia się czegoś nowego ze strony Ducha Bożego w

człowieku jest ukazane u proroka Joela. Ziarno rzucone przez poprzednich proroków padło na ziemię żyzną. Na człowieka odrodzonego, na ziemię dobrą i przygotowaną spłynęło błogosławieństwo Ducha. „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą mieć sny, a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na sługi i służebnice wyleję Ducha mego w owych dniach" [Jl 3, 1-2].

W tym miejscu spełnia się przepowiednia proroka Izajasza mówiącego o czasie, w którym ziemia napełni się znajomością Pana[17].

Na obraz Ducha Bożego, który zstępuje pod postacią ognia, na ideę ducha, który siada na mesjańskiej dziecinie zapowiadanej przez Izajasza, nakłada się teraz obraz Ducha przychodzącego z wysoka, bez rozróżniania kasty czy klasy społecznej. Duch Boży udziela się wszystkim. Jest nowym stworzeniem, przez które człowiek żyje nie tylko z łaski Boga (por. Księga Rodzaju), ale w łasce Bożej.

Wszyscy ludzie są stworzeniami Boga, całe stworzenie jest dziełem Bożym i wszystko się odnawia poprzez wylanie Ducha Bożego na wszystkich i na wszystko. Wszyscy wstąpią do Boga i wszyscy będą w Bogu wolni, i każdy człowiek się dowie, że w nim, podobnie jak w każdym innym, żyje uszczęśliwiający i uświęcający jeden duch: Duch Boży.

Ta wielka idea będzie impulsem przepowiadania Pawłowego i ożyje w złotej księdze *Tanna'debe 'Eliahu* (była wykładana w szkole proroka Eliasza)[18], którą można nazwać perłą literatury rabinicznej.

17 Iz 11, 9: „Zła czynić nie będą, ani działać na zgubę po całej świętej mej górze, bo kraj się napełni znajomością Pana, na kształt wód, które przepełniają morze".
18 *Tanna'debe'Eliahu,* nazywana tak od najważniejszej części *Seder'Eliahu Rabba,* jest dziełem midraszowym pochodzącym z IX wieku. Księga, uznawana za perłę literatury rabinicznej, nie komentuje określonego tekstu biblijnego, nie dostarcza

„Biorę na świadków niebo i ziemię, poganina lub Izraelitę, mężczyznę bądź kobietę, sługę albo służebnicę, każdego według działania Ducha Świętego, który na nim spocznie" *(Tanna' debe 'Eliahu,* wyd. Friedmann, s. 48).

„A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus" (Kol 3, 11).

Doktryna zmiany serca dzięki Bożej lustracji czyni człowieka wolnym od grzechu i Duch Boży udziela się wszystkim, wolnym i niewolnym, bez jakiejkolwiek różnicy, ponieważ wszyscy są wolni od grzechu; ta nauka stanowi jedną z najpiękniejszych stron pedagogii. To już nie człowiek jest tym, który uczy drugiego, jak poznawać i kochać Boga i jak być Mu wdzięcznym, ale sam Duch Boga jest we wszystkich podmiotem działającym, wyzwalającym i zbawiającym. Wszyscy tworzący wspólnotę są pielgrzymami Bożymi i są rozpoznawani jako synowie Boży, bracia Boży, posłuszni we wszystkim samemu Bogu, kochający Go i uwielbiający. Nauczyciel i uczniowie, kapłan, prorok i naród, wszyscy stają się synami Bożymi, a to oznacza wzrost duchowy bez poniżania kogokolwiek oraz rozwój wzajemnego zrozumienia, godności i duchowości. Wszyscy: nauczyciele i uczniowie, są częścią wielkiej budowli, którą Bóg wznosi tu na ziemi. Wszyscy poznają Boga.

9. POZNAWAĆ I KOCHAĆ

Od czasu, kiedy wróciłem z podróży naukowej po Wschodzie[19], od momentu mojej nominacji na naczelnego rabina i dyrektora Kole-

omówień poszczególnych perykop, lecz dzięki bezpośredniej interwencji proroka Eliasza daje pouczenia religijne i etyczne przez ciągły komentarz do Biblii.

19 Podróż Zollego do Egiptu miała miejsce w 1924 roku. Wygłosił kilka konferencji dla lokalnej gminy żydowskiej w Aleksandrii, potem w Kairze, gdzie pracował także nad starożytnymi inskrypcjami synaistycznymi w kairskim muzeum. Studia te

gium Rabinicznego w Rzymie aż do 1938 roku udręka mojego życia wewnętrznego rosła coraz bardziej.

W tym wewnętrznym pielgrzymowaniu, w trudzie poszukiwania — chciałem znaleźć Boga i siebie przed Jego obliczem — zaznaczyłem pewne punkty odniesienia, by nie zgubić się w meandrach myśli.

Mojżesz modlił się do Pana: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę!"[20]. Zobaczyć, aby poznać; zobaczyć — oczywiście, oczyma ducha. Pan skierował do niego smutną odpowiedź: „Człowiek nie może zobaczyć Mnie i pozostać przy życiu...".

A zatem musi umrzeć?

„Zobaczysz Mnie, gdy będę przechodził i obwieszczę przed tobą moje Imię"[21].

Wyczuwając koniec, starożytni doktorzy wyrazili znaczenie Bożego Słowa w formie nieco ryzykownej, ale mimo wszystko cudownie prawdziwej: „Pan przyoblekł się płaszczem, w welon, który ubiera się przed modlitwą (święty welon, który otula głowę modlącego się, by chronić go przed światem; idea żywa w świecie muzułmańskim, a także u kapłanów maronickich), i modlił się...".

W ten sposób — powiedziałem do siebie — Pan, tchnienie Boga, przechodzi przed tobą... a ty Go nie widzisz, lecz nieco później powie ci Hiob..., że ty Go uchwycisz...[22], ale Pan nauczy cię modlitwy, a przez modlitwę zobaczysz i poznasz Boga.

zaowocowały wieloma artykułami w prestiżowym piśmie naukowym „Studi e Mate- riali di Storia delie Religioni", kierowanym przez Rafaela Pettazzoniego.

20 Wj 33, 18.

21 Wj 33, 19-23: „Pan Odpowiedział: «Ja ukażę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe, bo Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba». I znowu rzekł: «Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu». I rzekł jeszcze Pan: «Oto miejsce przy Mnie, stań obok skały. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę dłoń moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę dłoń, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego nie ukażę tobie»".

22 Hi 9, 11: „Oto przechodzi, ale Go nie widzę, mija, ale Go nie dostrzegam".

Jakże to wszystko subtelne!

Tęsknota, miłość jest wspaniałym sposobem poznania. Jeżeli kochasz i poznajesz, kto jest naprawdę wielki, czysty i zdolny sprawić, by twe życie było lepsze i bogatsze, kochasz dobrze; w przeciwnym razie jesteś tylko iluzorycznym motylem, który krąży z furią wokół płomyka żywionego resztką oliwy lub łojem, dopóki nie przypali sobie skrzydeł... i nie będziesz chciał więcej.

Poznałeś, a twoje poznanie oznaczało śmierć. Kochaj Boga. Im bardziej Go pokochasz, tym lepiej Go poznasz; poznawszy Go lepiej, będziesz Go bardziej kochał.

Kto kocha, uczy się poznawać; kto zna, ten kocha i widzi...

Bóg daje człowiekowi serce, czyli to, co na starożytnym Wschodzie oznaczało intelekt, inteligencję, zdolność uczuciową, wolę rozumienia Go, podążania Jego drogami i przestrzegania Jego przykazań.

Zrozumieć, aby pokochać.

A św. Jan? Kochać, aby zrozumieć[23].

Kochać, aby zrozumieć.

W części przepisów Pięcioksiągu[24] duch Prawa przeważa nad prawem ducha. W *Deuteronomium* i w proroctwach jest odwrotnie: dominuje potęga ducha. Myśl Św. Jana, jak mi się wydaje, mogłaby się zamknąć w następujących słowach: Kto podąża śladami Chrystusa, kto żyje tak, jak żył Jezus, kto zachowuje słowo Boże, kocha Boga i posiada doskonałą miłość Boga, mieszka w Bogu. Kto idzie drogą wskazaną Bożymi śladami, mieszka w Bogu.

Jeżeli wiecie, że Bóg jest sprawiedliwy, wiecie także, iż ktokolwiek jest sprawiedliwy, narodził się z Boga.

Rabini replikują: dotknijmy innych atrybutów Bożych.

23 J 14, 15-17: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania. Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie".
24 Zob. przypis 13, s. 30.

127

Tak jak On jest łaskawy i miłosierny, bądź również i ty...

Chrystus — mówi św. Jan — był bez grzechu: kto w nim przebywa, ten nie grzeszy[25]. Kto nie kocha, ten nie zna Boga, ponieważ Bóg jest Miłością. Kto kocha, ten narodził się z Boga i *zna* Boga. Pozostaje wstrząśnięty i wzburzony. Bóg jest Miłością — mówi św. Jan — kto mieszka w miłości (bratniej) — słowa w nawiasie pochodzą od ojca Boismarda — mieszka w Bogu, a Bóg w nim[26].

Miłość do Boga zawiera w sobie miłość człowieka do człowieka. Czy ludzie nie kochają dlatego, że nie umieją kochać?

Miłość człowieka do Stwórcy zakłada miłość do każdego człowieka. Bóg w człowieku, a człowiek w Bogu, wszystko przez jedną miłość.

Człowiek nie może widzieć Boga — mówi św. Jan — ale droga kontaktu z Bogiem jest otwarta dla wszystkich.

Opatrzone komentarzem nauczanie Chrystusa staje się nam bliższe. Kto kocha Pana, ten tym samym kocha bliźniego i jest blisko królestwa Bożego. Czy można kochać Boga, zaniedbując miłość bratnią? Czy da się połączyć miłość Bożą z brakiem miłości do drugiego człowieka? Czy świadome zadawanie bólu i poniżanie brata (przy równoczesnej trosce o bilanse instytucji publicznych) jest zgodne z miłością człowieka połączoną z miłością do Boga? No właśnie...

„Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała" [1J 4, 12]. Ta nauka jest rzeczywistością kłopotliwą i smutną, która przenika serce i powoduje jego krwawienie.

Czy jedność z bliźnim nie jest tego samego rodzaju co jedność z Bogiem? Nie jest tak, jak napisano w Księdze Przysłów: „Lampą Pana jest duch człowieka, bo wnętrza głębi przenika"[27].

25 1J 3, 5-6: „Wiecie, że On się objawił się po to, aby zgładzić grzechy, w Nim zaś nie ma grzechu. Ktokolwiek trwa w Nim, nie grzeszy, żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział ani Go nie poznał".

26 J 15, 9-10: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Trwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości".
27 Prz 20, 27.

128

Czy nie gasi światła Bożego ten, kto rani, zdradza, poniża i odrzuca miłość, która dla ciebie zapłonęła w sercu twego brata kochającego cię w doskonałej pokorze i oddaniu?

Kto żyje obok duszy, nie narodził się z Boga — ulubione słowa św. Jana — a ponadto żyje z dala od Boga. Bóg nie jest w nim i on nie jest w Bogu[28].

Jaki okropny realizm u św. Jana — mówiłem do siebie — w tej słodkiej doktrynie o poznaniu i miłości Boga. Kto wie — pytałem — czy naśladowcy Chrystusa zdają sobie sprawę ze znaczenia potęgi, mocy i rygoru prawa Boga-Miłości?

Co dzieje się w oczach Bożych z człowiekiem, który nie kocha Boga i równocześnie brata?

A jednak...

Jest tak, jak powinno być. To prawda absolutna, czysta, żywa, jedna i jedyna.

Na światło Ewangelii otwarły się oczy św. Augustyna[29] i św. Franciszka z Asyżu[30], obydwaj czerpali ze źródła, które wypływa z serca i umysłu św. Jana. Św. Augustyn zapisał wzruszające strony, wysławiając piękność robaka, a Święty z Asyżu pochylił się nad robakiem, by z drogi przenieść go na łąkę[31].

28 1 J 5, 18: „Wiemy, że ktokolwiek się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie tknie".
29 Św. Augustyn (354-430), teolog i filozof, Ojciec Kościoła łacińskiego. Nauczał retoryki w Tagaście, Kartaginie, Rzymie i Mediolanie, gdzie pod wpływem nauki św. Ambrożego dojrzał do nawrócenia i przyjęcia chrześcijaństwa, porzucając manicheizm.
30 „I gdy Pan zlecił mi troskę o braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii Świętej. I ja kazałem to spisać w niewielu prostych słowach, i Ojciec Święty potwierdził mi": św. Franciszek z Asyżu, *Testament,* tłum. K Ambrożkiewicz, [w:] *Kwiatki świętego Franciszka,* dz. cyt., s. 260.
31 „Nawet dla robaków czuł wielki sentyment, ponieważ Pismo mówiło o Panu: «Jestem robak a nie człowiek» (Ps 22, 7), dlatego zabierał je z drogi i kładł w miejscu bezpiecznym, by przechodnie ich nie podeptali": T. Celano, *Życiorys drugi*

129

Panie — powiedziałem — jeżeli Twoi słudzy kochali robaki, jeżeli św. Franciszek całował trędowatych, jeśli św. Katarzyna[32] dotykała swoimi rękami ropiejących i obrzydliwych ran ludzi cierpiących, jeżeli św. Kajetan z Thieny[33], naśladując św. Franciszka, uczynił z siebie apostoła nieuleczalnych syfilityków; jeżeli ci Święci potrafili zrozumieć i ożywić swe życie słowem psalmisty i otoczyli miłosierdziem całe Twoje stworzenie, dlaczego istnieje tyle pychy i niezmierzonej twardości serca?

Dlaczego otwarła się tak głęboka, nie do zasypania, przepaść między przeszłością a teraźniejszością tego samego narodu? Która droga prowadzi do dawnej chwały Twojego Ducha Świętego? Czy można żyć na skraju przepaści, bez przeszłości i przyszłości, bez dnia wczorajszego i jutrzejszego?

Gęste cienie nawiedziły duszę moją i stały się we mnie wołaniem. Ślepy Goethe na łożu śmierci wyszeptał: „Więcej światła!", po czym umarł.

Słyszę we mnie jęk, wołanie, które zmarło, zaledwie opuściło wargi: Więcej światła!

Minęło dwadzieścia lat. Ostatnio przeczytałem powiedzenie Boismarda: „Jan nie był Grekiem, ale Izraelitą żyjącym pod tchnieniem Ducha...". To wszystko jest dość bolesne.

świętego Franciszka z Asyżu, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie,* 1.1, tłum. C. Niezgoda OFMConv, Warszawa 1981, s. 167).

32 Św. Katarzyna ze Sieny (1347-1380), była przedostatnim z 25 dzieci w rodzinie. W wieku 16 lat wstąpiła do dominikanek, żyła w skrajnej ascezie, służąc posługą przy trędowatych i pomocą przy chorych w szpitalu.

33 Św. Kajetan z Thieny (1480-1547), twórca stowarzyszenia kleryków regularnych, zwanych później teatynami. Założył towarzystwa Bożej Miłości w Vicenzie, Weronie, Wenecji, Rzymie i w Neapolu, a także szpitale dla nieuleczalnie chorych, głównie na syfilis, oraz dzieła miłosierdzia, do których należał m.in. bank dla ubogich, który dal początek obecnemu Banco di Napoli.

10. PRAWO I PRAWO SERCA

Czy mówię coś, co jest wewnętrznie sprzeczne? Nie, prawo Boże nie może być przeciwne prawu ludzkiego serca, ponieważ serce człowieka jest także stworzeniem Bożym. Prawo Boże dotyczy całego człowieka: jego duszy i ciała, jego energii, wszystkiego, co w nim żyje i funkcjonuje. Psalmista śpiewa: „Któż, o Panie, podobny do Ciebie?[34]". Nikt nie jest równy Bogu, ponieważ nikt poza Bogiem nie może być Wszystkim; i człowiek, ta drobinka, ale jednocześnie wyjątkowa część Wszystkiego, odczuwa tęsknotę za Wszystkim, za Tym, który *jest,* i człowiek umie być. Czuje zatem ustawicznie pociągającą siłę owego *być.*

Ucieczka człowieka przed Bogiem jest czymś daremnym, jest życiem pod fałszywym nazwiskiem w iluzorycznej rzeczywistości kogoś innego. Jest to tragiczny infantylizm, nawet gdyby jawił się w formie groteski. Odczułem to osobiście w okresie, do którego nawiązuję, a dzisiaj czuję to jeszcze bardziej.

Rozumiem niektóre rzeczy tak, jak rozumieli je wielcy asceci; których świat jest dla mnie niedostępny. Zawsze czułem i odczuwam nadal, że Bóg mnie nie porywa, nie uprowadza, lecz woła mnie, chce mnie. Pragnie, abym Go wołał, chciał Go, kochał, abym Go pragnął i odczuwał Jego głód, abym był w drodze i nie zatrzymywał się, lecz kroczył po ziemi życia lub przynajmniej w kierunku ziemi życia. Co za droga! Kiedy idzie się samemu i samemu podąża się w kierunku Boga, człowiek zaczyna się z tą drogą utożsamiać.

W momencie postoju można oglądać horyzont i rozglądać się dokoła; myśli się wtedy nad przebytym już traktem i nad następnym odcinkiem. Na drodze prowadzącej do Boga słychać szum skrzydeł nieskończoności, ponieważ idzie się na spotkanie z Bogiem ze

34 Ps 35, 10: „Wszystkie moje kości powiedzą: «Któż, o Panie, podobny do Ciebie, który wyrywasz biedaka z mocy silniejszego, z mocy grabieżcy — [biedaka] i nędzarza»".

świadomością, że On również zdąża ku temu spotkaniu. Kto wybrał się na spotkanie z Bogiem, idzie w Jego kierunku i wie, że koniec każdego etapu jest początkiem nowego, który znowu przywołuje następny początek. Każdego ranka Bóg objawia się jako Ktoś nowy, jako Bóg, w którym człowiek odnawia się w nieskończoność. Bóg w człowieku-pielgrzymie, człowiek-pielgrzym do Boga, a droga między człowiekiem i Bogiem jest

drogą człowieka i Boga, ponieważ jest drogą człowieka w stronę Boga. I tak oto stawałem się coraz wrażliwszy w stosunku do drogi — nie umiem znaleźć wyrażenia bardziej precyzyjnego, wiedząc, że nawet najstarsze określenie drogi nie należy do zbyt jasnych — na której się znalazłem i po której się poruszałem. Czasami zawadziłem o kamień, innym razem cierń wbił mi się w stopę, czasami również — a były to godziny najpiękniejsze — kolana się uginały i z twarzą załzawioną zwracałem się do nieba, mówiąc: Panie, Ty widzisz, że idę, jestem sam, jeszcze pójdę, lecz Ty, o Panie, bądź moim przewodnikiem.

Pewnego dnia zobaczyłem, jak ludzie w długiej kolejce podczas deszczu oczekują na otwarcie drzwi jakiegoś drugorzędnego kina. Biedni ludzie — pomyślałem. Pracowali bez przerwy sześć dni i dziś mokną w deszczu, gotowi oddać część swoich zarobków. Są dobrymi ludźmi. Czują nudę i pustkę życia i potrzebują choć trochę rozrywki. Chcą przeżyć godzinę lub dwie w iluzji, że uczestniczą w przygodzie z polowaniem i miłością, w scenach komicznych, w ucieczkach czy zabójstwach. Opodal stoi kościółek, milczący i pusty... i ja, też w deszczu, pod szarym niebem, czekam pod Bożymi drzwiami.

I ja, i ci ludzie odczuwamy potrzebę głębszego zanurzenia się w życiu pełniejszym i bogatszym niż nasza indywidualna egzystencja. Czujemy, oni i ja, głód, który zmusza nas do wyjścia z domów i pójścia ulicami w poszukiwaniu czegoś innego. Czy to wszystko nie jest smutne?

Jestem żebrakiem u bram Bożych. Nie mam za co kupić biletu wstępu. Poza swoim ubóstwem nie posiadam niczego. Ludzie wielkiego serca, nieświadomi nawet swojej wielkości, mogą złożyć coś

pięknego przed tronem Bożym. A ja? Jestem jednym z tych, o których św. Augustyn mówi: „Co człowiek może ofiarować Bogu, jeżeli nie jest Bogiem? Wszystko, co człowiek ma, od Niego pochodzi; tylko grzechy są jego własnością". A zatem?

Mówiłem do siebie: Dlaczego tu czekasz? Czego potrzebujesz?

Gdyby drzwi się otwarły, powiedziałbym być może: Do tej pory, Panie, pielęgnowałem w duszy biedę, grzechy, brak dobrej woli, to jest całe moje bogactwo. Jestem zmęczony i moje stopy krwawią.

Muszę się upewnić, czy droga, po której idę, jest właściwa, ale nie tylko o to chodzi. Jeżeli droga jest krótsza, powinna być trudniejsza. Nawet jeżeli inni zatrzymują się pod kinem i tracą drogocenny czas, to także oni muszą kiedyś pojawić się przed Panem, a ja też muszę się do tego przygotować. Niebo robi się szare, pada deszcz, zaczyna wiać lodowaty wiatr... Trzeba uważać na drogę. Ona winna być moją przyjaciółką.

Oto rozwiązanie problemu: prawo albo prawo miłości, lub: miłość jest prawem albo prawem miłości. Czuję, że lód prawa, każdego prawa, topnieje w gorących promieniach miłości.

11. DROGA POWROTU

Czuję potrzebę wyznania: Utrudzenie mojego ducha było w jakimś stopniu normalne, lecz przez to nie mniej wyczerpujące. Jednak ani wtedy, ani potem nie przyszło mi na myśl, by prosić kogokolwiek o pomoc. Byłem święcie przekonany, że sam muszę przejść tę drogę i z trudem można by mnie zrozumieć, w dodatku jestem mało komunikatywny w tym, co dotyczy mojego wnętrza. Czułem podświadomie nieodpartą potrzebę

zatrzymania się, odpoczynku przed podjęciem dalszej fatygi; gdy myślałem o mojej drodze, miałem czasem okresy niechcianego roztargnienia.

Wtedy właśnie zawładnął mną splot różnych wydarzeń, które dzisiaj mógłbym określić za pomocą prostego słowa: „ziemia". Czy

133

było to złe czy dobre? Nie umiem odpowiedzieć, ale przystanki wzbogaciły mnie o pewne wielkie doświadczenie, o wartości wprost nieocenione. Bóg mówił do mojej duszy i wołał na mnie z daleka. To jest niewiarygodne, a jednak tak było. Kiedy człowiek jest blisko Boga, to znaczy usiłuje zbliżyć się do Niego, wydaje mu się czasami, jakby stał przed zamkniętymi drzwiami. Gdy zmęczony czekaniem chce odejść i pogrążyć się w ziemskim życiu, czuje się znowu nawoływany przez Boga; albo człowiek oddala się od Boga, przemierzając przestrzeń Bożą, albo pozostaje w Bogu. To jest właśnie to doświadczenie, które próbowałem odszukać i wyrazić w niniejszym fragmencie zatytułowanym „Droga powrotu".

Oto w skrócie streszczenie doświadczenia, które wtedy przeżyłem. Na początku był Bóg. Tylko Bóg. Sam jeden, niewypowiedziany, błyszczący pięknością. Potęga, piękno i mądrość, wszystko w Nim było.

Pewnego dnia rozpoczął proces stwarzania trwający sześć dni. Gdy dzieło było gotowe, kontemplacja wszystkich rzeczy stworzonych, tego, co żyje, co się staje, cierpi i cieszy się, upada i się podnosi, kocha i umiera, nie znajdowała końca. Harmonia potęgi, piękna i Bożego zbawienia wyraża się w nieskończonej ilości błyszczących promieni, złotych i srebrnych.

Każdej istocie, która żyje, kocha, cierpi, upada i wstaje, Bóg dał jeden swój promień: złoty lub srebrny. W ten sposób złączył wszystkie stworzenia, aby trzymać je mocno, dzierżąc promienie rozchodzące się we wszystkich kierunkach, z których główny dotyka serca człowieka.

Pan, który wysłał tyle promieni srebrnych i złotych, by ozdobić, ożywić i uszlachetnić nieskończoność bytów, śledzi stale okiem pełnym łaski i miłości każdy z nich, a ucho Boże nasłuchuje ich drgań niczym strun grających, by następnie ująć je w potężne akordy harmonii różnorodnego życia pulsującego we wszechświecie.

Czy człowiek odczuwa nieustannie więź łączącą go z Bogiem? Czy jest świadomy tego promienia jaśniejącego i drgającego w jego sercu?

134

Biada! Człowiek bardzo często traci ślad tej wspaniałej drogi i błąkając się po świecie w poszukiwaniu bogactwa i władzy, gubi się w dzikiej pustyni, którą rządzą walka, nienawiść i zazdrość. Jego myśl pozostaje niewdzięczna wobec wiecznej Prawdy, słodkiego i nieugaszonego płomienia, który tak spokojnie ogrzewał i rozjaśniał jego dzieciństwo i młodość, a teraz jest poniżany w bezsensownych i krętych poszukiwaniach prowadzących go na manowce.

Zdarza się tak, że Bóg, trzymający w ręku promienie łączące z wszystkimi istotami, czuje w jednym z nich bolesne drżenie, bojaźliwe dobijanie się. Po rozpaczliwej szamotaninie dusza, dotąd połączona z Bogiem, czuje się oswobodzona, wolna, bezpieczna i dumna. Jednak promienna łączność z Bogiem jest konstrukcją wyjątkowo silną, wytrzyma wszystkie napięcia, wszelkie wstrząsy. Wydaje się prawie niedostrzegalna, niemal zapomniana, a mimo to istnieje wiecznie.

Czasami dla tego, kto pod wpływem pychy usiłował oddalić się od Boga, nadchodzi czas depresji i zmęczenia. Jego siły się wyczerpały. Towarzysze go opuścili, czuje się samotny, zagubiony, pozbawiony miłości. Nie pojmuje sensu życia, nie pamięta, skąd wziął swój początek ani do jakiego końca zmierza. Powoli budzi się w nim świadomość własnego błędu. Pochyla się nad sobą, medytuje, odtwarza drogę, która zaprowadziła go aż tutaj. Niepostrzeżenie zaczyna błyskać w nim blady płomyk, który go zbudzi i doda żywotności i siły. Jego zmęczona dusza na początku z trudnością go rozpoznaje i wciąż powątpiewa. Potem jednak chwyta się desperacko płomyka i pozwala się wprowadzić na drogę ekstazy. Wstępuje coraz wyżej w coraz cudowniejsze sfery! Tam nie jest już sama. Wśród jaśniejących promieni, które zaciskają się coraz szczelniej, pojawiają się inne siostrzane dusze i ona, do tej pory zagubiona i biedna, czuje się umocniona więzami braterstwa. W końcu cała zanurza się w morzu światła przed Panem.

Upojona tą wizją, słyszy głos, który mówi: „Posłałem cię daleko na drogi świata, ale mój jaśniejący promień nigdy cię nie opuścił.

135

Nawet wtedy, gdy błądziłaś, zawsze oczekiwałem twego powrotu. Czekałem aż obudzi się w tobie i ożyje świadomość nierozłącznej więzi między Mną a tobą. Dzisiaj wróciłaś po długiej nieobecności, może zbyt długiej. A jednak przyjmuję cię z taką samą miłością, miłością bezgraniczną. Dlaczego nie miałaś przeczucia, że sens życia polega na ciągłym powracaniu do Mnie? Cóż warte jest życie, jeśli człowiek pozbawia się pięknego przywileju bycia pielgrzymem Bożym? Twoim obowiązkiem jest to, co Ja powierzam wszystkim duszom: pójście daleko i zasiewanie wszędzie mądrości i miłości. Musicie pozostać zawsze i wszędzie głęboko świadomi waszego boskiego pochodzenia, musicie czuć się zawsze i wszędzie dziećmi waszego Ojca, który jest w niebie, Jednego i Jedynego. Hałas życia nie powinien nigdy ani stłumić, ani zgasić w was zrozumienia harmonii niebios...".

136

5. NIM ŚWIT NASTANIE

W okresie Bożego Narodzenia Żydzi obchodzą ośmiodniowe święto *Chanuka,* czyli Święto Świateł[1]. Jego charakterystyczny ryt polega na zapalaniu świec lub lampek oliwnych, po jednej przez kolejnych osiem dni. Jest to święto na cześć bohaterskich Machabeuszów. Nikt nie umie powiedzieć z całą pewnością, jaki był jego początek, lecz wszyscy wiedzą, że patronujący mu bohaterowie są symbolem siły, wzruszenia i obrony wolności kultu Bożego. Powstawszy przeciw ciemiężcom, nie dali im spokoju, nie cofnęli się przed walką i śmiercią dopóty, dopóki nie wyzwolili całego kraju i nie przywrócili kultu Boga, Jednego i Jedynego.

Ich odwaga została zwieńczona męczeństwem. Bohater to męczennik w działaniu; bohater cierpienia i bólu, aż do złożenia ofiary z życia. Owo męczeństwo i bohaterstwo stanowi syntezę kapłana, pewien ideał i poświęcenie dla ideału, połączone w jednostce. O bohaterstwie w czasach nam bliskich mówi się zwykle wtedy, gdy chodzi o opór wobec przemocy i gwałtu w imię rasy wybranej, wobec nacjonalizmu, który potem przeradza się w absolutny hipernacjonalizm, potępiony w mądrych i głębokich słowach przez Piusa XII: „Dla tych, którzy pozwalali się kusić zwolennikom gwałtu i którzy

nierozważnie ich naśladowali, a teraz zaczynają w końcu budzić się ze swych iluzji, zmuszeni zobaczyć, dokąd zawiodła ich

1 Święto *Chanuka* (Poświęcenia), które przypada w okresie bożonarodzeniowym (25 *kislew,* listopad-grudzień), zwane też Świętem Świateł, na pamiątkę ponownej konsekracji świątyni jerozolimskiej przez Judę Machabeusza po sprofanowaniu jej przez Antiocha Epifaniusa (164 rok przed Chr.).

137

uległa służalczość, pozostaje tylko jedna droga zbawienia: ostateczne porzucenie bałwochwalstwa absolutnego nacjonalizmu, pychy pokoleń, krwi, pragnienia posiadania, i zdecydowany powrót do ducha bratniej szczerości osadzonej na kulcie Boga Ojca, Ojca wszystkich ludzi, w którym pojęcia, od nazbyt długiego czasu przeciwne, jak prawa i obowiązki, korzyści i ciężary, harmonizują ze sprawiedliwością i miłością"[2] (z przemówienia Piusa XII, skierowanego do wiernych Rzymie w niedzielę Męki Pańskiej, 26 marca 1945 roku[3]).

Wzniosły cel, którego dobitnym i nieporównywalnym wyrazem była podjęta przez nich walka, stał się przedmiotem komentarza św. Augustyna, człowieka o duszy szlachetnej i wyczulonej na każdą prawdziwą wielkość. Ów mistrz mówi po łacinie to, co z wielkim trudem ośmielam się tłumaczyć, gdyż wydaje mi, jakbym obrywał skrzydła motylowi albo płatki kwiatu o niespotykanej piękności: *Idem ipse fuit Deus trium puerorum, quifuit Machabaeorum. Illi de igne evaserunt, illi ignibus cruciati sunt. Utique tamen in Deo sempiterno vicerunt* („Był to sam Bóg trzech młodzieńców [z Księgi Daniela][4], Bóg Machabeuszów, tamci wyszli z ognia, ci ponieśli w ogniu męczeństwo; jedni i drudzy zwyciężyli w Bogu wiekuistym"[5]).

2 *Pius XII,* Allocutio. A beatissimo Patre, die XVIII mensis martiiA. MCMXLV, abita coram populo in foro sancti Petri in Vaticano ob paenitentiales supplicationes coaduntato, *[w:] „Acta Apostolicae Sedis", M DCCCCXLV, s. 13.*
3 Niedziela Męki Pańskiej, zwana też Niedzielą Palmową, poprzedza uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. W Niedzielę Palmową Kościół wspomina triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy.
4 W Księdze proroka Daniela jest mowa o trzech młodzieńcach izraelskich: Szadraku, Meszaku i Abed-Negu, którzy nie oddali czci złotej statui przedstawiającej Nabuchodonozora. Wrzuceni z tego powodu do pieca, nie ponieśli jednak szkody. Pod wpływem tego cudu król uwolnił wszystkich trzech (zob. Dn 3). W Drugiej Księdze Machabejskiej jest mowa o siedmiu braciach, którzy byli barbarzyńsko torturowani, a w końcu zostali spaleni żywcem przez Antiocha Epi- fanesa, gdyż nie chcieli jeść mięsa zakazanego przez Prawo (zob. 2 Mch 7).
5 Św. Augustyn, *Wyznania,* tłum. Z. Kubiak, Kraków 2006.

138

Nie ośmielę się, co jest zrozumiałe, dodać tu jakiegokolwiek słowa, lecz ograniczę się jedynie do podzielenia kilkoma dyskretnymi myślami, które nawiedziły mnie pewnego dnia, a raczej wieczoru, kilka lat temu. Zapala się wówczas świecznik chanukowy, w którym umieszcza się lampki z oliwą symbolizujące pamięć o bohaterskich czynach Machabeuszów.

Nie wiem, dlaczego w mojej rodzinie był zwyczaj zapalania świeczek zamiast lampek. Był już czwarty wieczór święta. Miałem przed sobą cztery świeczki: szkarłatną, pomarańczową, białą i niebieską, która przypominała niebo. Płomienie pełne uroku, wigoru i siły były piękne i napełniały nas radością. Mimo to od dzieciństwa — pamiętam to dobrze — odczuwałem też pewien smutek, który przenikał mi serce, kiedy płomyki po zakończeniu swojej misji zaczynały tańczyć, chwiać się, skracać, a potem wydłużać,

jakby wędrowały między życiem a śmiercią. Wpatrywałem się wówczas w małe umierające światełka z wielkim smutkiem.

Dziś minęło więcej niż sześćdziesiąt lat, odkąd nie mam już przyjemności bycia dzieckiem. Mimo to pamiętam, że tamtego pamiętnego wieczoru podniosłem w pewnym momencie oczy na świecznik i zobaczyłem, że szkarłatna świeczka jest prawie martwa. Z pomarańczowej unosił się jeszcze delikatny dymek. Wędrował początkowo ku górze, potem zakręcał, znacząc kręgi, i wznosił się ponownie; otwierał się przy tym jak korona kwiatu, drżał i rozpływał się w nicości. W ten sposób gasła świeczka pomarańczowa. Wkrótce potem zaczęła walczyć o życie świeczka biała, ale wnet zgasła. Pozostała już tylko ta niebieska, przypominająca niebo. Ona paliła się jeszcze długo. Pozostaliśmy we dwoje: płomyk i ja. A płomyk zaczął mówić do mojego serca (serce dziecka czuje czasami więcej niż serce dorosłego). Powiedział mi: Rozumiem cię, patrzę do twego wnętrza i wiem, co czujesz. Odczuwasz ból przy każdym moim zachwianiu i śledzisz z głęboką sympatią każdy mój ruch w kierunku nieba i każde opadanie w stronę ciemności. Nie na próżno nosisz imię Izrael, imię tego, który wal-

czył o rzecz boską[6]. Ale nie zasmucaj się z mego powodu: umieram dobrowolnie. Wiesz, że nie przybyłem tu z egoistycznych względów; i ja, i wszyscy moi kompani, płomyki chanukowe, służymy wielkim ideałom — powiedziała odważna niebieska świeca — jest to sprawa piękna i godna zazdrości, przyjemna i może także upragniona. Czy myślisz — kontynuował wywody delikatny płomyk — czy myślisz, że tylko w twoim domu płoną uroczyście ogniki chanukowe? Nie, jesteśmy w milionach domów rozproszonych na całym globie, w krajach północnych i gorących, w domach ludzi ubogich i w pałacach bogaczy, a nawet na statkach przemierzających morza i wiozących Żydów do ich ziemi. Wszędzie oddajemy życie dla przypomnienia walki Izraela o istnienie, o wolność sumienia i ideałów. Pomyśl, w ilu miejscach i w ilu stronach, pod iloma niebiosami usiłuje się stłumić duchowość hebrajską i zgasić wewnętrzne światło Izraela. Zarówno w czasach smutnych, jak i radosnych, my, płomyki chanukowe, wchodzimy po cichu, krokiem spokojnym i słodkim, między ściany świątyni domów izraelskich, by wszędzie mówić wielką prawdę. Światło Izraela nie może i nie powinno zgasnąć, ono żyje zawsze, gdyż dusza Izraela jest nieśmiertelna.

Świeczka milczy jak wypalona, wygląda na to, że zgasła na zawsze. Nagle jej płomyk ożywa. Czuję, że ten blask jest ostatni, razem z jego intensywnością wrócił także głos, który mówi teraz: Zapamiętaj dobrze, nie ten jest wolny, kto pragnie tylko własnej wolności, ale ten, kto umie dawać ją innym, w przeciwnym razie popadnie w skrajny egoizm, podły i okropny. Nie można domagać się wolności dla siebie, a równocześnie trzymać w niewoli innych. Ponadto zwróć uwagę, moje dziecko, na to, że twoja mamusia z taką czułością

6 Według tradycji biblijnej, Bóg zmienił imię patriarchy Jakuba na Izrael. Jakkolwiek zmiana ta dokonała się w wyniku zwycięskiej walki patriarchy z istotą niebieską pod postacią człowieka-anioła (Rdz 32, 23-33), i tak imię Izrael znaczy: „Ten, który walczył z Bogiem". Niektórzy tłumaczą „Bóg walczy za niego" na podobieństwo innych imion teoforycznych, które jako podmiot mają w swym rdzeniu *el* (Bóg).

przygotowuje zawsze lampę i wybiera troskliwie najładniejsze kolory świeczek, przed którymi twój tato odmawia błogosławieństwo i psalmy, by ucieszyć kolorami twoje

dziecięce oczy. Lecz przyjdzie dzień, w którym medytując, zrozumiesz więcej. Mówię ci to teraz: lampa twojej *Encenie* [grecka nazwa święta] — będzie jednością, jak jeden jest zespół wszystkich kolorów i jedno jest trwanie świec. Poza Bogiem każda jedność jest wielością złożoną z milionów istot razem zamkniętych. Naprawdę wierzysz, że kropla wody jest zwykłą jednością absolutną? Czy wiesz, że twoje oko, które cieszy się światłem słońca, jest także obdarzone jasnością? Wyrzuć jasność ze swego oka, a ten cudowny narząd pozostanie biedny, martwy, połamany i zgnieciony. Popatrz na łąkę: widzisz kroplę rosy na źdźble trawy? Promień światła Bożego słońca pada na nią, ogrzewa i czyni malutkim słoneczkiem na błyszczącym i zielonym tle. Dziecko moje, nie możesz zatrzymywać się na pozorach, ale musisz uczyć się przenikać do wnętrza wszystkiego, co żyje. Podobnie jak ja nie jestem tylko zwykłą świeczką, ale przede wszystkim jestem częścią święta *Chanuka,* w którym poświęca się czas na śpiewy i błogosławieństwa, tak i ty jesteś jak świecznik: gotowy do przyjęcia wielu świateł i uwiecznienia woli Bożej, która jest źródłem drgań wewnątrz istot żywych. W tobie, o ile zechcesz, zabłysną liczne ognie i mnogie światła. Potem zgasną, ale ty pozostaniesz świecznikiem, na którym zapalą się nowe...

Wiesz, jak cię nazywam? *Ante lucern,* słowami, które znaczą: *w wigilię światła.* A kiedy będzie ci się zdawało w godzinie twej śmierci, że gaśnie w tobie ostatnie światło, w tobie i nad tobą wzejdzie zorza wielkiego światła: Wielkiego Światła Bożego.

Języczek ognia zaczął w milczeniu podnosić się coraz wyżej. Był to ostatni płomyk niebieskiej świeczki. Potem zgasł. Świeczka umarła.

141

1. ŚWIĘTY PAWEŁ I ŻYDZI

Myśl biegnie z łatwością do tekstu Listu do Rzymian i do niezapomnianych słów Autora: „Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym, że w sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieustanny ból. Wolałbym bowiem sam być pod klątwą [odłączonym] od Chrystusa, dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami"[7].

Oto jak Erik Peterson[8] komentuje ten fragment: „Jego punktem kulminacyjnym jest wzruszające wyznanie, w którym dotkliwy ból szuka swego wyrazu. Św. Paweł chce dla siebie nawet odłączenia od Chrystusa, chce tego z miłości do braci, krewnych w Izraelu. Nie męczy się w nazywaniu ich zawsze nowymi imionami. Jako Apostoł czuje się związany ze swym narodem w całej jego egzystencji moralnej, fizycznej i religijnej. Dla św. Pawła relacje między Synagogą a Kościołem są problemem egzystencjalnym".

Czynnikiem dominującym w psychice Apostoła jest potężna uczuciowość, która nie obawia się ekstremalnych konsekwencji. Blask światła na drodze do Damaszku rozpala i pożera duszę Szawła. On, Szaweł, umarł i zmartwychwstał, został ukrzyżowany dla świata, a świat dla niego. Jego dusza żyje w Nim, jest odtąd Jezusem Chrystusem. Paweł nie żyje, ale jest Jezus Chrystus, który w nim żyje. Jego gorąca miłość, o której wie, że może mieć najgorsze konsekwencje, nie cofnie się przed żadnym poświęceniem. Paweł chce zatracić nawet wątłe ciało, które otula święty płomień, albowiem ono jest śmiertelne. Ponadto jest gotów pozbyć się więzów łączących go z Chrystusem dla zbawienia Izraela, Izraela Bożego. Izrael musi

7 Rz 9, 1-5.
8 Erik Peterson (1890-1960), profesor historii kościelnej na wydziale protestanckim uniwersytetu w

Bonn (1924-1928). W 1930 roku nawrócił się na katolicyzm. Był profesorem patrologii w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie.

142

powstać. Izrael, który widział podniesienie krzyża, musi rozpoznać, ukochać i adorować krzyż — krzyż Chrystusa.

Jakże heroiczna, a równocześnie tragiczna jest psychologia świętych — ośmielę się stwierdzić. Św. Franciszek Ksawery[9] chciałby pójść do piekła, byle tylko wzrastała chwała Boża. Św. Paweł jest gotów odłączyć się od Chrystusa. Apostoł żywi nieograniczoną miłość dla wolności. Czy jednak można być wolnym, jeżeli człowiek nie staje się naśladowcą i sługą Chrystusa?

Uczeni w prawie mówili: „Wolność została wyryta na tablicach (Prawa). Wolny jest tylko ten, kto siedząc, medytuje nad Prawem" *[Avot* 6, 2]. Sprawiedliwość, która staje się usprawiedliwieniem, jest zawarta w Prawie. Paweł chce, aby zamiast miłości prawa kwitło prawo miłości. Prawo w opozycji do „wiary działającej poprzez miłość"[10] jest córką Agar, niewolnicą. „Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne miasto Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką" (Ga 4, 25-26)[11]. Matka

9 Św. Franciszek Ksawery (1506-1552), jezuita, misjonarz. Studiował w Paryżu, gdzie spotkał Ignacego z Loyoli (założyciela Towarzystwa Jezusowego), który pociągnął go do życia duchowego i miał go za towarzysza, gdy składał ślub ubóstwa i odbycia pielgrzymki do Ziemi Świętej. Wziął udział w zakładaniu Towarzystwa Jezusowego (1539) w Rzymie, w 1540 roku wyjechał do Indii, które stanowiły pierwszy etap jego nieprzerwanych podróży misyjnych po całej południowo- wschodniej Azji.

10 Ga 5, 6: „Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość".

11 Ga 4, 21-31: „Powiedzcie mi [wy], którzy chcecie żyć pod Prawem, czy Prawa tego nie rozumiecie? Przecież napisane jest, że Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej. Lecz ten z niewolnicy urodził się tylko według ciała, ten zaś z wolnej — na skutek obietnicy. Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny: niewiasty te wyobrażają dwa przymierza; jedno zawarte pod górą Synaj, rodzi ku niewoli, a wyobraża je Hagar: Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką. Wszak napisane jest: *Wesel się, niepłodna, która nie rodziłaś, wykrzykuj z radości, która*

143

kocha i jest kochana. Chrystus nie umarł nadaremnie. Górna Jerozolima, Kościół, to jest On, Chrystus-Miłość. Duch rodzi się z miłości. Prawo bez miłości jest bezpłodne albo rodzi niewolników. Kto jest posłuszny miłości, ten postępuje za impulsem żywym i twórczym, uszczęśliwiającym i radosnym. Miłość Boga i Chrystusa jest najwyższym prawem. Miłość jest prawem sama w sobie. Miłość żyje i za każdym razem odradza się coraz bujniej. Jest obdarzona nieograniczoną potęgą moralną i mistyczną, która odnawia się i umacnia w sile potęgi samej miłości. Prawo prowadziłoby do cudzołożnej śmierci, miłość daje mu przebaczenie, darzy życiem dobrym i pięknym. Prawo działa często na peryferiach i dopiero stamtąd zmierza do centrum. Miłość działa od wewnątrz. Prawo jest pouczaniem, to znaczy naucza drogi. Chrystus-Miłość jest Drogą. Drogą, Życiem i Światłem. Z drogi prawa, jeżeli nie jest ożywiona miłością, można łatwo zboczyć. Z drogi miłości, która jest wierna sama sobie, która błyszczy i jaśnieje, nie schodzi się nigdy. Można być posłusznym prawu i pozostać poprawnym i chłodnym. Można respektować prawo, a w duszy zachować ciemność i chłód. Dopóki miłość pozostaje sobą, jest

światłem i ciepłem; ani ciemności, ani chłody nie mogą zapanować tam, gdzie płonie miłość.

Prawo zręcznie sterowane może skazać i zabić nawet niewinnego. Prawo koniecznie potrzebuje wyjaśnienia swego przeznaczenia w świetle miłosierdzia i miłości. Samym prawem w jego aspekcie zewnętrznym można zabić także świętego, jednego z tych, którzy narodzili się z Miłości, żyli w Miłości i umarli w Miłości dla Miłości.

Miłość postawiona w centrum staje się prawem działającym święcie i efektywnie, i dlatego św. Paweł dla miłości gotów jest do

nie znałaś bólów rodzenia, bo więcej dzieci ma samotna niż ta, która żyje z mężem. Właśnie wy, bracia, jesteście jak Izaak dziećmi obietnicy. Ale jak wówczas ten, który się urodził tylko według ciała, prześladował tego, który się urodził według ducha, tak dzieje się i teraz. Co jednak mówi Pismo? *Wypędź niewolnicę i jej syna, bo nie będzie dziedziczyć syn niewolnicy razem z synem wolnej.* Tak to, bracia, nie jesteśmy dziećmi niewolnicy, ale wolnej".

144

każdego wyrzeczenia i każdego poświęcenia, by dać Izraelowi, narodowi prawa, Prawo Miłości.

Dlatego każdy chrześcijanin, każdy brat Jezusa Chrystusa, winien zasiewać miłość w duszy Izraela, Izraela zranionego i krwawiącego. Tylko ten, kto sieje miłość, sprawia, że rozkwitnie „wiara działająca dla Miłości" [Ga 5, 6]. Bóg jest Miłością.

2. WIARA I WIERNOŚĆ

Czy konwersja może być niewiernością? Niewiernością wobec wiary poprzednio wyznawanej? Odpowiedź *tak* lub *nie,* dana w pośpiechu, byłaby niesprawiedliwa z powodu zbytniej gorliwości w jednym lub drugim znaczeniu. Przesadna gorliwość zwykle szkodzi.

Zanim odpowiemy na to pytanie, musimy zastanowić się nad tym, czym jest wiara sama w sobie. Wiara jest spójnością, nie tradycji rodzinnej, plemiennej czy narodowej, lecz spójnością naszego życia i naszego działania z wolą Bożą w taki sposób, w jaki objawiła się ludziom i w jaki objawia się w człowieku w głębi jego serca. Bóg działa i Duch Boży działa w człowieku Czy św. Paweł był niewierzący? Ilu judeochrześcijan wtrącił do więzienia? Jakże był okrutny względem rodaków i królów tylko dlatego, że przyjęli posłannictwo Chrystusa. Właśnie...

Duch Święty Boga tchnie, jak chce i gdzie chce. Pewnego dnia tchnął nad Triestem, gdzie byłem naczelnym rabinem. Wtedy jeden z bardzo gorliwych radnych gminy, muzykolog, profesor doktor Dawid Guido Nacamuli (zmarł potem w Ameryce) nawrócił się na chrześcijaństwo (katolicyzm). Po kilku dniach napisał mi o tym w liście, dziękując za przyjaźń, w której zawsze byliśmy sobie wierni, i pytał, czy mogę go przyjąć. Wyraziłem zgodę telefonicznie. Przybył niebawem i rozmawialiśmy mniej więcej godzinę o rzeczach bardzo poważnych, w ogóle ni słowem nie komentując jego „przypadku". Gdyby wówczas poprosił mnie o ocenę, odpowiedziałbym mu, że

145

w przypadku Izraelity tak inteligentnego i żarliwego jak on (a był przecież zapalonym syjonistą) nawrócenie może oznaczać tylko pójście za głosem sumienia.

Żydzi, którzy dzisiaj się nawracają, tak jak w czasach św. Pawła mają zwykle, biorąc pod uwagę rozmaite aspekty ich ziemskiego życia, dużo lub wszystko do stracenia, a mało lub nic do zyskania. Przeminęły już czasy, kiedy biskup, patrycjusz czy książę brali konwertytę pod opiekuńcze skrzydła.

Kilka lat temu zatrzymał mnie w Rzymie, na Piazza delia Pilotta[12] pewien młody Żyd. On i jego rodzina, czyli żona i dzieci, nawrócili się dużo wcześniej przed prześladowaniami rasowymi. „Jestem szczęśliwy — powiedział mi — ale nie mogę znaleźć pracy. Chleb i miseczka zupy, które dostaję codziennie w jednym z klasztorów, mi nie wystarczają". Odpowiedziałem: „Wolałbym zostać pucybutem lub bagażowym w jakimś hotelu, choćby skromnym". Odpowiedź była jasna i wystarczająca. Po dziesięciu dniach spotkałem go ponownie. „Jak idzie?". „Doskonale — odpowiedział — dostałem pracę i to taką, jakiej szukałem. Taką i taką...".

Czy jest tu powód do narzekania?

Niektórzy twierdzą, że konwertyci szukają sposobu uwolnienia się spod jarzma prawa i od uczynków. Czy mała jest liczba Żydów nieobserwantów? Czy chrześcijaństwo czyni życie łatwiejszym poprzez wiarę bez uczynków?

Są to czyny o różnym charakterze. To prawda, że jest dużo do zrobienia w tym względzie, a nauczanie chrześcijańskie jest wezwaniem do działania.

12 Piazza delia Pilotta, siedziba Uniwersytetu Gregoriańskiego i Papieskiego Instytutu Biblijnego. Przy tym Instytucie Zoili w latach 1946-1955 miał katedrę języków i literatury hebrajskiej pobiblijnej oraz języka i literatury aramejskiej pobiblijnej. Na uniwersytecie Sapienza w latach 1946-1951 Zoili kierował katedrą epigrafii i starożytności semickich, hebrajskiego i wschodnich języków porównawczych.

146

Jezus powiedział: „Nie każdy, kto mówi Mi: «Panie, Panie», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie" [Mt 7, 21]. „Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką" [Mt 12, 50],

„Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków?" [Jk 2, 14] — pyta św. Jakub. „Tak też i wiara, gdyby nie była połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie. (...) Człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary" [Jk 2, 17-24]. „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie. Jeżeli bowiem ktoś przysłuchuje się tylko słowu, a nie wypełnia go, podobny jest do męża oglądającego w lustrze swe naturalne odbicie. Bo przyjrzał się sobie, odszedł, i zaraz zapomniał, jakim był. Kto zaś pilnie rozważa doskonałe Prawo, Prawo wolności, i wytrwa w nim, ten nie jest słuchaczem skłonnym do zapominania, ale wykonawcą dzieła; wypełniając je, otrzyma błogosławieństwo" [Jk 1, 22-25].

Czy konwertyta awansuje w hierarchii społecznej?

Wielki więzień Pana św. Paweł: „A niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich" [Flp 2, 3-4], „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa (...). Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważanie — wraz z wszelką złością. Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni. Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg wam przebaczył w Chrystusie" [Ef 4, 29-32]. „Jak Pan wybaczył wam tak i wy. Na to zaś wszystko [przywdziejcie] miłość, która jest spoiwem doskonałości. (...) Żony bądźcie poddane mężom. (...) Dzieci, bądźcie posłuszne

rodzicom we wszystkim (...). Niewolnicy, bądźcie we wszystkim posłuszni doczesnym panom" [Kol 3, 13-22]. Można pozostać niewolnikami, będąc wolnymi w Bogu.

147

Onezym, zbiegły niewolnik, okradł swego pana, bogatego chrześcijanina w Kolosach, przyjaciela św. Pawła. Nawrócony w Rzymie przez Apostoła, wraca dobrowolnie do roli niewolnika, niosąc ze sobą nieoceniony skarb: list od Pawła, w którym ten prosi „w imię miłości, bo taki już jestem. Ja, stary Paweł, a teraz jeszcze więzień Chrystusa Jezusa — proszę cię za moim dzieckiem, za tym, którego zrodziłem w kajdanach, za Onezymem (...). Jego ci odsyłam; ty zaś jego, to jest serce moje, przyjmij do domu" [Flm 8-12]. Apostoł chce, aby dobrodziejstwo ewentualnego wyzwolenia nie było czynione na siłę, lecz dobrowolnie; chce, żeby pan przyjął niewolnika jako „najdroższego brata" [Flm 16]. Wyzwoliciel i wyzwalany muszą być posłuszni — dla Onezyma jest to trudne posłuszeństwo — głosowi Chrystusa, dla którego wszyscy są sługami i wszyscy są wolni, wszyscy wywyższeni przez pokorę.

Czego żąda się od chrześcijanina?

Z pewnością nie rzeczy łatwych. Posłuchajmy zatem św. Pawła: „Błogosławcie tych, którzy was prześladują. (...) Nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne. Nie uważajcie sami siebie za mądrych. Nikomu złem za zło nie odpłacajcie" [Rz 12, 14-17]. „O nic się już nie martwcie (...). A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie" [Flp 4, 6-7]. Tak mówił, tak żył i w imię tego, co mówił i czym żył, oddał życie, umoczony we własnej krwi, św. Paweł, Żyd i konwertyta.

3. EDYTA STEIN

Edyta Stein[13], filozof i karmelitanka (siostra Teresa Benedykta od Krzyża), Żydówka pochodząca z Dolnego Śląska, osierocona przez

13 Edyta Stein (1891-1942), filozof i pisarka, Żydówka niemiecka, uczennica i asystentka Edmunda Husserla, przez jakiś czas uczyła w Munsterze. 1 stycznia

148

ojca w wieku dziecięcym, bogata tylko w walory umysłu i serca, poświęciła się filozofii i zgłębianiu liturgii katolickiej. Nawróciwszy się przez poszukiwania filozoficzne, doszła do prawdy znacznie wyższej, ubogacając swą wielką miłość do ludzi cierpiących. Napisała prace naukowe o dużej wartości, brała udział w licznych kongresach międzynarodowych. Jej wysoki, żywy i ciepły głos rozbrzmiewał na spotkaniach katolickich i z okazji manifestacji kobiet w całych Niemczech. Wykładała na uniwersytecie w Munsterze. Wstąpiła do karmelitanek w Kolonii. W związku z prześladowaniami rasistowskimi uciekła do karmelu w Holandii. W Echt została aresztowana przez gestapo i wywieziona na Wschód, gdzie zginęła w komorze gazowej lub — według innej wersji — została wrzucona do kopalni soli.

Siostra Teresa Benedykta od Krzyża mówi: „Aby być obrazem Boga, duch musi zwrócić się ku wieczności, musi ją objąć, zachować w pamięci, ukochać i zrozumieć"[14].

Pierwszym jej krokiem do nawrócenia było nieprzerwane czytanie *Żywotu* św. Teresy z Avili[15]. Na zakończenie powiedziała: „To jest prawda"[16]. Miało to miejsce w 1921 roku. Rok później przyjęła chrzest.

Z pewnego listu: „W tym, co dotyczy relacji międzyludzkich: niepokój w duszy bliźniego łamie wszelkie przykazanie. Wszystko,

1922 roku przyjęła chrzest, w 1933 roku wstąpiła do karmelitanek, przyjmując imię zakonne Teresy Benedykty od Krzyża. Została beatyfikowana 1 maja 1987 roku w Kolonii przez Jana Pawła II, jej kanonizacja miała miejsce 11 października 1998 roku.

14 Wszystkie cytaty w tym rozdziale i w następnym zostały zaczerpnięte przez Zollego z biografii Edyty Stein: Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith Stein. Schwester Teresia Benedicta a Cruce, Philosophin und Karmelitin,* Freiburg 1948.

15 Św. Teresa od Jezusa (1515-1582), mistyczka, przywdziała habit karmelitański w klasztorze Wcielenia w Avili w Hiszpanii. Do 1555 roku bardzo cierpiała na różne choroby i przechodziła kryzys duchowy. Od tego roku miewała wizje mistyczne, które opisała w swoich dziełach.

16 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...,* dz. cyt., s. 111 nast.

co czynimy, jest środkiem do osiągnięcia celu, lecz miłość jest celem sama w sobie, ponieważ Bóg jest Miłością"[17].

Od św. Tomasza[18] przejęła twierdzenie, że wiedza może być wyrazem czci Bożej. Im głębiej ktoś wchodzi w tajemnicę Boga, tym częściej musi wychodzić z siebie, aby nieść światu życie Boże. Pewien dostojnik kościelny, gdy spotkał ją pewnego razu, powiedział: „Wydawało mi się, że widzę przedstawicielkę *Ecclesia orans* z katakumb"[19].

Siostra Teresa znała wielką sztukę modlitwy i to, co mówi na ten temat, może ubogacić niejedną stronę monografii Heilera[20]. Na temat różnicy między pobożnością subiektywną a liturgią jako modlitwą obiektywną Kościoła napisała: „Każda modlitwa prawdziwa jest modlitwą Kościoła. Poprzez każdą modlitwę dzieje się coś w Kościele i w niej samej modli się cały Kościół, ponieważ to Duch Święty, który żyje w Kościele i w każdej poszczególnej duszy, «przyczynia się za nami w błaganiach» (Rz 8, 26)". Jest modlitwą prawdziwą dlatego, że „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego «Panem jest Jezus» (1 Kor 12, 3)". Nieograniczona pobożność do Boga i dar, w którym Bóg daje się tobie, są najwznioślejszym uniesieniem, do jakiego jest zdolne serce, jest to najwyższy stopień modlitwy. Dusze, które osiągnęły taki stopień, są prawdziwym sercem Kościoła"[21].

„Słysząc, jak w pewnym salonie mówiono o prześladowaniu Żydów — pisze siostra Teresa — zrozumiałam nagle, że Bóg raz jeszcze

17 Tamże, s. 117.

18 Św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), filozof i teolog, największy reprezentant scholastycznej filozofii chrześcijańskiej.

19 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...,* dz. cyt., s. 132.

20 F. Heiler, *Das Gebet,* Reinharrdt, München 1923. Friedrich Heiler (1892- -1967), historyk religii, przeszedł od katolicyzmu do Kościoła ewangelickiego. Był profesorem historii porównawczej religii na uniwersytecie w Magdeburgu i przełożonym trzeciego protestanckiego zakonu franciszkańskiego.

21 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...,* dz. cyt., s. 133.

położył rękę na swoim narodzie i że jego los będzie także moim losem"[22].

Pewnego razu w czasie kazania z okazji Godziny świętej[23] siostra Teresa zwraca się do Jezusa, by Mu powiedzieć, iż jest świadoma, że Jego krzyż położył się nad narodem żydowskim, że wszyscy powinni teraz dobrowolnie wziąć krzyż, który ona, siostra zakonna, chciałaby nieść. Pod koniec nabożeństwa czuła, że została wysłuchana, bez

świadomości, oczywiście, co dla niej miało znaczyć to dźwiganie krzyża Jezusowego. „To nie ludzka aktywność, w której mogłabym pomagać, ale Męka Chrystusa, w której chcę uczestniczyć"[24].

To zrozumiałe, że niektórzy krewni odbierali jej wstąpienie do klasztoru jako chęć odseparowania się od judaizmu; dla niej zaś było to przygotowanie do dźwigania krzyża Chrystusa, który teraz kładł się na jej narodzie. Osiemdziesięcioczteroletnia matka pytała swoją córkę: „Czyż nie istnieje pobożność żydowska?". „Owszem — odpowiedziała Edyta — jeżeli nie zna się żadnej innej"[25].

W ostatnim okresie ziemskiego życia siostra Teresa Benedykta poświęciła się studiom nad mistyką św. Jana od Krzyża[26]. O siostrze Teresie i o jej rodzonej siostrze Róży, tercjarce karmelitańskiej, pisze ich towarzyszka: „Obydwie były przywiązane do narodu, z którego pochodziły, i tak jak ich antenatki: Judyta i Estera, usiłowały zbawić lud Izraela przez posty i modlitwy, tak i one, dusze apostolskie, rzuciły się w ramiona Bożej sprawiedliwości, by wybłagać zbawienie dla prześladowanych i prześladowców"[27].

22 Tamże, s. 168.
23 Nabożeństwo eucharystyczne.
24 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...*, dz. cyt., s. 174.
25 Tamże, s. 183.
26 E. Stein, *Kreuzewissenschaf. Studie iiber Joannes a Cruce,* Edith Steins Werke — Band I, Nauwelaerts, Louvain 1950. Jan od Krzyża (1542-1591), Hiszpan wywodzący się ze szlacheckiej rodziny, został zakonnikiem karmelitańskim i poznał św. Teresę z Avili. Był jednym z pierwszych zwolenników reformy zakonnej, na skutek czego długo pozostawał zakładnikiem i wielokrotnie bywał więziony.
27 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...*, dz. cyt., s. 258 nast.

Po deportacji obydwu sióstr przez gestapo w celi siostry Teresy znaleziono obrazek z jej zapiską, że ofiaruje własne życie za nawrócenie Żydów[28].

Siostra Teresa w obozie: pośród tumultu i krzyku zdesperowanych „krążyła wśród kobiet, niosąc pocieszenie, pomoc i pokój, podobna do anioła. Liczne matki bliskie szaleństwa przez całe dni nie opiekowały się swymi dziećmi, owładnięte rozpaczą, patrzyły wokół pustym wzrokiem. Siostra Benedykta przejęła natychmiast troskę o biedne dzieci, myła je i czesała, żywiła i tuliła. Przez cały czas spełniała w obozie dzieło miłosierdzia, myjąc i czyszcząc, przez co wprawiała wszystkich w podziw"[29].

Z listu wysłanego do przełożonej: „Można nauczyć się Mądrości Krzyża tylko wtedy, gdy dochodzi się do jego głębokiego odczucia. Byłam o tym przekonana od pierwszego momentu i powiedziałam w duszy: *Ave crux, spes unica"*[30].

Ostatni akt: śmierć.

Tak żyła, pisała, działała, kochała i zmarła Edyta Stein, Żydówka i konwertytka.

4. Z LISTU PANI DOKTOR MEIROWSKY

„Jak każdy czas ma własną pieczęć, którą wyciska na swoich dziełach, tak i nasz wiek, pełen poczucia winy, jest naznaczony kontrastami, jakich minione wieki chyba nigdy nie widziały tak blisko siebie. (...) Cierpienia, przyjęte z chrześcijańską i pełną dobrej woli rezygnacją lub dobrowolnie i wspaniałomyślnie wybrane, nadają chrześcijańskie oblicze upadłej ludzkości, i na wadze Bożej sprawiedliwości będą

28 Tamże, s. 280.

29 Tamże, s. 286 nast.
30 Tamże, s. 287.

zbawczym przeciwciężarem dla ludzkich zbrodni" (przemówienie Piusa XII, 26 marca 1950 roku)[31].

Siostra Maria Magdalena Dominika, tercjarka dominikańska, dla świata: lekarka Meirowsky[32], Żydówka, konwertytka, towarzyszka siostry Teresy w cierpieniach w czasie represji nazistowskich, tak pisze do swego kierownika duchowego: „Jestem pełna ufności i całkowicie uległa woli Bożej. Nawet uważam za łaskę i wybranie to, że muszę wyjechać w takich okolicznościach, by świadczyć o słowie naszych ojców i pasterzy w Chrystusie. Jeżeli nasze cierpienia się cokolwiek wzmagają, działanie łaski się podwaja i wspaniała korona czeka nas w niebie. Idę z odwagą, nadzieją i radością — tak jak i siostry, które znajdują się ze mną — radosne, że mogą dać świadectwo Chrystusowi, że razem z naszymi biskupami mogą świadczyć o Prawdzie. Idziemy jako córki świętego Kościoła, naszej Matki, chcemy połączyć nasze cierpienia z cierpieniami naszego Króla, Odkupiciela i Oblubieńca; ofiarujemy nasze udręki za nauczanie wielu, za Żydów, za tych, którzy nas prześladują, by w ten sposób przyczynić się do pokoju i do Królestwa Chrystusowego. (...) Dzieło, które rozpoczęłyśmy w intencji pokoju, nadejdzie. Kiedy? Gdzie? I jak? Bóg raczy wiedzieć, ja zaś staram się uczestniczyć w tym dziele, jak umiem najlepiej, przez niewielkie cierpienia — które są niczym w porównaniu ze szczęściem, które czeka nas w wieczności — albo będę mogła pomagać z góry. (...) Obecnie nie mamy ani Mszy Św., ani Komunii; jest to dla nas bardzo ciężkie, ale jeżeli Jezus tego nie chce, nie chcę

31 *Discorsi e Radiomessaggi di Pio XII,* t. XII, 1950-1951, Roma 1951, s. 13 nast.
32 Lisamaria Meirowsky (1904-1942), lekarz pediatra, Żydówka niemiecka. Przyjęła chrzest 15 października 1934 roku. W 1938 roku została tercjarką dominikańską. Aresztowana 2 sierpnia 1942 roku, została zamordowana w Auschwitz 9 sierpnia 1942 roku. W korespondencji Edyty Stein, wydanej w dziele: E. Stein, *Selbstbildnis in Bńefen. Zweiter Teil 1933-1942,* Herder, Freiburg 2000, zostały opublikowane dwa listy Lisymarii do Edyty Stein (dok. 755, 19. 07. 1942, s. 570. i dok. 759, 26. 07. 1942, s. 575). W tekście: Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...,* znajduje się jeden list Meirowsky z 6 sierpnia 1942 roku pisany do jej kierownika duchowego, z którego fragmenty cytuje Zoili w niniejszym rozdziale.

też i ja. On mieszka w moim sercu, towarzyszy mi i daje siłę. On jest moją siłą i moim pokojem. (...) Jeszcze raz proszę pokornie o modlitwę i o kapłańskie błogosławieństwo"[33].

5. OJCIEC MAKSYMILIAN MARIA KOLBE UMIERA DLA MIŁOŚCI

Brat zakonny szczupłej budowy, o twarzy ascetycznej i długiej brodzie. Okulary przysłaniają spokojne oczy, które wyraźnie mówią: Znalazłem pokój Boży dość szybko, zaledwie skończyłem dziecięce lata.

Urodził się 6 stycznia 1894 roku w Pabianicach w rodzinie robotniczej. Był żywym dzieckiem, jak mówiła matka: „troszeczkę... przekornym", odznaczał się jednak cnotami, które pozostaną w nim na zawsze: posłuszeństwem, pokorą, gotowością do cierpienia i wytrwałością w cierpieniu. Jeżeli ból ma związek z koniecznością wewnętrznej doskonałości, a od tego bólu uciec nie można, należy się z nim zmierzyć, znosić go, by

móc cieszyć się jego owocami. Tam gdzie chodziło o otrzymanie „kary za lekkie wykroczenie", tam był sam Rajmund (jego chrzestne imię), by osobiście ponieść większą karę, „i bez wahania — wspomina matka — kładł się na ławce, by po otrzymaniu razów podziękować rodzicom i spokojnie odłożyć kij na miejsce". Kary cielesne były wówczas powszechnie stosowane w programie wychowania. Nie omijały nawet dziecka, które pod nieobecność rodziców „bawiło się w kucharza, penetrowało dom lub w ogóle na zbyt dużo sobie pozwalało"[34].

Tak jak postrzegacie go teraz, tak też zobaczycie go później. Zobaczycie go — jeżeli taka będzie wola Boża — wstępującego ku jasności

33 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith...,* dz. cyt., s. 290 nast.
34 P. Chiminelli, *Milizia Mariana. Padre Massimiliano Maria Kolbe dei Francescani Minori Conventuali. II rinnovatore delie antiche cavallerie mariane* (1894-1941), II Messaggero, Padova 1943, s. 55 nast.

chwały Świętego Kościoła Rzymskiego[35]. Posłuszny wezwaniu Bożemu, które natchnie go do wyciągnięcia rąk w stronę Maryi, by otrzymać koronę z czerwonych róż, symbol przyszłego męczeństwa, gotów do wszelkiej pracy, nawet najprostszej, dla większej chwały Maryi, do zostania „przyjacielem" ojca rodziny, prawie mu nieznanego, tak jak chciał Chrystus: nie jest naszym przyjacielem tylko ten, kto czyni dobrze, ale przede wszystkim ten, za którego oddajemy dobrowolnie życie, nawet w niewysłowionych cierpieniach.

Droga, którą kroczył ojciec Maksymilian Kolbe, nie została przerwana ani z powodu wahania, ani tym bardziej z powodu zagubienia się; była prostolinijna. Ofiaruje się sam — i zaprasza niektórych kolegów z Kolegium Franciszkańskiego w Rzymie, przy via san Teodoro — do oddania się w służbie Najświętszej Maryi. Ona, Matka Niebieska, będzie bronić Kościoła przed atakami nieprzyjaciół i prowadzić ludzi ku dobru, do stóp krzyża. Ostrze włóczni, które przebije serce Jezusa i Maryi, przejdzie także przez jego młodzieńcze serce. Z Nimi i dla Nich chce kochać i cierpieć młody Rajmund. „Byłem jeszcze chłopcem — powie o sobie — kiedy zdecydowałem się walczyć dla Maryi, nie wiedząc wówczas jeszcze, w jaki sposób i jaką bronią[36].

W 1905 roku Rajmund wstąpił do postulatu Franciszkanów Konwentualnych we Lwowie. Od 1912 roku odbywał studia filozoficzno-teologiczne w rzymskim międzynarodowym kolegium franciszkańskim. Doktorat z filozofii zdobył na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim 22 października 1915 roku; 28 kwietnia 1918 roku otrzymał święcenia kapłańskie, celebrując pierwszą mszę św. w kościele san Andrea delie Fratte przy ołtarzu Matki Boskiej del Miracolo, tam gdzie Madonna ukazała się Żydowi Ratisbonne[37]. W 1919

35 Ojciec Maksymilian Maria Kolbe został beatyfikowany 17 października 1971 roku przez Pawła VI, a kanonizowany przez Jana Pawła II 10 października 1982 roku.
36 P. Chiminelli, *Milizia...,* dz. cyt., s. 76.
37 Alfons Ratisbonne (1812-1884), adwokat i bankier. W czasie wizyty w Rzymie, w kościele san Andrea delie Fratte, miał wizję Matki Bożej, która skłoniła go

roku uzyskał doktorat z teologii. 16 października 1917 roku założył z kilkoma współbraćmi w kaplicy kolegium san Teodoro w Rzymie stowarzyszenie Milicja Niepokalanej. Tego samego dnia, wieczorem, w wigilię wspomnienia św. Małgorzaty

Marii Alacoque[38] miało miejsce poświęcenie pierwszych siedmiu kawalerów wraz z ojcem Kolbem. Towarzysze chętnie poszli w jego ślady. Na korytarzach, na spacerach, szeptało się półgłosem, jakby z obawy, by nie uprzedzać wielkiej rodzącej się miłości: „Mamy w kolegium świętego"[39], i faktycznie była to zorza wschodzącej świętości.

„Upodobnić się do Maryi — taki wylew młodzieńczej czułości — upodobnić się do Niej i pozwolić, by zawładnęła naszymi sercami i całym naszym istnieniem; aby mogła żyć i działać w nas i przez nas; aby kochała Boga w naszym sercu, i abyśmy należeli do Niej całkowicie, to jest nasz ideał".

W *Martyrologium*[40] chrześcijańskim z pierwszych wieków — jak zauważył Franz Cumont[41] — „słyszy się echa żywotów żołnierzy bizantyńskich wiernych Królowi niebieskiemu i męczenników chrześcijańskich. Dla Niego żyli, dla Niego walczyli, dla Niego z radością

do przyjęcia chrztu w 1842 roku. Potem wstąpił do jezuitów i w 1848 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Razem ze swoim bratem (również konwertytą) założył w 1843 roku zgromadzenie Matki Bożej z Syjonu, a w 1852 roku zgromadzenie ojców Syjonu.

38 Małgorzata Maria Alacoąue (1647-1690), mistyczka, której czterokrotnie ukazał się Jezus Chrystus.

39 P. Chiminelli, *Milizia...,* dz. cyt., s. 70.

40 *Martyrologium* to katalog świętych męczenników i wyznawców, ułożony według poszczególnych dni w roku. W średniowieczu wpisano ich wielu, co zrodziło podejrzenia o ich ahistoryczność, dlatego Kościół, począwszy od Soboru Trydenckiego (1545-1563), nie uznawał ich oficjalnie. Z pewnością najważniejszym *Martyrologium* średniowiecznym jest to, które pochodzi od Bedy Czcigodnego (VII w.). Pierwsze oficjalne *Martyrologium* ukazało się w 1583 roku; właśnie to wydanie, stopniowo poprawiane i poszerzane, jest używane obecnie w Kościele łacińskim. Ostatnie wydanie typiczne pochodzi z 1914 roku.

41 Franz Velery-Marie Cumont (1868-1947), historyk religii i archeolog, był członkiem zagranicznym Akademii Lincei.

w sercu umierali". W myśli ojca Kolbego natomiast czuje się szum skrzydeł dawnej kawalerii: żyć miłością dla Pani Niebios, cierpieć i pracować z duszą ku Niej skierowaną we wszystkim, wtedy i tak dużo, jak Ona zechce.

Jakże to wszystko jest wielkie!

18 kwietnia 1918 roku papież Benedykt XV udzielił Milicji Niepokalanej swego błogosławieństwa, a 2 stycznia *1922* roku otrzymała ona charakter Pobożnego Stowarzyszenia na mocy dekretu kardynała Basilio Pompy'ego, wikariusza Jego Świątobliwości. Dekret ten zezwalał na zakładanie stowarzyszenia Milicji Niepokalanej także poza Rzymem, a szczególnie w Polsce, za sprawą samego założyciela (w Polsce po II wojnie światowej Milicja przybrała nazwę Rycerstwa Niepokalanej — przyp. tłum.).

Na mocy brewe papieża Piusa XI, datowanego na 18 grudnia 1927 roku, Milicja Niepokalanej została podniesiona do godności Pierwszorzędnego Pobożnego Stowarzyszenia z prawem przyłączania innych stowarzyszeń, a 24 marca 1942 roku zatwierdzona na mocy dekretu kardynała Francesco Marchetti Selvaggianiego, wikariusza generalnego Jego Świątobliwości. Wcześniej, 12 marca, Pius XII przesłał list gratulacyjny i błogosławieństwo przez kardynała Luigiego Maglionego[42].

Przełożony generalny franciszkanów M. Beda M. Hess skierował list ogólny do całego zakonu serafickiego, w którym stwierdza, że Milicja Niepokalanej jest formą apostolatu dobrze harmonizującą ze wspaniałymi tradycjami maryjnymi zakonu.

Ojciec Kolbe był słabego zdrowia. W czasie pobytu w kolegium w Rzymie zdążył wyleczyć gangrenę kciuka prawej ręki tuż przed amputacją. Kilka kropel wody z

Lourdes w przeddzień zabiegu chirurgicznego wystarczyło, by nastąpiło prawie natychmiastowe

42 Luigi Maglione (1877-1944), sekretarz w Sekretariacie Stanu, profesor w akademii nobilów kościelnych, reprezentował Stolicę Świętą w Bernie w 1918 roku i w Cezarei Palestyńskiej w 1920. Był nuncjuszem w Paryżu (1926) i sekretarzem stanu Piusa XII (1939-1944).

uzdrowienie. W 1921 roku z powodu gruźlicy i niewłaściwej terapii przestało mu funkcjonować jedno płuco. Mimo cierpienia ojciec Kolbe zachował spokój, wierny doktrynie, by upodobnić się do Maryi, której się oddał jako „rzecz i własność", czyniąc „całkowitą ofiarę z siebie dla Niepokalanej". Zawsze i wszędzie ta sama linia postępowania. Zawsze i wszędzie gotowy do cierpienia dla sprawy Bożej i dla sprawy dobra.

W 1920 roku pisze do swego brata Alfonsa: „Myślę, że Milicja Niepokalanej winna bazować na sprzecznościach, co jest korzystniejsze, niż gdyby musiała rozwijać się wśród nieporozumień i przeciwności". Dla niego liczy się zawsze cel. Przeciwności istnieją po to, by je przezwyciężać w spokoju ducha. Ważne jest „czynić wolę Bożą przez Niepokalaną. Ja jestem tylko Jej narzędziem". Myśl o tym, co robisz; innymi rzeczami, dobrymi lub złymi, się nie przejmuj. Niech będzie tak, jak chce Niepokalana. „To, jaki jesteś, ile masz i możesz mieć: wszystko, myśli, słowa, działania i skłonności (miłe i obojętne), jest Jej absolutną własnością".

W tej postawie jest zawarte wszystko, co może być określone jako tajemnica, wewnętrzny owoc duszy sługi Bożego. W *Regule życia* z 1920 roku znajdujemy passus, który rzuca żywe światło na chwalebny finał Wielkiego: „Życie (w każdym momencie), śmierć *(gdzie, kiedy, i jak),* moja wieczność, wszystko jest twoje, Dziewico Niepokalana. Uczyń ze mną to, co Ci się podoba. Wszystko mogę w Tym, który przez Niepokalaną jest moją pociechą".

2 stycznia 1922 roku ukazuje się w Krakowie miesięcznik „Rycerz Niepokalanej" w nakładzie pięciu tysięcy, od września drukuje się go także w Grodnie. Ojciec Kolbe znalazł się w kłopotach finansowych. Nie jest zbyt zahartowany i czuje się przygnębiony. Wspomaga go Niebo: W czerwcu tego samego roku otrzymuje w darze teren położony czterdzieści dwa kilometry od Warszawy, na którym zbuduje zakonne „miasto" Niepokalanów, miasto Niepokalanej. 7 grudnia następuje jego fundacja. Swoją organizacją Niepokalanów będzie przypominać prawdziwe miasto monastyczne. Tymczasem nakład

„Rycerza" zwiększa się do sześćdziesięciu tysięcy; w 1928 roku do siedemdziesięciu tysięcy. W 1931 roku osiąga liczbę czterysta tysięcy.

„Kilku braci niestrudzenie jak mrówki — pisze Chiminelli — przybyło tu z Grodna z sercem przepełnionym wdzięcznością wobec Niebieskiej Opatrzności. Zanim zaczęli działać, w centrum pustego pola umieścili na kolumnie statuę Niepokalanej, która stawała się powoli królową pracowitego miasta mniszego. Jej uśmiechnięta i błogosławiąca postać pojawi się następnie wewnątrz i na zewnątrz każdego ukończonego budynku. Powstające miasto było w ten sposób konsekrowane"[43].

Ojciec Kolbe spowiada, udziela sakramentów chorym oraz pracuje w drukarni. Zafascynowany ubóstwem, dla Maryi odwiedza codziennie chorych, troszcząc się

osobiście o wszystko, co może złagodzić ich cierpienia i umilić im czas. Ojciec Maksymilian wstaje od stołu redakcyjnego, by zanieść na pocztę ciężkie paczki z „Rycerzem". Oto prawdziwy naśladowca Chrystusa, godny syn św. Franciszka i szlachetny rycerz Maryi.

Pewnej nocy zmienia świeckiego pielęgniarza asystującego przy chorym zakonniku, który z powodu wysokiej gorączki cierpiał na bezsenność. Późną nocą Kolbe „kładzie rękę na swoim różańcu (...) i razem z chorym zaczyna go odmawiać, po zakończeniu robi znak krzyża na jego czole i życzy mu miłego odpoczynku. Młody zakonnik zasnął niebawem spokojnym i słodkim snem niby dziecko, a następnego dnia już bez gorączki i wypoczęty, był w stanie opuścić infirmerię. Dwóm braciom, którzy uważali to za cud, kazał milczeć"[44]. Ojciec Maksymilian przyniósł pokój choremu. „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam" [J 14, 27], Był to pokój Chrystusowy, pokój miłości i miłosierdzia, który wszystko rozumie i wszystko może. Ojciec Kolbe posiadał trzy dary o wiecznej trwałości: wiarę, nadzieję, miłość, nigdy nie zapominając, że największa jest

43 P. Chiminelli, *Milizia...,* dz. cyt., s. 152.
44 Tamże, s. 155 nast.

miłość. Uzdrowionym przez siebie Chrystus nakazuje milczenie[45]; to samo czyni ojciec Maksymilian.

Poświęca się sam, daleki od poświęcania innych. Życie w nowym mieście będzie ciężką walką, i tak, powtarzając uwielbienie kapłaństwa starotestamentalnego, prosi wszystkich, którzy wolą spokój niż walkę, by nie wchodzili na trudną drogę. „Będzie dużo pracy — mówi — będzie dużo cierpienia i dużo przykrości. Jeżeli ktoś z was nie jest do tego przygotowany, niech lepiej pozostanie w Grodnie, wasz wybór jest całkowicie wolny"[46]. Jeżeli Niepokalanów, miasto Niepokalanej, nie może żyć czystą miłością i ofiarą dla tej miłości — oto myśl ojca Kolbego — „byłoby lepiej, aby Bóg spuścił ogień z nieba i spalił go"[47].

Ten, kto wypowiedział tak surowe słowa, taił jednak w sercu czułość miłości nieskończonej. Ojciec Maksymilian ma zamiar wyjechać. Będzie teraz rozwijał swą działalność daleko stąd, w Japonii. Z sercem przepełnionym smutkiem puka do drzwi swego brata, pragnąc z nim porozmawiać jeszcze raz. Ojciec Alfons wyczerpany, odpoczywa. Kolbe nie ma serca go budzić. Z oczyma pełnymi łez pochyla się nad śpiącym i całuje go. Patrzy nań wzrokiem, w którym kryje się smutne przeczucie, i szepcze: „Śpij, bracie mój umiłowany, nigdy nie śniłem o takiej służbie dla Niepokalanej! Do widzenia... Kto wie, czy na ziemi jeszcze się zobaczymy!"[48]. Kilka miesięcy później, 3 grudnia 1930 roku, ojciec Alfons prawie niespodziewanie umiera... Maksymilian jest wtedy w Japonii.

Oprócz „Rycerza" w mieście Niepokalanej zaczęły się ukazywać inne publikacje, np. „Mały Rycerz" dla młodzieży, „Informator Rycerza Niepokalanej" dla kół mariańskich, „Mały Dziennik" (dziennik katolicki), ale Kolbe mierzy dalej. Wśród tysiąca trudności rozpoczyna

45 Mt 9, 30: „I otworzyły się ich oczy, a Jezus surowo im przykazał: «Uważajcie, niech się nikt o tym nie dowie!»". Zob. także: Mk 1, 43-44; Łk 8, 56.
46 P. Chiminelli, *Milizia...,* dz. cyt., s. 158.
47 Tamże, s. 159.
48 Tamże, s. 163.

dzieło, które będzie owocować w Japonii w postaci wielkiego i świętego przedsięwzięcia. W lutym 1931 roku pisze do współbrata: „Dobrze, że «Rycerz» jest drukowany także po angielsku, francusku i hiszpańsku, ponieważ język angielski znany jest prawie w połowie świata, francuski podobnie, a hiszpańskim mówi się w całej Ameryce Łacińskiej".

Dzieła Kolbego zakładane w Japonii stały się wielką atrakcją nie tylko dla katolików, ale również dla niechrześcijan. „Rycerz" w języku japońskim był pierwszą publikacją katolicką w tym kraju. Ciągłe zwiększanie jego nakładu może wyglądać na manię ojca Maksymiliana, ale taki był jego duch, co uwidoczniło się także w innych dziedzinach. Z Japonii jedzie do Indii. Przed jego oczyma rysuje się ponadto wizja apostolstwa maryjnego w Rosji. W 1937 roku, po Japonii i Indiach, zostaje odwołany do Polski. Wracając, jedzie przez Rzym, by wziąć udział w obchodach dwudziestolecia założenia Milicji Niepokalanej. Podczas jednej z konferencji powiedział: „Nie uważamy, aby nadejście czasów, gdy statua Niepokalanej zatryumfuje w centrum Moskwy za sprawą Jej Rycerzy, było wyłącznie czystą mrzonką lub sprawą bardzo odległą"[49].

W niedzielę 10 stycznia 1937 roku ojciec Kolbe przeżywa w gronie wybranych profesów swoją „Ostatnią Wieczerzę". Nie da się tego opisać. Fakty odczytane z dokumentów zostały zrekonstruowane w jego biografii. To samo można powiedzieć o *Via Cruris* odprawionej przez tego wielkiego człowieka.

Z „Ostatniej Wieczerzy" przytoczymy tylko jeden fragment: „Objawiłem wam moją tajemnicę, a uczyniłem to, by zaszczepić w was siłę i energię duchową potrzebną w przeciwnościach życia. Przyjdą może trudności i próby, pokusy i przygnębienie ducha. W takich przypadkach pamięć o tych rzeczach zachęci was do wytrwania w życiu zakonnym i doda wam bodźca do ofiar, których Niepokalana od was zażąda"[50]. Słowa, które wówczas powiedział, godne są pa-

49 Tamże, s. 206.
50 Tamże, s. 203.

mięci: „Może przyjść czas, gdy nie będę już z wami... Mogą nadejść prześladowania i wojny. Wojna jest coraz bliżej, a prześladowania w czasie wojny są możliwe".

Wy, zacni profesorowie, którzy możecie być kierownikami duchowymi w Niepokalanowie, musicie być przygotowani na trudne czasy. Jeżeli one nastąpią, to z pewnością Niepokalana dopuści do nich dla naszego dobra. Z wybuchem wojny wspólnota ulegnie rozproszeniu. Nie musimy się smucić, ale musimy utwierdzić się mocniej w pełnieniu woli Niepokalanej. Ta zgodność z Jej wolą jest słyszalna coraz częściej, w każdym momencie coraz głośniej i żywiej". I jeszcze: „Dla Niepokalanej jesteśmy gotowi na wszystko. Jeżeli zażądają naszego życia, będzie to darmowy bilet do nieba. Będziemy musieli odwzajemnić ten dar, prosząc Ją za nich, aby się nawrócili i zajęli nasze miejsca tu, na ziemi. Ostatecznie nasza pozycja jest nie do zdobycia". Zawsze i wszędzie dominowały przeczucia, że czas mija i zbliżają się godziny wielkiej próby, że trzeba będzie znieść dla Niepokalanej cierpienia i ponieść śmierć. „Zycie jest krótkie, należy dobrze wykorzystać czas, musimy być tego świadomi. Żyje się tylko raz. Trzeba być świętym nie częściowo, ale całkowicie, na większą chwałę Niepokalanej, na większą chwałę Boga". Innym razem: „Mogą przyjść dni, gdy niejeden znajdzie się w

osamotnieniu, dlatego trzeba się przygotować, by każdy mógł być przełożonym samego siebie i umiał troszczyć się o właściwe zachowanie ślubów zakonnych". Znamienny jest passus: „Życie ludzkie ma trzy etapy: przygotowanie do pracy, praca i cierpienie. Dusza tym szybciej osiągnie świętość, im wcześniej dojdzie do trzeciego etapu: cierpienia z miłości". Na koniec: „Im więcej będziemy mieli miłości w sercu, tym bardziej poczujemy potrzebę cierpienia".

Na podstawie powyższych cytatów trzeba zauważyć, że ojciec Maksymilian nie był maniakiem opanowanym przez ideę cierpienia i wizję czarnej śmierci. Podczas gdy ziemia jest zalewana falami krwi i plamiona nienawiścią i okrucieństwem, nieznanym nawet wśród zwierząt, on, Kolbe, pozostaje postacią jaśniejącą, otoczoną

błękitem ofiarowanym mu jako dar przez Matkę Bożą. Ojciec Kolbe spodziewa się cierpienia; wie, że przyjęte z miłością i bez strachu, jest czymś uświęcającym; oczekuje go i zmierzy się z nim we właściwej porze, przewyższy je i zwycięży poprzez miłość. Wie, że nawet odrobinie nienawiści trzeba przeciwstawić wielką miłość, i dlatego dla miłości, a nie dla cierpienia, pójdzie dobrowolnie na śmierć głodową w bunkrze podziemnym. Nienawiść rozlała się zbyt szeroko i dlatego tym bardziej należy okazywać miłość. Kolbe uczynił to w całej pełni. Umiera z miłości, ale nie z miłości do cierpienia. Przeciwnie, Ojciec żyje i chce żyć i pracować wśród tysiąca trudności w służbie Niepokalanej, dla dobra Kościoła i całej ludzkości; zatem jeżeli większa chwała Boża będzie tego wymagać, pokorny braciszek winien cierpieć i umrzeć jak bohater. Ojciec Maksymilian jest człowiekiem mężnym. Dysponuje większą gotowością na cierpienie i na śmierć niż żołnierz, którego on uratuje, idąc za niego, ojca rodziny, na śmierć. Żołnierz jest ojcem w sensie ludzkim. Maksymilian jest Ojcem: kocha miłością wyższą. Pierwszy nie potrafi złożyć ofiary, ojciec Kolbe jest ofiarą i kapłanem równocześnie. Jest kapłanem i Ojcem, który ofiaruje siebie. Nie idzie na poszukiwanie śmierci ani jej nie pragnie, lecz przyjmuje ją w godzinie, kiedy czuje obowiązek pójścia drogą naznaczoną przez Chrystusa. Ojciec Maksymilian przewidywał tę godzinę dzięki proroczemu darowi, który był w nim, dlatego ją przyjmuje: „Ojcze, niech się dzieje Twoja wola, nie moja"[51]. On, kapłan, nie pozwoli, by umarł człowiek bezbronny i niewinny. Może go obronić, jest pod tym względem jedyny na świecie. Za cenę własnego życia? Niech i tak będzie. Czy mógłby się pokazać przed tronem Bożym, nie broniąc go, a będąc świadkiem śmierci niewinnego? Gdyby ojciec Maksymilian mógł umrzeć dziesięć razy, aby uwolnić wszystkich dziesięciu skazanych, uczyniłby to, śpiewając pieśń na chwałę Bożą, Jezusa i Maryi. Nie jest jednak

51 Łk 22, 42: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!".

entuzjastą śmierci. Zwyczajnie jej unika, walczy z nią miłością i zwycięża. Tam gdzie miliony zabijają przez nienawiść lub z domniemanego obowiązku, tam gdzie miliony umierają, gdyż muszą umrzeć, Kolbem umiera z miłości.

Gdybym umiał napisać książkę o Maksymilianie Kolbem — nie jestem tego godzien, nawet gdyby Opatrzność Boża dała mi tę zdolność — zatytułowałbym ją: *Ojciec Maksymilian Kolbe umiera z miłości.*

6. KTO WIERZY, TEN WIDZI

Te zaś zapisano, abyście wierzyli
że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym,
i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego *(J 20, 31).*

Zobaczenie kogoś lub czegoś może się stać źródłem wiary. „Widzieliśmy Pana" — powiedzieli uczniowie do Tomasza. A on odrzekł: „Jeżeli nie zobaczę w Jego rękach śladów gwoździ... nie uwierzę". Po ośmiu dniach niedowiarek widzi, dotyka i... wierzy. Wykrzykuje: „Pan mój i Bóg mój!". Jezus na to: „Uwierzyłeś, dlatego, że Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli" LJ 20, 29].

Myśl biegnie przy tym jeszcze ku innym błogosławieństwom: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" [Mt 5, 8]. Tomasz widział, dotykał, ponieważ nie uwierzył. Czyści w sercu zobaczą, gdyż uwierzyli. Kto wierzy, widzi i rozumie. Kto wierzy, patrzy oczyma serca, które rozumie. Wierzący widzi sercem wcześniej niż oczami ciała. „Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?" (J 11, 40). Wiara jest oglądaniem uprzedzającym widzenie.

Krótkie fragmenty martyrologium, które przytoczyłem na poprzednich stronach — św. Paweł, filozof Edyta Stein, lekarz Meirowsky, mój dzielny pucybut, aryjczyk, ojciec Kolbe — zmierzają

do jednego celu, mianowicie do tego, by pokazać ideę zbawczej i uszczęśliwiającej mocy chrześcijaństwa i ideę wiary w Chrystusa.

Próbowałem pokornie uświadomić sobie, dlaczego o tym piszę. By stworzyć książkę? To naprawdę niewiele znaczy. „Gdyby się wiedziało, po co się pisze — mówi Jean Rostand[52] — wiedziałoby się także, po co się żyje. Pisanie jest faktycznie funkcją biologiczną, w której uczestniczą wszystkie instynkty". Chciałbym dorzucić i to: pisanie jest funkcją psychologiczną, w której uczestniczą wszystkie uzdolnienia duszy, a wśród nich najwyższe i najbardziej życiowe: wiara.

Gdybym wiedział naprawdę, że umiem pisać, przyjąłbym za swoje słowa Johna Boyntona Priestleya[53]: „Ani nawet teraz nie należy sięgać po tę szarość życia, podobną do cichego głosu, co przekonuje, który winien być ostatecznie moim w najlepszych jego momentach, lecz im mniej jasno widzę mój ideał, tym usilniej go realizuję".

Moim głosem w najlepszych momentach jest moja wiara i moje obcowanie z ludźmi wielkiej wiary. Wierzy ten, kto czuje i widzi Boga żywego i działającego, Chrystusa żyjącego i działającego, Ducha Świętego żywego i działającego. I to jest owa cudowna moc, niewypowiedziana, działająca niewidzialnie i w milczeniu także we mnie, w okresie poprzedzającym moje nawrócenie.

Wielcy i radośni naśladowcy Chrystusa, o których wspominałem, i jeden biedny naśladowca, którym jest piszący te słowa, są pielgrzymami na tej samej drodze naznaczonej jaśniejącymi śladami Chrystusa i dlatego ostatnia z tylnych straży skierowała spojrzenie w stronę subtelnego dowódcy — Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

Wiara wielkich w wierze zamienia kolce życia w białe róże, które składają u stóp Ukrzyżowanego i Najświętszej Maryi. Kolce często

52 Jean Rostand (1894-1977), biolog i pisarz francuski, syn Edmunda (autora słynnej komedii *Cyrano de Bergerac),* od 1959 roku członek Akademii Francuskiej.

53 John Boynton Priestley (1894-1984), pisarz angielski, doktoryzował się w Cambridge w 1919 roku. Powieściopisarz i krytyk literacki.

165

sięgają głęboko w ich serce i powodują jego krwawienie, ale mocni w wierze, mili i łagodni, przeżywają swoje cierpienia razem z Męką Chrystusa. W mojej skromności udaje mi się podziwiać i przeżywać pobożność wielkich ludzi i na tym polega moje biedne życie. Nic innego nie potrafię czynić.

Jestem biedakiem, który naśladuje w ten sposób Rut i żniwiarzy na polu Pana, by zebrać kilka upadłych kłosów[54]. Jestem żebrakiem, który zbiera okruchy spadające ze stołów innych i żywi się nimi. Okruchy ze stołów ludzi nieporównywalnie wyższych ode mnie. Życie jest dla mnie źródłem smutku. Życie wielkich i świętych jest moją radością.

Wiara jest wielka.

Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha.

Kto ma czujące serce, niech czuje.

Kto umie myśleć, niech myśli, ponieważ „myślenie — według Francesco De Sanctis[55] — jest patrzeniem". To powoduje, „że logika nie służy do argumentowania, lecz do kontemplacji"[56].

54 Rt 2, 2-3: „Powiedziała Rut Moabitka do Noemi: «Pozwól mi pójść na pole zbierać kłosy za tym, który będzie mnie darzył życzliwością». «Idź, moja córko» — odpowiedziała jej Noemi. Rut wyszła więc i przyszła zbierać kłosy na polu za żniwiarzami, a przypadkiem tak się stało, że było to pole Booza, który był z rodu Elimeleka".

55 Francesco De Sanctis (1817-1883), historyk literatury włoskiej. Nauczał początkowo w Turynie, potem na politechnice w Zurychu. Po zjednoczeniu Włoch był deputowanym do parlamentu i ministrem nauczania publicznego. Jego najważniejsze dzieła to: *Eseje krytyczne* (1866) i *Historia literatury włoskiej* (1870-1871).

56 F. De Sanctis, *Storia delia Letteratura Italiana* (1870), rozdz. XIX, „La Nuova Scienza", a cura di N. Galio, vol. II, Einaudi 1958, s. 750: „Dlatego myślenie jest odbiciem wewnątrz tego, co natura przedstawia na zewnątrz, kopiowaniem w sobie pisma natury. Myśleć znaczy widzieć, a narzędziem myślenia jest oko wewnętrzne, ignorowane przez nieudolnych. Logika nie jest czymś, czym się argumentuje, ale czymś, co się kontempluje, inteligentną intuicją, nie zaś ideami, które są w Bogu, naturą, której nie można poznać, lecz cieniem lub refleksją nad ideami w zmysłach i w rozumie".

166

Chrześcijaństwo jest czynnością, najwyższą aktywnością ducha, a „nie ma przyjemności bez aktywności" — mówi Arystoteles[57].

Maeterlinck[58] kazał powiedzieć pewnej dostojnej osobie: „Wszedłem po niezliczonej ilości schodów między wysokie mury... i moje serce nie pozwala mi żyć dłużej".

Jeżeli twoje serce nie pozwala ci dłużej żyć, zwróć się do Serca Jezusowego i Serca Maryi, a będziesz miał serce nowe i silne: Serce Jezusa i Maryi.

7. OCZEKIWANIE

Dla kogoś, kto kocha, Jezus nie jest czasem przeszłym ani wspomnieniem: „To czyńcie na moją pamiątkę" [Łk 22, 19]. Słowa te wskazują na niezrozumienie terminu hebrajskiego[59], bo Chrystus jest ustawicznie obecny. Jak to, co jutrzejsze, staje się dzisiaj. Jezus jest postrzegany w świetle wieczności, czyli w świadomej obecności każdego czasu. Nawet w czasie rozluźnienia, tak bardzo naturalnym u człowieka, powinno się oczekiwać, tak by być gotowym w godzinie przybycia. Jak w momencie

wyjścia z niewoli egipskiej, tak w akcie nagłego wezwania trzeba umieć się zebrać: biodra przepasane i w drogę. Termin „przepasane biodra" oznacza wyjście duchowe, które poprzedza wyjście realne i spotkanie z Panem u stóp Synaju. Oblubienica w *Pieśni nad pieśniami* mówi: „Ja śpię, lecz serce me

57 Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* księga X, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
58 Maurice Maeterlinck (1862-1949), pisarz belgijski, tworzył w języku francuskim, symbolista, laureat Nagrody Nobla w 1911 roku.
59 Pamiątka, pamięć (hebr. *zikkaron)* w hebrajskim mają charakter raczej inwokacji niż wspomnienia. Celebrowanie Eucharystii nie jest zatem wspomnieniem czy powtórzeniem boskiej ofiary Chrystusa. Wprost przeciwnie, jest pamiątką, *azkarah,* paschalnego rytu hebrajskiego, gdzie przez *azkarah* rozumie się pobudzenie pamięci człowieka przez Boga dla przypominania Jemu samemu o obietnicach, jakie dał człowiekowi.

czuwa" [Pnp 5, 2]. Pochodnie są zawsze zapalone, by oświetlić drogę komuś godnemu, kogo nadejście jest bliskie.

Pasterka z *Pieśni nad pieśniami* jest siostrą panien mądrych z przypowieści ewangelicznej, a ich słowa cudownie komentuje przypowieść Pana[60]. Pytają egzegeci starożytni, nowożytni i najnowsi: Czy w Ewangelii jest aluzja do pochodni weselnych? Do orszaku weselnego? Czy zagasłe pochodnie zawsze oznaczają brak gotowości? Ojciec Joiion[61] mówi: „Kto chce spać, gasi światło. Jeżeli się chce przemóc sen, zostawia się światło zapalone, bo nawet gdy długie oczekiwanie męczy, zapalone światło ułatwia obudzenie i pozwala odnaleźć zagubioną drogę. Można błądzić po pustyni nawet czterdzieści lat, aby w duszy utrwalił się obraz Ziemi Obiecanej. Patriarcha Jakub pamięta wiernie, ale nie zachowuje dla siebie profetycznego snu o królewskości Józefa".

Dwunastoletni Jezus, który długo przebywał w świątyni jerozolimskiej i którego matka zapytała: „Synu mój, czemuś to nam uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie", odpowiedział: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?". A „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te sprawy w swym sercu"[Łk 2, 48-52].

„Zycie chrześcijańskie — mówi P.A. Feuillet[62] — jawi się istotnie jako oczekiwanie Chrystusa. Czuwać znaczy myśleć o Jezusie, postrzegać Jego nieobecność jako ogromną pustkę i gorące pragnienie Jego obecności: jak narzeczona pragnie swego narzeczonego. Jezus

60 Zob. Mt 25,1-13; Łk 12,35-38.
61 Paul Joiion (1871-1940), jezuita, semita, profesor języka hebrajskiego na Uniwersytecie Świętego Józefa w Bejrucie (1907-1914), potem w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1915-1926). Był autorem licznych i fundamentalnych dzieł, m.in.: *Komentarza do Pieśni mad pieśniami* (Paryż 1909), *Gramatyki biblijnego języka hebrajskiego* (Rzym 1923). Ponadto przetłumaczył Ewangelie, wychodząc od podłoża semickiego: *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ,* Paryż 1930.
62 André Feuillet (ur. 1909), sulpicjanin, egzegeta Nowego Testamentu, współpracował przy wydaniu Biblii Jerozolimskiej. Jego studia koncentrowały się na opracowaniu teologicznym i analizie filozoficznej tekstu biblijnego.

wie, że takie oczekiwanie jest trudne, mogą nadejść godziny zmęczenia i słabości, ale nawet wtedy nie należy zaprzestać oczekiwania..." .

„Zaprawdę powiadam wam, nie znam was" — powie Jezus do głupich dzieci [Mt 25, 12]; światło serca nie powinno nigdy osłabnąć.

Tylko w oczekiwaniu odnajduje się ten, kto czeka Wielkiego Oczekiwania.

8. W CZASIE DROGI

Chrystianizm stawał się dla mnie wiosną, prawie bez udziału mojej świadomości, a raczej całkiem nieświadomie, oczekiwaniem na odnowienie i uwiecznienie mojego ducha. Pragnąłem ciepła zamiast chłodu, pragnąłem niespotykanego piękna. Moja książka *Il Nazareno* była nieświadomą gloryfikacją chrześcijaństwa. Teraz chrześcijaństwo stało się cichym śpiewem duszy. Jak tu nie myśleć o *Pieśni nad pieśniami?* „Bo oto minęła już zima, deszcz ustał i przeszedł. Na ziemi widać już kwiaty, naszedł czas przycinania drzew, i głos synogarlicy już słychać w naszej krainie" [Pnp 2, 11-12].

Nastała wiosna duszy.

Powolne przygotowanie do odrodzenia duchowego jest podobne do wiosennego ożywienia w naturze i w człowieku. Nie słychać żadnego głosu, mimo to trwa przygotowanie do czegoś wielkiego. Nagle ziemia pokrywa się zielenią, a drzewa stroją się w różowe i białe barwy. Białe płatki — obietnice słodkich owoców — fruwają w powietrzu jak gwiazdki śniegu. Coś gaśnie, powoli się wyczerpuje i przywołuje ledwo słyszalnym głosem nowe życie, nowe kwitnienie. Coś przeszło i rozpłynęło się, inna rzecz skonkretyzowała się i skrystalizowała. Po zimie wiosna przemienia życie minione w życie nowe, które należy jeszcze raz przeżyć. Zanim coś umarło, zostawiło w duszy ziarno nowego życia, życia Jezusa Chrystusa. Oddalało się niewidocznie, ale zostawiało ukryte bodźce nowego życia. Kiedy obudziły się nowe

siły, proces umierania i rodzenia się został zakończony. Niby nic się nie działo, a jednak w głębi duszy czułem smutek, jak samotny wędrowiec.

Nagle w 1945 roku silne wtargnięcie światła. Coś, co przywołuje w pamięci jutrzenkę, triumf wschodzącego słońca[63] Guido Reniego[64].

Pełnia lata.

Obfitość owoców, owoców bolesnego i wiecznie kwitnącego drzewa Chrystusowego.

Jezus powiedział: „Pójdź za mną".

Było to wezwanie Boga.

Poszedłem za Nim.

63 „Triumf wschodzącego słońca" to tytuł jednego z rozdziałów książki *Before the Down,* w którym Zoili opisuje mistyczną wizję w synagodze w 1944 roku. Prawdopodobnie wizja i słowa: „Nagle w 1945...", nie odnoszą się do tego samego zdarzenia, zważywszy, że jedno ma miejsce w 1944, a drugie w 1945 roku. Mimo wszystko interesujące jest wrażenie, że triumf wschodzącego słońca dotyczy takiego opisu dojrzałej samoświadomości Zollego, na podstawie którego każdy może wierzyć i dobrowolnie interpretować własne „bycie chrześcijaninem".

64 Guido Reni (1575-1642), malarz, działał głównie w Rzymie. Jego obraz *L'Aurora (Świt,* 1613-1614) znajduje się w pałacu Respigliosi w Rzymie.

6. NAGŁE NAWRÓCENIE

Mussolini był przeciwny prześladowaniu Żydów w Niemczech. Sam od czasu do czasu pokpiwał sobie z nich i z hebrajszczyzny. Filosemitą z pewnością nie był. Marne było u niego wyczucie religijne i nie miał żadnej kultury w tym względzie. Do kardynała Schustera[1] zwrócił się z zapytaniem, czy w Rzymie i w Mediolanie są te same dogmaty?... a miał na myśli śpiewy liturgiczne. Prześladowaniom był przeciwny, gdyż nie uważał ich za czyny polityczne, a nadto nie chciał zrażać do siebie amerykańskich środowisk żydowskich i ich banków. Husserl, ambasador niemiecki w Rzymie, był przeciwny antysemityzmowi z głębszych powodów.

Któregoś dnia pewna osoba (chce pozostać anonimowa) wręczyła mi liczne dokumenty dotyczące nieludzkiego traktowania Żydów w Niemczech. Wszystkie objaśnienia były niemieckie i pomyślałem, że skoro naczelny rabin Rzymu nie zna dobrze niemieckiego, a Mussolini rozumie jeszcze mniej, muszę zrobić wierny przekład na włoski. Zajęło mi to trzy dni nieprzerwanej pracy. Potem wysłałem dokumenty przez zaufaną osobę do naczelnego rabina z prośbą, by przedstawił je Mussoliniemu (osobiście nigdy w życiu nie zamieniłem z nim słowa). Doktor Sacerdoti odpowiedział mi, że już wcześniej Mussolini powiedział mu, że nie aprobuje tych rzeczy, ale mimo wszystko nie szkodzi przedłożyć całej dokumentacji szefowi rządu. Tak też rabin uczynił, a potem napisał mi o Mussolinim:

1 Alfredo Ildefonso Schuster (1880-1954), kardynał, arcybiskup Mediolanu, beatyfikowany 12 maja 1996 roku.

171

„Przewertował dokumenty w mojej obecności, zrobił złą minę, następnie rzekł: «zawsze mówiłem, że jeżeli Niemcy się podrapią, barbarzyńcy wyskakują na zewnątrz, w każdym bądź razie pomówię o tym z Husserlem»". Osąd był może zbyt ogólny i pobieżny. Zdarzali się Niemcy, którzy robili wszystko, by ukryć Żydów w przebraniu. Księża niemieccy towarzyszyli aż do granicy szwajcarskiej Żydom ubranym w ich stroje duchowne. Odpowiedź wskazuje dobitnie, że Mussolini tym razem odłożył na bok kryterium dyskryminacji politycznej i niepolitycznej, by rozmawiać jak człowiek z człowiekiem w imię ludzkich uczuć.

W Trieście żył pewien profesor historii sztuki, faszysta i katolik, człowiek dobry, ale fanatyczny. Na jego antyżydowskie wykłady w sali parafialnej kościoła Barcola, przy pięknej plaży ciągnącej się od miasta do Miramare, przychodziły tłumy triesteńczyków przyciąganych sprawnością oratora i aktualnością tematu. Dyrekcja komunikacji miejskiej zorganizowała nawet dodatkowe tramwajowe. Wadze administracyjne zapewniły porządek, uruchamiając liczne posterunki policji. Przychodzili też młodzi Żydzi każdego stanu, m.in. studenci uniwersyteccy, choć z pewnością nie po to, by powiększać liczbę słuchaczy, których i tak było pełno. Zdarzały się krwawe incydenty. Bywających tam młodych ludzi prosiłem, by referowali mi treść owych konferencji — drukowane programy tryskały nienawiścią — i nie czynili nic więcej; resztę mieli pozostawić mnie. „Będziemy posłuszni" — obiecali. Pewnego wieczoru odbyło się posiedzenie plenarne gminy żydowskiej i, jak było do przewidzenia, wszyscy byli zgodni, abyśmy ja i przewodniczący prosili w tej sprawie o audiencję u prefekta miasta albo u kwestora. Mówiłem, by tego zaniechać, ponieważ przez lata z każdym nowym prefektem, który przybywał do Triestu, łączyły mnie więzy przyjaźni, ale teraz sytuacja się zmieniła. Mówić do niego lub do kwestora, że sprawa nam się nie podoba, gdyż jest niebezpieczna, wydało mi się zbyteczne. Przecież także policja nie przychodziła tam na spacery. „Trzeba próbować inaczej. Można? — zapytałem. — Pozwólcie mi

działać samodzielnie. Zobaczymy. Wizyta przez was sugerowana nie ucieknie, a powtarzam, że teraz niczemu nie posłuży".

Nazajutrz poszedłem do administratora kościelnego, który funkcjonował jako biskup międzynarodowy na czas braku ordynariusza *(sede vacante).* Oto treść naszej rozmowy:

– Nie wiem, co powiedzieć, wszystko zależy od proboszcza z Barcola — rzekł ordynariusz (brak autorytetu czy roztropności?).

– Jaki cel przyświeca temu, kto organizuje takie spotkania, czy nie ma na to sposobu? — zapytałem.

– Można by porozmawiać z ojcem Pettazzim (jezuitą) w kościele przy via del Ronco, przyjacielem konferencjonisty.

– Dziękuję, Ekscelencjo.

– Ojciec Pettazzi odprawia właśnie rekolekcje i do jutrzejszego wieczoru nie przyjmuje (najbliższa konferencja była zapowiedziana na niedzielę, jej temat to siarka i ogień, a „jutrzejszy wieczór" oznaczał wieczór piątkowy).

– W takim razie proszę pozdrowić w moim imieniu przewielebnego ojca Pettazziego i powiedzieć mu, że proszę, by na jutrzejszy wieczór zaprosił prelegenta. Zgodzę się na każdą godzinę awizowaną mi przez telefon.

Nazajutrz o godzinie dwudziestej telefon. Poszedłem do zakrystii. Pozdrawiam ojca i podaję rękę profesorowi, który odpowiada lodowatym pozdrowieniem i zaraz potem wyciąga z opasłej skórzanej torby plik gazet, dzienników, książeczek antyżydowskich i czyta. Minęła godzina, a on nie przestaje. Przerywam mu i mówię, że nie chcę nadużywać gościnności, tym bardziej że mój rozmówca jest już starszym człowiekiem i może być zmęczony, a poza tym przedstawiony materiał — mała biblioteka — wymaga repliki, która przekracza moje umiejętności. Niemniej jednak chciałbym powiedzieć tylko jedno: „Jeżeli Chrystus był Żydem według ciała, Chrystus na krzyżu prosił Ojca o przebaczenie, Chrystus nauczał kochać nieprzyjaciół, to jak dobry katolik może wygłaszać podobne konferencje, nie zdając sobie sprawy z tego, że krzyżuje w duchu Chrystusa w Jego świętej woli,

w Jego nauczaniu? Żyd nie jest pana nieprzyjacielem, nie chciałbym, by pan okazał się wrogiem Jezusa Chrystusa. Bóg jest Miłością. Nie chciałbym, by pan musiał sobie powiedzieć pewnego dnia to, czego ja nie chciałbym powiedzieć panu teraz, właśnie z powodu miłości — ponieważ jestem Żydem — że pan jest bez Boga. I jeszcze jedno słowo. Należę do pokolenia prorockiego i oznajmiam, że przyjdzie dzień, w którym my obydwaj zostaniemy przyjaciółmi, ponieważ pan jest rozgoryczony, ale dogłębnie dobry, a ja... nie czuję się złośliwy. A teraz, jeżeli ojciec pozwoli, już sobie pójdę".

Profesor patrzy na mnie oczyma pełnymi łez i pyta: „Proszę mi powiedzieć, co mam zrobić w niedzielę? Konferencja jest zaplanowana, tak samo i program".

„Niech pan przeczyta Ewangelię, ja często to czynię, reszta przyjdzie sama". „Mogę Panu towarzyszyć?" „Będę zadowolony".

Wyszliśmy; wiał silny wiatr i padało. Przed bramą mojego domu uścisnęliśmy sobie ręce. W niedzielę koło południa przyszedł do mnie z relacją student powracający z Barcola: „Zaczął na stojąco i powiedział, że jakaś wysoka osobistość żydowska wstrząsnęła jego sumieniem i że nie może iść dalej nie swoją drogą". Potem usiadł i

powiedział, że będzie mówił o sławnym krzyżu z kości słoniowej z XIII wieku. Zakończył stwierdzeniem, że zamyka ten cykl konferencji" (miał ich jeszcze powiedzieć osiem). „Co potem"? — zapytałem. „Oklaski i szaleńczy wyścig, by złapać tramwaj".

Po obiedzie niezapowiedziana wizyta. Uścisk, pocałunek i... filiżanka gorącej herbaty.

Byliśmy i zostaliśmy przyjaciółmi.

1. CHRYSTUS I TOMASZ

Chrystus nie należał już do ludzkiej społeczności. Umarł na krzyżu w męce, towarzyszyły mu wtedy liczne grubiańskie okrzyki oraz żal i miłość nielicznych. Nie jest już człowiekiem jak inni ani nie zasiadł

174

jeszcze po prawicy Ojca. Niemal poza obszarem tego świata i jeszcze nie w królestwie, które nie jest stąd. Miał jednak przebite ręce i nogi i głęboką ranę w boku.

A Tomasz wątpi, ciągle jeszcze wątpi.

Jego mała wiara zasmuca Jezusa; chwiejna wiara Piotra jest wciąż tlącą pochodnią, zanim stanie się kolumną ognia. Żadna wiara w Chrystusa nie rani Go.

Chrystus chwalebny czuje, słucha i słyszy: Tomasz wątpi, ciągłe wątpi. Chrystus objawia się i ofiaruje mu nie wiarę, lecz swoje rany, a w swym sercu ukrywa smutek tego, kto sam jest w drodze prowadzącej z ziemi do Nieba, z męki do tronu po prawicy Ojca.

Któż nie próbuje ukryć swoich ran? Przynajmniej przed tym, który wątpi?

Ten, kto widział i dotknął ran Jezusa, wykrzykuje jak zdziwiony Tomasz: „Pan mój i Bóg mój" [J 20, 28],

Jak dalece ludzie różnią się od Chrystusa!

Temu, kto wątpi w ich siłę, pokazują ostrze broni i patrzą w stronę przeciwnika prowokującym wzrokiem pełnym nienawiści i pogardy.

Chrystus tak nie czyni. Ukazuje broń świętą: cierpienie, miłość, rany męki, głębokie i krwawiące.

Jednak dotykając ran i patrząc na nie, człowiek szary i chłodny odczuje ciepło, miłość i chwałę Bożą, która jest światłością wiekuistą.

Jezus Chrystus woła przez swoje rany, a temu, który wątpi, odpowiada: Bóg mój i Pan mój. Człowiek i Chrystus spotykają się i rozpoznają w świetle ran Chrystusowych. Tak jak z Tomaszem, Chrystus winien się spotkać z każdym człowiekiem, z każdym narodem, z innym. Świat rani i zdradza, lecz dla człowieka w Chrystusie będzie miłością i światłem, każdą raną drugiego człowieka w Chrystusie. I jak Jezus Chrystus do Tomasza, tak drugi człowiek do brata: bądź moją raną... Inaczej: Światłem ci będą moja miłość i moja rana.

175

2. NIESPRAWIEDLIWE PRAWA

Bez sprawiedliwości nie istniałoby ani jedno towarzystwo łotrów,
którzy jednoczą się, by grabić podróżnych.
Platon[2]

„Naród staje się państwem — twierdzi współczesny filozof Alois Demp[3] — tylko poprzez prawo, które musi być «prawem moralnie pozytywnym»". Prawodawca nie musi wyglądać jak technik od przemocy. Prawo jest ogłaszane w imię zasady Bożej, czyli wiekuistej prawdy moralnej, która w swej realizacji specyficznie profetycznej wyraża nie tylko szacunek dla życia, ale także godność człowieka. „Godność bliźniego jest również twoją godnością" *['Avot* 2, 10] — nauczali starożytni doktorzy. Nie ma wolności tam, gdzie prawodawcy i mieszkańcy tego samego kraju, bez względu na rasę, narodowość i religię, nie przestrzegają jednego prawa moralnego.

Przeciwieństwo tej postawy znajduje swój wyraz w hitleryzmie. Wola Fuhrera sama w sobie jest prawem, jak utrzymywali teoretycy obłędu.

W Świątyni Większej w Trieście poddałem surowej krytyce prawa Norymbergi. Wkrótce potem otrzymałem list z nagłówkiem partii, która wysłała swego urzędnika, by stenografował konferencję. List zawierał podziękowanie za szczerość, z jaką przedstawiłem swoje myśli.

List partii faszystowskiej został przekazany prefektowi Triestu przez adwokata Dompieriego, a potem wysłany przez niego do ministerstwa

2 Por. Platon, *Państwo,* tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, księga I, 351, s. 43-44. Platon (428-347 przed Chr.). filozof grecki, z pochodzenia arystokrata. Był uczniem i przyjacielem Sokratesa, twórcą Akademii; jest uważany za jednego z największych filozofów wszech czasów.
3 Alois Dempf (1891-1982), filozof i historyk, profesor filozofii na uniwersytecie w Bonn (od 1930), potem w Wiedniu (od 1937). Po zajęciu Austrii przez Niemców stracił katedrę. W 1948 roku został mianowany profesorem na uniwersytecie w Monachium.

spraw wewnętrznych. Po jakimś czasie zostałem pozbawiony obywatelstwa włoskiego. Stałem się bezpaństwowcem. Uzasadnienie: Obywatelstwo zostało nadane po ukazaniu się odpowiednich dekretów ze strony rządu, a nie wcześniej...[4].

Czy nie jest to wystarczająco jasne?

3. TOWARZYSTWO DZIAŁANIA

Rzymska gmina żydowska przysłała do Triestu swego przewodniczącego, by zaproponować mi objęcie urzędu naczelnego rabina i dyrektora Kolegium Rabinicznego. Po jakimś czasie odbyłem podróż do Mediolanu, gdzie spotkałem się ze śp. doktorem Marco Falco[5], profesorem prawa kanonicznego na tamtejszym uniwersytecie. Jako Żydzi zostaliśmy obydwaj zwolnieni z prowadzenia zajęć uniwersyteckich w Mediolanie i w Padwie. „Kolegium Rabinistyczne w Rzymie, jedyne we Włoszech — powiedział mi — jest po prostu zamknięte na klucz, a byli alumni kręcą się po ulicach. Wszyscy profesorowie wyjechali. Pan jest profesorem. Jeżeli Pan nie pomyśli o przywróceniu życia instytutowi... niech Pan pomyśli o tym". Krótka konferencja, jak widać, dość prosta, ale o dużym znaczeniu. Byłem zakłopotany.

Po kilku tygodniach przybyło do Triestu dwóch upoważnionych radnych z projektem dekretu nominacyjnego i z odpowiednim

4 Zoili otrzymał obywatelstwo włoskie w 1922 roku z wyboru. Traktat pokojowy z Saint Germain (1919), podpisany przez Austrię i Włochy po zakończeniu pierwszej wojny światowej, poza tym że sankcjonował przyłączenie Trydentu, Górnej Adygi, Istrii i Triestu, pozwalał niektórym znanym osobistościom wybrać między obywatelstwem austriackim i włoskim. Do tego traktatu odwoływał się Zoili kilkakrotnie, próbując odzyskać obywatelstwo włoskie,

podtrzymując tezę, że chodzi o traktat międzynarodowy, który nie może być zerwany tylko przez jedną stronę.
5 Mario Falco (1884-1943), profesor prawa kanonicznego na uniwersytetach w Maceracie, Parmie i w Mediolanie. W 1938 roku został usunięty na mocy praw rasistowskich.

177

kontraktem. Co miałem robić? Dzielny naczelny rabin z Livorno[6] obiecał podjąć się trudu podróży tam i z powrotem, aby dać kilka lekcji...

Przyjąłem.

Rada składała się z tzw. *filo,* dokładnie: z pseudofaszystów, którzy upatrywali drogi zbawienia w formalnej przynależności do rządu, i z mniejszości nacjonalistycznej. Zaraz na pierwszym spotkaniu zwróciłem się z prośbą do obydwu frakcji o rozbrojenie, by nie iść w ślady polityki wewnętrznej uprawianej przez przodków w oblężonej przez legiony rzymskie Jerozolimie[7], lecz wytężyć siły dla złagodzenia powagi chwili i zatroszczyć się w atmosferze apolitycznej o trzy główne filary każdej gminy: praktyki religijne, nauczanie religii i dzieła charytatywne[8].

Mój apel spotkał się z chłodnym przyjęciem, co oznaczało, powtarzając słynne słowa Badoglia[9], że „wojna trwa".

W rzeczywistości zaczęli coraz szybciej tracić reputację.

Rozpoczęła się nauka. Niektórzy dzisiejsi rabini są moimi byłymi alumnami.

6 Alfredo Sabato Toaff (1880-1963), studiował w Kolegium Rabinicznym w Livorno u Elio Benamozegha (1822-1900, rabin i filozof, uczony Qabbalahu). Rabin główny w Livorno od 1923 roku, był profesorem w tamtejszym Kolegium Rabinicznym, a potem w Rzymie.
7 W szczególności podziały i waśnie między faryzeuszami i zelotami w czasie okupacji rzymskiej Palestyny przyczyniły się do zniszczenia świątyni przez Tytusa w 70 roku i Jerozolimy w 135 roku przez cesarza Hadriana.
8 *'Avot* 1, 2: „Shim'on sprawiedliwy był jednym z ostatnich członków wielkiego spotkania. Lubił zwykle powtarzać: Świat stoi na trzech rzeczach: na Torze, na kulcie i na dziełach miłosierdzia".
9 Piętro Badoglio (1871-1956), żołnierz i polityk. W czasie pierwszej wojny światowej dowodził sektorem, w którym nastąpiło załamanie w Caporetto (1917), co miało decydujące znaczenie w ostatecznym zwycięstwie. Przeciwny udziałowi Włoch w drugiej wojnie światowej, został najwyższym dowódcą wojskowym; zmuszony do dymisji w 1940 roku po niepowodzeniach na froncie greckim. Po aresztowaniu Mussoliniego został wezwany przez króla do tworzenia rządu i podpisał z aliantami zawieszenie broni 8 września 1943 roku.

178

Zacząłem od tego, że uczestniczyłem w ceremonii ślubów i pogrzebów, także osób najbiedniejszych, aby w ten sposób dać wsparcie tym nieszczęśliwym w trudnych czasach. Próbowałem również szukać pracy dla bezrobotnych, których liczba ciągle wzrastała, a prawodawstwo rasowe stawało się coraz bardziej uciążliwe.

Pewnego dnia przyszła do mnie delegacja ubogich ludzi, by się poskarżyć: „Żyjemy od lat, utrzymując całą rodzinę ze sprzedaży kolorowych widokówek z naszych wózków, które stawiamy na bardziej ruchliwych ulicach. Teraz nas przepędzają, ponieważ jesteśmy Żydami". „Bądźcie spokojni, spróbuję wam jakoś pomóc. Proście Boga, aby mi pomógł".

Nazajutrz po południu poszedłem do hierarchy (jako wysokiej rangi dostojnik faszystowski rano był zajęty w Ministerstwie Sprawiedliwości i Łaski). Przyjął mnie bardzo grzecznie i zamiast wymieniać pozdrowienie faszystowskie, uścisnęliśmy sobie ręce. Przyznam, że nie bardzo wiedziałem, jak postępować z osobą tak łagodną i dobrą,

prawdopodobnie hierarchą w podwójnym znaczeniu NPF, bo ten skrót nazwy Narodowej Partii Faszystowskiej (Partito Nazionale Fascista), niektórzy „heretycy" tłumaczyli: *per necessita familiari,* co oznacza: „aby móc żyć".

– Komendancie — powiedziałem — przyszedłem, aby zaproponować panu założenie pewnego towarzystwa.

– Chodzi o jakąś rzecz dochodową? — zapytał, traktując to jak żart.

– Jest to akcja dobra i dochodowa, jeżeli nie na tym, to z pewnością na drugim świecie — powiedziałem.

– Jestem wierzącym katolikiem i te rzeczy mnie interesują. Kto byłby pierwszym działaczem?

– Pan i ja.

– Jaki cel ma to nowe towarzystwo?

– Dać biednym Żydom z getta możliwość sprzedawania kolorowych kartek.

– To jest sprawa dyscypliny partyjnej, nic nie mogę uczynić.

– Rozumiem — rzekłem — dyscyplina jest regułą, synonimem sprawiedliwości, lecz pan wie aż nadto dobrze, że we Włoszech ministerstwo nazywa się Ministerstwem Łaski i Sprawiedliwości. Zarówno w religii, jak i w życiu społecznym łaska winna poprzedzać sprawiedliwość. Najpierw niech Pan z pomocą swego dobrego serca znajdzie sposób na złagodzenie tej sprawy, potem będziemy uprawiać dyscyplinę.

Nastąpiły jakieś zastrzeżenia, a potem konkluzja:

– Niech pan im powie, jako swoją radę, by nie wystawali godzinami na tym samym miejscu. Po dwóch godzinach niech przejdą gdzieś indziej. O reszcie pomyślę.

– Zrozumiałem — powiedziałem, patrząc na niego — my, Żydzi, nawet przy sprzedawaniu widokówek musimy się tułać.

Hierarcha uścisnął mi mocno dłoń i osobiście odprowadził przez wszystkie biura aż do początku schodów na parterze. Po kilku dniach zobaczyłem go na ulicy. Był w towarzystwie. Tym razem się nie pozdrowiliśmy. Wiadomo NPF...

4. PSYCHOLOGIA ŚW. PAWŁA

Nie mam zamiaru zapisywać wielu stronic na temat historii Żydów w Rzymie w latach 1944-1945, lecz chcę przedstawić swoje życie, przynajmniej to zewnętrzne, tak blisko związane zarówno z bolesnymi wydarzeniami tamtych czasów, jak i z wielką odpowiedzialnością ciążącą nieubłaganie na przedstawicielach żydostwa rzymskiego i włoskiego, z którymi nie będę mógł nawet w przyszłości dyskutować nad pytaniem, dlaczego tak liczni Żydzi, przeważnie anonimowi, zostali zamordowani w getcie, dlaczego poszli, używając smutnego słowa psalmów, „jak owce na rzeź"[10]. Odtąd muszę o tym mówić

10 Ps 44, 12: „Na rzeź nas wydałeś jak owce i rozproszyłeś nas między pogan". Ps 44, 23: „Lecz to z Twego powodu ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone".

w interesie prawdy i tylko prawdy, nie zaś dla chęci usprawiedliwienia siebie; ludzki sąd mnie nie obchodzi, a Bóg wie wszystko.

W okresie niemieckiej okupacji Rzymu zaczęły być widoczne wpływy pozarzymskie, a właściwie pozawłoskie. Wytworzony w ten sposób kryzys zniszczył stary zarząd gminy w ostatnich miesiącach faszyzmu, by utworzyć nowy, silny, ślepo oddany rządowi włoskiemu, a równocześnie przybierający charakter antyfaszystowski i nacjonalistyczno-żydowski. Władza przygotowywała się, aby stać się potęgą, a w sytuacji bardziej sprzyjającej superpotęgą.

Ze swej strony odstępowałem teren, oczekując końca faszyzmu. Jego podłoże zostało zachwiane na skutek wypadków wojennych i już nikt nie wątpił w zwycięstwo aliantów i ostateczny upadek reżimu, który przeczuwając swój bliski koniec, stawał się coraz agresywniejszy. Pojawiły się różne elementy antyspołeczne i uwidoczniły się najgorsze ludzkie wady.

Ten sam rząd faszystowski, który pozbawił mnie włoskiego obywatelstwa, ignorował moją sprawę. Nie prosiłem już o nic. Wykorzystywali to powoli inni, wchodząc do rady gminy. Rabin apolityczny? Niemożliwe. Trzeba było przerobić kontrakt, oczywiście na moją niekorzyść. „Pozwólcie — mówiłem — niech minie ten okres. Zanim się skończy, wszyscy będziemy apolityczni". To proroctwo się spełniło wtedy, kiedy Republika Salo ogłosiła *articulo mortis* [na wypadek śmierci] apolityczność wszystkich Żydów we Włoszech, zarządzając także konfiskatę ich mienia. Nadszedł odpowiedni moment. Pracowało się w perspektywie wyzwolenia. Teraz musiałem zostać moralnie zniszczony. Musiałem zostać umieszczony chwilowo poza polem walki, a raczej nie tyle chwilowo, ile przyszłościowo.

Ta ofensywa żydowska w imię antyżydowskich zarządzeń faszystowskich napełniła mnie dużym niesmakiem i opuściłem to pole działania. Nie chciałem postępować wbrew sobie. Czułem, że nie chodzi tu wcale o walkę między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, między uczciwością a nieuczciwością, lecz między sumieniem a sumieniem.

Naprzeciw siebie stanęły dwa sumienia, jedno przeciw drugiemu.

181

Zagłębiłem się w swoim wnętrzu raz jeszcze i zacząłem medytować. Temat: sumienie prawego czy sumienie prawe. Zacząłem się zastanawiać, co znaczy sumienie w świetle myśli Pawiowej. Nie dotyczyło to w niczym konwersji. Chciałem tylko znaleźć źródła swojego sumienia, tak bardzo różnego od innych. Nigdy w moim dotychczasowym życiu nie odczuwałem różnicy między tymi dwoma typami sumień.

Sumienie innych. Z dnia na dzień czułem, że owi ludzie stają się dla mnie całkowicie różni; to ich sumienie było zupełnie różne od mojego.

Zdawało mi się, że sumienie jest *neruus rerum,* komórką życiową nie tylko każdej jednostki, ale wszystkiego, co ludzkie, całej historii, łącznie z tragicznym okresem, który przeżywaliśmy, i gorszymi jeszcze wydarzeniami, które się zbliżały.

Oto, czym tłumaczy się moja gorliwość w pogłębianiu psychologii i problemu sumienia u św. Pawła, którego nauka wydawała mi się fundamentem w historii rozwoju ludzkiego sumienia w jego integralności.

I oto do jakich wniosków doszedłem.

Wychodząc od praw zapisanych na tablicach ludzkiego serca, dochodzi się do prawa naturalnego, które łączy się z innym czynnikiem, ludzkim i boskim równocześnie; sumienie i intelekt człowieka podejmują rolę wewnętrznego sędziego, we wnętrzu zaś przeplatają się oskarżenie i obrona, by dojść do ostatecznej sentencji.

Inna jest procedura dla tych, którzy idą drogą prawa pisanego i wychodząc od niego, narażają się na niebezpieczeństwo zostania jego teoretykami i wykonawcami bez *motu proprio* ducha.

Sumienie (greckie *sun-eidesis)* jest współświadectwem świadomości. Z natury objawia się w tym, co Bóg wypisał w sercu. Jest współświadectwem, które potwierdza głos serca, głos Boga w człowieku. Następnie myśli i rozum osądzają, aprobują go lub nie.

Poganie nie studiują prawa, gdyż go nie spisali. Nie są jednak prawa pozbawieni, ponieważ noszą je w sobie, i do niego będzie

182

odwoływać się Pan, gdy przyjdzie sądzić ludzkie czyny. Czy działając zgodnie ze swoim prawem, byli też w doskonałej zgodności z własnym sumieniem?

Do sprawiedliwości bądź usprawiedliwienia można zatem dojść albo przez naturę, albo przez prawa pisane. Do Żydów Apostoł mówi: W odróżnieniu od pogan, wy, Żydzi, macie w prawie sformułowania dotyczące sumienia i prawdy, ich spisanie tworzy poznanie prawdy i prawdę poznania. Jeżeli zatem gwałcicie wasze prawo, dane wam przez Boga, uwłaczacie Bogu[11].

Zatrzymanie się na formule prawa bez podejmowania nieustannego wysiłku jego zgłębiania jest poważnym błędem. Poganie nie mają tekstu, więc nie istnieje żadna bariera między nimi a rzeczywistością wewnętrzną, którą by musieli pokonywać, zmuszani przez życie w każdym jego momencie.

Jeżeli Żyd jest w posiadaniu tekstu prawa sformułowanego, jednakże nie zachowuje go, to pokazuje z pełną oczywistością, że prawo nie chroni go przed grzechem ani śmiercią. Prawo ofiaruje tylko teoretyczne poznanie grzechu, ale przed grzechem nie broni. Prawo wyraża się w akcie poznawczym, bez usprawiedliwienia przed Bogiem. Wszystko to jest tragiczne i dość bolesne, ponieważ prawo dane przez Boga nie stanowi elementu usprawiedliwienia przed Nim samym.

Nie mają również znaczenia nawet uczynki prawa. „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, niezależnie od pełnienia uczynków wymaganych przez Prawo" [Rz 3, 28]. Dlaczego?

Ponieważ uczynki wymagane przez prawo są tylko prawem wyrażonym w chłodny sposób, bez współpracy serca. Uczynki są owocem bezpośredniego posłuszeństwa prawu, zatem blask Światła Bożego staje się słowem pisanym zimnym atramentem na zimnym pergaminie. Prawo jest działaniem w potencji, działanie jest prawem w akcie;

11 Por. Rz 2, 12-29.

183

lecz między jednym a drugim, czyli między prawem a działaniem, nie czuje się wewnętrznego niepokoju, ponieważ nie ma udręki wewnętrznej; ogień ludzkiego serca, który błyszczy, pali i oczyszcza, powoduje cierpienia, ale nie prowadzi do śmierci; wprost przeciwnie, otwiera bramy życia wiecznego.

Nagroda za uczynki nie zawiera się w łasce zbawienia, jak mówi Apostoł, lecz jest darem danym[12]. Bóg ma dług wobec człowieka, który ma nadzieję na nagrodę, ponieważ wykonał to, co Bóg mu nakazał i zlecił. Po wypełnieniu uczynków człowiek oczekuje nagrody, tego daru, do którego ma prawo. A zatem? Czy nagroda jest owocem uczynków rozumianych jako wykonanie prawa pisanego?

Kto nie działa (dla działania) bądź nie żyje wiarą w uczynki jako takie — jest tym, który przyjął ziarno myśli Pawłowej — żyje wiarą i jest wiarą, którą rozumie się jako sprawiedliwość. Kto żyje wiarą w uczynki, ten oczekuje nagrody za uczynki. Kto żyje wiarą, ma nadzieję, oczekuje wszystkiego nie z racji wykonanych czynów, ale z łaski Bożej (uczynki nie ulegają unicestwieniu, ponieważ wiara bez uczynków jest jak wiosna bez kwiatów lub jesień bez owoców). Działa ten, kto nie oczekuje nagrody, działa także ten, kto nie przywiązuje znaczenia do swoich czynów, a mimo to ma nadzieję i oczekuje łaski Bożej.

Kto żyje wiarą, ma nadzieję, a „nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" [Rz 5, 5].

Miłość Boża do nas rozlała się w naszych sercach przez Ducha Świętego, który jest obietnicą i łaską, dając nadzieję, który pozwala oczekiwać wszystkiego od miłości Bożej do nas, pozwala ufać tej miłości, która rodzi i umacnia naszą wiarę, tej samej miłości, która nie jest już w uczynkach wykonanych na mocy prawa.

Uczynki prawa, które liczą na same siebie, nie mają nadziei, uczynki prawa — powtarzam — lokują się między nami a wiarą w miłość,

12 Ef 2, 8-9: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił".

184

tę miłość, która jest prawem wiary. Uczynki dają świadectwo wierze wobec prawa, ponieważ konkretyzują się i realizują w prawie pisanym. Potęga wiary daje świadectwo o sobie samej.

Ochrzczeni w śmierci Jezusa Chrystusa, który nie znał grzechu, cierpiał z powodu naszych grzechów będących naszą śmiercią, umarł za nasze grzechy, dla czystej miłości za nas, my zaś dla Niego umarliśmy dla grzechu, jako ludzie w naszym ciele, by w ten sposób zmartwychwstać do życia dla Boga jako Jego słudzy, którzy żyją dla Niego.

Czy zatem prawo jest czymś złym? Żadną miarą, nigdy. Prawo jest święte, a przykazanie jest czymś świętym, sprawiedliwym i dobrym. A więc?

Prawo jest natury duchowej, a ja jestem cielesny i we mnie mieszka grzech.

I w tym tkwi nasza tragedia.

We mnie mieszka grzech, gdy nie czynię dobra, którego chcę, ale zło, którego nie chcę, zło, którego nienawidzę, ponieważ nie ja działam, ale grzech, który we mnie mieszka... [Rz 7, 15-21].

Z prawa Bożego rodzi się człowiek wewnętrzny, ale w jego członkach działa prawo, które jest w opozycji do mojego rozumu; a więc prawu mojego umysłu sprzeciwia się prawo moich członków... prawo grzechu i śmierci... i właśnie to prawo czyni nieudolnym prawo mojego umysłu.

Nie zostaje mi nic innego, jak tylko nie podążać za mądrością ciała, które jest martwe i niweczy we mnie święte oraz duchowe prawo miłości i wiary przez miłość.

Mądrość ciała nie lokuje się w prawie Bożym, które jest miłością, a nawet jest nieprzyjaciółką Boga, który jest Miłością. Jeżeli Chrystus jest w nas, nasze grzeszne ciało umarło, żyjemy według mądrości Ducha Świętego, który w nas przebywa, ponieważ Chrystus jest w nas. Żyjemy zatem według mądrości Ducha, który jest życiem i pokojem.

185

Żyjemy o tyle, o ile jesteśmy pierwocinami Ducha — myśl droga również św. Jakubowi[13] — i ufając temu, co niewidoczne, gdyż nie można pokładać nadziei w tym, co widoczne. Żyjemy wszyscy pełni wiary w miłość Boga i w miłość Chrystusa do nas: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić"[14]. My sami z siebie nie umiemy nawet modlić się jak trzeba, lecz sam Duch prosi za nami z niewypowiedzianym drżeniem. Ten, który bada serca, wie, jakie są pragnienia Ducha, On wie, że według Boga, w zgodności z Jego wolą, wstawia się za świętymi.

Sumienie Pawłowe i cała szlachetność jego serca błyszczą w pełni, ponieważ wyrażają jego ból z powodu niewierności Izraela. Znane słowa: „Mówię wam prawdę w Chrystusie..."[15].

Ból z powodu niewierności Izraela wiedzie Apostoła daleko, bardzo daleko, bo aż do szczytu, na którym słychać okrzyk: „Chciałbym sam być oddalony od Chrystusa..."[16]. Odwołuje się do Chrystusa, do współświadectwa swego sumienia w Duchu Świętym. Z drugiej strony odwołuje się do Boga, który jest mu świadkiem[17].

Sumienie św. Pawła uznaje trzy instancje: prawdę w Chrystusie, współświadectwo jego sumienia i sumienie w Duchu Świętym. Całość jest zatem trzyczęściowa, podobna do obrazu duchowości

13 Jk 1, 18: „Ze swej woli zrodził nas przez słowo prawdy, byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń".
14 J 15, 5: „Ja jestem krzewem winnym, wy — latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić".
15 Rz 9, 1: „Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym".
16 Rz 9, 3-5: „Wolałbym bowiem sam być pod klątwą, [odłączonym] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami. Są to Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała, Ten, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen".
17 Rz 1, 9: „Bóg bowiem, któremu służę w [głębi] mego ducha, głosząc Ewangelię Jego Syna, jest mi świadkiem, jak nieustannie was wspominam".

pogan, o której mówiliśmy poprzednio: prawo naturalne zapisane w sercu; współświadectwo, które rekompensuje prawo wypisane w sercu; rozum, który osądza, aprobując lub odrzucając. Wszystko to znajduje analogię w antropologii paulińskiej: ciało, dusza (witalność) i duchowość.

Te trzy elementy w jego koncepcji zawsze i wszędzie tworzą równocześnie trzy stopnie. A człowiek? Człowiek wchodzi po tych stopniach albo schodzi, by wejść ponownie.

U św. Pawła Chrystus zastępuje naturalną możliwość poznania prawdy. Prawda św. Pawła jest refleksją woli w Chrystusie. Taka prawda jest współświadectwem sumienia Pawłowego, nie samego w sobie, lecz sumienia w Duchu Świętym. Prawda w Chrystusie, którą akceptuje Apostoł, znajduje potwierdzenie przez sumienie, przez sumienie w Duchu Świętym. Innym razem Apostoł mówi: „Bóg, który jest Ojcem Pana Jezusa (...), wie, że nie kłamię"[18]. Czasem św. Paweł jest bardziej powściągliwy w formie: „Przed Bogiem nie kłamię"[19].

Apostoł wyraża także ideę, według której chrześcijanie nie są sędziami tych, którzy głoszą Ewangelię: „Mnie zaś najmniej zależy na tym, czy będę sądzony przez was, czy przez jakikolwiek trybunał ludzki. Co więcej, nawet sam siebie nie sądzę. Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią" [1 Kor 4, 3-4].

To, co mówią inni, a także to, co potwierdza Apostoł, nie ma znaczenia bez odniesienia do Boga, do Chrystusa i do Ducha Świętego. Sumienie bowiem nie czerpie swej siły z prawa. Człowiek umiera wraz z grzechem przez chrzest w śmierci Chrystusa. Powstawszy z martwych przez ukrzyżowanie Chrystusa, staje się wolny od grzechu i jego sumienie pozostaje już całkowicie i nierozdzielnie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

18 2 Kor 11, 31: „Bóg i Ojciec Pana Jezusa, Ten, który jest błogosławiony na wieki, wie, że nie kłamię".
19 Ga 1, 20: „A Bóg jest mi świadkiem, że w tym, co tu do was piszę, nie kłamię".

187

Kończąc swoje wywody, czuję, że mój duch rozjaśnił się we mnie. Znalazłem w sobie słaby odblask wielkiego konwertyty Jezusa Chrystusa, Pawła z Tarsu.

Zatem proszę Pana, by mnie wysłuchał i dał mi siłę, abym czynił to, co chciałbym czynić, mianowicie: mówić według swojego najlepszego poznania i sumienia, bez osądzania siebie, a tym bardziej innych, o smutnych wydarzeniach w historii Żydów w Rzymie w czasie okupacji niemieckiej.

5. UBI CHRISTUS, IBI VITA

Te słowa pochodzące od św. Ambrożego[20] stały się dla mnie punktem wyjścia w poznawaniu wewnętrznej przyczyny powstania, wzrostu i pulsowania siły chrześcijaństwa w jego początkach i rozwoju. *Naśladuj mnie* było w całej pełni zaproszeniem do pójścia za Nim. Patriarchowie chodzili przed Bogiem, naśladowcy Chrystusa naśladują Chrystusa w Chrystusie, który ze swej woli otworzył im drogę do początków zrozumienia Jego Mistycznego Ciała. Naśladowca staje się komórką żywą i działającą w Kościele komunią, tworząc związek daleki od więzów pokrewieństwa i narodowości. Nawrócenie jest zatem pojmowane jako chrzest, jako ponowne narodziny do bycia osobą, do życia, do działania, a nade wszystko do umierania w Chrystusie. Wszystkie te rzeczy są nowe i interesujące. Niemniej interesujące jest życie pozaziemskie, nierozumiane na sposób akademicki, w ramach którego wielcy mistrzowie badają prawo w obecności Pana i komplikują sprawy do tego stopnia, że Mojżesz, słysząc to,

20 „Gdzie jest Chrystus, tam jest życie". Św. Ambroży (ok. 339-397), Ojciec i Doktor Kościoła języka łacińskiego, patron Mediolanu. Lud okrzyknął go biskupem Mediolanu (369), jeszcze zanim został chrześcijaninem. W 374 roku otrzymał sakrę biskupią. Ujednolicił liturgię, która od jego imienia przyjęła nazwę „ambrozjańska", i interweniował wielokrotnie w sporach cesarskich między Wschodem a Zachodem.

188

nie rozpoznaje tekstu przez siebie ułożonego [opowiadanie o tym znajduje się w traktacie talmudycznym *Menachot* 29b]. Tutaj — powiedziałem sobie — rzeczy się zmieniają tak, że życie w niebie staje się radością w Chrystusie, jest kontynuacją sympozjum duchowego, którym można się cieszyć na ziemi wśród cierpień, bólów, poświęcenia i męczeństwa. W niebie łączność z Chrystusem staje się czystsza; cierpi się, raduje i zmartwychwstaje z Chrystusem, by z Nim żyć. Zjednoczenie z Chrystusem jest równocześnie zjednoczeniem z Jego naśladowcami; dziewice, wierne kobiety wyznają

Chrystusa tu, na ziemi, po śmierci i aż do uczty niebieskiej. Człowiek pracuje, trudzi się w Chrystusie, w końcu zasiada z Nim do uczty. Jest to aktywne uczestnictwo na ziemi i w niebie wszystkich, którzy spełnili wolę Bożą „jako w niebie tak i na ziemi" [Mt 6, 10]. Syn Człowieczy jest synem Tego, który objawia się prorokowi Ezechielowi pod postaciami ludzkimi: Adama, Ben Adama, Bar Adama, Syna Człowieczego, dla lepszego ukazania Chrystusa jako najwyższego wyrażenia się Boga w ludzkości[21]. Człowiek chodzi przed Bogiem, „ucieka się do Niego"[22], pod Jego skrzydła, u Niego znajduje zbawienie i widzi Go przez Chrystusa. Chrystus jest życiem Bożym, słowo Chrystusa jest prawdą Bożą, Chrystus jest drogą, która prowadzi człowieka do Boga.

Jeżeli rzeczywiście takie były wola, uczynki i nauczanie Jezusa Chrystusa, to czy nie należało oczekiwać, że powie, iż jest jednym z Bogiem? Czy nie jest On pełnym podmiotem u Ojca? [J 5, 19]. Czy nie mówi, że te rzeczy znane są tylko Ojcu (Mt 24, 36; Mk 13, 32).

21 W całej Księdze Ezechiela Bóg zwraca się do proroka, nazywając go Ben Adamem, czyli Synem Człowieczym.
22 Pwp 32, 11: „Jak orzeł, co gniazdo swoje ochrania, nad pisklętami swoimi krąży, rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi". Rt 2, 12 : „Niech cię wynagrodzi Pan za to, coś uczyniła, i niech będzie pełna twoja nagroda u Pana, Boga Izraela, pod którego skrzydła przyszłaś się schronić". Ps 17, 8: „Strzeż mnie jak źrenicy oka; w cieniu Twych skrzydeł mnie ukryj". Ps 91, 4: „Okryje cię swymi piórami i schronisz się pod Jego skrzydła; Jego wierność — to puklerz i tarcza".

189

Jezus i Jego uczniowie czują się wezwani do przygotowania królestwa Bożego, a czyż nie było ono ogromnym pragnieniem największych geniuszy w Izraelu?

Skoro królestwo Boże jest w niebie, to musiało powstać i na ziemi, zbudowane nie przy użyciu miecza, nie orężem wojennym, lecz w Duchu Pana.

Rozpocząłem te rozważania, które stały się bardziej żywe i aktualne w czasie okrutnej wojny i prześladowań niewinnych, w tym przede wszystkim ludu wybranego, z którym czułem się i nadal się czuję związany wszystkimi więzami swojego serca.

6. *NAUKA DWUNASTU APOSTOŁÓW* I EUCHARYSTIA

Wpadło mi w ręce popularne wydanie *Didache,* czyli *Nauki Dwunastu Apostołów*[23], książki o walorach moralnych i liturgicznych Wieczerzy Eucharystycznej, powstałej pod koniec I lub II wieku. Mało przekonująca wydaje się opinia co do jej egipskiej ojczyzny, nie wierzę również w jej syryjskie pochodzenie. *Didache* sprawia wrażenie, iż powstała raczej w Palestynie w środowisku judeochrześcijańskim, gdyż zastanawia mnie jej hebrajski charakter, mimo że jest w greckiej szacie. Dzieło jest na wskroś żydowskie. W jego treści elementy hebrajskie i chrześcijańskie zlały się w jedno w sposób cudownie harmonijny. Uwagi czynione pod tekstem z jednej strony służyły mi dla życia, z drugiej — zmusiły do odnotowania kilku nieporozumień.

Tekst oryginalny — według mnie — może być tylko hebrajski, czego dowodzi analiza błędów w tłumaczeniu greckim.

Przytoczmy jako przykład IX, 4:

„Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi, zbierze się w jedno w królestwie Twoim". Czy zatem chleb eucharystyczny

23 Zob. przypis 14, s. 30.

został upieczony z mąki rozrzuconej po górach, nim uczyniono z niej ciasto? Jej niewielka ilość mogła pochodzić z terenu tak rozległego? Czy faktycznie na górach rośnie zboże? Pytałem siebie.

Greckiemu słowu *oros* (wzgórze, góra) odpowiada hebrajskie *ghev'aot* [1. poj. *Ghevah*]. Tu natomiast jest napisane *ghiva'olot* [1. poj. *ghiv'ol*] — różnica dotyczy tylko litery „1" — *steli*[24]. Zatem tekst oryginalny brzmiał: „Jak chleb łamany, był w swoich cząstkach zawarty (rozproszony) w *steli* (czyli w kłosach)", i poprzez pominięcie litery „1", ze słowa *steli,* powstało słowo „góry".

Dziękczynienie za Eucharystię zawarte w *Didache* przypomina pod względem stylistycznym hebrajskie błogosławieństwa stołu [*Didache,* rozdz. X]. W liturgii hebrajskiej wyraża się pragnienie zjednoczenia rozproszonych z Izraela w ich dawnej ojczyźnie[25]; w *Didache* natomiast słyszymy nawoływanie Kościoła do zjednoczenia w królestwie Chrystusa, co znajduje odbicie w słowach św. Pawła (1 Kor 10, 17): „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba".

Didache zawiera bowiem taką tradycję, w jakiej zostałem wychowany, mianowicie: hebrajski rytuał Eucharystii powstały pod koniec I wieku na ziemi palestyńskiej.

Przeczytałem to dziełko po grecku. I odkąd stało mi się drogie, dało mi też okazję do poczynienia na marginesie kilku innych uwag.

Jako przykład: Na początku wspomnianego już IX rozdziału czytamy: „Co do Eucharystii, dziękujcie tak — najpierw nad kielichem:

24 Trzeba wiedzieć, że w języku hebrajskim pisze się jedynie spółgłoski. Między dwoma słowami *ghev'aot* (wzgórza, góry) i *ghiva'olot* (steli) różnica w pisowni polega tylko na literze *lamed* (przeliterowana w językach indoeuropejskich na „1").

25 Na początku *Seder Pesach* wypowiada się następujące zaproszenie zawarte w *Magghid*. „To jest chleb smutku, który nasi ojcowie spożywali w ziemi egipskiej. Każdy, kto czuje głód, niech przyjdzie i spożywa, i każdy kto potrzebuje, niech się zbliży, by świętować *Pesach*. W tym roku jesteśmy tutaj, w następnym będziemy w Ziemi Izraela. Jesteśmy tu jako niewolnicy, lecz za rok będziemy wolni w Ziemi Izraela".

«Dziękujemy Ci...» Potem nad połamanym chlebem: «Dziękujemy Ci...»".

Najpierw uwzględniony jest kielich, potem chleb połamany, dlaczego?

Komentator [chodzi o wydanie w posiadaniu Zollego], podkreśliwszy, że chodzi o postacie eucharystyczne, kontynuuje: Ten odwrócony porządek nie jest aż tak ważny, by przeszkodził interpretacji (chodzi o Eucharystię) zawierającej ostrzeżenie występujące po dwóch krótkich i treściwych modlitwach: „Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii, oprócz tych, którzy zostali ochrzczeni w imię Pana", a zatem może dotyczyć wyłącznie Eucharystii.

W porządku, ale to nie wyjaśnia, dlaczego odwrócono porządek rytuału, podczas gdy ostrzeżenie wspomina najpierw pożywanie, czyli chleb, potem picie, czyli wino. Ostrzeżenie nigdzie nie poświadcza, że praktyka zapoczątkowana przez Jezusa i kontynuowana przez Kościół uwzględniała to, że najpierw był chleb, a potem wino, a nie odwrotnie. A zatem[26]?

Zatem trzeba dedukować — takie było moje zdanie, które zapisałem na marginesie własnego egzemplarza — że autor rytuału bierze wzór z hebrajskiej uczty szabasowej i

świątecznej: najpierw wino, potem połamany chleb.

Przez lata przywiązałem się jednak do *Nauki Apostolskiej* o Eucharystii. Od czasu do czasu podkradam sobie jeszcze dziś kilka chwil, nawet gdy uginam się pod ciężarem prac, by wrócić do *Didache,* do rozdziału o Eucharystii. Z literatury dowiaduję się, że Atanazy[27]

26 Od wieków trwa dyskusja nad treścią rozdziału IX, w którym w porównaniu do Ewangelii (najpierw chleb, potem wino: u Mt 26, 26-26 i u Mk 14, 22-24) widzimy odwrotność co do porządku błogosławieństw chleba i wina. Tekst: Łk 22, 17-20, zawiera natomiast dwa błogosławieństwa nad kielichem z winem: pierwsze, *giddush,* przed jedzeniem; drugie, zwane *birkath ha-mazzon* albo błogosławieństwo trzeciego kielicha, odmawiane po zakończeniu wieczerzy.
27 Atanazy (295-373), Ojciec Kościoła greckiego i biskup Aleksandrii. Zwalczał arianizm (herezja chrystologiczna potępiona na soborze nicejskim w 325

mówi do dziewicy: Jeżeli jesteś przy stole i zaczynasz łamać chleb, uczyń nad nim trzy znaki krzyża i odmów dziękczynienie tymi słowami: Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za Twoje święte zmartwychwstanie...

Mówi się w stronę Ojca, a myśli się o Synu. Wyrażenie „Dziękujemy Ci" żywo przypomina sformułowanie hebrajskie. Chrystus jest chlebem zrodzonym na ziemi, zmartwychwstałym, wstępującym do Nieba. W eulogii hebrajskiej chleb oznacza Chrystusa odchodzącego z ziemi. Kontynuując dziękczynienie, dziewica powinna mówić: „Jak ten chleb był rozrzucony na stole i stał się jednym, tak zbierz..."[28].

Kiedyś powiedziałem: nic nie jest rozproszone „po górach", i miałem rację. Eucharystia wyraża jedność rozproszonych synów Kościoła; według jednej wersji: są jak ziarna kłosów; według innej: są jak mąka rozsypana na stole, przy którym sprawuje się Eucharystię. Eucharystia zaś łączy wszystkich ochrzczonych, którzy w niej uczestniczą.

Jeżeli są obecne dziewice, dwie lub trzy, winny też odmówić dziękczynienie nad chlebem, po czym zostają wykluczone jako katechumenki aż do ich pełnej dojrzałości duchowej. Wykluczane są także kobiety prowadzące niemoralne lub naganne religijnie życie. Składanie dziękczynienia zarezerwowane jest dla dziewic, a nie dla matek rodzin. Dlatego to dziewice przygotowują chleb eucharystyczny. Warto też zwrócić uwagę na pojęcie *czystości* w *Didache.* Nie ma ono już charakteru kapłańskiego, jak w Księdze Mojżesza, lecz jest natury moralnej. „Zjednoczeni w dniu Zmartwychwstania Pańskie-

roku, przecząca boskiej naturze Chrystusa), potwierdzając pełną boskość trzech Osób Trójcy Świętej. Jego główne w dzieła, to: *Przeciw arianom, List o śmierci Ariusza, Historia arian.*
28 Zob. *Didache,* rozdz. IX, 4: „Tak jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim, bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!".

go, łamcie chleb i składajcie dziękczynienie po wyznaniu grzechów, aby czysta była wasza ofiara" [*Didache,* rozdz. XIV, 1],

Słychać więc w *Didache* echo nauki Jezusa Chrystusa: „Ktokolwiek miałby coś przeciw drugiemu, niech nie łączy się z wami, aż ci dwaj się pojednają, by nie została sprofanowana wasza ofiara"[29]. Jakże nie myśleć o kwasie, o fermencie w sercu i o

nienawiści do bliźniego[30]? Ileż było kwasu w sercach ludzi, którzy mnie otaczali! Ludzi, dla których zaproszenie do zgody, słodkie i braterskie, oznaczało słabość, a w konsekwencji sprzyjało temu, by w odpowiedniej chwili mocno we mnie uderzyć.

Wówczas atakowanie poza ustalonym porządkiem należało do zasad udanej imprezy i w synagodze, i w dzień świąteczny zamiast w przeddzień święta... „innych będziecie biczować w swoich synagogach" (Mt 23, 34). „Inni zaś doznali zelżywości i biczowania" (Hbr 11, 36). Św. Paweł przypomina: „Przez Żydów pięciokroć byłem bity po czterdzieści razów bez jednego" (2 Kor 11, 24). Apostoł zamyka swój list słowami: „Pozdrówcie się nawzajem świętym pocałunkiem!" (2 Kor 13, 12).

W historii wszystko mija i wszystko powraca. Mijają i powracają razy i policzkowania. Wraca, by nigdy nie przeminąć, jedynie pocałunek, pieczęć najwyższej miłości Jezusa Chrystusa. Wzniosła i szczęśliwa jest aplikacja tekstu proroka Malachiasza, który mówi: „Od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie będzie imię moje między narodami, a na każdym miejscu dar kadzielny będzie

29 Mt 5, 23-24 „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam sobie przypomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj". Mk 11, 25: „A kiedy stajecie do modlitwy, przebaczcie, jeśli macie coś przeciw komuś, aby także Ojciec wasz, który jest w niebie, przebaczył wam wykroczenia wasze".

30 Łk 12, 1: „Kiedy ogromne tłumy zebrały się koło Niego, tak że jedni cisnęli się na drugich, zaczął mówić najpierw do swoich uczniów: «Strzeżcie się kwasu, to znaczy obłudy faryzeuszów»". Zob. także: Mt 16, 5-12; Mk 8, 14-21.

składany imieniu memu i ofiara czysta. Albowiem wielkie będzie imię moje między narodami — mówi Pan Zastępów" (Ml 1, 11).

Jaka tajemnica zawiera się w końcowej modlitwie: „Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat...!" [*Didache,* rozdz. X, 6], Uczestnicy świętej Komunii widzieli oczyma ducha powstanie innego świata... nowego.

Hebrajska wieczerza paschalna już na początku zawiera zaproszenie w języku aramejskim: kto jest głodny, niech przyjdzie i spożywa. Wokół stołu gromadzą się ci, którzy przewidzieli swą zamożność[31]. A inni? Niech się zbliżą...

W *Didache* jest mowa o tym, kto pomyślał o swojej duszy i o duszy bliźniego. „Kto święty, niech podejdzie! Kto nim nie jest (jaka delikatność wyrażenia, wielokrotnie spotykana w Biblii), ten „niech czyni pokutę!" (*Didache*, rozdz. X, 6).

Ileż razy Odkupiciel nie pokazał się uczniom podczas posiłku... I z jaką tęsknotą w czasie uczty paschalnej Izrael oczekuje pojawienia się proroka Eliasza, wziętego do nieba, ale ciągle obecnego na ziemi... proroka, który przyjdzie, nim nastanie Dzień Pański. Na końcu świętej uczty oczekiwanie Chrystusa staje się bardziej żywe, Jezus króluje w sercach. Już z daleka czuje się Jego słodki zapach.

„O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie, który mówi do Syjonu: «Twój Bóg zaczął królować»" [Iz 52, 7],

Nostalgia za Bogiem jaśnieje i pali wszystko jak święty ogień, a z piersi wyrywa się wysoki i gwałtowny aramejski okrzyk: *Marana' tha* 1 *[Didache,* rozdz. X, 6]. Przyjdź Panie!

31 Zob. przypis 25, s. 190 i modlitwę *Dziesięciu błogosławieństw.* „Spraw, niech zabrzmi róg naszej wolności i powieje sztandar zjednoczenia naszych rozproszonych. Zgromadź nas z czterech krańców w naszej Ziemi. Panie, Ty gromadzisz rozproszonych z Ludu Twego Izraela". E. Zoili, *Talmud. Il Trattato...,* dz. cyt., s. 446.

195

Ja zaś pogrążony byłem w myślach. Przeżywałem czasy odległe, ziemię oddaloną i świętość oczekiwaną... również odległą. W sercu brzmiało mi z cicha *Marana' tha',* jakby echo dawnej modlitwy odmawianej w czasach mojego dzieciństwa.

Nagle potężny wystrzał armatni. To Niemcy zbliżali się do Rzymu.

196

7. NA PROGU ŚMIERCI

Hipolit Taine[1] powiada, że to choroba jest naturalnym stanem człowieka; doskonałe zdrowie zaś jest wyjątkiem, który się potwierdza jedynie w bardzo sprzyjających okolicznościach. Zycie jest oscylowaniem między dobrym samopoczuciem a chorobą, między życiem a śmiercią.

W literaturze narodów doliny mezopotamskiej słowo „śmierć" *(mętu)* oznacza także znalezienie się w niebezpieczeństwie zagrożenia życia, przeżywanie niebezpieczeństw; podczas gdy słowo „żyć" *(balatu),* odpowiadające hebrajskiemu *palat,* znaczy zbawić się, wyjść cało. Żyć to tyle, ile wymknąć się złu i grożącej śmierci.

Podobieństwa do tego procesu biologicznego należy szukać w życiu społecznym. Wprawdzie potrzeby życiowe zmuszają człowieka do współpracy z drugim, lecz pragnienie współdziałania zbyt łatwo przeradza się w chęć dominacji i podporządkowania sobie innych, co prowadzi do okazywania pogardy i wyższości współpracownikowi, często dotąd uważanemu za osobę bliską i zaprzyjaźnioną. W konsekwencji wczorajszy bliski towarzysz bywa uznawany wręcz za pasożyta i staje się przedmiotem wielu ataków. W przypadku państwa lub narodu, tam gdzie chodzi o bezbronną i niewielką mniejszość, należy ją unicestwić środkami wojennymi.

W przeddzień inwazji niemieckiej na Rzym Żydzi stanęli w obliczu nieodwracalnej sytuacji: byli Włochami jak inni i Żydami jak

1 Hipolit Adolf Taine (1822-1893), historyk, filozof i krytyk francuski. Teoretyk pozytywizmu, utrzymywał, że całe życie duchowe człowieka, łącznie z jego działalnością artystyczną, zależy od uwarunkowań naturalnych (takich jak klimat, rasa) i społecznych.

197

nikt inny. Nie mogli więc spodziewać się niczego dobrego po połączeniu się najgorszych bezwzględnych typów z Narodowej Partii Faszystowskiej z SS, tj. najgorszymi elementami wśród Niemców.

Gdybym zechciał przedstawić swoje obawy w formie matematycznej, wyglądałyby tak: NPF + SS = X, gdzie X = przerażająca niewiadoma, sklasyfikowana jakościowo jako katastrofalna, chociaż ilościowo jeszcze nieokreślona.

1. NIEPOROZUMIENIE

Skutki nieporozumienia między przewodniczącym Związku Gmin Żydowskich we Włoszech[2] i przewodniczącym gminy żydowskiej w Rzymie[3] były tak tragiczne, że nie mogę uwierzyć, by chodziło tu jedynie o brak dobrej woli. Powtarzam, nie była to tylko zła wola, lecz także efekt różnego sposobu myślenia wyniesionego z odmiennych szkół i doświadczeń. W Trieście prowadziłem długie rozmowy z doktorem Armandem

Kaminką[4] z Wiednia, z profesorem Torczynerem[5] z uniwersytetu w Jerozolimie, wygnanym wówczas z Berlina wraz z setkami innych Żydów mieszkających w regionach i krajach

2 Dante Almansi zajmował ważne stanowiska administracyjne. Był wysokim funkcjonariuszem w ministerstwie spraw wewnętrznych, zastępcą szefa policji rzymskiej, prefektem i komisarzem rządowym w licznych miastach, szefem gabinetu ministra gospodarki Junga. Został pozbawiony pełnionych urzędów na skutek promulgacji prawa z 1938 roku.
3 Był nim Ugo Foa, adwokat.
4 Armand Kaminka (1866-1950), rabin we Frankfurcie, później kaznodzieja w Świątyni Reformowanej w Pradze. W Wiedniu był sekretarzem w Israelitische Allianz. W 1924 roku założył Maimonides College, a od 1926 roku prowadził zajęcia z Talmudu i filozofii hebrajskiej na uniwersytecie w Wiedniu. Po inwazji niemieckiej na Austrię w 1938 roku wyemigrował do Palestyny.
5 Harry Naftali Torczyner (1886-1973) studiował na uniwersytecie w Wiedniu i na Israelitische-Theologische Lehranstalt. Nauczał języków semickich na uniwersytecie w Wiedniu i w Jerozolimie.

objętych silnym wpływem ideologii nazistowskiej. Miałem też możliwość czytania różnych dokumentów dotyczących przerażających sytuacji.

Moje stanowisko co do rozpoznawanych spraw nie różniło się zbytnio od opinii szanownych panów, nie różniliśmy się też poziomem doświadczenia, choć byli oni niewątpliwie mądrzejsi i bardziej wpływowi.

W wieczór poprzedzający wejście Niemców do Rzymu zatelefonowałem z portierni świątyni do przewodniczącego Związku Gmin Żydowskich i powiedziałem: „Mają zamiar wkroczyć. Jutro już tu będą. Jesteśmy z przewodniczącym gminy, który zaprasza pana (osobiście nie chciałem mieć z nim nic do czynienia) jutro rano do swego biura. Tam powiem, jakie środki na rzecz ludności żydowskiej należy natychmiast przedsięwziąć. Działajcie według moich wskazówek. Największą część odpowiedzialności za przystosowanie się i wprowadzenie koniecznych zmian biorę na siebie; chcę, byście mnie posłuchali i wykonali moje zalecenia natychmiast".

2. HA, HA, HA

Śmiech, jakim odpowiedział mi ten czcigodny mężczyzna (eksprefekt i ekswiceszef policji faszystowskiej), był tak donośny, że słyszała go nawet pani Gemma, woźna świątyni, która stała obok, trzymając w rękach zapaloną świeczkę i przyświecając mi, bym mógł wykręcić właściwy numer (jawne używanie telefonów było zabronione).

„Ha! Ha! Ha! Jak pan, obdarzony tak trzeźwym umysłem, może myśleć o nadzwyczajnych środkach ostrożności, które — jak sobie wyobrażam — musiałyby naruszyć regulamin funkcjonowania urzędów i dostosować go do Żydów? Pan myśli w takich kategoriach? Wczoraj byłem w ministerstwie (jego ekscelencja wymawiał to „święte" słowo nabożnie, wydłużając specjalnie samogłoskę „e"), gdzie otrzymałem informację, że wszystko jest w porządku. Niech

pan będzie spokojny, a nawet niech pan utwierdzi w absolutnym zaufaniu swoją ludność. Niech się pan niczym nie przejmuje, a noc przebiegnie szczęśliwie".

Odłożyłem telefon i zwracając się do dzielnej pani Gemmy, powiedziałem: „Niech Pani zapamięta, w Rzymie będzie morze krwi. Kto wie, ilu Żydów przypłaci to życiem".

Wróciłem do domu. Noc była mniej szczęśliwa, niż obiecał mi ów mądry człowiek. Huczały działa, a potem rozległy się syreny. Piwnica służąca jako schron przeciwlotniczy była zawilgocona, zimna i pełna kurzu.

3. PAŁAC SPRAWIEDLIWOŚCI

Nazajutrz czekałem na przewodniczącego cztery godziny. Był nieosiągalny, nawet telefonicznie. Strzały było słychać coraz bliżej, biura pustoszały. Na dźwięk wyjących syren schodziliśmy do schronów; wychodziliśmy i znów do nich wracaliśmy. Nie miałem już zamiaru chodzić ciągle po schodach. Modliłem się w sercu: „Chcemy wpaść w ręce Pana, gdyż wielkie jest Jego miłosierdzie; w ręce człowieka nie chcemy się oddać"[6]. Minęło południe. Wychodzę, by złożyć wizytę regionalnemu komisarzowi policji. Dobry i uczciwy człowiek, antyfaszysta. „Co mam robić?" — zapytałem. Jako politycznie niepoprawny, nasłuchiwał Radia Londyn. „Jeżeli dobrze rozumiem, to już w godzinę po wejściu do Pragi zabili naczelnego rabina miasta. Pan — według mnie — powinien zostawić dom na trzy lub cztery dni, by zobaczyć, jak zachowają się tutaj. Potem podejmie pan decyzję. W tej chwili nie umiem nic więcej powiedzieć. My, funkcjonariusze, jak widać, jesteśmy bez mundurów. Kazano nam włożyć ubrania cywilne. Czekamy. Nie wiemy nawet, jak się mamy bronić".

6 2 Sm 24, 14: „Dawid odpowiedział Gadowi: «Jestem w wielkiej rozterce. Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!»"

200

Wracam do domu. Nie zdążyłem jeszcze zamknąć drzwi, gdy z sąsiednich ulic usłyszałem przerażające krzyki: „Niemcy! Niemcy!"

Moja córka, blada i przejęta, biegnie na ulicę i wraca po kilku minutach śmiertelnie przestraszona. Krzyczy: „Uciekajmy szybko! Tu jesteśmy pod bramami getta. Wszyscy uciekają!", i rzuca się do pakowania bielizny. „Zgasiłam ogień, zostawmy wszystko i chodźmy!" „Ale — mówię — chciałem zabrać...". „Nie bierz niczego, tato, musimy żyć, tu się umiera, chodźmy!". Idziemy pod świstem kul. Dokąd? Nie wiem. Moja córka, wstrząśnięta, podąża za cierpiącą matką, idę za nimi. „Tuż przy murze! Jak idziecie!" — upomina mnie jakiś starszy żołnierz włoski. „Co się dzieje?" — pytam. „Nic się już nie da zrobić — odpowiada — wracam do domu, przebieram się i jutro szukam jakiejś pracy. Moja żona i dzieci są głodne". Na rogu ulicy daję mu papierosa i małą paczuszkę dla dzieci. Uścisk dłoni i rozchodzimy się. Idziemy dalej. Moja żona nie nadąża. Pada deszcz. Jesteśmy wszyscy w letnim odzieniu i wszyscy troje głodni, ale nie zdajemy sobie sprawy ani z głodu, ani z wyczerpania.

Nie ma żadnych środków transportu, nie ma taksówki. Jesteśmy blisko Pałacu Sprawiedliwości i, jak zwykle w takich momentach, pytam obojętnie siebie samego: Sprawiedliwość? Gdzie ta sprawiedliwość? Czy sprawiedliwe jest to, co się dzieje? Czy sprawiedliwość nie jest rozumna? Czy nie byłoby rzeczą racjonalną i słuszną być razem o godzinie siódmej i podzielić się myślami i opiniami? Dlaczego zostawia się ludzi w bojaźni i niewiedzy bez żadnego rozporządzenia? Miałem i mam jeszcze jasny plan i realną wizję rzeczywistości. Moje idee mogły być zrealizowane, ale je odrzucono, reagując na nie wybuchem śmiechu... Ten rozbawiony ktoś stał się potem nieuchwytny. Ten ktoś ma zaufanie do wielkiego pałacu przy Piazza Viminale, ktoś inny do innego pałacu. A ja? Jestem obok Pałacu... Sprawiedliwości! To ironia, która graniczy z tragedią. Mefistofeles i Lucyfer śmieją się z nas i gwiżdżą.

4. NOC

Weszliśmy do domu milej rodziny Fiorentino. Starzy rodzice i syn. Przynajmniej w pewnej odległości od miejsca, które wcześniej czy później miało stać się epicentrum trzęsienia ziemi. Ludzie ci przyjęli nas dobrotliwie. Wszyscy byliśmy smutni, ale ich dobroć była dla mnie wielkim pocieszeniem. Ofiarowali nocleg mojej żonie i córce. Młody portier domu, w którym zamieszkałem, okazał się czułym i inteligentnym człowiekiem. Po zachodzie słońca krążyłem ciemnych ulicami w poszukiwaniu jakiegoś schronu. Czy znajdę? Znajdę — powiedziałem do swoich ludzi przed wyjściem, bardzo pewny, że tak właśnie się stanie. Poszedłem więc do domu aryjskiego przyjaciela, osoby zdolnej i wpływowej, z którą współpracowałem naukowo. Miał on salonik z kanapą, która w nocy nie służyła nikomu. „Pozwól mi tu spędzić noc, proszę cię". „Pan prosi o rzecz niemożliwą" (dlaczego *niemożliwą?*). „Ale dam Panu bilecik do...". „Dziękuję, już dobrze". Wspinałem się dalej po nieznanych mi ulicach pod górę wśród ciemności. „A jeżeli mnie zatrzymają?" — myślałem. W końcu kogoś spotkałem. Prosty człowiek, do którego się zwróciłem, popatrzył na mnie ze współczuciem i rzekł: „Niech Pan idzie ze mną, tak trudno zorientować się w tych krętych uliczkach". Czułem, że chce mnie pocieszyć. Niebawem pełen nadziei nacisnąłem dzwonek przy kolejnych drzwiach, licząc na działanie bileciku. Z zachowania gospodarza natychmiast wywnioskowałem, że w międzyczasie otrzymał telefon. „Wiesz, dla nas...". Zrozumiałem. „Wystarczy mi krzesło — powiedziałem — nawet na korytarzu w ciemności. Mam kilka papierosów i tylko tym mogę ci się odwdzięczyć". Okazało się jednak, że nic nie może dla mnie zrobić. Widząc moją rozterkę, zaczął się bardzo uprzejmie tłumaczyć, ale podziękowałem mu i odszedłem, nadal nie rozumiejąc, dlaczego wciąż błądzę w poszukiwaniu schronienia mimo zakazu poruszania się nocą.

„Wrócę do domu", powiedziałem do siebie. „Jesteś śmieszny — odezwał się we mnie dziwny głos — do domu? Przecież nie

masz domu. Jesteś bezdomny jak pies. Jeżeli się nie obrazisz, powiem ci coś więcej: jesteś Żydem... wędrownym!".

W końcu dotarłem. Wkładam klucz do zamku w bramie i... nie potrafię wykonać najprostszej czynności, tak dobrze mi znanej. Stoję samotny. Zza rogu ulicy zbliża się nocny patrol. „Niech mi pan da na chwilę klucze, profesorze". Dziwna rzecz: ja profesorem? „Niech Bóg pana wspiera". „Niech Pan pomaga nam wszystkim".

Spociłem się. Myję się i przebieram. Wszystko po ciemku. Wyciągam się na łóżku. Zastanawiam się, czy wkrótce usłyszę gwałtowny dźwięk dzwonka? Dobijanie się do drzwi? Znajduję się bowiem na czarnej liście partii nazistowskiej. Jestem Żydem. Nie mam obywatelstwa. Jestem naczelnym rabinem gminy rzymskiej. Tyle „pięknych" cech w jednym indywiduum.

Leżę z otwartymi oczyma i nasłuchuję... Słucham milczenia. „Panie, spraw, aby trwało do rana". Nade mną zalega cisza, posępna i coraz czarniejsza.

5. ZROZUMIENIE

Pojmować i rozumieć można tylko umysłem, nie angażując się ani odrobinę uczuciowo. Każde dziecko wie, że sześć razy sześć jest trzydzieści sześć. Ale stary okulista doktor Spierer, zwykły niedowiarek, jakim był kiedyś, powiedział mi, że gdy pewnego dnia badał nieskończoną mądrość w anatomii oka, słyszał wokół siebie trzepotanie skrzydeł Ducha Bożego. Czasem się wzruszam, nie tylko wtedy, gdy powtarzam za psalmistą: „Niszczeje moje ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i moim działem na wieki" [Ps 73, 26], ale także kiedy czytam i porównuję niektóre nazwy w różnych językach semickich. Ludzie mogą porozumiewać się nie tylko za pomocą środków poznawczych inteligencji i rozumu, ale również odwołując się do własnego serca. Tak, trzeba się uczyć rozumieć również sercem.

203

Człowiek obdarzony pewną dozą dumy z reguły przypisuje swemu planowi działania tak duże znaczenie, że później nie może przyjąć planu działania drugich, nawet po to, by poddać go krytyce. Głęboki indywidualizm i poczucie słuszności własnych racji nie pozwalają mu na obiektywną ocenę swej woli i myślenia, a subiektywizm w osądzaniu prowadzi do zakładania *a priori* pozytywnej oceny użyteczności własnego działania dla dobra innych i dla samego siebie. Wola człowieka, obdarzona przez naturę dużym stopniem świadomości własnego „ja", jest — a przynajmniej może być — wyrażona w dobrych intencjach, które bynajmniej nie przechodzą łatwo przez sito krytyki innych. Tak osoba z góry zakłada, że opinia odmienna od jej zdania nie może być słuszna, a już na pewno nie może być bardziej sprawiedliwa. *Veritas locuta est.* Prawda już przemówiła.

Ten stan rzeczy znajduje odzwierciedlenie w pracy urzędników, sędziów, adwokatów, ogólnie mówiąc, w pracy ludzi prawa, którzy latami usiłują wszelkimi dostępnymi środkami udowodnić, że tylko ich opinia jest słuszna. Każdy zatem obrońca lub prokurator musi wykazać, że jego teza jest właściwa, a jeżeli sprawa nie jest wystarczająco klarowna, jest gotów uznać to za błąd formy tylko po to, by podważyć opinię przeciwnika. Tak bywa w przypadku, gdy zamiast sięgać do istoty sprawiedliwości i użyteczności usiłuje się pokazać własne intencje i racje, nawet wtedy gdy proces ten nie ma nic wspólnego z dążeniem do dobra innych.

W czasie okupacji Rzymu przez Niemców dwaj mężczyźni, reprezentanci Żydów włoskich, traktowali się z dystansem. Przewodniczący gminy rzymskiej dążył do autonomii i niezależności od władzy centrali. Ta ostatnia miała pozostać władzą centralną, bez jakichkolwiek dążeń do zawłaszczania wszystkim. O wiele mniej liczyła się opinia rabina, który, mimo patetycznego tytułu *Prześwietny,* był tylko płatnym urzędnikiem. Mógł myśleć, mógł coś proponować i nic więcej. W najlepszym przypadku taki urzędnik planował, a przewodniczący uwzględniał jego propozycje i nadawał im bieg mocą swej władzy i woli.

204

Byłem przekonany, że należy usilnie zadbać o interesy ludności żydowskiej, która teraz znalazła się pod „opiekuńczymi skrzydłami" Niemców, i miałem w tym względzie konkretne pomysły; jednak druga strona była zdania, że nie należy podejmować żadnych działań. Znałem dobrze zwolenników tego poglądu i wiedziałem, że gdybym miał po swojej stronie przewodniczącego gminy rzymskiej, człowieka starszego i bardziej roztropnego, mógłbym może coś zrobić, ale...

6. NAZAJUTRZ PO NOCY

Nazajutrz po pamiętnej dla mnie nocy mogłem wejść z rodziną na kilka dni do mieszkania pozostawionego przez Żydów, którzy jak wielu innych popłynęli za morze. Działał jeszcze zarówno dzwonek u drzwi, jak i telefon, ale my mieliśmy rozkaz udawania umarłych. Osobom, które spotkałem, radziłem, by uciekały z Rzymu lub pukały do bram klasztornych; wszystkim mówiłem, by przed swoją ucieczką zachęcali znajomych i przyjaciół do pójścia w ich ślady. Rozejm nie mógł trwać długo. Moja córka z młodym adwokatem Fiorentino wyszli z domu, by w moim imieniu przekazywać napotkanym Żydom to polecenie.

Po trzech dniach wyszedłem z wnętrza wielkiej ryby i udałem się do biura[7]. Urzędnicy byli przestraszeni i zmieszani: przed świątynią stała grupa osób. „Co tutaj robicie? Rozproszcie się i uciekajcie stąd jak najdalej!" Posłuchali. Innym razem poszła to samo zrobić moja córka. Podziękowali i przynajmniej na chwilę posłuchali.

W biurach nie było żywej duszy poza urzędnikami. Dzień wstał ponury. Czekam długo i nareszcie jest... przewodniczący. Zaczynamy rozmawiać, właściwie to ja zaczynam. On milczy, ale na szczęście

7 Jon 2, 1: „Pan zesłał wielką rybę, aby połknęła Jonasza. I był Jonasz we wnętrznościach ryby trzy dni i trzy noce".

słucha. Przy czym w tym „na szczęście" nie ma cienia ironii. W głębi serca dziękowałem Bogu. Kto wie... może Pan mi pomaga, może sam ryzykuję — myślę.

„Niech pan posłucha — mówię — i wyda rozporządzenie, by zamknięto dla kultu świątynię i wszystkie miejsca modlitwy. Niech wszyscy urzędnicy idą do domów, należy zamknąć wszystkie biura. Sekretarz P. (człowiek starszy i bardzo zaufany) musi podjąć z banku milion lub dwa miliony lirów i zabrać z biura kwity płatnicze oraz zeszyt z zapisami na temat akcji charytatywnych. Proszę wypłacić urzędnikom pensje na trzy miesiące do przodu. I proszę zrobić to wszystko natychmiast. Uspokoi pan tysiące ludzi, którzy błąkają się po ulicach nieświadomi niebezpieczeństwa. Troskę o ludzi niepełnosprawnych należy powierzyć trzyosobowemu zaufanemu komitetowi, przykład pierwszych dziesięciu rodzin wskaże sposób postępowania następnym. Należy zamknąć towarzystwa pogrzebowe, a posługę przy pogrzebach powierzyć ludności aryjskiej przynależącej do gminy. Modlitwy można odmawiać w domu. To samo dotyczy nabożeństw. Każdy niech się modli tam, gdzie się znajduje, bo Bóg jest wszechobecny. Te działania są konieczne i nieodzowne, zwłaszcza z uwagi na nadchodzące uroczystości jesienne. Mamy tysiące Żydów rzymskich i tysiące zbiegów z innych miast. Ci ostatni są gotowi ustawić wokół świątyni i miejsc kultu pełnych ludzi działa i karabiny maszynowe dla ochrony".

Nie powiedziałem wszystkiego, gdyż myślałem, że lepiej będzie zaczekać.

Rozmówca milczy. Dzwoni dzwonek i wchodzi stary sekretarz adwokat P.

Zobaczymy — mówię do siebie — co się ma stać, stanie się na pewno.

– Czy pani S.P. podjęła pracę w biurze? — pyta przewodniczący.

– Nie, boi się.

– Powiedzcie jej, że jest zwolniona. Uchylam poprzednią decyzję, od jutra biuro funkcjonuje normalnie.

— Tak, proszę pana — odpowiada sekretarz i wychodzi.

Jesteśmy znowu sami. „Pan — mówi przewodniczący — powinien był zaszczepić nadzieję, a nie zniechęcenie. Otrzymałem zapewnienie.... Co się zaś tyczy pańskich propozycji, to jednak otworzę Wielką Świątynię i wszystkie miejsca modlitwy".

Faktycznie, jasność odpowiedzi nie pozostawiała nic do życzenia i była całkowicie zrozumiała dla urzędnika i dzielnego oficera z lat wojny 1915-1918. Z drugiej strony statut gminy mówi wyraźnie: W sprawach pozareligijnych decyduje przewodniczący wraz z radą; rada zaś była bardzo posłuszna. Ludzie zasad nie podejmują dobrowolnie odpowiedzialności i nie potrafią lub nie chcą myśleć. Kto umie rozkazywać, „z pewnością" ma rację i tak autokrata staje się automatycznie osobą wiarygodną. Przewodniczący był z całą oczywistością przekonany, że czyni dobrze.

Kiedyś był inny. Liczył się z moim zdaniem. Wiał inny wiatr. Człowiek zdolny i inteligentny, niepozbawiony chęci utrzymania władzy, nigdy się nie troszczy o to, by zaakceptować sytuacje i zamiany, które w nim się dokonują. Staje się dzisiaj zwolennikiem jutrzejszych zmian w ramach procesu dostosowywania. I nie podejrzewa, że wybierając tę drogę, może spowodować nieszczęście.

Czułem, że teren jest podminowany. Pozdrowiłem swego rozmówcę i wyszedłem, zdecydowany wrócić do zajęć.

Idę w kierunku domu. Za mną podążają dwaj panowie w cywilu, nagle jeden mówi beztrosko do drugiego: *„Das ist der Mann'* („To jest ten człowiek"). Byli to gestapowcy. Widocznie jeszcze nie wiedzieli wszystkiego, gdyż na portierni pytali o rabina Prato[8], który w tym czasie przebywał w Palestynie.

Ma się rozumieć, że skręciłem w przeciwnym kierunku, w znany mi już labirynt mało uczęszczanych uliczek. Tam już za mną nie

8 Dawid Prato (1882-1951), rabin i lider syjonistów. Urodzony w Livorno, był rabinem we Florencji, w Aleksandrii w Egipcie (1927-1936) i naczelnym rabinem w Rzymie w latach 1936-1938. Po pobycie w Palestynie wrócił i objął ponownie swój urząd w Rzymie w 1945 roku.

poszli, gdyż odpowiednie decyzje jeszcze nie zapadły. A dwa dni później mój wiarygodny i bardzo dobrze poinformowany przyjaciel dał mi znać przez moją córkę, że Wehrmacht nie chce urządzać w Rzymie pod oknami Watykanu prześladowań Żydów i gestapo zostało pohamowane.

Wracam do domu i pytam sam siebie: Co mam teraz robić?

7. JESZCZE JEDNA PRÓBA

Dla zmylenia śladów czekam do następnego dnia i dopiero wtedy idę do przewodniczącego związku. Starszy człowiek, były działacz polityczny, słucha mnie chętnie i jest uprzejmy.

– Za pana ja gwarantuję, powiedziałem to nawet pańskiej żonie.

– Dziękuję, ekscelencjo — odpowiadam — ale jak poprzednio, tak i teraz chciałbym, jeżeli można, podyskutować w trójkę, bo trzeba przedsięwziąć środki ostrożności. Sądzę, że mamy obowiązek zatroszczyć się o tych, którzy zostali nam powierzeni. Każdy z nas będzie myślał i czynił to, co uważa za słuszne. Należy rozproszyć ludzi. Żydzi nie

powinni tworzyć masy. Kiedy padają pociski, linie się załamują. Mogą zostać trafieni pojedynczy, niestety, ale unikniemy przez to morza krwi...

– Nie podzielam pańskich obaw, a zatem...

I w tym tkwił tragizm sytuacji. Obawa, odwaga, miłość, ból są uczuciami nie do przekazania. Obydwaj przewodniczący otrzymali „tam wysoko" kategoryczne zapewnienia, którym niezachwianie ufali, a przy nich moje czarne przewidywania wydawały się im wyssane z palca. Tylko dzieciom, które boją się przebywać w ciemnościach, tłumaczy się, że nie mają powodu do obaw. Racja i logika były po ich stronie. Czyż wielkie włoskie autorytety nie dały im wyraźnej gwarancji? Skoro tak, to żaden Niemiec nie zrobi Żydom nic złego! Zoili się boi, biedaczek. Boi się ciemności. Ale stąd wcale nie wynika, że my też musimy się lękać mroku. W każdym razie byłoby

wskazane, aby Zoili — zastraszone i trochę podstarzałe dziecko (miałem wówczas 62 lata) — zbliżył się do naszych poglądów i nie opuszczał szkoły z powodu kaprysów.

– Przepraszam, ekscelencjo, zakładając nawet, że moje przewidywania są bezpodstawne, a takie nie są, co może pan stracić, wysłuchując mnie? Zapraszam!

– No cóż, jeżeli zechcecie przyjść (tu widać taktykę człowieka doświadczonego w sprawach politycznych, który nie chce zaprosić drugiego i wie, że powinien zachować autorytet), przyjdźcie, proszę. Dowiem się czegoś więcej i będę oczekiwał z przyjemnością.

Było to jednak za mało, by móc się radować.

8. DRUGI *DÉMARCHE*

Jest piątek. Idę na spotkanie rady administracyjnej żydowskiego szpitala. Spotykam zacną dobrodziejkę i filantropkę, pannę Cavalieri[9], przewodniczącą komisji dobroczynnej, pana Giacomo Di Segni i kilku innych. Cavalieri, starsza pani: „A pan, profesorze, czemu się tu jeszcze kręci? To rzecz niebezpieczna nie tylko dla pana, ale także dla nas. Pan za bardzo rzuca się w oczy. Niech pan znika, bardzo proszę". Di Segni: „Wczoraj przechodziłem z synem przez Piazza Pasquale Paoli. Dwaj niemieccy żołnierze, którzy wynosili z magazynu wyroby skórzane, kazali nam ładować towar. Musieliśmy posłuchać. Jednym z naszych towarzyszy niedoli był pewien duchowny. Po godzinie, wskazując ręką na serce, zacząłem dawać do zrozumienia, że mnie boli i że dłużej już nie mogę. Wszystko odbywało się za pomocą znaków, gdyż nie znam niemieckiego.

9 Alina Cavalieri (1882-1943) została aresztowana w Rzymie 16 października 1943 roku i uwięziona w kolegium wojskowym. 18 października 1943 roku została deportowana do Auschwitz, gdzie zginęła 23 października 1943 roku. Na podstawie: L. Picciotto, *Il libro della Memoria. Gli Ebrei deportati dall' Italia (1943-1945)*, Mursia, Milano 2002.

Udało się. Niemiec zatrzymał jakiegoś przechodnia, a mnie pokazał drzwi. Chciałem jeszcze uwolnić swojego syna, ale miałem obawy, że zapytają, czy nie jestem Żydem. Sytuacja zaczyna się więc pogarszać. Także podzielam opinię panny Cavalieri...".

„Drodzy Przyjaciele, co chcecie usłyszeć? Na podstawie moich wcześniejszych doświadczeń oraz informacji, które posiadam, wiem, że nie możemy spodziewać się

tutaj niczego dobrego. Jeżeli pojawiam się tutaj, to zapewniam was, że tylko na kilka dni, gdyż albo wyjdę cało, albo mnie zabiją lub też, co całkiem możliwe, złapią mnie i zamordują gdzie indziej. Tak czy inaczej, nie mogę się tutaj długo kręcić. Jednak bardzo was proszę, pomóżcie mi wpłynąć na przewodniczącego, który czuje się zbyt pewnie, gdy chodzi o bezpieczeństwo narodu żydowskiego".

Nikt nic nie odpowiedział, więc cóż miałem czynić?

Idziemy do przewodniczącego. „Co nowego w waszym biurze?" — pyta. „Jest puste" — powiedziałem, a potem z powagą dodałem, że nawet portier już nie przychodzi. Biedny chłopak, został później zabrany i rozstrzelany. Również panna Cavalieri kilka tygodni po rozmowie w szpitalu została wywieziona i zamordowana. Kontynuuję rozmowę.

– Przepraszam za upór: Czy to możliwe, abyśmy teraz obaj poszli z wizytą do jego ekscelencji? Tylko dla wymiany myśli i ewentualnie dla podjęcia pewnych decyzji.

– Jeżeli miałyby być podjęte jakieś środki zaradcze, to ja musiałbym je podjąć, razem z moją radą. Na razie nie ma o czym decydować. To pan winien się zdecydować i zapłacić w aptece dwa liry za odwagę.

Nie skomentowałem tej uwagi i ciągnąłem dalej.

– Proszę rozważyć, czy nie zniszczyć aktualnych adresów podatników. Dwóch lub trzech urzędników może je przepisać w ciągu godziny i złożyć po cichu w depozycie u aryjskiego notariusza zaufania. Wiem, że dyrekcja średnich szkół żydowskich w Rzymie zniszczyła własne kartoteki.

210

Tym razem to pan przewodniczący nie odpowiedział i zapadło śmiertelne milczenie.

Czułem to.

Człowiek w pewnych sytuacjach nie jest w stanie wyjść z siebie samego. Staje się własnym więźniem. I tak jest. Mówię wam prawdę w imię Boże, prawdę w Chrystusie: pojmuję brak zrozumienia innych, ale ich nie osądzam. Ci dwaj ludzie nie znali Niemców, ponieważ byli to dwaj idealni Żydzi. To był główny powód, że mnie nie zrozumieli, chociaż już wcześniej byłem w ich oczach zdyskredytowany.

Działały tu nie tylko siły lokalne, które zmyliły sposób myślenia dwóch zasłużonych i pełnych dobrej woli osób.

Nikt nie jest silniejszy od siebie samego.

Nadzieja zachwiała się we mnie.

Sprawili to inni, w przestrzeni dalecy, ale duchem bliscy.

Sytuację można było wyrazić w jednym zdaniu: Mnie było dane widzieć, ale bez możliwości działania; inni mieli władzę, lecz bez daru przewidywania.

Dlaczego nie widzieli?

Ponieważ władza bez dbania o innych jest przyjemnością, a przyjemność pociąga. Człowiek cieszy się swoją władzą i ludzie zwykle chętnie za nim idą, ponieważ — jak mówią starzy doktorzy palestyńscy — „Sługa królewski jest królem", małym królem.

W królestwie Bożym jest inaczej.

9. PRZED TEATREM OPERY

Czułem, że brak odpowiedzi na moją propozycję zniszczenia aktualnych list z adresami podatników miał dość istotne znaczenie. Dwa dalsze wykazy znajdowały się w

ministerstwie spraw wewnętrznych, trzeci w gminie. Jednak adresy nieweryfikowane na bieżąco były prawdopodobnie niekompletne i kto wie, czy jakiś dzielny pracownik

nie chciałby się ich pozbyć. W podziemiu zaś pilni urzędnicy masowo fabrykowali dokumenty ze zmyślonymi danymi na użytek Żydów. Po wprowadzonych dezinformacjach nawet król Salomon nic by z tego nie zrozumiał. Na szczęście wszystko odbywało się pod czujnym okiem... Niemców. Mogli zatem być bezpieczni. Niestety, kartoteka wspólnoty nie zaliczała się do tego rodzaju dokumentów. Biedne katalogi wspólnoty! Mają swoją historię i swoją legendę, ale ich legenda nie ma wiele wspólnego z prawdą, to ich historia jest prawdziwa, bolesna i smutna.

Nazajutrz po tej rozmowie poszedłem do oratorium w podziemiach Wielkiej Świątyni. Czy w świątyni groziło większe niebezpieczeństwo niż w oratorium? Dlaczego nie zamknięto jednego i drugiego? Fryderyk, portier domu, w którym zwykle mieszkałem, był dobrym człowiekiem. Nic więc dziwnego w tym, że pewnego razu moja córka w towarzystwie doktora Fiorentino poszła go odwiedzić. Mówiło się wówczas o wszystkim po trosze: o zdrowiu jako takim, o długości życia innych, o cenach wina itd. Pod koniec rozmowy Fryderyk opowiedział o pewnych „niemieckich Żydach", bardzo dobrze ubranych i ogolonych, którzy ciągle pukają do drzwi, by dowiedzieć się czegoś o profesorze i o jego nowym adresie, gdyż „potrzebują jego rady". Jaki to zaszczyt być doradcą gestapo! Nie jest to bynajmniej rzecz błaha...

Przed budynkiem opery przechadzał się, zatopiony we własnych myślach, pan Pierantoni, emerytowany urzędnik ministerialny, człowiek, który widział pół świata. Towarzyski i wybitnie inteligentny, znał włoskie więzienia lepiej niż zawartość własnego portfela (zwykle prawie pustego). Co pewien czas przebywał w którymś z więzień, by pooddychać słodkim powietrzem. Z drugiej strony był tak sprawiedliwy, jak tylko potrafił, ponadto był zaciekłym antyfaszystą. Został zadenuncjowany, a potem rozstrzelany w Fosse Ardeatine[10]. To

10 Luigi Pierantoni, lekarz, ur. 2 grudnia 1905 roku w Intra, stracony w Fosse Ardeatine 24 marca 1944 roku wraz z innymi 334 niewinnymi ofiarami.

właśnie do niego zwrócił się agent gestapo (niemiłosiernie kalecząc przy tym język włoski), by dowiedzieć się, gdzie mieszka naczelny rabin Rzymu.

Słysząc pytanie, pan Pierantoni poczuł się bardzo mały — we Florencji powiedziałoby się „wysoki na dwa palce sera" — i zaczął opowiadać swoją historię: „Ja nie Rzym, ja Witerbo, ja tu sprzedawać ziemniaki do jedzenia (jak widać, jasność mówienia jest cnotą); ja nie znać niczego, tylko sklepy z ziemniakami...". Słysząc to, agent powiedział tylko „proszę" zamiast „przepraszam". Lecz Pierantoni nie osiwiał z byle powodu i nie na darmo był szefem gabinetu rządu w Somalii. Na niemieckie „proszę" rodak Machiavellego odpowiedział dwa razy: „Proszę, proszę".

Teraz gestapowiec rusza w kierunku najbliższej ulicy, a Pierantoni idzie za nim i obserwuje, jak agent odwiedza i mija kolejne sklepy. Kłania się z szacunkiem, pyta o coś, jednak nic nie kupuje, ponownie się kłania i tak dalej. Wówczas Pierantoni ostrzega syna, syn pannę Mariu, która jest bardzo odważna, mimo że otwarcie nie udaje antyfaszystki. Mariu prosi z kolei swoją przyjaciółkę Miriam Zoili o pilną rozmowę, by jej powiedzieć: „Dziś wieczorem o ósmej auto zatrzyma się przed domem twoich

rodziców: zostali wykryci. Niech wsiadają do auta razem z Fiorentino. Kierowca jest nasz. W ustalonym miejscu Fiorentino wysiądzie razem z matką i zaprowadzi ją do pewnego pensjonatu, gdzie będzie bezpieczna. Miejsce postoju naprzeciw komanda niemieckiego. Twój ojciec pójdzie na Piazzale Porta Pia i zamówi kawę w barze na rogu. Niebawem przyjadę tam na rowerze. Zatrzymam się i zacznę czytać książkę. Po jakimś czasie ojciec wyjdzie z baru, pozdrowi mnie i pójdziemy na mały spacer... zrozumiałaś?" „Oczywiście, przecież nie jestem głupia".

W naszym domu pojawiają się: Miriam, Fiorentino, adwokat Ruggero Di Segni (dla wsparcia), radny gminy, jakiś młodzieniec; wszyscy to przyjaciele. Chcę się sprzeciwiać, ale niczemu to służy. Moja córka się boi, gdy mówię rzeczy dla niej nie do zniesienia, lecz mówię prawdę: „Nie mam sił, by przeżyć aresztowanie twoje

213

i mamy". Biedna, blada Miriam drży, kiedy mówi: „Byli w domu Mariu i pytali o ciebie. Zabezpieczę was, a sama poszukam schronienia w jakiejś zapomnianej wsi w Abruzzo. Nie będzie to łatwe, ale przynajmniej wy będziecie bezpieczni. Teraz pocałuj mnie i pokaż, że jesteś ojcem, jak Bóg przykazał. Dobrzy tatusiowie zawsze słuchają swoich córeczek...".

Teraz trzeba otrzeć łzy i uwierzyć w zwycięstwo. „Ty, mamo, przygotuj bagaż!" Jak na ironię, aktówka i dwa gałganki.

Mariu prowadzi mnie ulicami, których nie znam; przechodząc, stuka w okna na parterze. Nie wiem dlaczego. Wciąż idziemy. Wszystko jest mimo wszystko dość romantyczne. Znajdujemy się na skraju zielonej łąki. Na pozór zupełnie przypadkowo pojawia się doktor Luigi Pierantoni. Jesteśmy teraz we trójkę. Doktor i Mariu rozmawiają dobrą włoszczyzną o „innych przypadkach" ludzi do ocalenia. Nic nie rozumiem, lecz nagle doznaję olśnienia, stukanie w okna znaczyło: „udaj się na drugą ulicę na spotkanie". Ja już na nim byłem.

Pożegnanie. Panna Mariu wsiada na rower i pędzi z wiatrem.

We dwójkę chodzimy po opustoszałych ulicach. Ciemność robi się coraz gęstsza i wreszcie staje się naprawdę nieprzenikniona, a tego momentu oczekiwał heroiczny lekarz.

„To tutaj, niech pan idzie za mną".

Po dwóch minutach spotykamy sprzedawcę ziemniaków, tego z Witerbo. Pamiętacie go? „Oto pokoik mojego drugiego syna, który służy pod marszałkiem Badoglio". Luigi wraca do siebie. Jemy kolację. Potem zostajemy sami. Papierosy to wielkie dobrodziejstwo w tych czasach. O wpół do dwunastej Radio Moskwa (rzecz surowo zabroniona). „Niech pan posłucha — mówi — jakie straty ponieśli Niemcy". Nasłuchuje. I następnie: Śmierć niemieckim najeźdźcom! „Zrozumiałem — powiedziałem — końcowe zdanie oznaczało mniej więcej: Dobranoc. Oby Pan zesłał nam naprawdę dobrą noc".

Teraz już niemal każdej nocy chodzili policjanci i pukali we drzwi, poszukując Żydów...

214

Czułem, że czeka mnie jeszcze wiele spraw do załatwienia. Odtąd przez dziewięć miesięcy mój sen był tylko półsnem. „Panie — modliłem się — pozwól mi umrzeć razem

z innymi, kiedy i jak Ty chcesz, a nie tak jak chcą tego Niemcy. Miej miłosierdzie nad wszystkimi ludźmi, nad wszystkimi Twoimi synami".

215

8. ZŁOTO, ZŁOTO

Dochodzimy do sedna sprawy. Wehrmacht bronił się jeszcze, twardo trzymając Rzym przez ponad dziewięć miesięcy. Ataku na Żydów ze strony Niemców nie udało się uniknąć. Gestapo musiało rozumować w ten sposób: ponieważ ciało i krew żydowska są jak najgorszej natury, nadają się jedynie do krematorium, ale ich złoto?! Zgodnie ze starożytną maksymą *pecunia non olet* następuje rozkaz: oddać pięćdziesiąt kilogramów złota w ciągu doby, w przeciwnym wypadku zabierzemy trzystu zakładników. Odbywa się posiedzenie plenarne rady. Poleciłem powiedzieć, że nie ma sensu, abym brał w nim udział, ponieważ w kwestiach czysto finansowych nie mam nic do powiedzenia. Gdybym jednak na coś się przydał, niech zadysponują mną wedle woli. Zlekceważę wszelkie niebezpieczeństwo. Ponadto przesyłam złoty łańcuch i pięć tysięcy lirów. Mojej córce daję możliwość używania auta dla większego bezpieczeństwa i dla oszczędności czasu. Od swoich pań dokładam złote pierścionki bez klejnotów. To wystarczy.

Rankiem około siódmej zjawia się u mnie doktor Pierantoni: „Niech pan idzie do Watykanu i pożyczy piętnaście kilogramów złota". Zgadzam się. Jest też doktor Fiorentino z samochodem. Jestem nędznie ubrany. „Wejdziemy — mówi Pierantoni — przez bramę pocztową. Watykan jest otoczony przez agentów gestapo. Będzie pana oczekiwać zaufana osoba. Aby uniknąć okazywania dokumentów osobistych z pieczątką *rasa żydowska,* będzie pan zawsze przedstawiany jako inżynier wezwany w sprawach budowlanych". „Wszystko, co dotyczy badania obiektów budowlanych, zawsze mnie

216

interesowało". Poszedłem. Murarze powitali mnie, pozwoliłem im mówić, zatwierdziłem ich prace (smutna komedia). Niebawem znalazłem się blisko szefa Skarbca, a potem szefa Sekretariatu Stanu. Watykan faktycznie wydał już kilkakrotnie miliony, by umożliwić zbiegłym Żydom dalszą wędrówkę. Odzywam się więc w ten sposób: „Widzicie zatem, że Nowy Testament nie zaniedbuje Starego. Wspomóżcie także mnie. Osobiście zaangażuję się w zwracanie długu i chociaż jestem biedny, gwarantuję, że Żydzi z całego świata złożą na moje ręce kontrybucję i dług oddam". Zarówno szef, jak i kardynał byli wzruszeni. Szef Skarbca wyszedł i wrócił po kilku minutach. Rozmawiał z papieżem. „Niech pan przyjdzie przed pierwszą. Biura będą puste, będzie tylko dwóch lub trzech urzędników. Będą czekać, by wręczyć panu paczuszkę. Należy zostawić pokwitowanie odbioru w formie zwykłego bileciku. Przejdzie pan bez trudności". „Podziękowanie dla Jego Świątobliwości". Wychodzę i wracamy do domu Fiorentina, tam piszę list do przewodniczącego i komunikuję mu wszystko, dodając, że gdyby z jakiegokolwiek powodu mieli być wzięci zakładnicy, chcę jako ochotnik figurować na czele listy. Pozwalam przeczytać list doktorowi Fiorentino; ten wkłada go do przygotowanej koperty i wiezie do mojej córki, która osobiście wręczy go przewodniczącemu.

Sprawę można by uznać za zakończoną, gdyby przewodniczący gminy żydowskiej w Rzymie nie zaprzeczył później, iż otrzymał mój list w sprawie złota i zakładników,

mówiąc, że nie oferowałem gminie współpracy, że nie uczęszczałem do biura, że nigdy mu nie zaproponowałem podjęcia środków zaradczych przeciw nietykalności Żydów rzymskich. Czuję obowiązek przedłożenia niektórych dokumentów będących w moim posiadaniu, które już znajdowały się w rzymskim trybunale.

217

1. MATERIAŁ DOKUMENTACYJNY

A) Oświadczenie pana Emilia Pristera

Rzym, via Nomentana 220 A, nr 9

Najdostojniejszy Profesor Zoili,
pamiętam doskonale, że w 1933 roku w Świątyni Większej w Trieście wygłaszał pan konferencje potępiające prześladowania Żydów przez nazistów w Niemczech.

Z wyrazami szacunku
Emilio Prister Rzym,
14 lipca 1944

B) Oświadczenie doktora Roberta Modiglianiego

Rzym, 25 lipca 1944

Szanowny Profesorze,
jak to już miałem okazję przekazać Panu słownie, pamiętam bardzo dobrze, że któregoś dnia po 15 września ubiegłego roku, w jakiś czas po zajęciu Rzymu przez Niemców, z polecenia Pańskiej córki Miriam udałem się na spotkanie z Panem u państwa Anav, gdzie Pan tymczasowo przebywał, by przekonać Pana, aby udał się szybko do katolickiej rodziny (nazwiska jej nie znałem) dla znalezienia tam pewniejszego schronienia. Mimo że podjąłem pewne środki ostrożności, Pan odpowiedział, że zdecydował się wrócić i zamieszkać we własnym domu od jutra; zważywszy, że ów dzień był dniem szabatu, nie chciał Pan używać środków transportu.
Pamiętam też, że przy okazji mimo dowodów, iż nie dba Pan o swoje osobiste bezpieczeństwo, powiedział mi Pan, iż zamiarem

218

Pańskim było jak najszybsze zniszczenie kartoteki członków gminy i odwołanie w świątyni i w oratoriach wszystkich czynności liturgicznych na czas okupacji niemieckiej.
Pamiętam także, iż kilka dni później (może w okresie zbiórki złota) dowiedziałem się, że tylko na skutek usilnych nalegań Miriam odstąpił Pan od zamiaru powrotu do domu i zamieszkał u rodziny, która była w stanie udzielić gościny, unikając przez to nieuchronnego aresztowania przez Niemców, którzy podjęli już poszukiwania Pana, wyważając w tym celu nawet drzwi Pańskiego mieszkania.

Z wyrazami szacunku
Roberto Modigliani

W sprzeczności z przedłożonymi deklaracjami pozostaje punkt 1. oficjalnego listu przewodniczącego gminy żydowskiej w Rzymie z 4 lipca 1944 roku, którego tekst cytuję w całości[1].

Można tam przeczytać: „Nie złożył Pan żadnej prośby o rozważenie Pańskiego całościowego planu w sprawie zażegnania niebezpieczeństwa, które groziło naszym współwyznawcom ze strony Niemców".

Niech będzie wolno dorzucić: ówczesny główny portier pan Romeo Bondi powiedział mi: „Stałem za plecami pana i przewodniczącego, kiedy pan przedłożył prośbę o zniszczenie kartoteki. On nic panu nie odpowiedział, tylko rzekł: «Jeżeli Duce deklaruje się jako głowa państwa, trzeba zdjąć portret króla». Na tę uwagę z kolei pan nie powiedział ani słowa".

Ten sam Bondi zna dokładnie końcowe losy kartoteki. Był bowiem kolejnym urzędnikiem mającym prawo udać się do przewodniczącego — miał upoważnienie władz politycznych wyzwolonego Rzymu — na ulicę... (Panie Przewodniczący, pamięta Pan przerażającą

1 Zob. s. 224-225.

nazwę ulicy, którą Rzym do dzisiaj wspomina ze zgrozą, czy też muszę ją Panu przypomnieć[2]?) i odebrać kartotekę. Bondi wziął z teczki paczkę wykazów, w tym kilka ubłoconych. Służący w świątyni, pan S., rozpuścił plotkę, że kartoteka została zdeponowana w podziemiach świątyni. To nieprawda. Wykazy zostały zniszczone.

C) Oświadczenie radnego gminy adwokata Ruggera Di Segni z 6 lipca 1944 roku

Rzym, Lungotevere Altoviti 1

Rzym, 6 lipca 1944 Najjaśniejszy profesor I. Zoili Via san
Bartolomeo dei Vaccinari 19

Najjaśniejszy Profesorze,

miałem kopię pańskiego podania. Zważywszy, że Pan wspomina w nim o mnie, dla ścisłości faktów przypominam, że po wydarzeniach z 8 września (wejście Niemców do Rzymu) spotkałem się z Panem dopiero 18 września w pewnym mieszkaniu na Prati, gdzie przebywał Pan chwilowo i gdzie przy okazji prosił mnie Pan, bym poinformował gminę, że dla bezpośredniego skontaktowania się z Panem należy telefonować do domu adwokata Giorgia Fiorentina, co też zrobiłem. Następnego dnia, 19 września, wyjechałem z Rzymu.

Z pozdrowieniami R. Di Segni

2 Zoili ma na myśli via Tasso, siedzibę gestapo, gdzie Żydzi rzymscy byli przetrzymywani i torturowani, a następnie rozstrzelani 16 października 1943 roku.

List adwokata Di Segni, osobistego przyjaciela przewodniczącego; list, w którym jest napisane: „Pan mnie prosił, bym poinformował gminę, że dla bezpośredniego skontaktowania się z Panem należy telefonować do domu adwokata Giorgia Fiorentina, co też zrobiłem", stoi w sprzeczności z pismem przewodniczącego (będzie cytowane w całości)[3], w którym twierdzi się, że: „Profesor Zoili jeszcze przed inwazją okazał się nieuchwytny" i odżegnał się kategorycznie od podania nazwiska i miejsca zamieszkania, a to z powodu braku zaufania do przewodniczącego. Nieosiągalność profesora Zollego wynikała z faktu, że pani Rosa Passigli, osobista sekretarka przewodniczącego, telefonowała do matki adwokata Fiorentino, pytając nie o profesora, lecz o jego aktualny adres, ulicę i numer domu... Nieuchwytność profesora miała ponadto związek z epizodem dotyczącym piętnastu kilogramów złota. W liście z 4 lipca 1944 roku (będzie zacytowany w całości) przewodniczący stwierdza: „28 września nie otrzymałem od Pana żadnego bileciku z podpisem, w którym Pan oznajmiałby mi o pożyczeniu dla gminy 15 kilogramów złota. Ani słownie, ani pisemnie nie wyraził Pan nigdy gotowości zostania zakładnikiem".

Trzeba będzie przeczytać oryginał adwokata Fiorentino.

D) Oświadczenie adwokata doktora Giorgia Fiorentina

Na prośbę Najdostojniejszego Naczelnego Rabina Rzymu profesora Israele Zollego pragnę stwierdzić, że:

1. W dniu poprzedzającym zbiórkę złota profesor Zoili, który posiadał list polecający do komisarza inżyniera Bernardino Nogara, szefa Skarbca Państwa Watykańskiego, został przeze mnie przedstawiony adwokatowi Giuseppe Dieciemu, by ten możliwie szybko wprowadził go do Watykanu. Towarzyszyłem osobiście profesorowi Zollemu i adwokatowi Dieciemu do Bramy św. Anny i czekałem

3 Zob. s. 224-225.

przed nią aż do powrotu profesora Zollego. Profesor Zoili powiedział mi, że otrzymał drogą prywatną 15 kilogramów złota jako pożyczkę, do oddania bez klauzuli czasowej w równowadze kruszcu lub w godziwej walucie; gwarancja zwrotu została potwierdzona podpisem naczelnego rabina i przewodniczącego gminy żydowskiej w Rzymie.

2. Bezpośrednio później profesor Zoili napisał w moim gabinecie, w mieszkaniu na via Sforza Pallavicini nr 30, list skierowany do przewodniczącego gminy żydowskiej w Rzymie i przeczytał mi go po napisaniu.

3. *W liście tym profesor Zoili informował przewodniczącego o wynikach swojej wizyty w Watykanie i przedłożył do jego zatwierdzenia kopię pokwitowania.*

W tym samym liście profesor oświadczył, że jeżeli wzięcie zakładników przez Niemców okaże się nieuniknione, to gotów jest ofiarować się jako jeden z pierwszych i pozostaje do dyspozycji gminy w przypadku jakiegokolwiek innego zadania.

4. Ten list został przeze mnie przekazany pannie Miriam Zoili, córce profesora, aby zatroszczyła się o osobiste przekazanie go przewodniczącemu.

Osobiście towarzyszyłem pannie Miriam aż do przedpokoju przewodniczącego, skąd została wprowadzona prosto do niego.

Tyle mogę potwierdzić. Jestem do dyspozycji w razie jakiejkolwiek potrzeby udzielenia bliższych wyjaśnień.

Giorgio Fiorentino
Via Sforza Pallavicini 30, Rzym

E) Oświadczenie Miriam Zoili

Niniejszym oświadczam, że rankiem w dniu zbiórki złota w towarzystwie adwokata Fiorentino zaniosłam list mojego ojca do przewodniczącego gminy adwokata Foa. Zostałam szybko przyjęta.

222

Po przyjęciu osobiście przekazałam list na ręce adwokata Foà; byli tam obecni liczni członkowie rady. Myślę, że był także komisarz Vitale Milano, obecny przewodniczący gminy, gdyż pamiętam, że kasa pancerna była otwarta, a on w tych dniach pełnił funkcję skarbnika. W każdym razie w sali było wielu radnych i kierowników gminy.

Adwokat Foà przyjął list w milczeniu i poproszony przeze mnie zakomunikował członkom rady szlachetną ofertę, jaką jej uczyniono.

Przypominam sobie doktora Renza Leviego, który po moim powrocie do Rzymu, po wyzwoleniu, powiedział, że widział mnie w tamtym okresie i słyszał, jak wiele dobrego uczynił mój ojciec.

Pamiętam, że powiedziałam głośno to, do czego upoważnił mnie ojciec, a mianowicie że w przypadku zabierania zakładników pragnął znaleźć się wśród pierwszych z nich.

Pamiętam również, że po wyjściu ze świątyni zostałam otoczona przez licznych współwyznawców, ciekawych, jaki był wynik wizyty mojego ojca w Watykanie, ponieważ mimo wysiłków, by zachować ten fakt w tajemnicy, stał się on powszechnie znany. Jako świadka pamiętam Gemmę Contardi, woźną świątyni. Prosiłam wszystkich w imieniu ojca, by opuścili swoje domy, a nade wszystko, by nie gromadzili się wokół świątyni, gdyż wszędzie roiło się od szpiegów niemieckich. Nikt z kierownictwa gminy nie myślał w ten sposób.

W razie jakiegokolwiek zaprzeczania moim stwierdzeniom mogę złożyć uroczystą przysięgę przed Trybunałem. Pamiętam, że albo tego samego ranka, albo poprzedniego wieczoru przekazałam dwanaście gram złota i pięć tysięcy lirów od mojego ojca, jako osobistą ofiarę na rzecz gminy.

Wiarygodność zeznania potwierdzam
Miriam Zoili
Via Ciro Menotti 26

223

Na koniec przedstawionej tu dokumentacji (wiele dokumentów przepadło) pragnę dołączyć dwa inne, opatrzone osobistym podpisem pana przewodniczącego, aby czytelnik mógł wyrobić sobie właściwą ocenę sytuacji.

F) Protokół z posiedzenia rady z 2 kwietnia 1944 roku (godz. 16)

PORZĄDEK DNIA

1) Prośba o wypłacenie pensji profesorowi Zollemu, naczelnemu rabinowi.

Obecni są następujący radni: Foa Ugo — przewodniczący; Cagli Odo — komisarz; Levi Davide Dario — komisarz; Roccas Goffre- do — adwokat. Sekretarz posiedzenia: doktor Fortunato Piperno.

Przewodniczący czyta list profesora Zollego z 3 lutego, w którym nadawca prosi o wypłacenie pensji niepobieranej przez niego od października zeszłego roku. Po przedstawieniu przez przewodniczącego powodów, dla których wypłacanie zostało zawieszone, rada rozważa, co następuje:

Zważywszy, że profesor Zoili w przeddzień inwazji stał się nieuchwytny, zaniedbując posługę kultyczną i wszelką troskę o dusze,

Rada

stwierdzając opuszczenie miejsca kultu w momencie, w którym duchowe dzieło opieki nad współwyznawcami wydawało się szczególnie potrzebne,
223

postanawia

zgodnie z art. 17 RD 30 października 1930, nr 1731, wziąwszy pod uwagę zdanie Rady, zdymisjonować profesora Zollego z funkcji naczelnego rabina.
Co do jego żądania wypłacenia pensji, Rada utrzymuje na podstawie poprzedniego postanowienia, że żądanie nie może być zrealizowane. W przypadku gdyby profesor Zoili znalazł się w potrzebie, przysługuje mu takie prawo do udzielenia pomocy materialnej jak każdemu innemu współwyznawcy.

Przeczytano i zatwierdzono w czasie posiedzenia. Posiedzenie zakończyło się o godz. 17.

Sekretarz
F. Piperno

Przewodniczący
U. Foa

Za zgodność z kopią
Sekretarz
F. Piperno

G) List wspólnoty z 4 lipca 1944 roku

Prot. 34

GMINA ŻYDOWSKA RZYMU
Rzym, 4 lipca 1944

Najjaśniejszy Pan
Rabin Profesor Israel Zoili
Rzym

225

Przeczytałem uważnie petycję napisaną pismem maszynowym z datą 21 ubiegłego miesiąca i przesłaną do mnie.

Nie wchodzę w dyskusję. Mam jednak obowiązek odnieść się do tego, co mnie dotyczy, do informacji, które nie są ścisłe.

1) W rozmowie między Panem, Przewodniczącym Związku i mną nie złożył Pan żadnej prośby o rozważenie Pańskiego planu w sprawie zażegnania niebezpieczeństwa, które groziło naszym współwyznawcom ze strony Niemców.

2) 28 września nie otrzymałem od Pana żadnego bileciku z podpisem, w którym Pan oznajmiałby mi o pożyczeniu dla gminy 15 kilogramów złota. W owym dniu dostałem tylko słowną gwarancję, bardzo zresztą ogólną, o ewentualnej pomocy, od Pańskiej córki, w obecności osób trzecich osób, które mogą to potwierdzić.

3) Ani słownie, ani pisemnie nie wyraził Pan nigdy gotowości zostania zakładnikiem. Całe Pańskie zachowanie zadaje kłam podobnemu twierdzeniu.

Otrzymałem od Pana w okresie prześladowań niemieckich tylko jeden bilecik, w którym zawarta była wyłącznie prośba o pieniądze. Miało to miejsce w lutym 1944 roku. Oświadczam, że to wszystko jest zgodne z prawdą.

Z poważaniem
Przewodniczący
Ugo Foa

Dla zobrazowania dzieła ochrony współwyznawców ze strony przewodniczącego niech posłuży następująca informacja podana przez profesor Elenę Sonnino, żonę Finziego, córkę zmarłego naczelnego rabina Genui. Jest to dokument najwyższej wagi pochodzący od pani pod każdym względem szlachetnej, nawet jeżeli — według gustu przewodniczącego — niezbyt ładnej.

226

H) Oświadczenie pani profesor Eleny Sonnino Finzi

Rzym, 11 lipca 1944

Najdostojniejszy Profesor Zoili, Naczelny Rabin

To, co już miałam okazję powiedzieć Panu ustnie, teraz potwierdzam. Po przekazaniu ambasadzie niemieckiej złota przez Żydów miałam możność zagadnąć przewodniczącego gminy adwokata Ugo Foa. Przedstawiłam się i zapytałam, czy uważa za słuszne, abyśmy opuścili dom. Odpowiedział mi, że nie ma takiej konieczności, i dodał ironicznie, że nie widzi żadnego niebezpieczeństwa, jakie mogłoby mi grozić.

Z wyrazami szacunku
Elena Sonnino Finzi

2. DOKTOR RICCARDO PACIFICI NACZELNYM RABINEM

Mój program ocalenia obejmował również podróż woźnej świątyni, pani Gemmy Contardi. Zaopatrzona w oficjalne dokumenty, powinna była udać się do większych i mniejszych gmin, by oznajmić (zawsze tylko ustnie), że trzeba się ratować. Ale z kim miałem o tym rozmawiać?

Naczelny rabin w Modenie doktor Rudolfo Levi[4]; naczelny rabin Bolonii, Alberto Orvieto[5]; i rabin Genui, Riccardo Pacifici[6] zostali

4 Rudolfo Levi (1882-1944) został aresztowany we Florencji 2 lutego 1944 roku i 22 lutego wywieziony do Auschwitz, gdzie 26 lutego został zamordowany.
5 Leone Alberto Orvieto (1866-1944), w grudniu 1943 roku aresztowany we Florencji przez Włochów. Był przetrzymywany we Florencji i w Mediolanie. 30 stycznia 1944 został deportowany do Auschwitz, gdzie zginął 6 lutego 1944 roku.
6 Riccardo Pacifici (1904-1943) urodził się we Florencji. Studiował w Włoskim Kolegium Rabinistycznym. W latach 1928-1931 był wicerabinem w Wenecji,

deportowani i zamordowani. Ten ostatni z powodu swej nadgorliwości. Pozostawał bowiem w biurze w czasie, kiedy ja „byłem nieuchwytny" (aczkolwiek nie będąc w biurze, byłem zawsze do dyspozycji w podejmowaniu jakiegokolwiek dzieła rzeczywistego, a nie formalnego). Pacicifi doczekał się „odwiedzin" prześladowców. Ci pobili go, wybijając mu zęby, i zmusili go, by telefonicznie wzywał rodziny żydowskie do przychodzenia do niego, gdyż ma dla nich środki bezpieczeństwa. Ludzie zaczęli napływać, a Niemcy zatrzymywali ich i wywozili przygotowanymi wcześniej ciężarówkami. Liczba ofiar byłaby jeszcze większa, gdyby niektórzy woźni z domów aryjskich nie wyrazili obojętności wobec wezwań i nie zaprzestali swojej pracy. W mieszkaniach przy ulicy, przy której mieszkał Pacifici, oraz w sąsiedztwie powiadomiono Żydów: mężczyzn, kobiety i dzieci, by uciekali.

Jakiś czas później zagraniczne radio podało, że biedny Pacifici był torturowany i zginął.

a w latach 1936-1943 rabinem w Genui. 3 listopada 1943 roku został aresztowany. Był więziony w Genui i w Mediolanie. 6 grudnia 1943 został deportowany do Auschwitz, gdzie zginął w dzień przyjazdu. Angażował się mocno w pomoc ofiarom nazistowskim za pośrednictwem Stowarzyszenia Emigracyjnego Żydów (Delegazione Assistenza Emigranti Ebrei).

9. PRZECHODZIMY DO CZEGOŚ INNEGO

Ponieważ dwa punkty: F i G, w dokumentacji były dla mnie jak nokaut, przestałem się już bronić, gdyż byłem całkowicie przybity i nie miałem ochoty posłuchać wezwania generała Johnsona, doręczonego mi przez urzędnika, by śpiewać *Te Deum*[1], i wygłosić w radiu konferencję po angielsku. Powiedziałem, że jestem chory. W konsekwencji otrzymałem od komisarza regionalnego pułkownika Charlesa Polettiego następujący list:

I) List od komisarza pułkownika Charlesa Polettiego z 30 czerwca 1944 roku

Kwatera Główna
Wojskowy Rząd Aliantów

Region Rzym APO 394

30 czerwca 1944

Do Wielce Szanownego Naczelnego Rabina Gminy Żydowskiej w
Rzymie Profesora Israela Zollego

1 Chrześcijański hymn liturgiczny chwały i dziękczynienia, ułożony w czasach patrystycznych w IV-V wieku. Jego autorstwo przypisuje się świętym Ambrożemu
i Augustynowi.

229

Via san Bartolomeo dei Vaccinari 19
Rzym

Szanowny Panie,

dowiedziałem się z głębokim żalem, że przez jakiś czas był Pan w nie najlepszym zdrowiu. Mam nadzieję, że jak to minie, będzie Pan mógł w pełni podjąć swoje obowiązki. Jest moim pragnieniem, aby w obecnym czasie wszelkie obowiązki związane z urzędem rabina oraz przewodniczenie uroczystym funkcjom liturgicznym zostały złożone w doświadczone i wierne ręce tego samego przywódcy religijnego.

Byłoby bardzo wskazane, żeby to Pan osobiście pokierował przygotowaniem specjalnego nabożeństwa, o którym powiadomiono Pana ustnie.

Do tej pory nie miałem jeszcze sposobności spotkać Pana, ale spodziewam się tego zaszczytu w najbliższej przyszłości.

Z szacunkiem

pułkownik Charles Poletti
Komisarz regionalny

1. ROZMOWA Z PUŁKOWNIKIEM POLETTIM

Pułkownik Poletti, człowiek obdarzony znakomitym zmysłem politycznym, rozpoczął od wyrazów grzeczności, a potem przeszliśmy do rozmowy o żądaniu generała i o mojej postępującej chorobie. Czułem, że dostojny gość nie jest bynajmniej przejęty... Dlaczego? — pytałem samego siebie.

„Profesorze — rzekł nagle — czy nie byłoby lepiej mówić jasno?"

230

Dowiedziałem się potem, że pułkownik był w posiadaniu pewnej szczegółowej relacji zawierającej jakąś prośbę złożoną bez wiedzy zarówno mojej, jak i przewodniczącego.

„Śmiało, śmiało" — nalegał.

Zacząłem od pojedynczych słów, bardziej się zasłaniając, niż odkrywając. Pułkownik, dogłębnie dobry, zrozumiał, że cierpiałem moralnie, że byłem zmęczony. Widząc, że nie mam środka transportu, dał mi do dyspozycji swój samochód i towarzyszył mi w drodze do domu. Na koniec nie zapomniał dodać, że chce się ponownie ze mną spotkać.

Uczyniłem niewyraźny grymas, jakbym chciał wyrazić ochotę i radość. W głębi serca zaś prosiłem, by dali mi wreszcie spokój. Byłem skrajnie wyczerpany i chciałem zostać wyłącznie sam.

2. ODWIEDZINY PEWNEJ ELEGANCKIEJ DAMY

Była to pani Laura D. Biedna pani!

Państwo D. mieszkali w domu, który przylegał do naszego. Znaliśmy się trochę z widzenia. Pamiętam, że któregoś z pierwszych dni po inwazji na Rzym Miriam opowiadała mi pewnego wieczoru: „Dziś wieczorem przechodziłam z Giorgio (Fiorentino) blisko naszego domu w poszukiwaniu Żydów, aby ich ostrzec w twoim imieniu, by uciekali. W bramie swego domu stał pan D. i palił papierosa. Podeszłam do niego razem z Giorgio i mówię: «Pan tutaj? Mój tato radzi, by Żydzi uciekali, niech Pan ucieka razem z rodziną». «I cóż on na to?» — pytam. «Zaczął od żartów — rzekła Miriam — że taka ładna blondynka jak ja nie musi się niczego obawiać. Powtórzyłam mu twoją radę i poszliśmy. Było zbyt niebezpiecznie stać tam i słuchać komplementów»".

A co potem?

Po głębokim namyśle pan D., bez powiadomienia żony, postanowił przenieść się wraz ze starszym synem do domu... innego Żyda,

swego przyjaciela. Wszyscy zostali deportowani, a pani Laura dla pomszczenia śmierci swoich bliskich zaczęła uprawiać ostrą propagandę przeciw profesorowi Zollemu. Doskonała sojuszniczka moich wrogów.

Cel jej wizyty?

Przyszła, by z zimną krwią oznajmić mi, iż teraz bardzo się dziwi, że jej mąż nic jej nie powiedział o ostrzeżeniu mojej córki (i to w obecności adwokata Fiorentino) i że ostatecznie chce mnie przeprosić.

Lepiej późno niż wcale, pomyślałem w głębi duszy i odpowiedziałem: „Niech się Pani nie martwi, takie rzeczy zdarzają się w momentach smutnych". Od tej pory już jej więcej nie widziałem i, prawdę mówiąc, wcale tego nie żałuję.

Inna rodzina żydowska, mieszkająca naprzeciw nas, została ostrzeżona przez Miriam (moją biedną córeczkę, także w niebezpieczeństwie), by przeniosła się do chrześcijańskiego pensjonatu. Jednak owo mieszkanie wydawało się im niewygodne, wrócili więc do swego domu. Rezultat? Deportacja.

O podobnych epizodach mógłbym jeszcze opowiadać.

Czyja wina?...

Być może ktoś poczułby się lojalny i odpowiedział: Moja!?...

Ale ja nie czuję się winny. Łatwo jest z powołania potępiać innych, lecz jakże trudno zdobyć się na samooskarżenie.

Panie Niebios, Ty, tylko Ty, wiesz wszystko.

3. NIESPOKOJNE DYSKUSJE TEOLOGICZNE

Jednym ze sposobów świetnie nadających się do podburzania prostego ludu przeciwko mnie były opisy moich rzekomo cudownych miesięcy w czasie, gdy chodziłem do Watykanu. Byłem ponoć bezpieczny, dobrze odżywiony, zabawiałem się dyskusjami teologicznymi z kardynałami...

Jakże odmienna była rzeczywistość! Pokoik u Pierantonich był prawdziwie lodowatą celą. Tak jak i w całym Rzymie, także im kończyły się zapasy żywności. Pan Pierantoni mógłby być może przechować w ukryciu moje zapasy, ale przecież przewodniczący pozbawił mnie środków do życia. Tymczasem urzędnicy i żołnierze niemieccy wyważyli zamki w drzwiach i zrobili inwazję na mój dom. Szukali dokumentów o charakterze politycznym. Próżny trud, gdyż z zasady jestem apolityczny. Oczywiście, zostawili otwarte drzwi, dając wolny wstęp do mojego domu wszelkiego rodzaju szakalom, którzy rozkradli wszystko, nie zostawiając ani ręcznika, ani chusteczki[2]. Drżałem z zimna w ciemności. Moja żona cierpiała głód i zimno.

Po sześciu miesiącach pobytu w tak ciężkich warunkach (nie miałem nawet żadnej książki, by zabić czas, a podręcznik algebry dla dzieci i stara gramatyka angielska, znaleziona w jakimś zakamarku domu, zupełnie mnie nie pociągały) nadeszła straszna noc. Doktor Luigi, syn mojego gospodarza, pełniący służbę w szpitalu Czerwonego Krzyża, w otoczeniu urzędników i żołnierzy niemieckich, został aresztowany. Na wieść o tym zacząłem palić ulotki antyfaszystowskie, bacznie sprawdzając, czy w mieszkaniu nie ma przypadkiem ukrytej bomby lub karabinu na użytek partyzantów. Nie miałem pojęcia, co robić, dokąd pójść po ratunek. Spędziłem upiorną noc, w niczym niepodobną do rzekomych nocy trawionych na dysputach teologicznych.

Pewnego ranka zjawia się młoda pani o bardzo wyraźnych rysach aryjskich. To moja starsza córka[3], wraz z mężem i synkiem zostali

2 Cały materiał: listy, kartoteki, rękopisy, książki, wszystko, co należało do Eugeniusza Zollego przed drugą wojną światową, przepadło całkowicie w czasie nazistowskiej okupacji Rzymu w 1943 i 1944 roku, kiedy mieszkanie przy via San Bartolomeo dei Vaccinari zostało kilkakrotnie ograbione przez gestapo i złodziei. Natomiast materiały zebrane przez Zollego w latach 1944-1956 zostały zachowane w archiwach Biblioteki Watykańskiej. Po powzięciu decyzji o przynależności do chrześcijaństwa Zoili został zmuszony do opuszczenia getta w Rzymie i zamieszkał najpierw na via Ciro Menotti, a potem na Piazzale degli Eroi.
3 Dora Zoili była córką z pierwszego małżeństwa Israele Zollego z Adelą Litwak.

uznani za aryjczyków (dokumenty fikcyjne) przez pewnego proboszcza, zwanego don Mario, w diecezji mediolańskiej, może nawet za wiedzą kardynała Schustera. „Przyjedź, tato, któregoś dnia do nas". „Nie — odpowiadam — wy troje jesteście bezpieczni, jesteście młodzi; ja jestem już tylko wrakiem". „Poskarżę się Wiktorowi, zobaczysz!" I odchodzi. Wraca po godzinie. Bierze mój „bagaż", czyli zwykłą aktówkę. „Biorę to, przy wyjściu się nie znamy. Idź za mną". Schodzimy po schodach. „Idź tędy, niebawem spotkasz Wiktora". Trzeba wyczekać moment, kiedy portierka pójdzie na posiłek. Jest Wiktor. Idziemy. Pół godziny, godzina, czas mija i zaczyna brakować sił, a Renatino, mój wnuczek, który powinien przynieść dobrą wiadomość (inteligentne dziecko, umie dobrze udawać), gdzieś zniknął. Na oknie wisi ciągle czerwony dywanik sygnalizujący niebezpieczeństwo. „Widać — mówię do Wiktora — że twoja woźna zafundowała sobie obfite śniadanie". „Żebyś wiedział, dałem jej pigułkę na apetyt". Po chwili mówi do mnie: „Jesteśmy". Dora zabrała z okna czerwony dywanik na znak, że niebezpieczeństwo minęło. Renatino, podskakując jak piłka, biegnie w naszą stronę.

Po dwóch tygodniach mówię: „Wizja lokalna u Pierantonich się nie odbyła, być może się odbędzie, lecz nie muszę być tutaj. Wracam do Pierantonich, niech się dzieje wola

Boża". Czułem, że Wiktor i Dora drżeli o Renatina, ale poprosili mnie, abym zaczekał jeszcze parę dni.

Pewnego dnia moja córka wróciła do domu z wyprawy po żywność i powiedziała: „Wiesz, tato, spotkałam przyjaciółkę, Emilię Fal- conieri. Jeżeli tu przyjdzie, nie wypada, byś zamknął się w pokoju".

Zwykle znikałem, zanim ktoś otworzył drzwi, by nie narażać aryjskiej rodziny i nie nazywać nikogo po nazwisku, nawet szlachetnym. Szlachetni... bywali trochę prowincjonalni. Moja córka zwykle przejęta troską o mnie i o dziecko — biedna Dorka — dzisiaj wydała mi się nieco zbuntowana.

Na drugi dzień: dzwonek do drzwi.

- Kto tam?

234

– Emilia! — zbliżyła się do mnie i kładąc mi ręce na ramionach, powiedziała:

– Posłuchaj, Giovanni, wprawdzie widzisz mnie po raz pierwszy, ale będę nazywać cię Giovannim. Niestety, nie mam już ojca, także mój mąż Gino go nie ma, więc od jutra będziesz naszym „tatą" Giovannim i zamieszkasz z nami, zgoda?

– Dlaczego nie — mówię — jeżeli będziecie dobrzy i posłuszni.

– Bardzo posłuszni, tato Giovanni! Filiżanka kawy (rarytas w tamtych czasach), uściski.

– Do jutra, tato!

Następnego dnia przejmuję... rządy. Pokoik czysty i schludny, książka z historii sztuki. Zakaz zbliżania się do okna z powodu politycznej ortodoksji sąsiadów. Czasem Emilia przychodzi, by mnie pozdrowić i wynieść jakąś paczkę. „Dokąd idziesz?" „Zaniosę trochę żywności mamie Emmie [żonie Zollego]. Nie ma tam zbyt dużo do jedzenia". Kilka razy wychodziła i wracała z mamą Emmą. Wieczorami towarzyszyła jej, często ze sławną „paczką na jutro". Wracając wieczorem, Gino kładł na stole paczuszkę: „Tato Giovanni, to dla ciebie". Były to papierosy.

Czemu to służyło? Wiedziałem, że Miriam cierpi, a ja wydałem już prawie wszystkie pieniądze. Mimo to zrobiłem wszystko, na co mnie było stać, a poza tym... było jasne, że wyzwolenie jest już blisko.

Któregoś wieczoru słyszę śpiew. To Gino biegnie jak oszalały...

Amerykanie!

Wśród wielu Amerykanów był pułkownik Poletti. W odstępie kilku dni odbyłem z nim dwie rozmowy. Lud Rzymu chętnie zaakceptował tego ważnego urzędnika i śpiewał pod jego adresem: „Drogi Poletti, mniej gadania (aluzje do audycji w radiu), więcej spaghetti". A on, uśmiechnięty, zgadzał się na to, jakby chciał powiedzieć: „Cierpliwości, Poletti postara się i o spaghetti...".

235

4. SĄ WE TRÓJKĘ

Tym razem zeszli się we trójkę: pułkownik, jego *ad latus* [prawa ręka] kapitan Neufeld i pewien major, którego nazwiska nie pamiętam.

Rozmowa nie jest wyczerpująca. Pytania grzeczne i precyzyjne. Czasami pułkownik mówi do pozostałych po angielsku bardzo szybko, tak że nie nadążam, nie umiem

uchwycić sensu. Tylko z wyrazu twarzy jednego lub drugiego wyczuwam: biedny człowieku, zobacz, jak tu nie pasujesz.

Rozmowa ciągnęła się długo, prawie półtorej godziny, lecz nie była nużąca. Dwaj panowie nie brali w niej szczególnie czynnego udziału. „Ubolewam — powiedziałem — z powodu ofiar. Okoliczności dla uratowania większej liczby ludzi były sprzyjające. Ojciec Święty okazywał tyle troski, ślepota ludzka była jednak bardziej wadą niż winą".

Uroczysty moment nadszedł tuż przed pożegnaniem. Pułkownik i dwaj panowie wstali; ja też, oczywiście. Kiedy tak trwaliśmy w postawie stojącej, pułkownik powiedział do mnie: „Czuję obowiązek podziękowania panu za wszystko, co pan zrobił. Sięgnął pan granic ludzkich możliwości, dając przykład wielkiej uczciwości i serca przy jednoczesnym zachowaniu głębokiej mądrości. Dziękuję i żegnam w nadziei ponownego spotkania".

5. KUCIE ŻELAZA

„Kuj żelazo, póki gorące" — mówi przysłowie. Miałem nadzieję, że list pułkownika z 30 czerwca 1944 roku, zwłaszcza w punkcie pierwszym, zostanie właściwie odczytany przez przewodniczącego. Czas leczy wiele ran i otwiera drogę do zrozumienia i lepszej współpracy. Tak jednak nie było. Konsekwencje?

Dekret z 7 lipca 1944 roku, który realizuję.

236

L) Dekret o rozwiązaniu Rady i mianowaniu komisarza

Kwatera Główna
Wojskowy Rząd Aliantów
Region Rzymski APO 394

Zarządzenia administracyjne
7 lipca 1944 roku

Biorąc pod uwagę fakt, że Rada Gminy Żydowskiej Rzymu została wybrana w czasie reżimu faszystowskiego i w okresie prześladowań rasistowskich, a zatem nie może być uznana za wyraz woli Rzymu, oraz biorąc pod uwagę przerażające zdarzenia, jakie dotknęły gminę żydowską podczas okupacji niemieckiej i ciężkie szkody materialne i moralne wyrządzone gminie, oraz zważywszy konieczność odnowy i poprawy życia Gminy Żydowskiej w Rzymie, ja, pułkownik Charles Poletti, komisarz regionalny regionu rzymskiego, na mocy udzielonej mi władzy

ZARZĄDZAM

Rozwiązanie Rady Gminy Żydowskiej w Rzymie, do wykonania natychmiast. Na mocy nowej nominacji powierzam czasowo zarząd nad Gminą Żydowską adwokatowi Silvio Ottolenghiemu.

pułkownik Charles Poletti
Komisarz regionalny

Tak oto gmina, zdziesiątkowana i krwawiąca na ciele i na duszy, popadła w reżim komisaryczny z tego powodu, że nie chciała się rozbroić. Nie dano nam ani chwili na oddech, ani chwili na

odsapnięcie; chciano osiągnąć wszystkie cele, nie tracąc przy tym nic z efektów niezadowolenia i rozgoryczenia podsycanych z taką gorliwością.

6. REŻIM KOMISARYCZNY

Komisarz [adwokat Silvio Ottolenghi] chciał sprytnie lawirować. Jego rola nie była łatwa, gdyż polecenie brzmiało: ani pokoju, ani zawieszenia broni, a takie zadanie było bardzo trudne lub wprost niemożliwe dla komisarza, z zawodu adwokata, który już zaczął troszczyć się o swój przyszły wybór na... przewodniczącego!

Na pozór zachowywano neutralność, co bardzo odpowiadało nie tylko mnie, ale także wszystkim usiłującym realizować dwa wykluczające się cele, czyli zrobić tak, jak mówi rzymskie przysłowie: „Mieć pełną piwniczkę i żonę pijaną". W starożytnej Palestynie mówiło się po aramejsku: „Mieć posiekaną głowę bez musu umierania". Biedny człowiek! Komisarz przypominał mi mrówkę, której mozolny trud obserwowałem kiedyś przez godzinę: taszczyła długie źdźbło, padała pod jego ciężarem, wywracała się, ale bez żadnych rezultatów.

Pewnego dnia baron Rothschild[4] zapytał śp. naczelnego rabina, doktora Guedemanna[5], dlaczego tylu ludzi na tym świecie ledwie coś osiągnie, już chce czegoś nowego?

Tymczasem ministerstwo spraw wewnętrznych przysłało mi na ręce pana komisarza dekret datowany na 21 września z nominacją na naczelnego rabina, przywracając mi też obywatelstwo włoskie, którego byłem pozbawiony na mocy praw rasistowskich. Zatwierdze

4 Edmond James de Rothschild (1845-1934), filantrop, zwolennik osiedlenia się Żydów w 'Erez Jisra'el i kolekcjoner dzieł sztuki. W przeciwieństwie do swych braci nie zajmował się sprawami bankowymi, zajmował się kulturą, przede wszystkim sztuką. Zbiory, które zgromadził, miały decydujący wpływ przy mianowaniu go członkiem Akademii Sztuki Paryża.
5 Zob. przypis 25, s. 106.

nie nominacji nie mogło nastąpić wcześniej (błąd prawny), gdyż nie miałem obywatelstwa (wbrew wszelkiej sprawiedliwości).

Dwuznaczność i postawy, i listu z wiadomością o moim zatwierdzeniu odbija się tu jak w lustrze.

M) Ministerialny dekret zatwierdzenia

GMINA ŻYDOWSKA RZYMU
Rzym, 26 września 1944

Dostojny Profesor Israele Zoili
Naczelny Rabin — Rzym

Mam zaszczyt przekazać kopię dekretu ministerialnego zgodną z oryginałem z 21 września br. dotyczącego zatwierdzenia nominacji na urząd naczelnego rabina głównego tej gminy.

Cieszę się z takiego ostatecznego zarządzenia i nisko się kłaniam.

Komisarz Nadzwyczajny
(adw. Silvio Ottolenghi)

239

10. POWÓD WIELKIEGO WZRUSZENIA

Pewnego dnia, już nie pamiętam którego roku, gdy mówiło się przy stole o ambicjach politycznych, jedna z moich córek zapytała: „Tato, co byś zrobił, gdyby cię mianowano ministrem edukacji?"

„Musisz wiedzieć — odpowiedziałem — że nauczycielowi uniwersyteckiemu grozi to nieszczęście, że może być powołany na tak wysokie stanowisko. Nie jest wykluczone, że z czasem mogą pomyśleć również i o mnie. Gdyby się tak stało, przyjąłbym urząd, zatrudniłbym sekretarza, któremu podyktowałbym list, że rezygnuję, i czekałbym, aby to stanowisko przekazać komuś innemu!".

„To po co przyjmować?" „Nie znasz siły mojej ojcowskiej miłości — stałybyście się córkami *Jego Ekscelencji".*

Otrzymawszy dekret zatwierdzający z ministerstwa, zacząłem rozważać... czy nie zrezygnować. Tak też zrobiłem. Urzędowy list, o którym powiem, dotarł do mnie, jak Bóg zechciał, gdy już złożyłem pisemnie moją rezygnację. Nareszcie byłem wolny!

1. DYREKTOR KOLEGIUM RABINICZNEGO

W wyniku swojej dymisji otrzymałem 26 stycznia od *nowego* przewodniczącego Związku Gmin list, który tutaj kopiuję, pomijając urywki dotyczące rywalizacji, pensji itp.

240

ZWIĄZEK GMIN ŻYDOWSKICH W ITALII
Rzym 26 stycznia 1945
Lungotevere Sanzio 9

Prot. nr 234/45

Szanowny Profesor Israel Zoili
Rzym

Mam zaszczyt poinformować Pana, że jako Komisarz Rządowy Związku Gmin Żydowskich w Italii, pozwoliłem sobie na dokonanie nominacji Pana na stanowisko dyrektora Rabinicznego Kolegium Żydowskiego, które z tą samą datą przywróciłem do życia przy Związku Gmin.

Zlecam Panu zorganizowanie kursów studium i utworzenie seminarium przygotowującego nauczycieli religii i języka hebrajskiego: zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

Pańska nominacja i objęcie stanowiska zgodnie z planem obwarowane jest następującymi uwagami:

a) Siedziba pańskiego urzędu znajduje się przy Związku Gmin Żydowskich w Italii, Lungotevere Sanzio nr 9.

Komisarz Rządowy
(Giuseppe Nathan)

N) List z Kwatery Głównej Wojskowego Rządu Sprzymierzonych

(Tekst podaję w całości)

Kwatera Główna
Wojskowy Rząd Sprzymierzonych
Region Lazio Umbria
1 lutego 1945

241

Szanowny Profesor Zoili
Via san Bartolomeo dei Vaccinari
Rzym

Drogi Profesorze Zoili

Pod nieobecność pułkownika Polettiego i w imieniu własnym pragnę wyrazić żal, z jakim przyjąłem wiadomość o Pańskiej rezygnacji z powodu stanu zdrowia z urzędu, który Pan przez tyle lat godnie pełnił.

Proszę przyjąć nasze najszczersze podziękowanie za współpracę w tym okresie, która pozwoliła na rozwiązywanie trudnych problemów dotyczących Pańskiej gminy.

Życzę Panu szczęścia w nowej i ważnej pracy w charakterze dyrektora Kolegium Rabinicznego we Włoszech i w seminarium. Niech pańska uczciwość i intensywna praca naukowa posłużą do rozwoju moralnego i duchowego gmin żydowskich we Włoszech.

Z najlepszymi pozdrowieniami
kapitan Maurice F. Neufeld

2. MIŁOŚĆ CHRYSTUSA W SERCU PIUSA XII

„Czy pan się nawrócił w duchu wdzięczności dla papieża, który tyle uczynił dla Żydów prześladowanych przez nazistów?"[6]. To pytanie zadają mi do dziś dziennikarze, którzy chcą wiedzieć wszystko;

6 Por. następujące artykuły: *Ma'anv,* 9 czerwca 1950 (wywiad udzielony przez Zollego); W.P. Sillanpoa, R.G. Weisbord, *The Baptized Rabbi of Rome: the Zoili Case,* „Judaism", 1989, s. 75-91. W.P. Silanpoa, R.G. Weisbord, *The Zolli Conversion: Background and Motives,* „Judaism", 1989, s. 203-215; i następujące teksty: L. Newman, *A„ Chief*

Rabbi" of Rome becomes a catholic, „The Renascence Press", New York 1945; RG. Weisbord, W.P. Sillanpoa, *The Chief Rabbi, the Pope and the Holocaust,* Transaction Publ., New Brunswick, NY 1992.

242

próbują mi pomóc w odpowiedzi na to stereotypowe pytanie. Przypuszczam, że zadowolę Czytelników, dając im odpowiedź jasną, szczegółową i zgodną z prawdą, odpowiedź wolną od czczej emocji.

W rzeczywistości moja odpowiedź była zawsze przecząca. Nie musi to wcale oznaczać braku wdzięczności dla papieża i dlatego czuję obowiązek wyrażenia swoich myśli na temat działalności Piusa XII, człowieka wielkiej pobożności.

Sprawiedliwość i miłość są dwiema cnotami i dwoma czynnikami o charakterze wybitnie religijnym. Obydwie są nierozerwalnie złączone z religią. Jak więc można określić pojęcie religii — matki tak subtelnej potęgi?

Religia, sprawiedliwość i miłość to trzy przeplatające się idee. Stanowią trzy podstawowe elementy, które określają dany system religijny. Gdy zmienia się poziom któregoś z nich, cały system ulega zmianie. Wiedząc o tym, łatwiej można zrozumieć, jak wielkie znaczenie ma głębokie i obszerne studium nad pojęciami sprawiedliwości i miłości w nauczaniu biskupów rzymskich.

Wikariusz Chrystusa, Pius XII, to dusza wielka i wyjątkowa. Głowa chrześcijaństwa rozumie w swojej miłości całą ludzkość. Wielkość Piusa XII objawia się w encyklice *Summi Pontificatus,* w której odnosząc się do wielkiego święta Chrystusa Króla[7], wyraża życzenie: „Niech będzie to dzień dziękczynienia dla wiernych, w którym ogień, jaki Pan przyszedł przynieść na ziemię, przerodzi się w płomienie czyste i coraz bardziej jaśniejące. Niech będzie to dzień łaski dla letnich, dla umęczonych, dla znudzonych; niech w ich małodusznych sercach dojrzewają nowe owoce ducha i wewnętrznego ożywienia. Niech to będzie dzień łaski także dla tych, którzy nie znają Chrystusa lub Go zagubili (...)"[8].

7 Liturgiczne święto Chrystusa Króla zostało ustanowione przez Piusa XI w 1925 roku, na zakończenie Roku Świętego. Obecnie uroczystość Chrystusa Króla obchodzi się w ostatnią niedzielę roku liturgicznego.
8 Zob. pierwsza encyklika Piusa XII, *Summi Pontificatus* (20 października 1939), [w:] „Acta Apostolicae Sedis, vol. XXXI, s. 456.

243

Jak z serca Chrystusowego na krzyżu, tak z katedry św. Piotra, od zarania duchowego królowania Piusa XII biegną świetliste promienie, które wszystkim bez różnicy chcą przynieść światło, dobro i uzdrowienie. Można by powiedzieć, że Pius XII jest natchniony słowem Izajasza: Pokój — który jest harmonią, jest zbawieniem *pax et bonum [Dobro i pokój* — motto franciszkańskie] — bliskim i dalekim, chcę ich uleczyć[9].

Już od pierwszego wejrzenia wyczuwa się w nim człowieka subtelnego, mentalność niezależną, pasterza, który objawia: *nihil humani a me alienum puto* [nic, co ludzkie nie jest mi obce], Z wielkoduszności serca Piusa XII bije światło, by oświecać bliskich, dalekich i najdalszych, wszystkich. Kościół katolicki kocha wszystkich, cierpi za wszystkich i z wszystkimi. Oczekuje na progu św. Piotra swoich dzieci, a dziećmi tymi jest cała ludzkość. Mądrość w przysłowiu Salomona zaprasza wszystkich do swego stołu[10]. Kościół poprzez swoją widzialną Głowę, ofiaruje wszystkim swoją miłość i prawdę, a wraz z nimi także wolność. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" 0 8, 32). Jezus Chrystus określa się jako brama[11], innym razem mówi: „Oto stoję u drzwi i kołaczę" (Ap

3, 20). Wikariusz Chrystusa chce włączyć wszystkich w sferę oddziaływania miłości ludzkiej i boskiej.

9 Iz 57, 18-19: „A drogi jego widziałem. Ale Ja go uleczę i pokieruję nim, i udzielę pociechy jemu samemu i pogrążonym z nim w smutku, przywołując na wargi ich dziękczynienie: Pokój! Pokój dalekim i bliskim! — mówi Pan — Ja go uleczę".
10 Prz 9, 1-6: „Mądrość zbudowała sobie dom, wyciosała siedem kolumn, nabiła swych zwierząt, namieszała wina i zastawiła stół. Służące odesłała i woła na wyżynnych miejscach miasta: «Prostaczek niech tutaj przyjdzie!» Do tego, komu brak rozumu, mówiła: «Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie naiwność, a żyć będziecie, chodźcie prosto drogą rozsądku»".
11 J 10, 7-9: „Powtórnie więc powiedział do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ja jestem bramą owiec. Wszyscy, którzy przyszli przede Mną, są złodziejami i rozbójnikami, a nie posłuchały ich owce. Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony — wejdzie i wyjdzie, i znajdzie pastwisko»".

244

Zwłaszcza w godzinie, w której rozpoczęła się celebracja okropnego rytu krwi, zniszczeń i masowych mordów w imię rasy, narodu, państwa. I właśnie wtedy wielki papież, jedyny spokojny i mądry pośród tego szaleństwa, woła: „Sprawiedliwa i legalna miłość do własnej ojczyzny nie może pozwalać zamykać oczu na powszechność miłości chrześcijańskiej, która każe patrzyć na drugich i na ich pomyślność poprzez pryzmat pokoju i miłości"[12].

Nuta ludzkiego współczucia rozbrzmiewa także, jak tyle razy wcześniej, w przesłaniu na Boże Narodzenie 1942 roku: „Źródłem życia społecznego, a zarazem jego istotnym celem jest zachowanie, rozwój i doskonalenie życia ludzkiego, w czym pomagają normy i wartości życia religijnego i kultury, określone przez Stwórcę, a przeznaczone zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i dla całej ludzkości"[13]. Pierwszym obowiązkiem państwa jest troska o człowieka. „Troska o niezbywalne prawa osoby ludzkiej i uczynienie ich realizacji jednym z istotnych zadań niech będzie głównym obowiązkiem każdej władzy publicznej"[14]. A w przesłaniu na uroczystość Zesłania Ducha Świętego[15] i w apelu bożonarodzeniowym: „Kto chce, by zaświeciła gwiazda pokoju i zatrzymała się nad ludzką społecznością, (...) niech usiłuje zaangażować państwo poprzez jego władzę w służbę społeczności (Pius XII głosi swoje idee w momencie, gdy państwa totalitarne zepchnęły społeczeństwo i jego wartości w służ-

12 Pius XII, *Summi Pontificatus,* dz. cyt., s. 456.
13 *Tenże,* Nuntius Radiophonicus. A summo pontífice die XXIV mensis decembńs *A. MCMXLII, in previgilio nativitatis D.N. lesu Christi, universo orbi datus, [w:]* „Acta Apostolicae Sedis", vol. XXXV, 26 Ianuarii 1943, s. 12.
14 Tenże, Nuntius Radiophonicus. A beatissimo patre, in festo pentecostes, die I mensis Iunii A. MXMXLI, per universum orbem emissus, quinquagesimo exeunte anno a litteris encyclicis „Rerum Novarum" a Leone Papa XIII F.R. datis, *[w:]* „Acta Apostolicae Sedis", vol. XXXIII, 23 Iunii 1941, s. 200.
15 Przypada w pięćdziesiątym dniu po Zmartwychwstaniu Chrystusa. Odpowiednią uroczystość żydowską, *Shavu'oth* (Święto Tygodni), obchodzi się w siódmym tygodniu po święcie Paschy. Początkowo święto żniw przejęło także znaczenie historyczno-duchowe na pamiątkę ogłoszenia Tory na Synaju.

245

bę państwu), w całkowitym poszanowaniu osoby ludzkiej i jej operatywności w osiągnięciu celów wiecznych (...), niech przyczynia się do rozpoznania i szerzenia prawdy, która także w dziedzinie doczesnej za swój głęboki i uniwersalny sens uznaje, że rządzić znaczy służyć[16]. Państwo — to myśl Ojca Świętego — rządzi, kiedy służy, a nie kiedy podporządkowuje władzy.

Zmagania społeczne w skali wewnętrznej, a także te międzynarodowe, prowadzone w imię podziału dóbr materialnych, nie mogą skutkować użyciem siły, ponieważ także tu spór nie ma charakteru czysto fizycznego i mechanicznego i dlatego nie w rewolucji, lecz w zgodnej ewolucji tkwią sprawiedliwość i zbawienie. Siła nie uczyniła nic dobrego, obalając, zamiast wznosić, zagrzewając emocje, zamiast je gasić, szerząc nienawiść i zniszczenie, zamiast utrwalać braterstwo. Przemoc zgotowała ludzkości i partiom politycznym bolesną konieczność powolnego odbudowywania porządku i ładu po ruinach niezgody. Podżegający do wojny pozostają głusi na te argumenty, przekonani, że wojna i zwycięstwo w niej umożliwią dążenie do osiągnięcia równego podziału dóbr w zaspokajaniu podstawowych i wielu innych potrzeb, że wojna i zwycięstwo ustalą sprawiedliwe granice zapewniające pokój mesjański wśród ludzi. Raz jeszcze wszyscy się łudzą, ponieważ są ślepi. Tylko jedna osoba ma jasny pogląd na te sprawy: Pius XII. Ani wojna, ani zwycięstwo nie przyniosą oczekiwanego dobra. „Moment zwycięstwa — mówi wielki papież z nadzwyczajną intuicją — jest momentem zewnętrznego tryumfu dla tych, którzy je osiągnęli. Równocześnie jest czasem pokusy, w którym anioł sprawiedliwości walczy z demonem przemocy. Serce zwycięzcy zbyt szybko twardnieje; umiarkowanie i dalekosiężna mądrość okazują się słabością. W entuzjazmie uniesienia wywołanego także w rezultacie poniesionych ofiar i cierpienia przymyka się

16 Pius XII, Nuntius Radiophonicus. A summo pontífice die XXIV mensis decembńs A. MCMXLII, in previgilio nativitatis D.N. Iesu Chństi, universo orbi datus., *[w:]* „Acta Apostolicae Sedis", vol XXXV, 26 Ianuarii 1943, s. 22.

często oko na odpowiedzialnych i pozwala się im na lekceważenie upominającego głosu sprawiedliwości, słyszalnego lub cichnącego w jednogłośnym nieludzkim wołaniu: *Biada zwyciężonym.* Rezolucje i decyzje powstałe w takich okolicznościach łatwo mogą się stać niesprawiedliwością pod płaszczem sprawiedliwości"[17].

Słowa te, cudownie natchnione, stanowią naprawdę grudy ziemi przesycone krwią niewinnych, które mogą zaowocować białą lilią pokoju. Z ziemi tak głęboko przesiąkniętej krwią bratnią — czyż wszyscy ludzie nie są braćmi w Bogu? — wznosi się krzyk, którego trzeba umieć słuchać, krzyk, który odbija się echem w wieczności, który Pismo Święte przyoblekło raz w delikatne, a raz w przerażające słowa: „Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi" (Rdz 4, 10). Z ziemi przeoranej rzekami krwi i okaleczonej falami zniszczeń nie wzniesie się już ku niebu seraficki hymn pokoju, lecz popłynie jęk głęboki jak morze, krzyk bólu, od którego drży całe ciało; wstrząsające: *Oskarżam!*

Pokój jest owocem słuszności i sprawiedliwości, które oświecają umysł, i miłości, która przenika serce. Zwycięstwo jest pokazem siły. „Dziełem sprawiedliwości będzie pokój" (Iz 32, 17). Pokój nie może powstać inaczej niż tylko ze sprawiedliwości pojmowanej w sposób pokojowy, a nie z rzekomego dzieła sprawiedliwości, które nastaje po każdej wojnie, czyli w rezultacie represji. Pokój powinien być realizacją spokojnej sprawiedliwości. Nie może wyrzekać się weryfikacji Bożego prawa miłości, gdyż miłość nie rodzi się z krwi, lecz z tej miłości, dla której Chrystus przyjął postać człowieka, dla której cierpiał i umarł na krzyżu, by powstać z martwych i zasiąść po prawicy Ojca. Do takiego prawdziwego pokoju prowadzi droga dłuższa i bardziej stroma, wiodąca poprzez reedukację duchową i religijną, która „wspierając się na Chrystusie jako na fundamencie"[18], usiłuje przekształcić i wydźwignąć całą ludzkość.

17 Tenże, *Summi Pontificatus,* dz. cyt., s. 471.

18 Tamże, s. 472.

247

Trwa jeszcze zażarta wojna, a Ojciec Święty — jak od początku wojny — jest już zatroskany o pokój. Ta ciągła troska znajduje swój wyraz w przesłaniu bożonarodzeniowym w 1944 roku, w którym papież nawołuje do położenia kresu odruchowi zemsty, wyrażając życzenie, by: „Organizacja pokoju, (...) nie uświęcała ostatecznie żadnej niesprawiedliwości, nie zawierała pogwałcenia praw ze szkodą dla żadnego narodu (należącego do grupy zwycięzców, zwyciężonych, czy neutralnych), nie utrwalała na zawsze obowiązków wynikających z ciężarów powinności, które mogą być dopuszczalne tylko tymczasowo jako odszkodowania wojenne"[19]. Papież zapytywał, „czy osądzanie i karanie zbiorowo całej społeczności, a nie poszczególnych jednostek", nie oznacza „pogwałcenia normy, która występuje w każdym ludzkim trybunale?"[20].

My dzisiaj aż nadto dobrze wiemy, jak słuszne były przewidywania papieża. Zemsta zbiorowa w przypadku błędów, nawet ciężkich i bardzo ciężkich, pojedynczych osób, przypomina zawsze powrót do początków sądów przedchrześcijańskich, kiedy sprawiedliwość mieszała się z zemstą między plemieniem a plemieniem, między narodem a narodem. Odpowiedzialność zbiorowa jest niebezpieczna, bo zawsze obejmuje niewinnych, już i tak zatopionych w morzu nieszczęść. Jeżeli jakiś naród znajdzie się pod jarzmem tyranii, żadne sąsiednie państwo nie myśli o tym, by go wyzwolić, ponieważ — mówi się — chodzi tu o politykę wewnętrzną. Kiedy zaś ów reżim zagraża dobru i bezpieczeństwu innych narodów, odpowiedzialnym za to czyni się cały ciemiężony i krwawo doświadczony naród. To, co do niedawna nazywano polityką wewnętrzną, po wyjściu poza ramy jednego narodu, staje się zbrodnią, za którą odpowiada się zbiorowo na forum międzynarodowym.

19 Pius XII, *Nuntius Radiophonicus. A summo pontífice die XXIV mensis decembris A.MCMLXIV in previgilio nativitatis D.N. Iesi Christi, universo orbi datus. [w:]* „Acta Apostolicae Sedis", vol. XXXVII, 28 stycznia 1945, s. 20.
20 Tamże, s. 21.

248

Przewiduje się, o czym już uprzedzająco wspominał Pius XII, że pokój musi być „urzeczywistniony ze sprawiedliwości, a ukoronowany miłością"[21]. Ale czy ta droga — pytamy — nie jest zbyt trudna? Nawet gdyby była zbyt trudna, należy ją wybrać. „Kto żyje duchem Chrystusa, nie pozwoli się pokonać piętrzącym się przed nim trudnościom; wprost przeciwnie, czuje się zdolny do pracy ze wszystkich sił, pełen ufności w Boga; nie poddaje się biedzie i chwilowej nędzy, lecz zmaga się z trudnościami, chętny do pomocy z miłością, która nie ucieka od ofiary, jest silniejsza od śmierci i nie pozwoli się zgasić spiętrzonym wodom udręczenia"[22].

W tych ostatnich słowach czuje się powiew ducha z *Pieśni nad pieśniami*[23]. Jest to wzniosła pieśń o miłości do całej ludzkości, która płynie z wielkiego serca Piusa XII, papieża, który ma niezwyciężoną wiarę w siłę chrześcijańskiej miłości. Nie mieczem, nie sztuką wojowania, lecz duchem, mówi Pan, miłość zwycięża. Miłość zwycięży. Trzeba walczyć. Pius XII pokazuje światu, jak odnosić takie zwycięstwa i jak zdobyć królestwo Boże. Po tej walce i po tym zwycięstwie ustaną wszelkie wojny i nastanie pokój, trwały i pewny, *pax Christi* — pokój Chrystusa.

„Adveniat regnum tuum". „Przyjdź królestwo Twoje" [Mt 6, 10]. Nie jest to tylko subtelna modlitwa; jest to program dla wszystkich, nie wykluczając nikogo. Wszyscy powinni

przyczyniać się do dzieła tej duchowej budowy: „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" [Ef 1, 10]. Kto potrafi powiedzieć, ile wojen pustoszyło ziemię? Pokój po wojnie? Nigdy nie nastąpił. Dlaczego? Ponieważ pokój jest tylko jeden, ten, o którym Chrystus powiedział: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam" [J 14, 27], Cierpiący Izajasz wykrzykuje: „«Nie ma pokoju dla bezbożnych» mówi Pan" [Iz 48, 22]. Lecz jest pokój

21 Pius XII, *Summi Pontificatus*, dz. cyt., s. 472.
22 Tamże, s. 473.
23 Pnp 8, 7: „Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki".

249

dla naśladowców Nazarejczyka: pokój Chrystusa. Tam gdzie niesprawiedliwość, ucisk, nienawiść i krew, nie ma miłości Jezusa. Tam, gdzie jest Jezus, tam mieszka pokój, prawdziwie wielki pokój.

Pius XII, wskazując drogę do pokoju, nie zaniedbuje żadnej okazji, by wejść między walczące strony, by powstrzymać ich zmagania, jeżeli już nie dla pokoju Chrystusowego, to dla pokoju ziemskiego. Jest słuchany z szacunkiem, ale jego słów nikt nie wciela w życie. Tymczasem świat idzie do przodu, barwiąc się na czerwono, i z każdej strony zanosząc ku niebu coraz bardziej przeraźliwe wołania. Bestia ludzka zerwała się z łańcucha. Żadna broń nie jest dość wyrafinowana. Ciągle doskonali się narzędzia śmierci, a jęki umierających wzbijają się do tronu Bożego na wysokościach z nizin, miast i lasów. Umierają pod gruzami, wśród płomieni, w specjalnie zbudowanych komorach gazowych, w głębinach morskich. Ofiary zbierają także głód, pragnienie i ból, który rozdziera serce. I wówczas ranami i krwią plami się biała szata Piusa XII. Nie ma już prawie miejsca boleści, gdzie nie dotarłby duch miłości papieża. Grube tomy można by napisać o wielorakiej pomocy niesionej przez Piusa XII. Kapłaństwo katolickie całego świata, diecezjalne i zakonne, mężczyźni i kobiety, oraz laikat katolicki, na skinienie papieża, staje w gotowości. Czy ktoś będzie mógł kiedykolwiek powiedzieć, jak dużo zostało zrobione? Łamią się zasady reguł najbardziej surowych klauzur. Wszyscy i wszystko zostało postawione w stan posługi miłości. Im szerzej mnożą się cierpienia, tym liczniejsze promienie świetliste wychodzą z Serca Jezusowego i coraz bardziej rozpala się serce papieża i coraz bardziej czujni i gotowi na męczeństwo stają się jego duchowi synowie i córki. Młodzi lewici i siwiejący kapłani, zakonnicy na całym świecie, czyste i święte zakonnice idą, by czynić dobro w poświęceniu. Nie ma granic, nie ma różnic. Wszyscy cierpiący są dla Kościoła synami Boga w Chrystusie, z którymi i dla których się cierpi, z którym i dla których się umiera. Żaden z bohaterów w historii nigdy nie dowodził wojskiem tak walecznym i odważnym jak Pius XII w imię miłości chrześcijańskiej.

250

Oto stary kapłan nie może już zrobić nic innego jak tylko zgromadzić w kościele wokół siebie wiejskie kobiety i dzieci — mężczyźni zostali rozstrzelani poza wsią — by umrzeć razem z nimi przed obliczem Ukrzyżowanego. Jego ciało jest wystawione na ołtarzu, tam gdzie celebruje się Najświętszą Ofiarę, leży on, kapłan poświęcony. Inni kapłani pracują w miastach i odległych wioskach, by zaopatrywać prześladowanych w chleb i w inne środki przetrwania. Siostry zakonne wychodzą z zamkniętych klasztorów, by ofiarować uciekinierom gościnę. Gromadzą sieroty różnych ras i religii i opiekują się

nimi. Nie szczędzi się funduszy dla tych, którzy chcą uciec za granicę, bo inni grożą im śmiercią. Pewien zakonnik, uczony egzegeta, pracuje bez wytchnienia, by ocalić Żydów, i umiera jako męczennik. Widzi się przełożone, które spotykają się nocą z patrolami obcych żołnierzy w poszukiwaniu prześladowanych, nawet za cenę życia. Sklepienie w jednym z kościołów w centrum Rzymu podzielone jest na sektory zgodnie z liczbą ołtarzy znajdujących się na dole. Grupy uciekinierów otrzymujących w dany dzień chleb noszą imiona świętych z poszczególnych ołtarzy. Czy dusza patrona nie cieszy się z tak pojmowanego kultu? Seminaria, kościelne biura administracyjne, kościoły, klasztory — wszyscy mają swoich gości.

Obok tej dyskretnej miłości rozkwita całkiem inna. Tutaj rytm pracy jest wyjątkowo spieszny, a ważną rolę odgrywają bilanse... Ten rodzaj działania to coś na kształt przemysłu. Oto z Uniwersytetu Gregoriańskiego wychodzi kapłan o szpakowatych włosach, w okularach, z krzesłem w ręce. Do czego posłuży krzesło? — zapytacie. To proste. Posłuży zakonnicom, żeby mogły wejść do samochodu, który przeobraził się w rodzaj „czołgu" — po brzegi wypełniony makaronem, ryżem, oliwą i odzieżą. „Dziś udajemy się tam, gdzie kuchnia papieska nie funkcjonuje zbyt dobrze — słyszę od kapłana. — Zostawimy tam część zapasów. Siostry pozostaną kilka dni, żeby czuwać nad sprawnym rozdawaniem żywności. Ja zaś pojadę z kierowcą po resztę rzeczy. Wieczorem wrócę na rowerze". Drzwi do dobroczynnego samochodu — „tanku" — się zamykają. Ksiądz

siada obok kierowcy. — Ruszamy — brzmi suchy, wręcz wojskowy rozkaz księdza. Oto żołnierz godny wojska Piusa XII.

Papież postępuje i słucha wszystkich z miłością, która nie obawia się śmierci. Nikt o nic nie pyta drugiego, który idzie w ślady Chrystusa pod Piusem XII. Wszyscy czują się blisko Pana. Papież mówił od pierwszej godziny swego pontyfikatu: „Właśnie w tych czasach ten, kto pozostanie silny w wierze i twardy w sercu, wie, że Chrystus Król jest szczególnie bliski w godzinie doświadczeń, która jest także godziną wierności. Z sercem rozdartym przez cierpienia i męki tylu swoich synów, ale z odwagą i stanowczością, które są dziełem obietnic Pana, Oblubienica Chrystusa podąża w stronę grożących nawałnic. Wie, że prawda, którą głosi; miłość, której uczy i którą praktykuje, będą niezastąpionymi radami dla ludzi dobrej woli w dziele zbudowania nowego świata, według sprawiedliwości i miłości, po tym jak ludzkość zmęczona bieganiem po drogach błędów, zbierze gorzkie owoce nienawiści i przemocy"[24].

Na temat nieludzkiej wojny powstaną liczne książki, pojawią się pisma i wspomnienia pojedynczych osób, zostaną opracowane drobiazgowe statystyki. Archiwa zgromadzą ogromne ilości materiału dla przyszłych historyków. Któż jednak poza Bogiem w niebiosach zebrał w swym sercu wszystkie bóle i jęki cierpiących tu, na ziemi? Czujny strażnik w osobie anielskiego pasterza Piusa XII strzeże świętego dziedzictwa ludzkiego cierpienia. On widział otchłań nieszczęść, ku której biegła ludzkość. On zmierzył i oznajmił całą wielkość tragedii. On stał się piewcą spokojnej sprawiedliwości i obrońcą prawdziwego pokoju. On zgromadził w swym ojcowskim sercu boleść wszystkich nieszczęść. Pochylił się nad cierpieniami wszystkich, a dziś staje przed całym światem, aby powiedzieć: Droga, którą wybraliście, nie była właściwa. Prawdziwa droga to ta, która prowadzi od Ewangelii do Chrystusa. Dobra droga jest oznaczona słowem prostym i jasnym: od Ewangelii, z Chrystusem, do królestwa Bożego.

24 Pius XII, *Summi Pontijicatus*, dz. cyt., s. 478.

252

Na pytanie, czy nawróciłbym się na znak wdzięczności za niezliczone dzieła miłości Piusa XII, nie waham się dać odpowiedzi przeczącej, choć czuję obowiązek złożyć hołd prawdzie i potwierdzić, że w Ewangeliach była miłość — miłość, która często błyszczy w historii Kościoła i która tak pięknie jaśnieje w działaniu papieża. Ta miłość znalazła drogę do mego biednego, starego i zmęczonego, ale czuwającego i będącego zawsze w pogotowiu serca.

3. „A ZATEM, BYLI TO JEZUICI?" AKTA, FAKTY I ŁZY ŚWIĘTYCH

„Czy to jezuici pana nawrócili?" — oto kolejne typowe pytanie zadawane mi często przez dziennikarzy, którzy czasami uciekają się do metody eliminacji. Odpowiedzi przeczące nabierają pewnej wartości — kto to wie? Powinny także ułatwić pełne wyznanie...

„Od tylu lat, jeszcze w Trieście, pisywałem i posyłałem różne przyczynki do «Rivista Biblica», a czasami podczas pobytu w Rzymie składałem wizytę ojcu rektorowi, ale o konwersji nie rozmawialiśmy".

„A zatem?"

„To historia dość długa i mocno skomplikowana. Być może któregoś dnia, ale nie tak szybko, jak pan chciałby, odpowiem na to, pisząc książkę. Jeżeli nie będzie tam wszystkiego, to z pewnością będzie dużo..."

Muszę szczerze powiedzieć, że było ich tam wielu: pewien jezuita... św. Ignacy[25], założyciel zakonu, który tak jak św. Filip Nereusz[26], św. Franciszek z Asyżu, św. Katarzyna ze Sieny, Alfons Ratyzboński

25 Św. Ignacy z Loyoli (1491-1556), szlachcic baskijski, rycerz. Porzucił stan rycerski, by poświęcić się służbie Bożej. Przeniósł się najpierw do Wenecji, potem do Rzymu, założył Towarzystwo Jezusowe (1534) zatwierdzone przez papieża w 1540 roku.
26 Św. Filip Nereusz (1515-1595) założył w Rzymie kongregację oratorianów. Wpłynął na życie zakonne i społeczne poprzez podkreślanie bardziej miłości niż rygoryzmu antyreformacyjnego.

253

(pisze o nim ostatnio z wielką znajomością rzeczy P.H. Colson) przemawiali do mojego serca.

Od Ignacego z Loyoli płynie święta gorliwość i miłość do Izraela na tle otoczenia pełnego uprzedzeń w stosunku do Żydów w imię *czystości rasy*. Do jednego ze zwolenników czystości krwi Święty powiedział kiedyś: „Za szczególną łaskę poczytywałbym sobie, gdybym mógł pochodzić z Izraela. Jakie to cudowne, być złączonym z Chrystusem i z naszą panią dziewicą Maryją więzami krwi!". „Chciałbyś być Żydem"? — pyta tamten i robi znak krzyża, a na dodatek spluwa na ziemię. „Dobrze — mówi Ignacy, wcale nie wzburzony — porozmawiajmy trochę, panie Pedro de Serate; niech pan słucha, a przytoczę tyle argumentów, że na koniec przekona się i pan i zapragnie mieć żydowską krew w żyłach".

Innym razem opowiadano o tym przy stole. Święty mówił o ludzie wybranym z wielką żarliwością, a jego oczy napełniły się łzami.

Podobnie Św. Filip Nereusz, przyjaciel Ignacego, ciągle modlił się za naród wybrany. Tak wielkie było w nim pragnienie, by zobaczyć Żydów zjednoczonych wokół Chrystusa, że widok jednego z nich przyprawił go o drżenie i płacz.

Jego uczeń Franciszek Maria da Ferrara trwał przez trzy lata w modlitwie, prosząc Boga o nawrócenie pewnego Żyda. Któregoś dnia był świadkiem chrztu w Bazylice św. Piotra. Był to rezultat jego modlitwy, jak mówił o tym John Oesterreicher.

Gdy Żydzi zawiadywali skarbcem i wysługiwali się na pańskich pokojach, św. Ignacy i św. Filip, naśladowcy św. Pawła, modlili się ze łzami, aby Izrael zbratał się z Jezusem Chrystusem.

W czasach gdy bogaci uważali się za uprzywilejowanych i uprzywilejowani stawali się bogatymi, św. Franciszek w środku zimy zdjął płaszcz i oddał biednemu, który drżał z zimna. Protestującemu towarzyszowi dał do zrozumienia, że własność to pewnego rodzaju... kradzież[27].

27 „W innym czasie gdy Święty wracał ze Sieny, napotkał pewnego ubogiego. Rzekł do socjusza: «Bracie, trzeba by oddać płaszcz biedakowi, jako że jest jego,

Posiadanie czegoś nie jest jeszcze własnością, o czym nauczano wówczas, by wyjaśnić pojęcie „kradzieży", lecz posiadanie staje się własnością wtedy, gdy jest spontanicznie używane według głosu serca, by ulżyć cierpieniom innych.

Św. Franciszek odmawia wyjścia z groty, gdzie znajduje się wraz z towarzyszami, by pokłonić się królowi, który właśnie przejeżdża, ale idzie na spotkanie trędowatym, by ich umyć, opatrzyć i ucałować[28].

Św. Katarzyna ze Sieny rzekła: „Niech się wstydzi pyszna ludzkość!", i zwróciwszy się w stronę cierpliwości, powiedziała, czego oczekuje od tej cnoty: „Daj nam nadzieję łaski, zniszcz nienawiść i żale w sercu, oddal przykrości od bliźniego, uwolnij ducha od troski; dla ciebie, o cierpliwości, wielkie ciężary utrapień stają się lekkie, dla ciebie gorycz jest słodkością: w tobie cierpliwości, cnoto prawdziwa, nabyta ze względu na pamięć o krwi Chrystusa ukrzyżowanego, znajdujemy życie"[29].

Powołując się na św. Pawła z Tarsu, którego określa jako „naczynie wybrane pełne żaru", wezwanego do „niesienia i przepowiadania Słowa Bożego", św. Katarzyna umie napisać list pełen matczynej dobroci do pewnego Żyda ze Sieny[30].

„Płaczę i ubolewam — pisze innym razem do pewnej prostytutki w Perugii — że ty, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, (...) stałaś się niewolnicą grzechu". Po opamiętaniu się obiecuje jej prze-

bo otrzymaliśmy go w pożyczkę na tak długo, dopóki nie zdarzy się znaleźć kogoś biedniejszego od nas». Socjusz zważając na potrzebę czcigodnego ojca, wytrwale się sprzeciwiał, iżby zaopatrywał on kogoś innego, a zaniedbywał siebie. Ale Święty rzekł do niego: «Ja nie chcę być złodziejem, poczytano by nam to za kradzież, gdybyśmy nie dali tego płaszcza bardziej potrzebującemu». Socjusz ustąpił, a on dał płaszcz ubogiemu". T. Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu,* tłum. C. Niezgoda OFMConv., [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie,* t. I, Warszawa 1981, s. 135.

28 Tamże, s. 32.

29 Św. Katarzyna, Epistolario. List 151, do Monna Lapa swojej matki.

30 Św. Katarzyna, Epistolario. List 97,204,208, 329.

baczenie, przypominając słowa z Listu do Hebrajczyków[31]: „Obiecuję ci, że zapomnę, żeś

mnie kiedykolwiek obraziła". Zapewnia jej również wstawiennictwo Matki Bożej, mówiąc: „Ona cię zaprowadzi do swego Syna, pokazując Mu dla ciebie pierś, którą Go karmiła", i kończy list formą, jakiej się używa przy pisaniu do wielkich osobistości: „Niech pozostanie w świętej i słodkiej miłości Boga, Słodkiego Jezusa, Jezusa Miłości i Maryi Słodkiej Matki"[32].

Do trzech kardynałów: „Chcę was zobowiązać do przyprowadzenia mnie przed oblicze Boże ze łzami i ciągłymi modlitwami, abym z wami razem mogła czynić pokutę"[33].

Do Świętej Bóg powiedział kiedyś: „Otwórz oko twego rozumu i zwróć je w stronę moich rąk". W ściśniętej dłoni zamyka się świat. „Zobacz — mówi Pan — wszyscy są moi"[34].

Wielcy Święci należą do Kościoła, są Świętymi Boga, do którego należymy wszyscy: każdy naród, każde pokolenie, każda religia, każdy człowiek każdego czasu.

Dobrze by było, żeby wszyscy ludzie, a przynajmniej ich przywódcy, poznali, choćby w skrócie, nauczanie Świętych Bożych. Święci są współobywatelami i przyjaciółmi między sobą, znają się nawzajem, ponieważ wszyscy należą do państwa Bożego. Św. Katarzyna idzie w ślady św. Pawła, dlatego zna, jak się wyraża Graziella Silli, „prawo wieczne, które rządzi stworzeniami i ich wzajemnymi relacjami. Zna prawo naturalne, które, zadomowione w duszy, jest uczestnictwem prawa wiecznego w rozumie. Zna prawo naturalne, które jako fundament wszechświata jest niezmienne. Zna prawo pozytywne, które jest prawem i jako naturalne jest sędzią w różnicy, jaka wynika z natury".

31 Hbr 8, 12: „Ponieważ ulituję się nad ich nieprawością, a na ich grzechy więcej już nie wspomnę"; Hbr 10, 17: „A na ich grzechy oraz ich nieprawości więcej już nie wspomnę".
32 Św. Katarzyna, Epistolario. List 276, do nierządnicy w Perugii.
33 Taż, Epistolario. List 310. Do trzech kardynałów, którzy przynależeli do antypapieża.
34 Taż, Dialogo XVIII.

256

Święta ze Sieny poznaje wśród praw to najwyższe: prawo miłości, prawo dane człowiekowi przez Boga, aby „miłował i służył Mu z całego serca, wszystkimi zmysłami i ze wszystkich sił". Któż nie czuje zapachu kwiatów nauczania Mojżesza i Jezusa? „Miłość — mówi Święta — kończy niezgodę, łączy rozłączonych, niesie pokój i uśmierza wojny, obdarza cierpliwością, siłą i wytrwaniem. Nie miłość własna, ale miłość do innych rządzi narodami. To jest taka miłość braterska między nimi, mały nie chce być wielki, ale wszyscy są zadowoleni i odpoczywają, jeden w dobru drugiego. Tylko miłość jest konieczna i bez niej nie można wejść do życia wiecznego"[35].

Bóg jest przyczyną ładu we wszechświecie, jest Miłością, Jego prawo jest przeznaczone dla człowieka. Ciemność i zło są materią pospolitą, przez którą powinno przenikać światło i dobro. Dobro winno być ponad złem, musi zwyciężyć. To jest sztuka życia, która polega na zmaganiu w walce o triumf dobra i miłości. Dzieje się tak wtedy, gdy nasze życie — to jest istota nauczania Pisma Świętego i Świętych Pańskich — staje się dziełem sztuki jako wyraz naszej woli, naszego geniuszu. Zycie nie jest słodkim oddawaniem się wygodzie czy temu, co dobre, co kołysze nas delikatnie na spokojnych falach, lecz jest owocem naszej operatywnej i walczącej woli. Także życie ludzkie jest dziełem stworzenia i kształtowania. Człowiek próbuje pogodzić siebie samego z własnym „ja", ze środowiskiem naturalnym, z makrokosmosem i z poznaniem Boga, który jest Prawdą i Miłością, z Bogiem, który mieszka w nim samym, powołuje go i chce

go; chce go w sposób sprawiedliwy i miłujący. Człowiek walczy, by odtrącić element przeciwny, swoją dysharmonię w sobie i obok siebie. Harmonia i nieład pochodzą z wnętrza człowieka — wynikają z głębokiego i wiecznego nauczania Chrystusa — i rozlewają się wokół niego.

Musi zwyciężyć ład stanowiący jedno z miłością.

35 Taż, Epistolario. List 15, do radnego żydowskiego.

257

Żyd, który się nawraca, czuje w dalszym ciągu w Prawie głos Ojca; w Chrystusie, który stał się człowiekiem, odnajduje każdego człowieka, a w jaśniejącym obłoku Ducha Świętego nasłuchuje śpiewu dusz ludzi świętych. Światło Ducha Świętego odbija się niby w lustrze w każdym, kto zbliża się do Niego. We wspaniałości tego światła człowiek przyobleka się w Jezusa Chrystusa. Owoc nawrócenia człowieka?

Według tradycji, najwyższa Prawda miała oznajmić św. Katarzynie: „Wiedz, córko moja, że Ja jestem Tym, który jest, ty zaś jesteś ta, która nie jest"[36]. Tak mówi Jezus do duszy, którą przywołuje do siebie.

Konwersja jest nowym i realnym poznaniem samego siebie i dusza nawróconego przyjmuje słowa usłyszane kiedyś przez św. Katarzynę: „Uważaj, byś nie wychodziła nigdy z celi poznania siebie samej, lecz zachowuj w niej i wysyłaj bogactwo, którym cię obdarzyłem. Jest nim nauka o prawdzie na fundamencie żywej skały; Chrystus, słodki Jezus, odziany w światło, które rozprasza ciemności. W nie się odziej, kochana i najsłodsza córko w prawdzie"[37].

4. KLEJNOTY BOGA

Łzy. Ten drogocenny płyn nabiera wartości nie tylko wtedy, gdy pojawia się w naszych oczach, lecz również wtedy, gdy staje się posłańcem serca, *molu proprio* duszy, wyrazem bólu lub wewnętrznej radości. Tylko łzy mają głos, którego się nie słyszy, a który jest tak potężny, że dociera przed tron Boży. Te łzy są nie tylko perłami, ale czymś o wiele cenniejszym; błyszczą jaśniej niż wszystkie perły i wszystkie klejnoty tego świata, są jaśniejsze niż słońce i księżyc. Łzy są klejnotami, ale nie z tego świata: są klejnotami Boga.

36 Raimondo, *Legenda maior.*
37 Św. Katarzyna, *Dialogo CXL.*

258

Pewnego dnia twórca chasydyzmu (pietyzmu) żydowskiego[38] przechodził w godzinie modlitwy obok synagogi. Uczniowie myśleli, że mistrz wejdzie, a oni pójdą za nim. Tak się jednak nie stało. Gdy mijali drugi i trzeci dom modlitwy, było podobnie.

Przechodzili następnie obok kolejnego domu, stojącego nieco dalej od ulicy: było to oratorium Asydejczyków. Nauczyciel wszedł tutaj na modlitwę, a za nim poszli inni. Gdy wychodzili po modlitwie, zobaczyli zielonkawe niebo usiane gwiazdami.

Było w tym coś do zapamiętania... Jeden z uczniów powiedział: Mistrzu, dlaczego gdy widziałeś jakiegoś ucznia, który zamierzał wejść na modlitwę, przyspieszałeś kroku i szedłeś dalej, mówiąc: tu nie, tu jest za dużo modlitwy. Czy to nie jest zaszczyt dla domu Bożego, jeżeli jest on pełen modlitwy?

Z pewnością nie — odpowiedział spokojnie rabbi Jisrael — a powiem ci zaraz, dlaczego. Kiedy modlący się wchodzą, by błagać o dobra ziemskie, ich modlitwy stają się podobne do sztucznych gołębi wykonanych z ołowiu i pomalowanych. Mają skrzydła, ale nie pofruną. Zrozumiałeś? Tam, gdzie się wchodzi i modli: Panie, kocham Cię, bardzo Cię kocham. Tak Cię kocham, że nie mógłbym nawet powiedzieć: kocham Cię, tylko: kocham Cię Boże-Miłości. Jestem źdźbłem trawy poruszanym przez Twego Ducha, jestem martwym fletem. Ty jesteś muzyką. Mój śpiew to śpiew, który Cię przyzywa, który wznosi się do Ciebie, jest Twój. To nie ja się modlę, nie ja wołam do Ciebie, ja tylko kocham i ta miłość jest Twoja, tą miłością jesteś Ty. W miłości ja, modlący się, umieram w Tobie, zmartwychwstaję w Tobie i żyję w Tobie.

Zobacz, synku, te modlitwy są jak żywe białe gołębie, które dopiero przyszły na świat; a za chwilę wzniosą się i ulecą ku niebu... i tak dom Boży pozostanie bez modlitwy.

Białe gołębie mają duszę. Ich dusze są stworzone z łez tych, którzy umieją się dobrze modlić. Rozumiesz?

38 Zob. przypis 4 s. 25.

259

Rabbi powiedział to i zamilkł.

Czy dlatego że to powiedział? Z pewnością nie. Mówił o rzeczach pięknych i wspaniałych. Ale co powinienem zrobić teraz ja, kiedy minęły dziesiątki lat, odkąd znalazłem w literaturze epizod z życia rabbiego Jisraela, twórcy pietyzmu?... Napisałem to, co czuję.

Minęło pięć lat od mojej konwersji i w tym czasie chyba tylko kilka razy błagałem Boga o łaskę dla innych, a dla siebie jeszcze rzadziej. Raz prosiłem Jezusa i Maryję o uzdrowienie mojej ciężko chorej żony. Błagałem przed Matką Boską: „Jesteś Matką, Matką świętą, świętą w boleści i w miłości. Chora kobieta też jest matką...". I milczałem. Zwrócony do Jezusa na krzyżu, mówiłem: „Panie, Ty wszystko wiesz, pomożesz mi?". Usłyszałem: „Tak", i pobiegłem do domu, by być przy chorej. Przybyłem trochę strapiony. Byliśmy sami. Miałem coś do zrobienia i zapomniałem, że się modliłem. Zapomniałem nawet o Chrystusowym „tak". Gorączka i zawroty głowy mojej żony osiągnęły najwyższy szczyt i przyćmiły we mnie wszystko. Byłem już tylko pielęgniarzem. Nie słyszałem nic więcej.

Dokładnie o północy niespodziewanie choroba zniknęła. Gdzie się podziały bóle głowy i gorączka, leczone na próżno przez profesora uniwersytetu i przez doświadczonego lekarza, jego pierwszego asystenta w klinice? Cóż o tym mogę wiedzieć?

Nie chciałem wierzyć samemu sobie. Dotykam ręką chorej; a ona... jest zdrowa. Zaczęliśmy rozmawiać. Jeszcze chwilę przedtem biła pięściami o materac, złościła się z powodu mało roztropnych słów wypowiadanych przez telefon w czasach cenzury pod reżimem faszystowskim. Teraz... zaczyna mnie krytykować: „Wiesz, ta twoja ostatnia praca...". Słucham jej trochę z roztargnieniem. Myśli doskonale. Mówi rzeczy słuszne... Ale...

Jestem niespokojny. Czuję brak czegoś, co zagubiło się we mnie. A jednak gdzieś jest to Jezusowe „tak".

„Czułam obecność Chrystusa i naszego zmarłego przyjaciela, ojca Birolo" — mówi Emma.

260

Czasami, z wyjątkiem tego specjalnego przypadku, o którym opowiadałem, wchodzę do kościoła z intencją, by prosić Pana o jakąś rzecz, lecz o tym zapominam. Zapominam o sobie i, niestety, także o innych... Nawet gdybym sobie obiecał pamiętać. Wstydzę się... Ale czy to moja wina? Nie wiem... Ani nie pamiętam, ani nie zapominam...

Jestem niczym przed Panem, który jest wszystkim. Chciałbym się zbeształ, ale jak można zbeształ... takie nic?

Może nie umiem się modlić? Możliwe.

Od dziecka ignorowałem siebie, a właściwie zapominałem o sobie, płakałem nad grzechami innych[39]. Kilkakrotnie widywałem moich rodziców płaczących przy modlitwie. Potem przez dziesiątki lat chciałem zobaczyć kogoś, kto płakałby w ten sposób. Nikt jednak tak nie zapłakał. A ja? Także ja zagubiłem to, co ojciec Cordovani[40] genialnie nazwał „błogosławieństwem łez".

Czytałem opowiadanie o łzach św. Ignacego, św. Filipa Nereusza, św. Franciszka z Asyżu, św. Katarzyny ze Sieny... i nie umiałem płakać tak jak oni. W czasie okupacji niemieckiej Rzymu płakałem nad Izraelem (nie nad sobą); potem już nigdy.

Nie umiałem płakać ani w czasie chrztu, ani potem[41]. Widziałem tylko moją córkę płaczącą, kiedy odmawiała *Ojcze nasz*, gdy przyjmowała sakrament chrztu kilka miesięcy później po naszej konwersji

39 Na temat chasydyzmu i jego założyciela zob. przyp. 4, s. 24.
40 Mariano Felice Cordovani (1883-1950), dominikanin, teolog Sekretariatu Stanu. Nauczał teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie w Mediolanie i był rektorem papieskiego Ateneum Angelicum w Rzymie. Do najbardziej znanych dzieł Cordovaniego należy trylogia: *Il Rivelatore, Il Sahatore, Il Santificatore* (1925-1939).
41 13 lutego 1945 roku w kaplicy przylegającej do zakrystii kościoła Maria degli Angeli, całkowicie prywatnie i w obecności zaledwie kilku osób wcześniej poinformowanych, aby uniknąć, przynajmniej na razie, rozgłosu prasowego z powodu ważności wydarzenia, wikariusz diecezji Rzymu Luigi Traglia przewodniczył liturgii, w czasie której Israel Zoili (wraz z żoną) otrzymał chrzest i przyjął imię Eugeniusz Maria.

261

(nie miałem najmniejszego wpływu na jej decyzję); widziałem jak płacze, ale sam nie umiałem zapłakać.

Pewnego poranka kilka miesięcy później byłem sam w schludnym pokoiku Uniwersytetu Gregoriańskiego. Nagle chwyciłem papier i ołówek i napisałem, nie zatrzymując się ani na moment, kilka stroniczek, na których wyraziłem ból z powodu łez niewypłakanych. Coś jednak we mnie płakało, choć bez łez.

Strony zapisane tamtego ranka weszły potem jako część składowa do książki *Christus* wydanej po włosku[42], ale zostały pominięte w wydaniu hiszpańskim[43]. Czy mogę je teraz przedstawić?[44].

5. PŁACZ

Księgi Pisma Świętego zawierają o wiele więcej treści, niż w nich dosłownie zapisano. Także nasza dusza ma swoją, nieznaną nam głębię. Zarówno na świętych kartach, jak i w naszych duszach jest muzyka, której nie słuchamy. W przestrzeni świata znajdują się melodie, przez nikogo nieprzyjmowane, ponieważ nikt ich nie słyszy. Och, jakże żal tego

piękna, które dla nas ginie. Jakże żałuję tych pieśni bez słów... Żal mi słodkiej harmonii, która powinna być nasza, a nie jest. Wokół brzmią echa wielu pieśni. Słychać jęki tych niesłuchanych przez nikogo. Jest tam tyle łez, których nikt nie widzi i nikt nie ociera, tyle stołów, do których nikt nie zasiada, i świątyń, w których nikt się nie modli. Są tęsknoty przez wszystkich lekceważone i niepotrzebne symfonie. Ma swój wyraz coś, co rezonuje w nas, a my to pomijamy.

42 E. Zoili, *Christus,* dz. cyt., s. 190-192.
43 Strony zostały pominięte w pierwszej edycji z 1948 roku: E. Zoili, *Mi Encuentro eon Cristo,* Rialp, Madrid 1948. W edycji drugiej z 1952 roku zostały uwzględnione: E. Zoili, *Mi Encuentro cn Cristo,* Rialp, Madrid 1952, „El Llanto", s. 105-109.
44 Wydanie amerykańskie: E. Zoili, *Before the Dawn,* Sheed and Ward, New York 1954, s. 197-199.

262

Nienapisane słowa, które mogłyby tak dużo powiedzieć. Słowa bez echa, pytania bez odpowiedzi. Ile kwiatów rozkwita, lecz nikt ich nie zbiera, tyle jest subtelnych wibracji, których nikt nie odbiera.

Każde słowo proroka, każde powiedzenie Chrystusa jest pełne harmonii niebieskiej. My, ludzie, nie potrafimy dostrzec skarbów, które są tak blisko nas, a może nawet w nas samych. Słowo Pana i nasza dusza mają nam tyle do przekazania i mówią wiele, lecz my jesteśmy roztargnieni. Tyle razy jesteśmy blisko Boga, a jednak daleko od Niego, blisko Księgi, a jednak daleko od niej. Z dala dociera do nas głos, Boże posłanie. Z oddali zaprasza nas promień światła, ale go nie dostrzegamy...

Może to smutek, który czasem nawiedza i przygniata duszę, jest winien temu, że tracimy to, czego jeszcze nie zdążyliśmy posiąść. Może żal czystszej i wyższej części naszego żywota, której nie przeżyliśmy. Może żałujemy kwiatów, których nie zerwaliśmy. Może idziemy zbyt późno na poszukiwanie tego, co w nas umarło, zanim je przeżyliśmy.

Są łzy niewypłakane. Są łzy niczyje, przed którymi nie otwarliśmy drzwi naszej duszy. Czy ktoś się kiedyś o nie zatroszczy? Wydaje mi się, że rozpoznaję je zawieszone tam, daleko... Może na samotnym szczycie nieznanej góry? Może zostały pomieszane z wodą niewiadomego źródła, a może stały się kroplami rosy na źdźble trawy? Kto wie? Kto mi przywróci utracony ład? Moje łzy niewypłakane?

W samotne noce ktoś puka do drzwi mojej duszy. To pielgrzym, którego nie wziąłem pod uwagę. Powinien być moim gościem, gościem mojej duszy. Może już poszedł... Być może już nigdy go nie zobaczę.

Dzień ma się ku końcowi. Godzina zachodu nie pozwoli czekać, zbliża się, a to opowiadanie jest tak marne... Tak mało kwiatów, którymi chciałbym ozdobić ołtarz Pana.

Czy Pan będzie chciał zebrać łzy jeszcze niewypłakane, harmonię zawieszoną w powietrzu, niewyśpiewane pieśni?

Czy przyjdzie Pan, by przyjąć płacz mojej duszy?

263

Nie ma nic poza tym, że nie mam więcej i nie będę miał, i będzie mi żal. Ten żal i ten płacz ja, niegodny, chcę ofiarować Panu.

To jest najlepsza cząstka we mnie...

Jakże to wszystko smutne...

6. MOJŻESZ I JEZUS

P.H. Cazelles[45] umieszcza na końcu swojego świetnego tłumaczenia Księgi Powtórzonego Prawa (Paryż 1950)[46] następującą uwagę: „Mojżesz, człowiek Boży, był uważany za największego proroka, pośrednika w dosłownym tego słowa znaczeniu, najsławniejszego wśród ludzi i najbardziej ukochanego przez Boga. Jest on przede wszystkim tym, który przekazuje Izraelowi wolę Bożą, tym przez kogo zostało nadane Prawo, jest pośrednikiem tego Prawa, jak powie św. Paweł [Ga 3, 19]. Św. Jan podsumuje: «Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa» [J 1, 17]".

Prawo, w szczególności *Deuteronomium,* nie jest pozbawione łaski i prawdy ani też łaska i prawda nie negują Prawa. Ewangelia jest mocą Prawa i prawdy przez łaskę. Łaska ubogaca, powoduje wzrost, nie odbiera i nie unicestwia.

Konwersja jest aktem łaski Bożej i każde uczciwe nawrócenie dokonuje się pod tchnieniem łaski Ducha Świętego.

Nie mogę się niczym chwalić, zupełnie niczym, ani mówić, że moje nawrócenie było uczciwe; jeżeli nawet byłoby choć trochę nieuczciwe, to i tak dobrze.

Nadeszła godzina łaski i nawróciłem się.

45 Henri Cazelles (ur. 1912), sulpicjanin, egzegeta i profesor w Instytucie Katolickim w Paryżu i w Szkole Biblijnej. Jego zasługą jest to, że umieścił studium Biblii w kulturze środkowowschodniego antyku. Znawca języka ugaryckiego. Między jego licznymi pracami znajdują się dzieła fundamentalne, jak tłumaczenie *Pięcioksięgu* i współpraca przy redagowaniu *La Bible de Jérusalem.*
46 P.H. Cazelles, *Le Deutéronome, Bible de Jérusalem,* Paris 1950.

7. CHRYSTUS I EUCHARYSTIA

To jest doświadczenie wspólne nam wszystkim: ktoś słyszy określone słowo wiele razy, spotyka je po wielekroć w swoich lekturach, ale nie zwraca nań uwagi, ponieważ uważa je za jasne i zrozumiałe. Pewnego dnia słyszy je ponownie i dopiero wtedy zwraca na nie uwagę po raz pierwszy. Oto żywy przykład: Uczestniczyłem w mszy św. w kościele w małym francuskim mieście Saint Laurens sur Sevre (Wandea). Celebrans wypowiadał słowa: „To jest moje Ciało, które za was będzie wydane; to czyńcie na moją pamiątkę"[47]. Czy słowo „pamiątka" — pomyślałem — nie odnosi się tylko do kogoś, kto umarł? I na ten temat zapisano całe biblioteki. Wystarczy przypomnieć, że obrzęd dokonany przez Jezusa nie jest zwykłym wspomnieniem, lecz prawdziwą ofiarą, tak że msza jest ofiarą. Czy można ofiarować kogoś, kto jest martwy?

Czy Jezus uwielbiony nie zasiada przy ubogim stole z uczniami i nie łamie chleba? Jest to Jezus żywy i zmartwychwstały, więc jak ma się rzecz z tym „na pamiątkę"? W języku hebrajskim zarówno rzeczownik *zekher,* jak i czasownik *zakhor* oznaczają: „przywoływanie, błaganie" i „wywoływać, wzywać". Nie chodzi zatem o wzmiankowanie o jakiejś pamiątce czy o zmarłym. Dowodem na to jest psalm 119, 55: „Nocą pamiętam o Twoim imieniu, Panie", gdzie pamięci nie traktuje się jako czegoś przeszłego, zmarłego, ale mówi się: „Nocą wzywam twego imienia"[48].

Kiedy prorok Jonasz czuje, że zamiera w nim życie, nie pamięta *(zakharti*) Pana (zmarłego), lecz Go wzywa, i kontynuuje: „Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem Pana, a modlitwa moja dotarła do Ciebie" [Jon 2, 8], Bóg jest żywy.

47 Epikleza liturgii eucharystycznej. Łk 22, 19: „Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie, połamał go i podał im, mówiąc: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!»".
48 Zoili w swoim tłumaczeniu psalmów zamiast słowa „pamiętam" używa słowa „wzywam".

Psalm 63, 7: „Gdy wspominam Cię na moim posłaniu, myślę o Tobie podczas moich czuwań". Modlący się nie wspomina o Panu, lecz Go wzywa[49].

Jeremiasz do wygnańców w ziemi dalekiej nie mówi: pamiętajcie, lecz „wzywajcie Pana"[50].

W Księdze Nehemiasza nie ma słowa „pamiętajcie", lecz „wzywajcie Pana wielkiego i straszliwego i walczcie dla waszych braci i waszych synów..."[51].

W księdze Zachariasza są słowa: „Rozproszę ich między narodami i z oddali będą mnie przyzywać"[52], *przyzywać,* a nie zwyczajnie wspominać. W diasporze nie pamięta się Pana, gdyż wspomnienie staje się wzywaniem.

W Pierwszej Księdze Królewskiej wdowa z Sarepty ubolewa z powodu proroka Eliasza, że przyszedł do niej przypomnieć — czy to przypomnienie? — jej grzech, dalekie zdarzenie. To raczej wezwanie niż przypomnienie, wezwanie aktywne i faktycznie zmierzające do narażenia życia syna kobiety na bezpośrednie niebezpieczeństwo[53].

Księga Wyjścia zawiera Bożą obietnicę: „W każdym miejscu, gdzie każę ci wzywać (a nie pamiętać) imię moje, przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił"[54]. Czy jest to wspomnienie Pana? Akt komemo-

49 Zoili tłumaczy: „Za każdym razem, gdy wspominam Cię na moim posłaniu, kontynuuję w czasie czuwań myślenie o Tobie".
50 Jr 51, 50: „W drogę, którzy ocaleliście od miecza, nie zatrzymujcie się! Choć oddaleni, wspominajcie Pana, a Jerozolima niech będzie w waszej pamięci!".
51 Ne 4, 8: „Gdy widziałem, [że się boją], wstałem i rzekłem do możnych, do zwierzchników i do reszty ludu: «Nie bójcie się ich! Na Pana wielkiego i strasznego wspomnijcie i walczcie za braci swoich, za synów swoich i córki, za żony swoje i domy!»".
52 Za 10, 9: „Między narodami ich rozproszyłem i na obczyźnie o Mnie pamiętać będą, wychowają swych [synów], a potem powrócą".
53 1 Kri 17, 18: „Czego ty, mężu Boży, chcesz ode mnie? Czy po to przyszedłeś do mnie, aby mi przypomnieć moją winę i przyprawić o śmierć mego syna?".
54 Wj 20, 24: „Uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał na nim twoje całopalenia, twoje ofiary biesiadne ze swojego drobnego i większego bydła na

racyjny? Jest to akt inwokacyjny, po którym następuje błogosławiona i zbawcza obecność Pana. Jak nie wspominać: „Przyjdź, Panie!", w życiu pierwszych chrześcijan[55]?

Zekher (pamiątka) jest synonimem imienia Bożego. Wezwać imienia znaczy uobecnić Boga, Boga Wiecznego, Boga, który nie zna śmierci (Wj 3,15)[56]. W psalmach czci się *zekher* Boga, kiedy Pan mówi do siebie samego: *„Zekher,* który jest z pokolenia na pokolenie"[57].

Zarówno *zekher* Boga, jak i Jezusa Chrystusa nie jest pamiątką w powszechnym znaczeniu tego słowa czy przypomnieniem, jak to było, a już nie jest, lecz wezwaniem i konsekwentnym *zikhru,* czyli obrazem-imieniem Chrystusa, przypomnieniem imienia

Bożego, bądź wezwaniem i oczekiwaniem żywej i aktywnej obecności Kogoś, Kto był, jest i będzie[58].
każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił".

55 Zob. s. 194, *„Marana tha!,* „Przyjdź, Panie!".
56 Wj 3, 15: „Mówił dalej Bóg do Mojżesza: «Tak powiesz Izraelitom: PAN, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia»".
57 Ps 135, 13: „Twe imię, Panie, trwa na wieki, Twa pamięć, Panie — z pokolenia w pokolenie".
58 Zob. I. Zoili, *Note muscelanee. Zakhor e zakhar,* „Rivista degli Studi Orientali", nr XV (1934-1935), s. 103-104.

267

11. POŻEGNANIE

Kto obserwuje z dala siebie lub kogoś bliskiego, ten nie widzi ani siebie, ani jego. W głębi nas samych i w głębi duszy bliźniego żyją inni ludzie tysiąc razy od nas lepsi, gdyż są bliżej Boga. W duszy każdego z nas żyje Chrystus, który jest Drogą do Boga, Życiem Boga i Prawdą o Bogu. Żyje w nas ukryty, przez nas odrzucony, Chrystus Syn Boży. Żyje w nas, a my się Go wypieramy.

Kiedy czuję ciężar swojego życia, gdy odczuwam ludzkie tęsknoty, łzy niewypłakane, piękno zwiędłe i martwe, zmarłe we mnie, płaczę nad Chrystusem przeze mnie i we mnie ukrzyżowanym. Moje prawdziwe „ja" nie jest tym, które ukrzyżowało w sobie Chrystusa, lecz tym, które nad Nim płacze i Go opłakuje, które wzywa Go w sobie i przez siebie; chce być z Nim blisko i być z Nim jednym.

Dochodząc do końca tej książki, stronic swojej udręki, czuję się jak człowiek w godzinie śmierci; mam świadomość, jakbym umierał, a nigdy nie żył. Źle żyje ten, kto nie żyje Chrystusem w pełni. Możemy tylko ufać w miłosierdzie Pana, w miłosierdzie Chrystusa, ponieważ nie umiejąc Nim żyć, ludzkość umie tylko zabijać. Możemy tylko ufać Tej, której serce zostało zranione mieczem, jaki przebił Jej Syna.

Czy napiszę jeszcze jakąś książkę? Być może, ale będzie to prawdopodobnie książka na temat egzegezy Starego lub Nowego Testamentu, studium lingwistyczne. Książki podobnej do tej nie napiszę nigdy, dlatego żegnam się z tymi stronicami tak jak z życiem. Jestem zniechęcony do siebie i przykry dla siebie i dla innych, ale pełen ufności w siebie i w drugich w miłosierdziu Boga w Trójcy Jedynego.

268

KONIEC

Czuję obowiązek podziękowania wielebnym ojcom: Simonowi i Sparksowi, którzy mocą swego autorytetu nakłonili mnie do napisania niniejszej książki. Dziękuję wielebnym siostrom Wiliamson i Maranzana za przełożenie jej na język angielski. Jestem wdzięczny mojej dzielnej asystentce uniwersyteckiej Sofii Cavaletti za troskę o maszynopis, korektę tekstu, zwracanie uwagi na widoczne momenty roztargnienia kogoś, kto jest zmęczony pracą i cierpieniem.

Cierpienie i miłość dla Jezusa Chrystusa nigdy nie są wystarczające.

Wciąż oczekuję Chrystusa. Czekam na Niego teraz i w godzinie swojej śmierci.

Panie Jezu, przyjdź! Czekam na Ciebie.

DODATEK

UWAGA AUTORA

Jakkolwiek nadzwyczajne wydarzenie opisane w tej książce ma w historii mego nawrócenia drugorzędne znaczenie, to konwersja ta była umotywowana miłością Jezusa Chrystusa, miłością, która pochodziła z mojej medytacji nad księgami świętymi. Chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że ani przedmowa delegata apostolskiego, ani imprimatur władzy duchownej nie mogą być interpretowane jako osąd czy to biskupa, czy też Kościoła, nad naturą wypadków lub jakimś innym dziwnym zdarzeniem, które mogłoby się znaleźć w tej książce.

TRIUMF WSCHODZĄCEGO SŁOŃCA [1]

W 1945 roku zabłysło światło w mojej duszy. Była to pełnia duchowego lata. Po bolesnych przeżyciach pojawiła się teraz obfitość owoców wiecznie kwitnącego drzewa krzyża Chrystusa. Powiedział: „Pójdź za mną". Było to Boże wezwanie. Poszedłem za Nim, przyjmując chrzest w Kościele katolickim 13 lutego 1945 roku. Przeżyłem go z ogromną radością, tym większą, że w ślad za mną poszła moja żona i razem przyjęliśmy ten sakrament. Nawrócenie przychodzi dla kogoś zawsze jako rzecz mniej lub bardziej osobista. Ustawicznie dyskutuje się o przyczynach, które do tego doprowadziły, ale mimo to sprawa nadal pozostaje jedną z najtrudniejszych do wyjaśnienia. A jak to wygląda z punktu widzenia konwertyty? Dla niego także wiele rzeczy jest niejasnych. Nigdy też nie przykładałem wagi do tego, co się pisze na ten temat. Myślę, że jest bardzo trudno stworzyć odpowiednie kryteria, by według nich dzielić nawrócenia na takie czy inne. Jest to czynność, którą może wykonywać ten, kto siedzi przy biurku i zapomniał o przeżywanych realiach. Wyniki jego pracy będą tylko teorią daleką od rzeczywistości.

Myślę, że pierwsze momenty, a potem wzrastanie i dojrzewanie procesów, nie są zjawiskami wystarczająco zrozumiałymi dla samego

1 Trzeba powiedzieć, że w oryginale maszynopisu w języku włoskim ten rozdział nie został uwzględniony. Ukazał się dopiero w wydaniu amerykańskim w 1954 roku. Nie wiemy, jakie motywy zainspirowały Zollego, by opisać te fakty. Wydawało się rzeczą pożyteczną przetłumaczyć tekst angielski na włoski i zamieścić go jako *Dodatek*, gdyż dotyczy on sprawy, o której wiele się mówiło kiedyś i mówi obecnie.

konwertyty, człowieka, który ostatecznie je przeżył. Nie chcę przez to sugerować, że ten rozwój dokonuje się w podświadomości, jak to jest dzisiaj modnie mówi. Wolę zostawić podświadomość poza swoją argumentacją.

Jeżeli mi wolno użyć pewnego uproszczenia, aby wyrazić to, co mam do powiedzenia na temat konwersji, odwołam się do słów Jezusa, gdy mówi On o ziarnku gorczycy. Ziarno wrzucone w ziemię kiełkuje w tajemniczy sposób, nieświadome swojego wzrostu. Po jakimś czasie pojawia się na powierzchni jako młody pęd. Jego rozwój nie jest niespodzianką, zaskakuje tylko w porównaniu ze wspomnieniem jego początków. Podobnie działa nasz umysł: zapominamy o rozwoju i pielęgnacji nowych myśli, które powstają po cichu i znikają gdzieś daleko niezauważone. To, co w nas nowe, z początku

nie wydaje się dziwne i niewygodne, ponieważ szybko staje się czymś niezbędnym, odpowiednio stymulowane, kiełkuje cicho jak owo ziarnko gorczycy.

Prawdę mówiąc, nie mogę stwierdzić, czy byłem całkiem świadomy tej pierwszej manifestacji swojej miłości do Ewangelii i do Osoby Chrystusa. Nie powitałem jej szczególnie ciepło i ze wzruszeniem. Przyjąłem ją z takim samym uczuciem, z jakim podejmuje się członka własnej rodziny lub osobę kochaną i zaufaną.

Pęd rośnie i staje się coraz mocniejszy, nabiera kolorów. To nieuniknione, gdyż ten etap stanowi główną część całego rozwoju. Nastaje nowa epoka — czas poznawania. Poznawania, a nie doświadczenia. To, co najciekawsze, nie ma nic wspólnego z naukowym zainteresowaniem eksperymentem laboratoryjnym, a tym bardziej z introspekcją o charakterze psychologicznym. Mimo że mam doktorat z psychologii[2] i z badawczego punktu widzenia interesują

2 Zoili doktoryzował się we Florencji w 1910 roku w dziedzinie psychologii eksperymentalnej. Tytuł jego pracy to prawdopodobnie: *Sposoby poznawania „L" słowiańskiego i „I" polskiego. Studium z fonetyki doświadczalnej.* Druk w: „Stabilimen- to Gráfico Emiliano", Bologna 1911. Serie: „Reale Istituto di Studi Superiori di Firenze — Laboratorio di psicología sperimentale".

mnie problemy psychologiczne, śmiem twierdzić, że zachowuję dystans wobec tego, co dokonało się we mnie. Zdarzenie, które zaszło w głębi mojej duszy, było dla mnie jak przybycie kochanego gościa. A on niczym nie spowodował konfliktu mego sumienia. Zacząłem tylko słuchać głosu Chrystusa, który od tej chwili mówił głośniej i wyraźniej poprzez Ewangelie. Bóg nie objawił się we mnie przez burzę czy wiatr, ale przez cichy szelest. Można by to wytłumaczyć moim charakterem: nie mam temperamentu wybuchowego. Każda rzecz rozwija się we mnie powoli; zarówno gdy chodzi o badania naukowe, jak i o sferę emocjonalną.

Teraz dopiero rozumiem, dlaczego Opatrzność obdarzyła mnie predyspozycjami mistycznymi, choć mówiąc szczerze, nigdy nie zdawałem sobie z tego sprawy. Kiedyś, mniej więcej dziesięć lat temu, czytelnicy moich artykułów dostrzegli to, a ja myślałem, że się mylą. Ich liczba wzrastała i były to osoby mi nieznane, a w dodatku mieszkające na różnych kontynentach. I tak zacząłem myśleć o pewnym człowieku, o którym moja matka zwykła mi opowiadać, gdy byłem jeszcze dzieckiem. Ów człowiek pewnego razu wrócił do domu w południe i poszedł do łóżka, powiedziawszy wszystkim „dobranoc". Jego żona, przestraszona takim zachowaniem męża, spytała, czy nie jest chory, a on odpowiedział: „Czuję się całkiem dobrze, ale dziś rano wszyscy wmawiali mi, że jestem pijany. Nie jestem pijany — wiesz dobrze, że nigdy nie pijam wina, gdyż jestem abstynentem — ale kocham pokój, więc żeby się im nie sprzeciwiać, idę spać". Właśnie tak próbowałem robić i ja, i stałem się mistykiem.

W następnych latach kiedy ziarno życia chrześcijańskiego zasiane w mej duszy niewidzialną ręką Bożą, zaczęło intensywnie wzrastać, nie zauważyłem nigdy konfliktu między tym rozwojem a moją pozycją jako członka żydowskiej gminy religijnej. W literaturze biblijnej i w przebogatych pismach rabinicznych jest taki ogrom myśli, że każdy może znaleźć bardzo dużo rzeczy wspólnych dla judaizmu i chrześcijaństwa. Żywoty i ideały Świętych chrześcijańskich były dla mnie zapożyczeniem z literatury chasydzkiej, którą znałem od

dzieciństwa i żarliwie kochałem. Prawne fragmenty Talmudu interesowały mnie jako gimnastyka umysłowa, lecz o wiele piękniejsza i wzruszająca była *Zohar,* biblia kabalistyczna! Miałem ją w swej prywatnej bibliotece: trzy tomy, wydanie kieszonkowe. Aramejski język księgi wydawał mi się łatwy, zatem język był tylko osłoną. Wszystko, co znajdowało się wewnątrz, było tak bogate, tak zachęcające. Interpretacje *Pieśni nad pieśniami,* które znajdowały się w *Zohar,* wydawały mi się o wiele dłuższe i bardziej czarujące niż te, które oferował Targum[3] czy nawet Midrash.

Dla mnie Bóg stał się bardziej ludzki, jeżeli mogę użyć takiego wyrażenia. Nie był mi jednak daleki Bóg grzmotu, Bóg, który objawia się przez nawałnice; którego Prawo ukonkretnia się w tylu przepisach, przykazaniach i regułach. Zacząłem mieć świadomość Boga, którego kochałem. Powiedziałem sobie: Od początku świata ludzie zabijali się wzajemnie i przysparzali sobie nawzajem tylu cierpień. Niszczyli swoje życie tylko po to, by posiadać rzekę, górę, drogę komunikacyjną, rynek zbytu, i często czynili to z pobudek religijnych. Czasami jakaś rasa ludzka doszła do wniosku, że jest bardziej zdolna, potężniejsza niż inne, upatrując w tym znaku swojego wywyższenia i nowych powodów do zabijania.

Coraz bardziej pragnąłem znaleźć kogoś, z kim można by porozmawiać o Bogu-Miłości, Bogu, który kocha wszystkich bez różnicy, i chce, by więzy łączące ludzi były więzami miłości. Czy była to utopia? Być może, ale przecież powieściopisarz marzył o okręcie podwodnym przed jego skonstruowaniem. W ten sam sposób artysta stworzył samolot. Uświadomiłem też sobie, że mam konkretne pragnienie takiej samej utopii.

Dociekałem na własny rachunek: Czy naprawdę realizacja mego snu o Chrystusie jest możliwa tylko na końcu czasów i w języku prorockim? Morze miłości pokazało się tylko pod koniec życia? Czyż Bóg nie stworzył nas do miłości? Czy dostąpimy nieba, jeże-

3 Aramejska wersja Biblii hebrajskiej.

li uprzednio nie pokochamy wszystkich i wszystkiego? Taka była ścieżka, którą podążałem, by zbliżyć się do ziemi obiecanej, do chrześcijaństwa.

Byłem świadomy ewentualnych konfliktów z judaizmem. Pielgrzymi Boga samotnie przemierzają drogę do Niego. Nigdy z nikim nie rozmawiałem o zmianach w mojej duszy ani o wzrastającej miłości. Człowiek, który kocha, winien odczuwać swoją miłość jako powinność, słodką powinność, która idzie za wewnętrzną potrzebą. *Amor meus pondus meu*[4]. Człowiek, który kocha — mówi św. Tomasz z Akwinu — upodabnia się zawsze do przedmiotu swojej miłości. Kochałem Jezusa; kochałem Go coraz mocniej.

Przez kilka lat byłem w stanie łączyć judaizm z chrześcijaństwem. Poddawałem się iluzji? Absurdalnej idei? Dlaczego kochałem jedno i drugie? Co mogłem uczynić ponad to?

Było święto żydowskie, Dzień Pojednania, jesień 1944 roku. Przewodniczyłem funkcjom liturgicznym w synagodze (Żydzi niemieccy wolą nazywać go *Dniem Długim,* lecz nie jest on długi, tylko bogaty w treść, jeżeli potrafi się go zrozumieć. Gdy byłem małym dzieckiem, widywałem swoich rodziców płaczących w bardziej wzruszających momentach. Teraz łzy wyszły z mody, sam też nie potrafię już płakać). Dzień dobiegał końca i byłem zupełnie sam wśród tłumu. Poczułem, jakby jakaś mgła zaczęła zalegać w mojej duszy, gęstniejąc w niej coraz bardziej. Straciłem zupełnie kontakt z ludźmi i z rzeczami naokoło. Jedna świeca, już niemal wypalona, tliła się jeszcze przy mnie na świeczniku. Gdy wosk stopniał, buchnął nieco większy płomyk, skacząc w kierunku

nieba. Byłem zafascynowany tym widokiem. Patrzyłem zdumiony na to zwykłe przecież zjawisko. Pomyślałem, że w tym płomieniu jest coś z mojego jestestwa. Język ognia wił się i drżał, a moja dusza w tym uczestniczyła, cierpiąc przy tym.

4 „Moją siłą ciążenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi". Zob. Św. Augustyn, *Wyznania,* tłum. Z. Kubiak, Kraków 2006, księga XIII, 9.

278

Wieczorem odbywał się ostatni obrzęd religijny, któremu przewodniczyłem z dwoma asystentami po prawej i po lewej stronie. Byłem jakby nieobecny, zostawiłem innym recytowanie modlitw i śpiewy. Nie czułem żadnej radości ani bólu, nie myślałem ani nie odczuwałem żadnych wrażeń. Serce zamarło mi w piersi. Okiem umysłu zobaczyłem nagle łąkę rozciągającą się w górze, z błyszczącą trawą, lecz bez kwiatów. Na łące ujrzałem Jezusa ubranego w biały płaszcz, nad Jego głową rozpościerało się niebieskie niebo. Poczułem ogromny wewnętrzny pokój. Gdybym miał poprzez obraz wyrazić stan swojej duszy w tym momencie, powiedziałbym: czyste, krystaliczne jezioro między górami. W głębi serca usłyszałem słowa: „Jesteś tu po raz ostatni". Przyjąłem je ze spokojem ducha i bez szczególnych emocji. Odpowiedź mojego serca brzmiała: „Niech tak będzie, tak będzie, tak musi być".

Godzinę później jadłem przewidzianą po czasie postu wieczerzę z żoną i córką. Po posiłku żona wzięła gazety i poszła do swego pokoju; odeszła też córka. Zostałem sam, zamierzałem napisać kilka listów i przejrzeć dzienniki. Gdy byłem już zmęczony, poszedłem do siebie. Drzwi do pokoju córki były zamknięte. Nagle moja żona powiedziała: „Dziś, gdy byłeś przed arką Tory, zdawało mi się, jakby biała postać Chrystusa położyła ręce na twojej głowie, jakby cię błogosławiła". Byłem zdziwiony, a równocześnie spokojny. Udawałem, że nie wiem, o co chodzi. Powtórzyła więc to samo, słowo po słowie. Dokładnie w tym samym momencie usłyszeliśmy Małą Trąbkę — tak zwykle nazywaliśmy naszą młodszą córkę Miriam, wołającą do nas z daleka. Poszedłem do jej pokoju i zapytałem, co się stało. „Mówicie o Panu Jezusie — odparła. — Wiesz, tato, tej nocy śniło mi się, że widziałam Jezusa w bieli bardzo wysoko, ale nie wiem, co się potem wydarzyło"[5].

5 W artykule, który ukazał się w piśmie „Judaism" (W.P. Sallanpoa, R.G. Weisbord, *The Zoili Conversions: Background and Motives*, „Judaism", Summer 1989, s. 203-215), autor przytacza na stronie 208 wywiad z córką Zollego, Miriam, w którym utrzymuje ona, że „Choćbyście mnie wycisnęli jak cytrynę (...), nie

279

Życzyłem im dobrej nocy i zacząłem myśleć o niezwykłych okolicznościach tych zdarzeń. Spać poszedłem zupełnie spokojny.

Kilka dni później zrezygnowałem z obowiązków religijnych w gminie żydowskiej i poszedłem do księdza jako ktoś nieznany, by otrzymać naukę o chrześcijaństwie. Po kilku tygodniach, 13 lutego, otrzymałem sakrament chrztu i zostałem włączony do Kościoła katolickiego, Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa.

znajdziecie we mnie ani kropli mistycyzmu", przecząc w ten sposób jakimkolwiek przeżyciom mistycznym, które by jej dotyczyły w kwestii zdarzeń opowiedzianych przez Zollego w wieczór owego Dnia Pojednania.

281

POSŁOWIE

Mając wybór, chciałem uniknąć tego *Dodatku-,* fragment ten włączony w drugim wydaniu, zapoczątkował liczne interpretacje o posmaku cudowności, które z pewnością zaszkodziły poważnemu traktowaniu książki Zollego i przysporzyły nieprzyjemności jego córce Miriam.

Z drugiej strony, przez dziesiątki lat ukazywały się artykuły, książki, strony internetowe, broszury zawierające informacje wypaczone i błędne oraz fantazyjne cytaty odbiegające od rzeczywistości. Pozwólcie, że przytoczę jeden śmieszny przykład: W kwietniu 2002 roku znany tygodnik opublikował czterostronicowy artykuł zatytułowany *Oto rabin Rzymu stał się katolikiem-,* na drugiej stronie zamieszczono dużą fotografię jakiegoś pana, który wprawdzie przypominał Zollego, ale z pewnością nim nie był.

Właśnie z powodu błędnych informacji konieczne było postawienie tamy na rzece stronniczych i błędnych rekonstrukcji, dając Czytelnikom wiadomości, którymi dysponujemy, w tym także ten *Dodatek,* by mogli wyrobić sobie własną opinię.

Według mnie — choć nie mam na to dowodów — Zoili był w jakiejś mierze naciskany przez wydawnictwa i stąd nie miał łatwego życia w Kościele w latach pięćdziesiątych (zwrócili się wtedy do Kościoła Jules Isaak i inni o zrewidowanie antyjudaizmu także w liturgii, co nastąpiło w okresie II Soboru Watykańskiego przez ogłoszenie *Nostra Aetate)* i był odbierany przez wielu bardziej jako symbol niż jako człowiek.

Z pewnością wydawca amerykański poczuł się wolny w ostatnich czasach do tego stopnia, że zmienił tytuł dzieła już po śmierci autora,

nie pytając nikogo o zgodę; powstało zatem: *Before the Dawn. Why I Became Catholic.*

Zoili pisał w tej książce na s. 109:

„Myślałem, że wyszedłem z siebie. Nagle odłożyłem pióro na stół, nie zdając sobie sprawy, skąd ta przerwa w pracy, i wprawiony w uniesienie, zacząłem wzywać imienia Jezusa i nie zaznałem pokoju, dopóki Go nie zobaczyłem — jakby na wielkim obrazie bez ramy w ciemnym kącie pokoju. Kontemplowałem Go długo bez ekscytacji, w doskonałym spokoju ducha. Ani wtedy, ani dzisiaj po trzydziestu latach nie potrafiłbym dokładnie powiedzieć, co w mojej duszy sprawiło ów fenomen. Zarówno wówczas, jak i dziś nie roztrząsałem tego problemu. I wtedy, i teraz wystarczyła mi sama bliskość Jezusa. Realna czy subiektywna? Nie wiem i nie jestem w stanie tego analizować w próżnej nadziei, że będę umiał powiedzieć coś dokładniejszego. Prawdopodobnie — ośmielę się dodać ze względu na inne doświadczenia, choć w różnej formie, w latach 1937-1938 i z 1945 roku — dotyczy to pewnego punktu dojrzewania w długim i nieodwracalnym procesie.

Należy zauważyć, że nie wyraziłem pragnienia, by mówić o tym komukolwiek, ani nie przedstawiłem sprawy religijnego nawrócenia.

Cokolwiek się wydarzyło, dotyczyło tylko mnie, wyłącznie mnie".

I jeszcze w tej samej książce na stronie 257:

„Strony zapisane tamtego ranka weszły jako część mojej książki *Christus* wydanej wkrótce potem po włosku, lecz zostały pominięte w wersji hiszpańskiej, opublikowanej w Madrycie.

Mogę przedstawić je teraz po angielsku.

Tylko dwie strony".

Zoili nie jest zadowolony, że strony te pominięto w wersji hiszpańskiej, i dlatego prosi o opublikowanie teraz „tylko" dwóch stron; ten gest humoru odbieram jako wyraz poufałości: autor pokpiwa z cenzury.

Moja matka, Miriam, nie potrafiła uprawiać humorystyki na szkodę ojca. Było to dla niej bolesne. Zbyt była przejęta wspomnie-

niem tych lat, kiedy za sensację uznawano fakt, że jej ojciec został pozbawiony obywatelstwa, a także odcięty od swoich korzeni

Miriam Zoili w niewydanej pracy *Narciso e narcosi,* komentując fragment książki *Ilghetto sul Tevere (Getto nad Tybrem)* dotyczącej konwersji ojca, stwierdza:

„Wyznanie wiary Zollego przedstawia się jako trzykrotną wizję, łącznie z członkami rodziny, którzy mieli oddzielnie to samo objawienie".

„Chcę zaprotestować przeciw tej niewiernej i arbitralnej rekonstrukcji postaci mojego ojca. Przytaczam tu list, który wówczas na próżno wysłałam do dzienników:

Rzym, 14 lipca 1972

Reaguję zbyt późno na niepoważne ukazanie postaci mojego ojca, zawarte w książce Sama Waagenaara, *Il ghetto sul Tevere* (wyd. Mondadori), ponieważ autor udający poważnego historyka po kilkakrotnym nachodzeniu mnie w moim własnym domu okazał się tak mało świadomy powinności swego zawodu, że nie przysłał mi nawet egzemplarza do wglądu.

Dopiero teraz, kiedy go nabyłam, mogłam zdać sobie sprawę z tego, że jest to dzieło pseudohistoryczne, a wszystko, co dotyczy mojego ojca, opiera się na stronniczym i z góry ustalonym wyborze jego dzieł i wydarzeń, których był bohaterem.

Prawdziwi uczeni z pewnością dojdą do prawdy o myśli i kulturze mojego ojca, nie mającej nic wspólnego z tekstami światowego kronikarza poszukującego łatwego rozgłosu, który — jaki pisze mój przyjaciel Luigi Barzini — wywodzi się z kina amerykańskiego lub z najdroższych klubów nocnych Europy.

Ojciec mój walczył *ante litteram* o poprawną interpretację tekstów zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, głównie tam gdzie błędy egzegetyczne opierały się na powiedzeniu „perfidni Żydzi", uprzedzając w ten sposób wypowiedzi II Soboru Watykańskiego, co w swoim czasie umiał zrozumieć i docenić jego przyjaciel Monsignor Montini zanim jeszcze — jak mi się wydaje — został arcybiskupem Mediolanu.

To oczywiste, że nie można powierzchownie komentować i traktować tak wyjątkowej postaci, jaką był pod względem kulturalnym, intelektualnym i mistycznym mój ojciec, nie można go należycie ocenić, posługując się rasistowskimi tezami na użytek próżności i wykazując się tak oczywistą, chociaż być może niezawinioną, ignorancją historyczną".

Miriam Zoili najczęściej wybierała milczenie, gdyż była bardzo zaangażowana w sprawy swego ojca. My, trzecie pokolenie, jesteśmy już mniej wrażliwi, mamy odpowiedni dystans w stosunku do wydarzeń i dlatego łatwiej było nam przygotować do publikacji tę wersję książki, niż pozwolić na kontynuowanie nieprawdopodobnych historii o „mistycznym nawróceniu Zollego" rozpowszechnianych od trzydziestu lat. Lepiej niech on sam, wolny od cenzury, opowie swoje dzieje.

Będzie na przykład jasne, że rodziny katolickie ukrywały go nie dlatego, że były katolickie, lecz z powodu sympatii dla organizacji Sprawiedliwość i Wolność.

Kończę refleksją na temat powtarzających się tendencji ze strony niektórych mediów próbujących wykazać związek osobistej historii Zollego z procesem beatyfikacyjnym Piusa XII. Sądzę, że na temat Piusa XII sformułowano opinie, które mogłyby odnosić się również do wszystkich ówczesnych rządów demokratycznych. Należy przy tym brać pod uwagę kontekst dziejowy: Czy w latach trzydziestych XX wieku ktoś mógł przewidzieć tragiczne skutki nazizmu i faszyzmu?

Zważywszy wszystko, co mi wiadomo na ten temat, wykluczam możliwość, by Pius XII w jakikolwiek sposób przyczynił się do „nawrócenia" Zollego. Co do imienia Eugenio, jakie Zoili obrał przy chrzcie, wielokrotnie odbieranego jako dowód wdzięczności dla Ojca Świętego (Pius XII nazywał się Eugenio Pacelli), moja Matka traktowała ten wybór jako gest sympatii. Wydaje się, że proroctwo mojego dziadka brzmiało: „Zobaczysz, jaka będzie moja śmierć...".

Enzo de Bernhart

C. S. LEWIS A KOŚCIÓŁ KATOLICKI

Autor Joseph Pearce
Wydawnictwo Klub Książki Katolickiej

SPIS TREŚCI
SŁOWO WSTĘPNE 5
PODZIĘKOWANIA 9
PRZEDMOWA 13
WPROWADZENIE 17
1. UCIECZKA Z PURYTANII 33
2. WYTRWAŁY ATEISTA 43
3. „NIGDY NIE UFAĆ PAPISTOM... " 61
4. SPOTKANIE Z MATKĄ KOŚCIÓŁ 73
5. INKLINGOWIE I REAKCJE 89
6. PRZEMYCANIE TEOLOGII 109
7. LEWIS W CZYŚĆCU 133
8. CHRZEŚCIJAŃSTWO PO PROSTU 147
9. CHRZEŚCIJAŃSTWO POWSZECHNE 159
10. TO, CO PROSTE I TO, CO POPAPRANE 177
11. CHRZEŚCIJAŃSTWO POPAPRANE 191
INDEX RZECZOWY 205

SŁOWO WSTĘPNE

NIJAK NIE DA SIĄ POMINĄĆ kwestii kościelnej przynależności C. S. Lewisa. Kiedy w latach czterdziestych ubiegłego wieku obwołał się on „po prostu chrześcijaninem", wydawało się to przebłyskiem geniuszu. Rzeczywiście. Czy nie można napisać apologii wielowiekowej wiary, unikając przy tym wszystkich spornych spraw i objaśniając niewierzącym (i wierzącym też) naturę chrześcijaństwa oraz logikę jego podstawowych prawd? Sukces apologetycznych dzieł Lewisa niewątpliwie zdaje się świadczyć o mądrości zaproponowanego przezeń podejścia. Ilu ludzi (miliony?) wskazałoby na Lewisa jako na tego, który pokazał im drogę do prawdziwie regenerującej wiary chrześcijańskiej?

Czy zatem — czterdzieści lat po śmierci pisarza — pytań o jego kościelną przynależność nie należałoby traktować jako przejawu małostkowości? Czy nie można tej kwestii zostawić tam, gdzie on sam chciał, by ją pozostawiono? Lewis nigdy nie krył się ze swym anglikanizmem, ale też nigdy nie chciał nadawać własnej koncepcji wiary choćby najlżejszego anglikańskiego zabarwienia. Zaprawdę, czyż nie jest to godne pochwały?

W rzeczy samej. Pojawiają się jednak kłopoty. Lewis bowiem pragnął odłożyć na bok rozmaite zagadnienia „marginalne". Cóż jednak, jeśli tematy te wcale nie są marginalne dla najliczniejszej i najstarszej spośród wszystkich chrześcijańskich wspólnot? Natura Eucharystii (i w rzeczy samej — wszystkich sakramentów), miejsce Najświętszej Maryi Panny w dziele odkupienia, służebny i apostolski charakter kapłaństwa, prymat i nieomylność Urzędu Piotrowego, obcowanie świętych, doktryna czyśćca — wszystkie te sprawy mogą być

uznane za „marginalne" wyłącznie przez zaprzysięgłego zwolennika protestantyzmu, a przecież protestantyzm dość późno pojawił się na scenie chrześcijaństwa. Mamy tu zatem do czynienia z pewną anomalią: Lewis chce, abyśmy zaakceptowali jego tożsamość jako „po prostu" chrześcijanina, jednakże okazuje się, iż w gruncie rzeczy był on po prostu protestantem. I to dość zaciekłym. Ulsterskie pochodzenie nadawało jego zachowaniu znacznie bardziej jaskrawego kolorytu niż on sam - zdobywszy się na chłodną analizę własnego postępowania — skłonny byłby przyznać. (Na przykład pewnego razu wpadł w furię na wieść, iż katolicki wydawca jednej z jego książek chce ją sprzedawać „dublińskiej hołocie".)

Ale anomalie na tym się nie kończą. Chociaż Lewis brzydził się podziałem Kościoła anglikańskiego na „wysoki", „szeroki" i „niski", nie był w stanie od tego uciec. Odczuwał pogardę wobec „szerokich" anglikanów, którzy rozcieńczali wiarę tak bardzo, iż przeobrażała się ona w odrażającą papkę (przychodzi tu na myśl anglikański biskup z *Rozwodu ostatecznego),* ale jednocześnie nie znosił „kadzidła i dzwonów", biretów i zdobionych koronkami komż, które zobaczyć można w świątyniach anglokatolickich, a które trafiały w gust T. S. Eliota. Lewis najzwyczajniej świecie chciał w spokoju chodzić do kościoła - koniec i szlus.

Takie postawienie sprawy stanowiłoby jednak zbytnie uproszczenie. Lewis, wbrew samemu sobie, coraz bardziej ciążył w stronę czegoś, co można nazwać „katolickim" anglikanizmem i jakkolwiek nie znosił konwenansów anglokatolickiego *stronnictwa*, jego wiara z czasem zaczęła obejmować doktryny i praktyki, które jego ewangeliccy czytelnicy (chyba najbardziej entuzjastyczna jego klientela) muszą skrzętnie ignorować. Wspominał o „Błogosławionej Dziewicy", regularnie chodził do spowiedzi, wierzył w czyściec, a nawet zaczął mówić o Eucharystii jako o - Boże miej nas w opiece — *Mszy świętej.*

Jednakże antyrzymskość Lewisa pozostała w nim aż do śmierci. Celem opracowania takiego jak niniejsze nie jest wykłócanie się o drobiazgi. Joseph Pearce to jeden z najpotężniejszych sprzymierzeńców Lewisa. Sądzę, że czytelnicy Lewisa znajdą w książce Pearce a mnóstwo informacji, które nie tylko fascynują, lecz również - co należy szczególnie podkreślić — są niezwykle do rzeczy.

Thomas Howard
Manchester, Massachusetts

PODZIĘKOWANIA

POPULARNOŚĆ C. S. Lewisa jest tak wielka, iż każdy autor biorący na warsztat jego życie i twórczość, ma do dyspozycji nie tylko ogromną liczbę materiałów źródłowych, lecz również wielu ekspertów gotowych służyć mu pomocą i poświęcać swój czas i zaangażowanie, nie licząc w zamian na nic prócz słów podziękowania. Niniejszym

pragnę wyrazić swoją głęboką wdzięczność dla wszystkich tych osób, dzięki którym niniejsza książka mogła powstać.

Nie po raz pierwszy odczuwam wielki dług wdzięczności wobec Waltera Hoopera — bodaj największego na świecie znawcy życia i twórczości Lewisa — za wsparcie, jakiego łaskawie mi udzielił. Miałem zaszczyt korzystać z jego wiedzy już wcześniej przy okazji pracy nad takimi książkami jak *Literary Converts (Nawróceni literaci)* i *Tolkien: Księga pamiątkowa*[1], jednak zwłaszcza podczas pisania niniejszego tomu pomoc jego okazała się wprost niezastąpiona. Nie będzie ani krzty przesady w stwierdzeniu, iż to on przede wszystkim zainspirował mnie do napisania tej książki. Jestem mu przeogromnie wdzięczny za słowa zachęty i liczne wskazówki.

Wdzięczy jestem również Bradowi Birzerowi i Philipowi Nielsenowi za podzielenie się ze mną wynikami przeprowadzonej przez nich kwerendy w zbiorach Wheaton College. Ponadto, pierwszemu z wyżej wymienionych chciałbym serdecznie podziękować za pomoc i porady udzielane mi za każdym razem, kiedy o nie poprosiłem. Ojciec Peter Milward SJ w swej uprzejmości pozwolił mi do woli cytować napisaną przez siebie książkę pt. *A Challenge to C. S. Lewis.* Mając możliwość wykorzystania obszernego jej fragmentu mogłem wzbogacić swoje opracowanie o siłę argumentów ojca Milwarda.

10

Prawdziwym błogosławieństwem była dla mnie pomoc otrzymana ze strony kolegów i koleżanek z Ave Maria College. Na szczególne słowa uznania zasługują: Christopher i Sarah Beiting, William Riordan i Al Benthall, którzy niestrudzenie służyli mi radami, wiedzą fachową i zwykłą ciężką pracą. Temu ostatniemu jestem wyjątkowo wdzięczny za staranną korektę rękopisu, czym niezwykle ułatwił mi wygładzenie ostatecznej wersji tekstu. Al był też łaskaw napisać wprowadzenie do niniejszej książki.

Pośrednio jestem dłużnikiem ojca Jerome Bartrama z oksfordzkiego Oratorium za jego komentarze na temat Refrigerium. Swoich badań dotyczących tegoż właśnie zagadnienia teologicznego nie prowadził z myślą o niniejszym opracowaniu, niemniej jednak ich wyniki okazały się niezwykle pomocne dla wyjaśnienia kwestii inspiracji, która legła u podstaw stworzenia przez Lewisa cudownej książeczki pt. *Rozwód ostateczny.*

Wśród osób, które pośrednio przyczyniły się do powstania niniejszego tomu byli też między innymi: Barbara Reynolds, Christopher Derrick i Owen Barfield, z którymi miałem przyjemność prowadzić długie rozmowy przy okazji pracy nad poprzednimi książkami, a z których pomocy dane mi było skorzystać ponownie. Czuję się też w obowiązku oddać należne uznanie Dwightowi Longeneckerowi, autorowi gry słów w wyrażeniach „chrześcijaństwo po prostu" i „chrześcijaństwo powszechne", które w swojej pracy wielokrotnie wykorzystałem.

Nieustającego wsparcia udzielała mi moja żona, Susannah, nie tylko pod postacią wymiernej pomocy polegającej zwłaszcza na uważnym czytaniu każdego świeżo napisanego rozdziału, lecz także w charakterze wiernej towarzyszki i muzy. Gdy książka niniejsza znajdowała się we wczesnym stadium rozwoju, nasz synek, Leo Patrick, urodzony w dzień św. Patryka 2002 roku, rozwijał się w łonie matki. Paradoksalnie inspirował nas niemal tak samo, jak rozpraszał!

11

Na podziękowania z całą pewnością zasługują również: ojciec Joseph Fessio SJ, Mark Brumley, Tony Ryan i wszyscy pozostali niezłomni pracownicy wydawnictwa Ignatius Press. W szczególności pragnę podziękować ojcu Fessio za pokładaną we mnie wiarę i udzielone wsparcie.

Wreszcie, końcowe podziękowania należą się samemu C. S. Lewisowi, bez którego — rzecz jasna — książka ta nie mogłaby powstać. Mam wobec niego dług wdzięczności, podobnie jak wiele milionów ludzi na całym świecie i żywię nadzieję, iż niniejsze opracowanie posłuży jako hołd złożony w podzięce za ponadczasowe dary, jakimi nas obdarzył.

PRZYPISY

1 Joseph Pearce (red.), *Tolkien: Księga pamiątkowa,* przeł. Joanna Kokot, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

PRZEDMOWA

Wyznanie

MOJE UWAGI wstępne dotyczące niniejszej pracy muszą stanowić cos' na kształt spowiedzi. Zawsze miałem nadzieję, że uda mi się napisać książkę na temat C. S. Lewisa i jego stosunku do Kościoła katolickiego, którą z jednakową przyjemnością, a przynajmniej z jednakową satysfakcją intelektualną przeczytaliby zarówno katolicy, jak i protestanci. Teraz, gdy już taką książkę napisałem, pozostaje mi tylko wierzyć, iż tak właśnie się stanie. Zadanie, jakie sobie postawiłem, nie należało do łatwych. W przypadku literatury niebeletrystycznej każdy uczciwy i rzetelny autor powinien starać się dojść do prawdy obiektywnej. W tym celu wystarczy rzetelnie podchodzić do pracy badawczej, a jej wyniki uczciwie przenosić na papier. Jednakże w przypadku niniejszego opracowania, aspekt ten stanowi tylko część — w rzeczy samej część najłatwiejszą — całej pracy.

Oprócz potrzeby przestrzegania zasady obiektywizmu, istnieje też potrzeba omówienia spornych i kontrowersyjnych zagadnień, które książka taka jak ta nieuchronnie porusza, posługując się przy tym językiem, który zaciekawi, a nie zacietrzewi czytelnika. Osiągnąć taki efekt jest już znacznie trudniej.

Niemożliwym jest zachowanie przez autora neutralności w takich sprawach, podobnie jak mało prawdopodobne wydaje się, by czytelnicy okazali w odniesieniu do nich bezstronną postawę. Nie ulega wątpliwości, iż niektórzy stwierdzą, że Lewis był antykatolicki; inni — wręcz przeciwnie — że był kryp to katolikiem; jeszcze inni utrzymywać będą, że Kościół katolicki nie jest potrzebny do zrozumienia myśli Lewisa, na

co z kolei jeszcze inni odpowiedzą stwierdzeniem, iż to katolicyzm miał przemożny wpływ na życie i twórczość pisarza. Dla niektórych Lewis był zbytnio katolicki, dla innych — nie dość katolicki.

Logicznie rzecz biorąc, adwersarzy mających odmienne poglądy na budzącą wiele kontrowersji kwestię stosunku C. S. Lewisa do Kościoła katolickiego, można podzielić na cztery wyraźne kategorie. Po pierwsze, mamy tych, którzy lekceważąco odnoszą się

zarówno do Lewisa, jak i Kościoła. Osoby należące do tej kategorii raczej nie sięgną po jakiekolwiek opracowanie na ten temat, a zatem nas nie interesują. Drugą grupę stanowią ci, którzy podziwiają Lewisa, ale Kościoła katolickiego sympatią nie darzą. Mam nadzieję, iż osoby takie wiele wyniosą z lektury niniejszej książki. Po trzecie wspomnieć należy tych, którzy podziwiają Kościół katolicki, ale nie darzą sympatią Lewisa. Osoby takie również mogłyby wiele skorzystać z przeczytania niniejszej pracy, ale z całym naciskiem należy stwierdzić, iż nie została ona napisana z myślą o nich. Wreszcie mamy takich, którzy żywią podziw zarówno dla Lewisa, jak i Kościoła katolickiego. Podobnie jak w przypadku drugiej z wyżej wymienionych grup, mam nadzieję, iż osoby te mogą się wiele dowiedzieć czytając moją książkę.

Chwytając za pióro, myślałem o przedstawicielach grupy drugiej i czwartej. Pisałem dla tych, którzy podzielają moje własne zamiłowanie do Lewisa i miłość do Kościoła katolickiego. W tym miejscu dochodzę do kolejnego punktu mej spowiedzi. Wyznaję — tu i teraz - że jestem katolikiem. Do Kościoła zostałem przyjęty w roku 1989, w dniu świętego Józefa. Do mojego nawrócenia przyczynili się głównie Chesterton i Belloc, chociaż Lewis również odegrał w tym istotną rolę. lak więc, w pewnym sensie moja książka stanowi nie tylko dzieło miłości, lecz także akt dziękczynienia.

Zdaję sobie sprawę, iż niektórzy protestanci mogą nieco podejrzliwie patrzeć na pracę podejmującą taki temat, napi-

saną przez katolika. Będą argumentować, nie bez podstaw, że autor jest tendencyjny. Być może. Jak już wspomniałem, żaden autor zabierając się za podobny temat nie pozostanie bezstronny. Jeśli jest katolikiem, będzie postrzegał pewne sprawy z perspektywy katolickiej; jeśli jest protestantem, będzie reprezentował protestancki punkt widzenia. Niemniej jednak, obie strony zgodzą się — jako wielbiciele Lewisa musimy wszak się zgodzić — iż wszechświat, w którym żyjemy, nie jest relatywistyczny. Prawda istnieje. Naszym obowiązkiem nie jest pielęgnowanie własnych postaw, lecz poszukiwanie postawy prawdziwej.

Co naprawdę łączyło Lewisa z Kościołem katolickim? Takie właśnie pytanie postawiłem i na tak postawione pytanie spróbowałem odpowiedzieć. Starałem się być obiektywny; starałem się być wyważony w swoich opiniach, starałem się *być fair.* Starałem się, choć nie jestem pewien, czy zawsze mi się udawało. Pora zatem na kolejne wyznanie. Przyznaję się do pewnej winy związanej z moim dążeniem do znalezienia odpowiedzi na powyższe pytanie. Czasami — gdy odnosiłem wrażenie, że to Lewis sam sobie jest winien - podkreślałem jego winę w nieco retoryczny sposób. Nie było moim świadomym zamiarem nabijanie punktów dla Kościoła katolickiego — w rzeczy samej całkiem świadomie starałem się tego uniknąć — zdaję sobie jednak sprawę, iż jest to coś, do czego czasami się zniżyłem. Jeśli to kogokolwiek obraża, szczerze tego uczynku żałuję.

Dlaczego więc, można by zapytać, nie usunąłem takich potencjalnie obraźliwych wtrętów? Jestem pewien, że moja odpowiedź zyskałaby aprobatę Lewisa i właśnie dlatego nie mam wyrzutów sumienia związanych z ich pozostawieniem. Jak twierdził Chesterton i jak zademonstrował to Lewis, istnieje ogromna różnica między sporem a kłótnią. „Cieszę się na myśl o tym, że przez te wszystkie lata nigdy nie przestaliśmy się spierać i nigdy się nie pokłóciliśmy" — pisał Chesterton o swoich relacjach z bratem.[1]

Dołożyłem wszelkich starań, by spory i kontrowersje nieodłącznie towarzyszące podobnym zagadnieniom zamienić w pouczającą i przynoszącą korzyści wymianę argumentów. Ani przez chwilę (broń Boże!) spór ten nie zamienia się w kłótnię. Jeśli zadane ma zostać pytanie i znaleziona na nie odpowiedź, musimy zaakceptować konieczność różnicy zdań. Cisza nie wchodzi w grę — byłaby wręcz równoznaczna z grzechem zaniedbania. Spór, należycie rozumiany i zawsze podporządkowany miłosierdziu, stanowi po prostu dialog, w którym obie strony starają się dociec prawdy, a przynajmniej zbliżyć się do niej. Nie wolno dopuścić do tego, by spór przerodził się w kłótnię, czyli - z punktu widzenia chrześcijan wszelkich wyznań — coś skandalicznego. Nie spierając się jednakże w tych sprawach, czy moglibyśmy kiedykolwiek dojść do zgody, nawet jeśli mielibyśmy się zgodzić tylko co do tego, że się nie zgadzamy?

Zasadnicze pytanie, które stawia niniejsza książka i na które stara się ona odpowiedzieć, jest pytaniem, od którego żaden chrześcijanin nie ma prawa się uchylać. Chrystus chciał, abyśmy byli jedno. Dzielące nas różnice — o czym Lewis nigdy nie przestawał przypominać — stanowią sprzeciw wobec woli Bożej. *Uive la difference* nie wchodzi w grę. Jedność jest imperatywem. Lewis takiej jedności poszukiwał propagując ideę „chrześcijaństwa po prostu". Identyczny cel, z zachowaniem wszelkich proporcji, przyświecał autorowi niniejszego tomu. Mam nadzieję, iż Lewis byłby zadowolony z tego, że taka książka została napisana. Mam też nadzieję, że przedstawiony w niej spór spodoba się czytelnikom.

PRZYPISY

1 G. K. Chesterton, (_*Autobiography* (1936) [w:] *Collected "Works,* vol. 16, Ignatius Press, San Francisco 1988, s. 187.

17

WPROWADZENIE

PRAGNĄC POKRÓTCE scharakteryzować postawę C. S. Lewisa wobec wielowiekowego konfliktu pomiędzy protestantami i katolikami, warto przez chwilę zastanowić się nad dwoma mottami, które zamieścił on u początku *Listów starego diabła do młodego.*

> Najlepszym sposobem wypłoszenia diabła, jeśli nie ustąpi przed słowami Pisma, jest wydrwić go i wykpić, ponieważ nie może on znieść pogardy.
>
> *Marcin Luter*

> Diabeł... pyszny duch... nie może znieść, gdy się z niego drwi.
>
> *Tomasz Morus*

Oba te cytaty zasadniczo mówią to samo; parafrazują słowa św. Pawła: „Drwijcie sobie z diabła, a ucieknie od was". Niezależnie od tej niezwykłej rady, w dokonanym przez Lewisa wyborze na uwagę zasługuje tożsamość autorów. Nie dość, że jeden był protestantem, a drugi katolikiem, to jeszcze obaj zaznaczyli się jako zdeklarowani orędownicy własnych stronnictw, nieugięcie broniący swoich racji. Co więcej, wielokrotnie występowali oni przeciw sobie, żarliwie się nawzajem zwalczając, niejednokrotnie za pomocą bardzo ostrych w wymowie listów i traktatów. Jest wielce wymownym, iż Lewis, sam będąc anglikaninem, zacytował ich właśnie. Dwaj ludzie — protestant i katolik — którzy podczas swojego ziemskiego żywota nieustępliwie się

spierali, stają oto ramię w ramię i zdają się przemawiać jednym, dodającym otuchy głosem, „złączeni w jednej owczarni". Fakt, iż obaj zalecają drwinę jako antidotum na absurdalność zła, jest świadectwem przekonania,

18

obecnego także w innych dziełach Lewisa, iż chrześcijański humor, zarówno w wymiarze beztroskiej doczesnej radości, jak i na poziomie kosmicznym, w ostatecznym rozrachunku przezwycięży tragiczne podziały, które na przestrzeni dziejów dotknęły ciało Chrystusa na ziemi.

Harmonijne przeciwstawienie Lutra i Morusa więcej może powiedzieć o podejściu Lewisa do problematyki protestancko-katolickiej niż większość jego jasno i wyraźnie sformułowanych wypowiedzi na ten temat, których notabene nie było zbyt wiele. Nie tylko zdaje się on pragnąć pojednania, ale wręcz sugeruje, iż pewnego rodzaju jedność już istnieje ukryta pod skorupą zaciekłej niezgody. Wychowany w rozdartym religijnymi konfliktami Belfaście Lewis na własne oczy widział, do czego taka niezgoda prowadzi. Jego niechęć do otwartej dyskusji na ów temat można po części wytłumaczyć - jak pokazuje to niniejsza książka — doświadczeniami wyniesionymi z dzieciństwa spędzonego w protestanckim Ulsterze.

Chociaż Lewisowi przez całe życie udawało się w dużej mierze unikać otwartego poruszania kwestii protestancko- -katolickiej, kwestia ta nie zawsze chciała unikać jego. Gdy w roku 1933, ukazała się drukiem autobiograficzna alegoria Lewisa pt. *Błądzenie pielgrzyma*, jej tradycyjna symbolika i odwołująca do sakramentów fabuła sprawiły, iż w Oksfordzie wiele osób zaczęło spekulować, czy Lewis w istocie został już katolikiem. W pewnym sensie, zagadnienie jego stosunku do katolicyzmu miało go prześladować do końca jego dni. W roku 1952, w momencie ukazania się w formie książkowej zbioru jego pogadanek radiowych pod wspólnym tytułem *Chrześcijaństwo po prostu,* Lewis był już do tego stopnia wyczulony na punkcie pytań o jego przynależność wyznaniową, że napisał przedmowę, w której jasno i wyraźnie przyznaje się do bycia anglikaninem, po czym obszernie i szczegółowo tłumaczy się ze swojego konsekwentnego milczenia w tych sprawach.

19

Wyłuszczone przez Lewisa w *Chrześcijaństwie po prostu* powody unikania eklezjalnych kontrowersji są proste. Przede wszystkim oświadcza on, iż jest laikiem i nie posiada kwalifikacji do żeglowania po tak głębokich wodach. Po drugie stwierdza, iż stara się unikać dyskutowania na sporne tematy dlatego, że „bynajmniej nie zachęcają niechrześcijan do chrześcijaństwa. Dopóki będziemy pisali o różnicach i spierali się na ich temat, nie tyle zachęcimy niechrześcijan do własnego, konkretnego wyznania, ile zniechęcimy ich do chrześcijaństwa w ogóle'[1] Misją, jaką w swoim rozumieniu miał do spełnienia pisząc tę książkę, było ukazanie niewierzącym chrześcijaństwa jako zjednoczonego frontu, opowiedzenie niechrześcijanom o głębokim świadectwie i mocy wiary chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Zresztą cel ów zdaje się przyświecać całej jego twórczości. Jeśli zaś chodzi o kwestię zjednoczenia Kościoła chrześcijańskiego, Lewis w napisanej przez siebie przedmowie posuwa się do stwierdzenia, iż „nawet jeśli nie przyczyniłem się bezpośrednio do dzieła pojednania chrześcijańskiego, pokazałem być może, dlaczego powinniśmy się pojednać"[2]

Pod pewnymi względami przedsięwzięcie Lewisa okazało się podwójnym sukcesem. Legiony niewierzących po dziś dzień składają świadectwa, że do wiary w Chrystusa doprowadziła ich lektura książek C. S. Lewisa. Co więcej, jego dzieła odbiły się głośnym echem w ogólnoświatowej chrześcijańskiej owczarni. Ojciec Joseph Fessio SJ zwraca uwagę na zdumiewającą, uniwersalną popularność Lewisa wśród chrześcijan na całym świecie; popularność, która już za jego życia była znaczna, od momentu zaś śmierci Lewisa, w roku 1963, jedynie przybrała na sile. Ojciec Fessio publicznie wyraził powyższe spostrzeżenie w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, podczas pewnej konferencji teologicznej, którą w 1998 roku Peter Kreeft określił jako „najbardziej pamiętną konferencję, w jakiej zdarzyło mi się wziąć udział." Kreeft wspomina, iż uczestniczyło w niej „kilkudziesięciu wyso-

kiej próby katolików, anglikanów, prawosławnych i ewangelików", którzy pomimo dzielących ich wyraźnych różnic teologicznych pod koniec spotkania przynajmniej w jednej sprawie doszli do porozumienia. Oddajmy głos Kreeftowi:

> Podczas sesji końcowej ojciec Fessio podniósł się z miejsca i (z przymrużeniem oka) zaproponował, że powinniśmy wydać wspólne oświadczenie o osiągnięciu teologicznego porozumienia pomiędzy wszystkimi historycznymi, ortodoksyjnymi nurtami chrześcijaństwa, stwierdzając, iż tym, co nas łączy jest Pismo Święte, apostolskie wyznanie wiary, pierwszych sześć soborów powszechnych oraz dzieła zebrane C. S. Lewisa. Propozycja ta spotkała się z powszechnym aplauzem.[3]

Takie wiwaty ponad podziałami mogłyby sugerować, iż protestantom, katolikom oraz prawosławnym płaszczyznę porozumienia udało się znaleźć w twórczości Lewisa (temat ten sam w sobie wart jest oddzielnego omówienia). Do szerokich obszarów wspólnego porozumienia należy tu zaliczyć kluczowe dla historii zbawienia znaczenie odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu, historyczny wymiar Zmartwychwstania, autorytet Pisma Świętego, obiektywną prawdziwość prawa moralnego, niezmienną naturę (i piękno) ludzkiej płciowości oraz wartość chrześcijańskiej rodziny.

Mało tego, protestanci i katolicy zdają się odczytywać Lewisa w sposób świadczący o jego przemyślnej wszechstronności. U Lewisa każdy czytelnik może znaleźć fragmenty tekstu głęboko osadzone w swojej własnej tradycji. Lewis miał, na przykład, niesamowity dar opowiadania w porywający sposób o nawróceniu, o podejmowaniu decyzji poświęcenia życia Chrystusowi, prowadzącej następnie do świętości. Przejmujący punkt kulminacyjny opowieści o jego własnym nawróceniu, opowiedzianej w autobiograficznej książce pt. *Zaskoczony radością*, trafia do przekonania licznym protestantom, którzy skłonni są pojmować zbawienie jako dramatyczny, indywidualny akt wiary:

> Wyobraźcie sobie mnie, jak sam w moim pokoju w Magdalen, co wieczór, gdy choć na sekundę oderwę się od pracy, odczuwam wyraźnie nieprzerwane i nieustępliwe zbliżanie się Tego, którego tak szczerze pragnąłem nigdy nie spotkać. W końcu to, czego tak bardzo się obawiałem, stało się faktem. W letnim semestrze 1929 roku poddałem się, uznałem, że Bóg jest Bogiem i ukląkłem do

> modlitwy. Byłem zapewne tamtego wieczoru najbardziej przygnębionym i opornym neofitą w całej Anglii.[4]

Ci chrześcijanie, którzy doszli do wiary poprzez „modlitwy o otrzymanie Chrystusa jako swego osobistego Pana i Zbawiciela" często głęboko identyfikują się z opisem nawrócenia Lewisa, chociaż w powyższym cytacie Lewis nawrócił się wyłącznie na wiarę w Boga, jeszcze nie na wiarę w Chrystusa, o której pisze dopiero w jednym z dalszych rozdziałów. W tym rozumieniu, Lewis trafiał w gust „odrodzonych chrześcijan" a następnie — wielu spośród ich ewangelickich kuzynów, i to pomimo, że współcześni ewangelicy w ostatnich latach przesunęli się w stronę bardziej kompleksowego spojrzenia na zbawienie, kładąc nacisk nie tylko na początkowy akt wiary, lecz również na następującą po nim przemianę charakteru. Do tego zagadnienia pozwolę sobie jeszcze powrócić.

Kręgi protestanckie skłonne są postrzegać Lewisa jako katalizator dramatycznych nawróceń; katolicy również skupiają na nim swoją uwagę w kontekście nawrócenia, aczkolwiek widzą tę kwestię w nieco innym świetle. Dziwnym trafem, który stanowi zagadkę dla wielu protestanckich obrońców Lewisa, od pewnego czasu przypisuje mu się zasługę (lub winę) polegająca na kierowaniu wielu ludzi na drogę wiodącą wprost ku Rzymowi. Wśród konwertytów na katolicyzm znajdujemy wielu szacownych uczonych i uczniów Lewisa, z których część znała go osobiście i uważała za swego przyjaciela i mentora. Wielu spośród nich stało się uznanymi katolickimi pisarzami, wydawcami i wychowawcami, by wymienić choćby: Waltera Hoopera, Sheldona Yanauke-

na, Thomasa Howarda, Petera Kreefta. Na wszechobecność C. S. Lewisa zwrócił uwagę między innymi Walker Percy we wprowadzeniu do książki Daniela O'Neilla zatytułowanej *The New Catholics: Contemporary Converts Tell Their Stories (Nowi katolicy. Współcześni konwertyci opowiadają swe historie).* Percy wylicza tam całą litanię katolickich książek i autorów najczęściej skłaniających ludzi do bliższego zapoznania się z Kościołem katolickim. W ich relacjach co krok pojawia się pewne nieoczekiwane nazwisko:

> Jak można było się spodziewać, niepoślednią rolę odgrywają tu książki i czytanie; nazwiska autorów, od Akwinaty po Mertona, również nie stanowią zaskoczenia. Kto jednak pojawia się najczęściej? C. S. Lewis! Ten, który, jeśli nawet sam nie przeszedł całej drogi, to z pewnością doprowadził do celu sporą gromadkę.[5]

Niektórzy katolicy mogą oblać się rumieńcem i zarzucić Percyemu przewrotny triumfalizm, jednak poczynione przez niego spostrzeżenie rzuca światło na pewne dziwne zjawisko. Zważywszy na rosnącą liczbę ludzi, którzy u schyłku XX wieku nawrócili się na katolicyzm i z których wielu wskazuje na teologiczne pisma Lewisa jako na wspólną dla nich wszystkich gwiazdę przewodnią, nieuchronnie nasuwają się dwa pytania. Po pierwsze, cóż takiego w dziełach Lewisa czyni katolicyzm tak atrakcyjnym dla tak wielu? Po drugie - jeśli tylko pomyśleć o dającym się wyraźnie zauważyć w jego twórczości ciążeniu grawitacyjnemu w stronę katolicyzmu — dlaczego sam Lewis nigdy się nie nawrócił?

Joseph Pearce, jak mało kto, jest w stanie udzielić odpowiedzi na powyższe pytania. W swoim wcześniejszym opracowaniu poświęconym dwudziestowiecznym angielskim

konwertytom, *Literary Converts: Spiritual Inspiration in an Age of Unbelief (Nawróceni literaci: Duchowa inspiracja w epoce braku wiary)* Pearce opisał i przeanalizował życiorysy kilkorga wybitnych angielskich pisarzy i pisarek, którzy

przyjęli wiarę katolicką, między innymi G. K. Chestertona, Ronalda Knoxa, Evelyna Waugh, Edith Sitwell i J. R. R. Tolkiena. W swym podejściu do tematu znakomicie łączy on informacje biograficzne z duchowym i teologicznym komentarzem, pokazując jak w miarę upływu czasu życiorysy katolickich literatów coraz głębiej się ze sobą splatały w słowie i w piśmie. W tekście Pearce'a, podobnie jak w przedmowie Percy ego, wyraźnie przewija się nazwisko C. S. Lewisa. No i znowu aż się prosi zapytać: skoro Lewis obracał się w środowisku nawróconych katolików, dlaczego sam nigdy się nie nawrócił? Tak też brzmi zasadnicze pytanie postawione w niniejszej książce — *C. S. Lewis i Kościół katolicki* — pytanie, na które nikt chyba nie odpowie lepiej niż Joseph Pearce.

Aby lepiej zrozumieć znaczenie pytania, na które Pearce próbuje znaleźć odpowiedź, warto poświęcić chwilę krótkiemu omówieniu dwóch tradycyjnie katolickich doktryn teologicznych poruszonych przez Lewisa na kartach jego książek. Chodzi o czyściec i prawdziwą obecność Chrystusa w Eucharystii. Wydaje się, iż Lewis wyjątkowo dobrze rozumiał obie te doktryny i mocno w nie wierzył. Przy okazji dyskusji na temat ujęcia owych zagadnień w twórczości Lewisa, wychodzi na jaw jego zdecydowanie katolicki sposób pojmowania Łaski, stanowiący chyba najbardziej subtelny, a jednocześnie najsilniej oddziaływujący psychologicznie wymiar jego pisarstwa.

Ogólnie rzecz biorąc, wspomniana powyżej w odniesieniu do pewnych wspólnot ewangelickich ewolucja sposobu pojmowania zbawienia jako jednorazowego zdarzenia, będącego jednocześnie długotrwałym, pełnym niebezpieczeństw i niejednokrotnie bolesnym procesem, uwypukla wewnętrzne napięcie, które daje się odczuć w najlepszych literackich dokonaniach Lewisa. Z jednej strony kładzie on nacisk na dramatyczną naturę wiary w Chrystusa i konieczność osobi-

stego nawrócenia, z drugiej zaś wykazuje w swej twórczości głębokie zrozumienie stopniowego i często bolesnego charakteru procesu takiej przemiany, w trakcie której cała osoba za pośrednictwem Ducha Świętego przemodelowana zostaje na obraz i podobieństwo Jezusa. Z niewiarygodną precyzją kreśli Lewis psychologiczne zawiłości związane z działaniem Łaski, zarówno w przypadku wstępnego nawrócenia, jak i jego codziennej kontynuacji, w ramach której stopniowo, niejednokrotnie w bólach, wyłaniają się cnoty chrześcijańskie. To właśnie psychologiczna złożoność takiego podejścia do zagadnienia Łaski przyciągała do Lewisa zarówno protestantów, jak i katolików, ponieważ i jednym, i drugim twórczość jego w nowym świetle pokazuje, co naprawdę znaczy nieść swój własny krzyż podążając śladem Chrystusa.

Rzeczywista przemiana duszy pod wpływem Łaski, nazywana zarówno przez katolików, jak i protestantów „uświęceniem", stanowi kwestię, do której obie strony przywiązują duże znaczenie. Jednakże jeśli chodzi o sposób, w jaki taka przemiana następuje, na przestrzeni dziejów pojawiły się istotne różnice, i to nie tylko między protestantami a katolikami, lecz także w szeregach obu tych grup wyznaniowych. To właśnie w przypadku tego szczególnie trudnego tematu objawia się wyjątkowa klarowność wewnętrznej wizji Lewisa. Na przykład, w *listach starego diabła do młodego*

zamiast spekulować na temat teologicznych aspektów transformacji duszy lub braku takowej przemiany, Lewis koncentruje się na bardziej praktycznej i ułatwiającej zrozumienie problemu kwestii udramatyzowania rozgrywających się we wnętrzu ludzkiej duszy psychologicznych rozgrywek dobra i zła; na opisywaniu przygotowujących grunt pod przyjęcie Łaski zabiegów czynionych przez przeciwnika (Boga) i podejmowanych przez diabła - tyleż pomysłowych, co samooszukańczych - działań służących obronie przed nią, a pobrzmiewających z cicha w duszy człowieczej znacznie częściej niż większość chrześcijan skłonna byłaby przyznać. Przez swój

sposób portretowania oddziaływania Łaski na ludzką psyche, Lewis podoba się zarówno protestantom, jak i katolikom, gdyż przemawia do nich we wspólnym języku.

Talent Lewisa do opisywania skutkującego przemianą działania Łaski uwidacznia się w sposobie, w jaki przedstawia on na kartach *Chrześcijaństwa po prostu* zagadnienie tzw. „życia Chrystusowego". Pisząc o uniwersalnej misji Chrystusa we Wcieleniu, Lewis posługuje się, jak miał to w zwyczaju, analogią. Rozróżnia *bios* — grecki termin określający „życie biologiczne, które otrzymujemy za sprawą przyrody" i *zoe* (inny grecki termin na określenie życia), przez co rozumie „życie duchowe, które istnieje w Bogu przez całą wieczność i stworzyło cały przyrodzony wszechświat".[6] Innymi słowy *bios* jest życiem naturalnym, a *zoe* — życiem nadprzyrodzonym. Mówiąc w skrócie, Chrystus przybył po to, by napełnić upadły rodzaj ludzki, którego *bios* jest na wyczerpaniu, zbawczą dawką swojego własnego *zoe*, czyli życia Chrystusowego, które nigdy nie wygaśnie. Aby pomóc czytelnikom zrozumieć Chrystusową obietnicę życia wiecznego „dla wszystkich, którzy go przyjmują", Lewis posługuje się analogią z ołowianym żołnierzykiem boleśnie przywoływanym do życia krok po kroku po to, by mógł stać się prawdziwym chłopcem.

I właśnie z uwagi na to, że Lewis w tak klarowny i dramatyczny sposób postrzegał przemianę i oczyszczenie duszy pod wpływem Łaski, z czasem zaczęła nabierać dlań coraz większego znaczenia doktryna czyśćca, stając się swoistym źródłem światła. Zagadnienie to nieco obszerniej poruszył w swej ostatniej książce, *Cisty o modlitwie,* opublikowanej pośmiertnie, w roku 1963:

> Dusze nasze domagają się czyśćca, nieprawdaż? Czyż nie zabolałoby nas, gdyby Bóg do nas powiedział: „Co prawda, synu, twój oddech cuchnie, a twoje łachmany ociekają błotem i szlamem, jesteśmy jednak tutaj miłosierni i nikt nie będzie ci z tego powodu robił wyrzutów czy stronił od ciebie. Wejdź do radości"? Czyż nie odpo-

> wiedzielibyśmy wtedy: „Za przeproszeniem, Panie, jeśli nie masz nic przeciwko temu najpierw chciałbym raczej się oczyścić"? „Wiedz, że to może być bolesne." „Nawet wtedy, Panie."[7]

Zaprezentowane przez Lewisa podejście do kwestii oczyszczenia duszy wywołało zdumienie we wszystkich środowiskach protestanckich od baptystów począwszy, a na „wysokich" anglikanach kończąc. Wiary w czyściec jednoznacznie zabrania dwudziesty drugi z 39 Artykułów Wiary zawartych w anglikańskim *Modlitewniku powszechnym (The Hook of Common Trayer).* Fakt, iż Lewis wierzył w tak katolicką doktrynę, nie zważając

na wyraźny sprzeciw swoich współwyznawców, siłą rzeczy skłania przeciętnego czytelnika do postawienia pytania: „Dlaczego w takim razie C. S. Lewis nie został katolikiem?"

Oprócz wiary w oczyszczający wpływ Łaski na duszę zarówno w tym życiu, jak i w następnym, Lewis skłaniał się ku poglądowi, iż działanie Łaski odbywa się we współpracy z ciałem oraz wolą człowieka, nie postrzegał zaś owego działania wyłącznie w kategoriach duchowych, jako na przykład Ducha Świętego zamieszkującego „świątynię" ciała każdego chrześcijanina. O podobnym sposobie pojmowania Łaski przez niektórych chrześcijan świadczy fragment pierwszego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł przypomina nam: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?" (1 Kor 3, 16). Lewis jednakowoż skłaniał się ku rozumieniu Łaski również jako tajemniczej siły, która działa nie tylko w obrębie ciała, ale też za pośrednictwem ciała; jako siły życiowej, która za pośrednictwem łodygi sprawia, iż roślina okrywa się kwieciem. Dla wielu protestantów komunia i chrzest jedynie symbolizują duchowe działanie Łaski uzyskiwanej przez osobę wierzącą poprzez samą wiarę. Uważają, iż fizyczne uczynki nie są ani uczestniczeniem w Łasce, ani też nie ułatwiają jej dostąpienia. Z kolei katolicy pojmują Łaskę

zarówno w kategoriach duchowych, jak i cielesnych, widząc w sakramentach, takich jak Chrzest i Komunia Święta, nie tylko symbole, lecz również skuteczne i potrzebne sposoby napełnienia duszy Łaską. Z tego też powodu tradycja katolicka broni dogmatu, zgodnie z którym Łaska jest przekazywana za pośrednictwem fizycznych aktów w taki sam sposób, jak ludzkie ciało Chrystusa pośredniczyło w przekazywaniu Jego Boskiej obecności tym, którzy mieli możność fizycznie go dotknąć.

W jednym z często cytowanych ustępów *Chrześcijaństwa po prostu,* Lewis z pełnym przekonaniem pisze o fizycznej naturze sakramentów przejawiającej się zdolnością do przenoszenia *zoe,* czyli życia Chrystusowego, zarówno na pojedynczego chrześcijanina, jak i w obrębie całego Ciała Chrystusa. Owo „nowe życie" — powiada — „przekazywane jest nie tylko przez uczynki czysto umysłowe w rodzaju aktów wiary, ale też przez uczynki z udziałem ciała, jak Chrzest albo Komunia Święta".[8] Te chrześcijańskie sakramenty - kontynuuje Lewis - świadczą o miłości Boga do materii w ogóle, a dla ciała w szczególności. Konkluduje zaś stwierdzeniem, iż „nie ma co się silić na większe uduchowienie od samego Boga. Bóg nigdy nie chciał, aby człowiek był stworzeniem czysto duchowym. Dlatego składa w nas nowe życie za pomocą rzeczy materialnych, jak chleb i wino. Można to uznać za pewną toporność i brak uduchowienia. Bóg tak nie uważa. Bóg lubi materię. Sam ją wymyślił."[9]

W swym poglądzie na Łaskę jako nadprzyrodzone życie Boże zaszczepione w duszy ludzkiej poprzez fizyczne działanie sakramentów Lewis prezentował wyraźnie katolicki punkt widzenia, czym po raz kolejny dał asumpt do snucia spekulacji na temat jego rzeczywistej przynależności wyznaniowej. Definicję Łaski uderzająco podobną do tej przedstawionej przez Lewisa zawiera *Modern Catholic Dictionary,* w którym to słowniku ojciec John A. Hardon SJ definiuje „łaskę

uświęcającą" jako „nadprzyrodzony stan będący wynikiem napełnienia Bogiem." Powtarzając poniekąd słowa Lewisa pisze, iż stanowi ona „podstawową zasadę życia

nadprzyrodzonego. Nazywana jest łaską uświęcającą, ponieważ czyni świętymi tych, którzy otrzymują ten dar, poprzez umożliwienie im uczestniczenia w życiu Bożym. Innymi słowy jest to *zoe* (życie), o którym Chrystus mówił, że dzieli je ze swoim Ojcem, i które staje się udziałem wszystkich znajdujących się w stanie łaski."[10] Co więcej, w ramach chrześcijańskiej podróży Eucharystia, chleb życia, od zawsze postrzegana była przez katolików jako „źródło i szczyt" takiego właśnie życia Bożego, jako coś co umacnia i przywraca Łaskę w duszy ludzkiej.

W kontekście wyłaniającego się z twórczości Lewisa wyraźnie katolickiego pojmowania Łaski, przejawiającego się zwłaszcza w jego poglądach na czyściec i sakrament Eucharystii, nietrudno zrozumieć, dlaczego tak wielu katolickich konwertytów określało go mianem „drogowskazu do katolicyzmu", jemu przede wszystkim przypisując zasługę skierowania ich na trakt wiodący do Rzymu. Pozostaje jednak pytanie: Skoro pod względem teologicznym i duchowym C. S. Lewis tak bardzo zbliżał się do Kościoła katolickiego, dlaczego nigdy sam nie stał się katolikiem? Zwięzłej i podwójnej odpowiedzi na to pytanie udzielił niedawno Thomas Howard w eseju zatytułowanym po prostu *Dlaczego C. S. Lwis nigdy nie został katolikiem? (Why Did C. S. Lewis Never Become a Roman Catholic?).* Pierwszy z podanych przez Howarda powodów jest prosty: „Bo nie chciał. Koniec i kropka."[11] Powód drugi wiąże się z pierwszym: „Lewis uważał, że Kościół rzymski nie ma racji."[12] Wydaje się, iż główne przeszkody stanowiły dlań władza papieża i kult maryjny. Dlaczego właśnie te dwie doktryny były dla niego tak trudne do zaakceptowania, podczas gdy czyściec i prawdziwa obecność Chrystusa w Eucharystii najwyraźniej nie stanowiły problemu? Zagadka zdaje się coraz bardziej komplikować.

29

Zamiast próbować raz na zawsze rozwiązać tę zagadkę, Joseph Pearce wyświadcza katolikom i protestantom wielką przysługę wykładając na stół wszystkie kawałki łamigłówki i pozwalając czytelnikowi ułożyć ją samemu, udzielając mu jedynie okazjonalnych wskazówek odnośnie tego, gdzie dany kawałek mógłby pasować. Niektóre kawałki mają charakter biograficzny, inne historyczny, jeszcze inne literacki, a niektóre teologiczny. Szczególnie interesująco przedstawia się sposób, w jaki autor traktuje długotrwałą przyjaźń Lewisa z J. R. R. Tolkienem, stanowiącą głęboko katolicki wątek w jego życiu. Omówione zostały też literackie i teologiczne związki Lewisa z jego katolickimi poprzednikami takimi jak Newman i Chesterton, którzy wywarli ogromny wpływ na jego pojmowanie i praktykowanie wiary chrześcijańskiej. Oto rezultat tego wszystkiego — książka, która w obiektywny sposób stara się przedstawić dzieła Lewisa z zakresu teologii i duchowości w kontekście ich związków z Kościołem katolickim, a nie roszcząc sobie jednocześnie pretensji do całkowitej bezstronności. Porusza wszak temat, wobec którego trudno pozostać obojętnym.

W pewnym sensie książka Pearce'a sprawia, iż protestanci i katolicy mogą bezpiecznie się spotkać, aby przedyskutować teologiczne zagadki kryjące się w twórczości Lewisa. Umożliwia to klarowny sposób podania informacji ściśle związanych z tematem oraz wniesienie do dyskusji sporej dawki humoru i sympatii. Czyniąc tak, Pearce dołącza swój głos do ożywionej debaty rozpoczętej w roku 1981 z chwilą ukazania się książki pt. *C. S. Lewis and the Church of Rome (C. S. Lewis i Kościół rzymski)* autorstwa Christophera Derricka, poruszającej wiele zagadnień, które w swej pracy omawia Pearce. Derrick — katolik i wieloletni przyjaciel Lewisa — pisze o nim z perspektywy jednoznacznie katolickiej, często poddając jego twórczość logicznej

analizie, którą Lewis tak bardzo sobie cenił. Pod wieloma względami praca Derricka daje moż-

liwość spotkania się z Lewisem na jego własnych intelektualnych wyżynach i niejednokrotnie w jego własnym, z lekka wojowniczym stylu. Dla kontrastu, książka Pearce'a prezentuje szerokiej rzeszy czytelników nowe spojrzenie na kwestię związku Lewisa z Kościołem katolickim w sposób skłaniający do refleksji i dialogu.

Sprawiając, iż protestanci i katolicy mogą bezpiecznie usiąść obok siebie, by wspólnie poczytać i porozmawiać o Lewisie, praca Pearce'a czyni równocześnie dzieła Lewisa jeszcze bardziej niebezpiecznymi dla tych, którzy pragną czytać je w samotności. Na każdej stronie czai się groźba osobistego nawrócenia. W jednym ze swoich wcześniejszych dzieł, *Allegory of Cove [Alegoria miłości),* Lewis zwracał uwagę na niebezpieczeństwa czyhające na katolików i protestantów, którzy schodzą z właściwej drogi:

> Gdy katolicyzm się degeneruje, staje się starą jak świat i ogarniającą cały świat *religią* amuletów, świętych miejsc i kapłańskiego rzemiosła. Z kolei podupadający protestantyzm przeobraża się w gęstą mgłę etycznych frazesów.[13]

Lewis zawsze pozostawał czujny na wszelkie objawy takiego zepsucia, zarówno u siebie, jak i u swoich czytelników. W jego zamiłowaniu do tradycyjnych praktyk chrześcijańskich wiodącą rolę odgrywało zawsze praktyczne miłosierdzie. Z tego powodu żaden katolik lub protestant winny któregoś z wyżej wymienionych błędów nigdy nie będzie czuł się bezpiecznie czytając C. S. Lewisa. Sięgający po Lewisa protestant mieniący się wyznawcą po prostu „duchowej" wersji chrześcijaństwa, czy to w jego liberalnej i „mgliście etycznej", czy też konserwatywnej i „przepełnionej duchowością" odmianie, musi liczyć się z tym, iż jego starannie poukładany dualizm duszy i ciała skonfrontowany zostanie z sakramentalizmem Lewisa, z jego poczuciem liturgii i zrozumieniem istoty procesu uświęcenia. Przed takim czytelnikiem swój powab

roztoczyć mogą bardziej tradycyjne formy sakramentalnego chrześcijaństwa i kto wie, do czego to doprowadzi? Z drugiej strony, ktoś, kto będąc katolikiem z urodzenia, popadł w pusty rytualizm, wynikający z nadmiernej żarliwości lub stanowiący jedynie mechaniczne przyzwyczajenie, powinien liczyć się z możliwością poznania rzeczywistej natury liturgii i sakramentów oraz odkrycia prawdziwie katolickiej duchowości ze wszystkimi tego konsekwencjami. Przybliżając nam prawdziwe oblicze C. S Lewisa, książka Pearce'a sprawia, iż groźba wewnętrznej iluminacji nabiera realnych kształtów i wzrasta niebezpieczeństwo zbliżenia się do świętości.

R. A. Benthall
Ave Maria College
Ypsilanti, Michigan

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, przeł. Piotr Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, , s. 8.
2 Ibid., s. 11.
3 Peter Kreeft, *The Achievement of C. S. Lewis: M Millennial Asessment,* przemówienie wygłoszone w Boston College, 1998.
4 C. S. Lewis, *Zaskoczony radością*, przeł. Magdalena Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1999, s. 224.
5 Walker Percy, wstęp do *The Tew Catholics: Contemporary Converts Tell Their Stories,* red. D. O'Neill, Crossroad, New York 1987, s. xv.
6 *Lewis,* Chrześcijaństwo po prostu, *s. 157*
7 C. S. Lewis, *Listy o modlitwie i moralności,* przeł. Henryk Bednarek i Stanisław Pietraszko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 89.
8 *Lewis,* Chrześcijaństwo po prostu, *s. 71.*
9 Ibid., s. 71.
10 John A. Hardon SJ, *Modern Catholic Dictionary,* Doubleday, New York 1980.

11 *Thomas Howard, Why Did C. S. Lewis Never Become a Roman Catholic?,* „Lay Witness", listopad 1998, s. 8.
12 Ibid., s. 9.
13 C. S. Lewis, *The Allegory of Love,* Oxford University Press 1936, s. 323.

1. UCIECZKA Z PURYTANII

> Przyśnił mi się sen o chłopcu, który urodził się w krainie zwanej Purytania. Na imię miał Jan.
>
> *Błądzenie pielgrzyma*[1]

ZDANIE otwierające pierwszą próbę autobiograficzną C. S. Lewisa dostarcza właściwego punktu wyjścia dla próby zrozumienia skomplikowanego, częstokroć problematycznego związku jej autora z Kościołem katolickim. Chłopcem, który się Lewisowi przyśnił był w istocie on sam. W przedmowie do trzeciego wydania *Błądzenia pielgrzyma* Lewis określa „błądzenie" Jana mianem „mój rozwój duchowy",[2] niedwuznacznie wskazując, iż to on jest Pielgrzymem - centralną postacią tej autobiograficznej alegorii. Znaczącą rolę odgrywa ponadto sam fakt wyboru przezeń alegorii jako metody przekazu treści autobiograficznych, jako że w zestawieniu *alegorii* z *autobiografią* kryje się próba nadania *znaczenia* ludzkiemu *życiu.* Celem naszym będzie zatem podążanie śladem Lewisa tak, jak on sam zamierza nas prowadzić. Spróbujemy zrozumieć sens jego życia poprzez próbę zrozumienia owego życia jako pielgrzymki w poszukiwaniu sensu życia w ogóle. Taka intencja przyświecała pisaniu *Błądzenia pielgrzyma* podobnie zresztą jak pisaniu innych prac autobiograficznych Lewisa: *"Zaskoczonego radością* i *Smutku.* Odczytamy go tak, jak pragnął zostać odczytany i ruszymy jego śladem oraz śladem jego ducha, wraz z nim szukając Prawdy.

Droga Lewisa zaczyna się w Purytanii: miejscu o podwójnym znaczeniu. Na poziomie alegorycznym czy też metafizycznym - na poziomie Prawdy — reprezentuje ono purytanizm; na poziomie zaś fizycznym - na poziomie Faktu - oznacza dzieciństwo Lewisa spędzone w purytańskiej atmosferze protestanckiego Belfastu.

Wielkim błędem byłoby lekceważenie jakże istotnej roli miejsca urodzenia oraz kształtowania umysłu, serca i fundamentów postawy życiowej przyszłego pisarza. Nie mniejszym: lekceważenie potęgi wpływu wywieranego przez trucicielskie bliźnięta — dumę i uprzedzenie — na ludzi wychowanych w sekciarskim duchu Ulsteru, zwłaszcza zaś Belfastu. Tym, którzy nigdy w Belfaście nie byli i nie posmakowali goryczy, która niby wszechobecna mgła spowija jego zmęczonych i stroskanych wojną mieszkańców, żadne słowa nie oddadzą siły z jaką przenikające wszystko uprzedzenie włada obydwiema stronami religijnego podziału.[3] Stwierdziwszy jednak dobitnie, iż lekceważenie wagi ulstersko-protestanckiego pochodzenia Lewisa byłoby poważnym błędem, z nie mniejszym naciskiem podkreślić należy możliwość popełnienia błędu odwrotnego: przydania owej wadze nadmiernego znaczenia. Niebezpieczne wydaje się uwydatnianie potęgi Purytanii do tego stopnia, iż staje się ona substytutem jakiegokolwiek poważnego namysłu nad postawą religijną Lewisa. Pojawia się bowiem niebezpieczeństwo uznania, iż Purytania predestynowała Lewisa do zostania tego rodzaju chrześcijaninem, którego wielbiciele i krytycy z czasem zaczynają kochać bądź nienawidzić. Sam Lewis, którego dzieła przepełnia świadomość wagi i potęgi wolnej woli, byłby przerażony tak deterministyczną interpretacją własnego życia i wiary. Byłoby zatem z naszej strony wielką w stosunku doń niesprawiedliwością, gdybyśmy wpadli w pułapkę dopatrywania się w Purytanii czynnika wszechmocnego. Jest ona ważna, lecz nie *aż tak* ważna.

Krótko mówiąc, jakkolwiek Purytania odcisnęła na życiu Lewisa znaczące piętno, rola jej nie była wszechpotężna. Bliższym prawdy będzie stwierdzenie, iż rzuciła ona na owo życie cień, od którego czasami pragnął uciec, by odkryć blask poza jego zasięgiem; niekiedy zaś był to cień upragniony — tarcza, za którą krył się przed żarem gorącej debaty.

35

Niewątpliwie jednak nad pierwszymi dwudziestoma latami życia Lewisa dominował wpływ Purytanii, jak również pragnienie ucieczki z niej. Dziadek pisarza, Thomas Hamilton był duchownym Kościoła Irlandii, którego poglądy na katolicką mniejszość Belfastu ukształtowała bigoteria. Katolicy byli — w jego mniemaniu — dziećmi diabła[4], on sam zaś „ze swej kazalnicy Kościół katolicki niezmordowanie potępiał".[5] Ojciec natomiast — jak go portretuje Lewis — był „jak najdalszy od purytanizmu", przeciwnie: „zaliczał się według standardów dziewiętnastowiecznego Kościoła Irlandii do Kościoła »wysokiego«".[6] Nieobznajomionych z eklezjalną strukturą Kościoła Irlandii słowa Lewisa mogą wprowadzić w błąd. Chociaż bowiem Kościół Irlandii stanowi część Kościoła anglikańskiego, jest on o wiele „niższy", czyli o wiele bardziej protestancki niż Kościół Anglii. Klucz do zrozumienia słów Lewisa znajduje się we wtrąceniu: „według standardów dziewiętnastowiecznego Kościoła Irlandii". To, co można było uważać za „wysokie" wedle standardów Kościoła Irlandii w dziewiętnastym wieku, ówczesne standardy Kościoła Anglii lokowały bardzo „nisko". Oczywiście, ojciec Lewisa nie stał na „wysokich" pozycjach ruchu oksfordzkiego; przeciwnie — wyraziłby zdecydowaną dezaprobatę dla „papizmu" Pusey'a i Keble'a, postawą zaś Newmana byłby głęboko wstrząśnięty. Słowa Lewisa należy więc rozpatrywać w powyższym kontekście. Jego ojciec „zaliczający się do kościoła »wysokiego«" w szerszej perspektywie całego Kościoła anglikańskiego *de facto* należał do Kościoła „niskiego". Co więcej, w kwestiach praktykowania wiary był raczej „letni" - w najmniejszym stopniu nie udało mu się zaszczepić synowi wiary bądź religijnego zapału. „Uczono mnie tego, czego zwykle uczy

się dzieci — pisze Lewis — kazano mówić pacierz, a w odpowiednim czasie zaprowadzono do kościoła. Przyjmowałem oczywiście to, co mi mówiono, nie pamiętam jednak, żeby wzbudzało to moje zainteresowanie".[7] Wspominając dzieciństwo pisarz zauważa,

iż „o ile doznania estetyczne pojawiały się z rzadka, o tyle doznania religijne nie pojawiały się wcale".[8] Obojętność rodziców Lewisa na sprawy związane z religijnym wychowaniem syna była tak wielka, iż pierwsze przeczucie jakiejś prawdy duchowej dotarło doń za sprawą prezbiteriańskiej guwernantki, Annie Harper, której „przydługi wykład" sprawił, iż „po raz pierwszy w życiu pomyślałem o tamtym świecie, jako o czymś realnym".[9] Reasumując, wydaje się, iż wychowanie religijne Lewisa to misktura odziedziczonego po przodkach antykatolicyzmu (jawnego bądź ukrytego) i „letniego" angli- kanizmu Kościoła „niskiego", ze szczyptą prezbiterianizmu.

Świadomie bądź podświadomie, Lewis burzył się przeciwko surowemu purytanizmowi obecnemu w ulsterskim protestantyzmie, zwłaszcza obserwując, jak przejawia się on w życiu rodziny jego przyjaciela Arthura Greevesa. Greeve- sowie byli od pokoleń kwakrami, jednak kiedy Arthur miał około dwunastu lat, jego ojciec, Józef przystąpił do Braci z Plymouth, bodaj najbardziej tyrańsko nastawionej z pury- tańskich sekt. Nalegając na żonę i dzieci, by podążyli jego śladem kazał ochrzcić całą swą rodzinę w wannie. Lewis wspomina Josepha Greevesa jako „nieśmiałego, sztywnego, cierpkiego, zarazem dręczącego i udręczonego. Był przykrym mężem i despotycznym ojcem. (...) Mój ojciec określił jego pogrzeb jako »najweselszy pogrzeb, w jakim uczestniczył«".[10] Po latach Lewis ponownie wyraził swą wrogą postawę wobec purytanizmu w liście do Arthura Greevesa:

> Zaczynam dostrzegać, jak bardzo purytanizm liczy się w twojej postawie - tak, iż zarówno odejście odeń, jak i powrót stanowią silne elementy. (...) Czuję, iż mógł- bym rzec z całą pewnością (...) że gdybyś kiedykolwiek stwierdził, iż *cały duch i cały system,* w którym zostałeś wychowany, okazał się mimo wszystko właściwy i dobry, na pewno byłbyś w błędzie. (...) Oto moje uzasadnienie: 1) system ten zabrania przyjemności zarówno *innym,* jak i samym jego zwolennikom - bez względu na meritum

> owego samo-wyrzeczenia, stanowi ono niewybaczalną ingerencję. 2) niekonsekwentnie zachowuje on *niektóre* światowe przyjemności - zawsze wybierając najgorsze - łakomstwo, skąpstwo itp. 3) Jest on ignorancki. (...) Twoi krewni okazują się bardzo słabo obeznani z Biblią i ciemni jak dzikusy w kwestiach historycznego i teologicznego odczytania Biblii niezbędnego, by uczynić ją czymś więcej niż zabobonem. 4) „po owocach ich poznacie;" czy ich twarze, ich rozmowy noszą *znaki* pokoju, miłości, mądrości i pokory? Naprawdę, powinieneś sobie *dać spokój* z takim purytanizmem.[11]

Ciekawie prezentuje się zawarta w powyższym liście krytyka zjawiska, któremu można by nadać nazwę *bibliolatrii* — zabobonnej, bałwochwalczej czci oddawanej Biblii —

postawy, która wyrasta z czytania Biblii bez szacunku i odniesienia do tradycji teologicznej.

Irlandia pierwszych lat dwudziestego stulecia do tego stopnia pogrążona była *de facto* (choć niekoniecznie *de iure)* w sekciarskim apartheidzie, iż wydaje się nieprawdopodobnym, by Lewis mógł napotkać jakiegokolwiek katolika przed swym przyjazdem do Anglii. Stąd też pomocne może się okazać porównanie jego korzeni kulturowych i psychologicznych z analogicznymi korzeniami innego irlandzkiego protestanta Georgea Bernarda Shawa:

> Wpływ wywierany na Bernarda Shawa w wieku chłopięcym nie miał charakteru wyłącznie purytańskiego - pisze G. K. Chesterton - był jednak tego typu, iż żadna niepurytańska siła nie zdołałaby się przezeń przebić lub mu przeciwdziałać. Należał on do tej grupy Irlandczyków, która - wedle katolików - zatwardziła swe serca; wedle protestantów - zatwardziła swe głowy; moim zaś zdaniem - utwardziła mur, za którym się kryła utraciwszy wszelką wrażliwość na kontakt ze światem zewnętrznym. Czytając o młodości Shawa zapomina się, iż przebiegła ona na wyspie, która do dziś stanowi jeden płomień gorejący na ołtarzu św. Piotra i św. Patryka."[12]

38

Słowa Chestertona dostarczają jakże aktualnego przypomnienia, iż duma i uprzedzenie nieodmiennie stanowią przeszkodę dla rozwagi i wrażliwości.

> „Mieszkańcowi Twierdzy nigdy nie przeszło przez myśl, iż zanim został ateistą, mógł udać się na spacer do jednego z wielu kościołów we własnym kraju, by dowiedzieć się czegoś o filozofii, która dawała zadowolenie Dantemu i Bossuetowi, Pascalowi i Kartezjuszowi.[13]

W innym miejscu tegoż samego studium omawia Chesterton mentalność oblężonej twierdzy charakterystyczną dla protestanckich unionistów:

> Bernard Shaw nie jest po prostu Irlandczykiem; nie jest też typowym Irlandczykiem. Stanowi on pewien szczególny i osobliwy rodzaj Irlandczyka, wcale niełatwy do opisania. Niektórzy irlandzcy nacjonaliści określają go pogardliwym mianem „zachodniego Brytyjczyka". To jednak wielce niesprawiedliwe. (...) Znacznie bliższym prawdy byłoby ujęcie sprawy prosto i bezpośrednio, słowami starej irlandzkiej piosenki, i nazwanie go „anty-irlandzkim Irlandczykiem". (...) Ten nieźle wykształcony i nieźle prosperujący protestancki klin wbity w ciało kraju (...) nie daje się łatwo i powierzchownie opisać żadnym skrótowym terminem. Nie da się go określić mianem zwykłej mniejszości, albowiem mniejszość oznacza podbitą część narodu. Tu zaś mamy do czynienia z czymś, co podboju dokonuje i nie jest do końca częścią narodu. (...) Istnieje tylko jedno określenie dla tejże mniejszości w Irlandii, powszechnie używane. Brzmi ono: „Twierdza". Irlandczycy mają zasadniczo rację mówiąc, iż protestanccy unioniści żyją wewnątrz murów „Zamku". Wykazują oni wszystkie zalety i wady prawdziwego garnizonu stacjonującego w fortecy.[14]

Opinię Chestertona podziela biograf Shawa, Michael Holroyd:

> Żaden Shaw nie zawarłby znajomości z rzymskim katolikiem czy sklepikarzem. Zadzierali swe potężne wellingtońskie nosy i wciąż mówili o sobie, choć

zrzędliwym tonem, w trzeciej osobie liczby mnogiej (tak jak się mówi o Burbonach czy Habsburgach) - my, Shawowie."[15]

39

Nie można oczywiście zbytnio naciągać paraleli pomiędzy Shawem a Lewisem. Shaw urodził się i wychował w Dublinie — mieście w przytłaczającej mierze katolickim, w którym protestanci stanowili uprzywilejowaną mniejszość; miejscem urodzenia i wychowania Lewisa był Belfast - miasto w przytłaczającej mierze protestanckie, w którym katolicy stanowili mniejszość oskarżaną o wszelkie zło i w konsekwencji coraz złośliwszą. Niemniej, w obu tych miastach protestanckich unionistów charakteryzowała ta sama postawa butnej wyższości w odniesieniu do swych katolickich sąsiadów.

Głęboko zakorzenione i przenikające na wskroś uprzedzenia z czasów dzieciństwa przywołuje z przekornym humorem brat C. S. Lewisa, Warnie:

> W młodości chodziliśmy regularnie do kościoła, ale już wtedy czuło się, że chodzenie do kościoła było nie tyle aktem religijnym, co politycznym, cotygodniowym potwierdzeniem, iż nie jest się rzymskokatolickim nacjonalistą. Rzeźnik i właściciel sklepu spożywczego udawali się tam głównie po to, by zwrócić uwagę swych klientów, iż w ich sklepach kupią dobrą protestancką żywność, nieskażoną potępienia godną herezją Rzymu.[16]

Warnie wspomina ponadto urządzane wespół z bratem zabawy w „katolików i protestantów" podobne do zabaw w „policjantów i złodziei" czy Indian i kowbojów". W zabawach tych C. S. Lewis nieodmiennie domagał się roli protestanta.[17]

Kolejnego dowodu na odziedziczony już w latach dziecięcych antykatolicyzm Lewisa dostarcza list pisany do ojca w październiku 1908 roku, wkrótce po przybyciu do Wynyard School w Watford. Dziewięcioletni Lewis informuje ojca o wstrząsie doznanym z powodu „wysokiego" rytuału w miejscowym kościele anglikańskim. „Tutejszy kościół wcale mi się nie podoba, gdyż jest tak przerażająco wysoki, że równie dobrze mógłby być kościołem rzymskokatolickim."[18] Odczucie to, bezsprzecznie wyrażone z domniemaną nadzieją,

40

iż ojciec pochwali pogardę dla „przerażająco wysokiego" charakteru nabożeństw, stawia pod znakiem zapytania nakreślony przez Lewisa po latach portret ojca jako „zaliczającego się do Kościoła wysokiego". W listopadzie 1909, z górą rok po pierwszych skargach kierowanych do ojca, Lewis umieszcza w swym dzienniku kolejną antykatolicką notatkę:

> Musieliśmy chodzić do kościoła św. Jana - świątyni, która pragnęła być rzymskokatolicka, ale bała się to powiedzieć - do kościoła, do którego każdy szanujący się irlandzki protestant czuje wstręt. (...) To obrzydliwe miejsce, pełne rzymskich hipokrytów i angielskich kłamców, ludzi, którzy żegnają się krzyżem, kłaniają się przed Stołem Pańskim (który mają czelność nazywać ołtarzem) i modlą się do Dziewicy.[19]

Napotykamy tu pierwszy ślad zagadkowej sprzeczności, która wydaje się przez całe życie towarzyszyć Lewisowi w jego nacechowanym w równej mierze miłością co

nienawiścią stosunku do katolicyzmu. Porównajmy tylko jadowite słowa zapisane przezeń w dzienniku z późniejszym wspomnieniem na temat wpływu anglokatolicyzmu na jego młodzieńczy rozwój.

> Nie wspomniałem jeszcze o najważniejszej rzeczy, jaka mnie spotkała w [Wynyard]: pierwszy raz w życiu stałem się naprawdę wierzący. Do zmiany tej, jak sądzę, przyczynił się kościół, do którego prowadzano nas dwa razy każdej niedzieli. Był to kościół anglokatolicki, czyli „wysoki". Z pozoru jego odmienność od kościołów, jakie znałem dotychczas wpływała na mnie odpychająco - byłem wszak porządnym protestantem z Ulsteru i wszystkie te dziwne obrzędy stanowiły dla mnie część znienawidzonej aury „angielskości". Podświadomie jednak dziwne szaty, świece, kadzidła i hymny śpiewane na klęczkach wywoływały we mnie reakcję wręcz przeciwną. Okazało się, że oprawa nabożeństw nie była najważniejsza. Największe znaczenie dla mojej przemiany miał fakt, że w kościele tym po raz pierwszy usłyszałem ludzi, którzy nie tylko nauczali doktryny chrześcijańskiej (a nie „wznio-

> słych myśli"), ale także najwyraźniej w nią wierzyli. Ponieważ nie byłem sceptykiem, przyjąłem zachodzącą we mnie zmianę jako ożywienie wiary, którą, jak sądziłem, zawsze miałem.[20]

Cóż można wywnioskować z oczywistego napięcia, jakie w młodym Lewisie wywołało zetknięcie z anglokatolicyzmem? Być może nie pozostaje nic innego, jak tylko powtórzyć zacytowane wcześniej słowa z listu do Arthura Greevesa: „Zaczynam dostrzegać, jak bardzo purytanizm liczy się w twojej postawie — tak, iż zarówno odejście odeń, jak i powrót stanowią silne elementy." Być może te słowa nadają sens wspomnianej powyżej zagadkowej sprzeczności. Odchodzenie od purytanizmu mogło pobudzać u Lewisa przyciąganie do anglokatolicyzmu, a z drugiej strony wrodzona niechęć do katolicyzmu mogła popychać go na powrót ku purytańskim korzeniom. Tak czy inaczej, rezultat owej sytuacji stanowiło chaotyczne pogmatwanie dwóch rodzajów wiary.

Ostatecznie też powab anglokatolicyzmu mógł leżeć w niczym więcej (lub mniej) niż w tkwiącym w Lewisie głęboko pragnieniu ucieczki raz na zawsze z Purytanii. Nastąpiła ona — przynajmniej pozornie — gdzieś pomiędzy rokiem 1911 a 1913, i nie doprowadziła do przyjęcia anglokatolicyzmu, lecz do odrzucenia wszelkich form chrześcijaństwa. „I tak, krok po kroku, po licznych zmianach, których nie potrafię już dziś prześledzić, stałem się apostatą i odrzuciłem wiarę nie z uczuciem straty, ale największej ulgi."[21] Lewis wyrwał się z uścisku Purytanii — a przynajmniej łudził się iluzją, iż tak właśnie uczynił. Nie zdawał sobie wszak sprawy, że wcale nie tak łatwo zrzucić jej pęta. Purytania, czy tylko jej cień, nie przestanie go nawiedzać, niby upiór przeszłości, na każdym kroku podjętego przezeń poszukiwania prawdy.

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *"Błądzenie pielgrzyma*, przeł. Zbigniew Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Logos", Warszawa 2002, s. 25.
2 Ibid., s. 11.

3 Nie od rzeczy będzie wspomnieć w tym miejscu, iż osobiście doświadczyłem pełnej uprzedzeń polityki Ulsteru. Przed nawróceniem byłem przez jakiś czas wplątany w działania lojalistycznych ekstremistów. W wieku siedemnastu lat uczestniczyłem w wywołanych przez nich poważnych zamieszkach na Waterside w Derry, później zaś zaangażowałem się w siły lojalistyczne paramilitarne zaprzyjaźniwszy się z prominentnymi członkami Sił Ochotniczych Ulsteru (Ulster Volunteer Force) oraz Stowarzyszenia Obrony Ulsteru (Ulster Defence Association).
4 Niepublikowane pisma Lewisa, cyt. za: Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* HarperCollins, London 2002, s. xx.
5 Green, Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 119.
6 C. S. Lewis, *Zaskoczony radością,* przeł. Magdalena Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1999, s. 11.
7 Ibid.
8 Ibid.
9 Ibid., s. 15.
10 Niepublikowane pisma Lewisa, cyt. za: Green, Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 119.
11 Walter Hooper (ed.), *They Stand Together: The letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves (1914-1963)*, Macmillan, New York 1979, s. 432- 433
12 G. K. Chesterton, *George Bernard Shaw* (1909), *Collected Works,* t. II, Ignatius Press, San Francisco, s. 385-386.
13 Ibid., s. 386.
14 Ibid., s. 374-375.
15 Michael Holroyd, *Bernard Shaw,* t. 1: *The Search for love,* Chatto, London 1988, s. 5.
16 W. H. Lewis, *C. S. Lewis: A Biography* (niepublikowany rękopis), Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
17 W. H. Lewis w rozmowie z Georgem Sayerem, [w]: Christopher Derrick *C. S. Lewis and the Church of Rome,* Ignatius Press, San Francisco 1981, s. 26-27.
18 Walter Hooper (ed.), *C. S. Lewis: Collected letters,* HarperCollins, London 2000, I: 7.
19 Ibid., s. 8.
20 Lewis, *Zaskoczony radością,* s. 36.
21 Ibid., s. 68.

2. WYTRWAŁY ATEISTA

> Młody człowiek, który chce być wytrwałym ateistą, musi bardzo starannie dobierać lektury.
>
> Zaskoczony radością[1]

6 GRUDNIA 1914 ROKU Lewis - już wówczas przekonany ateista — został bierzmowany w anglikańskim kościele św. Marka w Belfaście. Później określi ów akt hipokryzji i bluźnierstwa — spowodowany szczerym choć tchórzliwym pragnieniem, by nie urazić ojca - jako „jeden z najgorszych czynów, jakie popełniłem w życiu".

> Pozwoliłem, aby przygotowano mnie do bierzmowania;
> zostałem bierzmowany i przystąpiłem do pierwszej Komunii jako niewierzący;
> odgrywałem swoją rolę jak aktor, spożywając i pijąc wyrok na siebie samego.
> Johnson zauważył, że gdzie nie ma odwagi, żadna inna cnota nie może przetrwać, chyba że przypadkiem. Tchórzostwo przywiodło mnie do obłudy, a obłuda do świętokradztwa. To prawda, że nie znałem wtedy i nie mogłem znać prawdziwego znaczenia mojego czynu; wiedziałem jednak doskonale, że odgrywam fałszywą rolę z największą, na jaką mnie stać, powagą.[2]

W roku 1916 Lewis pisze do Athura Greevesa, iż nie wierzy w żadną religię dodając, że nie ma „dla żadnej z nich absolutnie żadnego dowodu; z filozoficznego zaś punktu widzenia chrześcijaństwo wcale nie prezentuje się najlepiej". Wszystkie religie są po prostu mitologiami stworzonymi przez człowieka: „Chrystus nie mniej niż Loki". Chrześcijaństwo to tylko „jedna z wielu mitologii, z tą różnicą, że w niej akurat przydarzyło się nam zostać wychowanymi". Lewis podpierał swój ateizm tym rodzajem scjentyzmu i chronologicznego snobi-

zmu, który później jak najszczerzej potępiał. Jego poglądy stanowiły proste odbicie „uznanego naukowego stanowiska na temat rozwoju religii". Od zawsze zabobon władał „prostym ludem, w każdej epoce jednak jednostki wykształcone i myślące znajdowały się poza jego zasięgiem". Jako samozwańcza „jednostka wykształcona i myśląca" przedwcześnie dojrzały siedemnastolatek wyraża delikatne rozczarowanie faktem, iż przyjaciel nie podąża za jego przykładem w stawaniu się „wolnym od starych wierzeń".[3] Przyznając, iż „Jezus rzeczywiście istniał" postać „Chrystusa" postrzega jedynie jako „istotę mitologiczną, w którą ludowa wyobraźnia zamieniła później Jezusa", wokół którego narosły „legendy o magicznych praktykach i zmartwychwstaniu" oraz „wszystkie inne błazeństwa w rodzaju dziewiczego narodzenia, magicznych uzdrowień, objawień i tym podobnych..."[4]

Jeżeli mamy wierzyć listom do Arthura Greevesa, Lewis postrzegał odrzucenie przez siebie chrześcijaństwa jako wyzwolenie.

> Jakkolwiek może się to wydawać dziwnym, jestem całkiem zadowolony z życia bez wiary w straszydło nastawione na zadawanie mi wiecznych mąk, gdyby nie udało mi się dorosnąć do prawie niemożliwego ideału. (...) W rzeczy samej, za okropność uważam poczucie, iż gdyby życie źle mi się ułożyło, nie zdołałbym umknąć obawie przed duchem okrutniejszym i bardziej barbarzyńskim niż jakikolwiek człowiek. (...) Jedyny powód mego smutku leży w rozczarowaniu nadziei, że i Ty stopniowo uwalniasz się od wierzeń, które w moim przypadku zawsze w znacznej mierze osłabiały poczucie szczęścia...[5]

Paradoksalnie, czy raczej przewrotnie, „wyzwolenie" nie przyniosło Lewisowi zbyt wiele wolności. Odkrył w sobie — jak sam przyznawał — „żyłkę ascetyczną: praktykę niemal purytańską, choć bez purytańskiego dogmatu". „Nie wierzę w żadnego Boga, a zwłaszcza w tego, który ukarze mnie za »żądze ciała«, wierzę jednak, że mam w sobie ducha, powiedz-

my: odprysk ducha uniwersalnego; stąd — jako że wszelkie rzeczy dobre i radosne są natury duchowej i niematerialnej - muszę uważać, aby nie pozwolić materii (która – pamiętaj - równa się naturze, ta zaś równa się szatanowi) zbyt mocno mnie uchwycić i zdusić tej iskry, która we mnie drzemie."[6] Wydaje się, iż Lewis, uciekłszy z Purytanii, zabłądził w dżunglę nie do końca przemyślanej herezji, duchową pustynię zniekształconego gnostycyzmu i pseudomanicheizmu. Teologiczny redukcjonizm doprowadził go do logicznego *reductio ad absurdum.* Nie wierząc w „żadnego Boga" najwyraźniej szczerze wierzył w szatana. Odrzucając wiarę w bóstwo, które ukarałoby go za „żądze ciała", nie zamierzał wcale tymże żądzom ulegać, ponieważ pochodzą one

od szatana. Najlepszą, a przynajmniej najzabawniejszą ripostę na to jakże osobliwe *credo* Lewisa znajdujemy w satyrycznym wierszu G. K. Chestertona pt. *The Song of the Strange Ascetic (Pieśń o osobliwym ascecie*) — kpinie z purytańskiego „pogaństwa".

Gdybym tak ja był poganinem,
Kwiat winorośli sławiłbym,
Nad którym sługa mój kark zgina,
Bym ja czerwone wino pił.
Lecz Higgins — on jest poganinem,
A słudzy jego męczą się,
Aby on mógł dwa razy dziennie
letniego mleka napić się.

Gdybym tak ja był poganinem
Wieńcami zdobiłbym nereid czoła.
Życie pędziłbym wśród romansów;
Dziewcząt tańczących dookoła.
A Higgins, co jest poganinem,
W lektorium ślęczy cały czas.
A jego ciotki — stare panny
Pragną się rozwieść chociaż raz.

Chestertonowski obraz „poganina Higginsa" znakomicie wyśmiewa Lewisa i wszystkich „dziwnych ascetów", którzy „grzeszą bez przyjemności",

(...) którzy ni wiary nie mają,
ni żadnej z tego radości.[7]

Do września 1918 roku purytański ateizm Lewisa rozwinął się w coś (czy też roztopił w czymś), co można by określić mianem quasi-satanicznego agnostycyzmu. Lewis wierzył wówczas, „iż natura jest w całości diaboliczna i wroga, Bóg zaś — jeżeli istnieje — pozostaje na zewnątrz kosmicznego porządku i w opozycji do niego".[8] Na początku roku następnego Warnie w korespondencji z ojcem krytykował „ateizm" brata, zarazem jednak lekceważąc tę postawę jako wynikające z młodzieńczego wieku zaburzenie, które z czasem przeminie. „Już w wieku dwudziestu trzech lat człowiek zdaje sobie sprawę, iż opinie, które głosił i przekonania, które żywił mając lat dwadzieścia, były sprawami przelotnymi. Jestem pewny, że ateizm Jacka ma charakter czysto akademicki, ale nawet w takim przypadku usilnie głoszenie, iż jest się ateistą, nie służy żadnemu pożytecznemu celowi."[9] Ojciec zgadza się ze starszym synem: „Jest młody i w swoim czasie zrozumie, że nikt w pełni nie odkrył tajemnicy nieba nad naszymi głowami, ziemi pod nogami i wody pod ziemią, w wieku dwudziestu lat". Napomykając w tym samym liście, iż jego młodszy syn jest studentem oksfordzkiego uniwersytetu, Albert Lewis wyraża nadzieję, iż „Oksford go nie zepsuje".[10]

W istocie Oksford przyczynił się w znaczącym stopniu do dojrzewania Lewisa. Atmosfera Kościoła „wysokiego" otaczająca jego senne wieżyce oraz eklektyczna mieszanka myśli katalitycznie zderzających się ze sobą wewnątrz szacownych murów

znacznie oddaliły młodego studenta od prowincjonalnych opłotków Purytanii. W końcu Oksford podczas angielskiej rewolucji i wojny domowej stanowił bastion rojali-

zmu, gdy jego największy rywal — uniwersytet w Cambridge stał się twierdzą purytańskich sił Cromwella. Świadom tych historycznych związków Lewis wkrótce po tym, jak się dowiedział, iż przyznano mu stypendium University College, napisał o Macaulay'u, iż jest w nim „jak na mój gust, zbyt wiele z wiga i purytanina. Kawalerowie byli, bądź co bądź, dżentelmenami".[11] Tego typu opinii nie zaaprobowałby nikt z jego ulsterskich krewnych. Wręcz przeciwnie - kiedy Lewis usiłował wyrazić jakąś łagodną krytykę skierowaną pod adresem Cromwella, ciotka Kittie pospieszyła z przypomnieniem, iż „matka Cromwella była naszą daleką krewną".[12] Rodziny należące do protestanckiej grupy rządzącej w Irlandii do tego stopnia okopały się na swych kulturowych i religijnych pozycjach, iż sprawy związane z konfliktami i wojnami wynikłymi z angielskiej reformacji traktowały nie tylko jak elementy rodzinnej historii, ale wręcz jak kwestie honoru.

W samym Lewisie było o wiele więcej „z wiga i purytanina", niż on sam prawdopodobnie zechciałby przyznać. W tym samym tygodniu, w którym wychwalał „kawalerów", donosił Arthurowi Greevesowi, iż członkiem University College był (wstyd przyznać) Obadiah Walker oraz (co bardzo chwalebne) Shelley.[13] Oczernianie tego pierwszego przy jednoczesnej pochwale drugiego odgrywa znaczącą rolę. Wyraża zarazem potwierdzenie świeżo przez Lewisa nabytego sceptycyzmu i powrót do jego zadawnionego antykatolicyzmu. Obadiah Walker - zwierzchnik University College w latach 1676-1688 — w czasie „Chwalebnej" Rewolucji, która zniszczyła katolicką monarchię w Anglii, został uwięziony w Tower z powodu wiary rzymskokatolickiej. Shelley'a natomiast w roku 1811 usunięto z uniwersytetu za rozpowszechnianie broszury zatytułowanej *The Necessity of Atheism (Konieczność ateizmu).* Broniąc Shelley'a Lewis wciągał własną flagę na maszt ateizmu, szydząc zaś z Walkera potwierdzał swą młodzieńczą antypapistowską postawę. Stąd flaga wciągana na maszt ateizmu nosiła barwę niedwuznacznie pomarańczo-

wą, co znaczy — o pełna wewnętrznej sprzeczności ironio! — że było w niej zdecydowanie „wiele z wiga i purytanina"![14] Wybierając ateizm, Lewis pragnął, by wiedziano, iż przynajmniej jest on lojalnym ateistą protestanckim.

Niemniej jednak kosmopolityczny i „katolicki" posmak Oksfordu zaczynał wywierać rosnący wpływ na gusta Lewisa wypierając apetyt na purytański prowincjonalizm. Ulsterski pomarańcz począł blednąc w ciepłym świetle intelektualnego poranka. Stąd też, wkrótce po przybyciu do Oksfordu, mógł Lewis napisać do Arthura Greevesa, iż „częściowo przez zainteresowanie Yeatsem i mitologią celtycką, częściowo z powodu naturalnej odrazy w stosunku do hałaśliwych, pompatycznych i agresywnych oranżystów, częściowo też za sprawą Butlera, zaczynam ciepło myśleć o Irlandii w ogóle. Mam na myśli prawdziwą Irlandię — Irlandię Patsy Macan i jej podobnych, nie naszą protestancką Północ. W rzeczy samej, gdybym kiedykolwiek zainteresował się polityką, prawdopodobnie zostałbym nacjonalistą (wiesz, to kolejny temat do naszych kłótni)".[15] Człowiek nazwiskiem Butler przywołany w tym liście to Theobald Richard Fitzwalter Butler poznany przez Lewisa podczas pierwszego semestru studiów. Choć

był on „Irlandczykiem i nacjonalistą" oraz „zaciekłym zwolennikiem autonomii", Lewis lubił go - jak sam napisał - „niezmiernie"; za jego też sprawą zapoznał się z dziełem Josepha Mary Plunketta, „jednego z niedawno straconych poetów z Sinn Fein".[16] Najwyraźniej o cztery lata starszy Butler wywarł na Lewisa głęboki wpływ, równoważąc w jego świadomości politycznej i narodowej pomarańczowy kolor ulsterskiego lojalizmu zielenią nacjonalizmu irlandzkiego.[17] Horyzonty Lewisa wciąż się poszerzały.

Horyzonty te jeszcze bardziej rozszerzyła znajomość z Johnem Robertem Edwardsem, opisanym przez Lewisa jako „następna niezwykle interesująca osoba" w college u. „Najciekawsze dla mnie jest w nim to, że do niedawna był

ateistą, teraz zaś staje się katolikiem, czy przynajmniej jest tego bliski."[18] Edwards był „żarliwym newmanowcem", z którym Lewis prowadził dyskusje na temat „religii, buddyzmu poezji i wszystkich innych spraw".[19]

Mimo poznania prawdziwych katolików i przyszłych katolików (jakże różnych od „strasznych katolików" ze zgorzkniałych i pełnych bigoterii wyobrażeń protestanckiego Belfastu), Lewis pozostał jak najdalszy od myśli, by samemu zostać katolikiem. Za to wrażenia na temat katolicyzmu nabyte za sprawą kolegów zostały wrzucone do katalitycznego kotła, gdzie powoli stapiały się z innymi wpływami walczącymi o dominującą pozycję w jego wygłodniałej duszy. Jedynym wszakże rezultatem tego osobliwego procesu okazało się dosyć zagmatwane podejście do kwestii aktualnych, zwłaszcza jeśli chodzi o burzliwe wydarzenia w Irlandii. Tak więc, w czerwcu 1916 roku, wkrótce po tym, jak szeregi Ochotniczych Sił Ulsteru zostały zdziesiątkowane w bitwie nad Sommą, Lewis pisał do ojca, iż „pewnie Dywizja Ulsterska — to co z niej zostało - na zawsze uciszy szczekających polityków".[20] Porównajmy owo niedwuznaczne poparcie dla walczącego unionizmu OSU z życzliwym stosunkiem do irlandzkiego nacjonalizmu charakteryzującego listy Lewisa pisane po przybyciu do Oksfordu, jak również z jego znajomościami w kręgach sympatyków Sinn Fein w rodzaju Butlera. Wrażenie zagadkowości i zamieszania w kwestii prawdziwej postawy Lewisa pogłębia zawarta w liście do Arthura Greevesa enigmatyczna wzmianka „na temat katolików i protestantów" pisana najwyraźniej w odpowiedzi na dotyczący tematu komentarz Greevesa. Lewis odmawia tam podjęcia dyskusji, ucinając krótko: „obawiam się, że moje poglądy jedynie Cię zirytują".[21]

Krótkotrwały pobyt Lewisa w Oksfordzie zakończył się nagle w listopadzie 1917 roku, kiedy w szeregach Lekkiej Piechoty Hrabstwa Somerset wyruszył on do Francji. Do

okopów przybył w dzień swych dziewiętnastych urodzin. Na początku lutego 1918 roku zapadł na chorobę, którą lekarze określili mianem G.N.P. (gorączka nieznanego pochodzenia), żołnierze zaś zwali po prostu „gorączką okopową". Został wysłany na rekonwalescencję do polowego szpitala Brytyjskiego Czerwonego Krzyża w Le Treport i właśnie tam, po raz pierwszy, zetknął się z dziełem G. K. Chestertona.

> Nigdy o nim wcześniej nie słyszałem i nie miałem pojęcia, co sobą reprezentował; do dziś nie wiem, czemu od samego początku zjednał on sobie moje uznanie. Na zdrowy rozum moje pesymistyczne usposobienie, ateistyczne

poglądy i niechęć do czułostkowości powinny mnie uczynić wrogiem Chestertona. To, że tak się nie stało, wygląda niemal na działanie Opatrzności albo jakiejś bliżej nie sprecyzowanej „drugiej przyczyny", która zupełnie przekreśliła moje poprzednie upodobania, aby doprowadzić do spotkania dwóch osób. Sympatia do jakiegoś autora może być czasami tak samo niewytłumaczalna i niezależna od nas jak zakochanie. Byłem już wtedy na tyle doświadczonym czytelnikiem, że potrafiłem odróżnić fakt, że jakaś książka mi się podoba od tego, że zgadzam się z jej autorem. Nie musiałem zgadzać się z Chestertonem, by móc go docenić. Ma poczucie humoru, które szczególnie lubię - „żarty" nie są u niego rozsiane na stronie jak rodzynki na cieście. Nie przemawia też (tego nie znoszę) tonem ogólnie żartobliwym i nonszalanckim. Humoru nie można u niego w żaden sposób oddzielić od prezentowanej myśli, jest raczej (jak powiedziałby Arystoteles) „kwiatem" samej dialektyki. Szabla błyszczy w czasie walki nie dlatego, że walczącemu zależy na jej błysku, ale dlatego że wymachuje nią bardzo prędko, walcząc o życie. Muszę się nieźle wysilać, by dla krytyków, którzy uważają humor Chestertona za frywolny czy „paradoksalny", odczuć przynajmniej litość; o współczuciu nie ma mowy. Poza tym, choć może się to wydać dziwne, polubiłem Chestertona za jego dobroć. Nie waham się przypisywać sobie tego upodobania (nawet w tak młodym wieku), ponieważ było to upodobanie do dobroci nie mające nic wspólnego z jakimkolwiek wysiłkiem stania się dobrym. (...) Była to rzecz smaku: dostrzegałem „urok" dobra jak mężczyzna dostrzega urok kobiety, z którą nie ma zamiaru się ożenić.[22]

51

Dobroć jednakowoż może być zaraźliwa. W następnych latach Lewis odkryje, iż lektura Chestertona prowadziła go stopniowo, coraz bliżej i bliżej, ku Bogu, którego Chesterton wyznawał; upodobanie do prozy Chestertona wiodło nieodparcie ku upodobaniu do tego, co w niej Chesterton wysławiał. „Czytając Chestertona, podobnie jak przy lekturze MacDonalda, nie wiedziałem, w co się pakuję. Młody człowiek, który chce być wytrwałym ateistą, musi bardzo starannie dobierać lektury. Pułapki są bowiem wszędzie (...) Bóg jest - jeśli wolno mi tak powiedzieć - zupełnie pozbawiony skrupułów."[23]

Georgea MacDonalda — innego literata w kluczowej mierze odpowiedzialnego za swe ostateczne nawrócenie na chrześcijaństwo — odkrył Lewis mniej więcej dwa lata wcześniej. „W tym tygodniu doświadczyłem wielkiego doznania literackiego" — napisał do Arthura Greevesa 7 marca 1916 roku. „Odkryłem jeszcze jednego autora, którego należałoby dodać do kręgu naszych szczególnych faworytów: żadna książka od czasu, gdy czytałem *Studnię na końcu świata,* tak mi się nie podobała; w rzeczy samej, uważam, że moje nowe »znalezisko« jest tak samo dobre jak Malory, czy sam Morris. Książką tą — by dojść wreszcie do sedna sprawy — jest »powieść o elfach« Georgea MacDonalda, *Thantastes. (...)* Tak czy inaczej, bez względu na to, co aktualnie czytasz, ją przeczytać MUSISZ po prostu natychmiast."[24]

„Nigdy nie ukrywałem, że uważam go za swego mistrza — pisał Lewis o MacDonaldzie trzydzieści lat później — w istocie nie napisałem chyba żadnej książki, w której bym z niego nie czerpał."[25] Opisując bezpośredni wpływ lektury *Thantastesa* Lewis daje do zrozumienia, iż „ochrzciła" ona jego wyobraźnię i uratowała go przed zupełnie możliwym stoczeniem się od romantyzmu w otchłań dekadencji.

Wiedziałem, iż przekroczyłem istotną granicę. Tkwiłem już po pas w romantyzmie; istniało realne prawdopodo-

bieństwo, iż ugrzęznę w jego ciemnych i złych formach, że ześlizgnę się po stromej pochyłości prowadzącej od umiłowania dziwności do umiłowania ekscentryzmu, a stamtąd - do umiłowania perwersji. *Phantastes* bezsprzecznie był wystarczająco romantyczny, jednak czymś się różnił. W owym czasie nic nie leżało dalej od moich myśli niż chrześcijaństwo, dlatego nie miałem pojęcia, na czym w istocie ta różnica polegała. Byłem jedynie świadom tego, iż o ile ten nowy świat jest dziwny, to jest zarazem swojski i pełen skromności; jeśli jest snem, to takim, w którym czujemy się dziwnie czujni; że całą tę książkę otacza coś w rodzaju niewinności chłodnego poranka. (...) W rzeczy samej dokonała ona nawrócenia, wręcz ochrzciła (...) moją wyobraźnię. Nie wywarła żadnego wpływu na mój intelekt ani (w owym czasie) na moje sumienie. Kolej na nie przyszła znacznie później, za sprawą wielu innych książek i ludzi.[26]

MacDonald, podobnie jak Chesterton, zaraził „wytrwałego" na pozór ateistę „urokiem" dobroci, siejąc ukryte ziarna (czy też zawoalowane sugestie) nieszukanej i niezauważonej cnoty — ziarna, które wydadzą plon po latach.

Ostateczny hołd literacki złożył Lewis MacDonaldowi w swej wydanej w roku 1945 opowieści o czyśćcu, zatytułowanej *Rozwód ostateczny*, obdarzając go tam rolą, jaką dla Dantego odegrał Wergiliusz, a może wręcz - Beatrycze. W śnionym przez autora śnie o czyśćcu MacDonald występuje jako jego Nauczyciel i przewodnik, który pomaga mu pojąć znaczenie doświadczanych przezeń mistycznych wizji.

Spróbowałem z drżeniem wyjaśnić memu rozmówcy, jak ogromne znaczenie miały dla mnie jego książki. Starałem się opowiedzieć, jak pewnego mroźnego popołudnia na Leatherhead Station po raz pierwszy kupiłem jego książkę pod tytułem *Phantastes.* Miałem wtedy szesnaście lat i wydarzenie to było dla mnie tym, czym dla Dantego widok Beatrycze: Oto początek *Nowego Życia.* Wyznałem, jak przez długi czas moje Nowe Życie ociągało się obejmując tylko sferę wyobraźni, jak powoli i niechętnie zacząłem przyznawać, że chrześcijaństwo autora miało z moimi odczuciami związek więcej niż przypadkowy, jak

bardzo starałem się nie widzieć, że tym, co naprawdę urzekło mnie w jego książkach, jest świętość."[27]

Niejasnym pozostaje stopień bezpośredniego wpływu, jaki ówcześnie wywarł na Lewisa Dante. Chociaż głębia owego oddziaływania rosła przez całą następną dekadę, w korespondencji z lat młodzieńczej formacji literackiej przyszłego pisarza znajdujemy stosunkowo niewiele wzmianek o włoskim mistrzu. W lutym 1917 roku Lewis pisał do ojca, iż uczy się włoskiego i przeczytał dwieście początkowych wersów *Piekła* w oryginale.[28] Cieszył go również fakt, iż Dante należy do ulubionych poetów jego irlandzkiego przyjaciela, Theobalda Butlera.[29] Brakuje wszakże wyrazu jakiejkolwiek reakcji krytycznej na *Boską komedię.* Stąd, być może, można przyjąć, iż Lewis nie nabrał jeszcze smaku do tego, co Dorothy L. Sayers określiła mianem „namiętnego intelektu"

Dantego, a już na pewno nie do żarliwej wiary, która inspirowała jego piekielną, czyśćcową i rajską wizję.

Katolicki sposób postrzegania czyśćca, sposób, który zainspirował i stworzył *Rozwód ostateczny*, zaszczepił w Lewisie, jak się wydaje, John Henry Newman, leszcze w Malvern College, w roku 1914, Lewis czytał jego poezje, o czym informował swego ojca pisząc, iż są one „bardzo, bardzo delikatne i ładne (...) wręcz zbyt delikatne jak na mój gust: to ten rodzaj piękna, który nie całkiem mi odpowiada". Co jednak istotne, w tym samym liście zdecydowanie dodaje: „muszę spod owej krytyki wyłączyć niezwykle mocno napisany *Sen Geroncjusza*.[30] Silna obecność newmanowskiego snu o czyśćcu przetrwała w Lewisie aż do końca jego dni. Pół wieku później w ostatniej wydanej książce napisze, iż „właściwe spojrzenie na czyściec przywraca wspaniale Newman w swym dziełku *Sen Geroncjusza.* Jeśli pamiętam dobrze, zbawione dusze błagają w nim u podnóża tronu, by je zabrać i oczyścić. Dusza nie potrafi ani chwili dłużej »ze swą ciemnością stawiać czoła tej światłości«".[31]

54

Książki nonkonformisty MacDonalda oraz dwóch katolików, Chestertona i Newmana, stworzyły w wyobraźni Lewisa potężny koktajl „chrzczący" romantyzm na poziomie podświadomości. Świadomie zaś Lewis wciąż uważał się za ateistę walczącego z wiarą inspirującą powstanie owych książek. Uparcie trwał w swym usiłowaniu niedostrzegania, iż prawdziwe imię tego, co od początku w nich napotykał brzmi: Świętość.

Być może jednak znajdziemy dowód na to, iż pierwszy kontakt z Chestertonem złagodził jego stosunek do wiary katolickiej. Przechadzając się po okolicy w pobliżu szpitala polowego w Le Treport w dniach, kiedy czytał Chestertona, Lewis pozostawał pod wrażeniem fizycznych oznak katolicyzmu rozsianych w krajobrazie. „Wszystkie dachy pokryte są starą dachówką i wszędzie pełno starych kamiennych krzyży ozdobionych wiankami, paciorkami i innymi rzeczami. Katolickie chrześcijaństwo jest bez wątpienia bardziej malownicze niż purytanizm."[32] Jeszcze bardziej zadziwiają jego uwagi — zawarte w liście do Arthura Greevesa, również pisanego w Le Treport podczas lektury Chestertona — na temat an- tykatolicyzmu dzieła George a Borrowa. „Czasami wściekle brak mi jakiejkolwiek sympatii dla autora — kiedy jest hurra- -patriotyczny (...) lub gdy pozwala sobie na wulgarne obelgi w stosunku do macierzystego Kościoła. *To* oczywiście tobie, staremu purytaninowi, prawdopodobnie odpowiada, nie?"[33] Fragment powyższy wydaje się szczególnie intrygujący nie z powodu ukrytego antypurytanizmu, lecz z powodu odniesienia do katolicyzmu jako „macierzystego Kościoła".

Po powrocie Lewisa z wojny do Oksfordu, jego niedojrzały ateizm został ponownie wrzucony do kotła z konkurującymi ideami. Wykładowca historii, George Hope Stevenson był gorliwym anglokatolikiem, wykładający zaś filozofię Edgar Frederick Carritt, odrzuciwszy chrześcijaństwo, całą swą wiarę ulokował w sprawie lewicy i socjalizmu. W takim towarzystwie Lewis znalazł się między przysłowiowym młotem

55

a kowadłem, czy bardziej dosłownie - między chrześcijańskim Bogiem a czerwonym diabłem. Chociaż - podobnie jak Carritt — porzucił chrześcijaństwo, jednocześnie czuł notoryczny wstręt do bolszewizmu i związanego z nim dialektycznego materializmu. Choć chrześcijaństwo wciąż go nie pociągało, socjalistyczna alternatywa wydawała się

prawdziwą klątwą. Stojącemu na ziemi niczyjej, pomiędzy zwalczającymi się stronami, można wybaczyć powtórzenie żałosnego wołania szekspirowskiego Merkucja, by zaraza spadła na obydwa domy.

Lewis jednakowoż wykazywał się coraz większą życzliwością w stosunku do katolicyzmu, czy przynajmniej wrażliwością na wynikające z uprzedzeń ataki na Kościół katolicki. Z uczciwości, nie z wiary, poczuwał się do obowiązku obrony Kościoła przed jego wrogami. W odniesieniu do wspomnianej wcześniej pracy George'a Barrowa pisał: „wciąż nie podoba mi się antykatolicka propaganda", dodając, iż wydaje mu się, że znalazł wyjaśnienie dla wojowniczego protestantyzmu Barrowa — leży on w skrajnej północności czy saksońskości jego natury. Pasjonuje się on — jak niegdyś ja sam — wszystkim, co północne. (...) „Z przyjemnością dowiaduję się, iż zna *Kaleiualę.* Stąd, rzecz jasna, rzecz tak południowa, łacińska i śródziemnomorska, jak Kościół, napawa go antypatią".[34]

Pomimo własnej sympatii do Kościoła, czy raczej prób wykazania się wobec niego empatią, Lewis nie przejawia najmniejszej intencji porzucenia postawy sceptycznej wobec religii. Wiara religijna — jak pisze w roku 1921 do jednego z przyjaciół — „nie nadaje się dla żyjących obecnie. Wiemy zbyt wiele, a życie postrzegamy zbyt szeroko, byłoby więc karygodnym nie spożytkować naszych rozszerzonych horyzontów". Nie dla nich więc „wygodny wszechświatek z niebem nad głowami i piekłem pod ziemią - nic, tylko góra i dół, i gołe sześć tysięcy lat zarejestrowanej historii". Lewis wydaje się twierdzić, iż suma ludzkich doświadczeń to za mało dla młodego pokolenia, od generacji zaś poprzednich niemal zu-

pełnie nie ma czego się nauczyć. „Uważam, że powinniśmy operować jedynie własną wiedzą, nawet jeśli przywiedzie nas ona tylko do zguby."[35]

W powyższym przykładzie chronologicznego snobizmu wyczuwa się wpływ H. G. Wellsa — pisarza, którego Lewis czytał z przyjemnością od dzieciństwa. W roku 1920 Wells opublikował pierwszy tom *Historii świata-,* dzieła mającego rzekomo stanowić obiektywny zapis światowych dziejów, które jednak w istocie okazało się historią opowiedzianą na nowo zgodnie z wellsowską filozofią materialistycznego determinizmu. Choć Lewis — w swym ówczesnym filisterskim ateizmie - nie mógł się tego spodziewać, spór, który wywiązał się wokół tej książki, odegrał rolę kolejnego znaczącego kamienia milowego na drodze jego ostatecznego nawrócenia na chrześcijaństwo.

Krótko: *Historię* Wellsa rozpoczyna założenie, iż społeczność ludzką charakteryzuje nieustanny „postęp" ku doskonałości, z czego wynika, iż przeszłość we wszystkim ustępuje teraźniejszości. Oto właśnie chronologiczny snobizm oprawiony w ramy erudycji; sztuka przebrana za naukę. Wells wierzył, iż „postęp" ludzkości jest ślepy, dobroczynny, nieubłagany i absolutnie nie dający się zatrzymać. Postrzegał on historię jako wytwór niewidzialnych i niezmiennych sił ewolucji, które osiągnęły swój szczęśliwy cel w dwudziestym stuleciu. Dzieje ludzkości rozpoczęte w jaskiniach dotarły do punktu kulminacyjnego w nowoczesności, wraz z triumfem nauki nad religią głoszącym nowy świt, Nowy Wspaniały Świat, któremu szczęście przyniesie technologia. Wellsowską *Historię świata* charakteryzowała ponadto milcząca wrogość wobec chrześcijaństwa — znacznie mniej miejsca poświęcono w niej wpływowi Chrystusa na historię niż wojnie Persji z Grekami.

Książka Wellsa wywołała ogromny oddźwięk. Promowano ją jako absolutnie nowoczesną wizję historii, nie spętaną

uprzedzeniami i przesądami przeszłości. Opowiadała ona historię, w której Bóg się nie liczył. W roku 1923 wrażliwa, ośmioletnia Joy Davidman (która po wielu latach zostanie żoną Lewisa) po lekturze *Historii świata* natychmiast ogłosiła się ateistką.

Najzagorzalszym krytykiem zaprezentowanej przez Wellsa „historii" okazał się Hilaire Belloc, którego liczne artykuły atakujące „prowincjonalizm" i ignorancję Wellsa zebrano i opublikowano w roku 1926 pod wspólnym tytułem *A Companion to Mr Wells's 'Outline of History' (Trzewodnik po „Historii świata" Tana "Wellsa*). Wells zareplikował tytułem *Mr Belloc Objects (Pan Belloc się sprzeciwia)*, na który z kolei pragnący zachować ostatnie słowo Belloc odparł publikując *Mr Belloc Still Objects (Pan Belloc wciąż się sprzeciwia)*. Pod koniec trwającego sześć lat sporu Belloc chwalił się ponad stoma tysiącami słów napisanych w celu zbicia głównych argumentów pracy Wellsa. Jednak to nie replika Belloca pod adresem wellsowskiej *Historii* skutecznie przybliżyła Lewisa do Chrystusa, lecz książka jego przyjaciela, G. K. Chestertona, napisana w reakcji na cały spór.

W atmosferze owej ostrej kontrowersji wywołanej sześcioletnim zmaganiem Wellsa z Bellocem, Chesterton stworzył *"Wiekuistego człowieka.* Zamierzona jako odpowiedź Wellsowi, jednak całkowicie różniąca się tonem od zaprezentowanej przez Belloca wojowniczości, praca ta przedstawia podjętą przez Chestertona próbę naszkicowania „historii świata". Stanowi pod wieloma względami antidotum na *Historię* Wellsa. O ile bowiem Wells uczynił Chrystusa postacią marginesową, Chesterton postawił Go w samym centrum. „Dlatego też podzieliłem tę książkę na dwie części: pierwsza jest szkicem na temat największej przygody ludzkości w stanie pogaństwa, a druga podsumowaniem prawdziwej odmiany, jaką dało ludzkości chrześcijaństwo."[36]

Na samym początku pierwszego rozdziału *"Wiekuistego człowieka* znajdujemy namysł nad zagadnieniem ewolucji

oraz ograniczeń wynikających z jej zastosowania do każdego sposobu pojmowania dziejów ludzkości.

> Większość historii ludzkości zaczyna się od słowa „ewolucja" i od przydługich wyjaśnień na jej temat. (...) W samym słowie „ewolucja", a także w jego znaczeniu jest coś powolnego, łagodnego i kojącego. W rzeczywistości, w odniesieniu do rzeczy pierwszych, nie jest to bardzo praktyczne słowo ani bardzo przydatne pojęcie. Nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób nic zaczęło być czymś. (...) Naprawdę o wiele logiczniej jest zacząć od słów: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię", nawet jeśli chce się powiedzieć jedynie: „Na początku jakaś niewyobrażalna siła zapoczątkowała jakiś niewyobrażalny proces". (...)
> Złudzenie to wynika w dużej mierze właśnie z wyobrażenia sobie stopniowego i powolnego procesu, przypominającego wchodzenie pod górę. Jest to wyobrażenie nie tylko złudne, ale i nielogiczne, bo tempo nie ma tu tak naprawdę żadnego znaczenia. Wydarzenie nie staje się bardziej czy mniej

zrozumiałe przez to, że dzieje się wolniej albo szybciej (...) a jednak w całym racjonalistycznym podejściu do historii panuje owo dziwne i niedorzeczne przekonanie, że można uniknąć trudności, a nawet usunąć tajemnicę, jeśli dostatecznie podkreśli się zwykłe spowolnienie czy też rozmycie biegu zjawisk.[37]

Efekt lektury *Wiekuistego człowieka* był dla Lewisa oszołamiający. Odkąd odkrył Chestertona nie przestawał czytać jego dzieł, podobnie jak dzieł George a MacDonalda, ciesząc się urokiem ich dobroci, jednakże odmawiając poddania się urokowi zawartego w nich chrześcijaństwa. „George Mac- Donald uczynił dla mnie więcej niż jakikolwiek inny pisarz; szkoda tylko, że miał fioła na punkcie chrześcijaństwa. *Mimo to* był dobrym pisarzem. Chesterton miał więcej rozumu niż wszyscy współcześni pisarze razem wzięci, oczywiście pominąwszy to, że był chrześcijaninem."[38] Takiemu poglądowi hołdował Lewis od siedmiu lat, odkąd po raz pierwszy przeczytał książkę Chestertona w polowym szpitalu w Le Treport. Później łakomie pochłaniał kolejne jego prace,

pozwalając religijnej ortodoksji Chestertona przesiąkać do swego serca, świadomie jednak nie wpuszczając jej do głowy. „A potem przeczytałem *"Wiekuistego człowieka* i po raz pierwszy spotkałem się z chrześcijańskim spojrzeniem na historię przedstawionym w sensowny sposób."[39]

Praca Chestertona wstrząsnęła ateizmem Lewisa aż do samych jego fundamentów. Minie jednak kolejnych sześć lat zanim, pod wpływem innego katolika, uzna on ostatecznie wiarę chrześcijańską za swoją własną. Tymczasem jednakowoż niemożliwy już okazał się powrót do naiwnego ateizmu wieku młodzieńczego. Po lekturze *Wiekuistego człowieka* życie nie mogło być takie, jak dawniej.

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *Zaskoczony radością,* przeł. Magdalena Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1999, s. 190.
2 Ibid., s. 161.
3 Walter Hooper (ed.), C. S. Lewis, *Collected Letters,* HarperCollins, London 2000, I: 230-231.
4 Ibid., I: 234.
5 Ibid., I: 235.
6 Ibid., I: 379.
7 G. K. Chesterton, *Collected Toetry*, w: *Collected "Works* (t. 10), Ignatius Press, San Francisco 1994, s. 523-524.
8 Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* I: 397.
9 Ibid., 1:443
10 Ibid.
11 Ibid., 1:281.
12 Ibid., 1:311.
13 Ibid., 1:277.
14 Kolor pomarańczowy do dziś stanowi symbol ulsterskich protestantów. [Skojarzenie to pochodzi od dwojakiego znaczenia angielskiego słowa Orange, które oznacza zarówno Oranię (ojczyznę Wilhelma Orańskiego, o którym poniżej) oraz barwę pomarańczową - przyp. tłum.] Zakon Orański - tajne stowarzyszenie antykatolickie, skupiające wyłącznie protestantów, pozostające wciąż organizacją niezwykle wpływową w Ulsterze - zawdzięcza swą nazwę księciu Wilhelmowi

Orańskiemu, który w roku 1690 pokonując nad rzeką Boyne (w Irlandii) katolickiego króla Jakuba II Stuarta zapewnił ostateczny sukces „Chwalebnej" Rewolucji, kładąc tym samym kres katolickiej monarchii w Wielkiej Brytanii.
15 Hooper, *C. S. Lewis: Collected letters,* I: 330. Patsy Macan to postać z opowiadania irlandzkiego poety, Jamesa Stephensa z roku 1912, zatytułowanego *The Crock of Gold.*
16 Ibid., I: 303-306. Plunkett wraz z Padraicem Pearse'em i innymi został rozstrzelany za udział w Powstaniu Wielkanocnym (które wybuchło w Dublinie w roku 1916), zaledwie rok przed pierwszym spotkaniem Lewisa i Butlera.
17 Irlandia - Zielona Wyspa - przyp. tłum.
18 Ibid., 1:307.
19 Ibid., I: 307, 315.
20 Ibid., 1:212.
21 Ibid., 1:285.
22 *Lewis*, Zaskoczony radością, s. *189-190.*
23 Ibid., s. 190.
24 *Hooper,* C. S. Lewis: Collected letters, *I: 169-170.*
25 Z przedmowy Lewisa do *George Mac Donald: An Anthology,* Geoffrey Bles, London 1946, cyt. za: Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C S. Lewis: LA "Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 27.
26 Ibid.
27 C. S. Lewis, *"Rozwód ostateczny,* przeł. Magda Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1994, s. 60.
28 *Hooper,* C. S. Lewis: Collected letters, *I: 275.*
29 Ibid., I: 303.
30 Ibid., I: 65-66.
31 C. S. Lewis, *listy o modlitwie,* przeł. Henryk Bednarek, [w]: Clive Staples Lewis, *listy o modlitwie i moralności,* Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 89.
32 *Hooper,* C- S- lewis: Collected letters, *I: 359.*
33 Ibid., 1:353.
34 Ibid., I: 475-476.
35 Ibid., I: 520.
36 G. K. Chesterton, *"Wiekuisty człowiek,* przeł. Magda Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 14-15.
37 Ibid., s. 29-31.
38 *Lewis,* Zaskoczony radością, *s. 210.*
39 Ibid., s. 220.

61

3. „NIGDY NIE UFAĆ PAPISTOM... "

> Gdy zacząłem się obracać w świecie, ostrzeżono mnie (bez słów), że nie powinno się ufać papistom, a gdy zjawiłem się na wydziale anglistyki, otrzymałem (tym razem wyraźną) radę, by nie ufać filologom. Tolkien należał i do jednych i do drugich.
>
> Zaskoczony radością[1]

18 STYCZNIA 1927 roku Lewis zanotował w dzienniku, iż z trudem usiłuje rozwiązać konflikt dwóch filozofii walczących o panowanie w jego umyśle i sercu.

> Rozmyślałem o wyobraźni i intelekcie oraz o piekielnym zamęcie, w jakim się teraz z ich powodu znajduję: nieprzetrawione kawałki antropozofii i psychoanalizy przepychają się z ortodoksyjnym idealizmem na tle starego, dobrego kirkowskiego racjonalizmu. Boże, co za galimatias! I cały czas towarzyszy mi niebezpieczeństwo

popadnięcia na powrót w najbardziej dziecinny z zabobonów lub - by go uniknąć - wpakowanie się w dogmatyczny materializm.[2]

Następnego dnia - jak się wydaje - Lewis znalazł rozwiązanie dla „piekielnego zamętu" w wiecznej świeżości poetów romantycznych. Postanowił przestudiować „całą doktrynę wyobraźni u Coleridge'a", kiedy tylko znajdzie czas, „a myśl Wordswortha wydawała się niezwykle uspokajająca. Oto prawdziwa wyobraźnia: żadnych duchów, żadnych karm, żadnych guru, żadnego przeklętego psychizmu." Zbyt długo „błąkałem się wśród drugorzędnych idei".[3]

Szukając w romantyzmie antidotum na truciznę parapsychologii czy psychoanalizy, Lewis ponownie stanął na

niebezpiecznym gruncie. Okazało się, iż (podobnie jak przy czytaniu Chestertona) wytrwały ateista, który stał się teistą musi równie „starannie dobierać lektury". Romantyzm Coleridge'a i Wordswortha zwiastowany wspólnym wydaniem w roku 1798 *"Ballad lirycznych* stanowił reakcję na butny „racjonalizm" tak zwanego „oświecenia". Rewolucja romantyczna, którą wywołali, była odpowiedzią serca na bałwochwalcze uwielbienie głowy. W rewolucji tej tkwiło jednakowoż nieodłączne niebezpieczeństwo, iż sprzeciw przyjmie przesadne rozmiary. Romantycy zawsze skłaniali się ku pokusie zastąpienia bałwochwalczego uwielbienia głowy bałwochwalczym uwielbieniem serca, której to pokusie ulegli zresztą „mroczniejsi" poeci romantyczni: Byron, Shelley i Keats. Ich pełna folgowania samemu sobie melancholia prowadziła w sposób logiczny a nieubłagany do pełnych folgowania samemu sobie eksperymentów dekadentów: Byron, Shelley i Keats to prekursorzy Baudelaire a, Verlaine'a i Wildea. Ważne zatem, iż Lewis pragnął trzeźwości wczesnych romantyków, Wordswortha i Coleridgea, nie zaś pijaństwa ich „mrocznych" kolegów czy dekadentów.

Wordsworth i Coleridge — odmiennie od wielu, którzy poszli w ich ślady — dostrzegali niebezpieczeństwo rozwodu serca z głową. Widzieli szaleństwo uznawania wiary bez rozumu w charakterze odtrutki na postulowany przez poprzednie stulecie rozum bez wiary; szaleństwo zastąpienia jednego oczywistego absurdu innym. Obaj pragnęli syntezy podniet serca i orzeczeń głowy, ślubu wiary z filozofią; zgodnie też twierdzili, iż to znaleźli. U każdego z nich poszukiwanie sensu życia prowadziło od agnostycznego czy ateistycznego protokomunizmu wyrażanego w żarliwym poparciu antyklerykalizmu rewolucji francuskiej, do akceptacji anglikańskiego chrześcijaństwa. Anglikanizm Coleridge a był tak przesiąknięty autentycznym zrozumieniem ortodoksyjnej teologii, iż posłużył za rozsadnik tradycjonalizmu i anglokatolicy-

zmu, które po jego śmierci zakwitły w odrodzeniu gotyckim i ruchu oksfordzkim. Zdecydowanie przeprowadzona filozoficzna obrona ortodoksji religijnej plasuje go w stosunku do katolickiego odrodzenia literackiego dziewiętnastego stulecia na pozycjach analogicznych do zajmowanych w wieku dwudziestym przez Chestertona. U progu obu stuleci Coleridge i Chesterton spełnili zadanie katalizatorów dla większości tego, co nastąpiło potem.

Z pewnością, co najmniej zastanawiającym jawi się fakt, iż rozwiązanie „piekielnego zamętu" znalazł Lewis w dziełach oraz filozofii Samuela Taylora Coleridgea - poety i filozofa, którego romantyzm zaprowadził innych do samych bram Rzymu.

W kluczowym momencie wychodzenia z owego zamętu ulegał również Lewis wpływom twórczości nawróconego na katolicyzm poety nazwiskiem Coventry Patmore, którego romantyzm zawiódł poza bramy Rzymu, wprost w dające pełne zaspokojenie objęcia Kościoła. W czerwcu 1930 roku, czytając *Angel in the House (Anioł w domu)* Lewis znalazł się pod wielkim wrażeniem „na poły filozoficznych, na poły religijnych ód wyrażających teorię autora na temat małżeństwa jako mistycznego obrazu i stosunku do boskiej miłości". Chociaż fragmenty utworu „niezwykle łatwo sparodiować", jednak „zdumiewa, jak człowiek czuje się coraz mniej skłonny do drwiny", zwłaszcza, iż poemat jest „miejscami naprawdę wzniosły".[4] „Wspaniały poeta! Jakie to wszystko zharmonizowane — jak to przykuwające metrum zarazem wyraża i ilustruje jego niemal fanatyczną miłość wcielenia."[5]

Dwa tygodnie później „wspanialszy poeta" wywarł na Lewisie jeszcze mocniejsze wrażenie. Na początku lipca ukończył on, wraz z przyjacielem, Owenem Barfieldem, lekturę 'Haju Dantego. „Uważam, iż sięga on wyżyn poezji nieosiągalnej nigdzie indziej: to wprost eter: zbyt wspaniały, by go wdychać — pisze podekscytowany Lewis do Arthura Greeve-

sa. „Szkoda, że nie mogę dać ci o tym żadnego wyobrażenia. Czy możesz sobie wyobrazić Shelleya u szczytu ekstazy w połączeniu z Miltonem w pełni powagi i surowości? Wiem, że wygląda to na niemożliwe, ale Dante naprawdę tego dokonał."[6] Błogosławiona wizja zawarta przez boskiego poetę w *Raju* „zaprawdę otworzyła dla mnie bramy nowego świata":

> Wcześniej wcale nie wiedziałem, jaki jest Dante (...) Wrażenie jest tak niepodobne do innych, że wprost nie da się go opisać (...)- rodzaj mieszanki intensywnej, wręcz ciężkiej zawiłości języka i myśli z (co wydaje się niemożliwe) *równoczesnym* uczuciem nieskrępowanego ruchu ślizgowego w rodzaju powolnego tańca czy lotu. Podobnie jak z gwiazdami - nieskończona matematyczna subtelność orbit, cykli, epicykli i elips, nie do pomyślenia i nie do wyobrażenia; a przy tym wolność i płynność pustych przestworzy, i triumfalna pewność ruchu. Określiłbym to jako uczucie *donioślejsze* od wszelkiej poezji, jaką kiedykolwiek czytałem. (...) Rzadko jest swojska; może nie jest w naszym rozumieniu *święta* - zbyt jest na to katolicka; i oczywiście, przez swe zmieszanie zawiłości i piękna bardzo przypomina katolicką teologię - jeden wewnątrz drugiego kręgi chwały, a Jedyny promieniuje poprzez Wielość.[7]

Pośród „piekielnego zamieszania", w trakcie skutecznego procesu wychodzenia zeń, Lewis zaprzyjaźnił się z młodym profesorem języka staroangielskiego, J. R. R. Tolkienem. Zawarcie owej przyjaźni — jak wyznał w *Zaskoczonym radością* — „przełamało we mnie dwa dawne uprzedzenia": „Gdy zacząłem się obracać w świecie, ostrzeżono mnie (bez słów), że nie powinno się ufać papistom, a gdy zjawiłem się na wydziale anglistyki, otrzymałem (tym razem wyraźną) radę, by nie ufać filologom. Tolkien należał i do jednych i do drugich."[8] Pierwszy kontakt Lewisa z Tolkienem miał miejsce 11 maja 1926 roku podczas zebrania wydziału anglistyki w Mer- ton College.

„Rozmawiałem z nim potem" — zanotował Lewis w dzienniku. „To gładki, blady, płynnie wypowiadający

się facecik. (...) Nieszkodliwy, ale przydałoby mu się kilka szturchańców."[9] Mimo tak obojętnego i złowróżbnego początku wkrótce rozwinęła się między nimi przyjaźń z czasem nabierająca dla obu coraz większej wagi.

Wkrótce po pierwszym spotkaniu z Lewisem Tolkien założył Coalbiters - klub dla wykładowców zainteresowanych czytaniem sag i mitów islandzkich. Nazwa pochodziła od islandzkiego słowa *Kolbitar* — żartobliwego określenia ludzi, którzy w zimie siedzą tak blisko ognia, iż wręcz gryzą węgiel. Początkowo członkostwo tego nieformalnego klubu zarezerwowano dla znających w wystarczającym stopniu język islandzki, jednak z czasem zaniechano owych ograniczeń, by entuzjastycznie nastawieni początkujący - tacy jak Lewis — również mogli uczestniczyć w spotkaniach. W styczniu 1927 roku brał on już regularnie udział w zebraniach Coalbiters uznając towarzystwo podobnie myślących uczonych za ożywcze.

Za sprawą przyjaźni z Tolkienem i udziału w klubie Coabiters, w Lewisie na nowo zapłonęło umiłowanie „północności", które niegdyś inspirowało jego młodą wyobraźnię. Wkrótce o sześć lat odeń starszy Tolkien był już nie tylko jego przyjacielem, ale również mentorem. 3 grudnia 1929 roku Lewis napisał do Arthura Greevesa, że „zasiedział się aż do wpół do trzeciej nad ranem rozmawiając z profesorem Tolkienem, który (...) przez trzy godziny rozprawiał o bogach i olbrzymach Asgardu; (...) na kominku płonął ogień, a rozmowa była miła".[10]

Kilka dni po owej nocnej rozmowie Tolkien postanowił pokazać Lewisowi swój poemat o Berenie i Luthien. Ten zaś 7 grudnia przesłał Tolkienowi wyrazy entuzjazmu:

> Mogę najzupełniej uczciwie wyznać, iż od wieków nie spędziłem równie miłego wieczoru, i to wcale nie dlatego, że byłem osobiście zainteresowany dziełem przyjaciela. Czytałbym z równą przyjemnością, gdybym znalazł

> je w księgarni i zupełnie nie znał autora. Dwa fakty, które zwracają uwagę, to realistyczne tło i mitologiczność tego utworu. Podstawową cechą mitu jest to, że nie ma on stanowić jakiejkolwiek alegorii dla jego twórcy, a jednocześnie powinien nasuwać nieodparte alegorie czytelnikowi.[11]

O ile Lewis znalazł w Tolkienie niezwykle cenionego mentora, o tyle Tolkien znalazł w Lewisie życzliwego i pełnego zrozumienia słuchacza swego - wówczas jeszcze niepublikowanego — dzieła. „Długiem nie do spłacenia, jaki u niego zaciągnąłem - pisał Tolkien wiele lat później — nie był jego »wpływ« w potocznym rozumieniu tego słowa, ale po prostu wsparcie duchowe. Przez długi czas był moim jedynym słuchaczem. Tylko dzięki niemu doszedłem do wniosku, iż moja pisanina może być czymś więcej niż hobby."[12] Opinię o znaczeniu Lewisa jako „dodającego otuchy" powtórzył Tolkien w liście do profesora Clyde'a Kilby datowanym na 18 grudnia 1965 roku:

> „Nigdy zanadto nie wierzyłem we własne dzieło i nawet teraz, kiedy przekonałem się (w dużej mierze ku memu miłemu zaskoczeniu), że ma ono wartość dla innych, wciąż czuję nieśmiałość i jakby wręcz niechęć przed na-

> rażaniem mego wyimaginowanego świata na możliwe spotkanie z oczyma i uszami pełnymi pogardy. Gdyby nie zachęta ze strony C. S. L., nie wydaje mi się, bym kiedykolwiek ukończył *Władcę Pierścieni* czy zdecydował się na jego publikację."[13]

„Dług nie do spłacenia", który Tolkien zaciągnął u Lewisa w istocie został w pełni spłacony ogromnym długiem, który z kolei Lewis zaciągnął u Tolkiena. Zawdzięczał on bowiem Tolkienowi swe ostateczne nawrócenie na chrześcijaństwo. Zgodnie z opinią Waltera Hoopera, przyjaciela i biografa Lewisa, „nawrócenie to spowodowane zostało uświadomieniem sobie prawdy zawartej w mitologiach":

> Stało się to po długiej dyskusji z Tolkienem i Hugo Dysonem, która przeciągnęła się do czwartej nad ranem. Pod koniec tegoż dyskusyjnego maratonu Lewis już wierzył, iż mity są prawdziwe, a fakty zabierają prawdzie blask odzierając ją z całego splendoru. Od owej chwili stał się wspaniałym apologetą chrześcijaństwa.[14]

Spotkanie, które miało spowodować w życiu Lewisa tak rewolucyjny wstrząs, odbyło się 19 września 1931, po kolacji w Magdalen College. Wszyscy trzej wyszli wtedy na spacer nad rzekę, po drodze rozmawiając o naturze i celu mitu. Lewis dowodził, iż czuje potęgę mitów, chociaż ostatecznie są one nieprawdziwe. Powiedział Tolkienowi, że „mity to kłamstwa, choć są tchnieniem poprzez srebro".

'Wcale nie - odparł z naciskiem Tolkien - *nie są!*

Zaczął mówić, iż mity nie mają nic wspólnego z kłamstwem; dostarczają po prostu najlepszego sposobu na przekazanie prawd, których w innej formie nie dałoby się wyrazić. „Pochodzimy od Boga (ciągnął Tolkien) i stworzone przez nas mity, choć zawierają błędy, w sposób nieunikniony będą odbijały drobny, rozszczepiony fragment prawdziwego świata, wiecznej prawdy, która jest u Boga." Skoro zostaliśmy stworzeni na obraz Boga, a Bóg jest Stwórcą, to zawarta w nas część owego podobieństwa stanowi dar stwarzania. Nasze tworzenie — czy poprawniej — „tworzenie wtórne" (subkreacja) opowieści i mitów stanowi jedynie odblask zawartego w nas obrazu Stwórcy. Tak więc choć „być może nasze mity błądzą, lecz mimo wszystko zdążają ku właściwemu portowi, podczas gdy materialistyczny postęp prowadzi jedynie do ziejącej otchłani i Żelaznej Korony potęgi zła".

„Wyjaśniając tę wiarę w wewnętrzną *prawdę* mitologii - pisze biograf J. R. R. Tolkiena, Humphrey Carpenter - Tolkien wydobył na jaw jądro swej filozofii jako pisarza, przekonanie leżące w centrum *Sillmarillionu*."[15] Obnażył ponadto głupotę „piekielnego zamętu", w jakim Lewis wciąż tkwił. Ten zaś, słuchając jak zaczarowany wywodu Tolkiena

na temat jego filozofii mitu, poczuł iż fundamenty jego własnej teistycznej filozofii walą się w gruzy pod ciężarem argumentów przyjaciela.

Wsparty przez Dysona, w pełni podzielającego jego światopogląd, Tolkien dowodził, iż historia Chrystusa jest Mitem Prawdziwym: mitem, który funkcjonuje tak samo jak inne mity, który jednakowoż naprawdę się wydarzył i istnieje w królestwie faktu oraz w

królestwie prawdy.[16] Tak samo jak ludzie odkrywali prawdę snując opowieści, Bóg objawił Prawdę snując historię świata.

Tok rozumowania Tolkiena trafił Lewisowi do przekonania, albowiem już wcześniej studiując historyczne podłoże Ewangelii doszedł on — acz niechętnie — do wniosku, iż jest *„prawie* pewny, że to mogło się zdarzyć".[17] Dysputa zaś z Tolkienem i Dysonem znalazła była swą zapowiedź w pewnej rozmowie odbytej pięć lat wcześniej. Wkrótce po lekturze chestertonowskiego *Wiekuistego człowieka*: książki, która aż do podstaw wstrząsnęła agnostycyzmem Lewisa, „zdarzyła się rzecz o wiele bardziej niepokojąca".

> Na początku 1926 roku najbardziej zatwardziały ateista, jakiego znałem, siedząc naprzeciwko mnie przy kominku w moim pokoju, zauważył, że dowody na historyczność Ewangelii są rzeczywiście zadziwiająco mocne. „Dziwna rzecz - ciągnął - te historie Frazera o Umierającym Bogu. Dziwna rzecz. Można by niemal uwierzyć, że zdarzyły się naprawdę."

„Aby zrozumieć, jak druzgocący wpływ miała na mnie ta uwaga — pisał Lewis — musielibyście znać mego rozmówcę (który zresztą nigdy potem nie okazywał najmniejszego zainteresowania chrześcijaństwem). Był to „cynik nad cynikami, twardziel nad twardzielami".[18]

I oto, po pięciu latach Tolkien wydaje się nadawać temu wszystkiemu sens. Wykazuje, iż pogańskie mity stanowiły w istocie objawienie Boga przez umysły poetów, który wy-

korzystując powstające w nich obrazy wyjawiał fragmenty wiecznej prawdy. Co jednak najbardziej zdumiewające, Tolkien utrzymywał, że z chrześcijaństwem jest dokładnie tak samo, z wyjątkiem jednej wielkiej różnicy, iż poetą, który je stworzył, był sam Bóg, użytymi zaś przezeń obrazami - żywi ludzie i prawdziwa historia. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest dawnym mitem o „umierającym bogu", tyle tylko, że Chrystus jest *prawdziwym* Umierającym Bogiem, z precyzyjnym umiejscowieniem w historii oraz konkretnymi historycznymi konsekwencjami. Dawny mit stał się faktem wciąż zachowując charakter mitu.

Argumenty Tolkiena wywarły na Lewisie niezatarte wrażenie. Gmach niewiary rozsypał się, a na jego miejscu wzrosły fundamenty chrześcijaństwa. Dwanaście dni później Lewis napisze do Arthura Greevesa, że jego „wiara w Boga przerodziła się właśnie w zdecydowaną wiarę w Chrystusa — w chrześcijaństwo" dodając również, iż w dużym stopniu stało się to za sprawą długiej nocnej rozmowy z Dysonem i Tolkienem".[19]

Pełny rozmiar wpływu Tolkiena daje się zmierzyć za pomocą listu, który Lewis napisał do Greevesa 18 października:

> Historia Chrystusa jest po prostu prawdziwym mitem: mitem oddziaływującym na nas tak samo jak inne mity, z tą jednak istotną różnicą, że *on wydarzył się naprawdę.* Należy go zatem przyjąć tak samo jak inne, pamiętając jednakowoż, iż jest to mit Boży, inne zaś są mitami ludzkimi. Znaczy to, że pogańskie mity stanowią objawienie Boga przez umysły poetów, używające dostępnych im obrazów; chrześcijaństwo natomiast jest objawieniem Boga przez to, co zwiemy „prawdziwymi wydarzeniami". Dlatego też jest ono *prawdziwe,* choć nie w sensie bycia opisem Boga (którego żaden skończony umysł nie ogarnie), lecz w

sensie bycia sposobem, jaki Bóg wybiera (lub może wybrać) w celu objawienia się naszym zdolnościom percepcyjnym. „Doktryny", które wyprowadzamy z prawdziwego mitu są oczywiście *mniej* prawdziwe - stanowią wszak przeniesienie do sfery naszych pojęć

i myśli tego, co Bóg wcześniej wyraził w języku bardziej odpowiednim, to jest poprzez rzeczywiste wcielenie, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie.[20]

Tolkiena również długa nocna dyskusja z Lewisem głęboko poruszyła — wystarczająco, by zainspirować go do napisania poematu zatytułowanego *Mythopoeia,* jego najwspanialszego osiągnięcia w dziedzinie poezji. Poemat ów przybrał formę odpowiedzi Filomitosa, czyli miłośnika mitów, udzielonej nienawidzącemu mitów Mizomitosowi, zadedykowany zaś został „tym, którzy twierdzą, że mity są kłamstwem i nie mają znaczenia, nawet jeśli są »tchnieniem poprzez srebro«". Aluzja do Lewisa w postaci Mizomitosa jest troszeczkę niesprawiedliwa. Lewis bowiem nigdy nie nienawidził mitów. Przeciwnie - podzielał namiętną miłość Tolkiena ku mitologii; miłość, która sięgała daleko w przeszłość, daleko przed „długą nocną rozmowę", aż do dni dzieciństwa. Teraz zaś, dzięki dokonanemu przez Tolkiena wyjaśnieniu jego filozofii mitu, obaj dzielili więcej niż *umiłowanie* mitologii — dzielili *wiarę,* iż mitologia jest nośnikiem prawdy.

W październiku 1933 roku Tolkien umieścił w swym dzienniku następujący zapis:

„Przyjaźń z Lewisem wiele wynagradza i jest nie tylko źródłem nieustannej przyjemności i zadowolenia, ale też stwarza możliwość wzbogacającego kontaktu z człowiekiem uczciwym, odważnym, a zarazem mądrym, będącym uczonym, poetą i filozofem, który po długiej pielgrzymce zaczął szczerze miłować naszego Pana".[21]

Dla Lewisa przyjaźń ta była jeszcze ważniejsza. Gdyby nie spotkał Tolkiena, niewykluczone, iż w swej „długiej pielgrzymce" nigdy nie dotarłby do celu. Podobnie jak przed pięciu laty, za sprawą Chestertona, tak i teraz ponownie dotarło do Lewisa, iż nabrzmiała uprzedzeniami przestroga, by „nie ufać papistom" to wierutne kłamstwo. Gdyby nie zaufał

papiście, być może nigdy nie spotkałby Chrystusa. Obrana przezeń droga do „chrześcijaństwa po prostu" bezsprzecznie była w ogromnej mierze drogą rzymską, którą podążył za przewodnikami miary Chestertona, Tolkiena, Patmorea, Dantego i Newmana.

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *Zaskoczony radością,* przeł. Magdalena Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1999, s. 213.
2 C. S. Lewis, *All my "Roads before Me: The Diary of C. S. Lewis, 1922-1927*, Harcourt Brace, New York 1991, s. 431-432.
3 Ibid., s. 432.
4 Walter Hooper, *C. S. Lewis: Collected letters,* HarperCollins, London 2000, I: 901.
5 Ibid., 1:904.

6 Ibid., 1:915.
7 Ibid., 1:857.
8 Lewis, *Zaskoczony radością, s*. 213.
9 Lewis, *All My Roads before Me,* s. 392-393.
10 Humphrey Carpenter, *Inklingowie,* przeł. Zbigniew A. Królicki, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 45
11 Ibid., s. 47.
12 Ibid., s. 50.
13 List j. R. R. Tolkiena do Clyde'a Kilby, 18 grudnia 1965; Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
14 Walter Hooper, wywiad z autorem: Oksford, 20 sierpnia 1996.
15 Humphrey Carpenter, *F. R. R. Tolkien - wizjoner i marzyciel,* przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997, s. 138- 139.
16 Więcej szczegółów na temat tolkienowskiej wykładni zagadnienia mitu oraz relacji mitu do chrześcijaństwa znajdziemy w jego własnych pismach, zwłaszcza w eseju zatytułowanym *O baśniach,* jak również w krótkiej alegorii pt. *Liść, dzieło Tiiggle'a* oraz poemacie *Mythopoeia* [po polsku wszystkie trzy prace [w]: J. R. R. Tolkien, *Drzewo i liść,* przeł. Joanna Kokot, Krzysztof Sokołowski, Marek Obarski, Zysk i S-ka, Poznań 1994 - przyp. tłum.]. Zob. też opublikowane listy Tolkiena oraz *Silmarillion.*
17 Carpenter, *Inklingowie,* s. 65.

18 Lewis, *Zaskoczony radością,* s. 220.
19 Carpenter, *Inklingowie,* s. 66.
20 Walter Hooper (e.d), *They Stand Together: The fetters of. C. S. Lewis to Arthur Greeves (1914-1963),* Macmillan, New York 1979, s. 427-428.
21 Carpenter, *Inklingowie,* s. 75.

4. SPOTKANIE Z MATKĄ KOŚCIÓŁ

Na otwartej przestrzeni Peccatum Adae stała Matka Kościół z koroną na głowie i berłem w ręku. Wokół niej w świetle księżyca stał tłum milczących ludzi. Twarze mieli zwrócone w jej stronę, ona zaś patrzyła na wschód, gdzie po skale schodził powoli Jan.
- Przyszedłem, aby się poddać - powiedział.
- To dobrze - odpowiedziała Matka Kościół. - Przeszedłeś długą drogę, by dotrzeć tam, gdzie mogłam przenieść cię w kilka chwil. Dobrze jednak, że jesteś.
- Co mam zrobić? - zapytał Jan.
- Musisz zdjąć ubranie - odpowiedziała. - Tak, jak to uczynił twój przyjaciel. Następnie musisz zanurzyć się w wodzie.
- Nie potrafię nurkować.
- To nie jest potrzebne - odpowiedziała. - Umiejętność nurkowania polega na tym, że nie czynimy niczego nowego, lecz przestajemy robić pewne rzeczy.
Musisz tylko się poddać.

Błądzenie pielgrzyma[1]

W TYM SAMYM TYGODNIU, kiedy Lewis, wraz z Owenem Barfieldem, ukończył lekturę *Haju* Dantego - dzieła, które zabrało go na „wyżyny poezji nieosiągalnej nigdzie indziej" - przeżył również doświadczenie, które stało się kolejnym kamieniem milowym na jego drodze do nawrócenia; coś, co popchnęło go do zanurzenia się w głębiach wcale

mu dotychczas nieznanych. Sięgnąwszy wyżyn wraz z Dantem, w głębię skoczył z Barfieldem — dosłownie i w przenośni - podczas kąpieli w rzece Thame. Tam właśnie Lewis nauczył się nurkować - wydarzenie to określił mianem „wielkiej zmiany w moim życiu" mającej „istotny związek z religią".[2] Akt nurkowania, a jeszcze dokładniej: akt uczenia się go i wykonania pierwszego w życiu skoku, stanowił dla Lewisa ucieleśnienie metaforycznego skoku w wierze niezbędnego przy religijnym nawróceniu. Nieumiejętność nurkowania łą-

czył on z instynktem samozachowawczym, który sam w sobie dostarcza metafory dla grzechu pychy, podczas gdy pierwszy udany skok, wymagający porzucenia egocentrycznego strachu, stanowi metaforę cnoty pokory. Znaczenie takiego skoku zostało dramatycznie uwypuklone w *Błądzeniu pielgrzyma* — autobiograficznej alegorii opublikowanej w roku 1933, w której Lewis kreśli szlak swej „długiej pielgrzymki" do chrześcijaństwa, wiodącej przez proces wychodzenia z „piekielnego zamętu" czy też oduczania się odziedziczonych po przodkach i nagromadzonych w ciągu własnego życia uprzedzeń. W kulminacyjnym punkcie owej pielgrzymki Matka Kościół [w oryginale Mother Kirk - przyp. tłum.] mówi mu, iż jeśli ma on zaspokoić pragnienie swego serca, musi zanurkować w wodzie życia. Na słowa protestu ze strony Jana (czyli samego Lewisa), iż nie potrafi nurkować, Matka Kościół pozostaje nieczuła. Nie trzeba nic umieć. „Umiejętność nurkowania polega na tym, że nie czynimy niczego nowego, lecz przestajemy robić pewne rzeczy. Musisz tylko się poddać." Nie chodzi o to, by się nauczyć, lecz oduczyć. Pokory się nie uczymy — zdobywamy ją porzucając pychę. Oduczenie się pychy stanowi klucz do pokory oraz - pod wpływem łaski - warunek wstępny dla nawrócenia.

„Wielką zmianę" dokonaną w Lewisie za sprawą nauki nurkowania dostrzegamy w listach pisanych przezeń po tym przełomowym w jego życiu wydarzeniu. Lewis ponad wszystko wychwala w nich pokorę, gani zaś światową ambicję obstając, iż pragnienie zdobycia poklasku jako pisarz nie było „wiele wartą" stroną jego charakteru:

> Bądź pewny, iż jeżeli Bóg nas nie opuścił, znajdzie sposób, by to we mnie jakoś wypalić. (...) Naprawdę, leczeni, przy całym ich bólu, odczuwają również przyjemność: człowiek dowleka się do domu, zmęczony i potłuczony, jednak z duszą naprawdę spokojną, porzuciwszy wszystkie ambicje. Może wówczas po raz pierwszy naprawdę wyrzec: „Przyjdź Królestwo Twoje"..."[3]

W takim stanie umysłu, czy też serca, Lewis zajął się teologią: czytał barona von Hugela, katolickiego teologa i biblistę, oraz Thomasa Traherne'a, siedemnastowiecznego poetę-mistyka. Wpływ obu z nich, zwłaszcza zaś *Pierwiastka mistycznego w religii* Hugela, odnajdujemy w lewisowskiej wykładni mistycznego estetycyzmu.

> „Piękno zstępuje od Boga do natury; tu jednak zginie, o ile człowiek nie doceni go i nie zacznie go wielbić. W ten sposób niejako *odsyła je z powrotem* do Boga, a zatem, za sprawą jego świadomości to, co zeszło z góry, w górę na powrót się unosi tworząc doskonały obwód."[4]

Gdy za sprawą Tolkiena i Dysona Lewis poznał paradoksalną prawdę mitu, wcześniej nauczywszy się nurkować (fizycznie z Barfieldem, metafizycznie zaś z Pokorą), w końcu jego „wiara w Boga przerodziła się w zdecydowaną wiarę w Chrystusa - w chrześcijaństwo".[5] „Od owej chwili - jak stwierdził Walter Hooper — stał się wspaniałym apologetą chrześcijaństwa."

Realizację własnego powołania apologetycznego zainaugurował Lewis pisaniem w sierpniu 1932 roku ^*Błądzenia pielgrzyma.* Książka ta - pierwsze a zarazem jedno z najwspanialszych jego dzieł — daje czytelnikowi wgląd w pełen udręki proces wychodzenia z „piekielnego zamętu" prowadzący do nawrócenia. Z rozbrajającą szczerością i otwartością opisując dzieje Jana, swego alegorycznego autoportretu, zabiera Lewis czytelnika w intelektualną podróż, podczas której odkryje on, w jaki sposób autorowi udało się ostatecznie odnaleźć w „piekielnym zamęcie" Boski sens. Siedząc Jana zdążającego w swym „błądzeniu" wprost do celu — od niezrozumienia i uprzedzenia, do pojęcia istoty chrześcijaństwa — czytelnik zaczyna rozumieć postawę religijną samego Lewisa na krótko po jego nawróceniu.

76

Pomysł napisania czegoś na kształt *Błądzenia pielgrzyma* zrodził się prawdopodobnie jeszcze przed wejściem Lewisa w stadium „zdecydowanej wiary w Chrystusa". Już bowiem w roku 1930, kiedy powrócił on do wiary w Boga, jednak ze sposobem pojmowania Go przez chrześcijaństwo jeszcze się nie pogodził, Lewis podjął próbę prozatorskiego opisania „procesu, dzięki któremu powróciłem, jak wielu innych z mego pokolenia, od materializmu do wiary w Boga".[6] Nawiązując do dokonanych niedawno głośnych nawróceń pisarzy tej miary co T. S. Eliot (na anglokatolicyzm w roku 1928) czy Evelyn Waugh (na katolicyzm rzymski w roku 1930), Lewis zdradzał pewną dozę irytacji z powodu tego, iż ówczesne odrodzenie religijne skłaniało się ku „klasycyzmowi w sztuce, monarchizmowi w polityce i katolicyzmowi w sferze religii". Wyraźnie zaniepokojony ową papistowską tendencją Lewis stwierdza, iż powinna istnieć „jakaś *via media* pomiędzy sylogizmami a psychozami" wszak „Tomasz z Akwinu i D. H. Lawrence nie podzielili całego wszechświata między siebie".[7]

Wzmianka o „klasycyzmie w sztuce, monarchizmie w polityce i katolicyzmie w sferze religii" stanowi bezpośredni cytat z T. S. Eliota. Słowami tymi Eliot ogłosił swe nawrócenie na anglikatolicyzm - odwoływały się one do postawy jego mentora, Charlesa Maurrasa, którego poglądy przedstawione w „Nouvelle revue française" z marca 1913 roku stanowiły ucieleśnienie tradycjonalistycznej trójcy: *„classique, catholique, monarchique".* Lewis wybitnie nie lubił poezji Eliota i najwyraźniej też z równą intensywnością nie lubił „katolickiej" formy, jaką przyjęło nawrócenie poety.

O wiele przychylniej jednakowoż nastawiony był wobec Evelyna Waugh'a. Niezwykle pochlebnie zrecenzował napisaną przezeń w roku 1928 biografię Gabriela Dante Rossettiego, choć bez wątpienia był świadom mocno nagłośnionego przejścia Waugh'a do Kościoła katolickiego we wrześniu

77

1930 roku. „Znakomity młody pisarz - pisano wówczas o Waugh'u w „Bystander" - to „najświeższy literacki nabytek Kościoła katolickiego. Wśród znanych postaci świata literackiego, które przeszły na stronę Rzymu znajdujemy Sheilę Kaye-Smith, Compton Mackenzie, Alfreda Noyesa, Ronalda Knoxa i G. K. Chestertona".[8] Powyższa lista

bynajmniej nie wyczerpuje skali zjawiska. W latach trzydziestych XX wieku fala nawróceń na katolicyzm przybrała rozmiary powodzi — w ciągu owej dekady w samej Anglii nawracało się około dwunastu tysięcy osób rocznie. Na takim oto tle rysowało się zmartwienie Lewisa, iż wszechświat podzielony został pomiędzy dwie skrajności: katolickie „sylogizmy" reprezentowane przez Tomasza z Akwinu i materialistyczno-zmysłowe „psychozy", których typowym wyrazicielem był D. H. Lawrence. Lewis czuł, iż jego zadanie polega na odnalezieniu *via media* pomiędzy owymi skrajnościami. Jednakże jego własna postawa w roku 1930 była tak nieustabilizowana, że zadanie owo musiało zostać zarzucone. Dopiero dwa łata później, po całkowitym przejściu od teizmu do chrześcijaństwa, był on w stanie podjąć je na nowo.

Wiosną roku 1932 podjął Lewis nieudany wysiłek napisania autobiograficznego sprawozdania ze swego nawrócenia, w formie wierszowanej. Zachowały się jedynie trzydzieści cztery wersy owego poematu, który biografowie Lewisa, Roger Lancelyn Green i Walter Hooper, określili mianem „chestertonowskiej podróży". „Lewis przeczytał większość dotychczas wydanych prac Chestertona z zakresu teologii, zatem przypuszczenie, iż jego pomysł »podróży« duchowej oparty został na myśli Chestertona wyrażonej w *Ortodoksji,* nie wydaje się nazbyt wydumane."[9]

Wróciwszy w sierpniu 1932 roku do zamiaru nakreślenia swej przemiany duchowej Lewis porzucił myśl o poetyckiej formie. W jej miejsce wybrał typową, formalną alegorię. Tytuł – *Błądzenie pielgrzyma* - stanowiło oczywiste nawiązanie

do alegorii Bunyana. Jednak oprócz podobieństw w tytule i formie niewiele znajdziemy punktów wspólnych dla bunyanowskiej *Wędrówki* i lewisowskiego *Błądzenia.* Purytanizm pierwszego z autorów obrażał estetyczną wrażliwość drugiego. Poza więc powierzchownym podobieństwem formalnym nie należy przeceniać wpływu Bunyana na Lewisa. Stopień tegoż wpływu na *Błądzenie pielgrzyma* można porównać do stopnia inspiracji *Trylogii międzyplanetarnej* twórczością H. G. Wellsa. Fakt, iż Lewis wybrał gatunek science fiction jako formę dla swej trylogii, nie oznacza, iż Wells wywarł jakikolwiek wpływ na jej wymiar teologiczny. Przeciwnie — została ona napisana w reakcji na wellsowski scjentyzm, jako antidotum na zawartą w nim truciznę. W podobny sposób *Błądzenie pielgrzyma* stanowiło odpowiedź na purytanizm Bunyana: lewisowski Pielgrzym ucieka od panującego w Purytanii braku Radości i znajduje tę Radość poza jej granicami. W rzeczy samej, zważywszy na jawnie antykatolickie komentarze Lewisa wypowiadane w roku 1930, podczas pierwszych prób stworzenia autobiografii, odkrywamy, iż głębszy wpływ na powstanie *Błądzenia pielgrzyma* był ze swej natury zdumiewająco „katolicki".

Poglądy Lewisa na to, co było „skrajnościami" a co stanowiło *via media*, znacznie się zmieniły w stosunku do tych, które charakteryzowały jego teistyczną postawę sprzed dwóch lat. Wydaje się, iż w *Błądzeniu pielgrzyma* katolicyzm nie jest już żadną miarą jedną ze skrajności, lecz w mglistym i błędnie zdefiniowanym sensie „ortodoksji" — samą *via media.* „Sylogizmy" to teraz bożki dla rozumu, „psychozy" zaś to bożki dla serca. Jedne i drugie zobrazowano w alegorii na kształt fizycznych miejsc symbolizujących idee, usytuowanych po obu stronach *via media.* I tak, pośród „sylogizmów", na „północ" od niej leżą: Purytania reprezentująca ducha purytanizmu, Zeitgeistheim reprezentujący ducha czasu i niewolnictwo mody oraz Superbia reprezentująca grzech pychy. Wśród

„psychoz" leżących na „południe" od *via media* znajdują się natomiast: Orgiastica reprezentująca pożądanie, Quietismus reprezentujący kwietyzm kwakrów i innych (wewnątrz niego Luxinterna i Hunch reprezentujące niebezpieczeństwa ulegania podszeptom ślepej wiary nieoświeconej światłem rozumu), Occultica reprezentująca okultyzm, Aesthetica reprezentująca kult Piękna dla samego siebie czy też Sztuki dla Sztuki i wreszcie Sodoma reprezentująca — no, cóż — Sodomę.

Umieszczenie pośredniej drogi ortodoksji pomiędzy skrajnościami herezji czy też idolatrii ujawnia wyraźny wpływ Coleridge'a i Wordswortha. W iście coleridge'owskim stylu Lewis wierzył wówczas, iż prawdziwa droga pomiędzy „sylogizmami" głowy a „psychozami" serca wiedzie poprzez ustanowienie właściwej relacji między wiarą a rozumem. *Via media,* czyli droga prawdy reprezentuje *małżeństwo* wiary z rozumem, natomiast herezje z „północy" i „południa" to wynik ich *rozwodu.* Na „północy" mamy rozum bez wiary wyrastający z osiemnastowiecznego oświecenia, przeciwko któremu buntowali się Wordsworth i Coleridge, na „południu" zaś — wiarę bez rozumu oraz ducha pobłażania samemu sobie charakteryzujące „mrocznych" romantyków i dekadentów reprezentujących przesadną reakcję na osiemnastowieczny racjonalizm: postawę, którą Wordsworth i Coleridge również odrzucali.

Wyraźniej jeszcze niż obecność Wordswortha i Coleridge'a w strukturze *"Błądzenia pielgrzyma* — a co za tym idzie, ich wpływ na stan duszy Lewisa wkrótce po nawróceniu - rysuje się tu obecność i wpływ Dantego. Umieszczenie grzechów wypływających z głowy na „północy", wypływających zaś z serca — na „południu" przypomina podział i kategoryzację siedmiu grzechów głównych w *"Boskiej komedii.* Na kartach *Piekła* Dante umieszcza wszystkich winnych nieczystości czy nieumiarkowania (lubieżnych, żarłocznych, skąpców

i utracjuszy) w Wyższym Piekle, winnych zaś oszustwa czy złej woli — w Piekle Niższym. Ogólnie rzecz ujmując — zważywszy przy tym, iż nasz zasób słownictwa nie jest w stanie w pełni oddać owych metafizycznych niuansów - pierwsi ulegają szaleństwom serca, drudzy zaś szaleństwom rozumu. Podobnie w *Czyśćcu*, winni Nadmiernego Umiłowania Rzeczy Drugorzędnych, czyli skąpcy, żarłocy i lubieżnicy umieszczeni zostali w Czyśćcu Wyższym, natomiast winni Miłości Wypaczonej, czyli umiłowania krzywdy bliźniego (pyszni, zawistni i gniewni) - w Niższym. Tu również, traktując rzecz najogólniej, pierwsi są ofiarami szaleństw serca, drudzy - szaleństw umysłu. W stosowaniu powyższej kategoryzacji Dante podążał śladem swego mistrza — św. Tomasza z Akwinu i jego *Summa Theologiae*, stąd więc można uznać, iż św. Tomasz wyrasta na najbardziej wpływowy czynnik kształtujący alegoryczne „błądzenie" Lewisa. Akwinata - jak dostrzegamy - nie stanowi już jednej ze „skrajności", lecz teraz wywiera przemożny wpływ na samo jądro *via media.* Można zapewne kwestionować, czy Lewis był w pełni świadom zajmowania przez św. Tomasza tak centralnej pozycji. Możliwe jednak, iż Dantemu udało się w sposób nie do końca dla Lewisa zauważalny „przemycić" teologię swego mistrza do jego myśli. Gdyby tak było, mielibyśmy oczywisty przykład pysznej ironii, czegoś co Dante mógłby nazwać Boską Komedią czy też Symetrią: oto bowiem Lewis uległ dokładnie takiemu samemu „przemycaniu teologii", jakie w przyszłości stanie się jednym z celów jego własnej twórczości literackiej. Jak widać, w

ciągu dwóch lat od momentu, gdy pomysł spisania historii nawrócenia zrodził się w jego umyśle, najwyraźniej przebył on długą drogę.

Oprócz oczywistego wpływu Coleridge a i Wordswortha, oprócz wyrosłego ponad nim wpływu Dantego, pośrednio zaś przezeń - św. Tomasza z Akwinu, na kartach *Błądzenia pielgrzyma* znajdziemy liczne inne inspiracje. Trudno

ogarnąć całą panoramę treści książki nie mając nieustannie w pamięci *Etyki* Arystotelesa; ślady zaś niektórych pozostałych wpływów wskazuje sam autor w mottach umieszczonych na początku każdej księgi. Znajdujemy wśród nich cytaty z Platona, Boecjusza, Spensera, Miltona, Pascala, Wergiliusza, Bunyana i Georgea MacDonalda.

Co istotne, księgę pierwszą otwiera cytat z Richarda Hookera wskazujący, iż Lewis zdążył już zapoznać się z dziełem teologa, który przez całe życie pozostanie dlań chyba najważniejszy. Choć Hooker był teologiem anglikańskim, zajmował w strukturze anglikanizmu pozycje wybitnie „katolickie". To Hooker, bardziej niż którykolwiek inny anglikański teolog, sprzeciwiał się opinii współczesnych sobie purytanów (tożsamej z „ewangelicką" opinią protestanckich fundamentalistów dnia dzisiejszego) jakoby Pismo Święte stanowiło jedyny wskaźnik prowadzenia się człowieka. W swym *opus magnum* zatytułowanym *Caws of Ecclesiastical To lity* występował on przeciwko doktrynie *sola scriptura* dającej się określić mianem bibliolatrii, twierdząc iż sakramenty stanowią jądro praktyki chrześcijańskiej, Tradycja zaś, zatwierdzona autorytetem Kościoła, jest integralną częścią depozytu wiary. Z pewnością zatem nie da się uciec od stwierdzenia (choć Lewis niekiedy usiłował tak czynić), iż wybierając Hookera na teologa, któremu najwięcej się zawdzięcza, Lewis zdecydowanie oddawał swój oręż w lenno Kościoła „wysokiego".

Antypurytańska postawa ^*Błądzenia pielgrzyma* widoczna jest od samego początku książki, w rzeczy samej — od pierwszego jej zdania. „Przyśnił mi się sen o chłopcu, który urodził się w krainie zwanej Purytania. Na imię miał Jan."[10] Sam tytuł pierwszego rozdziału — „Zasady" — oznacza zrównanie przez Lewisa purytanizmu z faryzeizmem, znającym literę Prawa, lecz ślepym na jego ducha. Bóg ukazany został jako „Właściciel"; jest On jednak Właścicielem, którego nie ma na miejscu, bardziej dostrzegalnym przez swą nieobecność niż

przez swą obecność. Kocha się Go jedynie w teorii, w praktyce czuje się przed Nim strach i - jak można podejrzewać — skrycie się Go nienawidzi. Zasady są sztywne, lecz często naginane przez milczącą akceptację hipokryzji. Do praktyk religijnych przywdziewa się maski, pokazujące ich sztuczność oraz „brzydkie i niewygodne ubrania", które wskazują na brak radości.[11] Ogólnie rzecz biorąc purytański „Właściciel" jawi się orwellowskim Wielkim Bratem — pozornie dobrotliwym tyranem.

Trudno się więc dziwić, iż Jan pragnie uciec. Opuszcza Purytanię i nie odszedłszy jeszcze zbyt daleko spotyka Pana Oświeconego — ducha ateistycznego racjonalizmu, który z największą powagą informuje go, iż Właściciel nie istnieje.[12] Jan wędruje dalej odwiedzając „najciemniejszy Zeitgeistheim" — kraj rządzony przez „Ducha Wieku". Spotyka tu Zygmunta Oświeconego (personifikację freudyzmu), syna Pana

Oświeconego. Zygmunt wyraża się o swym ojcu z pogardą nazywając go „próżnym, niewykształconym człowiekiem", który „bardzo przypomina Purytańczyków” ,[13]

Jan zostaje przez Ducha Wieku uwięziony, jednak uwalnia go Rozum — piękna kobieta na czarnym ogierze. „Była tak wysoka, że wydało mu się, że jest Olbrzymką. Kobietę osłaniał stalowy pancerz, w ręce zaś trzymała miecz”.[14] Pełne mocy wyobrażenie Rozumu jako Wiecznej Dziewicy, uosobienia czystości, nie wymaga dalszych wyjaśnień. Unicestwia ona Ducha Wieku i wyprowadza Jana na wolność. Tłumacząc mu błędy wieku Rozum wyjaśnia, iż zniewoleni przez Ducha Wieku „nie chcą słuchać tych, którzy mogą mieć w tej sprawie coś do powiedzenia".

„— Kim oni są?" - pyta wówczas Jan.

„— To moje młodsze siostry: Filozofia i Teologia."[15]

Zaprowadzony przez Rozum z powrotem na główną drogę, *via media*, Jan spotyka Pana Cnotliwego i dalej podążają już razem. Wkrótce jednakowoż „droga prowadziła

83

w górę — aż do gardzieli wąwozu — po czym nagle, bez żadnego ostrzeżenia, urywała się tak jakby się zapadała".[16] Jan i Pan Cnotliwy zaczynają się sprzeczać na temat sposobu zejścia w dół, gdy nagle do ich rozmowy włącza się „trzeci głos":

„— Żaden z was nie ma szans, jeśli nie zniosę was na dół." — Głos należy do starej kobiety zwanej Matka Kościół.

„— Niektórzy powiadają, że ona jest jasnowidzem — mówi Cnotliwy półgłosem do Jana — inni, że jest szalona."

„— Nie mam do niej zaufania — odpowiada Jan. — Wygląda na czarownicę."

Widząc, iż kobieta wygląda na starą i słabą, Jan pyta, jak zamierza ona znieść ich obu na dół; jeżeli już, to oni mogliby znieść tam *ją.*

„- Mogłabym to uczynić dzięki mocy, której udzielił mi Właściciel" — odpowiada na to Matka Kościół.

„— Czy ty również wierzysz w istnienie Właściciela?" — pyta Jan.

„— Jak mogłabym nie wierzyć, kochanie — pada odpowiedź — skoro jestem jego synową?"[17]

Przedstawiwszy się jako — w domyśle — Oblubienica Chrystusa, Matka Kościół wyjaśnia, iż ogromna rozpadlina w drodze powstała w wyniku katastrofy, czyli Upadku Adama: „W chwili gdy dotknął jabłka, nastąpiło trzęsienie ziemi i cały kraj pękł wzdłuż linii północ-południe. Od tego czasu jest tutaj przepaść, którą mieszkańcy tego kraju nazywają Wielkim Kanionem. Jednak w moim języku jej nazwa brzmi *Peccatum Adae*[18]

Intrygującym i może nawet nieco osobliwym wydaje się uznanie przez Lewisa za konieczne, by monolog Matki zakończyć zapewnieniem, iż językiem Kościoła jest łacina. Wspólnota anglikańska, do której Lewis przystąpił po nawróceniu, już dawno przyjęła język angielski, łacina zaś w czasach, gdy to pisał, stanowiła wyłączny język liturgii Kościoła katolickiego, w rzeczy samej — jego język oficjalny.

84

Nie mniej intrygująco przedstawia się fakt, iż poprzez wprowadzenie postaci Pana Szerokiego oraz Pana Neo-Klasycznego, rysuje Lewis satyryczny obraz podziału Kościoła anglikańskiego na Kościół „niski", określający się mianem „szerokiego" i Kościół „wysoki", znany jako anglokatolicki. Dziwnym również wydaje się to, iż Jan spotyka te postaci już po porzuceniu Matki Kościół, gdy już wybrał własną drogę. W

liście do znajomego irlandzkiego księdza, Claude'a Chavasse'a, datowanym na luty 1934 wyjaśnia Lewis cel satyrycznego przedstawienia obu frakcji Kościoła anglikańskiego pisząc, iż Kościół „szeroki" cierpi na „pomylenie zwykłej naturalnej dobroci z Łaską, co nie jest chrześcijańskie", a czego on sam „nienawidzi i boi się najbardziej na świecie". Jednakże bojąc się i nienawidząc niechrześcijańskiego pomylenia, które stało się udziałem Kościoła „szerokiego", wcale też nie kocha Kościoła „wysokiego". „W postaci Neo-Klasycznego atakuję tę grupę ludzi, która, jak mi się wydaje, (...) usiłuje uczynić chrześcijaństwo kolejną intelektualną modą rodem z Chelsea, nastawioną na przyciągnięcie ku sobie burżuazji", zaś „T. S. Eliot jest osobą łączącą w sobie wszystko, z czym walczę".[19]

Na listowne pytanie swej przyjaciółki, siostry Penelopy, o znaczenie satyry na Kościół anglikański Lewis odpisuje:

> „Prawdziwe rozróżnienie dostrzegam nie pomiędzy tym co wysokie, a tym co niskie, lecz pomiędzy religią, w której jest miejsce na prawdziwą nadprzyrodzoność i naukę o Zbawieniu, a jej rozwodnioną modernistyczną wersją[20].

Widzimy zatem wyraźnie, iż zmuszony do wyboru między modernizmem Kościoła „szerokiego" a konserwatyzmem i „katolicyzmem" rodem z Chelsea Kościoła „wysokiego", wraz z jego intelektualnym anglikanizmem *a la* Eliot, Lewis — aczkolwiek niechętnie - wybrał ten ostatni. Jednak i tu nie czuł się jak w domu.

85

Niechętny wybór Kościoła „wysokiego" i przedłożenie go ponad Kościół „niski" stają się oczywiste pod koniec *"Błądzenia pielgrzyma,* kiedy to Jan wreszcie oddaje się w objęcia Matki Kościół i przygotowuje do zanurzenia w wodzie chrztu. Kiedy usiłuje znaleźć w sobie odwagę, by przez śmierć dawnego siebie móc skoczyć ku nowemu życiu, cienie sceptyków poznanych podczas podróży starają się go odwieść od podjęcia ostatecznego, decydującego kroku. Stary Pan Oświecenie zjawia się przed nim wraz ze swym synem, Zygmuntem, dla którego pragnienie nawrócenia to przypadek „religijnej melancholii". „Zatrzymaj się, póki jest jeszcze czas" — ostrzega. „Jeśli zanurkujesz, pogrążysz się w szaleństwie".[21] Pojawiają się też inni, wśród których jako ostatni występuje Pan Szeroki (uosobienie anglikanizmu w wykonaniu Kościoła „szerokiego"), również pragnący wyperswadować Janowi zamiar przystąpienia do Matki Kościół: „Drogi chłopcze, tracisz głowę. Nic nie osiągamy przez nagłe nawrócenia i gwałtowne zmagania. Musieliśmy porzucić wiele rzeczy, które nasi przodkowie uznawali za niezbędne. Wszystko jest wszak o wiele łatwiejsze, wdzięczniejsze i piękniejsze, niż im się wydawało."[22] Najbardziej jednakowoż liczy się nie obecność pośród sceptyków Pana Szerokiego, lecz nieobecność w tym gronie Pana Neo-Klasycznego. Ostatecznie, aczkolwiek z ociąganiem, Lewis przyznaje, iż Eliot i inni anglokatolicy przynajmniej szukają Matki Kościół, choć jeszcze jej nie znaleźli.

Skoczywszy wreszcie w wody chrztu Jan słyszy za sobą „inny głos", Słowo samego Boga, który wyjaśnia mu zagadkę istnienia w sposób łudząco podobny do tego, którego użył Tolkien podczas „długiej nocnej rozmowy" rok wcześniej:

- Dziecko, jeśli chcesz, nazwij to mitologią. To, co widzisz, to prawda, a nie fakt, obraz, a nie rzeczywistość. Jednak w mojej mitologii również słowa Mądrości są mitem i metaforą. Ponieważ jednak same siebie nie znają,

ukryty w nich mit jest panem nie zaś sługą. Poza tym, są one dziełem człowieka. Natomiast mój pomysł jest maską, pod którą postanowiłem ukazywać się od początku. Dlatego tak ukształtowałem twoje zmysły i wyobraźnię, byś mógł zobaczyć moją twarz i przeżyć. Cóż innego mógłbyś otrzymać? Czy będąc wśród pogan nie słyszałeś historii o Semele? Czy istniał jakiś wiek i kraj, w którym ludzie nie wiedzieliby, że chleb i wino to krew i ciało nie umierającego, lecz wiecznie żywego Boga?[23]

Tak oto, ostatecznym argumentem okazało się Słowo Boga, który osobiście wyłożył przed Lewisem głęboką wagę Najświętszego Sakramentu swego Ciała i Krwi. Co przy tym niezwykle istotne, uczynił to językiem tolkienowskiej filozofii mitu. Być może zatem, pomocnym i stosownym będzie przytoczenie tu — w charakterze pouczającej paraleli do traktowania sprawy przez Lewisa - słów samego Tolkiena na temat znaczenia Najświętszego Sakramentu, zawartych w liście do jednego z synów.

Z mroku mojego życia, tak bardzo zawiłego, stawiam przed tobą jedną wielką rzecz, którą trzeba kochać na ziemi: Najświętszy Sakrament... Tam znajdziesz romantyzm, chwałę, honor, wierność, prawdziwą ścieżkę wszystkich swoich miłości na świecie i coś więcej: Śmierć, dzięki boskiemu paradoksowi tę, która kończy życie i żąda oddania wszystkiego, a jednak dzięki smakowi (lub przedsmakowi) której można utrzymać to, czego poszukujesz w ziemskich związkach (miłość, wierność, radość), lub nadać im ten charakter rzeczywistości, wiecznej trwałości, której każdy człowiek pragnie z głębi duszy.[24]

Po publikacji *Błądzenia pielgrzyma* kilku recenzentów bezsprzecznie uznało Lewisa za kolejnego konwertytę na katolicyzm. Wydawany przez benedyktynów „Downside Reviev" chwalił go za „wspaniały wkład w literaturę katolicką"; równie wylewna była recenzja na łamach dominikańskiego „Blackfriars", w której dokonane przez Lewisa „odrodzenie alegorii" obdarzono mianem „niezwykle udanego"; publiko-

wany zaś przez paulistów z Nowego Jorku „Catholic World" wysławiał *Błądzenie pielgrzyma* jako „znakomicie napisany tom" pełen „zjadliwej, druzgocącej krytyki pod adresem nowoczesnej filozofii, religii, polityki i sztuki". W. Norman Pittenger, anglikański duchowny i wykładowca Głównego Seminarium Teologicznego w Nowym Jorku, na łamach artykułu opublikowanego w „The Living Church" uznał, na podstawie samej książki, iż pielgrzym „w końcu wylądował w bezpiecznym miejscu, które, jak się domyślamy jest niczym innym jak rzymskim Kościołem. Anglikanie mogli pragnąć, by podążył ich drogą, lecz Pan Lewis, który jest rzymskim katolikiem, widzi to inaczej. (...) Można być pewnym, iż książka zachwyci licznych czytelników, nawet jeśli nie wszyscy z nich dotrą do tej bezpiecznej przystani, jaką jest wiara rzymskokatolicka."[25]

Nie dziwi bynajmniej, iż wielu uznało, że Lewis został katolikiem. Świadectwo spotkania z Matką Kościół zawarte w *Błądzeniu pielgrzyma* wydawało się sugerować, że nie może być inaczej. Katolicy jednak mogli sobie pragnąć, by podążył ich drogą, lecz Pan Lewis, który był anglikaninem, widział to inaczej.

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *"Błądzenie pielgrzyma,* przeł. Zbigniew Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Logos", Warszawa 2002, s. 219.
2 Walter Hooper (ed.), *C. S. Lewis: Collected letters,* HarperCollins, London 2000, 1:915.
3 Ibid., 1:926.
4 Ibid., 1:933.
5 Ibid., I: 974.
6 C. S. Lewis, niepublikowany rękopis ze zbiorów oksfordzkiej Bodleian Library, cyt. za: Walter Hooper (ed.), *C. S. Lewis: Companion & Guide,* Harper Collins, London 1996, s. 181.
7 Ibid., s. 181-182.
8 „Bystander", 8 października 1930, cyt. za: Joseph Pearce, *literary Converts,* Ignatius Press, San Francisco 1999, s. 167.

88

9 Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lwis: A Biography,* rev. ed., HarperCollins, London 2002, s. 126-127.
10 Lewis, *Błądzenie pielgrzyma,* s. 25.
11 Ibid., s. 33.
12 Ibid., s. 46.
13 Ibid., s. 74-76.
14 Ibid., s. 83-84.
15 Ibid., s. 90.
16 Ibid., s. 101-102.
17 Ibid., s. 102-103
18 Ibid., s. 106.
19 Cyt. za: Green, Hooper, *C. S. Lewis, A Biography,* s. 132.
20 Cyt. za: William Griffin, *C. S. Lewis, The authentic Voice,* Lion Publishing, Tring, Herts, England 1988, s. 167.
21 Lewis, *Błądzenie pielgrzyma,* s. 220.
22 C. S. Lewis, *The Pilgrims Regress,* wyd. 3, Geoffrey Bles, London 1943, s. 168. [W przekładzie Zbigniewa Kościuka (C. S. Lewis, *Błądzenie pielgrzyma,* Oficyna Wydawnicza „Logos", Warszawa 2002, s. 221) dwa ostatnie zdania powyższego fragmentu brzmią inaczej: „Musieliśmy zaniechać tyle, ile nasi przodkowie uważali za słuszne. Wszystko jest dużo prostsze, łatwiejsze, łaskawsze i piękniejsze niż przypuszczali". Obecny przekład oddaje myśl oryginału: „We have had to discard so much that our ancestors thought necessary. It is all far easier, far more gracious and beautiful than they supposed." - przyp. tłum.]
23 Ibid., s. 222.
24 J. R. R. Tolkien, Listy, red. Humphrey Carpenter, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 80.
25 Wszystkie cytaty pochodzą z: Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice,* s. 127-128 oraz Hooper, *C. S. Lewis: A Companion & Guide,* s. 185.

89

5. INKLINGOWIE I REAKCJE

Reakcje C. S. L. były dziwne. Nie ma większego hołdu dla propagandy czerwonych niż fakt, że wierzy on (a wie, że we wszystkich innych sprawach są kłamcami i oszczercami) we wszystko, co się mówi przeciwko Franco, a nie przyjmuje do wiadomości niczego

> przemawiającego za nim. (...) W sumie jednak jedynym ostatecznym fundamentem Kościoła anglikańskiego jest nienawiść do naszego Kościoła zakorzeniona tak głęboko, że pozostaje nawet wtedy, gdy usunie się całą nadbudowę (C. S. L. na przykład czci Najświętszy Sakrament i podziwia zakonnice!). Jeśli jakiś luteranin ląduje w więzieniu, chwyta za broń, ale gdy morduje się katolickich księży - nie wierzy w to (i śmiem twierdzić, że tak naprawdę myśli, iż sami się o to prosili).
>
> - J. R. R.Tolkien[1]

WIĘKSZOŚĆ KRYTYKÓW uważała Lewisa za bardziej katolickiego niż on sam o sobie myślał" — zanotowali biografowie, Green i Hooper, opisując reakcję, jaką wywołała publikacja *Błądzenia pielgrzyma.*[2] Niezależnie od przypuszczeń recenzentów, iż autorem książki musi być katolik, po szacownych korytarzach Oksfordu zaczęły snuć się pogłoski o konwersji Lewisa na katolicyzm. Amerykański krytyk literacki i filozof, Paul Elmer More, który odwiedził Oksford w czerwcu 1933 roku, wkrótce po przeczytaniu *Błądzenia pielgrzyma,* zaintrygowany charakterem alegorii Lewisa wypytywał swego przyjaciela, Johna Fredericka Wolfendena, wykładowcę filozofii w Magdalen College, czy Lewis uległ czarowi Rzymu. „Zapytałem go o Lewisa i jego historię, czy został on rzymskim katolikiem i co to za Matka Kościół, do której powraca pielgrzym. Wolfenden odrzekł, iż nie zna dobrze całej sprawy, ale jest pewien, że Lewis rzymskim katolikiem nie został."[3]

90

Christopher Derrick zauważył na kartach książki *C. S. Lewis and the Church of Rome,* iż w rzeczy samej to, że postać Matki Kościół przywiodła wielu do założenia, iż Lewis musi być katolikiem, „rozumiało się samo przez się".

> Fakt, iż językiem Matki Kościół okazuje się być łacina, dowodzi bardzo niewiele. Jednak wiele z pewnością znaczy to, że domaga się ona posłuszeństwa na mocy prawa, że najlepszą drogą pielgrzyma jest znalezienie jej „na samym początku" i „od dziecka", że Bóg (Właściciel) prowadzi ludzi ku niej, że „jeśli wszystko pójdzie dobrze", odnajdzie ją poganin, że pielgrzyma w ostateczności kieruje do niej fakt śmierci, że pragnąc odnaleźć Chrystusa „musi" on ku niej ruszyć, że jakkolwiek na pierwszy rzut oka wygląda na czarownicę, do tego nędznie się prezentującą, to gdy pielgrzym wreszcie dojrzewa do podjęcia decyzji, staje ona „z koroną na głowie i berłem w ręku", a wszystkie twarze zwracają się w jej stronę.
>
> Wszystkie powyższe kwestie wskazują na bardzo „wysokie", wręcz katolickie pojęcie Kościoła. Samo imię Matki [w oryginale brzmi ono: Mother Kirk - przyp. tłum] niesie tego rodzaju sugestię, jako że określenie „nasza święta Matka Kościół" tradycyjnie i w sposób naturalny pojawia się na ustach rzymskich katolików, anglikanie zaś używają go rzadko. Nie należy jej też utożsamiać z Chrystusem, który w opowieści pojawia się raz, na krótko, ale bardzo znacząco, i jest wyraźnie od niej oddzielony. Ona jest jego Oblubienicą, jak to się mówi o Kościele, kiedy nie nazywa się go Ciałem Chrystusa.[4]

Najbardziej chyba zdumiewającym aspektem *Błądzenia pielgrzyma* jest nie wrażenie większości czytelników, że Lewis jest katolikiem, lecz zdumienie autora, iż jego

czytelnicy mogli tak sądzić. W *Allegory of Love* Lewis napomyka o „człowieku naszych czasów, który napisał coś, co w zamierzeniu miało być ogólną alegoryczną apologią adresowaną do »wszystkich, którzy wyznają chrześcijaństwo i nazywają siebie chrześcijanami«", i ku swemu zdumieniu odkrył, iż jest ona zarazem chwalona i krytykowana za obronę Rzymu".[5] Oczywiście, „człowiek" ów to postać fikcyjna — Lewis odwołuje się tu do

osobistych doświadczeń związanych z *"Błądzeniem pielgrzyma.* Swoje wysiłki zmierzające ku zdystansowaniu się od rzekomo katolickiego charakteru *"Błądzenia pielgrzyma* ujawnił w przedmowie do trzeciego wydania, które ukazało się w roku 1943. „Wybrałem imię »Matka Kościół«, ponieważ nazwa »chrześcijaństwo« nie jest zbyt przekonująca. Jej słabość polega na tym, że w pewnym sensie naturalnie skłania czytelnika do przypisania mi bardziej określonego stanowiska eklezjalnego od tego, jakim mógłbym się w rzeczywistości chlubić. Książka ta zajmuje się chrześcijaństwem wyłącznie jako przeciwieństwem niewiary. Kwestie »wyznaniowe« w ogóle się w niej nie pojawiają".[6] Christopher Derrick stwierdza, iż forsowana przez Lewisa ambiwalencja wobec znaczenia słów Matka Kościół nie jest „zbyt przekonująca" a „jego argumenty w tym względzie - niezwykle słabe."[7] Na kartach całej książki — jak zauważa Derrick - Lewis wykazał się wielką pomysłowością w tworzeniu alegorycznych imion i nazw dla określenia wszystkich możliwych stanowisk filozoficznych i religijnych; gdyby zatem tylko zechciał, z łatwością wymyśliłby stosowną nazwę dla „chrześcijaństwa po prostu", postrzeganego jako byt odrębny od osoby Chrystusa, jednak bez żadnych implikacji eklezjalnych. Evangelia, Wiara, Christina - to tylko niektóre z wielu oczywistych możliwości. Wybór imienia Matka Kościół nie był - jak Lewis usiłował sugerować — dokonany *faute de mieux.*[8] Derrick zatem konkluduje — w moim mniemaniu przekonująco — iż „prawdziwe wyjaśnienie" zarówno wyboru konkretnego imienia „Matka Kościół", jak i wszechobecności katolickiego tonu w ogóle leży w tym, iż książka powstała w nieprzerwanym strumieniu świadomości, w przeciągu mniej niż dwóch tygodni. „Tak szybkie pisanie z pewnością pomogło pełniej ujawnić się mniej świadomej części umysłu, niż mogłyby dopuścić spokojna, powolna praca i namysł; wydaje się więc prawdopodobne, iż w roku 1932 naturalne czy instynktowne pojmowanie „Kościoła" przez Lewisa było o wiele bardziej kato-

lickie niż akceptowała bądź pragnęła tego jego świadomość.[9] Tak oto niedawna lektura Dantego, Coleridgea i Chestertona oraz niedawne dysputy z Tolkienem i Dysonem spotkały się w twórczym tyglu, z którego jako złożony wyraz kathartycznego (i katolickiego) pragnienia wynurzyło się *Błądzenie pielgrzyma.* Ale - dorzuca Derrick istotną uwagę - świadomość Lewisa „zdawała się utrzymywać panowanie."

Kłopot jednak w tym, iż świadomość Lewisa pozostawała pod przemożnym wpływem jego podświadomych uprzedzeń.

Do jakiego stopnia majacząca obecność Purytanii wraz z jej uprzedzeniami przeszkadzała Lewisowi w ucieczce spod jej cienia ukazują jego stosunki z katolickim wydawnictwem Sheed and Ward, które opublikowało drugie wydanie *Błądzenia pielgrzyma.* „Niespecjalnie uśmiechało mi się wydanie książki, zwłaszcza książki religijnej, w wydawnictwie papistowskim, jednak skoro uważali, że zdołają ją sprzedać,

Dent zaś najwyraźniej nie był wstanie tego dokonać, ustąpiłem."[10] Frank Sheed napisał notkę na obwolucie, w której wychwalał książkę jako niezwykle błyskotliwą, Lewisa zaś ogłaszał zdecydowanie bardziej zabawnym niż Bunyan. Popełnił jednak *faux pas* łącząc Purytanię z Ulsterem: „Historia rozpoczyna się w Purytanii (Pan Lewis wychował się w Ulsterze)...". Historia *rzeczywiście* rozpoczyna się w Purytanii i jest w dużej mierze autobiograficzna, a Lewis przecież urodził się w Ulsterze, stąd stwierdzenie powyższe wydaje się zupełnie niewinne, Lewisa jednak dotknęło ono do żywego rozpalając w nim stare uprzedzenia. „Jeśli kiedykolwiek spotkasz kogoś, kogo mogłoby to interesować - pisał do Arthura Greevesa - wyjaśniaj jak możesz najgłośniej, że nie konsultowano tego ze mną i że cała ta notka to wierutne kłamstwo napisane po to, by skłonić »dublińską hołotę« do kupienia książki."[11] Wściekła reakcja Lewisa aż szokuje swą niesprawiedliwą napastliwością. Gdzież bowiem owo „wierutne kłamstwo"? Skąd założenie, iż „papistowscy" mieszkańcy Dublina to „hołota"?

93

Wobec tak osobliwej i jakże przesadnej reakcji warto przytoczyć sąd Tolkiena na temat pełnego uprzedzeń stosunku Lewisa do wszystkiego co „papistowskie", choć w ostateczności sąd ów jest odrobinę niesprawiedliwy:

> Dopiero po pewnym czasie pojąłem, że tytuł *Pilgrim's Regress (Błądzenie pielgrzyma)* krył w sobie więcej niż mi się zdawało (może też więcej niż rozumiał autor). Lewis miał powrócić, wejść do chrześcijaństwa nie innymi drzwiami, ale starymi: przynajmniej w tym sensie, że powracając do niego miał też przyjąć lub odnowić uprzedzenia tak głęboko zakorzenione w dzieciństwie. Miał znów stać się północnoirlandzkim protestantem.[12]

Niesprawiedliwość zawarta w powyższych słowach przejawia się w twierdzeniu, iż Lewis powróci do postawy stereotypowego ulsterskiego protestanta, czyli zjadliwie antykatolickiego i purytańskiego „chrześcijanina". W istocie Lewis wcale się taki nie stał. Jak zobaczymy, jego koncepcja „chrześcijaństwa po prostu" była zarówno w swym sakramentalizmie, jak również obronie eklezjalnej tradycji i autorytetu o wiele bardziej „katolicka" niż byłby to w stanie znieść typowy prezbiterianin czy kalwinista z Kościoła „niskiego". W rzeczywistości, coraz bardziej niezręczne umieszczanie się Lewisa na samozwańczej „pozycji centrowej" chrześcijaństwa (zwanej przezeń „chrześcijaństwem po prostu") pomiędzy przeciwległymi - anglokatolickim i protestanckim - skrzydłami Kościoła anglikańskiego stanowiło rezultat osobistego kompromisu między faktycznym „katolicyzmem" jego wiary i „uprzedzeniami tak głęboko zakorzenionymi w dzieciństwie".

Przez całe lata trzydzieste i czterdzieste Lewis i Tolkien toczyli wojny religijne, zarówno między sobą, jak i z innymi członkami kręgu towarzyskiego znanego jako Inklingowie - grupy pokrewnych dusz spotykających się regularnie w mieszkaniu Lewisa, w Magdalen College oraz w pubie „Pod Orłem i Dzieckiem", w centrum Oksfordu.

94

„Termin Inklingowie" - pisze Warnie Lewis w swej niepublikowanej biografii brata

> domaga się wyjaśnienia. Ściśle mówiąc, nie był to ani klub, ani stowarzyszenie literackie, choć w naturze swej graniczył i z jednym i z drugim. Brak było jakichkolwiek reguł, funkcji, programów i formalnych wyborów, chyba że za regułę przyjąć, iż spotykaliśmy się w mieszkaniu Jacka w każdy czwartek wieczorem, po kolacji. (...) Od czasu do czasu przybywał jakiś nowy uczestnik, ale bez formalności. (...) Rzadko wysuwano propozycje osób nie do przyjęcia przez wszystkich, gdyż wszyscy (...) wiedzieli, jakiego rodzaju ludzi tam chcemy, a jakiego nie. Z tych ostatnich Jack szczególnie nie lubił typów przemawiających autorytatywnie, acz bez dowodów, którzy sprowokowani uciekają się do wrzasku.[13]

Brak jakichkolwiek ram formalnych utrudnia precyzyjne określenie daty rozpoczęcia spotkań Inklingów. Prawdopodobnie grupa poczęła się tworzyć we wczesnych latach trzydziestych, mniej więcej wtedy, gdy przestali się spotykać Coalbiters. Grupa Coalbiters umarła śmiercią naturalną, gdy cel jej istnienia — czytanie najważniejszych sag islandzkich, z punktem kulminacyjnym w postaci *Eddy Starszej* - został osiągnięty. Inklingowie zatem wypełnili próżnię powstałą po jej rozpadzie. „Żadnego dźwięku nie lubię bardziej od śmiechu dorosłych mężczyzn" — napisał Lewis,[14] ilustrując odczuwaną przez siebie potrzebę zrelaksowanego i relaksującego towarzystwa pokrewnych dusz. Omawiając przyjaźń w *Czterech miłościach* podpowiada on, dlaczego Inklingowie stanowili kluczową część jego życia, od momentu powstania grupy aż do jego śmierci, trzy dekady później. „W tym rodzaju miłości - pisał - słowa: »Czy mnie kochasz?« znaczą: »Czy dostrzegasz tę samą prawdę co ja?« lub co najmniej: »Czy obchodzi cię ta sama prawda?« Naszym przyjacielem może być człowiek, który się z nami zgadza na to, że pewne problemy, lekceważone przez innych ludzi, są jednak bardzo

ważne. Nie potrzebuje się on z nami zgadzać co do sposobu ich rozwiązania."[15] Od samego początku swego istnienia grupa Inklingów nie była zwykłym substytutem dla Coalbiters. Wcześniejsza grupa została utworzona przez Tolkiena do konkretnego zadania, ta zaś skupiła się wokół Lewisa i nie posiadała żadnego programu poza nieokreślonym zainteresowaniem literaturą, wspólnym dla wszystkich jej członków, oraz mglistym pojęciem duchowego ich pokrewieństwa. Jądro grupy stanowił Lewis, bez którego jakiekolwiek jej zebranie byłoby nie do pomyślenia, jednak Tolkien również niemal za każdym razem był tam obecny. Za jednego z kluczowych członków uważano też Barfielda, choć praktyka radcy prawnego w Londynie nie pozwalała mu na regularne uczestnictwo w spotkaniach. Spośród innych ważnych członków należy wymienić Warniego Lewisa, R. E. Havarda — lekarza z Oksfordu i konwertytę na katolicyzm, Charlesa Williamsa — eklektycznie ekscentrycznego uczonego i autora „thrillerów teologicznych" oraz Hugo Dysona — wykładowcę języka angielskiego z uniwersytetu w Reading, który wespół z Tolkienem przyczynił się do nawrócenia Lewisa.

Zazwyczaj Inklingowie spotykali się dwa razy w tygodniu: zwykle we wtorkowy poranek w pubie „Pod Orłem i Dzieckiem" zwanym z ciepłą poufałością „Pod Ptakiem i Pędrakiem" oraz w czwartek wieczorem — w przestronnym salonie Lewisa w Magdalen College, gdzie zawsze jeden z członków wyciągał rękopis swego autorstwa - czy to wiersz, czy opowiadanie, czy też rozdział pisanej właśnie książki — i zaczynał głośne czytanie. Potem następował czas na uwagi krytyczne ze strony pozostałych. „Pojawiał

się manuskrypt, my zaś zasiadaliśmy do sądów nad nim" - wspomina Warnie Lewis. „Sądy były szczere, bezstronne, Inklingowie nie mieli w sobie wszak nic z towarzystwa wzajemnej adoracji. Dobrej pracy nie żałowaliśmy pochwał, złą zaś, czy nawet tylko niezbyt dobrą, ganiliśmy z brutalną szczerością. Czytanie przed gronem Inklingów było okropnie ciężką próbą - do dziś pamiętam

strach i drżenie, z jakim przedstawiałem pierwszy rozdział mojej pierwszej książki; wciąż też pamiętam mój zachwyt, gdy została przyjęta."[16] Podczas pierwszych spotkań Inklingów Tolkien czytał rękopis *Hobbita*, później zaś w miarę powstawania — rozdział po rozdziale — *Władcę Pierścieni.* Podobnie Lewis odczytywał rękopisy własnych dzieł, jak na przykład: *Listy starego diabła do młodego, Problem cierpienia, milczącej planety.*

Gdy wydany w październiku 1940 roku *Problem cierpienia*[17] Lewis zadedykował „Inklingom", jego były uczeń i dozgonny przyjaciel, Bede Griffiths, zadał mu listownie pytanie, kogo dokładnie autor miał na myśli. Lewis odpowiedział: „»Inklingami«, którym zadedykowałem *Troblem cierpienia* są: Williams, Dyson z Reading i mój brat (wszyscy anglikanie) oraz Tolkien i mój lekarz Havard (z Twojego Kościoła)."[18] Choć zakonna przynależność nie pozwalała Griffithsowi uczestniczyć w spotkaniach Inklingów, stanowił on również ważną postać w życiu Lewisa. W istocie odegrał rolę kolejnego niebagatelnego elementu układanki wpływów, których suma zaowocować miała nawróceniem Lewisa na chrześcijaństwo.

Dyskusja, która miała popchnąć go o kolejny krok ku temuż nawróceniu wywiązała się właśnie między nim a Griffithsem i Barfieldem. Jedli właśnie we trójkę obiad u Lewisa, gdy ten mówiąc o filozofii nazwał ją „dziedziną wiedzy". „Dla Platona to nie była dziedzina — powiedział Barfield — tylko sposób na życie. Milcząca, ale pełna zapału aprobata Griffithsa i wymienione przez nich szybkie, porozumiewawcze spojrzenie wyjawiło mi moją lekkomyślność. Dość już rozmyślań, rozmów, uczuć i wyobrażeń. Przyszedł w końcu czas na działanie."[19]

Barfield i Griffiths — choć odegrali istotną rolę w procesie nawrócenia Lewisa — w czasie owej opatrznościowej rozmowy nie byli chrześcijanami. Dziwnym jednak zbiegiem okoliczności zarówno Lewis, jak i Griffiths po nawróceniu

w roku 1931 przyjęli pierwszą Komunię Świętą niemal w tym samym dniu: katolik Griffiths w Wigilię Bożego Narodzenia, anglikanin Lewis w sam dzień Narodzenia Pańskiego.

Griffiths - zanim został katolikiem — przeszedł przez okres anglikanizmu; przygotowywał się nawet do posługi duchownej w Kościele Anglii, kiedy czytając *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newmana zmienił swe pojmowanie chrześcijaństwa i Kościoła.

> Wierzyłem, że Kościół założony przez Chrystusa był historycznym faktem i że zachował ciągłość historyczną od czasów Apostołów do dnia dzisiejszego. Sądziłem dotąd, że tę nieprzerwaną ciągłość można znaleźć w Kościele anglikańskim, teraz jednak stanęła przed moim umysłem druzgocąca siła dowodu, że zachowała się ona w Kościele rzymskim.[20]

Kilka miesięcy po przystąpieniu do Kościoła katolickiego Griffiths postanowił podążyć za głosem powołania do Prinknash, opactwa benedyktyńskiego w Winchcombe, gdzie 20 grudnia 1932 roku przyjęto go do nowicjatu. Śluby zakonne złożył 21 grudnia roku 1936.

Od momentu nawrócenia Griffiths usiłował podjąć z Lewisem merytoryczną dysputę na temat różnicy ich światopoglądów, ten jednakowoż wykazywał powściągliwość odmawiając dyskusji na temat rozbieżności doktrynalnych pomiędzy katolicyzmem i anglikanizmem. „W rezultacie — pisał Griffiths — zgodziliśmy się nie dyskutować więcej dzielących nas różnic (...) dlatego od owego czasu zaistniała w naszej przyjaźni pewna rezerwa".[21]

Pomimo wspomnianej rezerwy przyjaźń przetrwała, podobnie zresztą jak przyjaźń z Owenem Barfieldem, jedynym z trójki przyjaciół, który nadal opierał się nawróceniu. Sześćdziesiąt lat później Barfield wspominał tę przyjaźń z czułą nostalgią.

98

> Lewis, Griffiths i ja chodziliśmy razem na długie spacery. Dużo rozmawialiśmy o teologii. Podczas pewnego spotkania z Griffithsem powiedziałem mu, że jestem agnostykiem i zaczęliśmy rozmawiać o potępieniu. Jakaś jego uwaga spowodowała z mojej strony odpowiedź: „Przypuszczam, że w takim wypadku i ja jestem potępiony". Nigdy nie zapomnę z jakim spokojem i skupieniem Griffiths odwrócił się do mnie i rzekł: „Oczywiście, że jesteś". Oczywiście, bardzo to rozbawiło Lewisa, kiedy mu później o tym opowiedziałem.[22]

Choć Griffiths nie był w stanie przychodzić na spotkania Inklingów, w ich gronie i tak znajdowało się zaskakująco wielu katolików. Oprócz Tolkiena i Havarda byli nimi: James Dundas-Grant, George Sayer, ojciec Gervase Mathew OP oraz syn Tolkiena, Christopher. Znacząca obecność katolików stała się źródłem pewnego napięcia, zwłaszcza ze strony Hugo Dysona, który — choć należał do anglikańskiego Kościoła „wysokiego" — oburzał się na wielką liczbę „papistów" wśród Inklingów. Napomyka o tym w swym dzienniku Warnie. Po zaproszeniu przez Tolkiena na spotkanie J. A. Bennetta, katolika z Queens College, pod datą 15 sierpnia 1946 roku notuje on:

> Niewielkie zebranko, tylko Ronald [Tolkien], Humphrey [Havard], my [bracia Lewisowie] i [Bennett] przyprowadzony z Queens przez Ronalda. (...) Słyszę, ku mej konsternacji, iż Ronald mówi o „przyprowadzaniu go od czasu do czasu"; konsternacja wynika z dwóch przyczyn: po pierwsze jest to nudziarz, a po drugie rzymski katolik. Nie mam zupełnie nic przeciwko jego katolicyzmowi, ale Hugo, którego pogląd na tę sprawę jest zdumiewająco zdecydowany, już kilka razy groził, że jeśli jeszcze jakiś papista dołączy do Inklingów, to on odejdzie.[23]

Mimo to Bennett bywał od czasu do czasu gościem Inklingów, a Dyson — chociaż nie odszedł — wyraźnie był coraz bardziej niezadowolony z obecności katolików w tym gronie. Napięcie między nim a Tolkienem znalazło swój wyraz

99

w intensywnej niechęci, jaką Dyson odczuwał wobec *Władcy Pierścieni.* 24 kwietnia 1947 roku Tolkien wraz ze swym synem Christopherem, doktorem Havardem, ojcem Mathew i braćmi Lewis zasiadali właśnie do wysłuchania najnowszego rozdziału, gdy

pojawił się Dyson. Warnie Lewis zanotował, iż Dyson „przybył właśnie, gdy zaczynaliśmy (...) i wobec jego weta — sądzę, że jak najbardziej niesprawiedliwego — musieliśmy przestać".[24]

Najciekawszy przypadek napięć pomiędzy katolikami a niekatolikami w gronie Inklingów zdarzył się jednak trzy lata wcześniej, w październiku 1944 roku, po niespodziewanym pojawieniu się na spotkaniu Lewisa, Tolkiena i innych „Pod Orłem i Dzieckiem" kontrowersyjnego poety katolickiego, Roya Campbella. Spotkanie z Campbellem ma ogromne znaczenie jako niezwykle wartościowy środek wglądu w złożoność relacji Lewisa z Kościołem katolickim.

Przybywszy pewnego wtorkowego ranka do „Orła i Dziecka" w towarzystwie Charlesa Williamsa, Tolkien spostrzegł ze zdumieniem braci Lewisów „już tam zainstalowanych". Rozmowa była „dość ożywiona", gdy nagle zauważył on „siedzącego w kącie jakiegoś nieznajomego, wysokiego, wychudłego mężczyznę, ubranego w połowie na wojskowo, w połowie po cywilnemu, w szerokoskrzydłym kapeluszu, z lśniącym wzrokiem i haczykowatym nosem. Reszta siedziała do niego tyłem, ale dostrzegłem z jego spojrzenia, że wykazuje zainteresowanie naszą rozmową całkiem inne od zwykłego bolesnego zdumienia brytyjskiej (i amerykańskiej) publiki okazywanego w pubie Lewisom (i mnie)".[25] Nieznajomy przypominał Tolkienowi Obieżyświata z *Władcy Tierścieni,* tajemniczego Strażnika przysłuchującego się rozmowie hobbitów w gospodzie „Pod Rozbrykanym Kucykiem" w Bree.

> Nagle wtrącił się do rozmowy z dziwnym, nierozpoznawalnym akcentem, podejmując wątek Wordswortha. Po kilku sekundach okazało się, że to Roy Campbell. (...)

> Grom z jasnego nieba! Szczególnie, że całkiem niedawno C. S. L. napisał na niego ostry paszkwil w „Oxford Magazine". (...) W C. S. L. zostało jeszcze mnóstwo ulsterskie- go ducha, nawet jeśli on sam tego nie dostrzega. Potem sprawy potoczyły się szybko i hałaśliwie, a ja spóźniłem się na obiad. Było mi (może) przyjemnie, że ten wyrazisty poeta i żołnierz chciał w Oxfordzie zobaczyć się głównie z Lewisem (i ze mną).[26]

„Paszkwil", o którym wspomina Tolkien to poetycka odpowiedź Lewisa na poemat Campbella zatytułowany *Flowering Rifle (Kwitnąca strzelba).* Utwór ów opublikowany pięć lat wcześniej stanowił mocny, pobrzmiewający kłopotliwym szowinizmem panegiryk na cześć zwycięskich sił narodowych w hiszpańskiej wojnie domowej. W wierszu zatytułowanym po prostu *To the Author of Flowering Rifie (Do autora „Kwitnącej strzelby")* opublikowanym 6 maja 1939 roku na łamach magazynu „The Cherwell" Lewis potępił Campbella za brak miłosierdzia, przypominając, iż „ to miłosiernym obiecano miłosierdzie". Campbell miał według niego być „krzykliwym głupcem", który nauczył się kłamstwa od swych wrogów na lewicy.

> ... to przecież oni ciebie nauczyli,
> Żargonem czarne w białe zmienić w jednej chwili...

Lewis podziwiał poetyckie zdolności Campbella stwierdzając, iż jego utwór „na dumnych skrzydłach orła wzlatuje" ponad „mdłe rytmy" lewicowych poetów. Jednak

zarówno campbellowski „wrzask o politycznej zmowie", jak i identyczne zachowanie jego wrogów to „ziarna z tego samego strąka":

> ... kogóż interesuje
> Kolor koszul tej partii, co go zamorduje?

Chociaż wysunięta przez Lewisa krytyka surowości i braku miłosierdzia, którymi wykazał się Campbell w strofach

101

Kwitnącej strzelby była uzasadniona, to widoczne w jego słowach uproszczone podejście do religijno-filozoficznej dynamiki wojny w Hiszpanii ujawnia jego własną polityczną naiwność. Campbell w chwili wybuchu wojny mieszkał w Hiszpanii i miał na tyle szczęścia, by wraz z rodziną ujść z życiem. Wielu z jego przyjaciół takiego szczęścia zabrakło. Ksiądz, który przyjął Roya i jego żonę Mary na łono Kościoła katolickiego w roku 1935, w roku następnym został z zimną krwią zamordowany przez komunistyczną milicję, podobnie jak karmelici, z którymi Roy i Mary zaprzyjaźnili się w Toledo.[27] Postrzegając wojnę w Hiszpanii jako śmiertelne zmaganie pomiędzy tradycyjnym chrześcijaństwem i świeckim ateizmem Campbell stał znacznie bliżej rzeczywistości niż Lewis ze swym uproszczonym obrazem walki „lewicy" z „prawicą". Ta wojna stała ponad polityką. Była to wojna o serce i duszę Europy.

Cambell czytał był atak Lewisa na swą osobę, ale jak można wnioskować z relacji Tolkiena, przyjął krytykę z humorem — to Lewis stał się agresywny podczas dyskusji „Pod Ptakiem i Pędrakiem". Jednak pomimo dzielących ich różnic, Lewis zaprosił Campbella na spotkanie Inklingów do swego mieszkania w Magdalen College za dwa dni. I znowu stał się agresywny. Według Tolkiena, Lewis „wypił sporo porto i zrobił się trochę wojowniczy".[28] Oświadczył, że odczyta na głos swój paszkwil, jednak Campbell śmiał się z tej prowokacji.

O ile Lewis był w stosunku do Campbella wojowniczy, o tyle Tolkien został przezeń oczarowany. Słuchał go z uwagą, podobnie zresztą jak i pozostali, którzy „głównie musieli słuchać gościa". Paradoksalnie, Tolkien uważał, iż Campbell jest „łagodny, skromny i pełen współczucia", chociaż wraz z innymi spędził większość wieczoru słuchając upiększonej i wysoce uromantycznionej historii jego życia. Zawarty w jednym z listów Tolkiena przekaz owego biograficznego monologu to w większości połączenie przesady Campbella i zawodnej pamięci jego autora.

102

> To, co robił (...) prosi się o opowieść. Jest potomkiem ulsterskiej rodziny protestanckiej mieszkającej w Afryce, której większość członków walczyła w obu wojnach; on sam przeszedł na katolicyzm po tym, jak w Barcelonie ukrywał karmelitów. Na próżno, zostali złapani i wymordowani, a Roy Campbell nieomal stracił życie. Wydostał jednak z płonącej biblioteki karmelickie archiwum i przewiózł je przez kraj opanowany przez czerwonych. Płynnie włada hiszpańskim (zawodowo walczył z bykami). Jak wiesz, później bił się przez całą wojnę po stronie Franco i między innymi znajdował się w pierwszych szeregach oddziałów, które wypędziły czerwonych z Malagi (...) Jest jednak patriotą i potem już zawsze walczył w brytyjskiej armii. (...) Chciałbym zapamiętać chociaż połowę jego barwnych opowieści o poetach, muzykach etc., od Petera Warlocka

po Aldousa Huxleya. (...) Nie da się jednak przekazać ducha tak rzadkiej postaci, żołnierza i poety w jednej osobie, i to nawróconego na katolicyzm. Jakże jest odmienny od przedstawicieli lewicy, „sztruksowych czołgów", którzy uciekli do Ameryki (wśród nich Auden, który wraz ze swoimi znajomymi doprowadził do zakazania dzieł Roya Campbella).[29]

O ile Campbell wywarł korzystne wrażenie na Tolkienie, któremu jawił się jako „staro wyglądający, noszący wojenne blizny i kulejący od niedawno odniesionych ran", o tyle wojowniczy stosunek doń Lewisa, ku zmartwieniu Tolkiena, nie zmienił się ani o jotę.

Reakcje C. S. L. były dziwne. Nie ma większego hołdu dla propagandy czerwonych niż fakt, że wierzy on (a wie, że we wszystkich innych sprawach są kłamcami i oszczercami) we wszystko, co się mówi przeciwko Franco, a nie przyjmuje do wiadomości niczego przemawiającego za nim. (...) W sumie jednak jedynym ostatecznym fundamentem Kościoła anglikańskiego jest nienawiść do naszego Kościoła zakorzeniona tak głęboko, że pozostaje nawet wtedy, gdy usunie się całą nadbudowę (C. S. L. na przykład czci Najświętszy Sakrament i podziwia zakonnice!). Jeśli jakiś luteranin ląduje w więzieniu, chwyta za broń, ale gdy morduje się katolickich księży - nie wierzy w to (i śmiem twierdzić, że tak naprawdę myśli, iż sami

się o to prosili). Roy Campbell, mimo wszystko, trochę nim jednak wstrząsnął...[30]

Po spotkaniu Lewis stwierdził: „nienawidziłem i nienawidzę tej szczególnej mieszaniny katolicyzmu i faszyzmu, jaką odkryłem u Campbella, i powiedziałem mu to".[31] Był jednakowoż w swoim osądzie niesprawiedliwy. Campbell nigdy nie uważał się za faszystę, a jego poparcie dla sił narodowych generała Franco opierało się na prostym i oczywistym pragnieniu obrony tradycyjnej chrześcijańskiej kultury przed niszczącym wszystko ateizmem komunistów. Podczas wojny domowej komunistyczni i anarchistyczni republikanie dopuszczali się niesamowitych okropności w stosunku do księży, zakonników i zakonnic. Księżom obcinano uszy, zakonnikom wpychano do uszu paciorki różańca, a pewną starą matkę dwóch jezuitów uduszono przez wepchnięcie jej całego różańca do gardła. Do zakończenia wojny śmierć poniosło dwunastu biskupów, 4184 księży, 2635 zakonników i około 300 zakonnic. Systematycznie niszczono też kościoły. George Orwell zanotował, iż w Barcelonie „niemal każdy kościół został wypatroszony, a obrazy i rzeźby — spalone".

Oto, co pisał w swej książce zatytułowanej Homage to Catalonia (W hołdzie Katalonii):

Niektóre z zagranicznych antyfaszystowskich gazet zniżyły się wręcz do żałosnego kłamstwa, jakoby kościoły atakowano jedynie w wypadku, gdy służyły faszystom za twierdze. Naprawdę zaś kościoły były plądrowane wszędzie i bez szczególnych powodów. (...) W ciągu sześciu miesięcy mego pobytu w Hiszpanii widziałem jedynie dwie nie zniszczone świątynie. Do mniej więcej lipca 1937 roku nie wolno było na powrót otworzyć któregokolwiek kościoła, by w nim odprawiać nabożeństwa, z wyjątkiem jednego czy dwóch kościołów protestanckich w Madrycie.[32]

Trudno się dziwić, iż Campbell przyjęty na łono Kościoła katolickiego rok przed wybuchem wojny domowej poczytał za swój obowiązek bronić kultury i tradycji, które właśnie odkrył i całym sercem przyjął. Jeszcze mniej dziwi, iż będąc świadkiem morderstwa popełnionego z zimną krwią na swych przyjaciołach, zajadle atakował komunizm. Z nie mniejszą jednak zajadłością przypuszczał ataki na nazizm. Przed wojną poznał dwóch mieszkających w Hiszpanii Norwegów. Jeden z nich był komunistą, drugi nazistą, jednakże - jak zauważył Campbell — „obu łączyła zagorzała nienawiść w stosunku do Chrystusa i chrześcijaństwa".[33] „Od samego początku oboje z żoną rozumieliśmy istotę zaistniałego w Hiszpanii problemu - pisze w swej biografii - teraz nadszedł czas decyzji, czy pozostać na poły apatycznym wobec zbliżającej się nieuchronnie wielkiej batalii, czy też stanąć w pierwszej linii Armii Chrystusowej. Sam Hitler przyznawał, już wtedy, że o wiele łatwiej oszukać i zniewolić protestantów niż katolików."[34] Możemy sobie zatem wyobrazić Tolkiena, jak kiwa potakująco głową zgadzając się ze słowami Campbella, dostrzegając w nich przykład mądrości Obieżyświata w porównaniu z prezentowaną przez Lewisa naiwną łatwowiernością i tkwiącymi w nim resztkami antykatolickich uprzedzeń.

Prawdopodobnie Campbella miał na myśli Lewis pisząc w roku 1943 w przedmowie do trzeciego wydania *'Błądzenia pielgrzyma*, iż „można dzisiaj spotkać dorosłych mężczyzn, którzy nie wstydzą się przyznać, że ich własna filozofia jest »reakcją« i nie uważają, iż ją w ten sposób dyskredytują".[35] Gdyby te słowa *rzeczywiście* dotyczyły Campbella, co — zważywszy na polemikę skierowaną pod jego adresem w słowach *Do autora „Kwitnącej strzelby"*— nie wydaje się zbyt nieprawdopodobne, to Lewis dopuściłby się względem niego kolejnej niesprawiedliwości. Ogólnie znane było stwierdzenie Campbella, iż ciało, które nie wykazuje żadnej reakcji jest trupem; nie czynił on również tajemnicy ze swego przekonania, iż reakcja konserwatywnego ludu hiszpańskiego na komunistycz-

no-anarchistyczną ruchawkę stanowiła dowód, że hiszpańska kultura była żywa i zdrowa. Tego typu wiara w „zdrową reakcję" nie jest bynajmniej znakiem rozpoznawczym bezmyślnego reakcjonisty — Lewis najprawdopodobniej zgodziłby się z Campbellem, iż „reakcja" aliantów na militarną agresję nazistów nie „dyskredytowała ich", lecz — wręcz przeciwnie — zasługiwała na najwyższą pochwałę. Tak czy inaczej, w swych oskarżeniach o reakcjonizm wysuwanych przeciwko innym, Lewis okazał się przysłowiowym kotłem, który przy- gania garnkowi. O ile można zrozumieć przekonanie Tolkiena, iż sądy Lewisa dotyczące zarówno samego Campbella, jak i w ogóle całej wojny w Hiszpanii, stanowiły reakcję odruchową, wynikającą z jego antykatolickiej postawy, o tyle trudno postrzegać nieustanne lekceważenie przezeń poezji „neoklasycznego" T. S. Eliota jako cokolwiek innego niż świadoma, reakcyjna ślepota. Jeszcze w roku 1947 Lewis twierdził, że poezja Eliota to „duby smalone" i nie ustawał w zarzutach, iż Eliot „w żadnym wypadku nie wypowiada niczego, co warte byłoby wypowiedzenia".[36] Nawet rozumiejąc (choć niekoniecznie podzielając) przekonanie Lewisa, iż wcześniejsze wiersze Eliota to „duby smalone", w których nie ma „niczego, co warte byłoby wypowiedzenia",[37] trudno pojąć, jakim sposobem nie był on w stanie docenić wzniosłej poezji chrześcijańskiej z lat późniejszych. Wobec *Środy Popielcowej, Mordu w katedrze* i *Czterech kwartetów* (opublikowanych przed rokiem 1947) upór Lewisa wydaje się wprost nie do wiary. Czyż tę uporczywą odmowę uznania

oczywistej wartości dzieła Eliota da się postrzegać inaczej niż w kategoriach osobistej ślepoty krytyka, czy raczej gorzkiego owocu czystej niechęci, bądź to w stosunku do poety jako osoby, bądź też wobec „katolickości" jego wyznania?

Na szczęście różnice między Campbellem a Lewisem nie przeszkodziły rozwinięciu się między nimi szczerej przyjaźni. Szacunek, jaki Campbell żywił do Lewisa ilustruje skierowana doń prośba o poradę, który z wyborów poezji Miltona nada

się najlepiej do audycji w BBC, gdzie Campbell był producentem. Odwzajemniając wyrazy szacunku Lewis odpowiedział Campbellowi, iż on sam „potrafi dokonać nie mniej trafnego wyboru", niemniej jednak wysunął własne sugestie. „Dziwnym trafem — pisał w tym samym liście — zeszłego wieczoru rozmawialiśmy o Tobie. W następnym semestrze musisz się wyrwać, by spędzić któryś z czwartkowych wieczorów z nami w College. (Załatwię kolację, nocleg i śniadanie.)"[38]

28 listopada 1946 roku Campbell ponownie przybył do Oksfordu, by wziąć udział w spotkaniu Inklingów w mieszkaniu Lewisa w Magdalen College. Brat Lewisa zanotował w dzienniku, iż Campbell stanowił główną atrakcję wieczoru. „Całkiem spore zebranie Inklingów na powitanie Roya Campbella (...) którego przyjemnie było znowu widzieć; wydaje mi się, że jest grubszy i łagodniejszy niż kiedyś".[39] Lewis również nieco złagodniał — był bezsprzecznie o niebo mniej wojowniczy. W rzeczy samej, wydaje się, iż wybaczył Campbellowi *Flowering Rifle* i witał go jak przyjaciela i jak jednego z Inklingów. Wciąż krzyżowali miecze podczas ożywionych spotkań literackich, teraz jednak nie kłócili się, lecz sprzeczali; po przyjacielsku, bez wrogości. Różnicę jaka zaistniała w ich stosunkach łatwo dostrzec w tonie innego z wierszy Lewisa, zatytułowanego *To Roy Campbell (Do Roya Campbella),* w którym Lewis wyraża żal, iż Campbell myli się lekceważąc Coleridgea i Wordswortha tylko dlatego, że chwalili ich niegodni zaufania krytycy. Poeci owi — pisze — „o wiele bardziej należą do nas niż do nich". Wskazuje to, iż Lewis postrzegał już Campbella jako „jednego z nas" stających do walki ze wspólnym wrogiem na polu literatury.

Zastanawiające, czy Tolkienowi obserwującemu powolną akceptację Campbella ze strony Lewisa, kiedykolwiek przyszło do głowy, jak uderzające podobieństwo łączy Campbella i Obieżyświata. Hobbici potraktowali Strażnika z wielką podejrzliwością spotkawszy go w biesiadnej choć przerażającej atmosferze oberży „Pod Rozbrykanym Kucykiem" w Bree.

Lewis traktował przybycie Obcego z jednakową podejrzliwością spotkawszy go w równie biesiadnej, choć bynajmniej nie przerażającej atmosferze pubu „Pod Orłem i Dzieckiem" w Oksfordzie. W obu przypadkach podejrzliwość ustąpiła miejsca serdecznemu zaufaniu. Roy „Obieżyświat" Campbell wprost z „Rozbrykanego Kucyka", ze świata wyobraźni Tolkiena wkroczył „Pod Orła i Dziecko", w rzeczywisty świat Lewisa. Wprost z Bractwa Pierścienia wstąpił w krąg bractwa Inklingów.

PRZYPISY

1 J. R. R. Tolkien, *Listy,* red. Humphrey Carpenter, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 145.
2 Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 132.
3 Arthur Hazard Dakin, *Paul Elmer More,* Princeton University Press, Princeton 1960, s. 327.

4 Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* Ignatius Press, San Francisco, s. 148-149.
5 C. S. Lewis, *The Allegory of Love,* Clarendon Press, Oxford 1936, s. 322.
6 C. S. Lewis, *Błądzenie pielgrzyma,* przeł. Zbigniew Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Logos", Warszawa 2002, s. 21.
7 Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* s. 152
8 Ibid.
9 Ibid., s. 153.
10 William Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice,* Lion Publishing, Tring, Herts, England 1988, s. 127.
11 Ibid.
12 Humphrey Carpenter, *Inklingowie,* przeł. Zbigniew A. Królicki, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 72.
13 W H. Lewis, *C. S. Lewis: A Biography,* niepublikowany rękopis, s. 267-268, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
14 Nota autorstwa C. S. Lewisa umieszczona na obwolucie amerykańskiego wydania *Perelandry* (Macmillan, New York 1944), cyt. za: Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion & Guide,* HarperCollins, London 1996, s. 16.
15 C. S. Lewis, *Cztery miłości,* przeł. Maria Wańkowiczowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 79.

108

16 W. H. Lewis, *C. S. Lewis: Biography,* s. 268-269.
17 C. S. Lewis, *Problem cierpienia,* przeł. Tadeusz Szafrański, Wydawnictwo „Areopag", Katowice 1995 - przyp. tłum.
18 Cyt. za Green, Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 166.
19 Lewis, *Zaskoczony radością,* s. 221-222.
20 Bede Grifftiths, *Złota nić,* przeł. Janina Mroczkowska, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1974, s. 111.
21 Hooper, *C. S. Lewis: A Companion & Giude,* s. 671.
22 Owen Barfield, rozmowa z autorem, cyt. za: Joseph Pearce, *literary Converts,* s. 220.
23 Clyde S. Kilby, Marjorie Lamp Mead (ed.), *Brothers and Friends: The Diaries of Major Warren Hamilton Lewis,* Harper and Row, San Francisco 1982, s. 193.
24 Ibid., s. 200.
25 J. R. R. Tolkien, *listy,* s. 143.
26 Ibid., s. 144.
27 Więcej szczegółów na temat doświadczeń Campbella z czasu wojny domowej w Hiszpanii w: Joseph Pearce, *Bloomsbury and Beyond: The Friends and Enemies of Hoy Campbell,* HarperCollins, London 2001.
28 J. R. R. Tolkien, *listy,* s. 144.
29 Ibid., s. 144-145.
30 Ibid., s. 145.
31 Humphrey Carpenter, *Inklingowie,* s. 246.
32 George Orwell, *Homage to Catalonia,* [w]: *Collected "Works,* Seeker and Warburg/Octopus, London 1980, s. 260.
33 Roy Campbell, *light on a Dark Horse,* Hollis and Carter, London 1951, s. 320-321.
34 Ibid., s. 317.
35 C. S. Lewis, *Błądzenie pielgrzyma,* s. 19.
36 Kilby, Mead, *Brothers nad Friends,* s. 209.
37 Oprócz Lewisa wielu ówczesnych krytyków, nie potrafiło docenić filozoficznej i duchowej subtelności *Ziemi jałowej* i *"Wydrążonych ludzi* Eliota. Na przykład Chesterton głośno wyrażał swą dezaprobatę dla wcześniejszych wierszy Eliota i dopiero po publikacji *Mordu w katedrze* doszedł do przekonania, iż on i Eliot to pokrewne dusze, które dzielą podstawy jednej wiary oraz wspólne pragnienie głoszenia jej piękna za pomocą literatury.
38 W. H. Lewis, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 265.
39 Kilby, Mead, *Brothers and Friends,* s. 197.

109

6. PRZEMYCANIE TEOLOGII

> ... dowolną Ilość teologii można teraz przemycić do ludzkich umysłów pod płaszczykiem fikcji literackiej, a ludzie nawet nie będą zdawać sobie z tego sprawy.
>
> - z listów C. S. Lewisa[1]

W MAJU 1944 ROKU Jack otrzymał „zabawny list" od Stowarzyszenia Na Rzecz Walki z Postępem z siedzibą w Walnut Creek w Kalifornii, zapraszający go do wstąpienia w szeregi stowarzyszenia i zawierający prośbę o „złożenie listów uwierzytelniających". W odpowiedzi, z pełną humoru i widocznej radości satysfakcją z otrzymania takiego zaproszenia, napisał co następuje:

> Szanowni Państwo!
>
> Wprawdzie odnoszę wrażenie, że URODZIŁEM SIĘ członkiem Waszego stowarzyszenia, niemniej jednak czuję się zaszczycony faktem otrzymania tak wyraźnego potwierdzenia członkostwa. Żywię nadzieję, iż dzięki swej nieustającej ortodoksyjności i niezłomnemu praktykowaniu Reakcjonizmu, Obstrukcji i Stagnacji, nigdy nie dam Państwu powodów do żalu z powodu tej decyzji.
>
> Pokornie donoszę, że w moich wykładach wygłoszonych w ramach The Riddell Memorial Lectures zatytułowanych *The Abolition of Man (Zniesienie rodzaju ludzkiego)* znajdą Państwo kolejne dzieło być może warte włączenia do kanonu.
>
> Z wyrazami wstecznictwa
>
> Beverages not Beveridges[2]
> (moje motto)[3]

Podpis, czy też motto, które Lewis umieścił na końcu swojej odpowiedzi nawiązywały do jednego z punktów regulaminu Stowarzyszenia, który zwrócił jego szczególną uwagę: *Człon-*

kostwo w Stowarzyszeniu i związane z tym przywileje nie przysługują osobom takim, jak Henry A. Wallace i ten jegomość nazwiskiem Beveridge. Pominąwszy żartobliwy ton, powołanie Stowarzyszenia i odczuwana przez Lewisa sympatia wobec jego założycieli miały swoje logiczne uzasadnienie. Nie chodziło tu wyłącznie o reakcyjność samą w sobie, którą - jak mieliśmy okazję się przekonać - rok wcześniej Lewis jasno i wyraźnie skrytykował w przedmowie do nowego wydania *Błądzenia pielgrzyma.* Chodziło raczej o „zdrową reakcję" tych, którzy podejrzliwie patrzyli na coraz większe panoszenie się państwa socjalnego, czy jak kto woli: opiekuńczego. W czasie, gdy Lewis otrzymał powyższe „zaproszenie", Henry A. Wallace piastował urząd wiceprezydenta w administracji Franklina D. Roosevelta, aktywnie wspierając jego politykę Nowego Ładu (New Deal), a William Beveridge, w rezultacie publikacji tzw. Raportu Beveridge'a w roku 1942, okrzyknięty został architektem brytyjskiego państwa socjalnego. Obaj wyżej wymienieni stali się czarnymi owcami dla wszystkich, którzy w prowadzonej przez nich polityce dostrzegali nasilenie działań zmierzających ku utworzeniu „wielkiego rządu" i -

w nieuniknionej konsekwencji - jeszcze większego wtrącania się „wielkiego rządu" w życie obywateli, ich rodzin i lokalnych społeczności.

Raport Beveridge'a w swej istocie wzywał do większego zaangażowania aparatu państwowego w codzienne życie społeczeństwa, głównie poprzez realizację programu „ubezpieczeń społecznych" obejmującego całość populacji. Wizję taką, powitaną w Wielkiej Brytanii jako projekt powojennej odbudowy i odnowy kraju, przeciwnicy jej, do których zaliczał się Lewis, postrzegali jako zwiastun zarządzanej przez biurokratów ponurej egalitarnej przyszłości, w której pośród egoistycznych żądań przyznania „praw" nie będzie miejsca na poczucie obowiązku i odpowiedzialności.

Jak wynikało z „zabawnego listu" z Kalifornii, Lewis nie był osamotniony w swoim sceptycyzmie wobec tego typu

zwiększonej ingerencji wszechpotężnego, zbiurokratyzowanego i stosującego metody inżynierii społecznej państwa w życie i swobody obywateli. „Zdrową reakcję" Lewisa podzielał Roy Campbell wyszydzając Raport Beveridge'a w lapidarnym wierszu zatytułowanym po prostu *The Beveridge Plan (Plan Beveridge'a*), składającym się z czterech wersów pełnych zjadliwej krytyki wymierzonej w jego podstawowe założenia podsumowane jako „faszydemokszewizm". Za pomocą tego jednego, ponuro brzmiącego słowa Campbell zademonstrował, iż nie będąc bynajmniej „faszystą", w głębi serca był libertarianinem uważającym, że nowoczesne państwa, niezależnie od tego, czy nazywają siebie faszystowskimi, demokratycznymi, czy bolszewickimi, wywierają zbyt duży wpływ na życie jednostek i ich rodzin. W rzeczy samej, zważywszy na nieco paradoksalne zestawienie faszyzmu, demokracji i bolszewizmu, Campbell niewątpliwie kwaśno by się uśmiechnął, chociaż raczej nie byłby zaskoczony, na wieść, iż Josef Goebbels, hitlerowski minister propagandy, do tego stopnia zainteresował się *Raportem* Beveridge'a, że nakazał przygotowanie dogłębnej jego analizy. Skomplikowanym mechanizmom potężnego aparatu biurokratycznego zalecanym przez Beveridge'a - i w nie mniejszym stopniu przez Goebbelsa — Campbell przeciwstawiał małe, samowystarczalne społeczności swobodnie współpracujących ze sobą rodzin; pod wieloma względami przypominające te, które miał okazję poznać w trakcie wielu lat spędzonych na prowansalskiej i hiszpańskiej wsi.

Antagonizm Lewisa wobec „nowego wspaniałego świata" spod znaku liberalnego sekularyzmu z jego pełzającą centralizacją, wielonarodowym kapitalizmem, międzynarodowym socjalizmem i zarozumiałym scjentyzmem, niewątpliwie formował się pod wpływem lektury dzieł Chestertona, którego poparcie dla *credo* „dystrybucjonizmu" zakorzenione było w społecznej nauce Kościoła, w szczególności w papieskich encyklikach *Rerum novarum* (ogłoszonej przez Leona XIII

w roku 1891) i *Quadragesimo anno* (ogłoszonej przez Piusa XI w roku 1931). To, co Chesterton nazywa „dystrybucjo- nizmem", Kościół katolicki określa mianem „pomocniczości". W obu przypadkach, róża politycznej i ekonomicznej skromności, jakkolwiek by jej nie nazwać, pachniała równie słodko pośród cierni gigantyzmu. Sołżenicyn — reagujący na uprawianą przez państwo inżynierię społeczną podobnie jak Lewis, Chesterton i Campbell - mówił o potrzebie „samo- ograniczania"; E. F. Schumacher, w odpowiedzi na przedstawione przez Beveridge'a założenie, iż duże jest

lepsze, stworzył antidotum w postaci anegdotycznego sformułowania: „małe jest piękne". Bodaj w najbardziej obrazowy sposób z nich wszystkich, swoją postawę wyraził we *Władcy Pierścieni* Tolkien, przeciwstawiając imperialistyczny scjentyzm Saurona i Sarumana pokorze hobbitów i ich pragnieniu bycia pozostawionymi w spokoju, by mogli sobie uprawiać ziemię w Shire. Sauronem i Sarumanem kieruje żądza władzy; Frodo i Sam pragną wolności i pokoju. W liście do syna Tolkien deklarował, iż „najbardziej niewłaściwym zajęciem dla ludzi, nawet świętych (którzy bynajmniej nie chcieli się go podjąć) jest dyrygowanie innymi. Nie jest do tego przygotowana nawet jedna osoba na milion, a już najmniej ci, którzy szukają takiej możliwości".[4]

Zakres, w jakim Lewis podzielał tolkienowską wizję Shire i popierał, przynajmniej w domyśle, chestertonowski dystrybucjonizm oraz postulowaną przez Kościół pomocniczość, daje się zmierzyć na podstawie jego odczuć wyrażonych w 1930 roku w liście do Arthura Greevesa. Pisząc o Griffithsie (jeszcze przed dokonanym przezeń rok później przejściem na katolicyzm), który w wiejskim gospodarstwie w Cotswolds wraz z dwoma przyjaciółmi starał się żyć samowystarczalnie, Lewis w lirycznej tonacji opisuje podejmowane przez nich wysiłki:

> Zamiarem ich jest w miarę możliwości nie używać niczego, co stanowi produkt systemu fabrycznego czy w ogóle nowoczesnego przemysłu, gdyż uważają te rzeczy za tak niegodziwe, iż każdy, kto je stosuje jest w jakimś stopniu współwinny przestępstwa (....) Niewątpliwie jest coś pociągającego w pomyśle utrzymywania się z tego, co daje nam otaczająca nas ziemia: możemy zobaczyć pastwiska, na których pasła się nasza baranina kiedy była jeszcze owieczkami; ogród, w którym wyrosły nasze warzywa; młyn, w którym zmielona została nasza mąka; oraz szopę, w której powstały nasze krzesła - możemy rzeczywiście i dosłownie poczuć w sobie każdy kawałek tej ziemi.
>
> Tolkien zauważył kiedyś w rozmowie ze mną, że poczucie wspólnoty z domem rodzinnym musiało być całkiem inne w czasach, gdy rodzina przez sześć pokoleń musiała żywić się płodami tych samych kilku mil kwadratowych ziemi i pewnie dlatego ówcześni ludzie widywali nimfy w stawach, a w lasach driady - nie mylili się, gdyż istniał wtedy *rzeczywisty* (nie metaforyczny) związek pomiędzy nimi a okolicą. To, co było ziemią i powietrzem, później zaś stawało się ziarnem, a jeszcze później chlebem, naprawdę w nich tkwiło. My, którzy żywimy się ujednoliconym międzynarodowym pokarmem (kanadyjska mąka, angielskie mięso, szkockie płatki owsiane, afrykańskie pomarańcze i australijskie wino), jesteśmy tak naprawdę istotami sztucznymi, których nic (z wyjątkiem sentymentu) nie łączy z żadnym miejscem na ziemi. Jesteśmy ludźmi syntetycznymi, wykorzenionymi. Siła płynąca ze wzgórz nie jest nam dana.[5]

W swojej tęsknocie za złączeniem osoby z miejscem, czy też duszy z ziemią, jak również w krytyce nowoczesnej sztuczności i będących jej produktem „syntetycznych ludzi", Lewis podzielał „zdrową reakcję" Campbella, Chestertona, Leona XIII, Piusa XI, Tolkiena, Griffithsa, Schumachera i Sołżenicyna, z których wszyscy byli (lub wkrótce mieli się stać) katolikami, choć Sołżenicyn jest „ortodoksyjny" i „katolicki" w prawosławnym, nie rzymskim znaczeniu tych słów. Oczywiście, nie należy przez to rozumieć, iż reakcja taka stanowi

wyłączną domenę i przywilej katolików, niemniej jednak sytuuje ona Lewisa w specyficznie katolickiej sferze wpływów. Do powyższych wniosków zainspirowały go: lektura dzieł Chestertona, rozmowy z Tolkienem i praktyczny przykład Griffithsa. Z kolei na postawę Chestertona (z pewnością) i Tolkiena (prawdopodobnie) wobec nowoczesności i charakteryzujących ją społecznej oraz kulturowej mechanizacji, jak również standaryzacji (tudzież czegoś, co Chesterton określił mianem „standaryzacji według najniższych standardów"[6]) wpłynęła społeczna nauka Kościoła katolickiego, w szczególności zaś nauczanie Leona XIII i Piusa XI.

Antymodernizm Chestertona przedostał się na karty jego powieści, w szczególności *Napoleona z Notting Hill* oraz *Kuli i krzyża,* podczas gdy u Tolkiena zaznaczył swą obecność we *Władcy Pierścieni* poprzez — jak określił to sam autor - „przystawalność" wydarzeń występujących w Śródziemiu do tych zdarzających się w naszym świecie. Antymodernizm Lewisa objawił się już w alegoryczno-satyrycznej rozprawie *Zeitgeistheim* i innymi nowoczesnymi „herezjami" na kartach *Błądzenia pielgrzyma.* We wrześniu 1938 roku ukazała się jego powieść *Z milczącej planety,* pierwsza *część* cyklu międzyplanetarnego, w której pojawia się postać Westona — personifikacja nowoczesnego materializmu i jego „postępowych" upiorów filozoficznych, wobec których Lewis odczuwał silną awersję.

Pisząc do siostry Penelopy, anglikańskiej zakonnicy i zaufanej przyjaciółki na temat motywów, które skłoniły go do napisania *Z milczącej planety,* Lewis wskazywał na realne „niebezpieczeństwo »westonizmu«":

> Za pisanie tej książki zabrałem się po tym, jak odkryłem, iż jeden z moich uczniów całkiem na serio potraktował całą tę mrzonkę o międzyplanetarnej kolonizacji, i zdałem sobie sprawę, że tysiące ludzi, poszukując sensu wszechświata, żywi w taki czy inny sposób jakąś nadzieję na ulepszenie i unieśmiertelnienie rodzaju ludzkiego; że

> „naukowa" nadzieja na pokonanie śmierci jest rzeczywistym rywalem chrześcijaństwa....[7]

W tym samym liście wyjaśniał, że jego zamiarem było przeciwstawianie się owej materialistycznej filozofii poprzez przemycanie teologii w pisanych przez siebie powieściach:

> Będzie siostra na równi zasmucona i rozbawiona na wieść o tym, że spośród około sześćdziesięciu recenzji jedynie dwie zdawały się dostrzegać, iż koncepcja upadku Skrzywionego była li tylko moim wymysłem. Sądzę jednak, że ten ogrom niewiedzy może pomóc w ewangelizacji Anglii; okazuje się, że dowolną ilość teologii można teraz przemycić do ludzkich umysłów pod płaszczykiem fikcji literackiej, a ludzie nawet nie będą zdawać sobie z tego sprawy. [8]

Jak widać, wzajemne oddziaływanie kilku czynników stało się katalizatorem zamiaru Lewisa wypróbowania swych sił w czymś, co w szerokim tego słowa znaczeniu, można określić mianem literatury *science fiction.* W 1935 roku przeczytał on powieść Davida

Lidsaya *Voyage to Arcturus (Wyprawa na Arkturusa),* którą biograf Lewisa, Walter Hooper, określił jako „opowieść upiorną i bezbożną".[9] Chociaż sam Lewis uważał, iż powieść ta „graniczyła z diabolicznością"[10], to jednak przeczytał ją z patologiczną i silnie inspirującą ciekawością. „To od Lindsaya po raz pierwszy dowiedziałem się, do czego tak naprawdę w literaturze pięknej nadają się inne planety: do opisywania przygód *duchowych*" — pisał w styczniu 1947 roku do poetki Ruth Pitter. „Tylko one mogą zaspokoić pragnienie, które odrywa ludzką wyobraźnię od powierzchni ziemi. Lub ujmując to inaczej, to u niego po raz pierwszy ujrzałem wspaniałe skutki połączenia dwóch rodzajów pisarstwa do tej pory trzymanych oddzielnie: literatury w stylu Novalisa, George'a Macdonalda i Jamesa Stephensa oraz tej uprawianej przez H. G. Wellsa i Verne'a. Tak więc mój dług wobec niego jest wielki."[11]

116

Udzielając odpowiedzi na zadane przez Rogera Lancelyna Greena pytanie o genezę *Z milczącej planety,* Lewis oznajmił w grudniu 1938 roku, że do jej napisania „bezpośrednio pchnęły" go: powieść *Ostatni i pierwsi ludzie* Olafa Stapledona oraz zamieszczony w książce *Possible Worlds (Możliwe światy*) J. B. S. Haldanea esej pt. *The Last Judgment (Sąd ostateczny),* „które zdawały się poważnie traktować pomysł takiej podróży i prezentowały ów skrajnie nieetyczny światopogląd, który staram się piętnować u Westona. Cały ten planetarny pomysł podoba mi się jako swego rodzaju *mitologia* i po prostu chciałem pozyskać na potrzeby mojego własnego (chrześcijańskiego) punktu widzenia to, co od zawsze wykorzystywała strona przeciwna."[12]

Jeszcze jednym, znacznie wcześniejszym źródłem inspiracji, sięgającym czasów dzieciństwa, a wspomnianym w autobiografii zatytułowanej *Zaskoczony radością,* było dla Lewisa — używając jego własnych słów — „unaukowienie" na wzór H. G. Wellsa:

> Opowieści o innych planetach kusiły mnie w dziwny, oszałamiający sposób, zupełnie inaczej niż pozostałe lektury (...) Wywoływały one uczucia o wiele silniejsze i mniej delikatne, pociąg chwilowo tak niezaspokojony i palący jak zmysłowe pożądanie. (...) Dodam jeszcze, że moje własne powieści międzyplanetarne służyły nie tyle zaspokojeniu chłopięcych zainteresowań, ile ich egzorcyzmowaniu. Egzorcyzm polegał na podporządkowaniu tej niezaspokojonej ciekawości innym, mniej uchwytnym, ale za to bardziej twórczym impulsom.[13]

Skoro mówi się, iż Tolkien posłużył Lewisowi za wzór dla Ransoma, szlachetnego bohatera *Trylogii międzyplanetarnej,* który jest największym wrogiem Westona i w końcu staje się jego nemezis, nie sposób oprzeć się pokusie postrzegania Westona jako ucieleśnienia Wellsa w znaczeniu szczegółowym, nie zaś ogólnym, abstrakcyjnym, jako reprezentację tak potępianych przez Lewisa: scjentyzmu i „unaukowienia".

117

Oczywiście nie ulega wątpliwości, iż Ransom, profesor filologii, wzorowany był po części na Tolkienie. W 1944 roku w liście do swojego syna Christophera, Tolkien napisał: „Możliwe, że jest w nim coś ze mnie jako filologa. Rozpoznaję u niego niektóre moje poglądy zlewisowane."[14] Jeśli chodzi o związek między Wellsem i Westonem, na

wyraźną między nimi korelację wskazuje Christopher Beiting w eseju *Science and temptation in C. S. Lewiss Space Trilogy (Nauka i pokusa w Trylogii międzyplanetarnej C. S. Lewisa).* „W powieści tej *[Z milczącej planety]* pobrzmiewa echo dzieł H. G. Wellsa, zwłaszcza *Tierwszych ludzi na księżycu*, w osobie zaś Westona, złowrogiego fizyka, zawiera się krytyczny stosunek zarówno do wielu poglądów Wellsa, jak również do założeń nauki."[15]

Obrazowy przykład wellsowskiego *Weltanschaung* Westona znaleźć można pod koniec *Z milczącej planety.* Stając przed obliczem Ojarsy, archanielskiej istoty sprawującej władzę na Malakandrze (Marsie), Weston z lekceważeniem traktuje ów wyższy byt duchowy, nie będąc w stanie, w teologicznym zaślepieniu stanowiącym pochodną filozoficznego materializmu, dostrzec duchowej rzeczywistości, i z butą świadczącą o ignorancji wygłasza credo chronologicznego snobizmu, obecnego w dziełach Wellsa i leżącego u podstaw ateistycznej nienawiści skrywającej się za jego *Historią świata:*

> Tobie mogę wydawać się pospolitym rabusiem, lecz w istocie dźwigam na swych barkach los rasy ludzkiej. Wasze szczepowe życie, z narzędziami z epoki kamienia, z chatami podobnymi do uli, z czółnami ze skóry i prymitywną strukturą społeczną, nie ma nic wspólnego z naszą cywilizacją: z naszą nauką, medycyną, prawem, z naszymi armiami, naszą architekturą, handlem i systemem komunikacji, który szybko pochłania przestrzeń i czas. Nasze prawo do wyrugowania was stąd jest prawem, jakie to, co wyżej rozwinięte, ma nad tym, co prymitywne.[16]

Postrzegając dwie pierwsze części *Trylogii międzyplanetarnej* jako wojnę pomiędzy odwieczną mądrością Ransoma/Tolkiena i napuszonym chronologicznym snobizmem Westona/Wellsa, widzimy, iż stanowią one odzwierciedlenie konfliktu, jaki toczył się pomiędzy Bellocem a Wellsem wokół *Historii świata,* owocując chestertonowskim *"Wiekuistym człowiekiem,* którego lektura sprawiła, iż Lewis „po raz pierwszy" spotkał się z „chrześcijańskim spojrzeniem na historię przedstawionym w sensowny sposób." Niezależnie, czy było to efektem zamierzonym, czy niezamierzonym – o ile w ogóle można mówić o jakimkolwiek zamiarze — daje się zauważyć zadziwiająca „przystawalność" walki, jaką Ransom toczy, by pokonać westonowskie „unaukowienie" z walką, którą młody Lewis — kompetentnie wspierany przez Belloca, Chestertona i Tolkiena — toczył w celu przezwyciężenia wellsowskiego „unaukowienia" oraz reprezentowanego przezeń filozoficznego materializmu i „postępowej" nowoczesności.

W *Perelandrze,* drugim tomie *Trylogii międzyplanetarnej*, konflikt pomiędzy Ransomem i Westonem pogłębia się i pogrąża w mroku. Nauka nie jest już jedynie substytutem religii; w rzeczywistości *staje się* religią, a przynajmniej w swej pysze wyobraża sobie, że nią się stała. „Pogrążyłem się w studiowaniu biologii" — Weston wyjaśnia Ransomowi, gdy ponownie spotykają się na Perelandrze (Wenus): „a zwłaszcza dziedziny, którą można nazwać filozofią biologii. (...) Stałem się zagorzałym zwolennikiem powszechnej, obejmującej wszystko Ewolucji. Wszystko jest jednością. Tworzywo myśli, nieuświadomiony, lecz celowy dynamizm, jest obecne w materii od samego początku."[17] Nieco później Weston tłumaczy, iż wszystkie wyobrażenia o Bogu i szatanie, niebie lub piekle, są tylko „obrazami Ducha, owej kosmicznej energii. (...) bo

złożyła je w naszych mózgach owa Siła Życiowa.[18] W tak przyrządzonym koktajlu nauki, filozofii i teologii, poglądy Westona sięgają poza myśl Wellsa przeistaczając się

w mieszankę poglądów marksistowskiego biologa J. B. S. Haldane'a oraz Bernarda Shawa. Ostatecznie Weston staje się uosobieniem postępowego optymizmu charakteryzującego niejasno sformułowaną gadaninę wszystkich, którzy pokładają wiarę w dobroczynny wpływ nauki.

Westonizm jest alegorycznym odbiciem scjentyzmu - bałwochwalczego uwielbienia dla nauki traktowanej jako bóg, przed którym musi zgiąć się każde kolano. Uwielbienie takie ma w sobie coś diabolicznego. Stanowi kult diabła. Oddając cześć bożkom, a nie Bogu, bałwochwalcy w rzeczywistości - choćby nawet nieświadomie — podążają za Antybogiem. Odwracając się plecami do Boga, człowiek nie znajdzie ani nieba, ani ziemi, ani postępu, ani nauki, ani Siły Życiowej; znajdzie to, co zawsze znajdował. Ścieżka „Postępu" pozbawiona religii jest drogą do piekła. Tym samym Weston nie jest wyłącznie człowiekiem pogrążonym w błędzie - jest człowiekiem opętanym przez demony:

> W tej chwili zaczęło się dziać coś okropnego. Twarz Westona zmieniła się nie do poznania: wykrzywił ją grymas, jakby miał za chwilę gwałtownie zwymiotować. Potem odzyskał na kilka sekund dawne oblicze. Z oczami otwartymi szeroko z przerażenia zawył:
>
> - Ransom! Ransom! Na litość Boską, nie pozwól im...
> - i nagle zwinął się cały, jak trafiony kulą z rewolweru, upadł na ziemię i zaczął się tarzać u stóp Ransoma tocząc ślinę, zgrzytając zębami i wydzierając palcami kłęby mchu.[19]

Zastanawiające, czy opętanie Westona było skutkiem diabelskiej „modlitwy , którą wykrzykuje pod koniec pierwszego tomu Z *milczącej planety.* Usłyszawszy od Ojarsy, że uwielbienie Życia nie dopuszczające Śmierci jest sprzeczne z wolą Maleldila (Boga) i jest w istocie wolą Skrzywionego (szatana), Weston odpowiada prowokująco łamanym malakandryjskim: „Mówisz, twój Maleldil pozwala wszyscy umrzeć. Ten

drugi, Skrzywiony, on walczy, skacze, żyje, nie te wszystkie gadanie. Ja nie obchodzi Maleldil. Lubi Skrzywiony bardziej. Ja na jego stronie."[20] Wyraża w ten sposób życzenie zaprzedania swej duszy Skrzywionemu i życzenie to zostaje spełnione. Weston wkracza do piekła, a raczej piekło wkracza do niego. „Ja jestem wszechświatem" - krzyczy na chwilę przed popadnięciem w opętańcze spazmy. „Ja, Weston, jestem twoim Bogiem i twoim Szatanem. Ja ucieleśniam tę Siłę..." Za sprawą ironicznej symetrii ogłoszenie się bogiem nie skutkuje osiągnięciem czegoś dobrego, lecz utratą własnego ja. Od tego momentu Weston staje się „Nie-człowiekiem" — skorupą, wewnątrz której szatan przeszmuglowuje się do nieupadłego świata Perelandry; staje się narzędziem, które ma sprowadzić upadek na kolejny świat.

Dalsza część *Perelandry* to zasadniczo na nowo opowiedziana historia Upadku z Księgi Rodzaju, z opętanym przez diabła Westonem, który usiłuje skusić perelandryjską „Ewę", podczas gdy Ransom dokłada wszelkich starań, by temu zapobiec. Tłumacząc

trudności w scharakteryzowaniu i opisaniu nieupadłej „Ewy", Lewis będący w tym czasie w połowie pracy nad początkowymi rozdziałami powieści, pisał w listopadzie 1941 roku w liście do siostry Penelopy: „Wysłałem Ransoma na Wenus, gdzie ma już za sobą pierwszą rozmowę z „Ewą" z owego świata; trudny rozdział.... Możliwe, że porwałem się na coś niewykonalnego. Ta kobieta musi pod pewnymi względami przypominać pogańską boginię, a pod innymi Najświętszą Pannę."[21] Kłopoty Lewisa przypominają te, których doświadczył Tolkien tworząc postać Galadrieli z *Władcy Pierścieni.* Na dokonane przez ojca Roberta Murray'a, zaprzyjaźnionego z pisarzem jezuitą, porównanie Galadrieli do Maryi Dziewicy, Tolkien odpowiedział, iż jest on „bardziej spostrzegawczy niż ktokolwiek inny". „Chyba wiem, co rozumiesz (...) przez wzmianki o Matce Boskiej, na tym bowiem opiera się moje własne pojmowanie piękna tak w jego majestacie, jak i prostocie.[22]

121

W przypadku Lewisa cień Purytanii wciąż przyćmiewał jego zdolność do postrzegania Najświętszej Maryi Panny w taki sam sposób jak czynił to Tolkien. Myląc kult Maryi z mariolatrią, tzn. oddawanie czci z uwielbieniem, Lewis odebrał sobie możliwość ujrzenia Pierwszej Ewy przez jasny i nieskazitelny pryzmat, który mogła mu dostarczyć Nowa Ewa. Majestatyczna prostota Niepokalanej nie mieściła się w jego wyobrażeniach. W rezultacie inspirację dla Tinidril, perelandryjskiej „Ewy" zaczerpnął od „boskiego" poety, który postrzegał Niepokalaną jak nikt inny. Usiłując tchnąć życie w swoją „Ewę" Lewis sięgnął po Dantego.

W liście do pewnego amerykańskiego krytyka, Lewis napisał, iż: „Tinidril, w momencie swojego drugiego pojawienia się, przypomina poniekąd Matyldę z końcówki *Czyśćca."*[23] Matylda, towarzyszka i przyjaciółka Beatrycze, zjawia się w dwudziestej ósmej pieśni poematu. Znajdujemy ją w Raju Ziemskim, który Dante umiejscawia na szczycie Góry Czyśćcowej, w miejscu znajdującym się poza zasięgiem grzechu. W chwili, gdy Dante wkracza do położonego w obrębie Ziemskiego Raju świętego lasu, który sam w sobie stanowi nieupadły, „cudownie symetryczny" odpowiednik ciemnego lasu grzechu, z którego wyruszył on w podróż przez Piekło, dostrzega jakąś Panią, która śpiewając zbiera kwiaty na drugim brzegu strumyka.

> Przeszedłem okiem, jak w serdecznej więzi, na tamtą stronę, by się przejrzeć przecie wielkiej bujności kwitnących gałęzi;
>
> gdy się zjawiła, tak jak nigdy w świecie rzecz niewidziana, która nie omieszka sprawić, by człowiek dziwił się jak dziecię,
>
> pani samotna ale jakaś śmieszka, co szła śpiewając i zbierając kwiatki, którymi cała barwiła się ścieżka.[24]

122

Porównajmy wizję przedstawioną przez Dantego w *Czyśćcu* z wizją Lewisa zawartą w *Perelandrze:*

> Tu stanął wstrzymując oddech ze zdumienia. Wyspa Zielonej Pani dryfowała tuż obok, oddzielona zaledwie półtorametrowym pasem wody (...) Zamiast bezmiaru rozkołysanych wód, wszędzie roztaczała się płaska, zalesiona równina. (...) A

przed nim, jakby po drugiej stronie strumienia, spacerowała z pochyloną głową Pani. Zajęta splataniem błękitnych kwiatów, cicho nuciła...[25]

Jak przyznał sam Lewis, między opisem spotkania Dantego z Panią w świętym lesie i opisem spotkania Ransoma z jego „Panią" na Perelandrze istnieje duże podobieństwo. Być może jednak podobieństwo to istnieje nie tylko na poziomie deskryptywnym, lecz sięga głębiej; być może podobieństwo to ma charakter *preskryptywny* w tym znaczeniu, że w sferze inspiracji Lewis wiele zawdzięczał alegorycznej naturze Ziemskiego Raju z *Czyśćca* Dantego.

W *Czyśćcu* Matylda, odpowiadając na pytania Dantego dotyczące Raju Ziemskiego, wyjaśnia, iż jest to miejsce, w którym Człowiek cieszył się kiedyś niewinnością i szczęściem. „*Alegorycznie* rzecz ujmując" — pisze Dorothy L. Sayers w komentarzu do tej właśnie pieśni - Raj Ziemski oznacza stan *niewinności.* To właśnie stąd Człowiek (gdyby nie zaznał Upadku) wyruszyłby w podróż do Raju Niebiańskiego, który jest dlań celem ostatecznym; jednak z powodu grzechu podróż swą rozpoczyna w tym drugim lesie będącym zdegenerowaną i potworną parodią tego pierwszego. Cała jego podróż przez Piekło i Czyściec jest zatem podróżą *powrotną* w poszukiwaniu prawdziwego punktu wyjścia - powrotem do początkowej niewinności. Naturalna niewinność nie stanowi sama w sobie celu, lecz niezbędny warunek początkowy; nigdy nie miało być tak, że nieupadły Adam powinien pozostać niezmienny; przeciwnie, powinien on podążać od naturalnej do ponadnaturalnej doskonałości. Jeśli będziemy

pamiętać, czym jest i czym zawsze miał być Eden — punktem wyjścia, a nie przystankiem - nie sprawi nam trudności znalezienie logicznego i czytelnego znaczenia tej alegorii."[26]

W tym samym liście, w którym Lewis przyznał, że istnieje podobieństwo między Tinidril i Matyldą, dał również do zrozumienia, iż Dante wywarł na *Perelandrę* wpływ bardziej ogólny. Nawiązując do oczywistych paraleli między *Perelandrą* a *Rajem utraconym,* Lewis umniejszał znaczenie Miltona zdając się sugerować, że ewentualne podobieństwa były w tym wypadku w dużej mierze powierzchowne i wynikały z faktu, iż dzieła oba łączyły wspólne korzenie *genetyczne.* „Sądzę, że przecenia pan Miltona; trudno wyróżniać go na tle Dantego i świętego Augustyna."[27]

Jeśli chodzi o wpływ św. Augustyna na powstanie *Perelandry,* Green i Hooper, biografowie Lewisa, nie żywią najmniejszych wątpliwości co do jego kluczowej w tym względzie roli:

> Cały rozdział dziewiąty zasadza się na jednej z wielkich kwestii teologicznych. W IV wieku św. Augustyn nadał klasyczną formułę wierze Kościoła w to, iż Upadek Adama przyniósł więcej dobrego niż złego. Jego słowa, *Felix peccatum Adae,* w orędziu paschalnym Kościoła katolickiego tłumaczone są jako; „0, szczęśliwa wino. Zaiste konieczny był grzech Adama." Nie-człowiek usiłuje przekonać Zieloną Panią, że jedynie poprzez nieposłuszeństwo wobec Maleldila zdoła ona wydostać się ze swojego „małego, dziecięcego światka" i wstąpić w „Głębiny Życia, z całą ich radością i trudem". W końcu Ransom zwraca się do Nie-człowieka mówiąc doń jako do Diabła: „Powiedz jej wszystko! Jakie ty zyskałeś dobro? Czy *ty* cieszysz się z tego, że Maleldil stał się człowiekiem?" Pamięć o tym co wciąż oznacza dla niego Wcielenie sprawia, iż Nie-człowiek

wydaje z siebie żałosny dźwięk przypominający wycie psa i odstępuje od kuszenia.[28]

Pomysł na trzecią część *Trylogii międzyplanetarnej* zatytułowaną *Ta ohydna siła* przypuszczalnie zrodził się w umyśle

124

Lewisa pod wpływem kontrowersji narosłych wokół budowy elektrowni atomowej nieopodal Blewbury, około piętnastu mil od Oksfordu. Jeśli nawet fakt ów nie dostarczył pomysłu na całą książkę, to przynajmniej podsunął pisarzowi koncepcję Państwowego Instytutu Badań Skoordynowanych (National Institute of Co-ordinated Experiments), złowieszczej instytucji skrywającej się za ironicznie brzmiącym akronimem N.I.C.E. w języku angielskim *nice znaczy* „miły" — przyp. tłum.], która w powieści reprezentuje widmo scjentyzmu. Zrzucenie w sierpniu 1945 roku bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki, zaledwie kilka tygodni po ukazaniu się książki, musiało wzmocnić ów „nuklearny" związek skojarzeniowy.

W momencie gdy wojna światowa zaczęła się przeobrażać w Zimną Wojnę, chłód zainicjowanego przez naukę Nowego Wspaniałego Świata zaczął przyprawiać powojennych literatów o dreszcz przerażenia, skłaniając wielu z nich do pójścia za przykładem Lewisa i wyrażania pogardliwej nieufności wobec scjentyzmu. We wrześniu 1945 roku Edith Sitwell przeczytała spisany przez naocznego świadka opis bezpośrednich skutków wybuchu bomby atomowej w Hiroszimie. „Człowiek ów — pisała potem — ujrzał utworzony z pyłu totem wznoszący się ku słońcu na świadectwo mordu popełnionego na ludzkości."[29] Pod wpływem tejże relacji Sitwell napisała jeden z najlepszych swoich wierszy zatytułowany *The Shadow of Cain (Cień Kaina),* pierwszy z jej „trzech wierszy o Erze Atomowej", gdzie zawarła bolesną skargę, iż „łono, które dawało początek wszelkiemu życiu" zostało rozerwane.

Okropności Hiroszimy zainspirowały też Siegfrieda Sassoona. W roku 1945 napisał on wiersz pt. *Litany of the Cost (Litania zatraconych*) zawierający te same obawy, które uzewnętrzniali Lewis i Sitwell, a jednocześnie wykorzystujący głęboką symbolikę religijną jako przeciwwagę dla powojennego pesymizmu i alienacji. Tytułowa litania stanowiła

125

wyliczenie skutków grzechu scjentyzmu: „załamanie wiary w dobro człowieka", „zniewolenie ludzkości przez maszyny" i „grozę wiszącej nad nami atomowej zagłady". Świat — pisał Sassoon - został „przykuty do koła niekontrolowanego postępu" oraz pozbawiony przewodnictwa i skażony sceptycyzmem". Uzbrojeni jedynie w „nasze cudowne małpie wynalazki" jesteśmy „zepsuci na ciele i umyśle". Refren następujący po każdej zwrotce powracał jak słowa modlitwy: *„I wybaw nas od nas samych."*

W listopadzie 1945 roku, nakładem „papistowskiego" wydawnictwa Sheed and Ward, tego samego, które opublikowało drugie wydanie *Błądzenia pielgrzyma*, ukazała się napisana przez Ronalda Knoxa książka *God and the Atom (Bóg i Atom),* której pierwszy rozdział nosił wymowny tytuł *Trauma: Hiroshima.* W tym samym roku Orwell opublikował *Folwark zwierzęcy*, pierwszą z dwóch jego powieści stanowiących wyraz niepokoju całego pokolenia zimnowojennego. Powieść druga - *Rok 1984* — wydana cztery lata później, zobrazowała i unieśmiertelniła powojenny pesymizm mocniej niż

jakakolwiek inna powieść z tego okresu. Tuż przed swoją nagłą i przedwczesną śmiercią w roku 1950 Orwell nosił się z zamiarem napisania eseju o Evelynie Waugh, którego powieść pt. *Znowu w Brideshead,* również wydana w 1945 roku, stanowiła kolejny przykład antypostępowej „reakcji". Orwell uważał, iż Waugh w swym geniuszu zdemaskował marskistowski sofizmat, zgodnie z którym sztuka może być „dobra" tylko wtedy, gdy jest „postępowa".

Co ciekawe, wszyscy wyżej wymienieni pisarze byli albo nawróconymi katolikami, albo mieli się nimi stać w ciągu kolejnego dziesięciolecia — z jednym godnym uwagi wyjątkiem w osobie Orwella, którego przedwczesna śmierć pozostawia złudny znak zapytania odnośnie drogi, którą mógłby obrać, gdyby nie interwencja *tej, która przychodzi jak nocny złodziej.* Lewis oczywiście nie chciał przechodzić na katoli-

cyzm, ale nadal uważał się za „ortodoksyjnego" i „tradycyjnego" chrześcijanina zajmującego się „przemycaniem teologii" w swoich powieściach. *Ta ohydna siła,* zasługująca na równi z *Rokiem 1984, Folwarkiem zwierzęcym* i *Znowu w Brideshead* na poczesne miejsce w nurcie powojennej literatury walczącej z mitem postępu, podsuwa pewne wskazówki co do światopoglądu religijnego jej autora u końca drugiej wojny światowej.

Sprzeciw wobec nowoczesności, dzięki któremu Lewis zasłużył sobie na propozycję członkostwa w Stowarzyszeniu na rzecz Walki z Postępem, przewija się w trzecim tomie *Trylogii międzyplanetarnej* niczym leitmotiv. Jeden z bohaterów powieści, Lord Feverstone, tłumacząc cele działalności N.I.C.E., wyjaśnia, iż „Człowiek musi wziąć za siebie odpowiedzialność. I pamiętaj: to oznacza, że niektórzy ludzie muszą wziąć odpowiedzialność za resztę."[30] W słowach tych pobrzmiewa echo Orwellowskiego *Folwarku zwierzęcego,* w którym wszystkie zwierzęta są równe, jednak niektóre są równiejsze od innych. Jak na opiekuńczą nianię przystało, N.I.C.E. wszystko wie lepiej, zatem związani z nią demoniczni i dogmatyczni naukowcy zajmują się planowaniem wszelkich „postępowych" cudów eugenicznie poprawnego państwa, takich jak: sterylizacja jednostek niedostosowanych, likwidacja cywilizacyjnie opóźnionych ras, hodowla selekcyjna, edukacja prenatalna, wiwisekcje, biochemiczne warunkowanie mózgu, a docelowo — zastąpienie tego, co organiczne tym, co chemiczne; zastąpienie prawdziwego życia jego syntetycznym substytutem. Oto wszystkie składniki wstrętu, jaki Lewis odczuwał wobec scentralizowanej inżynierii społecznej i „syntetycznych ludzi" stanowiących jej produkt. W rzeczy samej nie dziwi, iż przywołuje on pradawną postać Merlina jako arturiańskie antidotum na „postępową" truciznę. Lewis - jako członek Stowarzyszeniu na rzecz Walki z Postępem - wolałby popijać miód w towarzystwie Merlina niż dać się zmusić do zażycia pigułki nowoczesności. *Beverages not Beveridges!*

Przypisywanie przez Lewisa w *Tej ohydnej sile* ludziom nauki mocy demonicznych, wykazuje wyraźne podobieństwo do sposobu, w jaki Tolkien potraktował tę kwestię we *Władcy Pierścieni.* Na dobrą sprawę słowa, których użył Lewis dla opisania własnej powieści zupełnie niechcący mogłyby posłużyć za jeden z najbardziej zwięzłych opisów epopei Tolkiena: „Sądzę, że *Ta ohydna siła* opowiada o konflikcie trzech sił: Łaska przeciwko naturze, natura przeciwko Antynaturze (nowoczesnemu industrializmowi,

scjentyzmowi i totalitaryzmowi)."[31] Ów potrójny konflikt pomiędzy tym co nadprzyrodzone, tym co naturalne i tym co nienaturalne stanowi prawdopodobnie klucz do obu powyższych książek.

Jednakowoż pomiędzy *Tą ohydną siłą* a dziełem Tolkiena istnieje także inne pokrewieństwo, zwłaszcza jeśli chodzi o „zapożyczenia" dokonane przez Lewisa z wówczas jeszcze niepublikowanego *Silmarillionu.* W rozdziale szóstym *Tej ohydnej siły* jedna z powieściowych postaci, Frost wspomina o czymś „znacznie bardziej odległym" niż piąte stulecie, czymś „wywodzącym się z czasów na długo przed Wielkim Kataklizmem, pochodzącym nawet sprzed ery prymitywnego druidyzmu; czymś sięgającym aż do Numinoru, do czasów przedlodowcowych."[32] Jeśli chodzi o „Numinor", to w odpowiedzi na pytanie zadane przez biografa Lewisa, Rogera Lancelyna Greena, Tolkien odpowiedział:

> W początkach naszej znajomości Jack odwiedzał mnie w domu, a ja czytałem mu gotowe fragmenty *Silmarilliona,* w tym bardzo długi wiersz: *Beren i Luthien.* Numinor to jego własna wersja nazwy, której nigdy nie widział w formie pisanej (Numenor), a która przy okazji niewątpliwe skojarzyła mu się ze słowem *numinous.* Ode mnie pochodzą też inne rzeczy pojawiające się w jego książkach, na przykład Tor i Tinidril to wyraźnie Tuor i jego pochodząca z rasy elfów żona Idril, której imię zmieszano z Tinuviel (drugie imię Luthien). Również Eldilowie zawdzięczają coś Eldarom z mojej twórczości.[33]

Najwyraźniej Lewis nie tylko „przemycał teologię" w swoich dziełach, lecz także „przemycał mitologię". Być może nie fair byłoby sugerować, iż *rozmyślnie* przywłaszczał on sobie pomysły przyjaciela. Skoro jednak Tolkien czytał mu tak dużo swej mitologii, nic dziwnego, iż co nieco z „elfiej" magii Tolkiena przeniknęło na stronice książek Lewisa.

Najbardziej intrygujący aspekt *Tej ohydnej siły* — przynajmniej z perspektywy niniejszego opracowania — nie dotyczy jednak czegoś, co Lewis przemycił *do* opowiadanej przez siebie historii, lecz czegoś, co przemycił w drugą stronę. Ów ciekawy przypadek „szmuglu" znaleźć można w dialogu pomiędzy Ransomem i Merlinem przywołanym z grobu, w którym od piętnastu stuleci spoczywał pogrążony we śnie. Jako że okazuje się, iż obaj stoją naprzeciw „tej ohydnej siły" wymierzonej w nich w całej jej potędze, Merlin naturalną koleją rzeczy pyta Ransoma, czy w czekającej ich walce mogą liczyć na jakichś potężnych sprzymierzeńców. „A ten wasz saksoński król, który zasiada w Windsorze, czy on nie może nam pomóc?" Tak zaczyna się daremna litania, w której Merlin kolejno wymienia potencjalnych kandydatów i za każdym razem w odpowiedzi słyszy od Ransoma, iż domniemani sojusznicy nie mogą udzielić im pomocy w walce przeciw „tej ohydnej sile". Kapłani i biskupi nie pomogą, ponieważ „wiara rozpadła się na strzępy i przemawia podzielonymi głosami"; brak też chrześcijańskich książąt, którzy mogliby przyjść im z pomocą.

> - A więc musimy udać się do tego, do którego urzędu należy obalanie tyranów i przywracanie życia umierającym królestwom. Musimy wezwać cesarza.
> - Nie ma już cesarza.
> - Nie ma cesarza... - zaczął Merlin, lecz głos zamarł mu w gardle. Przez kilka chwil siedział w bezruchu zmagając się ze światem, którego nie spodziewał się nawet w swoich najgorszych wyobrażeniach.[34]

Christopher Derrick na kartach opracowania pt. *C. S. Lewis and the Church of Rorne* wspomina o „szczególnie wymownym fałszu" skrywającym się w powyższym dialogu, „fałszu pozostającym w związku z tematem niniejszej książki".

> Merlin poszukuje sprzymierzeńców - ludzi, po których mógłby oczekiwać, iż okażą się szczególnie przydatni w walce o chrześcijański świat, i w miarę zadawania kolejnych pytań zarzuca sieć coraz szerzej i spogląda coraz wyżej. Czy możemy uzyskać pomoc od króla i jego wasali? Jeśli nie, może pomogą nam biskupi i kapłani? Jeśli nie, może uda nam się pozyskać pomoc cesarza? Jeśli nie, to może dostaniemy pomoc od.... ? Jednakże oczywiste i kulminacyjne pytanie nie pada. Zamiast niego następuje pauza, krótka chwila ciszy, którą uznaję za milczenie wynikające z zakłopotania raczej ze strony Lewisa niż Merlina....
>
> Uzyskany efekt przypomina crescendo sztucznie pozbawione naturalnego punktu kulminacyjnego. Niemal każdy inny powieściopisarz obmyślając taką sekwencję, niezależnie od własnej wiary lub jej braku, uznałby za artystycznie uzasadnione kazać Merlinowi zapytać Ransoma o biskupa Rzymu, o papieża: „Ale z pewnością *do niego* możemy zwrócić się o pomoc? Skoro chodziło o świat chrześcijański, crescendo pytań zmierzało do tego właśnie punktu, co Lewis z pewnością musiał zauważyć. Niestety jakaś wewnętrzna siła skłoniła go do zastąpienia takiego pytania ciszą, a tym samym nadwyrężenia, czy też skażenia nutą fałszu tego skądinąd wywierającego wrażenie fragmentu.[35]

Oczywistym powodem popełnienia artystycznego grzechu zaniechania zdaje się być tkwiący w Lewisie ulsterski protestantyzm. „Żadnego papieża!" to „Żadnego papieża!", nawet jeśli względy artystyczne uporczywie nakazywały uwzględnić jego osobę. Takie wytłumaczenie dziwnej nieobecności papieża byłoby jednak nadmiernym uproszczeniem. W dalszej części swojego wywodu Derrick pisze: „Jeśli Lewis w pełni zachował ów antykatolicyzm, który Belfast wpaja niektórym

ze swoich mieszkańców, to we wspomnianym fragmencie znalazł możność dać mu wyraz":

> Mógł z łatwością przedstawić Merlina jako kogoś, kto jest świadomy istnienia papiestwa (...) i zadaje Ransomowi całkiem niewinne pytanie: „W takim razie, jeśli wszystko inne zawiedzie, czy nie możemy wezwać papieża?" I tu, w pozbawiającej złudzeń odpowiedzi Ransoma, mógł Lewis - gdyby tylko zechciał - zmieścić wszystkie najgorsze rzeczy, jakie kiedykolwiek powiedziano o Szkarłatnej Pani czy Babilońskiej Nierządnicy, być może kojarząc tę złowieszczą siłę z samym N.I.C.E. - organizacją, która w jego zamyśle miała reprezentować działalność szatana na tym świecie. (...) Powieść ta dała mu okazję powiedzenia o papiestwie czegoś nieprzyjemnego lub też czegoś przyjaznego; on jednak wybrał to, co nazywam pełnym zakłopotania milczeniem.[36]

Pełne zakłopotania milczenie było ogłuszającą ciszą, niknącym w próżni krzykiem duszy uwięzionej pośrodku ziemi niczyjej między afirmacją a odrzuceniem. Purytania wciąż

przytłaczała Lewisa, jednak nie była już wystarczająco silna, by kłaść mu na ustach swój protestancki palec, uniemożliwiając powiedzenie czegoś, co mogłoby zostać uznane za „papistowskie". Tymczasem Prawdziwa Obecność katolicyzmu, przemycana do jego książek pod trwałym wpływem dwóch najważniejszych doktorów Kościoła: św. Augustyna (bezpośrednio) i św. Tomasza z Akwinu (za pośrednictwem Dantego), zupełnie nie przejmowała się wynikającym z zakłopotania milczeniem autora, nie chcącego przyjąć do wiadomości jej istnienia. Bądź co bądź działalność przemytnicza wymaga dyskrecji.

PRZYPISY

1 W. H. Lewis (ed.), *Letters of C. S. Lewis,* Harcourt, Brace and World, New York 1996, s. 167.
2 Tę trudną do oddania w języku polskim zbitkę słów można by

od biedy przetłumaczyć jako: „Napitki (*beverages)* — tak, Beveridge i jemu podobni - nie!" czy też (zważywszy, że ów Beveridge to „architekt brytyjskiego państwa socjalnego"): „Napitki - tak, składki - nie!". Wychodząc jednak z założenia, iż tego typu niedokładne próby przekładu jedynie zaciemniłyby przekaz, tłumacz zdecydował pozostawić motto Lewisa w jego oryginalnym brzmieniu - przyp. tłum.
3 W. H. Lewis, *C. S. Lewis: A Biography* (niepublikowany rękopis, s. 302), Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
4 J. R. R. Tolkien, *Listy,* red. Humphrey Carpenter, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 95.
5 Walter Hooper (éd.), *C. S. Lewis: Collected Letters,* HarperCollins, London 2000, I: 908-9.
6 G. K. Chesterton, *Culture and the Coming Peril,* University of London, London 1927, s. 16-17.
7 W. H. Lewis, *Letters of C. S. Lewis*, s. 166-67
8 Ibid., s. 167.
9 Walter Hooper, wstęp do C. S. Lewis, *Of This and Other Worlds*, repr. HarperCollins, Fount ed., London, 1984, s. 17.
10 Ibid.
11 Ibid.
12 Ibid., s. 18.
13 C. S. Lewis, *Zaskoczony radością*, przeł. Magdalena Sobolewska, Wydanictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1999, s. 38.
14 Humphrey Carpenter, *F. R. R. Tolkien - wizjoner i marzyciel,* przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Wydawnictwo „Alfa", Warszawa 1997, s. 159.
15 Christopher Beiting, *Science and Temptation of C. S. Lewis' "Space Trilogy",* „Saint Austin Review 2", czerwiec 2002.
16 C. S. Lewis, *Z milczącej planety,* tłum. Andrzej Polkowski, Wydawnictwo „M", Kraków 1989, s. 135.
17 C. S. Lewis, *Perelandra,* przeł. Andrzej Polkowski, Wydawnictwo „M", Kraków 1990, s. 87.
18 Ibid., s. 90.
19 Ibid. s. 93.
20 Lewis, *Z milczącej planety,* s. 140.
21 Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 198.
22 J. R. R. Tolkien, *Listy,* red. Humphrey Carpenter, przeł.

Agnieszka Sylwanowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 258.
23 Walter Hooper (ed.), *C. S. Lewis: Companion & Guide,* Harper Collins, London 1996, s. 222.
24 Dante Alighieri, *Czyściec* (pieśń 28,1. 34-42), przeł. Agnieszka Kuciak, Klub Książki Katolickiej, Biblioteka Telgte, Poznań 2003, s. 200.
25 Lewis, *Terelandra,* s. 55.
26 Dorothy L. Sayers, komentarz do pieśni XXVIII [w:] Dante Alighieri, *The Divine Comedy: Turgatory,* przeł. Dorothy L. Sayers, Penguin Classics, London 1955, s. 293-94.
27 Hooper, *C. S. Lewis: A Companion o Guide,* s. 222.

28 Green i Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* ss. 200-201.
29 Edith Sitwell, *Taken Care Of: An Autobiography*, Readers Union, London 1965, s. 154.
30 C. S. Lewis, *Ta ohydna siła,* przeł. Andrzej Polkowski, Wydawnictwo „M", Kraków 1993, s. 30.
31 Green i Hooper, *C. S. Lewis: "Biography,* s. 212.
32 C. S. Lewis, *Ta ohydna siła*
33 Green i Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*, s. 210.
34 C. S. Lewis, *Ta ohydna siła,* s. 204.
35 Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* Ignatius Press, San Francisco 1981, s. 23-24.
36 Ibid., s. 25-26.

133

7. LEWIS W CZYŚĆCU

> - Nic z tego nie rozumiem. Czy wyrok potępienia nie jest ostateczny? Czy rzeczywiście można dostać się z Piekła do Nieba?
> - Wszystko zależy od tego, co rozumiesz przez Niebo i Piekło. Dla tego, kto opuszcza szare miasto, nie jest ono Piekłem, lecz Czyśćcem. I lepiej nie nazywaj tego miejsca Niebem. Nie jesteśmy jeszcze w *Głębinach Niebios.* - Tu mój rozmówca uśmiechnął się do mnie.
> - Możesz je nazwać Doliną Życia.
>
> Rozwód ostateczny[1]

W ROKU 1945, tym samym, w którym ukazał się ostatni tom *Trylogii międzyplanetarnej,* opublikowany został *Rozwód ostateczny* — „sen" Lewisa o czyśćcu. W książce tej, bardziej niż w którymkolwiek z pozostałych jego dzieł, głównym źródłem inspiracji jawi się postać Dantego. „Chociaż — rzecz jasna - zarówno pod względem objętości, jak i bogactwa treści nie można jej porównywać z wielkim poematem Dantego - piszą Green i Hooper - o książce tej z pewnością można powiedzieć, że jest *Boską komedią* Lewisa, tak liczne są paralele pomiędzy obydwoma dziełami literackimi."[2]

Paralele są w istocie liczne, niemniej jednak istnieją znaczne różnice pomiędzy „snem" Dantego a „snem" Lewisa. Podstawową różnicę stanowi fakt, iż Lewis czerpał inspirację z czegoś, co Tolkien określił mianem „średniowiecznego wymysłu Refrigerium, według której zagubione dusze mają czasami wakacje w raju".[3] Z pojęciem tym Lewis po raz pierwszy spotkał się na przełomie sierpnia i września 1931 roku w trakcie lektury dzieł siedemnastowiecznego anglikańskiego duchownego Jeremyego Taylora. W jednym ze swych kazań Taylor wspomina o „Refrigerium", podając je jako przykład „papistowskiego" zabobonu:

134

> Kościół rzymski, pośród innych dziwacznych nauczań, takoż i to jedno w swych obrzędach umieścił, że dusze w piekle zatracone mogą czasami zmniejszenia kary i wytchnienia zaznawać, jakoby to były pauzy w napadach febry; bo w Mszale Rzymskim w Paryżu drukiem w roku 1626 wydanym, we mszy za zmarłych napisane jest: *Ut quia de ejus vitae qualitate diffidimus, etsi plenam veniam anima ipsius obtinere non potest, saltern vel inter ipsa tormenta quae forsan patitur, refrigerium de abundantia miserationum tuarum sentiat*[4]

Powyższy tekst łaciński można przetłumaczyć następująco: *Jako że nie jesteśmy pewni natury jego żywota, jeśli nawet dusza jego nie może otrzymać (...) obfitości niezmierzonych łask Twoich pośród wszelakich okrutnych cierpień, których doznaje,*[5] Zdanie to zostało sformułowane w taki sposób, że — wbrew twierdzeniom Taylora — można by powiedzieć, iż odnosi się do dusz cierpiących w czyśćcu i w żaden sposób nie dotyczy dusz potępionych.

W tym samym kazaniu Taylor wspomina inne źródło informacji o Refrigerium — żyjącego w IV wieku łacińskiego poetę i autora hymnów, Prudencjusza Aureliusza Klemensa, który pisał: „Często na drugim brzegu Styksu wytchnienia od kary doznają nawet te winne dusze... Piekło słabnie, męczarnie ustają, a naród cieni uwolnion od ognia gorejącego raduje się z wyswobodzenia z okowów; zaś rzeki ogniem i siarką płonąć przestają."[6]

Koncepcja Refrigerium do tego stopnia musiała podziałać na wyobraźnię Lewisa, iż - jak pod datą 16 kwietnia 1933 roku zanotował w dzienniku jego brat — Jack „ma nowy pomysł na książkę o tematyce religijnej opartą na wyrażanej przez niektórych Ojców Kościoła opinii, że o ile kara dla potępionych jest wieczna, o tyle odbywają ją z przerwami; Jack zamierza urządzić coś na kształt jednodniowej wycieczki z piekła do nieba. [7]

„Nowy pomysł" dojrzewał przez ponad dekadę. Realnych kształtów nabrał dopiero w roku 1944, publikacji zaś docze-

kał się rok później.[8] Pomimo upływu aż tak długiego czasu, koncepcja Refrigerium pozostała centralnym punktem fabuły, o czym dobitnie świadczą słowa Ducha George'a MacDonalda, który we „śnie" Lewisa pełni rolę przewodnika, podobnie jak u Dantego — Wergiliusz i Beatrycze.

> Chodzi o Upiory. Czy niektóre z nich rzeczywiście zostają? Czy mogą zostać? Czy naprawdę mogą dokonać wyboru? I jak się tutaj dostają?
> - Nigdy nie słyszałeś o Refrigerium? Człowiek z twoim wykształceniem mógł przeczytać na ten temat u Prudencjusza, że nie wspomnę Jeremy'ego Taylora.
> - Słowo wydaje mi się znajome, ale obawiam się, że nie pamiętam, co oznacza.
> - To, że potępieni mają czasem wakacje i mogą urządzać wycieczki.[9]

W tym momencie niezbędne jest bliższe przyjrzenie się pojęciu Refrigerium. Czy stanowi ona — jak twierdził Jeremy Taylor — jedynie kolejny przykład papistowskiego zabobonu, jedno z wielu „dziwacznych nauczań" Kościoła rzymskiego, od którego anglikanie słusznie się zdystansowali? Czy cytowany powyżej fragment *Mszału Tomskiego* dowodzi, że Kościół podpisywał się pod taką doktryną? A także, niezależnie od heterodoksyjnego bądź ortodoksyjnego statusu Refrigerium, dlaczego koncepcja ta wywarła tak wielki wpływ na wyobraźnię Lewisa? Wreszcie: czy użytek, jaki zrobił z niej Lewis, był zgodny z nauczaniem Kościoła katolickiego w sprawach nieba, piekła i czyśćca?

Lewis prawdopodobnie dowiedział się o dawnej tradycji Refrigerium z lektury powstałej w IX wieku *Żeglugi świętego Brendana opata*, w której tytułowy bohater spotyka Judasza podczas jednej z jego okazjonalnych przepustek z piekła udzielanych „jako odpust".[10] To właśnie, na równi z późniejszą lekturą dzieł Taylora i Prudencjusza, było prawdopodobnie ziarnem, z którego wyrosnąć miał *Rozwód ostateczny.* Chociaż *Żegluga świętego Brendana opata* suge-

ruje, iż koncepcja Refrigerium była czymś powszechnym w tradycji pierwszego tysiąclecia, ojciec Jerome Bertram z oksfordzkiego Oratorium[11] twierdzi, że „zazwyczaj uważa się, iż wywodzi się ona z datowanej na IV stulecie apokryficznej *Apokalipsy św. Pawła,* „w której Chrystus po wsze czasy udziela całodziennego wytchnienia w Wielkanoc". Co ważne - szczególnie jeśli chodzi o odpowiedź na pierwsze dwa z postawionych powyżej pytań - „Kościół nigdy oficjalnie nie aprobował takiej idei".

Odnośnie do twierdzeń Taylora, jakoby oficjalne usankcjonowanie koncepcji Refrigerium można było znaleźć w siedemnastowiecznym mszale paryskim, ojciec Bertram podkreśla, iż „nie ma śladu" owego konkretnego mszału. Niemniej jednak „jednym z elementów wczesnej liturgii gallikańskiej była msza za tego, którego duszy los jest niepewny, *Missa pro cuius anima dubitatur*, dla której cytowane są rozmaite formuły (...) Wspólną ich cechę stanowi modlitwa, w miarę możliwości w intencji zbawienia zmarłych, wtedy zaś, gdy nie ma na to szans, przynajmniej w intencji złagodzenia mąk piekielnych". Msza taka pojawia się we włoskich mszałach z końca XV wieku, co nie wyklucza faktu, iż nie dający się wytropić mszał paryski rzeczywiście mógł zawierać przytoczony przez Taylora tekst. Jednakże, msza owa została usunięta z liturgii katolickiej w następstwie reformy *Mszału Rzymskiego* w roku 1570.

Bodaj najbardziej wiarygodne wzmianki o istnieniu Refrigerium, w takiej czy innej formie, znaleźć można w dziełach św. Augustyna, zwłaszcza w jego traktacie *Enchiridion ad faurentium de fide, spe, et carite liber unus* z roku 421. Św. Augustyn stwierdza w nim, iż łaska Boża, o ile Bóg tak postanowi, może rozciągać się nawet na skazanych na potępienie w piekle:

> Na próżno zatem niektórzy ludzie - zaiste wielu - uczuciem powodowani lamenty wznoszą nad losem wiecznie

> potępionych, przez wzgląd na ich karę i męki nieskończone, nie wierząc w istocie, że tak będzie. (...) Ale przypuśćmy, jeśli ma im to przynieść pociechę, że cierpienia potępionych bywają czasem nieco łagodzone. Bo nawet wówczas wiadomym jest, że pozostają pod gniewem Bożym, to jest w stanie potępienia - bo tak właśnie zwany jest gniew Boży, nie będący jeno jakimś porywem Boskiego umysłu - które to potępienie niesie ze sobą gniew Jego, który przychodzi im znosić. On nie zamyka przed nimi łask Swoich, takoż nie kładzie kresu ich wiecznej męce, jeno przynosi im nieco ulgi w cierpieniach.[12]

Omówiwszy źródła koncepcji Refrigerium w chrześcijańskiej tradycji i nie do końca oficjalne jej usankcjonowanie przez Kościół, najwyraźniej można albo zaakceptować „supozycję" Świętego Augustyna, iż możliwe jest złagodzenie kary dla potępionych, albo przyjąć bardziej sceptyczny, czy raczej prześmiewczy pogląd Tolkiena, że była ona jedynie „średniowiecznym wymysłem". Pozostaje jednak pytanie, jak duże znaczenie miało Refrigerium dla napisania przez Lewisa *Rozwodu ostatecznego* oraz, czy poruszając ten temat zajmuje Lewis stanowisko heterodoksyjne, czy też ortodoksyjne w kontekście nauczania Kościoła. Mówiąc bez ogródek: czy Lewis pozwala sobie na coś, na

co katolik nie mógłby sobie pozwolić bez popadnięcia w herezję, czy też podejmuje temat w sposób, który zyskałby poparcie Kościoła?

Odpowiedzi na to pytanie udziela sam Lewis, a raczej wyręcza go w tym duch George'a MacDonalda, jego przewodnik po zaświatach. MacDonald najpierw wspomina o Refrigerium posiłkując się Prudencjuszem i Taylorem, po czym — dosłownie stronę dalej — definiuje w pełni realia sytuacji, w jakiej znajdują się owe dusze „na wycieczce", używając przy tym określeń, które biorąc poprawkę na *licentia poetica* niewątpliwie należy uznać za ortodoksyjne.

- Ale jeżeli wybiorą się tutaj, czy mogą zostać na zawsze?

- Tak. Powinieneś wiedzieć, że tak właśnie postąpił cesarz Trajan.
- Nic z tego nie rozumiem. Czy wyrok potępienia nie jest ostateczny? Czy rzeczywiście można dostać się z Piekła do Nieba?
- Wszystko zależy od tego, co rozumiesz przez Niebo i Piekło. Dla tego, kto opuszcza szare miasto, nie jest ono Piekłem, lecz Czyśćcem. I lepiej nie nazywaj tego miejsca Niebem. Nie jesteśmy jeszcze w *Głębinach Niebios.* - Tu mój rozmówca uśmiechnął się do mnie. - Możesz je nazwać Doliną Życia.[13]

W tym krótkim acz treściwym dialogu Lewis prezentuje teologiczną wizję czyśćca, do tego stopnia głęboką i ortodoksyjną, iż spokojnie mogłaby ona wyjść spod pióra Dantego. Dusze, którym wydawało się, że są w piekle, gdy tylko okażą skruchę, odkrywają, iż przez cały czas tak naprawdę przebywały w czyśćcu. Tylko te, które uparcie nie żałują popełnionych grzechów rzeczywiście są w piekle. Nie mogą z piekła uciec, ponieważ tego nie chcą. „Wakacje w niebie" same w sobie są dla nich piekłem - ponieważ nie mogą one znieść pobytu w czyśćcu lub niebie — wracają więc do piekła z własnej, nieprzymuszonej woli. Piekło jest ich prawdziwym, choć pogardzanym domem. Tam jest ich miejsce.

Kilka stron dalej, duch MacDonalda wyjaśnia tę samą prawdę w jeszcze bardziej zwięzły a zarazem wysublimowany sposób:

Nie obawiaj się. Ostatecznie ludzie dzielą się tylko na dwie kategorie: tych którzy mówią Bogu „bądź wola Twoja" i tych, do których Bóg powie na końcu: „bądź wola twoja". Ci, którzy są w piekle, są tam z wyboru. Bez ich osobistego wyboru nie byłoby Piekła.[14]

Dialog ten stanowi centralny punkt całej książki w obu znaczeniach tego słowa. Umieszczony w jej połowie jest zarazem osią, wokół której obraca się cała fabuła. Jednakże, co ciekawe, ten kluczowy dialog zawiera jedno *faux pas,* które

podkreśla pewną anomalię w poglądach Lewisa. „Ale czy po śmierci naprawdę istnieje możliwość wyboru?" - pyta Lewis MacDonalda. „Moi znajomi katolicy zdziwiliby się, bo według nich dusze w czyśćcu już są zbawione. Ale moim znajomym protestantom też by się to nie spodobało, bo oni z kolei uważają, że drzewo, które upada, należy uznać za już powalone."[15] W rzeczywistości można podejrzewać, iż katoliccy znajomi Lewisa mogli być nieco zdziwieni jego przypuszczeniem, że to oni by się zdziwili. Chociaż dusze w

czyśćcu istotnie są już „zbawione" — tak jak, zgodnie z definicją podaną przez MacDonalda, zbawione są w *Rozwodzie ostatecznym* — po śmierci nie tracą wolnej woli, czy też „możliwości wyboru". Jest *mało prawdopodobnym*, by dusze w czyśćcu lub niebie wybrać miały piekło, a to przez wzgląd na pełną świadomość obecności Boga oraz grozę, jaką wywołuje w nich ich własna grzeszność, ale nie neguje to ich wolnej woli. Wolna wola może podlegać ograniczeniom, ale ograniczenia takie istnieją zawsze, przed i po śmierci. Technicznie rzecz biorąc, każdy może nazwać koło kwadratem, ale nikt przy zdrowych zmysłach tego nie zrobi! Na tej samej zasadzie ktoś, kto dostąpił zbawienia i przy okazji przekonał się, co zbawienie oferuje w odniesieniu do rzeczywistości pierwotnej, nigdy nie wybierze potępienia. Z pewnością katolicki mentor Lewisa, Dante, zdziwiłby się wiedząc, iż Lewis wierzył w to, że pokutnicy w czyśćcu tak naprawdę nie odczuwają skruchy, ponieważ brak wolnej woli, czyli „możliwości wyboru", czyni żal za grzechy niemożliwym. (Jeśli Lewis, jako występująca w książce postać, naprawdę daje do zrozumienia, że umarli dostają szansę poprawy, jest on heterodoksyjny pod każdym względem, zarówno dla protestantów, jak i katolików, należy jednak założyć, że nie jest to jego intencją. A jeśli nawet jest, jego przewodnik stanowiący głos ortodoksji, wyraźnie nie chce, by Lewis tak sądził.)

140

Pomimo wyraźnego niezrozumienia nauczania Kościoła, Lewis zdaje się potykać, częściowo nieświadomie, o jego prawdziwe stanowisko. W odpowiedzi na czwarte z postawionych powyżej pytań pokrótce stwierdzić należy, iż Lewis zmaga się z kwestią nieba, piekła i czyśćca w sposób, który wcale nie musi wprawiać katolików w zakłopotanie.

Jednakże, skoro Lewis poznał prawdziwą rolę czyśćca w ramach planu zbawienia, to co w takim razie z Refrigerium? Czy katolicy powinni czuć się swobodnie w kontakcie z tą problematyczną pseudo-doktryną, ową „średniowieczną fantazją", która zdaje się stanowić sedno *Rozwodu ostatecznego*? Oczywiście odpowiedź brzmi: „oczywiście"! Koncepcję Refrigerium Lewis wykorzystał dla potrzeb „supozycji", literackiego zabiegu, który Green i Hooper uznają za „znak firmowy jego powieści".[16] A zatem, przykładowo: „supozycja" stanowiąca sedno pierwszych dwóch tomów *Trylogii międzyplanetarnej* opiera się na doktrynie Upadku. Przypuśćmy, że na innych planetach żyją rozumne istoty; przypuśćmy, że są one *nie* upadłe... Nie musimy, rzecz jasna, wierzyć w istnienie rozumnych istot na Marsie i Wenus, aby odczuwać przyjemność z czytania *Z milczącej planety* i *Perelandry.* Teologiczna mądrość lub prawda zawarta w tych powieściach nie zależy od tego, czy supozycja znajduje swe odbicie w rzeczywistości. Na podobnej zasadzie, czytając *Rozwód ostateczny,* nie trzeba zgadzać się z koncepcją Refrigerium. Istnienie bądź też nieistnienie Refrigerium nie ma wpływu na sens relacji pomiędzy niebem, piekłem i czyśćcem stanowiących oś lewisowskiego „snu". Chcąc zasugerować, iż ostateczna wiarygodność *Rozwodu ostatecznego* - rozumianego albo jako dzieło literackie, albo jako przekaz prawdy - zależy od słuszności koncepcji Refrigerium, należałoby argumentować *ipso facto,* iż *Piekło* Dantego traci siłę oddziaływania w wyniku umieszczenia szatana w centralnym punkcie ziemi, *Czyściec* jest nie taki jak trzeba, bo Dante opisuje go jako fizycznie istniejącą górę,

141

a *Raj* wcale nie przekonuje, gdyż stanowi odbicie nieba astronomicznego. Dante nie

wierzył, iż fizyczne obrazy zastosowane w charakterze środków literackich dostarczały rzeczywistych opisów piekła, czyśćca i nieba, podobnie jak Lewis nie wierzył, że jego spekulatywna alegoria na temat natury zbawienia i potępienia przedstawiona w *Rzwodzie ostatecznym* uzależniona jest od prawdziwości lub nieprawdziwości „supozycji" w kwestii Refrigerium.

Odkładając na bok Refrigerium, skoncentrujmy się na Lewisie w czyśćcu, by odkryć, co tam zobaczył. Z miejsca daje się zauważyć, iż Zbawieni, tzn. ci, którzy dostąpili nieba, mają „prawdziwe ciała", Potępieni zaś są przezroczyści jak duchy. Ci, którzy żyją w cnocie, czyli w Obecności Bożej, są bardziej Rzeczywiści, ponieważ Bóg jest Źródłem wszelkiej Rzeczywistości; ci zaś, którzy wypierają się Boga, żyjąc w grzechu, są niepełni, nierealni, duchowo niedożywieni.

W spotkaniu mordercy, który dostąpił nieba i obłudnego upiora marniejącego w piekle, które sam sobie narzucił, widzimy odwieczną różnicę pomiędzy celnikiem i faryzeuszem. Skruszony grzesznik zostaje przyjęty przez Boga; obłudnik i hipokryta wzbrania się przed przyjęciem Boga. „Wolę iść do diabła niż z tobą" - mówi obłudny upiór do Mordercy, który stał się Świętym. „Przyjechałem tu, żeby odebrać to, co mi się należy, a nie żeby wałęsać się za tobą z łaski, czepiając się ciebie jak niańki. Jeżeli są za dostojni, żeby przyjąć mnie samego, wracam do domu."[17] Wzgardziwszy nadzieją zbawienia, upiór odchodzi w triumfującym cierpieniu, kierując się w stronę swojego domu. „Domu", którym jest piekło.

Kolejna scena rozgrywa się pomiędzy ortodoksyjnym chrześcijaninem i teologiem-modernistą; ten pierwszy został zbawiony, ten drugi potępiony. Modernista, uparcie trwający w błędzie, skarży się, iż jego chrześcijański przyjaciel stał się pod koniec życia „trochę ograniczony". „Mój drogi chłopcze, przecież ty zaczynałeś już wierzyć w istnienie prawdziwego

Nieba i Piekła!" - wykrzykuje. Chrześcijanin pyta modernistę, czy wie skąd właśnie przyszedł. Ten zaś odpowiada, iż nie przyszło mu do głowy, by temu szaremu, ponuremu miejscu, w którym przebywał, nadać jakąś nazwę. „Byłeś w Piekle" — słyszy w odpowiedzi: „chociaż, jeżeli tam nie wrócisz, możesz je nazwać Czyśćcem". Niewzruszony, najwyraźniej pozbawiony wiary w istnienie takich miejsc, modernista przechwala się, iż zanim został anglikańskim biskupem, „bez lęku" odrzucił doktrynę o Zmartwychwstaniu. „Widziałeś Piekło, teraz jesteś w miejscu skąd widać Niebo. Czy przynajmniej teraz okażesz skruchę i uwierzysz?"

„Niezupełnie rozumiem, do czego zmierzasz" — rzecze upiór modernisty. Ponieważ - jak mówi stara maksyma - nikt nie jest równie ślepy, jak ten, kto nie chce widzieć, modernista puszcza słowa swego rozmówcy mimo uszu i informuje go, że musi wrócić tam, skąd przyszedł, by wygłosić odczyt dla Towarzystwa Teologicznego o tym, iż Jezus „gdyby żył dłużej (...) wyrósłby zapewne z niektórych swoich wcześniejszych poglądów". „Poproszę zebranych, aby się zastanowili, jaki kształt mogłyby przybrać dojrzałe poglądy Jezusa. To pytanie niezwykłej wagi. Jakże inne mogłoby być chrześcijaństwo, gdyby jego Założyciel osiągnął pełnię swej wielkości!"[18]

Jakiś czas potem, Lewis napotyka Zjawę pruderyjnej kobiety, która usiłuje skryć się w zaroślach przed jednym z Potężnych, wysłanym, by ją uchronić przed piekłem, a ściślej mówiąc, by pomóc jej uchronić się przed piekłem. „Jak *mogłabym* pokazać się w takim stanie ludziom, którzy mają prawdziwe ciała? To gorzej niż gdybym na ziemi pokazała się nieubrana. Wszyscy zobaczą mnie *na wylot*." - „Moja droga — odpowiada Duch —

czy mogłabyś choćby przez chwilę spróbować nie myśleć o sobie?" Tak oto, dając przykład dogłębnej znajomości mechanizmów psychologicznych, którą objawił już wcześniej w *Listach starego diabła do młodego,* Lewis stawia znak równości między fałszywą skromnością

143

i pychą. Jednakże jeszcze głębsza okazuje się symbolika, którą wykorzystuje on w celu wyleczenia Zjawy z fałszywej skromności. Potężny nie będąc w stanie uratować jej przy pomocy słów, przytyka do ust róg i wygrywa na nim sygnał wzywający stado jednorożców, które „wszystkie były białe niczym łabędzie, tylko ich oczy błyskały czerwienią, a lśniące rogi miały kolor indygo. Wciąż pamiętam mlaskanie mokrej trawy pod ich kopytami, trzask łamanego poszycia, parskanie i rżenie. Pamiętam, jak podrzucały zady i pochylały rogi w udawanej walce. Patrząc na nie zastanawiałem się, do jakiej to prawdziwej bitwy mogą się przygotowywać. Usłyszałem krzyk Zjawy: zdaje się, że wyskoczyła z krzaków... może w stronę stojącego tam Ducha, nie jestem jednak tego pewien".[19] Silnie erotyczna symbolika przeciwstawiona została białej jak śnieg czystości, którą w tradycyjnej typologii katolickiej zawsze reprezentował jednorożec. Erotyzm i czystość nie przedstawiają się jako przeciwieństwa, lecz jako oblubieniec i oblubienica złączeni w ślubnym uścisku, z którego rodzi się prawdziwa skromność. Tak oto widzimy, jak Lewis zrównuje pruderię z pychą, a także poprzez nawiązanie do tego, co intymne - czystość z uczuciem. Przez domniemanie, pruderia i pożądliwość — surowość obyczajów i rozpusta — zostają obnażone jako dwie strony tej samej monety wybitej w mennicy nieuporządkowanej miłości płciowej.[20] Zamiast lodowatego chłodu purytanizmu, Lewis poszukuje ogrzewającego uczucia czystości. Chyba nigdy wcześniej nie udało mu się uciec od Purytanii tak daleko.[21]

Co ważne, Lewis zdaje się sugerować, iż upiór wstydliwej kobiety faktycznie został uratowany przed powrotem do piekła, w którym to przypadku — przywołując słowa ducha George'a MacDonalda spotkanego przez Lewisa tuż po tym epizodzie — tak naprawdę nie mogła ona być w piekle, lecz w czyśćcu. „Dla tego, kto opuszcza szare miasto, nie jest ono Piekłem, lecz Czyśćcem."

144

„I lepiej nie nazywaj tego miejsca Niebem" — ciągnie MacDonald. „Nie jesteśmy jeszcze w *Głębinach Niebios. (...)* Możesz je nazwać Doliną Życia."[22] Wypowiadając te słowa MacDonald w istocie potwierdza, iż miejscem „snu" Lewisa jest właśnie czyściec. W *Czyśćcu* Dantego czyściec znajduje się poza „Bramą Piotrową", tj. poza „bramami niebios". Nie jest jednak „Głębinami Niebios", które znajdują się w Raju, lecz „Doliną Życia" lub — posługując się zamiast słów Lewisa językiem Dantego - „Górą Życia".

Rozwód ostateczny zawiera jeszcze jedną paralelę z dantejskim *Czyśćcem,* i to taką, która w intrygujący sposób harmonizuje z inspirującym wpływem wielkiego dzieła włoskiego poety obecnym w *Perelandrze.* Jak w *Perelandrze,* opisując spotkanie Ransoma z perelandryjską „Ewą" Lewis czerpał natchnienie z pieśni XXVIII *Czyśćca,* podobnie daje się zauważyć wyraźna paralela pomiędzy sceną, w której (w rozdziale 12. *Rozwodu ostatecznego)* obserwuje on korowód wiodący świętą Sarah Smith, a sceną korowodu Sakramentów, który widział Dante w pieśniach XXIX i XXX. Doprawdy można odnieść wrażenie, iż zakres, w jakim Lewis szeroko czerpał inspirację z niezgłębionej skarbnicy wyobraźni Dantego, był wprost nieograniczony.

Przemierzywszy czyściec, nawdychawszy się głębokimi haustami katolickiej teologii, Lewis pod koniec *Rozwodu ostatecznego* w dobitny sposób atakuje kalwinizm. „Bo gdy tylko spróbujesz spojrzeć na wieczność inaczej niż przez soczewkę czasu, tracisz z oczu wolność" - tłumaczy duch MacDonalda. „Weźmy na przykład doktrynę o predestynacji, która mówi (zresztą zgodnie z prawdą), że wieczna rzeczywistość nie musi czekać na jakiś moment w przyszłości, by zacząć istnieć, ale może tak mówić tylko wtedy, kiedy odrzuca się wolność, która jest o wiele głębszą prawdą niż predestynacja."[23]

Ironiczne i paradoksalne, aczkolwiek bynajmniej nie dziwne jest to, iż w wyimaginowanym „śnie" *Rozwodu osta-*

tecznego Lewis sięgnął głębiej do prawd chrześcijańskich niż w większości swych dzieł dydaktycznych. Jako pisarz prawdziwie utalentowany, obdarzony darem opowiadania, rzucił na „cienistą dolinę" więcej światła z wyżyn swej wyobraźni — z Marsa, Wenus, Narnii i „czyśćca" — niż z prozaicznych objaśnień koncepcji „chrześcijaństwa po prostu", którym zajmiemy się w następnym rozdziale.

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *Rozwód ostateczny,* przeł. Magda Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1994, s. 61-62.
2 Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: "Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 282.
3 J. R. R. Tolkien, listy, red. Humphrey Carpenter, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 107. [Słowo „koncepcja" pojawiające się w tymże tłumaczeniu nie oddaje w pełni znaczenia oryginalnego słowa *fancy,* dlatego zostało zastąpione bliższym duchowi oryginału słowem „wymysł" - przyp. tłum.]
4 Reginald Heber (ed.), *Jeremy Taylor: Whole Works,* London 1822, 5:45, cyt. za: Walter Hooper, *C. S. Lewis: Companion & Guide,* HarperCollins, London 1996, s. 279.
5 Tłumaczenie na podstawie przekładu na język angielski dokonanego przez ojca Jerome'a Bertrama z Oxford Oratory, cyt za: Hooper, C. *S. Lewis: A Companion & Guide.*
6 Prudentius Aurelius Clemens, *Hymn na zapalenie lampy [w:] Liber Cathemerinon, cyt za: Hooper, C. S. Lewis: Companion & Guide,* s. 280.
7 Clyde S. Kilby i Marjorie Lamp Mead (ed.), *"Brothers and Triends: The "Diaries of Major Warren Hamilton Lewis,* Harper and Row, San Fransisco 1982, s. 102-3.
8 Gwoli ścisłości należy wspomnieć, iż *Rozwód ostateczny* pierwotnie ukazał się w piętnastu odcinkach na łamach tygodnika „The Guardian" w okresie od 10 listopada 1944 do 14 kwietnia 1945, a w formie książkowej opublikowany został w styczniu 1946 roku przez Geoffreya Biesa.
9 Lewis, *Rozwód ostateczny,* s. 61.
10 *The Voyage of Saint Brendan,* przeł. John J. O'Meara, Dolmen Press, Dublin 1978, s. 57.

11 Jestem ogromnie wdzięczny ojcu Bertramowi za wyjaśnienie tej kwestii. Zob. pełny tekst jego wypowiedzi [w:] Hooper, *C. S. Lewis: A Companion & Guide,* s. 280-81. Tamże podane są źródła, z których korzystał o. Bertram.
12 Cyt. za: W. A. Jurgens (ed.), *The Taith of the Early Fathers*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1979, 3:152.
13 Lewis, *Rozwód ostateczny,* s. 61-62.
14 Ibid., s. 67.
15 Ibid., s. 63.
16 Green, Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*, s. 164.
17 Lewis, *Rozwód ostateczny,* s. 33.
18 Ibid., s. 35-42.
19 Ibid., s. 56-58.

20 Jeszcze lepiej widać to w sposobie, w jaki - kilka stron dalej - Lewis przedstawia żałosny stan upiora rozpustnego mężczyzny, którego potępiony los jest symbolicznym przedstawieniem Nieskruszonej Nierządnicy.
21 Cały ten fragment ^*Rozwodu ostatecznego* stanowi poniekąd poetycką zapowiedź mistycznej głębi „teologii ciała" Jana Pawła II.
22 Lewis, *Rozwód ostateczny,* s. 61-62.
23 Ibid., s. 118-119.

147

8. CHRZEŚCIJAŃSTWO PO PROSTU

> Jeśli kogoś kusi myśl... iż „chrześcijaństwo" jest słowem o tak wielu znaczeniach, że w sumie nie znaczy nic, wystarczy wyjrzeć poza swoje stulecie, by ponad wszelką wątpliwość przekonać się, że tak nie jest. W skali wieków widać, że „chrześcijaństwo po prostu" nie jest bynajmniej nijaką międzywyznaniową przezroczystością, lecz czymś pozytywnym, logicznym i niewyczerpanym.
>
> C. S. Lewis, Wstęp do *The Incarnation of the* Word[1]

LEWIS PO RAZ PIERWSZY posłużył się terminem „chrześcijaństwo po prostu" w roku 1944, we wstępie do książki autorstwa zaprzyjaźnionej z nim siostry Penelopy. Od początku podkreślał, iż hasło to „nie jest bynajmniej nijaką międzywyznaniową przezroczystością", dając tym samym wyraz swej zdecydowanej opozycji wobec wszelkich form „ekumenizmu" polegających na rozcieńczaniu zasadniczych doktryn chrześcijaństwa. Od tej pory sztandar z napisem „chrześcijaństwo po prostu" stać się miał znakiem, wokół którego starał się Lewis zgromadzić wszystkich chrześcijan w celu obrony wspólnej wiary.

Już w roku 1933, w odpowiedzi na list ojca Bedy Griffithsa usiłującego wciągnąć go w debatę na temat różnic pomiędzy katolicyzmem i anglikanizmem, Lewis pisał: „Gdy wszystko już powiemy o podziałach w chrześcijaństwie, dzięki Bogu, pozostanie jeszcze ogromny wspólny fundament."[2] „Chrześcijaństwo po prostu" było zatem „ogromnym wspólnym fundamentem" dla chrześcijan wszystkich wyznań. Zadanie, jakie Lewis sobie postawił, polegać miało na wytyczeniu tego obszaru tak, aby chrześcijanie dostrzegli i zrozumieli, co ich łączy. Jednakże realizacja owego, niewątpliwie szczytnego celu wiązała się z licznymi trudnościami.

148

Omówienie podejmowanych przez Lewisa prób zdefiniowania „chrześcijaństwa po prostu" najlepiej chyba zacząć od zacytowania, a następnie przeanalizowania pewnego tekstu, który podsunął mu na myśl zarówno samą koncepcję, jak i jej nazwę. Wydaje się, iż Lewis po raz pierwszy spotkał się z terminem „chrześcijaństwo po prostu" w dziełach siedemnastowiecznego pisarza chrześcijańskiego, Richarda Baxtera, który w swej opublikowanej w roku 1680 pracy zatytułowanej *Church-history of the Government of Bishops and Their Councils Kościelna historia rządów biskupów i ich synodów* napisał co następuje:

> Nie wiecie z jakiego jestem Stronnictwa ani jak mnie nazwać; z tego powodu żal mi was bardziej niż samego siebie. Skoro jednak nie wiecie, powiem wam: jestem chrześcijaninem, po prostu chrześcijaninem, nie wyznaję żadnej innej

religii; a Kościół mój jest Kościołem chrześcijańskim i zawsze widoczny był tam, gdzie widoczne były chrześcijaństwo i Kościół. Czy musicie wiedzieć z jakiej jestem Sekty lub z jakiego Stronnictwa? Jestem przeciwny wszelkim Sektom i Stronnictwom przynoszącym rozłam, lecz jeśli ktoś zechce nazwać *zwykłych chrześcijan* Stronnictwem, przez wzgląd na ich zwykłe chrześcijaństwo - *chrześcijaństwo po prostu,* na ich wyznanie wiary, Pismo Święte i to, że różnią się od podzielonych i swarliwych Sekt, to ja należę do tego Stronnictwa, które przeciw Stronnictwom występuje. A jeśli miano chrześcijanina nie wystarczy, nazwijcie mnie chrześcijaninem katolickim, nie w znaczeniu, w jakim słowo to oznacza heretyzującą większość biskupów, lecz w znaczeniu przywodzącym na myśl tego, który wznosi się ponad wyznania i któremu Jezus Chrystus i Apostołowie zostawili Kościół katolicki, czyli Ciało Chrystusa na ziemi.[3]

Patrząc na ów wyrwany z kontekstu fragment, możemy postrzegać tak zdefiniowane chrześcijaństwo jako obraz chrześcijaństwa idealnego. Wyjąwszy krótką, aczkolwiek niezwykłe istotną wzmiankę o „heretyzującej większości biskupów", słowa Baxtera mogłyby stanowić wyraz poglądów członka

Kościoła rzymskokatolickiego. Nawet zaś z tą wstawką, tekst ów mógłby posłużyć za definicję angielskiego katolika, który w roku 1680 odmówił kłaniania się w pas heretyckiej większości biskupów Kościoła anglikańskiego. Baxter rzeczywiście miał na myśli przede wszystkim biskupów anglikańskich, z którymi się nie zgadzał, jednakże Baxter nie był duchownym katolickim, lecz purytańskim.

Fakt, iż osobą, która jako pierwsza ukuła wyrażenie „chrześcijaństwo po prostu" był purytanin, który nazywał siebie katolikiem, unaocznia trudności, jakie niesie ze sobą dyskusja na temat „chrześcijaństwa po prostu" oraz wszelkie próby jego zdefiniowania. Stanowi również ostrzeżenie, iż eklektyzm i ekscentryzm — odwieczni wrogowie ortodoksji — dostarczają stale powracającej pokusy dla tych, którzy poszukują wspólnego fundamentu jednoczącego wszystkich chrześcijan.

W przypadku Baxtera eklektyzm i ekscentryzm pojawiają się w momencie, gdy spojrzymy na kontekst, w jakim padły cytowane powyżej słowa. Baxter urodził się w Anglii rozdartej religijnymi podziałami. Rywalizujące ze sobą sekty chrześcijańskie, gdy tylko wzajemnie się nie wadziły, zajmowały się przebieraniem w pozostałościach porzuconej wiary. Siedemnastowieczna Anglia była spadkobierczynią chaosu stanowiącego dzieło Henryka VIII, który oderwał kraj od powszechnej wspólnoty Kościoła. Rozłam ten doprowadził do kolejnego rozłamu: bratobójcza wojna domowa, w trakcie której anglikańscy konformiści walczyli na śmierć i życie ze swoimi nonkonformistycznymi rodakami, to z jednej strony skutek wzrastania w siłę radykalnego purytanizmu, z drugiej zaś — konsekwencja odwiecznych podziałów wewnątrz Kościoła anglikańskiego. Baxter stanął po stronie purytańskiej „Sekty lub Stronnictwa" i jako kapelan w armii Cromwella uczestniczył w oblężeniach Bridgewater, Bristolu, Exeter i Worcester. Po restauracji monarchii został mianowany ka-

pelanem królewskim, ale w 1662 roku po ogłoszeniu Aktu o Jedności Wiary (Act of Uniformity) mającego w założeniu zjednoczyć wszystkich anglikanów w ramach

jednolitego „po prostu chrześcijańskiego" ustroju kościelnego, został odstępcą i odszedł od Kościoła Anglii. Jak więc widać, pierwszego „chrześcijanina po prostu" trudno uznać za wzór cnót, jeśli chodzi o jedność chrześcijaństwa.

Nawet nie zniżając się do *argumentum ad hominem*, zauważamy, jak niesłychanie istotna jest oczywista dychotomia pomiędzy godnymi pochwały słowami Baxtera a jego czynami. Ktoś, kto mówi o jedności chrześcijan, a jednocześnie przyczynia się do jej braku, przypomina poniekąd cudzołożnika nawołującego do czystości. Odczytując słowa Richarda Baxtera w historycznym kontekście widzimy, iż najzwyczajniej w świecie uznał on swoją własną eklektyczną i ekscentryczną wizję „chrześcijaństwa po prostu" za jedynie prawdziwą. Wybrawszy te aspekty chrześcijaństwa, które najbardziej mu się podobały, odrzuciwszy zaś te, których nie pochwalał, przez całe swe życie coraz bardziej oddalał się od centrum chrześcijańskiej tradycji. „Chrześcijaństwo po prostu" w wydaniu Baxtera było tak naprawdę „chrześcijaństwem dla majsterkowiczów" umożliwiającym swobodne przebieranie w skarbnicy wiary. Po trzystu latach skutkuje to faktem, iż chrześcijańskie „Sekty lub Stronnictwa", których w czasach Baxtera było raptem kilka, można liczyć w tysiącach, a wszystkie utrzymują, iż reprezentują właśnie „chrześcijaństwo po prostu".

Paradoks tkwiący w samym sercu lewisowskiego „chrześcijaństwa po prostu" polega na tym, iż Lewis próbuje rozwiązać problem anarchii konkurujących ze sobą „prawd", spowodowanej przez chrześcijański eklektyzm, nie porzucając samego eklektyzmu. Przerażały go skutki podziału, jednak nie potrafił, lub nie chciał zdiagnozować jego przyczyny.

151

Każdy rzetelny badacz myśli C. S. Lewisa musi stawić czoła pytaniu, w jakim stopniu jego definicja „chrześcijaństwa po prostu" spełnia kryteria obiektywizmu, a w jakim stanowi rezultat subiektywnych uprzedzeń. Kiedy tak naprawdę „chrześcijanin po prostu" jest chrześcijaninem? Odpowiedzi na powyższe pytanie poszukamy w tekście *Chrześcijaństwa po prostu.*

Chrześcijaństwo po prostu stanowi „poprawione i uzupełnione wydanie trzech wcześniejszych książek: *Broadcast Talks, Christian Behaviour* oraz *Beyond Tersonality* i reprezentuje podejmowane przez Lewisa wysiłki, by „wyjaśniać i bronić tych elementów wiary, które wyznawali niemal wszyscy chrześcijanie wszystkich czasów".[4] Ten niewątpliwie śmiały i ze wszech miar godny pochwały zamiar wpisuje się w szlachetną tradycję wytyczoną przez G. K. Chestertona, który na kartach opublikowanej w roku 1908 *Ortodoksji,* postawił sobie dokładnie taki sam cel. Na początku tejże książki Chesterton wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem „ortodoksji", używając słów podobnych do tych, którymi posłużył się Lewis definiując „chrześcijaństwo po prostu".

> Eseje składające się na ten tom mają jedynie za zadanie uświadomienie czytelnikowi faktu, że podstawowa teologia chrześcijańska (wystarczająco przedstawiona w Składzie Apostolskim) jest najlepszym źródłem energii i zdrowej etyki. Nie zajmują się one natomiast niezwykle fascynującą, ale zupełnie inną kwestią dotyczącą siedziby władzy uprawnionej do głoszenia tak rozumianej wiary. Mówiąc o ortodoksji, mam na myśli Skład Apostolski rozumiany tak, jak jeszcze do niedawna rozumieli go wszyscy nazywający się chrześcijanami, a także ogólnie przyjęte zachowanie się jego wyznawców w ciągu wieków.[5]

Kreśląc swoją koncepcję „ortodoksji/chrześcijaństwa po prostu" Chesterton, podobnie jak Lewis, był anglikaninem, ale — w przeciwieństwie do Lewisa - w końcu udzielił odpowiedzi na „niezwykle fascynującą kwestię dotyczącą siedziby władzy

uprawnionej do głoszenia tak rozumianej wiary" przystępując do Kościoła rzymskokatolickiego. W rzeczy samej, najbardziej uderzającą różnicę pomiędzy Chestertonem i Lewisem stanowi zakres, w jakim jeden z nich podążał tropem tej „niezwykle fascynującej kwestii", a drugi jej unikał.

Czyniąc aluzję do swej oczywistej niechęci do poruszania takich spraw, w przedmowie do *Chrześcijaństwa po prostu* Lewis napisał, iż byłby zobowiązany, gdyby jego „milczenia w pewnych spornych kwestiach nie traktowano jako podstawy dla jakichś wyszukanych wniosków":

> ... moje milczenie nie musi oznaczać, że nie mam własnego zdania. Czasem tak bywa. Chrześcijanie zadają pytania, na które moim zdaniem nie otrzymaliśmy jeszcze odpowiedzi. (...) Jednak są i takie kwestie, co do których mam zdecydowane, wyrobione zdanie, a mimo to nic o nich nie wspominam - a to dlatego, że nie piszę, by objaśniać coś, co nazwałbym „moją religią". Chcę tu pisać o „chrześcijaństwie po prostu", chrześcijaństwie, które jest, jakie jest i które było, jakie było już na długo przed moim urodzeniem, czy mi to odpowiada, czy też nie.[6]

Nie da się uniknąć wyciągania wniosków w odniesieniu do kogoś, kto postanowił skorzystać z Piątej Poprawki, tj. prawa do zachowania milczenia, tym samym dając innym prawo do domysłów na temat znaczenia takiej decyzji. Nie chodzi jednak o to, czego w interesującym nas akapicie Lewis *nie powiedział*, lecz o to, co *powiedział* lub — uściślając — o *sposób*, w jaki postanowił to wyrazić. Według Lewisa „pytania" zdawane przez chrześcijan nie są pytaniami, na które powinniśmy próbować odpowiedzieć, lecz pytaniami, na które odpowiedzi nie otrzymaliśmy. Innymi słowy, jak należałoby przypuszczać, możemy zignorować takie pytania i odpowiedzi, unikając związanych z nimi kłopotów, ponieważ sprawy, co do których się nie zgadzamy w rzeczywistości nie zostały „objawione", przypuszczalnie przez Boga, a tym samym są

nieistotne. Ponieważ Lewis domaga się prawa do zachowania milczenia w kwestii tego, które z owych „pytań" ma na myśli, trudno stwierdzić precyzyjnie, do czego się odnosi. Jednakże, skoro zadawane przez chrześcijan „pytania" nie stanowią raczej tajemnicy, możemy wydedukować, iż do pytań, na które zdaniem Lewisa „nie otrzymaliśmy jeszcze odpowiedzi", należy zaliczyć te dotyczące autorytetu, roli i znaczenia Kościoła, znaczenia Najświętszej Maryi Dziewicy i świętych, roli sakramentów, tudzież liturgii. Unikanie poruszania podobnych tematów nie służy *objaśnianiu* „chrześcijaństwa po prostu", lecz raczej *szukaniu wykrętów.* Przyjmując ową postawę Lewis naraża się na niebezpieczeństwo preparowania „chrześcijaństwa po prostu" na własny obraz i podobieństwo. W najlepszym razie efektem takiego postępowania jest cukierek, którym Lewis wabi czytelników, uciekając od kwestii zasadniczych. Poruszając temat chrześcijaństwa, ulega pokusie, by zachowywać się jak polityk. Całuje Dziecię Boże, ale odmawia uznania Jego Matki! W tym świetle na ironię zakrawa, iż Lewis deklaruje

niesienie „pomocy temu, co Baxter nazwał chrześcijaństwem *»po prostu«".*[7] Najwyraźniej to, co Baxter nazywał „chrześcijaństwem po prostu", przez wielu chrześcijan nie zostałoby tak nazwane.

Zaraz po tak ogólnikowym wytłumaczeniu własnej małomówności w zakresie spornych doktryn wiary, Lewis broni swego milczenia w kwestii znaczenia Najświętszej Maryi Dziewicy, deklarując, iż jest to temat, który „miałby niezawodnie pogrążyć książkę na temat »chrześcijaństwa po prostu«".[8] Tym samym, w akcie zagadkowego pragmatyzmu, temat Matki Bożej zostaje pominięty jako coś, co nie służy koncepcji „chrześcijaństwa po prostu".

Pod lewisowskim „pragmatyzmem" w odniesieniu do Maryi może kryć się więcej niż mogłoby to sugerować beznamiętne pominięcie Jej w przedmowie do *Chrześcijaństwa po prostu.* Jezuita, ojciec Peter Milward, były uczeń Lewisa,

z którym prowadził wieloletnią korespondencję w latach pięćdziesiątych, zwrócił uwagę na interesujący aspekt milczenia Lewisa w tej kwestii:

> Nie budzi u mnie zastrzeżeń to, co Lewis mówi w *Chrześcijaństwie po prostu.* Moje zastrzeżenia budzi raczej to, że pewne rzeczy przemilcza, i to nie tyle w *Chrześcijaństwie po prostu,* co w swoich książkach na temat literatury średniowiecznej i renesansowej. Można by się spodziewać, iż właśnie w tych dziełach powie on coś więcej o Najświętszej Maryi Pannie jako centralnej postaci średniowiecznej i renesansowej sztuki i literatury. A tymczasem co w nich znajdujemy? *The Allegory of Love* jedynie raz lub dwa razy wspomina, niezbyt zresztą precyzyjnie, o „uwielbieniu Maryi Dziewicy." Zapomina przy tym zauważyć, że w katolickiej i średniowiecznej terminologii „uwielbienie" (*latria*) należne jest tylko Bogu i różni się od oddawania czci lub kultu (*hyperdulia)* okazywanego Dziewicy Maryi. Ponadto porównuje on „uwielbienie Dziewicy Maryi" z kodeksem miłości dwornej, czyli *Frauendienst,* w którym nie potrafi dostrzec wpływu kultu Najświętszej Panny, chociaż skłonny jest uznać wpływ odwrotny. Po drugie, w indeksie *Selected Literary Essays* znaleźć można tylko jedno odniesienie do „Świętej Marii", której imię pojawia się w cytacie z wiersza *King Horn,* nie ilustrującym bynajmniej żadnej doktryny lub kultu, lecz służącym wyłącznie jako przykład wiersza aliteracyjnego. Po trzecie, w jego pracy pt. *English Literature in the Sixteenth Century* Dziewica Maryja pominięta została całkowitym milczeniem, niejako ustępując miejsca Królowej Dziewicy, która przejęła większość prerogatyw Dziewicy Maryi nie tylko w *Faery Queene* Spensera.
>
> Kolejny raz nie mogę się nadziwić brakowi wrażliwości u uczonego, który w swym Wykładzie Inauguracyjnym *De Descriptione Temporum* twierdził, iż jest mieszkańcem średniowiecznej Anglii i zna dobrze „zakamarki domu ojca swego" (str. 13), a mimo to nie docenia Tej, którą ludzie średniowiecza - w tym Dante i Chaucer - czcili jako swoją Królową i Matkę. Nie chodzi o to, że ma coś przeciwko Niej czy też przeciwko kultowi, jakim Ją otaczano. Po prostu zbywa Ją milczeniem. W milczeniu tym zaś daje się wyczuć nie tyle brak szacunku, czy zwykłą

> obojętność, co raczej skrzętnie skrywane protestanckie uprzedzenie. Dla Lewisa,

jako protestanta, w koncepcji „chrześcijaństwa po prostu" nie ma miejsca dla Dziewicy Maryi, pomimo iż wspomina Ją apostolskie wyznanie wiary. Lewis nie włącza Jej także do - jak to określił we *Wstępie do Raju Utraconego* - „wielkiej zasadniczej tradycji" (str. 92)....

Z drugiej jednak strony, zważywszy na ogromne znaczenie doktryny i kultu Najświętszej Maryi Panny w historii chrześcijaństwa, zarówno w Kościele greckim jak i łacińskim, nie tylko w średniowieczu, lecz także w okresie renesansu i baroku, jakakolwiek próba wyłożenia koncepcji „chrześcijaństwa po prostu" nie wspominająca o Maryi jest z założenia protestancka, a nawet purytańska, a tym samym oderwana od „wielkiej zasadniczej tradycji" Kościoła.[9]

Opinia ojca Milwarda na temat wykazywanej przez Lewisa niezdolności lub niechęci do zrozumienia pierwszoplanowej roli Najświętszej Maryi Panny w literaturze i sztuce średniowiecza i renesansu dyskredytuje status Lewisa jako krytyka tego okresu. Krytyk musi definitywnie posiadać umiejętność, jeśli już nie sympatyzowania, to przynajmniej wczuwania się w przedmiot swoich badań — brak takiej umiejętności jest zabójczy dla obiektywnych kryteriów, na jakich powinien opierać swój osąd. Ktoś, kto nie tylko nie jest w stanie pokochać rzeczy, które kochali opisywani przezeń ludzie, lecz również nie jest w stanie takiej miłości zrozumieć, i to do tego stopnia, że nie potrafi zdobyć się choćby na wzmiankę o nich, nie jest prawdziwie sprawiedliwym sędzią. Uwaga ta dotyczy zarówno krytyków literackich, jak i krytyków religii. Nieumiejętność odczuwania sympatii, bądź empatii w odniesieniu do osoby Matki Chrystusowej, a wręcz powstrzymywanie się od wypowiedzenia Jej imienia (nie mówiąc już o całej rzeszy mniejszych świętych, których Kościół czcił na przestrzeni wieków) nie daje podstaw do sytuowania się w centrum tego, co wyznawali „niemal wszyscy chrześcijanie wszystkich

czasów"; wyznacza raczej miejsce w szeregach obrazoburczej mniejszości, która nabrała znaczenia stosunkowo niedawno, gdzieś na obrzeżach głównego nurtu myśli chrześcijańskiej. Tak sformułowana i rozpowszechniana koncepcja „chrześcijaństwa po prostu" lokuje się poza „wielką zasadniczą tradycją" i nie może rościć sobie prawa do reprezentowania jej.

Podstawowa różnica między „chrześcijaństwem po prostu" Lewisa i „ortodoksją" Chestertona" sprowadza się do przyjęcia odmiennych zasad. Chesterton w centrum swoich poszukiwań esencji chrześcijaństwa umieścił apostolskie wyznanie wiary; dla Lewisa punktem centralnym, wokół którego koncentrowały się jego poszukiwania, stał się *Modlitewnik powszechny (The Book of Common Trayer).* Zacytujmy jeszcze raz jego słowa z przedmowy do *Chrześcijaństwa po prostu-.* „Napisałem to wszystko wyłącznie dla wyjaśnienia, jaką książkę próbowałem napisać — a bynajmniej nie po to, aby ukrywać własne poglądy czy też unikać za nie odpowiedzialności. Stwierdziłem, że moje poglądy nie są tajemnicą. Jak mawiał wujaszek Toby: »Są one spisane w (^*Modlitewniku powszechnym*«."[10] Chesterton zaczął od Składu Apostolskiego i odkrył Kościół apostolski; Lewis zaczął od *Modlitewnika powszechnego* i wylądował gdzieś pomiędzy Kościołem apostolskim a cranmerowskim kompromisem.

Jednakże koniec końców, pomimo ograniczeń narzuconych przez „chrześcijaństwo po prostu", Lewis systematycznie zmierzał w stronę „chrześcijaństwa powszechnego" za integralne części wiary chrześcijańskiej uznając doktryny i dogmaty, od których

Cranmerowi ścierpłaby skóra. Lewisowi może i nie udało się do końca zerwać z pełną uprzedzeń Purytanią, ale za to zmienił się w bardzo katolickiego protestanta, a może raczej bardzo protestanckiego katolika. W każdym razie, jak się niebawem przekonamy, „chrześcijaństwo po prostu" miało ustąpić miejsca „chrześcijaństwu powszechnemu".

157

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, wstęp do *The Incarnation of the Word,* przeł. Sister Penelope, Macmillan, New York 1946; cyt. za: Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion & Guide,* HarperCollins, London 1996, s. 579.
2 Ibid., s. 295-296.
3 Richard Baxter, "What History Is Credible, and What Not", *Church-history of the Ggovernment of Bishops and Their Councils* (1680), s. xv; cyt. za: Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*, HarperCollins, London 2002, s. 247.
4 C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* przeł. Piotr Szymczak, Wydawnictwo „Media Rodzina", Poznań 2002, s. 7. W sformułowaniu tym pobrzmiewają słowa św. Wincentego z Lerynu, który w roku 434 w dziele pt. *Commonitorium* pisał, w jaki sposób odróżnić wiarę katolicką od herezji. Stwierdził on, iż należy trzymać się „tego, w co wierzono zawsze i wszędzie, i w co wierzyli wszyscy".
5 G. K. Chesterton, *Ortodoksja,* przeł. Magda Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 15-16.
6 *Lewis,* Chrześcijaństwo po prostu, *s. 8-9.*
7 Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, s. 8.
8 Ibid., s. 9.
9 Peter Milward SJ, *A Challenge to C S. Lewis,* Associated University Presses, London 1995, s. 61-63.
10 Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* s. 10.

159

9. CHRZEŚCIJAŃSTWO POWSZECHNE

> Najświętszą rzeczą daną naszym zmysłom, zaraz po Najświętszym Sakramencie, jest nasz bliźni.
>
> Brzemię chwaty[1]

PO PRZEANALIZOWANIU ANOMALII „chrześcijaństwa po prostu" pora skoncentrować się na autentycznym poszukiwaniu przez Lewisa „chrześcijaństwa powszechnego". We wstępie do *Chrześcijaństwa po prostu* Lewis zaznaczył, iż jego intencją było podkreślenie najistotniejszych wspólnych cech jednoczących chrześcijan, nie zaś szukanie najniższego wspólnego mianownika wyznaniowego. Przypuszczalnie logikę kryjącą się w rozumowaniu Lewisa można sprowadzić do tego, iż wyznania nie uznające owych najistotniejszych cech wspólnych nie zasługują na miano „chrześcijan po prostu". W jednym z rozdziałów *Chrześcijaństwa po prostu* Lewis odrzuca pogląd, który można nazwać „chrześcijaństwem rozwodnionym", wedle którego „istnieje dobry Bóg w niebie i wszystko jest w porządku - w poglądzie tym nie ma miejsca na żadne trudne, przerażające doktryny o grzechu, piekle, szatanie i odkupieniu."[2] Taka forma chrześcijaństwa była dlań „zbytnim uproszczeniem" i tak samo jak ateizm nie stanowiła wystarczającego wyjaśnienia rzeczywistości. Zarówno ateizm, jak i rozwodnione chrześcijaństwo Lewis odrzucał jako „filozofie dobre najwyżej dla dzieci."[3] Ci, którzy deprecjonują dogmaty i rozcieńczają doktrynę, zamieniają wino prawdy chrześcijańskiej w pozbawioną wiary wodę. W wyniku tego dziecięca filozofia rozwodnionego chrześcijaństwa staje się dziecięcą filozofią ateistyczną. Rozwadnianie i mamienie to bliźniacze siostry kłamstwa.

Skoro rozcieńczone chrześcijaństwo było nie do zaakceptowania, co w takim razie uważał Lewis za jego formę nie- rozcieńczoną? Czym były owe najistotniejsze wspólne cechy posiadające zasadnicze znaczenie dla kogoś, kto pragnął zostać „po prostu chrześcijaninem"? „Są trzy rzeczy, które przekazują nam życie Chrystusa: chrzest, wiara oraz tajemnicza czynność, na którą różni chrześcijanie mają różne określenia: Komunia, Msza Święta, Wieczerza Pańska."[4] Wiemy, iż odrzucając rozwodnione chrześcijaństwo Lewis nie uważał wiary za jakąś niejasną, mglistą „opinię"; przez wiarę rozumiał stanowcze zadeklarowanie i trzymanie się zbioru chrześcijańskich zasad od wieków wyznawanych przez ludzi mieniących się chrześcijanami. Wiara nie jest „opinią", wiara to *Wyznanie, Credo,* deklaracja: *Wierzę w...* Krótko, a jednocześnie dotykając sedna sprawy, stwierdza Lewis, iż niezbędnymi elementami „chrześcijaństwa po prostu" są: wyznanie wiary i przynajmniej niektóre z sakramentów (chrzest i Eucharystia) jako czynniki Łaski. Tym samym bezpośrednio wyklucza on z koncepcji „chrześcijaństwa po prostu" protestancką zasadę *sola fide.*

Spojrzenie na chrześcijaństwo przez pryzmat sakramentów pojawia się w *Chrześcijaństwie po prostu* także w innym miejscu. Stwierdziwszy, iż „cała zbiorowość chrześcijan to fizyczny organizm, przez który działa Chrystus", Lewis konkluduje: „nowe życie przekazywane jest nie tylko przez uczynki czysto umysłowe w rodzaju aktów wiary, ale też przez uczynki z udziałem ciała, jak chrzest albo Komunia święta. (...) Bóg nigdy nie chciał, aby człowiek był stworzeniem czysto duchowym. Dlatego składa w nas nowe życie za pomocą rzeczy materialnych, jak chleb i wino. Można to uznać za pewną toporność i brak uduchowienia. Bóg tak nie uważa. Bóg lubi materię. Sam ją wymyślił."[5]

Jeszcze głębsze pokrewieństwo z doktryną katolicką wykazuje Lewis w rozdziale poświęconym cnotom kardynal-

nym, od wieków stanowiącym podstawę katolickie) teologii moralności. Dosyć osobliwie, za zasadne uważa nadmienić, iż określenie to nie ma związku z „kardynałami Kościoła katolickiego".[6] To oczywiście prawda, niemniej zastanawiające jest, dlaczego Lewis zdecydował się wtrącić takie właśnie zdanie? Można argumentować - niewątpliwie, zapytany o to Lewis sam użyłby takiego argumentu — iż po prostu chciał w ten sposób uniknąć nieporozumienia w poruszonej kwestii. Można jednak odnieść wrażenie — czy Lewis tego chciał, czy też nie — że cnoty kardynalne jako takie nie mają nic wspólnego z „Kościołem katolickim", który w ciągu swej historii, od św. Augustyna po św. Tomasza z Akwinu, niezwykle skrzętnie zajmował się ich objaśnianiem. Można by Lewisowi wybaczyć przemilczenie tak zasadniczej — kardynalnej wręcz — rzeczywistości, lecz trudno zaakceptować fakt, iż sugerując, że cnoty nie mają nic wspólnego z kardynałami (którzy w ramach przekazywania spuścizny wiary od zawsze o nich nauczali) dolewał tylko oliwy do ognia.

Czerpiąc jeszcze głębiej z katolickiego nauczania, w konkluzji zawartego w *Chrześcijaństwie po prostu* rozdziału zatytułowanego *Moralność seksualna* Lewis stwierdza z naciskiem, iż „nieczystość" nie jest „najgorszą przywarą". Przeciwnie, „grzechy cielesne, choć złe, są najmniej złymi grzechami w ogóle." Utrzymując, że najgorsze grzechy są „czysto duchowe", Lewis wpisywał się w naukę Kościoła, która po części opiera się na uświęconej tradycji, a nie tylko na zasadzie *sola scriptura.* W

szczególności w jego teologii pobrzmiewają poglądy św. Tomasza z Akwinu, a także — rzecz jasna — znajduje w niej odzwierciedlenie hierarchia grzechów przedstawiona przez Dantego w *Boskiej komedii.* Na myśl przychodzi również znakomita książeczka *The Other Six Deadly Sins (Pozostałe sześć grzechów głównych)* autorstwa Dorothy L. Sayers, którą Lewis znał i darzył szacunkiem. Ponieważ książka Sayers stanowiła w istocie transkrypcję wykładu wygłoszonego

przez nią w październiku 1941 roku, możliwe, iż jej wcześniejsze prace zainspirowały Lewisa do wygłoszenia podobnej opinii. Tak czy owak, zważywszy, iż Sayers była tomistką w stopniu większym niż Lewis i jeszcze większą niż on wielbicielką Dantego, jej własne źródła inspiracji były co najmniej tak samo mocno zakorzenione w *Sumie teologicznej,* za pośrednictwem *"Boskiej komedii,* jak miało to miejsce w przypadku Lewisa. Rzecz jasna, stwierdzając w *Chrześcijaństwie po prostu,* iż chodzący regularnie do kościoła „nieczuły kołtun i faryzeusz" może być znacznie „bliżej piekła niż prostytutka", Lewis najzwyczajniej podążał głęboko katolicką i antypurytańską ścieżką, którą obrał w *"Rozwodzie ostatecznym.* Ciekawe, czy Lewis przypomniał sobie te słowa po tym, jak kilka lat później zabroniono mu udziału w amerykańskiej audycji radiowej „Protestant Hour Network" ze względu na jego „nadmierną szczerość" w sprawach miłości seksualnej. Usłyszał wówczas: „Profesorze Lewis, obawiam się, że wprowadził pan seks do dyskusji o Erosie". Odpowiedział na to pytaniem: „Jak w ogóle można dyskutować o Erosie, *pomijając seks?"*[7]

Pod koniec *Chrześcijaństwa po prostu,* Lewis w mocnych słowach broni dyscypliny teologicznej. „Nie ma co narzekać, że są to trudne stwierdzenia. Chrześcijaństwo utrzymuje, że opowiada nam o innym świecie, o czymś, co znajduje się poza światem dostępnym dla naszych zmysłów. Można uznać, że jest to twierdzenie fałszywe, lecz jeśli jest prawdziwe, musi ono być trudne — przynajmniej tak samo trudne, jak współczesna fizyka, i z tych samych powodów, co ona."[8] Ustęp ten budzi skojarzenia z pamiętnymi słowami Chestertona zawartymi w *Ortodoksji.*

> Skomplikowanie współczesnego świata dowodzi prawdziwości jej doktryn o wiele bardziej niż proste problemy „wieków wiary". (...) Dlatego właśnie wiara ma ten skomplikowany system doktryn i szczegółów, które tak bardzo niepokoją ludzi podziwiających chrześcijaństwo, ale w nie niewierzących. Chrześcijanin jest dumny

> ze złożoności swojej wiary, tak jak naukowcy są dumni ze złożoności nauki. Dowodzi to bowiem, jak wielu dokonano już odkryć. Jeśli nauka ma choć trochę racji, to stwierdzenie, że wyraża swoje racje w sposób złożony, jest komplementem, a nie przyganą. Kij może przypadkiem pasować do otworu, a kamień do wyrwy w murze. Ale klucz i zamek są na to zbyt skomplikowane. Dlatego, jeśli klucz pasuje do zamka, to wiadomo, że jest to klucz właściwy.[9]

Lewis zdawał sobie sprawę z „prawdziwości doktryn" wiary — jak to ujął Chesterton — i utrzymywał, że „chrześcijaństwo po prostu" nie stanowi „alternatywy dla istniejących wyznań"[10], lecz jedynie umożliwia zrozumienie tego, co istniejące wyznania łączy. Obowiązkiem wszystkich poszukiwaczy prawdy chrześcijańskiej jest wznosić się ponad „chrześcijaństwo po prostu" ku „chrześcijaństwu powszechnemu". Problem polegał

jednak na tym, iż Lewis czuł, że trudno jest poruszać temat Kościoła, czy też kościoła lub kościołów, wiedząc, iż grozi to otwarciem puszki Pandory pełnej wszelakiego rodzaju różnic wyznaniowych i związanych z tym komplikacji. Erie Fenn, zastępca szefa działu religijnego w rozgłośni BBC, wyraził obawę, że Lewis unikając jakichkolwiek odniesień do „kościoła" osłabia siłę przekazu swoich pogadanek radiowych (które później miały zostać opublikowane w formie książkowej jako *Chrześcijaństwo po prostu*). W grudniu 1943 roku, Fenn, sam będący prezbiterianinem, zasugerował, iż Lewis powinien „nieco więcej mówić o wspólnocie chrześcijańskiej":

> Z wyjątkiem jednej lub dwóch wzmianek, nie porusza pan tej kwestii w ogóle, a scenariusze audycji sprawiają wrażenie jak gdyby były efektem czysto indywidualistycznego podejścia. (...) Cały czas myśli pan o jednym człowieku i jego relacjach z Bogiem, w ogóle nie zwracając uwagi na związek z innymi ludźmi, który zawsze w wyniku tego powstaje. Naprawdę uważam, że byłoby korzystne dla pańskich audycji, gdyby mówił pan więcej o Kościele.[11]

Lewis odpowiedział, iż trudno jest „długo rozwodzić się" nad Kościołem „bez poruszenia kwestii wyznaniowych",[12] i chociaż obiecał, że spróbuje powiedzieć coś więcej na ten temat, łatwo zauważyć, iż w *Chrześcijaństwie po prostu* zagadnienie Kościoła jest w znacznej mierze nieobecne. Ponieważ wielu chrześcijan — w szczególności katolików — zgadza się z eklezjologią postrzegającą Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa na ziemi, a zapatrywania Lewisa na sakramenty sugerują, iż on sam podzielał taki właśnie pogląd, brak pełniejszego omówienia roli Kościoła należy uznać za grzech zaniedbania.

„Gdy Lewis zaczął nagrywać audycje dla BBC, wpadł w pułapkę własnego sukcesu" — konstatuje Walter Hooper, próbując znaleźć wyjaśnienie dla owych osobliwych i rzucających się w oczy pominięć. „Nagle stał się chrześcijańskim apologetą dla mas. „Chrześcijaństwo po prostu" zaczęło spełniać rolę *lin ringu*, on zaś wolał trzymać się z dala od teologicznych pojedynków."[13] Jakkolwiek mogło tak być, ciekawe, że w recepcie na „chrześcijaństwo po prostu" znajdowały się dziwne dodatki o wybitnie katolickim smaku. Weźmy na przykład aluzję do czyśćca we wzmiance o „oczyszczeniu (...) po śmierci"[14] lub wzmiankę o „Najświętszym Sakramencie" jako „najświętszej rzeczy danej naszym zmysłom."[15] Te podejrzanie katolickie wstawki stanowiły po części wynik przywiązania Lewisa do anglokatolicyzmu - przywiązania, które odczuwał pomimo antagonizmu wobec T. S. Eliota i wszystkich tych aspektów anglikańskiego Kościoła „wysokiego", które jego zdaniem ludzie pokroju Eliota reprezentowali.

Miarą sympatii Lewisa do tego właśnie nurtu Kościoła anglikańskiego jest fakt, iż był on wieloletnim subskrybentem anglokatolickiego tygodnika „The Guardian", którego nie należy mylić z dzisiejszym świecko-liberalnym dziennikiem o tej samej nazwie. Założony w 1846 roku przez R. W. Churcha i ludzi z jego kręgu, w celu obrony traktariańskich

zasad Kościoła „wysokiego" głoszonych przez Puseya, Keble a i Newmana (jeszcze przed konwersją tego ostatniego na katolicyzm), „The Guardian" bronił ich aż do roku 1951, kiedy to zaprzestano jego publikacji. O szacunku Lewisa dla owego pisma i jego doń

przywiązaniu niech świadczy fakt, iż dwa z jego najwybitniejszych dzieł: *Listy starego diabła do młodego* i *Rozwód ostateczny* najpierw ukazały się na jego łamach.

Silny i trwały wpływ ma Lewisa miała też długoletnia przyjaźń z Siostrą Penelopą ze Zgromadzenia Najświętszej Maryi Panny. Zgromadzenie zakonne, do którego należała siostra Penelopa założone zostało w 1848 roku w następstwie ruchu oksfordzkiego jako jeden z pierwszych zakonów anglikańskich założonych od czasów Reformacji. W jednej ze swych wczesnych książek, *The Wood for the Trees: An Outline of Christianity,* broniła ona Kościoła anglikańskiego jako „prawdziwej *via media*, zachowującej wszystkie istotne elementy katolicyzmu." Lewis określał Siostrę Penelopę mianem swojej „starszej siostry" w wierze, która - jak pisze Walter Hooper - „bardziej niż ktokolwiek inny pomogła mu docenić katolicką stronę anglikanizmu."[16] To ona przesłała mu zdjęcie Całunu Turyńskiego. Fotografię tę Lewis zawiesił na ścianie swej sypialni i przez resztę życia czcił ją jako relikwię, jak mógłby to czynić każdy dobry katolik.[17]

Nie czując na sobie kaftana bezpieczeństwa z napisem „chrześcijaństwo po prostu", Lewis często rozkwitał pełnią katolicyzmu lub przynajmniej nieśmiałym kwieciem prawie- katolicyzmu, czego dowodzą *Błądzenie pielgrzyma* i *Rozwód ostateczny.* Jego popularno-teologiczne rozważania pt. *Problem cierpienia* dominikanin Benet O'Driscoll określił na łamach „Blackfriars" jako „zgodne z doktryną katolicką" i „mające wiele wspólnego z oficjalnym nauczaniem Kościoła katolickiego" na temat Upadku.[18] W recenzji tej samej książki na łamach anglikańskiego czasopisma „Church Times" napisano, iż Lewis jest „obrońcą wiary" występującym z pozycji

katolickich."[19] Recenzent „Beyond Personality" porównał go do wielkiego francuskiego tomisty Jacquesa Maritaina,[20] sam zaś Lewis scharakteryzował siebie jako „dogmatycznego chrześcijanina nieskażonego modernistycznymi zastrzeżeniami."[21]

„Katolicki" dogmatyzm Lewisa dał o sobie znać w napisanym pod koniec 1944 roku liście do jego długoletniego przyjaciela Arthura Greevesa, w którym rozprawia się z głoszoną przez Greevesa obroną unitarianizmu i jego sceptycznym podejściem do kwestii boskości Chrystusa:

> Nie sądzę, bym mógł zgodzić się z tezą, że kościoły opustoszały ponieważ uczy się w nich, iż Jezus jest Bogiem. Gdyby tak było, kościoły, w których głosi się coś zupełnie przeciwnego, tj. kościoły unitariańskie, powinny być pełne, nieprawdaż? Czy jest tak w istocie? Wydaje mi się, że właśnie te Kościoły, które głoszą najpełniejszą i najbardziej dogmatyczną teologię, zachowują swoich wiernych i pozyskują nowych, podczas gdy te, które się liberalizują i modernizują, z dnia na dzień tracą ich coraz więcej. Dlatego też Kościół rzymskokatolicki rozkwita i rośnie w siłę, a w Kościele anglikańskim, kościoły „wysokie" są bardziej zapełnione niż „niskie".[22]

Clyde S. Kilby w książce *The Christian World of C. S. Lewis (Chrześcijański świat C. S. Lewisa)* zwraca uwagę na doktrynalne fundamenty chrześcijaństwa Lewisa, podkreślając nie tylko jego dążenie ku „ortodoksji" ale również niezłomny sprzeciw wobec „modernizmu":

> Na płaszczyźnie doktrynalnej Lewis akceptował nicejskie, atanazjańskie i apostolskie wyznania wiary. Nigdy nie ustawał w sprzeciwie wobec teologicznego „modernizmu", wymierzając weń ostrze swej satyry, zarówno na

kartach powieści, jak i prac filozoficzno-religijnych. Wiara w rozwodnioną teologię popularną współczesnej Anglii jest jego zdaniem równie niedorzeczna, jak wiara w to, że Ziemia jest płaska. W *Listach starego diabła do młodego* jednym z głównych zadań piekła jest zachęcanie

teologów do tworzenia dla każdego pokolenia nowego „historycznego Jezusa".[23]

Zdumiewa jednakże fakt, iż Lewis nie przestawał oscylować pomiędzy głoszeniem „ortodoksji" i wyrażaniem zakorzenionych w nim protestanckich uprzedzeń. Na przykład, w jednym miejscu stwierdza on, iż jego argumenty opierają się na trzech założeniach, a mianowicie na: „boskości Chrystusa, prawdziwości wyznań wiary oraz autorytecie tradycji chrześcijańskiej"[24]; w innym zaś nawołuje do przeciwstawienia się istniejącym w Kościele anglikańskim tendencjom do włączenia kultu świętych w praktyki religijne Kościoła Anglii. W roku 1952, w liście do redakcji „Church Times" Lewis napisał: „Tysiące członków Kościoła Anglii powątpiewa w to, czy *dulia* [kult świętych] jest słuszna."[25] Gdzie w tak osobliwie nieortodoksyjnym „powątpiewaniu", mieściła się zakładana „prawdziwość wyznań wiary", z których wszystkie mówią o konieczności wiary w „świętych obcowanie"; gdzie podziała się afirmacja „autorytetu tradycji chrześcijańskiej" od zawsze oddającej cześć duszom w niebie? Można by zasugerować, że Krętacz i spółka co najmniej w takim samym stopniu zajmują się przygotowywaniem „rozwodu ostatecznego" między obcowaniem świętych w niebie i obcowaniem potencjalnych świętych na ziemi, co namawianiem współczesnych teologów do tworzenia nowego „historycznego Jezusa".

W tym samym liście do „Church Times", w którym poddawał w wątpliwość, „czy *dulia* jest słuszna", Lewis ostrzegał, iż zachęta do praktykowania kultu świętych niesie ze sobą „straszne ryzyko" schizmy w łonie Kościoła anglikańskiego. Najlepszą odpowiedzią na dziwaczne stanowisko Lewisa w kwestii „słuszności" kultu świętych byłyby jego własne słowa przestrogi zawarte na stronicach *Chrześcijaństwa po prostu,* w rozdziale zatytułowanym *Nadzieja.* „Dopiero odkąd chrześcijanie przestali myśleć o świecie przyszłym, stali się tak nieskuteczni w obecnym. Zmierzaj do nieba, a zdobędziesz

i ziemię — mierz w ziemię, a nie zdobędziesz ani ziemi, ani nieba."[26]

O ile jednak cześć oddawana świętym jako świętym była niebezpieczna, o tyle całkiem bezpiecznie można było czcić ich jako pisarzy. I tak na przykład, św. Franciszek Salezy był według Lewisa autorem „*najwspanialszych* utworów religijnych" pisanych prozą.[27] Równie bezpieczne było podziwianie świętego zanim został on świętym (a przynajmniej zanim został za takiego uznany przez Kościół), jak miało to miejsce w przypadku św. Jan Calabrii, którego Jan Paweł II kanonizował 18 kwietnia 1999 roku. Jan Calabria, w liście pisanym we wrześniu 1947 roku do Lewisa, poruszył problem „odstępujących braci, których powrót do jedności Ciała Chrystusowego, które jest Kościołem, jest wielce pożądany."[28] List ów zapoczątkował długoletnią korespondencję pomiędzy Lewisem i Calabrią, trwającą aż do śmierci tego ostatniego w roku 1954, prowadzoną zaś po łacinie, stanowiącej jedyny znany im obu język. „Gdyby

przywleczona przez humanistów „renesansowa" zaraza nie *zniszczyła* łaciny" — pisał Lewis w liście do Calabrii — (...) nadal moglibyśmy korespondować z całą Europą."[29]

Jan Calabria żywił nadzieję, iż Lewis będzie „w stanie dokonać czegoś wielkiego w winnicy Pana, dzięki czemu wreszcie okaże się, że istnieje tylko jedna owczarnia i jeden Pasterz."[30] Jeżeli jednak pragnieniem Calabrii było, aby Lewis sam powrócił na łono Kościoła, a poprzez jego konwersję wielu innych dołączyło do „jednej owczarni", Lewis nie zamierzał wyświadczyć mu tej grzeczności. Nie był gotowy na taki krok, nawet jeśli namawiał go do tego i modlił się w tej intencji człowiek święty. „Wcale nie jestem pewien, czy przyczyn schizmy należy upatrywać w grzechu" — napisał w odpowiedzi na jeden z listów Calabrii, dodając, iż „na dobrą sprawę różnimy się jedynie w kwestii autorytetu papieża, jednakże na tej różnicy zdań zasadzają się niemal wszystkie pozostałe."[31]

169

Mniej więcej wówczas, gdy rozpoczęła się jego korespondencja z Janem Calabrią, Lewis wdał się w ożywioną dyskusję z innym katolikiem, profesor Gertrude Elizabeth Anscombe, która badaczom życia i twórczości Lewisa znana jest głównie jako jedyna osoba, której udało się pokonać go w otwartej debacie. Urodzona w roku 1919, a zatem młodsza od Lewisa o dwadzieścia lat, Anscombe nawróciła się na katolicyzm jako nastolatka. Miała zaledwie dwadzieścia osiem lat, gdy jako wykładowca w Somerville College wygłosiła na spotkaniu Socratic Club referat pod tytułem *A Reply to Mr Lewis's Argument That "Naturalism" Is self-Refuting (Odpowiedź na argumenty pana C. S. Lewisa jakoby „naturalizm" był poglądem samoobalającym się).* W następstwie wywodu profesor Anscombe, Lewis wprowadził zmiany w rozdziale trzecim swej pracy zatytułowanej Cudy[32] którą to książkę Anscombe poddała krytyce.

W cieniu przyjacielskich dyskusji z otoczonymi aurą świętości katolickimi kapłanami pokroju Jana Calabrii oraz sporów filozoficznych z błyskotliwymi katolickimi intelektualistami w rodzaju profesor Anscombe, skrywa się nie dająca się jednoznacznie sklasyfikować teologiczna postawa Lewisa. Jak bardzo zbliżał się on do pozycji katolickich? Czy jego okazjonalne wybuchy sprzeciwu wobec kultu świętych tudzież prymatu papieża stanowiły wyraz tłumionych protestanckich uprzedzeń, czy może jego poszukiwanie „ortodoksji" i przeciwstawianie się modernizmowi, relatywizmowi i innym formom rozwodnionego chrześcijaństwa świadczyły o silnym dążeniu ku chrześcijaństwu w ujęciu Kościoła katolickiego?

Być może najlepszym sposobem na znalezienie odpowiedzi na te pytania będzie powrót do zagadnienia sakramentów i rozważenie poglądów Lewisa w tej kwestii. Wiemy już, że sakramenty chrztu i Eucharystii uznawał Lewis za podstawowe elementy „chrześcijaństwa po prostu". Zważywszy jednak, iż Kościół katolicki wyróżnia siedem sakramentów, poglądy

170

Lewisa na pięć pozostałych powinny dostarczyć cennych wskazówek odnośnie zajmowanego przezeń stanowiska.

Pomimo kontrowersji towarzyszących małżeństwu Lewisa z Joy Gresham, nie ulega wątpliwości, iż pojmował on chrześcijański sakrament małżeństwa jako wiążący przed Bogiem „dopóki śmierć nas nie rozłączy". A zatem jeśli chodzi o ten konkretny sakrament pomiędzy jego stanowiskiem, a stanowiskiem Kościoła katolickiego

istotnych rozbieżności nie ma.[33] To samo można powiedzieć o poglądach Lewisa na sakrament bierzmowania. Znacznie bardziej intrygujący i zadziwiający był jego stosunek do spowiedzi. 24 października 1940 roku napisał do siostry Penelopy: „w przyszłym tygodniu zamierzam po raz pierwszy się wyspowiadać" i od tego czasu regularnie korzystał z anglikańskiego ekwiwalentu sakramentu spowiedzi.[34] W styczniu roku 1941, poruszając w liście do innej ze swoich korespondentek temat „spowiedzi i rozgrzeszenia", prosił ją, by pamiętała, że „nie jest to kolejna wizyta u psychoanalityka; spowiednik jest przedstawicielem naszego Pana, który przekazuje Jego przebaczenie — jego własne rady lub »wyrozumiałość« (...) mają znaczenie drugorzędne."[35] Dwanaście lat później Lewis wskazał różnice pomiędzy anglikańskim i katolickim spojrzeniem na spowiedź:

> Sądzę, że nasz oficjalny pogląd na spowiedź można postrzegać w formie Odwiedzania Chorych, zgodnie z którym „osobę chorą należy skłonić (tj. zachęcić, namówić) do wyspowiadania się, jeśli uważa ona, że na jej sumieniu ciążą jakieś poważne sprawy". Znaczy to, że o ile Kościół rzymski czyni spowiedź obowiązkową dla wszystkich, my czynimy ją dozwoloną dla każdego; nie „ogólnie konieczną", lecz korzystną. (...) Ogromny pożytek wynikający z *prawdziwej* wiary w odpuszczenie winy wart jest grozy (zgadzam się, iż jest to napełniające grozą przeżycie) związanej z pierwszą spowiedzią. Tkwi w nim też ziarno poznania samego siebie.
>
> (...) Zdecydowanie uważam, że praktykowanie spowiedzi przynosi mi olbrzymią korzyść.[36]

Pomimo dostrzegania różnicy między sposobem, w jaki pojmują spowiedź anglikanie, a sposobem praktykowania tegoż sakramentu w Kościele rzymskokatolickim, pozostaje faktem, iż Lewis stawiał się w dziwnym położeniu w obrębie własnego Kościoła. Uczęszczając do spowiedzi nie tylko lokował się poza nawiasem wspólnot nonkonformistycznych, lecz również uczestniczył w praktyce niemile widzianej przez większość członków Kościoła Anglii. Teoretycznie Lewis wciąż postrzegany był przez chrześcijan wszelkich wyznań jako „po prostu chrześcijanin", przez co Tolkien określał go lekceważącym mianem „teologa dla każdego"[37], praktycznie jednak w życiu prywatnym oddawał się czemuś, co mogło być poczytywane za niewątpliwie „godne potępienia papistowskie przesądy". Warto też zauważyć, że w liście do pewnej Amerykanki napisanym kilka miesięcy po swej wypowiedzi wychwalającej korzyści płynące ze spowiedzi, o Komunii pisał całkiem już bezwstydnie jako o „Mszy" i to w dodatku przez duże „M"![38] Niewątpliwie język i zwyczaje Lewisa w zakresie wiary przeszły daleką drogę od ulic Purytanii czy protestanckiego Belfastu!

Uległszy pewnej formie oczywistego kryptokatolicyzmu polegającej na praktykowaniu spowiedzi i skłanianiu się ku koncepcji stawiającej znak równości między Komunią Świętą i Mszą Świętą, Lewis zmierzał ku katolickiemu rozumieniu natury kapłaństwa. W lipcu 1948 w liście do Dorothy Sayers poruszył temat kapłaństwa kobiet:

> Doszły mnie właśnie słuchy, że istnieje jakiś ruch (...) domagający się wyświęcania kobiet na księży. Zgaduję, iż - podobnie jak ja - nie pochwala Pani czegoś, co w tak wyraźny sposób odcięłoby nas od reszty chrześcijańskiego

świata i co stanowiłoby triumf tak zwanych „praktycznych" i „oświeconych" zasad nad o wiele głębszą potrzebą, by Kapłan przy Ołtarzu reprezentował Oblubieńca, dla którego wszyscy jesteśmy w pewnym sensie oblubienicami. Jeśli takie jest Pani zdanie, naprawdę uważam, że będzie Pani zmuszona zabrać głos w tej sprawie.[39]

172

Odpowiedź Sayers okazała się zlepkiem sprzeczności, na wpół sympatyzującym z poglądami Lewisa, na wpół mu nieprzyjaznym, stanowiąc doskonałą ilustrację, czy też raczej zwiastun wybuchowego potencjału kwestii, która z czasem miała wywołać wielkie zmieszanie w Kościele anglikańskim:

> Oczywiście, nie byłoby chyba nic głupszego i bardziej niewskazanego od wzniesienia nowej i całkowicie niepotrzebnej bariery pomiędzy nami a resztą powszechnego chrześcijaństwa. (Byłby to raczej pomost łączący nas z częścią „wolnych Kościołów", stanowiący wynik większego nacisku na posługę ewangeliczną niż posługę sakramentalną i wymagający zerwania z tradycją apostolską.)
>
> Obawiam się, że znalazłby Pan we mnie niepewnego sojusznika. Nie potrafię znaleźć dla tego żadnego logicznego lub ściśle teologicznego wytłumaczenia. Skoro kapłan reprezentuje Chrystusa, to z dramaturgicznego punktu widzenia właściwszym, rzecz jasna, wydaje się - że się tak wyrażę - obsadzenie w tej roli mężczyzny. Przyciśnięta jednak do muru i zapytana wprost, czy Chrystus we własnej Osobie jest przedstawicielem męskiej części ludzkości, czy też całego rodzaju ludzkiego, czułabym się zobowiązana odpowiedzieć: „całego rodzaju ludzkiego" i powołać się na autorytet św. Augustyna, który uczy, iż kobieta także stworzona jest na obraz i podobieństwo Boga.[40]

W innych dyskusjach na temat święceń kapłańskich dla kobiet, Sayers okazywała mniejsze rozdrażnienie. Rozmawiając z przyjaciółką, Barbarą Reynolds, stwierdziła, iż „zważywszy, że Pan nasz, zstępując na ziemię, w mądrości swej urodził się mężczyzną, wydaje mi się, iż należy zostawić tę sprawę tak, jak jest."[41] Przygotowując książkowe wydanie listów Dorothy L. Sayers, Reynolds natrafiła na inne przykłady sprzeciwu pisarki wobec kapłaństwa kobiet: „Znalazłam inne listy, w których twierdziła z całą stanowczością, że (...) obecnie, gdy Kościoły wykazują oznaki chęci zjednoczenia, spowodowałoby to wyobcowanie Kościoła katolickiego do tego stopnia

173

(...) że nie chciałaby czegoś takiego popierać."[42] Pogląd ten wyraziła również w liście do Lewisa, aczkolwiek w połączeniu ze zdecydowaną odmową zabrania głosu w tejże kwestii: „Szkoda byłoby od tej kwestii uciekać w obliczu wszystkich Kościołów apostolskich, zwłaszcza teraz, gdy nareszcie daje się dostrzec jakaś perspektywa porozumienia z prawosławiem itd. (...) Najlepszą rzeczą, jaką mogę uczynić, będzie zachowanie milczenia w miejscach, gdzie mogłyby mnie podsłuchać córy Filistynów."[43]

Dla Lewisa milczenie było nie do zniesienia, poczuł się więc zmuszony osobiście podjąć całą kwestię. Wkrótce po otrzymaniu od Sayers odpowiedzi odmownej, napisał esej zatytułowany *Kobiety-księża w Kościele*,[44] Wypowiedź Lewisa była wyjątkowo

stonowana, prawdopodobnie z obawy przed oskarżeniami o mizoginię, która to obawa leżała u podstaw jego pragnienia, by artykuł taki napisała kobieta. Mając zapewne na myśli odpowiedź Sayers, Lewis zaznaczył, iż: „nikt spośród tych, którzy czują niechęć do tej propozycji, nie twierdzi, że kobiety mniej niż mężczyzn stać na pobożność, erudycję i cokolwiek innego, co wydaje się konieczne w służbie duszpasterskiej. Pytał też: „Dlaczego kobiety, skoro mogą wygłaszać kazania, nie mogą wykonywać pozostałej części pracy kapłana?" Jego odpowiedź na tak postawione pytanie zakorzeniona była w katolickiej koncepcji natury kapłaństwa: „Zaczynamy odczuwać, że to, co naprawdę dzieli nas od naszych przeciwników, jest różnicą w znaczeniu, jakie oni i my nadajemy słowu »kapłan«". Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego Lewis uważał, że kapłaństwo nie jest li tylko kolejnym „zawodem", lecz mistycznym powołaniem, sakramentalnym z natury i wyznaczonym przez Boga jako zdanie dla mężczyzn, tak jak macierzyństwo przeznaczone jest dla kobiet. Macierzyństwo od zawsze było rzeczą kobiet; kapłaństwo od zawsze było rzeczą mężczyzn.

174

> Nowatorzy w rzeczywistości zakładają, że płeć jest czymś powierzchownym, nie mającym znaczenia w życiu duchowym. (...) Jednym z celów, dla których płeć została stworzona, było symbolizowanie nam ukrytych spraw Bożych. Jedną z funkcji małżeństwa kobiety i mężczyzny jest wyrażenie natury jedności między Chrystusem a Kościołem. Nie jesteśmy upoważnieni do tego, by zamienić miejscami namalowane przez Boga na płótnie naszej natury żyjące i twórcze figury, tak jakby były zwykłymi figurami geometrycznymi.
>
> Zdrowy rozsądek określi to wszystko jako „mistyczne". No właśnie! Kościół twierdzi, że jest zwiastunem Objawienia. Jeżeli twierdzenie to jest fałszywe, to nie będziemy za wprowadzeniem kapłanek, lecz za zrezygnowaniem z kapłanów.[45]

Nie ulega wątpliwości, że zbliżając się do kresu życia Lewis coraz mocniej ciążył ku anglokatolickim zasadom Kościoła „wysokiego". Nie ulega wątpliwości, że przyczyniło się do tego uznanie prawdziwie katolickich zasad reprezentujących chrześcijaństwo będące nie tyle chrześcijaństwem po prostu, co chrześcijaństwem powszechnym.

PRZYPISY

1 C. S. Lewis, *Brzemię chwaty,* [w]: C. S. Lewis, *Diabelski toast,* przeł. Zbigniew Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Logos", Warszawa 1998, s. 112.
2 C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* przeł. Piotr Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, s. 50.
3 Ibid.
4 Ibid., s. 68-69
5 Ibid., s. 71.
6 Ibid., s. 82.
7 Roger Lancelyn Green i Walter Hooper, *C. S. Lewis: "Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 388.
8 *Lewis,* Chrześcijaństwo po prostu, *s. 155.*
9 G. K. Chesterton, *Ortodoksja,* przeł. Magda Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 144.

175

10 Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* s. 14
11 Walter Hooper, *C. S. Lewis; A Companion & Guide,* HarperCollins, London 1996, s. 311.

12 Ibid.
13 Walter Hooper, rozmowa z autorem.
14 *C. S. Lewis,* Chrześcijaństwo po prostu, *s. 196.*
15 C. S. Lewis, *Diabelski toast,* s. 112.
16 Hooper, *C. S. Lewis*: *A Companion & Guide,* s. 719.
17 Ibid., s. 719-20.
18 Benet O'Driscoll [w:] „Blackfriars" 21 (grudzień 1940): 718-20; cyt za: Hooper, *C. S. Lewis; A Companion & Guide,* s. 302.
19 „Church Times" 123 (29 listopada 1940), cyt za: Hooper, *C. S. Lewis; A Companion & Guide, s. 302.*
20 „Times Literary Supplement" (21 października 1944), cyt za: Green i Hooper, *C. S. Lewis; A Biography,* s. 265.
21 C. S. Lewis, *Christian "Reflections,* HarperCollins, London 1981, s. 65.
22 Walter Hooper (ed.), *"They Stand Together: The Letters of C. S. Lewis, to Arthur Greeves (1914-1963),* Macmillan, New York 1979, s. 502.
23 Clyde S. Kilby, *The Christian World of C. S. Lewis,* Marcham Manor Press, Appleford, Abingdon, Berks, England 1965, s. 157.
24 Lewis, *Christian Reflections,* s. 43.
25 William Griffin, *C. S. Lewis; The Authentic Voice,* Lion Publishing, Tring, Herts, England 1988), s. 313.
26 Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* s. 135.
27 W. H. Lewis (ed.), *Letters of C. S. Lewis,* Harcourt, Brace and World, New York 1966, s. 235.
28 C. S. Lewis i Don Giovanni Calabria, *The latin letters of C. S. Lewis,* St Augustine's Press, South Bend, Ind. 1998, s. 31.
29 Ibid., s. 37.
30 Ibid., s. 31.
31 Ibid., s. 41.
32 C. S. Lewis, *Cudy. Wprowadzenie ogólne,* przeł. Stanisław Pacuła, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958 - przyp. tłum.
33 Romantyczna historia przedstawiona w obu ekranizacjach *Cienistej doliny* nie powinna przesłaniać rzeczywistych anomalii i skomplikowanych okoliczności dotyczących ślubu Lewisa z Joy Gresham. Mając w pamięci słowa „nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni", nie mam zamiaru oceniać postępowania Lewisa z moralnego punktu widzenia. Jego przypadek świadczy jednak o cechującym Kościół anglikański wewnętrznym zamęcie skutkującym faktem, iż biskup mógł odmówić

udzielenia ślubu ze względu na to, że pani Gresham była rozwódką, a inny duchowny anglikański mógł zignorować jego decyzję i mimo wszystko złączyć ich węzłem małżeńskim. Należy w tym miejscu zauważyć, ze zgodnie z prawem kanonicznym Kościoła katolickiego pierwsze małżeństwo Joy Gresham prawdopodobnie zostałoby unieważnione jako zawarte pomiędzy dwojgiem ateistów nie mających pojęcia o sakramentalnej naturze ich związku (pomijając nawet ten drobny fakt, że jej pierwszy mąż był już raz rozwiedziony). Zakrawa na ironię, iż hipotetycznie Lewis jako katolik mógłby poślubić Joy z pominięciem wszystkich kłopotów, które towarzyszyły zawarciu tego małżeństwa w Kościele anglikańskim.
34 Hooper, *C. S. Lewis; A Companion & Guide,* s. 755.
35 W. H. Lewis (ed.), *Ltters of C. S. Lewis,* p. 192.
36 Ibid., s. 249-50.
37 Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien - wizjoner i marzyciel,* przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Wydawnictwo „Alfa", Warszawa 1997, s. 143.
38 C. S. Lewis, *Letters to and American Lady,* William B. Erdmans, Grand Rapids Mich. 1967, s. 23.
39 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul,* Sceptre, London 1993, s. 406.
40 Ibid., s. 406-7.
41 Rozmowa Barbary Reynolds z autorem przeprowadzona 19 września 1996 r. w Cambridge; cyt. za: Joseph Pearce, *Literary Converts,* Ignatius Press, San Francisco 1999, s. 272.
42 Ibid.
43 Reynolds, *Dorothy f Sayers,* s. 407.
44 C. S. Lewis, *Kobiety-księża w Kościele* [w:] C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych,* przeł. Maria Mroszczak, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 96- -100.
45 Ibid.

177

10. TO, CO PROSTE I TO, CO POPAPRANE

> W C. S. L. zostało jeszcze mnóstwo ulsterskiego ducha,
> nawet jeśli on sam tego nie dostrzega.
>
> J. R. R. Tolkien[1]

W OSTATNIM OKRESIE twórczości Lewisa znowu daje o sobie znać Dante, pisarz na wskroś katolicki, stanowiący dlań nieustanne źródło natchnienia w ciągu całej jego kariery literackiej. W *Smutku*[2] - książce powstałej pod wpływem śmierci żony Lewisa, w lipcu 1960 roku - wyraźnie widać inspirację dantejską wizją piekła i życia wiecznego. „Jej struktura - wyjaśniał Lewis Walterowi Hooperowi — wzorowana jest na *Boskiej komedii* Dantego. Schodzimy coraz niżej, niżej i niżej. W końcu, jak u Dantego, gdy dotkniemy dna i otrzemy się o Lucyfera, wznosimy się ku obronie chwały Bożej."[3]
W swej ostatniej książce, *Listy o modlitwie,* Lewis oznajmia: „Niebo Dantego jest takie prawdziwe, a niebo Miltona ze swą dyscypliną wojskową takie głupie."[4]
Lewis wykorzystywał też Dantego w charakterze antidotum na „środowisko Kościoła »niskiego«, w którym wzrastałem". Przywoławszy wspomnienie dziadka, który zwykł był mawiać, iż „oczekuje bardzo interesujących pogawędek ze św. Pawłem, kiedy znajdzie się w niebie", Lewis zwraca uwagę na niedorzeczność takiego wyimaginowanego scenariusza:
„Oto dwóch pobożnych dżentelmenów gawędzących sobie w klubie!" Jego dziadkowi nigdy chyba nie przyszło na myśl, że „spotkanie ze św. Pawłem może być raczej przytłaczającym przeżyciem nawet dla ewangelickiego duchownego z dobrej rodziny. Kiedy Dante zobaczył w raju wielkich apostołów, zrobili na nim wrażenie *czegoś niebotycznego!"*[5]

178

Na stronach *Listów o modlitwie* najbardziej ewidentnym skutkiem wciąż obecnego wpływu Dantego jawi się powrót do wiary w czyściec. „Oczywiście, modlę się za zmarłych" — stwierdza Lewis kategorycznie, charakteryzując swoje modlitwy za zmarłych przyjaciół jako „spontaniczne". Trudno mu zrozumieć „jak by miała się ostać reszta moich modlitw, gdyby były zakazane modlitwy za zmarłych. W naszym wieku większość tych, których kochamy najbardziej, jest wśród zmarłych. Jakiego rodzaju stosunki mogłyby mnie łączyć z Bogiem, gdyby nie można było wspomnieć Mu o tym, co kocham najbardziej?"[6] W tym miejscu, zważywszy na obiekcje Lewisa wobec kultu świętych, nasuwa się pytanie, dlaczego Bóg miałby nie chcieć, by wspominano Mu o tych, których *On sam* kocha najbardziej!

Jak zwykle, Lewis nie potrafi ogłosić swojej wiary w „papistowską" doktrynę nie atakując jednocześnie „papistów." Mógł odrzucać protestantyzm i akceptować „papistowskie" doktryny jedna po drugiej, ale nie tolerował przymiotnika „rzymski", szczególnie w odniesieniu do własnej osoby. A zatem tuż po odważnej deklaracji „Wierzę w czyściec" broni reformatorów, którzy mieli uzasadnione powody wysuwając „wątpliwości przeciwko rzymskiej doktrynie czyśćca". „Jeśli przejdziemy od *Czyśćca* — z *Boskiej komedii* Dantego - do wieku szesnastego, przerażeni będziemy stopniem degradacji." Tak więc, o ile poglądy Dantego na czyściec były słuszne, późniejsi „rzymscy"

pisarze tacy jak św. Tomasz Morus i św. Jan Fisher utrzymywali, że czyściec jest nie tyle „miejscem oczyszczenia", co „odbywania kary". Niezależnie od tego, czy lewisowska krytyka Morusa i Fishera jest zasadna, w jego logice coś szwankuje. „Reformatorzy" nie tracili czasu na rozstrząsanie, czy poglądy Dantego na czyściec są słuszne, a Morus i Fisher się mylą - po prostu odrzucili samo istnienie czyśćca jako takiego. Lewis zatem broni tych, którzy wylali dziecko z kąpielą dlatego, że nie zostało ono należycie umyte przez tych, którzy opiekowali się nim wcześniej.

179

„Właściwe spojrzenie" na czyściec „przywraca wspaniale" Newman w swoim *Śnie Geroncjusza* — konkluduje Lewis. Newmanowski Sen, w którym zbawione dusze błagają, by je zabrać i oczyścić, przywraca pojęcie puryfikującej mocy czyśćca. „Religia wyprowadziła z błędów pojmowanie czyśćca" - ogłasza triumfalnie Lewis. Wypadałoby w tym miejscu zapytać - która „religia"? Na pewno nie protestanci, anglika- nie też nie. Z drugiej zaś strony, katolicy nigdy się od czyśćca nie odżegnali, nie musieli zatem odzyskiwać czegoś, czego nigdy nie utracili. Jaką w takim razie „religię" ma Lewis na myśli? Swoją własną? Czy aby, wedle swych własnych kryteriów, Lewis nie popełnia podstawowego błędu polegającego na przebieraniu w doktrynach według własnego upodobania, zupełnie jak klient supermarketu wybierający z półek tylko to, co mu się podoba? Czy nie majstruje przy religii, aby dostosować ją do swoich preferencji? Jeśli tak, to czym różni się od krytykowanych przez siebie modernistów? Doprawdy, na ironię zakrawa fakt, iż w innym miejscu *Listów o modlitwie* Lewis sam przestrzega przed dokonywaniem wyborów pod kątem własnych potrzeb: „Człowiek zostawiony sam sobie może łatwo prześliznąć się od »wiary raz danej« ku zjawie zwanej »moja religia«".[7]

Z pewnością Newman nie sądził, iż jego „właściwe spojrzenie" sprawiło, że „religia wyprowadziła z błędów pojmowanie czyśćca". Przeciwnie, uważał, że takie „właściwe spojrzenie" na religię wyprowadziło z błędu jego samego. Przyjął „właściwe spojrzenie" na czyściec oraz autorytet religii, która doktrynę czyśćca głosi. W przeciwieństwie do Lewisa, w postawie teologicznej Newmana widać logikę. Zareagował przystąpieniem do Kościoła Dantego, Morusa i Fishera. Newman powrócił na łono Wiary Ojców; Lewis uparcie, choć bez przekonania, trzymał się wiary swojego dziadka. Newman upadł na kolana przed Autorytetem i jego Autorem; Lewis kłaniał się w pas rodzinnej tradycji i uprzedzeniom, samemu w nie nie wierząc, ale jednocześnie nie chcąc lub nie będąc

180

w stanie z nimi zerwać. Taka właśnie tragikomiczna prawda kryła się za lewisowskim chrześcijaństwem po prostu kompromisowym.

W lipcu 1963 roku, trzy miesiące po ukończeniu *Listów o modlitwie,* Lewis doznał ataku serca i zapadł w śpiączkę. Sądząc, iż wkrótce umrze, jego anglokatoliccy przyjaciele sprowadzili anglikańskiego duchownego, by mu udzielił ostatniego namaszczenia, sakramentu przeznaczonego dla osób znajdujących się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia *(in extremis*). Ponieważ można bezpiecznie założyć, że przyjaciele pisarza wiedzieli, iż jego życzeniem byłoby otrzymać anglokatolicki ekwiwalent ostatniej posługi, można potraktować ten fakt jako akceptację ze strony Lewisa siódmego *i* ostatniego sakramentu Kościoła katolickiego.

Ku zaskoczeniu wszystkich, Lewis obudził się ze śpiączki i częściowo — choć tylko na krótko — powrócił do zdrowia. „Nieoczekiwanie wyszedłem z długiej śpiączki" — informował siostrę Penelopę — „i zapewne zawdzięczam to niemal nieprzerwanym modlitwom moich przyjaciół, chociaż z drugiej strony, czyż nie byłoby to wyjątkowo łatwe i komfortowe przejście na drugą stronę? Trochę nawet żal, gdy ci tak zamkną drzwi przed nosem. (...) Nie jest lekko powrócić do życia i mieć przed sobą perspektywę ponownego umierania." Najwidoczniej nie miał złudzeń co do czasu, jaki mu jeszcze pozostał do „ponownego umierania", gdyż słowa skierowane do siostry Penelopy brzmiały jak pożegnanie ze starym przyjacielem: „Kiedy umrzesz i o ile na tamtym świecie dozwolone będą „odwiedziny w więzieniu", wpadnij od czasu do czasu zobaczyć, co tam u mnie słychać w czyśćcu."[8]

Złożonego chorobą Lewisa w ostatnich dniach jego życia odwiedził Tolkien, co z uwagi na ich długoletnią przyjaźń nie powinno dziwić. Nieco zaskakujące było jednak, iż Tolkien przyprowadził ze sobą syna, księdza Johna Tolkiena, kapłana katolickiego. Zważywszy na często wyrażane przez Tolkie-

na rozczarowanie faktem, iż Lewis nigdy nie nawrócił się na katolicyzm, oraz przekonanie, że jeśli nie zrobi tego przed śmiercią, jego dusza może się znaleźć w niebezpieczeństwie, trudno uznać przybycie w towarzystwie księdza za coś innego niż wyraz nadziei, iż Lewis w końcu poprosi o przyjęcie na łono Kościoła katolickiego. Lewis jednakowoż nie wykazał najmniejszej skłonności do nawrócenia i dwójka przyjaciół oraz ksiądz spędzili czas na dyskusji o *Morte d' Arthur.*[9]

Lewis zmarł 22 listopada 1963 roku. Z opublikowanego dwa tygodnie później na łamach „The Tablet" listu nadesłanego przez księdza Guya Brinkwortha SJ wynikałoby, że w latach czterdziestych Lewis był bliski nawrócenia.

> W listach wielokrotnie wyraźnie prosił mnie o modlitwę, aby Bóg zesłał na niego „światło i łaskę, dzięki którym zdobędzie się na dokonanie ostatecznego gestu". Posunął się nawet do tego, że w post scriptum do jednego z listów poprosił o modlitwy w intencji „przezwyciężenia uprzedzeń, które zaszczepiła we mnie ulsterska niania."[10]

Pech chciał, że gdy siedemnaście lat później Christopher Derrick, w trakcie zbierania materiałów do pracy *C. S. Lewis and the Church of Rome,* poprosił o możliwość zobaczenia tych listów, okazało się, że ks. Brinkworth gdzieś je zagubił. Jako że nie ma podstaw do poddawania w wątpliwość uczciwości księdza Brinkwortha, być może najbezpieczniej będzie miłosiernie założyć, że w latach czterdziestych ubiegłego wieku Lewis istotnie rozważał możliwość przejścia na katolicyzm. Tak czy owak, „ostatecznego gestu" nigdy nie dokonał i — przynajmniej w pewnej mierze — uprzedzenia zaszczepione przez ulsterską nianię wzięły w nim górę. Skoro tak się stało, być może warto bliżej przyjrzeć się jego związkom z Belfastem. Do jakiego stopnia rozważny i romantyczny Lewis ulegał dumie i uprzedzeniom?

Pisząc na łamach „The Month" w maju 1964 roku, sześć miesięcy po śmierci Lewisa i niedługo po ukazaniu się drukiem *Listów o modlitwie,* George Scott-Moncrieff, poeta, po-

wieściopisarz i szkocki nacjonalista, postawił tezę, iż Lewis w swojej ostatniej książce, „zajął się (...) usuwaniem protestu z protestantyzmu". Oczywiście chodziło tu nie tyle o to, w jakim zakresie udało się Lewisowi usunąć protest z protestantyzmu w ogóle, lecz raczej o to, w jakim stopniu nie zdołał wyzbyć się własnego protestantyzmu. Scott-Moncrieff jak mało kto mógł pozwolić sobie na ferowanie opinii o toczącej się w Lewisie walce pomiędzy rozwagą i wrażliwością z jednej strony, a dumą i uprzedzeniem z drugiej. Jego doświadczenia jako nawróconego katolika pochodzącego z głęboko religijnej protestanckiej rodziny, były w znacznej mierze podobne do tych, które stały się udziałem Lewisa. Urodzony w 1910 roku, był drugim synem wielebnego C. W. Scotta-Moncrieffa, pastora Kościoła Szkocji. Jego dziadkowie byli prezbiterianami, a dalsi przodkowie kowenanterami, aczkolwiek stryj, Charles Scott-Moncrieff — tłumacz dzieł Prousta, Pirandella i Stendahla, zerwał z rodzinną tradycją przechodząc na katolicyzm, gdy jego bratanek był jeszcze dzieckiem. Scott-Moncrieff, podobnie jak Lewis, z mlekiem matki wyssał „antypapistowską" retorykę. Łączył ich ów „niewytłumaczalny strach" przed katolicyzmem, o którym George Mackay Brown, jeszcze jeden literacki konwertyta, pisał w opowiadaniu *The Tarn and the T^osary.*[11] Mackay Brown pamiętał z dzieciństwa, że „w samym słowie »katolik« było coś złowieszczego; wszystkie inne słowa z nim spokrewnione — różaniec, papież, spowiedź, relikwie, czyściec, mnisi, pokuta - budziły takie same złowrogie skojarzenia".[12] Scott-Moncrieff, jako młody, dwudziestopięcioletni mężczyzna, był świadkiem antykatolickich zamieszek w Edynburgu:

> Gorzko wspominam okropny widok istot ludzkich, głównie wyrostków i nieszczególnie wyglądających kobiet.

> opętanych poza granice rozumu, rozwrzeszczanych i z żądzą mordu w oczach pędzących w stronę samochodu, którym arcybiskup Andrew Joseph Macdonald podjechał pod ratusz. (...) Był to „protest" i jako taki świadczył o genezie protestantyzmu. Bez względu na to, co z chrześcijaństwa się w protestantyzmie zachowało (...) zdawało się wówczas, że istnieje jedynie jako negacja, jako protest przeciwko czemuś, czego nawet nie próbuje zrozumieć. (...)
>
> Nie byłem jedynym protestantem, który pod wpływem tych paskudnych scen z lata 1935 roku, w ciągu kilku kolejnych lat przestał nim być, przekonawszy się, że oficjalny obraz historii mojego kraju to w znacznej mierze po prostu mit.[13]

Skoro nienawiść i bigoteria mogły istnieć w takim stopniu na Orkadach z dziecięcych wspomnień Mackaya Browna lub w Edynburgu z lat młodzieńczych Scotta-Moncrieffa, o ile większy wpływ musiały mieć na formowanie psychiki tych, których korzenie tkwiły w protestanckim Belfaście? Pytania tego nie da się uniknąć chcąc zrozumieć dlaczego Lewisowi, w przeciwieństwie do Mackaya Browna i Scotta-Moncrieffa, nie udało się przezwyciężyć uprzedzeń z czasów dzieciństwa. Niestety, postawienie takiego pytania to jedno, a znalezienie na nie odpowiedzi to zupełnie co innego. Jednakowoż w życiorysach C. S. Lewisa i jego brata Warniego znaleźć można tropy pozwalające rozświetlić nieco mroki Purytanii i pomóc znaleźć wyjaśnienie, dlaczego odcisnęła ona tak trwałe piętno na ich psychice.

Według Christophera Derricka[14], Warnie Lewis „gdzieś na początku lat pięćdziesiątych był o krok od dokonania »ostatecznego gestu«". Jako człowiek cierpiący

na chorobę alkoholową, w pewnym momencie — nie pierwszy raz zresztą - trafił na leczenie do Szpitala Najświętszej Maryi Panny z Lourdes w Droghedzie (hrabstwo) Louth w Republice Irlandii, gdzie opiekowały się nim irlandzkie zakonnice. „Tym szczególnym razem (...) coś skłoniło go do wprowadzenia

w czyn odczuwanego od dawna *attrait* do katolicyzmu i nawet zaczął pobierać »nauki« przygotowujące go do przyjęcia na łono Kościoła rzymskokatolickiego." Jego brat, dowiedziawszy się, że Warnie łada moment może ulec powabowi „Szkarłatnej Pani", niezwłocznie wyruszył do Irlandii, by go z jej rąk uratować. Usiłując odwieść Warniego od powziętych zamiarów, Lewis wdał się „w długą dyskusję z miejscowym księdzem - debatę, w której (według Warrena) Jack poniósł sromotną porażkę". Mimo, iż pragnienia konwersji najwyraźniej nie udało się stłumić siłą perswazji, to jednak Warnie dał się „zmusić do natychmiastowego powrotu do Anglii."

> Ciekawe jest to, że widzimy tu Lewisa, który w dość późnym okresie życia traktuje katolicyzm jako los, przed którym koniecznie należy uchronić biednego brata. W obliczu takiej sytuacji zdawał się postępować bardziej jak wnuk Hamiltona z Belfastu niż jak przyjaciel Tolkiena i miłośnik Dantego.[15]

Przytoczona przez Derricka historia ma swoje źródło w „informacji otrzymanej za pośrednictwem George'a Sayera od Warniego Lewisa". Innymi słowy pochodzi z pierwszej ręki, a co najwyżej z drugiej. Całkiem prawdopodobne jest, iż George a Sayera zawiodła pamięć. Porównajmy bowiem cytowaną przez Derricka relację z wpisem, jakiego Warnie dokonał w swoim pamiętniku pod datą 30 lipca 1947 roku (pamiętnik Warniego ukazał się drukiem dopiero w roku 1982, mniej więcej rok po książce Derricka, przypuszczalnie więc jego treść nie była Derrickowi znana).

> W piątek 20. dotarło do mnie, że jestem bardzo chory i przynajmniej ten jeden raz wykazałem nieco zdrowego rozsądku wzywając miejscowego lekarza, który wysłał mnie do Szpitala Najświętszej Maryi Panny z Lourdes w Droghedzie. (...) W poniedziałek rano przyjechał J[ack], zatroskany i zmęczony podróżą, i jego widok podziałał na mnie lepiej niż jakiekolwiek lekarstwo. (...) Od

> tej chwili zacząłem szybko dochodzić do siebie i chociaż nadal jestem słaby i trzęsę się cały, najwyraźniej zostałem uzdrowiony - dzięki pomocy Boga i Sióstr Misjonarek Maryi. Jako rekonwalescent zacząłem interesować się otoczeniem. Dla protestanta - a w każdym razie dla mnie - katolickie praktyki religijne zawsze kojarzą się z czymś lekko odpychającym, żeby nie powiedzieć od-rażającym. Moje dotychczasowe wyobrażenie o klasztorze, o ile w ogóle jakieś miałem, wiązało się z czymś szarym i tajemniczym; sunącymi bezgłośnie kobietami o smutnych twarzach, rozmawiającymi z rzadka i nigdy się nie uśmiechającymi, szpiegowanymi i szpiegującymi się nawzajem. Trudno byłoby wymyślić coś bardziej niezgodnego z prawdą. Pierwszą rzeczą, jaka rzuca się w oczy jest szczęście, którym promienieją te święte i przemiłe kobiety, począwszy od matki przełożonej Mary Martin aż do najmłodszej nowicjuszki. Cokolwiek by nie powiedzieć, wiodą one życie w miejscu pełnym *radości* i śmiechu. Gdy,

> poznawszy je bliżej, podzieliłem się z nimi swoimi wcześniejszymi wyobrażeniami na temat życia klasztornego, wzbudziło to Ich szczerą wesołość. (...) Długo nie zapomnę tej niewielkiej twierdzy szczęśliwego i odważnego chrześcijaństwa. Jedynym nudziarzem był ksiądz Quin, kapelan, który nachodził mnie w moim pokoju, próbując mnie nawrócić, przy czym za każdym razem wygłaszał tę samą przemowę. Poza tym pochodził z hrabstwa Tyrone, a ja nie potrafiłem mu wytłumaczyć, że choćby mówił językami ludzi i aniołów, było niedorzecznością, abym został nawrócony przez kogoś mówiącego z ulsterskim akcentem! Któregoś razu zastawszy u mnie Jack, wziął się i za niego, ale trafiła kosa na kamień; główny jego argument, o ile dobrze go zrozumiałem, wydaje się absurdalny - chodziło o cześć oddawaną „naszej Pani" jako matce *Boga,*[16]

Chociaż Derrick stwierdza, iż podjęta przez Lewisa próba uchronienia brata przed pokusą nawrócenia miała miejsce podczas nieco późniejszego pobytu w klasztorze, we wpisie z roku 1947 dają się dostrzec wystarczające paralele, pozwalające zakwestionować dobrą pamięć Sayera. Owszem, widzimy jak uprzedzenia Warniego pryskają w konfrontacji ze świętym przykładem sióstr zakonnych, nie dostrzegamy

jednak żadnej pokusy do nawrócenia; widzimy spór między Lewisem a księdzem, ale nic nie wskazuje na to, by Lewis poniósł w nim „sromotną porażkę".

Dochodzi do tego jeszcze jedna ewentualna sprzeczność w wersji zdarzeń przedstawionej przez Derricka. Jeśli jest ona prawdziwa, jak w takim razie należy rozumieć późniejsze diatryby Warniego Lewisa wymierzone w Kościół katolicki i jego skłonność do podbijania pomarańczowego ulsterskiego bębenka? Na przykład 12 lipca 1969 roku nurzając się w blasku pompy związanej z manifestowaniem ulsterskiej dumy i uprzedzeń, Warnie napisał słowa świadczące o tym, iż bigoteria Belfastu była poniekąd bliska jego sercu:

> Dzisiaj przypada najważniejszy dzień w ulsterskim kalendarzu, rocznica bitwy na rzeką Boyne w 1690 roku, w której Wilhelm III i jego Ulsterczycy pokonali Jakuba II i jego zgraję z południa - i faktycznie jest co świętować, bo gdybyśmy przegrali, mielibyśmy do wyboru albo zostać katolikami, albo zawisnąć na szubienicy. Zasadniczo powinienem dziś rano wpiąć sobie w klapę pomarań-czową lilię, ale zdaje się, że w tych stronach takie nie rosną.[17]

Kilka miesięcy wcześniej w liście do innego ze swoich korespondentów pisał, iż jakkolwiek w pełni opowiada się „za zacieśnieniem współpracy pomiędzy różnymi Kościołami", to nie życzy sobie „rozwadniania wiary". A skoro „zjednoczenie bez takiego rozwodnienia" jest niemożliwe, skłaniał się ku sekciarskiemu poglądowi, iż „Komunia udzielona przez kogoś nie będącego wyświęconym kapłanem mojego Kościoła w ogóle nie byłaby sakramentem."[18] A zatem, zakładając, że opowieść o jego wcześniejszym pragnieniu konwersji na katolicyzm jest prawdziwa, Warnie przeszedł metamorfozę i z człowieka, który chciał zostać katolikiem, stał się kimś, kto uważał, że sakramenty Kościoła katolickiego są nieważne!

> Przyjąwszy sekciarski punkt widzenia — o ile jego słowa weźmiemy dosłownie —

według którego Kościół anglikański jest jedynym prawdziwym Kościołem, Warnie zdawał się czuć dziwnie nieswojo jako jego wyznawca. „Pomijając wszelkie inne powody, nie odczuwam sympatii dla ogółu wiernych Kościoła »niskiego« choćby dlatego, że żywią oni fanatyczną nienawiść do Krzyża, a co do anglokatolików uważam, że są *plus royaliste que roi,* bardziej papiescy od papieża."[19]

Najbardziej szokujące są jednak słowa Warniego na temat sytuacji w Ulsterze w sierpniu 1969 roku, wypowiedziane wkrótce po ponownym wystąpieniu „kłopotów", które w kolejnych latach miały się doczekać tragicznej eskalacji:

> Tak, dla mojego biednego Ulsteru nastały ciężkie czasu, ale bywało tak już wcześniej. Tragedia polega na tym, że protestanci i katolicy *przychodzą na świat* nienawidząc się nawzajem. Jestem Ulsterczykiem w trzecim pokoleniu ze strony ojca, a ze strony matki - w piątym; w Ulsterze nie byłem od pięćdziesięciu lat, ale kiedy parę dni temu zobaczyłem w telewizji maszerujących protestanckich chłopców i orkiestrę przygrywającą *The Boyne Water,* poczułem ochotę dołączenia do nich i rzucenia jakąś bombą. Oczywiście, natychmiast poprosiłem Boga o przebaczenie, ale skoro ja mogłem zareagować w ten sposób, pomyślcie, jak to jest pomiędzy prostymi ludźmi, którzy mieszkają ze znienawidzonymi sąsiadami ściana w ścianę! Naprawdę, beznadziejna sytuacja.[20]

Oczywiście, grubym nadużyciem byłoby przypisywanie poglądów Warniego jego bratu, chociaż zważywszy, że są powody sądzić, iż przynajmniej w jednym przypadku Warnie był znacznie bliżej Rzymu niż C. S. Lewis, słowa jego mogą być znacznie lepszym wskaźnikiem wewnętrznych odczuć ich obu, niż mogłoby się to z pozoru wydawać. Z pewnością schizmatycka schizofrenia w alarmującym stopniu przejawiająca się w listach Warniego występowała też, aczkolwiek w złagodzonej formie, w pogmatwanej eklezjologii Lewisa.

Smutną prawdą jest to, że Lewis odnosząc się do protestanckiego Ulsteru nigdy nie zdołał zdobyć się na to, na co zdobył się George Scott-Moncrieff w odniesieniu do Szkocji. Podczas gdy Scott-Moncrieff przekonał się, że oficjalny obraz historii jego kraju „to w znacznej mierze po prostu mit", niewolnicze przywiązanie Lewisa do „chrześcijaństwa po prostu" było po prostu produktem jego niewolniczego przywiązania do oranżystowskiego mitu o Ulsterze. Skoro „papistowska" opcja była dla protestanckiego Ulsterczyka nie do pomyślenia, „chrześcijaństwo po prostu" stanowiło dla Lewisa próbę ucieczki od modernistycznego brudu bez konieczności poddania się „Kościołowi rzymskiemu". Niestety, ironicznym zrządzeniem losu, decydując się na taki chrześcijański kompromis, Lewis postawił się w podwójnie trudnej sytuacji. W miarę jak brudy modernizmu nieuchronnie rozlewały się wewnątrz Kościoła anglikańskiego, C. S. Lewis, najbardziej „katolicki" protestant, jakiego wydał protestancki Belfast, stawał się coraz bardziej odosobniony jako „protestancki" katolik w obrębie anglikańskiej wspólnoty. Teolog dla każdego ugrzązł pośrodku ziemi niczyjej. To, co proste stało się popaprane.

PRZYPISY

1 J. R. R. Tolkien, *Listy,* red. Humphrey Carpenter, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 144.

2 C. S. Lewis, *Smutek,* przeł. Jadwiga Olędzka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969 - przyp. tłum.

3 Walter Hooper, *C. S. Lewis and C. S. Lewis* [w:] Michael H. Mac- Donald, Andrew A. Tadie (ed.), *G. K. Chesterton and C. S. Lewis: The Riddle of Foy,* Collins, London 1989, s. 45.
4 C. S. Lewis, *Listy o modlitwie i moralności,* przeł. Henryk Bednarek i Stanisław Pietraszko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 94
5 Ibid., s. 19-20.
6 Ibid., s. 88.

7 Ibid., s. 19.
8 *Letters of C. S. Lewis*, red. W. H. Lewis, Harcourt, Brace and World, New York 1966, s. 307.
9 Roger Lancelyn Green i Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 430.
10 „The Tablet", 7 grudnia 1963.
11 George Mackay Brown, *Hawkfall and Other Stories,* Hogarth Press, London 1974, s. 191.
12 George Mackay Brown, *Tor the Islands I Sing,* John Murray, London 1979, s. 49.
13 George Scott-Moncrieff, *The Mirror and the Cross: Scotland and the Catholic Faith,* Burns and Oates, London 1960, s. 153-154.
14 Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of 'Rome,* Ignatius Press, San Francisco 1981, s. 39-40.
15 Ibid., s. 40.
16 Clyde S. Kilby i Marjorie Lamp Mead (ed.), *Brothers and Friends: The Diaries of major Warren Hamilton Lewis,* Harper and Row, San Francisco 1982, s. 201-202.
17 List W. H. Lewisa do Edwarda A. Allena, 12 lipca 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
18 List W. H. Lewisa do Blanche Briggs, Wielkanoc 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
19 List W. H. Lewisa do Blanche Briggs, 23 czerwca 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
20 List W. H. Lewisa do Blanche Briggs, 28 sierpnia 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.

11. CHRZEŚCIJAŃSTWO POPAPRANE

> Moderniści wydają mi się znacznie poważniejszym zagrożeniem dla chrześcijaństwa niż ateiści.
>
> List do panny Breckenridge (1960)[1]

> Teologia negująca historyczną prawdziwość niemal wszystkiego, co zawarte jest w Ewangelii i z czym przez blisko dwa tysiące lat wiązały się chrześcijańskie obyczaje, uczucia i myśli (...) - jeśli taka teologia zostanie zaprezentowana człowiekowi niewykształconemu, może dać tylko jeden z dwóch skutków: stanie się on albo rzymskim katolikiem, albo ateistą.
>
> Ziarna paproci i słonie (1959)[2]

W ESEJU zatytułowanym *Kobiety-księża w Kościele* Lewis ostrzegał przed realnym niebezpieczeństwem możliwości wyświęcania kobiet. Oprócz sprzeciwu natury zasadniczej kierował do swych braci w anglikanizmie ostrzeżenie o dalekosiężnych skutkach takiego posunięcia pisząc, iż „odcięcie się od chrześcijańskiej tradycji przeszłości i poszerzenie rozłamu między nami a innymi Kościołami przez ustanowienie w naszym Kościele święceń kapłańskich dla kobiet byłoby niczym nie usprawiedliwioną nieroztropnością. Również sam Kościół anglikański przez dokonanie takiej operacji zostałby rozszarpany na strzępy."[3] Walter Hooper określił te słowa mianem

„nadzwyczaj proroczych",[4] nie podlega wszak dyskusji, iż omawiany problem okazał się, czterdzieści lat po śmierci Lewisa, niezwykle silnym czynnikiem rozdzierającym Kościół anglikański. Kwestia powyższa sama w sobie stanowi jednak zaledwie symptom znacznie poważniejszego problemu dotykającego wspólnoty anglikańskiej -
- wyniszczającej choroby modernizmu.

192

Lewis napisał w roku 1960, iż moderniści stanowią „znacznie poważniejsze zagrożenie dla chrześcijaństwa niż ateiści" - opinię tę odzwierciedlał sardoniczny obraz modernistów w rodzaju Pana Szerokiego z *Błądzenia pielgrzyma* czy zatwardziałego w swej nieprawowierności biskupa z *Rozwodu ostatecznego.* Sylwetki owe również okazały się „nadzwyczaj prorocze" - wkrótce wcieliły się w zastępy nowych, modernistycznych teologów i biskupów Kościoła anglikańskiego.

W roku 1963 złożony niemocą Lewis, na krótko przed śmiercią, mógł ujrzeć widmo Modernizmu Triumfującego w postaci publikacji książki autorstwa wątpiącego biskupa Woolwich, J. A. T. Robinsona zatytułowanej *Uczciwie wobec Boga (Honest to God).*[5] Biskup dowodził w niej, iż jeśli chrześcijaństwo ma w przyszłości oznaczać coś więcej niż „nieistotny religijny relikt" musi nauczyć się nowego języka, w którym „najbardziej fundamentalne kwestie naszej teologii, nadprzyrodzoności oraz samej religii muszą ulec całkowitej przemianie". Twierdził, iż chrześcijaństwo potrzebuje „rewolucji kopernikańskiej", w której „Bóg z tradycyjnej teologii" zostanie porzucony „w każdej możliwej formie".[6]

Dowiedziawszy się o fenomenalnym sukcesie wydawniczym *Uczciwie wobec Boga* (w ciągu trzech lat sprzedano niemal milion egzemplarzy) Lewis mógł pomyśleć, iż nawiedza go jeden z wytworów jego własnej wyobraźni. Czyżby popularny biskup Woolwich okazał się cieniem Pana Szerokiego czy też Upiorem niewierzącego biskupa z kart *Rozwodu ostatecznego,* który - „na wakacjach z piekła" - przybył go dręczyć w ostatnich dniach życia?

Rozbieżności pomiędzy stanowiskiem Lewisa a prezentowanym przez biskupa Woolwich omówił zwięźle a szczegółowo Adrian Hastings w swej pracy zatytułowanej *History of English Cbristianity (Historia chrześcijaństwa w Anglii).*

> „W *Uczciwie wobec Boga,* podobnie jak w innych swych książkach, jawi się John Robinson bezsprzecznie najsku-

193

> teczniejszym autorem popularnej literatury religijnej od czasów C. S. Lewisa, choć w wielu kwestiach stanowi jego przeciwieństwo. Obaj byli niezwykle przekonujący. Lewis (...) podejrzliwie odnosił się do modernizmu, nie pozwalając, by najmniejsza choćby cząstka tradycyjnej doktryny została odrzucona bez zastanowienia. Robinson (...) wyraźnie pragnął demitologizacji niemal wszystkiego, co modernizmowi mogło wydawać się jawnie podejrzane".[7]

Pomimo lekceważąco żartobliwego stosunku do „Biskupa Funta Kłaków Wartego"[8] [The Bishop of Woolworth - występuje tu dowcipna gra słów: Woolworth (*wool* — wełna, *worth* —wart) stanowi pogardliwe przekręcenie Woolwich — przyp. tłum.], Lewis dostrzegał niesione przezeń zagrożenie, nie pozwalając jednocześnie wciągnąć własnej osoby w spór toczący się wokół książki. „Trzymam się raczej z dala od książki biskupa

Robinsona" - napisał 22 kwietnia 1963 roku. „Trudno by mi było pisać o takim człowieku z miłością bliźniego, nie chcę też przyczynić się do wzrostu zainteresowania nią".[9] Zastanawia jednak, czy Lewis dostrzegł w bestsellerowej książce Robinsona swoją własną nemesis? Jego siły słabły, siły zaś biskupa rosły. Być może w Biskupie Funta Kłaków Wartym ujrzał odrażający obraz nadchodzącego porządku rzeczy.

Przed niebezpieczeństwem modernizmu ostrzegał Lewis już w roku 1945; ostrzegał przed chrześcijaństwem *popapranym* — największym wrogiem „chrześcijaństwa po prostu". „Chrześcijaństwo »liberalne«, które uważa, że wolno mu zmieniać wiarę, kiedy tylko Wiara wyda mu się kłopotliwa i odpychająca, *musi* pozostawać w całkowitej stagnacji."[10] Temu, co proste grozi zatem nieuchronne utonięcie w tym, co popaprane. Słowa Lewisa, same w sobie niewątpliwie prawdziwe, stanowiły swoiste powtórzenie skierowanej przeciw modernistom repliki Chestertona mówiącej^ iż nie potrzebujemy Kościoła, który będzie się *poruszał wraz* ze światem, ale Kościoła, który *poruszy* świat. W kontekście

szczególnej pozycji Lewisa jako orędownika „chrześcijaństwa po prostu" słowa powyższe jednak jawią się bardziej problematycznymi. Choć bowiem od czasu do czasu umieszczał on w piekle alegoryczne wizerunki współczesnych modernistów, to niezmiennie odmawiał krytyki „modernistów" z epoki reformacji, którzy „nie wahali się zmienić wiary", ponieważ wydawała im się ona kłopotliwa i odpychająca. Ta kłopotliwa kwestia zaistniała na krótko przed śmiercią Lewisa, kiedy pewien wydawca zamierzający zlecić napisanie książki o herezjach skonsultował się z nim w tej sprawie. Lewis poparł projekt, jednak — co ciekawe — chciał ograniczyć jego zakres. „Czy nie byłoby dobrym planem zamknąć się w okresie do roku 1400, aby książka dotyczyła tylko faktów historycznych i nie wzbudzała kontrowersji?" - pytał.[11] Komentując tę wypowiedź Christopher Derrick pisze, iż Lewis „wyraźnie pragnął wyłączyć okres reformacji (...) jak gdyby herezja była faktem historycznym jedynie przed owym okresem, w jego zaś trakcie oraz później — sprawą w sposób pożałowania godny kontrowersyjną, którą najlepiej pominąć milczeniem".[12] Krótko mówiąc, Lewis twierdził, iż pisać powinno się jedynie o martwych herezjach, ponieważ jako martwe są one bezpieczne; herezje wciąż żywe — te, które wyrosły z reformacji — należy zostawić w spokoju, gdyż są one groźne, właśnie dlatego, że wciąż żyją. W ten sposób jednak zagrożenie nie spotyka się z próbą przeciwdziałania i przypuszczalnie może się dalej swobodnie rozwijać. Za przykład niech tu posłuży sprzeciw Lewisa wobec prób wciągnięcia go w debatę na temat modernizmu promowanego w *Uczciwie wobec Boga.* Odmawiając komentarza do książki biskupa Robinsona Lewis napisał: „W ogromnej mierze moja użyteczność bierze się z niemieszania się w zaciekłe spory między różnymi szkołami myśli chrześcijańskiej. Wstrzemięźliwość tę zachowam do końca."[13] W takich warunkach milcząca akceptacja ograniczeń wynikających z „chrześcijaństwa po prostu" staje

się przeszkodą dla skutecznej wojny z błędem. To co proste faktycznie staje się popaprane.

Obecna pozycja postulowanego przez Lewisa „chrześcijaństwa po prostu" w Kościele anglikańskim, czterdzieści lat po jego śmierci, wydaje się słabiutka. Potomność wyka-

zała, iż wojna o duszę anglikanizmu pomiędzy lewisowskim „chrześcijaństwem po prostu" i modernistycznym „chrześcijaństwem popapranym" zakończyła się zwycięstwem tego ostatniego.

Może dobrze się stało, iż Lewis zmarł trzydzieści lat przed urzeczywistnieniem się jego obaw w kwestii kapłaństwa kobiet. „Niczym nie usprawiedliwiona nieroztropność" polegająca na „ustanowieniu w naszym Kościele święceń kapłańskich dla kobiet" stała się faktem i - zgodnie z przewidywaniami Lewisa — Kościół anglikański został „przez dokonanie takiej operacji rozszarpany na strzępy". Skoro Kościół anglikański postanowił odciąć się od chrześcijańskiej przeszłości czyniąc kapłaństwo jedynie kolejnym „zawodem", nie zaś ustanowioną przez Chrystusa funkcją, zarezerwowaną przy tym wyłącznie dla mężczyzn, to dokąd ów krok wiedzie anglikanizm w kontekście lewisowskiej definicji „chrześcijaństwa po prostu"? Posunąwszy się od śmierci Lewisa tak daleko w kierunku modernizmu, czyż anglikanizm nie stał się mniej chrześcijański? Jeśli tak, to jaką pozycję w stosunku do Kościoła anglikańskiego przyjąłby Lewis, gdyby żył do dziś? Być może na to pytanie w ostateczności nie da się odpowiedzieć, niemniej pozostaje ono niezwykle trafne.

To właśnie pytanie z pewnością skłoniło przyjaciela Lewisa, Christophera Derricka do poczynienia złośliwej uwagi, kiedy w roku 1996 zadumał się on nad prawdopodobną reakcją Lewisa na zwycięstwo modernistów w Kościele anglikańskim.

> Chodziły słuchy, iż Lewis przystąpił do papistów, albo
> że jest zakamuflowanym jezuitą (...) zdarzały się wszak

> nawrócenia postaci ze świata literatury na katolicyzm, nawrócenie zaś Lewisa niejeden uważał za prawdopodobne, jednak (...) nie wydaje mi się, by chciał on ujrzeć własną nieomylność zakwestionowaną przez innego papieża.
>
> ...trudno sobie wyobrazić, co sądziłby o dzisiejszym Kościele anglikańskim. Obecnie Kościół anglikański to żałosny duch. Nie można się z nim zgadzać lub nie zgadzać. Jego po prostu nie ma.[14]

Określenie Kościoła anglikańskiego mianem „żałosnego ducha" ma szczególną siłę wyrazu. Możemy sobie wyobrazić, jak Lewis wraca do *Rozwodu ostatecznego* po swej prawdziwej śmierci, by po raz drugi spotkać ducha niewierzącego biskupa. Tym razem jednak okazuje się, iż sceptyczny duch nie reprezentuje po prostu wyimaginowanego biskupa-heretyka, ani nawet rzeczywistego „Biskupa Funta Kłaków Wartego"; tym razem Lewis ku swemu przerażeniu odkrywa, iż duch ów reprezentuje sam Kościół anglikański. Co na przykład powiedziałby Lewis o ostatniej książce anglikańskiego biskupa Oksfordu, w której autor dokonuje krytyki „przestarzałego i szowinistycznego" założenia, iż Bóg jest mężczyzną? Richard Harries pisze, iż w celu zachęty do pełniejszego zrozumienia potrzeb kobiet niezbędna jest „zmiana naszego języka i wyobrażenia Boga". Chrystusa można wszak postrzegać „jako matkę", Ducha Świętego zaś „jako płci żeńskiej". Ann Widdicombe, prominentna postać brytyjskiej polityki, która porzuciła Kościół anglikański, by zostać rzymską katoliczką, odpowiada na biskupi feminizm w sposób, który - jak można sobie wyobrazić - Lewis by pochwalił: „Sądzę, iż biskup powinien pamiętać, że sam Jezus nazywał Boga — Ojcem. Nie mam czasu na tego typu dysputy, które tylko opróżniają kościoły."[15] Na szczęście wiemy, co sam Lewis

odpowiedziałby obecnemu biskupowi Oksfordu, ponieważ już w sierpniu 1948 roku napisał on:

> Przyjmijmy, że reformator przestaje mówić, iż dobra kobieta może być podobna do Boga, i zaczyna mówić, że Bóg jest podobny do dobrej kobiety. Przypuśćmy, że twierdzi, iż moglibyśmy tak samo dobrze modlić się: „Matko nasza, któraś jest w niebie", jak „Ojcze nasz". Załóżmy, iż sugeruje on, że Wcielenie mogłoby tak samo przyjąć formę żeńską, jak i męską, a Druga Osoba Trójcy Świętej mogłaby być równie dobrze nazywana Córką, jak Synem. Przypuśćmy w końcu, że mistyczne zaślubiny byłyby odwrócone, że Kościół byłby panem młodym, a Chrystus panną młodą. Wszystko to, jak mi się wydaje, zawiera się w twierdzeniu, że kobieta może reprezentować Boga tak, jak robi to kapłan. Gdyby wszystkie te założenia zostały kiedykolwiek wprowadzone w życie, niewątpliwie zapoczątkowalibyśmy inną religię.[16]

Właściwy odbiór powyższych słów każe mniemać, iż anglikanizm nie tyle pogrąża się w odmętach popapranego chrześcijaństwa, co zupełnie tonie w czymś pozachrześcijańskim: w nowej, całkowicie niechrześcijańskiej religii, w której kapłana zastąpiono kapłanką, a Boga — boginią.

Można oczywiście zareplikować, iż przypadek biskupa Oksfordu stanowi na tle całego Kościoła anglikańskiego jedynie ekscentryczny wybryk, a jego poglądów nie należy traktować zbyt poważnie. Podobnej pobłażliwości nie da się chyba jednak zastosować w odniesieniu do stojącego na czele hierarchii anglikańskiej arcybiskupa Canterbury, najwyższego — przynajmniej teoretycznie — jej autorytetu. Otóż, na początku sierpnia 2002 roku Rowan Williams, nowy arcybiskup Canterbury, oficjalnie został druidem, wyrażając w ten sposób milczącą zgodę na neopogaństwo, które współczesny druidyzm reprezentuje.

Większym jeszcze skandalem jawi się wynik ankiety przeprowadzonej tydzień wcześniej wśród dwóch tysięcy anglikańskich duchownych. Ujawniła ona, iż co trzeci duchowny Kościoła anglikańskiego nie wierzy w zmartwychwstanie Chrystusa, a jedynie połowa z nich wierzy w Jego narodzenie z Dziewicy. Ponadto wyszło na jaw, iż księża-kobiety wyka-

zują się większym brakiem wiary niż ich męscy odpowiednicy — do wiary w dziewicze narodzenie Jezusa przyznała się zaledwie jedna trzecia z ankietowanych kobiet. I chociaż rzecznik grupy Cost of Conscience określił wynik ankiety mianem skandalu, to jeden z przedstawicieli Związku Nowoczesnych Osób Duchownych (Modern Churchperson's Union) stwierdził, iż ilustruje ona jedynie potrzebę „rewizji" doktryny Kościoła „w obliczu coraz lepiej wykształconych wiernych".[17] Znowu słychać echo głosu niewiernego Biskupa z *Rozwodu ostatecznego*, którego można by nazwać Duchem Dawnego Modernizmu, gdy Związek Nowoczesnych Osób Duchownych ucieleśnia Ducha Modernizmu Obecnego. Można sobie wyobrazić Pana Szerokiego z *Błądzenia pielgrzyma* w roli oficjalnego „rzecznika" Związku Nowoczesnych Osób Duchownych (którego już sama nazwa zasługuje na lewisowską alegorię czy, jeszcze lepiej, na pełną szyderstwa satyrę w wykonaniu Evelyna Waugh). Gdy bowiem rzecznik Związku wyniośle rzecze o konieczności „rewizji" doktryny, opierając się na pełnym niechęci założeniu, iż

„nowocześnie wykształceni wierni" wiedzą lepiej niż ich prymitywni, zacofani, barbarzyńscy i — co najbardziej godne potępienia — „niewykształceni" przodkowie, Pan Szeroki przemawia o „istniejącym realnie niebezpieczeństwie" traktowania doktryny „zbyt dosłownie" żaląc się, iż został „zamknięty w martwych formułach . Mówi: „Nie twierdzę, że kiedyś nie były one dobre i słuszne, lecz nie są odpowiednie teraz, gdy dysponujemy większą wiedzą".[18] Pojawia się tu również Upiór biskupa, który kiwając mądrze głową cytuje fragmenty swego odczytu na temat niedojrzałości Chrystusa. „Jakże inne mogłoby być chrześcijaństwo, gdyby jego Założyciel osiągnął pełnię swej wielkości!"[19] - duma. „Lub gdyby był On kobietą" - wtrąca Nowoczesna Osoba Duchowna. „Albo homoseksualistą" — głębokie westchnienia...

199

Jakże inne mogłoby być chrześcijaństwo, gdyby tylko Bóg był lepiej wykształcony...

Może więc nie należy się dziwić, iż lewisowskie „chrześcijaństwo po prostu" wyszło w Kościele anglikańskim z mody. Wróćmy zatem do „trafnego pytania". Na jakiej pozycji stałby Lewis, gdyby żył do dziś? W roku 1990, podczas pewnej konferencji w Seattle zapytano Rusella Kirka, amerykańskiego filozofa politycznego, czy uważa, że „T. S. Eliot i C. S. Lewis pozostaliby w Kościele anglikańskim, gdyby dożyli naszych czasów". Kirk odpowiedział, iż sądzi, że byłoby to „ogromnie nieprawdopodobne w obu przypadkach, zwłaszcza zaś jeśli chodzi o Eliota".[20] Pogląd Kirka podziela Walter Hooper, przyjaciel i najwierniejszy obrońca Lewisa. Zapytany w roku 1994, „czy Lewis zostałby katolikiem, gdyby żył dłużej", odpowiada następująco:

> Myślę, że tak. (...) Jedna z ostatnich prac, jakie napisał skierowana była do anglikańskich seminarzystów z Cambridge. W owej to, dobrze znanej pracy zatytułowanej *Ziarna paproci i słonie* wskazywał im Lewis, iż jeżeli dalej będą głosić tak liberalne poglądy, jak to czynili wówczas - a teraz jeszcze bardziej - to ich czytelnicy i słuchacze porzucą Kościół anglikański, by zostać ateistami bądź rzymskimi katolikami. Wydaje mi się, iż prawdopodobnie musiałby do tej grupy zaliczyć i siebie. Cóż zrobić, kiedy Kościół anglikański w istocie dopuszcza się apostazji - jak to się naprawdę dzieje na naszych oczach? Na długo zanim w roku 1976 Watykan opublikował dokument *Inter insigniores* określający katolickie stanowisko wobec kapłaństwa kobiet, Lewis już o tym pisał. (...) Jego argumenty na temat kapłana występującego w roli Chrystusa (...) niemal dokładnie pokrywają się z watykańskimi. Podkreśliłbym jednak, iż głównie chodziło mu o to, że jeśli - powiedzmy - o Bogu Ojcu będziemy mówić „ona" i jeśli kobiety zostaną księżmi, trudno będzie przeciwstawić się temu trendowi i trzeba będzie zmienić religię. (...) Może się więc zdarzyć, że jeśli zorientujemy się, iż nasza religia została właśnie zmieniona, cóż innego nam pozostanie, jak nie udać się tam, gdzie wiara rzeczywiście wciąż jest chrześcijańska?[21]

200

Walter Hooper był anglikańskim duchownym aż do przejścia na katolicyzm w roku 1988, dokonanego w głównej mierze z powodu kapłaństwa kobiet. Stąd można dowodzić, iż — jako wierny przyjaciel i obrońca Lewisa oraz jego dziedzictwa — stanowi on ucieleśnienie przeniesionego w przyszłość stanowiska swego nieżyjącego od czterdziestu lat mentora.

Nie możemy mieć pewności, co uczyniłby Lewis, gdyby dożył triumfu modernizmu w Kościele anglikańskim oraz klęski „chrześcijaństwa po prostu". Nie da się jednakowoż żywić wątpliwości, iż w dzisiejszym anglikanizmie czułby się dziwnie nie na miejscu. Dzisiejszy Kościół anglikański bezsprzecznie postrzega Lewisa jako dosyć żenujący relikt swej nieoświeconej, reakcyjnej przeszłości. W rzeczy samej bowiem, choć Lewis nigdy nie zdecydował się porzucić Kościoła anglikańskiego, to Kościół anglikański zdecydował się porzucić Lewisa. Skoro tak, to kto wciąż czyta jego książki? Dzięki komu — jeżeli nie dzięki anglikanom — wciąż cieszy się on niesłabnącą popularnością? Na to pytanie nikt nie odpowie lepiej niż zarządzający literacką spuścizną Lewisa Walter Hooper:

> Z całą pewnością mogę stwierdzić, że obecnie kupuje je coraz więcej katolików, ponieważ większość przekładów (...) pochodzi z krajów katolickich. W wielu przypadkach są to tłumaczenia robione dla wydawnictw katolickich, tak jest choćby we Włoszech. To samo można powiedzieć o Hiszpanii, gdzie przekłady są dziełem Opus Dei - tak więc wiemy, że czyta je wielu katolików na całym świecie. Wiemy też oczywiście, że czyta go również wielu protestantów, ale myślę, że od czasu jego śmierci nastąpiło przesunięcie - czytany jest głównie przez ewangelików, a nie przez liberalnych protestantów. Nie sądzę, że czyta go wielu anglikanów - przynajmniej nie liberalnych anglikanów, oni by go nie czytali. Byłem zaskoczony, kiedy zobaczyłem magazyn amerykański, który zawsze był anglokatolicki, mówiący: „Czemuśmy kiedykolwiek czytali Lewisa, jak dla nas jest za bardzo doktrynalny,

> za bardzo rzymskokatolicki". Ale wciąż wielu protestantów w tym kraju i w Stanach Zjednoczonych, i w innych krajach podziwia Lewisa za to samo, co katolicy. Są supernaturalistami i potrzebują go jako sojusznika w bitwie. Lewis powiedział w *Chrześcijaństwie po prostu,* że chrześcijaństwo to religia wojująca i że wygląda na to, iż tylko ewangelicy i katolicy są gotowi ubrudzić sobie ręce i walczyć. Ale w tej bitwie jest zapewne coraz więcej żołnierzy, bo liczba książek Lewisa czytanych obecnie jest daleko większa niż za jego życia.[22]

Jak zatem widzimy, porzuconego przez własny Kościół Lewisa z otwartymi ramionami witają katolicy i ewangelicy. Pewną ironią trąci fakt, iż „chrześcijaństwo po prostu" pomyślane jako *via media czy* też jądro tradycyjnego chrześcijaństwa tak chętnie przyjmują tak odmienne tradycje teologiczne. Skoro Lewis twierdził, iż sakramenty stanowią niezbędny element „chrześcijaństwa po prostu", to protestanci pragnący w pełni przyjąć *credo* Lewisa muszą wykroczyć poza własną wiarę. Chcąc zostać „chrześcijanami po prostu" — w rozumieniu Lewisa — muszą stać się *bardziej* chrześcijańscy. Z kolei katolicy stają wobec braku w „chrześcijaństwie po prostu" niektórych prawd kluczowych dla wiary głoszonej przez ich Kościół. Innymi słowy, dla prawowiernego katolika „chrześcijaństwo po prostu" wykazuje niedostatki; jest ono *mniej* chrześcijańskie niż Kościół.

Tyle o stosunku protestantów i katolików do „chrześcijaństwa po prostu" - jaki był doń stosunek samego Lewisa? „Liczę, że żaden z czytelników nie dojdzie do wniosku, że »chrześcijaństwo po prostu« jest tu przedstawiane jako alternatywa dla istniejących wyznań" — pisał w zakończeniu przedmowy właśnie do *Chrześcijaństwa po prostu.* Nie jest ono domem, jeszcze mniej Domem, lecz jedynie środkiem pomagającym znaleźć

drogę do Domu. Używając zastosowanej przez Lewisa analogii powiemy, iż „przypomina raczej korytarz, z którego szereg drzwi prowadzi do różnych sal". Obowiązkiem wszystkich wchodzących do tego korytarza

jest odnalezienie właściwej sali: „Przede wszystkim musisz pytać, które drzwi są prawdziwe — a nie wybierać tych, które ci najbardziej odpowiadają kolorem czy budową."[23]

Życie jest Poszukiwaniem Prawdziwych Drzwi do Prawdziwego Domu.

Lewis wierzył, iż swój Prawdziwy Dom odnalazł w anglikanizmie. Po śmierci jednak uczyniono go bezdomnym. Nie mieszka w sali, która - jak wierzył - była prawdziwa. Nie jest tam mile widziany. Gdzie zatem jest jego miejsce? Gdzie jego Dom? Ostateczny Dom to, rzecz jasna, przebywanie z Bogiem w raju. Jeżeli i dopóki doń nie dotrzemy, przebywamy na wygnaniu. Być może jednak - zważywszy na fakt, że Lewis, jak się wydaje, wybrał niewłaściwe drzwi — nie zanadto wydumanym okaże się sąd, iż po drodze do raju będzie on musiał przejść przez czyściec. Sugestię tę trudno poddać krytyce pamiętając, że na kilka tygodni przed śmiercią Lewis napisał do siostry Penelopy pełne dziwnej zadumy słowa: „wpadnij od czasu do czasu zobaczyć, co tam u mnie słychać w czyśćcu". Najwyraźniej spodziewał się tam trafić.

Być może w ramach oczyszczenia zda sobie sprawę, iż Kościół anglikański nigdy nie był — jak Lewis wierzył — prawdziwą salą. Być może poza krainą cieni okaże się on zwykłą iluzją Krętacza. Być może, ujrzawszy otwartymi na nowo oczyma „gdzie słodko śpiewał ptak, nagi chór zniszczeń",[24] zobaczy w Kościele anglikańskim „opuszczoną kruchtę",[25] zwolna pogrążającą się w trzęsawiskach bagnistego „chrześcijaństwa".

Ostatnie słowa nie należą ani do mnie, ani do Lewisa — autorem ich jest Maurice Baring. Wiersz zatytułowany *Vita Nuova*, napisany po przyjęciu Baringa do Kościoła katolickiego w roku 1909, znakomicie posłuży za epitafium dla Lewisa, jak również za epilog mojej książki o jego trudnych związkach z Kościołem. Co jednak najważniejsze, posłuży za epifanię nowego życia, które czeka na wierną duszę „po tym wygnaniu"...

Pewnego dnia usłyszałem szept: „Po co czekać?
Po co zostawać w opuszczonej kruchcie?
Po *co* pielęgnować pochodnię zgaszoną ?
Gdy ogień płonie tutaj, tuż za bramą.

Czemu drżysz, głupia duszo? Dlaczego się wahasz?
Choć pukasz cicho i tak usłyszą cię.
Zapukałem i z miejsca ktoś mnie tam zaprasza
I jak do siebie nakazuje wejść.

I tak znalazłem się w znajomym miejscu,
Złamanej duszy ustał ból i znój
Ujrzałem uśmiech utraconych twarzy

Choć zapomniane pamiętały mnie
Ukląkłem i poczułem - zbyt wielka wszak tam jasność -
Iż wita mnie sam Król - przyjaciel mój [26]

PRZYPISY

1 List C. S. Lewisa do panny Breckenridge z 16 sierpnia 1960, cyt. za: W. H. Lewis, *C. S. Lewis: A "Biography* (niepublikowany rękopis, s. 442), Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois.
2 C. S. Lewis, *Ziarna paproci i słonie,* przeł. Zofia Sroczyńska, Instytut Wydawniczy „Pax", Warszawa 1986, s. 100.
3 C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych,* przeł. Maria Mroszczak, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra" i Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 95.
4 James T. Como (ed.), *C. S. Lewis at the "Breakfast Table,* Collins, London 1980, s. 147.
5 Polski przekład tej książki ukazał się w Bibliotece „Więzi" (przeł. A. Morawska, Warszawa 1966), w tomie *Spór o uczciwość wobec Boga.* - przypis tłumacza.
6 Cyt. za: Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* HarperCollins, London 2002, s. 241.
7 Adrian Hastings, L*A History of English Christianity 1920-1990,* SCM Press, London 1990, s. 537.
8 Green, Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 423.
9 bid., s. 422.
10 Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion & Guide,* HarperCollins, London 1996, s. 607.
11 Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* Ignatius Press, San Francisco 1981, s. 53.

12 Ibid., s. 53-54.
13 Green, Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 422.
14 Christopher Derrick, rozmowa z autorem, wrzesień 1996, cyt. za: Joseph Pearce, *literary Converts,* Ignatius Press, San Francisco 1999, s. 274.
15 Ann Widdicombe, „Sunday Telegraph", 18 sierpnia 2002.
16 C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych,* s. 98.
17 „Daily Telegraph", 31 lipca 2002.
18 C. S. Lewis, *Błądzenie pielgrzyma,* przeł. Zbigniew Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Logos", Warszawa 2002, s. 155-156.
19 C. S. Lewis, *Rozwód ostateczny,* przeł. Magda Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1994, s. 42.
20 Iain T. Benson, list do autora z 22 sierpnia 1996; cyt. za: Pearce, *Literary Converts, s.* 408.
21 „Crisis", lipiec-sierpień 1994.
22 Tolkien i C. S. Lewis: wywiad z Walterem Hooperem, [w]: Joseph Pearce (red.), *Tolkien. Księga pamiątkowa,* przeł. Joanna Kokot, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 182-183.
23 C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* przeł. Piotr Szymczak, Wydawnictwo „Media Rodzina", Poznań 2002, s. 14.
24 William Shakespeare, Sonet 73 (przekład polski za: William Shakespeare, *Sonety,* przeł. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 81).
25 Maurice Baring, *Collected Toems,* William Heinemann, London 1925, s. 66.
26 Przekład dosłowny, w najmniejszym nawet stopniu nie usiłujący pretendować do miana przekładu poezji - przyp. tłum.

INDEX RZECZOWY

A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W Y Z

A

Angel in the House (Patmore) 63
anglikanizm 5, 6, 36, 62, 81, 84, 85, 97, 147, 165, 191, 195, 197, 200, 202
anglokatolicyzm 40, 41, 76, 164
Anscombe, G. E. M. 169
Arystoteles 50, 81
Auden, W. H. 102
Augustyn, święty 123, 130, 136, 137, 161, 172
autorytet papieża 168

B

Barfield, Owen 10, 63, 73, 75, 95-97
Baring, Maurice 202, 204
Baudelaire, Charles 62
Baxter, Richard 148-150, 153, 157
Beiting, Christopher 10, 131
Belloc, Hilaire 14, 57, 118
Bennett, J. A. W. 98
Bertram, Jerome 136, 145, 146
Beveridge, William 109-112, 126, 131
Beveridge Plan, The (Campbell) 111
Beveridge'a, Raport 111
bierzmowanie, sakrament 170
Boecjusz 81
Borrow, George 54
Boska komedia (Dante) 52, 53, 63, 65, 73, 79, 80, 121-123, 132, 133, 135. 140, 141, 144, 161, 177, 178
Bossuet, Jacques 38
Bracia z Plymouth 36
Brinkworth SJ, Guy 181
Bunyan, John 78,81,92
Butler, T. R. F. 48, 49, 53, 60
Byron, Lord 62

C

chrzest, sakrament 26, 27, 160
C. S. Lewis and the Church of Rome (Derrick) 29, 42, 90, 91, 107, 129, 132, 181, 189,203
Calabria, św. Jan 168
Campbell, Mary 101
Campbell, Roy 99-108, 111-113
Carpenter, Humphrey 67, 71, 72, 88, 107, 108, 131, 145, 176, 188
Carritt, Edgar Frederick 54, 55
Chesterton, G. K. 16, 23, 29, 37, 42, 45, 50, 57, 59, 60,77, 131, 151, 157, 174
Church, R W. 164
Church-history of the Government of Bishops (Baxter) 148-150, 157
Coleridge, Samuel Taylor 63
Companion to Mr Wellss 'Outline of History', A 57
Cranmer, Thomas 156
Cromwell, Oliver 47, 149
Czyściec 6, 23, 26, 28, 53, 144, 178, 179, 182, 202
Czyściec (Dante) 132, 140, 144, 178

D

Dante 38. 52,53,63,64,71,73,76,79, 80, 92,121-123,130,132,133,135, 138-141, 144, 154, 161,162,177-179, 184
Davidman, Joy 57
Derrick, Christopher 10, 29, 42, 90-92, 107, 129, 132, 181, 183-186, 189, 194, 195,203
Doctrine (Newman) 97
Dundas-Grant, James 98
Dyson, Hugo 67-69, 75, 92, 95, 96, 98, 99
dystrybucjonizm 111, 112

E

eklezjologia 166, 189
Edwards, J. R. 48, 49
Etyka (Arystoteles) 81
Eucharystia 28, 160

F

Faery Queene (Spenser) 154
Fenn, Eric 163
Fessio SJ, Joseph 11, 19
Fisher, św. Jan 178, 179
Flowering Rifle (Campbell) 100, 106
Folwark zwierzęcy (Orwell) 125
Franciszek Salezy, święty 168
Franco, gen. Francisco 89, 102, 103
Frazer, sir James 68

G

God and the Atom (Knox) 125
Goebbels, Josef 111
Green, Roger l.ancelyn 42, 60, 77, 88, 89, 107, 108, 116, 123, 127, 131-133, 140, 145, 146, 157, 174, 175, 189, 203, 205
Greeves, Arthur 36, 41-44, 47-49, 51, 54, 65, 69, 72, 92, 112, 166
Greeves, Joseph 34
Gresham Joy, zob. Davidman, Joy
Griffiths, Dom Bede 96, 97, 112-114, 147

H

Haldane, J. B. S. 116, 119
Hamilton, Wielebny Thomas 35
Hardon SJ, John A. 27,31
Harper, Annie 36
Harries, Wielebny Richard 196
Hastings, Adrian 192, 203

Havard, R. E. 95, 96, 98, 99
Historia świata (Wells) 56, 57, 117, 118
History of English Christianity (Hastings) 192, 203
Hitler, Adolf 104
Hobbit (Tolkien) 96
Holroyd, Michael 38, 42
Honest to God (Robinson) 192
Hooker, Richard 81
Hooper, Walter 9, 21, 42, 59, 60, 66, 71, 72, 75, 77, 87, 88, 89, 107, 108, 115, 123, 131-133, 140, 145-147, 164, 165, 174-177, 188, 189, 191, 199, 200, 203, 204
Howard, Thomas 7, 22, 28, 32
Hugel, Baron Friedrich von 75
Huxley, Aldous 102

I

Inklingowie 71, 72, 89, 93-95, 107, 108

J

Jakub II 60, 186
Jan Paweł II 168
Johnson, Samuel 43

K

kalwinizm 144
kapłaństwo 173, 195
kapłaństwo, sakrament 173, 195
kapłaństwo kobiet 173
Kartezjusz 38
Kaye-Smith, Sheila 77
Keats, John 62
Keble, John 35, 165
Kilby, Clyde S. 66,71, 108, 145, 166, 175, 189
Kirk, Russell 199
Knox, Ronald 23, 77, 125
Komunia Święta 27, 160
Kościół Anglii, zob. anglikanizm
Kreeft, Peter 19,20, 22,31
Kula i krzyż (Chesterton) 114
kwakrzy

L

Lawrence, D. H. 76, 77
Laws of Ecclesiastical Polity (Hooker) 81
Leon XIII, papież 11, 113, 114
Lewis, Albert (ojciec C. S. Lewisa) 46
Lewis, C. S. DZIEŁA:
The Abolition of Man 109
The Allegory of Love 154
Beyond Personality 151, 166
Broadcast Talks 151
Christian Behaviour 151
English Literature in the Sixteenth Century 154
Cztery miłości 94, 107
Rozwód ostateczny 10, 52, 53, 60, 133, 135, 140, 144-146, 165, 204
Smutek 33, 177, 188
Listy o modlitwie 23, 31, 60, 177-180, 182, 188
Chrześcijaństwo po prostu 18, 19, 25, 27, 31, 147-157, 159-167, 174, 201
Cudy 169, 175
Z milczącej planety 96, 114, 116, 117, 119, 131, 140
Perelandra 118, 120-123, 132, 140 ,144
Błądzenie pielgrzyma 18, 33, 42, 73-81, 85-93, 104, 107, 108, 110, 114, 125, 165, 192, 198,204
Peface to Paradise Lost Kapłanki w Kościele 46, 176, 191
Problem cierpienia 96, 108, 165
Listy starego diabła do młodego 17, 24, 96, 142, 165, 166
Selected Literary Essays 154
Zaskoczony radością 20, 31, 33, 42, 43, 56-61,71,72, 108, 116, 131
Ta ohydna siła 123, 126, 127, 132
To Roy Campbell 106
To the Author of the Flowering Rifle 100

Luter, Marcin 17
Lyrical ballads (Coleridge i Wordsworth) 62
Lewis, W. H. „Warnie" (brat C. S. Lewisa) 42, 107, 108, 130, 131, 175, 176, 189. 203
Lindsay, David 115
Litany of the Lost *(Sassoon) 124*
Literary Converts (Pearce) 9, 22, 87, 108, 176, 204

M

Macaulay, Thomas Babington 47
Macdonald, Arcybiskup Andrew Joseph 183,188
MacDonald, George 51, 52, 54, 58, 60, 81, 115, 135, 137-139, 143, 144
Mackay Brown, George 182, 183, 189
Mackenzie, Compton 77

Malory, Sir Thomas 51
małżeństwo, sakrament 63, 79, 170, 174
Maritain, Jacques 166
maryjny, kult 28
Matthew OP, Gervase 98
Maurras, Charles 76
Mcrton OCSO, Thomas 22
Milton, John 64, 81, 105, 123, 177
Milward SJ, Peter 9, 153, 155, 157
Modern Catholic Dictionary (Hardon) 27, 31
modernizm 84, 166, 169, 188, 191-195, 198, 200
Modlitewnik powszechny 156
Mord w katedrze (Eliot) 105, 108
More, Paul Elmer 89, 107
Morris, William 51
*Morte d'Arthur (*Malory) 181
Morus, św. Tomasz 17, 18, 178, 179
Mr Belloc Objects (Wells) 57
Mr Belloc Still Objects (Belloc) 57
Murray SJ, Robert 120
Mystical Element in Religion, The (von Hugel) 75 *Mythopoeia* (Tolkien) 70, 71

N

Najświętszy Sakrament, zob. Eucharystia
Napoleon z Notting Hill (Chesterton) 114
New Catholics, The (red. O'Neill) 22, 31
Newman, John Henry, kardynał 29, 35, 53,54,71,97, 165. 179
Noyes, Alfred 77

O

O'Driscoll OP, Benec 165, 175
O konieczności ateizmu (Shelley) 47
O'Neill, Daniel 22, 31
Opus Dei 200
Ortodoksja (Chesterton) 77, 151, 157, 162, 174
Orwell, George 103, 108, 125, 126
Ostatni i pierwsi ludzie (Stapledon) 116
Other Six Deadly Sins, The (Sayers) 161

P

Pascal, Blaise 38, 81
Patmore, Coventry 63, 71
Pearce, Joseph 7, 11, 22, 23, 29-31, 87, 108, 176, 204
Pcnelopa, siostra 84, 114, 120, 147, 157, 165, 170, 180, 202
Percy, Walker 22, 23, 31
Phantastes (MacDonald) 51,52
Piekło (Dante) 53, 79, 140
Pierwsi ludzie na księżycu (Wells) 117
Pirandello, I.uigi 182
Pittenger, W. Norman 87
Pitter, Ruth 115
Pius XI, papież 112-114
Platon 81, 96
Plunkett, Joseph Mary 48, 60
Żegluga świętego Brendana opata 135
Popielec (Eliot) 105
Possible Worlds (Haldane) 116
prezbiterianizm 36
Proust, Marcel 182
Prudencjusz 134, 135, 137
purytanizm 33, 35-37, 41, 54, 78, 81, 143, 149
Pusey, Edward Bouverie 36, 165

Q

Quadragesimo Anno *(Pius XI) 112*

R

Raj (Dante) 63, 64, 73, 122, 141
Raj utracony (Milton) 123
Rerum novarum (Leon XIII) 1 11
Reynolds, Barbara 10, 172, 176
Robinson, J. A. T. 192-194
Rok 1984 (Orwell) 125, 126, 131
Rossetti, Dante Gabriel 76

S

sakramentalizm 30, 93
sakramenty 5, 18, 27, 28, 31, 81, 86, 89, 102, 144, 153, 160, 164, 169-173, 176, 180, 186, 201
samoograniczanie 112
Sassoon, Siegfried 124, 125
Sayer, George 42, 98, 184, 185
Sayers, Dorothy L. 53, 122, 132, 161, 162, 171-173, 176
Schumacher, E. F. 112, 113
Scott-Moncrieff, Wielebny C. W. 182,
Scott-Moncrielf, Charles 182
Scott-Moncrieff, George 182, 183, 188, 189
Sen Geroncjusza (Newman) 53, 179
Shadow of Cain, The (Sitwell) 124
Shaw, George Bernard 37-39, 42, 119
Sheed, Frank 92, 125

Shelley, Percy Bysshe 47, 62, 64
Silmarillion (Tolkien) 71, 127
Sitwell, Edith 23, 124, 132
socjalizm 54, 111
sola fide 160
sola scriptura 81, 161
Solżenicyn, Aleksander 112, 113
Song of the Strange Ascetic, The (Chesterton) 45
Spenser, Edmund 81, 154
spowiedź, sakrament 170
Stapledon, Olaf 116
Stendahl 182
Stephens, James 60, 115
Stevenson, George Hope 54
Summa teologiczna (św. Tomasz z Akwinu) 80
Szekspir, William 55

T

Tarn and the Rosary, The *(Mackay Brown) 182*
Taylor, Jeremy 133-137, 145
Tolkien, Christopher 98, 99, 1 17
Tolkien, J. R. R. Tolkien SJ, John 180
Tomasz z Akwinu, święty 76, 77, 80, 130, 161
Traherne, Thomas 75

U

ulsterski protestantyzm 34, 36, 59, 93. 129, 188
unitarianizm 166
uświęcenie 24, 30

V

Verlaine, Paul 62
Verne, Juliusz 115
Vita Nuova (Baring) 202
Voyage to Arcturus (Lindsay) 115

W

Walker, Obadiah 47
Wallace, Henry A. 110
Warlock, Peter 102
Waugh, Evelyn 23, 76, 77, 125, 198
Wells, H. G. 56, 57,78, 115-118
Wergiliusz
W hołdzie Katalonii (Orwell) 103
Widdicombe, Ann 196, 204
Wiekuisty człowiek (Chesterton) 57-60, 68, 118
Wilde, Oscar 62
Wilhelm III 186
Williams, Charles 95, 99
Williams, arcybiskup Rowan 197
Władca Pierścieni (Tolkien) 66, 96, 99, 112, 114, 120, 127
Wolfenden, John Frederick 89
wolna wola 139
Wood for the Trees, The (siostra Penelopa) 165
Wordsworth, William 61, 62, 79. 80, 99, 106

Y

Yeats, W. B. 48

Z

Znoum w Brideshead *(Waugh) 125, 126*

CHRZEŚCIJAŃSTWO PO PROSTU

Autor Clive Staples Levis
Wydawnictwo MEDIA RODZINA

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA DO WYDANIA ANGIELSKIEGO Z 1952r. 7
KSIĘGA I SŁUSZNOŚĆ I NIESŁUSZNOŚĆ, CZYLI WSKAZÓWKA DO POJĘCIA SENSU WSZECHŚWIATA 17
ROZDZIAŁ 1. Prawo ludzkiej natury 18
ROZDZIAŁ 2. Kilka zastrzeżeń 23
ROZDZIAŁ 3. Realność prawa 29
ROZDZIAŁ 4. To, co leży u podstaw prawa 34
ROZDZIAŁ 5. Są powody do niepokoju 40
KSIĘGA II W CO WIERZĄ CHRZEŚCIJANIE 45
ROZDZIAŁ 1. Sporne koncepcje na temat Boga 46
ROZDZIAŁ 2. Inwazja 50
ROZDZIAŁ 3. Wstrząsająca alternatywa 56
ROZDZIAŁ 4. Pokutnik doskonały 62
ROZDZIAŁ 5. Praktyczny wniosek 68
KSIĘGA III CHRZEŚCIJAŃSKIE POSTĘPOWANIE 75
ROZDZIAŁ 1. Trzy elementy moralności 76
ROZDZIAŁ 2. Cnoty „kardynalne" 82
ROZDZIAŁ 3. Moralność społeczna 87
ROZDZIAŁ 4. Moralność a psychoanaliza 93
ROZDZIAŁ 5. Moralność seksualna 99
ROZDZIAŁ 6. Małżeństwo chrześcijańskie 108
ROZDZIAŁ 7. Przebaczenie 118
ROZDZIAŁ 8. Wielki grzech 124
ROZDZIAŁ 9. Miłość 131
ROZDZIAŁ 10. Nadzieja 135
ROZDZIAŁ 11. Wiara 139
ROZDZIAŁ 12. Zawierzenie 144
KSIĘGA IV OSOBOWOŚĆ I TO, CO LEŻY POZA NIĄ: PIERWSZE KROKI W DOKTRYNIE O TRÓJCY ŚWIĘTEJ 151
ROZDZIAŁ 1. Stwarzanie i rodzenie 152
ROZDZIAŁ 2. Trójosobowy Bóg 159
ROZDZIAŁ 3. Czas i to, co leży poza nim 165
ROZDZIAŁ 4. Dobre zarażenie 170
ROZDZIAŁ 5. Krnąbrne żołnierzyki 175
ROZDZIAŁ 6. Dwie uwagi 179
ROZDZIAŁ 7. Udawajmy 183
ROZDZIAŁ 8. Chrześcijaństwo — łatwe czy trudne? 190
ROZDZIAŁ 9. Obliczanie wydatków 195
ROZDZIAŁ 10. Mili ludzie czy nowy człowiek 200
ROZDZIAŁ 11. Nowi ludzie 210

PRZEDMOWA
DO WYDANIA ANGIELSKIEGO Z 1952r.

Materiały zawarte w niniejszej książce zostały pierwotnie wyemitowane w formie audycji radiowych, po czym doczekały się wydania książkowego w trzech częściach, jako *Broadcast Talks* (1942), *Christian Behaviour* (1943) oraz *Beyond Personality* (1944). Liczę, że w niniejszej, poprawionej wersji drukowanej zachowały swoją bezpośredniość i zażyły ton, co od początku stawiałem sobie za cel.

Dokonałem także w tym wydaniu pewnych poprawek i uzupełnień, tam gdzie uznałem, że po dziesięciu latach lepiej zrozumiałem dany temat, bądź też przekonałem się, że wersja oryginalna została źle zrozumiana.

Muszę uprzedzić Czytelników, że nie proponuję pomocy osobom wahającym się pomiędzy wyborem dwóch różnych „wyznań" chrześcijańskich. Nie dowiesz się ode mnie, czy masz zostać anglikaninem, katolikiem, metodystą, czy może prezbiterianinem. Pomijam ten temat celowo (nawet powyższą listę podaję w kolejności alfabetycznej). Moje własne wyznanie nie stanowi tajemnicy. Jestem zupełnie zwyczajnym, świeckim członkiem Kościoła anglikańskiego — i nie jestem jakimś specjalnym zwolennikiem żadnego z obecnych w nim nurtów. Jednak w tej książce nie usiłuję nikogo nawracać na własne wyznanie. Odkąd zostałem chrześcijaninem, uważałem zawsze, że najlepsze (a może wręcz jedyne), co mogę zrobić dla niewierzących bliźnich, to wyjaśniać i bronić tych elementów wiary, które wyznawali niemal wszyscy chrześcijanie wszystkich czasów. Sądzę tak z kilku powodów. Przede wszystkim, do kwestii dzielących chrześcijan często odnoszą się argumenty zaczerpnięte z wyższej

teologii czy wręcz historii Kościoła, a takimi rzeczami powinni się zajmować wyłącznie prawdziwi eksperci. Ja szybko straciłbym grunt pod nogami i zamiast pomagać innym, sam potrzebowałbym pomocy. Po drugie, chyba należy przyznać, że dyskusje na temat spornych kwestii bynajmniej nie zachęcają niechrześcijan do chrześcijaństwa. Dopóki będziemy pisali o różnicach i spierali się na ich temat, nie tyle zachęcimy niechrześcijan do własnego, konkretnego wyznania, ile zniechęcimy ich do chrześcijaństwa w ogóle. Nasze podziały nie powinny być dyskutowane w ogóle, chyba że w obecności osób, które już uwierzyły, że Bóg istnieje, a Jezus Chrystus jest Jego jedynym Synem. Odnoszę wreszcie wrażenie, że liczni bardziej utalentowani pisarze częściej zajmują się takimi kontrowersjami niż tym, co Baxter nazwał chrześcijaństwem „po prostu"*. Ten odcinek frontu, na którym widziałem dla siebie największą możliwość niesienia pomocy, okazał się zarazem odcinkiem najsłabszym. Tam więc się oczywiście udałem.

Z tego, co wiem, nie przyświecały mi inne motywy — i byłbym zobowiązany, gdyby mojego milczenia w pewnych spornych kwestiach nie traktowano jako podstawy dla jakichś wyszukanych wniosków.

Na przykład, moje milczenie nie musi oznaczać, że nie mam własnego zdania. Czasem tak bywa. Chrześcijanie zadają pytania, na które moim zdaniem nie otrzymaliśmy jeszcze odpowiedzi. Być może nigdy nie poznam odpowiedzi na niektóre z nich — gdybym je nawet zadał, choćby i w przyszłym, lepszym świecie, kto wie, czy Ktoś większy ode mnie nie zapytałby mnie wtedy: „Co tobie do tego? Ty pójdź za Mną". Jednak są i takie kwestie, co do których mam zdecydowane, wyrobione zdanie, a mimo

to nic o nich nie wspominam — a to dlatego, że nie piszę, by objaśniać coś, co nazwałbym „moją religią". Chcę tu pisać o „chrześcijaństwie po prostu", chrześcijań-

* Richard Baxter (1615-1691): purytanin, znany angielski kaznodzieja i pisarz religijny (przyp. tłum.).

stwie, które jest, jakie jest i które było, jakie było już na długo przed moim urodzeniem, czy mi to odpowiada, czy też nie.

Niektórzy wyciągają nieuzasadnione wnioski z faktu, że o Maryi Dziewicy wspominam tylko wtedy, gdy dowodzę Dziewiczych Narodzin Chrystusa. Ale to chyba oczywiste, dlaczego tak robię? Wystarczyłoby powiedzieć cokolwiek ponad to, a od razu znalazłbym się w środku wielkiej kontrowersji. Tymczasem w obrębie chrześcijaństwa nie istnieje kontrowersja, która nie domagałaby się większej ostrożności niż właśnie ta. Poglądy katolickie w tej sprawie cechuje nie tylko żar, towarzyszący zwykle każdemu szczeremu wierzeniu, ale także (co zupełnie naturalne) owa szczególna i niejako rycerska wrażliwość, którą ludzie odczuwają, gdy idzie o honor ich własnej matki czy ukochanej. Dlatego trudno się z nimi różnić zdaniem w taki sposób, aby cię nie wzięli nie tylko za heretyka, ale i chama. Z drugiej strony, protestanckie zdanie w tej samej kwestii odwołuje się do uczuć, które sięgają najgłębszych pokładów monoteizmu w ogóle. Radykalnym protestantom wydaje się, że zagrożone jest tu samo rozróżnienie pomiędzy Stworzycielem a Jego stworzeniem (choćby i najświętszym) — że oto zmartwychwstaje pogaństwo. Dlatego trudno się z nimi różnić zdaniem w taki sposób, żeby cię nie wzięli nie tylko za heretyka, ale i poganina. Gdyby ktoś szukał tematu, który miałby niezawodnie pogrążyć książkę na temat „chrześcijaństwa po prostu" — gdyby ktoś szukał tematu, który okazałby się całkowicie bezwartościową lekturą dla ludzi jeszcze nie wierzących, że Syn Dziewicy jest Bogiem — niewątpliwie oto i on.

Co dziwne, z mojego milczenia na temat spornych kwestii nie da się nawet wywnioskować, czy uważam je za ważne, czy też nieistotne. Już samo to jest bowiem kwestią sporną. Jednym z punktów spornych wśród chrześcijan jest właśnie znaczenie poszczególnych punktów spornych. Gdy dwaj chrześcijanie pochodzący z różnych Kościołów wszczynają spór, najczęściej za niedługo któ-

ryś spyta drugiego, czy taka czy inna kwestia „ma jakieś znaczenie", na co drugi odpowie: „Czy ma znaczenie? To rzecz absolutnie zasadnicza".

Napisałem to wszystko wyłącznie dla wyjaśnienia, jaką książkę próbowałem napisać — a bynajmniej nie po to, aby ukrywać własne poglądy, czy też unikać za nie odpowiedzialności. Stwierdziłem, że moje poglądy nie są tajemnicą. Jak mawiał wujaszek Toby*: „Są one spisane w *Modlitewniku powszechnym"***.

Największym niebezpieczeństwem było oczywiście to, że pod płaszczykiem wspólnego chrześcijaństwa mógłbym proponować jakieś specyficznie anglikańskie czy też (co gorsza) własne przekonania. Starałem się przed tym ustrzec: oryginalne materiały, które ostatecznie znalazły się w księdze II, wysyłałem do przejrzenia czterem duchownym (anglikańskiemu, katolickiemu, metodystycznemu i prezbiteriańskiemu), prosząc o krytyczne uwagi. Metodysta uważał, że zbyt mało napisałem o wierze, ksiądz katolicki uznał zaś, że posunąłem się zbyt daleko, podkreślając stosunkową nieistotność teorii wyjaśniających kwestię Odkupienia. Poza tym cała nasza piątka osiągnęła pełne

porozumienie. Reszty ksiąg nie poddałem podobnej próbie, bo choć mogły w odniesieniu do nich wystąpić różnice zdań, byłyby to różnice pomiędzy poszczególnymi chrześcijanami czy szkołami myśli, a nie wyznaniami.

Na ile mogę to ocenić z recenzji i licznie nadchodzących listów, książka ta, przy wszystkich jej niedociągnięciach, zdołała przynajmniej przedstawić wspólnie pojęte chrześcijaństwo — „chrześcijaństwo po prostu". Tym samym przyczyni się może ona do uciszenia poglądu, że jeśli pominiemy punkty sporne obecne w chrze-

* Prostoduszna postać z powieści Laurence'a Sterne'a pt. *The Life and Opinions of Tristram Slmmly, Gentleman* (1760) (przyp. tlum.).
** Powstały w polowie XVI w. *Modlitewnik powszechny* (ang. *The Book of Common Prayer)* jest oficjalną księgą liturgiczną Kościoła anglikańskiego (przyp. tlum.).

ścijaństwie, pozostanie nam jedynie jakiś blady i mglisty Najwyższy Wspólny Dzielnik. Przeciwnie, ten wspólny czynnik okazuje się nie tylko czymś pozytywnym, ale i wyrazistym, od wierzeń niechrześcijańskich dzieli go zaś przepaść nieporównywalnie większa niż wewnętrzne podziały w obrębie chrześcijaństwa. Nawet jeśli nie przyczyniłem się bezpośrednio do dzieła pojednania chrześcijańskiego, pokazałem być może, dlaczego powinniśmy się pojednać. Muszę powiedzieć, że tylko w niewielkim stopniu odczułem *odium theologicum** ze strony zdeklarowanych chrześcijan należących do innych Kościołów niż mój własny. Wrogość spotykała mnie głównie ze strony osób pozostających na obrzeżach Kościoła anglikańskiego, które właściwie nie poczuwają się do posłuszeństwa wobec żadnego z Kościołów. Jest to dla mnie rzecz osobliwie pocieszająca. Wzajemna duchowa (jeśli nie doktrynalna) bliskość Kościołów chrześcijańskich okazuje się bowiem najsilniejsza w samym centrum każdego z nich, tam gdzie zamieszkują jego najwierniejsze dzieci. To zaś sugeruje, że w centrum każdego z Kościołów znajduje się coś, czy raczej Ktoś, kto — pomimo wszelkich rozbieżności zdań, różnic temperamentów i pamięci o wzajemnych prześladowaniach — przemawia tym samym głosem.

Tyle wystarczy na temat mojego milczenia w kwestiach doktrynalnych. W księdze III, która mówi o moralności, również pominąłem pewne rzeczy milczeniem, choć z innego powodu. Od czasów mojej służby w piechocie w latach pierwszej wojny światowej odczuwam wielką niechęć do ludzi, którzy — bezpieczni i otoczeni wygodami — wygłaszają odezwy do żołnierzy na froncie. Dlatego niechętnie wypowiadam się na temat pokus, na które sam nie bywam wystawiony. Myślę, że nikt nie bywa kuszony do każdego grzechu bez wyjątku. Tak się akurat składa, że impuls, który skłania ludzi do hazar-

* *Odium theologicum* — w średniowiecznej łacinie określenie nienawiści wobec przeciwników doktrynalnych (przyp. tłum.).

du, w mojej psychice jest nieobecny — i niewątpliwie płacę za to brakiem jakiegoś dobrego impulsu, którego nadmiarem czy też wykrzywieniem jest skłonność do hazardu. Dlatego nie czuję się uprawniony, by udzielać rad, jaki hazard jest dopuszczalny, a jaki nie. Nie pisałem też o regulacji urodzin. Nie jestem kobietą ani nawet człowiekiem żonatym, ani też księdzem. Uznałem więc, że nie przystoi mi zdecydowanie wypowiadać

się na temat bólu, niebezpieczeństw i wydatków, które mi osobiście nie grożą, szczególnie że nie pełnię obowiązków pasterskich, które nakazywałyby mi taką postawę.

Znacznie poważniejsze zastrzeżenie może dotyczyć – i rzeczywiście nieraz dotyczyło — określania mianem „chrześcijanina" kogoś, kto wyznaje wspólne doktryny chrześcijaństwa. Ludzie pytali: „Kim pan jest, by decydować o tym, kto jest, a kto nie jest chrześcijaninem?" Albo: „Czyż niejeden człowiek, który nie potrafi uwierzyć w te doktryny, w rzeczywistości nie jest daleko bardziej chrześcijaninem — kimś znacznie bliższym duchowi Chrystusa — niż wielu z tych, którzy je wyznają?" W pewnym sensie w zastrzeżeniu tym przejawia się wielka słuszność, wielka życzliwość, wielkie uduchowienie, wielka wrażliwość. Posiada ono każdą zaletę z wyjątkiem – użyteczności. Jeśli chcemy uniknąć katastrofy, po prostu nie wolno nam używać języka tak, jak chcieliby tego ludzie zgłaszający podobne zastrzeżenia. Spróbuję to wyjaśnić na przykładzie historii innego, znacznie mniej istotnego słowa.

W języku angielskim słowo „dżentelmen" początkowo oznaczało kogoś konkretnego — posiadacza szlacheckiego herbu i posiadłości ziemskiej. Jeśli kogoś nazwało się „dżentelmenem", nie obdarzało się go komplementem, a jedynie stwierdzało fakt. Nie istniała sprzeczność w stwierdzeniu, że Jan jest kłamcą i dżentelmenem — tak samo jak dzisiaj nie istnieje sprzeczność w stwierdzeniu, że Jakub jest durniem i magistrem. Wtedy zjawili się ludzie, którzy stwierdzili — jakże słusznie i życzliwie, w sposób znamionujący uduchowienie i wrażliwość —

13

„No, ale czyż o tym, że ktoś jest dżentelmenem, nie powinno decydować jego postępowanie, a nie herb lub posiadłość ziemska? Przecież prawdziwy dżentelmen to raczej ktoś, kto zachowuje się, jak na dżentelmena przystało. Dlatego w tym sensie Edward jest większym dżentelmenem od Jana". Mieli dobre intencje. Honorowe usposobienie, grzeczność czy odwaga są oczywiście czymś znacznie lepszym od szlacheckich herbów. Nie są jednak tym samym. Co gorsza, nie ma też co do nich powszechnego porozumienia. Miano „dżentelmena" w takim nowym, wyrafinowanym sensie staje się w rzeczywistości nie tyle informacją na czyjś temat, ile pochwałą, stwierdzenie zaś, że ktoś nie jest „dżentelmenem" — obelgą. Kiedy słowo przestaje pełnić funkcję opisową, a staje się jedynie pochwałą, przestaje nam ono mówić cokolwiek o własnym przedmiocie — mówi najwyżej o nastawieniu mówiącego do tego przedmiotu. „Dobry" obiad to nic więcej niż obiad, który odpowiada mówiącemu. Słowo „dżentelmen", odkąd zostało uduchowione i tym samym wyszło poza ramy dawnego, pospolitego sensu, oznacza niewiele więcej niż człowieka, który odpowiada mówiącemu. Dlatego słowo „dżentelmen" stało się obecnie bezużyteczne. Już przedtem mieliśmy do dyspozycji wiele innych pozytywnych słów, więc nie było nam ono potrzebne do wyrażenia pochwały — z drugiej strony, jeśli ktoś chciałby go dziś użyć w dawnym znaczeniu (na przykład w opracowaniu historycznym), nie może się obejść bez wyjaśnień. Dla jego bowiem celów słowo to uległo deformacji.

Otóż jeśli pozwolimy ludziom na uduchowianie i wyrafinowanie, czy też, jak oni to nazywają, „pogłębianie" sensu słowa „chrześcijanin", i ono wkrótce stanie się bezużyteczne. Przede wszystkim, sami chrześcijanie nie będą go mogli używać w odniesieniu do nikogo. Nie naszą jest rzeczą decydować, kto jest — w najgłębszym

sensie — bliski czy też daleki duchowi Chrystusa. Nie umiemy zaglądać w ludzkie serca. Nie potrafimy osądzać i wręcz nie wolno nam tego robić. Nazwać kogoś chrześcijaninem

w takim wyrafinowanym sensie (czy też odmówić mu tego miana) byłoby haniebną arogancją. A wszak nie przyda się zbytnio słowo, którego w ogóle nie da się używać. Co do ludzi niewierzących, ci z pewnością będą go spokojnie używać w jego wyrafinowanym sensie. W ich ustach stanie się ono po prostu pochwałą. Nazywając kogoś „chrześcijaninem", będą mieli na myśli tyle, że jest on dobrym człowiekiem, jednak takie użycie tego słowa nie przyczyni się do ubogacenia języka, bo w języku mamy już słowo „dobry". Tymczasem słowo „chrześcijanin" zostanie zepsute i nie da się już spożytkować do żadnego autentycznie przydatnego celu.

Dlatego musimy się trzymać jego oryginalnego, oczywistego sensu. Słowo „chrześcijanin" zostało użyte po raz pierwszy w Antiochii (Dz Ap 11, 26) w odniesieniu do „uczniów", to jest ludzi przyjmujących nauczanie apostołów. Bynajmniej nie ograniczało się do tych, którzy wynieśli z apostolskiego nauczania tyle, ile powinni. Ani też nie rozciągano go na tych, którzy na jakąś wyrafinowaną, uduchowioną, wewnętrzną modłę byli znacznie „bliżsi duchowi Chrystusa" niż co pośledniejsi uczniowie apostołów. Nie jest to kwestia teologii czy moralności, ale korzystania ze słów w sposób zrozumiały dla każdego. Jeśli ktoś, kto przyjmuje naukę chrześcijańską, żyje w sposób jej niegodny, dużo jaśniej będzie go nazwać złym chrześcijaninem niż twierdzić, że chrześcijaninem nie jest.

Liczę, że żaden z Czytelników nie dojdzie do wniosku, że „chrześcijaństwo po prostu" jest tu przedstawiane jako alternatywa dla istniejących wyznań — tak jakby ktoś mógł je wyznawać zamiast doktryny greckokatolickiej czy nauk kongregacjonalistów. „Chrześcijaństwo po prostu" przypomina raczej korytarz, z którego szereg drzwi prowadzi do różnych sal. Jeśli zdołam kogoś wprowadzić do tego korytarza, uda mi się dopiąć celu. Jednak kominków, posiłków czy foteli należy szukać w salach, nie na korytarzu. Korytarz to miejsce oczekiwania, miejsce zaglądania przez różne drzwi, a nie zamieszkania. Nawet

w najgorszej sali (którakolwiek by nią była) lepiej będzie się mieszkać niż na korytarzu. Wprawdzie niektórym zejdzie w korytarzu dłuższy czas, inni zaś niemal od razu będą mieli pewność, do których drzwi powinni pukać. Nie wiem, skąd bierze się ta różnica, ale jestem przekonany, że Bóg nie każe nikomu czekać, o ile nie uważa, że jest to w danym przypadku dobre. Kiedy już się znajdziesz w swojej sali, przekonasz się, że długie oczekiwanie przyniosło ci jakieś dobro, którego w przeciwnym razie byś nie otrzymał. Jednak trzeba na to patrzeć jak na oczekiwanie, a nie rozbijanie obozowiska. Trzeba się stale modlić o światło — i nawet we własnej sali należy zacząć od przestrzegania tych zasad, które obowiązują w całym domu. Przede wszystkim zaś musisz pytać, które drzwi są prawdziwe — a nie wybierać tych, które ci najbardziej odpowiadają kolorem czy budową. Mówiąc prosto, nie należy pytać: „Czy podoba mi się taka forma nabożeństwa?", ale „Czy te doktryny są prawdziwe? Czy tu mieszka świętość? Czy w tym kierunku prowadzi mnie sumienie? Czy niechęć, którą odczuwam przed zapukaniem do drzwi, bierze się z pychy, osobistych niechęci, czy jest jedynie kwestią smaku, a może nie odpowiada mi konkretny odźwierny?"

Kiedy wejdziesz do własnej sali, zachowaj życzliwość dla tych, którzy wybrali inne drzwi albo nadal pozostają w korytarzu. Jeśli dokonali złego wyboru, tym bardziej potrzebują twojej modlitwy — a jeśli są twoimi wrogami, masz wręcz obowiązek modlić się za nich. Oto jedna z zasad obowiązujących w całym domu.

KSIĘGA I
SŁUSZNOŚĆ I NIESŁUSZNOŚĆ,
CZYLI WSKAZÓWKA DO POJĘCIA SENSU WSZECHŚWIATA

ROZDZIAŁ 1.
Prawo ludzkiej natury

Każdemu zdarzyło się słuchać kłócących się ludzi. Czasem brzmi to zabawnie, czasem po prostu nieprzyjemnie — ale tak czy inaczej sądzę, że słuchając, co ludzie wtedy mówią, możemy się nauczyć pewnej bardzo ważnej rzeczy. Mówią na przykład: „A gdyby tobie ktoś zrobił coś podobnego?" — „To moje miejsce, byłem pierwszy" — „Zostaw go w spokoju, co on ci zrobił?" — „Nie pchaj się przed innych" — „Daj mi kawałek pomarańczy, ja ci dałem swojej" — „Przecież obiecałeś". Ludzie wypowiadają podobne zdania codziennie, czy to wykształceni czy prości, dzieci czy dorośli.

W takich uwagach interesuje mnie fakt, że wypowiadająca je osoba mówi coś więcej niż to, że akurat nie odpowiada jej czyjeś zachowanie. Odwołuje się do jakiegoś wzorca zachowań i oczekuje, że druga osoba zna go również. I rzadko zdarza się, żeby druga osoba odparła: „Do diabła z twoimi wzorcami". Prawie zawsze będzie usiłowała wykazać, że w rzeczywistości jej zachowanie nie narusza wzorca, a jeśli tak, to istnieje ku temu jakiś wyjątkowy powód. Będzie udawała, że w danym przypadku miejsce nie przysługuje osobie, która zajęła je pierwsza, albo że pomarańczę dostała w zupełnie innych okolicznościach, albo że z jakiegoś powodu nie musi już dotrzymać obietnicy. To tak, jakby obie strony były świadome istnienia pewnego prawa — a może zasady uczciwego postępowania, przyzwoitości, moralności, czy jak to jeszcze zechcemy określić — co do której w pełni się zgadzają. I tak właśnie jest. W przeciwnym razie osoby te mogłyby oczywiście walczyć ze sobą, podobnie jak zwierzęta, ale nie mogłyby kłócić się w ludzkim znaczeniu

tego słowa. Kłótnia to próba wykazania, że druga osoba jest w błędzie. Nie miałaby ona sensu, gdyby pomiędzy dwoma osobami nie istniało pewnego rodzaju porozumienie — co jest słuszne, a co nie. Równie bez sensu byłoby stwierdzenie, że piłkarz faulował, gdyby nie istniało żadne porozumienie na temat przepisów w piłce nożnej.

Owo prawo, czy też zasadę słuszności i niesłuszności, nazywano niegdyś prawem natury. Obecnie mówiąc o „prawach natury", myślimy na ogół o takich rzeczach jak grawitacja, dziedziczność czy prawidłowości rządzące procesami chemicznymi. Jednak nazywając zasadę słuszności i niesłuszności prawem natury, dawni myśliciele w gruncie rzeczy wskazywali na prawo natury l u d z k i e j . Chodziło o to, że podobnie jak ciałami materialnymi rządzi prawo ciążenia, a organizmami żywymi prawa biologii, tak istota zwana człowiekiem posiada własne prawo — z tą zasadniczą różnicą, że ciało nie

wybiera, czy chce się stosować do prawa ciążenia, człowiek zaś może zdecydować, czy ma przestrzegać prawa ludzkiej natury, czy też nie.

Można to ująć inaczej. W każdej chwili każdy człowiek poddany jest różnym prawom, ale tylko jedno z nich może zlekceważyć. Jako ciało materialne poddany jest ciążeniu i nie może go zlekceważyć — gdyby go puścić w powietrzu, miałby taki sam wybór w kwestii spadania jak pierwszy lepszy kamień. Ponieważ jest organizmem, działają na niego różne prawa biologiczne, których nie może pogwałcić, tak samo jak nie pogwałci ich zwierzę. Nie może zatem zlekceważyć tych praw, które stosują się do niego na równi z innymi ciałami w przyrodzie; jednak to, które jest szczególne dla jego ludzkiej natury, którego nie dzieli ze zwierzętami, roślinami czy przedmiotami nieożywionymi — to prawo może zlekceważyć, jeśli tylko zechce.

Prawo to nazwano prawem natury, bo sądzono, że jest znane każdemu z natury i nie trzeba go nauczać. Nie chodziło oczywiście o to, że nie znalazłby się gdzieś jeden czy

drugi człowiek, który by go nie znał, tak samo jak spotyka się czasem daltonistów albo osoby niemuzykalne. Jednak patrząc na ludzkość w ogólności, uważano, że ludzka idea przyzwoitego postępowania jest oczywista dla każdego. Moim zdaniem trafnie. W przeciwnym- razie wszystko to, co mówiliśmy o wojnie, nie miałoby sensu. Jaki był sens w twierdzeniu, że wróg postępuje niesłusznie, jeśli słuszność nie istnieje naprawdę, a naziści nie wyczuwali jej w głębi serca i nie powinni się do niej stosować? Gdyby nie mieli pojęcia, o co nam chodzi ze słusznością, być może tak samo musielibyśmy z nimi walczyć, ale równie dobrze moglibyśmy ich winić za wojnę, jak za kolor włosów.

Zdaję sobie sprawę, że według niektórych idea prawa natury czy też przyzwoitego zachowania, które byłoby znane wszystkim ludziom, jest nieuprawniona, ponieważ różne cywilizacje i epoki posiadały zupełnie różne moralności.

Tak jednak nie jest. Ich moralności różniły się, jednak nigdy w stopniu całkowitym. Gdyby ktokolwiek zadał sobie trud porównania nauk moralnych — powiedzmy — starożytnych Egipcjan, Babilończyków, Hindusów, Chińczyków, Greków i Rzymian, tak naprawdę uderzyłoby go ich podobieństwo do siebie nawzajem i do naszej własnej moralności. Zgromadziłem na to pewne dowody w załączniku do innej książki, *The Abolition of Man;* jednak na potrzeby niniejszej książki wystarczy, że poproszę Czytelnika o wyobrażenie sobie takiej całkowicie różnej moralności. Wyobraź sobie kraj, w którym podziwem otacza się dezerterów z pola bitwy, albo taki, gdzie ktoś szczyciłby się zdradzeniem osób, które okazały mu dobroć. Równie dobrze można wyobrażać sobie kraj, w którym dwa i dwa to pięć. Ludzie różnili się co do tego, komu należy świadczyć dobro własnym kosztem — czy tylko własnej rodzinie, czy rodakom, czy może każdemu. Ale zawsze zgadzali się, że nie należy stawiać samego siebie na pierwszym miejscu. Nigdy nie podziwiano samolubstwa. Różniono się co do tego, czy należy mieć jedną

żonę, czy cztery. Ale zawsze zgadzano się, że nie można po prostu mieć każdej kobiety, którą się zechce.

Jednak najbardziej godne uwagi jest coś innego. Otóż zawsze gdy już znajdzie się ktoś, kto by twierdził, że nie wierzy w różnicę pomiędzy słusznością a niesłusznością, za chwilę sam się wycofa ze swoich słów. Może się zdarzyć, że nie dotrzyma danej ci obietnicy, ale spróbuj tylko złamać obietnicę złożoną jemu, a nie zdążysz się nawet

obejrzeć, kiedy zacznie narzekać, że to nie fair. Dany kraj może utrzymywać, że traktaty nie są wiążące — jednak za chwilę sam sobie przeczy, twierdząc, że ten konkretny traktat, który akurat chce złamać, jest niesłuszny. Wszelako jeśli traktaty nie są wiążące i nie istnieje różnica pomiędzy tym, co słuszne i tym, co niesłuszne — jaka może być różnica pomiędzy słusznym i niesłusznym traktatem? Czy taki kraj nie przyznaje się, że wbrew własnym słowom zna prawo natury nie gorzej od innych?

Wydaje się zatem, że przyjdzie nam uwierzyć w realne istnienie słuszności i niesłuszności. Można się co do nich mylić, tak jak można się pomylić w dodawaniu — jednak różnica pomiędzy nimi to nie kwestia smaku czy własnego zdania, podobnie jak nie jest nią tabliczka mnożenia. Skoro doszliśmy do porozumienia, przejdę do następnej myśli, która brzmi następująco: nikt z nas nie przestrzega do końca prawa natury. Jeśli wśród czytelników są wyjątki od tej reguły, niech przyjmą moje przeprosiny. Najlepiej będzie, jeśli przeczytają jakąś inną książkę, bo nie dotyczy ich nic z tego, co mam do powiedzenia.

Wróćmy więc do zwykłych ludzi, którzy z nami pozostali: liczę, że nie zrozumiecie mnie błędnie. Nie wygłaszam kazań i Bóg wie, że nie staram się udawać lepszego od innych. Próbuję tylko zwrócić uwagę na pewien fakt. Mianowicie że w bieżącym roku, w bieżącym miesiącu, a może — co bardziej prawdopodobne — dzisiaj zdarzyło się nam samym postępować nie tak, jak byśmy tego oczekiwali ze strony innych. Możemy mieć najróżniejsze wymówki. Postąpiłeś niesprawiedliwie wobec

22

dzieci, ale akurat byłeś bardzo zmęczony. Tamten śliski interes — ten, o którym już prawie zapomniałeś — nadarzył się akurat w chwili, kiedy było bardzo krucho z pieniędzmi. A jeśli chodzi o to, co obiecałeś temu-a-temu (i czego nigdy nie zrobiłeś) — cóż, gdybyś wiedział z góry, jak strasznie będziesz załatany, nigdy byś tego nie obiecywał. Co do twojego zachowania wobec żony (męża) czy siostry (brata), gdybym tylko wiedział, jacy potrafią być irytujący, to wcale bym ci się nie dziwił

– a zresztą kimże ja u licha jestem? Jestem dokładnie taki sam. To znaczy: nie udaje mi się zbytnio przestrzegać prawa natury, a gdy tylko ktoś mi to wytknie, w mojej głowie powstaje sążnisty szereg wymówek. Nie chodzi teraz o to, czy te wymówki są słuszne. Chodzi o to, że są one kolejnym dowodem naszej głębokiej wiary w prawo natury — czy nam się to podoba, czy nie. Skoro nie wierzymy w przyzwoitość, dlaczego tak starannie szukamy wymówek dla naszego nieprzyzwoitego zachowania? Bo w rzeczywistości wierzymy w przyzwoitość tak bardzo

– czujemy tak silny nacisk owego prawa — iż nie umiemy stawić czoła faktowi, że je łamiemy, więc staramy się zrzucić z siebie odpowiedzialność. Zauważycie bowiem z pewnością, że podobnych wyjaśnień poszukujemy tylko dla złego zachowania. Na karb zmęczenia, zmartwienia czy głodu składamy tylko nasze złe nastroje

– dobre zawdzięczamy sobie samym.

Chciałem zatem przedstawić te dwie myśli. Po pierwsze, że ludzie na całej ziemi cechują się owym interesującym przekonaniem, iż powinni się zachowywać w określony sposób — przekonaniem, którego nie potrafią się wyzbyć. Po drugie, że w rzeczywistości tak się nie zachowują. Znają prawo natury — łamią je. Te dwa fakty są fundamentalne, jeśli chcemy spojrzeć jasno na nas samych i wszechświat, w którym żyjemy.

23

ROZDZIAŁ 2.
Kilka zastrzeżeń

Skoro są to aż tak fundamentalne fakty, może najlepiej będzie zatrzymać się jeszcze na chwilę i je ugruntować, zanim przejdę dalej. Niektóre z nadesłanych do mnie listów pokazują, że wielu ludziom z trudem przychodzi zrozumienie, czym właściwie jest owo prawo ludzkiej natury, to prawo moralne czy też zasada przyzwoitego postępowania.

Na przykład pytano mnie w listach: „Czy to, co Pan nazywa prawem moralnym, nie jest po prostu instynktem stadnym, który rozwinęliśmy w sobie tak samo jak inne instynkty?" Cóż, nie przeczę, że możemy posiadać instynkt stadny: nie mam go jednak na myśli, mówiąc o prawie moralnym. Wiemy wszyscy, jakie to uczucie, kiedy kieruje nami instynkt — miłość macierzyńska, instynkt seksualny czy instynkt łaknienia. Oznacza to, że czujemy silne pragnienie lub pożądanie, aby zachować się w określony sposób. I rzeczywiście, nieraz odczuwamy takie właśnie pragnienie, aby komuś pomóc: niewątpliwie pragnienie to wynika z instynktu stadnego. Jednak czuć pragnienie niesienia pomocy to coś zupełnie innego niż czuć, że należałoby pomóc — czy się tego chce, czy nie. Załóżmy, że słyszysz wołanie o pomoc osoby będącej w niebezpieczeństwie. Prawdopodobnie odczujesz wtedy dwa pragnienia — jedno będzie pragnieniem udzielenia pomocy (wynikającym z naszego instynktu stadnego), drugie pragnieniem uniknięcia niebezpieczeństwa (wynikającym z instynktu samozachowawczego). Obok tych dwóch impulsów znajdziesz jednak w sobie również coś trzeciego, co mówi, żeby pójść za impulsem niesienia pomocy, natomiast impuls ucieczki

stłumić. To coś, co rozsądza pomiędzy dwoma instynktami i decyduje, który z nich jest pożądany, nie może samo być jednym z nich. Równie dobrze można twierdzić, że nuty, które w danej chwili każą naciskać ten a nie inny klawisz fortepianu, same są jednym z klawiszy. Prawo moralne podaje melodię, którą mamy grać — nasze instynkty to jedynie klawisze fortepianu.

O tym, że prawo moralne nie jest tylko jednym z obecnych w nas instynktów, można się przekonać w jeszcze inny sposób. Otóż jeśli walczą ze sobą dwa instynkty, a w umyśle nie ma nic oprócz nich, wówczas oczywiście zwycięży instynkt silniejszy. Jednak w tych chwilach, w których najwyraźniej uświadamiamy sobie prawo moralne, na ogół każe nam ono stanąć po stronie słabszego impulsu. Prawdopodobnie znacznie silniej pragniemy własnego bezpieczeństwa, niż pomagać tonącemu — mimo to prawo moralne każe udzielić pomocy. Trzeba też przyznać, że często każe nam również starać się umocnić w sobie właściwy impuls — a więc nieraz czujemy, że powinniśmy pobudzić nasz instynkt stadny, rozbudzić wyobraźnię, wywołać w sobie współczucie i tak dalej, aby móc zebrać się w sobie i zrobić to, co trzeba. A przecież to nie instynkt każe nam umacniać instynkt. Jeśli coś nam mówi: „Twój instynkt stadny drzemie, musisz go rozbudzić", to sam ten głos nie może być instynktem stadnym. To, co każe nam głośniej zagrać jakąś nutę na fortepianie, samo nie może być nutą.

Albo jeszcze inaczej. Gdyby prawo moralne było jednym z naszych instynktów, powinniśmy być w stanie wskazać w sobie jakiś konkretny impuls, który zawsze nazwalibyśmy „dobrym", który zawsze pozostawałby w zgodzie z zasadą słusznego postępowania. Jednak nie jesteśmy w stanie. Nie ma w nas ani jednego instynktu, którego prawo moralne nie kazałoby nam w pewnym momencie stłumić, ani takiego,

którego by od czasu do czasu nie potęgowało. Błędem jest sądzić, że niektóre z naszych impulsów — powiedzmy miłość macierzyńska czy patriotyzm — są dobre, inne zaś, jak seks czy instynkt walki,

są złe. Możemy jedynie stwierdzić, że sytuacje, w których instynkt walki czy pożądanie seksualne powinny zostać powściągnięte, zdarzają się częściej niż takie, w których powściągać należy miłość macierzyńską czy patriotyzm. Jednak istnieją sytuacje, w których obowiązkiem małżonka jest rozbudzać impuls seksualny, a żołnierza — instynkt walki. Tak samo istnieją sytuacje, gdy matczyna miłość do własnych dzieci bądź czyjaś miłość do ojczyzny muszą zostać stłumione, aby nie doprowadzić do niesprawiedliwości wobec cudzych dzieci czy cudzej ojczyzny. Ściśle rzecz biorąc, nie istnieją dobre albo złe impulsy. Wróćmy do przykładu fortepianu. Fortepian nie ma dwóch rodzajów klawiszy, „dobrych" i „złych". Każdy klawisz bez wyjątku okazuje się dobry w jednej chwili, a zły w następnej. Prawo moralne to nie jakiś pojedynczy instynkt czy ich grupa — prawo moralne jest tym, co kieruje instynktami, aby stworzyć pewną melodię (którą nazywamy dobrem albo prawym postępowaniem).

Trzeba przy okazji zaznaczyć, że powyższe stwierdzenie ma ogromne konsekwencje praktyczne. Nic bardziej niebezpiecznego, niż wybrać któryś z owych naturalnych impulsów, a następnie podążać za nim za wszelką cenę. Każdy impuls — co do jednego — zrobi z nas niezłe licha, jeśli przyjmiemy go za drogowskaz absolutny. Można by uznać, że bezpieczna jest miłość wobec ludzkości w ogóle, ale to błąd. Jeśli sądząc tak, pominiesz sprawiedliwość, skończy się na łamaniu porozumień i fabrykowaniu dowodów sądowych „dla dobra ludzkości", aż staniesz się człowiekiem przewrotnym i okrutnym.

Inni pisali do mnie: „Czy to, co Pan nazywa prawem moralnym, nie jest wyłącznie konwencją społeczną, czymś, co nam wkładają do głowy w procesie edukacji?" Moim zdaniem dochodzi tu do nieporozumienia. Osoby, które zadają to pytanie, na ogół milcząco zakładają, że coś, czego nauczyliśmy się od rodziców i nauczycieli, musi być jedynie ludzkim wymysłem. Ale tak oczywiście nie jest. Tabliczki mnożenia wszyscy nauczyliśmy się w szkole. Nie znałoby jej dziecko, które wyrosłoby samotnie

na bezludnej wyspie. Ale chyba nie wynika z tego, że tabliczka mnożenia to po prostu ludzka konwencja, którą ludzie wymyślili na własne potrzeby, choć równie dobrze mogliby uczynić ją inną. Zgadzam się w pełni, że zasad przyzwoitego postępowania uczymy się od rodziców i nauczycieli, od przyjaciół czy z książek — tak jak uczymy się wszystkiego innego. Jednak pośród rzeczy, których się uczymy, są zwykłe konwencje, dające urządzić się inaczej — uczymy się na przykład jeździć lewą stroną drogi, ale z równym powodzeniem można by uzgodnić, że jeździmy prawą — inne zaś, jak matematyka, stanowią prawdy rzeczywiste. Pytanie brzmi: do której kategorii należy prawo ludzkiej natury?

Dwa powody pozwalają stwierdzić, że do tej samej, co matematyka. Pierwszy z nich — jak już pisałem w pierwszym rozdziale — to fakt, że różnice pomiędzy moralnymi ideami różnych krajów i epok, choć istnieją, nie są zbyt wielkie (a wręcz są znacznie mniejsze, niż na ogół się sądzi), zaś u podłoża ich wszystkich daje się zauważyć to samo prawo — podczas gdy zwykłe konwencje, jak zasady ruchu drogowego czy rodzaj ubrań

noszonych przez ludzi, mogą się różnić zupełnie dowolnie. Drugi powód jest następujący. Czy myśląc o różnicach pomiędzy moralnością różnych ludów, uznajesz moralność jakiegoś ludu za lepszą — albo gorszą — od innego? Czy wśród zmian w moralności nastąpiły jakieś zmiany na lepsze? Jeśli nie, to oczywiście nie moglibyśmy mówić o żadnym postępie w moralności. Postęp to nie tylko zmiany, ale zmiany na lepsze. Gdyby żaden skład moralnych zasad nie był prawdziwszy ani lepszy od innych, nie miałoby sensu przedkładanie moralności cywilizowanej ponad moralność dzikich ludów, czy też moralności chrześcijańskiej ponad nazistowską. Tak naprawdę oczywiście uznajemy wyższość jednych moralności nad innymi. Rzeczywiście sądzimy, że pewni ludzie, którzy usiłowali zmieniać idee moralności w swoich własnych czasach, zasługują na miano reformatorów czy pionierów — i że ludzie ci posiedli głębsze zrozumienie moralności niż ich bliźni.

27

No dobrze — w momencie, kiedy uznajesz, że jakiś skład idei moralnych może być lepszy od innego, w istocie przykładasz obydwa do pewnego standardu — stwierdzasz, że jeden z nich bardziej odpowiada standardowi niż drugi. Jednak standard, który mierzy jakieś dwie rzeczy, nie jest tym samym, co mierzone rzeczy. Tak naprawdę obie moralności porównujesz do jakiejś moralności autentycznej, przyznając tym samym, że istnieje prawdziwa słuszność, niezależna od ludzkiego zdania. Przyznajesz zarazem, że idee jednych ludzi są bliższe owej autentycznej słuszności niż idee drugich. Albo ujmijmy to tak: jeśli twoje idee moralne mogą być prawdziwsze, a nazistowskie odleglejsze od prawdy, to musi istnieć coś — jakaś rzeczywista moralność — do której odnosiłaby się prawdziwość obydwu. Twoje wyobrażenie Nowego Jorku może być prawdziwsze bądź bardziej fałszywe od mojego tylko dlatego, że Nowy Jork to rzeczywiste miejsce, istniejące w zupełnym oderwaniu od twojej czy mojej opinii. Gdyby każdy z nas, mówiąc „Nowy Jork", miał jedynie na myśli „wyimaginowane miasto w mojej głowie", to jak którykolwiek z nas mógłby mieć o nim zdanie trafniejsze? Kwestia słuszności czy niesłuszności w ogóle by nie powstała. Tak samo gdyby zasada przyzwoitego zachowania miała po prostu oznaczać „cokolwiek dany naród uzna za stosowne", nie miałoby sensu twierdzenie, że którykolwiek z narodów postępował stosowniej od innego — ani że świat może osiągnąć moralny postęp czy wręcz przeciwnie.

Konkluduję zatem, że chociaż różnice zdań na temat przyzwoitego zachowania nieraz każą podejrzewać, iż w rzeczywistości nie istnieje żadne naturalne prawo postępowania, to jednak wnioski, które musimy wysnuć na temat istniejących różnic, dowodzą w rzeczywistości czegoś wręcz przeciwnego. Zanim skończę, dodam jeszcze jedno słowo. Zetknąłem się z ludźmi, którzy przejaskrawiają te różnice, ponieważ nie rozróżniają pomiędzy różnymi moralnościami a różnymi wyobrażeniami na temat faktów. Na przykład pewien mężczyzna powiedział mi:

28

„Trzysta lat temu zabijano w Anglii czarownice. Czy to nazwałby pan zasadą natury ludzkiej albo słusznego postępowania"? Ale wszak dzisiaj nie skazujemy czarownic na śmierć dlatego, że nie wierzymy w ich istnienie. Gdybyśmy wierzyli — gdybyśmy naprawdę sądzili, że chodzą wśród nas ludzie, którzy zaprzedali się diabłu i używają otrzymanej w zamian nadprzyrodzonej mocy do zabijania bliźnich, mieszania im

zmysłów czy wywoływania niepogody — chyba zgodzimy się, że jeśli ktokolwiek zasługuje na karę śmierci, to zasłużyliby na nią tak plugawi kolaboranci? Nie występuje tu żadna różnica w zasadach moralnych: różnica dotyczy wyłącznie faktów. Owszem, niewiara w czarownice może stanowić wielki postęp w dziedzinie wiedzy — ale nie znajdziemy postępu moralnego w fakcie, że nie skazujemy ich na śmierć, skoro wiemy, że nie istnieją. Nie nazwiemy nikogo ludzkim i wrażliwym dlatego, że nie zastawia pułapek na myszy, jeżeli sądzi, że w jego domu myszy nie ma.

ROZDZIAŁ 3.
Realność prawa

Wracam teraz do zdania wypowiedzianego pod koniec pierwszego rozdziału, że ludzkość posiada dwie dziwne cechy. Po pierwsze, jest uporczywie przekonana o istnieniu pewnego rodzaju zachowania, które praktykować należy, a które można by nazwać *fair play,* przyzwoitością, moralnością, czy też prawem natury. Po drugie, nie czyni tak. Niektórzy mogą się zastanawiać, co widzę w tym dziwnego. Może wydaje ci się to rzeczą z gruntu naturalną. Możesz zwłaszcza uznać, że zbyt surowo obchodzę się z ludzkością. Przecież koniec końców — mógłbyś stwierdzić — to, co nazywam łamaniem prawa dobra i zła (czy też słuszności i niesłuszności, albo prawa natury), oznacza tylko tyle, że ludzie nie są doskonali. A dlaczego, przebóg, miałbym tego od nich wymagać? Byłaby to dobra odpowiedź, gdyby chodziło mi o dokładne ustalenie stopnia winy, która na nas ciąży za to, że nie zachowujemy się tak, jak byśmy się tego spodziewali po innych. Ale mi zupełnie o to nie chodzi. W tej chwili w ogóle nie obchodzi mnie wina — usiłuję poznać prawdę. A z tego punktu widzenia sama idea niedoskonałości — niebycia tym, czym się być powinno — niesie ze sobą pewne konsekwencje.

Jeśli weźmiemy coś w rodzaju drzewa czy kamienia, to rzecz taka będzie tym, czym jest i bez sensu byłoby twierdzić, że powinna być inna. Oczywiście można powiedzieć, że kamień ma „zły kształt", kiedy chcemy go wykorzystać do ogródka skalnego, albo że drzewo jest złe, bo daje mniej cienia, niż się spodziewaliśmy. Ale chcemy przez to jedynie stwierdzić, że dane drzewo czy kamień są akurat nieprzydatne do naszych celów. Tylko w żartach można je za to winić. Tak naprawdę wiemy, że

w takiej glebie i przy takiej pogodzie drzewo nie mogło być inne. To, co z własnego punktu widzenia nazywamy „złym drzewem", w rzeczywistości przestrzega praw własnej natury nie gorzej od drzewa „dobrego".

Zauważasz już, co z tego wynika? Wynika z tego, że to, co zwykle nazywamy prawami natury — na przykład wpływ pogody na rosnące drzewo — może nie być p r a w e m w ścisłym sensie, a tylko w przenośni. Jeśli mówimy, że spadające kamienie zawsze przestrzegają prawa ciążenia, to czy „prawo ciążenia" nie oznacza tu jedynie „tego, co zawsze się dzieje z kamieniami"? Nie chcemy przecież powiedzieć, że puszczony kamień nagle uświadamia sobie, iż ma spadać na ziemię. Chcemy powiedzieć tylko tyle, że kamień rzeczywiście spada. Innymi słowy, nie można być pewnym, czy istnieje coś poza faktami samymi w sobie — czy istnieje jakieś prawo mówiące, co ma się stać (różne od samych wydarzeń). Być może w odniesieniu do kamieni i drzew prawa natury oznaczają jedynie „to, co rzeczywiście czyni Natura". Jednak jeśli wrócimy do prawa ludzkiej

natury — prawa przyzwoitego zachowania — sprawa ma się inaczej. To prawo bynajmniej nie oznacza „tego, co rzeczywiście czynią istoty ludzkie" — jak już mówiłem, wielu ludzi nie przestrzega go w ogóle, a żaden człowiek nie przestrzega go w pełni. Prawo ciążenia powie ci, co d z i e j e s i ę z kamieniami puszczonymi w powietrzu, natomiast prawo ludzkiej natury określa, co ludzie p o w i n n i robić, a czego zarazem nie robią. Inaczej mówiąc, w odniesieniu do ludzi poza konkretnymi faktami pojawia się coś jeszcze. Masz fakty (rzeczywiste zachowanie ludzi) i masz to coś jeszcze (jak powinni się zachowywać). Być może w całym pozostałym wszechświecie nie ma nic poza konkretnymi faktami. Elektrony i cząsteczki zachowują się w pewien sposób, wynikają z tego pewne skutki i to wszystko*. Lu-

* Choć jak się przekonamy później, nie sądzę, aby to było wszystko. Chcę tylko powiedzieć, że tak to wygląda w świetle dotychczasowego rozumowania.

dzie też zachowują się w pewien sposób, ale to wcale nie wszystko — bo nieustannie mamy świadomość, że powinni się zachowywać inaczej.

Jest to rzecz tak osobliwa, że chciałoby się ją zbyć jakimś łatwym wytłumaczeniem. Na przykład można rozumować następująco: kiedy mówimy o człowieku, że nie powinien postępować tak, jak postępuje, to zachowujemy się, jakbyśmy twierdzili, że kamień ma zły kształt — czyli to, co on robi, akurat okazuje się dla nas niedogodne. Ale to zwyczajna nieprawda. Ktoś, kto zajął najlepsze miejsce w przedziale, bo wsiadł pierwszy, stanowi taką samą niedogodność jak ten, kto wcisnął się na nie za moimi plecami i w dodatku zdjął z niego moją torbę. Jednak obwiniam tego drugiego, a pierwszego nie. Nie jestem zły (no, może przez chwilę, zanim się nie opamiętam) na kogoś, kto przypadkiem podstawił mi nogę — jestem zły na kogoś, kto próbuje mi podstawić nogę, nawet jeśli mu się nie uda. A przecież pierwszy zrobił mi krzywdę, a drugi nie. Czasami zachowanie, które nazywam złym, nie jest dla mnie niedogodne — wręcz przeciwnie. Na wojnie każda ze stron może uważać zdrajcę w szeregach wroga za osobę bardzo użyteczną. Ale choć korzysta z jej usług i płaci jej, to przecież i tak uważa ją za kanalię. Nie da się zatem stwierdzić, że to, co nazywamy u innych zachowaniem przyzwoitym, jest po prostu zachowaniem dla nas dogodnym. Zaś co do naszego własnego przyzwoitego zachowania, to chyba jest rzeczą zupełnie oczywistą, że nie oznacza ono takiego zachowania, które popłaca. Już raczej oznacza sytuację, gdy zadowalasz się pięćdziesięcioma funtami zamiast stu, sumiennie odrabiasz lekcje, zamiast pójść na skróty i ściągnąć zadanie, zostawiasz dziewczynę w spokoju, chociaż masz na nią chrapkę, pozostajesz w niebezpieczeństwie, mimo że mógłbyś pójść w bezpieczniejsze miejsce, dotrzymujesz niewygodnych obietnic albo mówisz prawdę, choćbyś miał przy tym wyjść na durnia.

Zdaniem niektórych przyzwoite prowadzenie się, choć nie oznacza tego, co popłacałoby każdemu z osobna

w danej chwili, popłaca jednak ludzkości jako takiej — a zatem nie ma tu żadnej zagadki. W końcu ludzie mają odrobinę oleju w głowie: rozumieją, że prawdziwe bezpieczeństwo czy szczęście można osiągnąć wyłącznie w takim społeczeństwie, gdzie każdy gra fair i dlatego starają się zachowywać przyzwoicie. Cóż, to oczywiście święta prawda, że poczucie bezpieczeństwa i szczęście mogą istnieć tylko wtedy, kiedy jednostki, klasy

społeczne i narody traktują się nawzajem przyzwoicie i uczciwie. Jest to jedna z najważniejszych prawd na świecie. Jednak jeśli ją potraktować jako wyjaśnienie naszych odczuć na temat słuszności i niesłuszności czy też dobra i zła, prawda ta nie trafia w sedno. Skoro pytamy: „Dlaczego mam być niesamolubny?", a ty odpowiadasz: „Bo to jest dobre dla społeczeństwa", możemy zapytać: „A dlaczego miałoby mnie obchodzić dobro społeczeństwa, jeśli coś nie popłaca m i osobiście?" Wówczas musisz stwierdzić: „Bo nie można być samolubnym" — czyli wracamy do punktu wyjścia. Mówisz prawdę, ale nie posuwasz nas ani o krok dalej. Jeśli nas ktoś zapyta, po co się gra w piłkę, nie ma co odpowiadać, że po to, „aby strzelać bramki", bo strzelanie bramek to część samej gry, a nie powód, który za nią stoi. To tak, jakby stwierdzić, że piłka nożna jest piłką nożną — co jest stwierdzeniem prawdziwym, ale niewartym wypowiadania. I podobnie kiedy ktoś pyta, po co mamy się zachowywać przyzwoicie, nie ma potrzeby odpowiadać „żeby odniosło z tego korzyść społeczeństwo", bo działanie na korzyść społeczeństwa, innymi słowy bycie niesamolubnym (w końcu „społeczeństwo" to tyle, co „inni ludzie"), to jedna z rzeczy, na których opiera się przyzwoite zachowanie. Stwierdzamy więc tym samym, że przyzwoite zachowanie to przyzwoite zachowanie. Powiedzielibyśmy dokładnie tyle samo, gdybyśmy od początku pozostali przy stwierdzeniu, że „ludzie powinni być niesamolubni".

I przy tym właśnie stwierdzeniu chcę pozostać. Ludzie powinni być niesamolubni, powinni być fair. Nie że ludzie są niesamolubni albo że niesamolubni być lubią,

33

ale że powinni. Prawo moralne czy też prawo ludzkiej natury nie jest po prostu faktem dotyczącym ludzkiego zachowania w takim samym sensie, w jakim prawo ciążenia jest (czy być może jest) po prostu faktem dotyczącym zachowania ciężkich przedmiotów. Z drugiej strony, nie jest ono również zwykłym wymysłem, bo nie umiemy się go pozbyć, a gdyby nam się to udało, większość naszych stwierdzeń i przekonań na temat ludzi straciłaby wszelki sens. Prawo moralne nie określa też zachowań, których moglibyśmy od ludzi oczekiwać ze względu na naszą wygodę, ponieważ zachowanie, które określamy jako złe czy nieuczciwe, to nie do końca to samo, co zachowanie dla nas niedogodne — a nawet bywa na odwrót. Oznacza to, że owa zasada słuszności i niesłuszności, dobra i zła, czy też prawo ludzkiej natury, jakkolwiek to nazwiemy, musi być w jakimś sensie realna — musi być czymś istniejącym naprawdę, a nie naszym wymysłem. A jednak nie jest to fakt w zwykłym sensie, tak jak jest faktem nasze konkretne zachowanie. Powoli staje się jasne, że trzeba będzie uznać istnienie więcej niż jednego rodzaju rzeczywistości — że w tym konkretnym przypadku jest coś, co wykracza poza zwykłe fakty ludzkiego zachowania, a zarazem jest jak najbardziej realne — jakieś rzeczywiste prawo, niestworzone przez nas, a jednak przez nas odczuwane.

34

ROZDZIAŁ 4.
To, co leży u podstaw prawa

Podsumujmy to, do czego już doszliśmy. W przypadku kamieni, drzew czy podobnych rzeczy to, co nazywamy prawami natury, jest być może wyłącznie kwestią sformułowania. Kiedy mówimy, że naturą rządzą pewne prawa, być może znaczy to tylko tyle, że natura zachowuje się w pewien konkretny sposób. Tak zwane prawa mogą nie

posiadać rzeczywistego istnienia — może nie istnieje nic poza konkretnymi, obserwowanymi przez nas faktami. Jednak w odniesieniu do człowieka widzimy, że jest inaczej. Prawo ludzkiej natury czy też dobra i zła musi być czymś istniejącym niezależnie od konkretnych ludzkich uczynków. W tym przypadku obok konkretnych faktów mamy coś jeszcze: prawdziwe prawo, którego nie wymyśliliśmy i zarazem wiemy, że mamy go przestrzegać.

Chciałbym się teraz zastanowić, co to nam mówi o wszechświecie, w którym żyjemy. Odkąd tylko ludzie posiedli zdolność myślenia, zastanawiamy się, czym naprawdę jest wszechświat i jak powstał. I — w dużym uproszczeniu — zaznaczyły się w tej kwestii dwa poglądy. Po pierwsze, istnieje tak zwany pogląd materialistyczny. Jego zwolennicy uważają, że materia i przestrzeń istnieją przypadkiem i od zawsze — z zupełnie nieznanych przyczyn; oraz że materia, zachowując się w ustalony sposób, czystym trafem — jakimś szczęśliwym zbiegiem okoliczności — wytworzyła istoty podobne do nas, czyli rozumne. Za sprawą szansy jednej na tysiąc coś tam uderzyło w nasze słońce, przez co powstały planety; za sprawą innego, równie mało prawdopodobnego przypadku, na jednej z planet znalazły się od-

powiednie „chemikalia" oraz odpowiednia temperatura i w ten sposób materia na owej planecie została ożywiona — a następnie cały szereg przypadków sprawił, że z żywych istot rozwinęły się stworzenia podobne do nas. Drugi pogląd to pogląd religijny*. Według niego to, co leży u podstaw wszechświata, ze wszystkich znanych nam rzeczy najbardziej przypomina umysł. To znaczy — posiada świadomość, ma swoje cele i przedkłada jedne rzeczy nad inne. Według tego poglądu owo „coś" stworzyło wszechświat, częściowo dla nieznanych nam celów, ale przynajmniej częściowo po to, żeby stworzyć istoty podobne do samego siebie — mówię tu o podobieństwie polegającym na posiadaniu umysłu. Nie chciałbym, żeby sądzono, że któryś z tych poglądów był wyznawany dawno temu, a drugi stopniowo go wyparł. Wszędzie tam, gdzie istnieli myślący ludzie, zawsze obecne były obydwa poglądy. Należy też zauważyć coś jeszcze. Nie da się rozstrzygnąć, który z poglądów jest słuszny, korzystając z nauki w zwykłym sensie tego słowa. Nauka opiera się na eksperymencie. Obserwuje zachowanie się zjawisk. Niezależnie od tego, jak może się wydawać skomplikowane, na dłuższą metę każde naukowe stwierdzenie w istocie oznacza mniej więcej tyle, co „Piętnastego stycznia o 2.30 rano wycelowałem teleskop w taką to a taką stronę nieba i zobaczyłem to i to", czy też „Wsadziłem trochę tego czegoś do garnka, podgrzałem do takiej a takiej temperatury i w efekcie stało się to czy tamto". Proszę nie sądzić, że wypowiadam się przeciwko nauce: mówię tylko, czym ona się zajmuje. Przypuszczam, że im więcej ktoś ma do czynienia z nauką, tym łatwiej się ze mną zgodzi, że tak właśnie ona działa — i to działa w sposób wielce użyteczny i niezbędny. Ale pytanie, dlaczego cokolwiek w ogóle istnieje, albo czy istnieje coś poza rzeczami obserwowanymi przez naukę — coś innego rodzaju — nie jest pytaniem naukowym. Jeśli istnieje coś „poza", „coś u podstaw", to albo pozostanie

* Patrz uwaga na końcu rozdziału.

zupełnie nieznane ludziom, albo będzie musiało dać się poznać w jakiś inny sposób. Stwierdzenie, że coś podobnego istnieje, tak samo jak stwierdzenie, że coś podobnego nie istnieje, pozostaje poza możliwościami nauki, prawdziwi zaś naukowcy zazwyczaj unikają obydwu. Wypowiadają je najczęściej dziennikarze i popularni powieściopisarze, którzy jedynie liznęli to i owo z podręczników. W końcu jest to kwestia zdrowego rozsądku. Wyobraźmy sobie, że w pewnym momencie nauka osiąga pełnię i wie dosłownie wszystko o całym wszechświecie. Czy nie jest jasne, że pytania w rodzaju „Dlaczego istnieje wszechświat?" „Dlaczego trwa taki, jaki jest?" „Czy posiada jakiś sens?" — i tak musiałyby pozostać bez odpowiedzi?

Nasze położenie byłoby więc całkiem beznadziejne, gdyby nie rzecz następująca. Istnieje coś — coś jedynego w całym wszechświecie — o czym wiemy więcej, niżby się dało zaobserwować z zewnątrz. Tym czymś jest człowiek. Ludzi nie tylko obserwujemy, ludźmi j e s t e ś m y . Rzec można, że dzięki temu posiadamy uprzywilejowane informacje — jesteśmy dopuszczeni do wiedzy niedostępnej innym. Wiemy, że na ludziach ciąży prawo moralne, którego nie stworzyli, o którym nie potrafią — pomimo starań — do końca zapomnieć, i o którym wiedzą, że powinni go przestrzegać. Zwróćmy uwagę: każdy, kto badałby ludzi z zewnątrz (tak jak badamy zjawisko elektryczności albo kapustę), nie znając naszego języka i przez to niezdolny do uzyskania od nas prawdziwej wiedzy od środka, a jedynie zdany na zewnętrzne obserwacje naszego zachowania — nigdy nie znalazłby cienia dowodu, że istnieje w nas jakieś prawo moralne. Byłoby to niemożliwe. Przecież jego obserwacje odkrywałyby wyłącznie to, co robimy, a prawo moralne mówi o tym, co robić powinniśmy. Tak samo gdyby istniało coś poza czy też ponad konkretnymi obserwowanymi faktami w odniesieniu do kamieni czy pogody, wówczas my sami, prowadząc badania z zewnątrz, nie moglibyśmy liczyć na jego odkrycie.

37

Oto jak się ma sprawa z naszym pytaniem. Chcemy wiedzieć, czy wszechświat tylko przypadkowo jest taki, jaki jest — czy też może u jego podstaw leży jakaś siła, która go takim właśnie czyni. Ponieważ siła taka, jeśli istnieje, nie należałaby do obserwowalnych faktów, ale stanowiła rzeczywistość, z której fakty wynikają, zwykła obserwacja faktów w żaden sposób nie mogłaby odsłonić samej siły. Tylko w jednym przypadku możemy się dowiedzieć, że istnieje coś więcej — mianowicie w swoim własnym. I w odniesieniu do siebie istotnie odkrywamy, że tak jest. Albo może ujmijmy to od drugiej strony. Jeśli poza wszechświatem istnieje moc, która nim kieruje, nie mogłaby ona ukazać się nam jako jedno ze zjawisk w obrębie wszechświata — tak samo jak architekt, który zaprojektował dom, nie może być ścianą, klatką schodową czy kominkiem w owym domu. Możemy tylko oczekiwać, że moc taka objawi się w nas samych jako wpływ czy też polecenie, które skłaniałoby nas do określonego zachowania. I to właśnie w sobie odkrywamy. Czy nie powinno to obudzić naszej czujności? W jedynym przypadku, gdzie możemy spodziewać się odpowiedzi, okazuje się ona twierdząca — a kiedy indziej, gdy odpowiedzi nie otrzymujemy, rozumiemy przyczyny jej braku. Załóżmy, że ktoś zadaje mi takie pytanie: kiedy widzę osobę w niebieskim mundurze, która idzie ulicą i pozostawia przy domach papierowe koperty, skąd mogę przypuszczać, że zawierają one listy? Na takie pytanie odrzekłbym: „Bo za każdym razem, kiedy ta osoba zostawia mi podobną kopertę, stwierdzam, że jest w niej list". A gdyby ów ktoś zaprotestował: „Ale przecież nie widział pan wszystkich listów, które pańskim zdaniem otrzymują ludzie", odparłbym: „Oczywiście, że nie — wcale tego nie oczekuję, bo nie są adresowane do

mnie. Wyjaśniam zawartość kopert, których nie wolno mi otwierać, na podstawie tych, które otwierać mogę". Tak samo jest z tym pytaniem. Wolno mi otworzyć tylko jedną kopertę — człowieka. Kiedy otwieram taką kopertę, a w szczególności tę konkretną, którą jestem ja sam,

38

stwierdzam, że nie istnieję sam sobie, że jest nade mną prawo — że ktoś albo coś chce, abym zachowywał się w określony sposób. Nie spodziewam się oczywiście, że dokładnie to samo znalazłbym, gdybym zdołał zgłębić kamień albo drzewo — tak jak nie sądzę, że wszyscy ludzie na całej ulicy dostają ten sam list, co ja. Na przykład spodziewałbym się odkryć, że kamień z konieczności musi przestrzegać prawa ciążenia — że o ile nadawca listów tylko mi nakazuje przestrzegać prawa ludzkiej natury, o tyle kamienie zmusza do przestrzegania prawa ciążenia z samej ich kamiennej natury. Ale — mówiąc w przenośni — w obu sytuacjach spodziewałbym się odkryć nadawcę listów, jakąś moc leżącą ponad faktami, jakiegoś kierującego czy przewodnika.

Proszę nie sądzić, że posuwam się w moim wywodzie szybciej, niż to ma miejsce w rzeczywistości. Nadal dzielą nas setki mil od Boga z teologii chrześcijańskiej. Dotarłem jedynie do tego, że istnieje coś, co kieruje wszechświatem i objawia się we mnie jako prawo, które ponagla mnie do czynienia dobra — a kiedy zrobię coś złego, sprawia, że czuję się odpowiedzialny i niezadowolony z siebie. Moim zdaniem należy uznać, że ze wszystkich znanych nam rzeczy owo „coś" najbardziej przypomina umysł — bo w końcu jedyna rzecz, jaką znamy poza umysłem, to materia, a trudno wyobrazić sobie kawał materii udzielający wskazówek. Ale oczywiście nie musi ono do końca przypominać umysłu, a zwłaszcza osoby. W następnym rozdziale zobaczymy, czy da się o nim dowiedzieć czegoś więcej. Ale tu jedno ostrzeżenie. Przez ostatnie stulecie wypowiedziano na temat Boga cały stek ckliwych bzdur. Ja nie proponuję ckliwych bzdur. Zostawmy je w spokoju.

Uwaga. — Aby utrzymać ten podrozdział w czasowych ramach audycji radiowej, wspomniałem tylko o poglądzie materialistycznym i religijnym. Jednak dla ścisłości należy wspomnieć o poglądzie pośrednim, zwanym filozofią pędu życiowego czy też twórczą ewolucją.

39

Najdowcipniejsze ujęcie nadaje jej w swoich pismach Bernard Shaw, a najgłębsze — Henri Bergson. Zwolennicy tego poglądu twierdzą, że drobne różnice, dzięki którym życie na naszej planecie „ewoluowało" od najniższych form aż po człowieka, nie są przypadkowe, lecz wynikają z „dążenia" czy też „celowości" tak zwanego pędu życiowego. Słysząc podobne sądy, trzeba zadać pytanie, czy mówiąc o sile życiowej, ludzie mają na myśli coś rozumnego czy też nie. Jeśli tak, to „umysł, który stwarza życie i prowadzi je ku doskonałości" jest w istocie pewnego rodzaju Bogiem, a ich pogląd staje się identyczny z poglądem religijnym. Jeśli nie, jaki jest sens w stwierdzeniu, że coś nierozumnego „dąży" albo ma „cele"? Wydaje mi się to fatalną słabością ich poglądu. Wśród przyczyn powszechnej atrakcyjności teorii twórczej ewolucji jest fakt, że zapewnia ona właściwie nie mniejszy komfort emocjonalny niż wiara w Boga, a zarazem jest wolna od jej mniej przyjemnych konsekwencji. Kiedy czujesz się dobrze, słońce świeci, a ty nie chcesz wierzyć, że wszechświat jest jedynie mechanicznym pląsem atomów, wówczas miło jest móc pomyśleć o owej ogromnej, tajemniczej sile prze-

taczającej się przez wieki i unoszącej cię niczym fala na swoim grzbiecie. Z drugiej strony, jeśli masz zamiar popełnić coś podłego, wówczas siła życiowa — ponieważ jest ślepa, pozbawiona umysłu i moralności — nie będzie wtrącać się w twoje sprawy jak ów kłopotliwy Bóg, o którym uczyliśmy się jako dzieci. Siła życiowa to jakby Bóg oswojony. Można ją włączać, kiedy się chce, ale nikomu nie daje się we znaki. Wszystkie zalety religii bez żadnych jej kosztów. Czyżby pęd życiowy miał się okazać największym osiągnięciem w historii myślenia życzeniowego?

40

ROZDZIAŁ 5.
Są powody do niepokoju

Ostatni rozdział zamknąłem myślą, że ktoś czy też coś spoza materialnego wszechświata rości sobie do nas pretensje za pośrednictwem prawa moralnego. Spodziewam się, że niektórzy Czytelnicy odczuli w tym momencie pewną irytację. Być może pomyśleliście nawet, że Was nabrałem — że coś, co starannie udrapowałem w szatki filozofii, okazuje się kolejnym przykładem pobożnej mowy-trawy. Może uznaliście, że mnie posłuchacie pod warunkiem, iż powiem coś waszym zdaniem nowego — ale skoro to tylko religia, cóż, świat już to przerabiał i nie da się cofnąć wskazówek zegara. Jeśli ktoś ma podobne odczucia, chciałbym mu powiedzieć trzy rzeczy.

Po pierwsze, co do cofania wskazówek. Czy niedorzecznością jest twierdzenie, że wskazówki zegara da się jednak cofnąć, a jeśli zegar chodzi źle, to nawet byłoby to nie od rzeczy? Ale nie chcę się trzymać porównania z zegarem. Może inaczej: wszyscy pragniemy postępu. Ale postęp to zbliżanie się do założonego celu. A jeśli skręciliśmy nie tam, gdzie trzeba, wówczas dalsza podróż przed siebie wcale nas do celu nie zbliża. Jeśli znajdziemy się na niewłaściwej drodze, postępem będzie odwrócić się na pięcie i pomaszerować z powrotem do właściwej drogi — najbardziej postępowy okaże się wówczas ten, kto zawróci pierwszy. Wszyscy widzieliśmy, jak to działa, kiedy rozwiązywaliśmy zadania arytmetyczne. Jeśli zacząłem rozwiązywać zadanie nie tak jak trzeba, to im prędzej przyznam się do błędu i zacznę od nowa, tym szybciej pójdę dalej. Nie ma nic postępowego w oślim uporze i nieumiejętności przyznania się do błędu. A patrząc na świat w jego obecnym kształcie, chyba wyraźnie

41

widać, że ludzkość pakuje się w jakiś poważny błąd. Idziemy drogą niewłaściwą. A skoro tak, to musimy zawrócić. Powrót to najszybsza droga do celu.

Po drugie — to, co piszę, nie jest jeszcze wcale „pobożną mową-trawą". Nie doszliśmy jeszcze do Boga żadnej konkretnej religii, a w szczególności do Boga religii znanej jako chrześcijaństwo. Doszliśmy jedynie do kogoś czy też czegoś, co istnieje u podstaw prawa moralnego. Nie czerpiemy niczego z Biblii ani z nauczania Kościołów chrześcijańskich; usiłujemy się przekonać, ile można się dowiedzieć o owym kimś własnymi siłami. A chciałbym stwierdzić dobitnie, że to, czego dowiadujemy się własnymi siłami, stanowi dla nas wstrząs.

Nasz materiał dowodowy na temat owego kogoś składa się z dwóch elementów, jeden z nich to stworzony przezeń wszechświat. Gdybyśmy to przyjęli za naszą jedyną wskazówkę, musielibyśmy dojść do wniosku, że był on wielkim artystą (bo wszechświat to jest niezmiernie piękne miejsce), ale też jest on dość bezlitosny i raczej nieprzyjazny

wobec ludzi (bo wszechświat to niezmiernie niebezpieczne i przerażające miejsce). Drugi element to prawo moralne, które umieścił on w naszych umysłach. Ten element jest lepszym dowodem od pierwszego, bo zawiera informacje pochodzące niejako od środka. O Bogu można się więcej dowiedzieć, patrząc na prawo moralne, niż na wszechświat w ogólności — tak jak o człowieku dowiemy się więcej, kiedy przysłuchamy się temu, co mówi, a nie oglądając zbudowany przez niego dom. Otóż z owego drugiego dostępnego nam elementu wnioskujemy, że istota leżąca u podstaw wszechświata szalenie interesuje się właściwym postępowaniem — byciem niesamolubnym, grą fair, odwagą, dobrą wiarą, uczciwością i prawdomównością. W tym sensie należy się zgodzić z wersją podawaną przez chrześcijaństwo i niektóre inne religie, że Bóg jest „dobry". Ale nie wyciągajmy tu pochopnych wniosków. Prawo moralne nie daje nam żadnych podstaw, aby sądzić, iż Bóg jest „dobry" w takim sensie, że jest pobłażliwy, łagodny czy

sympatyczny. W prawie moralnym nie ma nic z pobłażliwości. Jest twarde jak krzemień. Każe robić rzecz właściwą i nie obchodzi go, jak bolesne czy trudne miałoby się to okazać. Jeśli sam jest taki jak prawo moralne, Bóg nie jest łagodny. W tym miejscu naszego wywodu nie ma co twierdzić, że mówiąc o „dobrym" Bogu, mamy na myśli Boga wybaczającego. Nie posuwajmy się za szybko. Wybaczać może tylko osoba. A my nie doszliśmy jeszcze do osobowego Boga — jedynie do siły leżącej u podstaw prawa moralnego, która ze wszystkiego najbardziej przypomina umysł. Ale przecież może ona być bardzo różna od osoby. Jeśli jest to czysty, bezosobowy umysł, być może nie ma co się do niego zwracać o ulgowe traktowanie czy przebaczenie, tak jak nie ma co prosić tabliczki mnożenia, żeby przymknęła oko na nasze błędy. Zawsze otrzymamy zły wynik. Nie ma też co mówić, że jeśli istnieje taki Bóg — bezosobowe dobro absolutne — to On ci się nie podoba i nie zamierzasz zaprzątać Nim sobie głowy. Problem w tym, że jakaś część ciebie samego stoi po Jego stronie i w gruncie rzeczy zgadza się z Jego dezaprobatą dla ludzkiej chciwości, ludzkiego krętactwa i wyzysku. Możesz pragnąć, żeby wobec ciebie zrobił wyjątek, aby tym razem ci darował — ale w głębi serca wiesz, że jeśli siła leżąca u podstaw wszechświata ma być dobra, to tylko pod warunkiem, że naprawdę i nieodwołalnie brzydzi się takim postępowaniem. Z drugiej strony uświadamiasz sobie, że jeśli rzeczywiście istnieje absolutne dobro, to z pewnością brzydzi się większością rzeczy, które czynimy. Oto i straszna kabała, w którą jesteśmy wpakowani. Jeśli wszechświatem nie rządzi absolutne dobro, wszystkie nasze wysiłki są na dłuższą metę skazane na niepowodzenie. Ale jeśli podobne dobro rzeczywiście rządzi światem, wówczas każdego dnia czynimy się jego wrogami i nie mamy specjalnych widoków na rychłą poprawę — czyli nasze położenie znowu okazuje się beznadziejne. Nie możemy sobie poradzić bez niego ani z nim. Bóg jest jedynym pocieszeniem, ale też źródłem największego przerażenia: czymś, czego niezbędnie po-

trzebujemy i zarazem tym, przed czym najbardziej pragniemy się ukryć. Jest naszym jedynym możliwym sojusznikiem, a my uczyniliśmy się Jego wrogami. Niektórzy ludzie wypowiadają się tak, jakby spojrzenie w oczy absolutnemu dobru było czystą przyjemnością. Powinni to lepiej przemyśleć. Tacy ludzie nadal tylko bawią się religią.

Dobro jest albo największym bezpieczeństwem, albo największym zagrożeniem — zależnie od tego, jak na nie zareagujesz. A my zareagowaliśmy nie tak, jak trzeba.

Pora na trzecią uwagę. Zmierzając tak okrężną drogą do prawdziwego tematu, wcale nie próbuję nikogo nabierać. Mam inne powody. Chodzi mi o to, że chrześcijaństwo zwyczajnie nie ma sensu, jeśli nie stanie się w obliczu tych faktów, które właśnie opisuję. Chrześcijaństwo każe ludziom żałować za grzechy i obiecuje przebaczenie. Jak dla mnie, chrześcijaństwo nie ma więc nic do powiedzenia ludziom, którzy nie zdają sobie sprawy, że popełnili cokolwiek godnego pożałowania i nie czują potrzeby przebaczenia. Dopiero kiedy uświadomisz sobie, że istnieje rzeczywiste prawo moralne i prawdziwa siła leżąca u jego podstaw, oraz że złamałeś to prawo i wystąpiłeś wbrew owej sile — wtedy dopiero, ani chwili wcześniej, chrześcijaństwo zaczyna przemawiać do człowieka. Jeśli wiesz, że jesteś chory, usłuchasz lekarza. Kiedy zdasz sobie sprawę, że nasze położenie jest niemal beznadziejne, zaczniesz rozumieć, o co chodzi chrześcijanom. Proponują oni wyjaśnienie tego, jak znaleźliśmy się w obecnym położeniu, to jest — jak zarazem kochamy dobro i nienawidzimy go. Proponują wyjaśnienie tego, w jaki sposób Bóg może być bezosobowym umysłem u podstaw prawa moralnego, ale zarazem także osobą. Opowiadają, jak wymogi prawa, których ani ty, ani ja nie mogliśmy wypełnić, zostały wypełnione za nas; jak sam Bóg staje się człowiekiem, aby ocalić człowieka przed niechęcią Boga. To stara historia i jeśli zechcesz ją zgłębić, z pewnością zwrócisz się do ludzi, którzy mają w tych sprawach większy autorytet od mojego. Ja tylko

proszę ludzi, aby stawili czoło faktom — aby zrozumieli pytania, na które chrześcijaństwo chce odpowiadać. A są to fakty przerażające.

Chciałbym móc powiedzieć coś przyjemniejszego. Ale muszę mówić to, co uważam za prawdę. Oczywiście zgadzam się w pełni, że na dłuższą metę religia chrześcijańska niesie ze sobą niezwykłe pocieszenie. Jednak nie od pocieszenia wychodzi — wychodzi ono od opisanego tu przerażenia, i dopóki nie przejdzie się przez owo przerażenie, nie ma co szukać pocieszenia. W religii, tak jak na wojnie czy we wszystkim innym, pocieszenie jest tym, czego nie znajdziesz, jeśli będziesz go szukał. Jeśli będziesz szukać prawdy, na koniec znajdziesz być może pocieszenie. Jeśli będziesz szukać pocieszenia, nie znajdziesz ani pocieszenia, ani prawdy, a tylko ckliwe bzdury i życzeniowe myślenie na wstępie oraz rozpacz na koniec. Większość z nas skończyła z przedwojennym myśleniem życzeniowym w polityce międzynarodowej. Czas na podobny krok w dziedzinie religii.

KSIĘGA II
W CO WIERZĄ CHRZEŚCIJANIE

ROZDZIAŁ 1.
Sporne koncepcje na temat Boga

Miałem opowiedzieć, w co wierzą chrześcijanie, a tymczasem na początku wymienię jedną rzecz, w którą chrześcijanie wierzyć nie muszą. Jeśli jesteś chrześcijaninem czy chrześcijanką, nie musisz wierzyć, że wszystkie inne religie są po prostu z gruntu

błędne. Jeśli jesteś ateistą czy ateistką, rzeczywiście musisz uwierzyć, że najważniejszy i zasadniczy element wszystkich religii świata jest po prostu jedną kolosalną pomyłką. Chrześcijanie mogą sądzić, że każda religia, choćby najdziwaczniejsza, ma w sobie przynajmniej odrobinę prawdy. Jako ateista musiałem kiedyś samego siebie przekonywać do zdania, że ludzkość w większości i od zawsze myliła się w najważniejszej dla siebie kwestii — odkąd zostałem chrześcijaninem, mogłem zmienić podejście na bardziej liberalne. Ale oczywiście być chrześcijaninem to także wierzyć, że tam, gdzie chrześcijaństwo różni się od innych religii, chrześcijaństwo ma słuszność, inne zaś religie są w błędzie. Tak jak w arytmetyce: istnieje tylko jeden prawidłowy wynik dodawania, wszystkie inne zaś są błędne — choć niektóre błędne wyniki są znacznie bliższe prawdy niż inne.

Pierwszy wielki podział w obrębie ludzkości przebiega pomiędzy większością, która wierzy w jakiegoś Boga lub bogów, oraz mniejszością, która w nic takiego nie wierzy. Pod tym względem chrześcijaństwo staje po stronie większości — po stronie starożytnych Greków i Rzymian, współczesnych ludów pierwotnych, stoików, platoników, hinduistów, muzułmanów itd., a naprzeciwko współczesnych materialistów zachodnioeuropejskich.

47

Teraz przechodzę do kolejnego wielkiego podziału. Wszystkich ludzi wierzących można podzielić według rodzaju wyznawanego Boga. W tej kwestii istnieją dwa bardzo odmienne poglądy. Według jednego z nich Bóg stoi ponad dobrem i złem. My, ludzie, nazywamy jakąś rzecz dobrą, a inną złą. Jednak niektórzy twierdzą, że to jedynie nasz ludzki punkt widzenia. Ich zdaniem, w miarę jak nabierasz mądrości, tym mniej jesteś skłonny nazywać cokolwiek dobrem albo złem — tym jaśniej dostrzegasz, że wszystko jest pod jakimś względem dobre, a pod innym złe i inaczej być nie może. Tacy ludzie sądzą zatem, że na długo zanim osiągnęlibyśmy choćby cząstkę boskiego oglądu rzeczywistości, rozróżnienie to znikłoby całkowicie. Raka nazywamy złym, powiadają, bo zabija człowieka. Ale równie dobrze można nazwać złym skutecznego chirurga, bo zabija raka. Wszystko zależy od punktu widzenia. Drugi pogląd — przeciwny przedstawionemu powyżej — głosi, że Bóg jest zdecydowanie „dobry" czy też „prawy", że jest Bogiem, który opowiada się po jednej stronie, który kocha miłość, nienawidzi nienawiści i chce, abyśmy postępowali tak, a nie inaczej. Pierwszy z tych dwóch poglądów — w świetle którego Bóg jest ponad dobrem i złem — nazywamy panteizmem. Wyznawał go wielki filozof pruski Hegel, a także przyjmują go — jeśli ich dobrze rozumiem — Hindusi. Drugi pogląd wyznają Żydzi, muzułmanie i chrześcijanie.

W parze z tą wielką różnicą między panteizmem i chrześcijańską ideą Boga zwykle idzie kolejna. Panteiści na ogół uważają, że Bóg niejako ożywia wszechświat, tak jak ty ożywiasz własne ciało: że wszechświat nieomal j e s t B o g i e m — gdyby nie było wszechświata, nie istniałby też Bóg, każda zaś rzecz we wszechświecie jest cząstką Boga. Pogląd chrześcijański jest całkowicie odmienny. Według chrześcijan Bóg wszechświat wymyślił i uczynił — niczym artysta, który maluje obraz czy komponuje melodię. Malarz nie jest obrazem i nie umiera z chwilą zniszczenia swego dzieła. Można oczywiście powiedzieć, że ktoś „włożył samego siebie" w jakieś dzieło,

48

ale znaczy to tylko tyle, że całe piękno i doskonałość dzieła wzięła się z głowy artysty. Umiejętności artysty są obecne w jego dziele na inny sposób niż w jego głowie czy nawet rękach. Chyba widać, jak ta różnica pomiędzy pan- teistami i chrześcijanami łączy się z poprzednią — nie przywiązując większej wagi do rozróżnienia pomiędzy dobrem i złem, łatwo można już twierdzić, że wszystko, co istnieje na świecie, jest cząstką Boga. Jeśli jednak uznasz, że niektóre rzeczy są autentycznie złe, a Bóg autentycznie dobry — wtedy oczywiście nie da się tak mówić. Musisz wówczas uznać, że Bóg to coś osobnego w stosunku do świata, a niektóre rzeczy, oglądane w świecie, sprzeczne są z Jego wolą. Patrząc na raka albo dzielnicę biedoty, panteista może powiedzieć: „Gdyby się dało na to spojrzeć z boskiego punktu widzenia, pojąłbyś, że i to jest cząstką Boga". Chrześcijanin odparłby: „Nie opowiadaj takich przeklętych bredni". Chrześcijaństwo jest bowiem religią walczącą i uznaje, że Bóg świat s t w o r z y ł — że czas i przestrzeń, gorąco i zimno, wszelkie barwy i smaki, zwierzęta czy rośliny zostały stworzone przez Boga „z głowy", tak jak ludzie wymyślają historie. Jednak chrześcijanin uznaje również, że w stworzonym przez Boga świecie wiele rzeczy uległo zepsuciu, a Bóg domaga się — i to bardzo natarczywie — żebyśmy je naprawili.

Tu oczywiście nasuwa się wielkie pytanie. Jeśli świat został stworzony przez dobrego Boga, dlaczego uległ zepsuciu? Przez długie lata nie chciałem nawet słuchać chrześcijańskiej odpowiedzi na to pytanie. Przez cały czas myślałem sobie: „Choćbyś powiedział nie wiem co, choćbyś użył najinteligentniejszych argumentów, czy nie łatwiej i nie prościej byłoby powiedzieć, że świat nie został stworzony przez siłę rozumną? Czy wszystkie twoje argumenty nie są po prostu zawiłą próbą uniku przed tym, co oczywiste?" Ale w ten sposób popadłem w kolejną trudność.

Mój własny argument przeciwko Bogu zasadzał się na tym, że wszechświat wydaje się bardzo okrutny i niespra-

wiedliwy. Ale skąd wzięła się u mnie idea „sprawiedliwości" i „niesprawiedliwości"? Nikt nie może nazwać linii „krzywą", o ile nie posiada jakiegoś pojęcia linii prostej. Z czym więc porównywałem wszechświat, kiedy uznałem go za niesprawiedliwy? Jeśli cały ten kram jest z gruntu zły i bez sensu, dlaczego ja sam, który w końcu jestem jego częścią, reaguję przeciw niemu tak gwałtownie? Kiedy człowiek wpadnie do wody, czuje się przemoczony, bo człowiek nie jest stworzeniem wodnym — ryba nie czułaby się przemoczona. Oczywiście mogłem wyrzec się idei sprawiedliwości, uznając ją za swój prywatny wymysł. Ale wówczas runąłby także mój argument przeciwko Bogu — bo opierał się na stwierdzeniu, że świat jest autentycznie niesprawiedliwy, a nie że akurat nie odpowiada moim gustom. Tak oto usiłując wykazać nieistnienie Boga — czyli udowodnić, że otaczająca mnie rzeczywistość jest pozbawiona znaczenia czy sensu — musiałem uznać, że część owej rzeczywistości — mianowicie moja własna idea sprawiedliwości — zawiera jak najgłębsze znaczenie. Ateizm okazuje się więc zbytnim uproszczeniem. Jeśli wszechświat nie ma żadnego sensu, to nigdy nie powinniśmy się zorientować, że tego sensu brakuje. Tak samo gdyby we wszechświecie nie istniało światło, a zatem nie byłoby również stworzeń posiadających oczy, nigdy nie dowiedzielibyśmy się, że jest ciemno. „Ciemność" byłaby słowem bez znaczenia.

ROZDZIAŁ 2.
Inwazja

Ateizm jest zatem zbytnim uproszczeniem. Dodam jeszcze, że zbytnim uproszczeniem jest też inny pogląd. Według owego poglądu, który można nazwać chrześcijaństwem rozwodnionym, istnieje dobry Bóg w niebie i wszystko jest w porządku — w poglądzie tym nie ma miejsca na żadne trudne, przerażające doktryny o grzechu, piekle, szatanie i odkupieniu. Zarówno ateizm, jak i rozwodnione chrześcijaństwo to filozofie dobre najwyżej dla dzieci.

Nie ma co domagać się prostej religii. Przecież rzeczywistość nie jest prosta. Może się taka wydawać na oko, ale nie jest. Stół, przy którym siedzę, wygląda prosto — ale poproś naukowca, żeby ci wyjaśnił, z czego jest zrobiony naprawdę; spytaj o te wszystkie atomy, o to, jak odbijają się od nich fale świetlne, które trafiają do mojego oka, co dzieje się wtedy z moim nerwem wzrokowym i jak to wpływa na mój mózg — a przekonasz się, że to, co nazywamy „patrzeniem na stół", w rzeczywistości stawia cię wobec tajemnic i zawiłości, którym praktycznie nie ma końca. Dziecko zmawiające swój dziecięcy pacierz wygląda prosto. Jeśli to ci wystarczy — cóż, koniec i kropka. Alę jeśli nie — a we współczesnym świecie na ogół to nam nie wystarcza — jeśli chcesz zadać sobie pytanie, co naprawdę się tu dzieje, wówczas musisz być przygotowany na trudną odpowiedź. Jeśli domagamy się czegoś więcej niż tylko prostoty, byłoby rzeczą nierozumną narzekać później, że to „coś więcej" nie jest proste.

Mimo to zdarza się bardzo często, że tej nierozumnej procedury chwytają się ludzie skądinąd nie pozbawieni oleju w głowie, którzy jednak — świadomie lub nie —

pragną zniszczyć chrześcijaństwo. Tacy ludzie najpierw przedstawiają jakąś wersję chrześcijaństwa nadającą się najwyżej dla sześciolatków, po czym obierają ją sobie za przedmiot ataku. Kiedy usiłujesz wytłumaczyć, na czym rzeczywiście polega chrześcijaństwo wyznawane przez poinformowane osoby dorosłe, zaczynają narzekać, że już im się kręci w głowie, że zbyt to wszystko zawiłe i że gdyby Bóg istniał, z pewnością uczyniłby religię „prostą", bo prostota jest piękna itp. Należy mieć się na baczności przed podobnymi osobami, bo co chwila będą zmieniać swoje stanowisko i tylko zmarnują twój czas. Zwróć też uwagę na ich ideę, że „Bóg powinien uczynić religię prostą", jakby religia była czymś wymyślonym przez Boga, a nie Jego przesłaniem do nas na temat niezmiennych faktów dotyczących Jego natury.

Doświadczenie mówi mi, że świat rzeczywisty jest nie tylko skomplikowany, ale i zwykle dziwny. Nie jest uładzony ani oczywisty, nie jest taki, jak byśmy się spodziewali. Na przykład kiedy zrozumiesz już, że Ziemia i inne planety krążą wokół Słońca, mógłbyś się spodziewać, że planety w określony sposób będą do siebie pasować — powiedzmy, będą ułożone w regularnych odstępach, albo odległości między nimi będą stopniowo rosły, albo wszystkie będą jednakowej wielkości, albo będą rosnąć czy maleć w miarę odległości od Słońca. Tymczasem nie widzimy ani krzty sensu (zrozumiałego dla nas) w ich rozmiarach czy wzajemnych odległościach. Do tego są planety tylko z jednym księżycem, inna ma ich cztery, jeszcze inna dwa, niektóre wcale, kolejną wreszcie otaczają pierścienie.

Rzeczywistość to na ogół coś, czego byś nie przewidział. To jedna z przyczyn, dla których wierzę chrześcijaństwu. To religia, której byś nie przewidział. Gdyby proponowała akurat taki wszechświat, jakiego od początku się spodziewaliśmy, uznałbym

ją za zmyślenie. Ale tego nikt by nie wymyślił. Chrześcijaństwo cechuje ta sama dziwaczność, co całą rzeczywistość. Porzućmy zatem filozofie dla dzieci i ich zbyt proste odpowiedzi. Pro-

blem nie jest łatwy, więc odpowiedź również nie będzie prosta.

Co jest owym problemem? Wszechświat — który zawiera wiele rzeczy złych i najwyraźniej pozbawionych sensu, lecz zarazem ma w sobie takie istoty jak my, które zdają sobie sprawę z jego zła i bezsensowności. Istnieją tylko dwa poglądy, które stawiają czoło dostępnym faktom. Jeden z nich to pogląd chrześcijański, który mówi, że jest to dobry świat, który uległ zepsuciu, ale wciąż zachowuje pamięć o tym, jaki być powinien. Drugi pogląd nazywany jest dualizmem. Dualizm to przekonanie, że u podstaw wszystkiego leżą dwie równorzędne, niezależne siły — dobra i zła — wszechświat zaś to pole bitwy, na którym toczą wojnę bez końca. Osobiście uważam, że obok chrześcijaństwa dualizm jest najmężniejszym i najrozsądniejszym z dostępnych poglądów. Ale ma w sobie haczyk.

Te dwie siły — a może duchy, czy też bogowie — dobra i zła, mają być od siebie całkowicie niezależne. Obie istnieją przez całą wieczność. Żadna z nich nie uczyniła drugiej i żadna nie ma większego prawa od drugiej, żeby nazywać się Bogiem. Każda zapewne uznaje samą siebie za dobrą, a tę drugą — za złą. Jedna lubi nienawiść i okrucieństwo, druga miłość i miłosierdzie, każda zaś pozostaje przy własnej naturze. Co zatem mamy na myśli, nazywając jedną z nich dobrą, a drugą złą? Albo mówimy tylko tyle, że po prostu wolimy jedną od drugiej — tak jak wolimy piwo od jabłecznika — albo też stwierdzamy, że niezależnie od mniemania owych dwóch sił na własny temat, czy też niezależnie od naszych chwilowych ludzkich upodobań, jedna z nich jest w błędzie, realnie myli się, uznając siebie samą za dobrą. Rzecz w tym, że jeśli mamy na myśli tyle tylko, że po prostu wolimy pierwszą z nich, powinniśmy w ogóle zarzucić rozmowę o dobru i złu, ponieważ dobro oznacza to, co powinno się woleć, niezależnie od tego, co akurat lubi się w danej chwili. Gdyby „bycie dobrym" oznaczało tyle, co stanięcie po odpowiadającej nam stronie bez żadnych rzeczy-

wistych przyczyn — dobro nie byłoby warte swojego miana. Musimy więc jedną z owych sił uznać za autentycznie dobrą, a drugą za autentycznie złą.

Jednak mówiąc tak, obok owych dwóch sił wprowadzamy do wszechświata coś trzeciego: pewnego rodzaju prawo, standard czy też zasadę dobra, którą jedna z sił spełnia, a druga nie. Ale skoro porównujemy obie siły do tego samego standardu, to właśnie ów standard — czy też istota, która go ustanowiła — stoi dalej i wyżej niż te dwie siły i to ona będzie prawdziwym Bogiem. Okazuje się, że nazywając owe siły dobrą albo złą, mamy na myśli tylko tyle, że jedna pozostaje we właściwym stosunku wobec prawdziwego, rzeczywistego Boga, druga zaś wręcz przeciwnie.

To samo da się powiedzieć inaczej. Jeśli dualizm jest prawdą, wówczas zła siła musiałaby lubić zło samo w sobie. Jednak w praktyce nie znamy żadnej osoby, która lubiłaby zło tylko dlatego, że jest złe. Postawę z pozoru podobną obserwujemy, mając do czynienia z okrucieństwem. Jednak w rzeczywistości ludzie bywają okrutni z którejś z dwóch przyczyn — albo dlatego, że są sadystami, to jest cechują się seksualnym zboczeniem, które z okrucieństwa czerpie zmysłową przyjemność, albo też zachowują

się tak dla rzeczy, które mogą osiągnąć dzięki okrucieństwu — dla pieniędzy, władzy czy bezpieczeństwa. Jednak przyjemność, władza czy bezpieczeństwo same w sobie są czymś dobrym. Zło polega na tym, że dążymy do nich w zły sposób, za pomocą niewłaściwej metody, bądź zbyt uparcie. Oczywiście nie przeczę, że ludzie dopuszczający się podobnych rzeczy postępują w sposób szalenie nieprawy. Twierdzę natomiast, że przy bliższym spojrzeniu nieprawość okazuje się dążeniem do pewnego dobra na zły sposób. Można być dobrym dla samego dobra: nie da się być złym wyłącznie dla zła. Dobrego uczynku można dokonać nawet wtedy, kiedy nie czujemy się dobrzy i nie czerpiemy z niego żadnej przyjemności, bo dobroć jest po prostu rzeczą słuszną. Jednak nikt nigdy nie dopuścił się okrucieństwa tylko

54

dlatego, że okrucieństwo jest złe — tak naprawdę zachował się okrutnie, bo okrucieństwo sprawiło mu przyjemność albo okazało się przydatne. Inaczej mówiąc, zło nie może być złe w takim sensie, w jakim dobro jest dobre. Dobro jest niejako samym sobą — zło to jedynie dobro zepsute. Musi istnieć coś dobrego, zanim zostanie zepsute. Nazwaliśmy sadyzm zboczeniem seksualnym — ale musimy przecież mieć jakieś wyobrażenie o seksualnej normalności, zanim seksualność nazwiemy zboczoną. Widzimy, co jest zboczeniem, bo zboczenie wyjaśniamy w odniesieniu do normalności, nie da się jednak wyjaśnić normalności na podstawie zboczenia. A zatem owa zła siła, która miała stać na równi z dobrą i kochać zło tak samo, jak dobra kocha dobro, okazuje się zwykłym mamidłem. Aby być złą, musi mieć coś dobrego, czego pragnie, a następnie dążyć do tego w zły sposób — musi posiadać impulsy, które z początku były dobre, aby móc je spaczyć. Ale skoro jest zła, nie może przecież być uzależniona od dobrych rzeczy, których by pragnęła, czy dobrych impulsów, które mogłaby spaczyć. Jedno i drugie musiałaby czerpać z dobrej siły. A w takim razie nie jest niezależna. Stanowi część świata siły dobrej — to jest albo została stworzona przez dobrą siłę, albo przez jakąś trzecią siłę, wyższą od nich obydwu.

Albo jeszcze prościej. Aby być złą, musi istnieć oraz posiadać inteligencję i wolę. Jednak istnienie, inteligencja i wola są same w sobie dobre. A zatem musi je czerpać od dobrej siły — nawet po to, żeby w ogóle być złą, musi pożyczać i kraść od przeciwnika. Czy zaczynasz już rozumieć, dlaczego chrześcijaństwo zawsze nazywało szatana upadłym aniołem? To nie jakaś bajeczka dla dzieci. To rzeczywiste uznanie faktu, że zło jest pasożytem, że zło nie jest twórcze. Moce, które pozwalają trwać złu, to moce przekazane mu przez dobro. Wszystko to, co pozwala złemu człowiekowi być naprawdę złym, jest samo w sobie dobre — stanowczość, inteligencja, uroda, wreszcie samo istnienie. Dlatego dualizm w sensie ścisłym nie wytrzymuje próby.

55

Przyznaję jednak bez wahania, że autentyczne chrześcijaństwo (w odróżnieniu od chrześcijaństwa rozwodnionego) jest znacznie bliższe dualizmowi, niż zwykle się sądzi. Kiedy po raz pierwszy przeczytałem Nowy Testament, traktując tę czynność na poważnie, zaskoczyło mnie między innymi to, jak wiele w nim mowy o mrocznej sile obecnej we wszechświecie — o potężnym, złym duchu uważanym za siłę stojącą za śmiercią, chorobami i grzechem. Różnica polega na tym, że zdaniem chrześcijaństwa owa mroczna siła została stworzona przez Boga jako dobra, po czym uległa zepsuciu. Chrześcijaństwo zgadza się z dualizmem, że wszechświat znajduje się w stanie wojny.

Nie uznaje jej jednak za wojnę między niepodległymi mocarstwami. Dla chrześcijaństwa jest to wojna domowa, rebelia, my zaś mieszkamy w części wszechświata okupowanej przez rebelianta.

Terytorium okupowane przez wroga — oto czym jest ten świat. Chrześcijaństwo to opowieść o tym, jak prawowity król przedostał się — niejako w przebraniu — na okupowane ziemie i wzywa nas wszystkich do wzięcia udziału w wielkiej kampanii dywersyjnej. Kiedy idziesz do kościoła, w rzeczywistości wysłuchujesz tajnej depeszy od sojuszników — to dlatego tak bardzo wróg stara się, żebyś tam nie chodził. Robi to, grając na naszej zarozumiałości, lenistwie i intelektualnym snobstwie. Wiem, że ktoś mnie spyta: „Chyba nie ma pan zamiaru przedstawiać nam w dzisiejszych czasach naszego starego znajomego, szatana — z kopytami, rogami i tak dalej?" Cóż, nie wiem, co tu mają do rzeczy dzisiejsze czasy. Podobnie nie obstawałbym przy rogach i kopytach. Jednak biorąc pod rozwagę pozostałe względy odpowiadam twierdząco. Nie utrzymuję, że wiem cokolwiek o jego osobistym wyglądzie. Jeśli ktoś rzeczywiście chce go lepiej poznać, powiedziałbym takiej osobie: „Proszę się nie martwić. Jeśli pan naprawdę tego pragnie, pozna go pan. A czy się panu wówczas spodoba, to już inne pytanie".

ROZDZIAŁ 3.
Wstrząsająca alternatywa

Chrześcijanie wierzą zatem, że jakaś zła moc chwilowo uczyniła siebie samą księciem tego świata. A to naturalnie wywołuje szereg pytań. Czy taki stan rzeczy zgodny jest z wolą Boga, czy też nie? Jeśli tak, to — można powiedzieć — dziwny z Niego Bóg. A jeśli nie, to jak cokolwiek może się zdarzyć wbrew woli istoty posiadającej absolutną władzę?

Jednak każdy, kto sam posiadał kiedyś władzę, wie, jak coś może być z jednej strony zgodne z jego wolą, a z drugiej nie. Jest rzeczą z gruntu rozsądną, kiedy matka mówi dzieciom: „Nie zamierzam was co wieczór zmuszać do sprzątania waszego pokoju. Musicie się nauczyć robić to same". Następnie zachodzi wieczorem do pokoju dziecinnego, a tam na kominku walają się: pluszowy miś, kałamarz z atramentem i gramatyka francuska. Jest to sprzeczne z jej wolą. Wolałaby, żeby dzieci utrzymywały porządek. Jednak z drugiej strony to jej własna wola pozostawiła dzieciom wolną rękę przy sprzątaniu. Tę samą rzecz dostrzec można w każdym pułku, w każdym związku zawodowym, w każdej szkole. Decydujesz, że od tej pory to czy tamto nie jest obowiązkowe — i za chwilę połowa ludzi już tego nie robi. Nie tego chciałeś, ale to twoja wola umożliwiła tę sytuację.

Zapewne tak samo jest ze wszechświatem. Bóg stworzył istoty obdarzone wolną wolą — to znaczy istoty, które mogą pójść zarówno dobrą, jak i złą drogą. Niektórym ludziom wydaje się, że potrafią sobie wyobrazić istotę, która byłaby zarazem wolna i nie miała możliwości zejścia na złą drogę — ja nie potrafię. Jeśli coś ma wolność w czynieniu dobra, ma też wolność w czynieniu zła. To

wolna wola umożliwiła mu zło. Dlaczego zatem Bóg dał nam wolną wolę? Bo wolna wola, choć umożliwia zło, to zarazem jedyna rzecz, która umożliwia miłość, radość czy dobro, które godne są swego miana. Świat automatów — istot działających jak maszyny

— nie byłby chyba wart stworzenia. Szczęście, które Bóg zamyśla dla swoich wyższych stworzeń, to szczęście swobodnego, dokonanego z własnego wyboru zjednoczenia z Nim samym i z innymi stworzeniami w upajającej miłości i zachwycie — szczęście, wobec którego najbardziej szalona miłość mężczyzny i kobiety na tym świecie jest zwykłą wodą z mlekiem. A w tym celu Jego stworzenia muszą być wolne.

Oczywiście Bóg wiedział, co się stanie, jeśli użyją wolnej woli w zły sposób — najwyraźniej uznał, że rzecz jest warta ryzyka. Może nie zgadzamy się z takim Jego wyborem. Jednak w niezgodzie z Bogiem tkwi pewna trudność. To On jest źródłem, z którego pochodzi cała twoja zdolność rozumowania — ty nie możesz mieć racji, a On nie może być w błędzie, tak samo jak strumień nie może się wznieść ponad własne źródło. Kiedy szukasz przeciw Niemu argumentów, w rzeczywistości szukasz argumentów przeciw sile, która czyni cię w ogóle zdolnym do argumentacji — to tak, jakby podcinać gałąź, na której się siedzi. Jeśli Bóg uznał, że wolna wola warta jest wojny, w której pogrążony jest wszechświat — iż warto było zapłacić tę cenę za stworzenie żywego świata, w którym wolne istoty mogą czynić autentyczne dobro lub zło i gdzie mogą się odbywać rzeczy naprawdę ważne, zamiast świata zabawek, które poruszałyby się wyłącznie za pociągnięciem przez Niego sznurków — to możemy wierzyć, że było warto.

Kiedy pojmiemy już wolną wolę, zrozumiemy też niedorzeczność zadanego mi kiedyś pytania: „Dlaczego Bóg stworzył istotę aż tak marną, że zeszła na złą drogę?" Im lepsza jest stworzona istota — im inteligentniejsza, silniejsza i bardziej wolna — tym lepsza się okaże, jeśli pójdzie dobrą drogą, i tym gorsza, jeśli zejdzie na złą. Krowa

nie może być ani bardzo dobra, ani bardzo zła. Pies może być zarówno lepszy, jak i gorszy. Dziecko będzie jeszcze lepsze albo jeszcze gorsze, tym bardziej dorosły — a jeszcze bardziej człowiek genialny. Nadludzki duch okaże się najlepszy — lub najgorszy.

Jak to się stało, że mroczna siła uległa zepsuciu? Niewątpliwie stawiamy tu pytanie, na które ludzie nie mogą udzielić pewnej odpowiedzi. Można jednak wysunąć rozsądne (i tradycyjne) domniemanie, oparte na naszym własnym doświadczeniu ulegania zepsuciu. Każda osoba ma możliwość postawienia siebie na pierwszym miejscu — może pragnąć być w centrum — właściwie pragnąć stać się Bogiem. Taki był grzech szatana — i taką naukę przekazał ludzkości. Niektórzy sądzą, że upadek człowieka miał coś wspólnego z seksem, ale to błąd (historia opowiedziana w Księdze Rodzaju wskazuje raczej na to, że jakieś zepsucie w naturze naszej seksualności nastąpiło już po upadku i było jego skutkiem, a nie przyczyną). Szatan wmówił naszym przodkom, że mogą „być jak bogowie" i mogą sobie poradzić sami, jakby byli własnym stwórcą — że mogą być dla siebie panami, wymyślić jakieś szczęście poza Bogiem, niezależnie od Niego. Z tej skazanej na niepowodzenie próby wzięło się niemal wszystko, co nazywamy historią ludzkości: pieniądze, ubóstwo, ambicje, wojna, prostytucja, podziały klasowe, imperia, niewolnictwo — długa, straszliwa historia człowieka szukającego poza Bogiem czegoś, co przyniosłoby mu szczęście.

Oto dlaczego człowiekowi nigdy się to nie uda. Bóg nas stworzył — wymyślił nas, tak jak człowiek wymyśla silnik. Samochód został tak wymyślony, że działa na benzynę i nie będzie dobrze działał na nic innego. Otóż Bóg wymyślił „maszynę ludzką" tak, że napędzana jest przez Niego. To on jest paliwem, którym ma płonąć nasz duch, pokarmem, którym nasz duch ma się karmić. Innego nie ma. Dlatego nie ma co prosić

Boga, aby nas uszczęśliwił na nasz własny sposób, bez zawracania sobie głowy religią. Bóg nie może nam dać pokoju ani szczęścia poza sobą

59

samym, bo ani pokoju, ani szczęścia poza Nim nie ma. To niemożliwość.

Oto klucz do historii. Włożony zostaje niezmierny wysiłek, powstają cywilizacje, wymyśla się znakomite instytucje, ale za każdym razem coś szwankuje. Za każdym razem jakiś fatalny defekt wynosi na szczyty ludzi okrutnych i samolubnych, i wszystko zsuwa się w nędzę i ruinę. Silnik zapala, pojazd pokonuje kilka metrów i psuje się. Ludzie wlewają do baku nie to, co trzeba. Oto, co szatan zrobił nam, ludziom.

A co zrobił Bóg? Przede wszystkim pozostawił nam sumienie, wyczucie dobra i zła — iw dziejach zawsze pojawiali się ludzie, którzy starali się (nieraz bardzo usilnie) słuchać własnego sumienia. Nikomu nie udało się to do końca. Po drugie, zesłał ludziom coś, co nazwałbym dobrymi snami — mam na myśli owe dziwne historie rozrzucone po wszystkich pogańskich religiach: historie o bogu, który umiera i powraca do życia, a swoją śmiercią w jakiś sposób udziela ludziom nowego życia. Po trzecie, wybrał On sobie jeden lud i przez kilka wieków wbijał mu do głowy, jakim jest Bogiem — że jest tylko jeden i że obchodzi Go właściwe postępowanie. Ludem tym byli Żydzi, a Stary Testament opisuje proces wbijania im owych prawd do głowy.

Potem przyszedł prawdziwy wstrząs. Wśród tych samych Żydów nagle pojawia się człowiek, który wypowiada się tak, jakby był Bogiem. Twierdzi, że wybacza grzechy. Mówi, że istniał od zawsze. Mówi, że przyjdzie osądzić świat na końcu czasów. Dla jasności: wśród pan- teistów, na przykład Hindusów, każdy mógłby stwierdzić, że jest cząstką Boga, czy też że on i Bóg to jedno — nie byłoby w tym niczego osobliwego. Ale ten człowiek, ponieważ był Żydem, z pewnością nie miał na myśli takiego Boga. W ich języku Bóg oznaczał istotę poza tym światem, która stworzyła świat — nieskończenie różną od wszystkich innych istot. Kiedy to pojmiemy, zrozumiemy, że słowa tego człowieka były po prostu najbardziej wstrząsającą rzeczą wypowiedzianą kiedykolwiek przez ludzkie usta.

60

Pewna część Jego stwierdzenia na ogół wymyka się naszej uwadze, bo słyszeliśmy je tyle razy, że już nie dostrzegamy jego wymowy. Chodzi mi o stwierdzenie, że On wybacza grzechy — wszelkie grzechy. Otóż jeśli mówiący te słowa nie jest Bogiem, to stwierdza rzecz niedorzeczną aż do granic komizmu. Wszyscy rozumiemy, jak człowiek może wybaczać złe uczynki popełnione przeciw niemu samemu. Możesz mi stanąć na nodze i wybaczę ci; możesz mi ukraść pieniądze i też ci wybaczę. Ale co sądzić o człowieku, któremu nikt na nodze nie stanął ani go nie okradł, a który ogłosiłby, że wybacza ci deptanie innym po nogach i kradzież cudzych pieniędzy? Takie postępowanie najłagodniej dałoby się nazwać komiczną błazenadą. A jednak to właśnie uczynił Jezus. Mówił ludziom, że ich grzechy są wybaczone, nie pytając o zdanie wszystkich innych, których te grzechy niewątpliwie zraniły. Bez cienia wahania zachowywał się tak, jakby był główną stroną, do której odnoszą się grzechy — niczym osoba, którą wszelkie występki obrażają najbardziej. Ma to sens tylko jeśli naprawdę był Bogiem, którego prawa są łamane i którego miłość jest raniona w każdym grzechu. W ustach każdego, kto Bogiem nie jest, słowa te oznaczałyby moim zdaniem jedynie głupotę i zarozumiałość, nie mającą sobie równej w historii ludzkości.

A jednak (dochodzimy do rzeczy znaczącej i dziwnej) nawet Jego wrogowie, kiedy czytają Ewangelię, na ogół nie odnoszą wrażenia głupoty i zarozumiałości. Tym mniej czytelnicy podchodzący do lektury bez uprzedzeń. Chrystus mówi o sobie, że jest „cichy i pokornego serca" i wierzymy Mu — nie zauważając, że gdyby był tylko człowiekiem, cichość i pokora byłyby ostatnią rzeczą, którą przypisalibyśmy niektórym z Jego stwierdzeń.

Nie chciałbym, aby ktoś powiedział o Chrystusie tę najbardziej nierozumną rzecz, którą nieraz się o Nim słyszy: „Mogę uznać w Jezusie wielkiego nauczyciela moralności, ale nie przyjmuję Jego stwierdzenia, że jest Bogiem". Akurat tego nie wolno nam mówić. Ktoś, kto

byłby tylko człowiekiem, a zarazem mówił takie rzeczy jak Jezus, nie mógłby być wielkim nauczycielem moralności. Byłby albo szaleńcem — niczym człowiek, który utrzymuje, że jest sadzonym jajem — albo szatanem z piekła rodem. Trzeba wybierać. Ten człowiek albo był i jest Synem Bożym — albo szaleńcem, lub czymś jeszcze gorszym. Możesz kazać Mu się zamknąć jako głupkowi, możesz na Niego napluć i zabić Go jako wcielonego demona, albo możesz upaść Mu do stóp i nazwać Go Panem i Bogiem. Ale nie prawmy protekcjonalnych bzdur, że był wielkim człowiekiem i nauczycielem. Tej możliwości nam nie zostawił. Ani wcale nie zamierzał.

ROZDZIAŁ 4.
Pokutnik doskonały

Stajemy zatem wobec przerażającej alternatywy. Człowiek, o którym mówimy, albo był (i jest) tym, za kogo się podawał, albo też szaleńcem lub kimś znacznie gorszym. Wydaje mi się czymś oczywistym, że nie był szaleńcem ani demonem — a zatem, niezależnie od tego, jak dziwnie, przerażająco czy nieprawdopodobnie to zabrzmi, muszę przyjąć pogląd, że był i jest Bogiem. Bóg przedostał się w ludzkiej postaci na teren okupowany przez wroga.

O co więc w tym wszystkim chodziło? Co przyszedł uczynić? Cóż, oczywiście nauczać — ale wystarczy zajrzeć do Nowego Testamentu czy też w ogóle do piśmiennictwa chrześcijańskiego, aby się przekonać, że stale jest tam mowa o czymś innym — o Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Jest rzeczą oczywistą, że dla chrześcijan tu właśnie leży główny punkt tej historii — ich zdaniem przyszedł On na ziemię głównie po to, aby cierpieć i zostać zabitym.

Zanim zostałem chrześcijaninem, odnosiłem wrażenie, że chrześcijanie mają przede wszystkim wierzyć w pewną teorię dotyczącą sensu owego umierania. Według owej teorii Bóg chciał ukarać ludzkość za dezercję i stanięcie po stronie wielkiego buntownika, ale Chrystus zgłosił się na śmierć zamiast nas i Bóg dał nam spokój. Przyznaję, że ta teoria już nie wydaje mi się aż tak niemoralna i niedorzeczna jak kiedyś — ale nie o tym chcę mówić. Otóż później zrozumiałem, że ani ta teoria, ani żadna inna — nie jest właściwym chrześcijaństwem. W centrum chrześcijańskiej wiary znajdujemy przekonanie, że śmierć Chrystusa w jakiś sposób pojednała nas

z Bogiem i pozwoliła nam zacząć od nowa. Teorie na temat tego, jak właściwie to się odbyło, to już zupełnie inna rzecz. Pojawiały się najrozmaitsze teorie dla wyjaśnienia, jak to działa — jednak wszyscy chrześcijanie zgadzają się, że działa. Opowiem, jak ja to pojmuję. Każdy rozsądny człowiek przyzna, że kiedy jest się zmęczonym i głodnym, dobrze nam zrobi posiłek. Ale współczesna teoria żywienia — witaminy, proteiny i tak dalej — to inna rzecz. Ludzie jadali kolacje i czuli się lepiej na długo, zanim usłyszano teorię o istnieniu witamin — a jeśli witaminowa teoria zostanie kiedyś zarzucona, nadal będą jadać kolacje tak samo jak przedtem. Teorie na temat śmierci Chrystusa to nie chrześcijaństwo — to tylko wyjaśnienia tego, jak ono działa. Nie wszyscy chrześcijanie doszliby do porozumienia na temat wagi tych teorii. Mój własny Kościół — Kościół anglikański — nie określa żadnej z nich mianem właściwej. Kościół rzymskokatolicki posuwa się nieco dalej. Ale sądzę, że oba Kościoły zgodziłyby się, że rzecz sama w sobie jest bez porównania ważniejsza od wszelkich wyjaśnień ukutych przez teologów. Przyznałyby zapewne, że żadne wyjaśnienie nie zdoła w pełni oddać rzeczywistości. Ale jak już pisałem w przedmowie, jestem tylko laikiem, a tu wypływamy na głębokie wody. Ja mogę najwyżej powiedzieć, co osobiście sądzę o tej sprawie.

Moim zdaniem to nie owe teorie mamy przyjmować. Wielu z was czytało może pisma Jeansa albo Eddingtona*. Otóż kiedy starają się oni wytłumaczyć naturę atomu czy czegoś podobnego, dają czytelnikowi opis, na podstawie którego można sobie stworzyć w umyśle obraz. Ale przecież ostrzegają nas, że to nie w ten obraz wierzą naukowcy. Naukowcy wierzą we wzór matematyczny. Obrazy mają tylko przybliżyć nas do zrozumienia wzoru. Nie są ściśle prawdziwe, tak jak wzór — nie przekazują prawdy, a tyl-

* Sir James H. Jeans (1877-1946) i sir Arthur S. Eddington (1882-1944): angielscy fizycy i astronomowie, autorzy popularyzatorskich książek o nauce (przyp. tłum.).

ko coś w miarę do niej zbliżonego. Mają jedynie pomagać, a jeśli nie są pomocne, można je odrzucić. Rzeczy samej w sobie nie da się wyobrazić, można ją tylko wyrazić matematycznie. Mówiąc o chrześcijaństwie, jedziemy na tym samym wozie.- Wierzymy, że śmierć Chrystusa to historyczna chwila, w której na naszym świecie przejawiło się coś absolutnie niewyobrażalnego. Ale skoro nie możemy sobie wyobrazić nawet atomów, z których zbudowany jest nasz własny świat, to oczywiście nie będziemy również w stanie wyobrazić sobie tego czegoś. Gdybyśmy się przekonali, że rozumiemy to coś w pełni, już sam ten fakt wskazywałby, że nie tego szukamy — że owo „coś" nie jest niepojętą, niestworzoną i ponadnaturalną istotą, która spadła na naturę niczym błyskawica. Można zadać pytanie, co nam przyjdzie z czegoś, czego nie możemy zrozumieć. Ale łatwo na takie pytanie odpowiedzieć. Można zjeść kolację, nie rozumiejąc dokładnie, w jaki sposób pokarm nas odżywia. Można przyjąć to, co uczynił Chrystus, nie rozumiejąc, jak to działa — a wręcz nie zrozumie się, jak to działa, dopóki się tego nie przyjmie.

Słyszymy, że Chrystus został zabity za nas, że Jego śmierć zmyła nasze grzechy i że umierając, pokonał śmierć. Oto wzór. Oto chrześcijaństwo. W to trzeba uwierzyć. Wszelkie tworzone przez nas teorie, wyjaśniające, jak śmierć Chrystusa mogła tego wszystkiego dokonać, są moim zdaniem rzeczą zupełnie drugorzędną. To tylko plany i wykresy, które należy zostawić w spokoju, jeśli nie są pomocne. A nawet jeśli są

pomocne, nie wolno ich mylić z rzeczą samą w sobie. Mimo to na niektóre teorie warto rzucić okiem.

Najwięcej osób słyszało teorię, którą już wymieniłem — że dano nam spokój, bo Chrystus zgodził się ponieść karę za nas. Z pozoru wygląda ona na teorię mocno nierozumną. Jeśli Bóg był gotów nam odpuścić, dlaczego właściwie tego nie zrobił? Jeśli spojrzeć na karę w sensie policyjno-sądowym, ja nie widzę tu żadnego powodu. Z drugiej strony, jeśli wyobrazimy sobie dług, możemy dostrzec głęboki sens w tym, że ktoś, kto ma pieniądze,

65

zapłaci za kogoś, kto ich nie ma. Jeśli „ponoszenie kary" przyjmiemy nie w sensie doznawania wymierzonych dolegliwości, ale „ponoszenia konsekwencji" czy „płacenia rachunku", to jest rzeczą powszechnie wiadomą, że kiedy ktoś wpadnie do dołu, kłopot wyciągnięcia go spada zazwyczaj na jakiegoś zacnego przyjaciela.

W jaki to dół wpadł więc człowiek? Usiłował się uniezależnić, zachowywać się tak, jakby należał do samego siebie. Inaczej mówiąc, człowiek upadły nie jest jedynie niedoskonałą istotą, która potrzebuje poprawy — to buntownik, który musi złożyć broń. Złożenie broni, kapitulacja, przeprosiny, uświadomienie sobie, że byliśmy na złej drodze i przygotowanie się do rozpoczęcia od początku — oto jedyne wyjście z naszego „dołu". Ten proces kapitulacji — tę komendę „cała wstecz" — chrześcijanie nazywają skruchą. Skrucha to nic przyjemnego. To coś trudniejszego niż położenie uszu po sobie. Oznacza ona oduczenie się wszelkiej zarozumiałości i samowoli, w których jesteśmy zaprawieni od tysięcy lat. Oznacza uśmiercenie części samego siebie, doświadczenie czegoś na kształt śmierci. Tak naprawdę do prawdziwej skruchy zdolny jest tylko człowiek dobry. Więcej jeszcze: tylko osoba zła potrzebuje skruchy, a tylko osoba dobra jest zdolna do skruchy prawdziwej. Im jesteś gorszy, tym bardziej potrzebujesz skruchy i tym mniej jesteś do niej zdolny. Osoba, która umiałaby się zdobyć na skruchę doskonałą, byłaby też doskonałą osobą — nie potrzebowałaby więc żałować za grzechy.

Trzeba pamiętać, że skrucha, owa podjęta z własnej woli uległość, pokora i pewnego rodzaju śmierć, nie jest czymś, czego Bóg od nas oczekuje, nim do Niego powrócimy, choć gdyby zechciał, mógłby jej od nas nie wymagać. Skrucha to jedynie opis tego, czym jest w istocie powrót do Boga. Jeśli bez skruchy prosisz Boga, aby pozwolił ci do siebie wrócić — tak naprawdę prosisz, żeby pozwolił ci wrócić, wcale nie wracając. Tego nie da się zrobić. No dobrze zatem — musimy przez to przejść.

66

Ale właśnie to zło, które sprawia, że potrzebujemy skruchy, zarazem uniemożliwia nam jej podjęcie. Czy możemy podjąć skruchę, jeśli pomoże nam w tym Bóg? Tak, ale co właściwie mamy na myśli, mówiąc o Bożej pomocy? Mamy na myśli to, że Bóg niejako umieszcza w nas cząstkę samego siebie. Użycza nam nieco własnego rozumu, więc jesteśmy zdolni do myślenia — umieszcza w nas odrobinę własnej miłości i w ten sposób możemy się nawzajem kochać. Kiedy uczysz dziecko pisać, trzymasz jego dłoń we własnej — czyli dziecko pisze litery, bo ty je piszesz. Kochamy i myślimy, bo Bóg kocha i myśli, i trzyma przy tym naszą dłoń. Gdyby nie nasz upadek, sprawa byłaby prosta. Niestety, Boża pomoc jest nam teraz potrzebna w tych rzeczach, których Bóg ze swojej natury nigdy nie czyni — to jest w poddaniu się, cierpieniu, uległości, umieraniu. W naturze Boga nie istnieje żaden odpowiednik tego procesu. Więc akurat ta droga, na

której najbardziej potrzebujemy Bożego przewodnictwa, okazuje się drogą, której Bóg ze swojej natury nigdy nie przebył. Bóg może się dzielić tylko tym, co ma — tego zaś, co nam jest właściwe, w swojej naturze nie ma.

Jednak gdyby Bóg stał się człowiekiem — gdyby nasza ludzka natura, zdolna do cierpienia i śmierci, stopiła się z naturą boską w jednej osobie — wówczas taka osoba mogłaby nam pomóc. Ktoś taki mógłby zrezygnować z własnej woli, cierpieć i umrzeć jako człowiek — i mógłby to uczynić w sposób doskonały jako Bóg. Ty czy ja możemy przejść przez ten proces jedynie pod warunkiem, że uczyni to w nas Bóg — ale Bóg może to uczynić tylko wtedy, gdy stanie się człowiekiem. Nasze starania, aby doświadczyć podobnej śmierci, powiodą się jedynie wówczas, gdy my, ludzie, podzielimy to umieranie z Bogiem — tak samo jak nasze myślenie jest możliwe tylko dlatego, że jest kroplą w oceanie Jego inteligencji. Jednak nie możemy uczestniczyć w umieraniu Boga, jeśli On również nie umrze — On zaś nie może umrzeć inaczej niż jako człowiek. To w tym sensie Bóg spłaca nasz dług i cierpi za nas to, czego sam wcale cierpieć nie musiał.

67

Słyszałem od niektórych, że skoro Jezus był Bogiem-człowiekiem, to Jego cierpienie i śmierć tracą w ich oczach wszelką wartość, „bo to musiało być dla Niego nic trudnego". Można (słusznie) ganić niewdzięczność i niestosowność takiej uwagi — mną jednak wstrząsa raczej bijące z niej niezrozumienie. W jakimś sensie osoby, które tak twierdzą, mają oczywiście rację. Właściwie nawet dałoby się powiedzieć więcej: doskonała uległość, doskonałe cierpienie, doskonała śmierć — wszystko to było nie tylko łatwiejsze dla Jezusa jako Boga, ale wręcz było dla Niego w ogóle możliwe tylko dlatego, że był Bogiem. Ale przecież byłoby chyba rzeczą dziwną, gdybyśmy z tego powodu mieli nie przyjąć Jego ofiary? Nauczyciel może pisać litery za dziecko, bo jest dorosły i umie pisać. To oczywiście ułatwia mu sprawę i tylko dlatego może dziecku pomóc. Gdyby dziecko odrzuciło nauczyciela, bo „dla dorosłego to jest łatwe" i chciało się nauczyć pisać od innego dziecka, które samo pisać nie potrafi (czyli nie posiada „nieuczciwej" przewagi), nie zrobiłoby szybkich postępów. Jeśli tonę w rwącej rzece, osoba stojąca na brzegu może mi podać rękę i tak ocalić moje życie. Czy powinienem zawołać (pomiędzy haustami łapanego powietrza): „Nie, nie, to nie fair! Ma pan przewagę! Stoi pan na brzegu!"? Taka przewaga — jeśli chcesz, możesz ją nazywać nieuczciwą — to jedyny powód, dla którego ów człowiek może mi pomóc. Gdzie masz szukać pomocy, jeśli nie u silniejszego od siebie?

Tak widzę to, co chrześcijanie nazywają pokutą. Ale pamiętaj, to tylko kolejny obraz. Nie należy go mylić z rzeczą samą w sobie — a jeśli ci w niczym nie pomaga, odrzuć go.

68

ROZDZIAŁ 5.
Praktyczny wniosek

Chrystus doświadczył doskonałego poddania i uniżenia: doskonałego, bo był Bogiem, poddania i uniżenia, bo był człowiekiem. Chrześcijanie wierzą, że jeśli w jakiś sposób podzielimy z Chrystusem Jego uniżenie i cierpienia, to zdobędziemy też udział w Jego zwycięstwie nad śmiercią, a po śmierci odnajdziemy nowe życie i staniemy się w Nim doskonałymi, szczęśliwymi stworzeniami. To coś więcej niż próba pójścia za Jego nauką.

Ludzie pytają nieraz, kiedy nastąpi kolejny krok w ewolucji, krok w stronę istoty doskonalszej od człowieka. Jednak z chrześcijańskiego punktu widzenia on już nastąpił. W Chrystusie pojawił się nowy człowiek — a nowe życie, które się w Nim poczęło, ma zostać złożone w nas.

Jak ma się to stać? Proszę przypomnieć sobie, skąd wzięło się nasze stare, zwyczajne życie. Otrzymaliśmy je od innych, od rodziców i przodków, bez naszej zgody — wskutek bardzo dziwnego procesu, w którym mieszają się przyjemność, ból i niebezpieczeństwo. Procesu, na który sami nigdy byśmy nie wpadli. Większość z nas spędziła w dzieciństwie ładnych parę lat, usiłując odgadnąć, jak to się dzieje. Niektóre dzieci z początku nie wierzą nawet wtedy, kiedy im się sprawę wyjaśnia — i raczej trudno je winić, bo faktycznie bardzo dziwna to sprawa. Bóg, który wymyślił ten proces, jest tym samym Bogiem, który wymyśla, jak przekazywać nowe życie — życie Chrystusa. Nie konsultował z nami wynalazku seksu — tak jak nie konsultował z nami i tego wynalazku.

Są trzy rzeczy, które przekazują nam życie Chrystusa: chrzest, wiara oraz tajemnicza czynność, na którą różni chrześcijanie mają różne określenia: Komunia, Msza

Święta, Wieczerza Pańska. A przynajmniej są to trzy zwyczajne metody. Czas nie pozwala nam przyjrzeć się przypadkom nietypowym, podobnie zresztą jak moja niedostateczna wiedza. Jeśli masz komuś w parę minut wyjaśnić, jak ma się dostać do Edynburga, wymienisz godziny odjazdu pociągów — co prawda może tam również dotrzeć statkiem albo samolotem, ale o tym raczej nie będziesz wspominał. Nie chcę tu mówić, która z wymienionych trzech rzeczy jest najbardziej zasadnicza. Mój przyjaciel metodysta chciałby, żebym powiedział więcej o wierze, a o pozostałych dwóch rzeczach (proporcjonalnie) mniej. Ale nie zrobię tego. Każdy, kto wyznaje naukę chrześcijańską, powie ci, że trzeba korzystać z wszystkich trzech — i to nam na razie wystarczy.

Naprawdę sam nie rozumiem, dlaczego te trzy rzeczy miałyby nieść ze sobą życie nowego rodzaju. Ale tak samo, gdybym tego wcześniej nie wiedział, nigdy nie dostrzegłbym związku pomiędzy pewną fizyczną przyjemnością i pojawieniem się na świecie nowej istoty ludzkiej. Rzeczywistość należy przyjmować taką, jaka jest — nie ma co się użerać, że rzeczywistość powinna być taka czy siaka, albo że powinniśmy spodziewać się po niej tego czy tamtego. Ale choć nie rozumiem, dlaczego tak miałoby być, mogę wyjaśnić, dlaczego wierzę, że tak jest. Wyjaśniłem już, dlaczego wierzę, że Jezus był (i jest) Bogiem. Wydaje się rzeczą historycznie jasną, że Jezus nauczał swoich uczniów, iż tak właśnie przekazywane jest to nowe życie. Inaczej mówiąc, wierzę na podstawie Jego autorytetu. Nie należy się bać słowa „autorytet". Wierzyć w coś na podstawie autorytetu to nic innego, niż wierzyć, bo powiedział nam o tym ktoś godny zaufania. Dziewięćdziesiąt dziewięć procent rzeczy, w które wierzysz, przyjmujesz właśnie na podstawie autorytetu. Wierzę, że jest miejsce zwane Nowym Jorkiem. Sam go nie widziałem. Nie umiałbym dowieść abstrakcyjnym rozumowaniem, że takie miejsce musi istnieć. Wierzę w to, bo tak mi powiedzieli ludzie, na których mogę polegać. Zwykły człowiek wierzy w Układ Słoneczny, atomy, ewolucję

czy krążenie krwi na podstawie autorytetu — bo tak twierdzą naukowcy. Każde stwierdzenie historyczne na świecie przyjmowane jest na podstawie autorytetu. Nikt z

nas nie oglądał podboju Anglii przez Normanów ani klęski Wielkiej Armady. Nikt z nas nie mógłby udowodnić tych faktów czystą logiką, tak jak dowodzimy różnych twierdzeń w matematyce. Wierzymy w nie, bo ludzie, którzy je widzieli, pozostawili o nich pisemne świadectwa — a więc na podstawie autorytetu. Ktoś, kto boczyłby się na autorytet w innych sferach życia, tak jak niektórzy ludzie boczą się na autorytet w religii, musiałby się zadowolić życiem w całkowitej niewiedzy.

Proszę nie sądzić, że moim zdaniem chrzest, wiara i Komunia Święta wystarczą, aby zastąpić własne wysiłki w naśladowaniu Chrystusa. Twoje przyrodzone życie pochodzi od rodziców — ale to nie znaczy, że będzie trwało, jeśli przestaniesz się o nie troszczyć. Można je stracić przez zaniedbanie albo zgładzić przez samobójstwo. Trzeba je żywić i dbać o nie — ale trzeba mieć stale świadomość, że to nie ja tworzę własne życie, a tylko podtrzymuję w istnieniu życie otrzymane od kogoś innego. Tak samo chrześcijanin może stracić życie Chrystusowe, które zostało mu dane, i musi starać się je podtrzymać. Jednak nawet najlepszy chrześcijanin nie działa o własnych siłach — a jedynie podtrzymuje i chroni życie, którego własnym wysiłkiem nigdy nie zdołałby uzyskać. To zaś pociąga za sobą praktyczne konsekwencje. Dopóki w ciele pozostaje życie naturalne, może ono zrobić wiele, aby ciało naprawiać. Skaleczone zagoi się, czego nie uczyni ciało martwe. Żywe ciało to nie takie, którego nie dotykają żadne obrażenia, ale takie, które do pewnego stopnia potrafi się naprawić. Tak samo chrześcijanin to nie ktoś, kto nigdy nie czyni zła, ale ktoś, kto ma możliwość skruchy, podniesienia się po każdym potknięciu i rozpoczęcia na nowo — bo jest w nim życie Chrystusowe, które nieustannie go naprawia i pozwala mu (w pewnym stopniu) powtórzyć dobrowolną śmierć poniesioną przez samego Chrystusa.

To dlatego położenie chrześcijanina różni się od

położenia innych ludzi, którzy starają się być dobrzy. Ludzie ci liczą, że zadowolą Boga, jeśli On istnieje. Albo — jeśli sądzą, że Bóg nie istnieje — przynajmniej zjedna im to aprobatę dobrych ludzi. Ale chrześcijanin uważa, że wszelkie dobro, jakie czyni, pochodzi z życia Chrystusowego, które jest w nim. Nie uważa, że Bóg kocha nas, bo jesteśmy dobrzy — to raczej Bóg czyni nas dobrymi, bo nas kocha. Tak samo dach szklarni nie przyciąga słońca dlatego, że lśni, ale lśni, bo świeci na niego słońce.

Chcę powiedzieć bardzo jasno, że gdy chrześcijanie mówią o życiu Chrystusowym, które jest w nich, to nie odnoszą się do czegoś, co pozostaje w sferze moralności albo umysłu. Kiedy mówią o „byciu w Chrystusie" albo że „Chrystus jest w nich", to jest to coś więcej niż stwierdzenie, że myślą o Chrystusie albo że Go naśladują. Mają na myśli to, że Chrystus rzeczywiście przez nich działa, cała zaś zbiorowość chrześcijan to fizyczny organizm, przez który działa Chrystus — oto jesteśmy Jego palcami i mięśniami, komórkami Jego ciała. A to być może niejedno wyjaśnia. Wyjaśnia, dlaczego to nowe życie przekazywane jest nie tylko przez uczynki czysto umysłowe w rodzaju aktów wiary, ale też przez uczynki z udziałem ciała, jak chrzest albo Komunia Święta. To coś więcej niż przekazywanie idei, bardziej przypomina to ewolucję — fakt biologiczny, a nawet ponadbiologiczny. Nie ma co się silić na większe uduchowienie od samego Boga. Bóg nigdy nie chciał, żeby człowiek był stworzeniem czysto duchowym. Dlatego składa w nas nowe życie za pomocą rzeczy materialnych, jak chleb i wino. Można to uznać za pewną toporność i brak uduchowienia. Bóg tak nie uważa. Bóg lubi materię. Sam ją wymyślił.

I jeszcze jedna rzecz, która kiedyś zbijała mnie z tropu. Czy to nie jest strasznie nie fair, że nowe życie ogranicza się wyłącznie do ludzi, którzy usłyszeli o Chrystusie i zdołali w Niego uwierzyć? Ale wszakże Bóg nie wyjawił nam swoich zamiarów wobec innych ludzi. Wiemy tyle, że nikt nie może zostać zbawiony inaczej, niż przez Chrystusa. Nie wiemy jednak, czy zbawieni przez Niego zo-

staną tylko ci, którzy Go znają. A tymczasem — jeśli martwisz się o ludzi, którzy pozostają z boku — najbardziej nierozsądną rzeczą, jaką możesz zrobić, to samemu pozostawać z boku. Chrześcijanie są ciałem Chrystusa, organizmem, przez który On działa. Każdy dodatek do tego ciała pozwala Mu czynić więcej. Jeśli chcesz pomóc ludziom stojącym na uboczu, musisz dodać własną komórkę do ciała Chrystusa, który sam jeden może im pomóc. Byłoby rzeczą dziwną uciąć komuś palec, żeby przez to pilniej pracował.

Jest jeszcze inne możliwe zastrzeżenie. Dlaczego Bóg przedostaje się na zajęty przez wroga świat i zakłada dla pokonania szatana coś w rodzaju tajnego stowarzyszenia? Dlaczego nie przychodzi zbrojnie, nie dokonuje inwazji? Czy jest na to za słaby? Cóż, chrześcijanie wierzą, że kiedyś przybędzie zbrojnie — nie wiemy kiedy. Ale mogę się domyślać, jaki jest powód tej zwłoki. Chce nam dać szansę stanięcia po Jego stronie z własnej woli. Wydaje mi się, że ani ty, ani ja nie mielibyśmy zbyt wysokiego zdania o Francuzie, który czekałby, aż alianci wmaszerują do Niemiec, a następnie zdeklarował się po naszej stronie. Ale ciekawy jestem, czy ludzie, którzy proszą Boga, żeby wdał się w nasze losy otwarcie i bezpośrednio, sami zdają sobie sprawę, jak by to wówczas było. Kiedy to się stanie, przyjdzie koniec świata. Kiedy autor wchodzi na scenę, sztuka jest skończona. Bóg dokona inwazji, co do tego nie ma obawy. Ale co ci wtedy przyjdzie ze zdeklarowania się po Jego stronie, gdy zobaczysz, jak przyrodzony wszechświat cały topnieje niczym sen, a na jego miejsce wdziera się coś innego, coś, co nigdy nawet nie zaświtało w Twej głowie — coś tak pięknego dla niektórych z nas i tak straszliwego dla innych, że nikomu nie pozostanie żaden wybór? Bo tym razem będzie to Bóg bez przebrania — coś tak przytłaczającego, że u każdego stworzenia może jedynie wywołać bądź nieodpartą miłość, bądź nieodparte przerażenie. Wtedy za późno będzie wybierać strony. Nie ma co mówić, że postanowiłeś się położyć, kiedy już nie da się wstać. To nie będzie czas

wyboru — to będzie czas odkrycia, jaką stronę wybraliśmy naprawdę, czy sobie z tego wcześniej zdawaliśmy sprawę, czy nie. Teraz, dzisiaj, w tej chwili mamy jeszcze szansę wybrać właściwą stronę. Bóg wstrzymuje się z nadejściem, aby nam to umożliwić. Ta zwłoka nie potrwa wiecznie. Trzeba się decydować: wóz albo przewóz.

KSIĘGA III
CHRZEŚCIJAŃSKIE POSTĘPOWANIE

ROZDZIAŁ 1.
Trzy elementy moralności

Jest taka historia o chłopcu, którego zapytano, jak sobie wyobraża Boga. „Z tego, co widzę — odparł chłopiec — Bóg to ktoś taki, kto się wiecznie podkrada, żeby przyłapać ludzi na dobrej zabawie, a potem stara się im przeszkodzić". Obawiam się, że takie właśnie wyobrażenie wywołuje u wielu słowo „moralność": moralność to coś natrętnego, co próbuje ci zepsuć zabawę. Tymczasem zasady moralne to w istocie instrukcja obsługi maszyny ludzkiej. Każda ma zapobiec takim czy innym awariom, nadwerężeniom czy tarciom w jej funkcjonowaniu. Właśnie dlatego zasady moralne robią z początku wrażenie, jakby nieustannie sprzeciwiały się naszym naturalnym skłonnościom. Kiedy poznajesz zasady obsługi jakiejkolwiek maszyny, instruktor przez cały czas powtarza: „Nie, tak nie rób" — bo oczywiście jest mnóstwo rzeczy z pozoru właściwych, które wydają się naturalnym podejściem do maszyny, choć w rzeczywistości są błędne.

Zamiast o zasadach moralnych, niektórzy ludzie wolą mówić o moralnych „ideałach" czy też o moralnym „idealizmie", zamiast o moralnym posłuszeństwie. Cóż, to oczywiście szczera prawda, że moralna doskonałość jest „ideałem" w tym znaczeniu, że pozostaje dla nas nieosiągalna. W tym sensie każda doskonałość jest dla nas, ludzi, „idealna" — nikt nie może zostać idealnym kierowcą czy tenisistą, tak samo jak nikt nie umie rysować linii idealnie prostych. Ale istnieje jeszcze inne znaczenie, według którego byłoby rzeczą bardzo mylącą nazywać moralną doskonałość „ideałem". Gdy ktoś nazywa jakąś kobietę „idealną" albo uznaje za idealny jakiś dom, statek

czy ogród, to (jeśli tylko ma trochę oleju w głowie) nie chce przez to powiedzieć, że każdy powinien uznać ten sam ideał. W takich rzeczach mamy prawo różnić się gustem, czyli mieć różne ideały. Byłoby jednak rzeczą niebezpieczną określać kogoś, kto stara się przestrzegać prawa moralnego, jako „osobę o szczytnych ideałach" — to mogłoby sugerować, że moralna doskonałość jest kwestią jego prywatnego gustu, a my, pozostali, wcale nie musimy jego gustów podzielać. Byłby to katastrofalny błąd. Być może doskonałe postępowanie jest równie nieosiągalne jak doskonałe zmienianie biegów w samochodzie — jednak jest to niezbędny ideał, zadany wszystkim ludziom z samej natury naszej ludzkiej maszyny, tak samo jak doskonała zmiana biegów to ideał zadany wszystkim kierowcom z samej natury samochodu. Jeszcze większe niebezpieczeństwo czai się w nazywaniu samego siebie „osobą o szczytnych ideałach" dlatego, że starasz się nie kłamać wcale (zamiast tylko sporadycznie), albo nigdy nie popełniać cudzołóstwa (zamiast popełniać je bardzo rzadko), albo nie znęcać się nad słabszymi (zamiast znęcać się umiarkowanie). Taka postawa mogłaby z ciebie zrobić kołtuna przekonanego o własnej wyjątkowości, któremu należy się rzekomo uznanie za „idealizm". Tymczasem równie dobrze można się spodziewać uznania za to, że przy każdym dodawaniu staramy się wyliczyć właściwą sumę. Rzecz jasna, że doskonała arytmetyka to pewnego rodzaju „ideał" — z pewnością w swoich kalkulacjach popełniasz nieraz błędy. Jednak nie ma nic nadzwyczajnego w tym, że przy kolejnych działaniach w równaniu starasz się liczyć dokładnie. Byłoby idiotyzmem nie starać się — każdy błąd sprawi później nowe problemy. Tak samo nowe kłopoty sprawi każda moralna porażka — zapewne innym ludziom, a z pewnością tobie samemu. Łatwiej przyjdzie nam pamiętać o tym fakcie, jeśli będziemy mówili o zasadach i posłuszeństwie, a nie „ideałach" czy „idealizmie".

Pójdźmy krok dalej. Maszyna ludzka może się zepsuć dwojako. Jeden rodzaj awarii zdarza się, gdy drogi jedno-

stek rozchodzą się lub zderzają w taki sposób, że ludzie wyrządzają sobie nawzajem szkodę — na przykład przez kłamstwa czy fizyczną przemoc. Drugi zachodzi, gdy coś psuje się w e w n ą t r z człowieka, kiedy jego różne elementy (różne władze umysłowe, pragnienia itd.) podążają w sprzecznych kierunkach lub przeszkadzają sobie wzajemnie. Można to jasno przedstawić, jeśli wyobrazimy sobie ludzi jako konwój statków płynących w określonej formacji. Podróż może się powieść wyłącznie wtedy, gdy (po pierwsze) statki nie pozderzają się ze sobą nawzajem, oraz (po drugie) każdy z nich jest zdolny do żeglugi, a jego silniki działają sprawnie. Jedno właściwie zależy tu od drugiego. Jeżeli statki będą ze sobą ciągle kolidowały, szybko okażą się niezdolne do żeglugi. Z drugiej strony, jeżeli popsują się w nich stery, nie uniknie się kolizji. Wyobraźmy też sobie ludzkość jako orkiestrę grającą określoną melodię. Dla właściwego efektu potrzebne są dwie rzeczy. Instrument każdego muzyka musi być nastrojony, ale także musi wchodzić w odpowiedniej chwili, aby złączyć się z innymi.

Ale nie wzięliśmy pod uwagę jeszcze jednej rzeczy. Nie zadaliśmy sobie pytania, dokąd zmierza flota, czy też jaki utwór gra orkiestra. Instrumenty mogą być nastrojone, mogą wchodzić w odpowiednich momentach, a mimo to występ nie powiedzie się, jeśli muzykom zapłacono za przygrywanie do tańca, a tymczasem grają wyłącznie marsze pogrzebowe. Podobnie, choćby flota płynęła w najlepszym porządku, jej podróż skończy się niepowodzeniem, jeśli zmierzała do Nowego Jorku, a dotarła do Kalkuty.

Moralność dotyczy więc trzech rzeczy. Po pierwsze, uczciwości i harmonii pomiędzy ludźmi. Po drugie, uporządkowania czy też zharmonizowania wnętrza pojedynczej osoby. Po trzecie, powszechnego celu życia ludzkiego w ogóle, celu, dla którego człowiek został stworzony — jakim kursem powinna iść flota, jaką melodię przygotował dla orkiestry dyrygent.

Może zauważyłeś, że ludzie współcześni prawie zaw-

sze myślą o pierwszej z tych trzech rzeczy, a zapominają o dwóch pozostałych. Kiedy ktoś pisze w gazecie, że dążymy do chrześcijańskich standardów moralnych, zwykle chce przez to powiedzieć, że dążymy do dobrego, uczciwego współżycia między narodami, klasami społecznymi czy jednostkami — myśli więc tylko o pierwszym z trzech elementów. Kiedy ktoś mówi o swoim zamiarze, że „to nie może być złe, bo nikomu przez to nie dzieje się krzywda", myśli tylko o pierwszym z trzech elementów. Jego zdaniem to bez znaczenia, jaki jest statek, jeśli tylko uniknie kolizji z innym. To zresztą naturalne, że myślenie o moralności zaczyna się od pierwszego elementu, czyli dziedziny stosunków społecznych. Skutki błędnej moralności w tej sferze są bowiem oczywiste i dają nam się we znaki w codziennym życiu: wojna, bieda, korupcja, kłamstwa czy partactwo. Poza tym, dopóki pozostajemy przy pierwszym z trzech elementów, różnice zdań na temat moralności są niewielkie. Prawie wszystkie ludy w historii godziły się (w teorii), że ludzie powinni być wobec siebie uczciwi, życzliwi i pomocni. Niemniej jednak, choć wszystko to stanowi naturalny punkt wyjścia do rozważań o moralności — gdybyśmy na tym mieli poprzestać, równie dobrze moglibyśmy naszych rozważań nie zaczynać. Dopóki nie przejdziemy do drugiego z wymienionych trzech elementów — uporządkowania wnętrza pojedynczego człowieka — jedynie okłamujemy samych siebie.

Jaki może być pożytek z komendy, żeby statki unikały kolizji, jeśli wydamy ją spróchniałym łajbom, które właściwie płyną, dokąd chcą? Po co spisywać zasady postępowania społecznego, jeśli wiemy, że zarozumialstwo, chciwość, pieniactwo i tchórzostwo nie pozwolą nam ich przestrzegać? Wcale nie twierdzę, że nie powinniśmy dążyć — i to usilnie — do doskonalenia naszego społeczeństwa czy systemu gospodarczego. Chcę natomiast powiedzieć, że wszelkie rozważania na ten temat pozostaną czystymi mrzonkami, o ile nie zdamy sobie sprawy, że tylko dzielność i bezinteresowność każdego człowieka

z osobna może zapewnie właściwe funkcjonowanie każdemu dobrze pomyślanemu systemowi. Dosyć łatwo byłoby wykorzenić jakąś konkretną odmianę korupcji czy ucisku obecną w systemie dziś istniejącym — jednak dopóki istnieją ludzie skorumpowani i brutalni, zawsze wrócą oni do starych gierek w nowym systemie. Nie da się ludzi uczynić dobrymi na mocy ustawy — a bez dobrych ludzi nie ma dobrego społeczeństwa. Dlatego musimy również myśleć o drugim elemencie — o moralności samej jednostki.

Jednak wydaje mi się, że i na tym stwierdzeniu nie możemy poprzestać. Docieramy do punktu, w którym różne przekonania na temat wszechświata prowadzą do różnych form postępowania. Na pierwszy rzut oka najrozsądniej byłoby się w to nie wdawać i pozostać przy tych dwóch elementach moralności, co do których zgadzają się wszyscy rozsądni ludzie. Ale czy możemy tak uczynić? Należy pamiętać, że religia mieści w sobie szereg stwierdzeń na temat faktów. Stwierdzenia te mogą być słuszne albo nie. Jeśli są słuszne, ludzką flotą należałoby sterować w pewien określony sposób. Jeśli są niesłuszne, trzeba przyjąć zupełnie inny kurs. Dla przykładu wróćmy do wcześniej wspomnianej osoby, według której rzecz nie może być zła, jeśli nie wiąże się z krzywdą innych. Osoba ta w pełni zdaje sobie sprawę, że nie wolno uszkadzać innych statków idących w konwoju, ale zarazem uważa, że to, co zrobi z własnym statkiem, jest jej prywatną sprawą. Jednak w takiej sytuacji chyba istotne jest, czy ów statek należy do tej osoby, czy też jest cudzą własnością? To chyba wielka różnica, czy jestem niejako właścicielem swojego umysłu i ciała, czy tylko lokatorem, który ponosi odpowiedzialność wobec prawdziwego właściciela? Jeśli zostałem przez kogoś stworzony dla jego własnych celów, oznacza to dla mnie wiele obowiązków, których jako właściciel po prostu bym nie miał.

Kolejna rzecz: chrześcijaństwo twierdzi, że każdy człowiek będzie żył wiecznie, co musi być albo prawdą, albo fałszem. Otóż jest wiele rzeczy, którymi nie warto za-

przątać sobie głowy, jeśli mam żyć tylko siedemdziesiąt lat — którym jednak należałoby się dobrze przyjrzeć, jeśli mam żyć na wieki. Być może moja zazdrość albo zapalczywość wzmaga się stopniowo — tak stopniowo, że jej przyrost na przestrzeni siedemdziesięciu lat okaże się zupełnie nieznaczny. Za to może się okazać prawdziwym piekłem za milion lat — a jeśli chrześcijaństwo nie jest w błędzie, być może piekło to w rzeczywistości precyzyjne, techniczne określenie stanu, w którym mogę się wówczas znaleźć. Nieśmiertelność przesądza też o różnicy, która odnosi się do totalitaryzmu i demokracji. Jeśli jednostki żyją zaledwie siedemdziesiąt lat, to państwo (czy naród lub cywilizacja), które może trwać i tysiąc lat, jest ważniejsze od jednostki. Ale jeśli chrześcijaństwo ma

słuszność, wówczas jednostka okazuje się nieporównanie ważniejsza, ponieważ jest wieczna i wobec niej tysiącletnie życie państwa czy cywilizacji to jedynie chwila.

Wydaje się zatem, że w rozważaniach na temat moralności nie możemy pominąć żadnego z jej trzech elementów: relacji międzyludzkich, ludzkiego wnętrza oraz relacji pomiędzy człowiekiem a siłą, która go stworzyła. Wszyscy możemy współpracować w odniesieniu do pierwszego. Wraz z drugim elementem pojawia się niezgoda, która staje się już poważna przy trzecim. Właśnie zajmując się ostatnim z tych trzech elementów, natkniemy się na główne różnice pomiędzy moralnością chrześcijańską a niechrześcijańską. W pozostałej części tej książki przyjmę chrześcijański punkt widzenia, patrząc na nasze położenie tak, jakby chrześcijaństwo było nauką prawdziwą.

ROZDZIAŁ 2.
Cnoty „kardynalne"

Poprzedni rozdział napisałem jako krótką audycję radiową.

Jeśli dostaje się do dyspozycji tylko dziesięć minut, właściwie wszystko zostaje podporządkowane zwięzłości. Podzieliłem moralność na trzy części (porównując ją do konwoju statków) głównie dlatego, że takie ujęcie tematu wydało mi się najkrótsze. Teraz chciałbym ukazać ten sam temat w innym ujęciu, dokonanym przez dawnych pisarzy. Choć okazało się zbyt długie, aby go użyć w audycji, jest to jednak ujęcie bardzo dobre.

Według tego dłuższego schematu istnieje siedem „cnót". Cztery z nich nazywa się cnotami „kardynalnymi", a pozostałe trzy to cnoty „teologiczne". Cnoty „kardynalne" uznają wszyscy ludzie cywilizowani — o „teologicznych" z reguły wiedzą tylko chrześcijanie. „Teologicznymi" zajmę się później — w tej chwili omówię cztery cnoty kardynalne (takie ich określenie nie ma bezpośredniego związku z kardynałami Kościoła katolickiego, choć obydwa wyrazy pochodzą od łacińskiego słowa „zawias"; cnoty zaś nazwano „kardynalnymi", bo na nich, jak na zawiasach, miało się opierać i obracać wszystko inne). Cnoty kardynalne to: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość oraz męstwo.

R o z t r o p n o ś ć oznacza praktyczny, zdrowy rozsądek, zastanowienie nad tym, co robimy i możliwymi następstwami. Obecnie ludzie właściwie nie uznają roztropności za „cnotę". Ponieważ Chrystus powiedział, że nie wejdziemy do Jego świata, jeśli nie staniemy się jak dzieci, wielu chrześcijanom wydaje się, że jeśli tylko jesteś „dobry", to możesz śmiało być durniem. Jest to nieporozumie-

nie. Przede wszystkim większość dzieci przejawia niemałą „roztropność" w rzeczach, które je naprawdę interesują, i podchodzi do nich całkiem rozsądnie. Po drugie, jak zauważa św. Paweł, Chrystus nie chciał przez to powiedzieć, że mamy być jak dzieci pod względem i n t e l i g e n c j i — wręcz przeciwnie. Nakazał nam być nie tylko „łagodnymi jak gołębice", ale i „przebiegłymi jak węże". Pragnie od nas dziecięcego serca, ale i dorosłej głowy. Chce, żebyśmy byli naturalni, prostolinijni, kochający i otwarci na naukę jak dobre dzieci. Ale każe nam też jak najlepiej wykorzystywać inteligencję, abyśmy byli czujni i świetnie zaprawieni do walki. Jeśli przekazujesz pieniądze organizacji dobroczynnej, nie oznacza to, że nie musisz się upewnić, czy

organizacja nie jest oszukańcza. Jeśli myślisz o Bogu (na przykład w modlitwie), nie oznacza to, że masz się zadowolić infantylnymi poglądami, które wystarczały ci w wieku pięciu lat. To oczywiście szczera prawda, że Bóg nie będzie cię kochał mniej (czy też miał z ciebie mniejszy użytek), jeśli akurat urodziłeś się z dość mizernym intelektem. U Boga jest miejsce dla ludzi o nikłym rozumie, ale On chce, aby każdy wykorzystał swój rozum jak najpełniej. Być dobrym, to również czynić jak najlepszy użytek z własnego rozumu. Dla Boga intelektualni próżniacy nie są w niczym lepsi od innych próżniaków. Jeśli rozważasz, czy nie zostać chrześcijaninem, ostrzegam, że zabierasz się za coś, co obejmie cię całkowicie — umysł i całą resztę. Na szczęście działa to również w drugą stronę. Każdy, kto uczciwie stara się być chrześcijaninem, przekona się szybko, że jego inteligencja zaostrza się — jeden z powodów, dla których chrześcijaństwo nie wymaga specjalnego wykształcenia, to ten, że chrześcijaństwo jest edukacją samo w sobie. Dlatego niewykształcony chrześcijanin, jakim był Bunyan, zdołał napisać książkę, która zadziwiła świat*.

* John Bunyan (1628-1688): syn wędrownego kotlarza, protestancki pastor i kaznodzieja. Jego chrześcijańska alegoria *Wędrówka pielgrzyma* (wyd. pol. Warszawa 1961) długo cieszyła się fenomenalną popularnością w literaturze angielskiej (przyp. tłum.).

84

U m i a r k o w a n i e — niestety — również należy do słów, których znaczenie uległo zmianie. Dzisiaj oznacza głównie abstynencję od alkoholu. Jednak w czasach, kiedy drugą cnotę kardynalną nazwano „umiarkowaniem", oznaczało coś zupełnie innego. Umiarkowanie nie dotyczyło alkoholu, a wszystkich przyjemności — i nie oznaczało powstrzymywania się od nich, ale zażywania ich w stosownej ilości. Błędem jest sądzić, że wszyscy chrześcijanie powinni być abstynentami — to islam, nie chrześcijaństwo, jest religią abstynentów. Oczywiście w pewnych okresach unikanie alkoholu może się okazać obowiązkiem jakiegoś konkretnego (czy nawet każdego) chrześcijanina — może dlatego, że ktoś nie umie pić w taki sposób, żeby nie wypić za dużo, a może dlatego, że przebywa z ludźmi skłonnymi do pijaństwa i nie wolno mu ich do niego zachęcać własnym piciem. Ale najważniejsze jest to, że człowiek ten powstrzymuje się (z ważnego powodu) od czegoś, czego nie potępia — przeciwnie, cieszy go fakt, że inni czerpią z tego przyjemność. Istnieje rodzaj złych ludzi, których można poznać między innymi po tym, że nie umieją się niczego wyrzec, nie domagając się podobnego wyrzeczenia od wszystkich wokoło. To nie po chrześcijańsku. Każdy chrześcijanin może uznać, że z jakichś przyczyn powinien się powstrzymać od pewnych rzeczy — od małżeństwa, mięsa, piwa czy chodzenia do kina. Jednak kiedy zaczyna uznawać te rzeczy za złe same w sobie albo patrzy z góry na ludzi, którzy nie podejmują podobnych wyrzeczeń — wówczas zmierza w niewłaściwym kierunku.

Współczesne zawężenie treści słowa „umiarkowanie" do picia alkoholu narobiło niemałej szkody, bo łatwiej przez to zapomnieć, że można być nieumiarkowanym w wielu innych sprawach. Ktoś, kto w centrum swego życia stawia grę w golfa czy brydża, motocykl, psa albo ubrania, jest tak samo „nieumiarkowany" jak osoba, która upija się każdego wieczoru. Oczywiście nie jest to równie widoczne z zewnątrz — od manii brydżowej czy golfowej

85

nie zataczasz się na ulicy. Jednak Bóg nie daje się zwieść tym, co zewnętrzne.

S p r a w i e d l i w o ś ć to coś znacznie więcej niż sprawy toczące się w sądach. Jest to dawne słowo na określenie wszystkiego, co dzisiaj nazwalibyśmy „fair". Mieści w sobie uczciwość, zasadę wzajemności, prawdomówność, dotrzymywanie obietnic — całą tę sferę życia. M ę s t w o z kolei oznacza obydwa rodzaje odwagi — tę, która każe stawić czoło niebezpieczeństwu i tę, która każe wytrzymać pomimo bólu. We współczesnej angielszczyźnie może najlepszym odpowiednikiem byłaby „twardość" *(guts).* Łatwo zauważyć, że bez męstwa nie można długo wytrwać w żadnej z pozostałych cnót.

Mówiąc o cnotach, należy zauważyć coś jeszcze. Otóż istnieje różnica pomiędzy dokonaniem sprawiedliwego czy nacechowanego umiarem uczynku a byciem sprawiedliwą bądź umiarkowaną osobą. Nawet marnemu tenisiście może od czasu do czasu wyjść dobre uderzenie. Jednak mówiąc o dobrym graczu, mamy na myśli osobę, której oczy, mięśnie i nerwy zostały wytrenowane dzięki niezliczonym dobrym uderzeniom i teraz można na nich polegać. Mają w sobie pewną cechę, która pozostaje obecna również poza kortem, tak samo jak umysł matematyka charakteryzuje się pewnym swoistym nastawieniem czy też nawykiem myślowym, który jest w nim obecny nawet wtedy, kiedy matematyką się nie zajmuje. Tak samo człowiek, który wytrwale spełnia dobre uczynki, osiąga w końcu pewną cechę charakteru — mówiąc o „cnocie", mamy na myśli tę właśnie cechę, a nie konkretne uczynki.

To rozróżnienie jest ważne z następującego powodu: myśląc tylko o poszczególnych uczynkach, bylibyśmy narażeni na trzy błędne poglądy:

(1) Moglibyśmy uznać, że kiedy czynimy rzecz słuszną, nieważne jest, j a k ani d l a c z e g o ją czynimy — czy robimy to z własnej woli czy z przymusu, radośnie czy z niechęcią, w obawie przed opinią innych czy dla rzeczy samej w sobie. Tymczasem prawda jest taka, że dobre czyny dokonane ze złych powodów nie pomagają

w tworzeniu owej wewnętrznej cechy czy postawy zwanej „cnotą", a o tę cechę tak naprawdę tu chodzi. Marny tenisista może uderzyć piłkę z całej siły nie dlatego, że widzi taką potrzebę, ale dlatego, że stracił panowanie nad sobą — takie uderzenie może szczęśliwym trafem pomóc mu wygrać gema, ale nie pomoże mu zostać dobrym, równym graczem.

(2) Można by uznać, że Bóg pragnie jedynie posłuszeństwa wobec pewnych zasad — podczas gdy w rzeczywistości pragnie On ludzi pewnego pokroju.

(3) Można by uznać, że „cnoty" są niezbędne tylko w obecnym życiu, a na tamtym świecie możemy zrezygnować z uczciwości, bo nie będzie już powodów do kłótni, albo z odwagi, bo nie będzie już niebezpieczeństwa. Może to prawda, że na tamtym świecie nie będzie okazji do sprawiedliwych czy mężnych uczynków. Jednak będzie okazja ku temu, aby być takimi ludźmi, jakimi można się stać tylko dzięki spełnianiu podobnych uczynków na t y m świecie. Nie to, żeby Bóg miał cię nie wpuścić swojego wiecznego świata, jeśli nie posiądziesz pewnych cech charakteru. Chodzi o to, że jeśli ludzie nie będą mieli w sobie choćby zaczątków owych cech, to żadne warunki zewnętrzne nie będą mogły stworzyć im „nieba" — to znaczy napełnić ich owym głębokim, silnym, niewzruszonym szczęściem, które przygotował dla nas Bóg.

ROZDZIAŁ 3.
Moralność społeczna

Podstawowa rzecz, którą trzeba powiedzieć jasno na temat chrześcijańskiej moralności międzyludzkiej, to fakt, że Chrystus nie przyszedł głosić żadnej całkowicie nowej moralności w tej dziedzinie. Złota zasada Nowego Testamentu („Czyńcie innym tak, jakbyście chcieli, aby i wam czyniono") stanowi podsumowanie tego, co w głębi serca każdy uznawał za słuszne od zawsze. Prawdziwie wielcy nauczyciele moralności nigdy nie wprowadzają nowej moralności — tak czynią tylko szarlatani i oszuści. Jak napisał Samuel Johnson: „Ludziom częściej potrzeba przypomnienia niż nauki"* . Prawdziwym zadaniem każdego nauczyciela moralności jest sprowadzanie nas raz za razem do starych, prostych zasad, których staramy się nie zauważać — to jak nawracanie konia do przeszkody, której nie przeskoczył, albo ciągłe powtarzanie z dzieckiem lekcji, od której chce się wymigać.

Druga rzecz domagająca się wyjaśnienia: chrześcijaństwo nie posiada (ani nie twierdzi, że posiada) szczegółowego, politycznego programu stosowania zasady „Czyńcie innym tak, jakbyście chcieli, aby i wam czyniono" w konkretnym społeczeństwie i w konkretnym czasie. To niemożliwość. Zasada jest dla wszystkich ludzi wszelkich epok i gdyby ją dostosować jedynie do konkretnych ludzi żyjących w danym czasie, nie pasowałaby do innych w innej epoce. Zresztą, nie o to chodzi w chrześcijaństwie. Kiedy nakazuje ci ono nakarmić głodnych, nie udziela przy tym lekcji gotowania. Kiedy każe czytać

* Samuel Johnson (1709-1784): słynny angielski literat i leksykograf (przyp. tłum.).

88

Pismo Święte, nie udziela lekcji hebrajskiego czy greki, ani nawet gramatyki twojego ojczystego języka. Chrześcijaństwo nigdy nie miało zastąpić czy też wyprzeć zwykłych ludzkich sztuk i nauk — jest raczej kierownikiem, który każdej ze sztuk czy nauk wskaże odpowiednie zajęcie, oraz źródłem energii, która da im wszystkim nowe życie, jeśli tylko oddadzą się do jego dyspozycji.

Ludzie mówią: „Kościół powinien nas poprowadzić". Jest to stwierdzenie słuszne, jeśli je dobrze zrozumiemy, a niesłuszne, jeśli zrozumiemy je źle. Mówiąc o Kościele, ludzie ci powinni mieć na myśli wszystkich praktykujących chrześcijan. A kiedy twierdzą, że Kościół powinien nas poprowadzić, winni mieć na myśli to, że niektórzy chrześcijanie — ci, którzy akurat mają odpowiednie talenty — powinni być ekonomistami i politykami oraz że wszyscy ekonomiści i politycy powinni być chrześcijanami, jak i to, że cały ich wysiłek gospodarczy i polityczny powinien zmierzać do realizacji zasady „Czyńcie innym tak, jakbyście chcieli, aby i wam czyniono". Gdyby tak się stało i gdybyśmy wszyscy byli gotowi na to przystać, wówczas dosyć szybko znaleźlibyśmy chrześcijańskie rozwiązanie dla naszych problemów. Jednak większość tych, którzy twierdzą, że powinien nas poprowadzić Kościół, domaga się od duchowieństwa ogłoszenia programu politycznego. To głupota. Duchowni to szczególni ludzie spośród całego Kościoła, którzy zostali specjalnie wybrani i przygotowani, aby troszczyć się o rzeczy dotyczące nas, to jest istot obdarzonych wiecznym życiem — jeśli domagamy się od nich programu politycznego, każemy im spełniać zupełnie inne zadanie niż to, do którego zostali przygotowani. To zadanie spoczywa na świeckich. Zastosowanie zasad chrześcijaństwa do związków zawodowych czy edukacji musi wyjść od chrześcijańskich związkowców i chrześcijańskich nauczycieli — tak jak chrześcijańską literaturę tworzą chrześcijańscy

pisarze, a nie kongregacja biskupów, którzy spotykają się, żeby w wolnej chwili pisać powieści czy sztuki teatralne.

Tak czy inaczej, Nowy Testament, choć nie wchodzi w szczegóły, to jednak dość wyraźnie ukazuje, jak wyglądałoby w pełni chrześcijańskie społeczeństwo. Może nawet ukazuje więcej, niż jesteśmy w stanie przyjąć. Mówi, że nie będzie pasażerów na gapę ani pasożytów
– jeśli ktoś nie chce pracować, niech też i nie je. Każdy ma pracować własnymi rękami, a do tego każda praca ma wytwarzać coś dobrego — nie będzie produkcji idiotycznych luksusów i jeszcze idiotyczniejszych reklam, które usiłują nas skłonić do ich kupna. Nie będzie zadufania w sobie ani szemranych interesów — nie będzie zadzierania nosa. W tym sensie społeczeństwo chrześcijańskie byłoby, używając współczesnego określenia, lewicowe. Z drugiej strony, zawsze podkreślano, by posłuszeństwo
– posłuszeństwo (oraz zewnętrzne oznaki szacunku) ze strony nas wszystkich wobec należycie wyłonionych władz, ze strony dzieci wobec rodziców oraz (obawiam się, że nie spotka się to z wielką przychylnością) ze strony żon wobec mężów. Po trzecie, ma to być społeczeństwo wesołe — pełne pieśni i radości, uznające zmartwienie czy lęk za coś niewłaściwego. Grzeczność, obca postawie wścibskiej, należy do cnót chrześcijańskich — zaś Nowy Testament nie znosi ludzi, którzy „zajmują się rzeczami niepotrzebnymi".

Gdyby takie społeczeństwo istniało i gdybyśmy je odwiedzili, zapewne odnieślibyśmy dziwne wrażenie. Odczulibyśmy, że życie gospodarcze jest w nim bardzo socjalistyczne i (w tym sensie) „postępowe", za to życie rodzinne i zasady postępowania — dość staroświeckie, czy może wręcz ceremonialne i arystokratyczne. Każdy z nas znalazłby tam coś, co by mu się spodobało, ale obawiam się, że nikomu nie spodobałoby się ono w całości. Jednak niczego innego nie należy się spodziewać, jeśli chrześcijaństwo ma stanowić kompletny i wszechobejmujący plan działania maszyny ludzkiej. Wszyscy na różne sposoby odeszliśmy od owego planu i każdy chciałby wykazać, że jego modyfikacja to w rzeczywistości część autentycznego planu. Na każdym kroku można się prze-

konać, że tak jest ze wszystkim, co naprawdę chrześcijańskie — każdemu podoba się jakaś część, którą będzie chciał wybrać, a resztę odrzucić. Dlatego tak trudno jest nam czynić postępy — dlatego ludzie o przeciwstawnych celach mogą jednakowo utrzymywać, że walczą za chrześcijaństwo.

Inna uwaga. Istnieje pewna rada, udzielona nam przez pogan ze starożytnej Grecji, Żydów w Starym Testamencie i wielkich nauczycieli chrześcijańskich okresu średniowiecza, którą współczesny system gospodarczy całkowicie odrzucił. Wszyscy oni mówili, że nie należy pożyczać pieniędzy na procent — tymczasem pożyczanie pieniędzy na procent (co nazywamy „inwestycją") to podstawa całego naszego systemu. Nie wynika z tego niezbicie, że czynimy źle. Niektórzy twierdzą, że kiedy Mojżesz, Arystoteles i chrześcijanie zgodnie zakazali pożyczania na procent (co nazywali „lichwą"), nie mogli przewidzieć istnienia spółek akcyjnych i myśleli wyłącznie o prywatnym wierzycielu, dlatego też możemy się nie przejmować tym, co napisali. Nie chciałbym decydować o tej kwestii. Nie jestem ekonomistą i zwyczajnie nie wiem, czy to system inwestycyjny jest przyczyną stanu, w którym się znajdujemy, czy też nie. Tutaj

potrzebny jest chrześcijański ekonomista. Ale uczciwość wymaga, żeby powiedzieć, że trzy wielkie cywilizacje najwyraźniej zgodnie potępiły coś, na czym oparliśmy całe nasze życie.

Jeszcze jedna uwaga i dotrę do końca. Tam, gdzie Nowy Testament nakazuje każdemu pracować, podany jest powód: „aby miał co dać potrzebującym". Dobroczynność — dawanie ubogim — stanowi zasadniczą część moralności chrześcijańskiej: to ona wydaje się mieć decydujące znaczenie w świetle budzącej lęk przypowieści o owcach i kozłach. W dzisiejszych czasach nieraz się słyszy, że dobroczynność powinna się stać niepotrzebna; że zamiast dawać ubogim, powinniśmy stworzyć takie społeczeństwo, w którym nikt nie cierpiałby ubóstwa. Całkiem możliwe, że powinniśmy stworzyć takie społeczeństwo. Jednak każdy, kto wobec tego sądzi, że

już teraz można przestać dawać, bierze rozbrat z chrześcijańską moralnością. Nie sądzę, żeby było możliwe ustalenie, ile należy oddawać potrzebującym. Obawiam się, że w tym przypadku jedyną niezawodną zasadą jest dawać coś więcej niż to, co jest nam samym niepotrzebne. Inaczej mówiąc, jeśli nasze wydatki na własny komfort, luksusy, rozrywki itp. są nie mniejsze od podobnych wydatków innych osób o zbliżonych dochodach, zapewne dajemy zbyt mało. Jeśli dobroczynność nie daje się nam we znaki ani w niczym nie zawadza, moim zdaniem jest zbyt skromna. Pewnych rzeczy powinniśmy sobie odmówić z powodu wydatków na cele dobroczynne. Mówię w tej chwili o zwykłych „celach dobroczynnych". Konkretne niedole spadające na krewnych, przyjaciół, sąsiadów czy pracowników, które Bóg niejako podsuwa nam pod oczy, mogą wymagać czegoś znacznie większego — łącznie z poniesieniem ryzyka i zagrożeniem własnym. Dla wielu z nas największą przeszkodą w praktykowaniu dobroczynności nie jest luksusowy styl życia czy żądza bogacenia się, ale własny lęk — lęk przed niepewnością. Często trzeba w nim dostrzec pokusę. Czasami naszą dobroczynność ogranicza także pycha — doświadczamy pokusy, aby więcej niż potrzeba wydawać na ostentacyjne formy hojności (napiwki, gościnność), a mniej niż powinniśmy na tych, którzy naprawdę potrzebują naszej pomocy.

Zanim skończę, spróbuję zgadnąć, jak ten rozdział mógł podziałać na jego Czytelników. Domyślam się, że znajdują się wśród nich ludzie o poglądach lewicowych, którzy są teraz bardzo źli, iż rozdział nie poszedł dalej w tym kierunku, a także ludzie o przekonaniach wręcz przeciwnych, którzy są rozeźleni, bo jak dla nich i tak poszedł o wiele za daleko. Jeśli się nie mylę, mamy prawdziwy szkopuł w układaniu planów stworzenia chrześcijańskiego społeczeństwa. Większość z nas podchodzi do tematu wcale nie po to, żeby się przekonać, co o nim mówi chrześcijaństwo — podchodzimy do niego, licząc, że znajdziemy w chrześcijaństwie wsparcie dla własnych poglądów. Szukamy sojusznika w miejscu, gdzie propo-

nuje się nam albo Mistrza — albo Sędziego. Jestem dokładnie taki sam. Są w tym rozdziale fragmenty, które chciałem przemilczeć. Dlatego nic nam nie wyjdzie, dopóki nie zdecydujemy się na znacznie śmielszy krok. Społeczeństwo chrześcijańskie nie powstanie, dopóki większość z nas tego szczerze nie zechce — a nie będziemy go chcieli, dopóki nie staniemy się w pełni chrześcijanami. Mogę powtarzać do utraty tchu: „Czyńcie innym tak, jakbyście chcieli, aby i wam czyniono", ale sam nie będę umiał tego

uczynić, dopóki naprawdę nie pokocham swojego bliźniego jak siebie samego — a nie nauczę się kochać bliźniego jak siebie samego, dopóki nie nauczę się kochać Boga — a nie nauczę się kochać Boga inaczej, niż ucząc się posłuszeństwa wobec Niego. Tak jak ostrzegałem, zbliżamy się ku sprawom ludzkiego wnętrza — odchodzimy od kwestii społecznych ku religijnym. Droga najbardziej okrężna okazuje się najkrótszą drogą do celu.

ROZDZIAŁ 4.
Moralność a psychoanaliza

Powiedziałem, że nie będziemy mieli chrześcijańskiego społeczeństwa, dopóki nie staniemy się w większości chrześcijanami — co oczywiście nie znaczy, że możemy odłożyć pracę nad naszym społeczeństwem aż do jakiejś wyimaginowanej, przyszłej daty. Oznacza to, że trzeba niezwłocznie zabrać się do dwóch zadań — (1) musimy zrozumieć, w jaki sposób zasada „Czyńcie innym tak, jakbyście chcieli, aby i wam czyniono" może znaleźć praktyczne, szczegółowe zastosowanie w naszym społeczeństwie, oraz (2) wiedząc, jak można by ją zastosować w praktyce, musimy chcieć to zrobić. Na początek chciałbym się zastanowić, jak wygląda chrześcijańska idea dobrego człowieka — jaka jest chrześcijańska „specyfikacja techniczna" maszyny ludzkiej.

Zanim wdam się w szczegóły, chciałbym jeszcze dodać dwie uwagi ogólne. Przede wszystkim, skoro moralność chrześcijańska ma być techniką, która zapewnia właściwe działanie maszynie ludzkiej, Czytelnicy chcieliby zapewne wiedzieć, jak ma się ona do innej techniki o podobnych ambicjach — do psychoanalizy.

Otóż trzeba bardzo wyraźnie rozróżnić dwie rzeczy: faktyczne teorie i techniki psychoanalityków od ogólnej filozoficznej wizji świata, dorobionej do teorii przez Freuda i innych. To drugie — filozofia Freuda — jest wyraźnie sprzeczna z filozofią innego wielkiego psychoanalityka, Junga. Co więcej, kiedy Freud zabiera głos na temat leczenia neurotyków, mówi jako specjalista w swoim temacie. Jednak gdy przechodzi do ogólnej filozofii, przemawia jako amator. Jest więc rzeczą rozsądną słuchać go z szacunkiem w pierwszym przypadku, ale

nie w drugim — i tak właśnie czynię, tym bardziej, że gdy Freud wypowiada się na obcy sobie temat, o którym ja sam akurat coś wiem (to jest na temat języka), przejawia niemałą ignorancję. Niemniej psychoanaliza jako taka, poza filozoficzną dobudową wzniesioną wokół niej przez Freuda i innych, w niczym nie sprzeciwia się chrześcijaństwu. Jej technika jest miejscami spójna z moralnością chrześcijańską i byłoby nie od rzeczy, gdyby miał o niej pewne pojęcie każdy proboszcz — choć nie jest to spójność całkowita, ponieważ te dwie techniki, psychoanalityczna i chrześcijańska, spełniają nieco różne zadania.

Kiedy człowiek dokonuje moralnego wyboru, mamy do czynienia z dwoma rzeczami. Jedną jest sama czynność wyboru. Druga to rozmaite uczucia, impulsy itp. płynące z jego psychiki, które stanowią surowiec dokonywanego wyboru. Surowiec ten może być dwojakiego rodzaju. Może być — nazwijmy to — normalny, czyli zawierać uczucia podzielane przez każdego, bądź też może składać się z uczuć nienaturalnych, spowodowanych błędami obecnymi w podświadomości. Tak więc lęk przed

prawdziwym niebezpieczeństwem stanowiłby przykład uczuć pierwszego rodzaju, irracjonalny zaś lęk przed kotami czy pająkami — drugiego. Pożądanie mężczyzny przez kobietę należałoby do pierwszego rodzaju — skrzywione pożądanie mężczyzny przez innego mężczyznę do drugiego. Otóż psychoanaliza stawia sobie za cel usunięcie uczuć nienormalnych, to jest zapewnienie człowiekowi lepszego surowca dla dokonywanych wyborów. Z drugiej strony, moralność zajmuje się samymi aktami wyboru.

Ujmijmy to tak. Wyobraźmy sobie trzech mężczyzn wyruszających na wojnę. Jeden z nich odczuwa — jak każdy — naturalny lęk przed niebezpieczeństwem, opanowuje go moralnym wysiłkiem i staje się człowiekiem odważnym. Załóżmy też, że na skutek podświadomych zjawisk dwaj pozostali odczuwają lęk przesadny, nieracjonalny, któremu nie mogą sprostać żadnym moralnym

wysiłkiem. A teraz przyjmijmy, że zjawia się psychoanalityk i udaje mu się obydwu wyleczyć — czyli stawia ich w sytuacji pierwszego mężczyzny. Na tym właśnie kończy się problem psychoanalityczny, a zaczyna moralny, ponieważ uleczeni mężczyźni mogą postąpić zupełnie inaczej. Pierwszy mógłby stwierdzić: „Bogu dzięki, że mam z głowy te strachy na lachy. Nareszcie mogę zrobić to, czego zawsze pragnąłem — wypełnić obowiązek wobec ojczyzny". Za to drugi mógłby powiedzieć: „No tak, to rzecz jasna niemała ulga, że już nie tracę głowy pod ostrzałem, co jednak nie zmienia w niczym faktu, że ani myślę nadstawiać karku, a jeśli to możliwe, niech go nadstawia ktoś inny. Właściwie najlepsze jest to, że skoro już się tak nie boję, mogę teraz lepiej zadbać o własną skórę i sprytniej ukryć to przed innymi". Jest to różnica czysto moralna i psychoanaliza nic tu nie wskóra. Niezależnie od tego, jak ulepszymy czyjś surowiec, zawsze zostanie coś jeszcze — prawdziwy i wolny ludzki wybór oparty na danym mu materiale: czy własną korzyść postawić na pierwszym, czy na ostatnim miejscu. Moralność zajmuje się wyłącznie takim wolnym wyborem.

Zły materiał psychologiczny to nie grzech, a choroba. Nie należy z tego powodu żałować, trzeba go leczyć — to ważne rozróżnienie. Ludzie oceniają się wzajemnie na podstawie uczynków. Bóg sądzi ich z wyborów moralnych. Całkiem możliwe, że neurotyk, który odczuwa chorobliwy lęk przed kotami, a mimo to zmusza się, żeby w jakimś słusznym celu podnieść kota, wykazał się w Bożych oczach większą odwagą niż człowiek zdrowy, udekorowany najwyższymi odznaczeniami za męstwo na polu walki. Jeśli kogoś od dzieciństwa skrzywiano psychicznie, wpajając mu, że okrucieństwo jest rzeczą właściwą, a następnie uczyni on jakiś drobny dobry uczynek czy też powstrzyma się od jakiegoś okrucieństwa, którego mógłby dokonać i być może ryzykuje ośmieszeniem się wśród towarzyszy, kto wie, czy nie czyni w oczach Boga więcej, niż gdybyśmy my — ty czy ja — oddali życie za przyjaciela.

Można to ująć na odwrót. Być może niektórzy z nas, choć wydają się całkiem miłymi ludźmi, czynią tak skromny użytek z dobrych cech dziedzicznych i starannego wychowania, że w rzeczywistości są gorsi od innych, których bierzemy za diabłów wcielonych. Czy można być do końca pewnym, jak zachowalibyśmy się my sami, gdyby nas obarczono psychiką, wychowaniem i władzą — powiedzmy — Himmlera? To dlatego chrześcijanom zabroniono osądzać innych. Widzimy tylko skutki wyborów dokonywanych przez ludzi na podstawie dostępnego im surowca. Jednak Bóg wcale nie

sądzi ich z surowca ich wyborów, lecz z użytku, który z niego uczynili. Ludzka psychika w dużej mierze wynika z ciała. Kiedy umiera ciało, wszystko to opada i prawdziwy człowiek wewnętrzny — najgłębsza istota, która dokonywała wyborów i czyniła jak najlepszy bądź jak najgorszy użytek z dostępnego materiału — stanie zupełnie obnażona. Z niektórych z nas opadnie wówczas niemało miłych cech, które braliśmy za coś własnego, choć w rzeczywistości wynikały z naszego dobrego trawienia — z innych opadnie wiele paskudnych cech, które wynikały z kompleksów czy problemów zdrowotnych. Wtedy po raz pierwszy zobaczymy każdego takim, jaki jest naprawdę. Nie zabraknie niespodzianek.

To prowadzi mnie do drugiej uwagi. Uważa się nieraz, że chrześcijańska moralność to rodzaj interesu, który Bóg ujmuje tak: „Jeśli zachowasz całe mnóstwo reguł, spotka cię nagroda — a jak nie, no to sam rozumiesz". Moim zdaniem to nie najlepszy punkt widzenia. Już chętniej powiedziałbym, że z każdym wyborem dokonujesz drobnej przemiany swej najgłębszej części — tej, która decyduje o twoich wyborach. Jeśli spojrzymy na życie jako całość, to w miarę obecnych w nim niezliczonych wyborów powoli przemieniasz tę najgłębszą część w stworzenie niebiańskie albo piekielne — albo w takie, które pozostaje w harmonii z Bogiem, innymi stworzeniami i samym sobą, albo też w inne, będące z Bogiem, innymi stworzeniami i samym sobą w stanie wojny i nienawiści. Być tym

pierwszym stworzeniem to niebo — czyli radość, pokój, wiedza i potęga. Być tym drugim — to szaleństwo, przerażenie, głupota, wściekłość, bezsilność i wieczna samotność. W każdej chwili każdy z nas zmierza ku któremuś z tych dwóch stanów.

To wyjaśnia pewną rzecz, która zawsze mnie zastanawiała u pisarzy chrześcijańskich — otóż wydają się nieraz szalenie surowi, a już za chwilę bardzo swobodni. Powszednie grzechy traktują tak, jakby były czymś niezmiernie ważnym — po czym o najstraszniejszych morderstwach i zdradach mówią tak, jakby wystarczyło za nie pożałować, a wszystko zostanie wybaczone. Jednak z czasem zrozumiałem, że mają rację. Za każdym razem myślą oni o znaku, jaki czyn pozostawia w owym drobnym, najgłębszym pokładzie jestestwa, którego w tym życiu nikt nie widzi, ale który każdy będzie musiał znosić (bądź też którym będzie się cieszyć) przez wieki. Jeden człowiek może mieć taką pozycję, że jego gniew spowoduje przelew krwi tysięcy osób — nawet największy gniew innego wywoła najwyżej śmiech. Jednak ów drobny znak, który pozostaje w duszy każdego z nich, może być całkiem podobny. Każdy z nich wyrządził samemu sobie coś, co sprawi, że za następnym razem będzie mu jeszcze trudniej oprzeć się pokusie gniewu, a kiedy jej ulegnie, gniew będzie jeszcze gorszy — o ile nie pożałuje swojego uczynku. Jeden i drugi, jeśli rzeczywiście zwróci się do Boga, może doświadczyć naprawy tego wewnętrznego skrzywienia — na dłuższą metę jeden i drugi, jeśli tego nie uczynią, będą zgubieni. Oglądana z zewnątrz, wielkość czy małość uczynku nie jest najistotniejsza.

Ostatnia myśl. Jak mówiłem, właściwy kierunek prowadzi nie tylko do pokoju, ale i wiedzy. Stając się lepszym, każdy zaczyna coraz lepiej rozumieć zło, które w nim jeszcze pozostało. Stając się gorszym, coraz mniej rozumie się własne zło. Umiarkowanie zły człowiek ma świadomość, że nie jest zbyt dobry — człowiek z gruntu zepsuty uważa, że jest w porządku. To kwestia zdrowego

rozsądku — sny rozumiesz wtedy, kiedy czuwasz, a nie kiedy śpisz. Błędy w równaniu widzisz wtedy, kiedy twój umysł działa poprawnie, a nie wtedy, kiedy je popełniasz. Naturę upojenia można zrozumieć na trzeźwo, a nie wtedy, kiedy jest się pijanym. Dobrzy ludzie wiedzą zarówno, co to jest dobro, jak i zło — źli nie wiedzą ani jednego, ani drugiego.

ROZDZIAŁ 5.
Moralność seksualna

Musimy teraz rozważyć chrześcijańską moralność dotyczącą seksu, czyli to, co chrześcijanie nazywają cnotą czystości. Chrześcijańskiej cnoty czystości nie wolno mylić ze społeczną zasadą „skromności" (w pewnym sensie tego słowa), to jest właściwego zachowania czy przyzwoitości. Społeczna zasada właściwego zachowania decyduje o tym, jaka część ciała może być odsłonięta albo na jakie tematy można rozmawiać i w jakich słowach — według zwyczajów danej grupy społecznej. Dlatego choć zasada czystości jest jednakowa dla wszystkich chrześcijan wszystkich epok, zasada właściwego postępowania jest zmienna. Dziewczyna na wyspach Pacyfiku, która prawie nic nie ma na sobie i wiktoriańska dama w całości okryta ubraniami mogą być tak samo „skromne" czy też przyzwoite według standardów własnego społeczeństwa — a przy tym niezależnie od ubioru obie mogą być jednakowo czyste (lub jednakowo nieczyste). Niektóre słowa używane przez czyste kobiety w czasach Szekspira, w wieku dziewiętnastym przeszłyby przez gardło tylko kobiecie z marginesu społecznego. Jeśli ludzie łamią zasadę właściwego postępowania obowiązującą w czasie i miejscu, w którym żyją, i czynią tak, aby wzbudzić żądzę w sobie samych lub w innych, popełniają występek przeciwko czystości. Jednak jeśli łamią ją z niewiedzy czy nieuwagi, ich jedynym przewinieniem są złe maniery. Jeśli, co się często zdarza, łamią ją wyzywająco, aby szokować czy żenować innych, niekoniecznie dopuszczają się nieczystości, ale z pewnością okazują się nieżyczliwi, bo nieżyczliwością jest cieszyć się z cudzego zażenowania. Nie wydaje mi się, aby szalenie surowe standardy właściwe

go zachowania w jakimkolwiek stopniu dowodziły czystości czy też ją wspomagały — dlatego sądzę, że wielkie odprężenie i uproszczenie zasad, które dokonało się za mojego własnego życia, jest czymś dobrym. Jednak w chwili obecnej wywołuje to tę niedogodność, że różni ludzie w różnym wieku wyznają różne standardy i sami nie wiemy, co z tym począć. Dopóki to zamieszanie trwa, wydaje mi się, że ludzie starzy lub staroświeccy powinni bardzo się pilnować, aby nie uznawać ludzi młodych czy „wyemancypowanych" za zepsutych za każdym razem, kiedy ci zachowają się (według starego standardu) niewłaściwie. Z drugiej strony, ludzie młodzi nie powinni uważać starszych od siebie za pruderyjnych purytanów tylko dlatego, że jest im trudno dostosować się do nowych standardów. Większość problemów może tu rozwiązać autentyczne pragnienie, aby mieć o innych jak najlepsze zdanie i pozwolić im czuć się jak najlepiej.

Czystość to najbardziej niepopularna z cnót chrześcijańskich. Nie da się jej uniknąć — chrześcijańska zasada głosi: „Albo małżeństwo i pełna wierność wobec partnera, albo

całkowita abstynencja". Jest to coś tak trudnego i tak sprzecznego z naszym instynktem, że najwyraźniej albo chrześcijaństwo jest w błędzie, albo coś zepsuło się w naszym instynkcie seksualnym. Jedno albo drugie. Oczywiście jako chrześcijanin sądzę, że to instynkt uległ zepsuciu.

Jednak mam też inne powody, by tak sądzić. Biologicznym celem seksu są dzieci, tak jak biologicznym celem jedzenia jest odnowa ciała. Otóż gdybyśmy jedli, kiedy tylko przyjdzie nam ochota i tyle, ile tylko zechcemy, zapewne większość z nas jadłaby zbyt wiele — choć nie aż tak bardzo za wiele. Można jeść za dwóch, ale nie da się jeść za dziesięciu. Apetyt wykracza poza swój sens biologiczny tylko w niewielkim stopniu. Jednak gdyby młody, zdrowy człowiek miał folgować seksualnemu apetytowi za każdym razem, kiedy przyszłaby mu na to ochota, a każdy taki stosunek przynosiłby dziecko, to w dziesięć lat bez trudu zaludniłby niewielką wieś. Ten

apetyt przerasta swoją funkcję w sposób niedorzeczny i absurdalny.

Albo inaczej. Można zgromadzić sporą widownię na striptiz — aby przyglądali się dziewczynie rozbierającej się na scenie. Otóż załóżmy, że przyjeżdżasz do kraju, gdzie można zapełnić teatr do ostatniego miejsca, gdy umieści się na scenie zakryty talerz, a następnie wolno unosi pokrywkę w taki sposób, aby tuż przed zgaśnięciem świateł każdy zobaczył, że leży na nim barani kotlet albo kawałek boczku — czy nie uznałbyś, że w tym kraju stało się coś niedobrego z apetytem? 1 czy ktoś wychowany w innym świecie nie uznałby, że coś równie dziwacznego spotkało nasz instynkt seksualny?

Pewien krytyk stwierdził, że gdyby odkrył kraj, gdzie odbywałyby się podobne akty striptizu z jedzeniem, uznałby, że wśród jego obywateli panuje głód. Chciał przez to oczywiście powiedzieć, że takie rzeczy jak seksualny striptiz wskazują nie tyle na seksualne zepsucie, ile wygłodzenie. Zgadzam się, że gdybyśmy natknęli się w jakimś kraju na podobne występy z baranimi kotletami, głód byłby jednym z kilku możliwych wyjaśnień, które przyszłyby mi do głowy. Jednak następnym krokiem byłoby zbadanie naszej hipotezy poprzez sprawdzenie, czy rzeczywiście w tym kraju jada się mało, czy też wiele. Gdyby zebrany materiał wskazywał na duże spożycie żywności, należałoby oczywiście porzucić hipotezę o głodzie i szukać innej. Podobnie, zanim przyjmiemy, że striptiz wywołany jest seksualnym głodem, musimy poszukać dowodów na to, że seksualna abstynencja jest w naszych czasach bardziej rozpowszechniona niż wówczas, kiedy striptizu nie znano. Ale przecież takich dowodów nie znajdziemy. Za sprawą antykoncepcji instynktowi seksualnemu można dziś folgować w małżeństwie znacznie taniej (a poza nim znacznie mniej ryzykownie) niż kiedykolwiek przedtem, zaś opinia publiczna patrzy obecnie na nieślubne związki czy nawet zboczenia dużo łagodniej niż kiedykolwiek od czasów pogańskich. Można sobie zresztą wyobrazić inne hipotezy niż teorię

„wygłodzenia". Jest rzeczą jasną, że apetyt seksualny, jak każdy inny, narasta, kiedy mu folgujemy. O jedzeniu może wiele myślą głodujący, jednak tak samo zachowują się żarłoki. Łechtanie na podniebieniu czują nie tylko wygłodniali, ale i przejedzeni.

Wreszcie trzecia myśl. Nie znalazłoby się wielu ludzi, którzy chcieliby jeść rzeczy niejadalne, albo zamiast żywność jeść, robiliby z nią coś innego. Inaczej mówiąc, zboczenia apetytu są rzadkie. Jednak zboczenia instynktu seksualnego są liczne, oporne w

leczeniu i straszne. Z przykrością wchodzę tu w szczegóły, ale to konieczne. A konieczne jest to dlatego, że przez ostatnie dwadzieścia lat i tobie, i mnie kłamano w zaparte na temat seksu. Powtarzano nam do znudzenia, że pożądanie seksualne niczym się nie różni od innych pragnień i wystarczy porzucić nasze głupie, wiktoriańskie pomysły z jego tłumieniem, a wszystko będzie uporządkowane jak w ślicznym ogródku. To nieprawda. Jeśli spojrzysz na fakty, a nie propagandę, zrozumiesz, że tak nie jest.

Słyszymy, że seks zwichrował się, bo był tłumiony. Ale przez ostatnie dwadzieścia lat tłumiony nie był. Był wywlekany na światło jak dzień długi. Mimo to pozostał tak samo zwichrowany. Jeśli kłopoty wywołało tłumienie, odprężenie powinno pomóc. Jednak nie pomogło. Myślę, że jest na odwrót. Myślę, że ludzkość stłumiła seks, bo tak bardzo się wykrzywił. Ludzie współcześni powtarzają: „Seksu nie należy się wstydzić". Mogą mieć na myśli dwie rzeczy. Jedna: „Nie należy wstydzić się faktu, że ludzkość dokonuje reprodukcji w pewien określony sposób, ani że sposób ten przynosi przyjemność". Jeśli to chcą powiedzieć, mają słuszność. Chrześcijaństwo mówi to samo. Problem nie w seksie ani w przyjemności. Dawni nauczyciele chrześcijańscy mawiali, że gdyby człowiek nie upadł, przyjemność płynąca z seksu nie byłaby mniejsza, ale wręcz większa niż dzisiaj. Wiem, że pewni nierozgarnięci chrześcijanie wypowiadali się tak, jakby chrześcijaństwo uznawało seks, ciało czy przyjemność za rzeczy złe same w sobie. Mylili się. Chrześcijań-

stwo jest niemal jedyną z wielkich religii, która w pełni akceptuje cielesność — która uznaje, że materia jest dobra, że sam Bóg przyjął kiedyś ludzkie ciało i że otrzymamy pewnego rodzaju ciała nawet w niebie, gdzie będą zasadniczą częścią naszego szczęścia, naszego piękna i naszej energii. Chrześcijaństwo wyniosło małżeństwo wyżej niż jakakolwiek inna religia, a najwspanialsza poezja miłosna świata została niemal w całości stworzona przez chrześcijan. Jeśli ktokolwiek stwierdzi, że seks sam w sobie jest zły, chrześcijaństwo natychmiast temu zaprzeczy. Ale kiedy ktoś stwierdza: „Seksu nie należy się wstydzić", może ma na myśli, że „stanu, w jakim znalazł się obecnie instynkt seksualny, nie należy się wstydzić".

Jeśli akurat to miałby na myśli, moim zdaniem myli się. Myślę, że należy się wstydzić. Nie ma powodu się wstydzić, kiedy jedzenie sprawia nam przyjemność — należałoby się wstydzić, gdyby połowa ludzkości uczyniła z jedzenia główne życiowe zainteresowanie i bezustannie oglądała je na fotografiach, śliniąc się przy tym i mlaskając. Nie twierdzę, że ty czy ja osobiście odpowiadamy za obecną sytuację. Nasi przodkowie przekazali nam organizmy, które są pod tym względem wypaczone — a my dorastamy w otoczeniu propagandy, która sprzyja nieczystości. Są ludzie, którzy chcą stale zaogniać nasz instynkt seksualny, aby zarobić na nas pieniądze. Przecież człowiek ogarnięty obsesją nie stawi wielkiego oporu sprzedawcy. Bóg zna naszą sytuację — nie będzie nas sądził tak, jakbyśmy nie musieli się borykać z żadnymi trudnościami. Liczy się szczerość i wytrwałość woli w ich pokonywaniu.

Zanim zostaniemy uleczeni, musimy tego zechcieć. Ci, którzy naprawdę chcą pomocy, znajdą ją — ale dla wielu współczesnych ludzi nawet samo takie życzenie jest trudne. Łatwo jest myśleć, że chcemy czegoś, podczas gdy tak naprawdę tego nie chcemy. Pewien słynny chrześcijanin powiedział dawno temu, że jako młodzieniec nieustannie modlił się o czystość — ale po latach zdał sobie sprawę, że kiedy ustami mówił „Panie, uczyń mnie czy-

stym", w sercu po cichu dodawał: „Ale jeszcze nie teraz". To samo zdarza się w modlitwach o inne cnoty — ale są trzy przyczyny, dla których wyjątkowo trudno jest nam pragnąc całkowitej czystości, nie mówiąc o jej osiągnięciu.

Przede wszystkim połączenie naszej skrzywionej natury, kuszącego nas szatana i całej współczesnej propagandy żądzy wywołuje w nas uczucie, że pragnienia, którym stawiamy opór, są tak „naturalne", tak „zdrowe" i rozsądne, że sprzeciwiać się im byłoby rzeczą niemal zboczoną i nienormalną. Plakat za plakatem, film za filmem, powieść za powieścią tworzą skojarzenie pomiędzy ideą folgowania seksualności a ideami zdrowia, normalności, młodości, szczerości i dobrego humoru. To skojarzenie jest kłamstwem, jak wszystkie potężne kłamstwa, odwołuje się do prawdy — przedstawionej powyżej prawdy, że seks sam w sobie (w oderwaniu od narosłych wokół niego ekscesów i obsesji) jest „normalny", „zdrowy" itd. Kłamstwo polega na sugerowaniu, że każdy akt seksualny, wobec którego odczuwasz w danej chwili pokusę, jest również normalny i zdrowy. Takie zdanie — z czystego rozsądku i niezależnie od nauki chrześcijańskiej — musi okazać się brednią. Uleganie każdemu pragnieniu prowadzi w oczywisty sposób ku niemocy, chorobie, zazdrości, kłamstwu, skrytości i temu wszystkiemu, co jest zaprzeczeniem zdrowia, humoru i szczerości. Każdy rodzaj szczęścia, nawet na tym świecie, wymaga sporej powściągliwości. Dlatego stwierdzenie, że każde pragnienie — choćby i silne — jest zdrowe i rozsądne, to stwierdzenie bez wartości. Każda zdrowa na umyśle i cywilizowana osoba musi mieć zasady, umożliwiające jej dokonywanie wyboru: pomiędzy pragnieniami, które można zaakceptować i które trzeba odrzucić. Jedna osoba opiera swoje wybory na zasadach chrześcijańskich, inna na zasadach higieny czy normach społecznych. Prawdziwy konflikt przebiega nie pomiędzy chrześcijaństwem i „naturą", lecz pomiędzy zasadami chrześcijańskimi a innymi zasadami kontrolującymi „naturę", bo „naturę" (czyli naturalne pragnienia) i tak trze-

ba kontrolować, żeby nie zrujnowała ci kompletnie życia. Należy przyznać, że zasady chrześcijańskie są surowsze od innych — jednak sądzimy, że kiedy ich przestrzegasz, towarzyszy ci taka pomoc, jakiej nie otrzymasz, jeśli będziesz przestrzegać innych.

Po drugie, wielu ludzi zniechęca się do podjęcia poważnej próby praktykowania chrześcijańskiej cnoty czystości, bo sądzą (zanim spróbują), że to niemożliwe. Ale kiedy chce się podjąć jakąś próbę, nie wolno nigdy myśleć o możliwości czy niemożliwości. Kiedy dostajemy na egzaminie zadanie nieobowiązkowe, zastanawiamy się, czy umiemy je rozwiązać — dostając zadanie obowiązkowe, musimy zrobić, co się da. Punkty można zawsze dostać nawet za bardzo niedoskonałą odpowiedź — jednak na pewno ich nie dostaniemy, jeśli zostawimy pytanie nietknięte. Nie tylko na egzaminach, ale i na wojnie, we wspinaczce górskiej, ucząc się pływania, jazdy na łyżwach albo na rowerze, czy wręcz zapinając sztywny kołnierzyk zgrabiałymi palcami — ludzie nieraz dokonują rzeczy, które wydawały się zupełnie niemożliwe, dopóki nie spróbowali. Cudowne jest to, jak wiele można zrobić, jeśli nie ma innego wyjścia.

Rzeczywiście możemy być pewni, że doskonała czystość — tak jak doskonała miłość i dobroczynność — nie może zostać osiągnięta samym ludzkim wysiłkiem. Trzeba prosić o pomoc Boga. Nawet wtedy może się długo wydawać, że pomoc jest albo żadna, albo nie taka, jakiej ci potrzeba. To nieważne. Po każdej porażce proś o wybaczenie, wstawaj i próbuj od nowa. Początkowo Bóg bardzo często pomaga nam osiągnąć nie tyle samą

cnotę, ile właśnie zdolność powstawania i stałego rozpoczynania od nowa. Bo niezależnie od tego, jak wartościowa jest czystość (lub odwaga, prawdomówność czy każda inna cnota), proces ten wyrabia w duszy jeszcze ważniejszy nawyk. Leczy nas ze złudzeń na własny temat i uczy polegać na Bogu. Z jednej strony dowiadujemy się, że nie możemy sobie ufać nawet w najlepszych chwilach, z drugiej zaś, że nie musimy się poddawać rozpaczy na-

wet w chwilach najgorszych, bo porażki są nam wybaczane. Rzeczą fatalną jest zadowolenie się wyłącznie czymś niedoskonałym.

Po trzecie, ludzie nieraz błędnie pojmują to, co psychologia nazywa „represją", czyli wyparciem ze świadomości. Psychologia uczy, że seks „wyparty do podświadomości" jest niebezpieczny. Ale w tym kontekście słowo „wyparty" jest określeniem technicznym: nie oznacza tego samego, co seks „opanowany", to jest taki, któremu się oparliśmy. „Wyparte" pragnienie czy „wyparta" myśl oznacza pragnienia lub myśli zepchnięte (zwykle w bardzo młodym wieku) do podświadomości, które teraz mogą się pojawić w umyśle wyłącznie w bardzo zamaskowanej, nierozpoznawalnej formie. Wyparta seksualność w ogóle nie wydaje się pacjentowi seksualnością. Kiedy nastolatek czy dorosły usiłuje opanować świadome pragnienie, nie ma to nic wspólnego z wypieraniem uczuć do podświadomości — wyparcie tu w żadnym wypadku nie grozi. Wręcz przeciwnie, ci, którzy poważnie usiłują osiągnąć czystość, są znacznie bardziej świadomi własnej seksualności i wkrótce poznają ją znacznie lepiej niż inni. Poznają własne pragnienia tak samo, jak Sherlock Holmes znał Moriarty'ego czy Wellington Napoleona — tak jak szczurołap poznaje gryzonie, a hydraulik cieknące rury. Cnota, nawet na etapie prób, daje światło — folgowanie skutkuje zamgleniem.

Chociaż mówiłem tu o seksie dosyć długo, na koniec chcę jak najdobitniej stwierdzić, że nie w nim leży centrum chrześcijańskiej moralności. Ktokolwiek sądzi, że dla chrześcijan nieczystość to najgorsza przywara, jest w grubym błędzie. Grzechy cielesne, choć złe, są najmniej złymi grzechami w ogóle. Wszelkie najgorsze przyjemności są czysto duchowe: przyjemność płynąca z udowadniania, że druga osoba jest w błędzie, przyjemność pomiatania innymi i protekcjonalności, przyjemność mieszania innym szyków czy intryganctwa — przyjemności płynące z władzy i z nienawiści. Bo oto są we mnie dwie rzeczy, które walczą z ludzkim jestestwem, do któ-

rego mam zmierzać. Są to dwie inne części jestestwa: część zwierzęca i część diaboliczna. Diaboliczna jest gorsza. Dlatego nieczuły kołtun i faryzeusz, który regularnie chodzi do kościoła, może być znacznie bliżej piekła niż prostytutka. Choć oczywiście najlepiej nie być ani jednym, ani drugim.

ROZDZIAŁ 6.
Małżeństwo chrześcijańskie

Ostatni rozdział był głównie negatywny. Omówiłem błędy, które wkradły się w ludzki impuls seksualny, lecz niewiele powiedziałem o jego właściwym funkcjonowaniu — to

jest o chrześcijańskim małżeństwie. Są dwa powody, dla których nie chcę zbytnio zajmować się małżeństwem. Po pierwsze, chrześcijańskie nauki na ten temat są niezwykle niepopularne. Po drugie, nigdy nie byłem żonaty, więc mam do powiedzenia jedynie rzeczy z drugiej ręki. Niemniej mam poczucie, że mówiąc o moralności chrześcijańskiej, nie da się tego tematu pominąć.

Chrześcijańska idea małżeństwa wsparta jest na słowach Chrystusa, że mężczyznę i kobietę należy uważać za jeden organizm — bo tak we współczesnym języku należy rozumieć sformułowanie „jedno ciało". Chrześcijanie wierzą, że mówiąc tak, Chrystus nie wyrażał jakiegoś odczucia, lecz stwierdzał fakt — tak jak wyrażamy pewien fakt, stwierdzając, że zamek i klucz stanowią jeden mechanizm, a skrzypce i smyczek — jeden instrument. Wynalazca ludzkiej maszyny powiedział nam, że jej dwie połowy, męska i żeńska, mają być w założeniu złączane parami — nie tylko na poziomie seksualnym, ale złączone w pełni. Potworność pozamałżeńskiego stosunku seksualnego polega na tym, że jego uczestnicy usiłują oddzielić jeden rodzaj związku (seksualny) od wszelkich innych, które mają mu towarzyszyć i prowadzić do pełnego złączenia. Chrześcijańska postawa nie oznacza, że w przyjemności seksualnej jest coś złego, tak samo jak nie ma niczego złego w przyjemności czerpanej z jedzenia. Oznacza ona, że nie wolno tej przyjemności oddzielać i czerpać osobno, tak jak nie należy czerpać

przyjemności z jedzenia bez połykania i trawienia, wyłącznie przeżuwając pokarm i wypluwając go.

Z tego powodu chrześcijaństwo naucza, że małżeństwo trwa do śmierci. Oczywiście występują tu różnice pomiędzy Kościołami — jedne w ogóle nie dopuszczają rozwodów, inne dopuszczają je niechętnie i tylko w bardzo wyjątkowych przypadkach. To wielka szkoda, że chrześcijanie nie mogą się zgodzić w tej kwestii — ale zwykły człowiek świecki powinien zauważyć, że wszystkie Kościoły przejawiają w kwestii małżeństwa znacznie większą jednomyślność między sobą nawzajem niż ze światem zewnętrznym. Chcę przez to powiedzieć, że dla wszystkich Kościołów rozwód jest czymś w rodzaju rozcinania żywego ciała, jakby chirurgiczną operacją. Niektóre uznają tę operację za rzecz tak brutalną, że wręcz niemożliwą do przeprowadzenia. Inne dopuszczają ją w charakterze lekarstwa w przypadkach beznadziejnych. Wszystkie zgodziły się, że rozwód bardziej przypomina amputację obu nóg niż rozwiązanie spółki handlowej czy dezercję z koszar. Żaden Kościół nie zgadza się też ze współczesnym poglądem, że zwykłym usprawiedliwieniem rozwodu może być dobranie nowego partnera, przeprowadzane za każdym razem, kiedy ludzie uznają, że już się nie kochają, albo kiedy jedno z nich zakocha się w kimś innym.

Zanim rozważymy ów współczesny pogląd i jego związek z czystością, nie wolno zapomnieć o odniesieniu go do innej cnoty, mianowicie sprawiedliwości. Jak już pisałem, sprawiedliwość to także dotrzymywanie obietnic. Otóż każdy, kto brał ślub w kościele, uczynił publiczną, uroczystą obietnicę, że pozostanie z partnerem czy partnerką do śmierci. Obowiązek dotrzymania takiej obietnicy nie ma żadnego specjalnego związku z moralnością seksualną — właściwie nie różni się od każdej innej obietnicy. Jeśli — jak powtarzają współcześni ludzie — impuls seksualny podobny jest do innych doświadczanych przez nas impulsów, to powinien być traktowany na równi z nimi. Zatem tak samo jak podporządkowujemy udzielonym obietnicom nasze inne przyjemności,

nie inaczej powinno być z seksualnością. Jeśli zaś — jak mi się wydaje — impuls ten nie jest taki jak inne, lecz uległ chorobliwemu zaognieniu, powinniśmy szczególnie uważać, żeby nas nie doprowadził do nieuczciwości.

Ktoś w takim razie mógłby stwierdzić, że złożoną w kościele obietnicę uważa za czystą formalność i od początku nie miał zamiaru jej dotrzymać. Kogo więc usiłował oszukać, gdy ją składał? Boga? Naprawdę nie było to zbyt mądre. Samego siebie? Nie było to o wiele mądrzejsze. Narzeczoną albo narzeczonego, czy może ich rodzinę? Zachował się więc perfidnie. Wydaje mi się, że małżonkowie (albo jedno z nich) najczęściej liczyli na oszukanie ludzi. Chcieli szacowności płynącej z małżeństwa, nie płacąc jej ceny — to jest byli oszustami, kłamali. Jeśli są nadal zadowoleni ze swego oszustwa, nie mam im nic do powiedzenia — kto chciałby wpajać wzniosły i trudny nakaz czystości ludziom, którzy nie zdążyli nawet dorosnąć do uczciwości? Jeśli zdążyli się opamiętać i chcą żyć uczciwie, raz złożona obietnica nadal ich wiąże. Jak zauważyliśmy, wynika to ze sprawiedliwości, nie z czystości. Jeśli ktoś nie wierzy w nierozerwalność małżeństwa, może lepiej, żeby mieszkał z drugą osobą bez ślubu, niż gdyby miał składać ślubowania, których nie zamierza dotrzymywać. To prawda, że żyjąc bez ślubu, ludzie ci będą winni (w oczach chrześcijan) cudzołóstwa. Ale jednego grzechu nie naprawia się drugim — nieczystości nie naprawi się, dodając do niej krzywoprzysięstwo.

Z kolei pogląd, jakoby „zakochanie" było jedynym powodem, dla którego należy trwać w małżeństwie, w ogóle nie zostawia miejsca na małżeństwo pojmowane jako obietnica czy też porozumienie. Jeśli chodziłoby w nim tylko o zakochanie, obietnica niczego nie doda — a jeśli niczego nie dodaje, nie należy jej czynić. Ciekawe, że zakochani, dopóki są naprawdę zakochani, wiedzą to lepiej niż ludzie, którzy tylko o miłości mówią. Jak zauważył Chesterton, zakochani mają naturalną skłonność do wiązania się obietnicami. Pieśni miłosne z całego świata

pełne są ślubów wieczystej stałości uczuć. Prawo chrześcijańskie nie narzuca zakochaniu rzeczy obcych jego naturze — domaga się jedynie, aby zakochani brali poważnie to, do czego samo z siebie popycha ich uczucie.

Poza tym obietnica wierności, składana kochanej osobie wtedy, kiedy jestem zakochany (i składana z miłości właśnie), nakazuje oczywiście tym bardziej dochować wierności, jeśli zakochanie przeminie. Obietnice muszą dotyczyć czegoś, co możemy zrobić, jakichś uczynków
– nikt nie może obiecać, że będzie stale żywił takie czy inne uczucie. Równie dobrze mógłby obiecać, że nigdy nie dostanie bólu głowy, albo że zawsze będzie głodny. Jednak — mógłby ktoś spytać — po co trzymać ludzi ze sobą, skoro już nie są w sobie zakochani? Jest kilka dobrych, społecznych powodów — aby zapewnić dom dzieciom, aby uchronić kobietę (która, wychodząc za mąż, zapewne poświęciła lub nadszarpnęła własną karierę) przed porzuceniem z chwilą, kiedy mąż się nią znudzi. Ale jest i inny powód, który bardzo przemawia mi do przekonania, choć trudno mi to wytłumaczyć.

Oto trudność: wielu ludziom trudno zrozumieć, że chociaż B jest lepsze niż C, to jednak A może być jeszcze lepsze niż B. Ludzie ci lubią myśleć kategoriami tego, co dobre i tego, co złe — zamiast tego, co dobre, co lepsze, i co najlepsze. Pytają, czy uważasz patriotyzm za coś dobrego. Jeśli stwierdzisz, że patriotyzm jest oczywiście

dużo lepszy niż indywidualny egoizm — choć zarazem gorszy od miłości uniwersalnej i zawsze powinien jej ustępować, kiedy tych dwóch rzeczy nie da się pogodzić – wówczas uznają, że odpowiadasz wymijająco. Pytają, co sądzisz o pojedynkowaniu się. Jeśli odpowiesz, że bez porównania lepiej jest komuś wybaczyć, niż się z nim pojedynkować, ale nawet pojedynek może być lepszy niż żywiona przez całe życie wrogość, znajdująca ujście w ukradkowych wysiłkach, aby pognębić drugiego człowieka — zaczną narzekać, że nie odpowiadasz jasno. Liczę, że nikt nie popełni tego samego błędu w stosunku do tego, co zamierzam powiedzieć.

112

To, co nazywamy „zakochaniem", jest cudownym stanem, który pod wieloma względami jest dla nas dobry. Potęguje w nas hojność i odwagę, otwiera oczy nie tylko na piękno ukochanej osoby, ale na każde piękno w ogóle, a także poskramia (zwłaszcza początkowo) naszą czysto zwierzęcą seksualność — w tym sensie zakochanie jest wielkim zwycięzcą w walce z żądzą. W tym sensie nikt nie zaprzeczy, że zakochanie jest znacznie lepsze zarówno od zwykłej zmysłowości, jak i zimnego egocentryzmu. Ale, jak napisałem wcześniej, „nic bardziej niebezpiecznego, niż wybrać któryś z owych naturalnych impulsów, a następnie podążać za nim za wszelką cenę". Zakochanie to dobra rzecz, ale nie najlepsza. Wiele rzeczy przerasta, ale są i takie, do których samo nie dorasta. Nie da się z niego uczynić podstawy całego życia, jest uczuciem szlachetnym, ale przecież tylko uczuciem. Otóż na żadnym uczuciu nie można polegać, że będzie trwałe i na zawsze zachowa pełną intensywność — czy choćby że będzie trwałe. Trwać może wiedza, trwać mogą zasady czy nawyki, ale uczucia przychodzą i odchodzą. Podobnie, cokolwiek mówią o tym ludzie, stan zwany „zakochaniem" zwykle nie jest trwały. Jeśli stare zakończenie baśni — „I żyli długo i szczęśliwie" — mamy rozumieć jako „I przez kolejne pięćdziesiąt lat czuli się dokładnie tak samo, jak w przeddzień ślubu", to zapewne nigdy nie było i nie będzie ono prawdziwe, a nawet byłoby wręcz niepożądane, gdyby miało się spełnić. Kto zniósłby życie w takim podnieceniu choćby przez pięć lat? Co stałoby się z twoją pracą, z twoim apetytem, snem, z twoimi przyjaźniami? Ale oczywiście to, że przestajemy „być zakochani" nie znaczy, że już nie kochamy. Miłość w swoim drugim znaczeniu, odrębnym od zakochania, to nie tylko uczucie. Jest to głęboka jedność, podtrzymywana przez wolę i celowo umacniana nawykami — umocniona (w małżeństwach chrześcijańskich) łaską, o którą małżonkowie proszą Boga i którą od Niego otrzymują. Taką wzajemną miłość mogą oni zachować nawet w chwilach, kiedy się nie lubią — tak jak kochasz samego siebie nawet

113

wtedy, kiedy się nie lubisz. Tę miłość mogą zachować również wtedy, gdy każde mogłoby z łatwością zakochać się w kimś innym. Na początek „zakochanie" kazało im obiecać sobie wzajemną wierność — spokojniejsza od zakochania miłość pozwala im obietnicy dotrzymać. To z takiej miłości czerpie moc silnik małżeństwa — zakochanie było wybuchem, który go uruchomiło.

Jeśli się ze mną nie zgadzasz, powiesz oczywiście: „Co on może o tym wiedzieć, nigdy nie był żonaty". Całkiem możliwe, że masz rację. Jednak zanim tak powiesz, zastanów się dobrze, czy rzeczywiście sądzisz mnie na podstawie własnego doświadczenia i obserwacji życia znajomych, czy też opierając się na powieściach i filmach. To nie takie łatwe, jak się ludziom wydaje. Nasze doświadczenie głęboko jest naznaczone wpływem

książek, sztuk czy kina, dlatego potrzeba cierpliwości i umiejętności, aby na własny użytek wyplątać z tego rzeczy poznane z samego życia.

Ludzie z książek czerpią pogląd, że kiedy poślubi się właściwą osobę, można się spodziewać, iż zakochanie potrwa wiecznie. Dlatego gdy stwierdzą, że zakochanie minęło, uznają, że pomylili się w swojej decyzji i czują się uprawnieni do zamiany — nie zdając sobie sprawy, że po takiej zamianie urok i piękno nowego zakochania wkrótce zniknie tak samo, jak poprzedniego. Jak to bywa w każdej dziedzinie życia, dreszczyk pojawia się na początku i jest nietrwały. Dreszczyk ogarniający chłopca, który po raz pierwszy pomyślał o lataniu, nie dotrwa do chwili, gdy chłopiec — już jako młody człowiek — wstąpi do lotnictwa i rzeczywiście zacznie się uczyć pilotażu. Dreszczyk, który odczuwamy na widok nowego, zachwycającego miejsca, zniknie, gdy przeprowadzimy się tam na stałe. Czy to oznacza, że lepiej byłoby nie uczyć się pilotażu i nie mieszkać w pięknym miejscu? Bynajmniej. Jeśli wytrwasz, w obu przypadkach zniknięcie pierwszego dreszczyku zrekompensuje ci spokojniejsze i trwalsze zainteresowanie. Co więcej (i nie znajduję tu słów, by podkreślić, jakie to dla mnie ważne), to właśnie

ludzie, którzy gotowi są pogodzić się z utratą dreszczyku i zadowolić się trzeźwym zainteresowaniem, zapewne odnajdą kolejne dreszczyki, biorące się z zupełnie innych rzeczy. Ktoś, kto nauczył się latać samolotem i został dobrym pilotem, nagle odkryje muzykę — ktoś, kto osiadł w pięknym miejscu, odkryje uroki ogrodnictwa.

Chyba to w jakiejś mierze miał na myśli Chrystus, gdy powiedział, że nic nie może żyć naprawdę, o ile najpierw nie obumrze. Po prostu nie ma co przywiązywać się do dreszczyku — nic gorszego nie można zrobić. Pozwól mu przeminąć, obumrzeć, przejść przez ten okres śmierci w spokojniejsze zainteresowanie i szczęście, które z niego wynika — a przekonasz się, że przez cały czas żyjesz w świecie nowych dreszczyków. Jeśli jednak z dreszczyków zechcesz uczynić chleb powszedni i spróbujesz je sztucznie przedłużać, wszystkie zaczną stopniowo słabnąć, będzie ich coraz mniej, aż do końca życia pozostaniesz znudzonym, rozczarowanym człowiekiem. Może ze względu na powszechne niezrozumienie tej prawdy spotyka się tak wielu ludzi w średnim wieku, którzy biadolą nad utraconą młodością akurat wtedy, gdy z każdej strony powinny im się jawić nowe horyzonty i możliwości. Dużo przyjemniej jest nauczyć się pływać, niż nieustannie (i bezowocnie) usiłować powrócić do tego uczucia z dzieciństwa, kiedy po raz pierwszy taplaliśmy się w wodzie.

Inne wyobrażenie, ukształtowane pod wpływem powieści i sztuk teatralnych, mówi, że zakochanie jest czymś nieodpartym — czymś, co się ludziom po prostu przytrafia, niczym zakaźna choroba. Wierząc w to, niektóre osoby żyjące w małżeństwie poddają się, kiedy stwierdzą, że pociąga ich nowy znajomy czy znajoma. Mimo to skłonny jestem sądzić, że w prawdziwym życiu nieodparte uczucia są znacznie rzadsze niż w książkach — przynajmniej wśród ludzi dorosłych. Kiedy poznajemy kogoś, kto jest piękny, inteligentny i sympatyczny, oczywiście powinniśmy w jakimś sensie podziwiać i kochać w nim te dobre cechy. Ale czyż to nie my sami w dużym stopniu decydujemy, że taka miłość staje się zako-

chaniem? Niewątpliwie, jeśli jest głowa pełna powieści, sztuk i sentymentalnych

piosenek, a ciało alkoholu, wówczas każdy rodzaj odczuwanej miłości można zmienić w zakochanie — tak jak koleina w ścieżce sprawi, że zawsze będzie się tam zbierać woda, a przez niebieskie okulary wszystko będziesz widział na niebiesko. Ale to już będzie twoja własna wina.

Zanim zamknę kwestię rozwodów, chciałbym wprowadzić rozróżnienie pomiędzy dwoma bardzo często mylonymi rzeczami. Jedna z nich to chrześcijańska koncepcja małżeństwa. Druga to zupełnie inna kwestia — w jakim stopniu chrześcijanie, jako wyborcy czy parlamentarzyści, powinni narzucać reszcie społeczności własne poglądy na temat małżeństwa w postaci prawa rozwodowego. Bardzo wielu ludzi zdaje się sądzić, że chrześcijanin powinien się starać utrudnić rozwód innym. Ja tak nie sądzę. A przynajmniej wiem, że byłbym bardzo zły, gdyby muzułmanie mieli zabronić wszystkim innym ludziom picia wina. Moim zdaniem Kościoły powinny szczerze przyznać, że większość Brytyjczyków nie jest chrześcijanami, więc nie należy oczekiwać od nich chrześcijańskiego życia. Powinny istnieć dwa oddzielne rodzaje małżeństwa — jedno regulowane przez państwo za pomocą zasad, które obowiązywałyby wszystkich obywateli, drugie regulowane przez Kościół za pomocą zasad obowiązujących jego członków. Rozróżnienie to powinno być całkiem wyraźne, żeby było jasne, czy dane małżeństwo jest małżeństwem chrześcijańskim, czy też nie.

Tyle niech wystarczy o chrześcijańskiej nauce na temat nierozerwalności małżeństwa. Pozostaje zająć się rzeczą jeszcze bardziej niepopularną. Chrześcijańskie żony ślubują posłuszeństwo wobec mężów*. W małżeństwie chrześcijańskim mężczyznę nazywa się „głową". W oczywisty sposób powstają dwa pytania. (1) Po co w ogóle

* Osobna przysięga posłuszeństwa składana mężowi przez żonę znikła już z anglikańskiej liturgii małżeństwa (przyp. tłum.).

głowa — czy nie może tu być równości? (2) Dlaczego głową ma być mężczyzna?

(1) Potrzeba głowy bierze się z idei, że małżeństwo jest zawierane trwale. Naturalnie dopóki małżonkowie pozostają zgodni, nie musi pojawiać się kwestia przewodzenia — i można liczyć, że taki będzie normalny stan rzeczy w małżeństwie chrześcijańskim. Jednak co robić, kiedy pojawi się w nim autentyczna niezgoda? Oczywiście przedyskutować problem — ale zakładam, że małżonkowie już problem przedyskutowali i mimo to nie doszli do porozumienia. Co robić dalej? Sprawy nie rozstrzygnie się w głosowaniu, bo w dwuosobowej radzie nie zdobędzie się większości. Nastąpi zatem jedna z dwóch rzeczy — albo muszą się rozstać i pójść każde swoją drogą, albo jedno musi mieć głos decydujący. Jeśli małżeństwo zawierane jest na stałe, jedna ze stron musi mieć w ostateczności władzę rozstrzygania o rodzinnej polityce. Trwały związek nie może się utrzymać bez konstytucji.

(2) Jeśli musi być głowa, dlaczego ma nią być mężczyzna? Cóż, po pierwsze, czy ktokolwiek poważnie życzy sobie, żeby była nią kobieta? Jak powiedziałem, sam nie jestem żonaty, ale z tego, co widzę, nawet kobieta, która sama chce być głową rodziny, nie jest zwykle zachwycona podobnym stanem rzeczy u sąsiadów. Już raczej stwierdzi: „Biedny pan X! Doprawdy nie rozumiem, dlaczego pozwala tej strasznej kobiecie tak sobą pomiatać". Chyba nie uznałaby za pochlebstwo, gdyby to ją nazwał ktoś głową. Musi byś coś nienaturalnego w kierowaniu mężami przez żony, skoro one same odczuwają to jako coś na poły wstydliwego i gardzą mężami, którymi kierują. Ale jest i inny powód — i tu mówię otwarcie jako kawaler, bo ten powód jest nawet lepiej

widoczny z zewnątrz niż od wewnątrz. Relacje rodziny ze światem zewnętrznym — coś, co moglibyśmy nazwać jej polityką zagraniczną — muszą zależeć w ostatniej instancji od mężczyzny, który zawsze powinien być (i na ogół jest) sprawiedliwszy w stosunku do obcych. Kobieta przede

wszystkim walczy ze światem dla dobra dzieci i męża. W naturalny i w pewnym sensie słuszny sposób ich potrzeby są dla niej ważniejsze od wszystkich innych. Kobieta jest specjalnym opiekunem ich interesów. Mąż ma wszakże dopilnować, aby ta jej naturalna tendencja nie wzięła góry. Mąż ma ostatnie słowo, aby chronić innych przed intensywnym rodzinnym patriotyzmem żony. Jeśli ktokolwiek ma wątpliwości, pozwolę sobie zadać proste pytanie. Kiedy wasz pies ugryzie dziecko sąsiadów, albo jeśli wasze dziecko zrobi krzywdę ich psu, z kim wolelibyście mieć do czynienia — sąsiadem czy sąsiadką? Albo zadam inne pytanie skierowane do mężatek: przy całym podziwie dla męża, czyż jego główną słabością nie jest tendencja, aby nie upierać się przy swoich (i waszych) prawach wobec sąsiadów tak, jakby można sobie życzyć?

ROZDZIAŁ 7.
Przebaczenie

W poprzednim rozdziale napisałem, że najbardziej niepopularną z chrześcijańskich cnót jest czystość. Jednak nie jestem pewien, czy się nie myliłem. Wydaje mi się, że istnieje inna, jeszcze bardziej niepopularna. Ujęto ją w chrześcijańskiej zasadzie: „Będziesz kochał bliźniego swego jak siebie samego". Ponieważ w moralności chrześcijańskiej „twój bliźni" zawiera w sobie również „twojego wroga", docieramy tu do nieprzyjemnego obowiązku miłowania nieprzyjaciół.

Każdy jest zdania, że przebaczenie to cudowny pomysł, dopóki samemu nie musi się czegoś przebaczyć, tak jak my w czasie wojny. Wtedy trudno poruszyć ten temat, aby nie narazić się na gniewne pokrzykiwania. Nie w tym rzecz, że ludzie uważają podobną cnotę za zbyt wzniosłą i trudną — chodzi o to, że uważają ją za nienawistną i godną pogardy. „Niedobrze mi się robi od takiej gadaniny" — twierdzą. A połowa z moich Czytelników już chce mi zadać pytanie: „Ciekawe, co czułby pan na myśl o wybaczaniu gestapo, gdyby pan był Polakiem czy Żydem?"

Ja też jestem ciekawy. Ogromnie ciekawy. Tak samo jak wtedy, kiedy chrześcijaństwo zabrania mi wyrzekać się własnej religii, choćbym miał to uczynić w celu uchronienia się od tortur i śmierci — bardzo jestem wtedy ciekawy, co bym zrobił w podobnej sytuacji. W tej książce nie próbuję mówić, do czego byłbym zdolny (moje zdolności są naprawdę niewielkie), ale powiedzieć, czym jest chrześcijaństwo. Ja go nie wymyśliłem. Ja tylko znajduję, w samym jego sercu, zdanie: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy je naszym winowajcom". Nie ma

tu ani śladu sugestii, że proponuje się nam przebaczenie na jakichś innych warunkach. Powiedziane jest zupełnie jasno, że o ile nie wybaczymy sami, również nam nie będzie wybaczone. Nie ma wyboru. Co mamy zrobić?

Nie jest to prosta sprawa, ale myślę, że mogą nam ją ułatwić dwie rzeczy. Kiedy rozpoczynamy naukę matematyki, nie zajmujemy się rachunkiem różniczkowym — zaczynamy od zwykłego dodawania. Tak samo jeśli naprawdę chcemy — ale wszystko zależy od tego, żeby naprawdę chcieć — nauczyć się przebaczania, może zacznijmy od czegoś łatwiejszego niż gestapo. Można zacząć od wybaczania żonie czy mężowi, rodzicom, dzieciom czy swojemu podoficerowi za coś, co zrobili albo powiedzieli w zeszłym tygodniu. To nam powinno dostarczyć zajęcia na najbliższy czas. Po drugie, możemy spróbować zrozumieć dokładnie, co to znaczy „kochać bliźniego jak siebie samego". Mam go kochać jak siebie samego. Więc jak ja właściwie kocham siebie samego?

Gdy się nad tym zastanowić, właściwie nie czuję do siebie jakiejś sympatii czy słabości, a wręcz nie zawsze czuję się dobrze we własnym towarzystwie. Wydaje się zatem, że „miłość bliźniego" to nie to samo, co „sympatia do niego" czy „uznanie go za osobę atrakcyjną". Powinno to być jasne od początku, bo przecież nie można polubić kogoś własnym wysiłkiem. Czy mam o sobie dobre zdanie, czy uważam się za miłą osobę? Cóż, chyba nieraz tak właśnie jest (niewątpliwie odnoszę takie wrażenie akurat w moich najgorszych momentach), ale nie dlatego kocham samego siebie. Właściwie jest wręcz przeciwnie: moja miłość do samego siebie sprawia, że uważam się za miłą osobę, ale uznawanie siebie samego za miłą osobę nie jest powodem, dla którego samego siebie kocham. A więc miłość nieprzyjaciół również nie oznacza, że uważamy ich za miłe osoby. To ogromna ulga. Całkiem niemało osób wyobraża sobie wybaczanie wrogom jako dochodzenie do wniosku, że właściwie nie są wcale tacy źli — choć najwyraźniej są. Należy pójść o krok dalej. W chwilach największej jasności nie tylko nie uważam

siebie za miłą osobę, ale wręcz wiem, że jestem okropny. Z przerażeniem i odrazą patrzę na pewne rzeczy, które zrobiłem. Zatem zdaje się, że wolno mi brzydzić się i pogardzać pewnymi rzeczami, które czynią moi wrogowie. Kiedy tak myślę, przypominam sobie, jak chrześcijańscy nauczyciele mawiali mi dawno temu, że mam nienawidzić uczynki złego człowieka, ale nie jego samego — albo, jak to ujmowali, nienawidzić grzech, a nie grzesznika.

Długo uważałem to rozróżnienie za bzdurne rozdzielanie włosa na czworo. Jak mogę nienawidzić coś, co zrobił zły człowiek, ale nie samego człowieka? Jednak po latach uświadomiłem sobie, że jest osoba, wobec której zachowywałem się tak przez całe życie — ja sam. Kochałem siebie niezależnie od własnej niechęci do swojego tchórzostwa, zarozumialstwa czy chciwości. Nigdy nie sprawiło mi to najmniejszej trudności. Właściwie nienawidziłem te rzeczy właśnie dlatego, że kochałem człowieka, który je czynił. Ponieważ kochałem samego siebie, z przykrością dostrzegałem, że jestem człowiekiem zdolnym do podobnych rzeczy. Dlatego chrześcijaństwo nie chce, abyśmy choćby na jotę zmniejszyli nienawiść odczuwaną wobec okrucieństwa i perfidii. Powinniśmy je nienawidzić. Nie należy odwoływać ani słowa z tego, co o nich powiedzieliśmy. Ale chrześcijaństwo chce, abyśmy nienawidzili te rzeczy u innych w taki sam sposób, w jaki nienawidzimy je u samych siebie — żałując, że ktoś popełnił podobne rzeczy i licząc, że kiedyś, jakoś, gdzieś zostanie uleczony i wyjdzie na ludzi.

Oto prawdziwa próba. Załóżmy, że ktoś czyta w gazecie historię obrzydliwych aktów okrucieństwa popełnionych przez wroga, po czym ktoś sugeruje, że historia być może nie jest do końca prawdziwa, albo że sytuacja nie była aż tak zła, jak ją ukazano. Czy nasz pierwszy impuls to: „Dzięki Bogu, nawet oni nie są aż tak źli", czy może uczucie

rozczarowania i wręcz determinacja, aby trzymać się pierwszej wersji opowiedzianej historii — dla czystej przyjemności posiadania jak najgorszego zdania o wro-

gach? Obawiam się, że ta ostatnia reakcja jest pierwszym krokiem w procesie, który — przeprowadzony do końca
– czyni z nas szatanów. Zaczyna się pragnąc, żeby czarne było nieco czarniejsze. Jeśli pozwolimy temu pragnieniu wziąć górę, później zapragniemy widzieć szare jako czarne, następnie białe jako czarne. Wreszcie będziemy chcieli widzieć wszystko — Boga, przyjaciół, nas samych
– w złych barwach, i nie będziemy potrafili się powstrzymać: na zawsze utkwimy we wszechświecie czystej nienawiści.

Pójdźmy krok dalej. Czy miłość nieprzyjaciół oznacza niekaranie ich? Nie, bo miłość samego siebie nie oznacza, że nie powinienem poddać się karze — ze śmiercią włącznie. Jeśli popełniłeś morderstwo, rzeczą prawdziwie chrześcijańską byłoby oddać się w ręce policji i zostać powieszonym. Dlatego moim zdaniem jest rzeczą zupełnie właściwą, gdy sędzia-chrześcijanin skazuje kogoś na śmierć czy też gdy żołnierz-chrześcijanin zabija wroga. Zawsze takie było moje zdanie, odkąd tylko zostałem chrześcijaninem, na długo przed wojną, i tak samo myślę teraz, w czasach pokoju. Nie warto tu cytować: „Nie zabijaj". W języku greckim są dwa słowa: zwykłe słowo „zabijać" i słowo „mordować". Kiedy Chrystus powołuje się na to przykazanie, używa w każdym z trzech przekazów — Mateusza, Marka i Łukasza — słowa „mordować". To samo rozróżnienie, jak się dowiaduję, istnieje w języku hebrajskim. Nie każde zabijanie jest morderstwem, tak jak nie każdy stosunek seksualny to cudzołóstwo. Kiedy żołnierze przyszli do św. Jana Chrzciciela, pytając, co mają czynić, nawet nie zasugerował, żeby mieli wystąpić z armii — nie uczynił tego również Chrystus, kiedy spotkał rzymskiego oficera, zwanego wówczas setnikiem. Ideał rycerza — chrześcijanina noszącego broń, aby walczyć w dobrej sprawie — jest jednym z wielkich ideałów chrześcijaństwa. Wojna to rzecz straszliwa i szanuję uczciwego pacyfistę, choć uważam, że jest w zupełnym błędzie. Nie rozumiem natomiast tego współczesnego pół-pacyfizmu, który wpaja lu-

dziom przekonanie, że chociaż walczyć trzeba, to jednak należy to robić z niechęcią i niejako wstydliwie. Podobne odczucie odziera wielu wspaniałych, młodych chrześcijan odbywających służbę wojskową z prawa do czegoś, co w sposób naturalny towarzyszy odwadze — z pewnego rodzaju wesołości i oddania.

Walczyłem w pierwszej wojnie światowej i nieraz zastanawiałem się, jak by to było, gdybyśmy wraz z jakimś młodym Niemcem jednocześnie zadali sobie nawzajem śmierć, a chwilę po niej znaleźli się razem. Nie wyobrażam sobie, żeby któryś z nas czuł do drugiego urazę czy nawet zakłopotanie. Myślę, że obaj śmialibyśmy się z tego.

Wyobrażam sobie, że ktoś stwierdzi: „No cóż, jeśli wolno potępiać uczynki nieprzyjaciela, karać go, a nawet zabić, to jaka jest różnica pomiędzy moralnością chrześcijańską a zwykłymi poglądami?" Różnica jest przeogromna. Należy pamiętać o chrześcijańskim przekonaniu, że ludzie żyją wiecznie. Dlatego naprawdę liczą się tylko te drobne piętna czy skrzywienia w najgłębszej części duszy, które na dłuższą metę uczynią z niej istotę niebiańską albo piekielną. Jeśli to konieczne, możemy zabijać, ale nie wolno nam nienawidzić i czerpać z tego przyjemności. Jeśli to konieczne, możemy

karać, ale nie wolno czerpać z tego przyjemności. Inaczej mówiąc, coś w nas — poczucie urazy, pragnienie odpłacenia pięknym za nadobne — po prostu musi zostać uśmiercone. Nie chodzi mi o to, że ktoś mógłby w danej chwili zdecydować, iż odtąd już nigdy nie odczuje czegoś podobnego. Tak się nie zdarza. Chodzi mi o to, że za każdym razem, kiedy takie uczucia unoszą głowę, wówczas dzień za dniem, rok po roku, przez całe życie musimy tę głowę zduszać. To wielki wysiłek, ale nie niemożliwość. Nawet gdy zabijamy i karzemy, musimy się starać spojrzeć na wroga tak, jak patrzymy na siebie samych — pragnąc, aby nie był zły i licząc, że w tym czy następnym świecie zostanie uleczony — to znaczy dobrze mu życzyć. O to chodzi w Biblii z miłością nieprzyjaciół — aby im dobrze życzyć, a nie żeby ich lubić czy twierdzić, że są mili, choć to nieprawda.

123

Przyznaję — oznacza to miłowanie ludzi, w których nie ma nic miłego. Ale czy my sami jesteśmy aż tak mili? Samych siebie kochamy tylko dlatego, że jesteśmy sobą. Bóg chce, abyśmy każdego kochali w ten sam sposób i z tego samego powodu — jednak w naszym własnym przypadku dyktuje nam zadanie wraz z gotowym rozwiązaniem, aby pokazać, na czym ono polega. Tę samą zasadę mamy następnie zastosować wobec innych. Może łatwiej będzie, jeśli zapamiętamy, że w ten sposób On kocha nas. Nie dla jakichś miłych, atrakcyjnych cech, które w sobie widzimy, a tylko dlatego, że jesteśmy osobami. Bo tak naprawdę nie ma niczego innego, co dałoby się w nas kochać — w istotach, które czerpią z nienawiści taką przyjemność, że jest im równie trudno z niej zrezygnować jak z picia piwa czy palenia.

124

ROZDZIAŁ 8.
Wielki grzech

Dochodzę w tym miejscu do tego elementu moralności chrześcijańskiej, w którym najdobitniej różni się ona od wszystkich innych. Istnieje przywara, od której nie jest wolny żaden człowiek na świecie — która w każdym budzi obrzydzenie, a jednak oprócz chrześcijan prawie nikt nie uświadamia sobie, że sam jest w jej mocy. Zdarzyło mi się słyszeć od ludzi wyznanie, że są niecierpliwi i gniewni, że nie potrafią się utrzymać na wodzy, gdy chodzi o dziewczyny czy alkohol, czy nawet że są tchórzami. Nigdy jednak nie słyszałem, aby ktoś, kto nie jest chrześcijaninem, oskarżał się o tę przywarę — a przy tym bardzo rzadko zdarzało mi się spotkać niechrześcijanina, który okazałby choć odrobinę litości ludziom, którzy ją posiadają. Nie istnieje grzech, który czyniłby człowieka bardziej niepopularnym, ani taki, na który bylibyśmy bardziej ślepi w odniesieniu do samych siebie. Im mamy go w sobie więcej, tym bardziej nie znosimy go u innych.

Grzech, o którym mówię, to pycha — zaś chrześcijańską cnotą, która stanowi jego przeciwieństwo, jest pokora. Być może Czytelnicy pamiętają, jak w rozdziale o zasadach moralnych w sferze seksualnej stwierdziłem, że nie tam leży centrum chrześcijańskiej moralności. Cóż, dotarliśmy właśnie do centrum. Według nauczycieli chrześcijaństwa, zasadniczym grzechem i najgorszym złem jest właśnie pycha. W porównaniu z nią nieczystość, gniew, chciwość, pijaństwo — to wszystko drobiazgi. To z pychy szatan stał się szatanem. Pycha prowadzi do każdego innego grzechu. Jest stanem umysłu stojącym w całkowitej sprzeczności z Bogiem.

Przesada? Jeśli tak, zastanów się dobrze. Przed chwilą zauważyłem, że im więcej w kimś pychy, tym bardziej jej nie znosi u innych. Właściwie jeśli chcesz dowiedzieć się, ile jest w tobie pychy, wystarczy zadać sobie pytanie: „Jak bardzo nie lubię, kiedy ktoś mnie zbywa albo nie zauważa, gdy ktoś się do mnie wtrąca, traktuje mnie z góry czy popisuje się przy mnie?" Rzecz w tym, że pycha jednej osoby konkuruje z pychą innych. Drażni mnie, gdy na przyjęciu ktoś skupia na sobie zainteresowanie, bo sam chcę stanowić centrum zainteresowania. Kosa trafia na kamień. Trzeba tu podkreślić, że pycha z n a t u r y dąży do konkurencji — jest konkurencyjna z definicji — podczas gdy inne grzechy są konkurencyjne niejako przypadkowo. Pycha nie znajduje przyjemności w posiadaniu czegoś, a jedynie w posiadaniu więcej niż ktoś inny. Mówimy, że ludzie pysznią się bogactwem, inteligencją czy wyglądem, ale tak nie jest. Pysznią się z tego, że są bogatsi, inteligentniejsi albo przystojniejsi od innych. Gdyby każdy był równie bogaty, inteligentny czy atrakcyjny, nie byłoby się czym pysznić. To porównywanie się czyni nas pysznymi — wywołuje przyjemność górowania nad innymi. Kiedy znika element konkurencji, znika pycha. Dlatego twierdzę, że w przeciwieństwie do innych grzechów pycha jest konkurencyjna z natury. Impuls seksualny może popchnąć dwóch mężczyzn do konkurencji, jeśli chcą tej samej dziewczyny. Ale dzieje się tak tylko przypadkiem — równie dobrze mogliby chcieć dwóch różnych dziewczyn. Za to człowiek pyszny odbije drugiemu dziewczynę nie dlatego, że jej pragnie, ale żeby udowodnić sobie, że góruje nad tamtym jako mężczyzna. Chciwość może popchnąć ludzi do konkurowania ze sobą, jeśli dóbr nie wystarcza dla wszystkich — jednak człowiek pyszny, nawet kiedy ma wszystkiego w nadmiarze, będzie dążył do tego, by osiągnąć jeszcze więcej i tak okazać własną siłę. W rzeczywistości niemal całe zło składane na karb chciwości czy egoizmu znacznie częściej bierze się z pychy.

Spójrzmy na pieniądze. Chciwość z pewnością każe

człowiekowi pożądać pieniędzy — aby mieć lepszy dom, lepsze wakacje, lepsze potrawy czy trunki. Jednak dzieje się tak tylko do pewnego stopnia. Co takiego sprawia, że człowiek, który zarabia rocznie sto tysięcy funtów, tak bardzo pragnie zarabiać dwieście tysięcy? To nie chciwe pragnienie większej przyjemności. Sto tysięcy funtów rocznie może zapewnić wszelkie luksusy, jakich można zapragnąć. To pycha — pragnienie bycia bogatszym od innych, a jeszcze bardziej pragnienie władzy. Bo naturalnie największą przyjemnością pysznych jest władza — nic nie daje takiego poczucia wyższości, jak możliwość rozstawiania innych po kątach niczym ołowiane żołnierzyki. Co sprawia, że ładna dziewczyna unieszczęśliwia wszystkich dokoła, kolekcjonując wielbicieli? Z pewnością nie instynkt seksualny — takie dziewczyny są najczęściej seksualnie oziębłe. To znowu pycha. Co sprawia, że przywódca polityczny czy naród zapamiętuje się w stawianiu stale nowych żądań? Znowu pycha. Pycha jest konkurencyjna z samej definicji — dlatego zapamiętuje się w tym, co robi. Jeśli jestem pyszny, to dopóki pozostaje na świecie choć jeden człowiek potężniejszy, bogatszy czy inteligentniejszy ode mnie, będzie on moim rywalem i wrogiem.

Chrześcijanie mają słuszność — to pycha jest główną przyczyną nieszczęść każdego narodu i każdej rodziny od początku świata. Innym grzechom nieraz towarzyszy poczucie jakiejś jedności — wśród ludzi pijanych czy nieczystych dochodzi do bratania

się, żartów i przyjaznych kontaktów. Ale pycha zawsze oznacza wrogość — pycha j e s t wrogością. Nie tylko wrogością pomiędzy ludźmi, ale i wobec Boga.

W Bogu stykasz się z czymś, co przerasta cię pod każdym względem w sposób niezmierzony. Dopóki nie poznasz Boga właśnie takim — a przez to nie poznasz swojej nicości wobec Niego — nie poznasz Go w ogóle. Dopóki jesteś pyszny, nie możesz poznać Boga. Człowiek pyszny zawsze patrzy na wszystko z góry — a dopóki patrzysz z góry, nie możesz zobaczyć czegoś, co jest nad tobą.

127

Każe to zadać w tym miejscu napawające lękiem pytanie. Jak to się dzieje, że ludzie w oczywisty sposób przeżarci pychą mogą deklarować wiarę w Boga i uznawać się za bardzo pobożnych? Obawiam się, że oznacza to, iż czczą oni Boga wyimaginowanego. Teoretycznie wyznają swoją nicość wobec swojego widmowego Boga, jednak w rzeczywistości wyobrażają sobie przy tym, że podobają się Bogu, który uważa ich za znacznie lepszych od innych — czyli za sprawą taniej pokory rosną w wielką pychę wobec innych. Chyba o takich ludziach myślał Chrystus, twierdząc, że niektórzy będą w Jego imię głosić i wyrzucać złe duchy, tylko po to, żeby na końcu świata przekonać się, iż Chrystus nigdy ich nie znał. Każdy z nas w każdej chwili może znajdować się w tej śmiertelnej pułapce. Na szczęście mamy test. Za każdym razem, kiedy czujemy się dobrze za sprawą naszego życia religijnego — a zwłaszcza kiedy czujemy się lepsi od kogoś innego — możemy być niemal pewni, że działa w nas nie Bóg, ale szatan. Prawdziwym testem przebywania w obecności Boga jest to, że albo zupełnie o sobie zapominamy, albo czujemy się mali i brudni. Lepiej zapomnieć o sobie zupełnie.

To straszne, że najgorszy grzech potrafi się przemycić do samego centrum naszego życia religijnego. Ale można zrozumieć, dlaczego tak jest. Inne, mniej poważne grzechy biorą się z oddziaływania szatana na naszą zwierzęcą naturę. Grzech pychy nie przychodzi jednak wcale za pośrednictwem naszej zwierzęcej natury. Przychodzi prosto z piekła. Jest czysto duchowy — a zatem znacznie subtelniejszy i bardziej zabójczy. Dlatego pychy można czasem użyć do przytłumienia prostszych grzechów. Nauczyciele odwołują się nieraz do pychy uczniów (nazywając ją szacunkiem do samego siebie), aby zachowywali się porządniej. Niejeden człowiek przemógł tchórzostwo, żądzę czy gniew, bo nauczył się, że są to rzeczy poniżej jego godności — to jest dzięki pysze. Szatan śmieje się. Nic mu nie przeszkadza, że stajesz się czysty, dzielny i opanowany, skoro przez cały ten czas osadza cię

128

w niewoli pychy. Tak samo z przyjemnością wyleczyłby cię z odmrożeń, gdyby w zamian mógł ci dać raka. Pycha jest bowiem duchowym rakiem — zżera samą możliwość miłości, zadowolenia czy wręcz zdrowego rozsądku.

Zanim skończę ten temat, muszę uczynić kilka zastrzeżeń, aby uniknąć możliwych nieporozumień.

(1) Przyjemność czerpana z pochwał nie jest pychą. Dziecko poklepywane po plecach za to, że dobrze zrobiło pracę domową, kobieta, której ukochany chwali jej piękno, zbawiona dusza, której gratuluje Chrystus — odczuwają zadowolenie, i słusznie. Tutaj bowiem przyjemność nie leży w tym, jaki jesteś, ale w tym, że sprawiłeś przyjemność osobie, której chciałeś ją (słusznie) sprawić. Problem zaczyna się wtedy, kiedy przechodzisz od myślenia „Sprawiłem mu przyjemność — jest dobrze" do „Chyba nie

najgorsza ze mnie osoba, skoro tak mi się to udało". Im bardziej zachwycasz się sobą (mniej zaś samą pochwałą), tym jest z tobą gorzej. Kiedy zachwycasz się wyłącznie sobą i zupełnie nie obchodzi cię pochwała, znalazłeś się na samym dnie. Dlatego próżność, choć jest tym rodzajem pychy, który najwyraźniej widać z zewnątrz, w istocie jest najmniej złą, najbardziej wybaczalną jej odmianą. Osoba próżna zbytnio pragnie pochwał, poklasku i podziwu, i tego się wiecznie domaga. Jest to wada, ale dziecinna i — paradoksalnie — skromna. Pokazuje ona, że nie wystarcza ci do końca własny podziw. Cenisz innych ludzi do tego stopnia, że chcesz, aby na ciebie spojrzeli. Nadal jesteś człowiekiem. Prawdziwie czarna, diabelska pycha przychodzi wtedy, kiedy na innych patrzysz tak bardzo z góry, że nie dbasz zupełnie, co o tobie sądzą. Oczywiście to rzecz bardzo słuszna, nieraz wręcz nasz obowiązek — nie przejmować się tym, co o nas myślą inni, jeśli czynimy tak z właściwego powodu, a mianowicie dlatego, że nieporównanie bardziej dbamy o to, co o nas myśli Bóg. Jednak człowiek pyszny nie dba o to z innego powodu. Stwierdza: „Dlaczego miałbym zwracać uwagę na poklask motłochu, jakby to miało jakieś znaczenie? Choćby nawet jego opinia cokolwiek sobą

przedstawiała, czy mam się rumienić z przyjemności odbierania komplementów jak jakiś podlotek na pierwszej potańcówce? Nie, ja mam zharmonizowaną osobowość, jestem dorosły. Cokolwiek zrobiłem, uczyniłem dla spełnienia własnych ideałów: zaspokojenia artystycznych gustów, podtrzymania rodzinnych tradycji, czy też dlatego, że Taki Już Jestem. Jak się to motłochowi podoba, jego sprawa. Dla mnie oni są nikim". W ten sposób autentyczna, dogłębna pycha może hamować próżność — bo, jak już pisałem, szatan uwielbia „leczyć" drobną wadę, dając ci w zamian wielką. Musimy unikać próżności, ale nie wolno nam jej poskramiać pychą.

(2) Nie należy łatwo mylić pychy z dumą. Mówimy nieraz, że ktoś jest dumny ze swojego syna czy ojca, ze swojej szkoły albo pułku, do którego należy. Można zapytać, czy taka duma jest grzechem. To chyba zależy od tego, co właściwie mamy na myśli mówiąc o „dumie". Bardzo często w takich zdaniach słowo „jest dumny" oznacza „darzy szczerym podziwem". Podziw tego rodzaju jest oczywiście rzeczą bardzo odległą od grzechu. Ale może to również oznaczać, że taka osoba zadziera nosa, bo miała wybitnego ojca albo należy do słynnego pułku. Byłoby to w jasny sposób wadą — ale i tak byłoby lepsze, niż po prostu bycie dumnym z samego siebie. Miłość i podziw dla czegokolwiek innego niż my sami oddala nas o krok od całkowitej duchowej ruiny — choć nie zostaniemy uleczeni do końca, dopóki cokolwiek kochamy i podziwiamy bardziej niż Boga.

(3) Nie wolno sądzić, że Bóg zabrania pychy, bo pycha Go obraża, albo że domaga się pokory z powodu swojej własnej godności — tak jakby Bóg sam był pyszny. Bóg ani trochę nie przejmuje się własną godnością. Rzecz w tym, że On chce, abyś Go poznał — chce ci dać samego siebie. Tymczasem ty i Bóg jesteście istotami tego rodzaju, że jeśli naprawdę nawiążesz z Nim jakikolwiek kontakt, staniesz się pokorny — będzie to pokora pełna zachwytu, przepełniona nieskończoną ulgą, że wreszcie udało ci się wyzbyć wszelkich nonsensów na temat

własnej godności, które przez całe życie czyniły cię niespokojnym i nieszczęśliwym. Bóg usiłuje uczynić cię pokornym, aby umożliwić ten moment — próbuje zdjąć z ciebie

stertę idiotycznych, szpetnych przebrań, w które wszyscy się powbijaliśmy i swoim głupim zwyczajem paradujemy w nich, dumni jak pawie. Żałuję, że nie poczyniłem większych postępów w pokorze — zapewne mógłbym wtedy opowiedzieć ci więcej o uldze i wygodzie towarzyszącej zdjęciu tego przebrania — pozbywaniu się fałszywego jestestwa wraz z jego „Co to nie ja" i „Jestem niezły, co?", z całym jego pozerstwem i udawaniem. Zbliżyć się do tego, choćby na chwilę, to jak łyk zimnej wody na pustyni.

(4) Nie należy sądzić, że gdybyśmy poznali naprawdę pokorną osobę, przypominałaby ona ludzi nazywanych w dzisiejszych czasach „pokornymi". Osoba ta nie okaże się przymilnym pochlebcą, który nieustannie powtarza, że jest oczywiście nikim. Zapewne pomyślałbyś o tym kimś tylko tyle, że to wesoły, inteligentny facet, którego naprawdę interesuje to, co t y miałeś m u do powiedzenia. Jeśli by ci się nie spodobał, to tylko dlatego, że trochę zazdrościsz ludziom, którym tak łatwo przychodzi cieszyć się życiem. On sam nie będzie myślał o pokorze — w ogóle nie będzie o sobie myślał.

Jeśli ktoś pragnie stać się pokorny, chyba potrafię mu wskazać pierwszy krok. Ten pierwszy krok to zdać sobie sprawę, że jest się pysznym. To wcale niemały krok. A przynajmniej nic się tu nie wskóra, dopóki go nie zrobimy. Jeśli sądzisz, że nie jesteś zarozumiały, to znaczy, że jesteś naprawdę zarozumiały.

131

ROZDZIAŁ 9.
Miłość

W poprzednim rozdziale napisałem, że są cztery cnoty „kardynalne" i trzy „teologiczne". Cnoty teologiczne (lub, jak kto woli, teologalne) to wiara, nadzieja i miłość. Wiarą zajmę się w dwóch ostatnich rozdziałach. O miłości pisałem nieco w rozdziale 7., ale tam skupiłem się na jej elemencie zwanym przebaczeniem. Teraz chciałbym dodać nieco więcej.

Po pierwsze, co do znaczenia tego słowa*. Miłość *(charity)* oznacza dziś po prostu to, co kiedyś nazywano „jałmużną" — to jest dobroczynnością na rzecz ubogich. Słowo to posiadało z początku znacznie szersze znaczenie (widać, w jaki sposób znaczenie to się zawęziło: jeśli ktoś posiada „miłość" — *charity,* to najoczywistszym tego objawem będzie dobroczynność — *charity,* dlatego ludzie zaczną używać tego wyrazu tak, jakby dobroczynność wyczerpywała pojęcie miłości. Podobnie „rym" jest najoczywistszą rzeczą w poezji, więc niektórzy ludzie mówiąc o „poezji", mają na myśli rymy i nic poza tym). Miłość (*charity)* oznacza tu „miłość w znaczeniu chrześcijańskim". Ale miłość w znaczeniu chrześcijańskim to nie uczucie. Jest ona nie tyle stanem uczuć, co woli — usposobieniem, które w naturalny sposób posiadamy względem samych siebie i którego musimy się nauczyć w odniesieniu do innych.

* W języku angielskim „miłość" w sensie teologicznym (w odróżnieniu od erotycznego) określa się pochodzącym z łaciny słowem *charity* — w języku polskim to rozróżnienie nie występuje, jednak we współczesnej angielszczyźnie słowo *charity* jest głównie kojarzone nie tyle z miłością, ile z „dobroczynnością" i stąd biorą się dalsze wyjaśnienia autora (przyp. tłum.).

132

W rozdziale o przebaczeniu zaznaczyłem, że nasza miłość do samych siebie nie oznacza, że l u b i m y samych siebie. Oznacza ona, że dobrze sobie samym życzymy. Tak

samo miłość chrześcijańska *(charity)* wobec bliźnich jest czymś zupełnie innym niż sympatia czy upodobanie. Jednych ludzi „lubimy", innych nie. Trzeba zrozumieć, że naturalna sympatia nie jest ani grzechem, ani cnotą — tak jak grzechem czy cnotą nie jest upodobanie albo niechęć do konkretnego rodzaju jedzenia. Naturalna sympatia jest po prostu faktem. Ale oczywiście użytek, jaki z niej zrobimy, może okazać się cnotliwy bądź grzeszny.

Naturalna sympatia czy upodobanie do ludzi sprawia, że łatwiej ich kochać. Dlatego na ogół powinniśmy pielęgnować nasze sympatie — aby „lubić" ludzi o tyle, o ile to możliwe (tak jak nieraz powinniśmy w sobie pielęgnować upodobanie do ćwiczeń fizycznych czy zdrowego żywienia) — nie dlatego, że takie upodobanie jest samo w sobie cnotą miłości, ale dlatego, że pomaga ją osiągnąć. Z drugiej strony, trzeba również bardzo się pilnować, aby sympatia dla jednej osoby nie uczyniła nas nieprzyjemnymi czy wręcz niesprawiedliwymi wobec innych. Bywa i tak, że sympatia wręcz koliduje z miłością do lubianej osoby. Na przykład kochająca matka może odczuwać pokusę wywołaną przez naturalną sympatię do dzieci, aby je „psuć" — to znaczy zaspokajać własne ich upodobania kosztem prawdziwego szczęścia dziecka w późniejszym życiu.

Ale choć naturalne upodobania należy zwykle pielęgnować, byłoby wielkim błędem uznać, że dla zdobycia cnoty miłości należy specjalnie wzbudzać w sobie uczucia sympatii i ciepła. Zdarzają się ludzie o „zimnym" temperamencie — mogą oni uznawać swój chłód za osobiste nieszczęście, jednak właściwy im chłód jest takim samym „grzechem", jak chroniczna niestrawność. Nie odbiera im to szansy (ani nie zdejmuje to z nich obowiązku) nauczenia się miłości. Zasada dla każdego z nas jest doskonale prosta. Nie trać czasu na namysły, czy „kochasz" bliźniego — zachowuj się tak, jakbyś go kochał. Wnet odkrywamy wów-

czas pewną wielką tajemnicę. Kiedy zachowujesz się, jakbyś kogoś kochał, zaraz zaczyna rosnąć w tobie miłość do niego. Jeśli zranisz kogoś, kogo nie lubisz, stwierdzisz, że twoja niechęć do niego urosła. Jeśli wyświadczysz mu przysługę, stwierdzisz, że niechęć zmalała. Istnieje tu jeden wyjątek. Jeśli wyświadczasz komuś przysługę nie po to, aby uradować Boga i wypełnić prawo miłości, ale żeby pokazać, jaki z ciebie porządny, wyrozumiały chłop, i w ten sposób uczynić go swoim dłużnikiem, a następnie usiądziesz, żeby czekać na jego „wdzięczność", zapewne się rozczarujesz (ludzie to nie durnie, mają wyczulony zmysł na wszystko, co trąci popisywaniem się czy protekcjonalnością). Jednak zawsze, gdy świadczysz dobro drugiej osobie dlatego, że jest osobą stworzoną przez Boga i na Jego podobieństwo — kiedy pragniesz jej szczęścia tak samo jak własnego — za każdym razem uczysz się ją kochać nieco bardziej, albo przynajmniej czuć do niej mniejszą niechęć.

Dlatego miłość chrześcijańska — mimo że jawi się jako coś bardzo chłodnego ludziom, którzy głowy mają wypełnione sentymentalnością — choć jest czymś zupełnie odrębnym od sympatii czy upodobania, to jednak do sympatii i upodobania prowadzi. Różnica pomiędzy chrześcijaninem a człowiekiem światowym nie polega na tym, że człowiek światowy ma wyłącznie „upodobania" czy sympatie, a chrześcijanin wyłącznie „miłość". Człowiek światowy dobrze traktuje pewnych ludzi, bo ich „lubi". Chrześcijanin każdego stara się dobrze traktować, aż stwierdza, że lubi coraz więcej ludzi — nawet takich, o których z początku nie śniło mu się, że mógłby ich polubić.

To samo duchowe prawo przejawia się w sposób straszliwy, kiedy działa w przeciwnym kierunku. Być może Niemcy początkowo źle traktowali Żydów z nienawiści

— potem nienawidzili ich znacznie bardziej za to, że ich źle potraktowali. Im jesteś okrutniejszy, tym bardziej będziesz nienawidził. Im bardziej nienawidzisz, tym będziesz okrutniejszy — i tak dalej, w błędnym kole bez końca.

134

Dobro i zło kumulują się. Dlatego tak nieskończoną wagę mają drobne, codziennie podejmowane decyzje. Najdrobniejszy dobry uczynek spełniony dzisiaj to uchwycenie strategicznego punktu, z którego być może za kilka miesięcy wyruszysz ku zwycięstwom, o jakich nawet nie marzyłeś. Z pozoru trywialne ustępstwo wobec własnej żądzy czy gniewu, poczynione dzisiaj, to utrata górskiego grzbietu, linii kolejowej czy przyczółka, z których wróg może przypuścić niewykonalny w przeciwnym razie atak.

Niektórzy pisarze chrześcijańscy nazywają miłością *(charity)* nie tylko chrześcijańską miłość pomiędzy ludźmi, ale i Bożą miłość do człowieka oraz ludzką miłość do Boga. Ludzie nieraz niepokoją się o tę ostatnią. Słyszą, że powinni kochać Boga, lecz nie odnajdują w sobie takiego uczucia. Co mają robić? Odpowiedź jest taka sama, jak wcześniej. Zachowuj się tak, jakbyś Boga kochał. Nie siedź i nie staraj się wzbudzać w sobie uczuć. Zadaj sobie pytanie: „Gdybym był pewien, że kocham Boga, co bym wtedy zrobił?" Kiedy znajdziesz odpowiedź, zrób właśnie to.

Właściwie miłość Boga do nas jest znacznie bezpieczniejszym tematem do rozmyślań niż nasza miłość do Niego. Nikt nie może być zawsze pełen nabożnych uczuć — a gdyby mu się to nawet udało, Bogu nie chodzi głównie o uczucia. Miłość chrześcijańska, czy to względem Boga czy człowieka, jest kwestią woli. Jeśli próbujemy spełnić Jego wolę, zachowujemy przykazanie: „Będziesz kochał Pana Boga twego". On da nam uczucie miłości, jeśli tak zechce. My nie możemy go w sobie wzbudzić i nie wolno nam żądać go jako czegoś, co nam się należy. Jednak najważniejsze to pamiętać, że choć uczucia przychodzą i odchodzą, Jego miłość do nas pozostaje. Ona nie nuży się naszymi grzechami ani naszą obojętnością, i dlatego jest wręcz nieubłagana w swojej determinacji, abyśmy zostali z tych grzechów uleczeni — za każdą cenę, niezależnie od ceny, jaką przyjdzie nam zapłacić i niezależnie od ceny, jaką miałby zapłacić On sam.

135

ROZDZIAŁ 10.
Nadzieja

Nadzieja jest jedną z cnót teologicznych. To oznacza, że konsekwentne oczekiwanie wiecznego świata nie jest (jak twierdzą niektórzy współcześni) formą eskapizmu ani myślenia życzeniowego, lecz jednym z obowiązków chrześcijanina. Nie znaczy to, że mamy pozostawić obecny świat takim, jaki jest. Z kart historii przekonujemy się, że chrześcijanie, którzy najwięcej uczynili dla obecnego świata, należeli zarazem do tych, którzy najwięcej myśleli o świecie przyszłym. Sami apostołowie, którzy pieszo wyruszyli nawracać cesarstwo rzymskie, wielcy ludzie, którzy zbudowali średniowiecze, angielscy ewangelicy, którzy doprowadzili do zniesienia handlu niewolnikami —- wszyscy oni pozostawili swój ślad na ziemi właśnie dlatego, że myśleli o niebie. Dopiero odkąd chrześcijanie przestali myśleć o świecie przyszłym, stali się tak nieskuteczni w obecnym. Zmierzaj do nieba, a zdobędziesz i ziemię — mierz w ziemię, a nie zdobędziesz ani ziemi, ani nieba. To dziwna z pozoru zasada, jednak podobną prawidłowość można zauważyć w innych sprawach. Zdrowie jest wielkim

błogosławieństwem, lecz gdy tylko uczynisz z niego jeden ze swoich zasadniczych celów, zaraz zaczniesz się stawać hipochondrykiem i roić sobie różne schorzenia. Zdrowie możesz osiągnąć tylko wtedy, gdy jeszcze bardziej pragniesz innych rzeczy — jedzenia, gier, pracy, zabawy, świeżego powietrza. Tak samo nigdy nie ocalimy cywilizacji, jeśli naszym celem pozostanie cywilizacja sama w sobie. Musimy nauczyć się pragnąć czegoś innego — bardziej niż samej cywilizacji.

Większości z nas bardzo trudno jest w ogóle pragnąć „nieba" — chyba że najwyżej w sensie ponownego spo-

tkania ze zmarłymi przyjaciółmi. Częściowo dzieje się tak z braku wprawy — całe nasze kształcenie sprawia, że skupiamy umysły na świecie doczesnym. Inna przyczyna to fakt, że nawet gdy autentyczne pragnienie nieba jest w nas obecne, my go nie rozpoznajemy. Gdyby większość ludzi nauczyła się naprawdę patrzeć we własne serce, zdałaby sobie sprawę z rzeczywistego i dotkliwego pragnienia czegoś, co nie jest dostępne na tym świecie. Jest bowiem na nim wiele rzeczy, które to coś obiecują, jednak nigdy do końca nie spełniają obietnicy. Pragnienia rodzące się w nas, kiedy po raz pierwszy zakochujemy się, po raz pierwszy myślimy o jakimś odległym kraju czy po raz pierwszy zajmujemy się interesującym nas tematem, to pragnienia, których do końca nie zaspokoi żaden ślub, żadna podróż, żadne wykształcenie. Nie mam tu na myśli tego, co zwykle nazywa się nieudanymi małżeństwami, podróżami czy karierami naukowymi. Mówię o małżeństwach, podróżach czy karierach najlepszych z możliwych. W pierwszej chwili pragnienia zdołaliśmy uchwycić coś, co w rzeczywistym świecie po prostu znika. Chyba każdy rozumie, o co mi chodzi. Zona może i jest dobrą żoną, hotele czy widoki może i były znakomite, a chemia może być fascynującym zawodem — jednak coś umknęło. Można sobie z tym radzić na trzy sposoby, z czego dwa są błędne.

(1) Sposób głupca. — Głupiec wini rzeczy same w sobie. Przechodzi przez życie, sądząc, że gdyby tylko spróbował z inną kobietą, pojechał na droższe wakacje czy co tam jeszcze, dopiero wtedy zdołałby uchwycić owo tajemnicze coś, do czego wszyscy dążymy. Do tego typu należy większość znudzonych, bogatych malkontentów z całego świata. Tacy ludzie przez całe życie gonią za kolejnymi kobietami (często poprzez sprawy rozwodowe), zjeżdżają wszystkie kontynenty, przeskakują od jednego hobby do drugiego, nieustannie wierząc, że kolejna, najświeższa rzecz będzie tą, o którą chodziło — i wiecznie się rozczarowują.

(2) Sposób odartego ze złudzeń „człowieka rozsądne-

go". — Szybko dochodzi on do wniosku, że wszystko to było czystym fantazjowaniem. „To naturalne — stwierdza — że człowiek młody tak się właśnie czuje. Ale w moim wieku wyrosłem już z pogoni za drugim końcem tęczy". Stawia więc na umiar, uczy się trzymać na wodzy własne oczekiwania i tłumi tę część siebie, która kiedyś — jak sam to ujmuje — „pragnęła gwiazdki z nieba". To oczywiście znacznie lepszy sposób niż pierwszy — czyni człowieka znacznie szczęśliwszym i mniej uciążliwym dla otoczenia. Najczęściej prowadzi do zadzierania nosa (człowiek taki bywa skłonny do wyższości wobec ludzi, których nazywa „młokosami"), jednak na ogół pozwala spokojnie wtopić się w społeczeństwo. Nie byłoby lepszego sposobu, gdyby ludzie nie mieli żyć wiecznie. Ale przypuśćmy, że nieskończone szczęście naprawdę istnieje i na nas czeka. Co wtedy,

jeśli można jednak znaleźć drugi koniec tęczy? Wówczas szkoda byłoby przekonać się poniewczasie (chwilę po śmierci), że „zdrowy rozsądek" zdusił w nas zdolność do cieszenia się nim.

(3) Sposób chrześcijański. — Chrześcijanin stwierdza: „Żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód — istnieje pożywienie. Kacząтko chce pływać — istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne — istnieje seks. Skoro więc odnajduję w sobie pragnienie, którego nie może zaspokoić żadne doświadczenie na tym świecie, najprawdopodobniej oznacza to, że zostałem stworzony dla innego świata. Jeśli mojego pragnienia nie zaspokajają żadne ziemskie przyjemności, wszechświat nie musi wcale być szalbierstwem. Zapewne ziemskie przyjemności od początku nie miały go zaspokajać, a tylko rozbudzić je i wskazać na jego prawdziwy przedmiot. Skoro tak, z jednej strony muszę się starać nie gardzić ziemskimi błogosławieństwami i być za nie wdzięczny, a z drugiej nie mylić ich z tym czymś, czego są jedynie kopią, echem czy mirażem. Muszę pielęgnować w sobie tęsknotę za prawdziwą ojczyzną, której nie odnajdę aż do śmierci. Nie wolno mi dopuścić, aby ta tęsknota

138

gdzieś zapodziała się i znikła. Moje życie powinno się skupiać na wytrwałej wędrówce do tamtej ojczyzny i na pomocy udzielanej innym, którzy tam również zmierzają".

Nie należy przejmować się żartownisiami, którzy usiłują ośmieszyć chrześcijańską nadzieję „nieba", twierdząc, że ani im w głowie „w nieskończoność grać na harfie". Takim ludziom można odpowiedzieć, że skoro nie rozumieją książek dla dorosłych, nie powinni o nich rozmawiać. Wszelkie biblijne obrazy (harfy, korony, złoto itd.) to przecież nic innego, jak symboliczna próba wyrażenia tego, co niewyrażalne. Instrumenty muzyczne wzięły się stąd, że wielu (choć nie wszystkim) ludziom muzyka najsilniej ze wszystkich rzeczy tego świata kojarzy się z ekstazą i nieskończonością. Korony mają sugerować, że ludzie zjednoczeni z Bogiem w wieczności mają udział w Jego blasku, radości i mocy. Złoto ma sugerować ponadczasowość nieba (złoto nie rdzewieje) i jego drogo- cenność. Ktoś, kto rozumie te symbole dosłownie, równie dobrze mógłby uznać, że Chrystus — nakazując nam być podobnymi do gołębic — chciał, abyśmy składali jaja.

139

ROZDZIAŁ 11.
Wiara

W tym rozdziale mam pisać o tym, co chrześcijanie nazywają wiarą. Mówiąc ogólnie, słowo „wiara" używane jest przez chrześcijan w dwóch znaczeniach czy też na dwóch płaszczyznach, więc omówię je osobno. W pierwszym znaczeniu oznacza po prostu „dawanie wiary" — czyli akceptowanie doktryny chrześcijańskiej, czy też uznawanie jej za prawdziwą. To sprawa dosyć prosta. Jednak ludzi dziwi fakt — a przynajmniej dziwił mnie — że chrześcijanie uważają wiarę, pojmowaną w tym sensie, za cnotę. Nieraz zadawałem sobie pytanie, jaka to u licha miałaby być cnota: cóż może być moralnego czy też niemoralnego w fakcie, że wierzy się albo nie wierzy w pewne stwierdzenia? Przecież — twierdziłem — człowiek zdrowy na umyśle przyjmuje lub odrzuca jakieś stwierdzenie nie dlatego, że taką ma ochotę, ale dlatego, że uznaje dowody na jego

poparcie za dobre albo złe. Jeśli ktoś się pomyli w ocenie wartości dowodów, nie oznacza to wcale, że jest zły — co najwyżej niezbyt rozgarnięty. A gdyby uznał dowody za wątłe, a mimo to zmuszał się do wiary, byłby zwyczajnie głupi.

Cóż, nie zmieniłem swojego zdania. Jednak nie rozumiałem wówczas — a wielu ludzi nie rozumie nadal — następującego faktu. Otóż zakładałem, że jeśli ludzki umysł uzna coś za prawdę, to będzie tak sądził dotąd, aż nie pojawi się jakiś ważny powód do zmiany zdania — innymi słowy, zakładałem, że ludzkim umysłem rządzi wyłącznie rozum. Tak jednak nie jest. Na przykład mój własny rozum w pełni przekonują dowody, że narkoza nie zadusi mnie na śmierć, a wyszkolony chirurg nie rozpocznie operacji, dopóki nie stracę przytomności. Nie

zmienia to jednak faktu, że kiedy kładą mnie na stół i przyciskają mi do twarzy jakąś paskudną maskę, budzi się we mnie zwykła, dziecinna panika. Zaczynam myśleć, że się zadławię i boję się, że zaczną mnie kroić, zanim należycie mnie uśpią. Innymi słowy, tracę wiarę w narkozę. To nie umysł odbiera mi wiarę — przeciwnie, moja wiara opiera się na rozumie. Wiarę odbierają mi emocje i wyobraźnia. Walkę toczy z jednej strony wiara i rozum, a z drugiej emocje i wyobraźnia.

Jeśli się zastanowić, można tu znaleźć wiele przykładów. Ktoś może wiedzieć — na podstawie nieodpartych dowodów — że jego ładna znajoma to kłamczucha, która nie potrafi dochować sekretu i nie należy jej ufać. Jednak kiedy znajdzie się z nią sam na sam, jego umysł zaczyna tracić wiarę w tę akurat wiedzę i zaczyna myśleć: „Może tym razem będzie inna" — po czym znowu wychodzi na głupca i mówi jej coś, czego nie powinien. Zmysły i emocje zniszczyły jego wiarę w to, co dotąd rozpoznawał jako prawdziwe. Albo weźmy chłopca, który uczy się pływać. Rozumowo wie on doskonałe, że ludzkie ciało, nawet bez żadnego podparcia, wcale nie musi tonąć w wodzie — widział dziesiątki pływaków utrzymujących się na powierzchni. Jednak problem polega na tym, czy zachowa tę wiarę, kiedy instruktor cofnie rękę i zostawi go w wodzie — czy też przestanie w to wierzyć, przestraszy się i pójdzie na dno.

Tak samo jest z chrześcijaństwem. Nie każę go nikomu przyjmować, jeśli ktoś rzetelnym rozumowaniem doszedł do wniosku, że dowody przemawiają przeciwko chrześcijaństwu. To nie jest moment odpowiedni, w którym mogłaby pojawić się wiara. Ale załóżmy, że ktoś taki uzna, iż dowody przemawiają na korzyść chrześcijaństwa. Już teraz mogę powiedzieć, co mu się przydarzy za kilka tygodni. Przyjdzie chwila, gdy pojawią się złe wieści, albo wpadnie w tarapaty, albo zamieszka wśród innych ludzi, którzy nie przyjmują chrześcijaństwa — aż nagle wzbiorą w nim emocje i zaatakują jego przekonanie. Może będzie to chwila, w której zapragnie kobiety,

albo kiedy zechce skłamać, albo będzie z siebie bardzo zadowolony, albo zauważy okazję, żeby sobie nieuczciwie dorobić — słowem: chwila, w której byłoby rzeczą szalenie wygodną, gdyby chrześcijaństwo okazało się nieprawdziwe. Wtedy pragnienia i emocje znów zaatakują jego przekonanie. Nie mówię tu o chwilach, w których pojawiają się nowe, rzeczywiste dowody przeciw chrześcijaństwu. Mówię o momentach, kiedy stają mu na drodze zwykłe nastroje.

W tym właśnie sensie wiara to sztuka trzymania się rzeczy raz przyjętych rozumowo, na przekór zmiennym nastrojom. Bo niezależnie od tego, do jakich wniosków dojdzie

rozum, nastrój z pewnością ulegnie zmianie. Wiem to z doświadczenia. Teraz, jako chrześcijanin, miewam nastroje, w których całe to chrześcijaństwo wygląda strasznie nieprawdopodobnie — jednak jako ateista miewałem chwile, gdy chrześcijaństwo wydawało się strasznie prawdopodobne. Ten bunt nastrojów przeciwko twemu prawdziwemu ja przyjdzie z pewnością. Dlatego wiara jest tak niezbędną cnotą — bo jeśli nie pokażesz nastrojom, gdzie ich miejsce, nigdy nie zostaniesz ani solidnym chrześcijaninem, ani nawet solidnym ateistą, a tylko szamoczącą się istotą, której wierzenia zmieniają się w zależności od pogody i stanu trawienia. Dlatego trzeba ćwiczyć się w wierze.

Pierwszy krok to zauważyć zmienność uczuć. Krok kolejny, skoro już przyjąłeś chrześcijaństwo, to zapewnienie umysłowi codziennego obcowania z najważniejszymi elementami chrześcijańskiego nauczania. Dlatego chodzenie do kościoła i codzienne modlitwy są niezbędną częścią życia chrześcijańskiego. Trzeba nam nieustannie przypominać, w co wierzymy. Żadne wierzenie nie utrzyma się samo w naszym umyśle przez dłuższy czas. Trzeba je karmić. Gdyby tak przyjrzeć się stu osobom, które straciły chrześcijańską wiarę, ciekawe ile z nich odwiódł od wiary jakiś rzetelny argument? Czy większość ludzi po prostu nie odchodzi stopniowo, krok po kroku?

142

Teraz muszę powrócić do wiary w drugim, wyższym sensie — a jest to najtrudniejsze ze wszystkiego, o czym do tej pory pisałem. Na początek powrócę do tematu pokory. Być może pamiętasz moje słowa, że pierwszy krok ku pokorze to uświadomienie sobie własnej pychy. Chcę teraz dodać, że krok kolejny to spróbować rzeczywiście praktykować cnoty chrześcijańskie. Tydzień nie wystarczy. W pierwszym tygodniu często idzie śpiewająco. Spróbuj przez sześć tygodni. Po tym czasie, widząc, że całkowicie upadłeś do początkowego poziomu, albo i niżej, odkrywasz pewną prawdę na własny temat. Nikt nie wie, jak złym jest człowiekiem, dopóki nie postara się naprawdę usilnie być dobry. Pokutuje obecnie głupie przekonanie, że dobrzy ludzie nie wiedzą, co to znaczy pokusa. Jest to oczywiste kłamstwo. Siłę pokusy znają tylko ci, którzy jej się oparli. W końcu siłę armii niemieckiej można było poznać w walce, a nie poprzez kapitulację. Siłę wichru poznajemy, idąc pod wiatr, a nie kładąc się na ziemi. Ktoś, kto się poddaje pokusie po pięciu minutach, zwyczajnie nie dowie się, jaka byłaby godzinę później. Dlatego w pewnym sensie ludzie źli niewiele wiedzą o złu. Zawsze mu ulegają, więc żyją pod kloszem. Nigdy nie poznamy siły obecnego w nas złego impulsu, dopóki nie spróbujemy go pokonać — a Chrystus, który jako jedyny nie uległ nigdy pokusie, jest również jedynym człowiekiem, który wie do końca, co to znaczy pokusa. Chrystus to jedyny skończony realista.

No dobrze. Najważniejsze, czego się dowiadujemy, praktykując cnoty chrześcijańskie, jest to, że upadamy. Jeśli ktoś sobie wyobrażał, że Bóg przygotował dla nas egzamin i możemy zasłużyć na dobry stopień, powinien wybić to sobie z głowy. Jeśli ktoś sobie wyobrażał jakiś targ dobity z Bogiem — że moglibyśmy wypełnić własne zobowiązania i w ten sposób zmusić Boga, aby gwoli sprawiedliwości dotrzymał własnych — powinien wybić to sobie z głowy.

Chyba każdy, kto ma choć odrobinę wiary w Boga, a nie jest jeszcze chrześcijaninem, ma w głowie jakieś wy-

143

obrażenie egzaminu czy dobitego targu. Pierwszy skutek prawdziwego chrześcijaństwa, to doszczętne strzaskanie podobnych wyobrażeń. Widząc to doszczętne strzaskanie własnych wyobrażeń, niektórzy poddają się, uznając, że chrześcijaństwo zawiodło. Wyobrażają sobie chyba, że Bóg jest bardzo naiwny. Tymczasem Bóg oczywiście dobrze o tym wie. Temu właśnie miało służyć chrześcijaństwo — strzaskaniu podobnego wyobrażenia na kawałki. Bóg czekał, aż odkryjesz, że nie chodzi o zaliczenie u Niego egzaminu, czy uczynienie Go dłużnikiem.

Następnie przychodzi kolejne odkrycie. Każda z twoich umiejętności, zdolność myślenia, poruszania kończynami — wszystko to w każdej chwili dostajesz od Boga. Gdybyś nawet bez reszty poświęcił życie Jego służbie, nie mógłbyś Mu dać niczego, co i tak w jakimś sensie nie należałoby już do Niego. Dlatego powiem ci, jak to jest, gdy mówimy, że ktoś „uczynił coś dla Boga" czy też coś Bogu „oddał". To tak, jakby dziecko podeszło do ojca i powiedziało: „Tato, daj mi sześć pensów na prezent urodzinowy dla ciebie". Oczywiście ojciec daje sześć pensów i cieszy się z prezentu dziecka. Cała ta sytuacja jest szalenie miła i właściwa, jednak tylko głupiec uznałby, że ojciec zarabia na takiej transakcji sześć pensów. Dopiero kiedy człowiek dokona tych dwóch odkryć, Bóg może zacząć naprawdę działać. Wtedy dopiero zaczyna się prawdziwe życie. Człowiek budzi się. Możemy teraz mówić o wierze w jej drugim znaczeniu.

ROZDZIAŁ 12.
Zawierzenie

Na początek chciałbym, aby każdy dobrze zrozumiał pewną rzecz. Otóż jeśli ten rozdział nic dla ciebie nie znaczy, jeżeli poszukuje on odpowiedzi na pytania, których nigdy nie zadałeś, natychmiast go pomiń. W ogóle nie zawracaj nim sobie głowy. Pewne rzeczy w chrześcijaństwie można zrozumieć z zewnątrz, zanim się zostanie chrześcijaninem. Jednak bardzo wielu nie da się zrozumieć, dopóki nie przemierzysz pewnej odległości na chrześcijańskiej drodze. Są to rzeczy czysto praktyczne, choć na to nie wyglądają. Są to wskazówki, które pomagają radzić sobie z poszczególnymi rozstajami czy przeszkodami w podróży, i nie można ich zrozumieć, zanim się do nich nie dotrze. Jeśli znajdujesz w chrześcijańskich pismach jakieś całkiem niezrozumiałe stwierdzenie, nie przejmuj się. Przyjdzie dzień, być może po wielu latach, w którym nagle zrozumiesz, co miało ono oznaczać. Gdyby się dało zrozumieć je teraz, narobiłoby to tylko szkody.

Oczywiście mnie samego dotyczy to nie mniej od innych. Być może to, co chcę wyjaśniać w tym rozdziale, nadal mnie przerasta. Mogę najwyżej prosić wykształconych chrześcijan o uważne spojrzenie i wykazanie, gdzie błądzę — innych zaś, aby przyjmowali moje słowa z przymrużeniem oka, jako coś, co proponuję, bo może się przyda, a nie dlatego, że jestem przekonany o własnej słuszności.

Próbuję tu pisać o wierze w drugim, wyższym sensie. Przed chwilą stwierdziłem, że kwestia wiary w tym znaczeniu powstaje wtedy, kiedy człowiek już zrobił wszystko, co w jego mocy, aby praktykować cnoty chrześcijańskie i przekonał się, że upada — a także stwierdził, że

choćby mu się nawet powiodło, to i tak oddawałby tylko Bogu coś, co już do Niego należy. Inaczej mówiąc, odkrywa własne bankructwo. Powtarzam: Bogu niezupełnie

chodzi o nasze uczynki. Chodzi Mu o to, abyśmy byli istotami określonego rodzaju — takimi, jakimi nas zamierzył, istotami pozostającymi z Nim w pewnej relacji. Nie dodaję tu: „i pozostającymi w pewnej relacji ze sobą nawzajem", bo to mieści się w zdaniu poprzednim — jeśli jesteś w zgodzie z Nim, będziesz w zgodzie w wszystkimi innymi Jego stworzeniami, tak jak szprychy muszą być w odpowiednim położeniu względem siebie, jeśli tylko są odpowiednio przymocowane do piasty i obręczy koła. Dopóki człowiek myśli o Bogu jako egzaminatorze, który zadaje mu test do rozwiązania, czy też jako drugiej stronie jakiejś transakcji — dopóki myśli o wzajemnych prawach i żądaniach wysuwanych pod adresem Boga — człowiek taki nie pozostaje we właściwej relacji z Bogiem. Nie wejdzie też we właściwą relację, dopóki nie odkryje własnego bankructwa.

Mówiąc „odkryje", mam na myśli prawdziwe odkrycie, a nie bezmyślne powtarzanie tego stwierdzenia. Oczywiście każde dziecko, jeżeli otrzyma jakąś edukację religijną, szybko nauczy się mówić, że nie można dać Bogu niczego, co nie należałoby do Niego, a i tak staramy się jednak zatrzymać coś dla siebie. Mam tu jednak na myśli autentyczne odkrycie tego faktu — prawdziwe, płynące z doświadczenia przekonanie, że jest to prawda.

W tym sensie nie możemy odkryć daremności naszych wysiłków w przestrzeganiu Bożego prawa, o ile nie spróbujemy tego uczynić z całej siły (co i tak skończy się porażką). Jeśli bowiem nie damy z siebie wszystkiego, to cokolwiek byśmy mówili, gdzieś w głębi serca będziemy odnosili wrażenie, że następnym razem, gdyby się bardziej postarać, okazalibyśmy się doskonale dobrzy. Zatem w pewnym sensie powrót do Boga jest drogą moralnego wysiłku, drogą coraz cięższych prób. Niemniej jednak — w innym sensie — to nie te wysiłki mogą nas ocalić. Wszystkie one prowadzą do przełomowej chwili,

w której zwracamy się do Boga, mówiąc: „Ty musisz to zrobić. Ja nie potrafię". Błagam, nie zadawaj sobie pytania: „Czy już osiągnąłem ten moment?" Nie siadaj, nie szukaj tego pytania w swoich myślach. To prowadzi człowieka w niewłaściwym kierunku. Kiedy w naszym życiu dokonują się rzeczy najważniejsze, często akurat w danej chwili nie wiemy, co się dzieje. Nie zawsze mówimy sobie: „Hejże! Ja dorastam!" Nieraz dopiero patrząc wstecz, zdajemy sobie sprawę z tego, co się stało i poznajemy w tym fakcie to, co ludzie nazywają „dojrzewaniem". Jest to widoczne nawet w prostych sprawach. Ktoś, kto się niepokoi, czy zdoła zasnąć, najpewniej nie zaśnie w ogóle. Ani też to, o czym mówię, nie musi się wydarzyć w nagłym błysku — jak tego doświadczyli święty Paweł czy John Bunyan. Może to być tak stopniowy proces, że nigdy nie zdołasz wskazać konkretnej godziny czy nawet konkretnego roku. Liczy się sama natura zmiany, a nie nasze uczucia w jej trakcie. Jest to przejście od przekonania, że damy sobie radę o własnych siłach, do niewiary we własne możliwości i pozostawienia sprawy Bogu.

Wiem, że słowa „pozostawienie sprawy Bogu" mogą zostać źle zrozumiane, ale niech tak na razie pozostanie. Chrześcijanin pozostawia sprawy Bogu w tym sensie, że całą ufność składa w Chrystusie — ufa, że Chrystus w jakiś sposób będzie z nim dzielił swoje doskonałe, ludzkie posłuszeństwo, które zachował od narodzin aż do ukrzyżowania. Że Chrystus upodobni go do samego siebie i w pewnym sensie zaradzi jego brakom. Mówiąc językiem chrześcijaństwa, podzieli z nami swoje „synostwo", uczyni nas „synami Bożymi", podobnymi do Niego samego; w księdze IV spróbuję zanalizować te słowa nieco głębiej. Można powiedzieć, że Chrystus oferuje coś za nic — a nawet

wszystko za nic. W pewnym sensie całe życie chrześcijańskie polega na przyjmowaniu tej zupełnie niezwykłej propozycji.

Trudność polega na tym, żeby zrozumieć, że wszystko, co możemy zrobić i co już zrobiliśmy, jest niczym —

nam natomiast odpowiadałaby najbardziej taka sytuacja, w której Bóg zaliczałby nam nasze dobre cechy, a złe ignorował. A nadto, może tu w pewnym sensie być przydatne stwierdzenie, że pokusy nie da się pokonać całkowicie, dopóki usiłujemy ją pokonać — może to się udać dopiero wówczas, gdy się poddamy. Jednak nie zdołasz się „poddać" we właściwy sposób i z właściwego powodu, dopóki nie dasz z siebie wszystkiego. Przy czym (w jeszcze innym sensie), oddanie wszystkiego Chrystusowi nie oznacza wcale, że przestajesz podejmować starania. Zaufać Mu, to oczywiście starać się robić wszystko to, co On każe. Nie ma co twierdzić, że komuś ufasz, jeśli nie skorzystałbyś z jego rady. Zatem jeśli naprawdę oddałeś się Chrystusowi, wynika z tego, że starasz się być Mu posłuszny. Ale starasz się już na nowy sposób, bardziej wolny od zmartwień. Starasz się nie po to, aby osiągnąć zbawienie, ale dlatego, że On już zaczął cię zbawiać. Nie liczysz, że pójdziesz do nieba w nagrodę za swoje uczynki, jednak w sposób nieunikniony starasz się postępować w pewien sposób, bo jest już w tobie obecny nikły zaczątek wizji tego, czym jest niebo.

Chrześcijanie nieraz spierali się, czy człowieka ocalają dobre uczynki, czy też wiara w Chrystusa. Właściwie nie mam prawa wypowiadać się w tak trudnej kwestii, ale przypomina mi to pytanie, które ostrze nożyczek jest bardziej niezbędne. Nic poza poważnym wysiłkiem moralnym nie doprowadzi cię do tego momentu poddania się, o którym tu mówimy. Wiara w Chrystusa to jedyna rzecz, która w takiej chwili uchroni cię od rozpaczy — a z wiary w Niego muszą przyjść dobre uczynki. W przeszłości chrześcijanie oskarżali się nawzajem o hołdowanie dwom parodystycznym wersjom tej prawdy — może to sprawę rozjaśni. Jednych oskarżano o takie poglądy: „Liczą się wyłącznie dobre uczynki. Najlepszym uczynkiem jest dobroczynność. A pieniądze najlepiej oddać Kościołowi. Daj nam zatem sto tysięcy funtów, a my już dopilnujemy, żeby krzywda ci się nie stała". Oczywista odpowiedź na podobne nonsensy brzmi: dobre uczynki spełniane z po-

dobnych motywów, to jest czynione w przekonaniu, że niebo można kupić, to żadne dobre uczynki, a jedynie komercyjne spekulacje. Innych oskarżano o takie stanowisko: „Liczy się tylko wiara. Zatem jeśli masz wiarę, nieważne, co robisz. Grzesz śmiało, chłopcze, baw się dobrze, a Chrystus już dopilnuje, żeby — koniec końców — nie miało to żadnego znaczenia". Oto odpowiedź na te absurdalne stwierdzenia: jeśli to, co nazywasz swoją „wiarą" w Chrystusa, sprawia, że nie słuchasz treści Jego nauk, to nie mów tu o swojej wierze — nie jest to wiara w Niego czy ufność, a jedynie intelektualne przyjęcie pewnej teorii na Jego temat.

Biblia najwyraźniej rozstrzyga sprawę w sposób zdecydowany, łącząc te dwie rzeczy w jednym zdumiewającym zdaniu. Jego pierwsza połowa brzmi: „Zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem" — co brzmi tak, jakby wszystko zależało od naszych uczynków — po czym druga połowa zdania dopowiada: „Albowiem to sam Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą" — co brzmi tak, jakby Bóg robił

wszystko, a my nic. Obawiam się, że właśnie z czymś takim spotykamy się w chrześcijaństwie. Jestem zbity z tropu, ale nie zaskoczony. Bo oto usiłujemy teraz zrozumieć i oddzielnie zaszufladkować, co właściwie robi Bóg, a co człowiek — gdy tymczasem człowiek i Bóg działają wspólnie. Oczywiście z początku wydaje nam się, że przypomina to współpracę dwojga ludzi, o której można powiedzieć: „On zrobił to, a ja tamto". Jednak takie myślenie nie sprawdza się. Bóg taki nie jest. On jest nie tylko obok ciebie, ale i w tobie. Gdybyśmy nawet mogli zrozumieć, co kto zrobił, ludzki język raczej nie zdołałby tego należycie wyrazić. Różne Kościoły próbują to wyjaśnić, mówiąc różne rzeczy. Jednak łatwo się przekonać, że nawet ci, którzy najbardziej podkreślają wagę dobrych uczynków, przyznają, że potrzebna jest wiara; a dla odmiany ci, którzy najbardziej obstają przy wierze, każą spełniać dobre uczynki. Tyle przynajmniej ja mogę powiedzieć.

149

Chyba wszyscy chrześcijanie zgodzą się ze mną, że choć z początku chrześcijaństwo wydaje się opierać na moralności, obowiązkach, zasadach, na winie i cnocie, to jednak w pewnej chwili zabiera nas dalej i wyprowadza z takiego myślenia. Doświadczasz wówczas przebłysku miejsca, gdzie o podobnych rzeczach nie rozmawia się wcale, chyba że w tonie żartobliwym. Każdy jest tam napełniony tym, co nazywamy dobrem — tak samo jak lustro jest pełne światła. Jednak ludzie ci nie nazywają tego dobrem. Nie nazywają tego w ogóle. Nie myślą o tym. Zbyt są zajęci patrzeniem w źródło, z którego dobro wypływa. Wszystko to dzieje się jednak niedaleko miejsca, w którym dalsza droga kryje się za horyzontem naszego świata. Nikt nie sięga wzrokiem daleko poza tę granicę, choć oczy wielu sięgają dalej niż moje.

151

KSIĘGA IV
OSOBOWOŚĆ I TO, CO LEŻY POZA NIĄ:
PIERWSZE KROKI W DOKTRYNIE O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

ROZDZIAŁ 1.
Stwarzanie i rodzenie

Wszyscy mnie ostrzegali, żebym nie pisał tego, co zamierzam napisać w tej ostatniej księdze. Każdy twierdzi: „Zwykły czytelnik nie chce teologii — potrzeba mu prostej, praktycznej religii". Odrzuciłem te rady. Nie uważam zwykłego czytelnika za aż takiego głupca. Teologia oznacza „naukę o Bogu", a chyba każdy, kto chce myśleć
0 Bogu, chciałby zarazem poznać najbardziej klarowne
1 najdokładniejsze zdanie na Jego temat, jakim dysponujemy. Nie jesteś dzieckiem — dlaczego miałbym traktować cię jak dziecko?

Niektórych ludzi teologia odstręcza, co zresztą dobrze rozumiem. Pamiętam pewną prelekcję, którą wygłaszałem dla pilotów Królewskich Sił Lotniczych. Pewien starszy już oficer (twardy człowiek) wstał i powiedział: „Nic mi po tym. Ale musi pan wiedzieć, że i ja jestem wierzący. Wiem, że Bóg istnieje. Czułem go, kiedy byłem sam na pustyni — ogromną, straszliwą tajemnicę. Właśnie dlatego nie wierzę w pańskie uładzone dogmaty i formułki o Bogu. Komuś, kto Go naprawdę spotkał, wydają się tak małostkowe, pedantyczne i nierealne!"

W pewnym sensie zupełnie się z nim zgadzałem. Myślę, że zapewne przeżył na tej pustyni autentyczne doświadczenie Boga i kiedy po swoim doświadczeniu zwrócił się ku chrześcijańskim wyznaniom wiary, chyba rzeczywiście przeszedł od czegoś autentycznego do czegoś mniej realnego. Podobnie kiedy staniemy na plaży i popatrzymy na Ocean Atlantycki, a potem spojrzymy na jego mapę, też odwracamy się od czegoś autentycznego ku czemuś mniej prawdziwemu — od prawdziwych fal przechodzimy do kolorowego skrawka papieru. Jednak

153

w tym właśnie rzecz. Mapa to faktycznie nic więcej, jak kawałek kolorowego papieru, jednak trzeba pamiętać o dwóch rzeczach. Po pierwsze, mapa opiera się na odkryciach setek i tysięcy ludzi, którzy przemierzyli rzeczywisty Atlantyk. Dlatego stoi za nią ogrom doświadczenia, nie mniej prawdziwego niż to, którego doznajesz na plaży — przy czym twoje doświadczenie jest jedynie pojedynczym przebłyskiem, natomiast mapa składa wszystkie te różne doświadczenia w jedną całość. Po drugie, jeśli się dokądś wybierasz, mapa jest absolutnie niezbędna. Dopóki wystarczają ci spacery po plaży, te własne przebłyski przynoszą znacznie większą frajdę niż oglądanie mapy. Jednak mapa przyda się bardziej od spacerów, jeśli chcesz się wybrać do Ameryki.

Teologia jest właśnie jak mapa. Samo uczenie się chrześcijańskich doktryn i ich rozważanie — jeśli na tym poprzestaniesz — jest mniej prawdziwe i ekscytujące niż doznanie, którego doświadczył na pustyni mój znajomy. Doktryny to nie Bóg. To tylko swoista mapa. Jednak mapa ta opiera się na doświadczeniach setek ludzi, którzy doświadczyli autentycznego kontaktu z Bogiem — w porównaniu z ich przeżyciami wszelkie dreszczyki czy pobożne uczucia, których doświadczamy ty czy ja, są bardzo podstawowe i bezładne. Po drugie, jeśli chcesz dotrzeć dalej, musisz skorzystać z mapy. To, co spotkało tamtego człowieka na pustyni, było może prawdziwe, na pewno ekscytujące — ale nic z tego nie wynikło. Prowadziło donikąd. Nie da się z tego zrobić żadnego użytku. Dlatego właśnie taka rozmyta religia — całe to odczuwanie Boga w przyrodzie i co tam jeszcze — jest bardzo atrakcyjna. Składa się z samych dreszczyków, bez żadnego wysiłku — jest jak oglądanie fal na plaży. Jednak badając w ten sposób ocean, nie dotrzesz do Nowej Fundlandii, tak jak nie osiągniesz życia wiecznego, po prostu „odczuwając" obecność Boga w kwiatach czy muzyce. Tak samo dotrzesz donikąd, wyłącznie oglądając mapy, a nie wyruszając w morze — nie będziesz też zbyt bezpieczny, jeśli wyruszysz w morze bez mapy.

154

Innymi słowy, teologia jest czymś praktycznym — zwłaszcza teraz. W dawnych czasach, gdy wykształcenie czy dyskusja nie były tak dostępne jak dzisiaj, może i dało się jakoś żyć z kilkoma prościutkimi wyobrażeniami na temat Boga. Tak już jednak nie jest. Każdy coś teraz czyta, każdy przysłuchuje się dyskusjom. Jeśli więc nie zechcesz słuchać o teologii, nie znaczy to, że nie będziesz miał żadnych poglądów na temat Boga. Znaczy to, że będziesz miał mnóstwo poglądów błędnych — nietrafnych, pogmatwanych i przebrzmiałych. A to dlatego, że wiele poglądów na temat Boga, z dumą prezentowanych jako nowości, to jedynie dawne idee, zbadane i odrzucone przed wiekami przez prawdziwych teologów. Wyznawanie popularnej religii obecnej we współczesnej Anglii jest wstecznictwem — niczym wiara w to, że ziemia jest płaska.

Bo jeśli dobrze się przyjrzeć, czy popularne wyobrażenie o chrześcijaństwie nie sprowadza się do rzeczy następującej: że Jezus był wielkim nauczycielem moralności i gdybyśmy tylko posłuchali Jego rad, zdołalibyśmy zaprowadzić lepszy porządek społeczny i uniknąć kolejnej wojny? Trzeba przyznać, że to święta prawda. Zdanie to nie mówi jednak całej prawdy o chrześcijaństwie i nie może skutkować w praktyce.

To święta prawda, że gdybyśmy poszli za radami Chrystusa, wkrótce mieszkalibyśmy w szczęśliwszym świecie. Nie trzeba tu nawet sięgać po Chrystusa. Gdybyśmy czynili to wszystko, do czego nas zachęcali Platon, Arystoteles czy Konfucjusz, mielibyśmy się znacznie lepiej niż obecnie. Cóż z tego? Nigdy nie szliśmy za radami wielkich nauczycieli moralności. Dlaczego teraz mielibyśmy nagle zacząć to robić? Dlaczego mielibyśmy nagle słuchać Chrystusa, a nie innych? Bo jest najlepszym nauczycielem moralności? Przecież właśnie dlatego tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, że za Nim pójdziemy. Jeśli nie rozumiemy lekcji na poziomie podstawowym, jaka jest szansa, że zrozumiemy lekcje najbardziej zaawansowane? Jeśli chrześcijaństwo to jedynie kolejna

155

porcja dobrych rad, jest ono nieistotne. Przez ostatnie cztery tysiące lat nie brakowało dobrych rad. Kolejna porcja nie zrobi tu różnicy.

Jednak wystarczy zajrzeć do jakichkolwiek pism autentycznie chrześcijańskich, żeby się przekonać, że mówią one o czymś zgoła różnym od tej popularnej religii. Mówią one, że Chrystus jest Synem Bożym (cokolwiek to znaczy). Mówią, że ci, którzy Mu zaufali, również mogą się stać synami Bożymi (cokolwiek to znaczy). Mówią, że Jego śmierć zbawiła nas od grzechów (cokolwiek to znaczy).

Nie ma co narzekać, że są to trudne stwierdzenia. Chrześcijaństwo utrzymuje, że opowiada nam o innym świecie, o czymś, co znajduje się poza światem dostępnym dla naszych zmysłów. Można uznać, że jest to twierdzenie fałszywe, lecz jeśli jest prawdziwe, musi ono być trudne — przynajmniej tak samo trudne, jak współczesna fizyka i z tych samych powodów, co ona.

W chrześcijaństwie największym wstrząsem jest stwierdzenie, że łącząc się z Chrystusem, możemy „stać się synami Bożymi". Nasuwa się pytanie: „Ale czy my nie jesteśmy już synami Bożymi? Przecież Boże ojcostwo to jedna z głównych idei chrześcijańskich!" Cóż, w pewnym sensie niewątpliwie jesteśmy już synami Boga. Bóg stworzył nas, kocha nas, opiekuje się nami — i w tym sensie jest jak ojciec. Ale skoro Biblia mówi o tym, że mamy się s t a ć synami Bożymi, najwyraźniej musi chodzić o coś innego. Tym samym docieramy do samego serca teologii.

Według jednego z wyznań wiary, Chrystus jest Synem Bożym „zrodzonym, a nie stworzonym". Wyznanie to dodaje, że został „zrodzony z Ojca przed wszystkim, co się stało". Zauważ — nie ma to żadnego związku z faktem, że Chrystus, kiedy narodził się na ziemi jako człowiek, był synem Dziewicy. Nie mamy teraz na myśli Dziewiczych Narodzin. Mamy na myśli coś, co się dokonało, zanim jeszcze została stworzona przyroda, zanim zaczął się czas. „Przed wszystkim" Chrystus został zrodzony, a nie stworzony. Co to znaczy?

156

Współcześnie nie używamy zbyt często takich słów jak „zrodzić" czy „zrodzony", jednak każdy wie jeszcze, co one oznaczają. Z r o d z i ć oznacza „stać się czyimś ojcem" — natomiast s t w o r z y ć to „zrobić" coś czy też „wytworzyć". Oto różnica: rodząc,

dajesz początek istocie podobnej do siebie. Człowiek rodzi ludzkie dzieci, bóbr — małe bobry, a ptak — jaja, z których wyklują się ptasie pisklęta. Jednak kiedy coś stwarzasz — powstaje coś innego niż ty sam. Ptak tworzy w ten sposób gniazdo, bóbr — tamę, a człowiek — radio czy też coś bardziej podobnego do niego, powiedzmy — posąg. Jeśli jest zmyślnym rzeźbiarzem, stworzy w ten sposób rzecz łudząco podobną do człowieka. Lecz posąg oczywiście nie jest prawdziwym człowiekiem — przypomina go tylko wyglądem. Nie oddycha, nie myśli. Nie ma w sobie życia.

Oto rzecz, którą od początku trzeba postawić jasno: Bóg rodzi Boga, podobnie jak człowiek — człowieka. To, co Bóg stwarza, nie jest Bogiem — tak jak człowiek nie stwarza ludzi. Właśnie dlatego ludzie nie są synami Bożymi w tym samym sensie, co Chrystus. Być może w pewien sposób są do Niego podobni, lecz nie są istotami tego samego rodzaju. Przypominają raczej obraz czy też posąg Boga.

Posąg ma kształt człowieka, ale pozbawiony jest życia. Tak samo człowiek ma „kształt" Boga (później wyjaśnię, co przez to rozumiem) czy też podobieństwo do Niego, lecz nie ma w sobie takiego życia, jakie ma Bóg. Zacznijmy od początku, to jest od podobieństwa pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Wszystko, co zostało stworzone przez Boga, w pewien sposób jest do Niego podobne. Przestrzeń przypomina Go swoim ogromem — nie to, żeby ogrom przestrzeni był tego samego rodzaju, co ogrom Boga, jednak stanowi on pewien Jego symbol, jest jakby przekładem Jego wielkości na język świata materialnego. Materia przypomina Boga, bo ma w sobie energię — choć oczywiście energia fizykalna jest czymś innym niż moc Boża. Świat roślin przypomina Boga, bo żyje, a On

jest „Bogiem żywym". Jednak życie w sensie biologicznym to nie to samo, co życie obecne w Bogu — jest w najlepszym razie jego symbolem czy może cieniem. Jeśli przejdziemy do zwierząt, oprócz biologicznego życia odnajdujemy innego rodzaju podobieństwa. Na przykład intensywna aktywność i płodność owadów to pierwsze, nikłe podobieństwo do nieustannego działania i twórczej mocy Boga. U wyższych ssaków odnajdujemy zaczątki instynktownych upodobań. To nie to samo, co miłość istniejąca w Bogu — ale przypomina ją, podobnie jak rysunek na płaskiej kartce może przypominać krajobraz. Gdy docieramy do człowieka, najwyższego ze zwierząt, otrzymujemy najwyraźniejsze ze znanych nam podobieństw do Boga (być może w innych światach żyją stworzenia jeszcze bardziej podobne do Boga niż my, lecz nic o nich nie wiemy). Człowiek nie tylko żyje, ale również kocha i rozumuje. Zycie biologiczne osiąga w nim swój najwyższy poziom.

Jednak jest coś, czego człowiek w swym naturalnym stanie nie posiada — mianowicie życie duchowe, czyli życie innego, wyższego rodzaju, które jest obecne w Bogu. Oba rodzaje życia określamy tym samym słowem, jednak uznać je za identyczne, to jak przyjąć, że „ogrom" przestrzeni i „ogrom" Boga są wielkościami tego samego rodzaju. Tymczasem różnica pomiędzy życiem biologicznym i duchowym jest tak ważna, że na ich określenie będę tu używał dwóch różnych słów. Życie biologiczne, które otrzymujemy za sprawą przyrody, życie stale (jak wszystko inne w przyrodzie) zagrożone zepsuciem i rozpadem i podtrzymywane wyłącznie dzięki nieustannemu wsparciu przyrody w postaci powietrza, wody, żywności itd. — życie to nazywać będę *bios.* Z kolei życie duchowe, które istnieje w Bogu przez całą wieczność i stworzyło cały przyrodzony wszechświat — nazywam *zoe. Bios* cechuje oczywiście pewnego rodzaju nikłe, symboliczne podobieństwo do *zoe* — ale jest to najwyżej podobieństwo między

fotografią a miejscem, które przedstawia, czy też między posągiem a człowiekiem. Człowiek

ożywiony *biosem,* który posiadłby *zoe,* doświadczyłby nie mniejszej przemiany niż posąg, który z rzeźbionego kamienia staje się prawdziwym człowiekiem.

Otóż o nic innego nie chodzi w chrześcijaństwie. Ten świat jest wielkim warsztatem rzeźbiarskim. My jesteśmy posągami, a po warsztacie krąży wieść, że niektórzy z nas pewnego dnia ożyją.

ROZDZIAŁ 2.
Trójosobowy Bóg

Poprzedni rozdział mówił o różnicy pomiędzy stwarzaniem i rodzeniem. Człowiek rodzi dziecko, ale może stworzyć posąg. Bóg rodzi Chrystusa, ale ludzi stwarza. Jednak w ten sposób mogłem zilustrować tylko jeden aspekt dotyczący Boga, a mianowicie fakt, że Bóg Ojciec rodzi Boga, istotę podobną do siebie samego. Przypomina pod tym względem człowieka, który rodzi innego człowieka — własnego syna. Ale to niezupełnie tak. Muszę więc spróbować wyjaśnić to nieco bliżej.

W dzisiejszych czasach niemało ludzi stwierdza: „Wierzę w Boga, ale nie w Boga osobowego". Ludzie ci mają odczucie, że owa tajemnicza istota, leżąca u podstaw wszystkiego, musi być czymś więcej niż osobą. Chrześcijanie właściwie zgadzają się z tym — i jako jedyni proponują pewne wyobrażenie tego, czym może być istota wykraczająca poza ramy osobowości. Wszyscy inni, choć twierdzą, że Bóg jest więcej niż tylko osobą, w istocie myślą o Nim jako o kimś nieosobowym, to jest jako o czymś mniej niż osoba. Jeśli jednak szukasz czegoś ponadosobowego, czegoś więcej niż osoba, to nie wchodzi tu w rachubę wybór pomiędzy ideą chrześcijańską i pozostałymi. Idea chrześcijańska nie znajduje swego konkurenta.

Jeszcze inni ludzie sądzą, że po tym życiu, a być może po kilku kolejnych egzystencjach, dusze ludzkie zostają „wchłonięte" przez Boga. Gdy jednak próbują wyjaśnić, o co im chodzi, wygląda na to, że nasze wchłonięcie w Boga wyobrażają sobie na podobieństwo jednej rzeczy materialnej wchłanianej w drugą. Ludzkie życie porównują do kropli wody wpadającej do morza. Ale to oczywiście

oznacza koniec kropli. Jeśli rzeczywiście przydarza się nam coś takiego, to wówczas wchłonięcie okaże się niczym innym, jak kresem istnienia. Chrześcijanie jako jedyni mają pewne pojęcie o tym, w jaki sposób dusze ludzkie mogą się stać częścią życia Bożego, a mimo to pozostać sobą — a nawet stać się sobą znacznie bardziej niż do tej pory.

Ostrzegałem, że teologia jest rzeczą praktyczną. Owo stanie się częścią Bożego życia to jedyny cel, dla którego istniejemy — a błędne wyobrażenia na ten temat utrudniają sprawę. Dlatego na kolejnych kilka minut muszę poprosić Czytelników o skupienie.

Wiemy, że w przestrzeni można się poruszać na trzy sposoby: w prawo i w lewo, w górę i w dół, albo do przodu i do tyłu. Każdy kierunek ruchu albo mieści się w jednym z

tych trzech, albo też jest jakimś kompromisem pomiędzy nimi. Nazywamy to trzema wymiarami przestrzeni. Zauważ: przy użyciu tylko jednego wymiaru da się narysować jedynie linię prostą. Używając dwóch, można narysować figurę, na przykład kwadrat. Kwadrat składa się z czterech prostych linii. Teraz zróbmy kolejny krok. Posiadając trzy wymiary, można zbudować coś, co nazywamy bryłą — na przykład sześcian, coś jakby kostkę cukru czy kość do gry. Sześcian składa się z sześciu kwadratów.

Rozumiesz? Jednowymiarowy świat byłby linią prostą. W dwuwymiarowym świecie nadal mamy linie proste, ale z wielu takich linii otrzymujemy figury. W trójwymiarowym świecie nadal mamy figury, jednak kilka figur tworzy jedną bryłę. Innymi słowy, przechodząc na coraz to bardziej realne i skomplikowane poziomy, nie pozostawiasz za sobą rzeczy, które znalazłeś na poziomach prostszych — są one nadal obecne, ale w nowych połączeniach. Połączeniach, które byłyby dla ciebie niewyobrażalne, gdybyś znał tylko prostsze poziomy.

Otóż chrześcijańskie wyjaśnienie Boga opiera się na tej samej zasadzie. Poziom ludzki jest poziomem nieskom-

plikowanym i raczej pustym. Na poziomie ludzkim jedna osoba jest jedną istotą, a dwie osoby to za każdym razem dwie odrębne istoty — tak jak w dwóch wymiarach (powiedzmy na kartce) jeden kwadrat jest jedną figurą, a dwa kwadraty to zawsze dwie odrębne figury. Na boskim poziomie nadal istnieją osoby, lecz tam odkrywamy je w nowych połączeniach, których — nie żyjąc na tamtym poziomie — nie potrafimy sobie wyobrazić. W boskim wymiarze, jeśli to można tak ująć, znajdujemy Istotę, która jest trzema Osobami, choć pozostaje jedną Istotą, podobnie jak sześcian to sześć kwadratów, które mimo to pozostają jednym sześcianem. Oczywiście nie możemy w pełni pojąć takiej Istoty — podobnie jak nigdy nie umielibyśmy poprawnie wyobrazić sobie sześcianu, gdybyśmy potrafili postrzegać tylko dwa wymiary przestrzeni. Możemy jednak wyrobić sobie o niej choćby nikłe pojęcie — a wówczas po raz pierwszy w życiu zdobywamy pojęcie, choćby i nikłe, czegoś ponadosobowego — czegoś więcej niż osoba. Jest to coś, na co sami nigdy byśmy nie wpadli, choć słysząc o tym, uznajemy, że właściwie powinniśmy, skoro tak dobrze pasuje to do innych rzeczy, które znamy.

Możesz zapytać: „Skoro nie potrafię sobie nawet wyobrazić trójosobowego Boga, po co o Nim mówić?" Cóż, faktycznie nie ma co o Nim mówić. W rzeczywistości chodzi o to, aby zostać pociągniętym ku temu trójosobowe- mu życiu, a to może się zacząć w każdej chwili — od dzisiaj, jeśli zechcesz.

Oto, co mam na myśli. Zwykły, prosty chrześcijanin klęka do modlitwy. Próbuje rozmawiać z Bogiem. Ale jako chrześcijanin wie również, że to właśnie Bóg skłania go do modlitwy — niejako Bóg w jego wnętrzu. Jednak wie też, że posiadana przez niego prawdziwa wiedza o Bogu pochodzi w całości od Chrystusa, Człowieka, który był Bogiem — wie, że Chrystus stoi obok niego, pomaga mu w modlitwie, modli się za niego. Rozumiesz już, co się tu dokonuje. Bóg jest tym, do którego modli się człowiek — jego celem. Bóg jest również tym, co popy-

cha człowieka od wewnątrz — jego siłą napędową. Bóg to także droga czy też most, po którym człowiek zmierza ku swemu celowi. Tak oto w małej, zwyczajnej sypialni, gdzie normalny człowiek odmawia swój pacierz, trwa pełne, trojakie życie trójosobowej

Istoty. Człowiek ten wpada w nurt życia wyższego rzędu, które tu nazywam *zoe* lub życiem duchowym — jest on pociągany przez Boga w głąb Boga, choć pozostaje przy tym sobą.

Stąd wzięła swój początek teologia. Ludzie już wcześniej posiadali pewną niejasną wiedzę o Bogu. Wtedy to przyszedł człowiek, który twierdził, że jest Bogiem, a przy tym nie był to ktoś, kogo można było zbyć jako szaleńca. Człowiek ten przekonał ludzi, a oni spotkali Go ponownie po tym, jak oglądali Jego śmierć. A następnie, kiedy utworzyli niewielką grupę czy wspólnotę, w jakiś sposób odnaleźli też Boga w sobie samych — Boga, który ich prowadził i dawał im moc do czynienia rzeczy, których wcześniej nie mogli dokonać. Kiedy się nad tym wszystkim zastanowili, stwierdzili, że odkryli chrześcijańską definicję trójosobowego Boga.

Definicja ta nie jest czymś wymyślonym. W pewnym sensie teologia to nauka eksperymentalna. To proste religie są wymyślone. Nazywając teologię nauką eksperymentalną „w pewnym sensie", chcę powiedzieć, że pod pewnymi względami przypomina inne nauki eksperymentalne — choć nie pod każdym względem . Jeśli jesteś geologiem i badasz skały, musisz je odszukać. Same do ciebie nie przyjdą, a kiedy ty się do nich wybierzesz, nie uciekną. Inicjatywa leży tu całkowicie po twojej stronie. Skały ci nie pomogą ani nie przeszkodzą. Ale załóżmy, że jesteś zoologiem i chcesz sfotografować zwierzęta w ich naturalnym środowisku. To już coś innego niż badanie skał. Dzikie zwierzęta nie przyjdą do ciebie — ale mogą przed tobą uciekać, i tak właśnie zrobią, jeśli nie będziesz zachowywał się bardzo cicho. Pojawia się już z ich strony drobny zaczątek inicjatywy.

Przejdźmy na jeszcze wyższy poziom. Przypuśćmy, że chcesz poznać jakiegoś człowieka. Jeżeli ten człowiek

zdecydowanie nie zechce, abyś go poznał — nie poznasz go. Musisz zdobyć jego zaufanie. W tym wypadku inicjatywa dzieli się po równo — do przyjaźni trzeba dwóch osób.

Kiedy zaczynasz poznawać Boga, inicjatywa leży po Jego stronie. Jeśli Bóg się nie objawia, nic nie wskórasz, żeby Go znaleźć. Przy czym niektórym ludziom Bóg objawia samego siebie o wiele bardziej niż innym — nie dlatego, że wybiera sobie faworytów, ale dlatego, że nie może się objawić osobie, której umysł i charakter są w nieodpowiednim stanie. Tak samo światło słoneczne, choć nie wybiera sobie faworytów, nie może się odbijać równie jasno w zakurzonym lustrze jak w czystym.

Można to ująć inaczej — o ile w innych naukach instrumenty, z których korzystasz, są czymś zewnętrznym wobec ciebie (jak na przykład mikroskopy czy teleskopy), o tyle instrumentem, przez który oglądasz Boga, jest twoja własna osoba. A jeśli twoja osoba nie jest czysta, twój ogląd Boga będzie rozmyty — jak księżyc oglądany przez brudny teleskop. Dlatego straszne narody miewają straszne religie — oglądają Boga przez brudną soczewkę.

Tylko ludziom autentycznym Bóg może się objawić taki, jaki jest naprawdę. Oznacza to nie tylko ludzi dobrych rozumianych jako każdy z osobna, ale też złączonych w jedno ciało, pomocnych i ukazujących Boga sobie nawzajem. Bo taką ludzkość zamierzył Bóg — na kształt muzyków w jednej orkiestrze albo organów jednego ciała.

Dlatego jedynym naprawdę odpowiednim instrumentem, który pozwala o Bogu czegoś się dowiedzieć, jest cała wspólnota chrześcijańska, która Go wspólnie oczekuje. W tym ujęciu chrześcijańskie braterstwo jest niejako sprzętem laboratoryjnym. To

dlatego ludzie, którzy co kilka lat pojawiają się z jakąś nową, własną, uproszczoną i opatentowaną religią w miejsce tradycji chrześcijańskiej, w rzeczywistości tracą czas. Przypominają człowieka, który bez żadnych instrumentów — poza starą, polową lornetką — próbuje wyprowadzić z błędu zawodowych

astronomów. Może i bystry z niego człowiek — może nawet bystrzejszy od niejednego zawodowego astronoma — jednak porywa się z motyką na słońce. Dwa lata później zostanie całkowicie zapomniany, a prawdziwa nauka będzie trwała nadal.

Gdyby chrześcijaństwo było naszym wymysłem, oczywiście dałoby się je uprościć. Nie jest nim jednak. Pod względem prostoty nie możemy konkurować z wynalazcami nowych religii. To niemożliwe — zajmujemy się faktami. Każdy potrafi mówić prosto, jeśli nie musi się martwić o fakty.

ROZDZIAŁ 3.
Czas i to, co leży poza nim

Bardzo niemądre jest przekonanie, że czytając jakąś książkę, nie wolno opuścić ani jednego fragmentu. Każdy rozsądny człowiek spokojnie opuszcza w książkach te rozdziały, które do niczego mu się nie przydadzą. W tym rozdziale piszę o czymś, co może się okazać pomocne dla niektórych Czytelników, choć innym wyda się tylko zbędną komplikacją. Jeśli należysz do tej drugiej grupy, radziłbym nie zawracać sobie głowy tym rozdziałem i przejść do następnego.

W rozdziale poprzednim musiałem poruszyć temat modlitwy i dopóki mamy go jeszcze świeżo w głowach, chciałbym się zająć pewną trudnością, którą niektórzy ludzie odczuwają w związku z samą ideą modlitwy. Ktoś mi kiedyś powiedział: „Jak najbardziej wierzę w Boga, ale po prostu nie mogę uwierzyć, że miałby wysłuchiwać kilkuset milionów ludzi, którzy zwracają się do Niego w tej samej chwili". Przekonałem się, że podobne odczucie ma wielu ludzi.

Na początek trzeba zauważyć, że cały problem kryje się w słowach „w tej samej chwili". Większość z nas potrafi sobie wyobrazić Boga wysłuchującego dowolnej liczby modlitw, pod warunkiem, że proszący zgłaszają się kolejno, a Bóg ma nieskończenie wiele czasu. Tak więc u podstaw tej trudności leży odczucie, że Bóg musi upakować zbyt wiele rzeczy w jednej chwili.

Cóż, oczywiście tak właśnie mają się sprawy w odniesieniu do nas. Zycie przychodzi do nas chwila za chwilą. Jedna chwila znika, zanim pojawi się następna — a każda z nich pozostawia niewiele miejsca na zrobienie czegokolwiek. Taki jest czas. Naturalnie każdy z nas przyj-

muje jako coś oczywistego, że to następstwo czasu — owa kolejność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości — to nie tylko sposób, w jaki przychodzi do nas życie, ale wręcz sposób istnienia wszystkiego. Jesteśmy skłonni sądzić, że cały wszechświat oraz sam Bóg zawsze poruszają się od przeszłości ku przyszłości, tak samo jak my. Jednak wielu uczonych ludzi nie zgadza się z tym. To właśnie teolodzy pierwsi wysunęli pogląd,

że pewne rzeczy w ogóle nie znajdują się w czasie. Później pogląd ten przejęli filozofowie, a obecnie to samo robią niektórzy naukowcy.

Prawie na pewno Bóg nie znajduje się w czasie. Jego życie nie składa się z kolejno następujących po sobie chwil. Jeśli dzisiaj o dziesiątej trzydzieści wieczorem modli się do Niego milion ludzi, Bóg nie musi ich wszystkich wysłuchać w tym okamgnieniu, które nazywamy dziesiątą trzydzieści wieczorem. Dla Niego dziesiąta trzydzieści — podobnie jak każdy inny moment od początku świata — jest zawsze teraźniejszością. Można powiedzieć, że Bóg ma całą wieczność na wysłuchanie trwającej ułamek sekundy modlitwy pilota, którego samolot spada w płomieniach na ziemię.

Wiem, że to trudne. Może spróbuję podać przykład podobny, choć nie identyczny. Załóżmy, że piszę powieść. Piszę w niej: „Maria odłożyła robótkę. Po chwili usłyszała pukanie do drzwi". Dla Marii, która musi żyć w wyimaginowanym czasie mojego opowiadania, nie istnieje żadna przerwa pomiędzy odłożeniem robótki a pukaniem do drzwi. Jednak ja sam, stwarzając Marię, wcale nie żyję w tym wyimaginowanym czasie. Pomiędzy napisaniem pierwszej połowy zdania i jego zakończeniem mogę przesiedzieć trzy godziny, bez ustanku myśląc o Marii. Mógłbym myśleć o niej, jakby była jedyną postacią w całej powieści, mógłbym o niej myśleć tak długo, jak zechcę, a jednak wszystkie te godziny wcale nie pojawiłyby się w czasie Marii (to jest w wewnętrznym czasie opowiadania).

Oczywiście nie jest to ilustracja doskonała. Ale może zdoła ukazać choćby przebłysk tego, co uważam za praw-

dę. Bóg nie jest porywany nurtem czasu tego wszechświata, tak samo jak autora nie porywa nurt czasu jego własnej powieści. Bóg może poświęcić każdemu z nas nieskończoną ilość uwagi. Nie musi się nami zajmować masowo. W Jego obecności nie mógłbyś być bardziej sam, choćbyś nawet był Jego jedynym stworzeniem. Kiedy Chrystus umarł, umarł za ciebie konkretnie i z osobna, tak jakbyś był jedynym człowiekiem na świecie.

Moja ilustracja w pewnym momencie załamuje się: według niej autor wydostaje się z jednego strumienia czasu w drugi (rzeczywisty). Jednak wydaje mi się, że Bóg w ogóle nie żyje w strumieniu czasu. Jego życie nie przepływa od chwili do chwili jak nasze — można powiedzieć, że dla Niego nadał trwa rok 1920, a zarazem już trwa rok 2020. Albowiem Jego życie to On sam.

Jeśli wyobrazić sobie czas jako linię prostą, po której musimy podróżować, to wówczas Bóg będzie całą kartką, na której linia jest narysowana. My docieramy do poszczególnych punktów na linii kolejno: musimy opuścić A, zanim dotrzemy do B, i nie znajdziemy się w C, o ile najpierw nie opuścimy B. Natomiast Bóg — z góry, z zewnątrz czy może z zewsząd dokoła — zawiera w sobie całą linię i widzi wszystkie punkty.

Warto zrozumieć tę ideę, bo pozwala ona usunąć pewne trudności z pozoru występujące w chrześcijaństwie. Zanim zostałem chrześcijaninem, miałem między innymi następujące zastrzeżenie. Chrześcijanie twierdzili, że wieczny Bóg, który jest wszędzie i podtrzymuje cały wszechświat w istnieniu, stał się człowiekiem. No cóż — pytałem — co w takim razie podtrzymywało cały wszechświat w istnieniu, kiedy był niemowlęciem, albo kiedy spał? Jak mógł być wszystkowiedzącym Bogiem i zarazem człowiekiem, który pyta swoich uczniów: „Kto mnie dotknął?" Zauważ, że cały problem tkwi w słowach „ k i e d y był niemowlęciem" czy „jak mógł być r ó w n o c z e ś n i e " . Innymi słowy, zakładałem, że boskie życie Chrystusa mieściło się w czasie, zaś Jego życie jako człowieka imieniem Jezus spędzone w Palestynie było

krótszym okresem wyjętym z tego czasu — podobnie jak moja służba wojskowa była krótszym okresem wyjętym z całego życia. Podobnie myśli o tym większość z nas. Wyobrażamy sobie Boga żyjącego w okresie, kiedy Jego ludzkie życie wciąż jeszcze należy do przyszłości, jak dociera następnie do okresu, kiedy stało się dla Niego teraźniejszością — aż przechodzi w okres, kiedy może patrzeć na swoje ludzkie życie jako coś przeszłego. Jednak takie wyobrażenia zapewne wcale nie pokrywają się z faktami. Życia Chrystusa w Palestynie nie da się umieścić w żadnej relacji czasowej z Jego życiem jako Boga poza czasem i przestrzenią. To, że ludzka natura wraz z doświadczeniem słabości, snu i niewiedzy mieści się jakoś w życiu boskim, wydaje mi się ponadczasową prawdą na temat Boga. Z naszego punktu widzenia, ludzkie życie Boga to konkretny okres historyczny (od początku naszej ery do Ukrzyżowania). Wyobrażamy sobie zatem, że jest to również jakiś okres w istnieniu Boga. Jednak Bóg nie ma historii. Bóg jest zbyt dogłębnie i zbyt całkowicie prawdziwy, aby mieć historię, ponieważ posiadać historię, to tyle, co tracić część własnej rzeczywistości (bo już się osunęła w przeszłość) i jeszcze nie posiadać innej części (bo wciąż należy ona do przyszłości) — a zatem posiadać jedynie maleńką teraźniejszość, która przemija, zanim się zdążysz obejrzeć. Broń Boże, żebyśmy mieli tak myśleć o Bogu. Nawet my sami możemy liczyć, że podobna reglamentacja zostanie kiedyś zniesiona także w odniesieniu do nas.

A oto kolejna trudność, na którą natrafiamy w związku z przekonaniem, że Bóg istnieje w czasie. Każda osoba, która w ogóle wierzy w Boga, wierzy również, że Bóg wie, co ty czy ja zrobimy jutro. Ale skoro Bóg wie, że zrobię to czy tamto, jak mogę być wolny w swoich wyborach? Tu również trudność bierze się z naszego wyobrażenia, że Bóg przesuwa się wzdłuż linii czasu tak samo jak my: z tą tylko różnicą, że On widzi, co się zdarzy przed nami, a my nie. Cóż, gdyby tak było, gdyby Bóg p r z e w i d y w a ł nasze uczynki, bardzo trudno byłoby

zrozumieć, jak moglibyśmy zachować wolność w ich czynieniu (albo nie-czynieniu). Ale załóżmy, że Bóg jest poza linią czasu i ponad nią. W takim razie to, co nazywamy „jutrem", byłoby dla Niego widoczne w ten sam sposób, jak to, co nazywamy „dniem dzisiejszym". Dla Niego wszystkie dni są „teraz". Bóg nie p a m i ę t a , że wczoraj zrobiłeś to czy tamto — On po prostu widzi, jak to robisz, bo chociaż ty utraciłeś już swoje „wczoraj", On ma je nadal. Bóg nie p r z e w i d u j e twoich jutrzejszych uczynków, a jedynie widzi, jak je spełniasz. Choć dla ciebie jutro jeszcze nie przyszło, dla Niego już trwa. Nigdy nie uważałeś, aby twoje własne uczynki, które spełniasz w tej chwili, były w jakiś sposób mniej wolne przez to, że Bóg wie, co robisz. Cóż, Bóg widzi twoje jutrzejsze uczynki dokładnie w taki sam sposób — bo już teraz jest obecny w dniu jutrzejszym i po prostu widzi, co robisz. W pewnym sensie nie wie, co zrobisz, dopóki tego nie zrobisz — jednak moment, w którym to zrobisz, to już dla Niego chwila obecna.

Ta idea bardzo mi pomogła. Jeśli tobie nie pomaga, możesz ją śmiało porzucić. Jest to idea „chrześcijańska" w tym sensie, że wyznawali ją wielcy, światli chrześcijanie i nie ma w niej niczego, co stałoby w sprzeczności z chrześcijaństwem. Jednak nie ma jej w Biblii ani w żadnym wyznaniu wiary. Możesz być dobrym chrześcijaninem, wcale jej nie przyjmując, a nawet w ogóle o niej nie myśląc.

170

ROZDZIAŁ 4.
Dobre zarażenie

Na początek tego rozdziału poproszę Czytelników, aby uruchomili na chwilę swoją wyobraźnię. Proszę sobie wyobrazić dwie książki leżące na stole, jedna na drugiej. Oczywiście dolna książka podtrzymuje górną — wspiera ją. Książka leżąca na dole sprawia, że górna znajduje się — powiedzmy — pięć centymetrów nad powierzchnią stołu. Książkę znajdującą się pod spodem nazwijmy A, książkę leżącą na wierzchu — B. Położenie A powoduje położenie B. Czy to jasne? Teraz wyobraźmy sobie coś, co jest oczywiście niemożliwe, ale zrobimy to dla ilustracji — wyobraźmy sobie zatem, że obie książki znajdują się w takim położeniu od zawsze. Przy takim założeniu położenie B zawsze wynikałoby z położenia A. Ale zarazem położenie A nie istniałoby p r z e d położeniem B. Innymi słowy, skutek nie zawsze następuje p o przyczynie. Oczywiście z reguły tak właśnie bywa ze skutkami — najpierw zjadasz ogórka, a niestrawności dostajesz potem. Jednak nie zawsze tak bywa ze wszystkimi przyczynami i skutkami. Za chwilę stanie się jasne, dlaczego uważam, że to ważne.

Kilka stron wcześniej napisałem, że Bóg jest Istotą, która obejmuje trzy Osoby, choć nadal pozostaje pojedynczą Istotą, tak jak sześcian zawiera sześć kwadratów, a mimo to pozostaje jedną bryłą. Jednak próbując wyjaśniać związki pomiędzy tymi Osobami, muszę korzystać ze słów, które brzmią tak, jakby jedna z nich istniała przed pozostałymi. Pierwszą Osobę nazywamy Ojcem, a drugą — Synem. Mówimy, że pierwsza Osoba rodzi drugą, czy też daje jej istnienie. Nazywamy to r o d z e n i e m , a nie s t w a r z a n i e m , bo osoba zrodzona jest

171

tego samego rodzaju, co rodząca. W tym sensie można użyć wyłącznie słowa „Ojciec"*. Niestety, słowo to sugeruje, że Ojciec istniał najpierw — tak samo jak ludzki ojciec istnieje przed swoim synem. Tak jednak nie jest. Nie ma tu mowy o tym, co było najpierw, a co potem. Dlatego myślę, że ważną rzeczą będzie wyjaśnić, w jaki sposób jedna rzecz może być źródłem, powodem czy też początkiem innej, choć żadna nie istniała przed drugą. Syn istnieje, bo istnieje Ojciec — jednak nie było takiej chwili w czasie, która poprzedzałaby zrodzenie Syna przez Ojca.

Może najlepiej będzie o tym pomyśleć tak: przed chwilą prosiłem o wyobrażenie sobie dwóch książek, i zapewne większość Czytelników zrobiła to — czyli każdy dokonał pewnej czynności w wyobraźni i w ten sposób w umyśle powstał pewien obraz. Jest oczywiste, że czynność dokonana w wyobraźni była przyczyną, a umysłowy obraz jej skutkiem. Ale to nie znaczy, że najpierw sobie coś wyobrażałeś, a potem powstał obraz. W chwili, kiedy sobie go wyobraziłeś, obraz już istniał. Akt woli przez cały czas utrzymywał ten obraz przed tobą. Jednak akt woli i obraz zaczęły się równocześnie i skończyły się równocześnie. Gdyby jakaś istniejąca wiecznie Istota wyobrażała sobie coś przez całą wieczność, wówczas jej akt woli tworzyłby zawsze pewien umysłowy obraz — jednak obraz ten byłby równie wieczny, jak sam akt woli.

Tak samo musimy sobie wyobrażać Syna, który zawsze, można powiedzieć, promieniuje z Ojca — niczym światło z lampy, ciepło z płomienia czy też obraz z umysłu. Syn jest wyrazem Ojca — tym, co Ojciec chce powiedzieć. Nigdy nie istniała taka

chwila w czasie, w której Ojciec by milczał. Ale czy zauważyłeś, co się dzieje? Wszystkie te obrazy światła czy ciepła zdają się sugerować, jakoby Ojciec i Syn byli nie dwiema Osobami, ale

* W języku angielskim słowo *beget* (rodzić, płodzić) odnosi się wyłącznie do ojca; w polszczyźnie oczywiście można go również użyć w stosunku do matki, jak np. w słowach: „zrodzony z Maryi Dziewicy" (przyp. tłum.).

rzeczami. Zatem nowotestamentowy obraz Ojca i Syna okazuje się jednak znacznie dokładniejszy od tego wszystkiego, czym próbujemy go zastąpić. Tak dzieje się za każdym razem, kiedy decydujemy się pominąć słowa Biblii. Jest rzeczą słuszną odejść od nich na chwilę, aby wyjaśnić jakieś konkretne zagadnienie. Ale zawsze trzeba do nich wrócić. W końcu Bóg wie znacznie lepiej od nas, jak opisywać samego siebie. Bóg wie, że z wszystkich rzeczy, które potrafimy sobie wyobrazić, nic tak nie przypomina relacji pomiędzy Pierwszą i Drugą Osobą, jak relacja pomiędzy ojcem i synem. Co najważniejsze, jest to relacja miłości. Ojciec raduje się Synem. Syn podziwia Ojca.

Zanim pójdziemy dalej, należy spostrzec praktyczne znaczenie tego faktu. Najróżniejsi ludzie z lubością powtarzają chrześcijańskie stwierdzenie, że „Bóg jest miłością". Ale jakby nie zauważają przy tym, że słowa „Bóg jest miłością" nie mają właściwie żadnej treści, o ile w Bogu nie mieszczą się co najmniej dwie Osoby. Miłość to coś, co jedna osoba żywi wobec drugiej. Jeśli Bóg jest jedną osobą, to przed stworzeniem świata nie był miłością. Oczywiście mówiąc to, ludzie ci mają na myśli coś zupełnie innego: chodzi im o to, że „miłość jest Bogiem". Chcą przez to powiedzieć, że nasze uczucia miłości, niezależnie od czasu i okoliczności, w których powstają, a także niezależnie od przynoszonych skutków, mają być traktowane z wielkim szacunkiem. Może i tak — ale to coś zupełnie różnego od chrześcijańskiej treści stwierdzenia, że „Bóg jest miłością". Mówiąc tak, chrześcijanie wierzą, że w Bogu od zawsze trwa żyjące i dynamiczne działanie miłości, które stworzyło wszystko inne.

Przy okazji — być może najważniejsza różnica pomiędzy religią chrześcijańską a wszystkimi innymi polega na tym, że w chrześcijaństwie Bóg nie jest czymś statycznym (ani nawet osobą), a dynamiczną, pulsującą aktywnością, życiem, niejako dramatem. A nawet, jeśli nie zostanie to uznane za brak szacunku z mojej strony, wręcz pewnego rodzaju tańcem. Ta jedność Ojca i Syna jest tak żywa i konkretna, że sama również stanowi Oso-

bę. Wiem, że to rzecz niemal niepojęta, ale spójrzmy na to w ten sposób: wiadomo, że gdy ludzie gromadzą się w rodzinie, klubie czy związku zawodowym, mówimy o pewnym „duchu" rodziny, klubu czy związku. Mówimy tak, bo kiedy są razem, poszczególni członkowie zaczynają mówić i zachowywać się w pewien właściwy całej wspólnocie sposób*. To tak, jakby powstała jakaś zbiorowa osobowość. Oczywiście nie jest to prawdziwa osoba — najwyżej nieco ją przypomina. Ale na tym właśnie polega kolejna różnica pomiędzy Bogiem a nami. Ze złączonego życia Ojca i Syna wyrasta prawdziwa Osoba — trzecia z Trzech Osób, które są Bogiem.

Na tę trzecią Osobę, czyli Bożego „ducha", mamy techniczne określenie: Duch Święty. Nie należy się niepokoić ani dziwić, jeśli nasze wyobrażenie o Nim jest bardziej mgliste i niewyraźne niż o pozostałych dwóch Osobach. Myślę, że jest tak nie bez powodu. W

życiu chrześcijańskim właściwie nigdy nie patrzysz n a Ducha Świętego. To On zawsze działa przez ciebie. Jeśli myślisz o Ojcu jako o kimś, kto jest „gdzie indziej", a o Synu jako o kimś, kto stoi u twojego boku, kto pomaga ci modlić się i zmienia również ciebie w Bożego syna, to o Trzeciej Osobie należy myśleć jako o czymś w twoim wnętrzu, czy też stojącym za tobą. Może niektórym łatwiej będzie zacząć od Trzeciej Osoby i dojść do pozostałych dwóch, posuwając się wstecz. Bóg jest miłością, a miłość ta działa poprzez ludzi — w szczególności poprzez całą wspólnotę chrześcijan. Jednak przez wszystkie wieki ów duch miłości to miłość wymieniana pomiędzy Ojcem i Synem.

Czy to ma właściwie jakieś znaczenie? Ma to większe znaczenie niż wszystko inne w świecie. Ten sam taniec czy dramat, ów wzór trójosobowego życia, ma się odbywać w życiu każdego z nas — albo, ujmując to w odwrotnej kolejności, każdy z nas musi wejść w taki wzór życia, zająć własne miejsce w tańcu. Nie ma innej drogi do

* Oczywiście takie wspólne zachowanie może być lepsze bądź gorsze od indywidualnego.

szczęścia, dla którego zostaliśmy stworzeni. Wszystkie rzeczy, dobre i złe, łapiemy niczym zaraźliwą chorobę. Jeśli chcesz się ogrzać, musisz stanąć obok ognia. Jeśli chcesz być mokry, musisz wejść do wody. Jeśli chcesz radości, mocy, pokoju, życia wiecznego, musisz się zbliżyć do Tego, który skupia w sobie te rzeczy — a wręcz wejść do środka. Nie mówimy tu o jakichś nagrodach, które Bóg mógłby każdemu wręczyć według własnego uznania. Rzeczy te są wielką fontanną energii i piękna, bijącą w samym sercu rzeczywistości. Jeśli staniesz blisko, płynąca z niej wilgoć osiądzie na tobie — jeśli nie, pozostaniesz suchy. Kiedy już człowiek zjednoczy się z Bogiem, jak miałby nie żyć na wieki? Kiedy zaś odłączy się od Boga, jak miałby nie uschnąć i nie obumrzeć?

Ale jak człowiek ma się z Bogiem zjednoczyć? Jak możemy zostać przyjęci do tego trójosobowego życia?

Pamiętasz, co napisałem w rozdziale 2. o s t w a r z a n i u i rodzeniu. Nie jesteśmy zrodzeni przez Boga, zostaliśmy bowiem przez Niego stworzeni — w naszym naturalnym stanie nie jesteśmy synami Boga, a tylko (można powiedzieć) posągami. Nie posiadamy *zoe,* czyli duchowego życia, a jedynie *bios,* życie biologiczne, które niebawem ulegnie zepsuciu i umrze. Otóż chrześcijaństwo ma następującą propozycję: jeśli pozwolimy Bogu działać, możemy wziąć udział w życiu Chrystusa — a wtedy będziemy z Nim dzielić życie, które zostało zrodzone, a nie stworzone, życie, które istnieje od zawsze i na zawsze. Chrystus jest Synem Bożym. Otrzymując udział w Jego życiu, również staniemy się synami Bożymi. Będziemy kochali Ojca tak jak On, i przystąpi do nas Duch Święty. Chrystus przyszedł na świat i stał się człowiekiem, aby przynieść innym ludziom życie podobne do własnego — poprzez to, co nazywam „dobrym zarażeniem". Każdy chrześcijanin musi się stać Chrystusem w miniaturze. W tym zawiera się dosłownie cały sens zostania chrześcijaninem.

ROZDZIAŁ 5.
Krnąbrne żołnierzyki

Syn Boży stał się człowiekiem, aby ludzie mogli się stać synami Bożymi. Nie wiemy — a przynajmniej ja nie wiem — jak miałyby się sprawy, gdyby ludzkość nigdy nie

zbuntowała się przeciw Bogu i nie stanęła po stronie wroga. Być może każdy człowiek byłby „w Chrystusie"
– to jest dzieliłby Jego życie — od urodzenia. Może rzeczą naturalną byłoby natychmiastowe wyniesienie *biosu,* życia biologicznego, na poziom *zoe,* życia niestworzonego. Ale to tylko spekulacje. Nas samych interesuje to, jak rzeczy mają się rzeczywiście.

A rzeczy mają się tak: te dwa rodzaje życia są teraz nie tylko różne (różne byłyby zawsze), ale wręcz przeciwstawione sobie nawzajem. Naturalne życie każdego z nas skupione jest na sobie, chce pieszczot i podziwu, pragnie wykorzystać inne życia, wyzyskać cały wszechświat. A szczególnie pragnie być pozostawione samemu sobie – trzymać się z daleka od wszystkiego, co jest od niego lepsze, większe albo wyższe, wszystkiego, co dałoby mu odczuć własną małość. Zycie naturalne obawia się blasku i świeżości duchowego świata, podobnie jak ludzie wychowani w niechlujstwie boją się kąpieli. W pewnym sensie ma ono całkowitą rację. Wie, że jeśli zapanuje nad nim życie duchowe, cały jego egoizm i upór zostanie zgładzony. Nasze życie naturalne będzie walczyć do upadłego, aby tego uniknąć.

Czy zastanawiałeś się kiedyś jako dziecko, jak byłoby cudownie, gdyby twoje zabawki ożyły? Cóż, przypuśćmy, że rzeczywiście mógłbyś je ożywić. Wyobraź sobie, jak ołowiany żołnierzyk zamienia się w małego człowieczka. Ołów musiałby się wówczas zamienić w ciało.

176

Przypuśćmy, że ołowianemu żołnierzykowi nie spodobałby się ten pomysł. Ciało go nie interesuje — widzi jedynie, że ołów ulega zepsuciu. Sądzi, że go zabijasz. Zrobi wszystko, żeby ci przeszkodzić. Jeśli tylko zdoła tego uniknąć, nie zmieni się w człowieka.

Nie wiem, co ty zrobiłbyś z takim żołnierzykiem. Ale oto, co Bóg zrobił z nami: druga Osoba Boża, Syn, sam stał się człowiekiem. Urodził się na tym świecie jako prawdziwy człowiek — prawdziwy człowiek z konkretnym wzrostem, kolorem włosów, mówiący konkretnym językiem, ważący tyle a tyle kilogramów. Wieczna, wszechwiedząca Istota, która stworzyła cały wszechświat, nie tylko stała się człowiekiem, ale i (przedtem) niemowlęciem, a jeszcze wcześniej płodem w ciele Kobiety. Jeśli chcesz to sobie uzmysłowić, zastanów się, czy chciałbyś stać się ślimakiem albo krabem.

Tak oto pojawił się człowiek, który był naprawdę taki, jacy mieli być wszyscy ludzie — jedyny człowiek, w którym życie stworzone, otrzymane od Matki, dobrowolnie doświadczyło pełnej i doskonałej przemiany w życie zrodzone przez Boga. Przyrodzony człowiek został w Nim wyniesiony do pełnej godności Syna Bożego. Można powiedzieć, że w tej jednej chwili ludzkość przybiła do portu — dokonała przejścia do życia Chrystusa. A ponieważ cała nasza trudność polega na tym, że naturalne życie musi zostać w pewnym sensie „uśmiercone" czy też „umartwione", Chrystus wybrał takie ziemskie życie, w którym Jego ludzkie pragnienia były „uśmiercane" na każdym kroku — przez ubóstwo, niezrozumienie rodziny, zdradę bliskiego przyjaciela, drwiny i brutalność policji, wreszcie egzekucję i tortury. Kiedy poniósł śmierć (choć w pewnym sensie ponosił ją codziennie), żyjąca w Nim istota ludzka, ponieważ była złączona z boskim Synem, powróciła do życia. W Chrystusie zmartwychwstał Człowiek — nie tylko Bóg. W tym cała rzecz. Po raz pierwszy ujrzeliśmy prawdziwego człowieka. Jeden ołowiany żołnierzyk (ze szczerego ołowiu, jak cała reszta z nas) w pełni i olśniewająco — ożył.

Tu docieramy naturalnie do punktu, w którym załamuje się porównanie z ołowianym żołnierzykiem. W przypadku prawdziwych żołnierzyków czy posągów, ożycie jednego nie zrobiłoby różnicy pozostałym. Każdy żołnierzyk czy posąg jest rzeczą osobną. Jednak ludzie osobni nie są. Wyglądają jak osobne istoty, bo w końcu widzimy, jak każdy z nich chodzi z osobna. Jednak jesteśmy przecież stworzeni w taki sposób, że widzimy jedynie chwilę obecną. Gdybyśmy mogli zobaczyć przeszłość, wtedy oczywiście wyglądałoby to inaczej. Był bowiem czas, kiedy każdy był częścią swojej matki, a jeszcze wcześniej — ojca, oni zaś byli częścią własnych rodziców. Gdyby ujrzeć ludzkość obecną w całym czasie, tak jak widzi ją Bóg, nie wyglądałaby jak mnóstwo osobnych, rozproszonych kawałków. Wyglądałaby jak pojedyncza, rosnąca rzecz — mogłaby nieco przypominać szalenie skomplikowane drzewo. Każdy byłby połączony z innymi. Co więcej, tak samo jak z innymi, każdy człowiek połączony jest również z Bogiem. W tej chwili każdy mężczyzna, każda kobieta i każde dziecko na świecie czuje i oddycha tylko dlatego, że Bóg niejako podtrzymuje ich w istnieniu.

Dlatego gdy Chrystus stał się człowiekiem, stało się coś innego, niż gdybyś ty stał się jednym z cynowych żołnierzyków. To tak, jakby Istota, która od zawsze oddziałuje na całą ludzkość, w pewnym miejscu zaczęła na nią działać w nowy sposób. Z tego miejsca efekt jej działania rozchodzi się po całej ludzkości. Ma to znaczenie zarówno dla ludzi, którzy żyli przed Chrystusem, jak i dla żyjących później. Ma to znaczenie dla ludzi, którzy nigdy o Nim nie słyszeli. To tak, jakby do szklanki z wodą wpuścić kroplę, która całości nada inny smak czy kolor. Oczywiście wszystkie te ilustracje są niedoskonałe. Na dłuższą metę Bóg jest wyłącznie sobą samym, a to, co czyni, nie przypomina niczego innego — nie może być inaczej.

Jakie znaczenie ma więc Jego czyn dla ludzkości? Właśnie takie: że owo stawanie się synem Bożym, owa za-

miana życia stworzonego w zrodzone, owo przejście z życia biologicznego do ponadczasowego życia duchowego — wszystko to zostało już dla nas dokonane. W zasadzie ludzkość została już „zbawiona". Każdy z nas musi przyjąć to zbawienie. Jednak najtrudniejsze zadanie — do którego byliśmy niezdolni sami z siebie — zostało już spełnione za nas. Nie musimy już własnym wysiłkiem wspinać się na wyżyny duchowego życia — życie duchowe samo zstąpiło do ludzkości. Jeśli tylko otworzymy się bez reszty na jedynego Człowieka, w którym to życie było w pełni obecne, Człowieka, który był Bogiem, a zarazem prawdziwym człowiekiem, wówczas On sam uczyni to w nas i dla nas. Przypomnijmy sobie to, co mówiłem o „dobrym zarażeniu". Oto ktoś z naszego własnego rodu posiada nowe życie — jeśli się do Niego zbliżymy, być może zdołamy się tym życiem od Niego zarazić.

Oczywiście można to wyrazić na bardzo wiele sposobów. Można powiedzieć, że Chrystus umarł za nasze grzechy. Można powiedzieć, że Ojciec przebaczył nam, bo Chrystus uczynił coś, co powinniśmy byli zrobić sami. Można powiedzieć, że zostaliśmy obmyci w krwi Baranka. Można powiedzieć, że Chrystus zwyciężył śmierć. To wszystko prawda. Jeśli któreś z tych sformułowań nie przemawia do ciebie, porzuć je i trzymaj się takiego, które będzie ci odpowiadać. Jednak przede wszystkim nie zaczynaj się kłócić z innymi, że używają innego sformułowania niż ty.

ROZDZIAŁ 6.
Dwie uwagi

Aby uniknąć nieporozumienia, dodaję tu pewne wyjaśnienia na temat dwóch rzeczy, które wynikają z poprzedniego rozdziału.

(1) Pewien rozsądny krytyk zwrócił się do mnie z pytaniem, dlaczego Bóg, chcąc mieć synów zamiast „ołowianych żołnierzyków", nie zrodził wielu synów od samego początku, zamiast najpierw ich s t w a r z a ć , a następnie ożywiać za sprawą tak trudnego i bolesnego procesu. Częściowo odpowiedź na to pytanie jest dość łatwa — a w pozostałej części zapewne leży poza wszelką ludzką wiedzą. Zacznijmy od części łatwiejszej. Proces przemiany stworzeń w synów nie byłby trudny ani bolesny, gdyby ludzkość nie odwróciła się przed wiekami od Boga. Ludzie mogli to zrobić, bo otrzymali od Boga wolną wolę — Bóg zaś dał im wolną wolę, bo świat złożony z automatów nie mógłby kochać, a zatem nie poznałby nigdy nieskończonego szczęścia. Trudna część powyższego pytania jest następująca. Wszyscy chrześcijanie zgadzają się, że w pełnym i pierwotnym sensie jest tylko jeden „Syn Boży". Jeśli upieramy się przy pytaniu „Ale czy mogłoby ich być wielu?", tracimy grunt pod nogami. Czy słowo „mogłoby" ma jakikolwiek sens w odniesieniu do Boga? Można stwierdzić, że ta czy inna skończona rzecz „mogłaby być" inna niż jest w istocie, gdyby inna była również jakaś kolejna rzecz, zaś owa kolejna rzecz byłaby inna, gdyby coś jeszcze okazało się inne, i tak dalej (litery na tej stronie byłyby czerwone, gdyby drukarz użył czerwonej farby, a użyłby jej, gdyby otrzymał taką instrukcję, i tak dalej). Ale mówiąc o Bogu — to jest o najbardziej podstawowym, niepodzielnym Fakcie, na

którym opierają się wszelkie inne fakty — nonsensem jest pytać', czy mógłby być inny. Bóg jest taki, jaki jest i nie da się tu powiedzieć nic więcej. Ale zupełnie niezależnie od tego zastrzeżenia znajduję trudność w samej idei, jakoby Bóg miał zradzać wielu synów w wieczności. Aby mogło ich być wielu, musieliby być w jakimś sensie różni. Dwie monety jednopensowe mają ten sam kształt. Dlaczego zatem mogą być dwie? Bo zajmują różne miejsca w przestrzeni i zawierają różne atomy. Inaczej mówiąc, aby je rozróżnić, musieliśmy wprowadzić czas i przestrzeń — a właściwie „naturę", czyli wszechświat stworzony. Różnicę pomiędzy Ojcem i Synem potrafię zrozumieć nawet bez wprowadzania czasu i przestrzeni, ponieważ jeden z Nich rodzi, drugi zaś jest rodzony. Relacja Ojca do Syna nie jest taka sama, jak Syna do Ojca. Jednak gdyby istniało kilku synów, wszyscy pozostawaliby w tej samej relacji do Ojca i wobec siebie nawzajem. Czym więc różniliby się od siebie? Oczywiście z początku nie zauważa się tej trudności. Ma się wrażenie, że można sobie wyobrazić ideę kilku „synów". Jednak po zastanowieniu uświadamiam sobie, że taka idea była możliwa tylko dlatego, iż miałem o nich niejasne wyobrażenie jako o postaciach ludzkich, stojących razem w jakiejś przestrzeni. Innymi słowy, choć udawałem, że myślę o czymś, co istniało przed stworzeniem wszechświata, to jednak tak naprawdę przemycałem obraz wszechświata iw n i m to coś umieszczałem. Kiedy zamiast tego próbuję pomyśleć o Ojcu, który zradza wielu synów przed stworzeniem świata, przekonuję się, że tak naprawdę nie myślę o niczym. Idea blaknie i zamienia się w słowa (czyżby Bóg stworzył naturę — czas,

przestrzeń i materię — właśnie po to, by umożliwić wielość? Czy nie można mieć inaczej wielu wiecznych duchów, niż tylko poprzez stworzenie we wszechświecie wielu istot naturalnych, a następnie ich duchowe przemienienie? Ale oczywiście wszystkie te pytania to czyste spekulacje).

(2) Idea, że cała ludzkość jest w pewnym sensie czymś pojedynczym — jednym wielkim organizmem, niczym

181

drzewo — nie powinna być mylona z ideą, że indywidualne różnice są bez znaczenia, albo że realni ludzie, konkretny Tomek czy konkretna Katarzyna, są w jakiś sposób mniej ważni niż takie zbiorowości, jak klasy społeczne, rasy ludzkie i tak dalej. Te dwie idee są wręcz sprzeczne. Rzeczy, które stanowią część jednego organizmu, mogą się bardzo różnić — rzeczy zaś nie należące do tego samego organizmu mogą być bardzo podobne. Sześć monet pensowych to rzeczy zupełnie odrębne, choć bardzo podobne — mój nos i płuca są zupełnie różne, a jednak żyją tylko dlatego, że są częściami mojego ciała i mają udział w jego wspólnym życiu. Chrześcijaństwo nie widzi w poszczególnych ludziach jedynie członków grupy czy kolejnych pozycji na liście. W chrześcijaństwie ludzie to organy jednego ciała — choć są różni, każdy ma do spełnienia rolę niepowtarzalną. Kiedy zauważasz, że chciałbyś zmienić swoje dzieci, swoich uczniów czy bliźnich w takich samych ludzi jak ty sam, przypomnij sobie, że Bóg zapewne nigdy tego dla nich nie chciał. Ty i oni to różne organy, macie spełniać różne role. Z drugiej strony — kiedy odczuwasz pokusę, aby nie zawracać sobie głowy czyimiś problemami, bo to „nie twoja sprawa", pamiętaj, że choć druga osoba jest kimś innym niż ty, to jednak stanowicie część tego samego organizmu. Jeśli zapomnisz, że należycie do tego samego organizmu, staniesz się indywidualistą. Jeśli zapomnisz, że druga osoba jest odmiennym organem niż ty sam, jeśli zechcesz zdusić różnice i sprawić, aby ludzie stali się tacy sami, staniesz się totalitarystą. Jednak chrześcijanin nie może być ani indywidualistą, ani totalitarystą.

Bardzo mnie korci, żeby ci powiedzieć — a pewnie i ciebie bardzo korci, żeby powiedzieć mi — który z tych dwóch błędów jest gorszy. W ten sposób dobiera się do nas szatan. On zawsze wysyła na świat błędy parami — parami przeciwieństw, po czym zawsze zachęca nas, abyśmy trawili mnóstwo czasu na domysłach, który z dwóch podsuwanych błędów jest gorszy. Rozumiesz oczywiście dlaczego? Korzysta z twojej niechęci do jednego błędu,

182

aby cię wciągnąć stopniowo w przeciwny. Ale nie dajmy się nabrać. Musimy nie spuszczać celu z oczu i znaleźć drogę pomiędzy oboma błędami. Poza tym ani jeden, ani drugi nas nie interesują.

183

ROZDZIAŁ 7.
Udawajmy

Jeśli mi wolno, znowu chciałbym zacząć od przedstawienia Czytelnikom dwóch obrazów, a właściwie dwóch historii. Jedną z nich wszyscy czytali, nosi ona tytuł *Piękna i*

Bestia. Jak pamiętamy, z pewnych przyczyn dziewczyna ma w niej poślubić potwora — i tak się staje. Dziewczyna całuje go tak, jakby był człowiekiem. A wówczas, ku jej niemałej uldze, bestia rzeczywiście zmienia się w człowieka i wszystko kończy się dobrze. Druga historia opowiada o człowieku, który musiał nosić maskę — maskę, w której wyglądał znacznie ładniej niż w rzeczywistości. Musiał ją nosić przez całe lata. A kiedy ją zdjął, przekonał się, że jego własna twarz dopasowała się do maski. Stał się naprawdę piękny. Przebranie stało się rzeczywistością. Myślę, że — na swój zmyślony sposób — obie historie mogą nam pomóc zrozumieć to, co mam do powiedzenia w tym rozdziale. Do tej pory próbowałem opisywać fakty — kim jest Bóg i co uczynił. Teraz chciałbym mówić praktycznie — co mamy robić dalej? Co nam daje cała ta teologia? Może nam coś dać już dzisiaj. Skoro wystarczyło ci zainteresowania, aby doczytać aż dotąd, zapewne wystarczy ci go i do tego, żeby się pomodlić — a wtedy oprócz innych rzeczy prawdopodobnie zmówisz Modlitwę Pańską.

Pierwsze słowa tej modlitwy brzmią: „Ojcze nasz". Czy wiesz, co one znaczą? Znaczą one ni mniej, ni więcej tylko to, że stawiasz się w pozycji Bożego syna. Mówiąc prosto z mostu, p o d a j e s z s i ę z a C h r y s t u s a. Udajesz, jeśli wolisz. Bo kiedy uświadamiasz sobie, co znaczą te słowa, oczywiście zdajesz sobie sprawę, że nie jesteś synem Boga. Nie jesteś istotą podobną do Syna

Bożego, którego wola i pragnienia stanowią jedno z wolą i pragnieniami Ojca — jesteś skazanym na śmierć kłębkiem egoistycznych lęków i nadziei, pełnym chciwości, zazdrości i zarozumialstwa. W tym sensie podawanie się za Chrystusa jest więc skandaliczną bezczelnością. Co dziwne jednak, to On sam kazał nam tak czynić.

Dlaczego? Po co udawać kogoś, kim się nie jest? Cóż, nawet na płaszczyźnie ludzkiej występują dwa rodzaje udawania. Jeden z nich jest zły, gdy udawanie ma zastąpić prawdę — na przykład gdy ktoś udaje pomoc, zamiast ci pomóc naprawdę. Ale jest i dobry rodzaj udawania, w którym prowadzi ono do prawdy. Kiedy nie jesteś w zbyt serdecznym nastroju, choć wiesz, że powinieneś, bardzo często najlepiej jest zdobyć się na serdeczność i zachowywać się tak, jakbyś był osobą serdeczniejszą niż w rzeczywistości. Jak wszyscy zauważyliśmy w podobnych sytuacjach, wkrótce poczujesz wówczas w sobie większą serdeczność niż z początku. Bardzo często jedynym sposobem na wyrobienie w sobie jakiejś cechy jest zacząć się tak zachowywać, jakbyśmy ją już posiadali. Dlatego tak ważne są dziecięce zabawy. Dzieci zawsze udają dorosłych — bawią się w wojsko, bawią się w sklep, a przez cały ten czas ćwiczą muskuły i ostrzą intelekt, aż w końcu udawanie dorosłych rzeczywiście pomaga im dorosnąć.

Otóż w tej samej chwili, gdy pomyślisz sobie: „Ależ ja podaję się za Chrystusa", najprawdopodobniej zdasz sobie również sprawę z czegoś, co pomoże ci uczynić to udawanie mniej udawanym, a bliższym rzeczywistości. W swoich myślach znajdziesz niejedną rzecz, której nie powinno tam być, gdybyś rzeczywiście był synem Boga. Cóż, powstrzymaj się od nich. A może zdasz sobie sprawę, że zamiast się modlić, powinieneś na przykład napisać do kogoś list albo pomóc żonie w zmywaniu. Cóż, jeśli tak jest, to właśnie uczyń.

Rozumiesz, co się dzieje. Sam Chrystus, Syn Boży, który jest człowiekiem (tak samo jak ty) i Bogiem (tak samo jak Ojciec), staje u twojego boku i już teraz pomaga ci za-

mienić udawanie w rzeczywistość. To coś więcej niż wielkie słowa na stwierdzenie prostego faktu, że sumienie podpowiada ci, co masz robić. Jeśli spytasz jedynie sumienie, co należy zrobić, otrzymasz jakąś odpowiedź — ale jeśli sobie uświadomisz, że podajesz się za Chrystusa, odpowiedź ta będzie inna. Jest wiele rzeczy, których twoje sumienie może i nie nazwałoby zdecydowanie złymi (szczególnie, gdy chodzi o jakieś myśli), a mimo to od razu spostrzeżesz, że nie możesz w nich tkwić, jeśli poważnie chcesz naśladować Chrystusa. Dzieje się tak, bo teraz nie myślisz już po prostu o dobru i złu — teraz próbujesz złapać „dobre zarażenie" od Osoby. To nie tyle przestrzeganie jakiegoś regulaminu, ile malowanie portretu. I cóż za dziwna rzecz: choć z jednej strony jest to znacznie trudniejsze niż przestrzeganie regulaminu, z drugiej strony okazuje się znacznie łatwiejsze.

U twojego boku stoi prawdziwy Syn Boży. Zaczyna cię przemieniać na własne podobieństwo. Można powiedzieć, że zaczyna w ciebie „wstrzykiwać" własne życie i myśli, własną *zoe* — zaczyna przemieniać ołowianego żołnierzyka w żywego człowieka. W tej części ciebie samego, której to nie odpowiada, nadal znajduje się ołów.

Niektórzy mogą mieć odczucie, że ich własne doświadczenie jest zupełnie inne. Możesz stwierdzić: „Nigdy nie miałem poczucia, że pomaga mi niewidzialny Chrystus, za to nieraz pomagali mi inni ludzie". To tak jak z pewną kobietą, która w czasie pierwszej wojny światowej orzekła, że choćby i zabrakło chleba w sklepach, jej rodzinie nic nie grozi, bo i tak jedzą wyłącznie grzanki. Jeśli zabraknie chleba — nie będzie i grzanek. Gdyby nie pomoc Chrystusa, nie byłoby pomocy ze strony ludzi. On działa w nas na najróżniejsze sposoby, nie tylko przez to, co nazywamy własnym „życiem religijnym". Działa poprzez przyrodę, przez nasze ciała, książki, nieraz przez doświadczenia, które wydają się (w danej chwili) anty chrześcijańskie. Gdy młody człowiek chodzi do kościoła z czystej rutyny, po czym uczciwie zda sobie sprawę, że nie wierzy w chrześcijaństwo i chodzić przestanie

— to jeśli zrobi to z uczciwości, a nie po to, żeby zdenerwować rodziców, duch Chrystusa zapewne jest bliżej niego niż kiedykolwiek przedtem. Jednak nade wszystko Chrystus działa w nas poprzez innych ludzi.

Ludzie to zwierciadła, „nosiciele" Chrystusa dla innych. Nieraz nosiciele nieświadomi. To „dobre zarażenie" mogą przenosić nawet ci ludzie, którzy sami go w sobie nie mają. Do chrześcijaństwa pomogli mi zbliżyć się ludzie, którzy sami nie byli chrześcijanami. Ale na ogół Chrystusa niosą innym ci, którzy Go znają. Dlatego tak ważny jest Kościół — cała wspólnota chrześcijan, którzy ukazują Go sobie wzajemnie. Kiedy dwóch chrześcijan wspólnie naśladuje Chrystusa, jest między nimi nie dwa, ale dwadzieścia razy więcej chrześcijaństwa, niż gdyby Go naśladowali z osobna.

Ale nie można zapomnieć o jednym. Na początku jest rzeczą naturalną, że dziecko przyjmuje mleko matki, choć jej wcale nie zna. Równie naturalne jest dla nas to, że widzimy pomagającego nam człowieka, ale nie widzimy za nim Chrystusa. Jednak nie wolno nam pozostać niemowlętami. Musimy iść dalej i poznać prawdziwego Dawcę. Inne postępowanie byłoby szaleństwem. Bo jeśli Go nie poznamy, nadal będziemy polegać na ludziach — a to doprowadzi do rozczarowań. Nawet najlepsi z nas popełniają błędy, wszyscy umieramy. Musimy być wdzięczni każdemu, kto okazał nam pomoc, musimy tych ludzi czcić i kochać. Ale nigdy, przenigdy nie wolno na żadnym człowieku oprzeć całej swojej wiary — choćby był najlepszy czy najmądrzejszy jak świat długi i

szeroki. Z piaskiem możesz zrobić masę przyjemnych rzeczy — ale nie próbuj stawiać na nim domu.

W ten sposób zaczynamy rozumieć to, o czym zawsze mówi Nowy Testament. Mówi mianowicie o tym, że chrześcijanie „rodzą się na nowo" — mówi, że „przyoblekają się w Chrystusa", że Chrystus się w nas „kształtuje", że mamy „znać zamysł Chrystusowy".

Należy wybić sobie z głowy pomysł, że są to jedynie poetyckie sformułowania nakazu, byśmy czytali słowa

Chrystusa i starali się je wypełniać — tak jak ludzie czytają słowa Platona czy Marksa i usiłują wcielać je w życie. To coś znacznie większego. To znaczy, że prawdziwa Osoba, Chrystus, tu i teraz, w tym właśnie pokoju, w którym odmawiasz swoją modlitwę — działa w tobie. Nie chodzi tu o dobrego człowieka, który umarł dwa tysiące lat temu. To Człowiek żyjący — nie mniej ludzki niż ty sam, a zarazem równie boski jak wtedy, gdy stwarzał świat — który naprawdę przychodzi i ingeruje w twoją osobę: zabija w tobie przyrodzoną naturę i daje nową, podobną do Jego natury. Z początku tylko chwilami. Później na dłuższe okresy. Wreszcie, jeśli wszystko pójdzie dobrze, przemienia cię na stałe w inną istotę — nowego Chrystusa w miniaturze, istotę, która na swój drobny sposób posiada takie samo życie jak Bóg: która dzieli Jego moc, radość, potęgę i wieczność. A wtedy dokonujemy wkrótce kolejnych dwóch odkryć.

(1) Oprócz naszych grzesznych uczynków zaczynamy zauważać własną grzeszność — zaczyna nas martwić nie tylko to, co czynimy, ale i to, jacy jesteśmy. Może to brzmi zawile, więc spróbuję wyjaśnić sprawę na własnym przykładzie. Kiedy rozpoczynam wieczorną modlitwę i próbuję dokonać rachunku popełnionych grzechów, w dziewięciu przypadkach na dziesięć najoczywistszym z nich jest jakiś grzech przeciw cnocie miłości. A to się dąsałem, a to drwiłem, to znów komuś dopiekłem albo się na niego darłem. Kiedy to sobie uświadomię, natychmiast przychodzi mi do głowy wymówka, że zostałem sprowokowany nagle i nieoczekiwanie — nie miałem czasu zebrać myśli, zostałem przyłapany z opuszczoną gardą. Może to stanowić okoliczność łagodzącą w odniesieniu do tych konkretnych uczynków — byłoby oczywiście gorzej, gdybym takie rzeczy robił w sposób celowy i przemyślany. Z drugiej strony, nie ma chyba lepszego sprawdzianu na to, jaki jestem naprawdę, niż uczynki, których dokonuję bez zastanowienia? To chyba wtedy prawda staje się widoczna, zanim ją skryjemy pod przebraniem? Jeśli w piwnicy są szczury, najłatwiej je zobaczyć, jeśli

wejdziesz do środka nagle — w ten sposób nie zdążą się ukryć. Tak samo nagłość prowokacji nie czyni ze mnie człowieka o złym charakterze. Szczury są w piwnicy przez cały czas, ale jeśli wchodzisz do niej z krzykiem i rumorem, zdążą się schować, zanim zapalisz światło. Najwyraźniej zatem szczury mściwości i urazy są nieustannie obecne w piwnicy mojej duszy. Chodzi o to, że piwnica ta jest poza kontrolą mojej świadomej woli. W pewnym stopniu potrafię kontrolować własne uczynki — nie mam jednak bezpośredniej kontroli nad własnym temperamentem. Jeśli (jak już pisałem) to, kim jesteśmy, jest ważniejsze od tego, co robimy — a wręcz to, co robimy, dowodzi tego, jacy jesteśmy — wówczas muszę wyciągnąć wniosek, że akurat tej zmiany, której najbardziej potrzebuję, nie zdołam w sobie przeprowadzić własnym, bezpośrednim wysiłkiem. To samo odnosi się do dobrych uczynków. Ile dobrych uczynków spełniłem z właściwych

motywów? Ile z lęku przed opinią publiczną albo pragnąc się popisać? Ile z uporu albo poczucia wyższości, które w innych warunkach równie dobrze mogłoby prowadzić do jakiegoś złego czynu? Jednak nie potrafię bezpośrednim wysiłkiem moralnym nadać sobie innych motywów. Po zrobieniu kilku pierwszych kroków w życiu chrześcijańskim zdajemy sobie sprawę, że wszystko to, co naprawdę musi się dokonać w naszych duszach, leży wyłącznie w możliwościach Boga. To zaś sprowadza nas do pewnej bardzo mylącej kwestii językowej w mych dotychczasowych wywodach.

(2) Do tej pory pisałem tak, jakbyśmy to my wszystko czynili. Tymczasem w rzeczywistości to oczywiście Bóg czyni wszystko. My co najwyżej pozwalamy Bogu w nas działać. W pewnym sensie dałoby się powiedzieć, że to Bóg udaje, nie my. Trójosobowy Bóg niejako widzi przed sobą egoistyczne, chciwe, warcholskie, gderliwe zwierzę ludzkie. Mówi jednak: „Udawajmy, że nie jakieś byle stworzenie, ale nasz Syn. Przypomina Chrystusa o tyle, że jest człowiekiem, bo i On stał się Człowiekiem. Udawajmy, że przypomina Go również duchem. Traktujmy go

tak, jakby był czymś innym niż jest. Udawajmy, aby to udawanie urzeczywistnić". Bóg patrzy na ciebie jak na Chrystusa w miniaturze — Chrystus stoi obok ciebie, abyś mógł Nim się stać. Pomysł z Bożym udawaniem niewątpliwie wyda się z początku dziwny. Ale czy rzeczywiście jest aż tak dziwny? Czy to, co wyższe, nie podnosi zawsze tego, co niższe? Matka uczy dziecko mówić w ten sposób, że mówi do niego, jakby rozumiało, na długo zanim zacznie cokolwiek rozumieć. Traktujemy nieraz nasze psy, jakby były „prawie ludźmi" — i dlatego właśnie pies w końcu staje się „prawie jak człowiek".

ROZDZIAŁ 8.
Chrześcijaństwo — łatwe czy trudne?

W poprzednim rozdziale rozważaliśmy chrześcijańską ideę „przyoblekania się w Chrystusa", czyli „podawania się" za Bożego Syna, po to, aby w końcu naprawdę nim zostać. Chcę tu wyjaśnić, że nie jest to jedno z wielu zajęć chrześcijanina — ani jakieś specjalne ćwiczenie dla elity. Zawiera się w tym całość chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo w ogóle nie proponuje niczego innego. Chciałbym też unaocznić, czym różni się to od zwykłych wyobrażeń o „moralności" czy „byciu dobrym".

Oto zwykłe wyobrażenie, które zna każdy z nas, zanim stanie się chrześcijaninem. Za punkt wyjścia przyjmujemy naszą zwykłą osobowość z jej różnymi pragnieniami i zainteresowaniami. Następnie przyznajemy, że coś jeszcze — czy to nazwiemy „moralnością", „przyzwoitością" czy „dobrem społecznym" — stawia osobowości własne wymogi, nieraz sprzeczne z jej pragnieniami. Przez „bycie dobrym" rozumiemy uleganie tym wymogom. Pewne rzeczy, których pragnęła zwykła osobowość, okazują się (jak to mówimy) „złe" czy też „niewłaściwe" — cóż, z tych musimy zrezygnować. Inne rzeczy, których nasza osobowość czynić nie chce, okazują się (jak to mówimy) „dobre" czy też „właściwe" — cóż, te musimy czynić. Jednak nieustannie liczymy, że po spełnieniu wszelkich wymagań nasza nieszczęsna zwierzęca strona osobowości znajdzie możliwość i czas, żeby żyć po swojemu i robić to, co lubi. Przypominamy właściwie uczciwego płatnika podatków, który płaci, jak należy, licząc, że zostanie mu

dosyć „na życie". Myślimy tak dlatego, że za punkt wyjścia stale przyjmujemy przyrodzoną osobowość.

191

Dopóki tak myślimy, wynik będzie do przewidzenia. Albo damy sobie spokój z „dobrem", albo się naprawdę unieszczęśliwimy. Nie ma co sobie robić złudzeń — jeśli naprawdę spróbujesz spełnić wszelkie wymagania postawione przyrodzonej osobowości, nie zostanie ci „na życie". Im bardziej będziesz słuchał sumienia, tym wyższe będzie stawiało żądania. Tymczasem przyrodzona strona osobowości, na każdym kroku głodzona, ograniczana i szarpana, stanie się coraz bardziej podrażniona. W końcu albo zrezygnujesz z dążenia ku dobru, albo staniesz się jedną z tych osób, które — jak to ujmują — „żyją dla innych", choć wiodą życie malkontenckie i gderliwe, wiecznie zastanawiając się, dlaczego inni tego bardziej nie zauważają, i wiecznie robiąc z siebie męczenników. W takim zaś stanie znacznie bardziej uprzykrzysz innym życie, niż gdybyś pozostał otwarcie samolubny.

Droga chrześcijańska jest inna — trudniejsza i łatwiejsza. Chrystus mówi: „Oddaj mi wszystko. Nie chcę, żebyś mi odmierzał czas, pieniądze czy swoją pracę — chcę ciebie. Nie przyszedłem dręczyć twojej przyrodzonej osobowości, ale ją uśmiercić. Półśrodki nie zdadzą się na nic. Nie chcę przycinać tu jednej gałęzi, tam drugiej. Chcę wykarczować całe drzewo. Nie chcę borować zęba, robić koronki, plombować — chcę go wyrwać. Oddaj swoją przyrodzoną osobowość ze wszystkimi pragnieniami — tymi, które uważasz za niewinne i tymi, które uważasz za złe, cały ten kram. Ja ci za to dam nową osobowość. Dam ci siebie — Moja wola stanie się twoją wolą".

To zarazem trudniejsze i łatwiejsze niż nasze własne wysiłki. Zauważyłeś pewnie, że sam Chrystus czasem nazywa chrześcijańską drogę bardzo trudną, a czasem bardzo łatwą. Mówi: „Weź swój krzyż" — inaczej jakby mówiąc, że będzie ona przypominać zakatowanie na śmierć w obozie koncentracyjnym. Za chwilę stwierdza: „Moje jarzmo jest słodkie, a moje brzemię lekkie". Jedno i drugie mówi serio — i można zrozumieć, w jaki sposób zarówno jedno, jak i drugie może być prawdą.

Każdy nauczyciel powie ci, że najbardziej leniwy

192

uczeń z całej klasy pod koniec roku pracuje najciężej ze wszystkich. Chodzi o to, że jeśli dasz dwóm uczniom zadanie np. z geometrii, wówczas ten, który jest gotowy podjąć wysiłek, spróbuje je zrozumieć. Uczeń leniwy spróbuje nauczyć się go na pamięć, bo w danej chwili wymaga to mniejszego wysiłku. Jednak sześć miesięcy później, kiedy uczą się do egzaminu, leniwy uczeń poświęca całe godziny żałosnej harówki na to, co drugi uczeń chwyta w lot i wręcz z przyjemnością. Lenistwo to więcej pracy na dłuższą metę. Albo spójrzmy na to inaczej. W trakcie bitwy, albo kiedy idziemy górskim szlakiem, jakaś jedna rzecz wymaga zwykle mnóstwa odwagi — ale na dłuższą metę jest też najbardziej bezpieczna. Jeśli nie zwlekając, nie zrobisz jej ze strachu, za kilka godzin znajdziesz się w znacznie gorszym położeniu. Tchórzostwo okazuje się większym niebezpieczeństwem.

Tu jest podobnie. Taką straszliwą, prawie niemożliwą rzeczą jest oddanie całego siebie — wszystkich pragnień i zastrzeżeń — Chrystusowi. Jednak okazuje się to znacznie łatwiejsze niż nasza alternatywa. Próbujemy pozostać tym, co nazywamy „sobą", a zarazem być „dobrymi". Wszyscy próbujemy popuścić cugli naszemu sercu i umysłowi — choć jedno i drugie skupia się na pieniądzach, przyjemnościach czy

ambicjach — ale mimo to liczymy, że uda się nam wieść uczciwe, czyste i pokorne życie. Właśnie przed tym przestrzegał nas Chrystus. Jak sam powiedział, nie zbiera się fig z ostu. Jeśli jestem polem, na którym są same ziarna trawy, nie wydam pszenicy. Koszenie może trawę skrócić — ale nadal będzie ona trawą, a nie pszenicą. Jeśli chcę wydać pszenicę, przemiana musi sięgnąć głębiej niż samej powierzchni. Muszę zostać zaorany i obsiany na nowo.

Dlatego główny kłopot z chrześcijaństwem dotyka ludzi z nieoczekiwanej strony. Pojawia się on, kiedy tylko otworzysz rano oczy. Wszelkie pragnienia i nadzieje związane z tym dniem rzucają się na ciebie jak dzikie zwierzęta — i każdego rana pierwsze zadanie polega na tym, aby je odepchnąć, wsłuchać się w ten drugi głos,

spojrzeć z drugiej strony, wpuścić do własnego wnętrza większe, silniejsze i cichsze życie. I tak dalej, przez cały dzień. Odsuwać się od przyrodzonych niepokojów i zgryzot. Chronić się przed wiatrem.

Z początku udaje się to jedynie chwilami. Ale z tych chwil po całym organizmie rozchodzi się nowe życie — teraz bowiem pozwalamy Mu w sobie działać tam, gdzie trzeba. To jak różnica pomiędzy farbą nakładaną na powierzchnię, a barwnikiem, który przenika na wylot. Chrystus nigdy nie snuł mglistej, sentymentalnej mowy-trawy. Kiedy powiedział „Bądźcie doskonali", dokładnie wiedział, co mówi. To trudne. Jednak kompromis, na który tęsknie liczymy, jest jeszcze trudniejszy — wręcz niemożliwy. Być może jaju niełatwo jest zmienić się w ptaka — jednak czekałaby je trudność nie lada, gdyby zechciało się nauczyć latać, pozostając jajem. Obecnie każdy z nas przypomina ptasie jajo, a nie da się wiecznie pozostać zwyczajnym, porządnym jajem i niczym więcej. Albo się wyklujemy, albo zepsujemy.

Chciałbym jeszcze raz powtórzyć — oto całe chrześcijaństwo. Nie ma nic więcej. Tę prawdę jest bardzo łatwo zamącić. Łatwo jest pomyśleć, że Kościół ma mnóstwo różnych celów — edukację, budownictwo, działalność misyjną, odprawianie nabożeństw. Tak samo łatwo jest pomyśleć, że wiele celów ma państwo — celów wojskowych, politycznych, ekonomicznych i jakich tam jeszcze. Jednak w pewnym sensie sprawa jest znacznie prostsza. Państwo istnieje tylko po to, aby krzewić i ochraniać zwykłe szczęście ludzi na tym świecie. Małżeństwo gawędzące przy kominku, przyjaciele rzucający lotkami do tarczy w pubie, człowiek czytający książkę w swoim pokoju czy pracujący w ogrodzie — to dla nich jest państwo. Prawa, parlamenty, armie, sądy, policja czy nauki ekonomiczne — wszystko to czysta strata czasu, o ile nie przyczynia się do przedłużenia, powiększenia i ochrony ich szczęścia. Tak samo Kościół istnieje wyłącznie po to, aby pociągać ludzi do Chrystusa, aby uczynić z nich Chrystusów w miniaturze. Jeśli tego nie czyni, wszelkie

katedry, całe duchowieństwo, misje, kazania, a nawet sama Biblia, wszystko to jest czystą stratą czasu. Po to właśnie — i tylko po to — Bóg stał się człowiekiem. Można nawet wątpić, czy wszechświat został stworzony dla jakiegokolwiek innego celu. Biblia mówi, że cały wszechświat został stworzony dla Chrystusa i że wszystko ma w Nim zostać zebrane w jedno. Raczej nikt z nas nie rozumie, jak miałoby się to stać w odniesieniu do całego wszechświata. Nie wiemy, co żyje w tych jego stronach, które leżą miliony mil od naszej Ziemi — jeśli żyje tam cokolwiek. Nawet na naszej Ziemi nie

wiemy, jak te słowa miałyby się odnosić do czegokolwiek poza ludźmi. Niczego innego nie należy się jednak spodziewać. Plan został nam ukazany tylko w tej części, która dotyczy nas samych.

Czasem wydaje mi się, że mimo wszystko potrafię sobie wyobrazić, jak mogłoby się to odnosić do innych stworzeń. Chyba rozumiem, jak „wyższe" zwierzęta zostają w pewnym sensie pociągnięte ku człowiekowi, kiedy ten kocha je i niejako uczłowiecza — znacznie bardziej, niż to dzieje się zwykle ze zwierzętami. Potrafię nawet zrozumieć, że w jakiś sposób rzeczy nieożywione i rośliny pociągane są ku człowiekowi, kiedy ludzie studiują je, oceniają i wykorzystują. Gdyby w innych częściach kosmosu były inne istoty inteligentne, mogłyby czynić to samo ze swoimi światami. Być może kiedy inteligentne istoty zostają pociągnięte do Chrystusa, zabierają w ten sposób ze sobą wszystkie inne rzeczy. Ale tego nie wiem — jedynie zgaduję.

Powiedziano nam tylko, w jaki sposób ludzie mogą zostać pociągnięci do Chrystusa — stać się częścią cudownego prezentu, który młody Książę wszechświata pragnie ofiarować swemu Ojcu. Tylko po to zostaliśmy stworzeni. W Biblii zaś można znaleźć dziwne, ekscytujące sugestie, jakoby nasze pociągnięcie do Chrystusa miało sprawić, że naprawionych zostanie wiele innych rzeczy w przyrodzie. Koszmar dobiegnie końca — wstanie ranek.

195

ROZDZIAŁ 9.
Obliczanie wydatków

Przekonuję się, że bardzo wielu Czytelnikom nie spodobało się to, co w poprzednim rozdziale napisałem o słowach Pana: „Bądźcie doskonali". Niektórzy zdają się sądzić, że Chrystus miał na myśli coś w rodzaju: „Nie pomogę wam, jeśli nie będziecie doskonali" — a ponieważ doskonali być nie możemy, chciał przez to powiedzieć, że jesteśmy w położeniu beznadziejnym. Jednak nie sądzę, żeby to właśnie chciał powiedzieć. Sądzę, że raczej to miał na myśli: „Jedyna pomoc, jaką ode mnie otrzymacie, to pomoc w stawaniu się doskonałymi. Sami będziecie może pragnąć mniej — ale ja nie dam wam niczego mniejszego".

Może wyjaśnię. W dzieciństwie często miewałem bóle zębów i wiedziałem, że jeśli pójdę do matki, dostanę środek przeciwbólowy, który wieczorem zacznie działać i pozwoli mi spać. Ale nie szedłem do matki — a przynajmniej nie szedłem tak długo, jak mogłem wytrzymać ból. Powód był następujący. Nie wątpiłem, że dostanę od niej aspirynę — ale wiedziałem, że matka zrobi coś jeszcze. Wiedziałem, że na drugi dzień rano zabierze mnie do dentysty. A zatem, żeby dostać od niej to, czego chciałem, musiałem dostać również coś więcej, czego nie chciałem. Chciałem natychmiastowej ulgi w bólu — ale nie mogłem jej otrzymać, dopóki zęby nie zostały zupełnie wyleczone. A już ja dobrze znałem tych dentystów — wiedziałem, że zaczną myszkować po całej szczęce, łącznie z tymi zębami, które nawet nie zaczęły boleć. Zupełnie nie liczyli się z tym, że nie należy wywoływać wilka z lasu. Dawało im się palec, to brali całą rękę.

Jeśli wolno mi to tak ująć, nasz Pan jest jak ci dentyści.

196

Daj mu palec, weźmie całą rękę. Dziesiątki ludzi udają się do Niego, aby szukać uleczenia z jakiegoś grzechu, który ich zawstydza (jak masturbacja czy tchórzostwo) albo niszczy

im codzienne życie (jak gwałtowne usposobienie czy pijaństwo). Owszem, On wyleczy ich jak trzeba — ale na tym nie poprzestanie. Może o nic więcej nie prosiłeś — ale kiedy Go wzywasz, On zapewni ci pełne leczenie.

To dlatego ostrzegał ludzi, by „obliczyli wydatki", zanim zostaną chrześcijanami. „Nie rób sobie złudzeń" — stwierdza. — „Jeśli Mnie wezwiesz, uczynię cię doskonałym. To właśnie cię czeka z chwilą, kiedy oddasz się w Moje ręce. Nic innego, bez żadnych ustępstw. Masz wolną wolę i jeśli zechcesz, możesz Mnie odepchnąć. Ale jeśli Mnie nie odepchniesz, zrozum, że doprowadzę tę pracę do końca. Niezależnie od tego, ile cierpień będzie cię to kosztowało w twoim ziemskim życiu, jak niewyobrażalne oczyszczenie miałoby cię za to spotkać po śmierci, niezależnie od tego, ile będzie to kosztować Mnie samego, nigdy nie spocznę ani nie pozwolę spocząć tobie, dopóki nie staniesz się dosłownie doskonały — aż Mój Ojciec będzie mógł powiedzieć bez zastrzeżeń, że ma w tobie upodobanie, tak jak powiedział, że miał upodobanie we Mnie. Potrafię to zrobić i zrobię to. Ale nie zrobię niczego mniej".

Jednakże — oto druga, równie ważna strona tej kwestii — ów Niosący Pomoc, którego na dłuższą metę nie zadowoli nic prócz absolutnej doskonałości, będzie również zachwycony pierwszym mizernym, ułomnym wysiłkiem, który poczynisz jutro, aby wypełnić najprostszy obowiązek. Jak zauważył wielki pisarz chrześcijański, George MacDonald*, każdy ojciec cieszy się, kiedy jego dziecko po raz pierwszy próbuje chodzić — jednak u dorosłego syna zadowolić go może jedynie zdecydowany,

* George MacDonald (1824-1905): szkocki powieściopisarz i poeta, autor chrześcijańskich alegorii i popularnych baśni (przyp. tłum.).

swobodny i męski krok. Tak samo — stwierdził — „Boga łatwo jest ucieszyć, ale trudno zadowolić".

Ma to następujące konsekwencje praktyczne. Z jednej strony, stawiane przez Boga wymaganie doskonałości nie powinno cię wcale zniechęcać w obecnych staraniach o dobre postępowanie, czy nawet w obecnych niepowodzeniach. Po każdym twoim upadku On podniesie cię na nowo. On wie doskonale, że twoje własne wysiłki nigdy nie przyniosą ci choćby namiastki doskonałości. Z drugiej strony, od samego początku musisz zdać sobie sprawę, że cel, ku któremu On zaczyna cię prowadzić, to absolutna doskonałość — i żadna siła we wszechświecie oprócz ciebie samego nie powstrzyma Go przed doprowadzeniem cię do celu. Oto, co cię czeka. To bardzo ważne, żeby zdać sobie z tego sprawę. Jeśli tego nie zrozumiemy, najpewniej w którejś chwili zaczniemy się wycofywać i stawiać Mu opór. Sądzę, że wielu z nas, kiedy Chrystus pomógł już nam uporać się z tym czy innym szczególnie uprzykrzonym grzechem, zaczęło odnosić wrażenie (choć nie ujmowaliśmy go w słowa), że już jesteśmy dostatecznie dobrzy. Chrystus zrobił to, czego od Niego oczekiwaliśmy i bylibyśmy zobowiązani, gdyby zechciał nas teraz zostawić w spokoju. Jak to nieraz mówimy: „Nigdy nie spodziewałem się zostać świętym, po prostu chciałem być zwyczajnym, przyzwoitym facetem". Mówiąc to, wyobrażamy sobie, że jesteśmy pokorni.

Jest to jednak fatalny błąd. Oczywiście, że nigdy nie chcieliśmy zostać przemienieni w takie stworzenia, jakimi chce nas mieć Bóg, i nigdy o to nie prosiliśmy. Jednak rzecz nie w tym, jacy zamierzaliśmy zostać, ale jakimi zamierzył nas Bóg w chwili stworzenia. On jest wynalazcą, a my jedynie maszyną. On jest malarzem, my tylko obrazem. Ale skąd mamy wiedzieć, jakimi nas zamierzył Bóg? Otóż On już kiedyś zamienił nas w coś zupełnie innego, niż byliśmy wcześniej. Dawno temu, jeszcze przed urodzeniem, kiedy

byliśmy w łonie matki, przeszliśmy różne stadia. Kiedyś przypominaliśmy nieco warzywa, potem jakby ryby — dopiero w późniejszym stadium staliśmy

się podobni do ludzkich dzieci. Śmiem twierdzić, że gdybyśmy w tych wcześniejszych stadiach posiadali świadomość, bylibyśmy całkiem zadowoleni z naszego warzywnego czy rybiego stanu i wolelibyśmy w nim pozostać — nie chcielibyśmy przemienić się w dzieci. Jednak przez cały ten czas On znał swój plan wobec nas i był zdecydowany go przeprowadzić. Bardzo podobna rzecz odbywa się teraz na wyższej płaszczyźnie. Może jesteśmy zadowoleni z siebie i wolimy pozostać, jak to nazywamy, „zwykłymi ludźmi" — ale On jest zdecydowany przeprowadzić zupełnie inny plan. Wzdragać się przed tym planem, to nie pokora, to lenistwo i tchórzostwo. Ulec mu, to nie zarozumialstwo czy megalomania — to posłuszeństwo.

Te dwie strony prawdy można przedstawić jeszcze inaczej. Z jednej strony, w żadnym razie nie wolno nam sobie wyobrażać, że nasze własne wysiłki same z siebie wystarczą, aby choć jedną dobę przeżyć jako „przyzwoici" ludzie. Bez Jego wsparcia nikt z nas nie ustrzeże się przed najbardziej karygodnymi grzechami. Z drugiej strony, nawet największa świętość i najwyższy heroizm, o jakich słyszano w życiu największych świętych, pozostaje w tyle za tym, czego On zamierza ostatecznie dopiąć w naszej codzienności. Ta praca nie zostanie dokończona w tym życiu — ale On zamierza doprowadzić nas jeszcze przed śmiercią tak daleko, jak to tylko możliwe.

Dlatego nie możemy się dziwić, że nieraz jest nam trudno. Kiedy człowiek zwraca się ku Chrystusowi i wszystko z początku wydaje się nie najgorzej układać (w tym sensie, że pewne naganne nawyki zostają w nim naprawione), nieraz ma odczucie, że byłoby czymś naturalnym, gdyby rzeczy potoczyły się odtąd gładko. Kiedy pojawiają się kłopoty — choroba, problemy finansowe, nowe pokusy — rozczarowuje się. Ma wrażenie, że podobne rzeczy może i były konieczne dawniej, aby go pobudzić i przywieść do skruchy — ale skąd one teraz? Stąd, że Bóg popycha go jeszcze dalej czy wyżej, na kolejny poziom — stawia go w sytuacjach, w których będzie

musiał okazać się znacznie dzielniejszy, albo cierpliwszy, albo bardziej kochający niż to sobie kiedykolwiek wcześniej wyobrażał. Wszystko to wydaje się nam niepotrzebne — ale tylko dlatego, że nie mamy jeszcze najbledsze- go pojęcia o tym, jak najzupełniej niezwykłe istoty chce z nas uczynić Bóg.

Chyba będę musiał pożyczyć jeszcze jedną przypowieść od George'a MacDonalda. Wyobraź sobie samego siebie jako żywy dom. Bóg przychodzi, aby go przebudować. Z początku może rozumiesz, co On robi. Oczyszcza drenaż, uszczelnia przeciekające dachy i tak dalej — wiedziałeś, że wszystko to było potrzebne, więc nie jesteś zaskoczony. Aż tu nagle zaczyna z domem wyczyniać rzeczy bardzo bolesne i z pozoru bezsensowne. Co też On najlepszego wyczynia? Rzecz w tym, że buduje zupełnie inny dom niż sobie wyobrażałeś — tu dobudowuje nowe skrzydło, tam dodaje piętro, wznosi wieże, wytycza dziedzińce. Myślałeś, że zostaniesz przebudowany na przyjemną chatkę — a On buduje pałac. Zamierza sam się sprowadzić i w tobie zamieszkać.

Przykazanie „Bądźcie doskonali" to nie idealistyczna mowa-trawa. Nie jest to również przykazanie, aby dokonywać rzeczy niemożliwych. Chrystus przemieni nas w stworzenia zdolne do przestrzegania tego przykazania. On nazwał nas (w Biblii)

„bogami" i dopilnuje, żeby Jego słowa się spełniły. Jeśli Mu pozwolimy — bo jeśli zechcemy, możemy zabronić — On przemieni najwątlejszego i najbardziej plugawego z nas w boga czy boginię, w olśniewające, jaśniejące, nieśmiertelne stworzenie, całe tętniące taką energią, radością, mądrością i miłością, jakiej teraz nawet nie umiemy sobie wyobrazić — lśniące zwierciadło bez skazy, które doskonale (choć oczywiście na mniejszą skalę) odbija dla Boga Jego własną niezmierzoną potęgę, rozkosz i dobroć. Będzie to długi i nieraz bolesny proces — ale to właśnie nas czeka. Nie mniej. Bóg mówił poważnie.

ROZDZIAŁ 10.
Mili ludzie czy nowy człowiek

Bóg mówił poważnie. Ci, którzy oddadzą się w Jego ręce, staną się doskonali, tak jak On jest doskonały — doskonali w miłości, mądrości i radości, w pięknie i nieśmiertelności. Ta przemiana nie dokona się w pełni w tym życiu, bo śmierć stanowi ważną część naszego uleczenia. Nie jest jasne, jak daleko postąpi ta przemiana przed śmiercią danego chrześcijanina.

Myślę, że przyszła odpowiednia chwila, aby rozważyć często zadawane pytanie — jeśli chrześcijaństwo jest drogą prawdziwą, dlaczego chrześcijanie nie są jakoś wyraźnie milszymi ludźmi od niechrześcijan? U podstaw takiego pytania częściowo leży coś z gruntu rozsądnego, a częściowo coś innego, zupełnie nierozsądnego. Oto część rozsądna: jeśli nawrócenie na chrześcijaństwo nie przynosi żadnej poprawy w postępowaniu danej osoby — jeśli osoba taka pozostaje takim samym snobem, złośliwcem, zawistnikiem czy karierowiczem jak do tej pory — to chyba należy sądzić, że jego „nawrócenie" jest w gruncie rzeczy urojone. Oto test, który należy stosować za każdym razem, kiedy po nawróceniu uznamy, że zrobiliśmy jakiś postęp: podniosłe uczucia, nowe zrozumienie, większe zainteresowanie „religią" nie znaczą nic, jeśli nie wiążą się z autentyczną poprawą naszego postępowania. Tak samo w chorobie nic nam nie da, że „czujemy się lepiej", jeśli termometr pokazuje stale rosnącą gorączkę. W tym sensie świat ma rację, oceniając chrześcijaństwo po jego skutkach. Sam Chrystus kazał nam sądzić według skutków. Drzewo można poznać po owocach — jak mówimy, rzeczy sprawdzają się w praniu. Kiedy jako chrześcijanie postępujemy źle albo nie umiemy postępo-

wać dobrze, podważamy wiarygodność chrześcijaństwa w oczach świata. W czasie wojny plakaty propagandowe przestrzegały: „Cena za zbyt swobodne rozmowy — cudze życie". Jednak nie mniej prawdziwe jest inne stwierdzenie: „Cena za zbyt swobodne życie — cudze rozmowy". Nasze zbyt swobodne życie sprawia, że rozmowy innych (uzasadnione naszym postępowaniem) podają w wątpliwość prawdę samego chrześcijaństwa.

Jednak światu zdarza się również oceniać owoce w inny, całkiem nielogiczny sposób. Ludzie nieraz domagają się czegoś więcej, niż tego tylko, aby życie każdego, kto staje się chrześcijaninem, ulegało poprawie. Zanim sami nawrócą się na chrześcijaństwo, chcą najpierw zobaczyć cały świat starannie podzielony na dwa obozy — chrześcijański i niechrześcijański — a przy tym ludzie z pierwszego obozu mają być w każdej chwili

wyraźnie milsi od wszystkich bez wyjątku ludzi w drugim obozie. Jest to nierozsądne z kilku powodów.

(1) Po pierwsze, sytuacja w rzeczywistym świecie jest znacznie bardziej skomplikowana. Świat nie składa się ze stuprocentowych chrześcijan i stuprocentowych niechrześcijan. Są ludzie (i to bardzo liczni), którzy powoli przestają być chrześcijanami, ale nadal się nimi nazywają — bywają wśród nich duchowni. Są ludzie, którzy powoli stają się chrześcijanami, chociaż sami tak by się nie określili. Są ludzie, którzy nie przyjmują pełnej chrześcijańskiej nauki o Chrystusie, a jednak Chrystus pociąga ich tak silnie, że należą do Niego w znacznie głębszym sensie, niżby to sami mogli zrozumieć. Są ludzie żyjący w innych religiach, którzy za sprawą tajemnego Bożego działania skupiają się na niektórych aspektach swojej religii zgodnych z chrześcijaństwem i w ten sposób nieświadomie przynależą do Chrystusa. Na przykład Bóg może pokierować buddystą dobrej woli, aby skupiał się coraz bardziej na buddyjskim nauczaniu o miłosierdziu, całą zaś resztę pozostawiał na drugim planie (choć nadal mógłby twierdzić, że w nią wierzy). Wielu dobrych pogan znalazło się być może w tym położeniu na długo

przed narodzinami Chrystusa. Oczywiście nigdy nie brakuje też ludzi, którzy są zwyczajnie zagubieni i wyznają jakąś gmatwaninę sprzecznych wierzeń. Dlatego nie ma zbytniego sensu zbiorowe osądzanie chrześcijan czy niechrześcijan. Jest pewien sens w zbiorowych porównaniach pomiędzy kotami i psami czy nawet mężczyznami i kobietami, bo tutaj jest na ogól jasne, kto jest kim. Poza tym zwierzę nie zmienia się (ani stopniowo, ani niespodziewanie) z psa w kota. Niemniej jednak, gdy porównujemy w ogólności chrześcijan z niechrześcijanami, zwykle wcale nie myślimy o realnych, znanych nam ludziach, a jedynie o dwóch mglistych wyobrażeniach, powstałych na podstawie lektury gazet i powieści. Jeśli chcesz porównać złego chrześcijanina z dobrym ateistą, musisz mieć na myśli dwa rzeczywiste egzemplarze, które udało ci się poznać. O ile nie przejdziemy w ten sposób do konkretów, będziemy tylko marnowali czas.

(2) Załóżmy, że przeszliśmy do konkretów i zamiast rozmawiać o wydumanym chrześcijaninie oraz o wydumanym niechrześcijaninie, mówimy o dwóch realnych osobach z sąsiedztwa. Nawet wówczas należy starannie zadawać nasze pytania. Jeśli chrześcijaństwo jest nauką prawdziwą, powinny z tego wynikać następujące wnioski: *(a)* każdy chrześcijanin okaże się milszą osobą, niż gdyby był niechrześcijaninem, *(b)* każdy człowiek, który stanie się chrześcijaninem, będzie milszy niż przedtem. Na tej samej zasadzie, jeśli reklamy pasty do zębów są prawdziwe, powinno z nich wynikać, że: *(a)* każdy, kto używa danej pasty, będzie miał lepsze zęby, niż gdyby jej nie używał, *(b)* jeśli ktoś zaczyna używać danej pasty, stan jego zębów poprawi się. Gdyby jednak ktoś zauważył, że ja, który używam danej pasty (a także odziedziczyłem po obojgu rodziców słabe zęby), nie mam tak wspaniałego uzębienia, jak jakiś zdrowy, młody Murzyn, który w życiu nie używał pasty do zębów — nie oznacza to samo z siebie, że reklamy pasty do zębów są nieprawdziwe. Panna Nowak, choć jest chrześcijanką, może mieć ostrzejszy język niż niewierzący pan Kowalski. Samo w sobie

nic nam to nie mówi, czy chrześcijaństwo działa. Pytanie brzmi, jaki język miałaby panna Nowak, gdyby nie była chrześcijanką, albo jaki byłby pan Kowalski jako chrześcijanin. Z naturalnych przyczyn oraz za sprawą wychowania odebranego w dzieciństwie,

panna Nowak i pan Kowalski mają określone temperamenty — chrześcijaństwo deklaruje, że będzie zarządzać oboma temperamentami w nowy sposób, jeśli otrzyma na to zgodę. Uprawnione pytanie brzmi: jeśli taka zgoda zostanie udzielona, czy to nowe zarządzanie poprawi stan przedsiębiorstwa? Dla każdego jest jasne, że w przypadku pana Kowalskiego przyjdzie się zająć znacznie „milszym" temperamentem niż u panny Nowak. Nie o to jednak tu chodzi. Aby ocenić zarządzanie fabryką, należy przyjrzeć się nie tylko produkcji, ale i samemu zakładowi. Patrząc na fabrykę A, można uznać za cud, że w ogóle jest w stanie wyprodukować cokolwiek — w fabryce B, która posiada pierwszorzędne urządzenia, produkcja, choć wysoka, może być znacznie zaniżona w stosunku do możliwości. Niewątpliwie dobry kierownik fabryki A zamierza sprowadzić nowe maszyny tak szybko, jak to się da, ale to wymaga czasu. Do tego czasu niska produkcja nie oznacza, że jest kiepskim kierownikiem.

(3) Zejdźmy teraz nieco głębiej. Kierownik zamierza sprowadzić nowe maszyny — zanim Chrystus skończy z panną Nowak, będzie „mila" jak się patrzy. Ale jeśli na tym rzecz skończymy, może się wydawać, że Chrystus zamierzał jedynie podciągnąć pannę Nowak na ów poziom, na którym od początku znajdował się pan Kowalski. Mówiliśmy o całej sprawie tak, jakby pan Kowalski był zupełnie w porządku i jakby chrześcijaństwo potrzebne było tylko ludziom okropnym, podczas gdy ludzie mili mogą sobie poradzić bez niego. Jakby Bóg wymagał od ludzi tylko tego, żeby byli mili. Takie myślenie byłoby jednak fatalnym błędem. W rzeczywistości pan Kowalski potrzebuje w Bożych oczach „zbawienia" wcale nie mniej niż panna Nowak. W jakimś sensie — za chwilę to wyjaśnię — to, czy ktoś jest miły, nie odgrywa właściwie żadnej roli.

204

Nie można się spodziewać, że Bóg patrzy na łagodne usposobienie i przyjacielskie nastawienie pana Kowalskiego tak samo jak my. Jedno i drugie wynika z naturalnych przyczyn, które stwarza sam Bóg. Jako cechy charakteru, jedno i drugie zniknie, kiedy tylko pan Kowalski dostanie niestrawności. To, że pan Kowalski jest miły, to w rzeczywistości dar od Boga dla pana Kowalskiego, a nie na odwrót. Tak samo Bóg dopuścił, aby naturalne przyczyny, działając w świecie zepsutym przez stulecia grzechu, wytworzyły u panny Nowak ograniczony umysł i zszarpane nerwy, które wyjaśniają jej okropny charakter. W swoim czasie Bóg zamierza naprawić i tę część panny Nowak. Ale dla Boga to nie najważniejsza sprawa. Nie przedstawia ona żadnych trudności. Nie to Go zaprząta. Bóg przygląda się, działa i czeka na coś, co nie jest łatwe nawet dla Niego, bo z natury rzeczy Bóg nie może tu przeprowadzić swojego zamiaru samym aktem własnej potęgi. Patrzy i czeka — patrzy zarówno w kierunku panny Nowak, jak i pana Kowalskiego. To, czego od nich oczekuje, oboje mogą Mu swobodnie ofiarować, oboje też mogą Mu swobodnie odmówić. Czy zechcą zwrócić się do Niego i w ten sposób wypełnić cel, dla którego zostali stworzeni — czy też nie? Ich wolna wola drży jak igła kompasu. Jednak igła ta może wybierać. M o ż e zwrócić się ku prawdziwej północy — ale nie musi. Czy igła zmieni swój kierunek, czy zatrzyma się i wskaże Boga?

On może jej w tym pomóc. Nie może jej za to zmusić. Nie może niejako wyciągnąć ręki i pociągnąć nas we właściwym kierunku, bo wtedy przestalibyśmy być wolni. Czy igła wskaże północ? Oto kwestia, od której zależy wszystko. Czy panna Nowak i pan Kowalski oddadzą swoją naturę Bogu? A to, czy natura, którą Mu oddają albo zatrzymują dla siebie, jest akurat w danej chwili przyjemna czy niemiła — stanowi kwestię drugorzędną. Zatroszczy się o nią sam Bóg.

Nie chcę zostać źle zrozumiany. W oczach Boga okropna natura jest oczywiście czymś złym i godnym

ubolewania. Tak samo oczywiście widzi On przyjemną naturę jako coś dobrego — tak dobrego jak chleb, światło słoneczne czy woda. Ale są to wszystko dobre rzeczy, które On daje, a my otrzymujemy. To on stworzył w panu Kowalskim zdrowe nerwy i dobre trawienie, i to bynajmniej nie koniec przygotowanych dla niego darów. Z tego, co wiemy, Boga nic nie kosztuje stwarzanie rzeczy dobrych — jednak za nawrócenie zbuntowanej ludzkiej woli musiał zapłacić ukrzyżowaniem. A ponieważ mówimy o woli, ludzie — zarówno mili, jak i okropni — mogą odmówić Jego prośbie. Wówczas to z przyjemnego usposobienia pana Kowalskiego, które jest wyłącznie częścią natury, w końcu nie pozostanie nic. Cała natura przeminie. Jakiś splot naturalnych czynników doprowadził u pana Kowalskiego do powstania przyjemnego usposobienia, tak samo jak inny splot naturalnych przyczyn tworzy przyjemny układ barw podczas zachodu słońca. Niebawem (bo taka jest natura) jedno i drugie rozpadnie się, i przyjemny układ zniknie. Pan Kowalski miał szansę przemienić (a raczej pozwolić Bogu przemienić) chwilowy układ w piękno wiecznego ducha — ale jej nie wykorzystał.

Jest tu paradoks. Dopóki pan Kowalski nie zwróci się ku Bogu, uważa swoje przyjemne usposobienie za coś własnego — a dopóki tak myśli, jego usposobienie nie należy do niego. Dopiero kiedy pan Kowalski zda sobie sprawę, że przyjemnego usposobienia nie zawdzięcza sobie, a został nim obdarowany przez Boga, i dopiero gdy odda je Bogu — wtedy rzeczywiście staje się ono jego własnością. Bo oto pan Kowalski zaczyna brać udział we własnym stworzeniu. Jedyne, co możemy zachować, to rzeczy oddane Bogu w wolności. Jeśli zatrzymujemy coś dla siebie, stracimy to na pewno.

Dlatego nie należy się dziwić, gdy spotykamy wśród chrześcijan ludzi o okropnym usposobieniu. Jeśli się nad tym zastanowić, istnieje wręcz powód, dla którego ludzie okropni powinni liczniej zwracać się ku Chrystusowi niż ludzie mili. To właśnie nie odpowiadało ludziom za cza-

sów ziemskiego życia Chrystusa — najwyraźniej pociągał On „to okropne towarzystwo". Ludziom nadal się to nie podoba i tak już zostanie. Nie rozumiesz, dlaczego? Chrystus powiedział: „Błogosławieni ubodzy" oraz „Jak trudno jest bogatym wejść do Królestwa", i niewątpliwie miał głównie na myśli ludzi bogatych i biednych pod względem ekonomicznym. Ale czy Jego słowa nie odnoszą się również do innego rodzaju bogactwa i ubóstwa? Jednym z niebezpieczeństw płynących z posiadania wielkich pieniędzy jest to, że możesz się zadowolić tym szczęściem, jakie mogą przynieść pieniądze, i w ten sposób nie zdasz sobie sprawy z własnej potrzeby Boga. Jeśli można mieć wszystko za podpisaniem czeku, można zapomnieć o swojej całkowitej i nieustannej zależności od Boga. Wyraźnie widać, że naturalne talenty i przymioty niosą ze sobą podobne niebezpieczeństwo. Jeśli nerwy nie dają ci się we znaki, jesteś inteligentny, lubiany, zdrowy i dobrze wychowany, zapewne będziesz zadowolony z takiego charakteru, jaki masz. „Po co w to wciągać Boga?" — możesz spytać. Stosunkowo łatwo przychodzi ci przyzwoite postępowanie na pewnym poziomie. Nie należysz do nieszczęśników, którzy stale upadają przez seks, alkohol, słabe nerwy czy przykre usposobienie. Wszyscy mówią, że miły z ciebie chłop i — tak między nami — przyznajesz im rację. Zapewne

uwierzysz, że całe to przyjemne usposobienie zawdzięczasz samemu sobie — i raczej nie odczujesz potrzeby jego dalszej poprawy. Ludzie obdarzeni naturalną dobrocią nieraz zupełnie nie są w stanie zauważyć, jak bardzo potrzebują Chrystusa, aż któregoś razu zawiodą się gorzko na swojej naturalnej dobroci i całe ich samozadowolenie legnie w gruzach. Innymi słowy, ludziom „bogatym" w tym znaczeniu trudno jest wejść do Królestwa.

Zupełnie inaczej jest z ludźmi okropnymi — małodusznymi, niskimi, lękliwymi, wypaczonymi, beznamiętnymi i samotnymi, czy też właśnie namiętnymi, zmysłowymi i niezrównoważonymi. Jeśli w ogóle spróbują uczynić jakikolwiek postęp w dobroci, w okamgnieniu

zdadzą sobie sprawę, że potrzebują pomocy. Ich wybór to albo Chrystus, albo nic. Albo podjęcie krzyża i pójście za Nim — albo rozpacz. Są zagubionymi owcami — Chrystus przyszedł właśnie po to, by ich odnaleźć, On ich pobłogosławił. To oni są tym „okropnym towarzystwem", w którym przebywa — i oczywiście faryzeusze nadal twierdzą, tak jak twierdzili od samego początku, że „gdyby cokolwiek było w całym tym chrześcijaństwie, tacy ludzie nie mogliby być chrześcijanami".

Każdy z nas może z tego zaczerpnąć przestrogę albo zachętę. Jeśli jesteś osobą miłą — jeśli łatwo przychodzi ci żyć w cnocie — miej się na baczności! Komu wiele dano, od tego wiele będzie się wymagać. Jeśli Boże dary otrzymane poprzez naturę pomylisz z własnymi zasługami i zadowolisz się swoim miłym usposobieniem, nadal pozostaniesz buntownikiem — wszystkie zaś te dary uczynią twój upadek tym straszniejszym, twoje zepsucie tym bardziej skomplikowanym, a twój zły przykład tym bardziej katastrofalnym. Szatan był kiedyś archaniołem — jego naturalne dary przewyższały twoje własne tak, jak ty przewyższasz szympansa.

Ale jeśli jesteś istotą ubogą — zatrutą przez złe wychowanie w domu pełnym wulgarnych zazdrości i bezsensownych kłótni, obarczoną nie z własnego wyboru jakimś strasznym seksualnym zboczeniem, dzień w dzień nękaną kompleksem niższości, który każe ci docinać najlepszym przyjaciołom — nie rozpaczaj. On wie o tym wszystkim. Należysz do ubogich, których pobłogosławił. On wie, jak zdezelowaną maszyną przyszło ci kierować. Nie poddawaj się. Rób, co możesz. Pewnego dnia (może w następnym świecie, a może znacznie wcześniej) On ciśnie ją na złom i da ci nową. A wtedy wprawisz w osłupienie wszystkich, również samego siebie — bo uczyłeś się kierować w trudnej szkole jazdy (ostatni nieraz będą pierwszymi, a pierwsi — ostatnimi).

„Miłe usposobienie" — zdrowa, integralna osobowość — to coś wybornego. Musimy dołożyć wszelkich możliwych starań w dziedzinie medycyny, edukacji, gos-

podarki i polityki, aby stworzyć taki świat, w którym jak najwięcej osób wyrośnie na „miłych ludzi" — tak jak naszym obowiązkiem jest starać się stworzyć taki świat, w którym zapanuje powszechna obfitość żywności. Ale nie należy zakładać, że kiedy już z wszystkich zrobimy „miłych ludzi", zbawimy tym samym ich dusze. Świat ludzi miłych, zadowolonych z siebie i nie dążących do niczego więcej, ludzi odwróconych od Boga — taki świat potrzebowałby zbawienia nie mniej rozpaczliwie od świata pełnego nieszczęść, a wręcz mógłby się okazać trudniejszy do zbawienia.

Dzieje się tak dlatego, że zwykła poprawa to nie odkupienie, choć odkupienie zawsze poprawia ludzi, nawet na tym świecie, a ostatecznie udoskonali ich w stopniu dla nas niewyobrażalnym. Bóg stał się człowiekiem, aby przemienić stworzenia w synów — nie po to, aby ulepszać starych ludzi, ale by stworzyć człowieka nowego rodzaju. Nie chodzi o to, żeby nauczyć konia skakać wyżej niż dotąd, ale by go przemienić w istotę skrzydlatą. Taka skrzydlata istota będzie w stanie szybować nad przeszkodami, których nigdy nie zdołałaby przeskoczyć, i w ten sposób oczywiście przewyższy konia z całą jego skocznością. Jednak gdy skrzydła dopiero zaczynają rosnąć, będzie to niemożliwe — rosnące zaś wybrzuszenia na plecach (patrząc na nie, nikt by się nie domyślił, że mają z nich wyrosnąć skrzydła) mogą mu wręcz nadać wygląd niezgrabny.

Ale być może zbyt długo zatrzymaliśmy się nad tą kwestią. Jeśli szukasz tylko argumentów przeciwko chrześcijaństwu (a dobrze pamiętam, jak gorliwie ich szukałem, kiedy ogarnął mnie lęk, że być może chrześcijaństwo jest prawdziwe), z łatwością znajdziesz jakiegoś tępego, pośledniego chrześcijanina i stwierdzisz: „Więc oto i ów sławetny nowy człowiek! No cóż, jeśli wolno, ja poproszę o starego". Ale kiedy zaczniesz dostrzegać, że chrześcijaństwo okazuje się z innych powodów prawdopodobne, w głębi serca poczujesz, że tylko robisz uniki. Co też właściwie możesz wiedzieć o duszy innego

człowieka — o jego pokusach, możliwościach, zmaganiach? Znasz tylko jedną duszę z całego stworzenia — a jest to zarazem jedyna dusza, której los został złożony w twoich własnych rękach. Jeśli Bóg istnieje, w jakimś sensie jesteś sam w Jego obecności. Nie odsuniesz Go spekulacjami na temat sąsiadów zza płotu ani wspomnieniami odbytych lektur. Ileż będzie warta cała ta paplanina z drugiej ręki, kiedy rozproszy się owa znieczulająca mgła, którą nazywamy „naturą" albo „realnym światem", a Obecność, w której zawsze pozostawałeś, stanie się namacalna, bezpośrednia i nieunikniona?

ROZDZIAŁ 11.
Nowi ludzie

W rozdziale poprzednim porównałem pracę Chrystusa przy stwarzaniu nowych ludzi do przemiany konia w skrzydlatą istotę. Posłużyłem się tak skrajnym przykładem, aby podkreślić, że nie chodzi o zwykłe ulepszenie, ale o przemienienie. Najbliższą paralelą w świecie naturalnym są niezwykłe przeobrażenia, wywoływane u niektórych owadów przy użyciu pewnych promieni. Niektórzy sądzą, że tak działała ewolucja — przemiany o niej decydujące mogły zostać wywołane przez promieniowanie kosmiczne (oczywiście wraz z pojawieniem się zmian zaczął też na nie wpływać tak zwany „dobór naturalny", tj. użyteczne zmiany przetrwały, a inne zostały wyplenione).

Być może ludziom współczesnym najłatwiej będzie zrozumieć ideę chrześcijaństwa, jeśli spojrzy się na nią w związku z ewolucją (choć oczywiście są wykształceni ludzie, którzy nie przyjmują teorii ewolucji) — wszystkim nam mówiono, że człowiek rozwinął się z niższych form życia. Dlatego ludzie nieraz zastanawiają się: „Jaki będzie kolejny krok? Kiedy pojawi się istota wyższa od człowieka?" Pisarze obdarzeni bujną wyobraźnią próbują czasem wyobrazić sobie ten następny krok — tego Nadczłowieka, jak go nazywają. Jednak z reguły udaje im się tylko wyobrazić sobie kogoś znacznie paskudniejsze- go od ludzi, jakich znamy, po czym usiłują temu zaradzić, przyczepiając

mu dodatkową parę rąk czy nóg. Ale jeśli kolejny krok będzie różnił się od poprzednich znacznie bardziej, niż to sobie możemy wyobrazić? Zresztą, czy nie jest to całkiem prawdopodobne? Tysiące wieków temu ewolucja stworzyła ogromne, ciężko opancerzone stwo-

rzenia. Gdyby ktokolwiek obserwował wtedy przebieg ewolucji, doszedłby do wniosku, że w dalszych stadiach pancerz będzie się stawał coraz cięższy. Myliłby się jednak. Przyszłość miała w rękawie nową kartę, której nic wówczas nie zapowiadało. Miała ona przynieść drobne, nagie zwierzęta bez śladu pancerza, za to z lepszym mózgiem — za pomocą którego miały opanować całą planetę. Nowe zwierzęta miały osiągnąć nie tyle większą potęgę od prehistorycznych potworów, ile nowy rodzaj potęgi. Kolejny krok okazał się różny od poprzedniego, ale różny w całkiem inny sposób. Strumień ewolucji nie popłynął w kierunku, w którym wydawał się zmierzać — a wręcz wziął ostry zakręt.

Mam wrażenie, że większość popularnych domniemań na temat kolejnego kroku w naszej ewolucji opiera się na równie błędnym założeniu. Ludzie domyślają się (tak im się przynajmniej wydaje), że ludzie wykształcą wielkie mózgi i osiągną większe panowanie nad przyrodą. Widzą, w którą stronę zmierza strumień, i sądzą, że tak to już pozostanie. Ale ja nie mogę wyzbyć się przekonania, że nowy krok okaże się naprawdę nowym — że skieruje się w całkowicie nieoczekiwaną stronę. Oczekiwałbym nie tyle różnicy, ile nowego rodzaju różnicy. Oczekiwałbym nie tyle zmiany, co nowej metody osiągania zmian. Popadając w sprzeczność: spodziewałbym się, że nowe stadium ewolucji nie okaże się bynajmniej żadnym stadium ewolucji — że ewolucja jako metoda wywoływania zmian zostanie zastąpiona czymś nowym. Nie byłbym też wcale zaskoczony, gdyby tylko bardzo nieliczni dostrzegli tę zmianę w jej trakcie.

Jeśli to ująć w tych kategoriach, według poglądu chrześcijańskiego nowy krok został już dokonany. Jest on rzeczywiście nowy. To nie przemiana ludzi inteligentnych w jeszcze inteligentniejszych — ale przemiana zmierzająca w całkowicie nowym kierunku, przemiana Bożych stworzeń w Bożych synów. Pierwszy jej przypadek pojawił się w Palestynie przed dwoma tysiącami lat. W pewnym sensie, zmiana ta nie jest wcale „ewolucją",

bo nie wynika z naturalnego przebiegu wydarzeń, lecz wchodzi w świat przyrody z zewnątrz. Tego właśnie bym się spodziewał. Stworzyliśmy sobie wyobrażenie ewolucji na podstawie badań przeszłości. Jeśli mają się pojawić rzeczy prawdziwie nowe, nasze wyobrażenia, które odwołują się do przeszłości, oczywiście nie będą w stanie ich objąć. Tymczasem ten kolejny krok różni się od poprzednich nie tylko tym, że bierze się spoza natury, ale również na inne sposoby.

(1) Nie jest przenoszony drogą reprodukcji seksualnej. Czy to ma nas dziwić? Istniał czas przed pojawieniem się seksu — rozwój dokonywał się innymi sposobami. Można się więc spodziewać nadejścia czasu, gdy seks zniknie bądź (co właśnie ma miejsce) będzie istniał nadal, ale przestanie być głównym kanałem rozwoju.

(2) We wcześniejszych stadiach organizmy miały bardzo ograniczony wybór (bądź nie miały żadnego wyboru) przy czynieniu kolejnego kroku. Postęp był głównie czymś, co im się przydarzało, nie dokonywały go same. Ale nowy krok, przejście od stworzeń do synów, jest dobrowolny — przynajmniej w jednym sensie. Nie jest dobrowolny w tym

sensie, że moglibyśmy się na niego zdecydować sami z siebie, czy wręcz sami go sobie wyobrazić. Jest dobrowolny w tym znaczeniu, że kiedy zostaje nam zaoferowany, możemy go odrzucić. Jeśli chcemy, możemy się wycofać — możemy się zaprzeć rękami i nogami, i pozwolić nowej ludzkości iść dalej bez nas.

(3) Nazwałem Chrystusa „pierwszym przypadkiem" nowego człowieka. Ale oczywiście jest On czymś znacznie więcej. Nie tylko nowym człowiekiem, pojedynczym egzemplarzem nowego gatunku, ale pierwszym i najważniejszym nowym człowiekiem. On jest źródłem, sercem i życiem wszystkich nowych ludzi. Dobrowolnie przyszedł na stworzony świat, przynosząc ze sobą zoe, nowe życie (oczywiście nowe dla nas — w Nim samym *zoe* istniała przed wszystkimi wiekami). Swój dar przekazuje nie przez dziedziczenie, ale to, co nazwałem „dobrym zarażeniem". Dar ten można otrzymać wyłącznie przez oso-

bisty kontakt z Nim. Inni ludzie stają się „nowi" poprzez fakt, że żyją „w Nim".

(4) Niniejszy krok dokonuje się w innym tempie niż poprzednie. W porównaniu z rozwojem człowieka na naszej planecie, chrześcijaństwo rozprzestrzenia się po całej ludzkości z prędkością błyskawicy — bo dwa tysiące lat jest właściwie niczym w historii wszechświata. (Nie należy zapominać, że nadal jesteśmy „wczesnymi chrześcijanami"; trzeba mieć nadzieję, że obecne złe i niszczące podziały wśród nas to tylko choroba okresu niemowlęcego — że wciąż jeszcze ząbkujemy. Niewątpliwie świat ma przeciwne zdanie i uważa, że umieramy ze starości. Jednak świat uważał tak już nieraz. Raz po raz sądził, że ogląda śmierć chrześcijaństwa — śmierć w prześladowaniach i śmierć od wewnętrznego zepsucia, śmierć wywołaną rozwojem islamu, współczesnych nauk przyrodniczych, wielkich antychrześcijańskich ruchów rewolucyjnych. Ale za każdym razem spotykało go rozczarowanie. Pierwsze dotyczyło ukrzyżowania: ukrzyżowany Człowiek zmartwychwstał. Od tamtej pory w jakimś sensie — zdaję sobie zresztą sprawę, jak strasznie nie fair musi się to wydawać — powtarza się to po dziś dzień. Ludzie wciąż zabijają to, co On rozpoczął — jednak za każdym razem, gdy uklepują już ziemię na grobie Jego dzieła, nagle słyszą, że ono żyje i wręcz pojawia się w nowym miejscu. Nie ma co się dziwić, że nas nienawidzą).

(5) Stawka jest wyższa. Zawodząc w poprzednich stadiach ewolucji, stworzenie w najgorszym razie traciło swe nieliczne lata życia na tym świecie — a bardzo często i tego nie. Zawodząc w tym stadium, tracimy nagrodę (w najściślejszym znaczeniu tego słowa) nieskończoną. Oto bowiem nadeszła chwila krytyczna. Wiek za wiekiem, Bóg doprowadził przyrodę do wydania istot, które mogą (jeśli zechcą) zostać wyjęte z ram przyrody i stać się „bogami". Czy pozwolą się wyjąć ze swoich ram? Przypomina to nieco kryzys narodzin. Dopóki nie powstaniemy i nie pójdziemy za Chrystusem, nadal przynależymy

do natury, wciąż pozostajemy w łonie naszej wielkiej matki. Jej ciąża była długa, bolesna i pełna obaw, ale teraz osiągnęła punkt kulminacyjny. Przyszedł wielki moment. Wszystko jest gotowe. Przybył Lekarz. Czy poród pójdzie gładko? Ale oczywiście ta sytuacja różni się od naturalnego porodu pod jednym względem. W zwykłym porodzie noworodek nie ma wielkiego wyboru — tutaj ma. Zastanawiam się, co zrobiłoby zwykłe dziecko, gdyby miało taki wybór. Może wolałoby pozostać w ciemności, cieple i

bezpieczeństwie matczynego łona. Bo oczywiście uważałoby łono za miejsce nadal bezpieczne — i tu by się myliło. Gdyby w nim pozostało, musiałoby umrzeć.

Jeśli przyjmiemy taki pogląd, owo wydarzenie już się dokonało — nowy krok został poczyniony i jest czyniony nadał. Nowi ludzie już teraz pojawiają się, tu i tam, na całej ziemi. Jak już przyznałem, niektórych trudno jeszcze rozpoznać — ale innych już można. Co jakiś czas stykamy się z nimi. Same ich głosy i twarze są inne od naszych: są silniejsze, cichsze, szczęśliwsze i bardziej promienne. Tam, gdzie większość z nas się poddała, oni dopiero zaczynają. Jak powiedziałem, można ich poznać — ale trzeba wiedzieć, czego szukamy. Nie będą zbytnio odpowiadać wyobrażeniu „religijnych ludzi", które wyrobiłeś sobie na podstawie lektur. Nie zwracają na siebie uwagi. Masz wrażenie, że wyświadczyłeś im jakąś przysługę, kiedy w istocie to oni wyświadczyli ją tobie. Kochają cię bardziej niż inni ludzie, ale jesteś im mniej potrzebny niż innym (musimy pokonać w sobie pragnienie bycia potrzebnym — dla niektórych zacnych ludzi, szczególnie kobiet, jest to najtrudniejsza pokusa do zwalczenia). Zwykle robią wrażenie, jakby mieli mnóstwo czasu — nieraz będziesz się zastanawiać, skąd go biorą. Kiedy już rozpoznasz jednego, z następnym pójdzie dużo łatwiej. Do tego mam silne podejrzenie (ale skąd ja miałbym to wiedzieć?), że natychmiast i niezawodnie poznają się nawzajem, niezależnie od barier koloru skóry, płci, klasy społecznej, wieku, a nawet wyznania. W tym sensie stać się świętym, to nieco jak wstąpić do jakiegoś tajnego sto-

warzyszenia. Sprowadzając rzecz do najniższego poziomu, musi to być świetna z a b a w a .

Jednak nie należy sobie wyobrażać, że wszyscy nowi ludzie są (w zwykłym sensie tego słowa) jednakowi. Do takiego zdania mogła skłaniać niejedna rzecz, o której napisałem w tej ostatniej księdze. Stawanie się „nowym człowiekiem" oznacza utratę tego, co nazywamy „sobą". Musimy przejść od „siebie" do Chrystusa. Jego wola ma się stać naszą, mamy myśleć Jego myślami, mieć w sobie „zamysł Chrystusowy", jak to określa Biblia. Skoro Chrystus jest jeden, a zarazem ma być „w nas" wszystkich, czy nie staniemy się jednakowi? Tak to rzeczywiście brzmi — ale tak nie jest.

Trudno tu o dobrą ilustrację. Trudność bierze się oczywiście stąd, że nie ma takich dwóch rzeczy, których wzajemna relacja przypominałaby stosunek Stwórcy do Jego dzieła. Ale spróbuję przedstawić dwie szalenie niedoskonałe ilustracje, które być może ukażą choć cień prawdy. Wyobraź sobie grupę ludzi, którzy zawsze żyli w ciemnościach. Przychodzisz do nich i starasz się opisać im światło. Możesz im powiedzieć, że jeśli wyjdą na światło, wówczas to samo światło padnie na nich wszystkich i staną się (jak to nazywamy) widoczni. Chyba można się spodziewać, że ludzie ci dojdą do następującego wniosku: skoro wszyscy otrzymają to samo światło i wszyscy zareagują na nie w jednakowy sposób (tj. zaczną je odbijać), czy nie będą wszyscy wyglądać jednakowo? Tymczasem wiemy, że światło wręcz uwypukli ich wzajemne różnice. Albo też przypuśćmy, że istnieje osoba, która nigdy nie słyszała o soli. Dajesz jej szczyptę do skosztowania i doświadcza osobliwego, ostrego smaku. Następnie powiadasz jej, że w twoim kraju ludzie na każdym kroku wykorzystują sól w kuchni. Być może odpowie: „W takim razie wydaje mi się, że wszystkie wasze potrawy smakują dokładnie tak samo — przecież to coś jest tak mocne, że zabije każdy inny smak". Tymczasem wiemy, że prawdziwe działanie soli jest wręcz przeciwne. Nie tylko nie zabija smaku jaj, flaków czy kapusty, ale

wręcz go uwydatnia. Potrawy te nie ujawnią swojego prawdziwego smaku, dopóki ich nie posolisz. (Oczywiście — tak jak ostrzegałem — nie jest to dobra ilustracja, bo rzeczywiście da się zabić wszelkie inne smaki, jeśli wrzucimy zbyt wiele soli, podczas gdy smaku ludzkiej osobowości nie można zabić nadmiarem Chrystusa. No cóż — robię, co mogę).

Nieco podobnie jest z Chrystusem i nami. Im bardziej usuwamy z drogi to, co nazywamy „sobą" i oddajemy się Jemu, tym bardziej stajemy się sobą. Chrystusa jest tak wiele, że aby Go w pełni wyrazić, nie wystarczy całych milionów „Chrystusów w miniaturze", z których każdy byłby inny. To On ich wszystkich stworzył. To On wymyślił — tak jak powieściopisarz wymyśla postaci — wszelkich różnych ludzi (w tym mnie i ciebie) takimi, jacy mają się stać. W tym sensie nasze prawdziwe „ja" wciąż czeka na nas w Nim. Bez Niego na nic nie zdadzą się próby „bycia sobą". Im bardziej Mu się opieram i próbuję żyć sam, tym bardziej jestem zdominowany przez własne dziedzictwo, wychowanie, otoczenie i naturalne pragnienia. To, co z dumą nazywam „sobą", w rzeczywistości staje się wypadkową zdarzeń, których nie zapoczątkowałem i nie potrafię powstrzymać. To, co nazywam „swoimi marzeniami", staje się jedynie pragnieniami i pożądaniami wytworzonymi przez mój fizyczny organizm lub wpompowanymi we mnie przez myśli innych, a nawet podsuniętymi przez szatana. Zjedzenie smacznego posiłku składającego się z jaj na twardo, alkohol i dobrze przespana noc mogą się okazać prawdziwym powodem tego, co (schlebiając sobie) uważam za wysoce osobistą i rozważnie podjętą decyzję — mianowicie uwodzenia dziewczyny siedzącej naprzeciwko w kolejowym przedziale. Propaganda okaże się prawdziwą przyczyną tego, co biorę za własne poglądy polityczne. W swoim naturalnym stanie nie jestem bynajmniej aż tak pełną osobą, jak mi się wydaje — to, co nazywam „sobą", w większości daje się łatwo wytłumaczyć. Dopiero kiedy zwracam się ku Chrystusowi, kiedy oddaję się Jego osobowości —

wtedy zaczynam po raz pierwszy uzyskiwać prawdziwą, własną osobowość.

Na początku stwierdziłem, że w Bogu mogą istnieć odrębne osobowości. Teraz posunę się dalej. Poza Nim nigdzie nie ma żadnych innych prawdziwych osobowości. Dopóki nie oddasz Mu siebie, nie będziesz naprawdę sobą. Jednakowość można odnaleźć wśród większości ludzi „naturalnych", a nie tych, którzy oddali się Chrystusowi. Jak monotonni i jednostajni okazywali się wszyscy wielcy tyrani i zdobywcy — jak cudownie różni byli święci.

Musi jednak nastąpić autentyczna rezygnacja z samego siebie. Trzeba samego siebie niejako odrzucić „na oślep". Chrystus rzeczywiście da ci nową osobowość — ale to nie po nią musisz się do Niego udać. Dopóki zaprząta cię własna osobowość, wcale się do Niego nie zbliżasz. Pierwszym i podstawowym krokiem jest zupełne zapomnienie o sobie. Twoje autentyczne, nowe „ja" (które należy do Chrystusa — i tylko poprzez Niego do ciebie) nie pojawi się, dopóki go szukasz. Pojawi się, kiedy zaczniesz szukać Chrystusa. Czy to brzmi dziwnie? Lecz ta sama zasada stosuje się przecież do innych, codziennych rzeczy. Nawet w życiu towarzyskim nie zrobisz na nikim dobrego wrażenia, dopóki nie przestaniesz się zastanawiać, jakie robisz wrażenie na innych. Nawet w literaturze i sztuce nikt, kto zawraca sobie głowę oryginalnością, nie okaże się prawdziwie oryginalny — a tymczasem wystarczy zwyczajnie powiedzieć prawdę

(mając w nosie, ile razy została wypowiedziana wcześniej), i nawet się nie obejrzysz, jak w dziewięciu przypadkach na dziesięć okażesz się oryginalny. Ta zasada stosuje się do życia w całej rozciągłości. Oddaj samego siebie, a odnajdziesz swoje prawdziwe „ja". Stracić życie, a odnajdziesz je. Poddaj się śmierci, codziennej śmierci własnych ambicji i ulubionych pragnień, a na końcu również śmierci swojego ciała — oddaj każde włókno swojego istnienia, a odnajdziesz wieczne życie. Nic nie zatrzymuj dla siebie. Nic z tego, co sobie zatrzymasz, nie będzie

naprawdę twoje. Nic, co w tobie naprawdę nie umarło, nie zostanie wskrzeszone z martwych. Szukając samego siebie, znajdziesz na końcu tylko nienawiść, samotność, rozpacz, gniew, ruinę i rozkład. Ale szukaj Chrystusa, a znajdziesz Go — z Nim zaś wszystko inne.

DWANAŚCIE KŁAMSTW
KTÓRYM DAJĄ SIĘ UWIEŚĆ CHRZEŚCIJANIE

Autor Tim Riter
Wydawnictwo ŚWIĘTY PAWEŁ

SPIS TREŚCI

WSTĘP : SPĘTANIE KŁAMSTWEM 7

KŁAMSTWO 1: WIERZĘ W JEZUSA I TO WYSTARCZY
Prawda o zbawczej mocy wiary 17

KŁAMSTWO 2: MUSIMY BYĆ IDEALNI
Prawda o naszej grzesznej naturze 29

KŁAMSTWO 3: NIE MOŻEMY WYGRAĆ Z POKUSAMI
Prawda o czystości 43

KŁAMSTWO 4: DROBNE GRZECHY NIE SĄ AŻ TAKIE ZŁE
Prawda o szkodzie wyrządzanej przez grzech 59

KŁAMSTWO 5: JEDEN GRZECH NAS NISZCZY
Prawda o przebaczeniu i przywróceniu do łask 75

KŁAMSTWO 6: W PORÓWNANIU Z INNYMI JESTEM ŚWIĘTY
Prawda o porównaniach 93

KŁAMSTWO 7: BÓG MA KONKRETNY PLAN NA MOJE ŻYCIE
Prawda o woli Bożej 111

KŁAMSTWO 8: NIGDY NIE BĘDĘ WYSTARCZAJĄCO DOBRY
Prawda o naszej posłudze dla Kościoła 129

KŁAMSTWO 9: CHRZEŚCIJAŃSTWO TO DOBRA RZECZ W NIEDZIELĘ
Prawda o gorliwości chrześcijańskiej 147

KŁAMSTWO 10: JESTEM TAKI, BO MIAŁEM TAKICH RODZICÓW
Prawda o odpowiedzialności osobistej 163

KŁAMSTWO 11: DOBRYM LUDZIOM PRZYTRAFIAJĄ SIĘ TYLKO DOBRE RZECZY
Prawda o trudnościach 179

KŁAMSTWO 12: TYLKO MY ZNAMY PRAWDĘ
Prawda o jedności 193

EPILOG: WYZWOLENIE PRZEZ PRAWDĘ
Prawda o poszukiwaniu kłamstw 213

Numer strony z książki 7

WSTĘP
SPĘTANIE KŁAMSTWEM

Przed wielu laty pewien pastor wraz Z żoną
zaryzykowali i przyjęli do pracy dość młodego duchownego.
Młody człowiek zobaczył w nich gorliwe umiłowanie prawdy
oraz gotowość do stawania w jej obronie i zapłacenia wysokiej ceny
w walce z nieprawdą. Dużo się od nich nauczył.

Herbie i Thelmo Read, dziękuję Wam za tamte lekcje.
Dedykuję Wam tę książkę!

Człowiek nie kocha prawdy autentycznie,
dopóki nie zazna, czym jest pułapka kłamstwa
John Fischer

9

Większość swojego życia spędziłem w Kościele. Można powiedzieć, że w nim dorastałem. Chrystusa przyjąłem do serca w wieku jedenastu lat, a wkrótce potem włączyłem się w świecką posługę w duszpasterstwie. Mimo że miałem szczere chęci, moja wiara była dość powierzchowna. Starałem się więc robić to, co należało, pragnąc zadowolić Pana Boga poprzez zadowalanie innych ludzi. Nie upłynęło jednak wiele czasu, zanim spostrzegłem, że postępowanie tak, jak według innych postępować się „powinno", nie prowadzi do zbudowania wiary, która mogłaby się oprzeć próbie prawdziwego życia.

Kilka lat mojej młodości, które przeznaczyłem na dogłębne badania, zaowocowało odkryciem solidnych historycznych i logicznych fundamentów chrześcijaństwa. Mimo iż nie byłem wtedy jeszcze bardzo blisko Boga, wiedziałem, że jestem o krok od zaangażowania się w służbę Bogu jako pastor.

Nawet we wspomnianym okresie mojej edukacji religijnej cały czas starałem się postępować właściwie - to znaczy tak, jak według mnie powinni postępować chrześcijanie. Kłopoty sprawiał mi mój mocno zakorzeniony egocentryzm - chciałem więcej dawać z siebie, chciałem być bardziej wrażliwy na potrzeby innych, a jednak mi się to nie udawało. Porażka ta osłabiła moją pewność siebie. Większość upragnionych celów udało mi się bowiem wcześniej osiągnąć, ale tego jednego - nie.

Wreszcie zwróciłem się do Boga: „Boże, jeśli istniejesz, a myślę, że tak jest, zawierzam Ci swoje życie. Pozwalam Ci mnie zmienić. Chcę przestać robić wszystko z myślą o sobie samym. Zrób, co zechcesz, abym był taki, jaki według Ciebie powinienem być.

10

I Bóg mnie wysłuchał. Niemal z dnia na dzień zmieniły się moje priorytety. Moje pragnienie, aby być bardziej bezinteresownym, zaczęło się urzeczywistniać. W dodatku towarzyszył temu przypływ mocy, jakiego nigdy wcześniej nie doświadczyłem. Wcześniej bardzo usilnie starałem się zmienić swoją egocentryczną naturę, ale mi się to nie udawało. Nie miałem więc wątpliwości, że teraz stawałem się nowym człowiekiem tylko dzięki działaniu Boga w moim życiu.

Tak było kiedyś

Wraz ze zmianą przyszło odprężenie. Przybyłem do celu. Byłem przepełniony Duchem. Inne aspekty życia wydawały mi się uporządkowane, byłem więc przekonany, że od tego momentu mogę się cieszyć życiem prawdziwego chrześcijanina.

Z chwilą przyjęcia tej postawy wpadłem w pułapkę kłamstwa zastawioną przez diabła. Przestałem pracować nad swoją wiarą, niesłusznie uważając, że mogę pozostać w tym duchowym przedszkolu. Cieszyłem się, że mogę się bawić plasteliną i kredkami, i

nie odczuwałem potrzeby, aby zrobić krok naprzód i zacząć używać pisaków i kleju. Sądziłem, że wystarczająco się napracowałem.

Moje zadowolenie z samego siebie sprawiło, że musiało minąć trochę czasu, zanim zdałem sobie sprawę, że to uczucie nie pochodzi od Boga. Zaplątanie się w nieprawdę na jakiś czas mnie przyhamowało. Kiedy tylko zdałem sobie sprawę z niebezpieczeństwa tego fałszu, wróciłem na właściwą drogę i zacząłem znowu pracować nad swoim rozwojem duchowym.

Tak jest teraz

Ponad dwadzieścia lat posługi pastorskiej pozwoliło mi zidentyfikować kilka błędnych przekonań sprawiających, że ludzie wierzący nie pracują nad pogłębianiem swojej relacji z Chrystusem. Na spotkaniu naszego lokalnego stowarzyszenia pastorów ktoś zapytał o mój najnowszy pomysł na książkę. Moja odpowiedź - *Dwanaście kłamstw, którym dają się uwieść chrześcijanie* - wywołała więcej śmiechu, niż

się spodziewałem, a oprócz tego żartobliwy komentarz z ust jednego z moich kolegów: „Jak to, tylko dwanaście?".

Jestem przekonany, że większość chrześcijan pragnie otrzymywać od Boga to, co najlepsze. Nie możemy jednak dostać czegoś, z czego potrzeby nawet nie zdajemy sobie sprawy. Wiele z naszych założeń i przekonań dotyczących wiary prowadzi nas na manowce i powstrzymuje nasz rozwój duchowy. Kłamstwa i półprawdy mają ogromną, niszczycielską moc. Doświadczyłem tego na własnej skórze.

Źródła kłamstw

Fałszywych przekonań można nabrać na wiele sposobów: poprzez osobę życzliwego, ale niewrażliwego nauczyciela; kapłana zajętego realizacją własnych ambicji; przez niewypowiedzianą, acz wyraźnie wyczuwaną postawę wiernych we wspólnocie, wreszcie w wyniku własnych założeń. Czasem te przekłamania wychwytujemy, a czasem chłoniemy je jak fale radiowe. Ich źródła są różne i jest ich bardzo wiele. Ulegamy ich wpływowi bardziej, niż nam się wydaje.

Nie wiem

Czasami ulegamy kłamstwu, bo nigdy nie nauczono nas prawdy, i po prostu nie mamy odpowiedniej wiedzy. Być może nasi nauczyciele z jakiegoś powodu wyznają to kłamstwo, a my jako ich uczniowie nie mamy szansy poznać prawdy.

Nie zależy mi

Czasami jednak przyjmujemy jakieś kłamstwo, bo pasuje ono do tego, w co chcemy wierzyć. Nawet wolimy je od prawdy. Być może mamy jakiś zwyczaj lub praktykę, z której nie chcemy zrezygnować, więc znajdujemy argumenty za uzasadnieniem kłamstwa. Może nie stać nas na przebaczenie, więc wybieramy podejście „oko za oko", a ignorujemy „kochaj swoich wrogów". Być może perspektywa

zmiany nas niepokoi, uznajemy więc Jezusa za Zbawiciela, ale nie za Pana.

Jeśli dane nam było poznać prawdę, ale opieramy się jej, tkwimy w kłamstwie. Co się jednak dzieje, jeśli szukamy prawdy i nie znajdujemy jej, nawet tam, gdzie najprędzej spodziewalibyśmy się ją usłyszeć?

Zawiedzeni przez Kościół

Kocham Kościół. Spędziłem w nim większość życia i poświęciłem się służbie dla Niego. Czasem jednak my, ludzie Kościoła, możemy stać się źródłem fałszywych przekonań. Możemy na przykład tak bardzo zacząć się koncentrować na frekwencji i spełnianiu oczekiwań wiernych, że boimy się wzywać ich, by - jako apostołowie Chrystusa - wymagali od siebie więcej. Czyniąc tak, nieświadomie stajemy się źródłem fałszywego przekazu.

Starszyzna pewnej wspólnoty kościelnej w południowej Kalifornii oceniała właśnie kandydatów na nowych jej członków. Utknęli na Larrym. Larry zaangażowany był w życie Kościoła od dawna i był Jego szczerze oddanym sługą. Można było na nim zawsze polegać, niezależnie czy chodziło o zamiecenie chodnika, czy poprowadzenie zajęć w szkółce niedzielnej. Czegoś jednak brakowało. Larry nigdy nie wykazywał wielkiej miłości do Boga. Nie uczestniczył w żadnych spotkaniach grup biblijnych, nie wydawało się też, aby pracował nad pogłębianiem swojej wiary. Mimo że był miłym mężczyzną, nie był przykładem pracy nad sobą - po prostu robił swoje.

Ktoś wysunął jego kandydaturę na członka starszyzny. Dotychczasowi członkowie przyjrzeli się jego kwalifikacjom, ale Larry nie wydawał im się właściwą osobą. Głos zabrał Frank: „Larry to dumny człowiek i wie, że jest kandydatem. Boję się, że jeśli go odrzucimy, odejdzie ze wspólnoty. Jego dzieci to trzon duszpasterstwa młodzieży, a on sam bardzo nas wspiera finansowo. Nie róbmy afery i umieśćmy go na liście do głosowania".

Frankowi udało się przekonać innych, ale jaki z tego wniosek? Że najbardziej zależy nam na ilości pieniążków i liczbie duszyczek.

Nie trzeba się rozwijać duchowo. Ważniejsze dla nas jest to, abyś nie przestał chodzić do kościoła, niż żebyś rozwijał się duchowo.

Wielu członków wspólnot ma wrażenie, że szepcze się do nich: „Nie musisz opuszczać duchowego przedszkola. Uznamy to. A jeśli my to uznamy, to Bóg też".

Niezależnie od tego, jakie jest źródło naszych błędnych przekonań, mogą one w prosty sposób zepchnąć nas z właściwej ścieżki albo spowolnić nasz rozwój duchowy. Odkrywając jednak prawdę zawartą w Biblii, wyzwalamy się z kłamstw, by stać się tym, kim Bóg chce, abyśmy byli, i zacząć iść przez życie Jego drogą. Mimo iż moc kłamstwa jest ogromna, moc prawdy jest jeszcze większa.

Moc prawdy

Prosząc Ducha Świętego, by pozwolił nam dostrzec fałszywe przekonania, w których tkwimy, usuwamy kłody leżące na drodze naszej podróży duchowej. Tak mówi o tym

Jezus w Ewangelii według Św. Jana (8, 32): „i poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi".

Znajomość prawdy sprawia, że możemy otrzymywać najlepsze, co Bóg ma nam do zaoferowania. Prawda obnaża łańcuchy, które nas skuwają. Wskazuje nam, którą ścieżką podążać. Daje głębokie zrozumienie tego, jak atrakcyjna jest bliska relacja z Bogiem. Wskazuje nam obszary, w których musimy jeszcze dojrzeć. Dopiero kiedy poznamy prawdę i uznamy jej wartość, możemy współdziałać z Chrystusem i wzrastać duchowo.

Jak więc osiągnąć ową wolność duchową, o której mówił Jezus? Poprzez poszukiwanie prawdy. Przeprowadźmy pozbawioną sentymentów analizę życia: naszych przekonań, postaw i założeń - wszystko po to, by przekonać się, czy fałsz nie wkradł się do naszego sposobu myślenia i zachowania. Jeśli tak się stało, musimy dążyć do poznania Bożej prawdy i pozwolić, by Duch Święty zmienił nasze umysły i poczynania.

Książka ta ma pomóc ci odkryć kłamstwo, rozpoznać prawdę oraz doświadczyć wolności, jaką oferuje Bóg. Pamiętacie reakcję mojego kolegi pastora? Miał rację. Z pewnością fałszywych przeświadczeń, w jakich możemy tkwić, jest więcej niż dwanaście. Dlatego też chcę

14

wyposażyć was w narzędzia, które będziecie mogli wykorzystać do zidentyfikowania innych kłamstw, które mogą stać na drodze rozwoju duchowego. Demaskując tytułowe dwanaście kłamstw, którym dają się uwieść chrześcijanie, odkrywając odpowiadającą im prawdę i ucząc się, jak stosować podane wytyczne w innych obszarach naszego życia, wszyscy zyskamy wolność, jaka jest niezbędna do poznania Boga w taki sposób, w jaki On chce, żebyśmy Go poznawali. Witajcie u progu przygody!

(?) Obraz prawdy

1. Gdybyś miał określić swój stan rozwoju duchowego, posługując się stadiami rozwoju człowieka, na jakim etapie byś się umieścił (Człowiek nienarodzony? Noworodek? Dojrzewająca młodzież? Wiek średni? Starzec?)
2. Jakiego najbardziej ewidentnego fałszywego przekonania doświadczyłeś w życiu?
3. W jaki sposób przeświadczenie to spowolniło twój rozwój duchowy?
4. Co jest największym źródłem nieprawdy w twoim życiu?

17

KŁAMSTWO 1
WIERZĘ W JEZUSA I TO WYSTARCZY
Prawda o zbawczej mocy wiary

Zdawało się, że w życiu Briana wszystko układa się po jego myśli.

Do naszego miasta przeniósł się w wyniku znacznego awansu zawodowego. Poszukiwał odpowiedniej dla siebie wspólnoty. Jeden z członków naszego Kościoła, Nick, pracował z Brianem i kiedyś zaprosił go do gry w naszej drużynie koszykówki. Brian wkrótce bardzo się wciągnął w życie naszej wspólnoty.

Był człowiekiem wierzącym niemal przez całe życie i od razu odnalazł się w naszej społeczności. Często mówił o tym, jak kocha Boga i jak jest wdzięczny za Jego obecność.

Stał się uczestnikiem jednej z naszych grup dyskusyjnych, a jego ulubionym tematem była łaska Boża. Można wręcz powiedzieć, że tematem *zbyt* ulubionym.

Kiedy jakaś dyskusja dotykała kwestii zbawienia, Brian mocno podkreślał, że do zbawienia wystarczy wiara, uczynki nie mają znaczenia. Brian stał się znany ze swojego poglądu, ale nie był nachalny.

Był po prostu nieprzejednany. Nie miałem pojęcia jak bardzo.

Parę miesięcy później zagadnął mnie Nick: „Martwię się o Briana. Nie bardzo wiem, jak to powiedzieć, ale ma romans z pewną zamężną koleżanką z pracy. Wszyscy pracownicy o tym wiedzą. Wiedzą też, że jest wierzący i że chodzi do naszego kościoła. Nie chcę go osądzać, ale w ten sposób plami dobre imię Boga, i wiem, że stąpa po cienkim lodzie. Chyba powinniśmy coś z tym zrobić, a przynajmniej sprawdzić, jak się sprawy mają. Czy mógłbyś z nim porozmawiać?".

Ach te radości bycia pastorem! Spotkałem się z Brianem na lunchu i powiedziałem, że słyszałem, iż coś może go łączyć ze współpracownicą, ale że chcę się dowiedzieć prawdy od niego. Brian potwierdził to bez wahania.

18

Pastorze, oboje z Jeanne jesteśmy dorośli. Wiemy, co robimy. Jej małżeństwo jest fikcją pod względem emocjonalnym, a ja potrafię dać jej trochę miłości. Nikt na tym nie cierpi, bo nie mają dzieci. W sumie nikogo nie powinno to obchodzić. Nie mamy zamiaru się rozstawać.

Brianie, bardzo martwi mnie to, że romansujesz z mężatką, nie mając żadnych wyrzutów sumienia i że nazywasz się przy tym człowiekiem wierzącym. Tego nie da się pogodzić.

I kto to mówi? Zawsze słyszałem, że zbawienia dostępujemy dzięki wierze, a nie uczynkom. Jezus zapłacił za moje grzechy na krzyżu, ja nie muszę. Pamięta pastor List św. Pawła do Efezjan (2, 8-9)? Mowa w nim o tym, że zbawienia dostępujemy przez wiarę, a nie dokonane czyny, w życiu troszczę się więc o wiarę, nie o uczynki. W wierze chodzi o to, co przyjmuję jako prawdziwe, a nie o to, co robię. Czy ostatnio nie mówił pastor w kazaniu o tym, że w języku greckim „wiara" i „przekonanie o prawdziwości" to jedno słowo? Wierzę, że Jezus jest moim Zbawicielem, a to znaczy, że mam w sobie zbawczą wiarę. To, co robię, to zupełnie inna historia.

Nasza rozmowa była bezowocna. Brian dał się złapać w sidła kłamstwa polegającego na przekonaniu, że zbawcza wiara to jedynie słowne uznanie Chrystusa za Zbawiciela. Przeświadczenie to wyrządziło u niego wielką duchową szkodę. Kiedy ostatni raz z nim rozmawiałem, było podobnie. Dalej żył tak, jak było mu wygodnie, i dalej utrzymywał, że jest wierny Chrystusowi. Znalazł też wspólnotę, która pozwoliła mu żyć tak, jak sam chciał.

Jakiemu więc fałszowi uległ Brian? Wiara jest tym, co uznajemy za prawdziwe, nie tym, co robimy. Ci, którzy tak sądzą - i nie próbują naprawiać swoich grzechów albo nie pracują nad sobą - pozostają ślepi na prawdę, że wiara to przemiana.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Jeśli nie w teorii, to przynajmniej w praktyce widać, że wielu chrześcijan wierzy w kłamstwo, iż wiara nie obejmuje przemiany. Nie odczuwamy żadnej potrzeby, by zmieniać się i rozwijać.

Jeśli uważacie, że nie jesteśmy ofiarą tego błędnego przeświadczenia, to dlaczego odsetek rozwodów wśród osób wierzących jest bliski odsetkowi rozwodów wśród niewierzących? Dlaczego 90 procent chrześcijan nigdy nie przekonało innej osoby do Chrystusa? Dlaczego od 10 do 20 procent członków wspólnoty wykonuje 90 procent pracy przy kościele? Dlaczego tyle badań wskazuje, że styl życia osób wierzących nie odbiega znacząco od stylu życia niewierzących?

To samo kłamstwo prześladowało chrześcijan już w pierwszym wieku, w mieście Korynt. W trzecim rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian apostoł Paweł wyróżnił trzy kategorie chrześcijan. Dwie z tych grup były w porządku, jedna przeinaczała prawdę. W wersetach 1-3 czytamy: „Bracia! Co do mnie, nie mogłem przemawiać do was jak do ludzi duchowych, ale jak do cielesnych, jak do niemowląt w Chrystusie. Karmiłem was mlekiem, nie zwyczajnym pokarmem, ponieważ do tego nie dorośliście. Zresztą, teraz też do tego nie dorastacie. Jeszcze jesteście zbyt cieleśni" (1 Kor 3, 1-3).

Opiszmy więc życie chrześcijanina, używając języka Św. Pawła. Wszyscy zaczynamy jako dzieci w wierze. To naturalne. Tak samo więc jak prawdziwe dzieci uczą się na błędach, brudzą się i piją mleko, tak samo czynią dzieci w wierze. Nie oczekujemy od parolatka, że ukończy nowojorski maraton, ani że zje cały stek. Tak samo nie oczekujemy od młodego w wierze chrześcijanina, że będzie potrafił wyłożyć tajemnicę Trójcy Świętej.

Oto znaczenie pierwszego słowa, którego św. Paweł użył w znaczeniu „cielesny", czyli *sarkinos.* Nie ma ono znaczenia negatywnego - chodzi raczej o to, że jesteśmy istotami zbudowanymi z ciała i mamy fizyczną naturę. W tym punkcie zaczynamy.

Naszym celem jest jednak to, aby przekształcić się w istotę duchową. Takie życzenie wyraził Św. Paweł w wersecie pierwszym. Chrześcijanie, którzy mają ducha, wyrastają z wieku niemowlęcego. Pozwalają, by Duch Święty obecny był w ich codziennym życiu i pomagał dokonywać wyborów. Obserwatorom łatwo jest dostrzec wpływ Ducha na życie takich chrześcijan. Chrześcijanie ci nie są ideałami, ale robią postępy.

Są jednak i tacy chrześcijanie, którzy nie wychodzą z duchowego przedszkola. Powinni już być w szkole średniej, tymczasem nie nauczyli się jeszcze czytać. Na tym właśnie polega zboczenie z właściwej

ścieżki i porzucenie rozwoju w życiu chrześcijańskim. Święty Paweł używa nieco innego znaczenia słowa „cielesny", opisując ich w wersecie trzecim. Słowem tym jest tym razem *sarkikos* - zmiana subtelna, ale istotna.

Sarkikos sugeruje bowiem, że dominuje w nas ciało. Kiedy nasze dawne pragnienia - te, nad którymi powinniśmy już umieć panować - ciągle nami rządzą, tkwimy w dawnych grzechach. Nasza strona cielesna okazuje się silniejsza niż duchowa. Nie wychodzimy poza etap bycia dzieckiem w wierze. Dajemy się uwieść kłamstwu, że chrześcijanin nie musi nic w swoim życiu zmieniać.

Jak rozpoznać, czy coś nam utrudnia przemianę? W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł opisuje życie chrześcijanina, który nie przeszedł przemiany. Oto cecha wspomniana w dalszej części wersetu trzeciego: „Jeśli bowiem wśród was jest zazdrość i niezgoda, to czyż nie jesteście cieleśni *[sarkikos]* i nie postępujecie tylko po ludzku?". „Po ludzku" oznacza bez przewodniego wpływu Ducha Świętego. Ciągle się kłócą, tak samo teraz jak kiedyś. Do cech cielesnych św. Paweł zalicza także: brak jedności (1 Kor 1, 10-

13), rozwiązłość (5, 1-13; 6, 9-20), sądy między wierzącymi (6, 1-8), problemy małżeńskie i odejście od współmałżonka (7, 1-40), nadużywanie wolności chrześcijańskiej (8, 1-13), niewłaściwe praktyki w czasie nabożeństw (11, 1-34), złe gospodarowanie darami duchowymi (1 Kor 12-1 A) oraz niewłaściwe rozumienie drugiego przyjścia Chrystusa (15, 1-58).

Może i my tkwimy w niesłusznym przeświadczeniu, że przemiana nie ma kluczowego znaczenia dla wiary. Skąd się ono bierze? Do kłamstwa tego wiodą nas dwie drogi.

Niezrozumienie, czym jest zbawcza wiara

Niezrozumienie, czym jest wiara w znaczeniu biblijnym, może mieć niebezpieczne konsekwencje. Biblia wyraźnie mówi o tym, że zbawienia dostępujemy poprzez samą wiarę, ale nie wiarę, która jest sama. Czasami teoretyzujemy, że skoro nie możemy zrobić nic, by dostąpić zbawienia, nasze uczynki nie mają dla zbawienia żadnego znaczenia.

List do Efezjan (Ef 2, 8-9) potwierdza pierwszą część tej teorii: „Laską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę! Nie jest to więc waszą zasługą, lecz darem Boga. Nie za dokonane czyny, aby nikt się nie chełpił". To jasne. Dostąpienie zbawienia nie leży w naszej mocy. Ale już druga część naszej teorii upada po przeczytaniu wersetu dziesiątego: „Jesteśmy Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie, abyśmy spełniali dobre czyny, które Bóg dla nas przewidział".

Uczynki odgrywają ogromną rolę w życiu chrześcijańskim. Nie przed zbawieniem, by na nie zasłużyć, ale później. Oto nasza przemiana - stawanie się istotami duchowymi - i oddalenie się od cech opisanych przez Św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian.

Kłamstwo to może wyrządzić w naszym życiu wielką szkodę, jeśli w nie uwierzymy i zaczniemy żyć w przekonaniu, że to, co robimy, to jedno, a to, w co wierzymy, to drugie. Kłamstwu temu odcinamy dostęp do naszego życia, przyjmując do wiadomości, że od momentu uznania przez nas Chrystusa, zbawcza wiara obejmuje także zmianę zachowania.

Niezrozumienie, czym jest rozwój duchowy

Całe Pismo Święte to dla mnie fascynująca lektura, ale niektóre fragmenty szczególnie mnie intrygują. Werset z Drugiego Listu Św. Pawła do Koryntian (5, 17) jest tu przykładem: „Jeśli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, przeminęło, a nastało nowe".

Co św. Paweł ma na myśli pisząc, że stajemy się inną osobą? Od kiedy oddałem swoje życie Chrystusowi, nadal nazywam się tak samo, nie zmieniła się również moja twarz ani ciało. Nie musiałem robić nowego zdjęcia do prawa jazdy, choć pewnie by się przydało. Zaszły jednak we mnie dwie fundamentalne zmiany. Po pierwsze zyskałem nowego ducha. Mogłem nawiązać łączność z Bogiem. Zaczynałem Go poznawać.

Po drugie, zrewidowałem swój system wartości i zachowanie. Niektóre zmiany były natychmiastowe i radykalne; inne zachodziły dłużej i nie były tak dramatyczne. Pamiętacie opis trzech poziomów

wiary z trzeciego rozdziału Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian? Bóg chce, abyśmy zaczęli jako niedojrzałe duchowo dzieci, ale żebyśmy z czasem stali się dojrzałymi duchowo dorosłymi.

Bóg kocha nas takimi, jakimi jesteśmy. Kocha nas też zbyt mocno, by pozwolić, abyśmy tacy zostali. Kiedy umyka nam ta prawda, łatwo ulegamy kłamstwu, że rozwój duchowy jest wyborem, a nie przywilejem.

Poznaj prawdę

Pamiętacie moją historię z początku książki? O tym, jak Bóg wywołał u mnie wielką zmianę? Myślałem, że jestem już u celu, ale Bóg kochał mnie zbyt mocno, by mnie tam zostawić. Nie byłem niechętnie nastawiony do rozwoju. Sądziłem po prostu, że już wykonaliśmy wystarczającą robotę!

Tymczasem Bóg wyszeptał delikatnie: „Timie, jestem bardzo dumny z tego, co pozwoliłeś Mi zrobić, ale czy wiesz, że musimy się teraz zająć innym obszarem twojego życia?". Odpowiedziałem, że nie, a On natychmiast powiedział mi, o jaką sferę mojego życia chodzi. Raczej nie byłem zaskoczony. Miał rację, ale wcześniej nie sądziłem, że ta część mojego życia może być czymś, co by Boga interesowało. Znowu więc wzięliśmy się razem do pracy, zaszły kolejne zmiany, a ja znowu chciałem się po wszystkim odprężyć.

Ale Bóg miał już inne pomysły i znowu wyszeptał: „Timie, podoba mi się to, co zrobiłeś, ale czy pomyślałeś o...?". Wtedy wiedziałem już, co nastąpi. I zaczynałem rozumieć, o co chodzi: Bóg chce, abyśmy stale pracowali nad sobą.

Kłamstwo można pokonać, uświadamiając sobie prawdę, że Bóg - oferując nam zbawienie - dołącza do jego pakietu przemianę. Mamy przywilej wyrośnięcia z naszych dawnych słabości. Bóg nie kochałby nas, gdyby pozwalał, by nasze stare problemy ciągle były z nami. Istotą wiary jest relacja, w której wartością naczelną jest dla nas poznanie Boga. Taka relacja sprawia, że chcemy zmieniać nasze życie, aby być bliżej Niego.

23

Chrześcijaństwo polega na przemianie

Prawda o zbawczej wierze zawiera się w słowie „przemiana". Przyjrzyjmy się Listowi do Rzymian (Rz 12, 2): „Nie upodabniajcie się do tego świata, ale przemieniajcie się poprzez odnowę myślenia, aby rozeznać, jaka jest wola Boża, co szlachetne, co miłe, co doskonałe".

Zwróćcie uwagę, że na końcu mowa jest o celu: dobrej woli Boga w stosunku do nas. Co to oznacza? Naszą przemianę. Owo słowo „przemieniony" w oryginalnym języku to rdzeń naszego słowa „metamorfoza". To właśnie proces, w którym larwa staje się motylem - właśnie takiej przemiany pragnie dla nas Bóg.

Odniesienie do przemiany odnajdujemy ponownie w Drugim Liście św. Pawła do Koryntian (3, 18): „My wszyscy odzwierciedlamy w naszej odkrytej twarzy chwałę Pana i jesteśmy przemieniani na ten sam obraz, zyskując coraz większą chwałę, za sprawą Pana, który jest Duchem".

Cóż za niesamowity przywilej! Wzrastamy na podobieństwo samego Jezusa Chrystusa! Zamieszkuje w nas chwała Boża. Im bardziej nią żyjemy, tym większa zachodzi w nas przemiana. Przyjmujemy styl życia Jezusa. Naśladujemy Jego zachowanie. Podzielamy Jego wartości. Pomagamy w wypełnianiu Jego posłannictwa.

Oto prawda. Nie tylko *powinniśmy* wzrastać duchowo, *możemy* wzrastać duchowo. Bóg daje nam ten przywilej. Stajemy się nowymi ludźmi.

Towarzyszenie Bogu w procesie przemiany

Każdy rodzaj współdziałania z Bogiem to wielka łaska. Pierwszą korzyścią z doświadczania Bożej łaski i miłości jest zbawienie. Zbawienie to praca Boga - my otrzymujemy je poprzez wiarę - nie za to, że jesteśmy dobrzy. Naszym zadaniem jest tylko wierzyć.

Bóg jednakże pragnie współpracy z nami, która odmieni nasze życie. Jeśli dostąpienie zbawienia jest przywilejem, to jakie słowo może opisać możliwość stania się towarzyszem Stwórcy wszechświata? Bóg chce z nami współpracować w trakcie naszej przemiany. Aby cel mógł być osiągnięty, zarówno my, jak i Bóg musimy być zaangażowani.

24

List do Filipian (2, 12-13) w fascynujący sposób opisuje taką współpracę: „Umiłowani moi, skoro zawsze byliście posłuszni, to nie tylko wtedy, gdy jestem z wami, lecz tym bardziej teraz, gdy jestem nieobecny, z lękiem i drżeniem starajcie się o własne zbawienie. Bóg bowiem sprawia, że pragniecie i działacie zgodnie z Jego upodobaniem".

Zacznijmy od końca. Bóg ma pewien - dobry - zamysł odnośnie do naszego życia. Jako Bóg, wie najlepiej. Jaką metodę wybrał, aby ten cel osiągnąć? Aktywna współpraca, spółka joint venture, do której wkładamy swoje i Boże wysiłki, aby rezultaty mogły być możliwie najlepsze.

Pracujemy na swoje zbawienie. Praca ta samego zbawienia nie przynosi, a raczej rozszerza je na każdy możliwy detal naszego życia. Chodzi o to, co Bóg uczynił z moim życiem po tym, jak postanowiłem Mu się zawierzyć: o współpracę z Bogiem na drodze rozwoju duchowego.

Bóg z nami współdziała. Daje nam moc, której nam brakuje, i przebaczenie, którego łakniemy. Daje też łaskę potrzebną, aby wzrastać.

Gdyby Bóg chciał, nie musiałby zmagać się z naszymi oporami, naszym egocentryzmem, naszymi cielesnymi słabościami. Kiedy stwarzał świat, mógł jednym słowem sprawić, żebyśmy byli święci. Chylę czoła przed Panem za to, że wybrał opcję jak dotąd najtrudniejszą. Łatwiej bowiem powiedzieć „wzrastaj!" i patrzeć, jak się to dokonuje. Bóg wolał jednak relację opartą na pracy. Razem z Bogiem pracujemy nad tym, by narodziła się nowa osoba - i to jest przywilej.

Gdzie więc jesteśmy? Znamy już prawdę o tym, że Bóg pragnie naszej przemiany. Znamy także prawdę, że Bóg towarzyszy nam w tym wysiłku. Pozostaje nam zrozumieć prawdę o tym, że Bóg chce, abyśmy wzrastali duchowo.

Żyj prawdą

Rozwój to coś normalnego i przebiega w cyklach. Rick Warren ze wspólnoty w Saddleblack Valley przedstawia proste podsumowanie procesu rozwoju:

25

To, co zdrowe, rozwija się.

To, co się rozwija, zmienia się.
Zmiany są dla nas wyzwaniem.
Wyzwania sprawiają, że zaczynamy ufać Bogu.
Zaufanie prowadzi do posłuszeństwa.
Posłuszeństwo prowadzi do zdrowia.
To, co zdrowe, rozwija się...

Kiedy już pojmiemy ten proces, musimy go w sobie pielęgnować. Rozwijamy się fizycznie, jeśli rozsądnie się odżywiamy i dbamy o sylwetkę. To samo dotyczy rozwoju duchowego.

Mimo że książek na ten temat jest na rynku bez liku, nie idź na razie do księgarni. Zacznij od zanurzenia się w Słowie Bożym, w Biblii. Szukaj w niej wiedzy na temat tego, czym jest Boże Serce. Oprócz tego angażuj się w życie Kościoła, do którego należysz, i korzystaj z różnych form edukacji, jakie oferuje.

Wsłuchuj się w słowa dobrych nauczycieli w radiu, telewizji lub z kaset. Nie bądź jednocześnie bezkrytyczny. Najważniejsze powinno być dla ciebie to, co sam czytasz, rozważasz, próbujesz zapamiętać, oraz medytacja.

Następnie ćwicz. W wymiarze duchowym oznacza to wypełnianie nakazów biblijnych. Wystrzegaj się pułapek nieposłuszeństwa, abyś nie powtórzył błędów Briana. Dostrzeż obszary, w których musisz się rozwijać, i skup się na nich. Zaangażuj się w duszpasterstwo na wielu poziomach. Jeden z członków naszej grupy zaczął swoje duszpasterstwo od katechezy dla starszych osób z pobliskiego domu opieki. Teraz prowadzi zajęcia w szkółce niedzielnej i przewodzi jednej z przykościelnych grup dyskusyjnych.

Łącząc zdrowe odżywianie z ćwiczeniami, osiągamy chrześcijańską muskulaturę. Robimy olbrzymi postęp w stosunku do punktu, od którego zaczęliśmy, a z czasem coraz bardziej zaczynamy przypominać Chrystusa.

Wciąż żywo pamiętam ten czas w mojej młodości, kiedy Bóg uświadomił mi zmiany, jakich musiałem dokonać. Wówczas myślałem, że kilka poprawek wystarczy, ale Bóg nie przestaje wskazywać mi nowych obszarów, nad którymi muszę pracować. Niektóre z nich to te dziedziny życia, z których niedawno byłem dumny.

26

Słyszę jednak Jego głos i pragnę cieszyć się tym, co wiem, że jest dla mnie najlepsze.

Nie jestem tym samym człowiekiem, jakim byłem trzydzieści lat temu. I jeśli dane mi będzie żyć kolejne trzydzieści, mam nadzieję, że nie będę tym samym człowiekiem, którym jestem dzisiaj. Bóg obdarza nas przywilejem polegającym na możliwości stałej przemiany. I to jest właśnie prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Czy byłeś przekonany, że wiara obejmuje jedynie to, co wyznajemy?
2. Jeśli tak, jak to przekonanie zniszczyło bądź opóźniło budowanie twoich relacji z Bogiem?
3. Jeśli nie, jak Bóg ukierunkowywał twoje zachowanie, tak aby było odbiciem twojej wiary?
4. Jak zmieniły się twoje wartości po tym, jak stałeś się nowym człowiekiem w Chrystusie?

5. Jakie kroki podejmiesz, aby towarzyszyć Bogu w procesie niekończącej się przemiany?

KŁAMSTWO 2
MUSIMY BYĆ IDEALNI
Prawda o naszej grzesznej naturze

W pewnym znanym eksperymencie badacze umieścili w zbiorniku szczupaka wraz z rybami, którymi zazwyczaj się żywi. Mimo iż szczupak pływał tuż przy swoim typowym obiedzie, w końcu zdechł z głodu. Dlaczego? Wcześniej drapieżnik pływał w jednej części zbiornika, a jego pokarm w drugiej - rozdzielała je szklana bariera. Kiedy szczupak ruszał na obiad, uderzał w szybę, a małe ryby uciekały nietknięte.

Sytuacja ta miała miejsce tyle razy, że szczupak nauczył się, iż zdobycie pożywienia jest poza jego zasięgiem. Zatem kiedy badacze usunęli szklaną barierę, małe ryby nadal były bezpieczne. W obliczu nieosiągalnego celu szczupak stracił nadzieję. Często bowiem rezygnujemy z celów, do których nie jesteśmy w stanie się zbliżyć.

Czy podobna sytuacja miała miejsce w twoim życiu duchowym? Czy niemożność osiągnięcia celu świętego życia frustrowała cię na tyle, że w końcu straciłeś nadzieję? Czy nie zacząłeś się zadowalać życiem w duchowej przeciętności, bo wybicie się ponad nią zdaje się nierealne?

Być może starałeś się zwalczyć w sobie jakiś konkretny grzech i zbyt wiele razy przegrywałeś, by czuć jeszcze motywację. Być może pracowałeś nad przezwyciężeniem złego nawyku, ale nie widzisz żadnych postępów. A może frustrują cię inni chrześcijanie, którzy nie żyją po chrześcijańsku. Zastanawiasz się, na ile ich wiara jest prawdziwa. Masz czasami wrażenie, że należysz do elity, która „wie, o co chodzi".

Wiesz, co na dany temat mówi Biblia, ale nie możesz się wspiąć na taki poziom doskonałości. Albo nie mogą tego inni. W rezultacie, tak jak ów szczupak, zniechęcasz się. Podoba ci się idea życia

chrześcijańskiego, ale wydaje ci się ono czymś nierealnym. Dobre w teorii, niemożliwe w praktyce.

Jeśli powyższy opis pasuje do ciebie, to być może jesteś ofiarą kolejnego nieporozumienia - przekonania, które ma w sobie dość prawdy, by przyciągać, i dość fałszu, by mieć śmiertelne skutki.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Jakiego rodzaju kłamstwo powoduje wygaśnięcie nadziei? Twierdzenie, iż Bóg oczekuje od swoich dzieci, aby były idealne.

Niekiedy nazywamy to perfekcjonizmem - to, że wierzący nie tylko mogą, ale powinni wieść idealne życie. Często się z tym spotykamy, prawda? Zazwyczaj tylko inaczej o tym mówimy: „Gdyby Harold był prawdziwym chrześcijaninem, nie paliłby". Ale może to zbyt banalne. Co powiecie na: „Jak prawdziwy chrześcijanin może głosować na Partię Demokratyczną? Przecież oni popierają aborcję". Bywamy i bardziej precyzyjni: „Gdyby

Sally naprawdę chciała, przestałaby plotkować". Albo oszukiwać na podatkach. Albo jej mąż, albo... i tak dalej.

A teraz odwróćmy sytuację. Gdybyśmy *my* byli prawdziwymi chrześcijanami, pokonalibyśmy ten grzech. Doświadczalibyśmy nieustannej radości zamiast przypływów załamania, które nas wciąż nękają. Gdybyśmy *my* naprawdę miłowali naszą wiarę, wspieralibyśmy finansowo naszą wspólnotę albo bylibyśmy katechetami, albo... Znowu można by dopisywać zakończenia.

Jakie przeświadczenie kryje się za takimi postawami? Że Bóg wyznacza standardy zachowania. Że Dziesięć przykazań to nie dziesięć sugestii. Że posłuszeństwo jest ważną częścią życia chrześcijańskiego. Że uczniowie Chrystusa powinni robić to, co On im nakazał.

Prawda zawarta w kłamstwie

Pamiętajcie, że w każdym kłamstwie jest trochę prawdy, a to, które teraz omawiamy, zawiera jej mnóstwo. Zacznijmy od Ewangelii według św. Jana (J 15, 10), gdzie czytamy o poglądzie Jezusa na tę

kwestię: „Będziecie zaś trwać w mojej miłości, jeśli zachowacie moje przykazania, podobnie jak Ja spełniłem przykazania mojego Ojca i trwam w Jego miłości".

Jezus mówi, że naszym celem jest relacja z Nim oparta na miłości. To mi się podoba! Ale jaki warunek wiąże się z taką relacją? Posłuszeństwo wobec nakazów Jezusa. Nie sugestii, ale nakazów. Tak więc zachowywanie przykazań Jezusa zajmuje centralne miejsce w wierze.

Idźmy dalej i przekonajmy się, czy najważniejsi apostołowie do tego się stosowali. W Pierwszym Liście św. Piotra (1, 15-16) widzimy zaskakujące wezwanie autora - to nakaz, którego, jak się później przekonamy, on sam nie do końca przestrzegał. Jednakże natchniony Duchem Świętym, św. Piotr pisał tak: „W całym swym postępowaniu stańcie się świętymi na wzór Świętego, który was powołał. Jest bowiem napisane: *Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty".*

Mamy tutaj kluczową frazę: „W całym swym postępowaniu stańcie się świętymi". W języku oryginalnym „stańcie się świętymi" to rozkaz, nie sugestia. Bóg oczekuje od ludzi świętości. Świętość oznacza ofiarę - oddanie swojego życia w ręce Boga, by zrobił z nim to, co uważa za dobre. Z całą pewnością oznacza to także unikanie grzechu. Jeszcze mniej pola do manewru mieści się w słowach „w całym swym postępowaniu". Świętość powinna przenikać wszystkie nasze zachowania. Tym samym nie popełniamy błędu, mówiąc, że Bóg pragnie, byśmy cały czas byli narzędziami w Jego rękach i abyśmy unikali grzechu.

Dlaczego mamy być święci? Po pierwsze dlatego, że tak chce Bóg, a to już powód sam w sobie. Po drugie dlatego, że On sam jest święty. Mamy naśladować Jego charakter, a świętość stanowi jego rdzeń. Dzieci stają się jak ich rodzice, a my mamy się stać jak nasz Ojciec Niebieski. Nie chodzi o to, by stać się Bogiem, ale by wyrażać Jego świętość we wszystkim, co robimy. Wagę tego zalecenia docenimy jeszcze bardziej, gdy odkryjemy, dlaczego apostoł Jan napisał swój pierwszy list. Bez zbędnych słów objaśnia to w rozdziale drugim (1 J 2, 1): „Dzieci moje, piszę wam o tym, abyście nie grzeszyli".

Jasne jak słońce, prawda? Dlaczego św. Jan miałby pisać do nas i nakazywać nam robić coś, co jest niemożliwe? To byłaby strata czasu, papieru i atramentu. Najwidoczniej

wierzył, że jest w ludziach zdolność do tego, by nie grzeszyć. Pamiętajmy, że do takich słów natchnął go Duch Święty.

32

Spróbujmy teraz odwołać się do logiki i zobaczmy, jak możemy unikać wszelkiego grzechu. Kolejny apostoł, Paweł, opisuje tę procedurę w Pierwszym Liście do Koryntian (10, 13): „Nie byliście kuszeni ponad ludzkie siły. Bóg, który jest wierny, nie pozwoli, byście byli kuszeni ponad siły, lecz dopuszczając pokusę, wskaże sposób jej przezwyciężenia".

Zdaje się, że każda jedna wymówka, do której się uciekałem, próbując uzasadnić, dlaczego grzeszę, jest przez ten werset obalana. Po pierwsze, moje pokusy nie są silniejsze od twoich. Często sobie to mówisz: „Owszem, Bill jest dobrym chrześcijaninem, ale on nie doświadczył złego wzoru ojca jak ja. To dlatego lepiej sobie radzi z dziećmi". Po drugie, Bóg kontroluje siłę pokusy. Albo jest ona czymś, nad czym jesteśmy w stanie zapanować taką siłą ducha, jaką obecnie mamy, albo Bóg ma dla nas wyjście awaryjne. Albo więc zapanujemy nad pokusą, albo w nogi.

Przyjrzyjmy się jeszcze raz temu, o czym mówiliśmy wcześniej. Po pierwsze, Bóg wymaga świętości od każdego z ludzi. Po drugie, Biblia daje nam narzędzia potrzebne do tego, aby nie grzeszyć. Po trzecie, Bóg chroni nas przed pokusami, tak by one nas nie pokonały.

Żelazna logika, nieprawdaż? Perfekcjonizm, jak się zdaje, ma się bardzo dobrze na stronach Nowego Testamentu. Jeśli ulegniemy temu kłamstwu, czeka nas wielki ból. Czeka nas poczucie klęski, bo nasz grzech wydaje się niemożliwy do pokonania. Dopada nas zniechęcenie, bo oto staramy się ze wszystkich sił, a ciągle nie odnosimy sukcesów.

Zaczynamy osądzać innych chrześcijan, którzy nie spełniają biblijnych kryteriów zachowania. A kiedy to robimy, najczęściej tylko krytykujemy. I podobnie jak ten szczupak, mamy ochotę dać sobie spokój. Wydaje nam się, że tak się po prostu nie da żyć. Tracimy nadzieję na zwycięstwo. Wymogi, jakie stawia nam Biblia, są po prostu nieżyciowe. Rozumiemy przykazanie, aby opierać się grzechowi. Próbujemy temu sprostać, ale ponosimy porażkę. Nadal grzeszymy. Zawodzimy Boga.

Czy tak jest w istocie? W każdym razie, czy zawodzimy Go tak, jak nam się wydaje? Do tej pory koncentrowaliśmy się tylko na jednej stronie tego zagadnienia, a tymczasem Biblia mówi o kilku aspektach. Nie zamierzam pod żadnym pozorem umniejszać wagi przykazań,

33

jakie Bóg daje nam w swoim Słowie. Nie jest też moim zamiarem deprecjonowanie fundamentalnej roli, jaką w postawie chrześcijańskiej pełni posłuszeństwo (To zostanie pełniej wyjaśnione w następnym rozdziale, więc nie posądzajcie mnie na razie o herezję!).

Chcę jednakże zwrócić uwagę na możliwość osiągnięcia pewnej równowagi, dzięki której będziemy mogli doceniać niezwykłą wagę czystości bez poczucia zniechęcenia powodowanego niezdolnością do wprowadzenia jej w życie. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Bez wątpienia Bóg nakazuje posłuszeństwo i unikanie grzechu. Tylko że nie jesteśmy w stanie się z tego wywiązać. Nie jesteśmy także w stanie zamknąć oczu na rzeczywistość, w której wciąż nam się nie udaje. Jak mamy połączyć jedno z drugim? Ucząc się, jak dostrzegać różnicę między perfekcją a postępem, między celem a rzeczywistością. W Biblii czytamy, że każdy wierzący w Boga jest grzeszny i będzie grzeszył. Tak było zawsze i tak zawsze będzie. Wróćmy do kontekstu Pierwszego Listu św. Jana. Wzywał nas on, abyśmy nie grzeszyli. Ale w następnych wersetach (1, 8 - 2, 1) zapoznaje nas z dalszą częścią historii.

> Jeżeli mówimy, że jesteśmy bez grzechu, zwodzimy samych siebie i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, to Bóg jest wierny i sprawiedliwy: odpuści nam grzechy oraz oczyści nas z wszelkiej nieuczciwości. Jeżeli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego słowa. Dzieci moje, piszę wam o tym, abyście nie grzeszyli. Gdyby jednak ktoś zgrzeszył, mamy Orędownika u Ojca, sprawiedliwego Jezusa Chrystusa.

Czyż pierwszy werset nie brzmi znajomo? Święty Jan podaje w nim powód, dla którego ów list napisał - abyśmy wystrzegali się grzechu. Ale apostoł wie także, że nie zawsze będziemy to czynić. W istocie jest tak, że jeśli twierdzimy, że nie grzeszymy, grzeszymy kłamiąc! W tych czterech wersetach św. Jan dwa razy zwraca uwagę, że chrze-

ścijanie będą grzeszyć. Podaje rozwiązanie, ale zaznacza, że nie jest ślepy na rzeczywistość.

Zatrzymajmy się tutaj. Pismo Święte mówi o generalnej regule, według której chrześcijanie nie zawsze postępują zgodnie z nakazami chrześcijańskimi. Mimo to nadal są wierzącymi. Czy wierzący w Chrystusa powinni grzeszyć? Zdecydowanie nie. Czy wierzący w Chrystusa grzeszą? Zdecydowanie tak.

Nie tylko św. Jan przytacza tę regułę, w całej Biblii można znaleźć wiele odwołań do niej. Zajrzyjcie do Księgi Rodzaju. Pierwsi ludzie, Adam i Ewa, doświadczyli wielkiej bliskości z Bogiem. Mogli popełnić tylko jeden grzech, i uczynili to! Ich dzieci poszły za ich przykładem; ich najstarszy syn zabił swojego młodszego brata. Nie minęło wiele czasu, a ludzie stali się tak grzeszni, że Bóg postanowił zniszczyć świat, zsyłając na niego potop. Ocalał tylko prawy Noe i jego rodzina.

Prześledźcie historię Abrahama - „prawego w wierze". Krzywa jego duchowych wzlotów i upadków wygląda jak poszarpany łańcuch górski. Aby ustrzec się potencjalnego niebezpieczeństwa zagrażającego życiu, zaryzykował i spowodował, że jego żona popełniła cudzołóstwo. Królowi powiedział, że to tylko jego siostra. Czy przyznał się do swojego grzechu i odwrócił się od niego? Nie. Wiele lat później znowu zrobił to samo.

Pierwszy król Izraela zdecydował się wywołać ducha nieżyjącego proroka, co było zakazane. Jego następca natomiast dopuścił się cudzołóstwa i zabił męża kobiety, z którą zgrzeszył, by wytłumaczyć jej ciążę. Te historie o grzechach przepełniają Stary Testament i ciągną się poprzez Nowy. Apostoł Piotr wyparł się Jezusa po tym, jak - zaledwie parę godzin wcześniej - usłyszał, że to zrobi. Później sprzeniewierzył się ważnej zasadzie, aby zostać zaakceptowanym. Paweł, architekt Kościoła z pierwszego wieku,

nazywał siebie „pierwszym z grzeszników" (Do człowieka, który niegdyś zajmował się zabijaniem chrześcijan, takie określenie zdawało się pasować).

Gdzie jest więc perfekcjonizm? Wiemy, że czołowi przewodnicy duchowi nie byli zawsze posłuszni Bogu. Nie byli prawi, grzeszyli. Dlaczego myślimy, że my sami możemy być inni? Szczególnie, jeśli Bóg sam nam mówi, że będziemy wciąż popełniać grzechy.

Jaka więc prawda godzi tę skłonność z wymogiem posłuszeństwa? Prawda o tym, że Bóg wie, iż będziemy grzeszyć. Głęboko w nas

zakorzenione są pragnienie, tęsknota i skłonność do grzechu. Kiedy jednak zbliżamy się do Chrystusa, zaczynamy w naszym życiu duchowym nowy etap.

Zrozum naszą dwoistą naturę

We wszystkich nas drzemie dziwna, pełna sprzeczności natura grzechu i ducha. Posłuchajcie, jak ten dualizm opisuje św. Paweł w Liście do Galatów (5, 16-17): „Otóż powiadam: postępujcie według Ducha, a nie będziecie spełniali pożądań ciała. Gdyż ciało pożąda wbrew Duchowi, natomiast Duch przeciwko ciału. Jedno przeciwstawia się drugiemu, tak że czynicie nie to, co chcecie".

Święty Paweł odnosi się do wierzących - ludzi, którzy mają w sobie Ducha i którzy świadomi są nakazu posłuszeństwa - nakazu, by dążyć do świętości. Lecz ci sami ludzie, którzy miłują Boga i chcą być odzwierciedleniem Jego natury, mają też w sobie naturę grzeszną. Skłonność do zła jest tak głęboka, że stanie się nową osobą w Chrystusie nie jest w stanie jej wykorzenić. Nawet jeśli postanawiamy czynić dobrze, czasami robimy odwrotnie. Pragniemy świętości, dążymy do niej, ale upadamy. Tak mówi nam Biblia.

Mając w sobie tę grzeszną naturę, mamy jednakże Ducha Bożego, który nas prowadzi, kieruje i daje moc. Przyznacie chyba, że nieźle to pogmatwane. Być może kłamstwo, którym się zajmujemy w tym rozdziale, bierze się z ludzkiego pragnienia, aby życie było czarno-białe, aby wszystko było albo takie, albo takie. Jeśli jednak zgadzamy się z powiedzeniem, że „stałość jest ulubieńcem ciasnych umysłów"[1], to łatwiej nam będzie pojąć, jak te dwie natury mogą równolegle w nas żyć.

Łaska Boża jest jak klej

Może powinniśmy sobie wyobrazić łaskę Bożą jako klej, który spaja te dwie natury ze sobą. Łaska Boża uznaje fakt, że grzech jest dla

1 Cytat autorstwa Ralpha Waldo Emersona [przyp. tłum.].

człowieka śmiertelny. Jeśli grzech nie byłby rzeczywistością naszego życia, nie potrzebowalibyśmy łaski. Łaska jest źródłem przebaczenia, które zabiera od nas winę za grzech. Łaska jest jedyną odpowiedzią na obecność grzechu w naszym życiu.

Jednakże łaska to nie nagroda za perfekcjonizm. To od niej zależy nasze zbawienie, a nie od naszej zdolności do zwyciężenia grzechu. Dążymy do świętości w rezultacie tego, co Bóg tak szczodrze oferuje nam w łasce. Nie zasługujemy na nią. Jest ona nam dana. Ale łakniemy świętości, aby być bardziej godni łaski, którą otrzymujemy.

Czy dostrzegacie teraz, jak łaska łączy naszą potrzebę świętości i ciągłą obecność grzechu w naszym życiu? Zarówno łaska, jak i grzech są prawdziwe. Fałsz wkrada się w nasze życie wtedy, gdy zaprzeczamy, że grzech nadal w nas istnieje. Oto prawda. Jak mamy żyć z nią w zgodzie?

Żyj prawdą

Pozwólcie, że przedstawię teraz cztery „łatwe" zasady, które pozwolą nam żyć w prawdzie i uniknąć kłamstwa, że musimy być idealni. Piszę „łatwe" w cudzysłowie, bo zdaję sobie sprawę, że życie według tych reguł jest znacznie trudniejsze niż pisanie o nich, kłamstwu towarzyszą bowiem niezliczone wymówki i zmagania. Odnieśmy się więc do każdej z nich po kolei.

1. Przyznaj to

Porzuć perfekcjonizm. Daj sobie spokój z niszczącym przekonaniem, że „prawdziwi" chrześcijanie pewnych rzeczy nie robią. Zaliczają się do nich także czyny, które są w rażącej sprzeczności z przykazaniami biblijnymi. Chrześcijanie nie powinni dopuszczać się cudzołóstwa, a robią to. Cudzołóstwo to wyjątkowo poważny grzech. Ale czy to oznacza, że osoba, która go popełnia, nie zalicza się do wierzących? Zapytajcie króla Dawida. Wypieranie się Jezusa to wyjątkowo poważny grzech. Ale czy osoba, która go popełnia, nie zalicza się do wierzących? Zapytajcie apostoła Piotra.

Możemy wyliczać dalej. Chrześcijanie często robią wiele rzeczy, których robić nie powinni, ale nadal są ludźmi wierzącymi. To nie usprawiedliwia grzechu, o czym będzie mowa za chwilę. Chodzi tylko o to, by nie mieć nierealnych oczekiwań, że ty czy ktoś inny po prostu nie będzie grzeszył. To nie wynika ani z Pisma Świętego, ani z życia.

2. Nie usprawiedliwiaj swojego grzechu

Tutaj dochodzimy do pewnej równowagi. Owszem, chrześcijanie nie powinni grzeszyć. Ale grzeszą. Ale czy są usprawiedliwieni? Kiedy pojawił się Internet, Sean zaczął odwiedzać rozmaite strony. Zajmował się badaniem opinii i był pełen podziwu, że do tylu informacji miał teraz dostęp. Z ciekawości odwiedził też strony pornograficzne i zaczął się w to wciągać. Oddawał się temu nałogowi, kiedy nie miał nic ważnego do zrobienia w pracy albo kiedy był sam w domu. Był człowiekiem głęboko wierzącym i nie mógł sobie poradzić z poczuciem winy. Mimo to zerwanie z nałogiem okazało się wyczynem ponad jego siły.

Skontaktował się ze swoim pastorem i razem opracowali kilka wytycznych i system wsparcia. Sean robił postępy, ale od czasu do czasu zdarzały mu się potknięcia. Pewnego razu miał „nawrót" nałogu i wpadł w ciąg oglądania stron pornograficznych trwający kilka dni. Odraza, jaką czuł do samego siebie, w końcu zawiodła Seana z powrotem do pastora. Razem próbowali zidentyfikować to, co spowodowało to nagłe załamanie.

- Pastorze, wiesz, że chcę z tym skończyć, ale te żądze nie dają mi spokoju. Widzę obrazki z przeszłości i chcę do nich powrócić. Myślałem, że jak przez chwilę coś sobie pooglądam, to nic się nie stanie. Kiedy okazało się, jak szybko zaczynam się wciągać z

powrotem, poczułem do siebie wstręt. Pokusa wydaje się tak silna, że nie jestem pewny, czy kiedykolwiek ją zwalczę. Czuję się zniechęcony. Nic nie mogę na to poradzić.

Oto usprawiedliwienie i kłamstwo, którym zajmiemy się w następnym rozdziale. Nigdy nie wykorzystujmy naszej ludzkiej skłonności do grzechu jako wytłumaczenia dla grzechu, który popełniamy.

37

Nieodłączną cechą grzechu jest to, że nas niszczy. Za każdym razem. I mimo iż nigdy nie będziemy od niego wolni, nie używajmy tego faktu jako wymówki i nie pozwalajmy, żeby grzech żył sobie w nas bez utrudnień.

3. Nie potępiaj siebie

Kiedy dajemy się oszukać idei perfekcjonizmu, popadamy w kompleksy. Nie jesteśmy dobrymi chrześcijanami. Zboczyliśmy z drogi. Jesteśmy beznadziejni. Nie możemy sprostać wymaganiom, bo mamy poważną wadę charakteru.

Sean miał z tym problem. Rozpoznał w sobie seksoholika. Czy to, jak się zachowywał, odpowiadało definicji seksoholika? Pewnie tak. Z chwilą jednak, kiedy uznał siebie za osobę uzależnioną, robienie tego, co robią seksoholicy, stało się łatwiejsze. Narastał w nim wstyd i samopotępienie, aż stracił motywację, by kontynuować walkę z pokusami.

Słuchajcie teraz uważnie. Nie chcę tu zapewniać, że wszystko, czego człowiekowi potrzeba, to modlitwa o przezwyciężenie swoich skłonności. Wzorce zachowań i tożsamości są zbyt złożone, aby było to takie proste. Martwi mnie, że daną osobę identyfikuje się w pierwszej kolejności jako osobę uzależnioną, a nie nowego człowieka w Chrystusie. Przypomnijcie sobie passus z piątego rozdziału Listu św. Pawła do Galatów, gdzie apostoł potwierdza, że grzeszna natura nie przestaje w nas żyć, ale że równocześnie mieszka w nas, przepełnia nas i umacnia Duch Święty.

Możemy żyć Duchem Świętym. Nie jest to łatwe, i nie będzie nam to wychodzić idealnie, ale możemy pozwolić Mu się prowadzić. Bóg nie oczekuje perfekcji, lecz postępu. Kiedy w swoim życiu chrześcijanina tu, na ziemi, osiągniesz doskonałość? Nigdy. Powinieneś jednak robić postępy.

Przypomnijcie sobie przykłady postaci biblijnych, które przywołaliśmy wcześniej. Każda z nich miała na swoim koncie poważny grzech. Czy przez te grzechy czuli się źle? Pewnie przez krótki okres tak, ale potem zwrócili się do Boga. Zrobili postęp w rozwoju duchowym. Dalej grzeszyli, ale nie tak ciężko i nie tak często.

39

Jeśli więc życie w zgodzie z prawdą nie oznacza, że mamy się torturować wyrzutami sumienia, ma to też wpływ na to, jak traktujemy innych.

4. Nie potępiaj innych

Chrześcijanie mają, niestety, opinię ludzi, którzy łatwo innych osądzają i krytykują. W dniu, którym pisałem ten rozdział, Pat Robertson z telewizji chrześcijańskiej ogłosił, że sprzedaje swoje konie wyścigowe. Miał ich kilka i uwielbiał patrzeć, jak się ścigają. Niestety, paru bliźnich się o tym dowiedziało i na Pata spadł deszcz krytyki. Nie chcąc

więc, by narastały wokół niego kontrowersje, Pat ofiarnie postanowił zakończyć swoją przygodę z końmi.

Czy jako chrześcijanie nie mamy lepszych tematów do rozmowy? Czy nie powinniśmy się zajmować ważniejszymi kwestiami, które dotyczą królestwa Bożego? Czy Bóg nie uznał swoich nakazów za rzecz wystarczająco ważną, aby umieścić ją w Piśmie Świętym? Dobrze świadczy o Pacie to, że nie chciał, aby posiadanie paru koni stało się kością niezgody. Cała sprawa nie stawia jednak w dobrym świetle jego krytyków.

Skupiajmy się na problemach wagi największej, a nie najmniejszej. Nie osądzajmy innych według kryteriów pozabiblijnych. Posłuchajcie, jak zachęca do tego Jezus w Ewangelii według św. Mateusza (7, 1-5. 12):

> Nie osądzajcie, abyście nie byli osądzeni. W jaki bowiem sposób sami osądzacie, tak i was osądzą. Jaką miarą mierzycie, taką i wam odmierzą. Dlaczego widzisz drzazgę w oku swego brata, a w swoim oku nie dostrzegasz belki? Albo jak możesz powiedzieć swemu bratu: «Pozwól, że wyjmę drzazgę z twojego oka», gdy ty sam masz w swoim oku belkę? Obłudniku! Wyjmij najpierw belkę z własnego oka, a wtedy przejrzysz i będziesz mógł wyjąć drzazgę z oka twojego brata. (...) Wszystko więc, co chcielibyście, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Tego bowiem wymaga Prawo i Prorocy.

40

Często bywa tak, że kiedy grzeszymy, jesteśmy dla siebie wyrozumiali. Rozumiemy pobudki, jakie nami kierowały, jesteśmy świadomi własnych słabości i mimo że nie usprawiedliwiamy swojego grzechu, nie robimy z niego wielkiej sprawy. Kiedy jednak grzeszą inni, wyciągamy najcięższe działa. Osaczamy grzesznika jak rój pszczół. A pszczoły kąsają. My też kąsamy, kiedy nasi bliźni nie żyją w zgodzie z Pismem Świętym. Czasami, jak w przypadku Pata, nasi bliźni nie żyją po prostu w zgodzie z opiniami ludzi.

Bądźmy łaskawi. Nie chodzi o to, by ignorować czy usprawiedliwiać grzech, ale o to, by wystrzegać się podwójnej moralności i nie osądzać innych ostrzej, niż osądzamy samych siebie. Przyczyniajmy się raczej do rozwiązania problemu grzechu, a nie do zwiększania u drugiego człowieka poczucia winy.

Pamiętacie szczupaka? Rybę, która poddała się w obliczu czegoś, co zdawało się zadaniem niemożliwym do wykonania? Dla nas takim zadaniem pozornie niemożliwym do wykonania jest życie bez grzechu. Kiedy zdamy sobie sprawę z pułapki, jaką jest wiara w perfekcjonizm, nie stracimy tak łatwo nadziei. Skupiajmy się na postępach w sferze duchowej, a nie na tym, by stać się ideałami. To możliwe! I to właśnie jest prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Czy niemożność stania się idealnie posłusznym Bogu wywołuje u ciebie zniechęcenie? Opisz swoje doświadczenia.
2. W jaki sposób podnosisz się z grzechu? Jesteś w stanie sobie przebaczyć?
3. Czy wierzysz w istnienie zachowań, jakich „prawdziwi" chrześcijanie się nie dopuszczają? Sporządź taką listę.
4. Jak ma się twoja lista do Pierwszego Listu św. Jana i wersetu, w którym jest mowa o tym, iż chrześcijanie będą grzeszyć (1, 8)?
5. Kiedy myślisz o znanych postaciach z Biblii, które popełniały poważne grzechy, która przychodzi ci na myśl jako pierwsza?
6. Jak Bóg reaguje na nasze grzechy?

7. Swoimi słowami opisz, jak łaska Boża godzi ze sobą przykazanie Boże, by dążyć do świętości, i Bożą zapowiedź, że będziemy grzeszyć.

43

KŁAMSTWO 3
NIE MOŻEMY WYGRAĆ Z POKUSAMI
Prawda o czystości

Po raz pierwszy czasopisma dla dorosłych, które czytał ojciec, oczarowały Joe w wieku lat piętnastu. Mimo że sumienie trochę go męczyło, chłopiec uspokoił je, tłumacząc sobie, że przecież jego tata czytał to czasopismo i nie przeszkadzało mu to pełnić służby porządkowej na przykościelnym parkingu w niedziele. Zresztą po co Bóg miałby stwarzać coś tak pięknego, nie pozwalając tego oglądać? Nie minęło wiele czasu, zanim to pierwsze zerknięcie stało się nawykiem, który nie opuszczał chłopaka przez cały czas studiów. Kiedy się ożenił, ze wszystkich sił starał się uwolnić z tego uzależnienia i choć to się całkowicie nie udało, miał je pod kontrolą. Tak przynajmniej mu się wydawało.

Dostęp do Internetu w domu rozbudził na nowo jego ciekawość, postanowił więc „rzucić okiem na kilka stron". Pokusie nie można było się oprzeć. Prawie każda wolna chwila stawała się szansą, by wejść do wirtualnej rzeczywistości i oglądać strony z pornografią. Wiedział, że nie powinien tego robić, ale nie mógł przestać. Po kilku latach zmagań z ogromnym poczuciem winy Joe zaprzyjaźnił się z mężczyzną, którego dotyczył ten sam problem. Curt mógł się już pochwalić kilkoma latami wstrzemięźliwości. Joe tak mu się zwierzał: „Wiesz, nie sądziłem, że kiedykolwiek znajdę się w takiej sytuacji. Jestem wierzący. Kocham Boga i szanuję żonę. Ale po prostu nie mogę z tym zerwać. To jest zbyt silne. Ale widzę, że ty dajesz radę. Czy ja jestem jedynym, który nie może zwalczyć tego grzechu? Czuję się beznadziejny".

Carolyn uwielbiała dowiadywać się, co nowego słychać u jej przyjaciół, sąsiadów, kolegów z pracy i znajomych ze wspólnoty. Zyskała sobie dzięki temu przydomek „królowa ludzkich spraw". Wiernie

44

dotrzymywała każdej tajemnicy, przynajmniej do momentu, kiedy miała możliwość przekazać ją dalej. Z każdą odrobiną plotki czuła w środku przyjemny dreszcz. Znała wszystkie biblijne wersety na temat plotkarstwa i nie miała wątpliwości, że idealnie pasują do jej ulubionej rozrywki. Uwielbiała jednak być na bieżąco z tym, co działo się za kulisami spraw, a najbardziej pikantnymi historiami trzeba było się dzielić wprost. Kiedyś w przypływie szczerości zwierzyła się koleżance z grupy biblijnej: „Wiesz, nigdy się nie spodziewałam, że coś takiego może mnie spotkać. Jestem chrześcijanką. Kocham Boga i chcę, żeby moje rozmowy były święte. Ale po prostu nie mogę przestać. To jest ode mnie silniejsze. Widzę, że innym kobietom udaje się zerwać z plotkowaniem. Czy tylko ja nie mogę zwalczyć tego grzechu? Czuję się okropnie".

Joe i Carolyn uwierzyli w fałsz, iż niektóre pokusy są zbyt silne, żebyśmy mogli im się oprzeć. A skoro nie możemy się im oprzeć, po co się starać to robić? Z chwilą, kiedy uwierzymy w to kłamstwo, nasze życie duchowe zaczyna tracić moc i czystość, a my tracimy najlepsze z tego, co Bóg dla nas przygotował. Zdaje nam się, że nic nie można z tym zrobić.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Być może dostrzegacie podobieństwo między tym, o czym piszemy teraz, a tym, o czym była mowa w Kłamstwie 2. Obydwa te rozdziały mówią bowiem o porażce podjęcia życia chrześcijańskiego. W poprzednim rozdziale skupialiśmy się na nieporozumieniu dotyczącym tego, że Bóg wymaga od ludzi doskonałości moralnej, i tego, abyśmy nigdy nie grzeszyli. Dowiedzieliśmy się, że takie oczekiwania są nierealistyczne. W tym rozdziale mowa jest o tym, jak niektóre pokusy zdają się silniejsze od naszej zdolności do ich zwalczenia.

W obu przypadkach nie spełniamy wymagań Boga - zmienia się tylko aspekt. Przy postawie perfekcjonisty, opisanej w poprzednim rozdziale, to zewnętrzne wymagania są zbyt wysokie. W sytuacji, którą opisujemy teraz, mamy do czynienia z realistycznymi wymaganiami, przy równoczesnym braku wewnętrznej siły, by je spełnić. Aby wygrać tę walkę, musimy się całkowicie zaangażować. Będziemy

musieli zaangażować naszą duchową siłę, chęć i przekonanie co do słuszności życia z dala od grzechu.

Poczucie niemocy i utwierdzanie się w niej powodują, że z łatwością przychodzi nam wiara w kłamstwo, że nie można skutecznie walczyć z pokusą (Przez niemoc mam na myśli apatię, a nie bezsilność związaną z Programem Dwunastu Kroków, w którym uczestnicy przyznają się, że nie mają władzy nad swoimi uzależnieniami).

Czytając poniższe fragmenty, łatwo ulec zniechęceniu. Nie dlatego, że wymagania są zbyt wysokie - widzimy wszak, że innym udaje się je spełniać - ale dlatego, że są zbyt wysokie dla nas, ponieważ my nie mamy siły, której nam potrzeba.

Pod koniec życia apostoł Jan napisał list do braci i sióstr, w którym zachęcał ich, aby jak najpełniej wykorzystali to, co daje wiara chrześcijańska. W ósmym wersecie św. Jan mówi: „Jeżeli mówimy, że jesteśmy bez grzechu, zwodzimy samych siebie i nie ma w nas prawdy" (1 J 1, 8). Aby żyć jak najlepiej jako chrześcijanie, musimy najpierw uznać fakt, że nie udaje nam się to pod każdym względem. Na wypadek, gdyby miał być niezrozumiany, św. Jan powtarza swoje wezwanie w wersecie 10: „Jeżeli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego słowa".

Apostoł zdaje się wskazywać, że kluczem do dobrego życia duchowego jest świadomość porażki. Nieważne jak „grzeczni" będziemy, nadal będziemy grzesznikami. Dla mnie jest to zarówno motywujące, jak i zniechęcające. A dla ciebie? Jeśli nie, rozważ fragment z Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 7, 15-24). Apostoł opisuje tutaj zmagania z pokusami i grzechem, jakie przeżywają chrześcijanie. Niektórzy eksperci uważają, że mowa jest tutaj o czasach przed narodzeniem Chrystusa, inni zaś są zdania, że św. Paweł ma na myśli naszą zawsze aktualną walkę.

> Nie rozumiem tego, co czynię. Nie czynię bowiem tego, co chcę, ale czynię to, czego nienawidzę. Jeśli więc czynię to, czego nie chcę, jednocześnie uznaję, że Prawo jest dobre. A zatem nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Wiem przecież, że we mnie - to jest w moim ciele - nie mieszka dobro, ponieważ w mojej mocy jest pragnienie dobra, ale nie jego wykonanie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale

czynię zło, którego nie chcę. A jeśli robię to, czego nie chcę, już nie ja to robię, ale mieszkający we mnie grzech. Dostrzegam więc tę prawidłowość, że kiedy chcę czynić dobro, pojawia się we mnie zło. W głębi serca Prawo Boga napełnia mnie radością. Widzę jednak w sobie inne prawo, sprzeciwiające się prawu mojego umysłu i zagarniające mnie w niewolę grzechu, który mieszka we mnie. Jestem nieszczęsnym człowiekiem! Kto mnie wyzwoli z ciała śmierci?

Skoro więc życie chrześcijańskie jest nierozerwalnie związane z grzechem, skoro zbawia nas wiara, a nie dobre uczynki i skoro łaska Boża jest większa niż nasz grzech, wielu chrześcijan rezygnuje z walki. Ja sam mogę się z taką postawą utożsamić. Niektóre duchowe zmagania zaczynam wciąż od nowa. Chcę robić to, co jest słuszne, ale tak się nie dzieje.

Poczucie niemocy szepcze nam, że niektóre pokusy są po prostu zbyt silne i że nie da się żyć bez grzechu. I tu kryje się kłamstwo.

Poznaj prawdę

Bóg daje nam wszelkie środki, dzięki którym można odnieść duchowe zwycięstwo. Z nimi możemy przezwyciężyć każdą pokusę. Czy tak się dzieje? Czasami tak, czasami nie. Czy jest to w ogóle możliwe? Absolutnie tak. Dlaczego więc tak często się nam nie udaje?

Jakiś czas temu usłyszałem opowieść o Howardzie, farmerze ze Środkowego Zachodu, który wziął ze sobą długą linę i konno udał się do miejscowego dealera chevroleta. Tam kupił najnowszy, najszybszy i najlepiej wyposażony kabriolet, jaki tylko był w ofercie. Howard przywiązał linę do samochodu i ruszył z powrotem do domu. Zaparkował swój nowy sportowy wóz w ogromnej stodole - z podłogą pokrytą żywicą epoksydową i wentylatorami u sufitu. Często zasiadał w luksusowych fotelach, słuchając swojej ulubionej muzyki country z przenośnego radia.

Niekiedy zapraszał przyjaciół na piknik w stodole. Ci siadali i godzinami podziwiali piękne auto. „Howard, temu samochodowi należy się mandat za samo stanie w stodole!" - Raz na jakiś czas Howard

zaprzęgał konia do swojej corvetty i ciągnął ją przez kilometr lub dwa, zachwycając się, jak płynnie sunie za koniem. Skrupulatnie sprawdzał też stan płynów i upewniał się, że wszystkie paski i wężyki były w należytym stanie. Czasami spóźniał się na nabożeństwa w swoim małym, miejscowym kościele - pucowanie samochodu i zaprzęganie konia zabierało trochę czasu! Czasami, kiedy pastor przedłużał kazanie, Howard pozwalał myślom odpływać w kierunku silnika ośmiocylindrowego.

Mamy z Howardem więcej wspólnego, niż nam się wydaje.

Obietnica

Bóg zapewnia nas, że daje nam siłę potrzebną, by spełnić Jego wymagania. Tak jak Howard, mamy już to, czego nam trzeba. I tak jak Howard ustawiał na nowo paski i wężyki, tak my musimy zmienić nasze postrzeganie pokusy, grzechu i zwycięstwa duchowego. Rozważ uważnie obietnicę, o jakiej czytamy w Liście do Koryntian (1 Kor 10, 13): „Nie byliście kuszeni ponad ludzkie siły. Bóg, który jest wierny, nie pozwoli,

byście byli kuszeni ponad siły, lecz dopuszczając pokusę, wskaże sposób jej przezwyciężenia". Po pierwsze, św. Paweł wyjaśnia, że żadna pokusa, która nas dopada, nie jest gorsza od pokusy, która może dotknąć innego człowieka.

Wujek wykorzystywał seksualnie Vica, kiedy ten miał kilkanaście lat. Zdarzenie to odbiło swoje piętno na późniejszym życiu chłopca. Przedwczesne doświadczenie seksualne sprawiło, że wpadł w pułapkę wielu grzechów związanych z seksualnością. Kochał jednak Boga i z powodu sposobów zaspokajania swoich żądzy miał ogromne poczucie winy. Wiele lat później, na spotkaniu duszpasterstwa mężczyzn, Vic usłyszał, jak ktoś opowiadał o swoich zmaganiach z seksualnością i o tym, jak udało mu się przezwyciężyć pokusę. Jakiś czas potem mężczyźni spotkali się i Vic stwierdził z ulgą: „Jack, jestem zachwycony. Myślałem, że jestem jedynym wierzącym facetem, któ- | ry ma takie problemy. Nie masz pojęcia, jak bardzo pomaga, jeśli się

wie, że inni też walczyli z tym samym i udało im się wygrać".

Po drugie, Bóg obiecuje, że ograniczy siłę pokusy do takiego poziomu, z jakim możemy sobie dać radę. Bóg bierze pod uwagę

stadium naszej dojrzałości duchowej, nasze doświadczenie, naszą wiarę. Mimo że nie ukrywam, iż niektóre pokusy mnie przytłaczają, Bóg zapewnia mnie, że nie zsyła na nas niczego, z czym nie bylibyśmy w stanie się uporać.

Po trzecie, jeśli istnieje niebezpieczeństwo, że określona pokusa może być silniejsza niż nasza zdolność do pokonania jej, Bóg wskaże nam drogę ewakuacyjną. Uwielbiam historię Józefa z 39 rozdziału Księgi Rodzaju. Józef był zarządcą domu wysokiego urzędnika, którego żona wciąż usiłowała zwabić go do sypialni. Próbował jej unikać, ale kiedy nikogo nie było w domu, kobieta pociągnęła go za szatę i rozkazała, aby położył się z nią do łóżka. Józef wcześniej próbował z nią rozmawiać i przypuszczam, że presja, by się wreszcie poddać, stała się bardzo silna. Co więc Józef zrobił? Wykorzystał wyjście awaryjne: uciekł, zostawiając kobietę ze swoim płaszczem w dłoniach.

Pamiętacie wielkie pocieszenie apostoła Jana, o którym czytaliśmy wcześniej - że i tak pozostaniemy grzesznikami? Święty Jan twardo stąpał po ziemi. Mimo że żył w innych czasach niż my, stawał naprzeciw takich samych trudności jak my dzisiaj. Z całą pewnością musiał się zmagać z takimi problemami, jakie opisuje św. Paweł w rozdziale 7 Listu do Rzymian. Jednocześnie świadom był obietnicy, jaką złożył nam Bóg, i cały swój Pierwszy List poświęcił na przekazanie nam tej prawdy: „Dzieci moje, piszę wam o tym, abyście nie grzeszyli" (1 J 2, 1).

Choć na co dzień musimy zmagać się z pokusami i mimo że wiele z nich zdaje się posiadać moc wybuchu bomby jądrowej, Św. Jan zapewnia nas, że możemy wygrać. Kiedy więc stajemy w obliczu pokus, tak jak Joe i Carolyn - tych samych, które wielokrotnie z nami wygrywały - zaprogramujmy w naszych umysłach następujący komunikat: możemy wygrać z każdą pokusą.

Tylko jak?

Moc

Na nasze życie mają wpływ dwie wzajemnie zwalczające się siły. Zanim uznamy Chrystusa za naszego Pana, dominuje siła grzechu. Możemy być głodni Boga, możemy odczuwać działanie Ducha Świętego i starać się czynić dobrze, lecz nasza skłonność do grzechu będzie

brała górę. W Liście św. Pawła do Galatów czytamy: „Otóż powiadam: postępujcie według Ducha, a nie będziecie spełniali pożądań ciała. Gdyż ciało pożąda wbrew Duchowi, natomiast Duch przeciwko ciału. Jedno przeciwstawia się drugiemu, tak że czynicie nie to, co chcecie" (Ga 5, 16-17).

Kiedy otwieramy nasze serce na Chrystusa, proporcja sił się zmienia, o czym mowa w wersecie 24: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali swoje ciało razem z namiętnościami i pożądliwościami". Nawrócenie pomaga nam wydrzeć się z mocnego uścisku grzechu. Nie tylko osłabiamy wpływ naszej dotychczasowej grzesznej natury, ale też wzbogacamy się o elementy nowej. W Drugim Liście św. Piotra czytamy: „Przez nie otrzymaliśmy cenne i ważne obietnice, aby stać się uczestnikami Bożej natury i uchronić się przed zepsuciem spowodowanym powszechną w świecie żądzą" (2 P 1, 4).

Nie będziemy teraz omawiać szczegółowo tego, co oznacza stanie się „uczestnikami Bożej natury", ale pamiętajmy, że św. Piotr nie twierdzi, że staniemy się tacy jak Bóg. Bóg pozwala nam zaczerpnąć ze swojej natury, a to pozwala nam na pokonanie siły pokusy. To z kolei oznacza, że stajemy się nowym stworzeniem, nową osobą. Zachodzące w nas zmiany są bardzo głębokie: „Jeśli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, przeminęło, a nastało nowe" (2 Kor 5, 17).

Nasza dotychczasowa natura, zdominowana przez niezdolność do zwycięstwa nad pokusą - obumiera. Posiedliśmy część natury Bożej i stajemy się innymi ludźmi. Nie jesteśmy już tacy jak wcześniej. A ponieważ jesteśmy nowymi istotami, którym siłę daje Bóg, siła naszej grzesznej natury umiera.

To świetna wiadomość. Tylko dlaczego tak nie żyjemy? Musimy zmienić podejście, musimy zdać sobie sprawę z mocy, jaka w nas drzemie, i wreszcie musimy zrozumieć, że rzeczywiste zwycięstwo nad grzechem to proces trwający całe życie.

Proces

Święty Jan wspaniale tłumaczy nam tajniki natury grzechu i zwycięstwa nad nim. Owszem, nadal będziemy grzesznikami, ale nie

musimy grzeszyć! Bóg przygotował dla nas strategię, dzięki której możemy uniknąć problemów, z jakimi borykali się Joe i Carolyn, jak i wielu innych trudności.

Żyjemy w czasach natychmiastowego zaspokojenia naszych potrzeb. Wiemy, czego chcemy, jak i kiedy. Kuchenki mikrofalowe, kawa rozpuszczalna, fast food, szybkie łącza internetowe - to wszystko ma nam dać szybką satysfakcję. Kiedy więc zaczynamy naszą podróż duchową, spodziewamy się, że od razu będziemy zabijać duchowe smoki. Zapominamy, że żeby być rycerzem, trzeba trochę potrenować.

W prawdziwym życiu będziemy walczyć z pokusą aż do śmierci. Nigdy nie osiągniemy ideału, o czym czytaliśmy w poprzednim rozdziale, ale nieustannie możemy doskonalić się jako pogromcy smoków. Zwycięstwo osiągamy w procesie zwanym uświęceniem. Fragment z Listu do Hebrajczyków pomaga nam lepiej zrozumieć tę kwestię: „Mocą tej woli zostaliśmy uświęceni przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze" (Hbr 10, 10).

Zauważcie: „zostaliśmy uświęceni" - to czas przeszły. Czynność zakończona. Gdybyśmy się wtedy zatrzymali, moglibyśmy łatwo paść ofiarą perfekcjonizmu. Bóg nas uświęcił - zadanie zakończone. Nigdy więcej nie musimy grzeszyć. Ponieważ większość z nas jednak grzeszy, przejdźmy dalej. W wersecie 14 mamy dalszą część tej historii: „Przez tę jedną ofiarę uczynił bowiem na zawsze doskonałymi tych, którzy dostępują uświęcenia".

Zatrzymajmy się tu na chwilę. W wersecie 10 była mowa o tym, że już jesteśmy święci, a werset 14 głosi, że proces uświęcania trwa cały czas. Panie Boże, jak to w końcu jest? Jesteśmy święci czy nie? I tak, i nie. Kiedy przyjmujemy do serca Chrystusa, jesteśmy odziani w Jego świętość i Bóg to dostrzega. Ale czy w praktyce dokonaliśmy zmian czyniących nasze życie świętym? Jeszcze nie. Walka trwa.

Bóg odmienił naszą naturę. Zapewnia nas, że możemy odnieść ostateczne zwycięstwo nad grzechem, ale przed nami długa droga. Jako pogromcy smoków, wciąż musimy pracować nad swoimi technikami. W końcu uporamy się z wszystkimi potworami, ale po drodze możemy się spodziewać ran od ich pazurów, zębów i ognistego wyziewu.

51

Drugi List do Koryntian wyraźnie mówi o tym napięciu: „Pan jest Duchem, a gdzie jest Duch Pana, tam jest wolność. My wszyscy odzwierciedlamy w naszej odkrytej twarzy chwałę Pana" (2 Kor 3, 18).

Bóg nie przestaje przemieniać nas na swoje podobieństwo, krok po kroku. Zaczynamy od małej porcji chwały, po czym wzrastamy i stajemy się duchowo coraz lepsi. Po drodze miewamy potknięcia, tracimy nieco z naszej chwały, ale wracamy na właściwą drogę i ją odzyskujemy. Ten proces powtarza się, aż dotrzemy do nieba.

Nie powinniśmy oczekiwać, że staniemy się ideałami. Nie powinniśmy też uważać, że każda pokusa nas pokona. Powinniśmy oczekiwać, że z niektórych zmagań wyjdziemy zwycięsko. Nie powinniśmy wykluczać, że niektóre przegramy. Z biegiem czasu, równolegle z tym, jak Bóg będzie przekształcać nas coraz bardziej na podobieństwo Chrystusa, powinniśmy oczekiwać coraz większej liczby zwycięstw, a coraz mniejszej liczby porażek.

Bóg oferuje nam „program", dzięki któremu uczymy się, jak stawiać czoła pokusie. Mamy do dyspozycji wszelką potrzebną broń. Tylko jak się nią posługiwać?

Żyj prawdą

Zacznijmy od badania serca. Czego najbardziej pragniemy ze wszystkich rzeczy? Aby wygrać, musimy pragnąć stać się pogromcami smoków, niezależnie od niebezpieczeństwa doznania po drodze kontuzji.

Pragnij czystości

Przypomnij sobie Joe i Curta oraz ich podobne przejścia związane z uzależnieniem od pornografii. Kiedy Curt przysłuchiwał się, jak Joe dzieli się doświadczeniami w walce ze swoim smokiem, stawał się coraz bardziej sceptyczny. Ależ Joe wiedział, że to, co robi, jest złe, i że powinien z tym zerwać. Lecz każdy argument za zerwaniem z uzależnieniem można było zbić argumentem o przyjemności czerpanej z tego grzechu oraz twierdzeniem, że zerwać jest bardzo trudno.

Ponieważ Curt sam wiedział, jak to jest, skwitował sprawę krótko: „Joe, nigdy z tym nie wygrasz, jeśli zerwanie z nałogiem nie będzie dla ciebie ważniejsze niż kontynuowanie go. Musisz mieć w sobie głód oczyszczenia. Nie chodzi tu o doskonałość, ale o postęp. Oczyszczenie bierze się z pragnienia, aby nade wszystko być człowiekiem Boga, i z podejmowania wszelkich wysiłków, aby ten cel osiągnąć.

Czas na decyzję. Czy zmagamy się z jakąś konkretną pokusą, która zżera nas po kawałku każdego dnia? Jeśli tak, trzeba wybrać oczyszczenie. Teraz. Trzeba obrać kurs na wstrzemięźliwość i wystrzegać się dalszego grzeszenia. Dlaczego? Bo jesteśmy dziećmi Boga. Bóg jest święty, a wszystkie dobre dzieci chcą być takie jak tata. „W całym swym postępowaniu stańcie się świętymi na wzór Świętego, który was powołał. Jest bowiem napisane: *Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty"* (1 P 1, 15-16).

Nie dajcie się zwieść myśleniu, że Bóg oczekuje perfekcji. Nie ulegajcie także wrażeniu bezsilności. Proces stawania się czystym zaczyna się od naszej decyzji, by stać się tak podobnym do Boga, jak to tylko możliwe. Jakaś część nas może skłaniać się ku pornografii, plotkowaniu, zazdrości czy zachłanności. Skłonność ta może pozostać z nami do końca naszego życia, ale Boga musimy kochać bardziej. To jest nasz punkt wyjścia.

Przygotuj się na porażki

Zarówno perfekcjonizm, jak i niemoc pokonamy, żyjąc prawdą. Kiedy odnosimy klęskę, przyznajemy się do niej przed sobą. Ja sam dopiero całkiem niedawno odkryłem wolność, jaka towarzyszy słowom: „Nie miałem racji. Zgrzeszyłem przeciwko Tobie. Przebaczysz mi?". Te słowa pomagają zerwać z udawaniem, że jestem ideałem, i uświadamiają mi, że potrzebuję więcej Bożej mocy.

Wróćmy jeszcze raz do życiowych rad św. Jana. Swoje listy pisał dlatego, że ludzie grzeszą, i po to, żeby zachęcić nas do odwrotu od grzechu. Gdy więc popełniamy grzech, co takiego robimy? „Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, to Bóg jest wierny i sprawiedliwy: odpuści nam grzechy oraz oczyści nas z wszelkiej nieuczciwości"(1 J 1, 9). Znowu mowa o oczyszczeniu! Owszem, grzeszymy, ale jeśli

wyznamy nasze grzechy Bogu i innym właściwym osobom, Bóg nie tylko nam przebaczy, ale i ustawi nasze stopy z powrotem na właściwej ścieżce. Nie chodzi o perfekcjonizm, ale o oczyszczenie. Nie chodzi o bezsilność, ale o moc, by wznieść się ponad nasze słabości.

Wyznając grzechy, czujemy potrzebę otrzymania przebaczenia od Boga i siebie samych. Zauważyłem, że diabeł jest najskuteczniejszy wtedy, kiedy jedynie przypomina mi o moich przewinieniach. Przepełniają mnie wtedy wina, wstyd i zażenowanie. Czuję, że nie jestem wart nazywać się chrześcijaninem, a co dopiero służyć mojemu Zbawcy. Może i wy odczuwaliście podobny wstyd, kiedy wciąż przegrywaliście tę samą walkę. Zniechęcenie i poczucie beznadziei sprawiają, że mamy ochotę się poddać. Każda kolejna porażka potęguje poczucie winy. Mimo że wyznaliśmy nasz grzech przed Bogiem, mimo że modliliśmy się i prosiliśmy innych, aby modlili się za nas, wciąż czujemy na sobie ciężar grzechów naszej przeszłości. Czujemy, że są prawdziwe i całkiem świeże.

Czy św. Jan nie napisał, że Bóg nam przebacza? Dlaczego więc czujemy się tak, jakby nasze grzechy nie zostały odpuszczone? Najwidoczniej dlatego, że nie wierzymy w Boga. Wierzymy natomiast podszeptom diabła i naszym niesłabnącym odczuciom. Tymczasem Bóg złożył nam twardą obietnicę, że jeśli wyznamy grzech, zostanie nam odpuszczony. To fakt. To rzeczywistość.

Nauczyłem się zwalczać diabła jego własną bronią. Ilekroć przypomina mi o moich grzechach z przeszłości, zaczynam się modlić: „Boże, dziękuję za przypomnienie, że mi przebaczyłeś. Zapewniłeś mnie wtedy, że już taki nie jestem".

Jeśli chcemy podążać w życiu ścieżką czystości, trzeba nam świeżości przebaczenia. Przypomnienie zawarte w Lamentacjach mówi: „Choć bliscy śmierci - z łaski Pana żyjemy, gdyż nieskończone Jego miłosierdzie każdego ranka objawia się na nowo. Wielka jest twoja wierność!" (Lm 3, 22-23).

Miłosierdzie Pana odnawia się każdego dnia. Możemy sobie postanowić, że będzie nam o tym przypominać wschód słońca i każdy ranek, kiedy to dziękujemy Bogu za Jego przebaczenie, miłosierdzie i miłość, które sprawiają, że każdego dnia możemy zacząć od nowa. Uwierz w to, pamiętaj o tym i żyj według tego.

54

Pamiętajcie o źródłach

To prawda, że z niektórymi pokusami zmagamy się wciąż na nowo. Owszem, niektóre z tych potyczek przegrywamy. Nigdy jednak nie wolno ulec fałszywemu wrażeniu, że istnieją pokusy, którym oprzeć się nie możemy. Wcześniej była już mowa o narzędziach, wjakie wyposaża nas Pan Bóg, byśmy mogli stawić czoła słabości. Nie możemy w pełni wykorzystać ich wszystkich naraz. Aby skutecznie walczyć ze smokami, musimy się nauczyć, jak wykorzystywać każdy element zbroi rycerza. Musimy poznać sztukę walki. Zamknijmy ten rozdział dłuższym cytatem z Listu do Rzymian (8, 31-39), na dobry początek, abyśmy zaczęli postrzegać siebie już jako zwycięzców nad pokusą. Walka będzie trwać całe nasze życie, ale opowiadając się za Chrystusem, stoimy po stronie zwycięskiej.

> Co na to powiedzieć? Jeśli Bóg jest przy nas, to któż przeciwko nam? On własnego Syna nie oszczędził, ale wydał Go za nas wszystkich, dlaczego więc nie miałby nam ofiarować wszystkiego wraz z Nim? Kto wystąpi przeciw wybranym przez Boga? Przecież sam Bóg usprawiedliwia! Kto wystąpi z wyrokiem potępiającym? Przecież wstawia się za nami Chrystus Jezus, który umarł, co więcej, który zmartwychwstał i zasiada po prawej stronie Boga! Kto nas oddzieli od miłości Chrystusa? Nieszczęście czy ucisk, prześladowanie czy głód, nagość, niebezpieczeństwo czy miecz? Jak to jest napisane: *2, powodu Ciebie zabijają nas cały dzień, uważają nas za owce przeznaczone na rzeź.* A w tym wszystkim odnosimy wielkie zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował. Jestem pewny, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani władze, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani moce, ani wysokości, ani głębie, ani jakiekolwiek inne stworzenie nie zdoła nas oddzielić od miłości Boga, objawionej w Chrystusie Jezusie, naszym Panu.

Oto dość wyczerpująca lista sił, które nie są w stanie nas przytłoczyć, jeśli sami im na to nie pozwolimy. Bóg daje nam tyle mocy, ile potrzeba, aby zwyciężyć każdą pokusę. I to właśnie jest prawda.

55

(?) Obraz prawdy

1. Jakie pokusy wydają ci się zbyt silne, abyś mógł z nimi wygrać?
2. Do jakich wymówek uciekałeś się, próbując usprawiedliwić swoje postępowanie?
3. Jakie „wyjścia awaryjne" daje nam Bóg, by pomóc nam w radzeniu sobie z silnymi żądzami?
4. Czy uświęcenie jako proces jest dla ciebie czymś zachęcającym? Wytłumacz dlaczego.
5. Kiedy myślisz o pokusie, z którą najtrudniej jest ci się uporać, czy w głębi duszy pragniesz, by w tym obszarze twojego życia zapanował Bóg? Jeśli nie, jak możesz sprawić, abyś zaczął bardziej pragnąć Boga niż tego zaspokojenia?

59

KŁAMSTWO 4
DROBNE GRZECHY NIE SĄ AŻ TAKIE ZŁE
Prawda o szkodzie wyrządzanej przez grzech

Stephen prowadził własną firmę i dużą część przychodów otrzymywał w gotówce. Każdego roku, na długo przed terminem rozliczenia podatkowego Stephen uważnie analizował swoje przychody i koszty. Porównywał wyniki do tych sprzed roku i wykazywał taki dochód, który wskazywał na konsekwentny rozwój firmy. Dzięki temu mógł bez obaw nie wykazywać całości swoich zysków i oszczędzić tysiące dolarów na podatkach. Słyszał, jak pastor mówił w kazaniu, że powinniśmy płacić cały należny podatek, ale nie przyjął tego do wiadomości: „Wielu ludzi robi dokładnie to samo, a rząd i tak większość z tych pieniędzy marnotrawi".

Colleen uwielbiała zakupy. Razem ze swoim mężem, George'em, uzgodnili budżet, z którego wygospodarowywali pewną sumę na osobiste wydatki każdego z małżonków, chociaż po opłaceniu rachunków i tak niewiele zostawało. Mimo napiętych finansów Colleen po prostu nie mogła przepuścić niektórych „okazji". Kiedyś nie mogła się oprzeć pięknemu naszyjnikowi z brylantami. Innym razem nie mogła odmówić sobie płaszcza w firmowym sklepie. Regularnie przekraczała ustalony budżet. I to grubo. George musiał zachodzić w głowę, jak regulować rachunki w obliczu tych niespodziewanych wydatków, a to doprowadzało do napiętej sytuacji finansowej w rodzinie. Jaka była reakcja Colleen? „Wiem, że nie powinnam tego robić, ale tak naprawdę nic wielkiego się nie stało. Poza tym uwielbiam zakupy. Przechadzanie się po sklepach pomaga mi się odprężyć. Potrzebuję tego i to mi się należy".

Stephen i Colleen dali się zwieść kłamstwu, że drobne grzechy nie wyrządzają tak naprawdę żadnej szkody. Że są niegroźne.

60

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Być może sami robiliście kiedyś to samo: umniejszaliście wagę przewinień, by je usprawiedliwić. Często widzimy ludzi, którzy tkwią w grzechu przez lata, i nie obserwujemy z tego powodu żadnych negatywnych konsekwencji. Albo też dostrzegamy wokół siebie tyle grzechu, że zaczynamy go uważać za jedną z nieodłącznych cech krajobrazu. O ile zgadzamy się, że grzechy są czymś złym, nie wydaje nam się, by te małe mogły stanowić śmiertelne zagrożenie.

Po raz kolejny możemy w Piśmie Świętym znaleźć coś na poparcie naszej tezy.

Zbawienie przez wiarę

Mac ochoczo przyjął dobrą nowinę o Jezusie i szybko uznał werset z Listu do Efezjan (2, 8-9) za coś kluczowego dla swojej nowej wiary. Bardzo mu się podobała wolność, która przebijała ze zdań: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę! Nie jest to więc waszą zasługą, lecz darem Boga. Nie za dokonane czyny, aby nikt się nie chełpił".

Zrozumiał, że nie możemy dostąpić zbawienia dzięki dobrym uczynkom, ale tylko dzięki łasce Boga. Owo rozdzielenie zbawienia od uczynków zaczął stosować w codziennym życiu jako chrześcijanin. Tłumaczył to sobie następująco: „Jeśli dobre uczynki nie mogą mnie zbawić, to nie mogą one mieć wpływu na moje życie chrześcijańskie". To pozwalało mu żyć w przekonaniu o słuszności swojego rozumowania.

Zdradził żonę, zanim stał się chrześcijaninem, i zrobił to ponownie po tym. Ani wcześniej, ani później nie chodził do kościoła. Wcześniej wykorzystywał ludzi i później również. W końcu zostawił żonę i dzieci dla kogoś innego, cały czas przy tym obwieszczając, że został zbawiony przez wiarę i że nie przestaje wierzyć w Chrystusa. Nigdy nie sądził, że grzechy mogą niszczyć jego wiarę.

Wszystko dlatego, że zwracał uwagę tylko na część tego, co mówi Pismo Święte. Mac rozdzielał czyny od wiary. Umknął jego uwadze następny (dziesiąty) werset z drugiego rozdziału Listu do Efezjan,

w którym czytamy: „Jesteśmy Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie, abyśmy spełniali dobre czyny, które Bóg dla nas przewidział". Nie zwrócił uwagi na nakaz Jezusa: „Jeśli Mnie miłujecie, będziecie zachowywali moje przykazania" (J 14, 15). Mac bagatelizował znaczenie grzechu z powodu niepełnego zrozumienia tego, co oznacza zbawienie przez łaskę.

Wolność w Chrystusie

Inni umniejszają znaczenie grzechu, ponieważ niewłaściwie pojmują to, czym jest nasza wolność w Chrystusie. Łatwo popełnić taki błąd, czego dowodem jest postępowanie wspólnoty ze starożytnej Galacji. W swojej wolności od przestrzegania prawa poszli o kilka kroków za daleko, co skłoniło św. Pawła do interwencji. W Liście do Galatów (5, 13) czytamy: „Wy zatem, bracia, zostaliście powołani do wolności. Tylko nie pojmujcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału". Dlaczego św. Paweł musiał przypominać o tym Gala- tom? Najwidoczniej wolność od przestrzegania prawa potraktowali jako przyzwolenie na grzech. Zdawali się sądzić, że skoro Bóg dał im wolność, to tym samym pozwolił im, by robili, co dusza zapragnie. Wolność w Chrystusie oznacza, że mamy w sobie zdolność do osiągnięcia celu, jaki Bóg nam wyznaczył. Wolność nie oznacza, że

mamy prawo grzeszyć; chodzi raczej o swobodę sprzeciwu wobec grzechu. Jeśli jednak nie uzmysłowimy sobie tej różnicy, stajemy się podatni na opisane wyżej kłamstwo.

Obfitość przebaczenia

Czasami myślę, że przebaczanie jest zbyt łatwe. W Pierwszym Liście św. Jana czytamy bowiem: „Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, to Bóg jest wierny i sprawiedliwy: odpuści nam grzechy oraz oczyści nas z wszelkiej nieuczciwości" (1 J 1,9). Otrzymujemy odpuszczenie każdego grzechu z racji samego przyznania przed Bogiem, że zgrzeszyliśmy. „No dobrze, Panie Boże, masz rację. To był grzech. Jestem już w porządku, tak?".

62

Ile razy możemy przechodzić przez ten proces? Oto, co mówi Biblia: „Wtedy podszedł Piotr i zapytał: «Panie, ile razy mam przebaczyć bratu, jeśli wobec mnie zawini? Czy aż siedem razy?». Jezus mu odpowiedział: «Nie twierdzę, że siedem, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy»" (Mt 18, 21-22).

Siedemdziesiąt siedem razy czy też siedemdziesiąt razy siedem, ile by to nie było, wkrótce zabrakłoby nam palców u rąk i nóg. Jezus nie chciał podawać nam konkretnego limitu; chciał raczej przekazać, że przebaczenie Boga nie ma granic.

Wielu z nas zakłada więc, że grzechy to żaden wielki problem, skoro Bóg przebacza tak łatwo. Minimalizujemy znaczenie naszych występków; uznajemy, że nie było to nic wielkiego. Owszem, zgadzamy się, że było to coś niewłaściwego, ale bez większego znaczenia. Musimy poznać, jak Bóg zapatruje się na grzech.

Poznaj prawdę

Jeśli wybiegłeś trochę naprzód i przeczytałeś spis treści, to zauważyłeś, że zarówno ten rozdział, jak i następny poświęcony jest niewłaściwemu postrzeganiu grzechu. W tym rozdziale przyglądamy się, jak ludzie umniejszają rangę grzechu; w następnym jak go wyolbrzymiają. To dwie bardzo różne postawy, ale łączy je wspólna prawda. Zatem część z tego, co omówimy teraz, będzie podstawą do zrozumienia następnego rozdziału.

Definicja grzechu

Punktem wyjścia do pełniejszego zrozumienia, czym jest grzech, jest określenie, czym jest jego sedno. Być może niektórzy z was słyszeli, że słowo „grzech" pochodzi od terminu z dziedziny łucznictwa, który oznacza „chybić celu". Grzeszymy, gdy chybimy celu, który wyznaczył Bóg. Zazwyczaj sądzimy, że ten cel polega na wypełnianiu Dziesięciu przykazań albo nauk Nowego Testamentu: nie cudzołóż, nie kradnij, bądź gościnny i wiele innych. Pewnie znasz całe mnóstwo przykazań, które uzupełniają tę listę.

63

Mniej niż to, na co nas stać

Jednakże Bóg ma na myśli cel o wiele szerzej rozumiany. Ktoś zapytał Jezusa, jaki jeden cel powinniśmy sobie postawić i do niego dążyć. On odpowiedział: *„Będziesz miłował Pana, swego Boga, całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem.* To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie jest podobne do niego: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego.* Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy" (Mt 22, 37-40).

Rozważmy to z punktu widzenia logiki. Grzeszymy, jeśli nie trafiamy w cel. Celem jest kochać Boga całą swoją istotą i kochać innych tak, jak kochamy siebie samych. Wszystkie inne przykazania mają swoje źródło w tych dwóch. Grzeszymy więc, jeśli robimy mniej, niż należy. Za każdym razem, kiedy okazujemy Bogu mniej miłości, niż moglibyśmy, popełniamy grzech. Za każdym razem, kiedy nie wyrażamy miłości do innych, najlepiej jak potrafimy, popełniamy grzech. Czyż takie postawienie sprawy nie rozszerza naszej definicji grzechu?

Święty Paweł w Liście do Rzymian (14, 23) dodaje: „Wszystko, co nie pochodzi z przekonania wiary, jest grzechem". Jeśli nie robię czegoś, co byłoby pozytywnym świadectwem mojej wiary, wówczas grzeszę. Mogę czynić „dobrze", ale jeśli nie przemyślałem tego i nie upewniłem się, że kieruje mną chęć wyrażenia mojej wiary - wówczas nie trafiam do celu. Nawet jeśli robię to, co słuszne!

Bunt wobec Boga

Wciąż nie omówiliśmy wszystkiego, co składa się na istotę grzechu. Większość z nas dobrze zna przypowieść o synu marnotrawnym. Młody człowiek poprosił ojca, aby wcześniej przekazał mu spadek. Otrzymał swoją część, zaczął prowadzić rozrywkowy tryb życia i w efekcie stracił wszystko. W końcu poszedł po rozum do głowy i wrócił do domu. Pojął wagę swojego grzechu i wrócił do ojca, u którego chciał pracować jako prosty robotnik. „«Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i względem ciebie. Już nie jestem godny nazywać się twoim synem»" (Łk 15, 21).

Na czym polegał jego grzech? Na buncie wobec ojca. Co sprawiło, że wrócił do łask? Zmiana postawy.

Sednem grzechu jest nietraktowanie Boga jako naszego Ojca, jako Pana, jako tego Najważniejszego. To, co w grzechu najistotniejsze, to nie charakter konkretnego przewinienia, ale stosunek do Boga. Dopuszczamy się grzechu, kiedy wierzymy, że wiemy lepiej niż Bóg. Dopuszczamy się grzechu wówczas, gdy wolimy spełniać własne pragnienia niż Jego. To dlatego grzech ma taką wielką wagę.

Jak grzech niszczy

Grzech zawsze wyrządza zniszczenie. Może ono nastąpić od razu albo za jakiś czas. Szkoda może być ledwie zauważalna albo zupełnie oczywista. W każdym razie grzech ma destrukcyjny wpływ na nasze życie w wielu jego wymiarach.

Niszczenie samego siebie

Jeśli zajrzymy do najgłębszej istoty grzechu, to dostrzeżemy, że przynosi on szkodę nam samym, kiedy się go dopuszczamy. Kiedyś myślałem o Bogu jako o kimś, kto gdzieś

tam, z kosmosu, psuje dobrą zabawę - zakazywał mi bowiem wszystkiego, co wydawało mi się atrakcyjne. Zasady były tylko po to, by mógł zobaczyć, czy się podporządkuję. Były arbitralne, pozbawione znaczenia, były wykorzystaniem pozycji władzy. Zwykle nie widziałem w nich żadnego sensu. Poza tym wszystko, co Bóg nazywał grzechem, było bardzo nęcące. W Liście do Hebrajczyków św. Paweł pisze, jak człowiek decyduje się „korzystać z przemijającej rozkoszy grzechu" (11, 25). Z dalszej lektury Listu wynika, że te przyjemności są bardzo krótkotrwałe.

W rzeczywistości grzeszna przyjemność maskuje tylko kryjącą się głębiej destrukcję. Rozważ uważnie ostrzeżenie zawarte w Pierwszym Liście św. Piotra: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Wasz przeciwnik, diabeł, krąży jak ryczący lew i szuka, kogo by pożreć" (5, 8). Kiedy szatan chce nas skusić, nęci nas przyjemnością, a w rzeczywistości oferuje zniszczenie. Podoba mi się to, co powiedział autor

science fiction Pierś Anthony: „Szatan to cyniczny demoralizator, który nigdy nie ma dość i najbardziej niebezpieczny jest wtedy, gdy wydaje się, że przegrał. Jego specjalnością jest podsuwanie nam wielkiej nagrody (przyjemności) w zamian za bardzo niewielki kompromis. (...) wtedy już łatwiej jest pójść na następne ustępstwo, a potem następne, aż w końcu wygranym okazuje się szatan".

Zawsze musimy pamiętać, że diabłowi nie chodzi o nasze dobro, ale o zniszczenie nas. A każdy grzech zbliża nas bardziej do tego celu.

Niszczenie relacji z ludźmi

Charlie Brown zbudował na plaży zamek z piasku. Szybko zjawiła się tam Lucy, zniszczyła go, a potem przeprosiła: „Przepraszam cię, Charlie. Już nigdy tego nie zrobię". Ufny Charlie Brown zbudował kolejny zamek, a Lucy powtórzyła swoje zachowanie. Znów przeprosiła. Ale czy postępowanie Lucy - nawet jeśli za nie przeprosiła - nie wpłynęło źle na ich wzajemne relacje?

Za każdym razem, kiedy robimy coś wbrew drugiemu człowiekowi, szkodzimy naszemu związkowi z tą osobą. Czasem możemy tę relację całkowicie zniszczyć. Bywa, że pojedyncza rana może boleć jeszcze długi czas. Innym razem wiele drobnych zdarzeń kumuluje się, aby wywołać mocny efekt. Ale ponieważ grzech polega na chybieniu celu, jakim jest obdarowywanie innych naszą najszczerszą miłością, skutek jest taki, że nasze związki międzyludzkie będą odbiegać od ideału.

Myślę, że to właśnie dlatego Jezus zachęcał nas, byśmy nie pozwolili, żeby trwanie w grzechu wyrządzało dalszą szkodę naszym więziom: „Jeżeli twój brat zgrzeszy przeciw tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata" (Mt 18, 15). Innymi słowy nie pozwólmy, aby fakt, że ktoś chybił celu, jakim jest okazywanie miłości bliźnim, niszczył nasze relacje z ludźmi.

Osłabienie więzi z Bogiem

Był czas, kiedy pewien grzech za bardzo rozgościł się w moim życiu. Wiedziałem, że robię źle, i chciałem z tym skończyć, ale niewystar-

czająco mocno. Na przestrzeni miesięcy trwania w tym grzechu zauważyłem, że moja bliskość z Bogiem się osłabia. Uczęszczanie na nabożeństwa stało się dla mnie czymś trudnym. Jak mogłem chwalić Boga jako tego Najwyższego, kiedy równocześnie lekceważyłem Jego nakazy?

Aby to odwrócić, musiałem zmienić swoje postępowanie. Kiedy się poprawiłem, dawna bliskość zaczęła powracać. Zwróćcie uwagę na słowo „zaczęła". Zniszczenia, jakich dokonały miesiące trwania w grzechu, potrzebowały czasu, by zniknąć. Owszem, otrzymałem przebaczenie, jak tylko wyznałem swój grzech, i wzbudziłem w sobie żal, ale trochę czasu minęło, zanim negatywne konsekwencje przestały już dawać o sobie znać.

Co w tym wszystkim było dla mnie najtrudniejsze? Wiedziałem, że grzech prowadzi do zwiększenia dystansu. Pragnę kochać Boga bardziej niż kogokolwiek lub cokolwiek innego, jestem głodny bliskości, a jednak pozwalam, aby na drodze stanął grzech. Dobrze znałem ostrzeżenie z Księgi Izajasza: „Ale to wasze winy są tym, co oddziela was od waszego Boga, i wasze grzechy sprawiają, że ukrywa się przed wami, by nie słuchać" (59, 2).

Duchowa depresja

Oprócz osłabienia więzi z Bogiem grzech niesie też ze sobą chandrę duchową. Nie tylko oddalamy się od Boga, czujemy, że nasza więź z Nim osłabła, ale także mamy poczucie beznadziei. W sytuacji, którą opisałem wcześniej, czułem, jakby wydmy duchowe wciągały całe moje życie. O takich rezultatach grzechu mówi Biblia: „«Nasze wykroczenia i nasze grzechy ciążą na nas i z ich powodu giniemy. Czy możemy ocaleć?»" (Ez 33, 10).

Im więcej miejsca zostawiamy dla grzechu w naszym życiu, tym gorsze nasze zdrowie emocjonalne. Grzech jest jak 400-kilogramo- wy goryl, którego niesiemy na plecach, przez co nie możemy wznieść się na wyżyny ducha.

66

Śmierć Jezusa

Ilekroć zaczynamy myśleć, że grzechy nie są niczym wielkim, musimy wziąć pod uwagę ich cenę: Syn Boży musiał oddać za nie swoje życie. Każdy mój grzech był jak uderzenie obuchem w jeden z gwoździ przebijających Jego ręce i nogi. Przyjaciel Jezusa, Piotr, rozumiał to i doskonale to wyraził: „W swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo krzyża, abyśmy zerwali z grzechem i żyli sprawiedliwie. Zostaliście bowiem uzdrowieni przez Jego rany!" (1 P 2, 24).

Koszt naszych żądz cielesnych? Śmierć Syna Bożego. Koszt naszej chciwości? Śmierć Syna Bożego. Koszt naszego egocentryzmu? Śmierć Syna Bożego.

Śmierć duchowa

Jeśli nie wyciągniemy wniosków ze śmierci Jezusa za nas, musimy ponieść jeszcze większy osobisty koszt: „Zapłatą bowiem za grzech jest śmierć" (Rz 6, 23). Ponieważ grzech jest w istocie buntem wobec tego, kim jest Bóg, prowadzi on do wiecznego oddalenia od Niego. To, jakie będziemy mieć podejście do naszej grzesznej natury, determinuje naszą przyszłość. Poza Jezusem, który zapłacił karę, na którą my sami w

pełni zasłużyliśmy, nie mamy innych możliwości, aby poradzić sobie z grzechem. Naszym przeznaczeniem jest wówczas śmierć duchowa. To najcięższa kara.

Gdyby grzech nie wiązał się z przyjemnością, nie popełnialibyśmy go tak często! Nie chodzi o to, by lekceważyć przyjemność. Ale nie możemy lekceważyć rozmiarów zniszczenia, które zawsze wiąże się z grzechem. Kiedy oba te aspekty położymy na szalkach wagi, okaże się, że szkody ważą dużo więcej niż przyjemności. Zbyt często w swoim życiu próbowałem siebie przekonać, że moje grzechy to nic wielkiego. Może i ty czyniłeś tak samo. Prawda tymczasem jest taka, że grzechy wyrządzają wielkie szkody.

Żyj prawdą

Jak zmieni się nasze życie, gdy przyjmiemy do serca prawdę związaną z poniższymi wytycznymi? Przyjrzyjmy się trzem z nich.

1. Zaakceptuj prawdę

Zbyt często nasza wiara ogranicza się tylko do obszaru myśli i nie przekłada się na zmianę w traktowaniu różnych spraw. Możliwe jest jednak wpojenie sobie prawdy o konsekwencjach grzechu i przyjęcie jej do systemu naszych wartości. Konsekwencje te możemy sobie przypomnieć, kiedy stajemy naprzeciw pokusy. Możemy stawić czoła zwodniczemu urokowi przyjemności.

Po piętnastu latach zmagań o utrzymanie małżeństwa Mark był gotów dać za wygraną. Margie zdawała się być pochłonięta bez reszty swoimi zajęciami i wycofała się z małżeństwa emocjonalnie. Przeszli trzy serie terapii małżeńskiej i za każdym razem czuli, jakby mieli za sobą piętnastorundowy mecz o mistrzostwo, zakończony remisem. Mark zaczął się zastanawiać nad zaletami rozwodu, które na pierwszy rzut oka wydawały się oczywiste: dzieci nie zatruwałyby się okropnym przykładem małżeństwa, Margie mogłaby w pełni zaangażować się w swoje zajęcia, a on sam mógłby poszukać dla siebie lepszej towarzyszki życia.

Mark jednak wiedział, że Bóg nie popiera rozwodów (Ml 2, 16) i przed podjęciem ostatecznej decyzji postanowił znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego tak jest. Studiował Biblię pod kątem tego, co mówi o małżeństwie, separacji, przebaczeniu, powrocie do łask i rozwodzie. Rozmawiał ze swoim pastorem. Rozmawiał ze znajomymi, którzy mieli za sobą rozwód. Rozmawiał także z tymi, którzy z problemów małżeńskich wyszli nie tylko wspólnie, ale jako osoby sobie bliższe. Rozmawiał wreszcie z tymi, którzy mieli problemy małżeńskie, ale trwali w związku mimo frustracji. Czytał badania na temat krótko- i długofalowych konsekwencji rozwodu zarówno dla dorosłych, jak i dla dzieci.

Poznał pogląd Boga na zniszczenia powodowane przez rozwód. Zrozumiał, że małżeństwo polega na złączeniu dwojga ludzi w jedno

i że rozwód tę jedność rozrywa, powodując, że dwoje ludzi znowu jest osobno. Dowiedział się, że dobre małżeństwo jest bezpieczną przystanią, w której możemy przyznać się do naszych słabości, dalej być kochanym i w efekcie przezwyciężyć swoje problemy. Rozwód rzuca nas w świat izolacji i niepewności. Mark odkrył, że dobre mał-

żeństwo to solidny fundament pod rozwój potomstwa i że rodzice są wzorem do naśladowania dla dzieci w ich dalszym życiu. Przeprowadził z Margie rozmowę na temat opcji, które mieli do wyboru, na temat wad i zalet każdego z rozwiązań i oboje zaczęli bliżej ze sobą współpracować. Przedtem nie byli świadomi konsekwencji zarówno trwania w niezadowalającym związku, jak i rozwodu. Wybrali trzecie wyjście, dzięki któremu nikt na tym nie cierpiał.

Przyjęli do serca prawdę i starali się odnaleźć to, co Bóg dla nich przygotował.

2. Naucz się brzydzić grzechem

Przez większość życia uznawałem zło za nieodłączną część krajobrazu. Coś, czego należy się, oczywiście, wystrzegać. Coś niewłaściwego. To coś, bez wątpienia, rozmijało się z planem Bożym. Polegałem jednak na Bożym miłosierdziu i akceptowałem zło bardziej, niż powinienem.

Wcześniej pisałem o grzechu, któremu pozwoliłem się zadomowić w mojej duszy, i jego niszczących skutkach. Ten grzech należy już do przeszłości, ale zwycięzcą poczułem się dopiero wówczas, gdy nauczyłem się nim brzydzić i tym, jak szkodził moim bliskim, mnie samemu i królestwu Bożemu. Wcześniej wydawało mi się, że przyjemność warta jest swojej ceny. Dzisiaj nie chcę już być taki. Mogę z pełnym przekonaniem powiedzieć, że brzydzę się tym czynem i nie chcę, żeby kiedykolwiek znowu pojawił się w moim życiu. Czy wciąż kusi mnie przyjemność z nim związana? Tak, ale teraz wiem, jak wysoka jest cena, i wiem, że jest ona zbyt wysoka.

Znalazłem w Piśmie Świętym fragment, w którym mowa jest o podwójnej drodze do przezwyciężania grzechu: „Unikajcie zła, przylgnijcie do dobra" (Rz 12, 9). Chciałem przylgnąć do dobra. Naprawdę chciałem. Regularnie wyzywałem pokusę na pojedynek. Ale nie

brzydziłem się tym, co złe. Byłem ślepy na zniszczenia wewnętrzne, które mój grzech wywołuje. Żałuję teraz, że nie napisałem tego rozdziału sześć lat temu, bo uniknąłbym całego tego cierpienia.

3. Uciekaj od grzechu

Nie mógłbym tego w pełni dokonać, gdybym nie nauczył się brzydzić grzechem. Abym mógł czuć potrzebną motywację, zło wyrządzane przez grzech musiało w moim uznaniu przewyższać przyjemność. Kiedy już pałamy wstrętem do grzechu i przynosi to skutki w naszym życiu, możemy zacząć się od niego oddalać. W Pierwszym Liście do Tymoteusza św. Paweł ostrzega nas przed zwodniczym czarem pieniędzy (1 Tm 6, 5-10). Później, w wersecie 11, tę samą zasadę przenosi na bardziej ogólny poziom: „Ty natomiast, człowieku Boży, uciekaj od tego, a ubiegaj się o sprawiedliwość, pobożność, wiarę, miłość, wytrwałość i łagodność". Zwróćcie uwagę na tryb rozkazujący: „uciekaj", „ubiegaj się". Od czego mamy uciekać? O jaką sprawiedliwość mamy się ubiegać? Bierzcie przykład z Todda Beamera.

Bardzo podziwiałem Todda za rolę, jaką odegrał w powstrzymaniu terrorystów z 11 września 2001 roku od rozbicia samolotu linii United Airlines, lotu numer 93, na kolejnym budynku. Ale to było nic w porównaniu z tym, co prawdopodobnie było jego najtrudniejszym i najbardziej heroicznym wyczynem. W książce *Let's Roll!* wdowa po

nim, Lisa, opowiadała o pracoholizmie Todda, o tym jak jego ambicja i perfekcjonizm doprowadziły go do sukcesu. Cecha ta dała o sobie znać już na ich pierwszej randce i nie wygasła przez cały czas trwania małżeństwa. Mężczyźnie trudno było powiedzieć „nie" wymaganiom stawianym przez pracę, mimo braku czasu dla kochającej żony i dzieci. W końcu zdał sobie sprawę, że jego postępowanie nie pozwalało mu na to, by kochać Boga i służyć Mu wszystkim, co miał. Nie mógł spełniać potrzeb uczuciowych żony i dzieci tak, jak powinien. Dostrzegał, jakie wyrządza to szkody, nazwał rzecz grzechem i zmienił życie. Jego małżeństwo i relacje z dziećmi odmieniły się. Todd zdał sobie sprawę z tego, że grzech równa się zniszczeniu. Zawsze. I to właśnie jest prawda.

71

(?) Obraz prawdy

1. Jakie grzechy w swoim życiu starałeś się bagatelizować?
2. Jaką przyjmowałeś postawę w stosunku do grzechu, by umniejszyć jego zło?
3. Czy wykorzystałeś kiedyś z premedytacją dar przebaczenia? W jaki sposób?
4. Rozdział przedstawia szeroką definicję grzechu, która ma swoje źródło w największym przykazaniu. Zgadzasz się z nią? Dlaczego?
5. Rozdział opisuje, jak grzech niszczy sześć obszarów naszego życia. Którego z tych skutków doświadczyłeś? Jakie okoliczności temu towarzyszyły?
6. Czy szczerze brzydzisz się złem? Czy ta niechęć mogłaby być intensywniejsza?

75

KŁAMSTWO 5
JEDEN GRZECH NAS NISZCZY
Prawda o przebaczeniu i przywróceniu do łask

W filmie *Nędznicy* kradzież jedzenia kosztowała Jeana Valjeana dziewiętnaście lat w niewoli. Nawet po wyjściu z więzienia status skazanego nie przestawał go prześladować. Mimo iż stał się dobrze prosperującym i hojnym człowiekiem interesu, echa przeszłości wciąż dawały o sobie znać. Jeden czyn określił jego dalsze życie na zawsze.

Daryl dorastał w rodzinie wierzącej, ale po pewnych doświadczeniach życiowych obrał inną, własną drogę. Miał za sobą jedno nieudane małżeństwo i wiele wypitych butelek piwa, zanim poznał swoją drugą żonę. Czary goryczy dopełniła śmierć jego matki. Załamany psychicznie Daryl zaczął rozmyślać nad sprawami, które lekceważył przez dziesiątki lat. Mimo że Bóg był w centrum życia jego matki, on sam nie wiedział, gdzie mógłby Go umieścić w swoim życiu. Wiedział tylko, że zmarła w spokoju - on nie miał nawet tego. Szok po śmierci matki spowodował, że zaczął rewidować swoje życie. Wrócił do Kościoła, a jego wiara zaczęła rozkwitać.

Fundament, który Daryl zbudował we wczesnych latach swojej młodości, pomógł mu szybko wzrastać. Jego zdrowy rozsądek i zmysł praktyczny, teraz wzmocnione jeszcze przez działanie Ducha Świętego, sprawiły, że stał się cennym doradcą swojego pastora. Po dziesięciu latach pastor Bob postanowił nadać sprawie ramy formalne i zapytał Daryla, czy nie chciałby zacząć się modlić o wybór na członka starszyzny ich wspólnoty. Daryl zaczął mieć wątpliwości natury teologicznej. Razem z pastorem szczegółowo je omawiali. „Bob, cały czas myślę o tym wymogu, który mówi, że członek starszyzny musi

być mężem jednej żony. Wiem, że Bóg mi przebaczył; nie mam co do tego wątpliwości. Ale mam drugą żonę. Chyba się więc nie nadaję.

76

Sytuacje, w których znaleźli się zarówno Valjean, jak i Daryl, są obrazem kłamstwa, któremu wielu z nas ulega. Konsekwencje grzechu są zbyt niszczące, by można je przezwyciężyć. Na naszym życiu pozostał ślad, który nie zniknie mimo przebaczenia.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Niniejszy rozdział jest niejako drugą stroną monety w stosunku do poprzedniego. Wcześniej czytaliśmy, jak łatwo bagatelizujemy grzech i udajemy, że nie wyrządza nam większej szkody. Grzech staje się śpiącym kotkiem, obok którego przechodzimy na palcach. Ten rozdział, dla odmiany, skupia się na tym, jak wyolbrzymiamy grzech i myślimy, że nigdy nie uda nam się przezwyciężyć jego konsekwencji. Teraz grzech jest ryczącym lwem, który spycha nas do narożnika.

Jak wiemy, grzech rodzi zniszczenie. Zawsze. Zniszczenie to może być bardzo dotkliwe i dotyczyć nas osobiście, obniżając jakoś naszego życia.

- Grzech źle wpływa na więzi międzyludzkie; narastają konflikty.
- Grzech sprawia, że doświadczamy uczucia oddalenia od Boga. Nasz bunt wobec Niego prowadzi do osłabienia bliskości.
- Grzech prowadzi do depresji duchowej. Nasza dusza tkwi w miejscu, uwięziona niczym stopy w piasku wydm.
- Grzech doprowadził do śmierci Jezusa. Bóg poświęcił swojego Syna za nasze grzechy.
- Owocem grzechu jest nasza duchowa śmierć. Na zawsze będziemy oddzieleni od Boga, jeśli nie uznamy prawdy o śmierci Chrystusa poniesionej za nas.

Często widzimy, jak jeden błąd negatywnie wpływa na całą resztę naszego życia.

77

Dawid, drugi król Izraela, miał romans z żoną sąsiada. Kiedy zaszła w ciążę, użył swojej pozycji, by zabić jej męża i sprawić, by nie wyszło to na jaw. Wyglądało na to, że Bóg dał Dawidowi rok na przyznanie się do błędu, lecz on niepomny na to, cieszył się swoją nową żoną i synem, dopóki Bóg nie zesłał proroka Natana, by ten przekazał mu wiadomość. Niecny czyn Dawida miał odmienić jego życie.

> Dlatego, że wzgardziłeś Mną i zabrałeś Uriaszowi Chetycie jego żonę, aby ją poślubić, w twojej rodzinie będzie się zawsze panoszyć przemoc. Tak mówi Pan: Oto Ja sprawię, że przyjdzie na ciebie nieszczęście z twojej własnej rodziny. Na twoich oczach zabiorę ci żony i dam je twojemu bliskiemu, który będzie współżył z nimi w

jasny dzień! Tak, to co ty uczyniłeś w skrytości, Ja sprowadzę na ciebie w jasny dzień i na oczach całego Izraela! (2 Sm 12, 10-12).

Dawid nie zaznał spokoju do końca życia - nawet syn wszczął bunt przeciwko niemu. Dlaczego? Bo grzech Dawida otworzył puszkę Pandory, w której była przemoc i której nie sposób było zamknąć.

Niektóre czyny na zawsze zmieniają nasze życie. Cheryl i Chris zaczęli się spotykać w drugiej klasie szkoły średniej. Nie przestali ze sobą chodzić również później, kiedy studiowali. Zapatrzeni w siebie, nawet nie rozważali możliwości związania się z kimś innym. Po ukończeniu studiów pobrali się i przenieśli do pobliskiego stanu, gdzie Chris dostał pracę. Cheryl cieszyła się z dwójki dzieci, które wkrótce im się urodziły. Z biegiem czasu zaczęła jednak zastanawiać się, czy w życiu coś ją nie ominęło. Z nikim innym nawet w życiu nie chodziła.

Kiedy kasjer z miejscowego supermarketu zaczął z nią delikatnie flirtować, Cheryl złapała się na tym, że nie tylko to zauważa, ale nawet sprawia jej to przyjemność. Zaczęła chodzić do sklepu „po kilka świeżych warzyw" częściej niż zwykle i zawsze ustawiała się w kolejce do Gene'a. Flirt w końcu eksplodował jako regularny romans, który Cheryl nieprawdopodobnie ekscytował. Czuła, że ma w sobie nowe życie i że jest bardziej spełniona i kobieca niż kiedykolwiek wcześniej.

Wkrótce opuściła Chrisa i dzieci, by wprowadzić się do Gene'a. W przeciągu roku odkryła jednak, że Gene flirtował z każdą kobietą

i na tym nie poprzestawał. Cheryl była zbyt upokorzona, by komuś o tym powiedzieć. Próbowała nadać temu związkowi rację bytu przez kilka lat. Zanim w pełni zdała sobie sprawę z błędu, jaki popełniła, Chris ożenił się ponownie. Cheryl patrzyła wstecz wyłącznie z poczuciem żalu z powodu swoich decyzji; straciła męża, dzieci i marzenia z czasów swojego dzieciństwa. Ale wrócić do tego już nie mogła.

Wszyscy widzieliśmy w życiu podobne sytuacje: ludzie podejmują błędne decyzje i ich życie nigdyjuż nie jest takie jak kiedyś. Znam ludzi, którzy wypili za dużo, zanim wsiedli za kierownicę, i spowodowali śmiertelny wypadek. Przyjaciele z lat sześćdziesiątych używali narkotyków, które nieodwracalnie zmieniły ich umysł.

Większość z nas wie, że grzech to krzywda, ale i tak w swoim życiu wybieraliśmy zło i doświadczaliśmy spustoszenia, jakie wywołuje. Widzieliśmy, jak Bóg otwiera dla nas drzwi, a obraliśmy drogę w przeciwnym kierunku. Teraz zastanawiamy się, czy tamten wybór skazuje nas na niełaskę Boga do końca naszego życia.

Pod żadnym pozorem nie chciałbym umniejszać wagi zła i zniszczeń związanych z grzechem. Zbyt dużo tego doświadczyłem w swoim życiu i wiem, że w przyszłości też mnie to nie ominie. Nie chcę także, aby ktokolwiek z was uwierzył, że wraz z naszym grzechem staliśmy się czymś w rodzaju popsutych narzędzi, którymi Bóg nie może się posługiwać i że nie pozostaje nam nic innego, jak zadowolić się drugo-, trzecio-, a może dwudziestorzędną ofertą Boga dla nas. Bo to kłamstwo.

Poznaj prawdę

Zamiast popadać w przesadę polegającą na bagatelizowaniu grzechu, możemy stawić czoła bardzo realnym szkodom, jakie grzech powoduje poprzez odwołanie się do dwóch

nierozłącznych prawd o przebaczeniu i przywróceniu do łask. Bóg jest Bogiem drugiej szansy. Trzeciej szansy też. I czwartej. I tak dalej.

Powróćmy do historii Dawida. Przypominacie sobie, jak uciekł się do przemocy, aby ukryć swój grzech? Kiedy jednak Bóg przemówił do niego ustami Natana, Dawid dostrzegł zło, które spowodował, przyznał się do niego i doświadczył łaski Bożej.

79

> Dawid rzekł do Natana: „Zgrzeszyłem przeciw Panu". Natan mu odpowiedział: „Wobec tego Pan odpuszcza ci twój grzech. Nie umrzesz. Ponieważ jednak czyniąc tak, wzgardziłeś Panem, dziecko, które ci się urodzi, z pewnością umrze!" (2 Sm 12, 13-14).

Konsekwencje grzechu nie znikły, ale Bóg przebaczył winę. A teraz ważne pytanie: czy ten bardzo ciężki grzech zwolnił Dawida ze służby Bogu? Absolutnie nie. Mimo swojego grzechu Dawid dalej przewodził narodowi Izraela zarówno politycznie, jak i duchowo. Dalej pisał psalmy, które stały się częścią Pisma Świętego. Wyciągał dłoń do prześladowanych grup zamieszkujących jego królestwo. Zaplanował i zbierał materiały na majestatyczną świątynię, która miała zostać zbudowana w hołdzie Bogu przez syna Dawida - Salomona. Ciężki grzech nie osłabił jego zdolności do służby Bogu.

Niedawno razem z żoną uczestniczyliśmy w konferencji „Niezapomniany weekend" pod egidą organizacji Family Life Ministries. Jeden z prelegentów wyznał, jak zaniedbywał swoją żonę, aż ta powiedziała, że nie żywi już do niego żadnych uczuć. Ich małżeństwo zawisło na włosku. Wtedy jednak mężczyzna przyznał się do zaniedbań. Oboje małżonkowie zaczęli się od tej pory inaczej traktować i aktywnie zaangażowali się w konferencje dla małżeństw. Poważny grzech nie uniemożliwił im służby Bogu.

Ciekawe, czy organizacja Promise Keepers[2] w ogóle by powstała, albo czy zrzeszałaby tylu członków, jeśli Bóg nie uświadomiłby Billowi McCartneyowi jego życiowych potknięć. Zwycięstwo w uczelnianych mistrzostwach w futbolu amerykańskim nie przyniosło satysfakcji, ale pomaganie ludziom w nawróceniu - tak. Poważny grzech nie uniemożliwił mu służby Bogu.

Czyż każdy z nas nie spotkał kiedyś w życiu osoby, która popełniła ciężki grzech, a która mimo to była doskonałym narzędziem

2 Promise Keepers (Dotrzymujący Obietnic) to chrześcijańska organizacja non- profit, której zadaniem jest promocja chrześcijańskiego wzoru mężczyzny. Mężczyźni w niej zrzeszeni deklarują wierność siedmiu obietnicom. Jej główna siedziba mieści się w Denver, w stanie Kolorado [przyp. tłum.].

80

w rękach Boga? W czym tkwi tajemnica? Prześledźmy dwie ważne zasady biblijne.

Obfitość przebaczenia

Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie byli jak najbliżej Niego. Ponieważ nasz grzech tworzy dystans nie do pokonania między Nim a nami, Bóg wychodzi naprzeciw tej trudności, oferując most zbudowany z przebaczenia. Jezus tak to opisuje: „Zapewniam was, że wszystkie grzechy będą ludziom odpuszczone, a nawet bluźnierstwa, których by się dopuścili" (Mk 3, 28).

Prostym krokiem do otrzymania przebaczenia jest wyznanie grzechów. Zgadzamy się z Bogiem, że to, co zrobiliśmy, było złe. „Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, to Bóg jest wierny i sprawiedliwy: odpuści nam grzechy oraz oczyści nas z wszelkiej nieuczciwości" (1 J 1, 9).

Kiedy przyznajemy, że dany czyn był złem i odwracamy się od niego, wówczas otrzymujemy przebaczenie. Znika oddzielenie od Boga, które charakteryzuje stan grzechu. Bóg przywraca naszą relację z Nim. Zapewnia nas o tym, mimo że my sami możemy nie czuć się, jakby nam przebaczono. Szatan może często przypominać nam o niechlubnych czynach z naszej przeszłości, ale podszeptywane przez niego wątpliwości bledną w obliczu wielkości Bożej obietnicy przebaczenia.

Miejmy jednakże na względzie, że przebaczenie nie eliminuje wszystkich konsekwencji. Dawid otrzymał przebaczenie, ale dziecko mimo to zmarło, a przemoc nękała go do końca życia. Jeśli zbyt dużo wypiję, wskoczę na motocykl, urządzę sobie przejażdżkę po wiejskiej okolicy wokół Temeculi, zjadę z drogi, a następnie zderzę się z drzewem pomarańczy i stracę nogę, Bóg mi przebaczy. Szkody, jakie spowodowało moje nieposłuszeństwo, będą naprawione, ale noga pewnie mi nie odrośnie. Konsekwencje więc pozostaną.

81

Wyjątek

Jeśli byliście pilnymi czytelnikami i sprawdziliście nie tylko moje odniesienia biblijne, ale także ich kontekst, możliwe, że dostrzegacie pewną sprzeczność. Werset 28 rozdziału 3 Ewangelii według św. Marka zawiera generalną zasadę głoszącą, że Bóg przebacza wszystkie grzechy, ale werset 29 podaje wyjątek, nad którym wszyscy się zastanawiamy: „Kto by jednak zbluźnił przeciwko Duchowi Świętemu, nigdy nie otrzyma odpuszczenia: będzie winien grzechu wiecznego".

Niebagatelny wyjątek! Mowa o czymś, co nie zostanie nam wybaczone. Niektórzy krzywią się na ten werset i umniejszają jego wymowę, twierdząc, że bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu oznacza odrzucenie Jego przekonywania nas o grzechu, a tym samym odrzucenie Chrystusa. Taka interpretacja zdaje się nie oddawać sprawiedliwości temu, o czym Jezus mówił w poprzednim wersecie i co dotyczyło bezmiaru Bożego przebaczenia.

Moim zdaniem znaczenie słów Jezusa jest o wiele głębsze. Powiedział On, że wszystkie grzechy - z wyjątkiem tego jednego - mogą być nam przebaczone. Nie mając definicji, zachodzimy w głowę, czy ten grzech popełniliśmy, na czym on polega.

Pewna moja znajoma z uczelni chrześcijańskiej dorastała jako osoba wierząca, porzuciła wiarę, wróciła do niej, a następnie przeczytała poniższy cytat z Listu do Hebrajczyków. Bała się, że „to" zrobiła i nie otrzyma przebaczenia. Kierując się bardziej wiarą niż teologią, postanowiła, że będzie służyć Bogu w piekle.

> Ci bowiem, którzy raz otrzymali światło, zakosztowali daru nieba jako uczestnicy Ducha Świętego, zakosztowali też wspaniałego słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a mimo to odpadli, nie są w stanie sami się nawrócić! Krzyżują oni w sobie na nowo Syna Bożego i wystawiają na szyderstwo (Hbr 6, 4-6).

Jeśli Jezus powiedział, że bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu jest jedynym niewybaczalnym grzechem, a w Liście do Hebrajczyków nazwane jest to inaczej, ale

podany jest taki sam skutek, wydaje się logiczne, że mowa jest o tym samym (Chrześcijanie nie są

zgodni co do tego, czy doświadczenie opisane w pierwszym wersecie Listu do Hebrajczyków to doświadczenie prawdziwego chrześcijanina, czy też kogoś, kto się najpierw do chrześcijaństwa zapalił, ale poprzestał na powierzchownych aspektach. Zostawmy to w spokoju, bo nie ma to nic wspólnego z naszą dyskusją).

Co świadczy o tym, że posunęliśmy się za daleko? Według Listu do Hebrajczyków jest to niezdolność do odczuwania żalu za grzechy. Jeśli człowiek potrafi wzbudzić w sobie żal za grzechy, oznacza to, że nie popełnił niewybaczalnego grzechu. Jak czytaliśmy w Pierwszym Liście św. Jana, wyznanie grzechów przynosi przebaczenie. Jeśli odczuwamy „święty smutek", jeśli pragniemy odejść od danego grzechu i jeśli zgadzamy się z Bogiem, że to, co zrobiliśmy, było grzechem, z pewnością nie jesteśmy zamknięci na to, co nazywa się przekonywaniem Ducha Świętego o grzechu. Tym samym nie popełniliśmy niewybaczalnego grzechu.

Między ludźmi, którzy nie są w stanie odczuwać żalu za grzechy, a tymi, którzy tego po prostu nie robią, nie ma wielkiej różnicy. W obu przypadkach nie ma mowy o przebaczeniu, tak więc kluczem do jego otrzymania jest wyznanie grzechów połączone z żalem za grzechy. Bóg obiecuje przebaczenie wszystkim, którzy spełniają te warunki.

Hojność w przywracaniu do łask

Przebaczenie eliminuje barierę między nami a Bogiem, do powstania której przyczynia się grzech. Przywrócenie do łask dotyczy konsekwencji - i nie chodzi o wyeliminowanie ich, ale o coś jeszcze lepszego: obrócenie złego w dobre.

Fred marzył, żeby przejść na emeryturę w wieku czterdziestu lat. Uwielbiał wypoczynek, a pracę postrzegał jako zło konieczne pozwalające na opłacenie rachunków. Wkładał w nią tylko tyle wysiłku, by najważniejsze zadania zostały wykonane i by nie stracić stanowiska. Kiedy jednak dobiegał czterdziestki, a jego oszczędności emerytalne nie były zbyt wysokie, nadeszła recesja wczesnych lat dziewięćdziesiątych. Jego firma redukowała zatrudnienie, a Fred znalazł się na czele listy tych, z którymi planowano się rozstać. Szefowie

potrzebowali osób, które chcą ciężko pracować, a on do nich nie należał.

Fred miło spędzał czas po zwolnieniu z pracy. Dużo czytał, szlifował swoje zdolności rzeźbiarskie i odpoczywał - dopóki nie skończył się zasiłek dla bezrobotnych. Żona nie dawała mu spokoju, więc Fred zaczął szukać innej pracy. Jednak długi okres, który spędził jako bezrobotny w połączeniu z niskim etosem pracy, uczyniły z niego osobę niemal niezatrudnialną. Stracili dom i przeprowadzili się do małego mieszkania. Stres narastał. Wtedy Fred wstąpił do duszpasterstwa mężczyzn przy Kościele. Tam studiowano książkę Patricka Morleya *The Man in the Mirror (Człowiek w lustrze).* Z jej lektury Fred dowiedział się, że praca jest świętym powołaniem, a nie przekleństwem. Zobaczył, jaką pasję inni mężczyźni przejawiają w stosunku do swojej pracy. Wiedział, że sam nigdy tego nie czuł. Uświadomienie sobie swojego lenistwa było dla niego prawdziwym wstrząsem. Na spotkaniu grupy nie mógł wydusić z siebie słowa.

Kiedy tego wieczoru wrócił do domu, przyznał przed żoną, że był leniwy, wymienił rezultaty, jakie miało to dla ich życia, i błagał żonę o przebaczenie. W następnym tygodniu podzielił się swoimi doświadczeniami z pozostałymi mężczyznami w grupie. Jeden z nich podjął ryzyko i zatrudnił go. Praca nie była dobrze płatna, ale dała Fredowi poczucie sukcesu, którego nie miał okazji zaznać nigdy wcześniej.

Parę tygodni później jeden z mężczyzn zabrał głos: „Fred, muszę cię prosić o wybaczenie. Od początku uznawałem cię za obiboka. Ale Bóg działał w moim życiu. Nie chodzi tylko o ciebie: jestem krytyczny w stosunku do wszystkich. To, że byłeś z nami taki otwarty, dało mi wiele do myślenia. Bóg zaczął mnie przekonywać. Potrzebowałeś się zmienić i powiedziałeś nam o tym. Ja też muszę się zmienić i chcę wam wszystkim to powiedzieć".

Małżeństwo Freda odżyło. Powróciła uczciwość w pracy. Duszpasterstwo spełniało swoje zadanie. Boże dzieło łaski niweluje szkody, jakie zawsze powoduje grzech. W Liście do Rzymian Bóg składa nam obietnicę (8, 28): „tym, którzy kochają Boga i którzy zostali powołani zgodnie z Jego wcześniejszym zamysłem, wszystko służy dla ich dobra. Zostali oni wezwani według wcześniejszego zamysłu".

84

Werset ten często bywa mylnie interpretowany, spróbujmy go więc rozpracować i zobaczmy, co rzeczywiście mówi, a czego nie. Możemy z niego wydedukować cztery ważne zasady dotyczące przywrócenia do łaski.

Zakres łaski: wszystko

To oczywiste, że Bóg może być obecny wszędzie. W tym również w absolutnie złych wyborach, pozornie niemożliwych sytuacjach i we wszystkim innym. Bóg w rzeczywistości nie interweniuje we wszystkich możliwych sytuacjach, o powodach czego powiemy za chwilę.

Zrozumienie tego może nie być łatwe. Trudne sytuacje postrzegamy jako beznadziejne, bo widzieliśmy, jak takie okoliczności kończą się źle. Zbyt wiele wydarzeń życiowych pokazuje nikłe zaangażowanie Boga, ale we wspomnianym wersecie Bóg obiecuje nam, że wszystko może działać na naszą korzyść.

Źródło łaski: Bóg

Czasem myślimy, że „sprawy same się układają". Niektóre tłumaczenia biblijne nawet to sugerują. Jedno z tłumaczeń amerykańskich *(New Revised Standard Version)* brzmi: „wiemy, że sprawy splatają się ze sobą w dobrym celu". Ale wydarzenia nie zawsze rozwijają się w określonym kierunku same. Zostawione same sobie, zazwyczaj zachowują się zgodnie z zasadą bezwładności: jeśli na ciało nie działa siła, to porusza się ono ruchem jednostajnym lub spoczywa. Zmiana prędkości ciała wymaga działania siły. To interwencja Boga w życiu Freda zmieniła jego los.

Ten wymiar władzy Boga jest dla mnie czymś niesamowitym. Mocno wierzę w to, że Bóg obdarzył nas wolną wolą, ale nachodzą mnie wątpliwości, kiedy zastanawiam się, jak Bóg radzi sobie z ogromem złych wyborów dokonywanych przez miliardy ludzi i jak udaje Mu się obracać zło w dobro.

Jak On to robi? Moja jedyna odpowiedź: On jest Bogiem, a ja nie. I działa we wszystkich sprawach.

85

Cel łaski: dobro

Kiedy mamy do czynienia z działaniem Boga, ma ono na celu obrócenie zła w dobro i przywrócenie harmonii, jakiej Bóg pragnie w naszym życiu. Oczywiście chodzi o dobro w rozumieniu Boga! Bóg nie obiecuje, że będzie działał w kierunku tego, co ja uważam za dobre.

Niedawno, kiedy jechałem w moje ukochane góry Sierra Nevada, w mojej hondzie zepsuła się skrzynia biegów - było to tuż pod Lone Pine[3]. Dowlokłem się jakoś do miasta, znalazłem przyzwoity warsztat i poprosiłem Boga o interwencję, z nadzieją, że obróci zło w dobro. Znałem przecież cytat! Miałem na myśli, żeby Bóg zesłał mi nowego jaguara XK8 albo jako darmowe auto zastępcze, albo w ogóle rekompensatę (Tak się jednak nie stało. Na czas naprawy wypożyczyłem samochód i udało mi się powędkować, a więc wszystko skończyło się pomyślnie!). Kiedy czekałem, wdałem się w pogawędkę z właścicielem warsztatu. To było nawet lepsze. Powiedział, że wierzy w Boga i że jedni nazywają to chrześcijaństwem, a inni czym innym, ale jeśli jest się dobrym, uczciwym człowiekiem, to idzie się do nieba.

Zaczęliśmy fascynującą dyskusję o względności, prawdzie absolutnej i o tym, co na ten temat mówi Biblia. Czy wspominałem już, że chwilę wcześniej słuchałem programu radiowego na temat prawdy absolutnej? Bóg działa, czyż nie? Czy Kevin zdeklarował się, że przyjmie Chrystusa i prawdę absolutną? Wtedy nie, ale kiedy znowu wybrałem się do Sierra Nevada w zeszłym tygodniu, zostawiłem dla niego kasetę z nagraniem tej audycji. Bóg wykorzystał ten trudny (i kosztowny) czas. Jego działanie służyło dobru, mimo że nie dostałem nowego jaguara.

Czasami dobro, któremu służy Bóg, pozostaje dla nas na zawsze niewidoczne. Może to być frustrujące. Chcemy widzieć dobro, zarówno po to, by nadać naszemu życiu cel, jak i rozszerzyć naszą wiedzę na temat działania Boga. Mimo wszystko jednak, ponieważ wcześniej w życiu widziałem, jak Bóg przemienia złą sytuację w dobrą, mogę Mu zaufać wtedy, kiedy nie widzę śladów Jego działania.

3 Niemal w połowie tego 900-kilometrowego dystansu [przyp. tium.].

86

Granice łaski: nasza współpraca

Wspominaliśmy wcześniej, że Bóg wyznacza granice swojej interwencji. A właściwie to my te granice wyznaczamy. Kiedy cytujemy werset z Listu do Rzymian (8, 28), zwykle koncentrujemy się na jednej części: „wszystko służy dla ich dobra". Ta niepełna wersja sugeruje, że Bóg działa zawsze, co nie odpowiada rzeczywistości, a to z kolei każe nam się zastanawiać, czy Bóg mówi prawdę. Brakuje nam pierwszej części tego wersetu: „tym, którzy kochają Boga i którzy zostali powołani zgodnie z Jego wcześniejszym zamysłem". Bóg obiecuje służyć tym, którzy zawiązali z nim relację miłości. Czy inne rzeczy kochamy bardziej niż Boga? W takiej sytuacji Bóg nie obiecuje, że będzie nam służył. Może to zrobić, i często to robi, ale nie obiecuje. Następny fragment wyjaśnia dlaczego.

Musimy współpracować z Bogiem zgodnie z Jego zamysłem. Czy jesteśmy gotowi pozwolić Bogu zmieniać nas w sposób, który On uznaje za słuszny? Czy rozumiemy, że Jego działalność wynika z miłości i służy naszemu najlepszemu interesowi? Bóg nie zmieni naszej woli, więc jeśli nie będziemy z Nim współpracować dla osiągnięcia Jego celów, może zrezygnować z interwencji. Może dostosować swoją obietnicę działania do naszego stopnia zaangażowania. Grzech nas niszczy. Czasami jego konsekwencje zostają z nami na zawsze. Prawda jednak jest taka, że Boże przebaczenie eliminuje barierę, jaką stworzył nasz grzech, a Boża łaska pozwala nam na powrót na ścieżkę rozwoju duchowego.

Żyj prawdą

Jak najlepiej wcielić w życie zasady związane z przebaczeniem i przywróceniem do łaski? Jak na ironię, niwelowanie skutków grzechu zaczyna się od przyjęcia do wiadomości, że on w nas jest.

Uznaj szkodliwość grzechu

Często odwołujemy się do Pierwszego Listu św. Jana (1, 9) - do wersetu, który mówi, że przebaczenie będzie nam dane, jeśli zaakceptu-

jemy prawdę o grzechu. Ponieważ grzech niszczy ludzi, musimy się postarać, aby te szkody naprawić i zatroszczyć się o tych, którym wyrządziliśmy najwięcej zła.

Prawdopodobnie najbardziej znienawidzonym dniem roku jest 15 kwietnia. Dzień rozliczenia podatkowego z fiskusem. Nikt z nas nie lubi płacić podatków, ale Żydzi z pierwszego wieku jeszcze bardziej nienawidzili poborców podatków, czyli celników. Współpracowali oni bowiem ze znienawidzonym rządem rzymskim i często bogacili się dzięki temu, że zbierali więcej, niż się należało. Zacheusz był celnikiem - i to zamożnym. Ludzie uznawali go za grzesznika. Takiego samego jak jemu współcześni i takiego samego jak my. Lecz Zacheusz był do nas podobny również w tym, że rozumiał swoją potrzebę bliskości z Bogiem, rozumiał, że krzywdził ludzi, i chciał to wszystko naprawić. Powiedział do Jezusa: „«Panie, połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli na kimś coś wymusiłem, oddaję poczwórnie»" (Lk 19, 8).

Kiedy wyrządzamy innym szkodę, musimy im zadośćuczynić. Fred przez swoje lenistwo skrzywdził swoją żonę oraz niszczył swoje małżeństwo i budżet rodzinny. Jak to naprawił? Nie powiedział po prostu: „przepraszam, to się więcej nie powtórzy". Wyznał przede wszystkim przed żoną, że ją skrzywdził. Zdyscyplinował się w pracy. Każdy z tych elementów był konieczny, by mogło dojść do odbudowania naruszonego wcześniej zaufania i bliskości.

Ucz się na błędach z przeszłości

Szkodę wyrządzoną przez grzech możemy zniwelować poprzez nie- popełnianie drugi raz tego samego błędu. Jezus wykazał niesłychane miłosierdzie w stosunku do kobiety, którą przyłapano na cudzołóstwie. Wiemy, że nie chciał jej potępić. Jednak często zapominamy, co powiedział na koniec: „Idź, lecz odtąd już nie grzesz". Jezus pragnął, by kobieta zerwała z dotychczasowym życiem. Biblia nie mówi, czy tak się stało, ale mogę

wam powiedzieć, jak zakończyła się historia Freda. Kiedy to piszę, Fred od ponad trzech lat pracuje w tym samym miejscu pracy. Parę razy awansował i dalej trwa w postanowieniu, by pracować jak najlepiej - zarówno w pracy, jak i w domu.

88

Czyja namawiam teraz do perfekcjonizmu? Ależ nie (Wróćcie, jeśli chcecie do Kłamstwa 2)! Jeśli jednak chcemy zadośćuczynić za szkody, które spowodował nasz grzech, musimy się od tego grzechu odwrócić. Musimy powziąć twarde postanowienie, że nie chcemy już nigdy doświadczać tego grzechu ani szkód, które wyrządził w naszym życiu. Musimy zacząć ograniczać mu przestrzeń życiową. Biblia nazywa to żalem za grzechy - odwróceniem od grzechu. To nic innego, jak postępujące stopniowo zwycięstwo nad pokusą.

Bądź ponad to

Nie tylko musimy wyciągnąć wnioski z przeszłości, ale też myśleć o swojej przyszłości. Musimy jasno zdefiniować swój cel i stać się inną osobą niż ta, którą kiedyś byliśmy. Święty Paweł działał właśnie na rzecz jednego, przyszłego celu. W Liście do Filipian chciał nam przekazać, abyśmy nie żyli tylko wspomnieniami naszych wcześniejszych osiągnięć. Jego konkretne wezwanie można jednakże zastosować do każdego wydarzenia z naszej przeszłości, które nie pozwala nam przejść do myślenia o przyszłości. Do takich wydarzeń z pewnością zaliczają się nasze grzechy.

> I tak poznam Jego samego i moc Jego zmartwychwstania oraz będę miał udział w Jego cierpieniach. A przez śmierć, stając się do Niego podobnym, dojdę do powstania z martwych. Nie twierdzę, że to już osiągnąłem lub stałem się doskonały. Usiłuję to dopiero zdobyć, gdyż i ja zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa. Bracia, ja nie wmawiam sobie, że osiągnąłem cel. Ale jedno czynię: zapominając o tym, co jest za mną, a zwracając się ku temu, co przede mną, biegnę ku mecie po nagrodę, do której Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie (Flp 3, 10-14).

Święty Paweł „zapomniał" o wszelkich grzechach z przeszłości, które uniemożliwiały mu stanie się osobą będącą w stanie osiągnąć cel. Wyciągnął z grzechów wnioski i przeszedł na wyższy poziom. Te grzechy nie należały już do niego.

89

Apostoł ten jest przykładem, jak można iść w życiu wciąż do przodu. To może mieć miejsce również w naszym przypadku. Musimy zatem przede wszystkim:

- przyznać, że nasze grzechy były źródłem krzywdy;
- zrobić, co możemy, by zadośćuczynić za grzechy;
- wyciągnąć wnioski, aby uniknąć tego samego grzechu w przyszłości;
- iść w życiu naprzód, zawsze kierując się w stronę Boga.

Ciesz się powrotem do łaski

Kiedy zrobimy te kolejne kroki, będziemy mogli się cieszyć owocami przywrócenia do łaski. Zobaczcie, jak Jezus ocenił postawę Zacheusza: „Dziś zbawienie stało się udziałem

tego domu, gdyż i ten człowiek jest synem Abrahama" (Łk 19, 9). W zbawieniu nie chodzi tylko o to, że jest to ostateczny cel. Angielskie słowo *salvation* odnosi się również do uzdrowienia lub do powrotu do życia zgodnego z zamysłem Boga. Kiedy otrzymujemy Boży dar zbawienia, pokonujemy zło wyrządzone przez nasz grzech. Nie jesteśmy na zawsze skazani na drugorzędne traktowanie przez Boga.

Ciężkie grzechy nie niweczą naszej zdolności do poznawania Boga i służenia Mu - nawet tak ciężkie przewinienia jak cudzołóstwo Dawida i zabójstwo, które miało zamaskować pierwszy grzech. Mimo swojej winy i wyrządzonej szkody Dawid pod wpływem działania Boga zrozumiał, że popełnił zło, i wyciągnął z tego naukę. W Dziejach Apostolskich (13, 22) Bóg tak ocenia kondycję duchową Dawida: *„Znalazłem Dawida,* syna Jessego, *człowieka według mojego upodobania,* który doskonale wypełni moją wolę".

Czy to nie twoje serce teraz woła, że chcesz być człowiekiem, który będzie wypełniał wolę Bożą? Masz na sumieniu grzechy? Czułeś się niegodny służyć jako narzędzie w rękach Boga? Wspomnij w takim razie sytuację Dawida. Bóg oferuje przebaczenie i przywrócenie do łaski, które mają dużo większą moc niż wina i krzywda wyrządzone przez grzech. I to właśnie jest prawda.

90

(?) Obraz prawdy

1. Przypomnij sobie jeden grzech, który spowodował duże zniszczenie w twoim życiu. Jaki wpływ miał on na twoją bliskość z Bogiem, twój stosunek do samego siebie i twoje relacje z innymi ludźmi?
2. Przypomnij sobie czas, kiedy w zdecydowany sposób rozprawiłeś się ze złem, jakie wyrządził twój wcześniejszy grzech. Czy Bóg wykorzystał tę sytuację do podniesienia jakości waszej relacji albo twojej służby innym? Opisz ten proces.
3. Co jest dla ciebie największym problemem w kwestii przebaczenia?
4. Co najbardziej cię do niego przekonuje?
5. Opisz, jak masz zamiar współpracować z Bogiem, aby w twoim życiu zaszła odnowa.

93

KŁAMSTWO 6
W PORÓWNANIU Z INNYMI JESTEM ŚWIĘTY
Prawda o porównaniach

Można to przypisać kombinacji takich czynników, jak moje gimnazjum i powolne dojrzewanie. Kiedy patrzę wstecz, to wydaje mi się, że te dwie siły zrujnowały moją samoocenę. W pierwszym tygodniu mieliśmy testy sprawności fizycznej, a ja nie potrafiłem zrobić jednej porządnej pompki. Inni chłopcy mieli już pierwszy zarost i włosy pod pachami, a ja - kiedy nie miałem na sobie koszulki - trzymałem ramiona przy sobie, próbując ukryć fakt, że stawanie się mężczyzną jeszcze się u mnie nie zaczęło. Wpadanie ślizgiem na falę, kiedy chodziliśmy na plażę, stawiało mnie w wyjątkowo niezręcznej sytuacji. Jeden z moich kolegów, Ed, miał ponad metr osiemdziesiąt wzrostu i regularnie się golił. Musiał, bo cień zarostu przed końcem dnia w szkole w tamtych czasach nie był „cool". O czymś takim ja mogłem tylko marzyć.

Czułem się nie z tego świata, jak przegrany. Nie pamiętam, żebym wcześniej cierpiał z powodu niskiej samooceny, ale w siódmej klasie stała się ona częścią mojej tożsamości. Częścią, której nie znosiłem i którą poprzysięgłem pokonać. Zanim ukończyłem gimnazjum, wypracowałem doskonałą technikę kompensacyjną: porównania. Pracowałem nad rozwijaniem tych obszarów, w których mogłem nieśmiało rywalizować z innymi. Jeśli wychodziłem na prowadzenie, to oznaczało, że byłem lepszy. A jeśli byłem lepszy, to z całą pewnością musiałem być dobry. To przecież proste wnioski.

W czasie reklam w telewizji robiłem pompki i przysiady, aż w jedenastej klasie byłem lepszy od wszystkich na zajęciach wychowania fizycznego. Mój czas w sprincie był porównywalny z czasem szybszego ślimaka, ale odkryłem, że kluczem do biegów długodystansowych była zdolność przetrzymania bólu. Byłem w stanie się

poświęcić, jeśli mogłem wygrać. W ostatniej klasie szkoły średniej dołączyłem do reprezentacji szkoły w biegach przełajowych - w naszej lidze byliśmy niezwyciężeni, a wśród szkół średnich południowej Kalifornii zajmowaliśmy trzecie miejsce

Na studiach pracowałem na tyle ciężko, by utrzymywać wysoką średnią ocen, co mnie kwalifikowało do rozmaitych stowarzyszeń honorowych. Dostałem się do klubu debat i zdobyłem kilka nagród. Nawet religia stała się areną do rywalizacji. Kandydowałem na przewodniczącego duszpasterskich grup młodzieżowych w gimnazjum i liceum i wygrałem. Ale największym zastrzykiem pewności siebie było dla mnie odkrycie, że podobam się ładnym dziewczynom.

Zauważyłem, że jeśli tylko będę wystarczająco czujny, mogę konsekwentnie wygrywać niemal z każdym. Jeśli nie mogłem mieć lepszych wyników w sporcie, skierowałem energię na podnoszenie średniej ocen. Jeśli i to nie wystarczało, porównywałem, czyja dziewczyna jest najładniejsza. Jeśli nie miałem najładniejszej dziewczyny, robiłem wszystko, aby być najlepszy we wspólnocie. A jeśli nie powiodłoby mi się na żadnym z tych pól, zawsze mogłem się pocieszać, że mam najlepszą osobowość. W moich oczach to i tak przebijało wszystko.

Poczucie własnej wartości i porównania były w mojej opinii czymś nierozłącznym. Nauczyłem się, jak wykorzystywać rywalizację, aby działała na moją korzyść. Po drodze jednak okazywało się, że relacje z innymi ludźmi stały się domeną konkurencji, a nie wsparcia. Postrzegałem innych jako rywali, a nie przyjaciół.

Z wieloma z tych problemów uporałem się, kiedy zacząłem poważnie angażować się w chrześcijaństwo, ale zakorzenione wzorce zachowań dawały o sobie znać nawet po tym, jak zostałem pastorem. Moja samoocena szła w górę, jeśli moja wspólnota była większa niż u kolegi lub jeśli szybciej się rozrastała. Albo wtedy, kiedy uważałem się za lepszego katechetę...

Zrozumiałem, że uległem kłamstwu: nasze samopoczucie duchowe uzależnione jest od wyniku porównania z innymi.

95

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Zbyt często my, chrześcijanie, wpadamy w pułapkę oceniania siebie na tle innych. Lubimy myśleć, że Bóg ocenia nas na podstawie wykresu: o ile utrzymujemy się na wyższym poziomie niż połowa ludzi, znaczy to, że jesteśmy powyżej przeciętnej i dobrze

nam idzie. Dlaczego? Po pierwsze, porównywanie się do innych to rzecz stosunkowo łatwa. Możemy być subiektywni i odwoływać się do własnego widzimisię, zamiast oceniać się według obiektywnego standardu. Po drugie, mamy wpływ na wynik. Kiedy uciekamy się do porównań, możemy dawać sobie piątkę plus, kiedy tylko chcemy!

Popularny w latach sześćdziesiątych wiersz autorstwa Maxa Ehrmanna pt. *Dezyderata* zawierał słowa: „Porównując się z innymi, możesz stać się próżny lub zgorzkniały, bowiem zawsze znajdziesz lepszych i gorszych od siebie". W czasach, kiedy dzięki porównaniom budowałem swoją pewność siebie, konsekwentnie wybierałem ludzi lub kryteria, w konfrontacji z którymi w swoim przekonaniu mogłem wygrać. Taka taktyka zaoszczędzała mi długich godzin daremnego zastanawiania się nad sensownością tego, co robię.

Kilka lat temu moja żona Sheila wyznała mi, jak bardzo zmęczona jest pewnym moim nawykiem, a ja wytłumaczyłem sobie i jej, że pod tym względem jestem prawdopodobnie dużo lepszy niż ogromna większość mężów. Wiem, że nie tylko ja tak reaguję. Wielu chrześcijan usprawiedliwia swoje grzechy mówiąc, że nie jest z nimi tak źle jak z Jeffem albo z Lori, albo z mamą czy tatą. Jeśli będziemy przekonani, że jesteśmy bardziej oddanymi chrześcijanami niż sąsiedzi, możemy z łatwością nabrać pewności co do swojego zbawienia.

Nawet tacy „profesjonalni" chrześcijanie, jak pastorzy, stwierdzają swój sukces lub jego brak na podstawie porównań. W latach osiemdziesiątych kilku z nas zaczęło budować wspólnoty w południowej Kalifornii. Od czasu do czasu wybieraliśmy się wspólnie na konferencje. Wspólnota Keitha była bardziej imponująca niż którakolwiek z założonych przez nas, zarówno pod względem liczebności wiernych, jak i ogólnej duchowej żywotności. Patrzyliśmy na Keitha trochę z podziwem, a trochę z zazdrością. Myśleliśmy, że szczytem osiągnięć będzie doprowadzenie naszych wspólnot (oczywiście, z Bożą pomocą) do rozmiaru wspólnoty Keitha.

96

Na jednej z takich konferencji pastor-założyciel jednej ze wspólnot podzieli! się swoim przepisem na sukces. Kiedy po spotkaniu dzieliliśmy się obserwacjami, Keith żalił się nam: „Wiecie co, to jest strasznie przygnębiające. W porównaniu do dzisiejszych prelegentów czuję się jak przegrany". My też tak się czuliśmy, kiedy porównywaliśmy nasze osiągnięcia do osiągnięć Keitha, więc byliśmy zaskoczeni, dowiadując się, że i on może mieć podobne wrażenia. Czy to nie zabawne, jak jednocześnie możemy być świetni i kiepscy, w zależności od tego, do kogo lub czego się porównujemy?

Skłonność do porównywania charakteryzuje nie tylko współczesnych chrześcijan. Podejrzewam, że słaby wynik w grze porównań przyczynił się do intensywności pokusy, jaką odczuwali Adam i Ewa. Jaki był największy podstęp diabła? „Gdy zjecie ten owoc, otworzą się wam oczy i staniecie się jak Bóg: poznacie dobro i zło" (Rdz 3, 5). Wiedzieli już, jak wspaniały jest Bóg, i chcieli być tacy jak On.

Saul, pierwszy król Izraela, przegrywał w porównaniu z Dawidem i to zżerało go jak robak jabłko. W końcu nie mógł już tego znieść i zaplanował zabicie Dawida (1 Sm 18, 1-12; 19).

Apostołowie też ustawicznie się spierali co do tego, kto był najlepszy, a oczywiście jedynym sposobem na określenie tego jest porównanie. Jezus znał ich ambicje i nie popierał takich zachowań.

Potem przyszli do Kafarnaum. W domu zapytał ich: „O czym to rozprawialiście po drodze?". Lecz oni milczeli, bo w czasie drogi sprzeczali się ze sobą o to, kto z nich jest największy. Jezus usiadł, przywołał Dwunastu i powiedział im: „Jeśli ktoś chce być pierwszy, niech będzie ostatni ze wszystkich i sługą wszystkich!" (Mk 9, 33-35).

We wczesnym okresie chrześcijaństwa popularne było oddawanie ofiary na rzecz Kościoła. Przykładem takiego ofiarodawcy jest Barnaba, o którym mowa w Dziejach Apostolskich (4, 34 - 5, 11). Barnaba sprzedał posiadłość, a pieniądze oddał na Kościół. Pewne małżeństwo wiedziało, że ich reputacja nie równa się sławie Barnaby, ale pragnęli, żeby tak było. Oni więc również sprzedali jakiś majątek i przekazali część pieniędzy na Kościół. Było to całkowicie w porządku. Jednak, żeby dobrze wypaść w oczach innych, powiedzieli, że

wszystko oddali na Kościół. Chcieli się dobrze zaprezentować w porównaniu z Barnabą, ale bez ponoszenia ofiary. Porównywanie ich zabiło.

Czy zauważyliście podobną tendencję w swoim życiu albo w życiu innych wierzących? Wszyscy co najmniej raz wpadliśmy w pułapkę tego kłamstwa. Widzieliśmy, jakie szkody to kłamstwo wyrządza w naszym życiu. Czas odkryć prawdę.

Poznaj prawdę

Nie wystarczy odkryć, jaki to kłamstwo miało na nas wpływ - musimy przenieść się na arenę prawdy. Rzecz jest prosta: nasz postęp duchowy możemy ocenić, używając tylko obiektywnych standardów Boga. Osądzanie naszej świętości jedynie w odniesieniu do tego, jak błyszczymy na tle innych, owocuje fałszywą satysfakcją. W rezultacie przestajemy się rozwijać duchowo, myśląc, że jesteśmy u celu, podczas gdy jest inaczej. Kiedy jednak porównujemy się do tego, czego pragnie dla nas Bóg, możemy być tym, kim mamy być w oczach Boga.

To oczywiste, że w tym jednym rozdziale nie jesteśmy w stanie wymienić i omówić wszystkich kryteriów Boga! Przyjrzyjmy się więc pięciu głównym wskazówkom, którymi możemy się kierować w naszym poszukiwaniu prawdy na arenie porównań.

Unikamy porównań

List św. Pawła do Galatów przekazuje nam fundamentalną prawdę: „Każdy niech osądza swoje czyny i w sobie niech znajduje powód do chluby, a nie w porównywaniu się z innymi. Każdy bowiem poniesie swój własny ciężar" (Ga 6, 4-5).

Święty Paweł stawia sprawę jasno, mówiąc, że nie możemy oceniać swoich postępów poprzez porównywanie się do innych. Prawda jest taka, że powinniśmy unikać porównań. Dlaczego? Ostatnia fraza z powyższego cytatu prowadzi do następnej wskazówki.

Bierzemy na siebie osobistą odpowiedzialność

Kiedy pojmiemy znaczenie stów: „każdy poniesie swój własny ciężar", będzie dla nas oczywiste, że każdy z nas musi wziąć odpowiedzialność za swoje życie. Musimy

„firmować" nasze wybory własną twarzą i nie osiadać na laurach tylko dlatego, że nie jesteśmy tak źli jak ktoś inny. Jeśli jesteśmy niedobrzy, to jesteśmy i koniec! Nie możemy się usprawiedliwiać tym, że postępujemy lepiej niż ktoś inny.

Sprawdzamy samych siebie

Jeśli nie możemy się usprawiedliwiać, porównując się z innymi, i jeśli jesteśmy odpowiedzialni za nasze własne decyzje, wówczas ma sens wezwanie, abyśmy bez sentymentów spojrzeli na swoje życie, zamiast skupiać się na życiu innych i na tym, jak na ich tle wypadamy. Przeczytajcie jeszcze raz fragment z Listu do Galatów: „Każdy niech osądza swoje czyny" (6, 4).

Nie jesteśmy wzywani, by osądzać, czy inni spełniają jakieś kryteria. Nie jesteśmy wzywani, by oceniać innych i stwierdzać, czy na ich tle wypadamy dobrze. Mamy sprawdzać jakość swojego życia. Trudno mi to mówić, a jeszcze trudniej realizować, ale szczery sprawdzian samego siebie powinien być stałą częścią naszego życia. Bóg daje nam łaskawie małe przypomnienie.

Wspólnota chrześcijan w pierwszym wieku spotykała się na nabożeństwie co tydzień w niedzielę, aby w tym dniu czcić zmartwychwstanie Pana. W każdym tygodniu częścią tego nabożeństwa była Komunia Święta. W Dziejach Apostolskich (20, 7) czytamy: „Pierwszego dnia po szabacie zebraliśmy się na wspólne łamanie chleba. Paweł zamierzał odjechać następnego dnia i dlatego przedłużył swoje nauczanie aż do północy".

Zdaje się, że głównym celem tych cotygodniowych spotkań było łamanie chleba albo celebrowanie Wieczerzy Pańskiej. Wspominano śmierć Jezusa, złożenie Go do grobu i zmartwychwstanie, które przyniosło przebaczenie naszych grzechów. Co tydzień. Na każdym spotkaniu. Dlaczego Komunia Święta odgrywała tak ważną rolę w tych nabożeństwach? Przeczytajcie, co apostoł Paweł

nakazał pierwszym chrześcijanom czynić w czasie celebracji Wieczerzy Pańskiej.

> Ile razy bowiem będziecie jeść ten Chleb i pić z tego kielicha, będziecie ogłaszać śmierć Pana, aż przyjdzie. Ktokolwiek jednak by jadł ten Chleb lub pił z kielicha Pana w sposób niegodny, ten będzie winny Ciała i Krwi Pana. Niech każdy wpierw wnikliwie oceni samego siebie, a potem niech je ten Chleb i pije z tego kielicha. Kto bowiem je i pije, a nie zważa na Ciało Pańskie, je i pije na własną zgubę. Właśnie dlatego tak wielu wśród was jest słabych i chorych, wielu też zmarło. Gdybyśmy siebie samych sądzili, nie bylibyśmy osądzeni (1 Kor 11, 26-31).

Bóg w swojej łaskawości daje nam okazję, byśmy mogli się sprawdzić. Możemy to uczynić, jeśli do oceny naszych postaw i czynów używamy kryteriów Bożych. Nie porównujemy się do innych, ale do Jezusa, który oddał za nas swoje życie.

Używamy kryteriów Bożych

Aby rzetelnie się ocenić, musimy określić, jakich kryteriów i wartości będziemy do tej oceny używać. Wartość tego kroku doprawdy trudno przecenić.

W mojej wczesnej młodości, kiedy to ja decydowałem o kryteriach porównania, wypadałem świetnie! Kiedy uważnie wybierałem tych, z którymi mogłem stawać w szranki, mogłem ich łatwo pokonywać. Kryteria te były skuteczne pod tym względem, że osiągałem to, co chciałem, ale były całkowicie niemiarodajne. List do Galatów (6, 4) nie pozostawia co do tego wątpliwości. Prawdziwe kryteria nie biorą się z porównywania się z innymi. Nie biorą się też stąd, że określamy swoje wartości. Nasza tendencja do takich zachowań odzwierciedla relatywizm charakterystyczny dla naszej kultury: żaden system wartości nie jest już bezwzględny, każdy może mieć swój.

Apostoł Paweł wskazuje na niewłaściwość zarówno dobierania sobie kryteriów porównawczych, jak i wartości. W Drugim Liście do

Koryntian czytamy: „Nie odważymy się konkurować z tymi, którzy polecają samych siebie, ani porównywać się z nimi. Kiedy mierzą siebie własną miarą i porównują się ze sobą, pokazują, że pozbawieni są rozsądku" (10, 12).

Po pierwsze, św. Paweł unikał porównań z innymi. Po drugie, odradzał mierzenie się „własną miarą". Skąd wiadomo, czy system wartości jednego człowieka jest lepszy niż drugiego? Kto miałby mi powiedzieć, czy powinienem porównywać się do tego, czy do tamtego? Jeśli to my sami decydujemy o kryterium porównania albo o jego obiekcie, z góry określamy wynik (zwykle na naszą korzyść).

Bóg nie chwali nas za to, że spełniamy własne wymagania albo że jesteśmy „lepsi" od innych. Przejdźmy nieco niżej do wersetu osiemnastego (2 Kor 10, 18): „nie ten, kto poleca samego siebie, jest wiarygodny, ale ten, kogo poleca Pan".

Kiedy Pan nas poleci? Wtedy gdy będziemy spełniać Jego przykazania, podane w Jego Słowie. Święty Paweł wyjaśnia to w Drugim Liście do Tymoteusza: „Każde Pismo przez Boga natchnione jest pożyteczne do nauczania, upominania, poprawiania, wychowywania w sprawiedliwości, tak aby człowiek Boży był doskonały, zdolny do każdego dobrego czynu" (3, 16-17).

Oznacza to, że wszystko, czego potrzebujemy do zbudowania prawdziwej oceny naszej kondycji duchowej, jest w Biblii. Możemy tam znaleźć bezwzględne kryteria oceniania. Bóg daje nakazy. Podaje nam też zasady zachowania, według których możemy zmierzyć poziom naszej dojrzałości duchowej. Rozważmy zaledwie jeden fragment z Pisma Świętego na potwierdzenie tego:

> Szczęśliwi, których droga nieskalana, którzy postępują zgodnie z Prawem Pana. Szczęśliwi, którzy strzegą pouczeń Jego; szukają Go całym sercem. Którzy nie dopuszczają się nieprawości, lecz chodzą Jego drogami. Ty dałeś swoje przykazania, aby przestrzegano ich pilnie. Oby moje drogi prowadziły do przestrzegania Twoich ustaw! (Ps 119, 1-5).

Budujemy dumę duchową

Kiedy podążamy za wzorcami ustanowionymi przez Boga, nasze życie może stać się dla nas źródłem dumy duchowej. Jesteśmy zadowoleni, bo zadowolony jest Pan Bóg. Nie lekceważmy tego! Niektórzy chrześcijanie twierdzą, że wszelka forma dumy jest grzeszna. Wiemy już, że duma pochodząca z porównywania siebie z innymi jest zła. Ale

możemy ocenić stan swojej duchowości - i czerpać z tego wiarę w siebie i dumę - jeśli będziemy przykładać do siebie miarę Boga.

Czy jesteśmy bliżej Boga niż rok temu? Czy stopniowo przezwyciężamy trudne pokusy? Czy próbujemy swoich sił w nowych formach posługi? Czy nasze usposobienie jest bardziej podobne do charakteru Chrystusa? Jeśli odpowiemy na te pytania twierdząco, wówczas możemy czerpać słuszną i prawdziwą duchową dumę z tego, jakimi ludźmi w Chrystusie się staliśmy. Ośmielę się powiedzieć, że tego nam potrzeba! Dobra duma bierze się nie z porównywania siebie do innych, ale z podążania za Bogiem i Jego wymogami. Współpracujemy z Bogiem i to jest dobre.

Żyj prawdą

Spójrzmy na trzy konkretne obszary, w których szczególnie powinniśmy wystrzegać się porównań.

1. Nie porównujemy znaczenia naszej dobroci dla zbawienia

Po pierwsze, nie porównujemy siebie do innych, żeby określić, czy będziemy zbawieni. Niedawno badania wykazały, że 80 procent Amerykanów uważa, że ich życie duchowe wybija się ponad przeciętność. Wierzą, że pójdą do nieba i że są wystarczająco dobrzy, by nie dosięgło ich piekło. To oczywiste, że 80 procent ludzi nie może wybijać się ponad przeciętność. To wbrew matematyce!

Większość Amerykanów uważa, że wymogiem stawianym na wejściu do nieba jest bycie wystarczająco dobrym. A „wystarczająco dobry" znaczy, według naszego osądu, lepszy niż większość. Wielu jest

przekonanych, że są lepsi od sąsiada, który bije psa. Oni sami mogą bić swoje dzieci, ale pies jest niewinny, a dzieci nie. Tym samym są w porządku. Oczywiście, wściekają się na to, jak rząd marnotrawi pieniądze i z tego powodu może trochę oszukują na podatkach, ale gdzie im tam do Timothy'ego McVeigha[4]. Są więc w porządku.

Możemy nie być ideałami, ale w porównaniu z innymi jesteśmy święci. A przecież święci idą do nieba, czyż nie? Nie. A przynajmniej nie ludzie, którzy mówią o sobie, że są święci, bo są „dobrzy". Pytanie nie brzmi: „czy jestem wystarczająco dobry?". Pytanie brzmi: „jakie są wymagania Boga, aby dostać się do nieba?". Przeczytajmy fragment z Listu do Efezjan (2, 8-9): „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę! Nie jest to więc waszą zasługą, lecz darem Boga. Nie za dokonane czyny, aby nikt się nie chełpił".

Prawdą żyjemy wtedy, gdy opieramy nasze zbawienie na wierze, że Chrystus jest naszym Panem i Zbawcą, a nie na wierze w to, że jesteśmy dobrzy. Pamiętacie tę klasyczną scenę z filmu *Ścigany,* w której Tommy Lee Jones w roli agenta federalnego dopada Harrisona Forda na końcu tunelu? Ford zarzeka się, że jest niewinny, a Lee odpowiada: „Nie obchodzi mnie to". Dlaczego Jonesa to nie obchodziło? Nie był sędzią ani ławą przysięgłych. Jego zadaniem było złapanie Forda. Pozwolę sobie zasugerować, że w kwestii naszego zbawienia nie możemy przekonać Boga, jacy byliśmy dobrzy.

Dlaczego? Bo nasza dobroć nie ma nic wspólnego ze zbawieniem. Absolutnie nic. Owszem, ma wiele wspólnego z tym, jak żyjemy jako chrześcijanie. Kiedy w życiu opowiadamy się po stronie Boga, nasze zachowanie z całą pewnością nie jest bez znaczenia. Ale ponieważ Bóg nie analizuje krzywej dobroci na żadnym wykresie, nie

możemy porównywać naszego poziomu dobroci do dobroci innych ani jej znaczenia dla zbawienia.

4 Timothy McVeigh - sprawca zamachu terrorystycznego w budynku rządowym w Oklahoma City w roku 1995, w wyniku którego zginęło 168 osób, w tym 19 dzieci. Tłumaczył, że powodem zamachu była zemsta na władzach federalnych za to, jak potraktowano członków sekty w Teksasie. McVeigh został skazany na karę śmierci; egzekucji dokonano w 2001 r. [przyp. tłum.].

103

2. Nie porównujemy naszej dojrzałości

Drugi etap wprowadzania wspomnianej prawdy w życie polega na tym, że nie określamy poziomu naszej duchowej dojrzałości, przyrównując ją do duchowości innych. Wiąże się z tym ten sam problem, który omawialiśmy wcześniej: albo zyskamy w ten sposób fałszywą satysfakcję, albo niesłuszne zniechęcenie, kiedy przyrównamy się do tych, którzy - odpowiednio - „przewyższają" nas lub „nie dorastają" do naszego poziomu duchowości. Ale co najważniejsze, nasza ocena nie jest oparta na całej prawdzie.

Popełniłem ten błąd niejeden raz, ale nigdy nie odczułem tego tak jak wtedy, gdy poszedłem na rozmowę kwalifikacyjną jako kandydat na asystenta pastora we wspólnocie Lawndale Christian Church. Praca miała polegać na nadzorze nad całym duszpasterstwem młodzieży i bezpośredniej pracy z grupą duszpasterstwa akademickiego. Ulżyło mi, kiedy przebrnąłem przez to, co wydawało mi się najtrudniejszym etapem: rozmowę z pastorem i jego żoną. Po tym miała nastąpić rozmowa grupowa ze starszyzną i katechetami z duszpasterstw, po której spodziewałem się, że pójdzie mi jak z płatka. Myliłem się. Maglowano mnie niemiłosiernie. Jeden z członków starszyzny, wiceprezes ważnej firmy z branży naftowej i jeden z katechetów młodzieżowych, zadał mi wszystkie trudne pytania: jakie jest moje stanowisko w kwestii zbawienia, charyzmatów, umawiania się ze studentkami uczelni, picia alkoholu przez osoby wierzące i nie tylko. Co gorsza, każda moja odpowiedź stawała się punktem wyjścia do zadania bardziej pogłębionych pytań. Don miał żelazny zestaw pytań i nie poddawał się.

Zacząłem się zastanawiać, czy chciałem pracować z osobą z jednej strony tak kluczową dla wspólnoty, ale z drugiej strony - jak się wydawało - bardzo krytyczną. W głębi duszy powątpiewałem nawet w jego dojrzałość duchową. Lecz zanim miałem szansę zrezygnować z oferty pracy, udało mi się bliżej poznać Dona. Okazało się, że kochał Kościół i młodych ludzi. Poświęcił swoje życie służbie Bogu. Chciał mieć pewność, że wspólnota powołuje właściwą osobę, a nie tylko kogoś, kto wydawał się miły na pierwszy rzut oka. Wwiercał się więc we mnie swoimi pytaniami. Głęboko. Nie było łatwo odpowiadać.

104

Zdałem sobie sprawę, że moje pierwotne wrażenie było całkowicie mylne. Nie był krytyczny - on się troszczył. Dogłębnie przemyślał każdą kwestię. Był bardzo dojrzały duchowo - o wiele bardziej niż ja. Don stał się wspaniałym współpracownikiem w prowadzeniu zajęć ze studentami, ponieważ umiał ignorować powierzchowne wrażenia. Naszą prawdziwą kondycję duchową można ocenić dopiero wtedy, gdy zejdzie się

głębiej niż to, co widoczne dla oczu. Obaj potrzebowaliśmy trochę czasu, zanim poznaliśmy głębię swoich serc.

Kiedy porównujemy swój poziom dojrzałości duchowej do poziomu innej osoby, umyka nam ważny element: skąd ten ktoś zaczynał. Nie znamy wnętrza tej osoby ani jej motywów. Być może popełniła jakieś zło pod wpływem całkowicie grzesznych pobudek. A może motywacja była wspaniała, ale zabrakło mądrości? Być może podjęła mądrą decyzję w oparciu o wspaniałe motywy, ale czynniki zewnętrzne zmieniły bieg spraw? Każdy z tych scenariuszy mógłby sprawić, że ocenialibyśmy tę osobę inaczej. Ale często nie jesteśmy w stanie powiedzieć, który ze scenariuszy miał miejsce. Nie wychodzimy poza ocenę zewnętrznych wrażeń i ten niemiarodajny obraz wpływa na to, jak my sami postrzegamy się na tle innych.

Faryzeusze z pierwszego wieku chrześcijaństwa zdawali się reprezentować szczyt dojrzałości duchowej. Byli wykształceni, oddani i ofiarni - na zewnątrz. Zobaczcie jednak, jak ocenił ich wnętrze Jezus:

> Biada wam, obłudni nauczyciele Pisma i faryzeusze, bo jesteście podobni do pobielonych grobów, które z zewnątrz wyglądają pięknie, ale wewnątrz są pełne trupich kości i zgnilizny. Tak i wy z zewnątrz wydajecie się ludziom sprawiedliwi, ale wewnątrz jesteście pełni obłudy i nieprawości (Mt 23, 27-28).

Dla wielu ludzi faryzeusze byli autorytetami duchowymi, ale widzieli oni tylko ich zewnętrzne działania. Serca faryzeuszy przepełniał grzech. Czy naprawdę byli oni tak dojrzali duchowo, jak się wydawało? Wcale nie.

Musimy określić naszą dojrzałość duchową na podstawie tego, jak daleko zaszliśmy. Oceniajmy nasze życie według kryteriów wyznaczonych w Biblii. I nie traćmy czasu na ocenę naszej dojrzałości duchowej poprzez porównania z innymi.

105

3. Nie porównujemy naszej posługi

Jest takie powiedzenie: „liczenie pastora". Chodzi o to, że pastorowi wychodzi dwa razy więcej niż osobie świeckiej! To powiedzenie wzięło się ze skłonności pastorów do wyolbrzymiania, co ma na celu postawić ich pracę w lepszym świetle. Nigdy nie zapomnę, jak członek starszyzny oskarżył mnie o „liczenie pastora".

Na spotkaniu starszyzny przedstawiłem dane dotyczące frekwencji wiernych w czasie Wielkanocy, a ktoś od razu mnie skontrował: „Tim, to mi się wydaje niemożliwe. Ja nigdy nawet nie zbliżyłem się do takich liczb, kiedy szacowałem frekwencję na nabożeństwach". Byłem winny przez sam fakt, że byłem pastorem. W rzeczywistości to nie ja robiłem obliczenia. Zrobił to za mnie diakon, który nie należał do moich fanów. Ale Henry i tak uważał, że podkolorowałem rzeczywistość.

Wielu z nas ma tendencje do porównywania jakości swojego duszpasterstwa, aby utwierdzić się w tym, co robimy. Na spotkaniach pastorów nie mija dużo czasu, zanim ktoś nie zapyta: „No to ile wyciągasz?" i nie chodzi o to, jaki czas osiągasz w biegu na milę. Chodzi o frekwencję w kościele, tak abyście ty i on mogli zająć odpowiednie miejsce na osi liczbowej. Pewien kolega zawsze odpowiada: „Och, niecały tysiąc". W rzeczywistości frekwencja na nabożeństwach wynosi przeciętnie pięćdziesiąt osób. Ma rację: nie jest to cały tysiąc!

Poszczególni członkowie również przechwalają się wielkością swoich wspólnot albo tym, jak ważną rolę odgrywają w duszpasterstwie, albo jak poszczególne duszpasterstwa się rozrastają, albo jak wielka spoczywa na nich odpowiedzialność. Oczywiście robimy to subtelnie, ale robimy. Chrześcijanie nie są ideałami, ale wiedzą, co mówić, żeby uchodzić niemal za świętych.

Owa skłonność do porównywania osiągnięć w dziedzinie posługi zaczęła się już w czasach apostołów. Jezus przekazał w ręce Piotra ważną misję - Piotr stanął na czele Kościoła w Jerozolimie. Nie mógł jednak przestać porównywać się do Jana.

> Piotr odwrócił się i zobaczył ucznia, którego Jezus miłował, idącego z tyłu. To on podczas wieczerzy oparł się na Jego piersi i zapytał: „Panie, kto Cię zdradzi?". Gdy Piotr go

> spostrzegł, rzekł do Jezusa: „Panie, a co z nim?". Jezus mu odpowiedział: „Jeśli zechcę, żeby on pozostał aż do mego powrotu, czy to twoja sprawa? Ty pójdź za Mną" (J 21, 20-22).

Piotr wpadł w pułapkę porównywania swojej posługi do Jana. Co na to odrzekł Jezus? Jeśli wolno mi te słowa sparafrazować, to powiedział: „Piotrze, rób, co do ciebie należy. Zapomnij o tym, co on ma robić. Rób to, co ci nakazałem". Innymi słowy, „wypełniaj swoją misję. Nie porównuj".

Nasz rozdział o kapłaństwie analizuje tę kwestię bardziej szczegółowo i znajdziemy w nim jeszcze więcej powodów, by nie porównywać. W międzyczasie jednak musimy nie dać się złapać w pułapkę myślenia, że nasze kapłaństwo zyska, jeśli porównamy je do osiągnięć innych.

Kiedy mamy prawo porównywać

Czy kiedykolwiek możemy porównywać się z innymi? Tak, jeśli zachowujemy przy tym ostrożność. Większość z nas zapewne chętnie poznałaby odpowiednie przykłady życia chrześcijańskiego. Autor Listu do Hebrajczyków świetnie zdawał sobie z tego sprawę, kiedy pisał: „Pamiętajcie o swoich przewodnikach, którzy głosili wam słowo Boże. Rozważając kres ich pielgrzymki, naśladujcie ich wiarę" (13, 7).

Z łatwością możemy wskazać ludzi, którzy osiągnęli wysoki poziom rozwoju duchowego i wzorować się na nich. Nie chodzi o ślepe naśladownictwo, o robienie wszystkiego tak samo jak oni. Chodzi

to, by przyglądać się, jak radzą sobie w różnych sytuacjach. Poznać, jak dochodzili do takiej duchowości. Zagłębić się w ich umysł

duszę i wykorzystać te lekcje, by uniknąć popełniania tych samych błędów.

Lekcją mogą być dla nas nawet przykłady negatywne. Kiedy byłem w szkole, miałem szczęście spotkać na swojej drodze niezwykłych nauczycieli. Sądziłem, że nigdy nie zbliżę się do ich poziomu w sztuce nauczania, dopóki w ostatniej klasie szkoły średniej nie poznałem pana Smitha. Był dobrym trenerem na lekcjach wychowania fizycznego, ale nauczycielem był kiepskim. Jako pełen arogancji

nastolatek myślałem wtedy: „ja mógłbym to robić lepiej". Parę lat później znalazłem się w szkole średniej jako nauczyciel. Miałem też wykładowcę na studiach, który nie był wzorem nauczyciela, i znowu pomyślałem: „Ja mógłbym to zrobić lepiej". Sam prowadzę teraz zajęcia na uczelni chrześcijańskiej.

Jaki wniosek? Nie szukamy poczucia własnej wartości w porównaniach. Nie zyskujemy zapewnienia o zbawieniu ani o tym, jak ważna jest nasza posługa na drodze porównań. Porównania mają sens tylko wtedy, gdy motywują nas do wejścia na wyższy poziom w naszych myślach lub zachowaniach.

Nie, nie jestem ideałem. Ale w porównaniu z innymi jestem wciąż Timem. I to właśnie jest prawda!

(?) Obraz prawdy

1. Pod jakimi względami porównywałeś się z innymi? Jak te porównania wpłynęły na twoje postępowanie i postrzeganie siebie samego?
2. Co dla ciebie znaczy fragment z Listu do Galatów (6, 4-5): „Każdy niech osądza swoje czyny i w sobie niech znajduje powód do chluby, a nie w porównywaniu się z innymi. Każdy bowiem poniesie swój własny ciężar"?
3. Jak świadomość, że Bóg zbawia nas przez swoją łaskę, a nie przez nasze dobre uczynki zmienia twoją ocenę samego siebie?
4. Czy kiedyś początkowo oceniałeś kogoś jako osobę duchowo niedojrzałą, a potem zmieniłeś zdanie? Opisz, jak do tego doszło.
5. Czy mierzenie „sukcesu" twojej posługi na tle innych pomogło ci czy zaszkodziło? Dlaczego?

KŁAMSTWO 7
BÓG MA KONKRETNY PLAN NA MOJE ŻYCIE
Prawda o woli Bożej

Historia życia Wesa urzekła widzów telewizyjnych w całym kraju. Jego ojciec umarł, gdy Wes był jeszcze mały. Rodzina często miała trudności. W wieku czternastu lat chłopak dowiedział się o Jezusie i przyjął Go do swojego serca. Mimo że wcześniej nawet nie słyszał jednego kazania, wiedział, że Bóg ma plan na jego życie: miał zostać kaznodzieją. Jego młodego umysłu nie mąciła żadna wątpliwość.

Poszedł na uniwersytet i ukończył kilka kierunków teologicznych. Pewna wspólnota na południu Stanów Zjednoczonych powołała go na pastora i dzięki niemu znacznie się rozwinęła. Następnie Bóg zesłał serię wydarzeń, które wprawiły młodego kaznodzieję w zachwyt. Mógł przebierać w propozycjach programów radiowych i telewizyjnych. Teraz naucza na antenie ponad dwustu stacji telewizyjnych i czterystu radiowych, a jego posługa pastorska dociera do każdego zakątka ziemi.

Wes nie ma wątpliwości, że Bóg miał taki zamysł odnośnie do jego życia. To przekonanie, które nabył w wieku czternastu lat, nigdy nie osłabło. Bóg miał plan dla Wesa i wprowadził go w czyn. Zadaniem Wesa było dochowywać wierności postanowieniom Bożym.

Potem Wes przeniósł tę wiarę dalej. Wierzy, że Bóg ma plan co do życia każdego chrześcijanina, że wie, w jaki sposób każdy z nas powinien realizować swoje posłannictwo. To samo słyszałem, kiedy dorastałem: Bóg ma plan na moje życie. Ma dla

mnie nawet idealną żonę! Bałem się tylko trochę, że może ona mieszkać w Chinach i nigdy jej nie spotkam.

Czyż ta koncepcja, według której Bóg ma dla nas plan, nie brzmi ekscytująco? Bóg, który naprawdę wie wszystko i wie najlepiej,

wyznacza kierunek naszemu życiu. Nie musimy podejmować bolesnych decyzji. Po prostu dajemy się prowadzić. Najlepszy z możliwych kurs, jaki nasze życie mogłoby obrać, już został wyznaczony.

Wielu z nas zdaje się jednak nie odczuwać takiego prowadzenia. Sam wiem, że nieraz byłem ślepy, nawet jeśli szczerze i z pasją szukałem Boga. Czasami prowadził mnie On jak słup ognia w nocy. Innym razem widziałem tylko ciemność. Być może i u was wyglądało to podobnie.

W czym tkwi problem? Kiedy oczekujemy od Boga, żeby zaplanował każdy szczegół naszego życia, padamy ofiarą kłamstwa - kłamstwa, które zawiera sporo prawdy, ale i wystarczająco dużo nieścisłości, żeby móc stać się źródłem poważnych problemów.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Na czym polega to kłamstwo? Bóg ma jedną, konkretną wizję naszego życia. Innymi słowy wyznacza każdemu wierzącemu jedną, określoną ścieżkę, którą ten ma podążać. Zanim przejdziemy do sedna sprawy, prześledźmy biblijne dowody na to, że taka wiara ma swoje uzasadnienie. Biblia, czy to w postaci dłuższych fragmentów czy pojedynczych wersetów, podaje wiele przykładów na to, jak Bóg wskazuje człowiekowi ścieżkę życia, którą ma podążać.

Plan Boga dla Mojżesza

Po czterdziestu latach spędzonych na dworze faraona okazało się, że Mojżesz nie będzie realizował zamysłów króla. Wierzył, że będzie mógł wykorzystać swoje stanowisko, by rozsławiać imię Boże, ale odniósł sromotną klęskę i został wypędzony z kraju. Następne czterdzieści lat spędził jako niskiego stanu pasterz, niemal cały czas na pustkowiu. Do tego momentu nie widzimy wielkiego wpływu Opatrzności na życie Mojżesza.

Natomiast w trzecim i czwartym rozdziale Księgi Wyjścia czytamy, jak Bóg się objawia i mówi, że ma bardzo konkretny plan: chce, aby Mojżesz wyzwolił swój lud z niewoli. Mojżesz odpowiada na to

mniej więcej tak: „Boże, nie chciałbym Cię urazić, ale chyba zdecydowałeś się na niewłaściwą osobę. Mój brat Aaron nadawałby się idealnie. Może lepiej będzie, jeśli porozmawiasz z nim o swoim planie".

Bóg radzi sobie z tą próbą uniku ze strony Mojżesza, mówiąc: „Jahwe cię potrzebuje". Mojżesz cztery razy próbuje się uchylić od zadania, ale Bóg ma argument przeciwko każdej z jego wymówek. W końcu, wyczerpawszy cały zapas wykrętów, Mojżesz wybucha: „Boże, proszę, każ to zrobić komuś innemu".

Bóg miał plan dla Mojżesza i mimo że on próbował się od niego uchylić, to Bóg niestrudzenie go zapewniał: „Chcę, żebyś to był ty. Właśnie ty".

Plan Boga dla św. Pawła

Przyjrzyjcie się w Nowym Testamencie postaci zaciekłego wroga chrześcijan o imieniu Szaweł. Popierał on zabicie pierwszego męczennika, Szczepana, a potem poszedł jeszcze o krok dalej. „A Szaweł niszczył Kościół. Wpadał do domów, porywał mężczyzn i kobiety i wtrącał ich do więzienia" (Dz 8, 3).

Postępowanie Szawła z pewnością nie było odzwierciedleniem jakiegokolwiek planu Bożego. Ale Bóg nie ustawał w kształtowaniu go na swego sługę. W rozdziale dziewiątym Dziejów Apostolskich czytamy o tym, jak Szaweł udał się do Damaszku, by tam kontynuować swoją pracę i jak wtedy wokół niego i jego towarzyszy rozbłysło jasne światło, zagrzmiał donośny głos i wszyscy upadli na ziemię. Szaweł stracił wzrok. Przemówił wtedy do niego Jezus, który dal mu bardzo szczegółowe instrukcje dotyczące tego, co ma robić. Później, kiedy Szaweł stał się już Pawłem, opowiadał o tym dramatycznym przeżyciu: „Gdy wszyscy upadliśmy na ziemię, usłyszałem głos, mówiący do mnie po hebrajsku: «Szawle, Szawle! Dlaczego Mnie prześladujesz? Trudno ci wierzgać przeciwko ościeniowi»" (Dz 26, 14).

Wygląda na to, że Jezus już od jakiegoś czasu chciał zwrócić na siebie uwagę Szawła, ale ten się opierał. Bóg pragnął go dla siebie. Miał dla niego jasny plan i nawet sam Szaweł, który chciał zniszczyć Kościół, nie mógł zmienić zamysłu Boga.

114

Plan Boga dla ludu Bożego

Owszem, Bóg działał tak w przypadku Mojżesza i Szawła, ale te przykłady niekoniecznie stanowią jakiś ogólny wzór. Czy Bóg działa tak samo w naszym życiu? Przeczytajmy fragment z Księgi Jeremiasza. Cytat ten jest często wykorzystywany na potwierdzenie tezy, że Bóg obiecuje nam, że ujawni swój jeden jedyny plan na nasze życie: „Tylko Ja znam plany, które mam względem was - wyrocznia Pana - plany pomyślności, a nie nieszczęścia, aby spełnić wasze nadzieje na przyszłość" (Jr 29, 11).

Świetnie! Bóg ma dla nas plany! Dobre plany. Przed nami przyszłość pełna nadziei i pomyślności. Werset ten jest mocnym potwierdzeniem, że Bóg się o nas troszczy i planuje nasze życie, tak aby było możliwie najlepsze, prawda?

Wiele wspólnot chrześcijańskich nakazuje interpretować Biblię w następujący sposób: „Każda obietnica w Biblii dotyczy mnie, każdy rozdział, każdy werset, każda linijka". Jeśli temu wierzyć, to obietnica z Księgi Jeremiasza, jak i losy Mojżesza i Pawła są przykładami na to, jak Bóg działa w naszym życiu. Ale czy aby na pewno? Czy rzeczywiście powinniśmy interpretować wszystkie obietnice biblijne na swoją korzyść? Czy każda historia opisująca, jak Bóg wpływał na życie jakiegoś człowieka, oznacza, że tak samo wpłynie na nasze życie? Dwa przeanalizowane przez nas dotychczas przykłady pochodzą z Biblii, ale z pewnością nie wyczerpują tematu dowodów na istnienie woli Bożej odnośnie do życia ludzkiego zapisanych w Piśmie Świętym. A więc to, o czym czytaliśmy, to wszystko prawda, ale nie cała.

Czy możemy uznać doświadczenie Mojżesza za wiążące dla nas? Nie, chyba że Bóg przemówi do nas bezpośrednio przez gorejący krzak. Czy możemy uznać przykład Pawła za potwierdzenie, że Bóg czeka na odpowiedni moment, by objawić nam swój

zamysł odnośnie do naszego życia? Nie, chyba że tak jak Paweł doświadczymy burzy, oślepiającego - dosłownie - światła i wyraźnego głosu, który do nas przemówi. Co ważniejsze, aby właściwie interpretować Biblię, nie możemy zakładać, że doświadczenie każdej postaci w niej opisanej jest wzorem dla nas.

Pozwólcie, że to wytłumaczę. Stąpamy bowiem po cienkim lodzie, kiedy twierdzimy, że jakieś fragmenty Biblii nie mają zastosowania

do wszystkich wierzących. W ten sposób z łatwością możemy odrzucić każdy passus, który niezbyt nam się podoba, a to już jest niebezpieczne. Nie wszystkie jednak fragmenty mają zastosowanie do nas samych, jak je więc rozpoznawać?

To, co ma zastosowanie do naszego życia, można określić dzięki dwóm różnym podziałom. Po pierwsze, teksty biblijne mogą mieć charakter normatywny, narracyjny bądź problemowy. Fragmenty normatywne generalnie odnoszą się do wszystkich z tej grupy, do której są skierowane, prezentują bowiem normalny sposób podążania za Bogiem. Są to na przykład ogólne przykazania, takie jak na przykład wspominanie Jezusa w Komunii Świętej (1 Kor 11, 25). Passusy narracyjne opisują, co się wydarzyło, ale niekoniecznie mają formę nakazów. Pierwsi chrześcijanie, jak się wydaje, zdawali się przyjmować Komunię co tydzień podczas nabożeństwa, ale my nie mamy takiego nakazu. Mamy tylko przykład (Dz 20, 7). Passusy problemowe pokazują rozwiązania konkretnych problemów. Najczęściej są to rozwiązania mające szersze zastosowanie, na przykład kiedy wspólnota koryncka niewłaściwie celebrowała Eucharystię, św. Paweł podał konkretne rozwiązania (1 Kor 11, 17-22). Passusy narracyjne nie stanowią dla nas automatycznie nakazu ani wzoru. Chyba, że chcemy naśladować Judasza i sposób, w jaki rozwiązał problem winy dręczącej go po popełnieniu grzechu, albo Dawida i jego metody odnośnie do wychowywania dzieci. Być może jest tak, że doświadczenia Mojżesza i Pawła pokazują nam nie tyle wzorzec, który winniśmy adaptować do własnego życia, ale po prostu działanie Boga w życiu dwóch konkretnych ludzi, w konkretnym czasie i miejscu, dla osiągnięcia konkretnego celu.

Według innego podziału różnorakie nakazy możemy sklasyfikować jako moralne, ceremonialne albo mądrościowe. Nakazy moralne mają swoje źródło w samym Bogu i nie ulegają zmianom. Wywodzące się ze Starego Przymierza przykazanie, by nie cudzołożyć, ma swoje źródło w wierności Boga i ma zastosowanie do wszystkich. Nakazy ceremonialne oparte są na konkretnym zobowiązaniu, które podjęła konkretna osoba. Na przykład zasady składania ofiar odnosiły się do narodu Izraela, ale nie do Kościoła chrześcijan. Ofiara Jezusa to wypełniła - zasady przymierza się zmieniły.

Nakazy mądrościowe dotyczą praktycznych rad, instrukcji dobrego życia, ale bez implikacji moralnych. Bóg nakazał na przykład, by

armie wyznaczały miejsce na latryny i zakrywały nieczystości (Pwt 23, 13-14). Czy dzięki temu ludzie byli bliżej Boga? Nie, ale byli bliżej zdrowia!

Zamiast odruchowo zakładać, że każda historia biblijna to dla nas wzór postępowania, musimy sobie zadać kilka kluczowych pytań dotyczących danego fragmentu:

- Kiedy został napisany?
- Jaki jest jego kontekst?
- Do kogo jest adresowany?

- Dlaczego został napisany?
- Czy jest w nim jakaś wskazówka, że ma zastosowanie do innych ludzi lub grup?

Zastosujmy te pytania do Księgi Jeremiasza. Kiedy ta księga została napisana i jaki jest jej kontekst? Oto wskazówka: „Tak mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela, do wszystkich uprowadzonych, których zesłałem z Jerozolimy do Babilonu" (Jr 29, 4).

Bóg obiecał wspaniałą przyszłość ludowi Izraela, kiedy ten był więziony w Babilonie. Obietnicę swoją skierował do narodu Izraela. Przejdźmy teraz do wersetu 10: „Tak oto mówi Pan: Gdy upłynie dla Babilonu siedemdziesiąt lat, nawiedzę was i wypełnię daną wam obietnicę, że wrócicie na to miejsce". Dopiero po tym wersecie dowiadujemy się o obietnicy - o tym, że Bóg ma plan, ale co mówi nam o tej obietnicy kontekst? Bóg obiecał narodowi Izraela, uwięzionemu w Babilonie, że zaprowadzi ich z powrotem do kraju Izraela i uczyni dla nich dobre rzeczy. Czy to nie osadza tej obietnicy w roku 597 przed Chrystusem? Czy coś w tej zapowiedzi wskazuje, że dotyczy to też dzisiejszych chrześcijan? Nie mogę znaleźć nic na potwierdzenie tego.

Nie chcę powiedzieć, że Bóg nigdy nie ma planu dla swojego ludu! Ale ten werset nie zapowiada, że jest plan dla wszystkich chrześcijan. Bardzo wypaczamy Słowo Boże, kiedy próbujemy wykazać, że mówi coś, czego w istocie nie mówi.

Strefa niebezpieczna

Na potrzeby naszej dyskusji załóżmy, że jesteśmy zgodni, iż ani fragmenty narracyjne - jak ten o Mojżeszu czy o Pawle - ani obietnice

- jak ta zawarta w Księdze Jeremiasza (29, 11) nie są dowodem, że Bóg ma szczegółowy plan na życie każdego chrześcijanina. Dlaczego więc jest to ważne?

Przypomnijcie sobie historię Wesa, od której rozpoczęliśmy ten rozdział. Ja jestem chrześcijaninem prawie całe swoje życie. I o ile bez wątpienia odczuwam, że jestem prowadzony przez Boga - czasem bardzo silnie - nigdy nie miałem takiego przekonania jak Wes, iż Bóg zaplanował mi życie. Bywało, że czułem się z tego powodu niekomfortowo. Miałem wrażenie, że jestem za mało uduchowiony. Dlaczego ja nie słyszę głosu Boga tak wyraźnie? Czy jestem zbyt przeciętny, by Bóg mógł mieć dla mnie plan? Albo, co gorsza, może przegapiłem coś, co Bóg dla mnie zaplanował? Czy moim przeznaczeniem jest otrzymywać od Boga mniej, niż mógłbym? Nie tyle chodziło mi o wybraną przez Boga żonę z Chin, ale czy nie powinienem wcześniej zostać pastorem? A może nie powinienem tego robić? Czy powinienem przyjmować każdą z moich posad?

Rozmawiając przez wiele lat z chrześcijanami, jak i tymi, którzy wciąż poszukują, odkryłem, że większość ludzi ma podobne odczucia. Łatwo popadamy we frustrację z powodu daremnych prób odkrycia zamysłu Boga. Boimy się, że ten plan przegapiliśmy. Boimy się, że nasze obecne życie jest jakimś planem B albo C, albo czymś jeszcze gorszym, bo podjęliśmy decyzję, która nie pasowała do Bożego zamysłu odnośnie do naszego życia. Boimy się też, że skoro już raz dokonaliśmy niewłaściwego wyboru, nigdy nie wrócimy na właściwą ścieżkę.

Oczekiwania, którym nie sposób sprostać, stają się źródłem frustracji. Jeśli więc sądzimy, że Bóg ma dla nas konkretny i szczegółowy plan, a my nie możemy go odczytać, zniechęcamy się. Mamy ochotę się poddać. Jak to więc jest naprawdę z tym Bożym zamysłem odnośnie do naszego życia?

Poznaj prawdę

Owszem, Bóg ma zamysł co do nas. Jeśli będziemy wiedzieć, czego możemy oczekiwać, nie zniechęcimy się i łatwiej będzie nam żyć zgodnie z takim planem.

118

Parę lat temu przejrzałem całą Biblię w poszukiwaniu wszystkich wersetów, które mówiły o woli Boga. Zauważyłem, że wolę tę można podzielić na dwie kategorie: wolę ogólną i szczegółową. Co do pierwszej, zawsze bez wątpienia ją rozpoznamy. Druga zdaje się być nieco bardziej elastyczna i trudniejsza do określenia.

Wola ogólna

Każdy znaleziony przeze mnie fragment, który jasno mówił: „taka jest bez wątpienia wola Boża", pasował do obu kategorii. Obydwie bowiem kategorie są rodzajami woli Bożej dla każdego człowieka na ziemi.

Po pierwsze, jest wolą Boga, aby każdy zawiązał relację z Jego Synem - Jezusem i uznał go za Zbawcę i Pana. „Jest to dobre i miłe w oczach Boga, naszego Zbawiciela, który pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i poznali prawdę" (1 Tm 2, 3-4). Bóg chce, aby każdy człowiek dokonał wyboru, że chce być naśladowcą Chrystusa. Czy tak się zawsze dzieje? Oczywiście, że nie. Wola Boża nie zawsze się wypełnia. Wielu odrzuca Jezusa, zgodnie zresztą z Jego własną zapowiedzią: „Wchodźcie przez ciasną bramę, bo szeroka brama i przestronna droga prowadzą do zguby, a wielu przez nią wchodzi. Ciasna brama i wąska droga prowadzą do życia, lecz niewielu ją znajduje" (Mt 7, 13-14).

Po drugie, jest wolą Boga, aby ci, którzy przyjęli Jezusa do serca, wzrastali w wierze, żeby przechodzili proces przemiany. Tak mówi do nas Pierwszy List św. Pawła do Tesaloniczan (4, 3-6):

> Jest wolą Boga, abyście byli święci. Powstrzymajcie się od nierządu. Niech każdy z was wie, że własne ciało należy traktować z szacunkiem jako święte, a niejako przedmiot pożądania, jak to czynią poganie, którzy nie znają Boga. Niech nikt w tej sprawie nie popełnia wykroczeń i nie oszukuje swego brata.

Bóg pragnie, aby chrześcijanie byli święci. Oznacza to, że mamy obowiązek unikać rozwiązłości seksualnej, kontrolować nasze ciało i nie krzywdzić innych.

119

Samo słowo „świętość" mówi, że przeznaczamy nasze życie dla Boga, że korzystamy z niego tak, jak On chce, i że wzrastamy w dojrzałości duchowej. Jeśli wzrastamy w Chrystusie, wypełniamy wolę Bożą. Jeśli nie wzrastamy, nie wypełniamy jej.

Jednakże nie zawsze czynimy zadość nawet tej ogólnie zarysowanej woli Bożej. Wielu chrześcijan nie wychodzi poza duchowe przedszkole, pozostając dziećmi w wierze. Tymczasem Bóg chce, byśmy rośli.

Za każdym razem, kiedy znajdowałem passus, który w jasny sposób łączył wolę Bożą i wszystkich ludzi, zawsze chodziło o dwie sprawy: zbawienie albo uświęcenie. Nie znalazłem żadnego wersetu, który by mówił, że Bóg ma dla każdego chrześcijanina inny plan poza zbawieniem i uświęceniem.

Ale co z Wesem? Może ma rację twierdząc, że Bóg wyznaczył mu w życiu konkretną ścieżkę? Oczywiście. Chodzi o to, że Bóg bardzo się troszczy o szczegóły naszego życia. Jak więc Jego wola wpasowuje się w te szczegóły?

Wola szczegółowa

Nie znalazłem żadnego fragmentu, który by mówił, że Bóg ma całościowy plan i kierunek dla każdego chrześcijanina z osobna. Dla paru osób - jak widzieliśmy na przykładzie Mojżesza i Pawła - miał taki plan. Ale wiemy już, że fragmenty narracyjne niekoniecznie są źródłem nakazów, które zobowiązują każdego chrześcijanina, by mieć dokładnie takie same doświadczenia jak inni wierni. Mimo że zarówno św. Paweł, jak i Mojżesz sprzeciwiali się planowi, jaki wobec nich miał Bóg, On dość zdecydowanie naciskał na to, aby byli posłuszni. Jednakże, jak przekonamy się za chwilę, nawet w obrębie wskazówki ogólnej Bóg daje nam wielką wolność w zakresie szczegółów.

Doświadczanie prowadzenia

Większość naśladowców Jezusa odczuło kiedyś wyraźną wskazówkę Boga co do konkretnego zachowania. Czasami o taką pomoc prosimy, a czasami Bóg zsyłają sam, bo tak chce. Parędziesiąt lat temu grupa

misjonarzy chrześcijańskich poprosiła mnie, abym przewodniczył miesięcznej wyprawie misyjnej do małej górskiej wioski w okolicach Taos, w stanie Nowy Meksyk. Byłem wtedy nauczycielem w gimnazjum chrześcijańskim i bardzo mało zarabiałem, a z całą pewnością zbyt mało, by odłożyć jakieś pieniądze na wyprawę.

Chciałem jednak jechać, więc poprosiłem Boga, by „dał" mi czterysta dolarów, bo tyle miała kosztować wyprawa. Oszczędzałem i odejmowałem sobie od ust, aż w końcu zebrałem pieniądze. Wkrótce po tym moja ukochana ciotka z Tennessee zaprosiła mnie i moją siostrę w odwiedziny, które miały być pożegnaniem - umierała bowiem na nowotwór. Nie mogłem odmówić, ale bilet lotniczy kosztował czterysta dolarów, więc moje oszczędności na misje przepadły. Kiedy spotkaliśmy się całą rodziną, było cudownie. Nie żałowałem swojej decyzji, ale wciąż chciałem jechać na misje.

W ostatnim dniu naszej wizyty w Tennessee wszyscy zebraliśmy się w sali szpitalnej, gdzie leżała ciocia Gray. Nie było końca uściskom i łzom, aż wreszcie ciocia zabrała głos: „Timie i Jane, brak mi słów, żeby wyrazić, jak wdzięczna jestem za tę Bożą łaskę, że mogłam was znowu zobaczyć. Wiem, że to niedużo, ale chciałabym wam obojgu zapisać w testamencie po 500 dolarów, w dowód mojej miłości i wdzięczności dla was".

Bóg dał jasno do zrozumienia, że chce, abym jechał na tę wyprawę, która - nawiasem mówiąc - doprowadziła do serii zdarzeń, które całkowicie odmieniły moje życie. Bóg miał dla mnie plan. I wyraził to, nie pozostawiając wątpliwości.

Księga Przysłów (16, 9) daje nam zapewnienie: „Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Pan kieruje jego krokami". Robimy plany, zastanawiamy się, radzimy się, modlimy i podejmujemy decyzje. Cały ten czas Bóg działa, kierując naszymi krokami. Ma dla nas plan w wielu sytuacjach - sytuacjach, które nie wiążą się bezpośrednio ze zbawieniem albo uświęceniem.

Czasami Bóg bez wątpienia pragnie, abyśmy zastosowali się do Jego wskazówki w kwestii szczegółowej. Ale nie zawsze!

121

Doświadczanie wolności

Pamiętacie konkretny plan, jaki Bóg miał odnośnie do Pawła? Chciał, aby głosił on dobrą nowinę o Jezusie w nieżydowskim świecie. W tym kontekście Bóg czasami dawał bardzo konkretne wskazówki. Prześledźmy Drugi List do Koryntian (2, 12-14): „Gdy przyszedłem do Troady, by głosić Ewangelię Chrystusa, chociaż Pan otworzył przede mną wielkie możliwości (...)" - św. Paweł z radością głosił Ewangelię i opowiadał o Chrystusie. Jego ambicją było docieranie do nie-Żydów, a Bóg mu to wszystko umożliwiał. Nie wiemy dokładnie, na czym polegało wspomniane otwarcie wielkich możliwości, ale św. Paweł nie wątpił, że Bóg go prowadził.

Jak św. Paweł przyjął to prowadzenie przez Boga? Poszedł w drugą stronę! „(...) nie zyskałem pokoju ducha, gdyż nie zastałem mojego brata Tytusa. Rozstałem się więc z nimi i wyruszyłem do Macedonii". Bóg nie pozostawił wątpliwości co do tego, dokąd chciał prowadzić św. Pawła, ale wybrał on drogę w przeciwnym kierunku. Zignorował drogowskazy Boga. Kiedy pierwszy raz to czytałem, spodziewałem się, że następny werset powie o piorunie, który poraził Pawła. Nie sądziłem, że ujdzie mu na sucho taki brak posłuszeństwa. Bóg był jednak łaskawy. Oto, co mówi werset 14: „Niech będą dzięki Bogu, który pozwala nam zawsze uczestniczyć w tryumfie Chrystusa i wszędzie roztacza przez nas woń Jego poznania".

Zwróćmy uwagę na kolejność: Bóg daje wskazówkę, Paweł wybiera przeciwny kierunek, Bóg i tak triumfuje. Do jakich wniosków prowadzi nas Bóg? Mamy wielką wolność w kwestii wyboru własnej ścieżki życia, jego konkretów. Czasami Bóg ma szczegółowy zamysł co do naszego życia i daje nam o tym znać, tak jak to zrobił w przypadku Mojżesza i Pawła. Czasami pozwala nam obrać nasz własny kurs.

Niekiedy Bóg ma wolę co do konkretnego czynu lub wydarzenia i daje nam o tym znać. Czasami zapoznaje nas ze swoją preferencją, tak jak to zrobił w przypadku Pawła w Troadzie, ale pozwala nam wybrać jeszcze inną ścieżkę. Niemniej jednak zawsze jest z nami, zawsze nas prowadzi, cały czas utrzymując odpowiednią zbieżność między swoją wolą a naszym wyborem.

122

Żyj prawdą

Bóg nie pragnie, abyśmy byli robotami, które ślepo podążają za swoim zleceniodawcą. Chce, abyśmy nauczyli się, jak pojmować Jego wolę, Jego drogowskazy i Jego serce, aby móc podejmować dobre decyzje. Nie mamy problemów, kiedy Bóg w jasny sposób objawia nam swoje życzenie. Wtedy musimy je tylko spełnić. Problemy pojawiają się natomiast wtedy, gdy musimy podjąć decyzję duchową i nie mamy pojęcia, co byłoby zgodne z wolą Bożą. Pozwólcie, że przedstawię, jak w pięciu krokach stwierdzić, czego Bóg od nas oczekuje.

1. Módl się

Kiedy stoimy przed trudną decyzją, módlmy się. Musimy poprosić Boga o mądrość i o wskazówkę. Módlmy się o otwartość serca, tak by móc usłyszeć, gdzie Bóg chce nas

zaprowadzić, i o gotowość, by w tym kierunku podążać, niezależnie od ceny, jaką musielibyśmy zapłacić. Modlitwa przed podjęciem decyzji pomaga nam zbliżyć się do Boga, zyskać większą wrażliwość i gotowość. Warto też powiedzieć Bogu o swoich marzeniach! „Boże, jeśli tylko możesz, proszę, daj nam możliwość przeniesienia się na Hawaje. Myślę, że tego właśnie pragnę. Ale przede wszystkim prowadź mnie tam, gdzie sam chcesz, żebym zaszedł. Przyjmę każdą Twoją wolę".

Modlitwa działa. Nie chodzi jednak o to, że Bóg mówi nam na głos w czasie modlitwy, jaka jest Jego wola, ale raczej o to, że modlitwa pozwala nam wykształcić w sobie pragnienie przede wszystkim spełnienia Jego woli. Zauważyłem, że sygnały od Boga są dużo wyraźniejsze, jeśli najpierw wyjawię swoje pragnienia, a następnie oddam się woli Bożej.

2. Czytaj Pismo Święte

Bóg zazwyczaj objawia swoją wolę w swoim Słowie. Chcemy wiedzieć, jak być świętymi? Musimy poznać Słowo Boże. Czy stoimy przed decyzją, która ma wpływ na nasze życie duchowe, i nie wie

my, jaka jest w tym obszarze wola Boża? Przestudiujmy pod tym kątem Biblię, pochylając się nad każdym wersetem, który ten temat porusza. Szukajmy też ogólnych wytycznych, które dotyczą naszego tematu i z których możemy wyciągnąć praktyczne wnioski.

3. Szukaj dobrej rady

Rozmawiajmy z dojrzałymi w wierze chrześcijanami, którzy byli w sytuacji podobnej do naszej. To może nie być łatwe, ale będąc otwartym na uczenie się od innych, możemy poszerzyć swoją mądrość. Tak przynajmniej głosi Księga Przysłów (19, 20): „Słuchaj rady i przyjmij karcenie, abyś w końcu stał się mądry". Zachęcam wszystkich do stworzenia grupy doradczej. Znajdźcie ludzi, którzy mają za sobą rozmaite doświadczenia i są autorytetami, do których można zwrócić się o radę. Warto zadbać o to, by do tej grupy zaliczali się nie tylko przyjaciele, ale i ludzie, którym od lat udaje się żyć po chrześcijańsku. Kiedy więc stoisz przed trudną decyzją, sprawdź, co mówi na ten temat Słowo Boże, dowiedz się, ile możesz, i zasięgnij rady godnych polecenia osób.

4. Poznawaj Serce Boże

Zdarzają się sytuacje, w których Pismo Święte nie daje nam konkretnego odniesienia albo zasady, którą można by się kierować. Chcemy wypełniać wolę Boga, ale jaka ona jest? List do Hebrajczyków (5, 13 - 6, 2) zachęca nas, byśmy zawiązali bliższą relację z Bogiem, tak aby umieć dostrzegać Jego wolę.

> Każdy bowiem niewprawny w nauce sprawiedliwości jest jak niemowlę ssące mleko. Dojrzali zaś przyjmują pokarm stały, gdyż przez praktykę mają zmysły wyćwiczone do rozróżniania między tym co dobre i złe. Zostawmy jednak podstawy nauki o Chrystusie i przejdźmy do spraw dojrzałości. Nie kładźmy ponownie

fundamentu, którym jest: odwrócenie się od martwych uczynków, wiara w Boga, nauka

o obmyciach, nakładaniu rąk, powstaniu z martwych i sądzie wiecznym.

Nasze życie chrześcijańskie zaczyna się od opanowania podstawowych zagadnień: wiary, żalu za grzechy, chrztu, darów duchowych i czasów ostatecznych. Stopniowo uczymy się rozróżniać dobro i zło. Uczymy się, jakie kroki najlepiej odzwierciedlają charakter Boga, lub też stajemy się wyczuleni na to, co mogłoby być wolą Bożą w danej sprawie. Zadawanie typowego pytania: „Co by zrobił Jezus?" może być zarówno pomocą, jak i przeszkodą. Łatwo bowiem w określanie tego, co zrobiłby Jezus, włożyć własne pragnienia. Chodzi więc o to, by wznieść się ponad nasze pragnienia i poznać Boże Serce. Możemy się nauczyć, jak sprawić, by Jego charakter i wartości były dla nas czytelne.

Coraz bliższe poznawanie Boga wymaga ciągłej praktyki i ćwiczeń - to proces, który trwa całe życie.

5. Podejmij decyzję

Musimy cierpliwie doczekać się zakończenia pierwszych czterech etapów albo czasu, kiedy będziemy mieli jasną odpowiedź co do danej kwestii, zanim podejmiemy *tymczasową* decyzję. Z Listu św. Jakuba dowiecie się, co mam na myśli:

> Dlaczego teraz mówicie: „Dziś lub jutro pojedziemy do tego miasta, zatrzymamy się tam przez rok i będziemy handlować oraz ciągnąć zyski"? Nie wiecie, co będzie jutro. Czymże jest wasze życie? Jesteście jak dym, który pojawia się na krótko i zaraz znika. Powinniście raczej mówić: „Uczynimy to lub tamto, jeżeli Pan zechce i jeśli żyć będziemy". Wy jednak jesteście zarozumiali i wyniośli! A każda zarozumiałość jest zła. Kto bowiem wie, jak czynić dobro, a nie czyni, popełnia grzech.

Bóg daje nam wielką możliwość uczestniczenia w określaniu tego, co jest Jego wolą dla nas. Po pierwsze, to nie my sami decydujemy,

że coś zrobimy. To byłoby zignorowaniem Boga, a św. Jakub nazywa to grzeszną zarozumiałością. Po drugie, odrabiamy pracę domową: modlimy się, studiujemy Pismo Święte, szukamy rady. Pragniemy rozpoznawać wolę Boga w danej sytuacji. Potem dochodzi do podjęcia *tymczasowej* decyzji: „Boże, wydaje się, że taki wybór jest w zgodzie z Twoją wolą. Jeśli taka ona jest, niech tak się stanie. Jeśli nie, każ mi wybrać inaczej".

Ponieważ modlimy się: „Panie Boże, jeśli taka jest Twoja wola, niech tak się stanie", możemy być spokojni. Jeśli to się wydarzy - a wierzymy, że Bóg odpowiada na modlitwy - możemy odpowiedzialnie założyć, że taka była wola Boża w tej sytuacji. Pomyślmy o zaufaniu, jakie Bóg w nas pokłada. Jeśli Jego Słowo nas nie prowadzi, oznacza to, iż Bóg chce, abyśmy dorośli do podjęcia dobrych decyzji, które będą odzwierciedlać Jego

zamysł. Czy Bóg ma dla nas plany? Zdecydowanie tak. Czy zachęca nas, abyśmy wybierali ścieżki według Jego wskazówek? Zdecydowanie tak. I to właśnie jest prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Czy słyszałeś kiedykolwiek, że Bóg ma konkretny plan na twoje życie? Jeśli tak, jaki wpływ miało to na twoje decyzje i zachowanie?
2. Czy ten plan Boga dla ciebie w pełni wypełniałeś? Dlaczego?
3. Czy byłeś kiedyś w sytuacji, w której wiedziałeś, że Bóg ma konkretną wolę odnośnie do twojego życia? Opisz tę sytuację.
4. Czy byłeś kiedyś w sytuacji, kiedy Bóg dał ci wielką wolność wyboru między kilkoma ścieżkami? Co się wtedy wydarzyło?
5. Czy „obietnica" z Księgi Jeremiasza (29, 11) była dla ciebie źródłem zniechęcenia: „Tylko Ja znam plany, które mam względem was - wyrocznia Pana - plany pomyślności, a nie nieszczęścia, aby spełnić wasze nadzieje na przyszłość"? Opisz tę sytuację.
6. Czy jeśli chodzi o zbawienie, żyjesz zgodnie z wolą Boga? Jeśli niejakie przeszkody stoją ci na drodze? Czy jesteś gotów je przezwyciężyć?
7. Czy żyjesz zgodnie z wolą Bożą w kwestii wzrastania w wierze? Jeśli nie, jakie przeszkody stoją ci na drodze? Czy jesteś gotów je przezwyciężyć?

KŁAMSTWO 8
NIGDY NIE BĘDĘ WYSTARCZAJĄCO DOBRY
Prawda o naszej posłudze dla Kościoła

Niedługo po tym, jak ponownie zawierzyłem swoje życie Chrystusowi, zacząłem pracować z grupą młodzieży przy wspólnocie, w której sam dorastałem. Było świetnie! Ci młodzi ludzie wykazywali ogromną otwartość na Chrystusa i głód, by dowiadywać się coraz więcej. Byłem zachwycony przywilejem spędzania z nimi czasu.

To doświadczenie doprowadziło mnie do poważnych rozważań na temat zawodowego zajmowania się duszpasterstwem młodzieży, co otworzyło uprzednio zamkniętą puszkę Pandory. Wcześniej przez pięć lat uczęszczałem na uczelnię chrześcijańską, aby przygotować się do pełnienia podobnej funkcji. Jednak zupełnie się to nie udało. Ale tym razem było inaczej. Teraz duszpasterstwo nie sprowadzało się po prostu do „robienia tego, co trzeba" ani do próby zapewnienia sobie biletu do nieba. Teraz chciałem zarazić innych tą samą radością, jaką sam znajdowałem w Chrystusie.

Inni mnie zachęcali, aleja twardo się sprzeciwiałem. Pełniłem świecką posługę i mimo że czułem bodziec, by robić coś więcej, ciągle z tym walczyłem. Dlaczego? Po długich modlitwach i rozmyślaniach zdałem sobie sprawę, że moje wahanie wypływa głównie z obawy przed porażką. Co będzie, jeśli poziom nauczania, który obecnie prezentuję, okaże się maksimum moich możliwości? Co będzie, jeśli okaże się, że nie mam wystarczająco dużo talentu ani zdolności, by zajmować się tym zawodowo? Co się stanie, jeśli grupa nie będzie się rozwijać, albo jeśli nie uda nam się przyciągnąć nowych ludzi, by pomóc im wzrastać w Chrystusie?

Pytania te przez jakiś czas mnie paraliżowały. Ponieważ brakowało mi pewności, postanowiłem nie zajmować się duszpasterstwem młodzieży zawodowo. Wtedy zdałem sobie sprawę, że po raz kolejny uwierzyłem w kłamstwo.

130

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Zbyt często my, chrześcijanie, padamy ofiarą fałszywego przekonania, że brakuje nam kwalifikacji, by pełnić posługę „na poważnie", co może sprawić, że nie będziemy służyć Bogu tak, jak On tego oczekuje. W książce pt. *The State of the Church: 2002 (Stan Kościoła w roku 2002)* George Barna ujawnia interesujące trendy w różnych wspólnotach. Rok 1996 zdaje się czasem największej zapaści w wierze i zachowaniach chrześcijańskich od piętnastu lat: tylko 37 procent Amerykanów uczęszczało wtedy do kościoła raz w tygodniu. Jednakże do roku 2002 ten odsetek wzrósł do 43.

Nie odnotowano jednak analogicznego wzrostu w liczbie tych, którzy udzielają się ochotniczo w swojej wspólnocie (duszpasterstwie), tych, którzy się modlą, uczęszczają na spotkania w małych grupach albo którzy osobiście ewangelizują. Co to oznacza? Więcej ludzi chodzi do kościoła, ale mniej Mu służy.

Niedawno przeprowadziłem, raczej mało naukowe, badanie w miejscowych wspólnotach, mając nadzieję zastosować metody Barny do własnych celów. Mówiło się, że 10 procent członków wspólnoty wykonuje 90 procent pracy, i że większe Kościoły mają mniejszy odsetek zaangażowanych wiernych. Chciałem się przekonać, czy te popularne opinie były coś warte. Byłem zaskoczony uzyskanymi wynikami.

Małe wspólnoty - te, w których cotygodniowa frekwencja dorosłych nie przekracza 200 osób - miały zarówno najwyższe, jak i najniższe odsetki zaangażowanych wiernych. Kościół A, do którego regularnie uczęszczało 150 dorosłych wiernych, miał tych aktywnych zaledwie 20 procent. Nic więc dziwnego, że na przestrzeni kilku lat frekwencja na nabożeństwach malała. Kościół B, ze 120 wiernymi, miał najwyższy odsetek zaangażowanych wiernych - 65 procent. I znowu nic dziwnego, że w tej wspólnocie zarówno krzywa frekwencji, jak i zaangażowania członków ostatnio szła w górę. Kościół C, z 1500 regularnych uczestników nabożeństw, angażuje w swoją działalność 40 procent wiernych i liczba ta znacząco wzrasta. Kościół D wykazuje się najszybszym wzrostem zaangażowania spośród wszystkich: 50 procent z 1400 wiernych jest konkretnie zaangażowanych w duszpasterstwo.

131

Jakie wnioski wyciągnąłem? Kiedy świeccy angażują się w pracę związaną z duszpasterstwem, wyniki są dobre. Kiedy chrześcijanie poddają się kłamstwu, że duszpasterstwo nie jest dla nich, wspólnota na tym cierpi. Pozwolę sobie teraz przedstawić sześć wymiarów tego kłamstwa, które przyczyniają się do naszego braku zaangażowania w życie Kościoła i mają wpływ na to, jak ciało Chrystusa wypełnia swoje dane przez Boga funkcje.

Boimy się porównań

Kiedy po raz pierwszy naszła mnie myśl, aby zawodowo zająć się duszpasterstwem młodzieży, rozmawiałem z kilkoma pastorami, którzy z sukcesem wypełniali to zadanie, i którzy - nieświadomie - przekonali mnie, że nie jestem wystarczająco dobry. Dzieląc się swoją wiarą, nie byłem tak skuteczny jak Billy Graham[5]. Kiedy nauczałem, nie byłem tak dowcipny jak Chuck Swindoll[6]. Kiedy organizowałem wycieczkę, nie byłem taką duszą towarzystwa jak Les Christie[7]. Wielu z nas przygląda się konkurencji, stwierdza, że nie

nadaje się do wyścigu o medal i całkowicie porzuca zamiar zaangażowania się w duszpasterstwo.

Brak talentu nas paraliżuje

Często powątpiewamy w swoje talenty i zdolności. Oceniamy trudność zadania i czujemy się niekompetentni. Boimy się, że w swojej

5 Billy Graham - słynny ze swojej siły przekonywania amerykański kaznodzieja baptystyczny; rekordzista światowy pod względem liczby ludzi, przed którymi osobiście wygłaszał kazania w różnych krajach. Niezwykle popularny również wśród słuchaczy radiowych i widzów telewizji [przyp. tłum.].
6 Chuck Swindoll - pastor i kaznodzieja radiowy. Programy z jego udziałem emitowane są w licznych stacjach na całym świecie i tłumaczone na wiele języków [przyp. tłum.].
7 Les Christie - pastor i wieloletni opiekun duszpasterstwa młodzieży. Specjalista od spraw młodzieży i rodziny; prelegent na wielu konferencjach chrześcijańskich w Stanach Zjednoczonych i innych krajach. Znany ze swojej charyzmy i miłości do młodych ludzi [przyp. tłum.].

posłudze odniesiemy porażkę. Okazuje się, że podobne odczucia miał sam św. Paweł, o czym możemy się dowiedzieć z Drugiego Listu do Koryntian (3, 5): „nie dlatego, że sami uważamy się za godnych (...)".

Może zatytułowałem ten podrozdział niewłaściwie. W rzeczywistości tylko wydaje nam się, że brakuje nam talentu. To wrażenie może nie odpowiadać rzeczywistości, ale nasze wątpliwości są z całą pewnością realne. Obawiamy się porażki i rezygnujemy z podjęcia ryzyka.

Ciężar odpowiedzialności odbiera nam odwagę

Pełnienie posługi pastorskiej daje wiele cudownych okazji, aby mieć wpływ na czyjeś życie. Jeśli dobrze się spiszemy, ludzie przyjmą Chrystusa do swojego serca i pójdą do nieba. Prowadzenie ludzi do Jezusa to zaszczyt i przywilej nieporównywalny z żadnym innym. Jeśli zaś nie będziemy właściwie reprezentować chrześcijaństwa, ludzie mogą Chrystusa odrzucić i pójść do piekła. Moja żona pracowała kiedyś w przychodni lekarza, który regularnie przypominał pracownikom, że błąd może skończyć się śmiercią (i to nie ich własną!). Zawsze musieli wykazywać się najwyższą ostrożnością i precyzją. Niczego nie ujmując ciężarowi błędów pielęgniarskich, chciałbym zwrócić waszą uwagę, że jeśli popełnimy błędy w naszej posłudze duszpasterskiej, ludzie mogą spędzić wieczność w piekle. To dość przerażająca perspektywa.

Czasami więc, bojąc się tej odpowiedzialności, wycofujemy się niemal całkowicie z myśli o zaangażowaniu w służbę Kościołowi. Lepiej zostawić to komuś, kto ma lepsze kwalifikacje, kto zna dobre odpowiedzi. My możemy być marnym wzorem dla kogoś, kto znajduje się na drodze poszukiwań duchowych.

Wyzwanie zmusza nas do rozwoju

Dawno temu przekonałem się, że nauczyciel uczy się o wiele więcej niż uczeń. Kiedy przyjmujemy na siebie obowiązki duszpasterskie, musimy być gotowi się rozwijać. Zanim w ogóle zaczniemy myśleć

o nauczaniu innych, musimy sami rozgryźć prawdy zawarte w tekstach i to, jaki wpływ mają na nasze życie. Podjęcie się trudnego wyzwania duszpasterskiego wymaga od nas, byśmy bardziej zdali się na Boga i Jego moc niż na siebie.

W czym więc problem? Nie możemy pozostać w naszych komfortowych duchowych fotelach, opierając się wygodnie o przeszłość. Służba Kościołowi wymaga od nas rozwoju. Wielu z nas niemal podświadomie unika duszpasterstwa, bo jest dla nas jasne, że musielibyśmy pogłębić naszą wiarę i wyjść poza nasze wygodne ramy. Podjęcie się posługi duszpasterskiej jest jak słowa ze ścieżki dźwiękowej do filmu *Top Gum* „Highway to the danger zone" („Autostrada do strefy niebezpieczeństwa").

Jeśli ulegniemy kłamstwu, że da się uniknąć rozwoju duchowego, duszpasterstwo może być dla nas zagrożeniem.

Rozpraszają nas inne możliwości

Dla wielu z nas mnogość innych ścieżek życiowych może stanowić największą przeszkodę na drodze do służby Kościołowi. Mamy tak wiele możliwości wyboru w życiu, a ewangelizacja czy spotkania modlitewne niekoniecznie znajdują się na szczycie listy najbardziej pożądanych zajęć. Zamiast prowadzić katechezę dla nastoletnich chłopców, wolimy dwa razy w miesiącu wybrać się na ryby. Lubimy otrzymywać błogosławieństwo na cotygodniowym nabożeństwie, ale nie czujemy się gotowi zaangażować w pracę w małej grupie albo cały nasz czas pochłania zawożenie i odbieranie dzieci z najróżniejszych zajęć pozaszkolnych.

Łatwiej nam być konsumentami niż producentami. Chodzimy do kościoła dla własnej korzyści, nie po to, by tą korzyścią dzielić się z innymi. A co najgorsze, uważamy, że tak jest w porządku.

Poznaj prawdę

Bóg chce, aby każdy chrześcijanin był Jego sługą, aby był zaangażowany w pracę na rzecz Kościoła. Kiedy przychodzimy do Chrystusa,

nie otrzymujemy tylko przebaczenia. Otrzymujemy misję. Cel życiowy. Styl życia. Służbę. Może to być zajęcie płatne lub nie, możemy być powołani do przewodzenia, a może do naśladowania, nasza posługa może od nas wymagać wykształcenia wyższego lub nie. Ale wszyscy jesteśmy sługami Chrystusa.

Spójrzmy na cztery punkty, które precyzują tę prawdę.

1. Utwierdź się w swoim powołaniu

Kiedy byłem w szkole średniej, błędnie myślałem, że duszpasterstwo jest dla zawodowców. Mimo że dziś zwykle nazywamy ich „pastorami", wówczas nazywano ich „sługami" [ang. *ministers* - przyp. tłum.]. Pozostali byli „członkami wspólnoty". Przekazywaliśmy ofiary na rzecz Kościoła, a oni wykonywali robotę. Płaciliśmy im, by służyli, po to, abyśmy sami nie musieli tego robić. Ale to nas zbytnio nie dyscyplinowało, nieprawdaż?

W rzeczywistości Bóg wzywa każdego naśladowcę Jezusa, aby był sługą. Niektórzy dostają za to pieniądze, większość nie. Niektórzy chodzą na studia, aby się tym zajmować, większość nie. Niektórzy są opiekunami duszpasterstw, większość nie. Niektórzy oddają się tylko jednemu zadaniu, inni podejmują się wielu. Ale wszyscy służą - na różne sposoby, w różnych miejscach, o różnych porach, w różnych stylach. Tak opisuje to fragment z Listu do Efezjan (4, 11-13):

> On także ustanowił apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli, aby przygotowali świętych do pełnienia posługi budowania Ciała Chrystusa, aż wszyscy osiągniemy jedność wiary i poznanie Syna Bożego, doskonałe człowieczeństwo, miarę wielkości według pełni Chrystusa.

Przywódcy duchowi służą poprzez motywowanie, szkolenie i dodawanie sił ludowi Bożemu do wykonywania posługi. Ich celem jest pomóc nam wzrastać we wspólnocie chrześcijan, tak abyśmy osiągnęli pełnię dojrzałości w Chrystusie i poznali Jego serce.

A co dzieje się, jeśli słudzy Chrystusa (Jego lud) nie wypełniają swojego powołania? Wspólnoty kościelne nie rozrastają się ani nie

dojrzewają duchowo, nie ma jedności i nie osiągamy pełni w Chrystusie, jakiej Bóg dla nas pragnie. Kiedy opieramy się zaangażowaniu w posługę, opieramy się zamysłowi Bożemu. Psujemy to, czym według Boga powinien być Kościół.

Pozwólcie teraz, że podam parę wyjątków! Jeśli nadal poszukujemy Boga albo odpowiedniej dla siebie wspólnoty, najlepszym rozwiązaniem może być dla nas nieangażowanie się zbytnio w posługę. Zadeklarowanie swojej przynależności do określonej wspólnoty jest niezbędnym elementem posługi dla tej grupy, więc jeśli zgłaszamy się na ochotnika, a potem w ogóle się nie pojawiamy, prowadzi to do problemów. Czasami jednak nawet zaangażowani chrześcijanie potrzebują okresu na odpoczynek i zregenerowanie sił. Dick i Sharon odwiedzili naszą wspólnotę po tym, jak spotkałem ich na imprezie dla mieszkańców miasta. Właśnie mieli za sobą bolesne doświadczenie związane z jedną ze wspólnot i potrzebowali czasu, żeby się z tego wyleczyć. Ale mój Kościół nie był liczny i nie byliśmy w stanie wypełniać wszystkich zadań, jakie byśmy chcieli. To ich frustrowało. Chcieli się zaangażować, tymczasem potrzebna im była rekonwalescencja.

Z myślą o ich najlepszym interesie musimy zachęcać tych, którzy potrzebują czasu na odpoczynek, aby z niego skorzystali. A potem, kiedy znów będą w pełni sił, pomóżmy im wybrać rodzaj posługi, która najlepiej będzie odpowiadała potrzebom zarówno lokalnej wspólnoty, jak i im samym.

2. Zrozum swoją wyjątkowość

Pamiętacie moje obawy co do tego, że nie potrafię ewangelizować jak Billy Graham ani nauczać jak Chuck Swindoll? Okazuje się, że obawy te były bezpodstawne. Bóg nie chce, abym nauczał czy ewangelizował jak ktoś inny. Nie chce też tego dla ciebie. Chce, abyśmy byli jedynymi w swoim rodzaju głosicielami Ewangelii, wypełniającymi Jego zamysł. Moja posługa pastorska ma charakter, którego Billy Graham absolutnie nie jest w stanie powielić. Rick Warren ze wspólnoty w Saddleback Valley uświadomił mi pięć czynników, które razem sprawiają, że wszyscy w swojej posłudze jesteśmy jedyni

w swoim rodzaju. Usłyszałem to na seminarium pt. *Kościół dążący do celu.*

Po pierwsze mamy unikalne *dary duchowe,* o czym mówi Pierwszy List do Koryntian:

> W każdym uwidacznia się działanie Ducha dla wspólnego dobra. Jednemu Duch daje słowo mądrości, innemu ten sam Duch daje rozumienie słowa. Jednego Duch obdarza wiarą, innemu ten sam Duch udziela daru uzdrawiania. Jeszcze innym daje natomiast moc czynienia cudów, dar prorokowania, dar rozróżniania duchów, dar języków, dar tłumaczenia języków (...) I tak ustanowił Bóg w Kościele wpierw apostołów, na drugim miejscu proroków, na trzecim nauczycieli, ponadto tych, którzy mają dary: uzdrawiania, niesienia pomocy, kierowania, mówienia językami. Czy jednak wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokami? Czy wszyscy nauczycielami? Czy wszyscy cudotwórcami? Czy wszyscy mają dar uzdrawiania? Czy wszyscy mówią językami? Czy wszyscy je tłumaczą? (12, 7-10. 28-30).

Bóg daje każdemu wierzącemu inne zdolności, a następnie dodaje do nich nasze jedyne w swoim rodzaju *serce* - to, co nas porusza, co ma związek z naszymi emocjami. To tam rodzą się nasze pasje i to ono sprawia, że nasza duchowa krew krąży. To jest to, co prowadzi nas do konkretnego obszaru posługi.

Następnie nasze indywidualne *zdolności* - naturalne talenty, z którymi się urodziliśmy, i te, które wykształciliśmy w sobie przez lata. Może mamy talent do nauczania albo do motywowania, albo do sztuki czy muzyki. Do tego wszystkiego dokładamy naszą całkowicie wyjątkową *osobowość.* Bóg uczynił nas introwertykami lub ekstrawertykami, osobami asertywnymi albo pasywnymi - to wszystko składa się na wyjątkowego sługę. Bóg sprawił, że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy, a On nie popełnia błędów. Nasza osobowość poprowadzi nas w kierunku takiego rodzaju posługi, jaki jest dla nas najlepszy.

Na końcu dodajemy nasze *doświadczenia* - te, które mamy tylko my. Chętnie wymazałbym ze swojej świadomości wspomnienia ze

szkoły średniej, ale Bóg wykorzystuje je, aby wykształcić we mnie umiejętność rozumienia ludzi, którzy w jakiś sposób odstają od reszty. Jak przypomina nam Rick Warren, „Bóg nigdy nie marnuje przykrych doświadczeń". Bóg często odkupuje nasze bolesne doświadczenia, pozwalając nam stworzyć taki rodzaj posługi duszpasterskiej, która okaże się najlepsza dla osób przechodzących przez podobne trudności jak my kiedyś.

Co więc mamy? Prawdę, że Bóg powołał każdego z nas do tego, byśmy nadali naszej posłudze na rzecz Kościoła jedyny w swoim rodzaju kształt[8]. Nie chodzi o to, byśmy powielali cudze wzorce. Nikt też nie może skopiować naszego stylu. Powtórzmy więc: jeśli nie służymy, duża część pracy pozostaje niewykonana.

3. Uwolnij efekty

Kiedy rozważałem zajmowanie się duszpasterstwem młodzieży zawodowo, obawiałem się porażki i tego, że nie osiągnę pożądanych efektów. Potem z wielką ulgą odkryłem fragment z Pierwszego Listu do Koryntian (3, 6-7), który pozwolił mi zrzucić z siebie

odpowiedzialność za efekty. Święty Paweł pisze: „Ja sadziłem, Apollos podlewał, ale Bóg dawał wzrost! Nieważny jest ten, który sadzi, ani ten, który podlewa, ale Ten, który daje wzrost - Bóg!".

Cóż za wolność! W naszej posłudze Bóg oczekuje od nas, że będziemy wykonywać to, co do nas należy: sadzić, podlewać, nauczać, przewodzić, pomagać - najlepiej jak potrafimy. Rezultaty zostawiamy Jemu. To sprawia, że nie możemy się szczycić pozytywnymi efektami, jeśli one nadejdą, ale też nie będziemy się czuć zniechęceni, jeśli rezultaty się nie pojawią. Koncentrujemy się po prostu na swojej pracy i trzymamy się prawdy, że Bóg nie pociąga nas do odpowiedzialności za efekty.

8 W języku angielskim pierwsze litery wymienionych przez autora pięciu składników tworzą łatwy do zapamiętania i adekwatny znaczeniowo wyraz *shape,* czyli „kształt" [przyp. tłum.].

138

4. Przygotuj się na nagrodę

Oto dobre wiadomości! Mimo że nie ponosimy odpowiedzialności za efekty, Bóg wynagradza nas za nasze wysiłki w posłudze.

> Ten, który sadzi, i ten, który podlewa, tworzą jedno. Każdy też otrzyma zapłatę stosownie do własnego wysiłku. (...) Według danej mi łaski Boga, jako wprawny architekt położyłem fundament, a ktoś inny na nim buduje. Każdy niech więc zważa, jak buduje: Nikt bowiem nie może położyć innego fundamentu oprócz tego, który już jest położony, a którym jest Jezus Chrystus. A czy ktoś na tym fundamencie buduje ze złota, srebra, szlachetnych kamieni, drewna, siana lub słomy, to okaże się w dniu, w którym wyjdzie na jaw dzieło każdego. Objawi się to w ogniu, gdy każdy czyn przejdzie próbę ognia. Jeśli jakaś budowla wytrzyma, budowniczy dostanie zapłatę. Ten, którego budowla spłonie, poniesie stratę, sam jednak ocaleje, ale tak, jakby przeszedł przez ogień (1 Kor 3, 8. 10-15).

Jeśli dobrze spełniamy swoją posługę, Bóg zapewni nam wieczną nagrodę. Jeśli jesteśmy kiepskimi sługami albo nie służymy wcale, do nieba wejdziemy ze swądem dymu na ubraniu. Bóg powołuje nas na swoje sługi - każdego z nas. Dał nam niepowtarzalną misję i nas wynagradza. I to właśnie jest prawda.

Żyj prawdą

Przeanalizujmy w czterech punktach, jak kształtować swoją niepowtarzalną posługę.

1. Krocz Z Bogiem

Obecność Boga jest fundamentem naszej pracy duszpasterskiej. Nie wykonujemy jej dzięki swojej mocy, talentom, zdolnościom ani mocnym punktom. Wykonujemy ją w asyście Boga. To On wezwał

139

Jozuego, by prowadził swój lud po śmierci Mojżesza, i podał trzy bardzo konkretne wytyczne, które mogą być nam przydatne także dzisiaj.

Po pierwsze, Bóg dał Jozuemu misję do wykonania: prowadzić lud do Ziemi Obiecanej. Po drugie, wyposażył go w odpowiednie podejście do tego zadania: dał mu siłę i odwagę, aby nie stchórzył, nie wycofał się i nie bał. Jozue miał konsekwentnie podchodzić do swojej misji jak waleczny rycerz. Po trzecie, Bóg dał środki, aby taką postawę w sobie wykształcić. Spójrzmy na werset z Księgi Jozuego: „Czyż ci nie nakazałem: Bądź mężny i wytrwały? Nie bój się więc ani nie przerażaj, gdyż dokądkolwiek pójdziesz, będzie z tobą Pan, twój Bóg" (Joz 1, 9).

Zawsze czerpię zachętę z mojego ulubionego cytatu na temat służby: „Jeśli chcesz zobaczyć działanie Boga, podejmuj się czegoś, co jest zgodne z Jego wolą, i co niechybnie skończy się porażką, o ile Jego w tym nie będzie". Jozue wziął niepokorną grupę narzekających byłych niewolników i przekonał ich, że ich Bóg im towarzyszy. Wkrótce serca ich przeciwników zmiękły ze strachu. Dlaczego? Bo Bóg był u ich boku i byli w stanie działać z siłą i odwagą (Joz 2, 11).

Naszą posługę można odnieść do tego samego wzoru. Jezus dał Kościołowi zadanie, o którym czytamy w Ewangelii według św. Mateusza (28, 18-20). Zwróćcie uwagę, że mowa jest o takim samym wyposażeniu w siłę:

> A Jezus podszedł do nich i powiedział: „Otrzymałem pełną władzę w niebie i na ziemi. Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach! Udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego! Nauczajcie ich, aby zachowywali wszystko, co wam nakazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do końca świata" (Mt 28, 18-20).

Nasze zadanie: docierać do wszystkich ludzi z radością Jezusa. Jaki środek nam to umożliwia? Obecność Jezusa. Jestem przekonany, że jeśli podejdziemy do naszej misji jak do przywileju pracy z Bogiem, w wyniku czego osiągamy Jego cele, wtedy pokonamy swoje obawy. To prowadzi nas do następnego punktu.

140

2. Odważ się spróbować

Owszem, możesz się obawiać bólu i trudności, jakie czasem niesie ze sobą posługa duszpasterska. Trzeba to przezwyciężyć. Wstać i robić to, do czego Bóg nas powołuje. Doświadczyć czegoś, co nazywam „pocałowaniem ropuchy". Nie zapominajcie, że przed spotkaniem z przystojnym księciem (lub księżniczką!) trzeba pocałować wiele ropuch (proszę, nie zrozumcie tego dosłownie!).

Bądź odważny i nie bój się spróbować różnych rodzajów posługi. Często jest tak, że nie dowiemy się, który rodzaj aktywności jest dla nas najlepszy, dopóki nie wyeliminujemy tych form, które ewidentnie najlepsze dla nas nie są. Czyż nie w ten sposób przekonałem się, że nauczanie w gimnazjum to nie jest moje powołanie życiowe? Pracowałem tam przez dwa lata i jestem tego pewien.

Zrozum, że posługa to nie jest wyrok dożywocia! Zawsze możesz z niej zrezygnować, jeśli Bóg poprowadzi cię w innym kierunku, nawet wbrew życzeniom niektórych pastorów. Czasami posługa może idealnie pasować - ale tylko przez jakiś czas. A może Bóg chce, żebyś był w Kościele tylko cząstką większej układanki. Szczerze wierzę w to, że Bóg powołał mnie do jednego, konkretnego Kościoła, ale po trzech latach nawet głupiec zrozumiałby, że nie na zawsze. Ale moja pasierbica spotkała w tym mieście swojego narzeczonego i wraz z żoną mamy teraz dwójkę wnucząt. Później zaczęliśmy

tworzyć wspólnotę w rozwijającym się nieopodal miasteczku i moja praca tam była prawdopodobnie najbardziej satysfakcjonującym doświadczeniem pastorskim, jakie miałem.

Czy Bóg powołał mnie do pracy w pierwszym z moich Kościołów? Tak. Czy to było powołanie na całe życie? Nie sądzę. Czasem kończymy to, co możemy zrobić w danym miejscu, i idziemy dalej. Mówię to, by zdecydowanie coś zaznaczyć: wypróbuj różne formy posługi i nie spodziewaj się, że dane zajęcie będzie czymś ostatecznym. 1 nawet jeśli będziesz musiał zmienić miejsce, służba się nie kończy.

141

3. Razem

My, Amerykanie, lubimy niezależność. Chcemy wszystko robić po swojemu i cenimy typ człowieka samowystarczalnego. Może to i dobre podejście przy produkcji hamburgerów, ale kiedy pracujemy nad kształtem naszej posługi, musimy brać pod uwagę naszą wspólnotę i innych chrześcijan. Są ku temu dwa powody: synergia i wsparcie.

Z synergią mamy do czynienia, kiedy 1 + 1 = 3 , czyli kiedy wynik końcowy ma wartość wyższą niż suma składników. Kiedy pracujemy jako grupa, robimy o wiele więcej, niż moglibyśmy zrobić sami. W muzyce rockowej chyba najbardziej lubię mocne brzmienie gitary basowej i to, jak od jej dźwięku wibruje cała moja klatka piersiowa. Lubię też dynamiczną perkusję. A wirtuozeria głównego gitarzysty, którego palce biegają po gryfie gitary, kiedy naciska poszczególne akordy, napełnia mnie podziwem.

Ale najbardziej ze wszystkiego lubię zespół jako całość. Jeśli połączy się utalentowanych muzyków, rezultat jest dużo bardziej imponujący niż to, co każdy z nich potrafi uzyskać samodzielnie. Tak właśnie pracujemy w Ciele Chrystusa jako Jego słudzy: każdy ma jedyną w swoim rodzaju rolę, która jest jednak połączona z rolami innych po to, byśmy mogli wykonać zadania, o wykonaniu których sami nie moglibyśmy nawet marzyć. To praca zespołu ludzi nadała formę tej książce. Ja miałem pomysł, z którym wybrałem się na konferencję pisarzy chrześcijańskich w Mt. Hermon, gdzie wielu ludzi wykonywało dużo pracy. Tam poznałem Mary McNeil, redaktorkę z wydawnictwa Cook Communications Ministries, która zapaliła się do mojej koncepcji. Zaprezentowała ją komitetowi wydawniczemu, który zdecydował się na publikację. Jeszcze inni redaktorzy wprowadzali poprawki do struktury i stylistyki. Ekipa od finansów oceniła, czy da się tę pozycję wydać po rozsądnych kosztach, jaką cenę powinna mieć na rynku i ile można wydać na reklamę. Specjaliści od marketingu pracowali nad tym, jak najlepiej ją sprzedać. Ludzie od reklamy ogłaszali wszem i wobec, że pojawiła się na rynku. Ludzie od sprzedaży dostarczali egzemplarze do księgarń i dystrybutorów. Ty ją kupiłeś (albo pożyczyłeś od przyjaciela). Oto synergia: wielu oddanych sprawie ludzi pracujących wspólnie nad jakimś zadaniem, którego nikt nie mógłby wykonać samodzielnie.

142

Wsparcie oznacza, że nie jesteśmy sami. Inni poddają pomysły, kiedy my jesteśmy wypaleni, podsuwają ramię, na którym możemy się wypłakać, cieszą się, kiedy odnosimy zwycięstwo. Przypominają nam, że nie jesteśmy „samotnymi strażnikami", od

których zależy wszystko. Czasami ty wspierasz mnie, czasami ja ciebie. Zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy częścią większej całości.

Obydwie koncepcje - synergia i wsparcie - mają swoje źródło w Pierwszym Liście do Koryntian:

> Wy jesteście Ciałem Chrystusa, a każdy z was jest Jego częścią. Ciało nie składa się z jednej części, lecz z wielu. Gdyby noga powiedziała: „Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała", czy mimo to nie należałaby do ciała? W każdym uwidacznia się działanie Ducha dla wspólnego dobra (12, 27. 14-15. 7).

Wspólna posługa to kolejny sposób na dostrojenie się do tego, do czego w swoim zamyśle stworzył nas Bóg. Tak samo jak ludzkie ciało uznaje dobrodziejstwa swoich poszczególnych narządów, tak samo ciało Chrystusa dostrzega talenty swoich członków. Był taki czas, kiedy sądziłem, że Bóg przeznaczył mnie do muzyki. Uwielbiałem muzykę i chciałem grać. Lecz kiedy tylko zaczynałem śpiewać albo grać, dom pustoszał. Kiedy z kolei nauczałem, ludzie mówili, jakie mają szczęście, że trafili na mnie. Widzicie różnicę?

Jesteś przewodnikiem, jeśli masz naśladowców. Jesteś nauczycielem, jeśli masz uczniów. Słuchaj uważnie tego, co mówią inni. Oni mogą dostrzegać w tobie talenty, o jakich nie miałeś pojęcia. Raz mi się to przytrafiło. Pełniłem po prostu posługę pastora, a coś udało się załatwić - jak się okazało - dzięki jednemu z moich talentów, którego byłem zupełnie nieświadomy. To dlatego musimy wspólnie wypełniać posługę.

4. To będzie sukces

Niewielu z nas widzi sens w poświęcaniu czasu i energii na coś, co nie przynosi rezultatów. Wszyscy chcemy odnosić sukcesy, jak więc możemy zagwarantować sukces naszej posługi? Koncentrując się na

jedynym zadaniu, które możemy kontrolować: na lojalnym wykonywaniu tego, do czego powołał nas Bóg. Mamy sadzić albo podlewać, albo nauczać, albo zachęcać ludzi, albo dawać, albo pomagać, tak jak umiemy najlepiej. Za rezultaty, jak czytaliśmy w Liście do Koryntian (1 Kor 3, 6-7), odpowiada sam Pan Bóg.

Kiedy przychodzi sukces, łatwo go sobie przypisać i nim się chwalić. Ale kiedy on nie przychodzi, łatwo też poczuć się skrzywdzonym i się zniechęcić. Udana posługa oznacza, że robimy to, co do nas należy. Najlepiej jak potrafimy. Resztę zostawiamy Bogu.

Zachęcam was do tego, byście nie pozwolili, aby zniechęcenie powstrzymywało was od zaangażowania się w służbę Kościołowi. Bóg stworzył cię jako jedynego w swoim rodzaju człowieka i dał ci niepowtarzalne talenty, abyś mógł wykonywać wyjątkowe zadanie w Jego królestwie. I to właśnie jest prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Czy czujesz się kompetentny, aby zaangażować się w służbę Kościołowi na poważnie? Dlaczego?
2. Czy odpowiedzialność związana z przewodnictwem duchowym cię deprymowała? W jaki sposób?
3. Z jakich głównie powodów opierałeś się większemu zaangażowaniu w posługę?

4. Czy naprawdę rozumiesz, że przed tobą jest niepowtarzalna misja, której nie może wypełnić nikt inny? Jak wpływa to na twoją postawę wobec tego zadania?

5. Jak świadomość, że nie ponosisz odpowiedzialności za efekty, zmienia twoje postrzeganie posługi („Ja sadziłem, Apollos podlewał, ale Bóg dawał wzrost! Nieważny jest ten, który sadzi, ani ten, który podlewa, ale Ten, który daje wzrost - Bóg!" [1 Kor 3, 6-7])?

6. Jak koncepcja wspólnej pracy na rzecz Kościoła zmienia twoją ocenę zarówno trudności, jak i radości z nią związanych?

KŁAMSTWO 9
CHRZEŚCIJAŃSTWO TO DOBRA RZECZ W NIEDZIELĘ
Prawda o gorliwości chrześcijańskiej

Melissa dorastała w małej wspólnocie w północno-zachodnim regionie Stanów Zjednoczonych. Lubiła muzykę i z przyjemnością grała na pianinie podczas nabożeństw. Ale w tym okresie, kiedy była nastolatką, jej dociekliwy umysł nie mógł sobie poradzić z różnicą między tym, co tak wielu członków wspólnoty mówiło w niedzielę, a tym, co robiło przez resztę tygodnia. Ich hipokryzja, jej buńczuczna postawa i duch wolności lat sześćdziesiątych stworzyły mieszankę czynników, które odwiodły Melissę od Kościoła.

Zajęła się jogą i astrologią, ale starała się żyć dobrze. Myślała, że jej się to udaje, ale kiedy przekroczyła czterdziestkę, poczucie niepewności kazało jej zawrócić z wybranej drogi. Jej rodzina zaczęła się modlić przed posiłkiem. Poszukali odpowiedniej wspólnoty w okolicy. Melissa stała się bardziej otwarta na Boga. Wtedy właśnie, kiedy wciąż jeszcze szukała, ktoś zapalił dla niej czerwone światło. Jej podróż dobiegła końca.

Odprawiałem ceremonię pogrzebową i martwiłem się. Czy w procesie powrotu do Boga zbliżyła się do Niego wystarczająco? Nie wiedziałem tego na pewno, choć rodzina chciała w to wierzyć. Żałowaliśmy wszystkich tych straconych lat, które spędziła z dala od Kościoła.

Melissa ponosiła odpowiedzialność za to, w jaki sposób zareagowała na hipokryzję członków swojej wspólnoty, ale i na nich spoczywa część winy. Jeśli w to wątpicie, zróbcie małą przerwę i przeczytajcie fragmenty z Księgi Ezechiela (33, 1-12) i Ewangelii św. Mateusza (18, 5-7). Nasze postępowanie ma wpływ na innych, a na końcu zostaniemy ze wszystkiego rozliczeni.

Członkowie wspólnoty wpadli w sidła kłamstwa, że chrześcijaństwo to dobra rzecz w niedzielę, ale nie powinno wpływać na resztę

tygodnia. Nie dali się ponieść wierze. A Melissa zapłaciła część ceny za przyjęcie przez nich tej nieprawdy.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Statystykom, które potwierdzają doświadczenia Melissy, nie ma końca. Badania raz po raz wykazują, że grzeszne czyny, takie jak niewierność w małżeństwie, nastoletnie ciąże czy rozwód, występują równie często u ludzi mieniących się wierzącymi, jak i u niewierzących. Osiemdziesiąt procent Amerykanów twierdzi, że Bóg jest dla nich bardzo

ważny, ale połowa z nich pokazuje, że nie jest jednak wystarczająco ważny, żeby czcić Go co tydzień na nabożeństwie.

Rok 2002 przyniósł lawinę doniesień o - słynnych dziś - przypadkach łamania standardów etycznych w korporacjach. Co chwila słyszało się o nieuczciwie prowadzonej księgowości, fałszowaniu danych o zyskach i/lub stratach, manipulacjach na giełdzie. Częstokroć pierwsze szeregi oszustów zapełniali chrześcijanie. Jak czytamy w czasopiśmie Christianity Today z 13 sierpnia 2002 roku, magazyn Fortune stworzył listę 25 najbardziej chciwych dyrektorów. Na jej szczycie znajdują się: Philip Anschutz z Qwest, znany w sporcie i przemyśle rozrywkowym. Oprócz tego sponsor powstania filmu Opowieści z Narnii, który miał stać się „czymś ważnym dla chrześcijaństwa w Ameryce". Steve Case z AOL Time Warner znalazł się na trzecim miejscu. Może słyszeliście o przekazanych przez niego 8,3 miliona dolarów na rzecz wspólnoty doktora Jamesa Kennedy'ego. Rodzina Rigas stworzyła firmę Adelphia Communications, która jest jednym z największych operatorów telewizji kablowej w kraju. Właściciele, którzy malwersowali miliony dolarów i doprowadzili firmę do bankructwa, w obliczu postawionych zarzutów nadal zarzekali się, że są wierzący. Ken Lay z Enronu mógłby zostać „patronem" wszystkich jemu podobnych osób łamiących zasady etyki korporacyjnej. Tymczasem 18 maja 2001 roku, w wywiadzie dla czasopisma The Door, Lay nie tylko zadeklarował swoje przywiązanie do Chrystusa, ale też wyraził pewność, że Bóg powołał go do biznesu, by w tej dziedzinie mógł mieć „większy i bardziej pozytywny wpływ

na ludzi niż w posłudze pastorskiej". Nie wątpimy w wielkość tego wpływu, a jedynie w to, kto na tym skorzystał.

Problem w tych historiach nie polega na tym, że chrześcijańscy biznesmeni popełniali błędy i nie uniknęli grzechu. Problemem jest rażąca niespójność ich manifestowanej wiary w Chrystusa z reputacją. Tak się składa, że ich wiara nie przekładała się na to, jak robili interesy. Swoim zachowaniem ostentacyjnie głosili kłamstwo: Kościół jest wspaniały w niedzielę, ale nie powinien zakłócać robienia interesów od poniedziałku do piątku.

Pragniemy Boga, ale w odmierzonych dawkach. Chcemy Go tyle, żebyśmy się dobrze czuli, ale nie tyle, byśmy się stali fanatykami. Wilbur Reese dobrze to oddaje w tekście, który znalazłem w Internecie.

> Poproszę Boga za trzy dolary. Taka ilość nie rozerwie mi duszy, ani nie wywoła bezsenności, ale pozwoli cieszyć się kubkiem ciepłego mleka albo drzemką w słońcu. Nie chcę tyle Boga, bym zaczął kochać ciemnoskórych albo chciał zbierać buraki z emigrantami. Chcę ekstazy, nie przemiany. Pragnę ciepła kobiecego łona, a nie bólu nowych narodzin. Poproszę pół kilo Wiekuistego w papierowej torebce. Poproszę Boga za trzy dolary.

Chcemy mieć Boga pod kontrolą, a nie dać Mu się „strawić". A jak nazywamy tych, którzy traktują wiarę poważnie i oddają swoje życie Bogu? Lou Carroll w krótkim tekście w czasopiśmie Lookout daje nam odpowiedź.

> Jestem chrześcijaninem i fanem futbolu amerykańskiego, którym się autentycznie ekscytuję. Mogę z jego powodu krzyczeć i szaleć. Ekscytuję się rekrutacją nowych

graczy do drużyny, obozem szkoleniowym i początkiem nowej kolejki. Chyba mam na tym punkcie lekkiego bzika. Ale moi przyjaciele nie widzą w tym nic niezwykłego. Nikt nie uważa mnie za człowieka dziwnego czy nawiedzonego. Kiedy ekscytuję się futbolem, moje zachowanie uważane jest za normalne.

150

Ekscytuję się też Panem. Kiedy przez dłuższy czas mówię o Chrystusie i zbawieniu, przyjaciele odczuwają dyskomfort. Dziwnie patrzą i znacząco się uśmiechają. Uważają, że zbytnio to przeżywam. Ich mina zdaje się mówić: „to fanatyk religijny". Czasami słyszę z ich ust: „Wyluzuj z tym trochę". Dlaczego jestem fanem, kiedy ekscytuję się futbolem, a fanatykiem, kiedy ekscytuję się Bogiem?

Dla wielu osób fanatyk religijny to ktoś, kto jest dwa szczeble wyżej na drabinie zaangażowania religijnego, ktoś na tyle zwariowany, że pozwala, by wiara w Boga wpływała na jego postępowanie. Kiedyś natknąłem się na następujący opis stopni zaangażowania religijnego: „Jeśli chodzi o ogół chrześcijan, to Chrystus jest obecny w każdym z nich. Dla niektórych jest ważny, dla niewielu jest najważniejszy". To tych ostatnich często nazywa się fanatykami.

Oczywiście, że istnieje również szkodliwa forma fanatyzmu. Jim Fowler, znajomy pastor, opisuje fanatyków jako ludzi, którzy „zapominając o celu, do którego dążą, podwajają prędkość". Powieściopisarz Morris West ostrzega: „Strzeżcie się ślepej gorliwości, z którą ćma szuka płomienia". Wielka aktywność i gorliwość nie muszą być wyznacznikiem słuszności sprawy. Zachowanie prawdziwych fanatyków religijnych, w najbardziej negatywnym rozumieniu tego słowa, nie ma żadnych podstaw w biblijnej prawdzie ani w zdrowym rozsądku.

Wielu sądzi, że wiara powinna być sprawą osobistą, że powinno się ją oddzielać od polityki, etyki biznesowej i innych dziedzin życia. Że wiarę i postępowanie powinno się łączyć ze sobą w stopniu nie większym, niż łączy się Kościół i państwo. Dlaczego? Bo wygodniej jest umieścić chrześcijaństwo na naszej liście priorytetów, ale nie na samym jej szczycie. Wygodniej jest pozwolić, by inne wartości wyprzedzały wartości Boga. Wygodniej jest wreszcie uzasadniać kompromisy etyczne twierdząc, że musimy po prostu zarobić na życie.

Co więc jest prawdą? Jak pogodzić fakt bycia niedoskonałym z wzorcem życia, jakie powinni wieść ludzie Boga? Omówmy te pytania.

151

Poznaj prawdę

Jeśli uwierzymy w kłamstwo, że możemy ograniczyć swoje chrześcijaństwo do niedzieli, to prawdę poznamy wtedy, gdy uświadomimy sobie, że prawdziwa wiara stawia Boga jako najwyższy priorytet w życiu. Często nazywamy to gorliwością. Pisząc o gorliwości, nie mam na myśli, że staniemy się dziwakami. Nie chcę też powiedzieć, że osiągniemy szczyt emocjonalny. Gorliwość oznacza bowiem priorytety i postęp.

Priorytety to odpowiedź na pytanie, co ma dla nas największą wartość. Postęp - dokąd zmierzamy? Kiedy połączymy te dwie sprawy, dotrzemy do kwestii kluczowej: czy jesteśmy gotowi zmienić kierunek, w którym podąża nasze życie, tak aby było ono odzwierciedleniem naszych wartości?

Priorytety

Kiedy naszym priorytetem jest Bóg, kochamy Go ponad wszystko. Jest dla nas ważniejszy niż cała reszta. Uznajemy Jezusa za dyrektora naczelnego naszego życia. W Ewangelii według św. Mateusza (22, 35-36) czytamy o tym, jak znawca Prawa Mojżeszowego prosi Jezusa, by podał najważniejsze przykazanie. W wersetach 37-38 Jezus zwraca uwagę na gorliwość uczuć do Stwórcy: „Będziesz miłował Pana, swego Boga, całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie".

Jezus nie powiedział nic nowego w swojej rozmowie z mężczyzną. Już w Księdze Powtórzonego Prawa (6, 5), pełnej szczegółów dotyczących tego, co lud Boży powinien czynić, Bóg mówi: „Będziesz miłował Pana, twojego Boga, całym swoim sercem, całą swoją duszą i z całej swojej mocy". W tej samej księdze znalazłem jeszcze dziewiętnaście innych nawiązań do tego jednego, podstawowego przykazania: kochaj Boga ponad wszystko. Brzmi to świetnie, ale muszę przyznać, że sam zmagałem się z tym nakazem przez długie lata.

Podczas studiów, kiedy wciąż poszukiwałem dla siebie drogi, nadarzyła się okazja, by wraz z dwoma przyjaciółmi spędzić tydzień w górach Sierra Nevada. Mieliśmy tam odnawiać naszą przyjaźń, filozofować - jak to studenci - i złapać parę pstrągów. Każdy z nas

uczęszczał na uczelnię chrześcijańską, ale ja w tym czasie miałem wątpliwości co do tego, co naprawdę oznacza bycie chrześcijaninem. Podobne dylematy nie prześladowały jednak moich przyjaciół i miałem nadzieję, że pomogą mi w wyjaśnieniu paru kwestii.

Kiedy podstarzały garbus Gabe'a wiózł nas nocą, zadałem pytanie: „Słuchajcie, jak bardzo zaangażowany musi być chrześcijanin? Musi płonąć? Czy można być chrześcijaninem, nie popadając w przesadę?". Temat ten zajmował nas przez dobrych sto mil. Koledzy skłaniali się ku opinii, że można być prawdziwym chrześcijaninem, nie ulegając fanatyzmowi. Ja jednak nie zadowoliłem się taką odpowiedzią i zacząłem na własną rękę drążyć ten temat, co trwało kilkanaście lat. Co to dokładnie znaczy, że ktoś jest chrześcijaninem? Jakie są tego kryteria? Jak rygorystycznie musimy ich przestrzegać? Czy musimy spełniać je wszystkie? Czy da się znaleźć równowagę między tymi chrześcijanami, którzy głoszą niesprecyzowaną wiarę w istnienie Jezusa, co właściwie nic nie znaczy, a tymi, którzy mówią o całkowitym oddaniu swego życia, co z kolei sprawia, że bycie chrześcijaninem staje się czymś trudno wykonalnym?

W tej części rozdziału podsumowuję to, czego nauczyłem się w czasie moich podróży duchowych, których celem było zdefiniowanie istoty życia chrześcijańskiego. Bez przesadnej surowości. Bez tchórzostwa. Ale i bez kłamstw.

W Biblii słowo „gorliwość" używane jest wiele razy, zwykle w odniesieniu do uczuć albo silnej pokusy, by popełnić grzech. Biblia Króla Jakuba[9] mówi o śmierci Jezusa i złożeniu Go do grobu jako o Jego „pasji". Nie chodzi tu o pokusę, nie chodzi o emocje, ale Jego gotowość, by przetrzymać trudności i ból i osiągnąć wyznaczony cel.

O gorliwości chrześcijańskiej mówimy wtedy, gdy poznawanie Boga ma dla nas większą wartość niż cokolwiek innego i jesteśmy gotowi zmienić nasze życie, by ten cel osiągnąć i Mu służyć. Proste do zrozumienia, nieprawdaż? Chodzi o umiłowanie Boga całym naszym sercem, duszą, umysłem, z całej siły. W gorliwości nie chodzi o to, by

wypełniać Bogiem jakąś pustkę w naszym życiu - to raczej Bóg dzięki niej umieszcza nas tam, gdzie pragnie.

9 Biblia Króla Jakuba (ang. King James Version), Biblia autoryzowana - to protestanckie, angielskie tłumaczenie Biblii zamówione na potrzeby Kościoła Anglii przez króla Jakuba I [przyp. red.].

153

Gorliwość nie polega na wychwalaniu Boga w niedzielę i robieniu, co nam się żywnie podoba w sobotę wieczorem. Nie polega na wykładaniu w szkółce niedzielnej przy równoczesnym oszukiwaniu na podatkach. Gorliwość to nie perfekcja, ale istota życia chrześcijańskiego, w którym Bóg stawiany jest na pierwszym miejscu.

Postęp

O ile gorliwość chrześcijańska może być owocem decyzji, którą podejmujemy w pewnym momencie życia, postęp polega na wcielaniu tego priorytetu w życie. Kształtujemy nasze życie tak, by zarówno wyrażać gorliwość na zewnątrz, jak i odnawiać ją w sobie. Jesteśmy posłuszni. Jakub, brat Pański, zadał pytanie o to, jak ważne jest posłuszeństwo w prawdziwej miłości do Boga: „Jaki z tego pożytek, jeśli ktoś mówi, że wierzy, a nie potwierdza tego czynami? Czy taka wiara może go zbawić?" (Jk 2, 14). Odpowiedź pada w wersetach 20-24:

> Chcesz się przekonać, próżny człowieku, że wiara niepotwierdzona czynami nic nie daje? Czy nasz ojciec, Abraham, nie dzięki uczynkom został uznany za sprawiedliwego, kiedy położył swojego syna Izaaka na ołtarzu? Widzisz więc, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez nie stała się doskonała. Tak wypełniło się Pismo, które mówi: Abraham uwierzył Bogu i dlatego został przez Niego usprawiedliwiony. Nazwano go też przyjacielem Boga. Widać więc, że człowiek zostaje uznany za sprawiedliwego dzięki uczynkom, a nie dzięki samej tylko wierze.

W kwestii relacji wiary i uczynków zauważyłem fascynującą współzależność. Święty Jakub twierdzi, że nie można wierzyć, nie żyjąc w odpowiedni sposób. Z jednej strony nasze zachowanie jest manifestem naszej wiary, naszego przekonania, że kochamy Boga ponad wszystko inne. Jest dowodem na rzeczywistość sfery duchowej (Jak nazywamy kogoś, kto twierdzi, że jest wierzący, ale nie zmienia swojego życia? Hipokrytą - jednym z tych chrześcijan, którzy zniechęcili Melissę do Kościoła). Chęć do ulepszania swojego życia jest

154

dowodem prawdziwej miłości do Boga. Z drugiej strony, nasze postępowanie wzmacnia także naszą wiarę. Moja bliskość z Bogiem narodziła się i odnawia w czasie spędzanym na lekturze Biblii, modlitwie, posłudze, miłości dla bliźnich. Im więcej w moim życiu takiej aktywności, tym bliżej jestem Boga.

Zaczynamy od wiary, a następnie postępujemy tak, by tę wiarę wyrazić. Nasze postępowanie sprawia, że nasza wiara staje się silniejsza. A co wywołuje umocniona wiara? Bardziej posłuszną postawę! Żyjemy tak, jak kazałby nam żyć Jezus, a naszym życiem stale się do Niego zbliżamy.

Jeśli chcemy, by w naszym życiu zagościła gorliwość, musimy postępować tak, jakby już w nim była. Musimy przestrzegać Bożych przykazań. Spędzać czas sam na sam z Bogiem. Służyć innym. Gorliwość się narodzi - nie natychmiast i nie od razu w całości. Ale kiedy spojrzysz na życie z dystansu, dostrzeżesz, że zachodzi zmiana. Zobaczysz postęp.

Może ci się wydawać, że to brzmi wręcz niewiarygodnie: kochać Boga całym sercem, duszą, umysłem, ze wszystkich sił. Nikomu z nas ta sztuka nie udaje się idealnie. Czy zatem nie jesteśmy chrześcijanami? To właśnie ten twardy orzech starałem się rozgryźć w czasie pamiętnej wyprawy w góry. Jak można pogodzić model życia „chrześcijańskiego", w którym nie zachodzi żadna zmiana w zachowaniu z tak trudnym wezwaniem, aby kochać Boga całą naszą istotą? Jak możemy przestrzegać przykazania Jezusa zawartego w Ewangelii według św. Jana (14, 15): „Jeśli Mnie miłujecie, będziecie zachowywali moje przykazania"?

Dorośnij do tego

Chyba najgłupszym pomysłem w mojej karierze motocyklisty była próba przejechania dziewięciuset mil przez Teksas w jeden dzień, z przeznaczeniem dwóch godzin na sen. Ale mając dwadzieścia sześć lat, myślałem, że mogę wszystko. Przekonałem się, że tak nie jest. Odkryłem za to, że można jechać czterdzieści mil do przydrożnego postoju dla podróżnych, kupić tam kawę i pączka i jechać kolejne czterdzieści mil. Powtarzałem tę czynność przez setki mil i - jak wi-

dać - przeżyłem. Moje doświadczenie może być metaforą drogi życia duchowego.

Kiedy postawiłem Boga na pierwszym miejscu w swoim życiu, poprosiłem Go, by zmienił moje życie w tym obszarze, w którym wiedziałem, że czynię źle. Z Jego pomocą udało mi się załatwić ten jeden punkt, a więc zrobiliśmy mały postęp. Byłem gotów odpocząć, przecież dotarłem do celu! Ale Bóg delikatnie wskazał na kolejną sferę, nad którą znowu razem mieliśmy pracować, a potem miałem następny postój, gdzie na odprężenie miałem akurat tyle czasu, by - że tak powiem - zjeść pączka i wypić kawę.

Bóg nie przestaje wskazywać na sprawy w moim życiu, które muszę naprawić albo na nowo przemyśleć. Do tej pory miałem wiele postojów, ale nadal nie dotarłem do celu, jakim jest miłowanie Boga całą swoją istotą. To się nazywa postęp.

Kiedy byłem nastolatkiem i rosłem w gwałtownym tempie, często dostawałem ubranie o wiele na mnie za duże, a wraz z nim zapewnienie: „Dorośniesz do tego". Nie cierpiałem nosić na sobie „worka" w nadziei, że za dwa tygodnie czy rok ubranie wreszcie będzie na mnie pasować, a potem znowu z niego wyrosnę. Bóg wie, że kiedy raz postawimy sobie za cel nauczyć się kochać Go nade wszystko i gdy regularnie i bez sentymentów będziemy rezygnować ze wszystkiego, co nam w tym nie pomaga, dorośniemy do tego, by działać zgodnie z naszym postanowieniem. Nie chodzi o to, abyśmy byli idealni, ale o to, by szczerze pragnąć się do Niego przybliżać.

Bóg oferuje nam zbawienie. Musimy tylko do niego dojrzeć. Święty Paweł rozumiał to dobrze, o czym dowiadujemy się z Drugiego Listu do Koryntian: „My wszyscy odzwierciedlamy w naszej odkrytej twarzy chwałę Pana i jesteśmy przemieniani na ten sam obraz, zyskując coraz większą chwałę, za sprawą Pana, który jest Duchem" (3, 18).

W jednym z tłumaczeń amerykańskich czytamy: „z jednego szczebla chwały na następny". Bóg oczekuje postępu, nie perfekcji. Umiłowanie Boga i bycie Mu posłusznym

oznacza więc, że ofiarujemy wszystko, co o sobie wiemy, na rzecz wszystkiego, co wiemy o Bogu, przy czym ciągle dowiadujemy się więcej, a więc ciągle dostosowujemy się na nowo do tego zalecenia. Zdajmy sobie sprawę, że każdy z nas łączy wiarę z niewiarą, posłuszeństwo z błędami. To, czemu poświęcamy najwięcej uwagi, wygrywa. Nie kajajmy się za brak doskonałości.

156

Ale jeśli Bóg nie jest na czele naszej listy priorytetów, uczucie, jakie zacznie nas nękać, to wina - i będzie to uczucie uzasadnione.

W Apokalipsie św. Jana (3, 15-16) Jezus przemawia do członków Kościoła i mówi o tym, że oczekuje od chrześcijan gorliwości: „Znam twoje czyny: nie jesteś ani zimny, ani gorący. Obyś był zimny albo gorący! Skoro jednak jesteś letni, a nie zimny ani gorący, wypluję cię z moich ust". Bóg pragnie, aby w naszym życiu była gorliwość - nie perfekcja, ale gorliwość. Aby nasze serce płonęło z miłości do Niego. Abyśmy stawiali Go wyżej niż wszystko inne. Jak to zrobić?

Żyj prawdą

Jak możemy pogodzić ze sobą gorliwość religijną, o której wiemy, że powinniśmy ją mieć, i porażkę w jej osiąganiu? Pozwolę sobie udzielić w tej kwestii dwóch rad. Omawiając je, umówmy się, że jesteśmy całkowicie szczerzy w ocenie miejsca, gdzie się obecnie znajdujemy.

Pragnij

Wzbudzanie w sobie gorliwości zaczyna się od naszego postanowienia, że naprawdę jej pragniemy. Gorliwość może być nieokiełznanym ogniem, który - raz rozniecony - żyje już swoim życiem. Bóg nie chce, abyśmy podejmowali pośpieszne decyzje, bez zastanawiania się nad ich skutkami.

Kiedyś badałem wszystkie teksty biblijne, w których było zawarte nauczanie Jezusa, aby poznać Jego styl. Zaskoczyło mnie to, jak mówi bez ogródek i jak w swych nakazach bywa bezwzględny. Dłuższy fragment z Ewangelii według św. Łukasza (14) to jeden z przykładów. Przyjrzyjmy się najpierw ostrzeżeniu dla tych, którzy podejmują decyzje (28-32):

> Któż bowiem z was, chcąc zbudować wieżę, najpierw nie usiądzie, aby obliczyć koszty, czy ma na wykończenie? Bo gdyby położył fundament, a nie zdołał dokończyć budowy, wszyscy, którzy by to widzieli, drwiliby z niego: «Ten człowiek zaczął

157

> budować, a nie zdołał dokończyć». Albo który król, gdy wyrusza na wojnę przeciwko innemu królowi, nie siądzie najpierw i nie rozważy, czy może z dziesięcioma tysiącami zmierzyć się z tym, który idzie przeciwko niemu z dwudziestoma tysiącami? Jeśli nie może, to wysyła poselstwo, gdy tamten jest jeszcze daleko, i prosi o warunki pokoju.

Zanim ludzie podejmą decyzję, Jezus prosi ich, by uważnie obliczyli koszt. Zastanowili się, jakie będą skutki ich decyzji. Uświadomili sobie, w co się angażują.

Jaki koszt ma Jezus na myśli? Wszystko, co mamy. Prześledźmy wersety 26-27 i 33:

> Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, lecz bardziej miłuje swego ojca i matkę, żonę i dzieci, braci i siostry, a także swoje życie, nie może być moim uczniem. Kto nie dźwiga swojego krzyża i nie idzie za Mną, nie może być moim uczniem. (...) Tak więc żaden z was nie może być moim uczniem, jeśli nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada.

Zwróćcie uwagę na cenę. Mamy kochać Boga tak intensywnie, że nasza miłość do rodziny i samych siebie zdaje się przy tym drugoplanowa. Musimy nieść swój krzyż, zamiast wyznaczać granice, do których się posuniemy w naszym naśladowaniu Boga. Musimy oddać wszystko Chrystusowi. A co jeśli tak nie uczynimy? Nie będziemy mogli zostać Jego uczniami. To słowa samego Jezusa.

Znamy zatem cenę - wszystko, co mamy. Policzmy więc, abyśmy wiedzieli, na co się decydujemy. Skoro cena jest tak wysoka, dlaczego mamy chcieć się angażować?

Po pierwsze dlatego, że to jest prawdziwe. Jezus nie ucieka się do podstępnych sztuczek marketingowych i nie zachęca nas, byśmy przystąpili do gry z niskim poziomem zaangażowania, aby potem, gdy już jesteśmy w środku, podnieść wymagania. Jezus z góry jasno określa, jakiego poziomu oddania się sprawie oczekuje. Pamiętajcie, że mówimy tutaj o pragnieniu, a nie perfekcji. Ciągle musimy sobie o tym przypominać. Jezus konsekwentnie nam to uświadamiał. Nigdy nie natknąłem się na jakikolwiek przykład, w którym Jezus

dawałby przyzwolenie na mniej niż całkowite oddanie się Bogu jako numerowi jeden w naszym życiu. Oznacza to, że jeśli wiedziemy letnie życie chrześcijańskie, nie możemy mieć pewności, że w ogóle jest to życie chrześcijańskie.

Po drugie, Bóg jest tego wart. Nic nie równa się korzyści, jaką znajdziemy w Bogu, kiedy oddamy Mu się bez reszty. Może ktoś z was ma ochotę dokładniej przyjrzeć się korzyściom, jakie płyną z poznawania Boga według słów Jezusa. Zapiszcie wszystkie dobre rzeczy, jakie przychodzą wam do głowy. Potem zastanówcie się nad ceną. Przeanalizujcie minusy gorliwości chrześcijańskiej. Zanim ostatecznie zadecydujecie, przypatrzcie się obu stronom.

Kiedy już przyjrzymy się zarówno zaletom, jak i wadom związanym z miłowaniem Boga, podejmujemy decyzję. Pewni, że nie ma innego, lepszego sposobu na życie, postanawiamy kochać Boga całym naszym sercem, duszą, umysłem i z całych sił. Przyjmujemy do wiadomości, że na niektórych polach będziemy ponosić porażki, ale naszym priorytetem jest ciągłe poznawanie Boga. Ta decyzja staje się punktem odniesienia dla całego naszego życia. Kiedy z biegiem czasu zrodzą się wątpliwości, a tak zdarzy się na pewno, wracamy do źródeł naszej decyzji.

Po latach, jakie spędziłem na zadawaniu sobie pytań i poszukiwaniu na nie odpowiedzi, w lutym 1971 roku uklęknąłem przy łóżku i zacząłem się modlić: „Boże, nie mogę sprawić, żeby moje życie było takie, jak należy. Myślę, że Ty to potrafisz. Masz moje całkowite przyzwolenie, by wprowadzać w nim zmiany, jakie uważasz za właściwe".

Bóg spełnił wtedy moją prośbę, spełniają nadal i zawsze będzie ją spełniał. W trudnych chwilach wracam do tego momentu w moim życiu, kiedy zdecydowałem, że

chcę wzbudzić w sobie pragnienie Boga. To był krok w dobrym kierunku, ale życie wypełnione gorliwością chrześcijańską nie sprowadza się tylko do modlitwy.

Żyj tym

Kiedy już zdecydujemy się kochać Boga bardziej niż cokolwiek innego, zaczynamy działać. Wybieramy takie postępowanie, które jest odzwierciedleniem charakteru Boga, i odrzucamy takie, które nie jest. Zaufajcie mi, to jest proces na całe życie. W dniu, kiedy zaczą-

łem pisać tę część rozdziału, w ramach porannej modlitwy przeczytałem fragment z Listu do Kolosan (1, 15-20), który mówi o absolutnej nadrzędności Chrystusa - właśnie o tym pisałem.

Modliłem się, prosząc Boga, by pomógł mi wprowadzać w życie prawdę o nadrzędności Chrystusa. Dwadzieścia minut później zacząłem coś robić - nie był to jawny grzech, nic nawet zbliżonego do tego, co zwykle nazywamy złem. Ale, wierzcie mi, niemal słyszalny głos zapytał mnie: „Czy takie postępowanie jest odzwierciedleniem Mojej nadrzędności w twoim życiu?".

Wiedziałem, że tak nie jest, więc zacząłem ignorować głos, który zaczynał trochę słabnąć. Czy pragnąłem Ducha Świętego po to, by robić coś, co mnie samemu się podobało, ale Bogu nie? Cena stawała się zbyt wysoka, abym mógł ją zapłacić. Moja decyzja, by posłuchać Ducha Świętego i zaprzestać tego, co robiłem, sprawiła, że stałem się bliższy ideałowi życia chrześcijańskiego. Czy był to zbieg okoliczności? Nie sądzę. To był tylko kolejny krok na drodze, którą zacząłem iść trzydzieści trzy lata temu - wtedy to zacząłem starać się żyć tak, aby swoim życiem pokazywać, że Boga cenię ponad wszystko. I to właśnie jest prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Czy dałeś się zwieść kłamstwu, że chrześcijaństwo to coś, co praktykuje się w niedzielę? Jak to przekonanie wpływało na twoje codzienne życie?
2. Dlaczego, twoim zdaniem, łatwiej jest decydować się na Boga „w małych dawkach"?
3. Dlaczego tak trudno jest wprowadzić w życie przykazanie, by kochać Boga całą naszą istotą?
4. Czy zwróciłeś uwagę na to, jak twoje postępowanie wzmacnia twoją wiarę? Opisz, jak to działa.
5. Czy widzisz u siebie postęp w stawaniu się bardziej gorliwym chrześcijaninem? Jeśli nie, jakie kroki możesz wykonać, żeby posunąć się do przodu?
6. Czy jesteś gotów zapłacić cenę za wzbudzenie w sobie gorliwości? Dlaczego?

KŁAMSTWO 10
JESTEM TAKI, BO MIAŁEM TAKICH RODZICÓW
Prawda o odpowiedzialności osobistej

Lato roku 2001 dato nam lekcję polityczną i duchową. Wschodząca kariera polityczna uległa samozniszczeniu, a winę za to ponosi brak szczerości i niechęć do wzięcia na siebie odpowiedzialności. Stażystka z Waszyngtonu, Chandra Levy, przepadła bez wieści późną wiosną, a wzrok opinii publicznej wkrótce padł na żonatego kongresmena z Kalifornii, Gary'ego Condita (Chciałbym z całą stanowczością podkreślić, że ani wtedy, ani w czasie, kiedy powstaje ta książka, nie było i nie ma żadnych dowodów na zamieszanie Condita w śmierć Levy).

Zahuczało od plotek na temat romansu Levy - Condit, któremu polityk od razu zaprzeczył. Kiedy jednak dowody tego i innych romansów stały się mocniejsze, Condit wreszcie udzielił wywiadu. Przyznał w nim jedynie, że nie był „ideałem", a następnie obarczył winą wszystkich z wyjątkiem siebie. Media, przeciwnicy polityczni, a nawet matka Levy - wszyscy ponosili część odpowiedzialności. Kiedy znaleziono zwłoki Chandry, adwokat Condita zaatakował waszyngtońską policję.

Dopiero tragedia z 11 września odwróciła uwagę opinii publicznej od tej sprawy. Zaledwie parę miesięcy później Condit przegrał prawybory Partii Demokratycznej w swoim mateczniku – murowany elektorat nie udzielił mu swego poparcia. Dlaczego? Wszak bywa, że politycy wychodzą z romansów bez uszczerbku na życiu zawodowym. Widzieliśmy takich sytuacji wystarczająco dużo. Poza tym nie ma dowodów na związek Condita ze śmiercią Levy.

Opinia publiczna była jednak oburzona brakiem poczucia odpowiedzialności, jakie Condit wykazał. Być może dał się złapać w sidła kłamstwa, że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy, przez to, jacy są inni. Jesteśmy ofiarami, bezbronnymi zakładnikami, reagującymi tylko na działania innych.

164

(!)Rozpoznaj kłamstwo

Ludzie często przenoszą odpowiedzialność za swoje czyny na innych. „Jestem krytyczny w stosunku do innych ludzi, bo moja mama wiecznie na mnie narzekała". „Staram się zadowalać ludzi, bo nigdy nie czułam uznania ze strony ojca". „Nie chodzę do kościoła, bo widzę tam zbyt wielu hipokrytów". Wszyscy słyszeliśmy te wymówki, nieprawdaż? Często sami się do nich uciekaliśmy.

Niedawno razem z żoną jechaliśmy do sąsiedniego miasta po nasze wnuki, by wziąć je do siebie na kilka dni. Na zderzaku innego samochodu zobaczyliśmy naklejkę z hasłem: „To nie ja!". Ze śmiechem stwierdziliśmy, że każdemu z naszych wnucząt należałoby taką kupić. Tuż po tym, jak dojechaliśmy do ich domu, nasz zięć David zwrócił Joshowi uwagę, na co ten natychmiast odpowiedział: „To nie ja!". Zanosiliśmy się od śmiechu, a David i Teri myśleli, że zwariowaliśmy. Musieliśmy wytłumaczyć, co widzieliśmy, i śmialiśmy się wspólnie.

Pewna wspólnota walczyła z każdym pastorem, jakiego miała, z wyjątkiem swojego założyciela. Wszelka oznaka przywództwa stawała się powodem podejrzeń i nieufności. Jakie było uzasadnienie? Wielość romansów pastora założyciela sprawiła, że ludzie stracili zaufanie do pastorów.

„Wepchnęłaś mnie w jej ramiona" - tłumaczył się Aaron. Jego żona Julie rzeczywiście zaniedbała jego potrzeby emocjonalne. Zaaferowana własną karierą miała dla męża mało czasu. Zatem, gdy jedna z jego współpracownic regularnie wyrażała dla niego swój podziw, jego opory topniały. Julie obwiniała go potem za rozpad ich małżeństwa, a on ją obwiniał. Czy oboje mogą mieć rację?

Niedawno opublikowane statystyki FBI wskazują, że 30 procent osób wykorzystujących seksualnie dzieci było w swoim dzieciństwie wykorzystywanych. To oznacza, że 70 procent molestowanych dzieci przezwycięża traumę swojej przeszłości i nie staje się przestępcami. Czy wykorzystanie seksualne w dzieciństwie wpływa na nasze postępowanie? Wygląda na to, że tak. Ale czy determinuje naszą przyszłość? Wygląda na to, że nie.

Wszystkie te historie mają ze sobą coś wspólnego: mamy tendencje do obarczania innych winą za to, jak postępujemy. Stoi za tym

reguła bodźca i reakcji na bodziec. Turysta przyglądał się, jak kowal kuje gorącą podkowę w Williamsburgu, w stanie Wirginia. Kowal rzucił podkowę w kąt, a turysta zapytał, czy może jej dotknąć. Kowal zgodził się, szeroko się uśmiechając. Turysta podniósł podkowę, a następnie szybko wypuścił z rąk. „Trochę gorąca, co?" - zapytał kowal. Turysta odpowiedział: „Nie, nie jest gorąca. Po prostu nie potrzebuję dużo czasu, żeby potrzymać podkowę".

Bodziec: oparzenie. Reakcja: wypuszczenie żelaza z rąk. Bodziec wywołał reakcję albo innymi słowy, oparzenie spowodowało upuszczenie podkowy na ziemię. Psa uczy się sztuczek poprzez nagradzanie pewnych zachowań. Powtarza dane zachowanie, aby zdobyć nagrodę. Pewne zachowania da się wywołać, dostarczając odpowiedni bodziec.

Nasze pytanie brzmi: czy określony bodziec wymusza pewne zachowania? Jeśli odpowiemy „tak", to możemy uniknąć odpowiedzialności za to, co robimy. Coś sprawiło, że tak, a nie inaczej się zachowaliśmy. Nie ponosimy winy; to inni zmusili nas do tego. A to jest kłamstwo.

Poznaj prawdę

Dwie wytyczne z Biblii pomogły mi zrozumieć całe zagadnienie odpowiedzialności osobistej. Jak w wielu innych dziedzinach, między dwiema prawdziwymi i pozornie wykluczającymi się koncepcjami istnieje napięcie. Po pierwsze, nasze postępowanie z całą pewnością ma wpływ na innych. Bez wątpienia na nich oddziałujemy. Po drugie, nie zmuszamy ich do reakcji. To oni decydują się na określoną odpowiedź.

Zrozum, czym jest wzajemne oddziaływanie

John Donne wytłumaczył nasze osadzenie w społeczności ludzkiej prostymi słowami: „żaden człowiek nie jest samotną wyspą"[10].

10 Cytat ten umieszczony został we wstępie powieści Ernesta Hemingwaya pt. Komu bije dzwon w tłumaczeniu Bronisława Zielińskiego [przyp. tłum.].

W świecie, który coraz bardziej się kurczy, działania jednych mają coraz bardziej odczuwalny wpływ na drugich.

Różni ludzie mieli i mają wpływ na całe moje dotychczasowe życie. Miłość do Boga zaczęła we mnie kiełkować, kiedy obserwowałem, jak moja mama żyła wiarą. Nauczyłem się cenić spójność wiary z postępowaniem, kiedy obserwowałem, jak ojciec podejmuje trudne decyzje. Delikatna, ale stanowcza zachęta ze strony pewnego okulisty

z Taos w Nowym Meksyku sprawiła, że wróciłem do duszpasterstwa. Decyzja starszego pastora, by zatrudnić mnie jako asystenta w kościele w Lawndale zmieniła bieg mojego życia. Nie tylko poznałem tam moją żonę, ale też dzięki tej posadzie zostałem później starszym pastorem w kościele w Fallbrook. Tam moja pasierbica spotkała swojego narzeczonego, poślubiła go i dziś mamy dwójkę ukochanych wnucząt.

Każdy, z kim zetknąłem się w życiu, odegrał jakąś rolę w kształtowaniu mnie jako człowieka. Pewnie tak samo jest w waszym przypadku. Nie da się uniknąć naszego oddziaływania na innych i oddziaływania innych na nas.

W pierwszym wieku niemal całe mięso sprzedawane na bazarach było przeznaczone na ofiary bożkom. Ówcześni chrześcijanie mieli z tym problem. Czy wolno im było jeść to mięso? Niektórzy twierdzili, że skoro bożkowie to tylko posążki, problem nie istnieje. Inni uważali, że powinni się wystrzegać zachowań, które są na granicy tego, co dozwolone. Sądzili bowiem, że zjedzenie mięsa jest uznaniem świętości bożków. Święty Paweł rozwiązał ten dylemat w Liście do Rzymian (14, 19-21), gdzie omówił, jak należy rozumieć oddziaływanie między ludźmi.

> Starajmy się więc o to, co przynosi pokój i co służy wzajemnemu zbudowaniu. Nie niszcz dzieła Bożego z powodu pokarmu. Chociaż każdy pokarm jest czysty, staje się czymś złym, gdy człowiek, spożywając go, powoduje czyjś upadek. Lepiej nie jedz mięsa i nie pij wina, ani czegokolwiek innego, jeśli przez to stałbyś się przyczyną upadku swego brata.

Czy jedzenie takiego mięsa było zasadniczo złe? Nie. Czy było niewłaściwe dla niektórych? Tak. Święty Paweł stwierdził, że powinni-

śmy wystrzegać się zachowań, które mają taki wpływ na inną osobę, iż może ona popełnić coś, co stoi w sprzeczności z jej sumieniem.

Oto kolejny przykład. Umówmy się, że twój przyjaciel Michael ma problem z alkoholem i nie może poprzestać na jednym piwie. Wiesz o tym, ale ty sam nie masz tego problemu i nie widzisz niczego złego w wypiciu jednego lub dwóch piw. Razem z Michaelem wybierasz się na mecz. Idziesz po coś do picia i przynosisz dwa piwa - po jednym dla każdego. Michael wypija to piwo, jak i pięć następnych, dopóki się nie upije. Czy Michael jest odpowiedzialny za przyjęcie od ciebie tego pierwszego piwa i dalsze picie? Zdecydowanie tak, ale ty też ponosisz część odpowiedzialności, bo wpłynąłeś na niego w taki sposób, że zrobił coś, co dla niego jest złe.

Oddziaływanie na innych może być też czymś pozytywnym. Przypomnijcie sobie przykłady, które przytoczyłem na początku tej części rozdziału. Biblijne koncepcje przywództwa, nauczania i wzajemnej posługi mają swoje źródło we wzajemnym oddziaływaniu ludzi na siebie. To dzięki temu możemy mieć przywilej pomocy komuś w odnalezieniu Chrystusa, we wzrastaniu w wierze, w ewangelizacji. Każda książka chrześcijańska jest napisana z nadzieją, że wpłynie na czytelników i skłoni ich do pracy nad sobą. Każde kazanie jest głoszone z nadzieją, że wpłynie na słuchaczy tak, aby pogłębili swoją relację z Chrystusem.

Zrozum, czym jest osobista odpowiedzialność

Oddziaływanie międzyludzkie ma jednak swoje granice. Nie jest to coś, co by zmuszało nas do podjęcia takich czy innych zachowań. Jest oczywiste, że od Boga mamy dane prawo wyboru, osobistą odpowiedzialność. Chyba najbardziej znany fragment, w którym mowa jest o wolności wyboru, pochodzi z Księgi Jozuego (24, 14-15):

> Teraz więc bójcie się Pana, służcie Mu szczerze i wiernie. Odrzućcie bogów, którym służyli wasi przodkowie za Eufratem i w Egipcie, a służcie Panu. Jeśli zaś nie odpowiada wam służba Panu, to rozstrzygnijcie dziś: komu chcecie służyć? Czy bogom, którym służyli wasi przodkowie

> w krainie za Eufratem, czy też bogom Amorytów, w których kraju mieszkacie. Jeśli chodzi o mnie i moją rodzinę, to my chcemy służyć Panu.

Jozue przedstawił ludziom wybór: Bóg albo inni bogowie. Po prostu wybierzcie. Możemy wybrać to, co chcemy robić. To oznacza, że możemy także wybrać sposób, w jaki zareagujemy na bodźce dostarczane nam przez życie.

Unikajmy determinizmu, czyli teorii, która prowadzi do wyciągania fałszywych wniosków. Według niej mamy mały wybór reakcji. Jeśli na przykład zezłoszczę się na żonę i powiem jej: „Doprowadzasz mnie do szału", czy będę mówić prawdę? Według teorii determinizmu pewien bodziec wywołuje określoną reakcję.

Doktor Dave Jensen z Rockhurst University nie zgadza się i cytuje największą mądrość, jaką kiedykolwiek poznał: „Między bodźcem a reakcją jest przestrzeń zwana wyborem". Przypomnijcie sobie raport FBI, z którego wynikało, że 30 procent osób wykorzystywanych seksualnie w dzieciństwie w dorosłym życiu molestuje dzieci. Oto bodziec i reakcja. Ale 70 procent osób wykorzystywanych nie molestuje dzieci. Oto wybór.

Jeśli świadomie wybieramy naszą odpowiedź, wówczas stajemy się odpowiedzialni. To ma sens, prawda? David Reynolds znalazł robotnika, który dobrze to rozumiał. David, nowy przybysz do stanu Waszyngton, wynajął miejscowego robotnika do ścięcia świerka, który groził przewróceniem się na dom. Mężczyźni uzgodnili cenę za tę usługę, a Reynolds zapytał o ubezpieczenie od odpowiedzialności. Robotnik takiego nie posiadał i wytłumaczył dlaczego: „Jeśli chcesz takie ubezpieczenie, załatw sobie kogoś ze Seattle. Ja nie zamierzam ruszać mojej ciężarówki z miejsca". A gdzie stała ta ciężarówka? Dokładnie między drzewem a domem. Oto odpowiedzialność.

Porównajmy to z mentalnością ofiary, z którą mamy wciąż do czynienia. Charles Colson w swojej audycji radiowej z 22 sierpnia 2002 roku opowiadał o agencie FBI, który został zwolniony za przywłaszczenie sobie 2000 dolarów, które wydał na hazard. Agent ten pozwał Federalne Biuro do sądu argumentując, że jego uzależnienie od hazardu było rodzajem niepełnosprawności, a ta chroniona jest ustawą o przeciwdziałaniu dyskryminacji. Sąd wezwał FBI do przywrócenia go do służby.

Nawet jeśli sądy tego nie robią, to Bóg rozliczy nas z naszych decyzji. Owszem, inni mają na nas wpływ, ale my nie mamy być biernymi ofiarami, które nie ponoszą żadnej odpowiedzialności.

Ostatnio odkryłem fascynujący fragment o poglądzie Boga na kwestię odpowiedzialności. To historia z Księgi Ezechiela. Wygląda na to, że niektórzy niewłaściwie używali powiedzenia: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom" (18, 2). To zachęcało ludzi do przyjmowania mentalności ofiary. Bóg odpowiedział na to: „Każdy jednak, kto grzeszy, umrze" (18, 4). Oto odpowiedzialność osobista. Bóg mówił potem o pewnym sprawiedliwym człowieku, który miał żyć. Człowiek ten miał jednak źle postępującego syna, który stał w obliczu duchowej śmierci za swoje grzechy, mimo prawości swojego ojca. Wnuk widział niegodne zachowania swojego ojca i nie powtarzał ich. Mimo że jego ojciec był zły, syn był prawy i otrzymał życie. Bóg ocenił każdego z nich na podstawie osobistych czynów.

W wersecie 30 Bóg podsumowuje: „Dlatego każdego z was, ludu izraelski, osądzę według jego postępowania - wyrocznia Pana Boga".

Postępowanie innych oddziałuje na nas, ale naszą reakcję wybieramy sami. To za te wybory ponosimy odpowiedzialność. Dostrzegacie napięcie między oddziaływaniem innych a odpowiedzialnością? Bóg odnosi się do tego w dalszej części Księgi Ezechiela (33, 7-9):

> Otóż ciebie, synu człowieczy, ustanowiłem stróżem ludu Izraela. Gdy usłyszysz słowo z moich ust, ostrzeżesz ich w moim imieniu. Gdy powiem bezbożnemu: Bezbożniku, na pewno umrzesz, a ty nic nie powiesz, aby odwieść bezbożnego od jego postępowania, ten bezbożny umrze z powodu swojego grzechu, ale odpowiedzialnością za jego śmierć obarczę ciebie. Lecz jeśli ostrzegłeś bezbożnego, aby zmienił swoje postępowanie, a on nie zmienił swojego postępowania, to umrze z powodu swojego grzechu, ty jednak ocalisz własne życie.

Bóg rozlicza nas z tego, jaki wpływ mamy na innych. Rozlicza nas również z tego, jak reagujemy na to, jak inni oddziałują na nas. Jak żyć z całym tym napięciem i odpowiedzialnością?

170

Żyj prawdą

Poniższe pięć kroków pomoże nam zrozumieć wykluczające się niekiedy prawdy o wpływie innych na nas i osobistej odpowiedzialności.

1. Dokonaj własnego wyboru

Kiedy miałem jakieś dziewięć czy dziesięć lat, zacząłem spędzać tydzień każdego lata z ciotką i wujkiem, którzy wtedy nie mieli własnych dzieci. Uważałem to za wspaniałą przygodę. Było mi żal moich rodziców, którzy byli w tym czasie pozbawieni mojego towarzystwa (Dopiero potem zdałem sobie sprawę, że co roku były to dla nich prawdziwe wakacje!).

W wakacjach u ciotki najbardziej uwielbiałem to, że mogłem robić coś, czego nie mogłem robić w domu, a mianowicie wybierać, co będzie na obiad. Mama była świetną kucharką i regularnie przygotowywała wiele różnych dań. Rozumieliśmy jednak, że to ona była głównym decydentem w sprawie menu, bo nasz dom nie należał do tych, gdzie w krótkim czasie spełniało się życzenia kulinarne. Pamiętam pierwsze popołudnie, które spędziłem z Dorothy i Budem. Ciocia Dorothy zapytała mnie, co bym chciał na

obiad. Nikt nigdy wcześniej mnie o to nie pytał! Byłem oniemiały. Ponieważ lubiłem prawie wszystko, tak samo zresztą jak teraz, powiedziałem, że jest mi to obojętne. Ale Dorothy nie dawała za wygraną. „Mówisz, że nie masz żadnych zachcianek, ale gdybyś je miał, to co one by chciały zjeść?". To pytanie postawiło kwestię obiadu w całkiem nowym świetle. Podobało mi się to bardzo, choć wiedziałem, że mama nigdy by na to nie pozwoliła. Ale tu mogłem wybierać, co zjem na obiad. Oczywiście moje wybory były ograniczone tym, co było w danym dniu w domu. Czasem owocowało to dziwnymi kombinacjami, ale wszyscy się z tego śmialiśmy i podobało się nam to.

Czy nie jest to krok w kierunku dorosłości? Uczenie się samodzielnego podejmowania decyzji dotyczących nas samych - podejmowanie złych decyzji i wyciąganie z nich wniosków, podejmowanie dobrych i również wyciąganie z nich wniosków, czerpanie radości z możliwości kształtowania własnego życia.

Cóż to za metafora naszego losu! Bóg chce, żebyśmy wybierali. Chce, żebyśmy się nauczyli, jak podejmować decyzje w sposób dojrzały i zgodny z Jego zamysłem. Czytamy o tym w Liście do Hebrajczyków (5, 14): „Dojrzali zaś przyjmują pokarm stały, gdyż przez praktykę mają zmysły wyćwiczone do rozróżniania między tym, co dobre i złe".

Stajemy się dojrzali duchowo, kiedy w procesie podejmowania decyzji uczymy się odróżniać wybory mądre od głupich. Nie obawiajcie się więc podejmować decyzji. Bóg chce dla was tego, czego potwierdzenie znajdujemy w Księdze Przysłów: „Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Pan kieruje jego krokami" (16, 9). Nie zostawia nas samym sobie, ale chce, żebyśmy obmyślali plany, decydowali i nauczyli się, jak robić to dobrze. A teraz dobre wiadomości.

2. Wykorzystaj moc duchową od Boga

Wanda Painter przygotowuje chyba najwspanialsze słodkości w całych zachodnich Stanach Zjednoczonych. I co ważne, uczęszczała na spotkania naszej małej grupy dyskusyjnej. Regularnie przynosiła jakiś cudowny deser, który wymyśliła. Któregoś razu jeden z członków skomentował, że jedzenie tych specjałów może być nawet grzechem, bo smakowały wyśmienicie! Ujawnił tym samym swoje niesłuszne przekonanie, że jeśli coś jest tak przyjemne, to musi być grzeszne. Odpowiedziałem, że nie. Jak to uzasadniłem? Według Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (10, 13) człowiek może się oprzeć wszystkim grzesznym pokusom. Ponieważ deserom Wandy nie można się było oprzeć, to z całą pewnością jedzenie ich nie mogło być grzechem. Trochę pokręcone, ale logiczne, co?

Bóg daje nam wszelką moc, jakiej potrzebujemy, by odeprzeć pokusę i podążać Jego śladem. Przeczytajcie List do Filipian (4, 13) i przyglądajcie się, jak wasze wymówki ulatniają się tak szybko jak słodycze Wandy: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia".

Oczywiście Bóg nie obiecuje mi, że mogę odnieść sukces w profesjonalnym futbolu amerykańskim w wieku 54 lat, mimo że grałem w naszej flagowej lidze kościelnej ostatniej wiosny (Radziłem sobie całkiem nieźle, przechwytując sześć podań w pierwszym meczu. Sny

o karierze legły jednak w gruzach, gdy w drugim meczu zerwałem ścięgno Achillesa). Z każdej sytuacji, która ma skutki duchowe, możemy wyjść zwycięsko, jeśli zdecydujemy się użyć mocy, którą Bóg nam oferuje.

Kiedy stajemy w obliczu sytuacji, która ma skutki dla naszej duchowości, nie jesteśmy bezbronnymi ofiarami. Nie jesteśmy pozbawieni siły. To nic dziwnego, że może nam być ciężko uporać się z przeszłością, a inni często podejmują decyzje, które mają negatywny wpływ na nasze życie. Możemy wtedy powtórzyć sobie fragment z Listu do Filipian jako przypomnienie, że z Bożą pomocą jesteśmy w stanie wybierać mądrze, dzięki czemu robimy krok do przodu. To doprowadza nas do kolejnej wskazówki.

3. Podejmij własną decyzję

W wieku dwudziestu paru lat, kiedy w gimnazjum uczyłem między innymi przyrody, pewnego razu zabrałem moich uczniów na Wydział Medyczny przy Uniwersytecie Południowej Kalifornii. Złapałem bakcyla i zacząłem rozmyślać nad studiami medycznymi i pracą lekarza na misjach. Ale kiedy dowiedziałem się, jak trudne są to studia, ile czasu zajmują i jak wysokie jest czesne, zarzuciłem ten pomysł.

Mógłbym usprawiedliwić taki a nie inny wybór wysokim kosztem kształcenia. Za to, że nie jestem dziś lekarzem, mógłbym obwiniać mój rozkład zajęć albo rodzinę. Prawda jednak jest taka, że nie byłem wystarczająco zdeterminowany, by nim zostać i zapłacić taką wysoką cenę. Nie byłem ofiarą. Dokonałem wyboru, który mogę w pełni zaakceptować i z którym mogę żyć.

Jeśli Bóg chce, abyśmy dokonywali wyborów i jeśli daje nam środki, by cieszyć się dobrym życiem duchowym, wówczas jesteśmy za swoje decyzje odpowiedzialni. Jesteśmy ich właścicielami. Wybieramy swoje ścieżki, a Bóg pomaga nam stawiać kroki. Obwinianie innych tylko opóźnia nasz postęp. „Doprowadzasz mnie do szału" - to zdanie powinno być zakazane, tak samo jak „Byłbym lepszym mężem, gdybyś ty była lepszą żoną". W zasadzie z naszego języka należałoby usunąć większość zdań, które zaczynają się od: „Gdybyś tylko

ty...", a kończą na: „wtedy ja bym...". Przenoszenie odpowiedzialności nie zwalnia nas z ponoszenia konsekwencji - dobrych czy złych - naszych decyzji.

W domu cioci Dorothy, w wyniku moich wyborów, musieliśmy zjeść niejeden mało apetyczny posiłek. Ale co w sytuacji, gdy nasze decyzje mają poważniejszy wpływ na życie innych ludzi?

4. Przyznaj się do błędu

Jak wyznałem w jednym z poprzednich rozdziałów, przez wiele lat miałem problem z niską samooceną. Przyznawanie się do błędów obniżało ją jeszcze bardziej, więc nie biłem się w piersi zbyt często. Takie postępowanie wyrządziło szkodę w wielu relacjach z innymi ludźmi, również w moim małżeństwie.

Odkąd zrozumiałem, jak Bóg ceni każdego z nas, odkrywam, że przyznawanie się do błędów jest źródłem wielkiej wolności. Zamiast obwiniać innych, zamiast zaprzeczać temu, co rzeczywiście się stało, z uczuciem ulgi wypowiadam takie zwykłe słowa, jak: „Nie miałem racji. Podjąłem złą decyzję".

Niedawno podzieliłem się paroma osobistymi historiami o zmaganiach i grzechach z grupą mężczyzn z naszej wspólnoty. Kiedy powiedziałem o tym żonie, objęła mnie serdecznie i powiedziała: „Jestem z tego powodu bardzo z ciebie dumna". Dobrze wiedziała, jak ciężko było mi przyznać się do błędów.

Nauczyłem się, że niezależnie od tego, czy podejmuję dobre czy złe decyzje, Bóg i tak mnie kocha. Tak samo jak wcześniej. Podobnie prawdziwi przyjaciele (Moje błędne decyzje zwykle ich nie zaskakują!). Umiejętność przyznania się swoich błędnych decyzji prowadzi nas do następnej wskazówki.

5. Napraw krzywdę

Jakieś dwa lata temu zaoferowano nam świetną cenę za używany kabriolet mustang. Wiedzieliśmy, że jeśli go kupimy, wkrótce będziemy musieli wymienić w nim silnik, więc sprzedawca obniżył cenę

w ramach rekompensaty. Jednak od czasu do czasu zaczęła się zapalać lampka przypominająca o sprawdzeniu silnika. Nasz mechanik stwierdził, że prawdopodobnie przyczyną jest wadliwa pompa paliwowa. Niestety, aby się do niej dostać, trzeba było wyjąć zbiornik paliwa. Nie była to tania operacja, ale lampka kontrolna przestała się zapalać.

Do przedwczoraj. Nawet przy użyciu komputera nie możemy określić przyczyny. Zanim tego nie zrobimy, nie będziemy mogli jej usunąć. Dopiero kiedy zidentyfikujemy problem albo popełnione błędy - możemy je naprawić.

Pierwszym krokiem do naprawienia naszych błędów jest zmiana zachowania. Cokolwiek złego robiliśmy, przestajemy to robić. Czegokolwiek nie robiliśmy, a powinniśmy, zaczynamy to robić. Od dawna zmagałem się z pewną pokusą, ale nie chciałem się do niej przyznać - albo raczej do tego, że jest aż tak poważna - aż we mnie eksplodowała. Moja bliskość z Bogiem uległa zachwianiu, ważne relacje międzyludzkie zostały naruszone. W końcu przyznałem, że moje postępowanie było złe i miało poważne skutki, a to pozwoliło Bogu zaprowadzić we mnie parę zmian. Nie mógł jednak tego uczynić, zanim sam nie wyznałem, że podjąłem pewne niewłaściwe decyzje dotyczące mojego postępowania.

Nie możemy wrócić z naszym życiem na właściwą ścieżkę, zanim nie przyznamy, że z niej zboczyliśmy. Bóg chce dalej w nas działać. Wszyscy musimy sobie przypominać o treści zawartej w Liście do Filipian (1, 6): „Jestem bowiem przekonany, że Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, ukończy je do dnia Chrystusa Jezusa".

Po drugie, możemy naprawić nasze błędy poprzez zadośćuczynienie bliźnim. Pamiętacie oddziaływanie na innych? Jeśli nasze zachowanie wywierało negatywny wpływ na naszych bliźnich, musimy się z tym zmierzyć. W wymiarze minimum oznacza to, że musimy oddać to, co od nich wzięliśmy, poprzez przyznanie się do błędu i poproszenie o przebaczenie. Kiedy przyznamy, że wyrządziliśmy im jakieś zło, możemy zacząć zdrowieć.

Jesteśmy odpowiedzialni za to, kim jesteśmy i co robimy, za to, jak oddziałujemy na innych, i za nasze reakcje na oddziaływanie innych na nas. I to właśnie jest prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Do jakich wymówek się uciekałeś, by zminimalizować odpowiedzialność osobistą? Czy przekonały one innych? Czy przekonały samego ciebie?
2. Kto miał dobry wpływ na twoje życie, a kto zły? Na czym polegało to oddziaływanie?
3. Własnymi słowami wytłumacz cytat: „Między bodźcem a reakcją jest przestrzeń zwana wyborem".
4. Co najbardziej lubisz w dokonywaniu wyborów? Czego najbardziej nie lubisz? Dlaczego?

KŁAMSTWO 11
DOBRYM LUDZIOM PRZYTRAFIAJĄ SIĘ TYLKO DOBRE RZECZY
Prawda o trudnościach

Każdy dzień lata roku 2002 zdawał się przynosić nowe wieści o porwaniu dziecka przez obcych. Wiele z tych przypadków miało miejsce w naszym regionie południowej Kalifornii, a materiały o nich zapełniały serwisy informacyjne. Mimo że krajowe statystyki wykazywały, że ogólny poziom porwań od kilku lat się obniżał, Amerykanie nie mieli takiego wrażenia.

Nasze wnuki były u nas przez tydzień i przy jednej z rzadkich okazji, gdy telewizor nie był akurat przełączony na kanał dla dzieci, wysłuchaliśmy fragmentu wiadomości: dziewczynka z naszej okolicy została uratowana dzięki systemowi Amber Alert, zanim doszło do molestowania lub zabicia. Moja żona z ulgą stwierdziła: „Bóg miał ją w swojej opiece, prawda?". Hannah, nasza bystra ośmioletnia wnuczka, zapytała wtedy: „Czy to znaczy, że Pan Bóg nie miał w opiece tych dziewczynek, które zostały zabite?".

Już w tak młodym wieku poruszyła problem, który nie daje spokoju ani teologom, ani zwykłym ludziom: jak można wytłumaczyć ból i cierpienie w życiu, skoro mamy kochającego Boga? Wielu ma z odpowiedzią na to pytanie poważny kłopot. Ted Turner[11], znany ze swoich bezceremonialnych ataków na chrześcijan, chodził kiedyś do kościoła i wierzył w Boga. Porzucił jednak wiarę po tym, jak jego siostra Mary Jane zmarła na ciężką chorobę pomimo modlitw o jej wyzdrowienie. „Uczono mnie, że Bóg jest miłością i że jest wszechmogący" - powiedział Turner magazynowi The New Yorker. „Nie mo-

11 Ted Turner - znaczący przedsiębiorca w dziedzinie mass mediów i filantrop [przyp. tłum.].

głem jednak zrozumieć, jak komuś tak niewinnemu można kazać albo pozwolić tak cierpieć".

Wielu wierzy, że Bóg daje nam tarczę, która ma chronić Jego lud przed bólem, cierpieniem i trudnościami. Hannah zaciekawiło coś, o czym Turner jest niesłusznie przekonany, a mianowicie, że nasza wiara uchroni nas od wszelkich kłopotów.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

To kłamstwo zawiera więcej niż ślad prawdy. Jest jej tutaj na tyle dużo, że brzmi ono bardzo wiarygodnie. Zawsze podobało mi się to, jak Jezus opisuje swoją misję: „Złodziej przychodzi tylko po to, aby coś ukraść, zabić lub zniszczyć. Ja natomiast przyszedłem, aby moje owce miały życie i to życie w pełni" (J 10, 10). Inne tłumaczenie używa sformułowania: „aby miały życie i to życie w obfitości".

Czyż nie oczekujemy lepszego życia, dlatego że jesteśmy naśladowcami Chrystusa? Czyż wszyscy nie chcielibyśmy nie martwić się pokusami, chorobami, biedą, kłopotami? Czyż nie o to chodzi w „życiu w pełni"? Jak zwykle Bóg daje nam odpowiedzi.

Zwycięstwo nad porażką duchową i pokusą

Pierwszy List św. Jana mówi o obietnicy zwycięstwa duchowego w naszym życiu: „Wy, dzieci, od Boga jesteście i pokonaliście ich, bo Ten, który działa w was, jest potężniejszy od tego, który działa w świecie". „Ich" odnosi się tutaj do przeciwników Boga – my już ich pokonaliśmy, bo On ich pokonał.

Pierwszy List do Koryntian (10, 13) w jasny sposób mówi o zwycięstwie nad pokusą:

> Nie byliście kuszeni ponad ludzkie siły. Bóg, który jest wierny, nie pozwoli, byście byli kuszeni ponad siły, lecz dopuszczając pokusę, wskaże sposób jej przezwyciężenia.

Wspaniale! A zatem możemy wygrać z pokusą!

181

Zwycięstwo nad chorobą

„Lecz on był zraniony za nasze grzechy, zmiażdżony za nasze winy. Dla naszego zbawienia znosił karcenie, przez Jego rany zostaliśmy uzdrowieni" (Iz 53, 5). Według niektórych interpretacji tego fragmentu śmierć Chrystusa na krzyżu gwarantuje także uzdrowienie fizyczne. Jeśli taka wykładnia miałaby być właściwa, to Bóg nie dotrzymałby obietnicy w przypadku siostry Turnera.

Zwycięstwo nad ubóstwem

Czyż nie podobałoby się nam wszystkim, gdybyśmy żyli w komforcie materialnym i bogactwie? Przeczytajmy fragment z Księgi Malachiasza (3, 10-11):

> Przynieście całą dziesięcinę do spichlerza, aby był zapas w moim domu. Wtedy też będziecie mogli Mnie wypróbować - mówi Pan Zastępów - czy nie otworzę wam okien niebios i nie wyleję na was błogosławieństwa ponad miarę. Zabronię wówczas szkodnikom pożerać płody waszych pól, a wasze winnice będą owocować - mówi Pan Zastępów.

Zdaje się, że jeśli tylko zapewnimy dziesięcinę, nie będziemy musieli martwić się o finanse, czy tak?

Zwycięstwo nad trudnościami

Zwycięstwo może dotyczyć wszystkiego, co nam się zamarzy - Jezus właśnie o tym zdaje się nas zapewniać w Ewangelii według św. Jana (14, 13-14): „O co tylko poprosicie w moje imię, spełnię to, aby Ojciec został uwielbiony w Synu. Jeśli o coś poprosicie w moje imię, Ja to spełnię".

Mamy tylko prosić o wybawienie z kłopotów i ochronę, a otrzymamy je. To z pewnością powinno zapobiec wszelkim trudnościom, czyż nie? Jak więc wytłumaczyć rzeczywisty ból, jakiego doświadczają wierzący?

182

Zła odpowiedź na dobre pytanie

Rabin Harold Kushner podjął tę kwestię w swej klasycznej pozycji pt. Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom. Rozważa tam dwa atrybuty Boga: fakt, że jest On wszechmogący i że kocha wszystkich. Uważa on, że istnienie cierpienia wyklucza miłość Boga, argumentując, że Bóg - jeśli byłby wszechmogący - nie dopuściłby do bólu. Kushner chce zasiać w naszych myślach niepewność: albo Bóg nie kocha nas wystarczająco mocno, by odsunąć od nas wszelkie cierpienie, albo nie jest w stanie tego zrobić.

Kushner woli nie wierzyć w potęgę Boga - z dwojga złego woli już Boga, który nie jest wszechmogący, od takiego, który kocha nas za mało, by odsunąć od nas ból. Żadna z tych opcji nie jest specjalnie pocieszająca; nie znajdujemy też żadnego potwierdzenia którejkolwiek z nich w Biblii. Dawno temu na zajęciach logiki na studiach dowiedziałem się, że jeśli miotasz się między dwoma opcjami, albo jedną z nich oddalasz, albo znajdujesz trzecie wyjście, ścieżkę pomiędzy. W tym przypadku możemy i to, i to. Nazywamy to prawdą.

Poznaj prawdę

Zamiast zakładać, że wiara chrześcijańska uchroni nas przed różnymi trudnościami, odkryjmy prawdę, że trudności to rzeczywistość, z którą muszą się borykać wszyscy ludzie. Kiedy pod tym kątem przestudiujemy Pismo Święte, to dojdziemy do wniosku, że jest to niemożliwe, aby chrześcijanie nie cierpieli. Rozwińmy tę myśl w trzech punktach.

Wola Boża nie zawsze się wypełnia

Jeśli wszystko, co się dzieje, miałoby być tym, czego pragnie Bóg, wówczas mielibyśmy w ręce bardzo mocny argument przeciwko miłości Bożej. Ale kiedy Bóg dawał nam wolność wyboru, sam niejako ograniczył możliwość spełniania swojej woli. O co tu chodzi?

183

Kiedy byłem pastorem na mojej ostatniej placówce, starszyzna kościelna doszła do wniosku, że musimy zrewidować całą naszą strukturę, tak aby nasze działania były zarówno bardziej zgodne z Biblią, jak i skuteczniejsze. Poproszono mnie, abym zastanowił się nad jakimiś nowymi ideami, które miałyby nam przyświecać, i zaproponował regulamin, który wspierałyby wprowadzone zmiany. Wykonałem kawał dobrej roboty. W swoich propozycjach uwzględniłem część materiału z programu studiów dla liderów religijnych, nad którym wtedy pracowałem, przestudiowałem regulaminy

wewnętrzne wielu innych wspólnot i szczegółowo sprawdziłem, co Biblia mówi na temat przywództwa i wspólnot kościelnych.

Co zrobiła starszyzna? Zmieniła to! Nie wszystko - większość z moich propozycji zachowano - ale wprowadzono pewne modyfikacje. Miałem poważne zastrzeżenia co do niektórych zmian (nie tylko dlatego, że wywracały one moje pomysły do góry nogami!). Mimo że pastorzy mają biblijny mandat do sprawowania przywództwa, nie zawsze udaje im się przeforsować swój punkt widzenia. Inni bowiem też mogą dokonywać wyborów.

Moje doświadczenie można porównać do tego, co dzieje się z wolą Bożą. Owszem, Bóg ma swoją wizję tego, jak powinno wyglądać nasze życie, ale pozwala nam na odrzucanie swojego zamysłu. Bardziej szczegółowo omawiamy to w ostatnim rozdziale, spójrzmy więc teraz tylko na jeden passus, który to potwierdza: „Pan wcale nie zwleka z dotrzymaniem obietnicy, jak niektórzy sądzą. Jest tylko wobec was cierpliwy i nie chce, aby ktokolwiek zginął. Pragnie, by wszyscy się nawrócili" (2 P 3, 9).

Werset ten dowodzi co najmniej tego, że nie możemy obwiniać Boga za wszystko, co się dzieje. Owszem, Bóg jest wszechmocny, ale decyduje się nie używać swej mocy do zmiany naszych wyborów. Tak więc założenie Kushnera, że Bóg nie jest zdolny położyć kresu bólowi, nie jest kompletne. W rzeczywistości to, że mamy wolną wolę, oznacza, że Bóg czasami będzie się powstrzymywał przed interwencją. Szacunek Boga dla naszych wyborów i tego, że wywołują one określone konsekwencje, pozwala nam się rozprawić z jedną częścią dylematu.

184

Kłopoty to rzecz normalna

Bóg nie obiecuje nam, że nasze życie będzie wolne od bólu i cierpienia - zapewnia nas raczej, że te rzeczy są normalną częścią ludzkiej egzystencji. Dlaczego? Bo Adam i Ewa sprowadzili grzech na świat, a my ciągle ten grzech pielęgnujemy. Grzech zawsze przynosi ból, cierpienie i kłopoty. Każdy człowiek, w tym każdy chrześcijanin tego doświadczy.

Jezus potwierdził, że ból przenika cały świat i dotyka także wierzących (J 16, 33): „To wam powiedziałem, abyście radowali się pokojem dzięki Mnie. W świecie będziecie doświadczać ucisków, lecz ufajcie! - Ja zwyciężyłem świat".

Jezus zapewnia nas, że trudności będą się pojawiać w naszym życiu i wierni w to wierzą. Rozdział 11 Listu do Hebrajczyków zaczyna się od cudownych historii ludzi, którzy odnieśli zwycięstwa dzięki swojej wierze: „pokonali oni królestwa, (...) zamknęli lwom paszcze, stłumili żar ognia, uniknęli ostrza miecza, (...) odparli wojska cudzoziemskie. Kobiety odzyskały swych zmarłych przez zmartwychwstanie" (33-35). Oto życie duchowe, jakiego bym pragnął, a wy nie? Pokonywanie przeciwności, unikanie bólu i cierpienia. Ale musimy poznać dalszy ciąg historii, bo zmienia się ona już w wersecie 35:

> Inni woleli tortury zamiast możliwości wykupienia, aby otrzymać lepsze zmartwychwstanie. Jeszcze inni doświadczyli szyderstw, chłosty, kajdan i więzienia. Kamienowano ich, przerzynano piłą, ścinano mieczem. Tułali się w skórach owczych i kozich, cierpieli niedostatek, ucisk i poniewierkę. Świat nie był ich godny. Błądzili po miejscach pustynnych, po górach, jaskiniach i rozpadlinach ziemi. A jednak ci wszy-

scy, choć przez wiarę otrzymali świadectwo, nie doczekali spełnienia obietnicy (11, 35-39).

Wcześniej obiecywano wybawienie od trudności. Nie wszyscy jednak je otrzymali. Dlaczego? Czy Bóg kochał ich mniej niż tych, o których była mowa wcześniej? A może miał za mało mocy i udało mu się wybawić z kłopotów tylko niektórych, a na resztę nie wystarczyło już sił? Zapamiętajcie te pytania. Są one ważne. Wrócimy do nich. Lecz jeśli kłopoty to normalna część życia, skąd bierze się ból?

Źródła bólu

Z pewnością nie można z góry przypisać każdego rodzaju bólu jego źródłu. Niektóre trudności da się wytłumaczyć, inne nie. Lecz zrozumienie, skąd bierze się cierpienie, może nam pomóc się z nim uporać. Przyjrzyjmy się incydentowi w życiu Dawida, który pokazuje, jak różne źródła bólu mogą mieć swój początek w pojedynczym wydarzeniu.

Konsekwencje naszych decyzji

Dawid nie mógł obwiniać Boga za cierpienie, jakie dotknęło go w życiu. Był bowiem taki czas, kiedy dokonał kilku wyborów, które stały się później źródłem wielkich trudności i smutku dla wielu ludzi.

Pewnego dnia Dawid zobaczył atrakcyjną mężatkę, popuścił wodze fantazji i oddał się żądzom. Skutek był natychmiastowy: kobieta zaszła w ciążę. Dawid szybko wymyślił rozwiązanie: zarządził, by jej mąż, żołnierz, został odesłany do domu na siedemdziesiąt dwie godziny, oczywiście po to, by spał ze swoją żoną i żeby dziecko mogło być uznane za jego. Niestety, Uriasz odmówił tego przywileju ze względu na swoich walczących towarzyszy, ale jego lojalność oznaczała podpisanie na siebie wyroku śmierci wydanego przez Dawida. Następna konsekwencja: cierpienie. W Drugiej Księdze Samuela czytamy (12, 9-10):

> Dlaczego więc wzgardziłeś przykazaniem Pana, czyniąc to, co Jemu się nie podoba? Ty zamordowałeś Uriasza Chetytę! Tak, ty to sprawiłeś, że Uriasz zginął od miecza Ammonitów, a jego żonę wziąłeś sobie za żonę. Dlatego, że wzgardziłeś Mną i zabrałeś Uriaszowi Chetycie jego żonę, aby ją poślubić, w twojej rodzinie będzie się zawsze panoszyć przemoc.

Proszę, niech wam nie umknie słowo „dlatego", wskazujące na związek przyczynowo-skutkowy. Ponieważ Dawid dopuścił się przemocy, miała się ona za nim ciągnąć do końca życia. Możecie przeczytać dalszą część Księgi, żeby się dowiedzieć, jak Dawid cierpiał w konsekwencji swojego postępowania. Myślę, że zdawał sobie sprawę, że

nie może obwiniać Boga, bo to on uruchomił całą lawinę zdarzeń. Reszta wydarzyła się sama - jako rezultat jego wyborów.

Konsekwencje decyzji innych

Wybory Dawida miały wpływ na miliony niewinnych ludzi. Wielu, nie tylko dziecko Batszeby i Uriasz Chetyta, zapłacili cenę. Kto wie, jak wielu żołnierzy i niewinnych ludzi straciło życie z powodu przemocy, jaka ciągnęła się za Dawidem przez resztę jego życia. Żadna z tych osób nie miała nic wspólnego z decyzją o popełnieniu grzechu cudzołóstwa z Batszebą. Żadna z nich nie zasługiwała na cierpienie, które nastąpiło.

Czasami możemy dostrzec wyraźny i bezpośredni związek odczuwanego bólu z decyzją innej osoby. Innym razem nie możemy podać konkretnej przyczyny, poza tą, że ktoś podjął decyzję, a inni zapłacili cenę.

Konsekwencje życia

Czasami trudności nie da się powiązać z żadnym konkretnym wydarzeniem. Dlaczego zdrowa, niepaląca osoba zapada na raka płuc? Dlaczego tornado niszczy jeden dom, a oszczędza inny? Dlaczego matka ginie w wypadku samochodowym, a pijany kierowca wychodzi bez szwanku? Moim zdaniem, czasami znajdujemy się po prostu w złym miejscu o złym czasie. Niektórzy nazywają to zrządzeniem losu albo zbiegiem okoliczności. Ja widzę to po prostu jako część życia. Kiedy grzech i rozkład moralny zawitały do niegdyś idealnego świata, pociągnęło to za sobą serię złych konsekwencji.

Wśród wielu zwierząt, które żyły w naszym gospodarstwie domowym, kiedy byłem młody, był Pete, przyjazny, rozmowny, biało-niebieski samiec papużki. Szczególnie uwielbiał wieczory, kiedy mógł wyjść z klatki i przyłączyć się do reszty rodziny. Przelatywał od jednej osoby do drugiej, siadał na naszych szklankach, by napić się wody, i po prostu cieszył się naszą obecnością. Moja ulubiona sztuczka polegała na tym, że sadzałem go sobie na palcu i mówiłem: „Pete,

daj całusa", a on szedł w górę po moim ramieniu i zderzał się dziobem z moim policzkiem. Potem pstrykałem palcami, a on odmaszerowywał w dół po moim ramieniu. Był świetny.

Mimo że nasz ptak posiadał tyle talentów, nigdy nie udało nam się nauczyć go „korzystać z toalety". Kiedy musiał się załatwić, po prostu to robił. Tu i teraz. Wkrótce zorientowaliśmy się, że nie robił tego złośliwie i że nie był to w jego mniemaniu ani wyraz krytyki, ani uznania (Ptaki nie potrafią kontrolować tej funkcji). Czekaliśmy po prostu, aż rzecz wyschnie i strzepywaliśmy ubranie.

Życie jest jak ten niekontrolujący się ptak. Czasami znajdujemy się po prostu w złym czasie, w złym miejscu i zwyczajnie nam się „obrywa". Myślę, że właśnie o to chodziło Jezusowi w poniższym fragmencie:

> W tym czasie przyszli jacyś ludzie, którzy opowiedzieli Mu o Galilejczykach, których Piłat zabił, gdy składali ofiary. On im tak powiedział: „Uważacie, że ci Galilejczycy, którzy to ucierpieli, byli większymi grzesznikami od wszystkich innych Galilejczyków? Otóż nie! Ale mówię wam, że jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Czy uważacie, że tamtych osiemnastu, na których zawaliła się wieża w Siloam i zabiła ich, było większymi winowajcami niż wszyscy mieszkańcy Jeruzalem? Otóż nie! Ale mówię wam, że jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie" (Łk 13, 1-5).

Jezus celowo umiejscowił źródło tych katastrof daleko od ofiar. Jaka jest Jego odpowiedź na ból? Nie patrz wstecz w poszukiwaniu winowajcy. Bądź raczej w porządku przed Bogiem i patrz w przyszłość, aby uniknąć najgorszej katastrofy - piekła.

Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu źródłu bólu - źródłu, które może zmienić nasze podejście do życiowych prób.

Konsekwencje poddawania próbie

Kiedy byłem na studiach, pewien profesor zaskoczył mnie mówiąc, że nie cierpi przeprowadzać testów. Źle się czuł z tym, że niektórzy

188

studenci byli rozczarowani słabą oceną, jeśli wykonali niezbędną pracę, a jedynie nie poradzili sobie na teście. Zapewniłem go, że się z nim zgadzam. Jednak dalej robił testy, mimo swojej niechęci do tej metody sprawdzania wiedzy. Teraz, kiedy jestem wykładowcą na tym samym uniwersytecie, moja opinia uległa zmianie.

Lubię testy. Wprawdzie nie lubię czasu, który muszę spędzić na układaniu ich, i nie lubię ich sprawdzać, ale co, jeśli nie testy może mi pokazać, że wykonałem dobrą pracę jako nauczyciel? Co ważniejsze, testy pokazują, czy studenci zrozumieli główne zagadnienia przedmiotu. Odkryłem, że z Bogiem jest tak samo:

> Szczęśliwy człowiek, który mimo pokusy wytrwa w dobrym, bo gdy będzie wypróbowany, otrzyma od Boga wieniec życia, obiecany tym, którzy Go miłują. Ten, kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że Bóg go kusi. Bóg bowiem ani sam nie jest kuszony, ani też nie kusi nikogo (Jk 1, 12-13).

Zwróćcie uwagę na te trzy słowa: „pokusa", „wypróbowywany", „doznawać pokusy". W języku oryginalnym słowa te wywodzą się z jednego rdzenia, znaczącego mniej więcej tyle co „przeszywać na wskroś". Pokusa jako próba jest więc sytuacją, która „przeszywa" nasze życie i je burzy. Mogą być przy tym obecne ból i cierpienie. Szatan może nas kusić, żebyśmy upadli, lecz Bóg może wykorzystać pokusę, aby nas wypróbować.

Kiedy Bóg nas sprawdza, daje nam możliwość przekonania się, na jakim etapie jesteśmy w relacji z Nim. Chce, żebyśmy dostrzegli w naszym życiu obszary, które wymagają naprawy, kroki, które możemy podjąć, aby uniknąć grzechu, i okazje, kiedy możemy zdać się na Jego wyrozumiałość. To nie oznacza, że Bóg sprawia ból, ale że używa go jako narzędzia sprawdzającego.

W tym momencie muszę się do czegoś przyznać: nie dysponuję żadną mądrością, metodą, żadnym wypróbowanym testem, dzięki któremu dałoby się zidentyfikować źródło całego bólu, którego doświadczamy w życiu. Czasami jest to możliwe, czasami nie. Jeśli tak, jesteśmy wdzięczni, bo ciężkie chwile zdają się bardziej znośne. Jeśli nie, musimy po prostu zaufać, że Bóg nas kocha i że jest dobry.

189

Żyj prawdą

Zamiast przyjmować do wiadomości kłamstwo, że ból jest dowodem na brak mocy lub miłości Boga, możemy żyć prawdą.

Uznaj ból za przywilej

Przypominają mi się teraz pewne definicje, które usłyszałem od profesora na studiach: „Masochista mówi: Zadaj mi ból. Sadysta odpowiada: Nie". Na szczęście nie jestem ani jednym, ani drugim. Nie lubię bólu. Nie szukam go. Nie chcę też zadawać bólu innym. O wiele bardziej wolałbym, żeby wcale nie istniały pokusy, ból i cierpienie. Ale Bóg w swojej miłości zachęca nas, byśmy dostrzegali, że w cierpieniu mieści się odkupienie.

> Ale cieszcie się, uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa, abyście mogli mieć tym większą radość, gdy się objawi Jego chwała. Bądźcie szczęśliwi, gdy was znieważają z powodu imienia Chrystusa, bo spoczywa na was pełen chwały Duch Boży! Niech jednak nikt nie cierpi jako morderca, złodziej, przestępca czy mąciciel! Jeżeli zaś cierpi jako chrześcijanin, niech się nie wstydzi, ale chwali Boga za to, że nim jest! (2 P 13-16).

Cierpienie jako przywilej? Dla wielu z nas to jest bez sensu. Dlaczego mielibyśmy się cieszyć? Ponieważ jeśli cierpimy jako wierzący, potwierdzamy, że naprawdę jesteśmy wierzącymi. Jestem przekonany, że jedną z zasad działania diabła jest „nie wywoływać śpiących chrześcijan z lasu". Jeśli nic dla Boga nie robimy, szatan nie ma potrzeby pobudzania nas poprzez utrudnianie nam życia. Dlaczego miałby ryzykować, że możemy zrobić postęp w naszej wierze? Tak więc cierpienie, które spotyka nas z powodu naszej wiary, jest dowodem na to, że ją posiadamy.

190

Zobacz ból odkupiony w nas

Jakub, brat Pański, w kwestii odkupienia cierpienia posuwa się o krok dalej:

> Przyjmujcie z wielką radością różne doświadczenia, jakie was spotykają. Wiedzcie, że próba waszej wiary rodzi wytrwałość. A wytrwałość niech was prowadzi ku dojrzałości, abyście byli w pełni doskonali, bez najmniejszej wady czy skazy (Jk 1, 2-4).

Kiedy stajemy naprzeciw jakiejkolwiek próby, mamy się cieszyć. Jakiejkolwiek. Nie tylko takiej, która potwierdza naszą wiarę, ale także takiej, której celu nie znamy. Takiej, która jest rezultatem złych wyborów. Takiej, która jest wynikiem decyzji innych ludzi. Mamy podchodzić do każdej takiej próby z radością.

Wersety 3 i 4 mówią o tym, dlaczego radość w obliczu próby jest tak ważna. Święty Jakub wyjaśnia, że jest to część procesu, w wyniku którego staniemy się „dojrzali, w pełni doskonali bez najmniejszej wady czy skazy".

To, że Bóg nas doprowadza do takiej dojrzałości duchowej, jest z całą pewnością dowodem Jego miłości do nas. Przypomnijcie sobie tezę Kushnera o tym, że cierpienie zaprzecza miłości Boga. Czy naprawdę? Byłoby tak tylko wtedy, gdyby Bóg się nie angażował. Jeśli czulibyśmy ból, a Bóg by go zignorował, wtedy moglibyśmy Go oskarżyć o brak miłości. Ale On nie zostawia nas samych sobie. Chce dla nas tego, co najlepsze, i aktywnie działa, abyśmy to najlepsze osiągnęli. Jednym z narzędzi, jakimi się posługuje, może być cierpienie.

Zobacz ból odkupiony w sytuacji

Bóg pokazuje również, jak Jego moc może pomóc dostrzec coś dobrego nawet w najgorszej sytuacji. Moja pierwsza praca na stanowisku starszego pastora pod względem emocjonalnym była mieszanką wielkich radości i wielkiej frustracji. Nigdy nie rozważałem porzucenia tej funkcji, ale wiedziałem, że pewne rzeczy w przyszłości należy

191

zrobić inaczej. To były bardzo ciężkie lata. Lecz teraz, kiedy patrzę na to z dystansu czasu, widzę wyraźnie, że Bóg cały czas był przy mnie obecny i działał. W kościele, gdzie średnia frekwencja, kiedy zaczynałem, wynosiła 90 osób, w ciągu roku przybyło 50 nawróconych. Ludzie poważnie traktowali wymagania stawiane przez Boga, a rozwój wiary uważali za wyzwanie. Jak wspominałem wcześniej, moja pasierbica spotkała tam swojego narzeczonego, wyszła za niego, a moja żona i ja mamy teraz dwoje wspaniałych wnucząt. Ostatnio jadłem śniadanie z dawnym członkiem tej wspólnoty, który pozostał dobrym przyjacielem przez te wszystkie lata.

Po tym, jak zakończyliśmy pracę na tej placówce, Bóg postawił nas przed zadaniem założenia nowej wspólnoty w pobliskim mieście Temecula, gdzie doświadczyłem najbardziej satysfakcjonującej i radosnej służby w całym życiu. Wciąż tu mieszkamy, zachwycamy się górami, które otaczają naszą dolinę, porannymi mgłami, które rozpływają się w upalnym słońcu, czystym powietrzem, winnicami i łatwym dostępem zarówno do gór, jak i do plaży.

Czy tamte lata były bolesne? Bez wątpienia. Czy było w nich cierpienie? Zdecydowanie tak. Ale dwa poprzednie akapity omawiają szczegółowo niektóre bardzo dobre rzeczy, jakie Bóg osiągnął dzięki bolesnemu doświadczeniu. Poznałem, czym jest prawda zawarta w Liście do Rzymian: „Wiemy przecież, że tym, którzy kochają Boga i którzy zostali powołani zgodnie z Jego wcześniejszym zamysłem, wszystko służy dla ich dobra. Zostali oni wezwani według wcześniejszego zamysłu" (8, 28).

Bóg pokazuje swoją moc, zawsze działając na rzecz dobra, nawet w najgorszych sytuacjach. Nie zaprzeczajmy w swojej naiwności, że istnieje zło i ból. One istnieją i krzywdzą nas! Ale Bóg nie zostawia nas samym sobie. Działa ku dobremu i czasami, może nawet częściej niż moglibyśmy sądzić, łagodzi ciosy, tak aby próby i pokusy życiowe nie uderzały w nas zbyt mocno.

Jestem pod ogromnym wrażeniem mocy Bożej. Bóg w pełni pozwala każdemu człowiekowi na ziemi dokonywać wolnych wyborów, nawet jeśli są one grzeszne i złe. Dopuszcza niszczące konsekwencje, a mimo to służy dobrze zarówno sytuacji, jak i nam samym. Kushner chyba minął się z prawdą, nie sądzicie? Ból nie jest zaprzeczeniem Bożej miłości i mocy, On jest jej demonstracją. I to właśnie jest prawda.

192

(?) Obraz prawdy

1. Czy wierzyłeś kiedykolwiek, że wiara może cię ustrzec od zła? Czy ta wiara znajdowała pokrycie w rzeczywistości?

2. Jaka jest twoja reakcja na zapowiedź trudności przedstawioną przez Jezusa (zob. J 16, 33)?
3. Czy twoje decyzje były źródłem bólu w twoim życiu? Opisz jedną taką sytuację.
4. Czy decyzje innych były źródłem cierpienia w twoim życiu? Opisz jedną sytuację.
5. Czy jakieś sytuacje były źródłem bólu w twoim życiu? Opisz jedną z nich.
6. Jak Bóg wykorzystał któreś z tych cierpień, by doprowadzić do czegoś dobrego - w twoim życiu lub życiu innych?
7. Opisz moment, kiedy uznałeś sens cierpienia i zrozumiałeś, że Bóg je odkupił.

KŁAMSTWO 12
TYLKO MY ZNAMY PRAWDĘ
Prawda o jedności

Dostałem pewną broszurkę do skrzynki pocztowej i prawie się rozpłakałem. Nowa, reklamująca się wspólnota miała cel, odpowiadała na zapotrzebowanie, była nowoczesna i miała jasno sprecyzowaną misję. Z wyjątkiem jednego czynnika wyglądało na to, że jest to wspólnota, do której z przyjemnością chciałbym uczęszczać. Przyjrzyjcie się kilku kluczowym kwestiom z ulotki i zobaczcie, czy jesteście w stanie zidentyfikować powód mojego bólu.

> Ludzie nie chodzą do kościoła z wielu powodów. Zbyt często nabożeństwa są nudne, zbyt wiele mówi się o pieniądzach, a muzyka jest kiepska. Wszystko idzie naprzód i zmieniają się mody. Jesteśmy zdania, że członkowie wspólnot nie powinni mieć wrażenia, że czas stanął w miejscu. Powstaje wspólnota, o jakiej marzyliście: prawdziwa, radykalna, odpowiadająca na potrzeby i bliska człowiekowi! Na naszych nabożeństwach nie zabraknie nowoczesnej muzyki, najnowszych technologii, autentycznych ludzi, dżinsów i pozytywnych komunikatów dotyczących codziennych problemów, z jakimi borykamy się w dzisiejszym świecie. Odkryjecie, że Kościół może być ciekawy, przyjazny, na odpowiednim poziomie duchowym i... - nie bójmy się tego powiedzieć - można się w nim dobrze bawić! Lecz jeśli szukasz twardych ławek, usypiających hymnów, nudnych kazań, pustych rytuałów i ogromnej tacy na ofiary... Przykro nam. Nie możemy zadowolić wszystkich.

Jaki na wpół ukryty komunikat przemycała ta broszurka? Unikaj innych wspólnot. Tam cię zanudzą i będą błagać o pieniądze. Mają

gorszą muzykę i twardsze ławki. Ale my znamy się na tym, jak powinna wyglądać wspólnota.

Zbyt często myślimy, że to nasza wspólnota ma klucz do prawdy. Nie mamy wątpliwości, że nasza wiara jest lepsza niż wiara innych. Inne wspólnoty mają duże wady, ale nasza nie. I tu padamy ofiarą kłamstwa: nasza wspólnota jest najlepsza.

(!) Rozpoznaj kłamstwo

Zdumiewa mnie rozpowszechnienie kłamstwa: „my mamy prawdę, a wy nie". Dostawałem dziesiątki ulotek o nowych wspólnotach i zbyt wiele z nich głosi to samo, co ulotka zacytowana powyżej (Do tego stopnia, że zastanawiam się, czy jakiś zraniony pastor nie siedzi za biurkiem i na zamówienie nie pisze tych tekstów dla wszystkich nowych wspólnot!). Czy my wszyscy nie mamy czasami ochoty zrobić czegoś podobnego? Dobrze się czujemy w naszym Kościele i zapraszamy innych chrześcijan, którzy wiernie uczęszczają na nabożeństwa innych wspólnot, by się do nas przyłączyli. „Pastor Matt tak ciekawie opowiada!", „Nasz chór jest niebiański - musisz ich usłyszeć!", „Kiedy Lynn gra na organach, mam wrażenie, że słyszę śpiew aniołów".

Przyrost liczby członków wspólnot bierze się głównie z tego, że chrześcijanie zmieniają wspólnoty, do których przynależą, a nie z faktu, że ludzie niewierzący stają się wierzący. Nie mamy nic przeciwko temu, prawda? W końcu nasz Kościół robi to, co należy. Krytykujemy inne wyznania, bo tam postrzega się wiarę inaczej niż u nas. Charyzmatycy czasami zastanawiają się, czy inni chrześcijanie naprawdę mocno wierzą. Niecharyzmatycy zastanawiają się dokładnie nad tym samym. Kościół Mormonów powstał, gdyż jego założyciel, Joseph Smith, nie mógł się zdecydować, do której z istniejących wspólnot ma się przyłączyć. W każdej, którą brał pod uwagę, mówiono, że inni się mylą. Kościoły mają swoje problemy. Widziałem ich więcej, niż chciałbym, a jeśli wam zdarzyło się spędzić więcej niż pół godziny we wspólnocie z problemami, to pewnie też mieliście dość. W żadnym wypadku nie chcę namawiać nikogo do ignorowania trudności, ale czy musimy dyskredytować inne wspólnoty, aby

nasz Kościół wypadał lepiej? Czy nasza krytyka nie sugeruje, że rywalizujemy z innymi? Krytyka i rywalizacja nigdy nie sprzyjają jedności, a jedynie rozrywają Ciało Chrystusa. Brak jedności bierze się z trzech podstawowych fałszywych założeń: każdy inny musi wierzyć jak my, postępować jak my i należeć do nas. Jeśli wierzymy, że z jednego z powyższych bierze się jedność, pozwalamy, by niszczyła nas nieprawda.

Wierzyć jak my

Nasza pasierbica należała kiedyś do wspólnoty, której regulamin wymagał, aby każdy z członków zaakceptował premilenijną wizję czasów ostatecznych. Jest to jeden z poglądów, ale nie jedyny. Tamta wspólnota jednak tak nie myślała. Do niedawna żadne wyznanie nie pozwoliłoby swoim pastorom uczestniczyć w nabożeństwie z chrześcijanami innych wyznań. Jakie było tego uzasadnienie? Zaangażowanie w takie wydarzenie osłabiłoby ich wiarygodność, że to oni posiadają dostęp do prawdy o doświadczeniu chrześcijańskim. Czczenie Boga z innymi sugerowałoby, że inni mogą mieć trochę racji w kwestiach spornych.

Biblia jasno zaprzecza kłamstwu, że jedność polega na pełnej zgodzie co do kwestii doktrynalnych. Wiemy zatem, że te zmagania nie są niczym nowym. Pierwsi chrześcijanie zmagali się z tak ważnymi kwestiami doktrynalnymi jak to, czy chrześcijanie powinni jeść mięso. Niemal całe mięso sprzedawane w tamtym czasie na bazarach było poświęcone bożkom. Czy jedzenie go oznaczało więc uczestnictwo w czczeniu bożków? Czy chrześcijanie powinni jeść tylko warzywa i unikać choćby podejrzenia o bałwochwalstwo? A skoro mowa o wychwalaniu, to w który dzień tygodnia powinni gromadzić się chrześcijanie? Czy w żydowski szabat czy w niedzielę, aby oddać cześć zmartwychwstaniu Chrystusa? Zwolennicy każdej ze stron patrzyli na

siebie wzajemnie z wyższością. Przyjrzyjmy się prawdzie zawartej w Liście do Rzymian (14, 1-6):

> Tego, kto jest słaby w wierze, przyjmujcie bez roztrząsania poglądów. Jeden jest przekonany, że może jeść wszystko,

> słaby natomiast spożywa jarzyny. Ten, kto je wszystko, niech nie lekceważy tego, który czegoś nie je. Ten zaś, kto nie je wszystkiego, niech nie osądza tego, który je. Bóg przecież go przyjął. Ty natomiast kim jesteś, że osądzasz czyjegoś sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest sprawą jego Pana. Ostoi się jednak, ponieważ Pan ma moc go podtrzymać. Ktoś znowu wyróżnia jeden dzień spośród innych, dla innego wszystkie są równie ważne. Niech każdy zostanie przy swoim przekonaniu. Ten, kto dokonuje rozróżnienia, czyni tak ze względu na Pana. Także ten, kto je, czyni to ze względu na Pana, ponieważ składa dzięki Bogu. Kto zaś nie je, ten nie je przez wzgląd na Pana i także dziękuje Bogu.

Nabożeństwo i wystrzeganie się bałwochwalstwa to kwestie w naszej wierze centralne. Mimo to chrześcijanie nie zgadzali się co do tych spraw. Pismo mówi, że to w porządku! Nie budujemy jedności na zgodzie co do wszystkiego. Rozbieżne opinie mogą współistnieć. Później zobaczymy, gdzie powinny być tego ograniczenia. Przekonanie jednak, że musimy się zgadzać w każdym szczególe, jest wiarą w kłamstwo.

Postępować jak my

Chrześcijanie zawdzięczają swoją sławę - lub niesławę - wyborowi pewnych zachowań, które identyfikują nas jako „dobrych" wierzących, jako członków „właściwej" grupy. Dla niektórych interpretatorów Ewangelii św. Marka (16, 18) to panowanie nad jadowitymi wężami jest wyznacznikiem prawdziwej wiary. Ci, którzy gęsią skórą reagują na samą myśl o wężu, nie posiadają prawdziwej wiary. Dorastałem we wspólnocie, która naśladowała praktyki pierwszych chrześcijan (Dz 20, 7) i gdzie co tydzień udzielano Komunii Świętej. To odróżniało nas od innych wspólnot, które nie były równie „wierne" nowotestamentowemu przykładowi.

W różnych okresach w historii amerykańskiej niektóre wspólnoty zabraniały swoim członkom określonego rodzaju zachowań, na przykład picia alkoholu lub chodzenia do kina. To było wyraźnym

sygnałem, że ci członkowie znajdowali się we właściwej grupie. Czy taka zasada budowania jedności współbrzmi z tym, co mówi Biblia? Jeszcze raz przyjrzyjmy się temu, co mówi rozdział 14 Listu do Rzymian:

> Ten, kto dokonuje rozróżnienia, czyni tak ze względu na Pana. Także ten, kto je, czyni to ze względu na Pana, ponieważ składa dzięki Bogu. Kto zaś nie je, ten nie je przez wzgląd na Pana i także dziękuje Bogu. Nikt z nas nie żyje dla siebie i nie umiera dla siebie. Bo jeśli żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli umieramy, umieramy dla Pana. Czy więc żyjemy, czy umieramy, należymy do Pana (6-8).

Mimo odmiennego postępowania w takich kwestiach, jak jedzenie mięsa czy odprawianie nabożeństwa w konkretny dzień, obydwie strony nadal należały do Pana. Mimo że były to ważne ustalenia, nie doprowadziło to do zniszczenia jedności między wierzącymi. Jedność była ponad konkretnym postępowaniem.

Należeć do nas

Niejedna wspólnota chrześcijańska wierzy, że w mieście istnieje tylko jeden Kościół - ich. Jeśli więc nie należysz do ich wspólnoty, nie przynależysz nigdzie. Tylko ta grupa zna bowiem prawdę. W tym kontekście przypomina mi się historia o ciotce, której syn przestał chodzić do kościoła. Któregoś ranka sąsiedzi zaprosili go, by zjadł z nimi śniadanie i poszedł do kościoła. Syn ciotki nie praktykował od lat, ale postanowił się wybrać. Matka była wściekła na sąsiadów, że zabrali jej syna do kościoła innego wyznania. Wolałaby, żeby w ogóle nie chodził, niż miałby chodzić na nabożeństwa innej wspólnoty.

W Pierwszym Liście do Koryntian (1,2) Bóg rozszerza spektrum prawdziwych chrześcijan daleko poza jedną konkretną grupę: „do Kościoła Bożego w Koryncie, do świętych w Chrystusie Jezusie, powołanych do świętości wraz z tymi wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego Pana (...)".

Wszystko chyba jasne, prawda? Kościół Boga obejmuje wszystkich tych, którzy powołują się na imię Jezusa Chrystusa. Żadna wspólnota geograficzna ani wyznaniowa nie może twierdzić, że tylko ona stanowi Kościół.

Jaka jest więc prawda o źródle jedności między wierzącymi?

Poznaj prawdę

Zaczynamy nasze poszukiwanie prawdy od analizy poglądu Boga na jedność.

Bóg ceni jedność

Jak widzieliśmy, Bóg daje nam wielką wolność w sprawie posiadania własnej opinii. Nie uzależnia jedności od pełnej zgody. Jednak niektóre kwestie mają zasadnicze znaczenie i co do nich musimy osiągnąć porozumienie, jak czytamy w Liście do Efezjan (4, 3): „Starajcie się zachować jedność Ducha, złączeni więzią pokoju".

Zauważcie, że werset ten mówi „zachować jedność". Bóg daje nam jedność, to nie myją tworzymy. Naszym zadaniem jest ją podtrzymać - jest to zadanie fundamentalne. W języku oryginalnym fraza: „starajcie się" jest w stronie czynnej, czasie teraźniejszym i trybie rozkazującym. Strona czynna oznacza, że to my mamy coś zrobić, że nie możemy tkwić biernie. Czas teraźniejszy oznacza, żebyśmy zrobili coś teraz i żebyśmy nie przestawali tego robić. Nie chodzi o to, byśmy podjęli jedną czy dwie próby, uznali, że jest ciężko i odpuścili sobie. Tryb rozkazujący ma charakter wezwania. To nie jest sugestia. Nie jest to też sprawa ze zbioru tych, co do których mamy prawo się nie zgadzać.

Wolą Boga jest, żeby jego dzieci żyły w jedności i nie podlega to dyskusji. W normalnym życiu chrześcijańskim chodzi o to, aby żarliwie pracować na rzecz utrzymania i pogłębienia jedności. Jedność jest jednym z podstawowych pragnień, jakie Bóg ma w stosunku do nas. Lecz to nie wszystko. Jedność jest niezbędnym elementem do wypełniania misji Kościoła.

201

Jedność jest ważna w misji

W roku 1996 uczestniczyłem w konferencji organizacji Promise Keepers dla duchownych w Atlancie. Max Lucado wydobył z dobrze mi znanego tekstu dwa aspekty, których nigdy wcześniej nie dostrzegałem. Jezus wyraźnie określił wartości, cele i strategie związane z królestwem Bożym. Uwagę zwraca fragment z Ewangelii według św. Jana (17, 20-23):

> Proszę Cię nie tylko za nimi, lecz także za tymi, którzy uwierzą we Mnie dzięki ich nauczaniu, aby wszyscy byli jedno. Podobnie jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, tak i oni niech będą w nas, aby świat uwierzył, że to Ty Mnie posłałeś. Obdarzyłem ich chwałą, jaką otrzymałem od Ciebie, aby byli jedno, podobnie jak my jedno jesteśmy. Ja w nich, a Ty we Mnie - niech staną się doskonalą jednością, aby świat poznał, że to Ty Mnie posłałeś i tak ich umiłowałeś, jak Mnie umiłowałeś.

Zastanówmy się po pierwsze nad tym, jakiego stopnia jedności pragnie Jezus. Otóż pragnie On, abyśmy byli zjednoczeni tak, jak zjednoczeni są On i Ojciec Niebieski. W następnym zdaniu dowiadujemy się, że jest to jedność doskonała. Lucado wyłuszczył z tego testu bardzo motywujący argument za jednością - nigdy nie widziałem, ani nawet nie pragnąłem takiego rodzaju jedności z innymi naśladowcami Jezusa. Współpraca, owszem. Miłość bliźnich, bez wątpienia. Ale utrzymywanie Boskiego poziomu jedności z innymi zdaje się pogwałcać moją indywidualność i wolną wolę. Nieszczególnie mi się to podoba. Ale podoba się to Jezusowi, a on jest Panem. Wszyscy musimy uważnie rozważyć to bardzo wyraźne wezwanie i opis jedności, jakiej chce dla nas Jezus. Jeśli uznamy ją za dobro, wówczas znacząco zmieni się nasze życie.

Po drugie, zastanówmy się nad strategiczną rolą jedności według Jezusa. Chce, abyśmy byli jednością, bo chce, „aby świat uwierzył". Tak - Kościół przez wieki się rozrósł. Ale prawie 2000 lat po tym, jak Jezus przekazał nam misję, abyśmy przyprowadzali świat do Boga, większość jego mieszkańców nie wyznaje Chrystusa. Czy nasz brak jedności może częściowo odpowiadać za to, że ludzie wciąż idą do

202

piekła? Chyba to chce nam przekazać Jezus. Nie tylko trudno jest nam osiągnąć jedność, nie wypełniamy również Jego drugiego wezwania, abyśmy docierali do wszystkich ludzi na ziemi. Nic dziwnego, że tak wielu odrzuca Chrystusa, jeśli Jego naśladowcy nie mogą się pogodzić nawet między sobą.

A z jakimi to naśladowcami mamy być zjednoczeni? „(...) wraz z tymi wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego Pana (...)" (1 Kor 1, 2). Wynika z tego jasno, że Jezus wymaga widocznej,

intensywnej i żarliwej jedności między wszystkimi wierzącymi - dopiero to pozwoli nam skutecznie docierać do reszty świata.

My jednak wolimy gromadzić się w naszych świętych zgromadzeniach, w naszej „właściwej" grupie, krytykować innych chrześcijan, separować się od nich i zastanawiać się, dlaczego ludzie nie przychodzą do Chrystusa. Wydaje się, że powinniśmy przestać się zastanawiać.

Źródła jedności

Zanim odkryjemy, jak wprowadzić prawdę o jedności w czyn, musimy poznać jej źródła. Jezus powiedział, że już nam je dano, zobaczmy więc, wokół czego się jednoczymy.

Osoba Jezusa

Wróćmy do Pierwszego Listu do Koryntian (1, 2), gdzie czytaliśmy, że wszyscy ludzie, którzy gdziekolwiek się znajdują, wzywają imienia Jezusa, tworzą Kościół. Passus z Ewangelii według św. Jana wzmacnia wymowę tej prawdy - Jezus odkrywa źródło naszej jedności w wersecie 23: „Ja w nich, a Ty we Mnie". Bycie w Chrystusie to coś, co nas jednoczy. To proste, prawda? Ta widoczna jedność ma się rozciągać na wszystkich wierzących. Jeśli dzielimy wiarę w Jezusa, jesteśmy jednym. Musimy żyć według tego.

Jeśli jest On dla nas Kimś wspólnym, nie musimy wierzyć we wszystko to samo, identycznie postępować ani należeć do tej samej konkretnej wspólnoty. Nie wszyscy co tydzień musimy przyjmować

Komunię Świętą, ani w pierwszą niedzielę, ani w piątą. Nie wszyscy też musimy wierzyć w postmillenializm[12]. Nie wszyscy musimy należeć do tej samej wspólnoty czy wyznania. Nie wszyscy musimy się zgadzać co do tego, czy Jakub i Juda byli braćmi, czy kuzynami Jezusa. Tak jak oni, jesteśmy już przez Niego zjednoczeni. To fakt nie-zaprzeczalny.

Jest oczywiste, że musimy wierzyć w tego samego Jezusa z Biblii, a nie postać stworzoną przez kogoś, kto twierdzi, że ukazał mu się anioł i daje tej postaci imię Jezus. Tim Rice jest wielkim kompozytorem, ale Tim Riter to ktoś inny, mimo że mamy takie samo imię, a nasze nazwiska brzmią podobnie. Jest tylko jeden Zbawiciel i Pan o imieniu Jezus.

Podstawy wiary

Drugie źródło jedności ma związek z podstawami wiary. Musimy się zgadzać co do podstawowych prawd na temat Boga, Jezusa i wiary. Thomas Jefferson tak wypowiadał się o konieczności rozróżniania, czym jest niepodważalna prawda, a czym opinia: „W sprawach zasadniczych bądź niewzruszony jak skała. W sprawach gustu płyń z prądem". To świetna rada, ale skąd mamy wiedzieć, które elementy wiary należą do dogmatu?

Wróćmy do Listu do Efezjan (4, 3), gdzie wzywa się nas, byśmy utrzymywali jedność. Wezwanie to prowadzi nas do siedmiu podstawowych, jednoczących nas wytycznych doktrynalnych (4, 4-6): „Jedno jest Ciało i jeden Duch, jak jedna jest nadzieja waszego powołania, do której zostaliście wezwani. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest,

jeden Bóg i Ojciec wszystkich. On jest ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich".

Bóg wiedział, co robi, kiedy podawał owe podstawy wiary zaraz po wezwaniu do jedności. Trzymanie się tych wytycznych daje nam pewność, że prawidłowo naśladujemy Jezusa. Przyjrzyjmy się każdemu z tych składników osobno:

12 Postmillenializm to wiara w konieczność działania na rzecz pojawienia się Mesjasza przez rewolucyjne przekształcanie świata.

204

Jedno ciało odnosi się do Kościoła, wspólnoty ludzi zjednoczonych w Chrystusie. To unieważnia powszechną opinię o samotnych chrześcijanach, którzy nie identyfikują się z innymi wierzącymi.

- Jeden Duch mówi o realności Ducha Świętego jako części Trójcy Świętej, jako Boga pod każdym względem.

- Jedna nadzieja odnosi się do przyszłego, ponownego nadejścia Chrystusa i naszego życia w niebie.

- Jeden Pan ustanawia Jezusa Chrystusa zarówno jako część Trójcy, jak i „dyrektora" naszego życia, któremu winni jesteśmy należyte miejsce w naszym sercu, czyli to z numerem jeden.

- Jedna wiara głosi, że wyznawanie Jezusa Chrystusa, a nie dobre uczynki lub wiara w odpowiednią doktrynę ustanawia naszą relację z Bogiem.

- Jeden chrzest odnosi się do potrzeby wejścia w taką relację i do tego, że człowiek nie staje się chrześcijaninem automatycznie, nawet jeśli jego rodzice są chrześcijanami.

- Jeden Bóg i Ojciec mówi nam o tym, że jest pierwszą Osobą Boską Trójcy Świętej.

Tych siedem kluczowych prawd stanowi fundament jedności. Pełna zgoda co do doktryny nie wydaje się być niezbędna, ale zgoda co do fundamentalnych prawd, które Biblia wiąże z jednością, zdecydowanie tak.

Ale czy człowiek musi wykazywać pełne zrozumienie każdej z nich, zanim przystąpi do Chrystusa? Nie. Musi rozumieć jedynie to, że grzeszymy, jesteśmy winni i musimy przyjąć Jezusa za naszego Pana i Zbawcę. Reszta przychodzi wraz z rozwojem wiary.

Jak możemy określić, czy wspólnota, która wydaje nam się odstępować od „słusznej wiary", znajduje się w granicach królestwa? Analizujemy ją pod kątem wymienionych prawd.

A co z tymi, którzy twierdzą, że zgadzają się z tymi fundamentalnymi założeniami, ale swoim postępowaniem zdają się temu

205

przeczyć? Chociaż nie jest powiedziane, że konkretne zachowanie nas jednoczy, odmowa przestrzegania wyraźnych przykazań Bożych po tym, jak stajemy się chrześcijanami, może nas rozbijać.

Wiara obejmuje posłuszeństwo

Po dziesięciu latach małżeństwa Chet zaczął romansować. Nie wydawało się, że ma jakiekolwiek wyrzuty sumienia, nie było w nim też żadnego pragnienia zmiany. Zaproponował Cindy, aby z nim została, ale zapowiedział: „Cindy, cenię to, co nas łączy, ale po prostu nie chcę wyeliminować z mojego życia innych kobiet, bo one mają mi do zaoferowania coś wyjątkowego. Chciałbym utrzymać wszystko tak, jak jest teraz. Mam nadzieję, że przyjmiesz te warunki".

Cindy zdawała sobie oczywiście sprawę, że Chet zniszczył ich jedność, nie widział w tym nic złego i nie miał ochoty zmieniać swojego postępowania. Zniszczył ich więź małżeńską. Tak naprawdę nie pragnął żadnej prawdziwej jedności z Cindy.

Nasze postępowanie może także zniszczyć jedność w Kościele. I choć zachowanie nie tworzy jedności, ciągle powtarzany, niewywołujący skruchy, ciężki grzech z pewnością ją niszczy. Święty Paweł zilustrował to w Pierwszym Liście do Koryntian, w rozdziale 5. Zaczął od przykładu, (1-5), a następnie wyłożył zasadę (9-13). Istotę jego myśli znajdujemy w wersetach 11-13:

> Teraz jednak napisałem wam, abyście nie zadawali się z takim, który nazywa siebie bratem, a jest rozpustnikiem lub chciwcem albo bałwochwalcą, oszczercą, pijakiem czy zdziercą. Z takim nawet nie zasiadajcie do wspólnego stołu. Ja nie zamierzam sądzić tych spoza wspólnoty. Wy sądźcie tylko tych, którzy do was należą. Tych spoza wspólnoty osądzi Bóg. Usuńcie złego spośród was samych.

206

Musimy zrozumieć, że poprzez swoje postępowanie nie możemy dostąpić ani jedności, ani zbawienia[13]. Ale prawdziwa wiara obejmuje posłuszeństwo, jak mówi w swoim Liście św. Jakub (2, 21-24):

> Czy nasz ojciec, Abraham, nie dzięki uczynkom został uznany za sprawiedliwego, kiedy położył swojego syna Izaaka na ołtarzu? Widzisz więc, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez nie stała się doskonała. Tak wypełniło się Pismo, które mówi: Abraham uwierzył Bogu i dlatego został przez Niego usprawiedliwiony. Nazwano go też przyjacielem Boga. Widać więc, że człowiek zostaje uznany za sprawiedliwego dzięki uczynkom, a nie dzięki samej tylko wierze.

Niewywołujący skruchy, ciągle powtarzany, ciężki grzech może zniszczyć jedność między braćmi i siostrami w Kościele. Postępowanie ma wpływ na ludzi. Może zerwać więzi. Jeśli pragniemy jedności, musimy postępować w taki sposób, by ją swoim zachowaniem promować.

Żyj prawdą

Zrozumienie fundamentalnego charakteru jedności wymaga, byśmy zmienili sposób, w jaki żyjemy wiarą. Kilka lat temu Ted Haggard założył wspólnotę w Colorado Springs. Po

burzliwych początkach Kościół ten zaczął się znacząco rozwijać. Inna wspólnota w tym regionie poczuła się zagrożona i wiele razy atakowała ich publicznie. Dla Haggarda bardzo ważne było budowanie jedności między wspólnotami, ale nie miał sposobu na to, jak wyleczyć ten rozłam.

Wtedy dowiedział się, że ta wspólnota ma kłopoty w spłaceniu kredytu hipotecznego na około 100 tysięcy dolarów. Modlił się, rozmawiał ze swoimi doradcami i zaniósł pastorowi tamtego kościoła czek na 100 tysięcy. Cóż za zdumiewający akt jedności! Wzorem Hag-

13 Reformacyjna nauka o zbawieniu neguje jakikolwiek udział człowieka w procesie zbawienia. Wszystko przypisuje zbawiennej woli i łasce Bożej [przyp. red.].

garda, wyjdźmy poza teoretyczne rozumienie jedności i spróbujmy wcielić ją w czyn.

Zaakceptuj jedność

Kiedy w mojej ostatniej wspólnocie mówiłem o jedności, chciałem odrobinę sprowokować moich wiernych. Pewna reakcja mnie zdumiała. Paul Falkenstein, jeden z nowych członków, napisał: „Gdyby ktoś jutro mnie zapytał, jak nazywa się Kościół, do którego uczęszczam z moją rodziną, czy mogę powiedzieć: «Jesteśmy członkami wspólnoty w San Pedro, która należy do Jezusa Chrystusa» i nie martwić się, że mój konkretny Kościół stanie się anonimowy? Czy mam się tym przejmować?".

Paul zaczął się interesować tym, jak bardzo ludzie są gotowi umieścić lojalność wobec swojego wyznania niżej w hierarchii niż życie w harmonii z wszystkim wierzącymi, a nawet czy możliwe byłoby połączenie niektórych zgromadzeń w jakąś formę jednej wspólnoty, która mogłaby skuteczniej służyć Chrystusowi. Czułem się zarówno zagrożony, jak i przejęty! Praktykowanie takiej jedności, jaką Jezus ma z Ojcem, zagraża naszym „akceptowanym" sposobom załatwiania spraw, ale to doświadczenie łączności z większą częścią Ciała Chrystusa może być także ekscytujące. Zaakceptujmy jedność jako jedną z fundamentalnych zasad danych przez Boga.

Doceniaj inne wspólnoty

Życie jednością w praktyce wymaga od nas przynajmniej tego, abyśmy mówiąc o innych wspólnotach, umieli je doceniać. Przykazanie zawarte w rozdziale 4 Listu do Efezjan (4, 29) rozszerza ten nakaz z jednostek na całe wspólnoty. „Niech z waszych ust nie wychodzi żadne nieprzyzwoite słowo, lecz tylko dobre, budujące, aby stosownie do potrzeb dawało łaskę słuchającym".

Werset ten nie każe nam ignorować problemów, a po prostu apeluje do nas, byśmy umieli chwalić inne grupy wiernych. Czasami do naszego kościoła przychodzili goście, którzy nie czuli się dobrze,

widząc nasz styl odprawiania nabożeństw. Z przyjemnością polecałem im wtedy inną wspólnotę, gdzie mogli się czuć lepiej. Pewna wspólnota z regionu miasta Temecula reklamuje się jako „jeden z wielu wspaniałych Kościołów w naszej dolinie". To mi się

podoba! Ta reklama pokazuje, że możemy mówić o swoich mocnych punktach bez wytykania innym ich słabości.

Postanówmy wszyscy chwalić inne Kościoły chrześcijańskie i unikajmy negatywnych ocen. Świat musi wiedzieć, że my naprawdę lubimy i podziwiamy się nawzajem.

Pracuj na rzecz jedności

Nie możemy ograniczyć jedności do abstrakcyjnego nakazu, do nie- sprecyzowanej więzi między wszystkimi chrześcijanami ani nawet do pozytywnych słów wypowiadanych na temat wszystkich wierzących. Tak samo bowiem, jak jedność między Ojcem a Synem określa ich sposób postępowania, tak samo nasza jedność w Ciele Chrystusa określa nasze zachowanie. To, o czym mowa poniżej, to przykłady jedności w praktyce. Niektóre są dość radykalne, inne wynikają po prostu ze zdrowego rozsądku. Niektóre były stosowane w życiu, inne ciągle znajdują się w sferze marzeń. Bądźmy jednakże gotowi uwolnić nasze umysły z ciasnych ram i pozwolić Duchowi Świętemu prowadzić siebie i tych, którzy są wokół nas, ku większej jedności.

- 25 kościołów zlokalizowanych w San Pedro zamknęło któregoś niedzielnego poranka swoje drzwi, by chwalić Pana jako „Kościół z San Pedro". Wydarzenie to ochrzciliśmy mianem „San Pedro chwali Chrystusa" - i tak było w istocie. Ten dzień był ważny dla przemiany Kościołów w tym regionie. Poszczególne wspólnoty zaczęły współpracować ze sobą, by ocenić, jak ich unikalna tożsamość wpisuje się w ogólną wspólnotę w Chrystusie. Odkryto wiele wspólnych punktów.

- Ponad 60 wspólnot w Colorado Springs zadeklarowało wzajemną współpracę, wynajęło koordynatora i wspólnie pracuje przy wielu wydarzeniach, aby w ten sposób przekonywać ludzi do Chrystusa.

- Wcześniej była mowa o tym, jak jeden Kościół pomógł innemu, bardzo odmiennemu, gdy ten był w tarapatach finansowych. Jeśli nasza wspólnota ma to szczęście, że posiada dobrych kierowników duchowych i muzyków, czy nie można by ich wysłać do wspólnoty, która ich potrzebuje?

- Wspólnota Granite Hills Christian Church - część niezależnych Kościołów chrześcijańskich - zaczęła rozmawiać ze wspólnotą First Christian Church w El Cajon, w Kalifornii, reprezentującą wyznanie Uczniowie Chrystusa. Odkryli oni, że mają wiele wspólnego, i chcieli rozszerzyć swój wpływ na całą społeczność. Rozmawiali o jedności, sprawdzali, jakie rozwiązania są skuteczne, a jakie nie, aż wreszcie połączyli się w nową wspólnotę, która stała się efektywniejsza niż wspólnoty założycielskie funkcjonujące osobno.

Ostatnie pytanie: jeśli Jezusowi tak bardzo zależy na naszej jedności, czy nam ma nie zależeć? Czy nie powinniśmy zacząć opracowywać szczegółowej strategii wyrażania owej jedności? Jak moglibyśmy się zmienić, żeby wyrażać ją jeszcze lepiej? Być może Jezusowe pragnienie jedności jest ważniejsze niż nasza skłonność do pozostawania w izolacji od innych wyznawców?

Wspólnie z innymi chrześcijanami musimy dążyć do dynamicznej jedności. Tego wymaga od nas posłuszeństwo względem Jezusa. Jeśli mamy zachęcać nowych ludzi do oddania się Chrystusowi, bez tego się nie obejdziemy. Tego nam trzeba, jeśli mamy się stać dojrzałymi chrześcijanami. I to właśnie jest prawda.

(?) Obraz prawdy

1. Czy kiedykolwiek czułeś się odseparowany od innych wspólnot, które także wielbią Chrystusa?
2. Jakie mogą być źródła takiego poczucia odseparowania?
3. Czy myślisz, że chrześcijanie są w stanie osiągnąć poziom jedności, jakiego pragnie Jezus (zob. J 17, 20-22)? Czy sam kiedykolwiek tego doświadczyłeś?

210

4. Jeśli pragniesz jedności w Bogu, co cię powstrzymuje przed jej osiągnięciem?
5. Czy lojalność wobec miejscowej wspólnoty lub wyznania osłabia twoje poczucie jedności z wszystkimi wierzącymi? Jak możesz pogodzić ze sobą lojalność wobec jednej i drugiej strony?
6. Co możesz zrobić w najbliższym miesiącu, aby posunąć się naprzód w osiąganiu celu jedności?

213

EPILOG
WYZWOLENIE PRZEZ PRAWDĘ
Prawda o poszukiwaniu kłamstw

Z grupą młodzieży z duszpasterstwa byliśmy kiedyś na obozie w górach powyżej Pasadeny. Księżyc był w pełni i świecił tak mocno, że było widno niemal jak w dzień. To dawało okazję, jakiej nie mogłem nie wykorzystać:

- Rhondo, nie siedź tak długo na dworze, bo dostaniesz wybielenia księżycowego (Rzecz miała miejsce w połowie lat 60., kiedy niewiele wiedziano o raku skóry. Filtry przeciwsłoneczne nie istniały, a wszystkie nastolatki pragnęły brązowej opalenizny).
- „Wybielenie księżycowe"? A co to takiego? - Mimo że Rhonda była piątkową uczennicą, znana była z łatwowierności.
- No wiesz, światło księżyca to odbite światło słońca, które nie zawiera już promieni wywołujących opaleniznę. Zamiast promieni, które opalają, wystawiasz się na promienie, przez które twoja opalenizna może zblednąć.

Rhonda uwierzyła i trzymała się z dala od światła księżyca, dopóki nasz śmiech nie zdradził nas, że ją nabieraliśmy. Przez resztę tygodnia mówiliśmy na nią „Miss Księżyca".

Karl był najdelikatniejszym człowiekiem, jakiego w życiu spotkałem. Był uprzejmy, uważny i rozsądny. Mając dar dostrzegania każdej możliwej wady w każdej możliwej propozycji, Karl na spotkaniach starszyzny konsekwentnie zajmował stanowisko przeciwne. Zwracał uwagę na problemy wyobrażone i nieistniejące. Podważał powody i motywy stojące za każdym pomysłem. Kwestionował dowody wspierające daną propozycję. Cały czas był przy tym miły, ale zawsze stawał okoniem.

Rhonda i Karl reprezentują skrajne postawy, jeśli chodzi o testowanie pomysłów. Rhonda rozwinęła łatwowierność do poziomu

maestrii: przyjmowała za dobrą monetę wszystko, co ktokolwiek powiedział. Z kolei Karl rozwinął do perfekcji sztukę kwestionowania: nie zgadzał się ze wszystkim, co ktokolwiek mówił.

Bardzo często stajemy naprzeciw nowych dla nas koncepcji. Mnóstwo jest wokół nas wypaczonej prawdy i przekłamań. Są jednak sposoby, by daną koncepcję sprawdzić pod względem zawartości prawdy. Możemy się nauczyć, jak unikać skrajnych postaw Rhondy i Karla.

Jeszcze w szkole średniej pastor zachęcał nas, byśmy weryfikowali to, co mówił. Nie chciał, żebyśmy ślepo wierzyli w jego zapewnienia. „Cokolwiek mówię, wypróbujcie to. Upewniajcie się, że zgadza się to z Pismem Świętym, że ma to sens". Lester Ragland wziął to prosto z Nowego Testamentu. Rozpowszechniając wieść o Chrystusie w miastach na świecie, św. Paweł trafił do Berei, gdzie udał się do synagogi. Ludzie zareagowali na jego nauczanie w doskonały sposób: „(...) Bardzo życzliwie przyjęli słowo Boże i szukali dla niego potwierdzenia w Pismach, które codziennie rozważali" (Dz 17, 11).

Mieszkańcy Berei byli wprawdzie otwarci na nowe myśli, ale chcieli uwiarygodnienia tego, co było im przekazywane. Święty Paweł mówił, że Jezus był Mesjaszem obiecanym w Starym Testamencie, więc porównywali to, o czym opowiadał św. Paweł z tym, co wcześniej mówił Bóg. Mądra decyzja.

Badaj wszystko

Tak jak ludzie, których nauczał św. Paweł, musimy się zaangażować w nieustający proces weryfikowania wszystkiego, w co wierzymy - naszych wartości, naszych opinii przez filtr Pisma Świętego. Trzeba do tego dodać nasze indywidualne nawyki, to, czego uczą nas pastorzy i inni ludzie, jak i pomysły, które rodzą się w małych zgromadzeniach. Nie chodzi o to, aby innych drażnić, ale wolność możemy poczuć tylko dzięki poznawaniu prawdy, całej prawdy i tylko prawdy.

Jeśli naprawdę pragniemy wzrastać w Chrystusie, musimy się nauczyć odróżniać przekonania, które pomagają nam w rozwoju, od tych, które nam w nim przeszkadzają. Jak to zrobić? Cóż, jeśli nie sprawdzimy wszystkiego, możemy przeoczyć poważne przekłamanie. Przyjrzyjcie się procesowi opisanemu w Pierwszym Liście do

Tesaloniczan (5, 21-22): „Wszystko badajcie! Trzymajcie się tego, co dobre, a unikajcie wszystkiego, co złe!".

Oto cel naszego rozwoju w wierze: trzymać się dobrego, a unikać złego. Pierwsze zdanie podaje metodę: badać wszystko! Jeśli nie będziemy mogli stwierdzić, co jest dobre, a co złe, nie możemy pierwszego się trzymać, a drugiego unikać. Badajmy idee przekazane w tej książce. Badajmy to, o czym mówią do nas kapłani. Badajmy to, o czym naucza się nas na katechezie. Badajmy, co mówią nasi przyjaciele. Badajmy nasze własne przekonania i wartości.

Czy badanie wszystkiego oznacza, że zawieszamy w próżni całą naszą wiarę, dopóki najpierw wszystkiego nie sprawdzimy? Oczywiście, że nie. Nie zajmujemy się zbyt wieloma sprawami równocześnie, bo albo utkniemy, albo wszystko nam się pomiesza i niewiele z tego doprowadzimy do końca. Sprawdzajmy jedną kwestię na raz. Oto jak można ustalić właściwie priorytety i uporządkować ten proces.

Po pierwsze, zacznijmy od wyjaśnienia spraw wrażliwych na upływ czasu. Niektóre zagadnienia wymagają, by zająć się nimi w odpowiednim momencie. Jeśli w naszym Kościele toczy się dyskusja, czy utrzymać tradycyjny sposób odprawiania nabożeństw, czy przejść na sposób nowoczesny, wówczas najpierw musimy zbadać nasze przekonania co do celu i misji naszego Kościoła, tego, jak wspólnota ta może dostosować swoje duszpasterstwo do potrzeb obecnych i przyszłych jej członków, jak i co do sposobu sprawowania nabożeństw. Jeśli wystąpi kryzys, studiujemy Biblię pod kątem danej kwestii. Jeśli zastanawia nas interpretacja kwestii doktrynalnej, jaką przedstawił nasz przyjaciel, zgłębiamy temat.

Po drugie, badamy kwestie ważne. Niektóre zagadnienia nie mają wielkiej rangi, inne tak. Nasza wiara na temat tego, kim jest Bóg, będzie miała wpływ na to, jak będziemy interpretować całą resztę. Zanim więc określimy swoje stanowisko co do tego, czy powinniśmy udzielać Komunii Świętej z jednego kielicha, tak jak to robił Jezus, najpierw zapewne powinniśmy się zająć naszą wiarą.

Po trzecie, wsłuchujemy się w głos Boga. Czasami coś zaczyna nas intrygować, a za chwilę się okazuje, że właśnie tej wiedzy potrzebujemy, więc bądźcie czujni. Parę lat temu zwróciłem uwagę na zagadnienie dyscypliny w Kościele, choć nic w mojej wspólnocie nie zwiastowało takich problemów. Z przyjemnością zgłębiłem ten temat

i nie minęło parę miesięcy, a wystąpiła sytuacja, w której należało zastosować dyscyplinę. Bóg natchnął mnie jakimś przeczuciem.

Po czwarte, wracamy do tego, co już wcześniej rozważaliśmy, cały czas ucząc się i rozwijając. Ja sam regularnie pogłębiam swoje poglądy na temat osoby Boga. Nie, nigdy nie miałem zapędów heretyckich, nie zrozumcie mnie źle. Ale odkryłem, że niektóre prawdy są ze sobą wzajemnie powiązane. Wcześniej miałem pewne przemyślenia na temat darów duchowych, głównie oparte na tym, czego mnie długo uczono. Rzuciłem jednak wyzwanie logice niektórych swoich wcześniejszych wniosków i intensywnie zgłębiłem kwestię. W oparciu o to, czego się dowiedziałem, musiałem zrewidować swoje wcześniejsze poglądy. Potem znacznie pogłębiłem swoje zrozumienie Trójcy Świętej i znowu odkryłem, że muszę zrewidować swoje wnioski dotyczące darów duchowych.

Zachęcam was, byście się nie zamykali. Nie zamykajcie się w kręgu przekonań, które ryglują drzwi przed nowymi odkryciami, jakie może wam podsunąć Bóg. Pewnie nie wprowadzicie wielkich zmian, jedynie poprawki. Ale każda poprawka, jeśli ma uzasadnienie w Biblii, prowadzi was bliżej biblijnej prawdy. A to jest coś dobrego.

Badaj źródło

Odkryłem, że źródło nowych idei może być tak samo ważne jak sama idea. Jestem fanem profesjonalnego futbolu amerykańskiego i lubię oglądać dobre finały Super Bowl. Najbardziej lubię obstawianie zwycięzcy. Nikt nie jest w tym lepszy niż Hank Stram, były trener drużyny Kansas City Chiefs, a obecnie komentator futbolu. Wypracował on

system, dzięki któremu udało mu się przewidzieć zwycięzcę jakieś osiemnaście razy na ostatnie dziewiętnaście finałów.

Kiedy Stram postawił na New England Patriots w meczu z St. Louis Rams w walce o Super Bowl w roku 2002, przyglądałem się uważnie. Niektórzy moi znajomi postawili na Barany z St. Louis i potrafili dobrze to uzasadnić. Inni postawili na Patriotów i również dobrze to argumentowali. Zanim sam określiłem się co do wyniku, przeanalizowałem źródła. Żaden z moich znajomych nie miał dostępu do ekspertyz ani statystyk Strama. Mimo że trzymałem kciuki za Barany,

217

wiedziałem, że nie będą mieli łatwo. I nie mieli. Jedyne słuszne źródło prognoz futbolowych znowu się nie pomyliło.

Przewidywanie tego, kto wygra rozgrywkę Super Bowl, to nie jest żadna brzemienna w skutkach decyzja duchowa. Pytanie brzmi, jak zweryfikować źródło, kiedy mamy rzeczywiste pytanie o wiarę i wartości?

Po pierwsze, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie, czy dana osoba jest autorytetem? Nie chodzi mi o to, żeby miała doktorat z teologii, ale czy zna się na rzeczy? Czy jest dojrzała duchowo, czy też chwyta się każdej nowinki? Czy zgłębia kwestie, czy też wyraża swoje opinie? Rick Warren mówi, że osobiste poglądy są jak nosy: każdy ma jeden. Ja się nie zgadzam: poglądy są raczej jak palce u rąk i nóg. Wszyscy znamy ludzi, którzy zdają się żyć według sloganu: „Podjąłem już decyzję, nie mieszajcie mi w głowie faktami".

Po drugie, zapytajmy, jakie ta osoba ma uprzedzenia? Wszyscy je mamy. Lecz żeby uwiarygodnić źródło (a to oznacza uwiarygodnienie naszych własnych przekonań), musimy wiedzieć, skąd te uprzedzenia pochodzą. Czy ta osoba jest charyzmatykiem, niecharyzmatykiem, a może antycharyzmatykiem? Tradycjonalistą czy zwolennikiem postępu? Liberałem teologicznym czy konserwatystą? Kimś łatwowiernym czy nieufnym? Myślicielem czy uczuciowcem? Czyjego lub jej doświadczenia wyniesione z Kościoła są pozytywne czy negatywne?

Uprzedzenia danej osoby nie świadczą o tym, czy ma ona klucz do prawdy, ale znajomość systemu wartości naszego źródła pomaga nam w jego ocenie. Warto wsłuchiwać się uważniej, jeśli ten ktoś przemawia wbrew swojemu interesowi lub uprzedzeniom.

Po trzecie, czy ta osoba jest godna zaufania? Czy zwykle opowiada się po właściwej stronie, jak Stram w wypadku wyniku Super Bowl? Czy raczej jest kimś w rodzaju autora, który w roku 1987 napisał książkę pt. 88 powodów, dlaczego koniec świata nastąpi w 1988 roku. Rok 1988 minął, a świat trwa nadal. Następnie ten sam człowiek wydał książkę pt. 89 powodów, dlaczego koniec świata NAPRAWDĘ nastąpi w 1989 roku. Człowiek zniknął z pola widzenia na początku lat 90. Nie był źródłem godnym zaufania.

Jeśli zastosujemy te kryteria do źródeł nowych treści, możemy przejść do samych treści.

218

Badaj treści

Zanim w ogóle będziemy mogli przeciwstawić zawartość komunikatu jakiemuś kryteriu, musimy najpierw to kryterium mieć. Na szczęście możemy sprawdzić prawdę w Źródle prawdy: Bogu i Jego Słowie.

W jednym z amerykańskich tłumaczeń Biblii można naliczyć 78 sytuacji, kiedy Jezus zaczyna swoje nauczanie od słów: „Mówię wam prawdę". Dlaczego prawda miała dla Niego takie znaczenie? Mówił, że jest ona kwintesencją Jego własnej natury: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6).

Jezus postawił również znak równości między prawdą a trzecią osobą Trójcy Świętej: „Po swoim przyjściu On - Duch Prawdy - poprowadzi was ku pełnej prawdzie" (J 16, 13). Jezus mówił z krzyża, cytując Dawida, i znowu postawił znak równości między prawdą a Ojcem: „W Twoje ręce oddaję ducha mego. Ty mnie wykupiłeś, Panie, wierny Boże" (Ps 31, 6). Jezus wiedział, że słowa Boga zawierają prawdę: „Uświęć ich przez prawdę! Twoja nauka jest prawdą" (J 17, 17).

Na koniec Jezus wskazał na osobę szatana jako zaprzeczenie prawdy:

> Waszym ojcem jest diabeł i chcecie pełnić jego zamiary. A on od początku był mordercą i nie kierował się prawdą, gdyż nie ma w nim prawdy. Gdy kłamie, mówi to ze swego wnętrza, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa (J 8, 44).

Jezus w sposób bardzo jasny mówił o każdej osobie Trójcy Świętej jako o źródle prawdy. Później, w Nowym Testamencie, św. Paweł potwierdza, że Biblia jest autorytatywnym źródłem Bożej prawdy: „Każde Pismo przez Boga natchnione jest pożyteczne do nauczania, upominania, poprawiania, wychowywania w sprawiedliwości, tak aby człowiek Boży był doskonały, zdolny do każdego dobrego czynu" (2 Tm 3, 16-17).

Podsumowując, Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty - Trzy Osoby Boskie są prawdą. Tak samo Słowo Boże. To oznacza, że musimy badać prawdziwość wszystkich naszych przekonań w świetle tego, co mówi Słowo Boże, a nie pod kątem naszych preferencji, albo tego,

czego zawsze nas uczono, tego, co mówi pastor, albo tego, co jest dla nas wygodne.

Spójrzmy teraz na trzy pytania, które pomogą nam ocenić prawdziwość każdego przekazu:

1. *Czy jest on spójny z całym świadectwem Biblii?* Pamiętajcie cały czas o powiedzeniu: „Tekst bez kontekstu to pretekst". Powiązanie słów fragmentu z Biblii z kontekstem pomaga nam uniknąć czytania arbitralnego, czyli wyciągania z kontekstu jednego wersetu na udowodnienie jakiejś tezy. Im szerszy kontekst, tym głębsze zrozumienie.

Kiedy pisałem swoją drugą książkę, stanąłem naprzeciw jednego z największych wyzwań w moim życiu. Chciałem, aby moje Gorliwe poszukiwanie Boga (Passionate Pursuit of God) uświadamiało czytelnikom, jakim wspaniałym przywilejem jest poznanie Boga, i dawało praktyczne kroki, jak to osiągnąć. Z początku zadanie to nieco mnie deprymowało. Jak podsumować transcendentnego Stwórcę wszechświata na 150 stronach? Jak pogodzić zwięzłość i rzetelność? Skorzystałem z komputerowego programu do przeszukiwania Biblii, aby znaleźć wszystkie wersety, które dotyczą poznawania Boga i Jezusa. Nie podałem ich wszystkich w książce, ale cały czas miałem je w głowie, kiedy obmyślałem to, co chcę napisać. Nie zignorowałem ani jednego wersetu. Dlaczego? Bo chciałem przekazać prawdę o poznawaniu Boga. Nie chciałem, aby

którekolwiek z moich słów zaprzeczyło bądź przemieniło choćby jeden werset z Pisma. Chciałem wyrażać prawdę.

Wszyscy musimy podobnie potraktować nasze własne przekonania i wartości. Możemy skorzystać z programów przeszukujących Biblię, tematycznych wydań Biblii, indeksów słów z podanym kontekstem, gdzie wystąpiły, dobrych komentarzy i mądrej rady, ale musimy to czynić bardzo rzetelnie.

Jedna z moich wielkich frustracji związana jest z tym, w jaki sposób dyskutujemy o takich kwestiach jak kapłaństwo kobiet. Słyszy się, jak jedna strona sporu odwołuje się do jakichś wersetów z Biblii i druga robi to samo. Musimy znaleźć sposób, by złożyć te wersety razem! Prawdy nie odkryjemy, analizując przeciwstawne wersety. Kto ma tej prawdy więcej? Kto ma najlepszą? Jeśli całe Pismo Święte jest źródłem prawdy, to nie ma w nim wykluczających się stwierdzeń.

220

Musimy zrozumieć wszystko, co Bóg powiedział na dany temat, zanim zaczniemy obwieszczać naszą konkluzję.

2. *Czy dana treść jest spójna z wykładnią historyczną?* Nie chcę tym samym powiedzieć, że „tradycja" ma taki sam autorytet jak Słowo Boże! Sformułowanie: „jeśli coś jest nowe, to nie jest prawdziwe" podsumowuje podejście, które jest generalnie słuszne - o ile nie posuniemy się zbyt daleko. Lecz jeśli nowa idea stoi w sprzeczności z wcześniejszą wykładnią, to trzeba zdać sobie sprawę, że ciężar udowodnienia jej słuszności leży po stronie tych, którzy ją proponują. Jeśli ich ujęcie jest prawdziwe, da się to zrobić.

W przeszłości Kościół nie zawsze wierzył tylko w prawdę. Udowodnił to Marcin Luter. Jeśli chodzi o przykłady z czasów nam bliższych, jeszcze niedawno niektóre wspólnoty wspierały rasizm i bigoterię. Wyeliminowanie takiego nauczania wymagało zmian w rozumieniu prawdy.

Nie spieszmy się i dokładnie rozważmy „nowe" ujęcia starych kwestii. Pamiętajmy jednak, że już w czasach Salomona ludzie zauważyli, że „nic (...) nowego nie ma pod słońcem" (Koh 1, 9). Metody zmieniają się często, ale zasady nigdy.

3. *Czy dana treść jest wystarczająco ważna, by uznać ją za „kluczową" prawdę?* Czy dałbyś sobie uciąć głowę, że postulowana treść jest prawdą? A może jest to coś, co do czego chrześcijanie mają prawo się nie zgadzać, a mimo to pozostawać wiernymi, miłującymi się wzajemnie braćmi w wierze? Zbyt często walczyliśmy ze sobą i rozdzielaliśmy się z powodu różnych interpretacji „prawdy", podczas gdy w rzeczywistości różnica zdań między nami dotyczyła opinii. Święty Paweł ostrzega nas przed tym w Liście do Rzymian (14, 1-3):

> Tego, kto jest słaby w wierze, przyjmujcie bez roztrząsania poglądów. Jeden jest przekonany, że może jeść wszystko, słaby natomiast spożywa jarzyny. Ten, kto je wszystko, niech nie lekceważy tego, który czegoś nie je. Ten zaś, kto nie je wszystkiego, niech nie osądza tego, który je. Bóg przecież go przyjął.

Jeśli chodzi o podstawy doktrynalne, w które musimy wierzyć, List do Efezjan wymienia je wszystkie (Kłamstwo 12 zawiera pełniejsze omówienie tego fragmentu):

221

> Starajcie się zachować jedność Ducha, złączeni więzią pokoju. Jedno jest Ciało i jeden Duch, jak jedna jest nadzieja waszego powołania, do której zostaliście wezwani. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich. On jest ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich (Ef A, 3-6).

Jak mówiliśmy wcześniej, jedność buduje się, szukając zgody co do rzeczy fundamentalnych, takich jak osoba Boga, potrzeba tworzenia Kościoła, wiara jako droga do zbawienia, potrzeba ustanowienia relacji z Bogiem i powtórne przyjście Chrystusa. Nie zawsze zaczniemy od zgody, ale te kwestie są na tyle ważne, że musimy robić wszystko, by na ich temat się nie spierać. Jeśli będziemy żyć według tych wskazówek, będziemy żyć w prawdzie. Zachęcam was, byście rzetelnie przeprowadzili surową ocenę tego, w co wierzycie, i tego, co sugerują inni. Szukajcie prawdy, która jest spójna ze Słowem Bożym. Jeśli to spełnicie, „poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi" (J 8, 32).

Wolność to dobra rzecz. I to właśnie jest prawda.

GDZIE JEST TWÓJ BÓG?

HISTORIE NAWRÓCEŃ XX WIEKU

Autor Angelo Comasstri
Wydawnictwo KSIĘŻY MARIANÓW MIC

SPIS TREŚCI

PRZEKAZAĆ OKRUCH ZDUMIENIA 5
1. ADOLF RETTÉ 9
Chrystusa można spotkać... wszędzie! << 9
1. Chrystus przemierza wszystkie drogi 9
2. Giosue Carducci i Aldo Brandirali 11
3. Od diabla do Boga! << 12
4. Pierwszy promyk światła 14
5. Pochodnia w ciemnościach: Kościół katolicki! << 17
6. Poruszające słowa 19
7. Ostatnie kroki, a potem... radość! 20
Pomoc w modlitwie << 22
8. Dobry Pasterz pośród fałszywych pasterzy! 22
2. ANDRÉ FROSSARD 25
Od wojującego ateizmu do żarliwej wiary << 25
1. Paul Claudel ukrywa się... a Bóg go znajduje! 25
2. André Frossard: od ateizmu... do żarliwej wiary! << 27
3. Zdarzenie, które przygotowuje drogę do Chrystusa 28
4. Szczegółowy zapis wielkiego wydarzenia << 31
5. Pewien poruszający szczegół 35
6. Curzio Malaparte: kolejny nieugięty pada na kolana << 37
Pomoc w modlitwie << 40
7. Jaskółki w gnieździe 40
3. GIOVANNI PAPINI 43
Dzieje bestii, która stała się... jagnięciem << 43
1. Były terrorysta słyszy kroki Boga! 43
2. Bestia z Florencji 44
3. Skończony człowiek odnajduje Nieskończoność << 46
4. Nowy człowiek << 49
5. Ostatni etap drogi << 54
6. Sen Celenii << 58
Pomoc w modlitwie << 63
7. Jak niemowlę jest moja dusza! 63
4. EDYTA STEIN 65
Z Chrystusem... do komory gazowej! << 65
1. Enzo Biagi i Kościół 65
2. Edyta Stein: kobieta nie uznająca półśrodków << 66
3. Namiętne poszukiwanie prawdy 67
4. Wstępuje do Kościoła katolickiego 68
5. Teresa z Avila przemawia do serca Edyty << 70
6. Jak powiedzieć o tym mamie? 71
7. Kolejne doniosłe postanowienie: zostanę karmelitanką! 72
8. Życie w Karmelu << 73
9. Nauka Krzyża staje się życiem! 74

10. Kierunek... Auschwitz! 75
11. Dopisek Curzia Malaparte << 77
Pomoc w modlitwie << 79
12. Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo? 79
5. EUGENIO ZOLLI 82
Uścisk bardzo drogo opłacony! << 82
1. Radość doskonała 82
2. Mówi naczelny rabin Rzymu 83
3. Chrystus... znowu w drodze, by szukać! << 85
4. Doniosła decyzja 86
5. Emocje i reakcje 87
6. Co się zdarzyło Św. Pawłowi << 89
7. Śmierć sprawiedliwego 91
8. Wielkie kłamstwo wobec Piusa XII 92
9. Komentarze tuż po wojnie 93
10. Świadectwo niektórych miarodajnych głosów żydowskich << 94
Pomoc w modlitwie << 98
11. Istnieje bukłak, w którym przechowywane są łzy 98
6. SIERGIEJ KURDAKOW 100
Policjant schwytany przez Boga << 100
1. Pamiętne opowiadanie Aleksandra Sołżenicyna 100
2. Siergiej Kurdakow: kwiat wyrosły na mrozie 102
3. Pierwszy raz usłyszał o Bogu << 104
4. Siergiej odkrywa istnienie „religioznikόw", to znaczy ludzi wierzących 107
5. 1969 roku: krwawy chrzest! << 110
6. Piękna „religioziczka" 112
7. Trzecie spotkanie: niewiarygodne zdarzenie! 115
8. Stronica Ewangelii jest... promieniem światła! << 117
9. Niewidzialna ręka 120
Pomoc w modlitwie << 125
10. Pana patrzą na świat! 125
7. PIĘTRO CAVALLERO 127
„W okolicy Gubbio zjawił się ogromny wilk" << 127
1. Wilk z Gubbio 127
2. Historia Pietra Cavallera << 128
3. Piętro Cavallero mówi o sobie 131
4. Zakończenie opowieści o wilku z Gubbio << 135
5. Pewien wilk naszych czasów napisał wspaniałą modlitwę 137
Pomoc w modlitwie << 138
6. Przed Jezusem ukrzyżowanym! 138

Numer strony z książki 5

PRZEKAZAĆ OKRUCH ZDUMIENIA

W swoim arcydziele zatytułowanym *Nędznicy* Wiktor Hugo kreśli postać niezwykłego biskupa, któremu nadał imiona Karol Franciszek Benvenuto Myriel. Jest biskupem Digne. A oto fragment, którego bohaterem jest ów biskup:

„Zdarzył się raz w Digrze tragiczny wypadek. Pewien człowiek został skazany za morderstwo na karę śmierci. Był to nieszczęśnik, nie całkiem ciemny, ale i też niezbyt wykształcony, który zajmował się pokazywaniem sztuczek kuglarskich na jarmarkach i pisywaniem pozwów chłopom. Proces ten poruszył całe miasto. W wigilię dnia wyznaczonego na stracenie skazańca zachorował kapelan więzienny. Potrzebny był ksiądz, który by asystował przy ostatnich chwilach delikwenta. Udano się do proboszcza. Odmówił podobno w tych słowach: «To nie moja rzecz. Nie . będę sobie zawracał głowy całą tą historią i tym kuglarzem. Jestem chory, zresztą to nie moja rola». Powtórzono tę odpowiedź biskupowi, który rzekł: «Ksiądz proboszcz ma rację. To nie jego rola, ale moja».

Niezwłocznie udał się do więzienia, zszedł ku celi «kuglarza», zawołał go po imieniu, ujął za rękę i przemówił doń. Zapominając o śnie i jedzeniu siedział przy nim cały dzień i noc, zanosząc modły do Boga za duszę skazańca i prosząc skazańca, by ten modlił się za niego. Mówił mu

6

o prawdach największych, które są prawdami najprostszymi. Był mu ojcem, bratem, przyjacielem; biskupem tylko po to, aby go pobłogosławić. Pouczał krzepiąc go i pocieszając. Ten człowiek miał umrzeć z rozpaczą w sercu. Śmierć była dlań ciemną otchłanią: stał drżący nad jej brzegiem i cofał się ze zgrozą. Nie był na tyle ciemny, aby być zupełnie obojętnym. Wyrok skazujący - ten potężny wstrząs - rozerwał niejako tu i ówdzie ową przegrodę, która oddziela nas od tajemnic rzeczy i którą nazywamy życiem. Patrzył nieustannie poza ten świat przez te złowrogie szczeliny i widział tylko ciemności. Biskup ukazał mu światłość.

Nazajutrz, kiedy przyszli po nieszczęśnika, biskup był u niego. Podążył z nim razem. Ukazał się oczom tłumu w fioletowych biskupich szatach i z krzyżem na piersi obok skrępowanego sznurami skazańca.

Razem z nim siadł na wózek, razem z nim wszedł na szafot. Skazaniec, wczoraj tak ponury i zgnębiony, promieniał pogodą. Czuł, że dusza jego jest pogodzona z Bogiem, i w Bogu miał nadzieję. Biskup uścisnął go i nim nóż się opuścił, rzekł:

- Tego, kogo człowiek zabija, wskrzesza Bóg; ten, kogo bracia wypędzają, znajduje Ojca. Módl się, wierz, wkraczasz w życie! Ojciec twój czeka na ciebie.

Kiedy zszedł z szafotu, w jego spojrzeniu było coś takiego, że tłum rozstępował się przed nim. Nie wiadomo, co było bardziej godne podziwu, bladość czy pogoda rozlana na jego obliczu. Wróciwszy do skromnego mieszkanka, które nazywał ze śmiechem „swoim pałacem", biskup rzekł do siostry:

- Celebrowałem pontyfikalnie, jak na biskupa przystało"[1].

1 Wiktor Hugo. *Nędznicy,* Warszawa 1972, PIW, tłum. K. Byczewska.

7

To, co Wiktor Hugo opisał w swojej słynnej powieści, zdarza się w rzeczywistości. Co więcej, rzeczywistość jest nawet o wiele piękniejsza od fantazji: dowodem tego - stronice tej książki. Przeczytaj je, a przyznasz mi rację!

+ Angelo Comastri
arcybiskup - delegat papieski
Loreto

1. ADOLF RETTÉ

Chrystusa można spotkać... wszędzie! <<

1. Chrystus przemierza wszystkie drogi

Wieczorem w Wielki Piątek, kiedy jedni schodzili z Kalwarii, a inni z dala obserwowali okrutną i poniżającą scenę ukrzyżowania, niemało było takich, którzy uważali, że kariera młodego proroka z Galilei skończyła się ostatecznie całkowitą i nieodwracalną klęską!

Ale prorok z Galilei... był Bogiem. Bogiem, który stał się człowiekiem z miłości do każdego człowieka: zaś Jego śmierć była Bożą przygodą miłości, mającą rozpalić miłość w lodowatym chłodzie dziejów człowieka. Przygodą godną jedynie Boga!

„Trzeciego dnia zmartwychwstał": właśnie tak było! To jedyny przypadek w dziejach, bo jedyna była taka osoba. I począwszy od wieczora tego paschalnego dnia, Chrystusa można spotkać wszędzie: możesz Go spotkać na drodze prowadzącej z Jerozolimy do Emaus, bądź na drodze wiodącej do Damaszku lub do Aten, do Rzymu, Paryża, Nowego Jorku, Tokio, Moskwy albo do Kalkuty. On tam jest, zawsze On, wszędzie On... nie oczekiwany, a jednak odpowiadający na oczekiwania ludzkiego serca. Augustyn z Hippony to jeden z najprzenikliwszych umysłów, jakie kiedykolwiek pojawiły się w ludzkich dziejach, a zarazem jeden z wielu, którzy spotkali Chrystusa,

popróbowawszy przedtem z obrzydzeniem różnorodnych receptur religijnych swoich czasów. Z doskonałą znajomością rzeczy doszedł do sformułowania pewnika: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie".

To prawda! Wiele osób opisało niewiarygodne doświadczenie spotkania z Jezusem: to nie oni czekali na Niego, lecz On na nich! Uczniowie z Emaus uznali Go bez cienia wątpliwości za pokonanego i utyskiwali, że słuchając Jego słów dali się ponieść pewnemu entuzjazmowi (który doznał zawodu!): użalali się na Niego... w Jego obecności... i nie wiedzieli o tym, dopóki nie otworzyły się im oczy. Lecz On zniknął im z oczu (Łk 24,31) idąc gdzie indziej. I... wyruszył drogą do Damaszku na spotkanie Szawła, który nie znając Go, nienawidził (Jak to bywa bardzo często!). Szaweł spadł z konia, a nieoczekiwane pytanie zraniło go w samo serce: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?" (Dz 9,4). To mówił Jezus: Ukrzyżowany... który zmartwychwstał! Od tej pory (a minęły już całe wieki!) Chrystus jest wszędzie. Także blisko ciebie!

Jesienią 1205 roku mający niewiele ponad 20 lat Franciszek z Asyżu szukał zacisznego kąta i wstąpił do kościółka San Damiano; tymczasem, znienacka, usłyszał głos: „Franciszku, Franciszku - rzekł doń głos nazywając go po imieniu - idź i napraw mój dom, bo jak widzisz, popada w ruinę". Czyj to był głos? Chrystusa. Tak, to On przemówił, znowu On... zmartwychwstały Ukrzyżowany.

Gdyby wszyscy, którzy Go spotkali, opowiedzieli swoje doświadczenia, świat nie pomieściłby ksiąg, jakie należałoby napisać. Ileż historii nawróceń pozostaje dziś se-

kretem sumień, ale kiedyś wszystko stanie się jawne i wtedy pojmiemy moc krwi Chrystusowej, przelanej dla naszego zbawienia.

11

2. Giosue Carducci i Aldo Brandirali

Chcąc dotknąć dłonią żywej obecności Chrystusa, pragnę opowiedzieć o niektórych z Nim spotkaniach, jakie zdarzyły się w XX w. Jesteśmy zaskoczeni, oszołomieni, wzruszeni stwierdzając, że Chrystus przemierza Ziemię od krańca do krańca, od jednej do drugiej - całkowicie odmiennej - sytuacji. Lecz wszędzie niezmiennie jest jedno: Chrystus namiętnie szuka człowieka, każdego człowieka, aby obdarować go przebaczeniem gojącym rany serca i rozniecającym blask pokoju: „Pokoju - by przywołać błyskotliwą myśl Alessandro Manziniego - który świat wyszydza, lecz którego nie może odebrać".

O iluż zdarzeniach trzeba by było opowiedzieć!

Giosue Carducci, który przecież napisał odrażający „Hymn do szatana", w 1897 roku udał się aż do Piccolo San Bernardo i rzucił się do stóp opata Pietra Chanoux, wyznając pokornie swoje grzechy. Dziesięć lat później, leżąc na łożu śmierci, poprosił o sakramenty, ale otaczający go nieszczęśni towarzysze z oburzeniem odrzucili jego prośby, nie chcąc dopuścić, by poeta zmienił obrany niegdyś kurs. Pewien kapłan, przebrany za golibrodę, zdołał zaspokoić wyraźne pragnienie skruszonego Carducciego i zaniósł mu wytęskniony wiatyk oraz udzielił sakramentu ostatniego namaszczenia!

Niedawno Aldo Brandirali, zastępca burmistrza Mediolanu do spraw sportu i młodzieży, oświadczył: „Urodziłem się pięćdziesiąt dziewięć lat temu w rodzinie robotniczej. W młodości założyłem związek komunistów marksistowsko-leninowskich. W latach 1968-1975 uważany byłem za charyzmatycznego przywódcę lewicy pozaparlamentarnej . Udzielałem nawet ślubów towarzyszom, powracając do starej liturgii partyzanckiej! Jednak w latach 1976-1981 odsunąłem się nieco od życia publicznego i pewnego dnia, na szczęście, spotkałem księdza

12

Luigi Giussaniego. Na początku sprzeciwiałem się wszystkiemu, co mówił, ale czułem, jak kruszą się we mnie wielkie utopie. To był początek powrotu. Zbliżyłem się do Kościoła i ogarnęło mnie nieustające zdumienie. Odkryłem świat rozległy, złożony i czułem, że mogę go zgłębiać, chociaż ani wtedy, ani teraz wiele rzeczy nie przypadło mi do gustu. Na przykład moralizowanie, uczestniczenie obrzędowe i wyłącznie zewnętrzne, cynizm ukryty pod pozorną religijnością. Jednak jest w Kościele obecność, w którą katolicy wierzą naprawdę: tą obecnością jest Chrystus. Chrystus jest przekonujący. Po dziesięciu latach zgiąłem przed Nim kolana!".

U podstaw każdego prawdziwego nawrócenia zawsze leży spotkanie: spotkanie z Chrystusem. Na potwierdzenie tej zdumiewającej prawdy przytoczę nieprawdopodobną historię nawrócenia, która zdarzyła się w głęboko zlaicyzowanej Francji. Jest to nawrócenie Adolfa Rette, piszącego erotyczne wiersze... który stał się nieskalanym uczniem Chrystusa.

3. Od diabla do Boga! <<

Adolf Rette otworzył duszę i ukazał publicznie swe nawrócenie w dzienniku wydanym w 1907 roku, zatytułowanym dramatycznie: „Od diabła do Boga" *(Du diable a Dieu).*[1]

Rette był dziennikarzem, pisarzem i subtelnym poetą, dobrze znanym we Francji w pierwszej dekadzie XX w. Pisał o sobie: „Wychowany bez wiary, wyrosły w podzielonej rodzinie, stałem się - zaledwie osiągnąwszy pełnoletność - przekonanym ateistą, walczącym materialistą.

1 Książka ukazała się nakładem Editloni Paoline w 1963 r. Obecnie nakład jest wyczerpany.

Przyłączyłem się do wrogów religii i brałem udział we wszystkich ich odrażających działaniach. Ukończywszy osiemnaście lat wkroczyłem w okres rozwiązłości i szaleństw, które dzisiaj przejmują mnie zgrozą i które całym sercem odrzucam".

Opisuje, jak przemierzał Francję wzdłuż i wszerz, siejąc nienawiść do wiary katolickiej i obrzucając bluźnierstwami Chrystusa, którego z pogardą zwał „Galilejczykiem". Ale pewnego dnia poczuł jakąś wątpliwość, i to podczas jednego z wielu zgromadzeń antyreligijnych, które zwołał w Fontainebleau, w salce znajdującej się w głębi podwórka przylegającego do popularnej w mieście kawiarni. Oznajmiwszy słuchaczom, że nadeszła godzina wyzwolenia od starych przesądów i wyszydziwszy samą ideę Boga, Rette podsycił uwagę audytorium obiecując, w imię rozumu i nauki, iż nareszcie zajaśniała era absolutnej szczęśliwości pod sztandarem całkowitej wolności i doskonałej równości oraz niewzruszonego braterstwa.

Jednak gdy konferencja, przy ogólnym aplauzie, dobiegła końca, zbliżył się do niego jakiś mężczyzna (był ogrodnikiem) w towarzystwie trzech swoich przyjaciół i poprosił go o pogłębienie dyskusji w prywatnej rozmowie. Z rozbrajającą szczerością ogrodnik rzekł do Rettego w cztery oczy: „Widzicie, obywatelu, my dobrze wiemy, że Boga nie ma, to rozumie się samo przez się. Ale, choć świata nikt nie stworzył, chcielibyśmy jednak wiedzieć, w jaki sposób *wszystko* się zaczęło. O tym nauka musi (podkreślam *musi!)* wiedzieć, a wy wytłumaczcie nam, co ona wie na ten temat"[2].

A. Rette zanotował w swoim dzienniku: „Ten jakby rozkaz zbił mnie z pantałyku. Co mam odrzec? Ci czterej mężczyźni stali naprzeciw mnie, nastawiając uszu i otwie-

2 A. Rette, Dal diavolo a Dio, s. 19.

rając z nadzieją oczy w oczekiwaniu, że rozjaśnię im dogmaty naukowego *Credo.* Uważne, zwrócone ku mnie twarze wprawiały mnie w zakłopotanie: owładnęły mną głębokie skrupuły. Czy mam im powiedzieć, że uczciwi uczeni nie chcą rozpatrywać problemu początku świata? Czy mam im rzec, że jedni ograniczają się do formułowania niejasnych hipotez, zaś szarlatani materializmu wypuszczają na świat, niczym pociski, twierdzenia kategoryczne, lecz niezbyt solidne i niezbyt przekonujące? Z drugiej strony pytanie o początek wszystkiego stanowiło ciemny punkt na horyzoncie mojej pychy i wielekroć, kiedy pojawiało się w moim umyśle, uciekałem od stawienia mu czoła. Milczałem przez parę chwil, a potem rzekłem: „Nauka nie może wytłumaczyć, w jaki sposób powstał świat!"[3].

Rette dostrzegł cień rozczarowania na twarzach owych czterech mężczyzn. Spróbował wówczas pogmatwać im w głowach za pomocą jakichś niezrozumiałych

twierdzeń Lamarcka i Darwina, ale w końcu rozstali się gorzko sobą rozczarowani. Zaś Adolf Rette został sam z postanowieniem uporządkowania fundamentów swoich materialistycznych teorii. Była to jego pierwsza porażka na froncie ateizmu.

4. Pierwszy promyk światła

Mijały miesiące, podczas których chwile szczerych refleksji mieszały się w życiu pisarza z przypływami niemoralnej egzystencji dzielonej z kobietą, która go uwiodła i z którą prowadził całkowicie rozpustne życie. Tak o tym sam pisze: „Chodziłem na długie spacery po lasach wokół Fontainebleau i szukałem spokoju, którego nie mogłem

3 *Tamże,* s. 20.

znaleźć. Choćbym spacerował jak najdłużej, i tak w końcu musiałem wrócić do domu. A tam odnajdywałem „kobietę o czarnych oczach" i rozpoczynałem znowu smutne życie, pełne zmysłowości i kłótni. Kiedy próbowałem uciec, hańbiłem się z kobietami jeszcze mniej przykładnymi - jeśli to możliwe - niż moja przyjaciółka.

Nareszcie jednak nadszedł ten dzień! Pamiętam go, jakby to było dzisiaj: był to jeden z pierwszych dni czerwca 1905 roku. Przez tydzień prowadziłem życie w najwyższym stopniu nieuporządkowane, ale tamtego ranka wybrałem się do lasu zirytowany i pełen głębokiego wstrętu do siebie. Wziąłem ze sobą „Boską komedię" i odczytywałem, może po raz dziesiąty, pierwsze pieśni „Czyśćca"[4].

Czytając wersety Dantego Alighieri, tak mocno przesycone wiarą i rozjaśnione chrześcijańską nadzieją, Rette poczuł nagle wątpliwość: „Czy nie może się zdarzyć, że rację ma ta tak przeze mnie wyśmiewana religia katolicka twierdząc, iż grzesznik, który żałuje i radośnie przyjmuje pokutę za swe grzechy, staje się dzięki temu godny nieba? Jeśli w tej poezji Dantego, oprócz wspaniałej fantasmagorii, jest coś jeszcze, to ja mógłbym obmyć się z moich obrzydliwych występków i zostać zbawionym! Lecz czy to prawda, że Bóg istnieje?"[5].

Zaledwie w ciszy ducha wykwitło to pytanie, Rette rozpoczyna dialog z jakimś głosem, który słyszy w sobie i który mówi mu: „Daj spokój, biedny marzycielu, nie dasz się chyba omotać tymi bzdurami? To wszystko jest tylko literacką fikcją. Dobrze wiesz, że katolicyzm to w gruncie rzeczy stara bajda i byłbyś głupi, gdybyś przestał wyśmiewać się z niego".

Pisarz jest zdumiony, ale w duchu odpowiada: „Niewątpliwie, niewątpliwie! Ale jednak przed chwilą doświad-

4 Tamże. s. 59-61.
5 Tamże. s. 62.

czyłem czegoś niezwykłego...". I podnosi tom „Boskiej Komedii", który wysunął mu się z dłoni, i powtarza raz po raz: „A jeśli istnieje? A jeśli Bóg istnieje?"[6].

Po powrocie do domu Adolf Rette jest tak pogrążony w myślach, że wprawia tym w zdumienie kobietę, z którą wówczas dzielił życie. Przychodzi popołudnie, a z nim kolejny fragment owego pamiętnego dnia walki światła z ciemnością. Pisarza odwiedza przyjaciel, literat, z którym Rette często się spotykał. I oto ów człowiek zwierza mu się z

udręki religijnej, jakiej doświadczał w duszy razem z pokusą (tak to nazwał!) powrotu do Kościoła katolickiego. Adolf Rette powinien był ucieszyć się z tej zbieżności doświadczeń, a tymczasem wyrzuca z siebie całą litanię bluźnierstw, opatrując ją serią idiotycznych argumentów w obronie ateizmu i niemoralnego życia, a wreszcie przytacza ze swoich najdrastyczniejszych erotycznych utworów słowa, w których wyobraża siebie, jak rzuca Najświętszą Maryję Dziewicę do stóp Afrodyty, bogini seksu.

Straszny, niepokojący czyn!

Przyjaciele żegnają się. Zostawszy sam, Rette zaczyna pisać artykuł przeciw Kościołowi dla pewnego dziennika, znanego z zajadłego anty klerykalizmu. Nadchodzi wreszcie wieczór i Rette kładzie się do łóżka z zamętem w sercu. Nie może zasnąć. Przemęczywszy się parę godzin, wstaje i idzie boso do swego gabinetu, bierze obrzydliwy artykuł, który napisał i drze go na kawałki, które wrzuca do kosza na śmieci. „Nagle poczułem wielkie uspokojenie i radość, która wypełniła me serce. Zasnąłem spokojnym snem. Baranku Boży - komentuje - zmiłowałeś się nade mną i czuwałeś u mojego wezgłowia!"[7].

6 Tamże, s. 63.
7 Tamże, s. 69.

17

Nastąpił okres długiej wewnętrznej weryfikacji, gorącego szukania prawdy, prób wyjaśnienia podstawowych życiowych pytań.

5. Pochodnia w ciemnościach: Kościół katolicki! <<

Pewnego dnia, podczas zwykłego codziennego spaceru po lesie Fontainebleau, w duszy Adolfa Rette odsłoniła się zasłona chmur i zdołał ujrzeć drogę prawdy. Oto jak to opisuje: „Od kiedy ludzie zaczęli stawiać sobie pytanie, «po co żyjemy na tym świecie», setki religii i tyleż samo filozofii usiłowało dać na nie odpowiedź. Jednak odpowiedzi te wciąż ulegały zmianom, dostosowując się do otoczenia, okoliczności, mody, a przede wszystkim do kaprysów ludzkiego umysłu. Filozofowie i uczeni starali się wytłumaczyć wszechświat, ale nie osiągnęli niczego stałego: hipotezę jeszcze wczoraj uznawaną za prawdę, dzisiaj zastępuje inna, którą jutro wyprze kolejne przypuszczenie. Pośród tej nieustannej zmienności jedynie Kościół katolicki pozostaje niezmienny. Jego dogmaty położono w czasie, gdy go zakładano, zaś treść ich wszystkich wywodzi się z Ewangelii. Tego wszystkiego nie można wytłumaczyć po ludzku: ta trwałość, ta spójność musi mieć przyczynę nie ludzką, ponieważ pozostawiona samej sobie ludzkość potrafi jedynie ulegać zmiennościom. Tak więc w ciemnościach jarzy się jedna pochodnia: Kościół katolicki! A ponieważ Kościół katolicki twierdzi, że powstał z objawienia Bożego, wobec tego Bóg istnieje"[8].

8 Tamże, s. 77-80.

18

Zaledwie Rette wypowiedział te słowa, odczuł pokój, wyzwolenie, uspokojenie ducha. W takiej chwili powinien był pobiec do jakiegoś kapłana i otworzyć przed nim duszę, ale bał się, wstydził, lękał konfrontacji z prawdą... i odłożył to na później.

Pycha to zawsze najgorszy doradca człowieka - oddala od Boga i od braci!

W tym samym czasie, w marcu 1906 roku, wyjechał spod Fontainebleau i udał się do Paryża, unosząc ze sobą wszystkie swe problemy.

Znów zaczął odwiedzać rozliczne modne salony stolicy, błyszcząc tam i pozostając w centrum powszechnej uwagi. Jednak zaraz potem ogarniało go głębokie niezadowolenie i czuł się tak pusty i tak smutny, że jedynym wyjściem wydawała mu się myśl o samobójstwie. Ta straszna myśl oplatała go swymi mackami wiele razy, popychając aż na skraj otchłani rozpaczy. Był bardzo bliski popełnienia szaleńczego czynu!

Zarazem wezwał do siebie do Paryża kobietę o czarnych oczach (tak ją nazwał w swoich zapiskach) i wiedli życie pełne kłótni, które kończyły się nieodwołalnie obrzydliwym rozpasaniem seksualnym.

Tak o tym pisze: „Ileż ponurych godzin spędzałem wtedy krążąc po Paryżu i przeżywając udręki oraz niepewności! Wszystko mnie nudziło: obrazy w Luwrze, gdzie chroniłem się od czasu do czasu, lektura gazet, rozmowy z kolegami, a nawet poezja. Zaczynałem kreślić kilka strof, lecz nie kończyłem ich, darłem kartki papieru i zastanawiałem się: «Czemu to służy?». Nie mogłem myśleć o niczym, tylko o Bogu"[9].

9 Tamże, s.106.

19

6. Poruszające słowa

Wreszcie pewnego popołudnia Retté postanowił wstąpić do katedry Notre-Dame. Kościół był prawie pusty, tylko kilka kobiet modliło się przed figurą Matki Boskiej stojącej na prawo od chóru - gdy się patrzy na główny ołtarz. Zawołał: „Chciałbym i ja zrobić to co one!", lecz nagle jakaś tajemnicza siła wypchnęła go na zewnątrz. Zdołał się jakoś zatrzymać w progu świątyni, odwrócił się i pochylając się w stronę ołtarza rzekł: „Boże mój, zlituj się nade mną! Chociaż jestem nikczemnym grzesznikiem, przyjdź mi z pomocą"[10]. Ta modlitwa bardzo przypomina modlitwę, jaką Jezus włożył w usta celnika modlącego się w świątyni: odsłania ona wielkie udręczenie serca zwróconego do Pana.

Retté postanawia wyjechać z Paryża (jest wrzesień 1906 r.) i zamieszkuje w okolicach Narbonne. Tam toczy zażartą walkę pomiędzy grzesznikiem, który nie chce umrzeć, a wierzącym, który nie może się narodzić. Pewnego razu, podczas zwiedzania małego sanktuarium w Cornebiche koło Narbonne, Retté spojrzał na obraz Matki Bożej i zaczął Ją tak prosić: „Coś mi kazało przyjść do Ciebie i oto jestem. Ty, której dotąd nigdy nie przyzywałem; Ty, do której wierzący wznoszą oczy w zmartwieniach, poproś swego Syna, by mi wskazał, co mam zrobić"[11].

Następnie usiadł na skale, ujął w dłonie głowę i powtórzył: „Co mam zrobić? Co mam zrobić?". I wtedy usłyszał w sercu łagodny głos: „Poszukaj kapłana. Uwolnij się od ciężaru, który cię przygniata i wejdź bez lęku do Kościoła katolickiego".

10 Tamże, s. 108.
11 Tamże, s. 127.

20

W tym miejscu swego porywającego dziennika Rette podaje objaśnienie dotyczące głosów, o których często wspomina w opowieści o swym nawróceniu[12]. Wyjaśnia, że chodzi o głosy wewnętrzne, które wyrażają walkę dokonującą się w duszy, gdy

następuje prawdziwe nawrócenie. Jest to walka między duchem nieczystym (o którym mówi Jezus w Ewangelii św. Mateusza 12,43-45) a Bogiem, który kołacze do drzwi ludzkiej wolności (jak czytamy w Apokalipsie 3,20), by skłonić ją do otwarcia się na wyzwalającą moc wybaczenia Ojca.

7. Ostatnie kroki, a potem... radość!

Objaśniwszy to Rette opisuje ostateczny, decydujący krok do zdobycia zbawienia. W uczynieniu tego kroku przeszkadzał jednak jeszcze nieczysty związek z „kobietą o czarnych oczach".

W tym czasie ona spostrzegła, że dzieje się coś dziwnego z mężczyzną, nad którym przez całe lata panowała za pomocą swoich uwodzicielskich sztuczek. Walczyła, by go odzyskać, i w końcu, gdy przekonała się, że utraciła już swoją dawną uwodzicielską moc, pierwsza postanowiła ostatecznie się z nim rozstać. Adolf Rette opowiada o tym ze zdumieniem osoby, która wie, że był to dar od Boga, działanie łaski, więzy przecięte z wysoka.

Natychmiast wraca do Paryża i z polecenia Franciszka Coppee (znanego poety i pisarza oraz żarliwego katolika) udaje się do pobożnego i wykształconego księdza, wikariusza Saint Sulpice.

Zanim wejdzie, waha się, powraca lęk i ponownie oblewa go wstyd, chciałby uciec... ale puka do drzwi

12 Tamże, s. 129-146.

i słyszy jakiś życzliwy głos, który zaprasza go do środka. Wita go kapłan staruszek, którego oczy lśnią jasnym blaskiem, a twarz opromienia miły uśmiech.

Rette zaczyna dialog przerywany płaczem, milczeniem, szlochem: kapłan słucha, zachęca, mówi o święcie przebaczenia, o radości Boga z powodu powrotu zaginionego syna. I ukazuje nowe horyzonty światła i nadziei.

W pewnej chwili kapłan mówi do Adolfa Rette, jakby już wszystko zostało rozliczone: „A teraz uczyńmy piękny znak krzyża!". Rette spuszcza głowę i szepce: „Ojcze, jeszcze nigdy się nie przeżegnałem. Nie wiem, jak to się robi!".

Kapłan uczy go, powtarzając wielokrotnie znak krzyża, a następnie... odsyła go do domu, żeby porządnie wyspał się: „Widać, że jest pan zmęczony po tylu bezsennych nocach. Spotkamy się jutro, o tej samej porze".

Rette powraca do domu, czując, że spadł mu z duszy ciężar i zanim zaśnie, woła: „Matko mojego Boga, powierzam się cały w Twe ręce i oddaję Ci moją duszę. Racz ukazać ją swemu Synowi". Powtarza znak krzyża i zapada w spokojny sen, jakiego od tak dawna już nie zaznał[13]. Kiedy przychodzi Bóg, przychodzi pokój.

Od tej chwili jego życie staje się hymnem radości. Zaś po przyjęciu Pierwszej Komunii św. woła: „Dlaczego czas nie może się zatrzymać w tej uroczystej godzinie spokoju i niewinności? Dzień następujący po Komunii św. przeżyłem jakby w świetlistym śnie. Wszystkie moje myśli wznosiły się do Boga; wydawało mi się, że każda rzecz przybrała odświętny wygląd. Patrzyłem na świat dosłownie nowymi oczami"[14]. Podobnie zawołał Gilbert K. Chesterton w 1922 roku, kiedy przeżył nawrócenie i przyjął Komunię Św.: „Gdy klęknąłem przed kapłanem

13 Tamże, s.170.

14 Tamże. s.181-182.

22

i wyznałem swe grzechy, świat odwrócił się przede mną i... stał się prosty".

Takich prawdziwych cudów dokonuje nieustannie Chrystus, kiedy serce otwiera Mu pokornie drzwi wolności.

Gdy kiedyś, patrząc z nieba, ujrzymy ślady stóp Chrystusa na nieprzeliczonych drogach świata, zdumieni zapytamy Go: „Jak to?! Przechodziłeś, Panie, tyle razy koło mnie, a ja tego nie zauważyłem. Jak to?! Zachodziłeś do tego pokoju, i do tego domu, od którego ja trzymałem się z dala, by uniknąć złego wpływu niemoralności i obrzydliwej grzeszności. Jak to?! Ja unikałem tylu dróg, a Ty - przeciwnie - wszystkie je przemierzyłeś. Dlaczego?".

A Jezus nam odpowie: „Wszędzie, gdziekolwiek była choćby jedna owca brakująca w rachunku mej Miłości, musiałem pójść, nie mogłem się oprzeć: bo Ja nie mogę zamykać drzwi serca. Wy możecie je zamykać, lecz Ja... nie!".

Pomoc w modlitwie <<

8. Dobry Pasterz pośród fałszywych pasterzy!

Przed kilkoma laty jedno z amerykańskich pism opublikowało bluźnierczy i antysakralny wiersz pewnego narkomana z Harlemu.

Ów młody człowiek, wyrażając swe niszczycielskie doświadczenie, opiewa heroinę jako „pasterza" swego życia. Jest ona, w tym przypadku, symbolem licznych fałszywych i niebezpiecznych zwodzicieli, którzy głoszą, że znają ścieżkę szczęścia... a tymczasem wiodą owce do samozagłady i najokrutniejszego nieszczęścia. Oto tekst młodzieńca z Harlemu:

23

Heroina jest moim pasterzem
Zawsze jej będę potrzebował
Prowadzi mnie do łagodnej demencji,
niszczy moją duszę;
wiedzie mnie po ścieżkach piekielnych
przez wzgląd na swoje imię.
Chociażbym chodził ciemną doliną
zła się nie ulęknę
bo narkotyk jest ze mną.
Moja strzykawka i moja igła
są tym, co mnie pociesza...

Adolf Rette przeżył takie samo doświadczenie śmierci i czuł, że samobójstwo jest jedyną drogą uwolnienia się od piekła, które wdarło się do jego duszy... do czasu, aż spotkał Chrystusa.

Spotkanie z Nim pozwoliło mu dostrzec życie na innej drodze, wiodącej do całkiem innych celów: to droga wiary, która przeradza się w pieśń życia i w radość bez końca.

Owa pieśń życia i radości została wspaniale wyrażona w Psalmie 23, który rozpoczyna się opisem pasterza, a kończy kojącym doświadczeniem gościnności w domu prawdziwego i wiernego przyjaciela, którym bez wątpienia jest jedynie Bóg.

Psalm mówi:

> Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: przywraca mi życie.
> Prowadzi mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoje imię.
> Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną. Twój kij i Twoja laska

24

> dodają ml otuchy.
> Stół dla mnie zastawiasz
> wobec mych przeciwników;
> namaszczasz mi głowę olejkiem;
> mój kielich jest przeobfity.
> Tak, dobroć i łaska pójdą w ślad za mną
> przez wszystkie dni mego życia
> i zamieszkam w domu Pańskim
> na długie dni.

Niech ten Psalm stanie się i naszą modlitwą. Uchwyćmy się z całych sił poły płaszcza Ojca (a tą połą... jest Kościół!) i dajmy się poprowadzić do domu wesela, do domu Ojca.

25

2. ANDRÉ FROSSARD

Od wojującego ateizmu do żarliwej wiary <<

1. Paul Claudel ukrywa się... a Bóg go znajduje!

Kilkadziesiąt lat po cudownym nawróceniu Adolfa Retté ma miejsce, również w Paryżu, inne zdumiewające spotkanie pewnego młodego ateusza z Chrystusem: *nie-zmordowany Pielgrzym miłości* wędrujący po zakurzonych ludzkich drogach, spostrzega promyk światła i szepcze słowo w pustkę serca André Frossarda. I oto rodzi się odważny wierny XX wieku.

Takie wtargnięcie Chrystusa to dla Paryża nic niezwykłego: to miasto okrutnej gilotyny, rozpasanego zlaicyzowania i frywolnego życia przeżywanego niczym świa-towa religia, notuje często zapierające dech w piersiach nawrócenia. Jest to rewanż Tego, który wciąż przemierza ulice przestępczego świata w wielkich współczesnych metropoliach.

25 grudnia 1886 roku - by przytoczyć słynny przykład - Paul Claudel wszedł do paryskiej katedry Notre-Dame jako ateusz, a wyszedł śpiewając *Magnificat* z żywiołową radością dziecka, które właśnie odnalazło tatusia i mamusię. On sam w ten sposób opisał swoje przeżycie:

„Oto jakim był ów nieszczęśliwy młodzieniec, który 25 grudnia 1886 roku udał się do paryskiej Notre-Dame,

26

by uczestniczyć w bożonarodzeniowym nabożeństwie. Zaczynałem wtedy pisać i z bezbrzeżnym dyletantyzmem sądziłem, że w nabożeństwach katolickich odnajdę odpowiedni bodziec oraz materię do jakiejś dekadenckiej wprawki literackiej. W takim nastroju, rozpychając się w tłumie łokciami, uczestniczyłem w uroczystej mszy bez większej przyjemności. Następnie, nie mając nic lepszego do roboty, poszedłem tam znowu po południu, na nieszpory. Ubrani na biało ministranci oraz alumni niższego seminarium Saint-Nicolas-du-Chardonnet śpiewali pieśń, którą - jak dowiedziałem się później - był *Magnificat.* Stałem w tłumie, obok drugiego filaru od wejścia na chór, na prawo od zakrystii. W tym momencie zdarzyło się coś, co zdominowało całe moje życie. W jednej chwili coś dotknęło mego serca i uwierzyłem. Uwierzyłem z tak mocnym przylgnięciem, z takim wzlotem całej mej istoty, z tak potężnym przekonaniem, z taką pewnością nie pozostawiającą miejsca na jakąkolwiek wątpliwość, że - od tej pory - żadne rozumowanie, żadna okoliczność mego niespokojnego życia nie były w stanie podkopać mej wiary ani jej dotknąć.

W jednej chwili przeniknęło mnie głębokie uczucie niewinności, wiecznego dziecięctwa Boga: objawienie, którego nie da się opisać! Starając się, jak to często robiłem, zrekonstruować chwile następujące po tym nadzwyczajnym momencie, odnajduję elementy, które tworzyły jeden błysk, jedną broń, jaką posłużyła się Boża Opatrzność, żeby dotknąć i otworzyć serce biednego, zrozpaczonego chłopca: *jak szczęśliwi są ludzie, którzy wierzą!* Lecz czy to prawda? Tak, to prawda! Bóg istnieje, jest tutaj. On jest kimś, jest bytem osobowym jak ja! Kocha mnie, wzywa. Zapłakałem, zaszlochałem, zaś pod wpływem łagodnej melodii *Adeste fideles* jeszcze bardziej wzrosło me wzruszenie. [...]

27

Wieczorem tego pamiętnego dnia przeżytego w Notre- Dame - po powrocie do domu mokrymi od deszczu ulicami, które zdały mi się zupełnie obce - sięgnąłem po Biblię protestancką, którą pewna przyjaciółka Niemka podarowała mojej siostrze Kamili, i pierwszy raz usłyszałem łagodny i nieodparty głos, który nie przestał już dźwięczeć w mym sercu.

Dzieje Jezusa znałem tylko poprzez Renana, tego szalbiercę, któremu zawierzyłem. Nie wiedziałem nawet, że Jezus nazwał się Synem Bożym. Każde słowo, każdy wers z majestatyczną prostotą podważały bezwstydne twierdzenia apostaty [Renana] i otwierały mi oczy. To prawda - wyznaję wraz z setnikiem - że Jezus jest Synem Bożym. Zwrócił się do mnie, Paula, i obiecał mi swoją miłość. Zarazem jednak, jeśli nie pójdę za Nim, pozostawia mi potępienie jako jedyną alternatywę. Och, nie potrzebowałem objaśnień, czym jest piekło: spędziłem tam swój sezon. Wystarczyło mi tych kilka godzin, żeby zrozumieć, że piekło jest tam, gdzie nie ma Chrystusa. Co mnie obchodziła cała reszta świata w obliczu tego nowego i cudownego Bytu, który odsłonił się przede mną?"[1].

Takie samo doświadczenie, również w Paryżu, stało się udziałem André Frossarda.

2. André Frossard: od ateizmu... do żarliwej wiary! <<

Kim był André Frossard? Opisał swe życie w książce zatytułowanej: *Bóg istnieje. Spotkałem Go.* Książka obiegła cały świat budząc entuzjazm i lekceważenie. Tak jest zawsze! Są ludzie, którzy widzą, i są tacy, którzy nie chcą

1 F. Castelli, *Voltl di Gesù nella letteratura moderna.* San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 123-125.

widzieć; są ludzie, którzy słyszą, i są tacy, którzy nie chcą słyszeć. Nic w tym dziwnego.

André Frossard był synem pierwszego sekretarza Komunistycznej Partii Francji: jego rodzina to byli ateusze, dalecy od jakichkolwiek spraw religijnych. Zauważa ironicznie, że „w naszym domu nawet przez pomyłkę nie rozważaliśmy kwestii «religii»"[2]. I dodaje, by lepiej go zrozumieć: „Byliśmy prawdziwymi ateuszami z kategorii tych, którzy nie zadają już sobie pytań na temat ateizmu. Ostatni antyklerykałowie, którzy występowali jeszcze przeciwko religii na zebraniach publicznych, wydawali się nam rozbrajający i trochę śmieszni, tak jak byliby nimi historycy starający się wykazać nierealność bajki o Czerwonym Kapturku".

Taka była rodzina André Frossarda. Zrozumiałe przeto, że postanowili nie chrzcić syna. André wzrastał w tym środowisku zdolnym zgasić wszelkie poszukiwania Boga, wszelkie pytania o religię, wszelki problem nie będący problemem ekonomicznym lub materialnym.

3. Zdarzenie, które przygotowuje drogę do Chrystusa

Tymczasem piętnastoletniemu chłopcu przydarza się coś, co ukazuje serce otwarte na światło: być może to „coś" stanowi przygotowanie do dnia oświecenia André Frossarda. A oto co sam o tym mówi: „W dniu ukończenia piętnastu lat wydawało mi się jednak, iż mając w kieszeni kilka banknotów, wypada mi spędzić wieczór z dziewczyną uliczną. Pojechałem więc metrem do dzielnicy Montparnasse (cieszącej się smutną sławą z powodu

2 Tamże, s. 129-146.

obecności prostytutek). Lecz dojechawszy na miejsce, ujrzałem na końcu pustego korytarza metra wychudzonego żebraka, który na tle białych kafelków wydawał się jak namalowany smolistą kreską. Gdy mijałem go, poczułem, że tego wieczoru nie spełnię swych zamiarów. Nie wiem, czy przeświadczenie to wywołała litość czy też okrutny kontrast między tym nieszczęśnikiem skazanym na wyciąganie ręki w próżni a tym, co - rumieniąc się ze wstydu - usiłowałem ukradkiem uczynić; a może wywołał je zamiar spełnienia nieoczekiwanego uczynku czy też tchórzliwe uczucie ulgi na skutek odłożenia na później pewnego przeżycia przerastającego siłę mego postanowienia. W każdym razie garść banknotów, które ściskałem w kieszeni, znalazła się w berecie tego biedaka, a ja zawróciłem, żeby skasować bilet powrotny"[3]. Podróż do dziewczyny ulicznej stała się podróżą do miłosierdzia. Co za niewiarygodna odmiana!

Ten gest ukazuje otwarcie na dobro i pewne instynktowne poczucie odrazy w obliczu gestu nikczemnego, haniebnie przeciwnego godności miłości mężczyzny i ko-

biety. O tym geście nie można zapomnieć, jeśli chcemy pojąć to, co się stało pięć lat później.

Przenieśmy się więc teraz do owego dnia pięć lat później. André Frossard w ten sposób rozpoczyna opowieść o pamiętnym dniu spotkania z Bogiem, kiedy był młodzieńcem dwudziestoletnim:

„Tak się składa, iż - rzecz niezwykła - doszedłem do prawdy dotyczącej sprawy najbardziej spornej i najbardziej odwiecznego konfliktu: problemu istnienia Boga. Bóg istnieje. Ja Go spotkałem!

Spotkałem Go na skutek zbiegu okoliczności, powiedziałbym - przypadkowo, gdyby można było mówić

3 Tamże, s.105-106.

o przypadku w tego rodzaju przeżyciach. Ogarnęło mnie wówczas zdziwienie, jakie odczułby przechodzień, gdyby skręcając na znanym zakręcie znanej paryskiej ulicy ujrzał, zamiast dobrze mu znanego placu albo skrzyżowania ulic, nieoczekiwane, nieskończone morze uderzające falami o ściany domów.

Była to chwila oszołomienia, która wciąż trwa. Nigdy bowiem nie przyzwyczaiłem się do istnienia Boga"[4].

Od tych słów ciarki chodzą po plecach. To słowa zbyt pełne przekonania, by nie były przekonujące. Są zbyt prawdziwe i niełatwe do odparcia, ponieważ poświadczyło je długie życie wiarą spójną i entuzjastyczną.

Niechaj znowu przemówi protagonista:

„Wszedłem o godzinie siedemnastej dziesięć (było to 8 lipca 1937 r.) do kaplicy w Dzielnicy Łacińskiej, szukając tam mego przyjaciela, a wyszedłem z niej o godzinie siedemnastej piętnaście w towarzystwie przyjaźni, która nie jest z tego świata.

Wszedłem tam jako sceptyk i skrajnie lewicowy ateusz, a nawet więcej - jako człowiek obojętny, zajęty innymi problemami niż sprawą Boga, którego istnieniu nie starałem się nawet przeczyć, tak dalece wydawał mi się owocem rachunku strat i zysków ludzkiego niepokoju i niewiedzy - a wyszedłem parę minut później, czując się «katolikiem, apostolskim i rzymskim», którego niosła, unosiła, porywała, toczyła fala nieopisanej radości"[5].

André Frossard zdaje sobie sprawę z niezwykłości swych słów, pospiesznie więc wyjaśnia: „Nie ukrywam, że tego rodzaju nawrócenie - będące w istocie improwizacją - może razić, a nawet wydawać się nie do przyjęcia dla współczesnych umysłów, które wolą rozumowy bieg

4 Tamże, s. 12.
5 Tamże, s. 13.

myśli niż mistyczne olśnienia i cenią sobie coraz mniej interwencje boskości w życiu codziennym"[6].

A jednak tak to się stało! Myślcie co chcecie, lecz kto widział i słyszał, nie może powiedzieć, że nie widział i nie słyszał. Dlatego André Frossard pozostawił nam szczegółowy zapis błyskawicznych chwil nieoczekiwanego spotkania z Bogiem.

4. Szczegółowy zapis wielkiego wydarzenia <<

8 lipca 1937 roku po południu stał przed kościołem, czekając na przyjaciela katolika, który wstąpił tam na parę chwil, żeby się pomodlić. Znudzony czekaniem, André Frossard podejmuje całkiem naturalną decyzję... lecz oto jego niezrównana opowieść:

„Spokojny ateusz, tkwię oczywiście cały w mroku, kiedy - zmęczony czekaniem, aż mój kolega skończy niezrozumiałe nabożne praktyki zatrzymujące go nadspodziewanie długo - popycham i ja małe żelazne drzwiczki, chcąc przyjrzeć się z bliska okiem rysownika (lub bezbożnego ignoranta) budynkowi, w którym mój przyjaciel zdaje mi się tkwić bez końca (w rzeczywistości czekałem na niego trzy, może cztery minuty). Ta część kaplicy, która wyłania się ponad bramą, nie była szczególnie porywająca. Niech mi przebaczą siostrzyczki, których stać się mam bratem, jeżeli mówię niepochlebnie o ich ulu, ale kaplica nie zyskiwała nic, gdy widziało się ją w całości. Jest to budynek w głębi małego podwórza, w stylu gotyckim przerobionym przez Anglików, zbudowany w końcu XIX wieku przez architektów, którzy postanowili zrobić porządek ze stylem ostrołukowym i po-

6 Tamże, s. 13.

zbawili go tym samym życia i rozmachu. Nie piszę tego dla wątpliwej przyjemności krytykowania pewnej sztuki, która cieszy się ustaloną opinią, lecz po to, by podkreślić fakt, że wzruszenie artystyczne nie odegrało żadnej roli w tym, co za chwilę nastąpi.

Wnętrze kaplicy jest równie mało porywające jak jej wygląd zewnętrzny. Przypomina ono banalny kadłub okrętu z kamienia, którego ciemnoszare linie nieruchomieją i wyruszają dalej, nie osiągając jednak, niestety, ideału prostoty i piękna z epoki cystersów. Nawa dzieli się wyraźnie na trzy części. W pierwszej z nich, blisko wejścia, zgromadzili się wierni, którzy modlą się w półcieniu. Witraże zaciemnione masą sąsiadujących budynków rzucają nieco światła na rzeźby i na boczny ołtarz ozdobiony bukietami kwiatów.

Część drugą zapełniają zakonnice z głowami zasłoniętymi czarnymi welonami. Tworzą one jakby zdyscyplinowane szeregi ptaków, które znalazły schronienie w ławach z polakierowanego drewna. Dowiedziałem się później, iż są to siostry adoratorki wynagradzające, wchodzące w skład kongregacji powołanej do życia po wojnie 1870 roku w celu stworzenia pobożnej przeciwwagi dla nadużyć Komuny Paryskiej. Zakon ten, stosunkowo nieliczny - czytelnik przekona się, że szczegół ten ma swe znaczenie - należy do owych ugrupowań kontemplacyjnych, które wybrały więzienie, by przywrócić nam wolność, ciemność, by przynieść nam światło, i które według moralności materialistycznej - ja będę ją wyznawał jeszcze przez minutę lub dwie - niczemu nie służą. Zakonnice odmawiają jakąś modlitwę na dwa głosy, które odpowiadają sobie wzajemnie rozchodząc się po całej nawie i stapiając się w regularnych odstępach w głośnej recytacji: *Gloria Pater et Filio, et Spiritui Sancto,* po to, by powrócić znowu do statecznego rytmu gwarzącego ze sobą szemrania. Nie zdaję sobie sprawy, iż są to psalmy, że jest to

pora jutrzni i że kołysze mnie lekkie falowanie godzin kanonicznych.

Kaplica jest w głębi stosunkowo jasno oświetlona. Nad głównym ołtarzem ustrojonym na biało, nad masą roślin, kandelabrów i ozdób wznosi się duży krzyż z obrobionego metalu, mający w środku białą matową tarczę. Trzy inne tarcze o tych samych wymiarach, ale w nieco odmiennym odcieniu, tkwią u góry krzyża i na końcach jego ramion. Wiedziony zamiłowaniem do sztuki, zwiedzałem już nieraz kościoły, nie widziałem jednak nigdy jeszcze monstrancji z hostią ani nawet, wydaje mi się, hostii: nie wiem więc, że mam przed sobą Przenajświętszy Sakrament, oświetlony dwoma rzędami rozpalonych świec. Obecność dodatkowych tarcz i komplikacje pozłacanego tła utrudniają mi jeszcze bardziej ustalenie tego, czym jest owo odległe słońce.

Nie umiem zdać sobie sprawy ze znaczenia tego wszystkiego, tym bardziej iż nie staram się go uchwycić. Stojąc przy drzwiach, szukam wzrokiem mego towarzysza, lecz wśród klęczących przede mną postaci nie udaje mi się go odnaleźć. Wzrok mój błądzi między cieniem a światłem, wraca bezmyślnie do zebranych ludzi, wędruje od wiernych do nieruchomych zakonnic, od zakonnic do ołtarza i zatrzymuje się, nie wiem dlaczego, na drugiej z rzędu świecy palącej się na lewo od krzyża. Nie na pierwszej lub trzeciej, lecz dokładnie na drugiej. I wtedy właśnie następuje nagle i kolejno szereg przedziwnych zjawisk, których nieubłagana gwałtowność zniweczy w jednej chwili absurdalną istotę, jaką jestem, i wyprowadzi na światło dzienne olśnione dziecko, jakim nigdy nie byłem.

Najpierw narzucają mi się słowa: «życie duchowe».

Nikt ich nie wypowiedział, sam ich nie formułowałem, słyszę jakby wymówił je ktoś obok mnie szeptem, i to ktoś, który widzi rzeczy, których ja jeszcze nie widzę.

34

W chwili gdy ostatnia sylaba tego wyszeptanego wstępu dociera zaledwie do progu mej świadomości, zaczyna nagle toczyć się wstecz jakaś lawina. Trudno mi powiedzieć, że otwiera się niebo; nie otwiera się, lecz rusza z miejsca, wznosi się nagle, jak niemy płomień, z tej kaplicy, gdzie nic go nie zapowiadało i gdzie tkwiło w sposób tajemniczy. Jak opisać je niezdarnymi słowami, które odmawiają mi posłuszeństwa, grożą zahamowaniem myśli, złożeniem ich do lamusa chimer? Jakich farb użyłby malarz, który ujrzałby nagle nieznane dotychczas kolory? Niebo to niezniszczalny kryształ, nieskończenie przejrzysty, tak świetlisty, iż trudny do zniesienia (gdyby siła jego światła osiągnęła jeden stopień więcej, przestałbym istnieć) o odcieniu *raczej błękitnym,* to świat inny, świat o blasku i nasileniu takim, że nasze istnienie zamienia się w jakieś wątłe cienie zaludniające nieskończone sny. Jest ono rzeczywistością, prawdą, którą oglądam z perspektywy ciemnego brzegu, gdzie znajduję się jeszcze. We wszechświecie panuje porządek, a nad nim króluje, po tamtej stronie zasłony z błyszczącej mgły, fakt istnienia Boga, fakt, który stał się obecnością i istotą; jeszcze chwilę temu gotów byłem zaprzeczyć istnieniu tej istoty, którą chrześcijanie nazywają *naszym Ojcem,* teraz zaś przekonuję się, iż jest ona dobra, pełna dobroci nie dającej się porównać z niczym, nie tej, którą nazywa się czasami dobrocią bierną, lecz tej, która, będąc aktywna, łamie wszystko, prześciga wszelką przemoc, zdolna skruszyć najtwardsze skały oraz - twardsze od skał - ludzkie serce.

Wtargnięcie Boga, gwałtowne, totalne, przynosi radość, która nie jest niczym innym, jak szczęściem uratowanego, szczęściem topielca wyciągniętego w ostatniej chwili z wody; między sytuacją topielca a moją jest jednak pewna różnica: z bagna, w którym byłem pogrążony, zresztą nie wiedząc o tym, zdaję sobie sprawę dopiero w momencie, kiedy niewidzialna ręka unosi mnie ku

zbawieniu i wtedy ogarnia mnie zdumienie, że mogłem w tym błocie - tkwię w nim jeszcze do połowy ciała - żyć i oddychać.

Jednocześnie wiem, że stałem się członkiem nowej rodziny, którą jest Kościół. Obowiązkiem jego będzie prowadzić mnie tam, dokąd trzeba, bym szedł, gdyż mimo pozorów muszę przebyć jeszcze pewną odległość, którą pokonać może obalenie prawa ciążenia.

Wszystkie te wrażenia, które staram się oddać z trudem, za pomocą nieodpowiedniego języka, myśli i obrazów, odczuwam jednocześnie. Zachodzą one jedne w drugie, a treści ich nie wyczerpię przez lata całe. Nad wszystkim, ponad ogromnym światem i w nim samym, króluje obecność Tego, którego istnienia nie potrafię wymówić nigdy więcej bez uczucia lęku. Iż zranię Jego dobroć; w obliczu Niego odczuwam szczęście, że jestem dzieckiem, któremu przebaczono wszystko i które budzi się, by poznać, że wszystko jest darem".

5. Pewien poruszający szczegół

Swoją opowieść-świadectwo André Frossard zamyka pewnym szczegółem, który - dla człowieka wierzącego - ma olbrzymie znaczenie. Pewnego dnia zaszedł na wiejski cmentarz, gdzie postanowił spocząć po śmierci, i zerknął na grób sąsiedzki: był to grobowiec sióstr adoratorek wynagradzających, tych samych, które niezmordowanie modliły się w słynnej kaplicy jego spotkania z Bogiem! Cóż za zbieg okoliczności!

Opowieść o nawróceniu Frossarda kończy się poruszającą modlitwą: „Miłości [Boże], wieczność będzie za krótka, by cię wypowiedzieć!"[7].

7 Tamże, s. 151.

Miał rację Georges Bernanos, kiedy pisał: „Nawróceni są kłopotliwi!". Owszem, są kłopotliwi, bo uwypuklają naszą miernotę, nas, ludzi mało wierzących. Przychodzą mi na myśl smutne słowa Ricciardetta (pseudonim literacki Augusta Guerriera), który kilka lat temu tak apelował w piśmie „Epoca":

„Brak wiary to coś innego niż brak jakiegoś innego moralnego lub materialnego dobra. Dla mnie jest to dramat, dramat osobisty i bolesny, który dotknął mnie w wigilię śmierci, kiedy dusza nie ma już zdolności regeneracji i odnowy.

Czy wiesz, że czasem, gdy o tym myślę, wzruszam się? Właśnie tak, wzruszam się; i płaczę nad sobą i swoją nędzą. Wszelako ilu spośród tych, którzy głoszą wiarę, ilu spośród nich odczuwa wiarę tak, jak ja odczuwam jej brak?".

To pytanie skierowane do nas: nie odpowiadajmy na nie natychmiast, lecz pozwólmy, by te raniące słowa ugodziły nas głęboko. One żądają naszego świadectwa wiary - i mają do tego prawo!

Świadectwo bowiem (to znaczy wiara, która do tego stopnia stała się czyimś ciałem i krwią... że ukazuje tajemnicę Boga tym, którzy Go jeszcze nie znają), świadectwo wcześniej lub później niczym potężne nasienie przebija się przez ciężkie grudy niewiary.

Niekiedy cud zdarza się w ostatnich chwilach życia: lecz oprócz cudu nawrócenia zawsze istnieje jakiś odblask płynącego od Boga promienia światła, skierowanego od kogoś o żywej wierze do kogoś innego.

37

6. Curzio Malaparte: kolejny nieugięty pada na kolana <<

Curzio Malaparte, by przywołać kolejny cudowny powrót do Boga, nie ujrzał światła w pięknym okresie młodości, jak to się stało w przypadku Paula Claudela, André Frossarda i tylu innych. Malaparte walczył do ostatniego dnia. Tak, energicznie walczył z Bogiem, ale w sercu wciąż nosił tęsknotę za czymś lub za kimś. Czuł, że brak mu czegoś istotnego.

W jego pismach, wykwintnych i drapieżnych zarazem, łatwo odkryć jakieś gorące pragnienie, jakieś wołanie, oczekiwanie.

W utworze *Kaputt,* będącym dziennikarskim *reportażem* na temat drugiej wojny światowej i jej grzechów, opisuje następujące zdarzenie:

„Zebraliśmy się - pisze - w jadalni poselstwa Hiszpanii w Finlandii. «Największym współczesnym problemem jest jednak problem religijny» - rzekł muzyk Bengt von Torne. I opowiedział, co się zdarzyło nieco wcześniej w Turku, fińskim mieście leżącym nad Zatoką Botnicką. W pobliżu miasta schwytano sowieckiego spadochroniarza i zamknięto go w więzieniu w Turku. Spadochroniarz miał około trzydziestki, był mechanikiem w charkowskiej fabryce metalurgicznej i stuprocentowym komunistą. Obdarzony refleksyjną inteligencją, wydawał się nie tylko zainteresowany wieloma problemami, lecz i zorientowany w nich, zwłaszcza problemach natury moralnej... W więziennej celi dużo czytał, najchętniej książki o tematyce religijnej, które naczelnik więzienia, zaintrygowany tak szczególnym i złożonym egzemplarzem ludzkiego gatunku, pozwolił mu pożyczać ze swej prywatnej biblioteki. Więzień był, co oczywiste, materialistą i ateistą. Po pewnym czasie pozwolono mu pracować na stanowisku mechanika w przywięziennych warsztatach. Pewnego dnia

38

więzień poprosił o rozmowę z księdzem. Młody pastor luterański, darzony w Turku dla swej wiary i nauczania wielkim szacunkiem, uznany kaznodzieja, udał się do więzienia, gdzie wprowadzono go do celi sowieckiego spadochroniarza. Obaj mężczyźni spędzili w celi prawie dwie godziny. Gdy po rozmowie pastor chciał wyjść, więzień położył mu dłonie na ramionach i po chwili wahania uściskał go. O tych szczegółach napisała później gazeta z Turku. Po paru tygodniach więzień, którego w ostatnich dniach zdawała się dręczyć jakaś tajemnicza i bolesna myśl, znowu poprosił o rozmowę z pastorem. Ten pospieszył do więzienia i podobnie jak za pierwszym razem został zamknięty w celi z ateistycznym komunistą. Minęła prawie godzina, kiedy przechodzący korytarzem strażnik więzienny usłyszał krzyk, wołanie o pomoc. Otworzył celę i ujrzał więźnia opartego o ścianę, a na podłodze u jego stóp pastora, leżącego w kałuży krwi. Zanim wydał ostatnie tchnienie, pastor zdołał wyszeptać, że po skończonej rozmowie więzień objął go, a jednocześnie wbił mu w plecy ostry żelazny pilnik. Podczas śledztwa morderca oświadczył, że zabił pastora, bo ten siłą swoich argumentów zakłócił jego sumienie komunisty i ateisty. „Usiłował - zakończył Bengt von Torne - w pastorze zabić Boga".

Curzio Malaparte również usiłował zabić Boga w swym sumieniu, lecz nie zdołał tego uczynić. Chrystus oczekiwał bowiem na Curzia Malaparte na łożu śmierci, w rzymskiej klinice, gdzie trafił po męczącej podróży do Chin. Bezlitosna choroba, która go dotknęła, i samotność na szpitalnej sali stworzyły atmosferę sprzyjającą przyjrzeniu się swemu życiu w świetle tego Chrystusa, przed którym do tej pory usiłował uciekać. Księdzu oświadczył kategorycznie: „Kiedy przychodzi ksiądz do mnie, proszę to robić jako przyjaciel, a nie jako ksiądz". I ksiądz, ojciec jezuita Virginio Rotondi, podczas swoich wizyt rozmawiał

39

z nim o wszystkim, tylko nie o religii. W nocy, kiedy poczuł nagłe pogorszenie, Curzio Malaparte jakby mimowolnie rzekł: „Pozwalacie, żebym zmarł bez księdza!". Tak więc sam zaczął rozmowę na temat religii, a jego nawrócenie było przemyślanym i świadomym przyjęciem chrześcijańskiej prawdy w całej jej wspaniałej pełni. 8 czerwca 1957 roku przyjął chrzest w obrządku katolickim. W nocy, 7 lipca, poprosił ojca Rotondi: „Proszę się pospieszyć, wyspowiadać mnie i dać Jezusa". Już nie prosił o wyzdrowienie, chociaż nie stracił jeszcze nadziei. „Jeśli Bóg pomoże mi wyzdrowieć, napiszę żywot Chrystusa. To będzie najlepszy sposób, by podziękować Panu za to, że mnie oświecił" - zwierzył się przyjacielowi.

„Ofiaruję to moje cierpienie na chwałę Chrystusa!" - powtarzał, kiedy ból stawał się dotkliwszy.

- Ojcze, chodźmy stąd - rzekł do księdza na kilka godzin przed śmiercią.
- Dokąd mamy iść? - zapytał kapłan.
- Tam, w górę - padła odpowiedź konającego, który zaraz dodał - Krucyfiks! Szybko, krucyfiks!

I ściskając go w dłoniach Curzio Malaparte zakończył życie. Było popołudnie, 19 lipca 1957 roku: nowy człowiek spotkał Chrystusa!

A Chrystus cierpliwie czekał, przemierzał tę samą drogę... dopóki Curzio Malaparte nie otworzył oczu i serca by rzec: „Wejdź, Panie! Otwieram przed Tobą drzwi mego serca!". I Chrystus wszedł bez obrzydzenia i bez wypominania długiego czekania wynikłego z ludzkiej podłości: bowiem zbawianie jest Jego pragnieniem, zbawianie jest Jego posłannictwem, zbawianie jest Jego radością.

40

Pomoc w modlitwie <<

7. Jaskółki w gnieździe

Pójdźmy drogą starożytnego Żyda, który udaje się do świątyni jerozolimskiej i oddycha powietrzem domu, powietrzem swego duchowego mieszkania, przesyconym obecnością Boga.

Ten Żyd, być może przybyły z daleka, znajduje się w świątyni: przebywa od kilku dni w Jerozolimie i oto nadeszła pora powrotu. Musi odejść, musi pozostawić umiłowane miasto.

Nasz Żyd mówi: „Teraz muszę opuścić Syjon; chciałbym być jak ten ptak, ten wróbel, ta jaskółka, która zbudowała swe gniazdo pod rynnami świątyni... chciałbym zostać

tutaj. Szczęśliwi jesteście wy, kapłani, bo wciąż przebywacie tutaj tak jak jaskółka i wróbel, które uwiły sobie gniazdo pod dachem domu Pana".

Oto tekst pozdrowienia Jerozolimy, które znajdujemy w Psalmie 84, w wersach 2-5:

Jak miłe są przybytki Twoje, Panie Zastępów!
Dusza moja usycha z pragnienia i tęsknoty
do przedsionków Pańskich.
Moje serce i ciało radośnie wołają
do Boga żywego.
Nawet wróbel dom sobie znajduje
i jaskółka gniazdo,
gdzie złoży swe pisklęta:
przy Twoich ołtarzach. Panie Zastępów,
mój Królu i mój Boże!
Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim,
Panie,
nieustannie Cię wychwalają.

41

Podobne doświadczenie, lecz w sposób niezwykle oryginalny, przeżył André Frossard. Wszedł on do świątyni obecności Boga, ale nie wiedział, że tam właśnie był Bóg. Wszedł nieświadomy, roztargniony, może też trochę znudzony przedłużającą się modlitwą przyjaciela. Lecz potem, nieoczekiwanie, André Frossard odczuł obecność tajemnicy: otworzył się przed nim zachwycający horyzont wieczności i dusza młodego ateusza padła na kolana, adorując i wdychając całkowicie nowy zapach bliskości Chrystusa.

Dalszy ciąg Psalmu 84 brzmi następująco:

Szczęśliwi, których moc jest w Tobie,
a Twoje ścieżki są w ich sercu.
Przechodząc doliną Baka,
przemieniają ją w źródło,
a wczesny deszcz błogosławieństwem ją okryje.
Wciąż w siłę wzrastać będą,
Boga nad bogami ujrzą na Syjonie.
Panie Zastępów, usłysz moją modlitwę;
nakłoń ucha, Boże Jakuba!
Spojrzyj, Puklerzu nasz, Boże,
i wejrzyj na oblicze Twego Pomazańca!

Zaiste, jeden dzień w przybytkach Twoich
lepszy jest niż innych tysiące;
wolę stać w progu domu mojego Boga,
niż mieszkać w namiotach grzeszników.
Bo Pan Bóg jest słońcem i tarczą,
Pan hojnie darzy łaską i chwałą,
nie odmawia dobrodziejstw
postępującym nienagannie.

Panie Zastępów,
szczęśliwy człowiek, który ufa Tobie!

42

Sądzę, że André Frossard mógłby podpisać, niczym fotografię swego życia konwertyty, te oto płomienne słowa Psalmu:

Zaiste, jeden dzień w przybytkach Twoich
lepszy jest niż innych tysiące;
wolę stać w progu domu mojego Boga,
niż mieszkać w namiotach grzeszników.

43

3. GIOVANNI PAPINI

Dzieje bestii, która stała się... jagnięciem <<

1. Były terrorysta słyszy kroki Boga!

W biografii św. Franciszka słuszną popularnością cieszy się słynny epizod z okrutnym wilkiem z Gubbio, który - surowo napomniany przez Świętego - stał się łagodny jak jagnię. Niewykluczone, że epizod ów kryje nawrócenie jakiegoś ówczesnego okrutnego rozbójnika. Zresztą takie zdarzenia w dziejach Kościoła są raczej częste i ukazują niezmordowane pielgrzymowanie Chrystusa po krętych człowieczych ścieżkach.

W 1986 roku, by przypomnieć stosunkowo świeże wydarzenie, były terrorysta Marco Pisetta napisał list do ojca Adolfa Bacheleta (brata Vittoria Bacheleta, zamordowanego przez Czerwone Brygady). Otworzył przed nim swe serce i opisał uczucie, jakiego doznał w chwili, gdy poczuł oddech Chrystusa... na swych plecach.
Oto jego poruszające słowa: „Twierdzę, że bardzo mi pomógł *ktoś,* kto chodzi między ludźmi, *ktoś,* kogo prosiłem o pomoc, *ktoś,* komu zawierzyłem, *ktoś,* kto obdarzył mnie pokojem i wewnętrzną pogodą, *ktoś,* kogo spotkałem na drodze, którą staram się chodzić i teraz, pomimo rozlicznych kłopotów wynikających z mojej przeszłości. Dawniej zawsze dzieliłem świat na dwoje: na wrogów i przyjaciół. Później też go dzieliłem: na tę połowę,

44

która ucieka, i na drugą, która goni, czyli na połowę, która produkuje, i połowę, która zjada produkty, i tak dalej, w kręgu bez końca i bez wyjścia, złożonego z nienawiści i niechęci. Jeszcze nie mam odwagi wymówić imienia tego *kogoś,* bo nie sądzę, bym dotarł do niego dostatecznie blisko, by go usłyszeć i rozpoznać, ale dostrzegam jego blask i słyszę jego głos, chociaż nie rozumiem jego języka".

Porusza to słowo „ktoś" wybijane jak młotem, użyte zamiast imienia, którego autor listu nie ma odwagi wymówić! Podobne uczucia odnajdujemy u Giovanniego Papiniego, po jego słynnym uścisku z Chrystusem.

2. Bestia z Florencji

Giovanni Papini urodzony w 1881 roku we Florencji był synem Luigiego i Erminii Cardoni. Ojciec, były garibaldczyk z Aspromonte i Volturno, mason z przekonania i zażarty republikanin, postanowił nie ochrzcić syna i czuwał, by żona nie popełniła tego śmiesznego (jego zdaniem) gestu. Ale, jak wiadomo, kobieta i diabła przechytrzy. I rzeczywiście, matka, zachowawszy wszelkie niezbędne środki ostrożności, znalazła sposób, żeby zanieść potajemnie malca do kościoła i ochrzcić go imieniem Giovanni. Ziarno świętego chrztu długo zwlekało z wykiełkowaniem u boku taty Luigiego, lecz wreszcie bujnie wyrosło, obdarzając Kościół i świat wspaniałym chrześcijaninem.

Na początku, naturalnie, dorastając w cieniu ojca... żarliwego antykatolika, Giovanni Papini poił się łakomie zatrutymi zasadami wizji życia bez Boga, a nawet... skierowanej przeciw Bogu!

W 1911 roku, w wieku trzydziestu lat, opublikował okropną książkę zatytułowaną *Pamiętnik Pana Boga.* Pa-

pini ironicznie uczynił bohaterem tej książki samego Boga i w Jego usta włożył takie bluźniercze słowa: „Ludzie: stańcie się wszyscy ateistami, stańcie się nimi czym prędzej! Sam Bóg, wasz Bóg, Bóg wasz syn prosi was o to z całej duszy!". Straszne słowa!

Możecie sobie wyobrazić, jaką wrzawę wywołał ten utwór i jaką masę reakcji. Już po nawróceniu Giovanni Papini płakał na samą myśl o tym, że napisał taką książkę, i polecił córce Violi wyszukać wszystkie jeszcze istniejące egzemplarze i spalić je. Wedle wspomnień córki pewnego dnia smutny i przejęty żalem ojciec rzekł: „Violu, ufam tylko tobie. Kazałem Vallecchiemu zwrócić mi wszystkie egzemplarze *Pamiętników Pana Boga.* Spal je wszystkie, niech nie zostanie ani jeden!".

Lecz w 1911 roku Papini czuł zupełnie inaczej i doświadczał złośliwej satysfakcji, słysząc komentarze zgorszonych ludzi wierzących. A w dwa lata później w założonym przez siebie piśmie „Lacerba" opublikował artykuł jeszcze nikczemniejszy, zatytułowany *Cristo peccatore* (Chrystus grzesznik). Znieważał w nim Chrystusa w słowach do tego stopnia wulgarnych, nie nadających się do powtórzenia, że arcybiskup Florencji zakazał wiernym czytania tego pisma, zaś przeciwko autorowi wszczęto proces (zakończony uniewinnieniem) o obrazę uczuć religijnych.

Przy tej okazji Tommaso Gallarati Scotti napisał do niego list z surowym napomnieniem, kończący się jednak szczególnym proroctwem. Napisał on mianowicie: „Pozwól, że zawierzę cię Temu, którego obrzuciłeś błotem, a w którego ja wierzę całym żarem mej odrodzonej wiary. Nie możesz się bowiem uwolnić od Niego. Cień Jego krzyża pada także na ciebie, Jego oczy nie odwracają się od ciebie. On pozostaje milczącym sędzią twego życia. Nie możesz od Niego uciec. On czeka na twą duszę, żeby ci odpowiedzieć".

I tak też się stało - dokładnie!

Również Domenico Giuliotti, dusza otwarta na światło Chrystusa, był przekonany, że bluźnierstwa Papiniego kryją zainteresowanie, tęsknotę, a może... miłość. To Giuliotti otwarcie stwierdził, iż „«Lacerba», ten cuchnący, bezdennie głupi i kretyński rynsztok", to nie jest prawdziwy Papini.

3. Skończony człowiek odnajduje Nieskończoność <<

Tymczasem on, urodzony prowokator, wydaje w 1912 roku utwór zatytułowany *Skończony człowiek.* W tej książce pojawiają się nieoczekiwane fragmenty, w których można dostrzec duszę zrozpaczoną, poszukującą światła.

Pisze: „Wszystko skończone, wszystko stracone, wszystko zamknięte. Już nic nie można zrobić. Nawet pocieszać się. Płakać? Lecz żeby płakać trzeba mieć jeszcze energię, trzeba mieć trochę nadziei! Ja jestem już niczym, ja się już nie liczę, ja niczego nie chcę: nie poruszam się. Jestem rzeczą, nie człowiekiem. Dotknijcie mnie: jestem zimny jak głaz, zimny jak grób. Tu zastał pogrzebany człowiek, który nie mógł stać się Bogiem"[1].

Słowa niepokojące, pisane przez człowieka trzydziestojednoletniego, słowa, w których pobrzmiewają diaboliczne stwierdzenia Fryderyka Nietzschego! Jednakże w tym samym utworze Giovanni Papini wydaje okrzyk, wołanie, jakby modlitwę:

„Nie proszę ani o chleb, ani o sławę, ani o współczucie, lecz proszę: błagam pokornie, na kolanach, z całą

1 G. Papini. *Un uomo finito,* Vallecchi, Florencja 1926, s. 202.

siłą i żarem duszy o trochę pewności: jedynie o malutką, pewną wiarę, o atom prawdy.

Potrzeba mi trochę pewności, potrzeba mi czegoś prawdziwego. Dalej już tak nie mogę; nie potrafię już bez tego żyć. Nie żądam niczego innego ani niczego więcej, lecz wiem, że to, czego żądam, to dużo, to rzecz niezwykła. Chcę jej jednak na wszelkie sposoby, muszę ją zdobyć za wszelką cenę, nawet za cenę mego życia. Bez tej prawdy nie potrafię dalej żyć, więc jeśli nikt się nade mną nie zlituje, jeśli nikt nie może mi odpowiedzieć, poszukam w śmierci szczęśliwości pełnego światła albo spokoju wieczystej nicości"[2].

Chrystus nie zwlekał z odpowiedzią, bo Chrystus zawsze stoi przy wzywającym Go człowieku: problemem nie jest On, lecz drzwi człowieczego serca, które muszą się pokornie otworzyć na przyjęcie niestrudzonego Pielgrzyma Miłości. Bo Jezus Chrystus nie ma zwyczaju (właściwego złodziejom) wyważania drzwi.

Lecz kiedy drzwi się otwierają...!

Nie wiadomo, kiedy Papini otworzył drzwi Chrystusowi: my jesteśmy tylko widzami świętowania z powodu już spełnionego spotkania. Z pewnością jednak to spotkanie zdarzyło się między rokiem 1919 a 1921. Jak to się stało? Co albo kto przygotował spotkanie?

Można wykazać, że cały splot opatrznościowych okoliczności oswoił „bestię" ukrytą w duszy Papiniego i sprawił, że zrodziło się jagnię gotowe pobiec naprzeciw Dobrego Pasterza.

A oto owe okoliczności: pierwsza wojna światowa z jej brzemieniem bezsensownych tragedii; wyrzuty sumienia z powodu nawoływania do niej (Papini i to robił!); Komunia jego córeczki i chrześcijańska łagodność żony; ciągłe

2 Tamże, s. 246-250.

upomnienia i zachęty przyjaciela Domenica Giuliottiego; dobre lektury z tego okresu (pośród nich dzieła św. Augustyna i Pascala oraz *Ćwiczenia duchowe* Ignacego Loyoli i *Naśladowanie Chrystusa* oraz sama Ewangelia) prowadziły w jednym kierunku: serce już skłaniało się ku Chrystusowi.

Dobry przyjaciel Giuliotti napisał do niego 20 stycznia 1920 roku: „Tak oto ty, złakniony prawdy, zanurzyłeś się do ostatniego włoska na twej wielkiej głowie, pełnej błyskawic i ciemności, w cuchnącą, czarną studnię anty- klerykalizmu, którym pogardzasz. Twoje oczy nie widzą, twoje uszy, zapchane woskowiną religijnej ignorancji, nie słyszą. Musisz się nauczyć czynić znak krzyża, przyklękać, wierzyć w niezrozumiałe, przyjmować Komunię jak twoje córeczki, i wreszcie, utulony przez wiarę, nauczyć się walczyć za prawdę Kościoła, która jest prawdą Boga.

Twoje pióro przez dwadzieścia lat pisało pod dyktando diabła. Przez dwadzieścia lat zatruwałeś siebie i innych. Trzeba to wymazać i zacząć pisać od nowa. Swoje książki, jedne haniebne, inne próżne, jeszcze inne piękne, lecz bezbożne, ciśnij zdecydowanie i z radością na stos próżności. I zacznij od nowa. Pisz, by podważyć to wszystko, co napisałeś; by pośród mędrców tego świata być szalonym szaleństwem Chrystusa. Płyń pod prąd. Walcz, opluty przez motłoch, pod sztandarem krzyża"[3].

Jakiż to wzruszający sposób pozostawania przyjaciółmi: żeby czynić sobie nawzajem dobro. Taka jest przyjaźń! I Papini posłuchał przyjaciela Domenica Giuliottiego i posłuchał wielu głosów, które wskazywały mu ten sam kierunek. Tak o tym powie: „Za długo i za trudno byłoby mówić o tym, jak pisarz sam odnalazł Chrystusa krocząc

3 D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio I (1913-1927). Storia e Letteratura*. Rzym 1984, s. 51-52.

po licznych drogach, które w końcu wszystkie, co do jednej, prowadziły do stóp góry Ewangelii".

To prawda! Trudno opisać drogę, jaką przemierzamy, by spotkać Chrystusa, bo w gruncie rzeczy jest to droga, jaką Chrystus przemierza, wychodząc nam na spotkanie. Na tym polega wspaniała tajemnica każdego nawrócenia.

4. Nowy człowiek <<

Tak czy inaczej, w 1921 roku Giovanni Papini był chrześcijaninem. Żarliwym, dosłownie zakochanym w Chrystusie. Swą miłość do Niego wyraził w książce *Dzieje Chrystusa* (pięćset stron, dziewięćdziesiąt sześć rozdziałów), w której daje świadectwo radości i zdumieniu z powodu spotkania z Tym, którego brak ciągle odczuwał. Jednak przede wszystkim wzywa w tym dziele Pana z żarliwością neofity, z radością podróżnego, który po latach błądzenia dociera do wymarzonego domu i czuje potrzebę wołania do wszystkich - a zwłaszcza do ludzi kultury - o naglącej konieczności powrotu do jedynego Zbawcy. Papini pragnął, aby *Dzieje Chrystusa* były aktem zadośćuczynienia i wyraźnie to powiedział: , Au tor tej książki przed laty napisał inną. Pokazał w niej smutne dzieje człowieka, który przez chwilę chciał stać się Bogiem. Teraz, dojrzały w latach i w sumieniu, ten sam autor spróbował napisać żywot Boga, który stał się człowiekiem. Tym, co napisał w tamtym czasie gorączki i pychy, obraził Chrystusa jak mało kto przed nim. Jednak zaledwie sześć lat później - ale sześć lat wypełnionych wielkim cierpieniem i zniszczeniem wokół niego i w nim samym - po wielu miesiącach

burzliwych przemyśleń, nagle, odłożywszy inną pracę, jakby popychany i przymuszany przez jakąś moc silniejszą od niego, zaczął pisać tę książkę

50

o Chrystusie, która teraz wydaje mu się niewystarczającą ekspiacją za tamte grzechy".

Gdy spotkał Chrystusa, wszystko inne wydaje mu się cieniem. Pisze ze zdecydowaną stanowczością: „To, co było przed Chrystusem, może być piękne, ale to umarło.
O Cezarze, w jego epoce, było o wiele głośniej niż o Chrystusie, zaś Platon przekazywał więcej wiedzy niż Jezus. I chociaż dyskutuje się o jednym i drugim, to któż się zacietrzewia w dyskusji za lub przeciw Cezarowi? I gdzie są dzisiaj platończycy i antyplatończycy? Tymczasem Chrystus żyje w nas. Jedni Go kochają, inni nienawidzą. Jedni miłują mękę Chrystusa, inni zniszczenie. A to, że wszyscy atakują Go zajadle, dowodzi, że On jeszcze nie umarł".

Chrystus żyje! To radosne doświadczenie odnajdujemy u każdego konwertyty: Chrystus żyje!
Na koniec swych niezwykle oryginalnych dziejów Chrystusa Papini kieruje do Niego godną zapamiętania modlitwę, która jeszcze dzisiaj głęboko porusza strunami duszy: „Jezu, jesteś wciąż, każdego dnia pośród nas. I będziesz z nami na zawsze. Żyjesz pośród nas, obok nas na ziemi Twojej i naszej, na tej ziemi, która przyjmuje Cię jako dziecko między dziećmi i jako sprawiedliwego między łotrami. Żyjesz z żywymi na ziemi żyjących, która podobała Ci się i którą kochałeś, żyjesz życiem nie ludzkim na ziemi ludzi, może niewidzialny nawet dla szukających Cię, może pod postacią biedaka, który sam kupuje sobie chleb i nikt na niego nie spogląda. Lecz teraz nadszedł czas, byś się ukazał nam wszystkim i dał temu pokoleniu nieodwołalny i nieodparty znak. Widzisz, Jezu, naszą potrzebę; widzisz, jak wielka jest nasza potrzeba. Nie możesz nie wiedzieć, jak bardzo pilna jest nasza potrzeba, jak ciężka i prawdziwa nasza udręka, nasza nędza, nasza rozpacz; wiesz, jak nam trzeba Twojej pomocy, Twojego powrotu. Niechże to będzie choćby krótki

51

powrót, nagłe nadejście, a po nim nagłe zniknięcie; samo tylko zjawienie się, przyjście i odejście, jedno słowo na ukazanie się, jedno na odejście, jeden znak, jedno ostrzeżenie, tęcza na niebie, światło w nocy, otworzenie się nieba, blask w ciemnościach, tylko jedna godzina z Twojej wieczności, tylko jedno słowo z całego Twego milczenia. Potrzebujemy Ciebie, tylko Ciebie, i nikogo innego. Jedynie Ty, który nas miłujesz, możesz czuć wobec nas wszystkich cierpiących litość, jaką każdy z nas czuje wobec siebie. Jedynie Ty możesz czuć, jak wielka, niepomiernie wielka jest potrzeba Ciebie na tym świecie, w tej godzinie świata. Nikt inny, nikt z całej rzeszy żyjących, nikt z tych, którzy śpią w błocie chwały, nie może dać nam, potrzebującym, żyjącym w okrutnym niedostatku, w nędzy najstraszliwszej z wszystkich nędz - w nędzy duszy - dobra, które ocala. Wszyscy Cię potrzebują, również ci, którzy nie wiedzą o tym. Ci ostatni bardziej nawet aniżeli ci, którzy o tym wiedzą. Głodny wyobraża sobie, że szuka chleba, a łaknie Ciebie; spragniony sądzi, że chce wody, a pragnie Ciebie; chory łudzi się, że pragnie zdrowia, a jego choroba polega na braku Ciebie. Ten, kto szuka piękna świata, szuka, nie zdając sobie z tego sprawy. Ciebie, piękna absolutnego i doskonałego; kto w myślach poszukuje prawdy, pragnie, nie wiedząc o tym, Ciebie, jedynej prawdy godnej poznania. A kto trudzi się dla pokoju, szuka Ciebie, jedynego pokoju, w którym mogą spocząć

najniespokojniejsze serca. Oni Cię wołają nie wiedząc, że to Ciebie wołają, a ich krzyk jest nieporównanie boleśniejszy od naszego krzyku".

Następnie z serca Papiniego wyrywa się gorzka modlitwa przenikająca mękę Chrystusa i przeradzająca się w gorącą miłość do Niego: „Za pierwszym razem przyszedłeś, by ocalić, narodziłeś się, by ocalić; przemawiałeś, by ocalić; pozwoliłeś się ukrzyżować, by ocalić: Twoja

sztuka, Twoje dzieło, Twoje posłannictwo. Twoje życie były ocalaniem. I my dzisiaj, w tych szarych i złych dniach, w tych latach ciężkich od potęgujących się okropności i bólu, musimy zostać bezzwłocznie ocaleni! Jeśli byś był Bogiem zazdrosnym i wrogim, Bogiem wyłącznie sprawiedliwym to nie wysłuchałbyś naszej modlitwy. Ludzie wyrządzili Ci bowiem całe zło, jakie tylko mogli wyrządzić, nawet po Twej śmierci, a nawet więcej po Twej śmierci niż kiedy żyłeś; uczyniliśmy to wszyscy, ten, który mówi do Ciebie, uczynił to razem z innymi. Miliony Judaszów całowały Cię sprzedawszy wcześniej, i nie tylko za trzydzieści srebrników, i nie jeden raz; legiony faryzeuszów, roje Kajfaszów okrzyknęły Cię złoczyńcą, zasługującym na przybicie do krzyża gwoździami; i miliony razy krzyżowali Cię myślą i wolą; i odwieczna hałastra podnieconych mętów pluła Ci w twarz i policzkowała Cię; i lokaje, zakrystianie, odźwierni, zbrojni słudzy nieprawych dzierżycieli bogactw i władzy smagali biczami Twoje plecy i skrwawili Twoje oblicze; i tysiące Piłatów w czarnych lub szkarłatnych szatach, świeżo po kąpieli, natartych wonnymi balsamami, starannie uczesanych i ogolonych, tysiące razy - uznawszy Cię za niewinnego - wydawało Cię oprawcom; i nieprzeliczone, opuchnięte od wina usta domagały się nieprzeliczone razy uwolnienia buntowniczych łotrów, głośnych kryminalistów, znanych morderców, żebyś Ty był nieprzeliczone razy ciągnięty na Golgotę i przybijany do drzewa żelaznymi gwoździami uformowanymi ze strachu i wykutymi z nienawiści". Jakież poruszające słowa tej żarliwej modlitwy, jakby stworzonej dla naszych czasów!

Ostatnie zaś słowa tej modlitwy podobne są do zdyszanego oddechu kogoś, kto chciałby jeszcze tyle powiedzieć, ale słowa więzną mu w gardle z powodu wzruszenia i gorączkowych dreszczy. Mimo to zdołał jeszcze rzec: „Wielkie doświadczenie dobiega końca. Odchodząc od

Ewangelii ludzie znaleźli spustoszenie i śmierć. Sprawdziła się niejedna obietnica i niejedna groźba. My, zrozpaczeni, mamy tylko nadzieję na Twoje ponowne przyjście. Jeśli nie przyjdziesz zbudzić śpiących, ukrytych w cuchnącej mazi naszego piekła, będzie to znak, że uważasz karę za naszą zdradę za zbyt krótką i zbyt lekką, i że nie chcesz zmieniać porządku Twych praw. Niechaj więc będzie wola Twoja teraz i na wieki, w niebie i na ziemi. My jednak, ci ostatni, czekamy na Ciebie. Będziemy na Ciebie czekać codziennie, pomimo naszej niegodności i wszelkich przeszkód. A miłość, jaką zdołamy wyrwać z naszych zniszczonych serc, cała będzie dla Ciebie, o Ukrzyżowany, umęczony z miłości do nas, byś teraz Ty nas dręczył całą mocą swej nieugiętej miłości".

I Papini wycisnął ze swego serca ostatnią kroplę miłości do Chrystusa. Pewnego razu w *Cherubinowym wędrowcy* Anioła Ślązaka, „niemieckiego XVII-wiecznego protestanta, który nawróciwszy się na katolicyzm został bratem mniejszym i poetą", przeczytał te głębokie słowa: „Choćby Chrystus narodził się tysiąc lub dziesięć tysięcy razy w

Betlejem, nic ci to nie da, jeżeli nie narodzi się przynajmniej jeden raz w twoim sercu". Pisarz z Florencji zadał sobie pytanie: „W jaki sposób może się dokonać to wewnętrzne narodzenie?". I odpowiedział sobie następująco: ‚A jednak ten nowy cud nie jest niemożliwy, byle był upragniony i wyczekiwany. W dniu, w którym nie poczujesz kropli rozgoryczenia i zazdrości, widząc radość nieprzyjaciela lub przyjaciela, ciesz się, bo to jest znak, że bliskie są te narodziny. W dniu, w którym nie poczujesz skrytej fali przyjemności w obliczu niepowodzenia i upadku innego, ciesz się, bo bliskie są te narodziny. W dniu, w którym odczujesz potrzebę pocieszenia kogoś smutnego i chęć ulżenia choćby jednemu stworzeniu w cierpieniu i biedzie, wesel się, gdyż bliskie jest nadejście Boga. A gdy pewnego dnia nieszczęście dopadnie

cię i pognębi, gdy stracisz zdrowie i siły, dzieci i przyjaciół i będziesz musiał znosić tępotę, złośliwość i chłód osób ci bliskich i dalszych, a nie pogrążysz się cały w żalach i przekleństwach, lecz ze spokojem ducha przyjmiesz swój los, raduj się i triumfuj, bowiem cud, który zdawał się nierealny, urzeczywistnił się i Zbawiciel już się narodził w twoim sercu. Nie jesteś już sam, nigdy już nie będziesz sam. Ciemność twej nocy rozpłomieni się, jakby tysiące promienistych gwiazd zbiegło się z całego nieba, by świętować spotkanie twego krótkiego człowieczego dnia z Bożą wiecznością". Tak pisał Papini 25 grudnia 1955 roku, niewiele ponad sześć miesięcy przed śmiercią. Nie zdając sobie z tego sprawy, napisał słowa podobne do słów Franciszka z Asyżu!

5. Ostatni etap drogi <<

W ostatnim okresie życia okrutna choroba zupełnie go unieruchomiła, uniemożliwiając działanie wszystkich władz zmysłowych. Zdołał jednak wypowiedzieć następujące słowa: „Czasami dziwią mnie ci, którzy dziwią się mojemu spokojowi w żałosnym stanie, w jaki wpędziła mnie choroba. Utraciłem władzę w nogach, w ramionach, w dłoniach. Prawie całkowicie utraciłem wzrok i mowę. Nie mogę chodzić ani uścisnąć dłoni przyjaciela, ani nawet podpisać się: nie mogę już czytać, coraz trudniej mi rozmawiać i dyktować. To niepowetowane straty i straszliwe wyrzeczenia zwłaszcza dla kogoś, kto wciąż pragnie szybko chodzić, czytać o każdej porze i samemu wszystko pisać: listy, notatki, myśli, artykuły i listy". Okropna sytuacja!

Jednak opisawszy swój „żałosny stan", przechodzi do podsumowania tego, co mu jeszcze pozostało; i wylicza wszystko, tak samo szczegółowo jak to, co mu zostało

odebrane. To niewiele, co ma, napełnia go radością i mówi o tym chętnie, spokojnie i łagodnie: „Lecz to wszystko to nic w porównaniu z jeszcze cudowniejszymi darami, jakie Bóg mi pozostawił. Ocaliłem, choć za cenę codziennej walki, wiarę, inteligencję, pamięć, wyobraźnię, fantazję, zamiłowanie do medytacji i rozmyślań oraz to wewnętrzne światło, które zwie się intuicją bądź inspiracją. Ocaliłem również uczucie rodziny, przyjaźń przyjaciół, zdolność kochania także tych, których osobiście nie znam, i szczęście bycia kochanym przez tych, którzy znają mnie tylko poprzez moje utwory. Mogę jeszcze, choć z męczącą powolnością, przekazywać innym swoje myśli i uczucia". Jakież to piękne i pełne światła refleksje!

Tymczasem choroba postępowała szybko i nieodwracalnie. O tej dramatycznej, a zarazem spokojnej sytuacji pisze Roberto Ridolfi: „Wkrótce już nawet najbliżsi przestali go rozumieć: naprzód jego Giacinta, potem nawet jego Viola; tylko wnuczce Annie udawało się zrozumieć znaczenie tych nieskładnych i jednobrzmiących dźwięków, tych nieartykułowanych pomruków. W jaki sposób tego dokonywała, było dla mnie i dla wszystkich tajemnicą sąsiadującą z cudem. Od pewnego czasu i takie komunikowanie się stało się niemożliwe i każde słowo musiało być literowane. Wtedy Anna wymawiała powoli, litera po literze alfabetu, a kiedy dochodziła do tej właściwej chory poruszał głową. Tylko taki ruch mógł jeszcze uczynić. Potem Anna znów zaczynała recytować alfabet i, litera po literze, składała słowo. Następnie straszliwy trud zaczynał się od nowa: układała kolejne słowo". Nawet w takich okolicznościach Papini zachował w sercu pokój.

Któregoś dnia zdołał podyktować następującą myśl: „Jest we mnie pieśń, której muszę sam słuchać, którą tylko ja muszę znosić i cierpieć. Ta pieśń zostanie wyrażona w ostatniej godzinie mojego życia; ona będzie początkiem szczęśliwej agonii".

56

Któż rozpozna w tych słowach zajadłego i świętokradczego Papiniego z 1911 roku? Jakaż cudowna przemiana dokonała się w jego sercu!

W ostatnich dniach kazał sobie czytać książkę *Santi che amiamo* (Święci, których kochamy) Clary Boothe Luce. W piątek 6 lipca jego stan znowu się pogorszył, lecz chciał, by mu przeczytano rozdział poświęcony św. Franciszkowi. Następnego dnia - rozdział o Tomaszu Morusie.

Zbliżał się wielki dzień spotkania twarzą w twarz z Panem jego gniewu i jego miłości, i Papini oczekiwał jak dziecko decydującej chwili życia wszystkich ludzi.

Pisze Roberto Ridolfi: „Ostatnią pociechę przyniósł mu braciszek franciszkański Clementino, muzyk, doskonały organista... Nie mogąc w swoim stanie przyjąć Świętego Wiatyku, otrzymał Ostatnie Namaszczenie. Kiedy jednak kapłan, wymawiając sakramentalne formuły, wyrzekł jego imię, Giovanni, chory zaczął się cały poruszać, usiłując coś wyrazić. Pochyliła się nad nim jego Giacinta i starała się odczytać udrękę pisarza z wyrazu jego oczu. Co mu się nie podobało? Dlaczego Giovanni nie chciał już, by go nazywać imieniem Giovanni? Giacinta przypomniała sobie, że kiedy Giovanni wstąpił do trzeciego zakonu franciszkańskiego w La Vernie, przyjął imię Bonawentura. Może, pomyślała, chce, żeby tak się do niego zwracać? Giacinta zasugerowała kapłanowi, żeby zwrócił się do niego nazywając go takim imieniem. Kapłan ponownie pochylił się nad chorym i rzekł: «Bonawenturo, czy chcesz przyjąć sakrament Namaszczenia Chorych?». Wtedy na twarzy Giovanniego Papiniego rozlał się spokój: uśmiechnął się i dał głową znak, że tak właśnie pragnie być nazywany w chwili, kiedy szykuje się na spotkanie z Bogiem".

Jest to zdarzenie bardzo podobne do jednego z „kwiatków" franciszkańskich.

57

I nadszedł ranek 8 lipca 1956 roku, ostatniego dnia na tej ziemi, pierwszego dnia wieczności: „Zegar wybił godzinę ósmą i chory znów uniósł głowę słuchając go. Dźwięk stał się łagodniejszy, dalszy; dochodził do niego przez jakąś chmurę, która spowijała go już od dawna, lecz w ostatnich godzinach bardziej zgęstniała, pogłębiła się... Ciemność, ciemność. A potem, z nagła, nawet chmurę przeszyło oślepiające światło, tak jak to

opisał w jednym ze swych utworów: «Kiedy, pogrzebany, ujrzę jak słońce w ostatni wieczór zachodzi za zachodnie mury, Bóg, słońce słońc, zawsze będzie ze mną...». Bóg go wysłuchał; dotarł do końca «z nienaruszoną duszą». Z duszą jagnięcia!".

Czy taka śmierć nie jest cudem? Czy nie jest widomym znakiem, że Chrystus żyje i wciąż chodzi wśród nas, od drogi do drogi, od domu do domu, od wezgłowia do wezgłowia? Jeśli puka do naszych drzwi, otwórzmy Mu bez zwłoki!

Giovanni Papini maluje swój przekonujący obraz w wierszu zamieszczonym w zbiorze *Pane e vino* (Valecchi):

Chciałbym, o Panie, tę nadętą pychę
co mi duszę truje oparami
precz wygnać z serca, stawszy się jak trawa
na Twoim polu deptana nogami.

Chciałbym, o Panie, także płaczu łaskę
płaczu miłości i wstydu słusznego
i żeby wreszcie pękło coś w zmąconej
duszy mej, pełnej zepsucia wszelkiego.

Chciałbym, o Panie, aby me oblicze
wciąż naznaczone szramą nikczemności
rozświetlił jasny jak śnieg uśmiech
niezasłużonej Twej dobrotliwości.

By ukazać wibrację delikatnego uczucia, przenikającego duszę Papiniego, który powrócił do Chrystusa, radzę też przeczytać jego urocze opowiadanie bożonarodzeniowe[4].

6. Sen Celenii <<

Kościół Trójcy Przenajświętszej to ubogi kościół ubogich parafian, starannie otynkowany i obielony. Wokoło, wypełniając teren dawnego cmentarza, otacza go plac pełen kwiatów, kwitnących od czerwca do października.

Kościół stoi samotnie obok pomalowanej na niebiesko plebanii, lecz jakieś pół godziny drogą pod górę wznosi się wielka chłopska chałupa, poczerniała, pochylona od wiatru. Zamieszkała w niej pewna rodzina, przybyła z Verny.

Ojciec, dawny ujeżdżacz koni, o jasnych oczach i brodzie koloru prosa, przypominał nieco Garibaldiego, a księży i braciszków zakonnych tolerował jedynie przez wzgląd na żonę, gospodynię krzepką ciałem i duchem, kochającą i roztropną.

Mieli siedmioro dzieci, dwu dorosłych synów i pięć córek. Najmłodsza i najładniejsza z nich miała na imię Celenia i wszyscy ją lubili z powodu wesołego i miłego zachowania oraz urody jej oczu i jasnych włosów.

Skończyła dziewięć lat i matka obiecała, że w Wigilię weźmie ją ze sobą na Pasterkę.

Tego wieczoru rodzina nie poszła spać, lecz otoczyła palenisko, gdzie płonęły szczapy i oczekiwała na nadejście pory Pasterki.

4 G. Gamberlni (red.), *Ti racconto il Natale.* Paoline, Mediolan 2000, s. 137-142.

59

Celenia wyobrażała sobie cudowność tej niezwykłej mszy w środku nocy, kiedy to - jak powiedziała mama - nagle pojawi się Dzieciątko Boże. Wiara dziewczynki wyrosłej w samotnym, skrytym wśród gór domu, w pobliżu słynnego sanktuarium, była wiarą nienaruszoną i absolutną. Wierzyła, że Chrystus już za godzinę ma się narodzić na Ziemi.

Wkrótce dziewięcioro chrześcijan wyruszyło z domu. Schodzili w dół po kamieniach i uschłych ciernistych krzewach, w czerwonym świetle trzech latarni, zziębnięci od porywistych podmuchów wiatru. Gdy weszli do oświetlonego i ciepłego kościoła, zdawało się im, że wymknęli się z piekła i odnaleźli w raju.

Celenia usiadła w ławce na przedzie i zaczęła się przyglądać. Główny ołtarz lśnił szeregiem płonących świec wnoszących się po stopniach aż do szyby zamkniętej urny, gdzie widniało jasne i słodkie oblicze Najświętszej Panny.

Zdumiona Celenia dostrzegła na białym obrusie kosz z brązowej wikliny wymoszczony słomą, na której leżało Nowonarodzone Niemowlę. Uśmiechało się i wyciągało rączki, jakby czekało lub prosiło, żeby wzięła je w ramiona niewidoczna Matka. Celenii zrobiło się przykro: czy przyszli za późno, czy może Jezus urodził się przed czasem? Zaskoczona i pochłonięta myślami zaczęła się w Niego wpatrywać jakby czekała, że jej odpowie.

Do ołtarza podszedł ksiądz ubrany w złocisty ornat i rozpoczęła się msza, lecz Celenia nie zwracała na to uwagi. Nie mrugnąwszy nawet powieką, wciąż przypatrywała się Dziecięciu i Jego półnagiemu ciałku: tylko brzuszek miało okryty białą pieluszką przepasaną srebrzystym sznureczkiem.

W pewnej chwili ksiądz ujął kosz w obie ręce, odwrócił się w stronę ludzi i zszedł na najniższy stopień schodów. Mężczyźni poruszyli się: pojedynczo zbliżali się do księ-

60

dza, pochyleni całowali Dzieciątko i przyklęknąwszy na chwilę, wracali na swoje miejsca. Potem przyszła kolej na kobiety: najpierw te stare w czarnych chustach na siwych włosach, następnie młode mężatki w żółtych i niebieskich chustach, a na koniec, wedle zwyczaju, wśród zmieszanych i skruszonych, ruszyły dzieci.

Celenia szła na samym końcu: dotknęła ustami policzka Dziecka i poczuła, że był ciepły i że ciało ugięło się trochę pod naciskiem warg, tak jak u żywego człowieka.

Serce zabiło jej mocniej. Choć tak młoda i niewykształcona, wiedziała, że Dziecię musi być z drewna lub z gipsu, a przecież poczuła ciepło ciała, doznała żywego przeświadczenia, że te roześmiane oczy spoglądają na nią. Zmieszana i drżąca powróciła do swej ławki, przytuliła się do matki i po cichutku odmówiła wszystkie, jakie znała, modlitwy.

Tymczasem kapłan wypowiedział ostatnie *oremus* i odszedł od ołtarza. Wszyscy ruszyli do wyjścia. Stukot podkutych butów i gwar wychodzących wstrząsnął biedną dziewczynką. Matka wzięła ją za rękę, kazała jej przeżegnać się, przyklęknęła ostatni raz i wszyscy opuścili kościół.

Wchodząc pod górę dziewczynka, owinięta w czarną pelerynę, rozmyślała o niedawnym cudzie. Czy to naprawdę się zdarzyło? Czy tylko ona poczuła, że Dziecko było ciepłe i żywe, czy inni też to poczuli?

Jej najbliżsi rozmawiali zupełnie o czymś innym, opowiadali sobie żarty.

Czy byliby tak obojętni i nieuważni, gdyby i oni doświadczyli tego samego przeżycia?

Wchodzili już do domu i mama puściła dłoń Celenii, żeby otworzyć drzwi. Pogasili latarnie i cała gromada z wesołym rozgwarem weszła do domu.

61

Lecz dziewczynka nie weszła z nimi. Poczuła, że coś popychają, by zawrócić do kościoła, by wyjaśnić wątpliwość, pokonać tamto złudzenie. Skorzystała z zamieszania i czym prędzej pobiegła tą samą drogą w dół. Po omacku odnalazła przymknięte kościelne drzwi. Weszła do środka. Świece już pogaszono, tylko nad Najświętszym Sakramentem chybotało się światełko wiecznej lampki. Nie było żywej duszy.

Celenia zbliżyła się po cichu, jak złodziejka, do ołtarza. Był tam wciąż kosz ze słomą. Dziewczynka stała przez parę chwil nasłuchując. W ciszy słyszała tylko kołatanie własnego serca. Wzięła się w garść i wyciągnęła rękę. I pod dotknięciem nieśmiałej dłoni znowu poczuła ciepło i miękkość dziecięcego ciała.

Wtedy ogarnął ją lęk i odskoczyła do tyłu. Wybiegła z kościoła, lecz przeniknął ją lodowaty podmuch wiatru, więc znowu weszła do środka. A Dziecko? Całą noc ma leżeć samo w tym zimnie, w tym pustym i lodowatym kościele! Zdjęła pelerynkę i z matczyną delikatnością okryła ciało Dziecka. I natychmiast uciekła co sił w nogach.

Noc była bezksiężycowa i bezgwiezdna.

Roztargniona, drżąca Celenia nie zauważyła nawet, kiedy zbłądziła. Gdy to spostrzegła, było za późno. Chciała zawrócić w stronę kościoła, lecz zamiast tego poszła ścieżką wiodącą ku głównej drodze. Potykała się na kamieniach, pędy cierni kaleczyły jej dłonie zgrabiałe z zimna.

W pewnej chwili dostrzegła wielki stos gałęzi i instynktownie postanowiła skryć się tu i zaczekać aż nadejdzie świt. Wtuliła się jak mogła w gałęzie i zaczęła a to wołać mamę, a to prosić Matkę Boską, by jej pomogła.

Płakała z zimna i ze strachu; zdawało się jej, że słyszy jakieś nawoływania, lecz dochodziły one z daleka, a zesztywniała od zimnego, północnego wiatru dziewczynka nie miała sił, by głośno wołać.

62

Lecz nagle, w tym niepokojącym półśnie, poczuła, że ktoś bierze ją za rękę i woła. Odwróciła się i pomyślała, że chyba już wstaje słońce. W jasnym świetle ujrzała obok siebie Dziecię, okryte jej rdzawym płaszczykiem.

- Byłaś dla mnie dobra - rzekł jakiś głos - więc chcę cię nagrodzić. Chodź ze mną, pokażę ci kraj, gdzie przyszedłem na świat.

Celenia podniosła się bez słowa, z ufnością właściwą niewinnej istocie ujęła Dziecię za rączkę i ruszyli razem.

Wiatr nagle ucichł, a pod stopami obojga dzieci nie było już ostrych kamieni, lecz miękkie trawy i mchy. Ptaki śpiewały jak na wiosnę, z dala dochodził srebrzysty dźwięk dużego pasterskiego dzwonka. Nagle na wschodzie pojawiło się słońce. Dziewczynka nie śmiała obrócić się w stronę swego towarzysza, lecz rozglądała się wokoło. Nie rozpoznawała już znajomych okolic, gdzie dotąd wzrastała.

Dziecię nic nie mówiło, tylko mocno trzymało ją za rękę. Spotkali jakiegoś starca ubranego na biało, który nawet nie spojrzał na dwoje dzieci, jakby były niewidzialne; przeszła jakaś kobieta z wiązką chrustu na głowie; młodzieniec, który poganiał dwa osły, jakieś ciemnoskóre dziecko z wieńcem z czerwonych kwiatów na czarnych lokach.

Po prawej stronie przeszły niespiesznie ogromne garbate zwierzęta, na widok których Celenia jeszcze bardziej wybałuszyła swoje piękne oczy.

Szli, wciąż szli: słyszeli pobekiwania owiec, nawoływania pasterzy, meczenie cieląt, donośne pianie kogutów.

I oto ukazało się im na wzgórzu przepiękne, wielkie miasto opasane murem: mnóstwo zalanych słońcem białych tarasów, wyniosłych wież, a na szczycie ogromna biało-złota forteca. Widząc to, Dziecię zatrzymało się.

- Zawrócimy - rzekło do Celenii. - W tym mieście czeka mnie śmierć.
- Śmierć? Dlaczego?

63

- Jeszcze nie możesz tego wiedzieć. Ale w tych murach zostanę skazany, a obok tych murów - zabity.
- Nie, to niemożliwe. Ty jesteś Synkiem Madonny, jesteś dobry...
- A mimo to zostanę zdradzony i przybity gwoździami do drzewa. Przyjdą mnie schwytać w środku nocy, przy świetle pochodni...

Wtedy Celenia wybuchła płaczem. I z nieopisanym przerażeniem spostrzegła przez łzy, że noc powróciła, i że otaczają ją zapowiedziane przez Dziecko pochodnie. Wpatrywały się w nią oświetlone twarze, głosy i krzyki rozbudziły w niej pamięć zwyczajnego życia.

Cała jej rodzina, trzymając latarnie, otaczała jej drżące ciało wciśnięte w stos chrustu. Szukali jej wołając, a teraz, gdy ją odnaleźli, stali w milczeniu. Lecz nagle, w nocnych ciemnościach, wiatr podjął swe odwieczne wycie.

Matka, najwyższa z nich wszystkich, rzuciła się w stronę córki, chwyciła ją niczym lwica, która odnalazła swoje małe, owinęła szalem i szczęśliwa ruszyła biegiem drogą wśród skał.

Celenia nic nikomu nie powiedziała o tym, co usłyszała i co zobaczyła owej cudownej nocy. Tylko później, znacznie później, kiedy skończyła dwadzieścia lat, opowiedziała o wszystkim mężczyźnie, którego pokochała.

Pomoc w modlitwie <<

7. Jak niemowlę jest moja dusza!

W ostatnim okresie życia Giovanni Papini rzeczywiście przypominał „niemowlę" w bezpiecznych ramionach matki. A matką był... Bóg!

64

Żaden psalm nie oddaje lepiej zachwycającego duchowego doświadczenia Papiniego niż Psalm 131.

Modlący się odrzuca pychę („moje serce się nie pyszni"), bowiem zrozumiał, że pycha nie przydaje człowiekowi wielkości, lecz łudzi go i następnie gorzko rani. Papini, człowiek, który „marzył, że stanie się Bogiem", pod koniec życia zaświadczał, że pycha to szaleństwo i kłamstwo. Jest szaleństwem, ponieważ jest kłamstwem!

W Psalmie 131 rozpoznajemy najpiękniejsze i najprawdziwsze oblicze „florenckiego lwa", który stał się niemowlęciem w ramionach Boga.

Pozwólmy temu psalmowi przeniknąć naszą duszę i stać się także naszą modlitwą:

Panie, moje serce nie jest wyniosłe
i oczy moje nie patrzą z góry.
Nie gonię za tym, co wielkie,
albo co przerasta moje siły.
Przeciwnie: zaprowadziłem ład
i spokój w mojej duszy.
Jak niemowlę u swej matki,
jak niemowlę - tak we mnie jest moja dusza.
Izraelu, pokładaj w Panu nadzieję
teraz i aż na wieki!

Słusznie powiedział lord Halifax: „Rodzimy się starcami, a umrzeć musimy... niemowlętami!".

4. EDYTA STEIN

Z Chrystusem... do komory gazowej! <<

1. Enzo Biagi i Kościół

Enzo Biagi był dziennikarzem powszechnie szanowanym za swoją szczerość, kompetencję i swobodę opinii. Jeśli chodzi o kwestię religii, nigdy nie przejawiał w tym względzie szczególnej żarliwości, jednak zawsze zachowywał się uczciwie, zaś na temat Kościoła katolickiego wygłosił takie niezwykłe słowa: „Na temat Kościoła katolickiego mam określoną opinię: wszędzie, gdzie są ubodzy, znajduje się zawsze jakiś zakonnik niosący im pomoc. Zawsze byłem oddany Kościołowi. Moja matka często mawiała do mnie: «Księża nigdy nie nauczą cię niczego złego!»". I miałem tego wiele konkretnych przykładów. Ksiądz Giovanni Fornasini, mój ziomek, był proboszczem w Marzabotto. Nie było go, gdy żołnierze niemieccy mordowali ludność. Mógł się uratować, ale wrócił, by umrzeć razem ze swoimi parafianami. Kiedy ujrzał wycelowane w siebie i w swoich ludzi lufy karabinów, uczynił znak krzyża i rzekł: „Odpuszczam grzechy tym, którzy umierają, i tym, którzy zabijają!". Zdumiewające słowa, które Bóg niewątpliwie przyjął zgodnie z dobrą intencją, z jaką zostały wypowiedziane. Był prostym księdzem, bez specjalnego wykształcenia. Lecz piękno chrześcijaństwa polega właśnie na tym, że nie trzeba mieć dyplomów, by

zostać świętym, bo w chrześcijaństwie serce liczy się więcej aniżeli intelekt".

Są to słowa piękne, bo wolne. Komuś, kto od dzieciństwa oddychał chrześcijańską atmosferą w rodzinie, w kraju i wszędzie, jest stosunkowo łatwo zbliżyć się do Kościoła i spoglądać nań życzliwie, tak jak Enzo Biagi. Lecz komuś, kto urodził się i wzrastał poza Kościołem, oddalony od niego duchowo, kulturowo i uczuciowo, niełatwo jest przyjąć wobec niego postawę spokojnego osądu. Tak było w przypadku Edyty Stein.

2. Edyta Stein: kobieta nie uznająca półśrodków <<

Edyta urodziła się w rodzinie żydowskiej i z całą pewnością nic jej nie skłaniało do tego, by kochać Kościół i uważać go za lud wybaczenia, lud przykazania miłości, lud nowego przymierza.

Cóż więc stało się tak niezwykłego i tak przekonującego, co popchnęło ją ku Kościołowi katolickiemu, mimo że wszystko i wszyscy ciągnęli ją gdzie indziej?

Edyta urodziła się w 1891 roku we Wrocławiu. Była jedenastym dzieckiem Sigfrieda i Augusty Courant. Ojciec, kupiec drzewny, zmarł, gdy dziewczynka miała zaledwie dwa lata. Liczną rodziną kierowała zdecydowanie i rozsądnie matka, kobieta głęboko religijna, szczęśliwa z powodu przestrzegania żydowskiej tradycji.

Matka - co nietrudno zrozumieć - stanowiła centrum rodziny i miała wpływ na religijne wychowanie dzieci poprzez przykład swej niezmordowanej pracy oraz świadectwo głębokiej, mocnej wiary.

Jednak Edyta miała niezwykle niezależny charakter i dążyła do zgłębienia i wyjaśnienia wszystkiego, co ją otaczało. Na progu wieku młodzieńczego, mając trzyna-

ście lat, poddała krytycznej ocenie rodzinną wiarę i nic nie mówiąc matce, zaczęła się czuć ateistką. W 1910 roku zapisała się - fakt raczej niebywały wśród kobiet w tamtej epoce - na wydział filozoficzny uniwersytetu w rodzinnym mieście, a następnie wyjechała do Getyngi, zostając uczennicą wielkiego filozofa Edmunda Husserla.

Matka widziała, że Edyta oddala się od religijnego świata rodziny, lecz nie śmiała wdawać się w polemikę z córką, która przerastała ją intelektualnie i kulturowo. Tymczasem Edyta przejawiała zdumiewający wszystkich talent zgłębiania wiedzy i właśnie to spowodowało, że odrzuciła ateizm, który nie potrafi odpowiedzieć na zasadnicze pytania obecne we wnętrzu człowieka. Edyta rozumiała to... i poszukiwała jakiegoś światła poza ateizmem.

3. Namiętne poszukiwanie prawdy

Rozpoczęła więc namiętne poszukiwanie prawdy: poświęcała temu poszukiwaniu całe dnie i noce. Zakończyła je dopiero wtedy, kiedy mogła zawołać: „Znalazłam prawdę!".

Niełatwa to była droga: ciernista, bolesna, krwawa, ale Edyta nigdy nie stłumiła w sobie potrzeby światła, którą odczuwała w głębi duszy.

Pewne fakty były jakby drogowskazami dla jej umysłu w poszukiwaniu prawdy; w faktach tych czuje się delikatną dłoń Chrystusa, który szuka niespokojnej dłoni Edyty, by poprowadzić ją Bożym gościńcem.

Tymczasem Edyta ma jako zadanie związane ze studiami przeanalizować *Pater noster* w języku starogermańskim i umysł jej staje zafascynowany nowym światem, jaki otwiera się przed nią. Potem spotyka Maxa Schelera, żydowskiego filozofa nawróconego na katolicyzm, który przekazuje swym uczniom zdumienie kogoś, kto spotkał

nieopisane piękno przesłania Chrystusa. W końcu Edyta odczuwa wstrząs, gdy w 1915 roku jako wolontariuszka Czerwonego Krzyża w szpitalu polowym w Marisch - Weisskirghen pielęgnuje żołnierzy chorych na tyfus i cholerę. Odkrywa, że „ostatnie słowo ma nie wiedza, ale oddanie (to znaczy dar z siebie!)". Odtąd dusza Edyty zaczyna

oddychać Ewangelią, a ona przekonuje się, że oprócz wiedzy istnieje inna droga dojścia do prawdy: być może zaczyna przeczuwać, że ostateczną prawdą jest miłość!

Ileż osób doszło do Chrystusa uczyniwszy gest miłosierdzia! Ojciec Agostino Gemelli, założyciel Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie, siedział przy jakimś rannym młodzieńcu i usiłował pomagać mu... modlić się. On, który nie umiał się modlić... poddał się wymogom miłosierdzia. W tym momencie, podczas tego gestu miłosierdzia... nastąpił upadek i koniec ateizmu Agostina Gemelli.

Edyta Stein przeżyła podobne doświadczenie, bo kiedy ktoś otworzy się na prawdziwe miłosierdzie, otwiera się - nawet o tym nie wiedząc - na Boga.

4. Wstępuje do Kościoła katolickiego

W tym czasie, zwiedzając z czysto artystycznych powodów jeden z kościołów katolickich, Edyta dokonała nieoczekiwanego odkrycia: zobaczyła kobietę, prawdopodobnie zwykłą gospodynię domową, która weszła z torbą na zakupy pod pachą i zagłębiła się w modlitwie jakby rozmawiała z jakąś tajemniczą obecnością. „To wydało mi się dziwne - powie później Edyta - bo do synagog i do kościołów protestanckich chodzi się tylko podczas nabożeństwa. Widok ludzi wchodzących tutaj między jednym zajęciem a drugim, tak jakby mieli załatwić jakąś

zwyczajną sprawę lub spontanicznie porozmawiać, tak mnie poruszył, że nie mogłam zapomnieć o tej scenie". Edyta odkryła pocieszające piękno obecności eucharystycznej: bogactwo w pełni katolickie!

Jednak mur niedowiarstwa Edyty zburzyły dwa fakty. Pierwszym była śmierć Adolfa Reinacha, młodego wykładowcy, którego poznała na uniwersytecie w Getyndze: zginął na wojnie w 1917 roku, podczas walk na froncie we Flandrii.

Wstrząśnięta tą wiadomością Edyta postanowiła odwiedzić młodziutką wdowę po Reinachu, by ją pocieszyć. Lecz jakich słów mogła użyć? Jaką pociechę przekazać? Wiedza (a przecież Edyta tyle jej miała) niewiele mogła tu pomóc, kiedy więc zapukała do drzwi przyjaciółki, czuła się tak zmieszana, że miała chęć uciec. Lecz czekała ją wielka niespodzianka: oczy przyjaciółki były mokre od łez, ale twarz miała pogodną. Od niedawna, razem z mężem, była chrześcijanką i teraz w tajemnicy męki Chrystusa znajdowała światło, by znosić swe ogromne cierpienie. Później Edyta przyznała: „Wtedy po raz pierwszy spotkałam się z krzyżem, to było moje pierwsze doświadczenie mocy Bożej emanującej z krzyża i napełniającej tych, którzy go obejmują. Po raz pierwszy dane mi było kontemplować w całej jego świetlistej rzeczywistości Kościół zrodzony ze zbawczej męki Chrystusa, z Jego zwycięstwa nad ościeniem śmierci. To w tym momencie runęło moje niedowiarstwo, zbladł judaizm, a moim oczom ukazał się promieniejący Chrystus: Chrystus w tajemnicy swego krzyża"[1].

To był cudowny blask, jednak nie na tyle silny, by całkowicie oświetlić złaknioną duszę Edyty Stein, która

1 Teresa Renata de Spiritu Sancto, *Edith Stein,* Morcelliana, Brescia 1959, s. 122.

wahała się, czy skierować się w stronę Kościoła ewangelickiego czy w stronę katolicyzmu.

Minęło ponad cztery lata i wreszcie wielka intelektualistka XX w. w całkowitej pokorze zgięła kolana przed świadectwem wiary innej niezwykłej kobiety, żyjącej w podobnie dramatycznych i wstrząsających czasach: świętej Teresy z Avila.

5. Teresa z Avila przemawia do serca Edyty <<

A oto fakty. Latem 1921 roku Edyta bawiła u przyjaciół, Hedwigi i Konrada Martiusów. Któregoś wieczoru, będąc sama w domu, podeszła do półek z książkami i wyciągnęła na chybił trafił którąś z nich, chcąc poczytać przed snem. Lecz ku ogromnemu zaskoczeniu Edyty, książka tak pochłonęła jej uwagę, że zamknęła ją i odłożyła na nocny stolik dopiero o świcie. Książka poruszyła ją do głębi, bo była opisem doświadczenia Boga jakiejś hiszpańskiej karmelitanki, opisem mającym posmak rzeczy naprawdę przeżytych. Wtedy Edyta zawołała ze wzruszeniem i zdecydowaniem: „To jest prawda!".

Następnego ranka, zgodnie ze swoim charakterem, który nie dopuszczał mazgajstwa i półśrodków, kupiła mszalik oraz katechizm i zagłębiła się w studiowanie doktryny katolickiej: zaczęła też modlić się oraz zachodzić ukradkiem do kościołów katolickich i uczestniczyć we Mszy świętej, która wydaje się jej jakimś misterium pełnym blasku i bezgranicznego piękna.

1 stycznia 1922 roku przyjmuje chrzest święty: jej dusza promieniała radością, czuła bowiem, że Chrystus jest tym, którego od początku szukała i na którego od początku - nie wiedząc o tym - czekała.

6. Jak powiedzieć o tym mamie?

Lecz pewna chmura nieoczekiwanie przesłoniła słońce jej radości, a pewne pytanie zraniło ją do głębi duszy: jak powiedzieć mamie, że została katoliczką?

Edyta nie chciała przysporzyć mamie cierpienia, a jednocześnie nie chciała ukrywać prawdy o tym, co zdarzyło się w jej życiu. Przyjechała do domu i pewnego wieczoru, gdy staruszka przędła wełnę, by wspomóc niskie dochody rodziny, Edyta podeszła i uklękła przed matką.

Ta ze zdumieniem spojrzała na córkę. Ich oczy spotkały się i obie przez chwilę patrzyły na siebie, jakby czekały na to, co ma nastąpić.

I nagle Edyta zawołała: „Mamo, jestem katoliczką!". Wszystkim bolesnym wydarzeniom swojego życia ta starsza już kobieta stawiała czoło z niesłychaną siłą i nikt nigdy nie widział, by płakała. Lecz ta wiadomość wstrząsnęła nią do głębi; wydawało się jej, że runął cały jej świat, wszystkie jej uczuciowe związki, cały sens jej życia.

Edyta katoliczką?! Dlaczego?! Nie mogła wykrztusić słowa... Niepowstrzymany potok łez zalał twarz matki... a potem córki. Scena prawdziwie dramatyczna.

Jednak Edyta nigdy nie zmieniłaby podjętej decyzji: Bóg jest ważniejszy niż uczucia, mimo iż to On nadaje uczuciom sens i napełnia je prawdą. Edyta wiedziała o tym i w to wierzyła. Wciąż kochała swą mamę miłością bez miary... ufając, że promień światła rozjaśni nową sytuację i przywróci mamie spokój. Ten promień nie zjawił się na ziemi, ale teraz w niebie wszystko się między nimi wyjaśniło.

W tym czasie Edyta przenosi się do Spiry i wykłada filozofię w instytucie sióstr dominikanek. Uczestniczy w wielu kongresach, wygłasza konferencje w Kolonii, Fryburgu, Bazylei, Wiedniu, Salzburgu, Pradze i Paryżu.

72

W 1932 roku jako doktor habilitowany obejmuje katedrę w Niemieckim Wyższym Instytucie Pedagogiki Naukowej w Münster, lecz rok później Adolf Hitler zostaje kanclerzem Rzeszy i nakazuje zwolnienie Żydów z placówek publicznych. Edyta Stein również musi porzucić dopiero rozpoczętą działalność dydaktyczną. Zaczyna się straszny okres prześladowań rasowych.

7. Kolejne doniosłe postanowienie: zostanę karmelitanką!

Wówczas Edyta czuje, że wszystko jest gotowe, by urzeczywistniło się jej marzenie, które pielęgnuje w duszy od nocy swego nawrócenia: zostać karmelitanką! 12 października 1933 roku, w dniu swych urodzin, odwiedza mamę i rodzinę. Idzie z wiekową mamą do synagogi i uczestniczy w modłach z okazji żydowskiego Święta Namiotów. Gestem tym pragnie dać do zrozumienia mamie, że nie przekreśla swych żydowskich korzeni, lecz pozwala im rozkrzewić się i objąć Chrystusa.

Lecz mama nie może tego zrozumieć.

W drodze powrotnej z synagogi mówi cichutko do Edyty: „Czyż nie piękne były modły rabina, moja córko?".

„Bardzo piękne, mamo!".

A na to mama: „Nie sądzisz, że wyznając i wiarę żydowską można być religijnym?".

Edyta stara się delikatnie otworzyć serce i odpowiada: „Z pewnością, kiedy nie pozna się czegoś innego!".

Mama nie może nie zapytać: dlaczego ty to poznałaś?".

Rozmowa się rwie, bo nie można opowiedzieć powodu nawrócenia: wiary nie można opowiedzieć, można o niej jedynie świadczyć.

73

Następnego poranka wszyscy zasiedli do śniadania. Edyta przypatrywała się mamie, by utrwalić w pamięci jej ostatni widok; mama obserwowała każdy gest Edyty, żeby rozpoznać jej ostateczną decyzję.

W pewnej chwili Edyta podniosła się i z całych sił objęła mamę. Chwyciła walizkę i wybiegła z domu: w duchu błagała mamę o wybaczenie bólu, jaki jej wyrządziła, lecz była pewna, że kiedyś uściskają się w niebie pod uśmiechniętym spojrzeniem Chrystusa. I z pewnością tak właśnie się stało!

8. Życie w Karmelu <<

W karmelitańskim klasztorze w Kolonii Edyta przyjmuje imię Teresy Benedykty od Krzyża: szczęśliwa, żyje skromnie pośród sióstr, które nie mają pojęcia ojej sławie ani o niezwykłej inteligencji i wiedzy.

W każdy piątek, dzień Męki Pańskiej, Edyta pisze list do mamy pragnąc, by ta przekonała się, jak mocno i prawdziwie ją kocha. Ta jednak z początku nie odpisywała. Zmarła 14 września 1936 roku i dopiero w ostatnim okresie przed śmiercią zaczęła

wysyłać do córki krótkie pozdrowienia: te dwie dusze poczęły się zbliżać, ale zabrakło im czasu, by ponownie się spotkać na tej ziemi.

W 1938 roku, kiedy zaczęły się nazistowskie prześladowania Żydów, Edytę, razem z jej siostrą Rosą, która także została katoliczką, wysłano do karmelitańskiego klasztoru w Echt, w Holandii: przełożeni mieli nadzieję, że w ten sposób uchronią ją przed szalejącym nazizmem.

W 1939 roku, gdy wybuchła druga wojna światowa, przełożeni poprosili Edytę, żeby napisała książkę poświęconą umysłowości i doświadczeniu św. Jana od Krzyża. I siostra Teresa Benedykta od Krzyża pisze słynne studium zatytułowane *Scientia crucis* (Nauka Krzyża). Nie

zdając sobie z tego sprawy, opisała tam własne życie i wytyczyła drogę własnej męki.

9. Nauka Krzyża staje się życiem!

W 1942 roku również w Holandii zaczynają się masowe deportacje Żydów. Episkopat holenderski żywo protestuje i otrzymuje zapewnienie, że Żydom nawróconym na katolicyzm nie spadnie włos z głowy. 26 lipca biskupi słusznie ponawiają potępienie wszelkich deportacji i wówczas - w odpowiedzi - następuje deportacja również tych spośród Żydów, którzy nawrócili się na katolicyzm: takie to były czasy i powinni o tym pamiętać ludzie oskarżający Piusa XII o milczenie, które nie było milczeniem, lecz odważnym usiłowaniem ocalenia możliwie największej liczby ludzi.

Tymczasem 2 sierpnia 1942 roku do klasztoru karmelitanek w Echt wkracza gestapo i zabiera „żydowską zakonnicę". Razem z Edytą wzięto jej siostrę Rosę.

Ostatnie słowa, jakie siostry zdołały usłyszeć z ust Edyty, były skierowane do jej drżącej ze strachu siostry Rosy: „Pójdźmy umrzeć za nasz naród!".

Pewien żydowski kupiec, który spotkał Edytę w obozie koncentracyjnym w Westerbark, pozostawił następujące świadectwo: „Tam, gdzie znalazła się, zanim wysłano ją do ostatniej stacji jej *via cruris,* [...] wyróżniała się swym spokojnym zachowaniem, powściągliwą postawą. Trudno opisać krzyki, narzekania, pełne udręki rozdrażnienie nowoprzybyłych. Siostra Benedykta chodziła wśród kobiet niczym anioł pocieszenia, uspokajając jedne, pielęgnując inne. Wiele matek wydawało się ogarniętych prostracją graniczącą z obłędem; jęczały w osłupieniu zapominając o dzieciach. Siostra Benedykta zajmowała się malcami, myła je, czesała, zdobywała pożywienie i nie

zbędne lekarstwa. Przez cały czas pobytu w obozie niosła wszędzie tak miłosierną pomoc, że na samą myśl o tym ogarnia mnie wzruszenie".

Idąc na spotkanie krzyża, Edyta rozsiewała wszędzie gesty miłości: tak jak Jezus w Wieczerniku!

10. Kierunek... Auschwitz!

Edyta została wysłana do obozu koncentracyjnego Auschwitz. Jedynym pewnym świadkiem, który rozmawiał podczas podróży z siostrą Benedyktą, był Fouquet,

naczelnik stacji w Schifferstadt. Oto jego oświadczenie złożone 25 października 1953 roku: „Około południa 7 sierpnia 1942 roku czekałem na pociąg jadący z Saarbrücken przez Ludwigshafen. Pociąg nadjechał i naprzeciwko mnie stanął przyczepiony do konwoju wagon z więźniami. Przez zakratowane okno zwróciła się do mnie jakaś pani ubrana na czarno, pytając, czy to jest Schifferstadt i czy znam rodzinę Schwindów. Odrzekłem, że dobrze ich znam. Wtedy ona poprosiła, żebym ich pozdrowił od siostry Teresy Benedykty. Dodała, że nazywa się Edyta Stein i że jedzie na Wschód. Moją uwagę zwrócił jakiś wielki spokój bijący od tej pani. Niedługo potem przekazałem wiadomość pani Schwind".

W Auschwitz więźniowie mający ponad pięćdziesiąt lat - Edyta i Rosa już przekroczyły ten wiek - musieli rozebrać się do naga, żeby „poddać się dezynfekcji". A to oznaczało zamknięcie w komorze gazowej. 9 sierpnia 1942 roku Edyta umierała z sercem pełnym miłości, jako ofiara ślepej nienawiści, która wywołała wybuch absurdalnej wojny oraz haniebnych prześladowań. Rok wcześniej, w tym samym obozie zginął Maksymilian Kolbe, oddając życie, by ocalić człowieka, którego wcale nie znał! W *Scientia crucis* Edyta napisała: „Śmierć krzyżowa jest

76

środkiem odkupienia wybranym przez niezgłębioną mądrość Bożą i posiada moc przywracania do życia tych, w których grzech zabił życie Boże".

Tymi proroczymi słowami siostra Benedykta od Krzyża odmalowała własne życie.

1 maja 1987 roku, w Kolonii, Jan Paweł II beatyfikował karmelitankę zabitą w komorze gazowej, zaś 11 października 1998 roku, na Placu św. Piotra, uroczyście ogłosił ją świętą!

Siostra Terezja od *Matre Dei* tak kończy biografię Edyty Stein: „Przeznaczeniem Edyty Stein jest być bodźcem dla naszych czasów oraz jasnym znakiem miłości dla zjednoczenia narodów w duchu Chrystusa. Ponieważ ze szczerym sercem szukała, prawdziwie znalazła, a poprzez swoją tragiczną śmierć ukazała światu miłosierną łaskę Boga... Malarz Rudolf Bruchner-Fuhlrott tak ją namalował w obozie Westerbork: macierzyńsko pochylona stoi pośród porzuconych dzieci, które spoglądają na nią ze smutkiem; jedno z nich trzyma w ramionach. Drut kolczasty oddziela grupę od reszty świata. W przeciwieństwie do widocznego na dziecięcych buziach cierpienia bez nadziei, jej twarz promienieje jakimś wewnętrznym światłem. Wielkie, dobre oczy zdają się wpatrywać w jakieś tajemne źródło radości. Czyż nie jest to wierny obraz sytuacji naszej epoki? Nieprzeliczone dusze są więźniami własnego egoizmu, pożądliwości, władzy oraz pogardy dla braci... I choć dziś nie ma już Dachau ani Auschwitz, co nas chroni przed możliwością pojawienia się, w innych krajach świata, nowych miejsc poniżenia człowieka? To dla tej przewrotności siostra Teresa Benedykta Stein poszła na spotkanie śmierci milcząc, miłując, nie osądzając. To dlatego jej czyste i zakorzenione w Bogu serce zdolne jest rozerwać pęta, nasycić głód i zniszczyć nienawiść, wziąwszy na siebie, w jedności z Chrystusem, całą udrękę grzechu".

77

Siostro Edyto, módl się z nieba za dzisiejszych prześladowców i za ich ofiary: módl się, aby ci pierwsi, prześladowcy, poczuli wstyd z powodu pieklą w ich sercu oraz aby ci drudzy, ofiary, poczuli pewność, że są w dziejach ludzkich nie pokonanymi, ale zwycięzcami.

11. Dopisek Curzia Malaparte <<

W książce zatytułowanej *La pelle* Curzio Malaparte zamieszcza swoją rozmowę z amerykańskim przyjacielem, Jimmym: odbyła się ona, gdy jeszcze szalała druga wojna światowa, a jednak ukazuje lęk i dramatyczne pytania powstające wówczas w sumieniach wszystkich ludzi.

„Usiedliśmy - pisze - osłonięci skałą z wulkanicznej lawy... Byliśmy na szczycie wygasłego wulkanu, Wezuwiusza...

Tam w dole, wszędzie dokądkolwiek sięgał mój wzrok, tysiące, tysiące martwych ciał pokrywało ziemię. Wszyscy ci zmarli byliby tylko zgniłym mięsem, gdyby nie było pośród nich kogoś, kto się poświęcił za innych, żeby zbawić świat, żeby ci wszyscy, niewinni i winni, zwycięzcy i zwyciężeni, którzy przeżyli owe lata łez i krwi, nie musieli się wstydzić, że są ludźmi. Pośród tych tysięcy, tysięcy zmarłych leżały z pewnością zwłoki jakiegoś Chrystusa.

- Co by się stało ze światem, z nami wszystkimi, gdyby pośród tych zmarłych nie było ani jednego Chrystusa?

- A po co inny Chrystus? - zapytał Jimmy. - Chrystus już zbawił świat, raz na zawsze.

- Ach, Jimmy... Przecież nawet ty wiesz, że to nieprawda, że Chrystus zbawił świat raz na zawsze. Chrystus umarł, żeby nas nauczyć, że każdy z nas może stać się

Chrystusem, że każdy człowiek może zbawić świat własną ofiarą. Nawet Chrystus umarłby daremnie, gdyby każdy człowiek nie mógł stać się Chrystusem i zbawić świata.

- Człowiek to tylko człowiek - odparł Jimmy.

- Ach, Jimmy, dlaczego nie chcesz zrozumieć, że niekoniecznie trzeba być Synem Bożym, zmartwychwstać trzeciego dnia i siedzieć po prawicy Ojca, żeby być Chrystusem? To te tysiące zmarłych, Jimmy, ocaliły świat.

- Przypisujesz zmarłym za wielkie znaczenie - rzekł Jimmy. - Człowiek liczy się tylko wtedy, kiedy żyje. Zmarły to zmarły.

- U nas w Europie - odparłem - liczą się tylko zmarli.

- Zmęczyło mnie życie wśród zmarłych - powiedział Jimmy. - Cieszę się, że wracam do domu, do Ameryki, pośród żywych ludzi. Dlaczego i ty nie pojedziesz do Ameryki? Przecież jesteś żywym człowiekiem. Ameryka to bogaty i szczęśliwy kraj.

- Wiem, Jimmy, że Ameryka to kraj bogaty i szczęśliwy. Lecz nie wyjadę, muszę zostać tutaj. Nie jestem tchórzem, Jimmy. A zresztą nawet nędza, głód, lęk, nadzieja są cudowne. Bardziej niż bogactwo, bardziej niż szczęście.

- Europa to kupa śmieci - powiedział Jimmy. To biedny, przegrany kraj. Jedź z nami. Ameryka to wolny kraj.

- Nie mogę porzucić moich zmarłych, Jimmy. Wy wywozicie waszych zmarłych do Ameryki. Codziennie wyruszają do Ameryki statki pełne zmarłych. To zmarli bogaci, szczęśliwi, wolni. Lecz moi zmarli nie mogą sobie kupić biletu do Ameryki, nie stać ich na to. Nigdy nie dowiedzą się, co to bogactwo, szczęście, wolność. Zawsze żyli zniewoleni, zawsze cierpieli głód i lęk, również po śmierci. Taki ich los, Jimmy. Gdybyś wiedział, że pośród nich, pośród tych biednych zmarłych leży Chrystus, czy byś Go opuścił?

- Nie chcesz mi chyba powiedzieć - odparł Jimmy - że i Chrystus przegrał wojnę.
- To wstyd wygrać wojnę - wyszeptałem"[2].

Tak, ponieważ zwycięstwo należy nie do tego, który odbiera życie, ale do Tego, który je daje. O tyle Edyta Stein naprawdę „wygrała" wojnę. Zwyciężyła miłością, pozostając w szkole Chrystusa i trwając w łączności z Nim. Jest to wielkie przesłanie chrześcijaństwa.

Pomoc w modlitwie <<

12. Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo?

Psalm 42 to pieśń bólu i tęsknoty. Pewien lewita z niejasnych przyczyn, opuścił świątynię w Jerozolimie i pozostaje z daleka od Świętego Miasta. Jednak nie może żyć z dala od Jerozolimy: jego dusza wciąż tam przebywa i oczekuje dnia powrotu, jak spragniona łania szukająca wody.

Edyta Stein przeżywała takie samo rozdzierające duszę doświadczenie: wyrwana gwałtownie z Karmelu została rzucona daleko od swojej wspólnoty. Kto wie, ile razy podczas podróży, której celem był *lager,* śpiewała w duchu melodię nadziei, łącząc się z karmelitankami modlącymi się w Kolonii lub w Echt! W ciemnościach nienawiści i bezmyślnego prześladowania siostra Teresa Benedykta od Krzyża naprawdę wzniesie oczy do nieba i zawoła z sercem w gardle: „Kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boga?".

Przeczytajmy zatem ten psalm jeszcze raz razem z Edytą Stein, która pomaga nam odczytywać go w kon

2 C. Malaparte. *La pelle,* Yallecchl. Florencja 1956, s. 268 i nast.

tekście współczesnych prześladowań (czyż nie dostrzegacie, że również dzisiaj żyjemy w czasach prześladowań wiary?):

Jak łania pragnie
wody ze strumieni,
tak dusza moja pragnie
Ciebie, Boże!
Dusza moja pragnie Boga,
Boga żywego,
kiedyż więc dojdę i ujrzę
oblicze Boże?
Łzy stały się dla mnie chlebem
we dnie i w nocy,
gdy [ludzie] mówią mi co dzień:
„Gdzie jest twój Bóg?"
Wspominam o tym i rozrzewnia się dusza we mnie,
jak to na czele uroczystego pochodu szedłem,
do domu Bożego,
wśród głosów radości i dziękczynienia
w świątecznym orszaku.

Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.
A we mnie samym dusza jest zgnębiona,
przeto na pamięć Cię przywołuję
z kraju Jordanu i Hermonu, z góry Misar.
Głębia przyzywa głębię
hukiem Twych potoków.
Wszystkie Twe nurty i fale
nade mną się przewalają.
Za dnia udziela mi
Pan swojej łaski,
a w nocy Mu śpiewam.

81

sławię Boga mego życia.
Mówię do Boga: Moja Opoko,
czemu zapominasz o mnie?
Czemu chodzę smutny,
gnębiony przez wroga?
Kości we mnie się kruszą,
gdy lżą mnie przeciwnicy,
gdy cały dzień mówią do mnie:
„Gdzie jest twój Bóg?"

Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.

Obyśmy i my, w nieuniknionych próbach życia, mogli ożywić w sanktuarium naszego serca przekonanie, że ostatnie słowo należy do Boga.

Oby słowa Psalmu przyniosły nam woń pocieszenia i niezbywalnego pokoju:

Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.

82

5. EUGENIO ZOLLI

Uścisk bardzo drogo opłacony! <<

1. Radość doskonała

W biografii św. Franciszka jest pewien epizod powszechnie znany jako opowiadanie o „prawdziwej i doskonalej radości".

Czytamy tam:

„Tamże [brat Leonardo] powiada, że raz błogosławiony Franciszek, idąc do Najświętszej Maryi [Anielskiej], zawołał na brata Leona i rzekł do niego:

- Bracie Leonie, zapisz.

Ów odparł:

- Otom gotowy.

- Zapisz - rzekł - co to jest radość doskonała. Oto nadchodzi posłaniec i mówi, że wszyscy uczeni z Paryża wstąpili do Zakonu, zapisz, że to nie jest radość doskonała. Tak samo, że wstąpili do Zakonu wszyscy prałaci zza Alp, arcybiskupi i biskupi, a nawet król Francji i król Anglii, zapisz, że nie jest to prawdziwa radość. I gdybyś się jeszcze dowiedział, że moi bracia udali się do niewiernych i wszystkich ich nawrócili na wiarę, albo też, że ja otrzymałem od Boga taką łaskę, iżbym uzdrawiał chorych i czynił rozliczne cuda, to powiadam ci - we wszystkich tych rzeczach nie ma radości doskonałej.

83

- Cóż więc to jest radość doskonała?

- Kiedy powróciwszy z Perugii ciemną nocą dotrę tu w błotnistą zimę, tak zziębnięty, iż z habitu zwisać mi będą lodowe sople, za każdym krokiem raniąc do krwi moje stopy; i kiedy cały błotem ochlapany, przemarznięty i zlodowaciały dowlokę się do drzwi i długo będę stukał i wołał, a na pytanie furtiana: «Coś za jeden?» odpowiem: «To ja, brat Franciszek», zaś on odrzeknie: «Ruszaj stąd, to nie jest stosowna pora, by się włóczyć, nie wpuszczę cię»; i jeśli dalej pukać będę, a tamten powie: «Precz stąd, ty głupi prostaku. Nie możesz tu nigdy wejść, bo jest nas tylu, że ciebie nie potrzebujemy»; a ja wciąż będę stał u drzwi i wołał: «Dla miłości Boga, wpuść mnie, choć na tę jedną noc», zaś on odpowie: «Nie uczynię tego. Idź do przytułku i tam poproś», to jeśli zniosę wszystko cierpliwie i bez wzburzenia, to, bracie Leonie, zapisz, że wówczas jest to radość prawdziwa, i że na tym polega prawdziwa cnota oraz zbawienie duszy".

Cóż to wszystko znaczy? Oczywiście, radość doskonała nie polega na obelgach i prześladowaniach, lecz na sytuacji, jaką one odsłaniają, kiedy zdołamy je znosić z pogodą ducha. Mówiąc dokładniej: jeśli obelgi ludzkie nie wywołują we mnie oburzenia i szemrania, znaczy to, że mój wewnętrzny pokój wspiera się na Bogu... a zatem nikt nigdy nie zdoła mi go odebrać i zawsze będę żył w doskonałej radości, nawet pośród prześladowań i upokorzeń!

Słowa św. Franciszka przywodzą mi na myśl duchowe doświadczenie Izraela Zollego, człowieka, który znalazł się w zawierusze niezrozumienia i kalumnii... a zachował radość doskonałą. Oto historia jego życia. Historia naprawdę godna poznania, gdyż opłacona krwią i łzami.

84

2. Mówi naczelny rabin Rzymu

Izrael Zoili był naczelnym rabinem gminy żydowskiej w Rzymie w dramatycznych latach drugiej wojny światowej. Kiedy wojna się skończyła, poprosił o chrzest i został katolikiem. Fakt ów wywołał z jednej strony ogromne zdumienie, z drugiej zaś - głębokie oburzenie. Zoili komentował to ze spokojem: „Nawrócony, podobnie jak ktoś

cudownie uzdrowiony, jest przedmiotem a nie podmiotem cudu. Mylimy się mówiąc, że ktoś nawrócił się, tak jakby to była osobista inicjatywa. O cudownie uzdrowionym nie mówimy, że uzdrowił się, lecz że został uzdrowiony. Tak samo należy mówić i o nawróconym".

I dodaje: „Nawrócenie polega na odpowiedzeniu na wezwanie Boga. Człowiek nie wybiera chwili swego nawrócenia, lecz jest nawrócony, gdy przyjmuje to Boże wezwanie. Zatem pozostaje tylko jedno do zrobienia: być posłusznym".

Czy Izrael Zoili usłyszał wezwanie Boga do nawrócenia? Kiedy i w jaki sposób je usłyszał?

Posłuchajmy niezwykle przejrzystej opowieści naczelnego rabina, który uchylił zasłony kryjącej historię jego cudownego nawrócenia i opisał wzruszającą chwilę, gdy usłyszał wyraźne i czytelne wezwanie Jezusa.

„To było w październiku 1944 roku, dokładnie w Dzień Przebłagania, który Żydzi zwą Jom Kippur. Dzień dobiegał końca, a ja czułem w duszy samotność, mimo że wokoło było tylu ludzi. Otoczyła mnie jakby chmura. Obok dopalał się ogarek dużej woskowej świecy". Rabin pamięta wszystkie szczegóły, gdyż decydujące chwile życia pozostają odciśnięte w duszy i znaczące są nawet szczegóły, które stanowią część zdarzenia. A oto co dalej mówi naczelny rabin: „Przyglądałem się temu chybotliwemu i niespokojnemu płomyczkowi i zawołałem w duchu: «Ten płomień przypomina moją duszę»".

85

Mrok powoli ogarniał wielką rzymską synagogę, a po prawej i lewej stronie rabina modlili się i śpiewali jego dwaj asystenci. On jednak trwał pogrążony w milczeniu, nie odczuwając ani radości, ani bólu: czuł tylko jakieś nieokreślone oczekiwanie. Co się stanie? Co się dzieje?

3. Chrystus... znowu w drodze, by szukać! <<

W dalszym ciągu swej klarownej opowieści rabin mówi: „Nagle ujrzałem oczyma duszy ogromne błonia i stojącego na zielonej trawie Jezusa Chrystusa, odzianego w biały płaszcz; nad Nim rozciągało się błękitne niebo. Na ten widok doznałem uczucia nieopisanego pokoju. I wtedy w głębi serca usłyszałem wyraźnie te słowa: «Jesteś tu ostatni raz. Od tej pory pójdziesz za Mną!». Przyjąłem te słowa z całkowitym spokojem, a moje serce natychmiast odrzekło: «Niech tak się stanie, niech tak się stanie, tak musi się stać!».

Żaden z otaczających rabina ludzi niczego nie zauważył. Dźwięk *szofaru,* baraniego rogu, w który Żydzi dęli na pustyni, rozległ się w tym momencie w rzymskiej synagodze, leżącej naprzeciwko bazyliki św. Piotra, na drugim brzegu Tybru. Wszyscy żegnali się, a zamyślony i zadumany naczelny rabin zastanawiał się, co tak naprawdę zdarzyło się u schyłku tego pamiętnego dnia modlitwy.

Wróciwszy do domu rabin Zoili zastanawiał się, czy po ścisłym poście obowiązującym w święto Jom Kippur nie uległ jakiejś halucynacji, związanej z chwilowym zasłabnięciem z głodu. Nie mówiąc ani słowa o tym, co się stało, zjadł skromną kolację w towarzystwie żony Emmy i córki Miriam. Wszystko wróciło do normalnego stanu. Po kolacji poszedł do swojego gabinetu, by napisać parę listów i przejrzeć gazety oraz czasopisma. Lecz późnym

86

wieczorem, przed pójściem do łóżka, Emma podeszła do męża i wyznała mu: „Dzisiaj, gdy stałam przed arką i przed Torą, wydało mi się, że widziałam przy tobie Jezusa. Był ubrany na biało i położył rękę na twojej głowie, jakby cię błogosławił". Opisując ten moment rabin wyznaje: „Osłupiałem, ale starałem się zachować spokój. Udałem, że nie rozumiem, o czym mówi żona. Wówczas ona powtórzyła słowo w słowo to, co wcześniej powiedziała. Wtedy usłyszeliśmy, jak Miriam młodsza córka, dziś dwudziestoletnia, woła: «Tatusiu!». Wszedłem do jej pokoju pytając, o co chodzi, a ona rzekła: «Słyszałam, że rozmawialiście o Jezusie. Wiesz, tatusiu, dziś w nocy śnił mi się Jezus, taki wysoki, ubrany w biały strój».

Te uderzające zbieżności stały się przedmiotem moich rozmyślań tamtej nocy i sprawiły, że moja decyzja dojrzała".

4. Doniosła decyzja

I rzeczywiście, po paru dniach Izrael Zoili zrezygnował z pełnienia funkcji naczelnego rabina gminy żydowskiej w Rzymie, najświetniejszej funkcji w diasporze hebrajskiej. Następnie zwrócił się do pewnego kapłana, by poznać wiarę katolicką, zanim oficjalnie poprosi o chrzest. 13 lutego 1945 roku w kościele Matki Bożej Anielskiej, w kaplicy sąsiadującej z zakrystią, monsignor Luigi udzielił sakramentu chrztu Izraelowi Zollemu, który przyjął imię Eugenio, w hołdzie i w dowód wdzięczności dla papieża Piusa XII (Eugenio Pacelli - przyp.tłum.) za to, co uczynił dla Żydów podczas wojny. Jego żona Emma, ochrzczona tego samego dnia, przyjęła imię Maria; ich córka Miriam, po roku refleksji, poszła śladem rodziców. Na drugi dzień, 14 lutego, rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego ojciec Dezza udzielił małżonkom pierwszej Komunii. Kilka dni później oboje otrzymali sakrament bie-

rzmowania z rąk monsignora Fogara, biskupa Triestu w czasach, gdy Zoili był naczelnym rabinem tego miasta.

5. Emocje i reakcje

Gdy tylko rozniosła się wiadomość o nawróceniu na katolicyzm byłego naczelnego rabina Rzymu, rozpętała się prawdziwa burza emocji i reakcji. Na początku kuszono go na wszelkie sposoby, żeby zmienił swe postanowienie i wycofał się. Następnie Zoili zaczął otrzymywać, telefonicznie i listownie, obelgi, szyderstwa czy wręcz najrozmaitsze groźby.

Rzymska synagoga ustanowiła wielodniowy post jako ekspiację za jego odstępstwo i ogłosiła żałobę, tak jakby Zoili umarł. Jednocześnie ogłosiła go *meshummad,* to znaczy odstępcą, i wyklęła go. Zoili reagował na to wszystko z rozbrajającą dobrocią, powtarzając po wielekroć: „Przebaczam wszystkim. Po przyjęciu chrztu świętego nie potrafię już nikogo nienawidzić. Przebaczam wszystkim, jak nauczył mnie Jezus!".

Z nowoochrzczonym skontaktowała się także grupa protestantów, zaś on znalazł się w naprawdę ciężkiej sytuacji finansowej. Tak o tym powiedział: „Do uczynienia tego kroku nie popchnął mnie żaden motyw finansowy. Kiedy razem z żoną staliśmy się członkami Kościoła katolickiego, straciliśmy wszystko, co mieliśmy, i znaleźliśmy się dosłownie na ulicy. Nie szkodzi: Bóg nam dopomoże!".

Chcąc wykorzystać tę bolesną sytuację, pewne osoby obiecały mu górę pieniędzy, jeśli - korzystając ze swej znajomości Pisma Świętego - zdoła znaleźć uzasadnienie protestanckich tez przeciwko prymatowi papieża. Protestancki teolog Oscar Cullmann w wywiadzie opublikowanym przez czasopismo „30 Giorni" oświadczył, że chciałby mu zaoferować katedrę na Uniwersytecie w Bazylei. Zoili

88

nie tylko odmówił, ale postanowił napisać dzieło, w którym dowiódłby czegoś przeciwnego: niestety, dokończenie pracy zatytułowanej *Wyznanie i dramat Piotra* przerwała śmierć.

Kiedy go zapytano, dlaczego nie wstąpił do któregoś z Kościołów protestanckich, także przecież chrześcijańskich, Zoili odpowiedział z poruszającą jasnością: „Protestować nie znaczy dawać świadectwo! Dlaczego czekali tysiąc pięćset lat, zanim zaczęli protestować? Kościół katolicki był uznawany w chrześcijańskim świecie jako prawdziwy Kościół Chrystusa przez kolejne piętnaście wieków: po tych 1500 latach nikt nie może rzec, nie wprawiając się w prawdziwe zakłopotanie, że Kościół katolicki nie jest Kościołem Chrystusa. Ja mogę przyjąć autentyczność jednego tylko Kościoła, tego, który głosili wszystkim ludziom moi przodkowie, dwunastu apostołów. Oni, tak jak ja, wyszli z synagogi".

Tymczasem jego rodzina musi opuścić dom przy via San Bartolomeo ai Vaccinari; korzysta najpierw ze schronienia zaproponowanego przez ojca Dezzę na Uniwersytecie Gregoriańskim, później znajduje skromne, niewielkie mieszkanie.

W październiku 1946 roku Eugenio Zoili wstępuje do trzeciego zakonu św. Franciszka i codziennie uczestniczy we Mszy Św. odprawianej w kaplicy Gregorianum przez ojca Dezzę, a następnie długo modli się. Zwierza się ojcu jezuicie: „Tak dobrze się czuję w kaplicy, że chciałbym nigdy z niej nie wychodzić!". W domu czyta Biblię po hebrajsku i po grecku, oraz oddaje się długim medytacjom. Mawiał często: „Ten sam promień światła wypływa z potężnego słowa Amosa i nabiera mocy we wspaniałych słowach Izajasza, by na koniec stopić się z ogromnym blaskiem Ewangelii. Nie zrezygnowałem z judaizmu. Chrześcijaństwo Steinowi dopełnienie judaizmu. Judaizm jest obietnicą, a chrześcijaństwo dopełnieniem".

89

6. Co się zdarzyło Św. Pawłowi <<

Po początkowym ataku agresji z powodu zdrady nastąpiła strategia milczenia o przypadku Zollego. W swoim pamiętniku Zoili zanotował: „Żydzi, którzy dzisiaj stają się chrześcijanami, mają - tak jak w czasach św. Pawła - wiele, jeśli nie wszystko, do stracenia w życiu doczesnym. Za to mają wiele, jeśli nie wszystko, do zdobycia w życiu wiary".

Jeśli chodzi o apostoła Pawła, do którego Zoili często się odnosił, dobrze jest posłuchać, co ten Apostoł powiedział publicznie na placu w Jerozolimie, stając przed trybunem i przed ludem, który wznosił okrzyki przeciwko niemu, bo stał się uczniem Chrystusa. Paweł bronił się w ten sposób:

„Ja jestem Żydem - mówił - urodzonym w Tarsie w Cylicji. Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym. Gorliwie służyłem Bogu, jak wy wszyscy dzisiaj służycie. Prześladowałem tę drogę,

głosując nawet za karą śmierci, wiążąc i wtrącając do więzienia mężczyzn i kobiety, co może poświadczyć zarówno arcykapłan, jak cała starszyzna. Od nich otrzymałem też listy do braci i odbywałem drogę do Damaszku z zamiarem uwięzienia także tych, którzy tam byli, i przyprowadzenia do Jeruzalem dla wymierzenia kary. W drodze, gdy zbliżałem się do Damaszku, nagle około południa otoczyła mnie wielka jasność z nieba. Upadłem na ziemię i posłyszałem głos, który mówił do mnie: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?». «Kto jesteś, Panie?» - odpowiedziałem. Rzekł do mnie: «Ja jestem Jezus Nazarejczyk, którego ty prześladujesz». Towarzysze zaś moi widzieli światło, ale głosu, który do mnie mówił, nie słyszeli. Powiedziałem więc: «Co mam czynić, Panie?». A Pan powiedział do mnie: «Wstań, idź do Damaszku, tam ci powiedzą wszystko, co

postanowiono, byś uczynił». Ponieważ zaniewidziałem od blasku owego światła, przyszedłem do Damaszku prowadzony za rękę przez moich towarzyszy.

Niejaki Ananiasz, człowiek przestrzegający wiernie Prawa, o którym wszyscy tamtejsi Żydzi wydawali dobre świadectwo, przyszedł, przystąpił do mnie i powiedział: «Szawle, bracie, przejrzyj!». W tejże chwili spojrzałem na niego, on zaś powiedział: «Bóg naszych ojców wybrał cię, abyś poznał Jego wolę i ujrzał Sprawiedliwego, i Jego własny głos usłyszał. Bo wobec wszystkich ludzi będziesz świadczył o tym, co widziałeś i słyszałeś. Dlaczego teraz zwlekasz? Wstań, przyjmij chrzest i obmyj się z twoich grzechów, wzywając Jego imienia!». A gdy wróciłem do Jeruzalem i modliłem się w świątyni, wpadłem w zachwycenie. Ujrzałem Go: «Śpiesz się i szybko opuść Jeruzalem - powiedział do mnie - gdyż nie przyjmą twego świadectwa o Mnie». A ja odpowiedziałem: «Panie, oni wiedzą, że zamykałem w więzieniach tych, którzy wierzą w Ciebie, i biczowałem w synagogach, a kiedy przelewano krew Szczepana, Twego świadka, byłem przy tym i zgadzałem się, i pilnowałem szat jego zabójców». «Idź - powiedział do mnie - bo Ja cię poślę daleko, do pogan».

Słuchali go aż do tych słów. Potem krzyknęli: «Precz z ziemi z takim, nie godzi się bowiem, aby on żył!». Kiedy oni krzyczeli i zrzucali szaty, i piasek wyrzucali w powietrze, trybun rozkazał wprowadzić go do twierdzy i biczowaniem wydobyć zeznanie, aby się dowiedzieć, dlaczego tak przeciwko niemu krzyczeli" (Dz 22,1-24).

Przeżycia Pawła powtarzają się w przeżyciach Eugenia Zollego.

7. Śmierć sprawiedliwego

W styczniu 1956 roku Eugenio Zoili zachorował na zapalenie płuc i już nie doszedł do zdrowia. Niektórzy przyjaciele odwiedzali go podczas choroby, żeby razem modlić się. Pewnego popołudnia zawołał w czasie modlitwy: „Czy Bóg przyjmie jeszcze niewylane łzy, niedokończone harmonie, niezaśpiewane pieśni? Czy przyjmie płacz mego serca? Mam tylko to, co utraciłem. I choć niegodny, to jest wszystko, co mogę ofiarować Panu. To moja lepsza część".

Rankiem przed śmiercią powiedział do zakonnicy, która przychodziła go pielęgnować: „Umrę w pierwszy piątek miesiąca, o godzinie trzeciej po południu, tak jak nasz Pan".

2 marca 1956 roku o godzinie dziesiątej przyjął Komunię świętą i powiedział: „Mam nadzieję, że Bóg wybaczy mi moje grzechy. Co do reszty - ufam Mu. Kiedy czuję ciężar

mego życia, kiedy uświadamiam sobie ciężar powstrzymywanych łez, niedostrzeżonego piękna, płaczę nad Chrystusem ukrzyżowanym za mnie i we mnie [...]. Umieram nie dopełniwszy życia, bo żyje się tylko w pełni Chrystusa. Możemy jedynie ufać miłosierdziu Boga, litości Chrystusa, który umiera, ponieważ ludzkość nie umie żyć w Nim".

Mówił coś jeszcze, ale - jak pisze świadek - nie można go było zrozumieć. Był już na drugim brzegu. W południe zaczęła się agonia. Umarł o trzeciej, tak jak Chrystus. Było to w pierwszy piątek miesiąca.

Następnego dnia ojciec Dezza odprawił nabożeństwo żałobne. Do mszy służył jeden z uczniów Zollego. Wszyscy opłakiwali odejście tej wybranej duszy. Jego zwłoki pogrzebano na cmentarzu Campo Verano, a na grobie widnieje napis: *Domino morimur, Domini sumus* (W Bogu umieramy, do Boga należymy). Jego wierna pomocnica,

Sofia Cavaeletti, pisze: „Głównym celem [jego] życia było nauczyć, że od Starego do Nowego Testamentu [...] prowadzi powolna droga ducha ku najwyższym celom".

8. Wielkie kłamstwo wobec Piusa XII

Sądzę, że zanim pożegnamy się z piękną, wyrazistą przygodą wiary Eugenia Zollego, powinniśmy jeszcze raz przyjrzeć się pewnemu rozdziałowi historii współczesnej, o którym były rabin Rzymu może coś w pierwszej osobie powiedzieć i zaświadczyć.

Robert Moynihan, wydawca pisma „Inside the Vatican" w wywiadzie z marca 1998 roku z Miriam Zoili i Stefanem Zurlo zanotował takie znaczące stwierdzenie córki naczelnego rabina Rzymu:

„Zaraz po zakończeniu drugiej wojny światowej ojciec często mi mówił: «Zobaczysz! Z Piusa XII uczynią kozła ofiarnego za milczenie całego świata w obliczu nazistowskich zbrodni!».

Niestety, ojciec miał rację.

Spór, jaki ostatnio rozgorzał wokół *szoah,* jest obciążony emocjami i namiętnościami, a oderwany od faktów. Postacie historyczne powinny być usytuowane w kontekście epoki, w jakiej żyły. Pius XII i mój ojciec byli postaciami tragicznymi w świecie, w którym zniknęły wszelkie odniesienia moralne. Otchłań zła otworzyła się na oścież, lecz nikt w to nie wierzył, a wielcy tego świata milczeli. Pius XII zrozumiał, że Hitler nie będzie respektował paktów z nikim, i że jego szaleństwo może się obrócić również przeciwko niemieckim katolikom lub Niemcy zbombardują Rzym. Papież działał licząc się z okolicznościami. Był jakby w położeniu kogoś zmuszonego do działania pośród szaleńców ze szpitala psychiatrycznego. Co mógł

zrobić? Robił to, co mógł. W tym kontekście jego milczenie oznacza nie słabość, ale akt ostrożności".

9. Komentarze tuż po wojnie

Gdy wojna się skończyła, wszyscy zgodnie podkreślali wielką rolę, jaką odegrał Pius XII w ratowaniu ogromnej liczby Żydów. I właśnie Żydzi dziękowali mu jako pierwsi.

Sam Zoili pisał w 1945 roku: „Judaizm ma wielki dług wdzięczności wobec Piusa XII za jego częste i przynaglające apele broniące Żydów. I chociaż często nie przynosiły one skutków, możemy powiedzieć, że papież zasługuje zawsze na naszą głęboką wdzięczność za swój protest przeciwko prawom rasowym i przeciwko niegodziwym procesom. Ten dług dotyczy przede wszystkim Żydów z Rzymu, którzy - żyjąc bliżej Watykanu - stanowili przedmiot szczególnej troski".

Wszyscy zresztą wiedzą, że na rozkaz Piusa XII otworzono klasztory, seminaria, a nawet klasztory klauzurowe (sto piętnaście w samym Rzymie!), by przyjmować Żydów i każdego niesłusznie poszukiwanego przez osławione oddziały SS. Ryzyko było olbrzymie, lecz papież pragnął, by je podjąć... byleby kogoś uratować.

W rzeczywistości do ostatnich miesięcy pontyfikatu Piusa XII Kościół katolicki sprzeciwiał się rasizmowi zakodowanemu w nazistowskiej ideologii. 20 września 1938 roku Ojciec Święty wygłosił przemówienie do grupy pielgrzymów z Belgii, mówiąc dosłownie: „Zauważcie proszę, że - jak to zostało przypomniane również podczas Mszy świętej - Abraham jest naszym przodkiem i patriarchą. Antysemityzm jest nie do pogodzenia ze wzniosłą wymową tego faktu. Antysemityzm to ruch, do którego żaden chrześcijanin nie może należeć. Nie, nie, powiadam wam, chrześcijanin nie może w jakikolwiek sposób uczestniczyć

w antysemityzmie. To niedopuszczalne. Przez Chrystusa i w imię Chrystusa jesteśmy duchowym potomstwem Abrahama. Duchowo wszyscy jesteśmy Semitami".

Słowa mocne jak głazy i jasne jak bezchmurne niebo! I Pius XII, który papieżem został 2 marca 1939 roku, kontynuował takie myślenie i takie działanie, które zresztą inspirowało już jego wcześniejszą, niezwykle istotną rolę Sekretarza Stanu.

Przemawiając w czerwcu 1943 roku do kolegium kardynalskiego Pius XII przypomniał niegodziwości popełniane przeciwko Żydom i przeciwko katolikom, którzy stali się zakładnikami nazizmu, i następująco wyjaśniał swoją ostrożność: „Wszystkie nasze słowa na ten temat kierowane do odpowiednich władz, jak i wszystkie nasze publiczne deklaracje musimy poważnie ważyć i mierzyć w interesie samych ofiar, aby - wbrew naszym zamiarom - nie uczynić ich sytuacji jeszcze cięższą i nieznośniejszą".

Wszyscy rozumieją niezwykle uczciwą postawę papieża i jego niezmordowane działanie, by otworzyć własne serce przed rozbitkami podczas rozszalałej burzy tamtych lat.

10. Świadectwo niektórych miarodajnych głosów żydowskich <<

Najsłynniejszym i najznamienitszym Żydem był w czasach drugiej wojny światowej Albert Einstein. Otóż Albert Einstein w grudniu 1940 roku zamieścił w „Time Magazine" następujące oświadczenie: „Kiedy w Niemczech nastała rewolucja [nadejście Hitlera], ja, jako miłośnik wolności, z ufnością spoglądałem na uniwersytety, wiedząc, że one zawsze szczyciły się przywiązaniem do prawdy. Lecz uniwersytety zostały uciszone. Wtedy zwróci-

łem wzrok w stronę wielkich wydawców gazet, którzy w płomiennych artykułach wstępnych głosili swoje umiłowanie prawdy. Lecz oni także, podobnie jak uniwersytety,

zostali zmuszeni do milczenia, zduszeni w ciągu kilku tygodni. Jedynie Kościół pełnym głosem przeciwstawił się kampanii Hitlera zmierzającej do zdławienia prawdy. Nigdy nie byłem jakoś szczególnie zainteresowany Kościołem, ale teraz odczuwam do niego wielką miłość i podziw, gdyż tylko Kościół odważnie i wytrwale bronił wolności intelektualnej i wolności moralnej. Muszę wyznać, że to, na co wcześniej nie zwracałem uwagi, dzisiaj sławię bezwarunkowo". Gdyby ktoś nie wiedział, dodajmy, że w tym czasie głową Kościoła katolickiego był Pius XII.

Po wojnie świadectwa napływały nieprzerwanie, a wszystkie na najwyższym poziomie. Naczelny rabin gminy żydowskiej w Rzymie Elio Toaf wyznał otwarcie przy okazji śmierci Piusa XII w 1958 roku: „Bardziej niż ktokolwiek inny miałem okazję doświadczyć ogromnej wielkoduszności papieża Piusa XII w nieszczęsnych czasach prześladowań i terroru, kiedy wydawało się, że nie ma dla nas żadnego ratunku". A 9 października tego samego 1958 roku minister spraw zagranicznych Izraela Golda Meir, wspominając na forum ONZ zmarłego papieża, podziękowała mu publicznie „że zabrał głos w obronie Żydów"; i dodała: „Życie naszych czasów wzbogacił głos wyrażający - ponad wrzawą codziennych konfliktów - wielkie prawdy moralne. Opłakujemy wielkiego sługę pokoju".

Nie tylko. Chaim Weizmann, który został pierwszym prezydentem Izraela, napisał w 1943 roku, że „Stolica Święta dostarcza swej ogromnej pomocy wszędzie, gdzie to możliwe, by złagodzić smutny los moich prześladowanych braci w wierze".
Mosze Sharett, drugi premier Izraela, spotkał się z Piusem XII w ostatnich dniach wojny i stwierdził, że

jego „pierwszym obowiązkiem było podziękować w imieniu narodu żydowskiego jemu, a przez niego Kościołowi katolickiemu za wszystko, co w różnych krajach uczynili dla ocalenia Żydów".

Rabin Izaak Herzog, naczelny rabin Izraela, wystosował w lutym 1944 roku przesłanie, w którym oświadczał: „Naród Izraela nigdy nie zapomni, co Wasza Świątobliwość i Jego znamienici delegaci kierowani odwiecznymi zasadami religii, stanowiącymi prawdziwe filary cywilizacji, uczynili - jako żywy dowód Bożej Opatrzności na tym świecie - dla naszych nieszczęsnych braci i sióstr w najtragiczniejszej godzinie naszej historii".

Leon Kubowitzky, sekretarz generalny Światowego Kongresu Żydów, we wrześniu 1945 roku podziękował papieżowi za jego interwencje i przekazał dwadzieścia tysięcy dolarów na dzieła miłosierdzia Watykanu „w dowód wdzięczności za aktywność rozwijaną przez Stolicę Świętą na rzecz ocalenia Żydów od faszystowskich i nazistowskich prześladowań".

W 1955 roku, gdy Włochy święciły dziesiątą rocznicę wyzwolenia, Unia Włoskich Gmin Żydowskich ogłosiła dzień 17 kwietnia „dniem wdzięczności" za pomoc papieża okazywaną podczas wojny.

26 maja 1955 roku izraelska orkiestra filharmoniczna przybyła do Rzymu, żeby przedstawić w Watykanie specjalne wykonanie siódmej symfonii Beethovena, jako wyraz trwałej wdzięczności państwa Izrael dla papieża za pomoc udzielaną narodowi żydowskiemu w czasach holokaustu.

Takie są niepodważalne fakty! Jednak niewielu chce o nich pamiętać i wciąż obrzucają błotem... chociaż wiedzą, że jest to błoto kłamstwa!

Niedawno, bo latem 2000 roku, rabin David Dalin powiedział jasno: „Jeśli przeczyta się uważnie dwanaście tomów dokumentów opublikowanych przez Stolicę Świę-

tą, jeśli rozpatrzy się po kolei wszystkie świadectwa i dowody wdzięczności Żydów podczas i po drugiej wojnie światowej, a także jeśli przeczyta się przemówienia wygłoszone przez Piusa XII w tamtych latach, wniosek jest jeden: Pius XII był Żydom o wiele bliższy, niż mogliby się tego spodziewać".

Pewien dziennikarz przypomniał rabinowi Dalinowi jego propozycję, by nadać Piusowi XII tytuł „sprawiedliwy wśród narodów świata". A oto co odpowiedział rabin: „Ponawiam moją propozycję, ponieważ - jak to udokumentował uczony żydowski Pinchas Lapide - dzięki pomocy Piusa XII i Kościoła katolickiego uratowano życie ośmiuset tysięcy Żydów. Ponieważ Pius XII kazał otworzyć drzwi kościołów i klasztorów, by przyjąć prześladowanych. Ponieważ po wojnie oraz po jego śmierci był wysławiany i obsypywany podziękowaniami przez największe autorytety świata żydowskiego, poczynając od Goldy Meir po naczelnego rabina Jerozolimy Izaaka Herzoga, od sekretarza Światowego Kongresu Żydów do rabina Rzymu Elio Toaffa. Trzeba skończyć z oskarżeniami rewizjonistów. Nie można podawać w wątpliwość mnóstwa jednomyślnych świadectw tych, co przeżyli, nie można lekceważyć głosu ówczesnych Żydów. Papież Pacelli zasługuje na ten tytuł bardziej aniżeli Oscar Schindler, bo żaden inny papież w historii nie był powszechniej ceniony przez Żydów. Był prawdziwym przyjacielem naszego prześladowanego narodu i przez swoje działanie w tamtych latach ocalił więcej żydowskich istnień niż ktokolwiek inny. Mam nadzieję, że prawda historyczna wyjdzie na jaw".

W tych okolicznościach prawdziwie proroczo brzmią słowa papieża Jana Pawła II wygłoszone w Jerozolimie w 2000 roku, podczas wizyty w mauzoleum Yad Vashem poświęconym pamięci ofiar nazizmu. Papież powiedział wtedy: „Budujemy nową przyszłość, w której nie będzie

już uczuć antyżydowskich wśród chrześcijan i uczuć antychrześcijańskich wśród Żydów, lecz raczej wzajemne poszanowanie". Najwyższy już na to czas!

Pomoc w modlitwie <<

11. Istnieje bukłak, w którym przechowywane są łzy

Psalm 56 to rozdzierające wołanie zanoszone do Pana, by ulitował się nad swym wiernym, gnębionym przez wroga: ileż to razy Żydzi odnajdywali siebie w tym psalmie i modlili się tymi przepięknymi słowami!

Modlący się wie, że historia pełna jest niesprawiedliwości, że kryją się w niej potwory, które zawsze mogą się przebudzić, gdyż tkwią w samym sercu człowieka. Woła więc: „Wśród tylu niegodziwości nie ma dla nas ratunku!".

To prawda.

Doświadczamy tego każdego dnia.

Również dzisiaj.

Lecz jedna pewność daje modlącemu się niewzruszoną siłę w godzinie cierpienia: wie on, że istnieje archiwum ludzkiego cierpienia; wie, że tym archiwum jest samo serce Boga; wie, że prędzej czy później nadejdzie godzina prawdy i sprawiedliwości. Czekając na godzinę Pana modlący się tak prosi:

Zmiłuj się nade mną, Boże, bo czyha na mnie
człowiek, uciska mnie w nieustannej walce.
Wrogowie moi bezustannie czyhają na mnie,
tak wielu przeciw mnie walczy.
Podnieś mnie, ilekroć mnie trwoga ogarnie,

w Tobie pokładam nadzieję.
W Bogu wielbię Jego słowo,
w Bogu ufam, nie będę się lękał:
cóż może mi uczynić człowiek?
Przez cały dzień mi uwłaczają,
przeciw mnie obracają wszystkie swe zamysły.
Ku [mojej] zgubie się schodzą,
śledzą moje kroki,
godzą na moje życie.
Ocal nas od ich niegodziwości,
Boże, powal w gniewie narody!
Ty pospisywałeś moje kroki tułacze;
przechowałeś łzy moje w swoim bukłaku:
czyż nie są spisane w Twej księdze?
Wrogowie moi, wycofają się wówczas
w dniu, gdy Cię wezwę:
po tym poznam, że Bóg jest ze mną.
W Bogu wielbię Jego słowo,
wielbię słowo Pana.
W Bogu ufam, nie będę się lękał:
cóż może mi uczynić człowiek?

Wiążą mnie, Boże, śluby, które Ci złożyłem,
Tobie oddam ofiary pochwalne,
bo ocaliłeś moje życie od śmierci
<i moje nogi od upadku>,
abym chodził przed Bogiem
w światłości życia.

I dzisiaj na wargach wszystkich prześladowanych rozkwita ten kwiat nadziei i pocieszenia:

Ty pospisywałeś moje kroki tułacze;
przechowałeś łzy moje w swoim bukłaku:
czyż nie są spisane w Twej księdze?

100

6. SIERGIEJ KURDAKOW

Policjant schwytany przez Boga <<

1. Pamiętne opowiadanie Aleksandra Sołżenicyna

W 1962 roku Aleksander Solżenicyn wydał książkę zatytułowaną *Jeden dzień Iwana Denisowicza.* Opowiadanie, które ma rys autobiograficzny, opisuje jeden z 3650 dni, jakie Iwan musiał spędzić w *łagrze:* doświadczenie gorzkie, niszczące, nieludzkie i odczłowieczające. Jednak w ponurej nocy ucisku, w tym wilczym świecie błyszczy jedno światełko niosące nadzieję: jest to wiara człowieka, który został uwięziony właśnie dlatego, że ją ochraniał i bronił jej: wiara młodego Aloszki, który spogląda ku słońcu i mimo wszystko cieszy się.

Chłopcu udało się przemycić do piekła łagru Nowy Testament; udało mu się również zachować go pomimo ciągłych rewizji. I każdego wieczoru czyta i modli się po cichu w nikłym świetle żarówki, w wyziębionym baraku. Iwan słyszy go, bo dzieli ich tylko deska na pryczy. Pewnego wieczoru Aloszka mówi:

„- Przecież, Iwanie Denisyczu, dusza wasza chciałaby pomodlić się do Boga. Czemu jej nie pozwalacie?

Spojrzał Iwan na Aloszkę z ukosa. Oczy błyszczą jak dwie świeczki. Westchnął.

101

- Dlatego, Aloszka, że modlitwy te to jak podania: albo nie dochodzą, albo skarga jest nieuzasadniona.
- To dlatego, Iwanie Denisyczu, żeście się modlili mało, źle, nie dość żarliwie. Dlatego nie wysłuchano waszej modlitwy. Modlić się trzeba zawsze i wszędzie! Bo zaprawdę, gdybyście tej górze rzekli: podnieś się, a rzuć się w morze, stanie się...

Iwan uśmiechnął się i skręcił jeszcze jednego papierosa.

- Daj spokój, Aloszka. A u was tam, na Kaukazie, wszyscy się głośno modliliście i co, przenieśliście choć jedną górę?

Też biedacy ci «chrześcijanie» - komu to przeszkadzało, że się modlili do Boga? Wszystkim im równo wlepili po dwadzieścia pięć. Bo czas teraz taki, że wszystkim dają dwadzieścia pięć, według jednej miary.

- Myśmy się o to nie modlili, Denisycz - Aloszka nie ustępuje. - Ze wszystkich rzeczy ziemskich i doczesnych o jedną tylko Pan nasz modlić się dozwolił, o chleb nasz powszedni: «Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj!».
- To znaczy rację? - zapytał Iwan.

A Aloszka swoje i jeszcze przekonuje:

- Iwanie Denisyczu! Modlić się trzeba nie o to, żeby przysłali paczkę, ani nie o dodatkową miskę bałandy. Co dla ludzi cenne, wstrętne jest Bogu! Modlić się trzeba o sprawy ducha, o to, żeby Pan zdjął z serca naszego niegodziwość wszelką...

Iwan ułożył się na wznak. Zamyślił się, nie słyszy, co tam mamrocze Aloszka.

- A w ogóle - zdecydował - żebyś się nie wiem ile modlił, to i tak ci wyroku nie skrócą. Od gwizdka do gwizdka swoje odsiedzisz.
- Nie o to trzeba się modlić! - rzekł Aloszka, który zrozumiał, ile go dzieli od Iwana. - Co ci z wolności? Na

wolności resztki twojej wiary zarosną cierniami! Ciesz się, że jesteś w więzieniu! Tutaj masz dosyć czasu, żeby pomyśleć o swojej duszy!

Iwan milcząc patrzył w sufit. Sam już nie wiedział, czy chce wolności, czy nie chce. A gdzie będzie miał lepsze życie, tu czy tam, wcale nie wiadomo.

Aloszka nie kłamie i z głosu jego, i z jego oczu widać, że chętnie siedzi w więzieniu.

- Widzisz, Aloszka - objaśnia mu Iwan - ładnie to jakoś tak u ciebie wychodzi. - Chrystus kazał ci siedzieć, dla Chrystusa tu jesteś. A ja za co tu siedzę?

Pytanie pozostało bez odpowiedzi, bo kolejna nocna kontrola połączona z liczeniem więźniów przerwała rozmowę. A jednak odpowiedź już padła: «Modlić się trzeba o sprawy ducha, o to, żeby Pan zdjął z serca naszego niegodziwość wszelką!»[1].

Ten piękny epizod opisał wzruszająco Aleksander Sołżenicyn. Jest to jeden z wielu cudownych kwiatów rozkwitłych w Związku Radzieckim w dramatycznych czasach prześladowań ludzi wierzących. W postaci Iwana Denisowicza w rzeczywistości kryje się doświadczenie pisarza.

2. Siergiej Kurdakow: kwiat wyrosły na mrozie

Historia Siergieja Kurdakowa przypomina powieść science-fiction. Tymczasem jest to prawdziwa historia, która zasługuje, by ją poznać, żeby zrozumieć, jak Chrystus niezmordowanie szuka każdego człowieka. Dzieje tego młodego człowieka poruszają, wzruszają, wstrząsają

[1] A. Sołżenicyn, *Jeden dzień Iwana Denisowicza,* Iskry, Warszawa 1989, s. 106-108.

i skłaniają do wołania: „Panie Jezu, prawdziwie jesteś dobrym pasterzem, który poszukuje zagubionej owcy nawet w najgroźniejszej przepaści. A Twoją radością jest podnieść zranioną owcę i otoczyć ją bezpiecznymi ramionami Twej miłości bez granic!".

Siergiej urodził się 1 marca 1951 roku w Nowosybirsku na Syberii i mając zaledwie cztery i pół roku został sierotą. Dzieje jego rodziny to prawdziwa tragedia: dziadkowie ze strony ojca umarli z głodu, bo nie poddali się programowi kolektywizacji wprowadzonemu przez Stalina w 1928 roku; ojca rozstrzelano w 1955 roku, kiedy do władzy doszedł Chruszczow i zarządził szerokie czystki współpracowników Stalina; matka zmarła na atak serca w kilka miesięcy po śmierci męża.

Siergiej został sam! Kilka zaprzyjaźnionych z rodzicami rodzin zaopiekowało się nim do ukończenia szóstego roku życia, a następnie, tak jak tyle innych sierot, trafił do szkoły państwowej.

Do dziewięciu lat przebywał w szkole z internatem numer jeden w Nowosybirsku. Był to ciężki okres, pozbawiony uczuć i ciepła prawdziwych międzyludzkich związków. Siergiej boleśnie to przeżywał.

Dziewięciolatka przeniesiono do innej państwowej szkoły z internatem, do Wierch-Irmenu, osady położonej nad rzeką Irmen w odległości 65 kilometrów od Nowosybirska. Niedługo potem szkołę zamknięto, ponieważ niesforni i agresywni chłopcy terroryzowali ludność. Siergieja skierowano do szkoły z internatem w Borysewie.

Tam Siergiej nauczył się walczyć o przetrwanie, nabrał sił fizycznych i rychło okazał się niepospolicie utalentowanym prowodyrem. W ciągu paru lat zdobył tytuł „króla Borysewa", gdyż wszyscy chłopcy bali się go i spełniali jego rozkazy.

104

3. Pierwszy raz usłyszał o Bogu <<

W Borysewie zauważył też, że nauczyciele z odrazą mówią o Bogu i co rano rozpoczynają lekcje słowami: „Dzień dobry, chłopcy! Pamiętajcie, że nie ma żadnego Boga". Tymczasem Siergiej dowiedział się, że nie wszyscy chłopcy są sierotami. Prawie jedną trzecią z nich odebrano ich żyjącym jeszcze rodzicom i wysłano przymusowo do Borysewa. Dlaczego? Siergiej tak o tym pisze w swoim pamiętniku: „Kiedy się dowiedziałem, osłupiałem. Niektórzy znaleźli się tutaj dlatego, że ich matki były prostytutkami lub że ojcowie pijakami, albo że ich rodzice wierzyli w Boga. Takich rodziców państwo uznawało za «niezdolnych» do wychowywania dzieci i pozbawiano ich władzy rodzicielskiej. Ich dzieci odsyłano do Borysewa. Jednym z takich dzieci był pewien trzynastoletni chłopiec. Dla mnie stanowił on zawsze zagadkę, gdyż całkowicie różnił się od innych. Był niski jak na swój wiek, żywy, inteligentny i zawsze chętny do nauki. Spełniał swe obowiązki bez szemrania, ale potem zajmował się własnymi sprawami. Rozmawiając z innymi chłopcami, zawsze mówił o Bogu. Kiedy powiedziano mi o nim, zafascynował mnie. Nikt nigdy nie mówił mi o Bogu ani w Borysewie, ani w innych szkołach, w których przebywałem. Pewnego razu ktoś narysował na ścianie tego wierzącego malca jako popa, z aureolą nad głową i ze zmierzwioną brodą. Inny chłopak podpisał ołówkiem: «Diak». Przydomek ten był trafny i odtąd wciąż tak go zwaliśmy.

- Hej, Diak - zawołałem pewnego dnia, gdy przechodził w pobliżu - chodź no tutaj. Słyszę, że spacerujesz i opowiadasz o Bogu? To prawda?
- Prawda - wymamrotał.
- Jesteś wierzący? - zapytałem.

105

Paliła mnie ciekawość. Nigdy nie widziałem nikogo wierzącego. Dla mnie pytać, czy ktoś jest wierzący, to tak jakby pytać, czy ktoś jest z Marsa albo z Księżyca. Słyszałem coś tam o wierzących oraz jakieś napomknienia, że podobno i moja matka była jedną z nich. Objąłem go ramieniem i długo z nim rozmawiałem. Zrozumiałem, że Diak jest prawdziwym «misjonarzem». Zazwyczaj był smutny i zgaszony, lecz kiedy mówił o Bogu, natychmiast się ożywiał. Twarz mu się rozjaśniała i nie mogłem go już powstrzymać! Mówił o stworzeniu świata i o dziejach Boga i człowieka, uzupełniając swoje opowiadanie przykładami z Pisma świętego. Zdumiewał mnie, był dla mnie okazem wzbudzającym ciekawość. Wziąłem go pod swoją opiekę i często z nim rozmawiałem"[2].

W 1966 roku, mając piętnaście lat, z racji swych nieprzeciętnych zdolności Siergiej został przewodniczącym Komsomołu w swojej szkole. To była ważna funkcja.

W następnym roku otrzymał dyplom ukończenia szkoły, a przede wszystkim czuł satysfakcję, że organizacja młodzieży komunistycznej z Borysewa została uznana za najlepszą w całym obwodzie nowosybirskim. Taki sukces otworzył mu drogę do Akademii Morskiej w Leningradzie, co zdawało się urzeczywistnieniem marzeń. Szczęśliwy Siergiej rusza do Akademii z sercem przepełnionym planami i ambicjami. W

drodze do Leningradu chce zwiedzić Moskwę. Ma tam spełnić pewien obowiązek i tak o tym mówi: „Po długiej i męczącej podróży pociąg wjechał na Dworzec Kazański w Moskwie. Wysiadłem na dwudniowy pobyt w stolicy naszego kraju.

Pierwszym miejscem, gdzie skierowałem swoje kroki, był grób Lenina. Stanąłem w kolejce i cierpliwie czekałem parę godzin. Jako *oktobrianik* byłem jego wnukiem, a jako

2 S. Kurdakow. *Perdonami, Natascla,* Elledici, Leumann (To) 1986.

przewodniczący Komsomołu - jego synem. W przyszłości, jako członek tej samej partii komunistycznej, stanę się jego towarzyszem.

Kiedy wszedłem do milczącego sanktuarium i zbliżyłem się do doczesnych szczątków ojczulka Lenina, przepełniło mnie uczucie szacunku i czci. Stanąłem blisko trumny i spokojnie patrzyłem na ciało tego człowieka, którego nauki zgłębiałem tak intensywnie i który dla mnie był jak bóg. On był założycielem mojej «religii», która pierwszy raz w życiu pozwoliła mi w coś wierzyć. On uczył równości, braterstwa i konieczności pomagania słabszemu. Pochyliłem głowę i modliłem się do niego. Tylko tak mogę nazwać ten gest. Modliłem się: «Ojczulku Lenin, dopomóż mi w życiu. Wskaż mi słuszny kierunek i prowadź mnie. Dopomóż mi zrozumieć twoje nauki i postępować według nich. Usuń z mej drogi i z mego życia przeszkody i niebezpieczeństwa. Chroń mnie i prowadź. Dopomóż mi, ojczulku Lenin».

Podniosłem głowę, popatrzyłem jeszcze przez chwilę na zwłoki Lenina i wyszedłem. Poczułem się jakiś mocniejszy i całkowicie zdolny stawić czoło temu, co mnie czekało.

Na drugi dzień wsiadłem do pociągu do Leningradu, miasta położonego 640 kilometrów na północny wschód od Moskwy, i po wielu godzinach podróży rozpocząłem tam nowy rozdział mego życia, karierę przyszłego oficera marynarki, studenta Akademii Morskiej im. Aleksandra Popowa"[3].

W lipcu 1968 roku, zaledwie po roku pobytu Siergieja w leningradzkiej Akademii Morskiej, zakomunikowano mu, że zostaje skierowany do Akademii Morskiej w Pietropawłowsku na Kamczatce, żeby tam ukończył studia.

3 Tamże, s. 83-84.

Kamczatka nosiła miano „oczu Rosji": zostać skierowanym na tamtejszą Akademię znaczyło zrobić wielki krok naprzód w karierze.

4. Siergiej odkrywa istnienie „religiozników", to znaczy ludzi wierzących

Siergiej rusza w drogę z właściwym sobie zapałem, a towarzyszy mu doskonała opinia działacza partyjnego. To sprawia, że zostaje mianowany przewodniczącym Komsomołu na Akademii, która liczy tysiąc dwustu studentów. Co za nagła zmiana, co za awans! Ale to jeszcze nie wszystko.

W maju 1969 roku kontaktuje się z nim Iwan Azarow, major KGB (tajnej policji) z Kamczatki i proponuje mu, by został szefem policyjnej grupy specjalnej, która miałaby działać jako tajna gałąź policji w Pietropawłowsku.

Siergiej jest zaskoczony... ale i zadowolony. W tamtych czasach takie zadanie otwierało niezwykle ambitne horyzonty kariery.

Błyskawicznie organizuje operacyjną grupę specjalną i wybiera około dwudziestu chłopców z Akademii, doskonale odpowiadających wymogom tej pracy. Wysyła się ich do uśmierzania bójek w barach pełnych pijaków lub do pomocy policji w ściganiu jakiegoś groźnego zabójcy, a za każde z tych zadań otrzymują sowite wynagrodzenie, o jakim w tamtych czasach w Rosji mało kto może marzyć.

Wszystko szło jak po maśle... ale pewnego dnia grupa została wezwana na komendę policji, gdzie czekał na nią Iwan Azarow, znany i budzący lęk major KGB, który bez zbędnych wstępów oświadczył: „Zuchy z was, słyszałem o was same pochwały. Teraz nadszedł czas sięgnąć do sedna waszego zadania, do działań naprawdę ważnych.

108

Chciałem, żebyście najpierw zdobyli nieco doświadczenia w tej robocie, zanim powierzę wam zadania naprawdę ważne. W Związku Radzieckim są rozmaite rodzaje przestępców. Wrogami państwa są mordercy, pijacy i prostytutki. Zajmowaliśmy się takimi ludźmi. Ale oni tak naprawdę niewiele znaczą. Istnieją przestępcy o wiele groźniejsi dla bezpieczeństwa naszego kraju i dla naszego systemu życia. Są groźniejsi, bo spokojnie pracują pośród nas, podkopując podwaliny naszego systemu i zagrażając istnieniu naszego kraju. Ludzie, o których mówię, na zewnątrz wydają się nieszkodliwi. Lecz nie dajcie się zwieść pozorom. Oni szerzą swoje trujące myśli, zagrażając życiu naszego społeczeństwa, zatruwając umysły naszych dzieci fałszywymi naukami, podkopując doktrynę leninizmu i marksizmu. To są *religiozniki,* wyznawcy religii.

Są niebezpieczni tym bardziej, że nie wydają się niebezpieczni. Morderców i złodziei łatwo dostrzec. Tamci zaś to ludzie kłamliwi, podstępni i szczwani. Zanim się spostrzeżecie, już podważą sprawy, dla których tak się trudziliśmy, zatrują naród i narobią szkody"[4].

Słowa Azarowa wywarły wielkie wrażenie na Siergieju, który nawet po kilku latach dokładnie opisuje w swym pamiętniku efekt tej diabolicznie przekonującej mowy:

„Kiedy Azarow skończył mówić, uznaliśmy wierzących za diabłów, konspiratorów gromadzących się potajemnie po domach i spiskujących, jak by tu obalić nasz rząd i wsączyć truciznę w umysły dzieci. Pragnęliśmy natychmiast wkroczyć do akcji, dać im nauczkę i wykończyć ich.

4 Tamże. s. 118.

109

Słowa Azarowa zyskały potwierdzenie, w ciągu dwu następnych tygodni, na wielu innych podobnych konferencjach. Uczyliśmy się, jakie metody i techniki stosują wierzący. W czasie jednej z tych konferencji zapytałem, dlaczego zamiast «wierzący» nie używa się terminu «osoby religijne» lub «chrześcijanie».

Odpowiedź Azarowa brzmiała: «To mądre pytanie, Kurdakow. Chcę ci odpowiedzieć. Czyż to nie towarzysz Lenin uczył nas już dawno, że nie trzeba się obawiać religii, ale wierzących? Najgorszy nasz wróg to oni. Możemy zniszczyć religię i zamknąć cerkwie. Rozejrzyjcie się tutaj, na Kamczatce. Co widzicie? Czy są tu cerkwie? Rzecz jasna, nie ma! Nie pozwalamy na to. Na całej Kamczatce nie ma ani jednego budynku służącego religii. *Cerkiew* nie jest groźna, *religia* nie jest groźna. Bać się trzeba wierzących jako takich».

Przerwał i popatrzył na słuchaczy, żeby zobaczyć, jaki skutek wywarły jego słowa. Wyraźnie zadowolony ciągnął dalej: «Towarzysz Lenin powiedział kiedyś, że można bez trudu pozamykać cerkwie i powsadzać do więzienia duchownych, ale bardzo trudno jest wyrwać wiarę z ludzkiego serca, kiedy już zostało nią zarażone. Z tego to względu, towarzyszu Kurdakow, naszym wrogiem są *wierzący,* a nie *religia.* Z tego to względu nie nazywamy ich chrześcijanami czy osobami chodzącymi do cerkwi. Nazywamy ich *wierzącymi.* Wierzą w duchu, a wykorzenić wiarę z ich serc to zadanie naprawdę trudne».

Byłem tym bardzo poruszony. Siedziba naszego klubu szkolnego w Borysewie mieściła się w zamkniętej cerkwi. Nietrudno pozamykać cerkwie. Teraz to zrozumiałem. Naszym zadaniem było przeszkodzenie zakorzenianiu się wiary w naszym narodzie, przede wszystkim w młodzieży i dzieciach.

«Dziękuję, towarzyszu Azarow - rzekłem w imieniu moich ludzi. - To były bardzo pożyteczne zebrania. Nie

mieliśmy pojęcia, jakie problemy stwarzają ci z pozoru nieszkodliwi ludzie»"[5].

5. 1969 roku: krwawy chrzest! <<

Wkrótce dla grupy, której przewodził Siergiej, nadeszła pora misji specjalnej. Na początku były wtargnięcia do jakichś pokoików na zapleczach barów, gdzie grupki wierzących gromadziły się potajemnie na modlitwie; lub ataki na domy stojące samotnie gdzieś na peryferiach miasta, gdzie zbierało się kilka osób, żeby czytać Biblię albo przepisywać jakieś modlitwy, przekazywane następnie innym. Byli to ubodzy i skromni ludzie, atakowani znienacka przez stado wilków, po których pozostawały im sińce i pokrwawione twarze. Lecz ci ludzie trwali przy swoim, bo wiara umacnia się pośród prześladowań!

Wszakże w sierpniu 1969 roku nadarzyła się niezwykła okazja. Jeden ze „zdrajców" (niestety, ci są zawsze... od czasów Judasza!) doniósł, że w lesie, nad rzeką Awacze, mniej więcej 56 kilometrów na północ od Pietropawłowska, odbędzie się zebranie wierzących. Informator powiedział też, że przewidziany jest chrzest kilkorga młodych ludzi.

Kąsek był rzeczywiście łakomy!

Siergiej przestudiował mapę okolic i wszystko dokładnie przygotował. Zgromadzenie modlitewne miało się rozpocząć o godzinie 16, ale oddział młodych policjantów udał się na miejsce już o godzinie 9 rano. Ukryli samochód, w ustronnym miejscu rozbili obóz i zdrowo popili, a następnie, około drugiej po południu, dobrze zamasko-

5 Tamże. s. 122.

wani, stanęli na czatach wypatrując fatalnej chwili. I ta chwila nadeszła!

Na ścieżce pojawiła się nagle grupa chrześcijan, kierując się w stronę rzeki i modląc się z cicha: niektórzy ubrani na biało, a wszyscy młodzi. Siergiej opowiada o tym następująco:

„Obserwując grupę wierzących zgromadzonych przy wodzie, naliczyłem siedmioro ubranych na biało. Partia mówiła nam, że religia nie znajduje posłuchu u młodych. Lecz to kłóciło się z widokiem, jaki miałem w tej chwili przed oczyma, oraz z tym, co mogłem zobaczyć także przy innych okazjach. Irytowało mnie to i w pewien sposób wprawiało we wściekłość.

Wasyl Litowczenko, przywódca grupy, wygłosiwszy kilkuminutowe przemówienie i odczytawszy coś z jakiejś książki, zaintonował pieśń, którą grupa podjęła. Starałem się zrozumieć słowa, lecz nie udało mi się. Domyśliłem się, że pieśń miała coś wspólnego z Bogiem, bo to było jedyne słowo, jakie kilka razy usłyszałem. Kiedy kończyli śpiewać, Litowczenko zaczął wchodzić do rzeki, a za nim pojedynczo siedmioro wierzących w bieli. Szli, dopóki woda nie sięgnęła im do brzucha. Pozostali zatrzymali się na brzegu rzeki i śpiewali, przytłumionym głosem. Słońce mocno prażyło, a las zalegała cisza, jeśli pominąć cykanie świerszczy. Z dołu dochodziło szemranie rzeki. Chcąc nie chcąc dostrzegałem piękno i spokój tej sceny.

Lecz oto nadeszła chwila rozpoczęcia akcji. Moi ludzie czekali skuleni i gotowi do działania. Nagle zerwałem się i krzyknąłem: «Uwaga, idziemy! Marsz!».

W jednej chwili moi ludzie wyskoczyli zza krzaków, rzucili się w dół ze wzgórza wyciągając pałki i w pełnym biegu wypadli na piaszczysty brzeg. Wpadliśmy w środek grupy przerażonych wierzących i zaczęliśmy ich bić, aż pod ciosami naszych pałek poupadali w wodę. Po naszym pierwszym ataku ani jeden nie trzymał się na nogach.

Rzuceni w wodę i zesztywniali z osłupienia usiłowali płynąć, lecz my doganialiśmy jednego po drugim"[6].

Widok mroził krew w żyłach: pastora Wasyla Litowczenkę, który padł pod ciosami pałek (roztrzaskały mu czaszkę!) nurt rzeki uniósł daleko; kobiety zostały rozebrane do naga, wrzucone do wozu i wyładowane na komendzie policji. Na noc zamknięto je w wielkiej sali, gdzie gromadzono groźnych pijaków, zbieranych na ulicach.

Ten widok wzbudzał mdłości i sam Siergiej czuł obrzydzenie, lecz teraz nie mógł zrezygnować z wyznaczonej mu roli. Chyba że...

6. Piękna „religiozniczka"

Jest rok 1970, rok, w którym pewne spotkanie wywarło na Siergieju Kurdakowie piorunujące wrażenie i otworzyło mu oczy na fascynującą tajemnicę wiary w Chrystusa. Narzędziem Boga okazała się pewna dziewczyna o imieniu Natasza!

Wszystko odbyło się jak zwykle: Siergiejowi oznajmiono o kolejnej akcji policyjnej w jakimś domu, gdzie miała się gromadzić na modlitwę grupa wierzących. Zebrał więc swoją osławioną grupę bojową i po zapadnięciu zmroku udali się pod wskazany adres, ulica Okeanskaja numer 66.

Siergiej Kurdakow tak opisuje wydarzenia tego wieczora:

„Wziąłem rozbieg i walnąłem ramieniem w drzwi, które się otworzyły. Wewnątrz było piętnaścioro wystraszonych ludzi, którzy na kolanach modlili się i śpiewali. Patrzyli na nas z przerażeniem. Zdali sobie sprawę z tego,

6 Tamże. s. 137.

co się stało, i na ich twarzach malowało się zaskoczenie przemieszane ze strachem. Niektórzy wciąż się modlili, a troje lub czworo bez zająknienia śpiewało. «Cóż za niesłychani ludzie!», pomyślałem. Podziwiałem ich odwagę, lecz jednocześnie wprawiała mnie ona w prawdziwą furię. Krzyknąłem:

- Co wy robicie?
- Modlimy się - odpowiedział jeden z nich.
- Do kogo?
- Do Boga.
- Boga nie ma, durnie - wrzasnąłem. - Nie wiecie

o tym? Modlicie się do czegoś, czego nie ma. Gdzie jest teraz Bóg? Powiedzcie Mu, żeby wam pomógł!

Popychaliśmy ich i potrącali, rozgrzewając się przed atakiem. Potem jeden z moich ludzi potrząsnął znienacka pałką i rozpoczęła się walka. Biliśmy, okładali pałkami i kopali. Wkrótce twarze tych biedaków ociekały krwią!"[7].

W pewnej chwili Wiktor, jeden z najagresywniej szych ludzi z grupy Siergieja, dostrzegł śliczną dziewczynę, która starała się uciec do drugiego pokoju: schwycił ją i mocno uderzył. Obserwującego tę scenę Siergieja zachwyciła uroda dziewczyny. Zażądał, by mu pokazała papiery. Nazywała się Natasza Żdanowa.

Tymczasem akcja dobiegła końca i grupa powróciła na komendę, prowadząc dwu aresztowanych mężczyzn. Jeden z nich miał jeszcze tyle siły, by powiedzieć: „Nie jesteśmy aż tak głupi i wiemy, że są pośród nas szpiedzy. Ale stoi przed nami wielkie zadanie wzywania ludzi do Boga. Uważamy, że nasze zadanie dzielenia się wiarą z innymi jest ważniejsze niż nasze bezpieczeństwo".

Siergiej skomentował to słowami: „Jacyż to durnie, ci wierzący!". Jego myśl krążyła jednak wokół dziewczyny

7 Tamże. s. 171-172.

pobitej przez Wiktora: dlaczego taka śliczna dziewczyna twierdzi, że jest wierząca i naraża się na tak poważne niebezpieczeństwo?

Trzy dni potem ta sama grupa bojowa znowu udała się na akcję, wkraczając do innego, wskazanego im domu. I tu... zaskoczenie: była tam znowu Natasza, która już po paru dniach znów modliła się i narażała na ryzyko! Dlaczego? Wszyscy zauważyli tę niespodziewaną obecność i postanowili dać nauczkę dziewczynie, by ją zniechęcić do udziału w tych niegodnych jej spotkaniach. Siergiej też rzucił się na Nataszę, która runęła na podłogę przygryzając sobie dolną wargę, by zdławić krzyk: krew zaczęła jej spływać po brodzie. Szkoda takiej ładnej buzi!

Przywódca grupy modlitewnej został aresztowany i zaprowadzony na komendę policji. Nazajutrz przesłuchiwał go komendant, prostacki typ o nazwisku Nikiforów. Siergiej uczestniczył w przesłuchaniu.

Nikiforów zapytał: „Wierzysz w Boga?". Odpowiedź padła bez zwłoki: „Tak!".

Nikiforów odparł: „Czyś ty zgłupiał?!". Na to młody wierzący: „Wy nigdy nie zrozumiecie, dlaczego ja wierzę ani w co wierzę, bo tego, w co wierzę, nie potrafię dokładnie wam wytłumaczyć. Wierzę w Boga, bo On żyje i mieszka w moim sercu".

Nikiflrow wrzasnął: „Milcz!". Po czym wezwał strażnika, który odprowadził młodego więźnia do celi. Później został skazany na wiele lat robót przymusowych. Tymczasem Siergiej usiłował wytropić piękną Nataszę i wyperswadować jej chodzenie na zebrania wierzących. Kazał ją wezwać do komendy policji i ku swemu wielkiemu zdziwieniu stwierdził, że dziewczyna zdecydowanie trzyma się wiary. Odważyła się powiedzieć: „Dlaczego nie mogę być wierząca? Kim wolelibyście żebym była: alkoholiczką... czy prostytutką?". Siergiej nie potrafił odpo-

wiedzieć, ale upomniał dziewczynę, że może mieć wielkie kłopoty, jeśli będzie dalej iść tą drogą.

7. Trzecie spotkanie: niewiarygodne zdarzenie!

Mniej więcej tydzień później Siergiej otrzymał wezwanie do komendy głównej policji na kolejną akcję przeciwko nielegalnej grupie wierzących. Posłuchajmy jego słów, zachowujących całą świeżość przeżyć świadka:

„Gdy dotarliśmy na miejsce zebrania, rozstawiłem, jak zwykle, czujki i zablokowałem ulicę. Kiedy wszystko było gotowe, wpadliśmy do domu, gwałtownie wymachując pałkami.

Zaskoczeni i przerażeni wierzący zaczęli uciekać na wszystkie strony, starając się uchronić od gradu uderzeń. Pokój był niewielki i teraz, kiedy do ośmiorga wierzących doszło nas sześciu, było naprawdę tłoczno. Rozległy się wrzaski i krzyki, podniósł się okropny hałas. W tym momencie mignęła mi przed oczami jakaś znajoma twarz i... nie, nie mogłem w to uwierzyć! To znowu była ona, Natasza Żdanowa!

Zauważyło ją też kilku moich ludzi. Aleksy Guliajew zwrócił się w jej stronę z twarzą wykrzywioną nienawiścią i uniósł pałkę nad jej głową. Lecz nagle stało się coś, czego nigdy bym się nie spodziewał. Między Nataszę a Aleksego wskoczył bez żadnego ostrzeżenia Wiktor, stając twarzą w twarz z Aleksym.

- Zjeżdżaj stąd! - wrzasnął rozwścieczony Aleksy. Wiktor ani drgnął. Podniósł pałkę i rzekł groźnie: - Aleksy, ostrzegam cię, nie dotykaj jej! Niech nikt jej nie dotyka!

Słuchaliśmy w osłupieniu. To było coś nieprawdopodobnego. Wiktor, jeden z moich najbrutalniej szych ludzi, ochraniał wierzącą!

- Cofnij się! - zawołał Aleksy. - Cofnij się, bo pożałujesz.

Wiktor zasłonił skuloną na podłodze Nataszę. Aleksy ze złością krzyknął: - Acha, chcesz ją mieć dla siebie, tak?

- Nie - wrzasnął znów Wiktor. - Ona ma coś, czego my nie mamy! Nikt jej nie dotknie! Nikt!

Musiałem włączyć się w to jak najprędzej. Aleksy, ze swoim gwałtownym usposobieniem, był gotów się bić.

- Aleksy, popatrz - zawołałem, wskazując na innego wierzącego, który usiłował uciec. - Łap go!

Aleksy odwrócił się i schwytał go. Odetchnąłem z ulgą. Wiktor cały czas stał z rozłożonymi nad Nataszą rękami, stawiając czoło Aleksemu lub komukolwiek innemu, kto zbliżyłby się do niej na krok. Natasza podniosła się i stanęła za plecami Wiktora nie

pojmując, co się stało. Nie takiego potraktowania spodziewała się po mojej grupie. Dałem jej znak skinieniem głowy i kazałem wyjść. Odwróciła się i wyszła. Dałem znak wartownikom, żeby pozwolili jej przejść.

To jeden z nieczęstych przypadków w mym życiu, kiedy byłem głęboko poruszony. Natasza coś miała! Była bestialsko bita. Była upominana i zastraszana. Przeżyła niewymowne cierpienia, lecz znowu tu była. Uderzyło to nawet Wiktora, który uznał jej niezwyczajność. Ona miała coś, czego my nie mieliśmy. Chciałbym pobiec za nią i zapytać: «Co to jest takiego?».

Chciałbym porozmawiać, lecz ona już sobie poszła. Ta bohaterska chrześcijańska dziewczyna, która tyle wycierpiała przez nas, wzruszała mnie, a jednocześnie wprawiała w głębokie zmieszanie.

Wkrótce potem Natasza wyjechała z Kamczatki i wróciła do siebie, na Ukrainę. Kpiny i szyderstwa współtowarzyszy pracy czyniły jej życie nie do wytrzymania.

Wysłałem do Komsomołu w jej ojczyźnie, Ukrainie, jej akta osobowe oraz szczegółowe sprawozdanie z jej życia jako wierzącej.

Jej wyjazd napełnił mnie jakimś dziwnym smutkiem. Po raz pierwszy uświadomiłem sobie, że wierzący nie muszą być takimi głupcami i wrogami, za jakich ich uważałem. Natasza zburzyła wszystkie moje poglądy na temat wierzących"[8].

8. Stronica Ewangelii jest... promieniem światła! <<

W lipcu 1970 roku Siergiej, siedząc spokojnie w poczekalni komendy policji razem z kilkoma ze swych zaufanych ludzi, oczekuje, jak zwykle, na wiadomość o jakichś działaniach wierzących, które należy zdusić w zarodku.

By skrócić czas oczekiwania, postanawia zrobić trochę miejsca w suterenie przeznaczonej dla pijanych, gdzie uzbierało się mnóstwo rzeczy zarekwirowanych wierzącym. Wspomina to w ten sposób:

„Powiedziałem Władimirowi Zielenowowi, żeby poszedł ze mną. Zeszliśmy po schodach do chłodnej izby wytrzeźwień. Tego dnia nie było tam ani jednego pijanego. W kącie, obok dużego żelaznego pieca, stały trzy wielkie drewniane skrzynie. Dwie z nich wypełnione były skonfiskowanymi papierami.

- Rozpal ogień! - rzekłem do Władimira. Wsunął kilka kartek, zapalił zapałkę i przytknął ją do papieru. Żelazne drzwiczki pieca pozostawiliśmy otwarte i zaczęliśmy wrzucać w ogień zapisane ręcznie kartki. Pomimo pło-

8 Tamże. s. 180-182.

nącego ognia w pokoju nadal było zimno więc postanowiłem rozgrzać się szklaneczką. Poprosiłem Władimira, żeby przyniósł coś do wypicia, a sam podrzucałem kartki, garść po garści, do ognia. Patrzyłem jak płoną i myślałem, że takie śmieci mogą się przydać tylko do tego.

«Co ci młodzi widzą w tym świństwie?». Znowu myślałem o Nataszy. Nagle poczułem gwałtowną ciekawość. Wracając ciężarówką na komendę, często, pchany ciekawością, rzucałem pobieżnie okiem na te pisma. Usiłowałem też je czytać, lecz nigdy

nie mogłem się doszukać żadnego sensu. Trafiałem na jakieś opowieści o kimś lub coś w tym rodzaju. Dla mnie było to jak jakakolwiek inna książka historyczna, tyle że o wiele mniej interesujące. Teraz jednak, pozostawszy sam, jako że Władimir poszedł po wódkę, poczułem chęć dowiedzenia się, co takiego widziała w tych pisemkach Natasza i inni młodzi ludzie. Podniosłem jedną z broszur i zacząłem czytać.

Był to napisany ręcznie rozdział XI Ewangelii św. Łukasza. Brakowało w nim kilku linijek. Pomyślałem, że był pisany z pamięci i że piszący zapomniał kilku zdań, więc pozostawił puste miejsce do wypełnienia później. Przeczytałem kilka słów. Było to coś jakby modlitwa lub coś podobnego. Gdy tak się temu przyglądałem, usłyszałem kroki Władimira. Wyrwałem pospiesznie parę zapisanych stron i wepchnąłem je do kieszeni.

- No, przyniosłem - oświadczył Władimir wchodząc z flaszką wódki.

Wypiliśmy po parę łyków, wrzuciliśmy w ogień pozostałe nielegalne pisma chrześcijańskie, zamknęliśmy drzwiczki pieca i poszliśmy na górę.

Tego wieczoru, gdy tylko nadarzyła się okazja, leżąc w łóżku w Akademii Morskiej wyciągnąłem te kartki i znowu zacząłem je czytać. Jezus przemawiał i uczył kogoś, jak trzeba się modlić. Bardzo mnie to zaciekawiło i czytałem dalej. Nie był to z pewnością materiał wywro-

towy. On uczył, jak stać się lepszym i jak przebaczać temu, kto ci zrobił krzywdę. Nieoczekiwanie słowa te, z kartki, weszły do mego serca. Czytałem dalej, zafascynowany słowami Jezusa. To było coś całkowicie odmiennego od tego, czego się spodziewałem. Moja niezdolność rozumienia, która przesłaniała mi oczy jak opaska, zniknęła i słowa te głęboko we mnie przenikały. Zdawało mi się, jakby ze mną w pokoju był ktoś, kto wyjaśnia mi ich sens. Wywierały one na mnie głęboki wpływ. Przeczytałem je kilkakrotnie, potem usiadłem, żeby pełen zachwytu, przemyśleć je i zawołałem: «A więc to w takie rzeczy wierzyła Natasza!».

Te słowa zawładnęły mym sercem. Czułem się zmieszany i niepewny, jak ktoś idący nieznaną mu drogą. Raz po raz odczytywałem te linijki, potem je odłożyłem, ale one wciąż powracały mi w pamięci. Te słowa uczyniły z Nataszy lepszą osobę i skłoniły ją do pomagania innym. Te słowa prześladowały mnie. Uczucie to było dla mnie czymś zupełnie nowym.

Te zdania, wypowiedziane przez Jezusa, towarzyszyły mi w nadchodzących dniach i tygodniach. Choć bardzo się starałem, nie potrafiłem się od nich uwolnić. Pragnąłem, bym ich był nigdy nie czytał. W moim życiu wszystko było dokładnie uporządkowane, ale te słowa coś we mnie zmieniły. Doświadczałem uczuć, jakich nigdy wcześniej nie doświadczałem. Nie potrafiłem ich wytłumaczyć ani zrozumieć. Zachowałem te kartki i przez wiele tygodni raz po raz je odczytywałem. Zdołałem je zrozumieć tylko częściowo, reszta pozostawała niejasna. To było tak, jakby się stało na brzegu morza, pośród skłębionych chmur, i wyciągało rękę. Wiesz, że tam jest coś, czego chcesz dotknąć, schwycić, poznać. Lecz to coś wymyka ci się. Widzisz jedynie kłębiące się chmury.

Jeszcze żywe było we mnie coś głębokiego, jakaś malusieńka iskierka człowieczeństwa. Życie, jakie wiodłem,

nie było takie, jakie chciałem wieść. Bicie starych kobiet to nie było życie, o jakim marzyłem od dzieciństwa. Z całego serca wierzyłem w moją pierwszą religię, w komu-

nizm, i oddałem się jej bez zastrzeżeń. To była pierwsza rzecz, w którą uwierzyłem, od kiedy odkryłem ją w Borysewie. Lecz teraz tamta wiara więdła, podkopana przez rzeczywistość życia, którą poznałem. Jednak miejsca mojej starej wiary nie zajęło dotychczas nic, co by mnie zadowalało.

Pod koniec lipca, kiedy wciąż jeszcze znajdowałem się w stanie takiego chaosu umysłowego, otrzymałem urlop wojskowy. Wyjechałem samolotem z Kamczatki na zachód, do Nowosybirska. W czasie podróży uznałem, że nie mogę tak dłużej żyć. Nie miałem najmniejszego pojęcia, *jak* mógłbym zmienić swe życie; wiedziałem jedynie, że *jakoś* muszę to zrobić. Postanowiłem uciec z Rosji i porzucić ten rodzaj życia. Coś mnie do tego pchało i przymuszało"[9].

9. Niewidzialna ręka

W październiku 1970 roku kolejne zdarzenie wstrząsnęło i tak już wzburzoną duszą Siergieja Kurdakowa. Na rozkaz Nikiforowa udał się ze swoimi ludźmi, by dać nauczkę kolejnej nielegalnej grupie wierzących... lecz oto wydarzyło się coś absolutnie niespodziewanego. Posłuchajmy, co na ten temat mówi Siergiej:

„Ledwo moi ludzie zabrali się do dzieła, kiedy dały się słyszeć przejmujące krzyki. Nacisnąłem przycisk w pałce, skracając jej długość tak, żeby było można lepiej nią wywijać w tym ciasnym pokoju. Poszły w ruch pięści

9 Tamże. s. 200-202.

i pałki, a od wrzasków wierzących spowodowanych strachem i bolesnymi ciosami prawie pękały w uszach bębenki.

Pod ścianą zobaczyłem jakąś starszą kobietę. Na jej twarzy malowało się przerażenie, a wargi szeptały modlitwę. Nie mogłem zrozumieć słów z powodu hałasu. To, że się modliła, wprawiło mnie we wściekłość i uniosłem pałkę, żeby ją uderzyć. Ona zaś, widząc, że robię zamach, aby zadać jej cios, zaczęła modlić się głośno. Przez chwilę, bardziej z ciekawości niż z jakiegoś innego powodu, wsłuchiwałem się w słowa jej modlitwy. I tak stojąc ze wzniesionym ramieniem, gotów uderzyć pałką w jej nieosłoniętą głowę, usłyszałem słowa: «Boże, przebacz temu młodzieńcowi. Wskaż mu właściwą drogę. Otwórz mu oczy i dopomóż. Przebacz mu. Boże».

Stałem oszołomiony. Dlaczego ona prosi o pomoc dla mnie, zamiast prosić o nią dla siebie? Przecież to ona za chwilę otrzyma śmiertelny cios! Byłem zły, że to ona, takie nic, modli się za mnie, Siergieja Kurdakowa, przewodniczącego Komsomołu. W porywie złości jeszcze mocniej ścisnąłem pałkę, żeby uderzyć ją w głowę. Z całych sił wymierzyłem cios zdolny ją zabić na miejscu. Zacząłem obracać ramieniem. Lecz w tym momencie przytrafiło mi się coś nieprawdopodobnie dziwnego. Nie umiem tego opisać. Ktoś schwycił mnie za przegub i odciągnął do tyłu. Przeraziłem się. Poczułem ból. To nie było przywidzenie. Coś naprawdę tak zacisnęło mi się na przegubie, że aż czułem ból. Pomyślałem, że może to któryś z wierzących i odwróciłem się gwałtownie, żeby go uderzyć. Nie było nikogo!

Rozejrzałem się dokoła. *Nikt* nie mógł mnie uchwycić za ramię. A przecież ktoś mnie uchwycił! Czułem jeszcze ból. Stałem bez ruchu, w szoku. Krew uderzyła mi do głowy. Oblało mnie gorąco, zesztywniałem z przerażenia. To przekraczało moje pojęcie. Byłem wstrząśnięty. Pałka

wypadła mi z rąk i wybiegłem na dwór. Krew uderzała mi do głowy, miałem zaczerwienioną i rozpaloną twarz. Po policzkach zaczęły mi spływać łzy.

O ile pamiętam, od czasu, gdy skończyłem cztery lata, płakałem tylko jeden raz. Nie płakałem nawet wtedy, kiedy w szkole dyrektor brutalnie mnie pobił. Byłem zbyt uparty, żeby płakać. Przysiągłem, że nikt nigdy nie zmusi mnie do płaczu. Płacz to oznaka słabości. Lecz teraz, gdy uciekałem od tej zmory, płakałem. Prawdziwe łzy żłobiły mi bruzdy na policzkach. Byłem wstrząśnięty, zagubiony. Stało się coś, czego nie pojmowałem. Biegłem, szedłem i znowu biegłem, nie zdając sobie sprawy z tego, co robię. Minęło wiele godzin. Pamiętam jedynie, że biegłem i płakałem. Kiedy wreszcie przyszedłem do siebie, było już ciemno"[10].

Po pewnym czasie Siergiej poprosił, by tymczasowo zwolniono go z pracy w jednostce specjalnej tajnej policji: przełożeni usiłowali go przekonać, proponowali mu przeniesienie do Akademii Policyjnej w Tomsku (najbardziej prestiżowej uczelni!), lecz w końcu powrócił do Akademii Morskiej, gdzie w styczniu 1971 roku otrzymał dyplom oficera radiotelegrafisty i jako podporucznik wstąpił do sowieckiej marynarki.

4 marca 1971 roku znajduje się na pokładzie łodzi podwodnej dokonującej zwiadu na wodach Oceanu Spokojnego, w pobliżu Hawajów. 25 czerwca 1971 roku zostaje przeniesiony z łodzi podwodnej na statek szpiegowski *Iwan Serede,* gdzie był potrzebny radiotelegrafista. W sierpniu tego samego roku przenoszą go na inny szpiegowski statek zwany *Elegin.*

Poczyniwszy dokładne przygotowania, Siergiej postanawia uciec ze statku szpiegowskiego w nocy z 3 na 4

10 Tamże. s. 207-208.

września 1971 roku: statek znajdował się kilka kilometrów od wybrzeża Kanady i ucieczka cudem się udała.

Siergiej uzyskał azyl polityczny w Kanadzie, a kiedy wkrótce, dzięki prasie i telewizji, jego przypadek stał się znany, wiele osób zaofiarowało mu gościnę i pomoc.

Minęło kilka miesięcy wypełnionych spotkaniami i wywiadami, ale on myślał tylko o jednym i tak o tym napisał w swym dzienniku:

„Moim celem było odnalezienie Boga. Lecz w jaki sposób? Gdzie? Nic o Nim w praktyce nie wiedziałem i nie znałem żadnego z Jego sług, z którymi mógłbym o Nim porozmawiać. Lecz w centrum Quebecu spostrzegłem jakiś duży kościół. Był to kościół katolicki św. Anny, do którego postanowiłem zajść. «Skoro to kościół, może tam znajdę Boga», pomyślałem.

Wszedłem więc, nie bardzo wiedząc, co dalej powinienem zrobić. Weszło też parę innych osób i postanowiłem robić to, co one. Ludzie ci podeszli do przodu i przyklęknęli. Uczyniłem to samo. Przyglądałem się im uważnie, chcąc wiedzieć, co dalej czynić. Zaczęli się modlić i ja też, lecz nie wiedziałem, co mam mówić, a ponadto czułem się w domu Bożym nie na miejscu, niegodny by tam być. W Rosji biłem i zabijałem wierzących. Rozpędziłem ponad sto pięćdziesiąt potajemnych zgromadzeń modlitewnych. Paliłem Biblie. Znęcałem się nad starymi kobietami i nad wieloma

wierzącymi. Byłem niegodny, by przebywać w domu Bożym. A jednak odczuwałem pokój w sercu i dziękowałem Bogu.

Coś jednak dręczyło moje serce. Zdawało mi się, że jestem jak ktoś, kto szuka chleba i nie może go znaleźć. Wiedziałem, że w tym pięknym kościele jestem bardzo blisko Boga, lecz pragnąłem być jeszcze bliżej Niego. Odczuwałem piękno, pokój, ulgę po jakimś zdjętym ciężarze. Pragnąłem doświadczać tego uczucia w jeszcze większym stopniu. Jeśli to był dar od Boga, pragnąłem go

124

z wszystkich sił. Po trzech godzinach modlitwy czułem, że otrzymałem pomoc, lecz moje serce szukało jeszcze czegoś więcej, czegoś, co posiadali wierni Kościołów działających potajemnie. Pragnąłem mieć to, co miała Natasza"[11].

Pewnego dnia jednak, kiedy Siergiej Kurdakow wychodził ze stacji metra Dundes West w Toronto, podeszło do niego trzech potężnie zbudowanych mężczyzn. Jeden z nich powiedział do niego bezbłędną angielszczyzną:

- Kurdakow, lepiej żebyś dla swojego dobra trzymał gębę na kłódkę, bo może ci się zdarzyć jakiś śmiertelny wypadek. Pamiętaj: zostałeś ostrzeżony!

Siergiej Kurdakow nie przestał mówić i... 1 stycznia 1973 roku znaleziono go zastrzelonego w jego pokoju... tak, jak to zapowiedzieli nieco wcześniej trzej tajemniczy mężczyźni.

Teraz jednak Siergiej Kurdakow spotkał Jezusa! W Ewangelii znajdują się słowa, które stanowią doskonały komentarz do jego wzruszającego przypadku: JK mówię wam, przyjaciołom moim: Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem już nic więcej uczynić nie mogą" (Łk 12,4).

Te dodające otuchy słowa sąsiadują z tamtą stronicą Ewangelii przepisaną ręcznie, którą zdumiony i poruszony Siergiej czytał pewnej lipcowej nocy 1970 roku. Czyż nie jest to coś więcej niż zwykły zbieg okoliczności?

11 Tamże. s. 229.

125

Pomoc w modlitwie <<

10. Pana patrzą na świat!

Psalm 11 wypływa z serca człowieka, który doświadcza goryczy prześladowań i widzi wokół siebie mrok podłości, zalewający wszelką jasność; człowieka słyszącego pełen sarkazmu głos ludzi przebiegłych, którzy w każdym czasie prowokują sprawiedliwego mówiąc doń: „Czy nie widzisz, że niby ptak ulatujesz w górę?".

Wtedy sprawiedliwy zanurza się w nieprzebrane tonie swej wiary i chwyta się pewności, która jak pochodnia rozświetla mrok ludzkiej podłości: „Oczy Pana patrzą na świat, powieki Jego badają synów ludzkich!".

Jak wspaniała jest świadomość, że Bóg nie rozprasza się, nie odwraca się w inną stronę, nie traci z pola widzenia ludzkich dziejów, a zwłaszcza dziejów człowieka prawego!

Spróbujmy przeczytać Psalm 11, mając przed oczami doświadczenie Siergieja Kurdakowa:

Do Pana się uciekam; dlaczego mi mówicie:
„Niby ptak uleć na górę!"
Bo oto grzesznicy łuk napinają,
kładą strzałę na cięciwę,
by w mroku razić prawych sercem.
Gdy walą się fundamenty,
cóż może zdziałać sprawiedliwy?

Pan w świętym swoim przybytku,
Pan ma tron swój na niebiosach.
Oczy Jego patrzą.
Jego wzrok bada synów ludzkich.
Pan bada sprawiedliwego i występnego,
nie cierpi Jego dusza tego, kto kocha nieprawość.

126

On sprawi, że węgle ogniste i siarka będą padać
na grzeszników; palący podmuch wiatru będzie udziałem ich kielicha.
Bo Pan jest sprawiedliwy, miłuje sprawiedliwość; ludzie prawi zobaczą Jego oblicze.

Teraz Siergiej Kurdakow może z nieba wołać razem ze wszystkimi prześladowcami, którzy się nawrócili i przeszli na stronę prześladowanych:

Bo Pan jest sprawiedliwy, miłuje sprawiedliwość; ludzie prawi zobaczą Jego oblicze.

127

7. PIĘTRO CAVALLERO

„W okolicy Gubbio zjawił się ogromny wilk" <<

1. Wilk z Gubbio

Oto pełne świeżości i uroku opowiadanie o wilku z Gubbio, zapisane w *Kwiatkach Św. Franciszka:*

„Kiedy święty Franciszek bawił w mieście Gubbio, zjawił się w okolicy ogromny wilk, straszny i dziki, który pożerał nie tylko zwierzęta, lecz i ludzi, tak że wszyscy mieszkańcy w wielkim żyli strachu, jako że często podchodził pod miasto. Wychodząc z miasta, wszyscy brali broń z sobą, jak gdyby szli do bitwy. Mimo to, kto z nim sam na sam się spotkał, nie mógł mu się obronić. Ze strachu przed tym wilkiem doszło do tego, że nikt nie ważył się za miasto wychodzić.

Przeto święty Franciszek, litując się ludziom tego miasta, postanowił wyjść do wilka, acz mieszkańcy zgoła nie doradzali mu tego. I uczyniwszy znak krzyża świętego, wyszedł za miasto z towarzyszami swymi, pokładając ufność całą w Bogu. Kiedy inni wahali się iść dalej, ruszył święty Franciszek w drogę ku miejscu, gdzie wilk miał leże.

I oto w obliczu wielu mieszczan, którzy przyszli na ten cud patrzeć, wyszedł wilk naprzeciw świętego Franciszka z otwartą paszczą. Święty Franciszek, zbliżając się doń, uczynił znak krzyża świętego i przywołał go ku sobie, i rzekł: «Pójdź tu, bracie wilku. Rozkazuję ci w imię Chry-

stusa nie czynić nic złego ni mnie, ni nikomu». I dziw! Ledwo święty Franciszek uczynił znak krzyża, straszliwy wilk zamknął paszczę i stanął. A kiedy święty Franciszek wydał rozkaz, podszedł łagodnie jak baranek i położył się u stóp świętego Franciszka"[1].

Historia wilka, który przemienił się w baranka przypomniała mi natychmiast historię Pietra Cavallera: wilka zamienionego w baranka!

2. Historia Pietra Cavallera <<

3 października 1967 roku: Piętro Cavallero zostaje aresztowany po ośmiodniowej, brawurowej ucieczce po rzezi przy Zandonai w Mediolanie.

Były to „ołowiane lata" i „ołowiane serca": lata przeszłe, okrutne, lata wciąż możliwe.

Kim był Piętro Cavallero? „Wilkiem", przed którym wszyscy drżeli. Nazywano go z sarkazmem „uśmiechniętym bandytą".

„Historia uśmiechniętego bandyty zrodziła się - jak sam mówi - po strzelaninie w Mediolanie, a nawet dopiero w ostatnim jej akcie. Wcześniej, przez wiele lat i w czasie całego konfliktu w Mediolanie rozgrywanego przy użyciu strzałów, nikt nigdy nie widział, żebym się uśmiechał. Nie miałem powodów do uśmiechu!

Tamtego dnia, po szalonym pościgu usianym seriami z karabinów maszynowych ludzi ścigających nas i naszymi oszczędnymi (bo mieliśmy mało nabojów) strzałami, naszemu kierowcy Adrianowi udało się zgubić pościg. Byliśmy w centrum miasta, na Foro Buonaparte.

1 *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu,* w przekładzie i ze wstępem Leopolda Staffa, Wrocław 1994, s. 57.

Myśleliśmy, że urwaliśmy się policji, lecz po jakichś stu metrach Adrian mnie ostrzegł: «Gliny znowu za nami».

Wszystkie magazynki naszej broni były puste, miałem tylko jeden nabój w jednym pistolecie. Nie było czasu na nabicie broni.

Samochód z trzema policjantami po cywilnemu zbliżał się coraz bardziej i muszę zaświadczyć o odwadze kierującego akcją sierżanta Siffrediego, co uczyniłem podczas procesu. W przeciwieństwie do innych, którzy zawsze trzymali się w odpowiedniej odległości, on siedział nam na karku strzelając, ale nie zdołał trafić. Ja, mając tylko jeden nabój, mogłem wycelować tylko wtedy, kiedy byłbym całkowicie pewien, że trafię.

W tym momencie przypomniałem sobie pościgi myśliwych oraz doświadczonych partyzantów, którzy zdołali się uratować tylko dzięki temu, że zachowali spokój i nie ulegli instynktowi przedwczesnego strzelania na chybił trafił, a w konsekwencji stania się bezbronnym w chwili, kiedy zwierz albo wróg nieuchronnie się zbliża.

Z wyciem syren zbliżały się inne policyjne «suki». Zostało mi parę sekund i może były to ostatnie sekundy życia. Zrozumiałem, że muszę tylko uratować siebie i moich ludzi od najbardziej bezpośredniego zagrożenia: od tego faceta, który strzela nam w

plecy. Lecz zrozumiałem też, że nie wydostaniemy się już z tego, że teraz wszystko już stracone. Odczekałem jeszcze chwilkę, a kiedy wóz policyjny był tuż za nami i ujrzałem twarz nieprzyjaciela, uśmiechnąłem się i patrzyłem na niego mówiąc w duchu do niego: «Teraz twoja kolej». I podniosłem pistolet.
Dzieliła nas odległość jednego metra i zobaczyłem jego oczy, jego przerażenie, to, iż uświadomił sobie wreszcie - tak jak ja - że za chwilę umrze, i że cała reszta nie ma znaczenia. Strzeliłem. Kula przebiła drzwiczki, zboczyła z toru i zraniła sierżanta, który wygrzebał się z tego po czterdziestu dniach pobytu w szpitalu. Jak potem stwier-

dził, przyczyną tak długiej hospitalizacji nie była rana, lecz szok: nie był w stanie zapomnieć mojego uśmiechu.

Lecz to, co wziął za lodowatą obojętność, za całkowity brak uczuciowości, nie jest możliwe dla istoty ludzkiej, zawsze przecież słabej, kruchej, uczuciowej.

Ten uśmiech był odpowiedzią, nie tyle dla niego, ile dla mnie samego. Jeżeli dla niego znaczył: «Teraz twoja kolej», to i dla mnie znaczył to samo. Byliśmy skończeni, nie było już wyjścia.

Uśmiechałem się z ironią, a także z obojętnością, jak wtedy, kiedy czujemy, że nie dotyczą nas żadne sprawy tego świata i możemy spoglądać na nie z góry. Śmiałem się z siebie, z moich bliskich, z naszych złudzeń, złości, małych egoizmów, z bezużyteczności popełnionego zła.

I mówiłem do siebie: «Teraz twoja kolej; sam tego chciałeś; a teraz otrzymujesz zapłatę».

To wszystko działo się w jednym momencie: tyle czynników, zdarzeń, myśli, które jeszcze chwilę wcześniej miotają się bezładnie, a teraz nagle - tworząc jedno - przytłaczają cię całego.

Później miałem czas lepiej to przemyśleć i zrozumieć i w konsekwencji, przez długi czas uśmiechałem się, tylko że nie wszyscy rozumieli, dlaczego".

Po spotkaniu z Chrystusem uśmiech Pietra Cavallera był zupełnie inny: przedtem był to zjadliwy uśmiech wilka, potem - łagodny uśmiech baranka, który - po tylu łzach i po takiej skrusze - zaznał wreszcie nieco pokoju.

Ernesto Olivero, który przyjął skruszonego bandytę do turyńskiego Arsenału Pokoju, oświadczył: „Cavallero należy do tych nielicznych, którzy naprawdę okazali skruchę, którzy doznali skruchy serca. Nie szukał nigdy okoliczności łagodzących dla swoich grzechów. Sądzę, że ostatecznego przejścia od wyrzutów sumienia do wiary dokonał wówczas, kiedy zauważył, że tutaj, w Arsenale, to, co wydaje się prawdą, jest nią rzeczywiście; kiedy

zobaczył, że tutaj żyjemy naprawdę z łaski Opatrzności a nie z datków publicznych; kiedy stwierdził, że tutaj możni tego świata są traktowani jak ostatni, i odwrotnie. Cavallero widział, że głowy państw śpią w tym samym pokoju, w któiym poprzedniej nocy spała jakaś niezamężna matka. I zrozumiał, że wiara to nie myśl czy uczucie, ale fakt, który głęboko zmienia życie".

3. Piętro Cavallero mówi o sobie

Piętro Cavallero nie kryje zresztą swoich uczuć po nawróceniu. Bez ostentacji i bez szukania taryfy ulgowej lub okoliczności łagodzących zaświadcza o tym, co widzi i co czuje:

Pochodzę z Turynu, a raczej z „Barriera di Milano". Znałem więc dobrze Borgo Dora, Balon, strefę pośrednią oddzielającą moją dzielnicę od centrum. Znałem też dobrze stary Arsenał, fabrykę wojny i śmierci, dziś przekształconą w aglomerację opuszczonych hal, niszczejących i żałosnych. Potem przez długie lata przebywałem w zamknięciu z dala od miasta, ale wiedziałem, że uległo ono zmianom, nawet w swym wyglądzie.

Nowe dzielnice, zburzone stare domy, zbudowane nowe, supermarkety, kładki nad ulicami, podziemne przejścia, drogi objazdowe. Lecz nie sądziłem, by mogło się zmienić także stare Borgo Dora. I rzeczywiście, na zewnątrz wszystko wyglądało jak dawniej, ale coś się jednak w tym czasie zmieniło w samym środku starego przedmieścia, właśnie w Arsenale. Tam, gdzie powstawały działa i gdzie następnie wszystko okrył kurz opuszczenia, teraz wyrósł kwiat, kwiat nadziei.

Wiadomość o tym zdumiała mnie, zdawało mi się, że istnieje jakiś rozdźwięk pomiędzy miejscem a pro-

jektem, do którego zostało wybrane: do celu misyjnego. Potem musiałem zmienić zdanie, zwłaszcza gdy poznałem Ernesta Olivera, a potem gdy zobaczyłem, czym naprawdę jest Sermig. To nie tylko Dom Nadziei, ale i miejsce wielkich działań wprowadzanych w czyn, rzeczywistość konkretnych faktów. Tylko ktoś taki jak Ernesto mógł, niczym w nagłym wzlocie, przeczuć, ile znaczeń, również symbolicznych, tkwi w wyborze Arsenału. Oznacza to przeciwstawienie sobie, z nieodpartą oczywistością, dwu krańcowo różnych aspektów międzyludzkich stosunków: pokoju i wojny, miłości i przemocy. A do tego jeszcze nieprzejednanej sprzeczności między dwoma sposobami pojmowania relacji między ludźmi i narodami: takich, które uprzywilejowują stosunki oparte na przemocy, oraz takich, które gloryfikują braterstwo między narodami. Rysem typowym bogatej osobowości Ernesta jest umiejętność nadawania namacalnego kształtu tym koncepcjom, które - bardzo często i u wielu ludzi - pozostają jedynie w fazie koncepcji.

Od mojego pierwszego spotkania z Ernestem i ze wspólnotą wyczułem nieomylnie promieniowanie głęboko zakorzenionej duchowości, ciągłe wezwanie do transcendencji, głęboką więź z wiarą. W tym tkwi klucz do zrozumienia wszystkiego, zarówno dzieła, jak i myśli. Ktoś nie zaślepiony przesądami czy ciasnotą duchową zdaje sobie natychmiast sprawę, że stoi w obliczu czegoś innego, czegoś, co wyrasta ponad nasze małe powszednie doświadczenia, ponad materialne czy psychologiczne korzyści, spory, a także ponad tę odrobinę dobra lub miłości, jaką - powodowani odruchem serca - możemy dać bliźniemu. Patrząc na Ernesta widzisz człowieka, który dobro i miłość rozdaje również z odruchu serca, ale - oprócz tego - działa wedle planu zmierzającego do celu, któ-

ry przekracza zwykle ludzkie doświadczenie i pasje, zmierzając do celu oświetlonego wiarą. Ernesto, rozgrzany ogniem chrześcijańskiej miłości, chce dostosować do woli Bożej, usiłując z pokorą działać zgodnie z planem zakreślonym przez Opatrzność Bożą, na tyle, na ile jest to możliwe dla nas, śmiertelnych. Ernesto jest z całej swej istoty „dobry", czyli, jak to się mawia, ma dobre serce. To bardzo ważne, lecz jest to cecha wspólna również wielu innym ludziom, tymczasem on ma coś więcej: mianowicie dobroć wrodzoną i żywą, uszlachetnioną przez wiarę oraz przez ów plan życia i działań przekształcających to, co może być zwykłym łagodnym i dobrodusznym charakterem, zdolnym wprawdzie do czynienia dobra, ale w sposób sporadyczny, nieoczekiwany, nierówny, w obowiązek stały, wypełniony dokładnie, na najwyższym poziomie. Obowiązek, który staje się stylem życia, który całkowicie go pochłania, któremu poświęca się z pełnym oddaniem, a nawet z wyrzeczeniami i ofiarami, do tego stopnia oddając swą pracę, swe zdolności, swój czas, że nie ma go już dla siebie, że nie ma już życia prywatnego. Oto przykład, który może wydać się błahy, ale tak nie jest: jeszcze nigdy, od kiedy go poznałem, nie widziałem, żeby spokojnie zjadł posiłek, tak by mu w tym nie przeszkodził jakiś telefon, jakaś rozmowa, jakieś nie cierpiące zwłoki pytanie. Znałem też inne osoby pozornie podobne do niego, to znaczy nadaktywne, ale u nich wynikało to albo z pewnego rodzaju nerwicy, albo dręczącego szukania jakiejś korzyści czy potwierdzenia siebie, albo też z tego, że były całkowicie oddane jakiemuś ideałowi, który - choć szlachetny i wzniosły - zawsze miał charakter ludzki i doczesny. Ernesto jest inny. Jego ideałem jest wiara, a jego zainteresowania, jak w przypadku każdego prawdziwego chrześcijanina,

dotyczą tego świata, lecz nie są z tego świata, zaś jego działalność zmierza zawsze nie do nagradzania samego siebie, lecz tylko do dobra i zbawienia bliźnich. Są oni dla niego braćmi, którym należy pomagać materialnie, a zwłaszcza duchowo za pomocą owego światła zwanego nadzieją.

Te płomienie miłości, chociaż rzadkie i rozproszone, oświetlają świat oraz przyszłość, upewniając nas, że wytrwale wprowadzane dobro zwycięży. Zadanie, jakie trzeba wykonać, jest oczywiście bezmiernie wielkie, i od kogoś, kto - jak Ernesto - trudzi się nad nim, wymaga poświęcenia wszystkich sił. Ta jego chęć myślenia o wszystkim, angażowania się we wszystko sprawia czasami, że wydaje się kimś zaborczym, kto nie pozostawia innym przestrzeni, kto chcąc być wszędzie, doprowadza do zaciemniania wielu spraw. Lecz gdy przyjrzymy się temu bliżej, widzimy, że tak nie jest. Jego pilność oznacza chęć zaopiekowania się innymi i tym, co tu się robi. On dobrze wie, że skupienie wszystkiego we własnych rękach oznacza powielanie siebie, i dlatego pierwsze co uczynił, to otoczył się zdolnymi, skutecznymi, wspaniałymi duchowo współpracownikami. W tych latach miałem okazję poznawać ich każdego dnia i moja opinia o tych cudownych osobach jest doskonale uzasadniona.

Właśnie dzięki nim, dzięki Ernesto, mogłem odzyskać nieco spokoju, znaleźć się na dobrej drodze do „uzdrowienia". Przyjmowali nie tylko kogoś kto, dotknięty nieuleczalnymi chorobami, został zepchnięty na margines społeczeństwa, ale i kogoś, komu - tak jak mnie - choroba toczyła duszę. I na tym przede wszystkim polega ich wielkość.

Dzięki, Ernesto.

Piętro Cavallero

135

W książce będącej wywiadem-rzeką z Ernestem Piętro Cavallero stwierdził: „Ten, kto przesadnie boi się cierpienia lub śmierci, w rezultacie będzie ciągle cierpiał i umierał tysiące razy. Tylko jedna bojaźń nie powinna nas nigdy opuszczać: bojaźń przed Bożą sprawiedliwością i przed skrzywdzeniem bliźnich. Nie jest ona tchórzostwem ani słabością, nie powoduje trwogi ani niepokoju, lecz czyni nas silniejszymi. Bojaźń ta jest łagodnym lękiem uspokajającym duszę i przezwyciężającym wszelki inny lęk".

Na pytanie: „Piętro, teraz, pod koniec życia, jak chciałbyś być wspominany?", dał odpowiedź złożoną z lęku i ufności, rozgoryczenia i nadziei: „Myślę - odparł ten wilk zamieniony w jagnię - że chciałbym zostać zapomniany. Swoją zapłatę otrzymam od Tego, który udzieli mi jej po osądzeniu całego mojego życia, i to mi wystarczy. Lecz jeśli muszę pozostawić jakiś znak mojego przejścia, to chciałbym, żeby był on związany z tym, co teraz robię, a nie z moją przeszłością. I żeby dopomógł innym, może większym niż ja nieszczęśnikom, uniknąć mojej drogi wiodącej do zła i samozniszczenia".

To słowa, nad którymi należy się zastanowić: świadczą one jasno, iż zło dlatego jest złem, że powoduje zło, zaś dobro jest dobrem, bo powoduje dobro!

4. Zakończenie opowieści o wilku z Gubbio <<

Teraz, bardziej podniesieni na duchu i bardziej zaangażowani, prześledźmy zakończenie opowieści o wilku z Gubbio:

> Wówczas święty Franciszek rzekł: „Bracie wilku, wyrządziłeś wiele szkód w tej okolicy i popełniłeś moc złego, niszcząc i zabijając wiele stworzeń bez pozwolenia Boga. A zabijałeś i pożerałeś nie tylko zwierzęta,

136

> lecz śmiałeś zabijać i ludzi, stworzonych na podobieństwo Boskie. Przeto zasłużyłeś na stryczek, jako złodziej i zbójca najgorszy, i lud cały krzyczy i szemrze przeciw tobie, i cała okolica jest tobie wroga. Lecz zawrę, bracie wilku, pokój między tobą a nimi, byś ich nie krzywdził więcej, a oni przebaczą ci wszelką urazę dawną i ani ludzie, ni psy nie będą cię już prześladować". Po tych słowach okazywał wilk ruchami ciała, ogona 1 oczu, że zgadza się na to, co mu rzekł święty Franciszek, i że będzie tego przestrzegał.
>
> Wówczas święty Franciszek powtórzył: „Bracie wilku, skoro postanawiasz zawrzeć i dzierżyć pokój, przyrzekam ci, że skłonię ludzi z tej okolicy, by żywili cię, dopóki żyć będziesz, tak że nie doznasz już głodu. Wiem bowiem, że skutkiem głodu popełniałeś zło wszelkie. Lecz wyświadczając ci tę łaskę, pragnę, bracie wilku, byś mi obiecał, że nie będziesz szkodził nigdy nikomu z ludzi ni zwierząt. Obiecujesz mi to?" Wilk skinieniem głowy dał znak wyraźny, że obiecuje. A święty Franciszek rzekł: „Bracie wilku, pragnę, byś dał mi porękę swej obietnicy, iżbym mógł jej zaufać".
>
> I kiedy święty Franciszek wyciągnął dłoń, by przyjąć jego porękę, wilk podniósł w górę łapę i poufale położył ją na dłoni świętego Franciszka, dając mu znak wierności, jak umiał. Wówczas święty Franciszek rzekł: „Bracie wilku, rozkazuję ci w imię Jezusa Chrystusa pójść teraz ze mną, bez zwłoki. Chodź zawrzeć pokój w imię Boże".

A wilk poszedł za nim posłusznie, wzorem łagodnego jagnięcia; co widząc mieszczanie dziwowali się wielce. I wnet rozeszła się wieść o tym po całym mieście.

Ileż to wilków mogłoby zmienić się w baranki! Ileż to zaciśniętych pięści mogłoby zmienić się w ręce wyciągnięte do uścisku!

137

Ileż siły nienawiści mogłoby zmienić się w siłę miłości!
Bóg wzywa każdego z nas, byśmy codziennie szukali własnego wilka we własnym Gubbio!
I wcale nie trzeba daleko chodzić.

5. Pewien wilk naszych czasów napisał wspaniałą modlitwę

Piętro Maso, młody chłopiec, który chcąc zagarnąć majątek zamordował własnych rodziców, stał się symbolem i przestrogą. Przestroga jest czytelna: w sercu, w którym nie ma Boga, może wybuchnąć wszelki rodzaj przemocy!
Dlatego dzisiejszej młodzieży grozi to, że stanie się ona najsmutniejszym i najokrutniejszym pokoleniem jakie kiedykolwiek pojawiło się na ziemi, jeżeli obfitości dóbr nie będzie towarzyszyć obfitość wiary i miłości.
Teraz Piętro Maso, wilk naszych czasów, odzyskał wzrok i napisał słowa, które brzmią jak szloch:

Panie,
chciałbym móc wyjąć
z Twego czoła wszystkie
ciernie i wbić je w moje ręce
splamione grzechem.
Chciałbym móc wyjąć
gwoździe z Twych rąk
i nóg
i wbić je w moje wargi,
które bluźniły.
Chciałbym móc uleczyć
ranę w Twoim boku
i nadstawić na cios włóczni
moje serce niegodne Twej miłości.

138

Gdzieżeś był, o Panie,
gdy moja dłoń zabijała
obojętna na Twe słowa?
Teraz to wiem!
Ty byłeś tam, na krzyżu,
raz jeszcze wydając
swój odwieczny krzyk miłości:
„Ojcze, przebacz im,

bo nie wiedzą, co czynią".
Przebacz mi... dobry Jezu!

Rozmyślajmy! Płaczmy! Nabierzmy znowu... nadziei!

Pomoc w modlitwie <<

6. Przed Jezusem ukrzyżowanym!

Jezu ukrzyżowany,
wszyscy Cię mogą oszukiwać, opuszczać,
zawodzić:
lecz Ty nigdy nas nie zawiedziesz!
Pozwoliłeś, żeby nasze ręce
okrutnie przybiły Cię do krzyża,
żeby nam powiedzieć, że Twoja miłość jest
prawdziwa,
szczera, wierna i niezmienna!

Jezu ukrzyżowany,
oczy naszych przodków szukały Ciebie
w trudnych dniach ich życia
i w Tobie znajdowały pociechę i pokój.
Oczy naszych rodziców widziały Twoje rany
i dostrzegały moc Bożej miłości,
która nie starzeje się ani nie więdnie.

139

Dziś nasze oczy widzą Twoje dłonie przybite
gwoździami,
a przecież zdolne obdarzyć prawdziwą wolnością;
widzą Twoje stopy przybite do drzewa krzyża,
a przecież zdolne chodzić i uczyć chodzenia;
widzą Twe serce włócznią przebite,
a przecież zdolne wciąż udzielać zbawczego
przebaczenia.

Jezu ukrzyżowany,
znikło złudzenie szczęścia bez Boga!
Powracamy do Ciebie, jedyna nadziejo i jedyny
wyzwolicielu,
jedyna radości i jedyna prawdo, która napełnia
serce
oraz nadaje sens i godność życiu wszystkich ludzi.
Jezu ukrzyżowany, zmiłuj się nad nami
grzesznymi! Amen.

KIEDY WIARA POMAGA ŻYĆ

Autor Olivier Leborgne
Wydawnictwo „es pe”

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA; TROSKA O ŚWIATŁOŚĆ 5
1. Spokojna głowa i dobre samopoczucie 6
2. Nadzwyczajne siły << 8
3. Udawany entuzjazm 9
1. BÓG A „ENERGIA KOSMICZNA" 11
1. „Pani bluźni" 13
2. Rzeczywistość to coś więcej niż widzialne obrazy 15
3. „Miłość, pokój, radość, cierpliwość" << 19
4. Nie ma energii bezosobowej ani nieokreślonej 21
5. Bóg nie zajmuje mojego miejsca 25
2. JEZUS — NAJLEPSZY NAUCZYCIEL? 29
1. Granice prawa 32
2. Miłosierdzie Boże jest niezmierzone 34
3. Stworzenie jest dobre << 37
4. Bóg nie czyni nas infantylnymi 40
3. „CHCIAŁBYM BYĆ TAK SZCZĘŚLIWY JAK ON" 43
1. Powrót wyczerpanego 45
2. Marzyłem o Kościele << 49
3. „Pan Bóg ma sporo szczęścia" 51
4. 1968—ideowy zamęt 55
4. KU BOGU — INDYWIDUALNIE CZY GRUPOWO? 57
1. Przeżywać głębię teraźniejszości 62
2. Kościół chroni mnie przed idolatrią << 65
3. Unikajmy anielskości 68
4. Nie ma niczego bardziej realnego niż Bóg << 70
5. Alirmacja tożsamości 72
5. KONFRONTACJA Z KONKURENCJĄ I KONFLIKTEM 75
1. Dobroczynność, ale nie ckliwość 77
2. Poszukiwanie innych << 80
3. Puste ręce 81
4. Płodność modlitwy 83
5. Nie ma pokoju bez prawdy 86
6. Magiczny zwrot ku rodzinie << 87
7. Bóg, seks i pieniądze 91
8. Akceptacja słabości 93
9. Zgoda na to, jaki jestem << 98
10. Kazirodcze stosunki z Panem Bogiem 100
11. Czystość jako cecha dynamiczna 101
6. PRZEŻYĆ SUKCES... I PORAŻKĘ 105
1. Dynamika obowiązkowości 106
2. Łączenie ambicji z pokorą 108
3. Zamykanie się w przeciętności << 110
4. Motor nadziei 113

5. „Ktoś cię miłuje"... „Będziesz miłował" << 115
6. Znaleźć trochę sił... 119
7. Jesteśmy ludźmi 122
7. CZAS PRÓBY — WYKRZYCZMY SWÓJ BUNT 127
1. Siła na dzisiaj 129
2. Tajemnica cierpienia 131
3. Nie wiedzą, o czym mówią << 134
4. Strzeż się doradcy 136
5. Wykrzyczeć Bogu swój bunt 138
6. Moje radości, moje bogactwa, moje lęki << 141
7. Radzić sobie z własną złością 143
8. Nie ma magicznych formuł pocieszenia 145
9. Czujna i dyskretna obecność 147
8. WARTOŚĆ BLIŹNIEGO 149
1. Wyrażanie złości 151
2. Czy kochasz siebie? 155
3. Zgoda na siebie << 158
4. Odróżniać bałwochwalstwo 160
5. Nieskończone miłosierdzie Boże 162
6. Bóg nie jest właścicielem osoby 164
ZAKOŃCZENIE; ZBAWIENIE NIE DOKONUJE SIĘ BEZ UDZIAŁU CZŁOWIEKA 167
1. Modlitwa przed egzaminem 168
2. Bóg nie odsuwa człowieka << 170

Numer strony z książki 5

PRZEDMOWA
TROSKA O ŚWIATŁOŚĆ

Czy wiara pomaga żyć? Rozpatrywanie zagadnienia w tym kontekście może się okazać zaskakujące, gdyż na ogół uważamy, że — przynajmniej teoretycznie — udziela nam ona odpowiedzi na podstawowe pytania, które nurtują każdego człowieka, takie jak: „Skąd przychodzimy?", „Kim jesteśmy?", „Co stanie się z nami po śmierci?".

Przez wieki chrześcijaństwo głosiło, że Bóg stworzył człowieka z miłości, a po śmierci otrzymamy nagrodę w postaci życia wiecznego, jeśli swoją ziemską egzystencją udowodnimy, iż odpowiedzieliśmy pozytywnie na Jego inicjatywę. Na tym przekonaniu budowały swe życie całe pokolenia

chrześcijan. W takim kontekście nigdy nie zastanawiano się nad tym, czy wiara pomaga nam w codziennych zmaganiach z rzeczywistością.

Jednak po drugiej wojnie światowej w masywnej strukturze wiary pojawiły się pęknięcia, związane z niepokojem o to, czy religie będą mogły długo opierać się wyzwaniom nowoczesności. Wielu ludzi zaczęło uważać, że postęp cywilizacyjny i nowe osiągnięcia triumfującego racjonalizmu doprowadzą do dyskwalifikacji wszelkich form religijnych praktyk.

Obecnie, czyli na początku XXI wieku, sytuacja ulega dalszym modyfikacjom. Jesteśmy coraz mniej pewni swoich przekonań, gdyż nie możemy już odwoływać się ani do optymistycznej filozofii scjentyzmu, ani do pewników przebrzmiałego marksizmu. Ludzie czują się zawiedzeni niespełnionymi obietnicami przebrzmiałych ideologii, więc szukają odpowiedzi na nurtujące ich pytania we wszystkich możliwych opcjach.

1. Spokojna głowa i dobre samopoczucie

Mimo ogromnego postępu technicznego i osiągnięć nauki podstawowe pytania egzystencjalne nie zniknęły, ale wypowiadamy je jeszcze wyraźniej w zagonionym, zdyszanym i zestresowanym świecie. Jednak, kto pomoże nam udzielić na nie odpowiedzi? Wydaje się, że dziś o wiele większym powodzeniem u ludzi cieszą się rozliczni sprzedawcy usług

terapeutycznych i duchowych, niż wielkie zinstytucjonalizowane Kościoły.

W efekcie oczekuje się od nich nie tyle odpowiedzi doktrynalnych, opartych na teoretycznej wiedzy i podbudowanych mocnymi argumentami, ile raczej praktycznych wskazówek na temat tego, jak zadbać o swoje ciało, żeby mieć dobre samopoczucie i co robić, aby zachowywać spokój i utrzymywać harmonijne relacje z innymi. Zakres proponowanych technik, które powinny zapewnić osiągnięcie tych celów, jest bardzo szeroki. Obejmuje on wiele rozmaitych działań, poczynając od stosowania wszelkiego rodzaju diet i reżimów pokarmowych, aż po najbardziej ascetyczną medytację oraz uczestniczenie w zajęciach, takich jak gimnastyka, joga, taniec, techniki relaksacyjne, garncarstwo, śpiew itd. Ludzie nie pytają o to, jakie prawdy dogmatyczne warto przyswajać; wolą raczej poznawać metody umożliwiające przeżywanie oryginalnych i ubogacających doświadczeń, które wyciszyłyby ich, uspokoiły i zjednoczyły z innymi. Dla wielu z nas jest to sprawa bardzo ważna, ponieważ żyjemy w społeczeństwie przesyconym zalewem informacji i obrazów, więc mamy wrażenie dezintegracji i utraty wewnętrznej jedności. Dlatego często różne osoby skłaniają się ku naukom buddyjskim, według których woda w głębinach pozostaje zawsze spokojna, mimo że na powierzchni morze często jest wzburzone i rozkołysane. Sądzą one, że modlitwa i medytacja pomogą im w odnalezieniu

równowagi na najgłębszych poziomach życia wewnętrznego.

2. Nadzwyczajne siły <<

W opisanej wyżej sytuacji wielu chrześcijan dopytuje się, czy wiara, obiecująca im wieczne szczęście po tamtej stronie, może w jakiś sposób pomagać w pokonywaniu trudności codziennej egzystencji.

Bardzo przychylnie wypowiadają się w tej kwestii osoby wierzące, które mieszkają na obszarze Ameryki Północnej i Południowej. Proponują one taki sposób praktykowania chrześcijaństwa, który ma sprawić, aby ludzie czuli się szczęśliwsi i nawiązywali harmonijne relacje z innymi. Niektórzy specjaliści od rozwoju osobowości

ośmielają się nawet doradzać ateistom, żeby inspirowali się radami Jezusa, a wtedy staną się bardziej wydajni i sprawni w swoim życiu zawodowym.

Czy celem takich działań jest ogłupianie ludzi, czy też odkrywanie autentycznej drogi do mądrości? Czy pewien sposób inspirowania się Ewangelią może naprawdę pomóc w codziennym życiu? Można by w to uwierzyć, sądząc po wiernych, którzy są całkowicie o tym przekonani i okazują niezwykłą, wręcz ożywczą energię w konfrontacji z trudami egzystencji. Ze swoich związków z Chrystusem zdają się oni czerpać nadzwyczajne siły, pozwalające im na akceptację ludzi przerażonych swoją

odmiennością i wspieranie tych, których ciężko doświadczyło życie.

Oczywiście wciąż pozostaje pytanie, czy ta ich wielka siła, odwaga i miłość, biorą się z ich naturalnego temperamentu, czy też faktycznie pomaga im mocna wiara.

3. Udawany entuzjazm

Kiedy rozważamy tę kwestię, nie możemy się zadowalać dogmatycznymi wypowiedziami teologów, którzy w swoim dyskursie nie uwzględniają codziennych doświadczeń współczesnych ludzi. Warto więc poszukać świadectwa takiego pasterza, który potrafiłby poważnie potraktować oczekiwania osób wierzących w to, że Chrystus może przekształcić ich życie, a jednocześnie byłby na tyle światły, aby umieć rozpoznać wszelkie namiastki życia duchowego i udawany entuzjazm.

Ojciec Olivier Leborgne, wikariusz generalny diecezji wersalskiej, był odpowiedzialny za wiele parafii, a jednocześnie kierował pracami z zakresu teologii moralnej w Paryskim Instytucie Katolickim, nadzorował też diecezjalną służbę katechetyczną. Jego światła postawa oraz inne cenne cechy, takie jak życzliwość, ciepło i zaangażowanie się w głoszenie Dobrej Nowiny, sprawiają, że możemy głębiej rozważyć pytania, jakie po cichu zadają sobie wierni. Czy wiara w Jezusa Chrystusa może pomóc nam

w codziennym życiu? Czy pomoc ta manifestuje się w konkretnych sytuacjach, takich jak sukces, porażka, konkurencja, przemoc, miłość, cierpienie...? Odpowiedzi wydają się bardzo interesujące, biorąc pod uwagę to, że nie są one ani teoretyczne, ani kategoryczne.

Z rozmów przeprowadzonych z chrześcijanami wynika, że możemy dostrzec ślady Bożego działania w konkretnych ludzkich historiach. Ingerencja Boga, która rzadko bywa spektakularna, nie ma w sobie ani odrobiny magii. Często wywołuje zmieszanie, poza tym nie manifestuje się za każdym razem tam, gdzie oczekujemy jej najbardziej, ani też w taki sposób, w jaki sobie to wyobrażamy. Pan zdaje się działać w nas głównie drogą przenikania w głąb ludzkich dusz. Respektuje nasze człowieczeństwo i nie narzuca się nam w sposób niezgodny z prawami naszej psychiki. Nie manipuluje nami, nie postępuje tak, jak czyniłoby to dziecko, które podczas zabawy narzuca swoim lalkom dowolne gesty i układy. Nie usuwa też w cudowny sposób przeszkód, które znajdują się na naszej drodze.

Jednak Pan może dawać nam odwagę konieczną do przetrwania ciężkich chwil, a także siłę potrzebną do akceptowania ludzi, którzy czują się niekochani i zepchnięci na

margines społeczeństwa. Sposób, w jaki Bóg ingeruje w nasze życie, częściej przypomina powolne przeobrażanie serca niż wielkie przewroty.

Yves de Gentil-Baichis

11

1. BÓG A „ENERGIA KOSMICZNA"

— Obecnie trudno jest żyć wiarą. Dawniej, kiedy niemal wszyscy z naszego otoczenia — rodzice, przyjaciele i znajomi — wierzyli w prawdy głoszone przez Kościół, większość z nas nie potrzebowała doświadczania obecności Boga, aby móc praktykować. Dzisiaj ludziom nie wystarcza już tradycyjne nauczanie i dlatego nie czują się pewnie. Nowe pokolenia wiernych pragną więc znaleźć konkretny, niemal doświadczalny dowód na istnienie Boga.

— Jest prawdą, że dziś nie wystarcza już wiara budowana na gruncie społecznej tradycji, a ludzie nie zadowalają się kultywowaniem dawnych zwyczajów, oczywiście w szlachetnym znaczeniu tego słowa.

12

Z jednej strony jest to sytuacja szczęśliwa, gdyż spotkanie z Chrystusem wymaga od każdego z nas osobistego zaangażowania. Konieczne staje się działanie mojego „ja", które potrafi się otworzyć na dar, jaki Bóg składa z samego siebie.

Z drugiej zaś strony, aby móc tak czynić, muszę oprzeć swoją wiarę w Jezusa na przekonaniu, które zostało mocno ugruntowane przez własne doświadczenie. Zatem istotna staje się tu zarówno moja wiedza, jak też umiejętność odczytywania owego doświadczenia, bowiem tylko wtedy będę umiał dostrzec to, czego ono we mnie dotyka. Jak więc można odróżnić obszar, który należy do sfery autentycznego spotkania z Bogiem od tego, co bywa projekcją złudzeń i wytworem najczystszej fantazji?

— Po drugiej stronie Atlantyku wielu ludzi zwraca się ku religii, by prosić Boga o zwiększenie swoich możliwości — o większą sprawność fizyczną, psychiczną i intelektualną. Itak na przykład amerykański doktor filozofii, religioznawstwa i prawa, Joseph Murphy, twierdzi, że istnieje w nas jakaś ogromna moc, kosmiczna energia, która potrafi całkowicie przekształcić życie duchowe, psychikę i relacje społeczne[1]*. Energia ta, która nie jest niczym innym, jak tylko Bożą mocą, może dać nam szczęście i spokój duszy, jeśli zwrócimy się ku niej w modlitwie. Czyżby przedstawiciele tego prądu, rozpowszechnionego w Stanach Zjednoczonych i Brazylii, byli w błędzie?*

1 Joseph Murphy, *Energia z kosmosu*, Wydawnictwo Diogenes, Warszawa 2002.

13

- Wierzę głęboko, że Ewangelia niesie ze sobą nie tylko wezwanie do nawrócenia, ale przede wszystkim siłę, która może nas przekształcać. Zatem w teoriach amerykańskiego pisarza tkwi sporo prawdy Jeżeli Jezus rzeczywiście zmartwychwstał, w co wierzę, jeśli sakramenty święte upamiętniają Jego śmierć i zmartwychwstanie — przy czym owo upamiętnienie nie pozostaje jedynie niejasnym wspomnieniem, ale jest tym, co sprawia,

że uczestniczymy w wyjątkowym wydarzeniu zbawienia przez krzyż — to przyjęcie sakramentu mocno rozwija we mnie coś z boskości. A dzięki temu boskiemu elementowi moje człowieczeństwo odnajduje środki potrzebne do rozwoju kreatywności.

1. „Pani bluźni"

Rezultaty żarliwej wiary w Chrystusa dostrzegamy najwyraźniej w zachowaniu wielkich chrześcijan i świętych. I tak na przykład, kiedy słyszymy, jak żarliwie -występował w obronie najuboższych Abba Pierre, wyczuwamy, że swoją energię czerpał on z bliskości z Chrystusem. Kiedy słyszymy, jak żarliwie występował w obronie najuboższych, wyczuwamy, że swoją energię czerpał z bliskości z Chrystusem. Z tego samego źródła korzystała Matka Teresa. Wzorców tych nie powinniśmy uważać za niedostępne osiągnięcia idealizmu i podziwiać z daleka; dzięki nim możemy natomiast przeczuwać, co może nam dawać obcowanie ze Zmartwychwstałym.

14

Czasem chrześcijanie nie potrafią się przyznać do tego, że cierpią z powodu silnego poczucia winy bądź głębokiego lekceważenia samych siebie. Mam tu na myśli pewną kobietę, która była oczarowana tym, co Bóg czynił w życiu innych, ale zarazem uważała, że w jej sytuacji Jezus nie mógłby uczynić niczego podobnego. Dlatego powiedziałem do niej kiedyś: „Pani bluźni, twierdząc, że Pan nie może uczynić dla niej tego, co czyni dla innych; ogranicza Go pani; nie pozwala Mu pani na bycie Bogiem w pani życiu".

Tego rodzaju postawę spotykam bardzo często. Niewątpliwie u jej źródeł leży słuszne przekonanie, że nie jesteśmy godni Boga, co oczywiście jest prawdą. Jednak nie w tym tkwi problem. Nigdy nie będziemy Go godni — wiemy o tym. A jednak lubię słowa, które wypowiadamy podczas liturgii: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja".

Jak można więc pomóc ludziom, aby zaczęli żyć nie tylko w poczuciu słusznego i należnego szacunku wobec samych siebie, ale także w gotowości do ufnego i pokornego przyjmowania dzieł Bożych w swoim życiu i do uwzględnienia ich w akcie wiary?

15

2. Rzeczywistość to coś więcej niż widzialne obrazy

- Czy ojciec nie odnosi wrażenia, że ludzie, którzy oczekują od religii chrześcijańskiej jakiejś dynamicznej siły, ułatwiającej im życie w trudnym świecie, zwracają się raczej do Boga Ojca, a nie do Jezusa Chrystusa ?

- Jeżeli pragnienie pełni życia rozwija się w nas wtedy, kiedy myślimy o Bogu Ojcu, to chwała Mu za to. Niezależnie od tego, czy ludzie nazywają Go Chrystusem, czy nie nazywają Go wcale, chwała Panu Bogu. Osoba Jezusa wykracza daleko poza utarte pojęcia i schematy. Jednak w kierowanych do Boga Ojca prośbach o rozwinięcie naszych ludzkich możliwości znajdujemy często bardzo wiele indywidualizmu i egoizmu. Ponadto ciekawi mnie zagadnienie znaczenia tego rodzaju kroków — w dalszej perspektywie — dla nas samych i dla całego społeczeństwa. Przywołujemy imię Boga, poszukując życiowej energii. Jednak ten sposób działania jest bliższy psychologicznej

autosugestii niż kroczeniu w prawdzie ku Bogu, będącemu źródłem wszelkiego życia. Kiedy wyznawcy różnych teorii mówią o „energii kosmicznej", zastanawiam się, ku jakiej energii się zwracają i gdzie jej szukają.
Dlatego stoję na stanowisku, że w tym przypadku najważniejsza staje się prawda przeżywanych doświadczeń, gdyż afektywny entuzjazm, który do niczego nie prowadzi, pociąga za sobą niebezpieczeństwo popełniania poważnych błędów. Odnoszę

się z wielką rezerwą do płynnej i niejasnej koncepcji „energii kosmicznej"— pojęcia, na które powołują się wszystkie aktualne prądy ezoteryczne i odłamy ruchu New Age.

- *Jednak, czy w wielu wypadkach owo pragnienie przeżywania duchowych doświadczeń nie okazuje się zdrową reakcją? Oni nie chcą zamykać się w coraz bardziej zracjonalizowanym świecie, mato dostępnym dla religijnego wymiaru egzystencji...*

- Jestem świadomy tego, że czasami miewamy tak racjonalną wizję życia w wierze, że ignorujemy wszystko to, co wykracza poza rozum. Ale rzeczywistość nie ogranicza się do tego, co widzimy; powinniśmy więc zachować wobec niej głęboką pokorę. Niewątpliwie istnieją pewne zjawiska, określane mianem duchowych, których nie zdołaliśmy poznać zbyt dobrze, a jednak stanowią one nieodłączną część naszej rzeczywistości.

Kiedy słyszę, że wyznawcy niektórych idei mówią o boskiej energii, nie twierdzę, że jest to myślenie fałszywe. Nie uważam też za szaleńców tych, którzy rozprawiają o zjawach lub o nadzwyczajnych stanach mistycznych. Istnieją takie doznania, w które nie mamy prawa wątpić, bowiem rzeczywistość wykracza poza rzeczy widzialne. Jednak nie wolno nam brać za dobrą monetę wszystkich niezwykłych przeżyć.
Obecnie należy uświadamiać społeczeństwu, że powinno nauczyć się odróżniania prawdziwych do

świadczeń od zaśmiecających umysły fantazmatów, wytwarzanych przez wyobraźnię. Nie mam tu na myśli negowania wszystkiego, co istnieje, lecz artykułowanie i weryfikację autentyczności przeżyć.

- *Ale jak zweryfikować autentyczność duchowego doświadczenia?*

- Najpierw powinniśmy porozmawiać z osobą, która je przeżyła. Trzeba się zastanowić nad tym, czego doznała, dopuszczając przy tym wszelką konstruktywną i pozytywną krytykę. Taka postawa wymaga założenia, że moje doświadczenie nie musi być normą dla wszelkiego życia duchowego. Należy pogodzić się z tym, że to, co przeżyłem, powinno zostać zweryfikowane w procesie konfrontacji.

Jedną z przyczyn mojego bardzo silnego związku z Kościołem jest to, że chroni mnie on przed bałwochwalstwem. Potrzebuję takiego spojrzenia od zewnątrz, które spowoduje, że nie ograniczę się do mojej własnej, jedynej prawdy. To właśnie zdanie Kościoła pozwala mi odczytać prawdę w tym, co widziałem i przeżyłem.

Kiedy udzielam chrztu świętego, zdarza mi się mówić rodzicom dziecka: „Nie będziemy chrzcić waszego dziecka w waszej wierze". Widząc, że słowa te budzą konsternację i pewien niepokój, dodaję, że dziecko nie zostanie ochrzczone także w mo-

jej wierze. I bardzo dobrze, bo wiemy już, że jest ona ograniczona. Dziecko zostanie ochrzczone

18

w wierze Kościoła, którą wyznajemy wszyscy. Jest to skarb daleko większy i bogatszy od tego wszystkiego, co potrafimy pojąć. Chcemy przekazać waszemu dziecku całą tę spuściznę, a nie tylko tę jej część, którą potrafi dostrzec każdy z nas.

Zatem weryfikowanie oznacza akceptację świadomości tego, że inni mają światłe i krytyczne spojrzenie na to, czym żyjemy oraz otwierają nam oczy na szerszą perspektywę.

Myślę tu o pewnej starszej pani, którą miałem szczęście odwiedzać przez wiele lat. Wierzę, że była ona prawdziwą mistyczką, jedną z tych kobiet, które mają głowę w niebie, ale nogami stoją mocno na ziemi. Doświadczenia, o jakich mi opowiadała, były mi zupełnie nieznane. Mówiła przy tym: „Boję się trochę o siebie, bo może jestem szalona". Zaprzeczałem, ale nie po to, aby ją uspokoić. Zdawałem sobie sprawę z dwóch istotnych elementów jej postawy.

Osoba ta umiała opowiadać komuś innemu o tym, co przeżyła, a zarazem potrafiła słuchać odmiennego zdania na własny temat. Jest to dla mnie bardzo ważne, bowiem widywałem ludzi, którzy uznawali swoje przeżycia za prawdę absolutną i nie pozwalali innym na jakiekolwiek krytyczne wypowiedzi. Odmowa szerszego spojrzenia na swoje życie zawsze sygnalizuje nam, że dany przypadek nie jest doświadczeniem Ducha — w chrześcijańskim rozumieniu tego pojęcia. Zatem pierwsza weryfikacja polega na zaakceptowaniu konfrontacji z odmiennością.

19

3. „Miłość, pokój, radość, cierpliwość" <<

Wróćmy do problemu starszej kobiety — mistyczki. Wiedziałem, że to, o czym opowiada, musiało mieć dla niej naprawdę duże znaczenie. Jest to pewna stała cecha, charakterystyczna dla tradycji. Doświadczenie duchowe można poznać po owocach, takich jak okazywanie dobroci czy zachowanie odpowiedniej postawy wobec rzeczywistości. Jak to się dzieje, że ktoś, kto je przeżył, bardziej uwrażliwia się na sprawy bliźnich, więcej się w nie angażuje, lepiej się w nich orientuje, widzi w nich więcej życia i radości?

Święty Paweł w *Liście do Galatów* mówi o owocach Ducha, którymi są „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Gal 5, 22-23). Prawdziwe doświadczenie zawsze jest skierowane na budowanie i rozwój autentycznej dobroci u danej osoby.

- *Co ojciec ma na myśli, mówiąc o autentycznej dobroci?*

- W tym miejscu chciałbym przywołać koncepcję osoby ludzkiej, od której odróżniam koncepcję indywiduum. To ostatnie bywa jedynie jakimś trybikiem i numerkiem w tłumie. Osoba staje się kimś absolutnie jedynym, kimś, kto nie może żyć w izolacji, nie nawiązując relacji z innymi. Jest ona owocem daru i w nim się realizuje. Nie istnieje inaczej, jak tylko poprzedzona przez kogoś i powołana do życia. Zatem pozostaje problem wiedzy na temat

tego, czy doświadczenie duchowe, jakie przeżywam, przeobraża moje wnętrze i czy otwiera je, umożliwiając mi nowy sposób kontaktu z innymi ludźmi i z Bogiem.

Znajomy jezuita zwrócił mi uwagę na pewien aspekt Kazania na Górze, pochodzącego z *Ewangelii według świętego Mateusza*, który wydaje się bardzo przydatny w wyjaśnieniu tej kwestii. Tuż przed modlitwą „Ojcze nasz" Jezus modli się przez chwilę, kończąc następującymi słowami: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu" (Mt 6, 6). Zwroty: „wejdź do swej izdebki" i „zamknij drzwi" nakazują nam, byśmy odwołali się do swojego wnętrza. Zaraz potem Pan dodaje: „Wy zatem tak się módlcie: «Ojcze nasz, który jesteś w niebie [...]»" (Mt 6, 8-9). Niebo jest miejscem odmienności, obszarem, na którym przebywa Bóg. On okazuje się bliższy mnie niż ja sam i równie głęboko zamieszkuje w sercach innych.

Na tym polega Boża tajemnica — moje najgłębsze wnętrze jest terenem, na którym stykają się odmienności. Tu możemy spotkać samego Pana, a w Nim wszystkich tych, którzy współtworzą nasze życie i tych, do których On nas posyła. W autentycznym doświadczeniu duchowym otwieramy się na Boga i na innych.

- *Ojciec cytuje świętego Pawia, przywołując owoce Ducha, które mają na nas kojący wpływ. Czy w każdym wypadku jest to prawdą?*

- Wierzę w to, aczkolwiek muszę zaznaczyć, że ów wpływ bywa różny, w zależności od konkretnego człowieka, jego historii i osobowości. Przede wszystkim należy się dowiedzieć, czy przeżycie duchowe pomaga danej osobie w jej kształtowaniu siebie, czy pozwala na łagodzenie wewnętrznych napięć i polepszanie jej relacji z innymi ludźmi. Kiedy te trudności zanikają bądź się potęgują, samo doświadczenie może się okazać podejrzane. Pokój i radość zawsze są przejawami działania Ducha.

Chrystus obiecał nam radość, ale nie mówił, że będzie łatwo; obiecał też pokój, którego nie należy mylić ze spokojem. Pokój — zdaniem ewangelistów

- nie odnosi się wyłącznie do sytuacji walki. Oczywiście pewne bitwy i wojny niszczą nas, ale niektóre są niezbędne. Pokój, który przynosi nam Chrystus, nie oznacza nieskomplikowanego i spokojnego życia, pozbawionego wszelkich zmartwień. Tradycja przecież też mówi nam o duchowej walce.

4. Nie ma energii bezosobowej ani nieokreślonej

- *Wyznawcy niektórych rodzajów duchowości proponują osiąganie stanu beztroskiego spokoju, który zacierałby wszelkie chropowatości życia i czyniłby nas niewrażliwymi na troski i trudności. Wydaje się, że chrześcijaństwo nie prezentuje takiego wzorca...*

- Dla mnie różnica jest oczywista: chrześcijaństwo nie obiecuje niewrażliwości ani beztroski, lecz proponuje nam wspólny marsz z samym Bogiem, który w Jezusie

Chrystusie jest ciałem mego ciała, śmiercią mojej śmierci, i pragnie, abym żył Jego życiem. Nie chodzi tu o jakąś bezosobową i nieokreśloną energię, która miałaby w nas zamieszkać. Bóg proponuje nam wspólnotę, i to nie byle jaką wspólnotę. Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł stać się Bogiem — mówią ojcowie Kościoła. On został towarzyszem ludzi po to, byśmy my wszyscy mogli się stać uczestnikami i towarzyszami Jego życia. Wszystko to zmienia naszą perspektywę widzenia świata.

W wykładach amerykańskiego pisarza na temat boskiej energii nie ma ani spotkania, ani żadnego związku między „ja" i „ty". A przecież Pan jest kimś, kto od wieków mówi do nas „ty", kimś, kto powołał nas do życia. Lubię słowa Gastona Bachelarda, który powiedział: „Żyjemy uśpieni w uśpionym świecie, lecz gdy tylko słyszymy *ty* szeptane do naszego ucha, budzimy się. *Ja* budzi się dzięki łasce, jaką *Ty* mnie obdarzasz. Byliśmy niczym, byliśmy jak rzeczy, dopóki nie zostaliśmy złączeni". Te słowa przywołują podstawową życiową prawdę. Pobrzmiewa w nich także jedno z fundamentalnych doświadczeń naszej wiary.

- *Chrześcijańskie życie nie jest spokojnym i bezstresowym dążeniem do radości i szczęścia. Tajemnica śmierci*

23

i zmartwychwstania Chrystusa sprawia, że musimy przejść rozmaite próby, zanim uzyskamy pogodę ducha.

- Najbardziej zachwyca mnie w wierze to, że nie jestem czymś na kształt lalki Barbie — zabawką w rękach Boga. Fascynuje mnie delikatność Tego, który zamieszkał we mnie, nie zajmując mojego miejsca, lecz dając mi je — na przekór wszelkim deformacjom i wadom mojego człowieczeństwa. Paradoksem wydaje się to, że nie mogę zająć swojego miejsca inaczej, jak tylko otrzymując je od kogoś. Właśnie na tym polega bycie synem i wyznawanie Boga jako Ojca. Sam nie powołuję siebie do życia, lecz otrzymuję istnienie od kogoś. Pan czerpie radość nie z tego, że prowadzi mnie jak na sznurku (Bóg nie traktuje nas w sposób paternalistyczny ani infantylizujący), ale z tego, iż powołał mnie do życia na przekór wszelkim przeciwnościom. Dlatego wiara nie może być czymś magicznym, bowiem byłoby to działanie wbrew mojej ludzkiej naturze. Gdybym był na przykład dynią, to nie mógłbym ni stąd, ni zowąd przemienić się w karocę, chyba że uczyniłby to za mnie jakiś magik. Ale oznaczałoby to, że ja — jako dynia — nie mam własnej godności. Gdyby Bóg zamienił mnie — w jakiś magiczny sposób — w coś innego, znaczyłoby to, że nie jestem dla Niego cenny, że moja ludzka natura jest nic niewarta oraz że On mnie nie miłuje. Kiedy się kogoś kocha, to pragnie się jego dobra, dba się o niego i uczestniczy

24

się w jego radościach; wtedy zawsze chodzi o konkretną osobę, a nie o jakąś projekcję czy idealizację.

Zatem wiara zazwyczaj nie wywołuje nagłych przemian. Jednak wtedy, gdy otwieram się na Chrystusa i pozwalam Mu, aby rozwijał się we mnie przez wytrwałe przyjmowanie daru Ducha, On działa w moim sercu. Bóg — respektując prawa ludzkiej natury — powoduje, że dokonuje się we mnie prawdziwa przemiana i prawdziwe nawrócenie. On nie żyje za mnie — nie walczy z przeciwnościami mojego losu, którym ja mam stawić czoło — ale przychodzi, aby pokonywać je ze mną, dzięki czemu nie

jestem sam. To ja, pokonując przez Chrystusa zmartwychwstałego trudy życia, realizuję pełnię mojego życia w Nim i z Nim.

- *W jaki sposób ojciec wykorzystuje to odkrycie w swojej duszpasterskiej praktyce?*

- Zmartwychwstały daje nam energię do walki z lękiem, nieufnością, z zamykaniem się w sobie. Z narzeczonymi, których przygotowuję do małżeństwa, lubię rozważać ślubne formuły, jakie wypowiadają oni później w urzędzie stanu cywilnego i w kościele. Zastrzegam, że jestem gorliwym obrońcą małżeństwa cywilnego, którego nie wolno oczerniać. Jaka by nie była forma tego czasami zbyt pochopnie zawieranego związku, słowa wypowiadane w urzędzie mają bardzo istotne znaczenie, ponieważ są przejawem społecznego wymiaru małżeństwa.

25

Interesujące wydaje się porównanie cywilnych i kościelnych formuł ślubnych. We francuskim urzędzie mer zadaje narzeczonym pytanie: „Czy chcesz wziąć za żonę (męża) pannę X (pana X)?". W kościele natomiast to młodzi ludzie pytają się wzajemnie: „Czy chcesz zostać moją żoną?", „Czy chcesz być moim mężem?". Ale w każdym przypadku odpowiedzią nie są jedynie słowa: „Tak, chcę". Pełna formuła brzmi następująco: „Przyjmuję cię za męża (żonę) i daję ci siebie, by kochać cię wiernie przez całe nasze życie".

5. Bóg nie zajmuje mojego miejsca

Kiedy młoda para wypowiada słowa przysięgi — zarówno w merostwie, jak i w urzędzie — posługuje się czasownikiem „brać". Skoro miłość chce brać i zagarniać dla siebie... Niewątpliwie utylitarna koncepcja związku stanowi pokusę, która czyha na nas wszystkich. We francuskim Kościele natomiast mówi się o dawaniu i przyjmowaniu. „Przyjmuję cię" takiego, jakim jesteś, czyli takiego, jakiego cię znam i jakiego cię nie znam. Przyjmuję cię takiego, jakim jesteś (nigdy nie przestanę tego odkrywać), a nie takiego, o jakim marzę. „Daję ci siebie" taką, jaką jestem — nie tylko z tym, co mi się podoba, ale także ze wszystkimi moimi wadami, ograniczeniami i niedociągnięciami. Daję ci siebie taką, jaką jestem, niekoniecznie zaś taką, jaką chciałabym być.

26

Wydaje się, że cały problem polega na istocie owej zmiany, owego przejścia od „biorę" do „przyjmuję cię i daję ci siebie". Właśnie w tym miejscu stoi Chrystusowy krzyż. Jezus nie jest moralizatorem, nie przybywa po to, aby powiedzieć mi o tym, o czym doskonale wiem i co uważam za ważne, lecz aby uświadomić mi to, czego jeszcze dobrze nie wiem i czego nie umiem (kochać). W swojej śmierci i zmartwychwstaniu On staje się we mnie źródłem. W swojej śmierci przychodzi, aby zamieszkać w moim ciele, by mieć udział w mojej śmierci i w swoim zmartwychwstaniu, by otworzyć przede mną możliwości na przyszłość, wykraczające poza moje ludzkie ograniczenia. Chrystus w tajemnicy paschalnej staje się niejako „siłą napędową" życia i źródłem miłości.

Miłość praktykowana w Nim, zanim stanie się przykazaniem, jest obietnicą. To ma swój głęboki sens. W ciele Jezus przezwyciężył śmierć i nienawiść. Dzięki temu zaś w naszym ciele mogły zostać otwarte drogi miłości i życia — przez Niego, z Nim i w Nim.

Bóg zbawia (takie jest znaczenie imienia Jezus), stając się Bogiem z nami — Emmanuelem.

Bóg w swej miłości i mocy nie narzuca się, nie zajmuje mojego miejsca, lecz odbudowuje we mnie zdolność do miłości, dając mi środki do jej praktykowania. Jest to dla mnie jeden z kluczowych momentów chrześcijańskiego objawienia.

27

- *Tak, ale czy w tej chrześcijańskiej tajemnicy nie ma jakiejś sprzeczności, szczególnie w żądaniu wyrzeczenia się niektórych pragnień?*

- Musimy wyrzec się grzechu, czyli tego, co każe nam umrzeć. Nie chodzi tu o jakąś masochistyczną postawę, o wyrzekanie się dla samego wyrzeczenia, ale o to, aby pozbyć się wspólników śmierci i móc się narodzić dla boskości. Śmierć nie jest jedynie biologią, ale tym wszystkim, co niszczy człowieka, co go dehumanizuje. Zatem nasza droga ku pełni człowieczeństwa biegnie przez wyrzeczenia. „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją [...]" (Rdz 2, 24) — mówi Jezus, przywołując drugi opis stworzenia w drugim rozdziale *Księgi Rodzaju.* Opuszcza ich dla miłości.

Jest w człowieku taka rana, która czyni go wspólnikiem własnej śmierci. Zapoczątkowało ją doświadczenie grzechu. Właśnie grzech stał się prawdziwym zaprzeczeniem życia. Na szczęście nie jesteśmy sami w tej niedoli, bowiem Chrystus przychodzi, aby ją z nami dzielić.

29

2. JEZUS — NAJLEPSZY NAUCZYCIEL?

- *Współcześnie niektórzy uważają, że Ewangelia stanowi nośnik nadzwyczajnej mądrości, a Jezus jest wybitnym nauczycielem*[2]*. Docenia się Jego życzliwość, służenie dobrą radą i bezwarunkowe akceptowanie każdego człowieka. Uważa się, że swoim życiem i nauczaniem może On ułatwiać ludziom rozwój i dostosowywanie się do nowych sytuacji, a także pomagać im w pozbywaniu się przesądów. A poprzez redukowanie lęków i napięć, umożliwia człowiekowi odnoszenie osobistych i zawodowych sukcesów.*

2 Sophie Soria, Un coach nommé Jésus [Nauczyciel imieniem Jezus], Dunod/InterEditions, 2005.

30

Innymi słowy, można uznać, że Jezus może przywracać ludziom wiarę w siebie, stymulować ich i sprzyjać w osiąganiu przez nich sukcesów. Ocenia się również, że Jego nauczanie zawiera skuteczną filozofię codzienności, z której mogą korzystać także ci, którzy nie wierzą w Boga. Nie sądzi ojciec, że traktowanie Chrystusa jako doradcy człowieka może być pierwszym etapem na drodze zbliżenia się do Boga?

— W obliczu takiej postawy reaguję w sposób ambiwalentny: z jednej strony odpowiadam na nią pozytywnie, z drugiej zaś wykazuję wobec niej dużą rezerwę. Moja akceptacja wynika ze świadomości tego, że teksty dotyczące mądrości odgrywają ważną rolę w *Biblii.* Pan Jezus jest mistrzem mądrości, widać to po Jego nauczaniu, po sposobie odnoszenia się do ludzi, pocieszania ich, ale także kontestowania ich zachowań.

Każde słowo i każdy gest Chrystusa mają wielkie znaczenie, dlatego znajduję w nich źródło mądrości zdolnej do ulepszania relacji rodzinnych, inicjatyw społecznych, a nawet działań zawodowych.
Szczególnie istotne jest to, że Jezus objawia człowiekowi pełnię jego powołania. Sobór Watykański II w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym (Gaudium et Spes)* deklaruje: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już

31

w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (paragraf 22).
W tym kontekście zastanawianie się nad życiem Chrystusa i Jego postępowaniem może pomagać nam w odkrywaniu dróg naszego człowieczeństwa. Zatem uważam, że postawa kierowników duchowych, którzy chcą w ten sposób pomóc mężczyznom i kobietom, jest propozycją interesującą. Dobrze jest zadać pytanie o to, w jaki sposób działanie Mistrza może stanowić dla mnie wzór postępowania i polepszania wzajemnych relacji ze środowiskiem.

- *Skąd się zatem biorą zastrzeżenia ojca do „treningu", który inspiruje się radami, jakie daje nam Jezus poprzez Ewangelie?*

- Sformułowałbym trzy zastrzeżenia. Po pierwsze, obawiam się instrumentalnego traktowania słowa Bożego, ponieważ istnieje ryzyko uzasadniania i legitymizowania *Pismem Świętym* teorii i praktyki takiej czy innej szkoły zarządzania. Wszak Ewangelia jest słowem żywym: daje pocieszenie i umacnia nas, ale także napomina nas i neguje złe czyny, bowiem Jezus nie zawsze jest tak pełen słodyczy, jak się Go czasami przedstawia. Autor *Listu do Hebrajczyków* pisze o tym w następujący sposób: *„Żywe* bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do

32

rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (Hbr 4, 12). Gdybym do słowa Chrystusa, które przychodzi do mnie, podszedł w sposób instrumentalny, sprowadziłbym je do zbioru pocieszających recept, co nie pozwoliłoby mu na bycie tym, czym ono jest naprawdę.
Moje drugie zastrzeżenie ma charakter zasadniczy: Jezus nie przedstawia się jako mędrzec, który przyszedł po to, aby nauczać jakiejś doktryny ani udzielać nam rad, jak mamy lepiej żyć. Przybył, aby objawić Boga, deklarując, że On i Ojciec są jednym. Głosił ludziom, że Jego wspólnota z Ojcem w Duchu Świętym jest miejscem naszego zbawienia.
Kiedy czytam Ewangelie, mam przed sobą nie traktat moralny, ale Osobę, która głosi Dobrą Nowinę o Królestwie. Traktowanie tych tekstów wyłącznie w kategoriach mądrościowych byłoby wielką pomyłką, nieuwzględniającą ich istotnego sensu. Jeżeli wiara implikuje postępowanie moralne według nauki Chrystusa, nie może się ona redukować do etyki i nie jest w pierwszym rzędzie etyką.

1. Granice prawa

W rezultacie, gdy czytamy Ewangelie, poszukując w nich przede wszystkim wersów poświęconych zachowaniu i pryncypiom moralnym, ryzykujemy pominięcie samego Jezusa, który jest Dobrą Nowiną, objawioną człowiekowi.

I wreszcie trzecie zastrzeżenie: jest prawdą, że mamy absolutną potrzebę mądrości, jednak ona sama nie wystarczy. Wartością pierwszoplanową jest Dobra Nowina, będąca „motorem" nawrócenia. Należałoby jeszcze raz przeczytać wszystko to, o czym święty Paweł pisał na temat prawa. Prawo, które zostało dane nam przez Boga, jest dobre. Przypomina ono o podstawach naszego człowieczeństwa i wyznacza ścieżki, którymi powinniśmy się poruszać. Ukazuje ograniczenia, które nosimy w sobie, ale jest zarazem źródłem grzechu. Święty Paweł używa bardzo dosadnych słów na określenie prawa, gdyż nie udaje się nam postępować takimi drogami rozwoju, jakie ono nam wyznacza. Prawo określa ostateczny wzorzec naszego człowieczeństwa, ale nie daje nam środków, którymi moglibyśmy się posłużyć w dążeniu ku niemu. Właśnie z tego powodu jest ono naszym przekleństwem, jak powiada święty Paweł.

Z tego wynika, że cała mądrość, nawet ta najbardziej podstawowa, może się nie zdać na nic, gdyż własnymi siłami zupełnie nie potrafimy wcielić jej w życie.

- *Czy właśnie w tym kontekście święty Paweł mówi o głupstwie w słowie głoszonym przez Jezusa Chrystusa?*

- Święty Paweł dokładnie określa, o jaką mądrość chodzi, mówiąc: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla

Żydów, a głupstwem dla pogan [...] (1 Kor 1, 22)". Mądrość praktycznych rad, udzielanych przez natchnionych autorów Ewangelii, przewyższa swoją mocą Boże miłosierdzie, ucieleśnione w Jezusie Chrystusie i wykraczające poza całą logikę mądrości. Ona zawsze jest narażona na uwikłanie się w racjonalność swoich własnych argumentów, w swoje pragnienie porządku, często niezbędnego, ale narażającego ją niekiedy na zgubę. Dlatego też mądrość musi się na wszelkie sposoby konfrontować z własnymi ograniczeniami.

2. Miłosierdzie Boże jest niezmierzone

„To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi" (1 Kor 1,25). Sądzę, że to, co „jest głupstwem" u Chrystusa, naznaczyło wielkie postaci naszej wiary — świętych, którzy tworzą naszą historię. Są to mężczyźni i kobiety, którzy w sposób doskonały posiedli ludzką mądrość, ale pchani głupstwem bezgranicznej miłości, znaleźli się daleko poza logiką. W krzyżu tkwi bezmiar Bożego miłosierdzia. „Sednem życia jest miłość. Ewangelia nie przekazuje nam niczego innego, ale mówi o tym w sposób absolutny" — pisał Maurice Bellet.

- *W jakim sensie chodzi o bezmiar miłości?*

- Po pierwsze, śmierć Chrystusa na krzyżu jest wydarzeniem konkretnym, dokonującym się w historii. Chrystus nie jest mądrością — wysłannikiem Boga, który przyszedł, aby dać nam kilka uprzejmych i rozsądnych rad. Miłość Boża nie jest doktryną ani etyką i nie ogranicza się ona do pięknych, poruszających uczuć, którymi upajają się niektóre prądy duchowości. Ona stanowi zdarzenie manifestowane w Chrystusie. Wspominam o bezmiarze, gdyż jest to zdarzenie oferowane wszystkim ludziom. Zdarzenie, które przekracza wszelką ludzką logikę.

W Ewangelii zawsze szokuje nas odwrócenie sytuacji. Myślę tu o fragmencie *Ewangelii według świętego Łukasza*, w którym Jezus, dla pokazania, czym może być królestwo niebieskie, posłużył się przykładem pana wracającego z podróży. I mówi: „Szczęśliwi owi słudzy, których pan zastanie czuwających, gdy nadejdzie. Zaprawdę, powiadam wam: Przepasze się i każe im zasiąść do stołu, a obchodząc będzie im usługiwał." (Łk 12,37).

Ten zwrot wydaje się zdumiewający — głupstwo w stosunku do ludzkiej mądrości. Przecież, kiedy sługa czeka na swego pana, to on usługuje panu, a nie na odwrót. Odwrócenie przez Chrystusa tej ludzkiej logiki jest czymś na kształt rewolucji kopernikańskiej w naszym myśleniu o Bogu.

Wszyscy zostaliśmy naznaczeni pojęciem sprawiedliwości dystrybutywnej, czyli pewnego systemu zasądzania nagród i kar, który jest bardzo istotny dla życia społecznego. Często próbujemy rozciągać ten

36

system i obejmować nim także Boga. Istnieje więc taka głębia człowieczeństwa, która nie może osiągnąć siebie samej inaczej, jak tylko przez bezmiar Bożego miłosierdzia, przekraczającego w sposób nieskończony wszelkie zasądzanie nagród i kar.

Zostaliśmy też mocno naznaczeni pogańską mentalnością, w szczególności zaś przekonaniem, że powinniśmy otrzymywać co najmniej tyle, ile w zamian dajemy. Ten schemat domaga się ewangelizacji. Język zasługi jest często spotykany w naszych dyskursach, nawet religijnych. Zatem język krzyża należy do zupełnie innego porządku. Ewangelia Chrystusa jest ewangelią łaski.

- *Miłość Boża wydaje się głupstwem także wtedy, kiedy patrzymy na ludzi, do których jest ona skierowana. Przecież Chrystus przychodzi do nas niezależnie od wielkości naszych słabości, zdrad i zbrodni. Do „uczciwych ludzi" przychodzi tak samo jak do kryminalistów czy pedofilów.*

- Tak, przy czym mamy tu dwie niesprzeczne postawy, odwołujące się do siebie nawzajem. Pierwsza polega na żądaniu sprawiedliwości w przypadkach naruszania prawa i wejścia na drogę przestępstwa, jak to się dzieje na przykład z pedofilami. Można jedynie żałować, że czasami towarzyszy tym sprawom medialny rozgłos, natomiast w żadnym wypadku nie wolno nam ukrywać zabronionych czynów za zasłoną wstydliwości. Prawda i sprawiedliwość są nieodzowne.

37

Jednak żądanie, aby stała się sprawiedliwość, nie może przesłaniać zasadniczej prawdy: człowiek nigdy nie ogranicza się do swoich czynów. Niezależnie od naszych zachowań, zawsze możemy dostąpić Bożego miłosierdzia. Wobec bezmiaru miłosierdzia

nie możemy pozostawać obojętni. Podstawową sprawą w wizji chrześcijaństwa jest to, że nie chodzi w niej o próby ulepszania samych siebie na siłę, aby zasłużyć na miłość Boga. Chodzi o to, by przyjmować Pana, pozwolić się dotknąć i przemienić. Nawrócenie nie jest warunkiem zbawienia, natomiast zbawienie otwiera nam drzwi do nawrócenia.

3. Stworzenie jest dobre <<

Duszpasterską posługę sprawuję już od piętnastu lat — towarzyszę ludziom na ich drodze jako kierownik duchowy i udzielam im sakramentu pojednania. Mogę więc śmiało stwierdzić, że bardzo trudno jest pozwolić się kochać takim, jakim się jest. Często pragniemy, aby kochano nas jedynie za nasze zalety, a nie za to, jacy jesteśmy. A przecież to, co myślimy na swój własny temat, nie zawsze świadczy o tym, jacy jesteśmy naprawdę.

Byłem bardzo przejęty podczas moich pierwszych rekolekcji w seminarium, które prowadził jezuita, ojciec Charles Henri 0'Neil. Doskonale pamiętam, jak komentował on pierwszy rozdział *Księgi Rodzaju,* w którym zostało powiedziane, że to, co

Bóg stworzył w ciągu pierwszych pięciu dni, było dobre. Szóstego dnia Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na obraz i podobieństwo swoje, i stwierdził, że jest to bardzo dobre. Doszedłszy do tego miejsca, wspomniany kaznodzieja powiedział: „Kimże jesteście, że sądzicie, iż wasz grzech mógłby odsunąć od was wzrok Boga? Jakaż by to była pycha!" I dodawał słowa psalmu: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła" (Ps 139,14).

Trudno słuchać tego nawet nam samym, zwyczajnym ludziom, a czy w ogóle można powyższe słowa odnieść do wielkiego zbrodniarza? Uważam, że Bóg absolutnie nie przymyka oczu na nieludzkie cechy, jakie mogą się rozwinąć w konkretnym człowieku, prowadząc do zniszczenia zarówno jego ofiary, jak i jego samego. Wzrok Pana sięga głębiej, wnika w daną osobę, nawet w miejsce źródła żywego człowieczeństwa, które czasami ignoruje sam zbrodniarz.

- *To, o czym ojciec powiedział, nie jest ową dość woluntarystyczną religijnością, rozpowszechnioną w niektórych warstwach społecznych końca XIX i początku XX wieku, kiedy to wierzono, iż trzeba podążać ku Bogu na siłę, starając się o powiększanie własnych zasług i odwagę.*

- Przypominam sobie pewne spotkanie z ojcem Dominikiem Salinem, jezuitą, który mówiąc o kwestiach duchowych, używał wyrażenia „powolność"

- i odróżniał je od pojęcia bierności. Objaśniał tę różnicę, twierdząc, że w chrześcijańskim życiu istnieje coś, co należy do porządku „powolności", który nie ma w sobie nic z bierności. W rzeczywistości chrześcijańska dynamika jest poprzedzona przez miłość, która nie opiera się tylko na słowach czy na uczuciach, lecz odwołuje się do konkretnego wydarzenia w naszej historii.

Tym wydarzeniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, które odnawiają dla nas sakramenty święte. Zatem pierwszy wychodzi z inicjatywą Pan, co podkreśla święty Jan w słowach: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On

sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy" (1 J 4, 10). Jednak, jeżeli inicjatywa pochodzi od Boga, my musimy otworzyć się na nią, posiadać jakąś wewnętrzną zdolność do jej przyjęcia. Słowo „powolność" określa taką właśnie postawę, która pozwala nam powierzyć się śmiało Panu, aby On mógł otworzyć nasze serca na Wszystko Inne, co sprawi, że już nie zawsze będziemy pragnęli sprawowania pełnej kontroli nad naszym życiem. Woluntaryzm, jako idolatria woli, staje się bardzo niebezpieczny dla życia duchowego, gdyż nie chodzi w nim o podnoszenie się o własnych siłach, lecz o otwarcie się na miłość, która nas poprzedza i odnawia naszą energię.

4. Bóg nie czyni nas infantylnymi

Bardzo lubię formułę Erica Fuchsa, protestanckiego teologa, który powiada: „Wszystko jest dane i wszystko jest do zrobienia. Ale wszystko jest do zrobienia właśnie dlatego, że wszystko jest dane". Wszystko jest do zrobienia nawet wtedy, gdy zostało nam dane, ponieważ dar Boży nie czyni nas infantylnymi. Pan nie działa za nas, lecz przychodzi po to, aby umocnić nas i odnowić nasze siły. Ale możemy uczynić wszystko, ponieważ nasza wola potrafi się otworzyć na pierwotny dar Boga i jako taka przychodzi w pierwszym darze Bożej miłości, przejawiającej się w Jezusie Chrystusie.

Wolność i łaska potrzebują siebie nawzajem. Miłość należy przede wszystkim do kategorii łaski, czyli daru, który mnie wyprzedza. Nie pojawia się ona w sposób automatyczny, lecz wymaga udziału wolnej woli, która potrafi uwzględnić i docenić, że może się opierać na tej zawsze oferowanej łasce.

- *Czy gdyby „powolność" czyniła nas biernymi, pozostawałoby nam tylko życie w bierności?*

- Mielibyśmy wtedy do czynienia z jakimś odcieleśnionym pietyzmem, co oznaczałoby, że nie traktowalibyśmy poważnie wyzwań świata i że Bóg czyniłby nas infantylnymi. A przecież zostaliśmy obdarzeni godnością: zbawienie należy do kategorii łaski, a to oznacza, że nie jesteśmy w stanie

osiągnąć go własnymi siłami. To dzięki łasce możemy się stać ludzcy i zaangażować się w budowanie naszego człowieczeństwa. Święty Tomasz mówił, że łaska nie tłumi natury, lecz ją ulepsza.

- *Czy ojciec zna ludzi, którzy czerpią doświadczenie z tego nakłaniania do działania, jakie przekazuje nam Bóg?*

- Znam pewnego człowieka, bardzo zaangażowanego w działalność polityczną, który jest zastępcą mera w jednym z dużych miast. Napisał do mnie, że nie udziela się w chrześcijańskiej wspólnocie, gdyż jest całkowicie pochłonięty pracą na rzecz miasta. Niemniej dodał, że niedziela ma dla niego podstawowe znaczenie, gdyż energię potrzebną do działania w polityce czerpie z niedzielnej Eucharystii.

Myślę też o jednym młodzieńcu, którego kiedyś wezwałem i poprosiłem, aby zechciał się włączyć w prace federalnego zespołu Niezależnej Młodzieży Chrześcijańskiej (JIC).

Odmówił, gdyż w imię swojej wiary w Jezusa Chrystusa i pod wpływem swojej drogi w tym ruchu, postanowił zaangażować się mocno w działalność pewnego związku zawodowego. Z jednej strony znalazłem się w trudnej sytuacji, ponieważ jego decyzja utrudniła mi prowadzenie spraw JIC w diecezji, z drugiej zaś byłem bardzo zadowolony. Zawsze bowiem czuję ogromną radość, gdy chrześcijanie poświęcają się służbie dla

42

wspólnego dobra, tym bardziej że dziś dominują postawy indywidualizmu i fatalizmu.

Moim zdaniem ważne jest odkrywanie na nowo prawdy o tym, że chrześcijaństwo to religia wolności, a w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym nie staliśmy się więźniami determinizmu, który zdominował świat, lecz że istnieje przyszłość, o którą warto zabiegać i którą warto wspólnie budować. Nie wszyscy możemy zostać merami, posłami czy działaczami związków zawodowych, ale żąda się od nas poważnego udziału w życiu społecznym. Powołanie świeckich chrześcijan polega na byciu znakami i świadkami Chrystusa, zaangażowanymi w sprawy doczesne. Powinniśmy być świadkami, czyli ludźmi starającymi się o wspólne dobro, zdolnymi do brania na siebie odpowiedzialności za swoją pracę, niezależnie od tego, jakie funkcje pełnimy. I wierzę, że Bóg wspiera nas w tym dziele.

43

3. „CHCIAŁBYM BYĆ TAK SZCZĘŚLIWY JAK ON"

- *Co spowodowało, że ojciec wszedł na drogę Jezusa Chrystusa?*

- Urodziłem się w 1963 roku, jako czwarte spośród pięciorga dzieci. Mam siostrę bliźniaczkę. Moi rodzice, pochodzący z Bretanii, przybyli do Yvelines, gdy miałem sześć lat. Jako nastolatek uczęszczałem do szkół publicznych w Meulan i Mureaux, należałem też do harcerstwa i licznych grup nieformalnych.

Wzrastałem w typowej mieszczańskiej rodzinie na prowincji, w której wiara i silne zaangażowanie się w życie Kościoła były nieodłączną częścią życia.

44

Moi rodzice należeli do stowarzyszenia maryjnego, przy czym mama była katechetką. Ojciec przez wiele lat prowadził drużyny harcerskie, miał żywą i egzystencjalną wiarę; nigdy nie słyszałem, aby mówił o chrześcijaństwie w kategoriach moralności. Dla niego wiara była bliska miłości i rzeczywiście miała wymiar egzystencjalny. Moja matka, której wiara wyrażała się znacznie skromniej, rzadko mówiła o swoich przekonaniach. Właściwie nie słyszałem, by mówiła o swojej wierze, z wyjątkiem dnia śmierci mojego ojca.

Po zdaniu matury ukończyłem w liceum Corneille'a w Rouen kurs przygotowawczy na studia i zapisałem się do wyższej szkoły handlowej w tym mieście. Spędziłem w niej rok, po czym wziąłem urlop dziekański z powodów osobistych, a następnie wstąpiłem do seminarium w Issy-les-Moulineaux. Było to w 1984 roku.

- *Czy jako dziecko myślał ojciec o zostaniu księdzem albo czy zaistniało jakieś przeżycie duchowe, które pchnęło ojca w kierunku powołania kapłańskiego ?*

- Spędziłem piętnaście lat we francuskim i europejskim harcerstwie, więc pewne rozeznanie już miałem. Młody człowiek uczy się tam poczucia odpowiedzialności, wartości wierności, smaku wysiłku
1 wytrwałości. Moi rodzice bardzo się kochali, a ja byłem nastolatkiem, który nie zadawał pytań dotyczących wiary, ponieważ nie miałem żadnych wąt-

pliwości. Pamiętam rozmowę z moim profesorem wcollegeu, który pytał nas, co sądzimy o marksistowskiej tezie, że religia to opium dla ludu. Zamanifestowałem wtedy moją niezgodę, odpowiadając, że są ludzie, którzy widzą tylko parodię religii, a nie Boga. Musiałem być mocno przekonany o prawdziwości chrześcijańskiej wiary, bo do dziś brzmią w moich uszach słowa profesora: „Pana entuzjazm mnie bawi".

W trakcie pierwszego roku mojego pobytu w liceum w Mureaux wydarzyło się jednak coś, co miało dla mnie ogromne znaczenie. W październiku 1979 roku kolega, którego dobrze znałem, powiedział, że wybiera się na spotkanie młodzieżowe do opactwa, aby zastanowić się nad pytaniem: „Ksiądz, dlaczego nie ja?".

Natychmiast odparłem, że nie mam powołania i nigdy nie zostanę księdzem. Tymczasem on nalegał, twierdząc, że nawet jeśli jest zbyt wcześnie na to, aby podjąć decyzję, to należy o tym pomyśleć. Później powiedział: „Nie wiem, na jakiej podstawie tak sądziłem, ale wiedziałem, że przyjdziesz". Istotnie, wówczas poszedłem na to spotkanie i wróciłem z niego z przekonaniem, że wybiorę drogę kapłaństwa.

1. Powrót wyczerpanego

- *Co, zdaniem, ojca, spowodowało tę spektakularną odmianę?*

- O ile dobrze pamiętam, najważniejsze okazały się trzy argumenty. Po pierwsze, znalazłem się w grupie około dwudziestu chłopaków, mocno przekonanych o tym, że chcą zostać księżmi. Było to dla mnie uderzające odkrycie, gdyż dopiero wtedy uświadomiłem sobie, że Pan Bóg może interesować ludzi w tym wieku.

Ważne stało się dla mnie samo spotkanie. Spędziliśmy wtedy wieczór z pewnym mnichem, który przyszedł, aby z nami porozmawiać. Milczałem, kiedy on się tam znajdował, ale czułem się mocno poruszony, ponieważ nigdy wcześniej nie widziałem równie szczęśliwego człowieka. Był to pokorny i skromny mnich, promieniujący radością, co czyniło duże wrażenie. Pamiętam, że podczas jego mowy pomyślałem: „Chciałbym być tak szczęśliwy jak on".

Następnego dnia, w czasie porannej Mszy świętej, głęboko wzruszyło mnie pewne zdarzenie. Podczas Komunii Świętej otrzymywaliśmy hostię do ręki i — na prośbę księdza — czekaliśmy, aż otrzymają ją wszyscy. Przyglądając się jej — a miałem na to trochę czasu, ponieważ dostałem ją do ręki jako pierwszy — pomyślałem: „Chrześcijanie mówią, że ten chleb jest ciałem Chrystusa... A jeśli to prawda?". I w tej samej chwili odczułem całym swoim jestestwem, że to jest prawda.

Było to bardzo głębokie przeżycie duchowe, z czego doskonale zdaję sobie sprawę, wiedząc, jak wiele wniosło ono do mojego życia. Byłem dora-

stającym młodzieńcem, znajdowałem się w dobrej kondycji, a jednak wróciłem wyczerpany, gdyż we wszystkich wymiarach — uczuciowym, duchowym, intelektualnym, a nawet cielesnym — czułem się zmęczony. Aż do tamtego dnia nic mi nie mówiło stwierdzenie, że Bóg jest zbawcą świata. Dopiero od momentu tego krótkiego przeżycia w opactwie zacząłem odkrywać, że Pan Bóg kocha także mnie, że się mną interesuje i że Jezus Chrystus dzieli ze mną moje życie, aż do końca, aby wyrwać mnie śmierci i obdarować wiecznością. Tam naprawdę pojąłem, że wszystkie te formuły, które często słyszałem, nie były głęboko przemyślane. Słowa proroka Izajasza, czytane przeze mnie kilka miesięcy później, ukazały mi to, co przeżyłem: „Ponieważ drogi jesteś w moich oczach, nabrałeś wartości i Ja cię miłuję [...]" (Iz 43,4). W tamtym okresie przeczytałem książkę, z której zapamiętałem tylko tytuł, ale on także coś niecoś mówi o tamtym doświadczeniu: *Wybrałem szaleństwo, bo Bóg jest szaloną miłością.*

- *Czy życie ojca odmieniło się natychmiast?*

- Nie, nie od razu. Nadal byłem dorastającym chłopakiem, takim samym, jakim byłem wcześniej, ze wszystkimi swoimi wadami i zaletami. A jednak tamto wydarzenie nie pozostało bez echa. Wróciłem do liceum z krzyżem zawieszonym na szyi i zaskoczyłem przyjaciół, mówiąc, że pragnę zostać księdzem. Wciąż jednak pozostawało sporo nierozwią-

zanych spraw, a dwie rzeczy wymagały szybkiego dojrzewania.

Po pierwsze, poznałem dziewczynę, w której się zakochałem. Była to młodzieńcza i gwałtowna miłość, trwająca nie dłużej niż dwa czy trzy miesiące, ale jednak... czułem się prawdziwie zakochany, bo rzadko robię coś na pół gwizdka. Spadły mi klapki z oczu, ponieważ zdałem sobie sprawę, że nie wszystko jest takie proste. I wtedy poznałem księdza, który bardzo mi pomógł. Po prostu powiedział: „Olivier, unikaj źle postawionych problemów". Nie chodziło o to, że celibat był źle postawionym proble-mem. Gdyby to zagadnienie istniało dla mnie nadal w taki sposób, w jaki istniało wtedy, oznaczałoby to bez wątpienia, że Pan wcale mnie nie wezwał. Ale o to, że On mnie wzywał, nie martwiłem się nigdy, bowiem jeśli Pan Bóg powołuje, to powołuje zawsze do radości, dając środki na realizację tego wezwania. Tak więc problem ten uległ dla mnie przewartościowaniu. Na jego miejsce pojawił się nowy, wcale nie łatwiejszy. Jednak zmiana systemu wartości stała się dla mnie bardzo ważnym etapem w rozwoju, była czymś w rodzaju wyzwolenia.

Druga sprawa mocno mnie poruszyła: w czerwcu 1981 roku pierwszy raz asystowałem przy święceniach kapłańskich. Przyznaję, że wstrząsnęło to mną. Minęło zaledwie kilka tygodni od wyboru Françoisa Mitteranda na prezydenta Francji. Przyszły ksiądz przejmował się swoim zaangażowaniem w służbę świata pracy. Jednak podczas samej

uroczystości, a zwłaszcza przyjęcia, jakie potem urządzono, poczułem się zupełnie zbity z tropu: pośród związkowych wystąpień, śpiewów i propagandowych haseł młodzieniec,

jakim byłem wówczas, nie odnajdował już Ewangelii, której tak wyraźnie doświadczył kilka miesięcy wcześniej.

2. Marzyłem o Kościele <<

- *Co raziło ojca w tamtym sposobie wyrażania radości?*

- W swej młodzieńczej zapalczywości dostrzegałem ryzyko ideologicznej instrumentalizacji Ewangelii. Oczywiście pojmowałem, że mężczyźni i kobiety angażują się w służbę dla biednych i słabych, a jednak czułem — nie umiejąc sobie tego wytłumaczyć — że czynią tak w ramach dialektyki walki klas, a nie rozumiałem, skąd się bierze ten solidaryzm.

Do dziś drażni mnie uwydatnianie tego, że jesteśmy braćmi i siostrami. Całujemy się i to jest miłe, jednak nasze braterstwo ma wymiar teologiczny, a nie uczuciowy: jesteśmy dla siebie braćmi i siostrami, ponieważ staliśmy się synami i córkami tego samego Ojca. Przy tej okazji widziałem ludzi zaangażowanych w pomoc najuboższym — jest to wymóg ewangeliczny, o którym nie wolno zapominać

- jednak nie rozumiałem, dlaczego tak się dzieje i mówiłem sobie, słusznie czy nie, że nie ma to nic wspólnego z tym, co wyczytałem w Ewangelii.

50

Wiedziałem, że człowiek, który tamtego dnia został wyświęcony, czerpał ze źródła Ewangelii, a jednak nie mogłem odzyskać równowagi. Kiedy wróciłem do domu, powiedziałem matce, że rozumiem, dlaczego w Kościele są integryści, bo miałem wrażenie, że niektórzy zwolennicy chrześcijaństwa rozumieją solidarność w kategoriach walki klas.

A jednak właśnie to doświadczenie okazało się decydujące. Poczynając od tamtego dnia, zrozumiałem, że trzeba kochać Kościół takim, jakim on jest, a nie takim, jakim go sobie wymarzyłem. Miłość, którą głoszą natchnieni autorzy Ewangelii, nie jest wyidealizowana, ale została wcielona w ludzi, których spotykam na swojej drodze. Są to osoby z krwi i kości, takie same jak ja, więc muszę szanować ich zdanie, nawet jeśli mam wrażenie, że się mylą. Od chwili, gdy to pojąłem, bardzo mocno pokochałem mój Kościół. Oczywiście ci, którzy go stanowią, czyli wszyscy ochrzczeni, nie zawsze są idealni. Rozumiem, że ludzie mogą mieć takie wymagania wobec Kościoła. Ale równocześnie zdarza mi się mówić: „Na szczęście, nie wszyscy w Kościele są idealni... Jest więc w nim miejsce także i dla mnie!".

- *Czy lata pobytu w seminarium, upłynęły ojcu bez kłopotów?*

- Na drugim roku studiów — mniej więcej w okresie Świąt Bożego Narodzenia 1987 roku — przeszedłem dość poważny kryzys, który zakłócił moją

51

równowagę. Głęboko wstrząsnęły mną pewne wydarzenia w seminarium i w parafii, a to z kolei wpłynęło na mój stosunek do Boga i do innych ludzi. Miałem jednak to szczęście, że przez cały czas towarzyszył mi mój ojciec duchowy, ponieważ w swoim załamaniu pytałem nawet, czy jeszcze wierzę w Boga. Przeżywałem rodzaj rozstroju wewnętrznego i do dziś nie pojmuję, co się wtedy stało.

Jednak, gdy zadałem sobie pytanie, czy mam kontynuować naukę w seminarium, odpowiedź przyszła sama. Po powrocie z ferii świątecznych promotor zapytał mnie, czy nie byłoby dobrze, gdybym wziął sobie urlop. Ta sytuacja ponownie stawiała mnie wobec wezwania Pana, które się natychmiast potwierdziło, a zarazem dawała mi do zrozumienia, że nie byłem jeszcze zaangażowany we właściwy sposób.

3. „Pan Bóg ma sporo szczęścia"

To wydarzenie stanowiło pewien etap w pracy nad prawdą wewnętrzną, do której podejmowania jesteśmy wciąż wzywani. Kilka tygodni wcześniej podczas seminarium ojciec Xavier Thévenot prowadził sesję na temat: „Celibat. Czystość. Wstrzemięźliwość". Była to okazja do lepszego poznania samego siebie, do nauczenia się nazywania tego, co czujemy i do ponownego przeanalizowania powodów, dla których wybraliśmy Chrystusa — z jednej strony, nie dając się oszukać wyrzeczeniu, jakie siłą

rzeczy narzuca wszelki wybór, z drugiej zaś nie zapominając, że wybór nie jest tylko wyrzeczeniem. To właśnie wtedy zacząłem pojmować, że aby powiedzieć „tak" wiecznemu horyzontowi, trzeba się nauczyć obcowania z nim na co dzień.

To doświadczenie bardzo mi się przydało, ponieważ zmusiło mnie ono do ponownego zadania sobie istotnych pytań. Pogodziłem się z perspektywą kapłaństwa, mówiąc sobie, że Bóg ma mimo wszystko sporo szczęścia, skoro w przyszłości będzie miał takiego młodego księdza jak ja. Wtedy odkryłem, że szansą mojego życia jest Jezus Chrystus i że nie należy odwracać biegu wydarzeń. Moje pragnienie zostania księdzem było autentyczne, ale wymagało jeszcze przebudowy przez Pana. Podjąłem się już realizacji tego projektu, trzeba było jeszcze, abym się nauczył wykorzystywać to, co otrzymuję od Boga, z korzyścią dla siebie i dla innych.

„Jeżeli Pan domu nie zbuduje,
na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą.
Jeżeli Pan miasta nie strzeże,
strażnik czuwa daremnie" — głoszą słowa *Psalmu 126.*

Cztery lata później, w trakcie urlopu przed święceniami kapłańskimi, ojciec Jorens komentował słowa Jezusa skierowane do Piotra, po jego wyznaniu, że Chrystus to „[...] Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16,16): „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16,17) —

słowami, które wciąż brzmią mi w uszach: „Wiara jest łaską; szczęściem chrześcijanina jest Jezus Chrystus".

Przypomnienie sobie kolejnych etapów mojej drogi do powołania doprowadziło mnie do spokornienia i pogodzenia się z sobą samym i z moimi słabościami. Zacząłem rozumieć, że przez te ułomności ktoś mnie przyzywa i pomoże mi w szczęśliwym rozwoju, jeśli zaakceptuję to, iż nie wszystko w moim życiu będzie się toczyć zgodnie z moim planem. Przecież to Pan ma być budowniczym.

Nigdy nie odczuwałem Bożego wezwania jako czegoś, co sprzeciwiałoby się moim pragnieniom, jakbym został wezwany wbrew swojej woli. Zawsze uważałem, że Jego

wezwanie odpowiada moim najgłębszym aspiracjom. Pozostawało jedynie przekonać się, czy sam siebie nie zwodzę w kwestii Bożego wezwania.

Całkiem spontanicznie, świadomie albo nie, ujmujemy pewne sprawy w kategoriach opozycji: „boskie — ludzkie". W rzeczywistości rzadko tak jest, natomiast istnieją w tej kwestii niedopowiedzenia lub słyszy się, że „traci się wszystko, co się oddaje Panu Bogu". Kiedy pytam młodych ludzi o ich powołanie kapłańskie, dostrzegam rezerwę lub lęk, które uwydatniają się jeszcze silniej, gdy pytam rodziców o zamierzenia któregoś z ich dzieci. Oczywiście niektóre elementy takich postaw wydają się zrozumiałe. Mimo to wciąż się o to pytam. Czy jest to skutek jakichś pogańskich schematów, czy

54

innych zaszłości, które ciągną się za nami? Przecież w chrześcijańskiej wierze bardziej chodzi o jedność tego, co boskie i ludzkie niż o tworzenie podziałów. Im więcej jest w nas boskiego, tym więcej ludzkiego, tym lepiej rozumiemy sami siebie i tym śmielej podążamy ku swojej radości. A im więcej jest w nas ludzkiego, im bardziej autentyczne staje się nasze człowieczeństwo, tym więcej jest w nim Boga, Jego dzieł i darów.

Lubię Ojców Kościoła i ich reakcję na opis gorejącego krzewu z 3 rozdziału *Księgi Wyjścia.* Drewno, które się pali, a mimo to wciąż go nie ubywa —jakże to możliwe? To przyczyniło się do przemyśleń na temat Wcielenia: Słowo, które staje się Ciałem, Bóg, który staje się Człowiekiem —jakże to możliwe?

Jakim cudem człowiek może nadal istnieć, gdy zstępuje na niego Pan? Jakim sposobem skończony nie rozpływa się w nieskończoności, a słaby we wszechmocy? Bo przecież Jezus-Człowiek nie rozpływa się w Bogu, nie rozpuszcza się w jakimś wielkim wszystkim i będąc Bogiem, pozostaje całkowicie sobą — Człowiekiem. Jak wcześniej wspomniałem, chodzi o łączność i jedność. Im więcej boskiego, tym więcej ludzkiego; im więcej ludzkiego, tym więcej przejawów działania Pana Boga.

55

4. 1968—ideowy zamęt

- *Jak przebiegały studia ojca w seminarium w Issy-les-Moulineaux ?*

- Na pierwszym roku byłem mocno zaskoczony programem nauczania, który nie obejmował klasyki. W tamtym okresie przeżywaliśmy wciąż skutki ideowego zamętu 1968 roku i nasz profesor filozofii nie prowadził klasycznego kursu historii filozofii. W zasadzie wolał, żebyśmy się nauczyli myśleć po swojemu. Było to bardzo interesujące, nawet jeżeli w efekcie zdałem sobie sprawę, że mam poważne luki w wykształceniu filozoficznym.

- *Tymczasem spadły na ojca obowiązki prowadzenia prac Paryskiego Instytutu Katolickiego oraz kierowania edukacją w diecezji.*

- Tak, ale to stało się po kilku latach posługi, gdyż najpierw byłem wikarym w Elancourt-Maurepas. Pod koniec tej pierwszej misji mój biskup, Mgr[3] Thomas, zlecił mi wykonanie dwóch zadań. Po pierwsze, chciał, abym zajął się Światowymi Dniami Młodzieży, które miały się odbyć w Paryżu, w 1997 roku, po drugie, miałem powrócić na studia. I tak po pięciu latach pobytu w parafii wróciłem na teologię

3 Mgr — skrót od *monseigneur* (wym. mąsenior), francuski sposób tytułowania biskupów, a dawniej książąt i niektórych dygnitarzy [przyp. red.].

56

moralną. Ponowne podjęcie studiów w takiej sytuacji było bardzo ubogacające i miało szczególną zaletę: sposób stawiania pytań był już zupełnie inny.

Po rozmowie z Mgr Thomasem, ówczesnym biskupem Wersalu, wybrałem studiowanie podstaw moralności. Przedmiot ten obejmował podstawowe problemy etyczne, także kwestie szczęścia, stosunku do prawa, do wolności, świadomości, a także różne postawy moralne, ludzkie czyny itd. Miałem obowiązek uczestniczenia w pracach prowadzonych w IER (Instytucie Studiów Religijnych) Paryskiego Instytutu Katolickiego, a przy tym równocześnie kierowałem parafią. Wkrótce potem, po objęciu biskupstwa przez Mgr Aumoniera, zostałem poproszony o pokierowanie służbą edukacyjną diecezji wersalskiej, a następnie objąłem urząd wikariusza generalnego.

57

4. KU BOGU — INDYWIDUALNIE CZY GRUPOWO?

- *Niektórzy ludzie twierdzą, że do spotkania z Bogiem potrzebna jest pomoc grupy. „Nie potrafię się modlić i żyć według Ewangelii bez wsparcia i zachęty ze strony innych"— wyjaśnia pewna młoda kobieta. „Do doświadczania obecności Boga w moim życiu, potrzebuję przebywania wśród sióstr i braci, którzy się modlą, śpiewają i uczestniczą w obrzędzie. Gdy jestem sama, czuję się zupełnie pusta". Co ojciec sądzi o takim sposobie podejścia do wiary? Czy nie grozi on zbiorowymi złudzeniami?*

- Prawdopodobnie tego rodzaju ryzyko istnieje i można by tu mieć wiele zastrzeżeń, jednak wobec

58

takiej postawy mam przede wszystkim odczucia pozytywne. Powiedziałbym, że potrzeba grupowego podejścia do Pana Boga może stanowić pozytywną przeciwwagę dla szerzącego się dziś wybujałego indywidualizmu. Niepokoi mnie duża liczba ludzi określających siebie mianem „wiernych niepraktykujących", którzy mówią: „Modlę się sam, to mi odpowiada i wcale nie potrzebuję obcych w moich relacjach z Panem Bogiem". Zatem jesteśmy świadkami prywatyzacji wiary, ale nie jest to dobra wiadomość, gdyż w ten sposób zostawiamy otwarte drzwi dla bylejakości. W takim rozumieniu pragnienie odwoływania się do grupy stanowi element pozytywny, gdyż człowiek jest istotą społeczną, która potrzebuje innych, aby móc żyć i rozwijać własne człowieczeństwo.

Ta ludzka prawda ma swój duchowy wymiar: nie można mieć dobrej relacji z Bogiem, nie mając związków z innymi i ze wspólnotą. Poświadczają to słowa natchnionych autorów biblijnych, którzy mówią, że Pan objawia się swemu ludowi i głoszą proroctwo, iż „Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (J 11, 52). W trzeciej modlitwie eucharystycznej zwracamy się do Pana Boga z prośbą, aby „nieustannie gromadził lud swój". Nie modlimy się przecież słowami: „Ojcze mój, któryś jest w niebie", lecz „Ojcze nasz, któryś jest w nie-

bie". Zatem obrzęd i wspólna modlitwa stają się podstawowymi wyznacznikami naszej chrześcijańskiej tożsamości. Jeszcze wyraźniej uwydatnia to

59

stwierdzenie, że w zasadzie modlitwa nie jest tylko wyrażeniem moich osobistych uczuć; to Kościół w liturgii uczy mnie modlić się i wciąga mnie do swojej modlitwy.

Ogarnia mnie zadowolenie na widok chrześcijan, którzy — aby móc się modlić — potrzebują oparcia we wspólnocie. Istnieje jednak pewien sposób odwoływania się do grupy, który może wzbudzać zastrzeżenia. Niekiedy staje się ona jedynie miejscem poszukiwania emocji. Oczywiście one same w sobie nie są złe, ale szukanie wrażeń dla nich samych i tylko po to, aby je przeżywać, szkodzi naszemu duchowemu rozwojowi.

- *Tymczasem mówi się przecież, że wiara chrześcijańska nie może się ograniczać do izolowanych działań intelektualnych...*

- Nie może, ale z kolei redukowanie wiary tylko do sfery uczuć byłoby przykrym ograniczeniem antropologicznym. Niektórzy w pewnym okresie chcieli oczyścić wiarę z tak zwanej ludowej religijności, którą postrzegali jako infantylną bądź podejrzaną, a także ze sztywnego rytualizmu, który groził jej skostnieniem i urzeczowieniem. Jedną z konsekwencji takiej postawy była pewna cerebralizacja[4] wiary, odmawiająca jej prawa do pewnych podstawowych wymiarów człowieczeństwa, takich jak na

4 Cerebralizacja (*cerebrum* — łac. mózg, umysł) — intelektualizacja, faworyzowanie umysłu kosztem emocji [przyp. red.].

60

przykład uczuciowość. Czasami mam wrażenie, że obecnie jest odwrotnie. Pewne grupy zdają się poszukiwać przede wszystkim emocji i cudowności, zupełnie nie licząc się z rolą rozumu w służbie wiary. W tamtym okresie groziło nam pozbawienie człowieka uczuciowości, dziś niekiedy pozbawia się go racjonalności.

Ten antropologiczny błąd jest typowy dla naszego społeczeństwa, żyjącego z nastawieniem, że ma być wszystko i natychmiast, próbującego też realizować w subiektywny sposób zasady: „to mój wybór" i „robię to, co czuję". Wszystko funkcjonuje tak, jakby odczucia i wrażenia jednostki były jedyną busolą, która pozwala na odnalezienie sensu własnego życia.

Otóż ten klimat nadmiernego subiektywizmu pociąga za sobą negatywne skutki dla wiary. Wydaje się czasem, że zamiast całkowitego powierzania się Bogu, mamy do czynienia tylko z nastawieniem na poszukiwanie emocji. Grozi to narcystycznym traktowaniem wiary, w której odnajduje się nie Pana, lecz siebie samego. Przykładem takiej postawy może być tekst zaproszenia, zamieszczony w prasie przez organizatorów jednej z pielgrzymek. Jego tytuł zapowiadał, że będzie to „Odkrywanie siebie". Zadałem sobie trud i odszukałem organizatorów, aby porozmawiać z nimi o szkodliwości takiego sposobu stawiania sprawy. Tego rodzaju formuła świetnie pasuje do sesji rozwoju osobowości, ale nie do tekstu zawiadamiającego o pielgrzymce, której celem

61

powinno być odejście od własnych przyzwyczajeń i zapoczątkowanie wewnętrznej przemiany, a także pójście drogą ku Bogu.

- *Czy nie mamy tu do czynienia z jakimś zamieszaniem duchowym?*

- Sądzę, że tak jest, przynajmniej w tym zakresie, że do religii coraz częściej podchodzi się od strony emocjonalnej: dziś normą staje się zasada „wierzę tak, jak czuję". Tymczasem takie podejście oznacza, że gdy nic nie czuję, to nie wierzę. Popełniamy tym samym poważny błąd, gdyż nasze człowieczeństwo nie ogranicza się do doświadczeń emocjonalnych; w przeciwnym razie wpadlibyśmy w pułapkę religijnego konsumeryzmu.

Interesująca jest na przykład obserwacja młodych ludzi, którzy gromadzą najprzeróżniejsze doświadczenia na poziomie religijnym. Jednego dnia idą na tak zwaną tradycyjną Mszę świętą — niekoniecznie muszą ją rozumieć, ale mają wrażenie przeżywania jakiegoś sacrum — następnego dnia uczestniczą w nieco ekstrawertycznej modlitwie grupy charyzmatycznej, w kolejnym tygodniu zaś wybierają się na katechezę akademicką.

W ten sposób ludzie ci manifestują swoją wolność. Wydaje się, że dzięki temu nie są oni więźniami starych przyzwyczajeń i sporów, które czasami miały charakter ideologiczny — myślę tu o latach 1970-1980. Jednak takie zachowania mogą

wpływać na nich destrukcyjnie, gdyż wszystko to może się pomieszać i nie mieć wartości dla osób, które nie odczuwają duchowej głębi wiary. W ślad za takimi postawami może iść niepewność. Jakże trudno jest bowiem współistnieć ze sobą w świecie tak rozproszonym, w którym wszystko się zmienia i przeobraża — dosłownie i w przenośni — i w którym chce się spróbować wszystkiego po trochu i przeżyć wielką przygodę.

1. Przeżywać głębię teraźniejszości

Bardzo często czujemy się źle we własnym człowieczeństwie. Czasami jesteśmy najbardziej obcymi towarzyszami dla samych siebie. Pośród nostalgii, marzeń i ideałów, najtrudniej jest przeżywać teraźniejszość. A przecież Wcielony Bóg daje się nam poznać najlepiej właśnie w głębi naszej teraźniejszości i rzeczywistości, a nie w nadzwyczajnych sytuacjach. Poszukiwanie Pana tam, gdzie Go nie ma, grozi przejściem obok Niego.

Nie jestem przeciwny przejawom cudowności, jeśli sprawiają one, że przestajemy się skupiać na sobie i zaczynamy działać dla innych. Jednak nie ufam postawom poszukiwania nadzwyczajnych doświadczeń, ku którym ludzie uciekają się dla samych emocji, a nie dla prawdziwego wyjścia na spotkanie z Panem Bogiem.

- *Ale czy nie należy uznać za normę tego, że we współczesnym świecie — który tak mało zwraca uwagę na to, co jest boskie — chrześcijanie starają się odnaleźć ślady obecności Pana w swoim życiu poprzez przeżywanie silnych emocji[1]? Dziś większość ludzi nie potrafi już opierać się na tradycji społecznej i trudno im uwierzyć w Boga tylko na podstawie informacji, że badania historyczne wykazały, iż niewątpliwie Jezus istniał kiedyś w*

Palestynie. Czyż nie jest dobrze, aby ludzie ci odnajdywali ślad Bożego działania w ich życiu, choćby było to tylko nieuporządkowane doświadczenie afektywne?

- Takie doświadczenie ma podstawowe znaczenie, lecz nie można przeżywać go inaczej, jak tylko we wspólnocie. Równocześnie zaś wspólnota nie może niczego robić za daną osobę.

Młodzież wykazuje pewną tendencję do przeżywania swojej wiary poprzez identyfikację z grupą. Wielu młodych ludzi — uważających siebie za istoty wolne — potrafi żyć tylko zgodnie z regułami swojej grupy, z którą się utożsamiają i której zwyczaje, modę i nawyki, bezkrytycznie odtwarzają. Niektórzy szukają też we wspólnocie poczucia bezpieczeństwa, aby ochronić się przed konfrontacją z destabilizującym ich światem. Poszukują jakiegoś bezosobowego sposobu rozpłynięcia się w masie, podczas gdy eklezjalne „my" ma za zadanie pomóc każdemu w wypowiedzeniu „ja" wierzę, w jednostkowym i osobistym spotkaniu z Bogiem, którego

64

nigdy nie da się zredukować do przeżywanego emocjonalnego doświadczenia.

Afektywne wyrażanie wiary jest istotne. Natomiast redukowanie jej do uczuć staje się pułapką. Wiara przyjmuje ten wymiar naszego człowieczeństwa, ale wzywa nas do pójścia głębiej.

Ludzie często twierdzą, że wierzą tylko w to, co uda się im zobaczyć. Ci, którzy kierują te słowa bezpośrednio do mnie — o jakże chciałbym, żeby przeczytali odpowiedni tekst biblijny, zanim zaczną się tak tłumaczyć! — czują się w obowiązku dodać, iż postępują podobnie jak święty Tomasz.

Tego rodzaju tłumaczenie wydaje się całkowicie błędne. Ostatnio rozmawiałem o tym z narzeczonymi, którzy odwoływali się do tej formuły, usiłując uzasadnić swoje zaangażowanie uczuciowe. Zatem każde z nich, opisując swoją miłość, mówiło: „Wierzę tylko w to, co zobaczę"— w taki sposób opowiadali o słowach, o pocałunkach i innych przejawach czułości, jakie mieli w stosunku do siebie.

Wtedy zwróciłem im uwagę na to, że postępują dokładnie na odwrót: nie wierzą w to, co widzą, lecz widzą to, w co wierzą. W efekcie, chociaż przyjęło się, że pocałunek jest zwyczajowym znakiem miłości, może on też być zwodniczy i potrafi wyrządzić poważne szkody całowanej osobie. Na przykład w pewnych środowiskach mafijnych, jeśli całują daną osobę wieczorem, rano traci ona życie. Dodajmy, że nawet Jezus został sprzedany przez pocałunek Judasza.

65

Pocałunek stanowi znak miłości jedynie dlatego, że wierzymy, iż osoba, która nas całuje, darzy nas miłością. Zatem mamy tu do czynienia z aktem wiary, pozwalającym na uznanie tego gestu za znak miłości i przyjęcie go w tym przekonaniu. To dzięki aktowi wiary pocałunek może również podsycać miłość.

2. Kościół chroni mnie przed idolatrią <<

Powołanie kapłańskie chodzi tymi samymi drogami, jakimi kroczy ludzka miłość. Podobnie jak młodzieniec może zakochać się w dziewczynie od pierwszego wejrzenia, tak ksiądz może w danym momencie doznać gwałtownych uczuć pod wpływem Bożej

miłości. Później natomiast, czyli w trakcie realizacji powołania, bywa tak jak w małżeństwie — trzeba wciąż na nowo odczytywać to, co się zdarzyło i trzymać swoje doświadczenie na dystans. Nie, aby mu przeczyć, ale aby zobaczyć, czy jest ono głęboko osadzone w życiu, czy stanowi tylko zwykłe przelotne uniesienie.

Wiara w Boga wiąże się z uczuciowością. Jest to jeden ze sposobów dojścia do religijnego doświadczenia. Prawdopodobnie jednak w dawnych czasach inaczej podchodzono do wiary i innymi metodami dochodzono do stwierdzenia: „wierzę". W poprzednich pokoleniach zdarzało się, że autentyczni wierni, niemający percepcji uczuciowej takiej jak nasza, też mówili, że wierzą.

66

Społeczeństwo było wtedy inne, chrześcijanie stanowili w nim większość. Jeden z moich dziadków, pomimo pewnego sceptycyzmu, głęboko wierzył w Boga, przy czym jego wiara nie wynikała z zakorzenienia się w chrześcijańskim środowisku. Nie sądzę też, by wywodziła się ona z jakiegoś uczuciowego doświadczenia, natomiast prawdopodobnie opierała się na człowieczeństwie osadzonym silniej od naszego, na ściśle określonych zasadach. Nie twierdzę w ten sposób, że doświadczenie uczuciowe jest niezbędne. Wydaje mi się jasne, a wręcz oczywiste, że wiara rodzi się przy okazji spotkania.

- *Doświadczenie, jakie spotkało ojca podczas szkolnego urlopu, stanowiło bodziec, który niejako uruchomił kapłańskie powołanie. Jednak od tamtego czasu musiał mieć ojciec jeszcze inne oznaki potwierdzające to, że spotkanie z Chrystusem nie było jedynie autosugestią, wywołaną przez żarliwość grupy. Gdyby od tamtego czasu ojciec nie otrzymał większej liczby potwierdzeń, nie byłby ojciec tym, kim jest teraz.*

- To prawda. Kiedy wracam myślą do tamtego zdarzenia, które legło u podstaw mojej wiary, odkrywam w nim znaczenia, których bogactwa jeszcze nie wyczerpałem. Jednak samo zdarzenie nigdy się już nie powtórzyło, a ja nie próbowałem odtwarzać tamtych emocji i gratyfikacji. Choć mógłbym ich pragnąć — świadomie czy nieświadomie — nigdy tego nie czyniłem.

67

Rzeczywiście stało się tak, jak to powiedział w rozmowie ze mną pewien ksiądz: „Pan Bóg oczyścił krzak winorośli ze zbędnych pędów". Pomiędzy licealistą, który przeżył owo doświadczenie, a księdzem, którym jestem dzisiaj, istnieją całe lata samotnych przemyśleń, które pozwoliły mi na przyjęcie tego przeżycia w całej jego nieoczekiwanej głębi i czystości. Lubię mówić, że straciłem sporo złudzeń (nawet, jeśli mam ich jeszcze trochę do stracenia), ale za to zyskałem wiele nadziei. Moja wiara oczyściła się z narcystycznych pokus, aby otworzyć się na autentyczne spotkanie z Panem.

Duże znaczenie ma tutaj wspólnota. Jest ona naturalnym miejscem rozeznania prawdy o człowieku i o Bogu. Często mawiam, że jednym z powodów, dla których kocham Kościół i potrzebuję go, jest to, iż chroni mnie on przez idolatrią, zabraniając mi zamykania Boga w moich doświadczeniach i rozumowaniach. Naprawdę wierzę, że jednym z miejsc weryfikacji naszych duchowych przeżyć jest wspólnota, która nie zajmie się gorliwie moimi przeżyciami, zanim nie nabierze do nich pewnego dystansu. Ona pozwala mi dobrać słowa na określenie tego, co przeżywam, mieć rozeznanie i być światłym. Ośrodkiem wspólnoty nie jestem ja, lecz Chrystus. Łaska Kościoła polega na

tym, że dzięki jego modlitwie, sakramentom i liturgii, mogę zaprzestać skupiania się na sobie samym, by móc się skoncentrować na Chrystusie.

68

3. Unikajmy anielskości

- *Mówił ojciec o okresie samotności, ale chyba jest to już przeszłość?*

- Czasami przeżywam chwile bardzo silnej pociechy, ale mam też okresy bardzo przykre. Pomiędzy tymi skrajnymi stanami toczy się życie; jest to przedział zajmujący bez wątpienia około 98 % czasu. Kiedy wspominam te smutne momenty, odkrywam je jako łaskę pogłębienia wiary. Pocieszenie stanowi to, że wszystkie wielkie autorytety duchowe poznały smak samotności. Dopiero po śmierci Matki Teresy dowiedzieliśmy się, że spędziła długie okresy swojego życia bez pociechy duchowej. A Teresa z Lisieux mówiła o pewnej nocy, podczas której była nadzwyczajną przekazicielką łask dla Kościoła i świata.

Trzeba jednak zachować ostrożność wobec tendencji duchowego przekalkulowania naszej ludzkiej rzeczywistości. Na przykład członkowie niektórych grup modlitewnych zwracają się do siebie słowami „bracie" i „siostro". Uważają przy tym, że wszystko jest „super", „nadzwyczajnie", a tym samym nie liczą się z pierwiastkiem antropologicznym. Sztucznie nakłada się na nas wzory duchowe, co niekiedy wywołuje trudne do opanowania zamieszanie. Myślę tu o niejednym młodym człowieku, który po kilku latach spędzonych w grupie charyzmatycznej skarżył się: „Co ja takiego zrobiłem? Do tamtej dziewczyny mówiłem *siostro w Jezusie Chrystusie* — co

69

było oczywiście zgodne z prawdą — ale chciałem z nią chodzić. Fałszywa duchowość przeszkodziła mi w jasnym widzeniu tego, co przeżywałem".

Unikajmy anielskości w stosunku do Boga i do innych ludzi. Oczywiście trzeba brać pod uwagę fakt posiadania ciała, bo przecież to właśnie w samym centrum naszej cielesności możemy spotykać się z Panem.

- *Weźmy przypadek świeckiego człowieka, który nie jest szczególnym mistykiem, ale usiłuje odnaleźć ślady obecności Boga w swym życiu i żyć z pomocą Ewangelii. Czasami stwierdza on, że sycąc się słowami Chrystusa, ma w swoim życiu „plus".*

— Dostrzegam znaki obecności Pana w moim życiu. Powiedziałbym nawet, że odciskają się one na mojej egzystencji niezatartym piętnem, znacznie głębszym od tego, które pozostawiłyby zwyczajne ślady, rozwiewane przez wiatr.

W moim przekonaniu, jednym z podstawowych sposobów weryfikowania opinii, że wiara nie jest skutkiem autosugestii albo wmawiania sobie czegoś metodą Emila Coue, będzie jej ciągła, wytrwała i uczciwa konfrontacja ze słowem Bożym w *Piśmie Świętym.* Tego słowa nie wynajduję sam — ja je otrzymuję. Słowo Boże — na przekór słowu ludzkiemu — pozostaje dla mnie słowem na dziś.
Im bliżej poznaję słowo Boże i im bardziej się nim nasycam, tym lepiej przyjmuję Tego, który się

70

w nim objawia. Im częściej zwracam się ku historii ludu Bożego, który w swoim bardzo konkretnym życiu pozostaje otwarty na Pana, tym lepiej widzę, jakże blisko jest Bóg, który oddaje mi się w mojej konkretnej egzystencji. Nie można pozbywać się kosztem wiernego, bliskiego i trwałego kontaktu ze słowem Bożym.

4. Nie ma niczego bardziej realnego niż Bóg <<

- *Czy to właśnie dzięki słowu Bożemu można odczuć, że jest się „na plusie"?*

- Nie wiem czy w tym wypadku, użyłbym zwrotu „być na plusie". Spotkanie z Panem nie jest jedynie „plusem", ale czymś znacznie głębszym, mającym dla każdego z nas wielkie znaczenie. Przychodzą mi na myśl słowa proroka Izajasza: „Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa" (Iz 55, 10- -11). Uważam, że słowo Boże ma wymiar quasi-sakramentalny. Aktywizuje nas ono, niezależnie od stopnia zrozumienia czytanego tekstu i uczuć, których doznajemy w trakcie czytania. Nawet, gdy nie

- wszystko pojmuję i odbieram z tego, co słowo ze sobą niesie, ono we mnie w jakiś sposób działa. Zawsze odmawiam akt wiary z jego pomocą, gdyż ponad tym, co w nim zauważam, rozumiem i odczuwam, Duch Święty działa w moim sercu. Jest to ten sam Duch, który oświecał biblijnych autorów, inspirował wspólnoty do zachowania tych tekstów jako objawionych i przekazywania ich następnym pokoleniom. On pozwala mi otrzymywać słowo Boże i nadaje bogactwo życiu Kościoła oraz mojemu życiu.

- *Zawsze poruszały mnie słowa świętego Jana Apostoła, który w swoim Pierwszym Liście napisał: Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (1J4, 20).*

- Ja również pozostaję pod wrażeniem tych słów. Znajdujemy tu jeszcze jedno kryterium, dzięki któremu możemy zweryfikować prawdziwość naszego duchowego doświadczenia. Nawet dla mnie jest to kryterium podstawowe, a zarazem pierwsze i ostateczne. Podejrzane byłoby takie doświadczenie Boga, które pozwoliłoby mi na unikanie odpowiedzialności i odchodziłoby od ludzkiej rzeczywistości.

Jestem przekonany, że nie ma niczego bardziej realnego od Boga, który przejawia się w Jezusie Chrystusie. Dla mnie jest to rzeczywistość rzeczy-

wistości, podstawa podstaw. Stwierdzam jednocześnie, że sposób, w jaki objawia się Pan, należy do porządku obecność-nieobecność i wydaje się świetlistą chmurą na pustyni. Można ją zobaczyć, ale nie można jej dotknąć.

Czasami uważa się, że komuś, kto bezpośrednio spotykał się z Jezusem, łatwiej było w Niego wierzyć. Nie ma nic mniej pewnego, albowiem wielu z tych, którzy słyszeli o Nim i

codziennie widywali Go w Palestynie, nie pojmowało, kim naprawdę jest Chrystus i jaka jest Jego misja. Mistrz nie nosił świetlistej aureoli wokół głowy. Po nauczaniu na temat Chleba Żywego, kiedy powiedział: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym" (J 6, 54), odeszli od Niego wszyscy, z wyjątkiem dwunastu apostołów, ponieważ większość nie zrozumiała nowej nauki. A przecież Jezus cieszył się ogromnym autorytetem ludzi, co potwierdzają w wielu miejscach Ewangelie.

5. Alirmacja tożsamości

Oczywistość obecności Boga, która mi się narzuca, nigdy nie daje się dowieść i w tym sensie nigdy się nie narzuca. Na tym polega paradoks oczywistości nieoczywistej. A wiara w Jezusa nigdy nie będzie należała do kategorii oczywistości w zwyczajnym sensie tego słowa. Zawsze odnajdziemy w niej element należący do kategorii wielkości i innego wymiaru.

73

Taki statut wiary nie jest dla nas wygodny, wiemy o tym. Dlatego niektórzy ludzie twierdzą, że łatwiej jest im wierzyć w Boga w sytuacji pełnej afirmacji tożsamości, jaką stwarza się w religijnych grupach integracyjnych, którym obce są wszelkie niuanse, gdyż wszystko ma być u nich proste i jasne, białe albo czarne.

To nie my jesteśmy dawcami wiary, my ją jedynie otrzymujemy. Zostaliśmy uprzedzeni przez Pana, o czym przypomina nam liturgia wspólnoty. Ale wiara zakłada wierne oddanie się Panu i odpowiadanie na Jego inicjatywę. Ona wzywa czyjeś „ja", a ono odpowiada na nią słowem: „wierzę".

75

5. KONFRONTACJA Z KONKURENCJĄ I KONFLIKTEM

- *Niektóre amerykańskie grupy religijne niejako „sprzedają" chrześcijaństwo, promując je jako religię zdolną do zapewnienia sukcesu w życiu osobistym, społecznym i zawodowym. Natomiast w krajach o tradycji katolickiej, takich jak na przykład Francja, spotyka się młodych i pełnoletnich ludzi, którzy wymawiają swoim rodzicom ich religijną edukację, gdyż przez nią czują się zupełnie nieprzygotowani do udziału w „wyścigu szczurów" i przebijania się w świecie pracy. Czy naznaczenie chrześcijaństwem może być atutem w sytuacjach konkurencyjnej walki, jakie często narzuca nam życie zawodowe?*

76

- Słyszę uprawnione skądinąd głosy, domagające się od Kościoła poczynienia jakichś zmian w tej kwestii. Wielu ludzi mówi do nas: „Dajcie nam takie słowo, które pozwoli jasno widzieć". Jednak żadne słowo Kościoła nie uwolni człowieka od konieczności zastanowienia się nad własnym życiem i od potrzeby osobistego rozpoznania sytuacji przed podjęciem przez niego decyzji; w środowisku zawodowym każda jednostkowa decyzja zawsze pozostaje obarczona ryzykiem. W jaki sposób wiara może pomóc człowiekowi w przeżywaniu doświadczenia walki z innymi, kiedy to trzeba się 'bić' o swoje i 'eliminować' konkurencję?

Zanim odpowiemy na to pytanie, musimy poddać analizie wiele elementów. Trzeba się przyjrzeć Jezusowi i zobaczyć, jak On postępował z ludźmi. Zauważmy, że wbrew pozorom, Jego dobroczynność nie miała nic wspólnego z niezdarnością czy niezaradnością. Bardzo często czytam narzeczonym Ewangelię i dostrzegam, że są oni niezwykle zdumieni, gdy poznają osobowość Chrystusa, która wcale nie jest przesłodzona ani ugrzeczniona, jak się ją często przedstawia. Odkrywają wtedy, że Pan Jezus miał silny temperament i potrafił bardzo wyraźnie i ostro okazać swą wolę, nie wahając się nazywać rzeczy po imieniu.

Przekonują się też, że nie krył się On za jakimś duchowym parawanem, ale stąpał nogami po ziemi. Dobroczynność — pojmowana na wzór Chrystusa i zgodna z ideą Ewangelii —jest realizowana z całą

stanowczością i surowością, także po przeanalizowaniu tego, co się dzieje. Natomiast Jezus nie osądza ani nie potępia tych, których my próbujemy potępiać, tak jak na przykład działo się z cudzołożnicą.

1. Dobroczynność, ale nie ckliwość

Kiedy kontemplujemy Chrystusa w Ewangelii, wydaje się nam niezwykłe, że Jego stanowczość i zdecydowanie nie mają w sobie nic z agresji, Jego dobroczynność zaś jest całkowicie pozbawiona ckliwości. Lubię słowa *Psalmu 84:* „Łaskawość i wierność spotkają się z sobą [...]" (Ps 84,11).

Wyznawanie wiary w Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, mobilizuje mnie do tego, abym nigdy się nie poddawał. Jest to ważne, gdyż Ewangelia nigdy nie daje nam oczywistych i bezpośrednich rozwiązań. Czasami błądzę, waham się i podejmuję złe decyzje. Na przykład zdarza mi się milczeć, kiedy wcale nie powinienem tego czynić, albo denerwować się, gdy lepiej byłoby zachować spokój.

Ale Chrystus w tajemnicy paschalnej pozostaje zawsze Tym, który otwiera nas na przyszłość. Dlatego człowiek wierzący nigdy nie znajduje się w sytuacji nie do rozwiązania, niezależnie od trudności, jakie się przed nim piętrzą.

- *W niektórych sytuacjach, szczególnie tych związanych z pracą zawodową, człowiek czuje się zmuszony*

do dokonywania niebezpiecznych wyborów. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy musi wyeliminować kogoś innego, żeby samemu nie zostać wyrzuconym.

- Jest ogromna różnica pomiędzy podjęciem decyzji o tym, żeby się nie poddawać, a chęcią wyeliminowania innego człowieka. Wydaje się, że należy wybrać tę pierwszą opcję. Oczywiście istnieje przy tym ryzyko zachowania niezręcznego, agresywnego i mało ewangelicznego. Jednak zadecydowanie o tym, że nie będziemy się poddawać, wcale nie przeciwstawia się idei Ewangelii. Przypomnijmy o tym, że święty Tomasz z Akwinu pisał o uprawnionej obronie i mocno podkreślał obowiązek dbania o siebie.

Podjęcie decyzji, aby nie walczyć w obronie samego siebie, ze względu na troskę o innych, staje się wewnętrznym przyzwoleniem na marginalizowanie, a nawet

eliminowanie samego siebie. Na pewno nie jest to najlepsza postawa. Przypomnijmy o zachowaniu się Jezusa podczas procesu. Mimo że w Kazaniu Na Górze czytamy: „[...] jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!" (Mt 5, 39), to w chwili, gdy Chrystusowi wymierzono policzek, nie nadstawił drugiego, lecz rzekł: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego Mnie bijesz?" (J 18, 23). Jezus kategorycznie sprzeciwia się stosowaniu przemocy. Jednak, odmawiając jej użycia, nie płaszczy się przed tymi, którzy Go oskarżają. Pragnie, aby działała prawda.

79

Jeśli przemoc zabija, to jedynie dlatego, że jej źródłem jest zawsze nieporozumienie, zamęt i kłamstwo.

- *A co w związku z tym może nam dać czytanie Ewangelii?*

- Kiedy czytamy teksty Ewangelii, przyglądamy się postępowaniu Jezusa Chrystusa, co w efekcie może dać nam siłę potrzebną do rozwiązywania trudnych problemów. Dostajemy również pewne wskazówki, dzięki którym wszystko staje się jasne. Wiadomo, że z Chrystusem, tak czy owak życie zwycięży.

Czasami chrześcijanie poddają się uczuciu rezygnacji i mawiają: „Nic się nie da zrobić", „Po co to wszystko?", „To się nigdy nie uda". Ekonomia zdaje się wtedy dominować nad polityką i pole manewru bardzo się zawęża. Zdumiewa mnie siła takiego fatalizmu, a on sam wydaje mi się bluźnierczy.

Nie podaję gotowych rozwiązań, jakie można by zaproponować w imię Ewangelii, ale uważam, że poddawanie się uczuciom rezygnacji jest kontestowaniem faktu zmartwychwstania Chrystusa. Święty Paweł ukazuje, że chrześcijaństwo jest religią przeciwstawiającą się przeznaczeniu i fatalizmowi. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!" (Ga 5, 1) — mówi apostoł. Kiedy zwracam się ku Jezusowi, nie znajduję jakichś magicznych rozwiązań, ale realną siłę — wszak On

80

przezwyciężył śmierć, a to z kolei sprawia, że mnie nie wolno się poddawać.

2. Poszukiwanie innych <<

Chciałbym uwydatnić dwie sprawy. Po pierwsze, bycie chrześcijaninem nigdy nie oznacza wyznawania Chrystusa w samotności. Słowa wiary w Jezusa wypowiada się zawsze w liczbie mnogiej, eklezjalnej. Oczywiście dzisiejszy rytm życia ma swoje znaczenie, więc jako dzieci naszej epoki zostaliśmy naznaczeni piętnem indywidualizmu. Żałuję bardzo, że obecnie zatraciliśmy zwyczaj spotykania się w grupie, aby wspólnie przyjrzeć się problemom konkurencji. Nie chodzi o to, aby walczyć z regułami rynkowymi, bo przecież musimy się do nich stosować, ale żeby wypracować sposoby ich uwzględniania, bez płaszczenia się przed nimi.

Historia Kościoła pokazuje, że wszelkie trudne decyzje należy podejmować w grupie. Naucza nas ona, że czasami w trakcie rozmowy z innymi znajdujemy argumenty, których istnienie pomijaliśmy wtedy, gdy wydawało się nam, że wszystko już zostało stracone i nie widzieliśmy żadnego rozwiązania. Pokolenie nieco starsze ode mnie próbowało działać właśnie w taki sposób. Gdy stawano w obliczu problemu, którego nie

dawało się rozwiązać, chrześcijańscy działacze związkowi i szefowie firm spotykali się ze sobą i próbowali się dogadać na gruncie

wiary. Ruchy akcji katolickiej były pod tym względem bardzo cenne.

Ludziom tym nie udało się rozwiązać kryzysu ekonomicznego lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ale byli przekonani, że Chrystus może dodać im energii do działania i stymulować ich wynalazczość. Próbowali wspólnie budować swoją przyszłość. Wiem, że nieobce było im powiedzenie: „Porozmawiamy z innymi i razem pójdziemy do przodu".

3. Puste ręce

Po drugie, nie powinniśmy marzyć o cudownych środkach zaradczych czy o rozwiązaniach, w których nie będziemy musieli się narażać na ryzyko. Podjęcie decyzji bywa czasami bardzo trudne, a doradcy nie są naszymi płatnikami. Myślę tu na przykład o historii, jaką Raoul Follereau opowiada o człowieku, który przybył do raju i powiedział: „Panie, spójrz, jakie czyste mam ręce". „Tak — odparł Bóg — ale one są puste".

Zatem nie oczekujmy cudownych i łatwych rozwiązań, gdy musimy podjąć jakąś decyzję. Powinniśmy skorzystać ze wszystkich danych nam możliwości; inne postępowanie byłoby niezgodne z ideą Wcielenia.

Przyszłością człowieka jest życie w Chrystusie, Tym, który wziął Ciało z naszego ciała, umarł za

nas i zmartwychwstał. On — poprzez Wcielenie — pragnie, abym zstąpił do samej głębi mojego człowieczeństwa i wykorzystał wszystkie moje możliwości. Zostaliśmy zaproszeni do zanurzenia się tam z Tym, który przybrał Ciało i przyjął w całości nasze człowiecze „ja".

I podczas gdy On zanurza się w moją rzeczywistością podążam tam razem z Nim, ponieważ gdybym wciąż pozostawał na uboczu, nic by się nie zdarzyło. Powinniśmy więc, idąc za przykładem Jezusa, odnaleźć w sobie kulturę ryzyka, którą stara się zminimalizować nasze społeczeństwo, tak bardzo czułe na punkcie bezpieczeństwa. Zastanawiam się, czy w Kościele nie należałoby zaryzykować nowego radykalizmu na wzór Chrystusa. Zdarza się nam marzyć o „miękkim" chrześcijaństwie, gdzie rozwój osobowy nie kosztowałby zbyt dużo. Jednak z jednej strony byłaby to utopia, z drugiej zaś niewierność wobec Ewangelii Chrystusa, który ma wobec nas całkiem inne ambicje. „Gdybym też miał [...], a miłości bym nie miał, byłbym niczym" (1 Kor 13, 2). Jednak miłość to nie tylko rzeczywistość psychofizyczna. Miłość przejawia się w determinacji i zaangażowaniu na rzecz drugiego człowieka i wszystkich ludzi. Święty Łukasz w ważnym momencie swojej Ewangelii twierdzi — mówiąc o Jezusie — że „ [...] postanowił udać się do Jerozolimy [...] (Łk 9,51, por. 9, 53). Jerozolima jest miejscem, w którym objawia się Jego miłość, aż do końca, stanowi sedno daru Bożego życia w Jezusie dla

naszego życia. Mistrz idzie śmiało jerozolimską drogą. W Jezusie miłość jest determinacją, śmiałą decyzją, zaangażowaniem, całkowitym darem.

- *Ale czy dziś nie obserwujemy pewnego rodzaju wycofywania się chrześcijan z aktywności społecznej i szukania przez nich schronienia w modlitwie? W ankiecie poświęconej diecezji tuluskiej uderzyła mnie refleksja biskupa, który powiedział: „Wraz z rozwojem przemysłu lotniczego i kosmicznego, do pracy w Tuluzie przybyli wysoko kwalifikowani inżynierowie, z których wielu okazało się chrześcijanami. Proponowaliśmy im spotkania, żeby móc zastanowić się wspólnie nad budowanym przez nich światem techniki i ekonomii. Jednak większość z nich wolała pójść do opactwa, aby posłuchać mnisich śpiewów...".*

4. Płodność modlitwy

- Czasem pragniemy stabilizacji. Okres mojego dojrzewania przypadł na lata siedemdziesiąte, w których wysoko ceniono aktywne zaangażowanie społeczne we wszystkich sferach życia Kościoła. Kiedy miałem osiemnaście lat, chciałem znaleźć jak najwięcej czasu na modlitwę i powrót do źródeł, więc pytałem samego siebie, skąd się bierze ta energia, która każe chrześcijanom działać. Dzisiaj mam wrażenie, że tego rodzaju aktywność, której źródła nie zawsze są nam znane, została stłumiona przez

współczesne społeczeństwo zamknięte w kokonie niczym larwy motyli, potrzebujące poczucia bezpieczeństwa i gratyfikacji uczuciowych. Czy w modlitwie najpierw szukamy uspokojenia i pocieszenia, czy Pana Boga?

Dlatego sądzę, że obecny wzrost zapotrzebowania na modlitwę należy rozumieć według kryteriów zawartych w *Piśmie Świętym.* Jeśli kontemplacja Chrystusa nie wywołuje mojego zaangażowania na rzecz braci, to mojej modlitwie brakuje czegoś zasadniczego.

- *Wracając do kwestii konkurencji... Chrystus mówił w Błogosławieństwach: „Błogosławieni cisi [...], Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój..." (Mt 5, 5; 9); Jezus często mówił, abyśmy powściągali naszą agresywność. Czy w chrześcijańskich środowiskach nie ma obaw związanych ze zmaganiem się z przemocą i popędami, które nami kierują? Czy nie ograniczamy się do banalnych reakcji?*

- Gandhi nie był chrześcijaninem, a jednak jego pacyfizm nie miał w sobie nic z uległości. Bardzo intrygowało mnie hasło niemieckich Zielonych z lat siedemdziesiątych. W obawie przed komunistycznym zagrożeniem głosili, że „Lepiej być czerwonym niż umrzeć". Była to dla mnie zadziwiająca formuła, ponieważ widziałem w niej pacyfizm polegający na ustępowaniu. Ekolodzy nie chcieli wojny — to akurat rozumiałem — ale pragnęli pokoju niezależnie

od warunków, a więc nawet za cenę utraty wolności. Woleli już taką sytuację od śmierci. Dla mnie był to skomlący pacyfizm, który zdawał się absolutnie nie odpowiadać godności człowieka.

W przeciwieństwie do takiej postawy „wprowadzanie pokoju", jakiego żąda od nas Chrystus, nie ma w sobie nic z pacyfizmu. Ten, który głosi: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój", powiada również: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości [...]" (Mt 5, 6). Wiele wyjaśnia nam postać Vaclava Havla. Chociaż nie był on człowiekiem wierzącym (mawiał: „Chrześcijanie mówią mi o doświadczaniu Boga; ja tego nie doświadczyłem"), uznawał wartości ewangeliczne, a jego filozofia życia częściowo czerpała inspirację z *Ewangelii według świętego Jana.* Nie pozwalał nazywać siebie dysydentem, gdyż jego celem nigdy nie było przejęcie władzy, a jednak w pewnym momencie postanowił odmówić „życia w kłamstwie" i wybrał „życie w prawdzie". W czasach, kiedy władza manipulowała ludźmi i zastraszała ich, zmuszając do zafałszowania prawdy o człowieku, wybrał prawdę i ułożył swego rodzaju akt wiary, wierząc, że czynienie dobra zawsze ma sens. Jego koncepcja „życia w prawdzie", która gardziła wszelkim kompromisem i pochlebstwami, przyniosła nadzwyczajne rezultaty. Stopniowo wokół Vaclava Havla skupiły się siły, które na fali politycznych przemian w byłych państwach komunistycznych doprowadziły do aksamitnej rewolucji w Czechosłowacji w 1989 roku.

86

5. Nie ma pokoju bez prawdy

„[...] Prawda was wyzwoli"— mówi Jezus (J 8, 32). Nie wierzę, aby bez niej mógł istnieć pokój. Nie polega ona bowiem na utrzymywaniu nas w strachu przed konfliktem i odmawianiu nam waleczności. Ludzie cisi, o których wspomina Chrystus (Mt 5,5), nie oznaczają takich, którzy zatracają swoją godność i godzą się na wszystko. Gdy Pan oznajmia: „Otóż Ja jestem pośród was jak ten, kto służy" (Łk 22,27), a u świętego Pawła czytamy: „[..] lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi [...], stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej" (Flp 2, 7-8), wiemy, że nie chodzi tu o jakąś zupełną uległość ani całkowite poddanie się losowi. Chodzi o poddanie się woli Ojca ze względu na miłość do ludzi. Jezus nigdy nie płaszczył się przed władzą, ale też nigdy nie chwycił za broń. Nawet nie wyzywał, nie lżył tych, którzy Go upokarzali i maltretowali w godzinie Męki.

- *Ale czy w dążeniu do sukcesu nie ma niebezpieczeństwa odrzucenia innych ludzi? Przecież często bywa tak, że aby odnieść zwycięstwo, trzeba usunąć konkurencję?*

- Niewątpliwie takie niebezpieczeństwo istnieje. Myślę tu o młodych, wykształconych i kompetentnych ludziach, którzy często muszą ze sobą konkurować i grają według reguł nie zawsze respektujących

87

ludzką godność. Niektórzy chrześcijanie podejmują taką grę, starając się przy tym okazywać autentyczny szacunek innym. Wiem, że potrzebują oni wielkiej siły wewnętrznej, aby nie wpaść w pułapkę świeckiej logiki sukcesu. Czasami okazuje się to bardzo trudne.

Niedawno jeden z moich przyjaciół awansował wysoko w swoim zawodzie, przy czym zasady dochodzenia do tego sukcesu nie wydawały się oczywiste, a starających się o stanowisko było wielu. Z jego opowiadań dowiedziałem się, jak trudno było mu

przyjąć odpowiednią postawę, aby robić swoje, a nie oczerniać konkurentów. W takich sytuacjach ludzie chwytają się różnych sposobów, byleby tylko otrzymać dobrą posadę; jedną z popularnych metod jest zwykłe rozpuszczanie plotek na temat konkurentów.

Zycie chrześcijańskie cechuje się pewną zdolnością do wyrażania oporu i siłą zaangażowania. Kiedyś przepytywano członków wspólnoty na temat sposobu czczenia Chrystusa i życia w Nim. We wszystkich wypadkach i u wielu osób stwierdzałem, że wiara wpływa na życie zawodowe.

6. Magiczny zwrot ku rodzinie <<

- *Jeśli mamy wierzyć sondażom, to wysoki odsetek Francuzów stawia rodzinę na najważniejszym miejscu wśród wyznawanych wartości. Tymczasem rodzina nigdy nie była aż tak bardzo targana kryzysami i wstrząsami, jak dzisiaj, kiedy wiele z nich się*

88

rozpada. Wydaje się wręcz, że obecnie jest ona miejscem, w którym konflikty wybuchają z największą siłą i w którym najczęściej dochodzi do aktów przemocy. W jaki sposób może tu pomóc wiara?

- To, że obecnie dostrzegamy aż tyle konfliktów w rodzinach, nie wynika wyłącznie z przyczyn zewnętrznych, takich jak na przykład stres, spowodowany przyspieszonym rytmem życia. Pojawiło się trochę nowych informacji i przyczyn, które trzeba wziąć pod uwagę, rozważając ten problem. Można by nawet mówić o niewątpliwej utracie punktów odniesienia, o coraz rzadszej możliwości spotkania wzorca itd. Wydaje się jednak, że nie wszystko można tłumaczyć, odwołując się wyłącznie do kryteriów socjologicznych. Konflikt w rodzinie może wybuchnąć z bardzo wielu powodów, ale sytuacja zaognia się także dlatego, że nie potrafimy sobie radzić z problemami, a zwłaszcza nie umiemy przezwyciężyć naszej agresywności. W nas samych istnieją sprzeczności. Pod tym względem interesujące byłoby prześledzenie doświadczeń, jakie Kościół ma na temat grzechu.

- *Tak, ale zanim przejdziemy do rozmowy o grzechu, chciałbym zapytać, czy chrześcijańska refleksja w wystarczającym stopniu uwzględnia nasze dążenie do dominacji, które przejawia się w stosunkach rodzinnych - między braćmi i siostrami, rodzicami i dziećmi, a także pomiędzy samymi małżonkami? Czy nie mamy*

89

tu do czynienia z jakąś anielską regułą chrześcijan, która mówi: „Starajcie się wzajemnie rozumieć, bądźcie względem siebie tolerancyjni i życzliwi', nie biorąc pod uwagę ludzkiej agresywności?

- Rzeczywiście, czasami spotyka się niemal magiczne zaklęcia, kierowane w stronę rodziny. Są one, co prawda, pobożne, ale oddalają nas od realnej sytuacji. Analiza stosunków międzyludzkich wymaga wiele pokory i światłości. Miłość w rodzinie i życie codzienne ze współmałżonkiem i dziećmi nie zawsze są łatwe.

Zarówno nam, pasterzom, jak i innym ludziom, zdarza się lękać problemów psychologicznych do tego stopnia, że usiłujemy minimalizować ich znaczenie. Myślę tu o pewnym spotkaniu z kobietą, która miała dość poważne problemy psychiczne.

Chodziła do psychiatry i brała zalecone przez niego środki farmakologiczne. Ona także przeżyła głębokie doświadczenie duchowe, jak sądzę, autentyczne. Pewnego dnia w trakcie rozmowy ze mną powiedziała: „Spotkałam Jezusa. Wyrzuciłam wszystkie lekarstwa i więcej nie pójdę do psychiatry". Uprosiłem ją, żeby nie przerywała leczenia. Chrystus — Słowo, które stało się Ciałem — jest Panem Bogiem, który wychodzi nam na spotkanie i zbawia nas dzięki Wcieleniu i jego środkom. Dziś nadal oddaje się nam w ludzkich działaniach, oczywiście także w Kościele, ale nie tylko.
Lubię opowiadać następującą historię: „W pewnej wiosce, przez którą płynie potok otoczony wy-

sokimi wałami, zdarzają się wezbrania wody. Tego roku nastąpiło tak wielkie wezbranie, jakiego wcześniej nie pamiętano — wody zalały całą wieś. Mieszkańcy schronili się na dachach domów. Na ratunek przypłynęli barką strażacy. Najpierw zatrzymali się przy plebanii i powiedzieli do proboszcza: „Niech ojciec wsiada, jest dla ojca miejsce". Ten odparł: „Nie, nie! Zajmijcie się najpierw innymi; ja ufam Bogu, pomodlę się do Niego, a On mnie uratuje". Na te słowa strażacy rzeczywiście zajęli się innymi, ale po jakimś czasie znowu zjawili się przy plebanii. Jeden z nich rzekł: „Ojcze, jeszcze jest miejsce, ojciec jest ostatni". A proboszcz znowu odpowiedział: „Nie, nie, już wam mówiłem, że ufam Bogu, pomodlę się do Niego, a On mnie uratuje". Strażacy odpłynęli, ale dopłynąwszy do wysokiej skarpy, postanowili zawrócić, ostatni raz, żeby spróbować przekonać tego upartego człowieka. „Proszę księdza, przyjechaliśmy tylko po ojca, proszę wsiadać na barkę! Niech ojciec będzie rozsądny, za pół godziny już będzie za późno!". Ale on znowu zaczął swoje: „Nie, nie, modliłem się do Boga, ufam Mu i On na pewno mnie uratuje". No i stało się to, co się miało stać. Powódź się rozszalała i proboszcz utonął. Gdy już znalazł się w niebie, spotyka Pana i robi Mu wymówki: „Panie Boże! Co się działo? Zaspałeś dzisiaj, czy co? Trzy razy Cię wzywałem, a Ty nic. Za pierwszym razem powiedziałem, że trzeba najpierw ratować innych — przecież ta myśl pochodzi z Ewangelii, prawda? — trzy razy głosiłem, że ufam Tobie i że

Ty mnie uratujesz. Wiesz, strasznie trudno w Ciebie wierzyć teraz, na początku tego XXI wieku, jeżeli Ty niczego nie robisz...". Na to Pan przyjrzał mu się, na wpół zatroskany, na wpół gniewny i tak odparł: „Dobrze cię zrozumiałem. Wzywałeś Mnie trzy razy, to prawda; Ja natomiast trzy razy przysyłałem ci strażaków na pomoc, ale ty jej nie chciałeś...". Bardzo lubię tę historyjkę.

Czasami zwolennicy i propagatorzy niektórych nowatorskich prądów próbują wmówić ludziom, że modlitwa może rozwiązać wszystkie ich problemy. Uważam, że powinno się jej przyznawać należne i ważne miejsce, ale nie należy odcinać nas od ludzkich środków, czy też samemu odsuwać się od nich. Modlitwa może dopomóc nam w tym, byśmy lepiej je wykorzystywali.

7. Bóg, seks i pieniądze

- *Kiedy przygotowuje ojciec młodych łudzi do małżeństwa, na jakie sprawy zwraca ojciec szczególnie uwagę?*

- Z narzeczonymi lubię spędzać dłuższą chwilę nad drugim opisem stworzenia świata w *Biblii* (Rdz 2), w którym jest mowa o stworzeniu Adama i kobiety. Lubię czytać z nimi ten tekst, analizując go na trzech poziomach, które się nawzajem uzupełniają: mam na myśli podejście antropologiczne, psychologiczne — które uwzględnia znaczenie nieświado-

mości i historię przedmiotu — oraz podejście duchowe i teologiczne.

Kwestie antropologiczne pozwalają nam na określenie tego, kim jest mężczyzna, a kim kobieta i jakie warunki muszą być spełnione, aby ich wspólne życie przebiegało w miarę poprawnie. W takiej perspektywie próbuję uczulić młodych ludzi na potrzebę dialogu między małżonkami. Najlepiej mówią o tym słowa *Księgi Rodzaju* (Rdz 2) , Stwierdzam na przykład, że istnieją trzy tematy, o których w małżeństwie się nie mówi. Są nimi Bóg, seks i pieniądze. To zdanie stanowi tylko pewnego rodzaju wybieg, który ma na celu sprowokowanie ich do podjęcia dialogu. Jednak często — ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu — okazuje się, że to, o czym powiedziałem, jest prawdą.

Dochodzę do wniosku, że młodzi bardzo rzadko rozmawiają o Bogu. Temat ten dotyka przecież niezwykle intymnej sfery danej osoby. Mówią, że rozmawiają o seksie, ale jak wygląda taka wymiana poglądów? Społeczeństwo jest nasycone seksem, ale to nie oznacza, że łatwiej jest mówić na te tematy w sposób prawdziwy. Oni wiedzą, że seksualność sprawia najwięcej radości, ale służy też do realizowania najgorszej przemocy. Mężczyzna nie jest kobietą, a seksualność nie ogranicza się do zaspokajania popędów itd. Zauważam zwłaszcza, że planowanie rodziny i chęć posiadania dzieci nie są tematami, o których dałoby się rozmawiać łatwo i dogłębnie. Nie możemy skwitować tych problemów jednym zdaniem czy jedną pigułką, raz na zawsze. Czasami

brak zainteresowania tym, co w tej dziedzinie przeżywa i co ma do powiedzenia partner, jest odczuwany jako przemoc albo bolesna obojętność.

Zastanawia mnie także to, jak wiele trudności sprawia młodzieży rozmowa o pieniądzach. Dzieje się tak dlatego, że są one źródłem władzy. Ignorowanie tej prawdy jest patrzeniem na świat przez różowe okulary. Kiedy przyjmuję narzeczonych, raduję się razem z nimi, bo miłość, która motywuje ich do snucia planów wspólnego życia, jest bardzo dobrą nowiną. Jednak staram się uświadomić im trudności, jakie zaczną się przed nimi piętrzyć.

Podobno w Paryżu na dwa zawarte małżeństwa jedno kończy się rozwodem, a na prowincji jedno na trzy. Wiadomo też, że wzięcie ślubu kościelnego nie gwarantuje automatycznie sukcesu w codziennych stosunkach między mężczyzną a kobietą. Nieco przestarzałe już statystyki ukazują, że pewne znaczenie ma tu stosunek do praktyk religijnych: regularnie praktykujący katolicy rozwodzą się rzadziej od niepraktykujących. Interesujące byłoby dowiedzenie się, co to może oznaczać.

8. Akceptacja słabości

- *Jak ojciec wyjaśniłby tę różnicę?*

- Być może praktykujący katolicy mają patologiczny stosunek do prawa, co wpływa na usztywnienie

94

ich stanowiska do tego stopnia, że nigdy nie pozwalają sobie na najmniejsze przekroczenie przyjętej normy. Byłoby to jedno z prawdopodobnych wyjaśnień... Może być też tak, że obcowanie z Chrystusem umarłym i zmartwychwstałym, który oddaje się w Eucharystii, jest realnym źródłem życia, dającym ludziom, którzy ją otrzymują, energię potrzebną do zwracania większej uwagi na drugiego człowieka, do dialogu i wybaczenia. To z kolei sprawia, że małżonkowie mogą się obdarzać miłością i wychodzą cało z kryzysów powstających w ich związku. Nie wiem, czy sakramenty święte są skuteczne w świeckim rozumieniu tego słowa. Ale wiem, że realnie dają Chrystusa i są skuteczne, czyli ubogacają tego, który je przyjmuje.

Bardzo lubię jedno ze ślubnych błogosławieństw, które zawsze wybieram, gdy uroczystość ma miejsce podczas obrzędu eucharystycznego. O osobach, które zawierają związek małżeński, mówi ono: „Boże, Ty jesteś źródłem ich miłości i Ty dałeś im pragnienie szczęścia, które ich porusza. Daj im krew Twego Syna, która uświęci ich miłość i radość. Oby otrzymując chleb życia i kielich błogosławieństw, umieli dawać swoje życie innym [...], poszukiwali przed wszystkimi rzeczami Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, byli użyteczni dla świata, w którym żyją, okazywali przychylność najuboższym, mogli zawsze okazywać łaskę i przybywali, aby często odnawiać swój związek, wspólnie przyjmując w Komunii Świętej ciało zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa".

95

- *Przemoc nie jest nam obca i stanowi część nas samych. Mam wrażenie, że można odczuwać pokusę przemocy przed popełnieniem grzechu.*

- Jeśli mamy przez to rozumieć, że człowiek nosi w sercu ranę, która jeszcze przed popełnieniem czynu skłania go ku przemocy i rodzi w nim pokusę, to zgoda. Sądzę, że stwierdzenie, podawane przez świętego Pawła w *Liście do Rzymian*, opisuje doświadczenie dotyczące nas wszystkich: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" (Rz 7, 19). Istnieje w nas jakiś rozdźwięk pomiędzy chęcią czynienia dobra a możliwością jego realizacji. Czasami możemy stwierdzić, że nawet nasza chęć czynienia dobra zostaje zaprzepaszczona.

Chciałbym jeszcze doprecyzować kilka spraw. Po pierwsze, pokusa nie jest grzechem. Zdumiewa mnie to, że ludzie czują się winni niektórych swoich myśli. Kiedy pojawia się pokusa, sama z siebie, to nie ja jestem jej główną czy bezpośrednią przyczyną. Czasami nawet nie jestem nią w ogóle. Oczywiście istnieją sytuacje, w których stwarzamy warunki dla zaistnienia pokusy. Wtedy trzeba wziąć za nią odpowiedzialność, strzec się prób jej realizacji i przeżyć nawrócenie. Jednak przeważnie tak się nie dzieje. I wówczas pojawia się pytanie: „Co zrobię z tą pokusą?". Mogę jej nie ulec. Moja wolność przejawi się właśnie wtedy, kiedy będę umiał powiedzieć jej „nie" i nie przejdę od myśli do czynu.

96

Ponadto powyższe pytanie zachęca nas do doprecyzowania słownictwa związanego z tym tematem. Grzech często bywa błędem, ale błąd nie zawsze staje się winą. Należy on do sfery moralności (czynię coś, o czym wiem, że to jest złe albo zabrania mi tego prawo). Grzech wkracza w dziedzinę teologii, dotyczy naszego stosunku do Boga, potrafi zepsuć tę relację, a nawet ją zniszczyć. Prowadzi do zerwania związku. W pewien sposób powoduje kryzys wiary.

Istotne jest także rozróżnienie pomiędzy tendencją a grzechem. Jestem cholerykiem — to tendencja. Gdy pewnego dnia rozzłoszczę się na konkretną osobę — to już może się przerodzić w grzech, który zawsze jest czynem. Bywają tendencje, z którymi nic nie można zrobić. Pamiętam pewien wieczór spędzony wraz z grupą dorosłych osób, wśród których jedna czuła się zrozpaczona tym, że nie potrafi się zmienić. Miała naturę choleryka, więc narzuciła sobie pewną zasadę postępowania: „Nigdy więcej się nie złościć". Jednak dwa lata prób w tym względzie spełzły na niczym. Z tonu jej głosu przebijała rozpacz. To siła złego powoduje, że pragniemy mieć same udane nawrócenia i smucimy się, jeśli któregoś nie umiemy osiągnąć. Zaproponowałem tej osobie, aby za każdym razem, gdy nachodzi ją złość, mówiła sobie: „Panie Boże, ta, którą miłujesz, znowu się złości... naucz mnie radzenia sobie z tym". Może się wydawać, że to jest za mało. Tymczasem w sercu kogoś, komu się zdaje, że nie potrafi już niczego

w sobie zmienić, pojawia się przestrzeń, przez którą może przejść Ten, który jest mocniejszy od wszelkiej śmierci.

Lubię przytaczać przypowieść, jaką Don André Louf podaje w jednej ze swych książek, pt. *Łaska może więcej:* „Pewien brat, który żył w samotności, często popadał w grzech rozpusty za namową diabła. Nie ustawał jednak w staraniach, aby pozbyć się złych nawyków. Żalił się Bogu, często powtarzając słowa modlitwy: *Panie Boże, czy tego chciałbym, czy nie, ratuj mnie, ponieważ ja, marny popiół, uwielbiam grzeszyć. Lecz Ty możesz mi w tym przeszkodzić jako wszechmogący Pan. To nic wielkiego dla Ciebie, który litujesz się nad sprawiedliwymi i zbawiasz niewinnych, w czym nie ma nic dziwnego, albowiem są oni godni Twojego miłosierdzia. Uczyń, o Panie, aby Twoje miłosierdzie objęło także mnie. Ukaż swoją miłość, gdyż jestem zdany na Twoją łaskę.* Otóż pewnego dnia człowiek ten znowu upadł, popełniając swój nałogowy grzech, po czym podniósł się i zaczął swoją modlitwę. Ale ukazał mu się demon, zdumiony jego ufnością i śmiałością. I tak rzekł: *Kiedy tak mówisz, dlaczego wcale się nie rumienisz, stając przed Panem Bogiem i wymawiając Jego imię?.* Brat odparł: *Przysięgam ci w Imię tego, który przyszedł zbawić grzeszników, wzywając ich do pokuty, że nie przestanę modlić się do Boga przeciwko tobie, dopóki nie przestaniesz wojować ze mną. I zobaczymy, kto wygra — ty czy Pan Bóg. Na te słowa diabeł odpowiedział: Z pewnością od teraz nie będę już wojował, żeby nie wyszykować ci*

korony za twoją cierpliwość. Oto, jaka dobra jest cnota cierpliwości, kiedy człowiek nie zniechęca się nawet wówczas, gdy zdarza mu się wojować, popadać w grzech czy ulegać pokusie".

9. Zgoda na to, jaki jestem <<

Bez wszechmocy i bez zniechęcania się do wszystkiego. Bez narzekania. Zgoda na to, jakim się jest. Nawet wtedy, gdy ma się tendencje, wobec których nie na wiele zdaje się własna wola.

Nie oznacza to, że niczego nie da się zrobić, lecz że nie możemy w magiczny sposób usunąć danej tendencji, chociaż byśmy o tym marzyli. Dlatego trzeba zacząć od pogodzenia się (bez narzekania) z tym, jakim się jest, wraz ze wszystkimi płynącymi stąd ograniczeniami.

Jest to jedna z tych delikatnych spraw, z jakimi ma do czynienia kierownik duchowy, który towarzyszy komuś w jego drodze do Boga. Należy wtedy pomóc danemu człowiekowi w dostrzeżeniu przez niego okoliczności, w jakich jego wola angażuje się w grzech, o który on sam siebie oskarża. Bóg nie osądza nas za to, za co nie jesteśmy odpowiedzialni. Zdarza się, że ludzie, świadomi swojej mierności w czynieniu dobra, obwiniają siebie o całe zło tego świata. I może się to okazać pewną formą grzechu, jeżeli u źródeł takiej sytuacji leży pycha. Jeżeli nie jestem genialny w czynieniu dobra, to oskarżam

99

samego siebie o bycie nosicielem wszelkiego zła, tak jakbym uważał siebie za geniusza w jego czynieniu. Oczywiście rzadko ma to wymiar świadomy. Dlatego pomoc ludziom w uświadomieniu sobie, za co są rzeczywiście odpowiedzialni, jest pracą bardzo wymagającą. Wiedzą o tym dobrze ci, którzy próbują wykonywać to zadanie uczciwie.

Podobnie dzieje się wówczas, gdy dziwimy się, że znaczenie, jakie nadajemy pewnej trudności, może powodować nadmierne skupianie się na niej, utrudniając nam tym samym postrzeganie życia w całej jego złożoności w świetle Ewangelii. W obliczu widzenia siebie wyłącznie poprzez pryzmat jakiejś trudności, uznanej za centralną, istnieje ryzyko niezauważenia wezwania do nawrócenia. A przecież można by wprowadzić je w czyn. Czasami na przykład, dana osoba przywiązuje tak wielką wagę do problemów seksualnych, takich jak autoerotyzm, że zamyka się na inne fragmenty rzeczywistości. Tymczasem może istnieć jakiś sposób na nawrócenie, wymagający wyrobienia poczucia sprawiedliwości, głębokiego szacunku wobec współmałżonka i autentycznej braterskiej miłości.

Jedną z metod walki z grzechem jest pogodzenie się ze swoją słabością i dostrzeganie, że nasza wola nie zawsze jest w tej dziedzinie zupełnie wolna. Powtarzam, że nie chodzi tu o poddawanie się, ale o cierpliwe działanie, które otworzy mnie na łaskę, przy równoczesnym powstrzymywaniu się od rozpaczy. Wszak Bóg nigdy nie rozpacza nade mną!

100

I w tej pracy nad sobą trzeba umieć się cieszyć nawet z najdrobniejszych, ale rzeczywistych osiągnięć w ćwiczeniu woli, sukcesów może niezbyt doniosłych, które jednak pozwolą nam na skuteczny rozwój.

10. Kazirodcze stosunki z Panem Bogiem

- *Przykład, złości jest względnie łatwy, gdyż chodzi w nim o widoczną przemianę. O wiele trudniej jest wtedy, gdy trzeba się zająć sprawami związanymi z postawami agresji u ludzi, którzy dążą do zdominowania swoich bliskich i traktują ich jako swoją*

własność — mam tu na myśli dzieci usiłujące rządzić życiem swoich starych rodziców łub małżonków próbujących ukształtować swoich partnerów na miarę własnych pragnień.

- Można by rozszerzyć tę listę o kwestie stosunków zawodowych, kościelnych i innych. Wracając do podstawowego pytania — w jaki sposób wiara może dopomóc w rozwiązywaniu problemów dotyczących przemocy — uważam, że życie duchowe i karmienie się słowem Bożym ma na to duży wpływ, mimo naszych oporów. Zapoznając się bliżej z Chrystusem, zmieniamy się, choćby w niewielkim stopniu.

Uwzględniając osiągnięcia psychologii, powinniśmy przywrócić należne miejsce pięknej tradycji Kościoła, jaką jest zachowanie czystości. Nie chodzi

tu o wstrzemięźliwość, lecz o zdolność do angażowania się dla dobra drugiego człowieka, w poczuciu, że nie jestem właścicielem ani jego samego, ani tego, co mu ofiarowuję. Powinniśmy odnowić nasze stosunki rodzinne, społeczne i zawodowe w świetle czystości, która zabrania nam posiadania innych, gdyż chęć zawłaszczenia kogoś dla siebie jest formą kazirodztwa.

Także nasz stosunek do Boga może mieć — w takim rozumieniu — nieczysty i kazirodczy charakter, gdy próbujemy podporządkować Go naszym wymaganiom i żądaniom. Musimy przejść od pomysłów kształtowania Pana na miarę naszych pragnień do kontemplacji tego Boga, który pragnie służyć ludziom i zbawia nas przez Mękę i zmartwychwstanie Chrystusa. Taki Pan Bóg, bliższy mi niż ja sam, jest także Wszystkim Innym. Przejście od fantazmatycznych wyobrażeń na temat Boga do Objawienia Tego, kim On rzeczywiście jest, zakłada dążenie do nigdy nieosiąganego nawrócenia.

11. Czystość jako cecha dynamiczna

To z kolei ma wartość dla stosunków międzyludzkich. Jak przyjmować w rodzinie drugą osobę — taką, jaka naprawdę jest — z jej ograniczeniami, maniami, cierpieniami i kompleksami? Jak nie redukować jej do gotowych schematów typu „Wiem, o czym chcesz mi powiedzieć, przecież zawsze

reagujesz w ten sam sposób"? Nawet, jeśli drugi człowiek jest nam bardzo bliski, często nie wiemy o nim zbyt wiele.

Na przykład, w jaki sposób ksiądz może się nauczyć prawdziwego słuchania, kiedy towarzyszy komuś jako jego duchowy przewodnik? Niekiedy ogarnia go pokusa powiedzenia młodemu człowiekowi: „Wiem, co przeżywasz, ja sam kiedyś przeżywałem to samo". Bądźmy czujni wobec takich mechanizmów projekcji, gdyż nawet, jeżeli doświadczenie tego młodzieńca przypomina pod pewnymi względami nasze własne doświadczenie z przeszłości, to nie oznacza to przecież tego samego przeżycia. Myślę tu o wspaniałych i mądrych słowach Abela Pasquiera: „Różnice się potęgują, a odmienność się kurczy, gdyż coraz mniej ją rozpoznajemy"[5].

- *Ale co z czystością? Czy nie oznacza ona przede wszystkim postawy rezerwy i dystansu wobec innych ?*

- Czystość — w przeciwieństwie do tego, co na jej temat sądzimy — jest jakością dynamiczną: wyraża się w autentycznej zdolności do działania i dawania. Zakłada niezbywalną odmienność drugiego człowieka i jeśli odmawia mu prawa do dominacji, nie zaleca też pozostawania na dystans, bycia kimś neutralnym, obojętnym wobec innych.

5 Abel Pasquier, *Mourir pour vivre? [Umrzeć, aby żyć?],* Les Editions de l'Atelier, Paryż 2001.

103

Kiedy byłem młodym księdzem, wygłosiłem homilię, jakiej bym już dziś nie wygłosił. Przekształciłem słynne powiedzenie Kartezjusza „Myślę, więc jestem" w „Daję, więc jestem". Dziś nie wypieram się całkowicie tej formuły, ale dostrzegam wszystkie jej niedoskonałości. Po pierwsze, może ona przemilczać pewną formę woluntaryzmu, rodzaj idolatrii woli, co w rezultacie grozi akceptacją koncepcji 'Boga-pijawki', ujętej w słowach: „Jeżeli nie dałeś mi wszystkiego, nie dałeś mi niczego, niepotrzebny sługo; jeśli zrobiłeś wszystko, niczego nie zrobiłeś". A można do tego dojść, czytając niektóre fragmenty Ewangelii w oderwaniu od kontekstu.

Dziś nie powiedziałbym: „Daję, więc jestem" także dlatego, że darmowy dar staje się przywilejem samego Boga. Mój dar zawsze potrzebuje oczyszczenia, gdyż często jest bardzo interesowny. Jest prawdą, że dzięki niemu istnieję, ale mój gest może się okazać manipulacją.

Czystość oczyszcza dar, który jest w nas. Pan Bóg daje nam siebie, ale nie chce być właścicielem tego daru. Przede wszystkim nie postępuje jak nasz właściciel. Lubię słowa Xaviera Thevenota, pochodzące z jego zapisków duchowych pt. *Wyjście na głębokie wody.* Mówią one — jeśli można użyć takiego określenia — o czystości Boga: „Z pewnością Bóg dyskretny, który objawia się w Emaus, jest Bogiem, który idzie ze mną, zamiast wymagać, abym się płaszczył przed nim, który spotyka się ze mną, zamiast mnie oczarowywać, który bada mnie, zamiast

104

wszystko zatwierdzać, który objaśnia mi Słowo, zamiast zamykać się w nieskończonej i wyniosłej ciszy, który pozwala mi mieć oczy otwarte, zamiast oślepiać mnie swoim blaskiem, który oddziela mnie od Siebie, abym mógł się otworzyć na innych, zamiast udawać, że jestem samowystarczalny. Taki Bóg daje żyć!"[6].

Zawsze zdumiewa mnie reakcja ojca syna marnotrawnego, który w odpowiedzi na wymówki swego starszego syna rzekł: „Moje dziecko, ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy" (Łk 15,31).Tkwi w tym coś absolutnie niepojętego. Mamy tu do czynienia z sednem wielkiej prawdy. „Wszystko moje do ciebie należy". My uwydatniamy różnicę pomiędzy „mieć" a „być". W Panu Bogu ona nie istnieje. On powierza się nam całkowicie. Kiedy daje, daje nam samego siebie — całkowicie i definitywnie. A dar, jaki z siebie czyni, nie służy do manipulowania nami. Bóg jest czystością.

6 Xavier Thévenot, *Avance en eaux profondes [Wyjście na głębokie wody],* Wydawnictwo Desclée de Brouwer/Cerf, 1997.

105

6. PRZEŻYĆ SUKCES... I PORAŻKĘ

- *Wydaje się, że niektóre postawy chrześcijańskie stoją w opozycji wobec współczesnej kultury, szczególnie pod względem pojmowania zagadnienia sukcesu i porażki. Przez długi czas wierzący byli nieufni wobec sukcesu. Uważali, że może on prowadzić do próżności, a czasami miało się nawet wrażenie, że cenniejsza dla niektórych staje się porażka. Współczesny świat docenia wychowawcze znaczenie zwycięstwa, dlatego też wielu rodziców tak organizuje życie swoich dzieci, aby miały one jak najwięcej osiągnięć w szkołę i w relacjach z rówieśnikami. Czy należy sądzić — zgodnie z tym, co głoszą niektóre Kościoły — że Jezus Chrystus pomaga wiernym zwyciężać we wszystkich przedsięwzięciach?*

106

- Sprawienie, aby dziecku się udało, może wzmocnić jego poczucie własnej wartości, które staje się niezbędne na drodze do rozwoju i budowania osobowości. Jest też ważne, aby ksiądz miał pozytywne doświadczenia w swojej kapłańskiej posłudze, bowiem gdyby zaczynał od porażek, wszystko okazałoby się dla niego bardzo skomplikowane. Jestem więc bardzo przychylny wobec pedagogiki sukcesu.

Problemem jest jednak to, że istnieje wiele jego wzorców. Od razu można więc zadać pytanie, jakimi kryteriami będziemy ów sukces mierzyć. Jakie jego formy ceni współczesne społeczeństwo? Zbieranie dyplomów? Zarabianie dużej ilości pieniędzy? Poznanie kogoś na mieście? Z pewnością trzeba zapytać o to, czy w skład tego pojęcia wchodzą także bardziej dyskretne, lecz mające zasadnicze znaczenie, formy szczęścia osobistego, rodzinnego i solidarnego.

1. Dynamika obowiązkowości

Myślę, że chrześcijanie powinni na nowo odkryć pozytywne aspekty pedagogiki sukcesu. Od bardzo dawna nasza moralność propagowała pojęcie obowiązkowości, które mobilizowało kobiety i mężczyzn, młodych i jeszcze młodszych, do jak najlepszego działania we wszystkich dziedzinach życia - w nauce, w pracy, w zaangażowaniu społecznym, życiu rodzinnym itd. Jednak obecnie należy się temu przyjrzeć na nowo.

107

Oczywiście obowiązkowość ma sens, nawet jeśli bardziej podkreśla się potrzebę samego obowiązku niż odnoszenia sukcesów. Dynamika tego pierwszego odnosi się do moralnego zobowiązania i jest określana hasłem „musisz", sukces natomiast należy w większym stopniu do sfery dynamiki osobowego rozwoju. Niemniej jednak, obie te perspektywy niekoniecznie okazują się wobec siebie sprzeczne.

Dobrze, że pragnienie powodzenia obejmuje także nasze projekty duszpasterskie, w których korzystamy z odpowiednich środków służących do jego uzyskania, takich jak na przykład kompetencja czy metoda. W tej dziedzinie nie da się w zasadzie mierzyć zwycięstw za pomocą liczb i zysków. Dawid miał problemy z Panem, gdy chciał przeprowadzić spis ludności. Ale to nie może stanowić alibi dla lenistwa czy niedbałości.

O pedagogice sukcesu możemy mówić wtedy, gdy pragniemy zmobilizować nasze kompetencje w służbie głoszenia Dobrej Nowiny, stosując do tego odpowiednie środki i rygorystycznie troszcząc się o skuteczną realizację projektu. Wszelkie improwizowanie,

sztukowanie i nieprzygotowanie się do tematu jest bardzo szkodliwe. Kiedy wspominam o środkach i o rygorze, mówię oczywiście o metodzie, ale przede wszystkim o rozeznaniu i osadzeniu w słowie Bożym i modlitwie.

- Czy sukces nie pociąga za sobą zagrożenia, jakim byłoby wywyższanie się owych szczęśliwców nad innymi?

108

- Tak, to się zdarza i mamy tego przykłady. Jednak, czy chodzi nam o sukces jako taki, czy o sposób jego przeżywania? Nie sądzę, aby on sam w sobie był niebezpieczny. Czasami natomiast stykamy się z waloryzowaniem porażki, co jest zdecydowanie szkodliwe, gdyż promuje naszą nieudolność, lenistwo i niekompetencję w zakresie duchowości, a to z kolei uważam za zgubne.

Przed pójściem do seminarium uczyłem się w szkole handlowej, z czego później zrezygnowałem. Przez długi czas wmawiałem sobie, że to brak ambicji popchnął mnie do rezygnacji. Ale czy tak było naprawdę?

2. Łączenie ambicji z pokorą

Ambicja — sama w sobie — nie wydaje się czymś złym. Problem polega na tym, żeby wiedzieć, w jaki sposób wykorzystywać ją do służby na rzecz Królestwa Bożego i jak można ją łączyć z autentyczną pokorą. Uważam, że to jest możliwe. Oczywiście jako wikariusz generalny mam pewne ambicje wobec mojej diecezji, mam je także wobec misji zleconej mi przez biskupa i tych osób, które prowadzę jako kierownik duchowy. Rzeczywiście sądzę, że mam ambicję. Mam jedynie nadzieję, że nie jest ona numeryczna, ilościowa czy kumulatywna. Proszę Boga, żeby była „jakościowa", aby pobudzała mój rozwój, abym mógł się stać taki, jakim chce mnie widzieć

109

Pan — dla mnie samego, dla misji, którą On mi zlecił, a także dla Kościoła, któremu pragnę służyć...

- *Powiada ojciec, że trzeba łączyć ambicję z wartościami ewangelicznymi, takimi jak prostota i pokora. Ale w jaki sposób do tego dojść?*

- Myślę tu o bardzo pięknym artykule, zatytułowanym *Wolność paradoksalna,*[7] autorstwa filozofa Jean- Louisa Chretiena. Jego refleksja wydaje mi się interesująca, gdyż ukazuje, w jaki sposób pokora staje się źródłem wszelkiej wolności oraz matką śmiałości. Jest źródłem wolności, bowiem prawdziwa praca nad sobą i nad własnym przyzwoleniem pozwala nam wyzwolić samych siebie od różnego rodzaju ograniczeń. Na antypodach próżności i pychy — rozumianej jako pewna skłonność do tendencji patologicznych i narcystycznych — pokora pomaga nam rozwijać nasze człowieczeństwo, bez skupiania się na sobie; pozwala też na otwarcie się na Tego, który przychodzi.

Jest też ona matką wszelkiej śmiałości, gdyż sprawia, że stajemy w prawdzie wobec siebie samych. Wtedy zaś uświadamiamy sobie, jak niewiele możemy zrobić. Jednak

pokora nie każe nam rozpaczać z tego powodu, dając nam okazję do otwarcia się na Boga, aby przyszedł i dokonał w nas tego, co nam samym wydaje się niemożliwe.

7 Jean-Louis Chretien, *Wolność paradoksalna*, [w:] *Pokora inaczej,* „Series Morales" nr 8, wrzesień 1992.

Z rozpoznania tej naszej radykalnej biedy pokora czyni przestrzeń dla przyjęcia Pana, który może wszystko. Dzięki niej nasze słabości i niemożności przestają być przedmiotem zmartwień. Pokora zaprasza mnie do ich pokonywania w Bogu, pozwala, abym usłyszał to, co Bóg mówił do świętego Pawła: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali" (2 Kor 12, 9).

Skupiony na sobie, nie jestem otwarty na Boży dar, lecz uwolniony od samego siebie, przyjmuję go w sobie. Odtąd moja bieda przestaje już być niemożnością; osadzona w Panu, otwiera mnie na Tego, który zaprasza do pójścia przed siebie i ośmielenia się. Na tym polega prawdziwa pokora, która nie boi się sukcesu, lecz przeciwnie — pragnie go, ale bez zatracania w nim siebie.

3. Zamykanie się w przeciętności <<

Z sukcesem wiąże się ryzyko zawłaszczenia go dla siebie i uwierzenia, że osiągnęło się coś tylko dzięki własnej zasłudze. W takiej sytuacji ktoś może zacząć uważać siebie za pępek świata. Jest prawdą, że w Kościele istnieje rywalizacja pomiędzy wiernymi, a nawet między samymi księżmi. Negowanie tego faktu byłoby nieuczciwe i ja jestem w tym względzie pierwszy, którego trzeba ewangelizować. W tym sensie sukces naraża nas na przegraną. Czy, żeby tego uniknąć, powinniśmy się zamykać w przecięt-

ności? Czy należy się ograniczyć do wykonywania rutynowych czynności i zaprzestać dążenia do czegoś nowego?

Według mnie zasadniczą sprawą pozostaje znajomość kryteriów sukcesu. Na przykład, co on oznacza w wypadku księdza? Czy będzie nim branie na siebie — w kolejnych nominacjach — coraz to większych obowiązków, w coraz większych parafiach o coraz to większej liczbie wiernych? A może osiągnięciem będzie próba przyjęcia misyjnego wyzwania od wspólnot, do których wysyła nas Pan?

- *Czy można mówić o chrześcijańskim sposobie na sukces? Czy Chrystus ukazał nam jakieś realne zwycięstwo, respektujące w pełni zasady ewangeliczne ?*

- Naprawdę wierzę, że obcowanie z Jezusem może pomóc nam w radosnym przeżywaniu naszych osiągnięć, które nie będą wymierzone przeciwko innym. Dążenie do doskonałości ma wymiar pozytywny. Wszak Pan pragnie dla nas tego, co najlepsze. Jednak nie należy mylić tego dążenia z elitaryzmem, jaka by nie była jego postać. Chęć bycia na pierwszym miejscu wymaga, aby przeżyć to w dynamice pokory, która zaprasza nas do ofiarowania swojej najlepszej cząstki, w głębokim szacunku dla innych.

- *A jak przeżyć porażkę? Chrześcijańska tradycja nadaje jej duże znaczenie, bo przecież ci, którzy nie osiągną sukcesu tu, na ziemi, zostaną wynagrodzeni po śmierci...*

- Nie przyświeca mi taka ideologia, ale słyszałem, jak mówili o niej ludzie, którzy coś podobnego przeżyli. Warto zastanowić się nad tym, czy tego rodzaju postawa nie wiąże się z kulturą słabości. Czy ludzie, którzy boją się konfrontować z wyzwaniami tego świata, nie uciekają w rezygnację jedynie po to, aby nie ponieść klęski?

Chrystusowy krzyż jest naznaczony porażką, ale nie prowadzi do klęski. Jezus nie pragnie odniesienia zwycięstwa w świeckim znaczeniu tego słowa, czyli za wszelką cenę. Najpierw chce, aby to człowiek odniósł sukces: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości" (J 10,10). Cechą chrześcijaństwa nie jest pozostawianie nas przybitymi do krzyża, lecz prowadzenie nas ku wiecznemu życiu. Krzyż nie zostanie nam oszczędzony, ale nie musimy się obawiać porażki, kiedy staniemy w obliczu życiowych trudności. Tymczasowa przegrana może nas pochłonąć, złamać, ale nasza wiara mówi, że to nie jest klęska ani koniec czegokolwiek i że Chrystus — poprzez swoje zmartwychwstanie — przezwycięża śmierć i wszelkie formy porażki.

4. Motor nadziei

Zatem chrześcijaństwo nie zaprasza nas do rezygnacji. Przeciwnie, jest dynamizmem i motorem nadziei. W Kościele nie szuka się męczeństwa, natomiast można je otrzymać. A Kościół zawsze pozostawał bardzo nieufny wobec postaw poszukiwania cierpienia i dążenia do porażki. Chrystus nigdy jej nie szukał, ale i nie uciekał przed nią, kiedy się pojawiła.

Pamiętam słowa, które wypowiedział nasz profesor w seminarium: „Kiedy się wam powiedzie, bądźcie dumni z wygranej, bowiem jest ona owocem łaski, czyli działania Boga w was. Uczestniczyliście w tym działaniu i macie prawo do odczuwania dumy. Ale kiedy coś wam się nie uda, przeanalizujcie sytuację i dojdźcie do tego, gdzie i kiedy popełniliście błąd, żeby nie zdarzyło się to wam w przyszłości. Zdarza się bowiem, że przegrywamy dlatego, iż nie wykonujemy naszej pracy poprawnie. W przypadku porażki powinniśmy ofiarować ją Panu Jezusowi, bez próby przeanalizowania przyczyn tego, co się zdarzyło. Jednak nigdy nie zapominajcie o tym, że największy ewangelizator — czyli Chrystus — skończył na krzyżu między dwoma łotrami. Bowiem uczeń nie jest ponad swego mistrza".

Profesor ten zwracał się w taki sposób do przyszłych księży, których zadaniem jest głoszenie Ewangelii. Jednak to, o czym mówił, ma — jak sądzę — wartość dla nas wszystkich: porażka — nie-

zależnie od naszej sytuacji — nie jest czymś, czego sami szukamy. Ale jeśli już się zdarzy, trzeba uważnie ją przeanalizować, żeby nie powielać tych samych błędów.

- *Istnieje wiele rodzajów klęski: niezdanie matury, gdy się nie dość uczyło, nieudane interesy, gdy nie było się dość przedsiębiorczym i konsekwentnym. Ale są też porażki, które spadają na nas, a za które nie jesteśmy odpowiedzialni. Rozkładają nas, bo wywołują*

moralne cierpienia, a do tego jeszcze niektórzy bardzo źle znoszą brak uznania w oczach innych.

- Przede wszystkim nie sądźmy, że Chrystus pragnie naszej klęski. Przeciwnie, On chce, aby człowiek żył wiecznie. Podobnie jak przychodzi do nas w chwili śmierci, żeby być razem z nami, tak też pomaga nam w przeżywaniu negatywnych życiowych doświadczeń. Jezus daje nam siłę po to, byśmy mogli podnieść się z każdego upadku.

Nasza przegrana jako taka zawsze pozostaje złem i widzę zbyt wielu ludzi zniszczonych przez cierpienie, ponieważ sądzą, że może im ono przynieść dobro. Jednak niektórzy potrafią odnaleźć w nieszczęściu nieznane sobie wcześniej pokłady energii. Co mówi nam wiara, kiedy znajdujemy się w sytuacji bezrobocia i ponieśliśmy klęskę na gruncie zawodowym? Wiemy, że Bóg jest obecny w naszych trudnościach i otwiera nam drogi ku lepszemu życiu. Ludzie, którzy ponoszą porażkę, stanowią

prawdziwy problem dla chrześcijańskiej wspólnoty. Niekoniecznie chodzi o to, żebyśmy poczuwali się do jakiejś pełnej skrupułów winy, bo przecież nie jesteśmy aż tak wszechmocni, by móc odmieniać wydarzenia. Jednak każdy z nas powinien zadać sobie pytanie, czy naprawdę wierzy, że istniejemy dlatego, że patrzy na nas Bóg i że On oddał się nam w Jezusie Chrystusie. W jaki sposób to, że patrzy na mnie Pan, wpływa na moje relacje z innymi? Co mogę zrobić, żeby struktury społeczne sprzyjały uznaniu tych przegranych ludzi za osoby?

5. „Ktoś cię miłuje"... „Będziesz miłował" <<

Zadano mi wiele pytań w związku z wydarzeniami, jakie miały miejsce we francuskich miastach jesienią 2005 roku. Wśród dziedzin, z którymi zapoznałem się w ramach studiów z zakresu podstaw moralności, znalazły się między innymi zagadnienia prawne. W zasadzie celem prawa jest otwarcie przestrzeni wolności i przypomnienie o niezbywalnym charakterze godności, odmienności drugiego człowieka i tym samym naszej własnej tożsamości. Jednak wydaje się, że współczesne prawo nie opiera na tym, co uczyniło tę godność niezbywalną, ale służy różnego rodzaju interesom — wspólnym lub indywidualnym. Obecnie — kiedy igra ono z godnością istoty ludzkiej, rozluźniając swoją czujność w zakresie

prawa człowieka, koncepcji śmierci, sytuacji społecznej i innej (na przykład imigrantów), kiedy nie upomina się już tak usilnie o przestrzeganie różnic konstytucyjnych (na przykład w zakresie odmienności płci czy zagadnień pokoleniowych), kiedy wreszcie zdaje się mówić, że życie nie jest tak bardzo cenne — jak można uniknąć tego, że młodzi, mający kłopoty z własną tożsamością, przestają wierzyć w swoją godność i uciekają się do przemocy?

Paul Beauchamp w swojej książce pt. Z *jednej góry na drugą* bardzo pięknie wypowiada się na temat prawa w *Biblii*: „Prawo jest poprzedzone słowami 'ktoś cię miłuje', a po nim następuje zwrot: 'będziesz miłował'. Zdanie 'Ktoś cię miłuje' jest fundamentem prawa, 'będziesz miłował' zaś stanowi przekroczenie prawa. Ktokolwiek pozbawia prawo tego początku i tego końca, pokocha przeciwieństwo życia, opierając je

na prawie, miast opierać prawo na otrzymanym życiu". Zatem w *Piśmie Świętym* prawo sytuuje się pomiędzy „ktoś cię miłuje" a „będziesz miłował". Otóż dzisiaj niektórzy młodzi ludzie nigdy nie doświadczają miłości. Niewątpliwie jakąś odpowiedzialność za ten stan rzeczy ponoszą rodziny, jednak zrzucanie na nie całej winy wydaje się bezsensowne. Zauważmy, że rodzice także egzystują w strukturach społecznych, które nie pozwalają im na powiedzenie dzieciom: „Ktoś cię miłuje", „jesteś coś wart". Szkolne niepowodzenia mogą wynikać z lenistwa, ale także z rozpadu rodziny, wiążą się one rów-

nież z warunkami panującymi w środowisku ucznia, w jego miejscu zamieszkania. Czasami wynikają z tego, że młody człowiek, narażony na odrzucenie — na przykład z powodu swojego wyglądu — i na kulturowe nieporozumienia, czuje się coraz bardziej marginalizowany.

Zdania „Ktoś cię miłuje" i „będziesz miłował" są pytaniami o przyszłość młodzieży. Zatem co my, chrześcijanie, możemy zrobić, żeby młodzi ludzie, doświadczający niepowodzeń szkolnych, ludzkich i społecznych, mogli sobie powiedzieć mimo wszystko, że są coś warci i że jest dla nich jakaś przyszłość?

- *„Ktoś cię miłuje" ale kto? Pan Bóg?*

— Dobrze jest wiedzieć, że Bóg cię miłuje, gdyż ta nieskończona Boża miłość nie ma w sobie żadnej skazy. Tyle, że wielu ludzi w ogóle nie ma pojęcia o tym, kim jest Pan. „Ktoś cię miłuje" można tłumaczyć także jako „jesteś coś wart". Jestem przekonany, że Bóg stanowi fundament owej miłości, ale jak przekonać do tego tych, którzy nie wierzą, że są cokolwiek warci? W jaki sposób nasze społeczeństwo może okazać młodym ludziom, że są wartościowi?
I jak ich o tym przekonać?

Te zagadnienia mają znaczenie podstawowe. Kiedy słyszę, że opinia publiczna domaga się zastosowania „sankcji" wobec młodych, którzy uczestniczyli w jakichś zajściach, myślę sobie: „Oczywiście,

sprawiedliwości musi się stać zadość — zarówno dla dobra społeczeństwa, jak i tych młodych ludzi. Kara może dopomóc człowiekowi w uświadomieniu sobie, że jest za coś odpowiedzialny, a więc pomaga mu ona przyjąć jego człowieczeństwo. Ale to nie wystarczy. Powinniśmy wiedzieć, w jaki sposób my sami — ludzie doświadczający miłości i wyznający ją, podążający śladami swoich poprzedników, chrześcijan, którzy w ciągu wieków odpowiadali na wyzwania swoich czasów — moglibyśmy poświęcać naszą energię i kreatywność dla budowania takiego świata, którego struktury pozwoliłyby młodym nie mieć poczucia permanentnej klęski?".

Jednym z zadań prawa jest przypominanie nam o niezbywalnej odmienności drugiego człowieka, której nie możemy ani wykorzystywać, ani instrumentalizować. Odkrywam, że ja także mam swoje miejsce w świecie i zachowuję własną odrębność. A w owej dynamice, wyznaczanej słowami: „Ktoś cię miłuje — będziesz miłował", drugi człowiek zaczyna zajmować swoje miejsce z chwilą wspólnego zbudowania świata, w którym rządzi wzajemny szacunek.

- *Teraz mam pytanie do ojca jako pasterza: gdy ojciec spotyka parę małżeńską, która doznała porażki w swoim związku i chce się rozejść, co ojciec jej mówi i co poleca?*

- Najpierw staram się w pełni wysłuchać tych ludzi. W ten sposób stwarzam każdemu z nich możliwość

sformułowania jego problemów i wypowiedzenia się na dany temat. Z jednej strony wydaje się, że to jest zbyt mało, z drugiej zaś ogromnie dużo. W wypadku małżeństwa znajdującego się w trudnej sytuacji, po wysłuchaniu każdego z małżonków próbuję analizować możliwe sposoby postępowania. Nie trzeba od razu mówić: „Ponieważ zawarliście małżeństwo w Kościele, nie macie prawa się rozejść". Przecież oni o tym wiedzą. I jeśli któreś z nich mówi: „Chcę odejść", próbuję zadawać pytania, aby dowiedzieć się, czy jest to jedyny sposób rozwiązania problemu. I czy wydaje się on najlepszy. Jednak moja reakcja się zmienia — jeśli nie w duchu, to przynajmniej w formie — w zależności od tego, jak długo i w jakim stopniu znam tę parę.

6. Znaleźć trochę sił...

Kiedy rozmawiałem z kobietą, której mąż był bardzo niezrównoważony, powiedziałem jej, że ma ona obowiązek chronić siebie: „Pani wiara w żywego Chrystusa pomaga pani żyć, ale zabrania godzić się na wszystko i pozostawać w sytuacji, która panią niszczy. Nie byłoby niewiernością wobec niebezpiecznego współmałżonka, gdyby dla uchronienia siebie przed nim wprowadziła pani do związku pewien dystans".

Dalej uważnie słuchałem, otwierając się na kolejne możliwości i analizując proponowane rozwiązania. W tym spotkaniu kobieta powinna znaleźć

w sobie trochę siły, by dalej prowadzić walkę i podążać tą drogą, którą podąża. Niektórzy ludzie w takich przypadkach nie ośmielają się reagować, gdyż czują się zmuszeni do kochania kogoś niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajdują. W takiej miłości jest coś pięknego, ale przecież nie może ona polegać na pozwalaniu drugiemu człowiekowi na wszystko.

Znowu myślę o słowach psalmu: „Łaskawość i wierność spotkają się z sobą, ucałują się sprawiedliwość i pokój" (Ps 84, 11). Nie ma miłości bez prawdy, a prawda czasami okazuje się odpychająca, wystarczy przyjrzeć się słowom Chrystusa w Ewangelii. Nie należy się bać ewentualnego konfliktu ani zachowania dystansu.

Ostatnio odbyłem wiele bolesnych spotkań tego rodzaju. Zastanawiałem się, jak sprawić, żeby mój rozmówca był uważniejszy, a zarazem bardziej wymagający. Jak rozsądnie zadziałać, aby, nie oceniając osoby i nie skarżąc się na nią, pomóc jej w dojściu do prawdy. Wydaje mi się, że nieraz brakowało mi także śmiałości, bo wiedząc, że jestem impulsywny i mogę popełnić jakąś niezręczność, wolałem okazać pełen szacunku dystans. Dziś wiem, że chciałbym wyraźniej zadać pytanie: „Co możemy zrobić, by spróbować uratować wasze małżeństwo? W jaki sposób odnaleźć sakrament, który otrzymaliście jako źródło przyszłości?".

- *A gdy do ojca przychodzi ksiądz, który chciałby odejść z kapłaństwa? Jakie jest ojca stanowisko w tej sprawie?*

- Odkąd zostałem wikariuszem generalnym, nie zetknąłem się bezpośrednio z tym problemem. Zresztą nie zdarzyło mi się to nigdy w ciągu całej mojej posługi. Jednak nieraz zastanawiałem się, jak należałoby postąpić w takim wypadku. Sądzę, że musiałoby to być coś podobnego do reakcji na kryzysową sytuację w małżeństwie.

Ktoś, kto daje sygnał, że pragnie odejść, wykrzykuje swój niepokój. Muszę go wysłuchać. Jeśli od razu powiem mu, że musi zostać, to będzie znak, iż nie rozumiem jego problemu. Myślę tu o przypadku pewnego księdza, z którym nie zetknąłem się bezpośrednio, ale wiem, że miał on możliwość wyrzucenia z siebie swojego krzyku i że został wysłuchany. Jego walka trwa nadal, ale już nie mówi, że jej zaprzestanie.

- *Uważne słuchanie drugiego człowieka stawia ojciec przed przypominaniem o normie i doktrynie?*

- Tak, wydaje mi się, że słuchanie wysuwa się na pierwszy plan. Mógłbym w końcu sprowokować tego księdza, który chce odejść, mówiąc mu, że nie można mieć za jednym zamachem masła, pieniędzy za masło i uśmiechu gospodyni. Mogę przypomnieć mu o tym, jakie są wymagania dotyczące dokonanego przez niego wyboru. Nigdy nie spotkałem się z problemem kapłana, który prowadziłby niemal małżeńskie życie, a nie chciałby opuścić posługi. Oczywiście byłbym szczęśliwy, gdyby taki człowiek

nie odszedł, jeżeli jednak miałby on uparcie trwać w takim związku, wciąż pełniąc funkcję księdza, sam poprosiłbym go o dokonanie wyboru. Powiedziałbym mu o wymaganiach i konsekwencjach dokonywanych przez niego czynów, które realizują się w sposób rzeczywisty.

Potem próbowałbym zrobić wszystko, aby pozostał on wierny temu, co na siebie przyjął. Tyle, że „zrobienie wszystkiego" nie oznacza narzucenia mu czegoś czy zmuszenia go do dokonania jakiejkolwiek zmiany. Tak się nie da.

Zarówno w wypadku trudności małżeńskich, jak też problemów życia kapłańskiego, ważne jest zastanowienie się nad tym, jaką przestrzeń słowa i jakie środki wsparcia może zaoferować tym ludziom chrześcijańska wspólnota. Muszą to być środki, które nie ograniczają się do wzywania osób, zdolnych do zaoferowania tym ludziom duchowego wsparcia; środki, pozwalające na udzielenie im pomocy w chwilach próby, dzięki czemu nie byliby oni zdani tylko na siebie. Marzę o tego rodzaju wspólnotach.

7. Jesteśmy ludźmi

W związku z księżmi nurtuje mnie — jako wikariusza generalnego — jeszcze jedna ważna kwestia. Chodzi tu o możliwości dopilnowania, aby kapłani mieli odpowiednie warunki życia. Nie myślę

tylko o sprawach materialnych, lecz o wszystkich ludzkich i duchowych wymiarach ich posługi. Na przykład, trzeba zauważyć, czy dany ksiądz ma dobre stosunki ze swoimi parafianami, czy też skupia się na samym sobie. Czasami, na podstawie pewnych

drobnych oznak, można przypuszczać, że jeden prowadzi niezbyt zrównoważony tryb życia, drugi otacza się rodzajem dworu, a trzeci ma nawyk wchodzenia w zbyt bliskie i silne uczuciowo kontakty z ludźmi. Należy zastanowić się nad tym, co można zrobić, aby pomóc tym księżom.

Istotnym problemem jest także taka organizacja życia, żeby młodzi księża nie czuli się osamotnieni, kiedy przeżywają doświadczenia trudne i destabilizujące. Przykładem może być sakrament pojednania, ponieważ zdarza się, że ludzie wyznają wtedy bardzo osobiste grzechy, co może oburzyć kapłana.

Powinniśmy także wspierać działania młodych księży jako animatorów wspólnoty. W jaki sposób można na przykład pomóc księdzu, któremu się powiodło, ale uważa siebie za gwiazdę? Jak wesprzeć tego, który jest narażony na krytykę i jak spowodować, aby się nie załamał? A jeśli ktoś ma trudności, to jak prowadzić go duchowo i pomóc mu w dalszej pracy (bo przecież porażka nie jest niczym nienormalnym)? Oczywiście należy przezwyciężać kryzysy i umieć z nich wychodzić. Kwestia kierownictwa duchowego dla młodych księży jest dla nas wciąż aktualna.

124

- *Czy można nie lękać się porażki?*

- Myślę o interesującym artykule, jaki Jean-Yves Calvez opublikował kilka lat temu w czasopiśmie „Etudes". Autor zwraca uwagę na to, że minęło już ponad pół wieku od czasu, kiedy w społeczeństwie dominował temat śmierci. Natomiast o rodzeniu się dzieci i o życiu nie mówiło się wtedy prawie wcale, otaczając ten temat jakąś tajemnicą, pruderyjnie go pomijając lub mówiąc, że dzieci przynoszą bociany albo że rodzą się one w kapuście.

Dziś mamy sytuację odwrotną. Od najmłodszych lat wszyscy wiedzą wszystko o rodzeniu się dzieci i nie jest już żadną tajemnicą zapłodnienie *in vivo czy in vitro.* Natomiast temat śmierci został wyparty z codziennego życia (większość ludzi umiera w szpitalach) i nikt nie ma śmiałości o nim mówić. Jestem zaskoczony, gdy czasami widzę piętnastolatków, którzy załamują się psychicznie, gdy umiera ich dziewięćdziesięciodziewięcioletnia prababka.

Uważam, że koniecznie trzeba powtarzać, iż nie zostaliśmy wezwani do porażki, ale do zwycięstwa, podobnie jak nie zostaliśmy stworzeni dla śmierci, lecz dla życia. Jednak powinniśmy pamiętać, że śmierć nie tylko jest biologiczną częścią życia, ale przybiera także inne formy, takie jak na przykład porażka. Gdybyśmy o tym zapomnieli, nasz świat mógłby się kompletnie rozsypać wskutek poczucia przegranej. Wierzymy również, że Chrystus przyjął na siebie wszelką porażkę w swoim męczeństwie

125

i że w zmartwychwstaniu nie przestaje otwierać nam na nowo dróg życia.

Zatem my, chrześcijanie, mamy pomagać ludziom odnajdywać się w sytuacji sukcesu, która w Jezusie Chrystusie uwzględnia doznawanie porażek i umiejętność wychodzenia z nich.

127

7. CZAS PRÓBY — WYKRZYCZMY SWÓJ BUNT

- Wiemy już, że w jakimś sensie ponosimy odpowiedzialność za porażki, których doznajemy. Czasami jednak spadają na nas ciosy (choroba, rozpad rodziny, żałoba), na które nie mamy żadnego wpływu. Przez całe wieki stosowano dwa sposoby postępowania wobec tych, którym przypadły w udziale takie nieszczęścia: mówiono im, żeby ofiarowali swoje kłopoty Bogu, a zostaną wynagrodzeni wieczną radością. Dodawano też, że cierpienie ma wartość odkupicielską, co niemal równało się powiedzeniu, iż jego czas nie jest czasem straconym. Obecnie dla większości ludzi taki język jest kompletnie hermetyczny.

128

- Wcale mnie nie cieszy odsyłanie cierpiących do radości życia pozagrobowego, mimo że głęboko wierzę w poznanie pełni życia w Królestwie Bożym. Przede wszystkim absolutnie nie można twierdzić, że cierpienie — jako takie — ma w sobie wartość odkupicielską. Odkupicielką staje się miłość, a nie cierpienie, które niszczy człowieczeństwo. Dostrzegam zbyt wielu ludzi, którzy pogrążają się w swoim bólu niczym w grobowcu. Ale miłość, która zanurzy się w cierpienie, może je odwrócić.
Nie lubię słuchać niektórych par mówiących o tym, że ich życie byłoby smutne i nudne, gdyby się nie kłócili. Jest to dość przewrotny sposób stawiania sprawy. Jak można być przekonanym, że aby później było dobrze, najpierw trzeba sobie nawzajem wyrządzać zło? Nie zapominajmy, że zło niszczy i rujnuje człowieka, nigdy go natomiast nie ożywia. Chrystus nie uświęcał cierpienia i kiedy kontempluję Go w Ewangelii, dostrzegam, że idzie, czyniąc dobro: uzdrawia tych, którzy cierpią, uwalnia ich od chorób, wyzwala opętanych przez demony, a także przywraca godność tym, którymi się pogardza i których się upokarza. Pan Jezus pozostaje zawsze w służbie życia i człowieczeństwa.

- *Czy wobec tego ojciec nigdy nie mówi ludziom, którzy przeżywają ciężkie chwile, że skoro cierpią tu, na ziemi, to zostaną pocieszeni na tamtym świecie ?*

129

— Nadzieja w Królestwie Bożym może być prawdziwą siłą dla tych, którzy cierpią. Jednak często nie wiem, jak o tym powiedzieć ludziom. Nie ufam podejrzanym postawom i tym, którzy próbują usprawiedliwiać cierpienie, a w tym celu szafują przyszłością, wzywając nas do rezygnacji z życia.

1. Siła na dzisiaj

Wobec tych, których ciężko doświadczył los, chciałbym zachować postawę pełną prawdziwej empatii i współczucia, którego wierność przewyższa niemożność. Chciałbym także powiedzieć im coś o Chrystusie, którego miłość przenika nasze cierpienia, aby one nie miały ostatniego słowa. Dla mnie wiara w powrót w chwale Tego, który definitywnie osuszy wszystkie łzy płynące z naszych oczu, nie jest wyłącznie nadzieją na jutro. Jest ona siłą na dzisiaj.

- *Czy jest ona siłą, która pozwala nam dzisiaj cierpieć, ze świadomością tego, że jutro będziemy szczęśliwi?*

— Nie tylko. Zmartwychwstanie otwiera przed nami perspektywę na przyszłość, przypominając, że Ten, który raz na zawsze otworzył nam ją na krzyżu, pozostaje z nami i pomaga nam iść przez życie. Jezus zanurzył się w cierpieniu i w śmierci, aby dać nam życie.

130

- *A czy ten wspólny marsz z Chrystusem może już sam w sobie dać nam siły do tego, byśmy znosili cierpienie"?*

- Tak, Pan da nam siły konieczne do znoszenia cierpienia, do tego, żeby je przejść i nie dać mu się złamać. Ponieważ Chrystus zmartwychwstał, wierzę głęboko, że śmierć i cierpienie nigdy nie mają ostatniego słowa. Mówię o tym, chociaż sam nie wiem, co może oznaczać nieustanne i dotkliwe cierpienie. Nie wiem też, jak przeżyłbym taką próbę, gdyby mnie ona dotknęła. Rozumiem, że to może wzbudzać lęk. Wierzę, że Bóg może się stać siłą pozwalającą na przeżycie tego rodzaju próby — spotykałem chorych, którzy tego doświadczali — ale nie jestem pewny, czy wiem, jak o tym powiedzieć.

- *Tak, ale jak się ojciec zachowuje w obecności cierpiących?*

- Próbuję być z nimi. Nie ulegam pokusie wypowiadania fałszywych słów pocieszenia, ale próbuję trwać przy nich. I uczę się patrzenia na daną osobę, nie redukując jej do wymiaru samego cierpienia. Dostrzegam, kim ona jest — osobą, która niewątpliwie cierpi, ale przede wszystkim jest osobą. Czasem porozmawiam z nią o życiu. Czasem milczę, trzymając ją za rękę. Czasem ośmielam się wypowiedzieć słowo...

131

- *A jak ojciec reaguje na tych, którzy buntują się przeciw cierpieniu?*

- Miałbym ochotę powiedzieć: „Jakże ja ich rozumiem!". Ale mówiąc te słowa, nie mam całkowitej pewności, czy naprawdę ich rozumiem. W cierpieniu człowieka jest coś wyjątkowego, coś, co powoduje, że każdy z nas, będąc w takiej sytuacji, czuje się bardzo samotny.

W przypadku tych, którzy buntują się przeciwko cierpieniu, myślę często o słowach Paula Claudela, który napisał, że Chrystus nie pokonał ani śmierci, ani cierpienia. Nie wyjaśnił nam też, dlaczego musimy umrzeć, chociaż bardzo by się nam to przydało. Jezus przyszedł, aby być z nami i przejść przez śmierć, żebyśmy przeszli przez nią razem z Nim.

2. Tajemnica cierpienia

Moim zdaniem, cała chrześcijańska nadzieja tkwi w stwierdzeniu, że śmierć i cierpienie pozostają prawdziwą tajemnicą. Czasami oburza to tych, którzy myślą, że jeżeli Bóg istnieje, to nie powinien pozwolić, aby ludzie cierpieli. Zło istnieje, to prawda, ale nie lubię powiedzenia, które pozwala nam wierzyć, że Pan pozwolił, aby ono nas dopadało. On nie chce ani zła, ani cierpienia, ani śmierci — wierzę w to głęboko. Natchniony autor *Księgi Mądrości*

132

napisał: „Bo śmierci Bóg nie uczynił, i nie cieszy się ze zguby żyjących" (Mdr 1,13).

Muszę przyznać, że nie zadowala mnie formuła, jaką wypowiada się przy okazji pogrzebu: „Bóg wezwał do siebie swego sługę". Jestem przekonany, że po śmierci dana osoba spotyka się ze Stwórcą, ale mówienie, iż wezwał ją Pan, mogłoby oznaczać, że to On pragnął jej śmierci. Czy to On kazał, na przykład, umrzeć jakiemuś dziecku, wymierzając jego matce cios nie do wytrzymania? I kiedy ta młoda kobieta mówi do mnie: „Dobry Boże, co ja takiego zrobiłam?", ma poczucie, że On kazał jej straszliwie cierpieć, ponieważ chciał ją za coś ukarać.

Jeśli formuła „Bóg wezwał do siebie swego sługę" oznacza, że Pan wzywa człowieka z łona śmierci — której On nie chce — do prawdziwego życia w zmartwychwstaniu Chrystusa, wtedy rozumiem te słowa trochę lepiej.

Chrystus w Ewangelii wprost mówi, że cierpienie nie jest karą Bożą. A kiedy uczniowie zadają Mu pytanie o niewidomego od urodzenia: „Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym — on czyjego rodzice?", Jezus odpowiada, że ani on nie zgrzeszył, ani jego rodzice nie zgrzeszyli (J 9,2).

- *Ale co powinno się odpowiedzieć matce, która straciła dziecko?*

- Na to pytanie nie znajduję odpowiedzi. Dlaczego dziecko zmarło? Nie wiem, ale nie wolno mi myśleć,

133

że mógł to sprawić Bóg, który stoi u źródła życia i raduje się z jego przekazania przez matkę. Wydaje mi się, że gdyby tak było, Pan byłby przewrotny. Nie mam na to wytłumaczenia. Jest to bardzo niekomfortowa sytuacja, bo często tak bardzo chciałoby się znaleźć przyczynę nieszczęścia.

Pamiętam spotkanie z kobietą, która straciła dorastającą córkę w wypadku samochodowym. Po homilii, w której mówiłem o tym, że wiara w reinkarnację jest niezgodna z wiarą w zmartwychwstanie, pani ta przyszła, aby się ze mną zobaczyć. Ona wierzyła i w zmartwychwstanie, i w reinkarnację. Szukała wyjaśnienia przyczyny śmierci swojej córki, ponieważ nie mogła znieść bezsensu tego wydarzenia.
A reinkarnacja byłaby dla niej jakimś wyjaśnieniem.

Pamiętam też kobietę, która ogromnie cierpiała, dowiedziawszy się o homo-seksualizmie swego brata. Zapytała mnie, dlaczego Bóg tak chciał. Odpowiedziałem jej, że Pan nie chciał takiego zachowania. „Czy to ma oznaczać — odpowiedziała — że zostałam całkiem sama?". „Nie — odrzekłem — Pana Boga nie było u źródła tego zachowania. On nie wyjaśnia też cierpienia, ale wcale nie zostawia pani samej. Przychodzi, aby być razem z panią w jej cierpieniu i aby iść razem z panią".

134

3. Nie wiedzą, o czym mówią <<

Jezus nie tłumaczy nam cierpienia, mamy więc bardzo duże zadanie do wykonania. Kardynał Veuillot powiedział pod koniec swojego życia: „Umiemy układać ładne zdania na temat cierpienia. Ja także mówiłem o nim ciepło. Gdybyśmy powiedzieli księżom, żeby nic o tym nie mówili, ignorowalibyśmy je. Płakałem nad tym". Uważam, że w obliczu cierpienia i śmierci powinniśmy często milczeć i unikać pustych słów. Nie jest to

łatwe, gdyż wobec człowieka, który pogrąża się w bólu, jesteśmy zdani na naszą własną nagość, naszą wrażliwość, nasze lęki i naszą niemoc. A to staje się dla nas nie do zniesienia. Dlatego albo chronimy się za murem czczej gadaniny, albo stwarzamy dystans wobec cierpiącego, a w rezultacie przestajemy się angażować w jego przeżycia i oddalamy się od niego. Hiob miał w tej kwestii podobne przeżycia, tak jak wielu ludzi doświadczonych przez życie.

Kiedy mój ojciec poważnie zachorował, na początku ludzie dzwonili do niego, pytając go o zdrowie. Z czasem telefon odzywał się coraz rzadziej. Bardzo mnie to poruszyło. Wcześniej, kiedy ktoś był chory, sam nie śmiałem do niego dzwonić. Mówiłem: „Nie chcę ci przeszkadzać czy niepokoić". Sądzę, że nie o to chodziło...! Dziś próbuję być bardziej obecny przy chorych.

Trzeba pogodzić się z faktem, że nie jesteśmy wszechmocni wobec choroby, a poza pomocą medyczną, nie możemy zrobić niczego, co przynio-

słoby choremu ulgę. Jednak powinniśmy być z tą osobą. Chodzi o tę wierność, która nie lęka się pozornej niemocy. Nasza obecność, nawet cicha, może wyrażać coś całkiem innego niż mogłyby to wypowiedzieć słowa. „Wierność jest tym, co pozostaje, kiedy nie ma już niczego innego" — powiedział mi ostatnio pewien przyjaciel. Przy całej swojej niemocy, może być ona zadziwiająco płodna.

Bardzo dobrze pamiętam pierwszy pogrzeb, który odprawiałem jako młody dwudziestosześcioletni diakon. Zmarły był czterdziestejednoletnim mężczyzną i kiedy spotkałem się z jego żoną, mówiłem jej o Jezusie Chrystusie tak, jakbym był sprzedawcą mydełek. Przynajmniej takie wrażenie mi po tym zostało. Nie poświęciłem ani chwili na to, żeby ją wysłuchać, chciałem tylko „umieścić" moją nadzieję w Jezusie Chrystusie. Z początku nawet nie zamierzałem mówić w ten sposób, ale tak bardzo pragnąłem, żeby było dobrze, iż nawet nie zauważyłem, jak śliski jest teren, aż wreszcie zacząłem się zsuwać... Kiedy zdałem sobie sprawę z tego, co zrobiłem, byłem bardzo przejęty. Powiedziałem mojemu księdzu, że nie chcę więcej odprawiać pogrzebów. Oczywiście później je odprawiałem. Ale to, że ksiądz przyjął mnie i mogłem porozmawiać z nim o tym, co się zdarzyło, było dla mnie bardzo ważne.

Tamto silne przeżycie skłoniło mnie do zmiany postawy. Obecnie staram się być potrzebny ludziom, ale zanim cokolwiek im powiem, najpierw sam ich słucham.

4. Strzeż się doradcy

Kilka lat później odprawiałem pogrzeb młodej kobiety i jej małego dziecka, którzy zginęli w wypadku samochodowym. Po obrzędzie przyszedł do mnie jej ojciec. Chciał mi podziękować. Zaskoczyło mnie to trochę. Miałem wrażenie, że byłem bardzo rozkojarzony i nie powiedziałem niczego wielkiego. Podczas obrzędu mówiłem o chrześcijańskim doświadczeniu Jezusa umarłego i zmartwychwstałego, ale jemu nie o to chodziło. W trakcie przygotowań do ceremonii znalazłem po prostu czas na to, żeby go wysłuchać, a po jej zakończeniu przez chwilę trzymałem jego dłonie w moich. Ten człowiek przyszedł, aby podziękować mi właśnie za to.

- *Zatem ojciec nie ufa wielu religijnym prądom, które chcą znaleźć odpowiedzi na wszystkie pytania?*

- Lubię ten fragment z *Eklezjastyka:* „Każdy doradca wysoko ceni swą radę, a przecież bywa i taki, który doradza na swoją korzyść. Strzeż się doradcy, a najpierw poznaj, jakie są jego potrzeby — albowiem taki na swoją korzyść doradza [...]. [Nie naradzaj się z kobietą] co do jej rywalki, z tchórzliwym co do wojny, [...] z handlarzem co do sprzedaży [...]. Natomiast z człowiekiem pobożnym podtrzymuj znajomość, a także z tym, o którym wiesz, że strzeże przykazań, którego dusza podobna do twej duszy, i kto, jeślibyś upadł, będzie współczuł tobie.

Następnie trzymaj się rady twego serca, gdyż nad nią nie masz nic godniejszego wiary. Dusza bowiem człowieka zwykła czasem więcej objawić niż siedem czat siedzących wysoko dla wypatrywania. A ponad to wszystko proś Najwyższego, aby po drodze prawdy kierował twoimi krokami" (Syr 37, 7-15).

Znajdujemy w tym ustępie definicję człowieka pobożnego, która —jak mi się zdaje — zawiera wiele informacji: ma to być człowiek oddany Bogu („strzeże przykazań"), spełniający to, czego oczekuje od niego Pan, wierny Temu, który jest Miłością, by być znakiem owej miłości. I do tego potrafi on współczuć („będzie współczuł tobie"), idzie w tym samym rytmie, nie usiłuje zająć miejsca... Jest tam, gdzie trzeba, i zawsze pozostaje gotów.

Inna sprawa, że ci, którzy przychodzą z pytaniami, nie zawsze oczekują na nie odpowiedzi. W niektórych wypadkach ważne jest już samo to, że mogą wypowiedzieć swoje cierpienie, swój ból i wszystko, co ich gnębi. Doceniają to, że ktoś poważnie traktuje ich słowa i wysłuchuje ich uważnie.

Czasami stwierdzam, że szukanie odpowiedzi za wszelką cenę zupełnie nie pozwala nam na słuchanie. W tym sensie pytanie może być pułapką, gdyż dana osoba potrzebuje przede wszystkim kogoś, kto wysłucha jej pytania, nawet jeśli ono wyraża się w sposób agresywny. A odpowiedź jest mniej ważna.

Wydaje mi się, że ludzie konfrontujący się z cierpieniem i śmiercią nie oczekują tak bardzo odpowiedzi na swoje pytania. Wiedzą, że moje stwier-

dzenia mogą być błędne. Ale potrzebują, żeby ktoś wysłuchał ich i przyjął, nie oceniając i nie próbując ich usprawiedliwiać. Pragną, by ktoś zaakceptował ich po prostu takimi, jakimi są, wraz z tym, co przeżywają. Pełna szacunku obecność może przynieść nadzwyczajne zmiany postaw czy sposobu myślenia i okazać się bardzo skuteczna.

5. Wykrzyczeć Bogu swój bunt

Pamiętam jednego z byłych działaczy komunistycznych, mężczyznę o wielkiej inteligencji. Miał on ciężkie życie. Podczas naszych spotkań dyskutowaliśmy, słuchaliśmy, milczeliśmy... W przeddzień jego śmierci odbyliśmy głęboką rozmowę. Ten śmiertelnie chory człowiek, który wielokrotnie mówił mi, że już nie wierzy, zupełnie nieoczekiwanie poprosił, aby odmówić z nim modlitwę *Ojcze Nasz.*

Zdarza mi się pytać ludzi, czy ośmielili się kiedyś wykrzyczeć swój bunt wobec Boga? Czy zażądali wyjaśnień, dopytując się, co się dzieje i co robi Pan? Zadziwia mnie, że w wielu psalmach nie dostrzegamy żadnego lęku przed okazywaniem Panu swojego oburzenia przez Izraelitów, którzy czują się odrzuceni. Zauważyłem, że niektóre cierpiące osoby łatwo odnajdują się w psalmach, a modlitwa w takiej formie stanowi dla nich wsparcie. Dziś na Mszy świętej czytaliśmy psalm nadzwyczajny (44), w którym Pan Bóg jest żywo atakowany:

„A jednak odrzuciłeś nas i zawstydziłeś, i nie wyruszasz już z naszymi wojskami; sprawiłeś, że ustępujemy przed wrogiem [...]. Wystawiłeś nas na wzgardę sąsiadom, na śmiech i urąganie naszego otoczenia [...]. Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze! Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze? Zapominasz o nędzy i ucisku naszym?" (Ps 44,10-11; 14; 24-25).

W słowie Bożym nie ma czegoś takiego jak „poprawność religijna", można z jego pomocą odwoływać się do Boga. Dla niektórych słowa buntu mogą być lekturą obowiązkową.

- *Co dla ludzi zniszczonych cierpieniem może oznaczać wyciągnięta ręka Pana? Co może się z nimi stać?*

- Z odpowiedzią na ten temat muszę się wstrzymać, ponieważ sam nigdy nie przeżyłem bolesnych doświadczeń. Jednak miałem okazję rozmawiać z wieloma ludźmi dotkniętymi strasznymi ciosami, którzy opowiadali mi o swoich doświadczeniach i twierdzili, że komunia z umarłym i zmartwychwstałym Chrystusem pozwalała im na zachowanie „postawy wyprostowanej". I stwierdzałem, że mieli oni realną nadzieję. Niedawno — kiedy nawiązałem kontakt z osobą, która przeżywała trudne chwile — zacząłem rozumieć, czym było dla niej łączenie się z Męką Chrystusa. Mimo swoich bolesnych doświadczeń, osoba ta nadal wyznawała Chrystusa, mówiąc: „On

przeżył wielką Mękę i nie jest Mu obce cierpienie w tym sensie, że Jego miłość przychodzi do mnie, aby przeżyć ze mną to, co ja przeżywam. Powierzam Mu moje cierpienia, a On obejmuje je płomieniem swojej miłości. Dzięki temu mogę się nauczyć kochać chociaż trochę tak, jak Chrystus".

Wiem, że rozważam te kwestie dość nieskładnie, ale nie czuję z tego powodu jakiegoś zażenowania. Staram się przecież unikać gotowych odpowiedzi...

- *Odegram teraz rolę adwokata diabła i zapytam, czy w obliczu cierpienia ludzie modlący się i proszący Pana o pomoc nie wykorzystują mechanizmu autosugestii? Czy oddanie się Bogu nie jest rodzajem ucieczki od cierpienia?*

- Oczywiście nasza wiara nie jest idealna i istnieje coś takiego, jak psychologiczny wymiar modlitwy. Tym lepiej, bo przecież Pan zna nas bardzo dobrze. Powiem więcej — wydaje mi się, że modlitwa uczłowiecza nas. Nie usuwa ona mojego bólu w magiczny sposób, ale otwiera we mnie zdolność do przyjęcia Tego, w którym zostałem stworzony i który stał się człowiekiem, aby przeżyć ze mną do końca to, co ja sam przeżywam. Uobecnia się we mnie Ten, który pragnie, abym uczestniczył w Jego życiu, aż do mo-

mentu zmartwychwstania. Modlitwa jest otwarciem się na Ducha Świętego, który przychodzi, by wpisać w moje życie tajemnicę paschalną i czyni tak po to, ażebym nią żył.

141

6. Moje radości, moje bogactwa, moje lęki <<

- *Ojciec mówi o tym, że modlitwa i oddanie się Panu uczłowieczają. Co to dla nas oznacza?*

- Modlitwa nie jest czasem, który ja oddaję Bogu, lecz czasem, który Pan daje mnie. To, że się odsłaniam przed Nim taki, jaki jestem — razem z moimi oczekiwaniami, radościami, z moim błądzeniem
- stopniowo mnie przekształca. Ten stosunek do Boga, który przyszedł uwolnić moje człowieczeństwo od jego ciężarów i ograniczeń, formuje mnie podobnie jak rzemieślnik kształtuje kamień, który wymaga oszlifowania. W modlitwie nie słyszę głosu, ale stojąc przed Panem, pozwalam się przekształcać na obraz Tego, w którym jesteśmy stworzeni i który przyszedł, aby nas zbawić.

Czytanie słowa Bożego nie daje mi teoretycznej odpowiedzi na problem zła i cierpienia, ale buduje we mnie człowieczeństwo, które daje mi lepsze życie.

- *Czy właśnie w tym sensie modlitwa nas uczłowiecza?*

- Tak sądzę. W sytuacji, gdy troski i zmartwienia pochłaniają mnie całkowicie lub wręcz paraliżują, to powierzenie ich Panu pozwala mi na bycie mniej zaabsorbowanym, co w rezultacie w jakimś sensie mnie od nich uwalnia. Wprawdzie nadal przeżywam swoje porażki i kłopoty, ale żywe źródło mojego

142

człowieczeństwa zostaje zachowane i nieustannie odnawia się przez Tego, który jest jego początkiem.

Chciałbym dodać kilka słów na temat modlitwy pochwalnej. Długo nie mogłem się z nią oswoić. Nie chodzi o to, że nie zdarzałyby mi się chwile, kiedy miałbym ochotę na wyrażenie wdzięczności, ale istniały dwie przeszkody, które nie pozwalały mi czuć się swobodnie: maniera stosowania stereotypowych formułek pochwalnych oraz wątpliwość związana z pytaniem: „Dlaczego Bóg potrzebuje naszych pochwał?". Pod tym względem bardzo oświecił mnie wstęp do czwartej modlitwy eucharystycznej. Deklarujemy w nim, że: „Zaprawdę słuszne i dobre jest chwalić Cię, ofiarowywać Ci naszą wdzięczność zawsze i wszędzie [...]. Ty nie potrzebujesz naszych pochwał, lecz inspirujesz nas do okazywania wdzięczności; nasze pochwalne śpiewy nie dodają nic do tego, czym jesteś, ale przybliżają nas do Ciebie przez Chrystusa, Pana naszego".

Przede wszystkim wyrażanie pochwał i wdzięczności nie wiąże się tylko z naszym stanem psychicznym. Wracamy przez nie do podstawowej postawy Jezusa. Pochwała i wdzięczność uczłowieczają nas, ponieważ zanurzają nas w Bogu, który staje się naszym źródłem (zostaliśmy stworzeni na Jego obraz), naszym celem, naszym horyzontem (zbawienie w Jezusie Chrystusie uświęca nas) i naszą rzeczywistością (Duch Święty prowadzi nas do życia w Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym, aby otworzyć nam drogi Ojca). Nasze źródła są boskie, nasze

„środowisko" jest boskie. Modlitwa, otwierając nas na Boga, uczłowiecza nas i uświęca.

7. Radzić sobie z własną złością

- *Jaki rodzaj modlitwy może odpowiadać ludziom ciężko doświadczonym przez los? Bunt? Poddanie się ? Rezygnacja? Oddanie?*

- Tych możliwości jest bardzo wiele, poczynając od gwałtownego buntu, poprzez akceptującą rezygnację, aż po łagodne oddanie się Panu. Pamiętam, że mój ojciec, kiedy zachorował, mówił: „Wiesz, gdy się modlę, jestem tylko suchą, drewnianą kłodą". Co to znaczy modlić się? Modlitwa jest staniem przed Bogiem w prawdzie swojego człowieczeństwa. Uważam na przykład, że trzeba pozwolić niektórym osobom, lękającym się swojego buntu, by czasami mogły wyrazić go w modlitwie. Ale należy także nauczyć ludzi zatwardziałych radzenia sobie z własną złością.

Jaki rodzaj modlitwy wydaje się odpowiedni? Rozmawiałem z kobietą, która mówiła, że tylko dzięki spotykaniu się z Bogiem w słowie zachowuje „postawę wyprostowaną". Z kolei inna osoba nie umiała się modlić inaczej, jak tylko z różańcem w ręku. Mówiła mi: „Nie znajduję już słów, by się modlić, więc chwytam słowa anioła, skierowane do Panny Marii. To one modlą się we mnie". Są to jedynie dwa wspomnienia spośród wielu.

- *Czy ojciec modli się za tych, którzy cierpią?*

- Tak, oczywiście. Jest ważne, byśmy modlili się jedni za drugich. Kiedy czytam Ewangelię, podziwiam sposób, w jaki Jezus modli się za apostołów i za ludzi, których oni spotykają na swej drodze. Chrystus, mój Pan i mój Bóg, modli się za nas...

Nie modlę się po to, aby Bóg się ugiął. Zawsze dziwi mnie, kiedy słyszę słowa: „Dużo się za niego modliliśmy, więc Pan go uratował". Jednak wiele razy sam tak mówiłem.

Modlenie się za daną osobę polega przede wszystkim na powierzeniu jej miłosierdziu Bożemu i umieszczeniu jej pod Krzyżem Świętym, gdzie każdy z nas jest wyjątkowy i gdzie manifestuje się nieskończona wartość osoby.

Wierzę, że istnieje prawdziwa solidarność w miłości, która -wyraża się w modlitwie za innych. Często nie potrafimy dostrzec jej konkretnych oznak, ale jest ona bardziej realna niż inne rodzaje naszej solidarności.

Dodajmy, że modlitwa za kogoś oznacza wzięcie na siebie odpowiedzialności. Chrześcijańska modlitwa jest także ryzykiem — ważnym i pobudzającym, ale jednak ryzykiem. Może być tak, że część reakcji na moją modlitwę za innych będzie darem Ducha Świętego, który przyjdzie, żeby przystosować mnie do tego, czego oczekuje ode mnie Pan wobec tych osób. Modlenie się za kogoś to także wzięcie na siebie odpowiedzialności za to, że zostaniemy wysłani przez Boga do

działania jako Jego ręce, Jego spojrzenie, Jego słuch, Jego słowo i Jego wierność wobec danej osoby. Modlitwa za pokój na świecie jest wzięciem na siebie ryzyka, że On powoła

nas do obrony pokoju w miejscu, w którym się znajdujemy. Nie chodzi oczywiście o to, że mamy robić wszystko za wszystkich, ale wszelka modlitwa za naszych braci w miłości Bożej ubogaca nas bardziej niż sądzimy, rozwijając nas takich, jakimi jesteśmy i tam, gdzie jesteśmy, w miłości Tego, przed którym stoimy razem z naszymi braćmi.

8. Nie ma magicznych formuł pocieszenia

Nie oznacza to, że nie trzeba śmiało prosić. Wręcz przeciwnie. Chrystus wielokrotnie zachęca nas do śmiałości.

Podczas choroby mojego ojca dużo się za niego modliłem. Ale bardzo się wzdragałem przed proszeniem o jego wyzdrowienie. W końcu dwa razy to zrobiłem. Mimo że sprawiło mi to dużą trudność, zdobyłem się na powiedzenie Bogu: „Z mojego punktu widzenia byłoby dobrze, żebyś go uzdrowił". Było to dla mnie trudne, gdyż obawiałem się modlitwy przesądnej, która mogła w niewłaściwy sposób przedstawić Pana. Jednak uczyniłem to. Po czym dodałem: „Ale, Panie Boże, we wszystkim, co się zdarzy, ufam Tobie". Ojciec nie wyzdrowiał; mogliśmy wtedy przeżyć jego śmierć w dość niezwykły sposób, na łonie rodziny.

- *Rodzice oczekujący na narodzenie się niepełnosprawnego dziecka przeżywają straszliwie bolesny cios. Jak ojciec dociera do nich ze słowami nadziei?*

- Nie wiem. Nie mam jakiejś magicznej, pocieszającej formułki. Pamiętam pewną parę, która oczekiwała dziecka. Ludzie ci nie byli małżeństwem. Gdy kobieta zaszła w ciążę, zadali sobie pytanie, czy mają zachować dziecko, czy też dokonać aborcji. Nie chcieli, aby jego pojawienie się przymuszało ich do zawarcia związku. Postanowili je zachować. Nieco później dowiedzieli się podczas badania, że zostało ono dotknięte trisomią (zespól Downa). Pamiętam ich wizytę w mojej kancelarii, ale nie sądzę, żebym wtedy powiedział im coś znaczącego. Myślę, że w takich okolicznościach już sam sposób słuchania i jakość skupienia uwagi — czasami otrzymujemy od Pana taki dar — może coś wyrażać w kwestii Jego wierności i miłości. Nie wiem, czy można wypowiedzieć wiele słów. Jest to trudne, bo słuchanie nie oznacza milczenia. Czy moje słowa nie zostaną odebrane jako fałszywe pocieszenie i wesprą kogoś w trudnych chwilach, a nawet dadzą nadzieję na przyszłość?

Mówienie ludziom, którzy znajdują się w takiej sytuacji, że Bóg kocha ich samych, jak również ich dziecko — co oczywiście jest prawdą i może pomóc

- wygląda czasami bardzo źle. W godzinie próby można nie znieść niektórych słów. Nie znaczy to, że już się nie wierzy. Jednak przy nadmiarze bólu słowa

mogą brzmieć pusto. Łatwo też o niezręczne wypowiedzi; bardzo się tego obawiam.

9. Czujna i dyskretna obecność

W takich przypadkach pytam też o to, co chrześcijańska wspólnota może zrobić dla ludzi dotkniętych nieszczęściem. Jak może ona zmienić swój stosunek do osób niepełnosprawnych i pomóc w tym, aby zmieniło go także całe społeczeństwo? Co mo-

żemy zrobić, żeby pozostawać blisko rodzin, które mogą się czuć odrzucone? Chrześcijanie i tak już wiele robią dzięki ruchom, takim jak na przykład Arka, Wiara i Światło. A jednak wciąż mamy jeszcze dużo do zrobienia.

W moim pojęciu są to pytania podstawowe, zwłaszcza przy wciąż istniejącej perspektywie aborcji, bo przecież środowisko medyczne często skłania się do takiego rozwiązania, gdy badania wskazują na anomalie płodu.

Obecna sytuacja wydaje się pełna sprzeczności. Z jednej strony, podczas gdy dużo mówi się o tym, że trzeba robić wszystko, by ułatwić życie osobom niepełnosprawnym. Z drugiej strony, pod czas gdy pewne badania, prowadzone nad ludzkim genomem, mają na celu szukanie możliwości zapobiegania czy leczenia upośledzeń, inne zajmują się ich wykrywaniem i eliminowaniem, jeszcze zanim dziecko się urodzi, poprzez niszczenie płodu. Nie bądźmy

148

naiwni! Niewątpliwie niektóre programy telewizyjne zasługują na śledztwo w tej sprawie.

- *Ale co powinna robić wspólnota w sprawie par, które zostały dotknięte tym nieszczęściem?*

- W jaki sposób chrześcijańska wspólnota mogłaby wdrożyć całe społeczeństwo do stawienia czoła licznym problemom, jakie się z tym wiążą? Co musi wyjaśnić sobie i innym, żeby w miłości bliźniego była zdolna do mówienia wszystkim: „Te dzieci są ludzkimi istotami, one mają przed sobą przyszłość. Pracujmy razem, aby zmobilizować struktury i organizacje społeczne do niesienia pomocy tym dzieciom i ich rodzinom".

Wydaje mi się to jeszcze ważniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że takie osoby dysponują nieoczekiwanym bogactwem, którym mogą się z nami dzielić. Niedawno uczestniczyłem w spotkaniu misjonarzy i współpracowników diecezji. Kilku uczestników spotkania mówiło, że w ich środowiskach duża liczba osób pracuje z upośledzonymi. Wtedy ktoś powiedział, że Jean Vannier jest apostołem i prorokiem. Na to jeden z członków wspólnoty duchowej Arka doprecyzował, że dla Jeana Vanniera to raczej jego podopieczni — a więc osoby upośledzone — są apostołami i prorokami naszych czasów. To mnie poruszyło. Wierzę, że można od tych ludzi usłyszeć coś bardzo ważnego.

149

8. WARTOŚĆ BLIŹNIEGO

- Czy Bóg może pomóc nam w przeżywaniu naszych związków z innymi ludźmi? Często one nas ubogacają, ale niekiedy komplikują się i stają się gwałtowne. Poczynając od chwili narodzin, jesteśmy bardzo egocentryczni i cała nasza socjalizacja sprowadza się do sprawienia, byśmy przeszli od słowa „ja" do świadomości, że nie jesteśmy pępkiem świata i że istnieją inni. Ten marsz ku człowieczeństwu nigdy się nie kończy. Napięcia w stosunkach z innymi pojawiają się aż do ostatnich dni nawet długiego życia, gdyż wciąż istnieje pokusa instrumentalizacji bliźniego. Zatem, czy wiara w Jezusa Chrystusa może nam pomóc w ułożeniu harmonijnych związków z innymi ludźmi?

150

- Oczywiście. Myślę, że Pan może pomóc nam w kształtowaniu naszych relacji z innymi. Uważam też, że kontakty z ludźmi właśnie w Nim mogą odnaleźć swoją siłę i prawdę. Odpowiadając na to pytanie, chciałbym zwrócić uwagę na wiele aspektów problemu. Po pierwsze, bardzo interesująca okazuje się rola prawa w *Piśmie Świętym,* które nieustannie podkreśla niezbywalne miejsce bliźniego. Po dokonaniu dzieła stworzenia pojawia się Boży zakaz: „Z każdego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz" (Rdz 2,16-17).

Zakaz ten ma na celu zachowanie przestrzeni dla słowa, bez którego nie jest możliwe trwanie żadnej relacji ani żadnego związku. Celem tej Bożej wypowiedzi jest więc autoryzacja naszych związków z innymi. W *Księdze Rodzaju* czytamy o jedzeniu: „[...] nie wolno ci jeść", co oznacza, że drugi człowiek zawsze pozostaje inny i nie można go zawłaszczać dla siebie. Mój pierwszy proboszcz przypominał nam następujące słowa Chrystusa: „Kochajcie jedni drugich", a nie „kochajcie jedni jednych". Bardzo ważny jest sposób, w jaki Bóg nadaje swoje Prawo Izraelowi i jak rozumie je chrześcijańska tradycja. Chodzi o to, aby uznać odmienność drugiego człowieka i nie redukować go do własnego „ja". Już samo to, że „ty" nie oznacza „ja", jest dla nas istotnym punktem odniesienia. Jakiekolwiek by nie było zachowanie danej osoby, nawet gdyby popełniła ona czyn

godny potępienia - z punktu widzenia moralności - nie wolno nam zapominać, że wartość człowieka jest nieredukowalna. Zatem nie można oceniać ludzi tylko na podstawie ich zachowań, ani tego, co o nich myślimy i mówimy.

1. Wyrażanie złości

- *A jak prawo postrzega przemoc, bo przecież nasze relacje z innymi nie zawsze są harmonijne, a człowiek nie okazuje ludziom dobroci w sposób spontaniczny ?*

- Mamy tu do czynienia z trudnym problemem. Powiedziałbym, że jesteśmy z natury dobrzy — jeśli pojęcie natury rozumiemy jako odzwierciedlenie faktu, że każdy z nas został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga i jeśli termin ten odnosi się do człowieka takiego, jakim stworzył go Pan w swojej dobroci. Mówiąc te słowa, nie podzielam koncepcji — odziedziczonej poniekąd z czasów Rousseau — według której gdyby człowiek żył w stanie naturalnym, byłby dobry, ale egzystując w społeczeństwie, psuje się i staje się zły w kontaktach z innymi. Wierzę, że ludzka natura jest dobra, ale wiem także, że rani ją grzech i że nasza kondycja jest grzeszna (wprowadzam tu bardzo ważne rozróżnienie pomiędzy naturą a kondycją). Dlatego zostaliśmy naznaczeni agresywnością, pragnieniem konkurowania z innymi i zazdrością. I nawet jeśli

dążymy do wspólnoty, nasze relacje są zaburzone przez przemoc.

Porusza mnie realizm psalmów, gdyż doskonale wyrażają one nasze postawy, na przykład to, do jakiego stopnia możemy być przesyceni złością. Niektóre wersety są pełne przemocy i wydaje się to aż dziwne, że w modlitwie z psalmistą można się

zwracać do Boga z czymś takim: „Bo uderzyłeś w szczękę wszystkich moich wrogów i wyłamałeś zęby grzeszników" (Ps 3, 8). I jeszcze: „Racz mnie wybawić, o Boże; Panie, pośpiesz mi na pomoc! Niech się zawstydzą i okryją rumieńcem ci, którzy godzą na moje życie. Niech się cofną okryci wstydem ci, którzy z nieszczęść moich się weselą! (Ps 70, 3).

Psalmy te mogą służyć wielką pomocą w chwilach duchowych trudności. Odkrycie, że nasza złość ma swoje odbicie w *Piśmie Świętym,* przekonuje nas, że Pan nie przybywa po to, aby zbawić jakiegoś wyidealizowanego człowieka nie z tego świata, lecz że Jego zbawienie zostało skierowane bezpośrednio do mnie, takiego, jakim jestem, ze wszystkimi moimi ograniczeniami i gwałtownością.

Gdy modlimy się z wykorzystaniem psalmów, ujmujemy własną przemoc w słowa i ukazujemy ją Panu taką, jaką ona jest. To, że ośmielamy się utożsamiać z takim czy innym słowem, prosząc o zniszczenie przeciwnika, nie oznacza jeszcze, że Bóg to uczyni. Ale wypowiadając naszą złość przed Nim i ujawniając ją wobec Niego, nabieramy dystansu

wobec niej i ośmielamy się o niej mówić (na pewno lepiej mówić o niej Bogu niż rzucać ją w twarz osobie zainteresowanej!). Powierzamy Mu ją, wiedząc, że Pan na krzyżu uczyni z naszą przemocą wszystko, ale sam jej nie zastosuje. Tylko On potrafi przemienić w życie siły śmierci, które nas czasami osaczają.

Oczywiście nie wyklucza to mojej powolnej i długiej pracy nad nawróceniem i wyrzeczeniem, ale otwiera się we mnie miejsce na łaskę, abym mógł przyjmować ją i z nią współpracować. Mówiąc o przemocy, trzeba przypomnieć o znaczeniu naszej modlitwy za innych. Chciałbym zacytować tu słowa Dietricha Bonhoeffera, luterańskiego pastora powieszonego w obozie koncentracyjnym:

„Brata, za którego się modlę, nie mogę przecież — przy całej krzywdzie, jaką mi wyrządza — ani osądzać, ani nienawidzić. Jego twarz, będąca dotąd być może obca lub nie do zniesienia, w modlitwie wstawienniczej przemienia się w twarz brata, za którego umarł Chrystus, przemienia się w twarz ułaskawionego grzesznika". To jest jedno uszczęśliwiające odkrycie dla chrześcijanina, który rozpoczyna drogę modlitwy wstawienniczej. Nie ma żadnej odrazy, żadnych osobistych napięć, których nie udałoby się w tej modlitwie przezwyciężyć . Modlitwa wstawiennicza to kąpiel oczyszczająca, w której codziennie muszą się zanurzać i wspólnota, i każdy osobiście. W niej może mieć miejsce twarde zmaganie się z bratem, ale jest z tym

związana obietnica, że sama modlitwa prowadzi do celu.

Jak to się dzieje? Wstawiać się za kimś w modlitwie to przynosić brata do Boga, ujrzeć go pod krzyżem Jezusa, jako biednego człowieka i grzesznika, potrzebującego łaski. Wówczas przestaje mieć znaczenie wszystko to, co mnie od niego odtrąca i widzę go w całej jego nędzy i potrzebie. Wtedy jego nędza i grzech jawią mi się jako tak wielkie i przygniatające, jakby były moimi własnymi, i na ten czas nie mogę zrobić niczego innego, jak tylko prosić: „Panie, działaj Ty sam, Ty tylko z nim, według Twojej surowości i Twojej dobroci". Zanosić do Boga modlitwę wstawienniczą znaczy: bratu przyznać takie samo prawo, jakie my otrzymaliśmy, mianowicie to, że możemy stać przed Chrystusem i mieć udział w Jego miłosierdziu.

Widać więc wyraźnie, że również modlitwa wstawiennicza jest posługą, którą jesteśmy zobowiązani codziennie czynić Bogu i naszemu bratu. Kto odmawia bliźniemu modlitwy wstawienniczej, ten odmawia mu chrześcijańskiej posługi. Rzecz jasna, że modlitwa wstawiennicza to nie jakaś ogólnikowa, zamglona, ale całkiem konkretna sprawa. Chodzi w niej o określonych ludzi, o określone trudności, i dlatego też o określone prośby. Im klarowniejsza jest moja modlitwa wstawiennicza, tym więcej w niej obietnicy"[8].

8 Dietrich Bonhoeffer, *Życie wspólne,* Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2001.

155

2. Czy kochasz siebie?

Na koniec sądzę, że kochanie siebie w Bogu wiele zmienia w naszych relacjach z innymi. Kiedy byłem drużynowym w harcerstwie, przeżyłem pewne zdarzenie, które dało mi sporo do myślenia. Jeden z harcerzy uciekł z domu i nie wracał przez kilka dni. Kiedy wreszcie postanowił wrócić, spotkał swojego ojca na schodach czynszowej kamienicy, w której mieszkała cała rodzina. Ojciec przywitał go zwyczajnie, jakby nic się nie stało. A harcerz doznał wielkiego zawodu. Mówił: „Żeby chociaż raz mnie uderzył, wiedziałbym, że coś dla niego znaczę". W pełni okresu dojrzewania ten młody człowiek przeżywał trudne chwile, bo wydawało mu się, że nie można mieć szacunku dla siebie. Rozpaczliwie szukał potwierdzenia własnej wartości u innych, przede wszystkim u swojego ojca, co popychało go do bezsensownych działań.

Nasze wybuchy agresji są nieraz tylko zewnętrznym wyrazem złości na samego siebie. Trudno jest znieść obecność innych ludzi, kiedy nie wytrzymuje się ze sobą.

Zdarza mi się, najczęściej podczas udzielania sakramentu pojednania, pytać penitenta: „Czy kochasz siebie?". Niektórzy sądzą, że nie ma to żadnego znaczenia. Tymczasem przekonanie, że się jest kochanym, częstokroć uwalnia nas od złości. Chcę powiedzieć, że chodzi mi o pewną postać miłości samego siebie, która nie jest miłością narcystyczną,

156

lecz wyrasta z przekonania, że Bóg mnie miłuje. Gdy uwierzę, że słowo Boże, które jest słowem miłości, dotyczy mnie samego, nie będę już potrzebował zabiegać wszelkimi środkami o elementarne uznanie, które bywa złudne, ani o to, żeby znajdować się w centrum zainteresowania. Odwołując się do Bożej miłości, ukazanej mi w Jezusie Chrystusie, mogę przestać się skupiać na sobie. Mogę odsunąć od siebie narzucające mi się i niszczycielskie „ego", aby istnieć i pozwolić istnieć we mnie Obecności, która mnie nie zagarnia, ale pozwala mi zwiększyć moje zainteresowanie innymi, co tym samym podnosi jakość mojego człowieczeństwa.

Zatem nie chodzi tu o heroiczne i woluntarystyczne zwiększanie napięcia, które często jest destrukcyjne, lecz o tego rodzaju wewnętrzne ukształtowanie, które pozwala człowiekowi mieć poczucie własnej wartości, bez konieczności bycia w centrum zainteresowania. Wierzę, że związek z Chrystusem jest czymś, co odwodzi nas od skupiania się na sobie, bez pomniejszania naszej wartości. Wydaje mi się, że dzięki temu relacje z innymi mogą przebiegać inaczej.

- *Czy powiedziałby ojciec, że przyglądając się Chrystusowi, można się „zarazić" Jego sposobem bycia, Jego postawą pełną szacunku wobec innych i otwarcia się na nich?*

- Słowo „zarazić się" nie wyraża istoty sprawy. Kontemplując Miłość — a Bóg jest miłością — możemy

157

- się nią „zarazić". Doskonale widać to na przykładach świętych. Przyglądanie się Chrystusowi i odwoływanie się do Niego jest czymś więcej niż tylko powoływaniem się na wzorzec.

Jednak, czy traktowanie Jezusa jako wzorca jest słuszne? „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48) — ten wymóg nas oszałamia. Akceptuję go, ponieważ mam do czynienia ze słowem Bożym, ale jakie to bywa trudne...! Mówiąc o „zarażaniu", pokazujemy, że nie chodzi nam o usiłowanie naśladowania kogoś, kto znajduje się na zewnątrz, lecz przeciwnie, chodzi o to, abyśmy nasycali się obecnością, która rozsiewa się w nas. Poza tym przyjmując tajemnicę paschalną, umieramy dla naszej przemocy, aby pojawiło się w nas nowe życie — życie moralne, które dla chrześcijanina oznacza życie duchowe w pełnym sensie tego słowa, czyli życie Ducha Świętego w nas. „[...] ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5,5).

Jednak słowo „zarażenie" niesie ze sobą pewne ograniczenia. Przede wszystkim nie wskazuje ono na to, że owa czynność nie może się odbywać bez wypowiedzenia przez nas słowa „tak".

158

3. Zgoda na siebie <<

- *Jak Chrystus działa w naszych relacjach z innymi? Czy może je poprawić, kiedy kusi nas bycie gwałtownym, bardzo ambitnym bądź zazdrosnym ?*

- To jest delikatna kwestia. Po pierwsze dlatego, że każdy z nas okazuje się wyjątkowy w tym, co dotyczy jego stosunku do Boga. Po drugie, chociaż Chrystus wszystko może, nie zajmuje się On modyfikowaniem naszego charakteru i naszego temperamentu w jakiś magiczny sposób. W tym zakresie życie moralne odwołuje się do teologii, stanowiącej jego fundament. To dzięki naszemu związkowi z Panem, dzięki przyjmowaniu Jego łaski stopniowo kształtuje się nasze człowieczeństwo i wzbogacają nasze relacje z innymi.

Wyczerpująca walka ze złymi skłonnościami nie musi być dobrą metodą na ich pokonanie. Oczywiście warto umieć prowadzić wewnętrzne zmagania. Jednak gdybyśmy wszystko sprowadzali tylko do nich, niewątpliwie w niektórych sytuacjach nasza walka byłaby z góry skazana na przegraną. Wydaje mi się, że Bóg mówi: „Potrzebuję twojej walki, ale ona nie jest twoja".

Jak postępować z osobą, która zmaga się ze swoimi kompulsywnymi reakcjami? Jak powiedzieć jej, że nawet w sytuacji życia ułomnego moralnie autentyczne trwanie we wspólnocie z Chrystusem może nie tyle zmienić natychmiast jej zachowanie, ile

159

pozwolić jej na zachowanie człowieczeństwa? Dzień, w którym pogodzi się ona ze swoją ułomnością, nie skarżąc się na nią i nie rozpaczając, będzie być może dniem, w którym ulegnie zmianie jej postawa, nawet jeśli nie całkiem wyzwoli się ona z własnego temperamentu.

Miałem możliwość obserwowania stopniowych przemian u osób, dla których wiara w Chrystusa była autentyczną drogą do nawrócenia. Pewne negatywne postawy, pozornie bardzo głęboko zakorzenione w człowieku, po trosze przestają dominować, gdy jako wezwanie i droga dochodzi do głosu prawdziwe człowieczeństwo — skromne, ubogie i niezręczne, ale żywe.

- *Jaka może być rola wiary, gdy chrześcijańskie małżeństwo kłóci się, walcząc o dominację w codziennym życiu?*

- W pierwszym odruchu chciałbym powiedzieć, że nie jestem pewny, czy taka para może się zachowywać inaczej niż para niechrześcijańska. Chcę przez to powiedzieć, że wszyscy mamy to samo człowieczeństwo i powinniśmy wykorzystywać środki, jakimi dysponujemy: czasami może się okazać konieczne spotkanie z osobą trzecią (przyjacielem, księdzem, doradcą małżeńskim czy psychoterapeutą). Odnalezienie dróg do porozumienia i budowanie wspólnoty wymaga również cierpliwego wysiłku i rzeczywistych wyrzeczeń.

160

Niemniej wydaje mi się, że Chrystus może służyć prawdziwą pomocą w przeżywaniu napięć i konfliktów oraz że wierność Bogu jest źródłem naszej ludzkiej wierności. Przygotowując narzeczonych do małżeństwa, kładę szczególny nacisk na znaczenie Eucharystii. Cytowałem już wcześniej (w rozdziale V) jedno z błogosławieństw dla nowożeńców, które jest bardzo piękne. W Chrystusie Bóg zanurzył nas w naszym człowieczeństwie i sam się w nie zaangażował, abyśmy otrzymali środki potrzebne do jego realizacji. W tym rozumieniu Pan potwierdził naszą godność. Wspólnota z Chrystusem uczłowiecza. Jezus wciąż na nowo otwiera przed małżonkami żywe źródła ich miłości.

4. Odróżniać bałwochwalstwo

- *Jakie mogą być tego efekty ?*

- Może to prowadzić do nieco odmiennego sposobu stawiania pytania o władzę w małżeństwie i do zwrócenia większej uwagi na partnera dialogu. Chrystus nie żąda od nas doskonałości, ale daje nam gwarancję, że śmierć nie będzie miała ostatniego słowa w naszej historii. Czasami oznacza to, że musimy brnąć po omacku, ale wiedząc, że Chrystus dzieli z nami nasze człowieczeństwo, nie musimy się obawiać, że nigdzie nie dojdziemy. Nie sądzę, aby modlitwa mogła zastąpić interwencję psychologa,

161

jeżeli taka jest konieczna, ale może ona dać człowiekowi impuls, aby poszedł do terapeuty, jeśli okaże się to potrzebne.

Inną istotną kwestią w życiu małżeńskim jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób gorliwe obcowanie z życiem Chrystusa może pomóc mi w tym, abym z mojej pracy nie czynił sobie bożka. Jezus nieustannie wypowiada się przeciw bałwochwalstwu we wszystkich jego formach, a regularne obcowanie z Ewangelią sprawia, że nie możemy pozostawać na to obojętni. Z tej perspektywy łatwiej nam będzie definiować wszelkie postacie naszego bałwochwalstwa — niezależnie od tego, czy idolem jest praca, czy pieniądze, seks czy cokolwiek innego — a w efekcie utracą one dla nas swoje znaczenie.

W działaniach Boga w stosunku do nas nie ma żadnej magii, natomiast nasze codzienne obcowanie z Chrystusem przynosi drobne zmiany, które na dłuższą metę mogą przyczynić się do istotnego przeobrażenia się nas samych. Przemieszczenia mas tektonicznych odbywają się powoli, bardzo małymi, niemal niezauważalnymi kroczkami, jednak z czasem ruchy te przybierają postać trzęsienia ziemi o wielkim zasięgu. Pozornie nic się nie dzieje, a jednak przygotowuje się coś wielkiego. Wydaje mi się, że obraz ten dość dobrze tłumaczy to, co może się dziać w życiu duchowym.

- *Powiedział ojciec, że Chrystus niejako wziął ślub z naszym człowieczeństwem. A przecież jest ono nie-*

pełne, niedoskonałe, stanowi melanż cienia i światła; jak Pan Bóg może związać się bliżej z takim człowieczeństwem?

- Gdy na początku swojej Ewangelii święty Jan powiada, że „Słowo stało się ciałem" (J 1,14), mówi o ciele w całym jego bogactwie, przywołuje nasze człowieczeństwo ze wszystkim, co je stanowi, z jego błądzeniem i pokusami. Jezus był kuszony na pustyni, poznał, co to jest lęk w Ogrodzie Oliwnym i zaznał Męki na krzyżu.

W *Drugim Liście do Koryntian* święty Paweł wypowiada bardzo zadziwiające słowa: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w nim sprawiedliwością Bożą" (2 Kor 5, 21). Taka afirmacja stawia nas wobec czegoś niesłychanego, ona przekracza nasze pojmowanie i stawia człowieka w obliczu tajemnicy. Oto, co czyni niezwyciężona miłość z Panem Wszechświata — mówię słowami proroka Izajasza, które słyszymy w dzień Bożego Narodzenia.

5. Nieskończone miłosierdzie Boże

- *Co konkretnie znaczą słowa „grzechem uczynił"? W jakim sensie mamy je rozumieć?*

- Muszę przyznać, że w tym miejscu otwiera się przede mną otchłań, bo nie rozumiem dokładnie, co

to ma oznaczać. Jeżeli pojmujemy grzech jako odmowę, zaprzeczenie, zerwanie z Bogiem, to słowa świętego Pawła mnie przerastają.

Jednak dostrzegam w nich miłosierdzie Boże, które mnie przenika. Wyczuwam w tym sformułowaniu obecność Pana, który nie steruje mną z zewnątrz, lecz przybywa, aby nawiązać bliski związek z moją ludzką kondycją w jej najbardziej dramatycznym

aspekcie, aby nawrócić tych, którzy wydają się definitywnie zgubieni i ponownie otworzyć im drogi ku przyszłości. Jest w tym cała Dobra Nowina.

Słyszę też słowa świętego Pawła, który mówi w *Liście do Filipian.* „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi" (Flp 2, 6-7). Jaki jest ten Bóg, który może „opróżnić się z siebie" (jak brzmiałoby dosłowne tłumaczenie z języka greckiego), aby dołączyć do nas w naszym człowieczeństwie?

W trakcie umywania nóg przez Jezusa uczniom, o którym opowiada święty Jan (J 13), Chrystus „złożył szaty". Jaki jest ten Bóg, który w Jezusie obnaża się, aby dołączyć do nas w naszej nagości i przyodziać nas w swoją chwałę? Paweł i Jan przybliżają nam tajemnicę Boga, która zbija nas z tropu. Należy ona do sfery tego, co niepojęte. Oto Bóg nawiązuje w Jezusie bliski związek z naszym człowieczeństwem, rzeczywiście i do samego końca.

164

- *Czy to znaczy, że Pan, wchodząc w nasze człowieczeństwo, znał naszą gwałtowność, naszą zazdrość, nasze pragnienie dominowania?*

- Ewangelia mówi nam, że Chrystus był kuszony i wierzę, że nie ma pokusy, którą by ignorował. Ale czymś innym jest bycie kuszonym, a czymś innym uleganie pokusie. I właśnie w tym Chrystus staje się Zbawcą: On przeżywa wraz ze mną pokusy, które ja przeżywam, lecz tam, gdzie one mają moc nade mną, On je zwycięża. Nie pozostawia mnie na zewnątrz, mówiąc mi jedynie: „To niedobrze". On nie stoi przy mnie, aby mnie sądzić, pouczać i upokarzać, lecz przybywa, aby dzielić ze mną moje pokusy, abym nauczył się radzić sobie z nimi, trwając z Nim.

6. Bóg nie jest właścicielem osoby

- *Czy dlatego, że to On schodzi z nami na dno naszych nieszczęść, możemy mieć nadzieję na wydostanie się z nich razem z Nim?*

- Głęboko w to wierzę. Wychodzenie z kryzysu odbywa na granicy pomiędzy „już" a „jeszcze nie". „Jeszcze nie" — ponieważ całkowite wyzwolenie się z tego, co obraża moje człowieczeństwo, co mnie szpeci i pozbawia żywotności, nastąpi dopiero w Królestwie Bożym. Jednak to dzieje się „już"
- ponieważ Chrystus dzisiaj włącza nas w swoje

165

zmartwychwstanie. „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym"— mówi Jezus (J 6, 54). Albo jeszcze: „Kto we Mnie wierzy, ma życie wieczne" (J 6, 47). To jest prezent. „Jest [...] Chrystus pośród was" (Kol 1,27) — twierdzi święty Paweł, „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali [...]" (Kol 3,1).

Chrystus jest prawdziwie ludzki. Związek z Nim prowadzi mnie ku pełni człowieczeństwa.

Myślę o tych trudnych do pojęcia słowach Ewangelii: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie,

nie jest Mnie godzien" (Mt 10, 37). „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14, 26). Pojęcie nienawiści jest trudne do zaakceptowania przez człowieka Zachodu. Ale wybranie Chrystusa jest wyborem Tego, który otrzymuje siebie od swego Ojca, by do Niego powrócić, dzieląc się sobą z ludźmi. Jest to preferowanie Tego, który niczego nie zatrzymuje dla siebie i nie czyni siebie właścicielem osoby, ale oddaje samego siebie wszystkim, aby wszyscy otrzymali życie wieczne. Wybieramy Chrystusa, czyli Tego, który „[...] będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić" (2 Kor 8, 9), to wybór Syna, zrodzonego z Ojca, Tego, który został nam dany, gdyż nie istnieje inaczej jak tylko jako dar, który powierza się nam całkowicie.

166

Tak więc wybranie Chrystusa nie oznacza odrzucenia relacji z innymi ludźmi, lecz odnalezienie ich, niezależnie od tego, czy są to związki synowskie, braterskie, przyjacielskie, czy społeczne. Chodzi o zaakceptowanie tego, czym one są, w prawdzie, w wolności i głębokości, które może dawać jedynie Chrystus, Ten, w którym zostaliśmy stworzeni i odtworzeni. Zatem nie dochodzi tu do żadnej konkurencji, lecz przeciwnie, jest pogłębienie się wzajemnych międzyludzkich stosunków, będące poza wszelkimi podejrzeniami.

167

ZAKOŃCZENIE
ZBAWIENIE NIE DOKONUJE SIĘ BEZ UDZIAŁU CZŁOWIEKA

- *Wydaje się, że można wyróżnić trzy rodzaje spraw, z którymi zwracamy się do Pana. W spontanicznej religijności ludowej wznosi się modły do Boga bądź do bogów o deszcz albo o uchronienie człowieka od nieszczęścia. Oznacza to, że ludzie wierzą w skuteczność modlitwy zdolnej odwrócić siły przyrody. Co powinniśmy myśleć o takich wierzeniach, dziś nawet szeroko rozpowszechnionych na Zachodzie?*

- Nie mam sprecyzowanego zdania na ten temat i poczynię w tej kwestii jedynie kilka uwag. Wiem, że w Kościele istnieje tradycja organizowania procesji krzyżowych, podczas których ludzie modlą się

168

o deszcz. Praktyka ta, której zresztą ja nie stosuję, mocno mnie zastanawia. Dlaczego w takim razie nie moglibyśmy się modlić o zatrzymanie deszczu?

Nie chodzi tu o wywieranie presji na kogoś, bo jeśli mamy do czynienia z Bogiem, to nie możemy niczego na Nim wymusić. Gdyby dawało się tak zrobić, znaczyłoby to, że On nie miłuje nas naprawdę. Jeżeli modlitwą można by było wpływać na zmianę Jego zdania i wymuszać to, żeby bardziej nas kochał.

Jednak, jeśli będziemy postrzegać modlitwę jako postawę dziecka, które rzuca się w ramiona swego ojca, bo wie, że od niego zależy wszystko to, co jest i co się stanie w przyszłości, to taka modlitwa ma sens. Nie uchyla się w Bogu od odpowiedzialności, lecz chce przeżywać w Panu wszystko to, co jest do przeżycia.

1. Modlitwa przed egzaminem

- Innym rodzajem modlitwy są modły osobiste, w których ludzie proszą Pana, aby pomógł im w odniesieniu życiowego sukcesu. Któż z nas nie modlił się przez chwilę przed egzaminem? A co mamy myśleć o tych wszystkich sportowcach, którzy czynią znak krzyża przed startem w zawodach? Innymi słowy, jest to uwzględnianie Boga jako ważnego czynnika w naszych planach.

169

- Nie rzuciłbym kamieniem w młodzieńca, który modli się o to, żeby dostać dobrą ocenę na egzaminie. Wszak on słusznie kojarzy Boga z konkretną sprawą swojego życia, bo skoro egzamin jest dla niego czymś ważnym, to jest on też czymś ważnym dla Pana, który nie pozostaje obojętny na to, co dzieje się w naszym życiu. Powiedziałbym mu jednak: „Jeśli już się pomodlisz, weź się do pracy, bo chociaż pomoc Boża może stanowić dla ciebie istotny impuls, to nie zastąpi ona twojego udziału w przygotowaniu się do egzaminu".

Kiedy modlę się o to, żeby udało mi się coś osiągnąć, akceptuję fakt, iż nie jestem właścicielem mojej modlitwy. Mogę prosić Boga o otrzymanie czegoś, nie żądając jednak, by zadziałał On w taki a nie inny sposób.

Nie stawiajmy się na miejscu Pana. Modlitwa oznacza mówienie do Niego: „Znajduję się w trudnej dla mnie sytuacji, lecz gdybym przeżywał ją bez Ciebie, mógłbym ominąć to, czego mam doznać. Spraw, abym zebrał w sobie wszystkie siły i zdolności do przeżycia tej okoliczności. A jeśli mi się nie powiedzie, dzięki Tobie przetrwam tę porażkę w inny sposób".

- *Wydaje się, że istnieje jeszcze bardziej intymna forma modlitwy, ta, w której prosimy Pana o odmienienie i ulepszenie nas. Czy, zdaniem ojca, taka modlitwa może okazać się skuteczna ?*

170

- Każdego dnia modlę się o to. Oczywiście nie tylko o to, gdyż groziłoby mi popadnięcie w narcyzm. Dążenie do własnej przemiany poprzez usunięcie z nas tego, co złe, abyśmy mogli się narodzić do nowego życia, jest jak najbardziej uzasadnionym pragnieniem, w które wyposaża nas Bóg. On pomaga nam odmienić nas samych, abyśmy mogli zrobić to, co mamy do zrobienia i wykazywali skuteczność w naszych działaniach oraz w relacjach z innymi.

- *W jakim sensie należy to rozumieć?*

- Bóg przyczynia się do moich postępów w miarę mojego rozwoju, dając do tego światłość, która pozwala mi na dostrzeżenie moich własnych ograniczeń i błędów. Jest to trudne do opisania, jednak im bardziej powierzam swoje życie Bogu, tym mocniej czuję je we własnych rękach, ponieważ Pan umacnia mnie w podejmowaniu decyzji i przyjmowaniu z pokorą pewnych zdarzeń.

2. Bóg nie odsuwa człowieka <<

Obcowanie z Panem przez modlitwę, sakramenty święte i lekturę słowa Bożego, dotyczy wszystkich wymiarów bytu, także naszej inteligencji. Trzeba długo terminować i dawać się kształtować Bogu, który jest życiem, aby móc patrzeć Jego oczami na

171

świat, na innych ludzi i na siebie samego, angażując w to całe swoje człowieczeństwo.

Kiedy omawiam ten aspekt życia duchowego, bardzo lubię przywołać obraz niemal niezniszczalnych skalistych klifów u brzegów Bretanii. Skała jest tam lita, ale czasami odrywają się od niej całe bloki i wpadają do morza. Oczywiście wiatry i pływy robią swoje, ale istnieje jeszcze coś innego. Nie jestem specjalistą, ale wyobrażam sobie małą szczelinę w skale, w którą — wraz z każdą kolejną ulewą — wnikają krople wody, kropla po kropli. Potem, pewnego dnia wielki blok skalny odczepia się od klifu. Wierzę, że doświadczam takiego powolnego i konsekwentnego działania Bożej miłości i wiem, że może ono wywołać w człowieku prawdziwą przemianę.

Moją reakcją w obliczu trudności jest stwierdzenie, że modlitwa uczłowiecza. Lubię słowa przypisywane pewnemu jezuicie z otoczenia świętego Ignacego, które cytuję z pamięci: „Rób tak, jakby wszystko zależało od Boga, dobrze wiedząc, że wszystko zależy od ciebie. Działaj tak, jakby wszystko zależało od ciebie, dobrze wiedząc, że wszystko zależy od Boga".

- *Na koniec trzeba powiedzieć, że pomoc, jakiej udziela nam Pan w codziennym życiu, nie da się zmierzyć bezpośrednimi skutkami, jakie zauważamy w wyniku intensywnej modlitwy. Czy owa pomoc nie jest pewnym rodzajem „zarażenia"?*

172

- W *Piśmie Świętym* bardzo często czytamy o Jezusie, który mówi: „Idź, wiara twoja cię uzdrowiła". Oczywiście uzdrowienie jest Jego dziełem, ale nigdy nie słyszymy, aby powiedział: „Ja ciebie uleczyłem". Chrystus dodaje, że to właśnie wiara chorego czy kalekiego człowieka sprawiła, że on wyzdrowiał. Stoimy w obliczu Bożego daru, który nie neguje naszego osobistego wkładu, lecz przeciwnie, dowartościowuje go.
W momencie uzdrowienia Pan nie odsuwa człowieka, lecz traktuje go jako współwykonawcę swego dzieła. Bardzo wymowna jest tutaj postać Marii. Wszystko w niej pochodzi od Boga. Sama o własnych siłach absolutnie nie mogłaby zrodzić „Syna Wysokości". I dlatego Jej *„fiat,* niech się stanie", ma znaczenie decydujące. Właśnie na tym polega działanie Boga w nas i dla nas. A z tym, który otwiera się na Niego, Bóg postępuje metodą „przenikania i zarażania". Doświadczeniem wielkich przeorów jest to, że w miarę zbliżania się do Pana są coraz bliżej swoich braci.

- *Ostatnie, może nieco prowokacyjne pytanie: czy słysząc sformułowanie Jezusa „wiara twoja cię uzdrowiła", niektórzy nie będą się zastanawiać nad tym, czy owego człowieka nie uzdrowiła autosugestia?*

- Nie, ponieważ nic nie może się narodzić bez spotkania. Weźmy na przykład spotkanie Jezusa ze ślepym Bartymeuszem, który woła: „Jezusie, Synu Dawida! Zmiłuj się nade mną!" (Mk 10). Uczniowie

173

proszą, aby milczał, ale on tym głośniej woła. Chrystus każe go przywołać, więc mówią mu: „Ufaj, wstań, woła cię". Niewidomy porwał się z miejsca i zrzucił płaszcz. Żeby się spotkać z Panem, trzeba się z czegoś rozebrać. Ale to nie Jezus każe się rozebrać ślepemu; niewidomy zrzuca płaszcz z własnej woli, chociaż podnosi się z miejsca dopiero na wezwanie Chrystusa.

A kiedy podchodzi do Jezusa, Mistrz pyta go, czego pragnie: „Co chcesz, abym ci uczynił?". To pytanie jest zadziwiające. Przecież wiemy, że Bartymeusz chce odzyskać wzrok. A jednak Chrystus mu je zadaje. Uzdrowienie, które następuje potem, nie zdarzyłoby się, gdyby Bartymeusz nie miał w nim swojego udziału, przynajmniej w postaci wyrażenia własnego pragnienia. Jezus, mówiąc do niego po uzdrowieniu: „Idź, wiara twoja uzdrowiła cię", wskazuje na równoczesność działania Bożego i ludzkiego. Sam Bóg jest Zbawicielem. On jest Tym, który uzdrawia, ale zbawienie nie dokonuje się poza człowiekiem, ponieważ ten Pan Bóg, będąc kimś zupełnie innym, pozostaje bardziej wewnątrz mnie niż ja sam.

Nie chodzi więc o autosugestię — ponieważ niewidomy marzył, żeby wyzdrowieć, ale sam nie mógł niczego zdziałać. Odzyskał wzrok dopiero w ufnym spotkaniu z Jezusem.

NIEOCZEKIWANA DROGA

NAWRUCENIE Z BUDDYZMU NA KATOLICYZM

Autor Paul Williams
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

KARDYNAŁ JOSEPH RATZINGER 8
PRZEDMOWA 9
PODZIĘKOWANIA 17
WSTĘP 21
SUHRLLEKHA. LIST DO PRZYJACIÓŁ 49
1. BÓG, BUDDYZM I MORALNOŚĆ 51
1. ARGUMENT DOTYCZĄCY TEGO, CO ISTNIEJE (ONTOLOGIA) 51
2. INNY ARGUMENT ONTOLOGICZNY, DOTYCZĄCY PORZĄDKU - SZCZEGÓLNIE PORZĄDKU MORALNEGO, ROZUMIANEGO NA SPOSÓB BUDDYJSKI 69
3. BÓG I ZŁO 73
4. MEDYTACJA NAD SŁODKIM PĄCZKIEM 79
5. ŚWIADOMOŚĆ, JA, MORALNOŚĆ I INNE SPRAWY 88
6. ZBYTECZNOŚĆ CIERPIENIA 93
7. LICZNE BUDDYJSKIE STRATEGIE PRZEMIANY UMYSŁU 99
8. O MORALNOŚCI PRAGNIEŃ PAPIEŻA 113
9. WIARA W REINKARNACJĘ JEST NIEZGODNA Z WIARĄ W DOBREGO I SPRAWIEDLIWEGO STWÓRCĘ 116
10. CZY WIEMY, DOKĄD ZMIERZAMY? 121
11. NA ZAWSZE RAZEM? 125
12. CZY WENSLEYDALE MOŻE ZOSTAĆ ZBAWIONA? 127
13. O PIEKLE I PORZUCENIU WIARY 137
14. CZY NIKT NIE DBA O GRZESZNIKÓW? 139
15. ZADUFANIE W SOBIE 143
16. DLACZEGO CHRZEST? 145
17. JAKIE TO MA ZNACZENIE? 149
18. DUMKA NAD RELIKWIAMI: REFLEKSJA TEOLOGICZNA NAD CAŁUNEM TURYŃSKIM I WIARĄ 150
19. DLACZEGO JEZUS MUSIAŁ UMRZEĆ NA KRZYŻU? 153
20. MODLITWA NA WIGILIĘ: PRELUDIUM DO MISTERIUM STAWANIA SIĘ BOGA 155
21. WIĘCEJ O PICIU WINA 157
22. O CZYTANIU EWANGELII: NIEWAŻNA PRAWDA, BYLE WYCZUĆ ALEGORIĘ? 158
23. ILE MOŻNA PRZEJĄĆ OD SWOICH BLIŹNICH? 162
2. O ZMARTWYCHWSTANIU 167
1. GRÓB Z CIAŁEM 169
2. GRÓB PUSTY 173
3. GRÓB NIEISTNIEJĄCY 175
3. KATOLICYZM 185
1. POWIEDZ MI, CO MAM MYŚLEĆ! 185
2. WYBRAĆ KATOLICYZM 189
3. WIELKIE KATEDRY 201
4. CZY MOŻNA ZNALEŹĆ BOGA W KALE? 206

5. UPRAWIANIE TEOLOGII W LICZBACH 214
6. ARGUMENT ZA ISTNIENIEM PIEKŁA I CZYŚCA 220
7. CZY SZATAN JEST NAPRAWDĘ ZŁY? 223
8. O ANTYKONCEPCJI 225
9. O FIZYCZNEJ OBECNOŚCI CHRYSTUSA W MSZY ŚW. 232
10. POZŁACANE POCZUCIE WINY 235
11. SPOWIEDŹ? 237
12. JESTEŚMY NAJMARNIEJSZYMI Z ROBAKÓW 241
PODSUMOWANIE 245
APENDYKS 1: O REINKARNACJI 257
APENDYKS 2: JAK ZOSTAĆ KATOLIKIEM 264
PRZYPISY 272
WSTĘP 272
1. BÓG, BUDDYZM I MORALNOŚĆ 273
2. O ZMARTWYCHWSTANIU 280
3. KATOLICYZM 280
WYBRANA BIBLIOGRAFIA 285
INDEKS NAZWISK 296

Numer strony z książki 8

KARDYNAŁ JOSEPH RATZINGER

Wcześniej czy później zawodowy filozof i profesjonalny teolog będzie musiał zdać sobie sprawę, czego ludzie od niego oczekują. Oczekiwania te znacznie wykraczają poza zewnętrzne atrybuty naukowej wiedzy. Ludzie spodziewają się odpowiedzi na wielkie pytania życia: co tak naprawdę oznacza bycie człowiekiem?

Teologia jedynie wtedy może wypełniać swą misję, gdy naprawdę wykracza poza wszelkie tradycje, i odwołuje się do samego rozumu, w całkowitej otwartości na prawdę.

Kardynał Joseph Ratzinger

PRZEDMOWA

Jako buddystę często mnie pytano: „Gdy medytujesz, to właściwie nad czym?". W moim przypadku tym, nad czym medytowałem najczęściej, był papier.

Niniejsza książka jest zapisem moich medytacji z okresu kilku pierwszych miesięcy od chwili, w której, po jakichś dwudziestu latach praktyki buddyjskiej, podjąłem decyzję przejścia na katolicyzm. Pisałem ją głównie w początkowej fazie mojego wtajemniczania w wiarę katolicką. Najlepiej chyba byłoby ją traktować jak to, co buddyści nazywają „medytacją analityczną", metodycznie zgłębiającą jakieś zagadnienie, by odkryć prawdę o nim. Jako taka stanowi dokument nadzwyczaj osobisty, pisany z całym entuzjazmem i niewiedzą kogoś, kto dopiero co wstąpił na wyjątkowo wysublimowaną ścieżkę duchową. Mówię w niej przede wszystkim i głównie do siebie samego. Nie jest to żadna apologetyka. Nie próbuję tutaj bronić chrześcijaństwa przed oszczercami. Książka ta

stanowi raczej *przeprosiny* i *wyznanie.* W ramach przeprosin tłumaczę siebie samego. Ale przed kim? Przede mną samym, przed przyjaciółmi i przed innymi (w tej właśnie kolejności). Jako wyznanie, jest to wyznanie zwątpienia i wyznanie wiary.

Rozpocząłem pisanie w celu systematycznego przedstawienia samemu sobie tego, co zdecydowałem uczynić - przejścia na katolicyzm. Wiele z najważniejszych zagadnień, opisanych w tej książce, przemyślałem już, w taki czy inny sposób, w latach, gdy medytowałem nad zasadami buddyzmu i chrześcijaństwa. Nie spisałem ich wtedy. Ale przez długi czas byłem przekonany o czymś, co zauważył francuski filozof Maurice Merleau-Ponty: nie wiemy do końca, co dokładnie myślimy, dopóki nie wyłożymy tego sobie, albo opowia-

dając na głos, albo opisując. Zapisanie tego rozumowania nadało mu - na dobre i na złe - jasną i systematyczną strukturę, jakiej nie dostrzegałem uprzednio i nie umiałem wyrazić w ten sposób.

Chciałem spisać te wszystkie argumenty także po to, by przygotować się zawczasu do obrony przed zarzutem porzucenia buddyzmu. Bardzo szanuję myśl buddyjską i mam kilku bardzo mądrych i wykształconych filozoficznie przyjaciół buddystów, którzy z pewnością - w najgrzeczniejszy z możliwych sposobów - będą domagali się ode mnie wytłumaczenia się z mojej decyzji zostania katolikiem, którą ocenią co najmniej jako ekscentryczną, jeśli nie zupełnie wariacką. Nie ma to być jednak w pełni przemyślana, filozoficzna obrona mojej katolickości. To tylko notki, myśli, moje medytacje. Ale spisywanie ich ogromnie mi pomogło w lepszym zrozumieniu tego, co wybrałem. I muszę przyznać, że dzięki uzyskaniu tej jasności odnalazłem o wiele większą pewność i zaufanie do ścieżki, na którą wstąpiłem.

Zatem napisałem to wszystko dla siebie, ale co jest dla mnie, może służyć także innym. Prezentuję te myśli tutaj, gdyż być może zainteresują niektórych, czy to jako zapis myśli jednego konkretnego konwertyty, czy też dlatego, że czytający może znajdzie coś wspólnego z moją historią, moimi doświadczeniami, moją drogą i zainteresowaniami. Bardzo się obawiam, że moi buddyjscy przyjaciele mogliby odczytać niektóre z zapisanych tutaj rzeczy jako atak na buddyzm. Nic takiego nie miałem na myśli. Proszę, uwierzcie mi, gdy mówię, że naprawdę staram się przepracować i rozjaśnić moje własne problemy z buddyzmem i to, co mnie skłania ku chrześcijaństwu, a szczególnie katolicyzmowi. Używam argumentów, które *mnie* pomagają. To zapis rozumowania które, na złe i na dobre, przekonało *mnie.* Pewien jestem, że niektórzy mogą odczytać je jako naiwne czy pogmatwane. Bo wiem, są ludzie bardzo mądrzy. Ale kiedyś trzeba zająć jakieś stanowisko. Argumenty mogłyby krążyć tam i z powrotem, bez końca.

Doskonale zdaję sobie sprawę, że upubliczniając moje myśli mogę wypowiedzieć coś, co dla innych może okazać się problema-

tyczne lub raniące. Ubolewam nad tym. Nie mam zamiaru nikogo obrażać, wpędzać w beznadziejne zwątpienie, nie mówiąc już o przyczynianiu się do utraty przez kogoś wiary. Jednak nawet o Buddzie mówi się, że zachęcał do krytykowania tego, czego sam nauczał, zatem w pewnym stopniu także ci, którzy się ze mną nie zgadzają, mogą (jako

adwokaci Mary*) znaleźć w moich notkach jakąś korzyść dla swoich własnych medytacji analitycznych.

Zawarłem w tej książce pewne treści o charakterze osobistym. Odczytując po czasie to, co sam napisałem, odczuwam chwilami pewne zażenowanie faktem, że tak dużo mówię o sobie. To niezbyt angielska cecha. Być może nie jest to specjalnie typowym zachowaniem profesorów uniwersyteckich obnoszenie się naokoło ze swoimi przeżyciami wewnętrznymi. Mam poczucie, że obnażyłem się w nieznośnie wielkim stopniu. Postanowiłem jednak ostatecznie dołączyć wszystkie te fragmenty, bo chodziło mi o wyjaśnienie tego, co przywiodło mnie ku chrześcijaństwu po dwudziestu latach bycia buddystą. Nie powinienem kryć przed innymi, a już z pewnością nie przed sobą samym, że być może istnieją jakieś czynniki psychologiczne czy socjologiczne tkwiące w moim pochodzeniu i wychowaniu, które predysponują mnie do dokonywania wyborów, jakich dokonałem. Poza wszystkim innym, nieprzywiązanie wagi do tych czynników byłoby nie w porządku wobec moich przyjaciół buddystów. Nie powinienem udawać, że moje nawrócenie było tylko rezultatem rozważenia serii przekonujących argumentów filozoficznych, odmowa uznania których miałaby być przyjęta za prosty wynik intelektualnego zbłądzenia.

Jednakże, jakiekolwiek by były podstawy psychologiczne mojego porzucenia buddyzmu i powrotu do chrześcijaństwa, byłoby błędem logicznym myśleć, że mają one cokolwiek wspólnego z praw-

* Mara (sanskr.: *mara),* buddyjski demon-kusiciel, zwodziciel o przewrotnym umyśle, sprowadzający ludzi ze ścieżki wyzwolenia; według tradycji buddyjskiej kusił także Buddę tuż przed jego oświeceniem. Zatem określenie „adwokat Mary" jest parafrazą znanego powiedzenia „adwokat diabła" (przyp. tłum.).

dą chrześcijaństwa jako takiego (jeśli jest ono prawdziwe), czy fałszem buddyzmu (jeśli jest fałszywy). Ten błąd ma nawet swoją nazwę. Nazywa się „sofizmat psychogenetyczny". Powinniśmy podtrzymywać zdanie o prawdziwości (lub fałszywości) danego stwierdzenia za pomocą argumentacji, czyli przez podanie racji, z których racjonalnie wynika prawdziwość (albo fałszywość) tego stwierdzenia. Sofizmat psychogenetyczny pojawia się wtedy, gdy wydaje nam się, że dowiedliśmy prawdy lub fałszu stwierdzenia nie za pomocą argumentów, ale przez ukazanie, dlaczego ktoś w ogóle wysunął takie stwierdzenie (czyli odwołując się do jej/jego stanu psychologicznego, ekonomicznego czy religijnego). Zatem uznanie, że chrześcijaństwo jest fałszywe, czy że moje przejście na chrześcijaństwo było bezpodstawne (nawet jeśli tak jest rzeczywiście), jest logicznie niepoprawne, jeśli opiera się na twierdzeniu, że chrześcijanie po prostu chcieliby, żeby chrześcijaństwo było prawdziwe (jako być może swego rodzaju myślenie życzeniowe). Albo, że podświadomie poszukuję powrotu do bezpieczeństwa dzieciństwa czy ucieczki przed karą mściwego Boga.

Mam nadzieję, że stałem się katolikiem umiarkowanie ortodoksyjnym. Mam nadzieję także, że moi buddyjscy przyjaciele przyjmą w dobrej wierze to, co mówię. Są tacy, którzy twierdzą, że Jezus tak naprawdę był buddystą, albo że był członkiem żydowskiej sekty uznającej reinkarnację czy że podróżował do Indii. Ja nie przyjmuję żadnej z tych tez, i o ile wiem, nie mieszczą się one w kanonie żadnego z głównych wyznań chrześcijańskich czy u któregokolwiek z uznanych myślicieli wczesnego chrześcijaństwa. Nie traktuję ich poważnie i nie będę ich tutaj rozważał. Buddyści powinni także wziąć pod uwagę, że po początkowych częściach tej książki, w których ustalam sam dla siebie ogólne pojęcie teizmu oraz szczególnego chrześcijańskiego

rozumienia teizmu, później często będę pisał *teologicznie.* Inaczej mówiąc, będę wypowiadał się z pozycji tradycji chrześcijańskiej, zakładając istnienie pewnych bytów, jak choćby dobrego Boga, i rozważał, co z tego wynika. Nie cała książka mówi o relacjach chrześcijaństwa do buddyzmu.

13

Z drugiej strony, moi chrześcijańscy przyjaciele powinni wziąć pod uwagę, że w moim przypadku konwersja na chrześcijaństwo wypływa z przekonania, iż chrześcijaństwo - a właściwie katolicyzm - jest faktycznie, rzeczywiście i poznawczo *prawdziwe.* Innymi słowy, moje zainteresowanie chrześcijaństwem i konwersja są związane z kwestią, w jaki sposób rzeczy istnieją, wyrażaną w *doktrynach* filozoficznych i teologicznych, w dogmatach. To warte podkreślenia, bo jak już zdążyłem się przekonać, omijanie tego punktu może prowadzić do poważnych nieporozumień. Chrześcijanie interesujący się buddyzmem zazwyczaj fascynują się przede wszystkim buddyjską medytacją. Podoba im się bogactwo i głębia buddyjskich praktyk medytacyjnych, pragną uczyć się od buddyzmu i znaleźć punkt wspólny medytacji i praktyk mistycznych. Czasem irytację budzą różnice doktrynalne, dokładnie te rzeczy, które odróżniają chrześcijan od buddystów. Stąd może wynikać tendencja do przedstawiania różnic doktrynalnych jako nieistotnych. Wedle tego poglądu religie spotykają się ostatecznie na poziomie medytacyjnego - mistycznego - doświadczenia, a to właśnie doświadczenie mistyczne ujawnia nam, w jaki sposób rzeczy istnieją. Jednakże doświadczenie tego typu ze swej natury pozostaje poza zasięgiem języka i jest jako takie niewyrażalne, a jak się twierdzi, to właśnie w nieporadnych próbach wysłowienia tego typu doświadczeń pojawiają się różnice między buddyzmem a chrześcijaństwem. Faktycznie czasem można spotkać się z przekonaniem, że ponieważ sama ekspresja doświadczenia mistycznego pojawia się z konieczności w obrębie kategorii intelektualnych, znanych temu, kto medytuje, to te właśnie kategorie intelektualne, czyli w istocie akcydentalne różnice czasu i miejsca, powodują nieporozumienia i różnice. Co więcej, owe kategorie intelektualne chrześcijaństwa - dogmaty - są kontrolowane przez Kościół, jego hierarchów i teologów. Można by sądzić, że stąd właśnie bierze się owo całkiem zwodnicze - i w istocie fałszywe - wrażenie, że różnice pochodzą od Kościoła, przewrotnie oddanego swoim dualistycznym podziałom i rozróżnieniom teologicznym.

14

O ile mi wiadomo, ten scenariusz może być prawdziwy. Ale ja osobiście nie zgadzam się z tym zupełnie. Zatem konwertyta z buddyzmu na katolicyzm może nie znajdować w sobie ani grama sympatii dla długoletniego katolika głęboko zainteresowanego buddyzmem, który być może chciałby w nim odnaleźć pokrewną duszę o podobnych zainteresowaniach i spojrzeniu. W rzeczywistości, konwertyci z chrześcijaństwa na buddyzm często przejawiają głębokie zainteresowania buddyjską medytacją i prawie żadne rzeczywistymi różnicami w teologii i filozofii buddyjskiej i chrześcijańskiej, ani nawet nie są świadomi ich wagi. A jeśli moje doświadczenia mogą o czymkolwiek świadczyć, to wydaje się, że konwertyci z buddyzmu na chrześcijaństwo są głęboko przejęci chrześcijańską teologią i filozofią, a mało w gruncie rzeczy zainteresowani rzekomymi podobieństwami medytacji buddyjskiej i chrześcijańskiej oraz związanymi z tym doświadczeniami. Tymczasem subtelności filozoficzne i teologiczne są esencją wszelkiego głębszego rozumowania o tym, jak rzeczy naprawdę istnieją, czyli

rozumienia prawdy, a jedyna rzecz, co do której buddyzm i chrześcijaństwo się zgadzają, to przekonanie, że rozumienie tego, w jaki sposób rzeczy naprawdę istnieją, to kwestia fundamentalna dla naszego zbawienia. Doświadczenia, które mają być z istoty swej pozapojęciowe i niewyrażalne, należy traktować z daleko idącą podejrzliwością - co do ich spójności i zasadności.

To właśnie moje głębokie przekonanie o prawdzie chrześcijaństwa, precyzyjnie wyrażonej w dogmatach, nawróciło mnie z buddyzmu na katolicyzm. Moi znajomi chrześcijanie, którzy głęboko i aktywnie interesują się buddyzmem, powinni pamiętać o tym, gdy będą czytać tę książkę.

Być może są tacy, którzy albo są aktualnie buddystami, albo myślą o przejściu na buddyzm, ale którzy równocześnie, głęboko w duszy, gdy przestaną skupiać się na tym, co naprawdę czują, chcieliby faktycznie mieć zdolność bycia chrześcijanami. Tyle tylko, że chrześcijaństwo wydaje się takie dziwaczne, takie niewiarygodne. Ten sposób postrzegania chrześcijaństwa nie jest wcale nowy. Już

15

w pierwszych latach istnienia Kościoła, jak dowiadujemy się od św. Pawła, poganie uważali przekaz chrześcijański za skrajną głupotę, a dzięki temu Apostoł w istocie rozumiał Greków, wyrafinowanych myślicieli, naprawdę liczących się w tych sprawach.

W tej książce starałem się zasugerować fakt, dla mnie możliwy do przyjęcia, że o ile chrześcijaństwo, z tego co wiem, może być fałszowane, to chrześcijanie wcale nie są tak głupi czy naiwni, jak niektórzy byliby skłonni sądzić. Zasmucają mnie ludzie (nawet chrześcijanie), którzy uważają chrześcijaństwo za duchowo i doktrynalnie naiwne i zubożałe w porównaniu z buddyzmem. To nieprawda, i to zarówno na poziomie doktryny, jak i praktyki duchowej.

Zauważyłem, że podczas pisania tej książki nieustannie wracałem do trzech fragmentów muzyki medytacyjnej, które mnie szczególnie poruszają. Z pewnością mogłaby to być inna muzyka, ale akurat stało się tak, że słuchałem tych właśnie utworów. Każdy z nich jest według mnie doskonały, idealnie wysublimowany. Wahałem się nad tym, ale ostatecznie myślę, że chciałbym zadedykować po jednym z tych fragmentów każdej z trzech części mojej książki. Dwa pierwsze stworzył współczesny angielski kompozytor John Tavener, konwertyta na prawosławie, który w swoich kompozycjach czerpie z pieśni bizantyjskich. Może jego muzykę do wiersza „The Lamb" (Baranek) Williama Blake'a zadedykuję pierwszej części książki. Drugi utwór Tavenera to „Ikony pogrzebowe". Znam oba te utwory (wraz z „Ikonami światła" Tavenera) z płyty Gimella (454 905-2), na której Tavener osobiście dyryguje „Baranka". Trzecia część książki jako akompaniament otrzyma przepiękną muzykę do „Ave Maris Stella" - „Pokłon Tobie, Gwiazdo Morza", kierowaną do Najświętszej Maryi Dziewicy - skomponowaną przez średniowiecznego kompozytora francuskiego Guillaume'a Du Fay. Ten utwór znam z wersji śpiewanej przez „Pomerium" na ich płycie A *Medieval Book of Hours* (Deutsche Grammophon Archiv 457 586-2).

16

A zatem, gdy już zupełnie stracimy głowę, gdzie się możemy odnaleźć? Być może w sercu.

Paul Williams

We wspomnienie św. Tomasza z Akwinu
28 stycznia 2000 roku

PODZIĘKOWANIA

Na uniwersytecie w Bristolu miałem szczęście pracować na jednym wydziale (w różnym czasie) z szeregiem najznamienitszych brytyjskich filozofów katolickich i teologów. Myślę tu o Herbercie McCabe, Denysie Turnerze, Brianie Daviesie i Gavinie D'Costa. Zawsze z wielką uwagą słuchałem tego, co mówili i jak mówili. Zapamiętałem to wszystko. Mieli oni nadzwyczaj wielki wpływ na zrodzenie się we mnie szacunku, jakim stopniowo zacząłem obdarzać siłę intelektualną katolicyzmu. Denysa Turnera będę wielokrotnie wspominał w dalszych częściach tej książki. Muszę także wspomnieć o Kieranie Flanaganie z Wydziału Socjologii. To oddany katolik, bardzo aktywnie działający przy Katedrze Clifton. Jego radość z mojego nawrócenia i wsparcie, a także radość i wsparcie innych moich katolickich przyjaciół, między innymi kolegów uniwersyteckich Carolyn Muessig, Tiny Beattie, Rona Haynesa, Fernando Cervantesa, Brendana Smitha i Mervyn Daviesa, a także mojego brata Geralda, były dla mnie bardzo poruszające. Jestem także wdzięczny za wsparcie i zachęty ze strony wydawcy, Stratforda Caldecotta z T&T Clark Publishers.

Przez około dziesięć ostatnich lat prowadziłem w weekendy zajęcia dla nastolatków w Ammerdown Centre, niedaleko Bath Spa, zatytułowane: „Smak buddyzmu". Ammerdown Centre to ekumeniczne chrześcijańskie centrum rekolekcyjne i konferencyjne, prowadzone głównie przez zakonnice katolickie. Tam także byłem pod wielkim wrażeniem atmosfery przyjaźni, otwartości i tolerancji tych zakonnic - należących do zakonu założonego z myślą o nawracaniu Żydów na chrześcijaństwo. Przez te lata spostrzegłem,

że w trakcie moich weekendów w Ammerdown chętniej kupowałem i studiowałem opracowania o chrześcijaństwie, podczas gdy goście cieszyli się moją wiedzą o buddyzmie. Wydaje mi się, że to właśnie w ciągu tych dziesięciu lat stopniowo odkrywałem, kim naprawdę jestem, i rozwijałem w sobie odwagę do przyznania się do tego.

Gdy podjąłem ostateczną decyzję o przejściu na katolicyzm, wysłałem list do moich współpracowników i najbliższych przyjaciół. Wielu z nich to zapaleni i doświadczeni buddyści. Mimo to prawie wszyscy z tych, do których pisałem, odnieśli się do mojej decyzji z sympatią i życzyli mi powodzenia, nawet jeśli w widoczny sposób byli zszokowani i uznawali mój krok za niezrozumiały. Jestem im za to wdzięczny. Powinienem w tym kontekście wspomnieć szczególnie o moim dobrym przyjacielu i współpracowniku Johnie Peacocku, byłym mnichu buddyjskim, którego przyjaźń i dobre samopoczucie nigdy się nie zachwiały. Jeśli uważa mnie za szaleńca, nigdy nie dał tego po sobie poznać. Dziękuję także Kenowi Robinsonowi, Gavinowi D'Costa i anonimowemu redaktorowi z T&T Clark, który czytał wcześniejsze wersje tej książki i poczynił wiele komentarzy, które stymulowały mnie do dalszej refleksji i pisania.

Gorące podziękowania składam wszystkim, którzy brali udział w spotkaniach Obrzędów Wtajemniczenia Chrześcijańskiego dla Dorosłych (RCIA: *Rite of Christian*

Initiation ojAdults) w Katedrze Clifton w Bristolu, między innymi dła Kena i Sue, Jo, Tima i Teresy, którzy powrócili na łono wiary w tym samym czasie, co ja. Staliście się dla mnie bardzo drogą chrześcijańską rodziną. Szczególnie mocno chciałbym podziękować biskupowi Clifton Mervynowi Alexandrowi dziś już na emertyturze, duchownym z katedry ojcom: Mitchellowi, Christopherowi, Timowi i Gordonowi - a także prowadzącej zajęcia w RCIA Caroline Price oraz Tinie Quinn.
Chciałbym także wyrazić moją wdzięczność dla ciepłego, jeśli się głęboko zastanowić, wsparcia mojej rodziny, brata Petera i naszej macochy Heather. Niektóre jej pytania i wątpliwości pobudziły mnie do refleksji, które zawarłem w tej książce. Moja żona Sharon,

nasi synowie Myrddin i Tiernan oraz nasza córka Tara są wspomniani w odpowiednich miejscach w książce. W trakcie pisania jej żadne z nich nie było chrześcijaninem, choć Sharon urodziła się w rodzinie walijskich baptystów, a Myrddin teraz jest anglikaninem. Tara została wychowana jako buddystka. Wszystkie nasze dzieci są już teraz dorosłe.

Chciałbym zadedykować tę książkę moim starym przyjaciołom i współpracownikom: Denysowi Turnerowi i Gavinowi D'Costa. Choć to bardzo zaangażowani katolicy, nigdy nie wyrażali się o moim buddyzmie lekceważąco, ale zawsze okazywali szacunek, zainteresowanie i tolerancję. Byli zdumieni i zachwyceni moim nawróceniem na katolicyzm. Nie wiemy dokładnie, jaki wpływ mamy na siebie nawzajem. Ich trwała wiara i wspaniały przykład dobroci, humanitaryzmu, wrażliwości i pogody ducha były dla mnie bardzo ważne, i jestem im za to gorąco wdzięczny. Byli i są przyjaciółmi i apostołami najlepszej klasy.

Jestem niezwykle szczęśliwy, że mogę w końcu podpisać się jako „ich (spóźniony) brat w Chrystusie".

WSTĘP

> Pobieżna znajomość filozofii kieruje umysł ludzki ku ateizmowi, ale głęboka wiedza filozoficzna skłania umysł ku religii.
>
> (Francis Bacon)

Mój młodszy brat Pete, pytany przez przyjaciół o poglądy na temat religii, zawsze odpowiadał, że nie zawraca sobie głowy tego rodzaju sprawami. Tym zajmuje się jego starszy brat Paul - on odnajdzie odpowiedzi i wyłoży mu wszystko. Pete jest teraz bardzo zawiedziony. Jego starszy brat stał się katolikiem, w ślad za Geraldem. Gerald to nasz trzeci brat, który przeszedł na katolicyzm wiele lat temu.

Zastanawiam się, dlaczego moje przejście na katolicyzm ma być takim rozczarowaniem? Czy dlatego, że wygląda na poddanie się? Na powrót do łona naiwnej, dziecięcej wiary? Czy chodzi o to, że Pete nie spodziewał się, że skończę - choć dużo później - z takimi samymi poglądami jak Gerald? A może po prostu trudno jest uwierzyć, że prawdę można znaleźć tak blisko domu?

(„Cóż to jest prawda?" - pyta Piłat z wystudiowanym uśmiechem na ustach. Skazuje Chrystusa na śmierć, ale nie ma to nic wspólnego z nim samym. Jak nowoczesny jest postmodernizm? Był stary już w czasach rzymskich; zapytajcie sofistów).

Może trudno sobie wyobrazić, że prawda może tkwić w czymś pozornie tak absurdalnym, tak represyjnym i tak historycznie skażonym, jak Kościół rzymskokatolicki. Prawda, jak się wydaje, o wiele bardziej pasuje do gór Tybetu czy niezbadanych rejonów wewnętrznego świata, poznawanego dzięki medytacji, w każdym razie nie do galerii sztuki i rytuału Watykanu.

22

Nie pomyślałem o tym, by uprzedzić Pete'a, że jeśli w ogóle uda mi się odnaleźć prawdę, najpewniej będzie to w zupełnie nieoczekiwanym miejscu. W gruncie rzeczy poza pewnym szczątkowym romantyzmem nie ma żadnych powodów, dla których prawda miałaby zamieszkiwać w Indiach czy Tybecie. Ale być może prawda jest trudna do rozpoznania. Naszą pierwszą reakcją może być chęć odrzucenia jej jako niewartej bliższego poznania.

Moim zdaniem, to właśnie konwertyta jest uprawniony do opowiedzenia, dlaczego jego religia może być atrakcyjna. Przynajmniej takie było moje doświadczenie z katolicyzmem. Ci, którzy narodzili się w danej religii i pozostają nią usatysfakcjonowani, często wydają się skrycie zadziwieni, że ktoś mógł poddać się jej urokowi na tyle, by zmienić wyznanie. Nie znają oni tego procesu, który stopniowo (czy też nagle) przekonuje do prawdy ze stanu niewiary. Wyznawcy „od kołyski" są skłonni do pojmowania swej wiary jako aktu pierwotnej łaski, błogosławieństwa przynależnego ich istocie, a wiarę konwertyty widzą jako coś na kształt cudu. Jednym z powodów, dla których uważam, iż mój buddyzm był zawsze w głębi fałszywy, jest to, że nigdy nie miałem zbyt wiele do powiedzenia na temat, dlaczego właściwie zostałem buddystą. Zapytany, odpowiadałem nieco zmieszany, iż spędziłem na studiowaniu buddyzmu tyle lat, że zacząłem widzieć świat jak buddysta. To się po prostu stało samo. (Ciekawe, czy ludzie, którzy wiele lat badają ślimaki, zaczynają widzieć świat z punku widzenia ślimaka?). W istocie nie przeżyłem żadnego procesu konwersji, i chociaż w 1978 roku przeszedłem w końcu ceremonię „Przyjęcia Schronienia"* według tradycji buddyzmu tybetańskiego, teraz wydaje mi się, że nie dostąpiłem prawdziwej przemiany.

* „Przyjęcie schronienia" w Trzech Klejnotach; ceremonia oficjalnego wstąpienia na ścieżkę buddyjską, skupiająca się na wyznaniu *aham buddham gacchami, aham dharmam gacchami, aham samgham gacchami;* „uciekam się do Buddy, uciekam się do Dharmy [Prawa], uciekam się do Wspólnoty [buddyjskiej]" (przyp. tłum.).

23

Zatem nie zawsze byłem buddystą. Na ile sobie przypominam, nasza najbliższa rodzina nie była szczególnie religijna, choć po stronie ojca byli praktykujący anglikanie i jacyś krewni nawet weszli do stanu duchowego. W rodzinie ze strony matki nie przypominam sobie zainteresowania religią. Raz słyszałem, że nasza babka miała powiedzieć, że zostałaby już buddystką, gdyby w ogóle miała być kimkolwiek. Całkiem niedawno natomiast odkryłem, że rodzina naszego dziadka ze strony matki była katolicka, choć on sam porzucił tę wiarę.

Jedno z moich najwcześniejszych wspomnień dotyczy matki, skarżącej się gorzko mojemu ojcu, że zawsze się z nią spieram, zawsze niegrzecznie odpowiadam, zawsze pytam: „dlaczego?".

Nie wiem już teraz czemu, ale z jakichś powodów gdy byłem całkiem młody, przyłączyłem się do chóru miejscowego kościoła anglikańskiego. Uwielbiałem śpiewać

pieśni kościelne. Ciągle pamiętam ten wiejski kościół, zbudowany jeszcze w czasach saksońskich. Mój brat Gerald i ja traktowaliśmy religię śmiertelnie poważnie. Siadywaliśmy na łóżkach i toczyliśmy dyskusje teologiczne, pochylając z szacunkiem głowy niczym marionetki Pelhama* za każdym razem, gdy wymawialiśmy imię Jezusa. Czasami zastanawiałem się (bez wątpienia z jakąś formą uwielbienia), czy by nie zostać anglikańskim wikarym. O ile sobie przypominam, jedyną organizacją, do jakiej przystąpiłem w szkole średniej, była Unia Chrześcijańska. Pamiętam, że już wtedy czułem się inny od reszty ze względu na to moje poważne traktowanie chrześcijaństwa. Ale i byłem inny! Bo oto spacerowałem po ogrodzie i rozmawiałem z Jezusem. Dokładnie pamiętam swoje wizje z tego czasu. Jezus był oczywiście w bieli, ogród był oczywiście zielony. Nie pamiętam, o czym mówiliśmy. Lubię myśleć, że posyłał mnie na ścieżkę moje-

* Lalki poruszane za pomocą sznurków są znane w Wielkiej Brytanii jako marionetki Pelhama, od nazwiska Roberta Pelhama, który wymyśli! je i zaczął produkować w roku 1947 w Marlborough, w hrabstwie Wiltshire (przyp. tłum.).

24

go życia, ku dojrzałości i dorosłości z dala od ogrodu - abym w istocie nigdy Go naprawdę nie opuścił i mógł powrócić w wybranej przez Niego chwili. Zapomniałem wiele z dzieciństwa, jednak to wspomnienie pozostaje żywe. Czy filozof Hobbes miał rację mówiąc, że człowiek, który myśli, że Bóg mówił do niego we śnie, śnił zaledwie, że Bóg do niego mówi?

Nasza matka umarła, gdy miałem dwanaście czy trzynaście lat - nie pamiętam tego dokładnie. Po jej śmierci przenieśliśmy się do innej części Południowej Anglii. Najpierw towarzyszyłem ojcu w jego krótkim flircie z Kościołem scjentystów, by potem powrócić do anglikańskiego chóru kościelnego. Śpiewałem tam czasami solo, a poza tym, zupełnie niezależnie od kościoła, zapisałem się do zespołu muzyki ludowej. Także moi dwaj bracia śpiewali w chórze. W swoim czasie zostałem pierwszym chórzystą. Niestety, dość szybko przeszedłem mutację, a ponieważ okazałem się za młody na śpiewanie basem, prawie cały mój czas jako pierwszego chórzysty, o ile pamiętam, spędziłem na bezgłośnym poruszaniu ustami. Wtedy to może po raz pierwszy zakosztowałem smaku blefu, tak potrzebnego w karierze akademickiej.

Gdy na początku lat 60. osiągnąłem właściwy wiek, zostałem bierzmowany w Kościele anglikańskim przez biskupa Dover. Zostałem ministrantem, posługującym przy rozdawaniu komunii świętej. Pewnego dnia Gerald przyniósł z miejscowej biblioteki książkę o jodze. Tak zaczęło się moje zainteresowanie myślą indyjską. W ciągu lat 60. przyjąłem styl życia nastolatków i robiłem wszystkie rzeczy, jakie normalnie robią nastoletni chłopcy. Gdy przytłoczyły mnie egzaminy państwowe, porzuciłem chór, przestałem być ministrantem i straciłem kontakt z Kościołem. Zapuściłem długie włosy i zacząłem się dziwacznie ubierać. Pamiętam jednak, że gdy miałem koło 18 lat przyjmowałem komunię w katedrze w Canterbury. Nawet wtedy byłem lekko zaniepokojony, jak pamiętam, zachowaniem niektórych moich znajomych, co do których miałem pewność, że nie zostali bierzmowani, a mimo to także przyjmowali komunię.

25

Ciągle kochałem - i nadal kocham - wiejskie kościółki, katedry, zrujnowane opactwa i klasztory, filozofię średniowieczną i muzykę kościelną. Z Wielkim sentymentem

wspominam moje młode lata, Kościół anglikański, szkoły do których chodziłem i nauczycieli.

Poszedłem studiować filozofię na Uniwersytecie w Sussex. W tamtym czasie, zgodnie z duchem późnych lat 60., rozwijałem zainteresowania medytacją i wszystkim, co indyjskie. Skupiłem się szczególnie na indyjskiej filozofii. Chciałem przyjrzeć się z bliska teoriom filozoficznym, które rozwijały się bez wpływów greko-semickich. Przeniosłem się zatem na kierunek filozofia i religia w Zakładzie Studiów Afrykańskich i Azjatyckich Uniwersytetu w Sussex, bo w ten sposób, jako student filozofii, mogłem zajmować się w ramach magisterium także myślą indyjską. Zaangażowałem się bardzo mocno w Medytację Transcendentalną Marharisziego, która była wtedy niezwykle popularna. Szybko jednak się znudziłem i sfrustrowałem tym, co wydawało mi się jedynie sztucznością i deformacją tradycji indyjskiej.

Gdy ukończyłem licencjat, Sharon i ja pobraliśmy się, i urodził się Myrddin. W swoim czasie obroniłem doktorat z filozofii buddyjskiej szkoły madhjamaki* na uniwersytecie w Oxfordzie, choć początkowo miałem zamiar zajmować się indyjską epistemologią *(nyaya)*. Jednym z powodów zwrócenia się ku buddyzmowi było to, że nie musiałbym się ograniczać jedynie do myśli indyjskiej, gdybym kiedykolwiek zechciał skierować się ku filozofii, dajmy na to, tybetańskiej czy chińskiej. Rzeczywiście, jak się okazało, moja praca ostatnio w znacznej części skupia się na Tybecie. Z moich początków w Oksfordzie pamiętam picie dżinu z tonikiem któregoś Sylwestra z R. C. Zaehnerem, katolickim konwertytą i profesorem wschodnich re-

* Madhjamaka *(madhyamaka)*, „droga środka", to doktryna buddyjska wyłożona przez filozofa Nagardżunę (II/III w. n.e.). Według niej wszystkie zjawiska mają ostatecznie charakter pustki (*Sunyata*), skąd także nazwa „doktryna pustki" *(Sunyavada)* (przyp. tłum.).

ligii i etyki ze Spalding. Zaehner był ekscentrykiem, który potrafił papierosem zaprószyć ogień w swoich pomieszczeniach w Ali Souls College. Zmarł na długo zanim skończyły się lata 70. Pamiętam ciągle z tamtego Sylwestra jego arystotelejski (a może augustiański?) toast: „Obyś stał się tym, czym zawsze byłeś!".

Około roku 1973 zacząłem już myśleć o sobie jako o buddyście. W końcu „Przyjąłem Schronienie", stając się formalnie buddystą, według tybetańskiej tradycji *dGe-lugs-pa* (czyt: Gelukpa)*. Stało się to po dwudniowej sesji wykładów na temat tekstu buddyjskiego filozofa Nagardżuny, *Suhrllekha* („List do przyjaciela"), prowadzonych przez Geshe Damchó Yónten nauczyciela duchowego z Centrum Buddyjskiego Lam Rim na obrzeżach Walii. Wydaje mi się, że był to rok 1978. Właśnie ukończyłem mój doktorat. Nasz ojciec zmarł, dość młodo, rok wcześniej. Gdy rozpocząłem wykłady w pobliskim uniwersytecie w Bristolu we wczesnych latach 80., odnowiłem kontakty z Centrum Lam Rim, wraz z innymi zakładając w Bristolu grupę, która teraz ma już własne buddyjskie Centrum Dharmy. Zdarzało mi się czasem uczestniczyć w naukach praktyki buddyjskiej w obydwu tych centrach, i zostałem poproszony, abym został kuratorem Centrum Lam Rim. Równocześnie z moją pracą akademicką na gruncie filozofii buddyjskiej, występowałem także w telewizji, w radio i na konferencjach jako praktykujący wyznawca buddyzmu tybetańskiego. Brałem udział w publicznym i prywatnym dialogu z chrześcijanami, włączając Hansa Kiinga i Raimundo Panikkara. Moje dyskusje z nimi obydwoma zostały opublikowane. Być może któregoś dnia powrócę do dyskusji z Kungicm, tym razem jednak z zupełnie innej pozycji.

* Geluk, albo gelukpa (tyb.: *gDe-lugs-pa),* „droga cnoty", nazywana także „żółte czapki", to jedna z najważniejszych szkół buddyzmu tybetańskiego (lamaizmu), powstała w XIV wieku. Jej rys charakterystyczny to sukcesja Dalaj Łamów, duchowych przywódców, którzy uważani są za kolejne inkarnacje bodhisattwy Awalokiteświary, jednego z uczniów Gautamy Buddy. Obecny Dalaj Lama, Tenzin Gjatso (tyb.: *bsTan-dzin-rgja-mcoo)*, laureat pokojowej nagrody Nobla z roku 1989, jest 14- z kolei przywódcą szkoły i 74. wcieleniem bodhisattwy (przyp. tłum.).

27

Przeszłości, zwłaszcza wczesnych zapatrywań ideologicznych, nie można tak po prostu unieważnić. Pamiętam, że czułem się bardzo nieswojo, gdy jeden z moich znajomych buddystów drażnił mnie przypominaniem o złamaniu ślubów religijnych, jakie złożyłem biskupowi Dover w trakcie bierzmowania. Ale miał rację, złamałem śluby. Złożyłem obietnice, ale teraz miałem kłopoty z ideą Boga Stwórcy, zwłaszcza w powiązaniu z istnieniem na świecie zła. Chociaż wiedziałem także, że mimo takich trudności wielu inteligentnych ludzi było zdolnych do pozostawania chrześcijanami, wśród nich byli i tacy, których zawsze podziwiałem. Czy byłem pewien, że ja nie mogę być chrześcijaninem, że moje odrzucenie chrześcijaństwa jest dobrze ugruntowane? Czy mogłem stawiać na to moje (wieczne) życie? Czy może po prostu oddaliłem się od chrześcijaństwa ku buddyzmowi, bo byłem weń zaangażowany zawodowo i bycie buddystą było modne, a moja wiedza w tej dziedzinie wydawała mi się zadowalająca?

To jeszcze nie wszystko. W trakcie intonowania po tybetańsku mantr, zdarzało mi się, że czułem się wyraźnie nieszczęśliwy, gdy używałem prefiksu *rjes su,* wymawianego *jesu,* jak gdybym popełniał jakieś bluźnierstwo, przywołując w takim kontekście wybory dokonane wcześniej, zobowiązania które przepadły, a może i decyzje, które dopiero miałem podjąć. To brzmi głupio, wiem. Jednak tak właśnie się czasem czułem.

Kiedyś wziąłem udział w serii warsztatów na temat psychologii Junga i buddyzmu tybetańskiego. Prowadzono nas tam przez różne wizualizacje i wtedy odkryłem, że za każdym razem, gdy miałem wizualizować sobie jakąś spokojną scenę, widziałem klasyczny wiejski pejzaż angielski ze średniowiecznym kościołem. Nadal uwielbiałem odwiedzać katedry i wiejskie kościoły. Pamiętam, jak silnych doświadczyłem emocji, gdy wpadając raz do kościoła w niedzielę po południu, poczułem się, jakbym przybył na miejsce przyjęcia, z którego właśnie wyszli wszyscy goście. W głębi duszy pragnąłem być uczestnikiem tej uroczystości, jednak zdobyłem się tylko na to, by zobaczyć wyludnioną już scenerię. Zapraszano mnie, jednak

28

zawsze przychodziłem za późno. Raz w Dharamsali, górskiej stanicy w północnych Indiach, gdzie zatrzymuje się Dalaj Lama, tłumaczyłem młodej kobiecie, że nie potrzebowała wcale przebywać całej długiej drogi do Indii, by odnaleźć duchowość. Mogła odkryć ją u siebie, w Europie. Pytałem, czy próbowała medytacji chrześcijańskiej? Wyglądała na zaskoczoną, i jak mi się wydało, odetchnęła z ulgą. Choć nie to spodziewała się ode mnie usłyszeć. Z tego co wiem, chyba jest w tej chwili katolicką zakonnicą. Cokolwiek zresztą robi, mam nadzieję, że jest szczęśliwa.

Zawsze lubiłem katolików. Gdy byłem w Oksfordzie mój przyjaciel, Michael Barnes, jezuita przygotowywał się do przyjęcia święceń kapłańskich, i oboje z Sharon zostaliśmy na nie zaproszeni. Zwykłem mówić, że w tradycji, która zrodziła św. Tomasza z Akwinu musi być coś pozytywnego. Pamiętam, że próbowałem czytać prace o Tomaszu w krużgankach klasztornych katedry w Canterbury, jeszcze w czasie szkoły. A od II Soboru

Watykańskiego zacząłem postrzegać katolików (słusznie lub nie) jako najbardziej otwartych i wyrozumiałych spośród znanych mi tradycji chrześcijańskich, a równocześnie zachowujących odpowiedni stopień czystości doktrynalnej i moralnej. Owo połączenie otwartości, tolerancji i bogatej katolickiej tradycji intelektualnej i duchowej było bardzo przyciągające. Ale niestety, ciągle przeszkadzał mi ten problem z samym istnieniem Boga.

Kiedyś, we wczesnych latach 80., zdarzyło mi się napomknąć dostojnemu katolickiemu teologowi i filozofowi, Herbertowi McCabe, że zostałem inicjowany w zaawansowanej tantrycznej praktyce medytacyjnej. O ile sobie przypominam, nie byliśmy informowani aż do czasu po inicjacji o surowych regułach, do jakich ma się stosować inicjowany. Broniłem inicjacji podejmowanej ze świadomością tego, że obejmie pewne zobowiązania, ale bez wiedzy, jakiego one będą rodzaju. McCabe powiedział całkiem po prostu, iż uważa to za „pokrętne". I nie sądzę, żeby w tym słowie zawierała się choć odrobina aprobaty z jego strony.

29

Zostałem raz zaproszony do wzięcia udziału w brytyjskim programie telewizyjnym o buddyzmie, prowadzonym przez znanego psychiatrę Anthony'ego Clare'a. Zapytał mnie, całkiem rozsądnie, czy - skoro zajmowałem się studiami nad religią - rozpatrzyłem uważnie twierdzenia wszystkich religii, zanim ostatecznie wybrałem buddyzm? Na chwilę zbiło mnie to z tropu, ale odpowiedziałem, że wyłączyłem od razu wszelkie religie teistyczne, z powodu problemu Boga i zła. Ale on dotknął wtedy czułego punktu. Czy rzeczywiście rozważyłem dokładnie twierdzenia chrześcijaństwa, religii w której zostałem ochrzczony i bierzmowany? Czy przestudiowałem uważnie to, co chrześcijaństwo ma do powiedzenia o problemie zła?

G. K. Chesterton stwierdził kiedyś, że gdy ludzie Zachodu przechodzą na religię niechrześcijańską, zazwyczaj nigdy do końca nie stają się jej wyznawcami. W istocie przechodzą na swoistą odmianę chrześcijaństwa, pozbawionego tych elementów, które im osobiście wydają się niesmaczne. Oczywiście Chesterton przesadzał, i pisał w zupełnie innym czasie - gdy bezpośredni wpływ chrześcijaństwa na kulturę europejską był o wiele silniejszy niż jest teraz. Niemniej, ciągle odnoszę wrażenie, że jego teza jest generalnie słuszna. Obserwując tak zwany buddyzm zachodni i jego wyznawców, przekonujemy się nieustannie, że jest to swoista forma chrześcijaństwa wyzuta z tych elementów, które dla post-chrześcijańskich chrześcijan były zbyt trudne do przyjęcia. Pamiętam, że czułem się całkowicie zdruzgotany, gdy wiele lat temu Sthawira Sangharakszita, lider Przyjaciół Zachodniej Wspólnoty Buddyjskiej (FWBO, *Friends of the Western Buddhists Order),* organizacji, z którą osobiście nie byłem związany, sugerował, że wielu spośród zachodnich buddystów w głębi duszy pozostaje chrześcijanami. Powinni zerwać z tym wpływem chrześcijaństwa. A dokonywać tego mieliby przez „terapeutyczne bluźnierstwo". Zawsze wydawało mi się, że sugestia ta jest wielce niefortunna i niesmaczna. Ale myślę, że co do jednego Sangharakszita miał rację: sam odnoszę wrażenie, że wielu zachodnich buddystów istotnie jest

30

w głębi duszy chrześcijanami. Ja w każdym razie nim byłem. Może niepraktykującym i odpadłym od wiary, ale nadal chrześcijaninem.

Buddyzm taki, jakim go przedstawia wielu europejskich praktykujących („zachodni buddyzm") to oczywiście przede wszystkim religia życzliwości i współczucia dla innych. Zachodni buddyści uwielbiają podkreślać, że religia ta nie neguje świata, ale zakłada takie czy inne działania w jego obrębie, skierowane ku dobru wszelkich *czujących* istot. Zachodni buddyzm wykazuje tendencję do wysuwania na pierwszy plan laikatu i zaangażowania społecznego. Ta troska ma być skierowana ku wszystkim czującym istotom, nie tylko istotom ludzkim. Obejmuje w równym stopniu ludzi, co najmniejsze robaki. Zachodni buddyzm jako religia ma jeszcze jedną znaczącą przewagę nad chrześcijaństwem: jest wolny od idei Boga Stwórcy. Minimalizuje rolę wiary (która, w wydaniu chrześcijańskim, przez buddystów jest chyba zawsze postrzegana jako „ślepa wiara") i kładzie wyraźny nacisk na osobiste doświadczenie.
Dlatego też ten rodzaj buddyzmu opiera się w najszerszym sensie na pozytywnych doświadczeniach. „Wszyscy chcemy być szczęśliwi i uniknąć cierpienia" - tak Dalaj Lama zawsze zaczyna swoje przemowy. Buddyzm jest najlepszą ku temu drogą. Buddyzm (jak go zazwyczaj rozumieją jego zachodni entuzjaści) prowadzi do szczęścia w życiu codziennym, do poczucia harmonii, do odczuwania miłości i współczucia, do głębokiego wglądu w rzeczywistość, i mistycznych doświadczeń osiąganych dzięki praktykowaniu medytacji. A wszystko to, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, bez narzucania rozległego (i pozornie dziwacznego) systemu wierzeń, bez konieczności regularnego uczestnictwa w rytuałach zbiorowych. Nawet wiara w reinkarnację jest często uważana za niekonieczną. Możemy być także pewni, że buddyzm pozostaje w zgodzie z najnowszymi osiągnięciami nauki. W istocie buddyzm zachodni jest religią samorozwoju, „samo-wzmocnienia". Wszelkie wskazówki moralne są wykładane jako „zasady praktyczne", przyjmuje się je z powodu ich użyteczności w życiu codziennym i w praktyce duchowej, a nie dlatego, że miałyby być przekazane przez zewnętrzny

autorytet (zwłaszcza patriarchalny autorytet w rodzaju Boga). Zachodni buddyzm opiera się głównie na medytacji, która przynosi bezpośrednie korzyści na polu psychologicznym. Medytacja to coś innego niż modlitwa czy nabożeństwo. Nie wymaga przebywania wraz z innymi ani z Bogiem jako z Innym. Jej wartość oceniana ma być wedle rezultatów, przyjemnych uczuć wyciszenia, relaksacji, miłości i tym podobnych, jakie powoduje[1].

Interesowałem się filozofią, ale także medytacją egzotycznego Wschodu. Dla wielu z nas buddyzm wydawał się atrakcyjny przede wszystkim dlatego, że sprawiał wrażenie o wiele bardziej racjonalnego niż inne alternatywy i obiecywał bezpośrednie, praktyczne, wymierne korzyści. W szczególności buddyzm wydawał się znacznie bardziej sensowny (a przy okazji dużo bardziej egzotyczny) niż religie teistyczne, takie jak chrześcijaństwo. Gdy patrzyliśmy z boku, starając się być jak najbardziej obiektywni, Bóg okazywał się coraz mniej prawdopodobny. W buddyzmie otrzymuje się bardzo wyrafinowany system zasad właściwego zachowania, duchowość i filozofię, które nie wymagają w ogóle obecności Boga. Za jednym zamachem wszelkie trudności związane z istnieniem Boga zostają rozwiane. W zamian za to, bycie buddystą pozwala skupić całą religijność na praktycznych doświadczeniach wynikających z medytacji, na bezpośrednich i wymiernych osobistych skutkach.

Jak mi się teraz wydaje, częścią tego problemu jest fakt, że znajomość myśli chrześcijańskiej i doświadczenia w chrześcijańskiej praktyce, jakie posiada wielu Europejczyków, są często zupełnie dziecinne i szczątkowe. Jest tego tyle, ile nauczyliśmy

się w szkole. Nie jest to bardziej skomplikowane niż wtedy, gdy mieliśmy po jedenaście lat. Bardzo nieliczni są na tyle zainteresowani chrześcijaństwem, -gdy mają po kilkanaście lat, by studiować chrześcijańską teologię czy filozofię. Być może jeszcze gorzej jest w Stanach Zjednoczonych, gdzie edukacja religijna nie jest obowiązkową częścią wykształcenia szkolnego. W badaniach Gallupa, prowadzonych w połowie lat 80., co najmniej 70% Amerykanów zgodziło się, że Jezus to postać historyczna i zarazem Bóg, a nie po prostu założy

ciel nowej religii, jak Budda czy Mahomet, oraz zadeklarowało, że wiara w Niego jest dla nich „bardzo istotna" albo „dosyć istotna". Jednak tylko 42% z nich wiedziało, że Jezus głosił Kazanie na Górze, tylko 46% umiało wymienić cztery pierwsze księgi Nowego Testamentu i tylko 70% wiedziało, że Jezus urodził się w Betlejem[2]. Gdy zaczynamy się interesować buddyzmem jako dorośli, od razu przystępujemy do studiowania go na poziomie, który tradycyjnie zarezerwowany jest dla elity najbardziej utalentowanych i zaawansowanych praktykujących, zazwyczaj mnichów i mniszek. Czytamy specjalistyczną literaturę (nawet, jeśli nie jesteśmy w stanie praktykować tego, co ona zaleca). Ta znajomość zazwyczaj dosyć mocno zaawansowanej myśli buddyjskiej, nabyta z książek, jakie są teraz dostępne na Zachodzie, łącznie z szacunkiem do dominującej kultury i poziomu zachodniej edukacji, to niektóre z powodów, dla których Tybetańczycy uważają ludzi Zachodu za bardzo mądrych (nawet jeśli brak im samodyscypliny i zdolności). Gdy z tej pozycji porównujemy buddyzm i chrześcijaństwo, nic dziwnego, że buddyzm często wydaje się znacznie bardziej wyrafinowany doktrynalnie i duchowo. Poza Nowym Testamentem znana w większym stopniu myśl chrześcijańska to zazwyczaj chrześcijańska mistyka. Najczęściej jednak przedstawiana w sposób mocno „rozwodniony", przez ludzi bardziej zainteresowanych podobieństwami między religiami, niż szczegółowym studiowaniem źródeł pisanych własnej kultury. Dzięki temu trwamy w przekonaniu, że mistycy chrześcijańscy mówią w dosyć naiwny i mylący sposób to samo, co buddyzm wyraża o wiele dogłębniej. A przecież nie jest tak, że porównujemy podobne z podobnym. Jeśli rzeczywiście chcielibyśmy porównywać chrześcijaństwo i buddyzm, musielibyśmy włączyć myśl dojrzałych chrześcijańskich filozofów jak św. Anzelm, św. Tomasz z Akwinu czy, ze współczesnych, Alvin Plantiga czy Peter van Inwagen. A na to potrzeba czasu.

Stajemy się buddystami (mówię tu, oczywiście, tylko za siebie) nie z powodu wyraźnego poczucia silnego wpływu buddyzmu, jak to dzieje się w kulturach tradycyjnie buddyjskich, ani z powodu

jakiegoś głębokiego nawrócenia. Stajemy się buddystami po części dlatego, że buddyzm wywarł na nas wrażenie swoją filozofią, a po części dlatego, że jako tradycja religijna daje się opisać terminami atrakcyjnymi dla współczesnego świata zachodniego z jego postmodernistycznym indywidualizmem. Jest to świat zainteresowany egzotyką, zyskiem, przyjemnościami, podążaniem za „czynnikiem dobrego samopoczucia" w takim samym stopniu, jak głębokimi przeżyciami, kształtowaniem elitarnej wyższości nie tylko w kwestiach dobrobytu i luksusu, ale i w mądrości; a wszystko to razem powiązane jako „duchowość". Nowa Era stała się metodą na wypędzenie starej ery. Być może także jesteśmy pod wrażeniem Dalaj Lamy lub innych buddystów, jakich

spotkaliśmy. Wszyscy lubią Tybetańczyków. Jednak nie jestem przekonany, by to mogło stać się podstawą prawdziwego nawrócenia. Bycie buddystą dlatego, że buddyzm nie zna problemów chrześcijaństwa, to słaba podstawa dla praktyki religijnej. Teraz wydaje mi się, że byłem buddystą przez zaniechanie, a nie z prawdziwego przekonania. W końcu powróciłem, by się przekonać, czy problemy, jakich się w chrześcijaństwie bałem, rzeczywiście są takie, za jakie je uważałem.

G. K. Chesterton próbował kiedyś bez powodzenia napisać opowiadanie. To byłby, jak sądził, najlepszy tekst, jaki kiedykolwiek stworzył. Miał opowiadać o chłopcu, który mieszka w wiejskim domu na zboczu doliny w okolicy, jaką w Anglii kojarzymy ze starożytnymi białymi końmi, wyrytymi w kredzie. Pewnego dnia chłopiec wyruszył na poszukiwanie cennego obiektu w okolicy, może grobowca czy posągu jakiegoś wielkiego bohatera. Wędrował przez dłuższy czas po urwistych i stromych stokach. W końcu obejrzał się za siebie i w oddali zobaczył swój mały domek. I wtedy „ujrzał, że jego własna farma i ogródek przydomowy, lśniąca płaszczyzna na zboczu wzgórza, jak barwy i pola na tarczy herbowej, były niczym więcej, jak częścią takiej właśnie gigantycznej figury, na której zawsze żył, ale która była zbyt wielka i zbyt bliska, by ją dojrzeć"[3]. Pokonujemy daleką drogę w poszukiwaniu czegoś wartościowego. Ale dopiero patrząc z dystansu możemy dojrzeć, że w istocie przez

cały czas mieliśmy ten skarb pod ręką. Nie znajduje się tam, dokąd szliśmy, ale tam, skąd wyruszyliśmy. Buddyści tybetańscy mówią o znalezieniu „klejnotu we własnej dłoni". Dlaczego go nie dojrzeliśmy? Dlaczego nie zdawaliśmy sobie sprawy z tego zaskoczenia, jakie nas czeka, kiedy dowiemy się, gdzie on naprawdę jest? Jednak ten dystans był nam niezbędny. Potrzebowaliśmy znaleźć się gdzie indziej, by go ujrzeć. Nie zdołaliśmy rozpoznać wielkiego skarbu, gdy znajdował się tuż przy nas, gdyż był zbyt blisko. Taka właśnie była także i moja droga.

Jak daleko zaszedłem? Inaczej niż wielka figura w krajobrazie Chestertona, Bóg nie jest nieruchomy. Nie jest martwy. Wygląda na to, że za mną podążał. Myślę, że przez cały czas o tym wiedziałem. Słyszałem odgłos Jego kroków. I uciekałem. Jednak teraz wydaje mi się pewne, że przez cały czas oglądałem się za siebie, na pół ze strachem, na pół z nadzieją, przyciągany przez to, przed czym uciekałem. Jak inni przede mną, byłem bardzo poruszony poematem Francisa Thompsona *The Hound of Heaven (Chart gończy niebios):*

KRYŁEM się przed NIM długie dni i długie noce,
Pędziłem uciekając pod lat arkadami, -
Pędziłem uciekając gdzie myśl - tajń migoce,
Gdzie łzy się ócz w dal wzniosły wilgotnymi mgłami,
Gdzie śmiech rozbrzmiewa z salw i grzmotów siłą.
Na szczyt się darłem w świt omamień,
By wnet runąwszy w dół, jak kamień,
W przepaście lecieć gdzie mrok jeży się piętrami
Ginący z trwogi przed STOPAMI co wciąż mknęły z tyłu.
Wiecznie, w gonitwie bez pośpiechu,
W uderzeń równych, stałych echu,
Mówiła mi ich pilna, natarczywa władza, -
A ponad rytm ich zawsze głośny

Wyraźniej mówił GŁOS donośny:
«Świat cały zdradzi tego kto MNIE zdradza»
[...]
USTAŁY ścigające STOPY:
Nie był-li ostatecznie cieniem jego ręki

35

Zmierzch który padał na me stopy?
Tak jej się obawiałem, nędzarz,
A teraz błogi jej odczuwam dotyk.

«ACH UKOCHANY, ślepy ty, zbiedzony:
OTOM JA TEN któregoś szukał tak zdrożony –
MIŁOŚĆ odpędzasz ktokolwiek MNIE odpędzasz»*.

Dlaczego Bóg tak nas ściga? Czemu nie zostawi nas w spokoju? A może to tylko resztka poczucia winy niepraktykującego chrześcijanina? Znajdą się tacy, którzy będą dowodzili, iż mój powrót do chrześcijaństwa, gdy byłem już w średnim wieku oznacza próbę zatopienia się w cieple i bezpieczeństwie dzieciństwa, może nawet łona matki. Jeśli ktoś tak pomyśli, być może będzie miał rację. Ale wcale nie jest powiedziane, że w cieple i poczuciu bezpieczeństwa jest cokolwiek złego. I jak już wcześniej stwierdziłem, jakiekolwiek by były psychologiczne źródła mojego porzucenia buddyzmu i powrotu do chrześcijaństwa, błędem byłoby myśleć, że mają one cokolwiek wspólnego z prawdą chrześcijaństwa jako takiego.

Ale w tym, co mówi Francis Thompson, nie ma nic nowego. Półtora tysiąca lat wcześniej św. Augustyn powiedział tę samą rzecz: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie"[4].

Dlaczego Bóg tak nas ściga? Czemu nie zostawi nas w spokoju? „Nie lękaj się. Jestem przy tobie. Wezwałem cię po imieniu. Tyś jest moim" - jak mówi hymn. Czy to w jakiś sposób skutek tego, że jest się ochrzczonym? Chrzest był mi tłumaczony jako swego rodzaju tatuaż, dla nas może niewidoczny, ale bardzo wyraźny dla Boga. Być może dałoby się go usunąć, ale tylko drastycznym i bolesnym zabiegiem chirurgicznym. Bóg szuka tych, którzy noszą Jego tatuaż. Czy to argument za, czy przeciwko chrzczeniu niemowląt?

* Przekład: Stanisław Helsztyński, [w:] Francis Thompson, *Chart gończy nie bios,* Verbum, Warszawa 1937.

36

Albino Luciani, który zmarł w 1978 jako papież Jan Paweł I po tragicznie krótkim, zaledwie miesięcznym pontyfikacie, napisał raz fikcyjny list do G. K. Chestertona (pisał więcej takich listów, na przykład do Pinokia). Ten list przemawiałby do współczucia Chestertona i jego życzeniu odpowiadał, by inni także odnaleźli to nadzwyczajne szczęście, jakie on znalazł w Kościele katolickim. Papież Jan Paweł I pisze:

Ten, którego tylu zwalcza, nie jest Bogiem prawdziwym, lecz fałszywą ideą, jaką sobie o Bogu wytworzono: Bóg, który popiera bogatych, który jedynie wymaga i żąda, który

jest zazdrosny o nasz postęp w dobrobycie, który z wysoka stale śledzi nasze grzechy, by mieć przyjemność ukarania nas za nie!

Drogi Chestertonie, Ty wiesz, że Bóg jest nie taki, lecz sprawiedliwy i dobry zarazem; ojciec także i synów marnotrawnych, który nie chce, aby byli nędzni i biedni, lecz wielcy, wolni, tworzący własny los. Nasz Bóg do tego stopnia nie jest rywalem człowieka, że chciał go mieć przyjacielem, wezwawszy do uczestnictwa w swojej Boskiej naturze i swoim wiecznym szczęściu. I nie jest prawdą, że wymaga od nas przesadnie wiele: przeciwnie, zadowala się niewielkim, wie bowiem dobrze, że wiele nie mamy.

Drogi Chestertonie, jestem przekonany tak jak Ty, że ten Bóg będzie znany i kochany coraz bardziej przez wszystkich, i tych także, którzy dziś odpychają Go nie dlatego, że są źli (może są lepsi od nas obu!), ale dlatego, że patrzą na Niego z błędnego punktu widzenia! Wciąż nie wierzą w Niego, lecz On odpowiada: Za to ja w was wierzę![5].

Ciągle na nowo przekonywałem się, że Bóg odrzucany przez ludzi, jak się okazuje, wcale nie jest Bogiem. Co więcej, przekonałem się niestety także i o tym, że Bóg, którego czczą niektórzy, również nie jest Bogiem.

Jak dalece mój rosnący niepokój związany z buddyzmem i skłanianie się do katolicyzmu odbiły się na mojej pracy akademickiej ostatnich lat? Nie chciałbym zbyt wiele o tym mówić, ale wydaje się, że trochę wspomnieć muszę. Gdy po raz pierwszy ogłosiłem, że postanowiłem przejść na katolicyzm, odrzuciłem wszelkie żądania uzasadnień, odsyłając zainteresowanych do moich publikacji. Nie-

stety, moje ostatnie wydawnictwa akademickie miały charakter raczej techniczny i były bardzo, bardzo nudne.

Choć stanowczo opowiadam się za oddzielaniem spójnych, racjonalnych argumentów od moralnych, emocjonalnych czy psychologicznych opisów, to nigdy nie uważałem, że moje badania akademickie nie są związane z osobistymi poszukiwaniami religijno-filozoficznymi. W mojej książce z 1989 roku, M*ahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*[*], bardzo niewiele było krytycznych komentarzy na temat doktryny buddyjskiej. Ale jedna z najważniejszych dla mnie części tej książki to badanie, jakie musiałem przedsięwziąć wobec trzynastowiecznego japońskiego buddysty Shinrana. Jego krytycyzm względem buddyjskiej tradycji „własnej mocy" - przekonania, że osiągnięcie najwyższej doskonałości możliwe jest dzięki *własnym* wysiłkom - w ciągu lat wywierało coraz większy wpływ na mój rozwój religijny. Wrócę jeszcze do Shinrana w innym miejscu tej pracy.

Do niedawna skupiałem się raczej na pracy nad historią idei religijnych i filozoficznych, a nie na angażowaniu się w krytyczne i konstruktywne filozofowanie na ich temat. Na początku mojej kariery akademickiej zdecydowałem, że byłoby nie w porządku krytykować idee filozoficzne moich buddystów, zanim ich nie zrozumiem (najlepiej jak to możliwe) w ich własnych językach. Teraz myślę, że to podejście było błędne (a ze mnie kiepski lingwista). Z jednej strony, rozumienie to proces nieskończony. Nigdy nie możemy być pewni, że do końca zrozumieliśmy to, co studiujemy. W którym momencie nabieramy prawa do krytyki, nawet konstruktywnej filozoficznej krytyki? Z drugiej strony, jestem teraz skłonny myśleć o tym nieskończonym procesie rozumienia jako już zawierającym w sobie krytycyzm, być

może przez jakąś formę dialektyki. Przez krytycyzm, a potem krytycyzm krytycyzmu - własnego albo

* Polskie wydanie: Paul Williams, *Buddyzm mahajana,* przeł. Henryk Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2000 (przyp. tłum.).

cudzego - dochodzi się do pełniejszego zrozumienia zagadnienia. Idea, że najpierw trzeba coś doskonałe zrozumieć, a następnie można to poddać krytyce, wydaje mi się teraz rodzajem idealistycznego perfekcjonizmu. Jest nieosiągalna i w gruncie rzeczy niszcząca dla tego typu czasowego, ale progresywnego rozumienia, jakie (co pokazał Popper) powinniśmy przedsiębrać.

W pewnym artykule[6] dowodziłem, że jeśli przez „pozapojęciowe doświadczenie" rozumie się dosłownie takie doświadczenie, które z natury swojej nie daje się wyrazić za pomocą pojęć, wtedy nie ma sensu sam pomysł pozapojęciowego doświadczenia. Takie doświadczenie nie miałoby jakości, które odróżniałyby je od braku jakiegokolwiek doświadczenia. W istocie takie doświadczenie nie posiadałoby w ogóle żadnych jakości. Zatem, dowodziłem, nie może istnieć tego rodzaju doświadczenie. Doświadczenia z gruntu poza- pojęciowe są kluczowe, o ile mi wiadomo, dla niemal wszystkich form buddyzmu, a szczególnie dla form mahajany*, które mnie interesowały

Powodem mojego narastającego dyskomfortu, związanego z przynależnością buddyjską, był artykuł *Altruism and rebirth* (przedrukowany w tomie moich dzieł *Altruism and Reality)*. Właśnie w czasie pracy nad tym artykułem po raz pierwszy doceniłem wagę buddyjskiej zasady mówiącej, że reinkarnowanego nie można traktować jako tę samą osobę, która umarła. Rzeczywiście, cytowałem tam wpływowych buddyjskich myślicieli, którzy twierdzili dosłownie, że narodzony powtórnie to inna osoba niż ta, która zmarła.

Po przeczytaniu wstępnej wersji tej książki jeden z moich znajomych buddystów stwierdził, że sposób, w jaki się tutaj odnoszę do buddyjskiego rozumienia reinkarnacji, zafałszowuje prawdziwy

* Mahajana (*mahayana),* czyli buddyzm „Wielkiego Wozu", inaczej buddyzm północny, rozwijał się od ok. I w. n.e., i zdobył wielką popularność na terenach Azji. Od wcześniejszych szkół (*hinayana*, „Mały Wóz") różni się uznaniem dostępności wyzwolenia dla wszystkich (nie tylko ascetów), oraz poszerzeniem o troskę o wyzwolenie wszystkich istot, a nie tylko własne. W tej chwili składa się z wielu szkół i sekt na całym świecie (przyp. tłum.).

obraz tej koncepcji. Zasugerował nawet, że skoro z pewnością znam dobrze podejście buddyjskie, musiałem to zrobić celowo. Przyznaję, że to podejrzenie trochę mnie zabolało. Dlaczegóż miałbym celowo przeinaczać to, co mówią buddyści? Chodzi tu o kwestie, które skłoniły mnie do przejścia z buddyzmu na katolicyzm. Nie miałoby żadnego sensu zafałszowywanie pozycji buddyjskiej wobec siebie samego. Ale ponieważ moje rozważania w tej sprawie mogą być uznane za nieco zbyt techniczne, umieszczę je w apendyksie (Apendyks 1).

Zacząłem myśleć, że jeśli buddyzm ma słuszność, to jeżeli nie osiągnę oświecenia czy czegoś podobnego w tym życiu, wówczas *ja* - Williams, osoba, którą teraz jestem - nie mam żadnej nadziei, gdyż następne wcielenie Williamsa, które nadejdzie z powodu nie-

zdobycia przeze mnie oświecenia, nie będzie tą samą osobą, co Williams. Dobrze wiedziałem, że nie osiągnę w tym życiu oświecenia. Zatem ja (a podejrzewam, że i cała moja rodzina i przyjaciele) pozostaję ostatecznie bez nadziei. Ale to nie wszystko. Z perspektywy buddyjskiej, w skali nieskończonego czasu i nieustających reinkarnacji, znaczenie każdego z nas jako takiego, jako osoby, którą obecnie jesteśmy, rozpływa się w nicości. Zatem buddyzm okazał się dla mnie bez-nadziejny. Ale czy byłem absolutnie pewien, że buddyzm ma rację? Jak dobrze wiedział św. Paweł, chrześcijaństwo przynajmniej oferuje nadzieję.

Pamiętam swoją świadomą decyzję zmiany perspektywy, podjęcia próby przekonania się, jak by te kwestie wyglądały, gdybym je zobaczył *jak gdybym* uważał, że chrześcijaństwo ma słuszność. W tej zmianie perspektywy, jak teraz to widzę, zaprosiłem Chrystusa do powrotu. A On przybył.

Gdy dojrzałem do spisania moich powodów, dla których zostałem katolikiem - tych moich „medytacji analitycznych" - ułożyły mi się one w całkiem prostą formę. Nie mam do powiedzenia nic dramatycznego czy specjalnie oryginalnego, choć wiele z tego było dramatyczne i oryginalne dla mnie. Ogólnie mówiąc, mam zamiar zająć się trzema sprawami:

1. Uwierzyłem w to, że Bóg istnieje. Bóg, w którego wierzę, to byt konieczny, Stwórca wszystkiego z niczego. Wszystkie inne byty są stworzone, i jako takie należą do całkowicie (niewyobrażalnie) różnego porządku niż Bóg. Boga tego można prawdziwie nazywać najwyższym Dobrem, w pewnym sensie Osobą, i tak dalej. Jednakże nie wiemy, co te wyrażenia rzeczywiście oznaczają jako atrybuty samego Boga (niejako z jego perspektywy). W tym wszystkim pozostaję pod wpływem św. Tomasza z Akwinu. Innymi słowy, uwierzyłem, że Bóg istnieje, taki Bóg, jak Go ujmuje chrześcijańska ortodoksja, reprezentowana przez katolicką tradycję tomistyczną.

Buddyści nie przyjmują wiary w istnienie tak rozumianego Boga.
Zatem nie mogę już być buddystą.

2. Uwierzyłem, że Jezus faktycznie cieleśnie zmartwychwstał. A więc, że rzeczywiście umarł, że grób był pusty, a Jezus potem, po swojej prawdziwej śmierci, był fizycznie żywy. Został fizycznie wskrzeszony z martwych. Powtarzam słowo „fizycznie", ponieważ spotykam takich, którzy wprawdzie akceptują zmartwychwstanie, traktują je jednak inaczej niż to, co ja nazywam dosłownym, fizycznym zmartwychwstaniem. Być może traktują oni zmartwychwstanie jako wizję albo jako mit, albo też jako sposób mówienia o tym, jak uczniowie pojęli znaczenie życia i śmierci Jezusa. Nie biorą tego jako dosłowne, fizyczne, cielesne zmartwychwstanie. Takie dosłowne rozumienie zmartwychwstania, jakie ja przyjmuję, jest czasem określane przez rozważających je myślicieli, o ile dobrze rozumiem, w taki sposób, że gdyby ktoś tam i wtedy posiadał aparat fotograficzny, mógłby sfotografować zmartwychwstałego Jezusa. Tak, o to właśnie mi chodzi. Powody, które kierują mnie ku wierze w fakt zmartwychwstania, nie każą mi robić różnicy między zmartwychwstaniem w jakimś umniejszonym sensie, a zmartwychwstaniem dosłownym, fizycznym, fotografowalnym.

Skoro wierzę w zmartwychwstanie w opisanym właśnie sensie, nie wydaje mi się, bym mógł być jakimś teistą poza chrześcijań-

stwem. Nie mogę być muzułmaninem czy ortodoksyjnym żydem, ani też dualistycznym śiwaitą czy wisznuitą. Bo żadne z tych wyznań, o ile wiem, nie akceptuje dosłownego, fizycznego zmartwychwstania Jezusa. W końcu, choć może nie ma tu prostego wynikania, wydaje mi się, że bycie chrześcijaninem ma więcej sensu, jeśli się akceptuje zmartwychwstanie.

3. Jeśli mam być chrześcijaninem, to do którego Kościoła należeć? Chciałbym pokazać, że pierwszeństwo należy się Kościołowi rzymskokatolickiemu. Innymi słowy, potrzebny byłby mi mocny argument, by nie być katolikiem. Choć myślę, że faktycznie można skonstruować rozumowanie dla nie bycia katolikiem, to rozumowanie to nie wydaje mi się (dla mnie osobiście) przekonujące. Z drugiej strony są także liczne argumenty za katolicyzmem. A ponieważ nie przekonał mnie argument przeciwko byciu katolikiem i - co muszę przyznać - lubię te argumenty, które opowiadają się za katolicyzmem - będę katolikiem.

Taki jest, w ogólnym zarysie, przebieg mojego rozumowania. Niektóre z podstaw, jakie tutaj przyjmuję, to: a) jeśli coś jest możliwe (tj. nie stanowi logicznej sprzeczności), Bóg może to uczynić; b) nie możemy powiedzieć z góry, co Bóg zrobi (ale to, co robi, może być bardzo zaskakujące); c) w pewnych sprawach - w istocie dość ważkich sprawach - nie wiemy, co Bóg rzeczywiście uczynił, oprócz tego, co On sam nam wyjawi. To, co Bóg mówi do nas, to objawienie. Jedną z form objawienia jest Pismo Święte. Ale Bóg jest nieograniczony, zatem to tylko jedna z możliwych form objawienia. Inna ważna forma objawienia to Tradycja i autorytet Urzędu Nauczycielskiego *(magisterium)* Kościoła.

Powracającym w wielu moich rozważaniach tematem będą filozoficzne i duchowe niebezpieczeństwa opierania religii na czymś, co nazywam „subiektywizmem" czy „subiektywnością". Subiektywizm pojawia się w systemach, które dają przewagę różnego rodzaju doświadczeniom osobistym, przeżyciom, intuicjom czy emocjom

i usiłują na tym oprzeć wszystko, co najważniejsze i najwartościowsze w systemie religijnym (lub innym ideologicznym). Ostatecznie to na tych właśnie intuicjach i doświadczeniach (jak odczucie bycia zbawionym, poczucie jedności z wszechświatem, oglądanie Boga czy doświadczenie nirwany, oświecenia) opiera się prawomocność całej reszty danej religii. Zatem najwyższy autorytet czy uprawomocnienie, ostateczny cel, jest z gruntu indywidualny. Możemy to przeciwstawić autorytetowi zewnętrznemu, objawieniu przez dostępne powszechnie słowa Pisma (rozumianego o ile to możliwe, dosłownie), czy przez publiczne wypowiedzi Kościoła. To jest ważny temat i zasługuje na dogłębne potraktowanie. Nie będę tego robił w niniejszych medytacjach. Niemniej zasugeruję, że subiektywizm jest podatny na utratę poczucia obiektywności prawdy. Ma poważny problem z prywatnością doświadczenia, a więc z solipsyzmem (świat sam w sobie jako nic ponad strumień moich doświadczeń). Nie stanowi zatem wystarczającego gruntu nie tylko jako oparcie dla wspólnego świata obiektywnych bytów, ale także (i przede wszystkim) dla jakiejś sensownej moralności i jakiejkolwiek praktyki duchowej

poza egoizmem. Chcę podkreślić, że tylko w samym Bycie tj. w bycie koniecznym, innymi słowy - w Bogu, może opierać się obiektywność świata codziennego. I dalej, tylko na upoważnionym przez Boga i przez to nieomylnym Kościele, opartym na Samym Bycie, może opierać się moralność i wyzwolenie duchowe, które przekracza jednostkowy egoizm.

Żeby uniknąć kolejnych nieporozumień, chciałbym powiedzieć jasno, co z tego wszystkiego zamierzam udowadniać. Nie chcę przekonywać, że wiem, że Bóg istnieje, że wiem, że zmartwychwstanie miało miejsce, i że jestem przekonany o prawdziwości katolicyzmu. Chcę jedynie dowieść, że jestem w stanie wierzyć w te rzeczy racjonalnie, tak samo racjonalnie (o ile nie bardziej), jak przedtem wierzyłem buddyzmowi. Wierząc w te rzeczy ufam, iż są prawdziwe. Oczywiście, można by tak zdefiniować „wiedzieć", by stwierdzić, że nigdy nie wiemy naprawdę niczego. To strategia ukochana przez sceptyków. Ale ja, na szczęście, nie wykraczam poza normal-

ne rozumienie tego terminu. Zatem mogę powiedzieć, że wiem, iż w tej chwili pracuję przy komputerze, albo że wiemy, iż w chwili mojego pisania królowa Elżbieta II jest królową Anglii, albo że Adelajda nie jest stolicą Nowej Południowej Walii. W tym normalnym sensie słowa „wiedzieć", nie twierdzę, iż wiem, że Bóg istnieje, że zmartwychwstanie miało miejsce, lub że katolicyzm jest prawdziwy. Nie będę zatem twierdził, że ponad wszelką wątpliwość udowodniłem (choćby w zarysie) którąkolwiek z tych rzeczy. Ponieważ gdybym udowodnił je ponad wszelką wątpliwość, musiałbym stwierdzić, że - używając słowa „wiedzieć" w normalnym sensie - mogę wiarygodnie (o ile nie rozstrzygająco) twierdzić, że je wiem. Chcę natomiast stwierdzić, co następuje.

1. Buddyzm ma pewną „lukę objaśnieniową", która, jeśliby chcieć ją czymś wypełnić, może zostać zapełniona jedynie bytem koniecznym. Ów byt bez trudu można pojmować jako Boga teistów. Jest rzeczą absolutnie racjonalną zaakceptować tę lukę objaśnieniową i nie próbować jej w ogóle niczym wypełniać. Ale czymś równie racjonalnym jest wypełnić lukę Bogiem, rozumianym w taki właśnie sposób, jaki opisałem. Skoro, jak się wydaje, zaakceptowanie istnienia luki objaśnieniowej i wypełnienie jej Bogiem są równie racjonalne, nie możemy dowodzić (a przynajmniej ja nie mam takiego zamiaru), że jedna z tych opcji jest bardziej racjonalna niż druga. Skoro więc nie jesteśmy w stanie rozwiązać tego problemu w żaden sposób, oczywiste jest, że nie możemy rościć sobie pretensji do wiedzy, która opcja jest prawdziwa. Wiara w jedną z nich jest równie uzasadniona jak wiara w drugą. Zatem, wiara w jakąś formę teizmu jest tak samo racjonalna, jak wiara, że nie istnieje odpowiedź (albo nie jest dostępna, albo nie ma znaczenia), czyli opcja przyjęta przez buddystów. Obie odpowiedzi są równowartościowe. Mamy wolność w pewnych wyborach, które nie narzucają się jako oczywiste, ale prezentują równoważne możliwości.
Na czym można się oprzeć w tym wyborze? Myślę, że może być wiele przesłanek, niektóre z nich będą faworyzowały po-

dejście chrześcijańskie, niektóre buddyjskie. Pomiędzy przesłankami, które skłaniają mnie teraz ku chrześcijaństwu, jest jego relatywny optymizm. Nie używam tu terminu

„optymizm" w żadnym potocznym sensie. Mam na myśli to, że, z przyczyn, które już wymieniłem i do których jeszcze wrócę, pozostawanie przy idei reinkarnacji, jeśli buddyzm ma rację, sprawia, że obecne moje życie byłoby absolutnym końcem mnie i wszystkich, których kocham. Jeśli buddyzm ma rację, to ostatecznie, dla prawie wszystkich z nas, nasze małe żywoty znaczą prawie tyle, co nic. Mają znikome znaczenie, a w ogromie czasu minimalną wartość poza samymi sobą. Z drugiej strony, jeśli rację ma chrześcijaństwo, nasze życie - jako życie konkretnych indywidualnych osób, którymi jesteśmy - jest nieskończenie wartościowe, i mamy wszelkie możliwości, jako te konkretne osoby, osiągnięcia niewyobrażalnej doskonałości. Jak to jest możliwe, pozostaje tajemnicą, ale nie sprawia wrażenia zupełnej sprzeczności, a „dla Boga wszystko jest możliwe". W tym szczególnym sensie, w odniesieniu do osobistego przetrwania, możliwości i wartości jednostki, nazywam scenariusz chrześcijański „optymistycznym". W porównaniu z tym scenariusz buddyjski jest pesymistyczny. Oczywiście, jeśli to buddysta ma rację w swojej analizie natury rzeczy, wtedy może być także przedstawiany jako optymista, jako że przynajmniej wskazuje na drogę ucieczki z nieskończonych, bolesnych reinkarnacji. Ale cała idea, mówiąca, że jest tak, a nie inaczej, pozostaje pesymistyczna. Jeśli wszechświat jest taki, że ostatecznie jedyną rzeczą do zrobienia jest ucieczka z niekończących się serii kolejnych narodzin (i ostatecznie pomoc innym w osiągnięciu tego samego), to jest to pesymistyczne. Chciałbym tutaj zauważyć, że pozostaje to pesymistyczne niezależnie od tego, że buddyjskie cele oświecenia czy osiągnięcia natury Buddy, mogą przedstawiać się jako optymistyczne (a możliwe, że nawet pozytywnie błogosławione) dla osób, które je osiągają. A także niezależnie od tego, że zdarzają się chrześcijanie, których można opisać jako głęboko pesymistycznych.

Optymista ma tendencję do życia w nadziei i dzięki nadziei. Podobnie i mój wybór chrześcijaństwa, nawet jeśli wszystko, co wiem o buddyzmie może okazać się prawdziwe, zgodnie z tym wszystkim co powiedziałem, jest oparty na nadziei. I szczerze mówiąc, ufam, że to chrześcijaństwo ma słuszność; ufam o wiele bardziej niż kiedykolwiek mogłem mieć nadzieję, że prawdziwy jest buddyzm.

2. Dowody na zmartwychwstanie jako najlepsze wyjaśnienie tego, co się zdarzyło podczas pierwszej Wielkanocy, są bardzo przekonujące. Większość ludzi nie całkiem zdaje sobie sprawę, jak mocne są te dowody. Wydaje mi się, że to do tych, którzy nie akceptują zmartwychwstania jako wyjaśnienia najbardziej prawdopodobnego, należy: a) pokazanie lepszego wyjaśnienia i/lub b) pokazanie, że ich sprzeciw wobec zmartwychwstania jako najlepszego wyjaśnienia nie jest metodologiczny. W drugim przypadku nic nie pozwoliłoby im zaakceptować zmartwychwstania jako najlepszego wyjaśnienia. Ich sprzeciw jest, jak mi się wydaje, ideologiczny, co oznacza, że nie są w ogóle otwarci na próby przekonywania.

Nie jestem przekonany do wyjaśnień innych niż zmartwychwstanie. Muszę więc zaakceptować, że zgodnie z moim stanem wiedzy, o wiele bardziej racjonalnie jest wierzyć w zmartwychwstanie niż w inne alternatywy. Oczywiście, debaty na temat każdego z tych zagadnień mogą się toczyć w nieskończoność. Ale w pewnym momencie życia trzeba zdecydować: tak czy nie? (Cisza tutaj oznacza „nie", bo cisza nie może prowadzić do zachowań, jakie powinny wyniknąć z powiedzenia „tak").

Stając przed koniecznością podjęcia tej decyzji - i podejrzewając, że moje życie (wieczne) będzie od tego zależeć - nie mogę powiedzieć „nie".

Zatem wybrałem wierzyć, a moja wiara oparta jest na argumentach. Twierdzę, że jest ona racjonalnie uzasadniona, skoro wydaje mi się sensowniej sza niż inne alternatywy. Ale nie mógłbym zaprzeczyć, że także one, jak choćby buddyzm, są w dużym stopniu ra-

cjonalne. Jednakże, jeśli mam moje medytacje analityczne brać na poważnie, muszę działać na podstawie wniosków, do których, jak uważam, doszedłem. W przeciwnym razie, jak osiemnastowieczny szkocki filozof Dawid Hume, mógłbym równie dobrze odsunąć się od medytacji i uciec się do mądrości tryk-traka, albo stać się czcicielem Totolotka.

Na koniec słowo o tym, co rozumiem przez „wiarę". W rozważanym tutaj kontekście religijnym - jeśli mówię, że wierzę w X, gdy X jest jakimś twierdzeniem, to oznacza to samo, co gdyby powiedzieć, że mam wiarę w prawdziwość X. Wiara nie jest dla mnie żadnym rodzajem wewnętrznego poczucia. Takie jest być może protestanckie rozumienie wiary. Tak czy inaczej, w rozumieniu wiary przede wszystkim jako aktu *woli,* idę za św. Tomaszem i innymi myślicielami średniowiecznymi. „Wola" jest tutaj wyrażeniem technicznym. Nie oznacza zmuszania się (z zaciśniętymi zębami) do uwierzenia w coś, co skądinąd uważa się za dziwaczne, ani udawania czegokolwiek. Gdy chrześcijanin mówi, że wierzy w zmartwychwstanie, rozumiejąc „wiarę" jako akt woli, nie oznacza to, że wymusza on na sobie zgodę na zmartwychwstanie. Wiara w prawdziwość X zawiera raczej intencjonalne przyjęcie X jako czegoś prawdziwego (tj. z własnej wolnej woli, nie pod przymusem). Jak ujmuje to św. Augustyn, „sama wiara nie jest niczym innym, jak przyzwoleniem myśli". A dalej mówi: „jeśli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć"[7]. To przyzwolenie może zaistnieć wewnętrznie, w umyśle, albo publicznie, np. w *credo* recytowanym w czasie mszy. Gdy ktoś zgadza się na prawdziwość X z własnej wolnej woli, wówczas można powiedzieć, że posiada wiarę w prawdziwość X. Niecodzienne uczucia same w sobie nie mają z tym nic wspólnego. W jaki sposób dochodzi się do tej wiary, to nie jest w tym kontekście najważniejsze. Może się to dokonać przez rozumowanie, jak w wierze racjonalnej, która mnie tutaj interesuje, albo ktoś może posiadać ten dar od urodzenia czy jakkolwiek inaczej. Ale wiara w tym sensie, ta wyrażona w *credo,* historycznie była dla chrześci-

jan przede wszystkim aktem publicznym, czynem wspólnotowym, a nie prywatnym odczuciem czy intuicją oświecenia (lub nawrócenia).

Wiara w chrześcijaństwie (przed reformacją) była publicznym aktem wyrażającym przynależność społeczną. Oznaczała bycie członkiem wielkiej rodziny widzialnego i niewidzialnego Kościoła - ciała Chrystusa - jak wyrażało się to w publicznym wspólnotowym akcie *credo.*

To jest właśnie ta wspólnota, ta rodzina - ta *wiara,* do której teraz dołączyłem.

SUHRLLEKHA. LIST DO PRZYJACIÓŁ

8 listopada 1999 roku

Drodzy przyjaciele.

Mam nadzieję, że wybaczycie mi kierowanie do was tego raczej mało osobistego listu otwartego. Pomyślałem jednak, że powinienem powiedzieć wam o przemianie, która dla mnie jest szalenie ekscytująca, a która wam powinna przysporzyć przynajmniej pewnej dozy zadowolenia.

Mam zamiar powrócić na łono Kościoła rzymskokatolickiego.

Może się wydawać, że to nagła zmiana, ale dla mnie nie ma w tym nic nagłego. Wychowałem się jako mocno zaangażowany anglikanin z przekonania, takim byłem jako nastolatek. Jeden z moich braci jest katolickim konwertytą. Zawsze czułem silny pociąg ku katolicyzmowi. Dopiero niedawno odkryłem, że nasza rodzina od strony matki kiedyś, jedno czy dwa pokolenia temu była katolicka. Być może mam to w genach. Zawsze powtarzałem, że jeślibym miał wrócić do Kościoła chrześcijańskiego, bez wątpienia zostałbym katolikiem. To wszystko wygląda chyba trochę na rodzaj ujawnienia się, jak sądzę. Byłem ukrytym katolikiem przez lata. Teraz po prostu przestałem się maskować.

Być może niektórzy z was będą zachwyceni tą nowiną, ale wyobrażam sobie, że większość stwierdzi co najmniej, że kompletnie oszalałem! „Dla Greków to głupstwo...". Niektórzy, a dokładnie moi przyjaciele buddyści, mogą poczuć się zdradzeni i zdziwieni. Proszę, nie myślcie tak. Byłem pod ogromnym wpływem buddyzmu

i zachowuję przywiązanie i szacunek dla Dharmy oraz tych, którzy ją praktykują. Moja praca akademicka w dziedzinie myśli buddyjskiej trwa nadal, bez zmian. Jestem ciągle tym samym, starym Paulem. Możecie być pewni, że nigdy ani nie rzucę Biblii w kąt, ani nie przyłączę się do inkwizycji. A już z pewnością nie utracę mojego poczucia humoru.

Mam nadzieję, że ci, którzy podejrzewają mnie o szaleństwo, będą dla mnie pobłażliwi. W tej chwili mogę powiedzieć tylko, że jestem bardzo, bardzo szczęśliwy. Dla mnie, jak dla wielu innych przede mną, to naprawdę jest powrót do domu - tak to odbieram. Tara (nasza córka) sprzeciwiając się temu, powiedziała, że trzeba mieć wiarę, by być katolikiem. Czy wydam się bardziej, czy mniej szalony, jeśli powiem, że ją mam? Powiedziano mi, że ten miodowy okres szybko minie. Nie mam żadnego doświadczenia z miesiącami miodowymi; Sharon i ja byliśmy zbyt zajęci i zbyt biedni, by przeżyć nasz własny. Ale mam wspaniałe doświadczenie małżeństwa, które będzie, mam nadzieję, trwało wiecznie.

Z najlepszymi życzeniami i miłością
Paul (Williams)

1. BÓG, BUDDYZM I MORALNOŚĆ

1. ARGUMENT DOTYCZĄCY TEGO, CO ISTNIEJE (ONTOLOGIA)

Buddyści nie wierzą w istnienie Boga. Nie czuję potrzeby, aby w ogóle nad tym debatować. W praktyce buddyjskiej nie znajduje się nigdy rozważań o Bogu, nie ma tam dla Niego miejsca, za to w pismach buddyjskich nietrudno znaleźć ataki na ideę istnienia wszechwiedzącego, wszechmocnego, wszechdobrego Stwórcy świata.

Niektórzy jednak twierdzą, że buddyzm nie neguje istnienia Boga. Nie jest ateistyczny, a raczej agnostyczny. Buddyzm z zasady nie wypowiada się w kwestii istnienia Boga. Nie rości sobie pretensji do wiedzy na ten temat. Bóg jest nieistotny w świetle buddyjskiej koncepcji ostatecznego uwolnienia od wszelkich rodzajów cierpienia przez osiągnięcie nirwany *(nirvana),* wyzwolenia lub oświecenia. Oświecenie osiągane jest dzięki osobistemu podążaniu jasno wytyczoną ścieżką moralności, medytacji i wiedzy. Nie wymaga żadnej pomocy ze strony boskiej interwencji ani żadnego odniesienia do Boga.

Przedstawianie w ten sposób buddyzmu jako religii agnostycznej wydaje mi się strategią całkiem nową. W starożytności buddyści wyraźnie stwierdzali, że negują istnienie osobowego Boga Stwórcy, o jakim mówiły konkurencyjne, teistyczne systemy. Owszem, buddyzm podtrzymuje wiarę w istnienie boskich istot, podobnych raczej bogom greckim lub rzymskim, ale żadna z nich nie jest najwyższym Bogiem Stwórcą, znanym z wielkich religii monoteistycz-

nych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Buddyjscy „bogowie" *(deva*) zazwyczaj są szczęśliwsi niż my i mają większą moc. Żyją też dłużej niż ludzie. Stanowią jednak część tego samego kola narodzin i śmierci. W naszych nieskończonych przeszłych wcieleniach niejednokrotnie rodziliśmy się jako bogowie.

Żaden Bóg, jak Go rozumieją religie w rodzaju chrześcijaństwa, nie mógłby pozostawać bez związku z drogą do ostatecznej duchowej realizacji. Bóg w rozumieniu chrześcijańskim nie mógłby być nieistotny dla ostatecznego zbawienia. Jeśli buddyzm nie mówi o tak rozumianym Bogu, to albo nie naucza ścieżki prowadzącej do ostatecznej realizacji, albo wyraża przekonanie, że dla takiej ścieżki niekonieczna jest nauka o Bogu. Ale Bóg, który nie jest potrzebny na ścieżce do ostatecznego duchowego spełnienia, nie jest tym Bogiem, o jakim mówi chrześcijaństwo. Zatem jeśli buddyzm utrzymuje, że nie potrzebuje tego rodzaju Boga, musi twierdzić także, że taki Bóg nie istnieje. Zatem, jeśli buddyzm naucza o takiej ścieżce, a Bóg nie jest jej częścią, to w istocie Bóg, jak go rozumieją chrześcijanie, jest tutaj zanegowany. Z chrześcijańskiego punktu widzenia buddyzm jest wyraźnie formą ateizmu.

Buddyści utrzymują, że Budda był najpierw zwyczajnym człowiekiem, który odkrył ostateczną prawdę na temat istnienia. Niezrozumienie tego, w jaki sposób rzeczy istnieją, i niedostosowanie swojego zachowania do prawdziwej natury świata, to powody, które są odpowiedzialne za nieskończony ciąg naszych ponownych narodzin, a przez to za nieskończone cierpienie. Owa prawdziwa natura rzeczy jest w różnych systemach buddyjskich wykładana nieco inaczej. Jednak powiązana jest zawsze z przemijającą i niesamodzielną naturą rzeczy. Która jest w gruncie rzeczy rezultatem ich sposobu istnienia, z istoty dynamicznego. Wszystkie rzeczy, jakie spotykamy w naszym nieoświeconym życiu, są skutkami procesów przyczynowych. Powstają - a skoro powstają jako skutki przyczyn, muszą także zanikać, gdy ich przyczyny ustaną i nie mogą ich już dłużej podtrzymywać w istnieniu. Mamy zwyczaj unieruchamiać rzeczy, które z istoty są zmienne. Co oznacza, że je urzeczowiamy,

i przez urzeczowienie przeceniamy je - nawet do tego stopnia, że projektujemy cechę wewnętrznej stałości na coś, co w rzeczywistości jest zmienne. Odnosimy się do rzeczy, włączając w to nas samych i naszych bliskich, jakby miały one istnieć zawsze. Myślimy o sobie jako o nieśmiertelnych, i na tej podstawie planujemy swoje życie. Poszukujemy rzeczy, które, jak nam się wydaje, wprowadzą nas ku nieprzemijalnemu szczęściu. Zatem tkwimy w świecie w stanie fundamentalnej pomyłki, i to złudzenie niezmiennie prowadzi do nieszczęścia. Rzeczy w istocie są nietrwałe, niestabilne, i przylgnięcie do nich wiąże się z frustracją i cierpieniem; jak kwiaty, rzeczy zakwitają, więdną i nikną. Wszyscy umieramy.

Lekarstwem na tę naszą niedolę jest zrozumienie, na najgłębszym z możliwych poziomów, prawdziwej natury rzeczy, i wyrzeczenie się wszelkich przywiązań, dzięki czemu odcinamy te siły, które powodują ponowne narodziny. Wtedy osiągamy nirwanę, wyzwolenie, oświecenie, ustają wszelkie nowe narodziny i całe cierpienie.

Tak, w największym skrócie przedstawia się istota tego, o czym mówi buddyzm. Przez długie lata byłem związany z tradycją dGelugs-pa, buddyzmu tybetańskiego, najlepiej znanego na Zachodzie dzięki osobie Dalaj Lamy. Buddyzm tybetański stosuje praktyki znane jako „mahajana" (*mahayana*). Do powyższego szkicu można dodać, że w buddyzmie mahajany nie chodzi wyłącznie o zdobycie osobistego wyzwolenia, o uwolnienie od cierpienia. Chodzi raczej o osiągnięcie stanu doskonałego Buddy, co przez wyznawców mahajany rozumiane jest jako stan wyższy od samego oświecenia. Doskonały Budda zdobył absolutną pełnię wiedzy i współczucia nie po to tylko, aby się uwolnić od cierpienia, ale dlatego, że w tym stanie dysponuje największymi możliwościami pomocy innym. Ten, kto podejmuje się osiągnięcia stanu doskonałego Buddy, niezależnie od tego, ile wcieleń na to potrzebuje, dla dobra wszystkich żywych istot (nie tylko ludzi), nazywany jest bodhisattwą (*bodhisattva).* Bodhisattva nie obawia się ponownie narodzić, jeśli przyczyni się to do dobra innych istot, i powinien używać wszelkich dostępnych środków (nawet nieoczekiwanych), jeśli mogą one przy

nieść korzyści. Nazywa się to zaangażowaniem „zręcznych środków", albo „zręcznością w środkach" *(upayakauśalya).* Choć bodhisattwa będzie pomaga! innym we wszelkich możliwych sprawach, jego ostatecznym celem jest ukazanie cierpiącym istotom czującym drogi do wyzwolenia, do wolności od cierpienia, wolności od koła ponownych narodzin i śmierci.

Nic z tego, o czym mówiliśmy wyżej, nie wymaga odniesienia do Boga, i jak widzieliśmy, jakiekolwiek pojęcie „Boga", jak rozumie Go tradycja chrześcijańska, jest przez buddyzm odrzucane. Bóg jest niepotrzebny. Jednak doszedłem w końcu do przekonania, że w buddyjskim tłumaczeniu istoty rzeczywistości istnieje pewna luka, która według mnie może być wypełniona wyłącznie Bogiem - takim, o jakim mówi tradycja chrześcijańska, na przykład w osobie św. Tomasza z Akwinu.

Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Dlaczego w ogóle cokolwiek jest? Dlaczego istnieje świat, w którym zachodzą procesy (jak przy- czynowość itp.), zidentyfikowane przez Buddę jako kluczowe? Dlaczego jest tak, że rzeczy istnieją w ten właśnie sposób, w jaki istnieją? Jak mówią buddyjskie teksty (sutry): „niezależnie od tego, czy Buddowie się pojawią, czy nie, prawdziwy sposób istnienia rzeczy (sanskr.: *dharmata)* pozostaje

taki sam". Dlaczego tak się dzieje? Dharmata nie jest tym, co nazywamy „istnieniem koniecznym". Co oznacza, że nie byłoby żadnej logicznej sprzeczności w świecie, w którym rzeczy istnieją inaczej - bez przyczynowości albo bez takiej przyczynowości jaką znamy, albo gdzie buddyjska ścieżka nie prowadzi do wyzwolenia itp. Zatem dharmata, prawdziwy sposób istnienia rzeczy, jest przypadkowa. Mogłaby być inna. A w takim razie możliwy jest taki hipotetyczny świat, w którym dharmata nie odgrywa większego znaczenia. Dlaczego? Mamy do czynienia z przypadkowym faktem czy stanem rzeczy; z jakimś sposobem istnienia rzeczy w obecnym świecie, o którego przyczyny mamy prawo pytać. Bo na pewno - moglibyśmy przekonywać - musi istnieć jakiś powód. Dlaczego rzeczy istnieją w taki a nie inny sposób?

Zwracam uwagę, że pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?" (pochodzące od św. Tomasza) * nie dotyczy chronologicznie pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy. Chciałbym podkreślić ten fakt, gdyż jest niezwykle istotny dla mojego wywodu. Nie pytamy, co było pierwszym początkiem rzeczy, jeśli przez „pierwszy" rozumieć coś, co rozpoczęło wszystko inne w jakimś określonym punkcie niewyobrażalnie dalekiej przeszłości - coś, co spowodowało, powiedzmy, Wielki Wybuch. W ogóle nie o to tutaj chodzi. Nie mówimy o pierwszej przyczynie czasowej, o czymś, co było chronologicznie przed wszystkimi innymi rzeczami. Jeśli ktoś powie „nie rozumiem, dlaczego coś musiałoby być w ogóle potrzebne dla rozpoczęcia rzeczy. Czemu nie mógłby to być po prostu ciąg nieskończony?" - nie zaburzy to naszego wywodu. Nasze rozumowanie bowiem odnosi się do każdego dowolnego punktu czasu. W każdej chwili mogło nie być nic, ale faktycznie coś istnieje. I nie chodzi o to, że to ta konkretna rzecz, a nie inna. Po prostu cokolwiek. Albo też rzeczy mogłyby być inaczej uporządkowane. Ale tak się składa, że istnieją właśnie w ten sposób. Zatem zawsze tam, gdzie coś istnieje, tam mogło nic nie istnieć. Przyczyną konkretnej rzeczy jest to, co ją powoduje. Tak na przykład przyczyną konkretnej rzeczy nazwanej Wensleydale (to jedna z naszych kotek) jest jej mama, Kettle. Ale odpowiedzi na pytanie o przyczynę, dla której rzeczy w ogóle istnieją, albo dla której istnieją ciągi przyczynowe, nie można udzie-

* Użyte tutaj i w dalszych częściach książki sformułowanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" *(why is there something rather than nothing)* pochodzi w istocie od siedemnastowiecznego filozofa Gottfrieda Leibniza *(Zasady natury i laski oparte na rozumie,* [w:] G. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa,* przeł. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 288), który jednak (podobnie jak autor tej pracy) w swych rozważaniach kontynuuje myśl Św. Tomasza, zwłaszcza jeden z jego słynnych „dowodów istnienia Boga"; dowód trzeci, znany jako „argument z przypadkowości" *(ex possibili et necessario),* który z akcydentalności wszelkich bytów wnosi, że musi poza nimi istnieć jakiś byt konieczny, stanowiący ich przyczynę (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu,* przekł. i koment. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Znak, Kraków 2001,1, q. 2, a. 3) (przyp. tłum.).

lić odwołując się do Kettle. Na to pytanie nie da się odpowiedzieć wskazując na jakąś jedną rzecz i mówiąc „to wszystko z powodu tej tam rzeczy".

Jest jeszcze jeden powszechny rodzaj niezrozumienia tego rodzaju pytania, jakie sobie właśnie stawiamy. Gdy pytamy „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", nie pytamy o całość rzeczy, jak gdyby owa całość miała być jakąś dodatkową jakością ponad i poza samą sumą wszystkich rzeczy. Proszę sobie wyobrazić, że w jakiejś szczególnej chwili w całym wszechświecie istniało dziesięć rzeczy. Istnienie każdej z nich spowodowane

zostało przez rzecz poprzedzającą, tworząc ciąg bezpośrednich relacji przyczynowych. Jeśli teraz zapytamy „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", nie pytamy o to, dlaczego w czasie istnieje zbiór dziesięciu rzeczy, jakby ów zbiór był jakimś dodatkiem do każdej z tych dziesięciu. Każda z rzeczy istnieje dzięki rzeczy ją poprzedzającej, swojej przyczynie, i tak w nieskończoność. Nie ma żadnego *zbioru* dziesięciu rzeczy (jako dodatkowego bytu), który wymagałby pytania o swoją własną przyczynę. Jeśli wyjaśniliśmy przyczyny każdej z dziesięciu rzeczy z osobna, to „zbiór" tych dziesięciu nie wymaga już odrębnego wyjaśnienia. Jest tylko inną nazwą na owe dziesięć rzeczy, wziętych razem. Nie ma zbioru, który wymaga wyjaśnienia poza i ponad tymi dziesięcioma rzeczami.

Ale nasze pytanie nie dotyczy tego, dlaczego zbiór wszystkich rzeczy istnieje ponad i poza swoimi jednostkowymi elementami. Nasze pytanie dotyczy tego, dlaczego zachodzi w ogóle przypadek istnienia czegoś - czegokolwiek - zamiast nieistnienia w ogóle niczego. Pytamy o to, dlaczego jest tak, że w ogóle cokolwiek istnieje, zamiast raczej nie istnieć, co byłoby przecież o wiele prostsze. Istnienie w ogóle czegokolwiek to fakt, który domaga się wyjaśnienia.

Przypuśćmy (jak właśnie twierdzą buddyści), że pewnego rodzaju rzeczy zawsze istniały, tworząc serie powiązane przyczynowo, bez początku w czasie. Wtedy nie byłoby takiej chwili, w której nie ma nic, a potem coś istnieje. Mimo to pytanie „dlaczego istnieje ra-

czej coś niż nic" nadal pozostawałoby zasadne. Nie widzę powodów, dla których to pytanie miałoby być z konieczności pozbawione odpowiedzi. I nie wydaje się, żeby było ono sprzeczne. Jakakolwiek odpowiedź na to pytanie - o ile w ogóle istnieje - musi wskazywać na byt konieczny, byt, co do którego nie ma sensu pytanie, dlaczego istnieje akurat ten, a nie jakiś inny. Gdyż odpowiedzią na to pytanie jest teistyczny Bóg, który jest potrzebny jako ostateczne wyjaśnienie istnienia czegokolwiek w każdym czasie, podtrzymywania wszelkiego rodzaju rzeczy w ich egzystencji.

Myślę, że w tym muszę się zgodzić z teizmem.

Dla mnie pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" stało się czymś podobnym do tego, co buddyści zen nazywają koanem (*koan).* To trapiące mnie stale pytanie, które dręczyło mnie i skłaniało (często wbrew mej woli) ku innemu poziomowi rozumienia, innej wizji świata i naszego w nim miejsca.

To prawda, że niektórzy mogą skłaniać się do odpowiedzi na to pytanie wskazujących na coś innego, niż byt konieczny, jakim jest Bóg. Dlaczegóżby odpowiedzią na pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" nie mógłby być, dajmy na to, Umysł? Dla mnie ma to niewiele sensu. Faktycznie, niektóre tradycje buddyjskie odwołują się do nadrzędnej roli fundamentalnej, niedualnej świadomości, oderwanej od konkretnych aktów mentalnych. Stąd mamy coś nazywanego „fundamentalną świadomością" *(alayavijńana),* albo „czystą świadomością" *(amalavijńana)*, i inne typy umysłowości, które pełnią podobną, przewodnią rolę. Ale trudno sobie wyobrazić, co miałoby w ogóle oznaczać nazywanie tych bytów „świadomością" czy „mentalnością". Nie wiem, czym miałaby być świadomość, jeśli nie terminem pochodnym, wyabstrahowanym z konkretnych aktów świadomych, jak widzenie książki czy smakowanie truskawki. I ponieważ każdy z takich aktów mentalnych mógłby nie istnieć, jak dla mnie możliwy jest świat, w którym faktycznie każdy z nich, a zatem także i sam Umysł, jakkolwiek sensownie by nie

rozumieć tego wyrażenia, nie istniałby. Innymi słowy, istnienie aktów mentalnych, czyli także Umysłu, mieści się w zasięgu pyta-

nia: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Jak to się dzieje, że akty mentalne istnieją? Akty mentalne, czyli także Umysł, nie są bytami koniecznymi. Sam Umysł może zostać zakwestionowany Nawet gdyby było prawdą, że wszystkie istniejące rzeczy da się zredukować do niedualnego strumienia świadomości, nadal moglibyśmy zadać pytania: „dlaczego istnieją tego rodzaju rzeczy, a nie jest tak, że nie istnieje nic?"; „Dlaczego istnieje fundamentalna świadomość? Mogłoby jej nie być".

Czasami teistom zadaje się pytanie: „jeśli Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, co jest przyczyną Boga?". Ale jeśli Bóg jest rozumiany jako odpowiedź na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", widzimy od razu absurdalność pytania: „co jest przyczyną Boga?". Jeśli w ogóle mamy zamiar zapytać: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", musimy zaakceptować warunek tego pytania; nie można pytać dlaczego istnieje to, co na nie odpowiada (cokolwiek to jest). To część tego, co mam na myśli mówiąc, że odpowiedzią na to pytanie musi być byt konieczny. Przyjmijmy dla odpowiedzi na pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" nazwę X. Jeśli Bóg ma przyczynę - zatem jest czymś, o co można zapytać „dlaczego" - wtedy Bóg nie jest bytem koniecznym i nie może być X-em. Wtedy Bóg byłby czymś akcydentalnym. Ale jeśli Bóg nie byłby X, byłoby nim coś innego. Ale ponieważ Bóg jest odpowiedzią na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" (tzn. Bóg z definicji istnieje, czymkolwiek nie byłby X), to znaczyłoby to, że Bóg nie jest Bogiem, i coś innego jest Bogiem. Jeśli Bóg nie jest Bogiem, a coś innego jest Bogiem, najwyraźniej Bóg musiał zostać źle pojęty. To „coś innego" jest w istocie Bogiem. Gdy zrozumieliśmy, czym jest Bóg, rozumiemy także, że nie ma logicznej możliwości zapytać: „dlaczego Bóg?". Nie możemy pozbyć się Boga pytając: „dlaczego Bóg". Zatem, jeśli Bóg istnieje, musi być tym, co określa się technicznie jako „byt konieczny".

Buddyści utrzymują, że nie ma żadnego początku czasowego, żadnej pierwszej przyczyny jako czegoś, co pojawiło się najwcześniej i zainicjowało cały proces stworzenia. Zatem nie ma pierwszej przy-

czyny, nie ma Boga. Ale to nie ma nic wspólnego z pytaniem św. Tomasza z Akwinu, które nie odnosi się do początków w czasie, ale raczej do początków w *każdym* czasie, w każdej chwili. Buddyzm nigdy nie stawia tego pytania i przez to zostawia także na boku kwestię dlaczego „sposób, w jaki rzeczy naprawdę istnieją" (*dharmata)* - którego rozpoznanie jest tak istotne dla buddyjskiej koncepcji wyzwolenia, oświecenia - miałby być właśnie taki, jaki jest.

W terminach alternatywy logicznej można by rzec, że dzięki rozpoznaniu przez Buddę „prawdziwej natury rzeczy" (dharmaty) dociera się do miejsca samej podstawy rzeczywistości. Jak się twierdzi, to może być założonym celem wszelkiego poszukiwania. Możemy zwyczajnie odmówić dalszego pytania, dlaczego natura rzeczy ma być akurat taka, jak jest. Albo można drążyć dalej i próbować jeszcze zadawać pytanie dlaczego „prawdziwy sposób istnienia rzeczy" jest właśnie taki, jaki jest. Przyjęcie pierwszej możliwości wraz z buddystą wcale nie jest irracjonalne. Ale równocześnie także nie jest *mniej* racjonalne niż przyjęcie drugiego rozwiązania razem z teistami.

Oczywiście, przekonanie, że bardziej racjonalne byłoby przyjęcie opcji pierwszej niż drugiej, może oprzeć się na pragmatycznej podstawie zwyczajowego buddyjskiego argumentu, mówiącego, że tego rodzaju spekulacje nie wnoszą nic wartościowego na Ścieżce do wyzwolenia. Sprowadzają nas na manowce nieistotnej z duchowego punktu widzenia metafizyki. Zatem w kontekście przedstawionej powyżej koncepcji opcja pierwsza staje się bardziej racjonalna niż druga. Ale określenie, co jest, a co nie jest, korzystne na Ścieżce, zależy od przyjęcia wcześniej wizji Buddy na temat tego, jak rzeczy istnieją, co jest celem, i wobec tego jak powinna wyglądać sama Ścieżka. Wymaga to przyjęcia wizji Buddy na temat tego, co jest duchowo istotne, a nie wizji Chrystusa. Żaden teista, może z wyjątkiem Arystotelesa, nie mógłby powiedzieć, że Bóg jest z duchowego punktu widzenia nieistotny. Przyjęcie pierwszego rozwiązania na gruncie wcześniejszej akceptacji buddyzmu jest możliwe,

ale nie bardziej racjonalne, niż przyjęcie drugiej opcji. A jeśli przyjmie się drugą, konieczne jest także przyjęcie postawy wychodzącej daleko poza to, czego sam Budda nauczał. Każda odpowiedź na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", musi posługiwać się koncepcją bytu koniecznego, od którego wszystkie inne rzeczy zależą. Wygląda na to, że zadając ciągle to pytanie i odpowiadając na nie, wraz z Akwinatą, teistycznie, nie mogę być dłużej buddystą.

Jeden z moich buddyjskich znajomych sprzeciwił się temu, twierdząc, że jeśli przyjmuję Boga jako odpowiedź na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" w gruncie rzeczy nie odwołuję się do niczego więcej, jak do „Boga wypełniającego luki", i że jest to idea Boga zbyt mglista, by niosła jakąkolwiek wiedzę. Nie zgadzam się z tym. Wyrażenie „Bóg wypełniający luki" jest zazwyczaj używane do opisania sytuacji, gdy teiści odwołują się arbitralnie do Boga w celu stworzenia kompletnego wytłumaczenia dla czegoś, co w innym razie nie daje się do końca wyjaśnić, pozostawia jakieś luki. Tak na przykład, teista może zakładać aktywność Boga, by wypełnić nią różne luki w naukowym opisie procesu ewolucji. Takie rozumienie Boga wykorzystuje się w teoriach empirycznych czy naukowych, by pokryć wszelkie obecne niedostatki w rozumowaniu naukowym. Stopniowo, gdy nasza wiedza będzie wzrastać, luki, które zapełniamy Bogiem, będą stawały się coraz mniejsze.

Moje odniesienie do Boga w odpowiedzi na pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" nie jest przykładem „Boga wypełniającego luki". To nie jest pytanie naukowe, lecz metafizyczne. Żadne przyszłe dociekania naukowe nigdy nie odnajdą rozwiązania tego typu problemów. Cokolwiek stanowiło odpowiedź na to pytanie, a nie byłoby bytem koniecznym, jaki opisałem wcześniej, samo zostałoby poddane dalszemu badaniu. Dlaczego *to* coś istnieje, zamiast raczej nie istnieć? Żadne badania naukowe, wykorzystujące hipotezę i eksperyment, nie mogą odkryć bytu koniecznego jako odpowiedzi na nasze pytanie. Każdy byt konieczny, który jest postulowany przez abstrakcyjne rozumowanie jako odpowiedź, w isto-

cie jest tym, co ja nazywam „Bogiem". Ale powiedziałem już wcześniej, że nie mam zamiaru udowadniać w ten sposób istnienia Boga. Nikt nie zmusza buddysty do uciekania się do takiego bytu koniecznego. Nadal mamy dwie możliwości:

A. Fakt, że istnieje raczej coś niż nic oraz to, w jaki sposób rzeczy istnieją, to znaczy na sposób procesów przyczynowych itd., jak to odkrył Budda, to po prostu to, jak jest. Koniec kwestii.
B. Powodem, dla którego istnieje raczej coś niż nic, i dla którego rzeczy istnieją w taki właśnie sposób, jest to, że są one ugruntowane w bycie koniecznym, który w jakiś sposób je spowodował.

Nikt nie zmusza do przyjęcia raczej B niż A. Twierdzenie B nie jest wcale bardziej racjonalne niż A. Ale równocześnie A nie jest bardziej racjonalne niż B. O to mi właśnie chodzi. Jeśli buddyści nie chcą przyjąć B, nikt ich do tego nie zmusza. Ale nie mogą rościć sobie pretensji do większej racjonalności swojego wyboru, bo i ich owo pytanie ciągle obowiązuje.

Oczywiście, zrównałem nasz byt konieczny z Bogiem. Ale to zakłada pewien przeskok. Jak podkreślał Św. Tomasz, ów byt konieczny nie jest sam z siebie identyczny z Bogiem, posiadającym wszystkie swoje przymioty (takie jak miłość, piękno, miłosierdzie, sprawiedliwość, aktywność w świecie itd.), jak widziane są one np. przez chrześcijaństwo. W gruncie rzeczy sam byt konieczny wydaje się raczej bez zawartości. Akwinata twierdzi, że choć dotarłszy do bytu koniecznego, pewne jego przymioty możemy rozpoznać samym rozumowaniem, to jednak by osiągnąć pełny dostęp konieczne jest objawienie - by dotrzeć do chrześcijańskiej doktryny Boga. Chrześcijanie utrzymują, że ów byt konieczny jest równocześnie bytem na tyle zatroskanym o ludzi, by powiedzieć nam o sobie. Uważam, że jest całkiem rozsądne uważać, że byt konieczny się troszczy, chociaż, poza samym ujawnieniem się tej troski, nie jest jeszcze do końca oczywiste, do czego się ma ona odnosić. Co może

to oznaczać dla samego Boga z jego punktu widzenia, nie mamy pojęcia. Ale to, że mamy bardzo nikłe pojęcie o tym, czym jest Bóg dla samego siebie, nie oznacza, że bylibyśmy bardziej racjonalni wybierając z powyższych strategię A i uznając, że nie ma odpowiedzi na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Jeśli tak zrobimy, pytanie i tak pozostaje. Jeśli wybierzemy strategię B i uznamy, że odpowiedzią jest byt konieczny, wtedy mamy jakąś wiedzę o tym bycie. Wiemy, że jest odpowiedzią na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Brak dodatkowych informacji wcale nie umniejsza wagi tej odpowiedzi ani nie czyni jej nieadekwatną. Niedostatek informacji to dokładnie to, czego powinniśmy się spodziewać po odpowiedzi na tego typu pytanie. Zatem, nadal przyjęcie opcji B nie jest mniej racjonalne niż przyjęcie opcji A.

Trzeba przyznać, że jest całkiem możliwe, by byt, od którego zależy wszelkie istnienie, mógł ani trochę nie być zainteresowany swoim stworzeniem. Bóg Arystotelesa, nieporuszony poruszyciel, jest przez niego opisywany jako zupełnie niezainteresowany światem i losami jego mieszkańców. Wizja Boga zaangażowanego, zwracającego uwagę na swoich wyznawców, pojawia się wraz z judaizmem. Ale niełatwo jest pogodzić takiego Boga zaangażowanego z bytem koniecznym (jako takim, pozaczasowym), który jest odpowiedzią na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Nie miejsce tutaj jednak, żeby próbować z bytu koniecznego dowodzić Boga zaangażowanego, ze wszystkimi jego jakościami, jak miłość i czynne zaangażowanie w kreację, jakie przypisuje Mu chrześcijaństwo. Teolodzy tacy jak św. Tomasz oferują bogaty materiał pod rozwagę. A jeśli mam w ogóle zaakceptować istnienie Boga, nie ma większego sensu w przyjmowaniu duchowo sterylnego Boga w rodzaju

arystotelesowskiego nieporuszonego poruszyciela. Bóg zupełnie niezainteresowany nami byłby Bogiem bez żadnego wkładu w tworzenie sensu. To jest możliwe, ale nie widzę powodów nakazujących przyjąć taki scenariusz. Nie dostrzegam też problemu w przekonaniu, że może istnieć pomost pomiędzy naszym bytem koniecznym

63

a punktem, w którym całkiem rozsądne staje się pozostawienie dalszych wyjaśnień w gestii objawienia.

Być może następujący argument będzie miał jakąś siłę przekonywania.

Dla św. Tomasza byt konieczny, który wyjaśnia, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, jest ostateczną przyczyną rzeczy. Ale jak mi się wydaje, oczywiste jest, że rzeczy nie przypadkiem zależą od tego rodzaju bytu. Gdyby rzeczy zupełnie przypadkowo powstawały jako zależne od całkowicie „ślepego" bytu koniecznego, wtedy istnienie raczej czegoś niż niczego w ostatecznym rozrachunku okazywałoby się zwyczajnym prawdopodobieństwem, a byt konieczny w gruncie rzeczy nic by nie tłumaczył. To znaczy, że o ile cokolwiek istnieje, byt konieczny owszem, byłby odpowiedzią na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Ale przy ślepym bycie koniecznym nadal nie mielibyśmy wyjaśnienia, dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje. Oczywiście, może być właśnie tak. Ale wcale nie jest bardziej racjonalne myślenie, że tak właśnie jest, niż przekonanie, że relacja między bytem koniecznym a rzeczami ma charakter intencji (według naszej terminologii). Jeśli chcemy powiedzieć, że byt konieczny nie jest ślepy, to moim zdaniem możemy stwierdzić, że (w jakiś absolutnie tajemniczy i tylko przybliżony sposób) byt konieczny chce raczej czegoś niż niczego. Zamierza rzeczy. W ten sposób byt konieczny staje się ostatecznym wyjaśnieniem nie tylko ontologicznie, ale także w kategoriach wolicjonalnych, intencjonalnych.

Dla wsparcia idei bytu koniecznego, który nie jest ślepy, możemy posłużyć się argumentem „z dostrojenia" [ang.: *fine-tuning],* który jest nowoczesną wersją klasycznego argumentu na istnienie Boga z celowości:

> Prawie wszystko w podstawowej strukturze wszechświata - na przykład fundamentalne prawa i parametry fizyczne, początkowa dystrybucja materii i energii - musi być wyważone jak na ostrzu brzytwy, by sprzyjało powstaniu życia [...]. Wydaje się wielce nieprawdopodobne, by taka koincydencja zaszła przez przypadek[1].

64

Zatem przekonanie o tym, iż warunkiem powstania życia jest taki a nie inny sposób istnienia rzeczy, jest całkiem wiarygodne, natomiast przypadkowe zaistnienie tego stanu rzeczy wydaje się skrajnie nieprawdopodobne. Intencja jest tutaj opcją bardziej wiarygodną. Innymi słowy, byt konieczny, który przez zwykły przypadek odpowiada na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", nie wyjaśni jakości tego, co istnieje tak wyczerpująco, jak byt konieczny, który kieruje się wolą, który ma intencje.

Jest to znaczący punkt także dla naszych rozważań nad stanowiskiem buddyjskim. Jeśli mamy się odwoływać do bytu koniecznego dla wyjaśnienia, dlaczego dharmata, sposób istnienia rzeczy, jest faktycznie ich dharmatą, będziemy musieli zrobić więcej niż tylko odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Będziemy musieli wyjaśnić, dlaczego rzeczy istnieją akurat w taki sposób, w jaki istnieją. Na przykład, dlaczego rzeczy zawsze funkcjonują w ciągach przyczynowo-skutkowych? Dlaczego,

zgodnie z prawem karmana, dobre czyny przynoszą szczęście, a złe czyny przynoszą cierpienie? Innymi słowy, jeśli chcemy zajmować się ostatecznymi wyjaśnieniami, będziemy potrzebowali czegoś więcej niż tylko ślepego bytu koniecznego. Potrzebujemy bytu, który się troszczy. Bytu, który jako źródło rzeczy, Stwórca, aktywnie pragnie, by rzeczy istniały w zależności od niego (czy, jak my mówimy, od Niego) . Możemy powiedzieć, że pragnie ich istnienia. Ze względu na to, jako źródło wszystkich rzeczy, jest Dobrem, a zatem i rzeczy są dobre. Przez pragnienie ich, ponieważ są dobre, jak można powiedzieć, kocha je. Zatem pragnie On nie tylko ich istnienia, ale i ich rozkwitu.

Ale gdzie pojawia się sprawiedliwość bytu koniecznego? Zastanawiam się, czy coś takiego w ogóle ma sens? Załóżmy, że przyjmujemy byt konieczny jako odpowiedź na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", i że równocześnie zgadzamy się, że nie jest to byt ślepy, ale chce istnienia rzeczy, i przez to jest dobry. Jednak jeśli nie ma także jakiegoś sensu, w którym wszystkie rzeczy będą, czy są, zharmonizowane z Bogiem, nasz byt konieczny, choć już nie

ślepy, będzie tylko jednooki. To znaczy, że Bóg może być źródłem rzeczy, ale skoro chce (istnienia) rzeczy, które mogą także różnić się z Jego wolą (z Jego, jako Dobrego, pragnieniem ich dobra, ich rozkwitania), musi On także stanowić ich koniec. Rzeczy wracają do swego źródła - bo nie mogą naprawdę nigdy opuścić źródła swego istnienia - a ich źródłem jest samo Dobro. Oczywiście, Bóg może być w istocie jednooki. Być może jest źródłem rzeczy, pragnie ich i jest w tym zakresie dobry, ale jak zegarmistrz puścił ich tylko na ich drogę i zostawił. To, że Bóg jest także końcem wszystkich rzeczy, że wracają one do Niego, czyli że Kreacja ma charakter teleologiczny (ma określony punkt docelowy, porusza się w określonym kierunku do celu), nie wynika obowiązkowo z powyższych twierdzeń. Ale na to właśnie teista, a na pewno chrześcijanin, ma nadzieję. Bo wydaje się to najbardziej odpowiednie dla jego wizji tego, w czym tkwi istotowe dobro bytu koniecznego, bytu ani nie ślepego, ani nie jednookiego. Cały ten sens nadaje nadzieja. I gdy te rzeczy, które różnią się od Dobra, powracają do Dobra, ich spotkanie z Nim nazywa się „Sprawiedliwością". Bóg jest końcem, w którym wszystko spotyka Sprawiedliwość. A gdy rzeczy dostępują Sprawiedliwości, która jest także samym Dobrem, owo dopasowanie się na powrót do Dobra nazywa się „skruchą". I ponieważ skrucha jest zawsze możliwa, Sprawiedliwość jako część Dobra staje się Miłosierdziem.

Można przyjąć takie rozumowanie, choć może jakieś inne wyjaśnienia pasują lepiej. Zostawiam to; nie wpływa to na moją decyzję wyboru Boga.

Oczywiście, jeśli nie mamy zamiaru sięgać do ostatecznych wyjaśnień, jeśli chcemy zostawić rzeczy zawieszone w próżni, może i tak być. Ale rezygnacja z tego odniesienia nie jest bardziej racjonalna niż przyjęcie go. A uznanie go otwiera drogę do życzliwego przyjęcia, za św. Tomaszem, objawienia jako środka pozwalającego uzupełnić nasze „oschłe" rozumowanie o ten moment, w którym Byt zamienia się w Boga. Objawienie właśnie wyjaśnia dokładnie, co oznacza, że byt konieczny jest Bogiem, bytem troszczącym się

i będącym przez to nie tylko źródłem wszystkiego, ale i końcem, bytem który jest doskonałym Dobrem, Sprawiedliwością i Miłosierdziem.

Byt konieczny, albo Bóg jako byt konieczny, istnieje poza czasem. Nie zmienia się. Nie istnieje żadne „przed", „po" lub „kiedy" w odniesieniu do Boga. Zatem nie ma sensu pytanie, zadawane czasem przez buddystów: „jaka zmiana zaszła wtedy w Bogu, że w jej wyniku zaczął tworzyć?". Załóżmy teoretycznie, że moglibyśmy mówić o tym, co było „przed kreacją". „Przed kreacją" nie ma w ogóle czasu. Zatem nie ma żadnej zmiany, nie ma „kiedy". Nie możemy nawet powiedzieć, że kreacja zdarzyła się wtedy, kiedy się zdarzyła. To raczej wszelkie „kiedy" zaczęło się wraz z kreacją. W ścisłym sensie nie może być nawet żadnego „przed kreacją". Nie możemy także zapytać, dlaczego Bóg nie rozpoczął kreacji wcześniej, niż rozpoczął. Albo dlaczego, skoro Bóg jest wieczny, kreacja nie jest wieczna. Bóg nie jest wieczny w tym sensie, że trwa przez cały czas. Jest wieczny w tym sensie, że jest poza czasem. Zatem z wieczności Boga nie wynika, że kreacja, trwająca w czasie, powinna być temporalnie wieczna. Zresztą, nawet gdyby kreacja była wieczna, nadal byłaby kreacją, a zatem czymś akcydentalnym, i zależnym od Boga jako bytu koniecznego.
Buddyści najczęściej sugerują, że jeśli można mówić o Bogu działającym w świecie, Bogu, który pragnie, Bogu, odpowiadającym na modlitwy itd., to musi się zakładać, iż Bóg się zmienia, a zatem istnieje w czasie. Z buddyjskiego punktu widzenia jeśli Bóg się zmienia, to jest jakimś kontinuum. „Bóg" wtedy stałby się terminem używanym dla celów praktycznych; nadania jedności temu, co w istocie jest wielorakie. W rozumieniu technicznym, w co nie chcę się wgłębiać, oznaczałoby to, że Bóg jest „bytem nie-trwałym". No cóż, po pierwsze niektórzy teiści (jak Jurgen Moltmann) mogą żyć z ideą Boga zmieniającego się w czasie, a nawet Boga podlegającego cierpieniu. Przypomina mi to mormonów, którzy faktycznie mówili mi wiele lat temu, że „Bóg ma ciało z krwi i kości, tak samo jak ty i ja". Wydawało mi się wtedy, że to dosyć

dziwne, i nadal tak myślę. Ale wcale nie musi to oznaczać, że jest On kimkolwiek innym, niż tym Bogiem, Bytem od którego wszystkie rzeczy zależą, wszechmocnym, wszechwiedzącym i wszechdobrym. Zatem nawet jeśli Bóg jest taki właśnie, jak widzą Go mormoni, nie musi to pociągać za sobą żadnych konkluzji zgodnych ze spojrzeniem buddyjskim. Ale i tak nie byłaby to postawa akceptowalna dla głównego nurtu myśli katolickiej. Przeciwnie, z tego, że Bóg działa w świecie, zamierza coś, czy odpowiada na modlitwy, jak się wydaje, w żaden widoczny sposób nie wynika to, że ma on podlegać zmianom. Oczywiście, z naszej pozycji, istot trwających w czasie, również widzimy Boga jako działającego w czasie, i musimy to sobie wyjaśniać. Ale nie jest dla mnie w żaden sposób sprzeczne stwierdzenie, że to, co nazywamy „Bogiem odpowiadającym na modlitwę Archibalda" czy „Bogiem wspomagającym dobre uczynki Matki Fiony" jest, z punku widzenia samego Boga kwestią jak gdyby całej wieczności. Nie zachodzi w Bogu żadna zmiana, gdy odpowiada On na modlitwę Archibalda. Powiedziałem „jak gdyby", ponieważ jeśli Bóg jest poza czasem, nie oznacza to wcale, że zawsze wspomagał Matkę Fionę w jej dobrych uczynkach, na przykład milion lat przed jej urodzeniem. To byłoby mylne spojrzenie na wieczność Boga, jako na stan raczej nieskończonego rozciągnięcia w czasie, a nie bycia poza czasem. Wydaje się, że nie ma żadnej sprzeczności w bycie będącym poza czasem, który coś powoduje, a jako pozaczasowy, nie może podlegać zmianom. Zmiany mogą pojawiać się tylko w czasie.

Jest w tym oczywiście wiele problemów filozoficznych, doskonale znanych filozofii religii. Przykładowo, jeśli Bóg jest poza czasem, to jak można mówić, że Bóg posiada wiedzę o rzeczach, które zdarzają się w czasie? W jaki sposób my możemy pozostawać

w jakiejś relacji do bytu istniejącego poza czasem? Te problemy nie są, wydaje mi się, nierozwiązywalne, zakładając, że nie zawierają sprzeczności (chociaż ich rozwiązanie może w tej chwili pozostawać dla nas tajemnicą).

Przyjaciel buddysta sugerował mi, że popadam w arbitralność, broniąc istnienia Boga przez wskazywanie po prostu na niesprzeczność. To jest moim zdaniem zarzut nieuczciwy. Definiujemy Boga między innymi jako wszechmocnego. W teologii chrześcijańskiej jest to zazwyczaj rozumiane tak, że Bóg może uczynić cokolwiek, co nie jest sprzecznością. Nawet Bóg nie może uczynić tego, co jest sprzeczne, nie dlatego, że jest to dla Niego za trudne, ale raczej dlatego, że aktu sprzecznego nie da się sprecyzować. Nie może być takiego aktu. To jakby kazać komuś iść wzdłuż doskonale prostej linii aż do Londynu, robiąc cały czas jeden krok naprzód i taki sam krok w tył. To nie byłaby tylko bardzo dziwna czy bardzo trudna droga do Londynu. To w ogóle nie byłaby droga do Londynu. Nawet Bóg nie mógłby tego zrobić. Można nie wierzyć w Boga, ale nie da się dyskutować nad tym, co ortodoksyjna myśl chrześcijańska rozumie pod pojęciem Boga. Chrześcijanin ma pełne prawo twierdzić, że Bóg, w którego wierzy, nie został obalony, o ile postulowane czyny tegoż Boga nie pociągają za sobą sprzeczności. W kwestii uznania teisty pozostaje, co rozumie przez „Boga". Można próbować tę wiarę obalać, ale nie można robić tego przez negowanie definicji. Chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym popularnym argumencie przeciwko istnieniu Boga, pochodzącym ze źródeł buddyjskich. Argument ten wskazuje, że coś niezmiennego nie mogłoby działać jako przyczyna, i z pewnością nie mogłoby być przyczyną istniejącego świata, z całą jego wielorakością i zmiennością. Ale czy tak rzeczywiście jest? To rozumowanie zdaje się operować bardzo ściśle ograniczoną ideą przyczyny, ale także i Boga. Przyczynowość i stwórcza funkcja Boga są tutaj oddane raczej w terminach robienia czegoś niż po prostu bycia. Paradoksalnie, formuła przyczynowości przyjęta w buddyzmie brzmi: „gdy to istnieje; tamto się pojawia. Przy niepojawieniu się tego, zachodzi niepojawienie się tamtego". Co oznacza, że także buddysta może pojmować funkcję przy- czynowości po prostu jako bycie. Paradygmatyczna formuła stwierdza, że o przyczynowości mówimy wtedy, gdy przy istnieniu X, ist-

nieje także Y. A przy nieistnieniu X, nie istnieje także Y. Taką formułę doskonale wypełnia istnienie Boga. Teista twierdzi, że Bóg, jako odpowiedź na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", jest warunkiem istnienia w ogóle czegokolwiek. Zatem przy istnieniu Boga mogą istnieć inne rzeczy. Przy nieistnieniu Boga nie istniałoby nic. Także dla buddysty musi to być doskonały opis przyczynowej funkcji Boga. Bóg nie musi czynić niczego, by być przyczyną istnienia rzeczy. Musi po prostu *być.*

Co więcej, także idea mówiąca, że Bóg musi się zmieniać, by stać się Stwórcą zmiennego świata, jest wynikiem niezrozumienia tezy stawianej przez teistę. Jak widzieliśmy, ponieważ Bóg istnieje poza czasem, nie ma sensu myślenie o Bogu zmieniającym się w jakimś (czasowym) punkcie w celu powołania stworzenia do istnienia. Bóg nie potrzebuje zmieniać się nieustannie, by ciągle wytwarzać i pod- trzymywać zmienne stworzenie. Jeśli Bóg jest raczej warunkiem istnienia niż nieistnienia czegoś, jest także przyczyną wszystkich i każdej rzeczy przez samo tylko

bycie, przez bycie Bogiem w sposób, w jaki Bóg istnieje. Do czegokolwiek chcielibyśmy się odnieść, Bóg musi istnieć, by ta rzecz mogła istnieć. Bóg musi istnieć, by rzeczy mogły powstawać lub ginąć. Nie jest konieczne, by Bóg działał, by Bóg cokolwiek czynił. Bóg nie tworzy nieustannie rzeczy jak pracowita pszczółka. Wszystko, co Bogu potrzebne do bycia Stwórcą, to być Bogiem. A Bóg jest Bogiem niezmiennie.

Czy ateizm (albo „nie-teizm") buddyjski jest bardziej racjonalny niż teizm? Być może zostając buddystą nieświadomie wylałem Święte Dzieciątko razem z kąpielą.

2. INNY ARGUMENT ONTOLOGICZNY, DOTYCZĄCY PORZĄDKU - SZCZEGÓLNIE PORZĄDKU MORALNEGO, ROZUMIANEGO NA SPOSÓB BUDDYJSKI

Rzeczą absolutnie fundamentalną dla buddyzmu jest nie zwyczajny porządek, wpleciony w samą osnowę rzeczy, ale porządek

moralny. Przez porządek moralny rozumiem to, że dobre uczynki dają szczęście, a złe uczynki nieszczęście. To jest właśnie słynne „prawo *karmana".*

1. Można jednak, zapytać, czy prawo moralne jest takim koniecznie, czy tylko akcydentalnie?

Jeśli koniecznie, wtedy stwierdzenie „dobre uczynki nie niosą ze sobą szczęścia" byłoby logicznie sprzeczne. Nie mógłby (gdzie „nie mógłby" oznacza logiczną niemożliwość) istnieć świat, w którym dobre uczynki nie spowodują szczęścia. Ale nie wydaje się, by tak właśnie było. Może nie być to prawdą tu i teraz, ale na pewno jest to logicznie możliwe, że dobre uczynki nie zaowocują szczęściem. Nie ma sprzeczności w tym, że dobre uczynki nie przyniosą szczęścia.

Zatem jedyną możliwością jest druga alternatywa. Porządek moralny może istnieć wyłącznie akcydentalnie. Prawo moralne działa we wszystkich istniejących światach, jednakże logicznie (tzn. bez logicznej sprzeczności) mógłby istnieć taki świat, w którym to prawo by nie funkcjonowało. Jego niedziałanie jest możliwe. Ale jeśli prawo moralne ma charakter akcydentalny, wtedy musi być hipotetycznie możliwy świat (chociaż jak twierdzi buddyzm, nie żaden świat faktycznie istniejący), do którego prawo moralne, rozumiane jak powiedziano powyżej, nie stosuje się. A to dlatego, że prawo moralne, które stosuje się w faktycznie istniejącym świecie, jest jedynie akcydentalne.

Jeśli to prawda, kluczowe pytanie brzmi, dlaczego jest tak, że porządek moralny, „prawo karmana", stosuje się do rzeczywistego świata.

2. Porządek moralny to szczegółowe zastosowanie porządku przyczynowego. Dlaczego porządek przyczynowy w ogóle stosuje się do rzeczywistego świata? Jeśli X powoduje Y, to jest to konieczność czy zdarzenie akcydentalne? Stosuje się tutaj to samo rozumowanie co powyżej. A także, na co wskazał Dawid Hume, z poprzednich przypadków, w których X powoduje pojawienie

się Y nie możemy wnioskować o przyszłych takich przypadkach, nie możemy zatem wnosić o żadnym prawie, zgodnie z którym X powoduje Y. To, że X spowodowało Y

nie oznacza wcale, że w przyszłości będzie tak samo, jakby działo się tak zgodnie z jakimiś prawem. Zastosowanie prawa przyczynowego do zdarzeń z przeszłości i teraźniejszości jest jedynie akcydentalne i nie przenosi się na zdarzenia przyszłe.

Jeśli zastosujemy to do tego, co zostało powiedziane w punkcie A, okaże się, że nie mamy żadnych podstaw do twierdzenia, że skoro, przykładowo, dobry uczynek X spowodował przyjemny rezultat Y, to już jest to prawo - tzn. że musi tak samo zdarzyć się w przyszłości - nawet w rzeczywistym świecie.

Jeśli pomyśleć o tym w ten sposób, wtedy fakt, że rzeczy dzieją się zgodnie z prawami przyczynowymi, staje się zadziwiający. To, że porządek moralny (sprawiedliwość) przeważa, okazuje się całkiem zaskakujące, jeśli buddyści mają rację i jeśli rzeczywiście przeważa.

Chciałbym zwłaszcza podkreślić ostatni punkt, bo uważam go za szczególnie ważny. Przyparty do muru pytaniami buddysta musi przyznać, że po prostu tak się zdarza (a równie logiczne byłoby, gdyby się nie zdarzało), że rzeczy wykazują pewien porządek, którego częścią jest porządek moralny, jaki opisano powyżej. Tak czy inaczej, rzeczy będą zawsze wykazywały ten porządek, niezależnie jak daleko w przyszłość by nie spojrzeć, czy jak daleko w przestrzeń. Po prostu tak się dzieje, nie da się wyjaśnić, dlaczego. Po prostu tak jest.

Może tak się zdarzyć, ale wydaje mi się dziwne, żeby rzeczy miały przypadkowo wykazywać jakiś porządek. A jeszcze bardziej zadziwiające byłoby to, że możemy z pewnością stwierdzić, iż ten akcydentalny porządek będzie trwał w nieskończenie dalekim czasie i przestrzeni (na jakiej podstawie moglibyśmy tak twierdzić? A już niemalże niewiarygodne wydaje się to, że ów porządek jest nie tylko fizyczny i psychologiczny, ale okazuje się także porządkiem moralnym. Zatem, jeśli racjonalnie można wierzyć, że po prostu

zdarza się tak, jak się zdarza, wydaje się także, że co najmniej równie racjonalnie byłoby wierzyć, że jest tak jak jest, ponieważ to jest wynik działań Stwórcy. Nawet wychodząc z buddyjskich przesłanek można dowodzić, że Stwórca okaże się konieczny do nadania porządku i moralności, i że natura tego Stwórcy musi być taka (tzn. sprawiedliwa), żeby mógł on nadać światu porządek i moralność. Nie wystarczy tu zwyczajne odwołanie się do regularności przyczynowości, bo ciągle jeszcze nie wiemy, dlaczego przyczynowość regularnie zachodzi.

3. Jeśli porządek moralny jest tylko przypadkowy, jaki miałby być jego ostateczny cel? Czy tylko przypadkiem tak się dzieje (jeśli przyjmiemy ten buddyjski pogląd), że owo „prawo karmana" - dobre uczynki powodują szczęście, złe powodują nieszczęście - obowiązuje w świecie? Można twierdzić, że prawo moralne działa, ale nie ma żadnego ostatecznego celu, choć mimo to może być stosowane w celu transcendowania, osiągnięcia wyzwolenia. Ale dlaczego tak właściwie jest? Czy tak po prostu się dzieje i już?

Można także widzieć prawo moralne jako teleologiczne - istnieje dla jakiegoś powodu, w jakimś celu. Ale tu znowu - istnienie zamiaru sugeruje istnienie Zamierzającego.

Jest w buddyzmie pewna luka, która według mnie może być wypełniona jedynie (jeśli w ogóle) przez Boga. Ta luka ma znaczący wpływ na całokształt buddyjskiej myśli - jak choćby na zasadniczo negatywne wartościowanie codziennego świata. Jak

dla mnie, konieczne jest istnienie Stwórcy, przyczyny, która jest racjonalna (tzn. jest źródłem porządku), jest dobra i sprawiedliwa (tzn. jest źródłem porządku moralnego), i Zamierzyciela, mającego plan, w którym moralność odgrywa swoją rolę. Oczywiście, można zakwestionować przesłanki - na przykład istnienie w świecie przyczynowego i moralnego porządku - ale tylko kwestionując w ogóle buddyzm.

Buddysta powie, że przez ten „transcendentalny zwrot" wpadam w pułapkę niekończących się spekulacji metafizycznych,

które niezmiernie utrudnią mi wykorzystanie skrajnie praktycznych nauk Buddy, i oddalą mnie od lekarstwa jego Dharmy (doktryny).

Z drugiej strony, chrześcijanin ma prawo stwierdzić, że bez tego zwrotu transcendentalnego mógłbym w ogóle nie odnaleźć Boga, początku i końca wszystkiego. Bez odkrycia Boga nie odnalazłbym swojego rzeczywistego celu, końca i szczęścia.

Kto ma rację? Ja wybrałem to, co wybrałem. Jeśli Bóg stworzył świat i jeśli Bóg jest dobry i sprawiedliwy, to porządek stworzenia jako taki jest realny, dobry i sprawiedliwy. Oczywiście, to rodzi problemy z teodyceą - pogodzeniem istnienia Boga z istnieniem zła - ale to już osobna kwestia.

3. BÓG I ZŁO

Popularny argument przeciwko istnieniu Boga mówi, że wszechmocny i wszechdobry Bóg *mógłby* stworzyć jedynie wszechdobry świat. A świat wyraźnie taki nie jest. Zło istnieje. Zatem nie może istnieć wszechmocny i wszechdobry Bóg. Z mojego doświadczenia wynika, że to właśnie ten argument przemawia głównie do zachodnich buddystów w ich ucieczce od chrześcijaństwa. Przemawiał także i do mnie. Najwyraźniej także, co zaliczam do swoich grzechów, gdy byliśmy o wiele młodsi, zupełnie zniszczyłem całą wiarę, jaka mogła utrzymywać się w mojej żonie Sharon, za pomocą pewnej wersji tego właśnie argumentu. Teraz gorzko tego żałuję. To wskazuje, jak poważnie powinno się traktować te kwestie. Z całym szacunkiem dla Wittgensteina, nie są to żadne gry.

Jedną z odpowiedzi może być wskazanie, że powyższy argument dowodzi co najwyżej, że nie istnieje Bóg wszechmocny i wszechdobry. Nie pokazuje jednak, że nie ma Boga w ogóle, i jeśli istnieje Bóg Stwórca wszystkiego, nasza zależność i obowiązki względem tego Boga pozostają bez zmian. Jak potężna i jak dobra musi być

istota, by być tą, od której wszystko zależy? Bóg to Bóg. Jakie ma to znaczenie dla mnie, w rzeczywistym życiu, tu i teraz, czy Bóg jest dosłownie wszechmocny i absolutnie dobry?

Ta odpowiedź wszakże, choć warta rozważenia, nie jest odpowiedzią z głównego nurtu ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Z pewnością skłoniłaby teistę do przemyślenia dwa razy ewentualnego porzucenia teizmu z powodu istnienia w świecie zła, ale może potrafimy poradzić z tym sobie jeszcze lepiej.

Argument z istnienia zła jest także oparty na przesłankach, co do których ortodoksyjny chrześcijanin wcale nie musi być przekonany. Ponieważ liczba możliwych światów jest nieskończona, świat lepszy od tego, który rzeczywiście istnieje, byłby zawsze możliwy. Dlatego „najlepszy z możliwych światów" Leibniza byłby logicznie sprzeczny. Ponieważ Bóg nie może zrobić nic logicznie sprzecznego (nie z powodu ograniczeń Jego mocy, po prostu dlatego, że nie ma czegoś takiego jak „robienie" czynności logicznie sprzecznej to tylko puste słowa), Bóg nie mógłby stworzyć najlepszego z możliwych światów.

Co więcej, czy możemy twierdzić, że Bóg ma jakiekolwiek moralne zobowiązania? Szczerze wątpię[2]. Nie możemy powiedzieć, że Bóg nie spełnił dobrze swojego obowiązku, nie dając stworzeniu tego, co jest mu winien. Nie możemy powiedzieć, że z tego powodu Bóg powinien był stworzyć świat lepszy, niż faktycznie stworzył. Bóg nie ma żadnych moralnych zobowiązań wobec stworzeń, zobowiązań, którym mógłby się sprzeniewierzyć.

Sugerowano mi, że jeśli twierdzimy, iż Bóg jest dobry czy sprawiedliwy, musi On mieć jakieś zobowiązania moralne. Ale to wcale z tego nie wynika. Rozumiem to w ten sposób, że jeżeli ktoś jest świadomie źródłem czegoś dobrego, wtedy mówimy, że ten ktoś jest dobry. Dobrym nazywamy także kogoś, kto wypełnia swoje powinności, spełnia obowiązki. Ale nie ma sensu mówić o Bogu, że posiada jakieś powinności czy obowiązki. Nie możemy więc mówić, że Bóg jest dobry w znaczeniu, że spełnia swoje obowiązki. Ale z pewnością możemy mówić, że Bóg jest dobry, i to autentycznie

dobry, w znaczeniu, że jest On świadomym, intencjonalnym źródłem dobrych rzeczy. Albo że jest sprawiedliwy, w znaczeniu, że jest świadomym źródłem zasłużonych nagród i kar.

Dlaczego właściwie, choćby najzupełniej przypadkiem, Bóg nie stworzył świata ani odrobinę lepszego niż ten, który faktycznie istnieje? Nie mam pojęcia. Jak w ogóle można odpowiedzieć na takie pytanie? Nie możemy zarzucać Bogu winy moralnej, niepowodzenia w stworzeniu świata lepszego, niż ten rzeczywiście istniejący. Kiedyś uważałem, że jeżeli Bóg istnieje, to na Sądzie Ostatecznym powstanę i oskarżę Go o rażące błędy w zarządzaniu. Teraz zdaję sobie sprawę, że nie miałbym do tego żadnych racjonalnych podstaw. Wydawało mi się, że przynajmniej moralność i rozum powinienem mieć po swojej stronie. A On miałby tylko swoją moc. Dzięki Bogu, przeżyłem wystarczająco długo, by zdać sobie sprawę, że nie miałbym wsparcia nawet moralności ani rozumu.

Bóg stworzył świat taki, jaki stworzył. Mógł stworzyć lepszy (choć nie najlepszy), ale nie zrobił tego. Reszta jest tajemnicą. I nie ma powodów, dla których miałby ją dla mnie odsłaniać. To jest, jak myślę, ostateczne znaczenie Księgi Hioba ze Starego Testamentu. I niezależnie od tego, czy moglibyśmy, czy nie, odpowiedzieć na pytanie „dlaczego właściwie Bóg nie stworzył świata choć trochę lepszego, niż ten, który stworzył", zakłada ono istnienie Boga jako Stwórcy i nie może służyć jako argument przeciwko istnieniu Boga. Zatem kwestia zła w świecie staje się raczej szczególną tajemnicą dla wierzącego, niż argumentem przeciwko istnieniu Boga.

Możemy powiedzieć, że Bóg jest dobry. Ale Jego dobroć jest dla nas powiązana z Jego byciem źródłem wszystkich dobrych rzeczy (św. Tomasz). Poza tym nie możemy wiedzieć, co może oznaczać „z punktu widzenia Boga" stwierdzenie, że Bóg jest dobry. Oczywiście, mieści się tu także kwestia, czy możemy mówić, że Bóg jest zły, jako źródło

wszystkich złych rzeczy. W pewnym sensie można powiedzieć, że Bóg jest źródłem wszystkich złych rzeczy, jako że istnienie świata jest warunkiem istnienia zła, a Bóg jest źródłem istnienia absolutnie wszystkiego, co istnieje. W tym sensie Bóg jest także

przyczyną naszych aktów wolnej woli[3]. Jednak nie oznacza to, by Bóg w jakimś sensie byłby moralnie odpowiedzialny za zło, a Jego związek ze złymi rzeczami nie musi być we wszelkich aspektach taki sam, jak Jego związek z rzeczami dobrymi. Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było dobre. Idąc za pewnym nurtem tradycji katolickiej, jaką odnajdujemy u św. Augustyna i św. Tomasza, Herbert McCabe twierdzi[4], że grzech jest brakiem, i jako taki jest niepowodzeniem po stronie grzesznika w byciu takim, jakim być powinien. Niepowodzenia są negatywne, a Bóg nie tworzy negacji. Przykładowo, niegodziwość Hitlera opierała się na jego niepowodzeniu w staniu się tym, kim mógłby być, i manifestowała się w czynach samego Hitlera, które nie dorównywały jego możliwościom jako ludzkiej istoty, stworzonej na obraz Boga. Jednakże, chociaż owo „niepowodzenie w byciu tym, kim mógłby być" i „niedorównywanie swoim możliwościom" Hitlera było uzależnione od istnienia świata i w tym sensie zależne od Boga, nie było przez Boga stworzone. „Niepowodzenie" i „niedorównanie" to negacje, negatywne właściwości czynów samego Hitlera. Nie są to więc istniejące, tj. stworzone, rzeczy. Bóg nie jest za nie odpowiedzialny Zatem grzech jako taki nie jest czynem Boga. Kwestią dyskusyjną pozostaje także, w jakim stopniu tak zwane „zło naturalne", jak wybuchy wulkanów czy tornada, jest w ogóle złem samo w sobie.

Ponieważ powyższe rozumowanie jest bardzo istotne, spróbuję je teraz podsumować.

1. Bóg nie mógł stworzyć świata najlepszego z możliwych, gdyż przy nieskończonej ilości możliwych światów żaden faktycznie stworzony świat nie może być najlepszym z możliwych.

2. Faktycznie Bóg nie stworzył, co jasno widać, świata lepszego niż ten, który stworzył. Czy powinien był tak uczynić? Jeśli odpowiemy „tak", trudno ujrzeć, jaka miałaby być moc owego „powinien", jeśli nie moralna. Innymi słowy, jeśli Bóg jest dobry, jest moralnie zobligowany do stworzenia świata lepszego, niż nasz.

3. Ale jeśli Bóg jest moralnie zobligowany do stworzenia świata lepszego niż nasz, w takim razie nie podołał swoim moralnym zobowiązaniom. Czyli - nie wypełnił swojego zadania. Skoro zatem stworzył tak kiepski świat, choć jako istota wszechmocna mógł stworzyć lepszy, Bóg zachował się źle, niemoralnie. Zatem Bóg nie jest dobry.

4. Jednak kiedy teista mówi, że Bóg jest dobry, w istocie że jest Dobrem samym, jest przy tym zupełnie przekonany, że nie pociąga to za sobą istnienia moralnych zobowiązań Boga. Wszystko, co dobre, pochodzi od Boga. Bóg troszczy się o nas, jak ojciec troszczy się o swoje dzieci. I tak dalej. Wszystko to oznacza, że Bóg jest z natury dobry. Ale Bóg nie czyni tego wszystkiego z powodu moralnego zobowiązania.

5. Skoro Bóg nie działa z moralnego obowiązku, nie możemy powiedzieć, że nie wypełnił swojego obowiązku. Jak można mówić, że Bóg podlega jakimkolwiek moralnym zobowiązaniom, których mógłby nie dopełnić? Wydaje się, że jako Bóg, nie podlega On żadnym moralnym obowiązkom, które nakazywałyby mu stworzyć świat lepszy, niż go faktycznie stworzył. Bóg jest dobry, jest wszechmocny, ale stworzył świat taki, jaki stworzył. Nie ma w tym wszystkim żadnej niezgodności.

6. Nawet jeśli to przyjąć, dlaczego mimo to Bóg nie stworzył tego konkretnego świata innym, lepszym światem? Nie mamy o tym pojęcia. W tej chwili jest to tajemnicą. Być może jest to najlepszy świat dla Jego celów. Może być tak, że ostatecznie ujrzymy, jak wszystko obraca się na dobre. A może nie. Bóg nie ma żadnego obowiązku wszystkiego nam wyjawiać. Ale nadal Bóg jest Bogiem. Koniec kwestii.

W katolickim czasopiśmie *The Tablet* (numer z 18 grudnia 1999 roku) benedyktyński mnich, ojciec Mark Barrett, wyznaje zrozpaczonemu przyjacielowi, który pyta: „gdzie w tym wszystkim jest Bóg?", że nie ma pojęcia, i że „Bóg jest bydlakiem i często na niego wrzeszczę". Czy to szokujące? Czy to znaczy, że wierzyć w Boga byłoby głupotą? Ojciec Barrett dodaje: „czasami nie wierzę w Boga". Jednak jeśli to przemyślimy, nie będzie to wcale takie wstrzą-

sające. To bardzo ludzkie i zupełnie się zgadza z Bogiem, jakiego znajdujemy nie tylko w Biblii, ale także w myśli kogoś takiego jak św. Tomasz z Akwinu. Przypomina mi to opowieść o Żydach z obozu koncentracyjnego, którzy, uznawszy Boga winnym niewytłumaczalnego i karygodnego opuszczenia swego ludu, powrócili do wieczornej modlitwy. To było w najwyższym stopniu konsekwentne. Nic z tego, jak myślę, nie jest niezgodne z Bogiem, w którego uwierzyłem. Hugo Gryn, później najsłynniejszy rabin w Wielkiej Brytanii, obiecał poświęcić swoje życie Bogu, jeśli On ocali jego samego i jego rodzinę z opresji Oświęcimia. Gryn dotrzymał swojej części umowy. Bóg nie. Ale kto mówi, że Bóg ma dotrzymywać umów? I co by to właściwie miało znaczyć - zawierać umowę z Bogiem? Co byśmy mieli przez to rozumieć?

Bóg stworzył świat taki, jaki stworzył. Z pewnością mógł stworzyć świat lepszy. Jakiegokolwiek świata by nie stworzył, zawsze mógłby stworzyć lepszy. Nie wiemy, dlaczego nie stworzył świata lepszego niż ten. Z naszego punktu widzenia byłoby całkiem konsekwentne użalać się nad tym, jaki ten świat jest, gdy widzimy jak okropne rzeczy zdarzają się ludziom, ewidentnie bez ich winy, a tylko dlatego, że „taki właśnie jest ten świat". Z naszego punktu widzenia, akceptując istnienie Boga, moglibyśmy mówić (metaforycznie oczywiście), że „Bóg to bydlak", bo nie zrobił tego, co według nas powinien był zrobić (tj. stworzyć lepszy świat). Albo możemy czasem myśleć, że może Bóg nie istnieje. Jednak możemy równie konsekwentnie - i twierdzę, że także racjonalnie - powrócić potem, pod wpływem naszego rozumowania i doświadczeń, do wiary w Boga. Można by tutaj przytoczyć niezwykłą pokorę i mądrość co do kwestii zła, jaką znajdujemy u zmarłego niedawno kardynała Basila Hume'a:

> Będąc na tym świecie, nie jestem w stanie go zrozumieć. Ale to nie wpływa na moją wiarę. Wierzę, że jesteśmy istotami upadłymi, że życie ludzkie jest zawsze w rękach innych upadłych ludzi, i gdy stykam się z takimi koszmarami jak obozy koncentracyjne itp., nie mogę ze swojej pozycji winić za nie Boga[5].

79

Zawsze uważałem, że tego rodzaju myślenie to zwykłe wymówki i całkowite rozmijanie się z problemem. Nie wyobrażałem sobie, jak można nadal wierzyć w Boga pod takimi warunkami. Teraz myślę, że ten rodzaj myślenia, jaki prezentuje Basil Hume, jest absolutnie słuszny. Bóg, w którego wierzymy, jest prawdziwie dobry i troszczy się o nas. Jest źródłem wszystkiego, co dobre, i jest zaangażowany w świat przez Swojego Syna, Jezusa, który umarł w tak okrutny sposób. Bóg w istocie jest wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry. Ale jest niepojęty. Wiemy, że Bóg jest dobry i troszczy się o nas. Ale, razem z Akwinatą, nie wiemy co właściwie mówimy - co to oznacza „z punktu widzenia Boga" - gdy mówimy, że Bóg jest dobry i troszczy się o nas. Nic nam się nie należy. To, że cokolwiek w ogóle istnieje, to cud. Fakt, że jest to coś dobrego jest zadziwiający.

Natura Boga to niewyjaśniona tajemnica. Znamy Go tylko z Jego czynów. Z naszego punktu widzenia, mógłby stworzyć lepszy świat. Mówimy „Bóg to bydlak". Wrzeszczymy na Niego często. Czcimy i kochamy Boga, jak powinniśmy. A On kocha i zbawia nas. Ale z własnej woli - nie „jak powinien"!

4. MEDYTACJA NAD SŁODKIM PĄCZKIEM

Gdy czytamy historię życia Basila Hume'a, znajdujemy (jak u wszystkich ludzi religijnych) czasy wiary i czasy wątpienia. On także przeszedł przez „ciemną noc duszy". Ciągle niemal nieodparty jest dla mnie ten sposób myślenia, że wątpienie ukazuje prawdę; wiara ukazuje zaledwie spełnienie pragnień. Ale to bezpodstawne. Czemu czas zwątpienia miałby odkrywać prawdę? Czemu miałoby to być prawdą bardziej niż czas wiary, który odkrywa owo kojące uczucie, że ktoś się o nas troszczy? To, że przyjmuję ciemniejszą opcję, z pewnością więcej mówi o mnie samym, niż o prawdzie.

Między optymistą i pesymistą jest różnica komiczna -
Optymista widzi pączek, dziurkę widzi pesymista![6].

80

Basil Hume wolał pączki. Wolał wiarę. I miał do tego prawo. Świat pesymistów (jak świat dziurek w pączkach) nie byłby w ogóle zabawny.

Ale czy byłby w większej harmonii z rzeczywistością?

Pewien wybitny tybetański nauczyciel podszedł raz do mnie, gdy spoglądałem przez okno na wspaniałą brytyjską scenerię *patchworkowych* pól. Kwiaty kwitły, ptaki śpiewały. Owce krążyły spokojnie wśród murawy. W oddali strome zbocza, pachnące starymi ruinami opactw i zamków, mitologią wieków. „Ach, pięknie" - powiedział do mnie łagodnie. „Tak, kiedyś widziałem piękno. Teraz jedyne, co widzę, to śmierć i zniszczenie".

Oczywiście, mój tybetański nauczyciel był zwykle bardzo uprzejmy i współczujący tym rodzajem współczucia, jakie żywi ktoś, kto widzi to, czego nie widzą inni. W końcu, buddyjskie współczucie pragnie ocalenia wszelkich żywych istot, nawet wijących się robaków i oślizłych karaluchów z kieratu cierpienia, śmierci i zniszczenia. Ale wskazanie na możliwość wyzwolenia i współczujące odniesienie do innych nie jest żadną odpowiedzią dla tych, którzy określają buddyzm jako pesymistyczny Bo wygląda na to, że te cechy buddyzmu są implikacją owego pesymizmu.

Oczywiście, pączki mają dziurki*. Być może w tym przypadku realizm nie jest pesymizmem? Ale czy spojrzenie tego Tybetańczyka było bliższe rzeczywistości? Czy to lepszy sposób widzenia rzeczy? I czy jest to głębszy, gruntowniejszy, bardziej duchowy wgląd w świat? Czy powinienem chcieć posiadać zdolność widzenia rzeczy w ten sposób? Czy powinienem płakać nad tym, jak słaba była moja praktyka buddyjska, że choć próbowałem z całych sił, nie byłem do tego zdolny? Co jest lepsze - widzieć pączek czy dziurkę? Aby być w zgodzie z prawdą, dobrze jest widzieć obydwa. Ale wi-

* Oczywiście, pączki brytyjskie (a właściwie amerykańskie), przyrządzane na bazie twarogu (a nie drożdży, jak tradycyjne polskie pączki), z powodu kształtu nazywane u nas czasem „oponkami", lub z angielska „donatami" (przyp. tłum.).

dząc pączek, w istocie widzimy obydwa. Na czym powinniśmy się skupić, co powinno determinować nasze życie (i naszą śmierć) ?

> Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego; bo tu jest twoje życie ...
>
> (Pwt 30, 19-20)

Wybrać życie. Ten fragment był szczególnie ulubiony przez rabbiego Hugo Gryna, który zmarł na raka kilka lat temu, przeżywszy horror Oświęcimia, gdzie śmierć spotkała jego ojca i brata oraz wielu spośród jego rodziny i przyjaciół. „Za życie!" - to jego zwyczajowy toast. Był aktywny w kampaniach przeciwko siłom nietolerancji, niezrozumienia i totalnego zła, jakie doprowadziły do powstania Oświęcimia. To był prawdziwy realizm.

Czy jest mądrzej koncentrować się na dziurce, ponieważ niedługo wszystko, co pozostanie z pączka, to jego nieobecność, jego skonsumowanie? Nie wiem.

W jednej z Upaniszad, wczesnych tekstów bramińskich (hinduistycznych), czytamy opowieść o dwu ptakach, siedzących na jednym drzewie. Jeden zjada owoce, drugi tylko obserwuje. Odwrotnie niż można by się spodziewać, obraz ten chce przekazać, że ptak obserwujący jest w lepszej sytuacji. Reprezentuje prawdziwe Ja, inne niż owa zaangażowana w codzienność osoba, za którą się uważamy. To Ja jest wyzwolone od wszelkich przywiązań, wolne od wszelkich żądz. Nie potrzebuje owoców codziennego życia. Ten tekst upaniszadowy powstał prawdopodobnie na krótko przed czasami Buddy.

W ostatecznej analizie sądzę, że znaczna część myśli indyjskiej pojmuje końcowy cel duchowy w kategoriach owej samowystarczalności, niezależnie, czy wyraża to w terminach prawdziwego Ja (*atman*) - jak większość indyjskich tradycji - czy w terminach nie-Ja *(anatman),* jak czyni to buddyzm. To nie zaskakuje. Indyjskie społeczeństwo było, i w dużym stopniu jest nadal, sztywno ustruktu-

ryzowane w sieć wzajemnych zależności, obowiązków klasowych i kastowych, które jednoznacznie określały codzienne zachowania. Zaangażowanie społeczne, zachowania społeczne, sieć obowiązków i nieustanne powtórne narodziny były blisko ze sobą

powiązane. Powtórne narodziny mieściły się w sieci zobowiązań. W kategoriach społecznych, indyjskie poszukiwania wyzwolenia z cyklu narodzin wiązały się z odrzuceniem społeczności i obowiązków, jakie ona nakłada na jednostkę. „Odszedł (odeszła) z domu ku bezdomności" - jak ujmuje to typowe buddyjskie wyrażenie. Zależności od innych należy docelowo unikać. Wyzwolenie z ponownych narodzin jest blisko związane z ostatecznym, niemal doskonałym, byciem sobą. W końcu nie potrzebuje się pożywienia pozostałych. Jedzenie i przygotowywanie go jest mocno związane nie tylko z obowiązkami i rolami społecznymi, ale w Indiach także z możliwością rytualnej nieczystości i przez nią obniżenia statusu klasowego i kastowego. Buddyzm się tutaj niczym nie różni, także jest religią przestrzeni. W kategoriach ostatecznego duchowego spełnienia, dla tego, kto je osiągnie, jest to ceł polegający na nieobecności. Nirvana w tekstach buddyjskich jest często przyrównywana do przestrzeni. W najwcześniejszej indyjskiej sztuce buddyjskiej brak jest przedstawień Buddy. Widzimy tylko ludzi, kłaniających się i składających ofiary przed pustym siedziskiem, na którym Budda ostatecznie osiągnął oświecenie. Ale oni nie czczą siedziska, czczą Buddę. On sam jest przedstawiany przez swoją nieobecność. Jest obecny jako Nieobecny, jako przestrzeń - oczko w sieci, którą jest nieoświecenie, w sieci, w której ciągle tkwią wszyscy ludzie naokoło. Ostateczne wyzwolenie jest po prostu nieobecnością, i jest to nieobecność zależności. To przede wszystkim nieobecność zależności od innych, w tym także od Innego, od Boga.

Buddyzm jest tutaj wyraźnie sportretowany jako religia w gruncie rzeczy bardziej dziurki niż pączka. Mimo całego swego poparcia dla współczucia - które ma kierować cierpiących ku błogosławieństwu wolności - stan oświeconego, stan Buddy, z jego własnego punktu widzenia jest stanem zupełnej, kompletnej samowystarczal-

ności. W odniesieniu do czyichś potrzeb i aspiracji jest to kompletna, niezmienna niezależność od innych. Współczucie Buddy to naturalna - w istocie, mówi się o niej jako o spontanicznej - ekspresja, naturalne przepełnienie jego w pełni oświeconego stanu. To współczucie dla tych, którzy nadal cierpią, współczucie, które skieruje cierpiących do błogosławieństwa wyzwolenia. Ale Budda, jako Budda, nie potrzebuje tych innych. Pozostałby nadal Buddą, gdyby się nawet okazało, we wszechwiedzy jego oświecenia, że jest jedynym istniejącym bytem.

W końcowej analizie, wydaje mi się, że ostateczny cel ortodoksyjnego chrześcijaństwa, jakie znamy z historii, jest zupełnie inny. Wyobrażany jest w terminach *wspólnotowych.* To wspólnota, Kościół, ciało, którego głową jest Chrystus, a członkami zbawieni. Nie zaskakuje fakt, że ów wspólnotowy wymiar chrześcijaństwa wyrażany jest codziennie w mszy świętej, w dzieleniu się pokarmem, dzieleniu się ciałem Chrystusa. Chrześcijaństwo wyraża siebie, wizję siebie samego, w terminach kompletnej, doskonałej zależności: od Boga (Innego) i wszystkich członków wspólnoty od siebie nawzajem. Chrześcijaństwo jest religią pączka, nie dziurki. To diametralne przeciwieństwo opisanej wyżej indyjskiej wizji duchowego celu. Chrześcijaństwo to religia z gruntu wspólnotowa, religia rodziny. Wspólnota Kościoła, udoskonalona, jest celem. Kościół nie jest środkiem do jakiegoś wyższego, ostatecznego celu, wyrażanego być może terminami doświadczeń mistycznych. Gdyby istniała tylko jedna jedyna osoba na świecie, cel, jak go określa chrześcijaństwo, byłby niemożliwy do osiągnięcia. Być może dlatego (przynajmniej na ile możemy w ogóle o tym mówić) miało miejsce dzieło stworzenia. Buddyjskie teksty czasem stawiają pytanie, czego brakowało

hipotetycznemu Bogu, że dokonał kreacji. Być może odpowiedź brzmi: nie brakowało Mu niczego. Może to dlatego właśnie stworzył; z pełni Swojej natury. Tworzy dlatego, że jest Bogiem. Naturą Boga jest miłość, a natura miłości jest wspólnotowa. Dla chrześcijan nawet Bóg sam jest wspólnotą, jest Trójcą.

84

Jeśli to, co tu mówię, jest słuszne, to pociąga za sobą implikacje w pewnych ogólnie „mistycznych" sposobach rozumienia chrześcijańskiego celu, w porównaniu z tym, jaki stawia sobie buddyzm. Spotykamy czasem ów cel opisany jako ostateczny, końcowy stan zjednoczenia z Bogiem. Dziś zazwyczaj rozumie się przez to stan psychologiczny, doświadczenie mistyczne jedności z Bogiem. Rzeczywiście, czasem podkreśla się, że jest to stan niedualistyczny i pozapojęciowy. Jako taki, może być porównywalny, a może nawet identyczny, z niedualistycznymi i pozapojęciowymi doświadczeniami odnajdywanymi w innych religiach, choćby w hinduistycznej *adwajta wedancie** czy niektórych formach buddyzmu, jak zen. Być może, podkreśla się, wszystkie religie ostatecznie zbiegają się w tym ostatecznym, niedualistycznym i pozapojęciowym doświadczeniu. Niektórzy ludzie - mistycy - miewają tego rodzaju doświadczenia już w tym życiu. Ale reszta z nas, twierdzi się, jeśli w ogóle osiągnie cel, doświadczy go w jakiegoś rodzaju stanie *post mortem.* Spotkałem się z poglądami, że niektórzy chrześcijańscy mistycy, jak św. Jan od Krzyża, doświadczali owych niedualistycznych stanów i usiłowali opisać to, czego doświadczyli, w terminach ortodoksji chrześcijańskiej, która jest istotowo dualistyczna (Bóg i my - „Ja i Ty" - i nigdy się oboje prawdziwie nie spotkamy). Sedno tego poglądu jest takie, że doświadczenia mistyków takich, jak św. Jan od Krzyża, były podobne, jeśli nie identyczne, z doświadczeniami mistyków, na przykład, buddyjskich, ale buddyści byli lepiej wyposażeni w terminologię ze swojego słownika niedualizmu i pozapojęciowości. Innymi słowy, buddyści precyzyjniej opisali prawdy, doświadczane także przez mistyków chrześcijańskich. Chrześcijanie byli ograni-

* Adwajta wedanta (sanskr.: *advaita vedanta)* - monistyczna (dosłownie „nie- dualna", *admita)* doktryna filozoficzna, wyłożona przez Sankarę (prawdopodobnie VIII/IX wiek). Głównym jej założeniem jest istotowa jedność wszelkiego bytu, tj. Brahmana (absolutu), atmana (duszy jednostkowej) i świata *(jagat).* Osiągnięcie prawdziwej wiedzy (jnana) i bezpośrednie doświadczenie owej jedności równa się wyzwoleniu (przyp. tłum.).

85

czeni swoim intelektualnym słownictwem, swoją dogmatyczną teologią.

Z tego co wiem wynika, że takie spojrzenie może być słuszne, i ostatecznie możemy wszyscy (prawdopodobnie w jakimś stanie *post mortem*) odkryć ten fakt osobiście. Ale z naszego aktualnego poziomu, jako nieoświeconych jednostek, żyjemy teraz w tym świecie, i nie mamy żadnych podstaw, by uważać, iż ów pogląd odpowiada prawdzie. Co ważniejsze, uważam, że gdyby było to spojrzenie prawdziwe, okazałoby się kompletnie destrukcyjne dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Gdyż wpisywanie Boga w niedualność to Jego destrukcja. To destrukcja miłości, a tym samym destrukcja wspólnoty, rodziny.

Być może chrześcijanin, uznający powyższy pogląd za prawdziwy, jest po prostu nieświadomy tego, jak fatalne ma on skutki nie tylko dla tradycyjnej chrześcijańskiej teologii, ale i wszelkich wyobrażeń chrześcijaństwa, jakie istniały u jego początków i w ciągu jego trwania. Podkreślałem, że ostateczny cel ortodoksyjnego chrześcijaństwa ma

być rozumiany stanowczo w kategoriach wspólnotowych. Mówienie o celu religijnym równocześnie jako wspólnotowym oraz w kategoriach niedualności i pozapojęciowości to zwyczajna sprzeczność. Jedno musi ustąpić drugiemu. Wspólnota z definicji wymaga zróżnicowania, a zróżnicowanie zakłada dualność i pojęciowość. To nie jest tak, że tylko teologia chrześcijańska zabrania widzenia celu chrześcijaństwa jako niedualnego i pozapojęciowego. Nie jest to jakieś uprzedzenie Watykanu czy próba zachowania wyobrażenia Boga jako Wielkiego Inkwizytora w politycznych interesach patriarchalnego Kościoła. To, że chrześcijański cel nie może być w ten sposób pojmowany, to kwestia logiki. Jeśli chrześcijaństwo istotowo określa swój cel w kategoriach wspólnotowych - a tak właśnie jest - to logicznie nie może być on interpretowany przy pomocy odwołań do niedualnych i pozapojęciowych doświadczeń. Ostateczny cel chrześcijaństwa nie jest po prostu stanem doskonałości. To nie tylko oglądanie Boga. Nie jest to po prostu (by użyć fundamentalnego terminu Kościoła wschodniego) „prze-

bóstwienie", przez który to termin można rozumieć cokolwiek aktualnie jest w modzie. Rzeczywiście, dla katolika przebóstwienie zachodzi przez istotowe zjednoczenie z Chrystusem w trakcie uczestnictwa we mszy świętej. Chrystus jest pokarmem. Człowiek staje się tym, co spożywa. Jednak ostatecznym celem chrześcijaństwa jest wspólnota chrześcijańska, określana jako „nowe niebo i nowa ziemia" (2 P 3, 13). Ostateczny cel jest z gruntu wspólnotowy, gdyż chrześcijańska wizja historii jest jak pieśń, mówiąca o miłości pomiędzy Bogiem i Jego ludem[7].

Hebrajska wizja historii, którą na pewno podzielał Jezus, i którą odziedziczyli pierwsi chrześcijanie, zawsze pojmowała ostateczny cel w kategoriach wspólnoty, związków Boga z Jego ludem, a nie w kategoriach stanów mentalnych czy doświadczeń mistycznych. Doświadczenia jako takie, są z gruntu prywatne. Takie uprzywilejowanie doświadczeń oznacza przedłożenie indywidualności ponad wspólnotę. Jeśli wyraża się cel w odniesieniu do niedualnych doświadczeń, ostatecznie oznacza to przedkładanie samowystarczalności - faktycznie samoabsorbcji - ponad stan, w którym sama istota człowieka jest dogłębnie powiązana ze społecznością, z innymi. To cel w istocie subiektywistycznej, a nie wspólnotowej wizji religii. Nie zaskakuje chyba, że brytyjski buddysta Stephen Batchelor wybrał dla jednej ze swych pierwszych książek o filozofii buddyjskiej tytuł A*lone With Others (Sam wśród innych).* Z tego punktu widzenia, nawet będąc z innymi pozostaje się samotnym, otoczonym, pochłoniętym przez własną samowystarczalność. Powiedziałbym, że w nowoczesnym chrześcijaństwie zazwyczaj owa mistyczna, niedu- alistyczna wizja celu zbliża się do źródeł indyjskich, gdzie, jak widzieliśmy, faktycznie ostateczny cel jest opisywany w odniesieniu do samowystarczalności. Ale w rzeczywistości perspektywa chrześcijańska jest dokładnie przeciwstawna, gdyż w niej, nawet jeśli ktoś jest sam, istotowo pozostaje złączony z innymi, we wspólnocie widzialnego i niewidzialnego Kościoła.

Ostateczne spełnienie w miłości (a nie tylko we współczuciu dla tych, którzy teraz cierpią) wymaga zróżnicowania. Dla chrześcijan

Bóg jest doskonałą miłością. I twierdzę, że miłość po prostu nie może istnieć dla kogoś, kto doznaje doświadczeń związanych z nie- dualizmem i pozapojęciowością. Bo

faktycznie, jeśli przez doświadczenie pozapojęciowe rozumiemy doświadczenie, które z natury swojej nie daje się ująć za pomocą pojęć (a nie tylko takie, w którym niepotrzebne jest świadome stosowanie pojęć), a przez doświadczenie niedualne takie, w którym nie ma sensu podział na podmiot i przedmiot doświadczania, wtedy nie wiem, czy cokolwiek właściwie istnieje w stanie mentalnym, charakteryzującym się niedualizmem i pozapojęciowością, i po co ktokolwiek miałby chcieć takich doświadczeń. Doświadczenia pozapojęciowe z istoty swojej byłyby zupełnie nic nieznaczące. Trudno w istocie stwierdzić, czym miałoby się cechować doświadczenie niedualistyczne i pozapojęciowe, jako doświadczenie w ogóle[8]. Jeśliby ktoś miał je jakkolwiek opisać, przy założeniu oczywiście, że jakoś owe „doświadczenia" można zrozumieć, jedyne, co można o nich powiedzieć, to że wszystko, co w nich istnieje, to własna samowystarczalność i samopochłonięcie doświadczającego. Natomiast doskonała miłość wiąże się z rozpoznaniem i szacunkiem dla zróżnicowania w doskonałej harmonii. Wszyscy, którzy kochają, wiedzą o tym. Zróżnicowanie z definicji jest dualistyczne, a jego opis z definicji wymaga opracowania pojęć. „Nasze ostateczne zbawienie nie będzie jedynie indywidualne, ale wspólne, w doskonałym zjednoczeniu z Chrystusem i całą ludzkością, w Nim zjednoczoną"[9]. „Niebo to wieczna Wielkanoc"[10].

Zatem chrześcijańska idea celu jako istotowo wspólnotowego (wywodząca się z żydowskiej wizji i teologii ostatecznego celu, tj. eschatologii), i chrześcijańska idea Boga jako miłości, są ze sobą nieodłącznie związane. Obie zakładają całkowitą niemożliwość (sprzeczność) interpretacji (ortodoksyjnego) chrześcijańskiego celu w kategoriach mistycznych doświadczeń, charakteryzujących się niedualnością i pozapojęciowością. Nacisk na taką interpretację równałby się destrukcji ortodoksyjnego chrześcijaństwa, jakie kształtowało się w historii od swych początków. Jeśli św. Jan od

Krzyża przeżywał tego rodzaju doświadczenia, nie miały one nic wspólnego z celem chrześcijaństwa. W stanie niedualności i poza- pojęciowości nie może istnieć żadna relacja, więc także relacja z Bogiem ani z innymi ludźmi. Miłość Boga i miłość bliźniego - dwa przykazania miłości - stałyby się wtedy niemożliwe w jakimkolwiek z sensów, jaki nadawało im chrześcijaństwo od samych swych początków.

Cel doskonałej wspólnoty, jak mi się wydaje, oferuje możliwość, że ja i ci, których kocham i szanuję takich, jakimi są, przetrwamy w jakimś niewyobrażalnie cudownym stanie, w którym będziemy oglądać i kochać siebie nawzajem oraz Boga, takiego, jakim jest, na wieczność. Oferuje nadzieję. Nawet jeśli byłbym zdolny do osiągnięcia stanu doskonale samowystarczalnego samopochłonięcia w wyniku doświadczenia niedualnego i pozapojęciowego, nie jestem pewien, czy powinienem tego chcieć. Czym by to było dla mnie? Tego rodzaju stan jest także niewyobrażalny, ale niewyobrażalny dlatego, że nie wiem, co właściwie miałbym sobie wyobrażać. Jak by to miało wyglądać? Pewnie byłoby to jak nic?

Możemy dokonać wyboru. Możemy przyjąć jako ostateczny cel doskonałą wspólnotę w związku miłości z Bogiem i naszymi bliźnimi, albo mieć niedualne i pozapojęciowe doświadczenia. Ale nie można mieć naraz jednego i drugiego. Wykazywałem, że to kwestia logiki. Nie możemy mieć naraz chrześcijaństwa i buddyzmu, jeśli „chrześcijaństwo" pojmujemy zgodnie z jego tradycyjnym znaczeniem. Po raz kolejny stajemy zatem przed wyborem.

5. ŚWIADOMOŚĆ, JA, MORALNOŚĆ I INNE SPRAWY

W ostatecznym rozrachunku buddyjska ontologia zawsze powraca do zależności spraw codziennych od pewnego rodzaju świadomości. Rzeczy codzienne są konstruktami pojęciowymi, a proces konstrukcji pojęciowej jest oczywiście procesem z istoty swojej mentalnym. Pociąga to za sobą fakt, że z tego punktu widzenia także

i inni ludzie są w jakimś sensie zależni od świadomości. Czyjej świadomości? Myśl buddyjska ma naprawdę wielki problem z uniknięciem solipsyzmu. Na ile przyjmuję, że inni w ogóle istnieją, na tyle muszę uznać, że istnieją oni w zależności od mojej świadomości. Odpowiednikiem prymatu świadomości w buddyjskiej ontologii jest prymat wrażeń w buddyjskiej soteriologii. W ostatecznej analizie, soteriologia buddyjska sprowadza się albo do osiągania pozytywnych, albo unikania negatywnych wrażeń (tj. doświadczeń). Znowu jest to skierowanie ku całkowitej prywatności. Zakłada ono gnozę (*jnana*) lub wgląd *(vipaśyana)*, a w gruncie rzeczy przebudzenie (*bodhi*), z którego otrzymujemy takie określenia jak *bodhisattva* i *buddha.*

Oczywiście, buddysta by się z tym nie zgodził. Prymat świadomości nie oznacza prymatu mojej świadomości. Soteriologia nie jest egoistyczna, gdyż buddyzm opiera się na centralnej pozycji nie-Ja *(anatman).* Jednak trudno jest pojąć, w jaki sposób dane mi rzeczy miałyby zależeć od świadomości, jeśli nie ma to być moja świadomość. Musi to być czyjaś świadomość. Nie ma dla mnie sensu mówienie o tym, że rzeczy są dane, jeśli nie ma to oznaczać, że są dane mnie. Nie istnieje nic takiego jak świadomość abstrakcyjna. Podobnie, na czym opiera się buddyjska soteriologia, jeśli nie na dążeniu do pozytywnych wrażeń (przez co rozumie się wszelkie doświadczenia), i unikaniu wrażeń negatywnych, przez kogoś? Wyzwolenie, stan Buddy, czy cokolwiek - jest osiągane przez kogoś. A któż by to mógł być, jeśli nie ja? Buddyzm kładzie wielki nacisk na konkret, na tu-i-teraz, na jednostkę z jej cierpieniem i możliwościami. Buddyzm albo podkreśla prymat indywidualnej świadomości i jej wrażeń, albo wytycza drogę od indywidualności ku abstrakcji. Ale, jak stwierdził Kartezjusz, w przypadku doświadczeń abstrakcje są trudne do zweryfikowania w rzeczywistości. Nie ma czegoś takiego, jak abstrakcyjny ból.

Zatem niezależnie od tego, czy wchodzące w grę doświadczenia mają charakter niedualności i pozapojęciowości (jakkolwiek by to rozumieć), czy nie, muszą to być doświadczenia indywidualnej oso-

by. W przeciwnym razie nie można wyrażać ich terminami świadomościowymi. W rzeczywistości nie mogą istnieć doświadczenia oderwane od podmiotu doświadczającego. Zatem, w sensie, w jakim używam tutaj tego terminu, muszą podlegać jakiemuś „ja" (doświadczanej osobie -*pudgala),* jeśli nie Ja *(atman).* W ten czy inny sposób cel wymaga pracy nad sobą i opisywany jest terminami dotyczącymi samozaangażowania. To właśnie często jest przywoływane jako największy walor buddyzmu. Spływa wprost na ziemię w najbardziej bezpośrednim z indywidualnych doświadczeń.

Z tym samym mamy do czynienia nawet tam, gdzie (jak w buddyzmie mahajany), celem jest osiągnięcie stanu Buddy dla dobra wszystkich istot czujących. Osiągnięcie doskonałego stanu Buddy może odnosić się wyłącznie do czyjegoś umysłu, a ostatecznie

dobro wszystkich czujących istot włącza także ich umysły. Zatem w takim sensie, w jakim mówię „ja", także „inny" - na tyle, na ile mamy na myśli inne istoty czujące - również może być wyrażony przez „ja". Zarówno „ja" jak „inny" są dla buddysty ważne w odniesieniu do jego przyjemnych i nieprzyjemnych doświadczeń.

Być może w całym buddyzmie tylko jeden myśliciel, wielki japoński buddysta Shinran (1173 - 1262) rozumiał, jakie to niesie konsekwencje. Skupienie na swoich własnych doświadczeniach - cała ta medytacja - nie uniknie ostatecznie zarzutu jednostkowości. Dla Shinrana oznacza to, że nic z tego, co ktoś czyni, nie może przynieść oświecenia, bo oświecenie jest z istoty poza indywidualnością. Gdy się ostatecznie pojmie, że nie można go osiągnąć, gdy ostatecznie porzuci się myśl o swojej własnej zdolności do osiągnięcia oświecenia, wtedy Inny, którym jest Amitabha Budda, zajaśnieje z głębi istoty jednostki, skąd przez cały czas jaśniał, w pełni oświecony. To odwrót od mocy „ja" *(jiriki)* do mocy „innego" *(tariki)*. To właśnie Shinran nazywa wiarą *(shinjin).* Wiara to owo porzucenie, które zachodzi na najgłębszym poziomie, gdy jednostka ostatecznie przekracza wszelką jednostkowość dzięki zrozumieniu, że nawet próba osiągnięcia oświecenia jest subtelną formą indywidualizmu. Ujmując to moimi słowami - każde opieranie spraw ostatecz-

nych na doświadczeniach samozaangażowania, na subiektywności, ostatecznie kryje w sobie indywidualizm.

W gruncie rzeczy jednak Shinran także myśli o celu w terminach, które ja określiłbym jako „kategorie jaźniowe". Budda Amitabha rozbłyska przecież z wewnętrznej głębi jednostki. Ten Inny zawsze tam był, już oświecony. Inny jest samą naturą Buddy, ale, na ile może być wyrażony przy użyciu terminów psychologicznych, jest czyjąś własną naturą Buddy. W największej, najbardziej wewnętrznej głębi osoby, poza jednostkowością, tak że nie można nawet mówić o niej jako „swojej własnej", tkwi natura Buddy, odwiecznie nieskażona. Jej promieniowanie zostało stłumione przez wysiłki indywidualności, w tym także próby osiągnięcia oświecenia. Ale w jakimś sensie jest to powiązane z kategoriami umysłu, świadomości, psychologizmu. I jest to w jakimś sensie czyjeś własne osiągnięcie wyzwolenia.

Shinran słusznie zauważa, że transcendowanie ja i innego powoduje zajaśnienie (łaskę) Innego. Ale ja i inny, ja sam i inne czujące istoty, jesteśmy wszyscy bytami przypadkowymi, zatem stworzonymi. Skupienie wyłącznie na ich powodzeniu oznacza ostatecznie prymat doświadczeń, co z kolei implikuje postawę hedonistyczną (egoistyczną). Inny, którym jest Bóg Stwórca, należy do zupełnie innego porządku i powiedziałbym raczej, że skupienie się na Bogu oznacza wybawienie od wszelkiego prymatu dawanego doświadczeniom, wrażeniom, nawet najbardziej subtelnym doświadczeniom mistycznym.

Jak możemy się wydostać z egoistycznego koła ku innym? Zgadzam się całkowicie z komentarzem papieża Jana Pawła II, który w swej ostrej krytyce współczesnego relatywizmu zauważa:

> Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpaczy osamotnię-

nia. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną[11].

To, co papież nazywa tutaj „bytem", to coś, co stoi poza obszarem subiektywnych wrażeń. Opierając się na subiektywności, buddyzm miał zawsze duże trudności w przekroczeniu podmiotu ku innemu. Tylko uciekając od uprzywilejowania osobistych doświadczeń można odnaleźć Boga, i tylko opierając się na Bogu jako Innym można odnaleźć innych w odniesieniu do nich samych. Tylko na odnalezieniu innych w odniesieniu do nich samych, w świetle obowiązków i odpowiedzialności ugruntowanych ontologicznie w Bogu, można ostatecznie oprzeć moralność (tak, jak wszelkie byty ostatecznie można oprzeć jedynie na Bycie samym). Moralne dotarcie do innego odbywa się dzięki ontologicznemu i soteriologicznemu skokowi ku Innemu. Rzeczy nie są wcale oparte na świadomości, ale na zasadniczym Innym, na Bogu. Gdy inni oparci są na Innym, rzeczy unikają zależności ode mnie i tego, co moje. Przekraczamy w ten sposób subiektywność, solipsyzm i towarzyszącą temu jednostkowość, a dokonujemy tego przez odwołanie się do czegoś innego, czegoś niewyobrażalnie różnego, w czym zarówno ja, jak i inny jesteśmy ugruntowani. Opieramy innych na Bogu, i obiektywna moralność staje się możliwa w innych.

Nazywam to skokiem, bo jest to skok poza siebie samego. To bardzo trudne w kulturze opartej na prymacie indywidualnych wrażeń i samozaspokajania się. Zastanawiam się czasem, czy obecna popularność buddyzmu nie jest przypadkiem wyrazem tego podkreślania osobistych doświadczeń, i w gruncie rzeczy stanowi symptom problemu, a nie odpowiedź na niego.

Prawdziwy Inny, poza mną i tym, co moje, jest Bogiem - ostatecznym całkowitym Innym - odpowiedzią na pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, Bogiem, który sam siebie objawił. To nie abstrakcja, ale najrealniejsza rzeczywistość. Jako taki, jest On By-

tem samym. Inni, oparci na Bogu, także przestają być abstrakcjami, a moralność przestaje być tylko czczą gadaniną, mającą zasłaniać indywidualizm.

6. ZBYTECZNOŚĆ CIERPIENIA

Punktem wyjścia buddyzmu, historycznie i ideowo, jest uznanie cierpienia za niepożądane. W gruncie rzeczy to dlatego właśnie buddyzm skupia się na transformacjach świadomości. Cierpienie to kwestia doświadczeń. Kluczem do przemiany doświadczeń z negatywnych (cierpienie) na pozytywne jest przemiana umysłu z trzech stanów negatywnych: pożądania, nienawiści i złudzenia, w ich przeciwieństwa: altruizm, miłość i mądrość. Owocem tego jest szczęście, przezwyciężenie wszelkiego cierpienia. Gdyby więc wszechmocny, wszechwiedzący i wszechdobry Bóg miał stworzyć świat, czymś niewyobrażalnym byłoby, żeby stworzył świat zawierający cierpienie.

Dalaj Lama często rozpoczyna swoje nauki od aksjomatu mówiącego, że wszyscy pragniemy szczęścia i unikamy cierpienia. Ta utylitarna zasada dostarcza mu

zwyczajowej, ludzkiej bazy w jego podejściu do religii i pluralizmu religijnego. Głównym celem, jaki sobie wytycza religia jest przyniesienie szczęścia i unikanie cierpienia[12]. To religia istnieje dla ludzkości, a nie na odwrót. To właśnie podejście kryje się za tak szanowanym, bezpośrednim skupieniem się przez Dalaj Lamę na życzliwości i współczuciu, niwelującym różnice pomiędzy religiami, które występują głównie w kwestiach według niego nie będących zasadniczymi. Doktrynalne różnice między religiami, jak choćby to, co Dalaj Lama nazywa „teorią Boga", są nieistotne.

Ale czy na pewno to wszystko jest takie oczywiste? Sugerowałem wcześniej, że można bronić wiary w istnienie Boga, jako co najmniej tak samo racjonalnej, jak Jego zaprzeczenie w buddyzmie. Zobaczyliśmy także, że nie mamy podstaw twierdzić, iż koniecznie

94

pociągałoby to za sobą fakt, iż wszechmocny, wszechwiedzący i wszechdobry Bóg nie stworzyłby świata zawierającego cierpienie. W tym przypadku w ogóle nie możemy wiedzieć teoretycznie, jaki świat stworzyłby Bóg wszechmocny, wszechwiedzący i wszechdobry. Wszystko, co wiemy, to tylko to, że mamy świat taki, jaki mamy. To ten świat musimy jakoś pojąć, z Bogiem czy bez Niego. Niektórzy wybierają z Bogiem.

Przyjmując to, wydaje mi się, że możemy także podważyć hipotezę o zbędności cierpienia. Właśnie czytałem napisaną przez Evelyna Waugha historię męczeństwa Elżbiety Katolickiej i świętego Edmunda Campiona. Wydaje mi się oczywiste, że katoliccy kapłani, którzy powrócili do protestanckiej Anglii, by skrycie doradzać swoim towarzyszom, spodziewali się, a w gruncie rzeczy nawet oczekiwali męczeństwa. Pragnęli świadczyć o swojej wierze przez spokój, zachowany podczas wieszania, topienia i ćwiartowania, co, jak mogę sobie wyobrazić, musi sprawiać ból. Zatem Campion i jego towarzysze pragnęli doświadczyć cierpienia.

Oczywistą na to odpowiedzią będzie, że wcale nie pragnęli oni cierpienia, jakie się z tym wiązało. Pragnęli powtórnego nawrócenia Anglii albo korony męczeńskiej lub czegokolwiek tego rodzaju. W każdym razie, pragnęli czegoś, co byłoby dla nich szczęściem. Cierpienie było jedynie nieusuwalnym środkiem prowadzącym do tego celu. Faktycznym motywem ich działań było pragnienie szczęścia. Ale czy na pewno? Wcale nie wydaje mi się to oczywiste. Z pewnością nie tak chrześcijanin oceniałby motywy postępowania męczenników. Ich celem było wypełnianie woli Bożej. Nie dlatego, że to prowadzi do szczęścia, bo dla teisty wypełnianie woli Bożej jest celem samym w sobie. Utrzymywanie, że wypełnia się wolę Bożą dla jakiegoś innego powodu, to krańcowe niezrozumienie teologii i psychologii teizmu. Chrześcijanin nie wypełnia (w każdym razie nie powinien) woli Bożej dla jakiegoś przyszłego zysku, jakiejś swojej przyjemności. Gdyby wola Boża była wypełniana dla osiągnięcia jakiegoś hedonistycznego celu, w istocie nie zostałaby w ogóle wypełniona.

95

To, co chcę teraz powiedzieć, jest w istocie bardzo proste: jeśli Bóg istnieje - Bóg taki, jakim Go pojmuje tradycja chrześcijańska - i jeśli ktoś jest chrześcijaninem, wtedy niemożliwe jest wystąpienie takich okoliczności, w których wypełnianie woli Bożej byłoby czymś złym. W tym sensie wypełnianie woli Boga jest dla chrześcijanina absolutnym imperatywem. Biblia opisuje to wielokrotnie. Wola Boża jest z etycznego punktu widzenia poza dyskusją. Jeśli tak jest, wtedy kwestia, co może spowodować w

życiu danej osoby lub innych faktyczne wypełnienie woli Bożej, jest incydentalna i jako taka w ogóle nieistotna. Co oznacza, że także kwestia szczęścia jest nieistotna. Jeśli z wypełnienia woli Bożej rodzi się szczęście, jest ono nieprzewidziane, stanowi więc akt całkowicie niezasłużonej łaski Boga. Chrześcijaństwo nie dotyczy szczęścia. Chrześcijaństwo więc zupełnie nie jest dla ludzkości. Chrześcijaństwo dotyczy Boga.

Przypuśćmy, że Bóg stworzył świat, w którym za każdym razem, gdy wypełnia się Jego wolę, powoduje to cierpienie. Nawet w tych warunkach, ponieważ jest Bogiem i ponieważ jest Stwórcą, Jego wola nadal musiałaby być wypełniana. Chrześcijanin jako taki po prostu pragnie wypełniać wolę Boga. Gdy robi to, dzieje się tak dlatego, ponieważ wierzy w Boga, a Bóg jest Bogiem. Koniec kwestii. Chrześcijanin wyszedł poza krąg własnych doświadczeń. Ten Inny, którym jest Bóg, byt konieczny, jest sam w sobie także wystarczającym i kompletnym wyjaśnieniem. Edmund Campion był przygotowany na cierpienie i w tym sensie go pragnął, po prostu dlatego, że uważał (słusznie lub nie), iż tego właśnie pragnie Bóg. Gdyby Bóg stworzył świat wypełniony samym cierpieniem i tam umieścił Campiona, ten pragnąłby cierpienia, skoro tego chce Bóg. To nieprawda, że wszyscy chcemy tylko szczęścia i unikania cierpienia. Jest coś bardziej podstawowego niż unikanie cierpienia. Teista próbuje wyrazić to za pomocą raczej niepopularnej idei obowiązku - przede wszystkim i głównie wobec Boga, a potem także wobec bliźnich. Winniśmy Bogu posłuszeństwo, i w obliczu Boga mamy także obowiązki wobec naszych bliźnich, obowiązki troski, uwagi i szacunku.

96

Właściwie być może jest jakiś związek pomiędzy hedonizmem nowoczesnego świata - aksjomatycznie przyjmowaną prawdą, że wszystko sprowadza się do przyjemnych doświadczeń i unikania cierpienia - a moralnym upadkiem, odczuwanym przez wielu we współczesnym społeczeństwie, upadkiem szacunku dla innych. Wydaje mi się, że moralność balansuje między mówieniem o prawach a mówieniem o odpowiedzialności, o obowiązkach. Jednak podczas gdy prawa są podatne na redukcję egoistyczną („moje prawa do *mojego* szczęścia"), obowiązki i odpowiedzialność wymagają uznania innych i skupienia się na ich dobru. Prawa i obowiązki nadawane są przez społeczeństwo i teoretycznie istniejąca jednostka bez obowiązków nie miałaby również praw. Wydaje mi się również, że istnieje jakaś korelacja pomiędzy prawami i obowiązkami, taka, że jeśli ktoś odwołuje się do swoich praw w konkretnej sprawie, zawsze może też odnieść się do odpowiednich obowiązków. Gdy wystąpi jakieś niedopełnienie obowiązków, w tym samym stopniu może także nastąpić ograniczenie praw.

Jeśli istnieją jakieś wzajemne relacje między prawami i obowiązkami dla członków danej grupy społecznej - a prawa i obowiązki mają sens wyłącznie w obrębie jakiejś grupy społecznej - to może to mieć interesujące konsekwencje w obrębie naszych obecnych dociekań. Mogłoby to oznaczać, że skoro Bóg nie jest członkiem żadnej grupy społecznej, nie może mieć żadnych praw ani obowiązków. Dlatego też, jak już widzieliśmy, nie mamy żadnego prawa oskarżać Boga o niedopełnienie obowiązku stworzenia świata innego, niż faktycznie stworzony. Bóg zatem nie jest niemoralny. Nie ma wobec nas żadnych obowiązków. Tak samo nie mamy żadnego prawa oczekiwać, by świat istniał w jakikolwiek sposób inny, niż istnieje. Ale to oznacza także, skoro Bóg nie ma żadnych obowiązków, że nie ma prawa oczekiwać od nas czci i posłuszeństwa. Czy to stanowi problem? Nie wydaje mi się. Oczywiście, że możemy mieć obowiązki wobec tych, którzy nie są członkami naszej społeczności (myślę choćby o gościnności dla

obcych), i którzy jako tacy nie mogą mieć żadnych praw. Zatem dla mnie wygląda to tak, że choć

Bóg nie ma praw do czci i posłuszeństwa, my nadal mamy obowiązek czcić i być posłusznymi Bogu[13].

Powinienem jeszcze pokrótce wspomnieć o kolejnej implikacji, jaka wyłania się z korelacji praw i obowiązków członków danej społeczności. Wydaje się, że nie możemy mówić o zwierzętach, że posiadają jakieś obowiązki. A jeśli nie można mówić o obowiązkach zwierząt, to myślę, że także mówienie o prawach zwierząt nie ma sensu. A jeśli można sensownie mówić o prawach zwierząt, analogicznie sensowne powinno być mówienie o obowiązkach zwierząt i o ewentualnym zaniedbaniu przez nich tych obowiązków, tj. zachowaniu niemoralnym. I jeszcze jedna jest implikacja związku obowiązków z prawami. Powinien on także nie pozwolić na prawidłowe mówienie o prawach nienarodzonego dziecka, albo kogoś w stanie nieodwracalnej śpiączki. Żadne z nich nie może mieć obowiązków. Ale my sami mamy obowiązki wobec zwierząt czy nienarodzonego dziecka, choć równocześnie ani zwierzęta, ani nie- narodzeni nie mają żadnych praw. Sprzeniewierzymy się swoim obowiązkom jeżeli, przykładowo, upieczemy kota w kuchence mikrofalowej. Zachowamy się wtedy wyjątkowo niemoralnie, bo wystąpimy w wyraźny sposób przeciwko naszemu obowiązkowi nie-krzywdzenia niewinnych, a nie dlatego, że pogwałcimy prawo kota do bycia niekrzywdzonym. Obowiązek niekrzywdzenia niewinnych jest fundamentalny dla społeczności, a my żyjemy w społeczności. Można dowodzić, że całe nasze zachowanie wobec zwierząt i płodów, jakie chcielibyśmy zapewnić, mówiąc o ich prawach, mogłoby być zabezpieczone przez odwołanie się do naszych obowiązków. Jestem tutaj pod wpływem tego, w jaki sposób w klasycznych Indiach cały system społeczny był oparty raczej na obowiązkach (Dharma), niż na prawach. Wolę odwoływać się do naszych obo-wiązków wobec np. zwierząt, niż mówić o ich prawach. A to dlatego, że prawa jest o wiele trudniej sprecyzować i ugruntować niż obowiązki. Nie jest dla mnie jasne, co właściwie znaczy, gdy mówimy o „prawach" zwierząt, ani też skąd zwierzęta, jako takie, miałyby wziąć te prawa. Ale można sobie wyobrazić argumenty dowo-

dzące, że członkowie społeczeństwa, jako zaangażowani w społeczność, obarczeni są obowiązkami. Zdaje się, że o wiele łatwiej byłoby argumentować za naszymi obowiązkami jako członków społeczności, jako istot tego właśnie rodzaju, jakimi jesteśmy, czy jakimi chcielibyśmy być (np. cnotliwymi), czy jakkolwiek inaczej, niż za tym, że stworzenia inne niż ludzie, które nie funkcjonują jako członkowie naszej społeczności, czy nie są zdolne się zaangażować w obowiązki członków społeczności, mają jakieś prawa. Zatem powinno się dać wyjaśnić jak, jako ludzie i członkowie konkretnej grupy, do której należymy, mamy obowiązki wobec zwierząt, nienarodzonych dzieci i ludzi pozostających w śpiączce. Można by, na przykład, dowodzić, że mamy obowiązki wobec słabszych członków naszego własnego gatunku i innych gatunków. Mówienie o obowiązkach wyraźnie korzysta z języka moralności, a język ten może stosować się jedynie do istot, które są w stanie wchodzić w szczególne relacje moralne. Ale w tym przypadku mówienie o prawach również może się stosować jedynie w przypadku istot, które są w stanie wchodzić w szczególne relacje moralne.

Dawanie prymatu innym (po Bogu) wymaga całkowitej rezygnacji ze skupienia na wadze osobistych wrażeń. Wymaga całkowitego przekroczenia egoistycznego kręgu, który uprzywilejowuje świadomość, doświadczenia i pożądane wrażenia. W ostatecznym rozrachunku podejrzewam, że takie kompletne przekroczenie, które osadza moralność bezpiecznie na obowiązkach odpowiedzialności, i w ten sposób dostarcza ram dla odwoływania się do praw, może pochodzić wyłącznie z zupełnego zwrócenia się od siebie ku Innemu. Ten Inny wyraża się w woli Bożej. Chrześcijaństwo istnieje dla Boga. Wszystko zaczyna się i kończy nie w ludzkości, nie w szczęściu, ale w Bogu, w Innym.

7. LICZNE BUDDYJSKIE STRATEGIE PRZEMIANY UMYSŁU

Jeśli przyjmiemy za aksjomat, że w religii chodzi o przemianę umysłu z pożądliwości, nienawiści i złudzenia w ich przeciwieństwa, wówczas stanie się czymś oczywistym, że najbardziej istotne z religijnego punktu widzenia jest, mówiąc językiem potocznym, stawanie się milszym. To jest także centralny punkt w przekazie Dalaj Lamy. Mówiąc w konkretnych, praktycznych kategoriach, w religii chodzi o dobroć i życzliwość. Mało kto by się z tym nie zgodził, bo któż nie zgodziłby się z cnotą?

Buddyści często wskazują, że jednym z największych wkładów, jaki buddyzm może w ten proces wnieść, jest ogromna liczba strategii transformacji umysłu. Buddyzm dysponuje wieloma technikami medytacyjnymi, praktykami i naukami, które co do jednej celują w umysł - w przemianę ludzi w milsze, docelowo także w pełni szczęśliwe i oświecone istoty. „Wszystkie nauki Buddy mają jeden smak - smak wyzwolenia", tak ujmuje to jeden z tekstów buddyjskich. Wyznawcy innych religii, bez potrzeby zostawania buddystami, mogą się od buddyzmu uczyć, dodając do swych praktyk religijnych choćby buddyjskie techniki medytacyjne.

Ale wydaje mi się, że musimy tu być bardzo ostrożni, by przy okazji nie przejąć bezkrytycznie przesłanek buddyjskiej retoryki w ich obronie. Możemy kwestionować oczywistość aksjomatu mówiącego o tym, że w religii chodzi przede wszystkim o transformację umysłu, a w życiu codziennym ważne jest stawanie się milszą osobą. Możemy także kwestionować ideę, według której buddyzm przewyższa wszystkie inne religie dzięki swoim licznym strategiom przemiany umysłu. Bo wszystko to opiera się na przyjęciu buddyjskiej wizji tego, czym jest religia, a zatem na buddyjskiej wizji tego, jak owe cele osiągać.

Założenie buddyjskie skłania się ku temu, że owa transformacja umysłu we właściwy sposób to coś, co się samemu powoduje, przede wszystkim przez pracę nad własnym umysłem w samotności prywatnej medytacji. Wedle mego doświadczenia buddyjskie

rytuały, są same w sobie pojmowane w duchu medytacji (jak w przypadku tybetańskich rytuałów tantrycznych), są więc, nawet jeśli zewnętrznie wspólnotowe, ostatecznie podległe celowi osobistej, prywatnej transformacji, jaka dokonuje się przez odpowiednie doświadczenia. Jednostka, która je przeżywa, to znaczy, która prze-kształciła swój umysł, oczywiście wyraża potem ten fakt na zewnątrz, w trosce i zaangażowaniu świadczonym innym, jak czynił to sam Budda. Ale najpierw i przede wszystkim pracuje się nad sobą, by doprowadzić do owych odpowiednich doświadczeń.

Zatem jeśli buddysta twierdzi, że buddyzm dysponuje najlepszym zestawem technik transformacji umysłu, rozumie to w takim kontekście. Próby odnalezienia w chrześcijaństwie paraleli tych technik wskazują najczęściej na chrześcijańską medytację, zazwyczaj więc ci, którzy się z tym porównaniem zgadzają, twierdzą, że prawdziwy obraz tego, na czym religia (chrześcijańska) naprawdę polega, ukazywany jest w postawie chrześcijańskich medytujących zakonnic i mnichów, należących do zgromadzeń kontemplacyjnych oraz tak zwanych mistyków[14].

Uważa się, że chrześcijańscy mistycy zaangażowani są w tę samą działalność, co buddyjscy: w transformację umysłu, mającą na celu przemianę w lepszego człowieka, a docelowo jakiś rodzaj „oświecenia", jakie osiąga się przez właściwe doświadczenia. Są nawet tacy, którzy upierają się, że o to właśnie chodzi we wszystkich religiach. A w kwestii tego, co stanowi esencja każdej religii - właściwych mistycznych doświadczeń, zazwyczaj opisywanych jako pozapojęciowe i niedualistyczne - wszystkie religie mówią w istocie to samo.

Wydaje mi się jednak, że większość z tego można zakwestionować i w dodatku posiada to wątpliwą wartość, jak chodzi o próby zrozumienia chrześcijaństwa. Czytając Nowy Testament nie znajdziemy żadnych wyraźnych sugestii, jakoby Jezus doświadczał tego rodzaju przeżyć, jakie zwyczajowo nazywamy doświadczeniami mistycznymi: uczucia utraty ja, niedualnego wtopienia się lub jedności z wszechświatem, doświadczeń Boskiej łaski, wizji Boga, blasku czy czegokolwiek w tym

stylu. Nie opierał także swojego przekazu na nadrzędności jednostkowych, ponadprzeciętnych doświadczeń czy wrażeń. Czytamy, że Jezus modlił się do Boga. Inni widzieli go otoczonego blaskiem, rozmawiającego ze starożytnymi prorokami. Mówił do Boga jak do Ojca. Mówił o swojej jedności z Bogiem. Mówił jak ktoś, kto posiada autorytet. Ale nie mamy zbyt wiele informacji mówiących o Jego umyśle czy doświadczeniach jako takich. Nie znajdziemy także żadnego wyraźnego opisu doświadczeń takich, jakie wiąże się z wielkimi mistykami religii światowych. Jezus zwyczajnie nie mówi o medytacji, ani nie proponuje swoim wyznawcom ścieżki mistyki. Jego przekaz, jak się wydaje, mówi o zbawieniu dla wszystkich, jest związany ze skruchą, ze świeżością nowego życia - i z istoty moralną transformacją zachowania - nie z biegłością w medytacji, dostępnej dla małej, elitarnej grupy.

A już zupełnie nieprawdą jest, że wszystkie religie mówią to samo: ani w swoich doktrynach, ani w praktykach. Nie jest to prawdą także na poziomie doświadczeń, związanych z byciem chrześcijaninem, byciem buddystą, byciem poganinem czy szamanem. To, że pewna mniejszość członków każdej z głównych religii - mistycy - mówi wspólnie o przemożnym, niewyrażalnym doświadczeniu, które każdy z nich identyfikuje z centrum własnej religii (z Bogiem, pustką czy czymkolwiek innym), nie oznacza wcale, że wszyscy oni doświadczają tego samego. Nie oznacza to także, że owo doświadczenie jest esencją religii, tym, o co w niej naprawdę chodzi. Twierdzić tak, to negować rzeczywiste różnice między religiami, które faktycznie formują ich tożsamość, jaką większość wyznawców wyznaje i ceni. To te różnice właśnie składają się na esencję religii, w każdym mającym sens znaczeniu „esencji". W przeciwnym wypadku można by powiedzieć, że większość wyznawców danej religii nie rozumie, o czym właściwie mówi ich religia. Ci, którzy poszukują zrównania wszystkich religii w niedualnym, pozapojęciowym i niewyrażalnym doświadczeniu, kończą na przyjęciu postawy

zawierającej pewną dozę nietolerancji w stosunku do tego, co wyznawcy sami mówią o swoich religiach.

102

Jeśli dwie osoby twierdzą, że miały doświadczenie X, które było niedualne, pozapojęciowe i niewyrażalne, nie mówią dokładnie nic o swoim X jako takim, ani o doświadczaniu X-a. Doświadczenie X nic nie zawiera. Nie mogą zatem twierdzić, że obydwa ich doświadczenia były tym samym. To byłaby sprzeczność. Oczywiście, mogą usiłować dowodzić, że mieli ten sam typ doświadczenia, ale tylko na bazie tego, że oba zostały opisane - upojęciowane - jako doświadczenia: niedualne, pozapojęciowe, i niewyrażalne. Należą one do tej samej klasy doświadczeń o tyle, że oba są doświadczeniami nieposiadającymi żadnej zawartości, nawet takiej, która pozwoliłaby nazwać je w ogóle doświadczeniami. Twierdzenie, że to jest właśnie esencja wszystkich religii, która podlega w różny sposób upojęciowaniu, zależnie od kulturowych zapotrzebowań, wydaje mi się czystym absurdem. Ci, którzy odczytują chrześcijaństwo w ten sposób, przyjmują w istocie model wywodzący się ze szczególnego pojmowania niektórych form buddyzmu, albo może hinduistycznej *adwajta wedanty.* To, że tak ma wyglądać esencja wszelkich religii, wyraża ich wiarę - i jest to wiara konkurencyjna wobec chrześcijaństwa takiego, jakie istnieje w ortodoksji i historii.

Wszyscy założyciele poszczególnych religii wcale nie zgadzają się w kwestii doświadczenia pozapojęciowego. Nie twierdzą, że to doświadczenie wyraża samą esencję tego, co próbują przekazać. Nie można stwierdzić, że to, co głosił Budda, Chrystus czy Mahomet - albo poganie, albo szamani - było istotowo tym samym, wyrażanym na różne sposoby wyłącznie z powodu różnic kontekstu kulturowego. W gruncie rzeczy, jeśli jest coś, w czym zgadzają się Budda, Jezus i Mahomet, to podkreślanie, że to, czego nauczają, nie ma absolutnie żadnego związku z kulturowym kontekstem czy oczekiwaniami. Każdy z nich, na swój odrębny sposób, nauczał czegoś stanowczo nieoczekiwanego i prowokującego. Jak ujął to Budda, jego nauczanie „idzie pod prąd". Mahomet musiał walczyć. Jezus musiał umrzeć.
W przypadku chrześcijaństwa wszystkiego tego właściwie można by się spodziewać, jeśli wziąć pod uwagę żydowskie pochodzę-

103

nie Jezusa. Judaizm w tych czasach nie był religią doświadczeń mistycznych, lecz przymierza z Bogiem. Lud związany przymierzem prorocy wzywali z powrotem do przestrzegania ich przykazań i właściwego zachowania we wspólnocie, takiego, jak na przykład czystość rytualna. Niezależnie od tego, co się czasem uważa, na owej czystości rytualnej i szczegółowych warunkach przymierza koncentrowała się ściśle ówczesna wspólnota Esseńczyków, która przechowywała zwoje znad Morza Martwego. Medytacja również stanowiła część ich praktyk, ale była ona rozumiana nie jako poszukiwanie osobistego doświadczenia Boga („żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu", Wj 33, 20). Tam „medytacja", z hebrajskiego *hagah* albo *siyach,* które to słowa obydwa odnoszą się także do mówienia czy wypowiadania („nad Jego prawem rozmyślam dniem i nocą", Ps 1, 2)*, oznaczała studiowanie Tory, pism hebrajskich, rozumienie jej oraz zastosowanie do wydarzeń historycznych. Medytacja, jak w Biblii żydowskiej, oznaczała także rozważanie, rozmyślanie nad wielkością i czynami Boga. Byłoby czymś bardzo zaskakującym, gdyby w tamtym świecie odkryć

Jezusa głoszącego pozapojęciowe, mistyczne doświadczenia samego Boga. Prawda, że wiele z tego, co mówił Jezus, było rzeczywiście zaskakujące. Ale nie znajdziemy wśród tych rzeczy propagowania pozapojęciowych mistycznych doświadczeń.

Pomyślmy o tym, jakie mogłoby być doświadczenie Boga? Czy naprawdę możliwe byłoby doświadczenie Boga jako Jego samego?

* Angielska wersja tego wersetu, podawana przez autora za *The new Jerusalem Bible,* brzmi: *„murmurs* [mruczy, mamrocze] *his law day and night".* Jest to dosłowne tłumaczenie występującego tutaj hebrajskiego rdzenia *hagah;* wg *Strong's Hebrew and Greek Dictionares.* „HAGAH - a primitive root; to *murmur* (in pleasure or anger); by implication to *ponder:* - imagine, meditate, mourn, mutter, roar, speak, study, talk, utter". Polskie tłumaczenia - Biblia Tysiąclecia oraz Biblia Gdańska - zawierają słowo „rozmyśla", Biblia Warszawska - „rozważa". Przekład Nowego Świata podaje „czyta półgłosem". Inne wersje angielskojęzyczne, w tym przywoływana przez Williamsa dla porównania *The King James Version* dają *meditate* [medytuje], podobnie jak np. Vulgata (*meditabitur*) (przyp. tłum.).

Jak jakakolwiek istota stworzona mogłaby mieć takie doświadczenie? Ci, którzy tak utrzymują, nie mogą mieć w ogóle pojęcia, o czym mówią. Żadne stworzenie nie może mieć pojęcia, jak by to było być jak Bóg, albo choćby doświadczyć Boga samego. Słowa przestają mieć jakiekolwiek znaczenie. I nie chodzi mi o to, że słowa tracą znaczenie dlatego, że to doświadczenie byłoby poza zasięgiem jakiegokolwiek języka, poza pojęciami czy coś w tym stylu. Chodzi mi o to, że żadna stworzona istota nie może mieć tego rodzaju doświadczenia. Nie istnieje takie doświadczenie. Każdy, kto myśli, że doświadczenie Boga samego w sobie jest możliwe, na pewno nie mówi o Bogu. Nie wie, kim jest Bóg.

Co mnie tu szczególnie niepokoi, to właśnie owa nieobecność Boga w naszej buddyjskiej wizji tego, o co chodzi w chrześcijaństwie. Bóg taki, jakim sam w sobie jest, nie może być doświadczany ani być doświadczeniem. Zatem Bóg jako taki zostaje całkowicie pominięty. Zakładamy tutaj centralną pozycję doświadczeń, które, jako takie, uważane są za pochodzące z czyjejś własnej woli. Medytujący sam powoduje zaistnienie doświadczeń medytacyjnych. Bóg pojawia się przypadkowo lub jest zbędny, jeśli nie „praktycznie przydatny" w wytwarzaniu pożądanych doświadczeń. Stąd mówi Dalaj Lama:

> Jest na tym świecie wiele różnych religii. Każda z nich ma swoje własne cechy, swoje unikalne sposoby na wskazywanie ścieżki duchowej. My, Tybetańczycy, jako naszą religię narodową wybraliśmy buddyzm. To szczególnie atrakcyjna i głęboka religia, bo jest nie tyle ścieżką wiary, co ścieżką rozumu i wiedzy. Sam Budda twierdził, że jego doktryna nie powinna być przyjmowana na wiarę, ale wyłącznie w świetle rozumu i logicznych dociekań. [...] Gdyby Budda nie opierał się w swych naukach na prawdzie, gdyby były one zaledwie przesądami, nie radziłby nam krytycznie badać jego słów w ten sposób. Raczej dawałby nam dogmaty, jak: „Uwierzcie w to, co mówię, bo inaczej doświadczycie niedoli". [...] Wiele religii zaczyna od idei Boga [...]. To prosta odpowiedź, jednakże nie do udowodnienia [sic]. Dlatego Budda jej unikał i starał się przedstawić doktrynę, jaką daje się utworzyć za pomocą rozumu. [...] Rezygnując z teorii Boga, Budda uniknął także wielu powodowanych przez nią efektów ubocznych. [...] Religie oparte na „teorii Boga" zazwyczaj nie zezwalają na odrzuce-

nie „słowa Bożego", nawet jeśli jest ono całkowicie sprzeczne z rozumem. To może bardzo łatwo zahamować dociekania filozoficzne. [...] Budda starał się przedstawić drogę opartą wyłącznie na rozumie, drogę wyrażającą się wyłącznie w terminach ludzkich problemów i ludzkich celów[15].

Myślę, że to podsumowuje większość z tego, co próbowałem w tej książce powiedzieć o powodach, dla których zakwestionowałem podejście buddyjskie. Jest to zapewne szczery wyraz osobistej perspektywy Dalaj Lamy, która nie zmienia się od wielu lat. Powyższy fragment pochodzi z raczej wczesnej jego pracy, oryginalnie napisanej po tybetańsku dla tybetańskich uchodźców w Delhi, wydanej w Indiach. Opisano ją jako reprezentującą „bezpośredni i osobisty sposób, w jaki Jego Świątobliwość komunikuje się ze swoim ludem"[16].

Ja jednak przekonuję o racjonalności wiary w Boga (w rzeczywiste istnienie Boga, a nie po prostu przyjęcie jakieś „teorii Boga"). Twierdzę, że jeśli buddysta postępuje racjonalnie, nie wierząc w Boga, teista postępuje równie racjonalnie, gdy wierzy w Boga. Jeśli u teisty akceptacja bytu koniecznego jest kwestią wiary, to u buddysty także kwestią wiary jest przekonanie, że to, jak się rzeczy mają, nie posiada ostatecznego wyjaśnienia. Jeśli teista w wyniku „ślepej wiary" przyjmuje Boga i nie rozważa, lub tylko minimalnie rozważa tę wiarę w odniesieniu do swojego wychowania czy przynależności kulturowej, w takim razie, wydaje mi się, buddysta jest ofiarą takiej samej ślepej wiary. Bo buddyści tak samo często mają zwyczaj nie zastanawiać się w ogóle nad swoim wychowaniem czy zapleczem kulturowym w aspekcie wpływu na ich niewiarę w istnienie Boga, lub sprowadzają ten wpływ do minimum.

Założenia chrześcijaństwa są dokładnie przeciwne tym, jakie zawiera powyższy cytat z Dalaj Lamy. To powinno wystarczyć chrześcijaninowi do odrzucenia postawy buddyjskiej i do zastanowienia, czy faktycznie różnica jest jedynie kwestią dysponowania przez buddyzm większą liczbą owych strategii transformacji umysłu, strategii, które chrześcijanin może bezpiecznie, bez zobowiązania przejmować. Fundamentalnym chrześcijańskim założeniem jest przekonanie, że w religii wcale nie chodzi o doświadczenia. Chrześcijań-

stwo (a także judaizm i islam) dotyczy Boga, i zwracania się ku Niemu i ku ludziom. Nie dotyczy irracjonalnej, zabobonnej „teorii Boga" Dalaj Lamy, która wstrzymuje rozważania filozoficzne, ale żyjącego Boga. Zbliżanie się Boga do ludzi nazywane jest „łaską" i na ile chrześcijaństwo pochwala cnotę i potępia występek, na ile dąży do transformacji umysłu ze stanu grzesznego do cnotliwego i do czynów, jakie z tego umysłu pochodzą, na tyle dla chrześcijanina ta transformacja powodowana jest przez Boga za pomocą łaski. Przyjmujący łaskę wcale tego nie powoduje za pomocą strategii, celujących w przemianę umysłu, strategii, które dla buddysty są oparte na teistycznych przesądach i strachu przed racjonalnym dociekaniem. Jeśli zaczniemy od przekonania, że liczą się jakiegoś rodzaju osobiste doświadczenia, możemy rzeczywiście dojść do przyjęcia bezpośredniej, doświadczalnej drogi buddyzmu. Zakładając, zgodnie z buddyzmem, prymat doświadczeń, droga „buddyjska", obawiam się, zupełnie straci z oczu Boga.

Fakt, że chrześcijaństwo zaczyna od Boga i łaski jest, oczywiście, jednym z powodów, dla których ci, którzy mają obecnie trudności z ideą Boga, skłaniają się do przejścia ku religiom takim jak buddyzm, który wychodzi od zupełnie innego punktu i obiecuje bez-

pośrednie, praktyczne, doświadczalne korzyści. Musimy jednak zdać sobie dobrze sprawę z wagi tego przejścia. To właśnie obecność Boga w chrześcijaństwie sprawia, że tak często staje ono w wyraźnej opozycji do buddyzmu. Przy czym Bóg nie jest tutaj jakimś doklejonym, opcjonalnym dodatkiem. Nie jest tak, że zasadniczo, fundamentalnie buddyzm i chrześcijaństwo są tym samym, z wyjątkiem tego, że chrześcijaństwo dodaje coś nazywanego „Bogiem" (według Dalaj Lamy „teorią Boga"), z czego buddyści, mając na uwadze powody praktyczne, wolą zrezygnować. Obecność Boga, Boga samego w sobie, jest tym, o co właśnie chodzi w chrześcijaństwie. Bóg przenika całe chrześcijaństwo, jako że to On czyni wszystko. Oglądane przez pryzmat Boga nawet te aspekty chrześcijaństwa, które wydają się podobne do buddyzmu, okazują się w istocie zupełnie inne. Nie da się uniknąć dokonania wyboru.

107

Zatem nie jest to tylko kwestia sławy buddyzmu jako tego, który dysponuje wieloma strategiami transformacji umysłu. W chrześcijańskiej praktyce naturalnie odzwierciedla się owo chrześcijańskie założenie o Bogu, przychodzącym do ludzi w łasce, a nie wizja medytującego, który pracuje nad swoim własnym umysłem. Przedtem uważałem, że buddyzm wygrywa z chrześcijaństwem przez to, że w naukach kładzie nacisk na faktyczne, osobiste doświadczenia. Uważałem, że w porównaniu z buddyjskimi seansami medytacyjnymi, nabożeństwa kościelne nie trafiają w sedno. Jak całe to stanie w przeciągach kościołów i śpiewanie pieśni ma docierać do Prawdy, zwłaszcza w porównaniu z wejściem w głęboką medytację i doświadczeniami, jakie ona rodzi?

Podejrzewam, że jest to wspólne doświadczenie wszystkich tych byłych chrześcijan z Zachodu, którzy przeszli na buddyzm. Ale to wszystko sugeruje orientację buddyjską, jaką zarysowałem powyżej, a nie chrześcijańską. Czemu Boga miałoby się odkrywać w medytacji? Czemu nie można Go odnaleźć w przewiewnych kościołach, śpiewając psalmy? Jeśli twierdzimy, że Bóg nie jest doświadczeniem, ale przychodzi do nas - a my nie możemy Go do tego zmusić - wtedy staje się jasne, że „odnalezienie Boga" nie jest tym, co zakłada nasze „buddyjskie" podejście. W istocie dla chrześcijanina znalezienie Boga to znalezienie Jego Kościoła i czynienie tego, czego On od nas wymaga. Pragmatycznie rzecz biorąc, to, że ktoś odnalazł Boga, oznacza, że kocha on i czci Boga w przepisany sposób, swoich bliźnich traktuje jak siebie samego, i tak dalej.
Owo czczenie Boga w przepisany sposób jest właśnie „posiadaniem wiary" - to oznacza znalezienie Boga. „Posiadanie wiary" to nie tylko powtarzanie od niechcenia „wierzę, że X", albo że Y, albo Z. Widzimy tu znowu, że dla chrześcijanina znalezienie Boga nie jest kwestią doświadczeń jako takich, ale kwestią zachowań społecznych. Oczywiście, wchodzi w to także modlitwa, może także kontemplacja, medytacja. Także obietnica, że po śmierci wejdą w to również doświadczenia Boga. Nie da się pozostawać w doskonałym związku z Bogiem i z bliźnimi, widzieć Boga takim, jakim On jest,

108

bez angażowania w to doświadczeń. Ale nigdzie nie ma mowy o prymacie samych doświadczeń jako takich.

> Nie pragnę więcej doświadczeń, tylko wypełniać Twoją wolę, o Panie, mój Boże i Zbawco. A czy zdolny jestem choćby to czynić? Kim zatem miałbym być, by pragnąć Ciebie doświadczać?

Jeden z moich chrześcijańskich przyjaciół powiedział mi, że problem w powyższym rozumowaniu polega na zaniżaniu wagi poszukiwania doskonałości i świętości. Jednakże dlaczego miałoby to być wyrazem deprecjonowania takich poszukiwań? Całkowicie się zgadzam z dokumentem Soboru Watykańskiego II, *Lumen Gentium,* który mówi, że „wszyscy wierni [...] we wszystkich sytuacjach życiowych i w każdym stanie, powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do doskonałej świętości, jak i sam ojciec jest doskonały"[17]. Na czym jednak polega świętość i doskonałość? Ten sam dokument soborowy mówi o świętości, że „rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych"[18]. Oraz:

> Każdy wierny powinien [...] ustawicznie praktykować modlitwę, samozaparcie, ochoczą posługę braterską i wszelkie cnoty. Miłość bowiem, jako węzeł doskonałości i pełnia Prawa [...], kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i prowadzi do celu. Stąd miłość, zarówno do Boga, jak i do bliźniego, jest znamieniem prawdziwego ucznia Chrystusa[19].

Innymi słowy, powołanie do świętości i doskonałości jest powołaniem do poszczególnych rodzajów aktywności, sposobu życia, który wypływa ze wzrastającego nieustannie zjednoczenia z Chrystusem i zgody na Jego wolę[20]. Jest to dla nas sposób istnienia w świecie, we wspólnocie, z innymi - droga cnoty - nie prywatnych doświadczeń. Tego właśnie powinniśmy się spodziewać, ponieważ koresponduje to z ideą świętości i doskonałości znaną z Biblii i życia wczesnego Kościoła. W Starym Testamencie świętość (hebr.: *qodesh,* pojęcie związane z odróżnieniem Boga, z Jego odrębnością)

jest przede wszystkim atrybutem Boga, nie człowieka. Może być stosowana do czegoś innego, jak choćby do samego Izraela, o tyle, o ile podziela ową odrębność przez zjednoczenie z Bogiem, a to widziane jest w czystości zachowania, wierności przymierzu. Doskonałość[21] to cecha kompletności, dobroczynności, braku wad, cecha moralnej słuszności. Przejawia się także w kluczowym wersie Nowego Testamentu (Mt 5, 48): „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (por. także Mt 19, 21). Greckim odpowiednikiem świętości jest tu *teleios,* związane z *telos,* koniec, jako to, co doszło do swego końca, co osiągnęło swój naturalny cel, jest więc kompletne. Człowiek powinien być taki, jaki ma być, jak by powiedział Arystoteles, w „zgodzie z boskim ideałem"[22]. Klemens Aleksandryjski, piszący około 195 r. n.e., objaśnia werset Mateusza (5, 48) takim komentarzem: „Osiąga się to przez wybaczanie grzechów, zapominanie krzywd i życie w nawyku niepożądania". A w innym miejscu: „Czystością bowiem doskonałą, sądzę, jest czystość myśli, czynów, zamiarów, wypowiedzi, oraz pełna bezgrzeszność widzeń sennych". Ponieważ: „Powstrzymanie się od grzechów nie wystarcza do doskonałości, dopóki nie podejmie się także zadania prawości - aktywności w czynieniu dobra"[23]. Nigdzie w tych wczesnych pismach nie znajdujemy sugestii, że doskonałość i świętość jako cele chrześcijańskie miałyby być przede wszystkim sprawą szczególnych osobistych doświadczeń. Są aż nazbyt wyraźnie kwestią publicznego zachowania. To samo znajdujemy u myśliciela średniowiecznego, jakim jest św. Tomasz:

> Doskonałość [sanctitas] chrześcijańskiego życia polega zasadniczo na miłości, a pod jakimś względem również i na innych cnotach. [...] Zasadniczo i istotnie doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości: głównie na miłości Boga, w drugim rzędzie na miłości bliźniego; i to też, jak już powiedziano, nakazują głównie przykazania prawa[24].

Takie rozumienie świętości i doskonałości, związane ze wspólnotą i zachowaniem człowieka, kontrastuje z post-kantowskim subiektywizmem Rudolfa Otto (zm. 1937). W książce *Świętość*

zajmuje się on doświadczeniem, poczuciem „świętości", *mysterium tremendum etfascinans,* występującym we wszystkich religiach. Jest to uczucie tajemnicy, czci i grozy, które równocześnie przyciąga i przenika. Świętość odnosi się do ludzkości jako doświadczenie ponadnaturalne. Ten sam subiektywizm odkrywamy u Williama Jamesa (zm. 1910), który mówi, że jest to:

> ...poczucie rzeczywistości, doznanie obiektywnej obecności, percepcja czegoś, co moglibyśmy nazwać „to coś", poczucie głębsze i bardziej ogólne niż jakiekolwiek ze szczególnych jednostkowych „poczuć", poprzez które, jak sugeruje współczesna psychologia, dochodzi do autentycznego odsłonięcia rzeczywistego bytu[25].

Świętość stała się międzykulturową, międzyreligijną kategorią doświadczeń. Istota naszego spotkania i zgodności ze świętością zamieniła się w prywatne wrażenia, dziwne uczucia, odkrywane w całym spektrum religii. Doświadczenia, które są warte zachodu same w sobie, a więc ich faktyczne źródła - Bóg, medytacja, techniki oddechowe czy narkotyki - stały się nieistotne.

Wszystko to, moim zdaniem, nie ma nic wspólnego, jako takie, z chrześcijańskim powołaniem do doskonałości i świętości.

Wedle tradycji chrześcijańskiej ktoś, kto rzeczywiście odnalazł Boga, faktycznie przeobraża się, ze stanu grzechu do cnoty, choć będąc istotą ludzką, pozostaje podatny na powrót w grzech. Znalazłszy Boga, wracając do Niego z czcią i wdzięcznością za udzielone wybaczenie, przeobraża się coraz głębiej i głębiej, upadki stają się coraz mniejsze. Ostatecznie, dzięki łasce Boskiej, staje się gotowy na doskonałość, wyrażającą się w cnocie. Wedle spojrzenia chrześcijańskiego wszystko to jest możliwe jedynie dzięki niezasłużonej łasce Boskiej, na którą odpowiada się wdzięcznością. Nie musimy wzbudzać w sobie żadnych paranormalnych uczuć. Nie musimy mieć doświadczeń mistycznych. Nawiasem mówiąc, jest to spojrzenie, z którym Shinran na pewno by się zgodził.

Jedną z implikacji tej postawy jest fakt, że ten rodzaj strategii transformacji umysłu, jakie chrześcijanin mógłby przejąć, to dokład-

nie ten rodzaj strategii, jakie, w gruncie rzeczy, znajdujemy w chrześcijańskiej praktyce. Należą do nich sakramenty, zwłaszcza uczestnictwo we Mszy św. i sakrament spowiedzi, modlitwa, oddawanie czci i tak dalej. Mogą także należeć do nich medytacja i kontemplacja - jako środki do poznania i pokochania Boga oraz postępowania tym wierniej, zgodnie z Jego wolą - ale niekoniecznie. Zatem jeśli ujrzymy, jak chrześcijanin podchodzi

do tych kwestii, zrozumiemy, że wcale nieprawdą jest, jakoby buddyzm dysponował większą niż chrześcijaństwo ilością strategii transformujących umysł. Ponieważ od natury samej religii i od jej spojrzenia na ostateczny cel zależy, co się liczy jako „strategia transformacji umysłu" albo duchowego rozwoju.

Co więcej, nie jest także prawdą, że w wyniku swoich licznych strategii buddyzm jest bardziej efektywny w „transformacji umysłu" niż chrześcijaństwo. To, jak efektywne będą strategie, zależy od ich ostatecznego celu. Chrześcijanie muszą być bardzo wyczuleni na niebezpieczeństwo bezkrytycznego przejmowania założeń buddyjskiej medytacji, zwłaszcza, że owe założenia często wydają się współgrać ze skupioną na „ja" empiryczną orientacją naszej współczesnej kultury.

Tradycyjnie chrześcijanie nie zwykli myśleć o ostatecznym celu w kategoriach doświadczeń jako takich, ale w kategoriach związku miłości pomiędzy Bogiem i Jego ludem oraz Jego ludźmi między sobą. Ten związek jest z istoty swojej dualistyczny. Czasami przywołuje się obraz Kościoła jako oblubienicy Chrystusa. To bardzo dawny obraz chrześcijaństwa (zob. Ef 5, 25. 27). Gdy tylko porzucimy poszukiwania dziwnych doświadczeń, odnajdziemy Boga W miłości i w celebracji Mszy. Miłość jako taka nie jest wrażeniem. Wszyscy, którzy kochają, wiedzą, że takie wrażenia są bardzo krótkotrwałe. Miłość jest raczej sposobem bycia z kimś, z innymi, we wspólnocie. To sposób życia razem, w swoim świetle nawzajem, sposób troszczenia się o kogoś. Tu właśnie znajdziemy Boga. To właśnie jest Bóg. Żyjemy więc w świetle Boga.

112

Matka Teresa z Kalkuty nie uważała wcale, że przez miłość do tych, którzy zostali porzuceni przez innych, dostąpi oglądania Boga. Nie spełniała dobrych uczynków z myślą ujrzenia Boga, może po śmierci, w niebie. Ani, o ile mi wiadomo, po tym, jak pielęgnowała umierające dziecko, nie oddawała się mistycznym doświadczeniom Boga. Opieka nad umierającym dzieckiem nie była ani przygotowaniem do doświadczania Boga, ani przerwą pomiędzy takimi doświadczeniami. Doświadczenie oglądania Boga w ogóle nie było celem jej współczucia. Sama miłość do ubogich była raczej jej spotkaniem z Bogiem, Bogiem pod postacią ubogich, i wypływała z tego, że już wcześniej odnalazła Boga. Jakie inne spotkanie Boga jest dla nas możliwe, poza czymś tego właśnie rodzaju? Jeśli chodzi o nas, to właśnie jest cel. Dopiero w jakiejś postaci istnienia *post mortem,* albo może i w modlitwie, bez wątpienia będziemy mogli i dostąpimy spotkania Boga pod jakąś inną postacią.

Kardynał Basil Hume zapytany, co dało mu życie mnicha, zauważył: „wydaje mi się, że prostszą wiarę. Głębszą. Oczywiście, nie jest to wszystko mgłą niewiedzy. Bóg objawił nam się, stając się człowiekiem". A zapytany o modlitwę: „Och, po prostu nie przestaję ciężko pracować. W najlepszym razie, jest to jak przebywanie w ciemnym pokoju z kimś, kogo się kocha. Nie widzisz go, ale wiesz, że tu jest"[26]. Peter 0'Toole w filmie nakręconym gdzieś w latach 60. grał człowieka, który stwierdził, że jest Bogiem. Dlaczego? Bo zawsze, gdy się modlił, spostrzegał, że mówi do siebie (czy raczej „do Siebie"?).

Czy możemy wskazać, na czym polega różnica pomiędzy tymi dwoma przypadkami?

Na ile wyzwolenie w buddyzmie angażuje niedualność i pozapojęciowość, nie może samo w sobie angażować związku miłości, a na ile angażuje transformację mentalną, jego podstawowym zainteresowaniem nie może być inny (czy w gruncie rzeczy Inny, Bóg). Jeśli możemy tutaj mówić o związku miłości czy używać obrazu oblubieńczego związku, może to być wyłącznie miłość ostatecznie wyrażana kategoriami osobistych doświadczeń, Wielkiej Błogości

(mahasukha) doskonałego oświecenia, o jakim mówi szczególnie tantryzm buddyjski. Ta miłość musi być zwrotna. Zwraca się ku sobie w nieskończonej grze świadomości, nieskończonej grze doświadczeń.

Zastanawiam się, czy to tę zwrotną grę doświadczeń miał na myśli kardynał Joseph Ratzinger (prefekt watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary), gdy, o ile dobrze pamiętam, skrótowo odnosił się do buddyzmu jako „duchowego autoerotyzmu"? To stanowczo nie zostało dobrze odebrane przez buddystów.

8. O MORALNOŚCI PRAGNIEŃ PAPIEŻA

Papież, jak mniemam, żywi silne pragnienie, aby ujrzeć Kościół w nowym tysiącleciu. Jaki może być z tym problem?

Buddysta, jak sądzę, nazwałby takie silne pragnienie osoby, która (jako chrześcijanin) z pewnością nie „widzi rzeczy takich, jakimi faktycznie są", żądzą (*trsna*). Taka żądza dla buddysty jest czymś doktrynalnie niewłaściwym.

Ale co jest w tym takiego niewłaściwego?

Cóż, jak powiedziałby buddysta, może ona jedynie doprowadzić do cierpienia. Ale czy na pewno? Oczywiście, takie silne pragnienie może prowadzić do cierpienia. Może spowodować cierpienie przez swoje niespełnienie. Papież mógłby się rozczarować. Im silniejsze pragnienie, tym większe rozczarowanie. Jednak nawet jeśliby to było prawdą, czy oznaczałoby, że to silne pragnienie jest złe? Wszystkie albo większość pragnień może zostać niezaspokojona. Silne pragnienia - żądze - mogą prowadzić do silnego rozczarowania. Ale unikanie pragnień - nawet żądzy - dlatego, że mogłyby spowodować rozczarowanie - nawet głębokie - wydawałoby się dziwne. Takie żądze mogłyby być niewłaściwe, jeśli „właściwe" i „niewłaściwe" zdefiniować w odniesieniu do tego, czy prowadzą do oświecenia, czy też nie. Jednak (niezależnie od tej redefinicji „właściwego" i „niewłaściwego"), ten argument byłby przekonują-

cy tylko w przypadku, jeśli wcześniej zostało się przekonanym o paradygmatycznej słuszności oświecenia. A czy jest to takie oczywiste, że czyjeś oświecenie jest paradygmatycznie słuszne, jeżeli osiągnięcie go związane jest z uznaniem za niewłaściwe wszelkich silnych pragnień?

Być może silne pragnienie papieża może prowadzić do cierpienia dlatego, że mogłoby skłaniać go do podporządkowywania wszystkich naokoło do wypełnienia go. Inni staliby się tylko środkiem do pochłaniającego wszystko celu. Ale znowu - czy to takie oczywiste? Wydaje mi się, że niemoralne wykorzystanie innych dla spełnienia własnych silnych pragnień nie jest wcale konieczną konsekwencją samych owych pragnień. Silne pragnienie może mieć także wartościowe konsekwencje. Papież mógłby na przykład zadbać bardziej o swoje zdrowie, z powodu swojego życzenia dożycia do XXI wieku. Wszystkie te konsekwencje są akcydentalne i nie wynikają z samego silnego pragnienia czy żądzy.

Jednak buddyści twierdzą, że żądze tak czy inaczej zawsze doprowadzają do cierpienia, bo projektują kolejne narodziny, a kolejne narodziny, dla w tak oczywisty sposób nieoświeconych ludzi, są zawsze poddane *duhkha* - bólowi, cierpieniu,

frustracjom i niespełnieniu. Tak czy inaczej papież będzie cierpiał z powodu swej żądzy w kolejnych żywotach.

O dokładnym działaniu karmana - w odniesieniu do przyszłych konsekwencji tego, co buddyzm nazywa „zdrowymi" (*kuśala)* i „niezdrowymi" (*akuśala*) intencjami - mówi się, że jedynie umysł wszechwiedzący, umysł Buddy, może go pojąć. Tylko Budda wie, że papież będzie na pewno cierpiał z powodu swojego pragnienia, jeśli nie w tym, to w kolejnym życiu, i w jaki dokładnie sposób objawi się to cierpienie. Reszta musi przyjąć to na wiarę, dopóki nie ujrzy osobiście prawdy, stając się Buddą.

Ale dla tych z nas, którzy nie są oświeceni, wcale nie wydaje się oczywiste, dlaczego silne pragnienie - owa żądza - ujrzenia Kościoła w następnym milenium, musi, jako takie, niejako „projektować" przyszłe narodziny papieża. Owo pragnienie spełni się, jak sądzę,

po północy 24 grudnia 1999 roku (dla Kościoła katolickiego nowe tysiąclecie zaczyna się upamiętnieniem narodzin Jezusa w dzień Wigilii Bożego Narodzenia). Wyobraźmy sobie jednak, że życzenie papieża nie spełniłoby się. Wyobraźmy sobie, że umarłby 24 grudnia o godzinie 23:55. Czemu niespełnienie owego pragnienia miałoby prowadzić do ponownych narodzin? Odrodzony papież w kolejnym życiu nie mógłby zabrać się do spełniania tego pragnienia. Jeśli ktoś umrze zanim jego pragnienie się spełni, już nigdy nie będzie ono mogło się dla niego spełnić, nawet, jeśli odrodzony byłby tą samą osobą, co według buddystów jest faktycznie niemożliwe. Dlaczego więc natura rzeczy jest taka, że gdy osoba nieoświecona umrze zanim spełnią się jej pragnienia, owe pragnienia mają rzutować na jej przyszłe wcielenia?

Pytania „dlaczego" można mnożyć, ale gdzieś muszą się one skończyć. Dla chrześcijan kończą się w Bogu, jak pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" i „jakie jest ostateczne wyjaśnienie, ostateczna podstawa tego, że rzeczy mają się tak, jak się mają". Dla buddystów to, że żądze rzutują na przyszłe narodziny, jest właśnie tym, jak rzeczy się mają. Taka jest po prostu natura rzeczy *(dharmata).* Taki jest porządek świata. Zadeklarowanie końca pytań w tym punkcie samo w sobie nie jest w żaden sposób niewłaściwe.

Według buddysty pragnienia osoby nieoświeconej mogą łatwo doprowadzić do żądzy, ta zaś prowadzi do cierpienia, bo jest nieodłącznie związana z frustracją, niespełnieniem i nietrwałością. Z drugiej strony, dla chrześcijanina istnieje Bóg, w którym wszelkie pragnienia znajdują ostateczne spełnienie. Bóg jest oczywiście poza- czasowy, zatem nie podlega nietrwałości. Jest także uważany za doskonałego, w najwyższym stopniu dobrego, pięknego, miłosiernego, sprawiedliwego, kochającego i godnego miłości. Jako taki, stanowi ostateczną miarę wszystkich tych jakości. Wszystkie nasze pragnienia dotyczą tego, co uważamy za dobre, piękne, godne miłości itd. Bóg jest tym, który stanowi prawdziwy obiekt wszelkich pragnień, bo jeśli pragniemy dobra, piękna, miłości itd., wydaje się oczywiste, że mając wybór, pragnęlibyśmy (czy powinniśmy pra-

gnąć) tych rzeczy w nieograniczenie wielkim stopniu. Zatem w istocie pragniemy doskonałego dobra, doskonałego piękna, doskonałej miłości. Tym właśnie jest Bóg. Jest ich ostatecznym spełnieniem. Wynika z tego, że dla chrześcijanina silne pragnienie Boga jest czymś w najwyższym stopniu chwalebnym. Faktycznie pożądanie Boga, jeśli jest

rzeczywistym pożądaniem Boga, a nie czegoś, co się za Boga podaje, jest samo w sobie jak najbardziej akceptowalne. W dodatku pożądanie Boga, gdy w końcu uzyska swoje spełnienie, odnajduje w Nim całkowitą satysfakcję. Nie pozostaje w Bogu nic, co by mogło nas od Niego dzielić. W takim pragnieniu nie pozostaje nic, co mogłoby rzutować na przyszłe odrodzenie.

Znowu więc, jak już tyle razy wcześniej, odkrywamy, że perspektywa chrześcijańska stoi w istocie w całkowitej sprzeczności z buddyjską. Która z nich jest właściwa? Która jest najbardziej racjonalna? Którą należy wybrać? Czy wybór jest oczywisty?

9. WIARA W REINKARNACJĘ JEST NIEZGODNA Z WIARĄ W DOBREGO I SPRAWIEDLIWEGO STWÓRCĘ

1. Załóżmy, że istnieje dobry i sprawiedliwy Stwórca. Dlaczego wtedy miałoby być więcej niż jedno życie? Żeby dać wszystkim równe szanse? (Przytoczmy dla porównania przypadek osoby, która mówi do drugiej: „nie lubię cię - odejdź", albo: „nienawidzę cię, odejdź", albo nawet: „naprawdę cię nienawidzę, z głębi serca. Odejdź". Co by musiało spowodować, że ta druga osoba, czyli Bóg w końcu zdecyduje wziąć tamtą poważnie i przystać na jej życzenie?). Żeby czegoś się nauczyć i dążyć do doskonałości? Ile żywotów powinno się otrzymać? Jeśli skończoną liczbę (n), wtedy wyda się czymś niesprawiedliwym, że Stwórca nie pozwolił na *n+1*, bo to dodatkowe życie mogłoby być dokładnie tym, co potrzebne do przyswojenia kolejnej nauki lub osiągnięcia doskonałości, czyli byłoby uczciwą szansą. Ponadto, im więcej żywotów, tym bardziej niesprawiedliwe będzie niedopuszczenie do n+1, bo jeśli n= 10, wtedy +1 będzie do-

datkową jedną dziesiątą, ale jeśli *n*—100, dodatkowe życie będzie zaledwie jedną setną. W takim razie Stwórca byłby dobry i sprawiedliwy, dając tylko jedno życie, mniej dobry i mniej sprawiedliwy, dając ich więcej. W innym przypadku, wydaje się, że Stwórca powinien dać potencjalnie nieskończoną liczbę żywotów, to znaczy tyle, ile okaże się konieczne do przyswojenia nauk, uzyskania uczciwej szansy itd.

2. Czy jednak w tym przypadku z góry wiadomo, że ostatecznie liczba wcieleń będzie skończona (tj. czy każde stworzenie w końcu osiągnie cel, jaki zadał mu Stwórca) ? Przy założeniu potencjalnie nieskończonej serii wcieleń, każde aktualne życie jest potencjalnie nieskończenie nieznaczące. Weźmy przykład osoby X, która przyswaja naukę, osiąga cel po tysiącu wcieleń. Trzeba założyć, że w każdym życiu istnieje możliwość nieprzyswojenia nauki (jakiejkolwiek). O ile życie jest wartościowe tylko poprzez fakt osiągnięcia w nim jakiejś wiedzy, tylko tysięczne życie X-a jest naprawdę wartościowe. Wszystkie poprzednie zwyczajnie nie mają znaczenia. Ale każde życie jest życiem jakiejś osoby, i jako odrębne istoty, wszystkie te osoby są od siebie różne (nawet jeśli powiązane łańcuchem przyczynowym). W takim razie życie 999 osób nie ma żadnego znaczenia. W innym razie, zakładając, że w każdym życiu uczymy się czegoś soteriologicznie istotnego (tj. związanego z ostatecznym celem), będą to żywoty wartościowe jedynie pod względem soteriologicznym, czyli albo ostatecznego celu, albo czegoś, co się do niego przyczynia. Przypuśćmy, że w życiu (a) ktoś poznaje coś, co powoduje, że ostateczny cel zostaje osiągnięty. Zatem dana osoba potrzebuje wyłącznie życia (a). A teraz z drugiej strony, przypuśćmy, że ten ktoś w każdym życiu poznaje coś, co przyczynia się do osiągnięcia ostatecznego celu.

Wtedy osoba, która w końcu osiąga cel (na końcu serii żywotów), jest inną osobą niż te, które zdobywały wiedzę. Zatem osoba, która zdobywała wiedzę, znowu staje się wartościowa wyłącznie w odniesieniu do swojej przydatności dla kogoś innego (tzn. tego, kto w końcu osiągnął cel). To jest niesprawiedliwe. Załóżmy, że ciąg wcieleń jest nieskończony. Jeśli jest nieskończony w przeszłość, wte-

dy wszystkie kolejne żywoty, z wyjątkiem tego, w którym cel soteriologiczny został osiągnięty, są nieskończenie nieważne. Przypuśćmy teraz, że ciąg wcieleń jest nieskończony w przyszłość, czyli X nigdy nie osiągnie celu. Wtedy każde życie naszego X-a ostatecznie okazuje się nieskończenie nieznaczące. Zatem przypadek X-a oznacza, że istnieje nieskończona liczba osób, które są nieskończenie nieznaczące.

Wydaje mi się, że nieskończona nieważność osób, czy ich ważność wyłącznie jako przyczyniających się do osiągnięcia celu przez inną osobę, jest niezgodna z istnieniem dobrego i sprawiedliwego Stwórcy.

Jest także inny argument, który mógłby tu znaleźć zastosowanie. Załóżmy, że ktoś popełnia bardzo zły uczynek. Jeśli skutek, zgodnie z doktryną karmana, nie pojawi się zanim owa osoba umrze, wtedy ten bardzo niemiły skutek prawie na pewno pojawi się w następnym życiu. Załóżmy, że w najbliższym wcieleniu. Widzieliśmy już (a w szczegółach można o tym przeczytać w Apendyksie 1), że wedle buddystów w wyniku ciągłej zmienności osoba odrodzona nie może być traktowana jako ta sama osoba, która zmarła. Zatem wychodzi na to, że jedna osoba popełnia zły uczynek, a inna osoba (choć w jakiś sposób powiązana przyczynowo z tą pierwszą) doświadcza nieprzyjemnych konsekwencji. Buddyści faktycznie utrzymują, że osoba, którą jestem teraz, podlega skutkom karmicznym czynów, popełnionych w poprzednich wcieleniach, zatem czynów popełnionych przez osoby, które na pewno nie były mną. Ale jeśli tak jest, to na ile można mnie obarczyć odpowiedzialnością za czyny popełnione przez osoby, które nie są mną? Załóżmy, że w tym życiu podejmuję cnotliwe decyzje. Ze otrzymuję tak zwane „powołanie bodhistattwy" do kroczenia ścieżką ku pełnemu stanowi Buddy przez wszystkie moje następne życia, dla dobra wszystkich czujących istot. Na ile osoby z „moich" przyszłych wcieleń mogą być związane powołaniem otrzymanym przez kogoś, kto był kimś innym?

Byłoby niesprawiedliwe, żeby ktoś doświadczał przykrych odczuć w wyniku czynów, popełnionych przez kogoś, o kim nie można powiedzieć, że jest tą samą osobą, która doświadcza skutków. Byłoby także niesprawiedliwe, żeby ktoś był związany powołaniem, otrzymanym przez inną osobę. W przepisach prawnych nie dopuszczamy, żeby ktoś był oskarżany o szkodę, uczynioną przez kogoś, o kim nie można powiedzieć, że jest tą samą osobą, która podlega oskarżeniu.

Widzieliśmy wcześniej, że „porządek moralny" polega na tym, że dobre czyny skutkują szczęściem, złe czyny cierpieniem. To jest właśnie tak zwane „prawo karmana". Zatem jeśli ten porządek moralny ma brać pod uwagę reinkarnację, wydaje się, że jest niesprawiedliwy. Jeżeli moralny porządek w ogóle istnieje, to albo jest niesprawiedliwy albo nie zakłada istnienia reinkarnacji. Zatem jeżeli istnieje sprawiedliwy Bóg, to albo porządek moralny jest fałszem, albo reinkarnacja (czy cokolwiek podobnego do modelu buddyjskiego) jest fałszem.

Zatem przy dobrym i sprawiedliwym Bogu, który ustanowił porządek rzeczy, albo porządek moralny, karman, jest fałszem, albo podobnie fałszem jest reinkarnacja.

Innym wyjściem jest podążyć za buddyzmem i dowodzić, że po prostu nie ma żadnego dobrego i sprawiedliwego Boga Stwórcy. Ale jeśli przyjmiemy tę opcję, będziemy musieli, jak już wcześniej widzieliśmy, przyjąć także, że fakt, iż porządek moralny zawsze działa, jest po prostu przypadkowy. Będziemy musieli także przyjąć (jak buddyści przyjmują), że niezależnie od tego, czy to sprawiedliwe, czy nie, zdarza się tak, że prawo moralne rozciąga się dalej niż nasze aktualne życie. Zatem będziemy musieli dowodzić zarazem istnienia uniwersalnego prawa moralnego, jak i fundamentalnego braku sprawiedliwości w niewyjaśnialnym fakcie, że „rzeczy tak się po prostu mają". Jako ostateczne wyjaśnienie wydaje mi się to nieprzekonujące. Oczywiście, w ten sposób doszliśmy znowu do kwestii najbardziej fundamentalnych. Wskazywałem wcześniej, że wolę dochodzić od prawa moralnego do Prawodawcy. Jeśli istnieje Pra-

wodawca, który zadał sobie trud wprowadzenia w swoje stworzenie prawa moralnego, według mnie taki Prawodawca raczej nie byłby niesprawiedliwy.

Zatem, po raz kolejny mogę skonkludować, że reinkarnacja okazuje się zupełnie niezgodna z dobrym i sprawiedliwym Stwórcą[27].

Jest dla mnie zupełnie oczywiste, że jeżeli zostanę reinkarnowany (według jakiegokolwiek modelu reinkarnacji), osoba, którą jestem w tym życiu, przestanie istnieć. Widać to od razu przy założeniu, że miałbym się odrodzić na przykład jako karaluch w Ameryce Południowej. Nie da się twierdzić, że jestem tą samą osobą, co karaluch z Ameryki Południowej. Czy można więc dalej uznawać, że pozostałbym tą samą osobą, gdybym odrodził się jako ludzki embrion w Afryce? Albo w Bristolu? Także podstawowa koncepcja buddyjska stanowczo zaprzecza, jakoby odrodzony był tą samą osobą, co zmarły. Zatem reinkarnacja jest zupełnie niezgodna z koncepcją nieskończonej wartości osoby.

Z tego wszystkiego wynika, że reinkarnacja powinna być diametralnie sprzeczna z całą postawą chrześcijaństwa. Jeśli istnieje przetrwanie po śmierci - a wiara chrześcijanina, biorąca początek w zmartwychwstaniu samego Chrystusa, na tym się właśnie opiera - nie da się go pogodzić z reinkarnacją. Reinkarnacja i nieskończona wartość osoby są niekompatybilne. To właśnie, między innymi, ukazała zbawcza śmierć Jezusa i Jego zmartwychwstanie. Na tym opiera się chrześcijańska moralność. Dla chrześcijanina ostatecznie jedyną bazą dla spójnej moralności jest nieskończona wartość osoby, dla której ostateczną podstawą jest nasze źródło w Bogu. Z tym mogę się zgodzić. Dałoby się chyba wykazać, że ideologie, które pomniejszają wartość osoby, jej jedyność i wyjątkowość, w rezultacie oferują słabą podstawę dla altruizmu i innych form moralnego zachowania[28].

Dla chrześcijanina zmartwychwstanie ciała i życie wieczne oznaczają, że nic, co ma wartość porównywalną do jego osobistej wartości nie będzie stracone. To mamy obiecane i na tym opiera się nasza nadzieja. Do filozofów i teologów należy określenie, do cze-

go się to sprowadza. Pewne jest jedno: jeśli reinkarnacja istnieje, nasza sytuacja, o ile się odnosi indywidualnie do każdego z nas, jest beznadziejna. Ja wolę nadzieję.

Tina Quinn jest członkiem zespołu RCIA z katedry Clifton w Bristolu. RCIA to Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych (*Rite of Christian Initiation of Adults),* program, dzięki któremu dorośli zainteresowani katolicyzmem, zapoznają się z wiarą. Chociaż jest jasno podkreślone, że uczestnictwo w tych spotkaniach nie musi oznaczać przejścia na katolicyzm, prowadzone są one w sposób „katechetyczny". Myślę, że buddysta, chcący po prostu dowiedzieć się czegoś o katolicyzmie („poznać swoich katolickich sąsiadów"), mógłby się tam poczuć nieswojo. Ale ja, gdy w końcu zacząłem chodzić na spotkania RCIA, dobrze wiedziałem, co chcę zrobić.

Tina jest moim poręczycielem. Ci ze słuchaczy, którzy są poważnie zainteresowani przejściem w swoim czasie na katolicyzm, dostają poręczyciela. Jest to moja osobista Życzliwa Dusza, ktoś, do kogo można iść z konkretnymi pytaniami i refleksjami, kto może zaoferować modlitwę za i dla moich poszukiwań. Poręczyciel ma także szczególną rolę do odegrania w samym rytuale. Przedstawia on kandydata wspólnocie w trakcie obrzędu wprowadzenia do katechumenatu, który ma miejsce podczas niedzielnej Mszy Św., w czasie którego kandydat formalnie deklaruje swoją chęć zostania katolikiem i zostaje przyjęty oraz otoczony pomocą przez wspólnotę. Ten szczególny nacisk na wymiar wspólnotowy, na poszerzoną rodzinę Kościoła, to w przeważającym stopniu wynik zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II, wielkie zgromadzenie, jakie odbyło się w latach 60. XX wieku, które poszukiwało dróg modernizacji Kościoła, i do którego Kościół ciągle jeszcze się dostosowuje. Sobór Watykański II jest także odpowiedzialny za zwięk-

szenie - a nawet wysunięcie na czoło - roli laikatu i kobiet w życiu lokalnego Kościoła. Bardzo lubię uczucie bycia członkiem wielkiej widzialnej i niewidzialnej rodziny. Odczucie wsparcia grupy jest bardzo silne.

W odróżnieniu od buddyzmu, z jakim spotykam się w tym kraju, bycie katolikiem nie należy raczej do zainteresowań trudnej do zdefiniowania grupy „wykształconej białej klasy średniej". Kiedyś uznawałem to ograniczone zainteresowanie za zrozumiałe, dające pozytywny obraz buddyzmu na tle chrześcijaństwa. Oczywiście (twierdziłem), ostateczna prawda świata nie może być właściwie doceniona przez tych, którym brak odpowiedniego poziomu wykształcenia, szczególnej wrażliwości filozoficznej. Niewielu naprawdę posiada tę zdolność. Chrześcijaństwo jest religią prostych mas. Jako buddysta uważałem, że główna zasługa chrześcijaństwa leży w nauczaniu dobra, nawet jeśli wielu chrześcijan w historii - podejrzewam, że gubiąc istotę swojej religii - było raczej złymi ludźmi. Prostym tłumom czynienie dobra zapewnia pomyślne odrodzenie. W kolejnych wcieleniach, gdy będą mądrzejsi, będą mogli szukać głębiej i odnaleźć buddyzm. Nie ma pośpiechu.

Dlatego właśnie Dalaj Lama tak gorąco namawia ludzi do pozostania w łonie chrześcijaństwa. Nieustannie powtarza, że nie chce wcale nawracać nikogo z chrześcijaństwa na buddyzm. To dlatego właśnie tak chętnie podkreśla moralny wymiar chrześcijaństwa (jak i innych religii), który wymaga czynienia dobra, i dlatego tak chętnie pomniejsza wagę różnic doktrynalnych z buddyzmem, uważając je za nieistotne.

Pamiętam, jak przed wielu laty mój przyjaciel, wcześniej także współpracownik, filozof katolicki Denys Turner, opowiadał, jak według niego może wyglądać niebo. Mogłoby to być miejsce, w którym wszyscy razem siedzielibyśmy w harmonii i spożywali wspólne posiłki. Nawet wtedy wydawało mi się to wspaniałym obrazem, kojarzącym się z masami, demokracją, miłością, wspólnotą. Ale to z pewnością jedynie metafora, przeznaczona dla ogólnego użytku? Nie ma na firmamencie żadnego wielkiego stołu. To dalekie od tego,

123

co buddyści nazywają nirwaną, stanem Buddy. W Indiach, gdzie tak silne są struktury kastowego podziału społeczeństwa, ci, którzy szukają ostatecznego oświecenia, zazwyczaj widzą je jako koniec wszelkiego odradzania się, a dokładniej, w ostatecznym rozrachunku, koniec wszelkiego zaangażowania społecznego i (dzięki temu?) koniec cierpień. Poszukiwacz oświecenia to zazwyczaj ktoś, kto porzuca społeczeństwo i wychodzi „z domu do bezdomności". Jak już wskazywałem, oświecenie jest ukazywane jako dotyczące ostatecznie nie wspólnoty, ale samowystarczalnego odosobnienia. Ostateczna doskonałość opiera się na braku zależności od innych, na braku związków.

Kto ma rację? Nieodłączny elitaryzm modelu indyjskiego niepokoi mnie. Ale to nie czyni go od razu fałszywym. Chociaż z drugiej strony, czemu niebo nie mogłoby być miejscem, gdzie wszyscy razem zasiądziemy w harmonii i wspólnie spożyjemy posiłek? Przypuśćmy, że tak by mogło być, bez udziału cierpienia (takiego jak niestrawność czy znudzenie towarzystwem). Czy nie byłoby to bardziej pożądane od pozaczasowego, samowystarczalnego odosobnienia, wolnego od wszelkiego bólu?

Na początku naszych sześciu miesięcy nauk Wtajemniczenia Dorosłych dyskutowaliśmy o przejawianym przez wielu ludzi (przynajmniej na Zachodzie) braku zainteresowania dla tego, co mieści się poza tym życiem. Jeśli spojrzeć na życie jako na podróż (do czego byliśmy zachęcani w trakcie nauk), to dokąd zmierzamy? Co prawda, nie ma powodu, by w ogóle rozpatrywać życie jako podróż. Raczej budzi to wątpliwości. Być może nie podążamy donikąd. Jednak jest to obraz do przyjęcia dla buddysty. Buddyści często mówią o „błąkaniu się w kołowrocie wcieleń". Podczas gdy chrześcijanin myśli o podróży z tego życia ku wieczności, buddysta używa obrazu „błąkania się". Łańcuch wcieleń jest nieskończony. Nie ma początku, chociaż ma potencjalny koniec w nirwanie, w stanie Buddy. W nieskończonym kołowrocie wcieleń, znanym jako *samsara,* błąkamy się.

124

Dokąd więc zmierzamy?

Tina powiedziała mi z przekonaniem i z uśmiechem, że wie, dokąd zmierza.

Jej pewność siebie zrobiła na mnie wrażenie. Zazdrościłem jej. Po ponad dwudziestu latach bycia buddystą nie miałem pojęcia, dokąd zmierzam, ani nawet, czy mówienie o „zmierzaniu dokądś" ma w ogóle sens. Częściowo było tak z powodów doktrynalnych. Dokładne działanie prawa karmana jest bardzo skomplikowane. Uważa się, że jest tak skomplikowane, że tylko wszechwiedzący Budda rozumie je w pełni. Z powodu wielości zaangażowanych procesów przyczynowych jest całkowicie możliwe, że osoba nadzwyczaj cnotliwa w tym życiu może natrafić na bardzo niekorzystne odrodzenie następnym razem. Jedyne, czego możemy być pewni, to że cnotliwe czyny w końcu doprowadzą do szczęścia. Ale wtedy, komu właściwie owo szczęście przyniosą? Wydaje się, że im dalej

rozwija się łańcuch wcieleń, tym bardziej zatraca się szczątkowe choćby poczucie, że skutki dotkną mnie samego. Załóżmy bowiem, że całe moje życie przeżyję cnotliwie. Jednak osoba, która narodzi się w następnym życiu, nie może być uznana za tę samą osobę, którą ja jestem, i może ona być lub nie być szczęśliwa w swoim życiu. Wszystko to doskonale współgra z podstawową doktryną buddyjską.

Czy mogę w takich warunkach wiedzieć, dokąd zmierzam? Wydaje się, że donikąd.

Ale nawet na bardziej „popularnym" poziomie rozumienia reinkarnacji nie da się do końca powiedzieć, że wiem, dokąd zmierzam. Nie wiem, które z czynników przyczynowych będą dominowały w chwili śmierci, nie mam więc pojęcia jakiego rodzaju wcielenie czeka mnie następnym razem. Mogę mieć nadzieję, ale nie mam absolutnie żadnych podstaw do uzyskania takiej pewności.

Po moich wątpliwościach z buddyjską ideą powtórnych narodzin nie miałem większych problemów z przyjęciem chrześcijańskiej nadziei. Być może ten fakt również wskazuje na to, że nigdy nie byłem tak naprawdę buddystą. Gdzieś w głębi duszy zawsze byłem

chrześcijaninem. Nie wiem, czy mam prawo na obecnym etapie twierdzić, że wiem, dokąd zmierzam. Ale mam o wiele jaśniejsze pojęcie o możliwościach. Spełnienie życzeń? Mam nadzieję.

11. NA ZAWSZE RAZEM?

Sharon wzięła pod rozwagę inną kwestię. Chrześcijańska idea mówi, że mąż i żona są zjednoczeni w „jednym ciele". Co się stanie po śmierci, jeśli jedno z nich wybierze możliwość zbawienia, a drugie nie?

Pierwsze myśli.

Cóż można powiedzieć? Bycie jednym ciałem nie oznacza, że mąż i żona są dosłownie jednej myśli (dzięki Bogu!). Oboje mają wolną wolę. Jedno z nich może z własnej woli wybrać zbawienie, podczas gdy drugie je odrzuci. To wszystko, co tutaj się może wydarzyć. Czy to tragedia?

Ale co mamy powiedzieć o miłości jednego z małżonków do drugiego? Czy nie będzie tak, że wieczne szczęście tego z nich, które dostąpi zbawienia, zostanie zaćmione przez poczucie straty „drugiej połowy"? Z pewnością tak nam się wydaje tylko dlatego, że nie doceniamy dostatecznie tego, czym jest niebo. Zyskujemy coraz bardziej na doskonałości, zbliżając się coraz bardziej do tego, czego pragnie od nas Bóg. Partner, który odrzuca propozycję Boskiej miłości, odrzuca także ten wzrost duchowy. Zatem partnerzy się rozstają, oboje kierując się ku temu, co sami z własnej woli wybrali, i czego prawdziwie pragną. Miłość tego z nich, które wybrało miłość Bożą, obejmuje jego lub jej partnera w miłości Boga, i w Bogu znajduje ostateczne spełnienie. Jeśli drugie z nich dokona innego wyboru, wtedy szczęście owego wiecznego uścisku zostaje przez niego odrzucone. Ale uścisk Boga nie jest przez to pomniejszony.

Pod pewnymi względami nie ma tu różnicy z buddyzmem. Bo także w przypadku buddyzmu, po śmierci mąż i żona zostają zazwy-

czaj rozdzieleni. Więzy małżeństwa zostają zerwane. Ich miłość, w każdym realnym sensie, nie może przetrwać traumy śmierci. To dlatego ludzka miłość z buddyjskiego punktu widzenia jest ostatecznie rodzajem *dukha,* cierpienia, frustracji.

Oczywiście, większość ludzi współczesnych, jak się wydaje, uważa śmierć za ostateczny koniec. Wtedy wszelkie związki przestają istnieć.

Chrześcijanin w Chrystusie otrzymuje nadzieję, że mąż i żona mogą być zjednoczeni na zawsze, ogarnięci miłością Boga, w której nie ma mowy o żadnej stracie, istnieje wyłącznie doskonałe spełnienie.

W posępną noc zimową gwiazda wskazuje drogę.

Drugie myśli.

Teraz, po jakimś czasie, nie jestem już tego taki pewien. Wydaje mi się, że w tych pierwszych komentarzach byłem pod wpływem wagi wolnej woli. Zresztą nadal jestem. Jednak muszę przyznać, że są też inne możliwe spojrzenia. Wolny wybór jest najistotniejszy, ale miłość także jest ważna. A Bóg jest miłością.

Jeśli dwoje partnerów prawdziwie się kocha, z pewnością wytrwają w tej miłości do końca, mimo wszelkich przeciwności, jakie mogłyby ich rozdzielić. Jeśli prawdziwie wytrwają w miłości, nawet jeśli jedno z nich będzie miało kompletnie inny pogląd na świat i swoje w nim miejsce niż drugie, wtedy, czuję (mam nadzieję), że nie zostaną rozłączeni. Będą razem przez całą wieczność. Miłość sama w sobie jest wiecznością. Decyzja o małżeństwie jest dla tego, kto kocha prawdziwie, wyborem wieczności.

Jeśli mniej więcej tak wygląda prawda, w takim razie co teraz mogę powiedzieć? Jeśli jedno zostaje zbawione, drugie również musi zostać zbawione, nie przez własny wybór, ale pomimo niego, przez wybór drugiego z partnerów. Jedno z nich nie dokonało wyborów, które prowadzą do zbawienia. Drugie dokonało. A oboje kochają się prawdziwie i mimo różnic trwali w miłości. Jeśli to z nich, które „wybrało życie" (jak określa to Biblia) zostaje dzięki łasce Boga

zbawione, a cała jego istota jest związana z jej czy jego partnerem, wtedy ta druga osoba też musi zostać zbawiona. Bowiem łaski Boskiej nie da się udaremnić. Wynika z tego, że miłość zwycięża nawet nad wyborami, nad wyborem ścieżki zbawienia albo nie. Ostatecznie to miłość jest najwyższa. To miłość jest prawdziwym odkupieniem.

A co z innymi, z którymi także łączą nas szczere związki i wzajemna miłość? Czy możliwe jest, że przez miłość odkupimy także ich, nie tylko naszego współmałżonka? Może to jeden z aspektów prawdziwej wartości miłości.

Lubię ten sposób patrzenia na tę sprawę. Nie mam pojęcia, czy jest słuszny, czy nie. Ale jest w tym optymizm, który wiąże się dla mnie z chrześcijaństwem. Oznacza to także, że mój katolicyzm powinienem traktować z tym większą powagą, skoro praktykuję za dwoje (albo i za więcej). Z radością pozostawiam to zagadnienie w tym miejscu, w rękach miłosiernego i sprawiedliwego Boga, który jest Miłością samą.

12. CZY WENSLEYDALE MOŻE ZOSTAĆ ZBAWIONA?

Baranku, kto cię stworzył? Czy wiesz, kto ciebie
stworzył? Dał życie, dał i trawę Na łące u strumienia,
Z najmiększej, błogiej wełny Nie skąpił ci odzienia,

Dał ci głos jasny, miły, By łąki się cieszyły - Baranku,
kto cię stworzył? Czy wiesz, kto ciebie stworzył?

(William Blake, „The Lamb")*

* Przekład: Zygmunt Kubiak, [w:] William Blake, *Poezje wybrane,* wybrał, przełożył i opracował Z. Kubiak, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1991 (przyp. tłum.).

128

Niektórzy uważają, że zgodnie z wizją chrześcijańską zwierzęta nie mają duszy. Nie mogą więc być zbawione, zatem nie będzie zwierząt w niebie. To spojrzenie związane jest z pewnego rodzaju ludzkim szowinizmem gatunkowym, i wywodzić się ma z Biblii, gdzie, jak się utrzymuje, jest mowa o zwierzętach stworzonych dla ludzi i im poddanych. To miało być usprawiedliwieniem jedzenia mięsa, eksperymentów na zwierzętach, polowania na lisy i inne formy okrucieństwa wobec zwierząt[29].

Tara twierdzi, że nie chce iść do nieba, w którym nie ma zwierząt. Mówi także, że to okrutne względem naszych kotów, Wensleydale i Larryego, które są bardzo kochanymi członkami naszej rodziny. Buddyzm jest o wiele bardziej przyjazny dla zwierząt, ponieważ przynajmniej oferuje im szansę poprawienia swojej kondycji życiowej przez reinkarnację i ostatecznie nawet możliwość stania się oświeconym Buddą.

Ta sprawa zbyt często mnie dręczyła. Jesteśmy, bądź co bądź, Anglikami.

Ale niech to będzie jasne. Nauka chrześcijańska wcale nie twierdzi, że zwierzęta nie mają duszy. Nie ma w ogóle żadnego poglądu chrześcijańskiego na ten temat. Oczywiste jest, że to, czy zwierzęta mają duszę, czy nie, zależy od tego, co najpierw uznamy za „duszę" i jak ją zdefiniujemy. Chrześcijanie tradycyjnie w tej kwestii wyrażają się dość niejasno, być może specjalnie. Pogląd arystotelejski, który miał tak wielki wpływ na średniowieczne ujmowanie tego zagadnienia, uznaje, że „dusza" to po prostu zasada życiowa w istotach żywych. Jako taka, jest czymś, co posiada człowiek - ale także roślina czy kot - a czego nie posiada kamień. To wszystko. Dla Arystotelesa kapusta jest żywa, ale z pewnością różni się od kota takiego jak Wensleydale (nawet, gdy ta akurat śpi). Zatem zasada życia jest inna u kapusty, inna u Wensleydale. Kapusta posiada coś, co Arystoteles nazywa „duszą wegetatywną". Wensleydale ma „duszę zmysłową". Zatem kot ma duszę. W ten sam sposób człowiek, także istota żywa, która posiada zdolności takie jak (przede wszystkim) wyobraźnia i wysoki stopień racjonalności, które odróżniają

129

go od Wensleydale (nawet, gdy ta nie śpi) w podobny sposób, w jaki Wensleydale odróżnia się od kapusty. Człowiek zatem posiada „duszę rozumną".

Św. Tomasz, chrześcijański arystotelik- ale sam Arystoteles już nie - uważał, że pewne szczególne dusze, dokładnie dusze ludzkie, mają w sobie coś, co umożliwia im (dzięki woli Boga) przetrwanie po śmierci ich fizycznego ciała. Akwinata nie uważał jednak, by owo przetrwanie duszy po śmierci oznaczało „przetrwanie indywidualnej osoby", bo indywiduum składa się zarówno z ciała, jak i duszy, która daje ciału życie. Pośmiertne przetrwanie duszy oznacza po prostu, że wraz ze śmiercią jeszcze się nie kończy historia dla danej jednostki. Prawdziwe przetrwanie indywiduum wymaga w jakiś sposób obu jego elementów: ciała i duszy. Dlatego też, ostatecznie, następuje zmartwychwstanie ciała.

Charakterystyczne, że nie ma tu wyraźnego określenia, czym właściwie jest dusza. Jest po prostu zasadą życia, która może przetrwać śmierć ciała. Nie ma sensu mówić, jak robią to niektóre opracowania, że buddyzm neguje istnienie duszy. To wszystko zależy od tego, co chcemy rozumieć przez duszę. Z pewnością buddyści nie negują tego, że coś nadaje fizycznemu ciału życie. Nie jesteśmy martwą materią. To, co buddyzm neguje, to Ja, rozumiane ogólnie jako jeden oddzielny, niezmienny odnośnik zaimka „ja". Jednym z kandydatów na duszę jest umysł lub świadomość (umysł też nie jest negowany przez buddyzm), ale to tylko jeden z kandydatów. Tę opcję wybrał Kartezjusz. Uważał on, że umysł jest zarazem duszą, jak i prawdziwym Ja. Ale nie było to spojrzenie św. Tomasza. Chrześcijańska teologia - nawet w formach najbardziej zbliżonych do spojrzenia Akwinaty - nie jest przekonana, że dusza jest tym samym, co umysł, ani, jak myślę, że dusza to Ja, a już na pewno nie, że dusza jest jakiegoś rodzaju „rzeczą" zupełnie niezależną od ciała. Nie jestem całkiem przekonany, żeby teologia chrześcijańska mówiła cokolwiek z tych rzeczy. Jedyne wyrażane przekonanie mówi o tym, że śmierć nie jest końcem historii dla danej istoty żyjącej, i (u Tomasza) że przyczyna tego ma coś wspól-

nego z pośmiertnym przetrwaniem owej podstawowej zasady, która daje ciału życie.

Specjalnie dla moich buddyjskich przyjaciół chciałbym podkreślić to, co teraz mówię, bo mam wrażenie, że ta kwestia nie zawsze jest odpowiednio doceniana. Wydaje mi się, że chrześcijańska teologia nie jest przywiązana do żadnego poglądu na istnienie czy nieistnienie Ja, takiego, jak jest ono rozumiane i negowane przez buddyzm. Wydaje mi się także, że chrześcijańska teologia jako taka nie jest przywiązana do żadnego poglądu na istnienie czy nieistnienie specyficznego, metafizycznego i istotowo odrębnego bytu, jaki nazywa się duszą. O ile wiem, Nowy Testament nie wspomina nic ani o Ja, ani o duszy w żadnym istotnie metafizycznym sensie. Tam, gdzie występuje termin tłumaczony czasem jako „dusza"[30], wydaje się, że nie łączy się z żadnym konkretnym poglądem o znaczeniu metafizycznym. Zazwyczaj oznacza w swoim kontekście odrobinę więcej niż zwykłe „się". Przynajmniej teologia chrześcijańska nie potrzebuje żadnego przekonania metafizycznego, by używać korespondujących terminów greckich czy hebrajskich[31]. Z pewnością za to teologia chrześcijańska jest przekonana co do najwyższej wagi osoby, mnie i ciebie, jako wcielonych żywych istot stworzonych przez Boga na Jego obraz. Jest to tak ważne, że nawet śmierć nie może tego zanegować. Urodziliśmy się z wiecznym przeznaczeniem, które jest związane z naszymi początkami, jako stworzonych na obraz Boga i z naszym potencjałem. Pozostaje kwestią otwartą, czy to wymaga istnienia Ja albo duszy. Historycznie tradycja chrześcijańska podlegała w tych dwu kwestiach wpływom hellenistycznych i post-hellenistycznych nauk, skupionych na duszy, sprowadzających wartość osoby i przetrwanie po śmierci do istnienia czegoś niedefiniowalnego, nazywanego „duszą". Ale nie ma żadnego koniecznego połączenia między chrześcijaństwem a tymi naukami (ani żadnymi buddyjskimi sposobami rozumienia „Ja"). Doskonale ortodoksyjnym poglądem chrześcijańskim na duszę jest po prostu idea „duchowego elementu w naturze osoby"[32]. W ten sposób dusza może być czymś w rodzaju dyspozycji czy potencji raczej niż bytu,

na przykład dyspozycji czy możliwości działania w określony sposób. Oczywiście, gdyby tak było, dusza byłaby własnością osób, i całkowicie zależałaby od nich w swym

istnieniu. To byłoby także zgodne z Arystotelesem i św. Tomaszem, a także wyraźnie pokrewne tradycyjnemu traktowaniu duszy przez chrześcijaństwo. Chrześcijanin wierzy, że dzięki zwycięstwu Jezusa nad śmiercią w Jego własnym zmartwychwstaniu śmierć nie jest końcem historii dla osoby, jaką jestem ja czy ty. Chrześcijanin może zdecydować o odrzuceniu różnych poglądów na Ja czy na duszę jako niezgodnych z tą orientacją. Wydaje mi się także, że buddyjskie zaprzeczenie atmana (Ja) bywa często interpretowane w samym buddyzmie w sposób, który nie zachowuje tożsamości jednostkowej, właśnie z powodu śmierci. Zatem tradycyjne podejście buddyjskie jest prawie całkowicie niezgodne z chrześcijaństwem. Ale chrześcijanin nie ma potrzeby przyjmować żadnego poglądu na istnienie duszy czyja jako takich. To nie są jedyne drogi do wyjaśnienia nieskończonej wartości i duchowego potencjału osoby, oraz faktu, że śmierć nie jest końcem historii dla osoby, którą jestem.

Czy Wensleydale może pójść do nieba? Tradycyjnie rzecz biorąc, zależałoby to częściowo od tego, czy (by przyjąć terminologię arystotelejską) dusza zmysłowa tak samo jak dusza rozumna może przetrwać śmierć, a także od tego, co rozumiemy przez „niebo". Św. Tomasz powiedziałby, że żadna dusza jako taka nie przetrzymuje śmierci. Bóg życzy sobie, by dusze ludzkie mogły przetrwać śmierć, bo jest to związane z jego intencjami w dziele Stworzenia. Dusze ludzkie i fakt ich przetrwania mają coś wspólnego ze swoim źródłem, ale najważniejszy w tym wszystkim jest ich potencjał. Ludzie, jak mówi Biblia, są stworzeni na obraz Boga. To oznacza, że poszczególne cechy Boga, takie jak umiejętność racjonalnego myślenia, dobroć, miłość itd., są realnie dostępne dla ludzi. Co więcej, w Chrystusie Bóg stał się człowiekiem, dla pojednania ludzkości z Bogiem. W tym spotkaniu ludzkości z Bogiem, ludzie, dzięki cnocie rozumu, wolnej woli, zdolności do miłości i moralności itd., otrzymują możliwość wiecznego życia w związku doskonalej miło-

ści z Bogiem, który jest pozaczasowym Dobrem. Tym właśnie jest niebo. Nie jest ono (poza obrazem metaforycznym) jakimś miejscem, które mogłoby być nudne z powodu braku w nim kotów[33].

Cechy zdolności do racjonalnego myślenia, wolnego wyboru, miłości, moralności itd. są dokładnie tymi cechami, które charakteryzują duszę ludzką. Zwierzęta, jak się wydaje, nie posiadają ich nie wydają się ich posiadać (a każdym razie, nie do tego stopnia, jakiego byśmy pożądali), i ten brak jest podkreślony w Piśmie. Nie znajdziemy nigdzie twierdzenia, że Bóg pojednał się z kotami, stając się kotem. Chrystus nie nauczał o zbawieniu kotów. Zatem myślenie, że koty mogą być zbawione, wydaje się, o ile możemy to stwierdzić, dowodzi niezrozumienia tego, czym w ogóle jest zbawienie. Oznaczałoby to, że zwierzęta nie mogą dostać się do nieba. Nawet ludzie nie dostają się do nieba przez samo posiadanie tych cech. Muszą rozwijać je w pewien szczególny sposób, odpowiedni do łaski Boskiej, ofiarowanej nam (ludziom)[34].

Biedna Wensleydale. Jednakże nie powinna czuć się zbyt zasmucona. Wydaje się, że na uczelniach dwunastego wieku toczyła się dyskusja, czy *archidiakoni* mogą być zbawieni![35].

Oczywiście, gdyby się okazało, że zwierzęta posiadają owe konieczne zdolności, wtedy przypuszczalnie miałyby teoretyczną możliwość wypełnienia czynów koniecznych do zbawienia. Nic nie może przeszkodzić Bogu zbawić zwierzęta (albo pozaludzkich mieszkańców Marsa). Jednak sposób, w jaki opowiedziana jest w Biblii historia stworzenia, a także chrześcijański nacisk na wagę Boskiego stania się człowiekiem sugerują, na ile

możemy w ogóle o tym mówić, że Bóg nie wybrał tych innych możliwości. Jeśli akceptujemy istnienie kotów, to znaczy jakiegoś tam innego rodzaju istot, posiadających cechy *kocie,* wtedy musimy także zaakceptować fakt, że koty, o ile nam wiadomo, nie mogą dostać się do nieba. Podsumujmy to, co wydaje się oczywiste, że Wensleydale nie posiada zdolności racjonalnego myślenia, dokonywania wolnego wyboru, miłości, moralności itd. (przynajmniej nie w pożądanym stopniu), nie mówiąc już o zdolności do działania zgodnie z tymi cechami

w celu osiągnięcia nieba. Czy to jest jakąś rażącą niesprawiedliwością w stosunku do Wensleydale? Czy to szowinizm gatunkowy? Jeśli tak, to co to właściwie oznacza? Dlaczego wszelkie stworzenia miałyby być traktowane identycznie, we wszystkich aspektach? Jeśli bycie kotem oznacza bycie stworzeniem o cechach, jakie posiada np. Wensleydale, które to cechy nie obejmują racjonalności, zdolności do wolnych wyborów, miłości i moralności, to tak naprawdę jest to kwestia tego, czy koty powinny w ogóle istnieć. Czy świat z kotami jest lepszy niż świat bez kotów? Czy koty powinny istnieć? Czy Wensleydale powinna w ogóle istnieć? Ważne jest tutaj, żeby nie traktować Wensleydale jako w jakiś sposób preegzystującej, nie pytać czy to było w porządku, że została stworzona jako kot, a nie jako, na przykład, człowiek. Kwestia zasadza się na tym, czy Wensleydale powinna była w ogóle zaistnieć. Ci, którzy atakują chrześcijan za mówienie, że zwierzęta nie mogą dostać się do nieba, czy że zwierząt nie będzie w niebie, tak naprawdę mówią tyle, że zwierzęta nie powinny w ogóle istnieć. Dobry Bóg stworzyłby inny świat, w którym wszystkie istniejące stworzenia miałyby cechy potrzebne do osiągnięcia zbawienia. Lepiej byłoby, gdyby zwierzęta nie zostały nigdy stworzone.

Ale dla mnie nie wydaje się to wcale takie oczywiste. Jak widzieliśmy, nie jestem w żaden sposób przekonany, że dobry Bóg powinien by się zachowywać inaczej, niż się zachowuje. W ogóle nie jestem przekonany, że dobry Bóg powinien traktować wszelkie żywe stworzenia tak samo, ani że powinien był stworzyć świat bez kotów (czy jakichkolwiek innych zwierząt), ale za to może z większą ilością ludzi. Ani, że dobry Bóg podlega jakimś moralnym obowiązkom stworzenia świata bez kotów, ale za to z jakimiś czworonożnymi, pokrytymi futrem stworzeniami, posiadającymi ogon i spiczaste uszy oraz wszystkie duchowe zdolności człowieka. Czy naprawdę chcielibyśmy takich stworzeń?

Chrześcijański pogląd mówi, że wszystkie rzeczy, które istnieją, są dobre, bo zostały stworzone przez Boga. Zatem istnienie Wensleydale, jako takie, jest dobre. Dobro istnienia Wensleydale jest po

to, by się nim cieszyć. Nie jest mniej dobre przez to, że jakieś dodatkowe możliwości dane przez Boga ludziom nie są (na ile nam wiadomo) dane kotom. Podobało się Bogu stworzyć świat z kotami (tak samo jak z kwiatami). Lubię koty. Cieszę się, że istnieją. Z tym nie można dyskutować. Gdy Wensleydale umrze, przypuszczam, że przestanie istnieć pewne dobro. Tak się bowiem dzieje za każdym razem, gdy jakaś rzecz istniejąca przestaje istnieć. Nie ma żadnych powodów by dobro, jako takie, było wieczne[36].

Chciałbym zilustrować przykładem, co rozumiem przez to, że istnienie jako takie jest dobre i że nie istnieją żadne moralne zobowiązania, nałożone na Boga, nakazujące Mu

wyposażać każdy czujący byt w możliwość zbawienia. Przypuśćmy, że dano mi 20 funtów zupełnie bez jakichkolwiek zobowiązań czy starań z mojej strony. Przypuszczalnie powinienem być zadowolony. Załóżmy, że Archibald otrzymuje, w taki sam sposób, 10 funtów. A Fiona dostaje 30 funtów, także na tych samych warunkach. Czy byłoby racjonalne ze strony Archibalda narzekanie, że otrzymał mniej niż ja czy Fiona? Czy byłoby racjonalne, gdybym ja narzekał, że Fiona ma więcej? Możemy nie wiedzieć, dlaczego jedna osoba dostaje więcej od innej. Ale nie możemy twierdzić, że jest to nieracjonalne, bo nie jesteśmy w stanie wykryć zasady, wedle której następuje obdarowywanie, żeby móc narzekać na jej niesprawiedliwość. Prawdopodobnie jedyną drogą do tego byłoby odwołanie się do zasady, że wszyscy powinni otrzymać tyle samo. Ale kto powiedział, że taka właśnie jest zasada dystrybucji? I dlaczego miałaby być zastosowana, jeśli w każdym przypadku otrzymuje się coś zupełnie bez zobowiązań, coś, czego w inny sposób by się nie zdobyło. Z pewnością każdy finansowy podarunek w tych warunkach to więcej, niż moglibyśmy się spodziewać, i więcej, niż nam się należy. Czy mogę sprawiedliwie twierdzić, otrzymawszy 20 funtów bez żadnej zasługi z mojej strony, że powinienem był dostać 30?

Tak samo jest, jak twierdzi chrześcijanin, z życiem. Zycie samo jest podarunkiem. Nie możemy narzekać, że ktoś ma więcej życia, czy jakieś dodatkowe korzyści[37]. Otrzymane życie wydaje się wią-

zać z cierpieniem. Ale przypuśćmy, że ktoś obdarowany pieniędzmi zostaje także obłożony podatkiem, albo obrabowany, albo pobity. Czy to uczyniłoby sam łaskawy podarunek pieniężny mniej wartościowym, czy mniej hojnym, czy mniej zasługującym na wdzięczność? Kwestia, dlaczego w świecie w ogóle istnieje cierpienie, to sprawa logicznie zupełnie odrębna od tej, czy życie samo w sobie jest dobrem, czy nie.

Oczywiście, jeśli przyjmuje się zasadę, że wszystkim powinno dawać się po równo, wtedy będzie coś niesprawiedliwego w tym, że jedni otrzymują więcej niż inni. Ale czemuż by Bóg, dając życie, miał podlegać zasadzie moralnej, przydzielającej wszystkim życie w tej samej ilości czy tego samego rodzaju? Nie jest to oczywiste nawet w tej analogii z pieniędzmi, nie mówiąc już o obdarowywaniu przez Boga życiem. Przypuśćmy teraz, że niektóre stworzenia są ludźmi, niektóre karaluchami, niektóre srokami, niektóre kotami, a jedno z nich to nasza kotka Wensleydale. Czy wszystkie powinny żyć równie długo? Czy przysługuje im ten sam rodzaj życia? Czy powinny też wszystkie dostać pewien dodatkowy podarunek, sam szczyt życia, czyli możliwość zbawienia, czyli, czy wszystkie powinny otrzymać możliwość życia wiecznego? Zwłaszcza, jeżeli ta możliwość wymaga posiadania cech, których one, jako karaluchy, sroki, koty, i na pewno Wensleydale, nie mogą w żaden sposób posiadać? Czy Bóg jest niesprawiedliwy, jeśli nie daje im wszystkim tej możliwości zbawienia? Czy jest niemoralny? Wcale mi się tak nie wydaje, niezależnie od tego, jaka mogłaby być nasza reakcja emocjonalna na ten problem. Fakt, że chrześcijaństwo daje nadzieję tylko niektórym istotom - ludziom - nie jest żadnym powodem do odrzucenia tej nadziei i możliwości (czym, jak mi się wydaje, groził niedawno pewien anglikański wikary w przypadku, gdyby zwierząt miało nie być w niebie). I nie ma żadnego powodu, dla którego Wensleydale miałaby otrzymać od Boga dodatkowe zdolności, takie jak racjonalność, możliwość wolnego wyboru, miłość, moralność itd., by miała także możliwość osiągnięcia nieba. Zycie Wensleydale jest

dobre samo w sobie, tak samo, jak dobrowolnie podarowane 20 funtów jest samo w sobie dobrym prezentem. Wensleydale nie ma prawa narzekać - i wcale to nie jest niesprawiedliwe - że nie dostała 30 funtów.

Żadne stworzenie nie ma prawa do zbawienia, jak też żadne stworzenie nie ma prawa do posiadania zdolności, które, właściwie wykorzystane, mogą prowadzić do zbawienia. Jedne stworzenia je posiadają, inne, o ile nam wiadomo, nie. Tak po prostu jest, bo świat zawiera różne rodzaje stworzeń. Pluralizm gatunkowy jest, co łatwo dowieść, dobrem sam w sobie. Często powtarzają nam to obrońcy środowiska. Tak czy inaczej, to właśnie tak Bóg postanowił. Nie możemy powiedzieć, że Bóg był zobligowany moralnie do stworzenia innego świata. Koty wyraźnie nie są takie, jak ludzie - uważać inaczej to czczy sentymentalizm. Jeśli mówię, że lubię koty, mam na myśli, że lubię koty, kocham Wensleydale - miłością odpowiednią do kochania kotów. Jednak utrzymywanie, że koty mogą być zbawione, należy do takiej idei zbawienia i nieba, która, na ile mi wiadomo, nie jest zgodna z tą, jaką podtrzymuje tradycyjne chrześcijaństwo.

I wcale nie wierzę w to, że skoro zwierzęta nie mogą być zbawione, w takim razie idą do piekła, przynajmniej jeśli piekło rozumiemy jako stan radykalnej nieprzyjemności. Piekło także wymaga wysokiego stopnia racjonalności, wolności wyboru itd. Czy to takie niesprawiedliwe jest po prostu przestać istnieć (jak zwierzęta) ? Wielu ludzi uważa, że to właśnie czeka nas wszystkich. Tradycyjnie myślący chrześcijanin nie ma nic do stracenia w swojej nadziei na życie wieczne (dla ludzi)[38].
Są tacy, którzy zgodziliby się uwierzyć w Boga tylko wtedy, gdyby wszystkie rzeczy podlegałyby porządkowi zgodnemu z ich poglądem na to, jak rzeczy powinny się mieć. Ale racja dla istnienia Boga (jeśli to jest racja) - „dlaczego istnieje raczej coś niż nic" - nadal pozostaje aktualna. Niezależnie od tego, czy Wensleydale zostanie zbawiona czy nie, ta kwestia nadal nas zajmuje. Niektórzy woleliby, by nie było w ogóle Boga, z wszystkimi tego konsekwencjami,

jak utrata sensu, utrata miłości i nadziei, niż żeby istniał Bóg taki, który dał istnienie Wensleydale, ale nie dał jej możliwości zbawienia. Jakież to dziwne! Lepiej niech wszyscy będą zgubieni, niż gdyby niektórzy mogli mieć nadzieję. Czy możemy kwestionować równość? Chrystus jeździł na ośle. Chesterton wychwalał osła hymnem. Ale nikt przed tym współczesnym sentymentalizmem nie twierdził, że osioł powinien dostąpić doskonałej miłości w zjednoczeniu z Bogiem. Jakże by mógł? Przecież jest osłem. Gdyby, jak powiedział pewien grecki filozof, konie mogły mieć religię, wtedy z pewnością także osły mogłyby mieć swoją. Ale co to ma wspólnego z nami?

13. O PIEKLE I PORZUCENIU WIARY

Jedną rzecz muszę jasno powiedzieć. Z buddyjskiego punktu widzenia (przynajmniej doktrynalnie) prawie na pewno czeka mnie najniższe z piekieł, i to na długi okres czasu. Oczywiście, buddyjskie piekła (bardzo liczne i wszystkie szalenie nieprzyjemne) nie są dosłownie wieczne. Po odrodzeniu się w piekle znowu umiera się tam, i w końcu jest się przeniesionym gdzie indziej. Ale życie w piekle jest bardzo długie, a w najniższym z piekieł jest naprawdę bardzo, bardzo długie[39].

Przeszedłem z chrześcijaństwa na buddyzm, a potem z buddyzmu z powrotem do religii, której doktryna dokładnie odpowiada temu, co buddyści nazywają „niewłaściwym spojrzeniem". A niewłaściwe spojrzenia są istotnie *niewłaściwe.* I chociaż nie jest to w żadnym razie dominujący w buddyzmie pogląd, jednak czasem utrzymuje się, że samo żywienie niewłaściwych poglądów jako takie powoduje nieszczęśliwe odrodzenia. Ponieważ niewłaściwe poglądy, zgodnie z paradygmatem, są przykładem „ignorancji" (albo „niewiedzy", *avidya*), mogą powodować odrodzenia jeśli nawet nie w piekle, to przynajmniej w postaci nierozumnego zwierzęcia. W końcu jestem głupi jak koza! Nie jestem tylko odstępcą od wiary. Porzuciłem szczególną formę buddyzmu tybetańskiego, zobowią-

zującego wyznawcę do regularnych praktyk rytualnych (tantrycznych). Stan bycia wtajemniczonym w te ezoteryczne praktyki powoduje, że w przypadku niewypełnienia zobowiązań następuje bardzo, bardzo długi pobyt w najniższym z piekieł *(avid).*

Być może moi buddyjscy przyjaciele żywią nadzieję, że nie wyląduję w piekle. Być może mają nadzieję, że powrócę do praktyki buddyjskiej i oczyszczę się z błędów. Byłoby jednak dla mnie bardzo trudne oczyścić się z *takich* błędów. Poza tym nigdy nie byłem dobrym buddystą. Byłem beznadziejny. Moi przyjaciele buddyści muszą stawić czoło faktowi, że zmierzam do piekła. To zupełnie pewne. A oni nie mogą się modlić, by złożyć mój los w rękach kochającego i miłosiernego Boga. Wątpię, by Buddowie i bodhisattwowie mogli interweniować na prośbę moich przyjaciół, by ocalić mnie od rezultatów moich uczynków. Sam stworzyłem swoje przeznaczenie.

Jednakże, skoro byłem tak beznadziejnym buddystą, tak czy inaczej przygotowywałem sobie pobyt w piekle. Nie zdołałbym osiągnąć w tym życiu oświecenia, nawet gdybym żył milion lat. *Ja* tak miałem. Shinran mówił, że co do niego, to praktyki religijne zawsze sprawiały mu wiele trudności (pomimo, że naprawdę mocno się starał), że z pewnością czekałoby go piekło. Nie miał nic do stracenia. Porzucił nauki, jakie dawał mu jego mistrz Honen, zawierzając się zbawczej mocy Buddy Amitabhy (Amidy), wyzwalającego wszystkich, którzy prawdziwie ufają w jego moc. Wybawia on grzeszników, a nawet tych, którym pomóc najtrudniej - aroganckich i zarozumiałych dobroczyńców, „cnotliwych". Shinran był stosunkowo łatwy do zbawienia; był grzesznikiem. Shinran nie miał nic do stracenia.

Ani ja nie mam. Ileż w tym ironii. Przeciwnicy często zarzucają chrześcijanom wysyłanie do piekła wszystkich tych, którzy się z nimi nie zgadzają, wszystkich, których wiara jest inna niż ich własna konkretna odmiana chrześcijaństwa. Ale: „Kościół rzymskokatolicki [...] nigdy nie powiedział, że ktokolwiek, nawet Adolf Hitler czy Eichmann poszedł do piekła. Niektórzy teologowie [...] wie-

rzyli, że w końcu wszyscy pójdą do nieba, nawet sam szatan"[40]. Co więcej, Kościół katolicki nie powiedział także nigdy oficjalnie, że każdy, kto nie jest członkiem widzialnego Kościoła, Kościoła katolickiego jako historycznej instytucji, jest przez to potępiony. Chrześcijanie mogą zostawić kwestię piekła miłosierdziu i sprawiedliwości Boga, ufając, że zaprawdę wielu będzie zbawionych.

Ja nie mam nic do stracenia. Jako chrześcijanin mam nadzieję, że zostanę zbawiony, i jest to nieskończenie więcej, niż zasługuję. Ale jeśli będę zbawiony, mam nadzieję i

ufam, że ujrzę także wielu buddystów oraz wielu z moich buddyjskich przyjaciół, w tym cudownym miejscu, które przekracza wszelkie nasze wyobrażenia.

14. CZY NIKT NIE DBA O GRZESZNIKÓW?

Ronald Knox w książce *The Hidden Stream (Ukryty nurt*) sugeruje, że porównywanie religii powinno brać pod uwagę to, co poszczególne religie oferują grzesznikom i świętym. Co buddyzm oferuje komuś, kto się starał, ale naprawdę nie jest w stanie zrobić żadnego postępu na drodze wyzwolenia? Spośród wielkich myślicieli buddyjskich wydaje się, że tylko Shinran, z jego ostrą świadomością własnych skłonności egoistycznych, brał tę kwestię w ogóle pod rozwagę. Jednak w tych sprawach o wiele lepiej czuję się z ugruntowanymi historycznie przekonaniami katolicyzmu, religii dla grzeszników, niż z legendarnym Buddą Amitabhą, którego istnienie historyczne jest mocno problematyczne.

Mam znajomych, którzy uważają, że przejście na katolicyzm jest przede wszystkim oznaką słabości umysłu. Tak wiele zła miało miejsce w historii Kościoła katolickiego. A mimo to przetrwał i wydał świętych. Organizacja fundamentalnie zła raczej by nie przetrwała, ani też nie wydała świętych. Ale Kościół nie został utworzony dla świętych, dla cnotliwych. Został utworzony dla grzeszników (zob. Mt 9, 13). Ja jestem zły. Jestem grzesznikiem. Wydaje się więc, że powinienem się czuć w Kościele katolickim jak w domu. Dlate-

go, że Kościół jest tak bardzo splamiony grzechem, jest tam miejsce dla mnie.

Dalaj Lama powiedział kiedyś, że problem ludzi, którzy wyznają jakąś „teorię Boga" polega na tym, iż „istnieje niebezpieczeństwo, że ci ludzie nie docenią w pełni wielkości potencjału ludzkiego"[41]. Dalaj Lama wyraża tutaj swoją wiarę w to, że jest możliwe dla istoty ludzkiej osiągnięcie, wyłącznie za pomocą swoich ludzkich możliwości, najwyższej doskonałości. Na tym przede wszystkim polega buddyzm. Ale wedle Shinrana ostatecznie wszelkie czyny jednostki są z konieczności egoistyczne i jako takie dalekie od doskonałości. Z perspektywy chrześcijańskiej z kolei, zostawieni własnym możliwościom, bez łaski Bożej, jesteśmy stale skłonni do błądzenia, bo splamieni jesteśmy grzesznością naszej upadłej natury. Kogo zatem moglibyśmy wskazać jako tego, kto faktycznie zrealizował „wielkość swojego ludzkiego potencjału"?

Właśnie otrzymałem kolorowy dodatek, w którym opowiedziano historię dwóch Karmapów. Szesnasty Karmapa był przełożonym szkoły buddyzmu tybetańskiego o nazwie karma bKa' brGyud (czyt.: kagju)*. Zmarł młodo w latach 80. XX wieku. To ta ze szkół buddyzmu tybetańskiego, w której szuka się dziecka, uznawanego za reinkarnację poprzedniego przełożonego. Odnalezione dziecko poddawane jest naukom, dzięki którym ma przyjąć ponownie pozycję swojej poprzedniej inkarnacji. Dwaj „regenci", wysoko postawieni mnisi nauczyciele, przeznaczeni do odnalezienia właściwej osoby, znaleźli niezależnie dwoje różnych dzieci. Każdy z nich twierdzi, że to on ma właściwą reinkarnację szesnastego Karmapy. Zwolennicy obu opcji, włączając w to wielu wyznawców z Zachodu,

* „Karma kagju" to jeden z odłamów tybetańskiej szkoły kagju (tyb.: *bKa' brGyud,* dosł. „ustny przekaz"), powstałej w X wieku, w której nauki duchowe przekazywane są ustnie przez kolejnych Karmapów („władców aktywności"), uważanych za wcielenia Awalokiteśwary. Każdy z odłamów szkoły posiada własne linie inkarnacji Karmapów (przyp. tłum.).

oskarżają drugą o fałszerstwo. W Indiach dochodziło nawet do bitew między oboma stronami. Umierali w nich ludzie, być może niektórzy nawet zamordowani. Sam Dalaj Lama faworyzuje jednego z kandydatów. Walki między oboma frakcjami nie ustają, mogą się nawet nasilić. Chłopiec popierany przez Dalaj Lamę zbiegł ostatnio z kontrolowanego przez Chiny Tybetu. Drugi chłopiec także przebywa w małej krainie Sikkim, na południe od Himalajów. Zatem zwolennicy obydwu kandydatów są teraz w relatywnie bliskiej odległości od siebie.

W gruncie rzeczy, historycznie rzecz biorąc instytucja „reinkarnujących łamów" w Tybecie była zawsze przedmiotem korupcji w związku z władzą, prestiżem i dobrobytem, z jakimi jest związana. To wszystko jest takie smutne i przygnębiające. Europejczycy, zazwyczaj tak wyczuleni na pełną deprawacji i krwawą historię chrześcijaństwa, poszukują prawdziwej duchowości w łagodnym współczuciu i medytacji buddyjskiej. Naturalną reakcją na to, co się stało tutaj, a także w wielu innych przypadkach współczesnych mistrzów duchowych, może być kompletny cynizm w odniesieniu do wszelkich religii i zabiegów religijnych. Ale nie uważam, że reakcja musi być taka. Ludzie to tylko ludzie. Nie są bogami. Religia angażuje ideały i aspiracje. Także ostateczne znaczenie. Doskonałość, o jakiej mówią wyznawcy, dotyczy nie tego, co jest, ale tego, co być powinno. Widocznie niezniszczalna tendencja ludzi do zachowywania się źle to właśnie to, co chrześcijanie rozumieją przez naszą grzeszną, upadłą kondycję. Faktycznie, zostawieni sami sobie, wszyscy jesteśmy niedoskonali. To dlatego potrzebujemy odkupienia, i nie może owo zbawcze odkupienie pochodzić od innych upadłych ludzi. Wypływa z samej Doskonałości. To właśnie nazywa się łaską. Jednak przyjęcie łaski wymaga przede wszystkim świadomości własnych upadków.
Zatem z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej nie ma nic zaskakującego w tym, że ludzie mają skłonności do złego. Wina, jeśli w ogóle, leży po stronie tych nauczycieli, którzy pozwalają swoim wyznawcom myśleć, że są, czy mogą stać się, czymś więcej niż ludz-

kimi istotami, ze wszystkimi ludzkimi niedoskonałościami. Wydaje mi się, że wina tutaj, a jest to wielka wina, polega na próbach bycia Bogiem. Dokładnie dlatego, że główny nurt chrześcijaństwa wychodzi od tego, że wszyscy jesteśmy grzesznikami potrzebującymi pomocy, właśnie dlatego chrześcijaństwo wydaje mi się tak pociągające. Odpowiada temu, jak sam widzę istoty ludzkie. Zatem wydaje mi się, że bycie katolikiem jest doskonale zgodne z historycznym zepsuciem katolików.

„Ależ to absurd", powiedziano mi. Czy religia nie powinna – o ile jest prawdziwa - czynić swoich wyznawców lepszymi? Czy niebo ma być pełne niegodziwców? No cóż, niebo wyobrażam sobie jako pełne eks-niegodziwców. Stali się, dzięki lasce Boskiej, doskonali. Gdybym był doskonały już teraz, nie potrzebowałbym Kościoła. Ale nie jestem. Kościół jest środkiem, za pomocą którego mogę zostać zbawiony. Dla mnie jest środkiem jedynym. Jak szybko powinniśmy się spodziewać ujrzenia w Kościele świętych? Czy ma się ich ujrzeć natychmiast, od początku? Jeśli nie, w takim razie powinno się spodziewać spotkać w Kościele grzeszników. A niektórzy z nich są bardzo wielkimi grzesznikami. Wszyscy zaczynamy, skąd zaczynamy. Ponieważ historycznie członkowie Kościoła nie byli świętymi, nic dziwnego więc, że grzeszyli. Mogą także

dostąpić wybaczenia. To właśnie, dzięki Bogu, jest cel Kościoła. Nawet ktoś naprawdę, naprawdę niegodziwy może otrzymać przebaczenie. Jeżeli prawdziwie, prawdziwie żałuje.

Dla mnie Kościół katolicki doskonale ukazuje prawdę sokratejskiego powiedzenia, że najmądrzejsi są ci, którzy wiedzą, że nic nie wiedzą. Kościół pełen jest ludzi, których cnota polega na zdawaniu sobie sprawy z własnej grzeszności, a także na miłości i wspólnocie wszystkich zjednoczonych we wdzięczności i nadziei. To dlatego chrześcijanie zazwyczaj są tak mili dla prozelitów, a także dlatego zamiary konwersji są tak odrzucane i traktowane jako uraza przez innych. Chrześcijanie mają coś wspaniałego do zaoferowania ludziom, którzy nie zdają sobie nawet sprawy, że tego potrzebują.

143

Miarą Kościoła nie jest więc obecność w nim grzeszników. W tym nie ma nic zaskakującego. To obecność przebaczenia, działanie łaski w sakramentach, i ostateczne tworzenie świętych naprawdę się liczy.

Jeśli Bóg istnieje, i jeśli zmartwychwstanie miało miejsce, oznacza to, że nastąpiło gwałtowne wtargnięcie świętości w nasz ziemski świat. To nazywamy odkupieniem. Tylko grzesznicy potrzebują odkupienia. Jeśli to jest prawdą, to dla grzesznika także pozostałe twierdzenia chrześcijaństwa są warte zagłębienia się w wiarę.

15. ZADUFANIE W SOBIE

Jest poranek pierwszego stycznia 2000 roku. Niedługo wybieram się na mszę, co wydaje mi się właściwym sposobem na rozpoczęcie nowego tysiąclecia. Wczoraj nie piłem żadnego alkoholu. Był piątek. Dobry katolik powinien zrobić jakiś post w piątek, na pamiątkę ukrzyżowania naszego Zbawiciela. Lubię wino, więc odmówienie go sobie w piątek wydaje się właściwą rzeczą. Inaczej niż większość ludzi (jak mi się zdaje), w Sylwestra poszedłem spać wcześnie. Tylko huk sztucznych ogni budził mnie co jakiś czas.

Dzisiejszy dzień jest mglisty. Może to dym z fajerwerków?

Obawiam się, że zaczynam robić się zadowolony z siebie i przemądrzały! A jeszcze nie zostałem nawet w pełni przyjęty do Kościoła katolickiego.

To doprawdy jest bardzo trudne uwierzyć, że nie zbawiamy siebie sami. Być może trudniejsze jeszcze dla byłego buddysty, który wiele lat pysznił się z przewagi własnej religii, która uczy zaufania raczej do osobistych osiągnięć, np. w medytacji, niż do rytuałów, kapłanów czy świętych ksiąg. Nic dziwnego, że buddyzm stał się tak popularny w krajach takich jak USA, z tradycją ascetycznej protestanckiej niezależności i religią opartą na osobistym, bezpośrednim związku czy doświadczeniu Boga[42].

144

Pokora (przeciwieństwo niezależności?) i zaufanie Innemu są tak trudne. Shinran przeciwstawił swoją postawę postawie innych buddystów, którzy praktykowali trudną i długą drogę moralności, medytacji i mądrości, usiłując osiągnąć oświecenie lub stan Buddy - „własną moc" - co tradycyjnie rozumiemy przez buddyzm. Jego własna, alternatywna droga zaufania „mocy innego", Buddy Amitabhy, przez kontrast, jak mówił, wydała się łatwa. Ale bardzo trudno jest naprawdę podążać tą prostą drogą. Niewielu szczerze wierzy, że nie mogą zbawić się sami. Nawet uczniowie Shinrana my-

śleli czasem błędnie, że odkryli sposób samodzielnego osiągnięcia zbawienia: „wybawiasz siebie przez porzucanie własnej mocy i oparcie się na mocy innego!". Łatwość tej prostej drogi okazuje się więc rzeczą najtrudniejszą z trudnych. Niezmiernie trudno jest odrzucić zależność od siebie samego, tak trudno naprawę porzucić siebie, wyzwolić się z indywidualności.

Niewielu ludzi obecnie przyjmuje chętnie ideę, według której jesteśmy naprawdę nieuleczalnymi grzesznikami. Tak jak Budda określił to, co sam odkrył, tak i „ta nauka idzie pod prąd". Nie tego ludzie naturalnie się spodziewają. To, co Budda widział jako idące pod prąd, to jego nauka o anatmanie, nie-Ja. Niezależnie od tego, co zazwyczaj uważamy, żadna z tych psychofizycznych rzeczy, które nas konstytuują, ani zresztą nic innego, nie może być nazwane naszym „Ja", niezmiennym odnośnikiem naszego użycia zaimka „ja". W rzeczywistości wszystko jest zmiennym strumieniem, łącznie z nami samymi. Rolę, jaką w buddyzmie gra „nie-Ja", w chrześcijaństwie gra „grzeszność". Obydwa idą pod prąd. Obydwa wymagają realizacji, która następnie pozwoli wznieść się wyżej przez swego rodzaju odrzucenie. Tylko wtedy możemy połączyć ową realizację z autentyczną moralnością, opartą na pokorze, a nie na zadufaniu w siebie.

16. DLACZEGO CHRZEST?

Wspomniałem kiedyś Tarze, jak niezwykłe jest wśród obecnych ludzi (w porównaniu z moim pokoleniem) być ochrzczonym przy urodzeniu. Była bardzo zdziwiona dowiadując się, że z chrześcijańskiego punktu widzenia dobre życie nie jest samo w sobie wystarczające do osiągnięcia nieba. Podejrzewam, że wielu ludzi nie uświadamia sobie tego, ale myślę, że o ile są oni naprawdę dobrzy, i jeśli istnieje Bóg i niebo, z pewnością je osiągną. Alternatywa, czyli przekonanie, że samo bycie dobrym nie wystarcza - niebo nie jest jakimś rodzajem nagrody za bycie dobrym, niczym polisa inwestycyjna - jest widziane jako przykład ekskluzywności chrześcijaństwa. Tylko członkowie naszego klubu otrzymają pomoc i zbawienie!

Nic dziwnego, że Tara może tak uważać. Wychowano ją jako buddystkę. W buddyzmie, podczas gdy wszystkim innym obdarowani jesteśmy po równo, do odrodzenia w niebie prowadzą własne dobre uczynki. Czemu nie jest tak w przypadku chrześcijaństwa?

W chrześcijaństwie cel jest dookreślany przez użycie terminu „niebo", które dla chrześcijanina często stanowi dość niejasną koncepcję, ale jedna rzecz jest na pewno oczywista. Jest to najwyższa doskonałość, jaka jest możliwa dla istoty stworzonej. Poznamy Boga i będziemy przez Niego poznani takimi, jakimi prawdziwie jesteśmy. „Nieba", o jakich buddyści nieraz mówią, jako nietrwałe stany w cyklu odrodzeń, charakteryzujące się pozytywnymi właściwościami, jak szczęście i przyjemność, i zamieszkałe przez „bogów" (*deva*), ale całkowicie różne od ostatecznego celu oświecenia czy stanu Buddy, nie powinny być mylone z chrześcijańskim rozumieniem nieba. Rolę chrześcijańskiego nieba w buddyzmie nie gra „niebo" (sanskr.: *svarga),* ale wyzwolenie *(nirvana),* albo pełny stan Buddy (zależnie od tradycji buddyjskiej), sam cel ostateczny.

Według Shinrana nie można spowodować oświecenia samemu osobiście, bo nikt nie jest w stanie dokonywać czynów, które by nie były przesycone egoizmem, a więc nie może spowodować prawdziwego uwewnętrznienia nie-Ja, koniecznego dla wyzwolenia. Wy-

146

grywa tutaj rozumowanie, wedle którego wszystkie moje czyny muszą być *moje.* Inni buddyści zazwyczaj krytykują tutaj Shinrana za zrównanie tego całkiem oczywistego stwierdzenia z przekonaniem, że wszystkie moje czyny muszą być egoistyczne. Co wcale z tego nie wynika. Nawet czyny Buddy są jego, a nie są egoistyczne. Niemniej jednak, psychologicznie rzecz biorąc, w praktyczności codziennego życia Shinran może mieć rację. Od czasów Freuda wiemy, że nasze czyny często mają głębokie motywacje, ukryte przed naszą własną świadomością. Skąd możemy wiedzieć, czy wszystkie nasze czyny nie są pobudzane przez ukryte źródło samolubności? Shinran był bezwzględnie szczery ze sobą samym. Inni, sugerował, być może są zdolni do czynów, których motywacją nie jest egoizm. Ale jeśli chodzi o niego, to o ile mu wiadomo, wszystkie jego czyny były samolubne. Nawet gdy próbował tak usilnie podążać za praktykami buddyjskimi - medytacją, studiowaniem, zdobywaniem zasługi przez dobre uczynki itd. - nawet wtedy pojmował, że tak naprawdę zmierza donikąd. Wszystkie jego postępki były nieodłącznie egoistyczne i jako takie mogły prowadzić nie do oświecenia, a co najwyżej głębiej w koło cierpień i kolejnych narodzin (sansarę). Można powiedzieć, że Shinran był grzesznikiem i zdawał sobie z tego sprawę. Tylko przez ostateczną i całkowitą realizację własnej niezdolności do oświecenia mógł porzucić siebie i dzięki temu pozwolić temu oświeceniu, które już istniało, i które nazwał Buddą Amitabhą, rozbłysnąć, przekształcając i udoskonalając jego istotę.

Podczas gdy Shinran mówi o kompletnej niezdolności do uniknięcia indywidualności własnymi tylko siłami, chrześcijanin mówi o niezdolności do uniknięcia grzechu bez pomocy łaski Boskiej. Tak jak dla Shinrana wszyscy jesteśmy z natury egoistyczni od samego urodzenia (a w gruncie rzeczy nawet zanim się urodzimy), tak dla chrześcijanina rodzimy się ze skłonnością do grzechu. W obu przypadkach oznacza to, że wszystkie nasze czyny, nawet jeśli bardzo staramy się być dobrzy, chybią tego, co wedle poglądu danej religii jest najwyższym celem. Pozostawieni sami sobie nigdy nie podołamy.

147

Zatem oczywiste jest, że samo bycie dobrym nie spełnia wymogów tego, co chrześcijanin rozumie przez niebo. Jak mogą nasze dobre uczynki, nawet nasze najlepsze uczynki, porównywać się z dobrocią i doskonałością Dobra i Doskonałości? Jednak chrześcijaństwo twierdzi, że owo współbrzmienie z Dobrem, harmonia, jest tym, co Bóg dla nas przeznaczył. Wyraża się to pięknie w stwierdzeniu: „urodziliśmy się do przyjaźni z Bogiem". Doskonała przyjaźń z Bogiem, i wszystko, co ona ze sobą niesie, to niebo. Prawdziwa przyjaźń z innymi - altruizm - co zazwyczaj rozumiemy przez „bycie dobrym", szczera moralność, mogą opierać się wyłącznie na Bogu i na przyjaźni z Nim. To znowu zgadza się z twierdzeniem Shinrana, że prawdziwa, szczera moralność wypływa z Amitabhy przez uczynki osoby, która dokonała prawdziwego wyrzeczenia (ma „wiarę", jap.: *shinjin*), i dzięki temu przestała wstrzymywać własną indywidualnością działalność Amitabhy w sobie.

Z tego wszystkiego wynika, że bycie dobrym samo z siebie nie może zapewnić nieba. Całe „bycie dobrym" nie spełnia wymagań nieba. Jest przeniknięte grzechem, tak samo, jak dla Shinrana jest przeniknięte egoizmem. W pełni wyrażona (niewstrzymywana) przyjaźń z Bogiem jest konieczna do osiągnięcia nieba. A przyjaźń ta wypływa od

samego Boga w Jego łasce, przezwyciężając grzech, tak jak dla Shinrana oświecenie musi pochodzić od „mocy Innego", Amitabhy. W chrześcijaństwie idea, że rodzimy się ze skłonnością do grzechu, której ulegamy, jeśli zostaniemy pozostawieni własnemu losowi, wyraża się teologicznie jako „grzech pierworodny". Ten zaś nie oznacza, że rodzimy się źli. Nowo narodzone niemowlę nie jest złe. Ale pozostawione własnemu losowi przejawia skłonność do grzechu. Podobnie u Shinrana fakt, że wszelkie czyny wypływające ze mnie są egoistyczne, nie oznacza od razu, że teraz dokonuję czynu egoistycznego. To jest ogólna prawda o naszym stanie nieoświeconym. Według chrześcijaństwa rodzimy się także z potencjałem przyjaźni z Bogiem. Każda istota ludzka rodzi się z możliwością, potencjałem uzyskania nieba. Shinran wypowiada podobną ideę, która odgrywa pozytywną i zachęcającą rolę w jego

systemie, mówiąc, że „wszystkie istoty czujące tak czy inaczej posiadają naturę Buddy". Chrześcijanie twierdzą, że chrzest jest sakramentalną drogą, ustanowioną przez Boga, do urzeczywistnienia tego potencjału. Nie ma żadnego koniecznego powodu, dla którego urzeczywistnienie tego potencjału miałoby się odbywać raczej przez chrzest niż, dajmy na to, podjęcie sakramentalnej podróży autobusem. Tak po prostu zostało ustalone.

Chrzest usuwa coś, co wstrzymuje istotę ludzką przed przyjęciem Boskiej łaski. To oczywiste, że Bóg może udzielić łaski bez chrztu. Nie będzie w tym żadnej sprzeczności. Niemniej, udzielenie laski nie jest tym samym, co przyjęcie łaski. Chrzest stanowi standardowy i optymalny środek, ustalony przez Boga dla wyrażenia możliwości przyjęcia łaski. Pozostawieni sami sobie, wszyscy mamy skłonność do grzechu. Chrzest wyznacza wejście w życie Boże i przez to uzdolnienie do przezwyciężenia skłonności do grzechu, czyli otwarcie możliwości osiągnięcia doskonałości nieba. Chrzest jest tym, co pozwala wzrastać w przyjaźni z Bogiem temu, kto tę drogę wybierze. Jednak musi wybrać dobrowolnie. Świadomy i wolny wybór wytrwania na tej drodze dokonuje się ostatecznie w sakramencie bierzmowania.

Chrzest wyznacza wejście w życie Boże. Jednak dla katolika chrzest jest także czymś więcej. Jest fundamentalnie antyindywidualistyczny, gdyż oznacza włączenie we wspólnotę, a cel jest rozumiany w kategoriach wspólnotowych. „Boże życie" jest z istoty wspólnotowe, oznacza bycie z innymi w doskonalej relacji z Innym, którym jest Bóg. Wspólnota chrześcijańska obejmuje całą wizję świata oraz szereg obowiązków i zobowiązań wobec innych, w których znajduje swoje miejsce i znaczenie koncepcja „nieba". „Niebo", ta jak jest rozumiane przez chrześcijan, nie posiada znaczenia poza tą wizją, nie ma więc znaczenia nieba poza jego nieodłącznym powiązaniem ze wspólnotą, z wielką rodziną. Tak jak rodzimy się w rodzinie, tak też w rodzinie zostajemy ochrzczeni. Niebo to rodzina żyjąca w harmonii i doskonałości. Jako że można z powodze-

niem postępować dobrze wobec tych, którzy nie należą do rodziny, samo czynienie dobra nie wystarcza do osiągnięcia nieba.

Zatem, jest się dobrym, ponieważ tego pragnie Bóg. Dla podtrzymywania przyjaźni z kimś, nie chce się go rozczarowywać. Jednak niebo, doskonałość owej przyjaźni, nie przychodzi tylko przez samo bycie dobrym.

Dlatego więc usuwamy to, co blokuje nasz potencjał i przyjmujemy chrzest. Gdy to, co nas blokowało zostaje usunięte, dzięki przyjęciu Boskiej łaski usiłujemy stworzyć prawdziwą przyjaźń z Bogiem harmonijnie wewnątrz wspólnoty, którą Bóg ustanowił dla tego celu. Przyjaźń z Bogiem, doprowadzona do doskonałości, oznacza niebo.

17. JAKIE TO MA ZNACZENIE?

Jeśli chrześcijaństwo mówi prawdę, wszystko się zmienia. Jeśli Bóg istnieje, jeśli udowodnił słowa Jezusa przez zmartwychwstanie (niewiarygodne?), tym bardziej jeśli Jezus był Bogiem tak samo prawdziwie, jak człowiekiem, nic nie może pozostać takie samo. Bowiem faktyczne uznanie tego wszystkiego za prawdziwe - uwierzenie w najpełniejszym sensie tego słowa - musi samo w sobie być tym, co buddyści nazywają *aśrayaparavrtti,* całkowitą przemianą czyjegoś sposobu istnienia w świecie. To duchowy odpowiednik rewolucji kopernikańskiej. Inaczej niż epistemologiczna wersja Kanta owej rewolucji, tutaj rewolucja ta jest krańcową przemianą od siebie ku Innemu, a tym Innym jest Bóg. To konwersja; a dosłownie ekstaza.

Wyobraźmy sobie, jak to musi być, ujrzeć nagle świat w ten sposób. To zdumiewające. Nic nie wygląda tak, jak do tej pory; nic nie wygląda tak samo, jak dla tych, którzy nie mają wiary. Dla nich to jak szaleństwo. Ten, kto widzi chrześcijaństwo jako prawdę, *de facto* traci głowę. Czy chrześcijaństwo jest prawdziwe? Coś, co w przypadku, gdyby okazało się prawdą, przyniosłoby tak radykalne konsekwencje, nie może zostać odłożone na bok. Musi być prze-

myślane. Musi nas gryźć, a my nie możemy ustać, zanim nie przegryziemy się przez to do ostatka. Być może owo „gryzienie" to najważniejsza rzecz w życiu.

Zanim odrzucimy czy porzucimy chrześcijaństwo, zastanówmy się czy jesteśmy absolutnie pewni, że nic w nim nie ma?

18. DUMKA NAD RELIKWIAMI: REFLEKSJA TEOLOGICZNA NAD CAŁUNEM TURYŃSKIM I WIARĄ

Zanim powiemy cokolwiek o Całunie Turyńskim, należy wyjaśnić jedną rzecz. To, czy Całun jest autentyczny, nie dotyka w najmniejszym stopniu prawdy przesłania chrześcijańskiego czy katolickiego. Co więcej, nawet jeśli uzna się Całun za nieoryginalny, nie powinno to ani na jotę zmienić prestiżu (czy przeciwnie) Kościoła katolickiego. Wątpliwości co do jego autentyczności podnoszone były od czasów średniowiecznych, ale jego akceptacji nikt nie wymaga dla katolików.

O całunie przechowywanym w Turynie twierdzi się, że stanowił okrycie pośmiertne Jezusa. Zdumiewające w nim jest to, że - wydaje się - przedstawia kompletny, szczegółowy obraz ciała, jakby sfotografowanego w negatywie. Ciało to wykazuje zastanawiająco wyraźne i szczegółowe ślady biczowania, korony cierniowej i ukrzyżowania. Jeśli nawet, jak wielu podejrzewa, jest to średniowieczne fałszerstwo, to nawet bardzo dogłębne badania nie zdołały wykazać z całkowitą pewnością, jak owo fałszerstwo mogło zostać dokonane. W gruncie rzeczy dowody na to, że nie jest to fałszerstwo, pochodzące z badania obrazu przedstawionego na Całunie i innych szczątków materialnych, doprawdy robią wrażenie. Może to skłonić do stwierdzenia (jak mam zamiar później to zrobić w sprawie samego zmartwychwstania), że ciężar dowodzenia

przechodzi teraz na barki tego, kto optuje za nieautentycznością Całunu. Mogłoby, gdyby nie jedna okoliczność. Trzy niezależne laboratoria na podstawie badania radiowęglowego datują len z Ca-

łunu na okres pomiędzy 1260 a 1390 rokiem. Wydawałoby się, że to rozwiązuje sprawę.

Zajrzałem do książki lana Wilsona *Krew i Całun.* Wilson to dobrze znany propagator autentyczności Całunu. Mimo krzykliwego tytułu i okładki samej książki, która wygląda raczej na kolejną sensacyjną próbę zarabiania na religii chrześcijańskiej, trzeba przyznać, że łan Wilson to renomowany specjalista w tej dziedzinie. Jest także pedantycznie wręcz rzetelny i dobrze pisze. Chciałem się przekonać, jak można nadal podtrzymywać tezę o prawdziwości Całunu po określeniu jego wieku analizą radiowęglową. Chciałem także osobiście przyjrzeć się całościowej fotografii samego Całunu. Czytałem, że wśród nieoczekiwanych elementów tego obrazu jest fakt, że pokazuje wyraźnie, jak gwoździe krzyżowania przechodziły przez nadgarstki, a nie wnętrze dłoni. To zgadza się z ostatnimi odkryciami badań nad metodami krzyżowania, a wydaje się, że fakt ten nie był znany w średniowieczu (chociaż sugeruje się, że być może wiedziano o tym już w XVI wieku). Wszystkie obrazy średniowieczne (o ile wiem) ukazują gwoździe wchodzące w dłonie. To sprawa, co do której można mieć rozsądną pewność, że nie wzbudzałaby żadnych wątpliwości dla ewentualnego średniowiecznego fałszerza.
Obraz Całunu, jak się wydaje, faktycznie przedstawia przebicie nadgarstków, podobnie jak pozostałe elementy anatomiczne ukrzyżowania, zdumiewająco szczegółowo.
Czytanie książki Wilsona jest dość przygnębiające. Gdy jednak rozważyć wszystkie aspekty, wydaje mi się, jakby znowu dowody okazywały się równoważne - powiedziałbym, rozłożone równomiernie - na obie strony, za i przeciw autentyczności. Jeśli chodzi o mnie, gdyby nie datowanie radiowęglowe, nie wahałbym się zaufać tej stronie, która dowodzi prawdziwości Całunu Turyńskiego[43]. Jednak nawet gdyby Całun Turyński był naprawdę okryciem pośmiertnym Jezusa, można by nadal twierdzić, że obraz, jaki przestawia, pozostaje dyskusyjny. Może być po prostu intrygującą pozostałością z życia Jezusa. Z pewnością nie może sam w sobie dowodzić prawdy jakichkolwiek twier

dzeń chrześcijaństwa, od istnienia Boga do zmartwychwstania, nie mówiąc już o tym, czy Jezus był wcielonym Bogiem.

Chciałbym podejść do Całunu Turyńskiego od strony teologicznej. Argumenty za jego autentycznością i fałszywością są być może bardzo wyrównane. Nie mamy żadnego jednoznacznego dowodu. To podobnie jak z dowodami na istnienie Boga. Jeśli przyjmie się autentyczność Całunu, to i tak pozostaje jedna tajemnica: datowanie radiowęglowe. Niekoniecznie musi ona być nierozwiązywalna. Wilson przedstawia argumenty silnie podważające także prawomocność datowania węglem. Ostatnio także 39 różnych naukowców dowiodło, że obraz na Całunie nie mógł powstać przez namalowanie. Musiało go spowodować utlenienie lub dehydracja ciała ludzkiego (*The Catholic Times,* 2 kwietnia 2000). Ale ja nie jestem ekspertem. Podobnie jak z rozumowaniem filozoficznym, eksperci być może mogą tutaj bez końca argumentować w obie strony. Jednak w pewnym momencie trzeba dokonać wyboru. Jeśli zaprzeczy się autentyczności Całunu, także pozostaje nierozwiązana tajemnica: zadziwiający obraz. Którąkolwiek

opcję się nie wybierze, zawsze pociągnie to za sobą swego rodzaju przeskok do czegoś, co w tym momencie jest niewyjaśnialne. Oczywiście, można przyjąć wobec tej kwestii postawę agnostyczną, ale to także jest podjęcie jakiejś decyzji, mianowicie że wyjście poza dowody jest nieuprawnione. Tak czy inaczej, dla mnie nie jest oczywiste, że wykroczenie poza dowody, w którąkolwiek stronę, byłoby irracjonalne.

Załóżmy, że jesteśmy chrześcijanami, a Całun jest autentyczny. Obraz na Całunie jest doskonale widoczny, a jego niezwykła natura daje się wytłumaczyć tylko jako negatyw fotograficzny. Zatem ważność tego obrazu musiała czekać na docenienie aż do czasu pojawienia się fotografii. Co to może nam powiedzieć o intencjach Boga? Jakiekolwiek by nie były, nie były przeznaczone dla wcześniejszych wieków. Może więc Bóg mówi coś do „nowoczesnej ludzkości". Cokolwiek jednak mówi, nie ma na pewno zamiaru dawać dowodów naukowych na prawdziwość chrześcijaństwa. W takim wypadku bowiem, skoro dla potrzeb rozumowania zakładamy praw-

dziwość Całunu, nie pojawiłby się problem z datowaniem metodą radiowęglową.

Czy może być tak, że Bóg nie życzy sobie dowodów naukowych dla twierdzeń teologicznych? Czy możliwe, że Bóg chce właśnie tego, by argumenty były równo podzielone na obie strony? W takich okolicznościach zagłębienie się w wiarę jest równie racjonalne, jak zaprzeczenie wierze, ale nadal pozostaje to przeskokiem. To nie jest przeskok pomimo dowodów, ale nadal jest skokiem w ciemność, skokiem *poza* dowody. Gdyby tak właśnie było, co by to nam mogło mówić o Bogu i Jego planach wobec nas?

Jesteśmy jak dzieci stojące na wysokiej skale. Nasz Ojciec mówi, by skoczyć i zaufać, że nas złapie. Jak w niektórych formach buddyzmu (szczególnie w madhjamace), wymaga się od nas, byśmy dokonali całkowitego wyrzeczenia. W tym ostatecznym wyrzeczeniu odkrywamy, że zostajemy pochwyceni przez życie boskie. To dobrowolne zaufanie może być właśnie tym, o co w tym wszystkim chodzi.

Zastanawiam się, co się dzieje z osobą, która poddaje się temu wyrzeczeniu?

„A tu na dole ramiona wieczne" (Pwt 33, 27 wg Biblii Warszawskiej). Ten, kto poddaje się owemu wyrzeczeniu, znajduje się w wiecznych ramionach. A może raczej „Wiecznych Ramionach"?

19. DLACZEGO JEZUS MUSIAŁ UMRZEĆ NA KRZYŻU?

Pytanie, dlaczego Bóg żądał od Jezusa tak okrutnej śmierci, zajmowało teologów chrześcijańskich od najdawniejszych czasów. Buddyści oraz wszyscy niechrześcijanie (o ile w ogóle rozważają tę sprawę), zazwyczaj twierdzą, że obraz Boga, jaki daje nam śmierć Jezusa, to obraz mściwego despoty, który nie powstrzyma się nawet przed zamordowaniem Swojego syna, jeśli to będzie zgodne z Jego wypaczonym rozumieniem prawa i długu, jaki ma u Niego grzeszna ludzkość.

Naprawdę wątpię jednak, by to właśnie było prawdziwe znaczenie doktryny zadośćuczynienia. Nie jest to jednomyślny głos teologów chrześcijańskich. Spróbuję, być może uda mi się zasugerować takie podejście, które mogłoby być bardziej satysfakcjonujące (dla mnie).

Idea zadośćuczynienia za przewiny świętej wspólnoty Boga, Jego ludu, stoi w centrum prawa religijnego, które miało być dane bezpośrednio od Boga przez Mojżesza (por. np. Kpi 4, 13-21). Jednak większość z tych części prawa żydowskiego, które odnoszą się do ofiar, w istocie rozwijała się przez kilka stuleci i wywodzi się od popularnych tradycji prawniczych Bliskiego Wschodu. Nie ma w tym nic zaskakującego i z teologicznego punktu widzenia jest jak najbardziej sensowne, żeby Bóg chciał hamować Swój „zawzięty lud" różnego rodzaju surowymi restrykcjami i nakazami rytualnymi, których mogliby się spodziewać i jakie byli w stanie zrozumieć. Cała historia Biblii ukazuje, jak Bóg stopniowo udoskonala swój przekaz i jego implikacje. Zaczyna się faktycznie bardzo prymitywnie, od krwi baranów i wołów.

W czasach Jezusa krew ciągle jeszcze płynęła. Nadal jednak, według chrześcijaństwa, Bóg nie był zadowolony - choć nie dlatego, że niewystarczająco dużo krwi zostało przelane (patrz Iz 1, 11: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? - mówi Pan. [...] Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła"). Bóg nie potrzebuje przelewania krwi i tego rodzaju ofiary nie mają wartości absolutnej - nawet ofiara krzyża. Raczej, jak wiemy to z wielu przypowieści Jezusa, Bóg nie był usatysfakcjonowany z powodu swojej miłości. W miłości faktycznie tkwi wartość absolutna.

Relacje między Bogiem a Jego ludem były nadal mocno wykrzywione. Jezus miał zostać barankiem ofiarnym. Jezus sam umarł za lud Boży. Jednak nie wierzę, by Jezus umarł dlatego, że Bóg domagał się Jego śmierci jako prawnego zadośćuczynienia za grzechy wspólnoty. Jest oczywiste, że Bóg nie potrzebował czegoś takiego. Bóg raczej odpowiadał wspólnocie, która nadal tkwiła w ideach krwawych ofiar jako zadośćuczynienia za grzech, używając zrozu-

miałych dla niej terminów. Z kluczowej tutaj przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32) wiemy, że Ojciec jest bardziej niż skłonny ujrzeć z powrotem w domu swoje skruszone dzieci. Nie domaga się morderstwa. Jednak do ludu, który ciągle myśli o krwawej ofierze jako zadośćuczynieniu za grzechy wspólnoty, Bóg mówi:

> Spójrzcie! Czy tego nie widzicie? Ja spełniam wymagania, o jakich myślicie, że ich potrzebuję. Ja sam z siebie czynię ofiarę. Poświęcam mojego własnego Syna dla ciebie, mój ludu. A mój Syn jest Mną. Cóż więcej mogę zrobić, by ukazać wam, jak bardzo was kocham? Nic więcej nie jest potrzebne. Wracaj do mnie, mój ludu - proszę.

Z miłości, jaką Bóg żywi dla swego ludu, całą potrzebną ofiarę składa On sam. Koniec. Faktyczna ofiara krwi - to, że taki właśnie sposób Bóg obrał, by Jego lud wrócił do Niego, a nie żaden inny naród - była odpowiedzią na konkretną historię religijną konkretnego ludu, który Bóg wybrał. Jej uniwersalność wypływa z uniwersalności przekazu odkupienia, wyrastającego z ich własnej, konkretnej historii religijnej.

Bóg nie potrzebował śmierci swojego Syna. Ale jest Bogiem historii. Tam i wtedy miłość tego wymagała.

20. MODLITWA NA WIGILIĘ: PRELUDIUM DO MISTERIUM STAWANIA SIĘ BOGA

O Najdoskonalszy,
Ty, który jedyny Jesteś, Kim Jesteś -
Choć moja wiara jest jak najdrobniejsza iskierka w Twoim zimowym sercu

Tchnij na nią oddechem Twojej miłości,
Aby wiara mogła rozpalić się serdecznym ogniem,
Podsycana paliwem mojego ego,
Topiąc szron mego serca,
Pocieszając byka i osła.

O Bycie, o Pustko,
Któryś jest poza naszą nicością -

156

W niej i bez niej -
Stający się jednym z nas -
Odkupujący nic -
Nie będąc już, czym jesteśmy
Obyśmy stali się tym, czym zawsze byliśmy.

Obyśmy byli tym, czym chcesz, byśmy byli,
I - o Oddechu naszego oddechu -
Obyśmy czynili to, co chcesz, abyśmy czynili.

Czymże jest Stawanie się, jeśli nie ekstazą Bycia?

Gdy byłem buddystą, celebrowaliśmy święta przez ślubowanie ascezy. Wchodziliśmy chwilowo w stan mnichów czy mniszek. Ślubowaliśmy, na przykład, wyrzeczenie polegające na jedzeniu tylko jednego posiłku na dobę - i to przed południem - oraz niestosowaniu perfum, biżuterii czy innych upiększeń.

Teraz jest Wigilia. Wybieram się na świąteczną uroczystość. Tara idzie ze mną. Kąpię się, perfumuję, używam talku i płynu po goleniu. Przebieram się w świeże ubranie. Staram się wyglądać elegancko. To właściwe zachowanie, wynikające z szacunku dla gospodarzy i honorowego gościa. Nie idzie się na przyjęcie brudnym i spoconym. Nie sądzę, by ktokolwiek tak postępował. A z pewnością nie na to przyjęcie - na cześć tego wyjątkowego Dzieciątka, narodzonego tej nocy.

Nie wyglądam za bardzo jak gość. Nie wychodzi mi dobrze elegancja. Moje spodnie są zawsze wypchane w kolanach. Właściwie nie znam dobrze gospodarza ani gościa honorowego. Jeszcze nie. Ale chcę poznać, bardzo chcę. Wkrótce się to stanie. Muszę być cierpliwy. Nie zostaliśmy sobie właściwie przedstawieni. Nie tylko zgodnie z angielską ceremonią! Ale nie powinienem zostać zawrócony od drzwi.

Gdy byłem buddystą, celebrowaliśmy święta przez ascezę, przez wyjątkową powagę. Już niedługo, niedługo (uważaliśmy), czas rozpaczy się skończy i będziemy wyzwoleni, oświeceni, na zawsze.

157

W katedrze łzy, którymi płaczemy, to łzy radości.

Jutro będziemy świętować. I będę pił wino.

21. WIĘCEJ O PICIU WINA

Zawsze podobała mi się opowieść o cudzie na weselu w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus na prośbę swojej Matki przemienił dzbany z wodą w wino dla pary, która nieszczęśliwie nie przewidziała zapotrzebowania swoich weselników na alkohol.

To dziwna historia. Przypuszcza się, że to pierwszy z cudów Jezusa, który, zgodnie z Jego słowami, miał miejsce trochę przed czasem odpowiednim na dokonywanie cudów. Kuszące jest odrzucenie jej jako późniejszej legendy, mającej gloryfikować Mistrza. Ale jeśliby miała to być tylko późniejsza chwalba, to dlaczego przez opowieść tak oczywiście banalną? Można by sobie wyobrazić o wiele bardziej imponujące wejście Pana w ziemskie królowanie. Ta właśnie trywialność opowieści sugeruje mi, że mamy tutaj do czynienia z prawdą. Gdyby ta historia została sfabrykowana, może dla celów pouczenia o jakiejś doktrynie, pierwszy cud Jezusa uczyniono by o wiele bardziej spektakularnym. Tylko prawdziwość tej historii utrzymała ją przy życiu.

Zamiana wody w wino na weselu to cud bardzo blisko dotykający spraw życia codziennego, z jakimi każdy się spotyka. Nie miał wielkiego znaczenia dla tych, którzy nie byli osobiście zaangażowani w sprawę. Z wyjątkiem biednej pary weselnej. W kategoriach kosmicznych ich strapienie nie było wielkie, a jednak dla nich samych - zwykłych ludzi ze zwykłymi uczuciami - wyraźnie deprymujące. Za mało wina. Cóż za początek życia małżeńskiego.

To jest Bóg dla mnie. To jest Bóg, który naprawdę się troszczy. Zamienia wodę w wino dla dobrych ludzi, by zapobiec ich zażenowaniu na przyjęciu. I robi bardzo dużo wina. Dobrego wina. Produkuje (bardzo szybko) najlepszy trunek. Izraelskie wino nigdy nie było takie dobre.

158

O co tutaj chodzi? Siedemnastowieczny poeta katolicki Richard Crashaw skomponował łaciński wiersz dla uczczenia tej okazji: „Vidit et erubuit conscia lympha Deum". Czyli „Wrażliwa woda ujrzała Boga i zaczerwieniła się"! W czasie wesela, gdy młoda para przejmowała się własną niezręcznością, woda ujrzała zbliżającego się Boga. Wiedziała, że to Bóg. I nie tylko ujrzała Boga. Została także przez Niego ujrzana. Gdy jesteśmy widziani przez Boga, jesteśmy całkiem nadzy. Bóg mógł patrzeć przez nią. W swym zażenowaniu zaczerwieniła się. Wspaniałym, upajającym rumieńcem.

Wino Boga upaja. Porywa nas od nas samych. Porzucamy. Zatracamy samych siebie; tracimy wszelką samokontrolę. Także możemy się zaczerwienić.

22. O CZYTANIU EWANGELII: NIEWAŻNA PRAWDA, BYLE WYCZUĆ ALEGORIĘ?

Nie jestem, delikatnie mówiąc, ekspertem od Biblii. Ale czasem mam wątpliwości, czy bycie takim ekspertem musi pomagać w rozumieniu myśli chrześcijańskiej. Zauważyłem na niedawnej konferencji o zmartwychwstaniu wyraźną różnicę, jaka wystąpiła między podejściem uczonych w Biblii a filozofów[44]. Może to wyjaśnia irytację, jaką czułem z powodu niektórych implikacji, wyciąganych z przedstawionej powyżej mojej opowieści o cudzie w Kanie Galilejskiej, gdy miałem okazję zaprezentować ją raz naszej grupie RCIA.

Wyraźna trywialność historii, którą biorę za wskaźnik prawdopodobieństwa jej realności, od dość dawna niepokoiła teologów. Jest jednak, jak mniemam, alternatywny sposób rozumienia cudu na weselu. To sposób odczytania go jako alegorii. Wydaje się, że przy czytaniu alegorycznym, które datuje się co najmniej od św. Augustyna (a przez

niego może od Orygenesa), „Matka" oznacza Kościół. Dobre wino, które powstaje na końcu, to wino Chry-

stusa i Jego nowych rządów, woda zamieniona w wino to woda przestrzegania żydowskich rytuałów, i tak dalej.

Nie mam nic przeciwko interpretacjom alegorycznym, poza tym, że mogą zamienić piękną, choć prostą historię, w ezoteryczny kod. Podczas gdy mnie się wydaje, że historię tę można pojmować dosłownie, i jeżeli można wyciągać z rozumienia dosłownego jakiekolwiek dodatkowe znaczenia - niechby to była na przykład interpretacja alegoryczna - będą one także pomocne. Nie mogę się jednak oprzeć poczuciu jakiejś niepewności, gdy alegoryczna interpretacja przedstawiana jest jako jedyne znaczenie (jak mi się wydaje) i istota opowieści. Czy cud w Kanie Galilejskiej naprawdę się zdarzył, czy było to wydarzenie historyczne? A może został włączony przez autora Ewangelii św. Jana tylko jako alegoria? Cóż, autor - nazywajmy go „Janem" - nie mówi, że to alegoria. Czyjego publiczność, złożona z żydowskich i helleńskich aryjczyków, rozumiała to jako alegorię? Wątpię. A przynajmniej wątpię, żeby rozumieli tę opowieść wyłącznie jako alegorię, a z pewnością nie w ten szczegółowy, skodyfikowany sposób, jaki znajdujemy w późniejszych interpretacjach, jak na przykład u Augustyna.

Mam zatem wątpliwości, czy Jan widział w tej opowieści jakąś alegorię. I jestem pewien, że uważał ją jako dosłownie prawdziwą historię. Czemu by tak nie miało być? Nie wystarcza powiedzieć (jak mi zasugerowano w grupie RCIA), że nie mamy żadnego sposobu dowiedzieć się, czy te opowieści były dosłowne, czy nie. Zatem powinniśmy traktować je jako alegorie. To nie jest kwestia wiedzy, czy coś jest dosłownie prawdziwe, czy jest interpretacją alegoryczną. Czy wiemy, że ta historia jest faktycznie *fałszywa*? Nie wydaje mi się (o ile zwyczajnie nie zanegujemy możliwości cudów jako takich w ogóle). Zatem czemu nie uznać jej za istotnie prawdziwą, na zasadzie uwierzenia w nią, dopóki nie zostanie wykazana jej fałszywość? Większość „prostych" wyznawców tak właśnie robi, i według mnie mają w tym rację. Ja także uważam, że jest prawdziwa. To dla mnie jest właśnie Bóg! Jeśli uwierzymy w prawdziwość tej historii, jej istotność stanie się podatna na swoistą interpreta-

cję, jaką przytoczyłem wyżej, albo inną. Historia zyskuje na elastyczności i bogactwie. Możemy potem dodać: „Ach, i jest tu także możliwa taka interpretacja alegoryczna". Możemy nawet przytoczyć jakieś komentarze historyczne o kontekście, w jakim te czy inne interpretacje alegoryczne się pojawiały.

Gdybyśmy mieli traktować tę historię jako alegoryczną dlatego, że nie wiemy na pewno, czy jest historycznie prawdziwa, wtedy musielibyśmy traktować całą historię Jezusa jako alegorię. Czy mamy twierdzić, że Ewangelia św. Jana, przykładowo, niczym się nie różni do *Opowieści z Narni C.* S. Lewisa? Gdy Lewis opowiada o wielkim lwie Aslanie, który umarł, by ocalić nieposłusznego ale i niezrozumianego chłopca, a potem wrócił do życia, żeby pokonać złą wiedźmę i podległe jej stwory, czy to w niczym się nie różni od opowieści ewangelicznych? Opowieść Lewisa jest cudowna i poruszająca, ale to tylko alegoria historii chrześcijańskiej. Jeśli Ewangelia św. Jana nie jest taka, to czy tego nie powinno się wyjaśnić?

Nie mam zastrzeżeń do interpretacji alegorycznych. Ale martwi mnie, gdy cudna opowieść, jak ta o przyjęciu weselnym, traktowana jest, bez najmniejszego komentarza, jakby mogła być jedynie alegorią, co uzasadnia się tym, że nie możemy wiedzieć na pewno, czy historie takie jak ta są faktycznie prawdziwe. Czy mogę wskazać dokładnie, co mnie w tym martwi? Myślę, że to kwestia faktycznej prawdziwości tej historii wydaje się źródłem zaniepokojenia. Widzę tutaj nieuzasadnione odejście od prawdy faktycznej, zbyt łatwe porzucenie prawdy, Bycia, na rzecz symboli. Odrzucamy faktyczną prawdę jako całkiem nieistotną. A nie jest taka. „Prawda symboliczna" ma oczywiście swój własny rodzaj prawdy, ale trzeba być bardzo ostrożnym, zanim wyrzuci się dosłowną, poznawczą prawdę. Bo czemu nie nazwać historii zmartwychwstania albo narodzenia z dziewicy, zwyczajnymi alegoriami? Oczywiście, niektórzy teologowie tak robią, ale nie są oni zazwyczaj katolikami. Jak można uprawnić ucieczkę w interpretacje alegoryczne w jednym przypadku, a w innym nie? Może wszystkie one są jedynie „krzepiącymi opowieściami" mającymi przekazywać główną na-

ukę Kościoła. Wydaje mi się, że u podstaw tej drogi w nierealizm (a może nawet antyrealizm) tkwi subiektywizm i relatywizm. Przyjmując nonszalancką postawę wobec prawdy, w końcu tracimy w ogóle Prawdę.

Być może tym, co mnie szczególnie niepokoi teologicznie w tej skłonności do interpretacji alegorycznych, zwłaszcza wszelkich implikacji (nawet niezamierzonych), wynikających z interpretacji wyłącznie alegorycznych, jest ich tendencja, jak mi się wydaje, do minimalizowania znaczenia Wcielenia, w którym Bóg stał się Człowiekiem. W Jezusie widzimy Boga zaangażowanego w małe, codzienne sprawy życiowe. Zainteresowanie Jezusa kłopotami młodej pary nie jest przypadkowe, nieistotne, ani nie jest tylko środkiem metaforycznym na wyrażenie relacji między Kościołem i jego nauczaniem, a wcześniejszym żydowskim zarządzaniem.

Podoba mi się opowieść o Jezusie zmieniającym wodę w wino na weselu, żeby państwo młodzi nie musieli zaczynać swojego nowego życia od zakłopotania. To ten rodzaj miłości i troski, jakiego można oczekiwać od Pana. A także wyraz akceptacji i czerpania radości ze wspólnoty, zabawy i cielesności. W porównaniu z tym nasza zdolność do złamania kodu alegorii jest całkowicie nudna. Zastanawia mnie, czy nie przejawia także podświadomej niechęci do zabawy i cielesności, może nieświadomą (manichejską) niepewność co do istotowej dobroci rzeczy? Gdyby ta interpretacja alegoryczna pochodziła od Augustyna (czy w zasadzie od Orygenesa), to nie byłoby takie zaskakujące. Wyczuwa się tutaj zaniepokojenie ciałem fizycznym, a przez to Bogiem jako Człowiekiem. Ale odrzucanie prawdy faktycznej na rzecz alegorii, co do którego nie mamy żadnych powodów twierdzić, że było intencją Jana Ewangelisty, które jednak pasowało do późniejszego rozwoju doktryny Kościoła, mogło wydać się właściwe teologom takim jak św. Augustyn. Jestem przekonany, że miało kluczową wagę w wyjaśnianiu i rozwoju właściwego rozumienia dogmatycznego. Daleki jestem od umniejszania jego znaczenia. Jednak, o ile dobrze rozumiem, chrześcijaństwo oferuje coś więcej. Historie takie jak ta o weselu w Ka-

nie nie są ważne tylko ze względu na historię dogmatów chrześcijańskich. W gruncie rzeczy, śmiem twierdzić, to być może w ogóle nie jest najważniejszy aspekt tej historii.

Rozstrzygające jest to, że wydarzenia z życia Jezusa przemawiają także do naszych obecnych codziennych trosk. Chrześcijaństwo oferuje obfite życie, widoczne w tym, że Bóg stał się nie tylko Człowiekiem, ale także człowiekiem.

23. ILE MOŻNA PRZEJĄĆ OD SWOICH BLIŹNICH?

Jestem zmartwiony. Właśnie wróciłem z bożonarodzeniowych wyprzedaży w centrum handlowym w Bristolu. Po kilku dniach świątecznego jedzenia, picia i zakupów, wyprzedaże wydają się niczym więcej, niż kolejnym pretekstem dla pofolgowania chciwości. Tylu ludzi tłoczących się i popychających się z jedną tylko myślą: mieć więcej (nawet rzeczy, których naprawdę nie chcą i na które nie mają miejsca), kupić je najtaniej, jak to możliwe.

Ja taki nie jestem. Kupiłem tylko potrzebną mi nową parę butów (zaoszczędziwszy 20 funtów), kilka innych szpargałów, i wróciłem do domu z poczuciem wzgardy dla innych.

Ta moja postawa bez wątpienia odzwierciedla mój własny charakter. Sharon zawsze oskarża mnie o snobizm i elitaryzm. Bramin w indyjskiej wiosce, gdzie pracowałem wiele lat temu, zaobserwował, że każdy uważa własną grupę społeczną za lepszą od innych. Nawet pomiędzy braminami członkowie każdej podkasty utrzymują, że „ja jestem najlepszy i najczystszy ze wszystkich". Źródła buddyjskie mówią często, ze słabo ukrywaną pogardą, o *balaprthagjana,* głupim, wyobcowanym pospólstwie. Nie pyta się pastuchów o Prawdę, jak to ujął pewien sławny buddyjski filozof. Każdy ma jakąś pozycję w hierarchii duchowej. Najlepsze, na co większość ludzi może mieć nadzieję, to szczęśliwe odrodzenie dzięki cnotliwym uczynkom. Jeśli wybiera się pozostanie w laikacie, najważniejszym z cnotliwych uczynków Staje się dawanie jałmużny mni-

chom i mniszkom, pomagające im w ich prawdziwej drodze ku oświeceniu.

Wszystko to niekoniecznie musi być fałszywe czy choćby niewłaściwe. Społeczeństwo oparte na wyrazistej strukturze hierarchicznej nie musi samo w sobie być ani trochę gorsze od tego opartego na ideałach równości. Patrzyłbym jednak naokoło na innych i myślał, jaka to szkoda, że wszyscy ci ludzie bez wątpienia pracują na odrodzenie w niekorzystnych warunkach. Bo też czego może się spodziewać ktoś, kto przyjął taki sposób prowadzenia się, jak oni? Jak się naucza, szanse na odrodzenie się w postaci ludzkiej są naprawdę bardzo niewielkie. Zdobyliśmy teraz ten rzadki przywilej. Patrząc na zachowanie większości ludzi, widzi się, że raczej nie zdobędą go ponownie przez długi czas. Co za szkoda. Co jednak można zrobić? Pożądliwość, nienawiść i niewiedza po prostu prowadzą do cierpienia. Tak to właśnie jest. Można zwracać na to uwagę, jednak większość ludzi to niepoprawni grzesznicy[45]. Nikt nie może zbawiać innych ludzi, nieprawdaż?

Pamiętam, jak kiedyś Denys Turner oskarżał mnie o to, co G. K. Chesterton (za Arystotelesem) nazywał „zarozumiałością", o pewien rodzaj próżności, wynikającej z poczucia moralnej wyższości. W kategoriach chrześcijańskich ta zarozumiałość odzwierciedla niezdolność do rozpoznania własnej grzeszności wobec innych, i tendencję do myślenia, że jest się w stanie osiągnąć zupełnie nadludzką doskonałość wyłącznie dzięki własnym wysiłkom. Turner miał rację, chociaż wtedy nie zdawałem sobie z tego sprawy. Nie wydaje mi się, żebym był jakoś nad wyraz pewny siebie, a przez to męczący dla innych. Po prostu czułem, że moralnie i duchowo byłem lepszy od innych, a większość z tych ludzi w dodatku ma małą nadzieję na poprawę swojej

sytuacji. Chesterton powiązał wyraźnie tę postawę z manicheizmem, któremu przeciwstawiał się św. Augustyn, i z tym, co widział jako podobne tendencje wśród średniowiecznych katarów. Wywiódł to z ich przekonania, że świat jest fundamentalnie zły. Ludzi można wartościować hierarchicznie zgodnie z tym, w jakim stopniu zdołali uwolnić się z okowów złej

164

materii. Większość ludzi w swym obecnym życiu nie zdoła dokonać zbyt wielkiego postępu na ścieżce ku wyzwoleniu. Ale masy wierzących mogą przynajmniej zdobyć zasługę dzięki cnocie utrzymywania ascetów i moralnej elity, *perfecti,* doskonałych, którzy są o wiele bliżej uwolnienia, lub być może właśnie je osiągnęli. Być może inni, dzięki swemu oddaniu, doskonałemu w tym życiu, będą w następnym zdolni do lepszych czynów. Bo katarowie również wierzyli w reinkarnację.

Dlaczego wróciłem z wyprzedaży zmartwiony? Myślę, że martwiłem się rosnącą świadomością własnego elitaryzmu moralnego, który prowadzi mnie do nielubienia moich bliźnich na tej bożonarodzeniowej orgii marności. Sharon często wytyka mi moją tendencję do zazdrości innym ich szczęścia, gdy pochodzi ono z czegoś nieszkodliwego, ale do czego mam własne (zarozumiałe) obiekcje moralne. Czemuż by ludzie nie mieli chodzić na wyprzedaże? Dlaczego nie mieliby szukać szczęścia i okazji, a także szczęścia w okazjach? Nie wiem, jakie są ich konkretne sytuacje życiowe. Może wyprzedaże są ważne dla nich i dla ich rodzin (to także brzmi protekcjonalnie!).

Szczególnie dzisiaj, tuż po Dniu Świętej Rodziny, powinienem po prostu cieszyć się widokiem rodzin wychodzących razem i cieszących się sobą.

> Wszędzie, gdzie katolików nosi ziemia,
> Tam muzyka, śpiew i dobre wino
> Takie przynajmniej są moje doświadczenia,
> *Benedicamus Domino.*
>
> (Hilaire Belloc)[46]

Rodzinne wyprawy na bożonarodzeniowe wyprzedaże to nowoczesna tradycja chrześcijańskich świąt.

> Drogi Panie Jezu, który wybrałeś narodziny w zwykłej rodzinie, w twoich oczach wszyscy jesteśmy równi. Kochasz nas wszystkich miłością o wiele większą, niż jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, i być może radujesz się,

165

widząc nas szczęśliwych w sklepach, bez krzywdzenia innych. Wybacz moją zarozumiałość, moje poczucie wyższości, moją tendencję do odsuwania się od moich bliźnich. Pomóż mi połączyć się z innymi, i pomóż mi nie przegapić wspaniałych okazji na wyprzedażach. Amen.

167

2. O ZMARTWYCHWSTANIU

Nie trać jednak odwagi, o Pani, bowiem gdy Bóg zapragnie, najdziwniejsze cuda łatwo się spełniają.

(z prawosławnej liturgii na Dzień Zwiastowania)[1]

Czy zmartwychwstanie faktycznie miało miejsce i czy było zdarzeniem historycznym? Jeśli Bóg istnieje i jest to Bóg, który troszczy się o świat, wtedy cuda (jeżeli zmartwychwstanie *jest* cudem z teologicznego punktu widzenia) muszą być możliwe. Ale czy możemy kiedykolwiek wykazać zaistnienie cudu? Można twierdzić za Dawidem Humem, że ciężar dowodu spoczywa zawsze na tej stronie, która uważa, że cud miał miejsce.

Ale czy to rozsądne? Czyż nie jest zawsze logicznie możliwe skonstruowanie takiego przekonującego przykładu cudu, w którym ciężar dowodu przejdzie na drugą stronę, chcącą wykazać, że cud naprawdę się nie wydarzył? We wszelkich typowych przypadkach poszukiwania dowodu jest to możliwość do zaakceptowania. Jeśli wyklucza się to w przypadku cudów, wyglądałoby to tak, jakby oponent chciał poddawać cuda weryfikacji o wiele bardziej radykalnej niż zwyczajne postępowania weryfikujące. Faktycznie rzecz biorąc, jeśli nigdy nie akceptuje się, że ciężar dowodu przechodzi w przypadku cudów na drugą stronę, wtedy okazuje się, że nie da się skonstruować żadnego wiarygodnego przypadku zaistnienia cudu. Wtedy oponent może zawsze zaprzeczyć temu, że mamy do czynienia z wiarygodnym przypadkiem zaistnienia cudu. Ale to

nierozumne. W gruncie rzeczy oponent stwierdza, że nie zaakceptuje *żadnych* oznak zaistnienia cudu. To stanowisko pozostaje niezależne od tego, czy w ogóle występują takie przypadki.

Wydaje mi się więc, że moglibyśmy dojść do sytuacji, w której ciężar dowodu przejdzie na drugą stronę, wymuszając na niej skonstruowanie wersji bardziej prawdopodobnej i przekonującej, wyjaśniającej co się stało, jeśli nie było to zmartwychwstanie. Dopóki nie posiadamy takiej bardziej przekonującej i wiarygodniejszej wersji, wiara w zmartwychwstanie jest uzasadniona i może być nawet *bardziej* racjonalna niż zaprzeczenie mu. Określenie, czy dotarliśmy do tego stadium, jest zawsze kwestią do rozsądzenia przez każdego pytającego, ważną dla niego czy niej samej. Trzeba pamiętać, że jest to kwestia racjonalności przyjęcia - albo, jeśli ktoś woli, racjonalności uwierzenia - a nie jest to kwestia dowiedzenia.

Nie mam nic oryginalnego do powiedzenia w sprawie dowodów na zmartwychwstanie. Jednak warto może wspomnieć krótko o podstawach tego przekonania, że wiara w możliwość zmartwychwstania jest racjonalna, bo wielu ludzi zainteresowanych buddyzmem nie jest zaznajomionych z argumentami, nie wiedzą więc nic o ich sile. Ja sam nie wiedziałem zbyt wiele. Nigdy tak naprawdę poważnie się nad tym nie zastanawiałem, ale gdy o tym myślałem, wydawało mi się, że musi być jakieś racjonalne wyjaśnienie domniemanego zmartwychwstania. W każdym razie nigdy bym nie przypuszczał, że ta sprawa mogłaby mieć znaczenie w przekonaniu mnie do przyjęcia chrześcijaństwa. Interesowało mnie rozważanie filozoficzne, a nie doniesienia o magii.

Jednak każdy człowiek związany z buddyzmem tybetańskim prędzej czy później spotyka się z doniesieniami o „magii" i z ludźmi, którzy akceptują je bez pytania. Wiara

w zmartwychwstanie ciała nie powinna być w zasadzie trudniejsza do przyjęcia niż wiele z tych rzeczy, w które wierzą ludzie praktykujący buddyzm tybetański. Jednak opracowania argumentacji dotyczącej zmartwychwstania są o wiele łatwiejsze do znalezienia i były poddawane dużo częściej krytycznej analizie, niż materiały dotyczące, na przykład, tego,

że Nagardżuna żył przez 500 lat. Nie mówiąc już o tekstach powtarzających opowieści o Padmasambhawie latającym w powietrzu na koniu, czy tantrycznych siddhach ożywiających martwe ryby, albo czegokolwiek w tym stylu. A są to sprawy, które mogłyby nas tutaj zainteresować.

Nie będę rozważał kwestii nieprawdziwości zmartwychwstania opartej na twierdzeniu, że Jezus po prostu nie istniał. Ciągle są tacy, który tak uważają, jednak nie mam zamiaru zajmować się tutaj takimi skrajnymi opiniami. Byli przecież także tacy, którzy twierdzili, że Jezus co prawda istniał, jednak nie został wcale ukrzyżowany. Być może ktoś inny został ukrzyżowany za niego, jak uważał co najmniej jeden z wczesnych gnostyckich nauczycieli. Ale ponieważ nigdy nie przedstawiono dowodów dla tego twierdzenia, nie będę brał go na poważnie.

Przyjmując więc, że Jezus faktycznie istniał i został ukrzyżowany, z pewnością można stwierdzić, że uważa się, iż zmarł i wszelkie dowody wskazują na złożenie go w grobie. Od tego miejsca właśnie zaczyna się kwestia zmartwychwstania. Chrześcijanie twierdzą, że trzeciego dnia Jezus miał powstać żywy z grobu, wskrzeszony przez Boga z martwych. Podstawy tego, przekonania tkwią w najwcześniejszej tradycji chrześcijańskiej, włączając w to świadectwa pretendujące do zeznań naocznych świadków, mających widzieć Go po śmierci. Ci, którzy nie akceptują zmartwychwstania, muszą mieć jakąś inną propozycję. Jakie więc są inne możliwości?

Albo grób Jezusa nie był pusty po Jego domniemanym zmartwychwstaniu, nadal zawierając Jego ciało, albo był pusty i nie było w nim ciała.

1. GRÓB Z CIAŁEM

Gdyby grób Jezusa nie był pusty, ale gdyby wciąż znajdowało się w nim ciało, wtedy wydaje się, że nie byłoby żadnego problemu. Wszyscy wskazywaliby na Jego ciało, a opowieści o zmartwychwsta-

niu nie byłyby w ogóle brane na poważnie. Jednak pomimo tak wielu prób zdyskredytowania tych przekazów, o ile nam wiadomo, absolutnie nikt w czasach starożytnych nie przyjął powyższej strategii. Przeciwnicy twierdzili, że to uczniowie musieli wykraść ciało, ale nikt nie twierdził, że ciało było nadal w grobie, i nikt nie pokazał, że faktycznie tam jest (por. Mt 28, 12-13).

Oczywiście nadal pozostałoby pytanie, dlaczego w ogóle rodziły się historie o zmartwychwstaniu Jezusa. Ci, którzy ciągle chcą utrzymywać, że Jezus nie został dosłownie, cieleśnie wskrzeszony, przedstawili cały szereg możliwości:

1. Ci, którzy ogłosili, że grób jest pusty, mogli po prostu w swojej rozpaczy pomylić groby. To wydaje mi się bardzo nieprawdopodobne, i z pewnością zostałoby szybko sprostowane.

2. To uczniowie twierdzili, że Jezus zmartwychwstał. Ale o ile nam wiadomo, i jest to całkiem zrozumiałe, uczniowie czuli się przygnębieni, pokonani i przerażeni. Byli to prości ludzie (w dodatku niespecjalnie bystrzy), których przywódca został okrutnie zabity. W dodatku część z nich później była prześladowana za tę wiarę w zmartwychwstałego Chrystusa. Stali się wtedy nadzwyczaj odważni. Dlaczego? I jakie mogli mieć motywy dla takiego spisku? Żaden z nich, nawet na torturach, nie wyznał, że to wszystko było ukartowane, a ciało nadal jest w grobie. Gdyby tak któryś zrobił, i gdyby ciało faktycznie było w grobie, ich przeciwnicy z pewnością nagłośniliby ten fakt. Co więcej, jak na zmowę było to zupełnie nieprzydatne. Czemu opierać zmowę na świadectwie kobiet, których słowo w prawie żydowskim nie było brane pod uwagę? Czemu budować spisek na fakcie wskrzeszenia z martwych, który nie zrobi żadnego wrażenia na Żydach? Nie oczekiwali oni i nie mogliby zaakceptować takiego Mesjasza, któremu Bóg pozwolił „umrzeć na drzewie" (przez co był według żydowskiego prawa uznany za „przeklętego przez Boga" - por. Pwt 21, 22-23). Żydowskie oczekiwania dotyczyły Mesjasza, który by ich ocalił od ich ziemskich wrogów. Sposób, w jaki umarł Jezus, niepodważalnie dowodził Żydom,

że nie mógł On być Mesjaszem. Plotka oparta na zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu nie mogła tu zrobić żadnej różnicy. Nie miało to żadnego sensu. Jednak pierwsi uczniowie - a najwcześniejsze materiały, jakie posiadamy, dotyczące tych zdarzeń, datują się na okres kilku lat po ukrzyżowaniu i pochodzą od ludzi, którzy znali Jezusa i twierdzili, że widzieli na własne oczy Jego zmartwychwstałe ciało - wyraźnie wierzyli, że autentycznie powrócił On żywy po śmierci. Wszystko wskazuje na to, że nie zawiązali żadnej zmowy. Inaczej chrześcijaństwo wkrótce by się załamało. To samo można powiedzieć o idei, że wskrzeszenie Jezusa to legenda, ułożona przez uczniów i wczesny Kościół.

3. Ci, którzy twierdzili, że widzieli zmartwychwstałego Jezusa, mieli halucynacje. Na przykład John Hick[2] twierdzi, że nasza obecna wiedza o funkcjonowaniu umysłu pozwala przypuszczać, iż doświadczenia uczniów po zmartwychwstaniu mogły rzeczywiście mieć źródła psychogenne. Innymi słowy, musimy poważnie traktować sugestię, że byli oni ofiarami halucynacji, być może spowodowanych rozpaczą, wyczerpaniem i nadzieją. To mi się wydaje bardzo nieprawdopodobne. Nikt nie spodziewał się zmartwychwstania Mesjasza zaraz po ukrzyżowaniu. Właściwie, nikt nie spodziewał się w ogóle ukrzyżowania Mesjasza. Dla Żydów był to pomysł skrajnie odpychający, oznaka opuszczenia przez Boga. Więc nie mógł to być przypadek spełnienia pragnień. Czytamy, że Jezus miał pojawić się kilka razy, czasem nawet wielkiej grupie ludzi. A potem, po czterdziestu dniach, zjawiska zmartwychwstania przestały zachodzić. To nie pasuje do tego, jak mają działać halucynacje. Żeby uwiarygodnić swoją hipotezę, Hick musiałby podać choćby wiarygodny powód, dla którego halucynacje czegoś zupełnie nieoczekiwanego kulturowo i bezsensownego teologicznie mogły się ukazywać szeregom dużych i niepowiązanych ze sobą grup niewykształconych, zwykłych ludzi w pewnym określonym przeciągu czasu, a potem nagle zaniknąć. Nie wystarczy stwierdzić po

prostu „halucynacja". Ta halucynacja miała moc radykalnej przemiany życia i nie pasowała do żadnej ówczesnej struktury religijnej czy

społecznej, która by jej mogła nadać sens. Jednak nawet gdyby Hick wskazał taką wiarygodną okoliczność (a o ile wiem, nie podaje żadnej), nadal musiałby wytłumaczyć nie tylko dlaczego tak wielu ludzi podległo nieoczekiwanym halucynacjom, ale też dlaczego następnie nikt nie przedstawił ciała. Bo w tym się wszyscy zgadzają.

4. Niektórzy współcześni autorzy twierdzą, że podczas gdy ciało Jezusa faktycznie pozostawało w grobie, „zmartwychwstanie" to jedynie sposób opisu tego, jak wczesny Kościół zrozumiał duchowy sens całego zdarzenia. Jezus został w pewnym sensie „wskrzeszony" - Jego misja trwała pomimo Jego śmierci. Dla mnie to stanowczo nieprzekonujące. Gdyby zmarł i pozostawał w grobie, Jego misja absolutnie nie trwałaby dalej. W odniesieniu do oczekiwań mesjanistycznych byłby skończony. Nie miało to żadnego duchowego znaczenia, a z pewnością znaczenia wiarygodnego dla Żydów z I wieku n.e. Gdyby zmartwychwstanie nie miało miejsca, trudno by sobie wyobrazić, że przerażeni uczniowie myśleliby inaczej. Zwiesiliby głowy i uciekli, pewnie do domów. Nie zwracaliby na siebie uwagi, zwłaszcza gdyby ciało pozostawało nadal w grobie. Ukrzyżowanie to wyjątkowo nieprzyjemna śmierć i z pewnością nie chcieli ściągać jej na siebie. Jakiż miałoby to sens? Męczennik, bardzo wiekowy Polikarp ze Smyrny, piszący nie później niż w początkach II wieku n.e. występując przeciwko tym starożytnym, a także wielu współczesnym teologom, który zaprzeczają dosłownemu zmartwychwstaniu stwierdza: „Takie przeinaczanie słów Pana, by odpowiadały naszym własnym życzeniom, przez uznawanie, że nie było nic takiego jak zmartwychwstanie czy sąd, to dzieło pierworodnego syna Szatana"[3]. Poglądy Polikarpa ukształtowały się z pewnością pod wpływem pierwszego pokolenia uczniów, w latach samego zmartwychwstania. I jak dobrze wiedział wczesny Kościół, to, czym jest dla nas zmartwychwstanie *post mor- tern,* to rezultat pierwszego zmartwychwstania, którego doznał sam Chrystus.

5. Można spotkać się także z poglądem, że ci, którzy widzieli Jezusa, nie widzieli Jego ciała fizycznego - tego, które pozosta-

wało w grobie - ale coś innego, być może jakieś „ciało duchowe". To jednak nie zgadza się z najwcześniejszymi źródłami, które mówią o Jezusie po zmartwychwstaniu jedzącym i pijącym, i pozwalającym się dotknąć. Męczennik Ignacy z Antiochii, trochę starszy przyjaciel Polikarpa, mówi przeciwko tym, którzy temu przeczą, że „jeśli chodzi o mnie, wiem i wierzę, że On był w prawdziwym ludzkim ciele, nawet po swoim zmartwychwstaniu"[4]. Napisał to nie później niż w 107 r. n.e., ale wyrażał pogląd, który z pewnością nabył i utrzymywał od czasów zanim został biskupem w 69 r. Jezus na pewno dokonywał dziwnych rzeczy po swoim zmartwychwstaniu: pojawiał się i znikał z oczu uczniów. Jednak źródła skrupulatnie zaznaczają, że pomimo to, było to pod wszystkimi względami ciało fizyczne, chociaż tajemniczo przekształcone. Tak czy inaczej, nigdzie nie spotykamy sugestii, by zmartwychwstały

Jezus miał posiadać inne ciało niż to, które pozostawało w grobie. Rzymianie i Żydzi nie podjęli się przedstawienia ciała.

Mogą istnieć także inne alternatywne sugestie wyjaśniające przypadek z ciałem pozostającym, w grobie, nie sądzę jednak, by były bardziej uzasadnione.

2. GRÓB PUSTY

Załóżmy, że grób Jezusa był pusty i nie zawierał Jego ciała. Niezależnie od tego, czy On sam został wskrzeszony, czy nie.

Jeśli nie zmartwychwstał, co stało się z Jego ciałem? Sugerowano szereg możliwych wyjaśnień:

1. Najszerzej dyskutowaną przez autorytety tamtego czasu była możliwość, że to uczniowie wykradli ciało. Problem z tym rozwiązaniem polega na tym, że sprowadza się do teorii spiskowej (patrz punkt 2 powyżej). Ale żaden z uczniów nie został nigdy aresztowany i skazany za kradzież ciała. Przypuszczalnie, przy

najmniej nie było żadnego dowodu na to, że faktycznie wykradziono ciało. Można by też spodziewać się, że prędzej czy później pojawiłyby się jakieś pogłoski o dalszych losach ciała Jezusa. Choć działo się to w obrębie kultury, która otaczała ogromnym szacunkiem miejsca pochówku wielkich mistrzów duchowych, żadne wieści o Jego pogrzebie nigdy się nie pojawiły. Nikt nic nie ujawnił, nawet dzieci czy jacyś świeżo nawróceni, którzy mogliby przypadkiem odkryć tę straszną prawdę.

2. Ale być może ktoś inny skradł ciało. Kto? To mogliby być tylko Rzymianie lub Żydzi. Ale jest powiedziane, że Rzymianie i Żydzi wystawili straże przy grobie. Rzymscy strażnicy tego okresu imperium raczej nieczęsto sprzeniewierzali się swoim obowiązkom. Nie ma powodów, dla których Rzymianie czy Żydzi mogliby chcieć wykraść ciało, nie mówiąc już o tym, że potem, gdy zetknęli się z opowieściami o zmartwychwstaniu nie mogli wytłumaczyć tego zjawiska, nie stwierdzili też oficjalnie, że to oni zabrali ciało. Tak łatwo można było zdusić chrześcijaństwo u samego jego początku. Nie zrobiono tego jednak. Co więcej, gdyby to Rzymianie lub Żydzi wykradli ciało, nie tłumaczyłoby to wcale, czemu potem uczniowie zaczęli rozpowiadać o zmartwychwstaniu. To także podpada pod problemy z hipotezą o spisku. W dodatku, jak już widzieliśmy, skoro Jezus zmarł na krzyżu, zmartwychwstanie nie byłoby w żadnym razie wystarczające dla Żydów, by uznali Go za Mesjasza. Pamiętajmy, że Żydzi nie czekali na takiego Mesjasza, który zostanie zabity w sposób uważany przez nich za odrażający Sami uczniowie tego nie oczekiwali i nic by nie dało im spreparowanie takiej historii.

3. Jest jeszcze jedna możliwość, czasami uważana za całkiem prawdopodobną: że Jezus faktycznie wcale nie umarł na krzyżu. Po prostu zemdlał i przebudził się w grobie. Na pierwszy rzut oka ta sugestia wydaje się całkiem prawdopodobna. Mogłoby to się teologicznie tłumaczyć, że Bóg faktycznie ocalił Jezusa od śmierci, że nie zmarł On „na drzewie". Zatem mógłby być potraktowany przez Żydów jako Mesjasz. Ale szczerze mówiąc uważam

teorię omdlenia i ocknięcia się za skrajnie naiwną. Po pierwsze, Rzymianie doskonale wiedzieli, jak zabić człowieka. Niewiele wiemy z tego, jak przeprowadzano ukrzyżowania, ale z pewnością były bardzo skuteczne. Jezus miał mieć bok przebity włócznią przez rzymskiego wartownika, właśnie dla upewnienia się, że umarł. Rzymscy żołnierze wiedzieli także, jak zabijać włócznią. Ale załóżmy, że Jezus zemdlał i ocknął się w grobie. Byłby bardzo poważnie ranny, niezdolny chodzić, no i w stanie wyraźnego szoku. Nie dalby rady wydostać się z grobu. A nawet jeśliby zdołał, z pewnością zostawiłby wyraźne ślady, oczywiste dla każdego. Nie wędrowałby po okolicy, jedząc, nauczając i rozmawiając łagodnie i kojąco ze swymi wyznawcami. Nie wymyśliłby fałszywej historii o zmartwychwstaniu, ani sam, ani z pomocą innych. W istocie z pewnością zmarłby od doznanych ran. I jakaś tradycja, dotycząca miejsca Jego pochówku, czy tego, co stało się potem z jego ciałem, z pewnością by się w końcu pojawiła. Gdyby nie umarł wkrótce, pewnie próbowałby uciec. Nikt go nie złapał. Nikt nigdy nie twierdził, że Go widział żywego po tym okresie czterdziestu dni ukazywania się po zmartwychwstaniu. Albo, dochodząc już do granic wyobraźni, Jezus mógłby pojawić się w publicznym miejscu i ogłosić, że przeżył ukrzyżowanie. Bóg Go ocalił, jak miał ocalić Mesjasza według oczekiwań żydowskich. Ale nie zrobił żadnej z tych rzeczy. Jeszcze jedna sprawa mnie uderza. Nie mamy żadnych świadectw z tamtych czasów o kimś ukrzyżowanym, kto by zemdlał i przeżył. Byłoby nie do pomyślenia, żeby nikt
o takim fakcie nie słyszał i nie mówił o tym. Cóż by to był za zadziwiający zbieg okoliczności, gdyby taki przypadek zaistniał tylko jeden raz, w przypadku nauczyciela, który nazywał siebie Synem Boga.

3. GRÓB NIEISTNIEJĄCY

Jest jeszcze jedna możliwość, podsunięta mi przez buddyjskiego przyjaciela, która, co zaskakujące, nie jest w gruncie rzeczy

rozważana w żadnych opracowaniach. To możliwość, że w grobie nie było ciała, bo nie było żadnego grobu. Faktycznie ciało Jezusa zostało rzucone na pożarcie dzikim zwierzętom. Sugerowano mi, że taka mogła być zwyczajowa praktyka postępowania z ciałami skazańców.

Z początku wydaje się to dość prawdopodobne. Ale ciągle nie jestem przekonany:

1. Nie ma żadnych dowodów, by to był zwyczajowy sposób pozbywania się ciał skazańców. Raczej w to wątpię. Gdyby to miała być zwyczajowa metoda pozbywania się ciał ofiar ukrzyżowania, to raczej nikt by nie był aż tak zadziwiony chrześcijańskimi twierdzeniami o tym, że Jezus powstał z martwych. Władze po prostu stwierdziłyby, że Jezus nigdy nie został pochowany w grobie, i że tak czy inaczej ciała się zawsze porzuca. Byliby w stanie przedstawić na wpół zgniły szkielet - właściwie jakikolwiek na wpół zgniły szkielet - i mało kto chciałby wierzyć opowieściom chrześcijan. W tych okolicznościach trudno sobie wyobrażać, by władze były tak przejęte sprawą, by oskarżać uczniów o kradzież ciała. Jakiego ciała? Czy oni nie wiedzą, że ciała są rzucane ptakom i zwierzętom?

2. Bardzo wątpię, by żydowskie władze, z ich ścisłymi regułami czystości rytualnej, chętnie porzucały naokoło ciała, nawet kryminalistów. To byłoby jawną sprzecznością z osobistym nakazem Boga z Pwt 21, 22-23. Po kilku przykrych doświadczeniach Rzymianie bardzo uważali, by nie sprzeniewierzyć się żydowskim prawom rytualnym. Co więcej, Ewangelia Św. Jana (19, 31) stwierdza, że Rzymianie połamali nogi dwóm kryminalistom, którzy byli krzyżowani razem z Jezusem, na życzenie Żydów, którzy chcieli mieć pewność, że umrą, zanim zacznie się szabat. Miało to zapobiec splamieniu szabatu przez ciała skazańców. Jezus w tym czasie już był martwy. W tych okolicznościach nie do pomyślenia byłoby, żeby ciała, a szczególnie ciała Żydów, były ściągane i po prostu rzucane na ziemię w okolicy, na żer dzikim zwierzętom. Nie do pomyślenia także byłoby, żeby Żydzi byli zadowoleni, gdyby Rzymianie zabierali takie ciała, mając świa-

177

domość, że zostaną rzucone zwierzętom. To stanowczo byłoby za wiele w sytuacji politycznej i religijnej, już i tak mocno napiętej w tamtym czasie.

3. Ze świadectwa naocznego świadka męczeństwa Polikarpa ze Smyrny, skazanego gdzieś w połowie II stulecia n.e. na terenie dzisiejszej Turcji wiemy, że po jego śmierci skremowane kości zostały zebrane przez jego wyznawców. W istocie, były nawet próby zapobieżenia zabraniu jego ciała na wypadek (jak uważano), gdyby chrześcijanie mieli zamiar zacząć go czcić zamiast Jezusa[5]. To wyraźnie wskazuje na fakt, że ciało Jezusa faktycznie było zabrane z miejsca ukrzyżowania po Jego śmierci przez wyznawców. Przeciwnicy chrześcijaństwa uważali, że to właśnie był powód, dla którego Jego uczniowie mogli potem sugerować, bez ryzyka sprzeciwu ze strony władz, które mogłyby pokazać ciało, że Jezus powstał z martwych. Zabieranie ciał skazanych chrześcijan było widocznie na porządku dziennym. Jak dobrze wiadomo, ciało św. Piotra zostało pochowane w Rzymie, a wiedza o miejscu pochówku przetrwała stulecia. Dzięki temu Konstantyn mógł zbudować kościół na miejscu spoczynku relikwii św. Piotra. Zgodnie z tradycją Piotr zmarł ukrzyżowany i nie mogło to być zbyt wiele lat po skazaniu samego Jezusa. Zatem nie wydaje się, by porzucanie ciał skazańców dzikim zwierzętom było wśród Rzymian normalne nawet w samym Rzymie, nie mówiąc już o Jeruzalem, gdzie groźba spowodowania nieczystości rytualnej była o wiele większa. Ciała mogły być zabierane przez przyjaciół i krewnych. Bo czemu by nie?

4. Jeśliby ciało Jezusa zostało rzucone dzikim ptakom i zwierzętom, byłoby więc nieosiągalne, oznaczałoby to, że świadectwa mówiące o zmartwychwstaniu to wynik spisku albo halucynacji, lub obu naraz. Wskazywałem wcześniej, że te teorie wyglądają bardzo nieprawdopodobnie. Pierwsi wyznawcy Jezusa wyraźnie nie mieli problemów z twierdzeniem, że Jego ciało zostało zabrane przez uczniów i złożone w grobie. Gdyby istniał spisek, i gdyby było normalną praktyką porzucanie ciał dzikim zwierzętom, wtedy nie miałoby sensu mówienie, że ciało Jezusa zostało złożone w grobie a potem z niego wyszło!

178

Po tych wszystkich wydarzeniach byłoby zadziwiające, gdyby przetrwała, a nawet tak bardzo się rozprzestrzeniła, religia opierająca się na osobie-cieśli, który nic nie

napisał, nauczał przez niewiele lat i został skazany na śmierć w sposób zarezerwowany dla najgorszych przestępców. Tego rodzaju egzekucja uznawana była za tak okropną, że nieliczne źródła rzymskie w ogóle o niej wspominają. Chociaż mamy jeden przykład kpiącego graffiti na ścianie pałacu, prawdopodobnie pochodzącego jeszcze z czasów Nerona (54 - 68 n.e.), ukazującego człowieka czczącego osobę ukrzyżowaną. Ukrzyżowany ma głowę osła lub konia. Inskrypcja mówi „Alexamenos wielbi swojego boga"[6]. Byłoby zadziwiające, gdyby ta zwracająca uwagę religia była faktycznie spreparowana przez grupkę zdeterminowanych żydowskich rybaków, którzy utrzymywali, że ich przywódca powstał z martwych i byli gotowi za to umrzeć! Byłoby zadziwiające, gdyby ktokolwiek w Rzymie chciał postępować za tą religią po około 20 latach od śmierci Jezusa, za religią, która musiała wydawać się nie tylko dziwaczna, ale i skrajnie odrażająca, jeśliby ta religia była rezultatem prostego spisku rybaków. Bo byłby to spisek opierający się o powstanie z martwych, podczas gdy wszyscy wiedzieli, że ciała skazanych przestępców znikały po prostu dlatego, że rzucano je zwierzętom na pożarcie.

Wszystkie te możliwości wyglądają po prostu zbyt niewiarygodnie. Nawet zakładając, że spisek zawiązał się po tym, jak Jezus zemdlał, a jego uczniowie wynieśli ciało, być może nawet za cichym przyzwoleniem władz, ciągłe wydaje się to nieprawdopodobne. Po co taki spisek? Co miałby ktokolwiek przez to osiągnąć? „Chrześcijańskie opowieści" nigdy by nie przekonały Żydów. Jezus nic by przez to nie zyskał. Dokąd w końcu odszedł? I dlaczego uczniowie byli gotowi umrzeć za fałszerstwo? Jak w tych warunkach chrześcijaństwo - religia oparta, zupełnie przeciw wszelkim oczekiwaniom, na okrutnie torturowanym i ukrzyżowanym Bogu - mogło w ogóle przetrwać, nie mówiąc już o tak szybkim rozwoju w całym

basenie Morza Śródziemnego i przeżyć okresy wzmożonych prześladowań?

Nieobecność ciała jest akceptowana przez wszystkie strony. Z punktu widzenia oczekiwań kulturowych zmartwychwstanie jest wielką niespodzianką. Wśród pierwotnych chrześcijan przez co najmniej 20 następnych lat zaznacza się ogólna zgoda co do tego, że zmartwychwstanie naprawdę miało miejsce (por. 1 Tes 4,14, list przez większość naukowców datowany na około 50 r. n.e. i bez wątpienia oparty o to, co Paweł usłyszał od uczniów Jezusa w Jeruzalem). Faktem jest radykalna przemiana uczniów, z zastraszonej grupki zwykłych ludzi do pewnej siebie grupy nawracających innych, oraz ich zgoda na śmierć w imię Jezusa i Jego zmartwychwstania. Jest także wielu takich, którzy twierdzili, że widzieli Chrystusa powstałego z martwych, a którzy mogli niedługo potem zostać wskazani przez św. Pawła jako ciągle żyjący. Przy tym wszystkim musimy pamiętać, że w kategoriach porównawczej historii religii nasze źródła są bardzo wczesne, w niektórych przypadkach mieszczące się w okresie kilku lat od śmierci Jezusa.

Trzeba koniecznie zaznaczyć różnicę między zmartwychwstaniem a wskrzeszeniem. Jezus zmartwychwstał. Łazarz został wskrzeszony. A przynajmniej, o ile mi wiadomo, Kościół nigdy nie twierdził, żeby powstanie z martwych Jezusa miało być dosłownie antycypowane przez wskrzeszenie Łazarza. Jezus zatryumfował nad śmiercią i następnie wzniósł się do nieba. Łazarz, prawdopodobnie, został ożywiony i przeżył zwyczajną długość życia (jakakolwiek ona była; por. J 12, 10), zanim w końcu umarł. Wydaje mi się jednak, że widoczna tu różnica między zmartwychwstaniem a wskrzesze-

niem należy do kwestii teologicznych. Zostawiam więc teologom dyskusje nad tym, na czym właściwie ta różnica polega. Istnienie tej różnicy nie musi wcale oznaczać, że tkwi ona gdzieś w kwestiach fizykalnych. Zatem nie widzę żadnych powodów zaprzeczania temu, że powstanie z martwych Jezusa było dosłownym, cielesnym zmartwychwstaniem, tylko z tego powodu, że ta sama cielesna jakość odnosi się do ożywienia Łazarza.

180

Są także tacy, którzy utrzymują, że zmartwychwstanie Jezusa nie mogło być dosłownym, cielesnym aktem, bo w sposób oczywisty Jego ciało nie zachowywało się jak zwyczajne ludzkie ciało. Pojawiało się i znikało, i w końcu po prostu wzniosło się w górę. Jeśli nie przyjmiemy, że niebo jest dosłownie, fizycznie miejscem gdzieś w górze ponad ziemią (jak utrzymywało całe średniowiecze), będzie trudno pojąć, jak fizyczne ciało Jezusa mogłoby zwyczajnie rozpłynąć się w chmurach.

Nie mam pewności, czy to wszystko obala możliwość fizycznego zmartwychwstania, czy też nie. Z pewnością bardziej to całą sprawę komplikuje, ale na szczęście wiem, że cokolwiek by się nie stało, byłoby niemożliwe dla Boga tylko w przypadku, gdyby stanowiło logiczną sprzeczność (jeśli ktoś uzna to za twierdzenie arbitralne, mogę tylko odpowiedzieć, że posiada bardzo ograniczone pojęcie o Boskich możliwościach). Zatem fakt, że ciało Jezusa w pewnych okolicznościach nie zachowywało się jak zwykłe, fizyczne ciało ludzkie, oznaczałby, że nie było zwykłym fizycznym ciałem, tylko w przypadku, gdyby występowała sprzeczność logiczna pomiędzy byciem fizycznym ciałem w zwyczajnym, powszechnym sensie, a sposobem, w jaki to konkretne ciało się zachowywało. Czy istnieje logiczna sprzeczność w pojawianiu się i znikaniu zwykłego ciała fizycznego, albo jego wzniesieniu się w niebo i zniknięciu z zasięgu wzroku wszystkich? O ile nie zdefiniujemy „zwykłego" ciała jako właśnie niepodlegającego tego typu aktom, nie wydaje mi się wcale, by taka sprzeczność zachodziła. Sprzeczność musi tutaj dopiero zostać wykazana. Zwykłe fizyczne ciało mogłoby w pewnych szczególnych okolicznościach zachowywać się niezwyczajnie, nie przestając przy tym być zwykłym fizycznym ciałem. Czy może, czy nie może tak się zachowywać, zależy od tego, jaka okaże się ostateczna natura materii. Czy wiemy to już? Nie mówimy, że łódź, jako metal, nie jest zwykłym obiektem metalowym dlatego, że pływa.

Nie twierdzę, że możemy udowodnić zmartwychwstanie. Ale wydaje mi się, że ciężar dowodu faktycznie przeniósł się na drugą stronę, ciężar nie tylko przedstawienia alternatywnego scenariusza,

181

ale też scenariusza bardziej przekonującego. Wydaje mi się, że zaprzeczanie zmartwychwstaniu bez przedstawienia alternatywnego wyjaśnienia byłoby akceptowalne tylko w przypadku posiadanego już wcześniej przekonania co do tego, że w ogóle żadne dowody nie mogą świadczyć o zaistnieniu takiego rodzaju cudu. Co, jak sugerowałem wcześniej, byłoby nieuprawnione.

W życiu mamy do czynienia ze zwykłymi zdarzeniami oraz takimi, które mają jakieś szczególne znaczenie. Wydaje mi się, że większe prawdopodobieństwo leży po stronie możliwości wydarzenia się zmartwychwstania. Dla mnie to jest zdarzenie. Ale co zmartwychwstanie oznacza? Być może po prostu się zdarzyło, nie niosąc w sobie żadnego szczególnego znaczenia? Człowiek, nauczyciel religijny - Jezus z Nazaretu -

został poddany brutalnej egzekucji. Zmarł i powrócił do życia trzeciego dnia. Wszystko to ostatecznie jest bez znaczenia, być może stanowiąc jakiś rodzaj zbiegu okoliczności. Takie postawienie sprawy nie wydaje mi się ani satysfakcjonujące, ani zbyt prawdopodobne. Załóżmy zatem, że kryje się tutaj jakieś znaczenie. Jeśli tak, to jakie? Czy wskrzeszenie z martwych, jako najbardziej akceptowalne wytłumaczenie tego, co się stało, czyni chrześcijaństwo prawdziwym? Czy potwierdza nauki Jezusa? Nie-koniecznie. Są Żydzi, którzy akceptują zmartwychwstanie, ale nie przyjmują chrześcijaństwa. Gdyby Jezus był Mesjaszem, Bóg nie pozwoliłby Mu umrzeć na krzyżu. A może to buddyzm jest prawdziwy, a Jezus był potężnym bodhisattwą. Jego zmartwychwstanie mogło opierać się na magicznych mocach siddhi i nie mieć nic wspólnego z Bogiem. A być może został wskrzeszony z martwych na czas wystarczający, by Bóg powiedział Mu, że wszystko pomieszał i potem spowodował ostateczny koniec jego istnienia. Mógł też po zmartwychwstaniu zawędrować nad Morze Martwe, wpaść do niego i utonąć. Albo powędrować do Egiptu i zakochać się w kapłance bogini Izydy, jak wydaje mi się że sugerował D. H. Lawrence w opowiadaniu *The Man Who Died (Człowiek, który umarł).*

Jest rzeczywiście bardzo możliwe, by znaczenie wskrzeszenia było całkiem różne od tego, co twierdzi na ten temat tradycja chrześci-

jańska. Chrześcijaństwo mogło źle pojmować znaczenie centralnego dla siebie wydarzenia przez całe dwa tysiące lat. Ale to także wydaje mi się mało przekonujące. Jeśli zmartwychwstanie przydarzyło się Jezusowi, a On był nauczycielem religijnym - nauczycielem znaczenia - zatem są szanse, że znaczenie zmartwychwstania jest mniej więcej takie, jak On sam o tym nauczał. I czy naprawdę jest prawdopodobne, by Jezus powstał z martwych, wyjaśnił, co to wszystko miało znaczyć, a potem tradycja chrześcijańska, która za nim podążała, nadal rozumiała wszystko niewłaściwie? Jeśli Jezus mógł powstać z martwych, są szanse, że wiedział, co robi. Każdy, kto może dokonać czegoś takiego, może także upewnić się, że znaczenie tego czynu przetrwa. I jakie miałoby być to znaczenie, jeśli nie to, które chrześcijaństwo od początku głosi? Gdzie miałoby być przechowane to znaczenie, jeśli nie w Kościele, tym Kościele, który może wykazać swoją instytucjonalną i doktrynalną ciągłość aż do czasów najwcześniejszych?

W dodatku wydaje mi się, że żadna inna religia czy nauka duchowa nie posiada nic tak dramatycznego czy przekonującego, jak powstanie z martwych - zmartwychwstanie, które ciągle wydaje się przekonujące po dwu tysiącach lat - dla podtrzymania swoich nauk. Buddyści (i inni) mówią czasem o cudach, do jakich byli zdolni i jakich dokonywali bohaterowie i bohaterki duchowe. Ale nigdzie nie ma przypadku tak jasno i tak przekonująco przedstawionego, jak zmartwychwstanie. To, według mnie, jest faktem.

Wyznawcy Jezusa spodziewali się, że coś się wydarzy. Nie spodziewali się jednak, że Jezus zginie tak okropną śmiercią. Jego słowa wypowiedziane z krzyża odnoszą się do porzucenia przez Boga. Jeśli Jezus powstał z martwych, to według mnie wydarzyło się naprawdę coś całkiem nadzwyczajnego. O ile nie utrzymuje się, że w ogóle nie istnieje Bóg, będzie rzeczą rozsądną zaakceptować własne rozumienie chrześcijaństwa przez siebie samo. Jezus pytał, dlaczego Bóg Go opuścił. Następnie powstał z martwych. Zatem wniosek stąd, że Bóg go nie opuścił.

Jeśli to nie jest potwierdzeniem prawdziwości nauk Jezusa, to nie wiem już, co by nim mogło być.

W końcu konieczne jest przyjęcie jakiejś postawy względem tego, co wydaje się najlepszym wytłumaczeniem, zgodnym z dostępnymi aktualnie dowodami. Tak wiarygodny przypadek wskrzeszenia z martwych nauczyciela duchowego - jedyny taki przypadek - gdy połączyć go z przetrwaniem chrześcijaństwa przez tak długi czas i oczywistą dobrocią i mądrością wielu chrześcijan, wszystko dla mnie wystarcza przynajmniej do zagłębienia się w tę wiarę i zaakceptowania chrześcijaństwa.

Wiara, jak już mówiłem, jest aktem woli, chęcią wyrażenia np. *credo.* Tę właśnie deklarację, publicznie, mam nadzieję z radością uczynić.

185

3. KATOLICYZM

1. POWIEDZ MI, CO MAM MYŚLEĆ!

Niektórzy sprzeciwiają się katolicyzmowi, bo nie chcą, by im mówiono, co mają myśleć. Mnie to nie przeszkadza.

Każda religia naucza rzeczy, które daleko wykraczają poza ludzką zdolność samodzielnego rozumowania. Tradycja buddyjska, która jest mi najbliżej znana, rozróżnia pomiędzy rzeczami możliwymi do poznania bezpośredniego, rzeczami ukrytymi, i rzeczami bardzo dobrze ukrytymi. Pierwsza kategoria obejmuje zjawiska postrzegalne zmysłowo. Druga to rzeczy, które można poznać jedynie przez wnioskowanie, jak na przykład ostateczny cel rzeczy (*dharmata*). Przykładem może być tutaj twierdzenie, że nie istnieje coś takiego jak niezmienna Jaźń, nieruchomy odpowiednik słowa „ja". Innym przykładem może być fakt (postulowany), przyjmowany przez niektóre ważniejsze tradycje buddyjskie, że absolutnie wszystkie rzeczy są ostatecznie puste *(śunya)* w głębi swej istoty i że istnieją tylko w zależności od tego, jak ujmie je umysł, jako konstrukcje intelektualne, albo to, że nie ma czegoś takiego jak Bóg, o którym mówią teistyczne tradycje w rodzaju chrześcijaństwa. Wszystkie te rzeczy, twierdzi się, mogą być zademonstrowane przez samodzielne rozumowanie. Jeśli się rozumuje do końca uczciwie i dostatecznie klarownie, wtedy wszelka dyskusja nad tymi zagadnieniami może zakończyć się porozumieniem. Jednak ostatnia kategoria obejmuje rzeczy takiej natury, że mogą być poznane wyłącznie przez umysł

186

wszechwiedzący. Innymi słowy, mogą być poznane bezpośrednio tylko przez Buddów. Przykładem mogą być szczegóły działania prawa moralnego. Jaki dokładnie zły uczynek prowadzi do jakiego konkretnego cierpienia? Reszta z nas musi zaakceptować te rzeczy na wiarę, opierając się na niezawodności nauk Buddów co do innych spraw, które jesteśmy w stanie zweryfikować, aż do momentu, gdy w końcu sami staniemy się Buddami i ujrzymy je osobiście.

Wszelkie religie nauczają o prawdziwości stwierdzeń, których weryfikacja daleko wykracza poza umiejętności naszych zmysłów i wnioskowania. Co więcej, zacząłem dostrzegać coraz wyraźniej ograniczoność moich własnych mocy rozumowania.

Nadzwyczaj mądra osoba może coś stwierdzić. Ja mogę się z tym zgodzić. Albo mogę się nie zgodzić i kontrargumentować. Mogę żywić przekonanie, że moje argumenty były lepsze. Mogę opierać moje życie na tym, do czego doszedłem w tej potyczce intelektualnej. A pod koniec mojego życia zjawi się jeszcze mądrzejsza osoba i tym razem mogę nie wygrać w dyskusji. A może wygram. Żadna z tych wersji nie udowadnia nieprzydatności rozumowania jako takiego. Ale sugeruje nabranie pewnej skromności w odniesieniu do przekonań o niezawodności naszego rozumowania. A co dzieje się w innych rejonach, a co stanie się po mojej śmierci? W Tybecie taką nadzwyczaj mądrą osobą był Tsong-kha-pa (XIV/XV wiek) *. Ale wtedy w Europie żył również bardzo mądry św. Tomasz z Akwinu. Czy wiemy, który z nich by wygrał, gdyby spotkali się w debacie? Być może Tsong-kha-pa zostałby chrześcijaninem. Jeśli ktoś stwierdzi, że to niemożliwe, co właściwie twierdzi?

Czy mogę oprzeć swoje życie na rezultatach mojego rozumowania? No cóż - do pewnego stopnia muszę! W tych medytacjach właśnie to robię. Nawet jeśli zdecyduję się polegać na rozumowa-

* Założyciel tybetańskiej szkoły buddyjskiej Gelukpa (patrz przypis we Wstępie, s. 26) (przyp. tłum.).

niu innych, ciągle będę musiał być gotów do udowodnienia, że rozumowanie tych, których wybrałem, jest godne zaufania. Albo, jeśli dotarcie do prawdy oprę na jakimś objawieniu, nadal będę musiał umieć dowieść, że właśnie to objawienie jest warte oparcia się na nim, a nie jakieś tamto. Nie ma ucieczki przed używaniem swojego rozumu.

Chrześcijaństwo nie jest po prostu - i nie musi być - kwestią „ślepej wiary". Kto tak uważa, zdradza zwykłą nieznajomość przynajmniej tradycji katolickiej. Akwinata (jak i moi Tybetańczycy) twierdzi, że rozumowaniem możemy osiągnąć bardzo wiele, chociaż nie wszystko, co jest potrzebne do zbawienia czy do cnotliwego życia, może być uargumentowane przy pomocy rozumu. Ale Tomasz i Tsong-kha-pa nie zgadzają się w tym, które to rzeczy. Tomasz dodaje jeszcze, że objawienie jest konieczne nawet do tych rzeczy, które możemy poznać rozumowo, bowiem nie każdy ma czas i zdolność do wypracowania ich wyłącznie za pomocą własnego intelektu. Chrystus przybył, by zbawić wszystkich i zbawić ich od razu, nie w jakimś przyszłym życiu, bo wszyscy (nawet najprostsi) są nieskończenie wartościowi. Zatem, jak mówi św. Tomasz, możemy rzeczywiście dowieść za pomocą rozumu, że Bóg istnieje. Ale z tego czy innego powodu nie każdy jest zdolny do zademonstrowania argumentacji. Na szczęście objawienie także nam mówi wszystko, co potrzebujemy wiedzieć o naszym wiecznym zbawieniu i na szczęście niektórzy z ludzi, którzy nie mają czasu lub zdolności do samodzielnego rozumowania, rodzą się w rodzinach, w których kwitnie wiara.

Każdy system religijny wysuwa postulaty co do prawdziwości stwierdzeń, których się nie da rozpoznać rozumem. I każdy system religijny zawiera wiele stwierdzeń akceptowanych jako prawdziwe przez wyznawców, choć oni sami nie wykazali ich prawdziwości za pomocą poprawnego rozumowania. Tak chyba właśnie działają wielkie systemy religijne, które chcą wyjaśnić tak wiele spraw, i na które ludzie stawiają swoje życie i śmierć.

Zatem przyjmując jakąkolwiek religię muszę się spodziewać, że *de facto* zostanie mi powiedziane, co mam myśleć, przynajmniej w kilku ważnych kwestiach. Jakże inaczej mógłbym poznać ich prawdziwość? A jeśli ich prawdziwość jest ważna dla sensu istnienia i dla mojego i innych życia wiecznego, jedyne, co mogę zrobić, to prosić o pouczenie mnie. Chcę, by mi wyłożono te rzeczy. Przypomina się tutaj pewne wspaniałe anglosaskie porównanie nauk Chrystusa, dokonane przez jednego z doradców króla Edwina, i przytoczone w A *History of the English Church and People* Bedego[1]:

> Wasza Wysokość, jeśli porównamy obecne ziemskie życie człowieka z rym okresem, o którym nie mamy żadnej wiedzy, przywodzi mi to na myśl szybki przelot wróbla przez salę, w której Wasza Wysokość zasiada do obiadu w zimowy dzień, wraz ze swymi radcami i ministrami. W środku pali się ogień ogrzewający salę; na zewnątrz zawierucha zimowego deszczu lub śniegu. Wróbel wlatuje szybko przez drzwi sali i zaraz wylatuje przez następne. Gdy znajdzie się w środku, jest bezpieczny od zimowej zawiei, ale po kilku chwilach spokoju znika z widoku w śnieżnym świecie, z którego przybył. Tak też i człowiek pojawia się na ziemi na krótką chwilę; ale skąd przyszedł do tego życia ani dokąd podąża potem, nie wiemy. Zatem, jeśli to nowe nauczanie przyniosło jakąkolwiek pewniejszą wiedzę, wydaje się, że należy podążyć za nim.

Czy możemy w naszej mądrości być zupełnie pewni, że sprawy się tak bardzo zmieniły? Na jakiej podstawie powinno się zaufać raczej buddyzmowi niż chrześcijaństwu? Na jakiej podstawie powinno się zaufać raczej buddyzmowi niż katolicyzmowi? Albo katolicyzmowi raczej niż buddyzmowi? Czy masz zupełną pewność?

Stanąwszy naprzeciw potrzeby dokonania wyboru raz na zawsze, postawisz na to swoje wieczne życie?

Osoba, która nie chce, by mówiono jej, co ma myśleć, to ktoś, kto nigdy nie będzie myśleć zbyt wiele o tym, co jest rzeczą największej wagi.

2. WYBRAĆ KATOLICYZM

Przypuśćmy, że ktoś zaakceptuje istnienie Boga i to, że potwierdzi! On nauczanie Jezusa przez wskrzeszenie Go z martwych. Co to oznacza i w jaki sposób można odpowiedzieć na takie pytanie? Przez rozumowanie czy dzięki objawieniu? Bez wątpienia pewne sposoby rozumowania byłyby na miejscu (np. wnioskowanie teologiczne), ale tutaj rozum sięga swych granic. Być może więc na takie pytanie można odpowiedzieć tylko dzięki objawieniu? Ale jakiego rodzaju objawieniu? Czy chodzi tu o Pismo Święte? Ale Pismo nie jest czynnikiem neutralnym. Ustalenia, co ma wchodzić w zakres Pisma i jak je należy interpretować są już podane przez system religijny, z którego wywodzi się osoba rozważająca tę kwestię. Może zatem osobiste doświadczenie religijne? Tu odnoszą się te same zastrzeżenia. Co może być traktowane jako osobiste doświadczenie religijne (jako różne od fantazji czy szaleństwa) ? Jak może ono zostać uprawomocnione? To, co można traktować jako prawidłowe doświadczenie religijne, jest także określone, w ten czy inny sposób, przez system.

A z drugiej strony to oczywiste, że jeżeli Bóg istnieje i interweniował w świecie, w jakiś niewyjaśniony sposób przywracając Jezusa z martwych, nie zostawiłby nas bezradnych, bez wskazówki, co mamy przez to rozumieć. To by jednak sugerowało, że

albo *jesteśmy* bezradni w niezrozumiałej subiektywności, albo znaczenie jest dane przez sam system. Co to wszystko oznacza, ta zdumiewająca przemiana przychodząca z nauk Jezusa, potwierdzonych przez zmartwychwstanie; to nie może być kwestia niepojmowalnej subiektywności, mojego prywatnego zgadywania. By zrozumieć w pełni, co to wszystko oznacza, znowu musimy zwrócić się do systemu.

Czym może być ów „system", jeśli nie inną nazwą dla Kościoła? Dla mnie jest to wola Boga, wola, która zgadza się z imperatywem rozumu, że musi istnieć Kościół, który wyłoży znaczenie tego wszystkiego, co przeżywam. Skoro same Pisma i osobiste doświadczenia religijne muszą być podporządkowane Kościołowi, sam Kościół

(jako, jak powiedzieliśmy, prowadzony przez Boga - Ducha Świętego) musi być ostatecznym autorytetem. A skoro najwcześniejsze dokumenty i zdarzenia z historii chrześcijaństwa wymagają interpretacji, to Bóg nie tylko chciał Kościoła, ale także tego, żeby Kościół mógł - stopniowo albo jakkolwiek inaczej - odsłaniać ich sens.

Dla wzmocnienia tego ostatniego argumentu - Kościoła jako środka objawienia - trzeba zauważyć, jak często Pismo bywa niejasne. Nikt teraz nie trzyma się fundamentalizmu dosłowności. Pismo zawsze wymaga pewnej dozy interpretacji (nawet takiej, która mówi, że nie jest potrzebna żadna interpretacja), każde tłumaczenie zawiera element interpretacji. Fundamentaliści, którzy żądają dosłownego podążania za Biblią i potem cytują np. King James Authorised Version (Autoryzowaną Wersję Króla Jakuba)* dla pokazania, co Biblia mówi „dosłownie", są zwyczajnie śmieszni. Ale na jakiej podstawie interpretujemy „słowo Boże"? Nie ma żadnego powodu, dla którego objawienie miałoby być ograniczone do Pisma. Twierdzenie takie to dla mnie jakieś absurdalne próby ograniczania Boskiej mocy. A to, jak interpretować Pismo, nie może być wywiedzione bezpośrednio z samego Pisma. Musi być jakaś baza dla wiarygodnej interpretacji, tak samo jak dla postępującego objawienia, które ma sprostać zmiennym okolicznościom. Nie widzę, co mogłoby tym być (jeśli ominiemy rozbuchany subiektywizm), jeśli nie autorytatywny Kościół.

Musi istnieć Kościół, posiadający autorytet zdolny wykładać znaczenie wydarzeń. Który? Z wyjątkiem Kościołów prawosławnych, wszystkie Kościoły według mnie egzystują jako derywaty albo opozycja Kościoła rzymskokatolickiego. Wszystkie swoje cechy dystynktywne nabywają w odniesieniu do Rzymu. Kościoły prawo-

* Jeden z ważniejszych anglikańskich przekładów Biblii, używany jako podstawowy do roku 1982, gdy przepracowano go, tworząc New King James Version (przyp. tłum.).

sławne i katolicyzm są dla naszych celów mniej więcej tym samym. Pomimo różnic kulturowych, widocznych np. w używanych szatach czy w liturgii, Kościoły wschodnie są bardzo podobne do katolicyzmu. Ostatni *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o podobieństwie do Kościoła wschodniego: „ta wspólnota jest tak głęboka, że niewiele jej brakuje, by osiągnęła pełnię dopuszczającą wspólne celebrowanie Eucharystii Pana" (par. 838). To oznacza bez wątpienia, że Kościół wschodni jest bardzo bliski (rzymskiego) katolicyzmu. Główna różnica leży w sformułowaniu *filioque* w wyznaniu wiary

- dodatku katolickim, przyjętym, co zarzuca protestantyzm, bez zwoływania powszechnego zgromadzenia Kościoła - sprowadzającym się do tezy, że Duch Święty

pochodzi raczej od Ojca *i Syna* (łac: *filioque)* niż od Ojca jedynie. Drugi punkt główny to najwyższa i ostateczna władza nad chrześcijanami biskupa Rzymu, papieża. W kwestii *filioque* nie mam nic do powiedzenia. To sprawa dla teologów. Co do najwyższej władzy w Rzymie, według tradycyjnego prawosławnego przekonania jest to kwestia wpływów politycznych. Różni biskupi głównych wyznań, w tym rzymski i konstantynopolitański, cieszą się w granicach swego własnego autorytetu równym statusem w fundamentalnych sprawach wiary i moralności. Niezniszczalny autorytet leży nie w biskupie Rzymu - papieżu
- jako takim, ale w Kościele jako całości, przez jego kolegium biskupów. Katolicyzm twierdzi, że Rzym zawsze cieszył się przewagą, opartą na wyższym statusie danym od początku Piotrowi. Ta przewaga biskupa Rzymu została zaakceptowana przez Kościół wschodni. Przyjmowano ją już co najmniej od czasu Soboru w Nicei w 325 roku, pierwszym z wielkich soborów Kościoła. Całkiem jasno jest wyrażona w następnym soborze w Konstantynopolu w 381 roku, gdy biskup tego miasta osobiście zajął miejsce biskupa Aleksandrii, wyraźnie jako drugi po biskupie Rzymu. To odzwierciedla wzrastającą wagę Konstantynopola, który w 324 roku został ustanowiony stolicą imperium. Druga pozycja Konstantynopola nie była przyjmowana przez sam Rzym aż do Soboru Laterańskiego w 1215 roku (gdy Konstantynopol był pod okupacją krzyżowców),

ale pierwszeństwo Rzymu, oparte na jego pozycji miejsca wiecznego spoczynku św. Piotra i św. Pawia, było akceptowane przez wszystkich. Czego nie akceptowano, i co ciągle nie jest akceptowane przez Kościół wschodni, to nadrzędny - w istocie teraz wręcz nieomylny - status papiestwa w sprawach wiary i moralności. Wyznawca prawosławia może widzieć te roszczenia papiestwa jako zwykłą arogancję i zarozumiałość. Katolik spierałby się, że w gruncie rzeczy to kwestia teologiczna. W końcu Kościół musi mieć jakiegoś ziemskiego przewodnika (tak jak w świeckiej polityce ziemskim przewodnikiem jest tradycyjnie monarcha), a Chrystus chciał, by odbywało się to właśnie w ten sposób. W przeciwnym razie by tak nie ustanawiał. Kościół jest teokracją, a Prawda ostatecznie nie może być określona przez sobory, głosowania, dyskusję czy nawet modlitwę. Historia pokazuje, że w takich przypadkach zazwyczaj „Prawdę" determinuje przekupstwo i wpływy klik. Grupa równych sobie autorytetów w ostatecznym rozrachunku okazuje się receptą na katastrofę, nie na przetrwanie. Szczególnie widoczne staje się to w czasach politycznej i kulturowej zapaści, czasach zbyt często występujących w historii tak zachodniego, jak i wschodniego chrześcijaństwa, choć początkowo znacznie większe problemy miał Zachód.

Ostatecznie może być tylko jeden arbiter ortodoksji, i to właśnie miał na myśli Chrystus deklarując w Ewangeliach, że na Piotrze zbuduje Kościół. Inną możliwością są niekończące się problemy w ustanowieniu jedności Kościoła. Warto zauważyć, jak powiedziałby katolik, że gdy Chrystus w Ewangelii Mateusza (16, 18) mówi do Piotra: „na tej Skale zbuduję Kościół mój" i dodaje: „a bramy piekielne go nie przemogą". Ze wszystkich wspaniałych starożytnych siedzib, w Rzymie, Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii i Jeruzalem, tylko ta w Rzymie kwitła przez wieki i nadal kwitnie jako przewodnik światowego ruchu chrześcijańskiego, największego z istniejących Kościołów. „Papież? Ile on ma dywizji?"
- miał zapytać Stalin. Z dywizjami czy bez, to właśnie wpływ wizyty papieża w 1979 w Polsce, stała się bezpośrednią przyczyną po-

wstania niezależnego związku zawodowego Solidarność (1980), który był tą iskrą, która doprowadziła ostatecznie do obalenia komunizmu w Europie Wschodniej[2]. Gdyby nawet spróbować, to i tak byłyby ogromne problemy teologiczne z uznaniem tego zdarzenia za Boską interwencję. Osobiście, ja też w to wątpię. Ale cała ta sytuacja wskazuje na ogromne znaczenie Kościoła (katolickiego) utrzymujące się niezmiennie od dwu tysięcy lat od założenia go przez młodego nauczyciela, który został brutalnie zgładzony po zaledwie trzech latach nauczania, i to nauczania głównie wśród nielicznych zastraszonych biedaków, pozostających pod obcą okupacją. Pogłoski o zbliżającym się upadku katolicyzmu były znacznie przesadzone. Kościół nadal trwa. Dywizje Stalina okazały się niezdolne do tego, aby go przemóc.

Prawosławie czy katolicyzm? Widzę argumenty i za tym, i za tym. Ale są to kwestie, które dla osoby z nowoczesnego świata muszą wydawać się nieco ezoteryczne, a ja śmiem twierdzić, że dla kogoś z Europy Zachodniej, kto nie ma korzeni prawosławnych, potrzebny byłby mocny argument przeciwko dołączeniu do Kościoła katolickiego.

Ale co z protestantyzmem? Czemu nie mógłbym pozostać anglikaninem? W moich oczach wszystkie tradycje protestanckie zdają się wykazywać w mniejszym czy większym stopniu objawy duchowego (i psychologicznego) zubożenia w porównaniu z katolicyzmem. Wychowano mnie jako anglikanina i jest to naprawdę jedyna z tradycji protestanckich, która mogłaby mnie kusić. Nie czułem nigdy zainteresowania wierzeniami czy religijnością Niskiego Kościoła*. Zupełnie nie widzę siebie jako metodysty czy baptysty. W dalszej części, chociaż będę się wypowiadał głównie na te

* Kościół Anglikański dzieli się na trzy nurty teologiczne: eklezjalny Wysoki Kościół *(High Church),* konserwatywny i najbliższy katolicyzmowi; ewangelicki Niski Kościół (*Low Church),* bardziej ludowy i zbliżony do kalwinizmu; oraz liberalny Kościół Powszechny *(Broad Church)* (przyp. tłum.).

mat anglikanizmu i sytuacji w Anglii, powiem co myślę ogólnie o (innych) tradycjach protestanckich[3].

Czy protestantyzm był faktycznie potrzebny Bogu? Czy mimo raczej niezbyt pouczającej historii można podtrzymywać tezę, że reformacja henry kańska w Anglii była prowadzona przez Ducha Świętego[4]? Czy można naprawdę twierdzić, że elżbietańska „droga środkowa" - ostrożnie prowadzona tak, by zharmonizować obydwa skrzydła Kościoła Anglii: katolickie i umiarkowanie protestanckie (bez zjednoczenia z papieżem i poza głównym nurtem chrześcijaństwa), i znana wyłącznie w Wielkiej Brytanii - była bliższa historycznym intencjom Chrystusa i chrześcijaństwa? Czy byli oni naprawdę bliżej duchowej i dogmatycznej prawdy niż główny nurt europejskiego chrześcijaństwa? Wiemy teraz, że późnośredniowieczny kościół w Anglii sprzed reformacji rozkwitał i cieszył się wielką popularnością[5]. Potrzeba reformacji była bardzo niewielka, musiała ona zostać wymuszona przez państwo, i w rezultacie wzmocniła pozycję króla (Henryka VIII, ale także jego następców) i jego popleczników. Czy było to naprawdę warte ponad dwustu lat wojen religijnych i prześladowań? Tak wartościowe, że widać w tym działanie Ducha Świętego? Czy główny Kościół Europy, skoncentrowany wokół papieża, był w aż tak wielkim błędzie?

Gdyby wielcy święci przedreformackiego chrześcijaństwa wrócili do dzisiejszej Anglii, co by pomyśleli? Przy tylu różnych wyznaniach, nie wydaje mi się, żeby tacy

święci jak Augustyn z Hippony, Grzegorz Wielki, Augustyn z Canterbury, Anzelm, Tomasz z Akwinu czy Tomasz Becket, nie szukali u papieża w Rzymie oparcia i przewodnictwa. Z pewnością przyjęliby jego wskazówki. Czy naprawdę ktoś jest w stanie sobie wyobrazić, że ci święci, patrząc na współczesny świat chrześcijański, przestudiowawszy historię reformacji, orzekliby, że to reformatorzy mieli rację, i sami także zerwaliby teraz łączność z Rzymem? A jakże ja mogę iść za wyznaniem, które zostałoby odrzucone przez świętych Kościoła?

Nie jestem przekonany, żeby Bóg życzył sobie reformacji protestanckiej, w takim sensie, że miałaby być częścią Jego planów

195

w dziele stworzenia. Z pewnością w czasach przed reformacją występowały jakieś nieprawidłowości, typowe dla każdej wielkiej i bogatej ludzkiej organizacji w podobnych okolicznościach. Ale istniała także wielka świętość. W czasach upadku ludzkości należy spodziewać się zepsucia. Ale obecność Ducha Świętego oceniać trzeba po świętości, nie po zepsuciu. Kościół, który wydał Św. Tomasza Morę'a, według standardów tamtych czasów naprawdę dobrego i świętego człowieka, umęczonego za odmowę uznania Henryka VIII za głowę Kościoła w Anglii, ten Kościół nie mógł być aż tak zepsuty i niechciany.

Wychowałem się jako anglikanin. Jestem ochrzczonym i bierzmowanym członkiem Kościoła anglikańskiego. Wcześniejsi konwertyci, jak Newman, spędzali wiele czasu na wyczerpujących i szczegółowych dyskusjach teologicznych z samym sobą, zanim (jak w przypadku Newmana) zdecydowali ostatecznie przejść na stronę Kościoła rzymskokatolickiego. Być może obrazuje to specyfikę czasów, gdy ryzyko społeczne konwersji dla członka Kościoła anglikańskiego było znacznie większe, a w debacie teologicznej występowało dużo większe wyrafinowanie i skupienie na szczegółach. Tak czy inaczej, Newman był zawodowym teologiem. Ale w moim przypadku rozważania przebiegają inną drogą. Czy jest jakiś powód, by być anglikaninem, a nie katolikiem?

Być może będę niesprawiedliwy, ale wydaje mi się, że większość ludzi w tym kraju pozostaje anglikanami po prostu dlatego, że tak się wychowali. Ale ja byłem buddystą przez ponad dwadzieścia lat, więc dla mnie samo pochodzenie nie wystarczy, by mnie zatrzymać przy anglikanizmie. Żywię wielki szacunek dla anglikańskiej liturgii, a poza tym do tego Kościoła należy wiele spośród najpiękniejszych budowli w kraju[6]. Jednak poza tym tkwi we mnie jeszcze tylko głębokie uczucie nostalgii na myśl o anglikańskich nabożeństwach.

Być może niektórzy wybierają anglikanizm, bo jest, jak mówią, „otwartym Kościołem". Anglikanizm jest bardzo tolerancyjny i niektórym doskonale pasuje to, że nie jest restrykcyjny intelektualnie.

196

Dziennikarz i reporter Jeremy Paxman opowiada następującą historię:

> Zapytałem raz biskupa Oxfordu, w co trzeba wierzyć, by być członkiem jego [anglikańskiego] Kościoła. Cień zakłopotania przemknął przez jego twarz. „Intrygujące pytanie", odpowiedział, jakby nigdy wcześniej się nad tym nie zastanawiał[7].

Lecz ja w religii skłaniam się ku czemuś dokładnie przeciwnemu. Historycznie rzecz biorąc, kościół chrześcijański nie był specjalnie tolerancyjny dla innych wyznań. W istocie, G. K. Chesterton widzi tę nietolerancję Kościoła na tle bardzo otwartej i tolerancyjnej religijnie atmosfery późnego Imperium Rzymskiego, jako przyczynę przetrwania zachodniej cywilizacji, podczas gdy Imperium Zachodnie upadło. Cywilizacja, jak zauważa, raz prawie zanikła przez tolerancję[8]. Chociaż z góry zakłada to nieciekawy kierunek współczesnego (mętnego) myślenia o religii, wydaje mi się, że tolerancja - choć generalnie chwalebna - nie jest sama w sobie cnotą[9].

Wydaje mi się, że każdy Kościół, który uważa siebie za kontynuatora tradycji chrześcijańskiej - szczególnie wczesnej tradycji chrześcijańskiej - musi wyraźnie wiedzieć, czego naucza, a nie być żadnym „otwartym Kościołem". Szczególnie wyraźnie powinny być zdefiniowane i jasno wyrażone granice tolerancji. Kościół jest teokracją, nie demokracją. Mogę zrozumieć tych, którzy wolą wolność intelektualną anglikanizmu, ale mnie osobiście to nie pasuje. Powiedziałem już, że od religii chcę dowiadywać się, co mam myśleć.

Być może niektórzy skłaniają się ku anglikanizmowi (lub innym formom protestantyzmu) po prostu dlatego, że takie doktryny, jak narodziny z dziewicy czy transsubstancjacja czynią Kościół katolicki nadzwyczaj dziwacznym. Ale ja do nich nie należę. Godząc się na to, że jeśli coś jest logicznie możliwe, to Bóg może to uczynić, nie będę bardzo zdziwiony, jeśli prawdy religijne okażą się całkiem nieoczekiwane, a nawet zupełnie dziwaczne dla niewierzącego. Im bardziej nieoczekiwane - im dziwaczniejsze - tym większy cud. Im większy cud, tym większa tajemnica. Im większa tajemnica, tym

większe zadziwienie. Im większe zadziwienie, tym większa radość i zmieniający całe życie wpływ odnalezienia prawdy. Zanikanie w religii elementu nieoczekiwanego, czyli w istocie nieracjonalnego (niezgodnego z intuicją), to zanik samej religii. Ale porównując różne pozaracjonalne twierdzenia, skąd mamy wiedzieć, które są prawdziwe? Tutaj musimy się odwołać do naszej wiary, że Kościół jest prowadzony przez Ducha Świętego. Innymi słowy, tradycja objawiona pokaże nam, które przekonania (tego rodzaju, co narodzenie z dziewicy czy zamiana wody w wino) są prawdziwe. To, co nieracjonalne, potrzebuje Kościoła przekonanego o swoim autorytecie, a Kościół pewny swego autorytetu nie będzie, według mnie, Kościołem otwartym.

W religii to, co nieracjonalne, nie jest (jak sprzeczności w rodzaju doświadczeń pozapojęciowych) irracjonalne. Religia, która jest zaniepokojona swoim aspektem nieracjonalnym albo go minimalizuje, nie ma dla mnie wartości. Ja chcę religii, która chlubi się swoim nieracjonalnym i ma pewność, które z nieracjonalnych doktryn są prawdziwe.

Pytanie: „W prawdziwość jak wielu dziwacznych, ale niesprzecznych rzeczy możesz uwierzyć przed śniadaniem?".

Odpowiedź: „W tyle, ilu Bóg ode mnie wymaga".

Pytanie: „Ile to jest?".

Odpowiedź: „Tyle, ile głosi Kościół".

Nadal nie rozumiem, jak mógłbym być kimkolwiek innym niż katolikiem.

W krajach, w których przez ostatnie wieki dominowały różne formy protestantyzmu, powszechnie się wierzy, że autentyczne chrześcijaństwo może opierać się tylko na tym, czego nauczał Jezus w trakcie swej ziemskiej wędrówki, albo na tym, czego naucza

Pismo. Zatem jeśli znajdzie się w tradycji katolickiej coś, co nie jest częścią wiary, powiedzmy, nowotestamentowej, albo nie pochodzi z doświadczenia pierwotnego Kościoła, za pewnik przyjmuje się brak autentyczności tego czegoś. Albo co najmniej przynależność tego

198

czegoś do chrześcijaństwa uważa się za problematyczną. Właśnie w imię tego typu zasady protestanci atakowali kult relikwii, świętych, ideę czyśćca i kult Maryi Dziewicy.

Ale to przekonanie jest nie tylko dyskusyjne, jest wręcz paradoksalne. Jest dyskusyjne, bowiem zakłada, że wszystko, co prawdziwe i znaczące (może nawet nadrzędne) dla chrześcijańskiego życia, musi pochodzić z nauk Jezusa wygłoszonych podczas Jego ziemskiej wędrówki i musi być dosłownie wyrażone w Piśmie. Niemożliwe zatem jest stopniowe odsłanianie prawdy, objaśnianie jej stosowne do zmieniających się okoliczności i nowych wyzwań. Cała ta idea opiera się na braku zaufania do Kościoła i demonstruje tym samym swoje historyczne i kontekstualne korzenie w antykościelnej aktywności reformacji. Ale brak zaufania do Kościoła nie jest niczym innym, jak brakiem zaufania w dziedzictwo Chrystusa dla następnych pokoleń. Jest także brakiem zaufania do Boga i ufności w Jego nieustanną troskę o nas. Można się zastanawiać, co wtedy zostaje do zrobienia dla Ducha Świętego. A co dużo istotniejsze dla naszych celów, owo przekonanie jest paradoksalne. O ile mi wiadomo, nigdzie w Piśmie Świętym takie twierdzenie nie jest wyrażone. Nigdzie w Nowym Testamencie nie jest powiedziane, że na przykład to, co prawdziwe i znaczące (a nawet nadrzędne) dla życia chrześcijańskiego, musiało być nauczane przez Jezusa w trakcie Jego ziemskiej wędrówki i być zapisane wprost w Piśmie. W ten sposób odwołanie do konkretnej zasady, na której opiera się znaczna część krytyki katolicyzmu, właściwie zaprzecza samo sobie.

Aby uniknąć tych sprzeczności, konieczne jest zaakceptowanie możliwości istnienia nauk i praktyk prawdziwych i znaczących dla chrześcijańskiego życia, które pochodzą spoza Pisma, a nawet spoza praktyk pierwotnego Kościoła. Ale w jaki sposób można zweryfikować takie innowacyjne nauki i praktyki? Wyłącznie przez widzialny Kościół, który może wypowiadać się z pełnym autorytetem *(magisterium),* autorytetem Boga. W takim Kościele nie może być demokracji. Sam siebie widzieć winien jako teokrację. I musi wypowiadać się z absolutną pewnością.

199

Nadzwyczajne wrażenie zrobiły na mnie pisma niektórych wczesnych Ojców Kościoła, zwłaszcza Ignacego z Antiochii. Zanim w 107 roku został męczennikiem, wcześniej służył jako biskup Antiochii przez dobre 40 lat. Na krótko przed śmiercią napisał serię listów ze wskazówkami dla innych Kościołów. Mamy powody przypuszczać, że idee wyrażane przez Ignacego były popularne w roku 69, a pewnie także znacznie wcześniej, i były głoszone bezpośrednio przez uczniów Jezusa. To, co znajdujemy w tych listach, wygląda dla mnie na najbardziej źródłowe elementy wiary chrześcijańskiej, zachowane w Kościele katolickim. Znajdujemy tam bardzo wyraźną ideę tożsamości, jedności i autorytetu Kościoła. Znajdujemy także jasno wyrażoną Trójcę Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. W jednym fragmencie, wyróżnionym w pisanym prozą liście jako związany wers, noszący znamiona wczesnego stadium *credo,* widzimy Jezusa Chrystusa, Syna, zidentyfikowanego jako Wcielonego Boga:

Jeden jest Lekarz,
Ciało i duch,
zrodzony i niezrodzony
ciałem okryty Bóg,
w śmierci prawdziwe Zycie,
z Maryi i z Boga
wpierw poddany cierpieniom,
potem wolny od nich,
Pan nasz Jezus Chrystus[10].

(List do Kościoła w Efezie, VII,2)

W innym miejscu, gdy Ignacy odnosi się do pewnych herezji, widzimy wyraźnie wyrażony dogmat realnej obecności ciała Chrystusa w Eucharystii (transsubstancjacja):

Stronią od Eucharystii i od modlitwy, bo nie uznają, że Eucharystia jest ciałem naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, tym ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej mądrości wskrzesił[11].

Ma to decydujące znaczenie, bo oczywiście, doktryna rzeczywistej obecności ciała Chrystusa w chlebie i winie w czasie Mszy była centralnym punktem dysputy w reformacji protestanckiej. Z tego wynika dla mnie wyraźnie, że realna obecność musiała być nauczana w bardzo wczesnym Kościele. Jest to przynajmniej oczywiste w stwierdzeniach Ignacego.

Ignacy wspomina narodzenie z Dziewicy („zaprawdę narodzony z Dziewicy"). Trzeba jednak przyznać, że tkwi tu pewna niejasność, gdyż stwierdza on równocześnie, że Jezus był faktycznie z rodu Dawida „według ciała"[12], a w innym miejscu mówi o Nim jako o „nasieniu Dawida według ciała"[13]. Problem tkwi w tym, że zgodnie z genealogią z początku Ewangelii wg św. Mateusza, Jezus był z linii Dawida przez Józefa, męża Marii, swojej matki (por. Łk 3, 23). To była dla Kościoła kwestia do uporządkowania. Ignacy kilkakrotnie odnosi się do zmartwychwstania. To on właśnie mówi nam, że chrześcijanie jako dzień Pański świętują niedzielę, a nie żydowski szabat, na pamiątkę dnia zmartwychwstania[14]. Powtarza się wzmianka o zmartwychwstaniu ciała dostępnym dla prawdziwych wiernych, ale prawie albo wcale nic nie znajdujemy o oczekiwanym powtórnym przyjściu Chrystusa. Ignacy, jak się wydaje, sugeruje też pewną przewagę w Kościele dla chrześcijan z Rzymu i w związku z tym także dla biskupa rzymskiego (zob. przedmowę do jego *Listu do Rzymian,* i ton całego tego listu), choć jest to kwestia interpretacji i można z tym dyskutować.

Ale w ostatecznym rozrachunku Kościół katolicki jest dla mnie jedynym żywotnym Kościołem chrześcijańskim, który ma zaplecze ciągłości (genealogię), historię, głębię duchową i filozoficzną, doświadczenie, tradycję i - przede wszystkim - wyraźny autorytet. To jedyny kościół chrześcijański, który przemawia tak, jakby posiadł Prawdę (Chesterton). To Kościół, który domaga się bezwarunkowego posłuszeństwa. Może nie zawsze to tak wygląda, ale jeśli w ogóle istnieje nadający wszystkiemu sens Kościół, to musi być to ten. To jest właśnie głos Boga.

Wszystko to, co spotykam w katolickiej doktrynie, praktyce i zachowaniu, jeśli przyjmuję z życzliwością, traktując jako część żywej tradycji wiary i praktyki, a nie przez intelektualną izolację czy romantyczny dystans, budzi we mnie uczucia powrotu do domu. Wszystko jest właściwe. Umieszczone w kontekście całości, wszystko znajduje swoje właściwe miejsce. Tego właśnie szukałem przez wszystkie te lata, we wszystkich miejscach, tak daleko od domu. Na to właśnie czasami udawało mi się zerknąć z daleka, poprzez cienie i zamglone światło słońca, dojrzeć to na chwilę za drzewami, na szczytach gór, na falach. To tego szukałem w ruinach i w kadzidle, w księgarniach, w filozofii i w medytacji. Poprzez to wszystko On widział mnie wyraźnie. Nie odnalazł mnie, bo nigdy mnie nie utracił. Nigdy mnie nie opuścił, nawet gdy próbowałem ucieczki w zaprzeczenie i strach.

„Nie lękaj się. Jestem przy tobie. Wezwałem cię po imieniu. Tyś moim".

Jestem tak ogromnie wdzięczny!

3. WIELKIE KATEDRY

Słyszałem kiedyś, jak Denys Turner opowiadał, w jaki sposób w czasie reformacji wielkie brytyjskie katedry odzierano z ich „katolickich" obrazów i malowideł. Przepiękne średniowieczne freski skuwano lub zamalowywano. Protestanci czynnie wyrażali przez to swoją teologię bezpośredniego dostępu do Boga, bez pośrednictwa środków stworzonych, takich jak przedstawienia artystyczne i rytuał kościelny.

Reformatorzy protestanccy wskazywali przez to na dwie rzeczy. Po pierwsze, że dostęp do Boga mamy przez Pismo, czytane osobiście we własnym języku i objaśnione przez Boga w sercu czytającego. Po drugie, że inne tradycyjne środki dotarcia do Boga to w istocie nic innego, jak tylko idolatria, którą należy odrzucić, by zrobić miejsce dla pełni wewnętrznego oświecenia. Zatem materia śre-

dniowiecznych katedr i kościołów Wielkiej Brytanii ukazuje sobą rodzaj *via negativa,* drogi do Boga przez odrzucenie. Dla kontrastu więc, wysoko rozwinięta sztuka, muzyka, liturgia i życie sakramentalne Kościoła przedreformackiego oraz poreformackiego katolicyzmu prezentują rodzaj *via positiva.*

A przecież owa *via negativa* jest bardzo trudna, jeśli obrać ją jako sposób dotarcia do Boga. Rezygnuje ze wszystkiego, co nie jest pierwotnym, niezapośredniczonym doświadczeniem. Bezpośrednie doświadczenia stawia na piedestale, odcina się zaś od możliwości pośrednictwa wspólnotowego. Przez to podkopuje rolę Kościoła, ale podważa także same ramy, w których można umieścić doświadczenie religijne. Bezpośrednie doświadczenia religijne są, rzekłbym, doświadczeniami nieposiadającymi znaczenia. Konieczne jest nadanie im jakiegoś sensu z zewnątrz, a skoro może ono wypływać tylko od osoby, która doświadcza, to nie ma żadnego źródła sensu poza prywatnymi przeczuciami i subiektywnymi spekulacjami. Osobiste przeczucie, subiektywna spekulacja - to wszystko jest zbyt często z gruntu egoistyczne. Oczywiście, podstawowym środkiem obrony przed tym miała być dla protestantyzmu rola Pisma Świętego. Zycie religijne transcenduje czystą subiektywność przez uprawomocnienie Pismem. Ale ostatecznie reformatorzy protestanccy i tak mieli problem z wyjaśnieniem,

dlaczego nie powiodła się próba rozszerzenia owej zasady osobistego doświadczenia Boga na indywidualną, subiektywną interpretację samego Pisma. Zatem na ile protestanci położyli nacisk na bezpośrednie doświadczenie, na tyle zamknęli swoich wyznawców w „kole doświadczeniowym". Zostali zamknięci w kole doświadczeń, uprawomocnianych przez doświadczenia, uprawomocniane przez kolejne doświadczenia; w kole, z którego niezwykle trudno uciec. W tych warunkach bardzo trudne staje się dotarcie do rzeczywistego świata Drugiego - Boga, czy w ogóle drugiego - zawierającego obiektywne istnienie stołów, krzeseł, drzew i małp, albo innych istot ludzkich i ich dobra. Wszystko się staje, by użyć buddyjskiego sformułowania, „grą doświad-

czeń", „grą przedstawień", „grą świadomości". Jak w podobnym kontekście mówi papież Jan Paweł II:

> Próby zrozumienia tego słowa [Bożego] nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas[15].

Pismo musi w pewnym momencie przekroczyć tę spiralę interpretacji. Choć każde osobiste czytanie Pisma jest potrzebne, jako właśnie osobiste i zakotwiczone w subiektywności, to interpretacja Pisma musi w pewnej chwili przekroczyć indywidualność - tak jednostki, jak i grupy ludzi - by dotrzeć do prawdy obiektywnej. Innymi słowy, rozumienie i użycie Pisma nie może opierać się tylko na własnym odczytaniu jednostki czy grupy. Trudno jest pojąć, czym ma być owo przekroczenie subiektywności i dotarcie do prawdy obiektywnej, jeśli nie widzi się tego poprzez coś, co nie jest samo w sobie subiektywne. Oznacza to, że dostęp do prawdy musi się odbywać przez Boga (por. przekonanie filozoficzne o czystej obiektywności rozumianej jako widzenie świata okiem Boga). Ale samo dotarcie do Boga nie może odbywać się wyłącznie przez subiektywne doświadczenie czy interpretację, bo znów zamkniemy się w subiektywności. Zatem, dla osiągnięcia obiektywności, w pewnym momencie konieczne jest odwołanie się do bytu, który nie może być subiektywny. W chrześcijaństwie bytem tym był zawsze Kościół, który, jeśli ma być bytem niesubiektywnym, musi być absolutnie pewien swego niepodważalnego autorytetu, autorytetu Ducha Świętego. To właśnie mamy na myśli, gdy mówimy, że w ostatecznym rozrachunku, w kluczowych kwestiach wiary i moralności, Kościół musi być nieomylny. Zakotwiczenie istot stworzonych w niestworzonym Bycie koniecznym, opieranie subiektywnych ocen, indywidualnego smaku i wyboru religii na obiektywnej prawdzie i uzależnienie zachowań moralnych od obiektywnego dobra i zła, a nie od czynników subiek-

tywnych (takich jak wrażenia przyjemności i przykrości albo interesy społeczne, klasowe, czy w ogóle dobro jakiejkolwiek grupy), okazują się elementami tej samej szerokiej opozycji zachodzącej między subiektywnością i obiektywnością. Jak mówi papież:

> Ukazują one [stronice Pisma Świętego], że rzeczywistość, którą postrzegamy, nie jest absolutem: nie jest niestworzona i nie zrodziła się sama. Tyko Bóg jest Absolutem. Ze stronic Biblii wylania się ponadto wizja człowieka jako *imago Dei,* która zawiera konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha. Skoro świat stworzony nie jest samowystarczalny, to wszelkie złudne poczucie autonomii, ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia - w tym także człowieka - od Boga, prowadzi do dramatów, które udaremniają rozumne poszukiwanie harmonii i sensu ludzkiego istnienia[16].

Jan Paweł II stwierdza tutaj, że ostatecznie, jeśli chce się zachować spójność, konieczne jest dokonanie wyboru między subiektywnością, która zapada się w relatywizm, i obiektywnością, która może opierać się wyłącznie na Bogu i na autorytatywnym Kościele. Na ile zatem wszystkie formy buddyzmu widzą świat doświadczany jako istniejący zależnie od umysłu, a wyzwolenie jako transformację umysłu, do tego stopnia wydaje się, że wszelkie formy buddyzmu dają pierwszeństwo subiektywności. Tendencja opierania religii na tego rodzaju przeżyciach, doświadczeniach itd. - jaką według ostatnich analiz znajdujemy w buddyzmie czy w niektórych sposobach interpretowania mistycyzmu - musi być tendencją ku subiektywizmowi. Robiąc ten krok, jakby powiedział to Jan Paweł II, traci się zdolność do ugruntowania prawdy religijnej, a co za tym idzie, także zachowań moralnych, a w końcu samego Boga. Bóg i autorytatywny Kościół trwają i upadają razem.
Napięcie między czysto subiektywnym indywidualizmem w religii a próbą (jak sądzę zazwyczaj nieudaną) wypracowania na nowo istotnej roli dla Kościoła, przez zabieranie znaczenia osobistej interpretacji, wyznacza dużą część historii protestantyzmu. Jednak po zerwaniu z Rzymem i absolutystycznymi tendencjami papiestwa,

jaka podstawa zostaje dla zapewnienia funkcji mniejszemu ciału, narodowym czy lokalnym Kościołom? Jak, na przykład, Kościół Anglii ma dotrzeć do prawdy? Głosowanie nie pomoże, bo większość, nawet po dyskusji, perswazji i (śmiem twierdzić) modlitwie, może pozostawać w błędzie.

Nie zaskakuje być może, że filozofie podkreślające pierwszeństwo bezpośrednich wrażeń („percepcji") rozwinęły się w postśredniowiecznej Europie głównie w narodach będących pod wpływem protestantyzmu. U takiego filozofa jak szkocki ateista Dawid Hume odkrywamy na przykład, że przy zdecydowanym prymacie postrzeżeń tracimy całkowicie Boga. To ma sens, bo jak się przekonaliśmy, skłaniając się ku doświadczeniom, dobijamy w końcu do punktu, w którym Bóg staje się doświadczeniami. A jeśli Bóg ma być doświadczeniami, to nie możemy już uprawomocnić go jako Boga. Doświadczenia to ziemski aspekt psychologii, i jako takie nie mają nic wspólnego z Bogiem. Ale jeśli doświadczenia są nadrzędne, jaką mamy podstawę do orzekania w ogóle o Bogu?

Tak czy inaczej, wydaje mi się, że jest to z gruntu niewłaściwe podejście do chrześcijaństwa i tradycji chrześcijańskiej, a nawet w odniesieniu do rozumienia Biblii.

> Filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym [oparta na postrzeżeniach, stąd subiektywna] czy relatywistycznym nie byłaby w stanie dopomóc w poznawaniu bogactw zawartych w słowie Bożym. Pismo Święte bowiem zakłada zawsze, że człowiek, choć splamił się nieuczciwością i kłamstwem, jest w stanie pojąć

czystą i prostą prawdę. W świętych księgach, a zwłaszcza w Nowym Testamencie znaleźć można teksty i stwierdzenia dotyczące kwestii w ścisłym sensie ontologicznych. Natchnieni autorzy pragnęli bowiem zawrzeć w nich twierdzenia prawdziwe, to znaczy takie, które wyrażają obiektywną rzeczywistość. Nie można utrzymywać, że tradycja katolicka popełniła błąd, interpretując niektóre teksty św. Jana i św. Pawła jako twierdzenia dotyczące samego bytu Chrystusa. Teologia, gdy próbuje zrozumieć i wyjaśnić te stwierdzenia, potrzebuje pomocy jakiejś filozofii, która nie zaprzecza, że możliwe jest poznanie obiektywnie prawdziwe, nawet jeśli zawsze można je nadal doskonalić. Wszystko, co tu powiedzieliśmy, dotyczy także osądów sumienia, co do których Pismo Święte zakłada, że mogą być obiektywnie prawdziwe[17].

206

Gdy zaglądamy do wnętrza wielkiej średniowiecznej katedry angielskiej, często czujemy się głęboko poruszeni. Ale co właściwie nas porusza? Czy to brak malowideł na kamiennych ścianach, czy brak figur Najświętszej Maryi Dziewicy, a może witraży, potrzaskanych w czasie reformacji? Czy brak wielkich kaplic? Ten brak może nas zasmucać. Poczucie straty może nawet wycisnąć nam łzy. Ale jeśli czujemy się poruszeni duchowo, wątpię, by mogło to być spowodowane tego rodzaju brakami. Porusza religijnie to, co zostało, i nie dlatego, że jest to jedyne, co pozostało, ale dlatego, że to, co pozostało, bardzo często jest tak piękne samo w sobie, że (zgodnie z zamierzeniem) porusza umysł ku kontemplacji wielkości, doskonałości, piękna i pokoju Boga. Innymi słowy, na ile jest piękne i spełnia swoje funkcje, to, co jest obecne w wielkiej katedrze, porusza nas duchowo.

To nie jest *via negativa.* To stara dobra *via positiva.* Jeśli oryginalne malowidła na kamiennych ścianach, figury Maryi Dziewicy czy witraże były piękne i spełniały swoją rolę, one także poruszyłyby nas duchowo. Oczywiście, o ile mówimy o doświadczeniach religijnych, centralnym wymiarem jest poruszenie duchowe ku kontemplacji wielkości, doskonałości, piękna i pokoju obiektywnego Boga Żywego. Dlatego byłoby lepiej, gdyby tamte malowidła i posągi były obecne. Byłoby lepiej, gdybyśmy nadal mieli w pełni rozwiniętą *via positiva.*

A to, jak dla mnie, jest właśnie katolicyzm.

4. CZY MOŻNA ZNALEŹĆ BOGA W KALE?

Słyszałem nieraz ludzi, zwłaszcza młodych ludzi, mówiących, że Bóg jest wszędzie. Zatem oczywiste, że jeżeli Bóg jest wszędzie, nie ma specjalnych powodów chodzić do kościoła, by go spotkać. W istocie, po cóż mamy przejmować się podążaniem za jakimkolwiek wyznaniem? To spojrzenie coraz częściej okazuje się wzmacniane przez pewien mętnie rozumiany panteizm. Skoro Bóg jest

207

wszędzie i we wszystkim, dlaczego chodzenie do kościoła ma być takie wyjątkowe?

Nie jestem pewien, czy sam kiedykolwiek tak myślałem, przede wszystkim dlatego, że panteizm - idea, że Bóg jest identyczny z całością rzeczy - nigdy mnie naprawdę nie pociągał. Nie jest to spojrzenie buddyjskie, choć oczywiście w buddyzmie jest powiedziane, że sposób, w jaki wszystkie rzeczy ostatecznie istnieją, może być odkryty

przez odpowiednie przeanalizowanie jednej konkretnej rzeczy. Panteizm łatwo zapada w nie-teizm. Panteistyczny Bóg nie jest w ogóle Bogiem. Jest to w istocie forma bardzo zmieszanego i niejasnego ateizmu. Jeśli Bóg ma być identyczny z całością rzeczy (a w gruncie rzeczy nawet jeśli Bóg miałby zawierać w sobie wszystkie rzeczy i równocześnie je przekraczać), wtedy każda rzecz musi być częścią Boga. Jeśli tak, z pewnością nie jest to ten Bóg, którego broniłem. To nie jest Bóg ortodoksji chrześcijańskiej, byt konieczny, odpowiedź na pytanie: „dlaczego jest raczej coś, niż nic", byt dobry, sprawiedliwy i miłosierny, byt wszechmocny, byt który jest miłością, byt, który można opisać terminami Trójcy. Moje biurko nie jest częścią takiego bytu. Mój lewy nakolannik nie jest częścią takiego bytu, i cóż miałoby znaczyć, że mój umysł, albo liczba dwa, są częściami tego bytu? Gdy jem kanapkę z dżemem, nie mogę sensownie powiedzieć, że zjadam część Boga. Ale przypuśćmy, że to prawda: czy kanapka z dżemem byłaby wtedy czymkolwiek innym niż, no cóż - po prostu kanapką z dżemem? Jeśli to byłaby prawda, to gdzie podziałby się ów Bóg? Jeśli wszystkie istniejące rzeczy mają być częściami Boga, to z pewnością nie mówimy o *Bogu.* Po prostu mówmy w wymyślny sposób o *rzeczach.* Może to nowe spojrzenie na rzeczy. Ale nie ma to nic wspólnego z Bogiem jako takim. Rzeczy nieustannie się zmieniają. Bóg nie. Rzeczy istnieją w czasie. Bóg nie. Rzeczy mogłyby nie istnieć. Bóg nie mógłby. Bóg nie jest takim bytem, który może mieć części. Jeśli taki jest Bóg, którego negują ateiści, tak samo negują go chrześcijanie.

Współcześni panteiści lubią czasem szokować sformułowaniami prawdopodobnie wziętymi z japońskiego zen. Boga, mówią,

równie dobrze można znaleźć w kupie kału, co w kościele. Ale cóż by to miało znaczyć? Bóg nie jest we wszystkim. Nie może być identyczny z kupą kału, a ten nie może być częścią Boga. Bóg nie tkwi w kale. Bóg nie może być materią, z której składa się kał. Jedyne, co mogą mieć na myśli ci, którzy tak mówią (jeśli są w ogóle chrześcijanami) to to, że wszystkie rzeczy - także kał - są stworzone przez Boga i jako takie są dobre. Co oznacza również, że każda rzecz, włącznie z kałem, przestałaby istnieć w mgnieniu oka, gdyby Bóg zaprzestał chcieć jej istnienia. Zatem wszystkie rzeczy - włącznie z kałem - mogą być używane jako przykłady, odwołujące nas do Stwórcy. Wszystkie rzeczy wyśpiewują chwałę Boga. Jeśli możemy słyszeć i rozumiemy tę pieśń, poznajemy i kochamy Boga pełniej. I to jest prawda. Ale wtedy, logicznie rzecz biorąc, możemy znaleźć Boga równie dobrze w kościele, co w kupie kału.

Co więcej, nie jest to problem typu: czy Bóg stworzył tę kupę kału czy nie, ale czy on może mówić o Bogu. Oczywiście, że stworzył, skoro jest ono absolutnie zależne w istnieniu od woli Boga. Dziwny byłby to świat, w którym wszystko zależałoby od Boga, z wyjątkiem kału. Problemem tutaj nie jest więc obiektywny status kupy kału, co raczej kwestia podmiotu, czyli nas, i być może kwestia natury Boga. Ludzie są tak skonstruowani, a przynajmniej ci ludzie, których znam w moim społeczeństwie, że o wiele bardziej niż dzięki kupie kału (czy innym tego typu rzeczom), ich umysł wznosi się ku Bogu dzięki pięknu. Wybraliby raczej piękną liturgię kościelną niż kontemplowanie przez godzinę kału. I ten wybór nie jest kwestią jedynie zaspokajania osobistej zachcianki, bo Bóg nie jest tylko źródłem wszystkich rzeczy. Bóg jest także, w porównaniu do piękna, jakie znamy ze świata, nadzwyczaj piękny. Zatem, jeśli doświadczane odpowiednio, piękne celebracje kościelne powinny o wiele bardziej kierować myśl ku Bogu, niż nieczystości kloaczne. W istocie, katolicy wierzą, że sakramenty zostały tak a nie inaczej ustanowione, że dokonało się to pod wpływem Ducha Świętego,

żeby były skutecznym środkiem wznoszenia umysłu ku Bogu. Kał nie został w ten sposób ustanowiony. Nie znaczy to, że on nie mógłby

zostać tak stworzony, gdyby taka była wola Boga. Nie znaczy to także, że w poszczególnych, jednostkowych przypadkach kontemplowanie kupy kału nie może skierować czyjegoś umysłu ku Bogu. A uczestniczenie w liturgii może, w pewnych okolicznościach, wcale nie prowadzić ku Bogu. Któż by temu zaprzeczył? Można nawet sobie wyobrazić chrześcijańskiego nauczyciela, który chcąc zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie istniejące rzeczy są stworzone przez Boga i jako takie są dobre, mógłby wyrazić to zdaniem „Boga można znaleźć w kupie kału". I tyle. Nie jest to aż tak dramatyczne stwierdzenie, ale też nie ma w tym nic specjalnie głębokiego.

Nic z tego nie dowodzi też, że można czy powinno się kontemplować kupę kału w tym samym stopniu, co chodzić do kościoła. Nie tylko dlatego, że sakramenty zostały zrządzone przez Boga i tradycję jako najmocniejsze środki dotarcia do Niego, ale i dlatego, że Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, to Bóg wspólnoty. Tak jest od samego chrztu, przez bierzmowanie i Eucharystię, aż do śmierci i nawet poza nią. Wspólnota chrześcijańska nie spotyka się w oczyszczalniach ścieków, lecz w kościołach. Chrystus wprowadził Eucharystię i jest dosłownie w niej obecny. Katolicy wierzą, że opłatek i wino w czasie Mszy są dosłownie przemienione dzięki łasce w substancję Jego ciała i krwi. Zatem Boga można w istocie prawdziwie i bezpośrednio odnaleźć przez uczestnictwo w Mszy. Chrystus nie zrobił tego samego odnośnie do kupy kału. Nie rozumiem, czemu ktoś mógłby chcieć szukać Boga przez kontemplację właśnie tego.

Ma rację, kto mówi, że Bóg jest wszędzie, jeśli rozumie przez to, że teoretycznie wszystko może stać się środkiem kierującym umysł ku Bogu jako Stwórcy tego czegoś. Ale jako powód niechodzenia do kościoła jest to dla chrześcijan stwierdzenie mocno chybione. Bóg tak wszystko urządził, że jest szczególnie dostępny w kościele. Zarządził także, że jest najgłębiej obecny we wspólnocie. Kto jest członkiem tej wspólnoty i chodzi do kościoła, ten znajduje Boga. Kto kontempluje kał czy jakąkolwiek inną rzecz stworzoną, prawdopodobnie Go nie znajduje. Obiecany stan doskonałości jest

wyrażony w terminach wspólnoty, partycypacji i piękna. Nurzanie się w kale to tradycyjny obraz piekła.

Jest słoneczna niedziela. W powietrzu czuje się wiosnę, choć to dopiero początek lutego. Katolickie dzienniki są pełne plotek, że nowym kardynałem arcybiskupem Westminsteru, w miejsce Basi- la Hume'a, będzie biskup Cormac Murphy-O'Connor. Nie wiem, czy zostało to już potwierdzone. Jeśli tak, to bardzo dobra wiadomość. Z pewnością Cormac Murphy-O'Connor „dorównuje kardynałowi Hume'owi, jest sympatyczny i znajduje sposób na nadanie ludzkiego wyrazu nawet najsurowszym naukom Kościoła"[18]. Kardynał Hume najwidoczniej przed śmiercią przekonał Watykan, że Zjednoczone Królestwo wymaga specjalnego potraktowania, przede wszystkim wrażliwego i odpowiedniego umiarkowania. Wysłuchując jego rad papież pokazał, jak bardzo Hume był zaufanym i kochanym przez różne frakcje w Kościele, i jak bardzo Watykan współ- odczuwa z naszą stratą. Z pewnością sam kardynał Hume jest nadal

zdolny zadbać o Kościół katolicki Wielkiej Brytanii. Jestem bardzo szczęśliwy. To zabawne, jak szybko zacząłem się identyfikować z interesami rodziny katolickiej.

Wracając z Mszy myślałem o chrześcijaństwie i neoplatonizmie. Niestety, to może być straszliwie nudne, więc jeśli nie jesteście zainteresowani tego typu rzeczami, radzę wam przejść od razu do następnej części tej książki.

Filozofia neoplatońska jest związana z pogańskimi filozofami helleńskimi Plotynem (205 - 369/70 n.e.) i Porfiriuszem (234 - ok. 305 n.e.), chociaż miała także wyraźny wpływ na niektórych wczesnych Ojców Kościoła, włączając w to św. Augustyna. Jak się to zazwyczaj przedstawia, neoplatonizm to filozofia monistyczna. Według niej na najwyższym poziomie istnieje tylko jeden byt, Jedno. To Jedno jest ostatecznym źródłem wszystkich rzeczy, jest bezcielesne, wolne i doskonale dobre. Jedno projektuje siebie na niższe poziomy bytu, a każdy poziom jest mniej doskonały od poprzedniego. W ten sposób rzeczy „emanują" z Jednego i do Jednego po-

wracają. Im dalej rzeczy są od Jednego, tym mniejszy wpływ mają na nie Jego cechy. W końcu rzeczy stają się tak dalekie od doskonałego Dobra, że zaczynamy nazywać je „złymi".

Patrząc na tę filozofię powierzchownie, trudno określić, co może mieć wspólnego z chrześcijaństwem. To myśl Aten, nie Jerozolimy. Chrześcijaństwo, jak się zdaje, jest z gruntu dualistyczne. Model neoplatoński może się wydawać bardzo podobny do opisanego wyżej panteizmu. Jest pokrewny temu, co nazywam czasem „teorią gumy do żucia". Wszystkie rzeczy zostają wydmuchane przez Jedno z niego samego, jak guma do żucia wydmuchnięta w balon. W takim przypadku nasza kupa kału byłaby więc emanacją -wprawdzie daleką emanacją - z Jednego, z Boga. Jeśli ostatecznie Jedno jest wszystkim, co naprawdę istnieje, wtedy wszystkie rzeczy, włącznie z kałem, okazują się w jakiś sposób pochodzące od Jednego. Jedno jest ich materią, ich substancją.

Podobne poglądy znajdujemy w niektórych filozofiach indyjskich, ale poza metaforą nie byłem nigdy w stanie zrobić z nich większego użytku.

Co mnie zdumiewa, to fakt, że prawdopodobnie możliwy jest taki sposób odczytania neoplatonizmu, który staje się dosyć zgodny z chrześcijaństwem, a nawet chrześcijańskim arystotelizmem kogoś takiego, jak św. Tomasz z Akwinu. To zakłada rozumienie modelu emanacyjnego w terminach większej i mniejszej bliskości do Boga, bez traktowania „bliskości" w sensie przestrzennym ani w sensie żadnej materialnej „emanacji" jakiejkolwiek materii, żadnej kosmicznej gumy do żucia.

Weźmy przykład pięknego dzieła sztuki. Możemy powiedzieć, że skoro to dzieło sztuki jest piękne, to rzeczywiście jest bliskie Bogu. Przez „bliskie" rozumiemy tutaj to, że dzieło sztuki istnieje, czyli zostało stworzone przez Boga w taki sam sposób, jak wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Niego. A ponieważ Bóg jest doskonałym Pięknem, pozostaje w relacji analogii do pięknego dzieła sztuki. Co oznacza, tak samo jak przy jakości dobra, że możemy powiedzieć, że Bóg jest prawdziwie piękny, piękny w najwyższym stop-

niu, choć nie jesteśmy w stanie stwierdzić z Jego punktu widzenia, co to znaczy, że Bóg jest piękny. Teraz weźmy przykład kupy kału. Ponieważ istnieje, oczywiście została stworzona przez Boga. Ale Bóg nie jest w żaden sposób analogiczny do niej. Poza samym

jej istnieniem, nie ma w niej żadnej dodatkowej jakości, takiej jak piękno, o którym moglibyśmy powiedzieć, że Bóg posiada go w najwyższym stopniu[19]. Zatem możemy powiedzieć, że kupa kału jest dalsza od Boga niż, powiedzmy, piękny utwór muzyczny. W terminach jakości takich jak „bycie stworzonym przez Boga" i „pozostawanie w relacji analogii do Boga", gówno ma ich mniej niż piękne dzieło sztuki. Weźmy teraz przykład niegodziwości Hitlera. Jak widzieliśmy, niegodziwość Hitlera leży w jego braku wiedzy, jak powinna się zachowywać istota ludzka. Zatem jego niegodziwość, jako „brak wiedzy", jest rzeczą negatywną. Rzeczy negatywne jako takie nie istnieją. Zatem niegodziwość Hitlera nie posiada nawet własności „bycia stworzoną przez Boga". Możemy więc powiedzieć, że rzeczy negatywne leżą nawet dalej od Boga niż rzeczy istniejące.

Ten chrześcijański sposób rozumienia neoplatońskiego modelu „emanacji" z Boga jest w istocie ontologiczny, gdyż dotyczy poziomów istnienia. W trzech przedstawionych wyżej poziomach mamy:

1. Poziom istnienia, czyli bycia stworzonym przez Boga, oraz równocześnie posiadania jakości, które Bóg także posiada w sposób analogiczny, choć w najwyższym stopniu.

2. Poziom istnienia, czyli bycia stworzonym przez Boga, ale bez posiadania równocześnie innych dodatkowych jakości, które Bóg również posiada analogicznie, ale w najwyższym stopniu.

3. Poziom rzeczy negatywnej. Zatem ten poziom jako taki to poziom rzeczy, które w ogóle nie zostały stworzone przez Boga.

Zatem w pewnym sensie poziom rzeczy negatywnych to poziom nieobecności Boga. Szczególnie występuje to w przypadku zła, grzechu i niegodziwości. Dokładnie dlatego są one złem. Ten poziom nieobecności Boga, jako środowisko odpowiedzialne za niegodziwość, z definicji nazywamy „piekłem". Piekło to po prostu miejsce,

gdzie nie ma Boga. To być może dlatego najbardziej źli ludzie ciążą w kierunku piekła. Wpadają do niego jako do swojego naturalnego miejsca. Posyłani wcale nie muszą być tam. Bóg wolałby raczej, żeby przyszli do Niego. Ale nie mogą. Nie mogą być tam, gdzie jest Bóg. Byłoby to antytezą ich natury. Działali w taki sposób, jakby, świadomie bądź nieświadomie, nie chcieli Boga. Oni wybrali odmowę Bogu. I odmowa ze strony Boga jest tym, co dostają w zamian. I nadal, zgodnie z neoplatońskim modelem, Bóg pozostaje wszystkim, co istnieje. Zatem nie może być poziomu - i nigdzie nie ma - na którym brak jest Boga. Bóg, jak powiedziano, „wypełnia" wszystkie rzeczy. Jest samą pełnością wszystkich rzeczy, bo zostały stworzone przez Niego. Tak właśnie zazwyczaj się rozumie model „emanacyjny" .neoplatonizmu, i to dlatego neoplatonizm jest od-czytywany jako tłumaczący zło w terminach odległości od Źródła. W jakim sensie więc możliwa jest nieobecność Boga? Jak ujął to psalmista:

Gdzież odejdą daleko od Twojego ducha?
Gdzie ucieknę od Twego oblicza?
Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś;
jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę (Ps 139, 7-8).

Ale jak może zło angażować równocześnie obecność i nieobecność Boga? Odpowiedź, zapewne, leży w samej naturze rzeczy negatywnych. Są one pasożytami na rzeczach istniejących. Poziom rzeczy negatywnych jest jako taki jedynym niezależnym od aktywności stwórczej Boga. Zatem Bóg nie jest odpowiedzialny za niegodziwe czyny Hitlera, gdyż czyny te były porażką samego Hitlera w kwestii tego, czym mógł się stać. Ale te rzeczy negatywne wymagają istnienia wszelkiego rodzaju rzeczy stworzonych. Mogą się pojawić wyłącznie z powodu rzeczy stworzonych. Porażki Hitlera wymagały istnienia Hitlera. Hitler sam, na przykład, nie był osobą negatywną. Został stworzony przez Boga, i jako taki został stworzony na obraz Boga i był dobry. Zatem, gdziekolwiek pojawia się upadek, jest także ktoś, kto upada. Bóg jest obecny jako Stwórca

214

wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia ze stworzeniem. Wszędzie tam, gdzie występuje poziom rzeczy negatywnych, istnieją one w bezpośredniej zależności od poziomów rzeczy stworzonych. Zatem wszędzie gdzie jest niegodziwość, Bóg jest nadal obecny. Tam, gdzie jest piekło, tam także jest Bóg. W tym sensie, używając modelu neoplatońskiego, niegodziwość to poziom odległości od Boga, ale nie inności od Boga. Bo nie ma nic innego niż Bóg.

Możemy faktycznie mówić o każdym z tych poziomów bytu jako stopniowo coraz dalszych od Boga, coraz mniej partycypujących w Bogu. Ale o ile widzę, nic z tego rozumienia neoplatonizmu nie zakłada monizmu, panteizmu, ani niczego niezgodnego z myślą Tomasza z Akwinu.

Tak, jak zapowiedziałem na początku tej refleksji, była ona śmiertelnie nudna. Napisałem, że na twoim miejscu przeszedłbym od razu do następnej części. Ale przecież piszę te medytacje dla siebie samego.

5. UPRAWIANIE TEOLOGII W LICZBACH

BBC przeprowadziło specjalną ankietę na koniec roku, badającą podejście czołowych brytyjskich postaci do tradycyjnych chrześcijańskich przekonań. Nie powinno właściwie dziwić, że nowoczesne media uważają, iż teologię można uprawiać za pomocą kwestionariuszy, a prawdę można ustalić poprzez głosowanie[20]. Tego rodzaju przedsięwzięcia to po prostu materiał do wiadomości post- świątecznych (nie mówiąc już postchrześcijańskich, postmodernistycznych) , kiedy z powodu świąt nic innego się nie wydarzyło. Poza tym są idealne na początek nowego tysiąclecia. Wymaga to jakichś choćby symbolicznych odniesień do Jezusa. Wszelkie wątpliwości egzystencjalne odczuwane przez ludzi mogą przynajmniej na chwilę być odłożone na bok dla przyjemności wysłuchania w radiu czy telewizji ludzi Kościoła, próbujących zredukować wierzenia do serii spójnych wypowiedzi.

215

Największym odkryciem tego badania wydaje się to, że bardzo niewielu duchownych wierzy, iż świat został stworzony dosłownie w sześć dni. Kolejne odkrycie dotyczy pewnego zrozumiałego wątpienia w dosłowną prawdę narodzenia z dziewicy. Z przyjemnością zauważam, że tylko jeden z pytanych duchownych katolickich zgłosił jakiekolwiek wątpliwości w tej ostatniej kwestii.

Wydaje się bardziej prawdopodobne, że wiarę w dosłowność prawdy biblijnego przedstawienia stworzenia świata w ciągu sześciu dni znajdziemy prędzej w pewnych grupach protestanckich niż u katolików. Katolicy uważają Biblię za objawione słowo Boga, ale o ile rozumiem, dosłowna prawda biblijnego opisu stworzenia nigdy nie była wprost wyrażanym elementem wyznania katolickiego. Jedną z ról Kościoła - kwestionowaną przez wielu reforma torów protestanckich - było właśnie wyjaśnianie wiernym, jak należy rozumieć elementy objawienia biblijnego[21]. Wiemy także, z nowotestamentowego opisu pouczenia, udzielonego przez zmartwychwstałego Chrystusa na drodze do Emaus (Łk 24, 13n), że sam Jezus zajmował się interpretowaniem przekazów tego, co chrześcijanie nazywają Starym Testamentem w świetle późniejszego objawienia i sposobów jego rozumienia. Żadne wyznanie wiary nie zawiera *explicite* przywiązania do dosłownej prawdy Księgi Rodzaju. I choć uważam za całkiem możliwe, by Bóg mógł stworzyć świat w sześć dni - tak naprawdę mógłby stworzyć nieskończoną ilość światów w mgnieniu oka - przytłaczające dowody naukowe zdają się mówić, że tak nie zrobił. Dla mnie nie jest to żaden problem. Ani, o ile mi wiadomo, dla dzisiejszego Kościoła i większości katolików. Te sprawy nie mają nic wspólnego z kwestią samego istnienia Boga, ani też z zupełnie dosłowną, całkowitą zależnością istnienia wszystkiego od Boga. Jak widzieliśmy, Bóg istniałby jako Stwórca wszystkiego nawet wtedy, gdyby nie było początków, nie mówiąc już o początkach takich, jak je opisuje Księga Rodzaju. Św. Tomasz także by się z tym zgodził.

Sytuacja jest jednak zupełnie inna w kwestii narodzenia z dziewicy. Wiara w narodzenie z dziewicy jest, jak ja to rozumiem, czymś,

do czego katolik jest zobowiązany. Jest to wspominane w wyznaniach wiary i przez długi czas było elementem wiary chrześcijańskiej. Nie ma nic, co przekraczałoby możliwości Boga w narodzeniu z dziewicy Jego Syna. Pomysł, że Bóg może stworzyć cały ogromny świat i jego zawartość, a nie może stworzyć malutkiego plemnika w łonie Maryi bez pośrednictwa mężczyzny (jeśli to tak właśnie się odbyło), wydaje się niepoważny. Być może jednak ci, którzy zaprzeczają narodzeniu z dziewicy nie twierdzą, że Bóg nie był w stanie go spowodować. Mówią raczej, że Bóg nie zrobiłby, czy nie zrobił, czegoś takiego. Ale skąd by mogli to wiedzieć? Skąd mogą wiedzieć, co Bóg by zrobił, a czego nie? W kwestiach co Bóg uczynił i czego nie uczynił, werdykt Pisma i Kościoła, inspirowanego Duchem Świętym, wydaje się bardziej wiarygodny niż czyjeś osobiste przeczucia czy podejrzenia. Zatem ci, którzy negują narodzenie z dziewicy, muszą także negować albo moc Boga, albo Boskie natchnienie Pisma Świętego i Kościoła. Oczywiście, można negować te rzeczy. Trudno jednak pojąć, jak można je negować i pozostawać chrześcijaninem, a przynajmniej w jakimkolwiek ortodoksyjnym czy historycznym znaczeniu chrześcijaństwa.

Być może ci, którzy zaprzeczają możliwości narodzenia z dziewicy, opierają się na tym, że jest to po prostu niezbyt prawdopodobne. Czemuż by jednak nasze rozumienie dzieł Boga czy wcielenia Chrystusa, miało opierać się na tym, co wydaje nam się prawdopodobne? Można by się raczej spodziewać czegoś wręcz przeciwnego. W gruncie rzeczy jest niezbyt prawdopodobne, by Bóg robił to, co jest najbardziej prawdopodobne, to, czego by się można najbardziej spodziewać. Chrześcijaństwo tak naprawdę mówi o Bogu zachowującym się w sposób skrajnie nieprzewidywalny. Na tej podstawie zaprzeczenie narodzeniu z dziewicy sugerowałoby zwątpienie w cały przekaz chrześcijaństwa. Jak mamy pojmować Jezusa jako Syna Bożego, jeśli odrzucimy

narodzenie z dziewicy? Czy chcemy twierdzić, że Najświętsza Maryja Panna nie była dziewicą w czasie narodzenia Jezusa, chociaż tak czy inaczej żaden partner seksualny nie był konieczny do poczęcia Jezusa? Co za dziwaczny pomysł!

217

I jakie miałyby być do tego podstawy w Piśmie Świętym czy tradycji? A może chcemy twierdzić, że Jezus faktycznie posiadał ziemskiego ojca? W jakim wtedy sensie miałby być Synem Boga? Nie wspominając już o byciu wcielonym Bogiem. Dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa Jezus nie był, powtarzam - nie był - po prostu dobrym człowiekiem, który być może został adoptowany przez Boga z powodu Jego dobroci i ich wzajemnej bliskości (herezja adopcjonizmu). Zawsze był Bogiem, włączając to czas od samego momentu poczęcia. Odrzucenie narodzenia z dziewicy oznaczałoby odrzucenie całego ortodoksyjnego chrześcijaństwa.

Dla mnie nie ma żadnej trudności w uwierzeniu w doktrynę narodzenia z dziewicy, rzeczywistego niepokalanego poczęcia oraz cielesnego wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Z duchowego punktu widzenia te prawdy wyglądają naprawdę cudownie. To właśnie to, czego powinniśmy się spodziewać, gdyby Bóg miał stać się człowiekiem, i gdyby Najświętsza Maryja miała być prototypem odkupionej ludzkości, wolnej od grzechu. Na ile doktryny na przykład narodzenia z dziewicy i wniebowzięcia dotyczą Najświętszej Maryi Panny, uważam, że w jakimś sensie możemy wiedzieć, co one oznaczają - a przynajmniej, czemu one przeczą. Jeśli Bóg stał się człowiekiem poprzez Najświętszą Maryję Pannę, doktryna narodzenia z dziewicy deklaruje, że Maryja poczęła i narodziła Jezusa przez Ducha Świętego, pozostając nietkniętą dziewicą. Czego innego mielibyśmy się spodziewać po Matce Syna Bożego? Doktryna wniebowzięcia z kolei deklaruje, że Najświętsza Maryja Panna, która jako naczynie Syna Bożego była od swoich narodzin całkowicie wolna od grzechu (niepokalane poczęcie), została zabrana do nieba, jak i my wszyscy zostaniemy zabrani, gdy w końcu uwolnimy się od grzechu. Katolicyzm nie jest dualizmem, wcale nie pogardza ciałem i ostateczne spełnienie pojmuje w terminach cielesnych. Jako osoby jesteśmy ciałem i duszą, a ostateczne spełnienie będzie tym, co od samego początku było postanowione dla nas i całego stworzenia. Najświętsza Maryja Dziewica, jako wolna od grzechu,

218

już osiągnęła ten cel. Jej cielesne wniebowzięcie, jest dokładnie tym, czego powinniśmy byli się spodziewać.

Te doktryny zatem, na ile dotyczą Najświętszej Maryi Panny, są doskonale zrozumiałe, a na ile mówią o czynach Boga, są absolutnie możliwe. Nie ma w nich sprzeczności. Jednak na ile mówią one o samym Bogu, nie możemy stwierdzić nic ponadto. Wiemy, co możemy faktycznie prawdziwie powiedzieć o Bogu, jednak nie wiemy naprawdę, co właściwie przez to mówimy To są tajemnice. Wiemy, że Bóg stał się człowiekiem, wiemy, że Najświętsza Maryja Panna, jako wolna od wszelkiego grzechu, została fizycznie zabrana do nieba, jak i my wszyscy będziemy zabrani na końcu. Jednak nie wiemy, co w istocie mówimy o samym Bogu, wyznając te rzeczy.

Cudowne tajemnice! Wydaje mi się, że duchowe bogactwo wzrasta dzięki tajemnicy w granicach racjonalności. Takie doktryny jak narodzenie z dziewicy i wniebowzięcie, wraz z niepokalanym poczęciem i całą rolą Najświętszej Maryi Panny, czynią katolicyzm

jeszcze bardziej dla mnie pociągającym. Ale nigdy bym nic o tym nie wiedział, gdyby nie Kościół. Credo ut intelligam[22].

Oczywiście, narodziny z dziewicy nie zdarzają się zbyt często! Ale podobnie rzecz ma się z wcieleniem Boga, zmartwychwstaniem. Interesujące, że w tamtej sondzie, przeprowadzonej przez BBC ujawniło się nadzwyczaj silne poparcie duchownych dla zmartwychwstania (choć naprawdę chciałoby się wiedzieć, co niektórzy z nich rozumieją przez „zmartwychwstanie"!). To sugeruje, że przynajmniej w pewnych kwestiach duchowni skłaniają się przykładać swoją wiarę (jak powiedziałby Dawid Hume) do dowodów. Dowody na zmartwychwstanie są (jak mi się wydaje) przemożne. Z kolei, na ile mi wiadomo, poza nauczaniem kościelnym, nie ma żadnych niezależnych dowodów na narodzenie z Dziewicy Maryi.

Ale czy to właściwy sposób postępowania z wiarą religijną? Czemu by samo nauczanie Kościoła w tych kwestiach nie miało być przemożnym dowodem? Jeśli dana nauka jest nauką Kościoła, do którego się dobrowolnie przystało (czy do którego z jakichś powodów chce się dołączyć), czy nie byłoby rzeczą właściwą uznawać tego

wierzenia za prawdziwe, dopóki nie znajdą się przekonujące dowody przeciwko temu? (Interesujące, że Dalaj Lama powiedział to samo w odniesieniu do wierzeń buddyjskich w świetle negujących je dowodów naukowych). Jeśli Bóg może coś uczynić (tj. nie jest to sprzecznością), a Kościół, do którego się należy oraz tradycja mówią, że to uczynił, to dla mnie nie ma żadnego problemu uwierzyć w dosłowną tego prawdziwość, zakładając, że nie ma przytłaczająco przekonujących dowodów przeciwko temu. Zdumiewa mnie, że dla innych może to stanowić jakiś problem.

Zabawne, że to właśnie ta skłonność duchownych do uzależniania wiary od dowodów wydaje się odpowiadać za wyobcowanie wielu młodych ludzi z Kościoła. Porzucenie tego, co w religii cudowne, na rzecz tego, co wydaje się zagwarantowane naukowo, może być nie tylko teologicznie i filozoficznie podejrzane. Może być także niewrażliwe na potrzebę magiczności i tajemnicy, jaką odczuwa tak wielu młodych ludzi, staje się więc skrajnie niemądrą strategią ewangelizacyjną. Jeśli spojrzy się na ruch New Age czy na wierzenia choćby tych, którzy tłoczą się w centrach duchowych w Glastonbury lub Kalifornii, odnajdzie się wierzenia tak samo nadzwyczajne jak narodziny z dziewicy. Gdy byłem buddystą jednej z tradycji tybetańskich i ludzie pytali mnie, w co wierzę, często odpowiadałem: „nie uwierzylibyście, w co ja wierzę!". Bardzo dobrze ujął to św. Augustyn:

> Ale zacząłem już przyznawać nauce katolickiej wyższość nad manichejską. Uważałem, że cechuje ją i większa skromność, i większa rzetelność, gdy domaga się, aby w niektóre rzeczy wierzono bez dowodu, czy to dlatego, że wprawdzie można by je udowodnić, ale nie wszyscy by to zrozumieli, czy też dlatego, że w ogóle nie można ich udowodnić. Natomiast manichejczycy [z którymi wcześniej Augustyn się identyfikował] śmiali się z ludzi przyjmujących cokolwiek na wiarę i lekkomyślnie obiecywali wiedzę naukową, potem zaś roztaczali całą sieć fantastycznych wymysłów, w które można było tylko wierzyć, bo w żaden sposób nie można było ich uzasadnić.
>
> Wtedy Ty, Panie, najłagodniejszą i najmiłosierniejszą ręką dotknąłeś mego serca i uporządkowałeś moje myśli.. .[23].

Księgarnie New Age są pełne książek, w które najwidoczniej wielu wierzy, opisujących rzeczy o wiele bardziej zdumiewające niż narodzenie z dziewicy Duchowni, którzy porzucają tradycyjne wierzenia dla czegoś, co wydaje się bardziej uzasadnione naukowo, nie tylko robią pośmiewisko z tradycyjnego chrześcijaństwa i samej natury wierzeń religijnych, ale także negują dokładnie tę duchowość i poczucie tajemnicy, którego wielu ludzi poszukuje. Oczywiście, jeśli religia jest prawdziwa, jest nadzwyczajna. To oczywiste też, że jest głęboką, głęboką tajemnicą.

Wielka szkoda, że tak wielu duchownych zwraca się w zupełnie niewłaściwą stronę. Nawet ich filozofia, ich rozumowanie, jest niewłaściwe. Więcej tajemnicy, więcej cudowności, jeśli jest widziane jako doskonale racjonalna tajemnica i cudowność, to powiedziałbym, właśnie droga do ponownego przyciągnięcia ku wierze chrześcijańskiej wielu spośród tych młodych ludzi, którzy obecnie szperają w księgarniach New Age i buddyjskich.

6. ARGUMENT ZA ISTNIENIEM PIEKŁA I CZYŚCA

To problem, który podniesiono na jednym ze spotkań RCIA. Powiedziano mi, że jest odnośnik biblijny, wedle którego w Chrystusie jest się całkowicie oddzielonym od swoich grzechów. Jeśli tak, to czemu by nie mógł być zbawiony nawet Hitler?

1. Załóżmy, że Hitler = H, grzechy Hitlera = g. wtedy Hitler + grzechy = Hg. Hitler minus jego grzechy = H - g. Archibald + grzechy = Ag, i tak dalej.

2. W Chrystusie Ag zamienia się w A - g. Jednak w grzechy Hitlera włączone są ideologie i czyny, które, jak można by argumentować, stały się integralną częścią samej tożsamości Hitlera. Zatem H - g byłoby tak dalekie od Hitlera, że nie byłoby już w ogóle Hitlerem. Zatem gdyby Hitler został oddzielony od swoich grzechów, nie mielibyśmy już w ogóle Hitlera. Dla Hitlera oznaczałoby to jego eliminację. Pozostała istota, ów

„quasi-Hitler", nie posiadająca żadnych grzechów, byłaby nowym stworzeniem bez racji bytu. Zatem nie byłoby żadnego quasi- Hitlera. Tak więc albo (a) Hitler zachowuje swoje grzechy, albo (b) zostaje wyeliminowany. Jeśli (a), to ponieważ grzech jest niezgodny z Bogiem, a nieobecność Boga to piekło, Hitler w takim razie musi być w piekle. Jeśli (b), eliminacja wydaje się niezgodna ze sprawiedliwością. W przypadku kogoś tak niegodziwego jak Hitler (czy jakiegokolwiek innego przykładu życzylibyście sobie użyć), zwyczajnie przestać istnieć, jak można by powiedzieć, byłoby niesprawiedliwością. Hitler prawdopodobnie nie wierzył naprawdę w Boga. Być może oczekiwał całkowitego unicestwienia po śmierci. Z pewnością nie mógł spodziewać się aryjskiego nieba. Z tego wydaje się wynikać, że piekło musi istnieć dla tych, którzy stali się tak mocno zidentyfikowani z własnymi grzechami, że oddzielenie jest logicznie niemożliwe przy zachowaniu ciągłości tożsamości danej osoby.

Potępienie skrada się ku nam. Składa się z malutkich, ale regularnych zaprzeczeń Bogu, jakich dopuszczamy się w naszym codziennym życiu. Ledwie je zauważamy, bo wydają się tak nieistotne. Pozostają jednakże naszymi wolnymi wyborami. Myślę, że

buddyści także by się z tym zgodzili. Chrześcijaństwo wymaga (by przywołać sformułowanie użyte przez Richarda Gombricha w odniesieniu do buddyzmu) „totalnej odpowiedzialności w teorii i praktyce". Dobrowolnie wybieramy piekło. Wybieramy potępienie. Nikt nas tam nie zsyła. Różnica między chrześcijaństwem a buddyzmem w tej kwestii opiera się na szczególnym znaczeniu wyłącznie tego jednego życia. Jak wielu szans chcesz, jako osoba, którą teraz jesteś? Piekło to nieobecność Boga, dobrowolnie wybrana przez tych, którzy woleliby być bez Boga - tych, którzy woleliby być bez doskonałej Dobroci, źródła wszelkiego dobra i szczęścia. Ile szans może mieć konkretna osoba? A co, gdy ta osoba umiera? Zatem ile następnych szans powinno się mieć?
Aż do końca Chrystus stoi witając nas (nas, mnie i ciebie) z otwartymi ramionami. Jak mówi św. Katarzyna Genueńska, ci

„skazani" na piekło wkraczają w nie dobrowolnie. Nikt nie *wysyła* ich do piekła. Bóg nie chce, by ktokolwiek Go odrzucał, Jego, źródło wszelkiego szczęścia, ani nie chce widzieć nikogo w takim stanie. Bowiem wszyscy dążymy do miejsca, jakie sami wybraliśmy dla siebie, jako naturalnego miejsca dla nas. Jeden z moich buddyjskich przyjaciół wyrażał zdumienie tą kwestią. Z pewnością nikt nie chciałby iść do piekła? Ale piekło to z definicji miejsce, gdzie nie ma Boga. Ci, którzy tak nienawidzą Boga (a jest wiele sposobów nienawidzenia Boga bez zdawania sobie z tego sprawy), chcą być tam, gdzie Boga nie ma. Chcą piekła. *Chcą* być tam, dokąd ciągnie ich własna natura[24].

Nie wiemy na pewno, kto znajdzie się w piekle. Ale wiemy, że będzie to wynikało z wolnego wyboru. Piekło, jak mówi Jean-Paul Sartre, to inni. Myli się. Piekło to brak Boga. W Bogu, Miłość to inni.

3. Ale jak to jest, zidentyfikować się ze swoimi grzechami do tego stopnia, żeby oddzielenie od nich i zachowanie ciągłości tożsamości siebie było logicznie niemożliwe? Ile grzechów musi się popełnić, by osiągnąć ten stan? Można dowodzić, że nie jest to kwestia albo-albo. To raczej kontinuum. Jeśli ktoś grzeszy coraz więcej, albo na różne sposoby, bez skruchy i zwrócenia się do Boga po wybaczenie, stopniowo staje się tożsamy ze swoimi grzechami, aż do chwili, gdy ostatecznie odrzuci skruszenie i dar wybaczenia, i wtedy identyfikacja ta osiąga stan, z którego powrót już nie jest logicznie możliwy przy zachowaniu tożsamości osoby. W tym stadium jest właśnie piekło. Jednak dla tego, kto nie osiągnął tego stadium, oddzielenie osoby od jej grzechów jest ciągle możliwe. Co wtedy pozostanie? Osoby bez swoich grzechów mogłyby w tym stadium mieć tak duże braki w zawartości, że doskonałość nieba - gdzie wszystko jest dobre - stanie się niemożliwa. To tylko widma. Stracili tak wiele, może nawet swoją tożsamość. Taka osoba potrzebuje transformacji, przebudowy. Potrzebuje szeregu ćwiczeń duchowych i witamin, nawet jeśli ćwiczenia nie są zbyt zabawne, a witaminy

smakują okropnie. Zatem musi istnieć stadium rozwoju pomiędzy niebem a piekłem. Stąd wziął się czyściec.

7. CZY SZATAN JEST NAPRAWDĘ ZŁY?

Sugerowano mi, bym przeczytał *Raj utracony* Miltona. Właściwie, wydaje mi się, że dawno temu czytałem. Tam szatan, diabeł, jest czasem ukazywany jako rodzaj antybohatera, heroicznie stającego przeciwko Bogu. Sporadycznie ludzie współczują szatanowi. Został stworzony przez Boga, który musiał przez cały czas wiedzieć, że stanie on przeciwko Niemu i spadnie w Otchłań. Dlaczego Bóg stworzył go w ten sposób, wiedząc, co się stanie? W końcu szatan był tylko zgodny ze swoją stworzoną naturą.

Nie mam pojęcia, dlaczego. Ale wyobrażam sobie, że należy rozjaśnić podstawowe zasady teologiczne dla tego zagadnienia. Wbrew powszechnemu odczuciu, szatan nie jest żadnym rodzajem anty-Boga, bytem odpowiadającym w skali negatywnej temu, czym jest Bóg w skali pozytywnej. Niektóre z takich spojrzeń mogą sięgać dualizmów w rodzaju manicheizmu czy pewnych form zoroastryzmu. Ale nie jest to spojrzenie chrześcijańskie. Nie zgadza się także z Bogiem jako odpowiedzią na pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic". Bóg jest koniecznym warunkiem istnienia czegokolwiek. Nie ma w tym rywala. Niemożliwe jest jakiekolwiek współzawodnictwo pomiędzy dwoma alternatywnymi kandydatami. Zatem nie jest tak, że Bóg to po prostu bardzo, bardzo potężna i bardzo, bardzo dobra istota, walcząca z szatanem, który jest bardzo, bardzo potężny (choć być może nie aż tak jak Bóg) i bardzo, bardzo zły.

Wydaje mi się, że diabeł nie zachował się zgodnie ze swoją stworzoną naturą. Jak w przypadku wszelkich innych stworzeń, natura diabła była dobra. Zgodnie z mitem, szatan zapragnął zająć miej-

sce Boga. To absurd. Nawet logicznie jest to absurdalne. Żaden byt stworzony nie może uzurpować sobie pozycji stwórcy. To, by użyć wyrażenia filozofa Gilberta Ryle'ego, kosmiczny „błąd kategorialny". Stwórca i stworzenie to absolutnie inny porządek bytu. Nie stanowią jednej ciągłej linii. Jak cokolwiek mogłoby uzurpować sobie pozycję odpowiedzi na pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic"? Powodem, dla którego diabeł jest prototypem wszelkiego zła, a jego upadek prototypem wszelkiego upadku, jest to, że wszelka niegodziwość ostatecznie sprowadza się do arogancji, pychy, która popycha byty stworzone na tron Boga. Niegodziwość diabła tkwi w tym, że próbuje on być tym, czym nie ma możliwości się stać. Wszelkie zło jest więc oparte na absurdalności. Niemożliwe jest, by szatan w swej pysze był zgodny ze swą naturą. Całkiem przeciwnie. Upadek szatana polega na jego niezgodności z własną naturą. Szatan to byt stworzony, który dokonał wolnego wyboru, wyboru absurdalności.

Jak w *Piekle* Dantego, szatan odpadł od Boga tak daleko, jak to tylko możliwe. Być najdalej jak to tylko możliwe, od doskonałej Dobroci, to być bardzo, bardzo złym. Szatan jest bardzo, bardzo zły, nie tylko z powodu swojego początkowego złego wyboru, ale dlatego, że kontynuuje zgodne z nim działanie. Spotkanie z Szatanem nie byłoby wcale zabawne. Wszystko, o czym wiemy, że jest najbardziej niemoralne, najbardziej niesłuszne, najstraszliwsze, najbardziej wstrząsające, najbardziej obce większości z nas, tylko odrobinę uczestniczy w naturze diabła, uczestniczy w tej pierwotnej absurdalności, pierwotnej pysze.

Nie jest on bohaterem, który staje przeciwko Bogu. Jest absurdalny, groteskowy.

Oczywiście, w pewnym sensie można żałować diabła. To być może nawet szlachetne uczucie. Ale nic to nie pomoże. Żałowanie tych, którzy cierpią - a jako uosobienie absurdalności diabeł z pewnością musi cierpieć - jest samo w sobie cnotą. Ale cnota ma naturę Boską. Jest dokładną antytezą diabła. Żal czytelników Miltona dla Lucyfera paliłby diabła bardziej niż ognie piekielne. Jaka-

kolwiek obecność Dobroci jest tam nieznośna. Diabeł nie pragnie waszego współczucia.

8. O ANTYKONCEPCJI

Jeśli Kościół twierdzi, że antykoncepcja jest z gruntu zła, a ja powiem „cóż, nie wiem, mógłbym wyobrazić sobie sytuację, w której antykoncepcja wydałaby się właściwa", to co właściwie przez to mówię? Są takie przypadki, w których można przy pomocy własnego, rozumu określić, że pewne rzeczy są dobre czy złe (z istoty dobre, z istoty złe - jeśli nawet nie każdy może to dostrzec). Ale czy stosuje się to do wszystkich z istoty złych albo z istoty dobrych rzeczy? Szczerze wątpię.

Wybierając przynależność do jakiegoś Kościoła, wybiera się także postępowanie zgodnie z jego deklaracjami o istotowej słuszności i niesłuszności w przypadkach, których nie byłoby się w stanie rozstrzygnąć bez niczyjej pomocy, wyłącznie własnym rozumem.

Skoro wielu ludzi w Kościele uważa antykoncepcję (a także, jeśli chodzi o ścisłość, homoseksualizm) za obszary problematyczne dla katolicyzmu, wydaje się oczywiste, że te kwestie nie mogą jako takie być czynnikami decydującymi dla przynależności do Kościoła. Co mam zrobić? Opowiedziałem się za chrześcijaństwem, i wyznałem, że potrzebowałbym dobrej argumentacji, by nie przyłączyć się do Kościoła katolickiego. Czy postawa Kościoła względem antykoncepcji i homoseksualizmu jest tym właśnie dobrym argumentem? Jak dla mnie, nie jest. Nawet gdybym był całkiem przekonany, że w tych sprawach Kościół katolicki się po prostu myli, nie przeważyłoby to innych czynników, które skłoniły mnie do zostania katolikiem.

Ja jednak wcale nie jestem przekonany, że Kościół katolicki myli się, twierdząc, że antykoncepcja i homoseksualizm są grzeszne. Te dziedziny są tak trudne dla Kościoła, bowiem odbiegają znacząco od kierunku współczesnych trendów. Sama w sobie ta rozbieżność

nie spowodowałoby oczywiście problemów dla Kościoła. Co natomiast powinna sprawić, to uczulić nas na sposób, w jaki Kościół katolicki pojmuje pewne kwestie, wychodząc od całkiem odmiennych założeń niż te, przyjmowane przez niekatolików. Tworzący w końcu XVIII wieku filozof Dawid Hume wyraził owo założenie, tkwiące u podstaw współczesnej dyskusji w filozofii moralnej, gdy stwierdził, że „nie można wywieść «powinności» z «bycia»". Fakt, że rzeczy istnieją w jakiś sposób, nie zawiera sam w sobie żadnych wskazówek co do tego, jak być powinny. To stwierdzenie ma bardzo daleko idące implikacje. Oznacza, że kwestie, na przykład, fizyki, chemii, biologii, natury albo struktury wszechświata - które dotyczą tego, jak rzeczy istnieją - po prostu nie zawierają w sobie żadnych konkluzji moralnych, tego, jak rzeczy powinny być, czy jak powinny się zachowywać. Stąd był już tylko jeden krok, by niektórzy filozofowie uznali, że kwestie moralne są sprawą osobistych przekonań, własnych upodobań czy wręcz prywatnych wrażeń, uczuć. Ale kwestie odnoszące się do sposobu istnienia rzeczy związane są z powszechnie obserwowalną sceną nauki. Jedno jest prywatne, drugie jest publiczne - i nigdy te dwa się nie spotkają. Moralność to sprawa prywatna. Etyka seksualności odnosi się do tego, co dzieje się prywatnie. Jest to więc sprawa osobistych

upodobań, odczuć, własnego sumienia. A nasze sumienia, jak wielu teraz uważa, powinny być wolne od wpływów religijnych.

Bardzo możliwe, że Hume ma rację. Ale jego pogląd bardzo różni się od poglądów, powiedzmy, Greków albo myślicieli średniowiecznych. Stanowczo różni się też od nauki Kościoła katolickiego, która wywodzi się z klasycznych i średniowiecznych modeli intelektualnych. Znajdziemy tu powszechne uznanie, że świat - wszystko, co, jako stworzone, istnieje - jest *teleologiczny.* Co znaczy, że świat nie jest tylko sumą obojętnych danych. Sama egzystencja świata i wszystkiego, co się w nim zawiera, kieruje się ku celowi, którego osiągnięcie jest jego dobrem. Albo, innymi słowy, świat posiada powód istnienia. Świat jest stworzeniem dobrego Boga, i w związku z tym, wszystko co jest, kieruje się ku celowi, który jest celem

Boga, i jako taki z definicji jest dobry. Zatem to, w jaki sposób rzeczy istnieją i jak istnieć powinny jest nieodłącznie ze sobą powiązane. Moralność jest oczywiście wymiarem tego, co „powinno" być. Z tej perspektywy moralność jest nieodłącznie związana z tym, co publiczne, z samą naturą wszechświata jako takiego. Nie jest to kwestia osobistych wrażeń albo sumienia rozumianego jako całkowicie prywatna sprawa; nie jest to sprawa subiektywna. Istnieje obiektywne dobro i zło. Dobro i zło wypływają z Boskiego źródła, bo odnoszą się do celów Boga, celu samego stworzenia. A jak widzieliśmy w przypadku dogmatów religijnych, obiektywne dobro i zło nie może być poznane przez każdego jako rezultat prywatnego doświadczenia. Ostatecznie pochodzi z autorytatywnego Kościoła. W żadnym razie nie jest to kwestia prywatnego sumienia, ani kwestia odpowiedzialności za własne zachowanie czy tego, w co się ktoś wplątuje w swoim życiu osobistym.

Widać tutaj, tak mi się wydaje, że sposób, w jaki Kościół katolicki podchodzi do tych spraw, zupełnie nie idzie w parze z myśleniem współczesnego świata. Z oczywistych powodów nie mogłoby mieć żadnego wpływu na Kościół stwierdzenie, że nie ma w tym racji, i że powinien iść w zgodzie z tym, co dyktuje mu współczesny świat. Poza tym, twierdząc tak, przemyca się ukryte założenie, że ostatecznie przynależność do Kościoła jest sprawą prywatną, a także i to, dlatego Kościół nie ma prawa wypowiadać się w kwestiach etyki seksualności. Dopóki pozostajemy w obrębie Kościoła, stworzenie ma cel, a zadaniem Kościoła jest rozjaśnianie tego celu oraz wniosków, jakie z tego wypływają dla naszego zachowania i naszych obowiązków. Kościół sprzeniewierzyłby się swojemu celowi, gdyby nie wypowiadał się na temat etyki seksualności.

To wszystko oznacza, że w pytaniu o moralność czegokolwiek tkwi także pytanie o to, jaki jest tego czegoś cel w świetle ostatecznego celu Boskiego. Jak to się odnosi do etyki seksualności? Na ile Kościół się tym kiedykolwiek zajmował, wydaje się jasne, że celem aktywności seksualnej ma być po pierwsze i przede wszystkim reprodukcja gatunku, ale także wzrastanie miłości i wzajemnego

wsparcia obojga partnerów. Warto zauważyć, że katolicy w tej kwestii pozostają w idealnej harmonii z buddyzmem. Dalaj Lama miał kiedyś rozdrażnić grupę homoseksualistów, którzy go odwiedzili, gdy rozpoczął mowę od odniesienia do celu seksu, którym według niego w sposób niekwestionowany ma być reprodukcja. Dla katolików ten cel wynika z dążenia do spełnienia pragnienia Boga, by wszystkie istoty

Go znały i kochały, i były na zawsze w jedności z Nim. O to właśnie chodzi w całym dziele stworzenia. Rozmnażanie powinno zachodzić w obrębie takiej jednostki społecznej, która może zapewnić, jeśli jest odpowiednio zarządzana, optymalne warunki dla wypełnienia celów Boga. Tą jednostką jest rodzina, w stanie małżeństwa zgodnego z modelem ustalonym przez Boga, gdzie wszystkie dzieci wychowywane są do wiedzy i akceptacji modelu Boskiego, jak ukazuje go nauczanie Kościoła, i przez to wypełniają sakramentalną strukturę Kościoła. Rodzina jest małą społecznością, w której troska o innych, tolerancja, zrozumienie i wybaczenie - innymi słowy, miłość - mogą być pielęgnowane. Zatem pogląd katolicki jest taki, że małżeństwo, właściwie przeżywane, jest samo w sobie sakramentem, przez który partnerzy odnajdują Boga, bo Bóg jest naturą miłości, a wspólnota wiernych w Bogu to właśnie to, o co chodzi chrześcijaństwu.

To oczywiste, że w tych ramach zwyczajnie nie ma miejsca na seks pozamałżeński, homoseksualizm czy jakąkolwiek aktywność seksualną kierującą się celami innymi niż cel zasadniczy. Fakt, że seks jest także przyjemny i zbliżający ludzi nie oznacza wcale, że angażowanie się w niego wyłącznie dla przyjemności byłoby właściwe. Po raz kolejny przekonujemy się, że chrześcijaństwo nie daje pierwszeństwa odczuciom, doświadczeniom jako takim. Małżeństwo to sakrament z celem Boskim. Zatem antykoncepcja jest złem, bo opiera się na założeniach niezgodnych z tymi, jakie wysuwa teologia stworzenia. Seks posiada cel, a moralność seksualności jawi się w tych ramach. Nie twierdzę tutaj, że Kościół ma w tym wszystkim rację (choć jako katolik myślę, że rację ma). Zarysowuję po prostu przesłanki,

na jakich Kościół się opiera i funkcjonuje, i dlaczego, w takim razie, wyciąga takie wnioski, jakie wyciąga.

Kościół stwierdził, że antykoncepcja i homoseksualizm są złe. Niektórzy katolicy stosują tak zwane „naturalne" metody antykoncepcji, opierające się na tych momentach cyklu menstruacyjnego, gdy kobieta jest naturalnie bezpłodna. Ostatnio Kościół wygłosił w tej sprawie pewną teologiczną przestrogę. Współżycie w okresach naturalnej bezpłodności jest w porządku, ale staje się moralnie problematyczne, jeżeli opiera się na „mentalności antykoncepcyjnej". Co oznacza, że jeżeli współżycie jest podejmowane wyłącznie wtedy, gdy kobieta jest bezpłodna, z pierwotnym zamiarem uniknięcia zajścia w ciążę, zaczyna to wtedy wyglądać tak, jakby aktywność seksualna była kompletnie oddzielona od zasadniczego celu aktywności seksualnej.

Co mam na to wszystko powiedzieć? Jako filozof mogę oczywiście próbować wymyślać takie przypadki, w których Kościół mógłby zaakceptować antykoncepcję jako mniejsze zło (choć nie jest to już takie łatwe w przypadku homoseksualizmu). Dokładnie takie zagadnienia rozważa się na zajęciach z filozofii moralnej. Kościół ma pełną świadomość istnienia takich sytuacji. Ale dla moich obecnych, praktycznych zamierzeń, wydaje mi się, że wszystko, co mogę powiedzieć, to tyle, że dopóki obowiązują zasady Kościoła w tych kwestiach, indywidualne przypadki, rodzące dylemat moralny, pozostają kwestią i wchodzą w zakres duszpasterskiej troski Kościoła. Księża są nauczeni współczucia i służenia pomocą. Nadal uważam, że musiałbym naprawdę zwariować, żeby zdecydować nie być katolikiem tylko ze względu na dylematy rodzące się na tej płaszczyźnie[25].

Jest jeszcze jeden aspekt, który należy poruszyć, gdy mowa o antykoncepcji. Niechrześcijanie mają często zwyczaj uważać, że chrześcijanie spędzają większość swojego czasu na próbach bycia „świętszym od papieża", albo na dręczeniu się

poczuciem winy z powodu swoich moralnych upadków. Bez wątpienia niektórzy tak robią. Ale Kościół jest wspólnotą grzeszników, którzy mają przed sobą ideał

świętości, o którym wiedzą, że jest niemożliwy do osiągnięcia bez pomocy łaski Boskiej, i jest bardzo trudny do osiągnięcia w ogóle w tym życiu. Doskonali ludzie nie potrzebują Kościoła. Z mojego doświadczenia wynika, że wszyscy podlegamy moralnym porażkom. Ciągle też decydujemy się na ponowne próby. I znowu upadamy. W tym, czym jesteśmy, grzeszność wydaje się naszym naturalnym stanem. Zatem jeśli antykoncepcja jest zła, a mimo to ciągle istnieją pary stosujące ją, nie są one wcale bardziej grzeszne niż reszta z nas. Ale wydaje się czymś oczywistym, że zgodnie z tym, co twierdzi Kościół, są oni nadal grzeszni. Miłosierdzie Boga nie może być przyjęte, jeśli najpierw nie przyjmie się do wiadomości, że postępuje się źle. Dużo większy problem rodzi się wtedy, gdy para uważa, że wcale nie jest grzeszna, ponieważ stosowanie antykoncepcji (czy inne zachowania związane z etyką seksualności) to sprawa indywidualnego wyboru i kwestia sumienia.

Katolicyzm to religia holistyczna. Wszystko jest ze sobą wzajemnie powiązane. Wszystko, co istnieje, jest wyraźnie spolaryzowane, kierując się ku Bogu, a odwracając od osobistych uczuć. Wszystko wypływa z Innego, nie z ja. Jak widzieliśmy, ukazywanie tych kwestii jako zależnych od subiektywnego sumienia, i przez to od indywidualnego, prywatnego doświadczenia, byłoby przeciwne całej katolickiej orientacji w tym zakresie. To prawda, że katolicy mówią o sumieniu, a w gruncie rzeczy nawet o centralnym znaczeniu sumienia. Ale sumienie dla teologii katolickiej ma stanowczo inne znaczenie niż to używane w publicznym dyskursie, i to, w jakim ja używałem go powyżej. Dla katolików sumienie jest związane ze zdolnościami otrzymanymi od Boga, umożliwiającymi nam rozpoznanie obiektywnej prawdy moralnej i zastosowania jej w poszczególnych przypadkach. Jeden z dokumentów Soboru Watykańskiego II tak to ujmuje:

> W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, roz-

> brzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2, 14-16)[26].

Sumienie więc nie jest sprawą prywatną i subiektywną. We własnym sercu wiemy, co jest obiektywnie dobre i złe. Ponieważ Kościół także, dzięki przewodnictwu Ducha Świętego, głosi obiektywną moralność, nasze sumienie nie powinno różnić się od moralnego nauczania Kościoła. Tam, gdzie pojawia się różnica, tam albo źle zinterpretowaliśmy (co całkiem możliwe) to, co mówi nasze sumienie, albo Kościół źle zinterpretował przekaz Ducha Świętego. To drugie jest dla katolika raczej niemożliwe do przyjęcia. Kościół zatem jest po to, by pomagać katolikowi rozumieć, co mu mówi sumienie[27]. W obiektywnej prawdzie nasze serca, nasze sumienie i Kościół spotykają się. Jak mówi papież Jan Paweł II:

> Sąd sumienia nie ustanawia prawa, ale poświadcza autorytet prawa naturalnego. [...] Prawda o dobru moralnym, wyrażona w prawie rozumu, jest w praktyce i w konkretnej sytuacji rozpoznawana przez osąd sumienia, co prowadzi do przyjęcia odpowiedzialności za dokonane dobro lub popełnione zło: jeśli człowiek dopuszcza się zła, prawidłowy osąd sumienia trwa w nim jako świadek uniwersalnej prawdy o dobru, a zarazem uświadamia mu zło dokonanego przezeń wyboru. Ale wyrok sumienia pozostaje w człowieku także jako rękojmia nadziei i miłosierdzia: podczas gdy stwierdza, że popełnił zło, zarazem przypomina, iż powinien prosić o przebaczenie, czynić dobro i z pomocą łaski Bożej nieustannie ćwiczyć się w cnocie[28].

Zatem to nie jest tak, że katolicy mają w zasadzie te same poglądy co inni ludzie, ale równocześnie tak się składa, że uznają istnienie Boga, wyznają nauki dotyczące Jezusa Chrystusa, i między innymi przypadkiem nie uznają antykoncepcji. Wszystkie elementy, które składają się na nauki i życie katolika, są ze sobą wewnętrznie powiązane. To oznacza, że katolicy widzą cały świat zupełnie inaczej niż niekatolicy. Utrzymywać, iż widzi się świat w ten właśnie sposób, a równocześnie traktować kwestie takie jak antykon-

cepcja jako sprawy indywidualnego, prywatnego sumienia, osobistego pojmowania moralności, oznacza tworzenie niekoherencji, niespójności w starannie zbalansowanym holizmie. Byłoby to przyjęciem orientacji, która pozostaje w fundamentalnej różnicy z katolicką, bo opiera się na dogłębnie rozbieżnych założeniach.

W przypadku katolickiej pary, która stosuje antykoncepcję, wydaje mi się, że to z pewnością jest znowu kwestia duszpasterskiej troski ich kapłana. Można być całkowicie i w pełni współczującym i wspierającym w obrębie ram obiektywnego dobra i zła. Można także być absolutnie i w pełni wybaczającym, jeśli wyrażona zostaje skrucha. Ciągle, raz za razem. Bóg czyni to przez cały czas.

Czy chciałbym, żeby traktowanie przez katolicyzm antykoncepcji się zmieniło, stało się bardziej liberalne? Z pewnością uczyniłoby to życie o wiele prostszym. Jednak nie ma powodu, by życie miało być prostsze. Czy mam nadzieję, że to się zmieni? Tylko wtedy, jeśli Bóg tego chce. Skąd wiemy, czego Bóg chce? Kościół nam mówi. Czy Bóg zmienia czasem zdanie? Nie. Czy Kościół czasem zaczyna dokładniej rozróżniać intencje Boga? Tak. Czy możliwe jest, żeby Kościół kiedyś w przyszłości rozpoznał intencje Boga w tych kwestiach w taki sposób, który umożliwi antykoncepcję w szczególnych okolicznościach (dajmy na to, w stabilnym związku małżeńskim, i przy użyciu metod „naturalnych") ? Możliwe. Jeśli tak, kiedy to może się stać?

Bóg jeden wie!

9. O FIZYCZNEJ OBECNOŚCI CHRYSTUSA W MSZY ŚW.

Wydaje się oczywiste, że gdy Jezus powiedział „czyńcie to na Moją pamiątkę", nie miał na myśli tego, żeby jego wyznawcy angażowali się w jakiegoś rodzaju przedstawienia, regularnie przypominając sobie coś, co wydarzyło się dawno temu, komuś, kto dawno przeminął. Jaki może być sens tego wszystkiego, z teologicznego punktu widzenia? Przypominanie sobie kogoś, kto dawno umarł,

niczym celebrowanie jakiejś rocznicy? W cudownym, magicznym obrazie, amerykański socjolog katolicki Andrew Greely mówi, że w Eucharystii „Bóg jest wśród nas na rodzinnym obiedzie"[29]. Naprawdę wierzę, że to prawda. I jest kosmiczna różnica między tym, że Bóg jest wśród nas, a wspominaniem czasów, gdy Bóg był wśród nas (czy wśród naszych przodków). Cały świat różnicy. Nawet ci, którzy nie wierzą w Prawdziwą Obecność, muszą z pewnością żałować, że nie są w stanie uwierzyć. Dla kogoś, kto wierzy, że Bóg jest tutaj, na bankiecie - i w to, że Bóg sam jest bankietem - wszystko wygląda całkiem inaczej. Cały świat jest magicznie przemieniony. Cudowność, świętość jest między nami. Historia dzieje się teraz. Czy nie jest to właśnie ta tajemnica i magia - oddana w sposób namacalny, wiarygodnie obecna - jakiej wszyscy pragniemy?

A „pamięć" Ostatniej Wieczerzy musi być oczywiście brana razem z jej zbawczym wymiarem. Chrystus cieleśnie powstał z martwych. Zwycięski Chrystus, który cieleśnie powstał z martwych, powiedział Swoim wyznawcom, że pozostanie z nimi aż do samego końca świata. Każde wspomnienie Jezusa musi zawierać świadomość tego, że jest On obecny nawet teraz, w pełni, żywotnie obecny, i to obecny (w jakiś niewyjaśniony sposób) także cieleśnie. W innym wypadku zmartwychwstanie zostaje zmarginalizowane, a jego znaczenie wypaczone.

Zatem jeśli chleb i wino Mszy św. mają przypominać nam o Jezusie, muszą nam przypominać o Jezusie, który żyje teraz. Jego życie teraz jest cielesne, a chrześcijaństwo odkupuje ciało. Chleb i wino faktyczne przypominają nam o ukrzyżowaniu i wszystkim, co ono oznacza, ale ukrzyżowaniu jako zapowiadającym zmartwychwstanie. Nie ma żadnego sensu wspominanie ukrzyżowania bez zmartwychwstania. Pamięć Eucharystii jest pamięcią żywego, obecnego ciała. Ale jak to, co się dzieje w trakcie Eucharystii, może prowadzić do wspomnienia obecnego, żywego ciała? Czy ma to być kwestia wnioskowania i przeczuwania? Czy mamy wspominać pasję Chrystusa, a potem kontynuować, wspominając to, że potem także powstał z martwych i jest cieleśnie obecny (gdzieś, jakoś)

także i teraz? Jeśli tak mamy to traktować, dlaczego więc Jezus nam tego nie wyjaśnił? Dlaczego nie zrobił tego wczesny Kościół? Wspominanie Jezusa bez zmartwychwstania i Jego obecności cielesnej całkowicie mijałoby się z celem.

Spójność i ekonomiczność łańcuchów dowodzenia każe sądzić, że Eucharystia sama w sobie, sama sakramentalna obecność chleba i wina, jest wspomnieniem cielesnej obecności żyjącego Chrystusa. Przypomina o tym, że Chrystus jest nawet teraz cieleśnie obecny dla nas, jak sam to zapowiedział. Ale *gdzie* w Eucharystii jest On dla nas cieleśnie obecny? Dlaczego Jezus miałby powiedzieć o chlebie: „To *jest* moje ciało", i o winie: „to *jest* moja krew", jeśli nie miał na myśli dokładnie tego, co powiedział? Gdzie indziej miałoby Jego ciało i Jego krew być obecne *teraz,* tu i teraz, gdzie odbywa się Eucharystia, zgodnie z jego nakazem, jeśli nie obecne sakramentalnie w samym chlebie i winie? To w końcu jest sedno całego wydarzenia. W jaki sposób są one obecne, to należy do wyjaśnienia przez Kościół, na tyle, na ile tego rodzaju tajemnice w ogóle mogą być opisane i zrozumiane.

Możemy tutaj porównać wersy z Ewangelii św. Jana 6, 51:

> Ja jestem chlebem żywym, który zstąpi! z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata.

Jezus najpierw stwierdza, że to On jest chlebem; potem, że ten chleb należy spożywać; i po trzecie, że ten chleb to Jego ciało. Jeśli chleb, który się spożywa, ma być tylko symbolem ciała Jezusa, wtedy oczywiście nie można powiedzieć, że spożywa się Jego ciało. Byłoby to tylko spożywanie symbolu Jego ciała. Być może to jeden z powodów, dla których Kościół od najwcześniejszych czasów (patrz np. Ignacy z Antiochii, powyżej, s. 199) twierdził wyraźnie, że chleb we Mszy św. jest dosłownie ciałem Chrystusa. Nigdzie w J 6, 48-58 nie znajdziemy wzmianki, by Jezus wyjaśniał zgorszonym Żydom i swoim wyznawcom, którzy zaczynali wątpić w Jego zdrowie

psychiczne, że to, o co Mu chodziło, to jedynie chleb jako symbol Jego ciała. Któżby kwestionował normalność czegoś takiego?

Cielesna obecność Chrystusa we Mszy św. nie jest zatem sprzeczna, jest możliwa. Jest także najbardziej satysfakcjonująca hermeneutycznie, teologicznie, duchowo, mistycznie i estetycznie. Wiara w nią zatem zgadza się z rozumem. Takie też było zdanie większości chrześcijan - świętych i grzeszników - w ciągu całej historii. Ciało Chrystusa jest dosłownie obecne we Mszy. Wspomnienie jest zatem odtworzeniem. Zbawcza przeszłość jest na zawsze obecna. Dlaczego ktokolwiek miałby chcieć negować to, że tak cudowne rzeczy mogą być prawdziwe - że *są* prawdziwe? Pospolity świat codzienny staje się uczyniony na nowo.

10. POZŁACANE POCZUCIE WINY

Przejeżdżaliśmy z Sharon samochodem przez Bristol. Jakiś chłopiec, może dwuletni, spacerujący z ojcem, wyrwał mu się nagle i z absolutnie niewinną radością wskoczył do wielkiej kałuży. Myrddin często tak robił. Chłopcy tak mają, twierdzi Sharon. Uważa, że to ma coś wspólnego z adrenaliną. Nie ma sensu ich za to besztać. To tylko czyni wskakiwanie w wielkie kałuże jeszcze bardziej emocjonującym. Karanie nic nie pomoże. Jedyne, co może tu pomóc, jak uważa Sharon - jeśli to w ogóle możliwe - to spora dawka poczucia winy.

Sharon powinna wiedzieć, co mówi. Zawodowo zajmuje się jednymi z najbardziej trudnych dzieci. Bardzo często ich problem polega na tym, że nie uważają wcale, by to, co robią, było faktycznie złe. Nie mają żadnego poczucia winy. Wina wynika z moralności. Poczuciem winy reagujemy wtedy, gdy wiemy, że uczyniliśmy coś, czego nie powinniśmy czynić, albo nie zrobiliśmy czegoś, o czym wiemy, że powinniśmy byli zrobić. Wina to odpowiedź na powinność. Jeśli nie ma wewnętrznego poczucia tego, co się „powinno" i „nie powinno", trudno, żeby istniało poczucie winy.

Moralność stanowi problem dla kultur opartych na prymacie indywidualności i osobistych odczuć. Poczucie winy pojawia się, gdy wiemy, że nie sprostaliśmy standardom moralnym. Jest poczuciem dyskomfortu. Właściwą reakcją na poczucie winy jest wyznanie, przeprosiny, prośba o wybaczenie i postanowienie poprawienia się następnym razem. Innymi słowy, dyskomfort poczucia winy może być złagodzony przez przyznanie się, wyciągnięcie nauki i chęć poprawy. Ale jeśli całe to poczucie niewygody traktuje się jako winę kogoś innego i jeśli nie jest się w stanie przyznać do niespełnienia standardów, nad którymi nie ma się osobistej kontroli, standardów, które nie zależą od

własnych, osobistych uczuć - to znaczy do niespełnienia obiektywnych moralnych standardów - poczucie winy zaczyna być pojmowane jako dyskomfort całkowicie nieakceptowalny. Zaczyna się go unikać za wszelką cenę, nie przez moralność, ale poprzez zaprzeczenie moralności.

Katolicyzm, mówi się nam, czyni wszystkich winnymi. W gruncie rzeczy, samo w sobie nie wydaje mi się to niewłaściwe. Oznacza to tylko tyle, że katolicyzm naucza o obiektywnych standardach moralnych, a my, będąc kim jesteśmy, nie potrafimy im sprostać. Jeśli istnieją obiektywne standardy moralne, jeśli można przekroczyć moralną subiektywność i pobłażanie sobie, wtedy powinniśmy móc dowiedzieć się, w jaki sposób to uczynić. Miejmy więcej poczucia winy. Powinniśmy mieć tu zupełną jasność: poczucie winy (jak spostrzegła to Sharon w przypadku dzieci ze swojej szkoły) to rzecz zdrowa. To odpowiedź na moralne standardy i uczciwa świadomość własnych upadków moralnych. Co tutaj nie jest zdrowe, to zatapianie się w poczuciu winy, bez drogi wyjścia. Takie zatapianie się jest niezdrową obsesją na punkcie pobłażania sobie. Jest także wyrazem stawiania ponad wszystko osobistych odczuć. Może prowadzić do rozpaczy, a rozpacz to całkowita antyteza nadziei, jaką mamy w Chrystusie. To dlatego katolicyzm naucza o spowiedzi i wybaczaniu. Obiektywne standardy moralne, wina upadku, skrucha, spowiedź i radość wybaczenia idą zawsze razem.

237

Nie są prawdziwymi katolikami ci, którzy zanurzają się w swoim poczuciu winy. Katolicy są wolni od winy, ponieważ przyznają się do niej i otrzymują wybaczenie. Być może w tradycjach protestanckich, które zamknęły konfesjonały, znajdziemy ludzi ogarniętych przytłaczającym poczuciem winy. I być może ci, którzy oskarżają katolicyzm o przesadzanie z narzucaniem poczucia winy, nie są praktykującymi katolikami. To nie katolicy mówią wciąż o poczuciu winy, jakiego doświadczają katolicy. To tylko katolicy nie- praktykujący.

Zgadzam się z Sharon. Jeśli wychowujemy dzieci z obiektywnymi moralnymi standardami, powinniśmy także wychowywać je z podwyższoną zdolnością do odczuwania winy. Dobrze! Te małe potworki, które wskakują w kałuże, powinny czuć się winne. Dzięki temu nie podpalą kiedyś swojej szkoły.

11. SPOWIEDŹ?

Mój brat Pete niejednokrotnie wyrażał wątpliwości co do tego, że w sakramencie wyznania grzechów - spowiedzi - człowiek może uzyskać rozgrzeszenie, potem powtórzyć ten sam grzech, wyspowiadać się i znowu otrzymać rozgrzeszenie, i tak w kółko. Wszystko to wydaje się zbyt proste i pachnie hipokryzją.

Nie zostałem jeszcze w pełni przyjęty do grona Kościoła katolickiego. Nie mam więc żadnych doświadczeń związanych ze spowiedzią. Jednak G. K. Chesterton w swojej *Autobiografii* wskazuje na to, że po skrusze, spowiedzi i rozgrzeszeniu czuje się całkowicie przemieniony przez Boga. To jest, jak mówi Chesterton, pierwszy z powodów, dla których został katolikiem:

> Bo nie ma drugiego takiego systemu religijnego, który by naprawdę deklarował niweczenie grzechów ludzkich. Potwierdza to logiczność, dla wielu tak zaskakującą, z jaką Kościół rozumuje, że grzech wyznany, za który człowiek żałuje, zostaje faktycznie zniesiony; i że grzesznik naprawdę zaczyna od nowa, jakby nigdy wcześniej nie zgrzeszył[30].

Pragnę rozgrzeszenia tak, jak ktoś, kto wpadł w szambo, musi pragnąć kąpieli! Jak rozumiem, rozgrzeszenie dawane jest w zależności od skruchy i mocnej decyzji opierania się, z łaską Boską, ponownemu popadaniu w grzech. Ale, jak powiedziałby Pete, czy nie jest hipokryzją brać rozgrzeszenie, jeśli wie się, że w gruncie rzeczy i tak ten sam grzech (może to być jakiś okropny nałóg) popełni się znowu?

No cóż, po pierwsze, nie jestem pewien logiczności tego rozumowania. Przypuśćmy, że w przeszłości popełniłem jakiś okropny grzech X. Szczerze żałuję tego grzechu i spowiadam się z niego. Postanawiam nie powtarzać tego strasznego grzechu, otrzymuję rozgrzeszenie i odprawiam właściwą pokutę. Nazwijmy kolejne popełnienie tego grzechu Y. W czasie mojej spowiedzi i rozgrzeszenia Y nie nastąpiło. Dlaczego więc nie miałbym w tym czasie otrzymać rozgrzeszenia? Nikt raczej nie może być obwiniany, nie mówiąc już o karaniu, za grzech, którego jeszcze nie popełnił, zwłaszcza, gdy wykazał wyraźną intencję niepopełniania go. A odmowa rozgrzeszenia byłaby rzeczywiście surową karą. Oczywiście, jeśliby moja skrucha i mocne postanowienie nie były szczere, wtedy moje rozgrzeszenie okazałoby się uzyskane pod fałszywymi pretekstami. W takim wypadku jednak, w rzeczywistości nie byłoby raczej możliwe, żebym w ogóle śmiał iść do spowiedzi. Ale wydaje mi się całkiem możliwe psychologicznie, by skrucha i postanowienie były autentyczne, i musimy tutaj założyć, że moja skrucha za popełnienie X i mocne postanowienie niepopełniania Y były w tym czasie faktycznie szczere. Spowiedź jest dla szczerych pokutników, nie dla tych, którzy mają zamiar oszukiwać. Ale, jak mógłby argumentować Pete, załóżmy, że X jest jednym tego rodzaju czynów, jakie popełniam stale. Spowiadam się i za każdym razem postanawiam nie robić tego więcej. Po jakimś czasie powtarzanie się tego czynu może sugerować, że moja skrucha i postanowienie poprawy nie były realistyczne, jeśli nie wręcz samooszukujące się. Gdy spowiadam się w tej chwili z X, wiem, że tak naprawdę popełnię Y. W takich okolicznościach, można by po-

wiedzieć, spowiedź mogłaby sprawić, że poczuję się lepiej, ale tak naprawdę nie mam prawa czuć się lepiej i nie mam prawa do rozgrzeszenia. Ale czy na pewno problem tak właśnie wygląda? Czy na pewno, jeśli żałuję X i podejmuję się nie popełniać więcej czynów tego typu, jeśli systematycznie żałuję czynów typu X i potem znowu je popełniam, czy to musi oznaczać, że moja obecna skrucha i postanowienie nie są autentyczne, że są jedynie wynikiem oszukiwania samego siebie? Z punktu widzenia czystej logiki tej sytuacji, Y jest nowym czynem, różnym od X. Po prostu nie można dowodzić, z faktu wystąpienia w przeszłości powtórzeń czynów typu X, że Y z pewnością nastąpi. Zwyczajnie nie mamy prawa, z logicznego punku widzenia, twierdzić w tym czasie, że wiemy na pewno, że Y nastąpi. Może nie nastąpić. Dlatego szczerze skruszony spowiadający się jest psychologicznie w pełni uprawniony do mocnego postanowienia w danej chwili, że Y nie nastąpi. Każda sytuacja jest nowa. W kategoriach czysto logicznych spowiadający się jest w pełni psychologicznie uprawniony do powtarzającego się, i nie pozostającego być autentycznym, postanowienia, że nie będzie już popełniać czynów danego rodzaju. Fakt, że tego typu uczynki pojawiały się w przeszłości, nie pozwala wnioskować o nowej sytuacji w przyszłości.

Uznałem (używając przypadkiem pewnej wersji krytyki indukcji Hume'a), że z punktu widzenia czystej logiki przyszła sytuacja będzie nową sytuacją, zatem pokutnik może w uzasadniony sposób przyrzekać, że danego grzechu nie popełni ponownie. Jednak Hume argumentowałby, że na podstawie poprzednich doświadczeń jesteśmy psychologicznie skłonni uważać, że możemy być podatni na powtarzanie tego samego grzechu. Pete mógłby stwierdzić, że w związku z tym skrucha i postanowienie poprawy są tak czy inaczej pozorne. Moralnie, jeśli nie logicznie, skruszony jest hipokrytą. Z tym się nie zgadzam. Hume jako pierwszy utrzymywałby, że nasza tendencja psychologiczna nie jest uprawniona logiką sytuacji. Wydaje mi się całkowicie rozsądne spodziewanie się, że ta tendencja psychologiczna może zostać przezwyciężona przez kon-

tekst religijny, kontekst nadziei i ufności w łaskę Bożą. Zatem szczerze skruszony, nawet jeśli powtarzał uczynki typu X niezliczoną ilość razy, ma logiczne prawo do uznania Y za nowe, odrębne zdarzenie. Jest uprawniony do postanowienia, że nie zaangażuje się w Y. Jest uprawniony psychologicznie (a przez to, jak uważam, moralnie) jako chrześcijanin mieć nadzieję, że nie popełni danego uczynku ponownie. Ma też uprawnienie do ufania w łaskę Bożą, która wspomoże go w powstrzymaniu się od ponownego popełniania danego uczynku. Jest także uprawniony do oczekiwania cudów! Myśleć inaczej byłoby grzechem zwątpienia.

Słyszałem, jak powiedziano kiedyś, że tuż przed reformacją możliwe było wrzucenie kilku groszy do skrzynki pokutnej w drodze do burdelu i uzyskanie wtedy i dzięki temu rozgrzeszenia za czyn, który się właśnie miało zamiar popełnić. Możliwe, że tak było. Jeśli tak, to najwyraźniej był to przykład zepsucia i aberracji. Z punktu widzenia logiki nie można żałować i postanawiać nie popełniać czynu, którego jeszcze się nie popełniło. Z punktu widzenia psychologii z kolei można kupić „rozgrzeszenie" awansem wyłącznie wtedy, jeśli ma się zamiar, albo podejrzewa się, że tak czy inaczej popełni się grzech. Ale jeśli i tak ma się zamiar popełnić grzech, wtedy nie może być mowy o żadnym żalu i intencji niepopełniania go. Jednak żal i postanowienie niepowtarzania danego grzechu musi być powiązane ze skruchą i przyrzeczeniem.

Zdrowa psychologia spowiedzi jest wspaniale opisana we wcześniejszym, średniowiecznym źródle - wyznaniach opata Guiberta zNogent (1055-ok. 1125):

> Wiesz, że nie grzeszę dlatego, bo widzę Ciebie jako miłosiernego; raczej nazywam Cię z pełnym przekonaniem miłosiernym dlatego, bo wysłuchujesz każdego, kto zwraca się do Twego przebaczenia. Za każdym razem, gdy poddaję się impulsowi grzeszenia, nie obrażam Twego miłosierdzia; ale obraziłbym je świętokradczo, gdybym uznając, że nic nie ma łatwiejszego nad powrót do Ciebie po grzeszeniu, rozsmakował się w grzechach jeszcze bardziej. Grzeszę, oczywiście, ale gdy powracam do zmysłów, sprawia mi cierpienie to, jak dawałem się ponieść skłonnościom mego serca.

> Zupełnie wbrew samemu sobie duch mój znajduje sobie posianie w kubłach pełnych gnojówki[31].

Fakt, że w którejś chwili system spowiedzi uległ zepsuciu, nie oznacza od razu, że sama spowiedź jako taka jest zepsuta, że jest wymówką czy licencją na hipokryzję. Jeśli już, to spowiedź, sakrament wyznania grzechów, wydaje mi się licencją na zdrowy

rozsądek. Spowiedź, skrucha i postanowienie poprawy są antidotum na zwątpienie i rozpacz. To wszystko, wydaje mi się, stanowi doskonałą podstawę dla powracającego pocieszenia spowiedzią. Dlaczego nie mogłoby to czynić życia trochę lżejszym?

Zgadzam się z Chestertonem. Spowiedź i przebaczenie stanowią bardzo silny argument za przejściem na katolicyzm.

12. JESTEŚMY NAJMARNIEJSZYMI Z ROBAKÓW

Myrddin i jego dziewczyna Toni poszli ostatnio dwa czy trzy razy do ich miejscowego kościoła anglikańskiego, aby wziąć udział w nabożeństwie. Latem planują wziąć tam ślub, byłoby zatem dobrze widziane, gdyby czasem pojawili się na liturgii. Jak wszystkie nasze dzieci, Myrddin (za nasze grzechy) nie został ochrzczony, nie mówiąc już o bierzmowaniu. A w byciu chrześcijaninem jest coś więcej niż samo chodzenie do kościoła. Zycie wieczne to nie taka prosta sprawa. Myrddin sam właściwie nie uznaje większości dogmatów Kościoła anglikańskiego. Nie jestem pewien, czy je w ogóle zna. Ale czy w dzisiejszych czasach konieczne jest trzymanie się dogmatów, by móc uczestniczyć w nabożeństwach Kościoła anglikańskiego? Bez wątpienia owe wizyty w miejscowym kościele sprawiły, że Myrddin zaczął znacznie poważniej traktować twierdzenia chrześcijaństwa. Jest przy tym mądrym i wrażliwym poszukiwaczem. Być może więc Kościół anglikański ma rację w swojej otwartości i w przyjmowaniu wszystkich do swoich rytuałów cyklu życiowego, nawet jeśli w danym momencie są one bardziej obyczajami społecznymi, niż wynikiem duchowego przekonania?

Myrddin twierdzi, że anglikańska Eucharystia raczej go satysfakcjonuje. Szczególnie radują go aspekty wspólnotowe, gdy może entuzjastycznie pozdrawiać innych (pokój tobie!) znakiem pokoju. Ciągle jednak wraca do swojej gruntownej niezgody na fragment o byciu marnymi robakami: „Nie jesteśmy warci nawet tego, by zbierać okruszki spod twego stołu". Podejrzewam, że wielu młodych ludzi dzisiaj ma trudności z tym samoponiżaniem. Często faktycznie doświadczają bycia relatywnie bezsilnymi w obliczu sił rynkowych oraz oczekiwań i wymagań społecznych czy finansowych. Dążą jednak do wytworzenia sobie obrazu samych siebie jako supermanów. Są także zachęcani do sięgania aż do pozycji bogów. Bóg został zdetronizowany, ale my sami możemy stać się jak bogowie.

No cóż, ja jestem pewny, że naprawdę *nie* możemy stać się jak bogowie, a historia pełna jest ofiar tych, którzy tego próbowali dokonać. Jestem także pewien, że znaczna część sukcesu leży w połączeniu realistycznej wrażliwości na własne możliwości ze świadomością naszych ograniczeń. Wspaniali, jak tylko ludzie potrafią, nadal jednak pozostajemy dalecy od doskonałości. To jest właśnie ta prawda, do której odnosi się chrześcijanin, gdy mówi o sobie jako „niewartym", a więc jako o grzeszniku. To, jak zrozumiałem, jest po prostu zdrowy rozsądek. Jak podkreślał dobitnie Schleiermacher, wszyscy jesteśmy stworzeni przez Boga i całkowicie, bez reszty zależni do Niego w samym naszym byciu. Realizm co do naszych możliwości tkwi właśnie w świadomości tego faktu - jak ujęliby to buddyści, „widzeniu rzeczy takich, jakimi naprawdę są". W porównaniu z Bogiem jesteśmy nieskończenie mniejsi niż najmniejsze z robaków. Jeśli istnieje Bóg - a uznałem, że istnieje, i jakiego rodzaju Bogiem jest - zatem możemy wyrazić różnicę między Nim a nami nie przy pomocy naszych nieprecyzyjnych słów, ale naszym zachowaniem, które obejmuje cześć, wielbienie tego, że dzięki miłości Bożej

został dla nas ustanowiony Kościół. W taki czy inny sposób (jak zrozumiałem) osoba, która nie dba o właściwe ukierunkowanie swego życia ku Bogu, czyli która nie angażuje się w oddawanie czci, żyje życiem od samych swych podstaw wypaczonym.

243

W ten czy inny sposób takie wypaczone życie opiera się na umieszczaniu na tronie, należącym do Boga Stwórcy, jakiegoś rodzaju stworzenia. To upadek wszelkiej spójnej podstawy dla moralności. Bo naprawdę, tacy jacy jesteśmy, „nie jesteśmy warci nawet zbierania okruszków spod twojego stołu".

Różnica między nami a Bogiem nie jest różnicą stopnia. To różnica tak gruntownego rodzaju, że nie możemy nawet próbować jej zmierzyć naszą mową czy myślą. Tylko Bóg sam może przekroczyć tę różnicę przez wcielenie. Historia arogancji i dyktatorstwa albo megalomanii i tortur, jest historią zaprzeczenia albo represji tego właśnie faktu. Podejrzewam, że ci, którzy odmawiają myślenia o sobie jako o najmniejszych robakach, nie biorą naprawdę pod uwagę tego, kim Bóg faktycznie jest. Nie ma nic poniżającego w widzeniu rzeczy takich, jakimi naprawdę są. Takie widzenie jest podstawowym warunkiem zdrowia psychicznego. Szczęście może opierać się wyłącznie na naszym skierowaniu się ku Bogu. Spróbuj, a sam zobaczysz (jak mawiają buddyści).

Powiedziałem, że prawdziwy altruizm - i prawdziwa pokora - wypływają z orientacji ku Bogu, który jest całkowicie inny od nas. Jednak przekaz chrześcijański nie wyczerpuje się w powiedzeniu, że jesteśmy najniższymi z robaków. Bóg, którego czcimy, Bóg, w którym uczestniczymy przez Eucharystię, z którą Myrddin ma takie problemy, nie jest tylko Całkiem Innym Bogiem. Jest także Bogiem, który kocha nas tak bardzo - o wiele bardziej niż to możliwe dla ludzkiej miłości - że stał się człowiekiem. Co więcej, Jego miłość była tak wielka, że stał się biednym niemowlęciem, urodzonym w stajence, zmarł okrutną śmiercią, aby pokazać, co jest dla nas możliwe w miłości i posłuszeństwu Bogu.

To, Myrddinie, właśnie celebrujemy w Eucharystii. Pomyśl, co to oznacza. Pomyśl, jak to jest zobaczyć świat w ten sposób. To jest ta magia, ta tajemnica wiary chrześcijańskiej.
Jeśli jesteśmy najmarniejszymi z robaków, nasz Bóg jest Bogiem, który pragnie zanurzyć się w błoto razem z nami. Istotnie, jesteśmy wszyscy najmarniejszymi z robaków. W miłości Bóg także jest naj-

244

marniejszym z robaków. Taka, myślę, jest moja odpowiedź Myrddinowi. Bóg, który staje się człowiekiem, wydaje mi się, wszystko to sprawia.

Powinieneś to wiedzieć, Myrddinie. Czy kochankowie w zaciszu prywatności nie wygłupiają się dla osoby, którą kochają? Cały Kościół jest oblubienicą Chrystusa. Kościół jest małżonką Boga.

Być może powinieneś zachować ostrożność, zanim sprawdzisz, w co zamieniają się kochankowie w samotności.

Ale Myrddin właśnie mi zakomunikował, że jeszcze w tym roku planuje przyjąć chrzest i bierzmowanie jako anglikanin. Zawiązaliśmy pewną umowę. Jeśli on przyjdzie na uroczystość mojego włączenia do Kościoła katolickiego, ja przyjdę na jego włączenie anglikańskie.

I to jest właśnie, drodzy czytelnicy, co zrobiliśmy!

245

PODSUMOWANIE

Nie mam naprawdę zbyt dużo do powiedzenia w ramach podsumowania. Konkluzja nie polega na mówieniu, ale na czynach. Stałem się katolikiem.

Być może to buddyzm był tym, co zrodziło we mnie potrzebę świadomości religijnej i praktykowania, ale to chrześcijaństwo naprawdę i ostatecznie uzmysłowiło mi znaczenie *wyboru.* Buddysta myśli w kategoriach nieskończonych ponownych narodzin. Częściowo dla zniwelowania pewnych tendencji do samozadowolenia, jakie to mogłoby powodować, w buddyzmie naucza się także cenienia tego życia ludzkiego, jakie mamy teraz. Narodziny w formie ludzkiej dają niemal niezrównane możliwości duchowego rozwoju i osiągnięcia oświecenia. Odrodzenie w postaci człowieka jest także niespotykanie rzadkie - „tak rzadkie, jak ujrzenie gwiazdy w środku dnia". Jeśli rozejrzymy się wokół i popatrzymy na naszych bliźnich, niezbyt często zobaczymy tę szczególną kombinację cnót, która może, jak jest powiedziane, przy pozostałych czynnikach danych wszystkim istotom po równo, doprowadzić do kolejnego odrodzenia w ludzkiej postaci. Możliwość śmierci w każdej chwili jest uważnie rozpatrywana w medytacji. W każdej chwili możemy stracić nasze „cenne ludzkie odrodzenie". Gdzie wtedy byśmy się znaleźli? Powinniśmy praktykować buddyzm teraz, z pośpiechem, jakby miało nie być jutra. W buddyzmie mahajany jest się także nakłanianym do przyjęcia, w odpowiednim czasie, obowiązków bodhisattwy. Podejmując te wyzwania, wkracza się na ścieżkę Pełnego Stanu Buddy - absolutnej doskonałości w mądrości i współczuciu - dla dobra nie tylko własnego, ale wszystkich bez wyjątku

246

istot czujących. Ta ścieżka jest bardzo długa. Zazwyczaj mówi się, że trwa przez „trzy niepoliczalne eony". Podejmuje się obietnicę przejścia jej do samego końca, poprzez wszystkie swoje przyszłe inkarnacje, powodując się współczuciem dla innych, niezależnie od tego, jakie cierpienia może to przynieść. W tym nawoływaniu do przyjęcia postawy bodhisattwy widzimy po raz kolejny, jak bardzo buddyzm wzmacnia poczucie ważności obecnego życia i wyborów, jakie się w nim podejmuje.

Dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa - powiedziałbym, że w każdym sensownym znaczeniu „chrześcijaństwa" - nie ma ponownych narodzin. Jest tylko to jedno życie i wieczność. Podkreślałem, że nie powinno to być w żadnym wypadku traktowane jako „niesprawiedliwe". Ma także tę pozytywną przewagę, że nadaje faktycznie nieskończoną wartość osobie (a przez to także innym osobom), tj. tej osobie, którą się faktycznie jest. Każda osoba posiada to jedno życie i wieczność. Każda osoba jest tą osobą, jaką się staje w ciągu życia. Naucza się nas, że daje to także nieskończoną wartość wyborom, jakie się podejmuje w tym życiu. Fundamentalne pytanie egzystencjalne nie może być odłożone na bok. „Tak?" czy „nie?" domaga się odpowiedzi.

Dogłębnie poruszyła mnie historia Cassie Bernall. Była siedemnastoletnią uczennicą amerykańskiej szkoły średniej, gdy dwójka innych uczniów postanowiła zaszaleć z bronią. Przykładając pistolet do głowy Cassie, zabójca zapytał ją, czy wierzy w Boga. Cassie powiedziała „tak". W chwilę potem odstrzelono jej mózg. W czasie pogrzebu jej ciało było w stanie, który nie pozwolił na ukazanie go żałobnikom.

Istnieje pewien archetyp Cassie i takich jak ona. Zastanawiam się, czy jej przyjaciele protestanci ze Stanów Zjednoczonych zdają sobie z tego sprawę. Archetypem tym jest Najświętsza Maryja Panna. To ona była tą, która jako pierwsza powiedziała „tak": „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa" (Łk 1, 38). Sama idea Syna Bożego musiała być dla Żydów wyraźnie dziwaczna. Jednak Maria powiedziała „tak". Czy powinna była

powiedzieć „tak", czy może raczej „nie"? Chrześcijanie otaczają szacunkiem Najświętszą Maryję Pannę jako istotę ludzką, która odpowiedziała „tak" na wezwanie Boga. Nic więcej. Maryja jest Matką Bożą, ponieważ powiedziała „tak". Wszystko inne z tego wypływa. Jeśli Cassie jest warta szacunku - a jest - to o ileż bardziej warta szacunku jest Najświętsza Maryja Dziewica. Jeśli Cassie jest dla nas wzorem - a jest - to o ileż bardziej Najświętsza Maryja Dziewica stanowi dla nas wzór. Najświętsza Panna jest wzorem dla Cassie.

Wróciliśmy właśnie z wizyt w kilku katedrach i miejscach pielgrzymkowych wschodniej Anglii. Stając się katolikiem odkryłem nagle, że otaczają mnie święte miejsca mojej religii. To katolicyzm jest prawdziwą starą wiarą Wysp Brytyjskich, a nie jakieś pseudo- celtyckie czy inne pogańskie religie ruchu New Age, jakie teraz się ponoszą w kraju. Gdziekolwiek nie spojrzę, widzę pamiątki katolicyzmu. A także pamiątki destrukcji, jaką wprowadziła reformacja. Szczególnie we wschodniej Anglii, która stanowiła zarówno bogate źródło średniowiecznej świętości, jak i później centrum protestantyzmu i oryginalną siedzibę Ojców Pielgrzymów*. W przepięknej katedrze w Ely znajduje się największa w kraju średniowieczna Lady Chapel - kaplica poświęcona Najświętszej Maryi Dziewicy. Nisza za niszą odkrywamy figury strzaskane przez entuzjastycznych reformatorów. Prawie wszystkie witraże zostały zniszczone. Kaplica, która mogłaby być rywalką słynnej Sainte Chapelle w Paryżu, została obrócona w gruzy, w imię „czystego, zreformowanego chrześcijaństwa". Była to kaplica ku czci tej, która powiedziała „tak". „Tak" to archetyp naszej ludzkiej odpowiedzi. Najświętsza Maryja Dziewica jest tym archetypem w ludzkiej formie, archetypem „tak".

* *Pilgrim fathers,* Ojcowie Pielgrzymi, to anglikański ruch religijny purytanów, propagujący pełną autonomię gmin chrześcijańskich. Pielgrzymi pozostawali wierni kalwinizmowi, stanowili zalążek późniejszego kongregacjonizmu, zwanego ruchem niezależnych (independentów). Pragnęli zapewnić ludziom absolutną autonomię w dziedzinie wiary i moralności. Przed prześladowaniami religijnymi uciekli do Nowej Anglii w 1620 roku, stając się pierwszymi kolonistami angielskimi w tym rejonie Ameryki Północnej (przyp. tłum.).

W Walsingham we wschodniej Anglii znajdziemy odrestaurowany ośrodek pielgrzymkowy kultu Najświętszej Maryi Panny. Obecnie bywają tam nawet protestanci. W tym miejscu w średniowieczu zbudowano replikę Domu Świętego z Nazaretu. Stało się to, jak się powszechnie uważa, w odpowiedzi na polecenie Najświętszej Dziewicy, która w jednej z wizji prosiła, by replikę domu, w którym powiedziała „tak", zbudowano w Anglii. W wyniku tego Walsingham zostało drugim po Canterbury najważniejszym ośrodkiem pielgrzymkowym na Wyspach Brytyjskich, a cała Anglia stała się tak oddana kultowi Maryi Dziewicy, że w późnym średniowieczu cały kraj znany był jako „Posag Maryi". Krew Anglików została poświęcona Maryi. Wszystko to zostało zniszczone przez

reformację henrykańską, a oryginalny posąg Naszej Pani z Walsingham spalono w Smithfield w Londynie. Teraz pielgrzymi powrócili do Walsingham, do nowych katolickich, ortodoksyjnych i anglikańskich kaplic, a także do odbijających się w ruinach oryginalnego klasztoru i kaplic wspomnień owej dziewczyny, która powiedziała „tak".

Zgodnie z jedną z wersji zabójca Cassie zapytał ją „dlaczego?", zanim do niej strzelił. Ale nie czekał na odpowiedź. „Czy wierzysz w Boga?" i „dlaczego?" to pytania podstawowe. Na pierwsze z nich Cassie odpowiedziała „tak". To było jej zbawienie. Zabójca nie czekał na odpowiedź na drugie z pytań. Przez to utracił (niech ocali go miłosierdzie Boga) swoją szansę na dołączenie do niej. Ale my ciągle możemy zadać to pytanie. I mamy szczęście. Nadal możemy wysłuchać odpowiedzi i poznać powody. Jeśli tylko będziemy chcieli słuchać.

Nie wiemy, czy tamten chłopiec zabiłby Cassie także i wtedy, gdyby powiedziała „nie". Prawdopodobnie tak czy inaczej by zginęła. Ale może nie. Jednak powiedziała „tak", i w tym szczególnym kontekście, w jakim to powiedziała, jej wewnętrzne odczucia musiały jej mówić, że oto zaoferowano jej wybór życia lub śmierci. Nie mam najmniejszych wątpliwości, że Cassie jest męczennicą. Zmarła poświadczając o prawdzie, jeśli nawet nie dokładnie chrześcijań-

skiej, to co najmniej teistycznej. Co mnie szczególnie porusza, to surowość wyboru, jaki jej zaoferowano. Nie było tam miejsca na subtelności filozoficzne. Było tylko „tak" albo „nie". Przynajmniej jedna z tych opcji była nieodwołalna. „Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie..." (Pwt 30, 19). Umierając, Cassie wybrała życie.

Co przemknęło przez myśli Cassie w tej ostatniej sekundzie, zanim jej morderca pociągnął za spust? Czy miała nadzieję, że jej nie zabije? Z pewnością miała. Czy zastanawiała się nad tym, czy pytał ją o jej aktualny stan psychiczny w tej chwili - „czy *wierzysz* w Boga?". Czym jest wiara? Czy to stan psychiczny? Czy to zdolność do czegoś? Mogłaby wierzyć w Boga nawet wtedy, gdyby Bóg naprawdę nie istniał. Ale Cassie myślała może, że jej zabójca nie pyta jej o to, czy wierzy w istnienie Boga, ale o to, czy Bóg faktycznie istnieje? Czy przeegzaminowała powody swojej wiary? A może po prostu pomyślała, że jeśli powie „nie", to będzie musiała żyć do końca swojego życia z tą świadomością? Właściwie gdyby powiedziała „nie", mogło to zostać zrozumiane albo jako wyznanie niewiary w Boga, albo jako stwierdzenie, że Bóg faktycznie nie istnieje. Ale w tej sytuacji obydwie możliwości sprowadzają się do tego samego.

Jednakże mogła zachować życie. Nikt by jej nie winił, prawda?

Podejrzewam, że żadna z tych myśli naprawdę się w niej nie zrodziła. Miała powiedzieć albo „tak", albo „nie". Powiedziała „tak". Bo taka była prawda. Cassie wierzyła w Boga, a ta wiara oznaczała, że wierzy, iż Bóg naprawdę istnieje. Zatem jeśli chodzi o Cassie, Bóg istnieje. Zmuszona do dokonania wyboru, nawet pod groźbą utraty życia, nie mogła skłamać, nie mogła zdradzić swojej tożsamości, samej swej istoty. „Ale czymże jest prawda?", jak zapytałby Piłat.

Ja bym skłamał, prawdziwym kłamstwem, bo uznaję możliwość obiektywnej prawdy. Wiem, że ja bym skłamał. Jestem tchórzem. *Ja* nie mógłbym zrobić nic innego. Chociaż w gruncie rzeczy może

mógłbym powiedzieć „tak". Jak mam to ująć? Cokolwiek wychodzi z ust człowieka w takiej sytuacji, jest spontaniczne. Wypływa wprost z tego, jakim się jest. A ja jestem tchórzem. Chociaż nie wiem, co łaska Boska mogłaby ze mną uczynić w takiej sytuacji.

Ponieważ to Bóg czyni z ludzi męczenników.

Co możemy powiedzieć o zabójcach Cassie? Nie wiem. Co mnie uderza w całym tym ich morderczym szale[32], to fakt, że zdawali się traktować to wszystko jak jakąś zabawę. Zabijając, śmiali się i krzyczeli. Czy byli szaleni? Nie jestem tego taki pewien. Czy byli opętani przez szatana? Raczej wątpię. To były dzieciaki. Zwariowane na punkcie Hitlera, ale nadal dzieciaki. Czy niezdolność rozróżniania między rzeczywistością a grą komputerową to szaleństwo, czy opętanie? Bo podejrzewam, że to właśnie coś w tym stylu ich ogarnęło. To samo, jak podejrzewam, opętuje współcześnie pilotów w czasie wojny.

Ich „szaleństwo" czy „opętanie" wygląda dla mnie jak jakiś rozpad rzeczywistości. Komputery są na dobrej drodze do wytworzenia wszelkich wrażeń, jakie wiążemy z tym, co ciągle mamy zwyczaj nazywać „rzeczywistym" światem[33]. Jeśli rzeczywistość to właśnie wrażenia, doświadczenia, to możemy spojrzeć w przyszłość i doczekać się czasu, gdy komputery będą dla nas generowały rzeczywistość. Czy to właśnie jest czymś, co nazywa się „rzeczywistością wirtualną"? Wydaje się, że jeśli doświadczenia to wszystko, co istnieje, wirtualność niedługo stanie się realnością. Dopóki opieramy się na prymacie wrażeń - „świat to jedynie gra świadomości", „wszystko istnieje w zależności od nadającego jakości umysłu" - jak możemy rozróżnić między doświadczeniami a samą rzeczywistością? Być może zabójcy Cassie byli solipsystami. Jak w takim razie spodziewać się od nich rozróżnienia między wywołanymi komputerowo wrażeniami, związanymi z zabijaniem, a samym zabijaniem? Jak mielibyśmy to rozróżnić, jeżeli dajemy prymat wrażeniom, doświadczeniom, jako wyznacznikom rzeczywistości?

Możliwe, że w końcu komputery dostarczą nam także wszelkich odczuć związanych z oświeceniem. Ale, jak odkryli zabójcy Cassie,

nadal będziemy umierać. Jak sir Walter Raleigh ujął to w wierszu, skomponowanym tuż przed egzekucją, „tylko umieramy na poważnie; to nie jest żaden żart".

Dla nieteistów Cassie może wydawać się bardzo dzielna, jednak jej życie to całkowita tragedia, której koniec ostatecznie okazał się jałowy. Powinna była skłamać. Było z jej strony głupotą umierać za wiarę, która w dzisiejszych czasach jest nieistotna, i która poza tym jest i tak fałszywa. Można podziwiać Cassie za jej przywiązanie do prawdy. Ona naprawdę wierzyła w Boga. Ta prawda jednak opiera się na pomyłce i z pewnością nie jest warta tego, by za nią oddać życie. Ktoś, kto nie jest teistą, moim zdaniem musi uznać, że Cassie dokonała złego wyboru. Nawet niektórzy nowocześni teiści (może niektórzy liberalni anglikanie?) mogą uważać, że Cassie powinna była przyjąć postawę pragmatyczną, która znalazłaby aprobatę wśród większości ludzi współczesnego świata, i która pozwoliłaby jej nadal rozwijać się i pomagać innym (może zostając w przyszłości chrześcijańską terapeutką?).

Tak naprawdę tylko dla chrześcijanina, który sam uznaje absolutną i bezdyskusyjną obiektywność prawdy, świadczenie Cassie za prawdą było słuszne, a jej śmierć okazała się zwycięstwem. Tylko jeśli Bóg faktycznie, rzeczywiście, obiektywnie istnieje, wyznanie Cassie staje się ostatecznie uzasadnione.

Cassie nie była świętą w konwencjonalnym znaczeniu słowa „święty". Miała też swoją ciemną stronę, jak wszystkie normalne nastolatki. Cassie była zwykłą, normalną

nastolatką. Kościół jednak niekoniecznie wymaga od swoich świętych, aby byli świętymi. To całkiem współczesny pogląd, który wymaga, by święci byli w jakiś sposób wzorami cnoty. Wielu faktycznych świętych było w gruncie rzeczy raczej nieprzyjemnymi osobami. To, czym wyróżniają się osoby uznane przez Kościół za świętych, to przejawianie - aż po bohaterstwo - takich cech, które powinni w jakimś stopniu posiadać wszyscy wyznawcy Chrystusa. Dzięki temu służą oni za przykład dla nas wszystkich. Niezależnie od tego, czy Cassie była świętą, czy nie, była z pewnością męczennicą, świadkiem prawdy, przy-

kładem dla nas wszystkich na to, że obiektywność prawdy jest istotna na tyle, że warto za nią umierać (postmoderniści powinni zwrócić na to uwagę). A prawdą tą jest Bóg, absolutna Obiektywność poza wszelką grą świadomości.

Jak powinniśmy patrzeć na życie i śmierć Cassie? Jak na tragedię? Z pewnością jest tragedią, gdy ktoś tak młody, kto ma przed sobą całe życie, umiera w takich okolicznościach. Ale czy życie Cassie było także tryumfem?

Mimo całej swojej tragiczności, myślę, że śmierć Cassie była tryumfem. Wszelkie męczeństwo jest tragicznym tryumfem. Albo tryumfalną tragedią.

Doszedłem do wniosku, że każdemu z nas narzuca się dokonanie tak surowego wyboru, nawet jeśli bezpośrednie konsekwencje nie są tak dramatyczne, i być może niewielu z nas zdaje sobie z tego sprawę, zanim nie staje się za późno. Pod tym względem Cassie miała szczęście, bo dane jej było ujrzeć prawdę natychmiast. Ostatecznie nie ma nic pomiędzy „tak" i „nie" w tym najbardziej fundamentalnym z pytań egzystencjalnych. Musimy dokonać wyboru, tak jakbyśmy mieli pistolet przyłożony do głowy. To jeden z powodów, dla których chrześcijaństwo miało zawsze tak duży problem z ideą reinkarnacji. Reinkarnacja eliminuje tę konieczność. I jeśli powiemy Bogu „tak", być może ostatecznie będzie to musiało oprzeć się na podstawach wcale nie lepszych niż te, jakie miała Cassie. Przejrzeliśmy argumenty. Analizowaliśmy je i rozmyślaliśmy nad nimi. Rozmyślaliśmy i analizowaliśmy. Nie mamy żadnego dowodu. Ale musimy dokonać wyboru. Wybór będzie musiał zostać dokonany bez żadnych dalszych dowodów. W tych okolicznościach będzie to musiało być ryzykiem, nieprzemyślanym w tym sensie, że nie może wypływać bezpośrednio z wcześniejszych rozważań. I tak jak Cassie, będziemy musieli potem żyć (albo umrzeć) z tym wyborem. Dojdziemy do miejsca, w którym będziemy musieli powiedzieć „tak" albo „nie", i jeśli wybierzemy „tak", nie będzie sensu w powracaniu i rozważaniu tego ciągle na nowo. W powiedzeniu „tak" jest tylko czyn, demonstrujący wybór, jakiego się dokonało nieodwołalnie.

Przyjmując, że wszyscy mamy wybór, chrześcijanin musi uznać życie i śmierć Cassie za tryumf.

W liście do przyjaciółki, napisanym niespełna rok przed śmiercią, Cassie wyznała:

> Wiesz, zastanawiam się, co Bóg zamierza zrobić z moim życiem. Co mam w życiu robić? [...] Co Bóg przygotował dla mnie ? [...] Jestem pewna, że kiedyś się dowiem, a na razie żyję tym, co przynosi dzień. Może kiedyś spojrzę wstecz na moje życie i pomyślę: „Ach, to było to!"[34].

Dziękuję Bogu za świadectwo Cassie, prawdziwej dwudziestowiecznej męczennicy. Jednej z wielu. Niech odpoczywa w błogosławionej doskonałości i pokoju.

Jakiś miesiąc temu, już po tym, jak napisałem powyższe słowa o śmierci Cassie Bernall, przysłano mi artykuł z *Daily Telegraph* (30 września 1999), sugerujący, że w istocie dziewczyną, która powiedziała „tak" mogła wcale nie być Cassie. Mogła to być niejaka Valeen Schnurr, która akurat przeżyła tamtą strzelaninę, choć z bardzo groźnymi ranami postrzałowymi. Jakie to smutne. Bardzo współczuję rodzicom Cassie. Jeśli ta nowa wersja jest prawdziwa (a jak dla mnie wygląda na bardzo prawdopodobną), zostaną oni pozbawieni nie tylko swojej córki, ale także wizji jej jako męczennicy, co musiało być dla nich jakiegoś rodzaju pocieszeniem. Jednakże książka, napisana przez matkę Cassie[35], ukazuje doskonale strukturę nowoczesnej, ewangelicko-protestanckiej hagiografii, żywotu świętej. W historii hagiografie zawsze ceniono bardziej za duchową naukę, jaką dawały, i za ich rolę w kształtowaniu wspólnoty religijnej, niż za ich dosłowną prawdziwość. Ostatecznie nigdy się nie dowiemy, czy to Cassie była tą, która powiedziała „tak". Nigdy nie będziemy wiedzieć, jakie myśli przemknęły przez jej głowę w tej ostatniej sekundzie, tuż zanim pociągnięto za spust. Rodzice Cassie w tej niepewności muszą podzielić jej męczeński los. Ale Bóg wie. I nawet jeśli Cassie Bernall nie była tą, która powiedziała „tak", niech mimo to reprezentuje tych licznych męczenników, którzy

w ciągu historii mówili „tak", a nie było nikogo, kto by głosił ich chwałę. Być może w tym właśnie Cassie sama odnajdzie swój cel, dowie się, co Bóg przygotował dla niej - „Ach, to było to!".

Słyszałem, jak mówiono, że wiek dwudziesty widział więcej męczenników chrześcijańskich niż jakiekolwiek inne stulecie. Wątpię w to. Podejrzewam, że mamy po prostu więcej informacji o naszych ostatnich męczennikach. Historia jednak zna wielu takich męczenników, którzy nie mieli świadków. Niech Cassie stanie się imieniem dla dziewczyny, która powiedziała „tak", gdy postawiono ją przed wyborem wiary i zaprzeczenia jej, i która zapłaciła za to cenę życia. Kimkolwiek ta dziewczyna mogła być, i kiedykolwiek by się to mogło zdarzyć.

A moja postawa pozostaje taka sama. Po lekturze tego artykułu prasowego Valeen Schnurr robi na mnie dobre wrażenie miłej i skromnej dziewczyny, która nie usiłuje niczego osiągnąć opowiadając swoją historię. To wszystko wyszło na jaw jako element śledztwa policyjnego w sprawie strzelaniny. Zgodnie z nową wersją, to Valeen została zapytana „dlaczego?" przez jednego ze strzelających. Odpowiedziała po prostu, „moi rodzice są wierzący i w taki sposób zostałam wychowana". Zdołała uciec w chwili, gdy zabójcy przeładowywali broń.

Historia Valeen ma wydźwięk prawdy. Jeśli jest prawdziwa, nadal powiedziała ona „tak". W tej chwili mogła zostać zabita. Wtedy Valeen stałaby się Cassie.

Podczas gdy przechodziłem przez wprowadzanie w zasady wiary katolickiej i pisałem powyższe refleksje, przekroczyliśmy Nowy Rok, koniec strasznego stulecia i początek nowego milenium. W tym roku skończę 50 lat. Czas więc na podjęcie decyzji odnoszących się do wieczności. W ciągu kilku ostatnich lat zdałem sobie sprawę, że gdyby powiedziano mi, że mam umrzeć jutro, pierwszą rzeczą, jaką bym zrobił (po chwili paniki), byłoby dołączenie do Kościoła katolickiego. Po co czekać (jak czekał

Karol II) aż do łoża śmierci? Czemu pozbawiać się dostąpienia radości wspólnoty z Kościołem najprędzej, jak to możliwe?

255

Oczywiście, zgodnie ze słynnym powiedzeniem Pascala, decyzja o byciu chrześcijaninem to hazard. To zakład, za który trzeba wziąć pełną odpowiedzialność. Wydaje mi się, że nie mniejszym hazardem jest przyjęcie buddyzmu, a w gruncie rzeczy także wybranie agnostycyzmu czy ateizmu.

Mam drogiego mi przyjaciela, którego bardzo cenię za mądrość, inteligencję i miłość. Życzy mi wszystkiego najlepszego w związku z moją decyzją wstąpienia do Kościoła katolickiego. Wyznaje jednak, że uważa mój wybór za „niepojęty". Mam nadzieję, że teraz zacznie rozumieć, dlaczego musiałem podjąć taką a nie inną decyzję, choćby była ona tak zdumiewająca, jak jemu się wydała. Zasmuca mnie to, że miałaby to być decyzja niepojęta. Kto wie? Może okazać się zupełnie chybiona. Ale mam nadzieję, że nie niezrozumiała.

Wiele razy w tej książce sugerowałem, że postawa ortodoksyjnie chrześcijańska, przynajmniej taka, jaką reprezentuje tradycja katolicka, w wielu kwestiach fundamentalnych stoi w kompletnej opozycji do postawy buddyjskiej. Chrześcijanin kieruje się ku Bogu, absolutnemu Innemu. To orientacja z gruntu dualistyczna. Buddysta nie przyjmuje poglądu o istnieniu tak rozumianego Boga. W odpowiedzi na tę postawę, chrześcijanin widzi wszystko w odniesieniu do Boga i łaski Boskiej. Jest dotkliwie wręcz świadomy swojej duchowej niesprawności. Wszystko wypływa z Boga, który jest całkowicie Inny, różny od swego stworzenia, nawet będąc Bogiem, który w Chrystusie wkroczył w stworzenie i stał się jego częścią. Wszelka inicjatywa przychodzi z zewnątrz. Chrześcijaństwo jest całe i w zupełności skupione na Bogu. Jako takie nie zajmuje się w ogóle prywatnymi doświadczeniami. Buddysta myśli w kategoriach transformacji mentalnej, przemiany umysłu z żądzy, nienawiści i niewiedzy w ich przeciwieństwa. Zatem postawa buddyjska skupia się na prymacie szczególnego rodzaju doświadczeń, spośród których kluczowe wyrażane są terminami pozapojęciowości i niedualizmu. Buddyzm cały dotyczy umysłu. Z wyjątkiem osób takich jak Shinran, buddyści pracują nad przemianą własnego umysłu. „Buddowie jedynie wskazują drogę".

256

Te (i inne) różnice miedzy ortodoksyjnym katolicyzmem a buddyzmem zazwyczaj pozostają niezauważone, gdy skupiamy się na detalach i powierzchownych podobieństwach. Bardzo często ostatnimi czasy podejrzewa się jakiś stopień zakłopotania (przynajmniej po stronie niektórych chrześcijan) spowodowanego tymi różnicami i tym, co z nich wynika[36]. Ale przy dokonywaniu wyboru są one istotowo ważne i absolutnie kluczowe. Bo nie można być tylko w połowie chrześcijaninem. Chrześcijaństwo domaga się dokonania wyboru, zaangażowania całym sercem. Nie mógłbym w żaden sposób uniknąć tego wyboru. Jest tylko „tak" albo „nie". Zdając sobie sprawę z tego wyboru, z konieczności jego dokonania - stawiając temu czoło i wybierając raz na zawsze, nawet jeśli zawiera to element ryzyka - rozumiejąc razem z buddyzmem, że obecna nieustannie możliwość śmierci powoduje konieczność dokonania wyboru teraz, ja (osoba, którą jestem, z powodów, jakie podałem), nie mógłbym powiedzieć „nie". W konsekwencji - muszę powiedzieć „tak".

Podejrzewam, że ostatecznie rzecz biorąc było to właśnie tak proste.

APENDYKS 1: O REINKARNACJI

O buddyjskim podejściu do ponownych narodzin mówi się zawsze, że stwierdza ono, iż istota odrodzona nie jest ani różna, ani tożsama z tą, która umarła. Buddysta widzi nasze obecne życie jako przyczynowe kontinuum. Nieustannie zmieniamy się, w każdym momencie naszego życia wchodząc w zależność od poprzedniego momentu, który już przeminął, powodując następny moment w kontinuum. Przypomina to trochę strumień rzeki. Strumień, którym jesteśmy, zbudowany jest z pięciu „włókien": materii fizycznej, wrażeń, postrzeżeń, dodatkowych czynników wolicjonalnych (intencji) i świadomości. Są one nazywane „pięcioma agregatami" (sanskr.: *skandha).* Każdy z nich jest strumieniem, nieustannie podlega zmianom. Dla codziennych, praktycznych celów, nad tym pięciorakim strumieniem nadbudowujemy pojedynczą tożsamość, nazywaną imieniem, jak na przykład „Archibald" czy „Fiona". W gruncie rzeczy jesteśmy zatem wiązką albo nawet wiązką wiązek. Jednak w wyniku nie mającej początków niewiedzy, mamy tendencję do przeceniania tej konstruowanej dla praktycznych celów, codziennej jedności i do myślenia, że istnieje jakiegoś rodzaju niezmienna istota, zawsze obecna u podstaw. Owa domniemana niezmienna istota, stabilny odpowiednik dla użycia zaimka „ja", uważana jest za nasze „Ja" (sanskr.: *atman).* Owo Ja jako takie jest fikcją. Przywiązujemy się do tej fikcji żądzami, związanymi z „ja" i „moje". Te właśnie pożądania, oparte na iluzji, wzmacniają naszą tożsamość, pobudzają nieskończoną serię naszych ponownych narodzin i stanowią ostatecznie o całym naszym nieszczęściu. Porzucając tę fikcję Ja (to znaczy „ja" jako czegokolwiek więcej ponad sam tylko praktyczny sposób nadawania tożsamości strumieniowi), roz-

praszamy siły, które powodują ponowne narodziny. Przez ostateczne dokonanie tego porzucenia, na najgłębszym poziomie naszego istnienia, całkowicie niweczymy ponowne odrodzenia. Dzięki temu ustaje wszelkie nieszczęście, całe cierpienie. To jest *nirvana,* wyzwolenie lub oświecenie.

Ponieważ w istocie w danym życiu jesteśmy niczym innym jak owym pięciorakim strumieniem, buddyzm twierdzi, że w momencie śmierci jedyne, co się wydarza, to swoiste przerwanie zachodzące w strumieniu fizycznym. Napędzane siłami wypływającymi z indywidualności (innymi słowy, napędzane karmanem), kontinuum strumienia trwa, przekształcając się w inną, codzienną tożsamość. Tak w języku potocznym mówimy o śmierci Archibalda i „jego" odrodzeniu jako Fiony. Jednak tak naprawdę Archibalda już nie ma. Jest martwy. Strumień, który dla celów praktycznych określaliśmy jako „Archibald" przekonfigurował się w „Fionę", ale oczywiście Fiona nie jest niczym więcej, jak kolejnym stadium w nieskończonym ciągu strumienia. Archibald przestaje istnieć; strumień trwa nadal; powstaje Fiona; strumień dalej trwa. Ów strumień jest w dosłownym sensie bez początków. Nie było pierwszego początku. Może jedynie skończyć się w nirwanie.

Teraz jednak, używając przykładu Archibalda i „jego" odrodzenia w Fionie, jak możemy zrozumieć relację między Archibaldem a Fioną? Według buddysty stanowczo nie są oni tym samym. Archibald umarł. To jest Fiona. Wynika z tego, że odrodzony nie jest tym samym, który umarł. W istocie (i to jest bardzo ważne dla mojego

rozumowania), odrodzony w ogóle nie jest tą samą osobą, która umarła. Równocześnie jednak, twierdzi buddysta, odrodzony nie jest różny od tego, kto umarł. Co mamy przez to rozumieć? Oznacza to, że to, co nazywamy odrodzeniem, to pragmatyczny konstrukt, nałożony przez intelekt na późniejszą fazę pojedynczego strumienia przyczynowego. Odrodzony zatem pozostaje w przyczynowej zależności od tego, kto umarł. W tym świetle relacja między Fioną a Archibaldem nie jest taka sama, jak między Fioną a jej przyjacielem Dougalem, który z kolei sam jest następnym

wcieleniem wspanialej partnerki Achibalda, Morąg. Fiona to późniejsze „stadium" tego samego strumienia, co Archibald. Dougal jest późniejszym stadium tego samego strumienia przyczynowego, co Morąg. Jednak związek między Fioną a Dougalem to zwyczajna żądza, a nie przyczynowe kontinuum i odrodzenie. Możemy zatem powiedzieć, że Fiona i Archibald nie są „różni" od siebie w taki sam sposób, w jaki różnią się Fiona i Dougal. W ten sposób buddysta chce powiedzieć, że związek między tym, kto umarł, a tym, kto się odrodził, jest rodzaju „ani tożsamość, ani różnica".

To popularne podejście buddyjskie. Jednak wydaje mi się, że trzeba zwrócić uwagę na rzecz następującą.

Odrodzony nie jest tą samą osobą, co zmarły. Są w istocie takie tradycje buddyjskie (jak Gelukpa w Tybecie), które nie widzą żadnego problemu w uznaniu, że odrodzony jest odrębną osobą (sanskr.: *pudgala,* tyb.: gang *zag)* od zmarłego. Zajmowałem się tą kwestią w moim artykule A*ltruism and rebirth*[37]. To jedno z zagadnień tego tekstu.

Jestem przekonany, że z filozoficznego punktu widzenia, zgodnie z buddyjskimi przesłankami mają oni rację, twierdząc, że odrodzony musi być odrębną osobą od zmarłego. Rozważmy bowiem taki przypadek: wyobraźmy sobie, że umieram i odradzam się (co mogłoby się zdarzyć) jako karaluch w Ameryce Południowej. Dla naszych obecnych celów uznajmy za „osobę" (jak czynią buddyści) każdy świadomy podmiot doświadczeń. W tym kontekście karaluch jest „osobą". To oczywiste, że karaluch w Ameryce Południowej nie jest tą samą osobą co ja, Williams, profesor w Anglii. Jednak nie ma dla mnie absolutnie żadnego sensu twierdzenie, że mimo to karaluch jest równocześnie osobą nie różną od Williamsa. W najzupełniej oczywisty sposób karaluch jest odrębną osobą. Wynika z tego, że ta osoba, którą jest faktycznie Williams, przestała istnieć. Teraz istnieje karaluch, którego nazwijmy Pablo. Jeśli chodzi o to, co ma być mną, to konkretne życie, jakim ja żyłem, dobiegło końca. Karaluch ma teraz swoje trwające życie, które jest w istocie życiem karalucha, życiem karalucha Pabla. Wydaje mi się jakimś

dogłębnym pomieszaniem twierdzenie, że w jakiś sposób Williams trwa nadal w, czy przez, czy u podstaw, życia Pabla. Nie ma dla mnie żadnego sensu patrzeć w przyszłość na Pabla jako na moje dalsze życie. Nie widzę także sensu podejmowania jakichkolwiek działań, mających na celu poprawę losu mojego przyszłego życia w postaci Pabla. Jeśli nie jest to przypadek Williamsa, który po prostu przestaje istnieć, to nie mam pojęcia, co innego by to miało być.

Mówię to wszystko pomimo faktu, że postawa buddyjska ma twierdzić równocześnie, że odrodzony także „nie jest różny" od tego, kto zmarł. Jednak tutaj ten „brak różnicy", o który chodzi, oznacza, iż odrodzony nie odróżnia się w tym sensie, że nie stanowi

odrębnego kontinuum przyczynowego. Jest faktycznie przyczynowo zależny od tego, kto zmarł, zatem obydwie istoty, martwa i odrodzona, stanowią jedno kontinuum przyczynowe. Pablo jest reinkarnacją Williamsa w tym sensie, że istnieje szczególnego rodzaju łączność przyczynowa pomiędzy Williamsem i Pablem. Jednak wydaje mi się, że o ile chodzi o indywidualne przetrwanie, zależność przyczynowa od kogoś, kto już nie żyje, jest nieistotna. Buddyjskie twierdzenie o „braku różnicy" opiera się na specyficznym znaczeniu „różnicy", tj. jako „braku powiązania przyczynowego". Jednak dla moich celów liczy się to, czy Pablo jest czy nie jest osobą różną od Williamsa. Wydaje mi się oczywiste, że jest, i wielu buddyjskich filozofów potwierdza tę prawdę.

Zatem, niezależnie od buddyjskiego rozumienia reinkarnacji, chcę stwierdzić, że w gruncie rzeczy, przyjmując buddyjskie przesłanki, gdy umieram, wówczas *ja* po prostu przestaję istnieć. Fakt, że po mnie będzie istniał karaluch, który ma jakąś relację przyczynową ze mną, jest, z punktu widzenia jednostkowego przetrwania, czyli z punktu widzenia szczególnie dla *mnie* interesującego, nieistotny. Gdyby mi powiedziano, że o świcie zostanę zastrzelony, przeraziłbym się. Gdyby mi powiedziano, bym się nie przejmował, bo po tym, jak zostanę zastrzelony, narodzi się pewien karaluch w Ameryce Południowej, pozostający w (bliskiej nawet) relacji przyczynowej ze mną, myślę, że nadal byłbym przerażony. I nie byłbym

przerażony dlatego, że nie chciałbym stać się karaluchem, ale dlatego, że niezależnie od tego, czy jakiś karaluch powstanie czy nie, *mnie* już w ogóle nie będzie. Czym jest dla mnie ten karaluch? Gdybym usłyszał, że o świcie zostanę zastrzelony, powinienem błagać o życie, nie o lekcję entomologii.

Wykorzystałem tu przykłady Williamsa i karalucha, bo dzięki nim wydaje się oczywiste, że Williams po prostu przestanie istnieć. Przypuśćmy jednak, że miałbym odrodzić się jako dziecko w mojej własnej rodzinie, wyglądające dokładnie tak, jak ja teraz. Nadal Williams (osoba, którą teraz jestem) przestałby istnieć, dokładnie tak samo jak w przypadku z karaluchem. Jeśli odrodzenie się karalucha pociąga za sobą koniec istnienia osoby, którą ja jestem, wtedy także każde inne odrodzenie, oparte na tych samych zasadach, musi pociągać za sobą koniec istnienia mojej osoby. Zatem, w terminach użytych powyżej, w tym przypadku także nie miałoby dla mnie żadnego sensu podejmowanie jakichkolwiek działań mających na celu dobro mojego przyszłego życia w postaci kogoś do złudzenia przypominającego Williamsa. Nadal jest to historia końca istnienia Williamsa.

Zatem, nawet jeśli buddyjskie podejście ma być takie, że odrodzony nie jest ani tym samym, ani różnym od tego, kto umarł, chcę stwierdzić, że buddyści (a przynajmniej niektórzy ważni myśliciele buddyjscy) podtrzymują twierdzenie, że odrodzony jest różną osobą od tego, kto umarł. Co więcej, wydaje mi się, że to musi być rozumowanie poprawne. Zatem jak dla mnie, postawa buddyjska zakłada, że w chwili śmierci osoba, którą jestem, przestaje istnieć. Ktoś inny może dalej istnieć w zależności przyczynowej ode mnie, ale co to znaczy dla mnie?

Wydaje mi się, że ze wszelkich buddyjskich sposobów rozumienia odrodzenia tak właśnie najczęściej, o ile nawet nie we wszystkich przypadkach, musi to wyglądać. To nie oznacza, że postawa buddyjska jest niepoprawna. Oznacza to jednak, że jeśli ta postawa jest słuszna, to o ile nie osiągniemy stanu (takiego jak nirwana), w którym w taki czy inny sposób kolejne odrodzenia zostaną

wstrzymane, nasza śmierć w tym życiu jest faktyczną, prawdziwą śmiercią. Śmierć będzie moim końcem. Tradycyjnie, na poziomie życia codziennego, buddyści mają tendencję do ukrywania tego faktu przez wybór takiego języka, w którym odnoszą się do *„mojego* odrodzenia" i „troski o *czyjeś* przyszłe żywoty". Faktycznie jednak w żadnym odrodzeniu (powiedzmy jako karaluch w Ameryce Południowej) nie będzie się już sobą, i rodzi się w związku z tym poważne pytanie, dlaczego w takim razie powinniśmy się w ogóle przejmować tymi „swoimi" przyszłymi wcieleniami. Oczywiście, jedna z odpowiedzi buddyjskich wskazałaby, że ta wątpliwość stanowi doskonały przykład na egoizm, w wyniku którego próbuje się uciec rozważaniom, czy w następnych wcieleniach będzie się sobą, czy nie. Nie jestem jednak pewien, czy to w jakikolwiek sposób pomaga. Mamy tendencję zapominać, że oryginalny wymiar buddyzmu skupia się na nadrzędnej konieczności ucieczki z koła powtórnych narodzin, które w buddyzmie i innych wczesnych indyjskich systemach wyzwolenia widziane były jako fakt przerażający. Wskazywanie na to, że „moje" odrodzenie wiąże się między innymi ze zniszczeniem wszystkiego, co uznaję za siebie, mogłoby być widziane po prostu jako podkreślenie tego, jaką okropnością jest odradzanie się, i przez to podkreślenie potrzeby ucieczki z tego kręgu dzięki duchowemu wyzwoleniu, nirwanie.
W ostatnim rozdziale mojej książki *Altruism and Reality* zająłem się także o wiele głębszą krytyczną analizą problemów, jakie moim zdaniem wyłaniają się z buddyjskiej koncepcji osoby (i innych rzeczy). Tutaj po części miałem zamiar sprowokować naukowców, zajmujących się buddyzmem, do o wiele większej wrażliwości krytycznej. Filozofowie chrześcijańscy wiele lat spędzili na obronie swych pozycji przed krytyką filozoficzną. W ostatnim dwudziestoleciu przyniosło to owoce w postaci pewnych niezmiernie wyrafinowanych obron i czasem modyfikacji tradycyjnych postaw chrześcijańskich. W zaangażowaniu się filozofii buddyjskiej w taką samą konstruktywną krytykę i obronę widziałbym same korzyści. W moim eseju wyliczyłem szereg kluczowych buddyjskich założeń, które

wydają mi się kwestionowalne. Krytykuję więc ideę, że całość to tylko mentalna nadbudowa oparta na częściach. Atakuję ideę, że świat codziennego życia to konstrukt umysłowy, i twierdzę, że osoby nie są wiązkami, nie są agregatami zbudowanymi z serii nietrwałych mentalnych i fizycznych „części", ale stanowią raczej coś pierwotniejszego niż podział na części. Krytykuję ideę mówiącą, że takie dane jak ból są konceptualnie pierwotniejsze niż osoba, która bólu doświadcza, a to na podstawie, że ból w sposób konieczny zakłada istnienie obiektu („osoby", w sensie, w jakim powyżej używam tego terminu, czyli włączając w to także zwierzęta), i nie mają żadnego sensu jako niezależnie istniejące. Z grubsza mówiąc moja krytyka podąża w kierunku czegoś, co można by nazwać „zdroworozsądkowym realizmem"; w stronę minimalizowania roli subiektywności (naszych umysłów) w konstruowaniu naszego świata. Widzę problem solipsyzmu (świat nie jest niczym więcej jak produktem mojej świadomości) jako immanentny dla wszelkiej myśli buddyjskiej. Skierowanie się ku subiektywności, znajdujące wyraz w tendencji do faworyzowania indywidualnych stanów mentalnych, takich jak dane zmysłowe i uczucia, nad „obiektami świata naokoło", widzę także jako etycznie i religijnie problematyczne. Ja sam skłaniam się ku pewnej formie obiektywizmu etycznego. Twierdzę, że buddyjska tendencja do redukowania osób do

innych nie- osobowych danych, uważanych za bardziej fundamentalne, zamiast czynić buddyzm bardziej spójnym jako bazę dla etyki, w istocie usuwa to, co teraz mam skłonność uważać za ostoję spójnej etyki. Tą ostoją jest prymat i nieredukowalna unikalność osoby.

Każdy, kto jest trochę zaznajomiony z myślą buddyjską może ujrzeć, że we wszystkim tym atakuję centralne założenia kierunku, jaki objął buddyzm. Każdy zaznajomiony z myślą chrześcijańską może tu także ujrzeć, dlaczego chrześcijaństwo okazało się dla mnie intelektualnie kuszące.

APENDYKS 2: JAK ZOSTAĆ KATOLIKIEM

Poniższą część przeznaczam dla tych, którzy chcieliby dowiedzieć się więcej o samym Kościele, a może nawet są zainteresowani przejściem na katolicyzm. Chciałbym tutaj zaoferować odrobinę pomocy w oparciu o moje własne doświadczenia. Nie jest to tekst dla moich buddyjskich przyjaciół. Wolałbym, żeby na niego nie patrzyli.

Zazwyczaj łatwo się peszę, a jeśli chodzi o rzeczy, które naprawdę dotykają mego serca, jestem raczej nieśmiały. Zwykłem odwiedzać księgarnie katolickie i kościoły z uczuciem zażenowania i niepokoju. Czułem, że się obnażam. Miałem wielką nadzieję, że nie spotkam nikogo znajomego. Patrzyłem tam na innych jakby byli z innego świata, z mieszanką zazdrości i obawy myśląc o tym, że mogliby mnie wziąć za katolika i zacząć ze mną rozmawiać. Czasami, niezdarnie i nieśmiało, wykonywałem pewne gesty czysto katolickie, jak zanurzanie palców w święconej wodzie, żegnanie się i klękanie. Z pewną dozą odrazy patrzyłem na cukierkowo naiwną sztukę katolicką, z jej barokową ornamentyką niczym z tortu weselnego. Zapalałem świece i modliłem się. Moje modlitwy były zawsze modlitwami tęsknoty i prośbą o wybaczenie. Wybacz mi, że nie jestem teraz chrześcijaninem. Wybacz moją niezdolność do uwierzenia. I - w ostatnich latach - pomóż mi stać się katolikiem. Daj mi odwagę. Ułatw mi drogę. Jak długo jeszcze, o Panie, jak długo? Jeśli ktoś modli się o wiarę, to ma wiarę, czy nie?

Chowałem moje katolickie książki albo udawałem, że czytam je „dla celów porównawczych".

Szalenie pragnąłem znaleźć książkę, która mi powie, co dokładnie trzeba *robić,* by stać się katolikiem. Bardzo możliwe, że istnieją takie książki, ale jeśli nawet, to nie znalazły się na mojej dro-

dze. Musiałem dowiedzieć się wszystkiego dzięki własnym poszukiwaniom.

Jak widzieliśmy, chrześcijaństwo to wspólnotowa religia aktów publicznych. Nie chodzi w niej o prywatne doświadczenia ani o zdarzenia, które zachodzą tylko w czyjejś głowie. Chrześcijaństwo nie jest religią przeznaczoną dla elity pustelników. Nie można być chrześcijaninem i nie być równocześnie w jakiś sposób członkiem Kościoła. Nie można być katolikiem całkowicie samodzielnie. Gdy podjąłem decyzję o tym, że będę katolikiem, to była moja pierwsza trudność do pokonania. Cały mój „katolicyzm" był wtedy tylko formą romantycznego „nastroju" w mojej głowie. Zupełnie inną rzeczą okazało się wyznanie innym katolikom, że chcę zostać katolikiem, a także przyjmowanie nauk i uczestnictwo w ceremoniach. Jednak wiara pociąga za sobą czynienie publicznych oświadczeń, akty woli. A wykazałem wcześniej, że punktem centralnym dla

tego, o co chodzi w chrześcijaństwie jako serii strategii transformacyjnych, jest otwartość na łaskę dzięki uczestnictwu w takich zdarzeniach jak celebracja sakramentów. Zatem nie można być prawdziwie chrześcijaninem i nie wchodzić w relacje z innymi.

Zatem, poza czytaniem i modlitwą w końcu trzeba zebrać się na odwagę i przystąpić w taki czy inny sposób do katolickiej wspólnoty. Jeśli masz katolickich znajomych, z którymi możesz porozmawiać, to bardzo dobrze. Z pewnością pomogą ci zaaranżować przejście do następnego stadium, jeśli tego zechcesz. W innym razie (albo niezależnie) możesz iść porozmawiać z księdzem. W moim przypadku to właśnie krótka rozmowa z mądrym i wrażliwym księdzem stała się głównym bodźcem do podjęcia ostatecznie wewnętrznej decyzji zostania katolikiem, choć minęło jeszcze dobrze ponad rok, zanim faktycznie zacząłem robić coś konkretnego w tym kierunku. Byłem w Katedrze Clifton, katolickiej katedrze w Bristolu. Zaświeciłem świeczkę Najświętszej Maryi Pannie i modliłem się, by mi pomogła w spełnieniu mojego pragnienia zostania katolikiem. Chciałem także dowiedzieć się czegoś więcej o serii wykładów na temat katolicyzmu, o jakich słyszałem, że się tam odbywają. Jed-

nak nie chciałem wcale, tam i wtedy, spotkać żadnych katolików! Ktoś w tej katedrze zapytał mnie, czy nie potrzebuję pomocy. Nie pamiętam dokładnie, co powiedziałem, ale ten ktoś zapytał (zdaje się, że z pewnym zaskoczeniem), czy chciałbym zostać katolikiem. „Powinien pan raczej spotkać się z księdzem". Nawet wtedy nie byłem pewien czy iść, choć w końcu poszedłem. Byłem okropnie zdenerwowany. Ale bardzo się cieszę, że to zrobiłem. Dzięki wyciągnięciu z głębin serca na światło dzienne moich życzeń i wcieleniu ich w słowa i czyny, zostałem zmuszony stawić czoło pytaniu, czy mają one jakąkolwiek realność poza umysłem.

Odkryłem, że jeśli spotykasz księdza, to nawet jeśli będziesz czuł się bardzo zażenowany i niepewny, okaże się, że nie jest on wcale straszny. Księdza katoliccy często służą za doradców i są całkiem oswojeni z ludźmi, szukającymi u nich informacji o katolicyzmie. Nie będziesz musiał mówić mu o sobie, jeśli nie będziesz chciał. Możesz powiedzieć tylko tyle, ile uznasz za stosowne. Nie będziesz musiał spowiadać się ze swoich grzechów. I - a to jest bardzo ważne - przeciwnie do tego, co uważa wielu ludzi, nie zostaniesz od razu złapany i na siłę zamieniony w katolika wbrew swojej woli. Możesz wyjaśnić, co dokładnie cię interesuje. Jeśli po prostu chcesz wiedzieć więcej, bez żadnych zobowiązań, powiedz to. Z mojego doświadczenia wynika, że dzisiejszy Kościół jest mocno przekonany, iż konwersja powinna być aktem wolnego wyboru, bez najmniejszego przymusu. Zatem, jeśli już, to prędzej będziesz zniechęcany do przejścia na katolicyzm, aż do momentu, gdy będziesz absolutnie pewien, że chcesz przyjąć to zobowiązanie. Nieustannie słyszy się, że nie ma pośpiechu. Z drugiej strony, jeśli zdecydujesz wreszcie, że chcesz w to wejść, odnajdziesz wielką radość i wsparcie. Wzorem biblijnym takiego procesu jest oczywiście powrót syna marnotrawnego.

Nawet jeśli jesteś zdecydowany zostać katolikiem, nie zostaniesz przyjęty do Kościoła natychmiast, tu i teraz. Przyjęcia odbywają się w trakcie specjalnej ceremonii, normalnie celebrowanej przez biskupa, po odpowiednim czasie przygotowania i nauk. Nauki, o ja-

kich usłyszałem w katedrze, to były spotkania RCIA. To skrót od „Rite of Christian Initiation of Adults" (Obrzędy Wtajemniczenia Chrześcijańskiego Dorosłych). To w tej chwili zwyczajowa droga nauczania poszukujących o wierze katolickiej*.

Jako buddyjski uczony musiałem wyzbyć się dumy i godzić się na to, by widziano mnie rozmawiającego na poważnie o moich wierzeniach z katolikami i - nie daj Boże! - uczestniczącego w nabożeństwach. Musiałem przyznać, że wcześniej się myliłem. Nie wiedziałem wszystkiego. Musiałem się nauczyć nowego sposobu zachowania, nowych reakcji, i godzić się na to, że wszystko się gmatwa. Jedną z pierwszych trudności po tylu latach bycia buddystą było dla mnie po prostu przywyknięcie do używania na nowo „języka Boga" w rozmowie z tymi, dla których stanowił on drugą naturę. Jednak gdy coraz bardziej przekonywałem się o słuszności swojego wyboru, mówienie o Bogu - i do Boga - stawało się coraz łatwiejsze. W końcu musiałem też wymyślić, jak powiedzieć przyjaciołom, rodzinie, innym buddystom, o moich zainteresowaniach i - powoli, powoli - moich zamiarach.

Zajęcia RCIA odbywały się raz w tygodniu przez około dwie godziny. Składały się z modlitwy, muzyki, czasem śpiewania, czytania, rozmów z księżmi i innymi uczestnikami oraz dyskusji w małych grupach. Można było także kupić książki oraz korzystać z biblioteki. Żeby nie wydało się to zbyt odpychające, dodam, że zajęcia były nieformalne i pouczające, z herbatą, kawą, ciasteczkami,

* Z danych Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski wynika, że stały katechumenat dla dorosłych na skalę diecezjalną istnieje w diecezjach w Częstochowie i Sandomierzu. Ponadto w niektórych parafiach prowadzone są stałe zajęcia katechumenalne przy kościołach. Dokumenty Komisji wymieniają kościoły: św. Elżbiety w Gdańsku, kościół akademicki KUL oraz parafię św. Rodziny w Lublinie; dwie parafie w Łodzi; kościół pod wezwaniem św. Anny oraz św. Marcina w Warszawie. W większości diecezji przygotowanie do sakramentów wtajemniczenia odbywa się prywatnie przy parafiach, zależnie od potrzeb. Dane za: Ks. Stanisław Czerwik, *Katechumenat dorosłych i mistagogia sakramentalna w kościele w Polsce (Refleksje na marginesie rozesłanej ankiety)* (przyp. tłum.).

a w Boże Narodzenie nawet z winem. Co najważniejsze, pozwalały oswoić się z myślą przychodzenia do katedry i *bycia* katolikiem. Powtórzę raz jeszcze, że katolicyzm nawet w wielkiej katedrze jest w ogromnym stopniu sprawą wspólnotową. Zostaje się przyjętym do wspólnoty, dokładnie tak samo, jak wspólnotą będzie królestwo niebieskie. Dlatego właśnie nazywane jest „królestwem".

Taki więc był pierwszy stopień. Zajęcia były prowadzone przez zespół RCIA, składający się całkowicie z ludzi świeckich. Wiele było wśród nich kobiet. Wiele z tych osób same były konwertytami, mogli więc mówić o własnych doświadczeniach związanych z nawróceniem. Spośród osób uczęszczających na zajęcia, około połowę stanowili niepraktykujący katolicy, którzy chcieli powrócić do wiary. Pozostali byli kompletnie nowi, pochodzący z różnorakich środowisk, głównie chrześcijańskich. Niepraktykujący katolicy mieli osobne rozmowy i dyskusje.

Podczas normalnej Mszy jednej niedzieli pod koniec listopada ci z poszukujących, którzy byli poważnie zainteresowani staniem się kiedyś w przyszłości katolikami, formalnie zadeklarowali swój zamiar. Podczas bardzo miłej ceremonii (Ryt Włączenia) zostaliśmy przyjęci przez wspólnotę i otrzymaliśmy wsparcie. Każdemu z nas podarowano także egzemplarz Biblii.

Od tej chwili postanowiłem uczestniczyć regularnie w Mszach i robić wszystko to, do czego będę zobowiązany, gdy w końcu zostanę przyjęty do Kościoła katolickiego. Przeżyłem tę mszę jakby niebo zeszło na ziemię. Zupełnie nie mogę zrozumieć tych,

którzy są katolikami, a mimo to nie chcą uczestniczyć w Mszach lub traktują to jako ciężar. Katedra Clifton ma jeden z najlepszych chórów w kraju. Nagrali wiele płyt i koncertowali za granicą. Groziłem nawet, że wezmę swój śpiwór i zamieszkam w katedrze. Jedyna rzecz, w której nie mogłem jeszcze brać udziału, to oczywiście uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa - w Komunii św. Choć mogłem wraz z innymi przejść do przodu kościoła i otrzymać błogosławieństwo od księdza, przez te miesiące przychodzenia na Msze, niezdolny do faktycznego udziału w posiłku, odczuwałem to coraz mocniej jako

rodzaj czyśćca. Było to oczyszczenie konieczne, by uczynić mnie, dzięki łasce Bożej, pasującym do ciała i krwi Chrystusa. Czułem się tak nieczysty, a równocześnie tak bardzo chciałem w pełni uczestniczyć w święcie.

Ci, którzy zostali uprzednio ochrzczeni w innej z tradycji chrześcijańskich, nie muszą ponownie przyjmować chrztu. Chrzest ma się raz na zawsze. Zatem w moim przypadku, ponieważ byłem ochrzczony, uznano mnie teraz za „kandydata" (to jest, za kandydata ostatecznie do pełnej komunii z Kościołem katolickim). Gdybym nie był już wcześniej ochrzczony, byłbym „katechumenem".

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu odbywa się rytuał elekcji w obecności biskupa. Podczas Postu przechodzi się przygotowanie do pełnego przyjęcia na łono Kościoła. Ostateczne przyjęcie, wtajemniczenie chrześcijańskie, odbywa się w trakcie wigilii paschalnej, w katedrze, po zachodzie słońca w przeddzień Wielkanocy.

Niezależnie od tego wszystkiego, co powiedziałem, być może nadal są tacy, którzy myślą raczej w kategoriach prymatu doświadczeń religijnych, i o buddyzmie jako (prawdopodobnie) najlepszej drodze do pobudzania takich doświadczeń. No cóż, mnie nic nie przygotowało na przytłaczające doświadczenia Wielkiego Tygodnia - wkroczenie do Jeruzalem, obmycie uczniom stóp, Ostatnią Wieczerzę, szczęśliwe choć przerażające przewinienie zdrady i aresztowanie Jezusa, karykaturalny proces i straszną, straszną egzekucję. Wczesne modlitwy, późne czuwania, poszczenie i moja pierwsza spowiedź. „Wybacz mi Boże, bo zgrzeszyłem. Ostatni raz u spowiedzi byłem czterdzieści dziewięć lat temu - nie, wieczność temu". Spowiedź - czułem, jakby mnie podniesiono, odwrócono na lewą stronę, wstrząśnięto, i przywrócono do oczyszczonej, przeformowanej, przemienionej normalności. Wybaczenie, wybaczenie. Byłem - jestem - tak wdzięczny. W świetle tej łaskawości wszystko się zmienia, wszystko układa się na nowo wokół zbawczej ofiary Chrystusa i Jego wiecznie obecnego wybaczenia. To brzmi jak język teologii. Ale nie jest - albo jest czymś więcej, niż tylko językiem teologii. To jąkanie się (jeśli tak zechcecie to nazwać) na temat do-

świadczenia religijnego. Doświadczenia wykraczającego poza moje najbardziej zuchwale sny i najśmielsze nadzieje.

Przyjęcie do Kościoła w trakcie wigilii paschalnej to zdumiewająco potężne i poruszające wydarzenie. Powiązane jest z cudowną historią zmartwychwstania i życia. Ci, którzy mają zostać ochrzczeni, najpierw dostępują chrztu, potem bierzmowania. Ci, którzy byli ochrzczeni już wcześniej, po prostu zostają bierzmowani. Bierzmowanie odbywa się przez namaszczenie krzyżmem, błogosławionym olejem. Po rytuale bierzmowania nowi członkowie Kościoła przystępują do swojej pierwszej pełnej

Komunii. Gdy wracałem do domu po Mszy w wielkanocny poranek, z Chrystusem włączonym w moje ciało tak, jak ja zostałem już włączony w Jego ciało, świeciło słońce, a kwiaty i ptaki śpiewały o wiośnie, cały świat wydawał mi się świetliście przemieniony. Wszystko - drzewa, liście, kamienie, budynki, nawet śmieci przy drodze - wydawało mi się świeżo, krystalicznie czyste, jaśniejące własną unikalnością w sposób, jakiego nie widziałem nigdy wcześniej. Zauważałem elementy krajobrazu i budynków, jakich nigdy przedtem nie dostrzegałem, niezależnie do tego, ile razy wcześniej przechodziłem tymi drogami i przez cmentarz Wiktorii. Wszystkie rzeczy błyszczały własną tożsamością, a równocześnie, jak mi się zdawało, wyrażały także, wyśpiewywały, swoją współzależność i głęboko zakorzenioną jedność. Nie był to żaden absurdalny panteizm. Gdziekolwiek nie spojrzałem, zwykłe obiekty śpiewały o swojej zależności do Boga, swojego Źródła. Tak jak my, rzeczy są najbardziej sobą wtedy, gdy śpiewają o Bogu - i wszystkie starają się o Nim śpiewać. Podpis, pieczęć Boga, odciśnięta jest na wszystkim. Tylko istoty ludzkie, jakie mijałem na drodze, zdawały się czasem odrywać od swojej zależności i współzależności, na próżno usiłując być indywiduami. Chciałem krzyczeć do nich, rozmawiać z nimi, pomóc im żyć i radować się tym, czym sam się radowałem. Radość tej, dla mnie całkowicie, zupełnie nowej wizji świata, ciągle pozostaje we mnie. To wszystko w umyśle? Oczywiście. Doświadczenia (jako takie) mają tendencję do zamykania się całko-

wicie w umyśle! Jeśli one przeminą, zbledną, to co wtedy? Jestem zakochany. A kochający są głupcami. Te wszystkie rzeczy to tylko doświadczenia. Ale prawda tkwiąca w nich nie jest kwestią doświadczenia. Nie jest to przypadek „prawdy dla mnie". To jest prawda, niezależnie od tego, czy jej doświadczam, czy nie. Kropka. To jest, myślę, wygodne. Wygodnie jest wierzyć, że niezależnie od tego, czy jest się w stanie medytować, modlić się, czy się grzeszy czy nie, czy się ma ból głowy, czy się umiera, nauki Kościoła katolickiego są faktycznie prawdziwe, i ich prawda jest w pełni obecna i dostępna tu i teraz. Są także cudowne. Miłość i przebaczenie, i wszystko inne, jest prawdziwe. Jak cudownie, że Cudowne Rzeczy także są prawdziwe!

Jednak Pete porzucił już wszelką nadzieję na to, że mógłbym odkryć prawdę w jego imieniu. Zacząłem jako anglikanin, potem zostałem buddystą, a teraz jestem katolikiem. Nie ma sensu polegać na mnie. Nic innego nie pozostało, mówi Pete, jak odkryć prawdę samemu dla siebie.

To, wydaje mi się, jest jakiś postęp.

PRZYPISY

WSTĘP

1 Właśnie przypadkiem natknąłem się na program w amerykańskiej telewizji, w którym pewna kobieta opowiadała publiczności, że odkąd przestała tracić kontrolę nad swoimi nastrojami i krzyczeć na innych bez wyraźnego powodu, jej relacje z bliskimi się poprawiły. Jej firma zdołała także w tym roku wypracować dodatkowy milion dolarów zysku. W chwili, gdy opowiadała o tym, jak bardzo jej życie się teraz poprawiło, załamała się i zaczęła płakać. Widownia - wydawało się - przyjmowała jej łzy jako coś pozytywnego. Ekspert obecny w studiu pokiwał uczenie głową i zwrócił uwagę, jak wszyscy możemy dodać

sobie mocy i ulepszyć własne życie. Wydaje mi się, że nawet kiedyś napisał o tym książkę. Inny ekspert, polecał regularną uważną medytację, wywodzącą się z praktyki buddyjskiej.

Wyobraźcie sobie sprzedawcę sklepowego, który twierdzi, że odkąd przestał mordować swoich klientów, jego relacje z nimi się poprawiły, a sklep osiąga teraz znacznie większe zyski.

Nikt nie chce wyraźnie przyznać, że mordowanie ludzi - albo krzyczenie na nich bez wyraźnego powodu - jest faktycznie *złe.* Przypuszczam, że wzmianka o moralności w tym przypadku byłaby uznana za nietolerancję lub „demonstrowanie moralnej wyższości". Zatem jeśli się chce zachęcać ludzi do czynienia dobrze, trzeba wskazywać na wynikające z tego własne korzyści.

2 Wyniki cytowane w: D. Groothuis, *Jesus in an* Age *of Controversy,* Harvest House, Eugene, 1996, s. 13-14.
3 Gilbert Keith Chesterton, *The Everlasting Man,* Hodder & Stoughton, London 1925, s. 3.
4 Św. Augustyn, *Wyznania,* przeł. Zygmunt Kubiak, Znak, Kraków 1994,1, 1.
5 Albino Luciani (papież Jan Paweł I), *Listy do sławnych postaci,* przeł. Anna Cierniakówna, PAX, Warszawa 1996, s. 20.
6 *Paul Williams,* Non-conceptuality, critical reasoning and religious experience: Some Tibetan Buddhist discussions, *[w:] M. McGhee (red.),* Philo

sophy, Religion and the Spiritual Life, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
7 *Cytowane w: Jan Paweł II,* Encyklika Fides et Ratio. O relacjach między wiarą a rozumem, *Pallottinum, Poznań 1998, 79.*

1. BÓG, BUDDYZM I MORALNOŚĆ

1 Robert Collins, *A* scientific argument for the existence of God: The finetuning design argument, *[w:] M. J. Murray (red.),* Reason for the Hope Within, *Eedermans, Grand Rapids 1999, s. 48-50.*
2 Zobacz artykuł Briana Daviesa *The problem of Evil* w: B. Davies (red.) *Philosophy of Religion:* A *Guide to the Subject,* Cassell, London 1998.
3 Zobacz: Brian Davies (wyżej, przyp. 2) oraz H. McCabe, *God Matters,* Mowbray, London and New York 2000.
4 God Matters, *rozdział 3.*
5 Cytowane w: E Stanford, *Cardinal Hume and the Changing Face of English Catholicism,* Geoffrey Chapman, London 1999, s. 196.
6 Gavin D'Costa, jako dobry uczony, zapytał mnie o źródło tego cytatu. Znam go od mojego przyjaciela George'a Chryssidesa. Nie mam pojęcia, skąd on go wziął. Prawdopodobnie anon. (a może powinno być „a nun"), [w oryginale gra słów: *anon.,* skrót od *anonymous,* anonim; *a nun,* zakonnica; przyp. tłum.].
7 A. Nichols, The Splendor of Doctrine: The Catechism of the Catholic Chuch on Christian Believing: *T&.T Clark, Edinburgh 1995, s. 157.*
8 Zobacz: *Paul Williams,* Non-Conceptuality, critical reasoning and religious experience: Some Tibetan Buddhist discussions, *[w:] M. McGhee (red.),* Philosophy, Religion and the Spiritual Life. *Cambridge University Press, Cambridge 1992.*
9 R. Pasco, J. Redford, *Faith Alive: An Introduction to the Catholic Faith,* New Catechism Edition, Hodder & Stoughton, London, Sydney, Auckland 1994, s. 79.
10 R. Strange, *The Catholic Faith,* Oxford University Press, Oxford 1986, repr. 1996, s. 163.
11 Jan Paweł II, *Fides et Ratio* (1998), 90.
12 Zobacz np. Tenzin Gyatso, (Dalaj Lama XIV) *Universal Responsibility and the Good Heart,* Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1980, s. 35; por. s. 40.
13 Przypuśćmy, że ktoś uznaje istnienie Boga, ale nie akceptuje naszego obowiązku czci i posłuszeństwa Bogu. Niestety, wielu jest takich -

twierdzących, że akceptują istnienie Boga, ale nic w związku z tym nie robią. Jeśli nie uważają oni - kusi mnie, by powiedzieć „nie czują" - że mają jakieś obowiązki wobec Boga, któremu zawdzięczają wszystko, jakże można ich przekonywać? Dla mnie jest to kwestia w przeważającym stopniu moralna. To kwestia wdzięczności za to, co z istoty swojej jest zupełnie niezasłużone, wdzięczności tak głębokiej, że samo istnienie człowieka staje się całe wdzięcznością; tak głębokiej, że można tylko powtarzać z oddaniem i

łzami miłości: „Dziękuję Ci - to wszystko jest tak cudowne, wspaniałe - dziękuję!". Jeśli ktoś uznaje istnienie Boga i mimo to nie odczuwa wdzięczności, cóż można na to powiedzieć? Być może taki ktoś nie rozumie naprawdę, kim jest Bóg. A może jest zwyczajnym niewdzięcznikiem? Czy można przekonać kogokolwiek do bycia wdzięcznym?

14 Kto to powiedział, że mistycyzm zaczyna się we mgle, skupia się na Ja, i kończy na schizmie?

15 Tenzin Gyatso, *Universal Responsibility,* s. 8-11.

16 Tamże, s. 2. Widziałem właśnie w księgarni nową książkę Deepaka Chopry. Autor jest lekarzem, osiadłym w Stanach Zjednoczonych, który zdobył wielką sławę jako New Age'owski doradca w sprawach „ja". Jego książki bardzo dobrze się sprzedają. Ta nowa praca dotyczy stadiów w dochodzeniu do doświadczenia Boga. Nie wiem, w jaki sposób bycie lekarzem może do tego upoważniać, ani czy sam Chopra twierdzi, że doświadczył osobiście Boga. Ale książka ta jest chwalona przez wiele autorytetów, spośród których z dumą wymienia się Dalaj Lamę i buddystę R. A. F. Thurmana, którzy obaj, jak się wydaje, uważają, że ta praca może przynieść ludziom wiele korzyści. Ale zadziwia mnie tutaj, że przecież Dalaj Lama, jako buddysta, nie wierzy w Boga. O czym więc myślał, popierając książkę, mówiącą o dochodzeniu do doświadczenia Boga? Odpowiedź musi być taka, że cokolwiek Chopra rozumie pod pojęciem „Boga", jest to doskonale zgodne z ateizmem Dalaj Lamy. Podejrzewam, że Chopra (razem z wielu innymi, którzy wywodzą się z tradycji indyjskich) w gruncie rzeczy przez „Boga" rozumie „Prawdziwe Ja", ostateczną, najgłębszą naturę wewnętrzną świadomych istot, łub coś w tym rodzaju. Kwestia Prawdziwego Ja jest również problematyczna dla buddystów, ale wedle Dalaj Lamy jest to kwestia dysputy ontologicznej na poziomie stanowczo zbyt wyrafinowanym jak dla zwykłych ludzi. Jeśli uznamy „Prawdziwe Ja" za najsubtelniejszy poziom umysłu, co Dalaj Lama zaakceptowałby i nazwał „Czystym Światłem", podstawowym poziomem świadomości, wtedy dla celów ekumenicznych można by nazywać to coś „Prawdziwym Ja". Stanowczo podejrzewam, że książka Chopry mówi właśnie o osobistych doświadczeniach jednostki, o doświadczaniu różnych poziomów

własnego umysłu, siebie, czy, jeśli wolicie, swojego Ja. Tak jak Dalaj Lama, Chopra zainteresowany jest szczęściem, wytwarzaniem szczęśliwych uczuć. Subtelności metafizyczne - różnice - można zostawić na później.

Co to wszystko ma wspólnego z Bogiem? Jedynym Bogiem tutaj jest czyjeś Ja - dana osoba. W ten sposób „teoria Boga" staje się kwestią praktyczności opisu: jaki opis najlepiej pasuje do dochodzenia do uzgodnionego wcześniej celu - szczęścia.

17 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium",* 11.

18 Tamże, 39.

19 Tamże, 42.

20 Katechizm Kościoła Katolickiego, *Pallottinum, Poznań 1994, 1709.*

21 Np. hebr. *tam,* użyte w odniesieniu do Hioba w Hi 1,8, albo *tamiym.*

22 R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), *The* New*Jerome Bibłical Commentary,* Geoffrey Chapman, London 1989, s. 644.

23 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy,* przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska, PAX, Warszawa 1994, s. 374-376.

24 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna, tom 23: Charyzmaty. Szczególne dary i powołania w Kościele,* przeł. i objaśnieniami opatrzył o. Pius Bełch, Veritas, London 1982, II, q. 184, a. 2 i 3.

25 Cytowane w: R. McBrien, *Catholicism,* Geoffrey Chapman, London 1994, s. 216.

26 R. Stanford, *Cardinal Hume,* s. 196.

27 Moja żona Sharon skomentowała, że chrześcijańska doktryna zmartwychwstania ciała i życia wiecznego to „ostateczne przetrwanie osoby". Wydaje mi się, że chciała temu komentarzowi nadać ton nieco lekceważący. Jednak co do zmartwychwstania ciała i przetrwania osoby ma bez wątpienia rację. Św. Tomasz broni zmartwychwstania ciała dokładnie dlatego, że osoba, którą jesteśmy, jest nieodłącznie związana z naszym wcieleniem. Przetrwanie duszy (czymkolwiek ona jest) ostatecznie byłoby niewystarczające. Skłaniam się do przyznania tu racji Tomaszowi. Jeśli nasze życie ma być czymś więcej aniżeli tylko nic nieznaczącym błyskiem w nieskończoności czasu, jeśli mamy mieć wartość sami w sobie, jeśli ta wartość powoduje - jak musi - przetrwanie śmierci, to owo przetrwanie musi dotyczyć osoby, którą się do tego czasu staniemy. Ostatecznie trzeba to rozumieć jakoś w odniesieniu do ciała. Chrześcijaństwo jest religią nieskończonej wartości osoby. Osoba, którą jestem, albo którą mogę się stać, nie jest dla mnie przypadkowa ani nieistotna. Każda osoba to indywidualna kreacja Boga i jako taka jest przez Niego nieskończenie kochana i ceniona. Cala

chrześcijańska moralność na tym się opiera, od wartości rodziny do altruizmu i samozaparcia się świętych. Ponieważ jesteśmy dla Boga nieskończenie wartościowi, Jezus umarł, by zbawić każdego i każdą z nas. Nie zmarł, by zbawić łańcuchy reinkarnacji czy inkarnujące nieustannie Ja, które (jak twierdzi hinduistyczna Bhagavad Gita) przybierają nowe ciała jak nowe ubrania. Umarł, by zbawić nas. A my jesteśmy tymi osobami, którymi jesteśmy teraz. Przeciwnie niż w tym micie, który oskarża chrześcijaństwo o nienawiść do ciała i fizyczności, w istocie jest ono religią wcielenia i istotowej dobroci całego fizycznego stworzenia.

28 Oczywiście, niektórzy mogą mogą nie zgadzać się z tym, jakoby chrześcijanie w historii byli idealnymi wzorami moralności. To prawda, że nie byli, ale nie o to chodzi. Rozważamy tu idee, a nie ich zastosowanie. To, że ktoś nie dorasta do własnej teorii, nie falsyfikuje jeszcze samej teorii. Fakt, że inni, wyznający inną ideologię, są lepszymi ludźmi, nie świadczy samo o prawdziwości ich ideologii. Faktyczne zachowanie chrześcijan nie ma żadnego odniesienia do moich rozważań. W ciągu historii chrześcijanie byli aż nazbyt dobrze świadomi własnej niemożności sprostania swoim ideałom. To dlatego tak wiele mówią o grzeszności. Paradoksalnie, krytycy chrześcijaństwa skłaniają się ku potępianiu zarówno tego uczulenia na grzech, jak i moralnych upadków, samej grzeszności chrześcijan!

29 Słyszałem w wiadomościach, że jakiś dziewiętnastoletni chłopiec otrzymał karę trzech miesięcy aresztu za upieczenie w mikrofalówce swojego kota. To przestępstwo wydaje mi się niewyobrażalnie wręcz okrutne, częściowo dlatego, że koty są tak delikatne. Można sobie wyobrazić pewnych szczególnych dziewiętnastolatków ostatnich czasów, robiących takie rzeczy. Przypominam sobie komedię z gatunku Spielberga, przeznaczoną dla widzów w tym właśnie wieku, w której kosmita „gremlin" (czy jakoś tak), został właśnie upieczony w mikrofalówce. Widzowie, jak mniemam, odbierali to jako rzecz całkiem zabawną.

30 Greckie *psyche* np. w Łk 12, 19, albo Hbr 10, 39, w tym użyciu to odpowiednik hebrajskiego *nephesh,* „życie albo ja, centrum pragnień, emocji i lojalności" - wg *New Jerusalem Bible,* s. 1448. [Strong's *Hebrew and Greeks Dictionaries* podają: „NEPHESH - properly a *breathing* creature, that is, *animal* or (abstractly) *vitality;* used very widely in a literal, accommodated or figurative sense (bodily or mental)" (przyp. tłum.)].

31 Por. Rdz 2, 7, gdzie Bóg tchnął w człowieka *tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą.* Tutaj „istota żywa" = hebr. *nephesh.*

32 M. Henesy, R. Gallagher, *How to Survive Being Married to a Catholic,* Liguori Publicatios, Liguori 1997, s. 186.

33 Możliwe, że ci, którzy atakują chrześcijan za odmówienie zwierzętom miejsca w niebie mają raczej dziecinne spojrzenie na to, czym powinno być niebo. Może myślą o nim jak o słonecznym polu, na którym wszyscy będą odziani na biało i gdzie przez całą wieczność będziemy chcieli bawić się z Wensleydale (ciekawe, czy jej czarne futro zamieniłoby się w białe?). Obawiam się, że takie niebo stałoby się piekłem.

34 Gavin D'Costa rozważał ze mną kwestię, co się dzieje w tych warunkach z ludźmi, którym nie dostaje owych cech, na przykład tymi, którzy rodzą się z uszkodzeniami mózgu. Nie mam pojęcia.

35 D. H. Farmer, *Saint Hugo of Lincoln,* Honywood Press, Lincoln 1992, s. 25.

36 Nie oznacza to jednak, że każde dobro, które przestaje istnieć, tym samym powoduje powstanie zła. Hitler był dobry, jako stworzony przez Boga. Jednak koniec istnienia Hitlera trudno byłoby odebrać jako rzecz złą.

37 Nie możemy narzekać na Boga - z pewnością moglibyśmy narzekać na niesprawiedliwe systemy społeczne i polityczne. Ale to zupełnie inna kwestia. Bóg mógłby nas wspierać w takich sprzeciwach.

38 Powinienem tu dodać, że Tara jest zupełnie nieprzekonana moimi argumentami. Twierdzi, że z mojej wiedzy wynika, iż Wensleydale łatwo może posiadać wszystkie zdolności niezbędne do osiągnięcia nieba i faktycznie ich używać. Wydaje mi się to dość sentymentalne. Ale jeśli tak, to być może Wensleydale będzie zbawiona. Byłoby z mojej strony skrajną arogancją twierdzić, że wiem z pewnością, czy będzie zbawiona, czy nie. Tara wskazuje także na to, że pewne zwierzęta (jak np. niektóre szympansy) wykazały się posiadaniem racjonalności itp., przynajmniej na poziomie dwuletniego dziecka. Nie jestem pewien ścisłości tych danych i ich interpretacji. Ale pomijając szczegóły rozumowania Tary, generalnie jej punkt widzenia jest dobry. Granice między ludźmi a zwierzętami mogą być o wiele mniej wyraźne niż uważał Arystoteles i być może niż tradycja chrześcijańska uważa nadal. Jednak, biorąc pod uwagę, że (jak mi się

wydaje) niebo musi istnieć, przynajmniej na tyle, na ile odnosi się do dusz, i mając na uwadze cel i naturę czynów zbawczych Chrystusa, trudno wyobrazić sobie, że zwierzęta, jako takie, mogłyby dostać się do nieba. Ale szczęśliwie mogę złożyć to wszystko w rękach Boga. Nie sądzę, żeby te kwestie zawierały cokolwiek kluczowego dla przynależności do chrześcijaństwa. Ponieważ przyjmuję, na bazie innych argumentów, że Bóg istnieje i że jest dobry, mogę być pewny, że dobry Bóg uczynił i będzie czynił to, co dobry Bóg czyni.

39 Czy to nie jest niesprawiedliwe, że piekło chrześcijańskie jest wieczne? W końcu jest wynikiem skończonej liczby złych uczynków. Jak Bóg

może skazywać stworzenia na piekło w czasie nieskończonym na podstawie skończonej nieprawości.[7] Czy to nie czyni Go niesprawiedliwym? Te założenia nie zgadzają się z Tomaszowymi. Piekło jako takie nie jest karą wprost proporcjonalną do popełnionych grzechów. Raczej, o ile dobrze zrozumiałem Tomasza, przez (śmiertelne) grzechy sami odwracamy się od Boga, odrzucając Jego przyjaźń, a tym samym odwracamy się od wiecznego (w sensie: bezczasowego) Dobra. Odwracając się od Dobra, zwracamy się ku nieobecności Dobra, zaś nieobecność Dobra, nieobecność Boga, to piekło. Zatem przez dobrowolne odwrócenie się od wiecznego Dobra dobrowolnie zwracamy się ku nieobecności Dobra, ku piekłu. W chwili śmierci nasz wybór zostaje ostatecznie przypieczętowany. Po śmierci nie znajdujemy się w sytuacji możliwości ponownego wyboru za czy przeciw Bogu, ponieważ już ostatecznie odwróciliśmy się od wiecznego Dobra. Nic już nie może zmienić naszej woli. Zatem piekło dobrowolnie wybranej nieobecności Boga musi być wieczne.

40 J. Redford, C*atholicism: Hard Questions,* Geofffey Chapman, London 1997, s. 43.

41 Tenzin *Gyatso, Universal Responsibility, s. 11.*

42 Paradoksalnie, teologia protestancka przejawia skłonność do podkreślania zarówno niezależności i bezpośredniego doświadczenia, jak i zbawienia przez wiarę tylko, nie przez uczynki, jakich grzesznik może dokonać. To protestanckie skupienie na religii przez indywidualne doświadczenia może łatwo podpaść pod New Age'owskie skupienie na subiektywności, na nadawaniu pierwszego miejsca pozytywnym wrażeniom (przyjemności, relaksu, wyciszenia, harmonii, samowzmocnienia itp.), bardziej niż, powiedzmy, pod obiektywnego Boga „tam gdzieś", czy „konwencjonalnej (obiektywnej) moralności". Może to do pewnego stopnia także tłumaczyć rosnącą popularność szczególnego sposobu rozumienia, przedstawiania i praktykowania buddyzmu we współczesnym świecie, zwłaszcza w krajach będących pod wpływem ideologii protestanckiej.

43 Ciekawe, że Ewangelia św. Jana (19, 34-37) jako jedyna wspomina szczegół o włóczni, przebijającej bok Jezusa. To bardzo wyrazisty element obrazu na Całunie. Ewangelia św. Jana to najmłodsza z Ewangelii i łączy ona przebicie włócznią z wypełnieniem się proroctwa. Jeśliby Całun był prawdziwy, obrazowałby szczegół ukrzyżowania zgodny ze św. Janem, który, niezależnie od swojej relatywnie późnej daty, nie występuje w Ewangeliach synoptycznych. Sama Ewangelia św. Jana twierdzi, że przedstawia ów detal według naocznego świadka. To całkiem wiarygodne, jako że tylko ta Ewangelia wspomina o gwoździach używanych w ukrzyżowaniu Jezusa (20,25), a także o łamaniu nóg ofiarom ukrzyżowań (19,31-33). Z da-

nych archeologicznych wiemy, że gwoździe i prawie na pewno łamanie nóg stosowane było przy ukrzyżowaniach. Pełniejszy i wyraźnie wiarygodny opis św. Jana sugeruje zainteresowanie szczegółami śmierci Jezusa, odwołujące się bardziej do relacji świadka naocznego, niż do późniejszych opracowań bazujących na wyobraźni. Gdyby Całun był prawdziwy, wskazałby także na przebicie włócznią jako zdarzenie wypełniające proroctwo, a nie tylko wymyślone ze względu na polemiki toczone przez pierwotnych chrześcijan. Czyli nie wszystkie stwierdzenia Nowego Testamentu, że jakiś element życia Jezusa był wypełnieniem starożytnego proroctwa, wskazywałyby (jak niektórzy współcześni myśliciele uważają), że owo zdarzenie nie miało faktycznie miejsca, ale zostało spreparowne przez wczesny Kościół.

44 S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (red), *The Resurrection,* Oxford University Press, Oxford 1997, s. 2.

45 Obecnie dwa miliony ludzi rocznie umiera w Afryce na AIDS. Dwanaście milionów dzieci przez AIDS zostało sierotami, a większość z nich już nie żyje. Na niedawnej konferencji w Durbanie poświęconej problemowi AIDS buddyjski mówca zadeklarował, że „AIDS to przeznaczenie tych, którzy nie podołali naukom religii' *(The Tablet,* 22 lipca 2000, s. 181). Nie jest dla mnie jasne, czy to oznacza, że AIDS pojawia się, gdy nauczanie religijne się nie sprawdza, czy że każdy przypadek pojawienia się AIDS jest rezultatem

czyjejś porażki w podążaniu za naukami religii. Pierwsza możliwość jest dyskusyjna i prawdopodobnie nieprzydatna. Druga musi być fałszywa, przynajmniej o ile odnosi się do konkretnej osoby (powiedzmy, tygodniowego niemowlęcia), która nagle zachoruje na AIDS. W tej wypowiedzi indywidualne osoby zostały pominięte dla dobra interesów ogólnych, religijnych zasad czy „praw". Redaktor *The Tablet* komentuje, że „jeśli takie jest wrażenie, jakie robimy na wspólnotach wiary, nic dziwnego, że w odpowiedzi słychać głuchą ciszę". W innym miejscu *(Altruism and Reality,* rozdział 5) poczyniłem obserwację, że ze względu na swoją bazę metafizyczną, buddyjska etyka (być może paradoksalnie) ma tendencję do odwracania się od unikalności indywidualnych osób i woli zajmować się abstrakcyjnymi pryncypiami. „Współczucie dla wszystkich istot czujących" może łatwo skończyć się ignorowaniem każdej indywidualnej istoty czującej. To mnie przez długi czas niepokoiło, ale wymagałoby dużo głębszego potraktowania, niż jest możliwe w tym miejscu.
46 Cytowany przez: A. Greely, *The Catholic Imagination,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2000, s. 47.

2. O ZMARTWYCHWSTANIU

1 Cytowane w: Mother Thekla, *Eternity Now:* An *Introduction to Orthodox Spirituality,* Canterbury Press, Norwich 1997, s. 28.
2 Patrz: S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Resurrection,* rozdział 2.
3 M. Staniforth (red.), *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers,* Penguin, Harmondsworth 1968, s. 147.
4 Tamże, s. 119.
5 Tamże, s. 162.
6 Ilustracja przedrukowana w: I. Wilson, *Krew i Całun. Nowe dowody na autentyczność Całunu Turyńskiego,* przeł. Bogdan Mizia, AMBER, Warszawa 1999, s. 52.

3. KATOLICYZM

1 Przetłumaczone [na ang.] przez Leo Sherley-Price, Penguin, wyd. popr., Harmondsworth 1968, s. 127.
2 Patrz: E. Stourton, *Prawda absolutna: Kościół Katolicki we współczesnym świecie,* przeł. Adrianna Wosiek, Panteon, Wrocław 2002.
3 Powinienem dodać, że zawieram tutaj w „protestantyzmie" także wyznanie anglikańskie, mając świadomość, że są anglikanie, którzy nie nazwaliby się protestantami, ale raczej doskonałymi katolikami, tyle, że pozostającymi w oddzieleniu od Biskupa Rzymu.
4 Jak jest to podkreślane w: H. Montefiore, *Reaffirming the Church of England: Why It Is, What It Is, and How It Is,* SPCK Triangle, London 1995, s. 5.
5 Patrz: E. Duffy, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400 - 1580, *Yale University Press, New Haven 1992.*
6 Być może, z szacunku dla wiary i wrażliwości ich twórców, niektóre z tych katedr i kościołów powinny zostać teraz przekazane Kościołowi katolickiemu!
7 J. Paxman, *The English: A Portrait of a People,* Penguin, Harmondsworth 1999, s. 95.
8 Zgodnie ze swoim wiekiem przez „cywilizację" rozumie on oczywiście *Zachodnią* - w istocie grekorzymańską cywilizację.
9 Ja z mojej strony nie tolerowałbym tych, którzy niszczą demokrację i budują dyktatury. Rodząca się w Niemczech partia nazistowska powinna była zostać zlikwidowana w latach 1920. Współczesne partie neonazistow-

skie powinny zostać zakazane (jeśliby to spowodowało efektywnie ich likwidację). Nie znajduję w tym nic nielogicznego. Pozorna niekonsekwencja takiej postawy była zawsze piętą achillesową liberalizmu. W kategoriach logicznych, sensowność nietolerancji na nietolerancję może być potraktowana przy użyciu strategii rozwiązywania aporii dotyczących prawdy, rozwiniętej przez logika Alfreda Tarskiego. Określmy jako „zdania pierwszego rzędu, dotyczące tolerancji i nietolerancji" takie, które odnoszą się do faktycznych aktów (włączając w to wyrażanie zdań itp.) tolerancji i nietolerancji (takich jak rasistowskie hasła, czy pobicie wyznawcy innej religii). „Zdania drugiego rzędu dotyczące tolerancji i nietolerancji" za

swoje odwołania przyjmują zdania pierwszego rzędu (takie jak „nie powinno się głosić haseł rasistowskich"). To oznacza, że są metazdaniami. Logiczna niekonsekwencja pojawia się jedynie pomiędzy zdaniami tego samego rzędu. Zatem mamy niekonsekwencję logiczną, jeśli w tym samym czasie i w ten sam sposób powiemy, że osoba X „jest murzyńskim bękartem" i „nie jest murzyńskim bękartem" (niekonsekwencja pierwszego rzędu dotycząca nietolerancji), albo że powinniśmy, oraz równocześnie, że nie powinniśmy, tolerować rasistowskich zniewag (niekonsekwencja drugiego rzędu dotycząca nietolerancji). Ale zdanie „nie powinno się tolerować nietolerancji" jest zdaniem drugiego rzędu dotyczącym zdań pierwszego rzędu. Nie stanowi zatem w żaden sposób logicznej niekonsekwencji czy sprzeczności.
10 Św. Ignacy Antiocheński, List do Efezjan 7, [w:] *Świadkowie naszej tradycji: pisma Ojców Kościoła,* przeł. Wojciech Kania, Oratorium, Tarnów 2000.
11 Św. Ignacy Antiocheński, List do Smyrneńczyków 7, [w:] *Breviarum Fidei, wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła,* oprać. Stanisław Głowa SJ, Ignacy Bieda SJ, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1989.
12 Św. Ignacy Antiocheński, List do Efezjan 18, [w:] *Świadkowie naszej tradycji.*
13 Tamże, List do Smyrneńczyków 1, por. Rz 1, 3.
14 Tamże, List do Magnezjan 9.
15 Papież Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Rado,* 84.
16 Tamże, 80.
17 Tamże, 82.
18 Stanford P., *Cardinał Hume,* s. 203.
19 Powinno być tutaj jasne, że uznaję obiektywność sądów estetycznych, tak samo jak etycznych. Wydaje mi się, że jest to oczywiste w neoplatonizmie i daje się odnaleźć także w idei Boga jako Doskonałego Piękna.
20 Tak jakby doskonałość w tych kwestiach mogła być odkryta dzięki temu, „co twierdzi dziewięć na dziesięć osób", albo „który pub w Shrop-

shire wybrano jako najlepszy". A przecież wszyscy oni mogli być obłąkani, albo mieć uszkodzone kubki smakowe!
21 Potrzeba wyjaśniania wiernym to jeden z powodów, dla których przez setki lat uważano, że lepiej nie mieć Biblii tłumaczonej na języki ojczyste. Szerzenie się subiektywnych interpretacji (nie mówiąc już o wojnach religijnych), które nastąpiło, gdy Biblia stała się powszechnie dostępna, zdaje się sugerować mądrość tych restrykcji.
22 „Wierzę, bym zrozumiał". Parz *Proslogion* św. Anzelma (Anzelm z Canterbury, *Monologiem. Proslogion,* przeł. Tadeusz Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992, s. 144). Ciekawe jest zastanowić się nad tym, że jeśli przyjmie się (za pewnymi podejściami buddyjskimi) perspektywę holistyczną, i widzi się wszystko jako wzajemnie powiązane, powinno to prawdopodobnie doprowadzić do wniosku, że aby zrozumieć w pełni jedną rzecz, trzeba także rozumieć wszystko inne. Jeśli istnieje Bóg, wychodziłoby na to, że bez wiedzy, albo przynajmniej wiary w Boga, nie można zrozumieć w pełni (albo przynajmniej w stopniu zadowalającym) żadnej innej rzeczy. Przynajmniej, o ile istnieje Bóg, nie mógłbym nawet próbować zacząć rozumieć w pełni kamienia, kota czy struktury materii, bez uwierzenia w to, że Bóg istnieje. Z tego wynikałoby, że nie można oddzielać (i marginalizować) perspektywy wiary od „uprawiania nauki" czy czegokolwiek innego. Istnieje perspektywa wiary, która (jeśli Bóg istnieje) jest prawdziwsza w odniesieniu do każdej i wszelkiej rzeczy.
23 Św. Augustyn, *Wyznania,* przeł. Zygmunt Kubiak, Znak, Kraków
1994, VI, 5.
24 W gruncie rzeczy, jak widzieliśmy, w jednym z Psalmów czytamy, że nie ma takiego miejsca, w którym by nie było Boga. Przypuszczam jednak, że piekło to miejsce, w którym Boga nie ma dla tych, którzy tam przebywają. Dla doskonałego fabularnego opisu tego, jak mieszkańcy piekła sami wybierają dla siebie piekło, polecam opowiadanie C. S. Lewisa *Great Divorce* [polskie wydanie: *Rozwód ostateczny,* przeł. M. Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1994 - przyp. tłum.]. Piekło, bez Boga, jest tam nieskończenie nudnym, deszczowym, szarym, prowincjonalnym miastem. Są tam nawet biskupi (liberałowie oczywiście) oraz wspólnoty teologiczne. Raz w roku mieszkańcy piekła mogą wybrać się na wycieczkę autobusową po niebie. Mogą tam zostać, jeśli chcą. Nikt nie zmusza ich do powrotu do piekła. Jednak w większości przypadków niebo jakoś nie przystaje do ich oczekiwań. Nie ma tam tego, czego by chcieli. Oni lubią piekło. Wybrali je.
25 Kwestia aborcji to zupełnie co innego. Moim zdaniem nie jest to sprawa etyki seksualności. To sprawa życia i śmierci, zatem moralnie pod-

pada pod „zabijanie". Dla tradycyjnego katolika to kwestia świętości życia. Buddyści także twierdzą, że (prawie) we wszystkich przypadkach aborcja jest absolutnym ziem. Mój pogląd w tej sprawie nie zmienił się, odkąd przestałem być buddystą. Jak we wszystkich kwestiach moralnych, można wymyślić kontrprzykłady, w których moglibyśmy być zmuszeni do zaakceptowania aborcji jako mniejszego zła. Ale to nie o to chodzi. Z powyższej dyskusji powinno być jasne, że katolik nie może podchodzić do kwestii aborcji w kategoriach prawa kobiety do dokonania wyboru, czy do wolności robienia ze swoim ciałem co zechce. Taki indywidualizm jest całkiem przeciwstawny katolickiemu podejściu do spraw etycznych (ale warto spojrzeć na alternatywne - i moim zdaniem nieco chybione - poglądy nowoczesnego katolicyzmu północnoamerykańskiego przedstawione w M. Dillon, Catholic Identity: Balancing Reasons, Faith, and Power, Oxford University Press, Oxford 1999). Powinniśmy raczej zapytać, po co jest życie, także po co jest życie płodu, nowej istoty ludzkiej. To życie nie jest rzeczą obojętną. Istnieje dla jakiegoś celu, dla Boga. Nie jest także winne żadnej zbrodni, niewybaczalnej z punktu widzenia społeczeństwa (co mogłoby służyć za uzasadnienie kary śmierci dla, na przykład, seryjnego mordercy). Zatem nie może być słuszne odbieranie życia płodowi. To nie ma nic wspólnego z żadnym „prawem decydowania o sobie". Co więcej, na bazie tego, co stwierdziłem wcześniej, nie może być żadnych praw niezwiązanych z obowiązkami. Jeśli kobieta ma prawo wyboru czy prawo wolnego decydowania o swoim ciele, jest to możliwe wyłącznie za cenę obowiązku nieingerowania w żadne cele Boskie, i nieodbierania niewinnego życia. Znaczna część niezrozumienia dla katolickiej postawy wobec aborcji wynika, moim zdaniem, z niezrozumienia teleologicznego wymiaru etycznego nauczania Kościoła.

26 Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, zacytowana przez papieża Jana Pawła II w encyklice Veritatis Splendor; *Encyklika Veritatis Splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła,* TUM, Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1993, 54.

27 Tamże, 64.

28 Tamże, 60, 61.

29 A. Greely, *The Catholic Imagination*, *s. 78.*

30 G. K. Chesterton, *Autobiography,* Hutchinson, London 1937, s. 329.

31 Guibert z Nogent, A *Monk's Confession: The Memories of Guibert of Nogent,* Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1996, s. 4.

32 M. Bemall, Powiedziała „yes": nieoczekiwane męczeństwo Cassie Bernall, przet. Magdalena Rusiecka, eSPe, Kraków 2003.

33 Patrz: M. Slouka, War of the Worlds: Cyberspace and the High-tech Assault on Reality, *Abacus, London 1996.*

34 Bernall, Powiedziała „yes", s. *130.*

35 Tamże.

36 A być może także pewnego rodzaju tryumfalizm ze strony buddystów.

37 P Williams, Altruism and rebirth, *[w:]* Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryavatara, *Curzon, Richmond 1998.*

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Bibliografia ta zawiera wszystkie dzieła, do jakich odnoszę się w tekście, a także krótką listę książek, które osobiście poznałem, które były mi przydatne, i które w różny sposób wpłynęły na mnie i moje decyzje. Dołączyłem je, bo mogą stanowić dobry punkt wyjścia dla kogoś, kto nie posiada wiedzy o podstawowych zagadnieniach, podejmowanych w tej pracy.

Pozycje zaznaczone gwiazdką to te, które dla mnie stały się „zestawem zmuszającym do myślenia" (albo swoistym zrób-to-sam konwersji). Osobom potrzebującym czegoś w

rodzaju kursu na temat doktryny katolickiej, od poziomu podstawowego do zaawansowanego, radzę spróbować Henesy'ego i Gallaghera, Pasco i Redforda, Strangego, obie książki Nicholsa razem z *Katechizmem,* a potem McBriena (w tej kolejności). Później można próbować św. Tomasza z Akwinu (1991). Z kolei Greely (2000) jest świetny dla każdego, kto chce zrozumieć sedno katolicyzmu.

Podstawowe prace na temat katolicyzmu.

* Henesy, M., i Gallagher, R. (1997), *How to Survive Being* M*arried to a Catholic,* Liguori Publications, Liguori. Jest to najbardziej podstawowa książka o katolicyzmie, jaką tylko można sobie wyobrazić, dużo bardziej, niż sugeruje sam tytuł. Czytanie jej sprawia wielką przyjemność, bo nie została napisana z zamiarem nauczania czy nawracania, za to robi świetny użytek z zabawnych kreskówek. Inna świetna książka M. Henesy'ego (1989), także z ilustracjami, to *L*e*n Chimbley's Dream: Questions and Answers About God,* Liguori Publications, Liguori. Choć sama siebie tak nie określa, stanowi najprostsze z możliwych wprowadzenie do myśli św. Tomasza o Bogu.

Katechizm Kościoła Katolickiego (1994), Pallottinum, Poznań. Istnieje już kolejne wydanie, z poprawkami [polskie: Pallottinum 2002 - przyp. tłum.]. Komentarze Nicholsa z 1995 i 1997 roku wymieniam poniżej.

* *Finnegan, S. (red.) (1997)* The Essential Catholic Handbook: A Summary of Beliefs, Practices, and Prayers, *Canterbury Press, Norwich.* Bardzo *przydatna pozycja.*

Johnson, K. O. (1994) Why Do Catholics Do Thati A Guide to the Teachings and Practices of the Catholic Church, *Ballantine Books, New York.*

Knox, R. (1952) *The Hidden Stream,* Burns Oates, London. Rzecz niełatwa do rozgryzienia i pochodzi sprzed Soboru Watykańskiego II. Jednak z wielu powodów jest to moje ulubione wprowadzenie do katolicyzmu. Knox byl przyjacielem Chestertona i Evelyna Waugha.

McBrien, R. (1994) *Catholicism,* trzecie (przejrzane i poprawione) wydanie, Geoffrey Chapman, London. W Stanach Zjednoczonych wydane przez HarperSanFrancisco. Całościowe badanie, praca wręcz kanoniczna, choć pewne aspekty, odnoszące się do kwestii takich jak antykoncepcja czy kapłaństwo kobiet, są wyraźnie kontrowersyjne.

McCabe, H. (1985) *The Teaching of the Catholic Church: A New Catechism of Christian Doctrine,* Catholic Truth Society, London. Podsumowanie w formie pytań i odpowiedzi, dokonane przez ważnego współczesnego filozofa dominikańskiego.

Nichols, A. (1995) The Splendor of Doctrine: The Catechism of the Catholic Church on Christian Believing, *T&T Clark, Edinburgh.*

Nichols, A. (1997) The Service of Glory: The Catechism of the Catholic Church on Worship, Ethics, Spirituality, *T&T Clark, Edinburgh.*

Novak M., i Novak J. (2001) *Tato, dlaczego wierzysz*przeł. Magda Brzezińska, „W drodze", Poznań.

*Pasco, R. i Redford, J. (1994) *Faith Alive: An Introduction to the Catholic Faith,* New Catechism Edition, Hodder and Stoughton, London, Sydney, Auckland.

*Redford, J. (1997) *Catholicism: Hard Questions,* Geoffrey Chapman, London. Doskonała odpowiedź na wiele z tych problemów, które osoby dopiero poznające katolicyzm uznają za bardzo trudne. Doskonały przyczynek do nabrania szacunku dla postawy katolickiej.

Strange, R. (1996) *The Catholic Faith,* Oxford University Press, Oxford i New York. Pierwsze wydanie w 1986.

Prace o buddyzmie, włączając Shinrana

Bloom, A. (1985) *Shinran's Gospel of Pure Grace,* The University of Arizona Press, Tuscon. Klasyka. Bardzo przekonujące. Być może odrobi-

nę chrystianizujące, ale mimo to warte przeczytania. Pierwsze wydanie w 1965.

Gethin, R. (1998) *The Foundations of Buddhism,* Oxford University Press, Oxford i New York. Najlepsze podstawowe wprowadzenie w główne nurty buddyzmu.

Tenzin Gyatso, Dalaj Lama XIV (1980) *Universal Responsibility and the Good Heart,* Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
Ueda, Y., i Hirota, D. (1989) *Shinran:* An *Introduction to His Thought,* Hongwanji International Center, Kyoto. Najlepsze z dostępnych opracowanie myśli Shinrana, zawierające obszerne wyjątki z jego pism.
Williams, P (2000) *Buddyzm Mahajana,* przel. Henryk Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków.
Williams, P, i Tribe, A. (2000) *Buddhist Thought:* A *Complete Introduction to the Indian Tradition,* Routledge, London i New York. Przegląd przez tradycje niezbędne dla zrozumienia myśli Shinrana.

Zmartwychwstanie

Davis, S. T. (1993) Risen *Indeed: Making Sense of the Resurrection,* SPCK, London. Filozof o zmartychwstaniu.
Davis, S., Kendall, D., O'Collins, G. (red.) (1997) *The Resurrection,* Oxford University Press, Oxford. Zbiór wystąpień z sympozjum z 1996 roku. Bardzo aktualne i autorytatywne.
* Grieve, V. (1992) *Zmartwychwstanie Jezusa: rzeczywistość czy fikcja?* przeł. Andrzej Josiek, Areopag, Katowice. Napisane przez prawnika. Lekko ewangelizujące, ale bardzo dobre podsumowanie zagadnienia i dowodów. Bardzo łatwo się czyta. Polecam.
O'Collins, G. (1983) *Interpreting Jesus,* Geoffrey Chapman, London. Rzetelna, akademicka, ale dająca się czytać książka.
Walker, P (1999) The Weekend that Changed the World: The Mystery of Jerusalem's Empty Tomb, *Marshall Pickering, London.*
Patrz także: Groothuis, w sekcji *Inne* poniżej.

O św. Tomaszu

Św. Tomasz z Akwinu (1991) *Summa Theologiae: A Concise Translation,* Timothy McDermott (red.), Methuen, London. Sposób na zmierzenie się z *opus magnum* św. Tomasza, bez konieczności przegryzania się przez niezwykle obszerny oryginał. Bardzo przydatne.

[Podobne wydawnictwo w języku polskim: *Suma teologiczna w skrócie: Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu,* skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył Feliks Wojciech Bednarski. Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2002 - przyp. tłum.]
* Chesterton, G. K. (1976) Św. *Tomasz Z Akwinu,* przeł. Artur Chojecki, PAX, Warszawa. Skupia się przede wszystkim na kontekście historycznym, szczególnie na opozycji względem negacji świata dokonywanej przez Katarów. Arcydzieło, niezmiennie obdarzane podziwem. Davies, B. (1992) *The Thought of Thomas Aquinas,* Clarendon Press, Oxford. Davies to doświadczony filozof, poza tym także dominikanin. Według mojego doświadczenia to stanowczo najlepsze jednotomowe wprowadzanie do filozofii i teologii św. Tomasza. Patrz także Henesy powyżej.

Średniowieczne herezje (włączając katarów)

Niektóre średniowieczne herezje, między innymi katarzy, prezentowały poglądy zbliżające się do buddyzmu. Przyglądając się, jak Kościół odpowiadał na takie ruchy (intelektualnie, nie przez stosy!), można dokonać bardzo interesującego wglądu w różnice między postawą buddyjską a chrześcijańską.

FitzSimons Allison, C. (1994) *The Cruelty of Heresy: An Affirmation of Christian Orthodoxy,* SPCK, London. Nie jest to ściśle pozycja o herezjach średniowiecznych, ale warta przejrzenia rzecz o herezjach we wczesnym Kościele i ich współczesnych następcach. Lambert, M (2002) *Herezje średniowieczne: od reformy gregoriańskiej po reformację,* przeł. Wacław Jan Popowski, Marabut, Warszawa. Bardziej szczegółowa praca tego samego autora o katarach: Lambert, M. (1998) *The Cathars,* Blackwell, Oxford i Maiden, MA. Wakefield, W. L., i Evans, A. P. (tłum.) (1969) *Heresies of The High Middle Ages,* Columbia University Press, New York.

Historia religijna późnego średniowiecza i brytyjskiej reformacji

Ackroyd, P. (1999) The Life of Thomas More, *Vintage, London. Duffy, E. (1992)* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580, *Yale University Press, New Haven i London.*

Waugh, E. (1953) *Edmund Campion,* Penguin Books, Melbourne, London I Baltimore. Pierwsze wydanie 1935.

Każda z tych książek jest naprawdę bardzo przyjemna i dobrze ukazuje witalność Kościoła katolickiego w późnym średniowieczu i w początkach reformacji. Stanowią ważną przeciwwagę dla poglądu, ciągle jeszcze rozpowszechnionego w rejonach pozostających pod wpływem protestantyzmu, mówiącego, że Kościół w tych czasach chylił się ku upadkowi i wymagał reformy. Szczególnie książka Duffy ego została mocno doceniona i zaczyna wywierać znaczący wpływ.

G. K. Chesterton i inni

Chesterton, G. K. (1998) *Ortodoksja,* przeł. Adam Szymanowski, PAX, Warszawa.
(1925) *The Everlasting Man,* Hodder and Stoughton, London.
(1937) *Autobiography,* Hutchinson, London. Pearce, J. (1997) *Wisdom and Innocence:* A *Life* o/G. *K. Chesterton,* Hodder and Stoughton, London, Sydney, Auckland.

* Sparkes, R. (red.) (1997) *Prophet of Orthodoxy: The Wisdom of* G. *K. Chesterton,* Collins Fount, London.

Patrz także powyżej, w dziale o św. Tomaszu. Książka Sparkesa to doskonały wybór. Chesterton napisał bardzo wiele, głównie w formie krótkich esejów. Wszystkie jego prace odbieram jako porywające i stanowczo warte polecenia.

Chesterton miał ogromny wpływ na konwersję C. S. Lewisa. Lewis także wiele ze swych prac poświęcił chrześcijaństwu. Z jego apologetyki najbardziej lubię:

Lewis, C. S. (1994) *Rozwód ostateczny,* przeł. M. Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa. O niebie i piekle. Doskonała zabawa.
(2002) *Chrześcijaństwo po prostu,* przeł. Piotr Szymczak, Media Rodzina, Poznań. Pierwsze wydanie angielskie 1952.
(1999) *Zaskoczony radością: moje wczesne lata,* przeł. M. Sobolewska, Palabra, Warszawa. Pierwsze wydanie angielskie 1952. Autobiografia.

Jego pisma teologiczne wydają mi się jednak dosyć odpychające i surowe w porównaniu z błyskotliwym humorem Chestertona. Być może odzwierciedla to protestanckie wychowanie Lewisa w Północnej Irlandii. Nigdy właściwie nie mógł się pogodzić z „papistami". O wiele lepsza, i doskonale wprowadzająca w chrześcijaństwo dla tych, którzy go nie znają, jest beletrystyka Lewisa. Pod warunkiem, że czyta się ją właśnie jako alegorię chrześcijaństwa. Przede wszystkim chodzi mi o jego serię *Opowieści z Nami* dla młodzieży, zwłaszcza tomy *Siostrzeniec Czarodzieja, Lew, Czarownica i Stara Szafa,* oraz *Ostatnia Bitwa* (podstawy chrześcijaństwa podane w doskonale czytelny i poruszający sposób). Powinno się także wspomnieć zdumiewającą trylogię science-fiction Lewisa, tym razem przeznaczoną dla dorosłych, Z *Milczącej Planety, Perelandra i Ta Ohydna Siła.* Gorąco polecam ją ze względu na możliwość wglądu w perspektywę chrześcijańską.

Innym pisarzem, który w tym kontekście wydaje mi się bardzo interesujący, jest Charles Williams. Był on przyjacielem C. S. Lewisa i miał na niego wielki wpływ. Razem z Lewisem i J. R. R. Tolkienem (katolikiem) stworzyli w Oxfordzie swoisty triumwirat. Powieści Charlesa Williamsa zostały określone jako „duchowo szokujące". Jego *Descent into Hell* i *All Hallows Eve* miały wielkie znaczenie dla moich własnych refleksji nad niebezpieczeństwami całkowitej subiektywności, obsesji na punkcie „ja", i trudnością przekroczenia ich, a także nad niebezpieczeństwami czczenia guru.

Studium Lewisa, Tolkiena, Williamsa i ich przyjaciół: Carpenter, H. (2000) *Inklingowie - C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i ich przyjaciele,* przet. Zbigniew A. Królicki, Zysk i S-ka, Poznań.

Katolicyzm we współczesnym świecie

Groblicki, J., i Florkowski, E. (red. nauk.) (1986) *Sobór Watykański II:*

konstytucje, dekrety, deklaracje, *Pallottinum, Poznań. Dillon, M. (1999)* Catholic Idenitity: Balancing Reason, Faith, and Power,

Cambridge University Press, Cambridge. Luciani, A., (papież Jan Paweł I) (1996) *Listy do sławnych postaci,* przeł.

Anna Cierniakówna, PAX, Warszawa. Nichols, A. (1988) *The Theology of Joseph Ratzinger,* T&T Clark, Edinburgh.

Stourton, E. (2002) Prawda absolutna: Kościół Katolicki we współczesnym

świecie, przeł. Adrianna Wosiek, Panteon, Wrocław. Stanford, R (1999) *Cardinal Hume and the Changing Face of English Catholicism,* Geofrey Chapman, London. Pierwsze wydanie 1993.

Dwie ostatnie książki napisane są przez autorów sympatyzujących z liberalnym podejściem do katolicyzmu, zwłaszcza w kwestiach takich, jak antykoncepcja. Książka Stanforda daje wiarygodny i ciepły portret kardynała Hume'a.

Wilkins, J. (red.) (1994) Understanding *Veritas Splendor:* The Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church's Moral Teaching, *SPCK, London. [Polskie wersje cytatów z tej encykliki za: Jan Paweł II (1993)* Encyklika Veritatis Splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, *TUM, Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław - przyp. tłum.]*

Współczesna teołogia chrześcijańska

Milbank, J„ Pickstock, C., i Ward, G. (red.) (1999) *Radical Orthodoxy:* A *New Theology,* Routledge, London i New York.

Pomimo stylu chwilami nieco mętnego, ta książka jest bardzo ważna. Proponuje sposób widzenia świata radykalnie odmienny od dominujących przesłanek i perspektyw sekularyzmu, sposób który zakłada zastosowanie na nowo tego, co w gruncie rzeczy jest ortodoksyjnym chrześcijaństwem. Autorzy twierdzą, że chrześcijańska ortodoksja stanowi dogłębnie inne podejście do kwestii takich, jak wiedza, objawienie, estetyka, erotyka, miasto, ciało i muzyka, podejście inne niż sekularystyczne, które także unika problemu postmodernistycznego relatywizmu w kwestii prawdy i moralności. Ta alternatywa jest o wiele bardziej adekwatna zarówno do samej materii jak i do obecnych potrzeb świata.

Filozofia religii

Davies, B. (red.) (1998) Philosophy of Religion: A Guide to the Subject, *Cassell, London.*

Jan Paweł II, papież (1998) Encyklika *Fides et Ratio.* O *relacjach między wiarą a rozumem,* Pallottinum, Poznań. Sam papież jest profesjonal-

nym filozofem akademickim. To jego najnowsze stanowisko w kwestii, jaka powinna być natura i rola filozofii.

McCabe, H. (2000) *God Matters*, Mowbray, London i New York. Oryginalnie 1987, Geoffrey Chapman. Bardzo stymulująca kolekcja, zebrana przez ważnego filozofa katolickiego, który poróżnił się raz z Watykanem. McCabe mial wpływ na przykład na prace Briana Daviesa. Praca częściowo filozoficzna, częściowo teologiczna.

McGhee, M. (red.) (1992) *Philosophy, Religion and the Spiritual Life,* Cambridge Univesity Press, Cambridge.

Morris, T. V. (red.) (1994) *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason,* Oxford University Press, New York i Oxford. Grupa znanych współczesnych filozofów chrześcijańskich ze Stanów Zjednoczonych opowiada o tym, jak stali się i pozostali chrześcijanami, i jak godzą swoją religię z aktywnością naukową jako filozofowie. Tylko jeden z nich, jak mi się wydaje, jest katolikiem.

*Murray, M. J. (red.) (1999) *Reason for the Hope Within,* Eedermans, Grand Rapids i Cambridge. Bardzo przydatny zbiór, w którym filozofowie próbują wyjaśnić laikowi perspektywę i źródła chrześcijańskiej apologetyki we współczesnych dyskusjach w dziedzinie filozofii religii. Rozważa się większość

głównych zagadnień filozofii chrześcijańskiej, włączając w to „inne religie", z poręcznymi i stymulującymi próbami obrony ortodoksji chrześcijańskiej, racjonalnie, z jasnością i prostotą.

Turner, D. (1995) *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism,* Cambridge University Press, Cambridge, New York i Melbourne. Błyskotliwa książka o filozofii i „negatywnym mistycyzmie". Pięknie napisana, bardzo jasno ukazuje, że sposób, w jaki widzimy mistycyzm, jako składający się z dziwnych paranormalnych doświadczeń, jest relatywnie młodym osiągnięciem, które w ogóle nie byłby zaakceptowane na przykład w średniowieczu. Zrobiła na mnie wielkie wrażenie, na mojej własnej drodze do docenienia postawy katolickiej w odniesieniu do tych kwestii, w porównaniu do buddyzmu.

Yandell, K. E. (1998) *Philosophy of Religiom A Contemporary Introduction,* Routledge, London i New York. Najlepsze wprowadzenie do współczesnej filozofii religii, zawierające także krytyczną analizę niektórych spojrzeń hinduistycznych i buddyjskich.

293

Inni

Klemens Aleksandryjski (1994) *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy,* przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska, PAX, Warszawa.

Świadkowie naszej tradycji: pisma Ojców Kościoła, (2000) przel. Wojciech Kania, Oratorium, Tarnów.

Św. Anzelm z Canterbury (1992) *Monologion. Prosłogion,* przeł. Tadeusz Włodarczyk, PWN, Warszawa.

*Św. Augustyn (1994) *Wyznania,* przeł. Zygmunt Kubiak, Znak, Kraków. Po przypadku św. Pawła pozostają oryginalną i najlepszą historią konwersji na chrześcijaństwo. Lektura obowiązkowa.

Bede (1968) A *History of the English Church and People,* przeł. [na ang.] Leo Sherley-Price, Penguin Books, Harmondsworth. Wydanie poprawione.

Bercot, D. W. (red.) (1998) A *Dictionary of Early Christian Beliefs,* Hendrickson, Peabody, MA.

Bernall, M. (2003) *Powiedziała: yes. Nieoczekiwane męczeństwo Cassie Bemall,* przel. M. Rusiecka, eSPe, Kraków. Interesujący przykład ewangelickiej hagiografii (konstrukcji „biografii" świętego lub innego ideologa) , napisanej przez matkę Cassie niedługo po tragicznych wydarzeniach, i jako taka będącej z pewnością elementem żałoby i procesu uzdrowienia. Z mojego własnego punktu widzenia miałem pewne wątpliwości co do niektórych analiz i implikacji, wysuwanych w tej głęboko poruszającej pracy, zwłaszcza w odniesieniu do poprzedniej „satanistycznej" fazy życia Cassie, mającej miejsce na jakieś trzy lata przed jej śmiercią. Ale surowość wyboru, jakiego ostatecznie dokonała, stanowczej odpowiedzi Cassie, surowe cierpienie tej opowieści i to, co z niej wynika, nadal pozostają ważne (nawet gdyby ostatecznie miało się okazać, że to nie Cassie była tą, która powiedziała „tak").

Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E. (red. nauk.) (2001) *Katolicki komentarz biblijny,* red. nauk. wyd. pol. Waldemar Chrostowski, przeł. Krzysztof Bardski, Vocatio, Warszawa.

Farmer, D. H. (1992) *Saint Hugo of Lincoln,* Honywood Press, Lincoln. Pierwsze wydanie Darton, Longman and Todd, 1985. Naukowe i wartościowe opracowanie.

Greely, A. (2000) *The Catholic Imagination,* University of California Press, Berkeley i Los Angeles. Wspaniała i wartościowa książka socjologa o duchu katolickim.

294

Groothuis, D. (1996) *Jesus in an Age of Controversy,* Harvest House, Eugene. Odpowiedź na współczesne ataki, na przykład te pochodzące od grupy Jesus Seminar, kwestionujące to, co możemy wiedzieć o Jezusie i Jego nauczaniu, a także o wiarygodności wierzeń głównych Kościołów chrześcijańskich.

Guibert of Nogent (1996) A *Monk's Confession: The Memoirs of Guibert of Nogent,* przet. [na ang.] Paul J. Archambault, Pennsylvania State University Press, University Park, PA. Cudownie szczere spojrzenie w głąb umysłu i świata dwunastowiecznego mnicha.

James, O. (1998) Britain on the Church: Treating a Low Serotonin Society, *Arrow, London.*

*Longenecker, D. (red.) (1999) *The Path to Rome: Modem Journeys to the Catholic Church,* Gracewing, Leominster. Krótkie historie współczesnych, głównie brytyjskich, konwersji. Bardzo interesujące, choć prawie wszystkie są przypadkami przejścia z anglikanizmu, często konserwatywnych anglokatolików powodowanych decyzją Kościoła anglikańskiego o umożliwieniu kapłaństwa kobietom.

Montefiore, H. (1995) Reaffirming the Church of England: Why It Is, What It Is, and How It Is. *SPCK Triangle, London.*

Paxman, J. (1999) *The English: A Portrait of a People,* Penguin Books, Harmondsworth.

*Sampson, P J. (2000) *Six Modem Myths: Challenging Christian Faith,* Inter-Varsity Press, Leicester. Z tradycji ewangelickiej. Na tych sześć mitów składa się przekonanie, że Galileusz był geniuszem nauki sprzeciwiającym się reakcjonistycznemu Kościołowi, że Darwin pozbył się wiary chrześcijańskiej, że Biblia stoi za globalnym wyzyskiem, że chrześcijańskie misjonarstwo było napędem opresji kolonialistycznych, że chrześcijaństwo jest represyjne seksualnie i „antycielesne", oraz że polowania na czarownice to przykład na chrześcijańskie prześladowania kobiet. Ogromny zasób wiedzy, i jak dla mnie książka bardzo przekonująca.
Slouka, M. (1996) War of the Worlds: Cyberspace and the High-tech Assault on Reality, *Abacus, London.*
Staniforth, M. (1968) *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers,* Penguin Classics, Harmondsworth.
Thompson, F. (1937) *Chart gończy Niebios,* przeł. Stanisław Helsztyński, Verbum.

Thekla, Moher (1997) Eternity Now: *An* Introduction to Orthodox Spirituality, *Canterbury Press, Norwich.*
Waugh, E. (1960) *Helena,* przeł. Wacław Niepokólczycki, Znak, Kraków.
* Wilson, I. (1999) *Krew i Całun. Nowe dowody na autentyczność Całunu Turyńskiego,* przeł. Bogdan Mizia, Amber, Warszawa. Fascynująca rzecz, i wydaje mi się całkiem rzetelna i wiarygodna. Polecam szczególnie ze względu na bardzo dokładną analizę ukrzyżowania i tego, jak ukrzyżowanie Chrystusa mogło przebiegać. Proszę zwrócić uwagę na sugestię, że ukrzyżowany mógł być skierowany twarzą do belek krzyża, i na ilustracje ze s. 56, które przedstawiają, jak mogło to wyglądać. Jeśli ta sugestia jest słuszna - a są powody przypuszczać, że tak jest - to ukrzyżowanie, ze zwijającymi się z bólu tej pozycji ciałami, musiało być o wiele, wiele bardziej straszne, niż te raczej „ułagodzone" wersje, do jakich przywykliśmy. Nic dziwnego, że klasyczni autorzy patrzyli na to z takim przerażeniem, że nie pozostawili nam w ogóle żadnych opisów.
Young, J. (1996) *Christianity,* Teach Yourself Books, London. Podstawowa pozycja dla całkowicie początkujących. Raczej nie robi wielkiego wrażenia, ale rozsądnie sumuje argumenty za autentycznością zmartwychwstania. Ciekawe, że w *Teach Yourself Christianity* podsumowanie autora zawiera przekonanie o dowiedzeniu *prawdy* chrześcijaństwa, podczas gdy nie spodziewalibyśmy się znaleźć (i nie znajdziemy) tego samego na przykład w 7*each Yourself Islam,* czy 7*each Yourself Buddhism.*

INDEKS NAZWISK

A B C D E F G H I J K L Ł M N O P Q R S T U W Y Z

A

Ackroyd, P. 288
Alexander Mervyn 18
Anzelm, Św. 32, 194, 282, 293
Archambault, P J. 294
Arystoteles 59, 62, 109, 128, 129, 131,163, 277
Augustyn, św. 35,40, 76,158,159, 161, 194, 210, 219, 272, 282, 293
Augustyn z Canterbuty 194

B

Bardski, Krzysztof 293
Barnes, Michael 28
Barrett, Mark 77
Batchelor, Stephen 86
Beattie Tina 17
Becket, Tomasz, św. 194
Bede (historyk) 188, 293
Bednarski, Feliks Wojciech 288
Belloc, Hilaire 164
Belch, Pius, o. 275
Bercot,D.W. 293
Bernall, Cassie (ofiara strzelaniny) 246-254, 293
Bernall, M. 284,293
Bieda, I. 281
Blake, William 15, 127
Bloom, A. 286
Brown, R. E. 275,293
Brzezińska, Magda 286
Budda 32, 60, 73, 81, 82, 83, 89, 90,91,99, 100, 102, 104, 114, 123, 128, 144, 145, 186, 245, 256

Budda Amitabha (Amida) 90,91,
138,139,144,146

C

Campion, Edmund 94, 95
Carpenter, H. 290
Cervantes Fernando 17
Chesterton, G. K. 29, 33, 34, 36,
137, 163, 196, 200, 237, 241,
272, 283, 286, 288, 289, 290
Chojecki, Artur 288
Chopra, Deepak 274-275
Chrostowski, Waldemar 293
Chryssides, Georgie 273
Cichowicz S. 55
Cierniakówna, Anna 272, 290
Clare, Anthony 29
Coldecott Stratford 17
Collins, Robert 273
Crashaw, Richard 158
Czerwik Stanislaw 267

D

Dalaj Lama XIV (Tenzin Gyatso) 28,30,
53,93,99,104-105,106, 122, 140,
141, 219, 228, 273, 274, 275, 287
Dante Alighieri 224
Darwin 294
Davies, Brian 17, 273, 288, 291, 292
Davies Mervyn 17
Davis, S. 279, 280, 287
D'Costa, Gavin 17, 18, 19, 273, 277
Descartes, René (Kartezjusz) 89, 129
Dillon, M. 283, 290
Du Fay, Guillame 15
Duffy, E. 280, 289

E

Evans, A. E 288

F

Farmer, D. H. 272, 293
Finnegan, S. 286
Fitz Simons, Allison 288
Fitzmyer, J. A. 272, 293
Flanagan Kieran 17
Florkowski, Eugeniusz 290

G

Galileusz 294
Gallagher, R. 272, 285
Gethin, R. 287
Głowa, S. 281
Gombrich, Richard 221
Greely, Andrew 233, 279, 283, 285, 293
Grieve, V. 287
Groblicki, Julian 290
Groothuis, D. 272, 287, 294
Gryn, Hugo (rabin) 78, 81
Guibert z Nogent 240-241, 283, 294
Gyatso, Tenzin (Dalaj Lama XIV)
273,274, 278, 287
Grzegorz Wielki, św. 194

H

Haynes Ron 17
Helsztyński, Stanisław 294
Heresy, M. 277, 285, 288
Henryk VIII (król Anglii) 194,195
Hick, John 171-172
Hirota, D. 287
Hitler, Adolf 76, 138, 212, 213- 214,
220-221,250, 277
Hobbes, Thomas 24
Honen (buddyjski nauczyciel Shinrana) 138
Hume, Basil, kardynał 78, 79, 80, 112, 210,
291
Hume, Dawid 46, 70, 167, 205, 218, 226,
239

I

Ignacy z Antiochii, św. 173, 199- 200, 234,
281
Inwagen, Peter van 32

J

James, D. 294
James, William 110
Jan od Krzyża, św. 84, 87-88
Jan Paweł II (papież) 91,113-116,
203, 204, 231, 273, 281, 283, 292
Jan, św. (ewangelista) 159, 160, 161,
176, 205,234, 278-279
Jezus Chrystus 21, 23, 31, 40, 59, 79,
86,101,102,103, 111, 120, 126, 137,
149,153-155, 157, 160, 161, 169-183,
192,197,198-200, 205,214-218, 220,

221, 231, 232-235, 252, 276, 277, 294, 295
Johnson, K. O. 286
Josiek, Andrzej 287
Józef, św. 200

K

Kania, Wojciech 281, 293
Kant, Immanuel 149
Karo III (król Anglii) 255
Katarzyna Genueńska 221
Kendall, D. 279, 280, 287
Klemens Aleksandryjski 109,275, 293
Knox, Ronald 139, 286
Konstantyn Wielki (Imperator) 177
Królicki, Zbigniew 290
Kubiak, Zygmunt 127, 272, 282, 293
Kurylewicz Gabriela 55
Kiing, Hans 26

L

Lambert, M. 288
Lawrence, D. H. 181
Leibniz, Gottfried Wilhelm 55, 74
Lewis, C. S. 160, 282, 289
Longenecker, D. 294
Luciani, Albino (papież Jan Paweł I) 36, 272, 290

Ł

Łazarz 179

M

Mahomet 32, 102
Maryja, Najświętsza Dziewica 15, 157, 198, 200, 206, 216-218, 246- 248, 265
Mateusz (ewangelista) 192, 200
Matka Teresa 112
Matka Thekla 280, 295
McBrien, R. 275, 285, 286
McCabe, Herbert 17, 28, 76, 273, 286, 292
McDermott, Timothy 287
McGhee, M. 273,292
Merleau-Ponty, Maurice 9
Milbank. J. 292
Mizia, Bogdan 280, 295
Moltmann, Jurgen 66
Montefiore, H. 280, 294
More, Thomas, sir 195
Morris, TV. 292
Muessig Carolyn 17
Murphy, R. E. 275, 293
Murphy-O'Connor, Cormac 210
Murray, M. J. 273, 292

N

Neron (imperator) 178
Nerczuk Zbigniew 55
Newman, John Henry (kardynał) 195
Nichols, A. 273, 285, 286, 291
Niemirska-Pliszczyńska, Janina 275, 293
Niepokólczycki, Wacław 7, 295
Novak, J. 286
Novak, M. 286

O

O'Collins, G. 279, 280, 287
Olszewski Mikołaj 55
O'Toole, Peter 112
Otto, Rudolf 110

P

Panikkar, Raimundo 26
Pascal, Blaise 255
Pasco, R. 273, 285, 286
Paweł, św. (apostoł) 15, 39, 179, 192, 205, 293
Paxman, Jeremy 196, 280, 294
Peacock John 18
Pearce. J. 289
Pickstock, C. 291
Piłat, Poncjusz 21, 249
Piotr, św. (apostoł) 177, 191, 192
Plantinga, Alvin 32
Plotyn 210
Polikarp ze Smyrny 172, 173, 177
Popowski, Wacław Jan 288
Popper, Karl, sir 38
Porfiriusz 210

Q

Quinn, Tina 18, 121

R

Raleigh, Walter, sir 251
Ratzinger, Joseph (kardynał) 8, 113

Redford, J. 273, 278, 285, 286
Robinson Ken 18
Rusiecka, M. 284, 293
Ryle, Gilbert 224

S

Sampson, P. J. 294
Sangharakszita, Sthawira 29
Sartre, Jean-Paul 222
Schleiermacher, Friedrich 242
Schnurr, Valeen (ofiara strzelaniny) 253-254
Sherley-Price, Leo 280, 293
Shinran (trzynastowieczny buddysta japoński) 37, 90, 91, 110, 138, 139, 140, 144, 145-148, 255,286
Slouka, M. 284, 294
Smagacz, Henryk 287
Smith, Brendan 17
Sobolewska, M. 282, 289, 290
Sparkes, R. 289
Stalin, Józef 192, 193
Stanford, P. 273, 275, 281, 291
Staniforth, M. 280, 294
Stourton, E. 280, 291
Strange, R. 273, 285, 286
Szatan (w Raju Utraconym Miltona) 223-225
Szymanowski, Adam 289
Szymczak, Piotr 289

T

Tarski, Alfred 281
Tavener, John 15
Thompson, Francis 34-35, 294
Thurman, R. A. F. 274
Tolkien, J. R. R. 290
Tomasz z Akwinu, św. 32, 40, 46, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 75, 76, 78, 79, 109, 129, 131, 186, 187, 194, 211, 214, 215, 275, 278, 285, 287-288
Tribe, A. 287
Tsong-kha-pa (buddysta tybetański, XIV/XV wiek) 186
Turner, Denys 17, 19, 122, 163, 201, 292

U

Ueda, Y. 287

W

Wakefield, W. L. 288
Walker, P 287
Ward. G. 291
Waugh, Evelyn 7, 94, 286, 289, 295
Wilkins. J. 291
Williams, Charles 290
Williams, Paul 273, 284, 287
Wilson, Ian 151-152, 280, 295
Włodarczyk, Tadeusz 282, 293
Wosiek, Adrianna 280, 291

Y

Yandell, K. E. 292
Yogi, Maharishi Mahesh Young, J. 295
Yönten, Geshe Damchö 26

Z

Zaehner, R. C. 25

PISARZE NZWRÓCENI

INSPIRACJA DUCHOWA W EPOCE NIEWIARY

Autor Joseph Pearce
Wydawnictwo FRONDA

SPIS RZECZY

PODZIĘKOWANIA 9
PRZEDMOWA 11
1. WILDE PO DRUGIEJ STRONIE LUSTRA 13
2. BELLOC, BARING I CHESTERTON 25
3. SYN ARCYBISKUPA 35
4. SYN BISKUPA 53
5. DAWSON I WATKIN 63
6. APOSTOLAT CAMBRIDGE 73
7. UROK ORTODOKSJI 81
8. RELIGIA A POLITYKA 89
9. KNOX I BENSON 109
10. KNOX I CHESTERTON 131
11. WOJNA I ZIEMIA JAŁOWA 149
12. POETYCKIE ROZRUCHY 169
13. GRAHAM GREENE: KATOLICKI SCEPTYK 193
14. WAUGH I ZIEMIA JAŁOWA 207
15. OD SPRZECIWU DO NAWRÓCENI 235
16. CHESTERTON I BARING 261
17. WOJNA I WIEŚCI O WOJNIE 279
18. WOJNA NA SŁOWA 299
19. WIARA W EPOCE ATOMU 325
20. PIELĘGNACJA KULTURY 353
21. SPRZYSIĘŻENIE UMYSŁÓW 373
22. BOJOWNICY PRAWDY 391
23. SPARK I SITWELL 407
24. ALEC GUINNESS 425
25. SASSOON I KNOX 437
26. CONATRA MUNDUM 451
27. POCHWAŁA TRADYCJI 477
28. MAŁE JEST PIĘKNE 501
29. MUGGERIDGE: PIELGRZYMKA I PASJA 525
30. SENSY I JEDNOŚĆ SENSÓW 551
31. BÓG WEDŁUG GRAHAMA GREENE'A 567
32. CELTYCKI BRZASK 589

Mojej Matce i Ojcu

Nawróceń przypomina przejście przez, komin ze świata po drugiej stronie lustra, gdzie wszystko jest niedorzecznie zdeformowane, do świata prawdziwego, stworzonego przez Boga; a wtedy zaczyna się cudowny i niekończący się proces odkrywania go.

EVELYN WAUGH

Numer strony z książki 9

PODZIĘKOWANIA

Pragnę wyrazić głęboką wdzięczność tym wszystkim, którzy wspierali mnie w trakcie pracy nad tą książką, a wśród nich przyjaciołom, krewnym i współpracownikom pisarzy, o których książka ta opowiada. Swoją pomoc ofiarowali mi — kolejność jest dość przypadkowa — Brocard Sewell, O. Carm., Aidan Mackey, Christina Scott, s. Juliana Dawson, Christopher Derrick, Stratford Caldecott, Walter Hooper, Leslie von Goetz, pani Grahamowa Greene, profesor Norman Sherry, dr Barbara Reynolds, Patrick Heron, David Gill, o. Charles Smith, Julia Ross Williamson, George Sassoon, Rupert Hart-Davis, Barbara Wood, George Sayer, Gregory Wolfe, Iain T. Benson, Richard Ingrams, lady Hedwig Williams, wielebny Cormac Murphy O'Connor i John Seymour. Jestem wielkim dłużnikiem Owena Barfielda i Douglasa Hyde'a, którzy poświęcali mi swój czas i udzielali pomocy, mimo pogarszającego się stanu zdrowia. Niestety, obaj odeszli, zanim ukończyłem tę książkę.

Dziękuję A. P. Watt Ltd za zgodę w imieniu Royal Literary Fund na wykorzystanie fragmentów kilku wierszy G. K. Chestertona i za zgodę w imieniu Trustees of Maurice Baring Will Trust na zamieszczenie kilku fragmentów wierszy Baringa. Czuję się dłużnikiem George'a Sassoona za pozwolenie cytowania wierszy jego ojca oraz Peters, Fraser *Sc* Dunlop Group Ltd za pozwolenie na zamieszczenie fragmentów z poezji I lilaire'go Belloka.

10

Jestem wdzięczny Jamesowi Catfordowi i Elspeth Taylor, którzy przez cały czas umacniali we mnie wiarę w sens mojej pracy Dziękuję również Kathy Dykę i innym z wydawnictwa HarperCollins, którzy dołożyli wszelkich starań, by moja praca wydała owoc.

W końcu chciałbym podziękować Sarze Hollinsworth i Alfredowi Simmondsowi za i praktyczne, i moralne wsparcie z ich strony.

11

PRZEDMOWA

W 1905 roku młody G. K. Chesterton opublikował *Heretyków*, tom esejów, w których z zaskakującą dojrzałością skrytykował wielu sobie współczesnych, a zwłaszcza Shawa i Wellsa. W odpowiedzi na *Heretyków* jeden z recenzentów napisał, że Chesterton nie powinien był osądzać „herezji" innych autorów, zanim wyzna swą „ortodoksję". Chesterton zaakceptował ten argument i podjął wyzwanie. *Ortodoksja* ukazała się w 1908 roku. Jej główną przesłanką było to, że najgłębsze tajemnice życia i ludzkiej egzystencji dają się najlepiej wyjaśnić w świetle treści Składu Apostolskiego.

„Ujawnienie się" Chestertona jako chrześcijanina miało daleko idące konsekwencje i podziałało podobnie jak równie otwarte wyznanie ortodoksji przez Newmana ponad pięćdziesiąt lat wcześniej. Na wiele sposobów zwiastowało chrześcijańskie odrodzenie literackie, które przez cały XX wiek było poruszającym wyrazem artystycznego i intelektualnego sprzeciwu wobec przemożnego agnostycyzmu tej epoki. Dr Barbara Reynolds, badaczka Dantego, a także przyjaciółka i biografka Dorothy L. Sayers,

opisywała to literackie odrodzenie jako „sojusz umacniających się wzajemnie dusz". Oprócz Chestertona, czołowymi przedstawicielami tego sprzysiężenia byli T. S. Eliot, C. S. Lewis, Siegfried Sassoon, J. R. R. Tolkien, Hilaire Belloc, Charles Williams, R. H. Benson, Ronald Knox, Edith Sitwell, Roy Campbell, Maurice Baring, Evelyn Waugh, Graham

Greene, Muriel Spark, Dorothy L. Sayers, Alfred Noyes, Compton Mac- kenzie, David Jones, Christopher Dawson, Malcolm Muggeridge, R. S. Thomas i George Mackay Brown. Wpływ tych pisarzy rozciągał się poza sferę literatury. W orbicie ich oddziaływania znaleźli się choćby wybitni aktorzy, jak Alec Guiness, Ernest Milton i Robert Speaight.

Opublikowana w 1891 roku, papieska encyklika *Rerum novarum* wywarła głęboki wpływ na Belloca, a za jego pośrednictwem również na Chestertona, dzięki czemu chrześcijańskie odrodzenie literackie uzyskało swój wymiar polityczny. Socjalizmowi Shawa i Wellsa Belloc i Chesterton przeciwstawili naukę społeczną Kościoła, którą nazwali „dystrybutywizmem". Tę doktrynę Belloca i Chestertona próbował następnie realizować w praktyce Erie Gili, a w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku szeroko spopularyzował ją E. F. Schumacher dzięki słynnej książce *Małe jest piękne.* Jak literackie dzieła Shawa wyrastały z ducha i wyrażały połączenie filozofii nietzscheańskiej i marksistowskiego socjalizmu, tak w sposób niemal symetryczny znaczna część literatury chrześcijańskiego odrodzenia literackiego wyrastała z ducha i wyrażała połączenie teologii chrześcijańskiej i nauczania Kościoła, że „małe jest piękne".

Ogólnie biorąc, ów sojusz duchowy był wyrazem stanowczego sprzeciwu chrześcijan wobec epoki niewiary. Zaowocował kilkoma wspaniałymi dziełami literatury dwudziestowiecznej i pozostaje trwałym świadectwem twórczej siły wiary. Opowieść o tym, jak owi giganci literatury wywierali głęboki wpływ na siebie nawzajem i na swoje czasy, jest czymś więcej niż studium jednego z ważnych aspektów dwudziestowiecznej literatury - to przede wszystkim burzliwa historia twórczych sporów, jakie toczyli wierzący z niewierzącymi.

1. WILDE PO DRUGIEJ STRONIE LUSTRA

Wczwartym tygodniu nowego stulecia,22 stycznia 1901 roku, w Osborne House zmarła królowa Wiktoria. Panowała przez ponad sześćdziesiąt lat. Podczas gdy cały naród opłakiwał koniec pewnej epoki, nie brakło w nim takich, co przeczuwali, że ta uroczysta chwila brzemienna jest jakimś ukrytym znaczeniem. Na wieść o śmierci monarchini łzę uronił młody G. K. Chesterton, nieznany jeszcze szerokim rzeszom czytelników. W liście do narzeczonej, pisanym w dniu pogrzebu królowej, zapewniał, że „cała Anglia głęboko przeżywa tę doniosłą i szczególną chwilę".[1]

A przecież zmierzch epoki wiktoriańskiej oznaczał nie tylko koniec, ale i początek. Z początkiem nowego wieku zbiegł się bowiem świt epoki edwardiańskiej. Rodziło się nowe pokolenie przyszłych pisarzy, jak choćby C. S. Lewis, Evelyn Waugh, Malcolm Muggeridge i Graham Greene. Pierwszy rok nowego stulecia całkiem dosłownie zapowiedział przybycie nowego gościa dumnym rodzicom przyszłego pisarza i historyka Hugh Rossa Williamsona, który przyszedł na świat w dniu Nowego Roku 1901. Kiedy mały Williamson miał trzy tygodnie, rodzice zanieśli go na plac targowy Romsey w Hampshire, gdzie jego ojciec był pastorem anglikańskim, żeby przynajmniej

wysłuchał, choć z oczywistych względów nie mógł zrozumieć, obwieszczenia o śmierci Królowej.[2]

1 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* Londyn 1944, s. 127.
2 „Smiths Trade News", 2 września 1972 roku.

14

Odziedziczony przez to nowe pokolenie świat podszyty był sceptycyzmem i religijnym zwątpieniem. Christopher Dawson opisywał schyłek epoki wiktoriańskiej jako „czas duchowego ubóstwa w świecie chrześcijańskim — wiek Combesa, signore Nathana i Giolittiego: wiek antyklerykalizmu, materializmu i socjalizmu fabiańskiego[3], pozbawiony jakiegokolwiek istotnego ruchu po stronie katolickiej, który by to równoważył".[4] Chociaż pogląd ten lekceważy głębokie oddziaływanie ruchu oksfordzkiego[5], konwersje Newmana i Manninga oraz estetyczną reakcję na materializm, której typowym przykładem była twórczość prerafaelitów, w istocie swej jest słuszny. Socjalizm fabiański rzeczywiście wywierał kolosalny wpływ w początkach dwudziestego wieku. Muggeridge pisał, że w przesyconej fabianizmem atmosferze intelektualnej jego dzieciństwa religia chrześcijańska została zawieszona, „zastąpiona religią postępu, nakazującą ludziom dobrej woli przygotować się do przyjęcia nowych obowiązków... Według nich, żaden Bóg nie jest już potrzebny. Należy go uznać za zmarłego lub przynajmniej emeryta."[6]

W 1903, roku narodzin Muggeridge'a, Bernard Shaw, orędownik fabiańskiego optymizmu, opublikował dramat *Człowiek i nadczłowiek.* Tytuł tej sztuki, w której Shaw wyśmiewa tradycyjne poglądy na zaloty, małżeństwo i relacje między płciami, nawiązuje do elitarnej filozofii Nietzschego. Nietzsche, najszczerszy przeciwnik chrześcijaństwa, jaki pojawił się pod koniec XIX wieku, zmarł w 1900 roku, po dwunastu latach obłędu. Przekonany, że chrześcijaństwo zbankrutowało, głosił schopenhauerowską „wolę

3 Socjalizm fabiański — poglądy Towarzystwa Fabiańskiego, angielskiej organizacji społeczno-politycznej, założonej w 1844 roku w Londynie przez grupę intelektualistów. Jej celem było stopniowe wprowadzanie reform społecznych. (Przyp. tłum.)
4 Maisie Ward, *Insurrection versus Resurrection*, Londyn 1937, s. 45.
5 Ruch oksfordzki — ruch w ramach anglikanizmu, zapoczątkowany w 1833 roku m. in. przez późniejszego kardynała Newmana, zmierzający do reformy anglikanizmu przez powrót do tradycji Ojców Kościoła, przywracający liczne elementy tradycji katolickiej. (Przyp. tłum.)
6 Malcolm Muggeridge, *Conversion: A Spiritual Journey,* Londyn 1988, s. 25.

15

mocy" i utrzymywał, że tylko silni powinni pozostać przy życiu. Upierał się, że chrześcijańskie miłosierdzie służy tylko przedłużaniu życia słabych i lichych. W swym głównym dziele, *Also sprach Zarathustra (Tako rzecze Zaratustra),* wyłuszcza ideę nadczłowieka (Ubermensch), który przezwycięży ludzką słabość i podporządkuje sobie potulnych. W *Jenseits von Gut und Böse (Poza dobrem i złem)* twierdzi, że moralność powinna opierać się na aksjomacie, że „nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone" i kontynuuje batalię przeciw słabym utrzymując, że cierpienie niewolników jest bez znaczenia, gdyż „niemal wszystko, co nazywamy kulturą wysoką, zasadza się na uduchowianiu i wzmaganiu okrucieństwa".

Nic dziwnego, że wielu uznało filozofię Nietzschego za warunek konieczny dla powstania nazizmu. Wypowiadając się na temat Hitlera i Trzeciej Rzeszy, kardynał Mindszenty[7] stwierdził, że „zwiastunem tego straszliwego królestwa był Nietzsche, który ogłosił, że 'Bóg umarł' i że wszyscy musimy wyjść poza przestarzałe pojęcia dobra i zła. Cóż za wspaniałe życie wiedli ci ludzie - ludzie, którzy pozbyli się Boga!"[8]

Jednak naziści żadną miarą nie byli jedynymi ludźmi, którzy pozbyli się Boga — na przełomie wieków atmosfera intelektualna już od pewnego czasu zdominowana była przez agnostycyzm. Agnostyczną obojętność, przenikającą kulturę jego dzieciństwa, Evelyn Waugh wyraził za pośrednictwem postaci Karola Rydera, jednego z bohaterów powieści Tanowu *w Brideshead:*

> Nie miałem religii... Milczącym założeniem mojej edukacji było przekonanie, że podstawowe przekazy chrześcijaństwa dawno już zdemaskowano jako mity, a ludzie są podzieleni, nie wierzą już bez zastrzeżeń, że jego nauka moralna ma jakąś wartość dla naszych czasów, przy czym większość uważa, że nie. Religia była hobby,

7 Józef Mindszenty (1829-1975) — duchowny katolicki, prymas Węgier w latach 1945-1974. Po powstaniu w Budapeszcie 1956 roku ukrywał się przez 15 lat na terenie ambasady Stanów Zjednoczonych. (Przyp. tłum.)
8 Kardynał Mindszenty, *Memoirs,* Londyn 1974, s. 289.

> które niektórzy uprawiali, inni zaś nie... Nikt nigdy mi nie powiedział, że te osobliwe obrządki są wyrazem spójnego systemu filozoficznego i niekłamanej niegdyś wiary, ale gdyby nawet ktoś to uczynił, nie sądzę, żebym był szczególnie zainteresowany.[9]

Nawet w kręgach chrześcijańskich obowiązywała ewolucyjna filozofia wiecznego postępu człowieka. Arnold Lunn zapamiętał, że jego ojciec, niegdyś pastor metodystów i misjonarz w Indiach, „zachował niewzruszoną wiarę w największy z mitów epoki wiktoriańskiej, mit nieuchronnego postępu. W żaden sposób nie można było go przekonać, że nie istnieje żadna ustalona z góry tendencja prowadząca świat ku lepszemu, że progres zmienia się czasem w regres, a cywilizacje rodzą się i dojrzewają tylko po to, by zmarnieć i umrzeć."[10]

Bodaj najsławniejszym przedstawicielem tego ewolucyjnego optymizmu był H. G. Wells, który w ostatniej dekadzie dziewiętnastego wieku zasłynął jako autor powieści fantastyczno-naukowych, takich jak *Wehikuł czasu* i *Wojna światów.* Jego *Historia świata*, wydana w 1920 roku, była jasno sformułowaną historyczną ilustracją postępowego wyznania wiary. Wygląda na to, że Shaw broniący bardziej humanitarnych elementów filozofii Nietzschego i Wells obwieszczający tryumf nowego wspaniałego świata, zdominowanego przez naukę, najlepiej uchwycili nastrój tamtych czasów. Choć nie zawsze przemawiali jednym głosem, zgodnie nucili pewien optymistyczny refren, który miał rozbrzmiewać w nowym stuleciu.

W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku przeciwwagę dla Wellsa i Shawa stanowili dekadenci, na czele których stał niezmordowany Oskar Wilde. Przyjęta przezeń z rozmysłem poza niedowiarka i cynika stała się symbolem „niemoralnych lat dziewięćdziesiątych". Kiedy w 1900 roku umierał na syfilis, jego agonia zbiegła się z agonią odchodzącego stulecia. Ostatnie chwile Wilde'a stanowiły najbardziej

fantastyczne zwieńczenie epoki wiktoriańskiej, jakie można sobie wyobrazić. Ku zdumieniu

9 Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited*, Londyn 1949, s. 69. (Por. wyd. pol. wedle wydania z 1945 roku, *Znowu w Brideshead,* przeł. Irena Doleżal-Nowicka, PAX, Warszawa 1970, s. 80 - przyp. tłum.)
10 Arnold Lunn, *Come what May: An Autobiography,* Londyn 1940, s. 12.

wszystkich Wilde na łożu śmierci został przyjęty na łono Kościoła katolickiego, przecierając w ten sposób szlak przyszłym pokoleniom pisarzy, którzy mieli uczynić ten sam krok w nowym stuleciu.

Trudno wyobrazić sobie bardziej nieprawdopodobnego konwertytę. A przecież Wilde, który sam siebie ogłosił arcygrzesznikiem i archetypowym cynikiem, od dziecka odczuwał wyraźną słabość do katolicyzmu. Trzy tygodnie przed śmiercią powiedział korespondentowi „Daily Chronicie": „moje zepsucie moralne wynikło w dużej mierze z faktu, iż ojciec nie pozwolił mi zostać katolikiem. Artystyczna strona Kościoła i przyjemna woń jego nauki uleczyłyby moje degeneracje. Zamierzam niedługo się nawrócić."[11] Wilde był już bliski nawrócenia jako młody mężczyzna — w kwietniu 1878 roku zwrócił się w tej sprawie do ojca Sebastiana Bowdena z Brompton Oratory[12]. Następnego dnia po ich poufnym spotkaniu ojciec Bowden napisał do Wilde'a list, w którym oświadczył: „z wolnej woli opowiedziałeś mi historię twego życia i ukazałeś stan twojej duszy", i że stało się tak za sprawą łaski Bożej. Dalej pisał tak:

> Pozwolę sobie zatem powtórzyć to, co powiedziałem wczoraj - tak uroczyście jak potrafię. Choć wszyscy mamy grzeszną naturę, to w twoim przypadku stała się ona bardziej zepsuta za sprawą złych wpływów, intelektualnych i moralnych, a także przez popełniony grzech - dlatego właśnie mówisz jak fantasta i sceptyk bez wiary w cokolwiek i bez celu w życiu. Z drugiej strony, Bóg w swym miłosierdziu nie pozwolił ci pozostawać w tym stanie. Ukazał ci pustkę tego świata... i w ten sposób usunął wielką przeszkodę na drodze do nawrócenia. Pozwala ci odczuwać wyrzuty sumienia i tęsknotę za życiem świętym, czystym i szczerym. To zatem, jakie życie będziesz wiódł, zależy już tylko od twej wolnej woli. Pamiętaj jednak, że Bóg, wzywając cię, zobowiązany jest dostarczyć ci środki umożliwiające stawienie się na to wezwanie.

11 Richard Ellmann, *Oscar Wilde,* Londyn 1987, s. 548.
12 Kościół w Londynie założony pod koniec XIX wieku przez późniejszego kardynała Newmana; symbol angielskiego odrodzenia katolickiego. (Przyp. tłum.)

> Uczyń to nie zwlekając i z radością, a trudności znikną i wraz z nawróceniem rozpocznie się twoje prawdziwe szczęście. Jako katolik poczujesz się nowym człowiekiem zarówno w porządku natury, jak i łaski...
>
> Ufam więc, że przyjdziesz w czwartek, i znów będziemy mogli porozmawiać. Zapewniam cię, że nie będę nalegał, żebyś postąpił inaczej, niż podpowiada ci sumienie. Tymczasem módl się z całych sił i nie mów zbyt wiele."[13]

Rada księdza zawisła w próżni. Ojciec Bowden powiedział André Raffalovichowi, który sam był konwertytą, że Wilde nie pojawił się w tamten czwartek, a zamiast tego przysłał do kościoła owinięty w papier duży bukiet lilii, jak gdyby chciał go w ten sposób przeprosić. Od tego momentu życie, jakie wiódł Wilde, różniło się diametralnie od tego, do którego namawiał go ksiądz. Uczyniwszy z afektacji formę artystyczną i zapomniawszy całkowicie o szczerości, Wilde mówił z całych sił i nie modlił się zbyt wiele. Być może to, co napisał później o Dorianie Grayu, odnosiło się do niego samego:

> Pewnego razu rozeszła się wieść, że pragnie przyjąć obrządek rzymskokatolicki; istotnie rzymski rytuał miał dla niego zawsze wielki urok... Nigdy jednak nie popadł w błąd powstrzymania swego rozwoju umysłowego przez formalne przyjęcie jakiegoś obrządku lub systemu i nigdy też nie uważał za dom mieszkalny tego, co jest tylko hotelem, gdzie można spędzić jedną noc lub kilka godzin nocnych, kiedy na niebie ani jedna nie świeci gwiazda, a księżyc walczy z chmurami... żadna teoria życiowa nie miała dlań wartości w porównaniu z samym życiem.[14]

Trudny do przecenienia wpływ na pogrążenie się Wilde'a w dekadencji miało *A Rebours (Na wspak),* dzieło francuskiego powieściopisarza

13 Tamże, s. 90.
14 Oscar Wilde, *Portet Doriana Graya,* tłum. Maria Feldmanowa, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1997, s. 121-122.

19

Joris-Karla Huysmansa, przyjęte entuzjastycznie jako niezastąpiony przewodnik po libertyńskim stylu życia. Bohater tej książki, Des Esseintes, intelektualny dandys oddany pogoni za przyjemnością, stał się wzorem do naśladowania dla nowego pokolenia aspirujących buntowników. Niemal natychmiast Whistler pogratulował Huysmansowi jego „cudownej książki", Paul Valéry ogłosił ją swoją „biblią i lekturą do poduszki", a Paul Bourget, w owym czasie bliski przyjaciel Huysmansa i Wilde'a, wyznał, że jest jej wielkim wielbicielem. Jednak, prawdę mówiąc, niewielu zachwyciło się *Na wspak* bardziej niż sam Wilde. W wywiadzie udzielonym „Morning Post" stwierdził: „ostatnia książka Huysmansa jest jedną z najlepszych, jakie kiedykolwiek czytałem".[15] Rozmiary jej wpływu na późniejszą moralność Wilde'a można ocenić na podstawie reakcji Doriana Graya, który czytając książkę przypominającą powieść Huysmansa, odkrywa, iż „bohater, ten wspaniały paryżanin... stał się dla niego jakby prototypem. Istotnie, zdawało mu się, że cała ta książka zawiera dzieje jego życia, spisane wcześniej, niż je przeżył."[16] Zdaniem Wilde'a bohater Huysmansa „próbuje niejako połączyć w sobie wszystkie nastroje, jakim podlegał duch świata, w równej mierze kochając z powodu ich sztuczności wszystkie owe rezygnacje, które ludzie zwą niesłusznie cnotami, jak i owe naturalne bunty, dziś jeszcze przez mędrców uważane za grzechy"[17]. Według André Raffalovicha, Wilde zachwycał się zwłaszcza tą częścią *Na wspak*, w której jej bohater wspomina pewną erotyczną przygodę, różną od wszystkich innych, jakie były jego udziałem, bo homoseksualną.

Nie ulega wątpliwości, że Huysmans wywarł na Wilde'a wpływ tyleż głęboki, co niepoczciwy. W rezultacie doszło do całkowitego odwrócenia funkcji moralnych. Cnoty były teraz czymś sztucznym, podczas gdy grzech — naturalnym buntem. To, co niesłuszne, było słuszne, a to, co słuszne, niesłuszne. Krótko mówiąc, *Na wspak* „było

zatrutą studnią", z której Wilde pił z prawdziwą przyjemnością. Truciźnie tej nie oparł się również sam Huysmans, który w następnych latach zainteresował się magią,

15 Richard Ellmann, *Oscar Wilde,* Londyn 1987, s. 237.
16 Oskar Wilde, *Portret Doriana Graya,* s. 117.
17 Tamże, s. 116.

co doprowadziło do powstania powieści *La Bas.* Satanistyczny mistycyzm tej książki zdawał się zarówno fascynować, jak oburzać jej autora.

Rok po opublikowaniu *La Bas* w 1891 roku Huysmans w swej autobiografii, *En Route (W drodze),* pojednał się z Kościołem rzymskokatolickim. Wygląda na to, że ten dramatyczny powrót do chrześcijaństwa wywarł również pewien wpływ na Wilde'a. Kiedy w 1898 roku Maurice Maeterlinck poinformował Wilde'a, że Huysmans wstąpił do klasztoru, Wilde odpowiedział, że „musi być cudownie oglądać Boga przez witraże. Być może ja również pójdę do klasztoru."[18]

Jednak aż do ostatnich miesięcy swego życia Wilde nie wykazywał najmniejszej ochoty na przyłączenie się do Kościoła. Wkrótce po zwolnieniu z więzienia, gdzie w następstwie nieroztropnej i nieudanej próby oskarżenia markiza of Queensberry o zniesławienie odbył karę dwóch lat ciężkich robót, oświadczył, że „Kościół katolicki jest tylko dla świętych i grzeszników. Porządnym obywatelom wystarczy Kościół anglikański." Choć stwierdzenie to jest doskonałym przykładem epigramatycznego dowcipu poety, trudno nazwać je wyznaniem wiary. Mniej więcej w tym samym czasie w odpowiedzi na płomienną deklarację swego przyjaciela Roberta Rossa, że racja leży po stronie katolicyzmu, Wilde otwarcie zaprzeczył: „Nie, Robbie, nie leży".[19] Kiedy zatem przy innej okazji poprosił Rossa o sprowadzenie księdza, jego przyjaciel, pewien, że Wilde nie mówi tego poważnie, odmówił. Od tamtej pory Wilde nazywał go „cherubem z ognistym mieczem, nie pozwalającym mi wejść do Edenu."[20]

Jak na ironię, to właśnie Robert Ross podjął decyzję o sprowadzeniu księdza do umierającego Wilde'a. Z początku wahał się, nie będąc pewnym, czyjego przyjaciel rzeczywiście tego sobie życzy. W podjęciu decyzji zgodnej z wolą umierającego pomogło mu z pewnością to, że Wilde już dawno temu stwierdził, iż „katolicyzm to jedyna religia, w której warto umierać", a na trzy tygodnie przed śmiercią wyraził żal, że nie pozwolono mu zostać katolikiem w dzieciństwie. Ross pamiętał również, że Wilde

18 Richard Ellmann, *Oscar Wilde,* Londyn 1987, s. 531.
19 Tamże, s. 548.
20 Tamże, s. 548-549.

„ukląkł jak rzymski katolik" przed księdzem w Notre-Dame w Paryżu i w podobny sposób zachował się wobec księdza w Neapolu. Ponadto Wilde był wciąż pod wrażeniem niedawnej wizyty w Rzymie, podczas której został pobłogosławiony przez papieża. W tej sytuacji 29 listopada 1900 roku, na dzień przed śmiercią swego przyjaciela, Ross zdecydował się wezwać do niego księdza. Pospieszył do pasjonistów[21] i wrócił z ojcem Cuthbertem Dunnem. Ross zapytał Wilde'a, który nie był w stanie mówić, czy życzy sobie widzieć Dunne'a, i Wilde podniósł rękę na znak zgody. Ojciec Dunne zapytał Wilde'a, czy chce być przyjęty do Kościoła i ten raz jeszcze podniósł rękę.

Wtedy ksiądz udzielił mu warunkowego chrztu, potem rozgrzeszenia i ostatniego namaszczenia. Następnego dnia po południu Wilde zmarł.

I tak na łożu śmierci Wilde spełnił wreszcie proroctwo z własnego wiersza *Rzym nie oglądany.*

> Stąd już do domu poszedłbym, Pielgrzymka ma dobiegła
> końca, Choć — zda się — krwawy promień słońca
> Wskazuje tam, gdzie święty Rzym.

Równie dziwna odmiana serca za pięć dwunasta przydarzyła się markizowi of Queensberry, dawnemu przeciwnikowi Wilde'a. Jako zagorzały agnostyk, zażyczył on sobie wyraźnie w testamencie, żeby „nad moim grobem nie odprawiano żadnych chrześcijańskich maskarad ani błazeństw, ale pochowano mnie jako sekularystę i agnostyka". W tej sytuacji dziwne było to, że - jak mówiono - przed swą śmiercią 31 stycznia 1900 roku markiz of Queensberry odwołał swoje agnostyczne poglądy, wyznał miłość do Chrystusa, „któremu wyspowiadałem się z wszystkich grzechów", i otrzymał warunkowe rozgrzeszenie od katolickiego księdza.[22] Wziąwszy pod uwagę żal i urazy związane ze sprawą, która poróżniła Wilde'a

21 Zgromadzenie Męki Pańskiej założył św. Paweł od Krzyża w 1720 roku, a zatwierdził papież Benedykt XIV w 1741 roku. (Przyp. tłum.)
22 Tamże, s. 542.

i markiza of Queensberry ledwie pięć lat wcześniej, ich pośmiertne pojednanie w tym samym wyznaniu zdaje się dziwniejsze od literackiej fikcji. Można sobie wyobrazić Wilde'a uśmiechającego się na myśl, że tak mało prawdopodobny wyrok losu połączył ze sobą właśnie te dwie dusze.

I tak w dogasającym żarze dziewiętnastego stulecia zgasło życie Nietzschego i Wilde'a, z których każdy, na swój sposób, uosabiał ducha odchodzącej epoki.

Był jednak jeszcze jeden członek kręgu Wilde'a, zazwyczaj pomijany milczeniem i pozostający w cieniu swych rówieśników, który również był konwertytą i którego życie oraz literackie dzieło sięgnęły daleko w nowe stulecie. John Gray pojawił się na scenie literackiej pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku, pisząc do pierwszego numeru „Dial" bajkę w stylu Wilde'a, zatytułowaną *Great Worm.* Wilde odszukał swego nowego naśladowcę i wielbiciela i wkrótce się z nim zaprzyjaźnił. Miarą łączącej ich zażyłości niech będzie fakt, że nazwiskiem nowego przyjaciela Wilde obdarzył bohatera swej powieści, Doriana Graya. To oczywiście połechtało próżność Gray'a, który od tamtej pory w listach do Wilde'a podpisywał się „Dorian". Ich relacja dotrwała mniej więcej do roku 1892, a wkrótce potem Gray nawrócił się na katolicyzm. Był seminarzystą w Rzymie i w 1901 roku przyjął święcenia kapłańskie. Choć dzisiaj jest raczej zapomniany, jego biograf, ojciec Brocard Sewell, opisuje go jako „wspaniałego poetę i nie tylko".[23] Od 1905 roku Gray był księdzem parafii Morningside w Edynburgu, co jednak zdawało się nie przeszkadzać mu w pracy literackiej. Choć książki swoje wydawał w niewielkich nakładach, jego dzieła „cenili wysoko John Masefield, Edmund Blunden oraz inni wytrawni znawcy".[24] Prawdopodobnie najlepsze z nich, krótką powieść *Park: A Fantastic Story* wydali Erie Gili i René Hague w 1932 roku. Gray zmarł w 1934.

Ojciec Sewell twierdzi, że Gray był „całkowicie wolny od jakichkolwiek wpływów Chestertonowskich! Nie zachwycał się zbytnio G. K. C. ani Bellokiem. Lubił raczej H. G. Wellsa."[25] Nie ma nic dziwnego w tym,

23 Ojciec Brocard Sewell, list do autora, wrzesień 1996 roku.
24 Tamże.
25 Tamże.

że stwierdzenie, iż Gray nie znajdował się pod wpływem Chestertona, ojciec Sewell opatrzył wykrzyknikiem. Droga Graya do katolicyzmu, prowadząca przez Wilde'a i Wellsa, była zaiste wyjątkowa. W rozpoczynającym się właśnie stuleciu dużo chętniej uczęszczaną drogą do Rzymu była ta, którą wskazywały pisma Chestertona i Belloca. Właśnie wtedy, gdy wiktoriański zmierzch cofał się przed edwardiańskim brzaskiem, Chesterton i Belloc zasłynęli jako szermierze „ortodoksji" rzucający wyzwanie „heretykom".

2. BELLOC, BARING I CHESTERTON

Kiedy sir James Gunn wystawił swój sławny obraz zatytułowany *Conversation Piece,* a przedstawiający G. K. Chestertona, Hilairego Belloka i Maurice'a Baringa siedzących przy okrągłym stole, Chesterton z właściwym sobie poczuciem humoru przemianował dzieło na „Baring, over-bearing and past-bearing"[26]. Jednak grupowy portret pędzla Gunna, który wisi dzisiaj w National Portrait Gallery, przedstawia coś więcej niż tylko grupę przyjaciół. Tych trzech ludzi pióra ówczesna opinia publiczna uważała za nierozłącznych pod wieloma względami. Łączyła ich nie tylko wzajemna przyjaźń, ale także wspólna filozofia i wspólna wiara. Choć nie byli nierozdzielni jak osoby Trójcy Świętej, to z pewnością byli niepokonani jak Trzej Muszkieterowie! Zawołanie bitewne „jeden za wszystkich! wszyscy za jednego" w odniesieniu do chimery Belloc-Baring-Chesterton było jak najbardziej na miejscu.

Natomiast prawdą jest, że Baring jest najmniej znany z tej trójki i często bywa pomijany Pominął go Bernard Shaw, porównując Chestertona i Belloka do dwóch połówek „bardzo zabawnego cyrkowego słonia" zwanego Chesterbellokiem. W wyobraźni Shawa piszącego w 1908 roku paszkwil o Chesterbelloku, osoby G. K. Chestertona i Hilairego Belloka scaliły się, by stać się ledwie rzecznikami jakiegoś potwora przerastającego ich obu.

26 Gra słów, którą można przetłumaczyć jako „Baring, apodyktyczny i nieznośny". (Przyp. tłum.)

Jak zatem zaczęła się nierozerwalna przyjaźń Belloka, Baringa i Che- stertona i jak duży wpływ na przyszłe konwersje Chestertona i Baringa miały stosunki ich obu z Bellokiem, od urodzenia wojującym katolikiem, który nigdy poważnie nie zwątpił w religię swojego dzieciństwa?

Chesterton i Belloc spotkali się po raz pierwszy w 1900 roku, prawdopodobnie z inicjatywy Luciana Oldershawa, dawnego kolegi szkolnego Chestertona. Znaczenie tego

spotkania i wrażenie, jakie wywarło ono na młodym i jeszcze nieznanym Chestertonie, najlepiej podsumował sam Oldershaw: „Po raz pierwszy straciłem Gilberta, kiedy przedstawiłem go Bellokowi, po raz drugi, kiedy ożenił się z Frances, i w końcu raz jeszcze, kiedy przystąpił do Kościoła katolickiego... Wszystkie te wydarzenia cieszyły mnie, choć była to radość matczyna, podszyta pewnym smutkiem."[27]

Kiedy doszło to tego pierwszego spotkania, Belloc był już znanym pisarzem, podczas gdy Chesterton opublikował był tylko kilka artykułów i wierszy, a jego pierwsza książka dopiero miała się ukazać drukiem. Nic zatem dziwnego, że niedoświadczony Chesterton czuł wyraźny respekt przed bardziej doświadczonym pisarzem. Dowodem tego datowany na kwiecień 1900 roku list do Frances, narzeczonej, w którym Chesterton rozpływa się w zachwytach nad Bellokiem:

> ... chwilę potem powstało jakieś poruszenie i zauważyliśmy, jak pewien młody człowiek wstał i cichym głosem wypowiedział trzy słowa, które, mimo to, były jak szarża kawalerii...
>
> Nienawidzisz politycznych przemówień, więc polubiłabyś Belloka. Kiedy tylko zaczął mówić, poczuliśmy się wyniesieni ponad duszące opary po czterdziestokroć powtarzanych argumentów, w dziedzinę naprawdę przemyślanych, wzniosłych i oryginalnych refleksji na temat historii i charakteru.[28]

Ton listu jasno wskazuje, że Belloc podbił serce Chestertona, który w ten sposób znalazł się pod jego wpływem. Mowa Belloka dotykała

27 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 211-12.
28 Maisie Ward, *Return To Chesterton,* Londyn 1952, s. 52.

szerokiego spektrum tematów, takich jak angielska arystokracja, rewolucja purytańska czy Kościół katolicki. Owe „przemyślane, wzniosłe i oryginalne refleksje" sprawiły, że Chesterton ujrzał historię i teologię w nowym świetle. O swoim pierwszym spotkaniu z Bellokiem napisał, że ten „mówił długo w noc i pozostawił w niej iskrzący się dobry ślad... Wniósł w nasze rojenia rzymski apetyt na rzeczywistość i na rozum w działaniu, a kiedy stanął w drzwiach, poczuliśmy zapach niebezpieczeństwa."[29]

Zawarty w *Autobiography* Chestertona opis tego pierwszego spotkania pokazuje, że jego rozwijający się intelekt był już gotów na przyjęcie bombastycznego stylu polemik Belloka: „Przemawiając, Belloc od czasu do czasu wtrącał mocno prowokujące uwagi na temat religii... Wszystko to bardzo mnie bawiło i już wówczas zdawałem sobie sprawę z łączącej nas szczególnej więzi duchowej, której nie odczuwało wielu innych, choć równie dobrze się bawili."[30]

Pod koniec tamtego roku ich relacja rozwinęła się na tyle, że Chesterton mógł pójść z Bellokiem na pasterkę. Niemal na pewno był to pierwszy raz, kiedy uczestniczył w mszy katolickiej.

Na początku 1901 roku Chesterton zwrócił na siebie uwagę szerokiej publiczności jako samodzielny pisarz. Opublikował dwa pierwsze tomiki wierszy i wyrabiał sobie nazwisko jako dziennikarz „Speaker" i „Daily News". Aluzję do swej rosnącej sławy uczynił w liście do Frances z 8 lutego 1901 roku:

> Inna raczej śmieszna sprawa to fakt, że moje nazwisko staje się głośne...

Tymczasem Belloc ujawnił inną stronę swego nadzwyczajnego umysłu. Wygląda na to, że bardzo wziął sobie do serca nasze małżeństwo, bo nie rozmawia już ze mną o francuskich jakobinach ani o średniowiecznych świętych, ale wyłącznie o najtańszych mieszkaniach i meblach - w których to sprawach, podobnie jak w innych, jest kopalnią informacji — zapewniając mnie po ojcowsku, że „ten dywan ci się nada". Myślę, że ten ojcowski ton by cię rozbawił.[31]

29 *Maisie Ward,* Gilbert Keith Chesterton*, s.* 113.
30 G. K. Chesterton, *Autobiography,* Londyn 1936, s. 116-118.
31 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 124-125.

28

Jeżeli ojcowski ton, jaki przyjął Belloc, wskazywał na pewien paternalizm w relacji mistrz-uczeń, to paternalizm ów z biegiem lat słabnął, a dwie połówki Chesterbelloka dojrzewały do stosunków na równej stopie. W późniejszych latach, gdy Chesterton coraz lepiej obejmował myślą sens wiary chrześcijańskiej, Belloc stawał się coraz bardziej zależny od hartu ducha swego przyjaciela.

Znajomość Baringa z Bellokiem była wcześniejsza od znajomości z Chestertonem o niemal trzy lata. 31 maja 1897 roku Baring opisał swoje pierwsze wrażenie na temat Belloka: „błyskotliwy mówca i rozmówca... który umie sobie radzić w życiu".[32] Mimo to podczas ich pierwszego spotkania, które miało miejsce w obecności Basila Blackwooda, Belloc powiedział młodemu Maurice owi Baringowi, że „z całą pewnością trafi do piekła", wobec czego ten ostatni oczywiście uznał, iż jest mało prawdopodobne, aby się kiedyś zaprzyjaźnili. Ale nie zmienia to faktu, że Baring „od pierwszego wejrzenia" był pewny, „że jest to człowiek wyjątkowy".[33] Najwcześniejszy zachowany list Belloka do Baringa, wysłany 5 lipca 1897 roku, jest rymowany[34]! utrzymany w tonie tyleż życzliwym, ile wesołym, co wskazuje na wyraźne ocieplenie ich stosunków w czasie kolejnych spotkań w czerwcu. Do spotkań tych doszło w Oksfordzie, gdzie Belloc, po tym jak odmówiono mu członkostwa w Ali Souls[35], zarabiał na życie udzielając korepetycji studentom.

W kolejnych miesiącach i latach ich przyjaźń dojrzała na tyle, że kiedy Chesterton zachwycił się Bellokiem podczas ich pierwszego spotkania na początku 1900 roku, Baring znał go już wystarczająco dobrze, aby pokusić się o bardziej obiektywną opinię na temat osobowości Francuza. W liście do jednego z przyjaciół, wysłanym z Paryża 7 lutego 1900 roku, Baring opisuje chwile spędzone z Bellokiem w stolicy Francji wkrótce po opublikowaniu przez tego ostatniego pracy na temat Dantona:

32 „The Chesterton Review", Vol. XIX, Nr 1, s. 67.
33 Maurice Baring, *The Puppet Show of Memory,* Londyn 1930, s. 222-223.
34 Robert Speaight (red.), *Lettersfrom Hilaire Belloc*, Londyn 1958, s. 1-2.
35 Członkostwo oksfordzkiego All Souls College uważane jest za jeden z największych honorów akademickich w Zjednoczonym Królestwie. (Przyp. tłum.)

29

Poszliśmy do Luwru i Concert Rouge, a także na nieszpory do St. Sulpice i adorację Najświętszego Sakramentu do Notre-Dame, a potem wybraliśmy się na bardzo długą przejażdżkę omnibusem, w trakcie której Hilaire pokazał mi dom Dantona, więzienie Dantona, kawiarnię Dantona, *Kegelbahn* Dantona i trafikę

> Dantona. Jestem niemal pewny, że zmyślał, ale taką już mam naturę, że ślepo wierzę archeologom.[36]

Dwa dni później pisał do innego znajomego, że Belloc bardzo mu się podoba: „uważam go za olśniewającego i cudownego kompana", choć, jak dodawał: „bardzo nie-francuskiego, zwłaszcza we Francji". „Jego galikanizm jest w istocie niedopracowaną pozą. Jego katolicyzm to stanowisko polityczne: w rzeczywistości jest brutalnym agnostykiem. Jego galikanizm również jest stanowiskiem politycznym — zwykłym *anty-daily-mailizmem!*[37]

Wiele lat później, z perspektywy ponad ćwierć wieku przyjaźni, Baring złagodził swoją opinię. 29 sierpnia 1925, pisząc do Ethel Smyth, ujawnił głębokie zrozumienie umysłowych zdolności Belloka, których wielu współczesnych nie było w stanie dostrzec:

> Na pierwszy rzut oka wydaje ci się wyłącznie uparty i przewrotny; na drugi rzut oka i po odpowiednim namyśle dochodzisz do wniosku, że jest niewiarygodnie uparty i przewrotny, choć są w tym przebłyski sensu i jaka szkoda!... a potem, po latach, dziesięciu lub piętnastu, zaczynasz rozumieć, że wprawdzie nie zawsze, lecz czasami miał rację w tym właśnie, co uważałeś za jego największy błąd i za niezbite świadectwo uporu — w tym, z czym zgadzają się dzisiaj wszyscy.[38]

Chociaż ostatnia część tego zdania tchnie nadmiernym optymizmem lub myśleniem życzeniowym, to w całości ocena wszechstronnych talentów Belloka jest bardzo spostrzegawcza.

36 „The Chesterton Review", Vol. XIX, Nr 1, s. 66.
37 Tamże, s. 66-67.
38 Tamże, s. 70.

30

Jednak na początku ich znajomości Baring nie dysponował mądrością, jaką daje perspektywa wieloletniej przyjaźni. Był zadowolony i bez wątpienia mile połechtany, kiedy nowy przyjaciel pochwalił kilka jego sonetów, a jeden nawet przepisał i powiesił w swoim pokoju. Belloc pochwalił również napisane po francusku szkice parodii autorów francuskich, które przełożył na angielski, a potem kazał swoim uczniom przełożyć z powrotem na francuski. Zachwyty były zresztą wzajemne, gdyż Baring był rozmiłowany w wielu wczesnych wierszach i sonetach Belloka. Chociaż biadał, że nie wzbudziły one „najmniejszego zainteresowania w tamtym czasie", czerpał pocieszenie z faktu, iż niektóre z wczesnych wierszy Belloka wciąż żyją „i można je dzisiaj znaleźć w licznych antologiach, podczas gdy niemal cała poezja, która wówczas cieszyła się wielkim uznaniem, jest już niemal martwa, a przynajmniej pochowana i całkowicie zapomniana [39].

Belloc, oczywiście, wyróżniał się nie tylko w poezji, ale i w sztuce polemiki, i Baring zapamiętał „wspaniałe przyjęcia" przy King Edward Street, gdzie Belloc wypowiadał swoje opinie na temat „kwestii żydowskiej, o Kościele katolickim, *Chanson de Roland*, Ronsardzie i Pirenejach z trudnym do opisania smakiem i zapałem."[40] Baring z całą pewnością podzielał zapatrywania Belloka na temat Francji i literatury francuskiej, dedykując mu sonet takimi oto słowami:

> Dla ciebie, który słyszałeś róg Rolanda, Widziałeś Izoldę żeglującą ku Brytanii.[41]

Można się zastanawiać, czy to właśnie ten sonet Belloc przepisał i powiesił w swoim pokoju.

Głośne i żarliwe orędownictwo Belloka w sprawie Kościoła katolickiego mniej przemawiało do Baringa. Jesienią 1899 roku był „w najwyższym stopniu zaskoczony i zaniepokojony", gdy składający mu wizytę w Paryżu

39 Maurice Baring, *The Puppet Show of Memory,* s. 223.
40 Tamze, s.223.
41 Maurice Baring, *Collected Poems,* Londyn 1925, s. 22.

Reggie Balfour „nagle powiedział, że odczuwa mocne pragnienie zostania katolikiem".[42] Aż do tej chwili Baring znał tylko dwoje konwertytów - swą siostrę Elizabeth, która wyszła za mąż za katolickiego hrabiego Kenmare, oraz pewnego studenta, który wyjaśnił mu swą motywację tylko tak, że chce mieć wszystko albo nic. Usłyszawszy wyznanie Balfoura, Baring był „zdumiony" i próbował odwieść go od tak drastycznego kroku. Przekonywał, że religia chrześcijańska „nie jest wcale tak starodawna, jest tylko cienką warstwą w nieskończonym zespole osadów religijnych ludzkości". „Błagałem go, żeby zaczekał."[43]

Jednak nawet wówczas Baring rozumiał logikę stanowiska katolickiego, mówiąc Reggie Balfourowi: „Mój kłopot polega na tym, że nie potrafię uwierzyć w pierwsze założenie, źródło wszystkich dogmatów. Gdybym to potrafił, gdybym potrafił wypowiedzieć pierwsze kłamstwo, jestem pewien, że mógłbym wyznać całą resztę."[44]

Mimo swej niewiary towarzyszył Balfourowi podczas cichej mszy w Notre-Dame des Victoires. Nigdy przedtem nie brał udziału w cichej mszy i był przyjemnie zaskoczony:

> Wywarła na mnie wielkie wrażenie. Wyobrażałem sobie, że nabożeństwa katolickie zawsze są długie, skomplikowane i przeładowane rytuałem. Przekonałem się, że cicha msza jest krótka i wyjątkowo prosta - ponadto w jakiś sposób sprawiła, że pomyślałem o katakumbach i spotkaniach pierwszych chrześcijan. Czułem, że uczestniczę w czymś wyjątkowo starożytnym. Zachowanie kongregacji, wyraz twarzy jej członków również zrobiły na mnie wrażenie. Nie ulegało wątpliwości, że dla nich to wszystko jest prawdziwe.[45]

Epizod ten, który do późniejszej konwersji Baringa przyczynił się być może w nie mniejszym stopniu niż wszystko to, co w tej sprawie

42 Maurice Baring, *The Puppet Show of Memory*, s. 258.
43 Tamże, s. 259.
44 Tamże, s. 259.
45 Tamże, s. 259.

powiedział mu Belloe, miał znaczący ciąg dalszy Po powrocie do Londynu Reggie Balfour wysłał Baringowi epitafium, które przetłumaczył z łaciny na francuski:

> Ci-git Robert Pechom, anglais, catholique, qui après la rupture de l'Angleterre avec l'église, a quitté l'Angleterre ne pouvant y vivre sans la foi et qui, venu a Rome y est mort ne pouvant y vivre sans patrie.[46]
>
> [Tu spoczywa Robert Peckham, Anglik i katolik, który, po zerwaniu Anglii z Kościołem, opuścił Anglię nie potrafiąc żyć bez wiary, i który, po przybyciu do Rzymu zmarł nie potrafiąc żyć bez ojczyzny.]

Epitafium to znajduje się w rzymskim kościele San Gregorio, a leżąca u jego źródeł tragedia wywarła wyraźny i trwały wpływ na poglądy Baringa w kwestii reformacji. Miał on zawsze melancholijną naturę i z tego typu retoryki czerpał inspirację do swych licznych powieści. Ściślej mówiąc, to właśnie epitafium stało się punktem wyjścia do napisania, trzydzieści lat później, powieści historycznej *Robert Peckham*.

Warto wspomnieć, że na początku 1902 roku Baring był tak samo poruszony katolicką sumą, jakkolwiek „długa, skomplikowana i przeładowana rytuałem" mogła mu się wydawać, jak wcześniej cichą mszą w Notre-Dame des Victoires. Baring był w Rzymie w lutym 1902 roku, kiedy papież Leon XIII obchodził swój jubileusz[47]. Poszedł na sumę do Św. Piotra i na własne oczy widział niesionego w lektyce papieża, który błogosławił zebrane tłumy:

> Stałem pod kopułą. W chwili podniesienia hostii gwardziści papiescy przyklękli na jedno kolano, a ich halabardy uderzyły o marmur,

46 Tamże, s. 260.
47 Autor chyba się pomylił. Chodzi mu wyraźnie o dwudziestopięciolecie pontyfikatu Leona XIII, które przypadło w lutym 1903 roku, a nie 1902. (Przyp. tłum.)

> wydając jeden ostry, ogłuszający dźwięk, po czym natychmiast pod kopułą odezwały się trąby. W tej chwili podniosłem wzrok i oko moje spoczęło na inskrypcji wypisanej wielkimi literami wokół kopuły: *Tu es Petrus*, a ja pomyślałem, że słowa te z całą pewnością doczekały się najbardziej namacalnego i konkretnego spełnienia... powaga i dostojeństwo tego spektaklu były trudne do opisania, zwłaszcza że niezwykle blada twarz papieża zdawała się przeźroczysta, jak gdyby cielesna zasłona oddzielająca go od tamtego świata została wysubtelniona i rozrzedzona do najdalszych i niemal nieziemskich granic.[48]

Choć emocjonalnie Baring czuł teraz wielki pociąg do katolicyzmu, intelektualnie wciąż nie był w stanie uwierzyć. Na początku stycznia 1900 roku napisał do Ethel Smyth: „Chciałbym urodzić się rzymskim katolikiem. Wierzę w ich ducha i odmawiam uznania wyłącznej supremacji ich kościoła."[49]

Później tego samego roku, podczas wycieczki rowerowej po okolicy, Smyth powiedziała mu, że wierzy, iż pewnego dnia zostanie on katolikiem. Wówczas potraktował jej przepowiednię z niedowierzaniem, uznając że „nic nie jest bardziej niemożliwe". Kiedy przepowiednia się spełniła, stwierdził, że był to przykład jej „cudownej intuicji".[50]

Kilka miesięcy później Baring napisał do innego przyjaciela, George'a Grahame'a, że „dostrzega tylko dwie możliwości: agnostycyzm (praktycznie ateizm) lub R.K."[51] Po kilku dniach napisał raz jeszcze, przedstawiając swą własną teorię w tej sprawie.

Wygląda na to, że tym razem miał już większą jasność, zarówno intelektualną jak i emocjonalną:

> ...nikt, kto kiedykolwiek liznął katolicyzmu, nikt, kto jest religijny i jest zwolennikiem chrześcijaństwa, nigdy nie przyjął tej wiary

48 Tamże, s. 305.
49 Ethel Smyth, *Maurice Baring,* Londyn 1938, s. 185.
50 Tamże, s. 14.
51 „The Chesterton Review", Vol. XIX, Nr 1, s. 86.

> w jednej chwili. Newman podjął tę decyzję po prostu *a priori.* On był przepojony duchem niechęci do katolików i nigdy nie był w katolickiej świątyni... Większość ludzi w ogóle nie liznęła katolicyzmu, ale powiada: „Och, księża i bałwochwalstwo". *Jednak* to, jak źli są owi księża, nie ma żadnego związku z pytaniem: „Czy Kościołem powszechnym, o którym mówi Skład Apostolski, jest Kościół katolicki czy anglikański?" Ja zaś uważam zdecydowanie, że jest nim Kościół katolicki, a nie anglikański...[52]

W grudniu 1900 roku zajął wreszcie stanowisko, na gruncie którego jego intelekt dostroił się do uczuć, a głowa do serca. W liście do Huberta Cornisha opisywał, jak zmienił się w ciągu minionych dwunastu miesięcy. Uprzednio był całkowicie niezdolny do wykonania tej „akrobatycznej sztuki", aktu wiary niezbędnego, by w ogóle zacząć myśleć o konwersji: „Teraz jednak zaczynam od drugiej strony. Jestem za chrześcijaństwem, wierzę w zbawienie."[53]

Jak na ironię, w przypadku kogoś tak różnego od Oscara Wildea pod każdym możliwym do wyobrażenia względem, Baring był również poruszony powrotem J-K. Huysmansa na łono Kościoła: ‚Jeżeli czytałeś *En Route* Huysmansa, to powiem ci, że jego końcowe zmagania z rozumem to słowo w słowo to, czego ja sam doświadczyłem dwukrotnie w każdym szczególe."[54]

Jednak walka z rozumem z pewnością nie była jeszcze skończona, a podjęcie decyzji o wstąpieniu do Kościoła miało zabrać Baringowi resztę dekady. W tym czasie zmagał się nie tyle z wielkimi pytaniami filozoficznymi, co raczej z małymi uprzedzeniami. W 1906 roku mówił Bel- lokowi, że bardzo mu się nie podoba polityka Watykanu, a także wpływ Kościoła na państwo we Włoszech i Francji; nie podobali mu się również angielscy katolicy w Rzymie i miał wątpliwości dotyczące katolickiej edukacji.[55] Trzy lata później pochował te wątpliwości i przyjął wiarę. Zanim to się stało, mógł powiedzieć za Huysmansem, że znajduje się *en route.*

52 Tamże, s. 86.
53 Emma Letley, *Maurice Baring: A Citizen of Europe,* Londyn 1991, s. 142.
54 Tamże, s. 142.
55 „The Chesterton Review", Vol. XIX, Nr 1, s. 87.

3. SYN ARCYBISKUPA

Zostając w 1882 roku arcybiskupem Canterbury, E. W. Benson, żarliwy duchowny i lojalny poplecznik zasad religii panującej w kraju, osiągnął absolutny szczyt swej ziemskiej kariery. Umierając w 1896 roku jako głowa Kościoła Anglii nie mógł jednak wiedzieć, że był również głową jednej z najznakomitszych brytyjskich rodzin literackich nadchodzącego stulecia. Jego najstarszy syn, A. C. Benson, dziekan Magdalene College w Cambridge, został wybitnym biografem, autorem dzienników i krytykiem literackim. Spod jego pióra wyszły cenione prace o Rossettim, Fitzgeraldzie, Paterze, Tennysonie i Ruskinie, a także biografia ojca. Średni syn, E. F. Benson, pisarz wyjątkowo płodny, pozostawił po sobie autobiograficzne szkice, będące portretem społeczeństwa epoki edwardiańskiej i georgianiańskiej, oraz lekkie powieści, których akcja toczy się w scenerii uniwersyteckiej lub historycznej. W pamięci potomności prawdopodobnie najlepiej zapisał się powieściami satyrycznymi, których bohaterami są Mapp i Lucia i które doczekały się udanych adaptacji telewizyjnych. Wszystko wskazywało na to, że najmłodszy syn, R. H. Benson, pójdzie w ślady ojca, przyjmując święcenia w Kościele Anglii. A jednak jego nieoczekiwana konwersja na katolicyzm w 1903 roku i późniejsze wyświęcenie na katolickiego księdza wywołały sensację. On również parał się literaturą i przed swą przedwczesną śmiercią w roku 1914, w wieku czterdziestu trzech lat, zdążył napisać piętnaście poczytnych powieści.

36

Okoliczności, które doprowadziły do jego konwersji, szczegółowo opisał sam Robert Hugh Benson w opublikowanej w 1913 roku autobiograficznej książce *Wyznania konwertyty.* Urodzony w 1871 roku, w 1894, głównie po to, by zadowolić ojca, przyjął święcenia kapłańskie Kościoła anglikańskiego. Kiedy ojciec zmarł, Benson odczytał litanię na jego pogrzebie w katedrze Canterbury. (Stary Benson zmarł podczas modlitwy w kościele w Hawarden, gdzie przebywał z wizytą u swego przyjaciela, pana Gladstone'a, byłego premiera.)

Kariera kościelna Bensona rozpoczęła się od misji Eton w Hackney Wiek; w 1896 roku został mianowany wikariuszem w parafii Kemsing w Kent. Rok później, ulegając skłonności do życia zakonnego, wstąpił do Wspólnoty Zmartwychwstania w Mirfield. To właśnie tutaj zaczął mieć wątpliwości co do doktryny, dyscypliny i natury Kościoła anglikańskiego. Wątpliwości te nie uszły uwagi jego przełożonych i Benson był bardzo zaskoczony, kiedy przed złożeniem ślubów zakonnych w lipcu 1901 roku dr Gore, założyciel Wspólnoty, który wkrótce miał zostać biskupem Worcester, zapytał go, czy istnieje niebezpieczeństwo, że Benson zwróci się ku Rzymowi. Wówczas bez wahania zaprzeczył i zauważył, że był w stanie złożyć śluby „bez lęku", opisując całe wydarzenie jako „niezwykle szczęśliwy dzień".[56] Świadkiem uroczystości w maleńkiej kaplicy była jego matka: „Zostałem formalnie wprowadzony do wspólnoty, bracia ucałowali moją rękę, wypowiedziałem moje śluby i przyjąłem Komunię jako pieczęć i rękojmię trwałości. Po południu wyjechałem z matką w stanie swego rodzaju ekstatycznego zadowolenia."[57]

Ten stan nie trwał zbyt długo i już następnego lata Benson przyznał się matce, że miał „'rzymskie' trudności, ale znowu zanikły".[58] By wkrótce powrócić. Na misji w kościele St. Patrick w Birmingham odśpiewawszy hymn *Wiara naszych ojców,* dorzucił: „Przez tych ojców nie rozumiem

56 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty,* przeł. Beata Jankowiak-Konik, Sandomierz 2006, s. 82.
57 Tamże, s. 82.
58 Tamże, s. 100.

Cranmera, Ridleya, Latimera[59], ani innych ludzi tego pokroju."[60] W czasie listopadowych rekolekcji roku 1902 wygłosił kazanie w taki sposób, że jeden z obecnych zauważył, iż „takie kazanie mógłby wygłosić ksiądz katolicki".[61] Podczas tych samych rekolekcji Benson usilnie nakłaniał swoich słuchaczy do ćwiczeń duchowych świętego Ignacego Loyoli, założyciela zakonu jezuitów, tłumacząc, że „bardzo ważne jest, by nie zaniedbywać intelektu".[62]

W liście poświęconym formie medytacji, jaką rekomendował podczas rekolekcji, Benson głęboko wniknął we własną osobowość:

> Co się tyczy depresji... chodzi mi o to, że przyczyną depresji jest *zawsze* pewna subiektywność. Odwieczne fakty religijne pozostają zawsze dokładnie takie same. Zatem ucieczka z depresji leży w rozważaniu prawd zewnętrznych, które tak czy owak są prawdziwe, a nie w introspekcji bądź podejmowaniu duchowych „wysiłków", których w takim czasie nie da się wykonać...
>
> Powiedziałbym, że „modlitwa podmiotowa", obwinianie siebie oraz rozpamiętywanie własnych doczesnych i duchowych trudności nie jest dobre w takim czasie — właściwą kuracją dla duszy jest „modlitwa przedmiotowa", na przykład modlitwa wstawiennicza, adoracja bądź modlitwa dziękczynna za Tajemnicę Laski. I, ma się rozumieć, dotyczy to niepokojów wszelkiego rodzaju.[63]

Głęboko zatroskany swymi powracającymi wątpliwościami co do doktryny i powszechności Kościoła anglikańskiego, Benson powiedział o nich zarówno matce, jak i swemu przełożonemu w Mirfield. W duchu

59 Thomas Cranmer, Nicholas Ridley i Hugh Latimer — męczennicy kościoła anglikańskiego. Za rządów Marii I Tudor dążącej do przywrócenia katolicyzmu oskarżeni o herezję i spaleni na stosie — Latimer i Ridley 16 października 1555 roku, Thomas Cranmer zaś 21 marca 1556 roku. (Przyp. tłum.)
60 C. C. Martindale, *The Life of Monsignor Robert Hugh Benson,* tom pierwszy, Londyn 1916, s. 165.
61 Robert Hugh Benson, *SpiritualLetters,* Londyn 1915, s. 2.
62 Tamże, s. 2.
63 Tamże, s. 3.

posłuszeństwa wykonywał „ich zalecenia co do joty", czytając wszystkie książki, jakie otrzymał ze strony anglikańskiej i konsultując się ze wszystkimi żyjącymi autorytetami, które mu przedstawiono. Ale wciąż nie był przekonany, a w październiku 1902 roku jego „strapienie osiągnęło takie natężenie", że poprosił przełożonego o pozwolenie na napisanie do pewnego znanego księdza katolickiego listu, w którym wyłoży swoje wątpliwości. Pozwolenie otrzymał, ale odpowiedź, jaką dostał, wtrąciła go w jeszcze większe pomieszanie. Ksiądz ów odpowiedział, że nie czuje się na siłach, by zalecić Bensonowi przystąpienie do Kościoła, ponieważ sam ma poważne wątpliwości co do nauki o nieomylności papieża, i zakończył, że lepiej będzie, jeśli Benson pozostanie tam, gdzie jest. Ta nieoczekiwana odpowiedź na pewien czas „wyciszyła" Bensona i „na nowo rozproszyła" jego wątpliwości:

> Sam fakt, że napisałem do księdza i otrzymałem zniechęcającą odpowiedź, wydał mi się wtedy... oczywistym znakiem tego, gdzie leży moja powinność. Wydawało się to też wskazywać, że nawet w obrębie Kościoła rzymskiego przeważają znaczne rozbieżności opinii i że nie ma tam tej jedności, której szukałem. Ostateczna historia księdza, o którym mowa, jego ekskomunika i śmierć poza Kościołem, pokazały oczywiście, że tak nie jest i że ludzie którzy przedstawiają fałszywie, nawet w dobrej wierze, nauczanie Kościoła, nie mogą go reprezentować.[64]

Benson nie wymienia nazwiska księdza, o którym mowa, ale mając w pamięci jego zainteresowanie w owym czasie duchowością jezuicką oraz wzmiankę o późniejszej ekskomunice i śmierci tego księdza, wydaje się bardzo prawdopodobne, że korespondował z ojcem Georgem Tyrellem, którego teologiczny modernizm doprowadził w 1906 roku do usunięcia z zakonu jezuitów, a następnie ekskomuniki. Zmarł w 1909 roku.

64 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty,* s. 102-103.

39

Kiedy Benson został przyjęty do Kościoła, ojciec Tyrell (zakładając, że to był on) napisał do niego, żeby zapytać, jak poradził sobie z przezwyciężeniem trudności, na jaką wskazywał. Benson odpowiedział, że „tak szczegółowe różnice nie mogły powstrzymać" go „od zjednoczenia się z tym, co", jak był przekonany, „Bóg wyznaczył na centrum jedności i że po prostu" przyjął „dekret w takim znaczeniu, w jakim Kościół go wyraził i przyjął".[65]

Doświadczając tych wszystkich niepokojów, Benson pisał *Światło niewidzialne*, książkę, która miała być jego pierwszą powieścią. Inspirację do jej napisania zaczerpnął z opowiadań swego najstarszego brata, a bohaterem uczynił człowieka, którego nazywał „księdzem". Jednak nigdzie w książce nie jest wyraźnie powiedziane, czy ów ksiądz należy do wyznania rzymskiego, czy anglikańskiego, co wskazuje na pomieszanie, w jakim w owym czasie znajdował się Benson. Kiedy później pytano go, do jakiego wyznania chciał przypisać swojego bohatera, odpowiadał, że „do żadnego konkretnego":

> Ponieważ do tego czasu pojawiły się też ponownie moje trudności, próbowałem nie wskazywać, nawet poprzez najlżejszą aluzję, wspólnoty, do której należy mój bohater... Nie miałem tego najwyższego zaufania do Kościoła anglikańskiego, które w sposób naturalny sprawiłoby, że byłbym zadowolony, nazywając go anglikaninem i już.[66]

Ze wszystkich lektur autora największy wpływ na *Światło niewidzialne* wywarła prawdopodobnie religijna powieść Josepha Shorthouse'a *John Inglesant,* opublikowana w 1881 roku. Młody Benson, który czytał tę powieść z „absolutną namiętnością", twierdził, że pomogła mu ona rozwinąć w sobie i ukierunkować zdolność rozumienia kultu religijnego: „Czytałem ją wciąż na nowo... Wydawało się, że odkryłem w końcu tajemnicę tych niejasnych ceremonii religijnych, do których zawsze się stosowałem ze spokojem i bez zainteresowania."[67] Zbiegiem okoliczności Shorthouse zmarł w 1903 roku, tym samym, w którym wydano *Światło niewidzialne.*

65 Tamże, s. 102.
66 Tamże, s. 93-94.
67 Tamże, s. 32.

40

Innym czynnikiem, który sprawił, że Benson poczuł nagłą potrzebę pisania powieści religijnych, było jego rosnące zainteresowanie mistycyzmem: „Odsunąłem od siebie chłodną kontemplację dogmatu i usiłowałem przykryć ją ciepłą rzeczywistością doświadczenia duchowego. W samej książce natomiast próbowałem raczej zawrzeć dogmat, niż wyrazić to otwarcie."[68]

Rok po opublikowaniu tej książki Benson odpowiadał listownie z Rzymu, gdzie studiował w seminarium, pewnemu anglikaninowi, który był ciekaw, czy historie opowiedziane w *Świetle niewidzialnym* wydarzyły się naprawdę:

> Miałem wiele tego rodzaju historii, które były literalnie „prawdziwe", planowałem zrobić z nich książkę. Tak się złożyło, że wspomniałem o tym pewnemu duchownemu, do którego opinii miałem zaufanie, a on był tak absolutnie przekonany, iż autor nie ma prawa ujawniać takich spraw, że porzuciłem ten pomysł... niektóre *elementy* wielu z nich są rzeczywiście prawdziwe. Osobiście jestem zdania, że „fikcja religijna" jest jak każda inna „fikcja" literacka: powinna opowiadać o sprawach, które albo się wydarzyły, albo w każdej chwili mogą się wydarzyć. W tej książce zebrałem sytuacje, o których wiedziałem, że są prawdziwe, i spróbowałem przedstawić je w sposób zrozumiały dla każdego.[69]

Światło niewidzialne było jedyną książką jaką Benson opublikował będąc jeszcze anglikaninem. W 1912 roku powiedział, że jej późniejsza popularność zdawała się zdeterminowana przez religijne wyznanie tych, którzy ją czytali. Uważał, że to „dość znaczące", iż wciąż dobrze sprzedaje się wśród anglikanów, podczas gdy katolicy zdawali się zachwycać nią „w znacznie mniejszym stopniu": „większość katolików, a ja sam pomiędzy nimi, uważa, że *Richard Raynal, Solitary* jest o wiele lepiej napisana i o wiele bardziej religijna."[70]

68 Tamże, s. 94.
69 Robert Hugh Benson, *Spiritual Letters*, s. 55-56.
70 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty*, s. 95-96.

41

Benson przyznał nawet, że po upływie pewnego czasu sam zaczął nie lubić zbytnio *Światła niewidzialnego* „z duchowego punktu widzenia".[71] „Napisałem tę książkę w nastroju wielkiego rozgorączkowania i w stanie, który teraz rozpoznaję jako bardzo subtelny sentymentalizm. Zmagałem się wtedy, pragnąc upewnić się co do prawd religijnych, a zatem zakładam, że pozytywny i asertywny ton książki był w dużej mierze nieszczery". Co więcej, „książka ta jest raczej... szkodliwa, ponieważ implikuje, że tym, o co wtedy walczyłem i w co chciałem wierzyć, była duchowa intuicja", która „musi stanowić integralny element w doświadczeniu religijnym". Ta intuicja duchowa, stwierdził, jest „tak naprawdę tylko wyobraźnią". Uznał, że intuicyjny — a zatem

subiektywny — sposób wyznawania wiary religijnej jest pośledniejszy i mniej spolegliwy niż „prosta wiara duszy, która otrzymuje Bożą prawdę od Boskiego autorytetu".

> Z drugiej strony, katolicka atmosfera znajduje się zupełnie poza tym wszystkim. Dla katolików jest to kwestia niemal obojętna, czy dusza uświadamia sobie fakty objawienia i zasady świata duchowego w taki sposób, aby być w stanie je sobie wizualizować. Istotne jest to, że Wola powinna się do nich stosować, a rozum — o nich zapewniać. Ale dla anglikanów, których teologia z zasady nie jest rozumowa i pośród których naprawdę nie istnieje autorytet, umieszczenie środka ciężkości raczej w emocjach, a zatem „pomylenie... wyobraźni z duszą", staje się naturalne. Według nich rozum należy stale tłumić, nawet w jego własnej, uprawnionej sferze. Wola musi być w znacznej mierze egocentryczna.[72]

Kładąc nacisk na rozum i wolę, aspekty duchowości dające się pojąć obiektywnie, w przeciwieństwie do uczuć, które mogą być doświadczane tylko subiektywnie, Benson odtwarzał ciąg myśli, który przyjął podczas rekolekcji w listopadzie 1902 roku. Wówczas przeciwstawił subiektywną przyczynę uczucia, a konkretnie uczucia przygnębienia, obiektywnej

71 Tamże, s. 96.
72 Tamże, s. 96-97.

naturze prawdy, „wiecznym faktom religii", które zawsze pozostają niezmienne. W ten sposób zgadzał się zasadniczo z Chestertonem i Bellokiem, którzy obaj kładli nacisk na pierwszeństwo rozumu w pojmowaniu prawd duchowych.

Jednak w 1903 roku Benson nie wypracował jeszcze tak spójnego stanowiska. Jego „rzymskie trudności" były przyczyną zarówno racjonalnych i jak emocjonalnych konfuzji, od których, jak się zdawało, nie było ucieczki. To właśnie wtedy dwie książki pomogły mu dostrzec wyjście z tej sytuacji. Pierwszą z nich była *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newmana, drugą zaś *Doctrine and Doctrinal Disruption* Mallocka. Książki te, pisał Benson, pomogły mu zarówno przezwyciężyć „określone przeszkody, jakie stały między" nim „a Rzymem", jak i „pozostałości teorii, które trzymały" go „przy Kościele anglikańskim".[73] Zwłaszcza książka Newmana „jak czarodziej rozwiała ostatnie snujące się mgły i pozwoliła zobaczyć" mu „Miasto Boże, w jego mocy i pięknie".[74]

Wreszcie, *last but not least,* lub — jak ujął to sam Benson — „ostatecznie i przede wszystkim" do „niezaprzeczalnych praw Rzymu" przekonała go lektura Pisma Świętego.[75]

Kiedy latem 1903 roku wyjawił matce położenie, w jakim się znalazł, zaniepokojona kobieta nakłoniła go do zasięgnięcia rady trzech „znakomitych członków Kościoła anglikańskiego — znanego duchownego pracującego w parafii, wybitnego dygnitarza i nie mniej wybitnego świeckiego".[76] Należy przyznać, że żaden z tych filarów anglikanizmu nie próbował czynić mu wyrzutów z powodu nielojalności wobec pamięci jego ojca: „Jak każdy człowiek o instynkcie rycerskim, rozumieli, że argument tego typu jest całkowicie niegodny".[77] Niemniej wszyscy trzej próbowali odwieść go od zrobienia ostatniego, decydującego kroku w kierunku Rzymu. „Wybitny dygnitarz" zapytał go, czy

jakieś praktyki religijne w Kościele katolickim wywołują w nim wyraźną niechęć, na co Benson odpowiedział,

73 Tamże, s. 119.
74 Tamże, s. 121.
75 Tamże, s. 122.
76 Tamże, s. 134.
77 Tamże, s. 134.

43

że w zakłopotanie wprawiają go popularne nabożeństwa do Matki Boskiej. Dostojnik wyraził niedowierzanie, że Benson mógłby poważnie rozważać przejście do kościoła, w ramach którego byłby zmuszony oddawać się praktykom religijnym, których nie pochwala. Był to argument chybiony, ponieważ, jak wiemy, Benson nie dowierzał wszelkim apelom do uczuć, nie uwzględniającym rozumu. Na próżno tłumaczył, że jego decyzja zostania katolikiem nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek sympatią — lub jej brakiem — dla zwyczajów, ale wynika z mocnego przekonania, że Kościół katolicki jest Kościołem Bożym. Jeżeli zatem w pomniejszych sprawach jego opinie różnią się od opinii Kościoła, to tym gorzej dla niego, i jego obowiązkiem jest jak najszybciej skorygować swoje zapatrywania. Podkreślał, że pragnie „iść do Rzymu nie jako krytyk czy nauczyciel, ale jako dziecko i uczeń".[78] Jego odpowiedź spotkała się z wzgardą: „Sądzę, że ów dygnitarz uważał mój punkt widzenia za niemoralny. Religia wydawała mu się mniej lub bardziej kwestią indywidualnego wyboru i gustów."[79] „Ta rozmowa", pisał Benson,

> nasunęła mi jeszcze jedną ilustrację sformułowanego przeze mnie przekonania, że jako Ciało Nauczycielskie... Kościół anglikański był beznadziejny. Oto jeden z jego głównych dygnitarzy zakładał, niemal jako aksjomat, że muszę przyjmować tylko te dogmaty, które indywidualnie zostały zaakceptowane przez mój rozum lub temperament.[80]

U schyłku lipca Benson otrzymał z Mirfield „idealnie uprzejme i zupełnie stanowcze" ultimatum, że albo wróci na doroczne zgromadzenie wspólnoty, albo nie może nadal uważać się za jej członka. Brat, który otrzymał zadanie napisania tego ultimatum, był jednym ze współnowicjuszy Bensona i obaj pozostawali „w wielkiej zażyłości". Według Bensona, brat ów pisał to ultimatum „wyraźnie zmartwiony". Benson, „równie zmartwiony", odpowiedział, że sumienie nie pozwala mu powrócić.

78 Tamże, s. 136.
79 Tamże, s. 136.
80 Tamże, s. 136.

44

Mniej więcej w tym samym czasie otrzymał gorzki list od „dygnitarza Kościoła anglikańskiego, starego przyjaciela... rodziny, zajmującego historyczne biskupstwo".[81] Człowiek ten, nie zdołał przekonać Bensona o niesłuszności jego stanowiska.

> W swym ostatnim liście przepowiedział, że spotka mnie jedna z trzech rzeczy: albo (na co miał nadzieję) wrócę szybko do Kościoła anglikańskiego, odzyskawszy

> rozsądek, albo (czego się obawiał) stracę całkiem wiarę chrześcijańską, albo (czego wydawał się obawiać jeszcze bardziej i w czym miał całkowitą rację) stanę się zawziętym, zatwardziałym zwolennikiem Rzymu. Wydawało mu się niemożliwe, że wiara i otwartość umysłu mogą przetrwać konwersję.[82]

Znalazłszy się w wielkiej konfuzji z powodu kłopotów, które bez wątpienia sprawiał, poszukał ukojenia w długiej wycieczce rowerowej przez Sussex. Najpierw odwiedził klasztor kartuzów w Parkminster, gdzie wcześniej umówił się był z jednym z ojców, który sam był nawróconym księdzem. Został przyjęty „bardzo uprzejmie", ale wizyta ta jeszcze bardziej go przygnębiła, zważywszy że gospodarz nie potrafił zrozumieć, iż Benson naprawdę prosi „tylko o naukę", że nie przychodzi „jako krytyk, ale jako dziecko".[83] Podróżując zdesperowany dalej, spędził niedzielę w Chichester, gdzie w małym kościółku naprzeciw katedry przystąpił do swej ostatniej anglikańskiej spowiedzi. Wyznawszy otwarcie spowiednikowi, że jest niemal całkowicie pewny, iż zostanie rzymskim katolikiem, Benson nie otrzymał żadnej rady poza szczerą zachętą, by „nie tracił ducha". Kiedy przystępował po raz ostatni do anglikańskiej komunii w katedrze, ta pusta rada wciąż brzmiała mu w uszach. W poniedziałek pojechał rowerem do Lewes, stamtąd do Rye, gdzie zjadł kolację w gospodzie.

81 Tamże, s. 138-139.
82 Tamże, s. 140.
83 Tamże, s. 141.

45

Następnego dnia, w pełnym słońcu, wracał do domu przez Mayfield „patrząc po drodze z pewnego rodzaju dręczącą zazdrością na mury klasztoru i zatrzymawszy się na kilka minut w pięknym, małym, ciemnym katolickim kościele", na który przypadkiem natknął się w dolinie.[84]

Sprzeczne myśli i uczucia, które nękały go podczas samotnej wycieczki rowerowej przez Sussex, opisał w *Wyznaniach konwertyty.* Zadręczał się niepokojem matki i jej życzeniem, by „wykorzystał każdą możliwą okazję do zmiany zdania pod wpływem nowych okoliczności". Do tego dochodził niepokój umysłu, „który, chociaż intelektualnie przekonany, wciąż znajdował się w niezwykłym stanie". Stan ten opisał następująco:

> moją sytuację można podsumować jako poczucie ogromnej, bezdusznej, duchowej pustyni, na której, widoczne tak wyraziście, jak krajobraz przed deszczem, wznosiło się Miasto Boga. Ono było tam, przede mną, tak żywe i realne, a ja stałem i przypatrywałem mu się, czyhając na najmniejsze zachwianie — jeśli to ułuda, albo na najmniejszy ślad zła — jeśli to budowla diabła.[85]

W bezmiarze jego uczuć, paradoksalnie, zabrakło miejsca na emocjonalne przyciąganie z tej strony, która pociągała go intelektualnie:

> Wiedziałem, że Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem, ale nie całkiem wiedziałem, że to wiem.
>
> Żadne uczuciowe przyciąganie nie wabiło mnie w jego kierunku, żadne iluzje na jego temat. Wiedziałem doskonale, że jest tak samo ludzki, jak i Boży, że w obrębie jego murów popełniano przestępstwa, że tradycje, obyczaje i język jego obywateli będą inne niż w drogim, swojskim mieście, które opuściłem, że spotkam się tam z

surowością, obcymi zwyczajami, nawet podejrzliwością i obwinianiem. Ale mimo wszystko jest on Boży.[86]

84 Tamże, s. 142.
85 Tamże, s. 142-143.
86 Tamże, s. 143.

46

Emocjonalny koktajl apatii i niechęci neutralizował decyzje intelektu i sprawiał, że Benson nie miał „w sobie energii, żadnego poczucia, że" jest tam „mile widziany ani uczucia uniesienia". Był „śmiertelnie chory i zmęczony tym wszystkim".[87]

To właśnie wówczas, być może nawet w trakcie rowerowej wyprawy, napisał wiersz, który rzuca światło na stan jego ducha latem 1903 roku lepiej niż wszystkie późniejsze zapiski prozą:

> Nie poszybuję, żeby śpiewać Pana Nie zdołam z orłem
> się mierzyć, Nie dla mnie rzeka miłości wezbrana,
> Wciąż lękam się uwierzyć. Boże Wcielony, trzeba mi
> pomocy! W rozpaczy tkwi moja dusza. Słaba i chora,
> pożąda Twej mocy, Co światem tym porusza.
>
> Nie wiem, gdzie Pan mój przebywa od wieków, Jakże zrozumieć
> pod słońcem, Czym On w istocie, a czym ty, człowieku, Co
> naszym będzie końcem. Tu wszędzie wokół pustynie skaliste,
> Którędy nie wiem szła droga. Pozwól, że o Ciebie oprę się,
> Chryste, Wcielone Słowo Boga.
>
> Jak kochać? Serce warowna forteca, Ciężkie zasuwy porósł
> mech, (Miłości własnej chłodny żar rozniecam) Nie
> wejdzie tu inny grzech. Zmiłuj się Jezu, Serce Gorejące,
> Użycz nadziei, Panie mój, Który płomieniem ogrzewasz
> płaczące, Tyś Ognia Głęboki Zdrój.

87 Tamże, s. 143.

47

> Samotne życie dokucza i piecze,
> Jezu, jak żyć mam bez Ciebie?
> Gdy miecza nie mam, Ty bądź moim mieczem,
> Wszędzie, w każdej potrzebie!
> O jakże bez ciebie jestem ubogi!
> Wejrzyj na dolę człowieczą.
> Bądź duchem mym i duszą Jezu drogi,
> Bogiem i każdą rzeczą![88]

Chociaż cały świat zdawał się „zawieszony w stanie pewnego rodzaju paraliżu", Benson, zgodnie z zasadami przyjętymi podczas listopadowych rekolekcji, opanował swoje emocje. Pamiętając, że „przyczyną depresji jest *zawsze* pewna subiektywność",

zwrócił się ku „odwiecznym faktom religijnym", świadom, że ucieczka z depresji „leży w rozważaniu prawd zewnętrznych, które tak czy owak są prawdziwe, a nie w introspekcji". Postępując w ten sposób przezwyciężył bezczynność, która wyraźnie go paraliżowała, i otrzymał bodziec do działania. Na początku września, za wiedzą matki, napisał do jednego z garstki katolików, których znał osobiście, starego przyjaciela, który już się nawrócił i został wyświęcony na katolickiego księdza. Przyjaciel ten rozważał teraz wstąpienie do zakonu dominikanów i polecił Bensona ojcu Reginaldowi Bucklerowi OP, mieszkającemu wówczas w Woodchester w Gloucestershire. Dwa lub trzy dni później Benson otrzymał odpowiedź, że jest oczekiwany w klasztorze, i w poniedziałek, 7 września, w świeckim ubraniu wyruszył w swą ostatnią podróż jako anglikanin.

Swoje rozmyślania podczas tej długiej podróży pociągiem do Stroud przekazał w chłodnej prozie poetyckiej:

> Nie przypuszczam, aby ktokolwiek kiedykolwiek wchodził do Miasta Boga z mniejszymi emocjami niż ja. Wydawało mi się, że jestem całkowicie pozbawiony czucia. Nie odczuwałem ani radości,

88 Robert Hugh Benson, *Poems,* Londyn 1915, s. 27-28.

> ani smutku, ani strachu, ani podniecenia. Istniała Prawda, tak odległa jak szczyt lodowca i musiałem ją przyjąć... Byłem jak ktoś przechodzący z blasku sztucznego światła, ciepłego, jasnego i przyjaznego, w blade, dzienne światło zimnej i ponurej pewności.[89]

Nawet po przyjeździe do klasztoru nie odczuł większej poprawy nastroju. Każdego ranka brał udział w mszy świętej, w innych nabożeństwach uczestniczył „od czasu do czasu", choć zawsze był na komplecie. Jedyną częścią codziennej rutyny, która wzbudzała w nim coś na kształt uniesienia, była następująca po komplecie dominikańska ceremonia Salve Regina. Benson uznał ją za „przepiękną". Okazał również umiarkowane zainteresowanie występującym w różnych punktach „podobieństwem liturgii dominikanów do rytu Sarum[90]".[91] Ten na ogół smętny nastrój, łagodzony tylko „całkowitą pewnością", że wykonuje Jego wolę i wchodzi „w bramę Jego Kościoła", nie opuszczał go przez cały czas trwania procedury konwersji.[92]

Natychmiast po przybyciu do Woodchester napisał do matki, że nie będzie ponownie chrzczony, nawet warunkowo, dzięki absolutnej pewności, że jego chrzest anglikański był ważny zarówno pod względem formy, jak i intencji. Nie była to decyzja zaskakująca zważywszy, że Benson został ochrzczony przez swego ojca, który jako arcybiskup posiadał odpowiednią znajomość liturgii i dużą praktykę. Niemniej matka, która odpisała mu 10 września, przyjęła tę wiadomość z ulgą. Jej list dowodzi głębokiej miłości do syna, będąc jednocześnie świadectwem łagodnej rezygnacji w obliczu niewiarygodnego, które stało się nieodwracalne:

> Mój kochany — Twój list tego ranka jest cudownym pocieszeniem, a zdajesz sobie sprawę, jak głodni i spragnieni jesteśmy

89 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty,* s. 145.

90 Obrządek Sarum — wariant obrządku rzymskiego dość powszechny w Anglii przed reformacją, a wywodzący się z obrządku przyjętego w katedrze i diecezji Salisbury w XI wieku. (Przyp. tłum.)
91 Tamże, s. 147.
92 Tamże, s. 148.

49

najdrobniejszych szczegółów... Jestem głęboko wdzięczna, że nie będziesz ponownie chrzczony... Wszystko to brzmi bardzo prosto i nieskomplikowanie — i właśnie tego nam trzeba — dobrze, że nie ma tam nacisków i przynaglania — a tylko wyjaśniają ci, co to wszystko znaczy, żebyś się zastanowił, czy możesz to zaakceptować. Wiem, że zawiadomisz mnie, *jak tylko* zostaniesz ostatecznie przyjęty, lub — jeśli to możliwe — zanim, żeby moje serce — nasze serca — mogły być w tym momencie z tobą.[93]

Następnego dnia napisała znowu, prawdopodobnie odpowiadając na list Bensona, informujący o dokładnym czasie konwersji, która miała się odbyć tego samego dnia, czyli 11 września.

Nie martwię się, że nie ma żadnych opóźnień — jestem bardzo szczęśliwa, że nie ma ponownego chrztu... wracaj szybko.
Podałam dzisiaj domownikom dokładny czas.
Kochany, dzisiaj o piątej będziemy wszyscy z tobą.[94]

W ten sposób Benson przeszedł przez końcowe formalności procesu nawrócenia. Ojciec Reginald Buckler zabrał go do sali kapitulnej, gdzie, uklęknąwszy przed krzesłem przeora, Benson przystąpił do swej pierwszej spowiedzi wraz z aktem wiary, nadziei, miłości i żalu za grzechy. Otrzymawszy rozgrzeszenie, przeszedł do kościoła, żeby zmówić modlitwę dziękczynną. Następnego ranka otrzymał z rąk przeora swą pierwszą komunię świętą. Zdając relację matce, napisał po prostu „stało się".
Odpowiedziała natychmiast:

Najukochańszy synu — otrzymałam twój list, który mówi „stało się"... jesteś teraz tam, gdzie twoje serce może być prawdziwie lojalne, gdzie znalazło swój dom, dokąd — jak czujesz — zaprowadził cię Bóg. Powierzamy cię Jemu z bezgraniczną miłością i nadzieją... Tylko *dopuszczaj nas do siebie,* zawsze, kiedy będziesz mógł - bądź taki jak zawsze.[95]

93 *C. C. Martindale,* The Life of Monsignor Robert Hugh Benson, *Vol. I, s. 251-252.*
94 Tamże, s. 252.
95 Tamże, s. 253.

50

Tego samego dnia, 12 września, napisała do niego również Lucy Tait, przyjaciółka rodziny: „To bardzo pocieszające, że przez wszystkie te ostatnie tygodnie byliśmy wszyscy tak blisko siebie. Wygląda na to, że wewnętrzna więź zacieśniła się, podczas gdy zewnętrzna — jak mam to ująć — zmieniła się?"[96]
Nie wszyscy byli tak życzliwi lub tak wyrozumiali w swoich reakcjach na to, co się stało. Prasa potraktowała bardzo poważnie fakt, że syn byłego arcybiskupa Canterbury

został katolikiem, i rewelacja ta wstrząsnęła anglikańskim establishmentem w podobny sposób jak niegdyś ruch oksfordzki i konwersja Newmana.

Matka Bensona donosiła, że „przychodzi strasznie dużo listów"; „jakże powierzchowne są niektóre i z jak niewiarygodną łatwością ludzie są skłonni myśleć, że przeoczyłeś jakiś bardzo ważny i oczywisty fakt, oni zaś chętnie i uprzejmie zwrócą ci nań uwagę".[97]

Z początku, gdy tylko rozeszła się wieść o konwersji, Benson szybko stracił rachubę listów, które otrzymywał. Były to „co najmniej dwie ciężkie torby każdego dnia". Kiedy przekonał się, że bardzo nieliczne z nich są od katolików, był rozczarowany. Reakcja katolików, daleka od tryumfalizmu z powodu tego, co można by interpretować jako niezwykle korzystne wydarzenie dla Kościoła, była raczej obojętna, przynajmniej, jeśli sądzić po rozmiarach poczty, którą Benson otrzymywał każdego dnia. Zdecydowana większość listów przychodziła od anglikanów — duchownych, mężczyzn i kobiet, nawet dzieci. Nie było w nich nic niosącego otuchę dla nowo nawróconego: „większość postrzegała mnie jako rozmyślnego zdrajcę (ale tych było bardzo niewielu), albo jako zaślepionego głupca, albo jako niecierpliwego, upartego niewdzięcznego fanatyka."[98]

Benson zabrał się metodycznie do odpisywania na wszystkie listy. „Szczerej kobiecie", która zaklinała go, by wspomniał na kazanie o synu marnotrawnym, które sam wygłosił, i błagała, by „śpiesznie wrócił do domu Ojca", odpowiedział, że to właśnie był uczynił. Inny list okazał się źródłem

96 Tamże, s. 253.
97 Tamże, s. 253.
98 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty*, s. 153.

„znacznego bólu, ale także... zdumienia". Przyszedł od pewnej kobiety w średnim wieku, którą Benson szczerze uważał za przyjaciela, „żony znakomitego dygnitarza w Kościele anglikańskimi". W „krótkim, gorzkim i gwałtownym" liście kobieta zarzucała mu, że uczynkiem swym zhańbił imię i pamięć swego ojca. Benson, wyraźnie zraniony, że ktokolwiek może oskarżać go o coś takiego, doszedł do wniosku, że list ten musiał powstać w gniewnym zaślepieniu. W obliczu takich ataków pocieszenie znalazł w bardziej życzliwej reakcji pewnego biskupa anglikańskiego, który powiedział jego matce: „Pamiętaj, że mimo wszystko on poszedł za swoim sumieniem, a czegóż więcej mógłby chcieć dla niego jego ojciec?"[99]

Przynajmniej jeden list przyniósł mu promyk ukojenia. Pewien anglikański duchowny pisał entuzjastycznie, gratulując mu szczęśliwego odnalezienia drogi do „Miasta Pokoju". Według Bensona, osiem lat później tenże duchowny, nieznany nam z nazwiska, sam został przyjęty do Kościoła.

Jednak wstrząs, jaki konwersja Bensona wywarła na wielu tych, którzy znali go i szanowali, najlepiej podsumowują słowa anglokatolickiego przyjaciela, dla którego Benson był kimś w rodzaju przewodnika duchowego:

> Ojciec Benson postanowił zostać rzymskim katolikiem! A zatem, jeżeli nie był katolikiem w kościele Anglii, to kim był? Kim byłem ja?
>
> ...Bez żadnej przesady można powiedzieć, że same fundamenty wiary i wszystkie prawdy życia duchowego zachwiały się i zadrżały na skutek tego gwałtownego i całkowicie niespodziewanego wstrząsu... W żaden sposób nie można było zrozumieć, dlaczego ktoś, kogo uważaliśmy za filar „angielskiego"

katolicyzmu, uznał za konieczne dla swego zbawienia ulec Kościołowi rzymskiemu.[100]

99 Tamże, s. 154-155.
100 Robert Hugh Benson, *Spiritual Letters*, s. 17-18.

52

Kiedy minął początkowy wstrząs, cytowany autor, a także wielu innych próbowało dowiedzieć się, dlaczego ich mentor poczuł się zmuszony uczynić ten „straszny krok". Doprowadziło to do tego, że „po tym jak przystąpił już do Kościoła, wielu z nas zaczęło badać tę kwestię pod jego kierunkiem, aż wreszcie sami zostaliśmy katolikami".

53

4. SYN BISKUPA

W uszach autorytetów kościelnych wciąż jeszcze rozbrzmiewała wieść o konwersji Bensona, gdy jesienią 1903 roku Edmund Arbuthnott Knox, biskup sufragan Coventry, został przeniesiony na biskupstwo manchesterskie. W dniu Bożego Narodzenia 1903 roku jego syn, Ronald Arbuthnott Knox, przeczytał *Światło niewidzialne* Bensona. Książka wywarła na nim trwałe wrażenie i chociaż Benson nigdy się o tym nie dowiedział, miała decydujący wpływ na przyszłość tego chłopca.

Nie da się ukryć, że pod wieloma istotnymi względami życie Knoxa przebiegało analogicznie do życia Bensona. Knox, syn biskupa Manchesteru, chłopcem jeszcze uczył się w Eton, gdzie Benson, syn arcybiskupa Canterbury, kształcił się blisko dwie dekady wcześniej. Obaj przeszli przez Kościół Wysoki, doświadczyli „rzymskich trudności" i w atmosferze kontrowersji przeszli do Kościoła katolickiego. Obaj byli również najmłodszymi braćmi w znakomitych rodzinach literackich.

Knox zabrał się do lektury *Światła niewidzialnego* w wyniku dyskusji, w której po raz pierwszy spotkał się z typowymi argumentami przemawiającymi na korzyść nauki i praktyki katolickiej, takimi jak Rzeczywista Obecność i ofiarna natura mszy. Knox „próbował zakwestionować je z całą niewinną żarliwością swej wojowniczej natury".[101]

101 Ronald Knox,yi *SpiritualAeneid,* Londyn 1958, s. 31.

54

Zainteresowawszy się tymi kwestiami, zaczął czytać *Światło niewidzialne* w duchu młodzieńczej ciekawości, zdając sobie sprawę z kontrowersyjnej natury konwersji Bensona z anglikanizmu na katolicyzm. Lektura ta odmieniła go całkowicie: „właśnie to Boże Narodzenie było punktem zwrotnym. To sceneria tej książki — niewielka kaplica, w której ów ksiądz odprawia mszę świętą, określenia, którymi czyni aluzje do Matki Boskiej, opis spowiedzi wysłuchanych w starym kościele parafialnym — przykuły moją uwagę bardziej nawet niż kwestie psychologiczne."[102] Od tej pory katolicyzm, który wcześniej uważał za „grzeszny", stał się dla niego atrakcyjny. Według Evelyna Waugha, przeczytanie pierwszej powieści Bensona okazało się tak ważne, że „sam Ronald uznaje Boże Narodzenie 1903 roku za dzień narodzin swego katolicyzmu".[103]

Kolejnym ważnym krokiem we wczesnym rozwoju duchowości Knoxa, a jednocześnie kolejną paralelą między żywotami jego i Bensona, była lektura książki

Josepha Shorthouse'a pt. *John Inglesant.* Knox tak samo jak Benson przeczytał powieść religijną Shorthouse'a jeszcze jako podatny na wpływy młodzieniec i książka go zachwyciła, czemu dawał głośny wyraz. Podobnie jak Benson, później wypowiadał się o niej z większą powściągliwością, choć nie ulega wątpliwości, że pozycja ta wciąż wywierała na niego mocny wpływ.

Chociaż Waugh opisał Boże Narodzenie 1903 roku jako dzień narodzin katolicyzmu Knoxa, jest to prawdą tylko w sensie retrospektywnym. Miało minąć wiele lat, zanim ten ostatni wstąpił do Kościoła katolickiego. Niemniej od czasu lektury *Światła niewidzialnego* Knox czuł się zasadniczo odmieniony. To konkretne Boże Narodzenie uznawał za datę swej „konwersji" i od tamtej pory co tydzień przystępował do anglikańskiej komunii.[104] Utrzymywał również, że od tego czasu w jego wyobraźni zaczęła dominować „atmosfera katolicyzmu" oraz że dzieje ruchu oksfordzkiego pobudziły drzemiący w nim entuzjazm dla przegranych spraw. W konsekwencji, mniej więcej w 1904 roku, Knox został żarliwym rytualistą.

102 Tamże, s. 32.
103 Evelyn Waugh, *The Life of Ronald Knox,* Londyn 1962, s. 55.
104 Ronald Knox, *A SpiritualAeneid,* s. 38.

55

Przeczytał książkę o „surowo dydaktycznym charakterze", zatytułowaną *The Ritual Reason Why*, w której znajdowały się „szczegółowe wyjaśnienia mistycznych znaczeń symbolizowanych przez humerały, kadzidła i znak krzyża".[105] Później zaczął uważać taki karykaturalny brak umiarkowania za „rytualizm w złym guście" i „nowe wolnomularstwo", ale w owym czasie „delektował się nim", jak gdyby „każdy symbol był święty". W ten sposób, jak sam zauważył, „na długo przedtem nim zobaczyłem rytualistyczne nabożeństwo... stałem się rytualistą".[106]

Do zainteresowania rytualizmem i ruchem oksfordzkim doszło teraz nowe zainteresowanie architekturą gotyku i sztuką prerafaelitów[107]: „duch odnowy u Holmana Hunta i Rossettiego korespondował z duchem przebudzenia religijnego u Puseya i Neale'go[108]. Oba te ruchy w dziwny sposób złączyły się w moim umyśle."[109]

Wszystko wskazuje na to, że płynące z głębi serca zainteresowanie Knoxa dla świata anglokatolicyzmu w 1904 roku nie spotkało się z żadnym istotnym sprzeciwem w jego domu. Jest to zaskakujące, ponieważ jego poglądy, charakterystyczne dla Kościoła Wysokiego, różniły się znacznie od stanowiska jego ojca jako orędownika ewangelicznego skrzydła kościoła. Knox pisał, że jego poglądy były znane w domu, „i z pewnością nad nimi ubolewano", „nigdy jednak nie doprowadziły do najmniejszego zachwiania życzliwości po jednej stronie lub... poważania po drugiej — a już z całą pewnością uczuć po żadnej z nich".[110] Choć z szacunku dla ojca Knox nig-

105 Tamże, s. 34.
106 Tamże, s. 34.
107 Prerafaelici, Bractwo Prerafaelitów - grupa założona w 1849 roku przez brytyjskich malarzy Holmana Hunta, Rossettiego i Millaisa, której program nawiązywał do sztuki średniowiecza i wczesnego renesansu, kiedy nie stosowano jeszcze perspektywy zbieżnej, światłocienia, czyli do czasów przed Rafaelem. Głosili potrzebę odrodzenia moralnego sztuki i jej ponownego uduchowienia, które — ich zdaniem — zabił renesansowy realizm. (Przyp. tłum.)
108 Edward Bouverie Pusey — teolog brytyjski, który stanął na czele ruchu oksfordzkiego w 1845 roku, po konwersji Johna Henry ego Newmana. Wpływowym uczestnikiem tego ruchu był również John Mason Neale. (Przyp. tłum.)
109 Tamże, s. 35-36.

110 Tamże, s. 37.

56

dy nie uczestniczył w Manchesterze w takich nabożeństwach, o których wiedział, że mogłyby nie podobać się biskupowi, to wciąż się dziwimy, że w domu Knoxów nie było żadnych widocznych oznak konfliktu. Według Evelyna Waugha, dowodzi to, że „biskup nie docenił siły skłonności Ronalda, albo nie dołożył wszelkich starań, aby go od nich odwieść".[111]

Nie żeby Knoxa można było łatwo zawrócić z obranej drogi. Był nadzwyczaj inteligentnym, utalentowanym i oczytanym młodym człowiekiem, którego poglądy nie wynikały wcale z ignorancji. Sam Waugh o pobycie Knoxa w Eton wyraża się z największym szacunkiem: „Będąc jeszcze w Eton napisał tomik lekkich wierszy po angielsku, łacinie i po grecku, i wciąż wspominają go tam jako najinteligentniejszego chłopca, jaki ukończył tę szkołę."[112] Wyjątkowo utalentowane jednostki często wykazują oznaki przedwczesnej dojrzałości, co wyraźnie widać w sonecie religijnym napisanym przez szesnastoletniego Knoxa w 1904 roku:

> Do celu wiodą kamieniste drogi. Najpierw wysoko, na najwyższe góry, Stamtąd zaś w mroku, poprzez nocne chmury Schodzą łagodnie w dnia wiecznego progi. Nie znam zmęczenia, a serce me trwogi, Albowiem Bóg mój zesłał płomień, który Przyjąwszy na ziemi niebiańskie kontury Pilnuje mnie wciąż, bym nie zboczył z drogi. Spotykam tych, co sprawdzili się w biedzie, I wspominamy do białego rana, Czerpiąc z pamięci, a gdy ta zawiedzie, W zapadłej ciszy padam na kolana, A wtedy już sama modlitwa mnie wiedzie Gdzie wiekuiste światło mego Pana.[113]

111 Evelyn *Waugh, The Life of Ronald Knox*, s. 56.
112 Ronald Knox,v4 *Spiritual Aeneid,* s. V.
113 Evelyn Waugh, *The Life of Ronald Knox*, s. 57.

57

Jeżeli pierwsza powieść R. H. Bensona wywołała pod koniec 1903 roku podziw przedwcześnie dojrzałego Knoxa, to pierwsza powieść G. K. Chestertona, *Napoleon* z *Notting Hill,* wydana w marcu 1904, wzbudziła w nim autentyczną pasję. Knox sam o sobie mówił, że czytał tę książkę jak „uczeń, który dopiero zaczyna myśleć". Lektura ta miała na niego duży wpływ i jeszcze po wielu latach rozmyślał nad jej ukrytym przesłaniem:

> Który z nich ma rację - cynik, którego wszystko bawi, czy fanatyk, który w ogóle nie ma poczucia humoru? Odpowiedź na to pytanie brzmi tak, że tych dwóch ludzi to w rzeczywistości tylko dwie półkule jednego mózgu; tylko wtedy, gdy świat schodzi na manowce, wytrąca się osad czystego cynizmu lub fanatyzmu. Normalny człowiek żyjący w normalnym otoczeniu jest mieszaniną obu tych składników.[114]

Od tamtej pory Knox uzależnił się tak dalece od książek Chestertona, że paradoksy tego ostatniego stały się wkrótce, jak sam rzekł: „kliszami mojego myślenia". W swej autobiografii Knox przypisuje Chestertonowi główną zasługę w ukształtowaniu swoich poglądów religijnych: „Jeżeli chodzi o ortodoksję, to po ukończeniu Eton miałem poglądy ponadprzeciętnie ortodoksyjne: moją wyrocznią był G. K. Chesterton — i wciąż jest."[115]

Tymczasem Benson, drugi mentor Knoxa, również czytał Chestertona. 9 maja 1904 pisząc do brata, A. C. Bensona, z Rzymu, gdzie studiował w seminarium i gdzie później w tym samym roku przyjął święcenia kapłańskie, porównywał biografię G. F. Wattsa pióra Chestertona z pracą brata na temat Tennysona: *„Wattsa* Chestertona czytałem mniej więcej w tym samym czasie [co twojego *Tennysona*] i nawet mi się podobał — niektóre fragmenty były doskonałe, choć było tam odrobinę za dużo Chestertona... Jego książka dała mi odczuć, że on jest nieznośnie inteligentny, podczas gdy twoja sprawiła, że ja się taki poczułem."[116]

114 Claude Williamson, OSC (red.), *Great Catholics*, Londyn 1938, s. 551.
115 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* s. 107.
116 C. C. Martindale, *The Life of Monsignor Robert Hugh Benson,* 1.1, s. 343.

58

Możliwe, że Chesterton przyjąłby tę krytykę ze szczerym entuzjazmem. Jego najwcześniejsze publikacje budziły w nim mieszane uczucia, a za swoją pierwszą wartościową książkę uznawał *Napoleona z Notting Hill.*

Podobnie jak Knox, Chesterton został anglokatolikiem, a jego następna ważna książka, *Heretycy*, wydana 6 czerwca 1905 roku, wywarła duży wpływ na rozwój intelektualny Knoxa i wielu innych z jego pokolenia. Jedna z najbardziej zjadliwych uwag, jakie uczynił w *Heretykach,* dotyczy zasług Ibsena i Dantego:

> Porównując, dajmy na to, moralność *Boskiej Komedii* z moralnością *Duchów* Ibsena, widzimy jak na dłoni, co tak naprawdę zrobiła współczesna etyka... Dante opisuje trzy moralne narzędzia — Niebo, Czyściec i Piekło: wizję doskonałości, wizję udoskonalenia i wizję klęski. Ibsen zna tylko jedno — Piekło.[117]

Można sobie wyobrazić jak młody Ronald Knox pochłania te eseje i przetwarza je na „klisze" własnego myślenia. I można tylko się domyślać radości i pełnego ekscytacji zachwytu, z jakim powitał obronę religijnego rytuału przez Chestertona:

> Najgorszy wróg chrześcijańskiego ceremoniału musi przyznać, że gdyby katolicyzm nie ustanowił chleba i wina, zrobiłby to pewnie kto inny. Każdy, kto ma wyczucie poezji, rozumie, że w instynktownym ludzkim odczuciu chleb i wino symbolizują coś, co trudno byłoby oddać za pomocą innego symbolu. Ale frak zakładany na wieczór to tylko i wyłącznie rytuał. Nikt nie udaje, że jest we fraku coś elementarnego i poetycznego. Nikt nie powie, że w instynktownym ludzkim odczuciu, niezależnym od kraju i epoki, idea wieczoru powinna być symbolizowana za pomocą fraka i białej koszuli.[118]

117 G. K. Chesterton, *Heretycy,* tłum. Jaga Rydzewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 25.
118 Tamże, s. 234.

59

Posługując się przykładem rytualnego zdejmowania kapelusza na powitanie damy, Chesterton pytał: „Logicznie rzecz biorąc, czy może istnieć coś bardziej uroczystego i absurdalnego, niż symboliczna akceptacja istnienia płci przeciwnej za pomocą zdejmowania części garderoby i machania nią w powietrzu?"[119]

I wreszcie *coup de grace:* „Wszyscy jesteśmy więc rytualistami, ale nie wszyscy o tym wiemy."[120]

Tymczasem Ronald Knox, teraz już siedemnastoletni i bardzo świadomy rytualista, miał właśnie podjąć następną świadomą decyzję, której konsekwencje miały wielki wpływ na jego życie. Pewnego wieczoru 1905 roku ukląkł i uroczyście ślubował czystość. Zdając sobie sprawę, że takie śluby łatwo mogą zostać źle zrozumiane, zwłaszcza w przypadku tak młodego człowieka, w autobiograficznym sprawozdaniu z tego okresu zadał sobie wiele trudu, aby umieścić tę decyzję w odpowiednim kontekście: „Najważniejszą myślą, która zaprzątała wówczas mój umysł, nie była myśl o dziewictwie: nie uciekałem przed niegodziwością świata, który mnie otaczał."[121] Decyzja ta zrodziła się raczej w wyniku nagłego uświadomienia sobie, że naturalne pragnienie sympatii i wsparcia, a zwłaszcza „tej najczulszej sympatii i wsparcia, jakie przynosi szczęśliwe małżeństwo", zakłóciłoby jego zdolność do „służenia Panu".[122]

Nawet po latach Knox przyznawał, że nie ma „pojęcia, mówiąc po ludzku, skąd wzięły się te ascetyczne ciągoty". „Nie przypominam sobie, żeby zasugerowała mnie któraś z ówczesnych lektur — w *Świetle niewidzialnym* niewiele jest śladów owej atmosfery umartwienia, która inspirowała tak wiele późniejszych dzieł *monsignore* Bensona."[123]

Niemniej jednak dzieła Bensona nieprzerwanie wywierały wpływ na Knoxa w latach kształtowania się jego osobowości. Po opublikowaniu w 1903 roku *Światła niewidzialnego* w obu następnych latach Benson wydał dwie powieści historyczne. *By What Authority'?,* która ukazała się

119 Tamże, s. 235.
120 Tamże, s. 235.
121 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* s. 43.
122 Tamże, s. 43-44.
123 Tamże, s. 44.

w 1904, i *The Kings Achievement* z 1905 były powieściami osadzonymi w Anglii Tudorów. *Richard Raynal: Solitary*, stylizowana opowieść o życiu piętnastowiecznego pustelnika, wydana w 1906 roku, miała stać się ulubioną książką autora. Benson mówił o niej, że jest „o wiele lepiej napisana i o wiele bardziej religijna"[124] niż *Światło niewidzialne*, a już z całą pewnością zawierała sporo owej atmosfery umartwienia, którą jego dziełom przypisywał Knox. Jest w niej również podżwięk intelektualnej teologii, którą Benson głosił od dawna, zarówno jako anglikanin, jak i katolik, a także aluzje do jego własnej walki wewnętrznej przed nawróceniem:

> ... był tam konflikt, o którym mówiłem. To, co nazywamy Wolą, toczyło w nim wciąż zawziętą i gwałtowną walkę przeciw rozpaczy. Ani jego umysł, ani serce nie mogły przyjść mu tej *Nocy* z pomocą; umysł przypominał mu, że zgrzeszył śmiertelnie zarozumiałością, serce zaś nie znajdowało nigdzie Boga, by go kochać.

I tak dalej, mimo że powtarzał sobie, iż Bóg jest godny miłości i uwielbienia, on zaś nie może trafić do piekła w inny sposób, jak tylko rozmyślnie i z własnej intencji.

A przecież, na przekór temu wszystkiemu, kiedy wszystko go zawiodło, jego wola walczyła przeciw rozpaczy (która jest antychrystem pokory)...[125]

Inna wczesna powieść Bensona została zainspirowana po części wizytą w Oxburgh Hall, domu rodziny Bedingfield w Norfolk. Bedingfieldowie są jedną z najstarszych rodzin katolickich, które zwłaszcza w XVI wieku były prześladowane za odmowę udziału w nabożeństwach anglikańskich — wrażenie, jakie pobyt u nich wywarł na Bensonie, widać z jego entuzjastycznej relacji:

Do Oxburgh! Ach!!!!... wielki czerwony dom z fosą, wieżami, (psem podwórzowym), zbroją Cromwella w wieży... Niewiarygodne

124 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty,* s. 96.
125 Robert Hugh Benson, *Richard Raynal: Solitary*, Londyn 1927, s. 248.

portrety!... Komnata króla, wspaniałe pomieszczenie z murowaną posadzką, wysokie, obwieszone czternastowiecznymi tkaninami, ogromne łoże wyszywane przez Marię, królową Szkocji; nawiedzana komnata - nie zmyślam - z portretem nawiedzającej ją kobiety, jakiejś Włoszki.[126]

Emocje, jakie wywołał ten pobyt, znalazły odzwierciedlenie w wydanej w 1906 roku powieści *The Sentimentalists,* w której Oxburgh Hall występuje jako dom bohatera, pana Rołlsa.Tym sposobem Benson przygotował grunt dla Evelyna Waugh, któremu podobny entuzjazm dla arystokracji katolickiej i jej siedzib dostarczył inspiracji dla *Znowu w Brideshead.*

Skalę wpływu pisarstwa Bensona na Knoxa ilustruje fakt, że ten ostatni podczas wizyty w Rzymie w 1907 roku próbował napisać opowiadanie „w stylu Hugh Bensona", osnute wokół dziennika księdza, który podjąwszy próbę egzorcyzmu w stosunku do jednego ze swych parafian, zostaje opętany przez bezimienne, odrażające zło.[127] Jednak kiedy w pokoju swego przyjaciela w Oksfordzie Knox po raz pierwszy ujrzał Bensona we własnej osobie, ten nie zrobił na nim szczególnego wrażenia. Benson mówił niemal wyłącznie o dziwnych przypadkach chorób nerwowych, więc Knox pamiętał, że, jak powiada: „wrażenie zrobił na mnie oryginalny temat tej konwersacji, a nie jej urok."[128]

W Oksfordzie Knox zawarł również znajomość z Arnoldem Lunnem, którego uznał za „zgorzkniałego protestanta".[129] W opinii zainteresowanego, który wyrastał jako anglikanin, a kiedy po raz pierwszy spotkał Knoxa, był agnostykiem, było to niesprawiedliwe. Knox i Lunn byli rówieśnikami — obaj urodzili się 1888 roku — ale Knox był o rok wyżej w Balliol. Poprzedził Lunna na stanowisku redaktora naczelnego studenckiego tygodnika „The Isis", a jako przewodniczący Związku Oksfordzkiego oficjalnie nominował go do Komitetu Bibliotecznego.

126 C. C. Martindale, *The Life of Monsignor Robert Hugh Benson,* t. II, Londyn 1916,s.43.
127 Penelope Fitzgerald, *The Knox Brothers,* Nowy Jork 1977, s. 79.
128 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* s. 62.
129 Arnold Lunn, *And Yet So New,* Londyn 1958, s. 1.

62

Lunn podobnie jak wielu jego współczesnych odczuwał respekt dla inteligencji Knoxa. Wspominał, że „tryumfalny marsz Knoxa do stanowiska przewodniczącego Związku nigdy nie został poważnie zagrożony, gdyż już jako student słynął on ze swej nieprzeciętnej inteligencji i dowcipu", a w swojej autobiografii napisał, że Knox „był absolutnie olśniewającym mówcą. Jego dowcip zawsze zdawał się spontaniczny, niezależnie od tego jak sumiennie przygotowywał swoje przemówienia."[130] W swym dzienniku oksfordzkim Lunn odnotował: „zaproszony przez Knoxa, byłem na jego odczycie w „The Shaftesbury". Znakomity odczyt."[131]

Jednak choć Lunn chylił głowę przed inteligencją Knoxa, nie myślał chylić jej przed jego wierzeniami. Rytualistyczny anglokatolicyzm Knoxa zrobił na nim równie słabe wrażenie, jak pierwsza msza rzymskokatolicka, w której uczestniczył w sierpniu 1907 roku i która, według niego, „pod względem rytuału ustępowała wojskowemu pogrzebowi".[132]

W następnych latach Lunn coraz bardziej oddalał się od Rzymu, podczas gdy Knox coraz bardziej się do niego zbliżał. W końcu publicznie skrzyżowali szpady w kwestii religii, po czym Lunn uznał się za pokonanego i sam został katolikiem. Kiedy byli studentami w Oksfordzie, żaden z nich nie mógł przypuszczać, że ponad ćwierć wieku później Knox jako ksiądz katolicki będzie przyjmował Lunna do Kościoła.

130 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* Londyn 1940, s. 52.
131 Arnold Lunn, *And Yet So New*, s. 1.
132 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* s. 218.

63

5. DAWSON I WATKIN

W późniejszych latach Ronald Knox spoglądał raczej bez emocji na czas, w którym piastował stanowisko przewodniczącego Związku Oksfordzkiego, wyznając, że „z perspektywy lat sam Związek wydaje się mniej podniecający i przyjemny". Jednocześnie przyznawał, że czas ten „pozostawił również niezatarte wspomnienia".[133] A wśród nich wspomnienie o Winstonie Churchillu „obrzucającym stekiem ognistych obelg F. E. Smitha[134], z którym wcześniej podróżował pociągiem" oraz o Hilairem Belloku „obracającym w palcach cygaro, gdy nie pozostawiał suchej nitki na Izbie Lordów".[135]

Innym studentem, któremu pozostały w pamięci niezatarte wspomnienia z żywych dyskusji w Oksfordzie w owym czasie, był Christopher Dawson, który przyszedł do Trinity College w 1908 roku. Dawson zapamiętał imponującą postać Belloka, przemawiającego podczas corocznej debaty w tygodniu regat ósemek, i Ronalda Knoxa wygłaszającego „bardzo inteligentną mowę, w której udowadniał, że Stuartowie byli bezinteresownymi socjalistami".[136] Podobnie jak Lunn, Dawson czuł pewien

133 Ronald Knox, *A Spritual Aeneid,* s. 52.
134 Frederick Edwin Smith (1872-1930) - pierwszy Earl of Birkenhead, brytyjski konserwatysta, członek Izby Lordów, prawnik, przyjaciel Winstona Churchilla. (Przyp. tłum.)
135 Tamże.
136 Christina Scott, *A Historian and his World: A Life of Christopher Dawson*, Londyn 1984, s. 39.

64

respekt przed Knoxem, który należał do „grupy mędrków z Balliol" i był jednym z przywódców „modnej frakcji anglokatolickiej na uniwersytecie, a także założycielem grupy The Spikes, nazwanej tak w nawiązaniu do ich poglądów, charakterystycznych dla Kościoła Wysokiego".[137] Dawson, który został satelitą anglokatolickiego kręgu Knoxa, nigdy nie wstąpił do The Spikes, choć uczestniczył w odprawianych w dni powszednie mszach w Pusey House. Był stosunkowo świeżym anglokatolikiem, który jeszcze do niedawna uważał się za agnostyka. Przebudzenie religijne zawdzięczał w dużej mierze przyjaźni z Edwardem Ingramem Watkinem, anglokatolikiem, który przeszedł na katolicyzm w roku przybycia Dawsona do Oksfordu.

Watkin, student New College, doszedł do przekonania, że Chrystus założył jeden niepodzielny Kościół, za który Kościół anglikański się nie uważa. Mimo to pozostawał może nie w zgodzie, ale na pokojowej stopie z wyznaniem, w którym został wychowany. W odniesieniu do swej konwersji pisał: „katolicyzm jest wypełnieniem tego wszystkiego, czego się nauczyłem i co ceniłem jako anglikanin", przyznając, że Kościołowi anglikańskiemu zawdzięcza „zrozumienie obrządku religijnego i modlitwy", dzięki czemu: „mogłem odnaleźć prawdziwe skarby w liturgii katolickiej, których w innym przypadku być może bym nie odkrył".[138]

W następnych latach Watkin napisał wiele książek — od dzieł z zakresu teologii i filozofii po popularne dzieje Kościoła katolickiego w Anglii oraz prace na temat sztuki i kultury katolickiej. Podobny wkład do myśli katolickiej wniósł Dawson, który częściowo za sprawą nieustającego wpływu Watkina przeszedł na katolicyzm w 1914 roku. Dawson pisał oryginalne książki, zwłaszcza z dziedziny filozofii historii, które miały wpływ na wielu jego rówieśników, a wśród nich na T. S. Eliota.

Dawson i Watkin po raz pierwszy spotkali się latem 1905 roku w Bletsoe w Bedfordshire, gdzie obaj chłopcy mieli kontynuować naukę u prywatnego nauczyciela przed wstąpieniem do Oksfordu. Christina

137 Tamże, s. 41-42.
138 Matthew Hoehn, OSB (red.), C*atholic Authors: Contemporary Biographical Sketches, 1930-1947*, Newark 1948, s. 775-776.

Scott, córka Dawsona i autorka jego biografii, określiła przyjaźń swego ojca z Watkinem jako „pierwszą i największą przyjaźń jego życia".[139] Według Watkina ich pierwsze spotkanie było „mało obiecujące dla przyszłej przyjaźni", ponieważ upłynęło pod znakiem gwałtownej kłótni religijnej. W owym czasie Dawson przechodził okres religijnego sceptycyzmu, podczas gdy Watkin był już pełnym entuzjazmu anglokatolikiem. Ta łatwopalna mieszanina wybuchła w ogniu polemik, których punktem kulminacyjnym był akt przemocy fizycznej, w ramach którego młody anglokatolik połamał krzesło ogrodowe na głowie jeszcze młodszego agnostyka![140] Początek ich przyjaźni był w rzeczy samej mało obiecujący.

Watkin przyjechał do Bletsoe w wieku lat szesnastu po samotnym dzieciństwie spędzonym w Walii i niekonwencjonalnej edukacji pod okiem prywatnych nauczycieli w kraju i za granicą. Z Bletsoe trafił do St. Paul School, gdzie dwadzieścia lat wcześniej uczył się Chesterton. Odebrawszy tam klasyczne wykształcenie, poszedł do New College w Oksfordzie.

Dawsona, którego dziad ze strony matki, archidiakon Bevan, był jedną z głównych postaci w *Kilvert's Diary*[141], wysłano do Winchester, gdzie religia okazała się „jałowa i pozbawiona życia", a długie godziny formalnej edukacji były „bardziej etyką niż religią".

W ten sposób najbardziej religijna z angielskich szkół prywatnych zdołała jedynie sprawić, że odwrócił od „religii panującej". Później opisał szkodliwy wpływ edukacji religijnej w Winchester: „Mgła niejasności i niepewności, która unosiła się wokół bardziej fundamentalnych chrześcijańskich dogmatów... jedyny probierz autorytetu w świecie religii protestanckiej, a mianowicie Biblia, została zmyta przez falę nowego krytycyzmu biblijnego."[142]

Poszukując rozpaczliwie źródła autorytetu, nie znalazł go w Kościele anglikańskim, ani tym bardziej w jego anglokatolickim skrzydle, które było „słabe właśnie tam, gdzie utrzymywało, że jest najmocniejsze. Brak

139 Christina Scott, *A Historian and his World: A Life of Christopher Dawson*, s. 36.
140 Tamże, s. 37.
141 Robert Francis Kilvert (1840-1879) - duchowny anglikański, autor sławnych dzienników opisujących życie prowincjonalnej Anglii w latach siedemdziesiątych XIX wieku. (Przyp. tłum.)
142 Tamże, s. 37.

mu było autorytetu. Standardów ortodoksji dostarczało nie nauczanie oficjalnego kościoła, ale pewnej przedsiębiorczej mniejszości."[143]

To właśnie ten „konflikt autorytetów", jak go nazwał, doprowadził go do utraty wiary. „Atmosfera intelektualna", pisał, „wyraźnie oddalała się od chrześcijaństwa i poczułem pierwsze uderzenie tej fali pogaństwa, która później zalała cały kraj."[144] Choć słowa te zostały napisane w 1926 roku, dziennik ich autora z 1906 roku wyraża te same poglądy z bardziej subiektywnego punktu widzenia: „Wydaje mi się, że nie ma nic pewnego oprócz mojej egzystencji, bez której niczego nie mógłbym sobie wyobrazić." W następnym roku napisał: „Chrześcijaństwo wydaje mi się dzisiaj zaledwie jedną z wielu możliwości. Nie mam żadnych przekonań."[145] Kiedy w 1908 roku rozpoczynał naukę w Trinity College, wątpliwości ustały na tyle, że powróciła wiara w chrześcijaństwo, co częściowo zawdzięczał nieustającemu wpływowi Watkina.

Od samego początku, nie licząc początkowego spięcia, Dawsona i Watkina zbliżało do siebie zainteresowanie literaturą. W Bletsoe Dawson zapoznał Watkina z *Johnem Inglesantem* Shorthouse'a, który wywarł na nich bardzo podobny jak na R. H. Bensona i Ronalda Knoxa.

W pierwszych rozdziałach *Johna Inglesanta* znajduje się opis siedemnastowiecznej anglikańskiej społeczności Little Gidding i kościoła rozsławionego w *Czterech kwartetach* T. S. Eliota. Podczas swego ostatniego semestru w Bletsoe Dawson i Watkin wybrali się na wycieczkę krajoznawczą do Little Gidding, gdzie wciąż dawało się wyczuć „specyficzną atmosferę spokoju i modlitwy, jaką roztacza ten kościół".[146]

Watkin opuścił Blestoe w 1906 roku, a Dawson wkrótce potem, ale ich przyjaźń rozwijała się nadal w Oksfordzie i trwała przez następne sześćdziesiąt lat. Watkin został ojcem chrzestnym Juliany, córki Dawsona, obecnie zakonnicy u sióstr[147] Wniebowzięcia w Hengrave Hawk w Suf-

143 Tamże, s. 37.
144 Tamże, s. 37.
145 Tamże, s. 37-38.
146 Tamże, s. 38.
147 Zgromadzenie Sióstr Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny założyła w 1839 roku Anne-Eugenie Milleret, znana jako matka Maria Eugenia od Jezusa. Od lat siedemdziesiątych XIX wieku zakon działa w Anglii. (Przyp. tłum.)

folk, która pamięta, że „w późniejszych latach ich drogi stopniowo się rozchodziły".[148] Jego druga córka, Christina Scott, w napisanej przez siebie biografii ojca tak mówi o ich przyjaźni:

> Była to jedna z tych rzadkich przyjaźni między dwiema wyraźnie odmiennymi osobowościami, które czują bliskie pokrewieństwo umysłu i ducha. W obecności Edwarda Watkina, który był wylewny i rozmowny, znikała nieśmiałość i rezerwa Christophera, on sam zaś odkrywał, że potrafi mówić bez skrępowania lub milczeć, jeśli ma na to ochotę: pokrewieństwo ich umysłów było tak duże, że rozmowa okazywała się niekonieczna.[149]

Po spokojnych latach spędzonych w Bletsoe życie w Oksfordzie było dla Dawsona „towarzyskim wirem". Oprócz Watkina znał bardzo niewielu rzymskich katolików i przez pewien czas nie myślał o konwersji. Jednak podobnie jak wielu jego rówieśników czytał powieści Bensona i podczas nieudanego pobytu w Niemczech porównał ten „okropny" kraj do „stanu społeczeństwa w *Lord of the World",* powieści Bensona o apokalipsie.[150] Nigdy zresztą nie przestał poważać tego autora i dwadzieścia lat później zachęcał swoje dzieci do czytania jego książek. „Wychowałam się na powieściach Bensona", wspomina córka Dawsona, „są może trochę przerysowane, ale bardzo mi się podobały."[151]

Podczas ferii wielkanocnych w 1909 roku Dawson wybrał się z Watkinem do Rzymu. Wycieczka ta była dla niego „jak objawienie" i otworzyła mu oczy na „całkowicie nowy świat religii i kultury".[152] Pozytywne wrażenia dziewiętnastoletniego młodzieńca z Rzymu kontrastowały wyraźnie z jego oceną Niemiec, gdzie - jak się żalił — „tak dobrze dają sobie radę bez religii", że badają „chrześcijaństwo niby jakiś gatunek

148 Siostra Juliana Dawson, wywiad z autorem, Hengave Hall, Suffolk, 9 grudnia 1996 roku.
149 Christina Scott, *A Historian and his World: A Life of Christopher Dawson*, *s. 38-39.*
150 Tamże, s. 40.
151 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem.
152 Christina Scott, *A Historian and his World: A Life of Christopher Dawson*, s. 47.

chrząszcza".[153] Podczas gdy Niemcy były „miejscem zabójczym dla duszy", Rzym przeszedł jego oczekiwania i okazał się dużo mniej zepsuty nowoczesnością, niż się tego obawiał. Słał do domu entuzjastyczne listy, opisując barokowe kościoły „całe z pozłacanego i barwnego marmuru". Jak ważna była ta pierwsza podróż do Rzymu, dowodzą fragmenty opisu jego późniejszego nawrócenia:

> Sztuka kontrreformacji była dla mnie samą radością, kościoły Berniniego i Borrominiego kochałem nie mniej niż starożytne bazyliki. To z kolei zawiodło mnie do ówczesnej literatury i tak poznałem św. Teresę i św. Jana od Krzyża, w porównaniu z którymi nawet najwybitniejsi niekatoliccy pisarze religijni wypadają blado i fałszywie.[154]

Powróciwszy do Oksfordu poznał kilku kolejnych katolików, a także kilku księży, ponownie dzięki przyjaźni z Watkinem. W Towarzystwie Newmanowskim (katolickim stowarzyszeniu studentów Oksfordu) słyszał Wilfrida Warda przemawiającego na temat okoliczności, w jakich Newman napisał *Apología pro vita sua.* To właśnie w tym czasie po raz pierwszy zainteresował się Newmanem i ruchem oksfordzkim, a wspomniana książka Newmana miała znacznie przyczynić się do jego nawrócenia. Według Christiny Scott, „jego nastawienie w całej rozciągłości przypominało nastawienie Newmana. Do Wiary doszedł dzięki historii i lekturze Ojców Kościoła."[155]

Przez całe swoje życie Dawson był zafascynowany Newmanem. W jednym z ostatnich wykładów na Harvardzie opisał okoliczności, które doprowadziły do nawrócenia tego ostatniego. Szczegółowo opowiadał, że kiedy Newman w końcu stanął wobec konieczności podjęcia tej decyzji, uznał ją za „wyjątkowo trudną. Podjęcie decyzji, która miała doprowadzić do zerwania więzi łączących go z Kościołem anglikańskim

153 Tamże, s. 40.
154 Tamże, s. 48.
155 Christina Scott, rozmowa z autorem, Kensington, 28 grudnia 1996 roku.

i Uniwersytetem Oksfrodzkim, kosztowało go cztery lata bolesnej, intelektualnej i moralnej rewizji swoich przekonań".[156] Dawson znalazł się w analogicznej sytuacji — podobieństwo ich losów w odniesieniu do konwersji jest naprawdę uderzające.

Podobnie jak Newman, Dawson był mocno przywiązany do rodzinnej tradycji anglikańskiej i, podobnie jak Newman, miał świadomość, że przejście na katolicyzm spotka się z wyraźną dezaprobatą ze strony jego najbliższych. Wiedział, że jego matka, najstarsza córka archidiakona Bevana z Hay Castle, będzie się mocno sprzeciwiała jego „przejściu do Rzymu".

Kolejne podobieństwo między konwersją Newmana a Dawsona to czas, jakiego obaj potrzebowali na uczynienie tego nieodwracalnego kroku. Dawson mówił, że Newmanowi duchowe zmagania przed konwersją zajęły cztery lata. Jemu miały zająć niemal tyle samo.

Dawson pisał o Newmanie, że „żaden konwertyta nie zbliżał się nigdy do katolicyzmu bardziej rozważnie i sumiennie, z namysłem stawiając każdy krok, ważąc każdą alternatywę i uwzględniając każdą obiekcję."[157] Przyjąwszy tę samą metodę, Dawson rozpoczął intensywne studia Pisma Świętego i Ojców Kościoła, zwłaszcza Atanazego, Ireneusza, Cypriana i Augustyna. „Ojcowie zrobili ze mnie katolika", napisał Newman w liście do Puseya. Dawson mógłby powiedzieć to samo. Przy innej okazji Newman napisał, że „zanurzyć się w historię to przestać być protestantem." Chciał przez to powiedzieć, wyjaśniał Dawson, że narosłe świadectwo chrześcijańskiej przeszłości doprowadziło go do pełnej akceptacji katolickiej teraźniejszości: „Były tylko dwie drogi — droga wiary i droga niewiary — i jak ta druga prowadziła przez liberalizm do ateizmu, tak pierwsza wiodła przez anglikanizm do katolicyzmu."[158]

Choć Dawson napisał te słowa w odniesieniu do Newmana, były one precyzyjnym opisem jego własnych uczuć w czasie, gdy dojrzewał do konwersji. Jak na ironię, o racji katolicyzmu przekonały go ostatecznie pisma

156 Christina Scott, *A Historian and his World: A Life of Christopher Dawson,* s. 62.
157 Tamże, s. 62-63.
158 Tamże, s. 63.

dziewiętnastowiecznego teologa protestanckiego. W siódmym tomie swej *History of Dogma* Adolf Harnack mówi wyraźnie, że wyrywając protestancką teraźniejszość z chrześcijańskiej przeszłości, Luter zaatakował katolicki ideał chrześcijańskiej doskonałości. To wreszcie przekonało Dawsona, że tylko Kościół rzymskokatolicki przechowuje prawdziwą wiarę w ciągu nieprzerwanej tradycji od czasów apostołów. Z niejakim rozbawieniem Dawson przyznawał się do długu wdzięczności, jaki niespodziewanie zaciągnął u protestanckiego teologa niemieckiego, który mimo woli doprowadził go do Rzymu: „Harnack, liberalny protestant, nigdy się nie dowiedział, że przyłożył rękę do mego przejścia na katolicyzm! Oczywiście, nigdy o mnie nie słyszał, ale zastanawiam się, czy kiedykolwiek przyszło mu do głowy, że mógłby pomóc komukolwiek na tej szczególnej drodze."[159]

Przejście Dawsona na pozycje ortodoksyjne, na skutek odrzucenia opinii „heretyckiej", przypominało ówczesne doświadczenie G. K. Chestertona. W 1909 roku Chesterton wdał się w polemikę z Robertem Dellem, katolickim modernistą, który później odszedł z Kościoła, stając się jawnym agnostykiem i rewolucyjnym socjalistą. Odpowiadając Dellowi, Chesterton napisał: „jeszcze nigdy nie było mi tak bliskie wyznanie pana Della, jak wtedy, gdy przeczytałem skierowane przeciw niemu jego ataki".[160]

Dwa lata później Chesterton miał sprawić, że Dawson zbliżył się nieco bardziej do Kościoła katolickiego. W sierpniu 1911, kiedy Dawson znajdował się w samym środku duchowych zmagań, ukazała się drukiem *The Ballad of the White Horse* Chestertona. Ponad dwadzieścia lat później Dawson w liście do jej autora przyznał, że wywarła ona na niego pewien wpływ: „Wiele lat temu, kiedy byłem studentem, pańska *Ballada o białym koniu* jako pierwsza tchnęła życie w moją ówczesną egzystencję."[161]

Niemniej, w porównaniu z wpływem Newmana z jednej strony i sumiennych studiów historycznych z drugiej, wpływ Chestertona był stosunkowo niewielki. To za sprawą Newmana Dawson przekonywał się coraz bardziej, że u źródeł reformacji tkwi fundamentalny błąd:

159 Tamże, s. 63.
160 „Church Socialist Quaterly", lipiec 1909.
161 „The Chesterton Review", tom IX, nr 2, s. 136.

> To był klasyczny przykład wylewania dziecka razem z kąpielą. Reformatorzy oburzali się na nadmierne uzewnętrznienie religii średniowiecznej, więc znieśli mszę. Protestowali przeciw brakowi osobistej świętości, więc znieśli świętych. Atakowali bogactwo i pobłażanie sobie przez mnichów, więc znieśli życie klasztorne i życie w dobrowolnym ubóstwie i ascezie. Nie zamierzali porzucać chrześcijańskiego ideału doskonałości, ale usiłowali urzeczywistnić go w purytanizmie, zamiast w życiu klasztornym, i pietyzmie, zamiast w mistycyzmie.[162]

W końcu jednak to nie Newman ani studia historyczne przekonały go o racji Kościoła katolickiego, ale dokładna lektura Biblii. W ten sposób podążył ścieżką wydeptaną przez R. H. Bensona:

> To dzięki lekturze św. Pawła i św. Jana po raz pierwszy uświadomiłem sobie fundamentalną jedność katolickiej teologii i katolickiego życia. Zrozumiałem, że Wcielenie, sakramenty, zewnętrzny porządek Kościoła i wewnętrzne działanie łaski uświęcającej, są częściami jednej organicznej jedności, żywym drzewem, którego korzenie sięgają Boskiej natury, owocem zaś jest doskonałość świętych.[163]

Choć mniej doniosły, to równie silny wpływ wywarło na nim spotkanie z Valery Mills na przyjęciu w Oksfordzie latem 1909 roku. „Z miejsca zakochał się beznadziejnie" w osiemnastoletniej katoliczce. Cztery lata później zaręczyli się, a na początku następnego roku Dawson przyjął wiarę swej narzeczonej. Najpierw jednak musiał stawić czoło oporowi ze strony matki, wiernej protestantki, która nigdy nie pogodziła się z jego konwersją. Nawrócenie stało się również przyczyną napięć w stosunkach z siostrą, anglokatolicką dewotką, która nigdy nie zrozumiała, ani nie zaakceptowała powodów, które skłoniły go do przejścia na katolicyzm. Jego decyzja „doprowadziła do rozbratu między nimi, a zażyłe

162 Christina Scott, *A Historian and his World: A Life of Christopher Dawson,* s. 64.
163 Tamże, s. 64.

stosunki, które łączyły ich od najwcześniejszych lat, nigdy nie zostały całkowicie odbudowane".[164]

Christopher Dawson został przyjęty na łono Kościoła w wigilię Trzech Króli, 5 stycznia 1914 roku, w oksfordzkim kościele St. Aloysius przez ojca O'Hare, SJ. Jak należało się spodziewać, jego ojcem chrzestnym był Edward Watkin, przyjaciel i towarzysz duchowej podróży.

164 Tamże, s. 65.

6. APOSTOLAT CAMBRIDGE

1 sierpnia 1907 roku Hilaire Belloc napisał do A. C. Bensona, wyrażając wielkie uznanie dla jego brata. Belloc pisał, że spotkał R. H. Bensona raz lub dwa i „ogromnie go polubił". W tym samym liście wyznał, że bardzo podobają mu się historyczne powieści Bensona: „Jest niemal pewne, że to on będzie tym człowiekiem, który pewnego dnia napisze książkę pozwalającą nam zrozumieć, co stało się w Anglii między rokiem 1520 a 1560."[165]

Belloc, coraz bardziej sfrustrowany protestanckim odchyleniem historii uprawianej przez wigów, wkrótce zaczął sam studiować ten okres. W późniejszym życiu opublikował studia na temat kluczowych postaci XVI i XVII stulecia, takich jak Wolsey, Cromwell, Jakub I, Karol II i Cranmer. Jego *Ho w The Reformation Happened,* wydana w 1928 roku, była próbą umieszczenia całego tego okresu w pewnym kontekście.

Benson jednak poszedł w innym kierunku. Chociaż napisał jeszcze dwie powieści historyczne — *Come Rack! Come Rope!* i *Oddsfish* — większa część jego przyszłej beletrystyki dotyczyła dylematów współczesności lub — jak w przypadku wydanej w 1907 książki *Lord of the World* — apokaliptycznych wizji przyszłości, zapowiadających *Nowy wspaniały świat* Huxleya i *1984* Orwella.

165 C. C. Martindale, *The Life of Robert Hugh Benson*, t. II, s. 45.

Ponadto Benson był kimś więcej niż tylko powieściopisarzem. W 1904 roku został wyświęcony na księdza, a po przyjeździe z Rzymu tego samego roku powrócił do Cambridge, gdzie wcześniej był studentem. Shane Leslie, który poznał dobrze Bensona podczas jego pobytu w Cambridge, pisał o jego powrocie z osobliwą ironią:

> Pośród nielicznych, choć rozrzewniających wzmianek na temat Roberta Hugh Bensona w dobrze udokumentowanej biografii jego ojca, arcybiskupa Canterbury, znajduje się relacja o tym, jak kiedyś z przyjacielem przemaszerował on z Cambridge do Lambeth w jeden dzień. Podróż powrotna, z Lambeth do Cambridge via Rzym okazała się wycieczką znacznie dłuższą i bardziej samotną.[166]

Ta anegdotyczna dygresja wskazuje na jeszcze jedną, niespodziewaną więź łączącą Bensona z Bellokiem, który w latach studenckich miał przemaszerować z Oksfordu do Londynu w zaledwie jedenaście i pół godziny. Co więcej, wycieczkę rowerową Bensona po Sussex, poprzedzającą jego nawrócenie, można porównać do pieszej wędrówki Belloca przez Sussex w 1902 roku, która zainspirowała go do napisania *The Four Men.*

W 1905 roku Benson zaofiarował swoje usługi rektorowi Cambridge w charakterze nowego wikariusza. Został przyjęty. Spełnianie nowych obowiązków nie przychodziło mu łatwo, gdyż po powrocie z Rzymu czuł się przygaszony przez nowe środowisko. „Nabrał przekonania", pisał Shane Leslie, „o bezbożnej i materialistycznej atmosferze Cambridge, która — jak powiadał — ciążyła mu jak ołów, i postanowił podnieść swój cienki, lecz potępiający głos u bram tego matematycznego miasta... Niemniej w czasie swego pobytu w Cambridge stoczył zaciętą bitwę ze spowijającymi je mgłami niejasności."[167]

Jednym z owych oparów był bardzo modny w owym czasie, zarówno w Cambridge, jak i wszędzie indziej, kult spirytyzmu. Przypadek

166 Shane Leslie, *The Cambridge Apostolate,* [w:] tenże, *Memorials of Robert Hugh Benson,* Londyn 1915, s. 47.
167 Tamże, s. 53.

przerażonych młodzieńców, którzy pewnego razu ujrzeli jakieś widziadło, dostarczył Bensonowi inspiracji do napisania *The Necromancers.* Benson dostrzegał niebezpieczeństwa spirytyzmu i przy jakiejś okazji napisał, że „uczęszczać na *seanse* w dobrej wierze to mniej więcej to samo, co urządzić w prochowni palarnię, przeznaczając dochód na sierociniec."[168]

. Słowa te korespondowały z zapatrywaniami G. K. Chestertona, którego żona w owym czasie, po samobójstwie swego brata, zaczęła bawić się spirytyzmem. W wierszu *The Crystal* Chesterton dał wyraz swej dezaprobacie, a jego opinia pokrywa się z opinią Bensona:

Przybrany w blask słonecznej zorzy, Co w borach
chadzasz z ostu kwiatem, Cóż łączy ciebie, Piorunie
Boży, Z kuli kryształu ciemnym światem? [169]

Dowodów na pokrewieństwo poglądów na świat przedstawionych w opublikowanych dziełach Chestertona i Bensona, dostarcza nam jezuita C. C. Martindale, biograf Bensona. Martindale, który przeszedł na katolicyzm 8 maja 1897 roku i który w 1901 został posłany przez jezuitów do Oksfordu, napisał, że *Zapiski pariasa* Bensona są „godne uwagi" ze względu na swój „Chestertonowski charakter": „Pan G. K. Chesterton nigdy nie przestał nam przypominać, że nie widzimy tego, na co patrzymy — jedyną nie odkrytą planetą jest nasza Ziemia... Benson czytał dużo pana Chestertona i, z pewnymi zastrzeżeniami, polubił go."[170]

Być może bardziej zaskakujące jest to, że Martindale dostrzega pewne „niepokojące pokrewieństwo" między *Zapiskami pariasa* Bensona i *De Profundis* Wilde'a:

> Benson posiadał, a Wilde zamierzał zdobyć tę bezpośrednią umiejętność estetycznej oceny barwy, linii i faktury, jaką mieli

168 Tamże, s. 66.
169 Joseph Pearce, *Wisdom and Innocence: A Life of G. K. Chesterton*, Londyn 1996, s. 104.
170 C. C. Martindale, *The Life of Robert Hugh Benson,* t. II, s. 90.

> Grecy... wyprowadzając naturalne uczucia bezpośrednio z prostych i pięknych elementów, takich jak ogień i wosk, w swym opisie ceremonii Wielkanocnych, [Benson] posługuje się, niekiedy, niemal tymi samymi słowami co Wilde.[171]

Z kolei dowodem wpływu Chestertona na Bensona jest bardzo pochlebne zdanie tego ostatniego na temat *Heretyków.* „Czytałeś", pytał adresata swego listu w 1905 roku, „książkę G. K. Chestertona pod tytułem *Heretycy?* Jeżeli nie, zrób to. Według mnie, przenikający ją duch jest wspaniały. On nie jest katolikiem, ale ma tego ducha...Już dawno nic tak mnie nie poruszyło... To prawdziwy mistyk, choć nieco osobliwy."[172]

Dalsze pokrewieństwa z Chestertonem ujawnia list Bensona z 22 marca 1907 roku, skierowany do pewnej kobiety, która przeszła „połowę drogi od agnostycyzmu do katolicyzmu i utknęła". Owa kobieta utrzymywała, że wielkopostne kazania Bensona przekonały ją, iż wie on wszystko o tym „pograniczu", gdzie ona i wielu innych zostali uwięzieni. Największą trudność sprawiała jej katolicka nauka, że dogmaty Kościoła są prawdziwe zarówno z historycznego, jak i duchowego punktu widzenia, a zatem że dla katolików Wniebowstąpienie jest tak samo „prawdziwe" jak Niezwyciężona Armada[173]. W to po prostu nie mogła uwierzyć, choć jednocześnie nie uważała, aby miało to duże znaczenie, zważywszy że w religii zrozumiały jest tylko język mistyczny. Odpowiedź Bensona charakteryzowała się tym samym solidnym zrozumieniem arystotelizmu, stanowiącego podbudowę większej części tomizmu, jakim z powodzeniem wykazał się Chesterton, pisząc wiele lat później *Św. Tomasza z Akwinu.*

> Pani główny kłopot zdaje się być częścią odwiecznej trudności, jaką sprawia relacja między materią i duchem, tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, ideami i historią. Oczywiście, chętnie się zgodzę, że duch, to, co wewnętrzne, oraz idea są pierwsze

171 Tamże, s. 90-91.
172 Tamże, s. 90.
173 Niezwyciężona Armada — hiszpańska flota wojenna wysłana przez Filipa II w 1588 roku na podbój Anglii. (Przyp. tłum.)

> i najważniejsze. A zatem nie muszę o tym mówić. Od razu trzeba jednak powiedzieć, że ta wewnętrzna strona wyraża się w sposób zewnętrzny. „Bóg jest duchem", ale „Słowo stało się ciałem". Ponadto, jest oczywiste, że to, co zewnętrzne, jest zawsze niewspółmierne do tego, co wewnętrzne. Jednak to, że jest niewspółmierne do ducha, nie znaczy wcale, że musi być niewspółmierne do naszych koncepcji ducha, ani że jego odpowiedniki nie są „prawdziwe".
>
> A zatem w odniesieniu do tych spraw katolicy wierzą, (a) w zasadę duchową oraz (b) w to, że ta zasada duchowa znajduje wyraz w pojęciach (materialnych). A im dłużej rozmyślamy nad ewangeliami, tym bardziej staje się oczywiste, że żadna inna religia na świecie nie wiąże razem w tak zdumiewający sposób najgłębszych myśli, jakie możemy otrzymać od Boga, z zewnętrznymi wydarzeniami, które są ich wyrazem.[174]

List ten wskazuje zarówno na solidne zrozumienie filozoficznych fundamentów chrześcijaństwa katolickiego, jak i na powołanie autora do roli cierpliwego nauczyciela przyszłych konwertytów. Tę stronę osobowości Bensona wyczerpująco opisał Shane Leslie w eseju na temat „Apostolatu Cambridge": „Nikt inny nigdy nie zrobił bardziej błyskotliwej i zdumiewającej kariery w tak krótkim czasie. Był tam tylko cztery lata, a stał się teraz legendą pośród tych, którzy byli starzy, kiedy się pojawił. Jednak dla wielu z tych, których po raz pierwszy spotkał jako studentów, pozostanie na zawsze symbolem ich i swej własnej młodości duchowej."[175]

W autobiograficznej książce *The End of'a Chapter* Shane Leslie powrócił do swoich wspomnień o Bensonie w Cambridge, nazywając go „kwiatem pośród rozmiłowanych w dysputach cierni".

> Wydawało się dziwne, że syn arcybiskupa Canterbury został księdzem katolickim. A przecież nigdy z żadnej poczwarki

174 Tamże, s. 258-259.
175 Shane Leslie, *The Cambridge Apostolate,* s. 69.

> nie wykłuł się motyl z taką radosną skwapliwością jak wtedy, gdy Beniamin pałacu Lambeth został wolnym strzelcem na służbie Watykanu. Jako wikariusz w Cambridge uderzył w ascetyczny ton w domu „muskularnego chrześcijaństwa". Jednocześnie świetnie zdawał sobie sprawę, że żadna prawdziwa religia nie może obejść się bez mieszaniny lęku i zabawy. Z wielką żarliwością spłodził szereg powieści, które można by nazwać Listami Hugh Kaznodziei do anglikanów — do konwencjonalistów — do sensualistów etc.[176]

Leslie zapamiętał Bensona, „jak siedzi w blasku kominka" w jego pokoju „przy ulicy King i, z oczami utkwionymi w płomieniach, duma nad dziwaczną opowieścią o demonicznej zamianie". „Swędziały go dłonie, by ochrzcić następnego studenta, wywoławszy w nim pierwej wzruszenie lub zaciekawienie, które zaprowadziłoby go do rzymskiej owczarni".[177]

Spostrzegawczy Leslie zauważył również zabawne podobieństwo między Bensonem a Winstonem Churchillem:

> Jego kariera była karierą kościelnego Winstona Churchilla, z którym łączyło go nawet to, że obaj się jąkali. Niemniej jednak obaj potrafili przykuć niecierpliwą uwagę starszych, kiedy mówili. W obu przypadkach synowie sprawili, że sławni ojcowie są dziś pamiętani właśnie ze względu na swych synów. To arcybiskup Benson podrzucił anglikanom slogan, wzywający ich do oporu wobec „misji włoskiej", a Randolph Churchill nauczył to rysów powtarzać: „Ulster będzie walczył i Ulster będzie miał rację". Co ciekawe, obaj synowie odwrócili mądrość ojców. Winston głosił autonomię w Belfaście, a Hugh Benson popierał papieża w Cambridge — w obu przypadkach mieliśmy do czynienia z desygnatem starego greckiego słowa *peripateia*, które można przetłumaczyć jako boskie salto![178]

176 Shane Leslie, *The End of a Chapter,* Londyn 1917, s. 67.
177 Tamże, s. 66-67.
178 Tamże, s. 68.

79

Co ciekawe, życie samego Shane'a Lesliego łączy wiele podobieństw zżyciem Bensona i Churchilla. Leslie przeszedł na katolicyzm w 1908 roku jako jeden z tych studentów, którzy wzruszeni i zaciekawieni przez Bensona trafili do rzymskiej owczarni. Urodził się w 1885 roku jako John Randolph Leslie, najstarszy syn pułkownika sir Johna Leslie, drugiego baroneta Galslough w hrabstwie Monaghan. Już po konwersji zmienił imię na „Shane", co jest irlandzką formą imienia John, aby uczcić swą drugą konwersję: tym razem na irlandzki nacjonalizm. W 1910 roku jako nacjonalista reprezentował Derry[179], zrywając z rodzinną tradycją unionistyczną[180], tak jak wcześniej zerwał z rodzinnym anglikanizmem.

W King College Leslie dostał się pod wpływ Bensona i „Mugger" Barnesa, którzy obaj byli gorliwymi konwertytami i podobnie jak on sam etończykami. Pisząc o własnej konwersji, Leslie zrobił następującą uwagę: „najsilniejszym uczuciem, jakie było moim udziałem zarówno wówczas, jak i teraz jest przemożne pragnienie, by umrzeć w wierze katolickiej i zostać pochowanym w anonimowym, ale poświęconym rogu klasztornego podwórca."[181]

W późniejszych latach zasłynął jako wszechstronny człowiek pióra, pisząc wiersze, powieści, biografie, dzieła podróżnicze, studia historyczne i katolickie apologie. Stał się najbardziej prominentnym z konwertytów Roberta Hugh Bensona, nawróconych w dniach, gdy ten ostatni sprawował — jak ujął to sam Leslie - „apostolat Cambridge".

179 Londonderry. (Przyp. tłum.)
180 W Anglii unioniści to zwolennicy zachowania unii Anglii z Irlandią z 1800 roku. (Przyp. tłum.)
181 Mathew Hoehn, OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches, 1930-1947,* Newark 1948, s. 428.

81

7. UROK ORTODOKSJI

W 1908 roku Chesterton napisał jedną ze swych najbardziej znaczących książek. *Ortodoksja*, wydana 25 września, powstała jako reakcja na zarzuty jednego z recenzentów jego wcześniejszego dzieła — *Heretyków* — który skarżył się, że Chesterton ostro krytykuje teologię i filozofię innych autorów, nie proponując w zamian swojej własnej. „Z całą powagą młodego wieku", napisał Chesterton, „potraktowałem to jako wyzwanie i w ogólnym zarysie przedstawiłem powody, dla których wierzę, że nauka chrześcijańska, tak jak podsumowuje ją Skład Apostolski, okazuje się lepszą teorią życia od którejkolwiek z tych, które ja odrzuciłem".[182]

Ortodoksja była pierwszą otwarcie chrześcijańską pozycją Chestertona. Maisie Ward, autorka jego biografii, uznała ją za tak ważną, że „trzeba było powiedzieć o niej więcej niż o innych jego publikowanych pracach"[183]. Z kolei jej ojciec, Wilfrid Ward, którego wystąpienie w Oksfordzie uczyniło tak wiele dla zainteresowania Christophera Dawsona Newmanem, ogłosił *Ortodoksję* kamieniem milowym w rozwoju myśli chrześcijańskiej. W artykule poświęconym tej książce i jej autorowi, a opublikowanym w „Dublin Review", Ward pisał:

182 G. K. Chesterton, *Autobiography,* Londyn 1936, s. 177.
183 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 181.

82

> Stawiam jego myśl — choć nie sposób jej wyrażania — w jednym szeregu z myślą takich autorów jak Burkę, Butler i Coledridge...
>
> Imponujące wystąpienie tego nadzwyczaj żywego i poważnego współczesnego umysłu... przypomina nam, jak wiele z tego, co nieodzowne w chrześcijańskiej spuściźnie, nasze czasy przestały rozumieć we właściwy sposób i jak niewiele brakuje, by lekkomyślnie z tego zrezygnowały.[184]

Siłą *Ortodoksji* Chestertona, a zarazem kluczem do jej sukcesu, był sposób, w jaki autor uczynił swój temat atrakcyjnym dla czytelnika. Dorothy L. Sayers, która była piętnastoletnią uczennicą, kiedy po raz pierwszy przeczytała tę książkę, wyraźnie poruszyło Chestertonowskie wyobrażenie Kościoła jako niebiańskiego rydwanu, który „mknie jak błyskawica przez wieki, omdlałe herezje leżą powalone na ziemi, podczas gdy dzika, swobodna prawda chwieje się w pędzie, choć przecież nie traci równowagi"[185].Ta dodająca otuchy wizja na nowo rozpaliła jej wiarę w czasie, gdy młodzieńcze zwątpienie i rosnące rozczarowanie purytanizmem Kościoła Niskiego[186], do którego przywykła, groziło jej wygaszeniem. „W książce zatytułowanej *Ortodoksja* , pisała, „były przebłyski tego innego chrześcijaństwa, które było piękne, pełne przygód i — całkiem nieoczekiwanie — dostojeństwa"[187]. W późniejszych latach wyznała swemu przyjacielowi, że gdyby nie Chestertonowska wizja ortodoksji, mogłaby w latach szkolnych całkowicie odejść od chrześcijaństwa.[188] Bardziej elokwentnie wyraziła to w roku 1952: „Dla młodych ludzi mojego pokolenia G. K. C. był kimś w rodzaju chrześcijańskiego wyzwoliciela. Niczym dobroczynna bomba wymiótł z Kościoła pewną liczbę witraży pochodzących z bardzo

184 Maisie Ward, *Ressurrection versus Insurrection,* Londyn 1937, s. 206.

185 G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. Magda Sobolewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 178
186 Kościół Niski (Low-Church) - skrzydło Kościoła anglikańskiego przywiązujące mniejsze znaczenie do episkopatu, kapłaństwa i sakramentów niż do ewangelii, ustroju państwowego i zwyczajowych praktyk. (Przyp. tłum.)
187 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul,* Londyn 1993, s. 57.
188 Tamże, s. 74.

słabego okresu, wpuszczając podmuchy świeżego powietrza, w których uschłe liście doktryny tańczyły z energią godną Akrobaty Naszej Pani[189] i — podobnie jak on — wbrew obowiązującej etykiecie".[190]

Kilka lat później w tym samym duchu wypowiedział się Arnold Lunn. Światowi współczesnemu, pisał w 1956 roku, grozi przeoczenie długu, jaki wielu z nas ma wobec Chestertona, „zapomnienie wpływu, jaki jego książki wywarły na umysły młodych ludzi, zatrutych sofizmatami wiktoriańskiego racjonalizmu".[191]

Innym autorem, na którego *Ortodoksja* wywarła niezaprzeczalny wpływ, był Theodore Maynard, który po raz pierwszy przeczytał ją w wieku lat dziewiętnastu: „Wciąż wydaje mi się absolutnie wyjątkową książką, głęboko zapadła w moje serce... sam Chesterton dołączył do Kościoła dopiero trzynaście lat później... dużo wcześniej katolika uczynił ze mnie."[192]

Theodore Maynard był pomniejszą gwiazdką literacką, której nigdy nie była pisana międzynarodowa sława Chestertona lub Dorothy L. Sayers, chociaż między wybuchem pierwszej a zakończeniem drugiej wojny światowej cieszył się pewnym rozgłosem zarówno jako poeta, jak i autor biografii. Przez cały czas trwania swej kariery literackiej przyznawał się do „wielkiego wpływu, jaki na jego myśl i pisma wywarł G. K. Chesterton oraz w mniejszym stopniu Hilaire Belloc".[193] Inne pomniejsze figury literackie, gromadzące się mniej więcej w tym czasie wokół ogniska ortodoksji, to na przykład nawrócony w 1908 roku Ernest Messenger, który zrezygnował z kariery dziennikarskiej przy Fleet Street u T. P. O'Connora, by uczyć się na księdza, po czym został autorem popularnych książek teologicznych i tłumaczem dzieł filozoficznych z języka francuskiego; nawrócona rok wcześniej, w wieku lat osiemnastu, Naomi Jacob, której

189 Akrobata Naszej Pani (Our Lady's Tumbler) - postać z legendy o kuglarzu, który po wstąpieniu do klasztoru nie umiał inaczej oddać czci Matce Boskiej jak tylko za pośrednictwem swej świeckiej profesji. (Przyp. tłum.)
190 Dorothy L. Sayers, przedmowa do sztuki Chestertona *The Surprise,* Londyn 1952, s. 5.
191 Arnold Lunn, *Now I See,* Londyn 1956, s. 51.
192 John A. O'Brien (red.), *The Road To Damascus,* Londyn 1949, s. 114.
193 Tamże, s. 105.

sądzone było zostać jedną z najpłodniejszych i najpopularniejszych powieściopisarek, autorka lekkiej beletrystyki poświęconej głównie opisom ludzkich charakterów; oraz nawrócony w 1906 roku Lewis Watt, który został później jezuitą, autor kilku książek o katolickiej nauce społecznej.

Nie jest jasne, czy *Ortodoksja* Chestertona miała jakiś bezpośredni wpływ na zbliżającą się konwersję Maurice'a Baringa, ale biorąc pod uwagę jego podziw dla wcześniejszych prac Chestertona oraz rosnącą sympatię dla tego autora, jest mało

prawdopodobne, by Baring nie czytał *Ortodoksji w* miesiącach bezpośrednio poprzedzających jego przyjęcie na łono Kościoła katolickiego, 1 lutego 1909 roku.

Choć pisząc w styczniu 1906 roku z St. Petersburga do Vernona Lee Baring pytał, czy Lee czytał książki Chestertona, *Napoleona z Notting Hill* oraz *Heretyków*, i zaznaczał, że jemu samemu „podobają się te idee"[194], wydaje się, że Baring i Chesterton na dobre zaprzyjaźnili się dopiero w 1907 roku. Jest to zaskakujące, zważywszy że od początku wieku obaj byli przyjaciółmi Belloca. Dopiero w marcu 1908 roku Baring pisał do Chestertona z Moskwy domagając się większej intymności w ich relacjach:

> Drogi Gilbercie, mogę odłożyć na bok Chestertona?
> (Szlachetny Panie, mogę ci mówić po imieniu?)
> (Twoje nazwisko jest takie poważne i długie: -
> Szlachetny Panie, mogę ci mówić po imieniu?)
> Do Londynu mam nadzieję powrócić jeszcze w tym tygodniu.
> (Szlachetny Panie, spotkajmy się, napijmy wina i piwa.
> Mam nadzieję, że zobaczę cię zaraz po powrocie.
> (Szlachetny Panie, tu na Wschodzie, nie ma nikogo takiego jak ty.)
> Mam nadzieję, że ty, ja i Hilaire będziemy mogli się spotkać.[195]

Niespieszny rozwój ich przyjaźni wynikał przede wszystkim z długich nieobecności Baringa w Anglii, podczas których przebywał on w miejscach tak różnych jak Paryż, Kopenhaga, Rzym, Moskwa i Mandżuria,

194 „The Chesterton Review", Vol. XIX, nr 1, luty 1988, s. 2.
195 Emma Letley, *Maurice Baring: A Citizen of Europe*, s. 140.

jednak raz uformowana przyjaźń umacniała się z upływem lat. W końcu Francés Chesterton miała powiedzieć, że „ze wszystkich przyjaciół" jej mąż nikogo nie kochał bardziej niż Maurice'a Baringa.

Baring został przyjęty na łono Kościoła katolickiego w Brompton Oratory przez ojca Sebastiana Bowdena, tego samego księdza, do którego ponad trzydzieści lat wcześniej zwrócił się Oskar Wilde. W swej autobiografii, *The Puppet Show of Memory,* Baring oznajmia tylko, że był to „jedyny uczynek w moim życiu, którego z całą pewnością nigdy nie żałowałem"[196]. Oprócz tej szczerej i odosobnionej wypowiedzi, rzeczone wydarzenie nie doczekało się żadnych innych komentarzy.

Taka niecodzienna powściągliwość zaskakuje u autora, który później za pomocą twórczości literackiej odważnie świadczył o swojej wierze. Jednak uczucia, których nie był w stanie lub nie chciał wyrazić w swej prozie, w podziwu godny sposób wyraził w poezji, zwłaszcza w serii sonetów *Vita Nuova.* Pierwszy z trzech utworów odnosi się do pierwszego kroku w kierunku konwersji: „Nie szukając, znalazłem odpowiedź, w nocy / Wędrując labiryntem mrocznych bezdroży..."

Drugi sonet opisuje sam akt nawrócenia:

> Raz dobiegł mnie szept: „Cóż za powód srogi, Ze niczym cień
> przemykasz u stóp schodni, Zakrywszy dłonią żar zgasłej
> pochodni, Gdy tuż za drzwiami płonie ogień błogi?

Czemu wciąż wahasz się, czemu bez trwogi Nie zapukasz?
Lękasz się, co cię spotka?" Zapukałem więc, a już głos ze
środka Prosi, bym wstąpił w swoje własne progi.

Znałem to miejsce — a słowa swe ważę — Tam biedna dusza
pozbyła się bólu. Ujrzałem dawno niewidziane twarze,

196 Maurice Baring, *The Puppet Show of Memory,* Londyn 1922, s. 395-396.

86

Pamięć wróciła, zamknęły się rany. I na kolanach, w
jasności skąpany, Wnet przyjaciela powitałem w
Królu![197]

Ostatni z sonetów mówi o nadziei na życie wieczne, w którym „jaśnieje i czeka nas port niewzruszony."[198]

Pragnąc wyjaśnić powody, które skłoniły go do konwersji, napisał: „gdy nagle — w głębi duszy — doszedłem do wniosku, że życie posiada naturę boską, ja sam zaś noszę w sobie coś nieśmiertelnego, pozostającego w kontakcie z Duchem Wiecznym, nie miałem innego wyjścia, jak zostać katolikiem"[199]. Ethel Smyth, bliskiej przyjaciółce i powiernicy, wyjaśnił, że jego wiara była stopem niedostatku i potrzeby: „Czuję, że życie ludzkie, które w obecnej postaci jest niemal nie do zniesienia, byłoby dla mnie całkiem nie do zniesienia bez tego, co jest dla mnie nie narkotykiem, lecz strawą, powietrzem i napojem".[200] Nic zatem dziwnego, że Smyth nazwała konwersję Baringa „kluczowym momentem jego życia" i że kiedy poinformowano ją o tym wydarzeniu, „poczuła, że w końcu odnalazła się brakująca część skomplikowanej układanki, a raczej jedyny klucz, który otwiera ten żelazny sejf."[201]

Podobny pogląd prezentował francuski pisarz Raymond Las Vergnas. W swym studium krytycznym o Chestertonie, Belloku i Baringu, przetłumaczonym na angielski przez ojca Martindalea, Las Vergnas napisał, że wiara chrześcijańska Baringa była „potężną siłą jednoczącą", odpowiedzialną za „harmonizowanie złożonych tendencji" jego temperamentu artystycznego.[202]

Wieść o konwersji Baringa z radością powitał Hilaire Belloc, który przez ponad dekadę obserwował powolny, choć wytrwały rozwój duchowy swego przyjaciela. Trzy lata wcześniej, 19 kwietnia 1906 roku, Belloc napisał rymowany list do Baringa, by podtrzymać go na duchu, gdy ten stawiał pierwsze niepewne kroki na drodze w kierunku wiary.

197 Maurice Baring, CollectedPoems, Londyn 1925, s. 65-66.
198 Tamże, s. 67.
199 Emma Letley, *Maurice Baring: A Citizen of Europę,* s. 144.
200 Tamże, s. 144.
201 Ethel Smyth, Maurice Baring, Londyn 1938, s. 39-40.
202 Raymond Las Yergnas, Chesterton, Belloc, Baring, Londyn 1938, s. 95.

87

Towarzyszy ci

> Moja gorąca miłość, lecz wątpię, czy Nawet wszyscy święci doprowadziliby Twoją duszę prostszą drogą do Wiary niż Ten, który ją wprawił w ruch. Hilary.[203]

Nietrudno zrozumieć dlaczego Emma Letley, autorka biografii Baringa, zatytułowała ją *Maurice Baring: A Citizen of Europę.* Baring podróżował wiele po Europie jako dyplomata, dziennikarz i niezależny uczony. Znał łacinę, grekę, francuski, niemiecki, włoski i rosyjski i był dobrze oczytany w literaturach tych wszystkich języków. Był kwintesencją Europejczyka. Z uwagi na to w duszy Baringa szczególny rezonans musiały wywołać słowa Belloka z opublikowanego w 1906 roku *An Open Letter on the Decay of Faith:*

> Pragnę, abyście pamiętali, że to my jesteśmy Europą; jesteśmy wielkimi ludźmi. Nasza wiara nie przydarzyła się nam — nie została nam narzucona, ani nie jest li tylko wierzchnim okryciem — to krew z naszej krwi i kość z naszej kości. To filozofia, którą stworzyliśmy i która tworzy nas. Przystroiliśmy ją, opisali, rozbudowali - nadaliśmy jej widzialny kształt. To praca, którą my, Europejczycy, służymy Bogu. W zamian za to, on uczynił nas chrześcijanami.[204]

Wkrótce po konwersji Baringa Belloc napisał uroczysty list do Charllotty Balfour, która sama dołączyła do Kościoła w 1904 roku: „Przychodzą zewsząd, niczym zbierająca się armia, wszelkiego rodzaju ludzie, z których każdy przynosi jakiś nowy talent: w przypadku Maurice'a jest to zdumiewająca precyzja umysłu wynikająca z wielkiego umiłowania prawdy."[205]

Głęboka wdzięczność, jaką odczuwał Belloc w obliczu gromadzącej się armii nawróconych, należała się, przynajmniej po części, pracy jego

203 Robert Speaight (red.), *Lettersfrom Hilaire Belloc,* Londyn 1958, s. 7.
204 Karl G. Schmude, *Hilaire Belloc: His Life andLegacy,* Melbourne 1978, s. 5.
205 Robert Speaight, *The Life of Hilaire Belloc,* Londyn, 1957, s. 245.

przyjaciela G. K. Chestertona. W pierwszej dekadzie XX wieku Chester- ton skuteczniej niż jakikolwiek inny pisarz atakował zwolenników laicyzacji życia społecznego, smagając „heretyków" pokroju Shawa i Wellsa z właściwą sobie dobroduszną jowialnością, która była bardzo zaraźliwa. Chrześcijaństwo w wydaniu Chestertona było atrakcyjne, a za sprawą jego ciętych paradoksów oraz idealistycznego entuzjazmu wielu zaczynało odkrywać urok ortodoksji.

8. RELIGIA A POLITYKA

Współczesna maksyma głosi, że w kulturalnym towarzystwie nie należy rozmawiać o religii i polityce. Takiego poglądu nie podzielano w Anglii epoki edwardiańskiej i georgiańskiej, kiedy często toczono spory w obu tych dziedzinach. W latach poprzedzających I wojnę światową uczestnictwo w publicznych debatach było ulubionym sposobem spędzania wolnego czasu, a dwoma najpopularniejszymi mówcami w owych dyskusjach byli Bernard Shaw i G. K. Chesterton.

Hugh Lunn, brat Arnolda Lunna i w późniejszych latach autor biografii, esejów, antologii i książek podróżniczych pod pseudonimem Hugh Kingsmill, w artykule dla „Hearth and Home" z 17 października 1912 roku pisał o dominującej pozycji Shawa i Chestertona w ówczesnych kręgach intelektualnych:

> Chestertończycy i Shawianie to gatunki dobrze znane w Oksfordzie: Shawianin, wyniesiony ponad ludzkie emocje, jest inteligentny, ale zarozumialec; Chestertończyk, mniej olśniewający, daje się bardziej lubić. Nie interesują go postępowe idee, chciałby za to połączyć dowcipną inteligencję z uczciwością. Dlatego opowiada się za pisarzem, który z humorem broni dawnych sposobów myślenia i atakuje współczesnych myślicieli, uważając ich za starych nudziarzy w przebraniu.[206]

206 „Hearth and Home", 17 października 1912.

90

Ten zabawny opis pióra Hugh Lunna zdradza słabość tego autora do Shawa. Z kolei Dorothy L. Sayers, która w owym czasie była w Oksfordzie, znalazła się w obozie Chestertończyków. Choć uczestniczyła w wykładach obu pisarzy, większe wrażenie wywarł na niej Chesterton, który okazał się „dużo rozsądniejszy", niż się spodziewała, podczas gdy Shaw „nie był szczególnie oryginalny".[207]

Shaw i Chesterton toczyli nieustającą bitwę przez kilka lat. W 1908 roku Shaw wymyślił „Chesterbelloka" sugerując, że Belloc i Chesterton są traktowani tak synonimicznie, iż tworzą „czworonożną iluzję... bardzo zabawnego cyrkowego słonia".[208] W następnym roku Chesterton odpowiedział biografią Shawa i powieścią *Kula i krzyż,* która była swego rodzaju celebracją sporu, w którym on i Shaw brali udział.

W *Kuli i krzyżu* jeden z adwersarzy jest rzymskim katolikiem, drugi zaś wojującym ateistą, podczas gdy w owym czasie Chesterton był anglokatolikiem, Shaw zaś paradoksalną mieszanką nietzscheanisty i filantropa. Niemniej tezą powieści było to, że prowadzenie sporu w służbie prawdy jest samo w sobie rzeczą honorową i lepszą niż indyferencja sekularyzmu. Lepiej było mieć wierzenia, nawet błędne, niż nie wierzyć w nic. *Kula i krzyż* była przede wszystkim przypowieścią na temat relacji Chestertona z Shawem. Dwaj wrogowie w tej książce są również jej dwoma bohaterami.

Chociaż Shaw i Chesterton rzadko byli tego samego zdania i nieustannie toczyli spory, nigdy jednak się nie kłócili. Byli intelektualnymi nieprzyjaciółmi w wojnie na słowa, a piękno ich relacji spoczywało w szczerym „miłowaniu nieprzyjaciół waszych". Owen Barfield, pisarz pamiętany dziś być może głównie jako przyjaciel C. S. Lewisa i Tolkiena, był świadkiem, jak Shaw i Chesterton, miłujący się nieprzyjaciele, dyskutowali w londyńskim teatrze. Barfield zapamiętał, że w przerwach między parowaniem ciosów przeciwnika „płatali sobie figle, próbując udawać, iż to ten drugi skupia na sobie całą uwagę publiczności".[209] Wojna między nimi była zdecydowanie wojną cywilizowaną.

207 James Brabazon, *Dorothy L. Sayers: A Biography,* Londyn 1981, s. 54.
208 „New Age", 15 lutego 1908.
209 Owen Barfield, rozmowa z autorem, Forest Row, 31 grudnia 1996.

91

Podczas gdy Hugh Lunn wziął stronę Shawa w jego cywilizowanej wojnie z Chestertonem, jego brat znalazł się w przeciwnym obozie. Arnold Lunn napisał w swej autobiografii, że podczas studiów w Oksfordzie czytał prace Chestertona i Belloka „i ich wpływ był jednym z głównych czynników", jakie doprowadziły do jego konwersji.[210] Warto odnotować, że Lunn zauważał również, że książki Chestertona poruszały „umysły młodych skażone fałszem wiktoriańskiego racjonalizmu".[211]

Z twórczością Hilaireego Belloka Lunn zetknął się po raz pierwszy w 1910 roku, powracając do zdrowia po poważnym wypadku, jaki miał poprzedniego roku podczas wspinaczki w Walii. Zaszedłszy pewnego razu do księgarni Blackwella w Oksfordzie, sięgnął po tom poezji Belloka, zachwycił się tym, co przeczytał, i kupił książkę. Tego samego wieczoru, jedząc obiad w Clarendon, wraz z przyjacielem na zmianę czytali i recytowali wiersze Belloka. Duże wrażenie zrobiły na nich zwłaszcza *Wiersze dla wykładowcy*, pełne inwektyw, których adresatem był:

> Doktorek nasz wyniosły, zmora utrapiona, Co ważył się
> znieważyć mego Chestertona.

Według Lunna „poezja i porto podziałały uwznioślająco" do tego stopnia, że w alkoholowym upojeniu dostrzegł nie cierpiącą zwłoki konieczność, jak pisał: „wyrecytowania tego wiersza wykładowcy mojego własnego *college'u,* Balliol, który wypowiadał się lekceważąco o Chestertonie i który, wedle mojej wiedzy, mógł być tym wykładowcą, który rozgniewał Belloka".[212] W tej sytuacji, wracając do Balliol, wyrecytował wiersz Belloka pod oknami rzeczonego wykładowcy.

> Doktorku cytowany na swą własną zgubę, Akademiku
> nieznany, rozumie kaleki, Bądź hańbą mego wiersza okryty
> na wieki.

210 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* s. 75.
211 Arnold Lunn, *Now I See,* Londyn 1956, s. 51.
212 Arnold Lunn, *And Yet So New,* Londyn 1958, s. 60.

> Nieprzyjemny Doktorku o sercu z kamienia, Doktorku mały,
> Doktorku nie do zniesienia. Chłodny Doktorku o kwaśnym oddechu,
> Doktorku wzgardzony, Doktorku pełen grzechów, Doktorku
> obrzydliwy, kościsty, bezpański, Doktorku niewierny, Doktorku
> wręcz szatański... Powoli ustaję, lecz zaczekaj do wtorku, Mój gniew
> jeszcze nie wygasł, nikczemny Doktorku! Znów napiszę o tobie,
> zmoro utrapiona, Coś ważył się znieważyć mego Chestertona.

Na nieszczęście dla młodego studenta wykładowca, o którego chodziło, był w domu i okazał się na tyle mało „wyniosły", że poczuł się obrażony. Lunn został surowo ukarany i już następnego dnia napisał do Belloka, żeby poinformować go o skutkach jego poezji. 12 grudnia Belloc odpisał z King's Land: „Jest mi bardzo przyjemnie, gdyż tak właśnie być powinno! Poezja ma wywoływać tego rodzaju skutki."[213]

Nabrawszy apetytu na książki Belloka, Lunn zaczął namiętnie je czytać. Zwłaszcza jedna zrobiła na nim trwałe wrażenie:

Przeczytałem i zachwyciłem się *The Path to Rome*, która do dziś pozostaje moją ulubioną książką. Co rok czytałem ją na nowo; agresywny katolicyzm Belloka w tej i innych jego książkach, już to irytował mnie, już to przyciągał... Jako agnostyk z anglikańskim wychowaniem zawsze zakładałem, że katolicy odwołują się od wyroków rozumu do wiary, i dopiero nacisk Belloka na rozum zachęcił mnie do zbadania tej kwestii, choćby tylko po to, by ustalić, czy podkreślanie przez Belloka roli rozumu to jego prywatny kaprys, czy też nauka ortodoksyjnego katolicyzmu.[214]

213 Tamże, s. 61.
214 Tamże, s. 61-62.

93

Przez następne dwadzieścia lat Lunn pozostawał pod wpływem Bel- loka. Kiedy Belloc wdał się w głośny spór z H. G. Wellsem na temat tegoż *Historii świata,* Lunn wspominał: „byłem całkowicie po stronie Bel- loka, chociaż wciąż byłem agnostykiem". „Mimo wszystko wiedziałem, że Wells głoszący: 'Egzystencja zdaje mi się wieczną jutrzenką'ma mniejsze prawo do tytułu proroka, niż Belloc, który odpowiadał, że 'jutrzenka' Wellsa jest niczym więcej jak tylko 'tandetną resztką chrześcijańskiej nadziei'".[215] Wojowniczość Belloka była tak przekonująca, że Lunn przyznał, iż „potężny głos", który Belloc „wydobywał ze swej katolickiej trąby, miał niszczący wpływ na ściany mego protestanckiego Jerycha".[216]

Zostawszy katolikiem Lunn podkreślał nieustannie rolę rozumu jako solidnej podstawy katolicyzmu, chociaż od samego początku w jego najwcześniejszej fascynacji wiarą istotną rolę odgrywał również inny fundamentalny czynnik. Paradoksalnie był nim pierwotny impuls, przyczyna pozarozumowa. Kiedy jako młody agnostyk po raz pierwszy czytał *The Path to Rome* Belloka, wyjątkowe wrażenie zrobił na nim fragment, w którym autor mówi, że katolicyzm przekroczył różnice między rasami, narodami i klasami w taki sposób, iż „po raz pierwszy my, Europejczycy, zrozumieliśmy siebie nawzajem". Lunn zapamiętał, że „ten konkretny ustęp trafił w czuły punkt".

Belloc wyraził coś, co również ja czułem. W katolickich dolinach alpejskich czułem się jak u siebie w domu. Dzwon na Anioł Pański, niewielkie górskie kapliczki, nie ociosana figurka jakiegoś miejscowego świętego w górskim kościółku przemawiały do mnie językiem, który nie był mój, ale który - jak w jakiś niejasny sposób czułem — moim był kiedyś... Byłem jednym z wielu, którzy w pismach Belloka po raz pierwszy odkryli ten sens europejskiej jedności, jaki stworzyła wiara, a zniszczyła schizma.[217]

215 Tamże, s. 68.
216 Tamże, s. 68.
217 Tamże, s. 72-73.

94

Innym z owych wielu był, oczywiście, G. K. Chesterton, który tego samego odkrycia w pismach Belloka dokonał ponad dekadę wcześniej. W 1911 roku Chesterton napisał być może swój najlepszy wiersz — *Lepanto*[218] — na cześć Jana Austriackiego, który rozgromił flotę muzułmańską zagrażającą rozdartej przez schizmę Europie:

Na północy papiery zakryły sumienia, Nic nie budzi już gniewu, ani zaskoczenia. Krew w królestwie Chrystusa została przelana, Wierny z lękiem spogląda na oblicze Pana, Ukryć się próbuje przed wzrokiem Matki Bożej. Lecz Jan Austriacki wychodzi już w morze.

Nic dziwnego, że ta ballada sławiąca Europę i wiarę znalazła entuzjastycznego zwolennika w Belloku. W eseju *On the Place of Gilbert Keith Chesterton in English Letters* pisał: „Utwór *Lepanto* jest nie tylko szczytem poetyckich osiągnięć Chestertona, ale szczytem wzniosłej poezji retorycznej całego naszego pokolenia."[219]

Poeta Alfred Noyes zapamiętał, że Belloc orędował w sprawie *Lepanto:*

> Belloc zapytał mnie, czy nie sądzę, że jest to jeden z najlepszych współczesnych wierszy, po czym, zanim zdążyłem się z nim zgodzić, dorzucił: „Och, ależ oczywiście, że tak nie sądzisz. Wszyscy poeci są zazdrośnikami." Jedyną odpowiedzią, jakiej w tej sytuacji mogłem udzielić, było: „W takim razie nie jestem poetą", na co Belloc natychmiast stał się czarujący i przyjazny.[220]

218 Bitwa pod Lepanto 1517 — słynna bitwa morska, w której flota Ligi Świętej rozgromiła flotę turecką; Turcy stracili niemal wszystkie z 275 okrętów wojennych i około 30 tysięcy ludzi. (Przyp. tłum.)
219 Hilaire Belloc, *On the Place of Gilbert Keith Chesterton in English Letters,* Londyn 1940, s. 78.
220 Alfred Noyes, *Two Worlds for Memory***,** Londyn 1953, s. 224.

95

Belloc i Chesterton, którzy byli wymownymi obrońcami Kościoła wojującego w sprawach religijnych, stawali się coraz bardziej wojowniczy w sprawach politycznych. Latem 1911 roku Belloc wydał pierwszy numer pełnego wigoru, radykalnego tygodnika „Eye Witness". Jego wspólnikiem w tym przedsięwzięciu był Cecil Chesterton, brat Gilberta. W czerwcu następnego roku czasopismo zostało przemianowane na „New Witness", a jego wydawcą w miejsce Belloka został Cecil Chesterton. W październiku 1912 roku Belloc opublikował *The Servile State*, ostrą krytykę współczesnego społeczeństwa przemysłowego, jego genezy i słabości. Wcześniej Belloc i Cecil Chesterton napisali razem książkę *The Party System* w celu „poparcia dążenia... do zdemaskowania i wykpienia, jak na to zasługuje, do zniszczenia i wyrugowania systemu, w którym rola parlamentu, instytucji sprawującej rządy w tym kraju, została sprowadzona do zera".[221]

Skalę wpływu kampanii Belloka i Cecila Chestertona na G. K. Chestertona można ocenić na podstawie artykułów, jakie ten ostatni pisał w owym czasie do „Daily News". Zwłaszcza esej zatytułowany *The Voter and the Two Voices* dość wiernie odzwierciedlał główne przesłanie *The Party System-.*

> Realne niebezpieczeństwo, jakie niesie system dwupartyjny, polega na tym, że system taki z zasady ogranicza horyzont przeciętnego obywatela. Człowiek staje się jałowy i bezmyślny, a nie twórczy, ponieważ jest zmuszany, by stale wybierać jeden z dwóch istniejących programów. Prawdziwa demokracja nie polega bynajmniej na tym, że decyzja zależy od ludu. Będziemy mieli demokrację dopiero wtedy, gdy sam problem stawiany do rozstrzygnięcia przed ludem, też będzie zależał od ludu; gdy zwyczajny człowiek będzie decydował nie tylko jak głosować, lecz również w jakich sprawach głosować.[222]

Chesterton kończył artykuł scenariuszem, który choć mógł się stać inspiracją dla typowo chestertonowskiej powieści, dopiero po latach ziścił się w koszmarnych wizjach Huxleya i Orwella:

221 Michael Flinch, *G. K. Chesterton: A Biography,* Londyn 1988, s. 193.
222 „Daily News", 16 lipca 1910.

96

> W demokracji mamy prawo odpowiadać na pytania, lecz nie mamy prawa stawiać pytań. Od stawiania pytań nadal jest polityczna arystokracja. I nie będzie chyba nadmiarem cynizmu, jeśli przyjmiemy, że polityczna arystokracja będzie zawsze bardzo starannie dobierać pytania, które nam stawia (...) Oligarchia ukazuje dwa programy, oba korzystne dla jej interesów, po czym łaskawie daje ludowi prawo wyboru między jednym a drugim.[223]

Rozczarowanie Belloka systemem partyjnym wynikało z jego osobistych doświadczeń. Kiedy był jeszcze przewodniczącym Związku Oksfordzkiego, prawie dwadzieścia lat wcześniej, otwarcie zaatakował Izbę Lordów, doprowadzając do publicznej dyskusji na jej temat. Ataki te trwały jeszcze wtedy, gdy przewodniczącym Związku był Ronald Knox. Pamiętamy skreślony przez Knoxa obraz Belloka „obracającego w palcach cygaro, gdy nie pozostawiał suchej nitki na Izbie Lordów".[224] Jednak rozczarowanie Belloka systemem partyjnym zaczęło się nie wtedy, gdy wydał bitwę Izbie Lordów, lecz dopiero wtedy, gdy zaatakował Izbę Gmin.

W wyborach powszechnych 1906 roku Belloc startował z list liberałów w South Salford. Okręg wyborczy, w którym zwycięzcę wyłaniano zawsze niewielką większością głosów, gwarantował, że kampania będzie bardzo zacięta. Pragnąc zbić polityczny kapitał na religii i narodowości swego oponenta, konserwatywni przeciwnicy Belloka ukuli slogan: „Nie głosuj na Francuza i katolika". Belloc odpowiedział w swoim stylu. Podczas swego pierwszego publicznego wystąpienia wstał i zwrócił się do stłoczonych słuchaczy w te słowa:

> Panowie, jestem katolikiem. Jeśli to możliwe, codziennie uczestniczę w mszy świętej. To [wyjął z kieszeni różaniec] jest różaniec. Jeśli to możliwe, codziennie klękam i odmawiam te paciorki. Jeżeli odrzucicie mnie ze względu na moją religię, będę dziękował Bogu, że oszczędził mi poniżenia bycia waszym reprezentantem.[225]

223 Tamże.
224 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* s. 52.
225 Robert Speaight, *The Life of Hilaire Belloc,* Londyn 1957, s. 204.

97

Po sali rozszedł się szmer zaskoczenia, po którym nastąpiły gromkie oklaski. Belloc został wybrany.

Taka szczerość nie pasowała jednak do posłów zajmujących tylne ławki w Izbie Gmin, którym system pozostawiał stosunkowo niewiele możliwości ruchu. Frustracja Belloka rosła, co wyraził później, pisząc że „zwykli posłowie nie mają jakiejkolwiek władzy. Legislacja załatwiana jest przez przedstawicieli ważnych kół finansowych i

przednie ławki[226]".[227] Przekonany o korupcji w najwyższych eszelonach władzy, 19 lutego 1908 roku postawił wniosek w Izbie Gmin, żeby „tajne fundusze partyjne zostały poddane publicznej rewizji".[228] Ten i inne przypadki niezależnego postępowania sprawiły, że był coraz bardziej osamotniony; jego kariera w Izbie Gmin zakończyła się gwałtownie wraz z rozwiązaniem parlamentu pod koniec 1909 roku.

Wyswobodzony z więzów partyjnych, Belloc zaczął formułować alternatywę dla kapitalizmu i socjalizmu. W swych parlamentarnych dniach napisał artykuł pod niewyszukanym tytułem *Alternatywa*, w którym dowodził, że społeczeństwo zbudowane na prawie własności do poddanych szerokiej dystrybucji prywatnych dóbr materialnych byłoby lepszym remedium na choroby kapitalizmu niż proponowana przez socjalistów nacjonalizacja:

> Spór o przyszłość Europy rozstrzygnie się między tymi dwiema teoriami. Z jednej strony macie teorię socjalistyczną, jedyne remedium poważnie dyskutowane w społeczeństwach przemysłowych, wywodzących się z religijnej schizmy XVI stulecia... z drugiej strony macie społeczeństwa katolickie, pożądające państwa o mocno rozproszonej własności, funkcjonującego w sposób w złożony i być może, w końcu, na gruncie chęci do współpracy.[229]

226 W parlamencie angielskim przednie ławki przeznaczone są dla ministrów i partyjnych liderów. (Przyp. tłum.)
227 Hilaire Belloc, *Audit the Party Funds*, Aylesford Press, Upton, Wirral, Cheshire 1992, s. 13.
228 Tamże, s. 13.
229 Hilaire Belloc, *The Alternatme,* Londyn, pamflet niedatowany, s. 14-15.

Belloc nie przypadkiem połączył kwestię polityczną z kwestią religijną. Religia i polityka były według niego nierozerwalnie ze sobą złączone. Uważał, że współczesny kapitalizm przemysłowy mógł się rozwinąć tylko dzięki grabieży rozpadającej się w okresie reformacji cywilizacji katolickiej. „Alternatywa" Belloka była zasadniczo tylko powtórzeniem oficjalnej nauki społecznej Kościoła, wyłożonej przez papieża Leona XIII w encyklice *Rerum novarum.* Ten ważny dokument papieski opublikowany w 1891 roku położył fundamenty pod katolicką naukę społeczną w następnym stuleciu. Jego główna teza, że indywidualna godność człowieka musi mieć pierwszeństwo przed rynkowymi zasadami *laissez faire* oraz że posiadanie własności prywatnej jest pożądane i powinno być udziałem jak największej liczby ludzi, została podtrzymana w późniejszych encyklikach Piusa XI z 1931 i Jana Pawła II z 1991 roku.

Belloc świadomie potraktował nauczanie papieskie jako punkt wyjścia dla własnych tekstów na ten temat. W 1908 roku dla Catholic Truth Society napisał *An Examination of Socialism*, w następnym zaś roku wydał *The Church and Socialism.*

Jednym z najwcześniejszych konwertytów na „alternatywę" Belloka był Cecil Chesterton. Jeszcze w 1908 roku Cecil uważał się za socjalistę i 18 listopada tegoż roku wraz z Bellokiem, swym bratem i Bernardem Shawem wziął udział w publicznej dyskusji w Surrey Masonie Hall w Camberwell. Shaw i Cecil Chesterton przedstawiali argumenty przemawiające za socjalizmem, a G. K. Chesterton i Hilaire Belloc przeciw. Wkrótce Cecil zmienił barwy i został najbardziej wymownym adwokatem Belloka.

W 1911 roku Belloc i Ramsay MacDonald wzięli udział w publicznej debacie, której zapis został opublikowany w tym samym roku jako *Socialism and the Servile State.* Zaczerpnięta z owej debaty argumentacja przyjęła w następnym roku postać książkową,

ukazując się jako *The Servile State.* Wydając tę książkę i zakładając wraz z Cecilem Chestertonem „Eye Witness", Belloc stworzył pewnego rodzaju bazę dla tych, którzy poszukiwali alternatywy dla socjalizmu. Zwłaszcza poglądy polityczne Belloka

znalazły gotowego ucznia w postaci młodego i wszechstronnie uzdolnionego artysty ze wsi Ditchling w Sussex.

Eric Gill przeniósł się do Ditchling w 1907 roku, aby zakończyć pozamałżeński związek i jednocześnie uwolnić się od fabianizmu i nietzscheanizmu, co do których zaczynał tracić złudzenia. Jak sam powiedział, „była to ucieczka".[230]

Ale był to również początek. Gili chciał wieść proste życie, w którym mógłby praktykować swoją sztukę z dala od industrializmu wielkich miast. Wraz z nowym stylem życia przyszedł nowy sposób widzenia świata. Gili odwrócił się od Nietzschego i Wellsa, którzy wywierali na niego duży wpływ, gdy był fabiańskim socjalistą, a zwrócił ku Chestertonowi i Bel- lokowi, którzy zdawali się oferować alternatywę dla szaleństwa mechanizacji i materializmu. Jak w nieopublikowanej *Autobiography* napisał Cecil Gill, brat Erica, Belloc „swoim *Servile State* wpłynął mocno na kształt poglądów społecznych Erica".[231]

Zainteresowanie poglądami politycznymi Belloka zaprowadziło Gilla do pytania o własne poglądy religijne. Czy polityka i religia są tak nierozerwalnie związane, jak uważa Belloc? A jeżeli tak i jeżeli poglądy polityczne Belloka są słuszne, to czyż nie wynika z tego, że słuszne muszą być również jego poglądy religijne? Gili zabrał się do tego problemu z tą samą cierpliwą metodycznością i zaangażowaniem, które wykazywał, rzeźbiąc w kamieniu:

> Religia była pierwszą potrzebą, a to oznaczało rządy Boga. Jeżeli zatem istnieje Bóg, cały świat musi być rządzony w jego imieniu. Jeżeli ma istnieć religia, musi to być religia światowa, katolicka, czyli powszechna. Jeżeli moja religia jest prawdziwa, musi być powszechna. Jeżeli religia rzymskokatolicka jest powszechna, musi być prawdziwa! Kościół katolicki utrzymywał, że rządzi światem w imieniu Boga — o ile wiedziałem bądź potrafiłem sobie wyobrazić, była to jedyna instytucja, która tak twierdziła... Oczywiście, gdyby Kościół

230 Eric Gill, *Autobiography,* Londyn 1940, s. 272.
231 Cecil Gill, *Autobiography,* niepublikowana, s. 343.

> katolicki był po prostu instytucją arogancką i zarozumiałą, pozbawioną korzeni i historii oraz, co istotniejsze dla człowieka prostodusznego, pozbawioną owoców, po których moglibyśmy go poznać — owoców pożywnych i smacznych — wtedy oczywiście można by jego roszczenia zlekceważyć. Jednak wyraźnie tak nie było; owoców było w bród i — w moim rozumieniu — były to owoce bardzo dobre, nawet jeżeli zdawały się owocami przeszłości. [232]

Następujące dalej rozważania religijne ujawniają ogromny wpływ, jaki na poglądy Gilla na temat Kościoła wywarła lektura *The Servile State* Belloka:

> Wierzyłem, że sposób życia i pracy reprezentowany przez pozostałości średniowiecznej Europy wynika przede wszystkim z wpływu Kościoła katolickiego i że jest on nie tylko chrześcijański, ale normalny i ludzki. Sposób życia i pracy nowoczesnej Europy bez wątpienia nie był ani ludzki, ani normalny, ani chrześcijański, a zatem nie można było powiedzieć, że nowoczesna Europa jest produktem chrześcijaństwa lub katolicyzmu. Ponadto ta nowoczesność pojawiła się dopiero po tym, jak wpływ Kościoła na ludzkie umysły zanikł lub został udaremniony, i rozkwitała odwrotnie proporcjonalnie do wpływów katolickich. Typowe państwa kapitalistyczne i uprzemysłowione były typowymi państwami niekatolickimi. [233]

Później Gili zrozumiał, że „przecenił świadomy sprzeciw katolików wobec świata nowoczesnego", i skarżył się, że „większość z nich odnosi się z takim samym entuzjazmem jak wszyscy inni do triumfów pieniądza, Imperium Brytyjskiego i industrializmu".[234]

Nie ulega wątpliwości, że na postęp Gilla w kierunku chrześcijaństwa pewien wpływ miał również Chesterton. Na początku 1912 roku Gili

232 Eric Gill, *Autobiography,* s. 168-169.
233 Tamże, s. 169.
234 Tamże, s. 169.

udał się do Caxton Hall w Londynie, by wysłuchać dyskusji między Chestertonem a biskupem Gore na temat społecznych zobowiązań chrześcijanina. W tym samym roku sporządził sobie listę lektur, na której szczycie znajdowała się *Ortodoksja.* Wiele lat później, kiedy Gili pisał swoją *Autobiograf hy, Ortodoksja* była jedyną z przeczytanych w owym czasie książek, która wciąż tkwiła w jego umyśle. Wspominał, że w swym okresie fabiańskim bardzo nie lubił Chestertona i że spieranie się z nim „przypominało walkę z powietrzem": „Nadawaliśmy na zupełnie innej fali. Jednak wraz z upływem czasu to minęło i zacząłem go czcić i kochać, jako pisarza i świętego człowieka, wyrastającego ponad wszystkich współczesnych".[235]

Istotny wpływ na zbliżająca się konwersję Gilla mieli również Meynellowie — Alice, Wilfrid i Everard — których poznał przy okazji pracy nad płytą nagrobną poety Francisa Thompsona.

Erie Gili i jego żona zostali przyjęci do Kościoła 22 lutego 1913 roku, w dniu trzydziestych pierwszych urodzin Gilla. Co ciekawe, mnisi anglikańscy z wyspy Caldey, których klasztor stał w Capel-y-ffin, gdzie Gili i jego rodzina mieli osiedlić się w 1924 roku, tego samego dnia uznali zwierzchnictwo Rzymu. Według, Roberta Speaighta, biografa Gilla, który sam po latach poszedł w jego ślady, nawracając się na katolicyzm, władze kościelne szybko wykorzystały nowy nabytek: „Już wkrótce Erie został poproszony o zaprojektowanie stacji drogi krzyżowej w katedrze westminsterskiej. 16 sierpnia spotkał się z Johnem Marshalem, architektem katedry, i natychmiast zabrał się do pracy nad wstępnymi rysunkami."[236]

W następstwie religijnej konwersji Gili przeprowadził poważne zmiany w strukturze społecznej niewielkiej wspólnoty artystów, zgromadzonych pod jego przewodnictwem w Ditchling. Był to początek drugiej fazy wspólnoty Ditchling, opisanej przez Gilla w swego rodzaju manifeście:

W 1913 roku pewna rodzina katolicka kupiła dom i dwa akry ziemi na południowym krańcu Ditchling Common... Pragnęli posiadać dom i ziemię i produkować na własne potrzeby taką żywność,

235 Tamże, s. 190.
236 Robert Speaight, *The Life ofEric Gili,* Londyn 1966, s. 70.

jaką można produkować własnym sumptem, czyli mleko, masło, świnie, drób i jaja oraz wytwarzać to, co można wytwarzać w domu, np. chleb, ubrania etc.[237]

Gili miał nadzieję, że taki sposób życia będzie realną alternatywą dla kapitalistycznego industrializmu, który — jak zauważył — „produkuje dobrych mechaników i inżynierów, którzy jednak — zarówno mężczyźni, jak i kobiety — pod każdym innym względem są niedorozwinięci, są kretynami.[238]

To, co religijne, po raz kolejny splotło się z tym, co polityczne. Ogłaszając samowystarczalność alternatywą dla państwa niewolniczego, Gili stworzył nowy, zakonny model życia dla świeckich. Ośmieszana przez jednych, uwielbiana i idealizowana przez innych, wspólnota Ditchling okazała się miniaturowym modelem alternatywnego społeczeństwa.

Jednym z najznakomitszych ludzi, praktykujących ten alternatywny styl życia, był niezrównany ojciec Vincent McNabb, który wywarł głęboki wpływ na Gilla i wspólnotę w Ditchling. Ten dominikanin i ksiądz parafialny w Holy Cross w Leicester, trafił do obozu Belloka w 1911 roku i w sierpniu tego samego roku napisał swój pierwszy tekst do „Eye Witness". Podobnie jak Belloc, był on zainspirowany społecznym nauczaniem Kościoła wyłożonym w *Rerum novarum,* ale — inaczej niż Belloc — doprowadził nauczanie papieskie do fundamentalistycznej skrajności, oświadczając że z moralnego punktu widzenia wszelkie uprzemysłowienie jest złe. Ten głęboko religijny obrońca prostego życia poruszał się niemal wyłącznie pieszo, pogardzając nowoczesnymi środkami transportu. Nosił szaty z samodziału i odmawiał posługiwania się maszyną do pisania, gdyż jest ona urządzeniem mechanicznym. Chociaż praktyka ojca McNabba odbiegała znacznie od bardziej pragmatycznego stanowiska Belloka i braci Chestertonów, wszyscy oni darzyli go szacunkiem i przyjaźnią za niemal fanatyczną konsekwencję, z jaką praktykował to, co głosił.

237 Fiona MacCarthy, *Eric Gili,* Londyn 1992, s. 116.
238 A. N. Wilson, *Hilaire Belloc,* Londyn 1986, s. 293.

Chesterton uważał ojca McNabba za najświętszego człowieka, jakiego znał — człowieka, który „kroczy po kryształowej posadzce ponad moją głową"[239] i który „pod względem duchowym jest obecnie największym człowiekiem w Anglii".[240] We wstępie do *Francis Thompson and Other Essays* pióra ojca McNabba, Chesterton złożył mu hołd w następujących słowach: „jest on jednym z nielicznych wielkich ludzi, jakich spotkałem w życiu... jest wielki pod wieloma względami — w sensie intelektualnym, moralnym, mistycznym i praktycznym... kto kiedykolwiek spotkał, widział lub słyszał ojca McNabba, nigdy go nie zapomni."[241]

Ale ojciec McNabb był również dłużnikiem Chestertona, którego *Ortodoksja* zrobiła na nim duże wrażenie, podobnie jak na Gillu i wielu innych. Wrażenie tak duże, że jeden z jego uczniów w czasie, gdy McNabb był przeorem Hawkesyard, żalił się, iż „próbując naśladować paradoksy Chestertona, ojciec McNabb niszczył własny, znakomity i pełen wdzięku styl wyrażania się w mowie i piśmie".[242]

Po raz pierwszy Gili spotkał ojca McNabba w czerwcu 1914 roku w domu André Raffalovicha, konwertyty i znajomego Oscara Wilde'a. Raffalovich mieszkał w Edynburgu niedaleko kościoła, w którym księdzem parafialnym był John Gray, również konwertyta i znajomy Wilde'a. Było to spotkanie brzemienne w skutki, w wyniku którego Gili natychmiast dostał się pod wpływ ojca McNabba.

„Ojciec Vincent McNabb", pisał później w swej *Autobiography*, „był... filozofem, teologiem i człowiekiem niezwykłej prawości, a ponieważ był również naszym nauczycielem i rzecznikiem w kwestii poglądów na reformy społeczne i przemysłowy kapitalizm, na życie i pracę, na ubóstwo i świętość, było całkiem naturalne, że konsultowaliśmy się z nim w naszych sprawach."[243]

Tymczasem ojciec McNabb dostrzegał w Gillu i wspólnocie Ditchling wielkie możliwości dla duchowego odrodzenia życia katolickiego

239 Maisie Ward, *Return to Chesterton*, Londyn 1952, s. 206.
240 Ferdinand Valentine, OP, *Father Vincent McNabb,* Londyn 1955, s. 184.
241 Tamże, s. 200.
242 Tamże, s. 129.
243 Eric Gili, *Autobiography,* s. 207.

w Anglii. Traktował Ditchling jako wzór, według którego w całym kraju powstaną inne samowystarczalne wspólnoty katolickie. „Pytacie: 'Czy Ditchling jest możliwe?'", napisał kiedyś. „Irlandzkim zwyczajem odpowiem wam pytaniem: 'Czy możliwe jest cokolwiek innego?'"[244]

Zainspirowany przez Gilla i Ditchling, ojciec McNabb rozpoczął jednoosobową krucjatę w celu przekonania ludzi do powrotu do życia wiejskiego. Bernard Wall, wydawca „The Colosseum", opisał ojca McNabba wykładającego religię i politykę w Hyde Parku, gdzie nauczał tłumy, że „ich życie jest szalone, że muszą się wyzwolić, opuścić Londyn i powrócić do natury". Gdy ktoś próbował zbić go z tropu pytaniami, w jaki sposób mają to zrobić, McNabb odpowiadał krótko: „Na piechotę". Wall zapamiętał również, że ojciec McNabb wskrzesił starożytną praktykę całowania stóp gospodarza, który go podejmował: „Pamiętam rumieniec na twarzy Ronniego Knoxa, kiedy po lunchu ta biało-czarna postać rzuciła mu się do nóg."[245]

Mimo tak ekscentrycznego zachowania mnicha, a może właśnie dzięki niemu, Wall twierdził, że gdyby przyszło co do czego, świętość McNabba uznaliby wszyscy od Chin aż po Peru. Podobnego zdania był Christopher Derrick, który wziąwszy pod uwagę zdumiewające i paradoksalne cechy ojca McNabba nazwał go „cudownym świętym i szaleńcem".[246] Choć nie wiemy, czy McNabb zaakceptowałby ten dwuznaczny komplement, możemy przypuszczać, że bez wątpienia sprawiłby mu przyjemność fakt, iż w ten sam sposób opisywano często świętego Franciszka z Asyżu. I w rzeczy samej ojciec McNabb przypominał św. Franciszka, zwłaszcza w tym sensie, że działał jak drogowskaz wskazujący innym drogę ku chrześcijaństwu. Wśród owych innych znalazł się ojciec Christophera Derricka, Thomas, którego w 1922 roku ojciec McNabb osobiście przyjął do Kościoła.

Podobnie jak Gili, Thomas Derrick trafił do Rzymu drogą polityczną, przez fabianów i H. G. Wellsa. Ten pochodzący z rodziny kwakierskiej młodzieniec przybył do Londynu jako pełen ideałów student sztuk

244 Fiona MacCarthy, *Erie Gili,* s. 134.
245 Tamże, s. 142.
246 Michael H. Macdonald, Andrew A.Tadie (red.), *The Riddle of Joy,* Londyn 1989, s. 4.

pięknych i fabiański socjalista. Uczęszczał na publiczne debaty między różnorodnymi poplecznikami Wellsa, Shawa, Chestertona i Belloka. „Z dnia na dzień", wspomina Christopher Derrick, „przekonywał się ze złością, że Belloc i Chesterton mówią bardziej do sensu. Pod wpływem Chestertona został w końcu katolikiem."[247]

Równoległą ścieżką podążał przyjaciel Gilla Hilary Pepler, inna znacząca postać wspólnoty Ditchling. Kiedy w marcu 1917 roku Pepler, który był kwakrem, złożył wizytę ojcu McNabbowi w klasztorze Hawkesyard, sposób życia dominikanina wywarł na nim głębokie wrażenie. Jeszcze w tym samym roku Pepler został przyjęty do Kościoła. Jego syn, Konrad, został dominikaninem, a w krótkiej pracy poświęconej Dorothy Day, która również była konwertytką, omówił wpływ, jaki na założenie przez samą Day i jej kolegę Petera Maurina Katolickiego Ruchu Ludzi Pracy w Stanach Zjednoczonych miał ojciec McNabb.[248]

Należy tu wspomnieć o jeszcze jednym nawróconym ze świata polityki. W 1912 roku Cecil Chesterton na łamach przejętego właśnie od Hilaire'go Belloka „New Witness"ujawnił sprzedaż akcji Marconi przez osoby posiadające poufne informacje. Afera ta, nazywana wówczas „skandalem firmy Marconi", mogła mieć daleko idące skutki, zważywszy że dotyczyła najwyższych urzędników państwowych, między innymi Lloyda George'a, który był kanclerzem ministerstwa finansów, i prokuratora generalnego Rufusa Isaacsa. W samym środku kręgu podejrzenia znalazł się Godfrey Isaacs, dyrektor zarządzający Marconi Company i brat prokuratora generalnego, który wytoczył Cecilowi sprawę o zniesławienie. W trakcie procesu, który rozpoczął się 27 maja 1913 roku przed Central Criminal Court, Cecil odszukał ojca Bowdena, tego samego, który cztery lata wcześniej przyjął do Kościoła Maurice'a Baringa, i 7 czerwca sam został przyjęty w kościele Corpus Christi przy Maiden Lane.

Epizod ten miał dość niezwykłe postscriptum, uderzająco podobne do historii nawróceń Wilde'a i markiza of Queensberry. Kilka lat później Godfrey Isaacs, który ostatecznie wygrał proces, został również przyjęty

247 Christopher Derrick, rozmowa z autorem, wrzesień 1996.
248 Conrad Pepler, OP, *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement,* Londyn 1986, s. 7.

do Kościoła katolickiego. Ten osobliwy zwrot akcji Chesterton odnotował w swej *Autobiography.*

> wiele lat później po tym, jak mój brat przyjął ostatni sakrament i zmarł w szpitalu we Francji, zmarł również jego dawny wróg Godfrey Isaacs, przystąpiwszy wcześniej do tego samego powszechnego Kościoła katolickiego. Najbardziej cieszyłby się z tego mój brat, bez śladu goryczy i z największą prostotą. To jedyne

pojednanie i zarazem takie, które może pojednać wszystkich. *Requiescant in pace.*[249]

Mieszanka religii i polityki propagowana przez Belloka, obu braci Chestertonów, ojca McNabba, Erica Gilla i rosnące szeregi ich zwolenników została w końcu nazwana dystrybutywizmem. W następnej dekadzie ukonstytuowała się Liga Dystrybutywizmu, która przynajmniej z początku odnosiła znaczne sukcesy. W książce *The Outline of Sanity* Chesterton przedstawił umiarkowaną wersję poglądów nowego ruchu, domagając się systemu podatkowego i innych bodźców przychylnych dla małych przedsiębiorstw, nie zaś dla wielkiego biznesu. Chociaż on również był zwolennikiem powszechnego powrotu do prostszego i bardziej naturalnego stylu życia, unikał skrajności Gilla lub McNabba.

Tymczasem Belloc nieustannie atakował kapitalizm i socjalizm z pozycji dystrybutywizmu. W 1920 roku napisał *The Catholic Church and the Principle of Private Property*, a w 1922 *Catholic Social Reform versus Socialism.* Kiedy w 1936 roku pisał *An Essay on the Restoration of Property*, Liga Dystrybutywizmu chyliła się już ku upadkowi, wypierana z politycznej sceny przez demagogię faszystowską i komunistyczną.

Szczyt świetności Liga Dystrybutywizmu przeżywała prawdopodobnie pod koniec października 1927 roku, gdy Belloc przewodniczył publicznej debacie między Chestertonem a Shawem w Kingsway Hall w Londynie. Zorganizowaną przez Ligę debatę nadawało na żywo raczkujące BBC. Shaw i Chesterton dyskutowali pod hasłem „Czy się zgadzamy?" i, jak łatwo się domyślić, bynajmniej się nie zgadzali. Shaw

249 G. K. Chesterton, *Autobiography,* s. 208.

opowiadał się za socjalizmem, Chesterton za dystrybutywizmem. Dyskusja, jak już nieraz bywało, szybko utknęła w martwym punkcie i sytuację uratował dopiero Belloc, który podsumował:

> Za kilka lat ta debata będzie mocno przedawniona. Teraz wyrecytuję państwu wiersz:
>
> Nasza cywilizacja Węglem dziś stoi.
> Niech nuci cała nacja: Nasza cywilizacja,
> Czysta degeneracja, Kochani moi, Nasza
> cywilizacja Węglem dziś stoi.
>
> Za kilka niedługich lat Ropy nadejdzie czas.
> Niech cieszy się cały świat, Za kilka
> niedługich lat Obetrze łzy każdy chwat, Praca
> nie zmęczy już nas. Za kilka niedługich lat
> Ropy nadejdzie czas.
>
> Za ileś tam lat — pięć, dziesięć, dwadzieścia — ta debata będzie tak samo przestarzała jak dzisiaj krynoliny... Cywilizacja przemysłowa, która, dzięki Bogu, uciska tylko tę małą część świata, z którą jesteśmy nierozerwalnie związani, rozsypie się, kładąc tym samym kres swej nieprawdopodobnej nikczemności...

> Albo rozsypie się, pozostawiając po sobie pustynię, albo uczyni z ludzkich mas zastępy zadowolonych niewolników, zarządzanych przez garstkę bogatych. Wybór należy do was.[250]

250 *Do We Agree?,* Londyn 1928, s. 45-47.

108

To właśnie ten proroczy rys w Belloku wzbudził podziw i szacunek George'a Orwella. „Wielu wcześniejszych pisarzy przewidziało pojawienie się nowego rodzaju społeczeństwa", pisał Orwell,

> które nie będzie ani kapitalistyczne, ani socjalistyczne, ale prawdopodobnie oparte na niewolnictwie... Dobrym przykładem jest książka Hilaire'go Belloka *The Servile State...* z niezwykłą wnikliwością zapowiada ona mniej więcej to, co dzieje się od 1930 roku. Podobnie, choć w sposób mniej uporządkowany, Chesterton przewidział zanik demokracji i własności prywatnej oraz powstanie społeczeństwa niewolniczego, które można nazywać kapitalistycznym lub komunistycznym.[251]

Oczywiście Orwell napisał w końcu znaną powieść o społeczeństwie niewolniczym, które mogło być zarówno kapitalistyczne, jak i komunistyczne. Jednak jego poglądy zawsze pozostawały w pewnym sensie tajemnicą. Nawet w latach trzydziestych, kiedy przez pewien czas znajdował się pod wpływem trockistów, wciąż zachowywał zagadkową niezależność — to wówczas oświadczył przyjacielowi, że to „czego potrzebuje Anglia, to polityka proponowana przez 'G. K.'s Weekly' Chestertona".[252]

Niezależnie od tego, czy Orwell miał rację, Anglia nigdy nie chciała tego, co proponowali jej Chesterton i Belloc.

251 Ian Boyd, *The Novels of G. K. Chesterton*, Londyn 1975, s. 204-205.
252 Bernard Crick, *George Orwell: A Life,* Londyn 1992, p. 270.

109

9. KNOX I BENSON

Latem 1909 roku Ronald Knox wytykał odmawianie różańca swemu przyjacielowi Maurice'a Hugessenowi, który później poległ w bitwie nad Sommą w niedługi czas po tym, jak przystąpił do Kościoła katolickiego. Następnego lata Knox sam odmawiał różaniec. Kiedy przybył do Mirfield, usłyszał, że jest pierwszą osobą, która odmawia różaniec w tamtejszej kaplicy od czasu odejścia Hugh Bensona. Ta więź Knoxa z Bensonem była brzemienna ukrytym znaczeniem, a ich drogi, już uderzająco podobne, w nadchodzących latach nadal biegły równolegle względem siebie.

Zmianę postawy Knoxa wobec roli Marii Dziewicy spowodowało kazanie wygłoszone przez Maurice'a Childa w kościele św. Jakuba w Plymouth. Sprowokowany do rozmyślań Knox zaczął spoglądać bardziej łaskawym okiem na takie nauki katolickie jak dogmat o Niepokalanym Poczęciu czy Wniebowzięcie. To z kolei przybliżyło młodego rytualistę do Rzymu. W 1911 roku, w przeddzień wyświęcenia go na anglikańskiego diakona w katedrze oksfordzkiej, pisał do przyjaciela o swych zastrzeżeniach: „Nie uważam, aby kościół Anglii był ostateczną odpowiedzią: sądzę, że za

pięćdziesiąt lub sto lat my, 'Rzymianie', albo zdobędziemy ten Kościół, albo zostaniemy z niego wydaleni."[253]

253 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 92.

W owym czasie Knox z całą pewnością był już „Rzymianinem" i w kazaniu, które wygłosił w następnym roku opłakiwał oddzielenie Kościoła anglikańskiego od „matki", czyli Rzymu:

> Smucąc się woła nas ona jak niegdyś owa Matka, co szukała swego Syna i nie mogła go znaleźć, podczas gdy on siedział w świątyni i pouczał doktorów... Anglia na nowo stanie się posagiem Marii, a Kościół Anglii raz jeszcze zostanie wzniesiony na skale, od której został odrąbany, i odzyska miejsce w wiecznych zamysłach Boga, choć będzie to miejsce skruchy i łez.[254]

Większą część długich wakacji 1912 roku Knox spędził w klasztorze na wyspie Caldey, przestrzegając klasztornej dyscypliny tak dalece, jak było to możliwe dla gościa. Była to jego piąta wizyta na Caldey u anglikańskich mnichów, z którymi czuł wielkie pokrewieństwo. W następnym roku nie mógł już tam powrócić, zważywszy że w tym czasie mnisi uznali zwierzchnictwo Rzymu. Knox, który 24 września 1912 roku w kościele św. Egidiusza w Reading został wyświęcony na anglikańskiego księdza, wyraźnie pragnął, żeby cały Kościół Anglii poszedł w ślady tych zakonników. W sierpniu 1913 roku u św. Jakuba w Plymouth wygłosił pełne melancholii kazanie o schizmie, która oddzieliła Canterbury od Rzymu:

> Nie dla nas splendor siedmiu wzgórz i poczucie przynależności, żywej i rzeczywistej, do Kościoła wszystkich wieków... Ale mimo to, nawet teraz, nie pozostajemy bez nadziei... Maria... nie opuściła swoich dzieci tylko dlatego, że uciekły swemu nauczycielowi i zapomniały, czego się nauczyły, a teraz próbują odnaleźć drogę do domu, upokorzone i lękające się w ciemności.[255]

To poczucie wyobcowania Knox wyraził wówczas w krótkim opowiadaniu. Podobnie jak jego wcześniejsze próby literackie, było ono napisane

254 Tamże, s. 92-93.
255 Tamże, s. 93.

110

w stylu R. H. Bensona, a opowiadało historię młodzieńca, który odwiedza zniszczony kościół na Riwierze francuskiej. Świątynię nawiedzają duchy chłopów, którzy uczestnicząc w mszy świętej zginęli tam pod gruzami podczas trzęsienia ziemi. Znalazłszy się sam w ciemności, młody człowiek walczy z ogarniającym go poczuciem osamotnienia: „W paroksyzmie samotności rozłożył ramiona, jak gdyby chciał objąć jakieś ciepłe, opiekuńcze ciało, a kiedy zamknął w nich powietrze, targnął nim szloch. Całym jego ciałem wstrząsało nienasycone pragnienie ludzkiego kontaktu."[256]

Wpływ Bensona na Knoxa nie dotyczył tylko literackiego stylu. Podobnie jak Benson, Knox poszukiwał obiektywizmu doktrynalnej ortodoksji, który przeciwstawiał

subiektywnym spekulacjom teologii modernistycznej, i podobnie jak Benson palił się do obrony ortodoksji wobec tych spekulacji. Znając dobrze teologów anglikańskich różnych szkół, w 1911 roku doszedł do wniosku, że Kościołowi Anglii największe niebezpieczeństwo zagraża nie ze strony protestantyzmu, lecz modernizmu. Zdawał sobie sprawę, że nowe pokolenie teologów anglikańskich dryfuje w kierunku mglistego sceptycyzmu. Wielu z nich Knox znał osobiście i lubił, a różne ich manie bardzo go bawiły. Wykorzystując znajomość ich uprzedzeń i słabostek, w dniu świętego Michała Archanioła 1912 roku opublikował w „The Oxford Magazine" głośną *satyrą Absolute and Abitofhell.* Był to wiersz w stylu Drydena, błyskotliwie podsumowujący słabość współczesnych anglikanów:

> Z grzeczności, tępiąc fanatyczny zapał,
> Nie mówią już *Wierzę*, lecz *Wyczuwa się...*

Sukces był natychmiastowy. Nakład „The Oxford Magazine" został wyprzedany i doczekał się dodruku. Ofiary Knoxa przyjęły wiersz dobrodusznie. Doktor William Tempie, który trzydzieści lat później został arcybiskupem Canterbury i który w wierszu został skarykaturowany pod nazwiskiem „Og", wysłał Knoxowi pocztówkę podpisaną: „Dzięki za reklamę. Og."[257]

256 Penelope Fitzgerald, *The Knox Brothers,* Nowy Jork 1977, s. 121.
257 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 96.

112

W następnej książce Knoxa, *Some Loose Stones*, wydanej w 1913 roku jako odpowiedź na tom modernistycznych rozważań zatytułowany *FoundaTinos* lekki *ton Absolute and Abitofhell* ustąpił poważniejszym i ostrzejszym argumentom. Była to pierwsza poważna książka Knoxa i — jak na pozycję tego rodzaju — sprzedała się wyjątkowo dobrze, a mianowicie w liczbie około czterech tysięcy egzemplarzy. Knox systematycznie i drobiazgowo analizuje sprzeczności pojawiające się w rozumowaniu autorów *Foundations,* dowodząc, że „spekulacje krytyków są *hipotezami* bazującymi na dowodach *a posteriori* i jako takie z samej swej natury są wątpliwe".[258] *Some Loose Stones* przez wszystkich została przyjęta z szacunkiem, a przez niektórych z entuzjazmem. Pozycja ta ugruntowała reputację Knoxa jako teologa akademickiego i obrońcę ortodoksji, którego kariera, jak powszechnie wierzono, będzie miała duży wpływ na przyszłość Kościoła Anglii.

W zasadzie to samo co Knox powiedział R. H. Benson w opublikowanym trzy lata wcześniej eseju na temat przyszłości katolicyzmu:

> Na dobrą sprawę współcześni myśliciele wywodzą się z religijnego przewrotu XVI stulecia... krok po kroku rodził się pogląd, że „prawdziwą religią" jest taki system wierzeń, jaki każda jednostka wymyśli na własny użytek, a ponieważ okazało się, że ludzie nie są jednomyślni, „Prawda" stawała się coraz bardziej subiektywna, aż w końcu ustanowiono najbardziej typową dla współczesności formę myślenia — mianowicie taką, wedle której w ogóle nie istnieje prawda absolutna, a to, co prawdziwe i obowiązujące dla jednego, nie jest prawdziwe i obowiązujące dla drugiego.[259]

Żeby zilustrować swe przekonanie o całkowitym szaleństwie subiektywizmu, Benson cytował Chestertona, mówiącego iż „człowieka, który z żelazną konsekwencją wierzy sobie samemu, nie dopuszczając świadectwa niezbitych faktów, należy szukać w domu wariatów".[260]

258 Tamże, s. 93.
259 Raphael H. Gross (red.), *A Century of the Catholic Essay,* Filadelfia 1946, s. 325-326.
260 Tamże, s. 329.

Dla Bensona ten subiektywizm był anarchią przeciwieństw, przykładem *reductio ad absurdum*, na które jedyną odpowiedzią był obiektywny autorytet Kościoła: „Katolikowi wydaje się... pewne, że zastąpienie całego systemu autorytetów przez autorytet jednostki... skazuje na porażkę każdą próbę znalezienia prawdy religijnej poza tym nieomylnym autorytetem, którego pieczy, jak wierzy, prawda została powierzona."[261] W tym samym artykule Benson tryumfalnie wylicza wybitnych konwertytów-intelektualistów:

> Kiedy we Francji tacy ludzie jak Brunetiere, Coppee, Huysmans, Rette i Paul Bourget porzucają agnostycyzm lub ateizm; kiedy Pasteur, prawdopodobnie najbardziej znany dzisiaj naukowiec, oświadcza, że jego badania w żaden sposób nie naruszyły jego wiary bretońskiego chłopa... kiedy w Wielkiej Brytanii irlandzki protestant i profesor biologii, profesor greki w Glasgow oraz być może najwybitniejszy z ludzi zasiadających dziś w ławie sędziowskiej, wszyscy w kwiecie dojrzałości i u szczytu kariery, świadomie podporządkowują się Rzymowi... nie jest to raczej najlepsza chwila, żeby przypuszczać, iż religia przyszłości będzie czymś w rodzaju etycznego panteizmu![262]

Taki tryumfalizm, który zawsze stanowił integralną część pisarstwa Bensona, sprawiał, że był on niepopularny w niektórych kręgach. Jego energiczny prozelityzm i bezkompromisowy zapał budziły niepokój nawet wśród katolików. Maisie Ward, katolicki wydawca i autorka biografii, wyraziła to, co myślało wielu innych, gdy skrytykowała ten aspekt działalności Bensona: „Większości 'urodzonych katolików' i wielu nawróconym nie podobają się te drwiny z anglikanów... Co więcej, obok drwin z angli- kanizmu pojawiły się ataki na beztroskie samozadowolenie katolików."[263] Przykłady obu rzeczonych przewin można znaleźć w wydanej w 1913 roku książce Bensona *Wyznania konwertyty.* We wstępie

261 Tamże, s. 327.
262 Tamże, s. 327-328.
263 Maisie Ward, *Insurrection versus Resurrection,* Londyn 1937, s. 153.

do pierwszego wydania Benson porównał swoje poglądy na konwersję z poglądami kardynała Newmana:

> Kardynał Newman porównuje uczucia nawróconego z anglikanizmu do tych, jakich w baśni doświadcza człowiek, który po całonocnej wędrówce przez miasto

czarów odwraca się po wschodzie słońca, aby jeszcze raz na spojrzeć i — ku swemu zdumieniu — stwierdza, że budowli już tam nie ma. Znikły jak widma i mgły w świetle budzącego się słońca. To właśnie stwierdził autor niniejszego dzieła. Nie jest już w stanie, jak w pierwszych miesiącach po swojej konwersji, porównywać dwóch systemów wiary, ponieważ ten, który porzucił, nie wydaje mu się już w ogóle spójny.[264]

Pod koniec tej książki Benson wypowiada się w podobnym duchu, „że powrót z Kościoła katolickiego do anglikańskiego byłby zamianą pewności na wątpliwość, wiary na agnostycyzm, materii na cień, jasnego światła na ponury mrok, historycznego, powszechnego faktu na niehisto- ryczną, prowincjonalną teorię". Mocno powiedziane, choć trudno nazwać to drwiną. W najgorszym razie mamy tu do czynienia z przypadkiem nietaktownej otwartości, w najlepszym zaś z wyrazistą i szczerą prezentacją własnego stanowiska. „Nie wiem, jak mógłbym wyrazić się łagodniej", ciągnął Benson, „chociaż nawet to sformułowanie bez wątpienia okaże się co najmniej niesprawiedliwym radykalizmem dla szczerych i serdecznych członków wspólnoty anglikańskiej."[265]

Benson bez wątpienia cierpiał na „nadmiar gorliwości", tak często przypisywany konwertytom katolickim, gorliwości, która często wyrażała się nieoględnością i zapalczywością, i to właśnie było przyczyną kierowanych pod jego adresem zarzutów. Na jego obronę można powtórzyć słowa Knoxa: „Z grzeczności, tępiąc fanatyczny zapał, Nie mówią już *Wierzę,* lecz *Wyczuwa się..."*

264 R. H. Benson, *Wyznania konwertyty,* s. 6.
265 Tamże, s. 160-161.

115

Niemniej, jeśli nawet Benson irytował wielu ludzi, to wielu innych się nim zachwycało. Jego książki były bestsellerami, a publiczne kazania przyciągały nieprzebrane tłumy. Brian Masters, autor biograficznego studium na temat trzech braci Bensonów, nazwał go „kaznodzieją z ognistym głosem": „Za każdym razem gdy *monsignore* Hugh Benson miał wygłosić kazanie można było być pewnym, że niezależnie od rozmiarów sali, wszystkie miejsca będą wyprzedane kilka miesięcy naprzód... Hugh na ambonie dawał *występ,* jaki Sarah Bernhardt dawała na scenie."[266]

Nie na każdym robiło to wrażenie. Powieściopisarz Robert Hichens był „absolutnie zdumiony" widokiem wygłaszającego kazanie Bensona, ale samo wystąpienie uznał za nieprzekonujące. Opis popisów krasomówczych Bensona pióra Hichensa wyjaśnia, w jaki sposób Benson był w stanie polaryzować opinię publiczną z ambony tak samo jak na kartach swych książek:

> Na ambonie był spektakularny. Zmieniał głos tak gwałtownie, że było to niemal przerażające. Ale jeszcze bardziej zaskakujące były ruchy jego ciała. Od czasu do czasu nagle zniżał głos i jednocześnie kulił się tak, że wierni mogli widzieć jedynie jego głowę i twarz. Potem podnosił głos niemal do krzyku, wyskakiwał do góry, niczym kukiełka z widowiska Punch i Judy, i wychylał się poza ambonę tak mocno, że człowiek właściwie zaczynał się bać, iż runie w dół i wyląduje rozczapierzony pośród swych zafascynowanych, a przecież przestraszonych słuchaczy. Słyszałem w życiu niejednego kaznodzieję, jednak ojciec Benson przewyższał ich wszystkich

przesadną dramatyzacją swych ruchów i wypowiedzi... właściwie to wprawił mnie wówczas w osłupienie.[267]

I znów ta krytyka może nie być w pełni uzasadniona. Jąkanie się Bensona, tak ewidentne i wyraźne w codziennej mowie, znikało całkowicie podczas publicznych kazań, co sugeruje raczej szczere zapamiętanie niż

266 Brian Masters, *The Bensons,* Londyn 1993, s. 206.
267 Tamże, s. 206-207.

wykalkulowany na zimno występ. Być może jego nadmierna ruchliwość na ambonie była nie tyle produktem afektacji, co wynikiem szczerego wzruszenia. E. F. Benson, który z całą pewnością nie sympatyzował z treścią kazań swojego brata, i którego mocno irytowała jego niewzruszona pewność siebie, mimo to uważał, że były one wygłaszane „bezbłędnie, płomiennie" i z „burzliwą elokwencją".[268]

W Wielkanoc 1913 roku Benson wygłosił serię kazań w Rzymie, które później zostały opublikowane jako *Paradoksy katolicyzmu.* W lutym 1914 w refektarzu katedralnym w Westminster wygłosił odczyt na temat współczesnej powieści angielskiej, w czerwcu w Caxton Hall wygłosił kazanie na temat współczesnych cudów, a w następnym miesiącu w Catholic Stage Society wypowiadał się na temat Kościoła i sztuki teatralnej. To ostatnie wystąpienie było mu szczególnie miłe, gdyż od dawna był gorliwym bywalcem teatru. Fascynowała go zwłaszcza sztuka Chestertona *Magia,* którą w 1914 wystawiano po obu stronach Atlantyku, i podczas wizyty w Ameryce bywał regularnie za kulisami podczas prób tego przedstawienia.

Wyglądało na to, Benson jest u szczytu powodzenia i sławy. Nikt nie mógł przewidzieć, że jeszcze w tym samym roku nieoczekiwanie i przedwcześnie zakończy on swe życie w wieku czterdziestu trzech lat. Przyczyną śmierci było zapalenie płuc.

W sobotę, 17 października Benson otrzymał ostatnie namaszczenie i mocnym głosem uczynił wyznanie wiary. Następnego ranka przyjął wiatyk i był tak spokojny i opanowany, że sam odpowiadał księdzu-celebransowi, a nawet go poprawił, gdy ten pomylił się w modlitwie *Misereatur.* Wbrew pozorom tracił jednak siły i następnego dnia, czując, że umiera, zapytał księdza, czy w pobliżu jest jego brat. Odpowiedziano mu, że brat „jest w domu", na co Benson powiedział: „Dzięki Bogu".

Czekając na przyjście brata, odmawiał wraz z księdzem modlitwę za umierających. Jego ostatnie chwile najlepiej opisują słowa jego brata, A. C. Bensona:

268 Tamże, s. 207.

Kiedy wszedłem, Hugh spojrzał na mnie, osobliwie się uśmiechając, jak gdyby z tryumfem, i czystym, naturalnym głosem oznajmił: „Arturze, to koniec!" Uklęknąłem obok łóżka. Patrzył na mnie, a ja wiedziałem, bo dobrze się rozumieliśmy, że nie chce żadnych słów, ani gestów, ale jest po prostu zadowolony, że jestem przy nim. Znów zaczęły się modlitwy. Hugh przeżegnał się słabo raz czy dwa, raz czy dwa odpowiedział księdzu... Nagle zwrócił się do pielęgniarki: „Siostro, czy jest jakiś sens, żebym opierał się śmierci — żebym próbował?" Siostra odpowiedziała: „Nie, *monsignore,* niech ksiądz będzie

> spokojny i wyciszony." Wtedy zamknął oczy, a jego oddech stał się szybszy... Raz czy dwa podciągnął ręce, jak gdyby chciał złapać oddech, i westchnął, ale nie było w tym walki ani widocznego bólu. Raz jeszcze się odezwał, mówiąc: „Jezusie, Mario i Józefie daję wam moje serce i duszę." Pielęgniarka, która trzymała go za przegub, opuściła teraz jego dłoń, mówiąc: „Już po wszystkim." Był bardzo blady, a z otwartymi oczami i rozchylonymi ustami wyglądał chłopięco. Pocałowałem go w rękę, która była ciepła i mocna, i wyszedłem wraz z Canonem Sharrockiem, który powiedział: „To było wspaniałe! Widziałem wielu umierających ludzi, ale nigdy nikogo, kto uczyniłby to z taką łatwością i tak szybko!"[269]

Ze śmiercią Bensona wiąże się pewne osobliwe zdarzenie, przywodzące na myśl jedną z jego powieści. W dniu jego śmierci doktor Mostyn, biskup Menevia, który odbywał rekolekcje na wyspie Caldey, powiedział do innego z gości klasztoru: „Miałem dziwny sen tej nocy, a właściwie dzisiaj nad ranem. Śniło mi się, że Benson nie żyje i że zmarł nagle. Pamiętam, że pomyślałem: 'Jak to dobrze, że właśnie tu niedawno odbywał rekolekcje!'" Adresat tych słów, który w odróżnieniu od biskupa wiedział o chorobie Bensona, był wstrząśnięty. Następnego dnia, przeprawiając się z Caldey doTenby, biskup opowiedział o swoim śnie dwóm innym współpasażerom. Dotarłszy na stały ląd, kupił gazetę i ku swemu zaskoczeniu

269 C. C. Martindale, SJ, *The Life of Monsignor Robert Hugh Benson*, t. II, s. 452-453.

przeczytał, że Benson zmarł tego samego ranka, kiedy jemu się to przyśniło. Być może był to jedynie zbieg okoliczności, chociaż Benson by tego tak nie nazwał. Niezwykłe i pełne ukrytego znaczenia jest również to, że biskup spał w tym samym łóżku, w którym Benson spał podczas swych rekolekcji na Caldey, oraz to, że Benson i biskup byli ze sobą związani zarówno duchowo, jak i sakramentalnie, zważywszy, że przed laty ten drugi udzielił bierzmowania temu pierwszego.

O ile gazetą, którą biskup kupił dotarłszy do Tenby we wtorek, 20 października, był „The Times", być może czytał następujące wspomnienie o zmarłym:

> Szeroko znany jako kaznodzieja, jeszcze więcej zwolenników miał jako powieściopisarz. Już jego pierwsza książka, *Światło niewidzialne,* spotkała się z przychylnym przyjęciem wytrawnych krytyków z uwagi na oryginalność podejścia i urodę stylu... Napisał tak wiele powieści, że można się dziwić, iż są tak dobre... Bez wątpienia był człowiekiem wielkich talentów...

Nieco ponad tydzień później, 31 października 1914 roku, Shane Leslie, najbardziej znany z licznych „Bensonowskich" konwertytów, żegnał go na łamach „Tablet": „Trudno sobie wyobrazić, że mógł być obojętny lub nierad w obliczu śmierci, choć mógł odczuwać pewien żal (podzielany przez wszystkich jego czytelników), że nie było mu dane opisać tego ostatecznego doświadczenia, które biologia nazywa śmiercią, a które teologia rozważa wyłącznie w kategoriach życia."

Benson, choć po fakcie nie mógł już podzielić się swymi przemyśleniami na temat śmierci, ze znamienną otwartością mówił o niej wcześniej. Na ostatniej stronie *Wyznań konwertyty* napisał: „Sama Rzeka Śmierci nie jest niczym więcej niż mniejszym strumieniem, poprzecinanym mostami i chronionym po obu stronach. Cień śmierci to niewiele więcej niż zmierzch dla tych, którzy patrzą na niego w świetle Baranka".[270]

270 R. H. Benson, *Wyznania konwertyty,* s. 183.

119

Choć dwa miesiące wcześniej rozpoczęła się pierwsza wojna światowa i cień śmierci zawisł nad Europą, w październiku 1914 roku to śmierć Bensona położyła się głębokim cieniem na życiu Ronalda Knoxa. W *A Spiritual Aeneid*, własnych „Wyznaniach konwertyty", Knox wspomina nastrój w jaki wprawiły go następujące kolejno śmierci Bensona, papieża Piusa X i ojca Maturina, przyjaciela, który zatonął wraz z „Lusitanią"[271]:

> Szczególne wrażenie wywarły na mnie trzy śmierci katolików w pierwszych miesiącach wojny. Zmarły Ojciec Święty stał się celem przykrego ataku w jednej z gazet anglikańskich, ataku, który mnie rozzłościł, i — jak z przyjemnością mogę powiedzieć — oburzył większość czytelników. *Monsignore* Bensona spotkałem tylko raz, ale nigdy nie budził we mnie tej irytacji, jaką jego nazwisko wywoływało pośród moich przyjaciół, i zawsze uważałem go za przewodnika, który prowadzi mnie ku katolickiej prawdzie — nie wiedziałem wówczas, że zwykł się modlić w intencji mego nawrócenia...
>
> Śmierć ojca Maturina dotknęła mnie bardziej osobiście, a także zrobiła większe wrażenie z powodu dramatycznych okoliczności, w jakich do niej doszło. Łatwo było sobie wyobrazić jak ojciec Maturin przechadza się bez lęku w tych ostatnich chwilach „Lusitanii".[272]

Ojciec Maturin, w okresie przed śmiercią kapelan w Oksfordzie, był tylko jednym z rosnącej liczby katolickich przyjaciół, których Knox poznał w 1914 roku. W owym czasie zetknął się również po raz pierwszy z ojcem Martindalem, nawróconym jezuitą, wyświęconym trzy lata wcześniej, który już wkrótce miał się zabrać do pisania dwutomowej biografii Bensona.

Również w 1914 roku Knox wziął udział w sporze na temat tak zwanego „incydentu Kikuju". Był to skandal spowodowany zacieraniem różnic doktrynalnych między Kościołem anglikańskim a nonkonformistami[273]

271 „Lusitania"- brytyjski parowiec transatlantycki storpedowany 7 maja 1915 roku przez niemiecką łódź podwodną, zatonął wraz 1198 osobami. (Przyp. tłum.)
272 Ronald Knox, vi *Spiritual Aeneid,* s. 161-162.
273 Nonkonformiści — członkowie kościołów protestanckich nie przestrzegający doktryny, zwyczajów i ustroju kościoła Anglii. (Przyp. tłum.)

120

w Afryce. Okazał się decydujący dla niektórych wahających się członków anglokatolickiej frakcji wewnątrz Kościoła Anglii, którzy przeszli wówczas na katolicyzm. Knox, jeden z najbardziej prominentnych członków tej frakcji, nie uważał, żeby tak drastyczny krok był konieczny, jednak incydent Kikuju sprowokował go do napisania — jak określił to Evelyn Waugh — „jednego z jego najznakomitszych esejów".[274] *Reunion All Round,* był satyrą w stylu Swifta, wykpiwającą modernizm niemal w ten sam sposób, co *Absolute and Abitojhell* dwa lata wcześniej. Esej zaatakowano w prasie kościelnej - „Cambridge Christian Life" odrzuciło go jako

„niemądrą, im- pertynencką satyrę" — natomiast prasa laicka wykazała się większą roz-tropnością, a „Spectator" chwalił Knoxa za maestrię, z jaką „podchwycił przewrotny styl Swifta".[275] Niezależnie od wszelkich recenzji, *Reunion Ali Round* cieszyła się większą popularnością niż wcześniejsze książki Knoxa. Z aprobatą przyjęło ją wielu biskupów anglikańskich, a także premier Herbert Asquith, któremu czytano ją na głos, gdy wypoczywał w Sutton Courteneay. Knox ubawił się słysząc, że czytano ją w refektarzu Kolegium Angielskiego[276] w Rzymie z przekonaniem, że autor jest katolikiem, po czym, jak sam to ujął: „powstały wielkie wątpliwości co do mojego zbawienia, kiedy okazało się, że nie jestem".[277] Ponad wszystko jednak Knox zdawał się zachwycony, że Chesterton napisał entuzjastyczną recenzję tej książki: „Doczekała się uznania ze strony mojego pierwszego mistrza i wzoru, G. K. Chestertona — który ogłosił to drukiem."[278]

Choć Knox o tym nie wiedział, *Reunion All Round* wywarła trwałe wrażenie na młodym Evelynie Waughu. Kiedy została wydana, Waugh miał co prawda tylko jedenaście lat, ale zapamiętał zachwyt swego ojca, kiedy ten otworzył ją po raz pierwszy. Pisząc po wielu latach do Knoxa, Waugh wspominał, że ojciec czytał mu tę książkę na głos i że on był nią

274 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 100.
275 Ronald Knox, vi *Spiritual Aeneid*, s. 148.
276 Kolegium Angielskie (English College) — seminarium duchowne powołane w 1579 roku w Rzymie w dotychczasowym hospicjum dla pielgrzymów angielskich. Służy kształceniu angielskich księży katolickich. (Przyp. tłum.)
277 Tamże, s. 148.
278 Tamże, s. 149.

„absolutnie oczarowany i tak już zostało". „Od tamtej pory każde słowo, jakie pan napisał lub wypowiedział, było dla mnie czystym światłem."[279]

W odróżnieniu od Waugha, który był zbyt młody, aby wyruszyć na front, pokolenie Knoxa zostało wessane przez wir I wojny światowej. Uległszy gorączce wojennej przyjaciele i znajomi Knoxa zignorowali jego radę, że lepiej zostać na uczelni i skończyć studia, niż iść do wojska. Zaciągnęli się jak jeden mąż i Knox został sam. „Oksford jest nie do opisania", donosił ojcu po powrocie na niemal pusty uniwersytet w dniu św. Michała Archanioła 1914 roku, „zawisła nad nim chmura przygnębienia i trzeba by kilku bomb zrzuconych przez zeppeliny, żeby ją rozproszyć."[280] Ponieważ widok opustoszałych kolegiów był nieznośny, Knox zaczął udzielać darmowych lekcji greki i łaciny w Shrewsbury.

Guy Lawrence, jeden z najbliższych przyjaciół Knoxa, stacjonował w Belton Camp z siódmym batalionem pułku South Staffordshire. „Tak, myślę, że G. jest szczęśliwy", pisał Knox w liście do innego przyjaciela, „mając pięćdziesięciu ludzi, którzy biegają nosząc mu wiadomości, jest szczęśliwy. Oni również są szczęśliwi, więc o co chodzi? Ależ tak, mój drogi, o to, że pójdzie na front."[281]

To właśnie myśl o pójściu na front skłoniła wielu jego przyjaciół do przemyślenia na nowo swej postawy religijnej. W obliczu zagrażającej śmierci Guy Lawrence zwrócił się do Knoxa o radę w sprawach duchowych. Czy powinien się zadowolić swym zaawansowanym anglokatolicyzmem? Jeżeli miał wkrótce zginąć, chciał mieć absolutną pewność. Czy powinien przejść na katolicyzm teraz, zanim będzie za późno? Pytania te wstrząsnęły do samych fundamentów i tak już chwiejnym stanowiskiem Knoxa. Po raz

pierwszy nie wiedział, jakiej rady powinien udzielić. Gdyby jego przyjaciel wrócił za rok żywy, możliwe że on sam przeszedłby na katolicyzm.

W tym stanie ducha Knox wziął udział w pierwszej anglikańskiej mszy odprawianej przez swego brata, Wilfreda, wyświęconego w maju

279 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* Londyn 1995, s. 342.
280 Penelope Fitzgerald, *The Knox Brothers,* s. 128-129.
281 Tamże, s. 129.

122

1915 roku na księdza. Żeby dzielić radość swego brata, Knox pojechał ze Shrewsbury do Londynu, jednak uroczystą chwilę zmąciły dręczące go wątpliwości:

> Powinienem był doznać całkowitego szczęścia, widząc go teraz... w tym samym kościele, przy tym samym ołtarzu, gdzie przed trzema laty sam stałem w jego obecności. Ale wtedy, nagle, ujrzałem drugą stronę medalu.
>
> Jeżeli to niedowierzanie, ten cień wątpliwości, który kiełkował w mojej duszy, był w jakiejś mierze usprawiedliwiony — przypuśćmy tylko, że był usprawiedliwiony, to ani on, ani ja nie byliśmy księżmi... akcesoria tej posługi — wspaniałe szaty liturgiczne, świeże kwiaty, tajemnicze światło świec były oprawą fałszywego klejnotu. Znaleźliśmy się w pułapce, podstępem skłonieni do myślenia, że to wszystko jest cokolwiek warte.[282]

Dwa dni po tym nabożeństwie, przekonania Knoxa zostały wystawione na kolejną próbę, gdy otrzymał wiadomość, że Guy Lawrence został przyjęty do Kościoła katolickiego przez jezuitów z Farm Street. „Powiedziałeś mi, żebym działał wedle własnego uznania i tak uczyniłem. Decyzja przyszła tego samego ranka. Bóg oświecił mnie i poszedłem prosto na Farm Street, gdzie zapytałem o ojca St Johna i wszystko mu opowiedziałem... jestem szczęśliwy i chciałbym, żebyś i ty był szczęśliwy wraz ze mną"[283], pisał Lawrence 28 maja.

Wieści o nawróceniu Lawrence'a wstrząsnęły kręgiem przyjaciół Knoxa. Jeden z nich pytał listownie, co robić, jeżeli inni „uznają, że powinni nawrócić się na katolicyzm? Nie możemy ich powstrzymać... O Boże, co za zamęt."[284] „W chwili obecnej", wyznał Knox innemu przyjacielowi, „jestem jak bąk, który stracił punkt zaczepienia i krąży po całej podłodze."[285]

282 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid*, s. 173-174.
283 Evelyn Waugh, *Ronald Knox*, s. 118.
284 Tamże, s. 125-126.
285 Penelope Fitzgerald, *The Knox Brothers*, s. 131.

123

„Papizowanie", jak wówczas mówiono, stawało się coraz bardziej popularne. Powieściopisarz Compton Mackenzie nawrócił się w 1914 roku, a przyszli pisarze, Julian Green i Owen Francis Dudley, uczynili to samo w roku następnym. Interesująca jest zwłaszcza konwersja Dudleya, zważywszy na uderzające podobieństwa między jego życiem a losami Bensona i Knoxa. Urodzony w 1882 roku Dudley uczył się na anglikańskiego księdza i został wyświęcony w 1911 — tym samym, co Knox. W 1915 roku przeszedł na katolicyzm i podobnie jak Benson studiował w Kolegium Angielskim

w Rzymie. Wyświęcony w 1917 roku na katolickiego księdza przez kardynała Bourne w katedrze westminsterskiej, został wojskowym kapelanem. Służył na froncie francuskim i włoskim, gdzie został ranny. Kolejną analogią, łączącą Dudleya z Bensonem i Knoxem, było jego pisarstwo. Trylogia *Will Men Be Like Gods?, Shadows on the Earth* oraz *The Masterful Monk* odniosła sukces po obu stronach Atlantyku, była drukowana w odcinkach i tłumaczona na wiele języków (powstała nawet wersja w alfabecie Braille'a). Należy również odnotować intrygujący fakt, że Dudley zakończył opis własnego nawrócenia używając identycznych wyrażeń co Benson na ostatniej stronie swych *Wyznań konwertyty.* „I znalazłem królestwo niebieskie na ziemi. Miasto Boże. To, któremu 'nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą — Baranek'".[286]

W 1915 roku Knox wciąż szukał po omacku z umysłem wypełnionym sprzecznymi racjami. Rozpaczając z powodu wciąż wydłużającej się listy poległych przyjaciół, toczył wytężoną walkę wewnętrzną z samym sobą. Rozważał zarówno głębokie kwestie teologiczne, jak i praktyczne konsekwencje swojej konwersji. Sporządził listę bardziej przyziemnych racji przemawiających za lub przeciw nawróceniu na rzymski katolicyzm, przy czym natura niektórych z nich była nie tyle śmieszna, co do bólu świecka. Uznał, że na dłuższą metę konwersja uczyni go bardziej popularnym, póki co jednak utraci popularność, jaką cieszył się do tej pory. Uwolni się od Modlitewnika Powszechnego, ale będzie mu brakowało Przekładu

286 John A. O'Brien (red.), *The Road to Damascus,* Londyn 1949, s. 162-163.

Autoryzowanego[287]. Będzie mógł dostać ołtarz gdziekolwiek zechce, nawet za granicą, ale nie będzie mógł odprawiać mszy w starych kościołach parafialnych, takich jak kościół Wszystkich Świętych w Yorku. Jego współbracia w kapłaństwie będą żyli w celibacie, tak jak on, będą za to dużo bardziej pospolici. Jeżeli się nie nawróci, zmartwi swych nawróconych przyjaciół, takich jak Guy Lawrence, ale jeżeli to zrobi, unieszczęśliwi ojca i wielu innych. Lista ta, zatytułowana *„Diabolus loquitur* ', miała dopomóc w wyodrębnieniu elementów egoistycznych i błahych, które nie zasługiwały na uwzględnienie w procesie podejmowania ostatecznej decyzji.

Tymczasem wątpliwości nie ustępowały. „Nie zdarza mi się celebrować mszy świętej i nie zastanawiać się jednocześnie, czy cokolwiek się dzieje", wyznał przyjacielowi, „i wątpię, czy byłbym teraz w stanie spowiadać. Być może jest to tylko rozstrój nerwowy i wkrótce przejdzie." Cztery dni później pisał znowu:

> Doświadczając najmniejszej niepewności co do tego, czy pogląd Rzymu na nas, jako całość, nie jest przypadkiem słuszny, odczuwam tę samą wątpliwość w stosunku do każdego szczegółu naszych nabożeństw i praktyk. Zaciskam zęby, żeby konsekrować i odmawiać dziękczynienie po komunii lub spowiedzi, mimo dręczących mnie zastrzeżeń — po prostu dlatego, że widzę bardzo wyraźnie, iż jeśli pogląd Rzymu jest słuszny, nasze obrządki, a jeszcze bardziej nasza jurysdykcja stają się tak wątpliwe, że jest bardzo mało prawdopodobne, by było w nich coś godnego uwagi.[288]

Oprócz wymiany listów z anglikańskimi przyjaciółmi, Knox zaczął się zwierzać nielicznym znajomym katolikom. Po śmierci swego przyjaciela Charlesa Listera napisał

do jego siostry, lady Lovât, której nie widział od czasu jej nawrócenia i zamążpójścia, dzieląc się z nią swoimi

287 Modlitewnik Powszechny (ang. Prayer Book) - księga porządkująca rytuał anglikański. Przekład Autoryzowany (ang. Authorised Version) to przekład Pisma Świętego z 1611 roku inaczej zwany Biblią Króla Jakuba. (Przyp. tłum.)
288 Evelyn Waugh, *Ronald Knox*, s. 124.

125

wątpliwościami. Wspominał o nich również w listach do opata Caldey i F. F. Urquharta, kolegi z Balliol. Jednak największe konsekwencje miało przypadkowe spotkanie z ojcem Martindalem.

Knox spotkał ojca Martindale'a w domu lorda Halifaxa w Hickelton w Yorkshire, gdzie Martindale prowadził prace badawcze do przygotowywanej biografii Bensona. Knox, który zawsze odczuwał bliskie powinowactwo z Bensonem, teraz zaczął odczuwać to samo w stosunku do Martindale'a. I w rzeczy samej wiele ich łączyło. Obaj zostali wychowani przez krewnych w starszym wieku, obaj byli wyróżniającymi się uczniami w szkołach prywatnych i obaj zdobyli wszystkie możliwe nagrody akademickie. Martindale nawrócił się jeszcze jako chłopiec w 1897 roku w Harrow, a w 1901 jezuici wysłali go do Oksfordu. Na katolickiego księdza został wyświęcony w 1911 roku, tym samym, w którym Knox został księdzem anglikańskim. Była między nimi jedna oczywista różnica — jeden należał do Rzymu, drugi zaś nie.

Niespodziewane spotkanie z jezuitą Knox postanowił wykorzystać do omówienia dręczących go wątpliwości, po czym obaj pozostawili opis rozmowy, do której wówczas doszło. W *Spiritual Aeneid* Knox nazwał Martindale'a „jednym z nielicznych księży katolickich, jakich znałem, jednym z tych, których zdolności budziły we mnie największy szacunek". Ponieważ spotkanie Martindale'a w tak zaskakujących okolicznościach „wydawało się zbyt korzystne, by być jedynie szczęśliwym przypadkiem", zabrał się do wyjaśniania swej sytuacji najlepiej jak potrafił. Opisując szczegółowo trudności i wątpliwości, jakich doświadczał jako anglikanin, zadał pytanie, czy stan umysłu, w jakim się znalazł, uzasadnia zamknięcie oczu i „zanurzenie się" w rzymski katolicyzm. Ku jego wielkiemu zaskoczeniu Martindale powiedział mu, że w takich okolicznościach nie może być przyjęty do Kościoła. Przeciwnie, chodzi o to, by wchodził w katolicyzm z otwartymi, a nie zamkniętymi oczami: „musi nadejść odpowiedni moment, jak ten między snem a jawą, kiedy jesteś gotów już wstać".[289]

289 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* s. 177-178.

126

Martindale, który czterdzieści trzy lata później, szczegółowo opowiadał o tym spotkaniu Evelynowi Waughowi, zapamiętał je nieco inaczej:

> Przyszedł i zapytał: „Czy przyjmie mnie ksiądz do Kościoła? Zapytałem: „Dlaczego?". Odpowiedział: „Ponieważ uważam, że kościół Anglii nie ma najmniejszej racji bytu." Zapytałem: „To powód natury negatywnej. Dlaczego sądzisz, że Kościół rzymskokatolicki jest w innej sytuacji?... wyglądał na całkowicie zbitego z tropu i w końcu zgodził się, że musi mieć lepszy powód, aby można było go przyjąć.[290]

W biografii Knoxa Evelyn Waugh napisał, że „szok wywołany tym spotkaniem, cokolwiek zostało tam rzeczywiście powiedziane, był jednym z decydujących czynników w rozwoju Ronalda."[291]

Słowa te potwierdziła relacja Knoxa dotycząca jego pobytu w Hickelton i wrażenia, jakie wywarł na nim Martindale, która znalazła się we wprowadzeniu do Konferencji Oksfrodzkiej w 1936 roku:

> Wciąż pamiętam, że zszedłem na obiad ubrany w sutannę, pelerynę i Bóg wie co jeszcze (w tamtych czasach lubiłem się ubierać)... Przedstawiono mnie innemu gościowi, który już tam był, bardzo szczupłemu księdzu o twarzy, która przywodziła na myśl ożywioną czaszkę. Nie miał na sobie sutanny, lecz znoszony frak, który nie leżał na nim zbyt dobrze. Chyba już wówczas wiedziałem, że mam przed sobą kogoś prawdziwego.[292]

Szorstkość Martindale'a maskowała jego płomienne pragnienie, żeby Knox się nawrócił. Od tamtej pory zawsze modlił się w tej intencji i dopilnował, aby w tych modlitwach regularnie wspierały go siostry klaryski.

W czasie gdy Knox myślał o nawróceniu, wielu jego przyjaciół rzeczywiście to robiło. E. R. Hicks, stary przyjaciel, który wcześniej był w Corpus

290 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 125.
291 Tamże, s. 125-126.
292 Philip Caraman, SJ, *C. C. Martindale: A Biography,* Londyn 1967, s. 124-125.

Christi, napisał do niego z Gallipoli, że rozważa przejście na katolicyzm. Knox przypuszczał, że duży wpływ miała na to pobożność oddziałów irlandzkich, do których wcielono Hicksa. W swym liście Hicks poszukiwał duchowej rady, która pomogłaby mu w podjęciu decyzji, ale Knox odpowiedział, że nie czuje się już na siłach doradzać w takich sprawach. Kilka tygodni później w liście z Egiptu Hicks zawiadomił go, że został przyjęty do Kościoła. Inny przyjaciel, Charles Scott-Moncrieff, który miał później zasłynąć jako tłumacz Prousta, Stendhala i Pirandella, również próbował zasięgnąć rady Knoxa, zanim został przyjęty we Francji.

Knox zapamiętał, że jesienią 1915 roku był „wystarczająco rozdarty wątpliwościami, żeby im zazdrościć".[293] Mimo to wciąż nie czuł się na siłach pójść w ich ślady i zamiast tego zwrócił się o radę do wielebnego H. F. B. Mackaya, księdza z kościoła Wszystkich Świętych przy Margaret Street. Ufał, że wielebny Mackay wysłucha go ze zrozumieniem, zważywszy że jego wikary, Wilfried Moor, sam niedawno przeszedł na katolicyzm i wkrótce miał wyjechać do Rzymu, by uczyć się na księdza. Rada Mackaya była natury psychologicznej i praktycznej. Wojna, powiedział, napięła nerwy wszystkich niczym postronki i trudności Knoxa to prawdopodobnie nic innego jak „wojenny stres". Jeżeli zaczeka z decyzją na koniec wojny, jego trudności znikną. Knox zasięgnął jeszcze rady swojego brata, który również był skłonny wierzyć w teorię wojennego stresu. Z grubsza pocieszony, postanowił nie podejmować przez pewien czas żadnych drastycznych kroków. Jego przyjaciele mogą „papizować" na lewo i na prawo, on jednak, póki co, zostanie na swoim miejscu.

Jednakże — żeby sparafrazować Chestertona — jeżeli coś pozostawi się w spokoju, to coś nie pozostanie takie samo, gdyż porwie je strumień zmian. Przez cały rok 1916 Knox uczył greki i łaciny, okopany w Shrewsbury i zdecydowany czekać na dalszy

rozwój wydarzeń, tylko po to, by przekonać się, że wszystkie lektury prowadzą go w kierunku Rzymu. Wyglądało na to, że nie ma ucieczki. Czytał dużo na temat papiestwa i reformacji pragnąc zrozumieć inne punkty widzenia niż jego własny.

293 Ronald Knox, *A Spiritual Aerteid,* s. 130.

128

Wyglądało to trochę tak, jakby chciał zostać zawrócony z drogi ku nawróceniu. Wśród pozycji, które czytał była *History of the Papacy* (w sześciu tomach) Creightona, *Lollardy and the Reformation* (w czterech wielkich tomach) Gardinera, trzy lub czterotomowa *History of Latin Christianity* Milmana, *Life of Newman* Warda, prace Patera o renesansie, A. L. Smitha o kościele i państwie w średniowieczu, Sir Jamesa Stephena o janseni- stach z Port Royal, tom wykładów Actona, *History of the Oxford Movement* Churcha, *History od the Evengelical Party* Balleine'a i książka Newmana (jeszcze anglikanina) o arianach. Choć nie pozostało mu dużo czasu na lżejsze lektury, przeczytał nową biografię Bensona pióra Martindale'a i dwukrotnie *Path to Rome* Belloka.Ta ostatnia książka od dawna była jego ulubioną. Polecił ją jako lekturę wakacyjną swoim uczniom, sam zaś zadał sobie trud sporządzenia do niej indeksu składającego się z ponad trzystu haseł.

Choć bardzo się starał, rzymskie trudności nie miały zamiaru zniknąć i w Boże Narodzenie 1916 roku Knox odczuwał potrzebę konwersji silniej niż kiedykolwiek wcześniej. Jego ojciec wyczuwając, że syn lada chwila zrobi ten trudny do pomyślenia krok, uczynił ostatni wysiłek, żeby go od tego odwieść. „O ile mogę rozeznać się w sobie", pisał na początku nowego roku, „szczerze ufam, że to nie z egoizmu sprzeciwiam się twemu poddaniu się Rzymowi. Pozwól, że spróbuję przedstawić ci kilka okoliczności, które mają dla mnie znaczenie."**294**

Choć biskup o tym nie wiedział, wiele argumentów, które uznał za stosowne przytoczyć, znalazło się wcześniej na liście jego syna w rubryce *Diabolous loquitur* i doczekało już odpowiedzi: *Vade retro me, Satana.*

Na wielu starannie wyrozumowanych stronach biskup wyłożył swoje poglądy na Kościół i życie religijne. To podejście również było skazane na niepowodzenie, gdyż jego poglądy różniły się diametralnie od poglądów syna. Nie było już nic takiego, co dotyczyłoby argumentów za i przeciw anglikanizmowi, czego Knox by nie przeczytał i przestudiował.

294 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 130.

129

W lipcu, kiedy wszystkie sposoby zawiodły, biskup posunął się do emocjonalnego szantażu. Oskarżył swego syna, że poszukuje „spokoju" kosztem innych, a zwłaszcza ojca, który byłby zobowiązany zrezygnować ze swojego stanowiska, gdyby jego syn wystąpił z Kościoła Anglii.

„Nie sądzę, że w porządku jest mówić, iż pragnę spokoju" odpowiedział syn,

> a już z całą pewnością nie *zewnętrznego spokoju* — mam tu na myśli brak zmagań ze światem, z grzechem, ze zwątpieniem, a nawet z pokusą przeciw wierze. A jedynym wewnętrznym spokojem, na jaki mam nadzieję, jest służenie Bogu w taki sposób, jakiego on sobie życzy, uczestniczenie w jego pracy... Jeśli

chodzi o ciebie, Tato, naprawdę nie sądzę, żeby moja decyzja mogła dotknąć cię w taki sposób... cokolwiek o tym myślisz, twoja oficjalna pozycja w żaden sposób nie ucierpiała... Nie sądzę, aby ktokolwiek mógł oczekiwać, że zrezygnujesz, lub miał prawo być zaskoczony, jeżeli tego nie uczynisz.[295]

Na zawsze pozostanie zagadką, czy ów szantaż biskupa był czymś więcej niż ostatnim desperackim blefem, aby skłonić syna do zmiany decyzji. W każdym razie po konwersji syna nie spełnił swej pogróżki o rezygnacji, pozostając na stanowisku przez kolejne cztery lata niesłabnącej aktywności. „Niezależnie od osobistej przykrości, jakiej mógł doznać", pisał Evelyn Waugh, „zmiana wyznania przez jego syna nie wpłynęła w żaden sposób na jego prestiż i odnoszone sukcesy."[296]

W *A Spiritual Aeneid* Knox wspomina swe ostatnie tygodnie przed nawróceniem. Po odprawieniu swej ostatniej anglikańskiej mszy niedzielnej w oktawę Wniebowzięcia powrócił do Manchesteru, gdzie w następny weekend przystąpił do komunii w prywatnej kaplicy ojca. W następną niedzielę udał się do kościoła Św. Barnaby w Pimlico, gdzie po raz ostatni uczestniczył w anglikańskim nabożeństwie. Ósmego września wziął

295 Tamże, s. 131-132.
296 Tamże, s. 132.

pociąg do opactwa Farnborough i tam dwa tygodnie później został przyjęty do Kościoła. Knox zapamiętał zbieg okoliczności polegający na tym, że czternaście lat wcześniej siódmego września R. H. Benson odbył swą ostatnią podróż jako anglikanin do Woodchester. I tak dwóch biskupich synów znalazło się w końcu w tym samym domu, a ich równoległe losy spotkały się w nawróceniu.

W ostatnich dniach przed konwersją, która odbyła się 22 września, Knox przeczytał kilka katolickich powieści. Najbardziej przypadła mu do gustu *Come Rack! Come Rope!* Bensona. I tak chyba być powinno: „Hugh Benson, który wyprawił mnie w tę drogę, czuwał nade mną do ostatka."[297]

297 Ronald Kno*x, A SpiritualAeneid,* s. 215.

10. KNOX I CHESTERTON

Wkrótce po konwersji Knox podjął ciężkie pod względem emocjonalnym zadanie powiadomienia o tym swych anglikańskich przyjaciół. Powodowany poczuciem obowiązku napisał do biskupa Oksfordu, lorda Halifaxa i rektora Trinity College. Spodziewał się, że jego nawrócenie doprowadzi do zerwania niektórych przyjaźni, był jednak przyjemnie zaskoczony, kiedy się okazało, że wszyscy są bardzo uprzejmi i przypisują jego decyzji najbardziej wzniosłe motywy.

Charles Gore, biskup Oksfordu, z którym Knox zawsze był w dość zażyłych stosunkach, odpowiedział: „Polecam cię Bogu i mocy jego Łaski oraz kierownictwu Ducha Świętego... mam nadzieję, że na końcu znów będziemy razem, jeżeli nie na tej ziemi, to w raju."[298] Jego brat Wilfred napisał:

Oczywiście, że to nic nie zmienia, dlaczegóż miało by być inaczej? W końcu nasze poglądy są dzisiaj dużo bliższe, niż kiedy byliśmy w Oksfordzie, kiedy ja w nic nie wierzyłem i było mi wszystko jedno... Mogę powiedzieć, że jest mi przykro, z całą pewnością jednak nic to nie zmieni, jeżeli chodzi o mnie.[299]

298 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 137-138.
299 Tamże, s. 138.

132

Guy Lawrence, którego nawrócenie tak wstrząsnęło Knoxem dwa lata wcześniej, pisał z radością, że teraz znowu będą razem: „Tak się cieszę...Teraz ty i ja płyniemy tą samą łodzią, Ron, a przedtem pozdrawialiśmy się tylko zdawkowo ponad falami lodowatego morza. Musisz szybko zostać księdzem."[300]

Najtrudniej przyszło Knoxowi napisać list do ojca. W odpowiedzi biskupa wciąż można się jeszcze dopatrzyć śladów jego wojowniczego usposobienia, ponieważ jednak tę sprawę omówili dość obszernie w poprzednim roku, ogólny wydźwięk łagodzi nuta rezygnacji.

Po pierwsze muszę ci podziękować za pełen miłości ton twojego listu i jednocześnie wyrazić satysfakcję, że nie wymagają od ciebie wyparcia się twego chrztu.

Następnie powiem to, co powiedziałem obu duchownym tej diecezji, którzy przeszli na drugą stronę, a mianowicie, że kiedy nadejdzie czas ich powrotu, mogą być pewni najbardziej serdecznego przyjęcia... Nie muszę mówić, czym byłby dla mnie twój powrót, choć jestem świadomy, że moje nadzieje w tym względzie muszą liczyć się z trudnościami niemal nieprzezwyciężonymi.[301]

Nawrócenie Bensona od nawrócenia Knoxa różniło się z całą pewnością liczbą listów z gratulacjami, jakie obaj konwertyci otrzymali od katolików. Benson był zaskoczony, że tak niewielu katolików napisało, żeby powitać go wśród wiernych, podczas gdy Knox został zasypany listami. Główną przyczyną takiego obrotu spraw zdaje się być ogromna liczba nawróconych na katolicyzm między jednym a drugim wydarzeniem. Od czasu konwersji Bensona w 1903 roku liczba nawróconych rosła z roku na rok, a większość listów do Knoxa nadeszła od świeżych konwertytów. Wśród nich była lady Lovât, przyjęta do Kościoła w 1910 roku, która w liście gratulacyjnym ostrzegała Knoxa przed czekającą go adaptacją kulturową: „myślę, że pierwszy rok (lub pół roku) po konwersji jest b. trudny - ja miotałam się między poczuciem całkowitej izolacji a wrażeniem przynależności do raczej niesympatycznego i *bardzo* gęstego tłumu."[302]

300 Tamże, s. 138.
301 Tamże, s. 137.
302 Penelope Fitzgerald, *The Knox Brothers,* s. 177.

133

Lady Lovat została dobrą przyjaciółką Knoxa, który wkrótce nabrał zwyczaju spędzania letnich wakacji jako gość Lovatôw w Beaufort Castle w Szkocji. To właśnie tam poznał dwóch innych konwertytów, z którymi lady Lovat również się przyjaźniła: Maurice'a Baringa i Comptona Mackenzie.

Knox i Baring mieli ze sobą wiele wspólnego. Obaj byli etończykami, choć nie rówieśnikami - Baring był czternaście lat starszy. Obaj byli zapalonymi starożytnikami. Knox zachwycił Baringa przekładając od ręki na grekę i łacinę wers Rossettiego: *You could not tell the starlings from the leaves.* Przy innych okazjach mówili w umble, języku wynalezionym przez Baringa, w którym *Magazyn osobliwości* Dickensa nazywał się *Dumble's Umble Cumble Shumble.* „Największym znawcą tego języka", pisał Mumble Bumble do E. V. Lucasa, „jest bez wątpienia Ronald Knox".[303]

Knox zaprzyjaźnił się z licznymi przyjaciółmi lady Lovat i nie doświadczył poczucia izolacji w pierwszych miesiącach po konwersji. Jego udziałem było raczej poczucie wyzwolenia. Powiedział jednemu z przyjaciół, że od samego początku doznawał „pocieszenia", którego potrzebował, i często niecierpliwy biegł do kościoła, by jak najszybciej rozpocząć modlitwy. Nie mógł się doczekać swoich medytacji, które były dla niego chwilami czystej radości i promiennej pobożności i jako takie na stałe zapadły w pamięci tych, którzy znali go w owym czasie. Dr Flynn, późniejszy biskup Lancasteru, tak to wspominał:

> Pamiętam, w jak cudowny sposób potrafił zatopić się w modlitwie przed Najświętszym Sakramentem. To wywarło na mnie tak głębokie wrażenie, że wiele lat później, na Północy, wygłaszając kazanie na temat miłości do Boga jako aktu woli nie wymagającego uczuć, powiedziałem: „Ale nie mówcie mi, że miłość do Boga znaczy tylko tyle. *Widziałem* ludzi, którzy w Bogu byli zakochani.[304]

303 Tamże, s. 178.
304 Evelyn Waugh, *Ronald Knox*, s. 144.

134

26 listopada 1917 roku za namową kardynała Bourne'a Knox przeprowadził się do Brompton Oratory. Kardynał wierzył, że w ten sposób będzie mógł on uczestniczyć w życiu wspólnoty katolickiej, co Knox czynił sumiennie i z ochotą, wysłuchując codziennie mszy i adoracji Najświętszego Sakramentu, biorąc udział w rozrywkach wspólnoty i chodząc o dziesiątej do łóżka. Choć nigdy nie powstała kwestia jego wstąpienia do oratoriańskiego nowicjatu, trzynaście miesięcy, które tam spędził, przyniosło mu tak wiele korzyści, że po latach wspominał ten czas z wdzięcznością za poczucie szczęścia, spokój i modlitwę, które mu ofiarowano.

To właśnie w czasie pobytu w Oratory, jak Knox donosił siostrze, „wpadł" do niego Belloc i pogratulował mu wylewnie nawrócenia. Chociaż Knox i Belloc często spotykali się w Oksfordzie i dyskutowali w Związku, przyjęcie Knoxa do Kościoła zbliżyło ich jeszcze bardziej. W roku 1921 ich przyjaźń dojrzała już tak dalece, że Knox mógł być podczas Bożego Narodzenia gościem w King's Land, domu Belloka w Sussex. Przyjaźń ta zacieśniła się jeszcze bardziej dzięki znajomości obu panów z Mauricem Baringiem. To właśnie przez Baringa Knox poznał Chestertona.

Chesterton, który czynił tak wiele, by wpływać na rosnącą armię nawróconych na katolicyzm — włącznie z Knoxem i Baringiem — znalazł się teraz w niezręcznej sytuacji. Ten niekatolicki obrońca katolicyzmu zauważył, że jego stanowisko jest nie tyle paradoksalne, co jest parodią ortodoksji, której był orędownikiem. Czyżby młot na „heretyków" sam był heretykiem? Latem 1920 roku kwestia ta dręczyła go tak silnie, że wyznał Maurice'owi Baringowi, iż jako anglikanin znalazł się w dość kłopotliwym i dziwacznym położeniu:

zanim w mym życiu nadszedł obecny kryzys, obiecałem komuś wziąć udział w czymś, co jak sądziłem miało być niewielką debatą na temat świata pracy. Zbyt późno, za sprawą mej niefrasobliwości, zorientowałem się ku swemu przerażeniu, że rzecz rozrosła się w ogromny anglokatolicki kongres w Albert Hall ... było to doświadczenie interesujące i dające do myślenia, choć tragiczne, ponieważ odczułem to jako pożegnanie. Nie było żadnych wątpli-

wości co do entuzjazmu tych tysięcy anglokatolików. Ale nie było również żadnych wątpliwości - chyba że bardzo się mylę - iż wielu z nich, podobnie jak ja, zostałoby raczej rzymskimi katolikami niż zaakceptowało rzeczy, które bardzo prawdopodobnie będą poproszeni zaakceptować — na przykład przez Konferencję Lambeth[305]... Jednak najbardziej martwię się o... Frances, której bardzo dużo zawdzięczam w kwestii wiary, i wobec tego (wedle mego wyobrażenia) winien jej jestem każdą uczciwą sposobność do obrony jej wiary Jeżeli jej strona potrafi mnie przekonać, mają prawo to uczynić — jeżeli nie, stanę na głowie, żeby przekonać ją.[306]

Roztrząsając wciąż naturę swej wiary, Chesterton napisał kolejny list do Baringa, w którym zdawał się dochodzić do wniosków jeszcze bardziej zbliżających go do Rzymu:

Chcę rozważyć moje stanowisko w stosunku do najważniejszej rzeczy: czy mam być wewnątrz, czy na zewnątrz. W przeszłości sądziłem, że można być anglokatolikiem i być naprawdę wewnątrz —jeżeli jednak jest to (że użyję twego znakomitego wyrażenia) tylko ganek, nie sądzę, abym potrzebował ganku, a już z całą pewnością nie takiego, który stoi w pewnej odległości od budynku.[307]

Chestertonowi sądzone były jeszcze dwa lata wystawania na chłodnym ganku, zanim w końcu wstąpił do Kościoła. Powodem tego opóźnienia, jak sugeruje wcześniejszy list do Baringa, był opór ze strony żony. Ojciec O'Connor, stary przyjaciel, który znał małżonków od blisko dwudziestu lat, martwił się, że Chesterton nigdy nie przyłączy się do Kościoła nie uzyskawszy pierwej błogosławieństwa żony. O'Connor skarżył się

305 Konferencja Lambeth — okresowe zgromadzenie biskupów Kościoła Anglii w pałacu arcybiskupa Canterbury w Lambeth. Zgromadzenie to nie posiada konstytucji ani żadnych uprawnień formalnych, ale wyraża opinie „ducha wspólnoty". Od 1867 roku odbyło się trzynaście Konferencji (ostatnia w 1998 roku). (Przyp. tłum.)
306 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 388-389.
307 Tamże, s. 384-385.

Josephinie Ward, że „on będzie potrzebował Frances, żeby zaprowadziła go do kościoła, znalazła mu odpowiednie miejsce w książeczce do nabożeństwa i wykonała w jego imieniu rachunek sumienia, kiedy będzie szedł do spowiedzi".[308]

Prawdą jest, że większość była zaskoczona, iż Chesterton nie przeszedł jeszcze na katolicyzm śladem Baringa, Knoxa i swego brata Cecila. Już od czasu wydania *Ortodoksji* w 1908 roku czytelnicy widzieli w nim zagorzałego katolika i jego konwersję uważali za czystą formalność. Pytanie brzmiało nie czy Chesterton zostanie

katolikiem, ale kiedy. W 1912 roku Wilfrid Ward napisał w zaufaniu do lorda Hugh Cecila, że Chesterton „z całą pewnością zostanie katolikiem".[309] Musiało minąć jeszcze ponad dziesięć lat, żeby Chesterton wypełnił jego przepowiednię, a Ward, który zmarł w 1916 roku, już tego nie doczekał.

W innym niedatowanym liście do Baringa Chesterton znów manifestuje ostrożność spowodowaną niepokojem o stanowisko żony:

> Z głębszych powodów niż kiedykolwiek mógłbym wyłożyć, muszę myśleć zwłaszcza o mojej żonie, której życie pod wieloma względami jest wyjątkowo heroiczną tragedią i której tak wielkim jestem dłużnikiem, że nie mogę jej opuścić, nawet w sensie psychologicznym, zwłaszcza jeśli okazując delikatność i zrozumienie mogę zabrać ją ze sobą. Ostatnio przeżywaliśmy trudny okres, ale kilka dni temu, dość nieoczekiwanie, sama wróciła do tej sprawy i mówiła w taki sposób, jakby wiedziała, gdzie obydwoje skończymy. Jednak poprosiła o zwłokę - jej wielka przyjaciółka również (za zgodą księdza, którego się radziła) opóźnia swoją decyzję do czasu, gdy będzie bardziej pewna.[310]

W dniu Bożego Narodzenia 1921 roku, kiedy Knox gościł u Belloka, Chesterton ponownie napisał do Baringa, tym razem prosząc, by przyjaciel

308 Tamże, s. 379-380.
309 Maisie Ward, *Insurrection versus Resurrection,* s. 573.
310 „Tablet", 26 grudnia 1953.

polecił mu jakiegoś księdza, z którym mógłby omówić możliwość konwersji. Chociaż Chesterton sam znał kilku księży katolickich i był pewien, że w tej sprawie „kierowaliby się zasadami, a nie przyjaźnią", nie chciał „obciążać ich przyjaźni", dopóki nie będzie pewien, że „jest to konieczne". O księdzu, którego poleciłby Baring, Chesterton pisał: „może być twoim przyjacielem i nawet wiedzieć co zaszło między nami do tej pory. Jednak nie chciałbym, żeby był również moim przyjacielem."[311] Baring zaproponował Ronalda Knoxa, który został wyświęcony w 1919 roku.

Od tej chwili Knox miał odegrać ważną rolę w dochodzeniu Chester- tona do Kościoła. Była to sytuacja dość szczególna, zważywszy że Knox od czasu swych szkolnych lat w Eton bałwochwalczo czcił Chestertona. Teraz role się odwróciły i uczeń stał się nauczycielem.

Rozpoczętą na początku 1922 roku wymianę listów między Knoxem a Chestertonem przerwała śmierć ojca tego ostatniego i przenosiny Chestertonów z Overroads do Top Meadow w Beaconsfield. Chesterton zawiadomił Knoxa, że „normalny chaos" panujący w jego życiu „zwiększył się właśnie na skutek przeprowadzki do nowego domu, który wciąż przypomina jeszcze kosz na śmieci".[312] Nie zniechęcony zwłoką Knox nalegał i próbował doprowadzić do wizyty w Beaconsfield. Ale Chestertona nadal wymawiał się troską o żonę:

> W trakcie naszej rozmowy moja żona udowodniła, że jest wspaniała, o czym — mam nadzieję — sam się przekonasz, kiedy ją poznasz. Ona nawet nie jest stanie chcieć, abym czynił coś innego niż to, co uznaję za słuszne, i oczekuje tego samego dla siebie. Ale dla niej rzecz będzie o wiele bardziej bolesna, ponieważ ona potrafi

praktykować swą religię w najzupełniej dobrej wierze, podczas gdy mnie uniemożliwiają to wątpliwości.[313]

311 Tamże.
312 List nie datowany, G. K. Chesterton Library, Westminster College, Oksford.
313 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 393-394.

138

Dalszą zwłokę spowodował wyjazd Chestertona do Holandii, gdzie pisarz miał dać kilka wykładów. Przed wyjazdem Chesterton solennie obiecał, że napisze do Knoxa „więcej w kwestii katechezy po powrocie".[314]

W następnym wyjątkowo szczerym liście do Knoxa Chesterton rozważał zarówno praktyczną stronę katechezy, jak i psychologiczne czynniki odpowiedzialne za jego pragnienie konwersji:

> Nie potrafię wyrazić, jak bardzo szczęśliwy i zaszczycony czuję się na samą myśl, że osobiście mógłbyś zająć się katechezą. Miałoby to dla mnie wartość większą i bardziej osobistą, niż zapewne umiem powiedzieć...
>
> Jestem teraz w takim stanie, że ilekroć pomyślę tylko o G. K. C. jako osobie publicznej, czuję się potwornym szarlatanem, jak gdybym chodził w masce i ubraniu wypchanym poduszkami. Dokucza mi to, bo chociaż poglądy, które wygłaszam, są autentyczne, ten wizerunek jest strasznie nieprawdziwy w zestawieniu z osobą, która właśnie teraz tak bardzo potrzebuje pomocy... Zastanawiam się, co się stało z małym chłopcem, któremu ojciec pokazał teatrzyk lalek, uczniem, o którym nikt nigdy nie słyszał, z jego rozpamiętywaniem wątpliwości, zniewag i marzeń... z całym tym niezdrowym życiem samotnego umysłu...To właśnie tę opowieść, której tak często groziło nieszczęśliwe zakończenie, chcę zakończyć dobrze.[315]

W lipcu, w następstwie kolejnych rozmów z Frances, Chesterton spełnił życzenie swojej żony, żeby to ojciec O'Connor, a nie ojciec Knox nadzorował przygotowania do konwersji. Wyglądało na to, że według Frances lepszy jest ksiądz znajomy niż nieznajomy, a ojciec O'Connor był bliskim przyjacielem obojga Chestertonów od blisko dwudziestu lat. Tak taktownie jak to możliwe Chesterton zawiadamiał Knoxa o zmianie planów:

> Udało mi się odbyć z żoną następną rozmowę, po której napisałem do naszego starego przyjaciela, ojca O'Connora, prosząc go, by przyjechał

314 Tamże, s. 394.
315 List nie datowany, G. K. Chesterton Library, Westminster College, Oksford.

139

> do nas, co jak słyszę będzie możliwe... Frances jest w miejscu, gdzie Rzym działa jak magnes, już to przyciągając, już to odpychając. Lada dotknięcie może ją popchnąć w jedną albo drugą stronę; niewłaściwe (wbrew jej woli) w kierunku nienawiści, właściwe zaś ku wierze dla mnie nieosiągalnej. Wiem, że ojciec O'Connor jej nie przestraszy, ponieważ ona go zna i lubi — prosiła mnie tylko, żebym po niego posłał.[316]

Wygląda na to, iż Knox nie przejął się, że zamieniono go na ojca O'Connora i, daleki od brania tego do siebie, 17 lipca napisał do Chestertona, wyrażając zadowolenie z powodu tej decyzji: „Bardzo się cieszę, że posłałeś po ojca O'Connora i że będzie mógł do was przyjechać."[317]

Po latach zwlekania konwersja Chestertona przebiegała w przyspieszonym tempie. 26 lipca do Top Meadow przybył ojciec O'Connor, a w cztery dni później Chesterton został przyjęty do Kościoła katolickiego. Być może nie jest to zaskakujące, bo kiedy już ruszył z miejsca, nie miał daleko. Przez blisko dwadzieścia lat Chesterton bronił ortodoksji katolickiej i znał doktrynę wiary lepiej niż większość urodzonych katolików. Tu nie była potrzebna katecheza, ale akceptacja. W ostatnich dniach przed nawróceniem Chesterton odczuwał tylko obawę przed ogromnym krokiem, jaki miał zrobić: „Nie miałem wątpliwości, ani trudności tuż przed. Czułem tylko lęk, lęk przed czymś, co było równie proste i nieodwołalne jak samobójstwo."[318]

Podobnie jak pięć lat wcześniej Knox, Chesterton odczuł swą konwersję jako wielkie wyzwolenie. Śladem Maurice'a Baringa napisał z tej okazji dziękczynny sonet:

> Na każde słowo znajdują pokrycie Mędrcy, co świat ten
> badają z ochotą. Mądrość swą płuczą w coraz innym sicie, Co
> chwyta piasek, wolno puszcza złoto. Dla mnie to wszystko
> proch ledwie i błoto, Bo zwę się Łazarz i mam nowe życie.[319]

316 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 395.
317 Tamże, s. 395.
318 F. J. Sheed, *The Church and I*, Londyn 1976, s. 103.
319 G. K. Chesterton, *Selected Poems,* Londyn 1927, s. 387.

I tak samo jak Knox, miał nieprzyjemny obowiązek zawiadomienia o swoim kroku nieprzychylnie nastawionego rodzica. „Piszę ten list", powiadamiał matkę,

> aby coś ci powiedzieć, zanim napiszę o tym do kogokolwiek innego. To coś, z uwagi na co znajdziemy się zapewne w sytuacji owej pary serdecznych przyjaciół z Oksfordu, którzy „nigdy się nie poróżnili, chyba że opinią"... Doszedłem do tego samego wniosku co Cecil... jestem teraz katolikiem w tym samym sensie co on, choć długo rościłem sobie prawo do tego miana w znaczeniu anglokatolickim... Myślałem o tobie i o wszystkim, co jestem winny i tobie, i ojcu, nie tylko w kwestii uczuć, ale i ideałów honoru, wolności, miłosierdzia i wszystkich dobrych rzeczy, których zawsze mnie uczyłaś. Nie sądzę abym uchybił im w najmniejszym stopniu, choć dzisiaj chcę o nie walczyć w sposób nowy i nieodzowny... Sam do tego doszedłem i bez pośpiechu.[320]

Łatwiejszym do napisania był list wysłany do Maurice'a Baringa, w którym Chesterton nazywa swe nawrócenie „wspaniałą sprawą, w której pomogłeś mi więcej niż ktokolwiek inny".[321] Baring szczęśliwy że „łódź" jego przyjaciela „dobiła w końcu do portu", odpowiedział ze szczerością, która byłaby do nie pomyślenia przed konwersją:

> Od lat nic mnie tak nie ucieszyło. Prawie zawsze, gdy wchodziłem do kościoła zapalałem za ciebie świeczkę Matce Boskiej, św. Józefowi lub św. Antoniemu. I zarówno w tym, jak i przeszłym roku w Wielkim Poście odmawiałem za ciebie

nowennę. Znam wielu innych ludzi, daleko lepszych ode mnie, którzy czynili to samo. W całej Anglii i Szkocji odprawiono wiele mszy i odmówiono wiele modlitw w twej intencji...

320 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 396-397.
321 Tamże, s. 397.

141

Słowem, Gilbercie, mogę ci powiedzieć to samo, co już ci mówiłem i co niedawno temu wyraziłem drukiem w swojej książce. Ze zostałem przyjęty do Kościoła w 1909 roku w wigilię Ofiarowania Pańskiego i jest to bodaj jedyna decyzja w moim życiu, której z pewnością nigdy nie żałowałem. Z każdym dniem mojego życia Kościół wydaje mi się coraz bardziej wspaniały, sakramenty coraz bardziej uroczyste i krzepiące, głos Kościoła, jego liturgia, zasady, dyscyplina i rytuały, jego rozstrzygnięcia w sprawach wiary i moralności głęboko mądre i słuszne, jego dzieci zaś naznaczone czymś, czego brakuje tym, którzy pozostają na zewnątrz.[322]

Baring zakończył swój list *post scriptum* informującym Chestertona, że Knox wyjeżdża właśnie z lady Lovat do Lourdes: „Nie muszę dodawać, że nie posiada się z radości. Podobnie jak Lovatowie."[323]

1 sierpnia, dwa dni po przyjęciu Chestertona do Kościoła, napisał do niego Hilaire Belloc, z otwartością, która — podobnie jak w przypadku Baringa - wcześniej byłaby nie do pomyślenia:

Muszę teraz coś powiedzieć (nie mogłem powiedzieć tego wcześniej, zanim uczyniłeś ten krok — mogę powiedzieć to teraz. Przedtem brzmiałoby to jak wymyślna namowa). Kościół katolicki jest eksponentem *Rzeczywistości.* Jest prawdziwy. Jego nauczanie w sprawach dużych i małych jest opisem tego, co jest. To właśnie akceptuje podstawowy akt rozumu. To właśnie potwierdza świadomie wola. I właśnie dlatego wiara przez akt woli jest moralna.[324]

Jak na ironię, to rzeczowe podejście Belloka wcześniej doprowadziło go do wniosku, że Chesterton nigdy nie przejdzie na katolicyzm. W liście do Baringa wyraził przekonanie, że chociaż ich wspólny przyjaciel posiada katolickie *usposobienie*, to nie wierzy, że będzie on miał wolę nawrócenia:

322 Tamże, s. 404-406.
323 „The Chesterton Review", tom XIX, nr 1 luty 1988, s. 11.
324 Robert Speaight, *The Life of Hilaire Belloc*, s. 374-375.

142

Ludzie mówili, że on może się nawrócić w każdej chwili, gdyż przedstawia tak bardzo katolicki punkt widzenia i okazuje tak wiele miłości w stosunku do Kościoła katolickiego. Według mnie było to całkowicie błędne podejście. Przyjęcie wiary to akt, nie usposobienie. Wiara jest aktem woli, a wydawało mi się, że jego umysł był w całości pochłonięty skłonnością i sympatią dla pewnego usposo-

bienia, a nie gotowy do akceptacji pewnej konkretnej Instytucji jako reprezentującej pełną rzeczywistość tego świata.[325]

Sceptycyzm Belloka oznaczał, że był on bardziej zaskoczony niż większość przyjaciół, kiedy dotarły do niego wieści o nawróceniu Chestertona. 12 sierpnia napisał do ojca O'Connora: „to naprawdę wspaniała wiadomość... jestem pod wrażeniem." 23 sierpnia znów napisał do ojca O'Connora: „Wciąż pozostaję pod wrażeniem konwersji Gilberta. Nigdy nie sądziłem, że to możliwe! Kościół katolicki jest w samym środku, a zatem można do niego dojść z każdej w ogóle strony!"[326] Dwa dni później, wciąż nie będąc w stanie uwierzyć w świadectwo własnych zmysłów, Belloc raz jeszcze napisał do ojca O'Connora: „Im więcej myślę o Gilbercie, tym bardziej jestem zdumiony!" Wreszcie 9 września Belloc doniósł ojcu O'Connorowi, że odwiedził Chestertona w Top Meadow i został tam na noc: „on jest bardzo szczęśliwy. Twoje wyjaśnienie jest słuszne. Aleja nie mam wyobraźni."[327]

Jeszcze po latach Belloc próbował umieścić konwersję Chestertona w jakiejś perspektywie. „Niewiele wielkich nawróceń w naszej historii", pisał w 1940 roku, „było tak świadomych i dojrzałych. Dopiero potomność osądzi wielkość tego wydarzenia. My jesteśmy zbyt blisko, by dostrzec jego prawdziwe proporcje."[328]

W ten sposób triumwirat — Belloc, Baring i Chesterton — poczęty na samym początku wieku, osiągnął spełnienie w jednym wyznaniu, stając

325 Robert Speaight (red.), *Lettersfrom Hilaire Belloc*, Londyn 1958, s. 124.
326 Ojciec John O'Connor, *Father Brown on Chesterton*, Londyn 1937, s. 141.
327 Tamże, s. 142.
328 Hilaire *Belloc, On the Place of Gilbert Keith Chesterton in English Letters,* Londyn 1940, s. 13.

się triumwiratem tryumfującym. Radość udzieliła się prasie katolickiej. „Tablet", potwierdziwszy wieści drogą telegraficzną, opublikował na ten temat tryumfalny artykuł. Listy z gratulacjami spływały ze wszystkich zakątków anglojęzycznego świata. Pewnemu niekatolikowi, który zareagował na tę konwersję listem na temat rytuału, posługiwania się rozumem oraz poglądów Wellsa, Chesterton odpowiedział:

Najpierw powinienem powiedzieć, że — wyjąwszy działanie łaski Bożej — moje nawrócenie na katolicyzm było całkowicie racjonalne, a z całą pewnością nie rytualistyczne... Przyjąłem katolicyzm, ponieważ zdołał przekonać mój analityczny umysł. Jednak ludzie dostrzegają rytuał, rzadko zaś wolno im poznać filozofię.

Jeżeli chodzi o sam rytuał, myślę że najprawdziwszą rzecz w tej kwestii wypowiedział poeta Yeats, z całą pewnością nie katolik, ani nawet chrześcijanin, a mianowicie, że obrzęd idzie w parze z niewinnością. Dzieci nie wstydzą się przebierać, podobnie jak wielcy poeci wielkich epok — na przykład Plutarch, który nosił wieniec laurowy. Nasz świat wyczuwa coś z tego, o czym mówi Wells, ponieważ nasz świat jest równie niespokojny i przewrażliwiony jak sam Wells. Myślę jednak, że dzieci i poeci są bardziej stali.[329]

Adresat tej odpowiedzi w trzy lata później poszedł w ślady Chestertona i nawrócił się na katolicyzm. Inni okazali mniejszy entuzjazm. H. G. Wells, demonstrując drażliwość, o której wspominał Chesterton, nie był wcale rozbawiony: „Kocham G. K. C., a nienawidzę katolicyzmu Belloka i Rzymu... Jeżeli katolicyzm chce nadal głosić swoją

nowinę wszem i wobec, nie znajdzie lepszego rzecznika niż G. K. C. Ja jednak zazdroszczę katolicyzmowi G. K. C.!"[330] Innym przyjacielem, który zazdrościł katolicyzmowi G.K.C., był Bernard Shaw Usłyszawszy o konwersji, Shaw

329 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 238.
330 John O'Sullivan (red.), *G. K. Chesterton: A Centenary Appraisal,* Londyn 1974, s. 136.

poczuł się dość dotknięty, by zadać szydercze pytanie, czy Chesterton był pijany. „Mój drogi G. K. C.", pisał, „to zaszło już za daleko."[331]

Kiedy opadł kurz, pozostała jeszcze jedna samotna postać, która zazdrościła katolicyzmowi G. K. C. W dniu, w którym jej mąż został przyjęty do Kościoła, Frances płakała niepocieszona, a ojciec O'Connor, który wcześniej rozpaczał, że Chesterton nigdy nie nawróci się bez aprobaty żony, tak zapamiętał jej emocjonalną reakcję: „Kochana Frances — swędzą mnie oczy, kiedy o tym pomyślę — była tam, cała we łzach, które, jestem pewien, nie były tylko łzami boleści."[332] Było to myślenie życzeniowe ze strony księdza. Nie ma żadnych wątpliwości, że odpowiedzią Frances na konwersję jej męża był smutek i żal. Z punktu widzenia praktyki wiary, która była najważniejszą rzeczą w ich życiu, Frances i Gilbert znaleźli się teraz w separacji.

W liście do Baringa Belloc zauważył, że dla mężczyzny o tak emocjonalnym temperamencie jak Chesterton „musi być ogromnym wyzwaniem, że jego żona, której jest tak oddany, nie podziela w całości jego punktu widzenia".[333]

Tymczasem ojciec Vincent McNabb w liście do ojca O'Connora pisał o tej separacji w sposób w dziwnie lekceważący, pozostając jakby obojętnym wobec cierpienia, które nawrócenie Chestertona sprawiło jego żonie.

> Bardzo długo siedział na progu, wystawiając na próbę cierpliwość przyjaciół, którzy go kochają, nie mówiąc już o Bogu, który kocha go bardziej niż przyjaciele. Ponieważ pani Chesterton, póki co, nie jest w stanie pójść tam, gdzie on poszedł, jego wola musi mieć mocne oparcie w Woli Boga!...
>
> Trzeba nam modlić się, żeby cierpienie, którego doznaje on z jej powodu, obróciło się na jej korzyść. Po tym jak z nią rozmawiałem i słyszałem od innych jakieś smutne historie o jej nawróconym krewnym, jestem pewien, że jej trudności są raczej natury

331 William B. Furlong, *Shaw and Chesterton: The Metaphysical Jesters,* Pennsylvania State University Press 1970, s. 129.
332 Ojciec John O'Connor, *Father Brown on Chesterton,* s. 131.
333 Robert Speaight (red.), *Lettersfrom Hilaire Belloc,* s. 124.

> psychologicznej niż intelektualnej i że nic nie pomoże jej lepiej jak modlitwa do Boga.[334]

To ciekawe, że ojciec McNabb pomija milczeniem ból, jaki Frances sprawiła decyzja jej męża. Chesterton czerpał przynajmniej pocieszenie z powodu duchowego powrotu do domu, podczas gdy Frances czuła się osamotniona i miała po temu powody.

Niezależnie od tego, czy ojciec McNabb miał rację twierdząc, że trudności Frances były raczej natury psychologicznej niż intelektualnej, z całą pewnością możemy powiedzieć, że trudności jej męża były natury dużo bardziej podstawowej niż kwestie metafizyczne. Chociaż Chesterton od dawna był przekonany o metafizycznej racji katolicyzmu i przekonał do tej prawdy wielu innych, przejście na katolicyzm wymagało również pewnego aktu fizycznego. Dla niego, który zawsze zdawał się na innych, a zwłaszcza na Frances, we wszystkich praktycznych sprawach życiowych, samodzielne działanie było zawsze nie lada wysiłkiem. Stąd jego otyłość, stąd cześć i szacunek dla ludzi czynu, takich jak jego brat i Belloc, stąd przekonanie Belloka, że Chesterton nie uczyni nigdy nic w kierunku rzeczywistej konwersji, stąd wreszcie całkowite i bezwzględne uzależnienie od Frances, która podejmowała za niego wszelkie praktyczne decyzje. W tym świetle jego konwersja — jedyny ważny rzeczywisty ruch, jaki wykonał mimo milczącej dezaprobaty ze strony żony — nabiera wręcz heroicznego zabarwienia. Pamiętamy jego niepokój bezpośrednio przed konwersją: „Czułem tylko lęk, lęk przed czymś, co było równie proste i nieodwołalne jak samobójstwo." Bardzo plastycznie i dramatycznie zarazem postawił tę sprawę, gdy pisał, że „w ostatniej sekundzie czasu bądź na ostatnim skraweczku przestrzeni, zanim żelazo skoczy do magnesu, jest otchłań wypełniona wszystkimi niezgłębionymi mocami wszechświata. Przestrzeń dzieląca takie dokonanie od niedokonania jest maleńka i olbrzymia zarazem."[335] Dla człowieka jest to zwykle jeden mały krok, ale dla kogoś takiego jak Chesterton — wielki skok.

334 Ferdinand Velentine, OP, *Father Vincent McNabb*, Londyn 1955, s. 268.
335 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 387.

Frances z całą pewnością była daleka od pójścia w ślady męża, kiedy wyznawała Kathleen Chesshire, sekretarce Chestertona: „Trzech rzeczy nigdy nie zrobię; nie obetnę włosów, nie zatrudnię zdolnej sekretarki i nie zostanę rzymską katoliczką".[336] Musiały minąć cztery lata, nim zmieniła zdanie w ostatniej z tych spraw. 20 czerwca 1926 roku Frances napisała do ojca 0'Connora wyrażając gotowość pójścia w ślady męża:

> Chcę teraz, jak tylko będę miała trochę wolnego czasu, poddać się katechezie przygotowującej mnie do wstąpienia do Kościoła. Sytuacja jest trudna, więc proszę cię, Padre, abyś powiedział mi, od czego zacząć. Nie chcę, żeby ta katecheza odbywała się tutaj. Nie chcę, żeby mówiło o tym całe Beaconsfield; żeby ludzie mówili, że poszłam po prostu w ślady Gilberta. To nieprawda i stoczyłam ciężką walkę, żeby to nie moja miłość do niego zaprowadziła mnie do prawdy. Wiedziałam, że nie przyjąłbyś mnie, gdyby takie były moje pobudki.[337]

Trzy tygodnie później, 12 lipca, znów napisała do ojca 0'Connora, oznajmiając że wciąż musi się wiele nauczyć i że być może, mimo wszystko, byłoby lepiej „zwrócić się w tajemnicy do ojca Walkera", miejscowego księdza parafialnego. W kolejnym liście Frances zawiadamiała ojca 0'Connora, że napisała do ojca Walkera. „Kiedy się z nim spotkam i rozmówię, będę wiedziała, co trzeba zrobić".[338] Wkrótce rozpoczęła katechezę i 1 listopada, w dniu Wszystkich Świętych, w Beaconsfield została przyjęta do Kościoła.

Ponieważ nie zachowały się żadne relacje naocznych świadków z tego wydarzenia, ani też relacje dotyczące emocjonalnych reakcji obojga małżonków, którzy tego dnia na

nowo połączyli się w Kościele, możemy przypuszczać, że spełniło się życzenie Frances i jej konwersja odbyła się bez rozgłosu i zbędnego zamieszania. Swoje własne uczucia odnoszące się do nawrócenia żony, Chesterton zawarł w wierszu:

336 Maisie Ward, *Return to Chesterton,* Londyn 1952, s. 153.
337 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 457.
338 Tamże, s. 458.

Niewielka zmiana, ot, o kilka kroków Znalazłaś miejsce,
tuż obok bez mała. Miejsce, co było wciąż w zasięgu
wzroku, Miejsce zbyt piękne, byś go nie poznała.

To nie tęsknota, raczej pamięć miła Wiodła cię prosto i
nie po kryjomu; Nie wędrowałaś, aleś powróciła W
rodzinne strony, do własnego domu.

Tajemne miasto otoczone wałem, Czekało na ciebie
dwa tysiące lat. Legendy dawne stały się dziś ciałem,
Byś i ty poznała ich cudowny świat.

Nieznane kwiaty, co płoną szkarłatem, Przywodząc na myśl
przelaną krew Pana, Będą ci bliskie niby w Anglii latem
Niebieskie dzwonki na leśnych polanach.**339**

Echo tych wersów pobrzmiewa w relacji Maisie Ward, która napisała o Frances: „nigdy nie znałam bardziej szczęśliwej katoliczki... kiedy tylko pokonała lęk, który towarzyszył jej na brzegu, i dała nurka. Można było powiedzieć, że była w Kościele przez całe swoje życie."**340** W sensie ściśle praktycznym konwersja Frances oznaczała, że mogła ona praktykować religię razem z mężem, co zresztą — jak wszystkie inne sprawy praktyczne — przychodziło jej z dużo łatwiej niż jemu. Chesterton wspominał, że rachunek sumienia przed spowiedzią Frances przeprowadzała z największą pilnością, podczas gdy on miał wyraźną skłonność do roztargnienia, a jego myśli nieustannie przeskakiwały z tematu na temat. Potrafił zafascynować

339 Aidan Mackey (red.), *The Collected Works of G. K. Chesterton*, torn X, San Francisco 1994, s. 358.
340 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 458.

się samą naturą grzechu, jego historią na przestrzeni wieków, jego rozumieniem w różnych kulturach. Spekulował na temat teologicznej definicji pychy, powołując się na Ojców i Doktorów Kościoła. Po czym wracał na ziemię: „Wiem, że Frances znajduje swoje grzechy, podczas gdy ja gubię się w tych wszystkich spekulacjach, i to mnie martwi, ponieważ pozostaję za nią daleko w tyle."**341** Chesterton patrzył z podziwem na Frances, która w sposób „doskonały" uczestniczyła w mszy, gdzie on, w porównaniu z nią, ujawniał tylko swe fatalne braki.

Konwersja żony była dla niego ostatnią pieczęcią i ostatecznym skonsumowaniem ich sakramentalnego małżeństwa. Frances powróciła po czterech latach wygnania. Od

tej chwili, jak ujął to ojciec O'Connor, Chesterton mógł pozwolić, by Frances prowadziła go do Kościoła, znajdowała mu odpowiednie miejsce w książeczce do nabożeństwa i dokonywała rachunku sumienia w jego imieniu.

Być może ostatnie słowo w tej sprawie należy do Ronalda Knoxa, który wraz z Mauricem Baringiem odegrał kluczową rolę w ostatecznym zbliżeniu się Chestertona do Kościoła. O konwersji Chestertona Knox pisał, że

> znalazł dom. Jak bohater jego książki *Manalive*, który wędrował po świecie, żeby odnaleźć dom, który należy do niego, i przeżyć związane z tym wzruszenie, tak Chesterton badał wszystkie drogi myślowe i próbował wszystkich filozofii, by w końcu powrócić do tej instytucji, która była jego duchowym domem od samego początku — do Kościoła jego przyjaciela, ojca Browna[342]. Myślę, że uczyniłby to wcześniej, gdyby nie troska o uczucia żony, heroiny wszystkich jego powieści.[343]

341 Maisie Ward, *Return to Chesterton*, s. 244.
342 Ojciec Brown — postać fikcyjna, bohater detektywistycznych opowiadań Chestertona. (Przyp. tłum.)
343 D.J. Conlon (red.), *G. K. Chesterton: A Half Century of Views,* Oksford 1987, s. 49.

11. WOJNA I ZIEMIA JAŁOWA

Wybuch, przebieg i następstwa pierwszej wojny światowej wywarły niszczycielski wpływ na tych, którzy ją przeżyli, a także, ma się rozumieć, na tych, którzy jej nie przeżyli. Wojna okazała się oprawcą całego pokolenia; często tam, gdzie nie udało się jej unicestwić ciała, unicestwiała ducha. Była to trwająca cztery lata rzeź niewiniątek i samej niewinności.

Mieszane uczucia, jakie budziła niewinność stojąca w obliczu masakry, przynosi list Maurice'a Baringa do jego przyjaciółki, dame[344] Ethel Smyth. List ten został napisany 25 października 1914 roku, w samą jutrzenkę zniszczenia, we Francji:

> Kiedy patrzyłem na przemarsz żołnierzy, którzy po wyczerpującym nocnym marszu, śpiewając *It's a long, long way to Tipperary*[345], wkroczyli do Mauberge, była to jedna z najwspanialszych chwil, jakie kiedykolwiek przeżyłem... byli tak młodzi, tak prężni i niewzruszenie pogodni, tak bardzo angielscy, zmęczeni i tak raźni zarazem. Myśl, że już wkrótce mężczyźni ci doświadczą niewyobrażalnych okropności — całej armii niemieckiej — ugodziła mnie

344 *Dame* — tytuł przysługujący kobiecie będącej kawalerem Orderu Imperium Brytyjskiego. (Przyp. tłum.)
345 Tipperary - miasto niedaleko Dublina w Irlandii. Piosenka *It's a Long Way to Tipperary* była używana jako pieśń marszowa przez brytyjski Korpus Ekspedycyjny we Francji w czasie I wojny światowej. (Przyp. tłum.)

> niczym pchnięcie mieczem; musiałem schować się w jakimś sklepie, żeby ludzie nie widzieli łez spływających mi po policzkach...
>
> Tego ranka poszedłem na mszę i z przyjemnością pomyślałem, że słucham tych samych słów, wypowiadanych w ten sam sposób i z towarzyszeniem tych samych

gestów, których słuchał Henryk V i jego „żałośnie małe wojsko" przed i po bitwie pod Azincourt[346]. Stałem między mężczyzną w mundurze polowym i żołnierzem francuskim, podczas gdy historia przemykała mi przed oczyma niczym inkrustowany klejnotami sen.[347]

Dwa lata później w obliczu wydłużającej się wciąż listy przyjaciół Baringa, którzy padli ofiarą „niewyobrażalnych okropności", inkrustowany klejnotami sen przeobraził się w trupi koszmar. 20 września 1916 roku przebywający we Francji Baring znów pisał do *dame* Ethel Smyth, tym razem wyraźnie przygnębiony, przekazując wieści o śmierci kolejnego przyjaciela:

Zycie mocno nas teraz doświadcza. Codziennie wali się jakieś rusztowanie, starzy i nowi przyjaciele giną lub znikają jak muchy. Ziemia zdaje się nam usuwać spod stóp i wygląda na to, że żyjemy w czasie nieustannego zaćmienia, w świecie pozbawionym pór roku — gdzie nie ma lata ani zimy — w rozwlekłej, szarej, achromatycznej otchłani.

Ostatni jest Raymond Asquith. Byłem pewien, że zginie. Wieczerzałem z nim w przeddzień jego powrotu do pułku po okresie służby w Kwaterze Głównej — czułem, że już go nigdy nie zobaczę.[348]

Raymond Asquith, najstarszy syn premiera i wybitny adwokat, był również dobrym przyjacielem Knoxa i Belloka.

346 Azincourt — wieś we Francji; w czasie wojny stuletniej w 1415 roku Henryk V odniósł tu zwycięstwo nad zdecydowanie większą armią francuską. (Przyp. tłum.)
347 Laura Lovat (red.), Maurice Baring: A Postscript with Some Letters and Verse, Londyn 1947, s. 57-58.
348 Tamże, s. 58-59.

151

Choć w miesiącach poprzedzających jego nawrócenie Knox stracił już kilku bliskich przyjaciół, najgorsze miało dopiero przyjść. 21 listopada 1917 roku dowiedział się, że od ran zmarł Edward Homer, przyjaciel z Eton i Oksfordu. Knox czuł, że ma już niewielu przyjaciół do stracenia, ale wojna wciąż trwała, a najbardziej jadowite żądło zachowała sobie na koniec. 28 sierpnia 1918 roku podczas „ostatecznego natarcia" pod Arras, tuż przy linii Hindenburga, poległ Guy Lawrence. Wstrząśnięty Knox pisał do starego przyjaciela Francisa Urquharta z Balliol: „Był taki czas, kiedy lękałem się twoich listów, ponieważ mogły one oznaczać kolejne złe wieści. No cóż, tym razem ty otrzymasz je ode mnie, jeśli nie otrzymałeś ich do tej pory — tak, to bardzo zła wiadomość... jestem wciąż zbyt wstrząśnięty, żeby myśleć, nie mówiąc już o pisaniu."[349]

Chociaż prócz listu z gratulacjami nie zachowały się żadne inne listy Lawrence'a do Knoxa z okresu po jego nawróceniu, to nie ulega wątpliwości, że przyjaciele odnowili swe zażyłe stosunki, kiedy na nowo połączyło ich to samo wyznanie. „Zawsze czułem, że poznaję go lepiej za każdym razem, gdy się z nim spotykam", pisał Knox.

Kiedy minęło początkowe odrętwienie, Knox uzmysłowił sobie, że pozostała mu blizna, ale nie krwawiąca rana, wiedział, co stracił, ale już nie rozpaczał. Według Evelyna Waugha, „śmierć Lawrence'a dokończyła dzieła zniszczenia całego ziemskiego szczęścia, jakie było udziałem Ronalda. Był teraz obcym w tym świecie, ale dzięki nowo odkrytej sile duchowej potrafił przyjąć utratę bliskich ludzi z pokorą, której sam się dziwił."[350]

W następnym liście do Francisa Urquharta pisał: „Muszą istnieć drobiny ludzkiego serca, które nie potrafią przewodzić emocji o tak dużym natężeniu i po prostu przepalają się jak bezpieczniki. Albo jest jakiś powód natury duchowej. Prawda jest taka, że ja po prostu w ogóle nie martwię się o Guya. Moje myśli nie biegną ku niemu, jeśli sobie tego nie życzę."[351]

Ta nowo odkryta siła pozwoliła mu wspierać innych cierpiących z powodu straty. Pięć miesięcy później napisał do Lawrence'a Eyresa,

349 Penelope Fitzgerald, *The Knox Brothers*, s. 151.
350 Evelyn Waugh, *Ronald Knox*, s. 145.
351 Tamże, s. 146.

przyjaciela z czasów, gdy wykładał w Trinity College, aby pocieszyć go z powodu śmierci ukochanego brata:

> Kiedy dowiedziałem się o Guyu, przez trzy lub cztery dni byłem otępiały, nie czułem nic prócz pewności, że kiedy to otępienie ustąpi, po prostu się załamię. Tymczasem, kiedy odrętwienie minęło, poczułem się jak po operacji — bolała mnie blizna, choć nie pamiętałem bólu otwartej rany... sądzę, że Bóg wiedział, iż będąc taki, jaki jestem, nie byłbym w stanie znieść prawdziwego cierpienia... jeżeli jesteś w tego rodzaju odrętwieniu, nie myśl, że to utrata wiary.[352]

W liście tym widać zapowiedź powołania Knoxa do stanu duchownego. I rzeczywiście adresat tego listu został przyjęty do Kościoła w marcu 1921 roku pod osobistym kierownictwem Knoxa.

Nie wszyscy mieli szczęście posiadać wiarę zdolną odnaleźć jakiś sens w duchowym spustoszeniu, które pozostawiła po sobie wojna. „W jakim stanie ducha się znajdujemy?" - pisał Knox po tym, jak inny jego przyjaciel, profesor Magdalen College, zastrzelił się w swoim mieszkaniu — „Co ta wojna z nami zrobiła?"[353]

Kolejną ofiarą dogasającego żaru wojny był Cecil Chesterton, który zmarł w szpitalu polowym w Wimereux w północnej Francji, kilka dni po zawieszeniu broni. W ostatnich godzinach życia była przy nim jego żona:

> Byłam w połowie szpitalnej sali, kiedy usłyszałam głos Cecila, czysty i mocny jak w dniu naszego ślubu.
>
> „Maleńka!", powiedział. „Przyjechałaś."
>
> Rozmawiał ze mną, śmiał się i twierdził, że czuje się dużo lepiej. Nie mówił jednak o przyszłości i z jakimś smutkiem pytał o Fleet Street, dom, swoją matkę i naszych przyjaciół.
>
> Po chwili zmęczył się i zamknął oczy. Jedno po drugim gasły światła, aż zostało tylko nikłe światełko lampki...

352 Tamże, s. 145.
353 Penelope Fiztgerald, *The Knox Brothers*, s. 151.

„On teraz śpi", powiedziała pielęgniarka i poprosiła, żebym przeszła do innego pomieszczenia.

Wróciłam przed świtem. Była zmiana — na gorsze. A kiedy pierwsze blade promyki cudownego słońca zaczęły wpełzać przez okna, zrozumiałam, że to już koniec.

„Czas się rozstać, moja Maleńka", powiedział uśmiechając się i ścisnął moją dłoń...

Cecil podniósł wzrok i uśmiechnął się. Wszędzie wokół nas tętniło życie, tylko na jego dzielnej twarzy, na której wciąż nie było śladu lęku, gasło po troszeczku, aż odeszło z ostatnim słabym oddechem.

Nagle uświadomiłam sobie, że oto odeszły wszystkie nasze nadzieje i marzenia, lekkomyślne zamiary i ambitne plany. Przyszłość — nasza przyszłość — właśnie się skończyła. Już nigdy go nie usłyszę. Już nigdy nie poczuję jego dotyku, ani nie ujrzę błysku w jego oczach, pojawiającego się zawsze, gdy niespodziewanie zjawiałam się w zasięgu jego wzroku.[354]

6 grudnia 1918 roku Cecil Chesterton został pochowany na francuskim cmentarzu wojskowym. Ze względu na liczne przeszkody związane z podróżowaniem po zakończeniu wojny, jego niedawno poślubiona i świeżo owdowiała żona była jedynym członkiem rodziny obecnym przy złożeniu ciała do jednego z setek wąskich grobów, których rzędy pokrywały zbocze przybrzeżnego wzniesienia. Brat Cecila był kompletnie zdruzgotany. Zżerany goryczą, która karmiła się rozpaczą, G. K. Chesterton dopuścił do głosu emocje, które już tylko krok dzielił od nienawiści. Uznawszy za okrutną niesprawiedliwość, że Cecil zginął, podczas gdy jego prześladowcy z czasu procesu kończącego „aferę Marconi" wciąż żyją, napisał mściwy list otwarty do Rufusa Isaacsa: „Nierozsądnie byłoby domagać się Pana współczucia, ja jednak gotów jestem takowe okazać. Zważywszy że pański brat jeszcze żyje, jest Pan daleko bardziej nieszczęśliwy ode mnie."[355] Ten gest tak bardzo nie pasował do zawsze uprzejme

354 Ada Chesterton, *The Chestertons,* Londyn 1941, s. 237-238.
355 Michael Ffinch, *G. K. Chesterton: A Biography,* Londyn 1988, s. 251.

go i życzliwego Chestertona, że przywodzi na myśl melancholijne pytania Knoxa: „W jakim stanie ducha się znajdujemy? Co ta wojna z nami zrobiła?" Nie od rzeczy będzie tu również przypomnieć słowa samego Chestertona, który wspominając po latach, że zarówno jego brat, jak i jego dawny wróg, Godfrey Isaacs, zmarli jako katolicy, napisał: „To jedyne pojednanie i zarazem takie, które może pojednać wszystkich. *Requiescant in pace."*[356]

Jest niemal pewne, że emocjonalny wir, w jaki w następstwie śmierci brata wpadł Chesterton, odegrał również znaczącą rolę w jego nawróceniu cztery lata później. Po śmierci Cecila Chesterton poczuł się odpowiedzialny za pamięć o swoim bracie i zobowiązany kontynuować jego dzieło. 13 grudnia 1918 roku, w tydzień po pogrzebie Cecila, przyrzekł kontynuować pracę, którą Cecil „nam zostawił". „Zapewne wielu z nas porzuci wiele innych spraw, uznając że to właśnie jest ich największym obowiązkiem."[357] W kategoriach praktycznych oznaczało to przejęcie obowiązków redaktora naczelnego „New Witness", które do tej pory pełnił tymczasowo, kiedy jego brat był na froncie. Na stanowisku tym wytrwał aż do śmierci, mimo wielkich

poświęceń, jakich to wymagało. Z kolei w wymiarze duchowym wiele wskazuje na to, że przejście na katolicyzm było dla niego czymś w rodzaju odnowienia wspólnoty z bratem i aktem uczczenia jego pamięci. Chesterton by temu zaprzeczył i jak zawsze wskazałby na pierwszeństwo powodów racjonalnych przy podejmowaniu decyzji o konwersji. A jednak, jeśli nawet to rozum był najważniejszym czynnikiem, nie można wykluczyć roli podniosłych racji emocjonalnych, które niekoniecznie były uświadomione. Jedną z nich musiało być pragnienie łączności duchowej z bratem.

Śmierć Cecila przyczyniła się również do artystycznego nawrócenia Chestertona, zwłaszcza w dziedzinie poezji. Zanim wojna rozpętała się na dobre, jego wiersze wojenne, takie jak *Lepanto* i *Ballada o białym koniu* charakteryzował pewien przepych i tryumfalizm. Jak na ironię, to właśnie te rysy uczyniły tę poezję bardzo popularną w czasie wojny, kiedy krzepiący charakter obu ballad służył jako odtrutka na niedolę okopów. W krótkim

356 G. K. Chesterton, *Autobiography,* Londyn 1936, s. 208.
357 „New Witness", 13 grudnia 1918.

liście z 21 lipca 1915 roku John Buchan informował Chestertona: „przed paru dniami wykrzyczeliśmy w okopach twoje *Lepanto"*,[358] Podobnie wielu żołnierzy zabierało do okopów *Balladę o białym koniu* zarówno dla otuchy, jak i inspiracji. Pewna wdowa po żeglarzu donosiła Chestertonowi, że „egzemplarz *Ballady o białym koniu* utonął w Humber wraz z R. 38. Mój mąż kochał ją jak swoją własną."[359] Krzepiący charakter tej ballady został wykorzystany ponownie podczas drugiej wojny światowej, kiedy „The Times" w materiale zatytułowanym *Sursum Corda* zamieścił krótką notkę o porażce aliantów na Krecie, a zaraz po niej słowa z *Ballady o białym koniu*, które do króla Alfreda wypowiada Maryja Dziewica:

> Nie powiem nic, by cię pocieszyć,
> Nie dodam nic dla osłody,
> Tylko, że niebo wciąż ciemnieje,
> Morze podnosi wody.
>
> Potrójna noc okryje ciebie,
> Ciężka, jak ołów szara.
> Lecz gdzież jest radość bez przyczyny,
> Lub bez nadziei — wiara?

„The Times" ponownie sięgnął po *Balladę* miesiąc później, porównując słowa premiera Winstona Churchilla, mówiącego o „końcu początku", z tymi, które wypowiedział król Alfred podczas bitwy pod Ethandune:

> „Przypływ!" Krzyknął król Alfred. „Przypływ, lecz morze
> wnet się odwróci!"

Chociaż Chesterton byłby zachwycony wiedząc, że jego poezja tak mocno przemawia do rodaków, pod koniec wojny wyrażał swój żal w innym języku. Jego *Elegia na wiejskim cmentarzu* — w odróżnieniu od bardziej

358 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 317.

359 Tamże, s. 245.

znanego wiersza Thomasa Graya pod takim samym tytułem — nie przynosiła uspokojenia przede wszystkim dlatego, że nieutulony w żalu Chesterton sam nie czuł żadnego spokoju. Jednak brak subtelności i finezji wiersz ten nadrabiał mocną puentą:

> Ten, co pracował dla Anglii, Ma dzisiaj swój grób
> w pobliżu I wszystkie ptaszęta Anglii Śpiewają
> przy jego krzyżu.
>
> Ci, co walczyli o Anglię, Za siódmą górą i
> rzeką, Oni, niestety dla Anglii, Mają swe
> groby daleko.
>
> Ci zaś, co rządzą dziś w Anglii, Radząc wciąż
> mądrze i dumnie, Oni, niestety dla Anglii, Wciąż
> jeszcze nie leżą w trumnie.

Był to zdecydowanie inny Chesterton, Chesterton pokryty wojennymi bliznami, wyrażający się w języku nowego pokolenia młodych poetów wojennych, takich jak Wilfred Owen i Siegfried Sassoon. Ten gorzki i pełen żalu wiersz jest uderzająco podobny do *Fight to a Finish* Sassoona lub *Apologiapro Poemate Meo* Owena. Ma się rozumieć, że istnieją również różnice. Chesterton, otyły mężczyzna w średnim wieku, który nigdy nie brał udziału w działaniach wojennych, nie był w stanie wypowiadać się w języku zaprawionego w bojach weterana. Jego poezja czerpie inspirację nie tyle ze zdobytego doświadczenia, co raczej z doświadczenia straty. A było to doświadczenie gorzkie i w tym sensie mógł on podzielać gorycz powracających z wojny żołnierzy.

Oczywiście, nie wszyscy żołnierze wrócili, tak samo jak nie wszyscy poeci. Wilfred Owen, podobnie jak Cecil Chesterton, poległ w ostatnich dniach wojny, a dokładnie rankiem 4 listopada 1918 roku podczas natarcia

w kierunku kanału Oise-Sambre, koło Ors. Ta śmierć była nie tylko tragiczną stratą dla przyjaciół i rodziny poety, ale także wielką stratą dla literatury. Swymi wierszami, takimi jak *Dulce et Decorum Est, Exposure* i *Anthem for Doomed Youth* zdobył sobie trwałe miejsce w pierwszym szeregu angielskiej literatury. A przecież jego talent, tak okrutnie i przedwcześnie zgaszony, mógłby nigdy nie ujrzeć światła dziennego, gdyby nie przyjaźń z Siegfriedem Sassoonem, poetą, który tę wojnę przeżył i którego późniejsze życie miało być długą i nieco melancholijną krucjatą w poszukiwaniu prawdy, pielgrzymką poety do Rzymu.

Wojskowa kariera Sassoona przebiegała dość gwałtownie i obfitowała w dramatyczne zwroty akcji, w wyniku których poeta już to okrywał się nieśmiertelną sławą jako bohater, już to popadał w niełaskę okazując się łajdakiem. W czerwcu 1916 roku, kiedy pod ciężkim ogniem nieprzyjaciela wyniósł z pola bitwy rannego starszego szeregowca, leżącego w pobliżu okopów niemieckich, był wielkim bohaterem odznaczonym krzyżem wojennym za męstwo. Ten i inne akty odwagi zaskarbiły mu

przydomek „Szalonego Jacka". Robert Graves, oficer Królewskich Fizylierów Walijskich, który w późniejszych latach sam miał zostać znanym pisarzem, zapamiętał Sassoona spokojnie czytającego „The London Mail" na krótko przed decydującym natarciem na Fricourt. W 1917 roku, zdobywszy w pojedynkę kilka niemieckich okopów na linii Hindenburga, Sassoon pozostał na pozycjach nieprzyjacielskich, czytając poezje i nie zwracając uwagi na niebezpieczeństwo. W następstwie tego ostatniego wyczynu został przedstawiony do odznaczenia Krzyżem Wiktorii.

Ranny podczas walk na linii Hindenburga Sassoon został odesłany do domu. To właśnie wtedy zaczął się zastanawiać nad masakrą, w której brał udział jako świadek, ofiara i kat. W wyniku tych refleksji bohater przeobraził się w łajdaka. Doskonały żołnierz stał się pacyfistą i buntownikiem. Tę zmianę spojrzenia na świat odnotował Robert Graves w swej autobiograficznej książce *Goodbye to All That-.* „Nieprzezwyciężony idealizm Siegfrieda zmienił kierunek wraz ze środowiskiem: ze szczęśliwego wojownika stał się zgorzkniałym pacyfistą."[360]

360 Stanley Jackson, *The Sassoons,* Londyn 1968, s. 164.

158

Zgorzkniały pacyfista stanął w obliczu niemal beznadziejnego dylematu. Uniknięcie powrotu na front poprzez zostanie żołnierzem zza biurka uznał za opcję tchórzliwą. Z kolei publiczne złożenie broni wymagało odwagi, ale i tak wszyscy uznaliby je za akt tchórzostwa. Jednak największą odrazę Sassoona budziła możliwość zostania instruktorem, szkolącym innych, żeby zajęli jego miejsce. Wyglądało na to, że nie ma wyboru i powrót do krwawej łaźni jest nieunikniony. Najpierw jednak postanowił publicznie wystąpić przeciwko kontynuowaniu tej wojny. Uczynił to w dramatycznych okolicznościach.

W lipcu 1917 roku skierował do swego dowódcy *Soldier's Declaration,* posyłając jednocześnie jej kopię do „Bradford Pioneer":

> Składam tę deklarację jako akt zamierzonego nieposłuszeństwa wobec władz wojskowych, ponieważ sądzę, że ta wojna jest rozmyślnie przedłużana przez tych, w których mocy jest ją zakończyć. Jestem żołnierzem przekonanym, że działam w imieniu innych żołnierzy. Obawiam się, że wojna, którą rozpoczęliśmy jako wojnę obronną i wyzwoleńczą, może stać się teraz wojną zaczepną i zaborczą. Byłem świadkiem cierpień żołnierzy i doświadczyłem ich na sobie — nie mogę brać dłużej udziału w przedłużaniu tych cierpień dla celów, które według mnie są złe i niesprawiedliwe.[361]

Opublikowawszy rok wcześniej swe wiersze wojenne w „Cambridge Magazine" i innych periodykach, Sassoon cieszył się już pewną sławą jako poeta, jednak dopiero ta deklaracja sprawiła, że stał się powszechnie znany. W kolejnym geście nieposłuszeństwa wrzucił krzyż wojenny do rzeki Mersey, a rozgłos wokół jego postaci osiągnął szczyt, kiedy rzeczoną deklarację odczytał w Izbie Gmin Lees Smith, członek parlamentu z ramienia liberałów okręgu Northampton. Treść deklaracji przedostała się do opinii publicznej, a „The Times" zacytował ją 31 lipca. Fragment, który ukazał się w „Timesie', kończyła skarga Sassoona na temat „gruboskórnej życzliwości, z jaką większość tych, co zostali w domu, podchodzi

361 Tamże, s. 164.

do przedłużania męczarni, w których nie biorą udziału i których z braku wyobraźni nie potrafią sobie uprzytomnić".

Wielu spodziewało się, że ten otwarty bunt zaprowadzi Sassoona przed sąd wojenny, w końcu jednak — w prawdziwie orwellowskim duchu — ogłoszono, że jest on wyczerpany psychicznie i jako taki nie odpowiada za swoje czyny. Wysłano go do szpitala wojskowego Craiglockhart w Edynburgu, gdzie miał być leczony z urazu psychicznego wywołanego bombardowaniem. To właśnie tam spotkał Wilfreda Owena, z którym się zaprzyjaźnił i którego zachęcił do napisania jego najlepszych wierszy. Według Jona Stallworthy ego, biografa Owena, „spotkanie z Sassoonem było najbardziej znaczącym spotkaniem w jego życiu".[362] Gdyby do niego nie doszło, wiele wierszy, podsumowujących I wojnę światową, mogłoby nigdy nie powstać — a jeden z najsławniejszych brytyjskich poetów wojennych niemal na pewno umarłby zapoznany.

W pierwszych miesiącach po zakończeniu wojny Sassoon poznał poetę zupełnie innego rodzaju. Spotkanie z Hilairem Bellokiem — niezależnie od tego, czy było mu pisane, czy też całkowicie przypadkowe — przybliżyło Sassoona do wyznania, do którego należał Belloc, Sassoon zaś miał przystąpić czterdzieści lat później po trwających całe życie poszukiwaniach. Na pierwszy rzut oka, przynajmniej jeśli chodzi o ich podejście do poezji, nie mogli się bardziej różnić. Ponure opisy wojennych „niegodziwości" w wykonaniu Sassoona, połączone ze śmiałą introspekcją, która pozwoliła mu dostrzec Golgotę w środku Piekła, kontrastują z żartobliwymi i bez-troskimi balladami Belloka ku chwale wina, wody i pieśni. Ponadto, gdy Sassoon brał udział w działaniach wojennych, Belloc siedział bezpiecznie w domu, głosząc swe dogmatyczne opinie w rozmaitych czasopismach i udzielając władzom „eksperckich" rad, w jaki sposób najłatwiej wygrać tę wojnę. Powierzchowne zestawienie faktów prowadziło nieuchronnie do wniosku, że są to różnice nie do przezwyciężenia, jednak prawda, podobnie jak obaj mężczyźni, była głębsza.

Te rzucające się w oczy różnice maskowały liczne cechy wspólne, a przede wszystkim mocną duchowość ukształtowaną przez cierpienia

362 „Sunday Telegraph", 24 listopada 1996.

i zniszczenia wojenne. I znów, chociaż wydaje się to oczywiste w przypadku Sassoona, niewielu postawiłoby taką diagnozę w odniesieniu do Belloka, którego kpiny i napuszony styl zagłuszały jego wewnętrzne milczenie. A przecież, jeśli nawet to milczenie nie było słyszalne, to wciąż tam było, mocne i bliższe jego sercu niż cała zuchowata retoryka. Jego przyczyną był żal po stracie zmieszany z miłością do Boga.

Śmierć żony w 1914 roku zraniła go głęboko, pozostawiając z poczuciem winy — oskarżał się o różne braki i niedociągnięcia w roli męża tym boleśniejsze, że już nie do naprawienia. Przez resztę życia dochował żałoby, nosząc ubrania z czarnego sukna i nigdy nie wchodząc do pokoju żony, zawsze za to żegnając się, kiedy przechodził obok drzwi. Być może, tak jak w przypadku trwającej całe życie żałoby królowej Wiktorii po śmierci księcia Alberta, jego działania były pozbawione proporcji. Ale były szczere i nie da się ukryć, że niesforność i hałaśliwe zabawy, które mu zapamiętano, były atrybutami wcześniejszego, szczęśliwszego Belloka. To nie przypadek, że swe najpogodniejsze

książki, takie jak *The Four Men, The Path to Rome* oraz wiersze ku przestrodze napisał przed rokiem 1914.

Nie uniknął również cierpień typowo wojennych. Nikt nie był „bezpieczny w domu" podczas wojny i Belloc, tak samo jak inni, cierpiał z powodu utraty tych, których kochał. Jak wszystkich dotykała go śmierć bliskich przyjaciół, a wśród nich Cecila Chestertona. Jednak najcięższym ciosem była śmierć syna, 26 sierpnia 1918 roku. Louis Belloc zginął na kilka tygodni przed swoimi dwudziestymi pierwszymi urodzinami podczas nalotu Królewskiego Korpusu Lotniczego na linie wroga. Nigdy nie odnaleziono jego ciała.

Latem następnego roku Sassoon i Belloc spotkali się po raz pierwszy. Sassoon zatrzymał się u zaawansowanego wiekiem poety Wilfrida Sca- wena Blunta, który zaproponował mu złożenie wizyty Bellokowi, swemu „wspaniałemu sąsiadowi". Według Sassoona, Belloc od wielu lat podtrzymywał Blunta na duchu „dotrzymując mu towarzystwa i uprzyjemniając życie swym znakomitym talentem gawędziarskim".[363] W tej sytuacji padła propozycja, żeby Sassoon przespacerował się dwie mile do King's

363 Siegfried Sassoon, *Siegfried's Journey, 1916-1920,* Londyn 1945, s. 155.

Land i namówił Belloka do złożenia wizyty Bluntowi jeszcze tego samego dnia. Do siedziby Belloka, „nieco chaotycznie zbudowanego starego domu wiejskiego, obok którego stał nieużywany wiatrak", Sassoon przybył w środku upalnego dnia. Belloc przyjął go „bardzo ciepło" i zaprowadził do „chłodnego salonu z niskimi oknami... charakterystycznego dla tych okolic, ze stropem belkowym, kominkiem i starymi dębowymi meblami".[364] Ugościwszy Sassoona kielichem burgunda, Belloc zaprowadził go na szczyt swego wiatraka, by pokazać mu rozciągający się stamtąd widok. Wskazując rozmaite punkty krajobrazu, gospodarz snuł opowieści na temat folkloru Sussex, wywierając niezatarte wrażenie na swym młodym gościu:

> W swym czarnym ubraniu wyglądał na barczystego, krzepkiego mężczyznę i miał mnóstwo do powiedzenia na temat Weald[365], tutejszych zwyczajów i tradycji. Przyglądając się jego subtelnemu, rumianemu i bezkompromisowemu obliczu, zdałem sobie sprawę, że nic nie może być bardziej charakterystyczne dla Belloka niż hymny pochwalne na część krajobrazów Sussex. Jednak burgund zakręcił mi lekko w głowie i podejrzewałem, że gospodarz wyrabia sobie jakąś nieżyczliwą opinię na mój temat jako nieprzychylnego i wrogo usposobionego przedstawiciela młodszego pokolenia.[366]

Niechęć i wrogość nie wchodziły w grę, ponieważ Sassoon już przedtem był wielkim wielbicielem Belloka. Dwadzieścia pięć lat później napisał, że pisarze jego pokolenia „byliby wdzięczni, gdyby zdołali napisać dziesiątą część jego mocnej prozy. Kilka lat temu napisał poemat, który przeżyje większość wierszy opublikowanych przez jego współczesnych." Zachwycał się również „cudownie doskonałymi kupletami" w poemacie Belloka *In Praise of Wine*, „który zawsze czytam ze wzruszeniem".[367]

364 Tamże, s. 156.
365 Weałd - niegdyś lesista kraina w południowo-wschodniej Anglii. (Przyp. tłum.)
366 Tamże, s. 157.
367 Tamże, s. 157.

162

Wrażenie, jakie Belloc zrobił na Sassoonie podczas tego pierwszego spotkania, uległo wzmocnieniu jeszcze tego samego wieczoru, gdy Belloc przybył do domu Blunta i wraz ze starym gospodarzem i jego młodym gościem udał się na padok, by podziwiać arabskie ogiery Blunta. Sassoon uwiecznił ten wieczór, opisawszy jak siedzieli w milczeniu, „ciesząc się wieczornym chłodem, podczas gdy cienie stawały się coraz dłuższe, a promienie słoneczne uwznioślały szczyty drzew":

> Zmęczony pan Blunt nie chciał jeszcze iść do swego pokoju, więc poprosił, żeby Belloc coś zaśpiewał. Ponieważ nie znałem jego pieśni wiejskich, byłem zaskoczony, gdy całkiem naturalnie zaczął śpiewać swym wysokim tenorem. Był to *Hanacker Mili*, śpiewany do własnej melodii w taki sposób, że słowa zdawały się pochodzić od dawno minionych pokoleń. Prawdę mówiąc, uznałem, że to jakaś stara ballada z hrabstwa Sussex, chociaż w druku wygląda bardziej na wiersz współczesny.
>
> Odeszła Sally o pięknych włosach
> Odeszła Sally z Hanacker Hill.
> I teraz łąki toną we wrzosach,
> Cisza się ciągnie przez wiele mil,
> Na młyńskim kole uwił gniazdo gil.[368]

Obraz tych trzech mężczyzn o zachodzie słońca — wspominający starzec, pogrążony w żałobie mężczyzna w sile wieku i poszukujący młody — ma w sobie coś niezwykle apokaliptycznego. Jedność troistej melancholii.

Melancholia Belloka znalazła swój wyraz w słowach piosenki, którą śpiewał i której dwie pozostałe zwrotki, pominięte przez Sassoona, brzmiały tak:

> Ha'nacker Hill to dzisiaj pustkowie
> Zniszczony młyn i ugór za płotem,

368 Tamże, s. 158.

163

> I głosy duchów, którym nie odpowie Upadły naród
> leżący pokotem; Głosy, co z dala toczą się tu grzmotem,
>
> Wołając głośno, chociaż nikt nie słyszy. Ha'nacker padło
> i Anglia się chyli, Ostami w polu wiatr kołysze w ciszy I
> nie ma siewców, co oku tak mili, I nie ma siewców, choć
> kiedyś tu byli.

W wierszu tym Belloc, być może niechcący, uchwycił nastrój panujący w większej części powojennej Anglii. Ziemia godna bohaterów, do której żołnierze mieli nadzieję powrócić, istniała tylko w marzeniach, a rzeczywistość była koszmarem. Pesymizm i cynizm królował w próżni, ziemi jałowej, gdzie „głosy, co z dala toczą się tu grzmotem" są głosami duchów, których nikt nie słyszy. Kluczem do całego wiersza jest pojedyncze

słowo „pustkowie", które jeśli nawet nie było odpowiednie dla innych, z całą pewnością pasowało do Belloka. 28 lipca 1920 roku w liście do profesora Edwarda G. Browne'a, wykładowcy z Cambridge, Belloc, odnosząc się do pięćdziesiątych urodzin, które właśnie obchodził, napisał: „Cieszą mnie każde kolejne urodziny, ponieważ przybliżają mnie do grobu... choć nieliczni szukają śmierci, wszyscy w pewnym wieku chcą już być uwolnieni od życia."[369]

Takie słowa dyktuje nieutulony żal, ale nie rozpacz. Belloc bardzo dobrze zdawał sobie sprawę z różnicy dzielącej żal i rozpacz oraz z teologicznej i grzesznej natury tej drugiej. Życie musi iść naprzód: gdzie to możliwe, trzeba się nim cieszyć na szemrzącej powierzchni, nawet jeśli w głębi znosi się je z trudnością. Powierzchnia życia obfitowała w rozmaitych przyjaciół, których towarzystwo było dlań źródłem nieustającej otuchy. Lubił towarzystwo rówieśników, takich jak Baring i Chesterton, choć miła mu była też aktywność młodszego pokolenia. Niezależnie od zaznajomienia się z Sassoonem, zebrał wokół siebie grupkę młodych

369 Niepublikowany list w posiadaniu autora.

zwolenników, takich jak D. B. Wyndham Lewis i J. B. Morton. Obie te wschodzące gwiazdy Fleet Street, czyli brytyjskiego dziennikarstwa, zostały katolickimi konwertytami — Wyndham Lewis w 1921, a Morton w 1922 roku - częściowo za sprawą wpływu Belloka. W 1924 roku Morton przejął „Beachcomber", popularny felieton Wyndhama Lewisa w „Daily Express", a Wyndham Lewis został później „Timothym Shyem" w „News Chronicie". Wespół stworzyli satyryczny styl dziennikarstwa, który cieszył się dużą popularnością mimo ataków George'a Orwella i innych, wytykających wykorzystywanie felietonu do uprawiania propagandy katolickiej. Orwell napisał zjadliwie, że „z literackiego bądź politycznego punktu widzenia ci dwaj są po prostu resztkami z talerza Chestertona."[370] W rzeczywistości byli raczej resztkami z talerza Belloka. Obaj pozostali przez całe życie wiernymi przyjaciółmi swego mentora. Stawili się i na sześćdziesiątych, i na osiemdziesiątych jego urodzinach.

W tym samym czasie, gdy dosadny styl ewangeliczny pism Belloka przyciągał do Kościoła młodych dziennikarzy z Fleet Street, on sam czynił subtelniejsze zabiegi o odzyskanie dla wiary osiemdziesięcioletniego Wilfrida Scawena Blunta.

W 1916 roku Belloc przedstawił Blunta ojcu Vincentowi McNabbowi, ekscentrycznemu apostołowi wspólnoty Ditchling. Belloc bardzo szanował ojca McNabba, a panegiryk dominikanina, wygłoszony na mszy żałobnej za duszę Cecila Chesterona, uważał za najlepszą oracje, jaką kiedykolwiek słyszał. Chociaż Blunt świetnie zdawał sobie sprawę, jakimi ukrytymi motywami kierował się Belloc, gdy przedstawiał go ojcu McNabbowi, przyjął mnicha do kręgu swych przyjaciół. Według Elizabeth Longford, biograf Blunta, „Przyjaźń z ojcem McNabbem stała się źródłem światła rozpraszającego otaczające Blunta ciemności."[371]

22 października 1921 roku Blunt był tak chory, że wydawało mu się, iż dokonuje ostatniego zapisu w swym dzienniku. Było to wołanie o pomoc

370 Sonia Orwell i Ian Angus (red.) *George Orwell: The Collected Essays, Journalism and Letters Vol. III,* Londyn 1968, s. 175.
371 Elizabeth Longford, *A Pilgrimage of Passion: A life of Wilfrid Scawen Blunt,* Londyn 1979, s. 420.

duchową, krzyk w ciemności: „Chciałbym umrzeć godnie, ale czuję, że jest to ponad moje siły Odchodzę w ciemność, gdzie z mądrości nie ma żadnego pożytku. Chciałbym wierzyć w życie po drugiej stronie, bo moje życie tutaj było szczęśliwe. Chciałbym wierzyć, że dobry Bóg kocha nas wszystkich."[372]

Chociaż jego zdrowie wciąż było niepewne, egzekucja została odroczona. Walcząc z niemocą fizyczną i duchową, w dniu św. Patryka 1922 roku odnotował w dzienniku, że Belloc pojechał do Rzymu zabrawszy z sobą jego (Blunta) list dziękczynny do papieża Piusa XI: „Jakże chętnie wierzyłbym, gdybym tylko potrafił, ale — nieszczęsny — nie potrafię."[373]

W tydzień później Belloc przywiózł Bluntowi krucyfiks pobłogosławiony dla niego przez papieża. To był moment decydujący. „Zastał mnie", odnotował Blunt, „w nastroju do nawrócenia, przeświadczonego, że muszę przed śmiercią powrócić do sakramentów."[374]

Belloc zapewnił go, że ponieważ jest już katolikiem i nie pozostaje w żadnym sporze z Kościołem, ma prawo prosić o sakramenty. Ostatecznie Blunta przekonało osobiste wyznanie Belloka, że on sam często przystępował do sakramentów, „czując niewiele". Dla Blunta było to objawienie, mistyczna chwila, która wyłoniła się nieoczekiwanie z braku przekonania. Spostrzegł nagle, że niepewna, migocząca świeczka wiary autentycznego grzesznika tak samo potrzebuje tlenu łaski jak płomienna wiara świętych. Ponieważ wiara Belloka zdawała się również tylko tlejącą świecą, był idealnym przewodnikiem dla błądzącego po omacku starca. Dwaj urodzeni sceptycy z pewnością znajdowali nić porozumienia w dyskusjach o trudach wiary. Linia argumentacji Belloka musiała być podobna do tej, jaką kilka miesięcy później przedstawił w liście do Chestertona:

> Natura mego umysłu jest bez reszty sceptyczna, podczas gdy natura mego ciała nadmiernie zmysłowa. Tak zmysłowa, że cnoty ograniczające zmysły są dla mnie tylko pięknymi słowami. Jednak

372 Tamże, s. 421.
373 Tamże, s. 422.
374 Tamże, s. 422.

> przyjmuję je jako prawdziwe i postępuję w zgodzie z nimi tak dalece jak jest to możliwe w przypadku zmagającego się człowieka. Jeśli natomiast chodzi o wątpliwości duszy, odkryłem, że to fałsz — nastrój, a nie wynik rozumowania. Moją decyzją — i wszystkich tych, którzy choć raz to przeżywali — jest wiara. Zbiorowa, zorganizowana, osobowość, nauczanie. Rzecz, a nie teoria. To.
>
> Tobie, który zostałeś pobłogosławiony głęboką religijną uczuciowością, ta deklaracja może się wydać zbyt oschła... Jeżeli jednak zdołam zbawić swą duszę, to z czasem te kości — a dziś jedynie je potrafię opisywać i ich nauczać — okryją się ciałem. Znam — choć nie czuję (dziwna rzecz w takim związku) rzeczywistość Błogosławieństwa, które jest celem życia katolickiego.[375]

Te słowa zostały napisane 1 sierpnia 1922 roku, dwa dni po przyjęciu Chestertona na łono Kościoła, które to wydarzenie było czymś w rodzaju oazy na pustyni Belloka. Kolejną oazą był widok Blunta powracającego do wiary, w której się urodził.

Przekonany przez Belloka, że wiara jest aktem woli, podlegającym łasce Bożej i nie wymagającym żadnych „uczuć", Blunt kazał posłać po ojca McNabba. W swej opowieści o pojednaniu się Blunta z Kościołem Shane Leslie z żywą wyobraźnią odmalował to wydarzenie jako „wielką chwilę", w której szejk Sussex i irlandzki dominikanin spotkali się „obaj w białych szatach".[376]

Podjąwszy decyzję, Blunt zaczął od razu odmawiać krótki zestaw codziennych modlitw przy małym ołtarzu, który przy jego łóżku tworzył papieski krucyfiks, irlandzka tabakierka i woda ze studni św. Winifre- da. Znów poczuł się jak „pielgrzym w świątyni". Pod względem fizycznym nowo odnaleziona wiara złagodziła ból, umożliwiając mu ponowne rozmowy, jednak pod względem duchowym powrót tego, co Blunt nazywał „pobożnością lat młodzieńczych", doprowadził do bolesnego żalu za grzechy. Prześladowały go grzechy przeszłości, których „teraz żałował, ale nie mógł zapomnieć". Pewnego razu poczucie winy było tak silne,

375 Robert Speaight, *The Life ofHilaire Belloc*, s. 374-375.
376 Elizabeth Longford, *A Pilgrimage of Passion: A Life of Wilfrid Scawen Blunt*, s. 422.

że w panice napisał do ojca McNabba. Odpowiedź księdza, datowana na 14 sierpnia, była uspakajająca: „Nie martw się. Otrzymałeś wszystkie sakramenty Kościoła."[377]

Blunt zmarł rankiem 10 września 1922 roku i został pochowany na swoich własnych gruntach. Na nagrobku widniało sześć linijek z jego sonetu *Chanclebury Ring'.*

> Sussex! Zielone pastwiska i gaje! Tyś mi na ziemi
> ostatnim marzeniem. Jakże inaczej? Wszak wyrosłem w
> tobie! Twe żywopłoty, polnych dróg rozstaje Dały mi
> życie, służyły schronieniem I na tej ziemi pragnę spocząć
> w grobie.

Uderzające podobieństwo łączy ten sonet z kilkoma wierszami Belloka napisanymi w hołdzie dla Sussex. Zwłaszcza następujące sześć wersów Belloka zdaje się odpowiedzią na sześć linijek z nagrobka Blunta:

> Ten nie umiera śmiercią bezimienną, Co na ziemi potrafi
> odcisnąć znak, Albo miłością się zwiąże niezmienną Z
> żywopłotami, w których śpiewa ptak; Ten nie umiera, ale
> pozostaje, Gdzie te równiny, i pola, i gaje.

Pokrewieństwo duchowe Belloka i Blunta nie uszło uwagi Siegfrieda Sassoona, który odnotował to prozą poetycką we wspomnieniu o pierwszym wieczorze, jaki spędził w ich towarzystwie:

> w świetle zachodu słońca wraca do mnie ten obraz: barczysty, zwalisty, a przecież jakoś chłopięcy śpiewak na ławce, obok starego przyjaciela, któremu śpiewa, i ten, któremu śpiewa, Wilfrid Blunt,

377 Tamże, s. 423.

słuchający z półprzymkniętymi oczami, gdy siła i smutek słów pieśni malują na jego twarzy czułość i żal. Widzę ich takich i zawsze będę tak widział.[378]

Ta więź, ma się rozumieć, była głębsza niż sama miłość ich obu do Sussex, i Sassoon, syn Kentu, wiedział, że samą istotę ich wspólnoty najlepiej wyraża jego ulubiony wiersz Blunta, który zaczyna się tak:

> Kochaj jak chcesz, lecz dawaj dowody. Mogą być w
> wina mętnej toni, Które z twych boskich przyjmę dłoni,
> Bądź w kubku zwykłej, czystej wody, Którą rozetrzesz
> mi na skroni.

Belloc pożegnał Blunta, zazdroszcząc być może przyjacielowi, że nie trapi go dłużej pragnienie „uwolnienia od życia", które jemu wciąż doskwierało. Spragniony wędrowiec, brnący uparcie z niezłomną wiarą przez duchową pustynię, brzemię żałoby przyjął ze świadomą rezygnacją. Jak wyznał Chestertonowi, żal wyssał soki z życia. Podobnie czuło wielu. Żal wyssał soki z życia całego pokolenia. Powojenna Anglia była jałową ziemią nadziei i pragnień. Ironiczną wymowę ma fakt, że dopiero młody, nie znający wojny poeta amerykański w pełni wyraził powszechny niepokój tego narodu.

378 Siegfried Sassoon, *Siegfried's Journey,* s. 158-159.

169

12. POETYCKIE ROZRUCHY

21 sierpnia 1914 roku do Londynu przybył pewien absolwent uniwersytetu amerykańskiego. Miał dwadzieścia sześć lat i przygotowywał się do doktoratu na Uniwersytecie Harvarda. Z Harvardu dostał stypendium Sheldon Traveling Fellowships, dzięki któremu mógł spędzić rok w Mer- ton College w Oksfordzie, pogłębiając swe studia filozoficzne. Wyglądało na to, że wszystko zostało przygotowane do rozpoczęcia obiecującej kariery akademickiej, którą — zgodnie z oczekiwaniami rodziny — miała zwieńczyć jakaś zaszczytna profesura w Stanach Zjednoczonych. Stało się inaczej: zamiast profesorem, Thomas Stearns Eliot został najbardziej znaczącym poetą XX wieku.

Choć Eliot nie zrobił oczekiwanej przez rodzinę kariery, jego studia nie poszły na marne. Wyniesione z Harvardu podstawy filozofii stały się fundamentem jego poezji i punktem wyjścia życia poświęconego zmaganiom z metafizyką.

W Harvardzie miał szczęście studiować u tak wybitnych nauczycieli jak George Santayana, jednak największy wpływ wywarł na niego cykl wykładów Irvinga Babbita na temat francuskiej krytyki literackiej. W późniejszych latach Eliot krytykował Babbita za brak wiary i pewne niedoskonałości jego humanizmu, ale uznawał swój wielki wobec niego dług. Babbit zapoznał go z licznymi klasykami i uczulił na niebezpieczeństwa współczesnego sekularyzmu. Co ważniejsze, sugerował również,

170

że Kościół katolicki może być jedyną instytucją, jaka pozostała na Zachodzie, na którą można liczyć, iż zachowa tradycje i skarby przeszłości. Gdyby rozumowanie Babbita

doprowadzić do logicznej konkluzji, zauważył Eliot, doszło by się do „jakiegoś katolicyzmu z rozpaczy".[379] Wpływ Babbita widoczny jest również w niegasnącym zainteresowaniu Eliota myślą Charlesa Maurrasa, którego tradycjonalistyczne i antymaterialistyczne poglądy w wielu punktach zbiegały się z poglądami Babbita i który, podobnie jak Babbit, podziwiał instytucje i tradycje Kościoła, nawet wtedy, gdy nie uważał się za chrześcijanina. W „Nouvelle Revue Française" z marca 1913 roku Maurrasa opisano jako wcielenie tradycjonalistycznej triady: *classique, catholique, monarchique.* Zdanie to przemówiło mocno do wyobraźni Eliota, który piętnaście lat później określił siebie jako starożytnika, rojalistę i anglokatolika.

Mniej kontrowersyjny wpływ miał na niego Dante. Począwszy od 1911 roku Eliot nosił w kieszeni egzemplarz *Boskiej Komedii,* która była mu stałym towarzyszem. Swoje uwielbienie dla jej autora ujawnił w artykule *Dante as a Spiritual Leader* opublikowanym w „Athenaeum" 2 kwietnia 1920 roku. Zwierzył się przyjacielowi: „Czuję, że wszystko, co mógłbym powiedzieć na ten temat, jest trywialne. W jego obliczu czuję się absolutnie gorszy — wygląda na to, że można tylko wskazać na niego i milczeć."[380] W *The Sacred Wood,* wydanym również w 1920 roku, Eliot napisał, że „Dante dokonał najpełniejszej i najbardziej *uporządkowanej* prezentacji uczuć w całych dziejach."[381]

The Sacred Wood ugruntował reputację Eliota jako krytyka literackiego. Poecie i dramaturgowi R. C. Trevelyanowi książka ta wydała się „najmądrzejszą i najbardziej przydatną krytyką literacką naszego czasu".[382] Pochwalny list Trevelyana sprawił Eliotowi „większą przyjemność niż najbardziej pochlebcza recenzja", a odpowiadając nań spróbował wyjaśnić swą niechęć wobec Miltona, którego często porównywał z Dantem: „Dante

379 Lyndall Gordon, *Eliot's Early Years,* Oksford 1977, s. 22.
380 Valerie Eliot (red.), *The Letters of T. S. Eliot, Volume One,* Londyn 1988, s. 374- -375.
381 T. S. Eliot, *The Sacred Wood,* Londyn 1920 (wyd. 1960), s. 168.
382 Valerie Eliot (red.), *The Letters of T. S. Eliot, Volume One,* s. 426.

zdaje mi się o tyle większy pod każdym względem, nawet pod względem władzy nad językiem, że wielbiciele Miltona często mnie irytują."[383]

Przełomowym wydarzeniem w życiu Eliota był jego przyjazd do Anglii. Planował przyjechać na pewien czas, ale potem zmienił zdanie. W 1927 roku został naturalizowanym poddanym brytyjskim. Już w styczniu 1916 roku pisał, że wiedzie „cudowne życie" w Anglii, i przyznawał, że jest ono „całkowicie różne" od tego, jakie planował dwa lata wcześniej, oraz że życie w Cambridge w Massachusetts, wydaje mu się teraz „ponurym koszmarem".[384] W 1917 roku wydał pierwszy tomik wierszy, *Prufrock i inne spostrzeżenia*, co doprowadziło do zawarcia znajomości z wieloma poetami nowego pokolenia.

W grudniu 1917 roku w salonie lady Sybil Colefax, podczas czytania poezji, z którego dochód przeznaczony był na Czerwony Krzyż, Eliot po raz pierwszy spotkał troje Sitwellów: Edith, Sacheverella i Osberta. Byli tam również Robert Graves, Robert Nichols, Aldous Huxley i Viola Tree. Wieczór prowadził sir Edmund Gosse, reprezentujący starą gwardię w obliczu *avant garde.* Irene Rutherford McLeod czytała wiersze Sieg- frieda Sassoona, który miał być obecny, ale nie przybył. Zdaje się, że Eliot miał dość kiepskie zdanie na temat większości obecnych tam poetów. 31 października napisał: „Zostałem zaproszony... by wziąć udział w czytaniu poezji, ale cóż to za poeci!

Na uwagę zasługiwał jedynie młodzieniec o nazwisku (semickim) Siegfried Sassoon, ale i jego wiersze są lepszą polityką niż poezją."[385] Rzucona mimochodem wzmianka o etnicznych korzeniach Sassoona wskazuje na antysemicki wpływ Maurrasa; może dlatego Eliot nazwał Sassoona „młodzieńcem", choć był od niego dwa lata młodszy.

Negatywna opinia Eliota na temat rówieśników nie przeszkodziła mu w brataniu się z Sitwellami, z którymi w latach 1918-1919 spotykał się regularnie w londyńskich herbaciarniach. W samym centrum nowej poezji kluczową pozycję zajmowała Edith Sitwell, która w okresie

383 Tamże, s. 426.
384 Tony Sharpe, *T. S. Eliot: A Literary Life,* Londyn 1991, s. 48.
385 Valerie Eliot (red.), *The Letters of T. S. Eliot, Volume One,* s. 205.

1916-1921 redagowała *Wheels,* coroczną antologię nowych wierszy, nowoczesnych w stylu i rzucających wyzwanie tradycyjnym formom poetyckim. Od samego początku — czyli od opublikowania w 1913 w „Daily Mirror" pierwszego wiersza *Utopione słońca* — Edith Sitwell stosowała wstrząsową praktykę przełamywania konwencji literackich. Jednak w 1922 roku słońce Sitwell, jeśli nawet nie utonęło, doznało poważnego zaćmienia na skutek wydania *Ziemi jałowej* Eliota, czyli bodaj najbardziej znaczącego i kontrowersyjnego poematu XX wieku. Ukazanie się tego poematu było zarówno objawieniem, jak i rewolucją, i natychmiast spolaryzowało opinie. Recenzent w „Manchester Guardian" nazwał go „szaloną składanką" i podsumował pogardliwym szyderstwem: „można tylko powiedzieć, że gdyby pan Eliot napisał był *Ziemię jałową* w przystępnej angielszczyźnie, nie byłaby tym, czym jest dla niemal wszystkich z wyjątkiem antropologów i *literati,* czyli zwykłą makulaturą".[386] Więcej trudu, by zrozumieć poetę, zadał sobie autor recenzji w „Times Literary Supplement", choć był to trud niekoniecznie uwieńczony sukcesem:

> Poetycka osobowość pana Eliota jest w najwyższym stopniu wyszukana. Rzadko kiedy jego emocje docierają do nas bez pośrednictwa zawiłej aluzji... Od pierwszej części, zatytułowanej *Grzebanie umarłych*, po ostatnią wydaje się nam, że oglądamy świat, lub umysł, dotknięty nieszczęściem i drwiący ze swej rozpaczy. Zdajemy sobie sprawę z uwiądu aspiracji, rozpadu uznanego porządku, upadku ideału. Odsunięci na dystans przez metodę poetycką, która jest samą powściągliwością, siłę uczuć możemy ocenić jedynie na podstawie widomej gwałtowności reakcji...
>
> Pan Eliot, zawsze wystrzegający się zadufania, osiągnął etap, na którym nie może nie widzieć ograniczeń swego medium; czasami ociera się o niezrozumiałość. Jednak to właśnie najlepsze konie mają najbardziej delikatne chrapy i wygląda na to, że jakieś nieprzychylne szarpnięcie cugli skierowało talent pana Eliota na manowce. Należy oczekiwać, że kiedy pan Eliot odzyska panowanie, jego

386 „Manchester Guardian", 31 października 1923 r.

poezja skorzysta w następstwie tego ambitnego eksperymentu pod względem bogactwa i siły wyrazu.[387]

Niezależnie od tego, czy *Ziemię jałową* uznawano za makulaturę, czy za ambitny eksperyment, wprawiała ona w zakłopotanie każdego, kto ją czytał. Poemat oszołamiał i czarował zwolenników, irytował i złościł przeciwników. Awangarda podziwiała wielowarstwowość tej poezji, podczas gdy stara gwardia twierdziła, że owo bogactwo jest złudzeniem i że król jest nagi. Pesymizm języka i rozkiełznanie formy zwiększały kontrowersyjność dzieła. Rozpoczęła się wojna o *Ziemię jałową.*

Problematykę poematu, a także reakcje, jakie wywołał zdołano umieścić w należytej perspektywie dopiero po wielu latach. Zbliżył się do tego autor nekrologu Eliota w „The Times":

> Jako wyraz utraty złudzeń i poczucia rozpadu wartości, a więc ducha tamtych czasów, *Ziemia jałowa* stała się poetycką ewangelią powojennej inteligencji. Ale tylko nieliczni — czy to przeciwnicy, czy też admiratorzy - zdołali dostrzec, że właściwym źródłem innowacji formalnych oraz języka rozpaczy był głęboki szacunek dla tradycji i wyczulony zmysł moralny.[388]

Tak obiektywny pogląd nie był - jak często bywa - możliwy w wirze walki.

W owym czasie niewielu krytyków zdawało się rozumieć, jaki cel wytyczył sobie Eliot pisząc *Ziemię jałową.* Brak zrozumienia musiał prowadzić do nieporozumienia, w wyniku którego niewłaściwie wytyczono linię frontu. Z jednej strony „nowatorzy" obwołali poemat arcydziełem myśli nowoczesnej, które całkowicie zniszczyło tradycyjne wartości i formę, z drugiej zaś „starcy" zaatakowali go jako obrazoburczy afront wobec cywilizowanych standardów. Obie strony popełniły poważny i podstawowy błąd, uważając mylnie pesymizm Eliota wobec ziemi jałowej

387 „Times Literary Supplement", 20 września 1923 r.
388 „The Times", 5 stycznia 1965 r.

nowoczesnego życia za cyniczną postawę wobec tradycji. Jak widzieliśmy omawiając filozoficzne fundamenty jego myśli, Eliot był zakorzeniony w tradycji klasycznej i pogardzał ówczesnym materialistycznym liberalizmem. Ironia polegała na tym, że oczerniali go zwolennicy tradycji klasycznej, a bronili szermierze sekularyzmu.

Przeoczony przez wszystkich w owym czasie klucz do zrozumienia *Ziemi jałowej* można znaleźć w przywiązaniu Eliota do Dantego. Niecałe dwa lata przed wydaniem *Ziemi jałowej,* Eliot pisał:

> Nie sposób... zrozumieć *Inferno* bez *Purgatorio* i *Paradiso.* „Dante", powiada Petrarka Landora, „jest wielkim mistrzem obrzydliwości". ...Jednak odraza taka jak u Dantego nie jest przerostem pojedynczej reakcji: dopełnia ją i wyjaśnia dopiero ostatnie canto *Paradiso...* Kontemplacja tego, co straszne, nikczemne i obrzydliwe przez artystę jest koniecznym i negatywnym aspektem impulsu dążenia do piękna.[389]

Eliot zauważył, że powodem, dla którego Dante był niezrozumiany, jest nadmierny nacisk kładziony na „negatywne" *Inferno* kosztem dwóch pozostałych, „pozytywnych"

ksiąg *Boskiej Komedii.* Było coś bosko komicznego w fakcie, że podobny los stał się udziałem samego Eliota po wydaniu *Ziemi Jałowej.* Podobnie jak poreformacyjny purytanizm akcentował karę Piekła u Dantego, ignorując jednocześnie „papistowskie" księgi o Czyśćcu i Raju, tak powojenny cynizm podkreślał negatywne aspekty *Ziemi jałowej* Eliota, ignorując pozytywne zakończenie, które wskazywało ku „zmartwychwstaniu".

Miary ironii dopełniał fakt, że Eliota obwołano czempionem nowoczesnej poezji, którą najwyraźniej pogardzał. W eseju o Dantem podjął spór z Paulem Velerym, wedle którego zadaniem „nowoczesnego poety" jest „wytworzenie w nas pewnego *stan.* Eliot kontrował, że „stan jako taki nie ma żadnego znaczenia."[390] I subiektywistycznemu redukcjonizmowi Valery'ego przeciwstawiał „filozofię Arystotelesa przefiltrowaną przez scholastykę", której poetyckim mistrzem był Dante:

389 T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, s. 168-169.
390 Tamże, s. 170.

175

> Dantemu bardziej niż inni poetom udawało się ujmować swoją filozofię nie jako teorię... własny komentarz czy refleksję, ale w kategoriach czegoś *postrzeganego.* Kiedy nasi poeci nowocześni poprzestają na tym, co spostrzegli, większość z nich ukazuje nam tylko fragmenty martwej natury i rekwizyty teatralne - to jednak nie dowodzi przestarzałości metody Dantego, lecz raczej tego, o ile uboższa jest nasza zdolność widzenia.[391]

Możemy jedynie się domyślać reakcji Eliota, kiedy stawało się coraz bardziej jasne, że sukces *Ziemi jałowej* ma bardzo niewiele wspólnego z percepcją filozoficzną. Poemat odniósł sukces wytwarzając raczej pewien „stan" w swych czytelnikach — a zatem za sprawą atrybutu nowoczesnej poezji, który Eliot otwarcie odrzucał. Nie potrafiący w żaden sposób dotrzeć do głębin treści *Ziemi jałowej* czytelnicy zachwycali się efemerycznymi płyciznami jej formy. „Jazzowy" rytm poematu, obrazy miejskiego i podmiejskiego życia, posługiwanie się antropologicznym mitem, cytatem i parodią, pseudointelektualne, snobistyczne znaczenie jego intelektualizmu — to wszystko razem składało się na pewien surrealistyczny impresjonizm, który był *très chic.* Powstała sekta wyznawców *Ziemi jałowej,* zwłaszcza wśród studentów i młodych pisarzy. Jak wspomina Cyrill Connolly, „ten nowy poeta zafundował niektórym z nas prawdziwe pranie mózgu, całkowite zatracenie, stan odurzenia i nawiedzenia".[392] Z dnia na dzień klasyczna muza Eliota stała się „pop".

Opinia środowiskowa sprawiła, że nowatorzy poparli Eliota. Jego wcześniejsze kontakty z Ezrą Poundem i Percym Wyndhamem Lewisem oraz przyjaźń z Sitwellami czyniły go nowatorem z nieskazitelnymi listami uwierzytelniającymi. Sama Edith Sitwell, choć w oczywisty sposób niezdolna do zrozumienia złożoności *Ziemi jałowej,* czuła się w obowiązku szczebiotać z entuzjazmem, że „jest tam kilka cudownych linijek".[393] Tak się złożyło, że *Façade,* jej własny najbardziej kontrowersyjny

391 Tamże, s. 170-171.
392 Peter Ackroyd, *T. S. Eliot,* Londyn 1984, s. 128.
393 Geoffrey Elborn, *Edith Sitwell: A Biography,* Londyn 1981, s. 44.

176

podówczas poemat, miał swoje pierwsze burzliwe publiczne wykonanie w tym samym roku, w którym ukazała się *Ziemia jałowa.* Tytuł wydawał się wyjątkowo właściwy w kontekście gładkiej fasadowości jej publicznego poparcia dla Eliota.

Innym poetą, który w 1922 roku starał się dojść do ładu z Eliotem, był Siegfried Sassoon. W swoim dzienniku pod datą 30 marca Sassoon zanotował, że wypatrzył Eliota w pierwszym rzędzie parteru podczas koncertu *Lieder* Schuberta w Queen's Hall:

> T. S. Eliot siedział otoczony aurą bladej, intelektualnej wyniosłości. On zawsze mnie mrozi. Ostatniego lata, przypadkiem, siedziałem obok niego na balecie rosyjskim (*Sacre du Printemps)* i odczuwałem taką wrogość, że prawie się do niego nie odzywałem. On sprawia, że czuję się jak intelektualny niezguła... Ale dzisiaj ma wszechogarniająca dobroduszność sprawiła, że podszedłem do niego w przerwie i dotknąłem jego ramienia... podniósł wzrok i wyglądał na lekko zaskoczonego moim serdecznym uściskiem dłoni.
>
> Mimo to nie udało mi się chyba roztopić jego ściętego mrozem człowieczeństwa. Stałem przed nim i mówiłem coś o koncercie z jakąś niezręczną serdecznością, całkowicie niezdolny wywrzeć na nim wrażenia nawet czymś w rodzaju analitycznej wyobraźni.[394]

Sassoon z pewnością wykazał się czymś więcej niż analityczna wyobraźnia, gdy w kilka tygodni później, po wysłuchaniu w Oksfordzie *Mszy h-moll* Bacha, napisał *Shełdonian Soliloquy.* W utworze tym, napisanym w nowoczesnym stylu poetyckim, można było dostrzec zarodek chrześcijaństwa, którego rozwój miał potrwać jeszcze trzydzieści pięć lat. Opublikowane 27 maja w „Nation" solilokwium stało się jednym z najpopularniejszych utworów Sassoona i przyczyniło się do wzmocnienia jego reputacji jako oryginalnego poety. Trzy dni wcześniej w „Daily Herald" ukazała się jego obrona *Façade* Sitwell pod prowokacyjnie wojowniczym

394 Rupert Hart-Davis (red.), *Siegfried Sassoon: Diaries 1920-1922,* Londyn 1981, s. 132-133.

tytułem *Zbyt fantastyczne dla bałwanów.* W swym dzienniku odnotował, że „poezja Edith jest oryginalna i piękna w swych ekscentrycznych kostiumach."[395]

Bałwanami z recenzji Sassoona byli filistrzy ze starej gwardii, którzy nie chcieli zaakceptować zmian formy wprowadzanych przez nowe pokolenie poetów. Co ciekawe, poeta był mniej wymowny w następnym miesiącu, kiedy jeden z najbardziej prominentnych członków starej gwardii zaatakował w jego obecności Eliota. Zdarzyło się to podczas kolacji, którą Sassoon jadł z Edmundem Gossem wyśmiewającym poglądy Eliota na temat Szekspira. Sassoon, bez wątpienia z szacunku dla uczuć swego gospodarza, milczał, gdy Gosse wypalił ze wszystkich dział w Eliota. „Okazało się, że jestem niezdolny do obrony Eliota," wyznał potem, „T. S. E. został potraktowany niczym jakiś głuptasek, próżny literacki szarlatan. A przecież wiem, że T. S. E. nie jest nikim tego rodzaju."[396]

Fakt, że Sassoon nie stanął w obronie Eliota, wynikał poniekąd z niejasnego charakteru jego własnej pozycji wśród nowatorów. Sassoon pisał stylem bardziej tradycyjnym niż większość jego rówieśników i stronił od nadmiernego eksperymentowania, które stawało się właśnie bardzo modne. Ponadto, choć nacisk

rówieśników zatrzymał go w „poetycko poprawnym" obozie nowatorów, jego sympatie przekraczały granice wytyczone przez poplecznikow obu stron. Stąd wyrażał wielki szacunek dla Gosse'a: „On zawsze odprawia mnie z pragnieniem wybicia się w czcigodnej sztuce literatury. Jest wielkim zwolennikiem indywidualnego stylu i zalet porządnego pisarstwa. Stoi na straży pisarskiej subtelności i precyzji."[397]

Nowoczesna poezja, która całkowicie oczarowała i podbiła większość studentów, na młodym i jeszcze nieznanym C. S. Lewisie nie robiła większego wrażenia. Już w 1920 roku Lewis wraz z małą grupą przyjaciół planował wydawanie antologii tradycjonalistycznej poezji, która konkurowałaby z *Wheels* Edith Sitwell. Lewis wyjaśniał ten zamiar w liście do ojca:

395 Tamże, s. 155.
396 Tamże, s. 165.
397 Tamże, s. 165.

178

> Zostało to pomyślane jako coś w rodzaju przeciwwagi dla dominującej tu mody literackiej, tak zwanego „wortycyzmu". Wortycystyczne wiersze pisane są zwykle w *vers librę...* Niektóre z nich są inteligentne, większość ledwie afektowana, a niemało — zwłaszcza wśród francuskich — jest nieprzyzwoitych: choć nie nieprzyzwoitością zmysłową, ale taką, która ma przyprawiać o mdłości. W ogóle cały ten rodzaj wyrasta z nastroju „mam wszystkiego dość". W tej sytuacji ci z nas, którzy nie mają jeszcze dość wszystkiego, postanowili wydawać raz do roku antologię własnych utworów w nadziei przekonania złotej młodzieży o tym, że możliwości poezji metrycznej na przyzwoite tematy nie zostały jeszcze całkiem wyczerpane tylko dlatego, że wortycyści cierpią z powodu przesytu.[398]

Plan został zarzucony, kiedy okazało się, że Lewis i inni musieliby sami sfinansować projekt.

Według Waltera Hoopera, biografa Lewisa, T. S. Eliot „był i pozostał wcieleniem tego, czego [Lewis] najbardziej nienawidził w nowoczesnej poezji".[399]

Sześć lat później Lewis wpadł na nowy pomysł, który miał zadać druzgocący cios nowoczesnej poezji. Poczynając od 9 czerwca 1926 w jego dzienniku pojawiają się liczne wpisy dotyczące planu zdemaskowania poezji Eliota za pomocą napisanych dla żartu własnych „Eliotowych" wierszy. Lewis pisał do Williama Force Steada, dołączając dla oceny napisaną naprędce parodię T. S. Eliota:

> ...niewiele w tym sensu, ale całość podszyta pewną nieczystością. Zamierzam posłać to do jego gazety w nadziei, że mu się spodoba i to opublikuje. Jeśli wpadnie w tę pułapkę, zastanowię się jak najlepiej wykorzystać ten żart dla dobra literatury i ukarania szalbierstwa. Jeśli nie wpadnie, udowodnię, że w tego rodzaju poezji jest coś więcej, niż przypuszczałem.[400]

398 Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* Londyn 1996, s. 170.
399 Tamże, s. 171.
400 Tamże, s. 171-172.

179

Eliot nigdy nie nabrał się na żaden z tych „Eliotowych" tekstów, jednak Lewis nie wyciągnął oczywistego wniosku, że „w tego rodzaju poezji jest coś więcej", niż przypuszczał. Przeciwnie, pozostał święcie przekonany o wrodzonej podrzędności poezji nowoczesnej, a pod koniec swego życia powiedział Walterowi Hooperowi: „Nigdy nie podobała mi się poezja ani proza Eliota, ale kiedy go w końcu poznałem, pokochałem go."[401]

Musiało minąć wiele lat, zanim Eliot i Lewis w końcu się spotkali, i wiele lat, zanim świat literatury usłyszał kulturalny i konserwatywny głos Lewisa. Na razie był to głos nieznany i nie słyszany, smutne wołanie na puszczy. Zamiast w nim, Eliot i nowatorzy znaleźli potężnego wroga w osobie Alfreda Noyesa, szanowanego poety ze starej gwardii, który zamierzał rzucić rękawicę nowoczesnym trendom.

Noyesa obwołano cudownym dzieckiem literatury w 1902, jeszcze w czasie studiów w Exeter College, kiedy ukazał się pierwszy tom jego wierszy, *The Loom, of Years.* O Noyesie studencie wypowiada się z wielkim szacunkiem Harold Roberts:

> W 1901 roku w Oksfordzie i Henley wiosłowałem na dziobie łodzi Exeter College, w której Alfred Noyes wiosłował z numerem szóstym...
>
> ...skierowano nas na dodatkowy tygodniowy trening przed rozpoczęciem semestru; o godzinie trzeciej popołudniu w poniedziałek mieliśmy stawić się w przystani wioślarskiej, gotowi do rozpoczęcia zajęć. Przyszliśmy wszyscy punktualnie, jak było powiedziane, z wyjątkiem numeru szóstego, o którym nie było żadnych wieści.
>
> O 3.15 ujrzeliśmy przemoczoną postać w ubraniu spacerowym śpieszącą wzdłuż brzegu ku przystani - był to nasz brakujący numer szósty, pełen wyrzutów sumienia... Żeby dotrzeć na trening, jak powiedział, przeszedł pieszo ze swego domu w Aberystwytwh dystans 140 mil. Wyruszył w drogę w piątek rano i nocował w stodołach lub pod żywopłotem; w mijanych wioskach kupował jedzenie, a raz nawet parę nowych butów, kiedy stare kompletnie się zdarły. Przez

401 Walter Hooper, rozmowa z autorem, Oksford 20 sierpnia 1996 r.

> pierwsze trzy dni robił po czterdzieści mil dziennie, czwartego zaś dnia o 3.15, kończąc ostatnie dwadzieścia, spóźnił się o 15 minut. O 3.50 wiosłowaliśmy.[402]

Przekonany ogromnym sukcesem *The Loom of Years,* że jego przyszłość w roli poety jest bezpieczna, Noyes opuścił Oksford nie kończąc studiów. W następnych latach wydawał kolejne zbiorki poezji, wszystkie przyjmowane entuzjastycznie. W 1903 roku, pisząc dla „Speakera" recenzję z biografii Roberta Browninga pióra Chestertona, zachwycał się, że „pan Chesterton uczynił na nowo stary cud, my zaś mamy szaloną przyjemność raz jeszcze patrzeć na świat po raz pierwszy". W tej samej recenzji tak podsumował najważniejszą myśl przenikającą całe dzieło Chestertona: „Pan Chesterton przez cały czas woła 'zamierzam dotrzeć do Boga' i — krótko mówiąc — tego samego oczekuje od reszty świata."[403] Pół wieku później w swej autobiografii Noyes napisał: „byłem dumny, pamiętając że jako jeden z pierwszych głosiłem w 'Speakerze' geniusz G. K. Chestertona."[404] Noyes poznał osobiście Chestertona przez ich wspólnego przyjaciela Wilfrieda Meynella i zapamiętał, że Chesterton „w rozmowie był tak samo cudowny i pełen wigoru jak w swym pisarstwie".[405] W późniejszych latach Noyes wyrażał wielki

podziw dla niektórych wierszy Chestertona, zwłaszcza *Lepanto*, a także dla niektórych wierszy i prozy Belloka, włącznie „z *Belindą,* tym błyskotliwym *tour de force".*[406]

Również kariera Noyesa była czymś w rodzaju *tour de force.* Otrzymał wiele honorów akademickich, z których najważniejszym była gościnna profesura literatury angielskiej w Princeton w 1914 roku. Zajmował to stanowisko jeszcze wtedy, gdy pisał pierwszy tom *The Torchbearers,* prawdopodobnie swej najlepszej książki. Ten wydany w 1922 roku — podobnie jak *"Ziemia jałowa* Eliota, *Sheldonian Soliloquy* Sassoona i *Façade* Sitwell — panegiryk białym wierszem na cześć nie docenionych ludzi nauki

402 „The Times", 8 lipca 1958 r.
403 „The Speaker", 13 czerwca 1903 r.
404 Alfred Noyes, *Two Worlds for Memory,* Londyn, 1953, s. 17.
405 Tamże, s. 29.
406 Tamże, s. 224.

drastycznie odbiegał od nowej poezji awangardy. Noyes wypadł z łask, a jego poezja została wyszydzona jako regresja do epoki edwardiańskiej. To lekceważenie powszechnie okazywane Noyesowi zreasumował Owen Barfield, student Oksfordu i dobry znajomy C. S. Lewisa, który nie podzielał jednak tradycjonalizmu swego przyjaciela: „Alfred Noyes uważany był za poetę staroświeckiego. My byliśmy poetami epoki króla Jerzego, podczas gdy on był bardzo wiktoriański."[407] Edith Sitwell dała wyraz swej wrogości, nazywając poezję Noyesa „tanim linoleum".[408]

Noyes nie zamierzał przejść do porządku nad tymi zniewagami i postanowił walczyć.

Pierwsze ciosy w tej walce padły w 1923 roku podczas publicznej debaty w London School of Economics. Sitwell i Noyes mieli tam dyskutować o „zaletach starej i nowej poezji" pod przewodnictwem Edmunda Gosse'a. Gosse, uprzedzony przed rozpoczęciem debaty, że cierpiąca na nerwicę Sitwell jest na granicy omdlenia, poprosił Noyesa, aby nie był zbyt ostry dla swej przeciwniczki. „Nie używaj, błagam, kija na głowę biednej Edith."[409] Z kolei Noyes obawiał się, że może paść ofiarą krzykliwych stronników Edith i „zostać nagle zaatakowany przez rozwścieczone stado dziwnie upierzonych ptaków, gorączkowo próbujących udziobać"go w nos.[410]

Żart Noyesa był wymierzony w przeładowane ozdobami stroje Sitwell, która na debatę przybyła w purpurowej sukni i złotym wieńcu laurowym, silnie kontrastującym z prostym amerykańskim garniturem Noyesa i jego okularami w rogowej oprawie. Ten kontrast był jak najbardziej na miejscu, a ubrania zdawały się nawiązywać do istoty sporu. Stare i nowe, staroświeckie i nowatorskie, modne i przestarzałe.

Debata zaczęła się nieprzyjemnie, kiedy Edith zapytała, czyjej stronnicy mogą usiąść wraz z nią na platformie. Noyes zgodził się, ale wykorzystał sytuację, mówiąc publiczności, że on również chciałby mieć możliwość przyprowadzenia ze sobą swych stronników, takich jak Wergiliusz,

407 Owen Barfield, rozmowa z autorem, Forest Row, 31 grudnia 1996 r.
408 Geoffrey Elborn, *Edith Sitwell: A Biography,* s. 147.
409 Alfred Noyes, *Two Worlds for Memory,* s. 168.
410 Geoffrey Elborn, *Edith Sitwell: A Biography,* s. 32.

Chaucer, Szekspir, Dante i inni. Ten *coup de theater* odniósł pożądany efekt i bardzo zawstydzona Sitwell pozostała na platformie sama z Noyesem i Gossem. Pierwsza krew dla Noyesa.

Czytając z notatek, Sitwell zakończyła swe wystąpienie paradoksalnie dość tradycyjnym podejściem do nowoczesności: „Zawsze byliśmy nazywani szaleńcami. Jeżeli jesteśmy szaleni... to przynajmniej jesteśmy szaleni w towarzystwie większości naszych wielkich poprzedników... Schumann... Coleridge i Wordsworth wszyscy oni byli kiedyś szaleni."[411]

Noyes dotrzymał obietnicy danej Gosseowi, że nie będzie zbyt ostry dla swej przeciwniczki i powstrzymał się od frontalnego ataku na „nową poezję". Zamiast tego bronił tradycyjnych form poetyckich, głosząc za Sainte-Beuvem, że „prawdziwa poezja jest współczesna wobec każdej epoki". Po debacie Gosse był uosobieniem uprzejmości. Odprowadzając Sitwell, uczynił taką oto uspokajającą i być może nieco protekcjonalną uwagę: „Nie przejmuj się Edith, jestem pewien, że współcześni Szekspira też uważali go za szaleńca."[412]

Następnego dnia gazety podały, że Sitwell, orędowniczka nowoczesności, mówiła z pamięci, podczas gdy staroświecki Noyes odczytał swą wypowiedź z nudnego rękopisu. W rzeczywistości było, oczywiście, odwrotnie. To dość ordynarne kłamstwo, przywodzące na myśl prasową propagandę z czasu ostatniej wojny, wskazywało, że prasa sprzyja nowatorom. W oczach opinii publicznej Eliot i Sitwell maszerowali „ramię w ramię... w awangardzie postępu", podczas gdy starcy chcieli zawrócić bieg dziejów — nie ulegało wątpliwości, że opinia publiczna jest po stronie nowatorów. Dziwne było jedynie to, że przeoczono kapitalny paradoks: Eliot był postępowy dzięki upadkowi *Ziemi jałowej,* podczas gdy Noyes był wsteczny, gdyż uczcił *The Torchbearers* (pionierów) postępu. Trzeba przyznać, że główna część sporu dotyczyła formy poetyckiej, a nie treści, czyż jednak rozluźnienie formy nie było upadkiem w bezkształtność? W którym miejscu wolny wiersz staje się tak wolny, że przestaje być wierszem? Czyżby poezja „rozwijała się" ku zatraceniu?

411 Tamże, s. 32.
412 Alfred Noyes, *Two Worlds for Memory*, s. 168.

Takie właśnie pytania padały w czasie zawziętej polemiki prasowej, która nastąpiła po debacie w London School of Economics. Do dyskusji włączył się Rudyard Kipling, oświadczając, że list, który otrzymał od jednego ze stronników Sitwell, był „jednym z najbardziej niegrzecznych", jakie kiedykolwiek czytał.[413] Sitwell, jak zawsze spragniona reklamy, z radością powitała dodatkowy rozgłos, jaki całej sprawie przyniosły uwagi Kip linga. W końcu Kipling był już *passe.*

Mściwa wojna na wyczerpanie, jaką ze swymi wrogami prowadzili Sitwellowie, stawała się coraz bardziej irytująca. Sassoon ubolewał z powodu „głupiego ataku na Alfreda Noyesa", który na łamach „Spectatora" przypuścił Osbert Sitwell: „jak niemądrze O. S. traci czas i talent na bezpłodną złośliwość pod adresem autorów, którzy nie podziwiają jego ani jego rodziny."[414]

W następnym roku Noyes kontynuował ofensywę, tym razem w druku. Jego książka *Some Aspects of Modern Poetry* była zarówno rozsądną obroną tradycjonalizmu, jak i otwartym atakiem na nowoczesne trendy. Jego wojna przeciw nowoczesnej poezji nabrała teraz cech osobistej krucjaty. Naraziło go to na kontratak, a zwłaszcza na kpiny i

lekceważenie tak często skierowane przeciwko tym, którzy stawiają wszystko na jedną kartę. Można dostrzec pewne podobieństwo miedzy atakami Noyesa wymierzonymi w wolność poetycką a późniejszymi atakami Mary Whitehouse wymierzonymi w wolność seksualną. Jedne i drugie stały się synonimami oślego oporu wobec „postępu". Wkrótce żaden szanujący się młody poeta nie odważyłby się przyznać, że kiedykolwiek znajdował się pod wpływem Alfreda Noyesa.

Jednak Noyes nie był osamotniony. J. B. Morton w swych felietonach z cyklu „Beachcomber" zwykł sobie żartować z Sitwellów i innych poetów awangardy, a kiedy Noyes wydał w 1930 roku *The Opalescent Parrot,* Chesterton napisał entuzjastyczną recenzję z tej książki:

> Niektórzy z pionierów ekscentryczności i nowoczesności, a przynajmniej ci, których chwalą głównie za ekscentryczność

413 Tamże, s. 171.
414 Rupert Hart-Davis (red.), *Siegfried Sassoon: Diaries 1923-1925,* Londyn, 1985, s. 138.

> i nowoczesność, znajdują szczególne upodobanie w papugach... Myślę, że zwłaszcza ta część alegorii pana Noyesa jest celna i prawdziwa...
>
> Wszyscy nowatorzy przyjmują pewne rzeczy hurtem, głównie dlatego, że przypuszczają (często błędnie), iż wszyscy starcy odrzucą je z przerażeniem. Muza, nieodgadniona, jako Nowoczesna Dziewczyna lubi jakoby kilka bardzo różnych rzeczy, takich jak krótkie włosy u kobiet, koktajle, *Ulissesa* i dzieła T. S. Eliota. Jeżeli jednak człowiek, dość śmiały, by mieć własne zdanie, dojdzie do wniosku, że krótkie włosy są ładne, koktajle okropne, T. S. Eliot godny podziwu, a *Ulisses* to mętny eksperyment w jakimś żargonie, przypominający poemat napisany w gwarze więziennej, większość nowatorów nie będzie wiedziała co z nim począć, ani gdzie go umieścić.[415]

Na przykładzie Edgara Alana Poe Chesterton wykazał, w jaki sposób nowatorzy przywłaszczają sobie wybranych „starych" poprzez przyznawanie im honorowego tytułu nowatorów. Poego „uznano za prekursora modernizmu, po czym wykorzystano jako korony dowód fałszywości ludzi epoki wiktoriańskiej: ktoś odniósł mętne (i bardzo wyolbrzymione) wrażenie, że był on wielkim grzesznikiem. Tymczasem Poe był zdecydowanie kimś więcej niż nowatorem lub pisarzem epoki wiktoriańskiej — był poetą."[416]

Noyes napisał, że Chesterton jako jeden z niewielu „w pełni zrozumiał" jego „obronę tradycji literackich, a także ich krytykę".[417]

Nie bez znaczenia jest fakt, że broniąc Noyesa, Chesterton nazwał Eliota „godnym podziwu". Nie ulega wątpliwości, że Chesterton zmienił swą opinię na temat Eliota około 1930 roku. Przezwyciężył swą początkową wrogość i doszedł do wniosku, że również Eliot był „zdecydowanie kimś więcej niż nowatorem... był poetą." Nie był to pogląd, jaki wyznawał w czasie, gdy Eliot cieszył się wielkim powodzeniem po ukazaniu się *Ziemi jałowej.* W 1923 roku sprzeciwił się odrzuceniu przez Eliota regularnych rytmów, podejmując pełną werwy obronę tradycji rymu, metrum

415 Alfred Noyes, *Two Worlds for Memory,* s. 174-175.
416 Tamże, s. 175.

417 Tamże, s. 174.

i formy zwrotkowej: „Pieśń to nie tylko powtórzenie, to powrót... to właśnie w tym głębszym znaczeniu powrotu musimy szukać szczególnej siły powtórzenia, które nazywamy rymem."[418]

Chestertonowi nie podobał się również podszyty cynizmem pesymizm, który według niego wyznawał Eliot. Kiedy w *Wydrążonych ludziach,* poemacie opublikowanym w 1925 roku, Eliot ogłosił, że świat skończy się „nie grzmotem, lecz ze skomleniem", Chesterton ripostował:

> Parskali drwiny fałszywym płomieniem.
> Patrząc na radosny młodości naszej lot.
> Teraz możliwe, że skończą ze skomleniem,
> Nasz jednak koniec obwieści gromki grzmot.[419]

Szczerze mówiąc, Chesterton bardzo się pomylił w ocenie tego poematu, przeoczywszy ukryty w nim atak na pustkę i bezmyślność współczesności. Chociaż język poematu podszyty jest pesymizmem, jego cienie należą do cienistych krain mistycyzmu, dolina łez jest zasłoną ukrywającą metafizyczną rzeczywistość.

Jednocześnie Eliot był osobliwie niechętny Chestertonowi. Wcześniej gwałtownie go atakował, zestawiając niepochlebnie z Poundem, Joycem i Percym Wyndhamem Lewisem: „Widziałem moce śmierci, którym na białym koniu przewodził pan Chesterton. Panowie Pound, Joyce i Lewis piszą żywą angielszczyzną — człowiek nie zdaje sobie sprawy z okropności śmierci, dopóki nie napotka żywego języka."[420]

Z upływem czasu nastawienie Eliota złagodniało, choć pisał obraźliwie o Chestertonie jeszcze w 1927 roku. W recenzji biografii Roberta Louisa Stevensona, pióra Chestertona, Eliot wyznał, że styl Chestertona znajduje „niemal nie do zniesienia irytującym", łagodząc to pochwałą za sposób, w jaki autor usiłował „wyjaśnić katolicki punkt widzenia

418 G. K. Chesterton, *Fancies versus Fads*, Londyn 1923, s. 16.
419 Audycja BBC „We Will End with a Bang" z cyklu „Spice of Life", 15 marca 1936 r.
420 Bernard Bergonzi, *T. S. Eliot,* Londyn 1972, s. 39.

w odniesieniu do *Dr Jekylla i Mr Hyde'a".*[421] Eliota irytowała zwłaszcza niezdolność Chestertona do rozpoznawania pokrewnych duchów pośród tych, których uważał za swych wrogów: „On zadaje się zawsze zakładać, że to, w co wcześniej wierzył jego czytelnik, jest dokładną odwrotnością tego, co według Chestertona jest prawdą."[422]

Eliot miał rację. Żałosna porażka Chestertona, któremu nie udało się zrozumieć *Wydrążonych ludzi* — o ile w ogóle zadał sobie trud przeczytania poematu, zanim wydał opinię — jest przykładem braku rozeznania wynikającego z niecierpliwości. Poezja Eliota nie jest tym, czym się wydaje. Pod sardoniczną powierzchnią jego wierszy kryje się nadzieja i obietnica, będąca odwrotnością dekadencji i rozpaczy, o które oskarżali go Chesterton i inni. Ponadto nadzieja Eliota krzewiła się na tej samej żyznej glebie tradycji katolickiej, która przez lata żywiła również Chestertona. Wykłady na temat poezji metafizycznej, które Eliot wygłosił w 1926 roku w Trinity College w

Cambridge, pokazują wyraźnie, jak mocno był w tej tradycji zakorzeniony. Weźmy, na przykład, jego klarowny wgląd w mistycyzm katolicki:

> Pragnę jak najmocniej podkreślić różnicę między mistycyzmem Ryszarda od św. Wiktora, który jest również mistycyzmem św. Tomasza i Dantego, a mistycyzmem Hiszpanów, który... jest mistycyzmem Crashawa i Towarzystwa Jezusowego. Arystotelesowski mistycyzm Tomasza, Wiktora i Dantego jest ontologiczny; mistycyzm hiszpański jest psychologiczny. Ten pierwszy nazywam klasycznym, ten drugi romantycznym.[423]

W1929 roku Eliot napisał do Chestertona pojednawczy list: „Bardzo chciałbym przyjechać i zobaczyć się z panem... Czy wolno mi wspomnieć, że mam dużo sympatii dla pańskich poglądów politycznych i społecznych, a także — z oczywistymi zastrzeżeniami — dla pańskich poglądów religijnych?"[424]

421 „Nation and Athenaeum", 31 grudnia 1927 r.
422 Tamże.
423 T. S. Eliot, *The Varieties of Metaphysical Poetry,* s. 104.
424 Michael Ffinch, *G. K. Chesterton: A Biography,* Londyn 1988, s. 318.

187

Kiedy lody zostały przełamane, na gruncie wzajemnego szacunku rozwinęła się serdeczność. Chesterton stał się cenionym współpracownikiem „Criterion", kwartalnika redagowanego przez Eliota, a krótko przed śmiercią „miał ogromną ochotę" zobaczyć *Mord w katedrze* Eliota, który wystawiano w Notting Hill.[425]

Eliot pojednał się z Chestertonem po swej konwersji na chrześcijaństwo w czerwcu 1927 roku, a „oczywiste zastrzeżenia", o których wspomina w liście, odnosiły się do tego, że odrzucił Kościół rzymskokatolicki i podjął decyzję o wstąpieniu do anglokatolickiego skrzydła Kościoła Anglii.

Eliot z całą pewnością uważał się za katolika i to wojowniczo tradycyjnego, sądził jednak, że tradycyjny katolicyzm można praktykować w Kościele Anglii, a przynajmniej w Kościele Wysokim, jego skrzydle anglokatolickim. Dość zaskakujące w przypadku kogoś tak oczytanego w teologii i filozofii było to, że decyzję zostania anglikaninem podjął głównie z powodów kulturowych i społecznych. Jak powiedział w 1930 roku, „zdecydowana większość ludzi mówiących po angielsku, a przynajmniej zdecydowana większość ludzi pochodzenia brytyjskiego... nie należy do wyznania rzymskiego".

> Kościół rzymskokatolicki utracił pewne organiczne części korpusu współczesnej cywilizacji. Uznanie tego faktu sprawia, że niektóre osoby pochodzenia brytyjskiego nie mogą się zdecydować na przyjęcie rzymskiego wyznania, oraz że czują, iż ci z ich rodu, którzy je przyjęli, uczynili to poprzez rezygnację z pewnej istotnej części swego dziedzictwa i odcięcie się od swej rodziny.[426]

Czymś więcej niż ledwie koincydencją był fakt, że poeta stał się naturalizowanym poddanym brytyjskim w tym samym roku, w którym został członkiem Kościoła Anglii. Od tej chwili Eliot świadomie robił wszystko, by dopełnić przemiany amerykańskiego anglofila w angielskiego

425 Robert Speaight, *The Property Basket; Recollections of a Divided Life,* Londyn 1970, s. 177.
426 John D. Margolis, *T. S. Eliot's Intellectual Development 1922-1939,* Chicago 1972, s. 135.

dżentelmena, co z kolei wymagało określonego spojrzenia na świat. Na przykład, jak dom Anglika był jego twierdzą, tak kościół Anglika był tym, który ustanowiło angielskie prawo. Zostanie anglikaninem było warunkiem koniecznym stania się Anglikiem, częścią psychologii obcego, który nieco zbyt mocno usiłuje zostać swojakiem. Kłopot w tym, że został naturalizowany, ale nie stał się naturalny. Starając się zostać Anglikiem, stał się bardziej angielski niż sami Anglicy, a zatem w każdym autentycznym sensie całkowicie nieangielski. Jego Anglia była higienicznym, wyidealizowanym fragmentem jego własnej wyobraźni, ucieczką z *Ziemi jałowej,* angielskim Edenem. Eliot, sztuczny Anglik, stworzył sztuczną Anglię.

W tym świetle żart Jacąuesa Maritaina, pisarza i neotomistyczne- go filozofa, zdaje się zawierać nieco więcej niż ziarno prawdy. Maritain, sam konwertyta, zapytany czy według niego Eliot kiedykolwiek przejdzie na rzymski katolicyzm, odpowiedział z ironią: „Nie, Eliot wyczerpał swoje możliwości do konwersji, gdy został Anglikiem."[427]

Anglocentryzm Eliota szedł w parze z pogardą dla kraju urodzenia, w którym życie nazwał wcześniej „nudnym koszmarem". W 1928 roku napisał przedmowę do *This American World*, książki pióra Edgara Ansela Mowrera, która atakowała wulgarność Stanów Zjednoczonych, malując obraz przywodzący na myśl ziemię jałową zamieszkaną przez wydrążonych ludzi, którymi Eliot tak pogardzał:

> Nasi niedouczeni, zarozumiali obywatele mogą robić, co im się podoba, czytać, co im się podoba, myśleć tak źle, jak im się podoba, narzucać dowolną umysłową i moralną tyranię...
>
> Zwycięstwo Zachodu przemieniło typ klasy rządzącej... purytanizm był użyteczny, więc przeżył, podczas gdy kultura była zbyteczna, więc uległa zniszczeniu... kiedy po wojnie secesyjnej Południe przestało się liczyć w czymkolwiek poza statystyką i wyborami, arystokratyczna tradycja kultury była martwa.[428]

427 F. J. Sheed, *The Church andI,* Londyn 1976, s. 89.
428 T. S. Matthews, *Great Tom,* Nowy Jork 1974, s. 100.

Trudno wyobrazić sobie wrażenie, jakie konwersja Eliota na anglokatolicyzm wywarła na armii nowatorów, uwielbiających jego poezję za jej pesymizm i podszycie rozpaczą. Żeby zrozumieć, jak dalece był on niezrozumiany przez swych miłośników, wystarczy zajrzeć do pism I. A. Richardsa, krytyka literackiego, który twierdził, że w *Ziemi jałowej* Eliot doprowadził do „całkowitego zerwania między poezją a wszystkimi wierzeniami".[429] Konwersja, o której wieści przyjęto z niedowierzaniem, obaliła to powszechnie akceptowane przypuszczenie. Jak arcyobrazoburca mógł zostać katolikiem? To nie miało sensu. A jednak, gdy pytano go, w co wierzy, odpowiadał otwarcie i szczerze, że wierzy dokładnie w to, w co wierzyć powinien — Credo, wstawiennictwo Marii Dziewicy i Świętych, sakrament pokuty i tak dalej. Ponadto widziano, że praktykuje swą wiarę, przystępując do komunii i spowiedzi.

Tego było za wiele dla Virginii Woolf, która przyjęła te wieści z przerażeniem. „Odbyłam skandaliczną i smutną rozmowę z kochanym Tomem Eliotem", pisała do przyjaciółki 11 lutego 1928 roku, „którego od dzisiaj możemy wszyscy uważać za martwego. Został anglokatolickim wyznawcą Boga i nieśmiertelności i chodzi do kościoła... jest coś obscenicznego w żywym człowieku siedzącym przy ogniu i wierzącym w Boga."[430]

(W takim momencie człowiek ma ochotę na Chestertonowską ripostę, że lepsze to niż siedzieć w ogniu, bo nie wierzyło się w Boga!)

Chociaż Virginia Woolf nigdy nie wkroczyła na drogę wiodącą ku nawróceniu, a w końcu odebrała sobie życie w 1940 roku, kilku innych przyjaciół Eliota, równie mało prawdopodobnych kandydatów do konwersji jak on sam, poszło w jego ślady. Zarówno Siegfried Sassoon, jak i Edith Sitwell zostali rzymskimi katolikami — jednak dopiero po wielu latach prób i błędów.

Był jednak pewien wybitny poeta, któremu pisane było nawrócić się w tym samym roku co Eliot. Przyjęcie Alfreda Noyesa do Kościoła rzymskokatolickiego w 1927 roku nikogo nie zaskoczyło. W rzeczy samej

429 Peter Ackroyd, *T. S. Eliot,* s. 161.
430 Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* s. 25.

nie robił on tajemnicy z faktu, że nawet jego konwersja jest aktem walki z modernistami:

> W Anglii przydało to nowego sensu ruinom Glastonbury i Tintern, nowego znaczenia samemu Opactwu Westminsterskiemu, a nawet Bożemu Narodzeniu, bo współczesna Anglia zapomniała, że istnienie opactwa implikowało kiedyś istnienie opata i że Boże Narodzenie było kiedyś narodzinami Boga. Był to renesans umysłu, w którym literatura i filozofia wszystkich wieków nabrała nowej i niezwykłej urody...
>
> Istnieje słońce, wokół którego porusza się cały wszechświat. Nie próbuje być oryginalne, ponieważ samo jest początkiem. Nie musi być nowoczesne, ponieważ jest starsze od samego czasu i nowe każdego ranka.[431]

W taki właśnie sposób najmniej modny poeta Anglii doszedł w gruncie rzeczy do tych samych wniosków co najbardziej modny, opowiadając się za jednością starego i nowego w czymś większym od obydwu.

To niezauważone pokrewieństwo między Eliotem a Noyesem najlepiej być może ilustruje ich wspólny zachwyt nad Kiplingiem. „Żaden krytyk", zauważył Eliot, „nie zmierzył jeszcze Kiplinga... mogą go sądzić jedynie ci, którzy są w stanie przeczytać całość jego dzieła i którzy potrafią wejść w jego *mistykę*, która jest czymś większym niż *mistyka* Imperium."[432]

Wyglądało na to, że Noyes był jednym krytykiem, który był w stanie wejść w Kiplingowską *mistykę.* W recenzji z *Puka z Puków ej górki,* Noyes dostrzegł coś poza *mistyką* Imperium:

> Pan Kipling jako pierwszy przekopał się przez osad współczesnego imperializmu. Dotarł do starych fundamentów i zobaczył wyrytą na nich inskrypcję... Jednak niech ludowi imperialiści uważają na niego... Mistycy są

zawsze niebezpieczni — w każdym razie dla materialistów, a pan Kipling ma mistycyzm we krwi i kościach.[433]

431 Alfred Noyes, *Two Worlds for Memory,* s. 197.
432 Paul Murray, *T. S. Eliot and Mysticism,* Londyn 1991, s. 182.
433 Tamże, s. 182.

191

Pierwsze pięć lat po wydaniu *Ziemi jałowej* Eliota były jednymi z najbardziej burzliwych w historii poezji angielskiej. Mimo to podziały wyznaczone formą poetycką były niczym w porównaniu z podskórną jednością w sprawach zasadniczych. Eliot, Noyes, Sassoon i Sitwell w gruncie rzeczy nie różnili się tak bardzo i wszyscy mieli „mistycyzm we krwi i kościach".

W przypadku zdecydowanych przeciwników, takich jak Sitwell i Noyes, warto przypomnieć raz jeszcze słowa Chestertona napisane, gdy wrogość między jego bratem a Godfreyem Isaacsem z czasów „afery Marconi" zakończyła się pojednaniem na łonie Kościoła: „To jedyne pojednanie, które może pojednać wszystkich."

193

13. GRAHAM GREENE: KATOLICKI SCEPTYK

Żywoty Grahama Greene'a i Malcolma Muggeridge'a, urodzonych w pierwszej, a zmarłych w ostatniej dekadzie XX wieku, ogarniają prawie cały miniony wiek, a ich biografie można uważać za niemal równoległe przypowieści na temat tego stulecia. W epoce rozczarowania, cynizmu i niepewności obu tych ludzi kształtował ów smętny klimat duchowy. Greene, który nawrócił się w młodości, przeżywał niepewność swoich czasów z wnętrza Kościoła, walcząc z uczuciem rozczarowania i zerkając niemal z zazdrością na niezobowiązujący sceptycyzm sekularyzmu na zewnątrz. Natomiast Muggeridge, który w swych młodych latach odsunął się od chrześcijaństwa, smakował cynizm świata nowoczesnego z mieszanymi uczuciami i z zewnątrz Kościoła zerkał zazdrośnie ku poczuciu pewności w jego wnętrzu.

W latach szkolnych wszakże, gdy duchowe rozterki lat późniejszych były jeszcze przed nimi, i Geene, i Muggeridge, jak wspominali, z jednakową kruchą naiwnością zareagowali na spotkanie z G. K. Chestertonem. Greene zapamiętał, jak w uczniowskiej czapce na głowie biegł za Chestertonem, aby zdobyć autograf wielkiego pisarza, „który ciężko jak galion spod Lepanto sunął po Shaftesbury Avenue".[434] Muggeridge wspominał, że ojciec zabrał go do restauracji w Soho na kolację, gdzie gościem honorowym był Chesterton:

434 Graham Greene, *Wracając do źródeł,* tłum. Zofia Kierszys, PAX, Warszawa 1973, s. 49.

194

Pamiętam, że byłem niesłychanie przejęty. Oniemiały wpatrywałem się w zwalistą postać gościa honorowego, jego wielki brzuch i pulchne ręce; zafascynowany patrzyłem na *pince-nez* na czarnej wstążce, które niemal ginęło w niezwykłej rozległości jego oblicza, i słuchałem, jak jego posiadacz, nim wygłosił coś, co poczytywał za celną uwagę, wydawał spod wąsa sapnięcie niczym

> wypuszczający powietrze balon. Jego przemówienie, jeśli wygłosił jakie, było dla mnie stracone, ale doskonale pamiętam, że ubłagałem ojca, żebyśmy zaczekali przed restauracją, dzięki czemu mogłem popatrzeć jeszcze w ślad za wielkim człowiekiem, gdy oddalał się w rozwianej czarnej pelerynie i staromodnym kapeluszu z szerokim rondem, jaki nosiło się w kręgach bohemy.[435]

Później Muggeridge miał na własne oczy widzieć Chestertona jeszcze tylko raz. Było to na krótko przed śmiercią wielkiego pisarza, kiedy Muggeridge spostrzegł go, „jak, z przyciśniętym do brzucha jakimś dreszczowcem w żółtej okładce, siedział przed hotelem Ship w Brighton". „Książka, tak samo jak niegdyś owo pince-nez, wydawała się maleńka w porównaniu z ogromem jego postaci. Ale tym razem nie miałem poczucia, że spotyka mnie coś wspaniałego."[436] Jeśli Muggeridge nie był tym razem poruszony, to dlatego, że w życiu dorosłym skłonił się ku świeckiemu pesymizmowi, z perspektywy którego wiara Chestertona była czymś nie do strawienia.

Natomiast Greene przez całe życie odczuwał głęboką sympatię dla Chestertona, choć dalece odmiennie podchodził zarówno do życia, jak i do literatury. W przeciwieństwie do Chestertona, który przeżywał świat z dziecięcą wręcz prostodusznością, Greene uginał się pod brzemieniem życia i docierał niekiedy na sam skraj rozpaczy. Ten niewesoły stan ducha był w wielkiej mierze następstwem nieszczęśliwego dzieciństwa, a zwłaszcza pełnego udręki okresu spędzonego w szkole w Berkhamsted, gdzie dyrektorem był jego ojciec. Traumatyczne przeżycia z internatu odcisnęły na nim głębokie piętno, a jego utwory pełne są gorzkich reminiscencji

435 Malcolm Muggeridge, *The Green Stick,* Londyn 1972, s. 9.
436 Tamże, s. 9.

czasów szkolnych. Bolesne nawiązania do trawiącego go wtedy poczucia nieszczęścia powracają często w *Made in England, W Brighton, The Lawie ss Roads, Tajnym agencie, Ministerstwie strachu* i we *Wracając do źródeł.*

Norman Sherry, biograf Greene'a, słusznie zauważa, że cierpienia z lat szkolnych zostawiły tak głęboki ślad, że „to doświadczenie jest źródłem wielu obsesyjnie powracających wątków jego powieści".[437] Zarazem jednak Sherry — choć odnotowuje, że pobyt w szkole w Berkhamsted był dla Greene'a udręką, która doprowadziła go do kilku prób samobójczych, a ponadto że wspomnienia z tego okresu były tak bolesne, iż w wywiadach z wielką niechęcią wypowiadał się na ten temat — wydaje się pomniejszać znaczenie tych doświadczeń:

> Same okoliczności zewnętrzne nie uzasadniają tak afektowanego języka, w jakim Greene zwykł był opisywać sytuację, w której się znalazł... był synem dyrektora, mieszkał w szkolnym internacie w pobliżu domu... w internacie mieszkali też kuzyni Ben i Tooter, a jego brat Raymond był przewodniczącym wychowanków. Raymond, Ben i Tooter przeszli przez szkołę bez szwanku... Tysiące dzieci... musiało sobie radzić w znacznie gorszych i materialnie, i psychologicznie warunkach. Zarówno pod względem statusu materialnego, jak i pozycji społecznej Greene był dzieckiem uprzywilejowanym. Pewne pogorszenie warunków życia i odrobina szkolnej przemocy... wydają się mało istotne.[438]

Zupełnie inny obraz sytuacji przedstawia Leslie von Goetz, córka Bena:

> Jako krewny mój ojciec musiał mieszkać przez czas nauki w internacie w rodzinnym mieście, „bo tak wypadało ze względu na wuja". Był absolutnie nieszczęśliwy pod każdym możliwym względem

437 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene, Volume One, 1914-1939,* Londyn 1988, s. 65.
438 Tamże, s. 65-66.

> i nie tylko nie okazywano mu żadnej sympatii, lecz, zapewne z powodu wojny, oczekiwano od niego dodatkowych, ciężkich w tym wieku ofiar, a mianowicie odmawiania sobie wszystkiego, czego podówczas brakowało, że wspomnę tylko o cukrze i dżemie. Jeden z wychowawców był tak okrutny i złośliwy, że Ben chyba dopiero pod koniec życia był stanie spokojnie o nim myśleć, taki strach i nienawiść w nim budził... Tooter... był tam przez rok, ale tak się rozchorował, że lekarz oznajmił jego matce, iż nie ręczy za życie chłopca, jeśli dalej tam zostanie.[439]

O skali cierpień Greene'a w latach szkolnych świadczą jego ówczesne skłonności samobójcze, a także fakt, że ostatecznie zdesperowany podjął w końcu próbę ucieczki od okropności życia szkolnego. W autobiograficznej książce *Wracając do źródeł* wspomina o panice, jaką wywołała w rodzinie jego ucieczka: ojciec „sam nie czuł się na siłach podołać sytuacji..., brat... zaproponował jako ewentualne rozwiązanie psychoanalizę, na co ojciec — rzecz zdumiewająca w roku 1920 — zgodził się".[440] Grahama skierowano do doktora Kennetha Richmonda, a sześć miesięcy, które spędził w domu tego psychiatry przy Lancaster Gate, uznał po latach za „chyba najszczęśliwsze półrocze swego życia".[441] Głównym powodem była niewątpliwie ulga, jaką odczuł wyrwawszy się z niedoli Berkhamsted, ale z ukontentowaniem wspominał również „śniadania w łóżku, które podawała... na tacy ładnie nakrytej pokojówka w białym wykrochmalonym czepeczku, i przedpołudniowe godziny prywatnych studiów pod drzewami Kensington Gardens".[442] Dopełnieniem tej idyllicznej rutyny były wieczory w towarzystwie literatów. Kenneth Richmond sam był pisarzem — „napisał co najmniej jedną książkę... o teorii wykształcenia", którą Greene uznał za „dosyć nudną"[443] - i zapewne obracał się w kręgach literackich. Greene zapamiętał wizyty Waltera de la Mare, poety, którego wówczas

439 Leslie von Goetz, w liście do autora z 5 września 1996 roku.
440 Graham Greene, *Wracając do źródeł*, dz. cyt., s. 76.
441 Tamże, s. 80.
442 Tamże, s. 80-81.
443 Tamże, s. 81.

cenił najwyżej i który złożył mu autograf w świeżo nabytym egzemplarzu *The Veil.* Innym częstym gościem była Naomi Royde-Smith, redaktor literacki „Weekly Westminster Gazette", która opublikowała wczesne wiersze Ruperta Brooke'a. „Okazywała mi tyle życzliwości", wspominał Greene, „że w rok później zacząłem bombardować ją czułostkowymi fantazjami pisanymi prozą poetycką (jedną nawet

wydała)".[444] Royde-Smith miała odegrać istotną, choć nigdy w należytym stopniu nie odnotowaną rolę w rozwoju kariery literackiej Greene'a. Wcześnie zwróciła uwagę na jego próby pisarskie, opublikowała kilka jego artykułów, a sam pisarz odczuwał wobec niej wdzięczność do końca życia. Później sama została znaną pisarką, a pierwszą powieść wydała w 1926 roku. W tymże roku wyszła za aktora Ernesta Miltona; w 1942 roku obydwoje wstąpili do Kościoła katolickiego, po czym Naomi napisała trzy otwarcie katolickie powieści: *For Us in the Dark, The Iniquity of Us All* i *Miss Bendix.*

To również za pośrednictwem „Weekly Westminster Gazette" Greene zetknął się z Edith Sitwell. W 1922 roku rozpoczął studia w Balliol College w Oksfordzie, a w marcu następnego roku oświadczył, że „nawrócił się na sitwellianizm" i opowiada się za nowoczesną poezją. Zwierzył się matce, że przeczytał ostatni tomik Edith Sitwell i jest „absolutnie wytrącony z równowagi". Zachwycony napisał entuzjastyczną recenzję z tych wierszy i posłał ją do „Weekly Westminster Gazette". Tym razem redaktor odmówiła publikacji jego artykułu, ale przesłano go Edith Sitwell, która 19 czerwca napisała do Greene'a list z wyrazami wdzięczności: „Nie przywykłam do tego, aby ludzie rozumieli cokolwiek z mojej poezji prócz przygodnie wychwyconego obrazu, a i to tylko częściowo, jako że nie pojmują stojącej za nim inspiracji duchowej. Pan zrozumiał wszystko. I odniosłam wrażenie, że to zrozumienie jest absolutnie pełne".[445] Edith dziękowała mu także za obronę jej poezji w sytuacji, gdy, jej zdaniem, została niewybrednie spostponowana przez „Weekly Westminster Gazette".

Otrzymawszy od swej heroiny tak ciepły list, Greene nie posiadał się z radości i powiedział matce, że autograf Sitwell może być w przyszłości

444 Tamże, s. 82.
445 Norman Sherry, dz. cyt., s. 147.

wart wiele pieniędzy. Miał także nadzieję, że dobre wrażenie, jakie najwyraźniej zrobił, pomoże mu w sprawie publikacji własnych wierszy w następnym wydaniu *Wheels*, antologii redagowanej przez Sitwell. Rachuby te spełzły na niczym, ponieważ po 1921 roku antologia ta nie miała już kolejnych wydań.

W 1924, w lutowym numerze „Oxford Outlook" Greene kontynuował swą sitwellowską krucjatę: „U panny Edith Sitwell znajdujemy styl Deka- dentów[446], ale wyrażający szerszy światopogląd, wyzbyty owej nuty szaleństwa, bardziej uczuciowy i piękniejszy, tak że nie ma już miejsca na postęp". Niezależnie od oczywistego oddania sprawie modernistów, Greene w tym samym artykule w interesujący sposób dystansuje się od polaryzacji środowiska poetyckiego na obóz modernistów i tradycjonalistów. Podkreślając prawo do autentycznej rozległości smaku, dodaje: „Nie ma większego ode mnie admiratora poetów takich jak panna Sitwell, ale nie rozumiem, dlaczego miałoby to uniemożliwiać mi podziwianie także pana Drinkwatera. Poezja byłaby zaiste nudna, gdyby wszyscy byli rewolucjonistami, nikt zaś konserwatystą". Greene już wtedy zaczynał objawiać tę swoistość światopoglądu, która tak zbijała z tropu jego czytelników w latach późniejszych. Protestując przeciwko szufladkowaniu poetów, zauważał, że zgadza się to z następującą szyderczą konstatacją Chestertona: „wszyscy nowatorzy przyjmują pewne rzeczy hurtem, głównie dlatego, że przypuszczają (często błędnie), iż wszyscy starcy odrzucą je z przerażeniem". Greene nie był gotów zaprzeć się ulubionych poetów młodości, takich jak de la Mare i Chesterton, po prostu dlatego, że zaczął bronić poetów takich jak Edith Sitwell. Nie tylko nie potępiał tradycjonalistów, lecz dawał wyraz irytacji w stosunku do bardziej skrajnych przejawów

eksperymentalizmu poetyckiego tamtych czasów. W tym kontekście wszystko mówi owo „nie ma już miejsca na postęp". Trudno wyobrazić sobie stwierdzenie bardziej reakcyjne, w każdym razie jeśli wziąć je dosłownie. Greene wstąpił do obozu Sitwell, ale, podobnie jak Sassoon, nie czuł się tam całkiem u siebie.

446 Dekadenci — poeci wyrażający w swej twórczości przekonanie o schyłku cywilizacji, odrzucający moralność mieszczańską i głoszący ideał czystej sztuki, spośród których można wymienić Arthura Simonsa, Oscara Wilde'a, Ernesta Dowsona i Lionela Johnsona. (Przyp. tłum.)

Pod koniec pierwszego roku studiów Greene został prezesem Modern Poetry and Drama Society, w następstwie czego poznał wiele ówczesnych sław literackich. Jednocześnie, jak donosił matce, miał nadzieję wciągnąć do tego kręgu Drinkwatera i de la Mare'a.

Chociaż Greene najbardziej podziwiał Edith Sitwell, znajdował się również pod wpływem Eliota. Wczesne powieści Greene'a, jak *Pociąg do Stambułu* i *W Brighton,* osadzone są w scenerii ziemi jałowej, zamieszkanej przez wydrążonych ludzi i nawiedzanej przez duchy wyobraźni Eliota. Drugą powieść, *W imię działania,* opatrzył nawet mottem zaczerpniętym z *Wydrążonych ludzi.*

W 1925 roku Greene ukończył studia i stanął w obliczu konieczności znalezienia pracy. Pisał po latach: „dopóki człowiek nie zacznie po siedemdziesiątce żyć w czasie użyczonym, chyba żaden rok nie wydaje mu się wspomnieniem tak złowieszczym jak ten, w którym kończąc oficjalne studia musiał szukać sobie posady, przejąć na własne barki odpowiedzialność za całą swoją przyszłość".[447] Po tym jak bez większej satysfakcji pracował na kilku stanowiskach w British American Tobacco Company i w „Nottingham Journal", zatrudnił się w końcu jako „zastępca redaktora i autor artykułów redakcyjnych" w „The Times". W wypowiedzeniu, które złożył cztery lata później, pisał: „Mój wydawca, Heinemann, zaproponował mi 650 funtów rocznie przez następne dwa lata na poczet tantiemy od moich następnych książek, o ile poświęcę się bez reszty pisarstwu". Choć w 1929 roku wynagrodzenie Greene'a w „The Times" wzrosło do niebagatelnych czterech gwinei tygodniowo, gazeta nie była w stanie złożyć mu propozycji, która mogłaby konkurować z lukratywnym kontraktem autorskim u Heinemanna. Mimo to redaktor naczelny, Geoffrey Dawson, robił co mógł, żeby zniechęcić go do odejścia, zapewniając zarazem, że nie będzie miał nic przeciwko temu, aby Greene w zaoszczędzonym czasie nadal pisał powieści. Jeśli postanowi odejść, ostrzegał, będzie to „decyzja pochopna i niefortunna". Greene miał inne zdanie: „Oczywiście wiąże się z tym pewne ryzyko, skoro jednak ostatnia książka przyniosła mi już 800 funtów i wyszła właśnie w Ameryce, nie sądzę,

447 Graham Greene, dz. cyt., s. 120.

żeby było ono zbyt wielkie".[448] W każdym razie Greene był zdecydowany podjąć to ryzyko i pomimo protestów Dawsona odszedł z „Tbe Times", by poświęcić się karierze pisarskiej.

Słuszność tego wyboru dobitnie potwierdził późniejszy rozwój wypadków, podczas gdy inna decyzja podjęta w tym okresie życia stała się zarzewiem kontrowersji, które

miały trwać do samego końca jego drogi pisarskiej: w 1926 roku Greene został katolikiem.

Krok ów uczynił na krótko przed uzyskaniem posady w „The Times" i wydaje się, że kwestię jego wyznania uznano za istotną w kontekście ewentualnego zatrudnienia, bo na jego podaniu o pracę ktoś nabazgrał na skos wielkimi literami: „Rzymski katolik". Następnie słowa te zostały przekreślone.[449]

Niezależnie od tego, kto w „The Times" przekreślił te słowa, gest ten w osobliwy sposób koresponduje z dość powszechną w późniejszych latach opinią, że sam Greene w istocie coś takiego uczynił ulegając sceptycyzmowi i wyrzekając się swej religii. Ale to zasadniczo błędna opinia. Co najwyżej można twierdzić, że Greene uległ religii nie wyrzekając się sceptycyzmu. Z pewnością nigdy nie porzucił swego wyznania, jeśli nawet deklarował je z wielkim sceptycyzmem, i jeszcze sześćdziesiąt lat później nadal uważał się za katolika.

Swe nawrócenie opisał w autobiografii *Wracając do źródeł*, gdzie agnostycyzm z lat studenckich, kiedy religia miała dla niego „akurat takie znaczenie jak czułostkowe hymny w kaplicy szkolnej", w znamienny sposób zderza z katolicyzmem swojej przyszłej żony:

> Przyszłą żonę poznałem po znalezieniu kartki od niej w portierni Balliol, z protestem przeciwko pewnej niedokładności, jakiej dopuściłem się na kursach pisania recenzji filmowych. Jakże mogłem napisać, że katolicy oddają Maryji Pannie „cześć", skoro określeniem właściwym jest „hiperdulia". Zainteresowałem się, co to za dziewczyna traktuje owe prawie nieuchwytne finezje jakiejś wręcz niewiarygodnej teologii tak poważnie, i w rezultacie zawarłem z nią znajomość.[450]

448 „The Times", 5 kwietnia 1991.
449 Tamże.
450 Graham Greene, dz. cyt., s. 135.

Tą dziewczyną była Vivien Dayrell-Browning, podówczas dwudziestoletnia. Pięć lat wcześniej, a więc jako zaledwie piętnastolatka, opublikowała zbiór wierszy i esejów pt. *The Little Wings,* który przedmową opatrzył G. K. Chesterton. „Prawdopodobnie ten i ów uzna", pisał Chesterton, „że przedmowa pisarza, którego dzieła wskazują, iż przeżywa już swe drugie dzieciństwo, do książki autorki, która w zasadzie tkwi jeszcze w pierwszym, jest jak najbardziej na miejscu".[451]

Siłą sprawczą tej publikacji była matka Vivien, Muriel Dayrell-Browning, którą rozpierała duma z dokonania córki, czego najlepszym świadectwem jest następująca notka poprzedzająca tekst główny: „Wszystkie utwory mojej córki zamieszczone w tym pierwszym zbiorze jej poezji są dziełem całkowicie oryginalnym i powstały bez niczyjej pomocy".

Pierwszy zbiór jej poezji okazał się również ostatnim i w siedemdziesiąt lat później autorka na wspomnienie o tej młodzieńczej publikacji nadal odczuwała zażenowanie. Wolałaby, aby „ten zbiorek wierszy, do którego Chesterton napisał przedmowę, nie był się ukazał". Jej zdaniem tom ten zawierał głównie „idiotyczne dziecinne wiersze", które były „po prostu okropne".[452] Najgorsze było to, że matka nie omieszkała wysłać książki do szkoły, z takim rzecz jasna skutkiem, że córce strasznie dokuczano.

Wkrótce po ukazaniu się *The Little Wings* nastoletnia poetka zdruzgotała rodzinę wieścią, że przechodzi na katolicyzm: „Obudziłam się pewnego ranka i wiedziałam, że

muszę być katoliczką. Matka i inni członkowie rodziny byli przerażeni. Należeli do Kościoła Niskiego, a matka nie była szczególnie religijna". Powodowana młodzieńczą gorliwością Vivien została tercjarką przy dominikanach i poznała „tego świętego" ojca Bede Jarreta. Wywołało to dalsze obiekcje matki, która próbowała wyperswadować rzecz dominikanom, a córce zakazała tych kontaktów argumentując, że „twój stary papież nie chce, żebyś tak marnowała czas".[453] W kręgu rodziny mogła liczyć jedynie na wsparcie wuja Roberta, który sam był konwertytą i był „zachwycony".

451 Vivienne Dayrell, *The Little Wings,* Oksford 1921, przedmowa.
452 Pani Grahamowa Greene, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996.
453 Tamże.

202

Swą nowo odkrytą wiarę Vivien wyraziła w wierszu pt. *Lux Mundi,* który opublikowała w piśmie „Blackfriars". Oto wyimek z trzeciej zwrotki:

> Wokół ołtarza kilka świec tam stało. Równe płomienie —
> jak przy głowie głowa; Krzyż złoty wisiał ponad ścianą
> białą, Poniżej krzyża Krew Boga i Ciało. O, Tajemnico nie
> ujęta w słowa! Żadne cię serce zrozumieć nie chciało, Choć
> w każdym sercu, niepojęta Chwało, Zawsze zamieszkać
> byłaś ty gotowa.

Vivien wspominała, że na jej nawrócenie pewien wpływ wywarł Chesterton. Uważała go za „cudownego pisarza", a za szczególnie porywające uznawała *Lepanto,* ale nie sądziła, aby Chesterton wywierał równie wielki wpływ na jej przyszłego męża. Styl Chestertona „nie był jego stylem"[454] Niewątpliwie Greene nie pisał w stylu Chestertona, co nie znaczy, że go nie cenił. Przeciwnie, jego recenzja biografii Chestertona pióra Maisie Ward dobitnie wskazuje, jak bardzo go podziwiał:

> Czas dokonuje niekiedy dziwacznych wyborów, a w każdym razie tak nam się wydaje, choć rozsądniej jest założyć, że to raczej my sami jesteśmy chwiejni w naszych osądach. Dowodzimy już naszej ekscentryczności w przypadku Chestertona, będąc pokoleniem ceniącym Joyce'a, które jednocześnie z jakiegoś powodu równie fanatyczną zabawę słowami w wykonaniu Chestertona uważa za nieznośną... *Ortodoksja, The Thing* i *Wiekuisty człowiek* należą do największych dzieł tego stulecia. Co więcej, zniechęcające byłoby już to, gdyby czas nie ocalił dzieł tej rangi co *Ballada o białym koniu*, wierszy satyrycznych, takich fantazji prozą jak *Człowiek, który był Czwartkiem* i *Napoleon z Notting Hill,* wczesnych książek krytycznych o Browningu i Dickensie.[455]

454 Tamże.
455 Graham Greene, *CollectedEssays,* Londyn 1969, s. 136-137.

203

Oczywiście ta recenzja, napisana w 1944 roku, nie pozwala wysnuwać żadnych zdecydowanych wniosków co do lektur Greene'a w okresie jego nawrócenia, a całkiem możliwe jest, że *au fait* z książkami Chestertona stał się dopiero po przejściu na

katolicyzm. Jednak w kontekście przywołanego tu wcześniej polowania na autograf Chestertona jeszcze w czasach dzieciństwa i późniejszego podziwu dla jego książek religijnych dziwne byłoby, gdyby Greene nie znał *Wiekuistego człowieka*, książki, która ukazała się mniej więcej w tym czasie, gdy poszukiwał wiedzy na temat wiary katolickiej. Dodajmy jeszcze świadectwo jego przyszłej podówczas żony: „G. K. C. wywierał na mnie przemożny wpływ, a *Wiekuistego człowieka* uważałam za najwspanialszą pomoc dla konwertyty, książkę cudowną".[456] Czy to możliwe, by dzieło, które Vivien uważała za tak wspaniałą pomoc dla nawróconych, nie zostało nigdy wspomniane w korespondencji i rozmowach z przyszłym mężem w czasie, gdy Greene szukał takiej pomocy? Na rzecz tego, że narzeczeni nie tylko rozmawiali o Chestertonie, lecz był on także dla Greene'a pewnym egzystencjalnym wzorem, świad- czy jego list do Vivien z 9 sierpnia 1925 roku, a zatem na miesiąc przed ukazaniem się *Wiekuistego człowieka.* Szukając aprobaty Vivien dla swego zamiaru porzucenia British American Tobacco Company na rzecz kariery dziennikarskiej, Greene (z pewną zarozumiałością) wysuwał argument: „W końcu i Chesterton, i Belloc też byli dziennikarzami".[457]

Jeśli chodzi o samą konwersję Greene'a, to, jak wspominała Vivien, „został nawrócony intelektualnie, zgodnie z logiką, jak mu się zdawało" przez pewnego dobrego księdza w Nottingham: „Było to doświadczenie wewnętrzne i spokojne. Nie sądzę, żeby w grę wchodziły jakieś emocje".[458] Zgadzają się z tym wspomnienia samego Greene'a, który w jednym z wywiadów powiedział: „moje nawrócenie w najmniejszej mierze nie było sprawą uczuć. Było czysto intelektualne".[459] Dodatkowym potwierdzeniem jest rzeczowy i przyziemny sposób, w jaki Greene zrelacjonował w autobiografii kroki wiodące go do nawrócenia: „W te moje

456 Pani Grahamowa Greene, list do autora z 15 sierpnia 1996.
457 Norman Sherry, dz. cyt., s. 202.
458 Pani Grahamowa Greene, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996.
459 Marie-François Allain, *The Other Man: Conversations vuith Graham Greene*, Londyn 1983, s. 154.

poranki długie i puste przyszło mi do głowy, że jeśli już mam ożenić się z katoliczką, powinienem przynajmniej poznać charakter i granice jej wyznania. Ze wszech miar słusznie, ponieważ ona wiedziała, w co ja wierzę — to znaczy wiedziała, że nie wierzę w nic nadprzyrodzonego. Poza tym chciałem sobie jakoś wypełnić czas".[460]

Greene udał się do „zasmolonej neogotyckiej katedry", mającej dla niego „jakąś ponurą moc, bo symbolizującej niepojętość i niewiarygodność", i do drewnianej skrzynki na zapytania wrzucił kartkę z prośbą o naukę. Prośba ta nie miała w istocie nic wspólnego z autentycznym pragnieniem nawrócenia, a jej jedynymi motywami były chorobliwa ciekawość i chęć sprawienia radości ukochanej:

> nie zamierzałem czynić starań o przyjęcie na łono tego Kościoła. Mógłbym to zrobić tylko w pełnym przekonaniu o jego prawdzie, a to nie zapowiadało się w żadnym razie.
>
> Nieprawdopodobieństwo nawrócenia zobaczyłem jeszcze wyraźniej, kiedy po tygodniu poszedłem do katedry znów i poznałem ojca Trollope'a. W ciągu następnych tygodni szczerze Trollopea polubiłem, ale na pierwszy rzut oka wydał mi się on tym wszystkim, czego najbardziej nie cierpiałem w moim wyobrażeniu Kościoła katolickiego.[461]

Kiedy już od kilku tygodni słuchał nauk ojca Trollope'a, ksiądz opowiedział mu o sobie, wyznając między innymi, że jest konwertytą, i „to było tak, jak gdyby ostrzegawczo" położył mu „dłoń na ramieniu", zwracając uwagę na niebezpieczeństwo, na jakie się narazi, jeśli posunie się za daleko w swych poszukiwaniach. Z czasem zdał sobie sprawę, że jego pierwsze wrażenie na temat Trollope'a było mylne, że w osobie księdza rzuca mu „wyzwanie jakaś niewytłumaczalna dobroć".

> Spotykaliśmy się raz bądź dwa razy na tydzień, żeby odbyć godzinną naukę, i zdumiony wkrótce już zacząłem wyczekiwać tych okazji z niecierpliwością...

460 Graham Greene, dz. cyt., s. 135.
461 Tamże, s. 135.

205

> Z początku oszukiwałem go, nie mówiąc, że katolicyzm mnie interesuje, bo zaręczyłem się z katoliczką. Najpierw myślałem, że, gdybym wyjawił przed nim prawdę, zostałbym uznany za zbyt łatwą zwierzynę, a potem obawiałem się, że nie wierzyłby w szczerość mego nawrócenia, jeżeli jednak zechcę przejść na katolicyzm, co po kilku tygodniach poważnych dyskusji stawało się coraz mniej i mniej nieprawdopodobne.[462]

Wszelkie wątpliwości i wahania Greene'a w ostatecznym rachunku dotyczyły istnienia Boga. Centrum tej dyskusji było centrum samo w sobie czy też, ściślej mówiąc, istnienie jakiegokolwiek centrum:

> mnie osobiście najtrudniej uwierzyć w Boga w ogóle... To nie znaczy, że nie wierzyłem w Chrystusa - ja nie wierzyłem w Boga. Jednocześnie zdawałem sobie sprawę, że wystarczy, bym się kiedykolwiek przekonał o znikomej bodaj możliwości istnienia jakiejś najwyższej, wszechpotężnej i wszechwiedzącej Mocy, a już nic później nie będzie wydawało mi się niemożliwe. Staczałem więc walkę na gruncie ateizmu dogmatycznego, ciężką walkę. Jak gdybym uzależniał od tego własne przetrwanie.[463]

W końcu dogmatyczny ateista uległ. Sceptycyzm Greene'a został okiełznany, choć nigdy nie wykorzeniony do końca, i było rzeczą jednocześnie stosowną i znaczącą, że przyjmując chrzest katolicki w lutym 1926 roku Greene otrzymał imię „niewiernego" świętego Tomasza. Tomasz wątpił, lecz nigdy nie opuścił Chrystusa, i tak też Greene wątpił, lecz nigdy nie wystąpił z Kościoła.

Choć Greene zbliżył się do Kościoła z nastawieniem maksymalnie obiektywnym, jego reakcja bezpośrednio po nawróceniu nie była aż tak beznamiętna, jak o tym przekonywał swą przyszłą żonę:

462 Tamże, s. 137.
463 Tamże, s. 137.

206

> Pamiętam bardzo żywo wzruszenie, z jakim wyszedłem z katedry: nie było w tym żadnej radości, był tylko dziwny posępny lęk. Uczyniłem ten pierwszy krok z

myślą o moim małżeństwie, ale teraz nie czułem już gruntu pod nogami i nie wiedziałem, dokąd fala mnie zaniesie. Nawet co do ożenku straciłem pewność. A jeżeli — rozmyślałem — tak jak swego czasu ksiądz Trollope odkryję w sobie powołanie i zapragnę zostać księdzem... Dopiero teraz po czterdziestu latach z okładem mogę uśmiechnąć się na wspomnienie tych moich próżnych obaw i zarazem rzewnie zatęsknić do tamtej chwili, ponieważ wtedy, gdy obawy te opuściły mnie bezpowrotnie, rzeczywiście straciłem więcej, niż zyskałem.[464]

W tym jednym urywku odnajdujemy wszelkie znamiona przyszłych losów i twórczości Greene'a. Żadnej radości, tylko dziwny posępny lęk... niepewność, próżne obawy i rzewna tęsknota.

Choć narodził się katolik, sceptyk nie umarł, wskutek czego powstała hybryda, metafizyczny mutant równie fascynujący jak Jekyll i Hyde, i prawdopodobnie równie niepotrzebny. Wynikająca z tego pokrętność i sprzeczności charakteru zarówno samego Greene'a, jak i bohaterów jego książek, sprawia wrażenie głębi, ale głębia ta jest zapewne jedynie pozorną głębią wody w przydrożnym rowie. Korzeniem jego geniuszu była niezwykła umiejętność mącenia wody.

Być może sekret nieustającej popularności Greene'a polega na tym, że był niewiernym Tomaszem w epoce niewiary. Z tej perspektywy jego katolicyzm wydaje się zagadkowy, wydaje się figurą retoryczną - nawet sztuczką. Tak czy inaczej, Greene do końca życia pozostał katolikiem i często, jeśli nawet z dystansu, bronił katolicyzmu. Bez względu na to, jak bardzo był sceptyczny w stosunku do Kościoła i jego nauk, zawsze z jeszcze większym sceptycyzmem podchodził do samego sceptycyzmu, rozstrzygając wątpliwość na korzyść Boga.

464 Tamże, s. 139.

14. WAUGH I ZIEMIA JAŁOWA

We wrześniu 1911 roku siedmioletni Evelyn Waugh rozpoczął pisanie dziennika:

Nazywam się Evelyn Waugh chodzę do szkoły w Heth Mount jestem w piątej klasie, naszym wychowawcą jest pan Stebbing.

Wszyscy nienawidzimy pana Coopera, pana od matmy... Dziś jest niedziela więc nie jestem w szkole. W niedziele zawsze mamy kiełbaski na śniadanie patrzyłem jak Lucy smaży naprawdę wyglądają śmiesznie przed usmażeniem. Tata jest wydawcą chodzi do biura Chapmana i Halla to wygląda okropnie nudne miejsce. Zaraz idę do kościoła... Wiatr wieje straszliwie obawiam się że kiedy dojdę do Kościoła mnie zdmuchnie.[465]

„Tata" to Arthur Waugh, szanowany wydawca i krytyk, którego anglikanizm i szerszy pogląd na świat podszyte były krzepiącym postwiktoriańskim przeświadczeniem, że wiara w Boga oraz imperium to synonimy. Wyraźnym tego przejawem było jego głębokie przekonanie, że „kto czyta sumiennie Biblię, Szekspira i Wisdena[466], ten nie zejdzie w życiu na ma-

465 Michael Davie (red.), *The Diaries of Evelyn Waugh*, Londyn 1978, s. 5.

466 Czyli „Wisden Cricketers'Almanach", pismo założone w 1864 roku przez jednego z najwybitniejszych krykiecistów wszech czasów, Johna Wisdena. Ukazuje się

nowce".[467] Wyrazem podobnej postawy jest wierszyk wpisany do *The Story of Rome* pióra Mary McGregor, książki, którą Arthur Waugh podarował synowi, gdy ten miał dziewięć lat:

> Wszystkie drogi ponoć wiodą tam, gdzie Rzym, Lecz ty, Evelynie,
> zostań w domu swym. A jeśli rzymska droga wzywa cię i mami
> Nadzieją mężnych czynów, srogimi bitwami, Pomnij, że Anglia
> wciąż jeszcze na przedzie - Jej to serce i dusza, jej Wiara prym
> wiedzie.[468]

W wersach tych wyczuwamy ton przestrogi, związany ze słabością do obrządku anglokatolickiego, jaką od najwcześniejszych lat żywił Evelyn.

Evelyn włączył się w życie anglokatolickiego skrzydła kościoła Anglii podczas wizyt u ciotek w Midsomer Norton w Somerset: „W Midsomer Norton zaprzyjaźniłem się z pewnym wikarym... który przed śmiercią nawrócił się na katolicyzm... Nauczył mnie służyć do mszy. Czyniłem to z głębokim zadowoleniem... cieszyła mnie bliskość świętych symboli, jasny spokój poranka i poczucie intymnej więzi z ceremoniałem".[469]

Arthur Waugh zauważył, że jego syn przez całe wakacje w Midsomer Norton „służył do mszy i bawił się na piknikach, co jest osobliwą mieszanką religii i błahych rozrywek".[470] Przeżycia te zapadły głęboko w duszę Evelyna i to z tego zapewne ziarna wiele lat później, gdy był już dorosły, zrodziła się jego dojrzała miłość do mszy łacińskiej. Ale doświadczenia te miały również bardziej bezpośredni skutek. „Od tego czasu przez rok lub dłużej", wspominał Waugh, „nie rysowałem już bitew, lecz anioły i świętych, czer-

nieprzerwanie od czasu założenia do dzisiaj, zawsze w kwietniu, przed rozpoczęciem sezonu krykietowego. Jest prawdziwą kopalnią wiedzy nie tylko na temat krykieta, lecz również kultury, moralności i życia towarzyskiego. Bardzo popularne, współczesne edycje liczą sobie mniej więcej 1500 stron. (Przyp. tłum.)

467 Seiina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography,* Londyn 1994, s. 38.

468 Tamże, s. 30.

469 Evelyn Waugh**,** *ALittle Learning,* Londyn 1964, s. 92-93.

470 Selina Hastings, dz. cyt., s. 39.

piąc inspirację ze średniowiecznych iluminacji. Ciekawił mnie również wystrój kościoła oraz to, na ile jest on zgodny z anglikanizmem".[471]

Spędzając ferie 1915 roku z matką w Brighton, jedenastoletni Evelyn wyraził zdumiewająco krytyczną w jego wieku opinię o kościele, do którego chodzili: „bardzo protestancki. Oprócz mnie, nikt się nie przeżegnał ani nie pokłonił przed ołtarzem".[472]

W sypialni urządził przy łóżku kapliczkę, w której ustawił spiżowe lichtarze, wazony na kwiaty i gipsowe figurki świętych, kupione w sklepie z dewocjonaliami, jaki właśnie otwarto w Golders Green. Przed figurkami świętych palił w spiżowej popielniczce małe stożki kadzideł. Modły, jakie odprawiał, znalazły literacki wyraz w „żałosnym poemacie w metrum *Hajawatym*[473]*,* zatytułowanym *The World to Come,* gdzie, z inspiracji

Newmana *Snem Geroncjusza,* który wywarł na nim wielkie wrażenie, opisywał „przeżycia duszy bezpośrednio po śmierci".[474]

> Tu właśnie diabeł uknuł zakład, Hioba wystawił na pośmiewisko. Stąd okrucieństwa Nerona I udręka męczenników. Stąd lament masakrowanych I krzyki mordowanych. Tu spiskowano przeciw Panu Tu leży trzydzieści srebrników. W tym domu wszelkiej nieprawości Podzielono Kościół Chrystusa.[475]

Wszelkie obawy, jakie u Arthura Waugha mogła budzić rytualistyczna pasja syna, bladły w obliczu najwyraźniej związanego z tą pasją dobrego zachowania chłopca. Wedle relacji siostry Evelyna cała rodzina była pod

471 Evelyn Waugh, dz. cyt., 93.
472 Selina Hastings, dz. cyt., s. 40.
473 Czyli *Pieśni o Hajawacie* Longfellowa. (Przyp. tłum.)
474 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 93.
475 Selina Hastings, dz. cyt., s. 40.

wrażeniem tego, jak bardzo się poprawił. „Nie mógłby być milszy - zawsze zadowolony i gotów zrobić wszystko, o co się go poprosi, uradowany każdą zabawą, jaką chcemy urządzić. Odnoszę wrażenie, że gdzieś przepadła jego kiedyś tak wyraźna złośliwość. Wszyscy jesteśmy bardzo szczęśliwi."[476]

Choć wydaje się, że zadowolenie, jakie wówczas czerpał z wiary, rzeczywiście przytępiło skłonność do ironizowania, było to zjawisko przejściowe. W późniejszym życiu Waugh z łatwością łączył jedno z drugim.

W maju 1917 roku, w wieku lat trzynastu, Evelyn opuścił Heath Mount, by rozpocząć naukę w szkole prywatnej.

Lancing College założył w 1848 roku Nathaniel Woodard, wysoki hierarcha anglikański i zwolennik ruchu oksfordzkiego. Jego głównym celem było stworzenie placówki, która zapewni zdrową edukację anglikańską dla klas wyższych. Architektoniczny zamysł zabudowań był śmiałym i wymownym symbolem wiary anglikańskiej: kwadratowe dziedzińce i niby klasztorne budynki szkolne z szarego kamienia przycupnięte skromnie w cieniu ogromnego i wspaniałego kościoła, niższego jedynie od Opactwa Westminsterskiego, archikatedry w York i katedry liverpoolskiej.

Taka świątynia odpowiadała chłopcu o silnie rozwiniętej pasji rytualistycznej, jakim był młody Waugh. W drugim półroczu Waugh „wyłamał się z przyjętego obyczaju, klękając na *incarnatus* w wyznaniu wiary odmawianym w czasie mszy świętej", kościół zwykł był odwiedzać dwa razy w dzień powszedni, w niedzielę zaś trzykrotnie, co częściowo wypływało z woli „ucieczki od samotności".[477] W pierwszym okresie w Lancing anglokatolicyzm decydował także o jego lekturach, spośród których zwłaszcza *Boska Komedia*, Biblia i *The Child's Book of Saints* przemawiały do jego wyobraźni.

Jak na ironię to właśnie pobyt w Lancing College przyczynił się do utraty wiary przez Waugha. Ściślej mówiąc, siłą sprawczą przypływu sceptycyzmu religijnego był propagowany tam modernizm teologiczny. Waugh zapamiętał destrukcyjny wpływ zwłaszcza jednego z nauczycieli.

476 Tamże, s. 39.
477 Jeffrey Heath, *The Picturesque Prison: Evelyn Waugh and His Writting,* Londyn 1982, s. 31.

211

Pan Rawlinson, opisany przez Waugha jako „gorliwy młody nauczyciel", należał do pokolenia nowych oksfordzkich modernistów teologicznych, których liberalne spekulacje zwalczał Ronald Knox w polemicznej książce *Some Loose Stones.* Rawlinson przybył do Lancing w 1918 roku i natychmiast, choć nieświadomie, zabrał się do kruszenia wiary Waugha i innych. Waugh zapamiętał, że właśnie Rawlinson był tym człowiekiem, „którego agnostycyzm po raz pierwszy zachwiał" jego „dziecinną wiarą".[478] Agnostycyzm nauczyciela okazał się zaraźliwy i wkrótce Waugh sam został agnostykiem. Wspominał, że był prymusem kółka teologicznego Rawlinsona i że gdy odebrał od nauczyciela rozprawkę, w której „zaproponował coś na kształt agnostycyzmu", była ona opatrzona krzepiącą uwagą: „Brawo, nielichy z ciebie teolog, Waugh".[479]

Zasłużywszy na miano „nielichego teologa", Waugh pod kierownictwem Rawlinsona przeszedł sprawnie do lichej teologii, by wkrótce w ogóle ją odrzucić. Podobnie jak w przypadku nowoczesnej poezji, modernistyczna teologia Rawlinsona zaczynała od rozluźnienia formy, po czym stopniowo traciła wszelką formę. Knox stawiał nowoczesnym teologom te same pytania, jakie Noyes i Chesterton wysuwali pod adresem poezji modernistycznej: w którym punkcie wolna teologia staje się tak wolna, że przestaje być teologią? Czy ukoronowaniem „postępu" w teologii jest jej zniknięcie?

Uprawiana przez Rawlinsona teologia „postępowa" nie hamowała postępów jego kariery w Kościele Anglii. Ostatecznie został biskupem Derby. Nim to osiągnął, zostawił za sobą ruiny i zgliszcza, bo tak to trzeba chyba określić, jeśli wziąć pod uwagę skutki nauk głoszonych przezeń w Lancing. Jak stwierdził Waugh: „Ten uczony i pobożny człowiek zrobił ze mnie ateistę".[480]

13 czerwca 1921 roku Waugh zapisał w dzienniku: „W ciągu minionych tygodni przestałem być chrześcijaninem (nic wielkiego!). Uświadomiłem sobie, że już przynajmniej od pół roku jestem ateistą pod

478 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 756.
479 Tamże, s. 756.
480 Selina Hastings, dz. cyt., s. 78.

212

każdym względem z wyjątkiem odwagi, by przyznać się do tego przed sobą".[481] Uwewnętrznienie ateizmu wywołało przypływ głębokiej niechęci wobec rytuałów kościelnych. Pewną ceremonię bierzmowania Waugh opisał jako „groteskę": „Nigdy przedtem nie dostrzegłem szkodliwości tego obrzędu. Stadko wystraszonych dzieci składa mnóstwo ślubów, których nigdy nie dotrzyma, a wszystko w obliczu wystrojonego w pstre szmatki przebierańca jak z obrazka Dulaca oraz ponurych i groźnych nauczycieli i dyrektorów."[482]

Przemiana była zupełna. Waugh, były arcyrytualista zakochany w ceremoniale i scenerii anglokatolicyzmu, przedzierzgnął się w cynicznego antyklerykała szydzącego z „groteski" obrzędów i „wystrojonego w pstre szmatki przebierańca", który był biskupem. „Straciłem przekonanie do wszystkiego, co kościelne", wspominał:

> Uważam teraz za rzecz dziwaczną to, że w szkole do tego stopnia podporządkowanej religii tyle czasu poświęcano na uczenie greki Nowego Testamentu i historii Kościoła Anglii, a praktycznie nie zajmowano się apologetyką... Wysuwaliśmy wszelkie obiegowe wątpliwości, i pozostawały bez odpowiedzi. Zachęcano nas do „myślenia samodzielnego", a takie myślenie wiodło nas zwykle ku wnioskom negatywnym.[483]

Własnymi wnioskami negatywnymi Waugh podzielił się na jednym ze spacerów po łąkach z przyjacielem, Dudleyem Carewem:

> Evelyn uświadomił sobie znikomość świata wobec wszechświata i znikomość własnego życia wobec świata. „Musisz chodzić z nosem przy ziemi, Carey, jeśli tylko spojrzysz w górę albo nawet przed siebie, jesteś skończony... Człowiekiem rządzi wyłącznie własny interes, Carey... Jestem pewny, że nie istnieje żadne ostateczne dobro ani zło... Jeden ma w mózgu taki zwój, który czuje pociąg to tego,

481 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 127.
482 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 142.
483 Tamże, s. 142.

> co nazywamy dobrem, inny zaś taki, który skłania się ku temu, co nazywamy złem".[484]

Po latach Waugh był przekonany, że w jego przypadku główną przyczyną dryfowania w stronę dualistycznego sceptycyzmu był amorficzny modernizm, jakiego uczono w Lancing, a także czynne zachęcanie uczniów „do nieortodoksji": „Sądzę, że za moich czasów ponad połowa maturalnej klasy była zdeklarowanymi agnostykami bądź ateistami. I nigdy nie podsunięto nam żadnego antidotum. Nie przypominam sobie, żeby kiedykolwiek wymagano ode mnie przeczytania książki z zakresu filozofii chrześcijańskiej".[485] Można się domyślać, co na temat owej „zdrowej anglikańskiej edukacji dla klas wyższych", jaką uprawiano w Lancing College w czasach Waugha, powiedziałby założyciel szkoły, Nathaniel Woodard.

Ów dryf w stronę dualizmu przywiódł Waugha na skraj rozpaczy, czego świadectwem są zapiski w dzienniku „pełne pogańskiego smutku i rozmyślań o samobójstwie".[486]

Przelotne wytchnienie od smutku i bezradności dawała jedynie literatura i sztuka. Czytał dzieła Chestertona, zachwycał się poezją Belloka i Wilde'a; „rozwinął w sobie trwałe upodobanie" do drzeworytów Erica Gilla, choć nie odczuwał „nijakiego zainteresowania dla jego nauk" czy to na temat sztuki, czy religii; odwiedził nawet wspólnotę w Ditchling, gdzie wielki kaligraf Edward Johnston przyjął go „nadzwyczaj uprzejmie i pokazał, jak przyciąć indycze pióro z dwu stron niby dłuto, po czym, od ręki, na tytułowej stronicy swej książki wypisał kilka słów dedykacji tym charakterem pisma, który dziś nazywamy 'wzorcowym'".[487]

Wiele lat później, kiedy dawno przezwyciężył ową obojętność z czasów szkolnych i również na nauki Gilla i Johnstona patrzył z pewną sympatią, pisał:

484 Selina Hastings, dz. cyt., s. 78-79.
485 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 143.

486 Tamże, s. 143.
487 Selina Hastings, dz. cyt., s. 65.

214

> Ironia osiągnięcia Johnstona polega na tym — podobnie jak w przypadku socjalizmu, który wyrósł ze sprzeciwu wobec uprzemysłowienia, a dziś tkwi w nim po uszy — że Johnstonowski kult prostoty, który w jego własnej pracy tym wyraźniej wydobywał na jaw to cudownie indywidualne piętno jego rzemiosła, prowadzi do straszliwej nudy mechanicznych powtórzeń... Szczęściem dane mu było nie widzieć już świata „plastyki", w którym tradycja doskonałego warsztatu zdaje się ostatecznie odchodzić w niepamięć.[488]

W styczniu 1922 roku Waugh przybył do Oksfordu i szybko uległ odurzeniu nowym światem, jaki tam odkrył. Było to odurzenie zarówno estetyczne, jak i anestetyczne, znajdujące swą kulminację w wybrykach i alkoholowym hedonizmie, jakim oddawano się w kręgu Klubu Hipokrytów, jednego z cieszących się najgorszą sławą towarzystw pijackich na uczelni: „Właśnie na uniwersytecie zacząłem pić, odkrywając w dość niewyszukany sposób przeciwstawne rozkosze odurzenia i jasności umysłu. Z tych dwu przyjemności przez wiele lat wyżej stawiałem pierwszą."[489]

Waugh wspominał, że podstawowym napojem średnio zamożnych studentów było piwo, bogaci pili „wielkie ilości szampana i whisky", a biedni „mieli opinię miłośników kakao". „Osobnik przeciętny, czego przykładem byłem sam, wydawał w ciągu trymestru 100 funtów i zadłużał się na dalsze 300. Obiady przynoszono nam do pokojów, piliśmy do nich piwo dzbanami."[490]

Świadectwa pijackiej dekadencji Klubu Hipokrytów znajdziemy w autobiografii Waugha. „W krótkiej epoce świetności", pisał, „całe to środowisko hulało od rana do wieczora".[491] Na posiedzeniu plenarnym, gdzie rzecz jasna wszyscy byli zawiani, ku wielkiemu zaskoczeniu Waugha wybrano go na sekretarza klubu. Oczywiście nie wynikały z tego żadne obowiązki, a ów wybór uznał on za „kaprys znamienny dla tego towarzystwa".

488 „Spectator", 24 lipca 1959.
489 Cyril Ray (red.), *The Compleat Imbiber — 6: An Entertainment,* Londyn 1963.
490 Tamże.
491 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 180.

215

Jego poprzednik na tym stanowisku rzucił uniwersytet, by poświęcić się studiom nad czarną magią, a potem zmarł w tajemniczych okolicznościach, gdy przebywał w słynnej wspólnocie Aleistera Crowleya[492] w Cefalu na Sycylii. Pomimo tak wątpliwych papierów uwierzytelniających Klub Hipokrytów był dla Waugha, jak pisał: „matecznikiem, w którym przepędziłem połowę oksfordzkiego życia, i miejscem narodzin przyjaźni, których żywe więzy trwają do dzisiaj".[493]

W jednej z rzadkich chwil trzeźwości Waugh udał się na wykład Chestertona na forum Towarzystwa Newmanowskiego, stowarzyszenia studentów katolickich, gdzie poznał Harolda Actona, „jedną z najbardziej charyzmatycznych postaci w Oksfordzie tamtych czasów".[494] Acton, „katolik, ale wolny od wszelkiego prozelityzmu", wywarł wielki wpływ na Waugha, który był „z pewnością nieco oszołomiony" tym, jak bardzo

Acton góruje nad nim doświadczeniem. „On był zawsze przywódcą; ja jedynie, jeśli nawet nie zawsze, szedłem za nim."[495] To Acton, który był „żywo świadom wszelkich mód literackich i artystycznych", zapoznał Waugha z nowymi poetami:

> Harold przynosił z sobą aurę florenckich koneserów i paryskich nowatorów, Berensona i Gertrudy Stein, Magnasco i T.S. Eliota; nade wszystko zaś trojga Sittwellów, których zarazem podziwiał, jak i darzył osobistym uczuciem... Harold poprowadził mnie daleko od Francisa Crease'a, do baroku, rokoko i *"Ziemi jałowej.*[496]

492 Aleister Crowley (1875 —1947) — właściwie Edward Alexander Crowley, brytyjski okultysta, pisarz i mistyk, związany najpierw z Hermetycznym Zakonem Złotego Brzasku, założył następnie własny Zakon Srebrnej Gwiazdy, przewodził Ordo Templi Orientalis, a w 1920 roku utworzył Opactwo Thelemy, które działało między innymi w Cefalu. Biseksualista, eksperymentował z narkotykami, wedle jednego z biskupów katolickich „najbardziej zdeprawowany człowiek świata". (Przyp. tłum.)
493 Tamże, s. 181.
494 Selina Hastings, dz. cyt., s. 92-93.
495 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 197.
496 Tamże, s. 197.

216

Acton zdobył sławę, a i umocnił własny wizerunek herosa w oczach Waugha, gdy pewnego dnia, wychyliwszy się z okna swego pokoju w Christ Church, z niezwykłą brawurą odczytał przez megafon *Ziemię jałową* na użytek gości pewnego *garden party* zorganizowanego przez Ligę Narodów. Poza tym, 12 czerwca 1923 roku, zabrał Waugha do Acolian Hall na premierę *Façade* Edith Sitwell, a następnie wprowadził go na przyjęcie u Osberta Sitwella przy Carlyle Square, gdzie Waugh poznał Lyttona Stracheya, Clive'a Bella, Eugene'a Goossensa i Adę Leverson. W 1925 roku Acton zaprosił Edith Sitwell i Gertrudę Stein do wygłoszenia wykładów na forum Towarzystwa Newmanowskiego, gdzie spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem.

Odwrotną stroną zbliżenia do środowiska awangardy literackiej było pogłębienie się poczucia obcości w stosunku do rodziców. Arthur Waugh odrzucał dzieło Eliota jako „przedwczesną zgrzybiałość", frazę Pounda jako „drętwą prozę" i całą w ogóle poezję ruchu modernistów jako „pozbawione metrum, niezborne banały".[497] Ojciec i syn bardzo się od siebie oddalili i Evelyn skarżył się w liście do jednego z przyjaciół na „uporczywą melancholię", która dokucza mu, gdy przebywa z rodziną: „Naprawdę nie wiem, jak zdołam przeżyć najbliższe dziesięć dni, jakie dzielą mnie od powrotu".[498]

Innym z oksfordzkich przyjaciół, który tak samo jak Acton odegrał istotną rolę w rozwoju Waugha, był Christopher Hollis, późniejszy poseł i płodny pisarz. Krótko przed śmiercią Waugh napisał: „Christopher Hollis stał się, i na zawsze już pozostał, jednym z moich najbliższych przyjaciół"; wspominał jego zdolności retoryczne, jakie demonstrował na forum Związku Oksfordzkiego:

> nosił się niewyszukanie, by nie rzec niedbale, mówił z chrypką; ale był nieskończenie uprzejmy i nieprzerwanie zabawny; nigdy nie błaznował, co się zdarzało niektórym przewodniczącym Związku... Jego żarty, podobnie jak żarty Chestertona, zawsze zmierzały do logicznej

497 Selina Hastings, dz. cyt., s. 104.
498 Tamże, s. 104.

> puenty... W Oksfordzie miał do czynienia z jednolitą publicznością i mógł zwracać się do niej przeświadczony, że najsubtelniejsza aluzja i najlżejszy odcień ironii nie przejdą nie zauważone.[499]

Podobnie jak Benson i Knox przed nim, Hollis był synem anglikańskiego biskupa — Jego Ekscelencji George'a Hollisa, biskupa Taunton. Inaczej niż Benson i Knox, utracił zupełnie wiarę chrześcijańską i dołączył do Waugha w obozie sceptyków. Rychlej niż większość innych, a z pewnością prędzej niż Waugh, stał się sceptyczny wobec sceptycyzmu i rozpoczął duchową walkę o powrót z bieguna wątpienia do wiary chrześcijańskiej. Wiara, do której wrócił, nie była wiarą jego ojca, lecz, jak by to rzekł Chesterton, wiarą ojców ojca.

Hollis był żywo świadom podobieństw między własną drogą do Rzymu a drogą Knoxa:

> Trzynaście lat młodszy, tak samo jak on poszedłem do podstawówki w Summer Fields; z Summer Fields, tak samo jak on, zdobywszy stypendium, trafiłem do Eton, gdzie kończyłem też liceum. I znowu tak samo jak on, zdobywszy kolejne stypendium, poszedłem do Balliol. I jak on zostałem przewodniczącym Związku w Oksfordzie. Jak on byłem synem biskupa anglikańskiego i jak on we wczesnej młodości przystąpiłem do Kościoła katolickiego.[500]

Knox był zawsze obecny w świadomości Hollisa jako postać wybitna i punkt odniesienia. W Eton pamiętano o Knoxie, a i z uwagą śledzono jego dalszą karierę. W autobiografii Hollis wyraził o Knoxie następującą opinię: „w gruncie rzeczy można by uznać go za najwybitniejszego z wychowanków tej szkoły w całej historii". Wspominał, że echa bytności Knoxa trwały nieprzerwanie: „Nauczyciele cytowali nam jego *Signa Severa,* jego nazwisko i dzieła były znane każdemu z nas".[501] Nawrócenie Knoxa miało miejsce

499 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 186.
500 Christopher Hollis, *Along the Road to Frome,* Londyn 1958, s. 244-245.
501 Tamże, s. 245.

w czasie, gdy Hollis był jeszcze w Eton, i wywołało w szkole wstrząs. Wielu z nauczycieli, którzy wcześniej wyrażali się w superlatywach o Knoxie, teraz pomstowało na niego, starając się przytłumić blask jego sławy. Hollis zapamiętał R. H. Maldena — który w późniejszych latach najpierw objął po jego ojcu probostwo św. Michała w Headingley, a następnie został dziekanem w Wells — jak w kazaniu wygłoszonym w kaplicy szkolnej w Eton krytykował nawrócenie Knoxa i jego *Spiritual Aeneid.*

Studiując w Balliol, Hollis spotkał Knoxa przy kilku okazjach, zwykle w gabinecie F. F. Urquharta, nigdy jednak w cztery oczy, a kapelanem studentów katolickich Knox został dopiero wtedy, gdy Hollis opuścił już Oksford.

Waugh podzielał podziw Hollisa dla Knoxa. Pamiętał, że ojciec czytał mu jako chłopcu *Reunion All Round,* a wiele lat później pisał do Knoxa w sposób następujący:

„byłem absolutnie oczarowany i tak już zostało... Od tamtej pory każde słowo, jakie pan napisał lub wypowiedział, było dla mnie czystym światłem".[502] Waugh był także pod wrażeniem retorycznych zdolności Knoxa na forum Związku i uważał go za jedynego przewodniczącego, który przewyższał pod tym względem Hollisa. W 1924 roku Waugh napisał sprawozdanie z dyskusji z udziałem Knoxa na forum Związku, której temat był następujący: „Czy od czasu pierwszego zebrania naszego towarzystwa cywilizacja dokonała postępu?". Oprócz Knoxa, w gronie dyskutantów byli Gilbert Murray, John Buchan, Douglas Woodruff, a także stary kolega Chestertona ze szkoły i autor *Trent's Last Case,* E. C. Bentley, jednak Waugh donosił, że Knox przyćmił wszystkich: „Ojciec Knox na gruncie analizy antropologicznej naszych obecnych idei dotyczących jedzenia i picia, podziału pracy między mężczyzn i kobiety, zwyczajów pogrzebowych i dramatu dowiódł, że w błyskawicznym tempie doganiamy cywilizację dzikusów".[503] Chociaż wówczas Waugh wzdragał się jeszcze przed poważniejszym namysłem nad religijną postawą Knoxa, to o tym, jak bardzo poruszyła go ta „pochwała" cywilizacji nowoczesnej, może świadczyć fakt, że już wkrótce całym sercem się z nią zgadzał.

502 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* Londyn 1988, s. 342.
503 „Isis", 20 lutego 1924.

219

Tymczasem zaintrygowany i zafascynowany śledził powolne, lecz niechybne zbliżanie się Hollisa do Kościoła katolickiego. Niechętny w stosunku do celu, ku któremu wyraźnie zdawały się prowadzić filozoficzne zmagania przyjaciela, był mimo to szczerze zaciekawiony naturą tego dążenia i pytaniami, jakie ono nastręczało.

W latach studenckich Hollis wyznawał swego rodzaju cynizm polityczny, któremu wyraz retoryczny dał w trakcie pewnej dyskusji na forum Związku, oświadczając, że „mamy trzech wielkich wrogów wolności — Partię Konserwatywną, Partię Liberalną i Partię Socjalistyczną".[504] W ten sposób rekapitulował jedynie stanowisko Belloka i Cecila Chestertona z ich *The Party System*, książki, którą czytał jeszcze w Eton: „W szkole ogłoszono konkurs na rozprawkę na temat systemu partyjnego i jedną z pozycji na liście zalecanych lektur był *The Party System*, w którym Belloc i Cecil Chesterton przypuszczali atak na ten system".[505]

Zetknąwszy się w ten sposób z pisarstwem Belloka, Hollis sięgnął po inne jego książki. W ostatniej klasie przeczytał dwie satyry polityczne, *Mr Clutterbuck's Election* i *A Change in the Cabinet.* O tym, że Belloc jest katolikiem, dowiedział się z podpisu pod jego zdjęciem w „Illustrated London News", ale w tym czasie ani nie żywił większej sympatii dla religii Belloka, ani nie rozumiał w istocie jego filozofii politycznej. Z filozofią tą zapoznał się właściwie przez przypadek, bo dzięki temu, że Kenneth Lindsay, ówczesny przewodniczący Związku Oksfordzkiego, poprosił go, aby przemówił na sesji na rzecz wniosku popierającego większe rozproszenie własności. Hollis był tak zadowolony z szansy debiutu na forum Związku, że — jak pisał w autobiografii — gotów był „mówić za albo przeciwko dowolnemu wnioskowi, jaki by zaproponowano", po czym dodawał: „na tydzień przed debatą z pewnością nie miałem żadnego jasnego stanowiska w kwestii rozproszenia własności".[506] Lindsay podpowiedział mu, że stosowne idee znajdzie w *The Servile State* Belloka. Po latach Hollis rozpamiętywał, „jak ten zbieg okoliczności" przywiódł go „do Belloka

504 Christopher Hollis, dz. cyt., s. 76.
505 Tamże, s. 76.

506 Tamże, s. 77.

w czasie, gdy, pogrążony w agnostycyzmie religijnym i rozczarowany do liberalizmu politycznego" poszukiwał „nowej wiary".[507]

Jako że w pismach Belloka polityka splata się nierozdzielnie z religią, Hollis całkiem naturalną koleją rzeczy przeszedł od *The Servile State* do *Europe and the Faith*, czyli Belloka obrony Kościoła katolickiego. Dzieło to przemówiło do niego głęboko zarówno przez samą polemiczność, jak i jakość tej polemiki w stosunku do „rozpowszechnionego wśród wykładowców agnostycyzmu platońskiego".[508]

W ten sposób Hollis połknął haczyk „teorii 'Chesterbelloka', przyjmując tezy Belloka o Kościele katolickim jako sile twórczej Europy i o nadciąganiu państwa niewolników oraz oświadczenie Chestertona, wedle którego 'Bóg gardzi wszystkimi, co rządzą', a także jego retorykę i wizję społeczeństwa dystrybutywistycznego".[509]

W tej mozolnej wędrówce ku wierze wspierał Hollisa przyjaciel i kolega ze studiów Douglas Woodruff, który był również bliskim i wpływowym przyjacielem Waugha. „Douglas Woodruff", pisał Hollis:

> był w tym czasie najbliższym moim towarzyszem... Drogą tą prowadził mnie ostrożnie i taktownie... W następstwie tego, że w wielu dysputach wśród braci studenckiej brałem stronę katolików, zrodziła się we mnie wiara w istnienie takiego społeczeństwa, które uczestniczy w sprawach tego świata, lecz które różni się istotnie od innych społeczeństw, i któremu rozumnie da się przypisać boskie pochodzenie.[510]

Wiele z tych dysput studenckich Hollis toczył w istocie z Waughiem, który w tym czasie w sposób szczególnie wyzywający powiewał sztandarem nieugiętego agnostycyzmu, zawsze gotów spierać się do upadłego i na wszelkie sposoby podważać tezy chrześcijaństwa. Waugh jako jedyny z przyjaciół Hollisa starał się wyperswadować mu przystąpienie

507 Tamże, s. 77.
508 Tamże, s. 79.
509 Tamże, s. 80-81.
510 Tamże, s. 81.

do Kościoła katolickiego. Ostatecznie walczący agnostyk nie przemógł Kościoła wojującego[511] i u schyłku lata 1924 roku Hollis został przyjęty do Kościoła przez *monsignore* Barnesa.

Mniej więcej w tym samym czasie, 13 września, najbliższy przyjaciel i towarzysz Waugha w Oksfordzie, Alastair Graham, został przyjęty do Kościoła przez ojca Martindale'a. Waugh odnotował to zdarzenie w dzienniku z chmurną zwięzłością, stwierdzając szyderczo, że „Alastair wstąpił do Kościoła włoskiego". Zapisek z dnia następnego utrzymany jest w podobnym tonie: „Byłem z Alastairem na mszy w kościele w Hampstead — bardzo brzydki".[512]

Zapisek uczyniony niemal dokładnie w rok później jest świadectwem tego, że rozmowy przyjaciół napełniały Waugha poczuciem wyobcowania. Zanotował, że Hollis i

Graham najpierw byli na mszy, a potem „wdali się w niebywale głupią dyskusję, która trwała od szóstej do dwunastej i doprowadziła mnie niemal do obłędu... Nie wiedziałem, że i Chris potrafi być takim nudziarzem."[513]

W kilka miesięcy potem Waugh wytrwał z przyjaciółmi do siódmej rano, „kłócąc się o Kościół rzymski".[514] W tym czasie łagodził już swe stanowisko, ulegając wpływom nie tylko Hollisa i Grahama, ale i autorytetu starszych, jak choćby Knoxa i Chestertona. Wybrał się wtedy do katedry westminsterskiej na kazanie Knoxa[515], a w jednym z listów wyznał, że w samym sercu jego wojowniczego agnostycyzmu „Chesterton mruga zachęcająco jak gwiazda".[516]

Szczególnie istotny był wpływ *Wiekuistego człowieka*, książki, która ukazała się w 1925 roku. Knox był „głęboko przekonany, że potomność uzna *Wiekuistego człowieka* za najlepsze dzieło Chestertona"[517]. Waugh

511 Nawiązanie do obowiązującego, zwłaszcza w starszej teologii, odróżnienia Kościoła wojującego (czyli Kościoła na ziemi), Kościoła cierpiącego (w czyśćcu) i Kościoła tryumfującego (w niebie). (Przyp. tłum.)
512 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 178.
513 Tamże, s. 223.
514 Tamże, s. 237.
515 Tamże, s. 167.
516 Jeffrey Heath, dz. cyt., s. 32.
517 D. J. Conlon (red.), *G. K. Chesterton: A Half Century of Views,* Oksford 1987, s. 49.

podzielał tę opinię: „W książce tej całe jego pośpieszne myślenie staje się skupione i subtelne; znikają wszystkie menadry. To wielka, zrozumiała dla każdego książka, jedna z nielicznych naprawdę wielkich popularnych książek tego stulecia... Odpowiada na pewną potrzebę czasu i przetrwa na wieczną rzeczy pamiątkę."[518]

W innym miejscu, w wiele lat po ukazaniu się książki, Waugh uznał *Wiekuistego człowieka* za „arcydzieło, zlekceważone niestety w Europie, docenione za to w Stanach Zjednoczonych".[519] Zachwyty Waugha temperowała jedynie pewna irytacja stylem Chestertona, co utkwiło w pamięci Douglasa Woodruffa: „W swoim czasie przemyśliwał nad tym, czy nie postarać się o urlop w celu napisania na nowo G. K. Chestertona *Wiekuistego człowieka*, dzieła, które bardzo mu trafiało do przekonania w warstwie argumentacji, ale odstręczało bombastycznym stylem".[520] Choć przytoczone opinie Waugh wyraził wiele lat później, jest prawdopodobne, że *Wiekuistego człowieka* przeczytał wkrótce po ukazaniu się książki.

Chociaż Chesterton wywarł na niego pewien wpływ intelektualny, Waugh zmieniał się nie tylko pod wpływem lektur. W sferze uczuciowej, estetycznej i psychologicznej coraz silniej brzydził się zmysłowością i rozwiązłością swego dekadenckiego i pijackiego stylu życia. W grudniu 1925 roku awersja ta znalazła wyraz w potępieniu zachowania Olivii Plunket Greene, w której był zakochany. Bezpośrednim powodem tego potępienia był charleston, który Waugh określił jako „taniec obrzydliwy", utyskując, że Olivia dosłownie „oszalała na jego punkcie".[521] Na przyjęciach i w klubach nocnych cierpiała i kręciła się nerwowo, póki nie znalazła jakiego wolnego kąta, gdzie mogła samotnie i do zupełnego zatracenia tańczyć charlestona. Taki ekshibicjonizm budził w Waughu zarazem niesmak, jak i troskę, a wynikłą stąd dezaprobatę rozciągał na inne aspekty zachowania ukochanej. Biografka Waugha, Selina Hastings, opisuje, jak pijaństwo, obsesyjny taniec i coraz bardziej obrzydliwy promiskuityzm

518 „National Review", 22 kwietnia 1961.

519 Donat Gallagher (red.), *The Essays, Articles and Reviews of Evelyn Waugh,* Londyn 1983, s. 335.
520 David Pryce-Jones (red.), *Evelyn Waugh and His World,* Londyn 1973, s. 129.
521 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 238.

223

Olivii doprowadzały Waugha do furiackich ataków zazdrości. Zachowanie Olivii było świadomie i otwarcie prowokujące seksualnie, a pod wpływem alkoholu stawało się wręcz wyuzdane, czym starała się zwrócić na siebie uwagę wszystkich mężczyzn. Na przyjęciach pozwalała się obłapywać niemal każdemu, kto tylko miał na to ochotę, podchmielona afiszowała się bezwstydnie na oczach reszty gości. „Olivia, jak zwykle, zachowywała się jak dziwka", zapisał Waugh w dzienniku, „obściskując się na łóżku z różnymi facetami".[522]

Bez wątpienia obrzydzenie Waugha pogłębiała zazdrość wynikająca z zauroczenia, które nie zostało odwzajemnione, lecz korzenie tego uczucia tkwiły głębiej, czego świadectwem jest późniejszy zjadliwie szyderczy portret złotej młodzieży w jego wczesnych powieściach. Jak na ironię, konflikt między powabem ciała a urokiem wiary był zarówno rysem skomplikowanego charakteru Olivii Plunket Green, jak i charakteru Waugha. Pod wpływem lektury mistyków hiszpańskich, św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża, Olivia w 1930 roku, a więc w tym samym co Waugh, przyjęła wiarę katolicką. Zmarła w średnim wieku, przeżywszy swe życie w samotności i abstynencji seksualnej.

Konflikt między ciałem i wiarą jest jednym z wątków poezji T.S. Eliota, które Waugh pochłaniał na początku 1926 roku. Poezje te uważał za „niewiarygodnie dobre, lecz bardzo trudne do zrozumienia". „Pobrzmiewa w nich ton charakterystyczny dla wielkich proroków."[523] Dudley Carew, stary przyjaciel z Lancing, zapamiętał, że Waugh „nalegał", by Carew koniecznie kupił *Ziemię jałową*[524], i bez wątpienia nie ma w tym żadnego przypadku, iż Waugh wybrał później werset z tego poematu na tytuł swej powieści *Garść prochu,* w której na swój prozatorski sposób obnażał pustkę nowoczesnego życia.

Podobnie jak wcześniej Knox, Waugh nim zbliżył się do Kościoła, przeżył zauroczenie prerafaelitami. „Chcę napisać o nich książkę", zanotował w dzienniku:

522 Tamże, s.234.
523 Tamże, s. 242.
524 David Pryce-Jones (red.), dz. cyt., s. 45.

224

> Bez cienia afektacji mogę powiedzieć, że przez miniony tydzień żyłem z nimi dzień i noc. Wcześnie rano z Holmanem Huntem — jedynym prawdziwym prerafaelitą — niezmordowanym, nieustraszonym, skrupulatnym. Później, za dnia, z Millaisem — nie, wcale nie z *nim,* lecz z moją jego biografią — w modnym stylu Lyttona Stracheya. Jakże on prześwieca przez lojalne portrety pędzla Holmana Hunta. Wreszcie, kiedy ogień na kominku i rum zrobiły najgorsze, na co je stać, z Rossettim, zatopionym w chloralu[525].[526]

Te studia wydały owoc w postaci opublikowanego w 1926 roku eseju o Bractwie Prerafaelitów oraz pierwszej książki Waugha, biografii Gabriela Dante Rossettiego, która ukazała się w dwa lata później.

Szacunek i zrozumienie, jakie odczuwał w stosunku do prerafaelitów, cieszyły go tym bardziej, że twórcy ci byli pogardzani w Bloomsbury[527] i najzupełniej niemodni w kręgach modernistów, co samo przez się było rekomendacją w oczach Waugha, który ustawicznie oddalał się od ówczesnych awangardystów.

We wrześniu 1926 roku, po dziesięciodniowym pijaństwie, Waugh postanowił wyprostować swe ścieżki. Pisał: „to były moje ostatnie dni takiego życia... Jestem zdecydowany spróbować znowu żyć w trzeźwości, czystości i posłuszeństwie. Na pewniejszych podstawach, jak myślę".[528] Świadectwem tego, że szukał tych pewniejszych podstaw, jest dobór lektur: przez Boże Narodzenie 1926 roku czytał *Różnorodność doświadczenia religijnego*, klasyczną analizę psychologiczną nawrócenia, autorstwa Williama Jamesa.

Jednak ani ta lektura nie pomogła, ani samo postanowienie nie odniosło skutku i zapisek z 20 stycznia 1927 roku znów jest świadectwem

525 Chloral — pierwszy syntetyczny środek nasenny. (Przyp. tłum.)
526 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 233.
527 Bloomsbury to nazwa dzielnicy w centrum Londynu, a zarazem skrócone określenie tak zwanej Bloomsbury Group, czyli zainicjowanego w początkach XX wieku modernistycznego ruchu literacko-artystyczno-intelektualnego, którego najważniejszymi przedstawicielami byli Virginia i Leonard Woolf, Lytton Strachey, E. M. Forster, Clive Bell, John Maynard Keynes, Roger Fry, Vanessa Bell i Duncan Grant. (Przyp. tłum.)
528 Tamże, s. 265.

rozterek i sprzeczności: „W przyszły czwartek mam rozmawiać z ojcem Underhillem o tym, że chcę zostać księdzem. Minionej nocy upiłem jak świnia. Jakże te dwa zdania kłócą się z sobą".[529] Dalej czytamy, że w pięć minut po tym, jak napisał tamte słowa, został w trybie natychmiastowym zwolniony z posady nauczyciela w Aston Clinton w Buckinghamshire. „Choć powiedział matce, że zwolniono go za pijaństwo", wspominał Christopher Hollis, „w rzeczywistości, jak mi się przyznał, wylano go za to, że próbował uwieść dyrektorkę".[530]

Kiedy widmo głodu zajrzało mu w oczy, Waugh był zmuszony przyjąć posadę w nędznej zawodówce w Notting Hill, którą opisał w dzienniku z iście dickensowską dbałością o szczegół: „Szkoła w Notting Hill jest dość okropna. Wszyscy nauczyciele połykają 'h', spluwają do kominka i drapią się po genitaliach. Chłopcy są ostrzyżeni na jeża i noszą okulary w drucianych oprawkach naprawianych sznurkiem. Dłubią w nosie i wrzeszczą do siebie z cockneyowskim zaśpiewem".[531]

W takich to podłych warunkach skończyła się krótka i pechowa kariera nauczycielska Waugha. W dwa lata później utyskiwał nad swą niedolą na tej placówce: „Wstawanie o świcie, bliskość ludzi tak samo poniżonych i pozbawionych nadziei jak ty sam, szyderstwa i złośliwości niestrudzonej dziatwy, prostacki bezwstyd nauczycielek i żon dyrektorów, to wszystko i o wiele więcej musisz ścierpieć, zanim zarobisz na kawałek chleba".[532]

W pewnym momencie cena ta okazała się za wysoka i Waugh, ostatecznie zdesperowany, rzeczywiście próbował się zabić. Choć epizod ten przemilczał wstydliwie w poza tym całkowicie szczerym dzienniku, przywołał go w autobiograficznej *A Little Learning-.*

Pewnej nocy... poszedłem samotnie na plażę, w głowie kłębiły się myśli o śmierci. Rozebrałem się i wypłynąłem w morze. Czy naprawdę chciałem się utopić? Z pewnością taki miałem

529 Tamże, s. 281.
530 Christopher Hollis, *Oxford in the Twenties,* Londyn 1976, s. 80.
531 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 282.
532 Selina Hastings, dz. cyt., s. 149.

zamiar i w ubraniu zostawiłem stosowny liścik, cytat z Eurypidesa o morzu, które obmywa wszelkie ludzkie zło...

Była to piękna noc, świecił garbaty księżyc. Płynąłem wolno i na długo przedtem, nim dotarłem do miejsca, skąd nie byłoby powrotu, poczułem na ramieniu piekące dotknięcie. Wpadłem na meduzę. Jeszcze kilka pociągnięć i następne, bardziej bolesne smagnięcie. Spokojne wody roiły się od tych stworzeń.

Znak? Surowe przywołanie do porządku, jakie zwykła aplikować mi Olivia?

Zawróciłem, szlakiem wskazywanym przez księżyc popłynąłem ku plaży... Potem wspiąłem się na stromą skarpę, i ruszyłem na spotkanie przyszłości.[533]

Jedynym zapiskiem w dzienniku, który w tym kontekście jawi się jako oczywista aluzja do próby samobójczej, są dwa proste zdania: „Wygląda na to, że doszedłem do granic wytrzymałości. W tej chwili nie umiem dostrzec znikąd pociechy".[534]

Wszytkie te burze uczuciowe były bogatym materiałem, z którego Waugh stworzył swą pierwszą powieść. *Zmierzch i upadek* ukazał się we wrześniu 1928 roku i natychmiast zdobył uznanie. Chwalona niemal jednogłośnie przez krytyków — z wyjątkiem Chestertona — powieść ta zapewniła Waughowi opinię nowego wielce obiecującego talentu. Wyglądało na to, że rysuje się przed nim różowa przyszłość, jednak na trzy miesiące przed ukazaniem się powieści Waugh zawarł — nazbyt pośpiesznie i lekkomyślnie — małżeństwo, które znów doprowadziło go do granic wytrzymałości i na skraj rozpaczy.

17 czerwca 1928 roku Waugh poślubił Evelyn Gardner. Obydwoje mieli po dwadzieścia cztery lata, ale poza tym niewiele ich łączyło. Zona Waugha, rozwiązła arystokratka, córka lady Burghclere, była poprzednio przelotnie zaręczona z trzema nieodpowiednimi kandydatami. Waugh, jako przedstawiciel skromnej klasy średniej i pisarz, którego pierwsza

533 Evelyn Waugh, dz. cyt., s. 229-230.
534 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 213.

powieść miała ukazać się dopiero za kwartał — a więc mężczyzna pozbawiony zarówno majątku, jak niezawodnych perspektyw na przyszłość — nie wydawał się bardziej odpowiednim kandydatem. Nic dziwnego, że lady Burghclere gwałtownie sprzeciwiała się temu małżeństwu.

Przez pierwsze miesiące po ślubie Ten-Evelyn i Ta-Evelyn, jak o nich mawiano, wydawali się bardzo szczęśliwi. Ta-Evelyn była równie podekscytowana jak jej mąż sławą, jaka spłynęła na Waugha w następstwie sukcesu *Zmierzchu i upadku.* „Nasze

finanse ogromnie się poprawiły", pisała, „niekiedy dosłownie tarzamy się w forsie, choć czasem musimy żyć dorszem i kartoflami, ale wszystko to jest bardzo zabawne".[535] Jako autor bestsellera, jej mąż stał się „prawdziwym lwem i nie dalej niż wczoraj wieczorem zaproszono nas na spotkanie z Maxem Beerbohmem, Hilairem Bellokiem i Mauricem Baringiem".[536] Waugh był szczególnie zadowolony z poznania tego właśnie triumwiratu pisarzy, z których każdy był jego „idolem".[537]

W nastroju małżeńskiego szczęścia Waugh zaczął pisać swą drugą powieść, *Vile Bodies.* 20 lipca 1929 roku pełen entuzjazmu donosił jednemu z przyjaciół, że w dziesięć dni napisał dwadzieścia pięć tysięcy słów. „To coś bardziej w stylu P.G. Wodehouse'a, wyłącznie o złotej młodzieży. Mam nadzieję, że z końcem miesiąca rzecz będzie gotowa."[538] Jednak powieści tej nie dokończył jeszcze przez wiele miesięcy, ponieważ przed upływem owego lipca otrzymał wiadomość, która zniszczyła jego złudne poczucie szczęścia. Zona zawiadomiła go listownie, że zakochała się w jego dobrym znajomym, Johnie Heygate cie, redaktorze wiadomości w BBC.

Zdruzgotany tą nieoczekiwaną wieścią Waugh natychmiast pojechał do Londynu, gdzie spotkał się z żoną, która poinformowała go, że nie tylko zakochała się z wzajemnością w Heygate cie, ale i została jego kochanką. Po jednym z przyjęć poszła z Heygatem do jego mieszkania i spędziła z nim noc.

535 Selina Hastings, dz. cyt., s. 181.
536 Tamże, 182.
537 „Sunday Times", 27 maja 1956.
538 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 36.

228

Pod koniec tego roku Bryan Guinness zaczął pisać *Singing out of Tune,* powieść, która częściowo oparta jest na relacji Waugha o rozpadzie jego małżeństwa. Niczego nie podejrzewający bohater powieści otrzymuje od żony list powiadamiający go o zdradzie, jakiej się dopuściła. Zdanie: „Coś się stało" utkwiło w gardle i przeszyło serce. „Wyobraził ją sobie, jak wije się w zachłannym uścisku tego pokurcza. Widział, jak zdzierają z siebie ubrania, jak parzą się ich ciała".[539]

Co zrozumiałe, Waugh wypowiadał się o tej sprawie w sposób raczej wymijający, niemniej to, że czuł się jak zbity pies, było z pewnością oczywiste dla wszystkich adresatów listów, które napisał krótko po tym zdarzeniu. Dla rodziców miał „smutną" i - jeśli o niego chodzi - „dogłębnie szokującą wiadomość, że Evelyn odeszła, aby żyć z osobnikiem nazwiskiem Heygate". Doniósłszy, że wystąpił o rozwód, dodawał: „Obawiam się, że odczujecie to boleśnie, ale jestem pewny, że bez porównania mniej boleśnie niż ja". A że jego plany „w stosunku do mieszkania" były „mgliste", uważał się za bezdomnego i zamierzał zatrzymać na pewien czas u Bryana i Diany Guinness w Sussex, po czym pytał żałośnie: „Czy mogę czasem z wami trochę pomieszkać?". W postscriptum dawał do zrozumienia, że jest kompletnie zdetonowany tym, co go spotkało: „Zdrady Evelyn nie poprzedziła żadna kłótnia ani nawet nieporozumienie. Moim zdaniem byliśmy niebiańsko szczęśliwi".[540]

W liście do Harolda Actona był mniej powściągliwy:

> To, że wolała takiego nędznego durnia jak Heygate, bez wątpienia boli...
> Rodzina Evelyn i moja pospołu zaklinają, żebym jej „przebaczył", cokolwiek to może znaczyć.

Uciekam na tydzień do Irlandii na rajd samochodowy w nadziei, że padnę gdzie może z honorem...

Nie wiedziałem, że można być tak nieszczęśliwym i żyć, ale mówią mi, że to dość powszechne doświadczenie.[541]

539 Selina Hastings, dz. cyt., s. 193.
540 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 38.
541 Tamże, s. 38-39.

W odpowiedzi na natarczywe monity wydawcy, który domagał się maszynopisu *Vile Bodies*, Waugh wysłał w końcu rozpaczliwe przeprosiny: „Obawiam się, że moja książka nie jest gotowa. Kiedy podawałem datę końca lipca, miałem wszelkie podstawy oczekiwać, że gotowy maszynopis dostarczę w tym terminie, jednak minione tygodnie były dla mnie koszmarem. Gdybym potrafił to wyjaśnić, z pewnością by pan mnie zrozumiał... Obecnie nie jestem zdolny do *jakiegokolwiek* działania".[542]

Ostatecznie, zrozpaczony Waugh poszukał odosobnienia w Devon, by mimo wszystko skończyć powieść. Teraz jednak słowa nie chciały płynąć jak przedtem. W liście do jednego z przyjaciół, Henry'ego Yorke'a, żalił się, że pisanie stało się „nieskończenie trudne...To wszystko zdaje się murszeć i gnić od środka". W dalszym ciągu listu Waugh wyrażał głęboki podziw dla Diany Guinness, która wyszła za mąż wcześniej w tym roku: „Sprawia na mnie wrażenie jedynej krzepiącej osoby w całym pokoleniu - zwłaszcza teraz, kiedy jest w ciąży - niby wielka fermentująca kadź możliwości, jak te kadzie, które widziałem w ich browarze". Wygląda na to, że Waugh potrzebował utożsamienia z idealną kobietą i ubóstwienia jej jako antidotum na te „grzeszne ciała", o których pisał. Diana Guinness, zwłaszcza teraz, gdy była w ciąży, stała się ucieleśnieniem wiernej żony, które Waugh przeciwstawiał cudzołożnicy.

Wróciwszy do materii, która gniła od środka, wyrażał pogardę dla Heygate'a, „tego niegodziwca": „Moje obrzydzenie i potępienie dla tego niegodziwca nie zna granic. W rzeczy samej nie ostaje się nic w człowieku, co nie byłoby okaleczone, gdy zdarzy się coś takiego".[543]

„Niegodziwiec" występuje anonimowo w powieści Waugha, w kontekście cierpkich uwag na temat „przyjęć urządzanych w suterenach przez dziobatych spikerów z BBC". Zdanie to pojawia się już na trzeciej stronie rozdziału siódmego, od którego Waugh podjął na nowo pisanie, i począwszy od tego miejsca nastrój opowieści staje się mroczny. Ginie zupełnie ów ton pogodnej jowialności, z uwagi na który Waugh porównywał się poprzednio z Wodehousem. Wróciwszy do pisania Waugh na

542 Selina Hastings, dz. cyt., s. 195.
543 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 39-40.

kreślił gorzki i ponury obraz jałowej ziemi lat dwudziestych, epoki, którą w recenzji z powieści Waugha poeta Richard Aldington uznał za „jedną z najbardziej niemoralnych i zakłamanych dekad, plamiących księgę dziejów".[544] Bohaterka *Vile Bodies* szybko staje się cudzołożnicą, a szalone, niekończące się przyjęcia są jak burze piaskowe na pustyni — wyzute z głębszych przeżyć spędy pustych, płytkich ludzi wiodących puste, płytkie życie. Chociaż Waugh zastosował inne środki artystycznego wyrazu, nieuchronnie

nasuwają się porównania z poezją Eliota, a zwłaszcza z *Ziemią jałową* i *Wydrążonymi ludźmi.* Podobnie jak Eliot, Waugh był znużony pustką nowoczesnego życia i łaknął głębi.

Pisanie *Vile Bodies* było egzorcyzmem. W trzy miesiące później, gdy ból ustąpił, Waugh napisał znów do Henry ego Yorke'a: „Uznałem, że nazbyt już długo trwam w tej sentymentalnej mgle i zamierzam skończyć z tym ciągłym ukrywaniem się przed wszystkimi. Przyswajam sobie coś w rodzaju Chaplinowskiego stosunku do siebie jako człowieka, którego spotkało w życiu nieszczęście, a który mimo to zachował czuły uśmiech dla dzieci".[545]

W miarę odzyskiwania sił duchowych Waugh, pragnący wypełnić otchłań pustki wewnętrznej, zaczął poszukiwać głębi, której łaknął. Pomogła mu w tym dawna przyjaciółka Olivia Plunket Greene, która całkiem niedawno została przyjęta do Kościoła katolickiego, poszedłszy w ślady matki, która nawróciła się cztery lata wcześniej. Gwen Plunket Greene powiedziała, że córka po nawróceniu była „cudownie szczęśliwa, tak odmieniona, że nie potrafię tego wypowiedzieć".[546] Waugh przez całą wiosnę 1930 roku dyskutował o religii z obydwiema kobietami i za ich radą umówił się na spotkanie z jezuitą ojcem Martinem D'Arcym 8 czerwca na Farm Street. Pierwsze wrażenia były korzystne — „mocny zarost i giętki umysł"[547] — i w następny weekend odwiedził go jeszcze dwukrotnie. Po latach określił go mianem „światłego i świętego księdza".[548] Ojciec D'Arcy,

544 Selina Hastings, dz. cyt., s. 205.
545 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 41.
546 Selina Hastings, dz. cyt., s. 223-224.
547 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 320.
548 John A. O'Brien (red.), *The Road to Damascus,* Londyn 1949, s. 15.

obok ojca Martindale'a, również jezuity, cieszył się opinią pasterza, który przywiódł do Kościoła liczne grono wybitnych przedstawicieli najwyższych warstw społecznych. Kierował się zasadą, że im większy rzucisz kamień, tym wyższą wzbudzisz falę. W literaturze uwieczniła go Muriel Spark, także konwertytka, która o jednym z bohaterów *The Girls of Slender Means* napisała, że „nigdy nie potrafił wybrać między samobójstwem a innym, równie radykalnym rozwiązaniem, które nazywa się ojciec D'Arcy".

Waugh, który z powodzeniem zrzucił z ramion brzemię przeszłości, nie myślał już o samobójstwie i wybrał owo radykalne rozwiązanie, które nazywało się ojciec D'Arcy. W trzydzieści lat później w wywiadzie telewizyjnym mówił: „Przez mniej więcej trzy miesiące byłem poddawany katechezie — dosłownie odbierałem nauki — choć, oczywiście, interesowałem się tym wszystkim już wcześniej, czytałem książki na te tematy itd."[549] Przebieg tej katechezy wspominał również ojciec D'Arcy:

> Evelyn nie przyjmował niczego bez sprawdzenia, był niemal zbyt samodzielny, żeby przyjąć jakąkolwiek radę. Nikt nie mógł nic za niego rozstrzygnąć, podobnie jak nikt nie mógł być współautorem jego powieści. Gwen i Olivia występowały w roli czegoś w rodzaju chóru greckiego, który mógł co najwyżej podchwycić jego *cris de coeur.*
>
> ... nigdy nie pozwalał, by serce usuwało w cień rozum lub stawało się jego substytutem. Zarazem jednak jego rozum nie był głuchy na głos serca, wołanie z

samych trzewi ja, i posłyszawszy je, Evelyn wyruszył na poszukiwanie Świętego Graala... Właśnie to połączenie chorej duszy, umęczonej i karmiącej się pustką, ze stanowczym umysłem ustrzegło go przed uwiedzeniem przez cieszące się popularnością bałwany...

Chciał poznawać i rozumieć to, co uważał za objawienie Boże, dzięki czemu rozmowa z nim była dyskusją opartą na racjach rozumowych. Osobiście nigdy nie spotkałem się z katechumenem, który wiarę wiązałby tak silnie z prawdą. Obcowanie z tak wnikliwym

549 Jeffrey Heath, dz. cyt., s. 33.

umysłem było wielką przyjemnością... Nieugięte, jasne myślenie wspomożone łaską przyniosło mu w końcu odpowiedź, której szukał, a owoce tego możemy oglądać w tym, co potem napisał.[550]

W okresie swej katechezy Waugh nadal jadał obiady w towarzystwie Gwen i Olivii Plunket Greene, dyskutował z nimi przy stole o religii. 9 sierpnia 1930 roku odwiedzili go dwaj wcześniej nawróceni na katolicyzm przyjaciele, Christopher Hollis i Douglas Woodruff. Zanotował w dzienniku: „Obydwaj mają bardzo zdecydowane poglądy we wszelkiego rodzaju dyskusyjnych kwestiach. Woodruff wykazuje nieco więcej poczucia humoru niż Hollis, który był oburzony moimi żartami na temat katolików 'uniwersalnych'[551] i indywidualnych".[552] Choć nadal skłonny do takich żartów, Waugh był już jednak pewny tego, że chce się nawrócić, i 21 sierpnia, przed wyjazdem do Irlandii, napisał do ojca D'Arcy ego:

Jak mówiłem w czasie naszego pierwszego spotkania, jestem przekonany, że Kościół rzymskokatolicki jest jedyną autentyczną postacią chrześcijaństwa. I że chrześcijaństwo jest istotną i sprawczą siłą kultury zachodniej... Kłopot wszakże polega na tym, że nie czuję się chrześcijaninem w sensie absolutnym. Pytanie brzmi, czy muszę poczekać aż to poczuję... czy też mogę zostać katolikiem w takim niepełnym stanie - by, umocniony sakramentami, otrzymać dar wiary później.[553]

Odpowiedzi ojca D'Arcy ego możemy domyślać się z późniejszej uwagi Waugha, że D'Arcy „był zdania, że nie ma sensu żyć nadzieją, ale — o ile to tylko możliwe — należy zasiać w sobie ziarno i liczyć, że ono wzejdzie".[554] „Dzisiaj patrzę z zażenowaniem", pisał Waugh po dwudziestu

550 David Pryce-Jones (red.), dz. cyt., s. 61-64.
551 Aluzja do „Universe", katolickiego tygodnika założonego w 1860 roku, który przechodził różne koleje losu, lecz w latach dwudziestych i trzydziestych był najpopularniejszym pismem katolickim i prezentował linię ortodoksyjną. Wtedy pisywali w nim Chesterton, Belloc i Knox. (Przyp. tłum.)
552 Michael Davie, (red.), dz. cyt., s. 325.
553 Selina Hastings, dz. cyt., s. 225.
554 Tamże, 225.

latach, „na zadufanie, z jakim uważałem się za godnego przyjęcia do Kościoła, i ze zdumieniem na ufność tego księdza, który wierzył, że coś może wzejść w tak jałowej duszy".[555]

Wkrótce po przyjeździe z Irlandii Waugh powiadomił rodziców o swych zamiarach. Arthur Waugh zanotował w dzienniku, że jego żona była „bardzo, bardzo zasmucona wieścią o secesji Evelyna do Rzymu".[556]

Ceremonii przyjęcia dokonał 29 sierpnia 1929 roku ojciec DArcy w kościele Niepokalanego Poczęcia przy Farm Street. Waugh stwierdził potem, że krok ów uczynił „na gruncie niezłomnego przeświadczenia intelektu, lecz z niewielkim udziałem uczuć".[557]

Przywodzi to na myśl wcześniejszą o ćwierć wieku beznamiętną akcesję do Kościoła Roberta Hugha Bensona: „Nie przypuszczam, by ktokolwiek kiedykolwiek wchodził do Miasta Boga z mniejszymi emocjami niż ja... Istniała Prawda, tak odległa jak szczyt lodowca i musiałem ją przyjąć".[558] Benson i Waugh mieli w istocie więcej ze sobą wspólnego, niż można by oczekiwać zważywszy na ogromną odmienność ich temperamentów i stylów pisarskich. Obydwaj wszakże darzyli głębokim uczuciem starą angielską szlachtę katolicką, jej siedziby i tradycje; *Znowu w Brideshead Waugha* roztacza w istocie aurę, która przenika wiele powieści Bensona. To, co Waugh napisał o Bensonie w przedmowie do jego *Richard Raynal: Solitary*, równie dobrze można odnieść do niego samego:

> Powierzchownie był estetą, choć Kościół katolicki nie miał dla niego estetycznego powabu... Tym, czego szukał i co znalazł w tym Kościele, był autorytet i powszechność właśnie. Kościół narodowy, nieważne w jak wielkim imperium... nigdy nie mógł przemówić z autorytetem powszechnym i, jako że prowincjonalny, był zawsze ciasny, dostatecznie przestronny jak na potrzeby skandalicznych odstępstw doktrynalnych, lecz nieodwołalnie niezdolny pomieścić

555 John A. O'Brien (red.), dz. cyt., s. 16.
556 Selina Hastings, dz. cyt., s. 225.
557 John A. O'Brien (red.), dz. cyt., s. 15.
558 Robert Hugh Benson, *Wyznania konwertyty,* tłum. Beata Jankowiak-Konik, Sandomierz 2007, s. 145.

> całego bogactwa ludzkości. Przeszczepiony, Kościół Anglii stawał się jedynie kościołem klubu golfa i garnizonu.[559]

Nie ma wątpliwości, że mimo zapewnień Waugha, iż jego zbliżenie z Kościołem było nade wszystko owocem pracy intelektualnej, uczucie odegrało istotną rolę w jego nawróceniu. W końcu sam to przyznał wyznając, że życie jawiło mu się jako „niezrozumiałe i nieznośne bez Boga".[560] Zrozumienie jest może w istocie sprawą intelektu, ale pogodzenie ze światem to kwestia uczuć. Pogodzenie ze światem nowoczesnym, którego tak udatną karykaturę odmalował w swych powieściach, łatwiej osiągnąć z wnętrza sanktuarium Kościoła. Waugh odkrył w pijanym świecie wyspę trzeźwości, światło za zasłoną mroku, głębię za przybrzeżną płyciznę — bądź też uległ przemianie, którą sam opisał tak oto:

> Nawrócenie przypomina przejście przez komin ze świata po drugiej stronie lustra, gdzie wszystko jest niedorzecznie zdeformowane, do świata prawdziwego,

stworzonego przez Boga; a wtedy zaczyna się cudowny i niekończący się proces odkrywania go.[561]

559 Robert Hugh Benson, *Richard Raynal: Solitary*, Chicago 1956, Przedmowa.
560 John A. O'Brien (red.), dz. cyt., s. 14-15.
561 Michael de-la-Noy, *Eddy: The Life of Edward Sackville-West,* Londyn 1988, s. 237-238.

235

15. OD SPRZECIWU DO NAWRÓCENI

W świecie literatury i mediów wiadomość o nawróceniu się Waugha przyjęto ze zdumieniem. Już nazajutrz po tym wydarzeniu „Daily Express" wyrażał głęboką konsternację faktem, że pisarz cieszący się sławą „zaprzysięgłego rzecznika nowoczesności" mógł wstąpić do Kościoła katolickiego. W prasie plotkarskiej o *Vile Bodies* pisało się po prostu jako o „powieści ultranowoczesnej". Jak to możliwe, że obrońca wszystkiego, co nowe, przedzierzgnął się w zwolennika wszystkiego, co minione? Roztrząsaniom znaczenia tej konwersji „Express" poświęcił już dwa artykuły wstępne, nim 20 października zamieścił tekst samego Waugha, zatytułowany *Nawrócony do Rzymu: dlaczego mnie to spotkało?* Opatrzony wielkim nagłówkiem, artykuł zajmował całą stronicę. Nazajutrz zamieszczono odpowiedź E. Rosslyn Mitchela, protestanckiego posła, a w dwa dni później artykuł jezuity ojca Woodlocka zatytułowany *Czy Brytania skręca do Rzymu?* Po trzech kolejnych dniach całą stronicę przeznaczono na publikację nadesłanych listów.

Sama klarowność artykułu Waugha zadała kłam insynuacjom, że ów kontrowersyjny krok uczynił z niewiedzy. Odrzuciwszy sugestie głoszące, jakoby „złapał się na haczyk rytuału" bądź jakoby pragnął, aby ktoś decydował za niego, Waugh jasno i dosadnie wyłożył racje stojące za jego nawróceniem:

236

> Wydaje mi się, że na obecnym etapie dziejów Europy zasadniczy spór nie toczy się między katolicyzmem i protestantyzmem, lecz między chrześcijaństwem i chaosem...
>
> Dzisiaj widzimy to wszędzie wokół jako czynną negację wszystkiego, za czym opowiadała się kultura zachodnia. Cywilizacja — a nie rozumiem przez to filmu dźwiękowego i konserwowej żywności, ani nawet chirurgii i higieny gospodarstw domowych, lecz ogólną moralną i artystyczną konstytucję Europy — sama nie ma w sobie siły przetrwania. Zrodziło ją chrześcijaństwo i bez niego nie ma ona znaczenia ani mocy, którym warto byłoby dochować wierności. Utrata wiary w chrześcijaństwo i wynikła stąd nieufność w stosunku do kanonów moralnych i społecznych ucieleśnia się w ideale materialistycznego, zmechanizowanego państwa... Nie jest dłużej możliwe... uznawać korzyści płynące z cywilizacji i jednocześnie odrzucać nadprzyrodzoną podstawę, na której się ona opiera.

Stwierdziwszy, że „chrześcijaństwo jest samą zasadą cywilizacji, wymagającą dziś większej dzielności i woli walki niż w minionych wiekach", Waugh przekonywał, że „w najpełniejszej i najbardziej żywotnej postaci chrześcijaństwo żyje w Kościele rzymskokatolickim". Następnie z naciskiem stwierdzał, że „spójne i konsekwentne" nauczanie jest „koniecznym znamieniem pełni i żywotności wspólnoty religijnej".

Jeśli ta nie jest przekonana o swej słuszności, nie może raczej liczyć na to, że zdoła się oprzeć zewnętrznemu chaosowi...

Innym istotnym rysem, jakiego szukamy, jest wydolna organizacja i dyscyplina. Posłuszeństwo przełożonym i nawyk temperowania osobistych skłonności, wedle wymogów służby, wydają się niezawodnymi znamionami prawdziwego kapłaństwa.

To publiczne wyznanie wiary wyraźnie nawiązuje do poglądów tych, którzy odegrali znaczną rolę w dążeniu Waugha do Rzymu. Słyszymy tu echa mowy Ronalda Knoxa na sesji Związku Oksfordzkiego, w której

ostrzegał, że „w błyskawicznym tempie doganiamy cywilizację dzikusów"; znajdujemy myśli Belloka z *Europe and the Faith*, książki, która wywarła znaczny wpływ i na Waugha, i na jego przyjaciela Christophera Hollisa; dostrzegamy oczywiste analogie z Eliotem, odrzucającym chaos i pragnącym ładu. Wreszcie niechęć wobec modernizmu teologicznego przywodzi na myśl Chestertona.

Chociaż żaden z tych pisarzy nie pasował do gotowego stereotypu, było oczywiste, że mamy tu do czynienia z pewną jednością w różnorodności. Artykuły w „Daily Express" bynajmniej nie były jedyną reakcją na nawrócenie pisarza. „Bystander" z 8 października 1930 roku w kontekście konwersji Waugha zauważał, że „ten świetny pisarz młodego pokolenia" jest jedynie „ostatnim z literatów, którzy przystąpili do Kościoła katolickiego. Inni sławni pisarze, którzy związali się z Rzymem, to, między innymi, Sheila Kaye-Smith, Compton MacKenzie, Alfred Noyes, ojciec Ronald Knox i G. K. Chesterton". Lista ta jest mocno niekompletna. Na progu lat trzydziestych fala nawróceń na katolicyzm zamieniła się w niemal potop i przez całą tę dekadę w samej Anglii rocznie notowano około dwudziestu tysięcy nawróceń.

Podobne zjawisko występowało w Stanach Zjednoczonych. W kilka tygodni po dyskusji na łamach „Daily Express" debata Chestertona ze słynnym chicagowskim adwokatem Clarencem Darrowem na temat: „Czy świat wróci do religii?" przyciągnęła do nowojorskiej Mecca Tempie cztery tysiące słuchaczy. Na zakończenie debaty zarządzono głosowanie. Punkt widzenia Chestertona podzieliło 2359, zaś stanowisko Darrowa 1022 słuchaczy. I przez kontynent przetoczyła się równie wysoka fala nawróceń jak przez Anglię. Katolikami zostali François Mauriac, Léon Bloy, Jacques Maritain, Péguy, Henri Ghéon, Giovani Papini, Gertrud von le Fort i Siegrid Undset, przy czym niektórzy z nich byli nawróconymi ateistami, inni zaś powracali do utraconej wcześniej wiary.

Sheila Kaye-Smith przeszła na katolicyzm rok wcześniej wraz z mężem, który był anglokatolickim proboszczem u św. Stefana w Kensington. W odróżnieniu od sensacyjnego w tonie podejścia „Expressu" do nawrócenia Waugha, wiadomość o nawróceniu tej pary doczekała się tylko krótkiej

notki w „The Times" z 23 października. Nie znaczy to, że nawrócenie Sheili nie wzbudziło żywych kontrowersji. W końcu chodziło o autorkę powieści doskonale się sprzedających po obu stronach Atlantyku, a fakt, że jej mąż był duchownym anglikańskim, dodatkowo potęgował zdumienie opinii publicznej.

Wśród przedstawicieli świata literackiego, którzy nawrócili się na katolicyzm w tym samym roku co Waugh, byli Robert Speaight, Brocard Sewell i Edmund Taylor Whittaker. Speaight zdobył później sławę jako aktor charakterystyczny, zwłaszcza dzięki roli św. Tomasza Becketa w *Mordzie w katedrze* Eliota oraz roli Chrystusa w słuchowisku BBC na podstawie *Człowieka, który był królem* autorstwa Dorothy L. Sayers. Poza tym stał się zarówno powieściopisarzem, jak i bardzo szanowanym biografem, między innymi Hillaireego Belloka i Erika Gilla. 31 października 1930 roku został przyjęty do Kościoła przez ojca D'Arcyego przy Farm Street. Stało się to w jedenaście dni po ukazaniu się artykułu Waugha w „Expressie". Speaight, który przeczytał ten tekst, wspomina o nim w autobiografii w kontekście własnego nawrócenia:

> Anegdota o Picassie i Jeanie Cocteau głosi, że kiedy wyszli z pewnego kościoła w Rzymie, jeden z nich rzekł do drugiego: *Nous vivons comme des chiens.* Nie chcę żyć *comme des chiens* i uważam za bardzo ważne wiedzieć, do którego kościoła wejść, żeby tego uniknąć.
>
> Evelyn Waugh zadawał wtedy te same pytania i znajdował te same odpowiedzi... W artykule napisanym dla „Daily Express"... tendencje właściwe swemu pokoleniu zidentyfikował jako poszanowanie ortodoksji w wierze religijnej i jako sprzeciw wobec zgniłego liberalizmu... Tytuł swej powieści — *Garść prochu* — Evelyn zaczerpnął z *"Ziemi jałowej,* a w tej mierze, w jakiej motywowała nas kultura, Eliot wywierał wpływ zdecydowanie największy... To on zaszczepiał lub umacniał w nas ducha ortodoksji i on otwierał nam umysły na tę tradycję europejską, w której tak wiele znaczył katolicyzm.[562]

562 Robert Speaight, *The Property Basket: Recollections of a Divided Life,* dz. cyt., s. 127-128.

239

Brocard Sewell nawrócił się 3 września 1930 roku, jeszcze jako nastolatek. Po latach swe nawrócenie uważał za decyzję powziętą „w istotnej mierze pod wpływem G.K.C i Belloka", choć „nade wszystko była ona owocem rozczarowania drętwotą życia religijnego w szkole w Weymouth".[563] Chestertona i Belloka polubił jeszcze w podstawówce, gdy został wiernym czytelnikiem „G.K.s Weekly". W bibliotece szkolnej wyszukiwał powieści i eseje obu pisarzy, które pochłaniał łapczywie; przeczytał również *Apologia* Newmana i *Roman Catholicism* ojca D'Arcy ego. Po krótkim okresie entuzjazmu dla anglokatolicyzmu doszedł do niezłomnego przekonania, że pragnie zostać rzymskim katolikiem. Począwszy od 1925 roku, kiedy miał zaledwie trzynaście lat, w czasie wakacji spędzanych na wyspie Thanet uczęszczał na msze do katolickiego kościoła Najświętszej Marii Panny i św. Benedykta w Birchington-on-Sea. Zarówno ojciec, jak macocha potępiali jego ciągoty „kryptopapistowskie", a ojciec zapowiedział, że nie wyrazi zgody na konwersję do czasu, nim syn nie ukończy dwudziestu jeden lat. Ostatecznie ustąpił, gdy Brocard miał lat osiemnaście. Na początku 1928 roku, po tym jak jego ojciec stracił cały kapitał w nieudanym przedsięwzięciu biznesowym i zabrakło mu środków na opłacanie czesnego syna w Weymouth College, Brocard dowiedział się, że będzie musiał opuścić szkołę w listopadzie. „Miałem wtedy tylko szesnaście lat", pisał w *My Dear Times Waste*, pierwszym tomie autobiografii, „i nie wiedziałem jeszcze, co chcę robić".

Pewien pomysł w tej mierze nasunął mi się dzięki temu właśnie, że regularnie czytałem „G.K.s Weekly". Gazeta co tydzień drukowała rekalmę zamieszczaną przez grupę rzemieślników z Ditchling Common w Susex... Dopisek pod reklamą powiadamiał, że mają tam w warsztatach wolne miejsca dla czeladników.

Z kontekstu wynikało, że te warsztaty rzemieślnicze należały do swego rodzaju bractwa wcielającego w życie idee drobnej własności i odpowiedzialnego rzemiosła, które propagowali dystrybutywiści i które ogromnie mnie pociągały. Nie czułem nijakich

563 Brocard Sewell, OCD, list do autora, wrzesień 1996.

skłonności do rzeźbienia w drewnie, kamieniu czy też do tkactwa, ale drukarstwo wydało mi się interesujące. Wysłałem list z zapytaniem do pana Peplera, właściciela Drukarni św. Dominika, po czym nadeszła odpowiedź, wykaligrafowana jego pięknym charakterem pisma, w której zapraszał mnie do odwiedzenia go w wakacje.[564]

Kiedy nadeszły wakacje, Sewell udał się pociągiem z Londynu do Burgess Hill, po czym przewędrował półtorej mili dzielące to miasteczko od siedziby wspólnoty w Ditchling Common. Spędził kilka dni w Hopkins Crank, domu Hilary ego Peplera, który był domem Erica Gilla, nim Gili wraz z rodziną przeprowadził się przed czterema laty do Capel-y-ffin. Było to nieznane otoczenie dla szesnastoletniego licealisty — „Nigdy jeszcze nie mieszkałem z katolikami, a znalazłem się nie tylko w katolickim domu, lecz w osadzie, gdzie wszyscy byli katolikami" — niemniej Sewell był zachwycony tym, co zobaczył.[565] Pepler okazał się również zadowolony z tego, co zobaczył, i wyraził nadzieję, że Sewell zostanie jego czeladnikiem, kiedy na jesieni opuści szkołę, dodając, że napisze w tej sprawie do jego ojca. Choć Sewell przez całe życie podtrzymywał bliską więź z Peplerem i jego pracą w Drukarni św. Dominika, a po blisko siedemdziesięciu latach od ich pierwszego spotkania został współautorem *Saint Dominie Press: A Bibliography*, nie było mu pisane zostać czeladnikiem Peplera. Jeszcze zanim opuścił szkołę, z roziskrzonymi oczyma i głową pełną utopijnych marzeń, złożył podanie o posadę w połączonych biurach „G.K.'s Weekly" i Ligi Dystrybutywizmu i pracę otrzymał. „W biurze Ligi Dystrybutywizmu pełniłem rolę asystenta George'a Haseltine'a... Jednocześnie byłem gońcem i wykonywałem wszelkiego rodzaju dodatkowe prace w redakcji 'G.K.'s Weekly'. Wkrótce awansowałem o tyle, że zlecano mi pisanie krótkich recenzji z książek i komentarzy na temat wydarzeń bieżących dla działu 'Notes of the Week'".[566]

564 Brocard Sewell, *My Dear Time's Waste,* Saint Albert's Press, Aylesford, Kent 1966, s. 23-24.
565 Tamże, s. 32.
566 Tamże, s. 36.

W ten sposób jako szesnastolatek Sewell rozpoczął karierę pisarską, która rozwijała się przez pozostałą część minionego stulecia. Pisał między innymi interesujące, bo oparte na wspólnocie doświadczeń, studia poświęcone nawróconym literatom, takie jak

biografie Cecila Chestertona, André Raffalovicha i Johna Graya. Po upadku dystrybutywizmu odnalazł swe powołanie w szeregach karmelitów.

Nawrócenie Edmunda Taylora Whittakera w czerwcu 1930 roku było zdarzeniem dalece odmiennym od konwersji Waugha, Speaighta i Sewella. Podczas gdy oni byli ludźmi młodymi, stojącymi na progu kariery, Whittaker był mężczyzną pięćdziesięcioześcioletnim, który zdobył już w swej dziedzinie istotną pozycję. W momencie nawrócenia był profesorem matematyki na Uniwersytecie Edynburskim, a w wielu ze swych książek, takich jak *Space and Spirit, The Beginning and End of the World, The Modern Approach to Descartes' Problem czy From Euclid to Eddington*, penetrował mroczne regiony na styku fizyki i metafizyki. Już jako katolik zdobył wiele zaszczytów i wyróżnień. W 1931 roku za osiągnięcia na polu zarówno czystej, jak i stosowanej matematyki Royal Society nagrodziło go Medalem Sylvestra. W cztery lata później papież Pius XI odznaczył go krzyżem Pro Ecclesia et Pontifice w uznaniu jego zasług dla Związku Studentów Katolickich i Stowarzyszenia Absolwentów. Został prezesem Towarzystwa Newmanowskiego, a w 1945 roku otrzymał tytuł szlachecki.

Frank Sheed, który w 1926 roku założył katolickie wydawnictwo Sheed &c Ward, określił tę nową falę nawróceń jako „katolickie odrodzenie intelektualne". Sam należał do awangardy tego odrodzenia i położył znaczne dla niego zasługi, wydając dzieła licznych konwertytów, którzy przystąpili do Kościoła w latach dwudziestych i trzydziestych. Sam nie był neofitą, lecz katolikiem z urodzenia i jako taki należał do skromnej mniejszości w katolickich kręgach literackich. „Nawróceni", pisał, „stanowią co najwyżej dziesięć procent wspólnoty katolików: to, że osiemdziesiąt procent pierwszorzędnych pisarzy wywodzi się z tych dziesięciu procent wydaje się dowodzić już to jakiejś niebywałej giętkości języka u nawróconych, już to jakiegoś niebywałego niedowładu w tej mierze u katolików z urodzenia".[567] Zdaniem Sheeda jedyny wspaniały wyjątek od tej reguły

567 F. J. Sheed, *The Church andI,* Londyn 1976, s. 97.

stanowił Hiłaire Belloc, który był „prawdziwym białym krukiem — pisarzem katolickim najwyższego lotu, urodzonym i wykształconym w obrębie tego Kościoła".[568] Ale nawet sam Belloc, najżarliwszy z obrońców katolicyzmu, zdawał się chylić czoło przed pierwszeństwem nawróconych na polu zasług dla odrodzenia sprawy chrześcijan. W 1929 roku pisał do pani Reginaldowej Balfour donosząc o odczycie, jaki miał wygłosić w Oksfordzie na temat nawróceń w Anglii: „nowe pogaństwo... w odróżnieniu od starego jest chaosem i może lub raczej nie może nie doprowadzić do katastrofy. I to jest dla nas sposobność. Jednak katolicy angielscy — nieświadomie i instynktownie — uchylają się przed obowiązkiem. To wy, nawróceni, wykonujecie całą potrzebną pracę".[569]

Kwestia ta wróciła w kilka lat później, gdy Frank Sheed i Arnold Lunn debatowali nad tym, kto jest bardziej użyteczny dla Kościoła — nawróceni czy urodzeni katolicy. Uznali, że bardziej stosowne będzie, jeżeli Lunn jako nawrócony będzie rzecznikiem katolików z urodzenia, Sheed zaś jako urodzony katolik będzie bronił sprawy nawróconych. Sheed wspominał potem, że podkreślał „zwłaszcza wkład wniesiony przez nawróconych w katolickie odrodzenie intelektualne", natomiast Lunn „miał wielkie trudności ze znalezieniem czegokolwiek, co przemawiałoby na korzyść katolików z urodzenia".[570] Sheed nie był w stanie przypomnieć sobie, w którym roku

toczyli tę debatę, ale musiało to być po lipcu 1933 roku, jako że Lunn dopiero wtedy przystąpił do Kościoła. Wcześniej, przez długie lata był jednym z najgłośniejszych przeciwników katolicyzmu i zaciekłym krytykiem nawróconych.

Choć w latach studenckich w oksfordzkim Balliol College Lunn wyraźnie podziwiał Ronalda Knoxa, w młodości nie przejawiał żadnej skłonności do podążenia za nim drogą do Rzymu. Nie poszedł również drogą Belloka, chociaż podziwiał jego książkę pod tym tytułem i zachwycał się jego poezją. Jeżeli ciągnęło go w jaką stronę, to w zgoła przeciwną. Jego pierwsza powieść, *The Harrovians*, oburzyła zwolenników

568 Tamże, s. 110.
569 Robert Speaight (red.), *Lettersfrom Hilaire Belloc*, dz. cyt., s. 206.
570 R J. Sheed, dz. cyt., s. 109.

sentymentalizmu, zachwyciła zaś tych, którzy uznali ją za pierwszy realistyczny opis życia szkół prywatnych. Książka od razu stała się bestsellerem. Wydawszy w sześć lat później swą drugą powieść, *Loose Ends,* Lunn objawił się światu jako zdeklarowany przeciwnik chrześcijaństwa. Evelyn Waugh wspominał, jak niszczący wpływ wywarła ta powieść na jego anglikanizm w czasie, gdy uczył się w Lancing:

> Istotną rolę odegrały też Arnolda Lunna *Loose Ends.* Czytał nam to na głos wychowawca w internacie. To fabularyzowany zapis sporów dwóch uczniów, w których ten, który jest ateistą, jak pamiętam, zawsze wytacza lepsze argumenty... Alfred Lunn sam był ateistą, kiedy pisał tę powieść, a jego sposób rozumowania był tego rodzaju, że trafiał szczególnie silnie do przekonania szesnastolatkom.[571]

Loose Ends powstały jako riposta na książki takie jak *Some Loose Stones* Knoxa i *Kula i krzyż* Chestertona, z których ta druga również jest fabularyzowanym zapisem sporów katolika z ateistą. W szerszym sensie Lunn z pewnością pragnął posiać ferment przeciwstawny temu, który wywołał falę nawróceń, coraz wyraźniej widoczną zwłaszcza w kręgach literackich. W 1920 roku ukazała się antologia zatytułowana *God and the Supernatural: A Catholic Statement of Christian Faith,* będąca zbiorem rozważań licznych przedstawicieli nowego pokolenia pisarzy i myślicieli katolickich, w większości neofitów. Christopher Dawson przedstawił, jako swą pierwszą publikację, rozprawę *The Nature and Destiny of Man;* ojciec Martindale włączył do tej antologii eseje *The Supernatural, The Sacramental System* i *Life after Death,* a E. I. Watkin napisał *The Problem of Evil* i *The Church as the Mystical Body of Christ.* Tych trzech autorów — wszyscy byli neofitami — miało odegrać wielką rolę w odrodzeniu katolickim. Martindale jako jezuicki ksiądz w Oksfordzie i w kościele przy Farm Street przewodniczył katechezie wielu wybitnych nawróconych, Dawson zaś wywarł głęboki wpływ intelektualny na rozwój T.S. Eliota, a za jego pośrednictwem na całe pokolenie. Z kolei Watkin, dziś niesłusznie

571 Evelyn Waugh, *A Little Learning,* dz. cyt., s. 143.

zapomniany, ukształtował światopogląd całej rzeszy ludzi. Frank Sheed pisał: „przekonałem się, że jestem w stanie rozumieć i rozważać mistyków, po części dzięki

Edwardowi Watkinowi, któremu we wszystkich dziedzinach intelektualnych zawdzięczam tak wiele, że nie sposób tego wyrazić".[572]

W 1920 roku nawrócenia były już zjawiskiem tak powszechnym, że w przedmowie do broszurki Catholic Truth Society, opowiadającej „Historię nawrócenia studenta", Martindale starał się jakoś usprawiedliwić kolejną tego rodzaju publikację: „Mam nadzieję, że czytelnik spostrzeże z ulgą, iż ta rozprawka o tyle różni się od wielu innych na podobny temat, że nie wysuwa żadnych argumentów za ani przeciw 'nawróceniu'.[573]

W takiej właśnie atmosferze nowokatolickiego ożywienia Lunn wytoczył działa przeciwko Kościołowi. W świecie, w którym zaroiło się od nawróconych krzyżowców, Lunn postanowił wystąpić w roli niewiernego, a bezpośrednim impulsem do działania była znów postać Ronalda Knoxa. Zirytowała go zwłaszcza *A Spiritual Aeneid,* w której Knox opisywał swe nawrócenie we wrześniu 1917 roku: „Pamiętam, że wyjątkowo rozdrażnił mnie ustęp, w którym to rozpieszczone dziecko szczęścia, gdyż za kogoś takiego go uważałem, wyznawało, iż odczuwa instynktowną sympatię dla spraw przegranych, czego jedynym świadectwem było rzewne współczucie dla Stuartów".[574]

Lunn napisał drapieżną filipikę przeciwko *A Spiritual Aeneid,* ale nie udało mu się znaleźć dla niej wydawcy. W tej sytuacji wpadł na pomysł napisania całej książki esejów na temat konwertytów. Taka jest geneza wydanego w 1924 roku tomu *Koman Converts,* obejmującego studia krytyczne poświęcone pięciu wybitnym nawróconym: Newmanowi, Manningowi, Chestertonowi, Knoxowi i Tyrrellowi. Po latach wspominał: „Nie przestudiowawszy wcześniej teologii i apologetyki katolickiej, nie potrafiłem należycie przeanalizować argumentów, które skłoniły błyskotliwych ludzi do uznania twierdzeń Rzymu. Książka Knoxa sprowokowała mnie do rozważenia racji Kościoła, przez co okazała się pierwszym istotnym bodźcem, który kazał mi zwrócić się ku Wiecznemu Miastu".[575]

572 EJ. Sheed, dz. cyt., s. 127.
573 W. A. D., *The Road to Damascus: The Story of an Undergraduate's Conversion,* Londyn 1920.
574 Arnold Lunn**,** *And Yet So New,* s. 2-3.
575 Tamże, s. 3

Lunn posłał egzemplarz *Roman Converts* Knoxowi, który opowiedział z grzeczną powściągliwością: „Dziękuję panu za uznanie, bo ufam, że to jest jakieś uznanie, jeśli nawet podobne temu, jakie względem kapitana Hooka żywił goniący go krokodyl".[576] Uprzejmość popłaca, czego dowodem to, że Lunn był „rozbrojony jego uroczą odpowiedzią" i uznał, że „skoro potrafił odpowiedzieć tak dowcipnie na tak wrogą krytykę i jego samego i jego książki, to w tej jego dziwnej religii tkwić muszą jakieś re-zerwy, których istnienia nie podejrzewałem".[577]

Także drugi z „nawróconych na katolicyzm", Chesterton, zareagował z poczuciem humoru, gdyż — jak pisał Lunn — „zamieścił obszerne i przyjazne recenzje z książki" zarówno w „The Illustrated London News", jak i w „Dublin Review". Pozostałych trzech nawróconych, o których Lunn pisał w *Roman Converts*, dawno już nie było na tym świecie.

Chociaż podówczas Lunn nie zdawał sobie z tego sprawy, trzy lata studiów na użytek *Roman Converts* zbliżyło go do obiektu jego ataków:

> Oto jest Kościół oddany, jak sądziłem, fantastycznym i nierozumnym doktrynom, który mimo to nieustannie zdobywa prozelitów wśród ludzi

wybitnych nie tylko pod względem klasy intelektualnej, lecz również pod względem intelektualnej uczciwości. Cieszę się, że mnie samemu starczyło uczciwości, aby przyznać w *Roman Converts*, iż nie znalazłem żadnego rozwiązania tego zagadnienia. Choć oczywiście odkryłem, że większość wierzeń przypisywanych katolikom, nie była w istocie ich wierzeniami.

... Dlaczego tak wielu ludzi bezkrytycznie przypisuje katolikom pewne wierzenia? Dlaczego tak nieliczni zadają sobie trud sprawdzenia, czy katolicy rzeczywiście w to wierzą?[578]

Słowa te, napisane w 1940 roku, w kilka lat po nawróceniu, wyrażają obiektywizm, do jakiego Lunn nie był zdolny w czasie, gdy opublikował

576 Tamże, s. 3.
577 Tamże, s. 3-4.
578 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* dz. cyt., s. 211-212.

Roman Converts. Niemniej prawdą jest, że podszedł do problemu w sposób bardziej metodyczny i obiektywny niż którykolwiek z krytyków chrześcijaństwa z jego pokolenia. Podczas gdy większość ludzi czuła się absolutnie błogo ze swą niewiedzą, Lunn żądał odpowiedzi i zaczepnie stawiał pytania, jakich trzeba, żeby je wydobyć. W ten sposób wikłał się w dyskusje z najzupełniej nieoczekiwanymi ludźmi. Na przykład, skrytykował Bernarda Shawa za obronę Inkwizycji w sztuce *Święta Joanna.* Nie ulega wątpliwości, że w *Świętej Joannie,* której premiera odbyła się w 1923 roku w Londynie, przejawiła się zasadniczo religijna natura Shawa i możliwe, iż Lunn, który właśnie skończył pisać *Roman Converts,* uległ paranoicznym rojeniom, że oto Shaw zasila szeregi nawróconych. Shaw wszakże miał inne intencje i napisał uprzejmy list do ojca Lunna, sir Henry ego, w którym przenikliwie wieszczył, że „papiści jeszcze przychwycą twojego Arnolda".[579] Zaprosił też młodego Lunna do siebie, żeby omówić z nim kwestię Inkwizycji.

„Kalwin", tłumaczył Shaw podczas tej wizyty, „spalił Serveta, choć, jak przypuszczam, wpojono panu przeświadczenie, że smażenie ludzi żywcem za poglądy było wyłączną domeną papistów. Moją *Świętą Joannę* napisałem dla tych, których wychowano w tej tradycji... Pragnąłem, żeby ludzie zdali sobie sprawę, że Inkwizycja nie miała monopolu na okrucieństwo, tortury i tak dalej".[580]

Lunn nie był aż takim ignorantem w dziedzinie historii, jak wydawało się Shawowi, ale zwróćmy uwagę, że to Shaw wystąpił w roli rzecznika pewnej zasadniczej rewizji historii, przeciwstawiając się stronniczości i zafałszowaniom historyków wigowskich. Właśnie to stawiał sobie za cel Belloc, gdy postanowił napisać czterotomową historię Anglii, której tom pierwszy ukazał się w 1925 roku. Shaw i Belloc byli przyjaciółmi, choć rzadko dawało się ich słyszeć przemawiających jednym głosem. Można się też zastanawiać, czy Shaw nie podjął tak gwałtownej obrony swego stanowiska również dlatego, że wiedział, iż Lunn w *Roman Converts* zaatakował Chestertona. Jeżeli Shaw przeczytał książkę Lunna, co jest prawdo

579 Tamże, s. 227.
580 Tamże, s. 227-228.

podobne, to całkiem możliwe, że ochoczo skorzystał z okazji wystąpienia przed Lunnem w roli adwokata diabła, a tym samym pośredniej obrony Chestertona. Konwersję Chestertona Shaw przyjął tak samo niechętnie jak wszyscy, lecz nadrzędne względy wierności w stosunku do starego przyjaciela mogły mimo to nakazywać mu stanąć w jego obronie.

Shaw nie był też jedynym człowiekiem, któremu przyszło do głowy, że „papiści jeszcze przychwycą Arnolda". Inni również zaczynali się zastanawiać, czy Lunn nie protestuje aby zbyt głośno. „*Roman Converts* byli jeszcze w drukarni", wspominał Lunn, „a znajomi już zaczynali wieszczyć moje nawrócenie. Wróżba ta bardzo mnie drażniła i rozdrażniony rzekłem raz ojcu, że równie dobrze mogę zostać katolikiem jak buddystą".[581]

Przez następne kilka lat Lunn starał się nie wracać do sprawy i skupił się na rozwijaniu swej drugiej pasji. Od czasu gdy miał osiem lat, głównie za sprawą tego, że jego ojciec prowadził biznes turystyczny, Lunn praktycznie każdą zimę spędzał w Alpach, stając się entuzjastą alpinizmu i narciarstwa. W 1912 roku redagował *Mountaineering Essays* i napisał *The Englishman in the Alps.* Nim w 1924 roku włączył się swymi *Roman Converts* w spory religijne, wydał *The Alps, Cross Country Skiing, Alpine Skiing* i *Skiing for Beginners.* W 1924 roku jako pionier wspinaczki na nartach dokonał pierwszego narciarskiego podejścia na Eiger. W 1927 roku wydał *A History of Skiing* oraz *Switzerland: Its Literary, Historical and Topographical Landmarks.* Odegrał również wielką rolę w rozwoju narciarstwa sportowego inicjując kampanię na rzecz uznania przez związki międzynarodowe zjazdu alpejskiego, przy czym to on stworzył projekt regulaminu zjazdu i slalomu, który w 1930 roku w Oslo został zatwierdzony przez Fédération Internationale du Ski. On też wymyślił nowoczesny slalom i w 1931 roku zorganizował pierwsze mistrzostwa świata w zjeździe i slalomie. Nade wszystko dzięki jego staraniom narciarstwo alpejskie włączono do programu zimowych igrzysk olimpijskich w 1936 roku, gdzie był sędzią pierwszego slalomu rozegranego w ramach igrzysk. Pod koniec życia Lunn skłaniał się z pewnym rozbawieniem ku opinii, że jeśli czeka go jaka sława pośmiertna, to raczej jako wynalazcy slalomu niż pisarza.

581 Matthew Hoehn, OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches 1930-1947,* Newark, N.J. 1948, s. 446.

W trakcie tej kampanii na niwie polityki sportu Lunn odnajdywał w sobie coraz głębsze zainteresowanie polityką w ogóle:

> Zrażony do reformizmu, wycofałem się na pozycje konserwatywne, by następnie wykroczyć poza konserwatyzm, ku wierze politycznej, której samo miano, *dystrybutywizm,* nie jest znane większości Anglików. Jeszcze w czasach studenckich czytałem książki G. K. Chestertona i Hilaireego Belloka... ale prawdziwe zainteresowanie dla ich poglądów politycznych odczułem dopiero w latach dwudziestych.[582]

W rozważaniach z 1940 roku Lunn sformułował zwięzłą definicję owej wiary politycznej, której stał się wyznawcą, dołączając do Chestertona, Belloka, Gilla i innych:

> Dystrybutywista wierzy w rozproszenie własności i środków wytwórczych. Podkreśla, że zamiłowanie do posiadania, zwłaszcza ziemi, jest zdrowym i trwałym popędem, który należy tyleż umacniać, ile nad nim panować... Dystrybutywista sprzeciwia się podporządkowaniu wytwórcy bankierowi, wieśniaka mieszczuchowi i zgadza się z Burke'iem oraz Spenglerem, że nowoczesna demokracja nazbyt często jest zasłoną dymną służącą utrwaleniu panowania proletariatu miejskiego nad chłopstwem. Dystrybutywista jest przeświadczony, że zdrowie narodu w ogromnej mierze zależy od tego, jak wielka część ludzi posiada własną ziemię lub mały biznes, i sprzeciwia się dążeniu do przekształcenia drobnego posiadacza w najemnego pracownika państwa bądź sieci handlowych.[583]

Choć Lunn znalazł się w tym samym obozie politycznym i głosił to samo kredo polityczne co Chesterton i Belloc, niemniej od ich Kościoła i religijności dzieliła go jeszcze długa droga. Zmora religii, którą

582 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography*, dz. cyt., s. 75.
583 Tamże, s. 76.

— jak sądził - odegnał od siebie, zaczęła go dręczyć na nowo w 1929 roku: „Narastająca we mnie nieufność wobec huxleizmu, a i większości tego, co puszyło się jako myśl nowoczesna, pogłębiła się znacznie w 1929 roku, w następstwie lektury *Nauki i świata nowożytnego*, dzieła profesora A.N. Whiteheada, wybitnego niekatolickiego filozofa i matematyka, członka Royal Society".[584]

Książka Whiteheada miała wywrzeć głęboki wpływ na Lunna, przesądzając o kierunku jego dalszego rozwoju:

> Reformacja i ruch naukowy stanowiły dwa oblicza przewrotu będącego dominantą ruchu umysłowego późnego odrodzenia... Wielkim błędem jest pojmowanie tego przewrotu jako zwrotu ku rozumowi. Przeciwnie, był to ruch całkowicie antyintelektualny... a opierał się na odwrocie od sztywnego racjonalizmu myśli średniowiecznej... Nie sądzę jednak, bym przedstawił tu już największy wkład myśli średniowiecza w powstanie ruchu naukowego. Mam tu na myśli nieprzezwyciężoną wiarę, że współzależność między każdym poszczególnym zjawiskiem a tym, co je poprzedza, może być określona w sposób doskonale ścisły, jako egzemplifikacja działania ogólnych zasad. Bez tej wiary ogromny trud uczonych byłby beznadziej ny.[585]

„Pod wpływem tego wielkiego hołdu złożonego myśli średniowiecza", pisał Lunn w autobiografii, „zacząłem czytać scholastyków średniowiecznych, a zwłaszcza największego z nich, św. Tomasza z Akwinu".[586]

Akwinata był głównym filarem filozofii Kościoła katolickiego od ponad sześciu stuleci, ale badacze filozofii poza Kościołem przez długi czas go nie doceniali. W XX wieku odrodzeniu katolickiemu towarzyszyło odrodzenie neotomistyczne i oba te prądy umacniały się wzajemnie, tak

584 Tamże, s.200.

585 Alfred North Whitehead, *Nauka i świat nowożytny,* tłum. Maciej Kozłowski i Marek Kozłowski OP, Kraków 1987, s. 30, 34-35.
586 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* dz. cyt., s. 201.

że Lunn był tylko jednym ze stale rosnącego grona ludzi wracających do nauk scholastyków średniowiecznych w ogóle, a filozofii Akwinaty w szczególności. Najwybitniejszych przedstawicieli neotomizm znalazł we Francji, nade wszystko w osobach Jacąuesa Maritaine'a i Etienne Gilsona, choć wydana w 1933 roku przystępna biografia św. Tomasza, pióra Chestertona, sprawiła, że tomizm zaczął wzbudzać żywe zainteresowanie również w świecie języka angielskiego. Największym angielskim rzecznikiem tomizmu w wieku XX był Frederick C. Copleston, który w 1925 roku, jako osiemnastolatek, nawrócił się na katolicyzm. Coplestone zwrócił się ku filozofii w 1929 roku, a więc mniej więcej w tym samym czasie co Lunn, jako student ostatniego roku w kolegium St. Johns w Oksfordzie, gdzie uzyskał bakalaureat i magisterium w zakresie *literae humaniores.* Po roku studiów tomistycznych w kolegium Oscott w Birmingham we wrześniu 1930 roku został nowicjuszem u jezuitów, a w 1937 przyjął święcenia kapłańskie. W 1948 roku wszedł do rady i komitetu wykonawczego Królewskiego Instytutu Filozofii. Z czasem stał się nie tylko znanym filozofem, lecz również kimś w rodzaju gwiazdora, a to dzięki temu, że występował często w BBC, dyskutując na przykład z Bertrandem Russellem o istnieniu Boga bądź z A. J. Ayerem o pozytywizmie logicznym. Dzisiaj jest zapewne pamiętany głównie jako autor monumentalnej dziewięciotomowej historii filozofii, choć napisał również najlepsze z dostępnych w języku angielskim wprowadzenie do filozofii św. Tomasza, które ukazało się w 1955 roku.

Arnold Lunn nigdy nie opanował zawiłości myśli tomistycznej w tym stopniu co Copleston. Wiele lat później Barbara Reynolds wspominała, że Dorothy L. Sayers, która sama była miłośniczką tomizmu, wyrażała się raczej „szyderczo" o jednej z publicznych debat Lunna, w takcie której Lunn i jego oponent roztrząsali transsubstancjację, a „żaden z nich nie zdawał sobie sprawy, że źle rozumieją samo słowo 'substancja'".[587] Jak na amatora, Lunn był wszakże wnikliwym badaczem filozofii tomistycznej. W autobiografii pisał, że Akwinata przemawia do niego „na wiele sposobów": „Z usposobienia jestem sceptykiem i nie interesują mnie

587 Dr Barbara Reynolds, rozmowa z autorem, Cambridge, 19 września 1996.

wierzenia, które nie są w stanie obronić się przed trybunałem rozumu... osobiste doświadczenie, choć przekonujące dla 'doświadczonego', nie posiada żadnej ważności jako argument dla tych, co nie podzielają tego doświadczenia".[588]

Właśnie owo pragnienie obiektywizmu, jakie Lunn odczuwał w obliczu amorficznego subiektywizmu myśli nowoczesnej, było główną sprężyną jego zainteresowania i sympatii dla tomizmu:

> Byłem pod wrażeniem bezstronności, z jaką św. Tomasz rekapitulował najważniejsze z argumentów przemawiających przeciwko jego tezom. Profesor Thompson, członek Royal Society, zwraca gdzieś uwagę na wielką różnicę między obiektywizmem, z jakim św. Tomasz formułuje i odpiera argumenty przeciwko

> Wierze, a wykrętną zmową milczenia, jaka otacza argumenty przeciwko teorii ewolucji. Ten kontrast między ufnym racjonalizmem św. Tomasza i bojaźliwą afektacją nowoczesnych proroków jest tematem mojej książki *The Flightfrom Reason,*[589]

Książka ta, opublikowana w 1930 roku, była owocem wysiłków Lunna w kierunku zrozumienia filozofii św. Tomasza i scholastyki średniowiecznej. Jej tytuł odnosił się do przedsięwziętej przez ducha nowoczesności „ucieczki od rozumu", lecz same wywody były też wyrazem „ucieczki *do* rozumu", przedsięwziętej przez jej autora, świadectwem ucieczki na skałę scholastyki z lotnych piasków subiektywizmu:

> te samobójcze skłonności myśli nowożytnej były oczywiste dla wnikliwych obserwatorów. Naczelnym rysem filozofii nowożytnej jest pewna ukryta przesłanka, która, w ostatecznym rachunku, przeczy prawomocności wszelkiej filozofii. Jeżeli mamy wierzyć Freudowi i Marksowi, to nie należy wierzyć ani Freudowi, ani Marksowi. Marks utrzymywał, że religia, filozofia i sztuka danego okresu

588 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* dz. cyt., s. 201.
589 Tamże, s. 202.

> są wytworami ubocznymi procesów ekonomicznych tego okresu. Teologia scholastyczna nie jest niczym więcej niż odzwierciedleniem feudalnego systemu posiadania ziemi. Jeżeli jednak jest to prawdą, to komunizm marksowski nie jest niczym więcej niż odzwierciedleniem liberalizmu spod znaku *laissez-faire* oraz industrializmu Anglii wiktoriańskie]. Nie posiada żadnej obiektywnej prawomocności. Freud utrzymywał, że racje, na gruncie których człowiek uzasadnia swoje przekonania, nie są niczym więcej niż racjonalizacjami wymyślonymi *post hoc* w celu uzasadnienia przekonań wpojonych mu przez środowisko i kompleksy seksualne. Możemy śmiało ignorować argumenty rozumowe, za pomocą których człowiek broni swojej wiary, ponieważ wszystko, co warto wiedzieć o tej wierze, odkryjemy poddając tego człowieka psychoanalizie. Jeśli to jest prawdą, to wszystko, co warto wiedzieć o freudyzmie, odkryjemy na gruncie psychoanalizy freudysty. Ci nowocześni myśliciele z zapałem piłują gałąź, na której siedzą.[590]

Hilaire Belloc musiał być zachwycony *The Flight from Reason,* gdyż w liście do Lunna powiadamiał go, że kupił dwadzieścia egzemplarzy, aby je rozdać wśród znajomych. Lunn wspominał, że żaden list od czytelnika nie sprawił mu większej przyjemności. Mniej więcej w tym czasie Douglas Woodruff zapytał Belloka, czy nie wydaje mu się, że Lunn w końcu przystąpi do Kościoła. „Och, z pewnością tak się stanie", brzmiała stanowcza odpowiedź Belloka.[591]

Inną książką, która ukazała się w 1930 roku i zachwyciła zarówno Belloka, jak i Lunna, był *Caliban in Grub Street* Knoxa. To dziełko pod wieloma względami podobne do książki Lunna jako analiza podejmowanej przez wielu myślicieli nowoczesnych „ucieczki od rozumu", tyle że przeprowadzona, oczywiście, z ortodoksyjnie katolickiego punktu widzenia. Rzecz powstała za sprawą Franka Sheeda,

który namówił Knoxa do obnażenia wewnętrznych sprzeczności w pseudoteologicznych wywodach rozmaitych

590 Tamże, s. 202-203.
591 Tamże, s. 62.

popularnych pisarzy i publicystów. Jako materiał do książki Sheed przygotował dla Knoxa zbiór wycinków z „Daily Express", „Daily News", „Sunday Chronicle, „Daily Telegraph" i „Sunday Dispatch" z artykułami, w których autorzy tacy jak Arnold Bennett, Hugh Walpole, John Drinkwater, Conan Doyle i Israel Zangwill wypowiadali się na tematy tak różnorodne jak modlitwa, wiara, religia, życie i śmierć, wygląd kościołów i piekło.

Caliban in Grub Street jest w zasadzie książką analogiczną do *Roman Converts*, z tym jednak, że podczas gdy Lunn kierował swój sprzeciw do nawróconych, Knox wyrażał taki sam sprzeciw jako nawrócony. Książkę Knoxa można też zestawiać z wcześniejszymi o ćwierć wieku *Heretykami* Chestertona. Ale gdy wśród „heretyków" Chestertona byli ludzie tej miary co Kipling, Shaw, Wells czy Whistler, to „heretycy" Knoxa wydają się znacznie mniej imponujący. Wedle Evelyna Waugha „obdarzony nadzwyczaj subtelnym umysłem" Knox „czuł się raczej skonsternowany naiwnością, frywolnością i banalnością" tego grona „dobrze opłacanych amatorów", których poglądy miał odeprzeć.[592] Niejednokrotnie zwierzyna aż nazbyt łatwo wpada w sidła:

> Pan Arnold Bennett zaraz na wstępie oświadcza: „Nie wierzę, a i jako żywo nigdy nie wierzyłem w boskość Chrystusa, w niepokalane poczęcie, w niebo, w piekło, w nieśmiertelność duszy ani w boską inspirację Biblii". Oświadczeniu temu brak chyba naukowej pieczołowitości. Czy pan Bennett wierzy w grzech pierworodny? Spodziewam się, że nie; a jeżeli nie wierzy w grzech pierworodny, to wierzy w niepokalane poczęcie; nie tylko w niepokalane poczęcie Chrystusa, lecz w niepokalane poczęcie każdego z nas.[593]

Nietrudno zrozumieć, dlaczego Evelyn Waugh uznał, że Knox, godząc się na napisanie *Caliban in Grub Street*, podjął się „polemiki z oponentami w większości nie godnymi jego uwagi".[594] Zarazem jednak Waugh

592 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* dz. cyt., s. 202.
593 Tamże, s. 202.
594 Ronald Knox, *A SpiritualAeneid,* Przedmowa do wyd. z 1958 roku.

dostrzegał, że Knox „próbował zrobić coś więcej: starał się zidentyfikować i zbadać etos, który uosabiały jego ofiary". Tyle że „zamiar ten zaprowadził go jedynie w gąszcz niesprecyzowanych przesłanek i nieracjonalnych wniosków, wielkich pominięć i daleko idących założeń, niemal pozbawionych znaczenia słów i bezmyślnego samozadowolenia".[595] Spójny etos nie istniał. Myśl nowoczesna rozwijana poza Kościołem katolickim jawiła się jako zaplątana beznadziejnie w żargon pozbawiony nie tylko głębi, lecz i określoności.

„Ta książka mnie zachwyciła", napisał Lunn o *Caliban in Grub Street* i trudno się dziwić, że znalazł w dziełku Knoxa wiele rzeczy, które mu się podobały. Tom ten powstał z poczucia takiego samego zawodu i rozdrażnienia myślą nowoczesną, jakie inspirowało i jego ostatnią książkę. Niemniej pozostawały pewne różnice i Lunn nadal nie był przekonany do twierdzeń katolicyzmu. Po tym jak zrecenzował *Caliban*, a było to w pierwszych miesiącach 1930 roku, napisał do Knoxa z propozycją wspólnego przedsięwzięcia polegającego na tym, że nawiążą korespondencję, w której on będzie atakował twierdzenia katolicyzmu, Knox zaś będzie ich bronił, a następnie opublikują te listy we wspólnym tomie. Knox przyjął wyzwanie i zbiór wynikłej stąd korespondencji ukazał się w 1932 roku jako *Difficulties*.

Lektura tych listów sprawia osobliwe wrażenie. Lunn wypowiadał się obszernie i stanowczo, broniąc swych tez z wielkim wigorem. Knox pisał krócej i na pozór mniej stanowczo, z ową uprzejmą powściągliwością, obecną również we wcześniejszym liście, którym odpowiedział Lunnowi, gdy ten przysłał mu *Roman Converts.* Opinie na temat tego, kto spisał się lepiej w tym sporze, były podzielone. Pułkownik C. A. de Linde, wedle Lunna „porządny protestant" i jego „wielki przyjaciel", był przekonany, że zwycięstwo przypadło Lunnowi. Był szczerze zdumiony późniejszym jego nawróceniem: „Nie potrafię zrozumieć, jak mogłeś zostać katolikiem, po tym jak dosłownie wytarłeś podłogę Knoxem".[596] Ale podział nie przebiegał wzdłuż granic wyznaniowych. Po tym jak Lunn przystąpił

595 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* dz. cyt., s. 202-203.
596 Arnold *Lunn, And Yet So New,* dz. cyt., s. 5.

do Kościoła, pewien katolik zauważył zgryźliwie, że „jedyną osobą, która uważa, że wygrał Knox, jest Lunn".[597] Jeśli chodzi o samego Lunna, zdawał się podzielać opinię swego przyjaciela wicehrabiego Knebwortha: „Zdobywasz punkt za punktem, ale, co dziwne, nie robisz żadnego wrażenia. A w listach Knoxa jest jakaś osobliwa rezerwa siły i to ona zostawia największe wrażenie".[598]

Sam Lunn sądził, że Knox najwyraźniej nie chciał bić z całej siły. Podejrzewał, że jego oponent mógł pozorować walkę po to, by podarować mu pyrrusowe zwycięstwo: „Knox mógłby, wiem to, pisać do mnie tak, aby jego listy przemawiały silniej do czytelnika naszej korespondencji, gdyby nie to, że nie chodziło mu o zaliczenie efektownej wiktorii dialektycznej, co łatwo mogłoby sprowokować mnie do starań o udoskonalenie mego arsenału ofensywnego, lecz o moje nawrócenie".[599]

Z perspektywy czasu Lunn uświadomił sobie, że racjami, które zdziałały najwięcej w sprawie przyspieszenia jego poddania się Rzymowi, były te argumenty, które wedle jego odczucia Knox kierował do niego osobiście, „nie zaś do tłumu anonimowych czytelników".[600]

We wrześniu 1932 roku, w kilka miesięcy po publikacji *Difficulties*, ukazały się *Broadcast Minds* Knoxa. Jest to książka o tyle podobna do *Caliban in Grub Street*, że i jej intencją jest obnażenie powierzchowności i prostackich założeń myśli nowoczesnej. Tym razem jednak Knox postanowił zmierzyć się z bardziej wymagającymi przeciwnikami, jak choćby Julian Huxley, H. G. Wells i Bertrand Russell. Przesłanie tego dzieła wyraża motto, zaczerpnięte zresztą z Bertranda Russella: „Nasza epoka wbija się w dumę z powodu mnóstwa nowych odkryć i wynalazków, jednak w dziedzinie filozofii dokonała w stosunku do przeszłości znacznie mniejszego postępu, niż jej się wydaje".

W czasie gdy Knox pisał *Broadcast Minds,* Lunn prowadził kolejną korespondencyjną polemikę, której plon wydano w rok później pod

597 Tamże, s. 5.
598 Tamże, s. 5.
599 Tamże, s. 5.
600 Tamże, s. 6.

tytułem *Is Christianity True?* W tym sporze Lunn stał „po stronie aniołów", a jego oponent, C. E. M. Joad, filozof zarazem popularny i umiejący zadbać o własną sławę, bronił ateizmu. W pierwszym liście, z 18 marca 1932 roku, Lunn potwierdza gotowość podjęcia dyskusji z Joadem:

> Rzuconą przez pana rękawicę podnoszę z największą przyjemnością.
> Po pierwsze, choć różnimy się w kwestiach zasadniczych, nie jesteśmy sobie antypatyczni...
> Po drugie, jest pan dobrym polemistą, z którym z radością skrzyżuję szpady...
> Po trzecie, cieszę się na tę dyskusję, ponieważ podziwiam pana pisma filozoficzne, które są jasne i dobrze sformułowane.
> Po czwarte, chętnie podejmę korespondencję z panem, ponieważ w najmniejszym stopniu nie podziwiam pana pism o religii, które są mętne, źle sformułowane i trącą plagiatem. W każdej pana linijce na temat filozofii widać solidne myślenie, ale gdy przechodzi pan do nieprzyjemnego tematu chrześcijaństwa — najwyraźniej pozwala odpocząć swemu mózgowi. Na pocieszenie mogę powiedzieć, że pod tym względem nie jest pan wyjątkiem. W podejściu do chrześcijaństwa jest pan dzieckiem swego czasu, epoki, która postanowiła, że kiedy na ławie oskarżonych zasiada chrześcijaństwo, wówczas można zawiesić wszelkie kanony trzeźwego krytycyzmu. Podejście H.G. Wellsa, Huxleya i wielu innych proroków nowoczesnych do tego największego ze wszystkich zagadnień znamionuje taka sama przygnębiająca mieszanka wyszczekanego zadufania z ignorancją. W stosownym czasie trzeba będzie podjąć próbę ściślejszego rozpoznania tej choroby, ale najpierw muszę przekonać pana, że ta nowoczesna przypadłość i jego dopadła.[601]

Miarą tego, jak dalece nie udało się Lunnowi przekonać Joada o wyższości własnych racji, jest list napisany w siedem miesięcy później, w którym

601 Arnold Lunn i C. E. M. Joad, *Is Christianity True?,* Londyn 1933, s. 3-4.

Lunn ogranicza się do ponownego napiętnowania „ignorancji" swego oponenta, zupełnie tak, jak gdyby wrócili do punktu wyjścia. 20 października 1932 roku Lunn odpowiedział Joadowi w znamiennie agresywnym tonie:

> Swą ucieczkę z pustego grobowca ukrywa pan za zasłoną dymną szyderstw z mojej naiwności, parafiańszczyzny itd. itd. Rzecz dziwna, takie właśnie oskarżenie wysuwają katolicy pod adresem inteligencji nowoczesnej... Główna różnica między

ojcem Knoxem a przywódcami tej inteligencji polega na tym, że podczas gdy ojciec Knox wnikliwie zbadał nasze nowoczesne wierzenia, przeciętny przedstawiciel inteligencji jest kompletnym ignorantem w kwestii chrześcijaństwa. Pozwolę sobie ponownie przypomnieć panu, że moja pretensja pod adresem ludzi pana pokroju nie dotyczy tego, że odmawiacie uznania chrześcijaństwa, lecz tego, że nie potraficie powstrzymać się przed krytykowaniem wiary, dla której zbadania jesteście zbyt leniwi.[602]

C. E. M. Joad był stworzony do większych rzeczy niż ta wczesna debata. W 1936 roku opublikował *Guide to Philosophy.,* a w dwa lata później dołożył *Guide to the Philosophy of Morals and Politics.* W sumie napisał czterdzieści siedem książek, ale największy rozgłos, w tym i status Jednego z najmodniejszych ateistów minionego wieku, zawdzięczał temu, że należał do grona dyżurnych mędrców z programu „Brains Trust" w BBC. Na krótko przed śmiercią zdumiał wszystkich przystąpieniem do Kościoła Anglii. Tę przemianę serca i umysłu opisał w ostatniej opublikowanej książce, *The Recovery of Belief*

W przypadku Lunna ta przemiana serca i umysłu dokonała się znacznie wcześniej. 13 lipca 1933 roku, a więc w niespełna dwa lata po tym jak wysłał na adres ojca Knoxa ostatni list, w którym wyrażał swoje „trudności", właśnie ten duchowny wprowadził go do Kościoła. Opisując po kolejnych dwóch latach uczucia towarzyszące mu podczas konwersji, posłużył się pewną niezwykłą analogią:

602 Tamże, s. 326-327.

Wśród swojskich odgłosów Londynu szczególnie dobrze znany jest mi pisk hamulców i uszczypliwy komentarz kierowcy, któremu właśnie udało się mnie nie rozjechać. Zona nie wypuszcza mnie z domu bez ostatniej przestrogi: „Patrz na obie strony".

Tę tradycyjną formułę usłyszałem również wtedy, gdy wyjeżdżałem do Oksfordu, gdzie ojciec Ronald Knox miał mnie przyjąć na łono Kościoła katolickiego. Cieszyłem się, że ze spokojną godnością miałem prawo odpowiedzieć, iż właśnie dlatego, że patrzyłem na obie strony, znalazłem w końcu dobrą drogę.[603]

W podobnym duchu pisał w autobiografii: „Do Kościoła wszedłem drogą kontrowersji i przez bramę rozumu. Myśli swe rozjaśniłem dzięki trzem tomom polemik, z których w pierwszej (*Difficulties*, polemika z ojcem Ronaldem Knoxem) atakowałem, a w drugiej i trzeciej broniłem stanowiska Kościoła (przeciwko Cyrilowi Joadowi i profesorowi Haldaneowi)".[604]

To, że właśnie Knox był księdzem, który przyjął Arnolda Lunna do Kościoła, było jak najbardziej stosowne. Złożona, pełna zarówno miłości, jak i nienawiści więź między Lunnem i Knoxem rozwijała się od przeszło dwudziestu lat i przez cały ten czas Knox był w oczach Lunna co się zowie straszną postacią w obydwu znaczeniach tego słowa — bywało, że budził w nim prawdziwą grozę i bezgraniczną irytację zarazem. Po nawróceniu złość wszakże wyparowała i Lunn z Knoxem zostali dobrymi przyjaciółmi. Ciekawe jest i to, że nawrócenie Lunna zbiegło się w czasie z zaprzestaniem przez Knoxa polemik w obronie katolicyzmu. Zauważywszy, że „Lunn został najbardziej

niezmordowanym apologetą katolickim w całym pokoleniu", Evelyn Waugh wysunął domysł następujący: „Być może Ronald uznał, że uzbroiwszy sir Arnolda i wysławszy go w pole, spełnił swą rycerską powinność".[605] W innym miejscu Waugh pisał, że Knox „doszedł do przekonania, iż jego właściwym powołaniem nie jest budzenie sumień niewiernych, lecz praca wśród duchowieństwa

603 Arnold Lunn, *Within That City,* Londyn 1936, s. 1.
604 Arnold Lunn, *Come What May: An Autobiography,* dz. cyt., s. 218-219.
605 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* dz. cyt., s. 204-205.

i laikatu jego Kościoła, umacnianie i pogłębianie ich wiary, a i baczenie, by nie zapominali o swej właściwej misji".[606] Coś podobnego, tyle że ze znamiennym dla siebie poczuciem humoru, powiedział Lunnowi sam Knox: „Kościół radzi sobie jak może, chwyta się różnych sposobów, jest jak rybak, któremu zależy na jak najobfitszym połowie, i jak pasterz, który nade wszystko troszczy się o bezpieczeństwo swojego stada. Mam chyba w sobie więcej z pasterza niźli z rybaka".[607]

Lunn bez wątpienia był bardziej rybakiem niż pasterzem. Mijające lata zdawały się pomnażać jego siły: w 1958 roku wydał pięćdziesiątą książkę. Zarówno jako niezmordowany apologeta chrześcijański, jak i płodny pisarz przywodzi na myśl Belłoka, który obok Knoxa najgłębiej wpływał na niego przez te ponad dwadzieścia lat wiodące do jego nawrócenia. Łączyło ich wiele, od zamiłowania do ruchu na świeżym powietrzu po miłość do Europy kontynentalnej. Lunn od czasów młodości podziwiał dzieła Belloka, Belloc zaś miał później odpłacić uznaniem dla rycerskiego waloru apologetyki Lunna. Nade wszystko jednak łączył ich typ wiary, nieco suchej, ale głębokiej i zakorzenionej w rozumie. W zakończeniu napisanego w 1958 roku eseju, w którym wspominał Belloka, Lunn przywołuje słowa bohatera tych wspomnień, będące świadectwem zasadniczej jedności podejścia ich obu do chrześcijaństwa:

> Gdybym nadal ufał wyłącznie swym uczuciom i wrażeniom, pewnie ciągle bym nie wierzył w nieśmiertelność, teraz jednak mogę już powtórzyć za Bellokiem: „Jeśli natomiast chodzi o wątpliwości duszy, odkryłem, że to fałsz — nastrój, a nie wynik rozumowania. Moją decyzją — i wszystkich tych, którzy choć raz to przeżywali — jest wiara. Zbiorowa, zorganizowana, osobowość, nauczanie. Rzecz, a nie teoria. To."[608]

606 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* Przedmowa do wyd. z 1958 roku.
607 Arnold Lunn, *And Yet So New,* dz. cyt., s. 13.
608 Tamże, s. 82.

Ponad dwadzieścia lat wcześniej i niespełna dwa lata po przystąpieniu do Kościoła Lunn wybrał inny cytat z Belloka jako motto swej książki *Within That City.*

> Jest Miasto zamieszkane, jak zresztą wszystkie miasta, przez słabych, kulawych, ślepych, złych i całą resztę, które mimo to jest Miastem Boga... Nie ma dwóch takich miast na ziemi. Jest tylko jedno...

Duch człowieczy znajduje w nim dach nad głową i domowe ognisko. Na zewnątrz panują ciemności.

261

16. CHESTERTON I BARING

Kiedy Arnold Lunn, „najbardziej niezmordowany apologeta katolicki swego pokolenia", wchodził na scenę na początku lat trzydziestych, najbardziej niezmordowany apologeta poprzedniego pokolenia szykował się do wykonania ostatniego ukłonu. We wrześniu 1933 roku, dwa miesiące po nawróceniu Lunna, Chesterton wydał biografię Św. Tomasza z Akwinu. Książka ta, jego ostatnia, nie licząc wydanej pośmiertnie autobiografii, była ostatnim rozdziałem jego kariery literackiej. Chesterton, podobnie jak Lunn, oparł swą wiarę na gruntownej znajomości filozofii schola- stycznej i było jak najbardziej na miejscu, że dzieło swego życia zakończył monografią o świętym, który bardziej niż ktokolwiek inny pomógł mu w skrupulatnym poszukiwaniu prawdy.

Choć podupadające zdrowie nie pozwoliło Chestertonowi napisać następnych książek, kontynuował pisanie esejów. We wrześniu 1935 roku zbiór tychże wydali Sheed & Ward pod tytułem *The Weil and the Shallows.* Początkowo Chesterton miał pokusę zatytułować tę książkę „Żarty na bok": „Wydawało mi się to sensownym i prostym sposobem poinformowania czytelników, że nie powinni spodziewać się po tej lekturze zbyt wielu żartów, a z całą pewnością nie samych żartów, ponieważ są to eseje polemiczne, poruszające wszystkie tematy, jakie tylko rzucają wyzwanie autorowi rozmiłowanemu w dysputach."[609]

609 G. K. Chesterton, *The Weil and the Shallows,* Londyn 1935, s. V.

262

Choć większość spornych kwestii omawianych w *The Weil and the Shallows* autor poruszał już wielokrotnie wcześniej, wciąż potrafił umieścić je w nowej i zajmującej perspektywie. W ten sposób pierwsze zdanie cyklu sześciu esejów, pod zbiorczym tytułem *Sześć mych nawróceń*, zaczynało się od typowego dla Chestertona błysku dowcipu: „Przynajmniej sześć razy w ciągu kilku ostatnich lat znalazłem się w sytuacji, w której z całą pewnością przeszedłbym na katolicyzm, gdyby przed tym pochopnym krokiem nie powstrzymał mnie szczęśliwy przypadek, że katolikiem już byłem."[610] Po tym wyznaniu na pięćdziesięciu kolejnych stronach Chesterton wyjaśnia swą wiarę w słuszność stanowiska katolickiego, obnaża słabość innych stanowisk, kończąc literacką figurą, która dała tytuł całemu zbiorowi esejów:

> Nie mógłbym porzucić wiary, nie znajdując oparcia w czymś płytszym niż wiara. Nie mógłbym przestać być katolikiem, nie stając się kimś bardziej ograniczonym niż katolik. Aby pozbyć się uniwersalnej filozofii, człowiek musi ograniczyć swój umysł. Wszystko, co stało się do dnia dzisiejszego, potwierdza to przekonanie, a wszystko, co stanie się jutro, potwierdzi je na nowo. Z mielizn i suchych miejsc doszliśmy do prawdziwie głębokiej studni, na której dnie leży Prawda.[611]

W innym miejscu autor oskarża sceptyków, którym nie udało się zgłębić tej studni, o wyrządzenie ogromnej szkody: „czyny sceptyków przez ostatnie sto lat są niczym daremna furia jakiegoś pierwotnego potwora — pozbawionego oczu i rozumu, niszczycielskiego i żarłocznego — olbrzymiego robaka pustoszącego świat, którego nie potrafi nawet dostrzec".[612] Choć wyrażona w bardziej poetyckiej formie, jest to w istocie ta sama linia rozumowania, którą sugerował Arnold Lunn. Chodziło o odejście współczesnego świata od rozumu, na które antidotum stanowiła wieczysta filozofia Kościoła:

610 Tamże, s. 23.
611 Tamże, s. 71-72.
612 Tamże, s. 83.

263

> Istnieje... pewne zjawisko, z dnia na dzień coraz bardziej wyraźne, o którym nigdy nie wspominają gazety, a nawet niezrozumiałe dla ludzi o gazetowym porządku myślenia. To powrót filozofii tomistycznej, która, w porównaniu z paradoksami Kanta, Hegla i pragmatystów, jest filozofią zdrowego rozsądku. Religia rzymska będzie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, jedyną religią racjonalistyczną... powrót scholastyki będzie po prostu powrotem zdrowego psychicznie człowieka... mówić, że nie ma bólu, lub substancji, lub zła, lub różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, lub różnicy między czymkolwiek a czymkolwiek innym — to rozpaczliwy wysiłek, który ma na celu zniszczenie całego doświadczenia i poczucia rzeczywistości. Kiedy tylko taka postawa przestanie być ostatnim krzykiem mody, szybko się ludziom uprzykrzy i raz jeszcze poszukają czegoś, co nada kształt chaosowi i zachowa proporcje ludzkiego umysłu.[613]

Jeśli nawet chaos myśli współczesnej nie uprzykrzył się innym, uprzykrzył się Chestertonowi, który pod koniec życia czuł się coraz bardziej jak wygnaniec w coraz bardziej szalonym świecie. W czasie Bożego Narodzenia 1935 roku słyszano jak mruczał pod nosem słowa *„nobis,post exilum ostende*" z *Salve Regina* — wyznając w ten sposób przekonanie, że życie na ziemi jest czasem wygnania, a pełnia istnienia zostanie odnaleziona gdzie indziej. Ten sam pogląd wyrażała jego ukochana sekwencja z Corpus Christi, której nauczył się na pamięć pisząc biografię św. Tomasza z Akwinu. Wciąż na nowo, w towarzystwie przyjaciół, recytował ostatnie dwie zwrotki „uderzając pięścią w oparcie fotela".

Bone pastor, panis vere,
Jesu nostri miserere;
Tu nos pasee, nos tuere:
Tu nos bona fac videre
In terra viventium.

613 Tamże, s. 193-194.

264

Tu, qui cuncta scis et vales,

Qui nos paséis hic mortales:
Tuos ibi commensales,
Coheredes et sodales
Fac sanctorum civium.

Kończąc oświadczał: „Cóż to za podsumowanie nieba — dokładna odwrotność potocznego wyrażenia 'zimny trup'[614]. Oto macie literalnie 'ziemię żyjących'. Tak, przyjaciele, zobaczymy wszystkie dobre rzeczy w ziemi żyjących."[615]

In patria było kolejną definicją nieba, którą często cytował w ostatnich latach swego życia: „To mówi wszystko: 'nasz kraj rodzinny'."[616]

Rok 1936, jak wiele innych lat, Chesterton rozpoczął od sporu. Tym razem jego przeciwnikiem był mediewista z St Johns College, dr G. G. Coulton, zagorzały antykatolik, który przy innych okazjach skrzyżował już szpady z Knoxem i Bellokiem. Tym razem Coulton zasadził się na Chestertona, który jednak nieoczekiwanie nie był gotów do walki. Podupadając coraz bardziej na zdrowiu, nie miał nawet ochoty wziąć pióra do ręki i zadanie odprawienia swego przeciwnika pozostawił sekretarce. W odpowiedzi na jej list 28 stycznia Coulton napisał, że „z przykrością słyszy o niedyspozycji pana Chestertona".[617]

Podczas gdy uniwersytet w Cambridge wydał wrogiego Chestertonowi mediewistę, Oxford mógł się pochwalić uczonym, który do Chestertona był daleko przyjaźniej nastawiony. Na początku roku 1936 wydawnictwo Oxford University Press wydało *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* pióra młodego wykładowcy nazwiskiem C. S. Lewis. W książce tej, za którą otrzymał nagrodę Hawthornden, Lewis składał hołd Chestertonowi: *„Orland szalony* w szczególny sposób jest arcydziełem konstrukcji, podobnie jak *Król Edyp...* Istnieje tylko jeden angielski

614 W tekście angielskim: „down among the dead men" słowa refrenu osiemnastowiecznej piosenki angielskiej. (Przyp. tłum.)
615 Maisie Ward, *Return to Chesterton,* Londyn 1952, s. 266-267.
616 Tamże, s. 267.
617 Michael Ffinch, *G. K. Chesterton: A Biography,* Londyn 1988, s. 342.

krytyk zdolny oddać sprawiedliwość temu wspaniałemu, satyrycznemu poematowi rycerskiemu: pan Chesterton powinien napisać książkę o włoskiej epice."[618]

Chesterton nie był już w stanie spełnić życzenia Lewisa, pisząc książkę o średniowiecznym romansie, podobnie jak nie mógł zadośćuczynić żądaniu Cauldona, który pragnął z nim stoczyć bitwę o średniowieczny Rzym. Jego cotygodniowe zobowiązania dziennikarskie były już wystarczająco wyczerpujące, a resztę sił zużywał na pisanie autobiografii. Jej ukończenie skłoniło jednego z przyjaciół do uwagi: *„Nunc dimittis”*, i z całą pewnością było wiele w tej autobiografii, co brzmiało jak łabędzia pieśń:

> Kończę opowieść, zamykając to, co przynajmniej dla mnie było romansem, i to bardzo tajemniczym. Jest to czysto osobista narracja, która zaczęła się na pierwszych stronicach tej książki; dopiero na końcu odpowiadam na pytania, które zadałem na początku... Opowieść ta może zatem się skończyć tylko tak, jak powinna kończyć się każda historia detektywistyczna, to znaczy, rozstrzygnięciem jej własnych pytań i rozwiązaniem jej naczelnego problemu... Jednak dla mnie mój

koniec jest moim początkiem... i to wszechogarniające przekonanie, że istnieje jeden klucz, który otwiera wszystkie drzwi, sprawia że na powrót otrzymuję umiejętność obcowania ze wspaniałym darem zmysłów, doświadczania zmysłowego wrażenia.[619]

15 marca Chesterton wziął udział w swej ostatniej audycji radiowej, nie licząc wygłoszonej w następnym tygodniu prelekcji dla szkół na temat średniowiecza. Jego ostatnia audycja dla dorosłych słuchaczy, pod znaczącym tytułem „Skończymy z grzmotem" była niefrasobliwą odpowiedzią na poemat Eliota, *Wydrążeni ludzie.* Chociaż Chesterton pojednał się z Eliotem i zrozumiał, że ten refren odnosił się do „wydrążonych ludzi", a nie do ich stworzyciela, taki defetyzm wciąż był dla niego nie do przyjęcia:

618 C. S. Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Médiéval Tradition,* Oksford 1936, s. 302-303.
619 G. K. Chesterton, *Autobiography,* Londyn 1936, s. 340-343.

Wybaczcie, jeśli w mój staroświecki sposób powiem, że niech mnie diabli, jeśli kiedykolwiek coś podobnego przyszło mi do głowy... Wiedziałem, że świat nie jest wieczny i kiedyś nadejdzie jego koniec, nie sądziłem jednak, że mógłby się skończyć skomleniem — jeśli już, to raczej przy dźwiękach trąb Sądu Ostatecznego... Pozwolę sobie nawet na pewną frywolność i zanucę pieśń, by tak rzec, młodym pesymistom:

Parskali drwiny fałszywym płomieniem, Patrząc na radosny
młodości naszej lot. Teraz możliwe, że skończą ze skomleniem,
Nasz jednak koniec obwieści gromki grzmot.[620]

Taki był koniec radiowej kariery Chestertona.

Pisarz zmarł tuż po dziesiątej rano w niedzielę, 14 czerwca. Tego samego dnia jego żona napisała do ojca 0'Connora, starego przyjaciela, który był wzorem i inspiracją dla postaci ojca Browna, księdza detektywa z powieści Chestertona, informując go, co się stało: „Nasz ukochany Gilbert odszedł dziś rano o 10.15. Przez pewien czas przed śmiercią był nieprzytomny, przedtem jednak otrzymał wiatyk i ostatnie namaszczenie."[621]

Wielu ludzi odnotowało z humorem kilka dziwnych zbiegów okoliczności w związku z czasem śmierci Chestertona. Jego odejście miało miejsce w niedzielę w czasie oktawy Bożego Ciała, święta, podczas którego czternaście lat wcześniej został przyjęty na łono Kościoła i do którego, przez swą miłość do św. Tomasza z Akwinu, był szczególnie przywiązany. Ojciec Ignatius Rice zauważył również z uśmiechem, że *introit* mszy na ten dzień, które wydrukowano na zawiadomieniu o jego śmierci, nawiązywało żartobliwie do przestronności jego ziemskiej powłoki: „Pan jest moją obroną, wyprowadza mnie na miejsce przestronne; ocala bo mnie miłuje.[622] Miłuję Cię, Panie, Mocy moja, Panie, ostojo moja i twierdzo,

620 Audycja BBC „We Will End with a Bang" z cyklu „Spice of Life", 15 marca 1936 r.
621 Maisie Ward, *Return to Chesterton,* s. 270.
622 Psalm 18, 19-20. (Przyp. tłum.)

mój wybawicielu.[623]"[624] Do tych słów żona Chestertona dodała hołd, jaki jej mężowi złożył Walter de la Mare:

Oto idzie rycerz Ducha Świętego,
Przybrany w mądrość i dobry uczynek,
I chociaż świat wciąż cierpi ode Złego,
Dla niego nadszedł wieczny odpoczynek.[625]

W wersach tych pobrzmiewa dalekie echo zwrotki Chestertona z *Ballady o białym koniu:*

Człowiek, co jakieś zna pacierze,
Niechże przystanie,
Pod krzyżem szczątki me pogrzebie,
W tej ziemi, co ją mam dla siebie,
Aż dźwięk świętego rogu w niebie
Obwieści ludu zmartwychwstanie.

W dniu pogrzebu kościół w Beaconsfield wypełniony był po brzegi przyjaciółmi i miłośnikami twórczości Chestertona. Przyjechali z całej Anglii, a nawet z Francji, Niemiec i Stanów Zjednoczonych. Wśród żałobników byli Hilaire Belloc, Max Beerbohm, Eric Gill, D. B. Wyndham Lewis, Aldous Huxley, Douglas Woodruff, Desmond McCarthy, E. C. Bentley, Frank Sheed, Maisie Ward, Thomas Derrick, Emile Cammaerts i A. G. Gardiner. Z kleru obecni byli arcybiskup Westminsteru, dr Hinsley, *monsignore* Fulton J. Sheen z katolickiego University of America, Ronald Knox, Vincent McNabb, C. C. Martindale, Ignatius Rice oraz ojciec Josef Stocker z Kolonii. Pogrzeb opisał W. R. Titterton, wielki przyjaciel Chestertona, który poszedł w jego ślady, wstępując do Kościoła w 1931 roku:

623 Psalm 18,2-3. (Przyp. tłum.)
624 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* Londyn 1944, s. 552.
625 Tamże, s. 552.

> Widzę trumnę, która zawiera doczesne szczątki mego kapitana. Idę za nią krętymi uliczkami małego miasteczka. Zataczamy koło. Tutejsze władze chciały, by Gilbert Chesterton przeszedł w swej ostatniej ziemskiej podróży pod oknami ludzi, którzy znali go i najbardziej kochali. I oto tam byli, tłocząc się na chodnikach, osieroceni jak my wszyscy. A przecież było to niemal święto, bez szlochów i strumieni łez. O nie, był tam raczej śmiech, kiedy jeden drugiemu przypominaliśmy zmarłego i jego niewzruszoną wesołość.[626]

Nie każdy był w stanie potraktować śmierć przyjaciela tak filozoficznie. Hilairego Belloka widziano po pogrzebie jak wypłakiwał niepocieszone łzy w kufel piwa przed Railway Hotel w Beaconsfield, kilkanaście jardów od prowizorycznego budynku na tyłach, gdzie czternaście lat wcześniej Chesterton został przyjęty na łono Kościoła.

Bernard Shaw napisał do Frances Chesterton list z kondolencjami z powodu śmierci jej męża: „Wydaje się najabsurdalniejszą rzeczą na świecie, że ja, osiemnaście lat starszy od Gilberta, tak beztrosko go przeżyłem... Trąby grają jemu."[627]

Dorothy L. Sayers napisała do Frances 15 czerwca, dzień po śmierci jej męża: „Myślę, że książki G. K., bardziej niż książki jakiegokolwiek innego pisarza, stały się w pewien sposób częścią mojej psychicznej konstrukcji."[628] Pisząc do Frances, Ronald Knox posłużył się czymś, co jego biograf, Evelyn Waugh, nazwał „hiperbolą odpowiednią na tą okazję":

> Mam tylko nadzieję, że ty, która jak nikt inny wiesz, co utraciliśmy, z łatwością wyobrazisz sobie i uwierzysz, że on żyje i nie zmienił się. Dzięki Bogu za tę wiarę. To, że ją mam, podczas gdy tak wielu moich przyjaciół ją utraciło, zawdzięczam, jak sądzę, przez Boga jemu. Niech zostanie mu wybaczone wszystko to, co pozostało jeszcze do wybaczenia. Nie sądzę żeby długo pozostawał w czyśćcu.[629]

626 Michael Coren, *Gilbert: The Man who was G. K. Chesterton*, Londyn 1989, s. 4-5.
627 Michael Holroyd, *Bernard Shaw, Vol. III: The Lure of Fantasy,* Londyn 1991, s. 327.
628 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul*, Londyn 1993, s. 375.
629 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 197-198.

269

Kilka tygodni później, podczas wykładu wygłaszanego w Szkocji, Knox powiedział: „Dla mnie filozofia Chestertona, w najszerszym znaczeniu tego słowa, jest częścią powietrza, którym oddychałem od czasu, gdy idee człowieka zaczynają się uwalniać od jego wykształcenia.[630] Usłyszawszy wiadomość o śmierci Chestertona, Charles Williams wykrzyknął, „nie żyje ostatni z moich panów", a sir Iain Moncreiffe przywołał podobną reakcję swego nauczyciela angielskiego, T. H. White'a, autora *The Sword in the Stone* i *The Ill-Made Knight*, na wieść o tej śmierci: „Pewnego dnia Tim White wszedł do naszej pięknej georgiańskiej klasy i ogłosił: 'Wczoraj zmarł G. K. Chesterton. Od tej chwili największym żyjącym mistrzem języka angielskiego jest P. G. Wodehouse'".[631]

Hugh Kingsmill, brat Arnolda Lunna, pisał: „Kiedy przeczytałem wiadomość o śmierci Chestertona, był u mnie mój przyjaciel Hesketh Pearson. Powiedziałem mu o tym przez drzwi łazienki, a on zareagował głuchym jękiem, który wyrażał żałobę całej Anglii."[632]

Eric Gili napisał do Frances Chesterton 16 czerwca: „Nic, co mógłbym powiedzieć, nie zmniejszy twojego żalu — ani naszego... Straciliśmy, w sensie fizycznym, najlepszego człowieka naszych czasów. Nie mogę jednak przestać myśleć o radości w niebie — och, gdybyśmy tam byli. Za każdym razem, kiedy pomyślę o naszym żalu i twoim — nagle wydaje się bezsensowny, znika wymazany przez wiedzę o tej radości."[633]

Nekrolog w „Timesie", opublikowany w dzień po śmierci, pełen był pochwał wyrażanych z rozmachem godnym zmarłego:

> Jego energia i wszechstronność były zdumiewające; jego radosny intelekt buszował po literaturze, sztuce, religii, filozofii i sprawach bieżących... zawsze był szczery i uczciwy, a jego krzepki optymizm przynosił pociechę i podnosił na duchu... Chociaż powiedział i napisał wiele rzeczy ekstrawaganckich, nie powiedział nigdy nic,

630 O. Claude Williamson (red.), *Great Catholics*, Londyn 1938, s. 548.
631 Barry Phelps, *P. G. Wodehouse: Man and Myth,* Londyn 1992, s. 200.
632 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 553.
633 Robert Speaight, *The Life of Eric Gill*, Londyn 1966, s. 260.

> czego powiedzieć nie wypada, i w zasadzie nie miał żadnych wrogów. Przez całe jego życie wyczuwaliśmy w nim działanie prawdziwego geniuszu... a jego nieszczęśliwa śmierć zubożyła bardzo naszą literaturę i sztukę dyskusji.

Jednym z najbardziej poruszających hołdów był ten, który wyszedł spod pióra T. S. Eliota. W podpisanym artykule w „Tablet" z 20 czerwca Eliot pisał: „Osobiście nigdy nie spotkałem Gilberta Chestertona... jednak jego odejście ze świata, w którym żyjemy, jest jednym z tych, które nawet nas, nie znających tego człowieka, pozostawiają z poczuciem osobistej straty i osamotnienia."

Chociaż Eliot uważał, że poezja Chestertona jest przeceniana, a jej wartość nie wykracza ponad zalety „pierwszorzędnych ballad publicystycznych", miał bardzo wysokie zdanie na temat wielu innych jego prac:

> Osiągnął wysoki poziom wyobraźni swym *Napoleonie z Notting Hill* i jeszcze wyższy w *Człowieku, który był Czwartkiem,* powieściach, w których Stevensonowską fantazję skierował na bardziej poważne cele. Jego książka o Dickensie wydaje mi się najlepszym esejem kiedykolwiek napisanym na temat tego autora... Myślę jednak, że wyjątkowe znaczenie Chestertona nie jest związane z żadną konkretną jego książką, ale raczej z miejscem, które zajmował, stanowiskiem, które reprezentował przez większą część swojego życia.

W sobotę 27 czerwca w katedrze westminsterskiej odprawiono mszę żałobną dla dwóch tysięcy wiernych, wśród których nie zabrakło dygnitarzy, takich jak ambasadorowie Belgii i Polski oraz irlandzki Wysoki Komisarz. Obecni byli również D. B. Wyndham Lewis, Arnold Lunn, Max Beerbohm, J. B. Morton, Hilary Pepler, Walter de la Mare, Eric Gili i Rose Macaulay. Ronald Knox wygłosił elokwentny panegiryk, tak zapamiętany przez Adę Chesterton, wdowę po Cecilu Chestertonie: „Osiągnięcia i aspiracje Gilberta odmalował w słowach płomiennych, których użyć mógłby sam zmarły, a w jego triumfalnych zdaniach słychać

było zgrzyt miecza wydobywanego z pochwy w obronie sprawiedliwości i uciskanych."[634]

Jednak największy zaszczyt przyszedł w postaci telegramu od papieża. Zarówno Frances, jak i arcybiskup Hinsley otrzymali telegramy od kardynała Pacelli ego, który sam później miał zostać papieżem, wysłane w imieniu papieża Piusa XI. Telegram do arcybiskupa Hinsleya został odczytany zgromadzonym tłumom w katedrze: „Ojciec Święty głęboko boleje nad śmiercią pana Gilberta Chestertona, oddanego syna Kościoła Świętego, utalentowanego obrońcy wiary katolickiej. Jego Świątobliwość oferuje ojcowskie współczucie mieszkańcom Anglii, zapewnia o swoich modlitwach za drogiego zmarłego, obdarza Apostolskim Błogosławieństwem."[635]

Arcybiskup Hinsley zażyczył sobie, by mszę odprawił *monsignore* John O'Connor w asyście ojca Ignatiusa Rice'a, który wraz z O'Connorem przyjmował Chestertona do Kościoła. O'Connor opisał rekwiem w katedrze jako „szczere uczczenie pamięci

zmarłego przez tych, co, podobnie jak ja — który cały ten tydzień przeleżałem w łóżku — nie mogli być obecni na pogrzebie w Beaconsfield".[636]

Maurice Baring był kolejnym z najbliższych przyjaciół Chestertona, którzy z powodu słabego zdrowia nie byli w stanie przybyć na pogrzeb w Beaconsfield ani na mszę żałobną w katedrze westminsterskiej. Cierpiący z powodu rozwijającej się choroby Parkinsona, Baring skreślił niemal nieczytelny list do Frances: „Zbyt sparaliżowany na skutek zapalenia nerwów i 'wstrząśnienia' by utrzymać pióro lub ołówek. Niewiarygodną wieść przeczytałem w 'Timesie'. Potem przyszedł twój list. Jesteś we wszystkich mych myślach i modlitwach. Nie wolno mi podróżować, z wyjątkiem cotygodniowej wizyty u doktora, ale dam tu na mszę."[637] Wyraźnie zmartwiony niemożnością wzięcia udziału w pogrzebie, napisał ponownie następnego dnia: „Nie da się tu chyba nic powiedzieć prócz tego, że nasza strata, a zwłaszcza twoja, jest jego zyskiem? Chciałbym przyjechać jutro,

634 Mrs Cecil Chesterton, *The Chestertons*, Londyn 1941, s. 306.
635 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton,* s. 553.
636 O. John O'Connor, *Father Brown on Chesterton,* Londyn 1937, s. 152.
637 Dudley Barker, *G. K. Chesterton: A Biography,* Londyn 1973, s. 286.

ale nie mogę tu nawet chodzić na niedzielne msze... Och, Frances, czuję się tak, jakby wyschło źródło mocy i połamano kule, którymi podpieramy się w życiu."[638]

Tragiczne było to, że w 1936 roku gwałtownego końca dobiegła również literacka kariera Baringa. Choć żył jeszcze dziewięć lat, coraz bardziej zniedołężniały za sprawą rozwijającej się choroby, to po wydaniu *Have You Anything to Declare?* w roku śmierci Chestertona nie napisał już żadnej książki. W następnym roku skreślił te rozpaczliwe wersy:

Zepsutą zabawką ciało moje,
Którego nikt nie naprawi.
Nie pójdzie w tany, ni w boje,
Zepsutą zabawką ciało moje.
Czas wszystko trawi.
Kres przyszedł nawet na Troję,
Polegli rycerze prawi.
Zepsutą zabawką ciało moje,
Którego nikt nie naprawi.[639]

Ostatnia książka Baringa, nazwana przez Roberta Speaighta „najlepszą książką do poduszki w języku angielskim"[640], opowiadała o tym jak przybywa na brzeg Styksu, gdzie Charon pyta go o literacki bagaż do oclenia. W ten sposób *Have You Anything to Declare?* okazało się odpowiednim finałem literackiej kariery Baringa. Ponadto zestaw tekstów wybranych przez autora z literatur wielu znanych mu języków dowodził jego wyjątkowo rozległego smaku i przywodził na myśl opis pewnego z bohaterów *The Coat Without Seam*, jednej z jego własnych powieści: „Całym sobą... roztaczał aurę minionych stuleci i ukrytych skarbców tłamszonej cywilizacji." Jest tam miłość do Homera i Wergiliusza i głęboki szacunek dla Dantego:

638 Tamze, s. 286.

639 Laura Lovat, *Maurice Baring: A Postscript*, Londyn 1947, s. 15.
640 Robert Speaight, *The Property Basket: Recollections of a Divided Life,* s. 13.

> Przemierzając kręgi *Paradiso,* przez cały czas zdajemy sobie sprawę, że wzrasta nie tylko jakość substancji, ale i forma. Jest to długie, nie kończące się crescendo, wzbierające pięknem aż do ostatecznego spełnienia w ostatniej linijce. Ktoś kiedyś zdefiniował artystę... jako człowieka, który wie, jak sprawy kończyć. Jeżeli ta definicja jest słuszna — a myślę, że jest — Dante był największym artystą, jaki kiedykolwiek chodził po ziemi. Jego ostatnie *canto* jest najlepsze, a jest uwarunkowane początkiem, który dopełnia.[641]

Jak na ironię, ta księga ustępów z dzieł ulubionych autorów stała się bardziej znana niż wszystkie inne książki Baringa, przyćmiewając jego własne osiągnięcia literackie i spychając w cień jego powieści. Jest to niesprawiedliwe zarówno dla autora, jak i jego dzieła.

Kariera Baringa jako powieściopisarza była stosunkowo krótka i rozpoczęła się od wydania *Passing By* w 1921 roku, kiedy autor miał już blisko pięćdziesiąt lat, a skończyła już po piętnastu latach na skutek podcinającej siły choroby. W tym czasie Baring napisał kilka wartościowych powieści. Wydaną w 1924 roku *C* wysoko cenił francuski powieściopisarz, André Maurois, który napisał, że żadna książka nie sprawiła mu tyle przyjemności od czasu lektury Tołstoja, Prousta i niektórych powieści E. M. Forstera.[642] W rzeczy samej Baring odnosił większe sukcesy we Francji niż w Anglii. Dziesięć jego książek przetłumaczono na francuski, jedna zaś — *Daphne Adeane* — miała dwadzieścia trzy wydania w Librairie Stock. Inne tłumaczono na włoski, holenderski, szwedzki, węgierski, czeski, hiszpański i niemiecki. *Cat's Cradle*, wydaną w 1925, Belloc uważał za „prawdziwe arcydzieło... najlepszą opowieść o życiu kobiety, jaką znam".[643] Belloc zachwycał się również *Robertem Peckhamem*, historyczną sagą Baringa, bardzo przypominającą historyczne powieści Bensona. Belloc pisał: „Twą najmocniejszą stroną są doskonałe portrety bohaterów, które nie są ledwie czarno-białe, ale dobrze wycieniowane. Myślę, że w tej książce zrobiłeś

641 Maurice Baring, *Have You Anything to Declare?,* Londyn 1936, s. 106.
642 Paul Horgan, *Maurice Baring Restored*, Nowy Jork 1970, s. 49.
643 Robert Speaight (red.), *Letters from Hilaire Belloc*, s. 213.

to lepiej niż w jakiejkolwiek innej, nawet w *Cat's Cradle...* Wydaje mi się, że jest ona bardziej ponadczasowa niż inne."[644]

Poglądy Belloka podzielał Chesterton. Pisząc do Baringa w 1929 roku, krótko po wydaniu powieści *The Coat Without Seam*, Chesterton oznajmiał, że ostatnia książka przyjaciela „mocno podniosła go na duchu":

> Protestanci angielscy, którzy chełpili się swym zdrowym rozsądkiem, zdają się teraz kluczyć i chwytać wszystko z wyjątkiem tego, co oczywiste... nie potrafię pisać... tak subtelnie i delikatnie jak ty. Jednak nawet ja wiem, że jeśli sedno jakiejś opowieści uwypuklę na kształt sterczącego gwoździa, oni ostrożnie przejdą obok i

rozedrą sobie spodnie o coś zupełnie innego. Jest jednak wielu ludzi, którzy docenią coś tak dobrego jak *The Coat Without Seam.*[645]

Niektórzy nie podzielali entuzjazmu Chestertona i Belloka. Virginia Woolf zaatakowała to, co uznała za „powierzchowność" Baringa. Takie opinie przynosiły Baringowi zawód, zwłaszcza że uważał, iż nieumiejętność zrozumienia jego dzieła wynika właśnie z powierzchownej lektury. Na temat odczuwanej frustracji i powierzchowności, która była jej przyczyną, wypowiedział się melancholijnie w *Have You Anything to Declare*

Nie ma sensu pisać o wierze chrześcijańskiej z zewnątrz. Dobrym tego przykładem jest niewiarygodnie sumienna powieść pani Humphry Wardowej pod tytułem *Helbeck of Bannisdale.* Jest to studium katolicyzmu z zewnątrz, którego autorka zadała sobie wiele trudu, aby uczynić je dokładnym, szczegółowym i wyczerpującym. Jedyny kłopot polega na tym, że nie będąc wewnątrz, nie wie w ogóle, o co chodzi.[646]

Zapomniany i niezrozumiany w Anglii, Baring czerpał pocieszenie z zainteresowania okazywanego mu przez bardziej wyrafinowanych

644 Tamże, s.214.
645 Emma Letley, *Maurice Baring: A Citizen of Europe,* Londyn 1991, s. 217.
646 Maurice Baring, *Have You Anything to Declare?,* s. 147.

czytelników z drugiej strony kanału. Był nawet „zbyt poruszony, by cokolwiek powiedzieć", gdy na sześć miesięcy przed śmiercią dowiedział się jak bardzo jego powieści ceni François Mauriac. Mauriac powiedział Robertowi Speaightowi: „W dziele Baringa najbardziej zachwyca mnie jego zdolność uzmysławiania nam, jak wielką siłę przenikania ma łaska."[647]

Przez ostatnie pięć lat swego życia, kiedy Baring nie był już w stanie troszczyć się o siebie, w jej szkockim zamku Beaufort opiekowała się nim Laura, lady Lovat. Pisarz zmarł 14 grudnia 1945 roku, a jego ostatnie chwile zostały opisane w dzienniku lady Lovât:

O trzeciej godzinie o. Geddes odczytał modlitwy dla umierających. Myślę, że Maurice je słyszał.

Od trzeciej do jedenastej o. McGuire, Neill i ja w ogóle nie odchodziliśmy od jego łóżka. Często do niego mówiłam — jeżeli słyszał, nie dał tego po sobie poznać.

O dziesiątej czterdzieści pięć o. McGuire zapalił świece po obu stronach krucyfiksu w nogach łóżka i udzielił mu ostatniego rozgrzeszenia, po czym odmówiliśmy litanię za umierających.

O jedenastej Maurice zmarł.

O. McGuire wstał i odmówił *Magnificat,*[648]

Nekrolog, który 17 grudnia ukazał się w „Timesie", potwierdzał „wspaniałą klasyczną podstawę jego kultury... wyjątkowe oczytanie w najlepszej literaturze światowej, klasycznej i współczesnej, z której jego oryginalne prace czerpały inspirację".

Przyznając, że „wielu czytelników angielskich" uważało jego powieści za „formę propagandy rzymskokatolickiej", autor nekrologu utrzymywał, że Baring chciał

> przede wszystkim wyrazić żarliwe przekonanie, iż jedynie wiara w Boga może zaprowadzić miotaną burzami ludzkość do bezpiecznego

647 Laura Lovât, *Maurice Baring: A Postscript,* s. 4-5.
648 Tamże, s. 33.

> portu... Jeśli chodzi o jego pozycję w dziejach literatury, czas być może przyzna rację tym, którzy widzą w nim jednego z najsubtelniejszych, najgłębszych i najbardziej oryginalnych pisarzy języka angielskiego ostatnich lat.

Następnego dnia lord Trenchard, marszałek RAF-u, wspominał w „The Timesie" wzorową służbę Baringa w Royal Flying Corps w czasie pierwszej wojny światowej: „Jak powiedział pewien wielki Francuz, nigdy żaden kraj, naród, ani wiek nie wydał takiego oficera sztabowego jak major Maurice Baring. Był on najbardziej niesamolubnym człowiekiem, jakiego kiedykolwiek spotkałem lub spotkam... nie potrafię złożyć mu większego hołdu. Brak mi słów, żeby opisać tego człowieka."

Ale największą bitwą Baringa - bitwą, która wymagała największej odwagi i hartu ducha, była walka, która przez ostatnie dziesięć lat swego życia toczył z chorobą Parkinsona. Jego dzielność w tej bitwie opisał pewien przyjaciel — prawdopodobnie lady Lovat — w liście do „The Timesa" z 19 grudnia:

> odwagę, która w ostatnich latach jego życia pozwalała mu znosić wszystkie cierpienia i fizyczne poniżenie, czerpał ze swej wiary. Nigdy — nawet wtedy, gdy był bardzo osłabiony i czasami majaczył - nie wypowiedział słowa skargi. W takim harcie ducha z pewnością jest coś, co odkupuje świat. Zycie nigdy nie stało się dla niego przyzwyczajeniem, zawsze było w nim coś cudownego; to, co nieuniknione, akceptował dzięki niewyczerpanej łagodności i sile.

W innym miejscu lady Lovat pisze, że „przy całej dojrzałości wynikającej z dużego doświadczenia, wirtuozerii geniusza, kulturze wielkiego uczonego i skromności świętego, zachował aż po godzinę śmierci umysł dziecka, które przeszło przez radości i smutki życia z głębokim przekonaniem, że Bóg zawsze trzyma je za rękę".[649]

649 Tamże, s. 4.

W tych pełnych miłości świadectwach uderzające jest wyraźne podobieństwo charakterów Baringa i jego wielkiego przyjaciela Chestertona. Dla żadnego z nich życie nigdy nie było przyzwyczajeniem, lecz zawsze cudem. Chesterton wspomniał Baringa w ostatnim akapicie swej autobiografii, pisząc: „Ale dla mnie mój koniec jest moim początkiem, jak Marię Stuart zacytował Maurice Baring." Baring zaś mógł rzec wraz z Chestertonem, że „człowiek starzeje się za sprawą zanurzenia w życie, mnie jednak udało się zestarzeć nie nużąc się". Wygląda na to, że obaj byli ucieleśnieniem tej paradoksalnej kombinacji mądrości i niewinności, która wprawiała w zakłopotanie tak

wielu ich współczesnych. Obie te zalety stapiały się w niemal legendarną *joie de vivre*, za którą pamiętano obu mężczyzn po śmierci.

Cztery dni po śmierci Chestertona korespondent „The Timesa" wspominał jego radość życia:

> Byłem w Związku Oksfordzkim zaraz po wojnie, kiedy głównym mówcą był pan Chesterton... Kiedy Chesterton skończył, pewien student wstał i powiedział: „wygląda na to, sir, że zostałem umieszczony gdzieś między diabłem a G. K. C.". Nawet teraz po wszystkich tych latach słyszę ryk śmiechu, którym Chesterton wyraził swoje uznanie, i widzę, jak kołysze się na boki, gdy łzy radości spływają mu po policzkach.

W tydzień po śmierci Baringa inny korespondent „The Timesa" wspominał werwę Baringa i „głęboką sympatię, jaką ów budził":

> Już to opiekując się chorymi na cholerę w obozie w Mandżurii, już to wydając jedno ze swych przyjęć urodzinowych w Brighton, już to biorąc kąpiel o północy, już to rozmyślnie wchodząc do morza zamiast do szalupy admirała po przyjęciu u głównodowodzącego — wszystko to robił z wdziękiem i godnością, ponieważ nigdy nie opuszczała go łaska niewinności.

Można by tu przytoczyć wiele innych anegdot o „młodzieńczych" wybrykach Baringa. Jedną z najbardziej godnych zapamiętania jest opowieść o tym,

jak podczas kolacji dla uczczenia sześćdziesiątej rocznicy urodzin Hilaireego Belloka z kieliszkiem burgunda na swej łysej głowie recytował skomponowaną przez Ronalda Knoxa odę horacjańską. Podczas tego występu musiał stawić czoło ostrzałowi kulek chlebowych, które inni goście - w tym Chesterton, J. B. Morton i D. B. Wyndham Lewis - rzucali w jego kierunku, usiłując bez powodzenia strącić tak ryzykownie umiejscowiony kieliszek.

Pod tą wesołą powierzchnią zawsze jednak kryła się głęboka cisza, z której Baring czerpał siłę w trudnych ostatnich latach swego życia. Jeżeli, jak utrzymywał korespondent „The Timesa", jego zmysł zabawy był zakorzeniony w „nigdy nie opuszczającej go łasce niewinności", to tym, co trzymało go przy życiu, gdy cierpiał, były bogate zasoby mądrości. Być może kluczem do zrozumienia jego siły w obliczu cierpienia są słowa z *Darby and Joan,* jego ostatniej powieści: „Trzeba *zaakceptować* żal, jeżeli ma on być jakimś lekarstwem, a to jest najtrudniejszą rzeqzą na świecie... Pewien ksiądz powiedział mi kiedyś: 'Kiedy zrozumiesz, co znaczy *zaakceptować* żal, zrozumiesz wszystko. To tajemnica życia.'"

Te słowa, które dla Virginii Woolf i innych wyrażały „powierzchowność" Baringa, miały znaczenie zarówno mistyczne, jak i praktyczne. Baring praktykował tę mądrość, akceptując swoje żale odważnie i ze skruchą.

W 1941 roku Virginia Woolf odebrała sobie życie w akcie rozpaczy. W tym samym roku Baring odpowiedział sam sobie na wcześniejszą skargę, że jego ciało jest zepsutą zabawką, której nikt nie może naprawić, wierszem pełnym nadziei:

> Wieczną zabawką moja dusza,

Nikt nigdy jej nie zniszczy.
W radosnej chwale się porusza,
Wieczną zabawką moja dusza.
I choć ten świat ją wciąż wysusza,
Ona jak gwiazda błyszczy.
Wieczną zabawką moja dusza,
Nikt nigdy jej nie zniszczy.[650]

650 Tamże, s. 15-16.

17. WOJNA I WIEŚCI O WOJNIE

> Żyjemy w strasznych czasach, wojny i wieści o wojnie... Idealizm międzynarodowy dążący do spojenia świata... jest wyraźnie osłabiony i nierzadko rozczarowany. Powinienem właściwie powiedzieć, że nie jest dość głęboki... Jeżeli naprawdę chcemy ukazać ostro okropności wojny i zwykłego zorganizowanego morderstwa musimy po prostu spojrzeć na nie jak na zamach na ognisko domowe i rodzinę człowieczą, spojrzeć na Hitlera tak, jak ludzie patrzyli na Heroda.[651]

Słowa te Chesterton napisał w jednym ze swych corocznych artykułów bożonarodzeniowych pod koniec 1935 roku, na sześć miesięcy przed śmiercią. Nie było mu pisane ujrzeć rozlewających się po Europie „okropności wojny i zwykłego zorganizowanego morderstwa", nie dożył również obozów koncentracyjnych i rzezi niewiniątek, którą Hitler rzeczywiście wszedł w rolę Heroda. Jednak wir wojny miał już wkrótce wciągnąć wielu jego współczesnych, a wśród nich poetę Roya Campbella.

Campbell wraz z żoną przeniósł się do Prowansji głównie po to, by uciec od dekadencji ich życia w Anglii. Podobnie jak Waugh i Eliot, Campbellowie odrzucili ziemię jałową, czując awersję dla „grzesznych ciał"

651 Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 540.

zaludniających przyjęcia wyższych sfer, które Campbell wykpił w satyrze *The Georgiad.* Z Prowansji przenieśli się do Hiszpanii, umiłowanej przez Campbella jako „kraj, któremu wszystko zawdzięczam, gdyż ocalił moją duszę".[652] To właśnie tam w roku 1935 Roy i Mary Campbell przystąpili do Kościoła katolickiego. „Nie sądzę, byśmy zostali nawróceni przez jakieś wydarzenie w jakimś konkretnym momencie", napisał Campbell. „Żyliśmy przez pewien czas na małej farmie w sierrach Altei, gdzie ludzie pracy byli przeważnie dobrymi katolikami, ich życie zaś, dzielność i honor cechowały taka słodycz i świeżość, że niemal niezauważalnie przeszliśmy bez reszty na ich stronę."[6S3]

Ostateczną decyzję o wstąpieniu do Kościoła podjęła Mary Campbell, oznajmiając wkrótce po przybyciu do Altei: „Zamierzam zostać katoliczką". Campbell odparł bez wahania: „No cóż, dziecinko, jeżeli ty, to i ja", po czym stawili się u wioskowego księdza i poprosili o katechezę.[654] Kilka miesięcy później zostali przyjęci do Kościoła, na nowo ochrzczeni i na nowo związani węzłem małżeńskim. Na obu tych ceremoniach i zwią-

zanych z nimi przyjęciach obecna była większość mieszkańców ich wioski. Ojciec Gregorio, miejscowy ksiądz, oświadczył, że był to najlepszy dzień w jego życiu, a miejscowi chłopi płakali i obejmowali nawróconych. Z okazji nawrócenia Roy Campbell wybrał na swego świętego Ignacego Loyolę, Mary zaś Marię Magdalenę. Oba te wybory wydawały się bardzo na miejscu. Życie i duchowość Ignacego Loyoli, założyciela zakonu jezuitów, było życiem i duchowością wojownika i, jako takie, dość oczywistym wzorem dla Campbella, który wkrótce miał zostać hiszpańskim bojownikiem w nadchodzącej wojnie domowej. Z kolei Maria Magdalena jako wzór pokutującej i zbawionej kobiety „upadłej", odpowiadała Mary Campbell, która mocno cierpiała na wspomnienie swych seksualnych wykroczeń z początków małżeństwa.

„Wreszcie jestem w krainie moich marzeń!" napisał Campbell następnego dnia do przyjaciela. Oprócz szczegółów religijnego nawrócenia

652 Matthew Hoehn OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches 1930-1947,* Newark, NJ, Stany Zjednoczone 1948, s. 104.
653 Tamże, s. 104.
654 Peter Alexander, *Roy Campbell: A Critical Biography,* Oksford 1982, s. 150.

list ujawniał również rosnącą świadomość polityczną autora i pokazywał, w jaki sposób polityka przeplatała się z religią w jego umyśle:

> Nie wiem zbyt wiele na temat komunizmu, ale widziałem wielu dzielnych i wielkodusznych ludzi, którzy przyjęli tę formę imitacji chrześcijaństwa. A przecież nie są szczęśliwi.
>
> Wczoraj miałem szczęście zostać ochrzczony i związany węzłem małżeńskim w Kościele katolickim. Życzę ci tego samego.[655]

W ciągu najbliższych dwóch lat, patrząc na okrucieństwa hiszpańskiej wojny domowej, Campbellowie mieli dowiedzieć się dużo więcej na temat komunizmu. Póki co ich nowa wiara oznaczała nowy początek i Campbell bardzo się starał opanować swój długotrwały problem z piciem, raz po raz podejmując wysiłek całkowitego zerwania z alkoholem. Był z całą pewnością bardziej szczęśliwy i pisał zadowolony do Percy ego Wyndhama Lewisa: „Zdaje się, że jestem w niebie — żadnych długów, ani powodów do irytacji bądź zmartwień".[656]

Kiedy w maju 1935 roku przyjechała matka Campbella, by spędzić z nimi kilka tygodni, okazało się, że „niebo" poety odpowiada wyobrażeniu jego matki na temat piekła. Przyzwyczajona do luksusu, była przerażona spartańskim stylem życia swego syna. Campbellowie mieszkali około mili poza wsią w prostej, bielonej wapnem chłopskiej chacie z ustępem w podwórzu. Gospodarstwo obejmowało kilka akrów ziemi, porośniętych karłowatymi drzewkami oliwnymi i otoczonych ze wszystkich stron gajami pomarańczowymi. Do transportu zapasów żywności wyboistą ścieżką ze wsi oraz wody z pobliskiego źródła Campbellowie używali osła. Matka Campbella patrzyła z przerażeniem, gdy co wieczór owego osła prowadzono przez izbę do stajenki na tyłach domu. Wiedziona matczyną troską kupiła im nowy piecyk, nowe ubrania i buty i nauczyła posługiwać się kilkoma amerykańskimi gadżetami, które odkryła podczas swych podróży po śmierci męża. Jednak jej wysiłki, by ucywilizować syna, z góry

655 Tamże, s. 156.
656 Tamże, s. 150.

skazane były na niepowodzenie. Proste życie w Altei było właśnie tym, czego szukał, prymitywnym, idyllicznym światem, wolnym od współczesnych wygód i współczesnych napięć, chłopskim panaceum. Odzwierciedlały to jego radosne listy, malujące obraz całkowitego wycofania się ze świata: „Od 24 kwietnia do dzisiaj nie widziałem ani pesety, listonoszowi za ostatni znaczek do ciebie musiałem dać kurczaka. Utrzymuję się wyłącznie z tego, co daje moja farma... Oprócz najmu nie mam żadnych wydatków i wydaje mi się, że znalazłem w końcu sposób na kryzys — żyć całkowicie bez gotówki."[657]

Pisząc do Percy ego Wyndhama Lewisa, zauważył sardonicznie, że hoduje „świnie i osły, które mam nadzieję przedstawić brytyjskiej opinii publicznej jako poetów".[658]

Oprócz odnawiania za pośrednictwem poczty kontaktów ze starymi przyjaciółmi w Anglii i poza nią, zaczął zawierać znajomości z innymi cudzoziemcami mieszkającymi w pobliżu Altei. Było wśród nich dwoje Norwegów, Helge Krog i Earling Winsness: „Helge była komunistką, a Earling nazistą", pisał Campbell, „jednak obydwoje jednoczyła mocna nienawiść do Chrystusa i chrześcijaństwa."[659] Można sobie wyobrazić gorące dyskusje, jakie musiały się odbywać między Campbellem a dwojgiem Skandynawów. Ich religijne i polityczne spory były z pewnością przedsmakiem zmagań, które już wkrótce miały przynieść wybuch przemocy na skalę światową. Campbell zaczynał dostrzegać wymiar polityczny swego nowego wyznania:

> Od samego początku wraz żoną rozumieliśmy rzeczywiste problemy Hiszpanii. W tej wojnie między Wschodem a Zachodem, między łatwowiernością a wiarą, między nieodpowiedzialnym nowatorstwem... a tradycją, między emocjami (strojącymi się w szaty rozsądku) a rozumem nie było miejsca na kompromis...

657 Tamże, s. 151.
658 Tamże, s. 154.
659 Tamże, s. 151.

> ...nadszedł czas, by postanowić, czy... pozostać w apatycznej obojętności w stosunku do wielkiej bitwy, która bez wątpienia nadchodziła — czy też należy się zaciągnąć w szeregi Regularnej Armii Chrystusa. Sam Hitler powiedział już nawet wówczas, że o wiele łatwiej zniewolić i oszukać protestantów niż katolików.[660]

Dla Campbella Kościół stał się Regularną Armią Chrystusa i kiedy w 1936 roku wybuchła wojna domowa, przekonanie to legło u podstaw jego decyzji, by walczyć w szeregach nacjonalistów Franco. Decyzja nie była trudna. Wybór między niszczycielskimi siłami komunizmu z jednej strony a tradycyjną kulturą katolicką, którą niedawno odkrył, przyjął i pokochał, z drugiej, był dość oczywisty. Należało bronić domu i rodziny.

Ten sam wybór nie był już tak oczywisty w Anglii. W 1936 roku nazizm uważano za dużo większe niebezpieczeństwo niż komunizm i nawet tych, którzy nie cierpieli komunizmu, niepokoiła pomoc udzielona Franco przez Hitlera. *Anschluss,* zajęcie Austrii przez Hitlera, miało miejsce w marcu, a naziści już domagali się terytorium Czechosłowacji. Wyglądało na to, że wojna obejmie tereny dużo szersze niż Hiszpania i

— gdyby tak się stało — to Hitler, a nie Stalin, byłby głównych wrogiem Wielkiej Brytanii. Niemniej katolicy z całego świata byli przerażeni wieściami o okrucieństwach popełnianych na księżach i mniszkach przez komunistów i anarchistów w Hiszpanii. Do końca wojny zamordowano tam kilkunastu biskupów, 4184 księży, 2365 zakonników i około 300 sióstr zakonnych. Płonęły kościoły, w Barcelonie, jak pisał George Orwell, „niemal każdy kościół został wypatroszony, a wizerunki spalone". Księżom obcinano uszy, mnichom dziurawiono bębenki krzyżykami różańców, a pewnej matce dwóch jezuitów wciśnięto różaniec do gardła. Mimo wszystkich błędów Franco, wielu wolało je od brutalnego antykatolickiego ateizmu jego przeciwników.

Głębię tego konfliktu lojalności odczuł boleśnie Graham Greene, którego pogląd na wojnę hiszpańską był daleko bardziej złożony niż motywacje Roya

660 Roy Campbell, *Light on a Dark Horse: An Autobiography,* Londyn 1951, s. 317.

Campbella. Jeszcze w 1927 roku, krótko po swej konwersji, Greene był przerażony egzekucją księdza Padre Pro w Meksyku, do której doszło po antyklerykalnej rewolucji w tym kraju. Dziewięć lat później Greene wpisał do swego dziennika następujący fragment wiadomości z frontu wojny hiszpańskiej:

> W Durango zamordowano niedawno dwóch księży. W tym samym mieście pewien oficer powalił uderzeniem kolby pistoletu proboszcza Toniola i kazał swemu batalionowi go zastrzelić... W Tacamachaleco żołnierze weszli do kościoła w chwili, gdy kongregacja odmawiała różaniec. Kiedy oficer wypchnął księdza z ambony, wierni ruszyli w jego obronie. Żołnierze wypalili w tłum, raniąc około pięćdziesięciu ludzi... Ogółem rzecz biorąc, kobiety wykazują większą śmiałość w przeciwstawianiu się tyranii żołdactwa.[661]

Chociaż takie okrucieństwa wciąż napełniały go przerażeniem, Greene zmagał się z wyważeniem względnych postaw wobec komunizmu, faszyzmu i katolicyzmu. Czuł, że komunizm jest lepszy od faszyzmu, ponieważ w jakimś sensie odwołuje się do miłości. Taki pogląd wyznawało wielu i nawet Roy Campbell nazywał komunizm „imitacją chrześcijaństwa". W tej sytuacji Greene sympatyzował z komunistami i anarchistami w Hiszpanii mimo okrucieństw, jakich dopuszczali się oni w stosunku do Kościoła. W ten sposób znalazł się w jednym obozie ze świecką opinią publiczną w Anglii, której na sercu leżało głównie pokonanie faszystów Franco, ale w sporze z większością swych współwyznawców, którzy uważali hiszpańską wojnę domową za wojnę między tradycją katolicką a nowoczesnym ateizmem. Można sobie wyobrazić dezaprobatę większości katolików wobec bezdusznej reakcji Greene'a na obwieszczenie w gazecie katolickiej „Universe", powiadamiające, że w Hiszpanii zabito pięciu biskupów. „Człowiek nie czuje się najlepiej, kiedy prasa katolicka rozgłasza na wszystkie strony swe męczeństwo," skomentował Greene. „Z powodu takiej śmierci nie można się skarżyć. Powinno się ją przyjąć jako samo przez się zrozumiałą."[662]

661 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene, Volume One 1904-1939*, s. 698-699.
662 Tamże, s. 699.

Jak na ironię reakcja Greene'a wynikała z jego głębokiego podziwu dla angielskich męczenników, straconych w XVI i XVII stuleciu. Szczególny szacunek żywił dla jezuickiego poety i męczennika Roberta Southwella, który w 1595 roku w Tyburn został powieszony, utopiony, a następnie poćwiartowany. Greene nosił się nawet z zamiarem napisania jego biografii. Mniej więcej w tym czasie Evelyn Waugh opublikował biografię innego szesnastowiecznego męczennika, jezuity Edmunda Campiona, za którą w maju 1936 roku otrzymał nagrodę Hawthornden. Waugh i Greene, chociaż dobrzy przyjaciele, nie zgadzali się w kwestii Hiszpanii, podobnie jak w większości innych spraw. Chociaż Waugh był przeciwnikiem faszyzmu, podzielał poglądy większości katolików, rozumiejąc tę wojnę jako starcie między chrześcijaństwem i ateizmem. Stanowisko Greene'a było bardziej złożone. Jego lewicowe sympatie uniemożliwiały mu poparcie Franco, zwłaszcza że faszyści otrzymywali pomoc wojskową od Hitlera. Jednocześnie zbrodnie republikanów — palenie kościołów oraz mordowanie księży, mnichów i sióstr zakonnych — uniemożliwiały mu aktywne ich poparcie. Rozwiązaniem, które wybrał, było popieranie katolickich Basków, którzy stali po stronie republikanów, choć nie walczyli o państwo komunistyczne bądź anarchistyczne. Była to stracona sprawa. Lotnictwo niemieckie obróciło w perzynę historyczne baskijskie miasto Guernica, zrzucając na nie bomby zapalające, a uciekającą ludność masakrowali z karabinów maszynowych nacjonaliści Franco. Baskowie zostali rozgromieni, a ich ostateczną klęskę przypieczętował 19 czerwca 1937 roku upadek Bilbao. Była to nie tylko sprawa stracona, ale i niepopularna. Lewica zaatakowała Greene'a za brak udzielenia bezwarunkowego poparcia republikanom, katolicy zaś za poparcie dla antyfrankistowskich Basków. Jedynymi innymi pisarzami katolickimi, którzy nie kryli swego poparcia dla Basków, byli Mauriac i Maritain. Pośród angielskich pisarzy katolickich Greene był sam.

Arnold Lunn, Alfred Noyes, Ronald Knox, Christopher Hollis i grupa innych pisarzy katolickich poparli nacjonalistów, mimo że wielu z nich niepokoiły związki Franco z Hitlerem. Waugh wyraził opinię licznych katolików, kiedy w 1937 roku odpowiedział na kwestionariusz wysłany

do pisarzy z Wysp Brytyjskich w sprawie ich stanowiska wobec wojny w Hiszpanii. Na pytanie: „Czy jest pan za czy przeciw legalnemu rządowi i ludowi republikańskiej Hiszpanii? Czy jest pan za czy przeciw Franco i faszyzmowi?" odpowiedział: „Gdybym był Hiszpanem, walczyłbym u boku generała Franco. Jako Anglik nie jestem zmuszony wybierać między jednym złem a drugim. Nie jestem faszystą, ani nim nie zostanę, chyba że byłaby to jedyna alternatywa dla marksizmu. Sugerowanie, że stoimy w obliczu takiego wyboru, jest szkodliwe."[663]

Jeden z najbardziej elokwentnych i namiętnych artykułów napisał do „Catholic Times" Christopher Dawson:

> Nie jest to jedynie konflikt brutalnej siły, jak w dniach najazdów tureckich, ale zmagania woli i wiary. Co ciekawe, obecna bitwa z nowym wrogiem chrześcijaństwa rozgrywa się właśnie w Hiszpanii, która zawsze była przedmurzem chrześcijańskiej Europy i w przeszłości brała na siebie największy ciężar wojny z islamem. Być może wynik tych zmagań w Hiszpanii zdecyduje o losie całej Europy.

> Zwycięstwo komunizmu w Hiszpanii byłoby zwycięstwem komunizmu w jego najniebezpieczniejszym aspekcie, gdyż nie byłoby to zwycięstwo nad kapitalizmem, który w Hiszpanii nie odgrywa istotnej roli, ale nad katolicyzmem, który jest samym jądrem hiszpańskiej tradycji...
>
> Gdyby po ponurym stuleciu niezgody i słabości Hiszpania raz jeszcze zdołała się odnaleźć, gdyby raz jeszcze potrafiła zająć miejsce, które jej narzuca jej historia i geniusz, byłoby to zwycięstwo nie tylko Hiszpanii, ale i całej Europy. Przywróciłoby ono społeczeństwu europejskiemu ten niezbędny składnik, bez którego cywilizacja europejska stała się jednostronna i niekompletna.[664]

Słowa Dawsona w pełni odzwierciedlały poglądy Roya Campbella, którego już wciągnęła rozpaczliwa hiszpańska rzeczywistość. Jego przyjaciel,

663 Louis Aragon (te.d.) *‚Authors Take Sides on the Spanish War*, London, 1937.
664 Christina Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson,* 1984, s. 128.

przeor karmelitów w Toledo został zamordowany wraz z licznymi zakonnikami, mimo wysiłków Campbella, próbującego ukryć ich w swoim domu. Podczas oblężenia Toledo Campbell ocalił archiwa karmelitów, po czym wraz z żoną o włos uniknął śmierci, w ostatniej chwili opuszczając miasto w ciężarówce. Walcząc po stronie nacjonalistów i pracując jako korespondent wojenny dla „Tablet", został wyróżniony w rozkazach dziennych generała Quiepo de Liano z kwietnia 1937 roku. Na podstawie doświadczeń wojennych Campbell napisał *The Flowering Rifle*, wydany w 1939 roku. Mówiąc o wojnie i poemacie, który czerpał z niej inspirację, powiedział: „Nawet tępy wół, gdyby był świadkiem i uczestnikiem niektórych z tych wydarzeń, mógłby zostać poetą."[665]

To samo można by powiedzieć o poezji, która powstała po I wojnie światowej, dwadzieścia lat wcześniej. To właśnie doświadczenia z tego wcześniejszego konfliktu zainspirowały w 1937 roku pierwszą książkę katolickiego pisarza Davida Jonesa. *In Parenthesis* Jonesa było wysoce oryginalną i osobistą relacją o doświadczeniach autora w czasie I wojny światowej. Zycie w okopach Flandrii Jones odtworzył ze skrupulatnością i umiłowaniem szczegółu godnymi dojrzałego artysty. Jak w innych takich przypadkach, wojna odcisnęła niezatarte piętno w duszy Jonesa, jednak jego relacja, napisana „nawiasem", wiele lat po opisywanych wydarzeniach, wyróżniała się spoistością i przejrzystością, której w żaden sposób nie mogła osiągnąć tworzona w czasie wojny, w obliczu bezpośredniego zagrożenia i poczuciu rozpaczy, poezja Sassoona, Owena i innych.

To, że Jones pisał *In Parenthesis* w wiele lat po zakończeniu I wojny światowej, miało jeszcze inne ważne następstwa. Była to proza poetycka przepojona metaforyką „ziemi jałowej "Eliota i swoistym stylem dziewiętnastowiecznego konwertyty, późniejszego jezuity Gerarda Manleya Hopkinsa, którego wiersze wydano dopiero w 1918 roku. Żaden z tych autorów nie mógł mieć wpływu na tych, którzy pisali w czasie wojny. Ponadto powojenne życie Jonesa — wstąpienie do Kościoła katolickiego, przyjaźń z Erikiem Gillem, życie we wspólnocie Ditchling oraz uświadomienie

665 Matthew Hoehn OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches 1930-1947*,s. 105.

sobie własnych sił artystycznych — pozwoliło mu ukształtować własny światopogląd. Te powojenne wpływy umieściły osobiste wspomnienia wojenne Jonesa, przywołane „nawiasem", w wyjątkowej i przekonującej perspektywie. Jonesa poemat prozą można zrozumieć wyłącznie w tym kontekście.

Jones został katolikiem 7 września 1921 roku, ale ta wiara zaczęła kiełkować w nim jeszcze w okopach w 1917 roku. Właśnie tam zaciął dyskutować o religii z ojcem Danielem Hughesem, jezuitą i rzymskokatolickim kapelanem przydzielonym do jego batalionu, walczącego pod Ypres. Ojciec Hughes (Martin Larkin w *In Parenthesis*) pożyczył mu książkę św. Franciszka Salezego. „I dopiero wtedy zacząłem myśleć o Kościele katolickim".[666]

Istotny wpływ na przyszłe nawrócenie Jonesa miało również jego pierwsze i przypadkowe uczestnictwo we mszy w pobliżu linii frontu. Wybrawszy się na poszukiwanie drewna na opał między liniami okopów, zauważył zabudowania gospodarcze, wcześniej uszkodzone przez ogień artylerii. Sądząc, że znajdzie tam suche drewno, ruszył w kierunku tego, co zostało z budynku. Nie znalazłszy drzwi, ani żadnego innego wejścia od strony, z której nadszedł, przystawił oko do szpary w ścianie przekonany, że ujrzy „mroczną pustkę".

> Jednak to, co ujrzałem przez małą szczelinę w ścianie nie było mroczną pustką, jakiej się spodziewałem, ale grzbietem *sacerdos* w pozłacanej *planeta,* dwa punkciki chwiejących się płomyków świec bez wątpienia dodatkowo złociły szatę liturgiczną, a złotawe ciepło zdawało się, na tej samej zasadzie, udzielać białym szatom ołtarza i białemu płótnu alby celebransa, humerałowi i manipularzowi... poniżej prowizorycznego *mensa* klęczało na sianie kilka zakapturzonych postaci w wojskowych mundurach.[667]

666 René Hague (red.), *Dai Greatcoat: A Self-Portrait of David Jones in His Letters,* Londyn 1980, s. 218.
667 Tamze, s. 249.

W tej maleńkiej kongregacji Jones rozpoznał potężnie zbudowanego Irlandczyka i Włocha naturalizowanego jako Anglika, których potem unieśmiertelnił w *In Parenthesis* jako Bombera Mulligana i Runnera Meottiego. Wielki Irlandczyk, „postać nieco straszna, prawdziwy bokser, nie wylewający za kołnierz gaelicki Celt, klęczący tam w przydymionym blasku świecy", wywarł na nim szczególnie mocne i paradoksalne wrażenie: „Natychmiast wyczułem jedność łączącą prowadzącego modły z tymi twardymi mężczyznami, którzy zebrali się wokół niego w słabo oświetlonej oborze — czegoś podobnego nie doznałem nigdy jako protestant podczas sakramentu komunii świętej, mimo że teologia protestancka tak mocno podkreśla znaczenie 'kapłaństwa świeckich"'.[668]

Jones został przyjęty do Kościoła przez ojca Johna O'Connora, wielkiego przyjaciela Chestertona, i to właśnie ten ksiądz zaproponował mu przyłączenie się do Erika Gilla i wspólnoty Ditchling.

Eric Gili, któremu pisane było odegrać dużą rolę w życiu Jonesa, w 1924 roku przeniósł się wraz z rodziną z Ditchling do Capel-y-ffin, a Jones dołączył tam do nich w roku następnym. W 1924 roku Jones zaręczył się z Petrą Gili, córką Erika Gilla, a kiedy w 1927 dziewczyna zerwała zaręczyny, psychiczny wstrząs, jaki przeżył wówczas młody artysta zaowocował najlepszym jego dziełem. Nie było przypadkiem, że *In Parenthesis*, dzieło, którego skończenie miało mu zająć niemal dekadę, zaczął pisać

właśnie w 1927 roku. Przed jego ukończeniem przeżył poważne załamanie spowodowane, według żony Gilla, głównie zmaganiami ze swą sztuką. Mary Gili powiedziała Patrickowi Heronowi, młodemu uczniowi Gilla, który opisywał siebie wówczas jako „zuchwałego młodzieńca pełnego Gilla, Chestertona i reszty", że Jones „ekscytował się każdym nowym obrazem, co nie służyło jego psychice".[669]

Najgorszym rokiem dla Jonesa był 1934, a powrót do zdrowia zawdzięczał on w dużej mierze Erikowi i Mary Gill. Heron zapamiętał, że Gillowie bardzo lubili Davida Jonesa i wspominał, że Gili „odwołał spotkanie z ojcem D'Arcym, ponieważ umówił się Jonesem".[670]

668 Tamże, s. 249.
669 Patrick Heron, rozmowa z autorem, Ely, 6 listopada 1996 r.
670 Tamże.

Cecil Gill, młodszy brat Erika, były duchowny anglikański i misjonarz, który wraz z żoną został przyjęty do Kościoła katolickiego 29 września 1934 roku, również „bardzo lubił" Davida Jonesa i wspomniał o jego nerwicy w swej nie wydanej autobiografii:

> David Jones przez całe swoje życie, a przynajmniej od czasu, kiedy wyszedł z wojska w 1918 roku, zmaga się z rzeczywistą lub wyimaginowaną chorobą i jest zdającym sobie z tego sprawę neurotykiem. Mówi o tym jak ktoś dotknięty przypadkową ułomnością fizyczną; uważa, że swym neurotycznym skłonnościom nie może zaradzić i musi je tolerować, od czasu do czasu korzystając z takiej pomocy psychiatrycznej, na jaką go stać. W tej sytuacji mając licznych oddanych przyjaciół, wielu z nich bogatych i wpływowych lub jedno i drugie, którzy kochają go zarówno dla niego samego, jak i dla jego malarstwa i poezji, „daje sobie jakoś radę"...[671]

Kolejną ważną postacią, której Jones zawdzięczał powrót do zdrowia, był Christopher Dawson, który takimi książkami jak *The Age of the Gods, The Rise of the World Religions* i *The Making of Europe* zdobył reputację wybitnego uczonego. Pod koniec kwietnia 1935 roku Jones zjadł w Sidmouth obiad z Dawsonem, kiedy ten był w Devon z cyklem wykładów dla Exeter University na temat historii kultury. Dawson zaprosił Jonesa do swego rodzinnego domu Harlington Hall koło Skipton, gdzie Jones przybył na początku lipca. Jego pierwsze wrażenie było bardzo korzystne, Harlington Hall poruszył jego wyobraźnię. 2 lipca pisał entuzjastycznie do swego przyjaciela, René Hague'a:

> To po prostu rajskie miejsce. Chciałbym, żebyś tu był. Pod wieloma względami jest dokładnie jak w Capel — jednak bardziej bogato i mniejsza obecność ziemi jałowej. Ogólna formacja rzeki, drzew, stoku wzgórza, rozsypującego się kamiennego muru, owczarni — znacząco podobna... Dom jest solidny, wygodny i wiktoriański, po brzegi wypełniony książkami...[672]

671 Cecil Gill, nie opublikowana autobiografia, s. 368-369.
672 René Hague (red.), *Dai Greatcoat: A Self-Portrait of David Jones in His Letters*, s. 72.

Pozostał tam przez tydzień, odnawiając znajomość z Dawsonem, a także z ojcem O'Connorem, który zaglądał tam na lunch ze swej parafii w Bradford, wysyłając przodem znakomitego łososia. Podczas swego pobytu Jones malował krajobraz wokół domu, wyraźnie tak samo podniecony dzikim krajobrazem Yorkshire, jak wcześniej „uderzająco podobnym" pejzażem Gór Czarnych otaczających Capel-y-ffin, który malował w poprzednich latach. Dawson kupił ten obraz za około 100 funtów i teraz znajduje się on w posiadaniu jednej z jego córek, która zapamiętała, że Jones malował go z wnętrza domu, studiując widok rozciągający się z okna sypialni: „Zawsze lubił malować z wnętrza domu, bo nie cierpiał marznąć."[673]

Podczas pobytu w Harlington Hall Jones był w trakcie rekonwalescencji po załamaniu nerwowym z poprzedniego roku. Jednak i Daw- sonowi zdrowie nie dopisywało, cierpiał na bezsenność. Ponieważ był to jeden z symptomów wcześniejszego załamania Jonesa, łatwo było mu współczuć. Na zakończenie listu do René Hague'a Jones pisał, że słyszy, iż Dawson właśnie zgasił światło, dodając że jego gospodarz „nigdy nie zasypia bez Sedoromid & Co., a i wtedy rzadko... W porównaniu z nim *nawet* ja wydaję się zawodowym atletą i okazem zdrowia."[674]

Jednym z głównych powodów bezsenności Dawsona był twórczy niepokój podobny do tego, który spowodował załamanie Jonesa. Podczas gdy Mary Gili wskazywała, że przyczyną załamania Jonesa był jego niepokój o malarstwo, Dawson przyznał się Jonesowi, że często nie może spać przez całą noc, zamartwiając się, że „nikt nie czyta" jego książek.[675]

Christina Scott, córka i biograf Dawsona, zapamiętała sympatię, jaką jej ojciec darzył Jonesa, i zwróciła uwagę na ich podobne natury. Jones był „bardzo dobrym przyjacielem" i „strasznie miłym człowiekiem", który „miał takie samo podejście do rzeczywistości" jak jej ojciec. „Ojciec i on mieli dużo wspólnego: pochodzenie walijskie, słabość do mistycyzmu w religii i historii."[676] Wpływ Christophera Dawsona na rozwój myśli Jonesa zaowocował po latach wielkim

673 Christina Scott, rozmowa z autorem, Kensington, 28 grudnia 1996 r.
674 René Hague (red.), *Dai Greatcoat: A Self-Portrait of David Jones in His Letters,* s. 73.
675 Christina Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson,* s. 128.
676 Christina Scott, rozmowa z autorem, Kensington, 28 grudnia 1996 r.

osiągnięciem literackim Jonesa, *The Anathemata.* Póki co Jones zawdzięczał Dawsonowi przede wszystkim pomoc w powrocie do zdrowia.

Jesienią 1936 roku Dawson, coraz bardziej zatroskany swym podupadającym zdrowiem, wyjechał z żoną na sześć miesięcy do Włoch, gdzie za pośrednictwem ojca Desmonda Chute'a, przyjaciela Jonesa i Erika Gilla, poznał Ezrę Pounda, który w tym czasie pisał *Cantos.*

Tymczasem w Anglii Jones wykańczał *In Parenthesis.* Po wydaniu dzieła jednym z najbardziej entuzjastycznych jego zwolenników okazał się Evelyn Waugh, który 1 lipca 1937 roku napisał dla „Night and Day" recenzję zatytułowaną *A Mystic in the Trenches:*

> Niełatwo opisać tę książkę. Z całą pewnością nie jest to powieść, ponieważ brak jej dwóch niezbędnych elementów: fabuły i bohaterów; nie jest również tym, za co biorą ją wydawcy, czyli poematem epickim, ponieważ nie przedstawia

żadnego całkowitego ludzkiego losu. Jest to coś w rodzaju sprawozdania przerywanego przez chóry... Jest to raczej książka o bitwie niż o wojnie... w najmniejszym stopniu nie przypomina ona żadnej innej książki wojennej, jaką kiedykolwiek czytałem...

Wszędzie widać podobieństwa do dzieła pana Eliota, jest to jednak raczej aluzja niż naśladownictwo... Są tu całe ustępy, które wyrwane z kontekstu, można by wziąć za fragmenty z *Ziemi jałowej...* Istnieje jednak istotna różnica między *Ziemią jałową* a *In Parenthesis.* Pan Eliot we wspaniałym ustępie poświęconym nieznanemu towarzyszowi pisze metaforycznie, szuka konkretnych obrazów do wyrażenia stanu psychologicznego. Pan Jones opisuje rzeczywiste doświadczenie — utratę kontaktu z sąsiednimi liniami w noc natarcia. To realizm malarza wynosi jego dzieło ponad dzieła następców pana Eliota, a w wielu miejscach ponad dzieło samego pana Eliota. Ponadto autor dysponuje *komunikatywnością* malarza...

Przenikliwy wgląd Waugha osiąga cudowną kulminację w konkluzji:

Wydaje mi się, że pan Jones widzi człowieka w podwójnej roli — jako indywidualną duszę, wygnane dziecko Ewy, żyjące nawiasem,

życiem platońskiego cienia, dwuwymiarowego człowieka wydrążonego; oraz jako człowieka będącego dziedzicem swych przodków, ogniwo w nieprzerwanym łańcuchu życia, jednostkę rasy. Być może byłoby arogancją iść dalej i sugerować, że ostatnie wspaniale napisane ustępy, w których bohater porzuca broń na polu bitwy — największa hańba wieku heroicznego — mają pokazać, iż mit rasy został zrzucony jak wylinka, pozostawiając nagą alternatywę nieba i piekła.

Waugh zrozumiał więcej niż zdawał sobie sprawę, być może więcej niż rozumiał sam Jones. Konflikt między tradycyjną ortodoksją chrześcijańską a nowymi „herezjami" komunizmu i faszyzmu był ogniskiem zarówno *In Parenthesis*, jak i intelektualnych sporów końca lat trzydziestych. Ponadto wyglądało na to, że owe „herezje" tryumfują. Wielu uważało, że ostatnią bitwę historii stoczą między sobą marksizm i faszyzm, podczas gdy chrześcijaństwo traktowano jako przestarzały i skazany na zapomnienie relikt przeszłości. To raczej mit Chrystusa, a nie mit rasy został zrzucony jak wylinka. Dawne chrześcijańskie przesłanki, „naga alternatywa nieba i piekła", już się nie liczyły. Zostało wybierać między Marksem a Hitlerem, między czerwonym a czarnym, między mitem klasy a mitem rasy. Dla wielu był to wybór ponętny, choć całkowicie iluzoryczny.

Frustrację tych, którzy odmówili przystąpienia do któregoś z tych obozów, wyraził ze smutkiem Waugh w liście do „New Statesman" z 5 marca 1938 roku:

Na początku lat dwudziestych w powszechnym użyciu było słowo „bolszewik". Posługiwano się nim bez różnicy w stosunku do każdego... kogo mówiący nie pochwalał. Jedynym tego skutkiem było utrudnienie rozsądnej dyskusji i rozumowania.

Według mnie grozi nam podobnie ogłupiające wyjałowienie słowa „faszysta". Niedawno do pisarzy angielskich skierowano ankietę... z prośbą o określenie siebie, kategorycznie, jako stronników partii republikańskiej w Hiszpanii albo jako

„faszystów". Gdy buntowników zamyka się w więzieniu, nazywa się to „wyrokiem faszystowskim";

294

faszystowski jest Means Test[677], faszystowska jest kolonizacja, faszystowska jest dyscyplina wojskowa, faszystowski jest patriotyzm, faszystowski jest katolicyzm, faszystowski jest buchmanizm[678], faszystowski jest starożytny japoński kult cesarza, faszystowska jest odwieczna nienawiść między plemionami Galla, faszystowskie jest polowanie na lisy... Czy już za późno, by wzywać do opamiętania?

To *reductio ad absurdum* przypinania każdemu i wszystkiemu łatki „bolszewizmu" lub „faszyzmu" znalazło tragikomiczny wyraz w Hiszpanii, gdzie komuniści i anarchiści zaczynali zwracać przeciw sobie broń, oskarżając się nawzajem o „faszyzm". W takich okolicznościach z całą pewnością było już „za późno, by wzywać do opamiętania", ponieważ samo opamiętanie było już uważane za „faszyzm".

W liście do „New Statesman" Waugh wskazywał na pasożytniczą naturę zarówno faszyzmu, jak i komunizmu, zauważając że każdy z nich karmi się lękiem przed drugim:

Ci, którzy obserwują rozwój nazizmu, faszyzmu i innych systemów dyktatorskich (nie wyłączając, być może, ZSRS), nieustannie powtarzają, że zostały one powołane do życia i wykarmione wyłącznie przez komunizm. Nie wiem, czy to prawda, choć jestem skłonny w to uwierzyć, obserwując pożałowania godny popłoch „lewicowych intelektualistów" w naszym kraju... Ci z nas, którzy mogą sobie pozwolić na myślenie nie ogłaszając się przy tym „intelektualistami", nie chcą ani nie oczekują nadejścia reżimu faszystowskiego. Istnieje jednak bardzo żwawa i bardzo głośna grupa ludzi zajętych tworzeniem czarnego luda; jeżeli uprą się rzucać tym epitetem na lewo i prawo, może się on przykleić.

677 Means Test — badanie sytuacji finansowej obywatela ubiegającego się o pomoc socjalną. (Przyp. tłum.)
678 Frank Buchman (1879-1961) — amerykański przywódca religijny, założyciel Oxford Group oraz animator ruchu odrodzenia moralnego (Moral Re-Armament). (Przyp. tłum.)

295

„Lewicowi intelektualiści" w „New Statesman" opatrzyli list Waugha nagłówkiem „Faszysta", co wyraźnie było dziecinnym szyderstwem obliczonym na wyprowadzenie z równowagi jego autora. Oczywiście w ten sposób przyznali mu rację.

Waugh miał rzetelne papiery uwierzytelniające jako antyfaszysta. Od samego początku sprzeciwiał się reżimowi Hitlera i podzielał pogląd Belloka i Chestertona, że odradzający się, karmiony plemienną mitologią rasy militaryzm pruski jest takim samym zagrożeniem dla Europy jak komunizm.

Inni jednak wpadli w pułapkę, której obawiał się i którą ujawniał w swym liście Waugh. Uwierzywszy, że „bolszewizm" jest straszniejszy niż faszyzm i że trzeba wybrać między jednym a drugim, niektórzy zaczynali postrzegać Hitlera jako obrońcę przed komunizmem. Dla tych faszystowskich „konwertytów" Hitler był w najgorszym przypadku mniejszym złem, w najlepszym — zbawcą Zachodu od bolszewizmu. Chociaż

owi faszystowscy konwertyci zawsze stanowili w Anglii drobną mniejszość, w ich szeregach znalazło się kilka zaskakujących indywidualności.

Cecil Gili, były duchowny anglikański i misjonarz w Nowej Gwinei, świeżo nawrócony na katolicyzm, wspominał, że tuż przed wybuchem II wojny światowej przyszła do niego policja, która otrzymała informację, że wraz z żoną przechowuje w domu wywrotową literaturę. Na ową literaturę składało się „pół tuzina wielkich tomów propagandy nazistowskiej, napisanej oczywiście po angielsku, oraz *Mein Kampf*,[679] Oprócz materiałów propagandowych pochodzących z Niemiec, policja skonfiskowała garść pamfletów, które Gillowie otrzymali od aktywnego faszysty brytyjskiego Bena Greene'a, kuzyna Grahama Greene'a.

W miesiącach poprzedzających wybuch wojny również David Jones przeżył chorobliwą fascynację *Mein Kampf*, autobiografią Hitlera. W liście do przyjaciela, datowanym na 24 kwietnia 1939 roku, pisał:

> Ta książka zrobiła na mnie ogromne wrażenie, jest zaskakująco interesująca pod wieloma względami - ale również dość straszna.

679 Cecil Gili, nieopublikowana biografia, s. 333.

> Mój Boże, on *niemal* ma rację — ale według mnie *nienawiść* psuje wszystko. Chodzi mi o to, że nie jest w stanie przekroczyć granicy wiodącej ku świętości... kiedy doszliśmy już tak daleko, koncepcja świata w kategoriach walki ras (bo w tym kierunku to zmierza) raczej nie wystarczy... W każdym razie jestem z nim przeciw tym wszystkim tchórzom, lewicowcom i finansistom.[680]

Wygląda na to, że przed utonięciem w niebezpiecznych wodach, na które zabłądził, ocalili Jonesa jezuici. W osiem tygodni po napisaniu tego chaotycznego listu Jones odwiedził ojca D'Arcyego, który w owym czasie był dziekanem kolegium Campion Hall w Oksfordzie. Pisma D'Arcy ego i rozmowy z ich autorem miały duży wpływ na Jonesa i wygląda na to, że jezuita przekonał go, iż katolicyzmu w żaden sposób nie da się pogodzić z nazizmem. 23 czerwca Jones pisał z Campion Hall do tego samego przyjaciela, z którym podzielił się wrażeniami z lektury *Mein Kampf.* „We wszystkich tych sprawach politycznych chyba się trochę zmieniłem — czuję, że teraz mniej mnie interesują. Uważam, że nie potrafię sobie z nimi poradzić."[681]

O tych sprawach Jones rozmawiał również z innym wielkim jezuitą, ojcem Martindalem, prawdopodobnie podczas tego samego pobytu w Campion Hall. Jones pożyczył mu egzemplarz *Mein Kampf* z własnymi komentarzami na marginesach, którego ksiądz nigdy mu nie zwrócił. Jones tłumaczył to sobie tym, że w następnym roku Martindale dostał się w Danii pod niemiecką okupację i przez większą część wojny był więźniem nazistów.

Martindale nie był oczywiście jedynym prześladowanym jezuitą pod niemiecką okupacją, a ponieważ nałożono dla niego jedynie areszt domowy, uciekł stosunkowo łatwo. Inni mieli mniej szczęścia, wielu księży podzieliło los Żydów.

Pewien epizod z życia Evelyna Waugha z wczesnych lat trzydziestych, zaraz po dojściu Hitlera do władzy, zapowiadał wymownie niechęć

680 René Hague (red.), *Dai Greatcoat: A Self-Portrait of David Jones in His Letters*, s. 92-93.
681 Tamże, s. 93.

nazistów do jezuitów i Żydów. Waugh brał wówczas udział w oficjalnym przyjęciu dla śmietanki towarzyskiej Londynu, gdzie honorowym gościem był Putzi Hanfstangel, Niemiec należący do najbliższego kręgu Hitlera. Kiedy wszyscy goście usiedli, pani domu poprosiła Hanfstangela, utalentowanego pianistę amatora, żeby coś dla nich zagrał. Zgodził się i dał recital kilku znanych kompozytorów, po czym gospodyni poprosiła, żeby zaśpiewał. Według Christophera Sykesa, przyjaciela i biografa Waugha, Hanfstangel zaśpiewał wówczas antyklerykalną i antyżydowską piosenkę, której każda zwrotka kończyła się refrenem: *„Die Juden und die Jesuiten".* Słowa te, zanotował Sykes, były „wypluwane z jadem, jakiego wymagała ta pieśń". Waugh wstał z krzesła i ostentacyjnie wyprowadził z pokoju swą dziewczynę, córkę gospodarzy. Sykes pisał potem: „czyn Evelyna sprawił, że ja, który zostałem do końca przyjęcia, czułem się jak robak, i żałowałem później, że nie miałem odwagi pójść za jego przykładem."[682]

Wypowiedzenie wojny w 1939 roku skutecznie zniszczyło faszyzm w Wielkiej Brytanii, a wraz z nim przekonanie, że wybór między komunizmem a faszyzmem jest nieunikniony. W latach wojennych komunizm cieszył się pewną popularnością, ale był nie do przyjęcia dla chrześcijan, z których wielu zaczęło poszukiwać alternatywy dla katastrofalnego podziału na skrajną lewicę i skrajną prawicę, który doprowadził do II wojny światowej.

682 Christopher Sykes, *Evelyn Waugh: A Biography,* Londyn 1975, s. 134.

18. WOJNA NA SŁOWA

W 1938 roku, kiedy nad Europą zawisło widmo wojny z Niemcami, 19 tysięcy młodych ludzi wzięło udział w Narodowej Pielgrzymce Młodzieży Katolickiej do kaplicy Matki Bożej z Walsingham w Norfolk. Była to manifestacja nadziei w obliczu coraz bardziej rozpaczliwej sytuacji politycznej, zorganizowana przez H. M. Gilletta, młodego człowieka, który pięć lat wcześniej został przyjęty w Brompton Oratory na łono Kościoła. Pielgrzymka symbolizowała zarówno odrzucenie negacji komunizmu i faszyzmu, jak i prawdziwą wobec nich alternatywę.

Pragnienie znalezienia pozytywnego rozwiązania problemów współczesnego społeczeństwa ożywiało wielu czołowych pisarzy tamtych dni. 1 grudnia 1939 roku Dorothy L. Sayers pisała do B. C. Boutlera z Gildii Pisarzy Katolickich: „Zaangażowałam się... w organizowanie grupy ludzi, głównie pisarzy, w imię pisania książek, artykułów, wykładów etc. dotyczących kwestii odnowy narodu i ducha kreatywności, wprawdzie nie pod sztandarem chrześcijaństwa, ale z całą pewnością na gruncie uczuć chrześcijańskich."[683]

Do listu dołączyła „ogólny szkic celów i intencji", który omawiał plan wydania cyklu książek na temat odnowy społecznej, pod wspólnym tytułem *Bridgeheads.* Głównym celem cyklu miało być przygotowanie ludzi

683 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul,* Londyn 1993, s. 347-348.

do odbudowy zdrowego społeczeństwa po zakończeniu wojny: „Powinniśmy próbować ożywić tę kreatywność, która umożliwia człowiekowi budowanie... systemów uwzględniających jego potrzeby duchowe, intelektualne i społeczne. Naszym zamiarem jest wskrzeszenie wiary, odrodzenie nauki i ponowna integracja społeczeństwa."[684]

Pisząc ten list, Sayers kończyła właśnie swą książkę *Begin Here*, która została wydana w następnym miesiącu:

> Obsesja ekonomiczna, która (według mnie) zbyt mocno kieruje tym światem, zmusza nas, by książki wydawać na Nowy Rok. Z tego względu tę właśnie książkę musiałam pisać w nieprzyzwoitym pośpiechu... Mimo to mam nadzieję, że w sumie wyraża ona to, co uważam za prawdę na temat naszych obecnych kłopotów, i spełni swoje zadanie, jeśli tylko zachęci chociaż garstkę czytelników do jakiejś twórczej działalności, do myślenia i pracy na rzecz odbudowy Europy.[685]

W książce swej Sayers przede wszystkim utyskiwała właśnie na „wielką obsesję ekonomiczną". W innym miejscu autorka wyraziła tę myśl powiadając, że „ogromna większość ludzi w Europie uznała — a i wciąż uznaje — absolutną władzę ekonomii, a za jedyną 'prawdziwą' historię świata uważa historię gospodarczą."[686]

Według Sayers taka postawa nie tylko nie była „postępem", ale, przyznając priorytet zaspokajaniu prymitywnych potrzeb, oznaczała cofanie się. Ściślej biorąc, Sayers podzieliła ten regres na siedem etapów zmiany rozumienia — a właściwie pogłębiania niezrozumienia — człowieka. Zgodnie z nauczaniem chrześcijańskim, powszechnie akceptowanym w średniowiecznej Europie, teologia rozumiała człowieka jako Pełnego Człowieka, obraz Boga. Taki był i taki jest teologiczny człowiek chrześcijańskiej ortodoksji, „wiekuisty człowiek" Chestertona. Potem, mniej więcej

684 Tamże, s. 348.
685 Dorothy L. Sayers, *Begin Here,* Londyn 1940, wstęp.
686 Tamże, s. 73.

w czasie renesansu, pojawił się człowiek humanistyczny — człowiek będący wartością sam w sobie, oddzielony od Boga. Po nim nadszedł człowiek racjonalny — człowiek jako ucieleśnienie inteligencji — a następnie człowiek biologiczny, *homo sapiens* — człowiek jako inteligentne zwierzę. Potem pojawili się kolejno człowiek społeczny — człowiek jako członek stada, człowiek psychologiczny — człowiek jako reakcja na otoczenie, wreszcie człowiek ekonomiczny — człowiek jako reakcja na konieczność zdobycia środków do życia. Jednym słowem: tryumf sakiewki!

W innym miejscu *Begin Here* Sayers opisuje „człowieka ekonomicznego" jako „naszą ostatnią, najbardziej uproszczoną i najmniej ludzką koncepcję samych siebie — pozbawione humoru, beznamiętne i bezpłciowe ogniwo ogromnego systemu finansowego".[687]

„Najistotniejszą cechą tego stopniowego rozwoju", pisała Sayers, „jest to, że im więcej człowiek wie w sensie naukowym, tym mniej rozumie cel swego istnienia i tym mniejsze jest jego indywidualne znaczenie w porządku rzeczy."[688]

W ten sposób pięćset lat filozoficznych skoków w bok zaprowadziło ludzkość na mokradła samolubnej alienacji i zwątpienia. Był to nowoczesny dylemat, paradoks postępu, polegający na tym, że rozwój nauki zdawał się iść ramię w ramię ze społeczną dezintegracją.

Begin Here kończy się wezwaniem do działania:

> Jeżeli chcemy, by nasze państwo przeprowadziło reformy, musimy nauczyć się kontrolować to państwo, żeby ono nie kontrolowało nas. Jeżeli niezbędna jest wytężona praca intelektualna, musimy myśleć w swoim imieniu, bo inaczej inni będą myśleć za nas. Są tylko dwa sposoby, żeby poruszyć świat: droga ewangelii i droga prawa — jeżeli nie mamy tego pierwszego, musimy poddać się temu drugiemu. Musimy w jakiś sposób znaleźć integrującą zasadę w naszym życiu, twórczą siłę, która zapewni nam równowagę, i musimy to zrobić szybko... Zadanie jest naglące, nie wolno odkładać

687 Tamże, s. 97.
688 Tamże, s. 74.

> go na później, nie wolno zostawiać go innym. Musimy wykonać je sami i musimy zacząć tu i teraz.[689]

Podobne namowy znaleźć można w *A Note on Creative Reading*, dodanej do *Begin Here* jako apendyks:

> Błagam, porzućcie ten leniwy i niszczący duszę zwyczaj sięgania po książkę „dla zabicia czasu" (czasu już jest zbyt mało, a ten, który pozostał, wkrótce zabije nas). Jedynym godnym szacunku powodem czytania jakiejś książki jest chęć dowiedzenia się, co w niej jest.[690]

Następnie Sayers poleciła „do czytania 'podczas zaciemnienia' kilka książek... współczesnych pisarzy na temat niektórych z omawianych tu kwestii".[691] Były to między innymi *Nauka i świat nowożytny* A. N. Whiteheada, która dziesięć lat wcześniej przyczyniła się do nawrócenia Arnolda Lunna, *He Came Down from Heaven* Charlesa Williamsa oraz *Beyond Politics* Christophera Dawsona, która „bardzo jasno określa chrześcijański pogląd na właściwe relacje między Kościołem a państwem, a także ocenę historii z punktu widzenia wiecznych kryteriów".[692]

Jako lekturę na czas „zaciemnienia" Sayers nie poleciła żadnej książki T. S. Eliota, choć nie ma wątpliwości, że jego dramat *The Family Reunion,* a jeszcze bardziej książka *The Idea of a Christian Society,* wywarły duży wpływ na to, że sama napisała *Begin Here.*

Wydana w październiku 1939 roku *The Idea of a Christian Society* składała się z trzech wykładów wygłoszonych w marcu tego roku w Corpus Christi College w Cambridge. Chociaż wykłady te zostały napisane i wygłoszone jeszcze przed wybuchem wojny, Eliot już wtedy wyraźnie miał na myśli nadchodzący konflikt. Do książki wydanej z datą 6 września dołączył uzupełnienie, w którym stwierdzał, że ta wojna zmusi świat

689 Tamże, s. 151-152
690 Tamże, s. 153.
691 Tamże, s. 157.
692 Tamże, s. 160.

do dokonania nieuniknionego wyboru między chrześcijaństwem a pogaństwem, po czym dodawał: „Nie możemy sobie pozwolić na odkładanie konstruktywnego myślenia do zakończenia działań wojennych". We wstępie do *The Idea of a Christian Society* Eliot, podobnie jak Sayers, przyznawał się do długu wdzięczności wobec Dawsona i jego *Beyond Politics,* która została wydana wcześniej w tym samym roku. Eliot przyznał się również do długu wobec pism wielebnego V. A. Demanta, który w recenzji z *Beyond Politics* powtórzył pochwały Eliota i Sayers oświadczając, że książkę Dawsona powinni przeczytać wszyscy Anglicy posiadający jakikolwiek wpływ na życie publiczne, a zwłaszcza wszyscy przywódcy religijni.

We wrześniu 1939 roku E. I. Watkin, przyjaciel Dawsona, zabrał głos w gorącej debacie, jaka rozgorzała zaraz po wybuchu wojny. Podobnie jak wielu innych pisarzy Watkin pozostawał pod wpływem Dawsona i w przedmowie do *The Catholic Center* przyznawał, że „książka ta, tak pełna historycznej retrospekcji, wiele zawdzięcza Christopherowi Dawso- nowi". Później Watkin oświadczył, że pobudką, która skłoniła go napisania *The Catholic Centre* było „bardzo emocjonalne zdanie sobie sprawy, iż świat stał się areną konfliktu między tymi, którzy szczerze wierzą w Boga Stworzyciela, a tymi, którzy jawnie lub skrycie ubóstwiają człowieka".[693]

W tym samym roku ukazała się *The Descent of the Dove: The History of the Holy Spirit In the Church* Charlesa Williamsa. Entuzjastyczną recenzję napisał Eliot, któremu podobało się zwłaszcza to, że Williams „oddał sprawiedliwość" św. Janowi od Krzyża.[694] Eliot znajdował się pod dużym wpływem szesnastowiecznego świętego, którego mistyka przepaja dużą część poezji, jaką Eliot napisał w czasie wojny. Innym poetą zamierzającym oddać sprawiedliwość św. Janowi od Krzyża był Roy Campbell, który mniej więcej w tym czasie rozpoczął tłumaczenie z hiszpańskiego mistycznych poematów świętego. Dziesięć lat później Eliot i Campbell współpracowali przy wydaniu tłumaczenia Campbella.

693 Matthew Hoehn OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches 1930-1947,* s. 776.
694 Edward Lobb (red.), *Words in Time: New Essays in Eliot's Four Quartets*, Athlone Press 1993, s. 61.

Pisarzem, który w czasie wojny robił najwięcej dla propagowania chrześcijaństwa, był C. S. Lewis, którego wielu uważało za twórcę niosącego pochodnię światła duchowego w mrocznym świecie skazanym na zatracenie. Jednym z sekretów sukcesu Lewisa była umiejętność przemycania teologii w dziełach beletrystycznych, co czynił w sposób dla większości czytelników w zasadzie nieuchwytny. To właśnie było sednem jego książek dla dzieci w latach powojennych. 9 lipca 1939 roku Lewis napisał, że „do umysłów ludzkich można teraz pod przykrywką powieści przemycić dowolnie wielką dawkę teologii, a oni nie będą o tym wiedzieli".[695] Być może miał to na uwadze pisząc Z *milczącej planety,* swą pierwszą powieść *science fiction,* która została wydana jesienią 1938 roku. Zebrała ona niemal same przychylne opinie zarówno ze strony krytyków, jak i czytelników. Niektórym podobała się mimo swego chrześcijańskiego tła, innym właśnie z tego powodu, jednak większość zdawała się obojętna na jej alegoryczną naturę i ukryty przekaz. Najgłębszy wpływ *Z milczącej planety* wywarła jednak na tych, którym alegoria objawiła się nagle w trakcie lektury. Tak było między innymi w przypadku przyjaciela Doroty L. Sayers, który, jak pisała Sayers do Lewisa: „czytał Z *milczącej planety* z wielką przyjemnością, biorąc ją za po prostu za opowieść o podróży międzyplanetarnej, aż nagle, całkiem niespodziewanie pod koniec książki...

jakiś ustęp uruchomił jego umysł i wykrzyknął: 'Przecież to jest opowieść o chrześcijaństwie. Maleldil to Chrystus, a eldile to aniołowie!"'[696]

Innym młodym czytelnikiem, który doświadczył takiego samego objawienia, był biograf Lewisa, Roger Lancelyn Green, który dobrze zapamiętał:

> dreszcz podniecenia... kiedy Ojarsa mówi Ransomowi o Tulcandrze, milczącej planetcie: „Sądzimy, że Maleldil nie oddał jej w całkowite władanie Skrzywionemu. Opowiadają, że Maleldil uczynił dziwne i straszne rzeczy, walcząc ze Skrzywionym na Tulcandrze"[697],

695 George Sayei, *Jack: C. S. Lewis and His Times*, Londyn 1988, s. 153-154.
696 Roger Lancelyn Green i Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* Londyn 1987, s. 165.
697 C. S. Lewis, *Z milczącej planety,* przeł. Andrzej Polkowski, Kraków 1989, s. 121. (Przyp. tłum.)

> ten zaś, nagle, w oślepiającym mgnieniu oka, rozumie, o czym mówi Ojarsa... to było jak wejście w nowy wymiar.[698]

Z milczącej planety było pierwszą częścią trylogii *science fiction,* której głównym bohaterem jest filolog Ransom. Postać ta w dużej części została ukształtowana na podobieństwo przyjaciela Lewisa, J. R. R. Tolkiena, który w 1944 roku pisał o tym do swego syna Christophera: „Jako filolog, prawdopodobnie wywarłem pewien wpływ na tę postać; rozpoznaję w nim niektóre z moich opinii i poglądów, przetworzone przez Lewisa."[699] Z kolei Lewis miał wpływ na charakteryzację Tolkienowskiego Drzewca we *Władcy pierścieni*, opowieści, którą Tolkien pisał w czasie wojny. Tolkien powiedział Nevillowi Coghillowi, że sposób mówienia Drzewca — jego charakterystyczne pochrząkiwanie — miał naśladować dudniący głos C. S. Lewisa.[700] Ponadto poinformował Waltera Hoopera, przyjaciela i biografa Lewisa, że napisał *„Władcę pierścieni***,** żeby zrobić dla Lewisa powieść z *Silmarillionu* **.** Hooper przyznawał, że Lewis „był ogromnym miłośnikiem opowieści", jednak nie uważał, że to on „zachęcił" Tolkiena do napisania tej książki.[701]

Lewis i Tolkien byli przyjaciółmi od wielu lat i to właśnie Tolkien — katolik od ósmego roku życia, kiedy to jego matka została przyjęta do Kościoła w 1900 roku — wywarł największy wpływ na nawrócenie Lewisa na chrześcijaństwo. Zdaniem Waltera Hoopera „Lewis nawrócił się, gdy zdał sobie sprawę z prawdy zawartej w mitologiach":

> Zdarzyło się to w 1931 roku, podczas długiej rozmowy z Tolkienem i Hugo Dysonem, która przeciągnęła się aż do czwartej nad ranem. Pod koniec tego maratonu Lewis uwierzył, że mity mówią prawdę, fakty zaś przyćmiewają ją, pozbawiając chwały i wspaniałości. Od tej chwili stał się wybitnym apologetą chrześcijańskim,

698 Tamże, s. 165.
699 Humhrey Carpenter, *J R. R. Tolkien: A Biography,* Londyn 1986, s. 173.
700 Tamże, s. 198.
701 Walter Hooper, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996 r.

lepszym nawet niż Chesterton, dzięki wyjątkowo logicznej konstrukcji swych argumentów Był bardzo zdyscyplinowanym polemistą.[702]

Niezależnie od tego, czy Lewis był lepszym apologetą chrześcijańskim niż Chesterton, nie ulega wątpliwości, że ten ostatni miał wielki wpływ na nawrócenie tego pierwszego. Była to miłość od pierwszego wejrzenia, gdy Lewis, dziewiętnastoletni podporucznik pułku Piechoty Lekkiej z Somerset, odkrył po raz pierwszy pisma Chestertona, lecząc się z gorączki okopowej[703] w szpitalu Le Treport:

> To właśnie tutaj po raz pierwszy przeczytałem tom esejów Chestertona. Nigdy o nim nie słyszałem i nie miałem pojęcia, jakie poglądy reprezentuje; nie potrafię również zrozumieć, czym tak szybko mnie sobie zdobył. Można by się raczej spodziewać, że mój pesymizm, mój ateizm i moja nienawiść do romantyzmu powinny były sprawić, iż wyda mi się autorem najmniej dla mnie odpowiednim. Tymczasem wydaje się, że Opatrzność, lub jakaś, bardzo niejasna „wtórna przyczyna", całkowicie unieważnia nasz wcześniejszy gust, kiedy postanowi złączyć dwa umysły...
>
> Czytając Chestertona, podobnie jak czytając MacDonalda, nie wiedziałem, na co sobie pozwalam. Młody człowiek pragnący pozostać solidnym ateistą nigdy nie może zachować dość ostrożności w doborze swych lektur.[704]

Choć Lewis został wiernym czytelnikiem Chestertona, wciąż nie był w stanie zaakceptować jego chrześcijaństwa. Jak sam to ujął, „Chesterton miał więcej rozumu niż wszyscy awangardyści razem wzięci, wyjąwszy oczywiście jego chrześcijaństwo."[705] Potem przeczytał *Wiekuistego człowieka* i oświadczył: „po raz pierwszy spotkałem się z całkowicie chrześcijańskim zarysem dziejów w formie, która zdawała się mieć dla mnie sens [706].

Mniej więcej w tym czasie, gdy czytał *Wiekuistego człowieka*, Lewis dostał się pod łagodny wpływ Owena Barfielda, którego później nazwał najmądrzejszym i najlepszym ze swych nieformalnych nauczycieli. „Lewis był pod wielkim wpływem Chestertona", zapamiętał Barfield, „zwłaszcza *Wiekuistego człowieka*, i właściwie nie wymieniał nikogo innego". „Nie zawsze rozmawialiśmy o filozofii. Czytaliśmy razem... nigdy nie spieraliśmy się o doktrynę."[707]

Do ostatecznej decyzji Lewisa o konwersji przyczyniła się jego rozmowa z Alanem Griffithsem, jednym z jego uczniów, i Barfieldem. Barfield i Griffiths jedli lunch w pokoju Lewisa, kiedy Lewis określił filozofię mianem „tematu". „To nie był *temat* dla Platona", powiedział Barfield, „to była droga". „Spokojna, choć żarliwa argumentacja Griffithsa oraz błysk porozumienia między nim a Barfieldem, ukazały mi własną lekkomyślność. Dość już zostało przemyślane, powiedziane, odczute i wyobrażone. Był najwyższy czas, żeby coś zrobić."[708]

702 Tamże.
703 Gorączka okopowa — ostra choroba zakaźna, powodowana przez mikroorganizm *Rickettsia quintana* i przenoszona przez wszy. (Przyp. tłum.)
704 C. S. Lewis, *Surprised by Joy,* Londyn 1991, s. 153-154.
705 Tamże, s. 171.

Choć Barfield i Griffiths mimowolnie odegrali kluczową rolę w podjęciu przez Lewisa decyzji o konwersji, żaden z nich w czasie owej brzemiennej w skutki dyskusji nie był chrześcijaninem. Jednak Griffiths i Lewis, dziwnym zbiegiem okoliczności, nawrócili się później na chrześcijaństwo i przystąpili do swej pierwszej komunii niemal tego samego dnia, w czasie świąt Bożego Narodzenia 1931 roku - Griffiths jako katolik w wigilię, Lewis zaś jako anglikanin w pierwszy dzień świąt.

Przed swym nawróceniem na katolicyzm Griffiths przeszedł krótką fazę anglikańską i przygotowywał się do roli duszpasterza w Kościele Anglii, kiedy lektura *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newmana zmieniła jego wyobrażenie na temat chrześcijaństwa i Kościoła:

706 Tamże, s. 178.
707 Owen Barfield, rozmowa z autorem, Forest Row, 31 grudnia 1996 r.
708 C. S. Lewis, *Surprised by Joy,* s. 180.

> Wierzyłem, że Kościół, który założył Chrystus, jest rzeczywistością historyczną, że posiada nieprzerwaną historię od czasu apostołów do dnia dzisiejszego. Myślałem, że tę ciągłość można znaleźć w Kościele Anglii, teraz jednak udowodniono mi ponad wszelką wątpliwość ciągłość Kościoła rzymskiego.[709]

Kilka miesięcy po nawróceniu Griffiths postanowił wypróbować swe powołanie jako zakonnik w Prinknash, opactwie benedyktynów w Winchcombe, i 20 grudnia 1932 roku rozpoczął nowicjat. W tym momencie zmienił imię na „Bede" i był znany od tej chwili jako Dom Bede Griffiths. 21 grudnia 1936 roku złożył śluby wieczyste.

Po nawróceniu Griffiths wielokrotnie próbował przedyskutować z Lewisem merytoryczne różnice ich stanowisk. Jednak Lewis był w tej sprawie bardzo powściągliwy i odmawiał rozmów na temat doktrynalnych różnic między katolicyzmem a anglikanizmem. „W rezultacie", pisał Griffiths, „zgodziliśmy się nie dyskutować już więcej o dzielących nas kwestiach... w wyniku tego w naszej przyjaźni pojawiła się pewna rezerwa."[710]

Mimo tej rezerwy, ich przyjaźń przetrwała, podobnie jak przyjaźń ich obu z Owenem Barfieldem, jedynym z pierwotnego trio, który wciąż opierał się nawróceniu. Sześćdziesiąt lat później Barfield wspominał tę przyjaźń z uczuciem nostalgii:

> Lewis, Griffiths i ja chodziliśmy razem na długie spacery. Rozmawialiśmy dużo o teologii... Kiedyś, spacerując z Griffithsem, powiedziałem mu, że jestem agnostykiem. Zaczęliśmy mówić o potępieniu i jakaś uwaga, jaką uczynił, zmusiła mnie do odpowiedzi, że „w takim razie ja chyba również jestem potępiony". Nigdy nie zapomnę, z jakim spokojem i opanowaniem odwrócił się do mnie i powiedział: „ależ, oczywiście, że tak". Bardzo to rozbawiło Lewisa, kiedy później mu o tym opowiedziałem.[711]

709 Dom Bede Griffiths, *The Golden String,* Londyn 1979, s. 120.
710 Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* Londyn 1996, s. 671.
711 Owen Barfield, rozmowa z autorem.

Lewis włączył się do literackiego sporu w 1933 roku swą pierwszą książką, *The Pilgrims Regress,* której podtytuł brzmiał *An Allegorical Apology for Christianity, Reason, and Romanticism.* Ze względu na swe skoncentrowane ataki na anglikanizm Kościoła Wysokiego i Szerokiego w Kościele Anglii, książka ta wywołała gniew i gwałtowną polemikę. Dla wielu członków obu tych obozów Lewis okazał się nowym i niemile widzianym „wrogiem we własnych szeregach". Jego ataki na Kościół Szeroki opierały się na obiekcjach ortodoksyjnej teologii wobec modernizmu. Według Lewisa Kościół Szeroki ucierpiał na skutek „nierozróżniania między zwyczajną naturalną dobrocią a Łaską, co jest niechrześcijańskie" i jest tym, „czego najbardziej się obawiam i nienawidzę na tym świecie".[712] Z kolei członkowie Kościoła Wysokiego, których postanowił wydrwić, byli „grupą ludzi, którzy jak się zdaje... próbują uczynić z chrześcijaństwa jeszcze jedną wyszukaną, intelektualną modę w guście mieszczuchów z Chelsea". „T.S. Eliot, sam jeden, jest ucieleśnieniem tego, przeciw czemu walczę."[713]

To, coraz bardziej niewygodne i samozwańcze, sytuowanie się w „centrum" „zwyczajnego chrześcijaństwa", między protestanckim a pseudo- -katolickim skrzydłem Kościoła Anglii, miało stać się znakiem firmowym jego pisarstwa i najprawdopodobniej było rezultatem głębokiego psychologicznego kompromisu. Tak przynajmniej uważał Tolkien, który Lewisa znał lepiej niż inni:

> Dopiero po pewnym czasie zdałem sobie sprawę, że tytuł *Pilgrim's Regress* znaczy więcej niż rozumiałem (i być może rozumiał autor). Lewis chciał się cofnąć. Nie chciał wejść do chrześcijaństwa nowymi drzwiami, ale starymi, przynajmniej w tym sensie, że w ten sposób mógłby również przyjąć — lub ożywić — przesądy tak starannie wpojone mu w dzieciństwie. Znów stałby się północno-irlandzkim protestantem.[114]

712 Roger Lancelyn Green i Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 130.
713 Tamże, s. 130.
714 Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* San Francisco 1981, s. 46.

W innym miejscu Tolkien skarżył się na antykatolickie uprzedzenia swego przyjaciela i wynikającą z nich dwulicowość. Jak zauważył Tolkien, kiedy luteranin ma trafić do więzienia, Lewis „jest gotów stanąć do walki, ale kiedy mordowani są księża katoliccy, on nie daje temu wiary i — ośmielam się twierdzić — w głębi duszy wierzy, że na to zasłużyli. W C. S. L. pozostała jeszcze duża część Ulsteru, ukryta przed nim samym."[715] Kwestię tę wyraził ostro i z humorem Christopher Derrick, przyjaciel i uczeń Lewisa oraz autor *C. S. Lewis and the Church of Rome:* „Jeżeli człowiek wychował się w Belfaście w oranżystowskiej paranoi *Sash My Father Wore,* a potem swoją pierwszą formację przeszedł w wspaniałej szkole Oksfordu, łaska boża ma potężny orzech do zgryzienia!"[716]

Walter Hooper, choć przyznaje, że dzieciństwo, które Lewis spędził w Ulsterze, odegrało „prawdopodobnie ważną rolę" w jego postawie wobec katolicyzmu, podkreśla również znaczenie innych czynników: „Kiedy Lewis zaczął występować w radiu BBC wpadł w pułapkę własnego sukcesu... Nagle stał się apologetą chrześcijańskim dla każdego. Od tamtej chwili Zwyczajne Chrześcijaństwo stało się swego rodzaju zaklęciem, za pomocą którego Lewis dystansował się od sporów teologicznych."[717] Ta chęć unikania sporów i wypowiadania się w sposób zadowalający prawie zawsze

prawie wszystkich nie zadowalała Tolkiena, który lekceważąco nazywał Lewisa „teologiem dla każdego".[718]

Chociaż wyniesione z dzieciństwa w Belfaście uprzedzenia mogły przyczynić się do tego, że Lewis w rezultacie nie poszedł za przykładem licznych współczesnych mu pisarzy i nie wstąpił do Kościoła katolickiego, można podejrzewać, że Tolkien przeceniał znaczenie tej sprawy. Praktyka Lewisa, który począwszy od końca 1940 roku co tydzień przystępował do spowiedzi, nie była raczej zachowaniem, jakiego można by oczekiwać od protestanta z Ulsteru. Ponadto, jeżeli Lewisa mamy osądzać po owocach jego pracy, nie ma wątpliwości, że zarówno w czasie wojny, jak i po niej

715 Tamże.
716 Christopher Derrick, rozmowa z autorem, Wallington, sierpień 1996.
717 Walter Hooper, rozmowa z autorem.
718 Humphrey Carpenter, *J R. R. Tolkien: A Biography,* s. 155.

przyczynił się do dużo większej liczby nawróceń na chrześcijaństwo niż którykolwiek inny pisarz jego pokolenia.

Rzeczywiście wielką popularność Lewis zdobył w 1941 roku, gdy swym dudniącym głosem wygłosił falach BBC cykl wykładów. Audycje te, opatrzone wspólnym tytułem „Right and Wrong as a Clue to the Meaning of the Universe", okazały się tak popularne, że poproszono go o dalsze pięć pogadanek, które wyemitowano w styczniu i lutym 1942 roku, tym razem pod tytułem „What Christians Believe". W lipcu 1942 teksty obu tych cyklów wydano w formie książkowej jako *Broadcast Talks.*

Oprócz dziennikarstwa radiowego, Lewis zajmował się również publicystyką. W 1941 roku napisał cykl trzydziestu jeden *Listów starego diabła,* które między 2 maja a 28 listopada ukazywały się co tydzień w dodatku do „Guardiana". Wydane w lutym 1942 roku w formie książkowej, zadedykowane Tolkienowi, odniosły natychmiastowy sukces. Od tamtej chwili przypowiastki te, stylizowane na listy starego diabła do młodego diabła na temat sztuki kuszenia, pozostają jedną z najpopularniejszych i być może najlepszych książek Lewisa. Taka jest przynajmniej opinia Waltera Hoopera: „Argumentacja *Listów starego diabła do młodego* jest ponadczasowa. Pod każdym możliwym względem pozycja ta wyczerpuje pojęcie klasyki. Inne podjęte ostatnio próby napisania podobnej książki przez autorów amerykańskich zestarzały się niemal z dnia na dzień."[719]

Jedną z największych miłośniczek *Listów starego diabła* była Doroty L. Sayers, która obsypała Lewisa entuzjastycznymi pochwałami za tę książkę i nalegała, by napisał coś do redagowanego przez nią cyklu *Bridgeheads.* W innym liście do Lewisa naśladowała nawet styl *Listów starego diabła,* pisząc niby w imieniu demona Sluckdriba, skarżącego się przełożonemu na wpływ, jaki niektóre dramaty religijne mają na ateistów. Ponoszone w ten sposób straty wynagradza jednak wpływ, jaki pisanie owych dramatów ma na charakter ich autora:

> Miałem już honor informować o intelektualnej i duchowej pysze, zarozumiałości, zacietrzewionym dogmatyzmie, braku

719 Walter Hooper, rozmowa z autorem.

szacunku, bluźnierczej frywolności, zbijaniu bąków w towarzystwie aktorów, małostkowości, niecierpliwości, furii polemicznej, gwałtownym temperamencie, zaniedbywaniu spraw domowych, braku miłosierdzia, egotyzmie, tęsknocie za świeckimi zajęciami oraz rosnącej skłonności do traktowania Biblii jak literatury.[720]

Chociaż Sayers napisała więcej sztuk, ta, do której nawiązuje w swym liście, była słuchowiskiem radiowym pt. *Człowiek, który był królem: sztuka o życiu Pana Naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa.* Było ono emitowane przez BBC w dwunastu odcinkach, między grudniem 1941 a październikiem 1942, z Robertem Speaightem w roli Chrystusa. Sztuka odniosła duży sukces, choć wywołała oburzenie Lord's Day Observance Society i innych ciał purytańskich, które oceniły ją jako „pozbawioną szacunku", „bluźnierczą" i „wulgarną". Po wydaniu jej w 1943 roku w formie książkowej Lewis przeczytał ją i uznał za „znakomitą i bardzo poruszającą", rzeczone obiekcje zaś za „niemądre".[721]

Możliwe że przemawiając 23 października 1941 roku w Caxton Hall w Westminster do Rady Moralności Publicznej, Sayers miała na myśli swych przyszłych krytyków. W wystąpieniu zatytułowanym „The Other Six Deadly Sins" ubolewała nad obsesją seksualną współczesnych, w wyniku czego grzech stał się synonimem rozwiązłości. Na miano występku zaczęła zasługiwać jedna jedyna rzecz, a pozostałe sześć grzechów śmiertelnych ignorowano, zapominano, umniejszano, a nawet usprawiedliwiano, o ile tylko „grzesznik" unikał nieczystości seksualnej:

Dla większości ludzi słowo „niemoralność" oznacza już tylko jedno... Ktoś może być chciwy i samolubny, złośliwy, okrutny i niesprawiedliwy, gwałtowny i brutalny, zaborczy, pozbawiony skrupułów i kłamliwy, uparty i arogancki, głupi, ponury i głuchy na wszelkie szlachetne pobudki - a mimo to wciąż gotowi jesteśmy powiedzieć,

720 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul,* s. 410.
721 Walter Hooper (red.), T*hey Stand Together, The Letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves,* Londyn 1979, s. 497.

że nie jest on niemoralny. Pamiętam pewnego młodego człowieka, który powiedział mi kiedyś z absolutną prostotą: „Nie wiedziałem, że jest siedem grzechów śmiertelnych. Proszę mi powiedzieć, jakie jest sześć pozostałych."[722]

Sayers była wyraźnie sfrustrowana tym wypaczeniem prawdziwego obrazu. Świat współczesny zdawał się jej podzielony na lubieżników i świętoszków, przy czym oba obozy były niezdrowo opętane seksem - z obu stron tego samego purytańskiego medalu. Solidne umocowanie w ortodoksyjnej teologii katolickiej przyciągnęło Sayers do Dantego, którego odkryła na nowo po przeczytaniu w 1943 roku *The Figure of Beatrice* pióra Charlesa Williamsa.

Być może najważniejszą książką napisaną przez Sayers w czasie wojny była *The Mind, of the Maker*, wydana 10 lipca 1941 roku. Główny temat i tezę tej książki podsumowała zwięźle przyjaciółka i biograf Sayers, Barbara Reynolds, powiadając, że to wykład „jej trynitarystycznego ujęcia metody, procesu i przeżycia twórczości w umyśle

artysty, w jej przypadku - pisarza. Wszelka nasza działalność twórcza ma trynitarną strukturę, ponieważ jesteśmy stworzeni na podobieństwo Boga."[723]

W *The Mind of the Maker* Sayers opisała proces twórczy jako niepodzielną trójcę, na którą składa się Idea, Energia i Moc:

> Twórcza Moc jest trzecią „Osobą" pisarskiej trójcy. Nie jest tym samym co Energia (którą dla większej jasności powinnam była, być może, nazwać „Działaniem"), chociaż wywodzi się zarówno z Idei, jak i z Energii. Jest to ta rzecz, która płynie z powrotem do pisarza z jego własnego działania, czyniąc go tym samym czytelnikiem swej własnej książki. Jest ona również, ma się rozumieć, środkiem, za pomocą którego Działanie jest komunikowane innym czytelnikom i który wywołuje w nich odpowiedni odzew. Z punktu widzenia czytelnika *jest* ona właściwie książką. Dzięki niej postrzegają

722 Dorothy L. Sayers, *The Other Six Deadly Sins,* Londyn 1943, s. 3.
723 Barbara Reynolds, rozmowa z autorem, Cambridge, 19 września 1996 roku.

> książkę zarówno jako proces w czasie, jak i pewną ponadczasową całość i reagują na nią dynamicznie...
>
> Wreszcie: „te trzy są jednym, każde w równym stopniu całą książką, a żadne z nich nie może istnieć bez pozostałych". Gdybyście zapytali pisarza, które z nich jest „prawdziwą książką" — Idea książki, Działanie polegające na jej napisaniu, czy też powrót do siebie samego w Mocy, nie potrafiłby wam odpowiedzieć, ponieważ te trzy są w istocie nierozdzielne... te trzy są w równym stopniu nieustannie obecne w jego własnym akcie tworzenia, w każdym jego momencie, niezależnie od tego, czy ten akt przejawi się kiedykolwiek w formie napisanej i wydanej drukiem książki. Te trzy rzeczy nie są ograniczone do przejawu materialnego: one istnieją w umyśle twórczym, a nawet *są* nim samym.[724]

„Catholic Herald" powitał *The Mind of the Maker* z entuzjazmem, oświadczając że „doktryna Trójcy została w niej ożywiona w cudowny sposób, stając się nagle bardzo zajmującą". „Times Literary Supplement" pisał o „znakomitej nowej książce pani Sayers... która w nowy, interesujący sposób wyjaśnia dogmaty chrześcijańskie... jej podejście do kwestii stworzenia jest nowe, absorbujące i fundamentalne", podczas gdy „Expository Times" nazwał ją „jedną z najbardziej krzepiących i dających do myślenia książek, jakie się ostatnio ukazały".

W liście do Ronalda Knoxa z 26 sierpnia 1941 roku Sayers starała się wyjaśnić powody, które skłoniły ją do napisania tej książki, twierdząc iż chciała pokazać, „że nauka o Trójcy jest ściśle związana z tym, co robimy. .. Pomyślałam sobie, że twórczość artystyczna może być pożytecznym materiałem dla teologa zajmującego się doktryną Trójcy." Odnosząc się do przychylnej recenzji pióra pewnego benedyktyna z Downside, dodawała: „Im krytyk bardziej katolicki i ortodoksyjny, tym bardziej życzliwy wobec mych wścibskich wycieczek na terytorium teologii."[725]

724 Dorothy L. Sayers, *The Mind of the Maker,* Londyn 1941, s. 30-31.
725 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul,* s. 349, 354-355.

The Mind of the Maker była jej własnym wkładem w cykl *Bridgeheads,* który Sayers redagowała wspólnie z Muriel St. Clare Byrne. Dla Sayers, która dostrzegała potrzebę takiej odnowy społeczeństwa, aby świat powojenny mógł być lepszy od świata, który wojnę poprzedził i do niej doprowadził, działalność ta była czymś w rodzaju krucjaty. W ten sposób mogła prowadzić swą własną wojnę na słowa w celu zdobycia umysłów tych, którzy będą odpowiedzialni za kształt przyszłości. Cel, jaki pragnęła w ten sposób osiągnąć, przedstawiła w dość wojowniczym tonie pod koniec *The Other Six Deadly Sins*, książkowej wersji jej wykładu z 23 października 1941 roku:

> Zdobywając coraz większą kontrolę w poszczególnych sferach swej działalności, człowiek nieustannie traci zdolność do wiązania swych osiągnięć z jakimkolwiek logicznym celem społecznym lub filozofią życia... Jeżeli nie chcemy, żeby rozsypała się cała struktura społeczna, musimy albo poddać się sztucznej jedności narzuconej nam przez brutalną siłę, albo zacząć budować mosty ponad tymi niebezpiecznymi rozpadlinami, które odrywają nasze zachowanie od rzeczywistości. Ten cykl książek jest próbą ustanowienia kilku przyczółków[726], z których odnowiciele cywilizacji mogą rozwinąć swoje pionierskie prace.[727]

Te godne najwyższego uznania wysiłki, by rozwiązać problemy społeczne, przypominają herkulesowe wysiłki Belloka, czynione w imieniu Dawida dystrybutywizmu przeciw Goliatowi chciwego materializmu. Otoczeni gorliwymi konwertytami, Sayers i Belloc wyróżniali się jako wojowniczy chrześcijanie, którzy zachowali wiarę swego dzieciństwa, wzmacniając ją dzięki Chestertonowi w chwilach zwątpienia.

Jednak w 1942 roku siły Belloka były już na wyczerpaniu. Cierpiąc bardzo po śmierci syna w poprzednim roku, 30 stycznia dostał udaru mózgu, po którym nigdy już nie wrócił do zdrowia. Choć żył jeszcze

726 Czyli po angielsku bridgeheads, jak nazwa całej serii wydawniczej. (Przyp. tłum.)
727 Dorothy L. Sayers, The Other Six Deadly Sins, s. 31.

jedenaście lat, nic już nie napisał. Pod wieloma względami schyłek twórczych sił Belloka był symbolem schyłku dystrybutywizmu, dla krzewienia którego pisarz zrobił więcej niż inni. Śmierć Erika Gilla w 1940 i ojca Vincenta McNabba w 1943 były kolejnymi gwoździami to trumny dystrybutywizmu. Niemniej podczas wojny duch dystrybutywizmu wciąż jeszcze był żywy dzięki nieustającym wysiłkom Sayers. W dniu św. Jerzego 1942 roku przemawiała w Eastburn na temat uświęcającej mocy pracy jako aktu tworzenia - temat nieuchronnie przywodzący na myśl kazania oraz praktykę McNabba i Gilla.

Ten sam duch odnowy, który motywował Sayers, ożywiał Sword of the Spirit, organizację założoną przez kardynała Hinsleya krótko po wybuchu wojny. Zdaniem Roberta Speaighta, który sam aktywnie w niej działał, organizację tę „założył kardynał Hinsley, Manya Harari tchnęła w nią życie, Barbara Ward sprawiła, że zaczęła działać, a Christopher Dawson dostarczył jej intelektualnego pokarmu."[728]

Chociaż Sword of the Spirit powołali katolicy, nie było nic dziwnego w tym, że działalność tej organizacji czynnie wspierali anglokatolicy pokroju Sayers. Jedna z córek

Christophera Dawsona zapamiętała, że ojciec opowiedział jej kiedyś zabawną historię o tym, że gdy Sayers uczestniczyła w jednym ze spotkań Sword of the Spirit w Londynie, „był nalot i wszyscy schowali się pod stołem."[729]

W 1940 roku kardynał Hinsley zaproponował stanowisko wiceprezesa organizacji Dawsonowi, który piastował je do 1944. On też najlepiej potrafił wyłuszczyć jej podstawowe cele. A były one, wyjaśniał Dawson, przede wszystkim natury duchowej: „powrót do fundamentów, na których została zbudowana cywilizacja zachodnia i nasze własne życie narodowe, a zatem odrzucenie zarówno rozmyślnej apostazji państwa totalitarnego, jak i powierzchownego materializmu naszej własnej zeświecczonej kultury".[730]

728 Robert Spaeight, *The Property Basket: Recollections of a Divided Life,* s. 218.
729 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem, Hengrave Hall, Suffolk, 9 grudnia 1996 r.
730 Christina Scott, „The Vision and Legacy of Christopher Dawson", wykład wygłoszony w Westminster College, Oksford, 7 września 1995 r.

Innym ważnym wydarzeniem w czasie wojny na słowa było powstanie na początku 1942 roku na Uniwersytecie Oksfordzkim Klubu Sokratejskiego, którego prezesem został C. S. Lewis. Pomysł założenia takiego klubu zrodził się w czasie dyskusji między studentem Somerville College a Stellą Aldwinckle, która była duchowym opiekunem tego kolegium. Student poskarżył się, że nie ma nikogo, z kim można by omówić ten rodzaj wątpliwości i trudności, jakie agnostycy podnoszą w kwestii istnienia Boga. Reakcją Aldwinckle było wywieszenie informacji o zebraniu w Junior Common Room, na które zapraszała „wszystkich ateistów, agnostyków i tych, którzy są rozczarowani religią lub tak im się wydaje". To bardzo ożywione spotkanie, podczas którego atakowano religię ze wszystkich możliwych stron, uwidoczniło wszystkim, że Oksford potrzebuje „otwartego forum dla dyskusji o intelektualnych trudnościach związanych z religią, a zwłaszcza z religią chrześcijańską".[731]

Oksfordzki Klub Sokratejski powstał w tym właśnie celu, Lewis zaś z entuzjazmem przyjął stanowisko prezesa. Postanowiono, że na każdym spotkaniu referat wygłosi chrześcijanin łub niewierzący, a odpowie nań ktoś reprezentujący pogląd odmienny, po czym nastąpi dyskusja z udziałem wszystkich zebranych. Spotkania miały się odbywać w każdy poniedziałek w ciągu semestru.

Na pierwszym spotkaniu, 26 stycznia 1942 roku, zajmowano się kwestią „Czy rodzaj ludzki nie wyrośnie z chrześcijaństwa w obliczu postępów nauki i współczesnych ideologii?" Temat zreferował R. E. Havard, który dwadzieścia lat wcześniej został przyjęty do Kościoła katolickiego przez Ronalda Knoxa, wkrótce po otrzymaniu licencjatu z chemii w Keble College. W następnym tygodniu Lewis wygłosił referat zatytułowany „Czy Bóg jest spełnieniem życzeń?", a dwa tygodnie później poruszył kwestię „sceptycyzmu i wiary". Spotkania te, na które przychodziło od osiemdziesięciu do stu studentów, a także niektórzy wykładowcy uniwersyteccy, okazały się ogromnym sukcesem. Wkrótce Klub Sokratejski stał się drugim pod względem wielkości stowarzyszeniem na uniwersytecie i przyciągnął

731 George Sayer, *Jack: C. S. Lewis and His Times*, s. 172.

niektórych z najbardziej znanych mówców w kraju. 2 marca Charles Williams wygłosił referat „Czy istnieją jakieś uzasadnione przeciwwskazania dla wolnej miłości", a 23 listopada dominikanin Gerard Vann pytał w podobnym duchu „Czy chrześcijańska moralność seksualna jest nietolerancyjna i przestarzała?" W ciągu roku 1943 ojciec D'Arcy wystąpił w klubie dwukrotnie, wygłaszając referaty zatytułowane „Rozum i wiara" oraz „Czy można udowodnić istnienie Boga?", w następnym roku zaś zastanawiał się nad tym, co „racjonalne i nieracjonalne".

Jednak w pierwszych latach istnienia klubu najpopularniejszym mówcą był C. S. Lewis, a jego publiczność zachwycała się łatwością, z jaką odpierał zarzuty swych przeciwników: „logicznie, dowcipnie i inteligentnie".[732] Ponad wszystko Lewis był mistrzem szybkiej riposty; kiedy pewnego razu jego oponent, który był relatywistą, skończył swe wystąpienie oświadczeniem, że „świat nie istnieje, Anglia nie istnieje, Oksford nie istnieje i jestem przekonany, że ja również nie istnieję!" Lewis, wstając by udzielić odpowiedzi, powiedział: „Jak rozmawiać z człowiekiem, którego *nie* w«?"[733]

Tematy omawiane przez Lewisa w czasie wojny to między innymi „Moralność bez wiary", „Nauka a cudy" i „Zmartwychwstanie". Najgłośniejsza była jednak debata Lewisa z C. E. M. Joadem z BBC Brains Trust, która przyciągnęła 250 słuchaczy, największy tłum, jaki kiedykolwiek zebrał się w tym klubie. Wśród mówców występujących już po zakończeniu wojny byli Emile Cammaerts, A. J. Ayer, Arnold Lunn, Hugh Trevor-Roper, F. C. Copelston, Conrad Pepler, J. B. S. Haldane, Douglas Hyde, Gervase Mathew, Iris Murdoch, Christopher Dawson, Konrad Lorenz i Dorothy L. Sayers.

Popularność Lewisa w Klubie Sokratejskim odzwierciedlała na mniejszą skalę jego ogromną popularność poza szacownymi murami Oksfordu. Latem 1942 roku jego książki stały się bestsellerami. *Problem cierpienia* doczekał się ósmego wydania, a *Listy starego diabla do młodego* szóstego. Dwa lata później Arnold Lunn donosił, że widział książki Lewisa „mocno

732 Tamże, s. 172.
733 James T. Como (red.), *C. S. Lewis at the Breakfast Table,* Londyn 1980, s. 146.

wyeksponowane" na stoisku kolejowym w dużym mieście przemysłowym: „Popularność jego podziwu godnych dzieł z zakresu apologetyki chrześcijańskiej wyraźnie dowodzi wzrastającego zapotrzebowania na nierozwodnione chrześcijaństwo."[734] Nawet Joad, gwiazda radia i otwarty przeciwnik chrześcijaństwa, był zmuszony przyznać po przeczytaniu *Listów starego diabła do młodego,* że „pan Lewis posiada rzadki dar czynienia głosu cnoty strawnym w lekturze".[735] Innym jego rzadkim darem, ujawnionym w trakcie dwóch cyklów pogadanek, był talent do występowania przed mikrofonem - fakt odnotowany 14 sierpnia 1942 roku przez „Church Times" w recenzji z jego *Broadcast Talks'.*

> Są w radiu ludzie, którym wydaje się, że ich głównym zadaniem jest podnoszenie słuchaczy na duchu. Pan Lewis, który traktuje wiarę jak sprawę życia i śmierci, nie zadowala się dostarczaniem pocieszenia. Stawia na atak i buduje swoje stanowisko na dociekaniu prawdy. „Jeżeli szukasz prawdy, możesz na końcu znaleźć ukojenie; jeżeli szukasz ukojenia, nie znajdziesz ani jego, ani prawdy, tylko pochlebstwo i myślenie życzeniowe, a na końcu rozpacz."

Jego wystąpienia są tak odświeżające jak zimny prysznic. Za tymi prostymi pogadankami kryją się lata przemyśleń. Tylko w ten sposób mógł autor przedstawić swoje poglądy w tak strawnej, zrównoważonej i popularnej formie.

Pogląd ten podzielali redaktorzy odpowiedzialni za program w BBC, którzy zamówili trzeci cykl audycji Lewisa. Były one nadawane przez osiem kolejnych niedziel, od 20 września do 8 listopada, pod wspólnym tytułem „Christian Behaviour". Również ten cykl odniósł wielki sukces, a wersja książkowa, wydana w kwietniu następnego roku, szybko stała się bestsellerem. Robert Spaeight napisał recenzję tej książki dla „Tablet", która ukazała się 26 czerwca 1943 roku:

734 Arnold Lunn, *The Third Day,* Harrison, Nowy Jork 1945, wprowadzenie.
735 „New Statesman and Nation", Vol. XXIII (16 maja 1942 r.), s. 324.

Pan Lewis jest rzadkim okazem - urodzonym publicystą radiowym zarówno pod względem formy, jak i treści wystąpień. Swymi argumentami nie wierci ci dziury w brzuchu, ani nie bombarduje; nie ma tu żadnej fałszywej intymności, ani fałszywej elokwencji. Mówi do ciebie jak do człowieka racjonalnego, którego można przekonać argumentami. W swym posiadaniu i propagowaniu prawdy jest zarówno pewny siebie, jak i pełen pokory.

W czasach, gdy mikrofon stawał się bronią bardziej skuteczną niż pióro bądź miecz, Lewis objawił się jako gwiazda radiowa. Nic zatem dziwnego, że uległ głośnej i natarczywej wrzawie domagających się kolejnych audycji i napisał jeszcze jeden, ostatni cykl siedmiu pogadanek dla BBC, zatytułowany „Beyond Personality: The Christian View of God". Nadawano je we wtorkowe wieczory od 22 lutego do 4 kwietnia 1944 roku.

Jednak Lewis nie ograniczał się do pogadanek radiowych. Oprócz swej regularnej aktywności w Klubie Sokratejskim, przyjmował zaproszenia do wystąpień w innych częściach kraju. W marcu 1943 wystąpił przed dużym audytorium w katedrze Southwark mówiąc na temat „niezmiennej wiary w zmiennym świecie": „Nic nie stoi na przeszkodzie, by niezmienny system wiary i moralności zlewał się w jedno ze zmiennym korpusem wiedzy, podobnie jak tabliczka mnożenia dostarcza podstawy dla najbardziej niezrozumiałych obliczeń matematycznych."[736]

Dwa miesiące później, 13 maja 1943 roku, Lewis otrzymał list od Dorothy L. Sayers, w którym pisarka skarżyła się, że „nie ma żadnych aktualnych książek o cudach". Wygląda na to, że to go zainspirowało, gdyż już 17 maja „rozpoczął pisanie książki o cudach".[737] Lewis pracował nad tą książką przez resztę wojny i wiosną 1945 roku przekazał manuskrypt wydawcy. Kolejne opóźnienia spowodowały, że *Cudy* Lewisa, prawdopodobnie jego najpoważniejsza praca teologiczna, została wydana dopiero w maju 1947 roku.

736 „Church Times", 19 marca 1943 r.
737 Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* s. 343-344.

Tymczasem, być może wtedy, gdy Sayers skarżyła się listownie Lewisowi, Ronald

Knox pisał właśnie „aktualną książkę o cudach", wydaną we wrześniu 1943 roku przez Catholic Truth Society. Choć nie tak wyczerpująca jak praca Lewisa, książka Knoxa zawierała kilka istotnych argumentów. Rozważając domniemaną łatwowierność tych, którzy wierzą w cuda, autor porównał powściągliwość Kościoła z dogmatycznym odrzucaniem możliwości cudu przez materialistów. Kościół, pisał Knox, nigdy nie utrzymywał, że cud jest „teologicznie pewny; mówimy tylko, że jest to, jak dotąd, najlepsze sprawozdanie, jakie możemy zdać z pewnych faktów. Od naszych krytyków różnimy się tylko tym, że mówimy 'To może być cud lub nie', podczas gdy oni mówią 'Cokolwiek to jest, z całą pewnością nie jest to cud'".

Podczas wojny Knox, podobnie jak Lewis, wygłaszał bardzo popularne pogadanki, łącząc rolę znanej w całym kraju gwiazdy radiowej z niemal pustelniczym życiem prywatnym. Lata wojny spędził w domu lorda i lady Acton w Aldenham w Shropshire, gdzie ulokowano ewakuowaną z Londynu szkołę zakonną sióstr od Wniebowzięcia. Zgromadzenie to składało się z piętnastu zakonnic, trzech świeckich nauczycielek, świeckiej dyrektorki i pięćdziesięciu pięciu dziewcząt. Początkowo Knox był mocno zaniepokojony tym najazdem (w dosłownym tego słowa znaczeniu) na swoją prywatność i, jak pisał Waugh w swej biografii Knoxa, dziewczętom zapowiedziano, by nie przeszkadzały „monsignore", który „zajmuje się poważnymi studiami". Wkrótce, pisał Waugh, jego relacje z dziewczętami okazały się „źródłem niespodziewanej przyjemności":

> Żadna z nich nie spodziewała się, że będą jej się podobać kazania, ani tym bardziej, że będzie się podczas nich śmiała. W każdą niedzielę semestru, kiedy był w Aldenham, po adoracji Najświętszego Sakramentu udzielał im krótkiej katechezy i z właściwą sobie wszechstronnością i wyczuciem rozwinął nowy, całkowicie oryginalny styl, wypracowany specjalnie dla tej nowej i nieznanej publiczności. Kiedy poznał uczennice bliżej i stał się częścią ich życia, przejął ich styl mówienia i wprowadzał aluzje odnoszące się

> do ich codziennych zajęć. Te pogadanki były tak popularne, że pewna dziewczyna, którą rodzice zabrali na dzień, upierała się, że woli wrócić na mszę, niż pójść do kina.[738]

Siostra Juliana Dawson, mniszka Zgromadzenia Wniebowzięcia i córka Christophera Dawsona, potwierdziła słowa Waugha, mówiąc iż Knox „był tak popularny, że dziewczęta chciały wracać w niedziele rano, aby zdążyć na katechezę".[739]

Po wojnie pogadanki te zostały wydane jako *The Mass in Slow Motion, The Creed in Slow Motion* oraz *The Gospel in Slow Motion*, stając się bodaj najbardziej popularnymi książkami Knoxa.

Jest coś rozbrajająco czarującego w tajemniczym powołaniu Knoxa do nauczania ewakuowanych z Londynu dzieci, roli tak bardzo odmiennej od jego publicznego wizerunku osobowości radiowej i popularnego apologety. Podobny kontrast pojawiał się w życiu Dorothy L. Sayers, która również dzieliła swój czas między zajęcia publiczne i prywatne. W jej przypadku był to kontrast między publicznymi polemikami a prywatną korespondencją. Z jednej strony, podobnie jak Knox i Lewis, stała się gwiazdą radiowej anteny, uważając za swój obowiązek w czasie wojny, by jak najczęściej pisać i wypowiadać się w sprawach narodowych. Po ogromnym sukcesie słuchowiska

Człowiek, który był królem publiczność, prasa i władze kościelne uznały ją za wybitną postać, od której oczekiwano poważnych wypowiedzi na poważne tematy. Dyrektor Audycji Religijnych BBC wyraził opinię wielu, pisząc: „Musimy uczynić panią prorokiem tej generacji i dawać jej mikrofon tak często, jak tylko sobie zażyczy".[740] Z drugiej strony Sayers nieustannie wywierała wpływ na swoje otoczenie za pomocą ogromnie rozległej korespondencji na najpoważniejsze tematy. Barbara Reynolds, która wydała listy Sayers, stworzyła listę tematów tej korespondencji, obejmującą między innymi:

738 Evelyn Waugh, *Ronald Knox*, s. 243-244.
739 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem.
740 Barbara Reynolds, artykuł w „Calcutta Statesman", 30 sierpnia 1996 r.

> znaczenie wrodzonych zdolności w pracy, potrzebę uczenia młodych historii ojczystej, nieadekwatne nauczanie doktryny chrześcijańskiej, miejsce kobiet, upadek dziewiętnastowiecznego liberalizmu, załamanie się materializmu, krótkowzroczność teorii „człowieka ekonomicznego", złudną naturę licznych współczesnych koncepcji naukowych, a przede wszystkim groźbę lekceważenia przez społeczeństwo ludzkiej potrzeby tworzenia.[741]

C. S. Lewis, adresat wielu listów Sayers, powiedział jej żartem, że potomność uzna ją za jednego z największych epistolografów tego stulecia i że ludzie będą zdumiewać się, że pisała również powieści detektywistyczne.

Odsuwając żarty na bok, nie ma wątpliwości, że Sayers rzeczywiście była jednym z największych epistolografów tego stulecia, pragnącym wpływać na „twórcze umysły" swoich czasów. Pewien długi list z czasów wojny zakończyła obszerną listą lektur, które miały pomóc adresatowi zgłębić omawiane w nim tematy. Lista ta obejmuje dzieła pisarzy, którzy wywarli wpływ na samą Sayers i którzy byli częścią tego sprzysiężenia, jakie Barbara Reynolds nazwała „sojuszem umacniających się wzajemnie dusz".[742] Znalazły się tam *Broadcast Talks* Lewisa, które Sayers uznała za „nadzwyczaj wnikliwe i lotne", a także *Problem cierpienia, o* którym pisała: „Jeżeli ktoś naprawdę przejmuje się ludzkim cierpieniem i chce dowiedzieć się czegoś o żywym chrześcijaństwie, proponuję, żeby zaczął właśnie od tej książki". Na liście tej były również *Ortodoksja* i *Wiekuisty człowiek* Chestertona, a komentarz Sayers wymownie wskazuje, jak wielkie znaczenie miała myśl Chestertona dla jej własnego stanowiska: „Paradoksalny styl Chestertona niektórych tylko złości. Ale trudno go przebić, gdy idzie o uchwycenie istoty problemu i precyzję."[743]

Między 1939 a 1945 rokiem Sayers wraz z Lewisem, Eliotem, Dawsonem, Knoxem i armią innych pisarzy chrześcijańskich walczyła za pomocą słów, próbując uchwycić „przyczółki", z których świat miał ruszyć

741 Tamże.
742 Barbara Reynolds, rozmowa z autorem.
743 Niepublikowany list w posiadaniu Barbary Reynolds.

ku konstruktywnej przyszłości. Mówiąc językiem sprzed poprzedniej wojny światowej, ludzie ci żywili optymistyczną wizję „ziemi godnej bohaterów". Ale tak samo jak w przypadku poprzedniej wojny, optymizm ustąpił wkrótce miejsca pesymizmowi — pesymizmowi „pokoju" zimnej wojny. Wielu z tych pisarzy zaczęło się wypowiadać w duchu poprzedniego pokolenia, które widziało, jak zniszczenie ustępuje miejsca rozkładowi, a nowy wspaniały świat staje się ziemią jałową.

325

19. WIARA W EPOCE ATOMU

10 września 1945 roku Edith Sitwell przeczytała relację naocznego świadka z wybuchu bomby atomowej w Hiroszimie. Świadectwo to zmroziło jej serce. „Człowiek ten", pisała, „ujrzał totemiczny pal pyłu wznoszący się ku słońcu jak protest przeciw zagładzie ludzkości... Pal totemiczny, symbol stworzenia, symbol rodzenia. Była to chwila, w której narodził się ten poemat".[744]

Tym poematem jest *The Shadow of Cain,* pierwszy z „trzech poematów o epoce atomowej", traktujący o „rozszczepieniu świata na wojujące cząsteczki, niszczycielskie i samoniszczące". Poemat ten „opowiada o spowodowanej tym Drugim Upadkiem Człowieka stopniowej wędrówce ludzkości... na pustynię Chłodu, ku ostatecznej katastrofie, której pierwszy zwiastun spadł na Hiroszimę".[745]

Nie zważaliśmy na Chmurę w kształcie dłoni
Człowieka...
Rozpadła się
Materia Prima, łono, z którego wyszło życie.
Ku mordowanemu słońcu wzniósł się totem pyłu
Na pamiątkę Człowieka.

744 Edith Sitwell, *Taken Care Of: An Autobiography,* Londyn 1965, s. 154.
745 Tamże, s. 153.

326

Metaforyka poematu jest tak samo lodowata jak temat. „Pierwsze dwie stronice", tłumaczyła Sitwell, „są po części fizycznym opisem stanu najwyższego chłodu, po części duchowym tego opisem".[746] *The Shadow of Cain* był w pewnym sensie poematem proroczym, wyrażającym obawy odczuwane przez wielu ludzi, kiedy świat, który wyłonił się z wojny światowej, zaczynał pogrążać się w zimnej wojnie. *Apres le deluge...* Chłód.

Poemat Sitwell ukazał się w formie samodzielnego tomu w czerwcu 1947 roku. Pisząc o tej publikacji w lipcowym numerze „Horizon", Kenneth Clark wyraził przekonanie, że „wszyscy, którym poezja leży na sercu, rozpoznali autentycznie proroczy ton, jakiego w poezji angielskiej nie słyszano od śmierci Yeatsa".

W obliczu potworności Hiroszimy również Siegfried Sassoon, autor kilku z najwspanialszych wierszy, jakie napisano o poprzedniej wojnie, wzbił się na nowe wyżyny twórczości. W 1945 roku napisał *The Litany of the Lost,* wiersz wyrażający te same niepokoje i budzący te same dalekosiężne skojarzenia religijne jako przeciwwagę dla powojennego pesymizmu i wyobcowania:

Gdy wiara w dobro została zachwiana,
Gdy zniewoliła maszyna człowieka,
Gdy na ruinach imperium tyrana
Wnet atomowa zagłada nas czeka —
Wybaw nas od samych siebie.

Wiecznego postępu łamani kołem,
O sercach ciężkich ze strachu jak ołów,
Idący naprzód, bez celu, z mozołem,
Zastępy strąconych na ziemię aniołów —
Wybaw nas od samych siebie.

746 Victoria Glendinning, *Edith Sitwell: A Unicom Among Lions,* Londyn 1981, s. 260.

327

Gdy tu odwieczne narodów niesnaski I konkurencja wolnego rynku, Gdy uzbrojeni w małpie wynalazki, Wciąż nie wstydzimy się własnych uczynków — *Wybaw nas od samych siebie.*

W sposób bardziej prozaiczny, lecz nie mniej proroczy tę samą troskę wyrażał Ronald Knox w książce *God and the Atom*, która ukazała się u Sheeda i Warda w listopadzie 1945 roku. Pierwszy rozdział nosi tytuł *Trauma: Hiroshima-.*

> Kiedy wydawało się, że nigdy już nic nie będzie nas w stanie zaskoczyć, przyszedł ten sierpniowy dzień, gdy wziąwszy gazetę do ręki przekonaliśmy się, że było to tylko złudzenie. Zdarzyło się coś, w porównaniu z czym ostatnie wybory powszechne, a nawet Dzień Zwycięstwa okażą się zapewne zdarzeniami zgoła bez znaczenia. Pewne miasto japońskie, bardziej ludne niż Southampton, w jednej chwili przestało istnieć.
>
> Wiedzieliśmy, że uczeni pilnie zajmują się atomem; że atom stracił status rzeczy nieskończenie małej, i poddał się, jak wszystko, rozbiorowi. Lecz zdawało się, że to tylko wiedza teoretyczna, nieprawdaż?... Jednak przez cały czas ludzie nauki potajemnie i gorączkowo pracowali w swych bezimiennych laboratoriach.[747]

Jako motto do swych rozważań Knox wybrał następujące słowa Wordswortha:

Sprawić, by wiara, żyjąca wewnątrz rzeczy, prysła w
obliczu iskrzącego się atomu!

Evelyn Waugh uważał *God and the Atom* za „arcydzieło konstrukcji i ekspresji, które niczym nie zdradza tempa, w jakim zostało napisane".

747 Ronald Knox, *God and the Atom,* Londyn 1945, s. 9.

328

Knox był jednak rozczarowany faktem, że książka nie odniosła sukcesu, a Waugh przyznawał, że — pomimo jej walorów literackich - „przeszła praktycznie bez echa":

> Sumienia były stępione przez wojnę, umysły - pochłonięte powierzchownymi problemami pokoju... Książka ukazała się nie w porę... przeszło pięć lat wcześniej, nim publiczność, do której była adresowana, uzmysłowiła sobie fakt, że sama jest zagrożona przez wynalazek, który wzbudził jej aplauz; i dziesięć lat przed tym, nim publicyści zaczęli żerować na panice.[748]

Choć Waugh podzielał rozczarowanie Knoxa obojętnym przyjęciem *God and the Atom*, musiał być pokrzepiony sukcesem swej świeżo wydanej powieści *Znowu w Brideshead.* Mimo że ukończona rok przed zrzuceniem bomby atomowej na Hiroszimę, powieść Waugha, traktująca o nadziei wśród ruin ginącej cywilizacji, odpowiadała w istocie na ten sam powojenny pesymizm i niepokój, jaki przenikał ówczesną poezję i prozę Sitwell, Sassoona i Knoxa. Sprzedawała się nadspodziewanie dobrze po obydwu stronach Atlantyku. W Anglii „Tablet" zachwalał ją jako „książkę, której bez większego ryzyka można wróżyć, że zdobędzie sobie trwałą pozycję pośród największych dzieł literackich".[749] W Ameryce „Time" uznawał Waugha za stylistę, który nie ma sobie równych wśród pisarzy współczesnych.

Przeciwwagą dla tych zachwytów była opinia hałaśliwej mniejszości, która odrzucała *Znowu w Brideshead* zarówno ze względów politycznych, jak i religijnych. Krytycy motywowani poprawnością polityczną piętnowali powieść jako nostalgiczną łabędzią pieśń odchodzącego w przeszłość arystokratycznego sposobu życia, a samemu autorowi zarzucali reakcjonizm i snobizm. Odpowiedź Waugha na zajadłe oskarżenia o snobizm była stanowcza: „Świadomość klasowa jest już, zwłaszcza w Anglii, tak rozpalona, że samo napomknienie o szlachcie jest równie gorszące jak

748 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* dz. cyt., s. 265-266.
749 John A. O'Brien (red.), *The Road to Damascus,* Londyn 1949, s. 11.

przed sześćdziesięciu laty napomknienie o prostytutkach... Zastrzegam sobie prawo pisania o ludziach, jakich znam najlepiej".[750]

W tym samym artykule Waugh odpowiedział Edmundowi Wilsonowi, który skrytykował religijny wymiar *Znowu w Brideshead:* „Był oburzony (zgoła słusznie w świetle jego kryteriów), że mówię w swej opowieści o Bogu. Cóż, jestem przekonany, że Boga można pominąć jedynie wtedy, gdy zrobi się z bohaterów czyste abstrakcje". Pisarze nowocześni, ciągnął Waugh:

> starają się opisać w pełni umysł i duszę człowieka, a jednocześnie pomijają jego rys zasadniczy — to mianowicie, że został stworzony przez Boga z określonym zamysłem. Dlatego w moich następnych książkach istotne będą dwie rzeczy, które nie przysporzą im popularności, czyli pewna dbałość o styl i dążenie do pełniejszego ukazania człowieka, przez co rozumiem tylko jedno — ukazanie człowieka w jego stosunku do Boga.

Ogłoszenie *Znowu w Brideshead* było finałowym aktem metamorfozy ultramodernisty Waugha w ultramontanistę[751], w następstwie czego pisarz wypadł z kategorii twórców modnych do kategorii kontestatorów mody. Ta przemiana Waugha zachęcała też do porównywania jego książek z dziełami schodzącej ze sceny starej

gwardii katolickiego odrodzenia literackiego. Wpływ Chestertona na narrację *Znowu w Brideshead* jest oczywisty. Ujęcie głównego motywu wybawienia zatraconych jako czegoś, co dokonuje się za sprawą „niewidzialnego haczyka i niewidzialnej nitki... i szarpnięcia nitki"[752], Waugh zapożyczył wprost z jednego z opowiadań Chestertona z tomu *Father Brown.* W liście do Nancy Mitford pisał, jak niecierpliwie czekał na egzemplarz kieszonkowego wydania opowiadań

750 „Life", 8 kwietnia 1946.
751 Ultramontanizm - pogląd o wyższości papieża nad władzą świecką, głoszący konieczność podporządkowania się hierarchii kościelnej poszczególnych krajów kurii rzymskiej. Potocznie postawa propapieska, prowatykańska. (Przyp. tłum.)
752 Waugh, *Znowu w Brideshead,* przeł. Irena Doleżal-Nowicka, Warszawa 1970, s. 204. (Przyp. tłum.)

Chestertona w czasie, gdy dokonywał ostatnich poprawek w rękopisie *Znowu w Brideshead.*[753] Wymowne świadectwo głębi wpływu Chestertona znajdujemy w uwagach napisanych przez Waugha dla wytwórni Metro-Goldwyn-Mayer, która przymierzała się do ekranizacji powieści:

> Kościół rzymskokatolicki posiada wyjątkową umiejętność zdalnego panowania nad tymi, którzy niegdyś do niego należeli, co G. K. Chesterton porównał do żyłki wędkarskiej, która daje rybie poczucie całkowitej swobody harcowania w wodzie, a jednocześnie utrzymuje ją na haczyku; w wybranym przez siebie momencie rybak jednym „szarpnięciem za żyłkę" wyciąga rybę na brzeg.[754]

Ta metafora chestertonowska nie uszła uwagi Ronalda Knoxa, gdy po raz pierwszy przeczytał powieść Waugha: „kiedy dochodzimy do końca, o czym nie muszę przecież mówić, wszyscy bohaterowie — nawet Beryl — odnajdują miejsce, a szarpnięcie za żyłkę w samych trzewiach wielkiego świata robi niesamowite wrażenie".[755]

Znowu w Brideshead jako opowieść o katolicyzmie i arystokracji w sposób oczywisty kojarzyła się też z powieściami Maurice'a Baringa, który zmarł w roku wydania książki Waugha. Mniej oczywisty, lecz równie istotny był podskórny wpływ Hilaire ego Belloka, który należał do bohaterów Waugha jeszcze z lat szkolnych w Lancing. Waugha pociągała zarówno waleczność i tradycjonalizm katolicyzmu Belloka, jak i rzeczowy, niemal banalny sposób, w jaki Belloc praktykował swą wiarę. Właśnie taką postawę katolików z urodzenia, prostą i bezpretensjonalną w porównaniu z gorliwością nawróconych, ucieleśnił Waugh w postaciach Flytesów. Kolejnym pisarzem katolickim, który zapewne wywarł wpływ na narrację *Znowu w Brideshead*, jest Compton Mackenzie, którego wyrazisty opis życia oksfordzkiego z *Sinnister Street* — powieści, którą Waugh zachwycił

753 Charlotte Mosley (red.), *The Letters of Nancy Mitford and Evelyn Waugh,* Londyn 1996, s. 4.
754 Andrew A. Tadie, Michael Macdonald (red.), *Permanent Things,* Grand Rapids, Michigan 1995, s. 63.
755 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh, dz.* cyt., s. 207.

się jeszcze w Lancing — w istotnej mierze określił w powieści Waugha klimat wątku życia studenckiego w Oksfordzie.

Uwikłany w polemiki dotyczące i jego religii, i poglądów politycznych, Waugh znalazł nieoczekiwanego sojusznika w osobie George'a Orwella, którego *Folwark zwierzęcy* ukazał się mniej więcej w tym samym czasie, co *Znowu w Brideshead.* 30 sierpnia 1945 roku Waugh napisał do Orwella, gratulując mu jego „przenikliwej i zachwycającej alegorii", a Orwell ze swej strony był pod równie wielkim wrażeniem powieści Waugha. Choć w latach trzydziestych Orwell flirtował z marksizmem, to jeszcze przed końcem wojny utracił wszelkie złudzenia, i z tej zmiany światopoglądu wynikły jego dwie największe powieści. Żaden inny twórca nie wyraził powojennego pesymizmu w sposób równie skondensowany co Orwell czy to w *Folwarku zwierzęcym*, czy w *1984.* Na krótko przed śmiercią w 1950 roku Orwell planował napisanie studium na temat Waugha, aby na przykładzie jego twórczości dowieść fałszywości marksistowskiej doktryny głoszącej, że prawdziwą wartość może mieć tylko sztuka postępowa.

Aczkolwiek koszmarną wizję odmalowaną w *1984* uznano za największe dokonanie oskarżycielskiej literatury wyrosłej z ducha powojennej utraty złudzeń, głos Orwella był tylko jednym w chórze protestu. Do najlepszych powieści w podobnym stylu należy *Ta ohydna siła*, opublikowana w lipcu 1945 roku ostatnia część fantastyczno-naukowej „trylogii międzyplanetarnej" C. S. Lewisa. Na pomysł NICE — National Institute of Coordinated Experiments, który przejmuje i częściowo niszczy pewne miasteczko uniwersyteckie — Lewis wpadł za sprawą sporu o budowę ośrodka badań atomowych w Blewbury, piętnaście mil od Oksfordu. Atomowa zagłada Hiroszimy, której dokonano zaledwie w kilka tygodni po ukazaniu się książki, powinna zaostrzyć jej wymowę, lecz, jak ujął to sam Lewis w liście do znajomego, powieść została „jednomyślnie zjechana przez recenzentów".[756] Niezrażony pisarz nadal uważał *Tę ohydną siłę* za najbardziej „ulubioną" ze swych powieści, aczkolwiek natychmiast zastrzegał, że „ulubiona" nie znaczy „najlepsza".[757]

756 W. H. Lewis (red.), *Letters of C. S. Lewis,* wyd. popr., Londyn 1988, s. 381.
757 Walter Hooper, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996.

Opinie przyjaciół były najwyraźniej podzielone. Dorothy L. Sayers w liście do Lewisa z 3 grudnia 1945 roku wyrażała przekonanie, że książka zawiera „niesłychanie dużo dobrych rzeczy"[758], natomiast Tolkien uważał, że powieść jest „niedorobiona" i popsuta przez wpływ Charlesa Williamsa. Szczególnie interesująca jest właśnie ta ostatnia opinia. Tolkien był wtedy w trakcie pisania *Władcy pierścieni,* a sposób, w jaki Lewis przypisał w *Tej ohydnej sile* demoniczne moce ludziom nauki, jest w istocie bardzo podobny do sposobu potraktowania tej kwestii przez Tolkiena. Charakterystykę *Tej ohydnej siły,* jaką Lewis sformułował w 1954 roku w rozmowie z pewnym dziennikarzem amerykańskim, można by śmiało odnieść i do *Władcy pierścieni'.* „Myślę, że *Ta ohydna siła* dotyczy walki trzech elementów: Łaski z Przyrodą i Przyrody z Anty-przyrodą (nowoczesnym industrializmem, scjentyzmem i totalitaryzmem politycznym)".[759] Ten troisty konflikt nadprzyrodzonego, przyrodzonego i wyrodzonego wydaje się w istocie kluczem do obydwóch powieści.

Jeżeli stosunkowo mało istotne różnice stylu maskowały pewną głębszą jedność światopoglądu Lewisa i Tolkiena, to samo można by powiedzieć o Lewisie i Eliocie. Lewis nigdy nie cenił szczególnie ani poezji, ani prozy Eliota i pogardzał tym, co uważał za jego elitaryzm. Z drugiej jednak strony, obydwaj przystąpili do tradycjonalistycznego skrzydła Kościoła anglikańskiego i odczuwali taki sam sprzeciw wobec teologicznego

modernizmu. Dlatego nie było może niczym dziwnym, że równie pesymistycznie patrzyli w przyszłość Europy powojennej.

Gdy w następstwie atomowej zagłady Hiroszimy skapitulowała Japonia, Eliot nie odczuł żadnej radości i odmówił uczestnictwa w oficjalnych uroczystościach z okazji zakończenia wojny. Odczuwał nieufność w stosunku do polityki zagranicznej zarówno Wielkiej Brytanii, jak i Stanów Zjednoczonych, a także lękał się intencji Rosji. W styczniu 1946 roku życie publiczne oceniał jako coraz bardziej „niewiarygodne", a życie prywatne - jako „nieznośne". Pomimo zwycięstwa sprzymierzonych czuł, że świat jest mniej „moralny", niż był przed wojną. Jego zdaniem Niemcy

758 Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* dz. cyt., s. 178.
759 Tamże, s. 179.

i Japonia przyniosły chorobę, która przywiodła świat do przesilenia, lecz upadek tych krajów nie uleczył tej choroby, a sprawił jedynie, że rozwija się dalej bez żadnej kontroli. Względny optymizm z lat przedwojennych, kiedy wzywał do odbudowy społeczeństwa w duchu chrześcijańskim, zgasł bezpowrotnie i za potrzebę chwili Eliot uważał już nie tyle naprawę, ile ocalenie cywilizacji europejskiej jako takiej. Jeszcze przez końcem wojny martwił się, że wszelkie nadzieje na pokój można wiązać jedynie z ideą „wydajności", a w wykładach radiowych w 1946 roku mówił o konieczności podtrzymania nie tylko „materialnej", lecz również „duchowej" organizacji Europy.[760] Porażka w tej mierze pociągnie za sobą „wieki barbarzyństwa", których nadejście przyspieszy prymat technologii. Ponadto Eliot był bardzo zaniepokojony podporządkowaniem powojennej Europy Stanom Zjednoczonym i obawiał się, że jest świadkiem zmierzchu tej kultury, dla której przed trzydziestu laty porzucił Amerykę. Z przerażeniem patrzył na świat, który najwyraźniej wyrzekał się tradycji na rzecz nowoczesności, kultury na rzecz pieniądza i strawy duchowej na rzecz zbytku materialnego.

Jak na ironię, właśnie te przemiany stały się przyczyną największej liczby nawróceń na katolicyzm w drugiej połowie XX, gdy rzesze wyobcowanych przez pustkę konsumpcjonizmu szukały schronienia, zdrowia psychicznego i głębi w wierze, kulturze i tradycji Kościoła.

Głośne, choć w pewnym stopniu kontrowersyjne nawrócenie miało miejsce w lutym 1946 roku w nowojorskiej katedrze św. Patryka, gdy *monsignore* Fulton Sheen przyjął na łono Kościoła pisarkę, polityka i animatorkę życia towarzyskiego Clare Boothe Luce. Głównym jej tytułem do sławy były powstałe przed wojną i grane z sukcesem na Broadwayu sztuki *The Women* i *Kiss the Boys Goodbye*, choć pewien rozgłos zdobyła też jako aktywny republikański poseł do Izby Reprezentantów w latach 1942-1945. Najbardziej kontrowersyjny aspekt jej nawrócenia wiązał się z faktem, że była zamężna z Henry'm Robinsonem Lucern, bogatym wydawcą prasowym, twórcą pism „Time", „Fortune" i „Life". Luce był rozwodnikiem

760 Peter Ackroyd, *T. S. Eliot*, Londyn 1984, s. 272-273.

i wielu sądziło, że stan majątkowy oraz pozycja społeczna Clare Boothe Luce „sprawią, że Kościół usankcjonuje jej dalsze życie z rozwiedzionym mężczyzną... co będzie

potwierdzeniem podwójnych standardów stosowanych wobec biednych i bogatych".[761] W rzeczywistości małżonkowie przestali sypiać ze sobą kilka lat przed nawróceniem Clare i to oziębienie stosunków było jednym z powodów tego, że zwróciła się ku katolicyzmowi. Pozostałe czynniki popychające ją do nawrócenia są w znamienny sposób zbieżne z tymi, które działały w przypadku innych nawróceń w czasach powojennych. Clare od dawna była „rozczarowana odpowiedziami czy raczej brakiem odpowiedzi na jej poszukiwanie szczęścia":

> Zrozumiała pustkę wszelkiego systemu pozbawionego ideałów chrześcijańskich. Rozwód, który tak bardzo zaciążył nad jej losem, obłędna gonitwa za pieniędzmi i przyjemnościami w czasach prosperity dodatkowo jątrzyły umysł. Lata kryzysu, po których przyszła wojna, jedynie pogłębiły w niej poczucie nicości tego, co rozmaite stowarzyszenia religijne lub parareligijne miały do zaproponowania ludziom poszukującym sensu życia.[762]

W Boże Narodzenie 1943 roku w wypadku samochodowym zginęła jej jedyna córka, Ann Clare, i począwszy od tej chwili „wszystko, co robiła, prowadziło ją powoli, lecz niechybnie do bram Kościoła katolickiego".

W lutym 1947 roku zaczęła publikować w piśmie „McCalls" szczegółową relację o swym nawróceniu, a w następnym roku zjeździła całe Stany Zjednoczone z cyklem wykładów „Chrześcijaństwo w epoce atomu". W październiku tego roku spotkała się przy kolacji z Evelynem Waughiem, który zanotował: „nadzwyczaj elegancka, obdarzona małpią inteligencją, skupiona na sobie".[763] W 1953 roku została ambasadorem USA we Włoszech.

W wielkanocną sobotę 1946 roku, w dwa miesiące po nawróceniu Clare Boothe Luce, w Oksfordzie do Kościoła katolickiego przystąpiła

761 Wilfrid Sheed, *Clare Boothe Luce,* Londyn 1982, s. 113.
762 Matthew Hoehn, OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches,* wyd. 1948, s. 442.
763 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 288.

Elizabeth Longford. Sześć lat wcześniej, za sprawą cierpliwych zabiegów katechetycznych ojca D'Arcy ego i niecierpliwych ponagleń Evelyna Waugha podobny krok uczynił jej mąż, lord Longford. Na wieść o ceremonii, lady Longford wpadła w złość, a na samo nawrócenie męża zareagowała w ten sposób, że stała się zapalczywie antyklerykalna. Księgozbiór religijny lorda nazywała „kolekcją potworności" i zażądała jego przeniesienia na najniższą półkę regału w hallu, tak aby znikł i z oczu, i z myśli. Ten początkowy gniew gasł w miarę tego, jak coraz lepiej rozumiała znaczenie katolicyzmu w życiu męża, a w 1941 roku przedwczesna, spowodowana guzem mózgu śmierć brata sprawiła, że lady Longford zaczęła rozmyślać o życiu przyszłym. To z kolei przywiodło ją do „kolekcji potworności" i okazjonalnej lektury książek ze zbiorów męża. Szczególne wrażenie wywarły na niej pisma Jacąuesa Maritaina.

Na początku 1944 roku lady Longford zaprowadziła dwoje najstarszych dzieci, ochrzczonych w Kościele anglikańskim, do anglokatolickiego kościoła św. Pawła w południowym Oksfordzie, gdzie miały przygotowywać się do pierwszej komunii. Później prowadziła je do kościoła w każdą niedzielę. Jesienią sama już uczęszczała na katechezę i jeszcze przed Bożym Narodzeniem przystąpiła do Kościoła anglikańskiego. W późniejszym czasie co niedzielę, gdy rodzina udawała się na mszę, lady Longford bardzo

boleśnie przeżywała chwilę, gdy mąż skręcał w stronę kościoła katolickiego, ona zaś z dziećmi — w stronę św. Pawła. Przeświadczona, że jak dotąd przebyła zaledwie połowę drogi, w następstwie rozmowy z mężem o modlitwie i teologii odebrała stosowne nauki od ojca Gervase'a Matthewsa i została katoliczką. Z relacji świadków wiemy, że po nawróceniu żony lord Longford nie posiadał się z radości, iż jego rodzina stała się „domową wspólnotą wiary".[764]

Rok 1947 przyniósł nawrócenie Anne Green, autorki bestsellera *The Selbys* i wielu innych powieści, która w lipcu wstąpiła na łono Kościoła. Jej konwersja była swego rodzaju odłożoną ratyfikacją decyzji ojca i brata,

764 Peter Stanford, *Lord Longford: An Authorized Life*, Londyn 1994, s. 198.

słynnego Juliana Greena, którzy przeszli na katolicyzm w 1915 roku. W 1947 roku nawróciła się również pisarka, poetka i wykładowca literatury Elizabeth Sewell, w której przemiana dokonała się w trakcie pracy nad doktoratem we Francji, co było „może osobliwą, ale dobrą drogą do celu".[765]

14 czerwca 1947 w szeregi członków Kościoła wstąpił kolejny wykładowca literatury, George B. Harrison, autor *Elizabethan* i *Jacobean Journals, Shakespeare at Work, Elizabethan Plays and Players, Shakespeare: The Man nad His Stage, John Bunyan: A Study of Personality* i *The Life and Death of Robert Devereaux, Earl of Essex.* Właśnie w trakcie szesnastoletniej pracy nad *Elizabethan Journals* Harrison zaczął żywić podziw dla Męczenników Angielskich:

> było rzeczą oczywistą, że misjonarzom jezuickim, którzy przybywali do Anglii w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku, zależało wyłącznie na krzewieniu ich wiary... jezuici tacy jak Edmund Campion i Robert Southwell godzili się na męczeństwo, a nawet go pragnęli. Człowiek, który w czasach elżbietańskich pogodnie stawał wobec koła do łamania kości, by zginął w męczarniach jako zdrajca, pokładał niesłychaną ufność w czymś, co wprawdzie mogłem sobie wyobrazić, lecz czego nie podzielałem.[766]

Pod wpływem takiego samego podziwu dla Campiona i Southwella, jaki odczuwali dla nich Benson, Waugh, Greene i wielu innych, profesor Harrison coraz mocniej skłaniał się ku przekonaniu o słuszności wiary katolickiej. Wraz z żoną zwrócił się do arcybiskupa Kingston w prowincji Ontario, który dał im do przeczytania *What Catholics Believe,* mówiąc, że jest do dyspozycji, gdyby chcieli się spotkać z nim ponownie. W dwa tygodnie później poddali się katechezie.

Jednak twierdzenie, że jedynym czynnikiem mającym wpływ na późniejsze nawrócenie profesora Harrisona były jego studia elżbietańskie,

765 Matthew Hoehn, OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches,* wyd. 1952, s. 524.
766 John A. O'Brien (red.), dz. cyt., s. 216.

byłoby uproszczonym przedstawieniem sprawy. Zainteresowania filozoficzne przywiodły Harrisona do odrzucenia „koryfeuszy myśli nowoczesnej", z których większość „poniosła widomą klęskę na polu wcielania swych teorii w życie".

W latach dwudziestych głośno było o rozmaitych receptach na szczęście zalecanych przez Bertranda i Dorę Russellów, którzy przyczynili się do spopularyzowania idei głoszącej, że szczęście polega na wolności od wszelkich ograniczeń i że skoro seks jest największą z rozkoszy człowieka, mężczyżni i kobiety, tak stanu małżeńskiego, jak wolnego, powinni mieć całkowitą swobodę obcowania płciowego, kiedy tylko mają na to ochotę. Po kilku latach okazało się, że wąż wślizgnął się nawet do Russellowskiego raju.[767]

Czynnikiem, który ostatecznie złamał niewiarę Harrisona, była śmierć dwóch synów, którzy polegli jako żołnierze armii brytyjskiej. Starszy zginął w trakcie wojny, w lipcu 1942 roku, młodszy został zastrzelony na posterunku w Palestynie, na początku stycznia 1947 roku. Przez kilka tygodni po tej drugiej tragedii Harrison i jego żona „żyli w stanie cielesnego odrętwienia i psychicznego bólu, zbyt dojmującego, aby mogli się nim podzielić, czy choćby go nazwać". Właśnie to cierpienie uświadomiło im, że „nasza mglista filozofia jest nieużyteczna w czasach spustoszenia".[768]

W tym samym czasie, gdy profesor Harrison i jego żona przepełnieni wzniosłym smutkiem czynili ostatnie przygotowania do połączenia się z Kościołem, Evelyn Waugh podejmował mało subtelne próby wyperswadowania swemu przyjacielowi Johnowi Betjemanowi jego anglokatolicyzmu. 9 stycznia 1947 roku pisał do Betjemana: „dane ci było dostrzec tyle prawdy, że niech cię piekło pochłonie, jeżeli ją teraz odrzucisz".

Doprawdy nużą mnie wykręty, że to nie honor uciekać z tonącego okrętu. Jeżeli twoje towarzystwo w Wantage jest Kościołem

767 Tamże, s. 213.
768 Tamże, s. 221.

powszechnym, nie może tonąć. Jest jednością z aniołami i świętymi. Jeżeli zaś tonie, to dlatego, że nigdy nie powinno było wychodzić w morze...

Nie możesz polegać na nawróceniu na łożu śmierci. Każda godzina poza Kościołem to godzina stracona...

... musisz dać sobie trochę czasu na zapoznanie się z podstawami teologii. Nie kieruj się uczuciami, słuchaj rozumu. Krok ostateczny musi być krokiem w ciemność, ponieważ nie możesz mieć żadnego pojęcia o tym, jaki jest Kościół, póki nie ujrzysz go od środka.[769]

Nie sposób wątpić w szczerość i powagę pragnienia Waugha, aby zobaczyć przyjaciela „w środku" Kościoła, ale natarczywość tych perswazji była niestosowna. Jeżeli nawet przyjmiemy, że ta bezceremonialność wypływała z przekonania o głębokiej zażyłości i z przeświadczenia, że Betjeman nie poczuje się dotknięty, to pozwolenie sobie na taki brak taktu nie było dobrym pomysłem. Z drugiej strony, szczerość przyprawiona jowialnością i powściąganym humorem może być czarująca, uwodzić swego rodzaju słodko-kwaśnym powabem:

Czy nie miałbyś ochoty wypuścić się ze mną zaraz po Wielkanocy
na polowanie do Irlandii, na mój koszt?
Nie mogę spać. A ty?

Nie wstyd ci trwać w schizmie i herezji? Piekło, piekło, piekło.
Wieczne potępienie.
Uściski dla Penelopy.[770]

Waugh pomylił się sądząc, że Betjeman nie poczuje się dotknięty. Wkrótce po tym jak wysłał ten list do Betjemana, otrzymał list od Penelopy Betjeman, w którym żona przekazywała mu stanowisko męża: „Wedle niego katolicyzm RZYMSKI jest obcą religią, która nie ma prawa bytu w tym kraju, nie mówiąc już o usiłowaniu nawracania członków ko-

769 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 244-245.
770 Tamże, s. 248.

ścioła, który on uważa za prawdziwy kościół katolicki tego kraju. Twoje listy pokazują to w sposób nadzwyczaj jasny".[771]

List Penelopy Betjeman zawierał również wczesny sygnał świadczący o tym, że sama myśli inaczej i że stawia ją to przed dylematem. Mówiąc o mężu pisała bowiem: „zapowiedział, że natychmiast mnie zostawi, jeżeli zmienię obóz".

4 czerwca Waugh napisał do Penelopy w duchu pojednawczym: „Jestem gwałtownikiem i kłótnikiem z natury, ośli zaś upór Johna w błędzie wydobywa ze mnie wszystko, co najgorsze. Bardzo mi przykro. Obiecuję więcej go nie zaczepiać". Zapraszając Penelopę i Johna do odwiedzenia go w Pierś Court, Waugh przyrzekał, że nie będzie „poruszał kwestii teologicznych": „ZACHOWAM MILCZENIE". Kończąc, posypywał głowę popiołem: „Przekaż, proszę, Johnowi, że bardzo go przepraszam za to, że go dręczyłem i że więcej nie będę".[772]

Powrót do dobrych stosunków z Betjemanami Waugh odnotował w dzienniku pod datą 4 sierpnia: „Do Farnborough, zawrzeć pokój z Betjemanami. Udało się. Wycieczka z Johnem na oglądanie kościołów z lat sześćdziesiątych XIX wieku. Penelopa wydaje się zdecydowana przystąpić jesienią do Kościoła".[773]

W rzeczywistości Penelopa Betjeman odłożyła katechezę z powodu zastrzeżeń męża, a na łono Kościoła wstąpiła w rezultacie w marcu przyszłego roku. Co zrozumiałe, wiadomość o tym bardzo ucieszyła Waugha, który 7 marca napisał do niej w sposób następujący:

Wstępujesz do Kościoła wiedząc nieporównanie więcej niż przeciętny neofita, lecz jest coś, co poznać możesz dopiero w ten wtorek, i jest to radość przynależności do Rodziny, posiadania własnego miejsca przy stole, talerza ze strawą, zasłanego łóżka, miłości i zaufania wszystkich chrześcijan, bez względu na wszelkie kłótnie rodzinne. Dzięki tej jedności rodzinnej najsłabszy z katolików

771 Tamże, s. 250.
772 Tamże, s. 252-253.
773 Tamże, s. 257.

jest bliżej aniołów i świętych niż najgorliwszy z tych, którzy pozostali na zewnątrz.[774]

W dziesięć dni po wtajemniczeniu Penelopy Betjeman na pierwsze strony gazet trafiła wieść o innym, dalece odmiennym nawróceniu. 19 marca 1948, w dniu św. Józefa, wiele gazet ogólnokrajowych pod wielkimi nagłówkami doniosło o tym, że Douglas Hyde, szef działu informacyjnego „Daily Worker" i jeden z czołowych komunistów brytyjskich, zrezygnował zarówno z funkcji redaktora, jak i z członkostwa w Partii Komunistycznej i został katolikiem. Hyde wspominał ogromne zainteresowanie ze strony mediów po tym, jak ogłoszono tę wiadomość:

> Telefon dzwonił bez przerwy, w domu i przed domem tłumy dziennikarzy i fotoreporterów... Sytuacja w istocie stanęła na głowie, skoro szef działu informacyjnego musiał tu i teraz urządzać nieustanną konferencję prasową...
>
> Przez cały wieczór przychodzili ludzie z prasy, najpierw z gazet krajowych, potem i z zagranicznych. Jeszcze po pierwszej w nocy rozmawiałem z jakimś Amerykaninem, a telefon rozdzwonił się na nowo już w pięć łub sześć godzin później.
>
> Przez kilka następnych dni żyłem jak w ukropie: audycje radiowe, artykuły w gazetach, nie kończące się wywiady. W niedzielę, Niedzielę Palmową, przyszli z kroniki filmowej i sfilmowali nas w domu.[775]

W ciągu dziesięciu dni Hyde dostał przeszło dziewięćset listów ze wszystkich stron świata: „Było jasne, że uruchomiłem coś o wiele większego niż wszystko, czego się spodziewałem".

Jeden z tych listów sprawił mu szczególną radość. Przyszedł od mężczyzny, który, jak to ujął Hyde: „był komunistą, miał wątpliwości w stosunku do polityki partii i pragnął mi powiedzieć, że zastanawiał się nad zrobieniem tego samego. Teraz postanowił pójść za moim przykładem".[776]

774 Tamże, s. 271-272.
775 Douglas Hyde, *I Believed,* Londyn 1951, s. 282-283.
776 Tamże, s. 283.

Powolny proces nawracania się Hyde'a z komunizmu na chrześcijaństwo zaczął się w czasie wojny, gdy otrzymał zadanie przedstawienia „Weekly Review" jako pisma faszystowskiego. „Weekly Review" był spadkobiercą „G. K.'s Weekly" — który do śmierci redagował Chesterton - i był przede wszystkim pismem katolickim broniącym idei dystrybutywizmu. Hyde napisał trzy artykuły, w których oskarżał ludzi związanych z „Weekly Review", między innymi Hilary'ego Peplera i R. D. Jebba, o powiązania faszystowskie. Artykuły te stały się potem przedmiotem kampanii oszczerstw, którą Hyde przegrał. W trakcie tej operacji przeglądał „Weekly Review" w poszukiwaniu dowodów „faszyzmu" i ku swej konsternacji odkrył, że sympatyzuje z niektórymi aspektami linii tygodnika, który miał oczerniać.

> Po raz pierwszy zdałem sobie z tego sprawę, gdy znalazłem u nich cytat z Williama Morrisa. Albowiem cytowanie mojego Morrisa przez takich ludzi wydawało się bluźnierstwem.
>
> Następnie przekonałem się, że te części tygodnika, które rozmyślnie omijałem, gdyż, jako niepolityczne, nie miały związku z moim zadaniem, współbrzmią z

ideami Morrisa. Niemal upokorzeniem było odkrycie, że ci ludzie są miłośnikami średniowiecza — podobnie jak ja.

Od dawna praktycznie jedynym moim wytchnieniem od pracy było czytanie Chaucera i Langlanda, zaglądanie do kościołów z czasów sprzed reformacji, słuchanie śpiewów gregoriańskich lub myszkowanie godzinami w Muzeum Wiktorii i Alberta oraz podziwianie mistrzostwa artystów i rzemieślników XIII i XIV wieku, które objawiało się w postaci przepięknie iluminowanych ksiąg oraz, w nie mniejszym stopniu, w doskonałych kształtach rzeczy powszedniego użytku.

Wszystko to najwyraźniej fascynowało również „Weekly Review"... Problem, jaki się mi tutaj nastręczał, rozwiązałem w ten sposób, że ten pociągający mnie mediewizm „Weekly Review"

umieściłem w jednej wodoszczelnej grodzi umysłu, jego politykę zaś — w drugiej.[777]

Takie radykalne rozdzielenie własnych zaangażowań politycznych i kulturowych skutkowało rozszczepieniem egzystencjalnym, które przywodzi na myśl Jekylla i Hyde'a. Marksista Hyde grzmiał na wielkich wiecach komunistycznych: „Gdyby kto spojrzał teraz z wysokości kolumny Nelsona na te 50 000 tysięcy twarzy, na te odznaki w formie sierpa i młota, które śmiało i z dumą nosi tu prawie każdy, i gdyby usłyszał te masy śpiewające *Międzynarodówkę* i hymn ZSRR, doznałby niebywałego wzruszenia".[778] Tymczasem *alter ego*, ukryty wewnątrz dr Jekyll, potajemnie spożywał chrześcijańską odtrutkę:

Zaczynałem niecierpliwie wyglądać chwili, gdy co czwartek dostarczano mi egzemplarz „Weekly Review". Nadal nie znosiłem linii politycznej tego pisma. Ale z góry cieszyłem się na chaucerowskie wierszyki H. D. C. Peplera, na artykuły przeniknięte umiłowaniem średniowiecza...

...wiedziałem już, że ludzie związani z tygodnikiem są ścisłym przeciwieństwem totalitarystów. Byli dystrybutywistami i zaczynałem uzmysławiać sobie, że niektóre aspekty dystrybutywizmu mi się podobają.[779]

Lektura „Weekly Review" zachęciła go do sięgnięcia po Chestertona i Belloka, których książki, jak to określił Hyde: „nie należały do tych, które dawniej czytałem". Z pism Belloka miał tylko broszurkę o św. Tomaszu Beckecie, którą zabrał ze stelaża na literaturę w pewnym kościele katolickim, gdy robił na nim miejsce dla przyniesionych przez siebie broszur komunistycznych:

777 Tamże, s. 185-186.
778 Tamże, s. 192.
779 Tamże, s. 193.

Odnalazłem ją pewnej nocy i po raz pierwszy przeczytałem. Żywy, zaczepny styl przemawiał do mnie, ponieważ łączyło go niejakie powinowactwo ze stylem niektórych z naszych pisarzy marksistowskich.

> Dodatkową atrakcją był temat, moje ukochane średniowiecze, jednak strona religijna w ogóle mnie nie poruszała. To coś, co umarło, czy też powinno umrzeć wraz z feudalizmem - uprawnione w swoim czasie, lecz nie w naszym.[780]

Następnie Hyde przejrzał swą bibliotekę i odkrył na nowo dwie książki Chestertona, biografię Karola Dickensa i *Człowieka, który był Czwartkiem*, rzecz, która „zawsze" go „zachwycała". Przypomniał sobie również, że z przyjemnością przeczytał Chestertonowego *Chaucera*, którego wziął z biblioteki nazajutrz po śmierci autora. Pamiętał, że książka ta „rzuciła nowe światło na średniowiecznego poetę, którego wiersze" znał „tak dobrze".

> Jednakże podczas lektury tych książek bądź też „Weekly Review", późną nocą, po gorączkowym dniu pracy w biurze, miałem niemal takie samo poczucie winy jak to, które jest udziałem dorastających chłopców, gdy folgują jakiejś sekretnej ¿drożności.
>
> ...Lektura „Weekly Review" zaczęła wprawiać mnie, wcześniej lub później, w dziwne drżenie na myśl, że pismo to przed laty redagował sam Chesterton. Kłopot polegał na tym, że im gruntowniej czytałem ten tygodnik, tym więcej odkrywałem w nim rzeczy interesujących.
>
> Nie cierpiałem wielkich miast, tęskniłem za zdrowym życiem wiejskim. Anonimowość podmiejskich osiedli, błahe wartości budziły we mnie mdłości. Ziemia miała dla mnie urzekającą moc, której nigdy nie utraciła.[781]

780 Tamże, s. 194.
781 Tamże, s. 194-195.

344

W kilka miesięcy później w trakcie lektury „Weekly Review" Hyde'a uderzyła myśl, „która była śmiesznie prosta".[782] Otóż jeżeli nierówny podział własności prywatnej prowadzi do wielkiej niesprawiedliwości, to wcale niekoniecznie znaczy to, że własność prywatna jest zła, jak twierdzą marksiści, lecz jedynie, że zły jest ten nierówny podział własności. Pogląd ten był sednem dystrybutywistycznego przekazu „Weekly Review", lecz Hyde jak dotąd nie dostrzegał jego rozgałęzień. Kiedy uzmysłowił je sobie, miało to siłę objawienia: „Jeżeli jeden z głównych punktów zaczepienia wszystkich tych lat, jakie poświęciłem marksizmowi, zależał od tak kiepskiej przesłanki, to jakie miałem prawo przyjmować — z mniejszym lub większym przekonaniem uważać w istocie za prawdę objawioną — całą tę nadbudowę... która wznosi się na tym fundamencie?"[783]

Zaczął czytać wszystko Chestertona i Belloka, co tylko udało mu się dostać, i starał się dowiedzieć więcej o ich dystrybutywizmie i stojącej za nim filozofii. Szczególnie wielki wpływ wywarła na niego *Ortodoksja* Chestertona, po odłożeniu której sięgnął po książki innych autorów katolickich. Przeczytał pisma Erica Gilla oraz *The Belief of Catholics* Knoxa.

Poprzednio wierzył, że kultura katolicka zwiędła, gdy nowy system gospodarczy kapitalizmu rozsadził okowy feudalizmu — że wszystko to można wyjaśnić w kategoriach ekonomicznych. Teraz ortodoksję marksistowską zastąpiła ortodoksja katolicka i Hyde wierzył, że kultura katolicka nie zwiędła, „lecz że podjęto — nie do końca udaną — próbę jej wykorzenienia".[784]

W czasie ostatnich miesięcy pracy Hyde'a na stanowisku szefa działu informacji w „Daily Worker" poproszono go o zrecenzowanie dwu publikacji, Avro Manhattana *The*

Church against the Twentieth Century oraz jakiejś broszury wielebnego Stanleya Evansa. Pierwsza była grubą księgą z tezą, że polityka Watykanu od czasu I wojny światowej dowodzi, iż Kościół katolicki jest organizacją faszystowską, druga natomiast udowadniała, że Kościół jest przeciwnikiem wszelkiego „postępu".

782 Tamże, s. 264.
783 Tamże, s. 265.
784 Tamże, s. 293-294.

345

„Kiedyś", wspominał Hyde, „miałbym z tego wielką frajdę, obsmarowując za jednym zamachem katolików i faszystów. Próbowałem zrobić coś takiego i tym razem, nie dałem jednak rady, a nawet poczułem obrzydzenie do siebie samego z powodu tego, że w ogóle podjąłem tę próbę".

> Zamiast tego zapytałem sam siebie: „Kościół katolicki przeciwko XX wiekowi?" I co z tego? Ja też jestem przeciw, jeżeli XX wiek oznacza ten obłędny świat, który widzę wokół, który przetrwał dwie wojny światowe i Pan Bóg raczy wiedzieć ile rewolucji, świat, nad którym tak szybko po zakończeniu ostatniej wojny zbierają się chmury następnej.
>
> ...Czy w istocie to takie pewne, jak sobie roiliśmy, że świat musi nieuchronnie „iść naprzód", że przeszłość była z konieczności gorsza i mniej cywilizowana niż teraźniejszość, nie mówiąc już o tym, że nieporównanie gorsza i mniej cywilizowana niż przyszłość?[785]

Pozycja Hyde'a jako jednego z przywódców Partii Komunistycznej od- stawała coraz bardziej od jego postawy wewnętrznej, lecz nie zwierzał się nikomu ze swych rozterek, nawet żonie, która również od dawna należała do partii. Pewnego dnia, po wieczornych wiadomościach BBC, pani Hyde nagle wybuchnęła, że niedobrze jej się robi na myśl o negatywnej dyplomacji Mołotowa i że ma „powyżej uszu zachowania Rosjan od czasu zakończenia wojny". Hyde był wstrząśnięty i zapytał, czy tak w ogóle może mówić żona przywódcy Partii Komunistycznej. To jednak nie zmitygowało pani Hyde, która skoro już zaczęła wyrzucać z siebie to, co ją gryzie, potępiła wszystko, co od czasu zakończenia wojny dzieje się w Europie Wschodniej, zwierzyła się z lęku, że Rosja może wywołać III wojnę światową, skrytykowała przywódców Brytyjskiej Partii Komunistycznej i zakończyła oświadczeniem, że ma dość tego całego towarzystwa.

Tymczasem Hyde ochłonął nieco po pierwszym wstrząsie, jaki wywołał w nim wybuch żony: „Gadasz jak 'Universe'", zadrwił nieszczerze. „Co ty sobie u licha wyobrażasz? Zamierzasz zostać katoliczką, czy jak?"

785 Tamże, s. 248-250.

346

„Chciałabym", odpowiedziała pani Hyde.

Nagłe wzruszenie ścisnęło Hyde'a za gardło: „Bóg świadkiem, że i ja chciałbym to zrobić".[786]

Po raz pierwszy od miesięcy byli uczciwi wobec siebie nawzajem. Hyde opowiedział żonie, jak daleko już w istocie zaszedł. Jak uwierzył, że kultura średniowiecza nie

zginęła wraz z feudalizmem, lecz nadal żyje w świecie nowoczesnym, jako „żywa kultura katolicka". Jak obrzydła mu nienawiść i walka klasowa, i jak zaczął szukać czegoś bardziej pozytywnego. Jak głęboko wpłynęła na niego lektura pism Chestertona, Belloca i „Weekly Review". Jak nieodparte wydaje mu się pięć dowodów istnienia Boga, które przedstawia św. Tomasz z Akwinu. Z kolei żona zwierzyła się mu, jak bardzo pragnie od pewnego czasu, aby ich córka nie musiała dorastać w rodzinie komunistów: „Skoro moralność Partii jest jaka jest, to co może czekać naszą córkę?"[787]

> Carol czytała pisma katolickie, które zostawiałem w domu, i na tej podstawie wytworzyła sobie obraz tego, czym mógłby być dom i rodzina — obraz ściśle przeciwstawny temu, co znaliśmy jako komuniści.
>
> ...Zgodnie uznaliśmy, że marksiści się mylą, czy ocenialiśmy to w świetle naszego życia, czy w świetle rozbitych rodzin naszych towarzyszy.
>
> Natomiast Kościół katolicki zajmował w tej kwestii stanowisko bezkompromisowe, niewzruszone jak skała. Jakże to było słuszne.[788]

Wkrótce po tej rozmowie Hyde zauważył w dzielnicowym ratuszu ogłoszenie o spotkaniu organizowanym przez wimbledoński oddział Sword of the Spirit. Nigdy dotąd nie był na imprezie katolickiej, nie znał osobiście żadnego katolika, ani nie widział mszy katolickiej, ale poczuł, że chce iść na to spotkanie. Niemal ze wstydem powiedział o tym żonie, która wszakże

786 Tamże, s. 231-232.
787 Tamże, s. 232.
788 Tamże, s. 233.

uznała, że to dobry pomysł. Za stołem prezydialnym siedzieli Richard Stokes, poseł do parlamentu z ramienia Partii Pracy, komandor Bower, były poseł konserwatywny, dr Letitia Fairfield, Robert Speaight i dwu księży jezuitów. Po spotkaniu Hyde przedstawił się ojcu Francisowi Devasowi, jednemu z wspomnianych jezuitów, i odprowadził go na przystanek.

W trakcie kilkuminutowego spaceru Hyde opowiedział o swej przeszłości i zwierzył się z poczucia winy z powodu nieszczęść, jakie za sobą zostawił. Czy taki człowiek może zostać katolikiem? Ojciec Devas odparł, że Kościół jest dla grzeszników, i odpowiedź ta zdumiała i zawstydziła Hyde'a, ponieważ w jego komunistycznym słowniku nie było miejsca na grzech. „Z błyskiem w oku powiedział mi, że jeżeli ktoś nie może być dobrym katolikiem, może być przynajmniej złym katolikiem; że nawet zły katolik ma wiele tego, czego nie ma komunista."[789]

Pamiętając te słowa Hyde ciągnął swe podwójne życie szefa informacji w „Daily Worker" za dnia i potajemnego bywalca kościołów po zmroku. Pierwszy raz był na mszy, „wśliznąwszy się chyłkiem, usiadłszy z tyłu", gdzie zwolna zaczynało do niego „docierać, co dzieje się przy ołtarzu".[790] Do tego czasu przeczytał już dość książek katolickich, żeby wiedzieć, jak „wielkie znaczenie kryje się... w każdym geście prowadzącym do Ofiary". Szybko rozwinął w sobie prawdziwą miłość do mszy łacińskiej.

Na ironię, właśnie ta nowo odkryta miłość sprawiła, że Hyde jeszcze przed nawróceniem zaangażował się w burzliwy spór w łonie Kościoła. Z gazet katolickich wiedział o nowej encyklice papieskiej *Mediator Dei,* poświęconej między innymi

sprawie wysuwanych przez niektóre kręgi żądań szerszego używania w Kościele języków narodowych. Hyde czuł, że zasadniczo nie zgadza się z tymi żądaniami: „Pamiętając o czasach, gdy cała Europa cieszyła się wspólną wiarą, a także posiadała wspólny język życia religijnego i kulturalnego, czyli łacinę, opowiadałem się stanowczo za używaniem w Kościele jego tradycyjnego języka".[791] Odczuwszy potrzebę działania, napisał anonimowo do „Catholic Herald".

789 Tamże, s. 250.
790 Tamże, s. 252-253.
791 Tamże, s. 257.

Jego list ukazał się w numerze z 9 stycznia 1948 roku, opatrzony nagłówkiem *Od komunizmu do katolicyzmu'.*

> Wpół do dwunastej w nocy w wigilię Bożego Narodzenia kręciłem gałką radia, nie mogąc złapać transmisji pasterki, której chciałem przynajmniej wysłuchać przy kominku. I kiedy łapałem jedna po drugiej różne europejskie stacje, przeskakiwałem z pasterki na pasterkę. Belgia, Francja, Niemcy, Irlandia, nawet leżące po drugiej strony żelaznej kurtyny Czechy. Wydawało się, jak gdyby cały ten świat, który kiedyś był światem chrześcijaństwa, celebrował to, co potencjalnie jest najbardziej jednoczącym zdarzeniem w dziejach człowieka. I ważne było to, że była to *ta sama* msza. Jestem nowicjuszem, jeżeli chodzi o mszę, niemniej byłem w stanie rozpoznawać jej ciągłość, podczas gdy przełączałem się od stacji do stacji, ponieważ odprawiano ją we wspólnym języku.[792]

W tym czasie Hyde nie miał już żadnych złudzeń w stosunku do komunizmu, a jego prowadzona po omacku wędrówka w stronę Kościoła zbliżała się do końca. 16 stycznia zadzwonił do pobliskiego liceum jezuickiego z prośbą o chrzest dla jego dwojga dzieci, a także o katechezę dla siebie i żony. Jak sam to ocenił: „Ta rozmowa telefoniczna oznaczała koniec dwudziestu lat komunizmu".[793]

Koniec był zarazem nowym początkiem: „Nie mogłem wziąć do ręki 'Daily Worker' — nadal nie mogę — i nie ujrzeć nazwiska kogoś, kogo wciągnąłem do Partii i kto nadal pracuje dla Sprawy... Ślubowałem, że dołożę wszelkich starań, aby w ciągu dziesięciu lat przysporzyć Wierze więcej nawróconych, niż przysporzyłem ich komunizmowi w ciągu minionego dwudziestolecia."[794]

Ślubowanie to Hyde wypełnił już po trzech latach za sprawą autobiografii *I Believed,* która ukazała się w 1951 roku. Ta przejmująca opowieść

792 Tamże, s. 264.
793 Tamże, s. 265.
794 Tamże, s. 293-294.

o własnym życiu i nawróceniu stała się bestsellerem i katalizatorem nawróceń wielu tak samo rozczarowanych.

Przed opublikowaniem *I Belicued,* w artykule z 1949 roku pod tytułem *Od Marksa do Chrystusa* Hyde pisał, że „zwycięstwo nad komunizmem będzie musiało dokonać się dzięki pozytywnemu działaniu katolików, nie zaś po prostu za sprawą czysto negatywnego antykomunizmu, a już na pewno nie dzięki bombie atomowej, ponieważ bolszewizm rozkwita na nieszczęściu i zniszczeniu".[795]

Hyde dołączył do zespołu „Catholic Herald" i w 1952 roku pisał o swej „wierze w tę prawdę absolutną, którą odrzuciło lub zapomniało tak wielu z naszego pokolenia". „Wierzę, że katolicyzm ma właściwą odpowiedź na społeczne i polityczne potrzeby człowieka".[796]

W słowach tych było coś proroczo żałosnego, skoro Hyde później utracił wiarę „w tę prawdę absolutną" i dołączył do tych, którzy ją „odrzucili lub zapomnieli". Co więcej, przestał wierzyć, że katolicyzm ma odpowiedź na bolączki społeczne. 13 sierpnia 1996 roku pisał:

> Od wielu lat nie jestem już praktykującym katolikiem... Przyczynił się do tego fakt, że Sobór Watykański II, zwłaszcza po śmierci Jana XXIII, nie spełnił pokładanych w nim nadziei i uprawnionych oczekiwań. Ściślej mówiąc, z jednej strony moje osobiste, bezpośrednie zaangażowanie w głęboki, a uruchomiony przez papieża Jana proces przemian w Ameryce Łacińskiej, z drugiej zaś zahamowanie tego procesu przez papieża Jana Pawła za pomocą metod zupełnie dla mnie nie do przyjęcia, stworzyło sytuację, której w żaden sposób nie potrafiłem wytłumaczyć ani sobie, ani innym.[797]

Hyde zmarł 19 września 1996 roku, zaledwie w pięć tygodni po napisaniu tych słów.

795 John A. O'Brien (red.), dz. cyt., s. 186.
796 Matthew Hoehn, OSB (red.), dz. cyt., s. 260.
797 Douglas Hyde, list do autora, 13 sierpnia 1996.

Na pewnej przewrotnej zasadzie najpierw porzucił Marksa dla Chrystusa, by w końcu wylądować w owym pośrednim świecie teologii wyzwolenia, usytuowanym między jednym i drugim. Program mszy w jego intencji obejmował przemówienie Bruce'a Kenta, *The People's Anthem* zamiast hymnu, recytację *Do potomnego* Bertolda Brechta oraz, na zakończenie, odtworzenie z taśmy socjalistycznego protest-songu *Joe Hill* w wykonaniu Paula Robesona. Jak się wydaje, całe życie Hyde'a streszcza się w owym dojmująco wieloznacznym tytule książki, dzięki której będzie najlepiej pamiętany, *I Believed (Wierzyłem).*

Nawrócenie uderzająco podobne do konwersji Douglasa i Carol Hydeow miało miejsce niemal równocześnie po drugiej stronie Atlantyku. W 1948 roku na chrześcijaństwo, choć nie na katolicyzm, nawrócili się William i Joy Greshamowie, którzy poprzednio również byli komunistami. Historię swego nawrócenia opowiedzieli potem w antologii *These Found the Way.* William Gresham, utalentowany powieściopisarz, którego *Nightmare Alley* przeniesiono na ekran, był już raz żonaty i rozwiedziony, kiedy w 1942 roku na wiecu Partii Komunistycznej poznał Joy Davidman, którą poślubił jeszcze w tym samym roku. Joy Davidman zdobyła pewien rozgłos i uznanie za opublikowany w 1938 roku tom wierszy *Letter to a Comrade*, a ponadto wydała dwie powieści, pierwszą, *Anya,* w 1940 roku, drugą zaś, *Weeping Bay*, w 1950 roku, a więc już po konwersji. W jej nawróceniu pewną rolę odegrał podziw, jaki żywiła

dla dzieł C. S. Lewisa. Później, po rozwodzie z Greshamem, poznała Lewisa i została jego żoną, a dzieje ich związku zostały uwiecznione w przeniesionej potem do telewizji i kina sztuce *Cienista dolina.*

Pod koniec roku do Kościoła przyłączył się jeszcze jeden wybitny nawrócony, którego epoka atomowa dotknęła bezpośrednio w szczególnie niszczycielski sposób. Otóż w grudniu 1948 roku po przeczytaniu Vernona Johnsona *One Lord, One Faith* katolikiem został pułkownik Leonard Cheshire.

Pułkownik Cheshire to jeden z najsłynniejszych bohaterów II wojny światowej. Był wspaniałym lotnikiem i dowódcą, odznaczonym w 1940 roku Distinguished Service Order, w 1941 Distinguished Flying

351

Cross oraz Krzyżem Wiktorii w 1944 roku. Odbył ponad sto lotów bojowych, często na niskich pułapach, nad silnie bronione cele niemieckie. W 1945 roku jako jeden z dwóch oficjalnych obserwatorów brytyjskich widział na własne oczy niszczycielskie skutki zrzucenia bomby atomowej na Nagasaki. To, co wtedy zobaczył, poruszyło go do głębi i dramatycznie zmieniło koleje jego życia. Nosząc w sobie przerażający widok Nagasaki, który na zawsze wyrył się w jego pamięci, odkrył wiarę katolicką i postanowił poświęcić resztę życia opiece nad chorymi. Pierwsze z hospicjów Cheshire'a dla obłożnie chorych powstało w Le Court, wiktoriańskim pałacyku w Hampshire. Do połowy lat pięćdziesiątych otwarto kolejnych sześć hospicjów, a dziś placówki takie działają w wielu krajach na całym świecie.

Może właśnie ta postawa współczucia, jaką pułkownik Leonard Cheshire odpowiedział na nastanie epoki atomu, jest najwspanialszym przykładem dobra, które wyrasta ze zła. Poetycka odpowiedź Sitwell i Sassoona na potworność Hiroszimy stanowiła istotny krok na drodze obydwojga do pełnej akceptacji wiary katolickiej w dekadę później. Jednocześnie inni pisarze, przeświadczeni, że nihilizm epoki atomu grozi unicestwieniem cywilizacji, remedium na rozpaczliwy stan świata nowoczesnego upatrywali w odrodzeniu kultury chrześcijańskiej.

353

20. PIELĘGNACJA KULTURY

„The Listener"z 17 października 1946 roku zamieścił artykuł, którego autor twierdził, że Chesterton jest niedzisiejszy. Artykuł ten rozzłościł C. S. Lewisa, który w „Time and Tide" z 9 listopada stanął zdecydowanie w obronie swego mentora. Pisarz, stwierdził Lewis, może być niedzisiejszy w sensie negatywnym, jeżeli układał wiersze w formie ołtarzy i krzyży tylko dlatego, że to było w modzie; taka poezja szybko wyszła z mody. Ale pisarz może być niedzisiejszy również w sensie pozytywnym, jeżeli w języku swej epoki pisał o „rzeczach wiecznie istotnych". „*Preludium*[798] pachnie swoim wiekiem. Każdy wers *Ziemi jałowej* nosi piętno lat dwudziestych. Nawet Izajasz zdradzi uważnemu czytelnikowi, że nie pisał na dworze Ludwika XIV ani w nowoczesnym Chicago". Chesterton tworzył w języku swoich czasów, lecz jest nadal tak aktualny jak zawsze.

Na dowód nieprzemijającej wartości dzieła Chestertona Lewis przytacza fragment *Ballady o białym koniu*, lecz lepszą chyba ilustracją aktualności Chestertona w świecie powojennym, zadającą kłam wszelkiej sugestii, jakoby to, co miał do

powiedzenia, było „niedzisiejsze", jest odczyt, jaki 20 czerwca 1927 roku wygłosił w Wielkiej Auli Uniwersytetu Londyńskiego. Mówił na temat „kultury i bliskiego niebezpieczeństwa", a to, co mówił, stało się szczególnie aktualne w 1946 roku:

798 *Preludium* — autobiograficzny poemat Williama Wordswortha. (Przyp. tłum.)

> nasłuchacie się Państwo jeszcze o groźbie bolszewizmu. Kiedy mówię o bliskim niebezpieczeństwie, wielu myśli zapewne, że chodzi mi w istocie o bolszewizm. Rzeczywiście przyznaję, że bolszewizm będzie zagrożeniem, ale nie sądzę, że jest bliski. Nie sądzę, żebyśmy, zwłaszcza w Anglii, posiadali już to cnoty, już to wady rewolucjonistów. To, co chcę polecić uwadze Państwa, jest czymś, co samo w sobie jest bliskie... Przypuszczam, że najprostszym tego mianem jest „wulgarność"... Nie jestem pewien, czy jest rzeczą bezpieczną szepnąć w kontekście tego słówko „Ameryka", wspomnieć o państwie, które jest obecnie najbogatsze, a co za tym idzie w tym zwyrodniałym czasie, również najbardziej wpływowe.[799]

Wyłuszczywszy, co właściwie rozumie przez „wulgarność i jej wojnę z Kulturą", Chesterton wrócił do sedna sprawy: „Krótko mówiąc, zło, przed którym pragnę Państwa przestrzec, nie jest nadmiarem demokracji, nie jest nadmiarem szpetoty, nie jest nadmiarem anarchii. Można by je uchwycić następująco: jest równaniem w dół".[800] To właśnie, twierdził, „jest w chwili obecnej główne zagrożenie, które staje przed nami w sferze artystycznej i kulturalnej, a także w ogóle w sferze intelektualnej". O ile „społeczne środki zaradcze" przeciwko temu zagrożeniu są natury politycznej, to „głębsze środki zaradcze" są natury teologicznej.

Właśnie ten aspekt myśli Chestertona, obrona kultury i cywilizacji przed wulgaryzacją, budził najżywszy podziw Lewisa dla jego dzieła. I w rzeczy samej idea głosząca, że „głębsze środki zaradcze" są natury teologicznej, była centralną ideą dzieła samego Lewisa. Była też głównym źródłem inspiracji twórczości Dorothy L. Sayers z okresu wojny i była racją, na której Eliot opierał swe twierdzenie, że Chesterton „domaga się od nas nieustannej wierności, dopatrzenia, aby dzieło, które prowadził w swoich czasach, było kontynuowane".[801]

799 G. K. Chesterton, *Culture and the Corning Peril,* Londyn 1927, s. 8-9.
800 Tamże, s. 16.
801 „Tablet", 20 czerwca 1936.

W 1944 roku Dorothy L. Sayers rozważała te głębsze teologiczne środki zaradcze w odczycie na temat estetyki chrześcijańskiej, która swe „źródło i sankcję" posiada w „samym centrum teologicznym".

„Będę dziś mówić", zaczęła Sayers, „o sztukach pięknych w tym stuleciu — ich korzeniach chrześcijańskich, ich obecnej kondycji oraz o środkach, dzięki którym (jeżeli uznamy, że sztuki te nie rozkwitają, jak powinny) można ożywić ich okaleczone konary i powykręcane gałęzie poprzez ponowne zaszczepienie ich na głównym pniu tradycji chrześcijańskiej".[802] Właśnie pragnienie odrodzenia kultury na powojennej pustyni popchnęło Sayers do tłumaczenia Dantego.

Zachęcona opublikowaną w 1943 Charlesa Williamsa *The Figurę of Beatrice,* Sayers postanowiła ponownie przeczytać *Boską Komedię* i podczas jednego z nalotów w sierpniu 1944 roku zdjęła z półki egzemplarz *Inferno* i zabrała go z sobą do schronu. Kilka następnych godzin wpłynęło istotnie na całe jej dalsze życie. Przejęta głębią i nieprzemijalnością Dantego postanowiła podjąć pracę nad nowym przekładem angielskim. Wkrótce była tak pochłonięta tym kolosalnym zamysłem, że pewnemu duchownemu, który poprosił ją o napisanie dla jego katedry sztuki o tematyce chrześcijańskiej, odpowiedziała, „że absolutnie nie ma czasu, ponieważ tłumaczy Dantego". Duchowny próbował przekonywać, że „mnóstwo ludzi tłumaczy Dantego, a ona ma wyjątkowy dar pisania tego rodzaju sztuk". Sayers odpowiedziała, że wprawdzie „wielu tłumaczy Dantego, ale kto czyta ich przekłady?"[803] Wedle Barbary Reynolds, Sayers „dzieło interpretacji wizji świata Dantego, postępowania człowieka, zbawienia i tak dalej pojmowała jako... część wiążącego ją społecznego obowiązku edukowania ludzi w taki sposób, aby byli gotowi do odbudowy społecznej po wojnie".[804]

Dla Sayers, tak samo jak dla Dantego, możliwości i narzędzia odbudowy społecznej były zakorzenione w teologii: „W warstwie intelektualnej było to coś, co opracowała dość gruntownie... W swych pismach na temat

802 Dorothy L. Sayers, *Unpopular Opinions,* Londyn 1946, s. 29.
803 Dr Barbara Reynolds, rozmowa z autorem, Cambridge, 19 września 1996.
804 Tamże.

wiary chrześcijańskiej, zadań społecznych i postępowania człowieka zajmowała stanowisko bardzo podobne do tego, które wynika z alegorii Dantego. Kiedy zajęła się Dantem, znalazła u niego, wyrażone w mistrzowski sposób, to, co sama starała się powiedzieć ludziom".[805]

Sayers wierzyła, że Dante nadal przemawia z siłą zdolną przemieniać pojedynczych ludzi, a zatem i społeczeństwo. Potwierdzeniem tej wiary jest głęboki wpływ *Boskiej Komedii* na wielu nawróconych na chrześcijaństwo w XX wieku. Eliot, Lewis, Chesterton i Baring podkreślali, ile zawdzięczają Dantemu, który ponad otchłanią sześciuset lat mówił im o rzeczach wiecznie istotnych.

Przez dwanaście lat, do samej śmierci w 1957 roku, Sayers pracowała nad swym przekładem Dantego wkładając w tę pracę coś, co Barbara Reynolds nazwała „namiętnym intelektem". Kiedy umierała, gotowe było tłumaczenie *Inferno* i *Purgatorio,* natomiast przekład *Paradiso* był nieukończony. Zadanie dokończenia pracy spoczęło na Barbarze Reynolds: „Zrobiła dwadzieścia pieśni, ani słowa komentarza, żadnego wstępu, ale zostawiła też garść okruchów, które naszkicowała tytułem przymiarki do pozostałych trzynastu pieśni, a które potem wplotłam w mój przekład. Tak więc przełożyłam te trzynaście pieśni, zrobiłam przypisy i napisałam wprowadzenie".[806]

Bez mała czterdzieści lat po śmierci przyjaciółki Barbara Reynolds wyrażała się z wielkim uznaniem o jej przekładzie: „Uważam, ze niektóre części zwłaszcza *Purgatorio,* ale i *Inferno,* zrobiła lepiej niż ktokolwiek inny... Nie była zadowolona z całego *Inferno,* niemniej góruje nad innymi maestrią, większym panowaniem nad tym, co robi. Niektóre trudne fragmenty *Purgatorio* oddała w sposób z pewnością najlepszy i najbardziej klarowny".[807]

Przekłady Dantego w wykonaniu Sayers cieszyły i cieszą się powodzeniem u czytelników i przyszłe pokolenia uznają je zapewne za jej największe osiągnięcie. Tłumaczenie *Inferno,* które wbrew innym opatrzyła

805 Tamże.
806 Tamże.
807 Tamże.

po prostu tytułem *Heli,* spotkało się od razu z tak wielkim zainteresowaniem, że cały nakład pierwszego wydania z listopada 1949 roku, w sumie 50 000 egzemplarzy, sprzedano w trzy miesiące. Barbara Reynolds jest przekonana, że przekład Sayers pozwala zwykłemu czytelnikowi zrozumieć z Dantego więcej niż inne przekłady: „Oddała Dantego jaśniej niż ktokolwiek przed nią".[808]

Pragnienie pielęgnowania i ożywienia kultury zrodziło również tytaniczne przedsięwzięcie Knoxa, który postanowił przełożyć Wulgatę na „nieśmiertelną angielszczyznę". Podobnie jak to było z pracą Dorothy Sayers nad Dantem, translatorski trud Knoxa był pracą podjętą z miłości i trudem, który wypełnił ostatnie lata jego życia. Nowy Testament w tłumaczeniu Knoxa ukazał się w końcu w po sześciu latach pracy, w październiku 1945 roku, opatrzony przedmową kardynała Griffina: „Z publikacją niniejszą wiąże się taka oto niebagatelna, moim zdaniem, szczęśliwa okoliczność, że oficjalną aprobatę Episkopatu Anglii i Walii prezentowany przekład uzyskał w roku, w którym obchodzimy stulecie przyjęcia do Kościoła... Johna Henry ego Newmana".[809] Evelyn Waugh zauważył, że przekład Knoxa „zdobywał serca i umysły rosnącej z roku na rok rzeszy angielskojęzycznych katolików w kręgach wykraczających daleko poza szeregi angielskiej i walijskiej hierarchii".[810]

Po ukończeniu pracy nad Nowym Testamentem Knox zmierzył się z jeszcze większym zadaniem przekładu łacińskiego tekstu Starego Testamentu. Tłumacząc powody, dla których podjął się tego trudu, pisał na łamach „Universe", że pragnie „stworzyć przekład na angielski (nie potoczny, lecz literacki angielski), który jest dziś żywy, unikając jednocześnie słów i zwrotów, które nie były tak samo żywe w XVII wieku. Chodzi o to, że potrzeba tu czegoś w rodzaju nieśmiertelnej angielszczyzny".

Stary Testament w tłumaczeniu Knoxa ukazał się 14 listopada 1955 roku, w dziesięć lat po wydaniu tłumaczenia Nowego Testamentu. Z tej okazji odbył się uroczysty obiad, któremu przewodniczył kardynał

808 Tamże.
809 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* dz. cyt., s. 264.
810 Tamże, s. 264.

Griffin. Knox, w obecności dwustu dostojnych gości, duchownych i świeckich, katolików i anglikanów, wygłosił przemówienie, w którym podjął śmiałą próbę osadzenia swego dokonania w szerszym kontekście historycznym:

> Wedle jednego z recenzentów z „Times Literary Suplement" każde tłumaczenie Biblii po pięćdziesięciu latach jest już przestarzałe. Czy za pięćdziesiąt lat od dzisiaj ktoś zapyta: „Czyż już nie czas poprawić Biblię Knoxa, uwspółcześnić ją?"

Jeżeli tak się stanie, o, wtedy, panowie, mam dla was zadanie. Otóż jeżeli padnie takie pytanie, wówczas najmłodsza z osób obecnych na tej sali niechże poderwie się ze swego fotela na kółkach i zakrzyknie: „Nie! Cały sens Biblii Knoxa i sprzeciw nią wyrażony polega na tym, że błędem jest owo nieustanne poprawianie i odnawianie istniejących przekładów Pisma, owo nieustanne skracanie spodni ojca na miarę Jasia. Poprawianie Biblii Knoxa będzie zdradą pamięci jej tłumaczy. Jeżeli jest przestarzała, niechże zostanie wymazana; niechże kto inny zasiądzie i od nowa rzecz całą wykona, w swoim własnym stylu i wedle własnego podejścia; niechże da nam nie koślawą przeróbkę Biblii Knoxa, ale Biblię nową i lepszą!"[811]

Mądrzy po czasie możemy powiedzieć, że Knox wykazał się mniejszą pokorą niż poczuciem humoru. Wielu przyjęło jego przekład zgoła bez entuzjazmu. Ojciec Martindale był otwarcie krytyczny i nawet Waugh, zawsze najwierniejszy literacki sojusznik Knoxa, miał zastrzeżenia. Knox zmarł w dwa lata po wygłoszeniu przywołanego przemówienia, więc — szczęśliwie może — nie dane mu było widzieć, że jego przekład przyćmiły dwa niewiele późniejsze tłumaczenia, a mianowicie Revised Standard Version i Biblia Jeruzalemska, przełożona wprost z tekstów źródłowych. Niemniej przez pewien czas Biblia Knoxa cieszyła się dość znaczną popularnością, a jego NowyTestament przez dwanaście lat od chwili publikacji przyniósł Episkopatowi około pięćdziesięciu tysięcy funtów.

811 „Tablet", 19 listopada 1955.

359

Wspominając Maurice'a Baringa wkrótce po jego śmierci, Knox wyraził opinię, którą śmiało można odnieść i do niego: „Myślę, że wyjątkową przyjemność sprawiało mu *przekładanie-,* te subtelne odcienie różnicy, które ujawniają się wtedy, gdy tę samą ideę wyrazi się w sposób doskonały najpierw w jednym, a następnie w drugim języku".[812] Baring znał oczywiście łacinę i grekę, a poza tym sześć języków nowożytnych i, podobnie jak Sayers i Knox, ostatnie lata życia poświęcił przekładom, chociaż, jako poważnie dotknięty chorobą Parkinsona, nie był w stanie porwać się na podobnie ogromne zadania. Jego skromniejsze osiągnięcia translatorskie obejmowały przekłady poezji niemieckiej oraz rosyjskiej: Goethego, Tołstoja, Puszkina i Lermontowa. Knox napisał o Baringu, że był człowiekiem obdarzonym „tego rodzaju naturą, która nieustannie wchłania, jak i nieustannie wydziela coś, co (z braku mniej nadużywanego słowa) można nazwać jedynie 'kulturą'".[813] W swych przekładach klasyków niemieckich i rosyjskich Baring przekazał coś ze swej kultury następnym pokoleniom.

Mniej więcej w tym samym czasie, gdy pracą translatorską zajmowali się Sayers, Knox i Baring, nad przekładem poezji św. Jana od Krzyża pracował Roy Campbell, który zadanie to podjął w 1939, a doprowadził do końca dopiero w 1950 roku. Opublikowany w czerwcu 1951 tom wzbudził natychmiast zachwyt krytyki. Na łamach „Times Literary Supplement" z 15 czerwca pewien recenzent wyraził opinię, że „te przekłady ze św. Jana od Krzyża... to jedne z najczystszych i najjaśniejszych okazów angielskiej poezji mistycznej". W „Observer" z 2 czerwca Edwin Muir uznał dokonanie Campbella za „tryumf", a Kathleen Raine w recenzji ogłoszonej 16 czerwca w „New Statesman" uchwyciła zapewne powody tak przychylnej reakcji większości krytyków: „Roy Campbell nie ma sobie równych wśród żyjących poetów angielskich pod względem

mistrzostwa w posługiwaniu się rymem, a ponadto wie, jak dobierać metrum odpowiednie do wyrażenia najgłębszych uczuć".

812 Laura Lovat (red.), *Maurice Baring: A Postscript,* Londyn 1947, s. 112.
813 Tamże, s. 109.

The Poems of St John of the Cross osiągnęły szybko nakład wyższy niż wszystkie poprzednie dzieła Campbella i w styczniu następnego roku przyniosły mu Foyle Prize w dziedzinie poezji. Campbell uważał, że w pracy nad przekładem czuwał nad nim duch samego świętego Jana od Krzyża: „Gdybym był przesądny, powiedziałbym, że San Juan przyniósł mi szczęście. Ale że nie jestem przesądny, powiadam, że sprawił cud."[814]

Campbell był postacią ponadprzeciętną zarówno pod względem postury, jak i osobowości, kimś, jak to wyraził Russell Kirk, „pełnym pogody ducha i piwa". Odnosząc się do ran, które Campbell odniósł w czasie wojny domowej w Hiszpanii oraz w trakcie kampanii Królewskich Strzelców Afrykańskich w Ogadenie, Kirk powiada: „jego plecy były jedną wielką blizną, kość jednej nogi uzupełniono kawałkiem plastiku, ale jego potężne ciało wydawało się niezniszczalne".[815] Evelyn Waugh w maju 1952 roku zjadł obiad w towarzystwie Campbella, po czym w liście do Nancy Mit- ford opisał go jako „wielkiego, chełpliwego, prostodusznego i dobrodusznego dzikusa", po czym dodawał: „wystarczyło, że mówił do mnie, żeby zrobiło mi się słabo".[816]

Krewki i zawadiacki katolicyzm Campbella, podszyty hiszpańskim *machismo,* różnił się ogromnie od mało witalnej wiary Edwarda Sackville-Westa, który przystąpił do Kościoła w 1949 roku. Evelyn Waugh w jednym z wcześniejszych listów do Nancy Mitford pisał, że Sackville-West to młodzieniec „bardzo elegancki i, nie licząc pryszczy, ładny".[817] Najczystszej krwi arystokrata, potomek Thomasa, pierwszego earla Dorset, lorda skarbnika i kuzyna Elżbiety I, Sackville-West przeszedł w młodości fazę fascynacji dekadentyzmem spod znaku Huysmansa, po czym stał się anglokatolikiem. Już w wieku osiemnastu lat, pod wpływem lektury *Apologia* Johna Henry ego Newmana w marcu 1920 roku, skłaniał się ku Kościołowi katolickiemu, ale połączył się z nim dopiero po trzydziestu latach. Nim do tego doszło, na pewien czas w ogóle utracił wiarę. Po tym

814 Peter Alexander, *Roy Campbell: A Critical Biography,* Oksford 1982, s. 221.
815 Russell Kirk, *Eliot and His Age,* Nowy Jork 1971, s. 374.
816 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* dz. cyt., s. 373.
817 Tamże, s. 326.

jak zdecydował się na karierę literacką, najpierw pisywał do „Spectatora", a w 1926 roku zatrudnił się w redakcji „New Statesmana"jako zastępca redaktora działu literackiego, Desmonda MacCarthy ego. Pierwszą powieść, *Piano Quintet*, opublikował w 1925 roku, druga, *The Ruin,* wyszła w 1926. Następne trzy powieści, *Mandrake Over the Water-Carrier, Simpson* i *The Sun in the Capricorn*, ukazały się, odpowiednio, w 1928,1931 i 1934 roku. W 1936 opublikował krytycznoliteracką biografię Thomasa de Quinceya, *A Flame in Sunlight.* W czasie II wojny światowej pracował w dziale teatru i słuchowisk BBC, gdzie odpowiadał za audycje poetyckie. W tym okresie powstał jego oparty na motywach *Odysei* dramat poetycki *The Rescue,*

utwór napisany specjalnie dla radia wraz z wyszukaną suitą symfoniczną autorstwa Benjamina Brittena.

Na rozstrzygający etap drogi, która doprowadziła go do konwersji, Sackville-West wszedł przede wszystkim za sprawą Evelyna Waugha, a pośrednio — Grahama Greene'a. 19 czerwca 1948 roku Waugh pisał do Sackville-Westa chwaląc jego recenzję *Sedna sprawy* Greene'a:

> Zgadzamy się, że to świetnie napisana książka. Zgodnie też uważamy, że Graham Greene ukazał „Scobiego" jako swego rodzaju świętego. Greene pisał do mnie... twierdząc, że całkiem źle go rozumiemy, ponieważ chodziło mu wyłącznie o ukazanie stanu głębokiej konfuzji duchowej.
>
> Poza tym jednak różnimy się znacznie w odbiorze tej książki. W pierwszym akapicie swojej recenzji podajesz w wątpliwość skuteczność skruchy, a to z pewnością sprawia, że ta, jak i każda inna, książka chrześcijańska jest dla ciebie zasadniczo niezrozumiła [sic!]?
>
> Okrucieństwo niekoniecznie szkodzi ofierze. Wszyscy męczennicy tego dowodem.[818]

Sackville-West odpowiedział 29 czerwca przyznając, że po namyśle zgadza się z uwagami Waugha na temat skuteczności skruchy, choć

818 Michael de-la-Noy, *Eddy: The Life of Edward Sackville-West*, Londyn 1988, s. 229.

przykład męczenników uważa za „w najwyższym stopniu nieuczciwy": „Ogromna większość ofiar okrucieństwa i prześladowań nie posiada owej zdolności do samopoświęcenia, która jest wspólna wszystkim męczennikom. Niegodne potraktowanie zwykłego człowieka nie umacnia go moralnie, lecz osłabia. Niemniej, przyznaję, że na gruncie teologicznym twoje stanowisko jest niepodważalne."[819]

W dalszej części listu Sackville-West rozważał kwestie grzechu śmiertelnego i miłości, a w zakończeniu dystansował się od stanowiska katolickiego:

> Jeżeli katolicy chcą pisać powieści nasycone katolicyzmem (co, oczywiście, zupełnie naturalne), a następnie je *publikować*, muszą liczyć się z tym, że będą czytani i krytykowani z innych niż katolicki punktów widzenia. A jeśli im to nie w smak, powinni drukować prywatnie na użytek współwyznawców... *Sedno sprawy* pozostaje książką poruszającą niezależnie od odczytania. Dla człowieka o umysłowości z natury religijnej, lecz niekoniecznie katolickiej, takiego jak ja, Scobie jest swego rodzaju świętym.[820]

Wedle Michaela de-la-Noya, biografa Sackville-Westa, „owo odcięcie się Eddy ego w tym liście od katolickiego punktu widzenia, nie mówiąc już o Kościele katolickim, było w istocie samooszustwem; jeszcze przed upływem roku przygotowywał się do konwersji".[821] Mogło tak być, choć można się też zastanawiać, jak dalece na zmianę postawy Sackville-Westa wpłynął list Waugha z 2 lipca:

> Oczywiście dotykasz sedna sprawy pytając, co daje katolickim pisarzom prawo zaprzątania swymi dziełami uwagi czytelników nie będących katolikami. Otóż

rzeczywista na to odpowiedź, która każdemu, kto stoi poza Kościołem, musi wydać się pretensjonalnym

819 Tamże, s. 230.
820 Tamże, s. 230.
821 Tamże, s. 230.

pustosłowiem, głosi, że Kościół nie jest, chyba że przez przypadek, klubem towarzyskim posługującym się pewnym swoistym słownictwem, lecz jest przyrodzonym miejscem człowieka, z którego ludzie na własną zgubę sami się wypędzają.[822]

Ostateczną decyzję o przejściu na katolicyzm Sackville-West podjął już w 1949 roku w trakcie lektury świeżo wydanej powieści George'a Orwella *1984.* Książka ta przekonała go, że „słudzy Szatana, choć doznali klęski wraz z upadkiem nazizmu, nadal wywierają wielki wpływ na świat" i że „najwyższy już czas opowiedzieć się — stanąć po stronie Chrystusa przeciwko ewangelii materializmu".[823] Skontaktował się z jedynym znanym mu księdzem, ojcem Martinem D'Arcym, pełniącym wówczas posługę w kościele jezuitów przy Farm Street, który poradził mu, aby udał się do parafialnego kościoła jezuitów w Bournemouth, gdzie zaczął uczęszczać na katechezę. 5 sierpnia powiadamiał Waugha o swych postępach:

Z uwagi na naszą korespondencję sprzed roku może nie będzie to dla ciebie rzecz nieistotna, jeżeli powiem, że jestem w trakcie „katechezy", która ma przygotować moje (oby) wstąpienie na łono Kościoła katolickiego. Dotarcie do tego miejsca zajęło mi całe dwanaście lat — szmat czasu — i jestem wdzięczny, że dane mi jest w końcu się tutaj znaleźć.[824]

Waugh odpisał zaraz nazajutrz:

Strasznie to miło z twojej strony, że zechciałeś podzielić się ze mną swą wspaniałą dobrą nowiną. Nie tylko nie jest to dla mnie „rzecz nieistotna", lecz ogromna radość, choć w żadnym razie nie zaskoczenie, ponieważ zostanie katolikiem wydaje mi się naturalnym i nieuniknionym losem każdego, a nieustannym zdumie-

822 Tamie, s. 2 3 1 .
823 Tamże, s. 237.
824 Tamże, s. 237.

niem napawa mnie to, że nie z każdym tak się dzieje. Nawrócenie przypomina przejście przez komin ze świata po drugiej stronie lustra, gdzie wszystko jest niedorzecznie zdeformowane, do świata prawdziwego, stworzonego przez Boga; a wtedy zaczyna się cudowny i niekończący się proces odkrywania go.[825]

17 sierpnia ojciec Hubert McEvoy przyjął Sackville-Westa do Kościoła katolickiego. Jako okolicznościowy prezent Waugh posłał Sackville-Westowi *The Mass in Slow Motion* Knoxa. „Najlepszą wieścią w tym tygodniu jest przystąpienie Eddyego Westa do Kościoła", napisał do Nancy Mitford. „Wcale mnie to nie zdziwiło. Wiedziałem, że się przygotowuje, poza tym nie potrafię zrozumieć, dlaczego nie wszyscy są katolikami, co nie znaczy, że nie była to dla mnie głęboka radość."[826] Waugh nie był zaskoczony, ale większość niczego nie podejrzewających znajomych Sackville-Westa oniemiała ze zdumienia. Sama Nancy Mitford zdobyła się jedynie na głupiutki komentarz, że „to musi być jak nowy wspaniały romans".[827]

Tego samego dnia, gdy dzielił się z Nancy Mitford „głęboką radością" z powodu przystąpienia Edwarda Sackville-Westa do Kościoła, Waugh napisał również do amerykańskiego cystersa Thomasa Mertona, aby „wytknąć jeden lub dwa błędy warsztatowe" w *The Waters of Siloe,* ostatniej książce Mertona:

> Części narracyjne wydają mi się naprawdę wspaniałe z tym zastrzeżeniem, że brak w nich spójności stylu. Czasem piszesz językiem literackim, czasem gwarą.
> ... Jeśli zaś chodzi o części nienarracyjne, nie sądzisz, że masz pewną skłonność do rozwlekłości, powtarzania tego samego? Zauważyłem to w *Siedmiopiętrowej górze* i okazuje się uporczywe... To nie jest sztuka. Twój zakonny krawiec czy szewc nie marnowałby materiału. Naszym materiałem są słowa. Poza tym to rozwija

825 Tamże, s. 237-238.
826 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 307.
827 Michael de-la-Noy, dz. cyt., s. 238.

> złe nawyki czytelników. Nie będą zadawać sobie trudu uchwycenia właściwego znaczenia zdania, jeżeli nauczy się ich, że to samo powtórzy się dalej.[828]

Merton odpisał: „Twoje uwagi na temat budowy *Waters* są trafne... W każdym razie cieszę się bardzo z tych tak cennych i stymulujących wskazówek, tym bardziej że pochodzą od kogoś tak cudownie kompetentnego".[829]

Waugh zredagował i opatrzył przedmową angielskie wydanie tej książki, która jako *The Waters of Silence* ukazała się w 1950 roku. Wcześniej zredagował *Siedmiopiętrową górę,* autobiograficzną opowieść o nawróceniu się Mertona, która po jej opublikowaniu w 1949 roku odniosła wielki sukces czytelniczy po obydwu stronach Atlantyku. Waugh pisał, że jest to „książka, która śmiało może okazać się dziełem o nieprzemijającej wartości w dziejach doświadczenia religijnego", a Graham Greene wyraził przekonanie, że „rzadką rozkoszą jest lektura opowieści o życiu, którego przebieg i znaczenie zobowiązują nas wszystkich".

Kiedy w 1938 roku Merton wstąpił na łono Kościoła, miał za sobą — jak to rzekł Waugh - „nieuporządkowaną młodość", w trakcie której istotny wpływ wywierały na niego powieści Waugha oraz poezje Eliota i Gerarda Manleya Hopkinsa. *Siedmiopiętrową góra* jest opowieścią właśnie o procesie wydobywania się z „nieuporządkowanej młodości" do kontemplacyjnego życia w klasztorze trapistów w Kentucky. Brytyjski wydawca Mertona powierzył Waughowi „niezwykle wciągające zadanie usunięcia zbędnych powtórzeń i potknięć składniowych"[830] z wersji amerykańskiej, tak aby przystosować tekst do rynku brytyjskiego. Choć w przedmowie

do wydania brytyjskiego, które ukazało się pod tytułem *Elected Silence,* Waugh utrzymuje, że „usunięto jedynie fragmenty, które wydają się interesujące tylko dla rodzimego kręgu czytelników", oraz że dokonał „bardzo drobnych skrótów w celu dostosowania książki do wymogów smaku europejskiego", to w rzeczywistości usunął mniej więcej jedną trzecią tekstu i poprawił większość tego, co zostało.

828 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 308.
829 Tamże, s. 309.
830 Michael Davie (red.), *The Diaries of Evelyn Waugh*, dz. cyt., s. 700.

366

Połączenie stylistycznej sprawności Waugha z głębią duchową Mertona okazało się receptą na sukces i *Elected Silence* stało się niemal tak popularne w Anglii jak pierwotna wersja w Stanach Zjednoczonych.

O skali podziwu Waugha dla książki Mertona dobitnie świadczy napisana przezeń przedmowa, gdzie Mertonowskie odrzucenie nowoczesnego materializmu najwyraźniej uznaje za model, który jego zdaniem zdobędzie sobie naśladowców wśród rodaków Mertona:

> Oto złożone w świeżym, prostym, potocznym języku świadectwo duszy, która doświadcza najpierw zbrzydzenia światem nowoczesnym, następnie Wiary, wreszcie otrzymuje jasne wezwanie do życia, w którym Wiarę można zastosować do świata nowoczesnego... Dla większości Amerykanów nie będących katolikami *Siedmiopiętrowa góra* była wstrząsającym objawieniem, ponieważ nie mieli pojęcia o istnieniu pośród nich instytucji, które wydają się całkowitym zaprzeczeniem „amerykańskiego stylu życia". Dzięki tej książce ludzie dalecy nagle uzmysłowili sobie owo ciepło wytwarzane w milczeniu w tych kuźniach żarliwości. Wedle przynajmniej jednego z obserwatorów Stany Zjednoczone mogą rychło stać się areną wielkiego odrodzenia monastycznego. W głębi duszy amerykańskiej istnieje tradycja ascetyczna, która niekiedy przybiera dziwaczne i mało zachęcające kształty. Należyte wypełnienie tej tradycji leży w Regułach Kościoła.
>
> W porządku przyrodzonym, za sprawą wysiłków uczonych i polityków, świat nowoczesny zamienia się w szybkim tempie w miejsce nie nadające się do życia... Jak w Wiekach Ciemności klasztory stają się oazami najzdrowszego i najbardziej cywilizowanego sposobu życia.
>
> W porządku nadprzyrodzonym nasze czasy wymagają czegoś więcej niż letnia i obowiązkowa pobożność. Modlitwa musi stać się heroiczna. O tym jest ta książka, której należy się miejsce pośród klasycznych dzieł będących zapisem doświadczenia duchowego.[831]

831 Thomas Merton, *Elected Silence*, Londyn 1949, przedmowa.

367

Znalazłszy się w listopadzie 1948 roku w Ameryce, już po zredagowaniu w sierpniu *Siedmiopiętrowej góry,* a przed redakcją drugiej książki Mertona, *The Waters of Siloe,* Waugh odwiedził Mertona w jego klasztorze w Kentucky. W trakcie tej wizyty za oceanem poznał szereg innych znanych katolickich neofitów. Na przykład, przy kolacji,

na której podano kawior i „sole, co przyleciały tego samego dnia z Anglii", poznał piękną, bogatą i wpływową Clare Boothe Luce. Poznał również usytuowaną na drugim krańcu spektrum duchowego Dorothy Day, jedną z przywódczyń Katolickiego Ruchu Ludzi Pracy i współzałożycielkę „Catholic Worker", którą sportretował jako „autokratyczną świętą ascetkę, pragnącą, byśmy wszyscy byli ubodzy".[832]

Z końcem stycznia 1949 roku Waugh zjawił się ponownie w Stanach Zjednoczonych, by w kilku miastach wygłosić odczyt na temat: *Three Vital Writers: Chesterton, Knox and Greene.* Jego wizycie towarzyszył tak samo wielki rozgłos jak wcześniejszym o dwadzieścia lat podobnym wizytom Chestertona. Zainteresowanie mediów dodatkowo podsycił fakt, że Waugh w swych wystąpieniach mówił między innymi o *Sednie sprawy,* powieści budzącej wówczas żywe spory, a oliwy do ognia dolały przygodne uwagi Waugha z jednego z wywiadów, w którym odniósł się krytycznie do niektórych aspektów amerykańskiego „stylu życia", mówiąc, że „Amerykanie grzeją w domu do 22 °C, zabijają okna gwoździami, żują kolorową gumą balonową, mają cały czas włączone radio i za dużo mówią".[833] Te słowa Waugha wyrwano z kontekstu, w którym służyły jedynie uzmysłowieniu radykalnej różnicy między sztucznością życia społeczeństwa świeckiego i ciszą oraz spokojem klasztornego życia trapistów w Kentucky. Podchwycone przez media spostrzeżenia negatywne przyćmiły pozytywną intencję Waugha, który pragnął wpisać amerykańskie „przywództwo w świecie 'zachodnim'" w jego kontekst kulturowy i duchowy:

> „Zachód" jest niezrozumiały, o ile nie rozumie się KOŚCIOŁA — który jest wszędzie tożsamą, nadprzyrodzoną wspólnotą. Ale w tej

832 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 288-290.
833 „Commonweal", 11 marca 1949.

> zasadniczej jedności istnieje wielka różnorodność... Naturalnym mostem porozumienia między katolicyzmem amerykańskim i katolicyzmem europejskim jest katolicyzm angielski. Swoisty charakter KOŚCIOŁA w Anglii daje się zilustrować najlepiej, jeżeli przyjrzymy się życiu i dziełu trzech wybitnych pisarzy katolickich... Chestertona, który przybył drogą nonkonformizmu i „wesołej Anglii"... Knoxa, pięknego kwiatu autokratycznej kultury klasycznej, który przybył drogą Wyższego Kościoła anglikańskiego... Greene'a, modernisty *par excellence*, który przybył drogą rozpaczy i zwątpienia.[834]

Przeświadczenie Waugha, że „Zachód"jest niezrozumiały, o ile nie rozumie się jego podstawy religijnej, jest centralną ideą *Notes Towards the Definition of Culture* Eliota, które wyszły drukiem w 1948 roku. Eliot w rzeczy samej wyraził zwięźle całą tę ideę w wywiadzie, który ukazał się 19 sierpnia 1949 roku na łamach „John O'London's Weekly". Zapytany, dlaczego religia jest nieodłącznym aspektem jego myśli, Eliot odparł: „Dlaczego słoń ma cztery nogi? Religia jest najistotniejszym składnikiem życia i dopiero w jej świetle człowiek cokolwiek rozumie".

Ta zwięzła odpowiedź mogłaby być mottem wspomnianej książki Eliota na temat rozumienia kultury, ponieważ jej zasadniczym i stale powracającym wątkiem jest idea głosząca, że rozkwit kultury zależy od jej korzeni religijnych:

Przekonaliśmy się, że kultura narodu kwitnie, jeżeli kwitnie kultura jego rozmaitych składników, zarówno geograficznych, jak społecznych; ale przekonaliśmy się również, że sama ta kultura musi być częścią szerszej kultury, co wymaga istnienia najwyższego, chociaż nieosiągalnego, ideału „kultury światowej", którego wszakże nie można pojmować w tym sensie, jaki implikują zamiary zwolenników federalizmu światowego. Otóż bez wspólnej wiary wszelkie wysiłki zmierzające do zbliżenia narodów ku sobie na gruncie kultury mogą zaowocować jedynie złudzeniem jedności.[835]

834 Martin Stannard**,** *Evelyn Waugh: No Abiding City*, Londyn 1992, s. 235.
835 T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, Londyn, wyd. 1962, s. 82.

Do rozważań z tomu *Notes Towards the Definition of Culture* Eliot dołączył przekład swych trzech radiowych wykładów, wygłoszonych w Niemczech i opublikowanych w 1946 roku jako *Die Einheit der Europäischen Kultur.*

Podstawową siłą tworzącą wspólną kulturę ponad narodami, z których każdy posiada swoją własną specyficzną kulturę, jest religia. Proszę w tym miejscu nie zgadywać błędnie moich intencji. Nie prowadzę wykładu religijnego i nie jest moim celem nawracanie kogokolwiek. Stwierdzam po prostu fakt. Nie zajmuję się w tym miejscu dzisiejszą wspólnotą wierzących chrześcijan. Mówię natomiast o wspólnej tradycji chrześcijańskiej, dzięki której Europa stała się tym, czym jest, oraz o wspólnych nam elementach przyniesionych przez tę tradycję... W chrześcijaństwie zakorzeniona jest nasza sztuka, w chrześcijaństwie zakorzenione było do niedawna nasze prawodawstwo. Tylko w odniesieniu do chrześcijaństwa ma sens cała nasza myśl.[836]

Jeżeli nawet pojedynczy Europejczyk nie wierzy w prawdy wiary chrześcijańskiej, twierdzi Eliot, „niemniej wszystko, co mówi i czyni, będzie wynikało z dziedzictwa kultury chrześcijańskiej i w niej znajdowało będzie swoje znaczenie". Tylko kultura chrześcijańska mogła stworzyć Woltera i Nietzschego.

Dziedzictwu chrześcijańskiemu zawdzięczamy o wiele więcej niż tylko wiarę religijną. Dzięki niemu widoczny jest rozwój sztuk, dzięki niemu istnieje koncepcja prawa rzymskiego, które w tak dużym stopniu ukształtowało świat zachodni, dzięki niemu posiadamy pojęcia prywatnej i zbiorowej moralności. Jemu też zawdzięczamy nasze wspólne wzorce literackie, w tym literaturę grecką i rzymską. W tym dziedzictwie, oraz w starożytnych cywilizacjach Grecji, Rzymu

836 T. S. Eliot*, Jedność kultury europejskiej,* przeł. Magdalena Heydel, [w:] Eliot, *Kto to jest klasyk i inne eseje,* Znak, Kraków 1998, s. 261-262.

i Izraela, od których to poprzez dwa tysiące lat chrześcijaństwa wywodzimy swoje pochodzenie, ma swoją jedność świat zachodni.[837]

Jedność wyrastająca z tych wspólnych korzeni religijnych jest, podkreśla Eliot, dalece odmienna od „jedności", której poszukują rzecznicy determinizmu ekonomicznego:

> owa jedność wspólnych elementów kultury, trwająca przez stulecia, stanowi o prawdziwych związkach między nami. Żadna organizacja polityczna czy ekonomiczna, bez względu na to, ile dobrej woli prezentuje, nie może zapewnić tego, co daje nam taka jedność kulturowa. Jeżeli rozproszymy lub odrzucimy nasze wspólne dziedzictwo kulturowe, żadna organizacja i żadne planowanie, choćby stworzone przez najgenialniejsze mózgi, nie pomoże nam i nie zbliży nas do siebie.[838]

Polityka i gospodarka, jeśli wezmą rozbrat z wiarą i kulturą, nie służą jedności. Nie są wtedy jedynie bezpłodne, powiada Eliot, gorzej, są śmiertelnie groźne. Ten aspekt *Notes Towards the Definition of Culture* w sposób bardzo dobitny i klarowny omówił Russell Kirk w studium *Eliot and His Age:*

> Widmo jakiejś kolosalnej planowej nudy — pozbawionej klas, wiary, granic, korzeni, wyzutej z poezji, świadomości historycznej, wyobraźni, a nawet uczuć; jakaś Ziemia Jałowa rządzona, o ile w ogóle jeszcze tego wymaga, przez „elitę" tępych pozytywistów, behawiorystów i techników, którym obce są wszelkie standardy lub aspiracje z wyjątkiem tych przynależnych do ich fachu; świat ostatecznie okaleczony na duszy, a tym samym skazany na rychłe okaleczenie na ciele — takie widmo przeziera spoza spokojnych przestróg wypowiadanych w *Notes.*[839]

837 Tamże, s. 262.
838 Tamże, s. 262-263.
839 Russell Kirk, *Eliot and His Age*, dz. cyt., s. 337.

Taką samą koszmarną wizję bezdusznej przyszłości wywołuje Orwellowska ziemia jałowa z *1984;* wersy, których przesłania ten jeden jedyny raz nie zrozumiał Chesterton, gdy je parodiował, ostateczny tryumf Wydrążonych Ludzi, którzy — świadomi ceny wszystkiego nie znają wartości niczego — nie są już zdolni do żadnych głębszych *myśli* ani *uczuć.*

> Tak właśnie kończy się świat
> Tak właśnie kończy się świat
> Tak właśnie kończy się świat
> Nie grzmotem, lecz skomleniem.

W swej bezlitośnie racjonalnej analizie niebezpieczeństw grożących cywilizacji europejskiej Eliot bardzo rzadko pozwalał sobie na porzucenie tonu spokojnej przestrogi na rzecz bardziej ekspresyjnych i zaczepnych obrazów poetyckich. I jako wyjątkowe obrazy te są szczególnie pamiętne, czego przykładem atak na nowoczesne programy polityki edukacyjnej, które „burzą nasze starożytne budowle, aby przygotować grunt, na którym rozbiją obozy mechaniczne karawany barbarzyńskich nomadów przyszłości". Podejmując tę kwestię w sposób bardziej akademicki, Eliot stwierdza, że uniwersytety są po to, aby pielęgnowały kulturę, a nie po to, by uczyć

Człowieka Ekonomicznego arkanów jego fachu: „Uniwersytety europejskie... nie powinny... być tylko instytucjami kształcącymi sprawnych urzędników czy też naukowców, którzy mają zdobyć przewagę nad naukowcami w innych krajach. Uniwersytety powinny być znakiem przechowywania wiedzy, poszukiwania prawdy oraz, na ile ludzie są do tego zdolni, zdobywania mądrości".[840]

„Ostatni apel" w *Notes Towards the Definition of Culture* Eliot skierował do:

> ludzi pióra w Europie, na których ciąży szczególna odpowiedzialność za zachowanie i przekazywanie naszej wspólnej kultury... Możemy przynajmniej próbować ocalić coś z tych bogactw, jakich

840 T. S. Eliot, *Jedność,* dz. cyt., s. 263.

> jesteśmy powiernikami: dziedzictwo Grecji, Rzymu i Izraela, dziedzictwo dwóch tysięcy lat historii Europy. W świecie, który był świadkiem tak wielkich zniszczeń materialnych, tym wartościom duchowym także stale grozi niebezpieczeństwo.[841]

Apel ten spotkał się z żywym odzewem ze strony Sayers, Knoxa i Campbella, którzy w latach powojennych podejmowali usilne starania na rzecz pielęgnacji wspólnej kultury świata chrześcijańskiego.

841 Tamże, s. 263-264.

21. SPRZYSIĘŻENIE UMYSŁÓW

W napisanej w styczniu 1948 roku przedmowie do pierwszego wydania swych *Notes Towards the Definition of Culture* T. S. Eliot wspomina o „szczególnym długu", jaki zaciągnął u Christophera Dawsona. W 1949 roku Dawson pisał o *Notes*: „kiedy pan Eliot występuje w obronie kultury, pierwszym zadaniem, jakie sobie stawia, jest uwolnienie tego słowa od podejrzanego towarzystwa, w które popadło, określenie jego właściwych granic i odbudowanie jego odpowiedzialności oraz integralności intelektualnej".[842] W zakończeniu eseju zatytułowanego *T. S. Eliot on the Meaning of Culture* Dawson wyraża złowieszcze spostrzeżenie, że:

> planiści społeczeństwa nowoczesnego... sprawują już pełniejszy nadzór nad myśleniem i życiem całej ludności niż najbardziej nawet autokratyczne i autorytarne władze w przeszłości. W tej sytuacji dzieło ludzi pokroju pana T. S. Eliota, którzy zdolni są stawić czoło planistom i socjologom na ich terytorium, nie tracąc z oczu rzeczywistych zagadnień duchowych, może mieć rozstrzygające znaczenie dla przyszłości naszej kultury.[843]

Jasne jest, że Eliota i Dawsona łączyło powinowactwo duchowe, szanowali i podziwiali wzajemnie swe dzieło, ale — jak wspomina siostra Juliana,

842 Christopher Dawson, *The Dynamics of World History*, Londyn 1957, s. 103.
843 Tamże, s. 110.

córka Dawsona - „obydwaj byli bardzo powściągliwi"[844], co utrudniło rozwój przyjaźni między nimi. Choć w czasie wojny Eliot złożył przynajmniej jedną wizytę towarzyską w domu Dawsona w Boar's Hill w Oksfordzie, to pani Christina Scott, druga córka Dawsona, twierdzi, że „byli ze sobą związani raczej na płaszczyźnie intelektualnej niż towarzyskiej", dodając, że „Eliot podziwiał dzieło Dawsona i przy pewnej okazji uznał go za najistotniejsze źródło inspiracji intelektualnej w ówczesnej Anglii".[845]

Opinię Eliota potwierdziło badanie przeprowadzone w 1947 roku przez wydawców Sheeda i Warda, w którym okazało się, że Dawson jest pisarzem polecanym czytelnikom amerykańskim „częściej niż którykolwiek inny z europejskich autorów katolickich".[846] Wcześniej Maisie Ward wyraziła opinię, że „Christopher Dawson lepiej niż którykolwiek inny historyk współczesny zanalizował obustronną zależność między religią i cywilizacją. Pokazał, że religia jest w większości społeczeństw jednocześnie źródłem kultury, obyczaju społecznego i dynamiki, która zapewnia żywotność społeczeństwa".[847] Było to stale powracającym tematem badań Dawsona, a także głównym przedmiotem wykładów im. Gifforda, jakie głosił w 1947 roku na Uniwersytecie Edynburskim. Po tym jak w następnym roku wykłady te jako *Religia i kultura* wyszły drukiem u Sheeda i Warda, Dawson dostał entuzjastyczny list od C. S. Lewisa:

> Zabrałem się do niej natychmiast, a że czytałem żarłocznie i w czasie obiadu, pozbawiłem już swój egzemplarz pewnej świeżości, plamiąc sosem. Właśnie skończyłem (po raz pierwszy). Tego właśnie było mi trzeba. Wprawdzie wykracza to, rzecz jasna, daleko poza granice mej erudycji, ale często zachowuje przy tym związek z tą odrobiną wiedzy, która i mnie nie jest obca - a to, jak sądzę, najbardziej ekscytujący rodzaj lektury. Jest też osobliwie „utwier-

844 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem, Hengrave Hall, Sufolk, 9 grudnia 1996.
845 Christina Scott, list do autora, 24 lutego 1997.
846 Matthew Hoehn, OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches 1930-1947*, s. 185.
847 Maisie Ward, *Insurrection versus Resurrection*, dz. cyt., s. 358.

> dzająca" - nie całkiem rozumiem, jak lub dlaczego. To tyle, jeżeli chodzi o odbiór subiektywny. A jeśli czuję, że musi być również dobra (nie *mihi,* lecz *simpliciter),* to dlatego, że rozważania o Humanistach, w czym jestem może najmniej niekompetentny, wydają mi się szczególnie zdrowe. Ileż fałszów na ich temat jest nadal w obiegu![848]

Lewisa przedstawił Dawsonowi wspólny znajomy R. E. Havard, ale tak jak w przypadku Eliota i tym razem przeszkodą w rozwoju tej znajomości okazała się nieśmiałość Dawsona. „Dawson był człowiekiem kruchym fizycznie, nieśmiałym, zawsze zawiedzionym", wspominał Havard, „Lewis robił, co mógł, żeby wyciągnąć go ze skorupy; on jednak wzdrygał się na naszą żywiołową wesołość i niedbałe maniery... wieczór był drętwy i nie było powtórki".[849]

Havard zapamiętał również „inny drętwy wieczór" u siebie w domu, na którym poznał Lewisa z Elizabeth Anscombe, katoliczką i wybitną filozof, która uczyła wówczas

filozofii w oksfordzkim Somerville College, a później została bardzo znaną profesor filozofii w Cambridge. Havard uznał Anscombe za „osobę o najbardziej przenikliwej inteligencji w całym Oksfordzie", dodając, że „pokonała w dyskusji Lewisa". „Ma się rozumieć", przyznał potem Lewis Havardowi, „że jest ona o wiele bardziej inteligentna niż którykolwiek z nas".[850]

Nie był to jedyny raz, kiedy Lewis i Anscombe skrzyżowali szpady. Najgłośniejsza z ich potyczek miała miejsce 2 lutego 1948 roku na forum Klubu Sokratejskiego, gdzie debatowali na temat cudów. Była to jedna z niezwykle rzadkich sytuacji, gdy Lewis poniósł porażkę w debacie publicznej, co odnotował jeden z uczniów Lewisa, Derek Brewer, który opisał w swym dzienniku reakcję nauczyciela w dwa dni po fakcie:

848 Christina Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson, dz. cyt.*, s. 158-159.
849 James T. Como (red.), *C. S. Lewis at the Breakfast Table,* Londyn 1980, s. 223.
850 Tamże, s. 223.

376

> Oczywiste było, że jest głęboko wytrącony z równowagi poniedziałkową dyskusją z panną Anscombe, która obaliła jedną z głównych teorii jego filozofii chrześcijaństwa. Żal było na niego patrzeć. Dyson stwierdził — bardzo celnie — że Lewis przegrał wszystko i został przyprowadzony do stóp Krzyża — co mówił z wielkim współczuciem.[851]

Brewer zapamiętał, że Lewis wspominał debatę z Anscombe „z prawdziwym przerażeniem": „Roztaczał obraz zamętu bitewnego, rejterady piechoty uciekającej w popłochu pod zmasowanym atakiem".[852]

Te dwa fakty — klęska w dyskusji z katoliczką i filozof, która najwyraźniej górowała nad nim sprawnością intelektualną, oraz głęboki podziw, jaki żywił dla pism Christophera Dawsona — nasuwają oczywiste pytanie, jak dalece w końcu lat czterdziestych Lewis zmienił swoje stanowisko wobec Kościoła katolickiego.

Znał wielu katolików, do najbliższych jego znajomych należeli Tolkien, ojciec Bede Griffith i R. E. Havard. Kiedy Havard poznał go z Ronaldem Knoxem, „obydwaj wyrażali się potem o sobie nawzajem z wielką sympatią. Obydwaj byli bystrzy, dowcipni, ogromnie oczytani; chrześcijaństwo każdego z nich było nienachalne, lecz głębokie. Mieli sobie wiele do powiedzenia i szkoda, że *monsignore* Knox wyjechał z Oksfordu, w następstwie czego nie mieli potem wielu okazji do spotkań".[853] Lewis był pod takim wrażeniem Knoxa, że nazwał go „bodaj najdowcipniejszym człowiekiem w Europie".[854]

W drugiej połowie lat czterdziestych Lewis zaprzyjaźnił się również z włoskim mnichem don Giovannim Calabrią i z tej przyjaźni wynikła długoletnia korespondencja, trwająca od 1947 roku do śmierci zakonnika w 1954 roku. Listy te, pisane po łacinie, jako że to był jedyny wspólny im język, są zarazem interesującym świadectwem na temat przyjaźni,

851 Tamże, s. 59.
852 Tamże, s. 59.
853 Tamże, s. 223.
854 Tamże, s. 223.

377

jak i pozwalają wniknąć bliżej w enigmatyczny i osobliwy stosunek Lewisa do chrześcijaństwa. Korespondencję tę zainicjował don Calabria, który we wrześniu 1947 roku napisał do Lewisa w sprawie „wielkiego problemu":

> a mianowicie poróżnionej wspólnoty braci, których powrót do jedności Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, jest w najwyższym stopniu pożądany.
> ... wyznam ci szczerze, że od pierwszych lat mego kapłaństwa z całą mocą, na jaką mnie stać, zwracam swój umysł ku temu wielkiemu problemowi. I tak zacząłem propagować celebrowanie w okresie od 18 i 25 stycznia „oktawy modłów w intencji jedności Kościoła". Udało mi się uzyskać zgodę biskupa na całodniową adorację Najświętszego Sakramentu w jednym z domów naszego Zgromadzenia i odprawianie publicznych modłów w intencji jedności...
> Ale i ty wydajesz mi się zdolny wnieść istotny wkład w Panu z uwagi na wielki wpływ nie tylko w swej wielce czcigodnej ojczyźnie, ale i innych krajach. Jak i jakimi środkami, pozostawiam twojej roztropności.[855]

6 września Lewis odpowiedział:

> Bądź pewny, że schizma w Ciele Chrystusa, jako największa przeszkoda dla nawracających się i zawada osłabiająca wierzących w walce ze wspólnym wrogiem, również dla mnie jest zarazem źródłem smutku, jak i przedmiotem modlitw. Jednakże jestem laikiem, w rzeczy samej największym laikiem z laików i najmniej wyćwiczonym w głębszych kwestiach świętej teologii. Próbowałem uczynić to jedno, do czego, jak sądzę, jedynie jestem zdolny, a mianowicie odsunąć zupełnie na bok te subtelniejsze kwestie, w których Kościół rzymski i protestanci nie zgadzają się z sobą — sprawy, których rozstrzygnięcie należy pozostawić biskupom i ludziom uczonym — a w swoich książkach poruszać te rzeczy, które nadal, dzięki Bogu,

855 C. S. Lewis, Don Giovanni Calabria, *Letters,* Londyn 1989, 9.

> po tylu grzechach i błędach są nam wspólne. I nie jest to zadanie pozbawione sensu; odkrywam bowiem, że ludzie są nieświadomi tego, jak wiele jest spraw, w których nawet teraz się zgadzamy.[856]

Co zaskakujące, jedną z tych „wielu spraw, w których nawet teraz się zgadzamy", była dla Lewisa jednocząca siła łaciny: „Gdyby tylko ta zaraza 'renesansu', którą sprowadzili nam Humaniści, nie *zniszczyła* łaciny... nadal bylibyśmy w stanie korespondować z całą Europą".[857]

Oczywiście przeświadczenie Lewisa o istnieniu „najwyższego czynnika wspólnego", który jednoczy wszystkich chrześcijan, było stanowiskiem zarówno popularnym, jak i populistycznym. Ale niełatwo sprecyzować to stanowisko. Czym właściwie był wedle niego ów najwyższy czynnik wspólny?

Dla don Calabrii było to całkowicie jasne. Najwyższym czynnikiem wspólnym jest dziedzictwo wiary powierzone Kościołowi katolickiemu i przekazywane nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat. Jego pragnienie jedności było pragnieniem powrotu wszystkich

oddzielonych braci do jedynego Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół katolicki. Ekumenizm przekładał się tu na *you-come-inism.*

Ponieważ jednak Lewis, „absolutnie wierny Kościołowi Anglii"[858] — jak ujął to Walter Hooper — nie myślał o *coming in,* jego stanowisko było bardziej złożone. Na jednej z sesji Klubu Sokratejskiego w Oksfordzie stwierdził, że „zasadniczy korpus nauki chrześcijańskiej od stuleci przechowuje i przekazuje Kościół", Hooper zaś zauważył, że „zważywszy na to, że niezłomną jego zasadą było przyjmowanie komunii w niedziele i święta, a także praktyka częstej spowiedzi (na ogół co tydzień)", musimy wyciągnąć wniosek, „iż z pewnością uważał 'chrześcijaństwo instytucjonalne' za rzecz konieczną".[859]

Stanowisko Lewisa było uderzająco podobne do stanowiska Dorothy L. Sayers, z którą łączyła go przyjaźń. Barbara Reynolds zaręcza, że Sayers była gorliwą zwolenniczką dążenia do unifikacji Kościoła:

856 Tamże, s. 31.
857 Tamże, s. 35.
858 James T. Como (red.), dz. cyt., s. 147.
859 Tamże, s. 147.

> Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pisząc do Williama Tempie'a i do George'a Bella, który został biskupem Chichester, nalega na ustalenie tego, co nazywa najwyższym czynnikiem wspólnym zgodnej wiary między katolikami, niektórymi nonkonformistami i Kościołem Anglii, oraz na to, by zamiast mówić o tym, co do czego się nie zgadzamy, odnaleźć to, co do czego się *zgadzamy,*[860]

Zapytana, co Sayers uważała za najwyższe wspólne czynniki jednoczące chrześcijan, Reynolds odparła: „Trynitaryzm i inkarnacjonizm. To są absolutnie niezbędne fundamenty... I oczywiście sakramenty".[861]

Przekonany, że Sayers podziela jego fundamentalną wiarę w „chrześcijaństwo instytucjonalne", Lewis napisał do niej 13 lipca 1948 roku w sprawie wyświęcania kobiet:

> Właśnie doszły mnie wieści o ruchu... na rzecz dopuszczenia kobiet do święceń kapłańskich. Domyślam się, że tak samo jak ja jesteś przeciwna czemuś, co oddzieliłoby nas tak radykalnie od reszty świata chrześcijańskiego i byłoby prawdziwym zwycięstwem zasad, które oni zwą „praktycznymi" i „oświeconymi", nad znacznie głębszą potrzebą polegającą na tym, że kapłan przy ołtarzu musi reprezentować Oblubieńca, dla którego my wszyscy jesteśmy w pewnym sensie kobietą. Jeżeli tak jest, to uważam, że musisz wypowiedzieć się w tej sprawie.[862]

Sayers odpowiedziała w sposób wewnętrznie sprzeczny, zarazem przychylając się do stanowiska Lewisa i je odrzucając, co uzmysławia zapalny potencjał samej kwestii, która później wywołała wiele nieporozumień w Kościele anglikańskim:

860 Barbara Reynolds, rozmowa z autorem, Cambridge, 19 września 1996.
861 Tamże.
862 Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul,* s. 406.

380

Oczywiście nic nie może być głupsze i bardziej niepraktyczne niż wznoszenie nowego muru między nami a resztą chrześcijaństwa powszechnego. (Choć zarazem nie oddalałoby to nas, lecz przybliżało do tych wolnych Kościołów, które kładą nacisk na ewangelie, nie zaś na sakramenty, zrywając w ten sposób z tradycją apostolską.)

Obawiam się, że uznasz mnie za dość wątpliwego sojusznika. Nigdy nie udało mi się znaleźć żadnej logicznej, ani ściśle teologicznej racji przeciwko temu. O ile kapłan reprezentuje Chrystusa, o tyle też bardziej stosowne pod względem dramaturgicznym, że tak powiem, jest obsadzenie w tej roli mężczyzny. Ale przyparta do muru i zapytana wprost, czy sam Chrystus jest reprezentantem męskiej części ludzkości, czy całej ludzkości, czułabym się zobowiązana odrzec: „całej ludzkości"; i przywołałabym autorytet św. Augustyna na rzecz twierdzenia, że kobieta również jest stworzona na obraz Boga.[863]

Kiedy innym razem Barbara Reynolds zapytała Sayers, co myśli o perspektywie wyświęcania kobiet, usłyszała: „Cóż, zważywszy na to, że nasz Pan postanowił w swej mądrości, że na czas swego ziemskiego bytowania narodzi się jako mężczyzna, myślę, że najlepiej chyba jest zostawić całą tę sprawę tak jak jest".[864] W trakcie prac redakcyjnych nad korespondencją Sayers, Reynolds natknęła się na więcej wypowiedzi, w których Sayers powtarzała ten punkt widzenia: „Później znalazłam inne listy, w których twierdziła stanowczo, że... teraz, gdy kościoły wysyłają sygnały świadczące o woli zbliżenia, jest to coś, co mogłoby je mocno zrazić do Kościoła rzymskokatolickiego... nie jest to sprawa, którą gotowa byłabym poprzeć".[865] Pogląd taki Sayers wyraziła również we wspomnianym liście do Lewisa, choć jednocześnie otwarcie odmawiała zabrania głosu w tej kwestii: „Szkoda byłoby rzucać wyzwanie wszystkim Kościołom apostolskim, zwłaszcza teraz, gdy w końcu otwiera się jakaś perspektywa porozumienia z prawosławiem i tak dalej... Jedyne, co mogę zrobić, to milczeć tam, gdzie mogłyby mnie podsłuchać córki Filistynów".[866]

863 Tamże, s. 406-407.
864 Barbara Reynolds, rozmowa z autorem, Cambridge, 19 września 1996.
865 Tamże.
866 Barbara Reynolds, dz. cyt., s. 407.

381

W uszach Lewisa było to ogłuszające milczenie, więc przełamawszy wewnętrzne opory postanowił sam wypowiedzieć się w tej sprawie i wkrótce po otrzymaniu odmownej odpowiedzi od Sayers ogłosił artykuł zatytułowany *Kapłanki w Kościele?* Artykuł ten jest zaskakująco pokorny w tonie, czego powodem była zapewne obawa przed oskarżeniem o mizoginię, obawa, która też sprawiała, że Lewis uważał, iż z krytyką idei kapłaństwa kobiet powinna wystąpić kobieta. Możliwe, że miał jeszcze w pamięci list Sayers, gdy podkreślał, że „nikt spośród tych, którzy czują niechęć do tej propozycji nie twierdzi, że kobiety mniej niż mężczyzn stać na pobożność, erudycję i cokolwiek innego, co wydaje się konieczne w służbie duszpasterskiej".[867]

W tym miejscu zwykły zdroworozsądkowy zwolennik reformy gotów zadać pytanie, dlaczego kobiety, skoro mogą wygłaszać kazania, nie mogą wykonywać

całej pozostałej pracy kapłana. To pytanie pogłębia zażenowanie z mojej strony. Zaczynamy odczuwać, że tym, co naprawdę dzieli nas od naszych przeciwników, jest różnica w znaczeniu, jakie oni i my nadajemy słowu „kapłan".[868]

Dla Lewisa kapłaństwo nie było jedną z „profesji", lecz mistycznym powołaniem o charakterze sakramentalnym, rolą, która została z góry zastrzeżona dla mężczyzn, tak jak macierzyństwo zostało z góry zastrzeżone dla kobiet. Macierzyństwo jest wieczyście kobiece, kapłaństwo jest wieczyście męskie.

Innowatorzy w rzeczywistości zakładają, że płeć jest czymś powierzchownym, nie mającym znaczenia w życiu duchowym. Stwierdzenie, że kobiety i mężczyźni w tym samym stopniu nadają się do jakiegoś zawodu, implikuje, że dla celów tego zawodu płeć jest obojętna... Jednym z celów, dla których płeć została stworzona,

867 C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, przeł. Maria Mroszczak, PAX, Warszawa 1985, s. 98.
868 Tamże, s. 99.

było symbolizowanie nam ukrytych spraw Bożych. Jedną z funkcji małżeństwa kobiety i mężczyzny jest wyrażanie natury jedności między Chrystusem i Kościołem. Nie jesteśmy upoważnieni do tego, by zamieniać miejscami namalowane przez Boga na płótnie naszej natury żywe i twórcze figury, tak jakby były zwykłymi figurami geometrycznymi.

Zdrowy rozsądek określi to wszystko jako „mistycyzm". No właśnie! Kościół twierdzi, że jest zwiastunem Objawienia. Jeżeli twierdzenie to jest fałszywe, to nie będziemy za wprowadzeniem kapłanek, lecz za zrezygnowaniem z kapłanów.[869]

W zakończeniu swego artykułu Lewis odwołał się do metafory „krainy cieni", która odgrywa tak wielką rolę w jego myśli i pisarstwie: „W przypadku Kościoła... mamy do czynienia z mężczyznami i kobietami nie jedynie jako przejawami natury, lecz jako żywymi i budzącymi lęk cieniami rzeczywistości, które znajdują się całkowicie poza naszą kontrolą i w dużym stopniu poza zasięgiem naszej bezpośredniej wiedzy. Należałoby raczej powiedzieć, że to nie my mamy do czynienia z nimi, lecz (jak się wkrótce przekonamy, jeżeli będziemy zbyt wścibskimi) że to one mają do czynienia z nami."[870]

O ile zasadnicze zastrzeżenia Lewisa wobec kapłaństwa kobiet najwyraźniej nie trafiły do Dorothy L. Sayers, o tyle jego zastrzeżenia praktyczne były tożsame z tymi, które i ona wyraziła z przekonaniem we wspomnianym liście do niego. W początkach swego artykułu Lewis pisał: „odcięcie się od chrześcijańskiej tradycji przeszłości i poszerzenie rozłamu między nami a innymi Kościołami przez ustanowienie w naszym Kościele święceń kapłańskich dla kobiet byłoby niczym nie usprawiedliwioną nieroztropnością. Również sam Kościół anglikański przez dokonanie takiej operacji zostałby rozszarpany na strzępy".[871]

Walter Hooper uznał te słowa za „niezwykle prorocze"[872] i z pewnością prawdą jest, że kwestia ta wywołuje wielkie napięcia w Kościele

869 Tamże, s. 101-103.
870 Tamże, s. 104.
871 Tamże, s. 97.

872 James T. Como (red.), dz. cyt., s. 147.

anglikańskim, choć o tym, czy są to bóle okresu dojrzewania, czy męki przedśmiertne, dane będzie przekonać się dopiero potomnym.

Nigdy nie dowiemy się natomiast, jak Lewis zareagowałby na wyświęcanie kobiet. Oszczędzono mu tego widoku, zmarł trzydzieści lat przedtem, nim do tego doszło, zostawiając to, co było enigmatyczne w jego stanowisku, już na zawsze w zawieszeniu. Te niewiadome w sposób nieuchronny podsycały intrygującą, choć definitywnie daremną debatę nad tym, po której stronie stanąłby w tego rodzaju zażartych sporach, „gdyby nadal żył".

Ojciec Charles Smith, który w końcu lat czterdziestych był duchownym anglokatolickim, a pod koniec lat sześćdziesiątych został administratorem anglikańskiego sanktuarium Matki Boskiej z Walsingham, i który potem nawrócił się i na krótko przed emeryturą, w latach osiemdziesiątych, otrzymał katolickie święcenia kapłańskie, był przekonany, że Lewis nigdy nie brał w rachubę własnego nawrócenia z uwagi na głęboko zakorzenione uprzedzenia: „Lewis wywarł wielki wpływ na 'powrót do ortodoksji' wielu anglikanów, ale jestem pewny, że sam nigdy się nie zastanawiał nad nawróceniem, ponieważ było w nim zbyt wiele północnoirłandzkiego protestantyzmu. Tam zawsze był ten antykatolicyzm".[873]

W 1981 roku pisarz katolicki, uczeń i przyjaciel Lewisa, Christopher Derrick wydał książkę *C. S. Lewis and the Church of Rome,* kontrowersyjną analizę skomplikowanej postawy Lewisa wobec katolicyzmu. W piętnaście lat później nadal chętnie spekulował złośliwie na temat przypuszczalnej reakcji Lewisa na zwycięstwo „modernistów" w Kościele anglikańskim:

> Krążyła plotka, że jest papistą czy jezuitą w przebraniu... nawracanie się pisarzy na katolicyzm to był wtedy gorący temat i niektórzy byli przekonani, że konwersja Lewisa jest wielce prawdopodobna, ale... nie sądzę, żeby miał ochotę znaleźć się w sytuacji, w której jego własna nieomylność musiałaby ustąpić przed nieomylnością innego papieża.
>
> ... trudno sobie wyobrazić, co zrobiłby z dzisiejszym Kościołem Anglii. Kościół Anglii jest dzisiaj żałosnym widmem... Tu nie ma z czym się zgadzać albo nie zgadzać. Tu nie ma już nic.[874]

873 Ojciec Charles Smith, rozmowa z autorem, Oksford, 19 grudnia 1996.
874 Christopher Derrick, rozmowa z autorem, Wallington, Surrey, sierpień 1996.

Swarliwa szczerość Derricka przysparzała mu wielu krytyków nawet wśród tych, którzy zasadniczo zgadzali się z jego opiniami. Odnosząc się do *C. S. Lewis and the Church of Rome,* Walter Hooper stwierdził, że „to książka nieprzyjemna w lekturze, lecz zawierająca wiele celnych spostrzeżeń", i dodał: „apologetyka Derricka jest niekiedy zrzędliwa".[875] Hooper, podobnie jak Christopher Derrick, był bliskim przyjacielem Lewisa, a po śmierci pisarza — jego największym obrońcą literackim. Kiedy jednak w 1988 roku, nade wszystko pod wpływem sporu o kapłaństwo kobiet, sam się nawrócił, podsycił tym spekulacje Derricka. Tak oto Hooper został katolikiem głównie z powodu sprawy, która czterdzieści lat wcześniej tak bardzo niepokoiła jego mistrza. Stanowisko

Lewisa w tej sprawie wywoływało kontrowersje przez długie lata po jego śmierci, zwłaszcza w Ameryce, gdzie jeden z odczytów Hoopera o Lewisie został przerwany na żądanie żony miejscowego proboszcza „z powodu stanowiska Lewisa w sprawie kapłaństwa kobiet".[876] Z tego samego powodu trzeba było zrezygnować z dwu dalszych odczytów. W odróżnieniu od tego, w 1984 roku Hooper otrzymał zaproszenie na prywatną audiencję u Jana Pawła II, a w oficjalnym liście w tej sprawie pisano, że „Ojciec Święty z zadowoleniem czeka okazji porozmawiania z Panem o C. S. Lewisie".[877] Nie sposób rzecz jasna rozstrzygnąć, czy Lewis, „gdyby nadal żył", to tak samo jak Walter Hooper uznałby za konieczne przystąpienie do Kościoła katolickiego. Ale pewne jest, że znalazłby się w wyjątkowo intrygującej sytuacji.

W 1948 roku owe dylematy stojące przed Kościołem Anglii nie prowadziły jeszcze do gorzkich rozstrzygnięć i Lewis oraz Sayers mogli prezentować jednolity front praktycznie we wszelkich innych istotnych wówczas kwestiach. Sayers była nadal pochłonięta tłumaczeniem Dantego, co jednak nie osłabiało jej zaangażowania na rzecz odrodzenia chrześcijańskiego i nadal prowadziła w tej sprawie korespondencję z bardzo licznym gronem osób. Wedle Barbary Reynolds, „jej listy miały wielkie

875 Walter Hooper, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996.
876 Converts Aid Society, „Annual Report for 1989", s. 19.
877 Tamże, s. 20.

znaczenie". „Pisała wtedy do takiego mnóstwa osób, że wydaje mi się, iż inspirowała ogromnie wiele umysłów... pozostawiając spuściznę, o której nie wiemy, a która objawia się tylko w tych listach... Swego rodzaju sojusz wzajemnie umacniających się dusz".[878]

Lewis ze swej strony ostrzegał, że alternatywą dla rekonstrukcji chrześcijańskiej jest antykulturowa dekonstrukcja, zniszczenie cywilizacji:

> mimo że „prawa do szczęścia" żąda się głównie dla popędu seksualnego, wydaje mi się niemożliwe, żeby na tym sprawa miała się zakończyć. Zgubne prawo, raz przyznane w tej dziedzinie, musi prędzej lub później przeniknąć do całego naszego życia. W ten sposób zbliżamy się do takiego stanu, w którym w społeczeństwie nie tylko każdy człowiek, ale każdy popęd w każdym człowieku będzie się domagał *carte blanche.* A wtedy, mimo że nasze technologiczne kwalifikacje mogą pomóc nam przetrwać trochę dłużej, nasza cywilizacja umrze od środka, i zostanie — nawet nie śmiem dodać „niestety"— zmieciona z powierzchni ziemi.[879]

Umacnianie „prawa do szczęścia" w sferze seksualnej, a także w pozostałych obszarach życia, było jednym z głównych tematów pism Bertranda Russella. Sama data wydania Russella *Humań Knowledge* — 1948 — przypomina nam, że owo sprzysiężenie umysłów, którego animatorami byli Lewis i Sayers, prowadziło śmiertelny bój z siłami antymetafizycznymi. Wiosną 1948 roku przedstawiciele obydwu tych obozów występowali w cyklu audycji BBC na temat „idei i wierzeń epoki wiktoriańskiej". Wśród dyskutantów byli między innymi Bertrand Russell, G. M. Trevelyan, lord David Cecil i Christopher Dawson. Ten ostatni mówił o wierzeniach wczesnowiktoriańskiej Anglii jako „osobliwym połączeniu wzajemnie sprzecznych ortodoksji — płytkiego racjonalizmu utylitarystów i ciasnej pobożności ewangelików".[880]

878 Barbara Reynolds, rozmowa z autorem, Cambridge, 19 sierpnia 1996.
879 C. S. Lewis, *Bóg na lawie oskarżonych*, dz. cyt., s. 120.
880 Christina Scott, dz. cyt., s. 159.

Również w 1948 roku Bertrand Russell skrzyżował szpady w radiowej dyskusji z wybitnym neofitą katolickim ojcem R C. Coplestonem na falach trzeciego programu BBC. *Istnienie Boga: dyskusja Bertranda Russella z F C. Coplestonem, S.J.* umocniła zarazem reputację Russella jako zdeklarowanego rzecznika stanowiska antychrześcijańskiego, jak i reputację Co- plestona jako najwyższej klasy samodzielnego filozofa. Zapis tej dyskusji ukazał się w dziewięć lat później w książce Russella *Dlaczego nie jestem chrześcijan inem.*

Christopher Dawson i R C. Copleston byli kluczowymi postaciami katolickiego odrodzenia intelektualnego i wywierali daleko większy wpływ, niż można by sądzić na podstawie ich dzisiejszej popularności. Nawet obszary ich zainteresowań, choć odmienne, były sobie bliskie. Dawson był autorytetem w dziedzinie filozofii historii, natomiast Copleston specjalizował się w historii filozofii. Największym dokonaniem Coplestona jest monumentalna dziewięciotomowa *Historia filozofii*, której tom pierwszy, *Grecja i Rzym*, ukazał się w 1946 roku, a tom ostatni, *Od Maine de Birana do Sartre'a* — w 1975 roku. Copleston jest również autorem opublikowanej w 1955 roku książki *Aquinas*, którą trzeba uznać za bodaj najlepsze w literaturze angielskojęzycznej wprowadzenie do filozofii tomistycznej.

W tym czasie, gdy Copleston toczył w studio radiowym filozoficzny bój z Bertrandem Russellem, inny znany z radia filozof przechodził przemianę duchową, w następstwie której porzucił obóz Bertranda Russella na rzecz obozu Coplestona.

C. E. M. Joad stał się sławny jako jeden z filarów audycji BBC pt. „Brains Trust". Należał do pierwszego pokolenia „gwiazd radiowych", a swą dwuznaczną sławę zawdzięczał wojującemu agnostycyzmowi i niestrudzonym, otwartym atakom na chrześcijaństwo. Już w 1933 roku zaangażował się w — opublikowaną potem w postaci książki *Is Christianity True?* — korespondencyjną polemikę z Arnoldem Lunnem, w której Lunn, nawrócony niedawno na katolicyzm, bronił chrześcijaństwa, podczas gdy Joad piętnował chrześcijaństwo jako światopogląd zaściankowy. „Jeżeli chodzi o ogólną kwestię zaściankowości", replikował Lunn, „czy nigdy

nie dało Panu do myślenia, że... wielu ludzi jak najbardziej nowoczesnych, którzy nie uznają chrześcijaństwa, ze smutkiem przyznaje, że w istocie zachodzi ogromna różnica między spójnością filozofii katolickiej i zamętem wszelkich wiar konkurencyjnych?"[881]

Kwestię tę Lunn zilustrował cytatem z J. H. Randalla, amerykańskiego krytyka chrześcijaństwa, który zarazem bronił filozofii katolickiej:

> W porównaniu z nią wszystkie późniejsze filozofie wypracowane przez ludzi są efemeryczne, ważne tylko przez chwilę, a dla nas ciekawe jedynie z czysto historycznego punktu widzenia. Filozofia ta stoi o wiele wyżej niż fragmentaryczne, niespójne, wewnętrznie sprzeczne zapatrywania nowoczesnych uczonych i filozofów... Wobec niepewności, niejasności, zamętu myślenia i zalewu sprzecznych idei w kręgach modernistów jej tezy uderzają jasnością i ścisłością.[882]

„Pozwolę sobie dodać, że i ja byłem agnostykiem", ciągnął Lunn, „że i na mnie kiedyś robiło wrażenie wiele argumentów, które Pan wysuwa, ale że przestały one robić na mnie wrażenie, gdy zacząłem studiować filozofię i historię chrześcijaństwa".[883]

Dzisiaj można by rzec, że ta sugestia, iż agnostycyzm Joada również jest przejściowy, była prorocza, aczkolwiek sam Lunn pewnie tak nie sądził. Joad wszakże rzeczywiście wyzbył się agnostycyzmu, choć w jego przypadku był to o wiele dłuższy proces. Pierwsze pęknięcia na pancerzu jego niewiary pojawiły się w 1942 roku, gdy w przychylnej recenzji *Listów starego diabła do młodego* przyznał, że „pan Lewis posiada rzadki dar czynienia głosu cnoty strawnym w lekturze".[884]

W mozolnej wędrówce Joada od agnostycyzmu do chrześcijaństwa ważnym źródłem inspiracji były książki Lewisa. Szczególnie istotny

881 Arnold Lunn, C. E. M. Joad, *Is Christianity True?,* Londyn 1953, s. 327.
882 Tamże, s. 327.
883 Tamże, s. 328.
884 „New Statesman and Nation", vol. XXIII (16 maja 1942), s. 324.

wpływ wywarła wydana w 1943 roku *The Abolition of Man.* Wedle samego Joada książka ta „odegrała niebagatelną rolę w przygotowaniu zmiany mego stanowiska, a także jako katalizator kształtowania się tego nowego światopoglądu w okresie, gdy, że tak powiem, był on jeszcze dość płynny. Przywołam tu fragment tego dzieła wyrażający to, o co mi tutaj chodzi, lepiej niż sam bym umiał to wysłowić:

> Dawniej kardynalne zagadnienie, przed jakim stawał mądry człowiek, polegało na tym, jak zaprowadzić harmonię między duszą a rzeczywistością, a rozwiązaniem było poznanie, panowanie nad sobą i cnota. Dla nauk stosowanych, podobnie jak dla magii, zagadnienie polega na tym, jak podporządkować rzeczywistość życzeniom człowieka: rozwiązaniem jest jakaś technika; i w praktykowaniu tej techniki zarówno magia, jak nauka gotowa jest dopuszczać się rzeczy, które dotychczas uważano za obrzydliwe i bezbożne."[885]

W tym samym czasie, gdy książki Lewisa odciskały tak niezatarte piętno na dociekliwej umysłowości Joada, potworności II wojny światowej przekonały go o wszechobecnej naturze zła. W 1943 roku ta fundamentalna zmiana światopoglądu przywiodła go do uznania teistyczne- go wyjaśnienia wszechświata, do przemiany serca i umysłu, którą ogłosił zdumionej publiczności w książce *God and Evil.* Czytelnik tej książki nie ma wątpliwości, że teizm jest jedynie przystankiem na drodze przemiany umysłu, że rzeczą nieprawdopodobną jest, iż autor na nim poprzestanie. W dziewięć lat później, inspirowany przez ów „sojusz wzajemnie umacniających się dusz", Joad opublikował *The Recovery of Belief* gdzie wykłada racje, które przywiodły go do przyjęcia wiary chrześcijańskiej.

Pomimo otaczającej go sławy jego wysiłek filozoficzny zarówno przed, jak i po nawróceniu nie dorównuje pod względem wnikliwości i ścisłości myśli wielu z jego współczesnych. Niemniej ukazanie się w 1952 roku *The Recovery of Belief* wywołało pewną sensację, tak że Joad, który zmarł

885 C. E. M. Joad, *The Recovery of Belief,* Londyn 1952, s. 81.

wkrótce po tym, w kwietniu przyszłego roku, odszedł otoczony niejakim rozgłosem, jak przystało mistrzowi autoreklamy.

W nekrologu zamieszczonym w „The Times" 10 kwietnia 1953 roku podkreślano wagę jego „powrotu do wiary":

> *The Recovery of Belief* jest z pewnością najciekawszą i najważniejszą książką Joada. Odznacza się pokorą, która odstaje jaskrawo od intelektualnej arogancji wcześniejszych pism. Z niezłomną uczciwością przedstawia argumenty, które odwiodły Joada od agnostycyzmu i przywiodły do chrześcijaństwa, i tak samo uczciwie podejmuje i odrzuca pretensje nauki do roli „młota na religię". Książka ta omawia fundamentalne zagadnienia wszechświata i natury człowieka, do których Joad podchodził przedtem tak powierzchownie.

Być może z uwagi na fakt, że sam Lewis był anglikaninem, ostatnie miesiące swego życia Joad przeżył jako praktykujący wierny Kościoła anglikańskiego. Zarazem jednak, znów podobnie jak Lewis, zdążył poruszyć kwestie, które stawiają jego anglikanizm pod znakiem zapytania. Podczas gdy Lewis bronił katolickiego pojęcia kapłaństwa, Joad kwestionował anglikański sprzeciw wobec katolickiego dogmatu Wniebowzięcia:

> Kiedy to piszę,7trwa rwetes wywołany ogłoszeniem nowego dogmatu Kościoła rzymskokatolickiego, a mianowicie dogmatu cielesnego zmartwychwstania Maryi Panny i obecnego jej istnienia w postaci cielesnej. Duchowni Kościoła Anglii oburzają się na kolejną i — ich zdaniem — tak niepotrzebną przeszkodę wzniesioną przez katolików na drodze do pojednania Kościołów chrześcijańskich. A jednak co niedziela, wraz ze wszystkimi innymi wiernymi wspólnoty anglikańskiej wyznają (jak i ja) wiarę w zmartwychwstanie ciała, co mnie (lecz nie ich) skłania do zastanowienia, o co zatem cały ten rwetes.[886]

886 Tamże, s. 22.

22. BOJOWNICY PRAWDY

9 kwietnia 1953 roku w wieku sześćdziesięciu jeden lat Cyril Joad zmarł w swym domu w Hampstead. W trzy miesiące później, krótko przed swymi osiemdziesiątymi trzecimi urodzinami, zmarł Hilaire Belloc. Gdyby daty przyjścia na świat Joada i Belloka były podobnie nieodległe od siebie jak daty ich śmierci, wówczas przez większą część życia byliby zaprzysięgłymi wrogami: jeden jako wojujący agnostyk, drugi jako wojujący obrońca dogmatu katolickiego. A tak, Belloc jął tracić siły właśnie wtedy, gdy Joad osiągał ich pełnię, i nigdy nie zmierzyli się w intelektualnej potyczce. Z powodu późnego, przeżytego za pięć dwunasta nawrócenia Joada nie doszło również do ich pojednania na gruncie wspólnej wiary chrześcijańskiej.

Mimo wszystko tych dwóch mężczyzn miało ze sobą więcej wspólnego, niż może się wydawać na pierwszy rzut oka. Nie tylko obydwaj tak samo walecznie stawali w obronie prawdy, ale i potrafili połączyć intelektualne dążenia głowy z estetycznymi dążeniami serca. Ich żywiołem był wojowniczy i hałaśliwy świat sporów

intelektualnych, choć równie dobrze czuli się w spokojnym i kojącym świecie angielskiej prowincji. Hołdy, jakie Belloc składał ukochanemu Sussex w wierszach, prozie i piosenkach, były niemal legendarne, a namiętność Joada dla prowincji angielskiej, choć nie tak znana, była nie mniej głęboka.

392

W swoim czasie Joad nazwał Anglię krajem najbrzydszych miast i najpiękniejszych wsi na świecie, a więc wyraził opinię współbrzmiącą z Belloka potępieniem miast, takich jak Burgess Hill i Haywards Heath, jako skazy na pejzażu Sussex. Przerażenie, z jakim Joad patrzył na bezmyślne bezczeszczenie wsi, wymownie wyraża sam tytuł jego książki *Najazd niewychowanych mieszczuchów na wieś (The Untutored Townsman's Invasion of the Country).* Tymczasem Belloc narzekał z goryczą, że jego Sussex jest zadeptywane przez „londyńczyków".

Nie było to podobieństwo powierzchowne ani przypadkowe. Było ono wyrazem czegoś głębszego, równoległego istnienia w duszy miłości do wiedzy i miłości do piękna. Zarówno Belloc, jak i Joad z niezwykłą siłą demonstrowali tę transcendentną syntezę głowy i serca.

Synteza ta jest oczywiście w mniejszym lub większym stopniu udziałem każdego, choć wzajemna relacja głowy i serca jest inna w każdym przypadku. Jest to prawdą tak samo w odniesieniu do chrześcijańskich *literati*, jak w odniesieniu do kogokolwiek innego. Podczas gdy Lewis, Sayers, Dawson, Copleston i inni „intelektualiści" dążyli do zwycięstwa w walce o prawdę chrześcijańską dialektycznie, poprzez tworzenie eks-pansyjnego, jednoczącego siły frontu wzajemnie umacniających się intelektów, inni, których do Kościoła przyciągała nie tyle jego głębia, ile jego piękno, wyrażali tę samą prawdę z poetyckiego lub artystycznego punktu widzenia. Osobliwie tajemniczym tego przejawem był opublikowany w 1952 roku poemat Davida Jonesa *The Anathemata.*

Jones przyznawał, że na decyzję wydawców o publikacji poematu wpłynął T. S. Eliot, bez którego „zapewne nie wzięliby *The Anathemata* [887] Odniesienie do Eliota jest jak najbardziej na miejscu. Wielu ludzi uważało poemat Jonesa za równie zagadkowy jak *Ziemia jałowa* i biedziło się z jego interpretacją tak samo, jak trzydzieści lat wcześniej poprzednie pokolenie biedziło się z interpretacją poematu Eliota. Świadom niebezpieczeństwa, że może zostać nie zrozumiany, Jones opatrzył poemat przedmową, w której usilnie starał się wytłumaczyć swój zamysł:

887 William Blisset, *The Long Conversation: A Memoir of David Jones,* Oxford University Press 1981, s. 101.

393

> Pisałem z myślą, że to, co napisane, będzie recytowane. Choć znaki przestankowe, podział na wersy, długość wersu, zgrupowania słów i zdań oraz różnorodne sposoby zostawiania pustych miejsc są instrumentami wzrokowymi, w moim poemacie mają wskazywać, jak trzeba go słuchać i recytować. Nie można uchwycić zamierzonego znaczenia, o ile nie usłyszy się odpowiedniego dźwięku, a nie uchwyci się tego dźwięku, o ile nie patrzy się w zapis; szczególnie istotne w zapisie są znaki pauz. Wreszcie, chodzi o to, by recytować to z namysłem...
>
> ...jeżeli zignorujecie to zalecenie, że trzeba tu działać „z namysłem", to, co napisałem, z pewnością straci połowę zamierzonego znaczenia, a w rzeczy samej będzie całkowicie daremne. Każde słowo ma spełnić swoją rolę, ale żadne słowo

> nie może spełnić swojej roli, o ile nie udzieli mu się należnej uwagi. Poemat ten pisałem z myślą, że będzie czytany w ten sposób.[888]

Fragment ten, tak samo jak dzieło, które ma objaśniać, odzwierciedla całą złożoność charakteru Jonesa. Jako człowiek bardzo nerwowy i podatny na załamania, Jones był przeciwieństwem pogardzanych przez Eliota „wydrążonych ludzi", wyzutych z życia duchowego, niezdolnych do głębszych uczuć. Jones był pełen głębokich uczuć — być może nawet przepełniały go one, może czuł zbyt wiele. Nie tylko pisał, lecz również malował i być może dlatego i sam poemat, i komentarz do niego mają wręcz namacalną szorstką fakturę. Co więcej, wymagał, aby dzieło to czytano na głos, traktowano jak muzykę, aby więc nie tylko je widziano i dotykano, lecz również słyszano i wypowiadano. *The Anathemata* został zamierzony jako pewne przekraczające słowo przeżycie zmysłowe.

Ta obsesja piękna nie miała zaciemniać, lecz właśnie rozjaśniać głębsze znaczenie intelektualne. Na tej samej stronicy z przedmowy, na której Jones udziela wskazówek, jak należy czytać jego poemat, dziękuje Christopherowi Dawsonowi, „którego książkom i myślom wypowiadanym

888 Harman Grisewood (red.), *Epoch and Artist: Selected Writings by David Jones,* Londyn 1959, s. 130-131.

w rozmowach" zawdzięczał „najwięcej".[889] Inspirująca była zwłaszcza głębia myśli Dawsona. W drugim tomie wykładów im. Gifforda Dawson kładł nacisk na fundamentalne znaczenie rytu rzymskiego i starożytnego kultu świętych dla ciągłości cywilizacji zachodniej i te wątki są głównym tematem *The Anathemata.*

Świadectwem rozległości wpływu Dawsona jest list Jonesa do jego przyjaciela Harmana Grieswooda, w którym Jones nawiązuje do rozmowy, jaką odbył z Dawsonem przy kolacji: „przyjemnie porozmawiać z kimś, kto ma właściwego *rodzaju* umysł — tęskni się za czymś takim — brak zgody nie ma znaczenia — liczy się *charakter — rodzaj — gatunek* rzeczy, które porządny człowiek uważa za *istotne* — oto czego ci trzeba i — na co trudno trafić".[890]

Innym zaskakującym źródłem inspiracji Jonesa, z pewnością nie dającym się odkryć w jakimkolwiek podobieństwie stylu, był Hilaire Belloc. Jones od dawna podziwiał Belloka, a w 1942 roku zamieścił esej *The Myth of Arthur mv* antologii *For Belloc,* którą wydano ku czci autora *The Path to Rome.*
Jeszcze w 1966 roku pisał do Harmana Grieswooda winszując mu występu w trzecim programie BBC, gdzie czytał wybrane wiersze Belloka:

> Boże! On miał ten zjadliwy i jednocześnie głęboki dowcip, jaki posiadać może jedynie ktoś będący częścią tego, co nieprzekładalne... *omnibus orthodoxis, atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*, a jednocześnie był integralną częścią tego szczególnego społeczno-politycznego *milieu* pierwszych dekad tego stulecia.[891]

W tym samym liście Jones wspominał, że inny jego przyjaciel, René Hague, często recytował mu jeden z sonetów Belloka. Sam Hague, który poznał Jonesa za pośrednictwem Erica Gilla, który był ich wspólnym znajomym, był przekonany o tym, że Belloc wywarł pewien wpływ na Jonesa:

889 Tamze,s. 131.
890 René Hague (red.), *Dai Greatcoat: A Self-Portrait of David Jones in his Letters,* Londyn 1980, s. 119-120.
891 Tamze, s. 219.

395

> Oczywiście Belloc nigdy nie pisał w ów pośredni sposób, w jaki David podchodzi do swego dzieła, ale David zawdzięcza mu sporo, jeżeli chodzi o budowę zdań. Świetnym świadectwem krzepiącej sympatii, jaką w nim wzbudzał Belloc, był pewien zabawny rysunek — nie wiem, czy jeszcze istnieje — na którym Belloc siedzi sobie z dymiącym papierosem w ręku pod tablicą z wielkim napisem „Nie palić!". Rysunek przedstawiał Belloka przewodniczącego debacie między Chestertonem i Shawem w audytorium w Essex.[892]

Jak się wydaje, Jones podziwiał Belloca na takiej samej zasadzie jak Dawsona, czyli jako „kogoś, kto ma właściwego *rodzaju* umysł" i kto pisze o tym *„gatunku* rzeczy, które porządny człowiek uważa za *istotne* Ale jeżeli nawet zgodzimy się z Haguem, że Jones zawdzięcza coś Bellokowi pod względem budowy zdania, musimy dodać, że nie pociąga to za sobą uchwytnych podobieństw stylu. W tej mierze Jones zawdzięczał więcej eksperymentom Eliota, Jamesa Joyce'a i Gerarda Manleya Hopkinsa niż tradycyjnej poezji Belloka. Co więcej, można oczekiwać, że nieprzejrzystość stylu Jonesa Belloc uznałby za *obscurumper obscurius.*

Pisarzem znacznie bliższym stylistycznie klarownemu, zaczepnemu i polemicznemu pisarstwu Belloka był Hugh Ross Williamson. Wedle ojca Charlesa Smitha, który był z nim blisko w drugiej połowie lat czterdziestych, gdy obydwaj służyli jako księża anglokatoliccy w Londynie, Ross Williamson „należał do ludzi, którzy osła nazywają osłem, a najchętniej - zwłaszcza w odniesieniu do dostojników Kościoła Anglii - cholernym osłem".[893] W rzeczy samej w tym samym roku, gdy Belloc na zawsze zszedł z pola walki, Ross Williamson uczestniczył w sporze, który z pewnością ucieszyłby też młodego Belloka. Powodem zamieszania była sztuka *His Eminence of England,* którą w 1953 roku zamówiono na festiwal w Canterbury. W ten sposób Ross Williamson dołączył do znakomitego grona autorów. Wśród wcześniejszych sztuk festiwalowych był *Mord w katedrze*

892 René Hague, *Writers of Wales: David Jones,* University of Wales Press, Cardiff 1975, s. 42.
893 Ojciec Charles Smith, rozmowa z autorem, Oksford, 19 grudnia 1996.

396

Eliota, *Thomas Cranmer of Canterbury* Charlesa Williamsa oraz *The Zeal of Thy House* Dorothy L. Sayers. Jednak sztuka przedstawiona przez Rossa Williamsona wywołała oburzenie w niektórych kręgach, ponieważ jej bohaterem był cieszący się złą sławą kardynał Pole. Chociaż formalnie biorąc Pole — jako dawny arcybiskup Canterbury, który został pochowany w katedrze — zasługiwał na to, aby uczcić go na festiwalu, to jako zdeklarowany przeciwnik reform Henryka VIII i rzekomy inspirator prześladowań protestantów na ziemiach Marii szkockiej wydawał się dość dziwacznym kandydatem na bohatera głównego wydarzenia kulturalnego Kościoła anglikańskiego. Nawet katolik Robert Speaight, który wystąpił w roli kardynała, uznał

ten wybór za „osobliwy, jak na festiwal anglikański". Speaight, który przedtem grał Thomasa a Becketa w *Mordzie w katedrze* i Chrystusa w *Człowieku, który został królem*, autorstwa Sayers, uważał dramat Rossa Williamsona za „stonowany, stylowy i atrakcyjny portret" kontrowersyjnego kardynała, ale przyznawał zarazem, że „publiczność nie dopisała — szkoda, bo Norman Marshall wyreżyserował sztukę z wyjątkowym znawstwem i smakiem".[894] Powodem tego niepowodzenia mógł być nieoficjalny bojkot ze strony rozgniewanych anglikanów. Rzucała się w oczy nieobecność na widowni arcybiskupa Fishera, a wieść niosła, że lokalnym kupcom dano do zrozumienia, iż jeżeli pójdą na przedstawienie „utracą klientelę w całej okolicy".[895]

W tym samym roku ze znacznie lepszym przyjęciem spotkało się inne dokonanie Rossa Williamsona, a mianowicie jego *The Children's Book of British Saints.* Książka ta odniosła w istocie wielki sukces, który w ciągu następnych sześciu lat kontynuowały podobne przeznaczone dla dzieci książki o świętych francuskich, włoskich, hiszpańskich, niemieckich, a także dziełko o świętych patronach, które wszystkie zebrano w 1960 roku w jednym tomie zatytułowanym *Sixty Saints of Christendom.* Ale Ross Williamson nie wzbraniał się przed kontrowersją, a niekiedy można było odnieść wrażenie, że świadomie dąży do wywołania tego rodzaju wrogiej reakcji jak w przypadku swej sztuki festiwalowej. W 1939 roku

894 Robert Spaeight, *The Property Basket: Recollections of A Divided Life,* s. 325.
895 Tamże, s. 325.

wyrzucono go z Partii Pracy, gdy opublikował książkę *W ho Is For Liberty?,* w której utrzymywał, że kontrolowanie Partii Pracy przez związki zawodowe jest wielką katastrofą polityczną, i wskazywał, że władzę związków zawodowych można by złamać, gdyby socjaliści przeznaczali fundusze nie na wspieranie związków, ale lokalnych organizacji partyjnych w okręgach wyborczych. Skoro samej Partii Pracy dojście do takich samych wniosków zajęło pięćdziesiąt lat, Ross Williamson z pewnością mógłby twierdzić, że w tej sprawie wyprzedził czas. Wedle Julii Ross Williamson właśnie zdolność wyprzedzania swoich czasów była najbardziej godnym uwagi aspektem dokonań jej ojca:

> Jego pierwsza książka, wydana w 1932 roku *The Poetry of T. S. Eliot*, była w ogóle pierwszą książką o Eliocie. W zakończeniu ostatniego rozdziału czytamy: „Pozwolę sobie prorokować, że T. S. Eliot zostanie powszechnie uznany za jednego z bardzo nielicznych prawdziwie wielkich pisarzy świata powojennego". Uważam, że to typowe dla mojego ojca, ponieważ zawsze wyprzedzał czas... Na przykład twierdził, że spisek prochowy[896] był doskonałą mistyfikacją ze strony Cecila, który działał jako swego rodzaju *agent provocateur*, żeby wyłapać katolików... uczeni pokroju Trevora Ropera cały czas powtarzali „bzdura, bzdura, bzdura". Po trzydziestu czy czterdziestu latach wszyscy nagle mówią „tak, w tym rzecz", a dziś Antonia Fraser święci tryumfy za przepisanie *The Gunpowder Plot.* Tak samo jest z wyrażonym przez ojca w *The Day Shakespeare Died* twierdzeniem, że Szekspir był katolikiem. Nie zostawili na nim suchej nitki... Dzisiaj widzę, że w pismach katolickich ukazują się artykuły dowodzące, że Szekspir zapewne był katolikiem.[897]

Jeśli nawet Julię Ross Williamson trudno uznać za bezstronnego obserwatora, to podobne stanowisko zajął Ian Burford w liście zamieszczonym

896 Spisek prochowy — spisek zawiązany w 1605 roku przez katolików angielskich (z Guyem Fawkesem na czele) w celu wysadzenia w powietrze parlamentu wraz z przebywającym tam Jakubem I. Spisek wykryto, przywódców ujęto i stracono. (Przyp. tłum.)

897 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem, Fullham grudzień 1996.

21 czerwca 1992 roku w „Sunday Times" dotyczącym biografii Christophera Marlowe'a pióra Rossa Williamsona:

> Z wielkim zainteresowaniem przeczytałem recenzję z nowej książki Charlesa Nicholla o Christopherze Marlowie pt. *The Reckoning* (7 czerwca).
>
> W mroczny świat intryg epoki elżbietańskiej wprowadziła mnie przed dwudziestu laty znakomita biografia Marlowe'a pióra Hugh Rossa Williamsona pt. *Kind Kit.* Ponieważ żaden z recenzentów nie wspomniał o niej, zastanawiam się, czy autor wie o jej istnieniu i czy wie, że książka ta zawiera wielką część materiału, który on przedstawia jako rewelację.

Oburzona faktem, że po ukazaniu się dzieła Charlesa Nicholla nikt nie wspomniał o zasługach jej ojca, Julia Ross Williamson również napisała list do „The Times", w którym w sposób bardziej otwarty wskazywała na to samo, co Burford. Jej listu nie zamieszczono:

> Ojciec mój... będąc przewodniczącym Towarzystwa Marlowe'a, napisał w 1972 roku „nieoficjalną biografię" Marlowe'a, którą wydał Michael Joseph. W książce tej, która ukazała się w takiej samej obwolucie, ojciec doszedł do takich samych wniosków na temat śmierci poety...
>
> Być może Charles Nicholls nigdy nie natknął się na dzieło mojego ojca... chociaż, zważywszy, że swą książkę zadedykował Towarzystwu Marlowe'a, byłoby to zaskakujące.[898]

Rewizjonistyczne podejście Rossa Williamsona do historii elżbietańskiej jest kolejnym rysem wspólnym z Bellokiem, który pisał podobne studia z otwarcie deklarowanym zamiarem obnażenia i skorygowania zafałszowań tego okresu w historiografii wigowskiej. Pisanie takich książek było dla Belloka częścią katolickiej krucjaty przeciwko temu, co uważał

898 Julia Ross Williamson, niepublikowany list udostępniony przez autorkę.

za propagandę protestancką, i trudno wątpić, że ten sam zamiar przyświecał Rossowi Williamsonowi. Jednakże Ross Williamson wiele ze swych studiów historycznych napisał w czasie, gdy był duchownym anglikańskim, i ten fakt coraz natarczywiej nakazywał mu zastanawiać się nad naturą własnego stanowiska.

Urodzony na przełomie wieków w rodzinie nonkonformistycznej, Hugh Ross Williamson miał pójść w ślady ojca i dziada, którzy obydwaj byli duchownymi nonkonformistycznymi. Jednak ich dziedzic szczególnym nonkonformizmem wykazał

się właśnie w stosunku do nonkonformizmu religijnego przodków i postanowił obrać karierę świecką. W okresie 1925-1942 zdobył sobie istotną pozycję jako redaktor, dramatopisarz, historyk, polityk i radiowiec. W 1943 został duchownym anglikańskim i w ciągu następnej dekady zasłynął jako teolog i kaznodzieja anglokatolicki.

Zaczynał jednak jako prowincjonalny dziennikarz „Yorkshire Post". Przez sześć lat spędzonych w Leeds pracował kolejno jako krytyk teatralny, autor artykułów redakcyjnych i w końcu szef działu literackiego, po czym wrócił na południe, by zostać redaktorem „The Bookman". Właśnie w okresie pracy w Yorkshire poznał ojca Johna 0'Conora, Chestertonowego „ojca Browna", który znał wielu nawróconych w tamtym stuleciu literatów: „Dane mi było słuchać jego mądrych słów, poznawać jego ukochanego Claudela (którego tłumaczył), oglądać drogę krzyżową Erica Gilla w jego kościele św. Cuthberta (o wiele piękniejszą niż droga krzyżowa w katedrze westminsterskiej), a także, ponieważ mi pozwalał, czasem się z nim spierać[899] .

W tym wczesnym okresie życia Ross Williamson znajdował się również pod wpływem T. S. Eliota. W swojej pierwszej książce, *The Poetry of T. S. Eliot,* którą wydał już jako redaktor „The Bookman", pisał:

> Swój ogólny punkt widzenia Eliot określił jako „anglokatolicki pod względem religii", dodając, że nie do niego należy definiowanie tej kategorii. Środowisko, w którym się wychował, jak i samo

899 Hugh Ross Williamson, *The Walled Garden,* Londyn 1956, s. 29.

> wychowanie były purytańskie, a obecnie antytezą „katolika" jest dla niego „agnostyk". Te trzy wskazówki obrastają w treść za sprawą nieustannych nawiązań w jego prozie i poezji.
>
> Epoka romantyczna raczej nie doceni klasycysty, wiek buntu nie będzie sympatyzował z tradycjonalistą, epoka dziennikarska nie zatroszczy się o literaturę i prawie niemożliwością jest, aby epoka niereligijna rozumiała człowieka tak głęboko religijnego jak Eliot.[900]

Utajoną w tym fragmencie sympatię dla anglokatolicyzmu Eliota Ross Williamson wyraził wprost w innym miejscu swej książki: „Protestantyzm jest przystankiem w połowie drogi, gdzie człowiek się zatrzymuje, ponieważ nie jest gotowy przemyśleć sprawy do końca. Jedynymi ludźmi, którzy mają śmiałość pójść do samego kresu własnej drogi, są katolik i agnostyk".[901] Świadectwem tego, że Eliot zgadzał się z tą opinią, jest list napisany przezeń do Rossa Williamsona 11 listopada 1932 roku, krótko po ukazaniu się *The Poetry ofT. S. Eliot.* Wyznawszy, że wszystko, co o nim piszą, czyta z „dziecięcą przyjemnością", dalej pisał: „zagadnienie religijne rozpatrzył Pan z prawdziwym znawstwem i pewnością, za co jestem wdzięczny".[902]

Mniej więcej w tym samym czasie Ross Williamson, z racji zajmowanego stanowiska redaktora „The Bookman", otrzymał list od Edith Sitwell, który warto zacytować jako zabawny przykład jej kąśliwego dowcipu:

> Jakiś czas temu pisałam do redaktora „Yorkshire Post" w sprawie kogoś, kto raczył był w sposób wielce autorytatywny, choć pozbawiony sensu, wypowiedzieć

się na temat mojej twórczości, co opatrzył inicjałami „G.G." Zdało mi się, że przecenił własny kaliber i że bardziej stosownym podpisem byłoby „A.S.S."[903]

900 Hugh Ross Williamson, *The Poetry of T. S. Eliot*, Londyn 1932, s. 151.
901 Hugh Ross Williamson, *The Walled Garden*, s. 45.
902 ListT. S. Eliota do Hugha Rossa Williamsona, 11 października 1932, udostępniony przez Julię Ross Williamson.
903 G.G. i A.S.S. — gra akronimów, rzec można, G.G. — *great gross* (bardzo wielki), A.S.S. - osioł. (Przyp. tłum.)

401

Z niekłamaną radością widzę dziś, że osoba, o której mowa, nie tylko podzieliła moją o niej opinię, lecz, z jakże stosowną skromnością, zdała sobie sprawę, że nawet to wcielenie, które z właściwą artystom nierozważną wielkodusznością jej zaproponowałam, jest dla niej za duże, tak że w rezultacie zadowala się byciem tym, kim zgodnie z zamysłem natury jest — Geoffreyem Grigsonem.[904]

Ross Williamson prowadził „The Bookman" do 1934 roku, następnie był redaktorem „Strand Magazine", po czym złożył rezygnację, by poświęcić się karierze niezależnego pisarza. W ten sposób powstały następne książki, zwłaszcza studia biograficzne poświęcone kluczowym postaciom XVII stulecia .*John Hampden* ukazał się w 1933 roku, *King James I* w 1935, a *George Villiers, First Duke of Buckingham* w 1940. W 1941 roku Ross Williamson napisał traktat religijny *AD33,* który E. M. Forster nazwał w wywiadzie radiowym „najważniejszą książką religijną 1941 roku".[905]

Jako duchowny anglikański Ross Williamson służył przez dwanaście lat w kościele św. Cypriana w Regents Parku i u św. Tomasza przy Regent Street. Przez te lata głosił kazania również w wielu innych miejscach, w tym w katedrze św. Pawła i Opactwie Westminsterskim. Czynniki, które skłoniły go do odrzucenia nonkonformizmu i przyjęcia anglokatolicyzmu — proces ten trwał bez mała dwadzieścia lat — były różnorodne. Pewną rolę odegrało solidne przygotowanie teologiczne, które zawdzięczał ojcu, a które nie pozwoliło mu zatrzymać się „w połowie drogi", na protestantyzmie, lecz kazało ruszyć na to mroczne pole bitwy, gdzie o zwycięstwo walczy katolicyzm z agnostycyzmem. Istotne były gruntowne studia historyczne, dzięki którym osiągnął głębokie zrozumienie sporów religijnych decydujących o obliczu siedemnastowiecznej Anglii. Do tych osiągnięć dokładały się wpływy wielu współczesnych mu pisarzy i myślicieli. T. S. Eliot zaimponował mu pryncypialnym anglokatolicyzmem w czasie, gdy jego własne stanowisko teologiczne było płynne. Ważny był

904 List Edith Sitwell do redaktora „The Bookman, udostępniony przez Julię Ross Wiliamson.
905 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem.

402

również Chesterton. „Stale rozprawiał o Chestertonie", wspomina córka, „a *Ortodoksję* uważał za jedną z najlepszych książek, jakie czytał. Moim zdaniem *Ortodoksja* wywarła wielki wpływ na jego rozwój intelektualny i duchowy".[906] Opinię tę potwierdza fakt, że tytuł, jakim Ross Williamson opatrzył swą autobiografię, *The Walled Garden*, został zainspirowany cytatem z książki Chestertona.

Kolejnym istotnym czynnikiem były powieści R. H. Bensona, które być może nawet rozbudziły w Williamsonie zainteresowanie historią Anglii. W 1959 roku napisał wprowadzenie do *Come Rackf Gome Rope!* Bensona:

> niepodobna pozostać niewzruszonym podczas lektury ostatniego rozdziału, który, o ile wiem, nadal jest najznakomitszym opisem egzekucji elżbietańskiego męczennika...
>
> Uważam, że swą świetność książka zawdzięcza solidnemu oparciu na prawdzie historycznej. Autor dołożył wszelkich starań, aby postaci i zdarzenia z tamtej epoki zrozumieć w ich własnym kontekście, choć od czasu, gdy pisał tę powieść, wiele odkryto...
>
> ...Tytuł pochodzi z listu błogosławionego Edmunda Campiona, w którym, po tym jak był torturowany, męczennik ów zapewniał braci katolików, że ani nie zdradził „nic sekretnego", ani nie zdradzi, „choćby na kole, choćby pod szubienicą" (*come rack, come rope).* Później pisarze ukazywali może więcej szczegółów, ale szkice Bensona są wystarczająco prawdziwe...
>
> Tak samo jest w przypadku postaci fikcyjnych... tworzy je w sferze znanej prawdy, a lektura zostawia uczucie — najzupełniej słuszne — że ludzie ci mogli żyć i działać tak, jak to ukazał Benson. Cała epoka staje przed nami jak żywa, a jeżeli ktoś zechce zaprotestować, że ten obraz katolickiej Anglii z czasów terroru elżbietańskiego wydaje się cokolwiek melodramatyczny, nie znajdę na to lepszej riposty niż słowa samego Bensona: „Jeśli ta książka jest zbyt sensacyjna, to nie jest bardziej sensacyjna niż samo życie ludu Derbyshire w latach 1579-1588".[907]

906 Tamże.
907 Robert Hugh Benson, *Come Rack! Come Rope!,* Londyn 1959, s. 5-6.

Nie ulega wątpliwości, że beletrystyka historyczna Bensona w istotnej mierze określiła spuściznę literacką Rossa Williamsona, który również napisał szereg tak samo „solidnie opartych na prawdzie" powieści historycznych noszących wszystkie znamiona wcześniejszych dokonań Bensona na tym polu. Jako pierwsza, w 1942 roku, ukazała się powieść *Captain Thomas Schofield,* następnie oparta na życiu Jakuba II *James by the Grace of God*, z kolei opowiadająca o stosunkach Marii Tudor i Elżbiety powieść *The Sisters* i wreszcie *Guy Fawkes,* czyli fabularne dopełnienie sztuki *Gunpowder, Treason and Plot* i studium historycznego *The Gunpowder Plot.*

Nie sposób pominąć również Dorothy L. Sayers. Wedle córki Rossa Williamsona jego *The Story Without an End,* przeznaczony dla jedenasto-, piętnastoletnich dzieci cykl słuchowisk opowiadających o życiu Chrystusa, „opierał się w zasadzie na *Człowieku, który był królem'.*[908] W okresie gdy służył jako ksiądz anglikański korespondował z Sayers, której list do niego z 21 maja 1948 roku jest świadectwem sumienności, z jaką podchodziła do swych studiów nad Dantem i do tłumaczenia *Boskiej Komedii.* Odpowiadając na pytanie Rossa Williamsona o Dantego i o Arnauda Daniela oznajmiała na wstępie: „sumienie badacza mówi mi, że pogląd swój muszę przedstawić w postaci w pełni rozwiniętej", po czym następowało osiem gęsto zapisanych stronic, a na koniec formułowała coś w rodzaju przeprosin:

> Komuś pokroju de Rougemonta tak łatwo przychodzi wypowiedzieć nierozważne twierdzenie; i idzie to w świat w siedmiomilowych butach, a

człowiek może tylko wlec się za nim z mnóstwem ciężkich, przytłaczających faktów, etymologii, dat i odniesień, które nużą, kiedy się je zbiera, a jeszcze bardziej w lekturze. Ale jeśli uległeś pokusie, żeby dać przypis oparty na jego niezweryfikowanym *ipse dixit,* to niech mnie diabli, jeżeli pozwolę ci po rycersku zrezygnować z niego, polegając jedynie na moim nieuzasadnionym zaprzeczeniu! Bezwzględnie muszę przedstawić ci stosowne świadectwa i argumenty - dopiero to jest uczciwe.[909]

908 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem.
909 List Dorothy L. Sayers do Hugh Rossa Williamsona, 21 maja 1948, udostępniony przez Julię Ross Williamson.

Ross Wiliamson był także zapalonym czytelnikiem innych współczesnych pisarzy chrześcijańskich. „Miał w bibliotece mnóstwo książek Knoxa", wspomina córka. „Twierdził, że Knox jest ogromnie ważny". Miał również Lewisa *Problem cierpienia, Listy starego diabła do młodego* i *Zaskoczonego radością.* „Lewisa uważał za świetnego pisarza". Na półce stało *In Parenthesis* Davida Jonesa, nabył wszystkie książki Evelyna Waugha, podziwiał poezje Sassoona.[910]

Poświęcając wiele czasu literaturze, Ross Williamson pozostał żarliwym księdzem anglikańskim, który najwyraźniej czuł się spełniony w swej wspólnocie religijnej. Jednakże w 1955 roku kryzys związany z Kościołem Indii Południowych zachwiał jego anglikanizmem aż do samych posad. „Kryzys" ten usunęły potem w cień inne wydarzenia, przesłoniły niejasności i dziś trudno zrozumieć namiętności, jakie wzbudził. Zasadniczo polegał na tym, że Kościół Anglii uznał święcenia Kościoła Indii Południowych za prawomocne. Ross Williamson wytłumaczył w autobiografii stanowisko, jakie zajął w tej kwestii wraz z wieloma innymi anglokatolikami. Otóż ponieważ Kościół Indii Południowych „nie był kościołem w pełni chrześcijańskim w żadnym uznanym dotąd sensie tego słowa, to w sposób nieunikniony wynika z tego, że święcenia samego Kościoła Anglii zostały tym samym unieważnione przez jego własnych przedstawicieli".[911] W następstwie tej decyzji Ross Williamson i wielu innych anglokatolików czuło w sumieniu, że mogą uczynić tylko jedno: przejść do Kościoła katolickiego. Hugh Ross Williamson wraz z żoną zostali przyjęci do Kościoła 15 października 1955 roku przez ojca Basila Fitz-Gibbona w kościele przy Farm Street.

W okresie nawrócenia Ross Williamson piastował funkcję prowadzącego w programie BBC „Brains Trust", w którym występował jeszcze za czasów Cyrila Joada. W tamtych latach obaj reprezentowali sprzeczne stanowiska, Joad jako agnostyk nawrócony na teizm, Ross Wiliamson jako nonkonformista nawrócony na anglokatolicyzm. Julia Ross Williamson wspomina z rozbawieniem, że ojciec „udawał się co niedziela do BBC

910 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem.
911 Hugh Ross Williamson, *The Walled Garden,* s. 183.

i wracał jeszcze z makijażem na twarzy", i uważa, że „musiał być zdumiony nawróceniem się Joada na chrześcijaństwo".

Według niej stanowisko w „Brains Trust" nabrało szczególnego znaczenia po nawróceniu się ojca, ponieważ stało się praktycznie jedynym źródłem jego dochodu:

> musieliśmy się wyprowadzić z plebani, na której mieszkaliśmy, ojciec stracił pensję i darmowe utrzymanie. Gdyby nie to, że matka pracowała, znaleźlibyśmy się w bardzo ciężkim położeniu. Ale ojciec pocieszał się, że przecież zarabia jeszcze coś w „Brains Trust". Niedługo po tym jak ojciec przeszedł na katolicyzm, zadzwonił do niego Carleton Greene i poinformował, że nie potrzebują go już w „Brains Trust". Ojciec nie mógł w to uwierzyć, pamiętam, że bardzo długo siedział potem ogromnie przybity w gabinecie.[912]

Wkrótce Ross Williamson odebrał telefon od żony Hugh Carletona Greene'a, która zdradziła mu poza protokołem, że z „Brains Trust" usunięto go dlatego, iż „jako katolik" posiada „niewłaściwy wizerunek". „Ojciec zaprotestował, że przecież jest rok 1955, a nie 1555, ale pani Greene stwierdziła, że znany duchowny anglikański jest jak najbardziej na miejscu, natomiast neofita katolicki nie do przyjęcia".[913]

Odkrycie to, chociaż wstrząsające, jedynie utwierdziło Rossa William- sona w jego postanowieniu i w sześć miesięcy po nawróceniu, w Niedzielę Palmową 1956 roku, patrzył wstecz nie z gniewem, lecz z wdzięcznością:

> Zostałem katolikiem niespełna pół roku temu i teraz trudno mi zrozumieć, dlaczego nie uczyniłem tego trzydzieści osiem lat wcześniej. Powolność, z jaką dochodziłem do prawdy; błędne pojęcie tego, czym rzeczywiście jest wiara chrześcijańska, które jedynie po części można złożyć na karb mego dziedzictwa i wychowania; indywidualizm, podtrzymywany przez poszukiwanie drogi

912 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem.
913 Tamże.

do „pojednania", co czyniłem jedynie na gruncie teoretycznym, bez należytego uwzględnienia trudności praktycznych; lenistwo dociekliwości, za sprawą którego uznawałem... skandalicznie wypaczone przez protestantów fakty za „prawdy historyczne", zamiast od razu zwrócić się do odpowiednich źródeł katolickich; względna błahość sporu o Indie Południowe, który w końcu zmusił mnie w połowie szóstego krzyżyka do podjęcia decyzji, choć przecież zasadniczy fakt reformacji miałem przed sobą w całej okazałości od wczesnej młodości — wszystko to, i wiele więcej, składa się na *mea culpa,* od której uwolniła mnie ta formalna deklaracja, jakiej wymagano ode mnie i jaką z radością złożyłem w trakcie ceremonii przyjęcia: „Przeto sercem szczerym i z wiarą nieudaną odrzucam i wyrzekam się wszelkich błędów, herezji i sekt, które są przeciwne świętemu, apostolskiemu i rzymskokatolickiemu Kościołowi"...

Myślę, że nikt nie jest zdolny opisać nawrócenia w kategoriach obiektywnie adekwatnych. Na sposób mistyków trzeba tu mówić w języku analogii, które ukazują ledwie cień samej rzeczy. Jej rzeczywistość w sposób najżywszy może dał do zrozumienia Chester- ton w sonecie o swym nawróceniu pisząc:

> gdy skłoniłem głowę,

Do góry nogami obrócił się cały świat
i gdy nagle odkrył, że dawne spory i dyskusje to:
proch ledwie i błoto.
Bo zwę się Łazarz i mam nowe życie.[914]

914 Hugh Ross Williamson, *The Walled Garden*, s. 184-185.

23. SPARK I SITWELL

„Katoliczką zostałam, ponieważ mnie to wyjaśniało", oznajmiła Muriel Spark Malcolmowi Muggeridge'owi 2 czerwca 1961 roku w jego programie telewizyjnym „Appointment with..." Dwadzieścia lat później sam Muggeridge przyjął katolicyzm z podobnych powodów, doszedłszy po wielu dziesiątkach lat rozterek duchowych do takich samych wniosków jak Spark. Ona wszakże doszła do tych rozstrzygnięć znacznie wcześniej i w o wiele młodszym wieku. Na łono Kościoła katolickiego wstąpiła 1 maja 1954 roku jako kobieta trzydziestoparoletnia.

„Póki nie zostałam katoliczką, nie byłam w stanie pracować ani pisać", wyznała w tym samym wywiadzie. Pod tym względem przypominała Grahama Greene'a, który pierwsze inspiracje literackie również zawdzięczał nawróceniu. Z tym że wyznanie Spark jest jedynie po części prawdziwe. Przed nawróceniem rzeczywiście nie pisała powieści — te powstały później i są głęboko przeniknięte doświadczeniem katolicyzmu — ale jeszcze nim przyjęła za swoje prawdy Kościoła, zdobyła sobie reputację utalentowanej poetki i autorki opowiadań. W latach 1947-1949 była redaktorem „Poetry Review". W 1951 roku posłała opowiadanie *The Seraph and the Zambesi* na bożonarodzeniowy konkurs literacki ogłoszony przez „The Observer". W gronie 6700 uczestników zdobyła pierwszą nagrodę i 23 grudnia jej nowelka ukazała się na łamach gazety. W 1952 roku wydano jej pierwszy zbiór wierszy *The Fanfarlo and Other Verse.* Ku religii

zwróciła się w sposób czynny nie wcześniej niż w następnym roku, kiedy przyjęła chrzest anglikański z rąk wielebnego Clifforda Rhodesa, redaktora „Church of England Newspaper", w której 27 listopada 1953 roku zamieściła studium o Prouście *The Religión of an Agnostic*, a następnie recenzję sztuki T. S. Eliota *The Confidentional Clerk.* W autobiografii pisała, że „najpierw spróbowała Kościoła Anglii, ponieważ był bardziej 'naturalny' i bliższy domu"[915], ale możliwe, że swoją rolę odegrał tu wpływ T. S. Eliota, którego twórczość wielbiła. Po bierzmowaniu, którego udzielił jej anglokatolicki biskup Kensington, odwiedzała często kościół przy Gloucester Road, gdzie regularnie modlił się T. S. Eliot. Ale w odróżnieniu od Eliota nie czuła się u siebie na anglokatolickim przystanku „w pół drogi" między anglikanizmem i katolicyzmem: „Czułam niepokój. Był dla mnie historycznie zbyt nowy, żeby z nim się oswoić".[916]

Szukając nadal swojego miejsca, zaczęła czytać Newmana *Apología pro vita sua* i uzmysłowiła sobie, powoli, lecz stanowczo, że nieodparcie ciągnie ją w ślad za Newmanem do Rzymu:

> W 1953 roku pochłonęły mnie pisma teologiczne Johna Henry ego Newmana, i pod ich wpływem zostałam w końcu katoliczką... Kiedy pytają mnie o moje nawrócenie, dlaczego zostałam katoliczką, mogę odrzec jedynie, że odpowiedź jest zarazem zbyt łatwa i zbyt trudna. Proste wyjaśnienie głosi, że poczułam, iż wiara katolicka jest zgodna z tym, co zawsze czułam, co wiedziałam i w co wierzyłam; oślepiające objawienie nie było moim udziałem. Trudniejsze wyjaśnienie odnosiłoby się do tego budującego się krok po kroku zaufania; jak zauważył sam Newman, nie jest to temat, który można poruszyć przy stole, „między zupą a rybą". „Niechże mają ten sam kłopot, który i ja miałem", stwierdził Newman.[917]

Później, gdy Spark redagowała wraz z Derekiem Stanfordem wybór korespondencji Newmana, ojciec Philip Caraman, jezuita z Farm Street

915 Muriel Spark, *Curriculum Vitae,* Londyn 1992, s. 202.
916 Tamże, s. 202.
917 Tamże, s. 202.

i redaktor „The Month", pożyczył jej plik oryginalnych listów kardynała. „Miałam je przy sobie przez cały czas pracy nad książką", pisała Spark. „Uznałam, że dobrze jest dotykać tych samych kartek, których dotykał wzniosły ojciec Newman".[918]

Kardynał Newman w sposób podobnie „uwznioślający" działał na Grahama Greene'a, dla którego *Apologia* była przez całe życie jedną z najbardziej ulubionych książek. Greene najwyraźniej wyczuwał w Spark pokrewną duszę, skoro, za pośrednictwem Dereka Stanforda, starał się zaskarbić sobie jej przyjaźń jeszcze zanim się poznali. Kiedy w pierwszych miesiącach 1953 roku Spark się rozchorowała, Greene zaoferował pomoc w postaci dwudziestu funtów miesięcznie do czasu, gdy wyzdrowieje: „Rzeczywiście podziwiał moją twórczość i szczerze chciał mi pomóc. Wraz z czekiem przysyłał nieraz kilka butelek czerwonego wina — co z radością przypomniałam podczas mszy żałobnej Grahama — a co wtedy pozbawiało jego postępowanie ostrza zimnego miłosierdzia".[919] Nie był to odosobniony gest Greene'a. Podczas wojny wysyłał do Danii whisky ojcu Martindaleowi, aby osłodzić mu „areszt domowy", w którym trzymali go Niemcy.[920]

Na czas choroby Spark schroniła się najpierw w klasztorze karmelitów w Aylesford w Kent, a następnie w zamku Allington, który opisała jako „karmelicką twierdzę sióstr tercjarek".[921] Później wynajęła domek w okolicy zamku i zaczęła pisać pierwszą powieść, *The Comforters.* Książka ukazała się w lutym 1957 roku i zebrała na ogół pochlebne recenzje. Evelyn Waugh poświęcił jej długi artykuł w „The Spectator" i chwalił również w wystąpieniu na forum Pen-klubu. W rzeczy samej powieść Spark jest uderzająco podobna do wydanej w lecie tamtego roku powieści Waugha *The Ordeal of Gilbert Pinfold.* „Złożyło się tak, że *The Comforters* dostałem wkrótce po tym, jak skończyłem własną powieść na podobny temat", pisał Waugh w recenzji, „i zdumiałem się, o ile bardziej ambitna i lepiej wykonana jest próba panny Spark".[922]

918 Tamże, s. 202.
919 Tamże, s. 205.
920 Pani Grahamowa Greene, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996; pani Grahamowa Greene, list do autora, 30 sierpnia 1996.
921 Muriel Spark, *Curriculum Vitae,* s. 205.
922 „Spectator", 22 lutego 1957.

Waugh pozostał admiratorem beletrystyki Muriel Spark i chwalił również, a także gorąco polecał swym znajomym jej drugą powieść *Memento mori,* która ukazała się w 1959 roku. Następnie posypały się kolejne znakomicie przyjęte powieści, a wśród nich *The Bachelors* w 1960 roku, *Pełnia życia panny Brodie* w 1961 i *Brama Mandelbauma* w 1965. W 1967 roku Muriel Spark została Dame Commander Orderu Imperium Brytyjskiego.

Trzynaście lat wcześniej, w czerwcu 1954 roku, kilka tygodni po tym jak Muriel Spark wstąpiła na łono Kościoła katolickiego, wśród osób odznaczonych z okazji urodzin królowej znalazła się Edith Sitwell, która tak samo jak później Spark otrzymała Krzyż Komandorski Orderu Imperium Brytyjskiego.

Dla Sitwell odznaczenie Orderem Imperium było nie tylko zaszczytem, lecz również wielką pociechą. Albowiem, jak o tym świadczy jej ostatnio przytoczony list do Hugh Rossa Williamsona jako redaktora „The Bookman", była nadzwyczaj wrażliwa na krytykę, a przy tym coraz boleśniej czuła się zarazem nie doceniana, jak i nie rozumiana przez krytyków. W pierwszych miesiącach 1954 roku szczególnie wrogo pisał o niej „Spectator", a jej odpowiedź była tak samo uszczypliwa jak zawsze. 8 marca skarżyła się w liście do Kingsleya Amisa:

> Wracając jeszcze, po raz ostatni, do „Spectatora": cała ta awantura jest tak szalona, że wstyd o niej mówić. Żadna z osób, które miały czelność mnie zaatakować, nie posiada ani krztyny zmysłu poetyckiego. Ludzie ci po prostu nie potrafią pisać. I żadnemu z poetów o jakiejś pozycji nigdy nie przyszłoby do głowy zastanawiać się nad ich wierszami... Nie mogą mnie zranić. Jedyny rezultat ich akcji polega na tym, że uczynili z siebie żałosne widowisko i zostali wyśmiani nie tylko w całej Anglii, lecz również w Nowym Jorku.[923]

„Jej zapalczywa wrażliwość na krytykę", pisał o Sitwell w grudniu 1962 roku na łamach „London Magazine" Charles Osborne, „jest godna pożałowania już choćby dlatego, że gotowa podsycać skrajne postawy

923 Richard Greene (red.), *Selected Letters of Edith Sitwell,* Londyn 1997, s. 349.

uwielbienia w jednych i wrogości w drugich, a w ostatnich latach nie tylko przyćmiła jej rzeczywiste walory, lecz niemal uniemożliwiła jakąkolwiek poważną nad nimi dyskusję".[924]

Właśnie ta nadwrażliwość sprawiła, że Order Imperium miał dla Sitwell wyjątkowe znaczenie. Najwyraźniej był nie tylko zaszczytem, lecz potwierdzeniem klasy artystycznej, dzięki któremu mogła tym wyżej nosić głowę w obliczu napastliwych krytyków. 18 czerwca pisała do południowoafrykańskiego poety i librecisty Williama Plomera w nastroju radosnego napawania się sukcesem: *„Naprawdę* cieszę się z tego wyróżnienia, ponieważ natychmiast uciszyło ono karzełków z „New Statesman and Nation" i „Spectator", którzy prześladowali mnie od miesięcy".[925] Tego samego dnia, w którym Sitwell napawała się swym sukcesem w liście do Plomera, „Spectator" zareagował na jej odznaczenie nie szyderstwem, czego być może oczekiwała sama

laureatka, ale laudacją autorstwa powieściopisarza Comptona Mackenziego, który sam odebrał Order Imperium w 1919 roku, a przed dwoma laty, w 1952 roku, otrzymał tytuł szlachecki:

> Dr Edith Sitwell jest największym poetą, jaki się dotąd narodził pośród kobiet angielskich, i Order Imperium Brytyjskiego zaczynał już wyglądać doprawdy śmiesznie na naszym Parnasie, skoro wśród jego zdobywców nie było dr Sitwell... Kiedy będę miał przyjemność zwrócić się do niej jako do dame Edith, wówczas, wypowiedziawszy ów tytuł uświęcony w baśniowej wyobraźni dzieciństwa, zwrócę się do wielkiej postaci angielskiej historii.

Wśród wielu listów z gratulacjami Sitwell otrzymała powinszowanie od T. S. Eliota:

> Byłem bardzo uradowany dowiedziawszy się wczoraj, że Suweren podzielił osąd świata literackiego i przyznał zaszczyt, który, choć może wydać się nieważny pani, nie tylko sprawi przyjemność

924 Victoria Glendinning, *Edith Sitwell: A Unicorn Among Lions,* Londyn 1981, s. 310.
925 Tamże, s. 311.

> jej przyjaciołom i da satysfakcję jej wielbicielom, lecz umacnia wiarygodność źródła, z którego pochodzi.[926]

Oczywiście, jak już to widzieliśmy, ten zaszczyt *był* ważny dla Sitwell, ale tak samo liczył się szacunek kolegów po piórze, spośród których nikogo nie ceniła wyżej niż Eliota. W tej sytuacji jego list musiał sprawić jej szczególną satysfakcję. W rzeczy samej kiedy na początku 1948 roku, który przyniósł mu później Nagrodę Nobla, Eliot znalazł się wśród odznaczonych z okazji nowego roku Orderem Zasługi, Sitwell pisała: „nigdy nie miałam nadziei zobaczyć, że największy poeta naszych czasów zostanie należycie uhonorowany i uczczony. Ale zobaczyłam".[927]

Eliota wizja ziemi jałowej oddziałała głęboko na Sitwell, podobnie jak wpłynęła na niemal każdego poetę z pokolenia Eliota. Własna wariacja Sitwell na temat „ziemi jałowej", ogłoszony w 1929 roku *Gold Coast Customs,* wyraża wizję okropności i pustki życia współczesnego, która nie tylko współbrzmiała z wizją Eliota, lecz motywowała mozolną wędrówkę poetki ku nawróceniu religijnemu.

Innym istotnym czynnikiem wiodącym Sitwell w stronę chrześcijaństwa był podziw, jaki żywiła dla Roya Campbella. Widziała w nim nie tylko przyjaciela, lecz również jednego z nielicznych ludzi, którzy gotowi byli bronić jej przed krytykami. Ulubioną anegdotę na jego temat, którą z rozbawieniem opowiadała wielu znajomym, zapisała Elizabeth Salter, australijska pisarka i biograf, która od 1957 roku do śmierci poetki w 1964 była jej sekretarką.

„Ten krytyk wciąż mnie obrażał"— opowiadała Sitwell — „i Roy postanowił dać mu nauczkę. Był wielkim i niesłychanie silnym facetem i po prostu znokautował go jednym ciosem. Tamten był przerażony i skulił się, leżąc na podłodze. A Roy powiedział: 'Jeżeli znów obrazisz doktor Sitwell (taki miałam wtedy tytuł), wiesz, co cię za to spotka'. I póki Roy żył" — dodała - „tamten nigdy już nie zrobił tego. A potem zaczął znowu".[928]

926 Geoffrey Elborn, *Edith Sitwell: A Biography,* Londyn 1981, s. 215.

927 John Lehmann, Derek Parker (red.), *Edith Sitwell: Selected Letters 1919-1964,* Nowy Jork 1970, s. 155-156.
928 Elizabeth Salter, The *Last Years of a Rebel: A Memoir of Edith Sitwell*, Londyn 1967, s. 18-19.

413

Wiele wskazuje na to, że Sitwell koloryzowała opowiadając tę anegdotę, a późniejsi jej biografowie skłaniali się nawet do wniosku, że historyjka ta nie miała wiele wspólnego z rzeczywistością, że była wytworem bujnej wyobraźni poetki. Niezależnie jednak od tego, ile w tym prawdy, ile zmyślenia, Sitwell rzeczywiście uważała Campbella za swego obrońcę, szlachetnego rycerza w lśniącej zbroi, który osłania ją przed wrogami. Takie jest świadectwo Elizabeth Salter, wyrażone w opublikowanych w 1967 roku wspomnieniach o Sitwell, *The Last Years of the Rebek*

> Roy Campbell ogromnie wiele dla niej znaczył. Nie tylko był poetą, którego bardzo podziwiała, lecz również kimś wyjątkowym w jej życiu, obrońcą. Być może dlatego, że sama siała taki postrach, nieczęsto zdarzało się, aby admiratorzy stawali w jej obronie, a jeszcze rzadziej — aby bronili jej własnym ciałem. Edith odczuwała elżbietański szacunek dla mężczyzny, który umiał tak samo dobrze posłużyć się pięścią jak głową, i na rycerskość Campbella odpowiadała czysto kobiecą wdzięcznością.[929]

Uwagi Sitwell nie uszło i to, że jej rycerz w lśniącej zbroi był zarazem rzecznikiem Kościoła wojującego. Kiedy ostatecznie zdecydowała się wstąpić do Kościoła, pragnęła, aby jej rodzicami chrzestnymi zostali Roy i Mary Campbellowie. Fakt, że Campbellowie mieszkali znów na wsi w Portugalii i że kiepski stan zdrowia Roya nie pozwoli mu na wyjazd do Anglii na jej chrzest, w najmniejszym stopniu nie odwodził jej od tego planu. 14 lipca 1955 roku pisała do Campbella: „W przyszłym miesiącu mam nadzieję przystąpić do Kościoła jako twoja i Mary córka chrzestna. A nie wiem jeszcze, kto wystąpi w waszym imieniu. Moim katechetą jest ojciec Caraman, którego znasz, prawda?"[930]

Uczucia Sitwell z okresu katechezy ukazują listy, które pisała w tym czasie do ojca Caramana. 7 maja pisała:

929 Tamże, s. 19.
930 John Lehmann, Derek Parker (red.), dz. cyt., s. 201.

414

> Wierzę i ufam całym sercem, że stoję na progu nowego życia. Ale będę musiała na nowo się narodzić. I będę musiała jeszcze zobaczyć cały świat jak gdyby po raz pierwszy, i zrozumieć na tyle, na ile potrafię.
>
> Modlitwa zawsze sprawiała mi trudność. Przez co rozumiem jedynie to, że czuję się bardzo daleka, jak gdybym mówiła w ciemność. Ale mam nadzieję, że będzie to uleczone. Kiedy *myślę* o Bogu, nie czuję się bardzo daleka...
>
> Obecnie czytam św. Tomasza z Akwinu, a zamierzam czytać, codziennie, mszał...
>
> Z wyrazami głębokiej wdzięczności dla ojca za jego wielką życzliwość i nieocenioną pomoc.[931]

W miesiąc później, 3 czerwca, pisała znów:

Nie umiem wyrazić, jak wdzięczna jestem za polecenie mi tych książek. Przede wszystkim dają mi poczucie absolutnej pewności. Sprawiają — zwłaszcza cudowne pisma św. Tomasza z Akwinu i *The Naturę of Belief* ojca DArcyego — że człowiek widzi zwątpienie — być może nie nazwę tego właściwie — jako całkowitą porażkę intelektu. Ale zaraz też widzi, że wiara czysto intelektualna nie wystarcza: trzeba nie tylko *myśleć*, że się wierzy, lecz *wiedzieć,* że się wierzy. Musi istnieć szósty zmysł w wierze.

Jakże cudowny jest ten fragment *The Naturę of Belief* o „oglądaniu rzeczywistości ukrytej za światem zjawisk". „Kiedy to jest dane, istnienie Boga trzeba uznać bez dalszych deliberacji... Jeżeli cokolwiek w ogóle istnieje, musi istnieć coś w pełni rzeczywistego"...

Kiedy byłam bardzo małym dzieckiem, zaczęłam widzieć formy świata, obrazy cudu. I pytałam siebie, dlaczego te formy się powtarzają — pióro, paproć, róża i żołądź w rysunkach szronu na szybie — forma za formą, powtarzana bez końca. I już wtedy wiedziałam, że to nam coś mówi. Na tym oparłam swą poezję.[932]

931 Tamże, s. 191-192.
932 Tamże, s. 194-195.

415

„Theology and Sanctity Sheeda jest mi ogromnie pomocna", pisała w innym liście do ojca Caramana. „Św. Tomasz z Akwinu jest oczywiście cudem z każdego punktu widzenia. Niezbyt pomocna jest mi książka *monsignore* Knoxa, z szeregu powodów. Jeden z nich polega na tym, że nie lubię jego stylu".[933]

Korespondencja z ojcem Caramanem wydaje się zdawać kłam rozpowszechnionej opinii, że, jak to ujął ojciec Charles Smith, „Nawrócenie się Edith Sitwell było w o wiele większym stopniu sprawą romantyczną niż intelektualną".[934] Wbrew temu należy raczej sądzić, że Sitwell rozumiała głębokie uczucia i intelekt jako zasadniczo to samo, serce i głowę pojmowała jako złożoną całość. Piękno poznania i poznanie piękna wprawdzie nie są ściśle tożsame, niemniej nie dają się od siebie oddzielić. Dlatego choć penetrowała głębie filozofii chrześcijańskiej, twierdziła zarazem, że tym, co przyciągnęło ją do Kościoła, był „spokój na twarzach chłopek modlących się w kościołach włoskich".[935] Właśnie ta prostota w złożoności stanowiła poetycki paradoks tkwiący w samym centrum nawrócenia Sitwell.

Wspominając katechezę Sitwell, ojciec Caraman pisał: „Była oczytana w poezji mistycznej, z zapałem pogłębiała swą znajomość teologicznych podstaw wiary i posiadała przyrodzone rozumienie potrzeby autorytetu Kościoła, autorytetu, który tak często jest wielką przeszkodą dla intelektualistów".[936]

Nie będąc zgoła przeszkodą, właśnie autorytet Kościoła wydaje się jednym z czynników, które przyciągały Sitwell do katolicyzmu. Kiedy z górą dziesięć lat wcześniej katolikiem został jej przyjaciel David Horner, pisała do niego winszując mu tego kroku: „Nigdy nie rozumiałam, dlaczego ludzie obawiają się konstruktywnych reguł. Bardzo nieliczni zdolni są powziąć jakiegokolwiek wielkie postanowienie, ale ty okazałeś się zdolny". Dodawała, że jest pewna, iż taka decyzja „daje bezgraniczne poczucie spokoju, pokoju i bezpieczeństwa, a i wielką ramę, na której można rozpiąć swoje życie".[937]

933 Victoria Gelndinning, dz. cyt., s. 317.
934 Ojciec Charles Smith, rozmowa z autorem, Oksford, 19 grudnia 1996.
935 Victoria Glendinning, dz. cyt., s. 315.

936 John Pearson, *Façades,* Londyn 1978, s. 440.
937 Victoria Glendinning, dz. cyt. s. 314.

416

Konstruktywne reguły… pokój i bezpieczeństwo... wielka rama, na której można rozpiąć swoje życie. Oto wybrane aspekty katolicyzmu, które Sitwell uważała za bardzo pociągające w czasie, gdy Horner przystąpił do Kościoła w 1944 roku. Chociaż minęło jeszcze jedenaście lat, nim sama była zdolna do powzięcia „wielkiego postanowienia", ulga, jaką odczuła uczyniwszy to w końcu, jest oczywista w świetle słów wypowiedzianych do ojca Caramana po ich pierwszym spotkaniu 29 kwietnia 1955 roku. Spotkanie to napełniło ją „takim poczuciem szczęścia, bezpieczeństwa i pokoju", jakiego nie czuła od lat. „Jakże głupia byłam, że nie zdecydowałam się na ten krok dawno temu".**938**

14 lipca 1955 roku, w dniu, w którym Sitwell napisała do Roya Campbella wyrażając pragnienie, żeby Roy z żoną byli jej rodzicami chrzestnymi, Evelyn Waugh odpowiedział na jej wcześniejszy list, w którym prosiła go, aby został trzecim świadkiem jej chrztu: „Witaj. Witaj wśród nas. Bądź tak miła i przyślij mi pocztówkę z wieścią, na kiedy rzecz jest ustalona, tak żebyśmy wraz z Laurą mogli towarzyszyć ci naszą komunią. Znam wielu świeckich, którzy zechcą podziękować za ciebie Bogu, i wielu księży, którzy zechcą wspomnieć cię podczas mszy. Zakładam jednak, że nie życzysz sobie, aby rozpowiadać o sprawie, więc nie pisnę słówkiem nikomu, póki mi nie powiesz, że mogę".**939**

Pięć dni później Waugh pisał do ojca Caramana:

> Ufam, że nie wydam się ojcu impertynentem. Jestem starym przyjacielem Edith i kocham ją. Niekiedy skłonna jest zanadto zwracać na siebie uwagę. Dziś rano dostałem od niej kolejny list. Pisze, że chrzest odbędzie się w Londynie. Czy okażę się nadmiernie wybredny, jeżeli powiem, że Mount St. Mary byłby bardziej stosowny? Obawiam się bowiem, że prasa popularna rzuci się na nią jak na swego rodzaju Garbo-królową-Krystynę. Kiedy sam się chrzciłem, byłem nieporównanie mniej sławny, a doskonale pamiętam, ile przykrości kosztował mnie rozgłos, na który bezmyślnie przyzwoliłem.

938 Tamże, s. 315.
939 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 445.

417

> Jest tylu złośliwców, którzy tylko czekają, żeby wyśmiać tę Sitwell. Byłoby rzeczą tragiczną, gdyby największe wydarzenie w życiu Edith zostało w jakikolwiek sposób skalane. Czy nie mógłby ojciec przekonać jej do pójścia w tej sprawie za przykładem św. Heleny?**940**

Waugh znał Edith Sitwell od trzydziestu lat i doskonale zdawał sobie sprawę z jej nadwrażliwości. Jego pragnienie osłonięcia jej przed wrogą prasą świecką jest wzruszające i bez wątpienia sama Edith byłaby poruszona jego troską, gdyby ojciec Caraman jej o tym powiedział. Najwyraźniej Roy Campbell nie był jedynym mężczyzną gotowym być jej rycerzem.

Sam Waugh padł ofiarą wrogiej prasy świeckiej w niespełna dwa tygodnie później. 31 lipca „Observer" zamieścił „szkic biograficzny" o nim, który kończył się w sposób następujący: „Zgorzkniały romantyk, wystudiowany galant i samotnik, zwykły komediant, katolicki ojciec rodziny — Evelyn Waugh jest jedną z najbardziej dziwacznych postaci naszych czasów". Pisząc do Nancy Mitford, Waugh określił ten artykuł jako „niebywale im- pertynencki".[941] Ale można podejrzewać, że nawet jego przyjaciele musieli ze zdziwieniem i niejakim rozbawieniem spostrzec, że ten opis jest całkiem trafny! Było coś zdecydowanie dziwacznego, lub przynajmniej ekscentrycznego, w tym, jak Waugh ubrał się na chrzest Edith Sitwell, który, pomimo jego zastrzeżeń, odbył się 4 sierpnia 1955 roku w kościele przy Farm Street w Mayfair. Alec Guinness wspominał, że „z wyjątkiem Evelyna Waugha, który był ojcem chrzestnym Edith, wszyscy mężczyźni ubrali się jak na pogrzeb. Evelyn wystąpił w krzykliwym tweedowym garniturze w czarno-białą jodełkę, w czerwonym krawacie i w kapeluszu słomkowym, z którego powiewały czerwone i błękitne wstążki".[942]

Waugh odnotował to wydarzenie ze szczegółami w swym dzienniku:

> Pojechałem pociągiem o 9... Z Charing Cross, kupiwszy goździk po drodze, poszedłem do White's i wypiłem kufel porteru

940 Tamże, s. 447-448.
941 Tamże, s. 450.
942 Alec Guinness, *Blessings in Disguise*, Londyn 1985, s. 149.

> z ginem i piwem imbirowym. Kwadrans przed dwunastą ruszyłem na Farm Street, gdzie spotkałem ojca D'Arcy ego i razem udaliśmy się do kościoła i przeszliśmy do kaplicy Ignacego, aby tam poczekać na Edith i ojca Caramana. Łysy, nieśmiały mężczyzna przedstawił się jako aktor Alec Guinness. Wkrótce pojawiła się Edith, wbita w czarną suknię niby szesnastowieczna infantka. Zdawałem sobie sprawę z obecności innych, klęczących z tyłu, ale, wbrew moim poważnym obawom, nie było wcale dziennikarzy ani fotografów. Edith odwołała swe błędy pięknym, dźwięcznym głosem i otrzymała warunkowy chrzest.[943]

Świadectwem uczuć, jakie przeżywała w dniu swego chrztu sama Sitwell, jest jej list do Edwarda Sackville-Westa, który najwyraźniej uprzednio do nie] napisał gratulując jej kroku, jaki zamierzała uczynić:

> Dziś jest ten dzień, w którym zostanę przyjęta do Kościoła, i rzeczywiście, w pewien sposób, drżę na myśl o tym. Po części dlatego, że tkwię w głębi nocy, gdzie nie ma żadnego głosu ani światła. Prawie że mogłabym być martwa — z wyjątkiem chwil, gdy biorę do ręki św. Tomasza z Akwinu, a wtedy, z jakiegoś powodu — tak, z całkiem zrozumiałego powodu — staję się znów dojmująco żywa. Ale zdarzało mi się to już przedtem, gdy wiersz do mnie przychodził, więc może i tym razem wszystko dobrze się skończy.
>
> A to, co mówisz o „pociesze ustania raz na zawsze wszelkich wątpliwości na temat życia - co o nim myśleć lub co z nim robić", jest głęboko i obficie prawdziwe. A to co mówisz o Bogu, który nie pozwala umknąć tym, co do niego przyszli, jest najcudowniejsze.

Mówisz, że trzeba było dwunastu lat, abyś doszedł do swego postanowienia. Trzeba było mniej więcej tyle samo, abym ja doszła do mojego.[944]

943 Michael Davie (red.), *The Diaries of Evelyn Waugh,* s. 735.
944 Richard Greene (red.), dz. cyt., s. 366-367.

W postscriptum dodała: „Czy znasz Aleca Guinnessa? To mój przyjaciel. On również zostanie katolikiem".

Nazajutrz Evelyn Waugh pisał do Nancy Mitford w owym słodko-kwaśnym stylu, który święte przeplata z nieświętym i odrobiną nonszalanckiego dowcipu, sprawiając, że jego listy i książki są tak przyjemne w lekturze:

Wczoraj udałem się do Londynu, by asystować jako ojciec chrzestny Edith Sitwell, która poddała się biskupowi Rzymu. Wyglądała pięknie — niby szesnastowieczna infantka, a jej wyrzeczenie się wszelkiej herezji brzmiało jak śpiew srebrnego dzwonu. Potem — gargantuiczna feta w jej Sesame Club. Miejsce to malowano mi w ponurych barwach, ale wyżerka była pierwszorzędna. Towarzystwo bardzo osobliwe, nikogo przedtem na oczy nie widziałem, tylko o jednym słyszałem — Alec Guinness, aktor, bardzo nieśmiały i łysy jak kolano. I z niego się kluje papista, tak że będzie kim powetować stratę pani Clifford, która wychodzi za gościa, co nie ma nóg, ale za to dwie żony. Pomyśl tylko: *postanowić* że się będzie Atalantą Fairey! Zupełny brak taktu. Ed Stanley napisał pierwszorzędny szkic o Belloku jako wstęp do *Cruise of the Nona.* Ann twierdzi, że jest impotentem i strasznie przygnębiony z tego powodu.[945]

Kiedy w cztery dni później Waugh pisał do Sitwell, powściągnął tę rozpasaną swadę:

Już wcześniej chciałem do ciebie napisać, aby ci podziękować za to, że wybrałaś mnie na swego opiekuna, za wiersze, które dałaś mi w prezencie, i za rozkoszną ucztę. Grono twoich przyjaciół, których zaprosiłaś do stołu, wydało mi się nadzwyczaj typowe dla Kościoła, bo tak różnorodne, a życzliwe zarazem...

To już dwadzieścia pięć lat bez paru tygodni, odkąd ojciec D'Arcy wprowadził mnie do Kościoła. Wzdragam się dziś z obrzydzeniem

945 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 450.

na myśl o tym, jak lekko do tego podszedłem (choć wtedy wydawało mi się to zgoła powagą), ponieważ każdy rok od tamtej chwili jest etapem podróży w głąb ducha i serca Kościoła. Ty przybyłaś do nas znacznie bardziej świadoma. Czy jako twój ojciec chrzestny mogę przestrzec cię przed wstrząsami, jakie zapewne czekają cię w związku z ludzkimi aspektami katolicyzmu? Nie wszyscy księża są tak bystrzy i uprzejmi jak o. D'Arcy i o. Caraman... Ale sama na tyle już znasz świat, żeby wiedzieć, że są katolicy nudziarze, katolicy pedanci, katolicy oszuści i katolicy łajdacy. Sam zawsze mówię sobie: „Wiem, że jestem okropny, ale o ile bardziej byłbym okropny bez wiary". Jedną z pociech w życiu katolika jest to, że dostrzega wszędzie iskierki dobra, a także żywe ognie świętych...

Tak bardzo polubiłem Aleca Guinnessa, że będę chciał widywać go częściej. Od dawna podziwiam jego aktorstwo...

W niedzielę słyszałem poruszające kazanie o niebezpieczeństwach stwarzanych przez nieskromne stroje kąpielowe i pomyślałem, że ty i ja jesteśmy wreszcie w tym względzie bez winy.[946]

25 sierpnia, w trzy tygodnie po ceremonii chrztu, Sitwell pisała do lady Lovât, że „nadal czuje się oszołomiona". Wymogi pracy nie pozwalały jej na poważniejszą lekturę religijną, lecz wyglądała czasu, gdy będzie mogła „czytać pisma doktrynalne w należytym skupieniu". „Jak cudowne są pisma teologiczne św. Tomasza z Akwinu w przekładzie ojca Gilbeya! Czytać je to jak zostać umieszczonym w namiocie tlenowym, gdy się umiera".[947]

4 października Sitwell odebrała w kościele przy Farm Street sakrament bierzmowania w obecności, jak to opisał Waugh, „licznej kongregacji zaproszonych, śmietanki katolickiego Londynu".[948] Choć zapewne cieszyło ją to elitarne grono, wielu przyjaciół niebędących katolikami wydawało się skonfundowanych jej nawró-

946 Tamze,s. 450-451.
947 Victoria Glendinning, dz. cyt., s. 319.
948 Michael Davie (red.), dz. cyt., s. 745.

ceniem. Jeden z braci, Osbert, pochwalał jej decyzję i miała nawet nadzieję, że pójdzie za jej przykładem. Drugi z braci, Sacheverell, okazywał mniejsze zrozumienie. „Gdzie się schroniłaś, siostro, Wśród pacierzy i litanii?", pisał w *Serenade to a Sister:*

Odmawianie różańca
Jest jak liczenie płatków
Róży w starej, wyschniętej dłoni.
Nie takiej jak twoja,
Jędrna i silna,
Jak tygrys od tygrysiej lilii.[949]

Wrogo do jej nawrócenia odnieśli się nie tylko niektórzy bliscy i znajomi, ale także ludzie obcy. Kiedy pewien nowojorski handlarz dywanów potępił ją w liście za to, że przystąpiła do Kościoła, który nie obmył się z krwi rzezi w dniu św. Bartłomieja, odpowiedziała mu lekceważąco kartką pocztową: „Nie bądź pan głupi. Edith Sitwell". Innym razem dostała „obmierzły anonim", który, jak sama to opisała: „mówił mi, że jestem znienawidzona, bo jestem 'wulgarna, pospolita'... bo noszę 'wulgarne kolczyki, którymi wzgardziłaby najnędzniejsza z kelnerek' (dlaczego kelnerki miałyby być nędzne), bo jestem 'oszukańczą, fałszywą, trzeciorzędną poetką', bo 'dobrą poezję czytam w sposób straszny'... i — *rzecz jasna* — bo jestem katoliczką".[950]

Pomimo wysiłków Evelyna Waugha, a być może w sposób po prostu nieuchronny, wzgardliwa wzmianka o jej nawróceniu pojawiła się w końcu również w prasie. Obraźliwy artykuł ukazał się w „Time", a okoliczności tej publikacji zabawnie zrekapitulował w swej autobiografii Alec Guinness:

Jak wiele umiała wybaczyć, jeżeli została naprawdę głęboko zraniona, dowiodła wtedy, gdy „Time Magazine" zamieścił artykuł

949 Victoria Glendinning, dz. cyt., s. 316-317.
950 John Pearson, dz. cyt., s. 445-446.

422

o mnie, w którym znalazła się fałszywa i wcale nieśmieszna informacja na jej temat. Na szczęście „Time" uprzejmie przysłał mi egzemplarz sygnalny, który odebrałem rankiem w dniu publikacji. Przerażony tym, co przeczytałem, i drżąc o ewentualne reperkusje, natychmiast zadzwoniłem do Edith pytając, czy mógłbym wpaść do niej do Sesame Club tak szybko, jak to tylko możliwe... Gdy wszedłem, siedziała, samotna i smutna, na wyświechtanej kanapie w przedpokoju. Wręczając jej tygodnik zapewniłem, że nigdy nikomu nie mówiłem, jakoby podczas ceremonii przyjęcia jej do Kościoła ubrana była w białe koronki i zaniesiono ją przed ołtarz leżącą na kanapie. Przeczytała artykuł w milczeniu, zaczerwieniła się silnie, gdy doszła do tego obraźliwego fragmentu; potem tylko odłożyła pismo i powiedziała: „Zostań na lunch".

Guinness odmówił grzecznie i przepraszał gorąco, że jej nazwisko zostało złączone z jego „w tak niedorzeczny sposób":

z wyrozumiałą gracją skinęła głową. „Naprawdę zostań", powiedziała, „zaprosiłam pewnego bardzo dobrego portugalskiego poetę, którego już chyba znasz". Ledwie skończyła, gdy pojawił się młody brunet z „Time Magazine" w ręku. Poznałem w nim natychmiast jednego z gości na chrzcie Edith, natomiast on mnie nie poznał. „Edith, moja droga", zawołał i pocałował ją w rękę, „widziałaś *to?"* Wcisnął jej „Time". „Czy to nie haniebne ze strony tego aktora?" „Przeczytałam to przed chwilą", odparła, „Alec przyniósł mi egzemplarz. Nie muszę czytać tego jeszcze raz". Poeta pobladł i ukłoniliśmy się sobie. Usiłował upchnąć „Time" w kieszeni, ale pismo nie mieściło się; w końcu schował je pod marynarką, na piersi. Milczał. Gdy całowałem ją w policzek na do widzenia, szepnęła: „Zapal kiedyś za mnie świeczkę przy Farm Street".

Uczyniłem to raz czy dwa, ale zawsze pamiętałem o niej w mych dorywczych modlitwach. Kiedy mijam kaplicę, w której ją ochrzczono, nadal widzę jej wysoką postać w dopasowanej czarnej sukni,

423

podobną do jakiegoś obcego, egzotycznego ptaka, i widzę ojca Caramana, który w starożytnym obrzędzie wylewa wodę na jej czoło. Wydała mi się jak postarzała księżniczka, która z wygnania wraca do domu.[951]

951 Alec Guinness, dz. cyt., s. 152-153.

425

24. ALEC GUINNESS

Alec Guinness poznał Evelyna Waugha podczas uroczystości przyjęcia Edith Sitwełł do Kościoła. Powiedział mu wtedy, że sam nosi się z takim zamiarem, po czym wprowadził ten zamiar w czyn przed upływem kilku miesięcy. Drogę, która doprowadziła go do nawrócenia, opisał w autobiografii *Blessing in Disguise.*

Resztki wyniesionej z dzieciństwa wiary chrześcijańskiej Guinness utracił w wieku dojrzewania. „W wieku lat szesnastu", pisał, „pewnego dnia na początku lata, dostałem się pod wpływ biskupa Lewes, zagorzałego ateisty."[9S2] Przez kilka następnych miesięcy Guinness praktykował mechanicznie religię anglikańską, kiedy jednak ukończył lat siedemnaście, dyrektor szkoły Roborough School w Eastburne pozwolił mu uczęszczać do lokalnego kościoła prezbiteriańskiego zamiast na msze anglikańskie w kościele św. Trójcy:

> Chociaż (nieświadomie) przymierzałem się do porzucenia religii państwowej, w tamtych dniach nie wymachiwałem sztandarem ateizmu czy agnostycyzmu, nigdy również nie przyszłoby mi do głowy odwiedzenie kościoła rzymskokatolickiego... Pewnego dnia odwiedziłem przypadkowo świątynię należącą do Kościoła Wysokiego w tym mieście i zaskoczony jej spektakularnym wystrojem uzna-

952 Alec Guiness, *Blessing in Disguise,* Londyn 1985, s. 23.

> łem, że wszedłem niechcący do jakiegoś nawiedzanego przez duchy kościoła katolickiego, po czym szybko się wycofałem.[9S3]

Ten osad antykatolicyzmu tkwił w nim od najwcześniejszego dzieciństwa i nie zniknął nawet wtedy, gdy wyparowały już zeń resztki anglikanizmu.

Panujące w jego środowisku głębokie uczucia antykatolickie przywołuje ze smutkiem we wspomnieniu z życia w szkole Pembroke Lodge koło Bournemouth: „zapanowało powszechne przerażenie na wieść, że miła kobieta, która w niższych klasach uczyła nas rysunków i botaniki, opuściła szkołę, by zostać zakonnicą. Doznaliśmy częściowej ulgi, dowiadując się, że nie została papistką, ale po prostu wstąpiła do zakonu anglikańskiego."[954]

Guinness dorastał z bagażem uprzedzeń odziedziczonych w dzieciństwie, nie mając niemal żadnego kontaktu z katolicyzmem. Rzadkim wyjątkiem była jego przyjaźń z Ernestem Miltonem, również aktorem, który w 1942 roku został przyjęty do Kościoła katolickiego wraz z żoną, pisarką Naomi Royde Smith. Milton, człowiek pełen sprzeczności, któremu wiara przyniosła wiele pocieszenia, w pewien niedzielny poranek zabrał Guinnessa na mszę do kościoła St. Etheldredy w Holborn i objaśnił mu liturgię katolicką „pięknie i taktownie, z powagą i wielką prostotą".[955] Guinness wspomina, że po śmierci żony Milton „stał się nierozważny, zgorzkniały i kłótliwy" oraz że „zapadł na chorobę aktorów, manię prześladowczą".[956] W konsekwencji zraził sobie wielu ludzi i osamotniony dokonał żywota raczej żałośnie jako pensjonariusz Denville Hall, domu opieki dla emerytowanych aktorów w północnym Londynie. Zapomniany przez brać aktorską, Ernest Milion zmarł 24 lipca 1974 roku. Alec Guinness był jednym nielicznych obecnych na mszy żałobnej:

Mszę żałobną odprawiono w kościele katolickim przy Maiden Lane, niedalako od kilku teatrów, których zmarły był ozdobą.

953 Tamże, s. 25.
954 Tamże, s. 25.
955 Tamże, s. 178-179.
956 Tamże, s. 178.

427

Albert Finney (zawsze pełen współczucia dla aktorów w niedoli) i ja odczytaliśmy jakieś niezrozumiałe lekcje w nudnym tłumaczeniu. Byliśmy chyba jedynymi aktorami obecnymi na tej mszy; bardzo nieliczni wierni nie mieli pojęcia, w czyjej intencji jest ta msza żałobna, i nie próbowali się tego dowiedzieć. Całe to wydarzenie odbyło się w atmosferze pewnej obojętności, choć Albert i ja byliśmy uczciwymi żałobnikami.[957]

W chwili śmierci Miltona Guinness był katolikiem już od blisko dwudziestu lat. Milton, który przed laty zaprosił go na mszę i wyjaśnił jej tajemnice, odegrał niewielką, choć znaczącą rolę w nawróceniu młodszego aktora.

Większą rolę, choć w sposób niezamierzony, odegrał wielebny Cyril Tomkinson, pastor kościoła Wszystkich Świętych przy Margaret Street - świątyni, którą Guiness nazwał „samym centrum anglokatolicyzmu West Endu".[958] Wielebny Tomkinson przyszedł do garderoby Guinnessa po przedstawieniu Hamleta w Old Vic w 1938 roku. „Przyszedłem, żeby Panu powiedzieć", zwrócił się z wyrzutem do młodego aktora, „iż w czasie przedstawienia nie żegna się pan jak należy. Powinien Pan to robić tak: czoło, piersi, potem z lewej do prawej." Wrócił po dwóch tygodniach, mówiąc: „Wciąż robi to Pan niewłaściwie. To mnie obraża. Psuje skądinąd zachwycające przedstawienie. Proszę nauczyć się żegnać."[959]

W tak mało prawdopodobny sposób zaczęła się ich przyjaźń, która z czasem doprowadziła do złagodzenia poglądów Guinnessa na praktyki katolickie. W czasie wojny Tomkinson sprezentował Guinnessowi egzemplarz *Wprowadzenia do życia pobożnego* św. Franciszka Salezego i poinstruował go, aby zawsze przyklękał przed ołtarzem, wyjaśniając że wierzy w Rzeczywistą Obecność. Wówczas „nie miałem pojęcia o czym on mówi", wyznał Guinness.

957 Tamże, s. 180.
958 Tamże, s. 3 1 .
959 Tamże, s. 3 1 .

428

Miał wspaniały umysł i był dobrym przyjacielem; bardzo spostrzegawczy, bardzo snobistyczny, rozkoszował się sławnymi, bogatymi i utalentowanymi i był bardzo nietolerancyjny wobec złych manier i gaf. W sprawach kościelnych był autorytarystą i laudianinem[960]. Mimo jego licznych słabości jestem mu ogromnie wdzięczny, gdyż pokazał mi nowy świat — świat Hookera, Williama Lawa, biskupa Gore'a, arcybiskupa Temple'a, a także szeroki świat św. Augustyna i Newmana. Bardzo grzecznie się zaniepokoił, kiedy wiele lat później zostałem katolikiem. „Och, mój drogi! Oni nauczą cię uważać mnie za heretyka", powiedział.[961]

Być może byłby zaniepokoił się jeszcze bardziej, gdyby wiedział, że sam przyczynił się znacznie do nawrócenia Guinnessa:

> Moja przyjaźń z Cyrilem Tomkinsonem zredukowała w znacznym stopniu mój antyklerykalizm, ale nie antykatolicyzm. Potem kręciliśmy film *Father Brown...* do którego zdjęcia odbywały się w Burgundii, w miejscu, z którym na zawsze związało mnie miłe wspomnienie pewnego wydarzenia. Nawet fakt, że nie odrobiwszy w wystarczającym stopniu pracy domowej i wziąwszy instrukcje w scenariuszu za dobrą monetę, byłem niewłaściwie ubrany jak na księdza katolickiego, zdawał się potem bez znaczenia.
>
> W maleńkiej wiosce położonej na szczycie wzgórza, niedaleko Macon, miały się odbyć nocne zdjęcia... Do mojej dyspozycji pozostawiono pokój w małym hotelu przy oddalonej o trzy kilometry stacji. Kiedy zaczął zapadać zmrok, umierałem już z nudów, więc ubrany w księżowską czerń, ruszyłem pod górę krętą, piaszczystą drogą w kierunku wsi... dowiedziawszy się, że w ciągu najbliższych czterech godzin nie będę potrzebny, zawróciłem ku stacji. Było już ciemno. Nie zaszedłem daleko, kiedy usłyszałem szybciutkie

960 William Laud (A573-1645) — arcybiskup Canterbury czyniący wysiłki na rzecz przywrócenia nieco dostojeństwa nabożeństwom anglikańskim. (Przyp. tłum.)
961 Tamże, s. 33.

> kroki i cieniutki głosik wołający, „Mon père!". Za rękę złapał mnie jakiś chłopiec w wieku siedmiu lub ośmiu lat i ścisnąwszy mocno, wymachiwał nią w przód i w tył, nie przestając gaworzyć. Był bardzo podekscytowany, wciąż podskakiwał na obu lub jednej nodze, ani na chwilę jednak nie puszczając mojej dłoni. Bałem się odezwać, żeby nie przestraszyć go swą okropną francuszczyzną. Chociaż byłem tu absolutnie obcy, z całą pewnością wziął mnie za księdza i uznał, że może mi zaufać. W pewnym momencie wykrzyknął „Bonsoir, mon père" i ukłoniwszy się nieco bokiem, zniknął w dziurze żywopłotu. W ten sposób szczęśliwie i bezpiecznie wrócił do domu, pozostawiając mnie z osobliwym uczuciem uniesienia. Idąc dalej pomyślałem, że Kościół, którego księża, nawet osobiście nieznani, potrafią wzbudzać w dzieciach takie zaufanie, nie może być tak podstępny i straszny, jak często go przedstawiano. Zacząłem otrząsać się z pielęgnowanych od bardzo dawna uprzedzeń.[962]

Ta rzeczywista scena pośród scen filmowych była dla Guinnessa tym bardziej wzruszająca, że jego własny syn, jedenastoletni Matthew, na kilka tygodni przed rozpoczęciem zdjęć do *Father Brown* zachorował na polio i był sparaliżowany od pasa w dół. Po zdjęciach we Francji prace nad filmem kontynuowano w Riverside Studios w Hammersmith, gdzie pod koniec każdego dnia zdjęciowego Guinness wracał do domu wzdłuż rzeki z sercem ciężkim od troski:

> Pełen obaw, nabrałem zwyczaju odwiedzania raczej niegustownego kościółka katolickiego, który stał po drodze do domu. Nie chodziłem tam się modlić, błagać czy praktykować — chodziło tylko o to, żeby posiedzieć cichutko przez dziesięć minut i uspokoić duszę. Zawsze byłem sam. Po kilku wizytach dobiłem targu z

Bogiem. „Pozwól mu wyzdrowieć", powiedziałem, „a ja nigdy nie stanę mu na drodze, jeżeli kiedykolwiek postanowi zostać katolikiem". W moich uszach

962 Tamie, s. 36.

brzmiało to jak najwyższe poświęcenie. Mniej więcej po trzech miesiącach mój syn był już w stanie chodzić, choć nieco sztywno. Kiedy nadeszły święta Bożego Narodzenia, mógł już grać w piłkę. Wkrótce nadeszła okazja, bym wywiązał się ze swej części umowy.[963]

Matthew uczęszczał do Westminster School, kiedy jednak Alec i jego żona Merula zdecydowali się wyprowadzić z Londynu, postanowiono, że chłopiec musi zmienić szkołę. Kwestię tę rodzice omówili z różnymi przyjaciółmi, jednak w żadnej odpowiedniej szkole nie było wolnego miejsca. W końcu reżyser filmowy Peter Glenville, który odebrał wykształcenie w Stoneyhurst i żywił duży szacunek dla jezuitów, zasugerował Beaumont, koło Windsoru. „Ależ to szkoła katolicka!", wykrzyknął Guinness, zanim przypomniał sobie obietnicę złożoną w kościółku w Hammersmith.

Umówił się na spotkanie z dyrektorem szkoły, księdzem sir Lewisem Cliffordem. „Mamy tylko trzech chłopców, którzy nie są katolikami", poinformował go dyrektor, „jeśli przyjdzie do nas, to bez wątpienia w wieku lat szesnastu będzie chciał się przystosować. Oni wszyscy tak robią. Mogę pana zapewnić, że nie będzie na niego żadnych nacisków, jednak jest bardzo prawdopodobne, że chłopiec wyrazi życzenie przejścia na katolicyzm. Czy miałby pan coś przeciw temu?" Po krótkiej chwili wahania Guinness odpowiedział, że nie, dyrektor zaś, z wyraźną ulgą, zaprosił go na szkolne przedstawienie. Guiness grzecznie odmówił, zapytał jednak, o jaką sztukę chodzi. Usłyszawszy, że to *Święta Joanna* Bernarda Shawa wyraził zaskoczenie, że dramat ten uznano za odpowiedni dla szkoły katolickiej. Dyrektor odpowiedział, że „to wspaniała sztuka. A jeśli jakiś chłopiec miałby opuścić tę szkołę nie uzyskawszy dobrych odpowiedzi dla pana Shawa, oznaczałoby to, że nie wywiązaliśmy się należycie z naszego zadania."[964] Matthew poszedł do Beaumont i, zgodnie z przewidywaniami dyrektora szkoły, w wieku lat piętnastu oświadczył, że „zamierza podporządkować się całkowicie Świętemu Kościołowi Rzymskokatolickiemu i Apostolskiemu".[965]

963 Tamże, s. 39.
964 Tamże, s. 40.
955 Tamże, s. 4 1 .

Wkrótce potem ojciec zaczął rozważać pójście w ślady syna. Latem 1955 roku zgłosił się do księdza z katolickiego kościoła św. Wawrzyńca w Petersfield, mówiąc że jest byłym anglikaninem, który potrzebuje katechezy. Ksiądz ów, ojciec Henry Clarke, był „uprzejmy, taktowny i życzliwy" i poinformował przyszłego katechumena, że on również jest byłym anglikaninem. Umówili się na regularne spotkania w ciągu następnych tygodni. Później Guinness odkrył, że sześć lat wcześniej ojciec Clarke przyjął do Kościoła kapitana Leonarda Cheshire'a VC[966].

Zapragnąwszy przyjrzeć się z bliska funkcjonowaniu Kościoła, Guinness udał się na rekolekcje do opactwa Mount St Bernard, klasztoru trapistów w środkowej Anglii. W trakcie pobytu przydarzyło mu się kilka nieprzyjemnych spotkań z innymi gośćmi, między innymi z „pewnym bardzo poważnym młodym człowiekiem", który „wydzielał z siebie niewiarygodną ponurość":

> Zatrzymał mnie na schodach. „Pan pracuje w branży filmowej, prawda?", zapytał, niemal wrogo. „Coś w tym rodzaju", odparłem. „Ja nie oglądam filmów", syknął. Wyczułem rosnącą histerię. Potem wrzasnął: „I nie będę oglądał, dopóki będzie w nich SEKS!". Podreptał schodami w dół, pozostawiając mnie oszołomionego tym filisterskim postanowieniem. Zapragnąłem, żeby coś nieprzyjemnego zdarzyło mu się w drewutni, co było raczej kiepskim początkiem klasztornych rekolekcji.[967]

Choć niektórzy z gości pozostawiali wiele do życzenia, sami zakonnicy wywarli na Guinnessie wielkie wrażenie: „Chociaż cystersi Ściślejszej Obserwancji (odkryłem, że nie lubią być nazywani trapistami) zachowują trudne milczenie z wyjątkiem chwil, w których rozmowa jest absolutnie
konieczna, przydzielono mi zakonnika do pogawędek, kiedy tylko będę

966 Leonard Cheshire to sławny pilot RAF. Krzyż Wiktorii (Victoria Cross) to najwyższy order Imperium Brytyjskiego. Osoba nim odznaczona ma prawo umieszczać po swoim nazwisku litery „VC". (Przyp. tłum.)
967 Tamże, s. 39.

miał taką potrzebę".[968] Rzeczony zakonnik, ojciec Robert Hodge OCSO, przed konwersją anglikański ksiądz w Dartmouth, był „nie cieszącym się zbyt dobrym zdrowiem" pięćdziesięciolatkiem. Z Guinnessem połączyła go trwała przyjaźń:

> Miał mnóstwo uroku... krótko i treściwie opisał mi swych współbraci i ich poprzednie zajęcia...i zapytał, co według mnie jest największym wyzwaniem w życiu zakonnym. „Inni zakonnicy", odpowiedziałem natychmiast. Przyjrzał mi się uważnie spojrzeniem charakterystycznym dla Edith Sitwell i z powagą potwierdził: „Tak!" Poczułem się jak prymus.[969]

Opowiadając o poprzednich zajęciach swych współbraci, ojciec Hodge poinformował Guinnessa, że jeden z nich był urzędnikiem celnym, inny majorem w Korpusie Strzelców, jeszcze inny zaś do ubiegłego roku pracował w policji metropolitalnej. Wskazując na czarnego zakonnika przycinającego żywopłot, wyjaśnił, że „pochodzi z Abisynii i jest wspaniałym farmerem. Przyszedł tu tylko na kilka tygodni... dwadzieścia lat temu. Nie wiem, co byśmy bez niego zrobili. Człowiek pełen radości."[970]

Ogromne wrażenie wywarła na Guinnessie jego pierwsza poranna msza w opactwie:

> Pierwszego ranka około 4.30 obudził mnie pracujący braciszek zakonny, gadatliwy Irlandczyk, przynosząc mi filiżankę mocnej, słodkiej herbaty i czekoladowy herbatnik. Zerkał na nie zazdrośnie, choć bez wątpienia ofiarował je Bogu. Wszedłszy do ogromnej, surowej, białej kaplicy byłem zaskoczony widokiem i dźwiękami, jakie mnie powitały. Ogromne drzwi od strony wschodniej były

otwarte na oścież, a słońce, ognista, czerwona kula, wschodziło ponad ciągnącymi się w dal polami. Przy każdym z mniej więcej tuzina ołtarzy bocznych swą prywatną

968 Tamże, s. 39.
969 Tamże, s. 40.
970 Tamże, s 41.

mszę odprawiał zakonnik w pięknych szatach liturgicznych i ciężkich farmerskich butach oblepionych krowim łajnem. Ich głosy były niskie, na granicy szeptu, a każda msza toczyła się we własnym tempie, tak że w jednej chwili *Sanctus* rozbrzmiewał dzwoneczkami przy jednym ołtarzu, a po chwili w zupełnie innym miejscu. Przez mniej więcej pięć minut dzwoneczki odzywały się w różnych częściach kaplicy, podczas gdy słońce wspinało się coraz wyżej i stawało się coraz bielsze. Poczułem jakieś cudowne rozprzestrzenianie się Boga, jak gdyby miał wypełnić wszystkie zakamarki kościoła i całego świata.[971]

„Nieoczekiwane piękno tego wszystkiego przeszyło mnie", wspominał Guinness, który od tego momentu poczuł się szczególnie związany z klasztorem i składał w nim dalsze wizyty:

Rytmiczne życie opactwa, twarze szczęśliwe, mimo przeżytego niegdyś cierpienia, mocne, choć subtelne śpiewy, wczesne wstawanie i ciężka praca — bo mnisi sami się utrzymują — wszystko to zrobiło na mnie duże wrażenie; była w tym atmosfera modlitwy bez zbędnych dodatków. Łatwo było sobie wyobrazić, że jest się w środku jakiejś duchowej siłowni, a przynajmniej, że posiada się przywilej patrzenia zza barierki na pracę ogromnej turbiny.[972]

Z całą pewnością życie w opactwie wzmocniło Guinnessa, który 24 marca 1956 roku został przyjęty do Kościoła przez ojca Clarke'a w kościele św. Wawrzyńca w Petersfield: „Podobnie jak niezliczeni konwertyci przede mną i po mnie, czułem, że wracam do domu — 'i pierwszy raz pojąłem, czym jest dom'."[973] Jego żona „wykazała zrozumienie i życzliwość, choć prawdopodobnie czuła się nieco wyobcowana".

Po rozmyślnie skromnej ceremonii, w której uczestniczyło tylko dwoje lub troje bliskich przyjaciół, Guinness wrócił do Kettlebrook Meadows,

971 Tamże, s. 40.
972 Tamże, s. 4 1 .
973 Tamże, s. 42.

swego domu na granicy Hampshire i Sussex. Ponieważ był to „dzień piękny i słoneczny", spędził dłuższy czas wpatrując się w linię wzgórz, które z trzech stron otaczały dom: Hangers od północnego zachodu, Butser Hill od południa i Harting Down od wschodu.

Po głowie chodziły mi jakieś słowa z Newmana, przeinaczone, coś o linii wzgórz, które są sukniami aniołów Bożych... Tego dnia byłem w takim właśnie

nastroju, szczęśliwy. Drzewa, które posadziliśmy przed trzydziestu laty, urosły wysoko, zasłaniając latem większą część krajobrazu. W tym wieku, podobnie jak Roy Campbell, „Kocham patrzeć, jak odchodzą liście, nadchodzi klarowna anatomia". Moja wiara karmi się widokiem zimowych wzgórz. Nie było w tym emocjonalnego przesilenia, żadnego wielkiego wglądu, ani z całą pewnością poprawnego zrozumienia kwestii teologicznych, a tylko poczucie historii i że wszystko dzieje się tak, jak powinno.[974]

W następnym roku, gdy Guinness pracował w Sri Lance nad filmem *Most na rzece Kwai,* za który miał dostać Oskara, jego żona została przyjęta do Kościoła, o czym poinformowała go dopiero po fakcie. Przyjechała do niego na kilka tygodni i po raz pierwszy obchodzili święta Bożego Narodzenia jako katolicy:

w małym kościele, otwartym po bokach na palmy i dźwięk fal rozbijających się o gorące, białe, piaszczyste plaże. Ponad głowami kongregacji, która obleczona w kolorowe *sari* przysiadła na ziemi, pogrążona w głębokiej modlitwie, latały tropikalne ptaki. Cały świat, choć wyglądał ubogo, zdawał się szeroko otwartym, jasnym, słonecznym miejscem, gdzie „wszystkie przeciwieństwa zostały pojednane".[97S]

W podobnym uniesieniu Guinness biegł pewnego razu ulicą Kingsway w Londynie, poczuwszy nagły przymus wejścia do najbliższego kościoła katolickiego:

974 Tamże, s. 42-43.
975 Tamże, s. 44.

Ukląkłem, złapałem oddech i przez dziesięć minut nie istniałem dla świata. Wyszedłszy na światło dzienne i zmieszawszy z rozsądnymi obywatelami, krzątającymi się wokół swych codziennych spraw, zacząłem się zastanawiać, co u licha mnie opętało, że zachowuję się nagle jak szaleniec. Zdecydowałem, że jestem wciąż przy zdrowych zmysłach, a to co się zdarzyło, to niespodziewany i raczej nierozumny gest miłości. Mój przyjaciel, Richard Leech, kiedy powiedziałem mu o tym, wyraźnie się zaniepokoił i uznał, że posunąłem się za daleko w swym entuzjazmie konwertyty... Uspokoiłem się nieco, kiedy odkryłem, że dobry, inteligentny i z całą pewnością przy zdrowych zmysłach Ronald Knox kilkakrotnie biegł na spotkanie Najświętszego Sakramentu.[976]

Skromna uroczystość towarzysząca nawróceniu Guinnessa świadczyła o tym, że aktor pragnął uniknąć rozgłosu. Jak zauważył z ulgą: „ogółem rzecz biorąc, prasa zostawiła mnie w spokoju".[977] Niemniej w kilka dni po nawróceniu nieoczekiwaną wizytę w Kettlebrook Meadows złożył mu młody reporter z „Daily Express". Było to w Wielki Piątek, w chwili, gdy Guiness wychodził na nabożeństwo:

Powitałem go nieco skonsternowany, ale uprzejmie. W każdym razie poczęstowałem go drinkiem. Byłem raczej zdumiony, kiedy przeczytałem potem jego artykuł, w którym napisał, że zastał mnie ze szklanką dżinu w dłoni, opartego o naturalnej wielkości posąg Buddy. W rzeczywistości mam drewnianą chińską lampę, która ma około dwóch stóp i sześciu cali wysokości (Budda był z pewno-

ścią wyższy) i jestem pewien, że ta szklanka dżinu była szklanką wody, wiem jednak, że aktorzy muszą przywyknąć do takich rzeczy. Dostałem tylko jeden przykry list — oczywiście anonim — napisany na papierze firmowym Królewskiego Klubu Automobilowego. Setki innych listów od ludzi różnych wyznań, były miłe i wzruszające.[978]

976 Tamże, s. 44.
977 Tamże, s. 43 .
978 Tamże, s. 43.

Duchowa szczerość, jaką Guinness wykazał się w rozdziale autobiografii dotyczącym swego nawrócenia, stanowi pewnego rodzaju wyjątek, bo pozostała część jego wspomnień jest na ogół światowa, rozgadana i plotkarska. Podobny jest w tym do Evelyna Waugha. W rezultacie w pisarstwie ich obu, choć ogromnie zajmującym, głębia wiary ukryta jest pod płyciznę wydarzeń codziennych — coś w rodzaju częściowego zaćmienia wieczności przez sprawy doczesne.

Głęboką religijność Guinnessa dostrzegła Elizabeth Sal ter, australijska powieściopisarka, która w latach 1957-1964 była zarówno sekretarką, jak i towarzyszką Edith Sitwell. Salter była obecna, kiedy Guiness przybył do Sesame Club, by przeprosić Sitwell za obraźliwą uwagę na temat jej nawrócenia, która została mu fałszywie przypisana w artykule w piśmie „Time":

> Spokojny mężczyzna średniego wzrostu, o obliczu, na którym malowała się introspektywna melancholia, wskazująca raczej na mnicha niż aktora. Widać było wyraźnie, że ma ochotę rozmawiać o ich religii. Bezpośrednim powodem wizyty był zamiar przeproszenia jej za sprawozdanie z przyjęcia Edith do Kościoła, które ukazało się w jakimś amerykańskim czasopiśmie i którego autorstwo zostało przypisane właśnie jemu — mocno podkoloryzowany, pozbawiony szacunku opis, który więcej zawdzięczał wyobraźni niż faktom i od którego sir Alec bardzo chciał się odciąć.[979]

Zanim wyszedł omówił swą rolę jako kardynała w *The Prisoner,* Salter zaś odniosła wrażenie, że

> był to aktor, który wolał raczej ukryć swą osobowość w roli, niż ukazywać ją poprzez rolę lub, jak to się często zdarza, wbrew niej... Pozostawił po sobie wrażenie człowieka uduchowionego i wyjątkowych talentów, które jednak za sprawą jego tajemniczej natury nie sprawiały mu satysfakcji.[980]

979 Elizabeth Salter, *The Last Years of a Rebel: A Memoir of Edith Sitwell,* s. 71.
980 Tamze, s. 71.

25. SASSOON I KNOX

Opinię Elizabeth Salter o Guinnessie jako „człowieku uduchowionym i wyjątkowych talentów, które jednak za sprawą jego tajemniczej natury nie sprawiały mu satysfakcji",

równie dobrze można odnieść do Siegfrieda Sassoona jako poety. Po całym życiu duchowych poszukiwań, tak elokwentnie wyrażonych w poezji, Sassoon stanął na progu nawrócenia mniej więcej w tym samym czasie, gdy Guinness wstępował do Kościoła.

Jak na ironię Sassoon miał wejść do Kościoła tuż za swą dawną przyjaciółką Edith Sitwell. W ciągu kilku dekad, które minęły od czasu złotych lat ich przyjaźni po I wojnie światowej, coraz bardziej oddalali się od siebie. Według Sassoona, Sitwell „nabrała do niego dystansu", kiedy krytycy okrzyknęli go poetą „staroświeckim".[981] W tej sytuacji z uczuciem pewnej satysfakcji przeczytał krytyczny wobec Sitwell tekst, który na początku 1954 roku ukazał się w „New Statesman" i który tak uraził Sitwell, że poskarżyła się Kingsleyowi Amisowi, iż „żadna z osób, które miały czelność mnie zaatakować, nie posiada ani krztyny zmysłu poetyckiego".[982] Sassoon jednak uznał ten artykuł za „zabawne i inteligentne podsumowanie jej kariery jako osoby publicznej i upierania się przy roli Królowej Literatury":

981 D. Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage*, Londyn 1973, s. 209.
982 Richard Greene (red.), *Selected Letters of Edith Sitwell,* s. 349**.**

> Przypomniało mi to o trudnościach związanych z planowaniem swej reputacji i sprawiło, że byłem zadowolony, iż wybrałem izolację i nie próbowałem zwracać na siebie uwagi. Dzisiejszy prestiż E. S. opiera się na bardzo niepewnej konstrukcji. Gdyby pozostała w cieniu i nie rzucała się w oczy... byłaby znana i ceniona za swe dzieła jako bardzo utalentowana, fantastyczna autorka ... o wielkiej wrażliwości na dźwięk i znaczenie słowa. Ona jednak wolała przywdziać szaty prorokini i wyroczni — bardzo pod wpływem Yeatsa i Eliota — i obawiam się, że jej uroczysta powaga oraz prorocze objawienia będą uznane za roszczenie sobie tytułu do mocy, której nie posiada.[983]

Była to dziwna krytyka już choćby dlatego, że Sassoon również dra- pował się w szaty proroka. I Sitwell, i Sassoon ostrzegali przed złowrogim losem, jaki czeka ludzkość w następstwie zrzucenia bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki — Sitwell w *The Shadow of Cain*, Sassoon zaś w *Litany of the Lost* — oboje również czuli się wygnańcami w epoce atomu. W rzeczywistości mieli więcej ze sobą wspólnego, niż sugerować by mogło ich oddalenie i niejaka wrogość. To, co mieli wspólnego, doprowadziło ich indywidualnie i niezależnie od siebie do takich samych fundamentalnych wniosków na temat wiary i filozofii.

Kolejnym wygnańcem w wieku atomu był Ronald Knox, który napisał prozą *God and the Atom* mniej więcej w tym samym czasie, gdy Sassoon i Sitwell wygłaszali podobne proroctwa językiem poetyckim. Knoxowi pisane było odegrać poważną rolę w nawróceniu Sassoona na katolicyzm, ten zaś z kolei okazał się cennym przyjacielem Knoxa w ostatnich trzech latach jego życia. Po jednym z ich najwcześniejszych spotkań, „uroczym popołudniu w Melis w 1955 roku", Sassoon zwierzył się innemu przyjacielowi: „Uwielbiam Ronniego, wciąż jednak odnoszę wrażenie, jakby chronił się za szybą. Nie śmiałbym rozmawiać z nim o *religii"* W kwietniu 1960 roku, trzy lata po swej konwersji, Sassoon przyznał: „to oczywiście ja byłem wówczas za szybą."[984]

983 D. Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage,* s. 157.
984 Tamże, s. 185.

Wszystko wskazuje na to, że w lipcu 1956 roku szyba została usunięta, gdyż Sassoon był jednym z nielicznych przyjaciół, których Knox radził się w sprawie nowej książki apologetycznej, nad którą właśnie pracował. Zdaje się, że w czerwcu Knox wahał się między dwoma formami — zwykłym omówieniem i dialogiem — w lipcu zaś przyznał, że „utknął w miejscu". Pokazał obie wersje wybranym przyjaciołom, wśród których był Frank Sheed, katolicki wydawca i pisarz, oraz Dom Sebastian Moore z Downside. Pytał również o radę Sassoona, który wyraźnie preferował podejście bezpośrednie.[985] Fakt, że Knox cenił opinię Sassoona wystarczająco, by zapytać go o zdanie, sugerowałby, że pozostawali w pewnej zażyłości i byli w stanie dyskutować o subtelnych kwestiach religijnych. W tej sytuacji rozsądnie można założyć, że to głównie Knox był odpowiedzialny za usunięcie resztek trudności Sassoona. Z perspektywy czasu Sassoon przyznał, że czuje się dłużnikiem religijnych dzieł Knoxa. „Podobają mi się dyskusje Ronalda z uczennicami" przyznawał, „tak samo jak jego poważniejsze książki. Ogromną przyjemność sprawia mi *słyszenie* jego głosu we wszystkim, co pisze."[986] 1 7 lutego 1962 roku napisał do przyjaciela, że „sięgnął po ostatni rozdział *Let Dons Delight* i przeczytał go po raz piąty od 1938 roku... Dziwne, że podobał mi się tak bardzo przed 1957 rokiem, kiedy dyskusje o religii niewiele dla mnie znaczyły."

Apologetyczne dzieło Knoxa nigdy nie zostało ukończone. Na pewien czas oderwał się od niego, by pracować nad przekładem z francuskiego *The Story of the Soul,* skróconej autobiografii Św. Teresy z Lisieux, później już na dobre oderwała go od niego choroba. Chociaż nigdy nie skończył tej książki, a właściwie ledwie ją zaczął, napisał *Inwokację,* która miała służyć jako przedmowa. Maszynopis pożyczył Sassoonowi, ten zaś uznawszy tekst za „wyjątkowo piękny", przepisał go. Treść owej *Inwokacji* okazała się tak ważna, że — jak pisał Sassoon — stała się „początkiem niezmierzonej nauki, jaką wyniosłem z jego pism religijnych". Co więcej, *Inwokację* tę można potraktować jako coś w rodzaju testamentu Knoxa, a według Evelyna Waugha „może być ona epitafium dla dzieła jego życia".[987] Bez

985 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 284.
986 D. Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage,* s. 184.
987 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 292.

wątpienia jest zarówno świadectwem stanu umysłu Sassoona tuż przed nawróceniem, jak i stanu umysłu Knoxa krótko przed śmiercią:

> Boże mój, dedykując coś, co napisałem, jakiemukolwiek człowiekowi, zabieram coś, co nie należy do mnie, i oddaję komuś, kto nie jest uprawniony to przyjąć.
>
> Co napisałem, nie należy do mnie. Jeżeli napisałem prawdę, jest to „prawda Boża", która pozostanie prawdą nawet wtedy, gdy odrzuci ją każdy umysł ludzki, bądź wtedy, gdy nie znajdzie się żaden umysł ludzki, który potrafiłby ją rozpoznać... Jeżeli to, co napisałem, jest dobre, to nie dlatego, że Hobbs, Nobbs, Noakes i Stokes łączą się nad tym w zachwycie, ale dlatego, że jest w tym ta wewnętrzna doskonałość, będąca czymś w rodzaju odbicia twego własnego doskonałego piękna, którą tylko ty możesz osądzić. Jeżeli owa doskonałość przydaje się innym, to tylko dlatego że uznałeś za stosowne posłużyć się tak

wątłym narzędziem, by umożliwić im osiągnięcie tego nadprzyrodzonego celu, który jest ich przeznaczeniem, a twoją tajemnicą.

Nie jest również tak, by jakiś człowiek był uprawniony przyjąć najmniejsze z naszych wyrazów uznania. Kiedy dedykujemy książkę jakiemukolwiek człowiekowi chodzącemu po ziemi, czynimy tak (mówimy sobie) ze względu na miłość, jaką do niego żywimy, zachwyt, jaki w nas wzbudza, lub pomoc, jakiej udzielił nam podczas pisania. Ale wszystko, co możemy w nim kochać lub podziwiać, jest tylko odblaskiem twojej chwały, prześwitującym przez znoszoną szatę ludzkości — cały jego wkład jest tylko częścią, i to niewielką, skromnego majątku, który otrzymał w darze od ciebie...

W twoje ręce, zatem, składam tę książkę bez dedykacji... Mimo to niektórzy z nas, a w głębi duszy być może wszyscy nie potrafimy się obyć bez tego poszukiwania prawdy, w którym, tu na ziemi, odmówiono nam pełnego zaspokojenia naszej ciekawości. Zdajemy sobie sprawę, że nie ma takiego spotkania z rzeczywistością, ani zewnętrzną, ani wewnętrzną, w którym nie pobrzmiewałoby

echo twoich kroków. Przyglądamy się uważnie naszym wartościom i nie potrafimy uznać ich za cokolwiek innego niż maskę boskości. Nad niektórymi z tych nieuchwytnych spraw zastanawiam się w mojej książce. Ty zaś, który nie potrzebujesz niczyich usług, możesz posłużyć się kimkolwiek. Proszę więc, żeby spośród miłych twemu sercu milionów dusz choć garstka, czytając ją, nauczyła się trochę ciebie rozumieć, a także mocno kochać.[988]

Jeżeli ta inwokacja była „początkiem niezmierzonej nauki", jaką Sassoon miał wynieść z religijnych pism Knoxa, to naturalne, że Knox był pierwszą osobą, którą Sassoon poinformował o decyzji zostania katolikiem: „Jemu pierwszemu — jemu i Katherine Asquith — zakomunikowałem swoją decyzję. Nigdy nie przestałem być wdzięczny Bogu, że miał on szczęście dowiedzieć się o tym 'we właściwym czasie', co sprawiło mu prawdziwą przyjemność".[989]

Po raz ostatni Sassoon widział Knoxa 5 lipca 1957 roku, kiedy na spotkanie z nim zabrał Edmunda Blundena. Rozmawiali przez trzy i pół godziny. Knox, choć bardzo chory, przyjął gości, jak wspominał Sassoon, „z wielką radością, że nas widzi, i sprawił, że niemal nie pamiętałem, iż jest to juz pożegnanie[990] .

Knox zmarł 24 sierpnia, siedem tygodni później. W nekrologu w „The Times" wyrażano wiarę, że „ludzie wszystkich wyznań — i ci bez żadnego — którzy znajdują upodobanie w osobowości łączącej szczerą, pozbawioną afektacji wiarę z umysłem ostrym jak brzytwa, uważali go za wielką indywidualność jego pokolenia". Dalej można było przeczytać, że zmarły „przez całe swoje życie poruszał się w najściślejszych kręgach elity intelektualnej i religijnej". Wielu jej członków było obecnych 29 sierpnia na mszy żałobnej w katedrze westminsterskiej, podczas której członkowie hierarchii religijnych i świeckich stali ramię w ramię z *literati.* Obecny był nowo mianowany premier, Harold Macmillan, który znał Knoxa zarówno

988 Tamże, s. 292-293.
989 D. Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage*, s. 184.
990 Tamże, s. 185.

z Eton, jak i z Oksfordu, a także Evelyn Waugh, lord Longford, Douglas Woodruff, Christopher Hollis, Maisie Ward, Frank Sheed oraz dziekan korpusu dyplomatycznego. Mowę pożegnalną wygłosił ojciec Martin D'Arcy, stojąc w miejscu, gdzie ponad dwadzieścia lat wcześniej stał Knox, żegnając Chestertona. Ojciec D'Arcy nazwał Knoxa obrońcą kultury angielskiej i porównał go do św. Tomasza More'a: „ta kultura angielska, bazująca na Biblii i tradycji starożytnej, która ujawniła się w św. Tomaszu Morusie, płynęła dalej, by znaleźć swój nowy wyraz w Ronaldzie Knoxie... nie próbował nadążać za ostatnimi modami filozoficznymi, artystycznymi bądź literackimi. Wykorzystywał swą drydenowską siłę satyryczną, by ośmieszać ludzi pretensjonalnych, mistagogów i sofistów."[991]

„Ronnie Knox powierzył mi napisanie swej biografii", napisał Evelyn Waugh do ojca Huberta van Zellera 25 września, „zadanie, do którego nie mam odpowiednich kwalifikacji, z wyjątkiem miłości."[992] Nie ma wątpliwości, że niezależnie od tego, czy nadawał się na jego biografa, Waugh głęboko kochał Knoxa i był dla niego wielką podporą w ostatnich miesiącach życia. Mimo to opinie w kwestii, czy jego biografia oddaje Knoxowi sprawiedliwość, bardzo się różnią. Omawiając tę biografię dla „Observera", Graham Greene pisał o życiu duchowym, które stanowi poważny problem dla każdego biografa osoby głęboko religijnej:

> Ksiądz sprawia nawet więcej trudności swemu biografowi niż pisarz. Podobnie jak w przypadku góry lodowej, niewiele tu widać w porównaniu z tym, co ukryte pod powierzchnią. Trzeba zanurzyć się w głębinę, co jednak jest wtargnięciem w życie daleko bardziej osobiste niż sprawy alkowy... Biograf... musi opisać życie swego bohatera, pomijając jego główną działalność.
>
> To pan Waugh czyni w stylu, który zachwyciłby jego bohatera, i z wielkim wyczuciem, które ojciec Knox bez wątpienia przewidział, powierzając mu zadanie napisania tej biografii.[993]

991 „The Times", 30 sierpnia 1957 r.
992 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 495.
993 „Observer", 11 października 1959 r.

Christopher Derrick, który „nieraz spotykał się z Knoxem, choć nie mógł powiedzieć, że go zna", również był pod wrażeniem książki Waugha:

> Odchylił się do tyłu i namalował coś, co wielu uznało za zbyt ciemny obraz, na którym Knox jawi się jako neurotyczny, stary zrzęda. Ale on był neurotycznym starym zrzędą... Kiedy pod koniec lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych wygłaszał kazania w Oksfordzie, przychodziły tłumy. Był tak popularny... Był modny i miał styl. Dandys epoki edwardiańskiej. A ksiądz z zacięciem literackim miał wówczas swój urok... Spotkać księdza, który był wykształconym dżentelmenem, inteligentnym i uczonym, było jak kielich wina na spieczonej słońcem pustyni.[994]

Takiego poglądu zarówno na biografię pióra Waugha, jak i osobowość Knoxa nie podzielał Siegfried Sassoon. „Szczególnie jestem wdzięczny za twój komentarz do biografii Ronalda Knoxa", pisał do przyjaciela wkrótce po opublikowaniu tej książki.

„E. W. nie ukrywa we wprowadzeniu, że daje tylko portret zewnętrzny. Jak powiedziałeś, cały człowiek, jego umysł i dusza, tak nam drogie, zostały sprowadzone do ogólnej sylwetki. Ośmielam się mówić nam', gdyż i do mnie przemawiał on żywym głosem za pośrednictwem swoich pism, jak żaden inny autor". Knox, ciągnął Sassoon,

> był obok mnie każdego dnia... był linią życia prowadzącą ku oświeceniu podczas mych wieczornych kontemplacji. A jestem tylko jednym z tysięcy. Mówi się nam o jego cnotach i dziwactwach — ale gdzie w książce E. W. jest jego twórcza świętość?... W pewien sposób był on osobowością dwoistą — niewiarygodnie inteligentnym i utalentowanym wczesnym R., stopionym w jedno z niemal świętym i nie mającym sobie równych apologetą żywej religii. Jednak czymkolwiek był, zawsze hojnie niósł pomoc duchową, wiedzę i uciechę.[995]

994 Christopher Derrick, rozmowa z autorem.
995 D. Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage*, s. 185.

Sassoon, który miał poważne zastrzeżenia do biografii Knoxa pióra Waugha, jednocześnie zachwycał się wydaną w 1957 roku biografią Belloka pióra Roberta Speaighta. Sassoon znał Belloka dzięki datującej się od zakończenia I wojny światowej przyjaźni ich obu z W. S. Bluntem. Od niepamiętnych czasów był pod urokiem poezji, prozy i osobowości Belloka, chociaż nie potrafił zrozumieć jego wiary katolickiej. Podczas lektury biografii Speaighta ogromne wrażenie wywarł na nim list Belloka do Katherine Asquith. Ten konkretny list, tłumaczył przyjacielowi 29 marca 1960 roku, miał kluczowe znaczenie dla jego nawrócenia:

> „Obrys osamotnionej i bezbronnej duszy" to nie *ja,* ale cudowny *Belloc.* To musiało być niemal dokładnie trzy lata temu, kiedy zmagając się z chęcią nawrócenia, natrafiłem w książce Speaighta na ten ustęp z listu Belloka do K. Asquith: „Wiara, Kościół katolicki, odkryty i uznany, tryumfalnie wkracza w rzeczywistość niczym dostrzeżony na morzu ląd, który z początku braliśmy za chmurę. Im bardziej się do niego zbliżamy, tym bardziej jest prawdziwy, tym mniej fantazyjny. Im bardziej bezpośredni i zewnętrzny jest jego głos, tym mniejsze wątpliwości budzi jego reprezentatywny charakter, jego 'osoba', jego głos. Metafora nie polega na tym, że ludzie się w nim zakochują, ale na tym, że odnajdują dom. 'To jest to, czego szukałem. Tego potrzebowałem'. Jest to sam wzór umysłu, matryca, do której w każdym miejscu pasuje obrys osamotnionej i bezbronnej duszy. To okrzyk Verlaine'a 'O, Rzymie — O, Matko!' I to nie tylko dla tych, którzy znali go w dzieciństwie i teraz wracają, ale o wiele bardziej — cóż to za dowód! — dla tych, którzy schodzą ku niemu z wyżyn życia, mówiąc sobie: 'Oto miasto'."

Po przeczytaniu tego ustępu Sassoon przez całe popołudnie wyglądał przez okno. Jego umysł, metafizyczne odbicie „dnia niepogody", „znajdował się w stanie pewnego rodzaju klimatycznych zaburzeń — płynęły w nim ciemne chmury i słychać było dalekie pomruki duchowej debaty". „Cudowne słowa Belloka uspokoiły to raz na zawsze. 'Sprawa

jest rozstrzygnięta', powiedziałem. Czułem się prawdziwie wolny. O, gdyby to wiedział, przewidział, kiedy przyszedł tu dwadzieścia pięć lat temu."[996]

W tym samym liście Sassoon przyznawał, że istotną rolę w jego zbliżeniu do wiary odegrały odwiedziny we włoskich kościołach, podczas wizyty u Maxa Beerbohma. Pamiętał, jak stromą ścieżką za domem Be- erbohma w Rapallo wspinał się do kościoła na szczycie wzgórza, a także odwiedziny w „cudownym starym kościółku św. Pantaleona przy drodze Spezzia".„Obie świątynie obudziły we mnie tęsknotę za religijnością, w jakiej chciałem mieć udział. Wiedziałem, że są inne niż kościół Heytesbury (gdzie nigdy nie byłem na nabożeństwie!)."[997] Słychać w tych słowach echo aluzji Knoxa do „Rzeczywistej Nieobecności" w kościołach anglikańskich, a także wyznania Sitwell, że do Kościoła przyciągnął ją „spokój na twarzach chłopek modlących się w kościołach włoskich".

Jedna z głównych różnic między Sitwell i Sassoonem polegała na postawie, jaką każde z nich zajmowało wobec świeckich zaszczytów. Podczas gdy Sitwell głośno i publicznie wyrażała zadowolenie z otrzymania w 1954 roku Orderu Imperium Brytyjskiego, odpowiedzią Sassoona na przyznanie mu 28 czerwca 1957 roku Złotego Medalu Królowej za Poezję było milczenie. Świętowanie tego wydarzenia pozostawił swym zwolennikom, takim jak pewien reporter „The Times", który pisał już następnego dnia:

> Pałac Buckingham ogłosił wczoraj, że Złoty Medal Królowej za Poezję został przyznany panu Siegfriedowi Sassoonowi. Wiadomość ta sprawi radość wszystkim, którzy przez ostatnie czterdzieści lat z uważnym zainteresowaniem śledzili kaprysy jego bardzo osobistej muzy... Łatwo byłoby znaleźć poetę bardziej modnego niż pan Sassoon, który o mody troszczy się niewiele... Jednak szukano i znaleziono poetę, który, nie rozpraszając się, mówi wciąż własnym silnym głosem. *Sequences*, wydane pod koniec przeszłego roku, dowodzą niezbicie, że ten głos jest jeszcze bardzo *żywy.*

996 Tamże, s. 181-182.
997 Tamże, s. 182-183.

Pod koniec czerwca 1957 roku głos ten, przynajmniej w opinii właściciela, zaciągnął się na służbę ważniejszą niż służba królowej bądź krajowi. To właśnie wtedy Sassoon podjął decyzję o wstąpienia do Kościoła katolickiego. Został przyjęty we wrześniu 1957 roku, wkrótce po swych siedemdziesiątych pierwszych urodzinach.

Ponieważ chciał, by jego nawrócenie pozostało sprawą osobistą, przeraził się, gdy w „Sunday Express" ukazał się nieautoryzowany z nim wywiad. Natychmiast napisał do gazety, skarżąc się na naruszenie swej prywatności, a kiedy list nie został opublikowany, posłał jego kopię do „The Times":

> Chociaż miło mi ze względu na to, jak sympatycznie potraktowano moje przejście na wiarę katolicką, zmuszony jestem powiedzieć, że wywiad opublikowany w „Sunday Express" był całkowicie nieautoryzowany. Wszystko, co

jakoby tam powiedziałem, było częścią sprzeciwu wobec tego, by moje najbardziej intymne sprawy zostały ujawnione na łamach prasy.[998]

Następnego ranka po wydrukowaniu listu Sassoona, ukazała się odpowiedź Johna Junora, redaktora „Sunday Express". „Nie jest moim zamiarem sprawianie dalszych kłopotów panu Sassoonowi", zaczął Junor, po czym zaprzeczył, jakoby „'Sunday Express'potraktował go nieuczciwie lub cytował go niedokładnie. Reporter 'Sunday Express' spędził z panem Sassoonem półtorej godziny. Pan Sassoon był uprzejmy poczęstować go herbatą. Ani przez chwilę nie miał żadnych wątpliwości, co do istoty tej wizyty. Reporter często i otwarcie korzystał ze swego notatnika."

Trzy dni później, 5 października, ukazała się odpowiedź Sassoona:

> Redaktor „Sunday Express", pan Junor, zapewnia teraz, że „ani przez chwilę nie miałem żadnych wątpliwości, co do natury tej wizyty". Jego reporter odwiedził mnie bez uprzedzenia, kiedy siedziałem w stodole. Moje pierwsze — niemal gorączkowe — słowa były mniej więcej takie, że jakakolwiek prasowa relacja byłaby

998 „The Times", 1 października 1957 r.

> pogwałceniem moich naj intymniej szych uczuć. Ponieważ wydawało mi się, że go o tym przekonałem, wręczyłem mu list do p. Junora, błagając by oszczędzono mi zbędnego rozgłosu. Następnie potraktowałem reportera ze zbyt naiwną uprzejmością i zaufaniem.
>
> To, że nasza rozmowa zostanie przedstawiona jako autoryzowany wywiad, nigdy nie przeszło mi przez myśl.

„Niemal gorączkowe" wysiłki Sassoona, by jego „najintymniejsze uczucia" nie stały się tematem publicznej dyskusji, pokazują jak bardzo cenił on sobie prywatność i pragnął pozostać w cieniu. Dowodzą tego również jego relacje z synem. Kiedy w 1954 roku *Memoirs of a Fox-hunting Man*, pierwsza część beletryzowanej autobiografii Sassoona *The Complete Memoirs of George Sherston*, pojawiła się na liście lektur do egzaminów szkolnych, jego syn musiał odpowiedzieć na pytanie: „Jakim człowiekiem jest George Sherston?" W tej sytuacji odparł: „Ponieważ jest on moim ojcem, wolałbym powstrzymać się od wygłaszania opinii."[999] Ta skądinąd zabawna riposta dowodzi ponad wszelką wątpliwość, że George Sassoon odziedziczył powściągliwość po swym wyjątkowo introwertycznym ojcu. Innym przykładem rodzinnej powściągliwości jest wyznanie George'a, że ojciec nigdy nie rozmawiał z nim „o swych uczuciach religijnych".[1000] Jeżeli Sassoon unikał rozmowy o religii z własnym synem, to nie należy się dziwić, że nie chciał rozmawiać o swojej konwersji z dziennikarzami.

Jednym ze skutków powściągliwości Sassoona jest szczupłość pisanych świadectw jego duchowego i intelektualnego rozwoju — garstka materiału, który każdy badacz jego życia i dzieła musi bardzo uważnie analizować, aby dostrzec cenne okruchy poznania. Nawet Rupert Hart-Davis, przyjaciel Sassoona i wykonawca jego literackiego testamentu nie wychodzi poza ogólniki, opowiadając o konwersji przyjaciela: „Siegfried Sassoon przez całe swoje życie nieświadomie poszukiwał Boga, ale religijny stał się dopiero w późnym wieku."[1001]

999 D. Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage,* s. 183.
1000 George Sassoon, list do autora datowany na 22 sierpnia 1996 r.
1001 Rupert Hart-Davis, list do autora datowany na 16 lipca 1996 r.

Było to zapewne po myśli Sassoona. Swój testament i autobiografię zawarł w głęboko osobistych i introspekcyjnych wierszach, które — od sonetów wczesnej młodości po poezję religijną ostatnich lat życia — są wzniosłą refleksją na temat trwającego przez całe życie poszukiwania prawdy. To właśnie wiersze, a nie dzienniki, listy bądź proza, są cennymi okruchami poznania duszy tego człowieka. Tak z całą pewnością uważał sam Sassoon, który w 1960 roku wybrał trzydzieści wierszy do tomiku zatytułowanego *The Path to Peace,* będącego w istocie jego poetycką autobiografią. Nawet wówczas jednak wolał się zwrócić do ściśle ograniczonego i zaufanego audytorium. Książka została wydana przez Stanbrook Abbey Press w dwóch prywatnych edycjach, bardzo ekskluzywnych ze względu na ograniczoną liczbę egzemplarzy i wysoką cenę. Wydrukowano tylko pięćset numerowanych egzemplarzy, dwadzieścia na ręcznie robionym papierze Millbourne, oprawnych w skórę, ręcznie tłoczoną i pozłacaną przez Margaret Adams, pozostałe zaś 480 egzemplarzy na ręcznie robionym papierze W. S. H., oprawnych w półskórek z ręcznie tłoczonymi inicjałami. Jako motto dla książki Sassoon wybrał ustęp z listu Belloka do Katherine Asquith, ten, który tak wydatnie przyczynił się do jego nawrócenia, dedykując tomik: „Maryi Niepokalnej, Matce Bożej, pod której opiekę oddała się matka Margaret Mary od Wniebowzięcia". Siostra Juliana Dawson, córka Christophera Dawsona i sama zakonnica Zgromadzenia Wniebowzięcia, zapamiętała, że zmarła matka Margaret Mary również miała pewien wpływ na nawrócenie Sassoona. Wygląda na to, że Sassoon zachował ścisłe związki z siostrami od Wniebowzięcia. Siostra Juliana pamięta, że „przychodził do klasztoru przy Kensington Square, by czytać swoje wiersze". Jego kuzynka również została katoliczką i jest teraz matką przełożoną sióstr od Wniebowzięcia.[1002]

Podczas pierwszego Wielkiego Postu, jaki spędzał jako katolik, Sassoon napisał *Lenten Illuminations*, szczere sprawozdanie ze swego nawrócenia, które w oczywisty sposób przywodzi na myśl *Środę popielcową* Eliota. Mimo to, nie licząc kilku znakomitych wierszy, jego życie po nawróceniu

1002 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem.

cechowało raczej milczenie. Jak gdyby chciał w ten sposób potwierdzić słowa Goethego: „Kiedy się wie, co naprawdę się liczy, przestaje się mówić". Ostatnie dziesięć lat jego życia, podobnie jak ostatnie dziesiątki różańca, który prawdziwie pokochał, było cichą kontemplacją cudownych tajemnic wiary. Nie przypadkiem zakończył *The Path to Peace* odniesieniem do jednej z nich*. A Prayer at Pentacost* było pożegnaniem poety:

> Kapelmistrzu, podsłuchiwałem ciebie,
> W sercu słów szukając, by wyrazić ciebie.
> Nie grajcie już. Nasz dialog zakończony.

Duchu, który mówisz ciszą, odnów mnie,
Ku światłu spolegliwej wiary prowadź mnie,
Ażebym z rekwiem swym był zjednoczony.

26. CONATRA MUNDUM

Często, staruszkiem już będąc, zadawałem sobie pytanie, z czego gotów byłbym *zrezygnować,* stając się katolikiem. Odpowiedź była zawsze ta sama. Ze wszystkiego, z czego byłoby trzeba. Jakżeby inaczej... Nie jestem, ma się rozumieć, kompetentny wypowiadać się na temat duchowych niebezpieczeństw związanych z uzależnieniem od twórczości artystycznej i zachwytem nad tym, co wzniosłe i piękne. Jednak sztuka na najwyższym poziomie z całą pewnością wskazuje na to, co w nas boskie. Jeżeli chodzi o wyrzeczenie się świata, to sądzę, że musimy zdecydować, *co* odrzucamy. Jedną z niewielu mych maksym było „Wierzę w życie i zrobię wszystko, co w mojej mocy, by tego dowieść!"[1003]

Te słowa Siegfrieda Sassoona, napisane 29 marca 1960 roku, mógłby napisać każdy z nawróconych pisarzy jego pokolenia. I w rzeczy samej słowa te podsuwają klucz do zrozumienia pobudek, które doprowadziły do tak licznych konwersji. Najważniejszą z nich było głębokie rozczarowanie „światem" i tym, co ma on do zaoferowania, tęsknota za głębią w świecie płycizn, stałością w świecie zmiany i pewnością w świecie zwątpienia. Dla wielu z tych nawróconych na katolicyzm pisarzy dwudziestowiecznych

1003 Q Felicitas Corrigan (red.), *Siegfried. Sassoon: Poet's Pilgrimage,* s. 182-183.

przyjęcie Boga łączyło się z odrzuceniem „świata" i jego materializmu. Wyobcowanie tak widoczne w wierszach Sassoona było istotnym tematem dla wielu pisarzy, którzy w końcu znaleźli pocieszenie w chrześcijaństwie — *"Ziemia jałowa* Eliota była tu archetypem i zwiastunem tego, co potem nastąpiło.

Tę fundamentalną jedność odzwierciedlają pewne podobieństwa między bardzo skądinąd różnymi jednostkami, na przykład ludźmi o tak odmiennych osobowościach jak Siegfried Sassoon i Roy Campbell. Sassoon był cichym, zamkniętym w sobie samotnikiem, podczas gdy Campbell był głośny, zbuntowany i notorycznie kontrowersyjny w swych licznych publicznych wystąpieniach i działaniach. Niemniej obaj wyróżnili się męstwem na polu bitwy i obaj będą pamiętani przez przyszłe pokolenia jako twórcy wspaniałej poezji wojennej. Obaj również znaleźli swój duchowy dom w Kościele katolickim, chociaż Campbell zmarł kilka miesięcy przed nawróceniem Sassoona. Obaj wreszcie odczuwali głęboką nieufność w stosunku do gloryfikowanego po II wojnie światowej „postępu". Nieufność, której dawali wyraz na różne sposoby, odzwierciedlające ich różne osobowości. Introspekcja Sassoona przyniosła niezwykle melancholijną *Litany of the Lost*, podczas gdy gniewne wystąpienie Campbella w 1954 w jego rodzinnej Afryce Południowej, kiedy to nazwał Churchilla „odważnym, ale przestarzałym halabardnikiem londyńskiego zamku", Roosevelta zaś „chichoczącym zombie", wywołało oburzenie. W tym samym wystąpieniu Campbell potępił Jałtę i zżymał się na Anglię, która „czeka na Plan Marshalla, innymi słowy na 'napiwki'".

Ponadto atakował Organizację Narodów Zjednoczonych, wychwalał zaś Hiszpanię Franco. „Pietermaritzburski ratusz rozbrzmiewał ożywczym hukiem spadających cegieł", donosił „Natal Witness".[1004]

W owych trudnych czasach, gdy wojna światowa stopniowo przepoczwarczała się w zimną wojnę, tak mało dyplomatyczny dobór słów z pewnością gwarantował wybuchy gniewu i oburzenia, nie oddawał jednak sprawiedliwości stanowisku Campbella. Choć był on głęboko nieufny wobec roli, jaką w powojennym świecie odgrywała Ameryka, jego poglądy były bardziej wyważone, niż wynikało z owej tyrady. Campbell popierał Hiszpanię Franco nie dlatego, że był „faszystą" w jakimkolwiek powszechnie

1004 Peter Alexander, *Roy Campbell: A Critical Biography,* s. 232.

przyjętym znaczeniu tego słowa; w końcu przez cały czas krytykował reżim nazistowski, a w czasie wojny walczył po stronie aliantów. Dla Campbella Franco był jedynie obrońcą katolickiej Hiszpanii przed komunistycznym ateizmem. Należy również pamiętać, że poeta był zdecydowanym przeciwnikiem apartheidu w swej rodzinnej Afryce Południowej.

Jego emocjonalna polityka zdawała się pozostawać w paradoksalnym kontraście z innymi aspektami osobowości. Skłonność do pijaństwa i niewyparzony język niekoniecznie pasowały do poety, który tak pięknie przełożył na angielski mistyczne wiersze św. Jana od Krzyża. Podobnie, jego *Wanderlust*, obsesyjna potrzeba podróżowania, jak gdyby chciał uciec od siebie samego, zdawała się kłócić z pragnieniem życia na małych farmach pośród hiszpańskich i portugalskich chłopów. Być może właśnie zderzenie tych sprzecznych pragnień było motorem twórczości Campbella.

Wygląda na to, że w 1956 roku sprzeczne pragnienia pojednały się w obliczu podeszłego wieku poety. Campbell mieszkał teraz wraz z żoną w niewielkiej portugalskiej wsi Linho. Każdego ranka udawali się na mszę do pobliskiego klasztoru, każdego wieczoru odmawiali różaniec. „Musimy odmawiać dwie dziesiątki w intencji nawrócenia bolszewików", pisał do Edith Sitwell. „Wolałbym się z nimi bić, ale Ojciec Święty wie lepiej."[1005] Była to retoryka, obliczona na sprawienie przyjemności Sitwell, która wciąż uważała go za rycerza na koniu, w rzeczywistości bowiem poeta nie był już w stanie walczyć z kimkolwiek. Ze stoickim spokojem znosił ataki rwy kulszowej; każdy spacer dłuższy niż sto jardów był poważnym wysiłkiem. Bardzo utył i zdjęcia zrobione pod koniec 1956 roku pokazują opuchniętą, bladą twarz. Jego ostatni wiersz, *Noce listopadowe,* wyróżnia się spokojem, który podkreślają długie wersy oraz łagodny rytm, rzadko spotykany w jego wcześniejszej poezji:

> Z rozmiękłych pól zszedł chłop, rybak na brzeg wezwany, Kolejna jesień liczy minionych wojen rany. Dawniej stopy z radością kładłem we strzemiona, Dzisiaj po izbie cwałuję w fotelu bujanym. Zebrałem swe oliwki, już w kadzi winne grona.

1005 Tamże, s. 239.

Wraz z żoną, córkami i dwojgiem wnucząt spędził w Portugalii spokojne, religijne Boże Narodzenie. W jego świątecznych listach do przyjaciół pobrzmiewa nieco zrezygnowana i cierpliwie prorocza nuta. Do Daphne Collins, swej sekretarki w BBC, z którą korespondował od 1950 roku, napisał: „Jestem chory; być może już więcej do ciebie nie napiszę, ale przesyłam wyrazy serdecznego szacunku, jaki żywię dla ciebie od samego początku naszej współpracy."[1006]

W styczniu 1957 roku skończył poprawiać próbne wydruki drugiego tomu swych *Collected Poems,* ale nie miał już siły na podjęcie nowej pracy. Nawet historia hiszpańskiej wojny domowej, którą pisał od 1939, by „skorygować błędy zafascynowanych Kremlem angielskich kłamców", została odłożona na półkę i nigdy nieukończona. Wyglądało na to, że jest już gotów zakończyć wszelką działalność i oczekuje spokojnego zaśnięcia. Miało być jednak inaczej. 5 kwietnia wraz z Mary wyruszył maleńkim fiatem 600 do Hiszpanii, zamierzając dotrzeć na uroczystości Wielkiego Tygodnia do Sewilli. Mary Campbell zauważyła, że przez tydzień procesji w Sewilli jej mąż traktował sprawy religijne z większą powagą niż kiedykolwiek wcześniej i odpowiedziała tym samym. W podróż powrotną wyruszyli 23 kwietnia. O czwartej popołudniu przekroczyli granicę i jechali długimi, wysadzanymi sosnami drogami południowej Portugalii. Nagle jedna z przednich opon wybuchła, samochód zboczył gwałtownie z drogi i uderzył w drzewo. Campbell doznał złamania kręgów szyjnych. Oddychał przez krótką chwilę, dwukrotnie westchnął, po czym życie go opuściło. Mary straciła przytomność, miała zmiażdżoną stopę, połamane żebra, złamaną rękę i przedni ząb. Przeżyła i żyła jeszcze dwadzieścia dwa lata, cierpiąc biedę i udzielając się nieustannie w katolickich organizacjach dobroczynnych, nawet wtedy, gdy wraz z córką musiały od czasu do czasu zadowalać się zupą z rybich łbów.

W ten sposób Campbell, który przez całe życie był człowiekiem czynu, któremu gwałtowne aspekty życia zdawały się nawet sprawiać pewną przyjemność, zmarł tak samo gwałtownie, jak żył. Nie dla niego było stopniowe poddawanie się chorobie i długie konanie na łożu śmierci. Ten

1006 Tamże, s. 239-240.

żołnierz i poeta umarł w butach. Zauważyła to Edith Sitwell, która przeżyła szok, gdy dotarła do niej wieść o śmierci Campbella:

> Ten prostoduszny olbrzym, z „religią w sercu", był prawdziwym Rycerzem Naszej Pani i jeśli śmierć musiała go zabrać, wybrała jak najbardziej odpowiednią chwilę, gdy wracał z uroczystości z okazji Zmartwychwstania Jej Syna.
>
> Myślę również, że on, który był wcieleniem energii i ognia, nie chciałby konać powoli i bezradnie we własnym łóżku. Zmarł tak jak żył, jak błyskawica.[1007]

Ciekawe, czy Sitwell zauważyła również, że jej obrońca, rycerz w lśniącej zbroi, który bronił jej dobrego imienia przed atakami literackich smoków, zginął w dniu św. Jerzego.

1 maja, żegnając Campbella w „The Times", Thomas Moult z Poetry Society napisał, że:

> zarówno przyjaciele, jak i wrogowie będą go pamiętać jako najbardziej szczerego i pełnego werwy poetę naszych czasów. Wyjątkowo spektakularną osobowość. Nie tylko walczył kiedyś z bykami w Hiszpanii i dwukrotnie zdobył

srebrną kurtkę pikadora, ale wygrał również zawody w ujeżdżaniu młodych byków w Prowansji. Często odwiedzał Londyn. Ten żywotny jak wulkan człowiek myśli i czynu był znany równie dobrze w Chelsea, jak, na przykład, w Madrycie.

Podczas mszy żałobnej, którą 21 maja przy Farm Street odprawił ojciec D'Arcy, najznakomitszą przedstawicielką *literati* była Edith Sitwell. Dopiero 23 września poetka napisała do Mary Campbell:

> Moje myśli były przy tobie przez cały ten czas, gdy pogrążyłaś się w najgłębszym żalu, opuszczona i osamotniona.

1007 Edith Sitwell, *Taken Care Of: An Autobiography,* Londyn 1965, s. 166.

456

> Nie pisałam wcześniej, ponieważ już na początku tego lata posypały się na moją głowę zmartwienia i nieszczęścia — w takim natężeniu, że czasami zastanawiałam się, jak to w ogóle jest możliwe. W takim czasie można jedynie zamilknąć wobec tych, którzy cierpią bardziej niż my, żeby nie dokładać swych własnych smutków i kłopotów do ich, jeszcze większych, co byłoby szczytem egoizmu. Teraz jednak rozumiem, że muszę się jeszcze dużo nauczyć...
> „Sunday Times" obiecał, że będę mogła napisać recenzję z wierszy Roya, kiedy tylko się ukażą...
> On jest jednym z nielicznych prawdziwych poetów naszych czasów — taki ogień, taki święty duch, takie nieopisane piękno.[1008]

Po śmierci Campbella Sitwell uznała się za jego literackiego obrońcę, spłacając w ten sposób domniemany dług w donkiszotowskim *quid, pro quo.* Ponieważ uwierzyła, że Campbell, kiedy żył, bronił jej dobrego imienia, postanowiła bronić jego dobrego imienia, kiedy zmarł i nie mógł tego uczynić sam. Nie tylko zatem wymogła na „Sunday Timesie" obietnicę, że zamówią u niej recenzję z jego poezji, ale zaczęła promować ją przy każdej okazji. We wrześniu podczas wieczoru poetyckiego, z którego dochód przeznaczony był na renowację kaplicy Stonor, gdzie św. Edmund Campion odprawił mszę przed swym aresztowaniem, wyrecytowała *Noc ciemną* w tłumaczeniu Campbella oraz jego wiersz *Vision of Our Lady over Toledo.* W 1960 napisała przedmowę do trzeciego tomu *Collected Poems,* Campbella w której po raz kolejny wyraziła przekonanie, że był on „jednym z nielicznych wielkich poetów naszych czasów":

> Jego oryginalne wiersze cechuje wielki zamysł, olbrzymia siła i ruchliwość pozbawiona ociężałości olbrzymów...
> Wiersze te wyróżniają się również niezwykłym zmysłowym pięknem — zmysłowością, która w dzisiejszych czasach jest czymś wyjątkowo rzadkim.

1008 John Lehmann, Derek Parker (red.), *Edith Sitwell: Selected Letters 1919-1964,* s. 216-217.

457

> Wszystko, nawet najskromniejszy kwiat, ma swój udział w wielkości...

> Campbell dysponował nadzwyczajną i bezbłędną techniką pisarską w każdym gatunku, od majestatycznej siły i dzikości *Mazeppa* po wyrafinowane, chłodne i roztańczone brzmienie *The Palm...* po piękno bezbłędnego brzmienia, przypominającego płynącą wodę, w tłumaczeniu *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża, które, być może, jest największą ozdobą tej książki.[1009]

Sitwell zachwyca się również poezją Campbella w swej autobiografii *Taken Care Of,* która została wydana wkrótce po jej śmierci w 1964 roku. W książce tej wyraża ona zachwyt i podziw nie tylko dla dzieła, ale i dla samego poety, który był „wysokiego wzrostu, mocno zbudowany, silny i pełen życia" i miał oczy „niebieskie niczym pióra zimorodka":

> Zauważało się go wszędzie górującego ponad tłumem, nie tylko ze względu na wzrost i z całą pewnością nie z powodu jakiejś rzucającej się w oczy cechy charakterystycznej — jego wygląd i zachowanie były całkowicie pozbawione jakiejkolwiek sztuczności — ale za sprawą niezwykłej osobowości.
>
> Zachowywał się z prostotą, a jego życzliwość i czułość dla przyjaciół nie mogła być większa. Fantastycznie odważny i rycerski, miał proste serce i wiarę dziecka... Oskarżano go o faszyzm. Nigdy nie był faszystą, choć jako człowiek głęboko religijny, walczył przeciw czerwonym w Hiszpanii. Uważał, podobnie jak i ja, że masakrowanie księży, zakonnic, Żydów, chłopów i arystokratów jest tak samo nikczemne.[1010]

Innym poetą, który pozostał miłośnikiem twórczości Campbella, był Edmund Blunden, który lubił wspominać go jako „literackiego szeryfa, przybywającego od czasu do czasu, żeby zaprowadzić porządek w miasteczku".[1011] Blunden, podobnie jak Campbell, nie cieszył się najlepszą

1009 Roy Campbell, *Collected Poems, Volume 3 (Translations),* Londyn 1960, s. 5-6.
1010 Edith Sitwell, *Taken Care Of: An Autobiography*, s. 164.
1011 Barry Webb, *Edmund Blunden: A Biography,* Londyn 1990, s. 302.

sławą w kręgach literackich, ponieważ opowiedział się po „niewłaściwej stronie" podczas hiszpańskiej wojny domowej.

Jednak Campbell był zawsze *pro Ecclesia contra mundum* i z pogardą odrzucał oskarżenia o niepoprawność polityczną. Swoje piętno nosił niczym stygmaty Chrystusa, dumnie i z honorem. Stał na stanowisku, choćby i teologicznie wątpliwym, że człowiek powinien liczyć na łaskę niebios i pozwolić temu światu iść do diabła. Łatwo zrozumieć, że w tej sytuacji świat nie kochał się w Campbellu. Konflikt ten podsumował celnie Dawid Wright w swym wczesnym krytycznym studium o poezji Campbella, opublikowanym w 1961. „Nie jest łatwo, tak szybko po jego śmierci", pisał Wright, „ocenić dzieło kogoś zajmującego tak wyjątkowe miejsce i zbudowanego z tak wielu sprzecznych cech":

> Nie może być żadnych wątpliwości, że Campbell był autentycznym poetą... Jak zauważył Vernon Watkins „z niezwykłą konsekwencją występował w roli natchnionego bojownika i obrońcy strony przegrywającej". Podobnie jak dr Johnson, Campbell miał zwyczaj stawać w obronie tych, których pozycja była

> rzeczywiście słabsza, nie ulegając przy tym złudzeniom i modom. Ponadto swym życiem i dziełem potwierdzał sens poetyckiego powołania, jego powagę i radosną moralność... „Nie istnieją żadne substytuty moralności, honoru i lojalności, ani same dla siebie (o czym boleśnie się przekonujemy), ani jako materiał poetycki." W tym sensie Campbell był Don Kichotem, który swą odwagę i męstwo złożył w ofierze odchodzącej w niepamięć moralności i którego wartości wydają się komiczne lub szalone tylko w tej mierze, w jakiej świat jest upodlony.[1012]

Campbell raczej nie zgodziłby się z opinią Wrighta. Nie uważał, że poświęca się martwej moralności w upodlonym świecie. W swoim mniemaniu służył raczej nienaruszalnej moralności w świecie zbyt nikczemnym, by zrozumieć prawdy fundamentalne. Moralność nie tyle umarła, co stała

1012 David Wright, *Roy Campbell*, Londyn 1961, s. 42-43.

się niewidzialna dla świata zbyt ślepego, by ją dostrzec: „A ta światłość w ciemnościach świeci i ciemność jej nie ogarnęła."

Taki pogląd przyświecał nie tylko życiu i twórczości Campbella, ale i innych pisarzy chrześcijańskich. Był również najważniejszym powodem sprzeciwu wielu tych pisarzy wobec liturgicznych i innych zmian, jakie zachodziły w Kościele katolickim w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Postrzegali oni owe zmiany, być może niesłusznie, jako „wyprzedaż" praktyk katolickich w źle obliczonym wysiłku, aby poradzić sobie ze współczesnym światem. Reformy te były postrzegane wyłącznie jako „równanie w dół", jak Chesterton opisał plebejskie tendencje nowoczesnego życia, oszpecanie piękna Kościoła brzydotą nowoczesnych trendów.

Roy Campbell i Ronald Knox zmarli jeden po drugim w przeciągu kilku miesięcy 1957 roku, nie doczekawszy wielu głębokich zmian. Knox jednak żył wystarczająco długo, by być świadkiem rozluźnienia eucharystycznego postu i tego, co Waugh nazwał „rozrostem laicyzmu w liturgii". Widział, pisał Waugh, „jak eklezjalni architekci odwracają się plecami do cywilizacji śródziemnomorskiej i podążają za szorstkimi, proletariackimi modami północy".[1013] Mimo wrodzonego tradycjonalizmu, Knox próbował przezwyciężyć uprzedzenia, jakie żywił wobec tych reform. Niektóre z jego późnych kazań, zwłaszcza cykl wygłoszony w kościele Corpus Christi przy Maiden Lane, były świadomymi reprymendami, jakich sam sobie udzielał za sentymentalne rozgoryczenie zmianą oblicza Kościoła.

Mimo wysiłków, by dołączyć do szeregu, Knox uznawał wiele tych reform za irytujące. Jego miłość do łaciny wywodziła się jeszcze z anglikańskich czasów spędzonych w Balliol:

> Pierwszego roku zdobyłem Hertford Scholarship, nagrodę za dobrze zdany egzamin z łaciny, i ten sukces... sprawił, że usposobiłem się nieco przyjaźniej do tego języka, który do tej pory w moich oczach nie wytrzymywał porównania z greką. Miłość, którą potem obdarzyłem łacinę, jako język bogaty w skojarzenia i leżący

1013 Evelyn Waugh, *Ronald Knox,* s. 94.

> u samych podstaw (tak, zdaje się, mówi Hilaire Belloc) kultury europejskiej, sprawiła, że łatwiej było mi ulec urokowi łacińskiej mszy i obrządku, w przeciwieństwie do ich angielskich przekładów i adaptacji.[1014]

To właśnie miłość do łaciny była przyczyną niezwykle sarkastycznej reakcji na żądanie, żeby udzielił chrztu w języku narodowym: „Niemowlę nie rozumie po angielsku", powiedział, „a diabeł zna łacinę."[1015]

Podczas gdy Knox zmarł, zanim zobaczył szeroki zasięg reform, Waugh miał żyć wystarczająco długo, żeby zobaczyć cały ich rozmach. Od samego początku znalazł się w zdecydowanej opozycji. Pierwsze wieści o zmianach nadeszły w czasie Wielkiego Tygodnia 1956 roku, gdy Waugh przebywał na rekolekcjach w opactwie Downside. Przyjechał do Downside w środę i opuścił je dopiero po sumie wielkanocnej. Zapisał w swym dzienniku, że triduum paschalne było „raczej nudne, ponieważ nowa liturgia wprowadzona po raz pierwszy w tym roku pozostawia zbyt wiele wolnego czasu". Uczestniczył w serii dyskusji prowadzonych przez ojca Illtyda Trethowana, „inteligentnego, młodego filozofa", jednak, jak pisał, „zdecydowanie nie zgadzałem się z większością tego, co mówił i byłem oburzony na nową liturgię". Tekst w dzienniku opisuje szczegółowo i z wyraźną dezaprobatą zmiany w liturgii, choć autor wciąż przyznaje, że „mimo tego wszystkiego uznałem, że triduum było wartościowe".[1016] Już wkrótce awersja do nowej liturgii na tyle się utrwaliła, że Waugh poczuł się niezdolny kontynuować coroczne rekolekcje. Sześć lat później w artykule dla „Spectatora" opłakiwał to, co uważał za zubożenie nabożeństw Wielkiego Tygodnia:

> Przez wieki były one wzbogacone praktykami drogimi sercu świeckich — oczekiwaniem na ciemną jutrznię, czuwaniem przy ołtarzu wystawienia, mszą uprzednio poświęconych darów... Teraz nic

1014 Ronald Knox, *A Spiritual Aeneid,* s. 53.
1015 Evelyn Waugh, *Ronald Knox*, s. 94.
1016 Michael Davie (red.), *The Diaries of Evelyn Waugh*, s. 758.

> się nie dzieje aż do czwartkowego wieczoru. Cały piątkowy ranek jest pusty. W piątek po południu mamy godzinę, czy coś koło tego, w kościele. Cała sobota jest niewypełniona aż do późnego wieczora. Rezurekcję odprawia się o północy dla zmęczonej kongregacji, która ma się ograniczyć do „odnowienia swego chrztu" w języku narodowym i potem odpocząć w łóżku. Utraciliśmy całkiem Wielkanoc jako święto poranne.[1017]

3 lipca 1956 roku Waugh pisał, nie bez goryczy, do Penelope Betjeman, zalecając jej, by ostrzegła swą lokalną Ligę Kobiet Katolickich przed „strasznym wpływem dominikanów francuskich".[1018]

Wątpliwości Waugha, co do zmian w liturgii, podzielał Christopher Dawson, który uważał je za dowód, że Kościół odchodzi od duchowego i intelektualnego odrodzenia, by wejść w wiek bardziej materialistyczny i aktywistyczny. W 1956 roku pisał on do E. I. Watkina o „złu" atakującym Kościół w tamtym czasie: „ekstrawersja, legalizm, aktywizm, a także nadmierne skupianie uwagi na spornych kwestiach teologii i różnych rodzajach figur akrobatycznych, takich jak liturgia w językach narodowych etc. Legalizm

i spory to problemy odwieczne, cała reszta jednak zdaje się nowa lub bardziej widoczna niż dawniej."[1019]

Dwa lata później Dawson zajął się obroną katolicyzmu baroku, atakowanego od wewnątrz Kościoła, zwłaszcza przez ojca Louisa Bouyera w *Du Protestantism á L'Eglise:* „On nie rozumie wielkich osiągnięć Kościoła barokowego w dziedzinie mistycyzmu i życia wewnętrznego. Wygląda na to, że według niego Kościół istnieje dla liturgii, w nie *vice versa,* ja zaś, osobiście, wolałbym raczej spotkać kilka świętych Teres lub świętego Filipa niż całe plemię specjalistów od mszy!"[1020]

Według córki Dawsona, jej ojciec uważał, że zmiany te zostały „głównie spowodowane ruchem purytańskim wewnątrz Kościoła".[1021] Dawson

1017 „Spectator", 23 listopada 1962 r.
1018 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 473.
1019 Christina Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson,* s. 175.
1020 Tamże, s. 175.
1021 Tamże, s. 175.

uwielbiał duchowość baroku, która głosiła swą nowinę za pośrednictwem muzyki, poezji i mistycyzmu, i miała ogromny wpływ na jego nawrócenie pół wieku wcześniej. Wyobraźnia, napisał raz, była wówczas w takim samym stopniu częścią duszy, jak intelekt lub wola, i nie miał sympatii dla „filisterskiej i protekcjonalnej" postawy wobec katolicyzmu baroku, którą przyjmowali niektórzy „nowocześni" katolicy. Tych porównywał do „najbardziej ograniczonych i świętoszkowatych wiktoriańskich protestantów".[1022] Jednak E. I. Watkin patrzył dużo bardziej przychylnie na zmiany zachodzące w Kościele. Zająwszy stanowisko odmienne w stosunku do poglądów Dawsona, wyrażonych w owym liście z 1956 roku, Watkin zakończył swoje studium *Roman Catholicism In Englandfrom the Reformation to 1950*, wydane w następnym roku, hymnem ku czci ducha „odnowy" w Kościele:

> W ostatnich latach byliśmy świadkami odejścia od szablonowego modelu trydenckiej, antyprotestanckiej kontrreformacji. Powstają nowe ruchy, mają miejsce nowe eksperymenty... Po dokonanej przez św. Piusa X restauracji częstej, nawet codziennej, komunii nadeszła kolej na msze, w których wierni śpiewają lub odmawiają swoją część... Wiele form katolickiej działalności umożliwia świeckim uczestnictwo w apostolacie... Krótko mówiąc, nawa św. Piotra ruszyła w rejs od katolicyzmu kontrreformacji do katolicyzmu przyszłości, który nie jest nową religią, a tylko nową prezentacją tej samej, objawionej raz na zawsze religii, zapewniającą jej głębsze i szersze rozumienie. Między katolickim konserwatystą a reformatorem napięcia są nieuniknione. Jednak napięcia towarzyszą życiu i rozwojowi, a gdyby miały zagrozić jedności lub zakwestionować władzę wiary, autorytet następcy świętego Piotra rozstrzygnie spory i uciszy dysputy. W ten sposób na straży eksperymentu stoi pewność, na straży spekulacji objawiona prawda, na straży wolności autorytet, na straży przyszłości zaś przeszłość, której ta pierwsza jest kontynuacją.[1023]

1022 Tamże, s. 176.
1023 E. I. Watkin, *Roman Catholicism In England from the Reformation to 1950,* Londyn 1957, s. 229-231.

Choć trudno sobie wyobrazić bardziej rozsądne przedstawienie sprawy reformatorów, wielu współczesnych nie podzielało optymizmu i entuzjazmu Watkina. Ten optymizm mógł być nawet przyczyną ochłodzenia stosunków Watkina z Dawsonem. Siostra Juliana Dawson, córka chrzestna Watkina, wspomina, że Watkin był „jednym z najbliższych przyjaciół jej ojca", choć „oddalili się od siebie w późniejszych latach".[1024] Być może ta przyjaźń była jedną z pierwszych ofiar „nieuniknionych" napięć między katolickimi konserwatystami a reformatorami. Nie żeby Dawson był nierozsądnym reakcjonistą. Opowiedział się za II Soborem Watykańskim zwołanym na początku lat sześćdziesiątych, ponieważ wierzył, że „zmiana jest potrzebna", był jednak zdania, że sobór „powinien był zachować dawną formę mszy". Sprzeciwiał się również mszy w języku angielskim, skarżąc się Watkinowi na „kiepskie tłumaczenie".[1025] Jak na ironię, przed wojną Dawson traktowany był raczej podejrzliwie przez konserwatywnych katolików, którzy uważali go za teologicznego liberała, ponieważ przyznawał się do długu, jaki zaciągnął u barona von Hugela i lorda Actona.

Takie podejrzenia nigdy nie dotknęły Evelyna Waugha, którego katolickie listy uwierzytelniające były *par excellence* konserwatywne. Bohaterem Waugha był „Pio Nono", papież Pius IX - pierwszy, który całym sercem identyfikował się z ultramontanizmem. W 1854 roku Pius IX zdefiniował Niepokalane Poczęcie, a dziesięć lat później wydał encyklikę potępiającą główne błędy tamtej epoki, a wśród nich pogląd, że papież mógłby lub powinien pogodzić się z „postępem", liberalizmem i nowoczesną „cywilizacją" przemysłową. Pius IX odbudował hierarchię katolicką w Anglii, zwołał pierwszy Sobór Watykański, który ogłosił nieomylność papieża w kwestiach wiary i moralności, i opublikował dekret potępiający współczesny panteizm, materializm i ateizm. W swej zdecydowanej opozycji wobec wielu aspektów współczesnego życia Sobór Watykański I praktycznie wypowiedział wojnę świeckim państwom uprzemysłowionego świata. Wyglądało na to, że zawołaniem bitewnym papieża Piusa IX

1024 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem.
1025 Christina Scott, rozmowa z autorem.

i soboru, który zwołał, było *pro Ecclesia contra mundum.* Takie postawienie sprawy jak najbardziej odpowiadało Waughowi, podczas gdy Sobór Watykański II, otwarty 11 października 1962 roku przez papieża Jana XXIII, wydał mu się zdradą zasad Pio Nono. Decyzje tego soboru, które z pewnością nie miały nic wspólnego z buntem Kościoła przeciw ówczesnemu światu, Waugh uznał za żałosne ustępstwa, które położyły się cieniem na ostatnich latach jego życia.

Papież Jan, pisał Waugh do przyjaciółki Ann Fleming w liście dotyczącym Soboru Watykańskiego II, „nie miał pojęcia, że otwiera puszkę Pandory".[1026] Z początku nie miał o tym pojęcia również Waugh, gdy 27 października 1962 roku pisał z obawą, ale i z ostrożnym optymizmem do Nancy Mitford, że „sobór to sprawa najwyższej wagi. Francuzi i Niemcy sieją niezgodę, podobnie jak w latach 1869-70, ale podobnie jak wówczas, zwycięży prawda Boża."[1027]

W następnym miesiącu Waugh napisał dla „Spectatora" artykuł na temat soboru pod wymownym tytułem *Jeszcze raz to samo, proszę.* Odrzucając rosnącą rolę świeckich w liturgii Kościoła i broniąc pozycji wyświęconych kapłanów, Waugh pisał:

...Nie znam nikogo, czyj sąd przedkładałbym nad sąd najprostszego parafialnego księdza. Ostre umysły mogą badać najsubtelniejsze problemy intelektualne, na dłuższą metę jednak prawda pojawia się raczej dzięki rutynie seminarium i życiu spędzonemu na odprawianiu kościelnych rytuałów...

Jeszcze mniej aspirowaliśmy do miejsca przy ołtarzu. „Kapłaństwo świeckich" to refren ostatniej dekady, niesmaczny dla tych z nas, którzy widzieli, na czym to polega.[1028]

„Zastanawiam się, ilu z nas oczekiwało jakiejkolwiek zmiany", pisał Waugh o mszy:

1026 Selina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography,* s. 617.
1027 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 595.
1028 „Spectator", 23 listopada 1962 r.

Była to msza, dla której pod topór poszli męczennicy elżbietańscy. Św. Augustyn, św. Thomas ä Becket, św. Thomas More, Challoner i Newman czuliby się wśród nas doskonale; właściwie byli wśród nas obecni... Ich obecność nie byłaby bardziej dotykalna, gdybyśmy, jak to obecnie jest w zwyczaju, odpowiadali pełnym głosem.[1029]

To oczywiście zasługuje na ripostę, że ich obecność nie jest *mnie**j*** dotykalna tylko dlatego, że odpowiadamy w językach narodowych.

Według Waugha, reformatorzy liturgiczni stworzyli „osobliwe przymierze między archeologami, spekulującymi na temat rytuałów II wieku, a modernistami, którzy chcą nadać Kościołowi charakter naszej własnej żałosnej epoki".[1030]

23 listopada 1962 roku, dwa dni po opublikowaniu artykułu Waugha w „Spectatorze", John Heenan, który był wówczas arcybiskupem Liverpoolu, napisał do niego z Kolegium Angielskiego w Rzymie, gdzie brał udział w soborze:

Jaka szkoda, że głos świeckich nie był słyszany wcześniej...

Prawdziwa trudność, jak sądzę, polega na tym, że mieszkańcy kontynentu aż przebierają nogami, byśmy maksymalnie upodobnili się do protestantów. Jakże bym chciał, żebyśmy ich przekonali (obawiam się, że są w zdecydowanej większości), iż dużo ważniejsze jest, byśmy się czuli jak u siebie z naszą mszą i ceremoniami, niż postępowali zgodnie z liturgicznymi księgami starożytności.[1031]

Na rękopisie listu Heenana widnieje notatka: „Ze wszystkiego się wycofał". W swej niedawno wydanej biografii Waugha Martin Standard przypisuje jej autorstwo Christopherowi Sykesowi, który w swej wcześniejszej biografii Waugha otwarcie wyrażał swą dezaprobatę dla reform

1029 Tamże.
1030 Tamże.
1031 Scott M. P. Reid (red ,), *A Bitter Trial: Evelyn Waugh and John Carmel Heenan on the Liturgical Changes,* Curdridge, Hants 1996, s. 30.

liturgicznych. Ruch reformatorski, pisał Sykes, „zamierzał zredukować cały ceremoniał rzymskokatolicki do pospolitości i znieść tradycyjny porządek mszy, wprowadzając w to miejsce coś w rodzaju modlitewnego spotkania, zachowującego tylko najistotniejsze rysy tradycyjnej celebracji."[1032] Nawet Waugh nie posunął się nigdy tak daleko w swej pogardzie dla zmian! Niemniej Sykes ma rację w tym sensie, że późniejsze działanie Heenana jako liberalnie nastawionego obrońcy ustaleń posoborowych pozostawało w sprzeczności z tradycyjnymi poglądami wyrażonymi w tym liście.

W pierwszych miesiącach następnego roku Waugh zaczął się obawiać skali reform wprowadzanych przez sobór. W marcu pisał zaczepnie do „Tablet": „Poprzecie apel do biskupa rzymskiego w sprawie ustanowienia Unickiego Kościoła Łacińskiego, który zachowa wszystkie rytuały w formie, w jakiej istniały za panowania Piusa IX?"[1033] 15 marca, w trzy dni po ukazaniu się tego listu w „Tablet", pisał do lady Acton, zwracając broszurę na temat reformy liturgicznej, którą mu przysłała:

> Niektórzy ludzie, jak Penelope Betjeman, lubią robić raban w kościele i nie widzę powodu, żeby nie mieli tego czynić; tak jak Abisyńczycy tańczą i potrząsają grzechotkami. Byłbym strasznie zakłopotany, gdybym miał tańczyć, podobnie jak jestem zakłopotany głośno się modląc. Każda parafia mogłaby mieć jedną hałaśliwą mszę niedzielną dla tych, którzy to lubią. Ale powinny być również ciche msze dla tych, którzy lubią spokój.
>
> Weźmy kościoły unickie. Wolno im zachowywać starożytne zwyczaje religijne i odprawiać nabożeństwa w takich językach jak nowoaramejski, bizantyjska greka, gyyz[1034] bądź starocerkiewno- słowiański, które są martwe w dużo większym stopniu niż łacina. Załóżmy więc Unicki Kościół Rzymski i pozwólmy Niemcom odprawiać ich własne hałaśliwe przedstawienia...

1032 Christopher Sykes, *Evelyn Waugh: A Biography*, s. 382.
1033 „Tablet", 12 marca 1963 r.
1034 Gyyz to liturgiczny język Kościoła koptyjskiego w Etiopii. (Przyp. tłum.)

467

> Sobór właśnie postanowił, jak się dowiaduję, że w dniach obowiązkowych wprowadzenie do mszy świętej będzie sprawowane w języku narodowym. Mówi się również, że mamy mieć ten sam tekst, co Amerykanie, niech Bóg ma nas w swojej opiece.[1035]

Broszurą wysłaną mu przez lady Acton była *Liturgy and Doctrine: the Doctrinal Basis of the Liturgical Movement* pióra ojca Charlesa Davisa, znanego teologa liberalnego i redaktora „Clergy Review". Zwrócony egzemplarz był upstrzony „bardzo gniewnymi komentarzami": „Protekcjonalna świnia!... autor jest chyba Amerykaninem... Bzdura, ha, ha... przestarzałe... bzdura... HEREZJA... osioł..." Pośród tych szyderczych uwag znalazła się jedna poruszająca, którą Waugh zapisał na stronie tytułowej: „'Czynny udział' niekoniecznie oznacza hałasowanie. Tylko Bóg wie, kto naprawdę uczestniczy. Można modlić na głos jak faryzeusz i nie zostać wysłuchanym."[1036]

10 czerwca znów pisał do lady Acton, tym razem wyrażając żal, że Douglas Woodruff, stary przyjaciel, który od 1936 roku redagował „Tablet", zaczął sympatyzować z pewnymi teologami liberalnymi: „Woodruff uległ starczemu zauroczeniu niebezpiecznym teologiem nazwiskiem Kling — nie jest on Chińczykiem, pochodzi ze

środkowej Europy — heretykiem, którego w lepszych czasach byśmy po prostu upiekli."[1037]

Możliwe, że Waugh miał jeszcze nadzieję na powstrzymanie „heretyków", kiedy w 1963 roku arcybiskupem Westminsteru został John Heenan. Nadzieje te jednak szybko rozwiały się za sprawą soborowego i pojednawczego tonu wielkopostnego listu pasterskiego Heenana, odczytywanego podczas mszy w całej Anglii i Walii w niedzielę zapustną, 9 lutego 1964:

> Weźmy, na przykład, zmiany w mszy świętej. Niektórzy z was poważnie się niepokoją. Wyobrażacie sobie, że wszystko się zmieni, i to, co znaliście od dzieciństwa, zostanie wam odebrane. Z drugiej strony, inni popierają zmiany i obawiają się, że zmieni się zbyt mało.

1035 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 601-602.
1036 Selina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography,* s. 619.
1037 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 608.

> Obie te postawy są niewłaściwe. Kościół oczywiście przeprowadzi pewne reformy. To jeden z powodów, dla których zwołuje się sobory. Nie będzie jednak żadnych zmian, które nie byłyby dobre dla dusz. My, biskupi wraz z papieżem, jesteśmy Kościołem Nauczającym. Kochamy naszą wiarę, kochamy naszych księży i wiernych. Zadbamy o to, byście nie zostali obrabowani.[1038]

Waugh nie był przekonany. „Sobór Watykański ciąży mi na duszy" pisał do lady Diany Cooper. „Nie sądzę, aby w najbliższej przyszłości była szansa odwrócenia tej przykrej tendencji w Kościele."[1039] 3 marca pisał do Ann Fleming, że na Wielkanoc wybiera się do Rzymu, by „uniknąć okropności angielskiej liturgii".[1040]

7 sierpnia 1964 roku „Catholic Herald" opublikował długi list Waugha, w którym pisarz atakował „postępowe" tendencje w Kościele:

> piszecie o „dynamicznej odnowie" i „widocznym działaniu Ducha Świętego", z czego wynika, że sympatyzujecie z północnymi innowatorami, którzy pragną zmienić zewnętrzne oblicze Kościoła. Uważam, że publikując co tydzień niemądre i oburzające (dla mnie) propozycje nieodpowiedzialnych ludzi, działacie na własną szkodę.
>
> Ojciec John Sheerin nie jest ani niemądry, ani oburzający, wydaje mi się jednak nieco zbyt zadowolony z siebie. Jeżeli dobrze zrozumiałem, opowiada się za wielkodusznością wobec pokonanych przeciwników. Nie należy potępiać starych (i młodych) niedołęgów. Zostali oni niewłaściwie „pouczeni". Postępowiec powinien poprosić „konserwatystę bardzo uprzejmie", aby ten raz jeszcze przemyślał swoje stanowisko.
>
> Nie mogę rościć sobie prawa do wielkiej uprzejmości, ale mogę bardzo grzecznie zasugerować, żeby to postępowcy raz

1038 Scott M. P. Reid (red.), *A Bitter Trial: Evelyn Waugh and John Carmel Heenan on the Liturgical Changes*, s. 35.
1039 Artemis Cooper (red.), *Mr Wu and Mrs Stitch: The Letters of Evelyn Waugh and Diana Cooper*, *Londyn 1991,* s. 311.
1040 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh*, s. 618.

jeszcze przemyśleli swoje. Czy *oni* zostali właściwie pouczeni? Czy nudziła ich dyscyplina seminariów? Czy uważali, że tracą czas na niewdzięczną naukę łaciny? Czy chcą się żenić i płodzić kolejnych małych postępowców? Czy, jak obecny papież, przedkładają literaturę włoską nad apologetykę?

Taki był Waugh w wojowniczym nastroju; mieszał boleśnie wyrozumowane argumenty z jadowitymi inwektywami. Stwierdziwszy, że „funkcją Kościoła w każdej epoce jest konserwatyzm — niezbędny, by przekazywać w czystej postaci nie okrojone wyznanie wiary, odziedziczone po przodkach", ostro zaatakował niemieckich reformatorów: „Podnoszenie rabanu leży w naturze Niemców. Światła pochodni, wrzaskliwe mityngi Hitlerjugend wyrażały namiętność narodową... To jednak jest bardzo nieangielskie. Nie potrzeba nam żadnych 'Sieg Heil-ów'. Modlimy się w ciszy. 'Uczestnictwo'w mszy nie znaczy, że musimy słyszeć swoje własne głosy. Chodzi o to, by słyszał je Bóg."

W tym samym liście Waugh pisał, że „przez całe swoje dzieje Kościół był w stanie wojny z zewnętrznymi wrogami i wewnętrznymi zdrajcami". Teraz, ku swemu wielkiemu zmartwieniu czuł, że „zdrajcy" wewnątrz sanktuarium Kościoła robią wszystko, by wydać wiernych w ręce „wrogów" zewnętrznych, kultywujących hedonizm i pogaństwo. Kościół Walczący wydawano światu nowoczesnemu, który wyraźnie tryumfował.

6 sierpnia, na dzień przed pojawieniem się jego własnego listu w „Catholic Herald", Waugh przeczytał w „The Times" list od czytelnika, zaniepokojonego wieściami, że Kościół katolicki ma oficjalnie wprowadzić język angielski podczas mszy. „Po blisko 2000 lat uniwersalnej mszy łacińskiej wywoła to prawdziwą rozpacz wiernych", pisał ów korespondent, „a ponieważ język narodowy ma być używany we wszystkich krajach, gdy tylko wyjedziemy za granicę, będziemy obcy w swych własnych kościołach, gdzie dotychczas czuliśmy się jak u siebie w domu... Ta nowinka sprawi, że Kościół rzymskokatolicki w Anglii pęknie na pół".

List ten współbrzmiał z poglądami Waugha. Pisarz natychmiast napisał odpowiedź, która dwa dni później ukazała się w „The Times". „Choć

nie jestem specjalistą od łaciny", pisał, podzielał „zaniepokojenie wyrażone" przez autora poprzedniego listu. „Myślę jednak, że autor przesadza, mówiąc że w wyniku planowanych innowacji 'Kościół rzymskokatolicki w Anglii pęknie na pół'. Dużo bardziej prawdopodobne jest, że chodzenie do kościoła stanie się przykrym, ale wciąż obowiązkiem, który musimy spełniać."

Objawy dezaprobaty w stosunku do zmian w Kościele wzmacniały publiczny wizerunek Waugha jako upartego, starego reakcjonisty. 10 września „The Times", omawiając *A Little Learning*, świeżo wydaną autobiografię pisarza, nazwał go „cudownie wygadanym rzymskokatolickim pułkownikiem Blimpem"[1041]. Opis ten, choć zabawny i celny w sensie karykaturalnym, nie oddawał sprawiedliwości duchowej głębi poglądów Waugha, która kryła się pod wzburzoną powierzchnią. Wyszła ona na jaw 17 września w liście do lady Diany Cooper, którą Waugh próbował podnieść na duchu po tym, jak otrzymał od niej „zasmucający list": „Modlitwa to nie prośba, ale dar... Czy

kiedykolwiek doświadczyłaś skruchy? Wątpię. Nic dziwnego, że jesteś przygnębiona. Czy wierzysz we Wcielenie i Zbawienie tak samo jak wierzysz w bitwę pod El-Alamein? To ważne. Wiara nie jest kwestią nastroju."[1042]

16 sierpnia Waugh posłał kopię swego listu do „Catholic Herald" arcybiskupowi Heenanowi, ponieważ był „mocno zaskoczony" liczbą ludzi, którzy pisali do niego, prosząc, „by zorganizował jakąś grupę" lub „wystosował petycję do arcybiskupa". Waugh pytał arcybiskupa „czy hierarchia w pełni zdaje sobie sprawę z niepokoju,jaki powstał... nie tyle za sprawą proponowanych skromnych i rozsądnych innowacji, ile przez to, że, jak się zdaje, otwierają one drogę do zmian bardziej radykalnych i przykrych".

> Sądzę, że powinienem stać się pośrednikiem między moimi licznymi korespondentami a Waszą Eminencją. Kilku z nich to księża, większość to świeccy obu płci, w średnim lub starszym wieku; około połowa to konwertyci, którzy pytają: „Po cóż opuściliśmy kościół

1041 Pułkownik Blimp — komiksowa figura ultranacjonalistycznego reakcjonisty, wymyślona przez Davida Lowa. (Przyp tłum.)
1042 Tamże, s. 624.

> naszego dzieciństwa, skoro kościół, do którego wstąpiliśmy, przyjmuje dzisiaj ten sam kształt, który odrzuciliśmy?
>
> Czy nie można by zrobić w ten sposób, żeby we wszystkich parafiach odprawiano dwa rodzaje mszy: „popularną" dla młodszych i „tradycyjną" dla starszych? Obawiam się, że krzykliwa mniejszość narzuciła swoje zdanie hierarchii, w wyniku czego ta ostatnia dostrzegła powszechne żądanie tam, gdzie w rzeczywistości nie było nawet preferencji.[1043]

20 sierpnia Heenan odpowiedział, że „z zadowoleniem przeczytał" list Waugha do „Catholic Herald":

> Hierarchia znalazła się w trudnym położeniu. Jeszcze nie straciliśmy szacunku zwykłych katolików, ale ciągłe zrzędzenie intelektualistów, liczne listy do prasy i artykuły w gazetach katolickich mogą w końcu zaniepokoić zwykłych wiernych. Większość z nas wolałaby odłożyć zmiany, jednak nastrój soboru zobowiązuje nas do działania...
>
> Nie rozpaczajcie jednak. Zmiany nie są aż tak wielkie, jak się wydają. Chociaż ustalono datę wprowadzenia nowej liturgii, byłbym zaskoczony, gdyby wszyscy biskupi pragnęli, by *wszystkie* msze odprawiane były w nowym rycie. Będziemy się starali pamiętać o potrzebach wszystkich — zwolenników soboru, tradycjonalistów, niezdecydowanych, modernistów, nowoczesnych i staroświeckich.[1044]

25 sierpnia Waugh napisał ponownie do arcybiskupa, zawiadamiając go, że „dosłownie każdego dnia otrzymuje listy od zaniepokojonych świeckich, którzy proszą, bym mówił w ich imieniu":

1043 Scott M. P. Reid (red.), *A Bitter Trial: Evelyn Waugh and John Carmel Heenan on the Liturgical Changes,* s. 42-43.
1044 Tamże, s. 44-45.

472

> Wyczuwam nowy rodzaj antyklerykalizmu. Dawni antyklerykałowie zarzucając stanowi duchownemu chciwość, ambicję, niemo- ralność etc. przynajmniej uznawali jego niezbędność i specyficzny charakter, który sprawiał, że tego typu uchybienia natychmiast rzucały się w oczy. Nowi antyklerykałowie zdają się minimalizować sakramentalny charakter duchowieństwa i sugerować, że świeccy są równi kapłanom.[1045]

„Oczywiście ma Pan rację", odpowiedział trzy dni później Heenan. „Właśnie dlatego mówią tak wiele o Ludzie Bożym i Kapłaństwie Świeckich. Msza nie jest już Świętą Ofiarą, ale raczej posiłkiem, podczas którego ksiądz pełni rolę kelnera."[1046]

Po zjedzeniu obiadu z arcybiskupem Waugh napisał entuzjastyczny list do Katherine Asquith 14 sierpnia: „Pokazał się od głęboko konserwatywnej strony i odniósł się życzliwie do tych pośród nas, którzy są przerażeni nowym ruchem. Uważa, że 'intelektualiści' opowiadają się przeciwko niemu."[1047] Jeśli jednak Waugh sądził, że arcybiskup Heenan zamierza sprzeciwiać się dalszym reformom, szybko się rozczarował. W całym kraju przyjęto nową liturgię, a msza w języku narodowym zastąpiła dawną mszę łacińską. 3 stycznia 1965 roku Waugh pisał ponownie do arcybiskupa, tym razem w nastroju pewnej rezygnacji: „Uczestnictwo we mszy nie przynosi mi już ukojenia ani ubogacenia. Nigdy, niech Bóg broni, nie zostanę apostatą, ale kościół przechodzi dziś ciężką próbę."[1048] "

Heenan odpowiedział 17 stycznia, przyznając, że jest „wiele rzeczy" niepożądanych; jednocześnie utrzymywał, że „*zdecydowana* większość (jak mówią mi moi księża) znajduje upodobanie w angielskiej mszy; nawet wielu tych, którzy wcześniej protestowali".[1049]

1045 Tamże, s. 46-47.
1046 Tamże, s. 48.
1047 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh*, s. 624.
1048 Scott M. P. Reid (red.), *A Bitter Trial: Evelyn Waugh andJohn Carmel Heenan on the Liturgical Changes,* s. 52.
1049 Tamże, s. 53.

473

W Wielki Czwartek, 15 kwietnia, Waugh skierował do *monsignore* MeReavy'ego, który „udzielał eksperckich porad zatroskanym świeckim" w „Clergy Review", list z pytaniem o minimalne wymagania dotyczące uczestnictwa w mszy świętej: „nie pytam, co jest dla mnie najlepsze, a tylko, co jest obowiązkowe, żeby uniknąć ciężkiego grzechu. Choć uważam nową liturgię za pokusę wymierzoną w wiarę, nadzieję i miłość, nigdy, niech Bóg broni, nie zostanę apostatą."[1050]

W tym stanie ducha Waugh nie mógł czerpać większego pocieszenia czy radości ze świąt Wielkanocnych. Zapis w dzienniku z niedzieli wielkanocnej jest wyznaniem człowieka wewnętrznie zranionego i złamanego:

> Rok, w którym proces zmiany liturgii szedł zaplanowanym kursem. Protesty nie przynoszą skutków... Kardynał Heenan jest w tej sprawie dwulicowy. Zjadłem z nim obiad *à deux,* podczas którego wyraził całkowitą solidarność z konserwatystami i — jak rozumiałem — obiecał przeciwstawiać się nowinkom, które teraz popiera. Czyżby sądził, że wierni będą bardziej uczestniczyć we mszy, kiedy zabroni się im klękać podczas *incarnatus* w wyznaniu wiary? Prasa katolicka nie protestuje. Nie dożyję już chwili, w której wszystko powróci do normy.[1051]

24 sierpnia Waugh powiedział z goryczą Christopherowi Sykesowi, że „hierarchowie są jak świnie Gadareńczyków"[1052].[1053] Do Nancy Mit- ford napisał 23 września: „Ruina Kościoła napawa mnie i wszystkich znajomych głębokim smutkiem. Piszemy listy do prasy. Niewiele z tego dobrego."[1054] Usłyszawszy o cierpieniu Waugha, napisał do niego ojciec D'Arcy, ofiarując pocieszenie: „Nie zdawałem sobie sprawy z głębi twego przygnębienia i proszę Boga, żebym mógł ci jakoś pomóc".[1055] D'Arcy

1050 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh*, s. 631.
1051 Michael Davie (red.), *The Diaries of Evelyn Waugh*, s. 793.
1052 Chodzi o świnie z ewangelii św. Mateusza, w które Jezus posłał złe duchy wygnane z dwóch opętanych (Mt 8,30-32) i które rzuciły się z urwiska do jeziora. (Przyp. tłum.)
1053 Selina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography*, s. 620.
1054 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh*, s. 633.
1055 Selina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography*, s. 623.

porównał sytuację Waugha do sytuacji Roberta Peckhama, rzymskiego katolika prześladowanego w szesnastowiecznej Anglii, który po wstąpieniu na tron Elżbiety I zmarł na wygnaniu w Rzymie. Waugh znał bardzo dobrze dzieje Peckhama i podobała mu się jego zbeletryzowana biografia pióra Maurice'a Baringa — jeszcze w listopadzie 1963 roku powiedział sir Maurice owi Bowra, że „uwielbia Maurice'a Baringa".[1056] Mimo to odrzucił porównanie D'Arcy ego: „Peckham miał wybór: mógł udać się na wygnanie. Dzisiaj nie ma żadnego schronienia."[1057]

12 stycznia 1966 roku kardynał Heenan napisał do Waugha obiecany list, dziękując mu „za wszystko", co zrobił „dla starej wiary": „Ostatnie lata były bardzo wymagające, jednak rozmyślając na temat soboru, zyskuję pewność, że był on czymś dobrym. Ostatnia sesja przywróciła rozsądek i oczekuję, że w ciągu najbliższych dwóch lat zaczniemy zbierać tego owoce."[1058]

Wyglądało na to, że Heenan pogodził się w końcu z reformami soboru. Nie udało mu się jednak zarazić swym optymizmem Waugha, który odpowiedział dwa dni później: „Miło, że Wasza Eminencja z powrotem jest z nami i że sobór już się zakończył. Nie potrafię mieć nadziei, że ktoś z nas dożyje naprawienia licznych szkód, jakie on wyrządził. Kościół wycierpiał i przetrwał wiele ciemnych okresów. Naszym nieszczęściem jest, że żyjemy w jednym z nich."[1059]

20 lutego „Sunday Telegraph" donosił, ze Waugh „wraca do zdrowia po bardzo wyczerpującym roku nerwowej melancholii" spowodowanej „jego żalem z powodu zmian w liturgii Kościoła katolickiego, które odarły mszę z jej tradycyjnej łacińskości". Tymczasem Waugh był daleki od poprawy. „Bardzo się postarzałem przez ostatnie dwa lata", pisał w liście z 9 marca do lady Diany Mosley. „Nie jestem chory, ale osłabiony. Nie

chce mi się nigdzie chodzić ani nic robić, i zdaję sobie sprawę, że stałem się strasznym nudziarzem. Sobór Watykański pozbawił mnie wigoru."[1060] Trzy

1056 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh*, s. 615.
1057 Seiina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography*, s. 623.
1058 Scott M. P. Reid (red.),*Bitter Trial: Evelyn Waugh andJohn CarmelHeenan on the Liturgical Changes,* s. 60.
1059 Tamże, s. 61.
1060 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh*, s. 638.

475

tygodnie później znów do niej pisał, odnosząc się do Wielkiego Tygodnia i nadchodzącego triduum Wielkanocnego: „Wielkanoc tak wiele dla mnie znaczyła. Zanim papież Jan i jego sobór zniszczyli piękno liturgii. Nie oblałem się jeszcze naftą i nie spaliłem, ale trzymam się teraz wiary z pozbawionym radości uporem."[1061]

Nie będąc w stanie zaakceptować nowej liturgii, Waugh poprosił swego starego przyjaciela z Downside, Dom Huberta van Zellera, aby w Wielkanoc odprawił dla niego prywatną mszę łacińską. Prośba ta została odrzucona przez opata z tej racji, że Dom Hubert „powinien być w tym czasie ze społecznością". Wówczas o odprawienie mszy Waugh poprosił ojca Philipa Caramana. W ostatnich, trudnych latach życia pisarza Caraman stał się zarówno jego przyjacielem, jak i powiernikiem. Spędzał dużo czasu w towarzystwie Waugha, który opisywał go jako „delikatnego, nie absorbującego gościa". Jako jezuita, Caraman nie potrzebował zezwolenia wyższych władz i ochoczo przystał na propozycję pisarza.

W sobotę wielkanocną, 10 kwietnia o dziesiątej rano ojciec Caraman odprawił mszę łacińską w katolickiej kaplicy w Wiveliscombe, pięć mil od rodzinnego domu Waugha. Obecnych było tylko kilkoro przyjaciół i członków rodziny. Kiedy wyszli z kościoła, kilku obecnych zauważyło, że Waugh jest bardzo szczęśliwy. Według ojca Caramana wyglądał na wyciszonego i zadowolonego; jego przygnębienie gdzieś wyparowało, jakby w końcu przeszedł ciemną noc duszy: „Był w nim spokój i niewzruszoność, jaką jako ksiądz często widuję w ludziach umierających."[1062]

Waugh zmarł mniej więcej godzinę później.

„Myślę, że od dłuższego czasu modlił się o śmierć, a ta nadeszła w najpiękniejszym momencie, jaki mógł sobie wymarzyć", pisała jego żona do lady Diany Cooper, „mogę więc jedynie dziękować Bogu za jego łaskę. .. Jednak życie bez niego nie będzie już dla nas nigdy takie samo."[1063]

Margaret, córka Waugha, również napisała do lady Diany Cooper w słowach raczej radosnych niż smutnych:

1061 Tamże, s. 639.
1062 Selina Hastings, *Evelyn Waugh: A Biography*, s. 625.
1063 Scott M. P. Reid (red.), *A Bitter Trial: Evelyn Waugh and John Karmel Heenan on the Liturgical Changes,* s. 67.

476

Nie martw się Tatą. Myślę, że to było coś w rodzaju cudu. Wiesz, jak bardzo tęsknił za śmiercią. Umrzeć w niedzielę wielkanocną, kiedy cała liturgia dotyczy śmierci i zmartwychwstania, po mszy łacińskiej i komunii świętej było właśnie tym, czego

pragnął. Jestem pewna, że modlił się o śmierć podczas mszy. Jestem bardzo szczęśliwa, że mu się udało.[1064]

1064 Tamże, s. 66.

477

27. POCHWAŁA TRADYCJI

W postscriptum do swej biografii Waugha Christopher Sykes podjął próbę wyjaśnienia głębszych racji stanowczego sprzeciwu swego przyjaciela wobec reform w Kościele. „Niechęć Evelyna do ruchu modernizacyjnego", pisał Sykes:

> była nie tylko wyrazem jego konserwatyzmu czy upodobań estetycznych. Był przeświadczony, że Kościół stworzył w swych długich dziejach liturgię, która pozwala zwykłemu wrażliwemu człowiekowi (w odróżnieniu od świętych, o których nie sposób mówić w kategoriach ogólnych) zbliżyć się do Boga i być świadomym świętości i boskości. Odejście od tego wszystkiego w imię modernizacji uważał nie tylko za niemądre, ale i niebezpieczne... nie mógł znieść myśli o unowocześnionej liturgii. „Rozstrój tę strunę", czuł całym sobą, a pójdzie za tym utrata wiary... Czyjego obawy były uzasadnione, rozstrzygnie „niezawodny werdykt czasu".[1065]

Niezawodny werdykt czasu jeszcze nie zapadł, ale faktem jest, że Waugh w żadnym razie nie był w swych obawach odosobniony. Niechętny reformom był choćby sam Christopher Sykes, a ogromnie sceptyczny wobec

1065 Christopher Sykes, *Evelyn Waugh: A Biography*, s. 449-450.

478

niektórych z nich był nawet Douglas Woodruff, któremu Waugh zarzucał, że przejawia coś w rodzaju „starczego zauroczenia" Hansem Kungiem, „heretykiem, którego w lepszych czasach byśmy po prostu upiekli". Jasnym tego świadectwem są wydane w 1973 roku Woodruffa wspomnienia o Waughu:

> Tym, co rzeczywiście kładło się cieniem na jego ostatnich latach, był Sobór Watykański II, czy też raczej wszyscy ci, którzy za jego pomocą usiłowali popchnąć Kościół w kierunku protestanckim lub liberalnym, który nazywali i nadal nazywają duchem Vaticanum Secundum... Kiedy na łamach „The Tablet" próbowałem wlać nieco otuchy w serca zdezorientowanych i nieszczęśliwych katolików, zwłaszcza starszych i nawróconych, przypominając, że w każdym stuleciu zrywa się taki bądź inny sztorm, który próbuje wywrócić łódź Piotrową, Evelyn wskazał, że w całych swych dziejach Kościół nigdy nie okazywał słabości w obliczu tego rodzaju wyzwań i że wskutek rzeczywistego egzekwowania swego autorytetu dławił je w zarodku, tak że znane są one jedynie uczonym.[1066]

Sednem zaciekłych sporów o „ducha Vaticanum Secundum" było pytanie, czy ów „duch" jest Duchem Świętym, czy jedynie duchem epoki. A jeżeli działały tu obydwa te

„duchy", kwestią zasadniczą stawała się sprawa odróżnienia ich wpływów. Które reformy były wolą Boga, a które jedynie wolą ludzi idących za modą? Które były zakorzenione głęboko w wiecznej prawdzie, a które płytko w przelotnych mniemaniach? Znów jedynym sprawdzianem może być „niezawodny werdykt czasu", wykorzeniający to, co płytko zakorzenione, a temu, co wyrasta z głębokich korzeni, pozwalający rozkwitać na glebie tradycji. Jakkolwiek z tym jest, właśnie ta sprawa była zarzewiem dyskusji wśród obserwatorów obrad Soboru. W 1964 roku David Jones wyraził podobne zaniepokojenie proponowanymi zmianami liturgicznymi jak Evelyn Waugh. Jego zdaniem Kościół

1066 David Price-Jones (red.), *Evelyn Waugh and His World,* Londyn 1973, s. 131.

był bliski „popełnienia takiego samego błędu co nauczyciele języków klasycznych, którzy wskazywali w swoim czasie, że greka i łacina są potrzebne, bo uczą ludzi jasno myśleć, jasno pisać po angielsku, uczą, jak być dobrym sługą społeczeństwa i co tam jeszcze".

> Otóż nauczyciele ci powinni stwierdzić, że języki klasyczne są integralną częścią dziedzictwa Zachodu i należy ich bronić wyłącznie z tej racji. Przywódcy naszego Kościoła są nawet jeszcze bardziej zobowiązani do obrony tego dziedzictwa, albowiem jest ono przesycone świętością. Nie jest to sprawa wiedzy, lecz miłości. Myśl o tym, że język Zachodu, liturgii zachodniej i, nieuchronnie, chorał rzymski miałyby praktycznie przestać istnieć, jest przerażająca.
>
> ...W gruncie nie wierzę, że to sprawa wyłącznie „religijna". Jestem przekonany, że to tylko część zmierzchu Zachodu. Być może gadam bzdury, nie wiem. Ale *gatunek* argumentów, jakich się tu używa, uważam za wysoce niezadowalający, mają one ten sam wydźwięk, który mnie tak złości w przypadku języka *patria* moich ojców. Oto dowodzą statystycznie, że język walijski umiera, że praktycznie nie ma już żadnego znaczenia. Do diabła z takimi argumentami.[1067]

Niezależnie od zawsze dla niego istotnych inspiracji Spenglerowskich, podstawą sprzeciwu Jonesa wobec reformy liturgicznej było przeświadczenie, że wartość immanentna jest z istoty wieczna, a zatem wykracza poza sferę racji utylitarnych.

Krótko po napisaniu tego listu Jones po raz pierwszy spotkał się z Siegfriedem Sassoonem. Był to lipcowy „skwarny dzień" i odbyli „dość długą rozmowę". Sassoon wydał mu się, jak sam to opisał: „nadzwyczaj miły, delikatny i sympatyczny, *znacznie* starszy niż się spodziewałem i o zupełnie innej aparycji niż sobie wyobrażałem".[1068] W późniejszej rozmowie wspominał, że „w podeszłym wieku Sassoon miał bezczasową, pobrużdżoną, żydowską

1067 René Hague (red.), *Dai Greatcoat: A Self-Portrait of David Jones in His Letters*, s. 209.
1068 Tamże, s.209.

twarz".[1069] Rozmawiali, rzecz nieuchronna, o I wojnie światowej, w której obydwaj walczyli, „o Blundenie, Gravesie i fizylierach walijskich". Sassoon wyznał Jonesowi, „że chociaż bardzo się starał, nigdy nie zdołał wyrzucić z siebie całej tej I wojny

światowej". „Tak samo jest ze mną. Interesujące.", dodawał Jones. Ucieszył się, że Sassoon wysoko oceniał *The Undertones of War* Edmunda Blundena, które sam uważał „za jedną z najlepszych z całego mnóstwa opowieści o tej wojnie piechoty". Kiedy porzucili wątek wspomnień z wojny, od której dzieliło ich już pół wieku, i zaczęli rozmawiać o sprawach bardziej aktualnych, jak choćby postępy Soboru Watykańskiego II, Jones zapytał Sassoona, „czy nie martwi go przyszłość rytu łacińskiego", Sassoon jednak „nie zdawał się w pełni świadom tego, co się szykowało — ale to pogodny i miły gość, który *nie mógłby* być bardziej sympatyczny i życzliwy".[1070]

Swoje wrażenia z tej rozmowy Sassoon zanotował 5 sierpnia 1964 roku w liście do dame Félicitas Corrigan: „David Jones był na lunchu... przewrażliwiony. Rozmawiałem z nim sam na sam przez półtorej godziny, nie było łatwo... Próbowałaś go czytać? Ojciec Sebastian (Moore) wyspecjalizował się w jego *The Anathemata* — mnie to całkiem przerasta. *In Parenthesis* jest ważnym świadectwem o wojnie. Ale nie przemawia do mnie tak jak *Undertones of War'.*[1071]

Najbardziej zabawnym elementem wspomnień Jonesa o tym spotkaniu jest plastyczny obraz dwu mężczyzn w podeszłym wieku dzielnie walczących z przypadłościami starości:

> Pewien dość istotny kłopot polega na tym, że musi używać sztucznych zębów, czego, rzecz całkiem naturalna, nienawidzi. Ale skutek jest i taki, że mówi bardzo cicho nie otwierając ust, a że ja jestem zdecydowanie głuchy na jedno ucho, lewe, byłem w stanie zrozumieć mniej więcej połowę z tego, co mówił, reszty zaś domyślałem się, co wymagało nie lada skupienia, ale nie mogłem przecież stale powtarzać: „Czy mógłby pan mówić trochę głośniej?"[1072]

1069 William Blisset, *The Long Conversation: A Memoir of David Jones,* Oksford 1981, s. 110.
1070 René Hague, dz. cyt., s. 209.
1071 Dame Félicitas Corrigan, *Siegfried Sassoon: Poet's Pilgrimage, s*. 232.
1072 René Hague, dz. cyt., s. 211.

Sassoon miał wtedy siedemdziesiąt siedem lat, Jones — zaledwie sześćdziesiąt dziewięć. Dla tych weteranów I wojny światowej porzekadło głoszące, że „stary wiarus nigdy nie umiera", musiało z każdym upływającym rokiem brzmieć coraz bardziej gorzko. Niemniej sposobili się do „odejścia", a Sassoon wyraził swe uczucia wobec tej konieczności w sposób, w jaki wyrażał wszystkie najgłębsze uczucia. Krótko przed śmiercią w 1967 roku napisał *Modlitwę starca:*

Zbawienia teraz nie przynoś nadziei,
Nie mów o rajskich krainach,
Póki nie zdołam zrozumieć idei,
Ukrytej w wiecznych twych czynach.

Nie trzeba mi dzisiaj żadnej pociechy,
Na łaskę również nie liczę.
Ja tylko pragnę wyznać swoje grzechy,
Przed twoim dobrym obliczem.

Tu, na tym świecie, potrzebny mi jest grób,
I z ziemi czarnej okrycie.
Choć prochem jestem, przypadnę do twych stóp,
Niech zacznie się nowe życie.

W latach sześćdziesiątych odeszło wielu wybitnych nawróconych na chrześcijaństwo, których pisma i myśl uświetniły XX wiek. 18 marca 1963 roku w wieku osiemdziesięciu trzech lat zmarł ojciec C. C. Martindale. Katolikiem został jako osiemnastolatek 8 maja 1897 roku i resztę życia poświęcił powołaniu kapłańskiemu. Obok ojca D'Arcy ego był najsłynniejszym jezuitą, który przywiódł do Kościoła liczną rzeszę nawróconych, nie tylko z kręgów literackich.

22 listopada 1963 roku zmarł C. S. Lewis, którego śmierć usunęły w cień dwie inne śmierci, które wydarzyły się tego samego dnia: zabójstwo prezydenta Kennedyego w Dallas oraz śmierć Aldousa Huxleya

482

w Kalifornii. Z kolei pogrzeb Lewisa 26 listopada w kościele Trójcy Świętej w Headington Quarry w Oksfordzie usunął w cień mszę żałobną za W. R. Tittertona, odprawioną tego samego dnia w kościele Św. Anzelma i św. Cecylii w Kingsway w Londynie. Titterton, który dożył pięknego wieku osiemdziesięciu siedmiu lat, znany był przede wszystkim jako dziennikarz, choć opublikował również kilka tomów poezji i prozy. W 1936 wydał biografię G. K. Chestertona, który wywarł największy wpływ na jego nawrócenie w 1931 roku. Byli kolegami z „Daily News", później zaś Titterton współpracował z Chestertonem w „New Witness", a następnie w „G. K.'s Weekly".

Dwa dni po pogrzebie Lewisa i mszy za Tittertona, a więc 28 listopada, siedemdziesięcioszścioletnia wówczas Edith Sitwełl dała kolejną próbkę zabójczo sarkastycznego humoru, który jest znakiem rozpoznawczym jej korespondencji. Otóż „Times Literary Supplement" zamieścił jej list nawiązujący do wcześniejszej recenzji z kilku powieści Williama Burroughsa, w której recenzent porównał czytanie Burroughsa do „wędrówki pod prąd kanałami asenizacyjnymi wielkiego miasta":

> Z zadowoleniem odnotowałam w Państwa piśmie z 14 bieżącego miesiąca nadzwyczaj trafną recenzję powieści (niejakiego) pana Burroughsa, sygnowaną przez (niejakiego) pana Johna Caldera.
>
> Publiczna kanonizacja tego rodzaju błahej, acz wstrętnej książczyny, jaką jest *Kochanek lady Chat er ley,* była sygnałem dla ludzi pragnących wylać swe brudne myśli na brytyjskiego czytelnika.
>
> Jako autorkę *Gold Coast Customs* trudno mnie chyba oskarżyć o przemilczanie rzeczywistości, niemniej nie mam najmniejszej ochoty spędzić reszty życia wtykając nos w ustępy moich bliźnich.
>
> Wolę Chanel nr 5.

Innym świadectwem jej błyskotliwego dowcipu jest pisany zapewne w tym samym okresie, choć nie datowany, list do sir Maurice'a Bowry, którego zakończenie można by nawet uznać za pozbawione należnego szacunku, ale za to zabawne epitafium:

483

Trafił mi się nowy śliczny pomyleniec — pewna pani z Dublina. Napisała do mnie, aby uświadomić mi, że wszyscy księża katoliccy mają tabuny nielegalnych dzieci — zazwyczaj ze swymi piętnastoletnimi siostrzenicami. Odpowiedziałam, że wiem o tym. Również mój zacny spowiednik przyprowadza często ze sobą swą szczęśliwą skromną dziesiątkę, gdy przychodzi na herbatę. Czwórkę ma ze swoją siostrzenicą, ale niestety nie umie sobie przypomnieć, z kim ma resztę. Miał ich jedenaścioro, lecz, rzecz smutna, jedno zjadł przez roztargnienie w pewien piątek.

Osbert twierdzi, że nie wolno mi pisać takich rzeczy, gdyż podadzą je do druku, a wtedy ludzie powiedzą: (A) że jestem pozbawiona zmysłu moralnego, (B) że z nikim się nie liczę; ja jednak odpowiadam, że nie będzie to pierwszy, drugi ani trzeci raz, kiedy mnie o to oskarżą.[1073]

Sitwell zmarła 9 grudnia 1964 roku. W nekrologu w „Times" pisano, że jej poezja „ewoluowała i w całości zasługuje na szacunek":

Zmysł do wyszukanych, a ostatnio radykalnych rozwiązań formalnych łączyła z zasadniczą prostotą wizji: we wczesnych wierszach przenikniętej głęboko wspomnieniami z dzieciństwa, które w późniejszym okresie wyparła fundamentalna odraza wobec przemocy i okrucieństwa świata, złączona z głęboką wiarą w ostateczną dobroć Boga i świętość przyrody... Ogólnie biorąc, jej poezja, podobnie jak jej osobowość, była osobliwa, mocna i wykraczająca nieco ponad doczesność... do końca zachowała niezłomną wzniosłość i szczerość sposobu bycia oraz czystość wizji religijnej.[1074]

David Blamires pisał w swym studium krytycznym o Davidzie Jonesie, że „Edith Sitwell wyraża w swej późniejszej poezji swego rodzaju mistyczną świętość, poczucie jedności z tajemnicą cierpień świata i ten

1073 John Lehmann, Derek Parker (red.), *Edith Sitwell: Selected Letters 1919-1964,* s. 253.
1074 „The Times", 10 grudnia 1964.

misteryjny element, który w kulturze Zachodu w ostatecznym rachunku wywodzi się z rytuałów i wglądów katolicyzmu".[1075]

Mszę żałobną odprawił ojciec D'Arcy w kościele przy Farm Street, a wśród komunikantów byli Hugh Ross Williamson, Ernest Milton i Evelyn Waugh, który pisał w dzienniku: „na mszę za Edith Sitwell wpadłem spóźniony, wyszedłem przed końcem. Nie było wielu obecnych".[1076]

W 1964 roku zmarła również powieściopisarka Naomi Jacob, która nawróciła się na katolicyzm w 1907 roku jako osiemnastolatka. Wszedłszy na ścieżkę kariery literackiej wydaną w 1926 roku powieścią *Jacob Usher,* kroczyła nią z powodzeniem jako płodna autorka lżejszych powieści skupionych nade wszystko na portretach psychologicznych bohaterów.

4 stycznia 1965 roku, zaledwie kilka tygodni po śmierci Edith Sitwell, w domu w Londynie zmarł T. S. Eliot. „*Ziemia jałowa* , czytamy w nekrologu zamieszczonym nazajutrz w „The Times", „obwieściła pojawienie się wielkiego poety".

Ale tylko nieliczni — czy to przeciwnicy, czy też admiratorzy — zdołali dostrzec, że właściwym źródłem innowacji formalnych oraz języka rozpaczy był

głęboki szacunek dla tradycji i wyczulony zmysł moralny... W sprawach Kościoła Eliot zajmował stanowisko dogmatycznie, wręcz nieprzejednanie konserwatywne, a jego gorliwa i bezkompromisowa obrona tradycji ma pewnie w sobie dozę nietolerancji... Wśród inspiracji pozaliterackich, które najmocniej wpłynęły na jego rozwój poetycki, na pierwszym miejscu trzeba postawić wiarę religijną... W obszarze literackim oddziałali na niego symboliści francuscy, a nade wszystko Dante. Ale zarówno jako poeta, jak i krytyk czerpał z całej tradycji europejskiej, którą jako redaktor „Criterion" starał się chronić i ożywiać.

Chociaż Eliot już w 1928 roku przyjął obywatelstwo brytyjskie, najgorętsze hołdy po jego śmierci napłynęły z jego kraju rodzinnego.

1075 David Blamires, *David Jones: Artist and Writer,* Manchester University Press 1971, s. 194.
1076 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 629.

485

Już nazajutrz czołowe postaci amerykańskiego świata literackiego ustawiły się w kolejce, aby go uczcić. Hołd oddali mu Louis Untermeyer i Robert Lowell, a poeta i profesor anglistyki Allen Tate nazwał go „największym poetą języka angielskiego w XX wieku, twórcą, który w stosunku do swego stulecia odegrał taką samą rolę jak Samuel Johnson w stosunku do XVIII wieku". Poeta i krytyk Robert Penn Warren uznał Eliota za „kluczową postać tego stulecia w Ameryce i Anglii, tytana o nieporównanie największym osobistym znaczeniu. To jego stulecie. Uzmysłowił nam kryzys kulturowy świata zachodniego".[1077]

Odprawione 4 lutego w Opactwie Westminsterskim nabożeństwo żałobne w jego intencji było niemalże wydarzeniem wagi państwowej. Wydawało się, że obecni byli wszyscy, którzy cokolwiek znaczą: ambasadorowie, attaches kulturalni oraz zarówno kwiat, jak i pomniejsi przedstawiciele świata literatury. Chór odśpiewał skomponowany przez Strawiń- skiego i dedykowany Eliotowi chorał *The Dove descending breaks the air,* oparty na IV części *Little Gidding,* w przejmującej ciszy sir Alec Guinness odczytał pięć fragmentów z późnych dzieł Eliota, kończąc finałowymi wersami *Little Gidding.*

4 lipca 1965 roku w swym domu w hrabstwie Tipperary zmarł Edward Sackville-West. Stało się to nazajutrz po powrocie z wakacji, które spędził w zachodniej Irlandii z ojcem Christopherem Pembertonem. Sackville-West i Pemberton przyjaźnili się od czasów wspólnej pracy w BBC w okresie wojny. Pemberton został w BBC do 1958 roku, stając się jednym z czterech pierwszych prowadzących programu trzeciego. Odszedł, by pójść za późno odczutym powołaniem i zostać katolickim księdzem. Cały czas przyjaźnił się z Sackville-Western i to on znalazł ciało przyjaciela rankiem owego 4 lipca.

Edward był piątym baronem Sackville, a tradycja rodowa nakazywała, aby Sackville owie byli chowani w krypcie rodzinnej w kościele w Wiyhyham w Sussex. On wszakże tak mocno zżył się z miasteczkiem Clogheen — gdzie ku wielkiemu zdziwieniu rodzimych mieszkańców codziennie

1077 „The Times", 6 stycznia 1965.

486

brał udział we mszy świętej — że zerwał z rodową tradycją i życzył sobie być pochowany na miejscu. Przed pogrzebem ciało w płaszczu Kawalera Maltańskiego ułożono na łóżku w sypialni, gdzie kolejno przybywali mieszkańcy miasteczka, aby złożyć mu ostatnie uszanowanie. Kiedy kondukt żałobny dotarł na cmentarz, okazało się, że jeden z sąsiadów przystroił grób czerwonymi różami. Ten cichy irlandzki pogrzeb różnił się znacznie od mszy żałobnej odprawionej 28 lipca przez ojca Pembertona w kościele przy Farm Street w Mayfair. Obecny był Evelyn Waugh, który zanotował, że zebrała się tam „dość osobliwa zbieranina".[1078]

W napisanym przez Davida Cecila i zamieszczonym anonimowo w „Times" nekrologu czytamy, że Sackville-West był dyletantem „w źródłowym i zaszczytnym sensie tego słowa, to znaczy, człowiekiem oddanym sztuce — zwłaszcza literaturze i muzyce — z samej miłości dla niej, którego wkład w te dziedziny naznaczony jest głębokim piętnem jego wyjątkowej i bogatej indywidualności". Cecil wspominał o tym, że Sackville-West „wstąpił do Kościoła rzymsko-katolickiego, którego był wiernym i oddanym członkiem" i że „żył mężnie, pełen wiary i radości życia".[1079]

Biograf Sackville-Westa, Michael de-la-Noy, uznał nekrolog napisany przez Davida Cecila za „wielkoduszną pochwałę kolegi szkolnego, który poszedł drogą zdecydowanie różniącą się od drogi samego Cecila".[1080] Ale najserdeczniejszym hołdem dla Sackville-Westa, a i zapewne tym pożegnaniem, które sam zmarły ceniłby sobie najwyżej, był nekrolog napisany przez jego sąsiadów. „Z najgłębszym żalem i uczuciem wielkiej straty osobistej", czytamy w irlandzkim „Nationalist", „my, mieszkańcy Clogheen, dowiedzieliśmy się w niedzielę rano o nagłej śmierci lorda Sackville'a".

> Nawrócony na wiarę katolicką, był przykładem dla wszystkich. Rankiem w dniu jego śmierci wszyscy zwrócili uwagę, że tym razem nie podszedł do barierki przed ołtarzem, aby przyjąć komunię...
>
> Zamieszkał wśród nas przed dziesięciu laty i wkrótce uznaliśmy tego cichego, ale żarliwego Anglika za jednego z nas. Dla

1078 Mark Amory (red.), dz. cyt., s. 632.
1079 „The Times", 6 lipca 1965.
1080 Michael De-la-Noy, *Eddy: The Life of Edward Sackville-West,* Londyn 1988, s. 312.

> mieszkańców naszego miasta nie był szlachcicem ani sławną osobistością, lecz sąsiadem, który spacerował po ulicach, zachodził do sklepów i nigdy nie omieszkał wymienić pozdrowień lub uścisku ręki z tymi, których spotykał...
>
> Odmówmy zatem starą irlandzką modlitwę i ufajmy, że zielone łąki Irlandii będą mu lekkie, gdy śpi w spokoju w ziemi Knockmealdowns, i że jego szlachetna dusza zawsze będzie z nami, albowiem szczerze wierzymy, że ten szlachcic angielski, który z nami mieszkał, uświadomił nam na nowo wartość naszej wiary i ojczyzny.[1081]

Gdy w osiem miesięcy później zmarł Evelyn Waugh, a następnie 1 września 1967 roku Siegfried Sassoon, można było odnieść wrażenie, że XX wiek odwołuje z posterunków swą starą gwardię.

Lata sześćdziesiąte były okresem wielkich przemian w wielu innych aspektach. „Wiatr zmian" wiał przez Afrykę i inne kolonialne przyczółki mocarstw europejskich.

Czas imperium dobiegał końca. Ale dla większości żyjących nawróconych pisarzy głównym przedmiotem troski pozostawał „wiatr zmian" wiejący w Kościele katolickim.

W 1967 roku w spór dotyczący tych zmian włączył się Hugh Ross Williamson, który w jednej z gazet katolickich odniósł się krytycznie do reform liturgicznych:

> Zgadzam się z opinią, którą w audycji poświęconej Evelynowi Waughowi przywołał pan Christopher Sykes nawiązując do „starego obrządku, który kochał i którego zniesienie przez chybioną i filisterską reformę, było źródłem licznych zgryzot w ostatnich łatach jego życia". Mógłbym użyć tu mocniejszych słów niż „chybiona i filisterską", nie chcę jednak się spierać.[1082]

Od czasu swego nawrócenia w 1955 roku Ross Williamson stał się jednym z czołowych literackich apologetów wiary katolickiej. Opublikowana

1081 Tamże, s. 312-313.
1082 „The Remnant", 15 czerwca 1978.

w rok po przystąpieniu do Kościoła katolickiego autobiografia *The Walled Garden* jest opowieścią o drodze duchowej, która przywiodła go od nonkonformizmu przez anglokatolicyzm do katolicyzmu. Poza tym pisał powieści i rekonstrukcje historyczne poświęcone niespokojnym latom, które nastały po reformacji angielskiej. Ukazywał w nich postaci takie jak Jakub II, Maria Tudor, Szekspir i Guy Fawkes w świetle ustaleń badawczych nakazujących odrzucić wypaczony przez antykatolickie uprzedzenia obraz tamtej epoki, utrwalony w obiegowej historiografii. O ile te książki przywodzą na myśl twórczość Bensona, to opublikowane w 1957 roku studium historyczne *The Beginning of the English Reformation* nasuwa porównanie z *Ho w the Reformation Happened* Belloka. W 1958 roku Ross Williamson wydał *The Challenge of Bernadette,* książkę upamiętniającą stulecie objawień otrzymanych przez św. Bernadetę w Lourdes. W tym samym roku napisał sztukę telewizyjną o św. Bernadecie pt. *Test of Truth* oraz *The Mime of Bernadette,* którą wystawiono w Albert Hall. W trakcie pracy nad tymi dziełami otrzymał dwa listy od ojca Martindale'a, w których wiekowy już ksiądz pochwalał jego zamysł i dzielił się nim wiedzą o św. Bernadecie, pisząc, że zawsze był bardzo oddany „zarówno św. Bernadecie osobiście, jak i treści jej objawień".[1083]

W1961 roku Ross Williamson napisał sztukę o św. Teresie z Avila, a w roli tytułowej wystąpiła dame Sybil Thorndike. Premiera odbyła się podczas festiwalu edynburskiego, po czym przedstawienie prezentowano w wielu miastach. W Liverpoolu zostało odegrane w Royal Court Theatre dla sześciuset sióstr zakonnych, a ponieważ tego rodzaju publiczność chwytała wszelkie *douhles enetendres,* z powodu wyjątkowego aplauzu i śmiechu widowni przedstawienie trwało dwadzieścia minut dłużej niż zwykle. „Dame Sybil Thorndike grała przed najwdzięczniejszą — ale i najbardziej krytyczną — publicznością w całej swej dotychczasowej karierze", donosił „Daily Mail" z 21 sierpnia 1961 roku. „Oklaski witały każde jej pojawienie się na scenie i często rozlegały się w trakcie akcji". Reporter „Daily Mail" pisał, że zakonnice, z którymi rozmawiał, „chwaliły sztukę za realizm, humor i adekwatność szczegółów".

1083 Ojciec C. C. Martindale, SJ, listy do Hugha Rossa Williamsona, dzięki uprzejmości Julii Ross Williamson.

489

Oprócz sześciuset sióstr zakonnych na wypełnionej widowni liczącej 1600 miejsc zasiadło wielu księży i duchownych rozmaitych kościołów chrześcijańskich oraz kilkaset uczennic. „Na scenie zaś", jak pisał reporter „Daily Mail", „dame Sybil, która skończy w tym roku osiemdziesiąt lat, grała w sposób porywający Teresę, karmelitkę, która wbrew wszelkim przeciwnościom stworzyła w szesnastowiecznej Hiszpanii nowy zakon o surowej regule". Sama dame Sybil była równie zachwycona: „Dla aktorki gra przed tak doskonałą publicznością jest czystą rozkoszą".

Ross Williamson, człowiek o wielu talentach, również występował w tej sztuce własnego autorstwa pod pseudonimem łan Rossiter i po przeczytaniu artykułu w „Daily Mail" pisał do córki ze swej garderoby w Royal Court Theatre: „Pytasz mnie o sztukę. Jeżeli chodzi o publiczność, idzie nam świetnie, ale recenzje generalnie nie są dobre. Wydaje mi się, że piszą je ludzie, którzy nie mają pojęcia o religii".[1084]

łan Burford, przyjaciel rodziny, który również występował w tej sztuce, dodał do tego listu następujące postscriptum: „Zawziąłem się, żeby zrobić z niego aktora, i ze zdumieniem widzę, że to się udaje!!" Później Ross Williamson grywał okazjonalnie, zawsze pod pseudonimem łan Rossiter, i wystąpił nawet w telewizji w *Dr Fin lay's Casebook.*

Podobnie jak w przypadku Waugha, w ostatnich latach życia najważniejszą dla niego sprawą stał się sprzeciw wobec nowej liturgii. Zawsze kochał kanon mszalny, któremu poświęcił wydaną w roku swego nawrócenia książkę *The Great Prayer.* Dla człowieka mocno przywiązanego do starego obrządku przyjęcie nowego musi być trudne. Nie przekonywały go argumenty głoszące, że nowy ryt jest bliższy mszy Kościoła pierwotnego:

> Powrót do tego, co „pierwotne", opiera się na osobliwym pojmowaniu historii, które czasem nazywa się „szukaniem żołędzia". Chodzi o to, że niektórzy, widząc potężny dąb, wcale nie cieszą się jego siłą i wspaniałą rozłożystością. Zaczynają szukać żołędzia, z którego taki dąb mógłby wyrosnąć, i powiadają: „Oto jak on *powinien* wyglądać".[1085]

1084 Hugh Ross Williamson, list do Julii Ross Williamson, dzięki uprzejmości Julii Ross Williamson.
1085 „The Remnant", 15 czerwca 1978.

490

Ross Wiłliamson pisał te słowa w 1967 roku, w którym kardynał Henan w dramatycznym wystąpieniu na synodzie w Rzymie wyraził wątpliwości wielu katolików wobec zmian w liturgii. Kardynał stanowczo zwracał uwagę na to, że istnieje „większa niż kiedykolwiek przedtem potrzeba podkreślania rzeczywistej obecności naszego Pana w Najświętszym Sakramencie" i że „nie wolno" wprowadzać do mszy żadnej zmiany, „która mogłaby dawać asumpt do wątpliwości w stosunku do tej doktryny". W tym kontekście Heenan powoływał się na „liczną rzeszę sióstr, a i wielu parafian", którzy poświęcają swoje życie „nieustannej adoracji Najświętszego Sakramentu" i „odczuwają niekiedy obawę przed tym, że wystawienie Najświętszego Sakramentu, a może i jego adoracja, zostaną zniesione jako wprowadzone stosunkowo niedawno w dziejach Kościoła".

Kardynał Heenan odniósł się również do kwestii łaciny, pytając, skąd Kościół czerpie pewność, że łacina przetrwa, a przecież „jeżeli Kościół ma pozostać Kościołem katolickim, sprawą kluczową jest zachowanie języka powszechnego".[1086]

Wielu podzielało to stanowisko. Christopher Dawson pisał: „Istnienie jakiegoś rodzaju wspólnego języka liturgicznego jest znakiem misji Kościoła na rzecz odwrócenia klątwy wieży Babel i stworzenia więzi jedności między wszystkimi ludźmi".[1087]

W nie datowanym, a pochodzącym z lat sześćdziesiątych liście do Edwarda Watkina Dawson stwierdzał: „Nie cierpię zmian w liturgii, a do tego jeszcze przekłady są takie kiepskie".[1088] W jednym z ostatnich listów do Watkina biadał nad tymi, co „głoszą w prasie katolickiej poglądy proluterańskie", nie zastanawiając się „jak pogodzą je z własnymi zasadami liturgicznymi".[1089]

Szerzący się w prasie katolickiej liberalizm teologiczny nie powstrzymał „Tablet" przed opublikowaniem 12 października 1969 roku hołdu dla Dawsona z okazji jego osiemdziesiątych urodzin. Okolicznościowy

1086 Scott M. P. Reid, *A Bitter Trial: Evelyn Waugh and John Carmel Heenan on the Liturgical Changes,* s. 69-70.
1087 Christina Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson,* s. 206.
1088 Tamże, s. 205.
1089 Tamże, s. 206.

artykuł napisał Watkin, który znał jubilata od sześćdziesięciu czterech lat. Finałowe akapity są nie tylko wyrazem najwyższego uznania dla osiągnięć Dawsona, lecz również świadectwem tego, że sam Watkin zrewidował swój wcześniejszy optymizm w stosunku do reform w Kościele:

> Dzisiaj w wielu kręgach katolickich... Dawson nie cieszy się należytym szacunkiem, a jego nauczanie odrzuca się jako przestarzałe, pozbawione wartości lub nawet znaczenia dla współczesnego katolika. Niektórzy z tych, co byli mu najbardziej przychylni i pierwsi w wyrażaniu uznania dla jego dzieła, zmienili front i przystali do religijnego i kulturowego (choć należałoby raczej rzec: antykulturowego i radykalnie areligijnego) awangardyzmu...
>
> Dla takich ludzi Dawson rzeczywiście nie ma żadnego przesłania, bo i mieć go nie może. Jego argumenty nie zostały obalone. Było to niemożliwe. Albowiem jego interpretacje są solidnie zakotwiczone w faktach historycznych. Po prostu je odrzucono.
>
> Ale wcześniej lub później — wydaje się, że raczej to pierwsze — o ile tylko tkanka naszej wspólnoty przetrwa próby, na jakie dzisiaj jest wystawiana, Dawsona pouczająca interpretacja historii, wyłożona, co więcej, z tak wielkim talentem literackim, znajdzie zarówno w Ameryce, jak i w Anglii publiczność, która potrafi docenić i jedno, i drugie.

W maju 1970 roku Dawson miał atak serca, po którym wywiązało się zapalenie płuc. Edward Watkin przyszedł go odwiedzić ostatni raz, a po jego wyjściu Dawson rzekł do siostry Mary, która go pielęgnowała: „Wiesz, to on zrobił ze mnie katolika".[1090]

W niedzielę Trójcy Przenajświętszej Dawson zapadł w śpiączkę, „z której już się nie wydobył, nie licząc krótkiego i pamiętnego momentu", o którym wiemy z relacji siostry Mary:

1090 Tamże, s. 207.

> Nagle otwarł oczy i utkwił spojrzenie w obrazie przedstawiającym ukrzyżowanie, który wisiał na ścianie w nogach łóżka, oczy miał szeroko otwarte i uśmiechał się pięknie. Po chwili powiedział: „Dziś jest niedziela Trójcy Przenajświętszej. Widzę to wszystko i jest to piękne". Potem znów zapadł w śpiączkę i nigdy już nie odzyskał świadomości.[1091]

Umarł, czemu można przypisać wymowę symboliczną, nazajutrz, w dzień św. Bedy, najbardziej „czcigodnego" ze wszystkich historyków.

Świadkiem jego ostatnich chwil była córka, siostra Juliana Dawson: „Ojciec Ryan, łagodny ksiądz irlandzki, udzielił mu ostatniego namaszczenia na łożu śmierci. Dosłownie w ostatniej chwili przed jego śmiercią ojciec Ryan otwarł drzwi i pobłogosławił go. Była to piękna chwila".[1092]

David Jones, podobnie jak Edward Watkin, był „niezłomnie przeświadczony o trwałym znaczeniu drogiego mu przyjaciela Christophera Dawsona jako filozofa i interpretatora historii". William Blisset, inny przyjaciel Jonesa, w tej samej książce pisze dalej, że Dawson przemawiał do Jonesa „na tej samej zasadzie"co historiozoficzny mentor poety, Oswald Spengler, ale że był „duchem subtelniejszym i łagodniejszym". Według Blisseta, Jones i Dawson byli bardzo bliscy sobie „zarówno pod względem temperamentu, jak i umysłu".[1093] Prowadzili długie dyskusje o Spenglerze, zgadzając się co do jego silnych i słabych stron. Jones powiedział o Dawsonie rzecz następującą: „Inni uczeni sprawiają, że człowiek czuje się głupcem, natomiast dzięki Dawsonowi człowiek uświadamia sobie, że wie więcej, niż podejrzewał".[1094]

Również na zmiany w liturgii Jones reagował zarówno emocjonalnie, jak i intelektualnie bardzo podobnie jak Dawson. Był oburzony, gdy William Blisset opowiedział mu o księdzu, któremu w Bayreuth nie pozwolono odprawić mszy, ponieważ nie mówił dobrze po niemiecku, a łacina była *verboten.* Z kolei Jones opowiedział Blissetowi o pewnym starym

1091 Tamże, s. 207.
1092 Siostra Juliana Dawson, rozmowa z autorem.
1093 William Blisset, *The Long Conversation: A Memoir of DavidJones*, s. 65.
1094 Tamże, s. 132.

przyjacielu, emerytowanym pułkowniku, który „z wielką żarliwością" praktykował swoją wiarę i który zastrzegł w swej ostatniej woli requiem łacińskie, czego mu odmówiono: „Nijak nie umiem tego zrozumieć: za chwilę zburzą katedrę w Chartres... Jednego roku znoszą birety, za rok znoszą mszę... To jasne, że rozumienie mszy wymaga całego życia". Jak wspomina Blisset, Jones „mówił z goryczą, głęboko strapiony".[1095]

Zdezorientowana i zaniepokojona zmianami w Kościele była również Antonia White, autorka takich powieści jak *Frost in May, The Lost Traveller* i *Beyond the Glass.* White, podobnie jak J. R. R. Tolkien, była „nawróconą w kołysce", gdyż została katoliczką w wieku siedmiu lat w święto Niepokalanego Poczęcia 1906 roku, w następstwie nawrócenia się obydwojga rodziców. W pierwszym okresie dorosłego życia straciła

wiarę i została ateistką. Nie przyjmowała sakramentów przez trzynaście lat. O swym powrocie do wiary opowiedziała w *The Hound and the Falcon: The Story of a Reconversion to the Catholic Faith,* która ukazała się w 1965 roku. 8 września 1969 roku pisała w swym dzienniku o „najbardziej zdumiewającej ze wszystkich zmian w obrządku kościelnym", o jakiej kiedykolwiek słyszała:

> Jeszcze przed rokiem byłoby to nie do pomyślenia w obrządku zachodnim, a wślizgnęło się bez przeszkód do tutejszego klasztoru, do którego chodzę... Obecnie podchodzimy *do samego ołtarza,* aby przyjąć komunię świętą. (Dawniej kobiety w ogóle nie miały wstępu do prezbiterium podczas mszy, z wyjątkiem sióstr zakrystianek i panien młodych w trakcie ceremonii zaślubin.) Dostajemy hostię do rąk (jak protestanci), choć mieliśmy surowy zakaz *dotykania* jej rękoma... Następnie bierzemy kielich i pijemy z niego. Poprzednio w ogóle nie było nam wolno *dotknąć* kielicha, nawet gdy był pusty... a co dopiero pić z niego.[1096]

1095 Tamże, s. 50.
1096 Susan Chitty (red.),.*Antonia White: Diaries 1958-1979, Volume II,* Londyn 1992, s. 206.

Być może zmiany te, tak zdumiewające w 1969 roku, dziś wydają się prawie banalne. Jednak uwagi z dziennika White świadczą dobitnie, jakim wstrząsem były dla wielu „starych" katolików. W tym samym zapisku White odnotowuje również „zdumiewające zmiany" w klasztorze św. Marii w Indianie, gdzie zakonnice „noszą zwykłe sukienki, a nawet malują się i dbają o linię". W rok później, 22 grudnia 1970, White zapisała w dzienniku refleksje, które współbrzmią z wątpliwościami i sprzeciwem wielu innych pisarzy katolickich:

> W czasie mszy dzisiaj nie ma miejsca na *ciszę.* Kiedy we wrześniu byłam na łacińskiej sumie, odczułam silnie nie tylko nostalgię, ale i świadomość, ile msza straciła w tej ogołoconej wersji, jaką ma obecnie... I nawet to samo w sobie godne pochwały zaabsorbowanie niesprawiedliwościami społecznymi oraz żarliwość „rewolucyjna" księży wydaje się czymś, co zanadto skupia się na tym, co można by nazwać stroną „materialną" katolicyzmu, czy też „miłością bliźniego" kosztem miłości Boga.[1097]

Nawet Graham Greene, na ogół tak niechętny tradycjonalistycznym interpretacjom katolicyzmu, sprzeciwiał się wielu zmianom:

> Jeżeli o mnie chodzi, zmiany w liturgii zirytowały mnie, ponieważ w Londynie od dawna chodzę do małego kościoła, gdzie teraz mszę odprawia się w języku hiszpańskim, którego nie znam. W starym obrządku człowiek nadążał za łaciną, bo miał przekład w swoim mszale, teraz złoszczę się, że nie jestem w stanie śledzić mszy, bo jest sprawowana w języku, którego nie znam.[1098]

Cecil Gili, opowiadając w niepublikowanej autobiografii o mszy, w której uczestniczył w Stanach Zjednoczonych, zżymał się nad wulgaryzacją obrzędu: „kapłani, wystrojeni w przepasane szkarłatnymi i złotymi

1097 Tamże, s. 221.
1098 „Tablet", 23 sierpnia 1989.

szarfami szaty, wałkonili się wokół ołtarza i prezbiterium z rozlazłą nonszalancją, jak gdyby zależało im tylko na tym, aby nikt nie wziął ich za 'maminsynków'. Człowiek tęskni za cichą mszą łacińską, w miejsce tej hałaśliwej i bezładnej wersji liturgii świętej".[1099]

Podobną wzgardę wobec nowych zwyczajów znajdujemy w wydanej w 1970 roku autobiografii Roberta Speaighta pt. *The Property Basket.*

> Chodziło nam o uświęcenie świata, nie zaś o zeświecczenie Kościoła. Może i chcieliśmy, aby ołtarz był prostszy, o ile w ogóle zastanawialiśmy się nad takimi sprawami, ale nie pragnęliśmy zastąpić go stołem kuchennym. Łacina mszy była nie tylko swojska, lecz i tajemnicza zarazem. Nie chcieliśmy zastąpić jej językiem lokalnym, co potwierdziło nasze najgorsze obawy. Nie chcieliśmy, aby księża ubierali się jak parafianie, tak jak nie chcemy, aby sędziowie ubierali się jak ławnicy. Byliśmy *antymodernistami*, a nawet, z wyjątkiem estetyki, w ogóle anty-nowocześni; radykalni jedynie w tym sensie, że pragnęliśmy dokopać się do korzeni, ale nie w tym, że chcielibyśmy je wyrwać. Zależało nam bardziej na ochronie wartości starożytnej cywilizacji niż na budowaniu nowej.[1100]

Gwoli ścisłości należy dodać, że Speaight nie był reakcjonistą w odniesieniu do Soboru Watykańskiego II. Przynajmniej początkowo należał do najgorętszych jego orędowników, uważając, że zagadnienie przed którym stoją ojcowie koncyliatorzy polega na „nowym odczytaniu, a przez to ocaleniu szeregu podstawowych prawd w kontekście zmieniającego się świata":

> Samo rzeczywiste dokonanie Soboru nadal wydaje mi się nieporównanie najważniejszym wydarzeniem, jakie zaszło w ciągu całego mojego życia — wydarzeniem najbardziej nieoczekiwanym i najbardziej obfitującym w nadzieje. Całym sercem szczerze sympatyzowałem z postępową większością...

1099 Cecil Gill, *Autobiography,* maszynopis niepublikowany, s. 441.
1100 Robert Speaight, The Property Basket: Recollections of a Divided Life, s. 164.

> ...Wydarzyło się coś, co wykroczyło znacznie poza intencje ojców koncyliatorów i ich przybocznych *periti...* Pewnej subtelnej zmianie uległa psychologia przynależności do katolicyzmu; lekceważy się autorytet; kwestionuje się podstawowe doktryny; granice interpretacji wykładni Kościoła rozciągnięto niemal w nieskończoność. Liturgia w języku narodowym, popularna i przyziemna, zrozumiała i przygnębiająca, wyzuła nas z tego, co było tajemnicą w obrzędzie publicznym. Mniejszy kładzie się nacisk na modlitwę i pokutę; wreszcie osobistą więź między człowiekiem a Bogiem... zaniedbuje się na rzecz rozmytej troski społecznej.[1101]

Ostatecznie początkowy entuzjazm Speaighta zamienił się w gniewną desperację: „Tym, co w postawie wielu postępowców doprowadza mnie do rozpaczy, nie jest ich pragnienie pójścia naprzód lub nawet zmiany kierunku, lecz obojętność w stosunku do tradycji będącej przecież *terra firma*, z której i oni sami wyszli".[1102]

Również inny nawrócony na katolicyzm aktor, Alec Guinness, powściągnął swój początkowy entuzjazm dla reformy w obliczu jej rozwoju. „Od czasów pontyfikatu Piusa XII", pisał w *Blessings in Disguise*, „wiele wody upłynęło w Tybrze, zabierając z sobą wspaniałość i tajemnicę Rzymu".

> Rzeczy zasadnicze, wiem, pozostają solidnie zakorzenione, a mszę posoborową uważam za prostszą i w ogólności lepszą od trydenckiej; ale banalne i trywialne przekłady, które wyparły dźwięczną łacinę i tę odrobinę greki, mają jakość towarów z supermarketu, co jest zupełnie nie do przyjęcia. Uściski dłoni i zażenowane uśmiechy czy uśmieszki zastąpiły dawne oznaki szacunku, zamiast klękania nastało stanie w kolejkach, a wydźwięk całości przywodzi na myśl audycję BBC dla najmłodszych... Kościół dowiódł, że nie umiera. „Wszystko będzie dobrze", czuję, „i wszelka postać rzeczy będzie dobra", dopóki Bóg, którego czcimy, jest Bo-

1101 Tamże, s. 398-399.
1102 Tamże, s. 401.

> giem wszystkich wieków, przeszłych i przyszłych, nie zaś idolem nowoczesności, któremu tak hołdują niektórzy z naszych biskupów i księży, a także siostry w spódniczkach mini.[1103]

Na wstępie rozważań poświęconych reformie liturgicznej Guinness przywołuje Chestertona: „Jedno z najbardziej przenikliwych spostrzeżeń Chestertona głosi: 'Kościół jest jedyną rzeczą, która zbawia człowieka od poniżającej niewoli bycia dzieckiem swego czasu'."

Paradoksalnie walka o ocalenie tradycyjnej mszy łacińskiej przed wtrętami świeckimi oraz ekumenicznymi sama stała się sprawą świecką i ekumeniczną, gdy w 1971 roku szerokie grono znanych katolików oraz sław i osobistości niekatolickich wystosowało apel do Rzymu.

6 lipca 1971 roku „The Times" zamieścił tekst apelu w sprawie ocalenia mszy, który został wysłany do Watykanu:

> Gdyby jakiś bezsensowny dekret nakazywał całkowite lub częściowe zniszczenie bazylik lub katedr, wówczas rzeczą oczywistą byłoby, że ludzie wykształceni — bez względu na ich przekonania osobiste — zaprotestowaliby z oburzeniem przeciwko takiej ewentualności.
>
> Otóż faktem jest, że bazyliki i katedry zbudowano w celu celebrowania obrządku, który jeszcze kilka miesięcy temu był żywą tradycją. Mamy na myśli mszę katolicką. Jednakże zgodnie z najświeższymi informacjami płynącymi z Rzymu istnieje plan zniesienia tej mszy przed końcem tego roku.
>
> Nie zajmujemy się tutaj religijnym czy duchowym doświadczeniem milionów pojedynczych osób. Obrządek, o którym mowa, w jego wspaniałym zapisie

łacińskim, inspirował również ogromnie wiele bezcennych dokonań artystycznych — nie tylko dzieł mistycznych, lecz dzieł poetów, filozofów, muzyków, architektów, malarzy i rzeźbiarzy we wszystkich krajach i epokach. Dlatego należy

1103 Alec Guinness, *Blessings in Disguise,* s. 45.

zarówno do kultury powszechnej, jak i do duchownych oraz wiernych chrześcijaństwa.

W obliczu rozwoju cywilizacji materialistycznej i technokratycznej, która stwarza coraz poważniejsze zagrożenie dla życia umysłowego i duchowego w jego źródłowo twórczej formie — słowa — rzeczą szczególnie nieludzką wydaje się odbieranie człowiekowi form słownych będących najbardziej majestatycznym ich przejawem.

Sygnatariusze tego apelu, który ma charakter czysto ekumeniczny i niepolityczny, wywodzą się z wszelkich dziedzin kultury nowoczesnej w Europie i innych krajach. Pragną zwrócić uwagę Stolicy Apostolskiej na straszliwą odpowiedzialność wobec dziejów ducha ludzkiego, jaka spadnie na nią w przypadku, jeżeli postanowi nie zezwolić na dalsze kultywowanie mszy tradycyjnej, choćby jedynie jako formy fakultatywnej pośród innych form liturgicznych.

Tak oto na zgoła ironicznej zasadzie zamiany ról protest ten wydaje się głosem świeckiego Dawida, który staje w obronie świętej tradycji przed Goliatem władzy hierarchów katolickich, którzy sami obsadzili się w roli Filistynów.

Apel ten podpisało liczne grono znanych osobistości reprezentujących szeroki wachlarz opinii — z obu stron wszelkich podziałów religijnych i politycznych. Wśród sygnatariuszy byli, między innymi: Harold Acton, Vladimir Ashkenazy, Lennox Berkeley, Maurice Bowra, Agatha Christie, Kenneth Clark, Neville Coghill, Cyril Connolly, Colin Davies, biskup Exeter, Miles Fitzalan-Howard, Robert Graves, Graham Greene, Joseph Grimond, Herman Grieswoood, Rupert Hart-Davis, Barbara Hepworth, Auberon Herbert, David Jones, Osbert Lancaster, F. R. Leavis, Cecil Day Lewis, Compton Mackenzie, Max Mallowan, Yehudi Menuhin, Nancy Mitford, Raymond Mortimer, Malcolm Muggeridge, Iris Murdoch, John Murray, Sean O'Faolain, William Plomer, Kathleen Raine, William Rees-Mogg, Ralph Richardson, biskup Ripon, Rivers Scott, Joan Sutherland, Philip Toynbee, Martin Turnell, Bernard Wall, Patrick Wall i E. I. Watkin.

Ale w całym barwnym chórze przeciwników reformy liturgicznej najgłośniej przemówił chyba Hugh Ross Williamson. W 1969 roku napisał broszurę *The Modern Mass: A Reversion to the Reforms of Cranmer*, w roku następnym wydał *The Great Betrayal*, gdzie wprost kwestionował sens reform, które doprowadziły do eliminacji mszy trydenckiej. Nie był to jedynie protest, lecz zaciekły atak na hierarchów, niemalże wypowiedzenie wojny.

Mniej więcej w tym czasie, gdy pisał te pamflety, „zarazek z czasów wojny", który złapał w wieku lat piętnastu i który doskwierał mu przez całe życie, rozwinął się w końcu tak, że Ross Williamson nie mógł już wychodzić z domu. Ostanie osiem lat życia

spędził w swoim pokoju w domu w Bayswater. „Musieli mu amputować nogę", wspomina jego córka:

> Mieszkaliśmy na czwartym piętrze bez windy, więc przez osiem lat nie wychodził z pokoju, gdzie odwiedzał go ksiądz, który odprawiał dla niego msze po łacinie. Ojciec był bardzo rozstrojony Soborem Watykańskim II. Napisał o tym dwie albo trzy broszury. Był wśród założycieli Towarzystwa Mszy Łacińskiej. Nie chodziłby na nową mszę i zgadzał się z Evelynem Waughiem, który napisał na ten temat zabawny list do „Timesa". Ojciec nigdy nie był na nowoczesnej mszy. Był przekonany, że zmiany są powtórzeniem tego wszystkiego, co stało się za reformacji. Jako badacz reformacji był bardzo boleśnie świadom, że męczennicy ginęli na darmo i że wszystko, co on napisał o reformacji, co w istocie napisał i Waugh w swej książce o Edmundzie Campionie, też poszło na marne.[1104]

Hugh Ross Williamson zmarł 13 stycznia 1978 roku, krótko po swych siedemdziesiątych siódmych urodzinach. Tak samo jak Waugh zszedł z tego świata w cieniu reform, których nie był w stanie zaakceptować.

1104 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem.

28. MAŁE JEST PIĘKNE

Hugh Ross Williamson był urodzonym polemistą. Na polu religii spór z nonkonformizmem doprowadził go do anglokatolieyzmu, a krytyka tej doktryny przywiodła go do katolicyzmu, w którym w końcu odnalazł swój dom. Ale i w tym domu nie było mu dane odpocząć od polemiki, gdy uświadomił sobie, że nie aprobuje „przemeblowania", jakie zarządził Sobór Watykański II. W obszarze polityki pozostał żarliwym rzecznikiem sprawiedliwości społecznej, nie zgadzając się jednocześnie z programami głównych partii politycznych. Po tym jak za krytykę władzy związków zawodowych usunięto go z Partii Pracy, nie angażował się w politykę partyjną. Niemniej zawsze trwał przy swych poglądach.

„Ojciec zawsze głosował na laburzystów", wspominała Julia Ross Williamson, „dwa razy kandydował nawet bez powodzenia z ramienia Partii Pracy, ale jego osobiste poglądy polityczne były zgodne raczej z... dystrybutywizmem Chestertona. Cenił papieskie encykliki społeczne, zwłaszcza *Rerum novarum.* Pragnął sprawiedliwego społeczeństwa, ale był przekonany, że nigdy ono nie nastanie ze względu na nieustanną walkę Mamona z Bogiem, w której ten świat stoi raczej po stronie Mamona. 'Mamon to było dla niego ważne słowo".[1105]

1105 Julia Ross Williamson, rozmowa z autorem.

Chesterton wywarł wielki wpływ na Rossa Williamsona zarówno pod względem religijnym, jak i politycznym. Jeżeli chodzi o religię, *Ortodoksję* Chestertona Ross Williamson uważał za „jedną z najlepszych książek, jakie kiedykolwiek czytał" i książka ta, jak twierdzi jego córka, „w istotnej mierze ukształtowała jego rozwój intelektualny i

duchowy".[1106] Jeżeli chodzi o politykę, Ross Williamson szermował Chestertonowskimi argumentami na rzecz dystrybutywizmu i podzielał podziw mentora dla *Rerum novarum.*

„Ojciec często cytował Chestertona", zapamiętała córka Rossa Williamsona, „i kiedy byłam jeszcze mała nauczył mnie *The Rolling English Road.* Kiedy spoczął na Kensal Green, kazałam na jego nagrobku umieścić cytat z wiersza Chestertona: 'Przez Kensal Green do raju — GKC"'.[1107]

W rozmowie z przyjacielem Williamem Blissetem, która odbyła się 9 sierpnia 1972 roku, do podobnego długu wobec Chestertona przyznał się również David Jones. Blisset wspomniał Jonesowi, że spotkał ostatnio ojca lana Boyda, bazylianina, który interesował się Chestertonem i dystrybutywizmem, a który w dwa lata później został redaktorem „Chesterton Review". Jones odparł, że bardzo podziwia *Ortodoksję*, ale poczynił szereg zastrzeżeń w stosunku do innych aspektów dzieła Chestertona. Widział „prawdę rzeczy, prześwitującą spoza nieadekwatnych form poezji i prozy", ale żałował, że Chesterton roztrwonił tak wiele czasu i talentu na doraźną publicystykę. Wspominał, że T. S. Eliot powiedział w swoim czasie o Chestertonie rzecz następującą: „jest jak dorożkarz w zimną noc, który przytupuje dla rozgrzewki". W sprawie dystrybutywizmu Jones i Blisset zapewne zgadzali się, że „w ekonomii i polityce dystrybutywizmu jasny jest cel, ale nie środki: między ideą a czynem zalega cień". Czyli, mówiąc zwięźlej, choć i mniej poetycko, dystrybutywizm jest piękny co do istoty, ale czy możliwy praktycznie? W latach siedemdziesiątych Jones miał już wątpliwości: „Bardzo to ładnie żyć prosto i uprawiać ziemię oraz rękodzieło — tak właśnie żyliśmy sobie z krowami pośród pól w Walii, ale co z setkami tysięcy w Birmingham, które nie mogą liczyć na to, że będą w stanie utrzymać się z własnej ziemi i rzemiosła?"[1108]

1006 Tamże.
1107 Tamże.
1108 William Blisset, *The Long Conversation: A Memoir of David Jones*, s. 109-110.

Choć Jones najwyraźniej w końcu odrzucił dystrybutywizm, niemniej pracował z Erikiem Gillem oraz innymi w Ditchling i Capel-y-ffin, a owo odejście od starych ideałów nie oznaczało wcale aprobaty dla ekspansjonizmu ekonomicznego i konsumpcjonizmu. Wprost przeciwnie, na starość Jones zdawał się podzielać pesymizm swego mentora, Oswalda Spenglera. Przeświadczony, tak jak Spengler, że cywilizacja zachodnia definitywnie chyli się ku upadkowi, pozytywne próby przeciwdziałania bolączkom społecznym zaczął postrzegać jako daremne wysiłki reanimacji śmiertelnie chorego pacjenta. Z gorzkim sarkazmem powiedział Blissetowi, że „odpowiedzią na optymizm i pobożne nadzieje dystrybutywizmu jest stary Spengler, podobnie jak na wszystkie te urojenia, jakie z tak ponurą ironią wyraziły się w tytule książki Michaela Robertsa *The Recovery of the West*, która ukazała się z początkiem II wojny światowej".[1109]

Oczywiście nie sposób rozstrzygnąć, czy pesymizm Jonesa i Spenglera jest uzasadniony. Cywilizacja zachodnia zapewne chyli się ku upadkowi, za wcześnie jednak orzekać, czy to chwilowe załamanie, czy ostateczny zmierzch. Być może sam pesymizm jest chorobą, która zabija pacjenta. Co było pierwsze, pesymizm czy upadek? Czy upadek wywołał pesymizm, czy też pesymizm spowodował upadek? Czy cynizm jest grzechem, który niszczy duszę cywilizacji?

Wokół takich to pytań rozwijał swe filozoficzne dociekania dr E. F. Schumacher i doszedł do wniosku, że pesymizm jest samospełniającą się przepowiednią. Jeżeli

człowiek spodziewa się najgorszego, najpewniej spotka go najgorsze. Negacja rodzi negację. Schumacher był przekonany, że lekarstwem na tego rodzaju desperację jest nadzieja. Właśnie w tym duchu napisał *Małe jest piękne,* książkę, która nie tylko tchnęła nowe życie w dystrybutywizm, lecz sprawiła, że doktryna ta stała się, przynajmniej na pewien czas, najmodniejszym kredo ekonomicznym na świecie. Dzieło, które miało zapewnić ideom dystrybutywistycznym wpływ większy, niż posiadały kiedykolwiek przedtem, powstawało w tym samym czasie, gdy Jones odrzucił dystrybutywizm jako nierealny praktycznie. Co więcej,

1109 Tamże, s. 110.

Schumacher jako wytrawny ekonomista rozwiązał wiele z owych rzekomych problemów, w następstwie czego zasady dystrybutywistyczne stały się możliwe do zastosowania nawet w odniesieniu do „setek tysięcy w Birmingham, które nie mogą liczyć na to, że będą w stanie utrzymać się z własnej ziemi i rzemiosła". Schumacherowi udało się to, w czym zawiedli Belloc i Chesterton. Rozproszył cień zalegający między ideą i czynem.

Dzieło Schumachera *Małe jest piękne,* opatrzone podtytułem: „spojrzenie na gospodarkę świata z założeniem, że człowiek coś znaczy", wydane w 1973 roku, spotkało się od razu ze znakomitym przyjęciem i stało się międzynarodowym bestsellerem. Sam autor w chwili publikacji tej książki był już bardzo znanym ekonomistą, publicystą i przedsiębiorcą. W latach 1950-1970 piastował funkcję doradcy ekonomicznego Narodowej Rady Węgla i był twórcą koncepcji technologii pośrednich dla krajów rozwijających się. W 1967 roku wszedł do zarządu Scott Bader Commonwealth, spółdzielni produkcyjnej powstałej w 1959 roku za sprawą przeniesienia własności firmy przez właściciela, Ernesta Badera, na pracowników. Bader, który był kwakrem, wierzył, że ustanowienie własności spółdzielczej jest praktyczną realizacją chrześcijańskich zasad społecznych. Ku zaskoczeniu wielu Scott Bader Commonwealth radziła sobie znakomicie i stała się firmą wiodącą w dziedzinie technologii polimerów, a także wzorcem dobrych stosunków pracy w czasie, gdy w całym pozostałym obszarze przemysłu stosunki te były bardzo napięte. Schumacher piastował również funkcję prezesa Soil Association, największej brytyjskiej organizacji rolnictwa organicznego.

Schumacher, urodzony 16 sierpnia 1911 roku w Bonn, po raz pierwszy przybył do Anglii w październiku 1930 roku jako stypendysta Rhodesa, aby studiować ekonomię w oksfordzkim New College, i pozostał do września 1932 roku. W wieku dwudziestu trzech lat wyjechał do Nowego Jorku, gdzie na Uniwersytecie Columbia wykładał ekonomię. Uznawszy, że teoria bez doświadczenia praktycznego jest cokolwiek jałowa, wrócił do Niemiec i próbował swych sił w biznesie, rolnictwie i dziennikarstwie. W 1937 roku, zbrzydzony ostatecznie życiem w hitlerowskiej Trzeciej Rzeszy, wyniósł się na dobre do Anglii. W czasie wojny wrócił do życia akademickiego w Oksfordzie i obmyślił plan odbudowy gospodarczej,

którym inspirował się John Maynard Keynes, kiedy odgrywał rolę architekta porozumienia na konferencji w Bretton Woods.[1110] Po wojnie Schumacher był w latach

1946-1950 doradcą ekonomicznym Brytyjskiej Komisji Okupacyjnej w Niemczech, a następnie został doradcą Narodowej Rady Węgla, które to stanowisko piastował przez dwadzieścia lat.

Kiedy ukazało się *Małe jest piękne,* pozycja Schumachera jako ekonomisty nie budziła najmniejszych wątpliwości, ale nieliczni zdawali sobie sprawę, że jego teorie ekonomiczne oparte są na solidnych fundamentach religijnych i filozoficznych, które odkrył po trwających od początku swej pracy badawczej poszukiwaniach. W 1971 roku, dwa lata przed publikacją *Małe jest piękne,* nawrócił się na katolicyzm, który był punktem docelowym jego podróży filozoficznej.

Ostatni etap tej podróży zaczął się krótko po wojnie, gdy Schumacher jął odczuwać coraz bardziej gruntowne rozczarowanie ekonomią marksistowską. „Podczas wojny był zdeklarowanym marksistą", twierdzi jego córka, Barbara Wood.[1111] W początkach lat pięćdziesiątych odwiedził Birmę, „co stało się początkiem naprawdę poważnych zmian w jego myśleniu ekonomicznym".[1112] „Przybyłem do Birmy jako spragniony wędrowiec i znalazłem tam ożywczą wodę", pisał.[1113] Idzie o to, że zetknięcie się z buddyjskim podejściem do gospodarki uświadomiło mu, iż ekonomiczne postawy Zachodu wywodzą się z czysto subiektywnych kryteriów opartych na materialistycznych założeniach filozoficznych. Po raz pierwszy był stanie spojrzeć na utarte teorie ekonomiczne niejako z zewnątrz i zaczął poszukiwać wydolnych koncepcji alternatywnych. Jako ekonomista rozwinął pewne podejście metaekonomiczne na podobnej zasadzie, jak Christopher Dawson jako historyk wypracował podejście metahistoryczne. Właśnie tę kluczową zmianę światopoglądu omawia w *Małe jest piękne.* Nowożytni ekonomiści, pisał, „cierpią na rodzaj filozoficznej ślepoty i uważają — zupełnie bezpodstawnie — że posiedli wiedzę absolutną i niepodważalną".[1114]

1110 Barbara Wood, rozmowa z autorem, Kew, 3 stycznia 1997.
1111 Tamże.
1112 Tamże.
1113 Tamże.
1114 E. F. Schumacher, *Małejest piękne,* przeł. Ewa Szymańska, Jerzy Strzelecki, Warszawa 1981, s. 67.

506

Tak nie jest: „ekonomia jest nauką 'pochodną' i może przyjmować instrukcje ze sfery, którą nazywam metaekonomią. Jeśli zmienimy instrukcje, zmieni się również treść ekonomii".[1115]

Ilustrując to twierdzenie w rozdziale zatytułowanym *Ekonomia według Buddy*, Schumacher bada „jakie prawa rządziłyby ekonomią i jakie znaczenie miałyby terminy 'ekonomiczny' i 'nieekonomiczny', gdybyśmy metaekonomiczną bazę zachodniego materializmu zastąpili naukami Buddy". Schumacher zastrzega, że buddyzm wybrał „tu przypadkowo, równie dobrze mogłoby to być chrześcijaństwo, islam, judaizm lub któ-rykolwiek z wielkich kultów Wschodu".[1116]

Schumacher porównał na przykład podejście ekonomistów zachodnich i ekonomistów buddyjskich do tego, co się rozumie przez „pracę" czy siłę roboczą. Ekonomiści zachodni uważają pracę za „zło konieczne":

> Z punktu widzenia pracodawcy jest to wydatek, który należy ograniczyć do minimum, o ile nie wyeliminować całkowicie przez automatyzację. Z punktu widzenia pracownika natomiast praca jest niewygodą: pracować znaczy poświęcać

> własną wygodę i przyjemność; niejako rekompensatą za to poświęcenie jest płaca.[1117]

„Z buddyjskiego punktu widzenia", wyjaśnia Schumacher, „jest to postawienie sprawy na głowie. Czyż można stawiać produkcję wyżej niż ludzi, a konsumpcję wyżej niż twórczą działalność? Oznacza to przeniesienie punktu ciężkości z robotnika na jego wytwór, z tego, co ludzkie, na to, co 'pozaludzkie', słowem oznacza to skapitulowanie przed złem".[1118]

Z drugiej strony, „według religii buddyjskiej praca ma co najmniej potrójną funkcję: daje człowiekowi szansę, by wykorzystał i rozwijał swoje umiejętności, pomaga mu w przezwyciężaniu egocentryzmu przez uczestnictwo w realizacji wspólnego celu, no i daje w rezultacie dobra i usługi potrzebne do godziwego życia".[1119]

1115 Tamże, s. 65.
1116 Tamże, s. 65.
1117 Tamże, s. 67.
1118 Tamże, s. 70.
1119 Tamże, s. 68.

507

Z buddyjskiego punktu widzenia, pisał dalej Schumacher:

> system, który pozbawiłby pracę znaczenia, sprawiając, że stawałaby się nudna, daremna lub wyczerpująca nerwy — graniczyłby z przestępstwem. Oznaczałoby to bowiem, że organizator pracy bardziej dba o produkt niż o ludzi, czyli wykazuje grzeszną obojętność na dobro bliźniego i zubażające przywiązanie do najprymitywniejszej sfery ziemskiego bytowania.[1120]

W Anglii stanowisko takie podtrzymywali już wcześniej Chesterton, Belloc, Gili i inni dystrybutywiści, a także Dorothy L. Sayers. Jednakże w początkach lat pięćdziesiątych, gdy odwiedził Birmę, Schumacher najwyraźniej nie znał ich pism. Dlatego do uchwycenia religijnego ugruntowania ekonomii doszedł za pośrednictwem objawienia buddyjskiego, nie zaś chrześcijańskiego. Jednak rzeczą najważniejszą było odkrycie, że ekonomia jest pochodna względem przesłanek filozoficznych lub religijnych, co prowadziło do zasadniczej zmiany światopoglądu. Nie tylko ujrzał ekonomię w radykalnie nowym świetle, lecz zaczął również dostrzegać fundamentalne znaczenie filozofii dla wszelkiego rozumienia zarówno ekonomii jako szczególnego aspektu życia, jak i życia w ogóle.

Choć nauczanie buddyjskie wywarło głęboki wpływ na zmianę jego światopoglądu, wróciwszy do Anglii, bynajmniej „nie pogrążył się w studiach religii Wschodu".[1121] Zamiast tego poświęcił wszystkie siły na gruntowne badanie myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza Św. Tomasza z Akwinu i takich autorów nowoczesnych jak René Guenon i Jacques Maritain. Zaczął też czytać mistyków chrześcijańskich i żywoty świętych.

Wprawdzie nadal nie uważał się za chrześcijanina, niemniej złagodził swą uprzednio wrogą postawę. Jedno z następstw tej zmiany polegało na tym, że żona, pochodząca z rodziny żarliwych luteranów, mogła zabierać dzieci do kościoła bez żadnych obiekcji z jego strony.

1120 Tamże, s. 68.
1121 Barbara Wood, Alias Papa: *A Life of Fritz Schumacher*, Londyn 1984, s. 256.

508

Publiczny wyraz zmianie własnych zapatrywań Schumacher dał po raz pierwszy w maju 1957 roku w wystąpieniu radiowym, w którym skrytykował ogromnie chwaloną książkę Charlesa Frankela *The Case for Modern Man.* Wystąpienie swe zatytułował *The Insujficiency of Liberalism* i było ono przedstawieniem idei, którą nazwał koncepcją „trzech etapów rozwoju". Pierwszy wielki skok człowieka, mówił Schumacher, polegał na przejściu z pierwszego etapu pierwotnej religijności na drugi etap realizmu naukowego. Na tym właśnie etapie znajduje się na ogół człowiek nowoczesny. Następnie wszakże, ciągnął Schumacher, część ludzi zaczyna odczuwać rozczarowanie realizmem naukowym, zaczyna zauważać jego braki i uświadamiać sobie, że poza domeną faktów i nauką jest coś więcej. Ludzie ci wstępują na wyższy, trzeci etap. Kłopot, oznajmiał Schumacher, tkwi w tym, że etap pierwszy i trzeci wyglądają zupełnie tak samo z punktu widzenia tych, co są na etapie drugim. W następstwie tego ludzi z etapu trzeciego postrzega się jako ofiary swego rodzaju zaburzeń umysłowych, regresji w świat dziecinnych nonsensów. Jedynie ci z etapu trzeciego, którzy przeszli przez etap drugi, są w stanie zrozumieć różnicę między etapem pierwszym i trzecim. Ów osobliwy mistycyzm wyłożony w empirycznym języku ekonomisty był pierwszym przejawem doktryny, która wyrażona po latach w *Małe jest piękne* zapewniła tej książce tak wielki sukces.

Audycja ta odbiła się szerokim echem. Schumacher był oburzony, gdy autor jednej z korespondencji do „New Statesman and Nation" skrytykował jego wykład jako typowy dla „ekonomisty katolickiego".[1122] Wówczas nie uważał się katolika i czuł się głęboko dotknięty, że ktoś może sądzić, iż jest inaczej. Ale nie przestawał czytać autorów katolickich. W połowie lat pięćdziesiątych zainteresował się Dantem i, w następstwie tego, zwrócił uwagę na pisma Dorothy L. Sayers. Nazwał ją „jednym z najsubtelniejszych interpretatorów Dantego, a także społeczeństwa nowoczesnego"[1123] i czerpał pełnymi garściami z jej wydanych w 1959 roku *Introductory Papers on Dante-.*

1122 Tamże, s. 257.
1123 E. F. Schumacher, *A Guidefor the Perplexed*, Londyn 1977, s. 157.

509

> Każdy od razu się zgodzi, że *Inferno* jest obrazem społeczeństwa ludzkiego w stanie grzechu i zepsucia. A skoro jesteśmy dziś całkiem mocno przeświadczeni, że społeczeństwo jest w złym stanie i niekoniecznie ewoluuje w kierunku poprawy, stosunkowo łatwo możemy uchwycić rozmaite stadia, przez które dochodzi się do tak głębokiego zepsucia. Daremność; brak żywej wiary; rozluźnianie moralności, zachłanna konsumpcja, nieodpowiedzialność finansowa, folgowanie złym skłonnościom; zadufany i krnąbrny indywidualizm; przemoc, bezpłodność i brak poszanowania dla życia i mienia z wyjątkiem własnego; eksploatacja seksu; splugawienie języka przez reklamę i propagandę, komercjalizacja religii, żerowanie na przesądach i zniewalanie umysłów na zasadzie zbiorowej histerii i wszelkiego rodzaju „urzekania charyzmą", sprzedajność i pociąganie za sznurki w obszarze spraw publicznych, obłuda, nieuczciwość w sprawach materialnych, nieuczciwość intelektualna, sianie niezgody (szczucie klas przeciw klasom i narodów przeciwko narodom), aby upiec przy tym swą pieczeń, znieprawianie i niszczenie wszelkich środków porozumienia; gra na najniższych i najgłupszych

> uczuciach tłumu; oszustwo aż po najbliższe więzy krwi, narodowości, przyjaźni i te wynikające ze ślubów: wszystko to są aż nazbyt swojskie stadia prowadzące do rozpadu społeczeństwa i wymazania wszelkich cywilizowanych form obcowania.[1124]

„Cóż to za splot różnorodnych problemów!", woła Schumacher przytoczywszy powyższy fragment. „A jednak ludzie domagają się 'rozwiązań i wpadają w gniew, gdy mówi się im, że odnowa społeczeństwa musi przyjść od wewnątrz, nie zaś z zewnątrz".[1125]

Pod koniec lat pięćdziesiątych Schumacher doszedł do wniosku, że człowiek jest *homo viator* — istotą stworzoną i posiadającą cel. I właśnie brak świadomości tego prowadzi do chorób społecznych. Skoro człowiek uzmysłowi sobie, że w rzeczywistości jest *homo viator*, uchwyci sens życia

1124 Dorothy L. Sayers, *Introductory Papers on Dante,* Londyn 1954, s. 114.
1125 E. F. Schumacher, *A Guidefor the Perplexed*, s. 158.

poza sobą samym. Życie zostanie pojęte jako zobiektywizowane istnienie, a zatem z konieczności bezinteresowne — jako przeciwstawne egoistycznemu — ocenianie rzeczywistości i z nią obcowanie. A skoro człowiek został stworzony z pewnym zamysłem, ciąży na nim obowiązek wypełnienia zamysłu, w którym został stworzony. Jest osobiście odpowiedzialny za swoje czyny.

Wedle Schumachera było trzech złoczyńców, którym należy przypisać winę za to, że człowiek nowoczesny odmawia uznania odpowiedzialności indywidualnej. Są to Freud, Marks i Einstein. Przydawszy im miano „diabelskiego trio", Schumacher uważał ich za siewców zepsucia w wykolejonym świecie. Freud za pośrednictwem teorii głoszącej, że postrzeganie podporządkowane jest skomplikowanej grze toczącej się między *ego* oraz *id*, które z kolei podporządkowane są imperatywom zakorzenionym w popędach seksualnych, dokonał subiektywizacji postrzegania do tego stopnia, że stało się w sensie dosłownym skupione na sobie. Nieuchronnie prowadzi to do zmiany podejścia do stosunków między ludźmi polegającej na tym, że samorealizacja staje się ważniejsza niż potrzeby innych. Marks, upatrując kozła ofiarnego w burżuazji, zastąpił odpowiedzialność osobistą nienawiścią do innych. Jeśli w społeczeństwie źle się dzieje, winę ponosi ktoś inny. Z kolei Einstein, kładąc nacisk na względność wszystkiego, podkopał wiarę w rzeczy absolutne. Zastosowanie „teorii względności" w obszarze moralnym prowadzi logicznie do odrzucenia wszelkiej moralności prócz tej, którą dana jednostka uważa za dogodną.

W 1959 i 1960 roku Schumacher wygłosił na Uniwersytecie Londyńskim cykl wykładów, w których analizował konsekwencje, jakie wiara w to, że człowiek jest *homo viator,* pociąga za sobą w obszarze polityki, ekonomii i sztuki. Kiedy wierzy się, że człowiek został stworzony przez Boga w oznaczonym celu, polityka, ekonomia i sztuka mają wartość jedynie w tej mierze, w jakiej pomagają człowiekowi osiągnąć tę wyższą płaszczyznę istnienia, która jest jego celem. Dla człowieka nowoczesnego, nieświadomego celu, w którym został stworzony, jedyną funkcją polityki, ekonomii i sztuki jest zaspokajanie jego chciwości, jego zwierzęcych żądz i jego pragnienia władzy.

„Właśnie w kontekście polityki", podkreślił Schumacher" „nie możemy uniknąć ani odsuwać pytania o ostateczny cel i sens człowieka". Ktoś wierzący w Boga będzie uprawiał politykę „pomny wiecznego przeznaczenia człowieka i prawd Ewangelii". Jeżeli zaś wierzy się, „że nie istnieją wyższe obowiązki", nie sposób oprzeć się powabom makiawelizmu — „polityki jako sztuki zdobywania i utrzymywania władzy, tak że z grupą towarzyszy możesz kierować światem *wedle waszego upodobania".*

> Nie istnieje dające się utrzymać stanowisko pośrednie. Ci, którzy pragną dobrego społeczeństwa, a nie wierzą w Boga, nie są w stanie wytrwać w obliczu pokusy makiawelizmu; już to tracą wiarę w sens tego przedsięwzięcia, już to trzeźwość osądu, kiedy to konfabulują na temat dobroci natury ludzkiej i niegodziwości tych bądź innych wrogów... Optymistyczny „humanizm", który „całe zło świata przypisuje wybranym ludziom", zamiast uznać jego powszechną obecność w całym rodzaju ludzkim, prowadzi do najwyższego okrucieństwa.[1126]

Polityka dotyczy nadziei, tłumaczył Schumacher, a skoro nadzieja nie ma nic wspólnego z nauką, polityka nie może być naukowa. Polityka, podobnie jak ekonomia, jest pochodna względem przesłanek filozoficznych i im podporządkowana. Schumacher był przeświadczony, że dotyczy to tak samo sztuki, jak polityki i ekonomii. „Wysokiej jakości sztuka użyta w sposób bezwartościowy jest zepsuciem", stwierdził w pewnej rozmowie rok wcześniej. Wziąwszy za przykład literaturę, ciągnął: „Sprawdzian jest elementarnie prosty: czy lektura książki utrzymuje mnie jedynie w niewoli snu na jawie, czy obdarza mnie nowym wglądem w znaczenie i cel życia człowieka na ziemi?"[1127] Proponując taki sprawdzian, Schumacher znów czerpał z Dorothy L. Sayers, która w zakończeniu powstałego podczas wojny eseju *Begin Here* kładzie nacisk na potrzebę „czytania twórczego". Trudno być zaskoczonym, że na gruncie tego kryterium

1126 Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Fritz Schumacher,* s. 264.
1127 Tamże, s. 262-263.

Schumacher ograniczał własne lektury niemal wyłącznie do rzeczy nie- fabularnych. Wedle jego córki większość powieści uważał za „truciznę w srebrnym papierku": „Nie lubił powieści, w których dobro nie zwycięża. Wątpię, czy skłonny byłby poświęcić choć chwilę dla Grahama Greene'a. Dla niego wszelka sztuka — muzyka, malarstwo, literatura — miała za zadanie wznosić duszę na wyższy poziom. Jeżeli tego nie robi, nie spełnia swej funkcji".[1128]

O tym, że lektury Schumachera wiązały się w przeważającej mierze z nieustającymi studiami tomistycznymi, możemy wnosić na podstawie uwagi wygłoszonej przez niego na Uniwersytecie Londyńskim w trakcie wykładu na temat marksizmu: „Lenin stwierdził w swoim czasie, że Marks dokonał syntezy filozofii niemieckiej, francuskiego socjalizmu i klasycznej ekonomii brytyjskiej. Z tej racji nie miał w XIX wieku innego rywala prócz syntezy tomistycznej, którą Leon XIII około 1850 roku uczynił ponownie podstawą myśli katolickiej".[1129]

Pomijając pomyłkę w datowaniu (Leon XIII został papieżem dopiero w 1878 roku), twierdzenie to jest godne odnotowania z uwagi na najwyższe znaczenie, jakie Schumacher przywiązywał do odrodzenia się tomizmu jako jednej z głównych sił filozofii nowoczesnej. „Tomasz z Akwinu bardzo wiele dla niego znaczył", wspomina

córka Schumachera. „W swej bibliotece miał wszystkie jego dzieła - po niemiecku".[1130] Był również oczytany w literaturze neotomistycznej. Jacques Maritain był „kimś, kogo podziwiał", „czerpał też" z Etiene Gilsona, znał pracę Coplestona o Tomaszu z Akwinu, która ukazała się w 1955 roku.

Poza tomizmem Schumacher podziwiał dzieła św. Augustyna, św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Był też „bardzo zainteresowany prawosławnym mistycyzmem rosyjskim".

Córka zapamiętała, że miał wszystkie książki Teilharda de Chardina, ale że egzemplarz *Fenomenu człowieka* upstrzony był na marginesach dopiskami takim jak „typowa tandeta", „bzdury", „nonsens". „Odrzucał ideę

1128 Barbara Wood, rozmowa z autorem.
1129 Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Fritz Schumacher*, s. 264.
1130 Barbara Wood, rozmowa z autorem.

głoszącą, że ludzkość cały czas się rozwija, dążąc ku Chrystusowi. Miał głębokie poczucie, że niedorzeczna jest sugestia, jakobyśmy byli bardziej rozwinięci niż wszyscy ci wielcy myśliciele pojawiający się kolejno w całych dziejach Kościoła".[1131] Pogląd ten jest, oczywiście, echem głównej idei książki Chestertona *Wiekuisty człowiek*, dzięki której choćby C. S. Lewis dał się przekonać, że „starożytni mieli w każdym calu równie dobre mózgi jak my".[1132] Barbara Wood nie przypomina sobie, czy jej ojciec czytał *Wiekuistego człowieka*, ale pamięta, że „miał mnóstwo książek C. S. Lewisa". „Myślę, że go podziwiał", dodała.[1133] Schumacher i Lewis w rzeczy samej spotkali się w 1960 roku — choć data nie jest pewna — na obiedzie w Worcester College w Oksfordzie. Przyjaciel i biograf Lewisa, który był przy tym, zapamiętał, że „Schumacher mówił z wyraźnym akcentem niemieckim, a jego maniery przy stole były dość prostackie!"[1134]

Schumacher miał również dzieła E. I. Watkina oraz niektóre książki Ronalda Knoxa, w tym *The Mass in Slow Motion.*

„Początkowo żywił również podziw dla Thomasa Mertona", wspomina Barbara Wood, „ale późniejsze jego dzieła go rozczarowały. Powiedział kiedyś, że *Siedmiopiętrowa góra* jest bardzo niebezpieczną książką, ponieważ jej lektura w każdym zapewne czytelniku budzi *pragnienie* zostania katolikiem. Ojciec nie był katolikiem, kiedy po raz pierwszy czytał *Siedmiopiętrową górę".*[1135]

Niejako wbrew głoszonym podówczas teoriom Schumacher nadal nie praktykował żadnej religii. W końcu się to zmieniło, choć nie przyszło łatwo. „Ojciec tak naprawdę zaczął chodzić do kościoła dopiero po śmierci mamy", wspomina Barbara Wood. „Matka pochodziła z rodziny żarliwych luteran, i uznał zapewne, że ma obowiązek zabierać nas nadal do kościoła".[1136]

1131 Tamże.
1132 Roger Lancelyn Green, Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* s. 208.
1133 Barbara Wood, rozmowa z autorem.
1134 George Sayer, list do autora, 22 stycznia 1997.
1135 Barbara Wood, rozmowa z autorem.
1136 Tamże.

W pierwszym okresie lat sześćdziesiątych Schumacher chodził w niedziele z dziećmi do luterańskiego zboru, a przez pozostałe dni tygodnia studiował teologię katolicką! „Czytał zachłannie", mówi Barbara Wood, „i właśnie w tych zimnowojennych latach sześćdziesiątych zaczął odkrywać rozmaite encykliki papieskie. Podsunął mu je jego przyjaciel Harry Collins, który był katolikiem. Z wolna ojciec zaczął sobie uświadamiać, że wszyscy ci, z którymi się zgadza, są katolikami".[1137]

Istotną rolę w procesie ostatecznej destylacji idei, które w postaci dojrzałej zawarł w *Małe jest piękne,* odegrały encykliki społeczne. 15 maja 1961 roku papież Jan XXIII wydał swą pierwszą encyklikę społeczną *Mater et magistra.* Na wstępie Ojciec Święty potwierdza obowiązek i prawo Kościoła do nauczania w kwestiach sprawiedliwości w społeczeństwie. Cześć pierwszą encykliki poświęca wykazaniu, że w pełni podziela nauczanie społeczne swych poprzedników w osobach Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII. Papież Jan przywołuje z naciskiem naukę Piusa XI, że umowa o pracę „powinna, o ile to możliwe, być modyfikowana w pewnym stopniu przez wyraźne odniesienie do prawa zatrudnionego do udziału w zyskach oraz, w rzeczy samej, do udziału, w stosownej mierze, w podejmowaniu decyzji w jego miejscu pracy". Wzmacniając nauczanie swego poprzednika, papież Jan dodawał: „jest naszym przekonaniem, że pracownicy powinni stawiać sobie za cel uczestnictwo w życiu organizacyjnym firmy, w której są zatrudnieni i w której pracują".

Te zasady kierowały wysiłkami wielu katolików, którzy w latach sześćdziesiątych podejmowali działania na rzecz sprawiedliwości społecznej. Być może najbardziej spektakularnym przykładem owoców nauczania papieskiego był hiszpański region Mondragon, gdzie całe gałęzie przemysłu z powodzeniem działały na zasadzie spółdzielni produkcyjnych.

Powszechnie uważa się, że fundament pod nowoczesne nauczanie katolickie w sprawach społecznych położył papież Leon XIII wydaną w 1891 roku przełomową encykliką *Rerum novarum.* Dokument ten stał się punktem wyjścia reform społecznych na całym świecie. W Anglii wywarł

1137 Tamże.

wielkie wrażenie na Hilarym Belloku i stał się podstawą jego wyłożonej na początku nowego stulecia doktryny dystrybutywizmu. W 1931 roku papież Pius XI upamiętnił czterdziestą rocznicę publikacji *Rerum, novarum* wydaniem własnej encykliki społecznej *Quadragesimo anno.* W dokumencie tym potwierdzał nieprzemijającą istotność nauczania papieża Leona. Nauczanie to, którego zasadnicze elementy zapisano w dokumentach Soboru Watykańskiego II, opiera się na zasadzie głoszącej, że „przedsiębiorstwa" nie są w sensie naczelnym ośrodkami produkcji lecz organizacjami, w których „zrzeszają się osoby... to znaczy ludzie wolni i autonomiczni, stworzeni na obraz Boga". Słowa te brzmiały w uszach Schumachera jak muzyka, skoro sam osią życia gospodarczego — gospodarki „z założeniem, że człowiek coś znaczy", jak to napisze w *Małe jest piękne* — uczynił *homo viator.* Zasadą praktyczną, która wynika logicznie z takiego podejścia, jest reguła głosząca, że gospodarka musi — wyrażając rzecz w nowoczesnym żargonie — być „przyjazna dla użytkownika". Wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, działalność gospodarcza powinna mieć ludzką skalę, tak aby ludzie mogli wyrażać samych siebie w środowisku naturalnym wolni od wyobcowania związanego immanentnie z wielkimi przedsięwzięciami gospodarczymi. Małe jest piękne!

W czerwcu 1968 roku, gdy Schumacher doradzał w Tanzanii rządowi Juliusa Nyerere w sprawie optymalnego zastosowania technologii pośredniej w celu rozwinięcia gospodarki kraju, w Anglii jego druga żona zwróciła się do proboszcza miejscowej parafii katolickiej z prośbą o przygotowanie do katolickiego chrztu. Wedle Barbary Wood, „ojciec Scarborough był wiekowym i doświadczonym księdzem, przyjął Vreni uprzejmie, ale — wbrew jej oczekiwaniom — nie z otwartymi ramionami".[1138] Nie zaprosił jej od razu do owczarni, lecz zasugerował jedynie, że skoro jest zainteresowana, mogłaby od czasu do czasu przychodzić na msze święte. Tak oto kiedy Schumacher wrócił z Tanzanii, żona powiedziała mu, że regularnie chodzi na msze. Następnym razem poszli we dwoje. Mimo że na co dzień obcował z dziełami pisarzy katolickich, tak dawnych, jak nowych, a ponadto czytał encykliki papieskie, które

1138 Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Fritz. Schumacher*, s. 336.

przynosił mu przyjaciel, nie wiedział prawie nic o ówczesnej formie kultu w obrządkach Kościoła. Katolicyzm znał wyłącznie od strony teoretycznej i w ogóle nie miał pojęcia o stronie praktycznej. Obserwując po raz pierwszy mszę, uległ fascynacji dramatem rozgrywającym się przed jego oczyma. W sposób szczególny „uderzył go pietyzm, z jakim kapłani traktowali kielich i patenę po rozdzieleniu komunii, dbałość, z jaką wycierano i polerowano każde naczynie".[1139]

W kilka tygodni później Kościół katolicki trafił na czołówki wiadomości za sprawą kontrowersji, jakie wywołała wydana przez papieża Pawła VI słynna encyklika *Humanae vitae,* w której papież potwierdzał wiarę Kościoła w świętość małżeństwa i miłości małżeńskiej. Najbardziej spornym aspektem tej encykliki — a i jedynym zasługującym na przedstawienie w opinii mediów — było potępienie przez papieża sztucznej antykoncepcji. Schyłek lat sześćdziesiątych był, oczywiście, czasem rozwiązłości występującej pod szyldem emancypacji i *Humanae vitae* oskarżano przede wszystkim o atak na wolność. Atmosferę tamtych lat określały bezmyślne komunały „wolności" seksu, narkotyków i rockandrolla, i z punktu widzenia modnej kultury hipisów papieskie zakazy wydawały się nieprzyjemnym zgrzytem. Nie po raz pierwszy w swych dziejach Kościół stawał *contra mundum.* Nawet wielu katolikom trudno było przyjąć nauczanie w sposób oczywisty sprzeczne z tak zwanym „postępem". Graham Greene, gdy w 1969 roku bawił w Paragwaju, sprzeciwił się papieżowi radząc uczennicom w pewnej szkole, aby „nie przejmowały się tą encykliką, bo wkrótce zostanie zapomniana". „Próbowałem przekonać je, że ma to niewiele wspólnego z wiarą i nie jest — co zaznaczył sam papież — werdyktem nieomylnym".[1140]

Co mogło być zaskakujące, Schumacher zajął zupełnie odmienne stanowisko niż Greene. „Gdyby papież napisał co innego", powiedział do Harry ego Collinsa, „straciłbym wszelką wiarę w papiestwo".[1141] Córka Barbara zadzwoniła do niego pytając, co myśli o tej encyklice, i usłyszała

1139 Tamże, s. 336-337.
1140 Marie-Françoise Allain, *The Other Man: Conversations with Graham Greene,* Londyn 1983, s. 177.
1141 Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Fritz Schumacher,* s. 337.

w odpowiedzi, że papież nie mógł powiedzieć nic innego. Również żona Schumachera czuła się pokrzepiona werdyktem papieskim:

> Dla niej sensem tego rozstrzygnięcia było potwierdzenie i poparcie małżeństwa, ponieważ kobiety takie jak ona, które poświęciły się całkowicie życiu rodzinnemu, odczuwały boleśnie presję świata zewnętrznego, gdzie coraz głośniej krzyczano, że związki monogamiczne i zamknięcie w domu poniża kobietę i uniemożliwia jej „samorealizację".[1142]

Vreni Schumacher udała się ponownie do ojca Scarborough i powtórzyła swą prośbę o przygotowanie jej do przyjęcia katolicyzmu.

W tym samym czasie, choć bez wiedzy zarówno ojca, jak i macochy, również córka Schumachera Barbara przechodziła „okres poszukiwania siebie". Od czasów szkolnych czuła silny pociąg do Kościoła katolickiego, ale bała się „pójść za tym przyciąganiem".[1143] Wreszcie po ukazaniu się *Humanae vitae* postanowiła definitywnie, że zostanie katoliczką: „Dla mnie ta encyklika była dowodem, że mogę ufać Kościołowi, iż nie ulegnie kaprysom społeczeństwa. Ze nie będzie niewolnikiem mody".[1144] Kiedy powiedziała ojcu o swym postanowieniu, zaskoczyła ją jego agresywna i najwyraźniej wroga reakcja. Zarzucił tak córkę, jak żonę gradem pytań: „Obydwie byłyśmy zdziwione. Wiedziałyśmy o jego sympatii dla Kościoła katolickiego i podziwie dla wielu autorów katolickich. Po pewnym czasie wyjaśnił, że chciał mieć pewność, że wiemy, co robimy, i dlatego wystąpił w roli adwokata diabła".[1145]

W kilka miesięcy po tym jak Barbara została przyjęta do Kościoła, Schumacher podarował jej czterotomowe *The Sunday Sermons of the Great Fathers* opatrzone następującą dedykacją: „Barbarze, z miłością, najlepszymi życzeniami i całkowitą aprobatą. Tata."

1142 Tamże, s. 337.
1143 Tamże, s. 338.
1144 Barbara Wood, rozmowa z autorem.
1145 Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Fritz Schumacher*, s. 338.

Fakt, że Schumacher w gruncie rzeczy bez zastrzeżeń aprobował i popierał decyzję żony i córki, nastręczał oczywiste pytanie: „Skoro zgadzasz się z nauczaniem Kościoła, dlaczego sam nie zostajesz katolikiem?" Kiedy córka zadała mu to pytanie, odparł: „Nie mogę tego zrobić mojej matce". „Powstrzymywały go wszelkiego rodzaju względy uczuciowe", wyjaśnia Barbara Wood. „Cała jego rodzina była luteranami, a różnica jest wielka".[1146] To, że nawrócenie się na katolicyzm Schumacher najwyraźniej uważał za bardziej radykalne odcięcie się od własnych korzeni luterańskich niż wcześniejsze zaangażowanie w marksizm, a następnie w buddyzm, co jedno i drugie budziło głęboki niepokój i smutek jego rodziców, jest samo w sobie wyraźnym świadectwem głębokości rowów wykopanych przez reformację.

Wkrótce po tym, jak dał swoje błogosławieństwo nawróceniu żony i córki, Schumacher przystąpił do pracy nad dwiema osobnymi, choć blisko związanymi z sobą książkami. Jedna miała być swego rodzaju mapą duchową, na którą zamierzał nanieść trasę swych różnorodnych poszukiwań duchowych i połączyć je w jedno. Miał nadzieję, że będzie to książka pomocna dla tych, którzy czuli się zdezorientowani i zagubieni w świecie niezgodnych celów. Miał już gotowy tytuł: *A Guide for the Perplexed.*

Druga książka miała być alternatywnym ujęciem ekonomii i zamierzał nadać jej tytuł *The Homeeomers*, ponieważ chciał w niej bronić powrotu do tradycyjnego sposobu myślenia jako czegoś przeciwstawnego owemu „owczemu pędowi naprzód", który jest znamieniem życia nowoczesnego. Ten tajemniczy tytuł zamierzał rozjaśnić nieco podtytułem: „Ekonomia z założeniem, że człowiek coś znaczy". Właśnie to dzieło znamy dziś jako *Małe jest piękne.*

Chociaż za ważniejszą uważał pierwszą z tych książek, postanowił zacząć od drugiej. Jako człowiek praktyczny sądził bowiem, że książka o ekonomi sprzeda się lepiej, a gdy uda mu się zainteresować ludzi swymi poglądami na ekonomię, chętniej i w większej liczbie sięgną po jego dzieło poświęcone sprawom duchowym, niż gdyby wydał je najpierw.

1146 Barbara Wood, rozmowa z autorem.

519

Pisząc *Małe jest piękne,* Schumacher wykorzystał w wielkiej mierze swe wcześniejsze rozprawy i wykłady, wprowadzając gdzie niegdzie drobne zmiany i aktualizacje, oraz dopisując partie łączące istniejący już materiał w całość. Zasadniczo nowych było tylko kilka rozdziałów, reszta zaś pochodziła z artykułów drukowanych wcześniej w różnych pismach. Najważniejsze z nich to „Manas", czasopismo amerykańskie, redagowane przez Henry ego Geigera, i „Resurgence", pismo założone przez Johna Papwortha, ale przejęte przez Satisha Kumara. „Resurgence" broniło zasad przedsiębiorczości na małą skalę oraz decentralizacji i było trybuną radykalnych myślicieli alternatywnych pokroju Leopolda Kohra, Ivana Ilicha i Johna Seymoura, liderów ruchu na rzecz samowystarczalności.

Wiosną 1971 roku, w trakcie pracy nad *Małe jest piękne,* Schumacher zdecydował, że chce przystąpić do Kościoła katolickiego. Przez kilka najbliższych miesięcy co środę rano uczęszczał na katechezę do ojca Scarborough. Do nauk tych przystąpił zapewne w duchu pokory, skoro wedle świadectwa żony nigdy nie narzekał, „że po latach studiów i lektury już to wszystko wie, natomiast widoczne było, że z każdym spotkaniem rosła w nim sympatia i szacunek dla miejscowego proboszcza".[1147] 29 września 1971 roku ojciec Scarborough przyjął go do Kościoła katolickiego. Jedynymi świadkami byli żona, córka i pasierb, który również był neofitą. Córka zapamiętała, że ojciec był bardzo wzruszony, gdy wygłaszał kredo i przyjmował komunię świętą. „Po długich i niespokojnych poszukiwaniach", stwierdza dziś, „wreszcie odnalazł spokój".[1148] Sam Schumacher wyraził to dowcipnie powiadając, że „zalegalizował zamierzchły pokątny romans[1149] .

W jakiś czas po swym nawróceniu Schumacher zaprzyjaźnił się z Christopherem Derrickiem. „Często jeździłem do niego autobusem" wspomina Derrick, „a on raczył mnie whisky... Siedzieliśmy, piliśmy i gadaliśmy". Wspomnienia Derricka z tych rozmów pozwalają wniknąć w naturę długiej i mozolnej intelektualnie wędrówki Schumachera do Rzymu:

1147 Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Frit-z, Schumacher,* s. 349.
1148 Tamże, s. 350.
1149 Tamże, s. 350.

520

Zaczynał jako ekspert od rynku paliw i został głównym ekonomistą Narodowej Rady Węgla. Obowiązywała wtedy, tak samo zresztą jak dzisiaj, polityka ograniczania przemysłu węglowego... i szerszego oparcia się na ropie. Uważał to... za szaleństwo, ponieważ zasoby ropy są znacznie mniejsze, no i w lwiej części znajdują się, jak dobrze o tym wiemy, w jednej z najbardziej niestabilnych części świata... Sprzeciwił się polityce rządu i stwierdził, że taki kierunek nie ma nic wspólnego z należytym kierowaniem światem. Kiedy to usłyszeli, ktoś go zapytał: „Jak zatem powinniśmy kierować światem?" Dobre pytanie. Postanowił zbadać tę kwestię z absolutnie otwartym umysłem. Wyznaczył sobie niesłychanie obszerny program lektur... W jakiś czas potem ktoś mu powiedział, że powinien przeczytać encykliki społeczne papieży. Odparł: „E, dajże spokój, nie wątpię, że papieże żyjący w Watykanie w swych wieżach z kości słoniowej to bardzo świątobliwi ludzie, ale z pewnością nie mają zielonego pojęcia o prowadzeniu spraw praktycznych"... Ale ten znajomy... upierał się, że powinien przeczytać encykliki społeczne, zwłaszcza *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno...* Przeczytał i był absolutnie podbity. Powiedział: „tak, żyli w celibacie w wieży z kości słoniowej... i jak to się dzieje, że mówią tak wiele rzeczy sensownych, podczas gdy reszta bajdurzy".[1150]

W trakcie tych spotkań Schumacher rozmawiał z Derrickiem również o autorach dwudziestowiecznych, którzy wywarli na niego wpływ. „Wymienił Chestertona", zapamiętał Derrick, „ale rzecz jasna i wielu innych, jak choćby, powiedzmy, Gandhiego, który, podobnie jak Vincent McNabb, był niezwykłym połączeniem mędrca z szaleńcem... Myślę, że ukształtował go Chesterton".[1151]

Zarówno Christopher Derrick, jak i E. F. Schumacher świadomi byli długu, jaki zaciągnęli u wcześniejszych dystrybutywistów. „Dystrybutywizm jest bardzo blisko związany z tym, co dziś nazywamy kwestią

1150 Christopher Derrick, rozmowa z autorem,
1151 Tamże.

środowiska i ekologii", uważa Derriek. „W 1972 roku pojechałem do Sztokholmu na oenzetowską konferencję na temat środowiska. Rzeczą fascynującą było dla mnie widzieć tylu ludzi — uczonych, ekonomistów, nawet polityków — którzy wychodząc od bardzo niechestertonowskich przesłanek, dochodzili do bardzo chestertonowskich wniosków."[1152]

Wśród wykładowców zaproszonych na sztokholmską konferencję ONZ była Barbara Ward, która dystrybutywistycznych recept na rozwiązanie problemów świata zaczęła bronić jeszcze przed wojną. Podobnie jak Schumacher, Ward nie mieściła się w schemacie — jak to ujmuje Derriek — „durnego podziału na lewicę i prawicę, laburzystów i torysów"[1153], a ponadto odegrała istotną i na ogół przemilczaną rolę w powstaniu ruchu ekologicznego. Niewykluczone jest i to, że mogła istotnie wpłynąć na nawrócenie Schumachera, ponieważ ich przyjaźń datowała się aż z czasów, gdy on trzymał się jeszcze resztek marksizmu. Ward, katoliczka od kołyski, z pewnością zajęła stanowisko dystrybutywistyczne znacznie wcześniej niż Schumacher. Można sądzić, że na początku tej przyjaźni Schumacher był przynajmniej zaintrygowany zarówno religijnymi, jak i ekonomicznymi poglądami Barbary Ward. Po wojnie ich przyjaźń była już tak bliska, że Schumacher postanowił dać córce imię „Barbara" na cześć przyjaciółki. „Poproszono ją, żeby była moją matką chrzestną, ale odmówiła, bo nie byliśmy

katolikami. Ojciec ją lubił. Kiedyś powiedział mi, że Barbara nigdy nie wpadła na żadną oryginalną ideę, ale że była niesłychana w objaśnianiu cudzych idei".[1154]

Kiedy w 1973 roku ukazało się *Małe jest piękne*, książka ta wydawała się syntezą i esencją tego, co Barbara Ward i inni „eksperci" mówili rok wcześniej na sztokholmskiej konferencji ONZ. Chwila publikacji książki nie mogła być lepiej wybrana. Natychmiast powstało wrażenie, że dzieło to skupia w sobie środowiskowe obawy całego pokolenia. *Małe zbawi wielki świat,* głosił nagłówek poświęconego Schumacherowi artykułu Victorii Brittain, który 2 lipca zamieścił „The Times":

1152 Tamże.
1153 Tamże.
1154 Barbara Wood, rozmowa z autorem.

> Schumacher... jest przekonany, że zatracenie przez świat zachodni etyki klasycznej czy chrześcijańskiej przedzierzgnęło nas w zubożałych duchowo wyznawców religii wzrostu gospodarczego, która wiedzie nieuchronnie ku wszelkiego rodzaju katastrofom globalnym. Jego książka jest obroną tego, co małe, oraz wartości, które nazywa metaekonomicznymi, a na gruncie których ludzie znaczą więcej niż zyski.

Niemal z dnia na dzień Schumacher stał się sławny na całym świecie. Okrzyknięty guru zarówno w kręgach kalifornijskiej kontrkultury, jak i przez dojrzewające pokolenie rycerzy ekologii, został jednocześnie doceniony w bardziej tradycyjnych kręgach, otrzymując w 1974 Krzyż Imperium Brytyjskiego. Pozostałe kilka lat życia spędził zażywając sławy, którą przyniósł mu jego bestseller, pewny że radykalnie zmienił światopogląd milionów ludzi. W 1977 roku jego poglądy były już tak popularne, że prezydent Carter zaprosił go na półgodzinną rozmowę do Białego Domu, po czym nie omieszkał sfotografować się z *Małe jest piękne* w ręku.

Schumacher zmarł 4 września 1977 roku w wieku sześćdziesięciu sześciu lat. Nekrolog, który ukazał się w dwa dni później w „The Times" był niemal lekceważący, zawierał jedynie napomknienie, że zmarły był „gorącym obrońcą środowiska". Oburzony Christopher Derrick zareagował listem, który zamieszczono 9 września:

> Dr E. F Schumacher był o wiele więcej znaczącą postacią, niż sugeruje to Państwa krótki nekrolog. Książka *Małe jest piękne* nie tylko „została wydana w 1973 roku", lecz przełożono ją na piętnaście języków, wzbudziła zainteresowanie na całym świecie i jest traktowana bardzo poważnie w kręgach tak odmiennych jak Biały Dom i Watykan...
>
> Jeżeli w ostatnich latach został kimś w rodzaju osoby otaczanej kultem — zwłaszcza przez młodych w Stanach Zjednoczonych — stało się tak nie tylko z uwagi na jego charakterystyczną prezencję i osobisty magnetyzm. Przynajmniej po części stało się tak

> dlatego, że najwyższej ścisłości myślenie naukowe łączył z najbardziej współczującym zaangażowaniem religijnym; a także dlatego, że z

bezprecedensową trafnością rozpoznał naturę szeregu kwestii związanych z „postępem"...

Jego przesłanie jest niebywale uniwersalne.

W dzień później „The Times" zamieścił pełne czci wspomnienie o Schumacherze pióra Barbary Ward. Rok wcześniej Ward wydała — napisaną na użytek odbytej w Vancouver oenzetowskiej konferencji na temat osiedli ludzkich — książkę *The Home of Man*, w której broniła zasad w istocie Schumacherowskich. „Każdy, kto miał szczęście znać Fritza Schumachera", pisała w swym wspomnieniu, „opłakuje dziś przede wszystkim stratę przyjaciela, który wielką inteligencję twórczą i ścisły umysł łączył z nadzwyczajną łagodnością i poczuciem humoru. Ale strata, jaką poniósł świat jest o wiele większa". Barbara Ward przypominała osiągnięcia Schumachera, kładąc szczególny nacisk na jego pionierskie badania w dziedzinie technologii pośrednich, a wspomnienie swe zakończyła w podniosłym tonie: „Bardzo niewielu dane jest radykalnie i twórczo odmienić kierunek ludzkiego myślenia. Dr Schumacher należy do tej w najwyższym stopniu twórczej mniejszości i jego śmierć jest bezmierną stratą dla całej społeczności międzynarodowej".

30 listopada w katedrze westminsterskiej odprawiono nabożeństwo żałobne za duszę Schumachera. W przemówieniu wygłoszonym podczas tej ceremonii Jerry Brown, gubernator Kalifornii, a także przyjaciel i uczeń Schumachera, opisał go jako „człowieka niezwykłej prostoty, który trafiał do tłumów dzięki sile swych idei oraz osobowości. Schumacher w imię pradawnej mądrości zakwestionował podstawowe przekonania społeczeństwa nowoczesnego".[1155] Przemówienie wygłosił również David Astor, a Wysoki Komisarz Zambii odczytał posłanie od prezydenta Kaunde. Wśród innych osobistości obecnych na mszy byli Wysoki Komisarz Botswany, ambasador USA i członkowie obu izb parlamentu.

1155 „The Times", 1 grudnia 1977.

Nazajutrz „The Times" nazwał Sehumachera „pionierem myśli postkapitalistyeznej i postkomunistycznej" i rehabilitując się za wcześniejsze niedopatrzenie poświęcił artykuł wstępny jego pamięci:

> Nigdy nie brakowało proroków i kaznodziejów głoszących, że ludzkość podąża w złym kierunku, że pogoń za bogactwem nie zawsze prowadzi do szczęścia, że tylko dzięki odrodzeniu wrażliwości moralnej i duchowej zdołamy uniknąć katastrofy. Od czasu do czasu jakiś z tych proroków budzi odzew, który tyleż samo mówi o jego czasach, co o jego przesłaniu. Dr Fritz Schumacher... był takim prorokiem.

Wśród zgiełku tych laudacji najwyraźniej nikt nie zwrócił uwagi na to, że Schumacher pod koniec życia nawrócił się na katolicyzm. Być może przeoczono ten fakt, zapomniano o nim albo uznano za nieistotny. Nie ma jednak wątpliwości, że sam Schumacher przywiązywał do swego nawrócenia ogromne znaczenie. Dowodem tego fakt, że za swe największe dokonanie uważał książkę poświęconą sprawom duchowym, czyli *A Guide for the Perplexed.*

„Tata dał mi *A Guide for the Perplexed* na łożu śmierci, pięć dni przed odejściem", wspomina córka. Powiedział jej: „to było celem mojego życia". Gdy zaczęła zbierać materiały do biografii ojca, wielu ludzi „zdumiewało się" na wieść o jego nawróceniu. „Wcześniej nie wiedzieli, że został katolikiem. Uważali to za nie lada rozczarowanie, zdradę".[1156]

Pomimo wszystkich tych hołdów dla osiągnięć Schumachera wielu najwyraźniej nie uchwyciło sedna sprawy.

1156 Barbara Wood, rozmowa z autorem.

29. MUGGERIDGE: PIELGRZYMKA I PASJA

26 września 1971 roku, trzy dni przed wstąpieniem Schumachera na łono Kościoła, w ramach narodowej kampanii na rzecz odnowy moralnej pod nazwą Festiwal Światła około trzydziestu tysięcy ludzi przemaszerowało z Trafalgar Square do Hyde Parku. Wśród mówców na wiecu w Hyde Parku byli Mary Whitehouse i Malcolm Muggeridge. Na trasie przemarszu przeciwnicy z Frontu Wyzwolenia Gejów i innych wojowniczych grup obrzucali manifestantów obelgami i petardami z gazem cuchnącym. Ta demonstracja i kontrdemonstracja były żywym symbolem rozleglejszego konfliktu społecznego między przeciwnikami i zwolennikami społeczeństwa permisywnego.

Do podobnej konfrontacji zwolenników i przeciwników Festiwalu Światła doszło 9 września na wiecu w Central Hall w Westminsterze. W wiecu uczestniczyło cztery tysiące ludzi, ale był nieustannie zakłócany przez aktywistów Frontu Wyzwolenia Gejów, Ruchu Wyzwolenia Kobiet i pokrewnych organizacji. Kiedy pewien Duńczyk wstał, aby zaświadczyć o szkodliwych skutkach pornografii w jego kraju, został zakrzyczany. Muggeridge, ledwie zaczął, musiał przerwać swe przemówienie, gdyż grupa kobiet przebranych za zakonnice „wygłupiała się w przejściu pod sceną", nim je usunięto. Muggeridge zdołał jakoś dokończyć mowy, którą zaczął od oświadczenia, że bez porządku moralnego w społeczeństwie nie może być porządku na żadnym poziomie. W dalszym ciągu potępił

komercjalizację seksu i przemocy, które przemysł rozrywkowy i jego sponsorzy, reklamodawcy, uczynili dźwignią sprzedaży swych wytworów. W telewizji, mówił Muggeridge, pogoń za sensacją odmieniła nawet wiadomości, tak że widzów pozbawia się dostępu do rzeczywistych informacji i problemów. Piętnował psucie języka, pytając, cóż mogą znaczyć słowa takie jak „miłość" i „wolność", skoro stają się orężem ludzi w istocie uzależnionych od rozwiązłości i narkotyków.[1157]

Muggeridge, podobnie jak Schumacher, późno stał się chrześcijaninem. Schumacher miał sześćdziesiąt sześć lat, gdy wstąpił na łono Kościoła katolickiego, a Muggeridge, osiem lat starszy od niego, gdy w 1982 roku został w końcu katolikiem, miał prawie osiemdziesiątkę. Droga ich obu do wiary była wędrówką trwającą całe życie.

W 1971 roku Muggeridge'a dzielił jeszcze pewien dystans od bram Kościoła i uważał się za bezwyznaniowego chrześcijanina. „Choć już wtedy był chrześcijaninem", pisze o tym okresie życia Muggeridge'a jego biograf Gregory Wolfe, „pozostał outsiderem, stał na schodach kościoła, ale odmawiał wejścia do środka i uklęknięcia wraz z innymi".[1158]

Pewne światło na nawrócenie się Muggeridge'a na chrześcijaństwo rzuca rozmowa, którą Muggeridge przeprowadził ze swym starym przyjacielem, Alekiem Vidlerem, w nakręconym przez siebie serialu dokumentalnym poświęconym życiu Św. Pawła. Pięcioodcinkowy serial, który pod tytułem *Paul: Envoy Extraordinary* pokazała BBC w lutym i marcu 1971 roku, zawiera scenę nakręconą na drodze do Damaszku, w której Muggeridge i Vidier rozmawiają o naturze nawrócenia:

> MUGGERIDGE: Jako ksiądz musiałeś często spotykać się z nawróceniem — człowiekiem, który rodzi się na nowo, staje się kimś nowym. O Pawle czytamy, że to doświadczenie go oślepiło, ale oślepł jedynie dlatego, że naprawdę zaczął widzieć, podczas gdy przedtem nie widział.

1157 "The Times", 10 września 1971.
1158 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography*, Londyn 1995, s. 366.

> VIDLER: Nawrócenie się Pawła rzeczywiście wydaje się nagłe, ale nagłe nawrócenia oczywiście rzadko są tak nagłe, jak to się wydaje. Przypominam sobie, że czytałem gdzieś, iż współczesny psycholog, Carl Gustaw Jung, uważa, że Paweł nieświadomie był chrześcijaninem długo przedtem, nim się nawrócił.
> MUGGERIDGE: Masz na myśli walkę z czymś, o czym wiedział, że w końcu go urzeknie i pokona?**1159**

Muggeridge przez całe życie „walczył z czymś, o czym wiedział, że w końcu go urzeknie i pokona". Urodził się 24 marca 1903 roku i wyrastał w atmosferze przesyconej ideami socjalistycznymi, które przekazywał mu ojciec, jeden z członków założycieli zarówno Towarzystwa Fabiańskiego, jak i Niezależnej Partii Pracy. Już w dzieciństwie poznał twórczość autorów, którzy kształtowali jego ojca: Thomasa Carlyle'a, Johna Ruskina, Williama Morrisa, Bernarda Shawa, Charlesa Dickensa, Walta Whitmana, księcia Kropotkina, Edwarda Bellamy ego i małżeńskiego duetu Sidneya i Beatrice Webbów.

Nawet jako starzec Muggeridge z czułością wspominał miłość, jaką obdarzał go ojciec. Pisząc w trzeciej osobie przywoływał „spacery chłopca z ojcem". „Ojciec mógł prowadzić go w trudny teren, po stromych zboczach, na mokradła itd., ale chłopiec niczego się nie obawiał. Wierzył w swego ojca; wiedział, że jego zamysł płynie z miłości, a nie ze złośliwości, i że może na niego liczyć, że sprowadzi go bezpiecznie z powrotem do domu i że pokona wszelkie trudności, jakie mogą napotkać".**1160**

Aczkolwiek młody Muggeridge żywił prostoduszną wiarę w swego ojca, wiara w Boga nie należała do wychowania, j akie otrzymał czy to w domu rodzinnym, czy w szkołach. Pismo Święte odgrywało „nieistotną rolę" w jego edukacji. Szkoła, w której się uczył, spełniała „jedynie minimalne wymogi najnowszej ustawy oświatowej", a w domu Biblię „otwierano z rzadka, a i to zwykle po to, aby coś z niej ironicznie zacytować".[1161] Pomimo tej

1159 Malcolm Muggeridge, Alec Vidler, *Paul: Envoy Extraordinary,* Nowy Jork 1982, s. 45-46.
1160 Malcolm Muggeridge, *Conversion: A SpiritualJourney,* Londyn 1988, s. 89.
1161 Tamże, s. 28.

atmosfery agnostycyzmu święte księgi w sposób niewytłumaczalny przyciągały Muggeridge'a. Zdobył własną Biblię, którą czytał „potajemnie, jak gdyby była to zakazana książka w rodzaju *Fanny Hilf.* Nękany wyrzutami sumienia, nawet obłożył ją w brązowy papier, tak aby nikt nie mógł poznać, co czyta. Zabierał ją do łóżka, a czytając, zaznaczał fragmenty, które zrobiły na nim szczególne wrażenie lub szczególnie wzruszyły. Po wielu latach natrafił na tę Biblię wśród swych książek i zdziwił się, jak wymięte i postrzępione były jej kartki, przy czym „w najgorszym stanie" były stronice opowiadające o Męce - „poplamione, być może od łez".[1162]

Inną książką z biblioteki ojca, która w osobliwy sposób poruszała młodego Muggeridge'a, była *Boska Komedia.* Dzieło to rozpalało jego żywą wyobraźnię, do czego przyczyniały się uzupełniające tekst wstrząsające i apokaliptyczne ilustracje wykonane przez Gustave'a Dore.

Tak oto z głową pełną idei zaczerpniętych z Dantego oraz Biblii, które szły o lepsze z wiktoriańskim racjonalizmem zaszczepionym mu przez ojca, w 1920 roku Muggeridge udał się na studia do Cambridge w stanie duchowej rozterki. Po części pod wpływem nowo zawartej przyjaźni z Alekiem Vidlerem przeżył nawrócenie religijne, które, choć nie okazało się trwałe, zapuściło w nim głębokie korzenie psychologiczne i miało wydać owoce wiele lat później.

„W Selwyn College", pisał Muggeridge, panował raczej styl anglokatolicki, „obyczaj zwracania się do wszystkich duchownych per 'ojcze', palenie kadzidła, noszenie biretów i w ogóle naśladowanie rytu rzymskiego".[1163] Spośród wszystkich spotkanych przezeń w Selwyn kandydatów do święceń największe wrażenie na nastoletnim studencie wywarł Vidier. Był „na czwartym roku i wkrótce miał zostać wyświęcony; dobry sportowiec, pierwszy na egzaminie końcowym z teologii, był pod każdym względem postacią znaczącą w kolegium". Ku „wielkiemu zaskoczeniu i radości" Muggeridge'a zostali przyjaciółmi „pomimo znacznej różnicy wieku, doświadczenia akademickiego, zdolności sportowych i pozycji w kolegium".[1164]

1162 Tamże, s. 28-29.
1163 Tamże, s. 37.
1164 Tamże, s. 38.

Dzięki przyjaźni z Vidlerem Muggeridge wprowadził się na dwa trymestry do Oratory House, siedziby Anglikańskiego Zakonu Dobrego Pasterza. Jak wspominał po latach, był to „okres wielkiego i... niezwykłego zadowolenia", dni upływały gładko, „podzielone wedle powszednich obrządków i ustalonych obowiązków". Obowiązki te obejmowały służenie do porannej mszy, bicie w dzwony na Anioł Pański i pracę w ogrodzie z Wilfredem Knoxem, bratem Ronalda Knoxa, który wedle Muggeridge'a był „kimś świętym".[116S]

Zadowolenie, jakim napełniało go życie w Oratory House, sprawiło, że zastanawiał się, czy nie ma powołania do życia religijnego. Szybko jednak odrzucił tę myśl, podobnie jak w jakiś czas później chrześcijaństwo w ogóle. Lecz mimo to ów krótki okres życia we wspólnocie religijnej odcisnął na nim niezatarte piętno. To wtedy, jak pisał po latach, odkrył, „że ścieżki wyrzeczenia prowadzą do szczęścia, natomiast pobłażanie sobie, zwłaszcza w sprawach seksualnych, rodzi niedolę i żal. Odrzucić światowe ambicje, lubieżność, natarczywe żądania ego, cóż to za radość! Ulec — cóż za cierpienie![1166]

Te dwa trymestry w Oratory House okazały się ciszą przed burzą. Muggeridge miał skapitulować wobec „światowych ambicji, lubieżności" i całej reszty „natarczywych żądań ego".

Im bliżej było końca studiów w Cambridge, tym silniej Muggeridge czuł, że wiara go opuszcza. W listopadzie 1923 roku napisał długi list do Vidlera:

> Ty masz w pewnym sensie szczęście, bo posiadanie wielkiej wiary w życie musi być cudowne. Ja zadaję sobie czasem pytanie, czy w cokolwiek wierzę, i natychmiast zjawia się kwestia odwagi; bo trzeba odwagi, aby wierzyć — myślę, że Bóg tak chciał... Cokolwiek się dzieje, ty patrzysz na to poprzez swoją wiarę i to cię umacnia. Ja patrzę na to nagi i drżący.[1167]

1165 Tamże, s. 38.
1166 Tamże, s. 39.
1167 Gregory Wolfe, dz. cyt., s. 41.

Próbując odsunąć od siebie pytania, na które zdawał się mieć coraz mniej odpowiedzi, Muggeridge przyjął propozycję pracy na stanowisku nauczyciela w Indiach. Lecz choćby się wyjechało na kraj świata, nie ma ucieczki przed pytaniami metafizycznymi. Wkrótce po przyjeździe do Indii zetknął się z Mahatmą Gandhim, którego „świątobliwy styl" oporu politycznego wobec panowania Brytyjczyków ogromnie podziwiał. W liście do Vidlera nazwał Gandhiego „wielkim człowiekiem z wielkim przesłaniem". „Przyprawił mnie o dreszcz. Jak wszyscy ekstremiści wskazuje jedno jedyne rozwiązanie; jak wszyscy wizjonerzy mówi oczywistości".[1168] Do ojca Muggeridge pisał, że „Indie są krajem, gdzie nie sposób uniknąć myślenia", a jego myśli rzadko oddalały się od spraw religijnych. To, że w czasie pobytu w Indiach bezpośrednio poznawał hinduizm, buddyzm i islam, nigdy nie podkopało jego szacunku dla chrześcijaństwa. „Kocham paradoksy i niekonsekwencje chrześcijaństwa", pisał do ojca 10 października 1926 roku. „Chrześcijaństwo jest tym dla życia, czym Szekspir dla literatury; ogarnia całość. Widzi, że posiadanie wartości duchowych jest rzeczą konieczną dla człowieka, i wskazuje mu, jak je zdobyć poprzez fizyczne sakramenty".[1169]

Właśnie w okresie indyjskim wyobraźnię Muggeridge'a urzekł romantyczny wizerunek św. Franciszka, jaki w swej wydanej po raz pierwszy w 1923 roku biografii świętego odmalował G. K. Chesterton. Gregory Wolfe twierdzi, że Muggeridge był „pod głębokim wpływem książki Chestertona o św. Franciszku".[1170] Chesterton ukazał świętego jako średniowiecznego trubadura, który śpiewa dworskie pieśni miłosne do Najświętszej Panienki. Dla Chestertona św. Franciszek był *le jongleur de Dieu,* człowiekiem romantycznym i jowialnym, który z radością odgrywał rolę błazna Chrystusowego. Chesterton opisał życie św. Franciszka z duchową *joie de vivre,* która była zaraźliwa. Po przeczytaniu tej książki Muggeridge pisał do ojca z iście chestertonowskim entuzjazmem. Św. Franciszek był

1168 Tamże, s. 51.
1169 Tamże, s. 56.
1170 Gregory Wolfe, list do autora, 8 października 1996.

„zawadiackim akrobatą, rozdokazywanym błaznem Pana Boga... na tym polega prawdziwy duch katolicyzmu". „Palimy kadzidło, bo to jest frajda — nosimy szaty liturgiczne, bo mają żywe barwy — sięgamy do samego sedna zwykłego szczęścia i miłości zwykłych ludzi, wyrażamy je dla nich w kulcie".[1171]

O ile Muggeridge rozkoszował się Chestertonowską *ideą* Kościoła, o tyle obserwacja praktycznej pracy Kościoła anglikańskiego w indyjskich misjach nie zostawiała mu złudzeń. Pisał do Vidlera, że nadal kocha Chrystusa, ale jest wściekły na Kościół instytucjonalny i jego głupkowatych misjonarzy: „Religia słowna czy 'recytowana' zabija żywe piękno Boga. Zależy jej jedynie na ograniczaniu".[1172]

Krótko po tym jak pisał o tym rozczarowaniu, spotkał w pociągu pewnego biskupa katolickiego. Duchowny ten jechał na jakąś konferencję, a Muggeridge był jak sparaliżowany siłą duchową, która od niego biła. Rozmawiali po francusku, w jedynym języku, który był im wspólny, i biskup stwierdził, że bez wiary człowiek musi być przyziemny. Skoro tak, odparł Muggeridge, on jest skazany na przyziemność. Ale ten protest agnostyka już wtedy, gdy go wypowiadał, wydał mu się próżny. Opisując to zdarzenie w liście do ojca, przeciwstawił własną skłonność do próżności, do „zadzierania nosa", pokorze biskupa. „Mój biskup nie miał w sobie próżności, jedynie *la foi* — i o wiele bardziej mi się to podoba. Próbował wymienić uścisk dłoni z pijanym żołnierzem, i było to piękne — niemal jak obmycie nóg uczniom".[1173]

Ale nietrudno było mu wyrzucić ten epizod z pamięci. Pozostał przekonany, że chrześcijaństwo instytucjonalne „zabija żywe piękno Boga", biskup był zaś jedynie wyjątkiem od reguły.

Wróciwszy do Anglii w 1927 roku, Muggeridge objął zwolnione czasowo stanowisko nauczyciela w Birmingham. Posadę tę znalazł mu stary przyjaciel Alec Vidier, który podówczas był wikariuszem w kościele św. Aidana w Smali Heath. Vidier postarał się, aby Muggeridge mógł

1171 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 56.
1172 Tamże, s. 55.
1173 Tamże, s. 57.

zamieszkać na probostwie u św. Aidana jako gość płacący za pobyt, co miało być wskrzeszeniem tego klasztornego życia, jakie Muggeridge dzielił z nim w Cambridge jako student. Obecnie jednak Muggeridge uważał się za człowieka intelektualnie niezależnego od chrześcijaństwa i rozwijał własny pogląd na religię i politykę. Aczkolwiek nadal wierzył, że człowiekowi niezbędne jest osiągnięcie wewnętrznej, duchowej harmonii, uważał zarazem, że najlepszy sposób stworzenia odpowiednich po temu warunków polega na ustanowieniu państwa socjalistycznego: „Jestem socjalistą, ponieważ wierzę, że właściwe otoczenie pomoże człowiekowi być dobrym; i że tylko kolektywizm może to zapewnić".[1174]

W lecie 1927 roku, po burzliwym romansie, Muggeridge poślubił Kitty Dobbs, bogatą kuzynkę Sidneya i Beatrice Webbów. „W jakiś sposób było oczywiste, że Kitty i ja się pobierzemy, i to szybko", pisał w autobiografii. „Nie przypominam sobie nawet, żebym jej się 'oświadczył' — uczynił coś, co obydwoje uznalibyśmy za bardzo burżuazyjne i konwencjonalne; a były to słowa najbardziej obelżywe w naszym słowniku.".[1175]

Jako człowiek „wyzwolony" od ograniczeń religii konwencjonalnej Muggeridge postanowił, że ślub będzie pozbawiony wszelkiej otoczki religijnej:

Nasz związek został przepisowo zarejestrowany w urzędzie stanu cywilnego w Birmingham; ot raczej bezbarwna scenka w dość ponurym miejscu... Oprócz nas byli przy tym tylko ojciec Kitty i jej przyjaciółka imieniem Elsie, którzy wystąpili w roli świadków. Udawaliśmy, że nie przywiązujemy do tego zdarzenia większego znaczenia; ot, czysta formalność prawna, jak podpisanie umowy o pracę lub w sprawie wynajmu domu. Nie chcemy, zarzekaliśmy się, narzucać sobie wzajemnie żadnych zobowiązań; mamy swobodę czynienia, co chcemy, i zostaniemy z sobą jedynie dopóty, dopóki obydwoje będziemy tego chcieli; i ani chwili dłużej.[1176]

1174 Tamże, s. 65.
1175 Malcolm Muggeridge, *The Green Stick,* Londyn 1975, s. 153.
1176 Tamże, s. 153-154.

533

Tak oto na wskroś nowoczesna para związała się na wskroś nowoczesnym węzłem małżeńskim, „umową partnerską, możliwą do wypowiedzenia w każdej chwili przez każdą ze stron".[1177]

19 stycznia 1931 roku, nieco ponad trzy lata po jego ślubie, Beatrice Webb pisała o Muggeridge'u następująco: to „najbardziej intelektualnie stymulujący ze wszystkich mych 'zięciów'... Ultranowoczesny w swych poglądach na temat seksu, raczej teoretycznie niż praktycznie, jak sądzę... niemniej wydaje mi się, że Malcolm jest mistykiem, a nawet purytaninem w sposobie myślenia o zobowiązaniach wierności i stosunkach między ludźmi".[1178]

Ale Malcolm i Kitty Muggeridge'owie rzeczywiście stosowali w praktyce swe „ultranowoczesne" poglądy na temat seksu. Przez wszystkie te lata mieli szereg romansów pozamałżeńskich i obydwoje zgodnie płacili cenę „wolnej miłości" w postaci bólu i cierpień zadawanych sobie nawzajem i dzieciom. Co może zaskakiwać, ich małżeństwo przetrwało te srogie próby i po sześćdziesięciu latach Muggeridge mógł pisać o „nieskończonej wdzięczności Bogu za to, że w swej łaskawości pozwolił, aby z tak wątłej sadzonki na tak jałowej glebie wyrosło tak krzepkie, solidnie zakorzenione i dające owoce drzewo jak moje małżeństwo z Kitty".[1179]

Z perspektywy czasu Muggeridge odczuwał wyłącznie pogardę w stosunku do tej egoistycznej pogoni za przyjemnością, która przywiodła go do szeregu zdrad, jakich dopuścił się w życiu małżeńskim: „ze wszystkich różnorodnych celów stawianych przed człowiekiem z pewnością najbardziej katastrofalnym jest'poszukiwanie szczęścia'".[1180]

„Szczęście", pisał, „jest jak młoda łania, gibka i piękna. Zapoluj na nie, a staje się biednym, przerażonym zwierzęciem; ubite, jest cuchnącym mięsem".[1181] Ta myśl jest tym bardziej ciekawa, że naprowadza nas na pewien paradoksalny, nawet perwersyjny mechanizm, za sprawą którego same zdrady małżeńskie Muggeridge'a były jednym z czynników,

1177 Malcolm Muggeridge, Conversion: A SpiritualJourney, s. 55.
1178 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* Londyn 1995, s. 36-37.
1179 Malcolm Muggeridge, Conversion: A SpiritualJourney, s. 55.
1180 Tamże, s. 55.
1181 Tamże, s. 55.

534

które przywiodły go w końcu z powrotem do chrześcijaństwa. W dążeniu do „szczęścia" znalazł jedynie przelotne przyjemności, które niemal natychmiast zamieniały się w „cuchnące mięso". We wszystkich jego podbojach miłosnych rozkoszy towarzyszyło zawsze poczucie winy i skruchy, co jest żywym dowodem słuszności przeświadczenia Beatrice Webb, że Muggeridge był „mistykiem, a nawet purytaninem w sposobie myślenia o zobowiązaniach wierności i stosunkach między ludźmi". Okazał się zdolny do zdrady, ale niezdolny do jej akceptacji. Zaspokojenie jest jedynie daremnym zapamiętaniem, zmysłową *cul de sac.* Prawdziwego szczęścia należy szukać gdzie indziej: „w zapomnieniu o ja, nie zaś w pobłażaniu mu; w odwróceniu się od żądz cielesnych, nie zaś w ich zaspokajaniu".[1182]

Całkowite opanowanie żądz cielesnych, które odmawiały mu szczęścia, jakiego szukał, zajęło Muggeridge owi większą część życia.

Tej walce z własnymi uczuciami przez całe życie towarzyszyła walka intelektualna. W początkach lat trzydziestych Muggeridge opowiedział się za komunizmem. Kiedy jednak na własne oczy zobaczył, co wyprawia Stalin w Związku Radzieckim, z odrazą odrzucił idee komunistyczne. Pod koniec II wojny światowej doszedł do przekonania, że cywilizacja zachodnia jest bliska zniszczenia od wewnątrz, że jest ofiarą samobójczego liberalnego pragnienia śmierci. Właśnie przeświadczenie o tym, że liberalizm niszczy cywilizację, stało się głównym czynnikiem, który w końcu przywiódł Muggeridge'a z powrotem do chrześcijaństwa.

Utraciwszy złudzenia zarówno co do totalitaryzmu, jak i co do liberalizmu, Muggeridge czuł się izolowany ideologicznie, jak człowiek wołający na puszczy. Wedle jego biografa Gregory ego Wolfe'a:

> Muggeridge czuł się zanadto outsiderem, aby uznać powinowactwo z czołowymi autorami chrześcijańskimi i ich środowiskiem. W rzeczy samej czytał jednak Eliota, Waugha, Mauriaca i książki swego dobrego przyjaciela Grahama Greene'a. Znał również dzieła Christophera Dawsona. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych bliski był zostania katolikiem, ale nie zrealizował wówczas tego zamiaru.[1183]

1182 Tamże, s. 55.
1183 Gregory Wolfe, list do autora, 8 października 1996.

Choć sam Muggeridge nie uważał się za członka kręgu ideowego wspomnianych autorów chrześcijańskich, inni zaczęli widzieć w nim ich sojusznika. Pod koniec wojny George Orwell zaliczył go wraz pisarzami takimi jak Evelyn Waugh, Wyndham Lewis, T. S. Eliot, Aldous Huxley i Graham Greene do grona „neoreakcjonistów".[1184] To o tyle intrygujące zestawienie, że w pierwszych latach po wojnie Muggeridge miał pod wieloma względami więcej wspólnego z samym Georgem Orwellem niż z jakimkolwiek innym pisarzem. Orwell cenił bardzo *The Thirties*, Muggeridge'a pesymistyczny obraz dekady, której zwieńczeniem była wojna. Po tym jak w 1944 roku w Paryżu Orwell przedstawił się Muggeridgeowi, zostali dobrymi przyjaciółmi. Początkowo obydwaj byli „na lewicy" i obydwaj stopniowo stawali się coraz bardziej rozczarowani i krytyczni. Wreszcie Orwell napisał dwie powieści, *1984* i *Folwark zwierzęcy,* które można określić jako „neoreakcyjne" i które z pewnością były demaskatorską reakcją na utopizm socjalistyczny. Nie warto spekulować, dokąd zaprowadziłaby Orwella utrata

złudzeń i krytyka lewicy, gdyby nie jego przedwczesna śmierć. Natomiast Muggeridge'a wszystko nieustannie popychało w kierunku ortodoksyjnego chrześcijaństwa.

Istotnym czynnikiem, który wzmocnił to przyciąganie, było odkrycie przez Muggeridge'a w latach powojennych *Obłoku niewiedzy,* arcydzieła klasycznej mistyki chrześcijańskiej pióra czternastowiecznego mnicha. Książka ta oddziałała na Muggeridge'a w sposób bardzo głęboki, podobnie jak lektura dzieł św. Augustyna. Właśnie raczej dzięki tym ponadczasowym tekstom niż utworom jakichkolwiek pisarzy współczesnych Muggeridge dokonywał rzeczywistych postępów. „W ostatecznym rachunku powiedziałbym", pisał Gregory Wolfe, „że temperament MM nie sprzyjał uczeniu się od pisarzy mu współczesnych. Myśląc o nich, Malcolm był zbyt wojowniczy i zanadto się bronił".[1185]

Fakt, że Muggeridge znów zainteresował się mistyką chrześcijańską, podsycał spekulacje, że pisarz nosi się z zamiarem zostania katolikiem.

1184 Sonia Orwell, Ian Argus (red.), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell,* t. III, Nowy Jork 1968, s. 63.
1185 Gregory Wolfe, list do autora, 8 października 1996.

Beatrice Webb zapisała w swym dzienniku, że poważnie rozważał ten krok już w 1944 roku. Po ukazaniu się w 1949 roku jego powieści *Ajfairs of the Heart,* o to samo skłonni byli podejrzewać go inni, a w rok później jego przyjaciel Auberon Herbert zapytał go wprost, czy planuje przystąpić do Kościoła katolickiego. Muggeridge zaprzeczył, a 26 czerwca 1956 roku zapisał w dzienniku: „Doceniam siłę i znaczenie Kościoła katolickiego, ale nie mógłbym w sposób uczciwy zaakceptować jego dogmatów".[1186] Trzeba było jeszcze trzydziestu dwóch lat, aby w końcu poczuł się do tego zdolny.

Tymczasem jego stanowisko zaczynało wyglądać coraz bardziej osobliwie. Ledwie w kilka dni po tym jak stwierdził, że sam nie mógłby zaakceptować dogmatów Kościoła, zapisał w dzienniku, że życzyłby sobie ich uznania przez społeczeństwo jako całość:

> Dyskutowałem z Billem Deedesem o liberalizmie, który jest, jak mu powiedziałem, doktryną atrakcyjną, lecz coraz bardziej mi wstrętną, gdyż fałszywą. Wielki sofizmat liberalizmu, rzekłem, polega na przekonaniu o możliwości doskonalenia się człowieka... Moje doświadczenia są ściśle przeciwstawne - wskazują mianowicie, że zostawiony samemu sobie człowiek jest okrutny, lubieżny, próżny i żądny krwi, i że jedynym sposobem utrzymania jego złych skłonności w jakichś karbach jest wzbudzenie w nim strachu przed Bogiem lub przed bliźnimi. Z tych dwu możliwości wyżej stawiam strach przed Bogiem... I, jak uczą nas fakty, strach przed zgaśnięciem światła boskiej obecności i życiem w ciemności jest i potężniejszy, i bardziej cudowny - ten strach to jedyny taki straszak, który jest zarazem skuteczny i uszlachetniający.[1187]

Właśnie taką linię argumentacji zaprezentował Muggeridge na początku 1953 roku w słynnej debacie telewizyjnej z Bertrandem Russellem.

1186 Gregory Wolfe, Malcolm Muggeridge: A Biography, s. 249.
1187 John Bright-Holmes (red.), *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge,* Londyn 1981, s. 404.

537

W dzienniku pisał: „Wygląda na to, że moja telewizyjna debata z Bertrandem Russellem bardzo się spodobała w 'The Listener'. Jakoś nie mogę nie wyobrażać go sobie jako zadufanej w sobie małpy człekokształtnej. Prawdziwym niszczycielem chrześcijaństwa nie jest Stalin ani Hitler, ani nawet dziekan Canterbury i jemu podobni, lecz liberalizm".[1188]

Pod koniec 1953 roku Muggeridge przemawiał na wiecu zorganizowanym przez katolików w Albert Hall w celu wyrażenia protestu przeciwko prześladowaniom Kościoła w Polsce. Występował jako przewodniczący Towarzystwa Anglia-Polska. W zakończeniu swego wystąpienia oświadczył: „Moim zdaniem, konflikt ten jest walką między chrześcijaństwem a materializmem".[1189] Ma się rozumieć, że Muggeridge brał wówczas stronę chrześcijaństwa, choć sam nie był jeszcze chrześcijaninem. W miesiąc później, 5 stycznia 1954 roku, zapisał w dzienniku: „Zła noc pełna mrocznych strachów. Przy goleniu nagła, bezmierna tęsknota na myśl, że ze wszystkich rzeczy najbardziej kochałem żyć jak chrześcijanin. Dziś to już jedyne pragnienie, jakie mi zostało. A jednak nadal poszukuję innych, rzekomych satysfakcji".[1190]

Te rozterki i sprzeczności ustawicznie go prześladowały. 1 stycznia 1957 roku pisał na łamach „St Martin Review", że „choć sama idea sakramentu wydaje się zrozumiała i godna podziwu, praktyka przyjmowania sakramentów jest pozbawiona znaczenia, a nawet odstręczająca".[1191] 8 lutego 1958 roku pisał w „New Statesman": „Chrześcijaństwo jest dla mnie jak beznadziejne zakochanie. Noszę w sobie jego obraz i od czasu do czasu oglądam go z rzewną tęsknotą". W cztery lata później ta rzewna tęsknota go nie opuszczała: „W życiu pragnę już tylko tego", zwierzał się w dzienniku 18 stycznia 1962 roku, „żeby wypaliły się we mnie do szczętu egoizm, duma, lubieżność, chciwość... Chcę, by słabnący ognik mego istnienia płonął jasno i spokojnie, bez obłoków dymu, aż rozbłyśnie po raz ostatni".[1192]

Upłynęły kolejne cztery lata, nim w końcu poczuł, że to „jedyne pragnienie" zaczyna się spełniać. „Po sześćdziesiątce", powiedział Godfreyowi

1188 Tamże, s. 452.
1189 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography*, s. 284.
1190 John Bright-Holmes (red.), *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge*, s. 457.
1191 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* s. 211.
1192 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography*, s. 313.

538

Winnowi w wywiadzie dla „Evening News" z 3 grudnia 1965 roku, „mężczyzna musi się zdecydować i albo poskromić swe żądze, albo im ulec. Ja poskromiłem swoje". Podobne oświadczenie ze strony mężczyzny w podeszłym już wieku, który pobłażał swym „żądzom" w pozamałżeńskich romansach, ilekroć miał po temu okazję, musiało budzić zarówno krytykę, jak i rozbawienie. W charakterystyczny sposób zaatakował Muggeridge'a Bernard Levin: „Jakiż to smutny upadek; jakie to smutne, że jeden z najdzielniejszych i najbardziej samodzielnych umysłów naszych czasów kuli się teraz bojaźliwie w kącie, błagając świat, żeby już przestał drażnić jego przygaszone żądze, gdyż boi się, że mogłyby znowu zapłonąć!"[1193]

Podobny zarzut w lżejszej formie żartobliwego wierszyka pojawił się na łamach „Private Eye":

Ojcze Malcolmie, młodzieniec zagada,
Jesteś już stary, siwizna na głowie,
W tym wieku raczej już ci nie wypada
Wciąż, na okrągło gadać o alkowie...
W młodości, rzecze mędrzec, dobry Boże,
Byłem jak inni smarkacze zuchwali,
Dziś jestem stary i w telewizorze
Namawiam innych, żeby umiar znali.[1194]

Katalizatorem tego rodzaju szyderstw był fakt, że Muggeridge'a nawrócenie się na ascetyzm dokonało się w atmosferze hedonistycznego optymizmu, towarzyszącej narodzinom społeczeństwa permisywnego. Muggeridge postanowił być powściągliwym właśnie w czasie, gdy tego rodzaju postawa stała się całkowicie niemodna. Duch „roztańczonych lat sześćdziesiątych" był duchem pobłażania, nie zaś powściągliwości, i postawa Muggeridge'a była przeciwstawna wobec wiodącej tendencji epoki.

Ale jego ascetyzm nie był, wbrew przekonaniu większości, jedynie starczym nawrotem reakcyjnego purytanizmu; był, jak pisał Muggeridge

1193 Bernard Levin, *Run It Down the Flagpole: Britain in the Sixties,* Nowy Jork 1971, s. 89-98.
1194 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* s. 208.

w dzienniku, owocem pozytywnego pragnienia: „Jestem teraz zakochany w powściągliwości. Człowiek nie powinien odmawiać sobie rzeczy dlatego, że są przyjemne (co jest purytanizmem), lecz dlatego, że gdy ich sobie odmówi, inne okażą się przyjemniejsze".[1195]

Owocem ascetyzmu Muggeridge'a był nie tylko spokój myśli, lecz również harmonia małżeńska. Począwszy od tej zmiany postawy, on i Kitty cieszyli się sobą nawzajem jak nigdy przedtem, i następne ćwierćwiecze było najszczęśliwszym okresem w ich długim i burzliwym wspólnym życiu. W odczuciu Muggeridge'a poświęcenie przelotnych przyjemności zmysłowych było zaiste niską ceną za tę głębszą harmonię.

Ale nie sposób się dziwić, że ludzie o odmiennych wartościach zapatrywali się na tę sprawę zupełnie inaczej. Obrońcy „wyzwolenia seksualnego" dekady lat sześćdziesiątych ochoczo obsadzali Muggeridge'a w roli pruderyjnego świętoszka, niewczesnego sztywniaka pragnącego pozbawić innych rozkoszy rozwiązłości seksualnej, których nie odmawiał sobie przez całe wcześniejsze życie.

Powierzchownie rzeczywiście można odnieść takie wrażenie. Jednak prawdziwa siła ataków Muggeridge'a na rozwiązłość polega na tym, że były to akty samoświadomości i samokrytyki. Jego przestrogi są radami człowieka, który doświadczył pustki seksu wyzutego z miłości, i stara się ostrzec bliźnich przed kosztowaniem tego gorzkiego owocu. Nie jest świętoszkiem, który potępia seks, lecz kimś, kto wierzy, że seks jest zbyt piękny, aby używać go niewłaściwie. Świadczy o tym krytyka, jakiej poddał dr Williama H. Mastersa, jednego z samozwańczych „sekspertów", którego badania kliniczne służyły krzewieniu kultu wolności seksualnej:

> Wydaje się, że koło się zamknęło. Seks zaczyna się ekstazą, chwilą uniesienia, w której dwie odrębne jaźnie stapiają się w jedno z sobą i wszystkim życiem, kończy się zaś całkowitym oddzieleniem jaźni pochłoniętych wyłącznie własnym orgazmem. Seks zaczyna się jako

1195 John Bright-Holmes (red.), *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge,* s. 520.

> otwarcie okna wieczności, kończy się w ciemnym lochu uwięzienia przez czas. Seks zaczyna się jako wezbranie soków w drzewie, aby wydało pączki, kwiaty, liście i owoc, kończy się zaś filmem dr Mastersa. Seks zaczyna się jako tajemnica, z której rodzi się sztuka, poezja, religia i radość kolejnych cywilizacji, kończy się zaś w laboratorium. Seks zaczyna się namiętnością, która ogarnia zarazem pojęcia cierpienia i radości, kończy się zaś banalnym marzeniem o przyjemności, które szybko wyradza się w samotność i rozpacz samozaspokojenia.[1196]

Takich słów nie wypowiada człowiek pruderyjnie gardzący seksem, lecz ktoś przekonany, że akt seksualny jest darem zbyt cennym i potężnym, aby korzystać z niego nieuważnie lub go nadużywać. A fakt, że on sam ustawicznie nadużywał tego daru, nie ujmuje nic prawdziwości tego stwierdzenia. Skoro Muggeridge wierzył, że związki pozamałżeńskie są złem, to był hipokrytą wtedy, gdy sobie na nie pozwalał, nie zaś wtedy, gdy przestał. Imputowanie mu hipokryzji, gdy potępiał czyny, których więcej się nie dopuszczał, było jak nazywanie byłego narkomana hipokrytą za to, że potępia nadużywanie narkotyków.

W początkach 1966 roku, krótko po tym jak jego pochwała powściągliwości wywołała tyle sporów i szyderstw w prasie, Muggeridge wyraził pragnienie zostania chrześcijaninem: „Byłbym dumny i szczęśliwy, gdybym mógł nazywać siebie chrześcijaninem; gdybym miał śmiałość mierzyć się wedle tej wzniosłej miary wartości i postępowania człowieka".[1197] Jednocześnie zdawał sobie sprawę z żenująco niespójnego stanowiska, jakie nadal zajmował: „Wiem, że pochwalam postawę, której nie potrafię utrzymać, że jestem urzeczony religią, w którą nie umiem wierzyć, że wszelkie nadzieje pokładam w wierze, której nie mam".[1198]

Po drodze ku wierze, której nie miał, szedł powoli i niepewnie, a w dążeniu tym umocniła go wizyta w Ziemi Świętej, gdzie jesienią 1967 roku na zamówienie BBC kręcił trzyczęściowy program zatytułowany *A Life*

1196 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 332-333.
1197 Tamże, s. 341.
1198 Ian Hunter, *Malcolm Muggeridge: A Life,* Londyn 1980, s. 225.

of Christ. Ale zdarzeniem, które w sposób szczególnie głęboki wpłynęło na rozwój pączkującego chrześcijaństwa Muggeridge'a, było spotkanie z Matką Teresą wiosną 1969 roku.

Muggeridge uzyskał pozwolenie na realizację filmu o Misjonarkach Miłosierdzia Matki Teresy i wyjechał z ekipą do Indii. Codzienne uczestnictwo w mszy świętej w trakcie pięciu dni zdjęciowych stało się przeżyciem emocjonalnym, które budziło wspomnienia i głębsze uczucia w duszy poszukującej wiary. Gdy klęczał wraz z siostrami na twardej słomiance, przypominało mu się podporządkowane liturgii życie w klasztorze Dobrego Pasterza w Cambridge i szczęśliwe lata spędzone w Indiach. W drobnej, pomarszczonej postaci Matki Teresy widział kogoś bardzo podobnego do Gandhiego, który wywarł na nim tak wielkie wrażenie trzydzieści lat wcześniej.

Nie ma wątpliwości, że wpływ Matki Teresy na Muggeridge'a okazał się czynnikiem kluczowym dla jego późniejszego nawrócenia. Sam o tym otwarcie pisał: „Matka Teresa jest sama w sobie żywym nawróceniem; nie sposób obcować z nią, rozmawiać, obserwować, co robi, i nie zostać w jakimś stopniu nawróconym".[1199]

Ale w 1969 roku Muggeridge ciągle nie był gotów do nawrócenia. Pomimo nieodpartego świadectwa Matki Teresy i pogłębiającej się miłości do Kościoła, do którego należała, Muggeridge nadal nie potrafił się zdecydować na zostanie katolikiem. Głównym tego powodem była wtedy niechęć w stosunku do reform zainicjowanych przez Sobór Watykański II. Dla Muggeridge'a „duch Vaticanum Secundum" był jedynie duchem uległości Kościoła wobec świeckiego liberalizmu, który niszczył chrześcijaństwo. Katolicyzm, stwierdzał Muggeridge, ochoczo powtarza oto wszystkie „szaleństwa i idiotyzmy protestantyzmu", on zaś nie zamierza wchodzić na pokład tonącego okrętu.[1200] Najbardziej przekonującym odparciem tego rodzaju wątpliwości była szlachetna odpowiedź, jakiej udzieliła Matka Teresa. W liście do Muggeridge'a napisała: „Co dziś się

1199 Malcolm Muggeridge, *Conversion: A Spiritual Journey,* s. 15.
1200 Gregory Wolfe**,** *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 358-359.

dzieje na powierzchni Kościoła, przeminie. Albowiem Chrystus, Kościół jest ten sam, dziś, wczoraj i jutro".[1201]

Aczkolwiek Muggeridge'a nadal nie czuł się zdolny do związania się z Kościołem, zaczął uważać się za chrześcijanina, czego dowodzi jego książka *Jesus Rediscovered*, wydana w lecie 1969 roku. To zbiór szkiców o jego poszukiwaniach religijnych, który, choć pełen sprzeczności i niekonsekwencji, tchnie szczerością i pasją. W książce tej Muggeridge uznaje fakt, że jego krytycy atakują go jako lubieżnika, który przedzierzgnął się w purytanina, i za to, że „zmiękł" i stał się starym nudziarzem. Godzi się z tym, że można mu to wszystko zarzucić. Zarazem stanowczo odrzuca domniemanie, jakoby wiara chrześcijańska „sprowadzała się do swego rodzaju eskapizmu, unikania rzeczywistego zaangażowania i odpowiedzialności za rzeczywistość".[1202] Na dowód tego przywołuje przykład Dietricha Bonhoeffera, który wrócił do nazistowskich Niemiec, przeciwstawiał się nazistom słowem i czynem, za co został stracony na kilka tygodni przed ich klęską. Muggeridge mógłby, oczywiście, również przywołać żywy przykład Matki Teresy.

Wprawdzie świadectwa Muggeridge'a nie sposób zestawiać z najwyższym poświęceniem czy to Bonhoeffera, czy Matki Teresy, niemniej wystąpienie przezeń w obronie chrześcijaństwa skazało go na konflikt z wrogim światem, który uznał jego poglądy za nie do przyjęcia. Tego lata, gdy ukazała się książka *Jesus Rediscovered,* został wygwizdany przez rozjuszonych studentów na Uniwersytecie Melbourne.[1203] 14 stycznia poprzedniego roku musiał w dramatycznych okolicznościach zrezygnować ze stanowiska rektora Uniwersytetu Edynburskiego, gdyż odmówił uznania wysuwanych przez studentów żądań legalizacji LSD i swobody rozprowadzania pigułki antykoncepcyjnej, ani też nie zamierzał przejść nad tym do porządku. Składając rezygnację, wygłosił wojownicze przemówienie, w którym potępił i wyszydził żądania studentów. Zaczął od porównania Zachodu drugiej połowy XX wieku do cesarstwa rzymskiego

1201 Richard *Ingrams, Muggeridge: The Biography,* s. 213.

1202 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge:* A Biography, s. 359.
1203 „The Times", 21 lipca 1969.

z finałowego okresu jego upadku. W obydwu epokach ludzie stali się porażająco naiwni wobec obietnic materializmu, a jednocześnie sceptyczni w stosunku do prawdy duchowej. Następnie przeszedł do sprawy kontrowersji na uniwersytecie:

> Studenci tego uniwersytetu... są w najwyższym stopniu beneficjantami naszego państwa opiekuńczego... praktycznie niemożliwe jest, aby jakikolwiek odruch buntu bądź niezgody z ich strony wobec porządków i wartości naszego walącego się, duchowo zubożonego sposobu życia nie wzbudził we mnie dozy sympatii lub przynajmniej zrozumienia. A jednak, jakże to smutne; jakże makabrycznie zabawne, że formułą, jaką przybrało ich nieposłuszeństwo, okazało się żądanie narkotyku i pigułki, pragnienie najbardziej żałosnego eskapizmu i pobłażania sobie w całych dziejach!... Ucieczka każdego starego, zaślinionego rozpustnika na całym świecie i w każdej epoce — działka narkotyku i łóżko.[1204]

Rezygnacja Muggeridge'a odbiła się szerokim echem w środkach masowego przekazu, co wzbudziło kolejną falę oskarżeń, że stał się wściekłym purytaninem. Pod wieloma względami rzeczywiście musiał czuć się outsiderem, człowiekiem, który w istotnej mierze odstawał od wiodących tendencji epoki. W kontekście tego poczucia wyobcowania szczególnie krzepiąca musiała być świadomość, że jego dzieci nie poszły drogą hedonizmu, jaką obrało wielu młodych. Valentine, ostatni z trójki, ożenił się w 1969 roku z Holenderką Gerit-Jan Colenbrander. W kilka miesięcy po ślubie małżonkowie zostali koordynatorami holenderskiego oddziału organizacji Współpracowników Matki Teresy, zajmującej się zbieraniem darów i funduszy dla Misjonarek Miłosierdzia oraz naborem wspierających zakon wolontariuszy. Najstarszy syn Muggeridge'a, Leonard, zrobił dyplom z teologii w londyńskim Bibie College i działał jako świecki kaznodzieja w Plymouth Brethern. Środkowy syn, John, wyjechał do Kanady, gdzie w 1962 roku ożenił się z żarliwą katoliczką i sam został katolikiem.

1204 Malcolm Muggeridge, *Jesus Rediscouered*, Londyn 1969, s. 54-55.

Przeświadczony, że „zużywając ducha na daremny wstyd" zmarnował większą część życia, Muggeridge powziął stanowcze postanowienie, że lata, które mu pozostały, muszą być bardziej owocne. W sensie dosłownym starał się nadrobić stracony czas. W *Jesus Rediscovered* żałował zmarnowanych lat: „Wzywałeś mnie, a ja nie przyszedłem — te próżne lata, te próżne słowa, ta próżna namiętność!" Jak wskazuje sam zbiorczy tytuł, *Chronicles of Wasted Time*, strata czasu stała się głównym tematem autobiografii, której pierwszy tom ukazał się w 1972 roku.

Opowieść o własnym życiu w *Chronicles of Wasted Time* wzbogacał wtrącanymi nawiasem refleksjami na temat stanu współczesnego społeczeństwa. W sposób analogiczny do E. F Schumachera pisał choćby o niszczycielskim wpływie Freuda i Marksa. Ludzie ci, stwierdzał, „podkopali same fundamenty cywilizacji Europy zachodniej tak gruntownie, jak nie dokonał tego ani nie mógł dokonać żaden ruch jednoznacznie powstańczy, ponieważ, jeden w dziedzinie moralności, drugi w dziedzinie

historii, zaszczepili pojęcie determinizmu, przez co uwolnili jednostki ludzkie od wszelkiej odpowiedzialności za osobiste i społeczne zachowanie".[1205]

Inna analogia z Schumacherem polega na tym, że Muggeridge również angażował się w obronę encykliki Pawła VI *Humanae vitae.* Występując na konferencji w San Francisco, tłumaczył, jak doszedł do tego, że seksualność należy rozumieć jako swego rodzaju sakrament: „spoza ludzkiej inwencji, zwierzęcej inwencji ludzi, wyszedł sakrament miłości... i stworzył chrześcijańskie pojęcie rodziny, trwałego małżeństwa, które będzie czymś stabilnym i cudownym".[1206]

Skoro Muggeridge opowiedział się za *Humanae vitae*, oczywistym i naturalnym następstwem było to, że zaangażował się w spory na temat „życia". Katolicka obrona życia jest właściwą odtrutką na to, co nazywał liberalnym pragnieniem śmierci. Wspominał, że ilekroć słyszał wyrażenie „dziecko niechciane", przypominał sobie maleńkiego noworodka, którego Matka Teresa znalazła w Kalkucie w koszu na śmieci. Trzymając dziecko na dłoni, Matka Teresa uśmiechnęła się i powiedziała: „Widzisz? W niej jest życie!"[1207]

1205 Malcolm Muggeridge, *The Green Stick,* s. 144.
1206 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 395.
1207 Tamże, s. 394.

Muggeridge włączał się w rozmaite inicjatywy chrześcijańskie, wspierając choćby misję Matki Teresy, ale szczególnie mocno zaangażował się w pomoc dla umysłowo upośledzonych. Jedną z działających na tym polu organizacji dobroczynnych była L'Arche, założona przez francuskiego Kanadyjczyka Jeana Vaniera. Działalność Vaniera, podobnie jak Matki Teresy, wynikała z żarliwej wiary chrześcijańskiej, i na to właśnie położył nacisk Muggeridge w filmie dokumentalnym pod tytułem *An Ark for Our Time*, który nakręcił na temat L'Arche. Zarówno pisma Vaniera, jak i jego praca w L'Arche wywarły głęboki wpływ na Muggeridge'a, a wedle Gregory ego Wolfe'a Vanier należał obok Aleksandra Sołżenicyna i Simone Weil „do najważniejszych dla Muggeridge'a współczesnych pisarzy chrześcijańskich".[1208]

Muggeridge od dawna podziwiał Aleksandra Sołżenicyna i po wydaleniu go w lutym 1974 roku przez władze Związku Radzieckiego, napisał do niego list z wyrazami najwyższego uznania: „w tym mrocznym okresie naszych dziejów jest Pan dla mnie, jak i dla wielu innych, kimś rozświetlającym ciemności. Cenię zwłaszcza i podzielam Pana stanowisko chrześcijańskie, co jest postawą, jak z pewnością Pan szybko spostrzeże, o której rzadko wspomina się w prasie i mediach zachodnich".

W dalszym ciągu listu Muggeridge przypominał Sołżenicynowi, że Tołstoj w trakcie swej drugiej ucieczki z Rosji zastanawiał się nad tym, czy nie poszukać schronienia w klasztorze: „Gdyby istniał jakiś przybytek religijny, w którym mógłby się Pan zatrzymać na pewien czas, pozwoliłoby to może znaleźć odpowiedni dystans i spokój, aby zebrać myśli i poczynić plany, nie będąc narażonym na nagabywanie ze strony sępów z prasy i mediów?"[1209]

Dziewięć lat później, w maju 1983 roku, podczas wywiadu, który Muggeridge przeprowadzał z Sołżenicynem dla BBC, rosyjski pisarz zaskakująco optymistycznie wypowiadał się o przyszłości. „W jakiś niepojęty sposób", rzekł Sołżenicyn, „nie tylko mam nadzieję, lecz jestem wewnętrznie absolutnie przekonany, że wrócę... Historia jest tak pełna nieoczekiwanych zdarzeń".[1210]

1208 Gregory Wolfe, list do autora, 8 października 1996.
1209 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography*, s. 239-240.
1210 Tamże, s. 240.

546

W dwa lata później szefem Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego został Michaił Gorbaczow i zainicjował politykę głasnosti, która przyspieszyła upadek komunizmu. W 1994 roku Sołżenicyn wrócił do Rosji.

W 1975 roku ukazała się książka Muggeridge'a pod tytułem *Jezus. Człowiek, który żyje,* wedle Gregory ego Wolfe'a „zapewne dzieło życia Malcolma... książka będąca bez wątpienia tak samo cudownie pełną polotu obroną ortodoksji chrześcijańskiej jak *Wiekuisty człowiek* Chestertona i O *wierze i moralności chrześcijańskiej* C. S. Lewisa".[1211] Gdyby Muggeridge mógł przeczytać tę pochwałę swego biografa, byłby z pewnością mile połechtany. Wysoko cenił zarówno Chestertona, jak i Lewisa, a w 1975 roku wyznał w telewizji, że *O wierze i moralności chrześcijańskiej* odegrało wielką rolę w jego nawróceniu się na chrześcijaństwo.[1212]

Z upływem lat, gdy z wolna stawał się nestorem swego pokolenia, Muggeridge wzbudzał coraz mniejszą wrogość i okazywano mu cześć bądź przynajmniej tolerancję należną osobie w jego wieku. Media popularne nawet żartobliwie go kanonizowały, nadając przydomek „św. Mugg".

Na początku 1981 roku jego stary przyjaciel lord Longford zanotował w dzienniku, że „Malcolm przeżywa właśnie teraz złotą jesień życia".[1213] Były to słowa prorocze, ponieważ w tym samym roku publiczny wizerunek Muggeridge'a stał się w końcu prawdziwy i odpowiedzialny. Ukazała się jego biografia pióra lana Huntera, a w kilka miesięcy później do księgarń trafiła okrojona wersja dziennika pod tytułem *Like It Was.* Poza tym telewizja BBC zaprezentowała niebywałą, rozłożoną na osiem tygodni retrospektywę jego życia. Cykl ten nosił zabawny, nawiązujący do zacnych zbiorów pieśni kościelnych tytuł *Muggeridge: stary i nowy,* a każdy z odcinków składał się z prezentacji jednego z filmów dokumentalnych Muggeridge'a, po czym bohater tych programów snuł bieżące refleksje na temat swej kariery telewizyjnej.

1211 Gregory Wolfe, Malcolm Muggeridge: A Biography, s. 382.
1212 Walter Hooper, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996.
1213 Lord Longford, *Diary of A Year,* Londyn 1982, s. 7.

547

To, że najwspanialszy hołd dla Muggeridge'a miał postać swego rodzaju serialu telewizyjnego, było zarazem stosowne, jak i ironiczne. Stosowne, ponieważ Muggeridge był jedną z pierwszych „gadających głów" w pionierskiej epoce telewizji w latach pięćdziesiątych, a w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jako autentyczna „gwiazda" małego ekranu był autorem niektórych z najlepszych cyklów dokumentalnych; ale było to też ironiczne, ponieważ z upływem czasu dołączył do najbardziej zajadłych krytyków telewizji. W połowie lat siedemdziesiątych pozbył się telewizora i mówił wszystkim, że „zdemontował anteny". Telewizja, twierdził, jest „skarbnicą naszego zakłamania", kamera — „najbardziej złowrogim ze wszystkich wynalazków naszych czasów".[1214]

Bez względu jednak na ironię i dziwactwa, programy te złożyły się na wyjątkową i fascynującą panoramę życia Muggeridge'a. Pierwszy z nich, w trakcie którego pokazano

jego autobiograficzny dokument *A Socialist Childhood,* dał „nowemu" Muggeridgeowi okazję do potępienia swego „starego" ja sprzed piętnastu lat, kiedy nakręcił ten film:

> Jaki ja byłem straszny! Jako narrator odznaczam się niejaką arogancją — ten sposób, w jaki mówię, co trzeba zrobić. Uważam, że to raczej okropne. Dzisiaj ująłbym to inaczej. A wtedy, za grosz pokory... Cieszę się, że mam okazję zdezawuować tego osobnika sprzed piętnastu lat, który wydaje mi się najbardziej obrzydliwym sukinsynem, jakiego widzę od dłuższego czasu".[1215]

Ta retrospektywna ocena własnego ja jest wymownym świadectwem, jak dalece przez te piętnaście lat Muggeridge nauczył się pokory. Równie wyraźnym tego świadectwem jest epilog, którym opatrzył *Like It Was*, czyli wydane kilka miesięcy wcześniej fragmenty dziennika:

> sporządzany z dnia na dzień zapis życia, mojego lub kogokolwiek innego, staje się jak gdyby scenariuszem filmu dokumentalnego

1214 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* 224.
1215 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 404.

> na temat naszej kondycji ludzkiej — boską komedią, jak ujrzał to Dante, drogą pielgrzyma, w ujęciu Bunyana, rajem utraconym, wedle Miltona, lub, jak chciał Szekspir, opowieścią idioty, pełną wściekłości i wrzasku, a pozbawioną znaczenia; nieskończona różnorodność koncepcji, ale ten sam zasadniczy temat — śmiertelni ludzie patrzący w obłok niewiedzy oddzielający ich od stwórcy, goście ziemskiego miasta w drodze do miasta niebieskiego, do którego należą.[1216]

Zycie swe, a także życie każdego człowieka, widział teraz jako Tajemny Dramat, w którym splatają się z sobą wszystkie te klasyczne koncepcje. Zycie, zrozumiane i przeżywane w pełni, jest pielgrzymką przez boską komedię w poszukiwaniu raju utraconego.

Gdy świat składał mu hołd jako jednemu z najsłynniejszych dziennikarzy i autorów telewizyjnych XX wieku, sam Muggeridge żył bez telewizji i gazet w spokojnym odosobnieniu w Sussex. 1 października 1981 roku był wraz z Kitty bardzo poruszony, gdy w domu w Robertsbridge odwiedziła ich kobieta urodzona bez rąk i nóg, która występowała jako kandydatka ruchu „prawa do życia" w nadchodzących wyborach uzupełniających w Croydon.[1217] Muggeridge nadal miał w pamięci tę wizytę, gdy w dwa dni później rozmawiał w Robertsbridge z Iainem T. Bensonem. Już na samym początku rozmowy porównał chrześcijańską obronę życia z nowoczesnym liberalnym „pragnieniem śmierci": „Dzisiaj... odbywa się w świecie zachodnim coś, co można by nazwać 'humanitarnym' holokaustem". Porównując to z barbarzyństwami nazistów, dodał, że ten nowy holokaust jest „aktem samobójstwa krajów zachodnich. Są tak dekadenckie, że popełniają samobójstwo".[1218]

Benson, który w ostatnim okresie życia Muggeridge'a został jego bliskim przyjacielem, uważał, że rozmowę tę udało mu się przeprowadzić

1216 John Bright-Holmes (red.), *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge*, s. 542.

1217 Niepublikowane nagranie rozmowy Iaina T. Bensona z Malcolmem Muggeridgem, Robertsbridge, 3 października 1981.
1218 Tamże.

w czasie, gdy przyjaciel był „w najwyższej formie".[1219] Rzeczywiście Muggeridge wypowiadał się wtedy z niewiarygodną jak na siedemdziesięcio-ośmiolatka przenikliwością i z takim samym wigorem polemicznym jak zawsze: „Jedno jest pewne, że społeczeństwo nie może być równe, ponieważ ludzie nie są równi. Jezus powiedział nam, że ludzie są braćmi. Nigdy nie mówił, że są równi... ale są braćmi, co oczywiście jest czymś zupełnie innym i o niebo bardziej istotnym".[1220]

Na pytanie Bensona, czemu najtrudniej mu stawić czoło jako chrześcijaninowi, Muggeridge odparł: „Bezgranicznej władzy urojeń. Człowiek stworzył w tym stuleciu machinę urojeń, jakiej nie było nigdy przedtem. Gdziekolwiek spojrzysz, nastręcza ci się fantazję, że szczęście można osiągnąć poprzez cielesność, że pełnię życia zapewni ci sukces".

Technika pozwoliła ludzkości zastąpić rzeczywistość rzeczywistością wirtualną i w następstwie tego najbardziej podstawowe wartości uległy wypaczeniu albo unicestwieniu: „Nigdy dotąd w dziejach ludzkości mało ważnych materialnych aspektów życia nie malowano tak kusząco, jak dziś dzięki reklamie, która uczy ludzi pragnąć coraz więcej rzeczy, a zwłaszcza dzięki idei głoszącej, że radość i najwyższe szczęście można osiągnąć poprzez cielesność". Po czym z lotną, choć przygnębiającą swadą prorokował klęskę:

> Wraz z żoną czytam teraz dokładnie Stary Testament, od deski do deski, czego nie uczyniłem nigdy przedtem. Wiecznym jego wątkiem jest tworzenie wizerunków i oddawanie im czci. Otóż w XX wieku człowiek wytworzył najbardziej niszczycielski ze wszystkich wizerunków — wizerunek samego siebie — padł przed nim na kolana i oddaje mu cześć... Jeszcze człowiek Bunyana, gdy trafił na targowisko próżności, zatkał sobie uszy, zamknął oczy i uciekł. Dziś targowisko próżności trwa w każdym w salonie, godzina po godzinie, dzień po dniu.[1221]

1219 Iain T. Benson, list do autora, 22 sierpnia 1996.
1220 Niepublikowane nagranie rozmowy Iaina T. Bensona z Malcolmem Muggeridgem, Robertsbridge, 3 października 1981.
1221 Tamże.

W sposób bardziej ezoteryczny, i może bardziej głęboki, Muggeridge mówił o samym sensie życia:

> Nauka narzuca ludziom ideę głoszącą, że życie jest procesem... Ale życie nie jest procesem. Gdyby było procesem, nie byłoby katedry w Chartres, *Króla Leara, Missa Solemnis...* Nie są to owoce idei procesu, lecz idei dramatu. I Bóg przemówiłby do nas w całkiem inny sposób niż poprzez dramat Wcielenia, który jest oczywiście dramatem dramatów.[1222]

Gdy jego życie zbliżało się do końca, Muggeridge doszedł do wniosku, że odegrał swą rolę w Tajemnym Dramacie, jeżeli nawet nie uczynił tego najlepiej:

> Gdy człowiek zbliża się do kresu swego życia... patrzy wstecz... na najbardziej odrażające rzeczy, których się dopuścił, na wszelkiego rodzaju rozpaczliwe rzeczy, i myśli sobie: gdybym tylko był w stanie nie uczynić tego. Potem mówi sobie: zaraz, zaraz, gdybym usunął to wszystko, wówczas nie byłoby to życie, które przeżyłem... dopełnienie dramatu... wymaga wszystkiego, co ci się przydarzyło... sens całego dramatu tkwi w tym, jak postępujesz, co potem czujesz i jak splatasz to z całością twego doświadczenia.[1223]

Dramat życia Muggeridge'a nie skończył się nawet w wieku osiemdziesięciu lat. Finałowy zwrot w tej opowieści miał się dopiero dokonać. Jego Tajemny Dramat zbliżał się do kulminacji.

1222 Tamże.
1223 Tamże.

30. SENSY I JEDNOŚĆ SENSÓW

27 listopada 1982 roku Malcolm i Kitty Muggeridge'owie zostali przyjęci do Kościoła katolickiego w kaplicy Matki Bożej Ucieczki Wiernych w Hurst Green w Sussex, opodal ich domu w Robertsbridge. Ceremonii przewodniczył biskup Arundel, jego ekscelencja Cormac Murphy-O'Connor, a koncelebrowali, przyjaciel Muggeridge'ów z ich działalności na polu pomocy upośledzonym umysłowo, ojciec Paul Bidone oraz proboszcz miejscowej parafii, ojciec Maxwell. Rodzicami chrzestnymi byli starzy przyjaciele katechumenów, Frank i Elizabeth Longford.

Wiadomość o chrzcie Muggeridge'a ogromnie zaskoczyła wielu jego znajomych. Wedle Richarda Ingramsa, „Muggeridge nie mówił nikomu o swym nawróceniu"[1224], nie wtajemniczeni byli nawet najbliżsi członkowie rodziny. Syn John „o niczym nie słyszał"[1225], gdy odwiedził rodziców trzy miesiące przed faktem, a Iain T. Benson, który był u Muggeridge'a mniej więcej w tym samym czasie, wspominał: „rozmawiałem z nim wprost o katolicyzmie... i byłem zdziwiony jego odpowiedziami, a już zupełnie zdetonowany chrztem, który odbył się w kilka miesięcy później".[1226] Również w kwietniu 1981 roku w wywiadzie udzielonym Johnowi Mortimerowi

1224 Richard Ingrams, list do autora, styczeń 1997.
1225 Iain T. Benson, list do autora, 22 sierpnia 1996.
1226 Tamże.

dla „Sunday Times" Muggeridge zapytany, czy nie pragnąłby zostać katolikiem, nie dał poznać, że skłania się ku temu, i zwekslował rozmowę na Grahama Greene'a.

Choć przed faktem o tym chrzcie widziało ledwie parę osób, to Muggeridge postarał się, aby w dniu ceremonii dowiedzieli się o niej wszyscy „Dziś rano", donosił „The Times", „Malcolm i Kitty Muggeridgeowie przystąpią do Kościoła katolickiego, a ich

rodzicami chrzestnymi będą lord i lady Longford. Poniżej Muggeridge opowiada o długim procesie dochodzenia do tej, jak to dziś nazywa, nieuchronnej decyzji".

Po tej krótkiej notce następował długi artykuł Muggeridge'a zatytułowany *Dlaczego zostaję katolikiem*, gdzie wyznaje, że była to decyzja, o której myślał „od wielu lat"; że tęsknił „za tym, aby uczynić ten krok", a jednak „jakaś tajemnicza siła" go wstrzymywała. Wyraża wdzięczność Matce Teresie, która przed wielu laty nagliła go, aby przystąpił do Kościoła:

> Słowa nie wyrażą, ile jej zawdzięczam. Dała mi całkowicie odmienną wizję tego, co znaczy być chrześcijaninem; wizję zdumiewającej potęgi miłości i tego, jak nawet w jednej żarliwej duszy miłość może rozrosnąć się tak, że ogarnie cały świat.
>
> Matka Teresa powiedziała mi... jak komunia święta co dzień rano utrzymuje ją na chodzie; że bez niej potknęłaby się i zgubiła drogę. Czy mogłem, zatem, odwrócić się od takiej strawy duchowej?

Wśród innych racji tego, że w końcu przyjął wiarę, jest również „samo przetrwanie" Kościoła. Przez dwa tysiące lat, „pomimo słabości i błędów, każdego dnia, a może nawet w każdej godzinie, ktoś gdzieś rozdaje ciało i krew Chrystusa w postaci sakramentów". Podobnie jak nieprzeliczona rzesza nawróconych przed nim, Muggeridge upatrywał w Kościele remedium na zło w społeczeństwie współczesnym. Tak jak i oni opowiadał się *pro Ecclesia contra mundur:*

> Św. Augustyn żył w czasach pod pewnymi względami bardzo podobnych do naszych, gdy wielkie cesarstwo rzymskie najwyraźniej

> upadało, a dekadencja - którą my nazywamy permisywizmem - była widoczna wszędzie wokół. Kiedy do Kartaginy przynieśli mu wieść, że Rzym padł łupem barbarzyńców, powiedział do swojej trzody, ażeby odwrócili się od miast takich jak Rzym, które ludzie budują i ludzie burzą, a uwagę skupili na Mieście Boga, którego ludzie nie zbudowali i zniszczyć nie mogą.

Pod koniec XX wieku, tak samo jak to było w ostatnich dniach cesarstwa rzymskiego, cywilizacja, „wbrew temu, co wmawiają nam media", upada „nie za sprawą czynników ekonomicznych i politycznych, lecz z powodu ogólnego kryzysu moralnego". „Katolicka odpowiedź na ten kryzys zawsze do mnie przemawiała".

W dalszym ciągu swego artykułu Muggeridge powtarza poglądy wyrażone rok wcześniej w rozmowie z Iainem T. Bensonem. Aborcja i eutanazja są swego rodzaju „humanitarnym" holokaustem, który „dalece przewyższa Hitlera pod względem liczby zamordowanych". Tradycyjny obraz chrześcijańskiej rodziny społeczeństwo nowoczesne zamieniło „w obraz swego rodzaju farmy hodowlanej, w której jedyną troską jest dobrobyt inwentarza i opłacalność przedsięwzięcia".

W swej biografii Muggeridge'a Richard Ingrams pisze, że „choć zamieszczone w 'Timesie' obwieszczenie o chrzcie było zaskoczeniem, to samo nawrócenie każdy, kto obserwował karierę Malcolma w ostatnich latach, uważał za logiczną konsekwencję".[1227] O tym, że była to w istocie logiczna konsekwencja, świadczą słowa samego Muggeridge'a, który pisał o swym nawróceniu, że dało mu „poczucie powrotu

do domu, pozbierania wątków straconego życia, odpowiedzenia na wezwanie dzwonu, który bił od dawna, znalezienia miejsca przy stole, które od dawna czekało".[1228] Ujmując rzecz w kategoriach odróżnienia, jakie poczynił rok wcześniej w rozmowie z Bensonem, powiemy, że jego przystąpienie do Kościoła nie było jedynie konsekwencją logiczną pewnego procesu, lecz dopełnieniem dramatu. Wątki trzeba było pozbierać i wyjaśnić, bicie dzwonu musiało

1227 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* s. 233-234.
1228 „The Times", 27 listopada 1982.

zostać usłyszane, puste miejsce przy stole — zajęte. W rzeczy samej, dla Muggeridge'a, jego poddanie się Kościołowi było nie tylko dopełnieniem, ale i sensem jego dramatu. Nawrócenie było *celem* jego życia w obydwu znaczeniach tego słowa, metafizycznym i fizycznym.

Jednak w sensie fizycznym, niezależnie od tego, jak silnie był wtedy przeświadczony, że jest inaczej, jego życie nie dobiegło jeszcze kresu. Bliski zaliczenia ósmego krzyżyka żartował na wstępie artykułu w „Timesie", że jako osiemdziesięciolatek „wchodzi do Kościoła krótko przedtem, nim opuści go w trumnie". W rzeczywistości żył jednak jeszcze osiem lat.

W zakończeniu artykułu w „The Times" pisał: „To, jak zostałem katolikiem, opisałem tak, jak gdyby było to doświadczenie samotne. W rzeczywistości w drodze do tego przez całe 54 lata towarzyszyła mi żona. Nawet nie rozmawiając o tym, działaliśmy jak jedna osoba".

W rzeczy samej, jak to nieraz miało miejsce w ciągu półwiecza ich małżeństwa, Kitty Muggeridge była cichym bohaterem tego wydarzenia. Sama była pisarką, autorką między innymi biografii Beatrice Webb, i od pewnego już czasu gotowa była do przyjęcia katolicyzmu. Jeżeli również tym razem ona i mąż „działali jak jedna osoba", to jedynie dlatego, że poczekała, aż on do niej dołączy. „Nikt, kto znał Kitty w tym czasie", pisał Gregory Wolfe, „ani przez chwilę nie wątpił, że choć zawsze przychodzi ostatnia, w rzeczywistości jest pierwsza".[1229]

Przez pierwsze dni i tygodnie po tym jak Muggeridge ogłosił w „The Times" swe wyznanie wiary, listy przynoszono do Robertsbridge workami. Wiele z nich było od katolików, którzy modlili się za nawrócenie Muggeridge'a, inne pisali ludzie po prostu życzliwi, -wyrażając swe poparcie i wdzięczność. Niektóre sprawiały szczególną radość, jak list pewnej starszej kobiety, która modliła się za niego codziennie na mszy już od dwudziestu lat, czy też list od mężczyzny, który nosił się z myślą o samobójstwie, a coś, co Muggeridge napisał, natchnęło go otuchą. Podobnie krzepiący był list od Aleca Guinnessa:

1229 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 412.

> Przeczytana dziś rano w „The Times" wiadomość o twoim pojednaniu z Kościołem ogromnie mnie ucieszyła. Bez wątpienia dostaniesz setki listów z gratulacjami, a pewnie i garść złośliwych od fanatyków. Skrobię krótko po to tylko, żeby zwiększyć grono tych uradowanych — a radość jest wielka... Pragnę życzyć tobie i żonie pokoju i szczęścia.[1230]

Życzenia Guinnessa w zasadzie się spełniły. Malcolm i Kitty Muggeridgeowie spędzali następne lata w spokoju, ciesząc się sobą nawzajem i towarzystwem nielicznego grona przyjaciół.

Do grona tego w ostatnim okresie życia Muggeridgeow należeli lord i lady Longford, którzy od lat pięćdziesiątych odwiedzali ich „niemalże w każdy weekend". W swej autobiografii, *Avowed Intent,* Longford wyraża się z niezwykłą czcią o obydwojgu Muggeridge'ach z ostatnich lat ich życia. „Już przeszło pół wieku jestem praktykującym katolikiem", pisze Longford, „i zarówno wobec mojej rodziny, jak i Kościoła odczuwam wdzięczność, której nie umiem wyrazić. A jednak nie nazwałbym siebie człowiekiem głęboko religijnym. Wyrażenie to mógłbym odnieść do Malcolma i Kitty Muggeridge'ów z ostatniego okresu ich życia. W tym czasie całkowicie odpowiedzialnie można by ich uznać za mistyków".[1231] Lady Hedwig Williams wspomina, że w czasach po nawróceniu się Muggeridgeow bywała u nich z mężem i Longfordami: „Muggeridge'a poznałam w 1982, gdy on, Longford i mój mąż omawiali pewien plan zbierania z ojcem Bidonem funduszy na jego działalność... Gdy byliśmy w czworo, Malcolm rozmawiał z moim mężem, Kitty ze mną, choć, oczywiście, z dłuższymi przerwami, gdyż Kitty słuchała tego, co mówi jej mąż, i, coraz częściej, pomagała jego pamięci".[1232]

Przez całe lata osiemdziesiąte gościem w Robertsbridge bywał również ekscelencja Cormac Murphy-O'Connor, biskup Arundel i Brighton, który przewodniczył ceremonii chrztu Muggeridge'ów:

1230 Richard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* s. 237.
1231 Lord Longford, *Avowed Intent: An Autobiography,* Londyn 1994, s. 202.
1232 Lady Hedwig Williams, list do autora, 27 lipca 1996.

> Gdy odwiedzałem ich w Robertsbridge, rozmawialiśmy z Malcolmem o wspólnych znajomych, wydarzeniach bieżących i nigdy nie brakło nam powodów do śmiechu. Ale zawsze kończyliśmy modlitwą. Malcolm i Kitty mieli zwyczaj odmawiać razem *Evensong*[1233], i gdy łączyliśmy się w tej wieczornej modlitwie, zawsze czułem pokorę i wdzięczność wobec nich.
>
> Malcolm był niezwykłym człowiekiem.[1234]

21 marca 1983 roku z okazji osiemdziesiątych urodzin Muggeridge'a „The Times" zamieścił na całej stronicy notę biograficzną jubilata, jego rozmowę z Alanem Watkinsem, a także zmienioną wersję wstępu do *Tread Softly for you Tread on my Jokes,* który pierwotnie ukazał się w 1966 roku. W cztery dni później w kronice towarzyskiej „Timesa" pod nagłówkiem *St Mug's Day* ukazała się informacja o zaplanowanej na wieczór w Garrick Club fecie dla uczczenia urodzin Muggeridge'a:

> Mieszane towarzystwo katolików z prawa i z lewa, święci i profani, zbierają się dziś wieczorem dla uczczenia osiemdziesiątych urodzin Malcolma Muggeridge'a, jedynego pełnoetatowego świętego w tym kraju. Przyjęcie organizuje w Garrick Club Richard Ingrams, redaktor naczelny „Private Eye", a wśród celebrantów rocznicy mędrca z Robertsbridge będą Alec Vidier, lord Longford, Wally Fawks, James Cameron, Hugh Cudlipp, A. J. P. Taylor, Andrew Boyle, William Deedes, Auberon Waugh, John Wells, Christopher Booker, Alan Watkins i nasz Frank Johnson. Pod ręką będzie również ojciec Paul Bidone, spowiednik Muga. Aby

zapobiec wrzaskom i rzucaniu kulek z chleba, postanowiono, że wymagany będzie smoking.

Przywodzi to na myśl wcześniejsze fety literatów dla uczczenia urodzin Belloka i Baringa, gdzie „wrzaski i rzucanie kulek z chleba" należały

1233 Evensong — nabożeństwo wieczorne, podobne do katolickich nieszporów. W domu odmawiano modlitwy i śpiewano hymny z tego nabożeństwa zawarte w modlitewniku. (Przyp. tłum.)
1234 Ekscelencja Cormac Murphy-O'Connor, list do autora, 17 lipca 1996.

w zasadzie do programu obchodów. Pod koniec życia Muggeridge podziwiał Belloka i z upodobaniem cytował jego sentencję, że „Bóg musi trzymać Kościół w swoim ręku, gdyż widać przecież, że z takimi ludźmi, co go prowadzą, nie mógłby w żaden sposób przetrwać bez pomocy z góry. **1235** Nadal podziwiał Chestertona i dojrzał do tego, aby obdarzyć wielkim uznaniem C. S. Lewisa, czemu dał wyraz w napisanej w 1983 roku przedmowie do *The Restitution of Man: C. S. Lewis and The Case Against Scientism* Michaela D. Aeschlimansa. *Listy starego diabia do młodego* Lewisa, pisał Muggeridge, „mają już tak ugruntowaną renomę jak, powiedzmy, *Podróże Guliwera* Swifta lub Orwella *Folwark zwierzęcy,* i z pewnością nie znajdzie się wielu angielskojęzycznych nawróconych w ciągu kilku minionych dekad, którzy nie przyznaliby, że zawdzięczają wiele — zwłaszcza — jego O *wierze i moralności chrześcijańskiej* i którzy nie cytowaliby z uznaniem i upodobaniem jego słów, jego idei i fantazji". W tym samym miejscu Muggeridge wspominał, że Lewis uważał Chestertona za „wzór dobrego chrześcijanina" tamtych czasów, podczas gdy sam Muggeridge chwalił Chestertona jako „dziennikarza, który potrafił zaszczepić Ducha Świętego, Pocieszyciela w potoki słów, jakich wymaga ta profesja — jak gdyby gargulec pisał do iglicy".

Chociaż *de facto* był emerytem, Muggeridge nadal zabierał głos w sprawie ochrony życia i był jednym z głównych mówców na antyaborcyjnym wiecu w Hyde Parku 25 czerwca 1983 roku. Jednakże zdrowie i pamięć pogarszały się i z upływem lat coraz rzadziej wyjeżdżał z Rogersbridge. I on, i Kitty oddalali się od świata i usuwali w mistycyzm, o którym wspominał Longford. „Zawsze czułem się obcy tu na ziemi", pisał Muggeridge w 1988 roku, „świadom, że nasz dom jest gdzie indziej. Teraz, gdy zbliżam się do kresu mojej pielgrzymki, znalazłem schronienie w Kościele katolickim, skąd Bramę Niebios w murach Jeruzalem widzę wyraźniej niż skądkolwiek indziej, choć tylko jak przez przydymione szkło".**1236**

1235 Malcolm Muggeridge, *Conversion: A SpiritualJourney,* s. 139.
1236 Tamże, s. 134.

Longford zwierzał się w tym właśnie czasie, że odczuwa „trwożny respekt wobec zdolności Kitty Muggeridge do odrywania się od świata i skupiania uwagi na tym, co duchowe":

> W miarę upływu lat ona coraz mniej myśli o tym świecie, a coraz więcej i więcej o świecie przyszłym... Świat nadprzyrodzony wydaje jej się coraz bardziej tym światem, który jest prawdziwy. Wskazuje na krzesła i kanapy w swym salonie i

powiada: „Tracą swoją konsystencję, zamieniają się w blade widma rzeczywistości duchowej".[1237]

Słabnące zdrowie i rosnąca skłonność do mistycyzmu nie przytępiły poczucia humoru Muggeridgeow. Pewnego dnia, gdy Muggeridge powiedział żonie, że na lunch przyjdzie „jeden z tych nieopierzonych niby to lekarzy od duszy", Kitty odparła: „Wobec tego wypada podać rybę Freuda z ziemniakami Junga".[1238] Muggeridge tymczasem mógł popatrzeć z ukontentowaniem na oprawioną fotografię wiszącą w salonie nad kominkiem. Zdjęcie przedstawiało pożar, który w 1984 roku, zaledwie w kilka dni po ingresie kontrowersyjnego anglikańskiego biskupa Durham, Davida Jenkinsa, wybuchł od uderzenia pioruna w archikatedrze w York i spopielił jeden z transeptów. David Jenkins wywołał oburzenie zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła anglikańskiego kwestionując literalną prawdziwość Niepokalanego Poczęcia i Zmartwychwstania. Muggeridge tylko czekał, aż jakiś gość zapyta, co przedstawia ta fotografia, aby odrzuciwszy głowę ze śmiechu odrzec: „Gniew Boga, drogi chłopcze, gniew Boga".[1239]

Muggeridge odczuwał głęboką miłość do Najświętszego Sakramentu i był bardzo tradycyjny w praktykowaniu stosunkowo niedawno przyjętej wiary. „Catholic Herald" z 18 marca 1988 roku przytacza jego opinię, w której krytykuje szyderczo używanie gitar podczas mszy i nowe, jak rzekł, „popowe hymny". Uważał, że mszę należy sprawować w sposób

1237 Peter Stanford, *Lord Longford: An Authorised Life,* Londyn 1994, s. 469.
1238 „National Review", 31 grudnia 1990; „The Times", 14 czerwca 1994.
1239 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography*, s. 406.

dostojny, a ludzi, którzy mieli okazję widzieć go podczas nabożeństwa, jak choćby syna i synową, uderzała jego wielka rewerencja i żarliwość w trakcie celebry. Kiedy zdrowie nie pozwalało mu już na wizyty w kościele, Najświętszy Sakrament przynoszono mu do domu. Pewnego razu zjawił się świecki ministrant ubrany w dżinsy i sweter, zapytał Muggeridge'a, czy pragnie przyjąć komunię, po czym wyjął hostię z pojemniczka, który przyniósł w tylnej kieszeni. Muggeridge zapłonął gniewem i wyrzucił go za drzwi, uznawszy ten brak poszanowania dla Eucharystii za „krzyczącą obrzydliwość".[1240]

W 1989 roku zaczął bardzo szybko podupadać na zdrowiu. Jego władze umysłowe słabły z wolna od pewnego czasu, co zrazu uważano za początki choroby Alzheimera. Ostatecznie ustalono, że objawy te były następstwem szeregu przejściowych ataków niedokrwiennych, czyli mi- kroudarów mózgu. Każdy z takich ataków powoduje obumarcie wiązki neuronów, co w sumie może prowadzić do wywołanej martwicą postępującej demencji, która objawia się coraz większymi zanikami pamięci, rozpadem osobowości i pogłębiającą się depresją.

Pod koniec życia, ku wielkiej zgryzocie przyjaciół i rodziny, Muggeridge miał wszystkie te objawy. Dziennikarze, którzy przyjeżdżali do Robertsbridge z zamiarem uzyskania wywiadu, zastawali go w stanie zupełnej niezborności, z gniewem przepędzał obcych, raz, w przypływie złości wywołanej niepamięcią, wyprosił z domu własnego syna, Johna. W końcu niemal wszyscy byli dla niego obcy, utracił wszelkie zainteresowanie dla dbałości o higienę osobistą, mycia się i golenia. Wszystko wskazywało więc na to, że umrze podle, co byłoby przewrotną lub głęboką odpowiedzią

na modlitwę, którą zamieścił na wstępie książki *Conversion: A Spiritual Journey*, a w której prosił Boga: „upokorz mą dumę".

Oczywiście wiara w to, że Muggeridge otrzymał w ten sposób już to perwersyjną, już to głęboką odpowiedź na tę modlitwę — jak i w to, że jego modlitwa w ogóle została wysłuchana — zależy od poglądu każdego z nas na życie i od wiary w skuteczność modlitwy. Właśnie wokół tych

1240 Tamże, s. 413.

spraw ogniskowały się jego własne poszukiwania sensu życia. Kluczowym elementem jego nawrócenia było uświadomienie sobie, że w niezgłębionym dramacie życia wszystko ma sens, jakkolwiek zrazu wydaje się absurdalne, niesprawiedliwe lub groteskowe. W *Conversion* Muggeridge pisze, że to, co zwykło nazywać się „teatrem absurdu", „przy bliższym wejrzeniu okazywało się zawierać w sobie teatr strasznej symetrii, odsłaniający znaczenie utajone w bezsensie, ład będący podszewką zamętu, niezniszczalną miłość w sercu holokaustu nienawiści, spokojny, cichy głos prawdy, który daje się słyszeć ponad zgiełkiem fałszu".[1241]

Z pewnością zejście Muggeridge'a z tego świata w tak niegodnym stanie można by uznać za „straszne" w każdym ze znaczeń tego słowa. Przywodzi to na myśl jego wizytę u Hilairego Belloka, który czterdzieści lat wcześniej umierał w podobny sposób. W początkach grudnia 1950 roku Muggeridge z Auberonem Waughiem odwiedzili Belloka w jego domu w Shipley w Sussex. Muggeridge opisał tę wizytę w dzienniku i opis ten w kontekście jego własnej rujnującej choroby w czterdzieści lat później zakrawa na autoportret:

> Dom Belloka jest przestronny, ale w opłakanym stanie i jakby opuszczony... Belloc zjawił się powłócząc nogami; po wylewie ledwie chodzi, niewyobrażalnie brudny... mamrocze do siebie i łatwo zapomina, co mówił; strasznie zarośnięty, miotający ogniste spojrzenia i zły... Śladu spokoju, śladu pogody. Choć przez całe życie pisał o religii, nie wydaje się, żeby było jej w nim wiele... pomyślałem o królu Learze.[1242]

Innym przykładem tego, co Muggeridge nazwał „straszną symetrią", był fakt, że nim sam zaczął tracić władze umysłowe, wiele czasu i sił poświęcił pracy na rzecz umysłowo upośledzonych, ku czemu się skłonił dzięki przyjaźni z ojcem Bidonem i pod wpływem swego mentora Jeana Vaniera. W *Conversion* pisze o „popłochu", jaki go ogarnął w dniu

1241 Malcolm Muggeridge, *Conversion: A Spiritual Journey*, s. 69.
1242 Johjj Bright Holmes (red.), Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge, s. 420

chrztu, gdy zobaczył, że ojciec Bidone przyprowadził z sobą do kościoła grupę dzieci z zespołem Downa z założonego przez siebie ośrodka w Hampton Court. Muggeridge bał się, że dzieci te popsują podniosły nastrój ceremonii przez to, że będą „wiercić się, kręcić i wydawać dziwne odgłosy". Ale gdy wszystko to rzeczywiście się stało, owładnęło nim jakieś niezmącone zadowolenie, które przemieniło ceremonię w „niezapomniane przeżycie duchowe". Kiedy później opowiedział o tym uczuciu żonie, ona uzmysłowiła

sobie, że „czuła zupełnie to samo". Przemyślawszy to doświadczenie, Muggeridge doszedł w końcu do wniosku, że dzieci z zespołem Downa „mają szczególne zadanie na tym świecie, gdyż uzewnętrzniają i uwidaczniają fizyczne i psychiczne nieprawidłowości, które tkwią w każdym z nas, wewnątrz i niewidzialne".[1243]

27 lipca 1990 roku Muggeridge doznał poważnego wylewu i trafił na oddział intensywnej opieki medycznej szpitala św. Heleny w Hastings. Do szpitala przyjechał jego syn Leonard i uzyskał pozwolenie przenocowania w pokoju przylegającym do pokoju ojca. Przez całą noc słyszał jego głośne krzyki: „Ojcze, przebacz mi! Ojcze, przebacz mi!"[1244]

Stan Muggeridge'a nieoczekiwanie uległ pewnej poprawie i w jakiś czas później jego inny syn, John, był świadkiem zdarzenia, które wydaje się pewną przeciwwagą dla tych wcześniejszych udręczonych wołań o przebaczenie. Otóż w porze przyjmowania leków Muggeridge uparcie odmawiał połknięcia pigułki nie większej od ziarenka pieprzu, mimo cierpliwych wysiłków jednej siostry, potem drugiej, wreszcie siostry przełożonej. Wkrótce potem zjawił się szpitalny kapelan, aby udzielić mu komunii świętej. Widziawszy przedtem cały ów korowód z pigułką, John Muggeridge był przekonany, że kapelan przybył na próżno. „Ale ksiądz zapalił świecę, odmówił stosowne modlitwy i dał hostię najpierw matce, potem mnie, w końcu ojcu, który zamknął oczy i z szacunkiem przyjął opłatek".[1245]

1243 Maksim Muggeridge, *Conversion: A Spiritual Journey*, s. 11.
1244 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 419.
1245 Tamże, s. 419.

562

Muggeridge zmarł rankiem 14 listopada 1990 roku opatrzony najświętszymi sakramentami. Ceremonia pogrzebowa, której przewodniczył biskup Cormac Murphy-O'Connor, odbyła się w pięć dni później w kościele w Salehurst. Lord Longford wygłosił przemówienie, które zaczął od przywołania słów kardynała Manninga wypowiedzianych przed dokładnie sześćdziesięciu laty, w 1890 roku na pogrzebie kardynała Newmana: „Odszedł oto nasz największy świadek wiary i wszyscyśmy stali się ubożsi i mniejsi z powodu tej straty". Było rzeczą stosowną, że wybitny nawrócony XX wieku mówiący o innym nawróconym, zaczął od tego cytatu. Słowa te pierwotnie wypowiedział bowiem jeden z najwybitniejszych konwertytów XIX wieku o najbardziej wybitnym nawróconym tamtego stulecia. Ponadto, słowa te były na miejscu również z tej racji, że Muggeridge „w późnym wieku umiłował kardynała Newmana".[1246] Na zakończenie swego panegiryku na cześć przyjaciela lord Longford stwierdził: „Ci z nas, którzy znali Malcolma najdłużej, zgodzą się, że przez całe życie był on świadom innego świata, a w późniejszym wieku również innej obecności".[1247]

Msza żałobna odbyła się w katedrze westminsterskiej 26 lutego 1991, a głównym celebransem był kardynał Hume. Panegiryk wygłosił stary przyjaciel zmarłego z czasów dziennikarskich, William Deedes. W zakończeniu przemówienia Deedes nawiązał do protekcjonalnego tonu, w jakim światowi koledzy Muggeridge'a wyrażali się o jego nawróceniu, wypominając mu, ze złośliwą czasem satysfakcją, grzechy przeszłości:

> Kiedy jednak zastanawiam się nad tym, dochodzę do wniosku, że na tym właśnie może polegać najcenniejszy legat, jaki Malcolm nam zostawił. Wydaje się bowiem, że niesie to słuszne napomnienie, iż Chrystus przyszedł wzywać do

pokuty grzeszników, nie zaś prawych. Zycie naszego przyjaciela Malcolma z pewnością nie było bardzo dalekie od samego sedna naszych wierzeń.[1248]

1246 Gregory Wolfe, list do autora, 8 października 1996.
1247 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 420.
1248 Ri$_c$hard Ingrams, *Muggeridge: The Biography,* s. 246.

563

Po śmierci męża Kitty zamieszkała u syna Johna i synowej Anny w Kanadzie. W trakcie kilku następnych lat ulegała do pewnego stopnia tym samym przypadłościom mentalnym, jakie w stopniu skrajnym dotknęły jej męża — „jak gdyby musiała dzielić wszystko, co przeżył Malcolm, tak w smutku, jak w radości".[1249] W chwili śmierci w czerwcu 1994 roku, w wieku dziewięćdziesięciu lat, była świadoma i spokojna. Ciało przewieziono do Anglii i spoczęła u boku męża na przykościelnym cmentarzu w Whatlington.

Jedno z najbardziej poruszających wspomnień o Muggeridge'u napisał Paul Johnson, a ukazało się ono w „Sunday Telegraph". Muggeridge, powiada Johnson, był:

> typowym obywatelem XX wieku, urodzonym w postępie, wykarmionym modernizmem, ubóstwionym w telewizorze, ale odnajdującym w końcu osobiste spełnienie jedynie w najprostszej odmianie chrześcijaństwa, w które wierzył z czystością i żarliwością dziecka.
>
> Jego życie i przykład pomagają wyjaśnić, dlaczego u schyłku XX wieku religia bynajmniej nie ginie, lecz trwa, żyje i rozkwita w sercach wykształconych ludzi.[1250]

Tymczasem Gregory Wolfe w zakończeniu swojej biografii Muggeridge'a pisał:

> Jako dwudziestowieczny apologeta chrześcijaństwa Muggeridge stoi u boku G. K. Chestertona i C. S. Lewisa. Wrażliwość Malcolma — bardziej gorzko satyryczna, bardziej skłonna równoważyć wątpienie i wiarę i czerpiąca z ogromnego zasobu doświadczeń światowych — uzupełnia romantyzm Chestertona i Lewisa. Jego życie było zbyt rozwichrzone i skomplikowane, aby stał się przedmiotem kultu, co spotkało Lewisa.[1251]

1249 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography*, s. 420.
1250 „Sunday Telegraph", 1 października 1995.
1251 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography*, s. 422.

564

Do ludzi przekonanych o tym, że Muggeridge i Chesterton mieli wiele wspólnego, należał również bratanek Erica Gilla, David Gill, który przez wiele lat pracował jako kamerzysta:

> Często myślę o Muggeridge'u jako kimś bardzo podobnym do Chestertona, a to dlatego, że kiedy pracowałem w telewizji, w dziale aktualności, miałem do czynienia z prawdziwymi twardzielami tej branży, gośćmi dość cynicznymi, a już na pewno bardzo sceptycznymi, którzy nie mieli czasu na żadne dyrdymały, i lu-

dzie ci bardzo szanowali Muggeridge'a i nic się pod tym względem nie zmieniło, kiedy się nawrócił, a o Chestertonie mówiło się często jak o wyroczni, choć był katolikiem... Chestertona nadal ogromnie szanowano jako mistrza nad mistrzami, wzór uczciwości i inteligencji[1252].

Jeżeli nawet życie Muggeridge'a było, jak twierdzi Wolfe, „zbyt rozwichrzone i skomplikowane", aby zestawiać je z życiem Lewisa lub Chestertona, niemniej faktem jest, że Muggeridge doszedł do tych samych wniosków i osiągnął taki sam cel. Choć w życiu tym było wiele na pozór niespójnych wątków, w końcu splótł je wszystkie w całość. Historia tego życia zakończyła się tak, jak — wedle słów Chestertona z zakończenia jego autobiografii — „powinna kończyć się każda historia detektywistyczna, to znaczy, rozstrzygnięciem jej własnych pytań i rozwiązaniem jej naczelnego problemu".[1253]

O ile można tak powiedzieć o Muggeridge'u i Chestertonie, o tyle nie da się tego bez zastrzeżeń odnieść do Lewisa, którego apologetyka chrześcijańska była, jak się wydaje, w coraz to większym stopniu polemiką z Kościołem anglikańskim, którego wszakże nie opuścił do samej śmierci. Osobliwość stanowiska Lewisa, tak uderzająca w jego pismach, stała się jeszcze bardziej jaskrawa, gdy w 1988 roku na katolicyzm przeszedł Walter Hooper. Hooper, najwierniejszy z uczniów Lewisa i najwybitniejszy

1252 David Gill, rozmowa z autorem, Londyn, 21 października 1996.
1253 G. K. Chesterton, *Autobiography,* Londyn 1936, s. 342.

propagator myśli swego mistrza po jego śmierci, najwyraźniej doszedł w końcu do wniosku, że nauczanie Lewisa jest nie do pogodzenia z modernizmem Kościoła Anglii. Jeżeli nawet wniosek Hoopera jest słuszny, nie sposób wątpić, że spory będą trwać i nie wszystko jest już wyjaśnione. Krótko przed śmiercią amerykański filozof polityki Russell Kirk podsycił te spory wyrażając wątpliwość, czy myśl bądź to Lewisa, bądź T. S. Eliota można pogodzić z dzisiejszym Kościołem Anglii. Otóż w 1990 roku na konferencji w Seattle Iain T. Benson zapytał Kirka, który znał Eliota i napisał autorytatywne dzieło *Eliot and His Age,* czy wierzy, że „T. S. Eliot i C. S. Lewis pozostaliby w Kościele Anglii, gdyby nadal żyli". Kirk odparł, że uważa to za „skrajnie nieprawdopodobne w przypadku ich obu, a zwłaszcza Eliota".[1254]

Eliot, Lewis i inni tradycjonaliści w łonie Kościoła anglikańskiego nie są jedynymi postaciami, które znalazły się w tak osobliwym położeniu. Również zawiła i krytyczna postawa Grahama Greene'a wobec Kościoła katolickiego, zwłaszcza z okresu przed śmiercią w 1991 roku, ujawnia wątki i sensy, które niełatwo pogodzić i które są zarzewiem kontrowersji i sporów. Gdy w listopadzie 1990 roku umarł Muggeridge, historia jego życia zakończyła się przynosząc „rozstrzygnięcie jej własnych pytań i rozwiązanie jej naczelnego problemu" — gdy w kilka miesięcy później zakończyła się historia życia Grahama Greene'a, wiele z jej własnych pytań pozostało bez odpowiedzi, a jej naczelny problem — bez rozwiązania.

1254 Iain T. Benson, list do autora, 22 sierpnia 1996.

31. BÓG WEDŁUG GRAHAMA GREENE'A

Graham Greene należał do nadzwyczaj wąskiego grona ludzi poinformowanych zawczasu o konwersji Muggeridge'a. Odpowiedź Greene'a, z 3 listopada 1982 roku, jest wymownym świadectwem jego, jak to nazwał George Wolfe, „złożonej" postawy wobec Kościoła katolickiego: „Nie wiem, czy gratulować ci, czy współczuć z powodu twej decyzji, ale szczerze życzę powodzenia i mam zarazem nadzieję, że potrafisz być lepszym katolikiem niż ja".[1255]

Muggeridge i Greene są pod wieloma względami uosobieniem walki, jakiej w całym XX wieku wymagało bycie chrześcijaninem. Obaj urodzili się na początku tamtego stulecia i przeżyli je niemal całe, borykając się z roszczeniami wieczności w doczesnym wirze zmian. Muggeridge przez większą część stulecia poszukiwał sensu życia i odnalazł go w końcu, jak wierzył, w Kościele katolickim. Greene, przyjąwszy wiarę jeszcze jako młody człowiek w 1926 roku, przeżył większość tego stulecia jako katolik, ale stale i niezmordowanie poszukiwał aspektów prawdy poza Kościołem. Zabawnie ujął to Muggeridge w autobiografii, gdy porównywał się z Greenem: „Kiedyś bez namysłu powiedziałem o nim, że jest świętym, który bezskutecznie próbuje być grzesznikiem, ja zaś jestem grzesznikiem, który równie bezskutecznie próbuje być świętym... 'Co z ciebie za grzesznik?',

1255 Gregory Wolfe, *Malcolm Muggeridge: A Biography,* s. 409.

zapytał drwiąco, jak gdybym całkiem bezpodstawnie pretendował do jakiegoś wielkiego osiągnięcia czy błogosławieństwa".[1256]

Owo wewnętrzne napięcie w postawie Greene'a wobec przyjętej przez siebie wiary było źródłem zawiłych gier moralnych, jakimi są jego powieści. To samo wewnętrzne napięcie było też źródłem zawiłej gry moralnej, jaką było życie Greene'a. Jego burzliwy i namiętny romans z Kościołem trwał przez całe życie i obfitował w zdrady, które stały zapewne za nie wypowiedzianym wprost przyznaniem się do klęski w liście do Muggeridge'a.

Napięcie to wyraził już w 1938 roku w swoim dzienniku: „Powiadają, że religia jest ucieczką. Człowiek, który wierzy w wieczność, musi często odczuwać bolesną tęsknotę za ateizmem, aby folgować sobie w spokoju. Oto prawdziwa ucieczka."[1257]

W tym samym czasie Greene zaczynał również szukać ucieczki od swego małżeństwa. Arthur Cadler-Marshall, młody pisarz, którego powieść *The Changing Scene* skrytykował rok wcześniej Evelyn Waugh, zaprzyjaźnił się z Greenem i był „pod szczególnym wrażeniem postępowania Vivien jako opiekuńczej żony". Zarazem jednak był „świadom, że istnieje inna część Grahama, która czuła się uwięziona w zaciszu domu w Clapham, pod okiem opiekuńczej żony, część, która tęskniła za trudnościami, niebezpieczeństwem, niewygodą".[1258]

Aczkolwiek Greene był już wtedy bliski zdradzenia żony i dzieci, nie ma wątpliwości, że przez pierwsze dziesięć lat małżeństwa on i Vivien bardzo się kochali. Oczywistym tego świadectwem jest list Vivien do męża, napisany 27 lutego 1938 roku: „Od razu chciałam ci powiedzieć, jak bardzo jesteś kochany i jak szczęśliwa jestem z tobą przez te wszystkie lata, a zwłaszcza w tej podróży i wtedy w Nowym Jorku... Pragnęłabym być z tobą tego wieczoru na Piątej Alei albo gdziekolwiek w świecie, byle z tobą".[1259] Greene zaczął traktować podróże jako jeden ze „sposobów

1256 Malcolm Muggeridge, *The Infernal Grove,* Londyn 1973, s. 105.
1257 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume One 1904-1939,* Londyn 1988, s. 660.

1258 Tamże, s. 660-661.
1259 Tamże, s. 664.

ucieczki", a z przytoczonego listu widać, jak bardzo żona tęskniła za nim podczas jego coraz dłuższych wyjazdów.

Daleka kuzynka Greene'a Leslie von Goetz wspomina, że Greene „na początku był bez pamięci zadurzony w Vivien":

> Moi rodzice uważali, że to w złym guście, gdy oni przysiedli na kanapie trzymając się za ręce — było to chyba już dawno po tym jak się pobrali, bo matka żachnęła się, że to doprawdy „śmieszne" tyle lat po ślubie... *Moim* zdaniem on nie traktował Vivien dobrze, ale ona jest bardzo niezależna... Jeden jedyny raz słyszałem, żeby mówiła ze złością o kochankach Grahama — coś w tym sensie, że on lubi, jak noszą norki, ale nie obchodzi go, że nurzają się w brudzie![1260]

Pozamałżeńskie romanse stały się wkrótce integralną częścią życia Greene'a, chociaż dopiero po wojnie porzucił żonę dla innej kobiety. Przyszedłszy po raz ostatni do Vivien, powiedział, że przyśle kogoś po książki i ubrania. „Było to bardzo trudne, gdyż dzieci miały wrócić wkrótce ze szkoły", zapamiętała Vivien. „Poszliśmy do salonu na górę, a potem odszedł. Pomyślałam, że pewnie już go więcej nie zobaczę, i podeszłam do okna od ulicy, a on obejrzał się i patrzył w mą stronę przez minutę, nie pomachał, tylko patrzył".[1261]

Ta dramatyczna chwila zapadła tak samo głęboko w pamięć Greene'a jak jego żony. Osiem lat później powróciła na kartach powieści *Spokojny Amerykanin* w scenie, w której głównego bohatera, Fowlera, nawiedzają bezładne wspomnienia: „lis... w blasku nieprzyjacielskiej rakiety... ciało przebitego bagnetem Malajczyka... twarz mojej żony w oknie, gdy poszedłem do domu, by się pożegnać po raz ostatni"[1262].

Przybita odejściem męża Vivien napisała do jego matki, która odpisała ogromnie zrozpaczona: „Wstyd mi za mego syna. Stanowczo rozdarł

1260 Leslie von Goetz, list do autora, 16 sierpnia 1996.
1261 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume Two,* Londyn 1992, s. 276.
1262 Graham Greene, *Spokojny Amerykanin,* przeł. Jacek Woźniakowski, Warszawa 1995, s. 104. (Przyp. tłum.)

mi serce. Nigdy bym nie pomyślała, że Graham jest do tego zdolny. I co z jego religią — z pewnością nie można dostać rozgrzeszenia, gdy wyzna się taki grzech. Podobnie jak ty, jestem przerażona K. — to okropne".[1263]

„K." to Catherine Walston, która przez ponad dekadę wywierała decydujący wpływ na Greene'a. Wedle jego biografa Normana Sherry ego, ta kobieta była „źródłem sił twórczych" Greene'a w tym okresie: „bez niej nie dokończyłby *Sedna sprawy*, ani nie zaczął *Końca romansu* . [1264]

Kitty Muggeridge opisała Catherine Walston wielkodusznie jako „pewnego rodzaju piękność", Malcolm Muggeridge rzekł o niej zgryźliwie, że jest „*sans merci,* choć piękna". Ale w sedno utrafił chyba jezuita, który przyjął ją do Kościoła katolickiego, ojciec Vincent Turner powiadając: „Stanowczo nie zamierzała być cnotliwa, a jednak

była głęboko religijna".[1265] Charakterystykę tę równie dobrze można by odnieść do Greene'a, który, o perwersjo, wystąpił w roli ojca chrzestnego Walston.

W kontekście tego, że romans z Walston był „źródłem sił twórczych" Greene'a i że „bez niej nie dokończyłby *Sedna sprawy* ', trudno się dziwić, że publikacja tej powieści w 1948 roku wywołała takie kontrowersje. Ojciec C. C. Martindale, któremu Greene pomagał w czasie wojny[1266], bez zastrzeżeń chwalił powieść:

> to wspaniała książka, celna teologicznie, napisana przez świeckiego, który „o naturze ludzkiej wie tyle, ile wiedzieć może człowiek".
>
> Znam pewnego do bólu trzeźwego człowieka, dla którego powieść ta stała się ostatnim bodźcem koniecznym do tego, by został katolikiem, a także wielu innych, dla których, podobnie jak dla mnie, powracanie do tej książki jest źródłem ustawicznego pogłębiania miłości do cierpiącej, zrozpaczonej ludzkości oraz do Boga.[1267]

1263 Tamże, s. 276.
1264 Tamże, s. 219.
1265 Tamże, s. 219.
1266 Pani Grahamowa Greene, rozmowa z autorem, Oksford, 20 sierpnia 1996.
1267 Norman Sherry, The Life of Graham Greene: Volume Two, s. 298-299.

Opinię tę podtrzymał M. M. Farr: „Chciałbym dorzucić fakt, że pewien wielki grzesznik był tak poruszony ostatnią powieścią pana Greene'a, że zupełnie odmienił swe życie i wrócił do praktykowania wiary".[1268]

Inni mieli dalece odmienne odczucia. Wielu rozgniewała wysunięta przez niektórych pisarzy, między innymi Evelyna Waugha, Edwarda Sackville-Westa i Raymonda Mortimera, sugestia, że główny bohater powieści, Scobie, jest świętym. „Scobie w krótkich odstępach czasu popełnia cudzołóstwo, świętokradztwo, morderstwo (pośrednio), wreszcie samobójstwo", pisał w liście jeden z uczestników dyskusji. „W trzech z tych przypadków dobrze wie, co robi... przyjmuje komunię w stanie grzechu śmiertelnego, ponieważ nie może znieść tego, że zraniłby uczucia żony. Nie jest to sposób postępowania świętego."[1269]

Bardziej subtelnie na to samo zwrócił uwagę w niepochlebnej recenzji ojciec John Murphy:

> Scobie jest katolikiem obdarzonym sumieniem o najwyższej wrażliwości i wnikliwości, którego słabość woli prowadzi w końcu do cudzołóstwa, świętokradczej komunii świętej, odpowiedzialności za morderstwo... i, na domiar złego, do samobójstwa... Jeżeli chodzi o ścisłość, Scobie bardziej boi się kobiet niż Boga... Jak można wytłumaczyć fakt, że człowiek popełnia samobójstwo między innymi po to, aby uniknąć dalszego profanowania komunii świętej? Otóż odpowiedź jest prosta: ponieważ popadł w rozpacz, podczas gdy powinien odczuwać żal.[1270]

Bez względu na to, czy Scobie bardziej bał się kobiet niż Boga, jasne było, że twórca Scobiego w tamtym czasie bardziej pragnął kobiety niż Boga i pragnienie to ukształtowało całe jego późniejsze życie. Ciekawe, na przykład, jak zareagował Greene

na krytykę, jakiej na łamach „Universe" biskup Brown poddał sposób ukazania cudzołóstwa w *Sednie sprawy.*

1268 Tamże, s. 299.
1269 Tamże, s. 297.
1270 Tamże, s. 297-298.

572

„Cudzołóstwo jest cudzołóstwem niezależnie od wysiłków, aby rzecz zamaskować poprzez nieużywanie tego mocnego słowa".[1271]

Być może najcelniejszy wkład do tej dyskusji wniósł niejaki Ronald Brownrigg pisząc: „Zastanawiam się, czy uczestnicy tego sporu nie boją się — ja się tego obawiam — że *Sedno sprawy* może tak zamącić w głowie pewnego pokroju ludziom, że dojdą do wniosku, iż Chrystus rzekł: 'Jeżeli mnie kochasz, łam moje przykazania'?"[1272]

Świadectwem tego, że nie była to czcza obawa, jest poczyniony ołówkiem dopisek na marginesie *Graham Greene and the heart of the matter: An essay by Marie-Beatrice Mesnet* (Greenwood Press, Westport, Conn. 1972), jaki znalazłem w trakcie zbierania materiałów do tej książki w bibliotece Uniwersytetu Wschodniej Anglii. Otóż dopisek ten, skreślony zapewne ręką pełnego zapału, choć naiwnego studenta, głosi: „Bóg odpowiada za nasze grzechy — Grzesznik jest bliżej Boga".

Również wybitny pisarz niekatolicki George Orwell uważał, że czyny Scobiego są nie do pogodzenia z deklarowaną przezeń wiarą. Gdyby Scobie „rzeczywiście czuł, że cudzołóstwo jest grzechem śmiertelnym", stwierdzał Orwell, „zerwałby z nim". „Gdyby wierzył w piekło, nie zaryzykowałby, że tam trafi, jedynie w imię oszczędzenia uczuć paru neurotycznych kobiet".[1273] Z chirurgicznie precyzyjnej analizy Orwell wyprowadzał logiczny wniosek, że niedbała postawa Scobiego wobec nauczania moralnego Kościoła dowodzi niedostatku wiary; że Scobie, a wraz z nim i Greene, nie wierzy naprawdę w istnienie piekła i dlatego właśnie gotów jest podjąć ryzyko, że tam trafi. Wiara Greene'a przypomina nową szatę cesarza, jest zaledwie wytworem jego bujnej i cuchnącej wyobraźni. Opinia Orwella zyskała na wiarygodności po ukazaniu się w 1961 roku powieści Greene'a pod tytułem *Trąd*, którą wielu odczytało jako świadectwo utraty wiary przez autora.

Jednakże wyjaśnienie postępowania Scobiego przez samego Greene'a, jakie wyraził szczerze w liście do Evelyna Waugha, wskazuje, że jego intencje były

1271 Tamże, s. 297.
1272 Tamże, s. 297.
1273 Tamże, s. 299.

573

jak najbardziej ortodoksyjne: „Nie uważam Scobiego za świętego, a to, że składa ofiarę z własnego potępienia, ma pokazywać, jaki zamęt może powstać w umyśle człowieka pełnego dobrej woli, kiedy raz 'wypadnie z szyn"'.[1274]

Słowa te okazały się proroczo autobiograficzne. Im dłużej Greene pozostawał „wykolejony", tym bardziej mętne stawało się jego podejście do katolicyzmu. Z upływem lat robił się coraz bardziej subiektywnie wybiórczy, jeżeli chodzi o uznawanie bądź odrzucanie zasad wiary, i choć zawsze uważał się za katolika, z wolna stworzył sobie religię przykrojoną na własną miarę, zachowując jedynie te elementy wiary, które

uważał za strawne lub wygodne. Krótko mówiąc, przez ostatnie czterdzieści lat życia Greene zajmował się tworzeniem Boga na swój obraz i podobieństwo. „W ostatnim wywiadzie dla 'The Tablet'", wspomina jego żona, „powiedział, że nie wierzy w anioły". „Napisałam do niego cytując Pismo, zwłaszcza Dzieje Apostolskie. Graham zawsze skłonny był grymasić".[1275]

Jeszcze w czasie gorących sporów o *Sedno sprawy* zdarzyło się, że bawiąc na południu Włoch Greene był na mszy odprawionej przez Padre Pio i było to bardzo poruszające przeżycie. Prawie czterdzieści lat później, w rozmowie z Normanem Sherrym, nadal z niejaką trwogą wspominał wrażenie, jakie wywarł na nim ten słynny święty:

> osobliwe jest to, że uprzedzono mnie, iż msza jest bardzo długa. Mówił wyraźnie... pomyślałem, że potrwa to zapewne góra 55 minut, a potem już wychodziliśmy i okazało się, że trwało dwie godziny. Nie wiem, kiedy straciłem poczucie czasu.
>
> Pamiętam stygmaty, rogate strupy. Krew wysychała, potem znowu się sączyła, i znowu wysychała. Musiał mieć opatrunki pod stopami, bo one też krwawiły. Tak więc krew zasycha, potem znowu się sączy, tak że czasem te strupy są bardzo stare. Byłem tak blisko niego jak teraz ciebie i te ręce wyglądały strasznie, coś jak grube placki zaschniętej krwi.[1276]

1274 Tamże, s. 299.
1275 Pani Grahamowa Greene, rozmowa z autorem.
1276 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume One*, s. xx.

574

19 stycznia 1950 roku Greene wspomniał o tym przeżyciu Malcolmowi Muggeridgeowi, który zanotował w dzienniku, że Greene opisał mu stygmaty Padre Pio „w charakterystyczny dla siebie makabryczny sposób".[1277] Ale zetknięcie się z Padre Pio nie wpłynęło na Greene'a w taki sposób, jak na Muggeridge'a jego o dwadzieścia lat późniejsze spotkanie z Matką Teresą. Greene powiedział Sherry emu, że został zaproszony do odwiedzenia Padre Pio, ale odmówił. „Nie, nie chcę", odpowiedział, gdy go zapraszano. „Nie chcę zmieniać swego życia przez spotkanie ze świętym".[1278]

Greene wspomniał o tym zdarzeniu w 1979 roku w rozmowie z Marie-Françoise Allain: „Byłem tak przekonany o potędze jego dobroci, że odmówiłem spotkania i rozmowy z nim. Przyjaciołom, którzy mnie tam zabrali, wyjaśniłem, że zanadto obawiam się, iż mogłoby to wywrócić do góry nogami całe moje życie".[1279] Jednym z owych „przyjaciół", w gronie których Greene udał się na tę mszę, była Catherine Walston.

W końcu to ona właśnie wywróciła do góry nogami życie Greene'a, uznawszy, że nie potrafi uciszyć swego sumienia. „Wiem, że martwisz się i jesteś nieszczęśliwa", pisał Greene, „ponieważ nie potrafisz pogodzić związku ze mną z katolicyzmem. Znaczy to, że *wiem* — a zawsze jest to przygnębiająca myśl — iż *w tym sensie* byłabyś szczęśliwsza, gdybym odszedł od ciebie. A to dla kochanka jest potworna myśl".[1280] Podczas ich ostatnich wakacji w Rzymie ona nalegała na osobne łóżka. To był początek końca — w każdym razie początek końca romansu z Catherine Walston. Potem przyszedł kolejny romans i nawet w ostatnim okresie życia, przed śmiercią w wieku osiemdziesięciu sześciu lat, Greene ciągle miał kochankę.

Religijna praktyka Greene'a była równie ekscentryczna jak jej interpretacje teologiczne. To coraz bardziej osobliwe podejście do kwestii religijnych zaczynało drażnić jego bardziej ortodoksyjnych znajomych.

1277 John Bright-Holmes (red.), *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge,* s. 374.
1278 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume One,* s. xx.
1279 Marie-Françoise Allain, *The Other Man: Conversation with Graham Greene,* Londyn 1983, s. 156-157.
1280 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume Two,* s. 502.

575

W liście do żony z 5 lutego 1958 roku Evelyn Waugh narzekał na sztukę Greene'a *Buda ogrodnika*, że „z punktu widzenia teologii jest zupełnie niedorzeczna i niepotrzebnie zamąci ludziom w głowie".[1281] W cztery dni później Waugh ponownie dał wyraz irytacji tą sztuką w liście do Ann Fleming: „Temat jest kompletnie bzdurny teologicznie. Nazajutrz wszyscy recenzenci pisali: 'tylko katolicy to zrozumieją'. Rzecz w tym, że właśnie my nie rozumiemy.[1282]

Trzy lata później z jeszcze większym lub może głębszym rozdrażnieniem przyjął nową powieść Greene'a pod tytułem *Trąd.* „Pierwszy raz Graham ujawnił się jako człowiek w pewnym sensie pozbawiony wiary", pisał Waugh w dzienniku, „daj Boże, że to nastrój, ale wydaje się i głębsze, i bardziej zimne. Co więcej — a raczej mniej — talent Grahama blaknie... W jego wczesnych książkach pełno użalania się nad sobą z powodu biedy i braku nazwiska; teraz użala się nad sobą z powodu sukcesu... Kiedyś skarżył się na żar swych namiętności seksualnych, teraz na ich ochłodzenie.[1283]

3 stycznia 1961 roku Waugh napisał do Greene'a o *Trądzie*, podając powody, dla których nie chciał recenzować tej powieści. Greene odpowiedział nazajutrz, pisząc: „kontrowersje między nami zawsze uważałem za... odświeżające, pouczające i dalekie od zaścianka 'Catholic Herald'lub 'The Universe'". Wyjaśniał, że w powieści chodziło mu o „wyrażenie rozmaitych stanów bądź nastrojów wiary lub niewiary". Postać lekarza jest wyrazicielem „uporządkowanego i beztroskiego ateizmu".[1284] Waugh odpowiedział 5 stycznia:

> Nie sądzę, żebyś mógł ganić ludzi za to, że odczytują twą książkę jako wyparcie się wiary. Dla mnie wyrażenie „uporządkowany i beztroski ateizm" jest wyzute z jakiegokolwiek znaczenia, ponieważ ateista odrzuca cały sens własnego człowieczeństwa — miłość

1281 Mark: Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 502.
1282 Tamze, s. 504.
1283 Michael Davie (red.), *The Diaries of Evelyn Waugh,* s. 779
1284 Mark Amory (red.), *The Letters of Evelyn Waugh,* s. 557.

576

> i służbę Bogu. Jedynie w skrajnie powierzchownym sensie ateiści mogą wydawać się „uporządkowani i beztroscy". Ich ziemia jałowa jest mi o wiele bardziej obca niż „zaścianek 'The Universe'".[1285]

W kilka dni później zmarł dr Erie Strauss, psychoanalityk Greene'a. Dr Strauss, ordynator oddziału psychiatrycznego szpitala św. Bartłomieja, był nie tylko psychoanalitykiem, ale i katolikiem, co umożliwiało mu wyjątkowy wgląd w trudności

Greene'a. W rzeczy samej, w miarę jak Greene coraz bardziej odsuwał się od sakramentów, Strauss stawał się jego zastępczym spowiednikiem, dzięki czemu mógł wnikać w sekrety duszy pisarza głębiej niż ktokolwiek inny. W styczniu 1961 roku zabrał te sekrety ze sobą do grobu. Evelyn Waugh, pisząc 21 stycznia do lady Diany Cooper, wspomniał o śmierci dr Straussa i zauważył, że Greene „nie ma teraz nikogo, kto miałby na niego oko".

Później w tym samym roku Greene stał się znany zupełnie nowej publiczności, gdy 29 października amerykańska telewizja CBS pokazała adaptację jego powieści *Moc i chwała.* Rzecz zrealizowano w doborowej obsadzie: sir Lawrence Olivier wystąpił w roli księdza, a Goerge C. Scott w roli porucznika. Spektakl zbulwersował wielu widzów, którzy byli oburzeni ukazaniem katolickiego księdza jako nie dość że pijaka, to jeszcze ojca nieślubnego dziecka. Sam Greene był wszakże najbardziej poruszony tym, że w adaptacji telewizyjnej zupełnie pominięto przybycie nowego księdza, które jest tak istotne w powieści. „Niepojawienie się nowego księdza sprawia", narzekał, „że w tej adaptacji w ogóle nieobecny jest wątek wieczności Kościoła".[1286]

Paul Scofield, który w 1959 roku grał rolę księdza w scenicznej adaptacji *Mocy i chwały*, kładł nacisk na pozytywne znaczenia religijnego wymiaru dzieła Greene'a:

1285 Tamże, s. 559-560.
1286 Gene D. Phillips, SJ, *Graham Greene: The Films of His fiction,* Columbia University 1974, s. 112.

> zacząłem zupełnie inaczej podchodzić do swojej pracy jako aktora, ponieważ poczułem (o ile nie jest to zbyt daleko idące bądź zarozumiałe twierdzenie), że więź między aktorem i publicznością zawiera, czy też powinna zawierać element duchowy i że aktor, jeżeli tylko chce i dostał odpowiedni scenariusz, może wzmacniać, a nawet stawiać w centrum uwagi świadomość istnienia większego niż nasze.[1287]

Znaczenia negatywne wynikały przede wszystkim z obsesji Greene'a na punkcie ciemnej strony własnego charakteru i z uporu, z jakim rzutował ją na bohaterów swych powieści, tak że nawet ich dobro nie jest czyste. Natury ludzkiej nie uważał za „czarno-białą", lecz za „czarno-szarą"[1288], a o swej potrzebie pisania mówił jako o „nerwicy... nieodpartej pokusie przekłuwania periodycznie wzbierającego ropnia, aby wycisnąć zeń całą treść".[1289] Owa skłonność do przedstawiania postaci w czarnych barwach nie ograniczała się do bohaterów jego fikcji literackich. Gdy w połowie lat sześćdziesiątych otrzymał Nagrodę Szekspirowską Uniwersytetu Hamburskiego, w okolicznościowym przemówieniu porównał Szekspira ze współczesnym mu św. Robertem Southwellem, który jako ksiądz jezuicki w elżbietańskiej Anglii został powieszony, obdarty ze skóry i poćwiartowany. Greene stwierdził, że „gdyby Szekspir podzielił nielojalność Southwella, łatwiej byłoby nam kochać go jako człowieka".[1290] To doskonały przykład uporu Greene'a w niedowierzaniu rzeczywistym motywom ludzi i doszukiwaniu się ukrytych za nimi bardziej mrocznych powodów. Choć świeckie władze elżbietańskiej Anglii bez wątpienia oskarżyły Southwella o „nielojalność", motywem jego postępowania była romantyczna i niezłomna wierność wobec „starej wiary", wypływająca z kolei z tak głębokiej miłości do Boga, że był gotów pójść na koszmarnie powolną

1287 Tamże, s. 113.
1288 Marie-Françoise Allain, *The Other Man: Conversation with Graham Greene,* s. 134.

1289 Tamże, s. 149.
1290 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume One,* s. 316.

i bolesną śmierć. Wedle Greene'a Szekspir byłby bardziej godny umiłowania jako człowiek nie wtedy, gdyby podzielał głęboką miłość Southwella do Boga, lecz wtedy, gdyby podzielał to, co uważa się za nielojalność Southwella.Tak skrzywione podejście do świata mogło zainspirować perwersyjnie wciągające powieści, nie prowadziło jednak do właściwego zrozumienia rzeczywistości. Powieści Greene'a są potworami Frankensteina, które nie tyle wymagają freudowskiej analizy, co są jej wytworami.

Ta wewnętrzna ciemność w samym sercu twórczości Greene'a była istotnie i uporczywie obecna. Pierwszą powieść, *The Man Within,* która ukazała się w 1929 roku, opatrzył mottem z sir Thomasa Browne'a: „Jest we mnie drugi człowiek, który jest na mnie zły". W pół wieku później, w 1979 roku, gdy rozmawiał z Marie-Françoise Allain, najwyraźniej nic się nie zmieniło. Zapytany, czy nie lubi siebie, odparł: „Nie, ale czy wielu jest takich, co lubią siebie, skoro ludzie wolą o tym nie myśleć? Nie czuję się dobrze z sobą, to prawda — ale nie uważam tego za wadę. Zresztą, jak człowiek może czuć się dobrze z sobą?"[1291]

Podczas tej samej rozmowy Greene wyznał: „zdradziłem w życiu bardzo wiele spraw i ludzi, i to pewnie tłumaczy to nieprzyjemne uczucie, jakie mam w stosunku do siebie, owo poczucie, że byłem okrutny, niesprawiedliwy. Nadal dręczy mnie to dość często przed snem".[1292]

Kiedy Greene przyznał się do tych porażek, Allain zapytała go, czy boi się piekła, na co odparł, że nie wierzy w piekło. Przywodzi to na myśl wyrażoną trzydzieści lat wcześniej opinię Orwella, że gdyby Greene „wierzył w piekło, nie zaryzykowałby, że tam trafi, jedynie w imię oszczędzenia uczuć paru neurotycznych kobiet". Możliwe że tak samo słuszna jest teza odwrotna do wniosku Orwella. Mogło być nie tylko tak, że Greene trwał w grzechu dlatego, iż nie wierzył naprawdę w piekło, ale i tak, że przestał wierzyć w piekło dlatego, że trwał w grzechu. Inaczej mówiąc, uporczywa niechęć Greene'a do wyprostowania swych ścieżek prowadziła go do nieprzyjemnego wniosku, że o ile istnieje piekło, naraża się na ryzyko, że tam trafi. Wobec tego łatwiej było spróbować nie wierzyć w piekło. Ponieważ

1291 Marie-Françoise Allain, *The Other Man: Conversation with Graham Greene,* s. 14.
1292 Tamże, s. 20.

piekło jest niepokojącą i niedogodną ideą (a jeżeli istnieje, również niepokojącym i niedogodnym miejscem), łatwiej po prostuje odrzucić.

W podobnym duchu Greene przyznał, że nie lubi słowa „grzech", które „zalatuje dziecinnym katechizmem". „Słowo to zawsze staje mi ością w gardle."[1293] Możliwe że w odniesieniu do pojęcia grzechu zadziałał ten sam psychologiczny mechanizm „ucieczki", co w odniesieniu do pojęcia piekła. Jeżeli chce się trwać w grzechu, wówczas o wiele łatwiej jest sarkać na pojęcie grzechu, niż przyznać, że jest się grzesznikiem. Pobrzmiewa tu echo słów samego Greene'a z listu do Evelyna Waugha, dotyczących zamętu, jaki „może powstać w umyśle człowieka pełnego dobrej woli, kiedy raz „wypadnie z szyn".

W trakcie wszystkich rozmów z Allain, będących nieocenionym źródłem wiedzy o postawie religijnej Greene'a w podeszłym wieku, pisarz nieustannie folguje swej skłonności do „grymaszenia". Krytykuje nowego papieża, Jana Pawła II, za powrót podczas jego pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych do „starej i wyświechtanej kwestii antykoncepcji", a jednocześnie broni uporu papieża w sprawie celibatu:

> Myślę, że dla wielu ludzi, zwłaszcza młodych, kapłaństwo musi posiadać powab jednostki sił specjalnych. To organizacja, w której trzeba zaprawiać się do walki, która wymaga samopoświęcenia... Jestem przekonany, że spadek liczby powołań ma coś wspólnego z faktem, że nie ukazujemy dostatecznie jasno pociągającej strony tego trudnego i niebezpiecznego powołania.[1294]

Wbrew temu, czego można by oczekiwać z uwagi na jego własne nieortodoksyjne poglądy na piekło i grzech, Greene zdystansował się od teologów liberalnych pokroju Hansa Kiinga i Edwarda Schillebeeckxa. „Broniłbym ich jako teologów chrześcijańskich", wyjaśnił, „ale nie jako teologów katolickich". Co iście zdumiewające, Greene wygłosił następnie bardzo ortodoksyjną obronę ortodoksji:

1293 Tamże, s. 158.
1294 Tamże, s. 167-168.

> Nie jestem przeciwnikiem Rzymu. Wiem, że w swych książkach tworzyłem postaci — zwłaszcza księży — które balansują na granicy herezji... Ale nazbyt często stykałem się z, ucieleśnionym w Kościele anglikańskim, absurdem biskupa, który pozostaje biskupem, chociaż nie wierzy w Zmartwychwstanie ani nawet w historyczne istnienie Chrystusa.. .Jestem przekonany o niezbędności pewnego minimum dogmatów i z całą pewnością wierzę w istnienie herezji, ponieważ to herezja stwarza dogmaty. W tym sensie herezja ma wielką wartość.[1295]

Greene krytykował Schillebeeckxa za to, że ten miał czelność kwestionować naturę Ukrzyżowania:

> jako skąpo praktykujący katolik uważam za rzecz absolutnie nie do przyjęcia operację polegającą na tym, że tego rodzaju zdarzenie historyczne jak Ukrzyżowanie obraca się w jakiś zawiły symbol. Dwudziesty rozdział ewangelii św. Jana ma wszelkie cechy relacji świadka naocznego i nie rozumiem, dlaczego ojciec Schillebeeckx musi obrócić go w jakieś symboliczne następstwo zdarzeń. Jeżeli człowiek uważa się za katolika, musi uznawać pewne fakty.[1296]

Po chwili jednak znowu dało o sobie znać głupie samozadowolenie i Greene najwyraźniej zaprzeczył temu, co właśnie powiedział. Potępiwszy bowiem niedowiarstwo Schillebeeckxa w sprawie Ukrzyżowania, zaraz potem sam uznał dogmaty Kościoła dotyczące Maryi Panny i natury Trójcy Świętej za „bez znaczenia".[1297] Najwyraźniej nauki Kościoła uważał za święte jedynie wtedy, gdy nie kłóciły się z ewangelią według Grahama Greene'a.

W dalszej części rozmowy Greene wyjaśniał, dlaczego nie przystępuje już do komunii świętej: „Sytuacja w moim życiu prywatnym nie jest uporządkowana. Gdybym chodził

do komunii, musiałbym wyspowiadać się i przyrzec poprawę. Wolę sam się ekskomunikować".[1298]

1295 Tamże, s. 168.
1296 Tamże, s. 169.
1297 Tamże, s. 169.
1298 Tamże, s. 173.

581

„Często nadal chodzę w niedziele na mszę, ale z powodów osobistych już nie czuję się tam u siebie — a poza tym, sama msza bardzo się zmieniła. Nie odprawia się jej już po łacinie... Po wprowadzeniu liturgii w językach narodowych, kiedy podróżuję, nie rozumiem nabożeństw katolickich; za każdym razem są w innym języku".[1299]

„Moja wiara pozostaje w tle", podkreślał, „niemniej pozostaje".[1300]

Jak na ironię, to właśnie modernistyczne spekulacje Kunga i Schillebeeckxa, lub może raczej odruchy sprzeciwu, jakie wobec nich odczuwał, umacniały jego słabnącą wiarę:

> Myślę, że w końcu ten spór pozwolił mi odkryć pewien zabawny, niemalże chestertonowski paradoks: podczas gdy enuncjacje Schillebeeckxa miały sprawić, by nieprawdopodobne stało się jakoś wiarygodne, we mnie wywołały zgoła przeciwną reakcję — a mianowicie nagle ożywiły mą wiarę w niewytłumaczalne, w tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa. I nie sądzę, abym był jedynym, który zareagował w ten sposób. Nie uważasz, że to coś w rodzaju maleńkiego cudu łaski dla nas, którzy już niemal nie praktykujemy?[1301]

Nawiązanie do Chestertona jest wyrazem nie gasnącego podziwu Greene'a dla pisarza, który pod wieloma względami był jego przeciwieństwem. Greene'a upodobanie do Chestertona polegało zasadniczo właśnie na przyciąganiu się przeciwieństw, czego wymowne świadectwo dał wskazując na jaskrawą różnicę między barwnym podejściem Chestertona do literatury i życia a własną, o wiele bardziej mroczną i monochromatyczną wizją: „Weź choćby Chestertona, opisuje naturę w sposób bardzo malowniczy. Jego opis zachodu słońca jest praktycznie jak barwna litografia. Nawiasem mówiąc, chciał być malarzem — to jest coś, czego mi brak. Myślę, że widzę świat czarno-biało, i tylko gdzieniegdzie pojawia się odrobina koloru".[1302]

1299 Tamże, s. 172.
1300 Tamże, s. 173.
1301 Tamże, s. 170.
1302 Tamże, s. 133-134.

582

Być może istniał jeszcze pewien głębszy psychologiczny powód upodobania Greene'a do Chestertona, który dał o sobie znać w wywiadzie ogłoszonym 12 marca 1978 roku w „Observer". Nazwawszy Chestertona „jeszcze jednym niedocenianym poetą", Greene porównał go z Eliotem: „Weźmy *Balladę o białym koniu* i *Ziemię jałową.* Gdybym miał utracić któreś z nich, nie jestem pewny, czy... cóż, tak czy owak, powiedzmy tylko, że częściej wracam do *Ballady!"* Trudno wyobrazić sobie dzieło literackie bardziej jaskrawo różne od dzieł Greene'a niż niewinnie żywiołowa *Ballada*

o białym koniu Chestertona. W tej sytuacji czujemy, że ustawiczne powroty Greene'a do tego dzieła były swego rodzaju antidotum, że zażywał tej lektury jak lekarstwa na podniesienie nastroju, że pozwalała mu uciec od przygnębiającej aury jego własnej ziemi jałowej. Jeżeli nawet ten „drugi człowiek" w nim nie pozwalał mu oglądać świata inaczej niż w mrocznych lustrach jego własnej duszy, pewnym pocieszeniem było wiedzieć, jak ten świat wygląda w oczach kogoś, kto go widzi w znacznie żywszych barwach.

Zdaje się, że podobnego zdania była żona Greene'a: „Wielu późniejszych pisarzy katolickich ma mroczną wizję świata, natomiast Chesterton patrzył radośnie. W porównaniu z nim ci inni zdają się cierpieć na depresję. Być może miało to coś wspólnego z tym, co działo się ze światem".[1303]

Przez całe lata osiemdziesiąte żywsze kontrowersje wzbudzały nie tyle religijne opinie Greene'a, co jego poglądy polityczne. Wbrew własnej naturze sprzeciwiał się globalnej roli Ameryki i dawał nawet do zrozumienia, że z dwóch wcieleń zła zaangażowanych w zimną wojnę mniejszym jest Związek Radziecki. Protestował gwałtownie przeciwko interwencji amerykańskiej w Panamie w 1989 roku.

Należał do najgłośniejszych krytyków rządu izraelskiego po uprowadzeniu przez agentów Mossadu Mordechaja Vanunu z Włoch w 1987. Wedle Meira Vanunu, brata uprowadzonego, „bardzo niewielu ludzi zadało sobie trud bądź miało odwagę, aby zaprotestować przeciwko temu pogwałceniu prawa międzynarodowego". Dlatego opublikowany 14 lipca przez „The Times", a sygnowany między innymi przez Greene'a list

1303 Pani Grahamowa Greene, rozmowa z autorem.

w tej sprawie „miał tak wielkie znaczenie moralne i był tak krzepiący". We wrześniu 1988 roku Greene nazwał to porwanie i proces Vanunu „hańbą rządu izraelskiego". Meir Vanunu zachował na zawsze wdzięczność dla Greene'a i po jego śmierci poczytywał mu za zasługę, że przejrzał „moralne i polityczne następstwa ujawnienia przez Mordechaja prawdy o izraelskim arsenale atomowym". Śmierć Greene'a, dodawał, oznacza „wielką stratę dla sprawy sprawiedliwości".[1304]

Ostatnia powieść Greene'a, wydany we wrześniu 1989 roku *Kapitan i wróg,* jest podobna do wielu wcześniejszych jego powieści. Będąc w warstwie fabularnej opowieścią przygodową, w warstwie głębszej jest kolejną wariacją na temat naiwnej szczerości, goryczy doświadczenia i utraty złudzeń.

Również w wywiadzie, przeprowadzonym we wrześniu 1989 roku przez Johna Cornwella dla „The Tablet", Greene powraca do swych stałych wątków. W wywiadzie tym, opublikowanym 23 września pod tytułem *Dlaczego nadal jestem katolikiem,* Greene prezentuje to samo osobliwe podejście do wiary, któremu dał wyraz dziesięć lat wcześniej w rozmowach z Marie-Françoise Allain. Jak zawsze zdaje się bardziej pewny tego, w co nie wierzy, niż tego, w co wierzy. Nie ma, jak twierdzi, demonów, aniołów, szatana ani piekła. Jednakże, poza dobrze znanymi wątpliwościami, w sytuacji Greene'a, zbliżającego się do swych osiemdziesiątych piątych urodzin, pojawiły się pewne nowe elementy.

„W niedzielę zwykle uczestniczę we mszy", wyznał.

> Mam serdecznego przyjaciela, hiszpańskiego księdza, ojca Leopolda Durana, który uzyskał u swojego biskupa pozwolenie na odprawianie w mszy po łacinie, wszędzie, więc kiedy przyjeżdża tutaj, odprawiają przy tym stole. A jeżeli podróżuję z nim, odprawia mszę w pokoju hotelowym... choć tylko w niedzielę. Żeby zadowolić ojca Durana spowiadam się teraz — mniej więcej dwie minuty; chociaż nie ma się wiele do powiedzenia na spowiedzi w wieku osiemdziesięciu pięciu lat; a potem przyjmuję komunię, ponieważ sprawia

1304 „The Times", 13 kwietnia 1991.

> mu to przyjemność. W przeszłości nie brakowało rzeczy, z których mógłbym się spowiadać, ale obecnie, z powodu wieku, nie ma nic. Brak wiary nie jest czymś, z czego należałoby się spowiadać. Człowiekowi jest przykro, ale ma nadzieję, że zdoła uwierzyć. W nocy modlę się... aby stał się ten cud, abym *uwierzył.*

Co ciekawe, spotkanie z Padre Pio, które miało miejsce przed czterdziestu laty, najwyraźniej nadal wywierało dobroczynny wpływ na Greene'a. Niemal ze wstydem wyznał, że nosi w portfelu fotografię Padre Pio. „Greene wyjął z kieszeni spodni wyświechtany portfel", opowiada Cornwell, „i wyciągnął zeń dwie niewielkie fotografie. Były nieco wymięte, w barwie sepii. Kiedy podał mi je, wyczułem w nim pewne zażenowanie; jak gdyby przyłapano go, było nie było angielskiego dżentelmena, na katolickiej przesadzie".

Cornwell zapytał Greene'a, czy myśli, że mógłby utracić wiarę, gdyby nie miał tego „tajemniczego doświadczenia" z Padre Pio. „Nie sądzę, aby moja wiara była bardzo silna", odparł Greene, „ale, tak, możliwe że straciłbym ją zupełnie".

W dalszej części wywiadu Greene powtórzył często czynione przezeń zastrzeżenie, że nie jest „pisarzem katolickim", lecz „pisarzem, któremu zdarzyło się być katolikiem". Po czym niemal natychmiast ze swadą wyłuszczył, jak ważna jest wiara dla jego pisarstwa:

> Myślę, że buntowałem się przeciw szkole Bloomsbury, E. M. Forsterowi, Virginii Woolf, i uważałem, że jedną ze spraw, które nadają realność postaciom, jest to, że ludzie przywiązują wielką wagę do świata przyszłego: dzięki temu postaci stają się o wiele ważniejsze... Pisarze z kręgu Bloomsbury byli moim zdaniem jakoś płascy. Czegoś tu brakowało.

Tym brakującym elementem było istnienie wszechwiedzącego i wszechmocnego Boga, który nadaje wieczne znaczenie czynom człowieka, a tym samym dodatkową głębię charakterom ludzkim, której

nie są w stanie uchwycić pisarze niewierzący. Wiara w to jest kluczowym czynnikiem całego podejścia Greene'a do fikcji literackiej. Greene jest pisarzem katolickim, choć tak zdecydowanie odrzucał ten fakt; ale to, co jest prawdą o jego sztuce, jest też prawdą o nim jako człowieku. Czy się nam to podoba, czy nie, a i bez względu na to, czy jemu samemu to się podobało, Greene do końca swych dni pozostał katolikiem. Jako typowy

buntownik, sercem i duszą należał do systemu, który mu się nie podobał, lecz którego nie był w stanie opuścić.

Ostatniego wywiadu dla „The Tablet" Greene udzielił w swym domu w Antibes na Riwierze francuskiej, gdzie mieszkał wówczas już od trzydziestu pięciu lat. W następnym roku był zmuszony przenieść się do Vevey nad Jeziorem Genewskim w Szwajcarii, aby poddać się kuracji w związku z chorobą krwi. Tam właśnie zmarł 3 kwietnia 1991 roku, w wieku osiemdziesięciu sześciu lat. Nazajutrz, w porannym wydaniu „Timesa" szef działu literackiego gazety, Philip Howard, w sposób aluzyjny zestawił Greene'a z T. S. Eliotem:

> Powiedział, że utożsamia się z jednym ze swych bohaterów, choć z właściwym sobie upodobaniem do niejasności nie chciał zdradzić, z którym — z którym z tych ułomnych, przegranych, wydrążonych ludzi nie dostrzegających pustki pozostałej po zniknięciu Boga. Różnica polega na tym, że przynajmniej jako pisarz, twórca wyjątkowej i melancholijnej wizji człowieka schyłku XX wieku, odniósł wspaniałe zwycięstwo.

Howard napisał jeszcze, że fakt, „iż nie otrzymał literackiego Nobla, jest ujmą raczej dla jurorów niż dla samego Greene'a". Nazajutrz, rzecz ironiczna z uwagi na uporczywe zaprzeczenia Greene'a, jakoby był pisarzem katolickim, wypłynęła sprawa powodów nieprzyznania mu Nagrody Nobla. Kandydaturę Greene'a do tej nagrody odrzucano konsekwentnie od przeszło dwudziestu pięciu lat, głównie za sprawą sprzeciwu jednego z jurorów, dr Artura Lundkvista. Kiedy zapytano Lundkvista, dlaczego

tak uparcie oponuje przeciwko wyróżnieniu Greene'a, odparł: „Ponieważ jest katolikiem".[1305]

Głos w tej sprawie zabrał prozaik P. D. James, stwierdzając, że pomijanie Greene'a „zawsze wydawało się godne potępienia". Ale religia Greene'a nie przeszkodziła w przyznaniu mu wielu innych zaszczytów w ostatnich dekadach jego życia. W 1966 otrzymał Order Honoru, a w 1969 został kawalerem Legii Honorowej. W 1986 przyznano mu Order Zasługi. Max Reinhardt, jego wydawca, powiedział, że Greene był „niezmiernie dumny, że w 1986 roku otrzymał Order Zasługi, jeżeli nawet uważano to za swego rodzaju nagrodę pocieszenia z powodu tego, że nie udawało mu się zdobyć Nagrody Nobla".[1306]

Kiedy ogłoszono wieść o śmierci Greene'a, nikt spośród najwybitniejszych przedstawicieli świata literackiego nie omieszkał oddać mu hołdu. „Do dzisiaj", stwierdził sir Kingsley Amis, „był największym z naszych żyjących pisarzy". Sir Alec Guinness, który w 1960 roku grał główną rolę w adaptacji filmowej *Naszego człowieka w Hawanie*, powiedział: „Odszedł wielki pisarz, który mówił błyskotliwie o sprawach całego pokolenia. Był kimś niemal na miarę proroków, a przy tym człowiekiem zaskakująco pokornym". Auberon Waugh, prozaik i redaktor naczelny „The Literary Review", z większą chyba trafnością zauważył, że Greene „był dobrym człowiekiem i człowiekiem zagubionym, który nie zawsze kierował się logiką".[1307]

Mszę żałobną odprawiono 8 kwietnia w małym kościele katolickim św. Jana w Corseaux, miasteczku położonym na opadającym ku Jezioru Genewskiemu stoku Mount Pelerin. Na nabożeństwie była obecna i żona, i Yvonne Cloette, towarzyszka życia pisarza przez ostatnie trzydzieści lat. Ojciec Leopold Duran, przyjaciel, z którym Greene

podróżował po Hiszpanii, i pierwowzór bohatera *Monsignore'a Kichote,* nazwał go ostatnim pisarzem klasycznym XX wieku, którego „dzieło jest darem dla historii".[1308]

1305 Tamże, 5 kwietnia 1991.
1306 Tamże, 4 kwietnia 1991.
1307 Tamże.
1308 Tamże, 9 kwietnia 1991.

7 czerwca „The Times" donosił, że odprawiona w katedrze westminsterskiej msza upamiętniająca Greene'a była „tradycyjną mszą żałobną w rycie łacińskim, który Greene tak umiłował". Homilię wygłosił dr Roderick Strange, były kapelan katolicki Uniwersytetu Oksfordzkiego, który zwrócił uwagę na to, jak trafnie Greene wybrał na swego patrona św. Tomasza apostoła. Podobnie jak św. Tomasz, Greene zmagał się z wiarą i niedowiarstwem: „Graham miał niezwykły dar dostrzegania suwerenności, siły i wartości w przegranej. Był wierny tej wizji, rozumieniu godności przegranych".

Również na tej mszy obecne były zarówno żona pisarza, jak i jego długoletnia partnerka, co gorliwie odnotowała prasa. Zycie prywatne Greene'a najwyraźniej nie przestawało bulwersować po jego śmierci, podobnie jak to tak często bywało za jego życia — a Greene miał jeszcze jedną niespodziankę w rękawie. Kiedy w pięć miesięcy później ogłoszono jego testament, okazało się, że jako spadkobierczynię wskazywał wdowę po sobie, którą porzucił w latach czterdziestych, natomiast nie wymieniał kochanki, która była towarzyszką jego życia przez ostatnie przeszło trzydzieści lat. Decyzję Greene'a trudno interpretować inaczej niż jako chęć uspokojenia sumienia, gest pojednania w stosunku do żony wyrażający pragnienie wynagrodzenia zła, które jej wyrządził przed wielu laty. O ile jednak tłumaczy to szczodrość Greene'a wobec żony, o tyle nie wyjaśnia, dlaczego zupełnie pominął konkubinę. Nie wymienienie w testamencie Yvonne Cloette jest decyzją bardzo zagadkową i można doszukiwać się w niej elementu strachu. Być może Greene miał tyle wiary w Boga czy też na tyle poważnie liczył się z możliwością istnienia Boga, że w obliczu śmierci bał się łamać reguły, które z taką śmiałością łamał w życiu. Ten jego postępek z pewnością sugeruje poczucie winy, jeżeli nawet nie sugeruje poczucia skruchy. Umierając, Greene zostawił wiele pytań bez odpowiedzi, tak jak wiele zostawiał ich za życia.

Malcolm Muggeridge, który umarł zaledwie pięć miesięcy przed Greenem, a znał go lepiej niż większość innych, podsunął kilka istotnych kluczy do tajemniczego charakteru swego przyjaciela. Według Muggeridge'a, Greene był „człowiekiem interesującym w tym sensie, że z nikim nie pozostawał w bliskich stosunkach... Rysem znamiennym Greene'a

jest unikanie bliskości, nawet w stosunkach ze swym bratem Hugh, który jest jego najbliższym przyjacielem".[1309] Muggeridge był przekonany, że w dodatku do tego wyobcowania od świata zewnętrznego Greene był również wyobcowany od własnego świata wewnętrznego:

> Greene... jest człowiekiem o osobowości typu Jekyll-Hyde, któremu nie udało się zharmonizować tych dwóch aspektów samego siebie. Jest w nim konflikt wewnętrzny i dlatego skłonny jest szukać zwady na zewnątrz. Pamiętam, że raz

powiedział mi, iż musiał się pokłócić z tym czy tamtym, ponieważ kłótnie są dla niego wręcz potrzebą fizyczną".[1310]

W świetle tego jasne jest, że wątpliwości Greene'a wobec wiary katolickiej mówią więcej o nim samym, niż o obiektywnej prawdziwości jego przekonań. Nigdy nie czuł się dobrze z katolicyzmem, ale nigdy nie czuł się dobrze z niczym innym. Nade wszystko wątpił. Wątpił o innych, wątpił o sobie, wątpił o Bogu. Głębia jego powieści polega nie na samym wątpieniu, lecz na ostatecznym zwątpieniu w samo wątpienie. Właśnie owo wątpienie o wątpieniu sprawiało, że kurczowo trzymał się wiary katolickiej.

„Jeżeli chodzi o Greene'a", pisał jego biograf Norman Sherry, „to bez względu na to, co mówił, rzeczywiście uważam, że do śmierci pozostał stanowczo katolikiem".[1311] Ale to raczej słabość Greene'a niż jego siła trzymała go przy Kościele. Zawsze czuł, że katolicyzm, przy wszystkich swych słabościach, jest silniejszy niż on sam. Boleśnie świadom swych upadków, nigdy nie znalazł w sobie dość siły, aby odejść. Niezależnie od siły swojej wiary pozostał członkiem Kościoła. Choć stale wątpił, wątpliwości tłumaczył na korzyść Boga, i wierzył, że być kimś innym niż katolikiem to stać się kimś mniej niż katolikiem. Z niechęcią uzmysławiał sobie — co było dość zabawne w kontekście jego ustawicznych ataków na papiestwo — że powtarza za św. Piotrem, choć, oczywiście, nie bez enigmatycznych zastrzeżeń: „Panie, gdzie indziej mogę pójść? Tyś posłańcem życia wiecznego... choć, z drugiej strony, możeś nim nie jest".

1309 Norman Sherry, *The Life of Graham Greene: Volume Two*, s. 23.
1310 Tamże, s. 68.
1311 Profesor Norman Sherry, list do autora, 26 września 1996.

32. CELTYCKI BRZASK

Szkocki poeta George Mackay Brown zaczął odczuwać powab katolicyzmu po części za sprawą powieści Grahama Greene'a. *„Moc i chwata* zrobiła na mnie wielkie wrażenie", pisał w autobiografii, „ponieważ jest tam pewien zaszczuty i ścigany ksiądz, pod wieloma względami zresztą nic nie warty, który mimo wszystko do końca dochowuje wiary, tak samo jak lepsi od niego męczennicy gdzie indziej".[1312] Ironiczny wydźwięk ma fakt, że Brown wstąpił do Kościoła w 1961 roku, a więc w roku ukazania się *Trądu*, powieści która dla wielu była znakiem, że sam Greene traci wiarę.

George Mackay Brown urodził się 17 października 1921 roku w Strom- ness na Orkadach w rodzinie miejscowego listonosza, który poza tym dorabiał jako krawiec. Dzieciństwo i młodość spędził na rodzimych wyspach i życie oraz pejzaż tej krainy wywarły głęboki wpływ na cały jego pogląd na życie. Rodzice byli niezbyt gorliwymi prezbiterianami i Brown zapamiętał, że jako dziecko pozorował wiarę religijną „żywiąc w istocie pewien niesmak dla bezbarwnych rytuałów prezbiteriańskich". „Rodzice nie byli głęboko wierzący, niemniej co niedziela szliśmy całą rodziną do kościoła. (Ojciec potrafił bardzo się nabijać z niektórych duchownych i starszych.) Podczas długich i nudnych kazań pojadaliśmy słodycze. Ojciec z prawdziwym entuzjazmem śpiewał hymny i psalmy: miał dobry, subtelny tenor".[1313]

1312 George Mackay Brown, *For the Islands I Sing,* Londyn 1997, s. 54-55.
1313 Alan Bold, *George Mackay Brown,* Edynburg 1978, s. 11.

Duszną atmosferę swego prezbiteriańskiego wychowania oraz wpisaną w nią „antypapistowską" bigoterię oddał wymownie w opowiadaniu *The Tam and the Rosary* z wydanego w 1974 roku tomu *Hawkfall and Other Stories:*

> - Bardzo trudno uwierzyć — powiedział pan Smith — że ludzie w ogóle mogli kiedykolwiek nabierać się na taką ciemnotę.
> - Kiedyś wszyscy byliśmy katolikami — zauważył kapral Hourston. — Wszyscy nasi przodkowie tu, na Orkadach byli katolikami.
> - To było bardzo dawno temu — stwierdził Timothy Sinclair. — Ludzie byli wtedy bardzo głupi. Nie było szkół. Nie mogli czytać Biblii. Sami nic nie wiedzieli. Musieli wierzyć we wszystko, w co kazali im wierzyć księża.
> - Ale papież nadal włada wielką częścią świata — wtrącił Andrew Custer. — Francją, Włochami, Hiszpanią, Ameryką Południową.
> - A także Irlandią — dorzucił kapral Hourston.
> - Irlandczycy są bardzo biedni — wyjaśnił pan Smith. — Bardzo biedni i bardzo uciemiężeni. Jeżeli zbadacie tę sprawę, przekonacie się, że wszystkie kraje katolickie są bardzo zacofane.[1314]

W młodym i nieukształtowanym umyśle jednego z bohaterów tego opowiadania, Colma Sinclaire'a, rozmowa ta zasiała nieokreślony niepokój: „Maryja Dziewica. Księża w czerni, przyjmujący pieniądze od grzeszników. Paciorki różańca. Colm zadrżał od nadprzyrodzonej trwogi. Ciemna studnia ludzkiego umysłu. Przybliżył się, aby znowu odczuć gasnące ciepło kuźni".[1315]

Opowiadanie to ma w istotnej mierze charakter autobiograficzny i Brown musiał najpierw przezwyciężyć tę „nadprzyrodzoną trwogę" wobec katolicyzmu, nim zaczął odczuwać jego powab. Wspominał, że w dzieciństwie „samo słowo 'katolik' miało w sobie coś złowieszczego, a wszystkie słowa z nim związane — różaniec, papież, spowiedź, relikwie, czyściec,

1314 George Mackay Brown, *Hawkfall and Other Stories,* Londyn 1974, s. 190.
1315 Tamże, s. 191.

mnisi, pokuta — niosły takie same złowrogie konotacje".[1316] Wyzwalanie się spod wpływu retoryki „strasznego papizmu" trwało długo, a proces ten przebiegał podobnie jak w przypadku George'a Scott-Moncrieffa, wcześniejszego szkockiego nawróconego, który przystąpił do Kościoła w Wielkanoc 1940 roku. W 1960 roku, rok przed konwersją Browna, Scott-Moncrieff opublikował *The Mirror and the Cross: Scotland and Catholic Faith*, książkę, w której wspominał antykatolickie rozruchy, których przed laty był świadkiem w Edynburgu:

> Ze zgrozą wspominam przerażenie, z jakim patrzyłem na ludzi, w większości młodych i kobiety o zawiedzionych twarzach, opętanych, nie panujących nad sobą, wrzeszczących i napierających z żądzą mordu w oczach na samochód, w którym arcybiskup Andrew Joseph MacDonald zajechał pod ratusz... Był to „protest" i jako taki wynikał z genezy protestantyzmu. Cokolwiek protestantyzm zachował z chrześcijaństwa... zdawało mi się istnieć wtedy już tylko w formie czysto

negatywnego odróżnienia, protestu przeciwko czemuś, czego najwyraźniej nawet nie chce zrozumieć...

...Nie byłem jedynym protestantem, który był świadkiem tych okropnych scen i w ciągu kilku lat przestał uważać się za protestanta, odkrywając stopniowo, w jak wielkiej mierze szablonowy obraz historii mojego kraju jest zwykłym mitem.[1317]

George Scott-Moncrieff był świadkiem rozruchów w Edynburgu jako młody, dwudziestopięcioletni mężczyzna. Urodził się w 1910 roku jako drugi syn wielebnego C. W. Scott-Moncrieffa, pastora episkopalnego Kościoła Szkocji. Jego dziadkowie byli prezbiterianami, przodkowie zaś członkami Przymierza Narodowego[1318], aczkolwiek stryj Charles, tłumacz

1316 George Mackay Brown, *For the Islands I Sing,* s. 49.
1317 George Scott-Moncrieff, *The Mirror and the Cross: Scotland and the Catholic Faith, Londyn 1960,* s. 153-154.
1318 Przymierze Narodowe (*National Covenant)* - deklaracja religijno-polityczna powstańców szkockich z 1637 roku, w której bronili niezależności Kościoła prezbiteriańskiego od korony angielskiej. (Przyp. tłum.)

Prousta, Pirandella i Stendhala, wyłamał się z tradycji rodzinnej nawracając się na katolicyzm, kiedy jego bratanek był jeszcze dzieckiem.

W 1934 roku George Scott-Moncrieff poślubił Ann Sherer, która, podobnie jak George Mackay Brown, była rodowitą Orkadyjką, urodzoną w 1914 roku w Kirkwall. W 1931 roku, gdy Brown był jeszcze uczniem szkoły średniej w Stromness, Ann Sherer, jako zaledwie siedemnastoletnia dziewczyna, pracowała w lokalnej gazecie „The Orcadian". Z zamiarem rozwijania kariery literackiej wyjechała do Londynu i tam poznała przyszłego męża, który również pracował jako dziennikarz. Przed ślubem wrócili do Szkocji, a w sześć lat później obydwoje przystąpili do Kościoła katolickiego. Oboje pisali. George Scott-Moncrieff napisał między innymi powieści *Café Bar* i *Tinkers Wind.,* tom wierszy *A Book of Uncommon Prayer* oraz jednoaktówkę *The Wind in the East.* Opublikował również *The Lowlands of Scotland, Scottish Country, The Stones of Scotland,* a w latach 1939-1941 współredagował „The New Alliance", szkockie pismo kulturalne, które broniło sprawy niezależności narodowej Szkocji. Jego żona pisywała do „The New Alliance", a także została popularną autorką książek dla dzieci. Jej *Auntie Robbo* wydawcy londyńscy uznali za rzecz „nazbyt szkocką", ale książka spodobała się i została z sukcesem wydana w Nowym Jorku. Pisarka zmarła tragicznie w 1943 roku w wieku dwudziestu dziewięciu lat. Po jej śmierci jeden z przyjaciół wspominał: „Przez cały długi czas naszej przyjaźni zdawała się walczyć o wewnętrzną harmonię i czystość duchową - cel ten niekiedy ginął z pola widzenia, lecz nigdy na długo. Jestem przekonany, że osiągnęła go, kiedy przystąpiła do Kościoła katolickiego".[1319] Szkocki poeta i krytyk Edwin Muir pisał po jej śmierci na łamach „The Scotesman": „była bardzo utalentowana i gdyby żyła, mogłaby zostać jednym z najlepszych pisarzy szkockich tych czasów".[1320]

Jeszcze przed upływem dekady Muir wróżył podobną przyszłość George owi Mackayowi Brownowi i ta opinia wspomogła rozwój kariery młodego pisarza. Muir również był rodowitym Orkadyjczykiem, urodzonym

1319 Matthew Hoehn, OSB (red.), *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches 1930-1947,* Newark, NJ 1948, s. 680.

1320 Tamże, s. 680.

593

na wyspach w 1887 roku w rodzinie małorolnego dzierżawcy. Kiedy miał czternaście lat, rodzice przenieśli się do Glasgow. Szok kulturowy wywołany przeprowadzą i szare życie, jakie musiał wieść w mieście, wyrwany z sielskiego dzieciństwa na Orkadach, stały się kanwą książki *The Story and Fable*, którą Muir opublikował w 1940 roku. Brown przeczytał tę książkę jako młody człowiek i lektura ta wywarła wielki wpływ na jego życie, kształtując jego sposób myślenia i określając kierunek przyszłej kariery pisarskiej.

Muira i jego żonę Brown poznał osobiście w trakcie ich wizyty na Orkadach w lecie 1951 roku. Spotkali się na herbacie w Hotelu Stromness i Muir zaprosił go do Newbattle Abbey, szkoły średniej dla dorosłych w Dalkeith pod Edynburgiem, której był wówczas dyrektorem. Brown skorzystał skwapliwie z okazji i w październiku pojechał do Newbattle, gdzie spędził „bodaj najszczęśliwszy rok w życiu".[1321]

W stosunku do Edwina Muira, którego twórczość tak silnie na niego wpłynęła, Brown odczuwał początkowo nabożny wręcz respekt, ale wkrótce okazało się, że sam Muir ocenia bardzo wysoko nie publikowaną jeszcze twórczość Browna. Muir zarekomendował „New Statesmen" jeden z wierszy Browna, *The Exile*, i utwór został, jak należało oczekiwać, przyjęty i ukazał się w numerze z 5 kwietnia 1952 roku. W dwa lata później, kiedy Orkney Press wydało tom poezji Browna *The Storm*, książka zawierała entuzjastyczną przedmowę autorstwa Muira: „Jestem wielkim wielbicielem poezji George'a Browna... Posiada on dar wyobraźni i dar słowa: instrumentarium poety".

Oczywiście Muir również posiadał te dary. Miał za sobą bardzo udaną karierę literacką i właśnie wtedy, gdy pomagał piąć się w górę swemu młodemu protegowanemu, sposobił się do jej zakończenia. W 1954 roku opublikował *An Autobiography*, uzupełnioną wersję *The Story and the Fable.* Pinałowe akapity tej książki zasługują na uwagę nie tylko jako wnikliwa i zwięzła ocena własnego życia, dokonana na pięć lat przed śmiercią, lecz również jako intrygująco głębokie sformułowanie myśli, która będzie potem nicią przewodnią wiodącą Browna w stronę Kościoła:

1321 *A* Bold, *George Mackay Brown,* s. 4.

594

> Mniej więcej w wieku trzydziestu pięciu lat stałem się świadom nieśmiertelności i uzmysłowiłem sobie, że tym samym zdobyłem prawdziwsze zrozumienie siebie i bliźnich. Wiele lat później w St Andrews odkryłem, że byłem chrześcijaninem, nie wiedząc o tym...
>
> Myślę, że jeżeli ktokolwiek z nas zastanowi się nad własnym życiem, odkryje, że najwięcej dobra przynosi mu garść zobowiązań i garść prawd, które zostały podjęte wiele pokoleń przedtem, nim się urodził, i które zawsze trzeba podejmować na nowo. I one mogą niekiedy wydawać się przypadkowe, ale w bezmiernej pajęczynie rzeczy i zdarzeń przypadek musi być czymś innym, niż nam się wydaje. Zrozumienie tego nie jest nam dane, a myśleć o tym to tyle co rozpoznać tajemnicę i uznać konieczność wiary. Kiedy patrzę wstecz na część tej tajemnicy, będącą moim życiem, moją baśnią, najżywiej świadom jestem tego, że dostajemy więcej, niż możemy kiedykolwiek dać; dostajemy to od przeszłości, z

której czerpiemy z każdym oddechem, lecz również — i to jest kwestią wiary — ze Źródła samej tajemnicy za pośrednictwem tego, co ludzie religijni nazywają Łaską.[1322]

Te wiarę w transcendentną tajemnicę jako sedno i korzeń życia przekazał Muir swemu uczniowi. (Jego autobiografia ukazała się w tym samym czasie, co epos J. R. R.Tolkiena *Władca pierścieni,* którego siła wyrazu wynikała z identycznego przeświadczenia, że prawda jest rzeczywistością leżącą poza dziedziną skończonych faktów i jako taka daje się najlepiej ująć w mistycznym języku mitu i baśni.) Sygnałem świadczącym o tym, pod jak wielkim wpływem Muira był Brown w latach pięćdziesiątych, jest choćby to, że w prologu *The Storm* czytamy o Szkotach jako o „narodzie, który zniszczył Knox", co jest oczywistym echem oceny skutków fanatyzmu religijnego Johna Knoxa z czasów reformacji, jaką w swym kontrowersyjnym studium *John Knox: Portrait of a Calvinist* sformułował Edwin Muir: „Rzeczywistym dokonaniem Johna Knoxa było to, że obrabował Szkocję ze wszystkich zdobyczy renesansu".[1323]

1322 Edwin Muir, *An Autobiography,* Londyn 1954, s. 280-281.
1323 Edwin Muir, *John Knox: Portrait of a Calvinist*, Londyn 1929, s. 309.

595

Aczkolwiek w lecie 1955 roku Edwin Muir opuścił Newbattle, aby objąć katedrę im. Charlesa Eliota Nortona na Uniwersytecie Harvardzkim, nadal wywierał dobroczynny wpływ na Browna. 9 kwietnia 1956 roku pisał do niego z hotelu w Cambridge w Massachusetts: „Twoje wiersze podobają mi się coraz bardziej, im więcej je czytam: masz takie wyczucie słowa, którego ci szczerze zazdroszczę!... Jest w tym geniusz, mój drogi George, i życzę ci wszystkiego, co z tego wynika".[1324] To w rzeczy samej wielkoduszne słowa, zważywszy, że wydane cztery lata wcześniej *Collected Poems* Muira zapewniły mu pozycję jednego z największych żyjących poetów języka angielskiego. 6 marca 1956 roku Muir wysłał zbiór poezji Browna do wydawnictwa Hogarth Press, rekomendując je jako rzecz godną publikacji. „Pewnego dnia w 1958 roku przeżyłem niespodziankę", wspominał Brown, „gdy otrzymałem list z Hogarth Press, w którym pisali, że pragnęliby wydać tom moich poezji. Maszynopis przysłał im Edwin Muir... Jestem całkiem pewny, że sam zrobiłem niewiele, jeżeli nie nic w sprawie opublikowania tych wierszy".[1325] Tom, zatytułowany *Loaves and Fishes,* ukazał się w 1959 roku, roku śmierci Muira.

W rok później Brown obronił z oceną dobrą dyplom z literatury angielskiej na Uniwersytecie Edynburskim. Po dwóch latach wrócił na ten uniwersytet na studia podyplomowe, które poświęcił badaniu twórczości poetyckiej jezuity Gerarda Manleya Hopkinsa i w trakcie których przystąpił do Kościoła katolickiego. Po ukończeniu studiów nad Hopkinsem wrócił w 1964 roku na Orkady, gdzie mieszkał do końca życia.

Powrót na ziemię rodzinną okazał się początkiem najlepszego okresu twórczości Browna. Ogłoszony w 1965 roku *The Year of the Whale* ugruntował jego renomę jako poety, a wydany w dwa lata później *A Calendar of Love* dowiódł, że Brown jest również wybitnym nowelistą. Jego twórczość, wyrastającą z głębokiej miłości do orkadyjskiego sposobu życia — życia rolników, rybaków, mnichów i wikingów — przenika religijne zrozumienie prawd wiecznych oraz umiłowanie starożytności, tradycji i wartości duchowych. Jego opowiadania i poezje przemawiają językiem legend i mitów, wyobraźni i symboli, a zatem językiem tajemnicy.

1324 Alan Bold, *George Mackay Brown,* s. 5.
1325 Tamże, s. 5.

Brown obserwował i starał się rozumieć życie rolników i rybaków, wśród których żył, i to, jak zauważył krytyk Alan Bold, dało mu świadomość „elementarnej więzi łączącej tych ludzi już to z ziemią, już to z morzem":

> Jeden z wielkich poetyckich obrazów Browna dotyczy koła życia, rytualnego tańca twarzą ku słońcu w porze siewu, narodzin, żniw i śmierci, „potężnego tajemniczego koła istnienia"... Rolnik na polu, rybak w łodzi zostają wpisani w rytmy tego wielkiego tańca, a jego ruch nadaje godność ich skądinąd ciężkiej egzystencji...
>
> W przypadku Browna odrodzenie świadomości ludu nie jest ćwiczeniem intelektualnym, ani nostalgiczną rozprawką erudyty. Przeżył życie patrząc, jak zboże wschodzi i umiera, by powrócić jako chleb i piwo; czuł rytmy fal bijących o brzegi Orkadów. W tym, jak rolnik i rybak wyrywa z mozołem środki do życia z twardej ziemi i mściwego morza, zobaczył cud chleba i ryb. Jego religijne podejście do życia wynika z tego rodzaju osobistych obserwacji, wiara religijna zaś przenika naturalnie wszystko, co Brown pisze, tak że ziarno zawsze kiełkuje na znak zmartwychwstania.[1326]

Sam poeta mówił z naciskiem, że Chrystusowa przypowieść o siewcy i ziarnie stała się zasadą całej jego wizji życia:

> Ten obraz zdał mi się ucieleśnieniem całego życia. Wszystko czynił prostym i cudownym. Zawierał w sobie wszystko od najpierwszej orki po samego Chrystusa z jego przypowieściami o rolnikach oraz majestatycznym symbolizmem jego męki, śmierci i zmartwychwstania. „Ja jestem chlebem życia." „Oto jest ciało moje, bierzcie i jedzcie z niego wszyscy".[1327]

Namiętna wiara w rytuały przyrody, spełniane w wiecznym tańcu życia, splata się tu z umiłowaniem ofiary mszy, tak że wszystko jawi się jako

1326 Tamże, s. 7.
1327 Tamże, s. 11.

nie dająca się rozpleść, pozbawiona szwów materia. Znaczony następstwem pór roku cykl życia oraz uroczystości i rytuały Kościoła stanowią razem święty i holistyczny wyraz woli Boga na ziemi.

Brown wrócił do tego tematu w na poły autobiograficznym opowiadaniu *The Tam and the Rosary.* Colm Sinclair, chłopak, który podsłuchał przytoczoną wcześniej „antypapistowską" rozmowę starszych, po swym wyjeździe do Edynburga nawraca się na katolicyzm. W liście do domu próbuje wyjaśnić racje, dla których uczynił tak dramatyczny krok:

> Ceremoniał jest tym, co pozwala nam wytrzymać trwogi i uniesienia, które tkwią głęboko w ziemi i w naszej przez ziemię wykarmionej naturze. Tylko święci potrafią spojrzeć w oczy tym „realiom". A nas zbawia ceremoniał. Dzięki ceremonii znajdujemy punkt oparcia jako ludzie i jesteśmy dobrymi obywatelami w królestwie zboża. Ceremoniał sprawia, że wszystko staje się dla nas znośne i piękne. Przemienione przez ceremoniał przychodzą do nas prawdy, których bez tego nie bylibyśmy w stanie znieść. Zapraszamy je do środka. Sadzamy je przy naszych stołach. Ci aniołowie przynoszą dary dla domu duszy...
>
> I ten właśnie zbawienny ceremoniał wy nazywacie „bałwochwalstwem" i „fetyszem".[1328]

Po napisaniu tego listu Colm udaje się na mszę do pobliskiego małego kościoła katolickiego:

> Wszedł celebrans. Colm nigdy przedtem nie widział tego księdza, który miał wygląd przybysza z Indochin. Znów, po raz tysięczny, Colm obserwował tę starożytną, bezkresną, piękną ceremonię, wymianę darów między ziemią i niebem, prochem i duchem, człowiekiem i Bogiem. Przeistoczony chleb zajaśniał przez chwilę w szafranowych palcach celebransa. Colm nie przystąpił do komunii.

1328 George Mackay Brown, *Hawkfall and Other Stories,* 198.

598

> Bał się przyjmować sakrament, gdy nań nie zasługiwał, a uważał, że zawiść oraz użalanie się nad sobą, jakich się dopuścił przez kilka ostatnich, wysmaganych słońcem dni, były zmazą, z której najpierw musi się oczyscic[1329].

W porównaniu z nowo odkrytym pięknem mszy, odrzucony przez Colma prezbiterianizm wydaje się strefą dławiącego cienia. Według Alana Bolda, „reformatorzy przemykają w poezjach i nowelach Browna niby zausznicy diabła".[1330] W opowiadaniu *Master Halerow, Priest* z tomu *A Calendar of Love* reformatorzy z bezdusznym okrucieństwem niszczą obrazy religijne. W wydanej w 1970 roku sztuce *A Spell for Green Corn* Brown wini reformację za zniszczenie starej wiary wyspiarskiego ludu w imię pozbawionego korzeni „postępu". Co więcej purytanizm reformacji zabił radość religii, zastępując piękno i cud mszy chłodem, który zmusił ludzi do wyrażania radości bożej na inne sposoby: „Samo Słowo uwięziono między czarnymi okładkami, zamknięto na łańcuch i kłódkę w szufladzie kazalnicy w zborze — nie mogło wyrwać się stamtąd i pójść między pługi i sieci w tej porze głodu. Dlatego cud chleba musi ziścić mniejsze słowo — skrzypce, wiersz, runy".[1331]

Podczas gdy reformacja głosi pozbawiony korzeni „postęp", Kościół katolicki jest obrońcą tradycji. Właśnie ten aspekt katolicyzmu jako pierwszy zrobił wrażenie na kilkunastoletnim Brownie. Brown był „zaintrygowany majestatem i tajemnicą" katolicyzmu, „długą historią Kościoła, który, wyszedłszy od tak skromnych początków, zdołał w niewiarygodny sposób przetrwać wszystkie zmienne koleje tylu stuleci i zawsze umiał się dostosować; który wzbogacił się tym wszystkim, co poezja, muzyka, sztuka i architektura są w stanie dać; i który w tym naszym szarym XX wieku nadal jest równie silny jak zawsze".[1332]

Ten szacunek dla tradycji został Brownowi na całe życie i był jednym z istotnych czynników jego nawrócenia. Katolicyzm imponował mu

1329 Tamże, s. 199.
1330 Alan Bold, *George Mackay Brown,* s. 11.
1331 George Mackay Brown**,** *A Spell for Green Corn,* Londyn 1970, s. 90-91.
1332 Alan Bold, *George Mackay Brown,* s. 11.

jako religia stara, jako rzecznik i obrońca tradycji oraz jej ostatni bastion i schronienie. Nową religią „naszego szarego XX wieku" jest postęp:

> Istnieje nowa religia postępu, którą wszyscy żarliwie wyznajemy i która troszczy się jedynie o rzeczy materialne dziś i w mglistej, różowej przyszłości. To pozbawiona korzeni utylitarna wiara, wyzuta z piękna i tajemnicy... Pojęcie postępu jest rakiem, który sprawia, że podstawowa wspólnota wygląda bardziej kusząco, i który wzbudza fałszywą euforię, a jednocześnie bezlitośnie wysysa z niej życie.[1333]

Uczucia te, zawarte w *An Orkney Tapestry,* elegii ku czci rodzimych wysp, Brown wyraził również za pośrednictwem jednego z bohaterów noweli *The Tarn and the Rosary.*

> Postęp, klątwa nowoczesności. Ta wyspa jest urzeczona ideą postępu... Ten kult postępu, on wyssie życie z każdej wyspy i z każdej samotni. W przeciągu trzech pokoleń ziemia wikingów opustoszeje. Albowiem, głosi postęp, życie w mieście musi być lepsze niż życie na wyspie... Czy będą jeszcze jacyś ludzie, gdy postęp w końcu sam się udławi swą przesadą? Tak, będą. Niewielu, ale będą, i wrócą po kryjomu do wiatrów, mgły i ciszy. Wiem to.[1334]

Ta nordycko-celtycka wizja „klątwy nowoczesności" jest uderzająco podobna do cockneyowsko-celtyckiej wizji zmierzchu Zachodu autorstwa Davida Jonesa. Jones w ostatnim okresie życia mieszkał w obrębie wielkiego Londynu, natomiast Brown trzymał się możliwie jak najdalej od nowoczesnej metropolii i unikał jej jak zarazy. A jednak obydwaj podzielali prawdziwie mistyczne zrozumienie mszy, umiłowanie tradycji i kultury oraz namiętne pragnienie ocalenia celtyckiego sposobu życia przed inwazją kosmopolitycznego modernizmu. W przypadku Jonesa pragnienie to wyraziło się w umiłowaniu języka walijskiego, trosce o jego

1333 George Mackay Brown, *An Orkney Tapestry*, Londyn 1969, s. 20 i 50-51.
1334 George Mackay Brown, *Hawkfall and Other Stories,* s. 187.

ocalenie, natomiast w przypadku Browna zrodziło tęsknotę za tym, aby na Orkadach przetrwał tradycyjny sposób życia. Nie jest przypadkiem, że obaj zachwycali się poezją Gerarda Manleya Hopkinsa. Zwłaszcza Jones czerpał otuchę z faktu, że Hopkins pokochał język i pejzaż Walii.

Podobieństwa łączące Jonesa i Browna zwięźle uchwycił w opublikowanym w grudniu 1972 roku w „Poetry in Wales" eseju Jeremy Hooker, wykładowca literatury angielskiej na Uniwersytecie Walijskim w Aberystwyth. Chociaż odnosił się bezpośrednio do Jonesa, jego uwagi pozostają w mocy również w odniesieniu do Browna:

> Można chyba powiedzieć, że z punktu widzenia poety chrześcijańskiego tragiczna wizja historii jest, w ostatecznym rachunku, niemożliwa: „Uśpiony Pan" zawsze tu jest i nigdy nie umrze. Z drugiej strony, w dziele takiego poety może występować tragiczne napięcie między wiarą w odkupienie a wiedzą, że kultura będąca owocem chrześcijaństwa ulega zniszczeniu. Napięcie to jest, o ironio, twórcze i uważam je za główną sprężynę twórczości Davida Jonesa.

Jones przeczytał tę pochwałę swej twórczości i przyznał, że jest „wnikliwa i w paru istotnych punktach trafia w sedno".[1335]

Numer „Poetry in Wales", w którym zamieszczono szkic Jeremyego Hookera, był specjalnym numerem tego pisma, poświęconym w całości Davidowi Jonesowi i zawierającym bogaty wybór esejów o nim pióra wybitnych pisarzy i uczonych walijskich. Był to jak najbardziej zasłużony hołd złożony jednemu z najbardziej oryginalnych pisarzy XX wieku, który już wtedy był człowiekiem sędziwym. Jones umarł 28 października 1974 roku w wieku siedemdziesięciu dziewięciu lat. W tym samym roku zmarł również Dunstan Pruden, który, podobnie jak Jones, był zwolennikiem idei Erica Gilla i członkiem wspólnoty Ditchling i który w młodym wieku nawrócił się na katolicyzm. W 1974 roku zmarli jeszcze Arnold Lunn i Ernest Milton, a rok wcześniej — J. R. R. Tolkien.

1335 William Blisset, *The Long Conversation: A Memoir of David Jones*, s. 114.

601

W początkach lat siedemdziesiątych zmarli również dwaj inni rzecznicy nacjonalizmu celtyckiego oraz katolicyzmu, a mianowicie Shane Leslie i Compton Mackenzie.

Leslie zmarł 13 sierpnia 1971 roku w wieku osiemdziesięciu pięciu lat. W nekrologu, który ukazał się w „The Times", żegnano go jako „pisarza, poetę i wybitną osobowość kultury angielskiej i irlandzkiej". Młodzieńczy bunt wobec unionistycznego wychowania sprawił, że Leslie przedzierzgnął się w irlandzkiego narodowca i na całe życie związał się ze sprawą niezależności Irlandii. W 1946 ogłosił *The Irish Tangle,* w które] podejmował odwieczne problemy Irlandii, ale nie ustrzegł się niestety — podobnie jak wielu innych autorów piszących na ten temat — przekłamań historycznych i zamaszystych uogólnień. Napisał wiele innych książek, w tym przede wszystkim *Life of Cardinal Manning,* którą zamierzył jako opartą na wyraźnie katolickich przesłankach polemikę z wpływowym esejem i studium Lyttona Stracheya na temat ruchu oksfordzkiego.

Compton Mackenzie zmarł nad ranem 30 listopada 1972 roku, na siedem tygodni przed dziewięćdziesiątymi urodzinami. Cierpiał na raka prostaty i stracił przytomność poprzedniego dnia podczas oglądania wywiadu w telewizji. Chociaż urodził się w West Hartlepool w Anglii, od dzieciństwa czuł się głęboko związany z krajem przodków, do którego miłość rozbudziły w nim otrzymane w prezencie na siódme urodziny *Tales of a Grandfather* Scotta. Nawrócenie na katolicyzm i przystąpienie w kwietniu 1914 roku

do Kościoła dodatkowo umocniło jego jakobickie skłonności. W latach trzydziestych nabył nieruchomość w Szkocji, zaczął uczyć się języka gaelickiego i został aktywnym członkiem Szkockiej Partii Narodowej. Wiatach 1932-1936 napisał szereg jakobickich książek, między innymi *Prince Charlie, The Lost Cause* i *Catholicism and Scotland.* Mackenzie był wszakże człowiekiem o wielu obliczach nie tylko w życiu, lecz i w literaturze, i przez potomność zostanie zapewne zapamiętany przede wszystkim jako autor wczesnych powieści, jak choćby *Sinister Street,* oraz powieści satyrycznych rozgrywających się na Capri i Hebrydach. Najważniejszą z nich jest ogłoszona w 1947 roku *Whisky Galore,* rzecz osadzona w scenerii położonej o czterdzieści mil na zachód od Skye wyspy Barra,

602

gdzie Mackenzie mieszkał od maja 1933 roku. Na podstawie tej powieści nakręcono bardzo popularny film, a pisarz nie tylko sam napisał scenariusz tego filmu, lecz również w nim wystąpił.

Osobliwie stosownym, donkiszotowskim postscriptum do życia Mackenziego było pewne zdarzenie na jego pogrzebie, które śmiało można by wziąć za epizod z jednej z jego powieści satyrycznych. Otóż gdy samolot wiozący ciało na pogrzeb na Barra wylądował na pokrytej muszelkami plaży Traigh Mhor, czekał nań osiemdziesięciodwuletni Calum Johnston, przyjaciel zmarłego jeszcze sprzed wojny, który dmąc w dudy pragnął go odprowadzić na miejsce ostatniego spoczynku. Niesiony porywistym wiatrem z południowego zachodu siekł zimny deszcz, ale nieustraszony staruszek grał rzewny lament nad wyciąganą z samolotu trumną. Następnie, wraz z liczną rzeszą żałobników wdrapał się po zboczu stromego wzgórza na cmentarz w Eoligarry. W postawie na baczność wysłuchał skróconej mszy odprawionej przez ojca Aeneasa MacQueena z Castlebay. Pod koniec ceremonii stary dudziarz zaczął chwiać się, po czym runął martwy na zroszoną deszczem darń u stóp grobu.

„Ta śmierć u grobu miała w sobie pewien dramatyzm, który natychmiast rozpoznali ludzie dobrze znający żywot Montyego", pisał Andro Linklater, biograf Mackenziego. „Otóż żywot ten należał jeszcze do tej bardziej romantycznej epoki, gdy rycerz dzielił los swego pana, a harfiarz ginął ze swym wodzem".[1336]

Gdy w latach 1963-1971 Compton Mackenzie zabiegał o rozgłos i pisał dziesięciotomową autobiografię, prowadzący samotniczy tryb życia George Mackay Brown cieszył się raczej sławą człowieka chorobliwie nieśmiałego i nadzwyczaj rzadko opuszczał matecznik swej wyspy, aby udać się do wnętrza kraju. Ale w kwietniu 1984 roku zdobył się na większą niż zwykle otwartość w rozmowie z Isobel Murray, którą znał z czasów studenckich w Edynburgu. Brown udzielił Murray wywiadu u siebie w domu, w małym mieszkaniu komunalnym w samym środku portu w Stromness. Murray wspominała, że „czuł się skrępowany, niekiedy odchylał na swym starym fotelu bujanym, jak gdyby chciał się odsunąć

1336 Andro Linklater, *Compton Mackenzie: A Life,* Londyn 1992, s. 324.

603

jak najdalej od mikrofonu. Nie cierpi mówić o sobie i reaguje alergicznie na nowoczesną technikę, niemniej zachował dobry nastrój".[1337]

Co całkiem naturalne, wywiad zaczął się od wspomnień z dzieciństwa. Matka Browna mówiła po gaelicku, ojciec był z zawodu krawcem, ale aby wspomóc rodzinny budżet musiał dorabiać jako listonosz. George nie został ochrzczony, ponieważ ojciec „nie wierzył w chrzest ani w nic takiego". Nadal żywo w nim tkwiły nieprzyjemne wspomnienia związane z niedzielnym chodzeniem do zboru. Pamiętał wysiadywanie „w niedzielne popołudnie na straszliwych kazaniach". „Boże, co to była za męka! Kazania były wtedy znacznie dłuższe niż dzisiaj, trwały dwadzieścia pięć minut, jeżeli nie pół godziny... czas dłużył się okropnie, jak wieczność".[1338]

Na ironię, pierwsze zainteresowanie katolicyzmem rozbudziła w nim lektura wrogiej wobec kardynała Manninga książki Lyttona Stracheya pod tytułem *Emminent Victorians,* tego samego stronniczego studium, które skłoniło Shane'a Lesliego do napisania własnej biografii Manninga. Szydercze ataki Stracheya na Manninga i Kościół katolicki nie przeszkodziły temu, że młody Brown zapragnął dowiedzieć się czegoś więcej o katolicyzmie. Rozważania Stracheya na temat dogmatów ustalanych na przestrzeni wieków przez kolejnych papieży uznał za „absolutnie fascynujące". Wbrew swym intencjom Strachey zasiał w żywej wyobraźni Browna ziarno ciekawości, które po dwudziestu pięciu latach wydało owoc w postaci nawrócenia.

O swym nawróceniu w wieku czterdziestu lat Brown mówił:

> Od dawna byłem już mniej lub bardziej zdecydowany, i w końcu poprosiłem o spotkanie z księdzem w Kirkwall, ojcem Cairnsem, który był bardzo dobrym człowiekiem, a przy tym jezuitą. Zawsze mieliśmy jezuitów w Kirkwall, a także na Szetlandach i na Hebrydach, wysyłają ich na takie odludne posterunki... Ci jezuici mają coś w sobie, bardzo ich lubię.[1339]

1337 Isobel Murray (red.), *Scottish Writers Talking,* Tuckwell Press, East Lothian 1996, s. 1.
1338 Tamże, s. 12-13.
1339 Tamże, s. 19.

Następnie Brown wspomniał o wielkim długu wdzięczności, jaki odczuwał w stosunku do dwóch słynnych jezuitów, Gerarda Manleya Hopkinsa i F. C. Coplestona. Dług wobec Coplestona datował się z czasów studenckich, z okresu tuż przed konwersją, kiedy zmagał się z filozofią Kanta. „Szczęściem" natrafił na „szkic Coplestona o Kancie", tekst, który mu pomógł ogromnie. „On pisze tak jasno... był oczywiście znacznie bardziej klarowny niż staruszek Kant, rozebrał to na czynniki pierwsze i cudownie objaśnił, tak że przeczytałem po prostu tego Coplestona i zdałem bardzo dobrze".[1340]

Zwykła powściągliwość Browna znikła zupełnie, gdy Murray zapytała go, czy ucieszyły go zmiany wprowadzone przez Sobór Watykański II. „Nie, w ogóle mnie nie ucieszyły", odparł. Ustanowienie liturgii w języku narodowym odarło mszę z jej „majestatu i tajemnicy". „Wymazało to tyle rzeczy. Cóż, myślę, że sedno nadal w tym jest, ale, nie wiem, tyle chwały, że tak powiem, spadło i zgasło — i to tak raptownie. Kiedy na całym świecie używano tego samego języka, było w tym zaiste coś bardzo tajemniczego[1341] .

Stanowczy i szczery sprzeciw wobec zmian wywołanych przez Sobór Watykański II stawia Browna w jednym szeregu z ludźmi pokroju Davida Jonesa i Evelyna Waugha. W dalszej części wywiadu Brown nazywa Waugha pisarzem, którego czyta z przyjemnością. Waugh i Brown, tak różni od siebie pod wieloma względami, byli

uderzająco podobni z uwagi na samotniczą postawę *contra mundum.* Obaj pisali przejmująco o unicestwianiu tradycyjnych sposobów życia przez obłędny wir zmian XX wieku; obaj żywili powściągany jedynie wiarą religijną pesymizm w stylu *apres moi, le deluge:* wreszcie obaj odczuwali konserwatywną miłość do tradycji, która kazała im uważać kult „postępu" za rzecz przeklętą.

Murray zapytała oczywiście o „bezbrzeżną niechęć wobec postępu", która stała się „jednym z głównych elementów legendy Mackaya Browna". Brown odpowiedział żartobliwie, że gdyby nie postęp medycyny, zapewne umarłby przed dwudziestu laty na gruźlicę. Ale, bez przesady,

1340 Tamże, s. 16.
1341 Tamże, s. 20.

rzeczywiście potępia pustkę i wulgarność nowoczesnej kultury masowej: „Ludzie czczą dziś tylu fałszywych bogów, postęp, pieniądz, mamonę... nawet na Orkadach. Te reklamy w telewizji... musisz kupić lepszy samochód, lepszą pralkę... przerażające!"[1342]

Odnosząc się do wrogości Browna do telewizji, Murray wyraziła zdziwienie, że ma on czarno-biały telewizor. Czy posiadanie telewizora nie jest „hipokryzją"?

> Być może... Nie jestem przeciwnikiem postępu, bo gdyby tak było, nie miałbym kominka na węgiel — paliłbym pewnie torfem, mieszkając na skraju torfowiska w małej chatce ze stadkiem kur pod drzwiami, więc, nie. Myślę, że rzecz po prostu polega na tym, żeby mieć określoną postawę i dbać, żeby ludzie trzymali się własnych korzeni i źródeł.

Murray zapytała wobec tego, czy pewni ludzie w ogóle mają korzenie, których mogliby się trzymać. „Większość Orkadyjczyków je ma,", odparł Brown, „niektórzy są na tej samej farmie od dziewięciuset lat... w linii prostej".

Według Murray Orkady są jedynie wyjątkiem potwierdzającym regułę: co bowiem z milionami mieszkańców miast, którzy nie mają korzeni? Brown odparł: „gdyby stale przypominać im o najbardziej istotnych sprawach i czterech żywiołach... nic stałoby się nic złego, a *może* wynikłoby z tego coś dobrego".[1343]

Browna „bezbrzeżna niechęć do postępu" przywodzi na myśl Johna Seymoura, angielskiego pisarza, spikera, a w końcu samowystarczalnego rolnika, który pisał na temat „postępu" w wydanej w 1977 roku książce *Bring Me My Bow:*

> ...gdyby postęp przynoszący lepsze życie większej liczbie ludzi był rzeczą nieuchronną i miał rzeczywiście miejsce, ta książka

1342 Tamże, s. 42.
1343 Tamże, s. 42-43.

> nie miałaby żadnego sensu. Jeżeli nawet świat nie jest jeszcze absolutnie doskonały, to w takiej sytuacji nie trzeba by robić nic innego, jak tylko siąść wygodnie i zaczekać, aż świat stanie się doskonały, tak jak to czynili wiktorianie. Jeżeli jednak czujemy, że obecny rozwój zmierza w złym kierunku, wówczas

rzeczą ogromnie doniosłą jest zadbać, abyśmy przestali podążać w tę stronę i skierowali rozwój w innym kierunku.[1344]

Seymour, inaczej niż George Mackay Brown, wyrzekł się wszelkich atrybutów postępu i —jak ujął to Brown — zamieszkał „ze stadkiem kur pod drzwiami". Podobnie jak Malcolm Muggeridge postanowił „zdemontować anteny" i żyć bez telewizji. Krótko mówiąc, „poszedł na całość":

Jestem człowiekiem, który mieszka na wsi, na kawałku ziemi, na którym staram się produkować żywność na własne potrzeby. Ponieważ jednocześnie piszę o takim sposobie życia, często mówią mi: „Wydaje ci się, że uleczysz wszelkie bolączki świata przekonawszy ludzi do tego, żeby trzymali świnie!" Cóż, rzeczywiście uważam, że niektóre problemy można by rozwiązać, gdyby więcej ludzi trzymało te pożyteczne zwierzęta, ale nigdy nie próbowałem namówić nikogo, aby chodował świnię. Staram się tylko powiedzieć ludziom, jak to robić, jeżeli chcą.[1345]

O korzyściach wynikających z samowystarczalnego życia Seymour pisał po raz pierwszy w wydanej w 1961 roku książce *The Fat of the Land,* opowiadając o tym, jak sam utrzymywał się z rodziną na kilkuakrowym gospodarstwie w Suffolk. W początkach lat siedemdziesiątych, po przenosinach na małą farmę w Walii, kolejne książki Seymoura o samowystarczalności przyniosły mu szybko wielką sławę. Samo wydanie niemieckie *The Complete Book of Selfsufficency* rozeszło się w dwustu pięćdziesięciu tysiącach egzemplarzy, a książkę przetłumaczono na osiem języków.

1344 John Seymour, *Bring Me My Bozu,* Londyn 1977, s. 16.
1345 Tamże, s. 7.

Seymour stał się drugim obok Sehumachera najważniejszym propagatorem „zielonej" alternatywy wobec rozpasanego konsumpcjonizmu. Zostali sobie przedstawieni. Córka Schumachera wspominała, że odwiedziła z ojcem Seymoura „po tym jak nagle stał się bardzo sławny". „Było to w czasie, gdy mieszkał w Walii, a ojciec napisał przedmowę do *The Complete Book of Selfsujficency...* Tata był wtedy prezesem Soil Association."[1346]

Również Seymour wspominał spotkania z Schumacherem:

Przyjechał raz na kilka dni na moją farmę w Pembrokeshire z zamiarem kupienia podobnej dla siebie. Razem znaleźliśmy gospodarstwo, które mu odpowiadało — całkiem blisko mojego — ale w końcu odłożył kupno na później i wyjechał na wykłady do Ameryki. Jestem pewny, że gdyby kupił tę farmę i odwołał wykłady, nadal by żył![1347]

Nie wiemy, o czym jeszcze rozmawiali Schumacher i Seymour podczas tej wizyty, ale wszystko wskazuje na to, że nie poruszali spraw religijnych. Seymour pisał: „Jeżeli chodzi o Fritza Schumachera, znałem go całkiem dobrze, ale nim nie poszedłem do katedry westminsterskiej na mszę za niego, nie wiedziałem, że był chrześcijaninem!"[1348] Sam na przystąpienie do Kościoła katolickiego zdecydował się po

przenosinach w 1981 roku do hrabstwa Wexford w Irlandii, a więc w dziesięć lat po konwersji Schumachera:

> Od razu, choć byłem poganinem, wciągnięto mnie do wspólnoty i nie tylko oczekiwano, lecz wymagano, że będę wypełniał swoją rolę; natychmiast zrozumiałem, iż to jest Kościół, który wszystko spaja i utrzymuje w zdrowiu... W końcu nauczyłem się pokory, byłem gotów przyznać, że nie wiem *wszystkiego* — kimże jestem, żebym mógł lekceważyć i odrzucać mądrość chrześcijaństwa, która liczy sobie dwa tysiące lat? Czy mam do zaproponowania coś lepszego?

1346 Barbara Wood, rozmowa z autorem, Kew, 3 stycznia 1997.
1347 John Seymour, list do autora, b. d. (wiosna 1997).
1348 Tamże.

608

> Odpowiedź brzmi: nie mam. Widzę... ten dziki zamęt, w który w ciągu naszego życia popadł świat ludzki za sprawą nowoczesnego ateizmu: zamęt, który coraz szybciej się pogłębia i w końcu musi doprowadzić do straszliwej katastrofy. Ludzkość popadła w ten stan dlatego, że ludziom wydaje się, iż są tak piekielnie bystrzy. Oby nauczyli się trochę pokory, nim będzie za późno.[1349]

To zupełnie wystarczające przedstawienie przeżyć, które doprowadziły do jego nawrócenia, niemniej w swej długiej drodze do katolicyzmu Seymour podlegał różnym innym wpływom.

We wczesnym okresie życia czynnikiem negatywnym był wpływ H. G. Wellsa: „W młodości próbowałem być szczęśliwym ateistą czy agnostykiem, ale jakkolwiek bardzo się starałem, ani przez chwilę mi się nie udawało. Jako nastolatek należałem do Towarzystwa im. H. G. Wellsa i płaciłem składki, ale do kresu swych możliwości doszedłem o wiele wcześniej niż sam Wells".[1350]

„Własne poglądy" Seymour określił sobie dopiero po trzynastu latach podróży po Afryce, Indiach i Birmie i wtedy też otwarł się „na Chesterbelloków tego świata". W późniejszym życiu doszedł do przekonania, że Chesterton „i wąskie grono ludzi w jego otoczeniu ma antidotum (o ile ono w ogóle istnieje) na truciznę cynizmu i materializmu, która zżera obecnie resztki tego, co było niegdyś cywilizacją europejską".[1351]

„Nigdy mi nie dość czytania G. K. C., a i czytania o nim. Jego książki urzekły mnie na długo przedtem, nim poczułem jakąkolwiek skłonność do chrześcijaństwa — już kiedy uważałem się za wesołego poganina. Jest w nim pewna żywiołowość — nawet ostentacja — ale wynika ona ze szczerej wiary i braku wątpliwości".[1352]

Zważywszy na to, jak znanym rzecznikiem i praktykiem samowystarczalności był Eric Gili, można by oczekiwać, że w istotnej mierze wpłynął

1349 Tamże.
1350 Tamże.
1351 Tamże.
1352 Tamże.

609

na Seymoura. Ten jednak twierdził, że z pismami Gilla miał kontakt incydentalny, choć ilekroć na nie natrafiał, natychmiast wyczuwał „bratnią duszę".[1353]

W ostatecznym rachunku za najważniejszy powód swego nawrócenia Seymour uważał „dobroczynny i wszechogarniający wpływ życia wśród ludzi z irlandzkiej prowincji".

W 1989 roku, w wielu siedemdziesięciu sześciu lat, opowiadał reporterowi „Sunday Times" o swym życiu na trzy i pół akrowym gospodarstwie na brzegu rzeki w Irlandii:

> Tutejsi ludzie to przeważnie rolnicy i rybacy. Religia unosi się tutaj w powietrzu, którym człowiek oddycha. Ludzie w najzwyklejszych rozmowach co i rusz wspominają o Bogu i Maryi...
>
> Wierzę w Boga i w to, że jesteśmy jego namiestnikami na ziemi. Jeżeli myślimy, że możemy odrzucić drabinę natury, po której się wspięliśmy, i używać innych żywych stworzeń wedle naszych egoistycznych celów, to, cóż, jesteśmy potępieni.

Seymour opowiadał, że ranki poświęca na pisanie, po lunchu pracuje w ogrodzie, a potem jedzie polować na króliki albo nad morze łowić makrele i śledzie. Wieczorami oddawał się lekturze.

> Nie mamy telewizji. Telewizja to strata czasu — człowiek gapi się na życie innych ludzi, zamiast żyć samemu. Poza tym jest bardzo szkodliwa dla dzieci.
>
> Syn miał dwanaście lat, kiedy rozstaliśmy się z żoną. Był cudownym małym przyrodnikiem. Miał talent do znajdowania jam lisów i borsuków i godzinami je obserwował. Potem ktoś dał im telewizor i zamiast chodzić na dwór i obserwować różne stworzenia, zaczął przesiadywać w domu i oglądać je w telewizji. Dla mnie to zamyka kwestię telewizji.

W porównaniu z tym dzieci mieszkające w pobliżu farmy Seymoura w Irlandii wydawały się o wiele szczęśliwsze:

1353 Tamże.

> Wszystkie dzieci odwiedzają nas, pomagają w ogrodzie bądź przy łodzi. Tu jest zwarta, rodzinna wspólnota. Nie bogata, ale szczęśliwa i trwała. Praktycznie nie ma rozwodów. Dzieci są bezpieczne, wiedzą, że mama i tata nie rozejdą się nagle. Żadna przemoc nie ma gorszych skutków dla dzieci niż rozwód rodziców.

Seymour udzielił tego wywiadu w czasie, gdy „odżyła zielona debata", w następstwie czego jego książki „były znowu chętnie czytane". Przygotowywał się właśnie do wyjazdu na dwumiesięczny cykl wykładów w Anglii sponsorowany przez Przyjaciół Ziemi, a jego najnowsza książka, napisany wraz z Herbertem Girardetem *Blueprintfor Green Planet*, sprzedawała się znakomicie.

W osiem lat później, u schyłku wieku i swego życia, osiemdziesięcioczteroletni Seymour nadal prowadził aktywne życie, realizując w praktyce swe idee możliwie największej samowystarczalności: „wraz z trójką przyjaciół udało mi się stworzyć tutaj własny mikrokosmos, tego rodzaju sposób życia i gospodarowania, który pragnąłbym widzieć na całym globie. To wielka frajda i bardzo nam służy. Moi wydawcy narzekają,

że nie mam już czasu pisać, ale, cóż, za o wiele ważniejsze uważam to, aby posiać bób we właściwym czasie".[1354]

O ile jednak nie znajdował już czasu na pisanie książek dla swych wydawców, o tyle dla czystej zabawy pisywał wiersze. *The Scientist's Lament* nie odznacza się może subtelnością i wyrafinowaniem poezji Mackaya Browna, ale jest pełen tej żywiołowości, którą Seymour tak lubił u Chestertona:

> W swych laboratoriach dzielimy atom I cuda czynimy
> wkoło, Tu rozszczepimy, coś ówdzie stopimy, Więc ciepło
> nam i wesoło. W swych cudownych latających maszynach
> Ruszymy w gwiezdne przestrzenie, Gdzie galaktyki i komet
> płomyki, Spełnimy skryte marzenie.

1354 Tamże.

611

> Szczerze mówiąc, nie wierzymy już w Boga.
> Któż widział anioły w niebie?
> Stary Jehowa to puste są słowa.
> Wierzymy już tylko w siebie.
> Wszechwiedzący, wspaniali i wszechmocni
> Doszliśmy właśnie do wniosku,
> Ze cały wszechświat sam stworzył się dla nas
> bez nas wisi na włosku.
>
> Ponurej Ziemi mamy jednak już dość.
> Cóż dodać? Słowo się rzekło.
> Powietrze i woda cuchną jak na złość.
> Miasta zmieniły się w piekło.
> Przestępczość wzrasta — okropne te miasta.
> Nasze płace obcina rząd.
> Tu animozje i gleby erozje.
> Najwyższy czas uciekać stąd.
>
> Gdzieś tam daleko w kosmosu głębiach,
> Na wschód od Wielkiego Wozu,
> Znajdziemy sobie na dachu gołębia
> W miejsce tej kupy nawozu.
> Ten świat zniszczyli ludzie tacy jak my,
> Jako przed chwilą się rzekło.
> Musimy zatem znaleźć nowy glob,
> By nowe zrobić zeń piekło.[1355]

Zuchwały wiersz Seymoura, w którym wszystkie chwyty są dozwolone, a każdą szpilkę wbija się z całą siłą, oczywiście nie ma wiele wspólnego z poezją George'a Mackaya Browna. Ale nie zmienia to faktu, że Seymoura i Browna łączyła w istocie wspólnota myśli i dążeń, do której na celtyckiej ziemi należał również poeta R. S. Thomas.

1355 John Seymour, wiersz przysłany autorowi, wiosna 1997.

612

Thomas urodził się w 1913 roku, na rok przed Seymourem i osiem lat później niż Brown. Podobnie jak oni swe najważniejsze dzieła stworzył w późnym wieku. Napisaną w języku walijskim autobiografię, *Neb,* opublikował w 1985 roku. Wydany w 1990 roku zbiór wierszy pod tytułem *Counterpoint* potwierdził opinię wielu, że, jak to na łamach „Times Literary Supplement" wyraził Bernard 0'Donoghue, „jest on najżarliwszym poetą religijnym języka angielskiego w tym stuleciu" i że „odrzucając materialistyczną etykę naszej epoki, pozostaje mistycznym, bezkompromisowym poszukiwaczem trudnych do strawienia prawd".[1356] W 1992 roku ukazał się kolejny tom wierszy, *Mas for Hard Times*, a w rok później, dla uczczenia osiemdziesiątych urodzin autora, wydano *Collected Poems 1945-1990.* Poezja Thomasa, podobnie jak twórczość Browna, obraca się stale w kręgu zagadnień związanych z „postępowym" upadkiem wartości w XX wieku. Wiersze te wyrażają głęboką miłość do dzikiej przyrody ustronnych okolic Walii, gdzie Thomas mieszkał, oraz przerażenie niszczycielskim oddziaływaniem nowoczesnej techniki na środowisko i tradycje życia wiejskiego. Kontrapunktem jest poszukiwanie siebie i sensu życia na tej zautomatyzowanej ziemi jałowej oraz pytanie o istnienie i znaczenie istnienia Boga.

George Mackay Brown również odnalazł siebie w późnym wieku, po siedemdziesiątce. W 1994 roku znalazł się w gronie kandydatów do Nagrody Bookera, ale zdystansował się od establishmentu literackiego odmawiając udania się do Londynu na uroczystość wręczenia nagrody. Pozostał na swych ukochanych Orkadach, obiecując, że obejrzy wystawną galę w telewizji. Po tej nominacji na nowo wzrosło zainteresowanie twórczością Browna i w 1996 roku John Murray wydał jego *Selected Poems.* W krótkiej przedmowie do tego zbioru Brown pisał:

> Na Orkadach zrodziło się więcej poezji niż w jakiejkolwiek społeczności porównywalnych rozmiarów gdziekolwiek indziej w świecie.
>
> Sploty morza i ziemi - sieci i pługa - ryb i źdźbeł zbóż - rybaków i pasterzy — są osnową i wątkiem, których trzeba, aby powstała sama materia poezji: ta „strojna szata", o której pisał Yeats.

1356 R. S. Thomas, *Mass for Hard Times*, Newcastle-upon-Tyne 1992, s. 90.

613

> Bardziej niż w miastach przybywamy i odchodzimy wedle przebiegów gwiazd. Księżyc zwołuje ławice, słońce kładzie chrupiące bochny na stołach.

George Mackay Brown żegnał się. W dwa miesiące po napisaniu tych słów zmarł tak, jak sam tego by sobie życzył — w domu na Orkadach.

W chwili śmierci siedemdziesięcioczteroletni pisarz należał już do wielkich nestorów literatury szkockiej, a pokolenia młodych Szkotów studiowały jego twórczość w szkołach średnich. Na jego pogrzebie farmerzy i rybacy stali ramię w ramię z wydawcami londyńskimi i kamerzystami. Różnice religijne były nieistotne, gdy cała wyspa składała hołd i w wielkiej, wzniesionej z czerwonego piaskowca jeszcze w czasach wikingów katedrze św. Magnusa w Kirkwall po raz pierwszy od czasów reformacji odprawiono mszę żałobną.

Fakt, że po śmierci hołd Georgeowi Mackayowi Brownowi składało tylu ludzi należących przecież do samego trzonu społeczeństwa konsumpcyjnego, którym zmarły tak gardził, nastręcza oczywiste pytanie. Dlaczego jego twórczość jest tak popularna, podczas gdy sam twórca tak wyzywająco kontestował kulturę popularną? Niełatwo znaleźć odpowiedź. Być może budził ciepłe uczucia jako kuriozum, osobliwy przeciwny technice luddyta, którego i tak zmiecie bezlitośnie wzbierająca fala postępu. Być może kochano go jako okaz zagrożonego gatunku, cenny, ponieważ rzadki. Być może był okazem wymarłego już gatunku i wkrótce odejdzie w niepamięć, a zostanie po nim tylko skamielina jego dzieła.

Nasuwają się również szersze pytania. Czy pod koniec XX wieku katolicyzm bliski jest zepchnięcia na obrzeża społeczeństwa, gdzie tak wielu ostatnich nawróconych szukało schronienia przed coraz bardziej niereligijnym światem? W rzeczy samej były nowe pokolenia nawróconych w ośrodkowych sferach społeczeństwa nowoczesnego, wśród polityków i dziennikarzy, nawet w rodzinie królewskiej i wśród arystokracji, ale czy są to pierwsi z nowej fali, czy ostatni z ginącego gatunku?

Stulecie, które przyniosło tyle nawróceń w świecie literackim, dobiega końca, lecz nie przyniosło odpowiedzi. Możemy jednak wróżyć z pewnych

oznak. Otóż w styczniu 1997 roku ogłoszono wyniki ogólnonarodowego głosowania na „największą" książkę XX wieku, które zorganizowała księgarnia Waterstone i telewizja Chanel Four, i okazało się, że zwyciężył Tolkiena *Władca pierścieni.* Powieść Tolkiena, arkadyjska epika wyrastająca z tych samych katolickich i nordyckich korzeni, które zrodziły orkadyjskie poezje Browna, otrzymała o wiele więcej głosów niż kolejne pozycje. Ponadto drugie i trzecie miejsce na liście „największych" książek XX wieku zajęły antyutopie Orwella, *1984* i *Folwark zwierzęcy,* będące przecież przestrogą przed okropnościami i zagrożeniami życia XX wieku. Orwell był tak samo niechętny wobec nowoczesnego konsumpcjonizmu jak każdy ze współczesnych mu katolików i to każe się zastanowić, czy płynący z celtyckiej głuszy lament Browna był rzeczywiście tak obcy wrażliwości popularnej, jak to wielu się wydaje.

Jeżeli poddamy się melancholii, która tak silnie przenika jego poezje, w śmierci George'a Mackaya Browna ujrzymy zapowiedź końca celtyckiego brzasku. Słońce wschodziło nad tym niesamowitym stuleciem, w którym niezliczone rzesze nawróconych, literatów i innych, powróciły do wiary ojców, poddawszy się wiecznemu przyciąganiu. Czy to wspaniałe zjawisko będzie miało ciąg dalszy w nowym milenium, czy też było jedynie stuletnią anomalią, osobliwym zwrotem w wielkim marszu „postępu" ludzkości, jedynie czas albo wieczność może okazać.

Na dziesięć dni przed śmiercią George Mackay Brown napisał ostatni ze swych cotygodniowych felietonów do „The Orcadian". Był kwiecień. Poeta przetrwał kolejną zimę „nieco obity, ale z nie przygiętym karkiem". Wiosna obejmowała we władanie Orkady. Ziarna zasiane w śmierci pęczniały, aby pęknąć w odwiecznym zmartwychwstaniu przyrody. Brown namawiał braci Orkadyjczyków do „rozkoszowania się każdym dniem kwietnia, miesiąca, który ma smak dzieciństwa".[1357]

1357 „Telegraph Magazine", 5 kwietnia 1997.

PODRÓŻ

JAK ŻYĆ W WĄTPIĄCYM ŚWIECIE

Autor Billy Graham
Wydawnictwo „w drodze”

SPIS TREŚCI

WSTĘP 5
PRZEDMOWA 7
CZĘŚĆ PIERWSZA. POCZĄTEK 9
1. WITAMY W PODRÓŻY 11
2. WIELKI ARCHITEKT 21
3. WIELKI PLAN 33
4. SKĄD WZIĘŁO SIĘ ZŁO? 43
5. CZY MOŻEMY ZACZĄĆ OD NOWA? 53
6. ZACZĄĆ OD NOWA 63
7. CZY MOŻEMY MIEĆ PEWNOŚĆ? 73
8. PODĄŻAĆ WE WŁAŚCIWYM KIERUNKU 85
CZĘŚĆ DRUGA. SIŁY NA PODRÓŻ 95
9. PRZYGOTOWANIA DO BIEGU DŁUGODYSTANSOWEGO 97
10. NIEKOŃCZĄCA SIĘ WALKA 107
11. NIEZAWODNY PRZEWODNIK 119
12. POZOSTAWAĆ W KONTAKCIE 131
13. WSPÓLNE PODRÓŻOWANIE 143
14. NIESTRUDZONY POMOCNIK 153
15. SIŁA NA KAŻDY DZIEŃ 163
CZĘŚĆ TRZECIA. WYZWANIA W TRAKCIE PODRÓŻY 173
16. SKŁONNOŚĆ DO BŁĄDZENIA 175
17. ZMAGANIA Z WEWNĘTRZNYM PRZECIWNIKIEM 187
18. POKONANI PRZEZ UCZUCIA 199
19. TO, CO NISZCZY 211
20. KIEDY ŻYCIE ZWRACA SIĘ PRZECIWKO NAM 223
21. KIEDY ZAWODZĄ INNI 235
22. JAK RADZIĆ SOBIE Z CIERPIENIEM I STRATĄ? 247
CZĘŚĆ CZWARTA. NIE USTAWAĆ W DRODZE 257
23. DZIEŃ PO DNIU 259
24. ROZDROŻA 271
25. NA DOBRE I NA ZŁE 281
26. PODTRZYMYWAĆ OGIEŃ 293
27. PRZEKAZYWANIE PAŁECZKI 305
28. WPŁYW NA OTOCZENIE 317
29. GDY MIJAJĄ LATA 329
30. WSPANIAŁA NADZIEJA 341
31. POSŁOWIE OD BILLY'EGO GRAHAMA 355
32. PODZIĘKOWANIA 357

Numer strony z książki 5

WSTĘP

Billy Graham to żywa legenda Ameryki. Bywa nazywany „papieżem protestantów". Jego katechez słuchało łącznie ponad 200 milionów ludzi. Głosił Ewangelię w 185 krajach, nawet w Związku Radzieckim i Korei Północnej. Jego słuchaczami byli australijscy Aborygeni i mieszkańcy zapadłych afrykańskich wiosek, ale także prezydenci USA i koronowane głowy Europy. Pierwszy posłużył się telewizją do przekazu Dobrej Nowiny. Pod jego auspicjami powstało 125 produkcji filmowych, liczne audycje radiowe; założył stowarzyszenie ewangelizacyjne z własną gazetą napisał 25 książek, wśród których były bestsellery o milionowych nakładach.

William Franklin Graham urodził się w 1918 roku w Północnej Karolinie. Jako młodzieniec ciężko pracował na farmie, uczył się i dużo czytał. Gdy miał 16 lat, spotkał wędrownego kaznodzieję, który obudził w nim pragnienie życia dla Chrystusa. Od tej pory aż do dziś jego mottem życiowym są słowa „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody" (Mk 16,15). Ukończył studia biblijne i przyjął święcenia we wspólnocie baptystycznej. W 1939 roku poślubił Ruth McCue Bell; mają trzy córki i dwóch synów, dziewiętnaścioro wnuków i licznych prawnuków.

Podróż to *opus magnum* Grahama, dojrzały owoc wielu lat medytacji nad Ewangelią i jej głoszenia, doświadczenia jej mocy we własnym życiu i tysięcy spotkanych przez niego ludzi. Emanuje z tej książki pasja, mądrość i ogromne życiowe doświadczenia autora. Z jasnego, pełnego bezpośrednich zwrotów do Czytelnika wywodu, dowiadujemy się, w jaki sposób radzić sobie z pokusami, niszczącymi nałogami i rozczarowaniami, które spotykają nas w życiu. Poznajemy też praktyczne wskazówki dotyczące modlitwy, poznawania woli Boga, podejmowania właściwych decyzji, wzmacniania małżeńskich więzi i radzenia sobie z bólem, cierpieniem oraz rozpaczą. Najistotniejsze jednak jest to, że książka ta jest jednym wielkim zaproszeniem do odnalezienia i rozpoczęcia nowego życia — życia z Chrystusem. Życie to podróż — przekonuje Graham — podróż, którą możesz przeżyć tylko raz! Jaka ona będzie, zależy od Ciebie! „Radosną wiadomością jest to, że nie podróżujemy sami. Bóg nie tylko wyznaczył dla nas drogę, ale chce przyłączyć się do nas w podróży. Chce pomagać nam stawiać czoła wyzwaniom, a ostatecznie chce zaprowadzić nas do domu".

We wstępie Autor pisze:

Niech Bóg wam błogosławi w trakcie czytania tej książki i niech poprzez nią nauczy was, jak żyć wiarą
w świecie pełnym niepewności.

7

PRZEDMOWA

Przeszłości zmienić nie możemy. Wszystkie dobre i złe rzeczy, które wydarzyły się do tej pory, wszystkie decyzje i zdarzenia, które uczyniły nas tym, kim jesteśmy, są nieodwracalnie wpisane w historię naszego życia.

Ale z pomocą Boga możemy zmienić przyszłość. W tej książce opowiadam, jak to zrobić. Przyszłość bowiem nie musi być jedynie wiernym odbiciem przeszłości. Zresztą

Bóg nie chce, aby tak było. Niezależnie od tego, jak dotychczas wyglądało wasze życie, Bóg pragnie, żebyście skierowali kroki na nową, lepszą drogę — Jego drogę. I niezależnie od waszych poglądów na ten temat, Jego droga obiecuje radość, spokój i nadaje życiu sens większy niż można sobie wyobrazić.

Nic jednak nie dzieje się samo z siebie. Architekt wprawdzie tworzy projekt nowej budowli, ale trzeba ją jeszcze zbudować. Kompozytor układa nowy utwór, ale trzeba go jeszcze zagrać. Kucharz wymyśla nowy przepis, ale składniki trzeba jeszcze ugotować.

Bóg też wyznaczył nam plan, zgodnie z którym mamy żyć, ale musimy ten plan odkryć i go zrealizować. Na szczęście jesteśmy w stanie to zrobić, ponieważ Bóg nie pozostawił nas sam na sam z tym zadaniem. On chce nam towarzyszyć w drodze, chce nas prowadzić i pomagać nam (a w razie konieczności również naprawiać nasze błędy), ponieważ nas kocha i pragnie dać nam to, co dla nas najlepsze.

Modlę się, żeby dzięki tej książce Bóg pomógł wam odnaleźć nową drogę w życiu i rozpocząć najwspanialszą, najbardziej ekscytującą podróż, jaką możecie przeżyć. Nie zawsze, jak się przekonamy, jest to podróż łatwa. Dzięki niej jednak życie może wyglądać inaczej, nawet w chwilach problemów, pokus i strapień. Droga, o której mówię, jest bowiem przede wszystkim drogą nadziei, ponieważ prowadzi nas do nieba.

Bez względu więc na wasz wiek, bez względu na to, jakie dotychczas prowadziliście życie, zapraszam was do odkrywania tajemnic tej podróży. Niech Bóg wam błogosławi w trakcie czytania tej książki i niech przez nią nauczy was, jak żyć wiarą w świecie pełnym niepewności.

CZĘŚĆ PIERWSZA.
POCZĄTEK

1. WITAMY W PODRÓŻY

Panie, (...) jeśli taka wola Twoja, spraw, abym dopiął celu podróży, którą odbywam.
Rdz 24,42[1]

Życie jest podróżą.

I jak każda podróż, ma swój początek. Na to, oczywiście, nie mamy żadnego wpływu. Tak jak nie mamy wpływu na kolor naszych oczu i skóry, na to, jakich będziemy mieli rodziców, jaką płeć. Ale w chwili narodzin wyruszamy w podróż. Podróż, która nazywa się życie.

I jak każda podróż, życie ma również koniec. Może on nadejść nagle i niespodziewanie albo po latach pogarszania się zdrowia. Ale nadejdzie na pewno. I na to też nie mamy wpływu. Możemy ten fakt ignorować lub śmiać się z niego. Nie zmieni to jednak jego nieuchronności. Pewien mądry poeta powiedział kiedyś, że śmierć przychodzi do nas wszystkich, a kiedy przychodzi, czyni nas wszystkich równymi[2].

1 Cytaty z Pisma Świętego, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. IV, Pallottinum, Poznań — Warszawa 1995 (przyp. tłum.).
2 Był to John Donne, poeta angielski (1572-1631) (przyp. tłum.).

Jak każda podróż, życie ma również środek. I właśnie czas pomiędzy narodzinami a śmiercią jest czasem prawdziwej wędrówki. Niektórzy kończą ją przerażająco szybko,

ale większość z nas spędza na niej wiele lat, przechodząc kolejno od dzieciństwa przez młodość do dorosłości i dalej, przez wiek średni, aż do starości.

Ten etap podróży również jest nieunikniony. Choćbyśmy nie wiem, jak się starali, nie zdołamy cofnąć zegara ani zatrzymać nieubłaganie upływającego czasu. Wiele lat temu nie śniło mi się nawet, że dożyję osiemdziesiątki. Życie jednak wie, jak nas zaskoczyć i nikt nie potrafi przewidzieć, jak długo potrwa. Często rozmawiam o tym z moją żoną Ruth. Jesteśmy świadomi, że w nieodległej przyszłości nasza wędrówka dobiegnie końca i wyruszymy w kolejną podróż. Podróż, która będzie trwała wiecznie.

Uwięzieni w teraźniejszości

Życie jest podróżą, chociaż zdarza nam się o tym zapomnieć. Żyjemy w takim pędzie, tak bardzo jesteśmy zaabsorbowani pilnymi sprawami, że nie stać nas na spojrzenie na życie z dystansu i uchwycenie całości. Dla wielu ludzi życie jest niekończącą się walką o przetrwanie. Inni natomiast mają wszystko, czego dusza zapragnie, a jednak doskwiera im poczucie niezadowolenia i niespełnienia.

Być może należycie do ludzi, którzy własne życie uważa ją jedynie za ciąg dobrych i złych zdarzeń połączonych ze sobą luźno jak koraliki na sznurku. A może czujecie się jak liście w rwącym strumieniu, popychane przez siły, nad którymi nie mają żadnej kontroli. A może, jak wielu innych, nigdy nawet nie pomyśleliście o drodze, którą podróżujecie. Nigdy nie interesowało was, skąd przyszliście, dlaczego tu jesteście i dokąd zmierzacie.

Jednak Bóg nie chce, abyśmy w taki sposób szli przez życie. On chce, by była to podróż pełna radości, w której nawet najbardziej zwyczajne wydarzenia nabierają sensu, ponieważ stanowią część Jego planu. Pragnie wspierać nas w chwilach podejmowania decyzji i dawać nam nadzieję na przyszłość. Przede wszystkim jednak chce nam towarzyszyć w podróży.

Jaka podróż?

Życie jest podróżą. Jaka więc dotychczas była wasza podróż?

Naznaczona rozczarowaniami, smutkiem, rozpaczą? Jeżeli tak, to zapewne pragniecie zmian, chcecie, by spotkało was coś lepszego. Trwałe szczęście i spokój okazują się jednak tylko ułudą. A może dawno temu zdecydowaliście, że życie poświęcicie na szukanie mocnych wrażeń, pogoń za sławą sukcesem i przyjemnościami? Na jakiś czas mogło wam to nawet wystarczyć. W końcu jednak (jeżeli się nie okłamujecie) odkryliście, że nie dało wam to nic poza nudą, rozczarowaniem i pustką. Niewykluczone nawet, że zniszczyło wam życie.

A może straszne problemy, jak choroba, trudności finansowe, nieudany związek, strach, poczucie winy, samotność czy rozpacz, zamieniły wasze życie w nieznośną udrękę, której końca nie widać. Albo przeciwnie, należycie do ludzi, których omijały większe zmartwienia, a mimo to czujecie, że wasza wędrówka pozbawiona jest sensu. Nie widzicie celu, czy choćby kierunku, w którym moglibyście podążać. Kto wie, może nawet wierzycie w Boga i uważacie się za prawdziwych chrześcijan, a mimo to czujecie się zagubieni i zniechęceni. Nie rozumiecie otaczającego was świata i nie potraficie znaleźć wyjścia z sytuacji, w której się znaleźliście. Statystyki są nieubłagane. Każdego roku tysiące ludzi, nie mogąc dłużej znieść ciężaru życia, decyduje się je zakończyć. Może nawet kusiło was, by pójść w ich ślady?

W Starym Testamencie Hiob wypowiada słowa, które dzisiaj brzmią równie prawdziwie, jak tysiące lat temu, kiedy zostały napisane: „To człowiek się rodzi, by

jęczeć, jak iskra, by unieść się w górę" (Hi 5,7). Hiob wiedział to z własnego doświadczenia. My również.

Czy można żyć inaczej?

Czy jednak nasza podróż właśnie tak musi wyglądać? Czy już zawsze będziemy krążyć po drodze życia od jednego wyboju do drugiego, od jednego objazdu do następnego?

Gdzieś głęboko wewnątrz czujemy przecież, że nie tak miało być i tęsknimy za innym, lepszym życiem. Przeczuwamy, że musi istnieć inna droga niż ta, którą szliśmy dotychczas. Tylko dlaczego tak niewielu ją odnajduje? Dlaczego my jej nie dostrzegamy? *Czy można żyć inaczej?*

Odpowiedź brzmi: *Tak!* Bez względu na to, kim jesteście i jakie do tej pory wiedliście życie, kolejne jego etapy *mogą* być inne. Z pomocą Boga *możecie* zacząć od nowa. Z Nim *możecie* stawić czoła problemom i nauczyć się je rozwiązywać. *Możecie* uniknąć życiowych pułapek i objazdów. Co więcej, z pomocą Boga *możecie* wywierać wpływ na otaczający was świat. Doświadczyłem tego osobiście i spotkałem wielu ludzi, którzy też to odkryli. Możecie więc i wy.

Życie jest podróżą. Jak sprawić, by stało się podróżą *dobrą,* która nie tylko przynosi wyzwania i satysfakcję, ale również pozwala nam realizować cel, dla którego zostaliśmy stworzeni? Zadaniem tej książki jest odpowiedzieć na to pytanie. Zapraszam więc do wspólnego odkrywania Bożego planu ekscytującej podróży, którą nazywamy życiem.

Odbyć ją możemy tylko raz, dlaczego zatem nie wynieść z niej jak najwięcej korzyści?

Zaproszenie od Boga

Zanim jednak zaczniemy, musimy poznać trzy podstawowe prawdy dotyczące naszej wędrówki. Będą one dla nas jak dekoracja w sztuce teatralnej, która stanowi tło dla wszystkich nadchodzących wydarzeń.

Pierwsza prawda jest bardzo prosta, a zarazem bardzo głęboka: to Bóg postawił nas na drodze życia.

Nie narodziliśmy się przez przypadek. To Bóg nas powołał. Na długo przed stworzeniem świata wiedział o nas wszystko i postanowił podarować nam życie. *Od zarania dziejów stanowiliśmy część Jego planu.* To prawda, że nie od nas zależało, czy przyjdziemy na świat, czy nie. Nie mieliśmy wyboru. Ale Bóg miał wybór i *postanowił obdarzyć nas życiem.* On stworzył wszystko. Nas także. Podróż musimy odbyć sami, ale to Bóg dał nam tę możliwość. Pamiętajmy więc: to Bóg postawił nas na drodze życia.

Biblia wielokrotnie ukazuje, w jaki sposób zmieniało się życie ludzi, którzy zrozumieli tę prawdę. Pan powiedział do Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię" (Jr 1,5). Jeremiasz przyjął powołanie i został prorokiem Boga. Także młody pasterz Dawid pojął tę prawdę: „w Twej księdze; dni określone zostały, chociaż żaden z nich jeszcze nie nastał" (Ps 139,16). Okres panowania Dawida był dla narodu żydowskiego czasem świetności, jakiej nie zaznał nigdy przedtem.

Nikt z nas nie narodził się przypadkiem. To Bóg pozwolił wyruszyć nam w podróż, którą nazywamy życiem. Pochodzimy od Niego i największą naszą radością będzie oddanie Mu samych siebie po to, byśmy nauczyli się spędzać z Nim każdy dzień i ostatecznie do Niego powrócili.

Nie jesteśmy sami

Druga prawda, którą musimy poznać, mówi o tym, że Bóg pragnie przyłączyć się do nas w podróży.

Pomyślcie tylko, przecież po naszym stworzeniu Bóg mógł nas opuścić i zapomnieć o nas. Zresztą wielu ludzi wierzy, że tak właśnie się stało, a przynajmniej zachowują się tak, jakby w to wierzyli. Uważają, że Bóg się nimi nie interesuje. A skoro tak jest, to dlaczego mieliby się Nim interesować? W ich mniemaniu Bóg jest daleki, nieprzystępny i nie obchodzą Go problemy, z którymi muszą się mierzyć na co dzień.

Ale to nieprawda! Bóg nie tylko postawił nas na drodze życia, ale pragnie towarzyszyć nam w wędrówce, jeżeli tylko Mu na to pozwolimy. Nie jesteśmy wcale skazani na samotność, bo On jest z nami! Psalmista pyta: „Gdzież się oddalę przed Twoim duchem? Gdzie ucieknę od Twego oblicza? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę" (Ps 139,7-8).

Zrozumienie tej prawdy da nam nadzieję. Nadzieję, że *możemy* zmienić nasze życie, ponieważ Bóg się o nas troszczy i chce nam pomóc. Jeżeli tylko Mu zaufamy, nigdy nas nie opuści. Mojżesz powiedział: „Sam Pan, który pójdzie przed tobą On będzie z tobą, nie opuści cię i nie porzuci" (Pwt 31,8). A Jezus dał nam taką obietnicę: „Oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). W ciągu wieków miliony ludzi przekonały się o prawdziwości tych słów. I my również możemy się o tym przekonać.

Nowa droga

Musimy poznać jeszcze jedną prawdą dotyczącą naszej podróży. Bóg nie tylko postawił nas na drodze życia, nie tylko chce nam towarzyszyć, ale także zachęca nas, abyśmy rozpoczęli nową podróż. Innymi słowy — *Bóg wzywa nas, abyśmy weszli na nową drogę. Drogę ufności i wiary w Niego.*

Wyobraźcie sobie pewną sytuację. Oto wybraliście się na wędrówkę po lesie z zamiarem dotarcia do miejsca, w którym jeszcze nigdy nie byliście. Po pewnym czasie zauważacie, że leśny szlak się rozwidla. Zamiast jednej drogi, macie teraz do wyboru dwie. Obydwie z pewnością dokądś prowadzą. Ale dokąd? Która jest właściwa? Która zawiedzie was do celu?

Przyjrzawszy się obydwu ścieżkom nieco dokładniej, stwierdzacie, że jedna z nich jest znacznie szersza i wygodniejsza. A dodatkowo wygląda na bardziej uczęszczaną. Korci was więc, żeby dalej pójść właśnie tędy. Przecież (argumentujecie w myślach) ta ścieżka musi być właściwa, skoro większość ludzi ją wybiera.

Załóżmy teraz, że w tym momencie nadchodzi inny wędrowiec. Co robicie? Najmądrzej chyba byłoby zapytać go, czy wie, która droga prowadzi tam, dokąd chcecie dotrzeć. W odpowiedzi na wasze pytanie spotkany człowiek bez chwili wahania wskazuje drugą ścieżkę — tę węższą i mniej uczęszczaną. Mówi, że tylko tędy możecie dojść do celu. Nadal macie wątpliwości, pytacie więc, czy jest tego absolutnie pewien. „Oczywiście — odpowiada. — Sam wyznaczyłem tę drogę. Zresztą właśnie idę w tym kierunku i mogę was zaprowadzić, żebyście nie zabłądzili".

I jaką teraz podjęlibyście decyzję? Przypuszczam, że nie zastanawiając się zbytnio, poszlibyście drugą ścieżką.

Wędrowalibyście dalej, ale teraz już inną właściwą drogą. 1 właśnie do tego namawia nas Bóg — *abyśmy weszli na nową drogę.* On ją dla nas przygotował i zapewnia, że tylko ona wiedzie do prawdziwego życia. Jeśli to zrobimy, nasza podróż się nie skończy, od tej chwili jednak znajdziemy się na właściwej ścieżce, chociaż nie ją wybiera większość ludzi. Jezus ujął to następująco: „Wchodźcie przez ciasną bramę. Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią

wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują!" (Mt 7,13-14).

Po co iść tą drogą?

Bóg zachęca nas, abyśmy weszli na nową drogę i resztę podróży odbyli razem z Nim. Nie tylko zachęca, On nas do tego *usilnie namawiał* Jednak dlaczego mielibyśmy to zrobić? Nie znaleźliśmy wprawdzie spokoju i bezpieczeństwa na drodze, którą idziemy, ale przynajmniej ją znamy. Po co z niej schodzić? Po co podejmować ryzyko?

Podam wam trzy powody, dla których wejście na Bożą ścieżkę warte jest ryzyka.

Po pierwsze — stara droga obiecuje nam rzeczy, których nigdy nie dostaniemy, jeżeli nadal będziemy się jej trzymać.

Odpowiedzcie sobie na pewne pytanie: Ilu znacie ludzi naprawdę szczęśliwych? Owszem, niektórzy na pozór są zadowoleni, ale czy tak jest w rzeczywistości? Co stanie się z nimi w miarę upływu czasu? Jak zachowają się, jeżeli życie zwróci się przeciwko nim? Stara ścieżka obiecuje spokój i bezpieczeństwo, a zamiast tego przynosi strach, nudę, rozpacz. Obiecuje wolność, a prowadzi w niewolę pożądania, chciwości, gniewu i rozgoryczenia. Mówi do nas jak samolubny bogacz z jednej z przypowieści Jezusa: „Odpoczywaj, jedz, pij i używaj". Bóg jednak odpowiada: „Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twej duszy od ciebie" (Łk 12,19). Droga, którą wybrał ten człowiek, doprowadziła go do zguby.

Stara droga obiecuje wszystko, ale nic nie daje. Jej obietnice są puste. Dlaczego więc nie mielibyśmy jej porzucić?

Spełnione obietnice

Jest i drugi powód, dla którego warto już do końca życia wędrować po drodze wyznaczonej przez Boga. Na tej drodze wszystkie obietnice zostaną spełnione.

Być może znacie ludzi podążających drogą którą nazwałem „Bożą ścieżką" (może nawet do nich należycie). Wiecie więc, że nie są idealni. Niektóre ich cechy z pewnością nie przypadły wam do gustu. Zauważyliście jednak, że coś ich wyróżnia, dostrzegliście u nich coś, czego brakuje w waszym życiu. W trudnych chwilach zachowywali wewnętrzny spokój, który był dla was niezrozumiały. Na cierpienie i potrzeby innych reagowali bezinteresownie i ze współczuciem. Dlaczego? Ponieważ odkryli, na czym polega tajemnica podążania drogą życia wraz z Bogiem.

Nie chciałbym być źle zrozumiany. Nie twierdzę wcale, że nasza podróż zawsze będzie łatwa i wolna od kłopotów. Jeżeli ktoś twierdzi, że Bóg obiecuje ludziom jedynie dostatek i zdrowie, to znaczy, że zapomniał o ostrzeżeniu Chrystusa: „Na świecie doznacie ucisku" (J 16,33). Chrześcijanom nie są oszczędzone cierpienia i smutek. Ale w cierpieniu i smutku chrześcijanie doświadczają „pokoju Bożego, który przewyższa wszelki umysł" (Flp 4,7).

Droga do domu

Ostatni powód, dla którego warto wybrać Bożą drogą, ma największe znaczenie. Droga ta prowadzi do domu.

Zawsze, kiedy jestem w podróży, nie mogę się doczekać powrotu. Myśl, że już niedługo będę w drodze do domu, nigdy nie opuszcza mojej głowy — nawet w chwilach, kiedy jestem najbardziej zajęty. Dom kojarzy mi się ze spokojem, bezpieczeństwem, odpoczynkiem. Dom to miejsce, do którego należę. Kiedyś wyjechaliśmy grupą na pół

roku do Australii. Nasze rodziny zostały w kraju. W miarę upływu czasu tęsknota coraz bardziej dawała znać o sobie, a temat domu coraz częściej pojawiał się w rozmowach. Wiedzieliśmy, że służymy Panu. Wiedzieliśmy, że misjonarze i wojskowi nieraz spędzają z daleka od bliskich o wiele więcej czasu. Ta świadomość wcale jednak nie pomniejszała naszej tęsknoty.

O ile bardziej powinniśmy tęsknić za naszym wiecznym domem! Nikt bowiem nie narodził się tylko po to, żeby przeżyć kilkadziesiąt lat na tym świecie. *Przeznaczeniem człowieka jest życie wieczne.* W Piśmie Świętym jest napisane, że jesteśmy „gośćmi i pielgrzymami na tej ziemi" (por. Hbr 11,13). Naszym prawdziwym domem jest niebo. I tam właśnie prowadzi „Boża ścieżka".

Jaka będzie ta droga?

Wszyscy jesteśmy w podróży. Rozpoczęliśmy ją w chwili narodzin, a zakończymy dopiero wtedy, kiedy wypełnią się nasze dni na ziemi. Ale jaka to będzie podróż?

To już zależy od nas samych. Przeszłości zmienić nie możemy, ale z pomocą Boga możemy zmienić przyszłość. On wie o nas wszystko. Zna nasze mocne i słabe strony, nasze upadki i cierpienia. Nie chce jednak, by przeszłość nas niewoliła. Przeciwnie — *pragnie wyzwolić nas od dawnego sposobu życia i chce, żebyśmy wstąpili na nową drogą — Jego drogą.*

Jezus powiedział: „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości" (J 10,10). Możemy na nowo rozpocząć podróż przez życie, zawierzając się Chrystusowi i ucząc się, jak być z Nim każdego dnia. Do tego właśnie chciałbym zachęcić was w tej książce.

Ruszajmy więc w drogę!

2. WIELKI ARCHITEKT

O Panie, nasz Boże, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!
Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa.
Ps 8,2

Człowiek nigdy nie zrozumie, kim jest, jeżeli najpierw nie zrozumie, kim jest Bóg. Dlaczego? Odpowiedź jest bardzo prosta — ponieważ to Bóg stworzył człowieka. Nie narodziliśmy się przez przypadek. Nie jesteśmy jedynie produktem ślepego procesu natury. Żyjemy, ponieważ Bóg powołał nas do istnienia. I nie były to Jego fanaberie czy nieprzemyślany wybryk, lecz świadomy akt stworzenia.

Skąd jednak możemy wiedzieć, jaki naprawdę jest Bóg? Istnieje przecież mnóstwo poglądów na Jego temat. Niektóre są całkiem logiczne, inne dziwaczne, a nawet nawzajem się wykluczające. Skąd mamy wiedzieć, czy którykolwiek z nich jest prawdziwy? A jeśli tak, to który?

Skąd wiemy?

Jakiś czas temu gościłem w słynnym Akademgorodoku, jednym z najlepszych rosyjskich centrów naukowych, które znajduje się niedaleko Nowosybirska na Syberii. Prowadziłem tam ożywioną dysputę z pewnym wybitnym uczonym, kierownikiem

wydziału antropologii. Podczas rozmowy zadałem mu pytanie, czy kiedykolwiek słyszał o jakimś plemieniu czy innej grupie społecznej, której członkowie nie wierzyliby w Boga lub inny rodzaj nadprzyrodzonej siły. Po pewnym namyśle odpowiedział, że nie. Chociaż więc uważał się za ateistę, musiał z niechęcią przyznać, że wiara w Bożą moc jest zjawiskiem uniwersalnym.

Wszyscy przeczuwamy, że musi istnieć coś lub Ktoś potężniejszy od nas. Czujemy również, że musi istnieć życie po śmierci. Dlatego czytamy w Biblii, że Bóg dał ludziom wyobrażenie o wieczności (por. Koh 3,11).

Ale jaki jest Bóg? Niektórzy wyobrażają Go sobie jako dobrotliwego starca, który ma długą siwą brodę i tajemniczo się uśmiecha (jest jednak trochę nie na czasie). Inni widzą w Nim srogiego policjanta, który tylko czeka na to, aby ukarać nas za przekroczenie przepisów. Jeszcze inni uważają że Bóg na pewno jest taki, jak ich ojciec — obojętny i wiecznie niezadowolony, ponieważ zawodzimy Jego oczekiwania. Są i tacy, którzy wierzą że Bóg jest nieokreśloną, bezosobową siłą (jak grawitacja czy oddziaływanie magnetyczne) albo dochodzą do wniosku, że o Bogu nic pewnego dowiedzieć się nie można. Według nich wszystkie domysły na temat natury Boga są jednakowo dobre (lub jednakowo złe). No i oczywiście są też ludzie, którzy w ogóle zaprzeczają istnieniu Boga.

Czasami spotykam się z pytaniem, dlaczego namawiam właśnie do wiary w Jezusa Chrystusa? Czy to nie jest ograniczenie? Czy wszystkie religie nie głoszą zasadniczo tego samego? Czy wszystkie nie są równie dobre?

W odpowiedzi tłumaczę, jak bardzo w rzeczywistości religie świata różnią się od siebie. Ludzie bowiem często nie zdają sobie z tego sprawy. A przecież niektóre religie głoszą wiarę w jednego Boga, inne natomiast uznają istnienie tysięcy bóstw. Niektóre uważają, że Bóg się troszczy o ludzi, inne twierdzą, że Bóg się ludźmi nie interesuje. Niektóre zakładają istnienie życia po śmierci, inne nie. Niektóre uznają Boga za nieograniczonego, suwerennego władcę wszechświata, inne czczą zwierzęta, planety, gwiazdy lub bożków stworzonych przez ludzi. Niektóre wierzą w Bożą łaskę i miłość, inne widzą w Bogu jedynie surowego sędziego.

Jeżeli naszym światem rządzi logika (a tak przecież jest), to wszystkie nie mogą mieć racji. Czy jednak *którakolwiek* z nich jest prawdziwa? I skąd możemy to wiedzieć?

Bóg się objawia

Większość spekulacji na temat Boga nie uwzględnia jednej bardzo ważnej prawdy. Tej mianowicie, że Bóg *chce,* abyśmy Go poznali. Nie musimy niczego zgadywać, ponieważ *Bóg się nam objawia.*

Załóżmy przez moment, że z jakiegoś powodu nie chcielibyście, aby ktokolwiek wiedział o waszym istnieniu. Co musielibyście zrobić w takiej sytuacji? Samo unikanie kontaktu z ludźmi by nie wystarczyło. Musielibyście jeszcze zatroszczyć się o to, żeby do świata zewnętrznego nie przeniknęły żadne oznaki waszej egzystencji. Nie moglibyście nawet wyrzucać śmieci czy włączać światła! Nawet najmniejszy ślad mógłby was zdradzić, a im więcej zostawialibyście śladów, tym bardziej ludzie byliby przekonani, że istniejecie.

W pewnym stopniu można tę sytuację odnieść do Boga. Wiemy, że On istnieje, ponieważ pozwala nam odkrywać ślady swojej egzystencji. Jest jednak pewna zasadnicza różnica — *Bóg nie stara się przed nami ukryć.* Wręcz przeciwnie — *chce,* że byśmy wiedzieli o Jego istnieniu. Co więcej — *chce, żebyśmy poznali Jego naturą.* Innymi słowy — Bóg pragnie się z nami porozumieć! I tak jak ludzi poznajemy tylko wtedy, kiedy nam na to pozwolą, tak Boga możemy poznać tylko wtedy, kiedy sam nam się objawi. A On przecież to robi!

Śladami Boga

W jaki sposób Bóg się nam ukazuje? Po pierwsze, przez otaczający nas świat. Świat, który stworzył. Jeżeli tylko zechcemy się rozejrzeć, to wszędzie zobaczymy „ślady" Boga.

Majestat i potęgę nieskończonego Stwórcy ukazuje nam rozgwieżdżone niebo. Przeczytałem niedawno w pewnym artykule, że według najnowszych obliczeń astronomów w znanej nam części wszechświata znajduje się 140 miliardów galaktyk. Niektóre są oddalone od Ziemi o ponad 11 miliardów lat świetlnych, a każda z nich zawiera co najmniej kilkaset miliardów gwiazd. Takie liczby i odległości znajdują się absolutnie poza zasięgiem ludzkiej wyobraźni.

Troskę Boga o najdrobniejsze detale dostrzeżemy, oglądając kroplę wody pod wystarczająco silnym mikroskopem. Albo przyjrzyjmy się dokładniej rączkom i nóżkom noworodka, a zawiłość Bożego planu wprawi nas w zdumienie. Przeczytałem gdzieś niedawno, że ludzkie ciało składa się z około 10 tysięcy *trylionów* komórek, z których każda zawiera fragment naszego DNA. Kolejna niewyobrażalna liczba. Albo pomyślmy o rozwijających się roślinach, o deszczu padającym na ziemię, o zwierzętach opiekujących się swoimi młodymi, a zobaczymy przejawy Bożej troski i mądrości. Również w nas samych odkrywamy dzieło rąk Boga. Nasza kreatywność, umiejętność odróżniania dobra od zła, zdolność do kochania i rozumowania. Wszystko to świadczy o tym, że Bóg stworzył nas na swoje podobieństwo.

W Piśmie Świętym jest napisane, że Bóg „nie przestawał dawać o sobie świadectwa, czyniąc dobrze. Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca" (Dz 14,17). W innym miejscu czytamy natomiast: „Od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (Rz 1,20). Profesor Charles Townes, laureat nagrody Templetona[3] z 2005 roku oraz współlaureat nagrody Nobla z 1964 roku otrzymanej za wkład w wynalezienie lasera, powiedział niedawno: „Fakt, że wszechświat ma początek, jest niezwykle frapujący. Jak wytłumaczyć tylko to jedno zdarzenie bez istnienia Boga?".

Ślady Boga zobaczymy wszędzie, gdziekolwiek byśmy spojrzeli.

Bóg mówi

Samo jednak przyglądanie się światu nie wystarczy. Jeżeli mamy lepiej poznać Boga, to potrzebujemy czegoś więcej. *Potrzebujemy, żeby do nas mówił.*

Moglibyście się czegoś o mnie dowiedzieć, jeżeli zobaczylibyście mnie na ulicy (zauważylibyście przynajmniej, że istnieję!). Więcej dowiedzielibyście się, gdybyście mogli zobaczyć, jak pracuję. Jednak poznać mnie naprawdę moglibyście tylko wtedy, kiedy usiedlibyśmy razem i odbyli długą rozmowę. Z Bogiem jest tak samo. Potrzebujemy, żeby do nas mówił — a On to robi!

W jaki sposób? *Przede wszystkim Bóg mówi do nas przez pewną księgę, czyli przez Pismo Święte (w dalszej części zobaczymy to dokładniej).* Nie bez powodu nazywamy Biblię słowem Bożym. Otrzymaliśmy ją bowiem od Boga i przez nią On do nas mówi. Jeden z biblijnych autorów ujmuje to następująco: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków" (Hbr 1,1).

3 Nagroda Templetona przyznawana jest od 1973 roku za naukowe wspieranie religii. Jej laureatami byli m.in. Matka Teresa z Kalkuty, Aleksander Sołżenicyn oraz Billy Graham (przyp. tłum.).

Pismo Święte jest właściwie zbiorem wielu ksiąg napisanych w ciągu setek lat przez wielu autorów. Każdego z nich inspirował jednak inny Autor — *Duch Święty.* Święty Piotr pisał: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili Boga święci ludzie" (2 P 1,20-21).

Bóg mówi do nas słowami, które możemy zrozumieć. Znajdziemy je w Piśmie Świętym.

Ponadto Bóg mówi do nas przez osobę Jezusa Chrystusa. Biblia jest słowem pisanym, Jezus natomiast jest słowem *żywym.* Jezus był Bogiem wcielonym, poprzez Niego więc poznajemy prawdziwą naturę Boga. „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała" (Kol 2,9). Chcecie wiedzieć, jaki naprawdę jest Bóg? Spójrzcie na Chrystusa, On bowiem był Bogiem żywym pośród nas. Święty Jan napisał: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy" (J 1,14).

Możemy więc poznawać Boga, ponieważ *On chce,* żebyśmy Go poznawali. I możemy poznawać Boga, ponieważ *On do nas mówi* — poprzez słowo pisane (Pismo Święte) i poprzez słowo żywe (Jezusa Chrystusa).

Jaki więc jest Bóg?

Jaki jest Bóg?

Do końca życia będę wdzięczny mojej mamie za to, że kiedy byłem małym chłopcem, nauczyła mnie następujących słów ze starego katechizmu naszego Kościoła: „Bóg jest Duchem nieskończonym, wiecznym i niezmiennym w swojej mądrości, potędze, świętości, sprawiedliwości, dobroci i prawdzie". Wtedy nie rozumiałem tych słów w pełni (ich głębia zadziwia mnie zresztą do dzisiaj), ale to one pozwalają mi lepiej zrozumieć, kim jest Bóg i jaki On jest. To prawda, że nie jesteśmy w stanie dokładnie poznać Boga. On jest przecież nieskończenie wspanialszy od nas. Nie ma ograniczeń, a my je mamy. Dopiero w niebie ujrzymy pełnię Jego istoty.

Kiedy byliśmy dziećmi, ojciec często zawoził nas w góry. Pamiętam, że dostrzegaliśmy je z daleka, spowite we mgle. Najpierw były maleńkie, a my ogromni w naszym samochodzie. Kiedy jednak podjeżdżaliśmy bliżej, to góry stawały się ogromne, a my maleńcy.

Podobnie rzecz ma się z Bogiem. Czasami wydaje się nam, że jest On taki jak my, no może nieco większy. Ale to tylko złudzenie. To On jest Bogiem, a my jesteśmy ludźmi. Przypomniał o tym Izraelitom: „Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty" (Oz 11,9). Dopiero wtedy, kiedy zrozumiemy, jak On jest wielki, dostrzeżemy własną małość.

Wszystko to jednak bynajmniej nie znaczy, że *niczego* nie możemy się o Bogu dowiedzieć. Możemy poznać Jego naturę, ponieważ On sam się nam objawia. Poniżej przedstawię w skrócie *cztery ważne prawdy,* które Bóg chce nam o sobie przekazać.

Bóg jest Duchem

Po pierwsze, Bóg pragnie powiedzieć nam, że jest duchem. „Bóg jest duchem" — powiedział Jezus Samarytance, którą spotkał w pobliżu miasteczka Sychar (J 4,24). Bóg nie jest częścią stworzonego świata, nie składa się z atomów i cząsteczek. On istnieje w zupełnie innej rzeczywistości — rzeczywistości ducha.

Jakie skojarzenia przychodzą wam do głowy, kiedy słyszycie słowo „duch"? Czy wyobrażacie sobie jakąś zwiewną, eteryczną istotę, unoszącą się w powietrzu jak mgła? A może przychodzą wam na myśl przerażające sceny z horrorów czy Halloween? Jeżeli tak, to mijacie się z prawdą. Duch bowiem to przeciwieństwo materii. Jezus powiedział: „Duch nie ma ciała ani kości" (Łk 24,39).

Ponieważ Bóg jest duchem, więc nie ograniczają Go czas ani przestrzeń. Może być wszędzie w jednej chwili. Jest więc zarówno w największej galaktyce, jak i w najmniejszym atomie. Bóg wykracza poza świat materialny (dlatego, między innymi, nie możemy czcić bożków czy zjawisk natury). Boga nic nie ogranicza, ponieważ jest duchem. Jeżeli próbowaliście nakładać na Niego jakieś ograniczenia, przestańcie to robić. Nie ograniczajcie Go do jednego, konkretnego miejsca, nie twórzcie w swoim umyśle Jego obrazu, nie narzucajcie Mu jednego sposobu działania. Nie ograniczajcie Jego potęgi, wielkości, miłości czy mądrości. Jeżeli próbujecie w jakikolwiek sposób ograniczać Boga, to postępujecie jak człowiek, który patrząc na błotnistą kałużę, myśli, że to ocean.

Bóg jest osobą

Bognie tylko jest duchem, Bóg jest również osobą czyli ma osobowość, tak jak my. Wszystko, co jest właściwe dla ludzkiej osoby, można także przypisać Bogu. Osoba czuje, myśli, pragnie, podejmuje decyzje — Bóg również. Osoba wchodzi w związki z innymi osobami — Bóg również. Osoba działa — Bóg również. Bóg czuje. Bóg myśli. Bóg współczuje. Bóg przebacza. Bóg ma nadzieję. Bóg podejmuje decyzje. Bóg działa. Bóg osądza. Ponieważ Bóg jest osobą. Gdyby nie był osobą po co mielibyśmy się do Niego modlić czy oddawać Mu cześć? Bóg nie jest bezosobową siłą lecz osobą. Najdoskonalszą osobą jaką można sobie wyobrazić.

Istnieje oczywiście ogromna różnica pomiędzy osobowością Boga a naszą osobowością. Bóg jest doskonały, my nie. Nawet Jego gniew jest słuszny, ponieważ jest skierowany wyłącznie przeciw złu. W Piśmie Świętym jest napisane: „Dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne" (Pwt 32,4).

Bóg jest święty

Bóg nie tylko jest duchem i osobą. Bóg również jest święty, sprawiedliwy i czysty. W Piśmie Świętym jest napisane: „Zbyt czyste oczy Twoje, by na zło patrzyły, a nieprawości pochwalać nie możesz" (Ha 1,13).

Trzeba jednak przyznać, że nie jest nam łatwo to zrozumieć. Jesteśmy słabi i bynajmniej nie doskonali, dlatego przytłaczająca doskonałość i świętość Boga przekracza zdolności naszego pojmowania. Tak bardzo przyzwyczailiśmy się do grzechu, że nie potrafimy nawet wyobrazić sobie kogoś absolutnie doskonałego. Ale Bóg jest właśnie absolutnie doskonały! W Biblii jest napisane, że Bóg jest światłością, „a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła" (J 1,5). Bóg jest święty, nigdy więc nie czyni zła. Nigdy, przenigdy. Zdarzają się również ludzie wyjątkowej dobroci, zdolni do samopoświęcenia, ale nawet oni nie są doskonali. (Samo przekonanie, że jesteśmy doskonali, świadczy o naszej niedoskonałości). Tylko Bóg jest doskonały i święty.

Od pierwszych do ostatnich słów Pisma Świętego Bóg ukazuje nam swoją absolutną czystość, wolną od jakiejkolwiek wady czy skazy. Kiedy Izajasz na moment ujrzał Boga, przytłoczyła go wizja Bożej świętości i jego własnej grzeszności. Izajasz zobaczył aniołów zgromadzonych wokół Bożego tronu, wołających ‚jeden do drugiego: »Święty,

Święty, Święty jest Pan Zastępów«" (Iz 6,3). Podobny opis znajdujemy w wizji nieba przedstawionej przez św. Jana: „Nie mają spoczynku, mówiąc dniem i nocą: Święty, Święty, Święty, Pan Bóg wszechmogący, Który był i Który jest, i Który przychodzi" (Ap 4,8).

Tylko zrozumienie świętości Boga pozwoli nam pojąć głębię naszego grzechu. Bóg jest święty, my nie. Z tego powodu pomiędzy nami a Nim utworzyła się ogromna przepaść. Wobec Niego jesteśmy winni i godni jedynie osądzenia i potępienia. Gdyby nie Chrystus, nie moglibyśmy mieć nadziei na wejście do nieba. Już nawet bowiem jeden grzech czyni nas nieczystymi i sprawia, że nie możemy stanąć przed obliczem Boga. Odwiedzałem czasami w różnych częściach świata kolonie dla trędowatych i szpitale dla gruźlików. Nigdy nie pozwalano mi zbliżyć się do chorych bez specjalnego ubrania ochronnego. Ludzie cierpiący na chorobę zakaźną mogą zostać odseparowani od innych. Podobnie choroba grzechu odłącza nas od świętej obecności Boga.

Nie wolno nam lekceważyć świętości Boga, ponieważ stanowi ona samą istotę Jego charakteru.

Bóg jest miłością

Gdyby jednak Bóg był tylko święty, nie moglibyśmy mieć nadziei na wejście do raju po śmierci. Nie moglibyśmy również liczyć na to, że Bóg będzie nam błogosławił w obecnym życiu. Posłuchajcie jednak: *Bóg nie tylko jest duchem i osobą, nie tylko jest święty i sprawiedliwy, Bóg także jest miłością.* A to wszystko zmienia. Święty Jan pisze: „Bóg jest miłością" (1 J 4,8). A Jego miłość, tak jak Jego świętość, jest doskonała.

Im częściej czytam Pismo Święte, tym bardziej utwierdzam się w przekonaniu, że miłość jest najważniejszym przymiotem Boga. Cokolwiek Bóg uczynił dla ludzi, było to powodowane Jego doskonałą miłością. Z miłości nas stworzył, z miłości dał nam swojego Syna, aby nas zbawił. Miłość Boga podąża za nami i przyciąga nas do Niego, a pewnego dnia połączy nas z Nim na wieczność. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy" (1 J 4,10).

Trudno jest nam zrozumieć miłość Boga, tak jak trudno jest nam zrozumieć inne aspekty Jego natury. Zresztą w dzisiejszych czasach słowo „miłość" może oznaczać niemal wszystko. Mówimy, że „kochamy" lody, kolor samochodu, „kochamy" jakiegoś gwiazdora czy inną sławną osobistość (chociaż nigdy tych osób nie poznaliśmy i nigdy ich nie poznamy). Miłość Boga to jednak coś znacznie głębszego. Nie jest powierzchownym uczuciem czy przelotnym upodobaniem. Boża miłość to *głębokie i niezmienne zaangażowanie w poszukiwanie tego, co dla nas najlepsze.* Ludzka miłość może się zmienić lub osłabnąć. Miłość Boga nie zmienia się i nie słabnie. Bóg mówi do każdego z nas: „Ukochałem cię odwieczną miłością dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość" (Jr 31,3).

Nie sprowadzajmy jednak miłości Boga do poziomu sentymentalnego. Jego Miłość nie jest ciepłym, mdłym uczuciem, które pozwala ignorować grzech i unikać osądów. Świętość Boga domaga się kary za grzechy, jednak dzięki Bożej miłości otrzymaliśmy możliwość zbawienia przez Chrystusa. Gdyby Bóg nas nie kochał, nie moglibyśmy mieć nadziei ani w tym, ani w przyszłym życiu.

Możemy jednak mieć nadzieję, ponieważ On nas kocha. Kocha nas wszystkich!

3. WIELKI PLAN

Abraham (...) został nazwany przyjacielem Boga.
Jk 2,23

Ludzie *zostali stworzeni po to, żeby poznać Boga i na zawsze zostać Jego przyjaciółmi.* Poznanie tej prawdy to największe odkrycie, jakiego możemy dokonać w życiu.

Nie ma na świecie człowieka, który zostałby stworzony wyłącznie po to, żeby zajmować się samym sobą swoimi problemami lub przyjemnościami. Nie żyjemy też tylko po to, żeby ulepszać ten świat (chociaż po to również). Gdyby życie rzeczywiście miało jedynie na tym polegać, wówczas moglibyśmy powtórzyć za autorem Księgi Koheleta: „Wszystko to marność i pogoń za wiatrem" (Koh 1,14).

Życie jednak nie tak miało wyglądać. A to dlatego, że *nie zostaliśmy stworzeni dla samych siebie. Zostaliśmy stworzeni dla Boga.* Wielki Architekt stworzył wielki plan, zgodnie z którym mamy Go poznać i na wieki być Jego przyjaciółmi.

Doskonały świat

Dlaczego trapi nas ciągły niepokój? Dlaczego nieustannie poszukujemy trwałego spokoju i zadowolenia, a jednak nigdy ich nie osiągamy? Pewien człowiek napisał do mnie niedawno:
„Moi znajomi mówią, że mam wszystko, czego dusza zapragnie. Ja jednak odczuwam wewnętrzną pustkę. Czy coś jest ze mną nie tak?". Wielu ludzi mogłoby się podpisać pod tym rozpaczliwym pytaniem, jeżeli oczywiście nie próbują się okłamywać.

Z Pisma Świętego dowiadujemy się, że doświadczamy podobnych uczuć z bardzo ważnego powodu: *w odłączeniu bowiem od Boga czujemy się niespełnieni.* Kiedy wyrzucamy Go z naszego życia, w duszy pojawia się pustka, głęboka tęsknota, którą jedynie Bóg może ukoić. Jeżeli ignorujemy Boga, to choćbyśmy nie wiem jak się starali, nie zdołamy tej pustki zapełnić. Poszukiwania trwałego spokoju i szczęścia okażą się bezowocne. Wiele wieków temu św. Augustyn pisał: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie"[4].

Początki były jednak inne. Tuż po stworzeniu ludzie nie odczuwali tej wewnętrznej pustki i niepokoju. Jak zobaczymy w następnym rozdziale, Adam i Ewa byli w pełni zadowoleni, żyli w zgodzie ze sobą z otaczającym ich światem i z Bogiem. Ich wzajemny związek był doskonały. Nie psuła go najmniejsza nawet nutka egoizmu, nie psuły go żadne spory. Ich związek z naturą również był idealny. Nie zakłócały go strach, poczucie niebezpieczeństwa czy śmierć. Doskonały był wreszcie ich związek z Bogiem. Nie zakłócały go zwątpienie i poczucie winy.

Wyobraźcie sobie: nie było grzechu ani cierpienia, nie było zranionych uczuć, bezmyślności, nieczułości. Nic nie zakłócało doskonałego świata, który Bóg stworzył dla pierwszych ludzi.
Czytamy w Biblii: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było

4 Św. Augustyn, *Wyznania,* ks. 1,1, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

bardzo dobre" (Rdz 1,31). Adam i Ewa żyli w idealnej harmonii ze sobą nawzajem i z Bogiem. On zaspokajał wszystkie ich potrzeby, oni kochali Go bez zastrzeżeń. Nie potrafimy sobie wyobrazić takiej rzeczywistości, ponieważ świat, w którym żyjemy obecnie, jest zupełnie inny.

Stworzeni na obraz Boga

Jak to możliwe, że życie pierwszych ludzi było tak doskonałe? Wyjaśnienie jest bardzo proste: *Bóg świadomie stworzył Adama i Ewą po to, żeby na zawsze byli Jego przyjaciółmi.* Ich zjednoczenie z Bogiem było rzeczywiste w każdej chwili, w każdym momencie dnia.

Adam i Ewa nie byli zwyczajnymi istotami cielesnymi, które tylko w niewielkim stopniu przewyższały zwierzęta. Ich natura była znacznie wspanialsza. Byli istotami *duchowymi,* czyli posiadającymi duszę (lub ducha), która dawała im zdolność poznania i doświadczania Boga. W Biblii jest napisane, że zostali stworzeni na obraz Boga, a to znaczy, że Bóg wyposażył ich w cząstkę własnej natury. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27). Bóg dał im niepowtarzalną duchową naturę.

To samo dotyczy każdego z nas, każdego człowieka. Posiadamy nie tylko ciało i umysł, ale również to, co w Piśmie Świętym jest nazywane duszą lub duchem. Jest to dar od Boga. W każdym człowieku znajduje się część Jego natury. Dusza odróżnia ludzi od wszystkich innych żywych stworzeń, stanowi o naszej wyjątkowości i jest wyznacznikiem człowieczeństwa.

Wartość duszy

Jaką wartość ma dusza człowieka? Jezus powiedział, że nasze dusze są cenniejsze niż cały świat. Po pierwsze dlatego, że są nieśmiertelne. Ciała umrą ale dusze (lub duchy) będą żyć wiecznie. Ludzkie dusze mają tak ogromną wartość, że Chrystus zgodził się oddać życie, aby je zbawić. Jezus powiedział: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?" (Mt 16,26)

Jeżeli uznamy, że jesteśmy jedynie nieco bardziej wyrafinowanymi zwierzętami, to zaczniemy zachowywać się jak nieco bardziej wyrafinowane zwierzęta. Jeżeli jednak uświadomimy sobie, że zostaliśmy stworzeni na obraz Boga i że Bóg dał nam duszę, to nie będziemy żyli jak zwierzęta. Dusza bowiem stanowi o naszym człowieczeństwie oraz nadaje godność i wartość każdemu ludzkiemu istnieniu. W Biblii znajdziemy następujące słowa odnoszące się do człowieka: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś" (Ps 8,6). Oto dlaczego nigdy nie wolno ludzkim życiem gardzić, znieważać go czy bezmyślnie niszczyć. Każdy człowiek bowiem, niezależnie od tego, jak długo żyje, został stworzony na obraz Boga.

Przede wszystkim jednak musimy pamiętać, że dusza jest tą częścią naszej istoty, która może doświadczać Boga i być z Nim zjednoczona. Posiadanie duszy *umożliwia nam poznanie Boga i życie z Nim w wiecznej przyjaźni.* Stwórca przygotował nas nie tylko do życia na ziemi, ale również do życia w kontakcie z niebiosami. Taki jest Wielki Plan Wielkiego Architekta.

Stworzeni z miłości

Wiemy już, że Adam i Ewa, stworzeni na obraz Boga, różnili się od wszystkich innych istot, które On stworzył. *Dlaczego* jednak Bóg powołał ich do życia? Co kazało Mu ukształtować ludzkość? I co kazało mu stworzyć *każdego z nas z osobna*? Na te pytania można odpowiedzieć jednym słowem — miłość. To *miłość* skłoniła Boga do utworzenia istoty na swój obraz i podobieństwo i umieszczenia jej w ogrodzie niezwykłej piękności.

Pisałem już, że Bóg nie jest tajemniczą, bezosobową siłą Bóg jest osobą czyli ma osobowość. A chyba najbardziej charakterystyczną cechą Jego osobowości jest miłość.

Jego miłość jest doskonała, ponieważ Bóg jest doskonały. „Bóg — Jego droga jest nieskalana, słowo Pana w ogniu wypróbowane" (Ps 18,31). Miłość człowieka jest niedoskonała i zmienna, miłość Boga jest doskonała i nigdy się nie zmienia ani nie słabnie.

Trzeba jednak przyznać, że po tej stronie wieczności nigdy nie będziemy w stanie w pełni zrozumieć miłości Boga. Jak to się, na przykład, dzieje, że kochający Bóg dopuszcza istnienie zła? W dalszej części książki zajmiemy się bardziej szczegółowo tym trudnym zagadnieniem. Teraz ograniczmy się do oczywistego stwierdzenia — to, że nie możemy zrozumieć *wszystkiego,* co dotyczy Bożej miłości, nie znaczy wcale, że nie możemy zrozumieć *niczego.*

Jakie znaczenie w takim razie ma kwestia Bożej miłości w tym momencie naszych rozważań? Bardzo duże — pozwala nam zrozumieć, dlaczego Bóg nas stworzył. *A stworzył nas z miłości.*

Wiemy, że nawet ludzka miłość potrzebuje ujścia. Ludzie koniecznie muszą ją wyrazić i z kimś dzielić. W o ile większym stopniu potrzebowała ujścia miłość Boga. Bóg musiał ją wyrazić i podzielić się nią. Dlatego właśnie stworzył Adama i Ewę. Stworzył ich na swoje podobieństwo, aby i oni potrafili kochać. Kochać siebie nawzajem i kochać Jego. Bóg jest miłością. I właśnie tą zdumiewającą cechą swojej osobowości obdarzył Adama i Ewę. Jakże wielki to dar! Bóg stworzył Adama i Ewę z *miłości* i wyposażył ich w zdolność odwzajemniania Mu miłości i kochania siebie nawzajem.

Nie chciałbym jednak, żebyście mnie źle zrozumieli. Bóg nie stworzył pierwszych ludzi dlatego, że był samotny albo dlatego, że potrzebował kogoś, kto będzie Go kochał. Taka jest miłość ludzka, ale nie Boża. Bóg jest kompletny sam w sobie, niczego Mu nie brakuje. Jednak Jego miłość *nakazała* Mu stworzyć pierwszych ludzi. Jego miłość musiała znaleźć wyraz. Tak jak artysta odczuwa nieodpartą potrzebę namalowania cudownego obrazu, a stolarz odczuwa nieodpartą potrzebę wykonania pięknego mebla, tak kochający Bóg odczuwał nieodpartą potrzebę stworzenia ludzkości. Jego miłość znalazła wyraz w akcie stworzenia człowieka.

Przyjaciele Boga

W jakim celu jednak zostali stworzeni Adam i Ewa? Po co został stworzony *każdy z nasi* Biologowie starają się odpowiedzieć na pytanie, *jak* powstała ludzkość, ale naprawdę ważne pytanie brzmi: *Dlaczego* powstała? Pamiętajmy, co na ten temat jest napisane w Biblii: *Bóg stworzył ludzi po to, żeby mieć osobowy związek z samym sobą.* Innymi słowy — *stworzył nas po to, żebyśmy byli Jego przyjaciółmi.* Taki był Jego boski plan już w chwili stwarzania pierwszych rodziców. Plan podyktowany miłością.

Przyjaźń ta była jednak naznaczona różnicą. My, ludzie, zazwyczaj wybieramy na przyjaciół osoby podobne do nas, osoby, które mają zbliżone zainteresowania i bliźniacze charaktery. Bóg i Adam nie byli równi sobie. Bóg jest suwerennym władcą wszechświata, wszechmocnym Stwórcą który nie tylko stworzył wszystkie rzeczy — od największej galaktyki po najmniejszy promień światła — ale także sprawuje nad nimi władzę i podtrzymuje ich istnienie. Bóg znajduje się wszędzie w tym samym czasie. Jest wszechwiedzącym Panem, który zna nawet najdrobniejsze szczegóły naszego życia. „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek" (Hbr 4,13).

A Adam? Adam był kimś zupełnie innym. Bóg był Stwórcą, Adam istotą stworzoną. Bóg nie miał granic, Adam miał. Bóg nie podlegał nikomu, Adam był poddanym. A jednak pomimo tych ogromnych różnic, *Bóg pragnął, żeby Adam i Ewa zostali Jego przyjaciółmi.* Po to właśnie ich stworzył i w takim stanie żyli, dopóki grzech nie zniszczył

ich doskonałej przyjaźni. Na początku Bóg był doskonałym przyjacielem Adama, a Adam był doskonałym przyjacielem Boga.

Taki sam plan ma Bóg w odniesieniu do nas. Bóg się nie zmienił, nie zmienił się też Jego cel. Nie narodziliśmy się przez przypadek — to Bóg powołał nas do życia. *A zrobił to po to, żebyśmy mogli na wieki być Jego przyjaciółmi.* Bóg pragnie, żebyście byli Jego przyjaciółmi! Jeżeli to zrozumiecie, to wasze życie nigdy już nie będzie takie samo.

Niekończące się poszukiwania

Wielu ludzi, niestety, nigdy nie odkrywa tej prawdy. Nie zastanawiają się, po co przyszli na świat, a jeśli nawet, to szukając odpowiedzi na to pytanie, kierują swoje myśli w rozmaite rejony. Niejednokrotnie przechodzą przez życie, nie zdając sobie sprawy z tego, kim są i dlaczego Bóg powołał ich do istnienia. Patrząc z zewnątrz, może nam się wydawać, że odnieśli sukces, że są lubiani, a nawet, że ludzie im zazdroszczą. Wewnątrz jednak czegoś im brakuje i nieważne, jak bardzo by się starali, nie są w stanie wypełnić tej pustki i zaspokoić pragnień duszy.

Specjaliści od reklam obiecują nam szczęście i spełnienie, musimy tylko kupić reklamowany produkt. Filozofowie i guru od samodoskonalenia obiecują nam sukces i osiągnięcie wewnętrznego spokoju, musimy tylko kupić ich kasety i książki. Mędrcy i politycy obiecują dobrobyt i pokój na świecie, musimy tylko słuchać ich mądrości lub oddać na nich głos. Obietnice te jednak zawsze nas zawodzą. Poświęcamy czas i energię na ćwiczenie ciała i umysłu. Jeżeli jednak nie zadbamy o duszę, to będziemy odczuwać duchowy głód.

Parę lat temu zaproszono mnie do telewizyjnego talk-show prowadzonego przez jedną z najsłynniejszych osobowości w Stanach Zjednoczonych. Po programie osoba ta wzięła mnie na bok i opowiedziała o pustce w swoim życiu: „Uroda przeminęła, starzeję się, piję. Nie mam nic, dla czego byłoby warto żyć".

Innym razem zostaliśmy z żoną zaproszeni na obiad do jednego z najbogatszych ludzi świata. Ten siedemdziesięciopięcioletni staruszek siedział przy stole i ze łzami w oczach opowiadał: „Jestem najnędzniejszym człowiekiem na ziemi. Mam wprawdzie wszystko. Jeśli chcę się gdzieś wybrać, to mam do dyspozycji prywatny samolot i jacht. Mogę kupić wszystko, na co mam ochotę. Cena nie gra roli. Wewnątrz czuję jednak pustkę i rozpacz".

Wielu ludzi, niekoniecznie sławnych i bogatych, mogłoby opowiedzieć podobną historię. Może i wy odczuwacie taką pustkę. Niemal codziennie otrzymuję listy od ludzi, którzy opowiadają, że życie spędzili na poszukiwaniu czegoś, co zapełniłoby puste miejsce w ich sercu. Miejsce, którego istnienia mogli nawet nie być świadomi, a jednak w desperackiej pogoni za szczęściem próbowali wszystkiego: seksu, narkotyków, alkoholu, sławy, pieniędzy, bogactw materialnych, władzy, sukcesu i Bóg wie czego jeszcze.

Zawsze przyciągały ich obietnice spełnienia i osiągnięcia spokoju. I za każdym razem okazywało się, że są to obietnice fałszywe. Życiowa pustka pozostawała niezapełniona, a ludzie ci niekiedy niemal zatracali się w szaleńczej pogoni za szczęściem. W takiej sytuacji wydaje się, że wszystko jest jak kwadratowa zatyczka w okrągłym otworze — nigdy nie pasuje.

Czasami jednak autorzy tych listów, kontynuując opowieść, opisują, jak ich życie zmieniło się dzięki Chrystusowi, a ich najgłębsze pragnienia zostały zaspokojone. Zakończyli poszukiwania. Zapełnili pustkę w duszy. *Odkryli, że celem ich życia jest poznanie Boga i wieczna przyjaźń z Nim.* Taki jest cel życia każdego człowieka.

Wkrótce po wizycie u wspomnianego bogacza poznaliśmy z żoną kaznodzieję z pobliskiego kościółka. Był to człowiek niezwykle wesoły i pełen energii. Usłyszeliśmy od niego następujące słowa: „Nie mam nawet złamanego grosza na własność, ale jestem najszczęśliwszym człowiekiem na świecie".

Stworzeni po to, by poznać Boga

Bóg chce, żebyśmy Go poznali. Pragnie nie tylko, żebyśmy *wiedzieli o Jego istnieniu,* ale chce, żebyśmy *Go poznali osobiście.* Rozumiecie różnicę? Być może *wiem, że istniejecie,* może znam wasze imiona, może widziałem was na zdjęciu, a może nawet wymieniliśmy kilka listów czy e-maili. W istocie nie mogę jednak powiedzieć, że jesteśmy przyjaciółmi, lub że poznaliśmy się osobiście. I nie będę miał prawa tak twierdzić, dopóki rzeczywiście się nie spotkamy i nie zawrzemy znajomości. Dopiero wtedy *poznam was* naprawdę.

Nie inaczej jest, jeżeli chodzi o Boga. Najnowsze sondaże pokazują, że większość ludzi w Niego wierzy. A właściwie należałoby powiedzieć, że wierzą w Jego istnienie i może nawet mają o Nim sprecyzowane wyobrażenie. Zdecydowana większość uważa jednak, że Bóg jest daleki i nieokreślony. W rzeczywistości więc tylko *wiedzą* o Nim. Nigdy Go jednak nie poznali, nigdy nie spotkali osobiście i nie mogą z ręką na sercu powiedzieć, że On jest ich przyjacielem. A On przecież właśnie chce, żebyśmy Go *poznali.*

Ta prawda może przyprawić o zawrót głowy. Pomyślcie tylko — nieskończony, wszechmocny, święty Bóg, Pan wszechświata, pragnie zostać waszym przyjacielem! Chce, żebyście osobiście Go poznali i zrozumieli, co to znaczy być z Nim każdego dnia. Chce, żebyście wiedzieli, że On jest z wami i chce się z wami kontaktować poprzez swoje Słowo i poprzez modlitwę. Pragnie koić wasze smutki i gniew oraz dodawać otuchy w chwilach przygnębienia. Pragnie prowadzić was w momentach podejmowania trudnych decyzji i chronić was przed zrobieniem czegoś głupiego lub złego.

Ludzie, nawet jeżeli są naszymi przyjaciółmi, mogą nas zawieść. Bóg nie zawiedzie nas nigdy. W Piśmie Świętym znajdziemy przestrogę: „Na bliźnich polegać — to siebie zgubić, czasem przyjaciel przylgnie nad brata" (Prz 18,24). Tym przyjacielem jest Bóg. Jezus powiedział do uczniów: „Już was nie nazywam sługami (...), ale nazwałem was przyjaciółmi" (J 15,15).

Bóg chce być naszym przyjacielem i chce, żebyśmy byli Jego przyjaciółmi. Co w takim razie poszło nie tak? 1 czy można to jeszcze naprawić?

4. SKĄD WZIĘŁO SIĘ ZŁO?

Nie rozumiem bowiem tego, co czynię (...). Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.
Rz 7,15.19

Nasz świat nie wygląda tak, jak tego chciał Bóg. Bóg nie chciał grobów dzieci, którym choroba lub wypadek odebrały życie. Nie chciał rozbitych małżeństw i zerwanych przyjaźni. Nie chciał milionów dzieci osieroconych przez AIDS, bomb podkładanych przez terrorystów, które zabijają setki ludzi, wyniszczających wojen i klęsk głodowych, nie chciał zalewu pornografii w Internecie. Wszystko miało być inaczej.

Kiedy więc lekarz obwieszcza wam, że to rak; kiedy z poczuciem bezsilności obserwujecie, jak ktoś z waszych bliskich wpada w sidła alkoholu, narkotyków czy

choroby umysłowej; kiedy wreszcie dochodzicie do wniosku, że nie macie siły, aby zmienić własne życie, wtedy pamiętajcie: *Bóg nie chciał, żeby tak było. Wszystko miało być inaczej.*

Tajemnica zła

Pytanie o to, dlaczego kochający i wszechmocny Bóg dopuszcza istnienie zła, jest niemal tak stare, jak sama ludzkość. Teologowie i filozofowie łamali sobie nad nim głowę przez całe stulecia. Nie znaleźli jednak satysfakcjonującej odpowiedzi. Niektórzy doszli do wniosku że Boga to nic nie obchodzi. Inni stwierdzili, że Bóg jest za słaby, żeby zaradzić złu. Byli i tacy, którzy po prostu zanegowali istnienie Boga. Według nich światem rządzi przypadek i nie ma w nim ładu ani składu. W chwili największego cierpienia Hiob wykrzyczał: „Człowiek swej drogi jest nieświadomy, Bóg sam ją przed nim zamyka (...). Nie znam spokoju ni ciszy, nim spocznę, już wrzawa przychodzi" (Hi 3,23.26).

Setki razy zadawałem sobie pytanie, dlaczego Bóg dopuszcza do tragedii i cierpień. Przyznaję, że nie znalazłem odpowiedzi, która w pełni by mnie zadowalała. Musiałem więc przyjąć z wiarą, że nawet w obliczu ogromnego zła, Bóg wciąż pozostaje kochającym, miłosiernym i współczującym władcą. W Piśmie Świętym jest mowa o „tajemnicy bezbożności" (2 Tes 2,7). I tym właśnie jest zło: tajemnicą.

Wielka rebelia

Skąd jednak wzięło się zło? Dlaczego żyjemy w świecie, w którym dobro i zło *istnieją obok siebie?*

Nie jesteśmy wprawdzie w stanie pojąć wszystkiego, co dotyczy zła, ale Pismo Święte odkrywa przed nami część prawdy o jego pochodzeniu. Zacznijmy więc tam, gdzie zaczyna Biblia — od pobytu Adama i Ewy w raju. Na początku doskonały Bóg stworzył doskonały świat i umieścił w nim dwoje doskonałych ludzkich istot. Żyły w zgodzie z Bogiem i nic nie mąciło ich przyjaźni. Bóg był ich przyjacielem, oni byli Jego przyjaciółmi.

Adam i Ewa nie byli jednak robotami. Ich wolność była nieograniczona. Mogli pokochać Boga, ale *mogli Go również odrzucić.* Gdyby nie byli wolni, ich „miłość" do Boga nie byłaby wcale miłością. Prawdziwa miłość jest bowiem zawsze wynikiem *wolnego wyboru.* Pierwsi ludzie już w momencie stworzenia *wybrali* miłość do Boga.

Potem jednak stało się coś niewyobrażalnie złego. Nastąpiła katastrofa tak brzemienna w skutkach, że do dziś odczuwamy jej następstwa. Adam i Ewa zbuntowali się przeciw Bogu. Zdecydowali, że pójdą własną drogą i chociaż wtedy mogli nie zdawać sobie z tego sprawy, *w tym momencie odrzucili również przyjaźń Boga.*

A stało się to tak. Bóg powiedział pierwszym ludziom, że wszystko, co znajduje się w rajskim ogrodzie, jest tam po to, by mogli się tym cieszyć i by mogli zaspokajać wszystkie potrzeby. Był tylko jeden wyjątek: drzewo, które Bóg nazwał „drzewem poznania dobra i zła". Zakazał im jeść jego owoce. Gdyby je zjedli, niechybnie by umarli.

Jednak pewnego dnia spotkał ich szatan (którego imię znaczy „przeciwnik"). Z Pisma Świętego dowiadujemy się, że na początku szatan był jednym z aniołów, stworzonych po to, żeby służyli Bogu i wypełniali Jego wolę. Szatan jednak chciał zająć miejsce Boga. On i jego anielscy naśladowcy zbuntowali się przeciw Bogu. Szatan stał się potężną duchową siłą która miała (i ma nadal) tylko jeden cel — sprzeciwianie się Bożemu działaniu. Jezus powiedział: „Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica" (Łk 10,18). Być może miał na myśli wydarzenie sprzed początku stworzenia. Opis Lucyfera przekazany przez Izajasza ukazuje arogancję i bunt szatana: „Jakże to spadłeś z

niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? (...) Ty, który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebiosa; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. (...) podobny będę do Najwyższego" (Iz 14,12-14). Lucyfer, potężny anioł, stał się pełen pychy (zwróćcie uwagę, jak często w tych wersach pojawia się czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej). Popchnęło to go do buntu przeciw Bogu i próby zajęcia Jego miejsca.

To jedna z największych tajemnic, którą zawiera Pismo Święte. Wielu rzeczy nie wiemy o szatanie i o początkach zła. Nie możemy sobie nawet wyobrazić, jaka walka musiała rozgorzeć w niebiosach, kiedy szatan i jego zwolennicy wystąpili przeciw Bogu. Szatan jednak istnieje naprawdę. I nigdy, przenigdy nie wolno nam zapomnieć, że jest absolutnym i nieprzejednanym wrogiem Boga i Jego ludu. Pismo nazywa szatana „zwodzącym całą ziemię", „oskarżycielem braci naszych" (Ap 12,9-10), a także „kłamcą i ojcem kłamstwa" (J 8,44), „kusicielem" (1Tes 3,5), „złym" (1 J 3,12) oraz „przeciwnikiem" (1P 5,8). Nie wyobrażajcie sobie, że szatan jest nieszkodliwą postacią z komiksów, która paraduje w czerwonym fraku i wymachuje widłami. Szatan jest niezwykle inteligentny i bardzo potężny, a wszystkie jego działania mają tylko jeden cel: niweczenie Bożych planów. Także planów dotyczących waszego życia. Pierwsze zwycięstwo odniósł nad Adamem i Ewą.

Szatan powiedział im, że Bóg nie mówił prawdy na temat zakazanego drzewa. Twierdził wręcz, że Bóg ich okłamał: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło" (Rdz 3,4-5).

Innymi słowy, szatan powiedział Adamowi i Ewie, że Bóg wcale nie jest ich przyjacielem. „Czy przyjaciel by was oszukał? A przecież Bóg właśnie to zrobił! To drzewo nie jest złe (jak On wam wmawia). Ono jest dobre! Zjedzcie z niego, a staniecie się jak Bóg!".

Cóż za potężna pokusa — stać się takim, jak Bóg! I w tej strasznej chwili Adam i Ewa odrzucili Bożą prawdę i uwierzyli w kłamstwo szatana. Zbuntowali się przeciw Temu, który ich stworzył, rezygnując z Jego przyjaźni i wybierając własną drogę.

Istotą grzechu jest właśnie *bunt przeciw Bogu.* Grzesząc, odrzucamy słowo Boga. Uznajemy, że jesteśmy od Niego mądrzejsi i że nasza droga jest lepsza niż Jego. Badacze obliczyli, że Pismo Święte używa ponad dwudziestu różnych słów na określenie grzechu, m.in. „błądzenie", „odwrócenie się", „nieprawość", „niegodziwość" „występek", „bezbożność", „niedowiarstwo", „nieposłuszeństwo". Wszystkie te słowa przekazują jednak tę samą prawdę: grzech jest buntem przeciw Bogu.

Wydarzenia w Edenie zapowiadały to, co współcześnie dzieje się z nami każdego dnia. Decyzję Adama i Ewy podejmuje na nowo każde pokolenie i każdy człowiek. Wszyscy ponosimy winę za grzech, ponieważ wszyscy wybieramy własną drogę, odrzucając drogę wytyczoną przez Boga. Jeżeli nie potrafimy przyznać, że jesteśmy grzeszni, to znaczy, że zaślepia nas pycha, która sama w sobie jest grzechem. „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego (...) wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej" (Rz 3,10.23).

Straszne konsekwencje

Teologowie nazwali tę tragedię z początków istnienia rodzaju ludzkiego upadkiem. Odpowiednia to nazwa. Adam i Ewa spadli ze szczytu honoru i chwały, które były ich udziałem, w dół hańby i wstydu. Stali się istotami upadłymi, żyjącymi w upadłym świecie. W jednej chwili utracili niewinność i dostali się pod władzę grzechu. Przejmującym symbolem tego jest fragment Biblii, z którego dowiadujemy się, że Bóg

wyprowadził Adama i Ewę z ogrodu Eden i ustawił przed wejściem cherubów i połyskujące ostrze miecza (por. Rdz 3,23-24).

Od tego momentu ludzie bezskutecznie usiłują powrócić do rajskiego ogrodu. Mimo czynionych wysiłków, panujące w nim szczęście i doskonałość pozostają dla nas niedostępne. Dzieje się tak dlatego, że także i my jesteśmy istotami upadłymi i żyjemy w upadłym świecie. Grzech popełniony przez pierwszych ludzi wpływa również na nasze życie. Konsekwencje ich buntu przeciw Bogu spadają na nas i mamy udział w ich winie i wstydzie.

Wielu ludzi nie potrafi tego zaakceptować. — Dlaczego *my* mamy odpowiadać za to, co zrobił Adam? -— pytają. To pytanie nie jest pozbawione sensu. W końcu jeżeli nasz pradziadek sto lat temu popełnił jakieś przestępstwo, to nikt nie będzie nas dzisiaj ciągał za to po sądach.

Z Adamem jednak było inaczej. Dał przecież początek całej ludzkości. Pamiętam, jak kiedyś jako chłopiec znalazłem przy strumieniu przepływającym przez naszą ziemię martwą krowę. Okazało się, że pobliski zakład włókienniczy wypuszczał do wody trujące ścieki. Ostatecznie musieliśmy odgrodzić strumyk płotem, żeby chronić zwierzęta. Mój ojciec ponosił więc w pewnym stopniu konsekwencje zanieczyszczenia wody, chociaż to nie on za nie odpowiadał. Podobnie grzech Adama płynie poprzez wieki, zanieczyszczając wszystko, co stanie na jego drodze.

Adam był w pewnym sensie naszym przedstawicielem w ogrodzie Eden. Od ludzi, których wybieramy do parlamentu, oczekujemy, że będą nas reprezentować. Innymi słowy, oczekujemy, że będą głosować tak, jakbyśmy sami głosowali, gdybyśmy się znaleźli na ich miejscu. I to właśnie zrobił Adam — zagłosował tak, jak my byśmy zagłosowali, gdybyśmy tam byli. Możecie twierdzić, że postąpilibyście inaczej, ale zachowując całkowitą szczerość, przyznacie, że zrobilibyście dokładnie to samo. Przecież to właśnie robicie każdego dnia. W Piśmie Świętym jest napisane: „Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli" (Rz 5,12).

Spustoszenie spowodowane przez grzech

Nie możemy bagatelizować okropnych konsekwencji buntu Adama i Ewy. Ich grzech, niczym śmiertelny wirus, zaraził całość stworzenia, nie tylko ludzi. Wydał zatrute owoce, które jemy do dziś. Przedstawię teraz w sześciu krótkich punktach skutki ich rebelii.

Po pierwsze — w świat wkroczyła śmierć. Zgodnie z Bożym planem mieliśmy żyć wiecznie, nigdy nie mieliśmy umrzeć. Jednak w wyniku buntu śmierć objęła całość stworzenia. W Biblii jest napisane, że „zapłatą za grzech jest śmierć" (Rz 6,23) oraz że „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd" (Hbr 9,27). Słusznie mówi się, że wojna nie zwiększa poziomu umieralności, a jedynie przyspiesza jej tempo. Poziom umieralności jest bowiem niezmienny i wynosi zawsze 100 procent. Medycyna może wydłużyć życie człowieka o parę lat, ale prędzej czy później śmierć i tak po nas przyjdzie.

Po drugie — zostaliśmy oddzieleni od Boga. Tuż po stworzeniu Adama i Ewy Bóg był ich przyjacielem, oni byli Jego przyjaciółmi. Kiedy jednak zgrzeszyli, natychmiast ukryli się przed Bogiem (Rdz 3,8). Wstyd, poczucie winy i strach wypełniły ich dusze. Przyjaźń z Bogiem została zerwana. Ogromna przepaść otworzyła się pomiędzy stworzeniami a Stwórcą. „Wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem; wasze grzechy zasłoniły Mu oblicze przed wami tak, iż was nie słucha" (Iz 59,2).

Po trzecie, staliśmy się sobie obcy. Pierwotnie Adam i Ewa żyli w idealnej harmonii nie tylko z Bogiem, ale i ze sobą nawzajem. Grzech jednak zniszczył ten stan. Ludzie nie tylko skryli się przed Bogiem, ale zaczęli się wzajemnie obwiniać o to, co się stało: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa" (Rdz 3,12). Od tego momentu historia ludzkości jest ponurą kroniką niekończących się sporów i konfliktów.

Po czwarte, zostaliśmy poddani Bożemu osądowi. Bóg jest święty i czysty. Grzech jest dla Niego obrazą. Złamaliśmy Jego prawo i w sądzie, w którym panuje Jego doskonała sprawiedliwość, werdykt może być tylko jeden: winni. Potępia nas nasze sumienie, potępiają nas nasze grzechy i ostatecznie potępi nas Boża sprawiedliwość. Pismo Święte określa Boga jako „sprawiedliwego sędziego" (zob. Ps 7,12). W innym miejscu czytamy natomiast: „Kto przetrwa dzień Jego nadejścia i kto się ostoi, gdy się ukaże?" (Ml 3,2).

Po piąte, popadliśmy w niewolę grzechu. Adam i Ewa kochali Boga w swojej wolności z całych swoich sił i byli Mu posłuszni całym swoim sercem, całą duszą całym umysłem. Kiedy jednak zwrócili się przeciwko Niemu, wszystko zostało zaprzepaszczone. Grzech omotał ich potężnymi mackami, czyniąc z nich niewolników. Obraz Boga zapisany w ich duszach został zniekształcony. Nie potrafili już Go kochać doskonałą miłością i doskonale być Mu posłuszni. Ich dusze zostały okaleczone. Nasze również. Jezus powiedział: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu" (J 8,34).

Po szóste, całe stworzenie uległo zepsuciu. Trudno jest nam nawet wyobrazić sobie, jak spokojny i piękny był świat na początku. Świat, w którym nie było śmierci, doskonały świat. Wszystko jednak zmieniło się, gdy po ziemi zaczęła się rozprzestrzeniać zgnilizna grzechu. Bóg powiedział do Adama: „przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu (...). Cierń i oset będzie ci ona rodziła" (Rdz 3,17-18). Dopiero gdy na końcu czasu Bóg uczyni wszystko nowym, stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21).

Nie wolno nam zapominać, jak wielkie znaczenie ma grzech. Związane z nim zepsucie dotknęło wszystkiego: naszych ciał, umysłów, uczuć, naszych dusz i naszej woli. Grzech przenika stworzone przez nas instytucje, przenika cały świat, wszystko bez wyjątku.

Ciężar grzechu człowieka

Większość z nas, niestety, rozumie grzech w sposób bardzo powierzchowny. Wiemy jedynie, że jest to coś złego. To oczywiście prawda, ale grzech to coś znacznie więcej.

Weźmy, na przykład, grzechy języka. Niektóre z nich są oczywiste, jak kłamstwo, oszczerstwo czy przeklinanie. Inne jednak są bardziej subtelne, jak plotkowanie czy nieuprzejme odnoszenie się do innych. Jak często wpadaliście w kłopoty wyłącznie z powodu tego, co powiedzieliście? Słusznie napisano w Piśmie Świętym: „Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezcześci całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia" (Jk 3,6).

A co dzieje się w naszych myślach? W oczach Boga zła myśl jest równie grzeszna, jak zły uczynek. Popełniamy grzech, jeżeli pozwalamy, by w naszym umyśle zagościły żądza, nienawiść, gniew, gorycz, zazdrość, chciwość, zawiść, egoizm a nawet zwątpienie.

Większość z dziesięciu przykazań dotyczy zewnętrznych działań człowieka (nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij itd.). Jednak ostatnie odnosi się do naszych myśli i wewnętrznych pobudek: „nie będziesz pożądał" (Wj 20,17). Jezus mówił, że myśli człowieka są równie ważne jak jego czyny. „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!(...) A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi" (Mt 5,21-22).

Możemy ukryć nasze myśli przed ludźmi, ale nie przed Bogiem. „Lampą Pańską jest duch człowieka: on głębię wnętrza przenika" (Prz 20,27).

A przecież grzeszymy nie tylko myślą i uczynkiem. Grzeszymy również tym, czego nie *robimy.* Powinniśmy, na przykład, okazywać miłosierdzie ludziom samotnym, przygnębionym, potrzebującym, a często nawet ich nie zauważamy. Nieczynienie dobra jest takim samym grzechem, jak czynienie zła.

Grzech i grzechy

Musimy również pamiętać, że *grzech* to nie to samo, co *grzechy.* Mówiąc: *grzech,* najczęściej mamy na myśli nasze występki — uczynki czy przyzwyczajenia, o których wiemy, że są złe. To jednak są określone *grzechy,* które wynikają z grzech, rozumianego jako głębsza duchowa choroba atakująca nasze dusze.

Grzech jest przyczyną *grzechy* skutkiem. *Grzech* jest drzewem, *grzechy* owocami. *Grzech* jest chorobą *grzechy* objawami. Jest w ludziach coś absolutnie złego i tym „czymś" jest *grzech.* Zachowując samodyscyplinę, możemy wprawdzie pozbyć się niektórych *grzechów,* ale *grzech,* czyli problem podstawowy, pozostanie nierozwiązany i nierozwiązywalny. Przyczai się tuż pod powierzchnią, w każdej chwili gotowy do uderzenia.

W 1946 roku głosiłem kazania w małym miasteczku w północno-wschodniej Anglii. Dopiero co skończyła się wojna, było strasznie zimno, nie było ogrzewania i niewiele mieliśmy do jedzenia. Mieszkałem z pewnym starszym, pobożnym przedsiębiorcą. Co wieczór po nabożeństwie, kiedy wracaliśmy do domu, mój współlokator dzielił się ze mną w uprzejmy, życzliwy sposób przemyśleniami na temat Pisma Świętego. Kiedyś pokazał mi broszurkę, z której w jasny sposób wynikało, że grzech to choroba atakująca wszystkich ludzi, natomiast grzechy to jej zewnętrzne objawy. Chyba właśnie wtedy po raz pierwszy spotkałem się z tym rozróżnieniem.

Grzech to bardzo poważna sprawa. Jest to podstawowy problem wszystkich ludzi. Mój, wasz, każdego człowieka. Niech wam się nie wydaje, że grzech to tylko występek czy sporadyczne czynienie zła. Grzech to coś znacznie więcej. Jest to duchowa choroba, która odbiera nam wszystkie siły. Uścisk grzechu jest tak mocny, że wyzwolić nas z niego może tylko Bóg.

Czy możemy mieć nadzieję?

Pamiętajcie: zgodnie z Bożym zamierzeniem nasz świat miał wyglądać inaczej. Ludzie również mieli być inni. Stało się jednak coś strasznego, co sprawiło, że wszystko zostało zaprzepaszczone. Tym „czymś" był grzech.

I na tym koniec? Jak beznadziejne, jak przygnębiające byłoby życie... Ale to nie jest koniec, a życie *może* być inne. Nie musimy już obawiać się choroby grzechu, ponieważ Bóg ma na nią lekarstwo.

5. CZY MOŻEMY ZACZĄĆ OD NOWA?

Ukażesz mi ścieżką życia, pełnią radości u Ciebie,
rozkosze na wieki po Twojej prawicy.
Ps 16,11

Podróżując przez życie, powinniśmy przede wszystkim odnaleźć właściwą drogę. Tragedia polega jednak na tym, że wielu ludziom nigdy się to nie udaje. Uważają bowiem, że droga, którą idą chociaż pełna trudów i rozczarowań, jest jedynym wyborem. Inni natomiast zastanawiają się, czy „właściwa" droga w ogóle istnieje. Dla nich każdy sposób na życie jest równie dobry (albo równie zły). Są też ludzie, którzy nawet nie zadają sobie trudu, żeby o tym pomyśleć. Wszyscy jednak czują, że coś jest nie tak i tęsknią za czymś lepszym. Może i wy czujecie podobnie?

Czy istnieje właściwa droga?

Musimy więc odnaleźć właściwą drogę, którą pójdziemy przez życie. Ale czy to jest możliwe? Czy taka droga w ogóle istnieje?

Ludzie szukają odpowiedzi na te pytania na różne sposoby — zdobywając wykształcenie, pieniądze, sukces lub pozycję społeczną. Zawsze z nadzieją że wybrana przez nich droga okaże się właściwa. Niektórzy pokładają nadzieję w rozrywce, psychologii, różnych odmianach spirytyzmu czy aktualnie najmodniejszych poradnikach uczących, jak osiągnąć szczęście. Inni są przekonani, że jeżeli znajdą osobę, która zechce dzielić z nimi życie, to wszystkie ich problemy zostaną rozwiązane i znajdą się na właściwej drodze. Można by wymienić jeszcze wiele innych sposobów.

Niektóre z nich zresztą mogą znaleźć zastosowanie w naszym życiu, pod warunkiem, że będziemy mieli do nich odpowiedni stosunek. Jeżeli jednak będziemy *polegać tylko na nich, to nigdy nie odnajdziemy właściwej drogi.* Choćbyśmy nie wiem jak się starali, pozostaniemy na tej samej drodze, którą szliśmy przez całe życie.

Czy więc istnieje właściwa droga? I czy możemy ją odnaleźć? Na obydwa pytania jest jedna odpowiedź — tak. *Tak, ponieważ Bóg wytyczył dla nas nową drogą.* Jego droga *jest właściwa.* I jej właśnie powinniśmy szukać. Ale gdzie ją znaleźć?

Największa potrzeba

Aby odnaleźć właściwą drogę, musimy najpierw poznać i dobrze zapamiętać przyczynę, która sprawia, że do tej pory na nią nie weszliśmy. A można tę przyczynę określić jednym słowem —*grzech.* W poprzednim rozdziale poznaliśmy już niektóre konsekwencje grzechu. Teraz możemy dodać jeszcze jedną—*grzech sprawia, że idziemy przez życie niewłaściwą drogą.*

Jezus ostrzegał: „Szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą" (Mt 7,13). A prorok Jeremiasz mówił do sobie współczesnych: „Zapytajcie o dawne ścieżki, gdzie jest droga najlepsza — idźcie po niej, a znajdziecie dla siebie wytchnienie. Ale powiedzieli: »Nie pójdziemy«" (Jr 6,16). Przez upór odrzucili Bożą ścieżkę i wybrali złą drogę, która ostatecznie doprowadziła ich do zguby.

Grzech jest problemem, któremu musimy stawić czoła i nauczyć się z nim radzić, jeżeli chcemy kiedyś stanąć na właściwej drodze. Dlatego najważniejsza potrzeba człowieka wcale nie ma wymiaru ekonomicznego, politycznego czy edukacyjnego. Najważniejsza potrzeba człowieka ma wymiar duchowy. *Największą potrzebą człowieka jest uzyskanie odpuszczenia grzechów i przemiana starej, grzesznej natury.* Wtedy dopiero, kiedy ta potrzeba zostanie spełniona, znajdziemy się na właściwej ścieżce. Na ścieżce, którą wyznaczył dla nas Bóg.

Tylko Bóg może nas zmienić. Nie jesteśmy w stanie zmienić się sami. Zrozumienie tej prawdy ma ogromne znaczenie. Wielu ludzi bowiem przez całe życie próbuje

przezwyciężyć moc grzechu własnymi siłami. Niektórzy, na przykład, sądzą, że zdobędą przychylność Boga przez spełnianie dobrych uczynków, wykazywanie się lojalnością wobec Kościoła lub wykonywanie praktyk religijnych. Czy to nie wystarczy — pytają— żeby dostać się do nieba? Czy w nagrodę za dobre postępowanie Bóg nie da nam życia wiecznego?

Z pewnością trudno odmówić szczerości ludziom, którzy podejmują podobne wysiłki. Jednak nie biorą oni pod uwagę, jak potężną władzę ma nad nami grzech. Bóg jest czysty i święty. I nawet jeden, zaledwie jeden grzech może pozbawić nas możliwości wstępu przed Jego oblicze. W Piśmie Świętym znajdziemy następujące ostrzeżenie: „Choćby ktoś przestrzegał całego Prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie" (Jk 2,10).

Jedyna nadzieja

Czy więc możemy w ogóle mieć nadzieję, skoro własnymi siłami nie jesteśmy w stanie siebie uratować? Czy nasze życie może się zmienić? Czy możemy mieć pewność, że po śmierci pójdziemy do nieba? I tym razem odpowiedź brzmi—tak. Wszystko to jest możliwe *dzięki temu, co uczynił dla nas Jezus Chrystus.* Boża łaska sprawia, że grzechy mogą nam być odpuszczone i możemy zacząć nowe życie. Nasza podróż może być inna, jeżeli pójdziemy nową drogą. Bożą drogą.

Bóg wiedział o nas wszystko i wytyczył dla nas tę drogę jeszcze przed początkiem czasu. Patrząc poprzez wieki, zobaczył, że zagubimy się w grzechu, staniemy się bezradni i nie będziemy umieli sami odnaleźć właściwej drogi. On widział *każdego z nas.* Od zarania dziejów planował wytyczyć dla nas inną drogę. Jest to droga, która pewnego dnia zaprowadzi nas do nieba, a teraz daje nam poczucie spokoju i nadaje sens naszej wędrówce. Tą drogą jest Jezus i tylko On miał prawo powiedzieć: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie" (J 14,6).

Kim był Jezus?

W centrum chrześcijaństwa znajduje się osoba Jezusa Chrystusa, który żył około dwu tysięcy lat temu w zapadłym zakątku rzymskiego imperium. Niemal wszyscy historycy — niezależnie od stopnia ich religijności — zgodnie stwierdzają że żadna inna jednostka nie wywarła tak trwałego wpływu na losy świata. Jezus jest i na zawsze pozostanie podstawą i centralnym punktem wiary chrześcijańskiej. Zawsze, kiedy chrześcijanie zapominali o Jego naukach, wtedy zdradzali swojego Pana i przynosili ujmę Jego imieniu. Kiedy natomiast Go czcili i naśladowali, wówczas zmieniało się ich życie i świat wokół nich.

Kim zatem był Jezus i dlaczego po upływie dwóch tysiącleci jest On wciąż najważniejszą osobą, która kiedykolwiek żyła na ziemi? Czy był to po prostu wielki człowiek? A może jednak ktoś więcej?

W Piśmie Świętym (które stanowi źródło wiadomości na temat Jezusa) znajdujemy informację, która całkowicie wykracza poza zakres ludzkiej wyobraźni. Dowiadujemy się mianowicie, że *Jezus był Bogiem w ludzkiej postaci.* Był w pełni człowiekiem, ale jednocześnie był kimś więcej — był Bogiem. Nie tylko był mężem Bożym. *Był samym Bogiem, ukrytym w ludzkim ciele.* Oto co jest napisane w Biblii: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo (...). A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1,1.14).

W swoich publicznych wystąpieniach Jezus wielokrotnie potwierdzał prawdziwość tego zdumiewającego stwierdzenia: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30). Uczniom

powiedział: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14,9). Kiedy przemienił się na oczach najbliższych Mu uczniów, na krótki moment ukazała się im pełnia Jego niebieskiej chwały. Potem odezwał się głos z nieba, który powiedział: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie" (Mt 17,5).

Także świadectwo pierwszych chrześcijan potwierdza boskość Jezusa. Apostoł Paweł pisze: „On jest obrazem Boga niewidzialnego (...). Zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia" (Kol 1,15.19). *Jezus Chrystus był w pełni człowiekiem i w pełni Bogiem.*

Właśnie tę tajemnicę czcimy w każde Boże Narodzenie. Archanioł Gabriel, ukazując się Dziewicy Maryi, powiedział do niej: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i (...) Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1,35). Później anioł pouczył męża Maryi, Józefa, żeby nadał chłopcu „imię Jezus [co znaczy „Bóg zbawia"], On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów". Ewangelista dodaje, że stało się tak, aby wypełniły się słowa proroctwa: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: »Bóg z nami«" (Mt 1,21.23). Nie wolno nam więc zapomnieć, że tamto dziecko narodzone w Betlejem nie było tylko jednym z wielu dzieci Bożych. To był *jedyny* Syn Boży, zesłany przez Ojca po to, żeby wybawić nas od grzechu. Jego natura była zarazem w pełni ludzka i w pełni boska.

Dlaczego jest to tak ważne? Dlatego, że *tylko boski Zbawiciel może wybawić nas od grzechów.* Zwykły człowiek nie mógłby nas zbawić. Tak samo, jak i my potrzebowałby przecież Bożego przebaczenia. Jezus jednak jako Bóg był bez grzechu. Tak więc tylko On mógł unieść nasze grzechy.

Co zrobił Jezus?

Dlaczego jednak Jezus porzucił chwałę niebios i zstąpił na ziemię, by żyć wśród brudu i zepsucia? *Zrobił to z jednego powodu: aby wybawić nas od grzechu.* Przyszedł po to, żeby oczyścić nasze dusze ze skazy grzechu i winy oraz pogodzić nas ze Stwórcą. Przyszedł, by uczynić dla nas coś, czego sami nigdy nie bylibyśmy w stanie zrobić — przyszedł, by zgładzić nasze grzechy i przez Ducha Świętego zaszczepić w nas życie.

Jezus dokonał tego, jak mówi Pismo Święte, przez swoją śmierć na krzyżu i powstanie z martwych. Nie popełnił żadnego przestępstwa, a mimo to ludzie będący u władzy, obawiając się utraty pozycji, uwięzili Go i ukrzyżowali. Jednak to nie oni naprawdę wykonali na Nim wyrok. Kto w takim razie jest odpowiedzialny za Jego śmierć? *Wszyscy jesteśmy za nią odpowiedzialni — ja, ty, każdy człowiek.* Dlaczego? Ponieważ Jezus pozwolił się ukrzyżować z jednego powodu — by stać się ostateczną i całkowitą ofiarą za nasze grzechy. Gdybyśmy nigdy nie zgrzeszyli, On nigdy nie musiałby umrzeć. Jednak zgrzeszyliśmy, a On przyszedł po to, żeby odkupić naszą winę. Śmierć Jezusa na krzyżu jest wielką tajemnicą i po tej stronie wieczności nigdy w pełni jej nie zrozumiemy. Podstawowa prawda o tym wydarzeniu jest jednak oczywista: *przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Jezus sprawił, że nasze zbawienie jest możliwe.*

Znaczenie krzyża

W Nowym Testamencie znajduje się wiele porównań i obrazów pomagających nam zrozumieć znaczenie krzyża. Wymienię poniżej cztery z nich.

Po pierwsze, Jezus przez swoją śmierć stał się ofiarą za nasze grzechy. Wiele lat temu czytałem *Złotą gałąź* Jamesa Frazera, która w tamtym czasie była standardowym tekstem antropologicznym (mimo jej antychrześcijańskiego nastawienia). Według badań Frazera niemal w każdej religii w każdej części świata występowały ofiary za

grzechy. Wydaje się więc, że w każdym ludzkim sercu istnieje wewnętrzna świadomość grzechów i potrzeby zadośćuczynienia za nie.

W Starym Testamencie Bóg przyjmował ofiarę ze zwierząt jako przebłaganie za grzechy. Nie jest to już jednak konieczne, ponieważ przez swoją śmierć na krzyżu Chrystus stał się ostateczną i całkowitą ofiarą. „A tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie" (Hbr 9,26). Ponieważ On za nas umarł, nie musimy się już więcej bać kary za grzechy.

Po drugie, Jezus nas zastąpił. Sprawiedliwość Boża domaga się kary za grzech. Gdyby takiej kary nie było, można by przyjąć, że dobro i zło nie istnieją a Bóg nie jest sprawiedliwy. Jednak Chrystus wziął na siebie nasze winy i kary, które powinniśmy ponieść. Dzięki temu unikamy potępienia, na które zasłużyliśmy.

Symbolikę zamiany w żywy sposób ilustruje życie Abrahama (można o tym przeczytać w 22 rozdziale Księgi Rodzaju). Izaak był jedynym synem Abrahama i jeżeli (zgodnie z Bożą obietnicą) Abraham miał zostać ojcem narodu, z którego miał wyjść Mesjasz, to życie Izaaka musiało zostać zachowane. A jednak pewnego dnia Bóg zażądał od Abrahama, by złożył Izaaka w ofierze. Abrahamowi z pewnością trudno było to zrozumieć. A mimo to gotowy był wysłuchać Boga. Kiedy jednak podniósł rękę trzymającą nóż, żeby poświęcić Izaaka, Bóg go powstrzymał. A wtedy „Abraham, obejrzawszy się poza siebie, spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach. Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna" (Rdz 22,13). Bóg umożliwił zamianę, w której miejsce Izaaka zajął baran.

W o wiele wspanialszy sposób Chrystus zastąpił nas przez swoją śmierć. Zasługujemy na to, żeby umrzeć za nasze grzechy, ale Jezus — który był bez grzechu — wziął wszystkie grzechy na siebie. Nasze winy zostały złożone na Nim, a On dobrowolnie przyjął na siebie osąd i gniew Boga. Takie właśnie jest główne znaczenie krzyża — *Bóg osądził nasze grzechy, poddając siebie samego osądowi, na który my zasłużyliśmy.* To tak, jakby sędzia ukarał was grzywną za jakieś przewinienie, a następnie sam by tę grzywnę zapłacił. W Biblii jest napisane: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu" (2 Kor 5,21).

Po trzecie, Jezus stał się naszym odkupicielem. W dawnych czasach żołnierzy pojmanych w trakcie bitwy uwalniano dopiero wtedy, gdy zapłacono za nich okup. Jezus również zapłacił okup, aby wykupić nas z niewoli grzechu. Ceną była Jego krew. W Piśmie Świętym jest napisane, że Syn Człowieczy „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20,28). Śmierć Jezusa uwalnia nas od władzy grzechu i wprowadza do Bożej rodziny. W wizji św. Jana otaczający tron Chrystusa śpiewają: „Godzien jesteś, bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią twoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu" (Ap 5,9).

Po czwarte, Jezus jest zwycięzcą. Szatan niewątpliwie jest potężny, a moc grzechu ogromna. *Ale Chrystus pokonał szatana i grzech poprzez swoją śmierć.* Szatan zrobił wszystko, co mógł najgorszego. Podczas czarnych godzin męki Pana na krzyżu wydawało się nawet, że zwyciężył. A jednak nie! Zmartwychwstając, Chrystus zerwał więzy śmierci i od tej chwili szatan jest wrogiem pokonanym. Kiedy Jezus wisiał na krzyżu, w niebiosach rozgrywała się wielka, kosmiczna bitwa. Ostatecznie Chrystus zatriumfował nad wszystkimi siłami zła, śmierci i piekła. „Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił [je] na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu [krzyżowi] w triumfie" (Kol 2,15). Jeszcze nie stoczono ostatecznej bitwy, ale jej wynik jest już przesądzony. Szatan został pokonany. Chrystus zwyciężył!

Co wy musicie zrobić?

Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Jezus stał się ofiarą za nasze grzechy, naszym zmiennikiem, odkupicielem, wybawcą. Zrobił dla nas coś, czego sami nigdy nie bylibyśmy w stanie zrobić. A zrobił to z miłości. Pomyślcie: *Kocha nas tak bardzo, że gotowy był oddać za nas swoje życie!* Za darmo daje nam zbawienie. Za darmo, ponieważ już za nie zapłacił. Chce przebaczyć nam grzechy przeszłości i wprowadzić nas na nową drogę — swoją drogę. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16).

Co w takim razie musicie zrobić? *Po pierwsze, okażcie skruchą za grzechy.* Okazać skruchę to znaczy wyrzec się grzechów. To znaczy z pomocą Boga zmienić siebie, swoje myśli, sposób życia, postawę wobec świata. Skrucha to coś więcej niż tylko odczuwanie przykrości z powodu popełnionych grzechów czy żal z powodu tego, co się wydarzyło w przeszłości. Okazać skruchę, to znaczy ze szczerym sercem przyznać, że potrzebujemy przebaczenia, i dobrowolnie wyrzec się grzechów.

Po drugie, musicie uwierzyć w Chrystusa i w to, co On dla was zrobił. W Piśmie Świętym słowo „uwierzyć" oznacza dużo więcej niż tylko przyznać, że pewne fakty naprawdę miały miejsce. Uwierzyć — znaczy *zaufać.* Uwierzyć — znaczy całe zaufanie złożyć w Chrystusie i w tym, co On dla nas zrobił. Uwierzyć, to znaczy oddać sprawę naszego zbawienia w Jego ręce. Nie możemy ufać religii ojców, przynależności do Kościoła czy czemukolwiek innemu. Musimy osobiście przyjść do Chrystusa i Jemu jedynemu zaufać, powierzając mu nasze zbawienie.

Czytamy w Biblii: „Wszystkim tym jednak, którzy Je [słowo] przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi" (J 1,12). Prezent staje się naszą własnością dopiero, gdy go przyjmiemy. Podobnie musimy z *wiarą przyjąć* Chrystusa do naszych serc i do naszego życia. Małe dzieci ufają swojemu ojcu w sposób absolutny. My wszyscy musimy absolutnie zaufać Chrystusowi. Zapytałem kiedyś pewnego wybitnego naukowca, jak to się stało, że uwierzył w Chrystusa. Odpowiedział: „Przyszedłem do Niego jak małe dziecko. Musiałem przyjść z wiarą". Wszyscy musimy to zrobić.

Po trzecie, musicie zobowiązać się, że pójdziecie za Chrystusem. Żeby *stać się* chrześcijaninem wystarczy zrobić jeden krok. Żeby *być* chrześcijaninem trzeba przez całe życie iść z Chrystusem. Przyjęcie Chrystusa nie jest końcem, lecz początkiem — początkiem zupełnie nowej wędrówki po Bożej ścieżce. Nie pozwólcie, żeby cokolwiek powstrzymało was od podjęcia tego zobowiązania.

Jeżeli jeszcze nigdy nie zawierzaliście swojego życia Chrystusowi lub jeżeli czujecie się niepewnie, zachęcam was, abyście zwrócili się do Niego w tej chwili. Odmawiając prostą modlitwę wiary, możecie oddać Mu swoje życie już dzisiaj. Być może pomogą wam w tym następujące słowa:

Boże, wiem, że jestem grzesznikiem. Żałuję za moje grzechy i pragnę się ich wyrzec. Wierzę, że jedynie Chrystus jest moim Zbawicielem, uznaję Go za mojego Pana. Od tej chwili pragnę Mu służyć i naśladować Go we wspólnocie Kościoła. W imię Chrystusa. Amen.

Jeżeli odmówiliście tę modlitwę szczerze, to Bóg was wysłuchał i już na zawsze jesteście Jego dziećmi.

63

6. ZACZĄĆ OD NOWA

I rzekł Zasiadający na tronie: »Oto czynią wszystko nowe«.
Ap 21,5

Jeśli nie dowiemy się, kim jesteśmy, to nigdy nie dowiemy się również, jak powinniśmy żyć.

Pamiętam tę noc, kiedy osobiście zawierzyłem życie Chrystusowi. Było to około moich siedemnastych urodzin. Pewien ewangelista głosił wtedy w naszym mieście kazania w dużym budynku wzniesionym specjalnie w tym celu. Początkowo nie miałem w ogóle zamiaru chodzić na te spotkania. Namówił mnie jednak mój kolega. Okazało się, że przesłanie kaznodziei (i barwny sposób jego przekazania) przykuło moją uwagę. Chociaż na spotkaniach obecne były tysiące ludzi, wydawało mi się, że zwraca się bezpośrednio do mnie. Nie miało nawet znaczenia to, że zasłaniał mnie ogromny kapelusz pani siedzącej przede mną. Teraz wiem, że to Duch Święty działał w moim sercu, ukazując mi moje grzechy i przekonując, że potrzebuję Chrystusa.

Na jednym ze spotkań, kiedy kaznodzieja zachęcał ludzi, żeby zawierzyli swoje życie Chrystusowi, zrozumiałem, że nie mogę się dłużej opierać i wreszcie odważyłem się wystąpić (chociaż wstrzymywałem się aż do ostatniego wersu ostatniego hymnu). Takim to sposobem pewien uprzejmy człowiek wyjaśnił mi, jak zaprosić Jezusa do swojego życia. Zgodnie z jego zaleceniem odmówiłem prostą, ale szczerą modlitwę zawierzenia.

Po powrocie do domu poszedłem do swojego pokoju, czując, że wydarzyło się coś istotnego, chociaż nie wiedziałem dokładnie co. Nie doświadczałem wielkich emocji, nie czułem też, że zaszła we mnie jakaś radykalna zmiana. Patrząc jednak na oświetlone światłem księżyca pola na farmie mojego ojca, rozmyślałem o kroku, który właśnie podjąłem. I wtedy, po raz pierwszy w życiu, upadłem spontanicznie na kolana, modląc się: „Panie, nie wiem, co się ze mną stało tego wieczoru, ale Ty to wiesz".

Dopiero później odkrywałem stopniowo znaczenie mojego aktu zawierzenia. Nawet teraz, po upływie paru dziesięcioleci, wciąż się uczę, ponieważ życie chrześcijanina jest ciągłym wzrastaniem.

Różne drogi, jedna rzeczywistość

Ludzie przychodzą do Chrystusa różnymi drogami. Wasze doświadczenia niekoniecznie muszą być podobne do moich. Zdarzają się nawrócenia nagłe i dramatyczne, radykalnie zmieniające sposób życia człowieka. Kiedy Szaweł z Tarsu, wykonując misję, której celem było aresztowanie uczniów Chrystusa, zbliżał się do Damaszku, oślepiła go wielka jasność. On sam tak później opowiadał o tym wydarzeniu: „Upadłem na ziemię i posłyszałem głos, który mówił do mnie: »Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?«" (Dz 22,7). Od tej chwili Szaweł zaczął służyć Temu, którego dotychczas odrzucał. Później natomiast Bóg wykorzystał go (już jako apostoła Pawła), by głosił Ewangelię w całym rzymskim imperium.

Inni przychodzą do Chrystusa powoli, może nawet nie wiedząc dokładnie, kiedy przekraczają granicę oddzielającą niewiarę od wiary. Taką drogą szedł być może apostoł Piotr. Na początku pełen niepewności i wahań, dopiero po pewnym czasie w sposób stanowczy i zdecydowany zawierzył swoje życie Jezusowi. Biblia jednak nie podaje, w którym momencie nastąpiło to nawrócenie. Być może sam Piotr nie wiedział dokładnie, kiedy to się stało. Moja żona Ruth wychowała się w domu o mocnych, chrześcijańskich zasadach (jej rodzice byli misjonarzami w Chinach) i nie potrafi sobie przypomnieć, że kiedykolwiek, nawet jako dziecko, nie wierzyła w Chrystusa jako swojego Zbawiciela.

Nie jest ważne, *jaką drogą,* ale czy *w ogóle* przychodzimy do Chrystusa i czy jesteśmy pewni, że *teraz* zawierzamy Mu nasze zbawienie. Jesteście *pewni,* że oddaliście życie Chrystusowi? Jeżeli nie, to nie zwlekajcie z tą decyzją ani chwili dłużej. Pismo Święte w żadnym miejscu nie obiecuje nam, że dostaniemy kolejną szansę po śmierci. Nie

znajdziemy tam też zapewnienia, że będziemy żyli choćby jeszcze jeden dzień dłużej. „Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia" (2 Kor 6,2).

Czy cokolwiek się zmieni?

Jakiekolwiek by było wasze doświadczenie związane z poznawaniem Chrystusa, możecie w takiej chwili czuć się tak, jak ja się czułem, kiedy powierzyłem Mu życie: „Panie, nie wiem, co się ze mną stało". Jest nawet możliwe, że nie będziecie pewni, czy *cokolwiek* się stało. A może w chwili, kiedy po raz pierwszy uwierzyliście w Chrystusa, odczuwaliście niezwykłą bliskość Boga, ale teraz wasze uczucia osłabły i zastanawiacie się, czy wierzyliście naprawdę. Często dostaję listy od ludzi, którzy piszą że ich wiara zmienia się nieustannie. Czują się, jakby jechali kolejką górską w wesołym miasteczku —w górę i w dół, w górę i w dół. Jedną z przyczyn takich reakcji jest działanie szatana, który robi, co tylko może, żeby nas skusić lub sprawić, abyśmy zwątpili w Boga. Dzieje się tak od chwili, kiedy powierzamy nasze życie Chrystusowi.

Jeżeli jednak uświadomimy sobie, że pewne rzeczy po prostu *będą* się zdarzać od momentu, kiedy powierzymy życie Chrystusowi, i jeżeli zrozumiemy, czym one są wówczas uzyskamy solidną podstawę do obrony przeciwko wszelkim wątpliwościom, które szatan będzie chciał w nas zaszczepić. Prawdziwa jest obietnica, którą dał nam Bóg: „Jeżeli (...) ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto stało się nowe" (2 Kor 5,17). Jeżeli oddaliście swoje życie Chrystusowi, to *staliście się nowym stworzeniem,* czy to czujecie, czy nie.

Co to oznacza? Co naprawdę dzieje się z nami, kiedy wyznajemy wiarę w Jezusa? Pozwólcie, że wymienię teraz *siedem darów,* którymi obdarza nas Bóg, kiedy oddajemy życie Jego Synowi.

Nowy związek z Bogiem

Po pierwsze — w chwili, kiedy zawierzamy życie Chrystusowi, Bóg odnawia nasz związek z Nim.

Grzechy odłączyły nas od Boga. Co więcej, sprawiły, że staliśmy się Mu obcy. Pismo Święte mówi, że byliśmy „obcy (...) nie mający nadziei ani Boga na tym świecie" (Ef 2,12).

Co jednak uczynił dla nas Chrystus? On zgładził wszystkie nasze grzechy. Nie tylko część z nich — wszystkie! Uzyskaliśmy przebaczenie! Grzech, czyli jedyna rzecz, która oddzielała nas od Boga, została usunięta. Jesteśmy więc pogodzeni z Bogiem. Nie jesteśmy już Jego wrogami, ale przyjaciółmi. „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa" (Rz 5,1). Pomyślcie tylko — znając Chrystusa, zachowujecie pokój z Bogiem. Od tej chwili *jesteście Jego przyjaciółmi, a On jest waszym przyjacielem.*

Jesteśmy nie tylko przyjaciółmi Boga. Jesteśmy również *Jego dziećmi.* W Piśmie Świętym znajdują się dwa porównania, żywo obrazujące tę prawdę. Po pierwsze, dowiadujemy się, że *narodziliśmy się na nowo.* Jezus powiedział Nikodemowi, że musi się narodzić powtórnie, ale Nikodem (szanowany dostojnik żydowski) tego nie zrozumiał. „Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem?" — zapytał (J 3,4). Jezus wyjaśnił mu, że miał na myśli *duchowe* odrodzenie — odnowienie duszy przez Ducha Świętego. Stajemy się córkami i synami Boga, członkami nowej rodziny — Jego rodziny. „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani (...) dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa" (1P 1,23).

Drugim porównaniem używanym w Biblii jest *adopcja.* Kiedy oddajemy życie Chrystusowi, Bóg przyjmuje nas do swojej rodziny. Byliśmy jakby duchowymi sierotami. Nie należeliśmy do Bożej rodziny i nie mieliśmy prawa czegokolwiek od Boga oczekiwać. Teraz jednak Bóg nas adoptował, przyjął do swojej rodziny. Nie zasłużyliśmy na to. Stało się tak wyłącznie dzięki Jego łasce i miłosierdziu. Od początku dziejów Bóg „przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa" (Ef 1,5).

Tak, kiedy oddajecie życie Chrystusowi, *Bóg przede wszystkim odnawia wasz związek z Nim.* Od tej chwili On jest kochającym Ojcem w niebie, wy natomiast jesteście Jego dziećmi, które odrodziły się duchowo, by wejść do Jego rodziny. „Bądźcie więc naśladowcami Boga jako dzieci umiłowane" (Ef 5,1).

Nowe obywatelstwo

Po drugie — kiedy powierzamy życie Chrystusowi, otrzymujemy od Boga nowe obywatelstwo. Pozostajemy oczywiście obywatelami konkretnego państwa, ale od tej chwili jesteśmy również obywatelami Bożego królestwa.

W czasach Jezusa jednym z najbardziej pożądanych przywilejów było otrzymanie obywatelstwa rzymskiego. Obywatele Rzymu mieszkali wprawdzie na terytorium całego imperium, ale większość ludności nie miała rzymskiego obywatelstwa i nigdy nie mogła go zdobyć. Obywatel Rzymu płacił niższe podatki, a jeżeli wstępował do armii, od razu zostawał oficerem. Nie mógł być poddany chłoście ani zostać ukrzyżowany (poza bardzo rzadkimi wyjątkami, np. w przypadku zdrady). Jeżeli rzymski sąd uznał go winnym, to miał prawo odwołać się bezpośrednio do cesarza (uczynił to zresztą pewnego razu Św. Paweł, który był obywatelem rzymskim).

A Jezus powiedział swoim uczniom, że posiedli coś znacznie cenniejszego niż obywatelstwo rzymskie, że oto stali się obywatelami królestwa Bożego. Już w swoim pierwszym wystąpieniu ogłosił: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!" (Mt 1,15). Powiedział wyraźnie: królestwo Boże. Nie królestwo ziemskie, polityczne, lecz duchowe królestwo niebieskie, nad którym władzę sprawuje Bóg. „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie" (Flp 3,20).

Dopóki żyjemy w tym świecie, mamy podwójne obywatelstwo. Z jednej strony powinniśmy być dobrymi obywatelami, lojalnymi wobec własnego narodu. Ale z drugiej strony jesteśmy również obywatelami królestwa Bożego, niewidzialnego państwa, na czele którego stoi Chrystus. Wobec Niego przede wszystkim powinniśmy być lojalni i jeżeli ktoś zażąda, abyśmy czynili zło, to musimy „bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz5,29). A pewnego dnia, jak zapewnia Pismo Święte, nad światem nastanie „królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca i będzie królować na wieki wieków" (Ap 11,15).

Nowa rodzina

Bóg nie tylko odnawia nasz związek z Nim i nadaje nam nowe obywatelstwo, ale także wprowadza nas do nowej rodziny — rodziny Bożej. Nie jesteśmy już tylko spokrewnieni z Bogiem. Staliśmy się krewnymi innych ludzi wierzących. Każdy, kto szczerze wierzy w Jezusa Chrystusa, jest od tej chwili naszym bratem lub siostrą. Tworzymy razem Bożą rodzinę, połączeni więzami nie organizacji, lecz duchowego pokrewieństwa. Pismo Święte nazywa nas „domownikami Boga" (Ef 2,19). Jednym z najczęstszych określeń używanych w Biblii wobec chrześcijan jest słowo „bracia", podkreślające rodzinne więzy między nami.

W trakcie moich podróży często spotykałem ludzi, którzy bardzo różnili się ode mnie. A jednak zaledwie po kilku chwilach znajomości czuliśmy się, jakbyśmy się znali całe życie. Dlaczego? Ponieważ obaj (lub oboje) znaliśmy Chrystusa. Łącząca nas więź duchowa przełamywała wszelkie bariery i odczuwaliśmy radość ze wspólnoty członków Bożej rodziny. W Piśmie Świętym jest napisane: „Czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze" (Ga 6,10).

Biblia nazywa tę duchową rodzinę Kościołem. Słowo „kościół" przywodzi wam zapewne na myśl konkretny budynek, grupę ludzi lub wyznanie, do którego należycie. Kościół jest jednak znacznie większy. Obejmuje *całą Bożą rodziną* — tę niewidzialną wspólnotę kobiet i mężczyzn, którzy w ciągu wieków należeli do Chrystusa. Św. Paweł pisał o „domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego" (1 Tm 3,15).

Dlatego, między innymi, nigdy nie jesteście sami, jeżeli znacie Chrystusa. Stanowicie część Bożej rodziny, do której należą bracia i siostry w Chrystusie, którzy was kochają i chcą wam pomagać, jeżeli im na to pozwolicie.

Nowy cel

Niektórzy ludzie skupiają wszystkie swoje siły na tym, aby osiągnąć cele, które sami sobie wytyczyli. Inni natomiast dryfują poprzez życie bez celu i kierunku, żyjąc chwilą i nie zastanawiając się, dokąd zdążają. Większość natomiast prawdopodobnie wybiera pośredni sposób życia. Wszystkie te postawy mają jednak ze sobą coś wspólnego: ludzie żyją wyłącznie dla siebie i dla własnego szczęścia.

Kiedy jednak przychodzimy do Chrystusa, On wytycza nam nowy cel. Od tej chwili pragniemy żyć dla Chrystusa, a nie tylko dla siebie. Zaczynamy inaczej patrzeć na ludzi — nie myślimy tylko o tym, co oni mogą zrobić dla nas, ale o tym, co my możemy zrobić dla nich. „Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili" (Ef 2,10).

Kiedy już przyszedłem do Chrystusa, nie bardzo wiedziałem, co zrobić z moim życiem. Czułem jednak, że coś się zmieniło. Przykładowo, przed moim nawróceniem byłem bardzo drażliwy, łatwo się irytowałem. Później natomiast starałem się być uprzejmy i liczyć się z innymi.

Na pewno nie wszyscy zauważyli tę zmianę, aleja i moi rodzice wiedzieliśmy o niej. Powoli w moim życiu ukazywał się nowy cel: chciałem żyć dla Chrystusa. Zaczynałem sobie zdawać sprawę, że On „za wszystkich umarł po to, aby ci, co żyją już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał" (2 Kor 5,15).

Nowe siły

Jedną z najbardziej radosnych wiadomości, które przekazuje nam Biblia, jest to, że kiedy przychodzimy do Chrystusa, sam Bóg zamieszkuje w nas dzięki Duchowi Świętemu. Nie jesteśmy sami, bo jest z nami Bóg!

Przecież jeszcze zanim uwierzyliśmy, Jego Duch działał w naszych duszach, uświadamiając nam nasze grzechy i przyciągając nas do Boga. I nie przestaje działać, kiedy już uwierzymy. Przyszedł do nas po to, by żyć w nas na wieki! „Jeżeli (...) kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy" (Rz 8,9).

Jeżeli poznaliście Chrystusa, to nie musicie błagać Ducha Świętego, żeby pojawił się w waszym życiu. On już w nim jest, niezależnie od tego, czy „czujecie" Jego obecność czy nie. Nie możecie utożsamiać obecności Ducha Świętego z emocjami czy z jakimś duchowym doświadczeniem. Powinniście natomiast z wiarą przyjąć obietnicę Boga:

kiedy przychodzicie do Chrystusa, Duch Święty przychodzi, aby żyć w was. Jest napisane w Biblii:
„Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga?" (1Kor 6,19).

Dlaczego jednak Bóg dał nam Ducha Świętego? Powodów jest wiele i będzie o nich mowa w dalszej części książki. Teraz powiem o jednym: Duch Święty pomaga nam żyć tak, jak powinniśmy. Bóg wyznaczył nam nowy cel. Gdybyśmy jednak nie mieli nowych sił, nigdy nie bylibyśmy w stanie tego celu osiągnąć. Jesteśmy zbyt słabi! W Biblii jest jednak napisane: „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości" (Rz 8,26). Jezus obiecał: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc" (Dz 1,8). Nie musimy przeżywać naszego chrześcijańskiego życia o własnych siłach. Bóg daje nam swojego Ducha, żeby nam pomóc.

Nowe przeznaczenie

Nawrócenie oznacza zmianą. Najważniejszą zmianą którą Bóg zaprowadza w naszym życiu, kiedy przychodzimy do Chrystusa, jest zmiana naszego przeznaczenia. Zmierzaliśmy do piekieł, teraz zmierzamy do nieba. Naszym przeznaczeniem było wieczne oddzielenie od Boga, teraz będziemy z Nim żyć na wieki. Nie mieliśmy nadziei na życie wieczne, teraz mamy. „Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym" (Rz 6,23).

Zwróćcie uwagę, co jest napisane w tym zdaniu: życie wieczne jest *łaską* od Boga. Wielu ludzi (także chrześcijan) tego nie rozumie. Uważają że muszą dobrymi uczynkami zasłużyć sobie na zbawienie. Ale (jak już wspominałem) nigdy nie będziemy na tyle dobrzy, aby zasłużyć sobie na wejście do nieba. Bożym standardem jest bowiem doskonałość. Bóg ocenia sprawiedliwie. Naszą jedyną nadzieją jest Chrystus, który własną krwią okupił nasze zbawienie i daje nam je w darze. Za darmo. „On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiędnącego, które jest zachowane dla was w niebie" (1 P 1,3-4). Jak wielki to dar!

Nigdy, nawet w cierpieniu, nawet zmagając się z problemami, nigdy nie zapominajcie: to życie nie trwa wiecznie. Pewnego dnia wszystkie ciężary, które nosimy, zostaną odrzucone i pozostaniemy z Chrystusem na zawsze. Jeżeli do Niego należymy, to dane jest nam *nowe przeznaczenie.*

Nowa podróż

Pamiętajmy: kiedy przychodzimy do Chrystusa, *Bóg zmienia całe nasze życie. Odnawia nasz związek z Nim, daje nam nowe obywatelstwo, nową rodzinę, nowy cel, nowe siły, nowe przeznaczenie.* Nie wolno nam lekceważyć tego, co Chrystus zrobił dla nas na krzyżu, ani tego, co daje nam Bóg, jeżeli zwracamy się do Chrystusa z wiarą i skruchą. A może przerwalibyście teraz czytanie i podziękowalibyście Bogu za te dary?

Ale na tym przecież Jego szczodrość się nie kończy. Bóg daje nam jeszcze jeden, ostateczny dar: zabiera nas w nową podróż po całkowicie nowej drodze, którą będziemy szli aż do dnia, w którym zabierze nas do nieba.

Ujmując to inaczej, można powiedzieć, że decyzja o zwróceniu się do Chrystusa nie jest końcem, lecz początkiem. Początkiem zupełnie nowego życia. Nie jesteśmy wezwani jedynie do *stania* się chrześcijanami, jesteśmy również wezwani do *bycia mm\.* Nie traktujcie wiary w Chrystusa, jakby to było swoiste „duchowe ubezpieczenie na życie", które otrzymujemy i odkładamy na bok do czasu, aż będziemy go potrzebować, kiedy

będziemy się chcieli dostać do nieba. Życie chrześcijanina jest *nową podróżą.* Podróżą która będzie trwała przez resztę życia.

Najpiękniejsze jednak jest to, że nie będziemy odbywać tej podróży sami, ponieważ Chrystus będzie nam towarzyszył.

7. CZY MOŻEMY MIEĆ PEWNOŚĆ?

(...) wiem, komu uwierzyłem, i pewien jestem,
że mocen jest ustrzec mój depozyt aż do owego dnia.
2 Tm 1,12

Czy w życiu jedyną pewną rzeczą jest niepewność?

Codzienne doniesienia agencyjne nie napawają optymizmem i nadzieją Nieustannie docierają do nas wiadomości o wojnach, klęskach głodu, atakach terrorystycznych, konfliktach na tle etnicznym i rasowym, podziałach ekonomicznych, aktach przemocy. Listę można ciągnąć w nieskończoność. Nie znajdziemy też nadziei na podstawie własnych doświadczeń. Widzimy bowiem rozbite rodziny i małżeństwa, choroby, uzależnienia, wypadki. I tym razem wyliczać można bez końca. Wydaje się więc, że niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa to znaki rozpoznawcze naszego pokolenia. Wielu ludzi dochodzi do wniosku, że uznanie istnienia rzeczy pewnych w tym niepewnym świecie to tylko pobożne życzenia.

Niepewność duchowa

Czy niepewność musi również dotyczyć naszego życia duchowego? Czy, mimo wszystko, możemy wiedzieć — *wiedzieć naprawdę* — że Bóg się o nas troszczy i że w Jego rękach jesteśmy zawsze bezpieczni?

Mój ojciec wątpił w to przez większą część życia. Powierzył je Chrystusowi jako młody człowiek. Była to decyzja dokładnie przemyślana i poprzedzona intensywną walką duchową. Stopniowo jednak słabło w nim poczucie bliskości Boga i zaczął wątpić w swoje zbawienie. Zastanawiał się nawet, czy nie popełnił niewybaczalnego grzechu (powodem prawdopodobnie była myśl, że Bóg wzywał go do zostania kaznodzieją a on tego wezwania nie posłuchał). Uważał się za chrześcijanina, ale czuł, że odsunął się od Chrystusa, a może nawet utracił możliwość zbawienia.

Mój ojciec był człowiekiem prawym, miał silny chrześcijański charakter. Nigdy nie wątpił w przesłanie Ewangelii. Oboje z mamą regularnie chodzili do kościoła (zabierając nas ze sobą). Ojciec uczestniczył w codziennych rodzinnych nabożeństwach prowadzonych przez moją matkę. Brakowało mu jednak duchowej pewności siebie. Dopiero po wielu latach zyskał całkowitą pewność, że zostanie zbawiony. Pewność, która już nigdy go nie opuściła.

Historia mojego ojca nie jest wyjątkowa. Często dostaję listy od ludzi, którzy szczerze zawierzyli swoje życie Chrystusowi, ale nie są pewni, czy Bóg naprawdę przebaczył im grzechy. Zapytani, czy mają pewność, że po śmierci znajdą się w niebie, odpowiedzieliby „nie". Niektórzy z nich, jak mój ojciec, zastanawiają się nawet, czy nie popełnili niewybaczalnego grzechu i nie utracili możliwości zbawienia. Niepewność codziennej egzystencji przeniknęła do ich życia duchowego, sprawiając, że zwątpili we własne zbawienie.

Jednego możecie być pewni: j*eżeli szatanowi nie uda się trzymać was z daleka od Chrystusa, to przynajmniej będzie próbował zasiać w was zwątpienie co do waszego zbawienia.* Głównym celem diabła jest niweczenie Bożych planów. Jeżeli więc uda mu się przekonać was, że Bóg was nie kocha lub że nie możecie Mu w pełni zaufać, to udaremni wykonanie Bożego planu, czyli osiągnie swój cel. Niewiele rzeczy paraliżuje chrześcijanina tak szybko, jak brak pewności co do własnego zbawienia.

Grzech i wątpliwości

Dlaczego nawet głęboko wierzący chrześcijanie wątpią w wieczne przeznaczenie? Dlaczego brak nam pewności, że zostaniemy zbawieni?

Wielu chrześcijan nie jest pewnych własnego zbawienia, ponieważ obawiają się, że Bóg może ich odrzucić z powodu grzechów, które wciąż popełniają. Pewien mężczyzna napisał do mnie: „Bóg z pewnością się na mnie zawiódł. Jak mogę nadal być chrześcijaninem, skoro ciągle tracę panowanie nad sobą?". Ktoś inny wyznał: „Uważałem się za chrześcijanina, ale jak mogę nim być i jednocześnie robić jedną z tych rzeczy, które robię? Jaki tam ze mnie chrześcijanin?". Pewien nastolatek napisał: „Zeszłego lata, na obozie chrześcijańskim oddałem życie Chrystusowi i myślałem, że On mi przebaczył. Teraz jednak nie jestem tego pewien, ponieważ ciągle popełniam grzechy".

Grzech jest rzeczą poważną i w dalszej części książki powiemy więcej na temat grzechów chrześcijan. Teraz chciałbym tylko, żebyście zwrócili uwagę na to, co wszystkie powyższe wypowiedzi mają ze sobą wspólnego. Ich autorzy uważają mianowicie, że Bóg jest jak czujny policjant, który w każdej chwili gotowy jest wytknąć im ich występki i wymierzyć karę w postaci odsunięcia od zbawienia. *Pismo Święte uczy nas jednak*, że „Pan jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i bardzo łaskawy" (Ps 145,8).

Wyobraźcie sobie, że na urodziny ktoś dał wam komputer. „To jest prezent ode mnie" — powiedział, a wy podziękowaliście za jego hojność. A co by było, gdyby darczyńca dodał jeszcze: „Mam jednak jedno wymaganie. Wiem wprawdzie, że nigdy wcześniej nie miałeś komputera, ale jeżeli używając go, popełnisz choć jeden błąd, to Ci go zabiorę. Nie możesz go mieć, jeżeli nie jesteś doskonały!". Co byście sobie pomyśleli?

A przecież wielu ludzi tak właśnie wyobraża sobie Boga. Uważają że daje nam w darze zbawienie, ale odbiera je, jeżeli nie jesteśmy doskonali! Ale to nieprawda!

Zwodnicze uczucia

Niektórym chrześcijanom brak pewności we własne zbawienie, ponieważ polegają wyłącznie na własnych odczuciach. Być może wtedy, kiedy po raz pierwszy przyszli do Chrystusa, czuli wielką radość i głęboki spokój, ale kiedy, wraz z upływem czasu, te uczucia osłabły, prawdopodobnie doszli do wniosku, że nie będą zbawieni. Nie zdają sobie jednak sprawy, że zwodzą ich własne uczucia. Gdyby nasza wiara miała opierać się wyłącznie na emocjach, to musiałaby być tak samo niestała jak one.

Uczucia oszukują nas na różne sposoby. Ostatnio słyszałem historię pewnego człowieka, który był synem alkoholika. Jako chłopiec nigdy nie mógł być pewien, w jaki sposób ojciec zachowa się danego dnia. Czasami był miły i delikatny, ale nieraz wściekał się i był okrutny. Kiedy ten człowiek został chrześcijaninem, bardzo trudno było mu uwierzyć, że Bóg nie jest taki jak jego ojciec —jednego dnia miły, następnego rozgniewany. Dopiero po upływie wielu lat (i dzięki pomocy dobrego psychologa) zrozumiał, dlaczego pojmował Boga w ten sposób. Zwodziły go uczucia. Stopniowo jednak nauczył się je przezwyciężać.

Uczucia mogą nas oszukiwać również wtedy, kiedy napotykamy na trudności i życie obraca się przeciw nam. Popadamy wówczas w zniechęcenie i przygnębienie. „Widocznie Bóg jest na mnie zły -— mówimy sobie. — Wcale mnie nie kocha, pewnie mnie odrzucił". W dalszej części książki spróbuję odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg pozwala, by w naszym życiu pojawiały się trudności. Nigdy jednak nie możemy dopuścić do tego, żeby okoliczności, w jakich się znajdujemy, przesłoniły nam światło Bożej prawdy. Możliwe, że bardzo cierpimy, ale Chrystus cierpiał o wiele bardziej, a On jest ostatecznym dowodem Bożej miłości.

Przekonanie a pycha

Ostatnią rzecz, która sprawia, że chrześcijanie mogą nie być pewni zbawienia, można nazwać fałszywą skromnością. Pewien człowiek napisał do mnie: „Myślę, że nie możemy wiedzieć, czy pójdziemy do nieba. Tylko człowiek pełen pychy może powiedzieć o sobie, że jest na tyle dobry, aby pójść do nieba, a pycha jest grzechem. Według mnie, nie będziemy wiedzieć, dopóki nie umrzemy".

Co do jednego miał rację — pycha rzeczywiście jest grzechem. A pełen pychy chrześcijanin to określenie wewnętrznie sprzeczne. Bóg zbawia nas nie ze względu na to, kim jesteśmy albo jak bardzo jesteśmy dobrzy. Nigdy też nie możemy twierdzić, że jesteśmy lepsi niż inni, bo nie jesteśmy. Bóg zbawia nas tylko dlatego, że jest miłosierny i łaskawy. W najmniejszym nawet stopniu nie możemy naszego zbawienia przypisywać sobie. Czytamy w Biblii: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił" (Ef 2,8-9). Źródłem naszego zbawienia jest łaska, miłość i dobroć, które okazuje nam Bóg, pomimo naszych grzechów.

Gdybyśmy pokładali ufność w sobie, słusznie zarzucano by nam pychę. Ale ufność możemy pokładać wyłącznie w Chrystusie. Ktoś, kto uważa, że „nie będzie wiedział, dopóki nie umrze", prawdopodobnie ma nadzieję, że jest na tyle dobry, że się do nieba dostanie. Ale to oznacza, że jego wiara jest źle ukierunkowana. Wierzy w siebie, a nie w Chrystusa.

Solidne podstawy

Czy więc możemy naprawdę *wiedzieć,* że Bóg się o nas troszczy i że pewnego dnia weźmie nas do nieba? Czy możemy *wiedzieć,* że będzie z nami do samego końca, bez względu na to, co się stanie?

Tak, *możemy* to wiedzieć. W dalszej części tego rozdziału chciałbym na podstawie słowa Bożego wykazać prawdziwość tych słów. Przed rozpoczęciem budowy zapobiegawczy budowniczy stawia solidny fundament. Również budynek naszego duchowego życia powinien być wzniesiony na solidnej podstawie, którą jest słowo Boże. „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus" (1 Kor 3,11).

Dlaczego to jest ważne? Ponieważ jeżeli nie będziemy pewni, czy Bóg nas kocha, to nasza podróż przez życie pełna będzie wahań, niepewności i niezdecydowania. Jeśli natomiast zaufamy Bożej miłości, to nasza podróż wypełni się radością, pewnością i nadzieją. Prawdziwy chrześcijanin nie jest arogancki ani pełen pychy. Każdego dnia z pokorą pokłada ufność w Bogu, nie w sobie samym, i powtarza za psalmistą: „W Bogu jest zbawienie moje i moja chwała, skała mojej mocy, w Bogu moja ucieczka" (Ps 62,8).

Pamiętając o tym, zobaczmy, jakie *są trzy powody,* które pozwalają nam zachować pewność na obecne i przyszłe życie. Są to jak gdyby ogromne, nieruchome głazy — masywne skały, które Bóg uczynił fundamentem naszego życia.

Skała Bożych obietnic

Od czasu do czasu piszą do mnie dzieci, pytając o różne rzeczy dotyczące Boga. Jedno z najbardziej ulubionych pytań brzmi: Czy jest coś, czego Bóg nie może zrobić? Zawsze odpowiadam „tak". Jedyną rzeczą, której Bóg czynić nie może, jest zło. Na przykład, dodaję, Bóg nie potrafi kłamać. Z tego właśnie powodu możemy zaufać wszystkim Jego obietnicom, które przekazał nam w Biblii.

Od pierwszej do ostatniej strony w Piśmie Świętym Bóg zapewnia nas, że nigdy nie wycofa się z danego słowa. „Słowo Pana w ogniu wypróbowane" (Ps 18,30), sam Bóg zapewnia nas: „Ja, Pan, nie odmieniam się" (Ml 3,6).

Co obiecuje nam Bóg, kiedy przychodzimy do Chrystusa? *Obiecuje, że od tej chwili na zawsze będziemy Jego dziećmi!* Czytamy w Piśmie Świętym, że żadne „stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym" (Rz 8,39). Jezus powiedział: „Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki" (J 10,28). W Biblii znajdziemy również zapewnienie: „Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu. Ten, kto ma Syna, ma życie, a kto nie ma Syna Bożego, nie ma też i życia" (1 J 5,11-12). Czy można było wyrazić się jaśniej?

Obietnice Boga nie zaczęły się jednak od Jezusa. Natychmiast po grzechu Adama i Ewy Bóg dał im do zrozumienia, że pewnego dnia ześle na świat Zbawiciela (Rdz 3,15). W ciągu wieków Bóg w coraz większym stopniu ujawniał swoje plany. W Starym Testamencie wielokrotnie obiecuje nadejście Mesjasza (czyli Pomazańca Bożego), który zbawi Jego lud, a nawet zapowiada miejsce Jego narodzin i sposób, w jaki umrze. Kiedy Mesjasz przyszedł. Bóg obiecał, że stanie się On ostateczną ofiarą za grzech i że zwycięży śmierć. Wiele wieków przed Chrystusem prorok Izajasz napisał: „On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie (...). Po udrękach swej duszy, ujrzy światło" (Iz 53,5.11). Te Boże obietnice wypełniły się w Jezusie Chrystusie.

Nie jesteście przekonani, że dostąpicie zbawienia? Upewnijcie się, że zawierzyliście samych siebie Chrystusowi. Następnie nauczcie się Bożych obietnic. Na pamięć. Dziękujcie za nie. I, co najważniejsze, zaufajcie im. Pamiętajcie — Bóg nie potrafi kłamać, możecie więc zaufać Jego obietnicom. Święty Piotr pisze: „Zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice" (2 P 1,4).

Skała dzieła ukończonego przez Chrystusa

Kiedy Jezus w ostatnich chwilach męki na krzyżu zawołał: „Wykonało się", nie mówił tylko o swoim ziemskim życiu (J 19,30). Powiedział, że został osiągnięty cel, dla którego przyszedł na ten świat.

Po co więc przyszedł? Wyłącznie w jednym celu—aby oddać życie dla naszego zbawienia. Kiedy to się stało, dzieło odkupienia zostało ukończone. Sam Jezus powiedział: „Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło" (Łk 19,10). Dokonało się dzieło zbawienia! Cel, dla którego przyszedł na świat, został wypełniony!

Ani ja, ani wy nie możemy *nic* dodać do tego, co uczynił dla nas Chrystus. On bowiem zrobił już wszystko. Gdyby śmierć Chrystusa nie była wystarczająca, gdybyśmy jeszcze musieli dodać do niej swoje dobre uczynki, aby dostąpić zbawienia, to nigdy nie moglibyśmy być *pewni,* że po śmierci znajdziemy się w niebie. Nigdy bowiem nie

bylibyśmy pewni, że zrobiliśmy wszystko, co należało. Okup jednak został zapłacony w pełni i dzieło Chrystusa zostało zakończone. W Piśmie Świętym jest napisane, że Jezus „raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie" (Hbr 9,26). A także: „Krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z *wszelkiego* grzechu" (1 J 1,7; podkreślenie autora).

Skąd wiemy, że śmierć Jezusa na krzyżu nie była po prostu tragicznym końcem życia pewnego dobrego człowieka? Skąd wiemy, że Jego śmierć rzeczywiście dokonała się dla naszego zbawienia?

Wiemy to, ponieważ Chrystus powstał z martwych. Dla twardych, zaprawionych w bojach żołnierzy rzymskich śmierć nie była niczym dziwnym. Kiedy więc zdejmowali Jego ciało z krzyża, wiedzieli na pewno, że nie żyje. Wiedzieli to również ci, którzy zabrali ciało Jezusa, owijając je, zgodnie ze zwyczajem, długimi opaskami z płótna, i umieścili w grobie podobnym do jaskini, u której wejścia ustawiono ogromny kamień. Poncjusz Piłat, rzymski prefekt, chciał być pewien, że nikt nie ukradnie ciała, wysłał więc żołnierzy, aby „poszli i zabezpieczyli grób, opieczętowując kamień i stawiając straż" (Mt 27,66).

A jednak trzy dni później grób był pusty! Kiedy dwie kobiety, które słuchały nauczania Jezusa, przyszły do Jego grobu, zobaczyły, że kamień jest odsunięty. Anioł powitał je najbardziej zdumiewającymi słowami w historii ludzkości: „Nie ma Go tu, bo zmartwychwstał, jak powiedział" (Mt 28,6). Wyszły więc, żeby opowiedzieć o tym innym uczniom. Wtedy powitał je sam Jezus. Potem jeszcze wiele razy się ukazywał, zanim ostatecznie czterdzieści dni później wstąpił do nieba. Po dwudziestu latach od tego wydarzenia św. Paweł napisał, że pewnego razu Jezus zmartwychwstały „zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd" (1 Kor 15,6). Obezwładniające to świadectwo: Jezus Chrystus powrócił do życia mocą Boga.

Nie ma w historii ludzkości wydarzenia ważniejszego i bardziej zaskakującego. Dowodzi ono ponad wszelką wątpliwość, że Jezus rzeczywiście był tym, za kogo się podawał: Jedynym Synem Boga, zesłanym z nieba po to, by wybawić nas od grzechu. Potwierdza ono również, że siły grzechu, śmierci, piekła i szatana zostały pokonane na wieki. A dla nas jest to także przypomnienie, że Chrystus żyje i teraz też siedzi po prawicy Boga, modląc się za nas.

Jakiś czas temu wygłaszałem kazania w byłym Związku Radzieckim. Pewnego razu zapytałem towarzyszącego nam rosyjskiego teologa prawosławnego, czy ma dla mnie jakieś sugestie. Po chwili namysłu odpowiedział: „Mów więcej o zmartwychwstaniu". Miał rację, jest to centralny punkt naszej wiary. Jezus Chrystus żyje, a to wszystko zmienia!

Pamiętajcie: możecie być pewni waszego zbawienia, *ponieważ nic już do zrobienia nie zostało.* Ofiara Chrystusa jest ostateczna. Dowodem na to jest Jego powstanie z martwych.

Skala świadectwa Ducha

Pisałem już, że niektórzy ludzie, szukając pewności co do zbawienia, polegają wyłącznie na swoich uczuciach. Jeżeli czują bliskość Boga, to uważają, że będą zbawieni. Jeżeli jednak ich uczucia słabną to dochodzą do wniosku, że Bóg ich opuścił. *Ale to nieprawda.* Uczucia nie są wiarygodnym miernikiem naszej pozycji wobec Stwórcy. Emocje pojawiają się i znikają. Jeżeli wiara miałaby się opierać wyłącznie na nich, to nigdy nie moglibyśmy na niej polegać.

Jednak Bóg *dał* nam wewnętrznego świadka, który daje nam pewność, że zostaniemy zbawieni. Bóg dał nam *Ducha Świętego.* Świadectwo dawane przez Niego nie ma

wyłącznie emocjonalnego charakteru (chociaż uczucia również mogą w nim odgrywać pewną rolę). Świadectwo Ducha to *silne wewnętrzne przekonanie o prawdziwości Dobrej Nowiny i o naszej przynależności do Chrystusa.* „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi" (Rz 8,16). W Piśmie Świętym jest również napisane, że Bóg „nas opieczętował i dał naszym sercom Ducha jako poręczyciela" (2 Kor 1,22[5]).

Podobnie jest z więzami pokrewieństwa. Czasami czujemy, że jesteśmy bardzo blisko z naszymi krewnymi, innym razem niekoniecznie. Nigdy jednak nie opuszcza nas wewnętrzna świadomość, że należymy do jednej rodziny. Wiecie, że należycie do siebie nawzajem. Macie silne, wewnętrzne przekonanie, które nie jest tylko uczuciem. A właściwie nie jest ono w ogóle oparte na waszych odczuciach, ale wywodzi się z *faktu,* że narodziliście się w jednej rodzinie. Duch Święty daje nam podobnie silne, wewnętrzne przekonanie, że narodziliśmy się w pewnej rodzinie — Rodzinie Boga, który jest naszym Ojcem w niebie.

5 *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Towarzystwo Świętego Pawia, Częstochowa 2005.*

Jednak Duch Święty daje świadectwo naszego nawrócenia także w inny sposób — zmieniając nasze życie. Kiedy dzięki Duchowi Świętemu zamieszka w nas Chrystus, nasze życie ulegnie zmianie. Nie, nie staniemy się doskonali. Zmiana nie będzie też natychmiastowa. Jeżeli jednak *nic* się nie zmieni, może to oznaczać, że wcale nie oddaliśmy życia Chrystusowi. W Biblii jest napisane: „Każdy, kto trwa w Nim [Chrystusie], nie grzeszy" (1 J 3,6).

Solidny fundament

Nie pozwólcie, żeby ktokolwiek lub cokolwiek odebrało wam zaufanie do Chrystusa. Pamiętajcie: wasze zbawienie nie zależy od tego, co wy zrobiliście dla Niego, lecz od tego, co On dla was uczynił. Będziecie zbawieni nie dlatego, że trzymacie się Boga, lecz dlatego, że On was trzyma przy sobie. Zbawienie to dar. Mogliśmy go otrzymać tylko dlatego, że Bóg tak chciał, Jezus za niego zapłacił, a Duch Święty daje wam pewność, że on istnieje.

Przerwijcie w tej chwili czytanie i podziękujcie Bogu za ten wspaniały dar i za solidny fundament, który dzięki niemu otrzymaliście. Fundament, którym nic nie zachwieje, ponieważ jest złożony w Chrystusie.

8. PODĄŻAĆ WE WŁAŚCIWYM KIERUNKU

A właśnie za wszystkich umarł po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał.
2 Kor 5,15

Nikt nie rodzi się po to, żeby na zawsze pozostać dzieckiem. Nikt też nie przychodzi do Chrystusa tylko po to, żeby na zawsze pozostać nowo narodzonym chrześcijaninem.

Nie przez przypadek zostaliśmy w Biblii nazwani „niedawno narodzonymi niemowlętami". Kiedy bowiem po raz pierwszy przychodzimy do Chrystusa, jesteśmy właśnie duchowymi noworodkami (1 P 2,2). Bóg, działając przez Ducha Świętego,

zmienił nasze serca i przyjął nas do swojej rodziny. Nadal jednak jesteśmy słabi i narażeni na niebezpieczeństwa niczym noworodki. Potrzebujemy pomocy, aby wyjść z dzieciństwa i osiągnąć duchową dojrzałość.

Czym jednak jest duchowa dojrzałość?

Narodziny i dojrzewanie

Za każdym razem, kiedy rodziło się jedno z pięciorga naszych dzieci, było to wyjątkowe wydarzenie. Najbardziej jednak zapadł mi w pamięć moment przyjścia na świat Neda, naszego najmłodszego syna. Lekarz pozwolił mi być przy porodzie i po raz pierwszy miałem okazję zobaczyć, jak rodzi się jedno z naszych dzieci. Często jako chłopiec byłem świadkiem narodzin zwierząt w gospodarstwie mojego ojca. To jednak było coś zupełnie innego! Ten maleńki noworodek (protestujący ze wszystkich sił, jakie mogły z siebie wykrzesać jego niewielkie, lecz potężne płuca) był człowiekiem. Co więcej — był moim synem! Nie mylimy się zbytnio, nazywając narodziny dziecka cudem. Narodziny Neda były dla mnie wyjątkowym i poruszającym doświadczeniem, którego nigdy nie zapomnę.

Kiedy Ruth po raz pierwszy trzymała synka na rękach, w myślach modliłem się za to dziecko, które powierzył nam Bóg. Modliłem się o to, żebyśmy byli dobrymi i kochającymi rodzicami i żeby w przyszłości Bóg pomógł nam przyprowadzić je do Chrystusa. Prosiłem również o to, by Ned wyrósł na pobożnego człowieka oraz by Bóg go strzegł i chronił. W miarę jak Ned dorastał, powtarzaliśmy z Ruth tę modlitwę niemal codziennie. Tak samo zresztą modliliśmy się za wszystkie nasze dzieci.

Kiedy się nad tym zastanawiam, dochodzę do wniosku, że moje modlitwy za Neda były powodowane strachem (przypuszczam zresztą, że dotyczy to modlitw wszystkich rodziców wszystkich dzieci). Strachem, że może stać się coś, co zahamuje jego rozwój. Nagła choroba, wada genetyczna, jakiś okropny wypadek — mnóstwo rzeczy może powstrzymać rozwój dziecka, a nawet go zakończyć. Zawsze, kiedy słyszeliśmy, że zdarzyło się coś takiego w naszej rodzinie czy u bliskich przyjaciół, nasze serca napełniały się głębokim smutkiem.

Chodzi o to, że niemowlęta są wprawdzie śliczne i kochane, ale *nie chcemy, żeby pozostały niemowlętami na zawsze.*

Nie chcemy, żeby ktokolwiek na zawsze pozostał dzieckiem czy nastolatkiem. Jeżeli tak się dzieje, to wiemy, że coś jest nie w porządku, ponieważ każdy człowiek ma dorastać i dojrzewać. Noworodek powinien stać się dzieckiem, dziecko nastolatkiem, nastolatek dorosłym.

Duchowe narodziny i rozwój

Zatrzymanie fizycznego czy umysłowego rozwoju dziecka jest tragedią. Ale jeszcze bardziej tragiczne jest zahamowanie duchowego rozwoju chrześcijanina. *Nie jest przecież przeznaczeniem człowieka pozostać duchowym noworodkiem na zawsze.* Celem, który wyznaczył dla nas Bóg, jest osiągnięcie *duchowej dojrzałości.* W Piśmie Świętym jest napisane: „Przejdźmy do spraw dojrzałości" (Hbr 6, l[6]). Znajdziemy w Biblii również następujące napomnienie: „Jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu" (1 P 2,2). Celem życia dziecka jest wejście w wiek dojrzały. Celem życia chrześcijanina jest osiągnięcie dojrzałości duchowej.

Czym jest dojrzałość? Z doświadczenia wiemy, że nie jest to wyłącznie kwestia lat. Wszyscy znamy ludzi, którzy wprawdzie osiągnęli wiek dorosły, ale wciąż zachowują

się jak rozpuszczone dzieci: są samolubni, nieodpowiedzialni, porywczy, nie liczą się z innymi, podejmują nierozsądne decyzje. O takich osobach mówimy, że są niedojrzałe, bez względu na to, ile mają lat. Osoby dojrzałe nie tylko fizycznie, lecz również emocjonalnie i społecznie, potrafią liczyć się z innymi, są odpowiedzialne, zdają sobie sprawę, że ich działania pociągają za sobą określone konsekwencje, zarówno dla nich samych, jak i dla otoczenia.

Podobnie dojrzałość duchowa nie zależy tylko od tego, jak długo jesteśmy chrześcijanami. Smutna to prawda, ale zbyt wielu

chrześcijan nigdy nie dojrzewa i nie rozwija się w wierze. Gdyby ich zapytać, może przypomnieliby sobie, co Bóg dla nich zrobił, ale najczęściej opowiadaliby o rzeczach, które wydarzyły się wiele lat temu! Znajdują się w duchowym stanie zawieszenia. Gdyby tak ktoś porównał ich obecne życie duchowe z tym, które prowadzili pięć lat wcześniej, nie zauważyłby znaczących różnic. Narodzili się na nowo, ale nadal pozostają noworodkami w Chrystusie. Są jak chrześcijanie z Koryntu, do których św. Paweł pisał: „Nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jak do niemowląt w Chrystusie" (1 Kor 3,1).

Przeszkody na drodze rozwoju duchowego

Dlaczego nie wzrastamy w wierze? Czasami przeszkadza nam konkretny grzech, który tolerujemy, ponieważ nie potrafimy się do niego przyznać lub nie chcemy z niego zrezygnować i pozwalamy, żeby hamował działanie Boga. Czasami nie wzrastamy duchowo, ponieważ poddajemy się naciskom otaczających nas ludzi, których Chrystus niewiele obchodzi, albo nawet są do Niego wrogo nastawieni. Może to być rodzina, znajomi, sąsiedzi, koledzy ze studiów lub z pracy.

Z mojego doświadczenia wynika jednak, że *większość chrześcijan nie wzrasta w wierze, ponieważ nie zdaje sobie sprawy, że powinna się rozwijać, albo nie wie, jak to robić.* Wiedzą że Chrystus umarł za nich i że pewnego dnia pójdą do nieba. Nie wiedzą jednak, co powinno dziać się w ich życiu, zanim to nastąpi. Pozostają słabi i niedojrzali duchowo, nigdy nie doświadczając pełni życia, którą Jezus obiecał swoim uczniom. Czy ten opis pasuje do was?

Możecie być pewni, że szatana cieszy duchowa niedojrzałość chrześcijanina. Niedojrzały chrześcijanin nie jest bowiem skuteczny. Nie wywiera dużego wpływu na życie innych ludzi. Niedojrzałemu chrześcijaninowi brakuje konsekwencji. Jednego dnia żyje dla Chrystusa, następnego zapomina o Nim. Niedojrzały chrześcijanin stanowi wyborny cel do ataków ludzi, którzy nie wierzą w Chrystusa, ponieważ uważają, że Kościół jest pełen hipokrytów.

Nie pozwólcie, by cokolwiek, lub ktokolwiek, stanęło na drodze waszego wzrostu w Chrystusie. Wasz związek z Chrystusem powinien umacniać się w miarę upływu czasu tak, jak związek pomiędzy mężem i żoną powinien wraz z upływem czasu stawać się coraz mocniejszy. Nie zaniedbujcie tego związku, nie pozwólcie, aby wygasła w was miłość do Chrystusa. Postępujcie, jak nakazuje Biblia: „Wzrastajcie (...) w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa!" (2 P 3,18). Zacznijcie teraz, prosząc Boga, żeby usunął z waszego życia wszelkie przeszkody, które nie pozwalają Mu działać. Następnie postawcie sobie za cel stawanie się dojrzałymi chrześcijanami i realizujcie go z Bożą pomocą i zgodnie z Jego wolą. Czasami oglądam z Ruth pewien stary film, w którym bohater zakochuje się w młodej kobiecie. W pewnym momencie

mówi do niej: „Nie mogę się doczekać, kiedy wreszcie dorośniesz!". Czy Bóg mówi do was to samo?

Cel

Czym jednak jest duchowa dojrzałość? Lub, ujmując rzecz inaczej, jak dokładnie Bóg pragnie działać w naszym życiu, kiedy idziemy Jego drogą?

Odpowiedź znajdujemy w Piśmie Świętym. *Wolą Boga jest, abyśmy się stawali coraz bardziej podobni do Chrystusa.* Takie to proste, a jednocześnie takie trudne.

Być może ktoś kiedyś, patrząc na was, powiedział: „Ale jesteś podobna do mamy!", albo: „Jakbym widział twojego brata!". Zauważyli podobieństwo pomiędzy wami i waszymi rodzicami lub rodzeństwem. Dziadkowie wiele czasu poświęcają na dyskusje o tym, kogo z rodziny przypomina nowo narodzone dziecko (przeważnie zresztą dyskusje te nie przynoszą rozstrzygnięcia!). A może znacie małżonków, którzy z upływem lat stawali się coraz bardziej do siebie podobni.

W znacznie głębszy sposób *Bóg pragnie, żeby ujawniło się nasze podobieństwo do Jego Syna,* jako członków jednej rodziny. Innymi słowy, zgodnie z Bożym planem powinniśmy stawać się coraz bardziej podobni do Jezusa. Nie chodzi jednak oczywiście o to, żebyśmy przypominali Go pod względem fizycznym, ale żebyśmy myśleli, działali i traktowali innych ludzi tak jak On. Odwiecznym planem Boga wobec nas było, abyśmy się „stali na wzór obrazu Jego Syna" (Rz 8,29). Należymy do Jego rodziny, powinniśmy więc być do Niego podobni!

Chcecie wiedzieć, jaka jest wola Boga wobec was? Otóż Bóg chce, *abyście coraz bardziej upodabniali się do Chrystusa.* Na tym polega osiąganie duchowej dojrzałości. Jeżeli wytyczycie sobie taki właśnie cel, wasze życie ulegnie zmianie.

Sprawa kluczowa

Być może po tym, co przeczytaliście do tej pory, macie ochotę powiedzieć: „OK. Niektórym może to odpowiada, ale nie mnie. Ledwo udaje mi się uporać z codziennymi obowiązkami. Nie mogę tak po prostu usiąść w kącie i modlić się, czy robić coś podobnego. Jestem zwyczajnym chrześcijaninem, a nie super- świętym!".

Mylimy się jednak, jeżeli uważamy, że wola Boga odnosi się tylko do garstki „superuduchowionych" ludzi albo że chcąc upodobnić się do Chrystusa, musimy zrezygnować z wykonywania codziennych obowiązków. Posłuchajcie: Bóg chce, abyśmy stawali się coraz bardziej podobni do Chrystusa *właśnie tam, gdzie się znajdujemy.* Jezus nie odsuwał się od ludzi. Przeciwnie, brał udział w ich codziennym życiu, gdziekolwiek się znalazł. Czasami wprawdzie odchodził na bok po to, żeby odpocząć i spędzić trochę czasu sam na sam ze swoim niebieskim Ojcem. My też powinniśmy to robić. Wiedział jednak również, co to znaczy żyć pod presją a mimo to nigdy nie odstąpił od realizacji Bożego planu dotyczącego Jego życia. I my nie powinniśmy tego robić. W ostatniej odnotowanej modlitwie za swoich uczniów Jezus mówi: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata" (J 17,15).

W jaki sposób stajemy się podobni do Chrystusa? Jak to się dzieje? *Otóż, aby to było możliwe, musimy każdą sferą naszego życia oddać pod Jego władzą.* W dalszej części zajmiemy się tym bardziej szczegółowo. Teraz poprzestańmy na stwierdzeniu, że nie powinniśmy niczego pozostawiać poza Jego wpływem, niczego nie możemy przed Nim ukrywać. Wiele lat temu usłyszałem, jak ktoś wypowiedział krótkie zdanie, którego nigdy nie zapomnę: „Jeżeli Chrystus ma w ogóle być Panem, to musi być Panem wszystkiego". Jezus powiedział: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego

siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Łk 9,23). A Jan Chrzciciel wyznał: „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał" (J 3,30). Czy taki stawiacie sobie cel?

Nie zapomnieć o niczym

Kiedy jako nastolatek zawierzyłem życie Chrystusowi, wiedziałem, że potrzebuję Bożego przebaczenia i że powinienem się zmienić. Jednak dopiero z upływem czasu zrozumiałem, że Bóg nie chce mieć mnie tylko w części. On chce mnie *całego.* Stopniowo zaczynałem rozumieć, że On chce, abym oddał pod Jego władanie *każdą sferą mojego życia.* Wierzyłem, że Chrystus jest moim Panem, ale dopiero po pewnym czasie zacząłem pojmować, jaki to ma wpływ na moje życie. Nigdy zresztą nie przestałem się tego uczyć.

Przypuszczam, że dotyczy to większości z nas. Zaczynamy nowe życie w Chrystusie z radością wdzięczni Bogu za to, że nam przebaczył, i mamy szczery zamiar pozostawić za sobą stary, grzeszny sposób życia. Jednak wraz z upływem czasu zaczynamy się zastanawiać, czy rzeczywiście go za sobą pozostawiliśmy. Nieważne jak bardzo byśmy się starali, stare przyzwyczajenia pozostają i wydaje się, że niewiele się zmienia.

Na czym polega problem? Oczywiście może to być bardzo złożona kwestia, ale u jej podstaw leży fakt, że nie poddaliśmy się całkowitej władzy Chrystusa. Zignorowaliśmy Jego panowanie. Być może próbowaliśmy zmienić swoje życie własnymi siłami, nie uciekając się do Jego pomocy. Nieważne zresztą jaki był powód. Ważne, że nie oddaliśmy Mu każdej sfery naszego życia. A skoro nie udało nam się tego uczynić, zahamowaliśmy działanie Ducha Świętego, które odmienia życie.

Potraktujcie poważnie zadanie oddania *każdej sfery życia pod panowanie Chrystusa.* Weźmy, na przykład, ciało. Otrzymaliście je od Boga, ale czy nie pozwalacie, żeby jego żądania zawładnęły wami? A umysł? Każdego dnia atakują was idee i obrazy, które obrażają Boga. Czy pozwalacie, by zawładnęły waszymi myślami i wpływały na wasze zachowanie? A motywy postępowania? Czy samolubne cele i priorytety nie kierują codziennie waszym postępowaniem? A język? Czy gdyby się okazało, że Chrystus słyszy wasze rozmowy, nie mielibyście się czego wstydzić? Czy byłby zadowolony z języka, którego używacie? Można by tak wymieniać w nieskończoność: nasze relacje z ludźmi, finanse, nastawienie do ludzi innej rasy, troska o będących w potrzebie, nasze uczucia — wszystko.

Pamiętajcie więc: wolą Boga jest, abyśmy się stawali podobni do Chrystusa. A to może się dokonać tylko wtedy, kiedy każdą sferę życia oddamy pod Jego władzę.

Walka z własną wolą

Dlatego właśnie pierwsza duchowa bitwa, którą musimy stoczyć po przyjściu do Chrystusa, jest zazwyczaj walką z własną *wolą* (walka ta będzie prawdopodobnie trwała całe życie, ponieważ wola człowieka potrafi być bardzo uparta). Sami chcemy sprawować kontrolę nad własnym życiem. Myśl, że moglibyśmy ją oddać w czyjeś ręce (nawet w ręce Boga), jest niezgodna z naszą naturą. Nie lubimy, kiedy ktoś mówi nam, jak mamy postępować. Nawet jeżeli popełniamy jakieś głupstwo, to zapieramy się jak osły i nie przyjmujemy do wiadomości żadnych uwag. Odnosi się to do naszego codziennego życia. A o ileż bardziej do życia duchowego.

Rozwój duchowy nie zna jednak dróg na skróty. Albo poddajemy się pod władzę Chrystusa, albo nie. Nie ma innego wyjścia. A jeżeli odrzucamy Jego władzę, to nigdy nie staniemy się tacy, jak On. Wówczas zwycięży szatan, a my przegramy. Nigdy nie doświadczymy radości poznania Bożych planów związanych z naszym życiem. Nigdy

nie zrozumiemy, jakie to szczęście, kiedy Bóg używa nas, aby przyspieszyć nadejście swojego królestwa.

Czy inni ludzie dostrzegają w waszym życiu Chrystusa? Czy zauważają w was „rodzinne podobieństwo" do Niego, poprzez sposób, w jaki żyjecie? Jeżeli nie, *to nie pozwólcie, abyście przeżyli kolejny dzień, nie poddając się wielkim zamierzeniom Boga, zgodnie z którymi On pragnie uczynić was podobnymi do Chrystusa.* Powiedzcie sobie szczerze, co powstrzymuje was od dokonania tego zawierzenia. Cokolwiek to jest, wyraźcie skruchę i oddajcie się pod Jego władzę. Nigdy nie będziecie żałować tego kroku.

Nowe życie

Nie myślcie jednak, że życie chrześcijanina polega wyłącznie na negacji. To byłby błąd. Nie myślcie, że chrześcijanie powinni przede wszystkim wyrzec się samych siebie i zrezygnować ze wszystkiego, co daje człowiekowi radość. Obawiam się, że niektórzy chrześcijanie tak właśnie żyją. Znani są przede wszystkim z tego, czego *nie robią.* Inni ludzie niewiele znajdują w nich rzeczy, które mogłyby ich przyciągnąć do Chrystusa.

A przecież Jezus taki nie był. Ludzie nie lgnęli do Niego z powodu tego, czego *nie robił,* pociągało ich właśnie to, *co robił.* Dostrzegli w jego życiu jakość, jakiej dotąd nie znali i pragnęli doświadczyć jej osobiście. Widzieli w Chrystusie radość, spokój, życzliwość, a przede wszystkim Bożą miłość.

Bóg pragnie nadać naszemu życiu tę samą jakość —jakość życia Jezusa. Chrystus powiedział do uczniów: „To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna" (J 15,11). Jeżeli wyobrażacie sobie, że życie chrześcijanina jest ponure i nudne, to mówię wam: mylicie się! *Zawsze, kiedy Bóg usuwa coś z naszego życia, to tylko po to, by dać nam w zamian coś znacznie lepszego.*

Być może zrozumiecie to dopiero po pewnym czasie, ale wtedy nie będziecie mogli się nadziwić Bożej mądrości i dobroci. Jeżeli Bóg zabiera wam jakiś nałóg, który was niewolił, to daje w zamian lepszy sposób życia. Jeżeli Bóg odbierze wam nawyk plotkowania, przeklinania czy obgadywania innych, to zamiast tego da wam słowa miłości, zachęty i pochwały. Jeżeli odbiera wam egoistyczne motywy postępowania, to zastąpi je radością i niezwykłym doświadczeniem wypełniania Jego woli.

Celem Boga nie jest wyłącznie usunięcie złych rzeczy z naszego życia. On chce zastąpić je rzeczami dobrymi. *Zgodnie z Jego planem mamy zostać odbudowani wewnętrznie przez działanie Ducha Świętego.* „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonale" (Rz 12,2). Taka jest wola Boża: *dobra, przyjemna i doskonała.* Dlaczego mielibyście chcieć mniej?

CZĘŚĆ DRUGA.
SIŁY NA PODRÓŻ

9. PRZYGOTOWANIA DO BIEGU DŁUGODYSTANSOWEGO

(...) odłożywszy wszelki ciężar, [a przede wszystkim] grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach.
Hbr 12,1

Droga, którą przygotował dla nas Bóg, nie jest dystansem dla sprinterów, lecz dla maratończyków.

W latach trzydziestych dwudziestego wieku mój ojciec jako jeden z pierwszych w okolicy miał w samochodzie radio. Czasami słuchaliśmy programów nadawanych z Europy. Pomimo pogłosu i zakłóceń w odbiorze, było to ekscytujące przeżycie. Niekiedy słyszeliśmy hipnotyczny głos człowieka o nazwisku Adolf Hitler. Wprawdzie nie rozumiałem języka, którym mówił, ale jego słowa w jakiś sposób mnie przerażały (byłem jednak za młody, żeby w pełni zrozumieć, jak wielkie zagrożenie stanowił ten człowiek dla pokoju na świecie).

Nigdy nie zapomnę Igrzysk Olimpijskich, które odbywały się w 1936 roku w Berlinie. Prawdopodobnie była to pierwsza olimpiada, którą choć trochę się interesowałem. Hitler chciał uczynić z niej pokaz fizycznej supremacji nazistów. Jednak, wbrew wszelkim oczekiwaniom, pewien czarnoskóry lekkoatleta amerykański Jesse Owens popsuł Hitlerowi przedstawienie. Amerykanie z dumą i wielką ekscytacją przyjęli zdobycie przez Owensa czterech złotych medali w konkurencjach lekkoatletycznych: w biegu na 100 i 200 metrów, w skoku w dal oraz w sztafecie 4 x 100 metrów. Przeczytaliśmy później, że Hitler był wściekły. Natomiast naszej radości nie było końca. Jesse Owens był sprinterem, jednym z najlepszych w historii ludzkości.

Sprint czy maraton?

Bieg sprinterski to coś zupełnie innego niż maraton. Pierwszy odbywa się na bardzo krótkim dystansie i trwa zaledwie kilka sekund, w drugim przebiega się wiele kilometrów i może trwać nawet kilka godzin.

Różnice nie dotyczą jednak tylko czasu i dystansu. Inna jest również wytrzymałość wymagana od sportowców uprawiających te dwie dyscypliny. Wysiłek, któremu w ciągu kilku sekund poddany jest sprinter, biorący udział w biegu na 100 lub 200 metrów, wymaga od niego zużycia całej energii. Po przebiegnięciu linii mety jest wycieńczony. Gdyby miał przebiec kolejne 100 lub 200 metrów, mógłby tego nie wytrzymać, a przynajmniej tempo biegu zmniejszyłoby się w gwałtowny sposób.

Maratończyk przeciwnie — dokładnie odmierza kroki, starając się nie zużywać całej energii na początku dystansu, aby jak najdłużej utrzymać w miarę równe tempo. Na igrzyskach w Berlinie startował również inny Amerykanin — Louis Zamperini. Jego osiągnięcia w biegu na 5000 metrów zyskały nawet uznanie Hitlera. Wiele lat później, w 1949 roku, na naszych spotkaniach w Los Angeles Louis zawierzył swoje życie Jezusowi. Opowiedział mi kiedyś, w jaki sposób długodystansowcy przygotowują się do startu, podporządkowując wszystko osiągnięciu wyznaczonego celu.

Porównanie maratonu do życiowej drogi chrześcijanina nie jest oczywiście dokładne. Nikt z nas przecież nie wie, jak długo potrwa jego podróż, a Bóg może nas powołać do siebie nawet jutro. Poza tym maratończycy często trenują całe lata, zanim po raz pierwszy wezmą udział w zawodach. My natomiast jesteśmy już w trakcie wyścigu, trenujemy podczas biegu, nieustannie czerpiąc siły z zapasów dostarczanych przez Boga. Nie wiemy też z góry, którędy będzie przebiegać trasa. Znany nam jest jedynie cel, do którego zmierzamy.

Długi dystans

Niemniej jednak, tak jak maratończycy, musimy być przygotowani na przemierzenie długiego dystansu. Nasza podróż, nasz wyścig, będzie trwał tak długo, jak długo Bóg pozwoli nam żyć. W tym czasie nie wolno nam zbaczać z trasy, zrezygnować z biegu i

przyłączyć się do widzów ani pozwolić sobie na rozluźnienie i zwolnienie tempa, żeby inni mogli bez trudu nas wyprzedzić. Przykład musimy brać z Jezusa, który „zamiast należnej Mu radości wolał przyjąć krzyż, nie bojąc się jego hańby. Teraz zasiada po prawej stronie tronu Boga" (Hbr 12,2[7]). On z wiarą wziął udział w zawodach, które Bóg przygotował dla Niego. Nawet za cenę własnej krwi.

Nie możemy też paść z wycieńczenia w środku dystansu. Nie możemy pozwolić, by nasze siły się wyczerpały. A może się tak zdarzyć, jeżeli nie będziemy nimi rozsądnie gospodarować lub jeżeli będziemy polegać wyłącznie na własnych zasobach. Na jakiś czas może nam to wystarczyć, ale prędzej czy później okaże się, że to za mało. Sami z siebie nie mamy dość siły, nasze duchowe zasoby są zbyt skąpe. Ale Bóg nie kazał nam wcale odbywać

[7] *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy.*

tej podróży wyłącznie o własnych siłach. Przeciwnie — mamy korzystać z dostarczanych przez Niego środków. To właśnie miał na myśli św. Paweł, pisząc: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia" (Flp 4,13).

Jestem przekonany, że duchowe zniechęcenie i porażki, których doświadcza tak wielu chrześcijan, wynikają przede wszystkim z tego, że nie odkryli tej prawdy. Zakładają że to od nich zależy, czy będą żyli po chrześcijańsku. Nigdy nie korzystają z nieprzebranych zasobów, których dostarcza nam Bóg, aby umacniać nas w podróży. Są jak goście, którzy zostali zaproszeni na ucztę, ale nie zasiadają do stołu. Nie nauczyli się jeszcze czerpać sił z Bożych zasobów. A przecież Bóg nie chce, by tak to wyglądało. Nie chce, żebyśmy przegrali! On troszczy się o wasze dobro duchowe o wiele bardziej niż wy sami kiedykolwiek będziecie w stanie.

Przygotowanie do zawodów

Jestem pewien, że zwycięstwo Jessego Owensa w Berlinie wzbudziło u wielu nastolatków pragnienie zostania drugim Owensem czy drugim Zamperinim. Jednak zaledwie garstka z nich wytrwała w swoich zamierzeniach do następnej olimpiady (która z powodu wojny odbyła się dopiero w 1948 roku). Dlaczego? Odpowiecie zapewne, że nie byli obdarzeni naturalnymi zdolnościami. Ale przecież przynajmniej niektórzy musieli mieć wystarczający talent, a mimo to żaden nie potrafił dorównać wynikom Owensa.

Dlaczego? Ponieważ, żeby odnosić sukcesy sportowe, sam talent nie wystarczy. Potrzebne są jeszcze dwa czynniki: *zaangażowanie i dyscyplina.* Nieważne, czy jest się biegaczem, pływakiem, kolarzem, czy gra się w piłkę, baseball, golfa czy w cokolwiek innego.

Dla sportowca zaangażowanie oznacza silną chęć, twórczy upór, a nawet przemożne pragnienie, aby w miarę możliwości dojść w uprawianej dyscyplinie do doskonałości. Cel jest jeden: zwycięstwo. Zaangażowanie to coś więcej niż nadzieja, życzenie, czy nawet głęboka chęć zwycięstwa. Prawdziwe zaangażowanie oznacza, że sportowiec ze wszystkich sił stara się być najlepszy i wszystko inne spycha na drugi plan. W odniesieniu do sportowców często używa się wyrażenia „pochłonięty do reszty". Zaledwie parę dni temu usłyszałem, jak komentator użył tego zwrotu w odniesieniu do golfisty, który znany jest z tego, że jeszcze przed śniadaniem rozprawia się z kilkoma wiaderkami piłeczek. To właśnie jest zaangażowanie — całkowite, absolutne skupienie uwagi na tym, co pragnie się osiągnąć.

Zaangażowanie ma dla sportowca kluczowe znaczenie, ale samo z siebie nie wystarczy. Jeżeli sportowiec chce osiągnąć zamierzony cel, to do zaangażowania musi dołączyć dyscyplinę. Można bardzo pragnąć tytułu najlepszego tenisisty świata, jeżeli jednak braknie chęci, aby poświęcić czas na poznanie podstaw gry, to nigdy nie osiągnie się celu. Ambitny tenisista musi być zdyscyplinowany. Musi wzmacniać swoje mięśnie, poprawiać serw, doskonalić pracę nóg, uczyć się, jak nadawać piłeczce rotację i tak dalej. Musi również poznać zasady gry oraz dbać o swoje ciało, prawidłowo się odżywiając i wykonując odpowiednie ćwiczenia.

Leń nigdy nie osiągnie sukcesów w sporcie, choćby był nie wiadomo jak utalentowany. Nawet mniej utalentowani sportowcy mogą zwyciężać swoich szczodrzej obdarzonych kolegów, jeżeli wykażą większe zaangażowanie i większą dyscyplinę.

Wiele lat po Igrzyskach Olimpijskich w Berlinie zapytano Jessego Owensa, jakie to uczucie być finalistą olimpijskim w biegu na 100 metrów. Odpowiedział: „Całe życie trenowania dla zaledwie dziesięciu sekund". Zwycięstwo w tym krótkim biegu stanowiło ukoronowanie lat zaangażowania i utrzymywania dyscypliny, bez których nie byłoby ono możliwe.

Wezwani do bycia uczniami

W języku angielskim słowa dyscyplina (*discipline*) i uczeń (*disciple*) są do siebie podobne. Obydwa mają bowiem ten sam łaciński źródłosłów. W odniesieniu do chrześcijan Ewangelie najczęściej używają określenia „uczniowie" (łac. *discipuli).* A bycie uczniem jest nierozerwalnie związane z zaangażowaniem i dyscypliną. *Być uczniem oznacza z zaangażowaniem podążać za Jezusem Chrystusem* każdego dnia, uznając Go za Zbawiciela i Pana. *Być uczniem to również znaczy być zdyscyplinowanym,* czyli poddać dyscyplinie własne ciało, umysł i duszę. Czy tacy właśnie jesteście?

W Nowym Testamencie znajduje się wiele słów, które określają chrześcijanina. Każde z nich pomaga nam zrozumieć, co to znaczy naśladować Chrystusa. Jak widzieliśmy, Biblia porównuje chrześcijan do *biegaczy* biorących udział w Chrystusowym maratonie. Święty Paweł pisał: *„Czyż* nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy, który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia". Następnie dodaje osobistą uwagę: „Ja przeto biegnę nie jakby na oślep (...), lecz poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę" (1 Kor 9,24-27). Jako uczestnik Bożych zawodów św. Paweł był zarówno *zaangażowany* w osiągnięcie celu, jak i *zdyscyplinowany,* czyli gotowy na wszystko, co będzie trzeba zrobić, by ten cel osiągnąć.

W innym miejscu Biblia porównuje chrześcijan do *żołnierzy.* Żołnierze znajdują się pod rozkazami dowódcy i muszą być odpowiednio wyszkoleni i przygotowani do spotkania z wrogiem. Muszą być również gotowi do walki, a nawet, jeżeli zajdzie taka konieczność, do poświęcenia życia. W Piśmie Świętym znajdziemy napomnienie: „Bądźcie mocni w Panu — siłą Jego potęgi. Obleczcie pełną zbroję Bożą" (Ef 6,10-11). Święty Paweł zachęcał Tymoteusza: „Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa! Nikt walczący po żołniersku nie wikła się w kłopoty około zdobycia utrzymania, żeby się spodobać temu, kto go zaciągnął" (2 Tm 2,3-4).

Pismo Święte nazywa również chrześcijan braćmi (jest to ogólny termin, odnoszący się do sióstr i braci w jednej rodzinie). Bracia to nie tylko oddzielne jednostki. Bracia są połączeni ze sobą rodzinnymi więzami. A więzy te były dla Żydów i innych ludów w pierwszych wiekach naszej ery bardzo ważne. Nawet jeżeli pomiędzy rodzeństwem istniał jakiś konflikt (co przecież czasami się w rodzinie zdarza), to rodzinne problemy

rozwiązywali wspólnie i mieli wspólne cele. Również chrześcijanie, w znacznie głębszym sensie, nie są wyłącznie odrębnymi jednostkami, lecz należą do większej rodziny. Bożej rodziny. Święty Jakub (przyrodni brat Jezusa) nazywał chrześcijan „umiłowanymi braćmi" (Jk 1,16). Święty Paweł nigdy nie spotkał się z chrześcijanami z Kolosów, a jednak nazywał ich „wiernymi braćmi w Chrystusie" (Kol 1,2).

Najpełniej jednak opisuje chrześcijanina słowo uczeń (*discipulus).* Uczniami nazywa Pismo dwunastu ludzi, którzy podróżowali z Jezusem i byli najbliżej Niego, ale to określenie odnosi się również do całej rzeszy osób, które za Nim szły, nie wyłączając kobiet (zob. Łk 8,2-3). Każdy, kto chciał słuchać nauczania Chrystusa, był nazywany uczniem. Czytamy, na przykład, że podczas Kazania na Górze wokół Jezusa zgromadził się „duży poczet Jego uczniów" (Łk 6,17). Pismo Święte odnotowuje również, że kilka lat po odejściu Jezusa „W Antiochii po raz pierwszy nazwano uczniów chrześcijanami" (Dz 11,26). Być chrześcijaninem, to znaczy być uczniem.

Uczeń

W czasach Chrystusa wszyscy wiedzieli, co znaczy słowo „uczeń". W rzymskim świecie roiło się od filozofów, nauczycieli, wokół których gromadzili się ich wyznawcy i naśladowcy. Ich właśnie nazywano uczniami. Jan Chrzciciel miał wielu uczniów, faryzeusze również. Jezus jednak rozszerzył znaczenie tego słowa, mówiąc, że każdy, kto w Niego wierzy, może być nazywany uczniem. „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami" (J 8,31).

Co to znaczy być uczniem? *Przede wszystkim to znaczy uczyć się, studiować coś.* Dwunastu ludzi, których Jezus powołał na najbliższych towarzyszy, było z Nim dzień i noc. Ich związek miał charakter osobisty. Chodzili z Nim, jedli z Nim, rozmawiali, patrzyli, jak On żyje, słuchali Go, kiedy przemawiał do tłumów. Ale nie szli za Nim tylko po to, żeby cieszyć się Jego obecnością. Mieli konkretny cel: chcieli się od Niego *uczyć,* chłonąć Jego naukę, uczyć się na Jego przykładzie, a nawet czerpać korzyści z Jego napomnień. I tak postępowali wszyscy uczniowie Jezusa, nie tylko tych dwunastu. Być uczniem to znaczy *uczyć się.*

Co nas od tego powstrzymuje? Jednym z czynników może po prostu być lenistwo, a przynajmniej brak dyscypliny. Sam byłem, niestety, co najwyżej miernym uczniem w wieku dojrzewania. Rozumowałem następująco: po co mam się przejmować algebrą czy literaturą skoro i tak pójdę w ślady ojca i zostanę farmerem? Miałem problem z dyscypliną. Dopiero kiedy oddałem życie Jezusowi, zaczęło się to zmieniać.

A może nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo potrzebne nam jest poznanie Bożej prawdy, która będzie nas prowadzić. Psalmista miał rację: „Przystępność Twoich słów oświeca i naucza niedoświadczonych" (Ps 119,130). Nasza podróż przez życie pełna jest różnego rodzaju pułapek i pokus. Jeżeli nie pozwalamy, aby Jezus kształtował nasze umysły i serca, to ryzykujemy, że popadniemy w kłopoty. Jezus powiedział: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,31-32).

Naśladowca

Jednak uczeń nie tylko powinien się uczyć od mistrza. Powinien go także naśladować. Pierwsi uczniowie podążali za Chrystusem od jednego miejsca do drugiego, ale naśladować to coś znacznie więcej. *Naśladować Chrystusa to żyć według Jego nauk.* Jezus powiedział: „Jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję"

(J 15,14). A także: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,35).

Inaczej mówiąc, uczeń Jezusa powinien *starać się wcielać Jego słowa w życie.* Spotkałem kiedyś pewnego wybitnego naukowca, który ze wstydem przyznał mi się, że nie potrafi naprawić cieknącego kranu! Jego wiedza o świecie była ogromna, nie zawsze jednak potrafił wykorzystać ją w praktyce. Święty Jakub pisał: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? (...) Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków" (Jk 2,14.26). Być uczniem to znaczy *naśladować* Jezusa.

Sługa

Ostatnią powinnością ucznia jest służba. Być uczniem to znaczy służyć naszemu Mistrzowi, Jezusowi Chrystusowi.

Jan i Jakub z pewnością mieli bardzo silne osobowości. Pismo Święte nazywa ich „synami gromu" (Mk 3,17). Pewnego razu, pod koniec posługi Chrystusa, powiedzieli Mu: „Chcemy, żebyś nam uczynił to, o co Cię poprosimy". I dodali: „Daj nam, żebyśmy w Twojej chwale siedzieli jeden po prawej, drugi po lewej Twojej stronie" (Mk 10,35.37). Chcieli być jak królowie, chcieli sprawować władzę nad wszystkim!

Jezus jednak upomniał ich, mówiąc, że nie zrozumieli, co to znaczy być Jego uczniem: „Kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym" (Mk 10,43). (Na ironię zakrawa fakt, że to samo powiedział im zaledwie parę dni wcześniej: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!" [Mk 9,35], Jak często nie słyszymy tego, co Bóg chce nam powiedzieć?) Być uczniem to znaczy *służyć.*

Przygotowujemy się do zawodów

Podróż chrześcijanina przez życie nie jest biegiem sprinterskim, lecz maratonem. Czy jesteście do niego przygotowani? Jak powinny wyglądać takie przygotowania? *Przede wszystkim powinniście zobowiązać się, że będziecie uczniami Chrystusa, czyli że będziecie się od Niego uczyć, naśladować Go i Mu służyć. Czy* takimi uczniami jesteście? Czy takie podjęliście zobowiązanie i czy macie dość dyscypliny, żeby je wypełnić? Tylko w ten sposób możecie się przygotować do podróży.

Być uczniem to znaczy podjąć zobowiązanie na całe życie. Rozpocznijcie teraz.

107

10. NIEKOŃCZĄCA SIĘ WALKA

Umiłowani! Temu żarowi, który w pośrodku was trwa dla waszego doświadczenia, nie dziwcie się, jakby was spotkało coś niezwykłego (...).
1 P 4,12

Życie chrześcijanina nie jest placem zabaw. Jest polem walki.

Na początku roku 1959 kończyliśmy przygotowania do największego przedsięwzięcia ewangelizacyjnego, jakiego kiedykolwiek się podjęliśmy. Miała to być ogólnokontynentalna misja w Australii. Ze wszystkich miast nadchodziły zaproszenia od różnorodnych komitetów reprezentujących niemal każde wyznanie. Nasi ludzie współpracowali z nimi od ponad roku, przygotowując spotkania. Zaangażowaliśmy

dziesiątki tysięcy ochotników. W każdym mieście organizowano domowe spotkania modlitewne. Pięć tysięcy w samym Sydney. Poczyniono również przygotowania do nadawania relacji ze spotkań za pośrednictwem linii telefonicznej do setek miast i miasteczek w całej Australii. Ruth nie mogła jechać ze mną, ponieważ rok wcześniej urodził się Ned. Nie cieszyła nas perspektywa długotrwałej rozłąki. Wierzyliśmy jednak, że Bóg otworzył drogę do ewangelizacji Australii, a ja wiązałem z tą podróżą duże nadzieje.

Na kilka dni przed zaplanowanym wyjazdem zauważyłem, że z moim wzrokiem dzieje się coś niedobrego. Kiedy patrzyłem na ziemię, obraz falował lub był rozmazany. Niedługo potem poczułem ostry ból w lewym oku. Lekarska diagnoza nie napawała otuchą. Wada, którą miałem, była rzadka, a nieleczona mogła doprowadzić do utraty wzroku. Jedyną kuracją miał być całkowity odpoczynek. Trzeba było przełożyć spotkania w Australii, a kiedy już się rozpoczęły, trzeba było znacznie ograniczyć mój w nich udział.

Dlaczego tak się stało? Czy to Bóg spowodował to opóźnienie? A może diabeł próbował nas powstrzymać? A może ja jakoś zawiniłem?

Do tej pory nie znalazłem odpowiedzi na te pytania. Wiem jednak, że Bóg wykorzystał te niespodziewane tygodnie spokoju, aby przygotować mnie w taki sposób, jakiego inaczej nie mógłbym doświadczyć. Zakłócenie naszych planów zmotywowało również ludzi do bardziej intensywnej modlitwy. Pomimo wprowadzonych zmian, kiedy spotkania wreszcie się rozpoczęły, Bóg dokonywał nadzwyczajnych dzieł. Wciąż jednak nie wiem, dlaczego do tego dopuścił.

A nie był to pierwszy raz, kiedy napotkałem poważne przeszkody w naszej pracy. I pewnie nie ostatni. Właściwie żadne większe przedsięwzięcie ewangelizacyjne nie obyło się bez problemów, czy to związanych z moim prywatnym życiem, czy też z samą organizacją misji. W większości przypadków nie wiedziałem dokładnie, dlaczego tak się dzieje, ale tak po prostu było. Prawdopodobnie sami doświadczyliście podobnych trudności. Nikt przecież nie jest wolny od problemów i kłopotów.

Paradoks?

Zdarza mi się spotykać ludzi, którzy naprawdę uważają, że jeżeli będą naśladować Chrystusa, to ich życie będzie wolne od problemów. Przecież Jezus obiecał nam spokój, argumentują. Czy Bóg nie ujmie nam kłopotów i nie obdarzy nas zdrowiem i dostatkiem, jeżeli tylko wystarczająco mocno w Niego uwierzymy?

W Piśmie Świętym jednak nie znajdziemy takich obietnic. Jest tam obietnica spokoju, ale i zapowiedź trosk i konfliktów. Wiem, że brzmi to jak paradoks. I do pewnego stopnia nim jest. Jak można bowiem jednocześnie żyć w pokoju i prowadzić wojnę?

Kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest właściwe zrozumienie następujących słów Jezusa: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam" (J 14,27). To, co nam obiecał, jest prawdą. Kiedy naśladujemy Chrystusa, *rzeczywiście* doświadczamy pokoju. Pokoju wewnętrznego, wynikającego z głębokiej i nieustającej wiary w Jego obietnice. Jednym z wymiarów tego stanu jest *pokój z Bogiem.* Kiedy walczące narody podpisują traktat pokojowy, ustają trwające pomiędzy nimi walki. I to właśnie stało się pomiędzy nami i Bogiem. Byliśmy z Nim w stanie wojny, ale teraz zachowujemy „pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa" (Rz 5,1). Ponadto, idąc za Jezusem, mamy *pokój w sercach.* Ustały walki rozgrywające się w naszym sercu. Zakończyły się też konflikty z innymi ludźmi, osiągnęliśmy więc *pokój z bliźnimi.* Poznając Chrystusa, osiągamy prawdziwy pokój — pokój z Bogiem, pokój w sercach i pokój z bliźnimi.

Ten pokój jest prawdziwy, tak jak prawdziwy jest Bóg. Jest to pokój *wewnętrzny* — pokój w duszy, umyśle i uczuciach. Dzięki niemu zachowujemy spokój nawet w trakcie najstraszniejszych życiowych burz. Nie oznacza to jednak, że zawsze omijać nas będą ciężkie życiowe próby i konflikty. Chrystus daje nam *wewnętrzny spokój,* ale nigdy nie obiecywał nam *spokoju z zewnątrz.* Nie obiecywał nam, że ominą nas kłopoty i trudności. W rzeczywistości możemy mieć jeszcze większe problemy, kiedy już poznamy Chrystusa, ponieważ wówczas wejdziemy w konflikt z niewierzącym światem. Jezus zapowiedział: „Na świecie doznacie ucisku" (J 16,33). Ostrzegał również: „Sługa nie jest większy od swego pana. Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować" (J 15,20).

Kosmiczny konflikt

Dlaczego droga przez życie, także droga chrześcijan, najeżona jest tak wieloma przeciwnościami i strapieniami? Co się kryje za wszystkimi próbami, którymi jesteśmy poddawani, jaki cel mają nawiedzające nas troski? Zajmiemy się tym bardziej szczegółowo, omawiając kuszenie chrześcijan, najpierw jednak musimy odnieść się do pewnej prawdy, która jest często pomijana.

W 1985 roku odwiedziłem Rumunię, która wtedy jeszcze znajdowała się pod panowaniem komunistów. Kraj ten jednak ma silne korzenie chrześcijańskie, sięgające ponad tysiąc lat wstecz. Wkrótce więc po przyjeździe jeden z hierarchów kościelnych zabrał mnie na wycieczkę po średniowiecznych katedrach. Na Zachodzie Europy katedry ozdobione są kunsztownymi witrażami, tutaj natomiast ozdobę stanowiły wspaniałe freski o tematyce biblijnej. (W średniowiecznej Europie niewielu ludzi miało Biblię i niewielu umiało czytać. Tego rodzaju dzieła służyły więc poznawaniu Pisma Świętego).

Jeden z fresków wywarł na mnie szczególne wrażenie. Zajmował całą ścianę i przedstawiał ludzi wspinających się po szczeblach drabiny do nieba. Otaczali ich aniołowie, dodając im otuchy i pomagając we wspinaczce. Poniżej jednak znajdowało się mnóstwo demonów, czepiających się stóp ludzi i próbujących ściągnąć ich w dół, wprost w płomienie.

Scena ta, aczkolwiek nieco udziwniona, przypomniała mi, że *wszyscy uczestniczymy w ogromnym duchowym konflikcie, którego rozmiarów nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, a który ma wpływ na wszystko, co dzieje się na naszej planecie.* Jest to niekończąca się walka pomiędzy dobrem a złem, prawdą i kłamstwem, życiem i śmiercią pomiędzy niebem i piekłem. A przede wszystkim jest to odwieczny konflikt pomiędzy Bogiem a szatanem, „wojna światów", której nie da się porównać z żadnym hollywoodzkim dramatem. „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6,12).

W Piśmie Świętym znajdziemy jedynie niewielkie wzmianki o tym konflikcie. Musimy uważać, by zbytnio na ten temat nie spekulować i nie wychodzić poza to, o czym informuje nas Biblia. Nie możemy też za bardzo się tym przejmować. Niemniej jednak, Pismo Święte przedstawia nasze doczesne zmagania jedynie jako odbicie nieporównanie większej, kosmicznej walki. Walki, która będzie trwać aż do rozegrania ostatniej bitwy, po której szatan zostanie wrzucony „w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom" (Mt 25,41).

Dlaczego o tym wspominam? Otóż dlatego, że *wszyscy bierzemy udział w tej walce.* Ma ona nie tylko kosmiczny, lecz również osobisty wymiar. Szatan naprawdę istnieje i będzie czynił wszystko, co w jego mocy, żeby odciągnąć nas od Boga. Jeżeli naprawdę

oddaliśmy życie Chrystusowi, to nie musimy obawiać się o nasze zbawienie, ponieważ zależy ono od tego, co Chrystus uczynił dla nas na krzyżu, a nie od nas samych. Jednak szatan może nas zniechęcać, osłabiać i obezwładniać. Robi to zresztą cały czas.

Trzy błędy

Musimy poważnie traktować ten duchowy konflikt, ponieważ wszyscy w nim uczestniczymy. Jeżeli go zlekceważymy, to możemy popełnić jeden z błędów utrudniających urzeczywistnianie Bożego planu, zgodnie z którym powinniśmy stawać się coraz bardziej podobni do Chrystusa.

Pierwszym błędem, który popełniają niektórzy ludzie, jest niewiara w istnienie zła. Uważają, że zło jest iluzją lub tylko brakiem dobra. Inni twierdzą że zło to po prostu inna nazwa na nieprzystosowanie społeczne czy psychiczne. Jednak w konfrontacji ze złem w jego najbrutalniejszych formach nie mają nic do powiedzenia, ponieważ nie potrafią uznać jego realności i straszliwego wpływu na losy ludzkości. Jeżeli zanegujemy przerażającą realność zła, to nigdy nie będziemy gotowi do walki z nim. Mój dobry przyjaciel powiedział mi kiedyś, że w pewnym momencie swojego życia musiał w końcu przyznać, że jego ojciec nie jest tylko złośliwy i podły, ale z gruntu zły. Był bardzo wdzięczny Chrystusowi za to, że wyzwolił go z więzów pochodzenia.

Drugi błąd stanowi niemal przeciwieństwo pierwszego. Uznajemy mianowicie, że zło naprawdę istnieje, ale uważamy, że nigdy nie będziemy w stanie go pokonać. Są ludzie, którzy wierzą, że Bóg i szatan są sobie równi. Toczą między sobą walkę, która nigdy nie zakończy się zwycięstwem żadnej ze stron. Po co walczyć ze złem? To i tak nic nie da. *Zauważają moc szatana, ale nie zauważają wszechmocy Boga.* Nie widzą także, że Jezus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie „Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz [szatana], jawnie wystawił [je] na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu [tzn. dzięki krzyżowi] w triumfie" (Kol 2,15). Była o tym mowa w rozdziale czwartym — szatan wprawdzie istnieje, ale został już pokonany! Ciągle działa, ale ostateczny rezultat walki nie budzi wątpliwości. Nie poddawajcie się rozpaczy, kiedy życie obraca się przeciwko wam. Jeżeli znacie Chrystusa, to jesteście po stronie zwycięzców!

Trzeci błąd jest być może najbardziej niebezpieczny. Popełniają go także chrześcijanie, często nie zdając sobie z tego sprawy. Wierzymy w realność zła, ale uważamy, że musimy z nim walczyć sami. Nie szukamy pomocy u Boga, lecz polegamy wyłącznie na sobie. Nie przyznajemy, że wobec grzechu jesteśmy całkowicie bezsilni i potrzebujemy pomocy Ducha Świętego, lecz zakładamy, że musimy spróbować zwyciężyć własnymi siłami. Nie chcemy zauważyć, że Bóg wyposażył nas we wszystkie środki niezbędne do zwycięstwa.

Nie wolno nam lekceważyć niebezpieczeństw, które czyhają na nas w podróży wyznaczonej nam przez Boga. Diabeł działa na różne sposoby. Znacznie częściej z ukrycia niż otwarcie. *Cel jego działań jest jednak zawsze taki sam: odciąganie nas od Boga.* Jeżeli uda mu się odwrócić naszą uwagę, zniechęcić nas, sprawić, że zejdziemy na boczną drogę lub ulegniemy pokusie, to osiągnie swój cel.

Nie zapominajmy jednak, że Bóg pragnie nam pomagać! Ponieważ nas kocha. Słowa proroka Sofoniasza są tak samo prawdziwe dzisiaj, jak były prawdziwe w chwili, kiedy je pisał: „Pan, twój Bóg jest pośród ciebie, Mocarz — On zbawi, uniesie się weselem nad tobą odnowi swą miłość, wzniesie okrzyk radości" (So3,17).

Siły do walki

„Co jest ze mną nie tak? — niedawno ktoś do mnie napisał. — Dwa lata temu oddałem życie Chrystusowi, ale wydaje się, że nie potrafię robić tego, co jest dobre". Może i wy czujecie się podobnie.

Skąd mamy brać siły do prowadzenia walki? Jak pozostać na dobrej drodze? Często o tym myślę, rozważając nie tylko moje własne duchowe zmagania, ale również zmagania, które widziałem w życiu innych chrześcijan. W jaki sposób zwyciężać codziennie, znajdując się w środku duchowego konfliktu?

Jestem przekonany, że odpowiedź jest bardzo prosta: *kluczem do odnoszenia duchowych zwycięstw jest pozostawanie blisko Boga.* W Piśmie Świętym znajduje się następująca rada: „Bądźcie więc poddani Bogu, przeciwstawiajcie się natomiast diabłu, a ucieknie od was. Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was" (Jk 4,7-8). *Bądźcie poddani, przeciwstawiajcie się, przystąpcie bliżej* — oto, co mamy robić, żeby odnieść duchowe zwycięstwo.

Mówiliśmy już, co to znaczy być poddanym Bogu. To znaczy oddać każdą sferę życia Chrystusowi. To znaczy zrzec się kontroli nad własnym życiem i oddać się pod Jego władanie. Czy oddaliście już każdą sferę życia Chrystusowi Panu? To jest pierwsza rzecz, którą zrobić musicie.

Powiedziano nam również, abyśmy *przeciwstawiali się diabłu.* Jak to robić? Słowo, które zostało przetłumaczone jako „przeciwstawiać się", było używane do opisu reakcji żołnierza na atak i znaczy tyle, co „stawiać czynny opór" lub „zajmować nieugięte stanowisko" wobec wroga. Otrzymaliśmy więc nakaz przeciwstawiania się atakom diabła, tak jak żołnierze przeciwstawiają się atakującemu wrogowi. Jeżeli mu się przeciwstawimy, to —jak mówi Biblia — on ucieknie pokonany.

Jest wreszcie powiedziane, abyśmy *przystąpili bliżej do Boga.* Pamiętajcie: *im bliżej Boga jesteście, tym dalej od diabła.* Nie znaczy to, że przestanie was kusić, ale z pewnością jego szanse na zwycięstwo znacznie zmaleją. Psalmista powiedział: „On [Pan] mocą dla mnie i warownią moją" (Ps 144,2).

Sam na sam z Bogiem

Nadal jednak pozostaje pytanie: W jaki sposób zbliżamy się do Boga?

Przede wszystkim trzeba pamiętać o dwóch istotnych prawdach. *Po pierwsze — kiedy przychodzicie do Chrystusa, nawiązujecie osobistą więź z Bogiem.* Bóg nie jest posępną nieprzystępną postacią, która nie chce mieć z wami nic wspólnego. On jest waszym kochającym Ojcem w niebie. Nawet w tej chwili Jego Syn modli się za was. Dlatego właśnie jest napisane w Piśmie Świętym: „przystąpmy [do Boga] z sercem prawym, z wiarą pełną" (Hbr 10,22). Możecie przystąpić bliżej do Boga, ponieważ On tego chce!

Druga prawda brzmi następująco: Jesteście również połączeni osobistymi więzami z braćmi i siostrami w Chrystusie. Przybliżamy się do Boga także przez wspólnotę z innymi chrześcijanami. Przez wspólne modlitwy, wspólne uwielbianie Boga, wspólne badanie słowa Bożego, przez dzielenie się swoimi troskami i wzajemne dodawanie sobie otuchy.

W jaki sposób mamy więc przybliżać się do Boga, pamiętając o tych dwóch prawdach? *Najważniejsze, abyśmy spędzali z Nim czas.* Gdybym mógł udzielić nowo narodzonemu chrześcijaninowi tylko jednej rady, powiedziałbym: *rozwijaj w sobie nawyk codziennego przebywania sam na sam z Bogiem.* Możemy to nazwać chwilą wyciszenia albo codziennym nabożeństwem. Nazwa nie ma większego znaczenia. Ważne jest, byśmy pamiętali, że nic nie może zastąpić codziennego spędzania czasu sam na sam z Bogiem.

Jak można rozwijać ten zwyczaj? *Po pierwsze — znajdźcie czas.* Wiem, że znalezienie nawet dziesięciu minut w zapracowanym dniu może wydawać się niemożliwe. Ale

musicie sobie szczerze odpowiedzieć na następujące pytanie: *jakie znaczenie ma dla mnie relacja z Bogiem?* Znajdujecie przecież czas na posiłki i na inne rzeczy, które wydają się wam ważne. Każda doba ma dokładnie 1440 minut. Naprawdę nie możecie poświęcić nawet dziesięciu z nich na to, żeby pobyć z waszym niebieskim Ojcem? Nie czekajcie, aż trafi wam się jakiś dodatkowy czas. Prawdopodobnie nigdy się nie trafi! Wyznaczcie sobie określony czas, którego codziennie, regularnie będziecie przestrzegać. Niech to będzie czas, kiedy nie jesteście zmęczeni i kiedy nikt wam nie będzie przeszkadzał (nawet gdyby na początku miało to być zaledwie kilka minut). Nie czekajcie, aż będziecie zbyt śpiący lub zbyt zajęci. Czy Bóg nie zasługuje na to, by oddać Mu najlepsze chwile z naszego dnia?

Po drugie —postępujcie według ustalonego schematu. Moje codzienne chwile wyciszenia obejmują co najmniej trzy czynności: *czytanie Biblii, modlitwę oraz medytację.* Czasami zmieniam kolejność albo jednej czynności poświęcam nieco więcej czasu, ale wszystkie trzy są dla mnie ważne. Kiedy czytamy Pismo Święte, Bóg do nas mówi. Musimy słyszeć Jego głos. Pewnego ranka, odwiedzając centrum konferencyjne w pobliżu naszego domu, zobaczyłem starszego kaznodzieję czytającego Biblię. Odezwałem się do niego, ale on nie odpowiedział. Zapytałem go później, czy go w jakiś sposób nie obraziłem. Powiedział mi wtedy: „Gdybym się modlił i gdybym to ja mówił do Boga, odpowiedziałbym ci. Ale kiedy czytam Biblię, to On mówi do mnie". Miał całkowitą rację — kiedy Bóg mówi do nas, powinniśmy Mu poświęcić całą naszą uwagę.

Modlitwa i medytacja są równie istotne. Modląc się, zwracamy się bowiem do Boga i powinniśmy z Nim dzielić wszystkie nasze radości i smutki. Podczas medytacji rozważamy słowo Boże i prosimy Boga, by pomógł nam stosować je w życiu. Niektórzy ludzie prowadzą dzienniczek, w którym zapisują to, czego uczy ich Bóg. Wielu sporządza również listę intencji modlitewnych, żeby pamiętać, kto potrzebuje modlitwy (można także odnotowywać odpowiedzi, których udziela Bóg).

Po trzecie i ostatnie — doświadczajcie Bożej obecności przez cały dzień. Psalmista mówi: „Jakże miłuję Prawo Twoje: przez cały dzień nad nim rozmyślam" (Ps 119,97). Biblia nakazuje nam „nieustannie się modlić" (1 Tes 5,17). Często, kiedy idę razem z innymi ludźmi, po cichu odmawiam za nich modlitwę. Niejednokrotnie w ciągu dnia przychodzi mi do głowy zdanie z Pisma Świętego, które przeczytałem rano. Jeżeli wydarzy się coś niespodziewanego, mogę to natychmiast powierzyć Bogu i szukać Jego mądrości. „Pan jest blisko wszystkich, którzy Go wzywają" (Ps 145,18). Nauczcie się doświadczać Bożej obecności w każdej chwili dnia.

Spokój podczas burzy

Nie zapominajcie nigdy, że wszyscy uczestniczymy w wielkim, niewidzialnym duchowym konflikcie, który zakończy się dopiero wtedy, kiedy Chrystus powróci. Nie jesteśmy jednak tylko nic nieznaczącymi pionkami przestawianymi przez siły, które pozostają poza naszą kontrolą. Przeciwnie — codziennie możemy dokonywać wyboru. Wyboru pomiędzy przybliżaniem się do Boga a oddalaniem się od Niego.

Nie dawajcie szatanowi punktu zaczepienia. Wyróbcie w sobie nawyk przebywania w bliskości Boga. Tylko On da wam bezpieczeństwo.

Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce.
Ps 119,105

Wiara wzrasta, jeżeli jest zasadzona w żyznej glebie Bożego słowa.

Wiara nie tylko nas zbawia, wiarą również żyjemy, ponieważ na każdym kroku potrzebujemy Bożej łaski i pomocy. „Według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy" (2 Kor 5,7).

W jaki sposób jednak nasza wiara może stawać się mocniejsza?

Czy możemy wzrastać w wierze?

„Moja wiara jest taka słaba — napisał do mnie pewien mężczyzna. — Chciałbym mieć silną wiarę, ale jak to zrobić?". Nieprzeliczone rzesze chrześcijan mogłyby powtórzyć jego wołanie. Pytań, które mogliby postawić, jest zresztą więcej: Czy silna wiara jest zarezerwowana wyłącznie dla garstki wyjątkowych jednostek? Czy wierzyć to znaczy stłumić wszelkie wątpliwości i udawać, że nie istnieją? Czy wiara rzeczywiście może się rozwijać i stawać się mocniejsza?

Na ostatnie pytanie z pewnością można odpowiedzieć twierdząco. *Tak,* nasza wiara może się stawać silniejsza, ponieważ Bóg *chce,* żeby tak było. Co więcej, wyposażył nas w środki umożliwiające osiągnięcie tego celu. Są one niczym narzędzia w rękach wytrawnego cieśli, który dzięki nim potrafi nawet najbardziej nierówny kawałek drewna zamienić w coś pożytecznego i pięknego.

Biblia — narzędzie Boga

Pierwszym narzędziem, które dał nam Bóg, abyśmy mogli wzmacniać swoją wiarę, jest Pismo Święte. Ma ono podstawowe znaczenie dla naszego duchowego rozwoju. Jest do tego stopnia niezbędne, że trwała dojrzałość duchowa nie jest bez niego możliwa. *Jeżeli nasza wiara nie jest zakorzeniona w Piśmie Świętym, to zwiędnie jak wyrwana z ziemi roślina.* Tylko silna wiara, wiara oparta na słowie Bożym, ochroni nas przed pokusami i wątpliwościami. W przeciwnym razie będziemy jak dzieci, „którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu" (Ef 4,14).

Chcecie, żeby wasza wiara się rozwijała? Pozwólcie więc, żeby słowa Pisma Świętego przeniknęły do waszych umysłów i dusz. Jednym z najtrwalej zapisanych w mojej pamięci wspomnień jest obraz mojej matki codziennie zasiadającej w ulubionym fotelu, by w ciszy czytać swoją zniszczoną już Biblię. Praktykowała ten zwyczaj do końca swoich dni i stąd właśnie brała się jej niezachwiana wiara. „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17). Wiara nie bierze się znikąd. Wzrasta wtedy, kiedy jest zakorzeniona w żyznej glebie Bożego słowa.

Niech wam się nie wydaje, że posiadanie Biblii to najzwyczajniejsza rzecz na świecie! Przez całe wieki ludzie wierzący nie mieli dostępu do Pisma Świętego. Każda kopia była bardzo droga, ponieważ powstawała w wyniku skrupulatnego ręcznego przepisywania. Większość ludzi znała Biblię jedynie z czytań w kościele. Wszystko zmieniło się po wynalezieniu druku. Dzisiaj Pismo Święte jest dostępne w niezliczonych tłumaczeniach na setki języków całego świata, także w Internecie. Mimo to obawiam się, że w większości domów Biblia pozostaje zamknięta na zawsze i nikt jej nie czyta. Nie pozwólcie, żeby tak było i z waszą Biblią!

Moc słowa Bożego

Dlaczego Pismo Święte ma tak istotne znaczenie dla naszego duchowego rozwoju? Powód jest jeden: *słowo Boże ma moc zmieniania naszego życia.* „Czy moje słowo nie jest jak ogień — wyrocznia Pana — czy nie jest jak młot kruszący skałę?" (Jr 23,29).

Bóg przemówił i uformowały się niebiosa. Bóg przemówił i rozstąpiło się Morze Czerwone, aby Izraelici mogli uciec z niewoli. Bóg przemówił i Jezus Chrystus powstał z martwych. Bóg przemówił i Szaweł, przepełniony nienawiścią prześladowca chrześcijan, nawrócił się i stał się apostołem Pawłem. Słowo Boga naprawdę jest potężne. Kiedy w swoich kazaniach cytuję słowa z Pisma Świętego, wiem, że Duch Święty użyje ich w nadprzyrodzony sposób, aby przekonywać i zmieniać życie innych ludzi. Wiem również, że kiedy sam pobożnie studiuję Biblię, Bóg używa jej, aby zmienić mnie. To samo może uczynić dla was.

Czym jest Pismo Święte?

Co sprawia, że Pismo Święte tak bardzo różni się od innych książek? Na pierwszy rzut oka wygląda zupełnie tak samo (jedynie rozmiary mogą być nieco onieśmielające). Można się również zastanawiać, jaki pożytek możemy mieć z tej księgi w naszych czasach, skoro przede wszystkim są w niej opisane wydarzenia sprzed tysięcy lat. A jednak przez pokolenia ludzie przekonywali się. że zawarte w niej przesłanie jest niezastąpione, a jej wpływ na poszczególne jednostki i na całe społeczeństwa był ogromny. Dlaczego? Czym jest Biblia?

Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że Biblia jest *zbiorem ksiąg*, które zostały napisane przez wielu autorów na przestrzeni wielu stuleci. Są tam księgi bardzo krótkie, zajmujące nawet niecałą stronę, inne są znacznie dłuższe. Bez względu jednak na ich różnorodność, po dokładniejszym zbadaniu okazuje się, że wszystkie mają jeden wspólny temat: *opisują relacje pomiędzy Bogiem i ludźmi.*

To właśnie, między innymi, sprawia, że księgi Pisma Świętego pozostają aktualne do dziś. Traktują bowiem o *kwestiach ponadczasowych,* odpowiadając na następujące pytania: Kim jesteśmy? Skąd pochodzimy? Dlaczego tutaj jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Jak powinniśmy żyć?

Czy znacie ważniejsze pytania? Jak można je ignorować?

Słowo Boże

Ogromne znaczenie Biblii ma jednak o wiele ważniejszą przyczynę. *Biblia jest słowem Boga.* Owszem, księgi biblijne napisali ludzie, ale *każdego z nich inspirował jeden Autor: Duch Święty.* Nawet jeżeli nie byli tego w pełni świadomi, to Bóg kierował nimi, żeby to, co napiszą, nie było wyłącznie ich słowami, ale słowem Bożym. Apostoł Piotr pisał: „Żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili Boga święci ludzie" (1 P 20,21). Bóg chciał mówić do nas słowami, które potrafimy zrozumieć. Właśnie takie słowa zawiera Pismo Święte.

Biblia nie jest zbiorem ludzkich wyobrażeń na temat Boga. Nie jest też wyłącznie poradnikiem zawierającym życiowe rady, który ludzkość opracowała w ciągu wieków. Biblia jest *słowem Bożym.* A to ogromna różnica. Oznacza to, że powinna ona być dla nas *autorytetem* we wszystkim, czego dotyczy. Biblia jest więc *przewodnikiem,* który pokazuje nam, jak trzeba żyć. A przede wszystkim Biblia jest *naszą nauczycielką.* dzięki której poznajemy wiadomości o Bogu i o Jego planie zbawienia przez Chrystusa. Stary Testament zapowiada nadejście Chrystusa, Nowy Testament opowiada o Jego przyjściu.

Od Księgi Rodzaju po Księgę Apokalipsy ukazuje się nam wielki plan Boga — plan, zgodnie z którym zagubiona ludzkość ma zostać Mu przywrócona. Centralnym tematem Biblii jest *zbawienie,* a jej główną postacią—*Jezus Chrystus.*

Dostaliśmy Biblię w darze *od* Boga, a ona nas *do* Niego prowadzi. Oto, co jest napisane w Biblii o niej samej: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości — aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu" (2 Tm 3,16-17).

Czy możemy jej ufać?

Biblia jest słowem Bożym, więc nie powinno nas dziwić, że szatan będzie próbował nas przekonać, że jest inaczej. Pierwsze pytanie, jakie znajdziemy w Piśmie Świętym, wyszło właśnie z ust szatana i podawało w wątpliwość to, co Bóg powiedział Adamowi i Ewie: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział...?" (Rdz 3,1). Następnie szatan ośmielił się otwarcie zaprzeczyć słowom Boga: „Na pewno nie umrzecie!" (Rdz 3,4). Od tego ponurego wydarzenia w rajskim ogrodzie jedną z najwytrwalej stosowanych przez niego strategii jest podawanie w wątpliwość prawdziwości i autorytetu słowa Bożego.

W lecie 1949 roku wraz z moimi współpracownikami przygotowywaliśmy się do najbardziej intensywnej misji ewangelizacyjnej, jaką do tej pory podjęliśmy. Przedsięwzięcie miało objąć całe Los Angeles. Prasa wprawdzie je zignorowała, ale i tak kilkaset kościołów zebrało się, żeby poczynić przygotowania i pomodlić się w intencji tego zaplanowanego na trzy tygodnie wydarzenia. Wierzyliśmy, że robimy to z woli Boga. Wielu modliło się o to, by nasze spotkania przyprowadziły ludzi do Chrystusa.

Jednak na kilka tygodni przed rozpoczęciem misji przeżyłem największy kryzys wiary w moim życiu. Parę miesięcy wcześniej pewien ewangelista, którego bardzo szanowałem, zasiał we mnie wątpliwości dotyczące Pisma Świętego. Namawiał mnie, abym „spojrzał prawdzie w oczy" i przestał wierzyć, że Biblia jest natchnionym słowem Bożym. „Billy — mówił mi. — Jesteś pięćdziesiąt lat do tyłu. Ludzie już nie wierzą tak jak ty, że Biblia to natchniona księga. Twoja wiara jest zbyt prosta". Wiedziałem, że niektórzy współcześni teologowie podzielają ten pogląd.

Te wątpliwości krążyły w mojej głowie długie miesiące, aż w końcu osiągnęły największe natężenie na konferencji odbywającej się w górach we wschodniej części Los Angeles, podczas której zabierałem głos. Pewnej nocy, siedząc samotnie w moim domku, uważnie analizowałem to, co w samej Biblii jest napisane o jej boskim pochodzeniu. Przypomniałem sobie proroków, którzy szczerze wierzyli, że wypowiadają słowa Boga. Setki razy używali wyrażenia „wyrocznia Pana" (lub podobnych słów). Wiedziałem również, że odkrycia archeologiczne wielokrotnie potwierdzały historyczną wiarygodność Pisma Świętego.

Dla mnie jednak szczególne znaczenie miał pogląd samego Jezusa na Biblię. Nie tylko często ją cytował, ale także uznawał, że jest to słowo Boże. Modląc się za swoich uczniów, powiedział: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą" (J 17,17). Powiedział im również „Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie" (Mt 5,18). Czy i ja nie powinienem mieć takiego poglądu na Pismo, jaki miał mój Pan?

W końcu poszedłem pospacerować przy świetle księżyca po lesie. Uklęknąłem, położywszy Pismo Święte na pniu drzewa przed sobą, i zacząłem się modlić. Nie pamiętam dokładnie, jakich słów używałem, ale moja modlitwa wyglądała mniej więcej tak: „Panie, wiele jest w tej księdze rzeczy, których nie rozumiem. Jest w niej mowa o

wielu problemach, których nie potrafię rozwiązać. Chcę jednak, Ojcze, przyjąć ją z wiarą jako Twoje słowo. Od tej chwili będę ufał Biblii jako Bożemu słowu".

Kiedy podniosłem się z kolan, poczułem obecność Boga tak mocno, jak nie czułem jej od miesięcy. Nie na wszystkie pytania otrzymałem odpowiedź, miałem jednak świadomość, że została właśnie stoczona wielka duchowa bitwa. I że wyszedłem z niej zwycięsko. Nigdy już nie zwątpiłem, że Biblia powstała pod wpływem Bożej inspiracji. Od razu też zyskałem większą pewność siebie w głoszeniu kazań. Myślę, że między innymi z tego powodu nasze spotkania przeciągnęły się z trzech tygodni do ośmiu.

Nie pozwólcie, żeby ktokolwiek zachwiał waszą wiarą w to, że Biblia jest słowem Bożym. Jeżeli macie jakieś pytania, to nie wykorzystujcie ich jako wymówki, żeby odwrócić się od Boga. Zmierzcie się ze swoimi wątpliwościami i szukajcie odpowiedzi na pytania. Nie wy pierwsi je zadajecie (szukajcie pomocy w księgarni chrześcijańskiej). Poza tym czytajcie waszą Biblię z otwartym sercem i umysłem. Proście Boga, żeby ukazał wam, że jest to naprawdę Jego słowo, a On to zrobi.

Jeżeli uwierzycie, że Biblia rzeczywiście jest słowem Bożym, to wasze życie nie będzie już takie samo. Bóg je odmieni, używając do tego Pisma Świętego.

Niewykonalne zadanie?

Niedawno ktoś napisał do mnie: „Wiem, że powinienem czytać Pismo Święte, ale to zbyt wielka księga. Uważam, że jest przeznaczona tylko dla kaznodziei i naukowców". Być może i wy macie podobne odczucia.

Biblia rzeczywiście *jest* duża. Tak duża, że nawet największy uczony nigdy nie zgłębi wszystkich jej tajemnic. Biblia jednak nie jest przeznaczona wyłącznie dla kaznodziei i naukowców! Bóg *chce* mówić do was przez swoje słowo. Bez względu na to, kim jesteście, Biblia może być żywa i dla was. Prawdopodobnie nigdy nie zrozumiecie *wszystkiego,* co jest w niej zapisane, ale z pewnością *coś* zrozumiecie. Samuel był jeszcze chłopcem, jednak Bóg odpowiedział na jego prostą modlitwę: „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha" (1 Sm 3,9). Wy też się tak módlcie.

Dlaczego dla wielu ludzi Biblia pozostaje zamkniętą księgą? Dzieje się tak między innymi dlatego, że *nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo jej potrzebujemy.* Gdybym kazał wam nie jeść przez kilka miesięcy, nie posłuchalibyście mnie. I słusznie. Musimy jeść, żeby żyć. Bez jedzenia opadniemy z sił i w końcu umrzemy. Mój syn, Franklin, który prowadzi chrześcijańską organizację humanitarną o nazwie *Samaritan's Purse,* opowiedział mi, jak strasznym przeżyciem jest patrzyć na dziecko umierające z głodu, które jest tak słabe, że nawet nie może płakać.

A jednak wielu chrześcijan cierpi duchowy głód, ponieważ nie karmią się duchowym „pożywieniem", które Bóg daje nam przez Biblię. *Czytanie Pisma Świętego jest koniecznością a nie kwestią wyboru.* Bez tego nie można się duchowo rozwijać. Hiob mówił: „W sercu słowa ust Jego chowam" (Hi 23,12). Czy dla was Biblia również ma tak duże znaczenie?

Odkrywanie Pisma Świętego

W jaki sposób możecie odkryć przesłanie zawarte w Biblii? W jaki sposób Biblia może się stać częścią waszego życia?

Po pierwsze, uczcie się Biblii od innych. Bóg dał niektórym ludziom specjalny dar rozumienia Pisma Świętego i nauczania innych. Czytamy w Biblii, że „ustanowił Bóg w Kościele (...) nauczycieli" (1 Kor 12,28). Słuchajcie uważnie kazań wygłaszanych na podstawie fragmentów z Biblii. Szukajcie biblijnych szkół w waszych kościołach lub

wspólnot, w których wiernie naucza się Pisma Świętego. Słuchajcie też chrześcijańskiego radia (o ile żyjecie w kraju, w którym dozwolone są religijne audycje). Niektórzy z najlepszych współczesnych nauczycieli Pisma Świętego występują właśnie w radiu. Pomyślcie o spędzeniu części urlopu na konferencji poświęconej nauczaniu Biblii. Dla wielu ludzi pomocne okazują się oparte na Piśmie Świętym książeczki do codziennego nabożeństwa. Mogą one wprawdzie badać zaledwie wers czy dwa dziennie, ale Bóg może to wykorzystać, aby was zachęcić do poznawania Pisma Świętego.

Studiowanie Pisma Świętego w niewielkich grupach stało się w ostatnim czasie jednym z najważniejszych ruchów duchowych. Chrześcijanie na całym świecie spotykają się po to, żeby czytać Biblię i dzielić się swoimi przemyśleniami. W Biblii czytamy: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie" (Kol 3,16). Jezus obiecał nam: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18,20).

Po drugie, uczcie się Biblii na własną rękę. Jeżeli nigdy dotąd nie czytaliście Pisma Świętego albo zaczęliście kiedyś je czytać, ale utknęliście po drodze, to pozwólcie, że zachęcę was do samodzielnego odkrywania Biblii.

Jak to robić? Przede wszystkim *podejdźcie do Biblii z radością.* Czytanie Biblii nie powinno być uciążliwym obowiązkiem, lecz przyjemnością! Pamiętam dokładnie dzień, kiedy dostałem od Ruth list, w którym zgadzała się przyjąć moje oświadczyny. Przeczytałem ten list chyba ze sto razy tamtego dnia! Bóg pragnie mówić do nas przez swoje słowo. Można powiedzieć, że jest to Jego list miłosny do nas. Czy nie powinniśmy więc czytać go z radością?

Poza tym *podejdźcie do Pisma Świętego z pobożnością i z oczekiwaniem.* Proście Boga, żeby mówił do was z jego stronic, i oczekujcie, że On to zrobi. Nie oznacza to, że za każdym razem, kiedy otworzymy Pismo Święte, odkryjemy coś nowego. Bóg może kłaść nacisk na prawdy, które już znamy. Ale pozwólcie, by modlitwa psalmisty stała się waszą modlitwą: „Otwórz moje oczy, abym ujrzał dziwy Twojego Prawa" (Ps 119,18).

Ponadto czytajcie Biblią systematycznie. Niektórzy ludzie otwierają Biblię niemal na chybił trafił albo wciąż na nowo czytają znane im fragmenty. Oczywiście, Bóg mówi do nas przez każdy fragment Pisma Świętego, ale musimy również pamiętać, że nie w ten sposób je pisano. Wyróbcie w sobie nawyk czytania Biblii w taki sposób, w jaki ją pisano —jedną księgę na raz. Często radzę ludziom, żeby zaczęli od przeczytania jednej z Ewangelii (na przykład Jana), powiedzmy po kilka akapitów za jednym razem. Później można przeczytać Dzieje Apostolskie (które opowiadają o pierwszych chrześcijanach) albo któryś z listów Nowego Testamentu. Psalmy ze Starego Testamentu („księga hymnów" Pisma Świętego) uszczęśliwiały całe pokolenia wiernych. Natomiast Księga Przysłów zawiera praktyczne porady, jak żyć na co dzień. Psalmy uczą nas, jak odnosić się do Boga, przysłowia pokazują jak odnosić się do innych ludzi.

Podejdźcie do Biblii w sposób przemyślany. Innymi słowy, upewnijcie się, że rozumiecie to, co czytacie. Parę lat temu pewna kobieta opowiedziała mi o swojej babci, która codziennie czyta jeden rozdział z Pisma Świętego. Dodała jednak: „Ale zawsze, kiedy pytam ją co właśnie przeczytała, nie potrafi mi odpowiedzieć. Dla niej czytanie Biblii jest tylko przyzwyczajeniem, które nie ma większego znaczenia".

Skupcie się na tym, o czym rzeczywiście mówi dany fragment. Co się w nim dzieje? Co jest jego centralnym punktem albo jakie jest jego główne przesłanie? Co mówi o Bogu, o Jezusie albo o odpowiedzi udzielonej Bogu?

I wreszcie podejdźcie do Biblii z postawą posłuszeństwa. Święty Jakub napisał: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi

samych siebie" (Jk 1,22). Czy Bóg ukazuje wam jakąś prawdę, w którą powinniście uwierzyć, albo pokazuje wam, co powinniście zrobić? A może odkrywa przed wami grzech, za który powinniście żałować? Pamiętajcie: *Bóg nigdy nie każe nam robić niczego, co sprzeciwiałoby się Jego słowu.* 1 odwrotnie: *Bóg zawsze każe nam robić to, co jest zgodne z Jego słowem.*

Bóg dał nam Pismo Święte, ponieważ chce, żebyśmy Go poznali, pokochali i służyli Mu. A przede wszystkim *dał nam je po to, żebyśmy mogli upodabniać się do Chrystusa.* Niech Biblia stanie się częścią waszego życia — od dziś.

131

12. POZOSTAWAĆ W KONTAKCIE

Ufność, którą w Nim pokładamy, polega na przekonaniu,
że wysłuchuje On wszystkich naszych próśb zgodnych z Jego wolą.
1 J 5,14

Modlitwa nie jest kwestią wyboru, jest koniecznością.

Nigdy chyba nie spotkałem człowieka bardziej zapracowanego niż mój teść, dr L. Nelson Bell. Przez dwadzieścia pięć lat przebywał jako chirurg na misji w Chinach. Co roku wykonywał tysiące operacji. Kiedyś, podczas krótkotrwałych zamieszek, wyleczył ponad sześćset ran postrzałowych. Wybuch drugiej wojny światowej zmusił Bellów do powrotu do USA. Doktor Bell nie tylko podjął wówczas na nowo praktykę lekarską ale zaczął również (między innymi) wydawać dwa wpływowe czasopisma chrześcijańskie oraz aktywnie działał w swoim kościele. Kiedy Ruth i ja pobraliśmy się, mój teść stał się jednym z moich najbliższych przyjaciół i doradców. Zawsze liczyłem się z jego zdaniem. Nigdy w życiu nie spotkałem człowieka lepiej zorganizowanego. Człowieka, dla którego rzeczywiście liczyłaby się każda minuta.

A jednak najmocniej utkwiło mi w pamięci jego przywiązanie do modlitwy. Niemal każdego ranka wstawał około piątej i siedząc samotnie w gabinecie, czytał swoją wytartą Biblię, spędzając dłuższy czas na modlitwie. On, jak mało kto, mógłby znaleźć powód, żeby się od tego wymówić, ale czas spędzony sam na sam z Bogiem był dla niego najważniejszym wydarzeniem dnia. Nigdy o tym nie mówił (a tym bardziej nie przechwalał się), czasami tylko cytował słowa psalmu: „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie dusza moja" (Ps 63,1).

Dla doktora Bella modlitwa nie była tylko zdawkowym zdaniem wypowiedzianym w pośpiechu pod koniec dnia lub krótką refleksją pojawiającą się w chwilach kryzysu. Dla niego modlitwa była nieustanną praktyką która wypełniała cale jego życie. Ponadto przynosiła mu radość i stwarzała okazję do codziennego doświadczania Bożej obecności.

Modlitwa jako przywilej

Dla większości ludzi modlitwa jednak nie jest radością, lecz przykrym obowiązkiem. Jeżeli nie uda im się odmówić modlitwy, to mają poczucie winy, a kiedy się modlą martwią się, że być może nie robią tego we właściwy sposób. Albo modlą się w sposób suchy i automatyczny, jedynie powtarzając słowa poznane w dzieciństwie, bez zaangażowania umysłu i serca.

Modlitwa powinna wyglądać zupełnie inaczej. Powinniśmy ją traktować jako *przywilej,* a nie *ciężar.* Przywilej, który otrzymaliśmy od Boga dzięki Jego łasce, dlatego

że On *chce,* abyśmy żyli we wspólnocie z Nim. Pamiętajcie: Jezus Chrystus umarł po to, żeby zlikwidować barierę grzechu odgradzającą nas od Boga. Kiedy oddajemy Mu życie, nawiązujemy osobisty kontakt z Bogiem. Mamy dostęp do Boga przez modlitwę tylko dzięki temu, co Chrystus uczynił dla nas na krzyżu.

Ale w każdym związku najważniejszą sprawą jest *porozumienie.* Czy można mówić o związku pomiędzy dwojgiem ludzi, którzy nigdy ze sobą nie rozmawiają? Również w naszym związku z Bogiem, w znacznie głębszym sensie, musi istnieć porozumienie. Nie chodzi tylko o okazjonalną, krótką pogawędkę, ale o głębokie oddanie się Bogu i dzielenie z Nim naszych największych trosk. Ponieważ Chrystus otworzył dla nas drzwi niebios, Pismo Święte nakazuje: „Przybliżmy się (...) z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę dla [uzyskania] pomocy w stosownej chwili" (Hbr 4,16).

Czym jest modlitwa?

Nasz związek z Bogiem wymaga komunikacji, porozumienia. I modlitwa właśnie do tego służy —jest *rozmową z Bogiem.* Przez Pismo Święte Bóg mówi do nas, podczas modlitwy my mówimy do Niego. Są to dary dane nam przez Boga po to, żebyśmy mogli Go poznawać. Ich znaczenie jest ogromne. Bóg udzielił nam przywileju modlitwy, ponieważ nas kocha i chce, abyśmy żyli we wspólnocie z Nim. Jezus powiedział: „Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec" (J 4,23). Pomyślcie tylko: Bóg stara się żyć we wspólnocie z nami!

Siła płynąca z modlitwy

Do czego jest nam *potrzebna* modlitwa? Życie chrześcijanina jest podróżą i potrzebujemy, żeby w drodze Bóg nas prowadził i dodawał nam sił. Modlitwa jest jednym z najważniejszych środków, które to umożliwiają. Bóg nie pozostawia nas wyłącznie z naszym zapasem sił! „Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego *wszystkiego, co się odnosi* do życia i pobożności, przez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością" (2 P 1,3). Modlitwa jest częścią *„wszystkiego, co się odnosi* do życia" i zostało nam dane przez Boga.
Ludzie, którzy w swoim życiu zdawali się na Boga, zawsze byli ludźmi modlitwy. Chrześcijanin, który się nie modli, jest słabym chrześcijaninem. Określenie „chrześcijanin, który się nie modli" jest zresztą sprzeczne same w sobie. Chrześcijanie powinni bowiem tęsknić za wspólnotą z Tym, który ich odkupił. Biblia i historia ludzkości udowadniają że ludzie, którzy najwięcej zdziałali dla Boga, również najwięcej się modlili.

Przede wszystkim jednak sam Jezus własnym przykładem pokazał nam, jak wielkie znaczenie ma modlitwa. Modlitwa była obecna w Jego życiu przez cały czas. Pewnego razu „nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił (Mk 1,35). Kiedy indziej znowu, „Gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, rzekł jeden z uczniów do Niego: »Panie, naucz nas się modlić«" (Łk 11,1). Odpowiedział im słowami, które stały się najczęściej cytowaną Jego wypowiedzią — modlitwą *Ojcze nasz.* Kiedy zbliżał się moment śmierci, Jezus udał się do ogrodu zwanego Getsemani, odosobnionego miejsca poza murami Jerozolimy, po to, żeby się modlić i „pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił, a Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię" (Łk 22,44). Jego ostatnie słowa na krzyżu również były modlitwą: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego" (Łk 23, 46). Skoro

modlitwa miała tak ogromne znaczenie w ziemskim życiu Bożego Syna, czy i dla nas nie powinna być ważna?

Powierzać Bogu potrzeby

„Nie wiem, po co się mam modlić? — napisał do mnie pewien młody człowiek. — Przecież Bóg i tak wie, czego ja chcę, po co mam Mu jeszcze o tym mówić?".

Do pewnego stopnia miał rację. Bóg jest suwerennym władcą i wie o nas wszystko: „Wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpierw zanim Go poprosicie" (Mt 6,8). A jednak Bóg nakazuje nam modlić się za samych siebie i za innych i często odpowiada tylko wtedy, kiedy się modlimy. To jest tajemnica, której w tym życiu nigdy w pełni nie zrozumiemy.

Jedna z obietnic, które dał nam Bóg, w szczególny sposób powinna dodawać nam otuchy. Powiedział mianowicie, że możemy przyjść do Niego z każdą potrzebą i z każdym brzemieniem. „Zrzuć swą troskę na Pana, a On cię podtrzyma; nie dopuści nigdy, by miał się zachwiać sprawiedliwy" (Ps 55,23). W Biblii jest również napisane: „Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego" (Jk 5,16). Z wypraw do Afryki i Indii najgłębiej chyba zapadły mi w pamięć odbywające się wczesnym rankiem spotkania modlitewne, na które przychodziły niekiedy tysiące wiernych. Nieczęsto miałem okazję słyszeć tak żarliwie modlących się ludzi. Żarliwość ta wynikała z ich głębokiej wiary w moc i skuteczność modlitwy. W Piśmie Świętym znajduje się wiele obietnic dotyczących modlitwy. Bóg nieustannie powtarza nam, żebyśmy przychodzili do Niego ze swoimi kłopotami.

Bóg *namawia* nas, abyśmy powierzali Mu swoje troski, abyśmy nie tylko zanosili prośby we własnych potrzebach, ale także wstawiali się za innych. Jest napisane w Biblii: „O nic się już zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem! A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie" (Flp 4,6-7). Święty Paweł często prosił innych, żeby się za niego modlili — „Bracia, módlcie się także i za nas!" (1 Tes 5,25). Tak jak ziemski ojciec chce, żeby dzieci przychodziły do niego ze swoimi prośbami, tak i nasz Ojciec w niebie chce, żebyśmy przychodzili do Niego.

Chwała i dziękczynienie

Wspomniany wyżej młody człowiek miał rację, kiedy pisał: „Bóg wie, czego ja chcę". Jeżeli jednak prosimy Boga tylko o to, czego *my* chcemy, to nasze modlitwy szybko stają się egoistyczne. Być może to, co teraz napiszę, wyda się nieco szokujące, ale uważam, że wówczas zachowujemy się tak, jakbyśmy czcili nie Boga, lecz Świętego Mikołaja, do którego zwracamy się tylko wtedy, kiedy mamy na coś ochotę. A przecież Bóg jest nieskończenie wspanialszy. Pamiętajcie, że *to my jesteśmy sługami Boga, a nie On jest naszym sługą.*

Prawdziwa modlitwa powinna zaczynać się od uświadomienia sobie, kim naprawdę jest Bóg. Dlatego właśnie w naszej modlitwie powinniśmy zawsze znaleźć miejsce na oddawanie Mu czci. Kiedy oddajemy Bogu cześć, skupiamy uwagę na Nim, a nie na sobie. Wiele psalmów to właśnie modlitwy chwalebne. Nie przez przypadek wyrażenie „oddawać cześć" występuje w Księdze Psalmów ponad dwieście razy. Modlitwa Pańska również zaczyna się od oddania Bogu czci: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie, niech się święci imię Twoje!" (Mt 6,9). Święty Paweł tak zaczął jeden ze swoich listów: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, On napełnił nas

wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich — w Chrystusie" (Ef 1,3).

Drugim rodzajem modlitwy pozwalającej skupić uwagę na Bogu jest *modlitwa dziękczynna,* która zresztą ściśle wiąże się z modlitwą chwalebną. „Wstępujcie w Jego bramy wśród dziękczynienia, wśród hymnów w Jego przedsionki; chwalcie Go i błogosławcie Jego imię!" (Ps 100,4).

Dlaczego powinniśmy dziękować? Po pierwsze dlatego, że wszystko, co mamy, pochodzi od Boga: „Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca" (Jk 1,17). Nic nie jest naszą zasługą, nawet sukcesy, które odnosimy. To Bóg bowiem obdarzył nas odpowiednimi zdolnościami. On zaaranżował sytuacje. On błogosławił naszym wysiłkom. Dlatego właśnie mamy dziękować Panu, „bo dobry, bo na wieki Jego łaskawość" (Ps 106,1). „W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was" (1 Tes 5,18). Kiedy ostatnio dziękowaliście Bogu za to, co dla was zrobił?

Wyznanie grzechów

Zawierzenie Bogu naszych potrzeb, oddawanie Mu czci i dziękczynienie to bardzo ważne elementy modlitwy. Ale jest jeszcze jeden element, równie ważny: *wyznanie grzechów.*

Jeżeli nigdy jeszcze nie oddaliście życia Chrystusowi i nie otwarliście Mu waszych serc, to pierwszą modlitwą którą powinniście odmówić, jest *wyznanie grzechów.* Wyznajcie Bogu, że jesteście grzeszni, i wyraźcie pragnienie odmiany. Następnie z wiarą poproście Jezusa, żeby wyzwolił was od grzechów i wszedł w wasze życie jako Pan i Zbawiciel, a On to zrobi. W Biblii jest napisane: „Każdy, kto w Niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów" (Dz 10,43). To właśnie Bóg obiecuje wam i wszystkim, którzy zwracają się do Niego w wierze i ze skruchą. Po co jeszcze zwlekać z zawierzeniem życia Chrystusowi?

Grzeszymy nawet wtedy, kiedy już należymy do Chrystusa. Dlatego ciągle musimy przychodzić do Niego po oczyszczenie i odnowę. Jeżeli wiecie, że zgrzeszyliście, to nie pozwólcie, aby wstyd, poczucie winy, duma, strach, czy cokolwiek innego powstrzymało was przed wyznaniem grzechu Bogu i szukaniem Jego wybaczenia. Jedna z najwspanialszych Bożych obietnic znajduje się w liście św. Jana: „Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości" (1 J 1,9). Proście Boga, aby odpuścił wam grzechy, niech modlitwa psalmisty stanie się waszą modlitwą: „Odwróć oblicze swe od moich grzechów i wymaż wszystkie moje przewinienia!" (Ps 51,11).

Przełamywanie barier

Zdarza się, niestety, że nie modlimy się, chociaż zdajemy sobie sprawę, że powinniśmy to robić. Dlaczego? Co nam przeszkadza w modlitwie? Powodów może być wiele: brak dyscypliny, niewyznany grzech, niedostrzeganie, że potrzebujemy Bożej pomocy, obojętność wobec bliźnich, zwątpienie, że Bóg odpowie na nasze modlitwy, a nawet brak pewności, że możemy dotrzeć bezpośrednio do Boga. Cokolwiek by to było, poproście Boga, żeby zesłał wam większe pragnienie wspólnoty z Nim. Następnie szczerze wyznajcie, co powstrzymuje was od modlitwy, i zwróćcie się do Boga o pomoc w przezwyciężeniu tej przeszkody.

Dla wielu ludzi jednak główną barierą w skutecznym odmawianiu modlitwy jest po prostu poczucie, że nie wiedzą, jak się modlić. „Wiem, że powinienem się modlić —

ostatnio ktoś do mnie napisał. —Ale nie jestem pewien, czy wiem jak. Boję się, że mogę zdenerwować Boga".

Bóg jednak cieszy się nawet z naszych najbardziej dziecinnych wysiłków. Kiedyś przecież nie umieliście mówić, ale nie powstrzymało was to od nauczenia się pierwszych słów i formułowania prostych zdań. Niewiele rzeczy sprawia młodym rodzicom większą radość niż pierwsze słowa wypowiedziane przez ich dziecko. Z naszym Ojcem w niebie jest tak samo. Poznając Chrystusa, stajecie się dziećmi Boga, a On z *radością przyjmuje* wasze modlitwy. O wiele bardziej interesuje Go to, co mamy w sercach, niż na języku. W Biblii jest napisane: „Nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym" (Ps 51,17). Nie zapominajmy, że modlitwa to po prostu rozmowa z Bogiem.

Nauka modlitwy

Jak uczynić modlitwę częścią naszego codziennego życia? Podam wam sześć wskazówek, z których korzystałem i które mi pomogły.

Po pierwsze — musicie mieć właściwe nastawienie. Jeden z moich przyjaciół lubi nazywać modlitwę „deklaracją podległości". I ma rację. Nie nauczymy się modlić, jeżeli nie zdamy sobie sprawy, jak bardzo zależymy od Boga i jeżeli nie zaufamy Mu, że wysłuchuje naszych modlitw i odpowiada na nie zgodnie ze swoją wolą. Widziałem niedawno w telewizji film dokumentalny o bombardowaniu Londynu w czasie drugiej wojny światowej. Pewien mężczyzna opowiadał, że kiedy zaczęły spadać bomby, po raz pierwszy w życiu zaczął się modlić. Jestem pewien, że podobnie postępuje bardzo wielu ludzi, którzy nigdy nie myśleli o Bogu. Nagle znajdują się w kłopotach, które ich przerastają, wołają więc o pomoc. W końcu zaczynają zdawać sobie sprawę, choćby tylko mgliście, jak bardzo są zależni od Boga.

Ludzie pełni pychy, przekonani o swojej samowystarczalności, nigdy nie będą się modlić, ponieważ są przekonani, że nie potrzebują pomocy Boga. Pismo Święte przypomina nam, że „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje" (1 P 5,5).

Po drugie, starajcie się odnaleźć w modlitwie wolę Boga. Bóg pragnie, abyśmy modląc się, powierzali Mu wszystkie nasze troski i abyśmy byli wytrwali. Sami jednak nie potrafimy dostrzec wszystkiego i często prosimy o rzeczy niemądre, a nawet złe. Jezus pewnego razu skarcił swoich uczniów, mówiąc im: „Nie wiecie, o co prosicie" (Mk 10,38). Święty Jakub napisał: „Modlicie się, a nie otrzymujecie, bo się źle modlicie" (Jk 4,3). Przede wszystkim proście, aby spełniła się wola Boga: „Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie" (Mt 6,10).

Skąd jednak możemy wiedzieć, jaka jest wola Boga? Dokładniej zajmiemy się tą kwestią w rozdziale 24. Teraz zapamiętajcie tylko, że Bóg chce, abyśmy znali Jego wolę i ukazuje ją nam przez Biblię i przez przewodnictwo Ducha Świętego. Szukajcie woli Boga, kiedy się modlicie, a On pomoże wam ją odnaleźć.

Po trzecie, w modlitwie oddawajcie Bogu wszystko. Bóg nas kocha i troszczy się o każdy drobiazg w naszym życiu. O każdą rzecz, dużą czy małą. Znam młodych ludzi, którzy modlą się o błahostki, a nie modlą się o dobry wybór studiów, pracę czy o dobry wybór małżonka. Ale znam również ludzi, którzy modlą się wyłącznie w chwilach kryzysu. A przecież w Piśmie Świętym jest napisane: „W każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie" (Flp 4,6).

Po czwarte, nauczcie się modlić w każdej chwili i w każdej sytuacji. Nic nie może zastąpić czasu, który codziennie spędzamy na modlitwie sam na sam z Bogiem. Ale możemy również utrzymywać nastawienie modlitewne przez cały dzień, siedząc w samochodzie czy przy biurku, krzątając się po kuchni, a nawet rozmawiając przez

telefon. W Biblii jest napisane: „Nieustannie się módlcie!" (1 Tes 5,17). Kiedy prorok Daniel, pomimo zakazu, nie przestał uwielbiać Boga i jego życie było zagrożone, „poszedł do swego domu. (...) Trzy razy dziennie padał na kolana modląc się i uwielbiając Boga, *tak samo jak to czynił przedtem*" (Dn 6,10, podkreślenie autora).

Po piąte, jeśli chodzi o rezultat modlitwy — zaufajcie Bogu. Jednym z tematów, które najczęściej pojawiają się w stawianych mi pytaniach, jest kwestia niewysłuchanych modlitw. „Bóg musi być głuchy" — napisał ktoś do mnie niedawno bez ogródek. „Moje modlitwy nigdy nie przebijają się nawet przez sufit"
— przeczytałem w innym liście. Bóg jednak wie, co jest dla nas najlepsze, dlatego musimy nauczyć się Mu ufać. Czasami odpowie: „Tak", kiedy Go o coś poprosimy, ale czasami odpowie: „Jeszcze nie", a nawet: „Nie". A niekiedy możemy po prostu usłyszeć: „Zaufajcie Mi, nawet jeżeli nie rozumiecie".

Ojciec Ruth, doktor Bell, prowadził listy ludzi, za których się modlił. Po jego śmierci Ruth odnalazła jedną z takich list.
— W większej części nieczytelna! — skomentowała. — Wiesz, jak piszą lekarze! Była tam konkretna sprawa dotycząca jednego z naszych dzieci. Ta modlitwa została wysłuchana dopiero pięć lat po śmierci mojego teścia. Bóg odpowiada na nasze modlitwy zgodnie ze swoim, a nie z naszym harmonogramem.

Po szóste i ostatnie, nauczcie się słuchać. Odmawiając modlitwę, mówimy do Boga. Czasami jednak On wykorzystuje chwile modlitewnego skupienia po to, żeby nam odpowiadać. Może nam po prostu dać poczucie pewności, że jest obecny, ale może też poprowadzić nas w konkretnym kierunku. Jest napisane w Piśmie Świętym: „Zatrzymaj się w ciszy przed Panem i Jemu zaufaj!" (Ps 37,7[8]).

Niech od dzisiaj modlitwa zajmie centralne miejsce w waszym życiu. Módlcie się, wzorując się na przykładzie Jezusa. Módlcie się, ponieważ tak nakazał Bóg. Módlcie się, ponieważ Chrystus umarł, żeby dać nam dostęp do Ojca. Módlcie się, ponieważ Bogu należy się chwała i dziękczynienie. Módlcie się, ponieważ potrzebujecie przebaczenia i oczyszczenia, potrzebujecie Bożej pomocy i ochrony. Módlcie się, ponieważ inni potrzebują waszej modlitwy.

A przede wszystkim módlcie się, ponieważ Bóg *chce,* abyście żyli we wspólnocie z Nim, a wy *potrzebujecie* wspólnoty z Nim w drodze, którą wam wytycza.

8 *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy.*

13. WSPÓLNE PODRÓŻOWANIE

Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje,
tam jestem pośród nich.
Mt 18,20

Należymy nie tylko do Boga, ale także do siebie nawzajem.

Podróży po drodze wytyczonej przez Boga nie odbywamy samotnie. Inni ludzie podróżują razem z nami. Jednak nie konkurujemy ze sobą, jak w wyścigu czy biegu maratońskim. Nie staramy się nikogo wyprzedzać, by zwyciężyć. Podróżujemy wspólnie, wspólnie przeżywamy radości, jedni drugim pomagamy pokonywać trudności i wzajemnie pocieszamy się w strapieniu. Jeżeli ktoś się potyka, to pomagamy mu wstać, jeżeli ktoś schodzi z właściwej drogi, to namawiamy go, by wrócił. W tej drodze wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami. Jesteśmy jedną rodziną— Bożą rodziną.

Nowy Testament nazywa tę rodzinę *Kościołem.* W najpełniejszym sensie słowo „Kościół" nie odnosi się do konkretnego budynku czy do jakiegokolwiek zgromadzenia, ale oznacza duchową wspólnotę wszystkich ludzi, którzy należą do Chrystusa. Jeżeli należymy do Chrystusa, to należymy również do siebie nawzajem. Jeżeli powierzyliśmy życie Chrystusowi, to powierzamy je również sobie nawzajem. Przyczyna jest bardzo prosta — *wzajemnie siebie potrzebujemy*. Słowo, które tłumaczymy jako „Kościół", pojawia się w Nowym Testamencie ponad sto razy. Już tylko to pokazuje, jak duże ma ono znaczenie.

Na całym świecie

W roku 1959jeden z moich przyjaciół poprosił mnie i jeszcze innego znajomego, abyśmy towarzyszyli mu w podróży do Moskwy. Jechałem wyłącznie jako turysta, ponieważ władze sowieckie nie pozwoliłyby mi głosić kazań. Po wylądowaniu podszedłem do kobiety, która przyjmowała przyjezdnych, i z niepokojem podałem jej paszport. Przyjrzała mu się dokładnie, po czym, upewniając się, że nikt nie patrzy, uśmiechnęła się do mnie promiennie i bez słowa wskazała palcem do góry. Chrześcijański znak „drogi jednokierunkowej". W ZSSR, w kraju, w którym panował zaciekły ateizm, odnalazłem człowieka podzielającego moją wiarę w Chrystusa.

Kilka dni później stałem w tłumie przed Kremlem, przyglądając się ludziom składającym wieńce, uczestniczącym w obchodach Dnia Zwycięstwa. Obok mnie cicho przesunął się mężczyzna z zawieszonymi na piersiach medalami. Nie mówiąc ani słowa, końcem laski narysował w błocie pod stopami znak krzyża. Po raz kolejny spotkałem brata w wierze.

W czasie tej samej wizyty, stojąc w lekkim deszczu przed hotelem, patrzyłem na autobus, który zatrzymał się, żeby wysadzić pasażerów. Jakaś kobieta z tego autobusu popatrzyła wprost na mnie, być może poznając po ubraniu, że jestem cudzoziemcem. Na zaparowanej szybie narysowała krzyż. Skinąłem głową i uśmiechnąłem się w geście aprobaty. Chociaż nie zamieniliśmy ze sobą ani słowa, poczułem, że dzięki wspólnej wierze w Chrystusa łączy nas głęboka więź.

Czy tych troje ludzi, których spotkałem w Moskwie, miało jakikolwiek kontakt z innymi wierzącymi? Czy może, jak wielu innych w tamtych ponurych czasach, żyli w osamotnieniu? Tego, oczywiście, nie wiem. Wiem natomiast, że pragnęli kontaktu z innymi chrześcijanami. W przeciwnym razie po co mieliby dawać mi znaki swojej wiary?

Podczas tej podróży uczestniczyłem w trzech nabożeństwach w moskiewskim kościele baptystów. W tym siedmiomilionowym mieście było to jedyna nieprawosławna grupa wyznaniowa, na której istnienie zezwalały sowieckie władze. Każde z nabożeństw trwało dwie godziny, w trakcie których wygłaszano dwa kazania z Pisma Świętego. Słuchaliśmy ich (za pośrednictwem szeptanego tłumaczenia), siedząc z tyłu świątyni. (Ponad ćwierć wieku później miałem ostatecznie zaszczyt głosić kazanie w tym kościele). Upał był nie do zniesienia. A mimo to setki ludzi stłoczonych w ławkach, w nawach i przed kościołem z uwagą słuchało słów kaznodziei. Wystarczyło tylko spojrzeć na ich twarze, aby przekonać się, jak głęboka jest ich wiara i jak wielkie pragnienie słuchania słowa Bożego. Pomimo trudności i zagrożeń, którym musieli stawiać czoła, pobyt w kościele był dla nich radością, a nie przykrym obowiązkiem.

Nie jesteście sami

Jednym z największych przywilejów, jakich doświadczyłem w życiu, była możliwość poznania chrześcijan z różnych części świata. Niejednokrotnie różniliśmy się kolorem

skóry, wyznaniem czy kulturą jednak niemal od razu zauważaliśmy, że łączy nas coś, co znosi wszelkie bariery — przynależność do Chrystusa. Zdałem sobie sprawę, że Bóg ma swoich ludzi wszędzie, nawet w miejscach, w których najmniej byśmy się tego spodziewali. Wszystkich nas łączy duchowa więź, ponieważ wierzymy w Chrystusa.

Przychodzimy do Boga w pojedynkę. Każdy z nas musi osobiście zawierzyć życie Chrystusowi. Nie możemy polegać na wierze naszych rodziców czy na tym, co ktoś zrobił w naszym imieniu, kiedy byliśmy mali, ani nawet na przynależności do Kościoła (choć te rzeczy niewątpliwie są bardzo ważne). Decyzja, czy zaufamy Chrystusowi i uznamy, że On jest naszym Panem i Zbawicielem, należy wyłącznie do nas.

Nie jesteśmy jednak *wyłącznie odrębnymi jednostkami wierzącymi w Boga.* W oczach Boga jesteśmy również częściami grupy. Jesteśmy ciałem Chrystusa, „którym jest Kościół" (Kol 1,24). Wyrażenie „samotny chrześcijanin" zawiera w sobie sprzeczność, ponieważ każdy z nas jest częścią większej całości. Źle się dzieje, jeżeli brat lub siostra stają się obcy dla reszty swojej rodziny. Podobnie źle jest, jeżeli chrześcijanin nie chce mieć nic wspólnego z innymi chrześcijanami. Razem odbywamy tę podróż i Bóg chce, żebyśmy razem przeżywali chrześcijańskie życie.

Czym jest Kościół?

Ciekawy jestem, co przychodzi wam do głowy, kiedy słyszycie słowo „kościół"? Jakiś budynek? Wyznanie? Konkretne zgromadzenie? Klub społeczny?

Niektóre z tych określeń mogą mieć zastosowanie, ale w Piśmie Świętym słowo „kościół" ma dwa podstawowe znaczenia. *Po pierwsze, oznacza ono lokalną grupę chrześcijan* albo społeczność chrześcijańską w danym mieście czy na określonym obszarze. Czytamy na przykład o Kościele jerozolimskim (Dz 8,1) lub o Kościele w Antiochii (Dz 13,1), albo o Kościele Bożym w Koryncie (1 Kor 1,2). W żadnym miejscu Nowego Testamentu słowo „kościół" nie odnosi się do budynku, ponieważ w pierwszym wieku nie było jeszcze kościołów w tym znaczeniu (chrześcijanie spotykali się przede wszystkim w domach).

Po drugie, w Piśmie Świętym słowo „ Kościół" odnosi się do wspólnoty wszystkich wierzących, którzy są duchowo zjednoczeni przez swój związek z Chrystusem. Kościół nie jest tylko lokalnym zgromadzeniem. Kościół obejmuje wszystkich wiernych, gdziekolwiek się znajdują nawet tych, którzy umarli i są już w niebie. Moja mama, kiedy zbliżał się moment jej śmierci, cieszyła się, że wkrótce będzie z Chrystusem, ale cieszyła się również, że połączy się ponownie z przyjaciółmi i rodziną którzy już wcześniej weszli do nieba. Jeżeli należycie do Chrystusa, należycie również do tej wielkiej, niewidzialnej wspólnoty wiernych wszystkich stuleci. Czytamy w Biblii, że jest „Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała" (Ef 5,23).

Jedni dla drugich darem

Pismo Święte to dar od Boga. Ale darem są też nasi współbracia chrześcijanie. *Bóg dał nam siebie nawzajem.* Bóg kształtuje nas i czyni nas podobnymi do Chrystusa głównie poprzez wspólnotę z innymi chrześcijanami. *Jeżeli nie będziemy utrzymywać aktywnego kontaktu z innymi ludźmi wierzącymi, nasze życie duchowe będzie bardzo ubogie.* W Biblii jest napisane: „Żelazo żelazem się ostrzy, a człowiek urabia charakter bliźniego" (Prz 27,17). Życie we wspólnocie z innymi wierzącymi to dar od Boga.

Są ludzie, dla których przynależność do Kościoła, a przynajmniej do lokalnej wspólnoty, jest problemem. Pewien mężczyzna napisał do mnie: „Czasami chodzę do kościoła, ale szczerze mówiąc, czuję, że jestem bliżej Boga, kiedy spaceruję po lesie albo

patrzę na piękny zachód słońca". Z kolei inny wyraził się dosadniej: „Lepiej czuję obecność Boga na polu golfowym niż w starym, nudnym kościele!". Szczególnie jednak zasmucił mnie list pewnej kobiety: „Nigdy wcześniej nie byłam w kościele, a kiedy w zeszłym tygodniu zebrałam się wreszcie na odwagę i poszłam tam, nikt się nawet do mnie nie odezwał. Po co więc mam sobie zadawać trud?".

Po co zadawać sobie trud?

Pytanie, które postawiła ta kobieta, zadaje wielu ludzi, także ci, którzy są mocno związani z Chrystusem. Po co mamy spotykać się razem w lokalnej wspólnocie? Biblia podaje co najmniej cztery powody.

Po pierwsze, powinniśmy się spotykać, żeby chwalić Boga. Bogu należy oddawać cześć. Powinniśmy to robić wspólnie. W Starym Testamencie znajduje się taki nakaz: „Wstępujcie w Jego bramy wśród dziękczynienia, wśród hymnów w Jego przedsionki; chwalcie Go i błogosławcie Jego imię" (Ps 100,4). Pismo Święte nakazuje nam spotykać się, by w sercach śpiewać Bogu „psalmy, hymny, pieśni pełne ducha" (Kol 3,16).

Jeżeli mieliście okazję odwiedzać różne wspólnoty kościelne, to wiecie, że na różne sposoby oddaje się w nich cześć Bogu. W jednych nabożeństwa mają bardzo nieformalny charakter, w innych są bardzo sformalizowane, większość natomiast znajduje się gdzieś pośrodku. W niektórych Kościołach, bardziej niż w innych, przywiązuje się wagę do sakramentów (np. do Eucharystii).

Czy tylko jeden sposób uwielbiania Boga jest właściwy, a pozostałe są złe? Oczywiście, że nie. Pewne sposoby mogą wam bardziej odpowiadać, ale naprawdę ważne jest, żeby w uwielbianiu i oddawaniu czci całym sercem zwrócić się ku Bogu. (Nie wolno wam jednak traktować z wyższością ludzi, którzy wolą inny rodzaj uwielbiania Boga. Jego bardziej obchodzi nastawienie, które mamy w sercach niż sposób, w jaki je wyrażamy). Nie powinniśmy traktować oddawania czci Bogu jak rozrywki. Spotykamy się po to, żeby wychwalać Boga, a nie po to, żeby dobrze się bawić. Jezus powiedział: „Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec" (J 4,23). Pomyślcie tylko: Bóg chce ludzi, którzy naprawdę będą oddawać Mu cześć.

Po drugie, powinniśmy się spotykać, żeby słuchać słowa Bożego. Bóg mówi do nas, kiedy samodzielnie czytamy Pismo Święte, ale wykorzystuje również innych ludzi, aby uczyć nas i stawiać nam wymagania przez Biblię. Niektórzy ludzie otrzymali od Boga specjalny dar nauczania i mówienia kazań na podstawie Biblii. Powinniśmy się spotykać między innymi po to, żeby się od nich uczyć. Czytamy w Piśmie Świętym, że Bóg uczynił niektórych ludzi „pasterzami i nauczycielami" (Ef 4,11). Święty Paweł pisał: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie" (Kol 3,16).

Zdarza mi się otrzymywać listy zawierające następujące słowa: „Chodzenie do kościoła nic mi nie daje". Często okazuje się, że ludzie, którzy je piszą, pojawiają się w kościele najwyżej raz w tygodniu i nigdy nie sprawdzili, jakie mają inne możliwości poznawania słowa Bożego: szkoły i grupy biblijne, imprezy tematyczne, rekolekcje i tym podobne. Czasami radzę im, żeby robili notatki podczas nabożeństw odprawianych przez ich pastora. Pomoże im to zapamiętać główne wątki, a poza tym może zachęcić pastora do dokładniejszego przygotowywania się!

Po trzecie —powinniśmy się spotykać, aby nawzajem dodawać sobie otuchy. Nie spotkałem jeszcze osoby, która nie miałaby żadnych problemów. Nigdy też nie spotkałem chrześcijanina, który nie doświadczyłby pokus i nacisków. Niektórzy nawet zastanawiają się, czy warto być chrześcijaninem. Dlatego właśnie *potrzebujemy* dzielić

się między sobą mądrością i nawzajem się wspierać. W Biblii jest napisane: „Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak się to stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się dzień [powrotu Chrystusa]" (Hbr 10,25).

Czasami dodajemy komuś otuchy, choć nie jesteśmy tego świadomi. Nie potrafię nawet policzyć, jak wiele razy po wysłuchaniu jakiegoś kazania mówiłem sobie: „Dokładnie to chciałem usłyszeć!". Już nawet to, że chodzicie do kościoła, może dla kogoś, kto szuka Boga, być zachęcającym przykładem. Chociaż może nigdy się o tym nie dowiecie.

Także w wymiarze osobistym stanowimy dla siebie wsparcie. W moim życiu chyba najmocniej wspierali mnie pobożni przyjaciele, którzy zechcieli dzielić się ze mną modlitwą i mądrością. Zawsze, kiedy jesteśmy w towarzystwie innych wierzących — czy to wśród setek ludzi podczas nabożeństwa w kościele, czy pijąc kawę z przyjacielem chrześcijaninem — Bóg może wzmocnić naszą wiarę poprzez ich radę i zachętę. Także małżonkowie powinni wzajemnie dodawać sobie otuchy wspólną modlitwą i czytaniem Pisma Świętego.

Autor Listu do Hebrajczyków napisał: „Zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia (...), aby żaden z was nie uległ zatwardziałości przez oszustwo grzechu" (Hbr 3,13). Święty Paweł pisał do Tesaloniczan: „Zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich" (1 Tes 5,11). W pierwszej podróży misyjnej św. Pawłowi towarzyszył człowiek o imieniu Barnaba „to znaczy »Syn Pocieszenia«" (Dz 4,36). Barnaba znany był ze swojej zdolności dodawania otuchy innym. Obyśmy i my posiedli tę zdolność.

Po czwarte, powinniśmy się spotykać, aby okazywać innym miłość Chrystusa. Parę lat temu czytałem o pewnej rodzinie farmerów ze stanu na środkowym Zachodzie. Jeden z synów odszedł daleko od domu i się zgubił. Dookoła znajdowały się pola pszenicy. Zbliżała się pora żniw. Setki znajomych prowadziło gorączkowe poszukiwania. Bez powodzenia. Wiedzieli, że każdy z nich mógł przejść zaledwie kilka metrów od chłopca i go nie zauważyć, ze względu na grubą wysoką pszenicę.

Ostatecznie po dwóch dniach zdesperowany ojciec zaproponował, żeby wszyscy połączyli ręce i wspólnie przeczesali pola pszenicy. Około dwóch tysięcy ludzi złączyło ręce. Po przejściu zaledwie ćwierci mili natknęli się na martwe ciało chłopca. Ze złamanym sercem ojciec stwierdził, że gdyby wcześniej połączyli ręce, jego syn mógłby żyć.

Wokół nas jest wielu ludzi, którzy się zgubili i odeszli od naszego Ojca w niebie. Na nas spoczywa odpowiedzialność za to, by im o Nim mówić. Potrzebny jest im ktoś, kto ich pokocha i wskaże im drogę do Chrystusa. A o ile więcej moglibyśmy zrobić, gdybyśmy połączyli ręce z innymi chrześcijanami. Niewielu z nas może samodzielnie wspierać misje, otworzyć schronisko dla bezdomnych, wysłać samolot z żywnością do kraju dotkniętego klęską głodu czy zapoczątkować ruch modlitewny w naszej wspólnocie. Ale możemy to zrobić razem! Według Pisma Świętego pasterze i nauczyciele są wezwani do „przysposobienia świętych do wykonywania posługi" (Ef 4,12).

Odnajdywanie Kościoła

Wspólnota chrześcijan nie jest ograniczona wyłącznie do społeczności kościelnej. Może się zdarzyć, że naprawdę głęboką więź będziecie czuć tylko z jednym lub dwojgiem ludzi. Jezus miał tylko dwunastu uczniów (z których jeden nie był nawet prawdziwym uczniem), ale wlał w nich swoje Życie, a oni wywarli ogromny wpływ na cały świat. Być może Bóg powołuje was, abyście zaprzyjaźnili się z jednym lub z dwoma

młodszymi chrześcijanami i pomogli im wzrastać w wierze. Święty Paweł pisał do swojego młodego współpracownika, Tymoteusza: „Co usłyszałeś ode mnie, (...) przekaż zasługującym na wiarę ludziom, którzy też będą zdolni nauczać i innych" (2 Tm 2,2).

Jednak wspólnota w wymiarze osobistym nie może zastąpić wspólnoty społeczności. Dziękujcie Bogu, jeżeli należycie do Kościoła, w którym nauczają o Chrystusie i o Piśmie Świętym. Wykorzystujcie każdą okazję, którą wam oferuje, aby dać wam duchowy pokarm. Jeżeli nie należycie do żadnego Kościoła (albo nie rozwijacie się duchowo w tym Kościele, w którym jesteście), proście Boga, by poprowadził was do Kościoła, który dla was przygotował. Jeżeli dopiero od niedawna jesteście ludźmi wierzącymi albo jeżeli nie macie odpowiedniego przygotowania, to prawdopodobnie nie wszystko od razu zrozumiecie. Nie przejmujcie się jednak. Ludzie, którzy kochają Chrystusa, nie będą na was patrzeć z wyższością, jeżeli usiądziecie w nieodpowiednim czasie albo nie będziecie umieli znaleźć właściwej strony w książce hymnów. Im na was zależy i chcą wam pomóc.

W jaki sposób możecie znaleźć dla siebie „odpowiedni" Kościół? Poproście o radę chrześcijan mieszkających w waszej okolicy. Zbierzcie wszelkie możliwe informacje o różnych Kościołach. Odwiedźcie tyle Kościołów, ile możecie, aby przekonać się, który wydaje się wam najbardziej odpowiedni. Ponadto, bierzcie pod uwagę własne potrzeby. Na przykład, jeżeli macie dzieci, to najprawdopodobniej powinniście poszukać Kościoła, który prowadzi chrześcijański program dla młodzieży. Cotygodniowe nabożeństwa są oczywiście bardzo ważne, ale postarajcie się dowiedzieć, czy dany Kościół prowadzi jakąś inną działalność, która spełnia wasze oczekiwania, np. studia biblijne, programy pomocowe, grupy dla osób w waszym wieku itp. Korzystajcie również ze wszystkich okazji do posługi w chórze, organizacjach społecznych, ewangelizacji i innych. Jeżeli jeszcze nie jesteście ochrzczeni, niech chrzest będzie częścią publicznego aktu zawierzenia.

Przede wszystkim jednak, módlcie się o to, żeby Bóg was prowadził, ponieważ On wie, który Kościół jest odpowiedni dla was. Żaden Kościół nie jest doskonały, ale niech was to nie zniechęca! Ktoś kiedyś powiedział, że jeżeli kiedykolwiek znajdziecie doskonały Kościół, to w chwili, w której do niego przystąpicie, okaże się, że wcale taki nie był!

Nie idźcie samotnie drogą którą wyznaczył wam Bóg! On jest z wami. Jego ludzie również. Potrzebujecie ich, a oni potrzebują was.

14. NIESTRUDZONY POMOCNIK

(...) gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc (...).
Dz 1,8

Co odróżnia chrześcijan od wszystkich innych ludzi na świecie?

Oczywiście na to pytanie można odpowiedzieć na różne sposoby. Ktoś mógłby powiedzieć, że różni się od swoich kolegów, którzy nie są chrześcijanami tym, że należy do Kościoła. Ktoś inny z kolei powiedziałby, że jest inny, ponieważ wie, że zostały mu wybaczone grzechy i że pójdzie do nieba. Inni natomiast twierdziliby, że chrześcijan odróżnia od reszty ludzi ich wiara w Pismo Święte jako słowo Boże, Jezusa jako Bożego Syna, który umarł za nasze grzechy, i tak dalej. Jeszcze inni mogą przekonywać, że

chrześcijan odróżnia ich sposób życia (jakiś cynik mógłby jednak odpowiedzieć, że chrześcijanie, których zna osobiście, wcale nie żyją inaczej niż inni ludzie).

Duch wewnątrz nas

Każda z powyższych odpowiedzi zawiera część prawdy. Żadna jednak nie obejmuje całości. W istocie wszystkie pomijają kwestię najważniejszą którą musimy zrozumieć, podróżując drogą wyznaczoną przez Boga. A brzmi ona tak: *Chrześcijanie różnią się od reszty ludzi tym, że sam Bóg mieszka w nich przez Ducha Świętego.* Kiedy oddajemy życie Chrystusowi, Bóg przyjmuje mieszkanie wewnątrz nas. Nie zawsze będziemy odczuwać różnicę, nie zawsze będziemy czuć Jego obecność, ale obietnica, którą Jezus złożył uczniom, została *już* spełniona: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze — Ducha Prawdy" (J 14,16-17).

Tego wieczoru, kiedy pod koniec ewangelizacyjnego spotkania wystąpiłem, żeby powierzyć życie Chrystusowi, nie czułem silnych emocji. Natomiast kobieta stojąca obok mnie płakała. Zastanawiałem się nawet, czy ze mną jest coś nie tak, skoro nie czuję tego, co ona.

Miałem jednak głębokie wewnętrzne przekonanie, że coś się *zmieniło.* Później zdałem sobie sprawę, że to przekonanie wynikało z faktu, iż Duch Święty zamieszkał we mnie na zawsze. W Piśmie Świętym czytamy: „Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy" (Rz 8,9). *Jeżeli oddaliście życie Chrystusowi, to Bóg mieszka w was przez swojego Ducha.* Jeżeli jesteście chrześcijanami, to nie musicie już błagać Go, żeby wszedł w wasze życie. On już to zrobił! Musicie jedynie uznać Jego obecność i z wiarą poddać się Jego władzy.

Potrzeba mocy Boga

Jako ludzie mamy dwie wielkie duchowe potrzeby. Po pierwsze, potrzebujemy *przebaczenia,* które stało się możliwe dzięki temu, że Bóg zesłał na świat swojego Syna, aby umarł za nasze grzechy. Po drugie natomiast, potrzebujemy *dobra*, którego istnienie wewnątrz nas stało się możliwe dzięki temu, że Bóg zesłał Ducha Świętego, by w nas mieszkał.

Jeżeli mamy żyć tak, jak chce tego Bóg, jeżeli mamy upodabniać się do Chrystusa, jeżeli mamy mądrze odbywać naszą podróż, to potrzebujemy *zarówno* Bożego przebaczenia, jak i Bożej dobroci. Potrzebujemy działania Syna *dla* nas i potrzebujemy działania Ducha Świętego *wewnątrz* nas. *Do wspaniałego daru przebaczenia Bóg dodaje wspaniały dar Ducha Świętego.* Pewien mój przyjaciel powiedział kiedyś: „Potrzebuję Jezusa Chrystusa do życia wiecznego, a Ducha Świętego do życia wewnętrznego".

Czy Duch Święty naprawdę może nas zmienić? Wiele lat temu pewien duchowny z biednej dzielnicy Londynu dostał ciężkie zadanie prowadzenia posługi wśród robotników portowych ze swojej parafii. Wkrótce zorientował się, że jeżeli kiedykolwiek ma dotrzeć do nich z Dobrą Nowiną to musi stać się jednym z nich. Ludzie ci mieli ciężką, niewdzięczną, źle płatną pracę. Każdego dnia ubierał się więc tak jak oni i stawał w kolejce po pracę, nigdy nie mówiąc nikomu, kim jest. W końcu pewnego zimowego dnia został najęty do rozładunku frachtowca. Wyładowywał towary ze statku, wywożąc je w taczce z pokładu po wąskiej desce. Przy jednym z takich przejazdów poczuł, że deska mocno się trzęsie. Stracił równowagę i wpadł do zimnej wody. Usłyszał śmiech i zdał sobie sprawę, że jeden z robotników celowo poruszył deską, żeby spowodować jego upadek.

Pierwszą jego reakcją był gniew (wcześniej często tracił panowanie nad sobą), jednak niemal natychmiast poczuł, że moc Ducha Świętego przezwycięża jego złość i daje mu wewnętrzny spokój. Uśmiechnął się i dołączył do śmiejących się mężczyzn. Ku jego zaskoczeniu, winowajca odłożył swój ładunek i pomógł mu wydostać się z błota. Prześladowca, który zmienił się w wybawcę, zaskoczony jego spokojną reakcją zaczął z nim rozmawiać. Mężczyzna ten wyznał później ze wstydem, że kiedyś był szanowanym lekarzem, ale przez alkohol stracił zawód i rodzinę. Duchowny zaprowadził go do Chrystusa i po pewnym czasie mężczyzna wrócił do rodziny i odzyskał swoje stanowisko. Wszystko to jednak nie byłoby możliwe, gdyby Duch Święty nie przezwyciężył gniewu tego kapłana, zastępując go łagodnością i miłością Chrystusa. Duch Święty wszystko odmienił.

Wewnętrzna przemiana

Wielu chrześcijan tego nie rozumie. Wiedzą że powinni być lepszymi ludźmi i ze wszystkich sił starają się zmienić swoje zachowanie. Większość prób poprawy kończy się jednak niepowodzeniem. Ostatecznie do głosu dochodzą frustracja i zniechęcenie. Mogliby powtórzyć za św. Pawłem: „Łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" (Rz 7,18-19).

Na czym polega problem? Otóż na tym, że ufamy wyłącznie własnym siłom, *zamiast polegać na mocy Ducha Świętego.* Nie tylko musimy wiedzieć, jakiego sposobu życia chce od nas Bóg. Musimy również mieć moc, aby go realizować. Bóg udziela nam tej mocy, dając nam Ducha Świętego. Daje nam Pismo Święte, żeby nas uczyć, daje nam braci w wierze, by dodawali nam otuchy. *Ale daje nam również Ducha Świętego,* żeby nas zmieniać. *Dokoła* nas znajdują się inni chrześcijanie, *wewnątrz* nas mieszka Duch Święty. On nam stale i niestrudzenie towarzyszy w podróży.

Kim jest Duch Święty?

Istnieją przeróżne poglądy na temat Ducha Świętego. Jedne mają podstawy w Piśmie Świętym, drugie nie. Niektórzy ludzie porównują Ducha Świętego do bezosobowej duchowej siły (jak grawitacja czy elektryczność). Innym Jego działanie kojarzy się tylko z emocjami i uczuciami. Jeśli wydaje im się, że czują obecność Boga, nazywają to uczucie Duchem Świętym. Jeszcze inni myślą tylko o darach, którymi Duch Święty może ich obdarzyć. Wszyscy jednak mijają się z prawdą.

Biblia przekazuje nam *trzy ważne prawdy* o Duchu Świętym. *Po pierwsze — On jest osobą.* Mówiąc o Duchu Świętym, nie powinniśmy używać zaimka „to". Zawsze powinniśmy mówić „On". Duch Święty jest bowiem *osobą.* Ma wszelkie cechy osobowe. Mówi do nas, rozkazuje nam, wstawia się za nami, wysłuchuje nas, prowadzi i tak dalej. Możemy też Go okłamać i obrazić, a nawet bluźnić przeciw Niemu czy zasmucać Go. Nic z tego nie byłoby możliwe, gdyby był tylko bezosobową siłą. A jednak wszystko to *jest* możliwe, ponieważ Duch Święty jest osobą. *„Sam* Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi" (Rz 8,16).

Po drugie, On jest mocą. Duch Święty jest niewidzialnym kanałem przepływu czy narzędziem Bożej mocy w świecie. Za jego pośrednictwem Bóg spełnia swoją wolę. Przed stworzeniem świata „Duch Boży unosił się nad wodami" (Rdz 1,2). Hiob oświadczył: „I mnie też stworzył duch Boży" (Hi 33,4). Czytamy, że Samsona „opanował Duch Pana", dzięki czemu mógł sam się uwolnić z więzów i pokonać wrogów (zob. Sdz 15,14). Kiedy Bóg powierzył Besaleelowi nadzór nad budową przybytku, w którym

ludzie mogliby oddawać Panu cześć, powiedział: „Napełniłem go duchem Bożym, mądrością i rozumem, i umiejętnością wykonywania wszelkiego rodzaju prac" (Wj 31,3).

W jeszcze większym stopniu moc Ducha Świętego uwidacznia się, kiedy przez słowo Boże ukazuje nam nasze grzechy i daje nam nowe życie. Dzień po dniu, kiedy w różnych częściach świata przekazuję Dobrą Nowinę i namawiam ludzi, aby zawierzyli życie Chrystusowi, dźwigam wielki ciężar. Niekiedy czuję się tak bezradny i nie na miejscu, że zastanawiam się, czy zrobiłem wszystko, żeby jasno przekazać przesłanie ewangelii. Wiem jednak również, że tylko Duch Święty może otworzyć oczy tych ludzi na prawdę. Kiedy po latach wracamy w to samo miejsce, często spotykamy ludzi, którzy właśnie wtedy rozpoczęli swoją duchową podróż. W Biblii jest napisane: „Słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa" (Iz 55,11). Jezus powiedział: „To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem" (J 3,6). W Piśmie Świętym napisano również: „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa" (1 P 1,23). A kiedy już narodzimy się ponownie, moc Ducha Świętego utrzymuje nas w Bożej rodzinie i zmienia nasze życie. On jest „pieczęcią" Boga i zadatkiem w sercach naszych (zob. 2 Kor 1,22).

Po trzecie, Duch Święty jest Bogiem. Jego natura, tak jak natura Jezusa jest w pełni boska. Pismo Święte mówi, że On jest wieczny, tak jak wieczny jest Bóg. W Biblii jest również napisane, że jest wszechobecny, wszechwiedzący i wszechmocny. Są to wyłącznie boskie atrybuty. (Nawiasem mówiąc, szatan taki nie jest. Jest, na przykład, mocny, ale nie wszechmocny).

Co więcej, Pismo Święte jednoznacznie stwierdza, że Duch Święty jest Bogiem: „Pan zaś jest Duchem". Czasami Biblia nazywa Go „Duchem Chrystusa" lub „Duchem Boga", po raz kolejny wskazując na Jego boską naturę. *Duch Święty jest Bogiem.* Bóg jest Osobą Duch Święty również. I tak jak Bóg, Duch Święty jest wszechmocny. *Wszystko, co dotyczy Boga, dotyczy również Ducha Świętego.*

Tajemnica Trójcy Świętej

Być może zadajecie sobie teraz pytanie, jak to możliwe, że Duch Święty jest Bogiem, a jednocześnie jest od Niego odrębny. Albo w jaki sposób Jezus może jednocześnie w pełni być Bogiem, a jednak w pewien sposób być odrębny od swojego Ojca?

Jedną z najgłębszych, a jednocześnie najtrudniejszych do zrozumienia tajemnic zawartych w Piśmie Świętym, jest tajemnica *Trójcy Świętej*. Biblia wyraźnie naucza, że Bóg przychodzi do nas w trzech odrębnych postaciach: jako Ojciec, jako Syn i jako Duch Święty. Na końcu jednego z listów św. Paweł napisał: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi!" (2 Kor 13,13). Ojciec, Syn i Duch Święty są odrębnymi osobami, a jednocześnie stanowią jedno. Nie czcimy trzech Bogów (o co niekiedy oskarża się chrześcijan). Czcimy jednego Boga, który objawia się nam w trzech osobach.

W jaki sposób możemy to sobie wyobrazić? Św. Patryk, wprowadzając chrześcijaństwo do Irlandii, miał podobno tłumaczyć nowowiercom istotę Trójcy Świętej na przykładzie koniczyny, która trzy odrębne liście łączy w jedną roślinę. Inni, opisując Trójcę Świętą używali następującego obrazu: słońce jest materialnym bytem, ale jednocześnie wytwarza światło i ciepło, a przecież wszystkie trzy stanowią jedną całość. Woda może mieć postać ciała stałego, płynu lub gazu, a przecież to ciągle ta sama woda. W niektórych kościołach można zobaczyć tak zwane trójliście, czyli okna w

formie trzech nachodzących na siebie kół. Każde z tych kół jest odrębne, ale razem tworzą jeden wzór, symbolizujący Trójcę Świętą.

Synek jednego z moich przyjaciół zapytał go kiedyś, jak to możliwe, że Bóg Ojciec jest Bogiem, a jednocześnie Jezus, Syn Boży, też jest Bogiem. Czy to nie znaczy, że Jezus jest swoim własnym Ojcem? (Dzieci wiedzą, jak zadawać skomplikowane teologiczne pytania!). Siedzieli wtedy w samochodzie i pod wpływem nagłej inspiracji mój znajomy odpowiedział mniej więcej tak: „Synku, pod maską tego samochodu jest jeden akumulator, ale wykorzystuję go, kiedy włączam światła, używam klaksonu czy uruchamiam samochód. Nie mam pojęcia, jak to się dzieje — ale tak jest!".

Powyższe obrazy mogą pomóc nam zrozumieć tajemnicę Trójcy Świętej, ale żaden z nich nie tłumaczy jej w pełni. Jest to w końcu tajemnica, której nigdy do końca nie zrozumiemy po tej stronie wieczności. Często przychodzą mi do głowy słowa św. Pawła: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany" (1 Kor 13,12). Przez to jednak nie traci ona nic ze swojej prawdziwości. Czcimy Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego, bo On tym właśnie jest — Trójcą Świętą.

Po co przybył?

Duch Święty, jak pisałem, działał na początku stworzenia, a Jego działanie widoczne jest w całym Starym Testamencie. Pojawia się również na początku Nowego Testamentu. Anioł powiedział do Maryi: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1,35).

Jednak dopiero w czasie Pięćdziesiątnicy, po wniebowstąpieniu Jezusa, Duch Święty zstąpił na uczniów w specjalny sposób. Aż do tej chwili Jezus był fizycznie obecny wśród nich, obiecał im jednak, że po Jego odejściu Duch Święty zajmie Jego miejsce. (Dlatego jest napisane w Piśmie Świętym: „Duch bowiem jeszcze nie był, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" [J 7,39]). Obecność Ducha Świętego była dla nich tak samo realna, jak obecność Chrystusa.

Bardzo pouczające mogą być określenia, których używał Jezus w odniesieniu do działania Ducha Świętego. Powiedział mianowicie, że Duch Święty *przekona nas o naszych grzechach:* „On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16,8). Zanim przystąpimy do Chrystusa, Duch Święty musi nas najpierw przekonać o naszych grzechach i otworzyć nam oczy na prawdę Ewangelii.

On *będzie* również *naszym nauczycielem i przewodnikiem:* „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy" (J 16,13). Dlatego właśnie Biblia ma tak duże znaczenie. Ten sam bowiem Duch, który czuwał nad jej spisywaniem, teraz pomaga nam ją zrozumieć. Bez Niego nie jesteśmy w stanie w pełni pojąć jej znaczenia. On także prowadzi nas każdego dnia i pomaga nam odnajdywać wolę Boga w naszym życiu.

Ponadto, według słów Jezusa, Duch Święty *pomoże nam mówić innym ludziom o Chrystusie.* „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami (...) aż po krańce ziemi" (Dz 1,8). Duch postępuje przed nami, kiedy dajemy świadectwo, przygotowując drogę, dając nam właściwe słowa i napełniając nas odwagą.

Poznałem kiedyś człowieka, który w szczególny sposób zapisał się w mojej pamięci. Przybył on do Stanów Zjednoczonych jako uciekinier z sowieckiej Gruzji. Doktoryzował się z trzech różnych dziedzin i pracował na renomowanym uniwersytecie. Mimo to był człowiekiem nieszczęśliwym. Pewnego dnia zatrzymał się przy stanowisku pucybuta i zapytał go, jak to się dzieje, że jest zawsze taki radosny. Mężczyzna odpowiedział skromnie, ale śmiało, że jest szczęśliwy dzięki Jezusowi, ponieważ wie, że On go kocha.

Profesor odrzucił jego słowa z pogardą ale nie dawały mu one spokoju. Proste świadectwo prostego człowieka sprawiło, że wybitny naukowiec zaczął szukać Boga. Poszukiwania te zaprowadziły go do Jezusa Chrystusa. Później porzucił swoje prestiżowe stanowisko i zaczął wykładać na chrześcijańskiej uczelni, gdzie studiowaliśmy Ruth i ja. Jego osoba miała duży wpływ na moje życie. A wszystko zaczęło się dzięki temu, że Duch Święty dał pewnemu niewykształconemu człowiekowi odwagę świadczenia wobec człowieka o błyskotliwym umyśle, ale pustym sercu. Sercu, które jednak Duch Święty już wcześniej przygotował. Duch Święty naprawdę pomaga nam dawać świadectwo.

Podobni do Chrystusa

W Piśmie Świętym znajdziemy wiele powodów, dla których otrzymaliśmy Ducha Świętego. Niektóre z nich omówię bardziej szczegółowo w dalszej części książki. Teraz podsumuję je następująco: *otrzymaliśmy Ducha Świętego, abyśmy mogli upodabniać się do Chrystusa.* Sami nie potrafimy stać się tacy, jak Chrystus, potrzebujemy Bożej pomocy. A Bóg pomaga nam, dając nam swego Świętego Ducha.

Staracie się przeżywać swoje chrześcijańskie życie własnymi siłami, czy codziennie zwracacie się do Niego o pomoc? Przerwijcie teraz czytanie i podziękujcie Bogu za to, że przyszedł, aby zamieszkać w was przez Ducha Świętego. Dzięki Niemu nigdy nie jesteście sami.

163

15. SIŁA NA KAŻDY DZIEŃ

Wzrastajcie zaś w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa!
2 P 3,18

Chrześcijaninem można zostać w jednej chwili. Być chrześcijaninem to zadanie na całe życie.

Wiele lat temu (jak powiadają) inżynierowie robili plany mostu wiszącego, który miał być zbudowany nad głębokim wąwozem rzeki. Największy problem stanowiło przetransportowanie ogromnych stalowych kabli z jednego brzegu na drugi. Helikopterów jeszcze nie wynaleziono, a wzburzona, usiana skałami rzeka uniemożliwiała przewiezienie kabli statkiem.

Jakie znaleźli rozwiązanie? Pewnego dnia inżynierowie puścili na drugi brzeg latawiec. Kiedy już znalazł się po drugiej stronie, przymocowali go do ziemi, łącząc w ten sposób obydwa brzegi cienką nitką. Następnie przymocowali do niej nieco grubszy sznurek i ostrożnie przeciągnęli na drugi brzeg. Po przymocowaniu tego sznurka, przywiązali do jednego końca następny, jeszcze grubszy i ponownie przeciągnęli na drugą stronę. Powtarzali operację parokrotnie, aż w końcu mogli przeciągnąć na drugi brzeg cienką linę. Powtarzali czynność z coraz grubszymi linami, aż wreszcie można było przeciągnąć ponad wąwozem ciężkie, stalowe kable i wybudować most.

Co by było, gdyby poprzestali na cienkiej nitce? Albo gdyby postanowili przez miesiąc świętować udany przelot latawca? Żywioły wkrótce przerwałyby niteczkę i most nigdy by nie powstał.

Droga do dojrzałości

Rozwój duchowy można porównać do budowy tego mostu. Na początku nasza wiara jest mała i słaba, nawiedzające nas burze i pokusy łatwo mogą ją zniszczyć. Ale nie taka jest wola Boga! Bóg chce, aby nasza wiara stawała się coraz silniejsza, tak jak stopniowo stawało się silniejsze połączenie między brzegami wąwozu. Bóg nie tylko pragnie naszego nawrócenia. Bóg chce, abyśmy osiągnęli *duchową dojrzałość.*

Jeżeli chrześcijanin nie wzrasta w wierze, ale pozostaje duchowym niemowlakiem, to jest to tragedia. To tak jakby zrobić pierwszy, niezbędny krok, jakby przerzucić na drugi brzeg pierwszą nitkę i na tym poprzestać. Jezus ostrzegał nas, abyśmy przyjmując słowo Boże, nie pozwolili następnie, żeby uschło lub żeby zagłuszyły je troski tego świata. Żeby nie stało się jak nasiona posadzone na skale lub wśród cierni (Łk 8,1-15). Powiedział, że powinniśmy być jak ci, „którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość" (Łk 8,15).

Owoce nie wyrastają z dnia na dzień. Potrzeba czasu i wiele wysiłku ogrodnika, żeby dojrzały. W dniu, kiedy przyszedłem na świat, moja matka rano przez kilka godzin zbierała w naszym gospodarstwie fasolę i przygotowywała ją do konserwowania. Wiedziała, że pracę trzeba wykonać i nie może sobie pozwolić na odpoczynek. Jakby wyglądał nasz świat, gdyby rolnicy nie dbali o swoje pola lub zaniedbywali zbieranie plonów? A nasze dusze pozostawiamy zaniedbane. To sprawia, że jesteśmy słabi duchowo i nieskuteczni. Co w takim razie powinniśmy robić?

Skupić się na celu

„Być uczniem", „osiągnąć duchową dojrzałość". Brzmi to doniosłe. Ale co to rzeczywiście znaczy?

Jak już wspomniałem wcześniej, wyrażenia te odnoszą się do następującej, ważnej prawdy: *Celem wyznaczonym nam przez Boga jest upodabnianie się do Chrystusa.* Zwracając się do jednej z grup nowych chrześcijan, św. Paweł oświadczył: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4,19). Do innych natomiast napisał: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu" (2 Kor 3,18). Tak jak dzieci często podobne są do swoich rodziców, tak i my, należąc do rodziny Chrystusa, powinniśmy być do Niego podobni.

Nigdy w pełni nie uda nam się tego osiągnąć. Na pewno nie na tym świecie. Dopiero w niebie stanie się to możliwe, ponieważ wtedy „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3,2). Do tego dnia jednak nasz cel jest wyraźnie określony. Mamy stać się „bez zarzutu i bez winy jako nienaganne dzieci Boże pośród narodu zepsutego i przewrotnego" (Flp 2,15). Czy to właśnie dzieje się w waszym życiu?

Podobieństwo do Chrystusa

Kiedy jeszcze byłem całkiem młodym chrześcijaninem, poznałem człowieka, który w pewnych kręgach był znanym chrześcijańskim przywódcą Imponowała mi jego gorliwość w poszukiwaniu prawdy i niezachwiana postawa w obronie wiary. Po pewnym czasie zdałem sobie jednak sprawę, że czegoś mi u niego brakuje, a brakowało mu miłości do bliźnich (szczególnie do tych, którzy się z nim nie zgadzali). Czy tak właśnie postępowałby Chrystus? Dzięki Bożej opatrzności negatywny przykład tego człowieka sprawił, że odkryłem w sobie potrzebę, aby w większym stopniu przepełniała mnie miłość Chrystusa.

Co to znaczy być podobnym do Chrystusa? Jak pisałem wcześniej, znaczy to, że *Chrystus staje się Panem każdej sfery naszego życia.* Poniżej wymienię trzy przykłady (chociaż mógłbym podać więcej).

Po pierwsze, Chrystus staje się Panem naszego charakteru. Pewien człowiek powiedział mi kiedyś, że odmówił współpracy z przedsiębiorcą ze swojej wspólnoty, który wprawdzie podawał się za chrześcijanina, ale zawsze szedł po najmniejszej linii oporu, nigdy nie wywiązując się z obietnic i wykorzystując każdą lukę w prawie, jaką tylko udało mu się znaleźć. Niestety, ten człowiek swoim charakterem nie przypominał Chrystusa.

Po drugie, Chrystus staje się również Panem naszych uczynków. Kolega ze studiów napisał do mnie niedawno, że chrześcijaństwo jest mu niepotrzebne. Dodał przy tym: „Nie jestem chrześcijaninem między innymi dlatego, że nigdy nie spotkałem nikogo, kto postępowałby jak chrześcijanin". Cóż za oskarżenie! Odpisałem mu, żeby patrzył nie tylko na chrześcijan, lecz także na samego Chrystusa (ponieważ jedynie On jest doskonały i jedynie On może nas zbawić). Zasmuciła mnie jednak jego refleksja. Skoro sposób, w jaki żyjemy, nie przypomina działań Chrystusa, to jak możemy oczekiwać, że ktokolwiek uwierzy w to, czego nauczamy? Święty Paweł pisał do Tymoteusza: „Uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą miłością wytrwałością, łagodnością!" (1 Tm 6,11).

Po trzecie, Chrystus zostaje Panem naszych postaw. Nasze wewnętrzne nastawienie determinuje nasze zewnętrzne działanie, ale niestety często nie widać w nim podobieństwa do Chrystusa. Dlaczego niektórzy chrześcijanie są tak negatywnie i krytycznie nastawieni do otoczenia? Dlaczego niektórzy są tak zgorzkniali, zrzędliwi, aroganccy, niecierpliwi? Dlaczego jest w nich tyle niepokoju i zmartwień, dlaczego są tak leniwi i niezdyscyplinowani, dlaczego nie można na nich polegać, dlaczego są nie-odpowiedzialni? Dlaczego są apodyktyczni i szorstcy wobec innych? Bóg wzywa nas, abyśmy naszymi postawami przypominali Chrystusa.

Pokora Chrystusa

Jednym z najbardziej pamiętnych doświadczeń w moim życiu była wizyta w oddalonym, górskim zakątku Indii o nazwie Nagaland, w którym mieszka jedna z największych społeczności chrześcijańskich w Indiach. Znalazłem się tam przy okazji obchodów setnej rocznicy przybycia misjonarzy w tamten rejon. Na uroczystości przybyły dziesiątki tysięcy ludzi. Niektórzy z nich długie dni wędrowali przez dżunglę. Powiedziano nam, że każdego ranka zbierze się sto tysięcy ludzi, żeby słuchać nauczania z Biblii. Wieczorami natomiast miały się odbywać spotkania ewangelizacyjne.

Kiedy przybyliśmy do urzędu, w którym mieliśmy się zatrzymać, jakiś mężczyzna wypakował bagaże z samochodu, a potem wziął nasze buty, żeby oczyścić je z błota. Zaprotestowałem, mówiąc, że sami możemy to zrobić, ale on nalegał. Później do-wiedziałem się, że to on następnego ranka miał poprowadzić nauczanie dla tych stu tysięcy! Oto człowiek, który przez swoją pokorę i gotowość służenia innym naprawdę stanowił przykład Chrystusowej postawy. Nigdy tego nie zapomnę.

W Piśmie Świętym jest napisane: „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Ga 5,22-23). Jeżeli należymy do Chrystusa, każdy z dziewięciu wymienionych wyżej przymiotów powinien cechować nasze życie, ponieważ wszystkie cechowały Jego życie. Chcecie wiedzieć, co to znaczy być podobnym do Chrystusa? Najpierw poproście Boga, żeby pomógł wam

zrozumieć dziewięć powyższych cnót. Następnie proście, żeby — przez Ducha Świętego — uczynił je częścią waszego życia.

Nie oznacza to jednak, że Bóg chce całkowicie wymazać nasze osobowości. Chociaż z pewnością chce zetrzeć ich ostre kontury! Każdy z nas jest inny, ponieważ Bóg nas takimi uczynił. Używając współczesnej terminologii, moglibyśmy powiedzieć, że Szaweł z Tarsu miał osobowość typu A. Był stanowczy, władczy, zdeterminowany, energiczny, całkowicie skupiony na swoim celu, którym było zniszczenie wiary chrześcijańskiej. Bóg jednak miłością zastąpił nienawiść Szawła do Chrystusa. Podstawowe cechy jego charakteru nie zmieniły się, Bóg jednak zmienił kierunek działania jego energii i wykorzystał go (już jako apostoła Pawła) do głoszenia Ewangelii. Młody towarzysz Pawła, Tymoteusz, miał inną osobowość. Był nieśmiały, wrażliwy, może nawet do pewnego stopnia był introwertykiem. Bóg jednak pomógł Tymoteuszowi przezwyciężyć nieśmiałość i wyjść do ludzi. Ponadto Bóg wykorzystał jego wrażliwą naturę, aby uczynić go skutecznym i troskliwym pasterzem.

Droga do przemiany

Co musimy zrobić, żeby stać się podobni do Chrystusa? Jak już pisałem, nie możemy tego osiągnąć własnymi siłami. *Jedynie moc Ducha Świętego może nas zmienić.*

Dlatego właśnie Biblia nakazuje: „Nie upijajcie się winem, (...) ale napełniajcie się Duchem" (Ef 5,18). Kiedy ktoś jest pijany, mówimy że jest pod wpływem alkoholu (często kończy się to tragicznie, co potwierdzają niemal wszystkie serwisy informacyjne). Innymi słowy, człowiek pijany znajduje się pod władzą alkoholu. Podobnie wyrażenie „napełniony Duchem" oznacza człowieka znajdującego się pod wpływem czy otwartego na działanie Ducha Świętego. Ale jak to się dzieje? W jaki sposób uwalniamy moc Ducha Świętego, pozwalając, by nas odmieniała?

Po pierwsze, wymaga to skruchy. A to znaczy, że musimy pozwolić, aby Bóg ukazał nam te sfery naszego życia, w których wciąż panuje grzech i w których ciągle nie pozwoliliśmy panować Jezusowi. Kolejnym krokiem jest wyrzeczenie się tych grzechów.

Do naszego górskiego domu w Północnej Karolinie doprowadzamy wodę z położonego wyżej źródła. Kiedy się wprowadzaliśmy, starsi mieszkańcy powiedzieli nam, że woda z tego źródła będzie płynąć zawsze, nawet w czasie największej suszy. Mieli rację. Jednak pewnego roku zima była wyjątkowo mroźna i któregoś dnia wody zabrakło. Okazało się, że w rurze, przez którą płynęła, uformował się lód. Musieliśmy przekopać się przez zamarzniętą ziemię i roztopić lód palnikiem. Dopiero wtedy woda popłynęła na nowo.

Moc Ducha Świętego, jak woda z tego źródełka, płynie nieprzerwanie, niezależnie od okoliczności. Jednak grzech, jak lód, może zablokować jej przepływ. Pozwalamy, aby duchowy chłód wrogiego świata zamroził nasze dusze i odciął dopływ życiodajnej wody Ducha Świętego. Jedynie skrucha jest w stanie udrożnić kanał i przywrócić jej obieg.

Jeżeli wasze życie duchowe jest jałowe i wyschnięte, to zacznijcie odmawiać modlitwę psalmisty: „Zbadaj mnie. Boże, i poznaj me serce; (...) i zobacz, czy jestem na drodze nieprawej" (Ps 139,23-24). Proście Boga, żeby pokazał wam, w których sferach waszego życia wciąż panuje grzech, a następnie okażcie skruchę.

Pokora na co dzień

Po drugie, upodabnianie się do Chrystusa wymaga pokory. W naszych sercach codziennie rozgrywa się bitwa pomiędzy naszą wolą a wolą Boga. Bóg mieszka w nas przez Ducha Świętego, ale nasza dawna natura wciąż jest żywa i stara się uzyskać prze-

wagę i zdobyć nad nami kontrolę. W naszym życiu nie widać Chrystusa, widać natomiast niewierzący świat.

Dlatego Jezus powiedział do uczniów: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!" (Łk 9,23). Jego słowa musiały być dla nich szokujące. W pierwszym wieku naszej ery krzyż był symbolem hańby i śmierci, nieśli go tylko ci, którzy mieli wkrótce umrzeć (tak jak później uczynił sam Jezus). Ale Jezusowi właśnie o to chodziło. Nasza dawna natura, egoizm, złe pragnienia, dawny sposób życia, postawy — wszystko to musi umrzeć. W Piśmie Świętym jest napisane: „Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne" (Kol 3,5). Święty Paweł z własnego doświadczenia, wiedział, co to znaczy: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,19-20).

Poddać się Chrystusowi znaczy *oddać Jego władzy każdą sferę naszego życia*, prosząc Go, aby zmienił nas zgodnie z własną wolą. Oznacza to, że wyrzekamy się wszystkiego, co w nas złe i prosimy Boga, aby dał nam w zamian to, co jest dobre i czyste. W Piśmie Świętym proces ten porównany jest do zmiany ubrania. Odrzucamy stare, brudne łachmany, a zakładamy nowy, czysty strój „Zostaliście pouczeni (...), że — co się tyczy poprzedniego sposobu życia—trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, (...) i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4,21-24).

Jaki aspekt waszego życia wciąż znajduje się poza panowaniem Chrystusa? Charakter? Postawy? Uczynki? A może jest to jakaś inna sfera życia, na przykład sfera czasu, pieniędzy czy relacji z innymi ludźmi? Bądźcie szczerzy wobec siebie i wobec Boga. Pamiętajcie, że Boga nie da się oszukać. Niech modlitwa psalmisty stanie się waszą modlitwą: „Kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną" (Ps 19,13).

Następnie oddajcie każdą sferę waszego życia pod władzę Chrystusa. „Bądźcie więc poddani Bogu, przeciwstawiajcie się natomiast diabłu, a ucieknie od was. Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was" (Jk 4,7-8).

Zaufanie i posłuszeństwo

Po trzecie i ostatnie: nie tylko skrucha i pokora są potrzebne do tego, aby przemieniająca moc Ducha Świętego zaczęła działać. Potrzebne są również zaufanie i posłuszeństwo.

Kiedy żołnierz poddaje się władzy dowódcy, posłusznie wykonuje jego rozkazy. Kiedy pacjent poddaje się leczeniu zaleconemu przez lekarza, stosuje się do jego wskazówek. Kiedy piłkarz poddaje się wskazówkom trenera, gra zgodnie z jego instrukcjami. A *kiedy my poddajemy się Królowi królów i Panowi panów, posłusznie wykonujemy Jego polecenia, ponieważ wiemy, że są słuszne.*

Pisałem już, że Bóg ukazuje nam swoją wolę przede wszystkim przez swoje Słowo, czyli przez Pismo Święte. Ilu problemów moglibyśmy uniknąć, gdybyśmy znali słowo Boże i byli mu posłuszni? W Biblii nie znajdziemy rad dotyczących postępowania w każdej możliwej sytuacji, ale znajdziemy tam znacznie więcej niż większości z nas się wydaje. Ponadto znajdziemy w niej *zasady,* zgodnie z którymi powinniśmy żyć. Nie mamy dyskutować nad słowem Bożym ani go analizować. Mamy je *wykonywać.* Psalmista powiedział: „Powstrzymuję nogi od wszelkiej złej ścieżki, aby słów Twoich przestrzegać" (Ps 119,101).

Bóg prowadzi nas również przez swojego Ducha, szczególnie w chwilach, kiedy musimy podejmować trudne decyzje. W takich chwilach powinniśmy Mu być posłuszni,

bez względu na koszty. Wiele razy doświadczyłem tego osobiście. Niekiedy posłuszeństwo nie sprawiało mi trudności, ale czasami samo zrozumienie, co jest słuszne, przychodziło z trudem. Wiele razy staraliśmy się zrozumieć, czy Bóg chce, abyśmy rozszerzyli naszą działalność duszpasterską na przykład o produkcję filmów czy prowadzenie programów telewizyjnych. Albo próbowaliśmy zadecydować, które zaproszenia do prowadzenia misji ewangelizacyjnej powinniśmy przyjąć. W takich wypadkach sama logika nie wystarczała. Odpowiedź przychodziła dopiero po odmawianiu modlitw, studiowaniu Pisma Świętego i wysłuchiwaniu pobożnych rad innych ludzi. Potwierdzał ją wewnętrzny głos Ducha Świętego — „To jest droga, idźcie nią!" (Iz 30,21).

Codziennie od początku

Skrucha, pokora, posłuszeństwo. Oto cechy, którymi musimy się wykazać, aby Bóg napełnił nas swoim Duchem i abyśmy się mogli stać podobni do Chrystusa. I musimy to robić *codziennie,* ponieważ codziennie potrzebujemy Bożej pomocy. Napełnienie Duchem Świętym nie dokonuje się raz i na zawsze. *To jest proces trwający przez wszystkie dni naszego życia.* Czy tak właśnie jest w waszym przypadku?

Mnie pomaga rozpoczynanie każdego dnia od zawierzenia go Bogu (nawet zanim wstanę). Dziękuję Mu za to, że do Niego należę, i za to, że On wie, co mnie w danym dniu czeka. Następnie proszę Go, aby tego dnia wykorzystał mnie do powiększenia Jego chwały i oczyścił mnie ze wszystkich grzechów, które mogą mi w tym przeszkodzić.

Po takim początku mogę wyznawać wiarę z przekonaniem, że Jego Duch napełni mnie, jeżeli będę posłuszny Jego słowu i jeżeli będę Mu ufał. Nie zawsze będę świadomy Jego obecności, ale wiem, że pod koniec dnia, będę mógł Mu podziękować za to, że był ze mną i mnie prowadził. Obiecał, że tego dnia ze mną będzie. I dotrzymał obietnicy.

Wy także możecie tego doświadczyć, jeżeli codziennie będziecie oddawać swoje życie pod panowanie Chrystusa. Oddajcie Mu każdy dzień, aby na jego końcu móc Mu podziękować, że był z wami, tak jak obiecał.

CZĘŚĆ TRZECIA.
WYZWANIA W TRAKCIE PODRÓŻY

16. SKŁONNOŚĆ DO BŁĄDZENIA

Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie;
duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe.
Mt 26,41

Skoro Bóg nam sprzyja, to dlaczego mamy tak wiele problemów?

Chrześcijanie nie są wolni od kłopotów. My także, tak samo jak inni ludzie, doświadczamy chorób, pokus, rozczarowań, smutku i setek innych problemów. Na drodze przez życie napotkamy wiele różnych niebezpieczeństw i wybojów. I będzie tak, dopóki nie znajdziemy się w niebie. Wraz z upływem czasu problemy mogą się zmieniać, nigdy jednak całkowicie się ich nie pozbędziemy.

Niebezpieczeństwo upadku

Parę kilometrów od naszego domu znajduje się niewielkie jezioro. Spływa do niego woda z czystego strumienia spadającego z hukiem z okolicznych gór. Nasze dzieci często się tam bawiły, niekiedy urządzając sobie kąpiel w zimnej wodzie. (Obramowanie kominka w naszym salonie jest zresztą zrobione z desek, które kiedyś tworzyły trampolinę przy tym jeziorku). Jezioro powstało wiele lat temu, przez zbudowanie betonowej tamy na strumieniu.

Ponieważ pobliskie góry stanowią naturalną osłonę przed frontami atmosferycznymi, więc często zdarzają się u nas silne opady deszczu. Kilka lat temu przez kilka dni deszcze były wyjątkowo ulewne. Zazwyczaj spokojny strumień zamienił się w rwący potok. Stojąc na wezbranych brzegach, można było usłyszeć, jak pod powierzchnią wody przetaczają się wielkie kamienie.

Wkrótce zaczęto się obawiać, że tama może nie wytrzymać. Woda zaczęła przeciekać przez słabe miejsca w nasypie i przeciskała się przez szczeliny w betonie. Z obawy przed nagłym przerwaniem tamy policja nakazała ewakuację ludzi mieszkających poniżej. Na szczęście deszcze osłabły i tama wytrzymała (chociaż później musiała zostać poddana gruntownej i kosztownej naprawie).

To zdarzenie przywodzi mi na myśl sposób, w jaki atakują nas problemy i pokusy. Tak jak spiętrzone wody napierały na tamę, tak problemy i pokusy napierają na nas, często powodując nawet moralny i duchowy upadek. Żyjemy w nieprzyjaznym świecie, który nieustannie stara się oderwać nas od Boga, a nacisk, który na nas wywiera, jest czasami ogromny. Inaczej mówiąc, *jedną z przyczyn, które sprawiają, że jesteśmy narażeni na życiowe pokusy i presje, jest to, co dzieje się wokół nas.*

I podobnie jak woda szukała słabych miejsc w tamie, tak problemy i pokusy starają się dotrzeć do naszych słabych miejsc. Tama może być w 99 procentach solidna, ale jeżeli jeden procent okaże się słaby, cała konstrukcja może ulec zniszczeniu. Podobnie jest z nami. Problemy i pokusy zawsze wykorzystują nasze słabości, zawsze. Innymi słowy, *jesteśmy narażeni na życiowe pokusy i presje także z powodu naszych wewnętrznych słabości.* One również, jak w przypadku wspomnianej tamy, często wymagają kosztownej naprawy.

Zmagania z problemami

Dlaczego także my, jako chrześcijanie, mamy tak wiele problemów? Jak już pisałem, dzieje się tak między innymi dlatego, że uczestniczymy w ogromnym duchowym konflikcie, który zakończy się dopiero po ostatecznej klęsce szatana na końcu czasu. Poza tym nasza dawna, grzeszna natura wciąż żyje i rywalizuje z nową naturą daną nam przez Boga. Duch Święty mieszka w nas, ale to nie uwalnia nas od życiowych problemów ani nie gwarantuje, że już nigdy nie będziemy grzeszyć. Duch Święty został nam dany właśnie dlatego, że Bóg wie, jak jesteśmy słabi. „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości" (Rz 8,26).

Naprawdę istotnym pytaniem nie jest jednak *dlaczego* spotykają nas przeciwności, ale *jak na nie odpowiemy*? W kolejnych kilku rozdziałach zobaczymy, co ma na ten temat do powiedzenia Pismo Święte. Biblia jest ze wszech miar praktyczna, a Bóg dał nam ją między innymi po to, żebyśmy lepiej radzili sobie z problemami i pokusami, które spotykają nas w życiu. Niestety zbyt często odpowiadamy na nie w sposób, w którym nie widać podobieństwa do postępowania Chrystusa, chociaż może nawet nie zdajemy sobie z tego sprawy. W takich przypadkach zwycięża szatan, a dzieło Chrystusa niszczeje.

W tym rozdziale zajmiemy się tematem *pokusy.* Wszyscy doświadczamy takich czy innych pokus. Jest to bowiem zjawisko powszechne. Skąd jednak biorą się pokusy i dlaczego tak trudno jest nam się im przeciwstawić? W jaki sposób powinniśmy stawić

czoła pokusie i co powinniśmy zrobić, jeśli jej ulegniemy? I jak możemy ustrzec się porażek w przyszłości?

Czym jest pokusa?

Czy kiedykolwiek zastanawialiście się nad definicją pokusy? Najprościej mówiąc, pokusą nazywamy sytuację, w której *jesteśmy nakłaniani lub wabieni do zrobienia czegoś złego.*

Pokusa to nie to samo, co grzech, a być kuszonym to nie grzech. Proces kuszenia polega na *wabieniu* do zrobienia czegoś złego. Grzech to faktyczne *uczynienie zła. To nie grzech być kuszonym, ale grzechem jest ulec pokusie.* Na początku działalności Jezusa „Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła" (Mt 4,1). Jezus jednak nie uległ pokusom szatana (chociaż były bardzo silne i nęcące). W Biblii jest napisane, że Jezus był „doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo" (Hbr 4,15), a jednak pozostał bez grzechu. Zawsze, kiedy odczuwam pokusę, żeby zrobić coś złego, czerpię siłę z tych słów. Żaden z nas nigdy nie doświadczy takiej pokusy, jakiej by nie doświadczył Chrystus, ponieważ on był „doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo". On wie, przez co przechodzimy w chwilach pokusy, ponieważ On już je przeżył. Ale On pokazuje nam również drogę do zwycięstwa, ponieważ stawił czoła pokusie i zwyciężył. My też możemy zwyciężyć.

Świat, ciało i diabeł

Skąd bierze się pokusa? Wszelkie zło (a więc i wszystkie pokusy) koniec końców pochodzi od naszego przeciwnika, szatana. W Piśmie Świętym jest napisane: „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć" (1 P 5,8). Diabeł podąża za nami i szuka naszych słabych punktów niczym lew podążający za stadem zwierząt i wyszukujący najsłabsze osobniki.

Diabeł jest jednak bardzo sprytny i rzadko przypuszcza na nas bezpośredni, otwarty atak. Nie niesie ze sobą transparentu z napisem: „Patrzcie, jestem diabłem i przychodzę, by was zniszczyć". Wiele lat temu głosiłem kazanie na uniwersytecie w Adelajdzie w Australii. Kiedy przemawiałem, grupa studentów wbiegła w tłum, niosąc napisy: „Jestem diabłem, jestem diabłem". Diabeł jednak nie działa w ten sposób. Jest o wiele bardziej przebiegły i ukrywa się pod przebraniem. W Piśmie Świętym jest napisane, że niekiedy szatan „podaje się za anioła światłości" (2 Kor 11,14). Często chowa się w tle, działając zza kulis.

W jaki sposób diabeł nas kusi? W Biblii jest napisane, że stara się nas kusić na dwa sposoby. *Po pierwsze, wykorzystuje naciski z zewnątrz,* czyli z otaczającego nas świata. Przypomnijcie sobie, co pisałem o tamie na strumieniu. Gdyby deszcze nie padały przez długi czas, tama nigdy nie byłaby zagrożona. Jednak wezbrane od deszczu wody napierały na nią od zewnątrz. To samo przydarza się nam.

W Piśmie Świętym źródło tego zewnętrznego nacisku jest określane mianem *„świat".* Nie chodzi tu o świat fizyczny, ale o system wartości wyznawanych w świecie ludzi niewierzących. Chodzi o ich sposób myślenia i działania. To określenie odnosi się do standardów i wzorców zachowań uznawanych w świecie oddzielonym od Boga, w świecie zbuntowanym przeciwko naszemu Stwórcy.

Nie zapominajcie nigdy, że żyjemy w świecie wywróconym do góry nogami, w którym ludzie nienawidzą tego, co powinni kochać, a kochają to, co powinni nienawidzić. Dlatego właśnie w Biblii znajdziemy ostrzeżenie: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca". Po tych słowach zostają

wymienione postawy właściwe światu: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata" (1 J 2,15-16).

Przywiązanie do wartości ziemskich to wewnętrzna postawa, która sprawia, że człowiek w centrum życia zamiast Boga stawia siebie. Jego perspektywa jest ograniczona do doczesności, a wyznawane przez niego wartości rodzą się z pychy i egoistycznych żądzy. Święty Paweł upomniał chrześcijan z Koryntu, ponieważ pomimo, że wierzyli w Chrystusa, byli duchowo niedojrzali i wciąż zachowywali się jak niewierzący. „Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cieleśni i nie postępujecie tylko po ludzku?" (1 Kor 3,3).

Pokusy wewnętrzne

Drugim źródłem, z którego pochodzą pokusy szatana, jesteśmy my sami lub, zgodnie z nazewnictwem biblijnym, nasze *„ciało".* Określenie to nie odnosi się wyłącznie do naszej cielesnej powłoki, ale do pragnień i żądz, które chcą nad nami panować. Określenie „ciało" zawiera w sobie znacznie więcej niż tylko seksualne pożądanie (chociaż oczywiście to również). Chodzi tu o *dążenie do zaspokajania własnych żądz i pragnień,* które zastępuje pragnienie wykonywania woli Boga. Pismo Święte mówi: „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało" (Rz 8,5). Święty Jakub pisał: „To własna pożądliwość wystawia każdego na pokusę i nęci" (Jk 1,14).

Bóg dał nam ciało, powinniśmy więc troszczyć się o nie i używać go na Jego chwałę. Bardzo często jednak pozwalamy, aby ciało panowało nad nami, a nie my nad ciałem. Niekiedy przybiera to formę uzależnienia od alkoholu, narkotyków, seksu albo od innego nałogu czy namiętności. Zdarza się również, że ludzie pozwalają aby coś, co samo w sobie nie jest złe, stało się celem ich życia, ich idolem.

Dlatego Biblia napomina nas, abyśmy „dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną jako wyraz (...) rozumnej służby Bożej" (Rz 12,1). Jest również napisane: „przyoblecz cie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądzom" (Rz 13,14). Czy powierzyliście wasze ciała Chrystusowi?

Wyjście z sytuacji

Naprawdę istotne jest jednak następujące pytanie: *w jaki sposób powinniśmy radzić sobie z pokusami?* Jak się im oprzeć? Pewien młody człowiek napisał do mnie niedawno: „Chciałbym być silniejszy. Robię sobie różne postanowienia, ale ostatecznie i tak robię wszystko to, co moi znajomi. Po prostu nie umiem się powstrzymać". Identyfikujecie się z nim? Pokusy odsłaniają nasze słabości tak, jak ulewne deszcze ujawniły słabości w tamie.

Pozwólcie, że zaproponuję wam *czterostopniową* metodę postępowania, pozwalającą radzić sobie z pokusą i przezwyciężyć ją.

Po pierwsze — rozpoznanie. Wiele razy słyszałem, jak ludzie mówią: „Nie mogę uwierzyć, że to zrobiłem. Kiedy zdałem sobie sprawę z tego, co robię, było już za późno". W wyniku oszustw szatana myśleli, że coś nie jest grzechem albo że nie może im to zaszkodzić.

Niektórzy ludzie twierdzą że dobro i zło nie istnieją więc nie powinniśmy się przejmować pokusami. Bóg jednak mówi nam coś wręcz przeciwnego. Pamiętajcie, że podlegać pokusie oznacza, że *jest się kuszonym do zrobienia czegoś, co jest złe w oczach Boga.* Jeżeli coś jest grzechem, to tak trzeba to nazywać.

Dlatego musimy wiedzieć, co jest napisane o dobru i złu w Piśmie Świętym. Codziennie dociera do nas mnóstwo informacji, które zawierają jeden ukryty przekaz: „Żyj dla siebie". Karmią nas nimi media, reklamy, przemysł rozrywkowy, znani ludzie, a nawet przyjaciele. Świat usilnie stara się nas uformować w taki sposób, żebyśmy uwierzyli, że grzech nie jest grzechem. Przecież wszyscy to robią. Bóg mówi jednak: „Nie bierzcie (...) wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu" (Rz 12,2).

Proście Boga, żeby pomógł wam rozpoznać pokusę. Kiedy nadchodzi, w waszej duszy powinien rozlec się ostrzegawczy dzwonek! Miejcie się na baczności. Nie wszystkie pokusy są oczywiste. Istnieją pokusy o bardziej subtelnym charakterze — pokusy języka, emocji, myśli czy motywów. Psalmista modlił się: „Zbadaj mnie, Boże, i poznaj me serce" (Ps 139,23).

Trzeba przyznać, że czasami zdarzają się pokusy z tak zwanej „szarej strefy", czyli rzeczy, które niekoniecznie są zakazane przez Pismo Święte, ale mimo to nie powinny mieć miejsca w naszym życiu. Jeżeli nie jesteście pewni, czy cośjest dobre czy złe, to zadajcie sobie następujące pytania: Czy robiąc to, wychwalam Boga? Czy mogę odmówić za to modlitwę dziękczynną? Czy przez to staję się bliższy Chrystusowi czy raczej bardziej przejmuję się sprawami tego świata? Czy przez to nie ucierpi moje zdrowie albo czy nie zaszkodzi mi to w jakiś inny sposób? Czy ktoś (szczególnie mniej dojrzały chrześcijanin) nie ucierpi w wyniku tego moralnie lub duchowo? Pewien mądry chrześcijanin powiedział mi kiedyś coś, czego nigdy nie zapomnę: „Jeżeli masz wątpliwości — nie rób tego!".

Wystrzeganie się pokusy

Po drugie, kiedy pokusa przychodzi, odrzućcie ją. Marcin Luter powiedział, że nie jesteśmy w stanie powstrzymać ptaków przed lataniem nad naszymi głowami, ale możemy powstrzymać je przed uwiciem gniazda w naszych włosach! Nie możemy uniknąć pokus, ale możemy nie pozwolić, by nami zawładnęły.

Nie rozkoszujcie się pokusami, nie przedłużajcie ich trwania, nie bawcie się nimi ani nie powtarzajcie ich sobie w głowie bez końca. Im częściej myślicie o danej pokusie, tym bardziej staje się ona nęcąca. Czy w dzieciństwie bawiliście się kiedyś magnesami? Jeżeli tak, to wiecie pewnie, że im bliżej są siebie, tym trudniej je utrzymać oddzielnie. Podobnie jest z pokusą. Im bardziej pozwalamy się jej zbliżyć, tym silniejsze jest jej przyciąganie. Jeżeli nie będziemy wystarczająco uważni, to odepchnięcie jej stanie się niemożliwe.

Nie pozwólcie, żeby tak się stało! Z pokusą trzeba postępować jak z jadowitym wężem lub z fiolką śmiertelnej trucizny — *bo tym właśnie jest pokusa.* Z pokusą można zrobić tylko jedno — trzeba ją natychmiast odrzucić. Święty Paweł pisał do Tymoteusza: „*Uciekaj* (...) przed młodzieńczymi pożądaniami" (2 Tm 2,22). Do Koryntian pisał: *Strzeżcie się* bałwochwalstwa" (1 Kor 10,14) i, *¿Strzeżcie się* rozpusty" (1 Kor 6,18, podkreślenia autora). Nikt nie jest w stanie ustrzec się pokusy własnymi siłami. Bóg jednak daje nam siły, których potrzebujemy, jeżeli tylko oto prosimy. Jeden z moich przyjaciół mówi: „Kiedy puka diabeł, po prostu posyłam do drzwi Jezusa!".

Półśrodki nie wystarczą! Pokusa wymaga podjęcia określonych, zdecydowanych działań. Może to oznaczać wyłączenie radia lub telewizora albo zrezygnowanie z czyjegoś towarzystwa albo podzielenie się swoimi zmaganiami z dojrzałym chrześcijaninem, który was wysłucha i potrafi was wesprzeć. Niekiedy dostaję listy od ludzi, którzy zmienili pracę, ponieważ jakaś osoba lub sytuacja kusiła ich do zrobienia czegoś złego.

Jeden z najważniejszych fragmentów w Biblii, który mówi o pokusie, pochodzi z Pierwszego Listu do Koryntian (10,13). Zachęcam was, abyście nauczyli się go na pamięć: „Pokusa nie nawiedziła was większa od tej, która zwykła nawiedzać ludzi. Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać". Tak, Bóg daje nam sposób pokonania pokusy. Proście Go, by wam go ukazał, *a potem postępujcie zgodnie z nim.*

Wyciągać wnioski

Po trzecie, uczcie się wyciągać wnioski z pokus, które was nawiedzają. Innymi słowy, przemyślcie wszelkie okoliczności związane z pokusami, które was spotkały, żeby w przyszłości lepiej sobie z nimi radzić. Może są ludzie, w towarzystwie których czujecie się bardziej podatni na pokusy, ponieważ robicie to, co oni, bo chcecie, żeby was lubili? A może pokusa wydaje wam się szczególnie silna w określonych sytuacjach albo w konkretnych miejscach? Jaką waszą słabość próbuje wykorzystać szatan? Czy, na przykład, odwołuje się do waszej pychy? Jeden z moich przyjaciół, wykładowca w seminarium duchownym, sporządził kiedyś listę znanych mu przywódców chrześcijańskich, którzy ulegli pokusie związanej z seksem. Twierdził, że niemal zawsze prawdziwą przyczyną była ich pycha. Czasami Bóg dopuszcza do nas pokusę po to, żebyśmy mogli poznać własne słabości i żebyśmy szukali u Niego pomocy do jej pokonania. Nie tylko powinniście walczyć z pokusą. Powinniście wyciągać z niej wnioski.

Nauczcie się unikać sytuacji, które czynią was podatnymi na pokusy. Pewna kobieta napisała do mnie o swojej walce z obżarstwem. Zauważyła, że jedynym sposobem uporania się z tym problemem jest unikanie pewnych działów w supermarkecie. Kiedy jedzenie, którego miała unikać, znalazło się w jej lodówce, było już za późno.

Kiedy upadamy

Po czwarte, jeżeli ulegniecie pokusie, to wykażcie skruchą i natychmiast proście Boga o wybaczenie i odnową. Grzech zrywa nasz *^wspólnotą* z Bogiem, ale nie zrywa naszego *związku* z Nim. Pozostajemy Jego dziećmi nawet wtedy, kiedy nie jesteśmy Mu posłuszni. Mamy poczucie winy, wstydzimy się, a czasami po prostu chcemy się schować. Bóg jednak wciąż nas kocha, chce nam przebaczyć i z radością powita nas znowu! Jeżeli upadniecie, to okażcie skruchę i odwołajcie się do Bożej obietnicy przebaczenia i odnowy.

Pewna kobieta opowiedziała mi, w jaki sposób pokusa, której uległa, doprowadziła do rozpadu jej rodziny. Na koniec dodała: „Najbardziej zasmuca mnie świadomość, że Bóg mi nigdy nie wybaczy". Szatan chce, żebyśmy właśnie tak myśleli. Ale to nieprawda! W Piśmie Świętym znajdziemy następującą obietnicę:

„Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości" (1 J 1,9). To obiecuje nam Bóg. Uwierzmy Mu!

Jedynym grzechem, którego Bóg nie może nam wybaczyć, jest odrzucenie Jego przebaczenia. Kiedy dopuszczacie się grzechu, nie lekceważcie go, nie szukajcie usprawiedliwienia ani nie obwiniajcie innych ludzi. Wyznajcie grzechy, żałujcie, a potem cieszcie się, bo Bóg wam całkowicie przebaczył.

17. ZMAGANIA Z WEWNĘTRZNYM PRZECIWNIKIEM

Stwórz, o Boże, we innie serce czyste
i odnów w mojej piersi ducha niezwyciężonego!
Ps 51,12

Miał rację jeden z szekspirowskich bohaterów, mówiąc, że wina jest w nas samych.

Usłyszałem niedawno o kobiecie, której życie z pozoru było doskonałym przykładem chrześcijańskiej postawy. Aktywnie działała w swoim Kościele, była szanowanym członkiem wspólnoty, bez zarzutu w życiu prywatnym, zawsze gotowa pomagać innym.

Pewnego dnia usłyszała jednak od swojego lekarza złą wiadomość. Zostało jej tylko parę miesięcy życia. Niemal natychmiast zmieniła się nie do poznania. Rzuciła pracę, zostawiła dawnych przyjaciół, odwróciła się plecami do Kościoła. Uznała, że już wystarczająco długi czas była dobra i że ostatnie dni życia zamierza spędzić na zabawie, której do tej pory nigdy nie doświadczyła. Zaczęła regularnie odwiedzać bary i kluby nocne. Jej nowi znajomi nic sobie nie robili z moralności i cnót. Do samego końca gardziła wszystkim, co wcześniej robiła w życiu. W ciągu tych ostatnich miesięcy w Kościele pojawiła się tylko raz. Na własnym pogrzebie, w trumnie.

Dlaczego się tak stało?

Dlaczego ktoś, kto z pozoru był tak silny i uczciwy, nagle machnął na wszystko ręką? Jak ktoś, kto otwarcie przyznawał się do Chrystusa, mógł w jednej chwili porzucić przyzwoite zachowanie, moralne zasady, a nawet zdrowy rozsądek?

Oczywiście tylko Bóg zna jej serce i umysł i tylko On wie, dlaczego w ostatnich miesiącach życia tak się zachowała. Tylko Bóg wie, czyjej zdeklarowana wiara w Chrystusa była prawdziwa, czyjej jedynym celem było wywarcie wrażenia na otoczeniu. Nigdy nie powinniśmy nikogo osądzać.

Jedno jednak jest pewne: *jej wiara nie zmieniła jej od wewnątrz.* Aż do ostatnich miesięcy życia jej postępowaniu nie można było nic zarzucić. Unikała zła, czyniła dobro. Wewnątrz jednak, w najgłębszych zakątkach serca, gdzie nikt poza nią nie mógł dotrzeć, zazdrościła ludziom żyjącym wyłącznie dla własnej przyjemności. I ta zazdrość ostatecznie wzięła nad nią górę.

Innymi słowy, chrześcijańskie życie było dla niej wyłącznie kwestią zewnętrznego zachowania. Najwidoczniej nigdy nie zrozumiała jednej z najważniejszych prawd zawartych w Piśmie Świętym: *Bóg pragnie zmieniać nie tylko nasze działanie. On chce zmieniać nasze serca.* Inaczej mówiąc, *Bóg pragnie, abyśmy się zmienili zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie.* Święty Paweł pisał o tym następująco: „Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu (...) i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu" (Rz 6,13). Napisał również: „Przemieniajcie się przez odnawianie umysłu" (Rz 12,2). Musimy powierzyć Chrystusowi nasze ciała oraz nasze umysły. Wtedy tylko Chrystus będzie mógł uczynić nas takimi, jakimi On chce.

Jakie to ma znaczenie?

Dlaczego Boga tak bardzo obchodzi to, co dzieje się w naszych wnętrzach? W końcu jakie to ma znaczenie, jeżeli tylko zachowujemy się jak należy?

Odpowiedź jest prosta: *taka jest wola Boga.* Jak widzieliśmy, wolą Boga jest, abyśmy się stawali coraz bardziej podobni do Chrystusa. Jeżeli pozwalamy, żeby rządziły nami

grzeszne myśli i uczucia, to dalecy jesteśmy od realizacji tego planu. Chrystus był *bez skazy* i zewnętrznie, i wewnętrznie. I to właśnie ma również być naszym celem. W Piśmie Świętym jest napisane: „Wolą Bożą jest wasze uświęcenie" (1 Tes 4,3). Znajdziemy w nim również zalecenie: „Oczyśćmy się z wszelkich brudów *ciała i ducha"* (2 Kor 7,1, podkreślenie autora). Jedne z najostrzejszych słów wypowiedzianych przez Jezusa skierowane były do tych, którzy na zewnątrz zachowywali się zgodnie z moralnymi nakazami, wewnątrz jednak pełni byli złych myśli i pragnień: „Biada wam, (...) obłudnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa" (Mt 23,27).

Wewnętrzne zagrożenie

Dlaczego wewnętrzne życie jest tak ważne? *Po pierwsze dlatego, że nasze myśli determinują nasze działanie.* Mówi się czasami: „Nie myślałem o tym, co robię". 1 czasami wydaje się, że to prawda. Jednak na głębszym poziomie okazuje się, że nasze uczynki zawsze stanowią odzwierciedlenie naszych myśli. Niekiedy jest wręcz rzeczą niemożliwą oddzielenie myśli od czynów. Jezus powiedział: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa" (Mt 15,19). Dlatego właśnie codziennie musimy powierzać życie Chrystusowi, ponieważ tylko On jest w stanie przemienić nasze ciała i umysły.

Po drugie, Bóg interesuje się tym, co dzieje się w naszych wnętrzach, ponieważ nas kocha, a wie, jak niszczące mogą być złe myśli i uczucia. One zatruwają duszę i wyrządzają szkodę ciału. Psychologowie odkrywają że to, czego Pismo Święte uczy od wieków, jest prawdą. Nasze umysły i ciała są ze sobą ściśle związane. Na przykład ludzie, którzy nieustannie się złoszczą są o wiele bardziej narażeni na zawał serca, udar mózgu i inne fizyczne dolegliwości. Kiedy król Dawid nie chciał przyznać się do popełnienia cudzołóstwa z Batszebą tłumiąc w sobie poczucie winy, zapłacił za to cenę fizyczną i duchową. „Póki milczałem, schnęły kości moje" (Ps 32,3-4). Zdrowie powróciło dopiero wtedy, kiedy przyznał się do grzechu i prosił Boga o wybaczenie. W Biblii jest napisane: „Radość serca wychodzi na zdrowie, duch przygnębiony wysusza kości" (Prz 17,22).

Grzech, jak śmiertelny nowotwór, zaatakował każdą sferę naszego życia. Nasze ciało, umysł, uczucia, naszą wolę — wszystko. Nie wolno go lekceważyć! Jezus Chrystus przyszedł jednak po to, by grzech zwyciężyć. Przyszedł nie tylko po to, żeby nam wybaczyć. Przyszedł także po to, żeby wyzwolić nas z mocy grzechu i przemienić nas przez działanie Jego Ducha. „I was, którzy byliście niegdyś obcymi [dla Boga] (...), teraz znów pojednał (...), by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nienagannych" (Kol 1,21-22).

Święci, nieskalani i nienaganni. Zgodnie z Bożym zamierzeniem tacy właśnie mamy być każdego dnia. Ale jak sprawić, by tak się stało?

Wróg wewnętrzny — pycha

Wiele wieków temu papież Grzegorz Wielki podzielił grzechy na siedem kategorii: pycha, chciwość, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, gniew, lenistwo. Później zaczęto je nazywać „siedmioma grzechami głównymi". Każdy z tych grzechów często pojawia się w Piśmie Świętym, chociaż nigdy nie są wymienione w takiej kolejności.

Pycha znalazła się na pierwszym miejscu tej listy bynajmniej nie przypadkowo. Jest ona bowiem podstawą niemal każdego innego grzechu. Pycha spowodowała, że szatan

zbuntował się przeciw Bogu. Przytoczony przez Izajasza opis pychy króla babilońskiego odnosi się także do szatana: „Wstąpię na niebiosa; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. (...) podobny będę do Najwyższego" (Iz 14,13-14). (Zwróćcie przy okazji uwagę, jak często występuje tu pierwsza osoba liczby pojedynczej. Esencja pychy zawiera się bowiem w jednym, krótkim słowie: ‚ja"). Szatan wykorzystał pychę Adama i Ewy, twierdząc, że jeżeli go posłuchają, będą „jak Bóg" (Rdz 3,5). Cóż za pokusa — stać się podobnym do Boga! Od tego pamiętnego dnia ludzkość znajduje się w sidłach pychy i płaci za to straszliwą cenę. Pismo Święte ostrzega nas: „Przed porażką— wyniosłość, duch pyszny poprzedza upadek" (Prz 16,18).

Pycha, która niszczy

Dlaczego pycha ma na nas tak zgubny wpływ? *Po pierwsze dlatego, że przez nią nie dostrzegamy własnych win.* Pycha sprawia, że wydajemy się sobie lepsi niż jesteśmy naprawdę. Uważamy więc, że nie potrzebujemy ani skruchy, ani poprawy. W jednej z przypowieści Jezusa pyszałkowaty, obłudny człowiek modlił się następującymi słowami: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie". Nieopodal modlił się inny człowiek. Jego postawa była zupełnie inna: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika" (Łk 18,11.13). Bóg wysłuchał jego modlitwy, odrzucił natomiast modlitwę faryzeusza, który nie dostrzegał własnych grzechów.

Ponadto pycha oddala nas od innych ludzi. Wiele rzeczy może wywoływać pychę: posiadany majątek, wygląd fizyczny, zdolności, pozycja społeczna, osiągnięcia i tak dalej. Niezależnie jednak od powodu, pycha zawsze sprawia, że wynosimy się ponad innych ludzi, a co za tym idzie, oddala nas od nich. Nikt przecież nie lubi aroganckich, zarozumiałych osób.

Z pychy rodzą się również uprzedzenia i rasizm, które w historii ludzkości stały się przyczyną niewyobrażalnych cierpień i aktów przemocy. Uprzedzenia i rasizm są w oczach Boga grzechami i nie powinny znaleźć miejsca w sercu żadnego prawdziwego ucznia Chrystusa. Wszystkie rasy i grupy etniczne zostały stworzone przez Boga i w Jego oczach żadna z nich nie jest ani lepsza, ani gorsza od innych. Ziemia pod krzyżem jest wyrównana, ponieważ Jezus Chrystus swoją krwią nabył Bogu „[ludzi] z *każdego* pokolenia, języka, ludu i narodu" (Ap 5,9, podkreślenie autora). Jaki powód możemy sobie wynaleźć, żeby pogardzać jakimkolwiek człowiekiem, za którego Chrystus oddał życie?

Ale przede wszystkim *pycha oddala nas od Boga.* Ozjasz był jednym z najlepszych władców, jakich miała Juda, a jednak w Piśmie Świętym jest napisane, że „kiedy stał się potężny, uniosło się jego serce, aż uległo zepsuciu. Wykroczył przeciw Panu, Bogu swemu" (2 Krn 26,16). Bóg mu pobłogosławił, a on, zamiast Mu zaufać, odwrócił się od Niego. Kiedy zawładnie nami pycha, uważamy, że Bóg nie jest nam potrzebny, i domagamy się chwały dla siebie samych. Zapominamy, że Bóg powiedział: „Chwały mojej nie oddam innemu" (Iz 48,11).

Także chrześcijanie ulegają subtelniejszym formom pychy, wywyższając się lub uważając innych (nie wyłączając współwyznawców) za gorszych od siebie. Zapominają, że „Bóg (...) pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje" (1 P 5,5). Zapominają również, że w Biblii jest napisane: „I czegóż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?" (Mi 6,8).

Czy to znaczy, że pycha zawsze jest zła? Nie, pycha, a raczej duma, nie jest zła, jeżeli się ją właściwie rozumie. Na przykład, nie ma nic złego w tym, że jest się dumnym z

dobrze wykonanej pracy albo z osiągnięć ludzi, których kochamy. Nie wolno tylko zapominać, że nasze umiejętności są darem od Boga i tylko Jemu należy się uznanie. Nie jest również niczym złym rozsądne poczucie własnej wartości i wiara w siebie. Jeżeli dręczymy sami siebie lub myślimy o sobie gorzej, niż powinniśmy, to znaczy, że nie akceptujemy siebie takimi, jakimi stworzył nas Bóg. Trzeba znaleźć złoty środek, wystrzegając się zarówno samolubnej, egoistycznej pychy, jak i nieuzasadnionej nienawiści do samego siebie. W Piśmie Świętym jest napisane: „Niech nikt nie ma o sobie wyższego mniemania, niż należy, lecz niech sądzi o sobie trzeźwo" (Rz 12,3).

Jak radzić sobie z pychą?

Jak odpowiedzieć na grzeszną pychę? *Po pierwsze, trzeba się do niej przyznać, wyznać Bogu i z pokorą prosić Go o wybaczenie.* Egoistyczna pycha jest grzechem, musimy więc stawić mu czoła ze szczerością pokornie prosząc Boga o pomoc i przebaczenie. W Piśmie Świętym jest napisane: „Upokorzcie się więc pod mocną ręką Boga" (1 P 5,6).

Po drugie, trzeba nauczyć się codziennie żyć w Bożej obecności. Kiedy zrozumiecie, jak wielki jest Bóg, przestaniecie się pysznić i przechwalać. Pycha zniknie, jeżeli porównamy siebie z Bogiem, a nie z innymi ludźmi.

Wrogowie wewnętrzni: zazdrość i chciwość

Niemal codziennie można usłyszeć wiadomości o kolejnym przypadku zachłanności jakiejś korporacji lub defraudacji pieniędzy. Niejednokrotnie chodzi o sumy przekraczające miliardy dolarów. Te skandale, jakkolwiek byłyby szokujące, nie są niczym nowym. Tylko w szczegółach różnią się od historii, o których czytałem w dzieciństwie.

Zazdrość i chciwość towarzyszą ludziom od chwili, kiedy Adam i Ewa zostali wygnani z raju, a może nawet wcześniej. Kusząc pierwszych ludzi, szatan wykorzystał nie tylko ich pychę, lecz również zazdrość i chciwość, nakłaniając ich, żeby chcieli więcej, niż dał im Bóg. W Piśmie Świętym jest wiele opowieści o zazdrości i chciwości. Bracia Józefa zazdrościli mu, że ojciec go faworyzował. Z chciwości sprzedali go więc w niewolę. Król Achab pożądał winnicy Nabota i pozwolił, aby królowa Izebel podstępnie doprowadziła do śmierci Nabota i zajęła jego ziemię. Judasz powodowany chciwością zdradził Jezusa za trzydzieści srebrników. Chciwość mieszkała również w sercach Ananiasza i Safiry, którzy w tajemnicy przed Bogiem zachowali sobie część pieniędzy otrzymanych za sprzedaż posiadłości.

Za każdym razem jednak zazdrość i chciwość okazywały się zgubne w skutkach. Adam i Ewa zostali wygnani z raju. Bracia Józefa żyli w ciągłym strachu, od kiedy ich zdrada wyszła na jaw. Król Achab zginął w walce, a psy zlizywały jego krew. Judasz popełnił samobójstwo. Ananiasz i Safira padli martwi. Pismo Święte ostrzega nas: „Życiem dla ciała jest serce spokojne, próchnieniem kości jest namiętność" (Prz 14,30). Za zazdrość i chciwość zawsze, zawsze, trzeba zapłacić straszliwą cenę. Nie znam człowieka chciwego lub zazdrosnego, który żyłby w spokoju.

Zazdrość to nie to samo co chciwość, ale są one ze sobą ściśle związane. Jeżeli komuś czegoś zazdrościmy, to łatwo możemy wpaść w obsesyjną chęć posiadania tego, co on ma. Bardzo często przedmiotem zazdrości i chciwości są pieniądze. Ale możemy również pożądać innych rzeczy: urody, statusu społecznego, posiadłości, sławy czy władzy. Pismo Święte traktuje chciwość jako rodzaj bałwochwalstwa, ponieważ ludzie chciwi czczą nie Boga, lecz przedmioty. Zazdrość i chciwość biorą się z egoizmu, który każe nam szaleńczo gonić za czymś, czego jeszcze nie mamy. Zazdrość i chciwość mogą z

pozoru wyglądać niegroźnie, ale bardzo łatwo przekształcają się w nadużycia, przemoc, a nawet wojnę. Święty Jakub bardzo dobrze opisuje ten proces: „Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? Nie skądinąd, tylko z waszych żądz, które walczą w członkach waszych. Pożądacie, a nie macie, żywicie morderczą zazdrość, a nie możecie osiągnąć. Prowadzicie walki i kłótnie" (Jk 4,1-2).

Szkodliwe działanie chciwości i zazdrości odczuwa nie tylko społeczność, ale każdy z nas osobiście. Niemal co tydzień otrzymuję przynajmniej jeden list od kogoś, kto opisuje, że jego rodzina rozpada się przez nałóg hazardu, który jest ściśle związany z chciwością. Wiele rodzin żyje na krawędzi bankructwa spowodowanego niekontrolowanym wzrostem zadłużenia (niejednokrotnie wynika ono z nadużywania kart kredytowych). Pracownicy poradni małżeńskich mówią że główną przyczyną kłótni pomiędzy małżonkami są pieniądze. Więzienia pełne są kobiet i mężczyzn, którym chciwość zniszczyła życie.

Zazdrość i chciwość nie są zarezerwowane wyłącznie dla bogatych. Uczucia te mogą zżerać zarówno biedaków, jak i krezusów. Niestety, chrześcijanie także nie są wolni od ich działania. Pismo Święte ostrzega nas: „korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy" (1 Tm 6,10).

Walka z zazdrością i chciwością

Oczywiście nie ma nic złego w tym, że chcemy zapewnić naszym rodzinom godziwe życie. Bóg zna nasze potrzeby, a Pismo Święte zachęca nas, abyśmy byli pilni i roztropni (a zarazem hojni). Chęć odnoszenia sukcesów też wcale nie musi być czymś złym. Wykorzystując w pełni talenty otrzymane od Boga, oddajemy mu cześć. Zazdrość i chciwość łatwo jednak wkradają się w nasze życie i niweczą nasze najlepsze zamiary. Nie pozwólcie, żeby wam się to przytrafiło!

Przede wszystkim poproście Boga, żeby ukazał wam, czy zazdrość i chciwość zawładnęły waszym sercem. Jeżeli tak jest, wyznajcie to i okażcie skruchę. Nie dajcie się zwieść. Zazdrość i chciwość są grzechami i mogą was zniszczyć. Większość z dziesięciu przykazań dotyczy naszych uczynków — nie kradnij, nie zabijaj, nie cudzołóż i tak dalej. Jednak ostatnie przykazanie dotyczy motywów naszych działań, szczególnie zazdrości i chciwości. „Nie będziesz pożądał (...) żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego" (Wj 20,17). Podczas Kazania na Górze Jezus nie mówił wyłącznie o zewnętrznych uczynkach, ale odniósł się również do problemów wewnętrznych. Powiedział, na przykład, że popełniamy morderstwo, jeżeli nienawidzimy innych ludzi lub gniewamy się na nich, oraz że dopuszczamy się cudzołóstwa, jeżeli czujemy żądzę w sercu.

Następnie poproście Boga, aby pozwolił wam poznać tajemnicę prawdziwego zadowolenia. Jak je osiągnąć? Jednym ze sposobów jest codzienne dziękczynienie Bogu. Ciągłe dziękczynienie sprawia, że zazdrość i chciwość nie mają się czym karmić. W Piśmie Świętym jest napisane: „W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was" (1 Tes 5,18).

Na koniec nauczcie się we wszystkim ufać Bogu. W Piśmie Świętym jest napisane: „Postępowanie wasze niech będzie wolne od chciwości na pieniądze: zadowalajcie się tym, co macie. Sam bowiem powiedział: Nie opuszczę cię ani pozostawię" (Hbr 13,5). Kiedy nauczymy się ufać Bogu co do naszych potrzeb, będziemy mogli powtórzyć za św. Pawłem: „Nauczyłem się wystarczać sobie w warunkach, w jakich jestem" (Flp 4,11).

Co Bóg widzi we wnętrzach waszych serc i umysłów? Współczucie i zadowolenie czy pychę, zazdrość i chciwość? Przed ludźmi możecie ukryć swoje najskrytsze myśli. Przed Bogiem nie. Odłóżcie w tej chwili książkę i ponownie zawierzcie Chrystusowi całe swoje

życie, nie wyłączając najgłębiej skrytych myśli i pragnień. Następnie poproście Boga, aby mocą swojego Ducha zaczął zmieniać wasze wnętrza.

18. POKONANI PRZEZ UCZUCIA

Z całą pilnością strzeż swego serca,
bo życie ma tam swoje źródło.
Prz 4,23

O sile łańcucha stanowi siła jego najsłabszego ogniwa. Podobnie jest z naszym charakterem.

Moja żona Ruth urodziła się i wychowała w Chinach. Jej rodzice pojechali tam na misję jako lekarze. Niemal od samego początku naszego małżeństwa bardzo chciała zabrać mnie do kraju swojego urodzenia. Kraju, którego starożytną kulturę i mieszkańców bardzo kochała. Jednak druga wojna światowa, a potem komunistyczne rządy Mao uniemożliwiły ten wyjazd. Nie traciliśmy jednak nadziei i wciąż modliliśmy się w tej intencji. W końcu, niemal po pół wieku, mogliśmy odwiedzić Chiny i wygłosić kazanie w jednym z nowo otwartych kościołów.

Jednym z najciekawszych punktów naszej wyprawy było zwiedzanie Muru Chińskiego. Nigdy nie zapomnę, jak siedziałem na szczycie budowli otoczony przez grupkę dzieci w wieku szkolnym, które prawdopodobnie po raz pierwszy w życiu widziały Amerykanina. Szybko przezwyciężyły nieśmiałość (dzięki pomocy podróżującego z nami amerykańskiego przyjaciela chińskiego pochodzenia) i zaśpiewały nam kilka radosnych dziecięcych piosenek. Odpowiedzieliśmy im dwiema czy trzema piosenkami, między innymi „Jezus kocha mnie", której dzieci od razu chciały się nauczyć.

Pewne fragmenty Muru Chińskiego, który do dzisiaj ciągnie się przez setki kilometrów w surowym górskim terenie, powstały jeszcze przed Chrystusem. Jest to wciąż jedna z najbardziej okazałych konstrukcji w historii ludzkości. I, jak mi powiedziano, jest jedną z niewielu budowli wzniesionych przez człowieka, którą widać z przestrzeni kosmicznej. Mur zbudowano w jednym celu — miał chronić cywilizację chińską przed najazdami ludów stepowych.

Kiedy wychodziliśmy jedną z bram, przypomniało mi się coś, co przeczytałem wiele lat wcześniej. Na początku Mur Chiński dobrze spełniał swoją rolę. Dzięki swojej wysokości i dobrze strzeżonym bramom odpierał wszystkie natarcia. W końcu jednak wrogowie zwyciężyli. W jaki sposób? Bardzo prosto — znaleźli strażnika o słabym charakterze i przekupstwem namówili go, żeby pozostawił bramę otwartą.

Wyrwy w murze

Nasze życie podobne jest często do Muru Chińskiego — w niektórych miejscach jest silnie ufortyfikowane, w innych słabe i niezabezpieczone. Gdzie zaatakuje szatan? Na pewno nie w miejscu, w którym silna obrona nie daje mu nadziei na zwycięstwo. *Szatan zawsze zaatakuje nasze słabe punkty.* Tak jak najeźdźcy atakujący Chiny, szatan szuka słabych „strażników", czyli słabości naszego charakteru, niewyznanego grzechu, szkodliwego nałogu, które pozwolą mu wedrzeć się w nasze życie i siać zniszczenie.

W poprzednim rozdziale opisałem jedną z bram, przez które może wejść diabeł — bramę wewnętrznych motywów naszych działań. Jeżeli pozwolimy, żeby pycha,

zazdrość czy chciwość zawładnęły nami, to szatan z pewnością to wykorzysta. Ale nasz przeciwnik próbuje wejść również przez inne bramy. W tym rozdziale zajmę się jedną z nich — bramą uczuć.

Uczucia — dar od Boga?

Same w sobie uczucia bynajmniej nie są złe. Otrzymaliśmy je od Boga i nie powinniśmy ich odrzucać ani nimi gardzić. Gdybyśmy nie doświadczali emocji, nie znalibyśmy Bożej radości i pokoju. Jezus, zapytany, które przykazanie jest największe, odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem" (Mt 22,37). Serce, dusza, umysł — *wszystko to* jest zaangażowane w miłość do Boga.

Bóg doświadcza emocji. My również, ponieważ zostaliśmy stworzeni na Jego obraz. Jakie puste byłoby nasze życie bez uczuć! Odwiedziłem kiedyś znajomego, którego umysł był wyniszczony przez chorobę Alzheimera. Zawsze był aktywnym, pełnym werwy człowiekiem, teraz siedział, patrząc nieobecnym wzrokiem w pustkę. Nie był nawet świadomy mojej obecności. Całkowicie utracił zdolność odczuwania. Uczucia są darem od Boga i stanowią fundament życia.

Im jestem starszy, tym bardziej zadziwia mnie złożoność ludzkiego umysłu. Psalmista wykrzyczał: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie" (Ps 139,14). Kiedyś myślałem, że ten wers odnosi się wyłącznie do naszych ciał, teraz wiem, że dotyczy on całej naszej istoty, także umysłu i uczuć. Bóg uczynił nas niepowtarzalnymi, złożonymi osobami. Zarówno ciało, jak i osobowość każdego człowieka jest wyjątkowa i należy wyłącznie do niego. Naprawdę zostaliśmy „cudownie stworzeni".

Uczucia jednak, tak jak wszystko inne, również zostały zepsute przez grzech. Same w sobie nie są złe, ale mogą zostać wypaczone, a nawet mogą nas niszczyć. Czasami osiągają nad nami tak wielką władzę, że potrzebujemy profesjonalnej pomocy, aby powrócić do zdrowia. Wiele jeszcze musimy się dowiedzieć o działaniu ludzkiego umysłu. Ja jednak jestem wdzięczny za mądrych doradców i psychologów, którzy starają się pomagać ludziom mającym problemy emocjonalne.

W większości przypadków uczucia są po prostu zwodnicze. A wtedy stają się niebezpieczne dla życia duchowego. A jednego możemy być pewni — szatan na pewno spróbuje wykorzystać je do tego, by nas pokonać. W rzeczywistości *szatan bardzo często w swoich atakach wykorzystuje nasze uczucia.* Musimy więc nauczyć się strzec bramy uczuć!

Uczucia, które niszczą — gniew i rozgoryczenie

Każde niszczące uczucie zbiera swoje straszne żniwo, ale najbardziej gorzkie są owoce gniewu. Niekontrolowany gniew jest okropnym grzechem i wszędzie, gdzie się pojawia, wywołuje chaos. Rozbija przyjaźnie i niszczy małżeństwa. Jest przyczyną kłótni w interesach, rodzi przemoc w rodzinach i społeczeństwach, wywołuje wojny pomiędzy narodami. Jest jak wielka strzelba, która swoim odrzutem wyrządza szkodę zarówno temu, kto ją trzyma, jak i temu, w kogo jest wycelowana. Gniew sprawia, że wybuchamy na innych ludzi, niszcząc nasze relacje i ukazując naszą prawdziwą naturę.

Uścisk gniewu nie omija również chrześcijan. Po pojmaniu Jezusa Piotr z gniewem wyparł się Go: „Począł się zaklinać i przysięgać: »Nie znam tego człowieka, o którym mówicie«" (Mk 14,71). Święty Paweł musiał upominać chrześcijan z Efezu: „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie —

wraz z wszelką złością" (Ef 4,31). Ile Kościołów zostało rozbitych przez gniew? Jak wielu ludzi odeszło od Chrystusa z powodu gniewu jakiegoś chrześcijanina?

Wpadamy w gniew, kiedy inni nas krzywdzą zarówno słowami, jak i uczynkami. Złościmy się również wtedy, kiedy coś idzie nie po naszej myśli lub kiedy coś niweczy nasze plany i marzenia. Gniew może pojawić się w jednej chwili, wybuchając jak wulkan, niszcząc każdego w swoim zasięgu. Czasami jednak tłumimy gniew tuż pod powierzchnią przez całe życie, wówczas jest niczym żrący kwas, który wżera się w nasze ciała i dusze, chociaż możemy nawet nie zdawać sobie sprawy z jego obecności.

Niektórzy ludzie gniewają się na Boga. Czasami dostaję listy od ludzi, których spotkała jakaś tragedia. Zamiast szukać Jego pomocy, gniewnie oskarżają Go o to, co się stało. W ten sposób pozbawiają się źródła spokoju i radości, które tylko On może nam dać, nawet wtedy, kiedy nie rozumiemy tego, co się dzieje.

Czy gniew może być usprawiedliwiony? Tak, jeżeli nie jest wywołany egoizmem i pychą, lecz jest skierowany przeciw niesprawiedliwości i grzechowi. Bóg gniewa się, jeżeli gardzimy Jego sprawiedliwością. Jezus siłą wypędził ze świątyni kupców, którzy bezdusznie zarabiali na ludziach pobożnych (Mt 21,12-13). Musimy jednak zachować ostrożność. Czasami tak zwany „święty gniew" jest tylko przykrywką dla obłudy i braku miłości.

Gniew i rozgoryczenie (jak również ich dzieci — nienawiść, zawiść, uraza) to nie to samo. Są jednak ze sobą blisko spokrewnione. Rozgoryczenie to zgorzkniały gniew, to uczucie głębokiego niezadowolenia, które zatruwa duszę i niszczy poczucie spokoju. Moja żona mówi, że rozgoryczony, zgorzkniały chrześcijanin stanowi jedno z największych trofeów szatana. Ma rację. W Piśmie Świętym jest napisane: „Baczcie, (...) aby jakiś korzeń gorzki, który rośnie w górę, nie spowodował zamieszania, a przez to nie skalali się inni" (Hbr 12,15). Czy gniew lub rozgoryczenie nie pozwalają wam stać się takimi, jakimi chce was widzieć Bóg?

Walka z gniewem

Czy gniew można pokonać, czy jednak musimy nieustannie znajdować się pod jego panowaniem? Możemy go pokonać, z pomocą Boga. Gniew św. Piotra został zamieniony w odwagę działania dla Chrystusa. Gniew św. Pawła, wymierzony przeciw chrześcijanom, został zamieniony w gorące pragnienie głoszenia Ewangelii. W Piśmie Świętym jest napisane, że powinniśmy „odnawiać się duchem w (...) myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4,23-24). Czy to jest waszym celem?

Jak powinniśmy radzić sobie z gniewem? Zdecydowanie! *Pierwszym krokiem do odniesienia zwycięstwa nad nieusprawiedliwionym gniewem jest chęć pozbycia się go.* Przede wszystkim trzeba więc zrozumieć, że gniew naprawdę jest grzechem w oczach Boga. Jezus ostrzegał, że „każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi" (Mt 5,22).

To znaczy, że musimy przestać szukać wymówek dla swojego gniewu czy złego usposobienia. Musimy, na przykład, przestać obwiniać za to rodziców lub twierdzić, że mamy prawo się złościć ze względu na coś, co przytrafiło się nam w przeszłości. Musimy też szczerze przyznać, że gniew i rozgoryczenie wyrządzają nam wiele szkód. Są naszymi wrogami! W Biblii jest napisane: „Gniewliwy kłótnie wszczyna, zapalczywy mnoży grzechy" (Prz 29,22). A także: „Zaprzestań gniewu i porzuć zapalczywość; (...) to wiedzie tylko ku złemu" (Ps 37,8). Nie wolno nam lekceważyć niszczącej siły gniewu.

Drugi krok w walce z gniewem jest taki sam, jak w przypadku wszystkich innych grzechów. Musimy wyznać go przed Bogiem oraz prosić o przebaczenie i pomoc. Chrystus

na krzyżu wziął na siebie wszystkie grzechy, które kiedykolwiek popełniliśmy, nie wyłączając gniewu. W swojej miłości i łasce Bóg obiecuje, że nie tylko wybaczy nam gniew, lecz również oczyści z niego nasze życie, jeżeli Mu na to pozwolimy. Bez względu więc na to, co wywołało w was gniew, powierzcie go Bogu i proście, aby zastąpił go owocami Ducha, którym jest: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Ga 5,22-23). Zwróćcie uwagę, że gniew stanowi dokładne przeciwieństwo każdego z wyżej wymienionych uczuć. Gniew znika, kiedy owoc Ducha wypełnia nasze serce.

Krok trzeci polega na wykonaniu kilku praktycznych zabiegów, pozwalających uporać się z gniewem. W jakich sytuacjach najłatwiej wpadacie w gniew? Jeżeli tylko możecie, to unikajcie ich. A jeżeli to nie jest możliwe, to pomódlcie się zawczasu, żeby Bóg udzielił wam pomocy. Jeżeli mimo wszystko przegracie z gniewem, to proście o wybaczenie nie tylko Boga, lecz również ludzi, których skrzywdziliście. Jeżeli żywicie w sercu gniew, żal lub zawiść wobec rodziców, byłego małżonka czy szefa, to powierzcie to uczucie Chrystusowi i poproście Go, aby pomógł się wam od niego wyzwolić.

Ponadto, odkryjcie, jak wielką moc przemiany ma przebaczanie. Jezus powiedział: „Błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają" (Łk 6,28). Słuchając tego nakazu, nie można trwać w gniewie. Starajcie się celowo postępować wobec innych tak, jak należy, nawet jeżeli nie macie na to ochoty. Zmiana zachowania prowadzi ostatecznie do zmiany uczuć. W Piśmie Świętym jest napisane: „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie" (Ef 4,32).

Uczucia, które niszczą — zmartwienie i strach

Czy możemy się dziwić, że naszą epokę znamionują uczucia strachu i niepokoju? Niedawno dostałem list od kobiety mieszkającej w samym centrum jednego z najniebezpieczniejszych miast Ameryki. „Zamykam drzwi na pięć zamków — napisała — ale tak bardzo się boję, że ledwo mogę zasnąć".

Strach ma swoją funkcję do spełnienia. Gdybyśmy nie odczuwali strachu w chwili niebezpieczeństwa, nasze życie byłoby nieustannie zagrożone. Małe dzieci powinny wiedzieć, że muszą wystrzegać się ruchliwej ulicy czy buteleczki z lekarstwami. Każdy żołnierz i policjant wie, że nawet moment nieuwagi może być niebezpieczny. W Piśmie Świętym jest napisane: „Rozważny zło widzi i odwraca się, nierozważni tam idą— i szkodę ponoszą" (Prz 22,3). Ale nie tylko fizycznych niebezpieczeństw powinniśmy się obawiać. Przede wszystkim powinniśmy się mieć na baczności wobec zagrożeń moralnych i duchowych. „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć" (1 P 5,8).

Owszem, strach ma swoją rolę do odegrania. Ale strach może również nad nami zapanować, a wtedy staje się grzechem. Dlaczego? Ponieważ *strach sprawia, że zaczynamy wątpić w obietnice Boga i przestajemy wierzyć w Jego miłość.* Paraliżujący strach może sprawiać, że trudniej nam wierzyć w Boga i odważnie wyznawać naszą wiarę. Diabeł uwielbia bojaźliwych chrześcijan! Bóg powiedział Izraelitom, że będzie z nimi i wprowadzi ich do Ziemi Obiecanej. Owładnął ich jednak strach i odmówili posłuszeństwa, dlatego musieli potem błąkać się po pustyni przez czterdzieści lat (Lb 14). Pozwolili, by strach ich sparaliżował, w wyniku czego całe pokolenie pozbawione zostało Bożego błogosławieństwa. Nam też może się to przytrafić.

Większość ludzi ponad wszystko pragnie jednej rzeczy — wewnętrznego spokoju. Bez niego nie ma trwałego szczęścia i bezpieczeństwa. Jestem jednak przekonany, że

jednocześnie właśnie tego większości ludzi brakuje. A główną przyczyną jest niepokój i strach.

Walka ze strachem

Czy możemy pokonać zmartwienia i strach? Czy uczucia te muszą wypełnić całe nasze życie?

Pozwólcie, że odpowiem kolejnym pytaniem: co jest przeciwieństwem strachu? Chrześcijanie mogą dać tylko jedną odpowiedź. *Przeciwieństwem strachu jest zaufanie. Zaufanie do Boga i ufność w Jego niezmienną miłość.* Kiedy tylko zdamy sobie sprawę, że Bóg jest Panem i trzyma nas w swoich troskliwych objęciach, śmiało stawimy czoła niebezpieczeństwom i przeciwnościom losu. *Skoro bowiem ufamy Bogu, że dostąpimy wiecznego zbawienia, czy nie powinniśmy Mu również zaufać w sprawie obecnego życia?* Psalmista oświadczył: „Pan jest ze mną, nie lękam się" (Ps 118,6).

Bądźmy jednak szczerzy, trudno jest ufać Bogu, kiedy zagraża nam niebezpieczeństwo lub kiedy wszystko dokoła wydaje się walić w gruzy. Znacznie łatwiej jest się bać niż wierzyć. Nigdy jednak nie zapominajmy: *strach może wypędzać wiarę, ale również wiara może wypędzać strach.* Wierzyć to nie znaczy udawać, że problemy nie istnieją. Wiara nie jest też ślepym optymizmem. Wiara pozwala nam jednak spojrzeć poza nasze problemy i wskazuje nadzieję, którą pokładamy w Chrystusie. Prawdziwa wiara łączy się z ufnością. Ufnością w to, co zrobił dla nas Chrystus, oraz ufnością w Bożą dobroć i łaskę.

Jak radzić sobie z troskami i strachem? *Po pierwsze, powierzcie je Chrystusowi.* Nie negujcie ich, ale też nie trzymajcie się ich kurczowo. Wyznajcie je Chrystusowi, a następnie poproście Go, by zdjął je z waszych barków. Psalmista napisał: „Zrzuć swą troskę na Pana, a On cię podtrzyma; nie dopuści nigdy, by miał się zachwiać sprawiedliwy" (Ps 55,22). Święty Piotr powtórzył tę prawdę: „Wszystkie troski wasze przerzućcie na Niego, gdyż Jemu zależy na was" (1 P 5,7).

Po drugie, trzymajcie się mocno Bożych obietnic. W Piśmie Świętym Bóg daje nam „drogocenne i największe obietnice" (2 P 1,4). Każda z nich przypomina nam, że możemy złożyć nasze życie w Jego ręce. Możecie ufać obietnicom składanym przez Boga, ponieważ On nie potrafi kłamać! Boże obietnice spisane w Starym Testamencie mają dzisiaj takie samo zastosowanie i są równie ważne, jak obietnice zawarte w Nowym Testamencie. Całe Pismo Święte uczy nas, jak powinniśmy żyć. Strach zniknie, jeżeli skonfrontujemy go z Bożymi obietnicami.

Co obiecuje nam Bóg? Po pierwsze, że będzie z nami niezależnie od tego, jak trudne i skomplikowane stanie się nasze życie. „Nie opuszczę cię ani pozostawię" (Hbr 13,5). Jezus powiedział: „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). *Jeżeli znacie Chrystusa, to nigdy nie będziecie sami, nigdy.* Kiedy byłem dzieckiem, moja mama nauczyła mnie słów z Psalmu 23. Pamiętam je do dziś: „Chociażbym chodził ciemną doliną zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną. Twój kij i Twoja laska są tym, co mnie pociesza" (Ps 23,4). Pozwólcie, żeby obietnice słowa Bożego przeniknęły wasze serca i umysły.

Bóg obiecuje nam również nadzieję. Nadzieję, że pewnego dnia całe zło i niesprawiedliwość tego świata zostaną zniszczone. Jezus ostrzegał: „Na świecie doznacie ucisku". Natychmiast jednak dodał: „Ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat" (J 16,33). Wszystko, czego się boicie i o co się martwicie, jest tylko tymczasowe i kiedy Chrystus powróci, zostanie zniszczone.

Nie ustawajcie w modlitwie

Po trzecie i ostatnie, módlcie się wytrwale i z wiarą. Zawsze zadziwia mnie, jak łatwo przychodzi nam martwić się o coś i jak trudno jest nam modlić się w tej intencji. Zmartwienia i strach są jak małe tygrysy. Im więcej pożywienia im dajemy, tym silniejsze się stają.

Droga Boga jest jednak inna. *Jest to droga modlitwy.* Pismo Święte wyraźnie mówi nam, jak powinniśmy odpowiadać na zmartwienia: „O *nic* się już zbytnio nie troskajcie, ale *w każdej sprawie* wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem!". Po tych słowach następuje Boża obietnica: „A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie" (Flp 4,6-7).

W jaki sposób się modlić? Przede wszystkim, módlcie się o siły w obliczu tego, czego się boicie, ponieważ Bóg pomaga nam utrzymać się nawet podczas najgorszych burz. Módlcie się również o mądrość w radzeniu sobie ze zmartwieniami. Wykonanie paru praktycznych działań może zmienić sytuację.

Módlcie się także o to, aby Bóg zmienił sytuację, w której się znajdujecie, zgodnie ze swoją wolą. On nie zawsze robi to, czego chcemy. Ale On wie, co jest dla nas najlepsze i możemy Mu zaufać. Bóg jest władcą, a więc żadna sytuacja nie znajduje się poza Jego kontrolą. Nad biurkiem mojej żony są napisane słowa: „Nie obawiaj się przyszłości, Bóg już tam jest".

Uczucia wzbogacają nasze życie, ale czasami mogą nas zwodzić lub nad nami zapanować. Jednak z pomocą Boga możemy utrzymywać je w równowadze.

19. TO, CO NISZCZY

Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie,
wszystko na chwałą Bożą czyńcie.
1 Kor 10,31

Diabeł nie musi wymyślać nowych sposobów kuszenia. Stare działają tak dobrze, jak dawniej.

Nie potrafimy się uczyć na błędach. Ulegamy tym samym pokusom, którym ulegali nasi przodkowie, i ponosimy te same konsekwencje. Być może to właśnie miał na myśli autor Księgi Koheleta, kiedy pisał: „To, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem" (Koh 1,9).

Spadek po równi pochyłej

Widziałem niedawno, jak pewien człowiek niszczy siebie i swoją rodzinę. Spotkałem go tylko przypadkowo, ale od innych słyszałem o jego szczerości i wierze. Rzeczywiście aktywnie działał w swoim Kościele, odnosił sukcesy w pracy, był powszechnie szanowany w społeczeństwie.

Skrywał jednak przed ludźmi pewną tajemnicę, grzech, który nie tylko tolerował, ale pozwolił mu rozkwitać. Od czasu do czasu wyjeżdżał mianowicie z miasta w związku z pracą i za każdym razem, kiedy wydawało mu się, że w pobliżu nie ma nikogo, kto by go znał, oddawał się pewnej czynności, chociaż doskonale zdawał sobie sprawę, że to, co robi, jest złe. Przez wiele lat uchodziło mu to na sucho i bez wątpienia sądził, że tak będzie zawsze. Najwidoczniej myślał, że jego nie dotyczy ostrzeżenie zapisane w Biblii: „Wiedzcie, że grzech wasz dosięgnie was" (Lb 32,23).

Grzech *jednak* go dosięgnął. A wtedy zawalił się cały jego świat. Szczegóły nie mają większego znaczenia. W każdym razie w ciągu niespełna dwudziestu czterech godzin znalazł się na pierwszej stronie lokalnej gazety, a wszystko, na co pracował przez całe życie, znikło. Stracił poważanie, pracę, przyjaciół, wpływy, a nawet miłość i szacunek żony i dzieci. Co więcej, zhańbił imię Jezusa Chrystusa. Słyszałem, że przeprowadził się do innej części kraju, wykonuje pracę znacznie poniżej swoich kwalifikacji, jednocześnie próbując ratować, co się da, z gruzów swojego życia.

Czy wcześniej pomyślał kiedykolwiek o konsekwencjach swojego postępowania? Czy przyszło mu kiedykolwiek do głowy, że naraża się na hańbę i poniżenie? Czy kiedykolwiek — nawet teraz — szczerze stawił czoła własnemu grzechowi i prosił Boga o przebaczenie i pomoc? Nie mam pojęcia, jednak kiedy o nim myślę, czuję głęboki smutek i modlę się za niego.

Niebezpieczeństwo oszukiwania samego siebie

Niestety, przypadek tego człowieka nie jest niczym wyjątkowym, ponieważ nikogo nie omijają niebezpieczeństwa grzechu i oszukiwania samego siebie. Pismo Święte ostrzega: „Niech (...) ten, komu się zdaje, że stoi, baczy, aby nie upadł" (1 Kor 10,12). Tak dramatyczne sytuacje zdarzają się rzadko, ale stanowczo zbyt często ludzie (nie wyłączając tych, którzy szczerze wierzą w Chrystusa) oszukują samych siebie, myśląc, że mogą robić rzeczy, które Bóg wyraźnie nazywa grzechami, nie ponosząc żadnych konsekwencji. Zapominają również, że ich postępowanie stanowi ujmę dla Boga i naraża na szwank ich świadectwo o Chrystusie. Nie dostrzegają ponadto, że odsuwają od siebie Boże błogosławieństwo i nie pozwalają by Bóg urzeczywistnił swój plan w ich życiu.

W kilku poprzednich rozdziałach zajmowałem się przeszkodami i niebezpieczeństwami, które spotykamy w naszej duchowej podróży. Złe intencje i niekontrolowane uczucia, niczym szczeliny w tamie w pobliżu naszego domu czy niestrzeżone bramy w Murze Chińskim, mogą osłabić naszą obronę, jeżeli pozwolimy, by nad nami panowały.

Jest jednak jeszcze jedna szczelina, jeszcze jedna niestrzeżona brama, przez którą diabeł chce wtargnąć w nasze życie. Jest to brama *naszego postępowania.* Intencje możemy zataić, możemy ukryć prawdziwie uczucia, uczynków ukryć się nie da. Ludzie osądzają nas na podstawie tego, co robimy, a nie na podstawie tego, co myślimy lub w co wierzymy. Jeżeli nasze życie nie odpowiada temu, w co wierzymy, to tracimy szacunek ludzi, a nasza wiara traci wiarygodność.

Zasady czy związek z Bogiem?

Nie oznacza to bynajmniej, że wiara chrześcijańska jest tylko zbiorem zasad czy listą nakazów i zakazów. Niestety, wielu ludzi tak to właśnie postrzega, a w rezultacie w ich życiu nie ma radości. Nieustannie próbują przypodobać się Bogu, zapominając, że *wiara chrześcijańska nie jest zbiorem zasad, lecz relacją z Bogiem.* Osobistą intymną codzienną wędrówką z Bogiem żywym. Kiedy wiara staje się dla nas wyłącznie serią zasad i przepisów, znika radość i ziębnie nasza miłość do Chrystusa. Owszem, zasady są ważne. Ale tak samo, jak dobre małżeństwo nie opiera się wyłącznie na ustalonym zbiorze zasad, tak i dobra relacja z Chrystusem nie tylko od nich zależy.

A *jednak* nasze postępowanie ma znaczenie. Dlaczego? Ponieważ *sposób, w jaki odnosimy się do innych ludzi, jest odzwierciedleniem naszych uczuć wobec nich.* Jeżeli naprawdę kogoś kochamy, to chcemy, żeby nasze postępowanie przynosiło tej osobie zaszczyt i zadowolenie. Innymi słowy, sposób, w jaki traktujemy daną osobę, świadczy o

tym, czy naprawdę nam na niej zależy. Ignorowanie jej życzeń czy lekceważące zachowanie wobec niej pokazuje, że wcale jej nie kochamy, niezależnie od tego, co mówimy.

W o wiele większym stopniu dotyczy to naszej relacji z Chrystusem. *Jeżeli naprawdę kochamy Chrystusa, to pragniemy, żeby nasze życie przynosiło Mu zaszczyt i zadowolenie.* Sama myśl o zranieniu Go lub przyniesieniu ujmy Jego imieniu będzie dla nas odrażająca. „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania" (J 14,15) — te słowa Jezusa powinny być wyryte w sercu każdego wierzącego człowieka.

Diabelskie przynęty

W oczach Boga nie ma grzechów nieważnych czy nieszkodliwych. Niektóre grzechy *są* natomiast cięższe niż inne, ponieważ ich konsekwencje są poważniejsze. Dlatego właśnie nasz bezlitosny wróg, szatan, zrobi wszystko, co w jego mocy, żeby nakłonić nas do ich popełnienia. Nie wolno nam nigdy zapomnieć, że celem szatana jest odłączenie nas od Boga. On wie, że najłatwiej może ten cel osiągnąć, zmuszając nas do popełnienia jawnego grzechu.

W dzieciństwie zastawiałem czasami pułapki na zające, które zjadały plony w naszym gospodarstwie. Ojciec zawsze dokładnie wiedział, jaka przynęta będzie dla nich na tyle kusząca, że zapomną o niebezpieczeństwie i wpadną w pułapkę. Szatan postępuje z nami w ten sam sposób. Próbuje zwabić nas w swoje pułapki i dokładnie wie, jaka przynęta na nas zadziała. Dobrze nas zna i *przypuści atak tam, gdzie jesteśmy najsłabsi.*

Pamiętając o tym, przyjrzyjmy się teraz *czterem cechom charakteru,* które Bóg chce nam zaszczepić, a następnie zobaczymy, w jaki sposób szatan próbuje je osłabić.

Cecha chrześcijanina — prawość

Podczas naszej pierwszej podróży do Chin, kiedy przebywaliśmy w Pekinie, gościliśmy u człowieka, który od pierwszego spotkania ujął nas swoją szczerością i osobistym ciepłem. Był to emerytowany dyplomata, człowiek dystyngowany, były ambasador Stanów Zjednoczonych. Wkrótce dowiedzieliśmy się, że w całych Chinach nazywano go *Pan Prawość.* Na pytanie, skąd wziął się ten przydomek, powiedziano nam, że to ze względu na powszechnie znane cnoty jego charakteru.

O ileż bardziej my, chrześcijanie, powinniśmy być znani z prawości charakteru. Mieć *prawy charakter* to znaczy żyć zgodnie z tym, co się mówi. To znaczy być godnym zaufania i odpowiedzialnym. To znaczy, że gdyby nagle nasze prywatne życie zostało ujawnione, nie mielibyśmy się czego wstydzić ani obawiać. Człowiek prawy jest jak prorok Daniel na starość. Wrogowie usilnie starali się wyszukać u niego słabość, „nie mogli jednak znaleźć (...) żadnego wykroczenia, bo był on wierny i nie można było w nim znaleźć żadnego zaniedbania ani błędu" (Dn 6,4). Król Dawid modlił się: „Wiem, o Boże mój, że Ty badasz serce i upodobałeś sobie szczerość" (1 Krn 29,17).

Co inni ludzie widzą kiedy patrzą na wasze życie? Co mówią o was ci, którzy znają was najlepiej, czyli małżonkowie, dzieci, przyjaciele, współpracownicy? Czy dostrzegają niekonsekwencje w waszym postępowaniu w kwestii pieniędzy, w relacjach z ludźmi, w sposobie wypowiedzi, podejścia do własności czy w jednej z setek innych sfer życia? Szatan raduje się z naszych niekonsekwencji, ponieważ wie, że niekonsekwentny chrześcijanin to w najlepszym wypadku chrześcijanin nieskuteczny. Bardzo często piszą do mnie osoby, które mówią że nie chcą mieć nic wspólnego z Chrystusem, ponieważ „chrześcijanie to zgraja hipokrytów". Czasami ich skargi mają bardzo ogólny charakter. Obawiam się jednak, że zbyt często ludzie ci mają na myśli znaną im osobę, która uważa

się za chrześcijanina, ale jej życie nie przystaje do tego, co mówi. Zawsze odpowiadam im, że nie powinni zwracać uwagi na ludzi, lecz na Chrystusa, ponieważ tylko On jest doskonały i godny naszego zaufania. Krytyka jednak boli, ponieważ wiem, że zbyt często ludzie odchodzą od Chrystusa z powodu hipokryzji lub niekonsekwencji chrześcijan. W takich wypadkach znowu szatan odnosi zwycięstwo.

Poproście w tej chwili Boga, żeby pomógł wam stać się osobami *prawymi.* Osobami, które wykazują się konsekwencją wobec ludzi i wobec Boga. Nieważne, jak zachowują się inni, niech waszym celem będzie konsekwentne życie dla Chrystusa. Nawet krytycy Jezusa musieli przyznać: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny" (Mk 12,14).

Cecha chrześcijanina — uczciwość

Znaczenia słowa *uczciwość* nie trzeba specjalnie tłumaczyć. Jeżeli jesteśmy uczciwi, to jesteśmy godni zaufania we wszystkim, co robimy. Ludzie mogą ufać naszemu słowu, ponieważ nie kłamiemy i nie ukrywamy prawdy (nawet wtedy, kiedy wydaje się to dla nas korzystne). Wiedzą również, że nie będziemy uciekali się do półprawd czy oszustw, żeby ich wykorzystać. W Piśmie Świętym jest napisane, że na końcu świata słudzy Boży zostaną uhonorowani, ponieważ „w ustach ich kłamstwa nie znaleziono: są nienaganni" (Ap 14,5). W Starym Testamencie jest zapisane przykazanie: „Nie będziecie kłamać, nie będziecie oszukiwać jeden drugiego" (Kpł 19,11).

Niewiele rzeczy może nas skompromitować szybciej niż reputacja człowieka nieuczciwego. Kiedy ludzie uznają że nie można nam zaufać, praktycznie nie da się nic zrobić, żeby zmienili zdanie. Dlatego szatan ze wszystkich sił stara się nam wmówić, że właściwie to nie ma większego znaczenia, czy mówimy prawdę, czy nie (a nawet, że żadna „prawda" nie istnieje). Nie powinno nas to dziwić, w końcu Pismo Święte mówi o szatanie, że „prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa" (J 8,44).

Nieuczciwość jednak to nie tylko jawne kłamstwo. Nieuczciwość może również przybrać postać plotki, półprawd czy niepotwierdzonych pogłosek, które niszczą innych ludzi. „Obmówca wyjawia sekrety, zatem nie obcuj z gadułą!" —jest napisane w Biblii (Prz 20,19). Święty Paweł skarcił niedojrzałych chrześcijan w Koryncie ze względu na „obmowy, szemrania, wynoszenie się, kłótnie" (2 Kor 12,20).

Dlaczego nieuczciwy język jest niemiły Bogu? Po pierwsze dlatego, że wolą Boga (jak widzieliśmy) jest, abyśmy się stawali podobni do Chrystusa, w którego „ustach nie było podstępu" (1 P 2,22). Jezus wiele razy powtarzał: „zaprawdę powiadam wam". Kolejnym powodem, dla którego Bóg gardzi nieuczciwością jest to, że bierze się ona z grzesznych intencji. Jak często kłamiemy tylko po to, żeby polepszyć swój wizerunek w oczach innych ludzi? Jak często powtarzamy plotki po to, żeby pokazać, że wiemy coś, czego nie wiedzą inni, albo po to, żeby wykazać się swoją rzekomą wyższością?

Nieuczciwość może jednak przybrać jeszcze inne formy. Student oszukujący na teście, pracownik podkradający rzeczy z biura lub fałszujący karty czasu pracy, ludzie oszukujący na podatkach. Wszyscy oni postępują nieuczciwie. Kierownictwo firmy fałszujące księgowość, wykorzystujące pracowników czy dopuszczające się oszustw również jest nieuczciwe. Nakaz zawarty w Biblii jest jasny: „Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi" (Rz 12,17).

Cecha chrześcijanina — czystość

Obecnie dla każdego jest chyba oczywiste, że żyjemy w świecie zdominowanym przez seks. Nie ma wyjątków. Jesteśmy nieustannie bombardowani reklamami i produktami

przemysłu rozrywkowego, które celowo odwołują się do naszych seksualnych potrzeb. Raz po raz namawia się nas, abyśmy odrzucili moralne ograniczenia i dali upust żądzom, cielesności, a nawet perwersji. Jesteśmy jak ludzie za czasów proroka Jeremiasza, o których napisano, że „zupełnie się nie wstydzą" (Jr 6,15).

W rzeczywistości jednak świat opisany w Nowym Testamencie niewiele różnił się od naszego. Brak moralności i perwersja były wszechobecne, sankcjonowały je niektóre pogańskie religie tamtych czasów. Ludzie opowiadający się za moralnym postępowaniem i zachowywaniem czystości seksualnej byli w mniejszości, płynęli pod prąd ogółu, narażając się na pogardę, a nawet odrzucenie. Standardy ustalone przez Boga były jednak oczywiste i nie zmieniły się do dziś. Kiedy przychodzimy do Chrystusa, Bóg wzywa nas do życia w czystości. Święty Paweł pisał do chrześcijan z Koryntu, który znany był z rażącej niemoralności: „Strzeżcie się rozpusty; wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała; kto zaś grzeszy rozpustą przeciwko własnemu ciału grzeszy" (1 Kor 6,18).

W rozdziale dwudziestym piątym zajmiemy się bardziej szczegółowo Bożym planem dotyczącym seksualności. W tym momencie ważne jest, żebyśmy zapamiętali, że seks otrzymaliśmy od Boga. Dlatego tylko wykonując Jego przykazania, możemy spełnić Jego plan związany z tym wspaniałym, potężnym darem. Niewiele rzeczy może dać nam więcej przyjemności niż seks, ale niewiele rzeczy może nam również przynieść więcej strapień, jeżeli będziemy się z nim niewłaściwie obchodzić. Niemal codziennie otrzymuję listy od ludzi, którzy opisują jak nieprawowity związek seksualny niemal zniszczył ich życie. Za każdym razem wydawało im się, że sobie z tym poradzą. Teraz są już mądrzejsi.

Nie dawajcie szatanowi najmniejszego nawet punktu zaczepienia w tej niezwykle istotnej sferze życia! On zna wasze słabości i zrobi wszystko, żeby was pokonać. *W żadnej innej dziedzinie życia nie jesteśmy tak podatni na ataki.* Mężczyźni, unikajcie tak zwanego drugiego spojrzenia, „niewinnego" zaproszenia, „przypadkowego" dotyku! Kobiety, unikajcie wyzywających ubiorów, swawolnych żartów, zalotnych uśmiechów! „Zaczęło się tak przypadkowo — napisała do mnie pewna pani. — Zanim się jednak spostrzegliśmy, wszystko wymknęło się nam spod kontroli. Oddałabym wiele, żeby tylko móc zmienić przeszłość!".

Teraz jest właściwy czas, żeby uporać się z seksualnymi pokusami, a nie w chwili, kiedy atakują nas ze straszliwą siłą. *Teraz* jest właściwa chwila, żeby powierzyć ciało i umysł Bogu. *Teraz* jest odpowiedni moment, żeby opowiedzieć się za czystością. *Teraz* powinniśmy poczynić przygotowania, żeby w przyszłości wiedzieć dokładnie, jak reagować na seksualne pokusy. Przypomnijcie sobie, co mówiliśmy o tym, jak radzić sobie z pokusami. Przede wszystkim trzeba *uznać, że są tym, czym są.* Następnie *trzeba je odrzucić, natychmiast i bez żadnych skrupułów.*

Cecha chrześcijanina — wolność

Większość z nas, słysząc słowo „wolność", myśli o wolności politycznej lub o wolności polegającej na życiu bez żadnych ograniczeń. Jednak dla pierwszych chrześcijan słowo wolność miało zupełnie inne znaczenie. Według historycznych opracowań prawie połowę mieszkańców rzymskiego imperium stanowili niewolnicy. Dla nich słowo wolność oznaczało wyzwolenie z niewoli.

Niewolnictwo było strasznym zjawiskiem. Pamiętam, że jako chłopiec słuchałem opowieści moich kolegów pochodzących z Afryki o cierpieniach, jakie spotykały ich przodków, którzy żyli jako niewolnicy na południu Stanów Zjednoczonych. Jezus powiedział nam jednak, że istnieje jeszcze gorszy rodzaj zniewolenia— zniewolenie od

grzechu. „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu". Następnie jednak dodał: „Jeżeli (...) Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni" (J 8,34.36).

Pomyślcie o tym —jesteśmy wolni w Chrystusie. Wolni od grzechu, od związanego z nim poczucia winy, od strachu, wolni od konsekwencji grzechu, wolni od jego potęgi. Wolność od grzechu jest przywilejem, który należy się wszystkim dzieciom Bożym, ponieważ Chrystus nas wyzwolił! Nie jest to wolność do robienia wszystkiego, co chcemy (ponieważ wtedy znowu wpadniemy w niewolę grzechu), lecz wolność służenia Chrystusowi. W Piśmie Świętym jest napisane, że stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21).

Szatan jednak zrobi wszystko, co może, żeby z powrotem wpędzić nas w niewolę. Często w niewolę konkretnego grzechu. Jedne z najbardziej przejmujących listów, jakie otrzymuję, pochodzą od ludzi, którzy opowiadają jak alkohol lub narkotyki zrujnowały ich życie i zniszczyły rodziny. Inni stają się niewolnikami długów, jedzenia, innego nałogu czy zaburzeń psychicznych. Coś, co zaczęło się jako rzekomo nieszkodliwa rozrywka, przeradza się w przerażające, przytłaczające uzależnienie czy obsesję, z którymi nie są w stanie zerwać własnymi siłami.

Czy taki opis pasuje do was? Czy jakiś konkretny grzech tak bardzo zawładnął waszym życiem, że już nie potraficie mu się oprzeć? Jeżeli tak, to przyznajcie to uczciwie i proście Boga o wybawienie. Całe swoje życie, nie wyłączając tego problemu, oddajcie Chrystusowi i poproście Go, aby udzielił wam takiej pomocy, jakiej potrzebujecie. Przyczyna kłopotów, które was spotykają, może być bardzo głęboka i skomplikowana (czasami nawet sięga dzieciństwa). Być może duszpasterz albo lekarz potrafią polecić wam doświadczonego psychologa lub jakiś program społeczny, który pomoże wam zrozumieć i przezwyciężyć wasz problem. Bóg chce, żebyście byli wolni. Wolni od tego problemu i wolni do kochania Chrystusa i służenia Mu całym sercem.

Nie bądźcie już niewolnikami grzechu. Oddajcie z wiarą swoje serca i życie Chrystusowi i pozwólcie, żeby Duch Święty panował nad wami. A jeżeli już poznaliście Chrystusa, nie pozwólcie, żeby szatan was pokonał, i „nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli" (Ga 5,1).

223

20. KIEDY ŻYCIE ZWRACA SIĘ PRZECIWKO NAM

Zewsząd znosimy cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu;
żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy (...).
2 Kor 4,8

Najczęściej zadawanym pytaniem na świecie jest: *dlaczego?* Dlaczego na ziemi jest tyle zła? Dlaczego niewinne dzieci umierają na raka, w wyniku przemocy, z głodu? Dlaczego świat pustoszą katastrofy naturalne i choroby? Dlaczego tyle jest rozczarowań? Dlaczego ludzie dobrzy cierpią tak samo jak źli, a czasami jeszcze bardziej? Skoro Bóg jest tak kochający i dobry (pytamy), to dlaczego nic nie robi? *Dlaczego?*

Narodowy kryzys

Data 11 września 2001 roku na zawsze pozostanie w naszej pamięci. Kiedy dwa

porwane samoloty uderzyły w bliźniacze wierze World Trade Center, najwyższe budynki w Ameryce, a trzeci w Pentagon w Waszyngtonie, w ciągu paru godzin świat zmienił się na zawsze. W wyniku bezlitosnego ataku terrorystów zginęły tysiące osób, w tym setki bohaterskich strażaków, policjantów, pracowników pogotowia. Atak byłby jeszcze straszniejszy w skutkach, gdyby nie heroiczna postawa pasażerów czwartego porwanego samolotu, którzy poświęcając własne życie, udaremnili terrorystom dotarcie do zamierzonego celu, czyli prawdopodobnie do Białego Domu lub Kapitolu. (Jeden z tych nieustraszonych ludzi niewiele wcześniej został absolwentem uczelni, do której chodziliśmy ja i Ruth).

Prezydent Stanów Zjednoczonych poprosił mnie o wygłoszenie kazania na specjalnym nabożeństwie modlitewnym ku upamiętnieniu ofiar ataku, które odbyło się w Narodowej Katedrze w Waszyngtonie trzy dni po tragedii. Kilka lat wcześniej uczestniczyłem w podobnej uroczystości zorganizowanej, aby uczcić pamięć ofiar zamachu bombowego na biurowiec w Oklahoma City. Jednak to nabożeństwo było niewątpliwie jednym z najtrudniejszych zadań, które przyszło mi w życiu wykonać. Cóż mogłem powiedzieć, żeby przywrócić nadzieję narodowi znajdującemu się w kryzysie? Jak miałem wytłumaczyć osobom opłakującym bliskich, dlaczego Bóg nie interweniował? Sam przecież nie znałem odpowiedzi na to pytanie.

„Setki razy pytano mnie, dlaczego Bóg dopuszcza do cierpień i tragedii — powiedziałem tamtego dnia do zgromadzonych. —Nie znam odpowiedzi, która nawet mnie samego satysfakcjonowałaby całkowicie. Muszę z wiarą przyjąć, że nawet w obliczu cierpienia Bóg jest niezawisłym władcą oraz że jest On Bogiem kochającym, łaskawym i miłosiernym".

Czy to brzmi jak sprzeczność? Być może, przynajmniej dla naszych ograniczonych umysłów. Prawdą jest, że zło istnieje, ale prawdziwe są również potęga i miłość Boża. A ponieważ On jest wszechmocny i miłosierny, więc możemy przylgnąć do Niego z wiarą i zaufaniem, nawet w chwilach, kiedy nie wszystko rozumiemy.

Tajemnica cierpienia

Zło i cierpienie istnieją naprawdę, niezależnie od tego, czy oglądamy je na ekranie telewizora, czy doświadczamy osobiście. Nie są złudzeniem ani po prostu nieobecnością Boga. Żaden człowiek nie jest od nich wolny. Wszyscy ludzie, bez wyjątku, doświadczają tragedii i cierpienia. Autor Księgi Koheleta pytał: „Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, którą mozoli się pod słońcem? Bo wszystkie dni jego są cierpieniem, a zajęcia jego utrapieniem. Nawet w nocy serce jego nie zazna spokoju" (Koh 2,22-23). Jesteśmy upadłymi stworzeniami, żyjącymi w upadłym świecie, wypaczonym i zepsutym przez grzech. Jego rozbicie ma wpływ na nas wszystkich. Najtragiczniejszą spuścizną grzechu jest choroba i śmierć.

Ale Bóg również naprawdę istnieje! Jest tak samo prawdziwy, jak nasz ból i rozpacz. A właściwie bardziej, ponieważ ból i rozpacz pewnego dnia znikną a On będzie istniał wiecznie. On, w obliczu życiowych tragedii, pragnie zapewnić nas o swojej obecności i miłości do nas, nawet wtedy, kiedy nie rozumiemy, dlaczego pozwolił, żeby te tragedie się wydarzyły. Wie dobrze, przez co przechodzimy, ponieważ doświadczył najokrutniejszego ataku zła, kiedy Jego umiłowany Syn cierpiał męki śmierci i piekła. Bóg rozumie nasze cierpienie, ponieważ Chrystus cierpiał bardziej niż my kiedykolwiek cierpieć będziemy. Krzyż pokazuje nam, że Bóg rozumie nasz ból i zagubienie, ale pokazuje nam również, że On nas kocha.

Czy możemy w to wierzyć? Czy możemy szczerze uwierzyć w Bożą łaskę i miłość, skoro w świecie jest tyle cierpienia i smutku? Tak, możemy. Nie dlatego jednak, że

znamy odpowiedzi na wszystkie pytania, bo nie znamy. Wiemy jednak, że Bóg nas kocha, ponieważ Chrystus umarł za nas i powstał z martwych. Nawet jeżeli nie rozumiemy, dlaczego dzieją się złe rzeczy, krzyż pokazuje nam, że Bóg nas kocha i troszczy się o nas. Cierpienie Chrystusa na krzyżu było największym cierpieniem w historii ludzkości. Zaledwie na kilka godzin przed aresztowaniem Jezus modlił się: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich" (Mt 26,39). Kielich, o którym mówił, symbolizował całe cierpienie, które Go czekało. Co było w tym kielichu? Były tam wszystkie grzechy ludzi, a On miał teraz z niego pić! Pomyślcie — ten kielich zawierał każde morderstwo, cudzołóstwo, każdą kradzież, niesprawiedliwość, każdy zły uczynek, każdą złą myśl. Wszyscy ludzie wlali do niego wszystkie grzechy, które kiedykolwiek popełnili. Nic dziwnego, że Chrystus pytał Ojca, czy istnieje jakikolwiek inny sposób uzyskania zbawienia dla ludzi! Nie było jednak innego sposobu. Wszystkie nasze grzechy miały zostać przelane na bezgrzesznego Syna Bożego, aby wyrok Boski nie spadł na nas, lecz w pełni na Niego. Jezus cierpiał nie tylko jak człowiek, któremu zadano bolesną i okrutną śmierć. Największym cierpieniem była duchowa agonia, której doświadczył, przyjmując na siebie śmierć i piekło nam się należące.

Pozwalając, by Jego Syn cierpiał udręki śmierci i piekła, Bóg pokazuje, jak bardzo nas kocha. Gdyby nas nie kochał, nigdy by nie pozwolił, żeby Jego Syn opuścił chwałę niebios i umarł za nas.

Jak zareagować?

„Nie chcę mieć z Bogiem nic wspólnego — napisała do mnie w gniewie pewna kobieta. — W zeszłym miesiącu nasze dziecko zmarło w wyniku zespołu nagłej śmierci niemowląt. Mam do Boga wielki żal. Nigdy się z tym nie pogodzę". Współczułem jej. Nic chyba nie sprawia większego cierpienia niż strata dziecka, rozumiem uczucia tej kobiety (Bóg również je rozumie). Ale współczułem jej z innego powodu. Rozpaczliwie potrzebowała pocieszenia i siły, żeby poradzić sobie z tragedią a jednak sama siebie odłączała od Tego, który jako jedyny mógł jej ich udzielić. Słowa psalmisty są prawdziwe: „Bóg jest dla nas ucieczką i mocą: łatwo znaleźć u Niego pomoc w trudnościach" (Ps 46,2).

Zawsze, kiedy życie zwraca się przeciw nam, stajemy na rozdrożu, czy sobie zdajemy z tego sprawę, czy też nie. Kiedy spotyka nas rozczarowanie, tragedia, cierpienie, musimy podjąć decyzję. *Zwrócimy się do Boga, czy odwrócimy się od Niego?* Odepchniemy Jego pomoc, czy będziemy jej szukać? Będziemy polegać na własnych siłach, czy na Nim? *Którą drogę wybierzemy?* Jedna prowadzi do gniewu, rozgoryczenia, strachu, braku nadziei, rozpaczy. Druga daje nadzieję, pocieszenie, spokój, siłę i radość. *Którą drogą pójdziemy?*

Jak już pisałem, droga przez życie nigdy nie jest prosta i pozbawiona trudności. Życie nie zawsze jest sprawiedliwe, nie zawsze też toczy się po naszej myśli. Na pewno doświadczymy w życiu rozczarowań, tragedii, smutku, niepowodzeń, bezsilności, choroby, niesprawiedliwości, odrzucenia, cierpienia. Nieraz stanie się to w najmniej oczekiwanym momencie i w najmniej oczekiwany sposób.

W takich chwilach nie jest niczym dziwnym pytanie: „Boże, o Boże, dlaczego pozwoliłeś, by mnie to spotkało?". Nie ma nic złego w tym, że je zadajemy. Być może Bóg odpowie na nasze wołanie (a przynajmniej da nam jakąś wskazówkę), ponieważ chce nas czegoś nauczyć przez to doświadczenie.

Jednak najważniejsze pytanie, które powinniśmy zadać w chwilach przeciwieństw, nie brzmi: *„dlaczego?", lecz „jak?". Boże, jak mam postąpić zgodnie z Twoją wolą? Jak*

mam zareagować na tę sytuację? Jakiej mam udzielić odpowiedzi?

Jeżeli nie zadamy tych pytań, to niemal zawsze wybierzemy złą drogę, reagując żalem, złością zawiścią, chęcią zemsty czy rozpaczą. A cena za taką reakcję zawsze jest straszna. *Zawsze.* Próby rozwiązywania kłopotów w oderwaniu od Boga niczego nie dają, a tylko pogarszają sytuację. Zatruwamy jedynie własne dusze oraz nasze relacje — z innymi ludźmi i z Bogiem. O człowieku, który tak postępuje, jest napisane w Biblii: „Wszystkie jego dni [schodzą] w ciemności i w smutku, w wielkim zmartwieniu, w chorobie i w gniewie" (Koh 5,17). Kto pragnie tak żyć? Kto naprawdę chce *być* kimś takim?

Przygotowanie na przeciwności losu

Mimo wszystko nie jest łatwo reagować w odpowiedni sposób, kiedy życie zwraca się przeciwko nam. Zanim zdamy sobie z tego sprawę, emocje biorą górę i zalewają nas fale gniewu, frustracji, rozpaczy. Nawet jeżeli stać nas na ponowne przemyślenia, to może już być za późno, żeby odwołać ostre słowa czy naprawić szkodę wyrządzoną w zdenerwowaniu.

Dlatego właśnie powinniśmy *wcześniej przygotować się na rozczarowania i krzywdy, które może przynieść nam życie,* zanim spadną na nas z całą siłą. *Teraz* jest właściwy moment na budowę duchowych fundamentów, które nie zawalą się pod ciężarem nieszczęść. *Teraz* trzeba zdecydować, czy w trudnych chwilach zwrócić się do Boga i iść za Nim. *Teraz* jest czas na to, żeby wzmocnić własną wiarę, która nie zniknie w obliczu nagłego kryzysu. W Piśmie Świętym jest napisane: „Pomnij (...) na Stwórcę swego w dniach swej młodości, *zanim* jeszcze nadejdą dni niedoli" (Koh 12,1, podkreślenie autora).

Od pewnego szpitalnego kapelana usłyszałem kiedyś następujące słowa: „Zawsze potrafię rozpoznać pacjentów, którzy mają silną wiarę. Tacy ludzie wiedzą co to znaczy zwracać się do Boga o potrzebne siły, i to właśnie robią. Ludzie słabej wiary nie potrafią tego uczynić. Po prostu nie mają wystarczających środków duchowych, które mogłyby im pomóc. A na ich zdobycie nie ma już czasu". Są jak nieroztropny człowiek z przypowieści Jezusa, który zbudował swój dom na piasku. Kiedy nadchodzą burze, stają się bezbronni. Jezus powiedział jednak również: „Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, który dom swój zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony" (Mt 7,24-25). Kilka miesięcy temu pozostałości potężnego huraganu powaliły wiele drzew wokół naszego domu i w paru miejscach spowodowały osunięcia się ziemi. Sam dom pozostał jednak nietknięty, ponieważ znajomy architekt doradził nam. abyśmy wsparli go na stalowych palach wbudowanych w skałę. Posłuchaliśmy tej rady.

Jak mocne są fundamenty waszego życia? Co robicie, żeby je wzmocnić? Fundamenty domu nie powstają z dnia na dzień. Nasze duchowe fundamenty też nie. Oprzyjcie swoje życie na silnych fundamentach — fundamentach modlitwy i prawd słowa Bożego. Tę właśnie prawdę przekazują pierwsze słowa hymnu *Jak mocna podstawa*[9].

Rozczarowania i niepowodzenia

Życie zwraca się przeciw nam na wiele sposobów, jednego wszakże doświadczamy wszyscy: *rozczarowania.* Czasami nie jest to nic wielkiego: wakacje, które trzeba było odwołać, czy burza, która przeszkodziła w pikniku. Pamiętam, że kiedy się do siebie zalecaliśmy, Ruth i ja często pisaliśmy do siebie. W końcu napisałem do niej list z

pytaniem, czy za mnie wyjdzie. Pamiętam uczucie rozczarowania każdego dnia, kiedy nie znajdowałem odpowiedzi w skrzynce na listy. (Oczywiście rozczarowanie przemieniło się w radość, kiedy wreszcie nadszedł list, w którym Ruth przyjmowała moje oświadczyny).

Są jednak znacznie gorsze rozczarowania — praca, która nie przynosi zadowolenia, dziecko, które zaczyna się buntować, związek małżeński, który się wypala.

Ciągłe rozczarowania niemal zawsze wywołują serię innych reakcji — zniechęcenie, złość, frustrację, żal, urazę, a nawet depresję. Jeżeli nie nauczymy się radzić sobie z rozczarowaniami, to pozbawią nas radości i zatrują nam duszę. Może nawet skończyć się tym, że będziemy winić Boga, zapominając o Jego

9 Hymn pochodzi z książki *Hymny ora: Pieśni dla dzieci, która* jest oficjalnym śpiewnikiem Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, Intellectual Reserve, Inc. 1982 (przyp. tłum.).

obietnicy: „Nie zawiodą się ci, którzy we Mnie pokładają nadzieję" (Iz 49,23[10]).

Jest jeszcze inne doświadczenie, które każdy prędzej czy później poznaje, a które jest blisko spokrewnione z rozczarowaniem. Chodzi mianowicie o *niepowodzenie.* Tak jak rozczarowanie, również niepowodzenie może mieć formę łagodną lub niezwykle ostrą i może wywoływać różne reakcje: lęk, stres, a nawet rozpacz. Może to być niepowodzenie w osiągnięciu zamierzonego celu, niepowodzenie w pracy czy w relacjach osobistych. Niepowodzenie może również mieć charakter moralny czy duchowy, jeżeli nie udaje się nam zrobić tego, czego chce od nas Bóg.

Rozczarowanie i niepowodzenie to nie to samo. Często jednak występują razem i mogą uniemożliwić nam otrzymanie od Boga tego, co dla nas najlepsze. Pod pewnymi względami niepowodzenie jest jednak bardziej niebezpieczne, ponieważ jeżeli ktoś stale ponosi porażki, to może stać się ich niewolnikiem. Innymi słowy, *jeżeli komuś nie powiodło się raz, to będzie uważał, że nigdy mu się nie powiedzie.* „Wszystko robię źle. Przestałem już nawet się starać"— tak napisał do mnie pewien młody człowiek. Następnie wyznał, że próbując zapomnieć o swoich niepowodzeniach, prawie wpadł w nałóg alkoholizmu. Przeświadczenia, że nigdy mu się nic nie uda, było przyczyną coraz większych porażek. Jego problem polegał nie tyle na tym, że doznał niepowodzenia, ale na tym, że pozwolił, aby niepowodzenia go pokonały. Odpisałem mu, że tylko Bóg może mu pomóc przerwać to błędne koło.

Pokonywanie rozczarowań i niepowodzeń

Rozczarowania i niepowodzenia wcale nie muszą być złe. Wszyscy przecież ich doświadczamy, są częścią życia. W Piśmie

10 *Biblia Warszawska,* Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975.

Świętym jest napisane, że wszyscy często upadamy (zob. Jk 3,2). Nie zawsze też jesteśmy odpowiedzialni za własne porażki i rozczarowania. Jeżeli, na przykład, ktoś traci pracę z powodu redukcji etatów w firmie, to zazwyczaj nie jest to jego wina.

Czasami jednak *jesteśmy* winni i zawsze musimy uczciwie i pobożnie przyjrzeć się sobie, aby dowiedzieć się, czy tak nie jest. Może się zdarzyć, że przyczyną porażki jest jakiś konkretny grzech, któremu pozwoliliśmy zakorzenić się w naszej duszy i który wprowadza nas na drogę nieuchronnie prowadzącą do porażek i rozczarowań. One zresztą również mogą stać się grzechem, jeżeli pozwolimy, żeby nad nami zapanowały i przeszkadzały w urzeczywistnieniu przewidzianego dla nas Bożego planu. Nie

zapominajmy — Bóg pragnie, żebyśmy się stawali podobni do Chrystusa. Jeżeli jednak pozwolimy, żeby rozczarowania i niepowodzenia nas powstrzymywały, to nigdy nie będzie to możliwe.

Jak więc powinniśmy reagować na rozczarowania i niepowodzenia?

Po pierwsze, pamiętajcie, że Bóg nie przestał was kochać. Łatwo jest wierzyć, że Bóg nas kocha, kiedy wszystko idzie dobrze. Trudniej zachować tę wiarę, kiedy życie zwraca się przeciwko nam. Rozczarowania i porażki *nie* są jednak znakami, że Bóg nas opuścił, albo przestał nas kochać. Diabeł chce, żebyście myśleli, że doznajecie niepowodzeń, ponieważ Bóg was już nie kocha. Ale to nieprawda. Czasami miłość Boga najlepiej widać w najciemniejszych chwilach życia.

To nie znaczy, że Bóg nie dostrzega naszych grzechów albo cieszy się z naszego nieposłuszeństwa. Bynajmniej. Jednak nawet wtedy, kiedy Go zawodzimy, On nie przestaje nas kochać i zawsze jest gotowy przebaczyć nam i ponownie przyjąć do siebie. W czasach proroka Jeremiasza ludzie w okropny sposób zawiedli Boga i w rezultacie ściągnęli na siebie ciężką karę. Nawet wtedy jednak Bóg zapewnił ich, że Jego miłość do nich nie uległa zmianie: „Nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zgasła. Odnawia się ona co rano: ogromna Twa wierność" (Lm 3,22-23).

Po drugie, nauczcie się podchodzić z dystansem do rozczarowań i porażek. Wszyscy znamy ludzi, którzy wpadają w złość lub smucą się z powodu najbardziej błahego rozczarowania. Może i wy do nich należycie. Ale przesadna reakcja na drobne niepowodzenia jest równie zła jak udawanie, że one nie istnieją. Rozczarowania są częścią życia. Nie zawsze możemy postawić na swoim. Musimy się więc nauczyć oddzielać to, co ważne od tego, co zaledwie denerwujące. Przejmowanie się rzeczami nieistotnymi (albo sprawami, na które nie mamy wpływu) nic nie da. W niebie dopiero uwolnimy się od niepowodzeń i rozczarowań. Mój znajomy mówi, że jeśli zaczyna się przejmować jakąś błahostką to powtarza sobie: „A co tam, za sto lat i tak nie będzie to miało znaczenia!".

Oczywiście nie każde niepowodzenie i nie każdy powód do rozczarowania jest błahy. Czasami mają one duży wpływ na naszą przyszłość. Mogą również wskazywać na coś, co należy do naszego charakteru lub na jakieś okoliczności, którymi trzeba się zająć. Jeżeli tak jest, musimy to wziąć pod uwagę.

Uczyć się na błędach

Trzecia zasada dotyczącą sposobu radzenia sobie z rozczarowaniami i niepowodzeniami jest następująca: uczcie się na własnych porażkach i rozczarowaniach i starajcie się je pokonać z pomocą Boga.

Czy mogłem zrobić coś, żeby temu zapobiec? Czy moje nadzieje i marzenia były nierealne? A może miałem złe intencje? Czy powinienem wyznać Bogu jakiś grzech, a może Bóg chce, żebym poszedł nową drogą? Czego może mnie nauczyć to doświadczenie, nawet jeżeli nie dało się go uniknąć? Czego Bóg chce mnie nauczyć?

Pewien znajomy opowiedział mi niedawno o człowieku, który całe życie wymyślał „niezawodne" sposoby wzbogacenia się. Żaden z nich jednak nie okazał się skuteczny i teraz, już na emeryturze, nie ma prawie nic. Zapytałem, dlaczego wciąż ponosił porażki. „Nigdy nie słuchał rad ani nie brał pod uwagę ostrzeżeń przyjaciół — powiedział mi znajomy. — Poza tym, za własne niepowodzenia zawsze winił innych i nie potrafił uczyć się na błędach". W Biblii jest napisane: „Głupi uważa swą drogę za słuszną, ale rozważny posłucha rady" (Prz 12,15).

Niekiedy Bóg wykorzystuje rozczarowania, które nas w życiu spotykają po to, aby przyciągnąć nas bliżej do siebie albo po to, żeby nauczyć nas cierpliwości i zaufania.

Może je również wykorzystać, aby skierować naszą uwagę na Jego wolę. Nie pozwólcie, żeby rozczarowanie lub niepowodzenie odłączyło was od Boga albo sprawiło, że będziecie patrzyć w przyszłość bez nadziei. Kiedy Bóg zamyka jedne drzwi, często otwiera inne. Jeżeli tylko chcemy ich szukać.

Święty Paweł napisał: „Nauczyłem się wystarczać sobie w warunkach, w jakich jestem" (Flp 4,11). Napisał te słowa, kiedy znajdował się w więzieniu, jego plany zostały pokrzyżowane, a przyszłość była niepewna. Mógł je jednak napisać, ponieważ nauczył się patrzyć na rozczarowania i niepowodzenia z Bożej perspektywy i powierzać przyszłość w Jego ręce. Obyśmy mogli to samo powiedzieć o sobie. Kiedy życie zwraca się przeciw wam, módlcie się słowami psalmu: „Daj mi poznać drogi Twoje, Panie, i naucz mnie Twoich ścieżek" (Ps 25,4).

235

21. KIEDY ZAWODZĄ INNI

Jako więc wybrańcy Boży — święci i umiłowani — obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość (...).
Kol 3,12

Prawdopodobnie wiele razy słyszeliście powiedzenie: „Życie byłoby wspaniałe, gdyby nie inni ludzie". Może nawet sami je powtarzacie.

Oczywiście to nieprawda. Potrzebujemy innych ludzi i bez nich życie *nie* jest wspaniałe. Nie jesteśmy przeznaczeni do życia w izolacji. Nie takimi uczynił nas Bóg. Bóg zaszczepił w nas tęsknotę za towarzystwem innych ludzi, a przede wszystkim za Jego towarzystwem. Kiedy Adam został stworzony, żył w absolutnie doskonałym środowisku, a jednak jego życie nie było pełne. Bóg powiedział: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam" (Rdz 2,18). Stworzył więc Ewę. Bóg wie, że wzajemnie siebie potrzebujemy i często największą radość dają nam właśnie związki z ludźmi.

A jednak nie ma jednocześnie innej sfery życia, w której napotykalibyśmy na tak wiele trudności i rozczarowań, jak w relacjach z ludźmi. Gdybyście mieli wymienić wszystko, co zmartwiło was w zeszłym tygodniu, to przypuszczam, że większość rzeczy z takiej listy dotyczyłaby kontaktów z innymi ludźmi. W pewnym filmie, który moja żona od czasu do czasu ogląda, bohaterka zadaje swojemu narzeczonemu następujące pytanie: „Dlaczego życie jest takie trudne?". On zastanawia się przez chwilę, po czym odpowiada jednym słowem: „Ludzie". Ludzie oczywiście bywają mili i bezinteresowni, ale mogą również być uparci, egoistyczni, bezmyślni, podli, mogą mieć trudny charakter i skłonności do manipulowania innymi. Można by tak wymieniać bez końca. No i oczywiście problem nie tkwi wyłącznie w innych, lecz również w nas samych.

Skąd biorą się konflikty?

Dlaczego nie możemy żyć w zgodzie z innymi ludźmi?

Niektóre powody są oczywiste (przynajmniej pozornie). Ludzie pochodzący z różnych kultur lub grup społecznych często ścierają się ze sobą, ponieważ uważają że wszyscy powinni być tacy, jak oni. Także ludziom o odmiennych osobowościach trudno jest się do siebie dostosować. Ludzie, którzy są przekonani o wyższości swojej rasy lub grupy etnicznej, nigdy nie będą w stanie żyć w zgodzie z innymi.

Problem tkwi jednak znacznie głębiej. *Każdy z nas chce po prostu zawsze postawić na swoim.* „Gdyby tylko ta osoba postępowała tak, jak ja chcę. — mówimy. — To

moglibyśmy dojść do ładu!". Niestety, ta druga osoba prawdopodobnie myśli dokładnie to samo o nas, a to prowadzi do konfliktu. W Piśmie Świętym jest napisane: „Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? Nie skądinąd, tylko z waszych żądz, które walczą w członkach waszych" (Jk 4,1).

Dlatego właśnie prosta zmiana zewnętrznych okoliczności zazwyczaj niewiele daje. „Myśleliśmy, że jeżeli przeprowadzimy się w ładne miejsce i zbudujemy piękny dom, to będziemy szczęśliwi — napisała do mnie pewna kobieta. —Ale zabraliśmy tylko nasze problemy ze sobą. Wydaje mi się, że następnym etapem będzie sprawa rozwodowa". Nasze największe problemy pochodzą z naszych wnętrz i dopóki nie stawimy im czoła i nie poprosimy Boga, żeby nas zmienił, nigdy do końca ich nie rozwiążemy. Jezus powiedział: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa" (Mt 15,19). Każdy grzech z tej listy polega na wyrządzaniu krzywdy drugiemu człowiekowi.

Konflikty nie omijają również chrześcijan. Jak widzieliśmy wcześniej, dawna, grzeszna natura wciąż żyje wewnątrz nas i domaga się swoich praw. Ponadto szatan będzie robił wszystko, żeby podzielić chrześcijan i zniszczyć nasze świadectwo. Jedynie Duch Święty jest w stanie podporządkować sobie naszą dawną naturę i zastąpić ją miłością Boga.

Boży priorytet — życie w miłości

Co roku organizuje się mnóstwo konferencji na temat przyjaznych stosunków pomiędzy narodami, rasami i kulturami. Nie dają one jednak żadnych trwałych rezultatów. Gdyby tak przeprowadzić sondaż na temat: „Jak rozwiązać światowe problemy", jestem pewien, że uzyskano by wiele różnych odpowiedzi. Większość z nich można by jednak prawdopodobnie streścić jednym zdaniem — gdybyśmy nauczyli się kochać się wzajemnie, mielibyśmy mniej problemów. I byłaby to prawda. Nie można przecież jednocześnie kogoś kochać i nienawidzić. W Piśmie Świętym jest napisane: „Przede wszystkim miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość zakrywa wiele grzechów" (1 P 4,8).

Skoro jednak jest to takie proste, to dlaczego jest to tak trudne? Zobaczmy, co na ten temat jest napisane w Biblii.

Pamiętacie, co pisałem wcześniej? Wolą Boga jest, żebyśmy się upodabniali do Chrystusa. A to oznacza, że *powinniśmy stawać się podobni do Niego w cechach charakteru.* W Biblii znajdziemy następujący nakaz: „Co się tyczy poprzedniego sposobu życia — trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz (...) i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4,22.24).

Co to znaczy być człowiekiem stworzonym „według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości"? Czy wystarczy tylko unikać pewnych złych przyzwyczajeń i sposobów życia? I co to ma wspólnego z życiem w zgodzie z innymi?

To proste: *wolą Boga, jest, abyśmy odzwierciedlali charakter Chrystusa. A podstawową cechą Jego charakteru jest miłość.* W Piśmie Świętym jest napisane: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4,16). Jezus powiedział: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,34-35).

Czym jest miłość? W języku angielskim na określenie jej różnych odmian używa się tylko jednego słowa — *love*. Natomiast język grecki (w którym został napisany Nowy Testament) zna aż cztery nazwy różnych aspektów miłości. Pierwszą z nich jest *eros,* słowo, które odnosi się do fizycznej, seksualnej atrakcyjności (od niego pochodzi

przymiotnik „erotyczny"). Drugim typem miłości jest *storge.* Słowo to odnosi się do uczuć rodzinnych, na przykład do miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi. Kolejne słowo —*phileo* — opisuje przyjaźń lub miłość braterską. (Od niego pochodzi nazwa Filadelfii — „miasta braterskiej miłości").

Ostatnie określenie — *agape* — ma o wiele szersze i głębsze znaczenie i najczęściej z tych czterech występuje w Nowym Testamencie. *Agape* to miłość bezinteresowna, miłość, która obejmuje także ludzi nieatrakcyjnych, a nawet niewartych tego uczucia. Zgodnie z tym, co jest napisane w Biblii, taką właśnie miłością kocha nas Bóg i taką miłość powinniśmy mieć dla innych ludzi.

Miłość *agape* to coś więcej niż ciepłe uczucie czy akt chwilowej uprzejmości. Miłość, której wymaga od nas Bóg, nie jest wyłącznie uczuciem. Jest świadomym aktem *woli* — rozmyślną decyzją o przedkładaniu dobra bliźnich ponad swoje dobro. W Biblii jest napisane: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich" (Flp 2,4). Taką miłością kocha nas Bóg. To właśnie ogromna moc tej miłości sprawiła, że Chrystus opuścił chwałę niebios i umarł za nas na krzyżu. Przeciwieństwem miłości agape jest egoizm. Jeżeli jednak miłość Chrystusa wypełnia nasze serce, to wypędza z niego egoizm.

Czego przede wszystkim pragnie dla was Bóg? Bóg pragnie, aby Jego miłość znamionowała wasze życie, tak jak znamionowała życie Chrystusa.

Wzrastać w miłości

Jak to urzeczywistnić? Nie wystarczy przecież zacisnąć zęby i czekać z nadzieją że jakoś uda nam się pokochać innych ludzi. To może stać się tylko wtedy, kiedy zbliżymy się do Chrystusa, powierzymy Mu swoje życie i pozwolimy, aby Duch Święty zmienił nas i oczyścił. W Biblii jest napisane: „Owocem zaś ducha jest: miłość" (Ga 5,22).

Poza tym zauważyłem, że proces ten następuje stopniowo, krok po kroku. Nawet teraz, kiedy większość życia mam już za sobą. Bóg uczy mnie, co to znaczy kochać innych ludzi tak, jak On. Jak pisałem wcześniej, Boży plan zakłada, że osiągniemy *pokój.* Pokój w relacji z Bogiem, pokój w sercu i w relacjach z bliźnimi. Pokój z Bogiem osiągamy natychmiast, kiedy tylko przychodzimy do Chrystusa. Działania wojenne pomiędzy nami a Bogiem zostają zakończone! Wtedy zaczyna też wzrastać pokój w naszych sercach, czasami gwałtownie, czasami powoli. Natomiast na osiągnięcie trzeciego rodzaju pokoju, czyli pokoju w relacjach z bliźnimi, potrzebujemy całego życia, a właściwie nie osiągniemy go, dopóki nie znajdziemy się w niebie. Nie zmienia to jednak planu Boga. On pragnie wlać w nas swoją miłość, żebyśmy mogli osiągnąć pokój w relacjach z bliźnimi.

W Piśmie Świętym jest napisane: „Celem (...) jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej" (1 Tm 1,5). Czy to jest waszym celem? Poproście dzisiaj Boga, żeby wlał w was swoją miłość oraz aby pomógł wam żyć zgodnie z nią.

Nauka miłości

Miłość do bliźnich ma dla nas podstawowe znaczenie, ale jak wcielać ją w życie?

Osobowość człowieka to jedno z najbardziej skomplikowanych zjawisk na świecie. Nie istnieje prosta formułka, która opisywałaby każdą sytuację, czy każdą relację między ludźmi. Półki bibliotek i księgarni pełne są poradników zawierających recepty — niektóre dobre, inne złe —jak żyć w zgodzie z innymi ludźmi. Telewizyjne i radiowe programy dotyczące relacji międzyludzkich mnożą się w nieskończoność. Mimo to w

świecie wciąż pełno jest kłótni i niezgody. Pewien mężczyzna napisał do mnie: „Chodzimy już do czwartej poradni małżeńskiej, ale nadal nie potrafimy ze sobą żyć".

Do kogo możemy się zwrócić? Ludzie, którzy czytają Pismo Święte po raz pierwszy, często są zaskoczeni, jak wiele jest w nim ludzkich dramatów. „Zanim przeczytałem Biblię, myślałem, że jest to tylko zbiór religijnych powiedzeń — powiedział mi pewien mężczyzna. — A okazało się, że Biblia pełna jest ludzi z krwi i kości. Zaciekawiła mnie bardziej niż jakakolwiek powieść!". Niemal każdy wyobrażalny ludzki dylemat i konflikt jest opisany w Piśmie Świętym.

Biblia nie jest jednak kolejnym poradnikiem, ponieważ każdy opisany w niej człowiek był prowadzony przez drugą osobę — przez Boga. A to ogromna różnica, bo On nas stworzył, kocha nas i wie o nas wszystko. Kto lepiej niż Bóg może nam doradzić, jak powinniśmy żyć ze sobą w zgodzie? Gdzie mamy szukać mądrości, jeżeli nie w słowie Bożym, czyli w Biblii? On jest Panem Zastępów, „który przedziwny okazał się w radzie, niezmierzony w mądrości" (Iz 28,29). W Biblii jest napisane: „Poprowadzę cię drogą mądrości, ścieżkami prawości powiodę" (Prz 4,11).

Życie w zgodzie z Bożymi zasadami

Pismo Święte mówi nam, jak mamy wcielać w życie Bożą miłość, potrzebujemy więc zawartych w nim wskazówek i mądrości. Nie jest to jednak wyłącznie księga konkretnych reguł, które wskazują nam jak postępować w każdej możliwej sytuacji. Gdyby tak było, musiałaby składać się z setek tomów, ponieważ każda osoba i każda sytuacja są inne.

Biblia daje nam natomiast zbiór ogólnych *zasad,* którymi powinniśmy się kierować w relacjach z innymi ludźmi. Można je porównać do latarni morskich ustawionych wzdłuż skalistego wybrzeża, które ostrzegają przed niebezpieczeństwami i prowadzą na bezpieczne wody. Resztę tego rozdziału poświęcę na omówienie *siedmiu* takich zasad.

Pierwsza z nich brzmi: niech waszym celem będzie życie w pokoju z innymi. Jezus powiedział swoim uczniom: „zachowujcie pokój między sobą" (Mk 9,50).

Kłótliwy, konfliktowy chrześcijanin nie żyje według Ducha, lecz według ciała. Kiedy z uporem obstajemy przy swoim, nie zważając na innych ludzi, pokój nie jest naszym celem. W Biblii jest napisane: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi" (Hbr 12,14).

Czy można żyć w pokoju ze wszystkimi? Niestety nie. Nawet nasze największe wysiłki nie zmienią nastawienia drugiej osoby. Święty Paweł napisał: „Jeże// *to jest możliwe, o ile to od was zależy,* życie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi" (Rz 12,18, podkreślenie autora). Apostoł namawiał nas, abyśmy żyli w pokoju, ale wiedział również, że nie zawsze jest to możliwe. Pewnego razu doszło do ostrego sporu pomiędzy św. Pawłem i Barnabą o to, czy młody Marek powinien podróżować z nimi. Ostatecznie poszli różnymi drogami (Dz 15,36-41). Najważniejsze, abyśmy zapytali Boga, czy wina leży po naszej stronie, a jeżeli tak jest, powinniśmy Mu to wyznać i prosić o Jego pomoc w przezwyciężeniu tej sytuacji.

Złota zasada

Druga zawarta w Biblii zasada dotycząca życia w zgodzie z bliźnimi jest następująca: traktuj innych tak, jakbyś chciał, żeby ciebie traktowano. Ta prosta, lecz głęboka zasada często jest nazywana złotą zasadą a wyraził ją sam Chrystus podczas Kazania na Górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy" (Mt 7,12).

Jakże inaczej wyglądałoby nasze życie, gdybyśmy rzeczywiście stosowali się do tych słów! Szanowalibyśmy innych ludzi i odnosili się do nich z uprzejmością, zamiast ignorować ich i traktować opryskliwie. Pomagalibyśmy im osiągać to, co dla nich najlepsze, zamiast manipulować nimi, aby osiągać własne cele. Staralibyśmy się również patrzeć na życie ich oczami. A przede wszystkim prowadzilibyśmy ich do Chrystusa, ponieważ największy dar, jaki możemy ofiarować innym, to dane nam przez Niego zbawienie.

Trzecia zasada brzmi następująco: módlcie się nie tylko za swoich przyjaciół, ale także za wrogów. W innym miejscu Kazania na Górze Jezus powiedział: „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują" (Mt 5,43^t4). Umierając na krzyżu, Jezus modlił się za tych, którzy Go ukrzyżowali: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą co czynią" (Łk 23,34).

Nie da się modlić za kogoś i jednocześnie go nienawidzić. Nawet jeżeli prosicie Boga, żeby powstrzymał złe uczynki ludzi, to powinniście również modlić się o to, żeby odmienił ich serca. Dopiero w wieczności dowiemy się, jaki wpływ na innych miały nasze modlitwy. Modlitwa jest jednym ze sposobów wcielania w życie złotej zasady.

Czego unikać

Życie w zgodzie z drugim człowiekiem nie tylko wymaga robienia rzeczy, które wzmacniają tę relację, lecz również unikania rzeczy, które ją osłabiają. *Po czwarte więc: pilnuj swego języka i używaj go w służbie dobra, a nie zła.* Psalmista modlił się: „Postaw, Panie, straż moim ustom i wartę przy bramie warg moich" (Ps 141,3). Jak wiele przyjaźni i związków małżeńskich zniszczyły rosnące fale krytyki? Ile związków rozpadło się z powodu plotki lub słowa wypowiedzianego bez namysłu czy w gniewie? Nie da się cofnąć ostrego słowa. Żadne przeprosiny nie naprawią w pełni wyrządzonej szkody.

Święty Jakub miał rację: „Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezcześci całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia" (Jk 3,6). Mocne to słowa, ale prawdziwe.

Języka można jednak też używać dobrze i to powinno być naszym celem! Czasami najlepiej jest zachować milczenie (jak Jezus przed Piłatem), szczególnie wtedy, kiedy słowa mogą tylko pogorszyć sytuację. Czasami jednak z woli Boga musimy komuś stawić czoła lub kogoś czegoś nauczyć, jeżeli tylko pragniemy tym ludziom pomagać. W Piśmie Świętym jest napisane: „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym" (Ef 4,29). Jak wielu waszym rozmowom przyświeca taki cel?

Unikanie zemsty

Historia ludzkości niejednokrotnie była kształtowana przez zakorzenione w człowieku pragnienie odwetu. Wiele wojen nigdy by nie wybuchło, gdyby plemiona lub narody nie pałały żądzą zemsty. To samo dotyczy jednostek. Chęć odegrania się bardzo łatwo przeradza się w niekończącą się spiralę przemocy i nienawiści.

W Piśmie Świętym znajdziemy jednak inną zasadę. Za zło nigdy nie odpłacaj złem. „Nikomu złem za złe nie odpłacajcie (...). Umiłowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]! Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta. Ja wymierzę zapłatę — mówi Pan" (Rz 12,17.19).

Jeżeli ktoś skrzywdził nas, łamiąc prawo, to możemy postawić go przed wymiarem sprawiedliwości. Powinniśmy to zrobić dla własnego dobra i dla dobra społeczeństwa. Czym innym jest natomiast wyrządzanie komuś krzywdy tylko dlatego, że on nas skrzywdził. Ludzie pobożni nie powinni wpadać w tę pułapkę. Kiedy doznajemy krzywdy, naturalnym odruchem jest chęć oddania ciosu. Jeżeli jednak to uczynimy, to zniszczymy wszelkie szanse na pogodzenie, a ponadto pozwolimy, by zapanował nad nami gniew i nienawiść.

Szósta zasada głosi: nie tylko należy unikać zemsty, ale nie można również stać się niewolnikiem przeszłości.

Niedawno pewna kobieta napisała do mnie długi list, w którym wyjaśniała, dlaczego czuje żal wobec swojego byłego męża. Zrozumiałem jej krzywdę. W pewnym miejscu wspomniała jednak, że rozwód miał miejsce ponad dwadzieścia lat wcześniej. Była więc, niestety, niewolnicą przeszłości. Przez te wszystkie lata żal zatruwał jej duszę. Są ludzie, dla których żal lub gniew stanowią część ich tożsamości, przez co jeszcze trudniej jest im się ich pozbyć.

Przeszłości zmienić nie możemy. Możemy tylko prosić Boga o przebaczenie za zło, które wyrządziliśmy. A skoro On przebacza nam winy, czy i my nie powinniśmy przebaczać innym? Nie pozwólcie, żeby przeszłość trzymała was w niewoli. Żal i urazy złóżcie pod krzyżem. Jezus powiedział: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni" (J 8,36).

Moc przebaczenia

„To najtrudniejsza rzecz, jaką zrobiłem w życiu — napisał do mnie pewien mężczyzna. — Czuję się jednak, jakby mi zdjęto z ramion stukilogramowy ciężar". Pisał o ostatniej zasadzie na liście. *Ćwiczcie sztuką przebaczenia, które ma przemieniającą moc.*

Przynajmniej raz w tygodniu dostaję list, którego autor pisze mi coś w tym rodzaju: „Nie potrafię wybaczyć. Nie wie Pan, jak głęboko zostałem zraniony". Może macie podobne myśli. Nic jednak lepiej niż przebaczenie nie uwalnia nas od przeszłości i nic nie stanowi prostszej drogi do pojednania. Powinniśmy przebaczać nawet wtedy, gdy druga strona nie dostrzega własnej winy albo gardzi naszym przebaczeniem.

Pismo Święte mówi wyraźnie, że powinniśmy znosić jedni drugich: „wybaczając sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy!" (Kol 3,13). Zwróciliście uwagę na ostatnie zdanie? Bóg przebaczył nam dobrowolnie i całkowicie w Chrystusie. I my tak właśnie powinniśmy przebaczać innym: dobrowolnie i całkowicie. Może to być dla was najtrudniejsza rzecz w życiu, tak jak dla mężczyzny, którego zacytowałem. Ale z pomocą Boga jesteście w stanie to zrobić. I musicie to zrobić.

Czy są w waszym życiu relacje, które wymagają wzmocnienia? Nie czekajcie, aż wkradnie się w nie oziębłość i żal. Proście Boga, żeby pomógł wam je wzmocnić przez wprowadzanie w życie Jego miłości. Zacznijcie już dziś.

22. JAK RADZIĆ SOBIE Z CIERPIENIEM I STRATĄ?

Gdyż jeśli uniży, ma litość w dobroci swej niezmiernej (...).
Lm 3,32

Nic wyraźniej nie obnaża słabości człowieka niż ból.

Niezależnie od stanu zdrowia i od tego, kim jesteśmy, ból przypomina nam, że nasze życie jest kruche i w ostatecznym rozrachunku nie mamy nad nim kontroli. Nieważne, czy chodzi o przejściowy ból złamanego paznokcia czy o trudne do zniesienia męczarnie związane ze złośliwym rakiem. Ból przypomina nam, że pewnego dnia nasze ciało się zużyje i umrze, a obecne życie dobiegnie końca. Hiob powiedział: „We łzach rozpływa się dusza, zgnębiły mnie dni niedoli" (Hi 30,16).

Kiedy ból bierze górę

Od wielu lat ból nieustannie towarzyszy mojej żonie. Być może jego przyczyny należy szukać w wydarzeniu sprzed lat, kiedy spadła z drzewa, naprawiając huśtawkę dla któregoś z naszych wnuków. Być może to kwestia genetyki (jej matka miała podobne problemy). A może po prostu wynik starzenia się. Jakkolwiek by było, stopniowe niszczenie tkanki kostnej w biodrach i plecach od dłuższego czasu coraz bardziej utrudniało jej chodzenie. Nie pomogła wymiana stawu skokowego i inne operacje. Obecnie całe dnie spędza w łóżku lub w fotelu. Chodzić już nie może.

Do tego dochodzi ból. Nie jakieś lekkie rwanie od czasu do czasu, ale stały, uporczywy, niekiedy wręcz nieznośny ból. Ja również doświadczyłem w życiu choroby i bólu, więcej niż wystarczająco, żeby zrozumieć, przez co przechodzi Ruth. Ale rzadko czuję się bardziej bezradny niż w chwilach, kiedy patrzę, jak zaciska zęby, czekając, aż zadziała tabletka przeciwbólowa. Często chciałbym znać jakiś sposób, aby jej ten ból zabrać.

A jednak nikt, kto ją zna, nigdy nie słyszał, żeby się skarżyła, nie mówiąc już o złości czy przygnębieniu z powodu swojej ułomności. Jej postawa wynika z silnej wiary i przekonania, że nawet w cierpieniu Bóg jest blisko i ją kocha. Gdybyście ją zapytali, powiedziałaby, że teraz czuje się bliżej Boga niż kiedykolwiek w życiu. I byłaby to prawda. Ona naprawdę może powtórzyć za psalmistą: „W Twoim ręku są moje losy" (Ps 31,16).

Reakcja na ból i cierpienie

Bólu i cierpienia doświadczają wszyscy. Są jednak miliony ludzi, którym ból towarzyszy codziennie. Czasami narasta stopniowo, ale zdarza się, że przychodzi nagle, bez ostrzeżenia. Wiem, że właśnie teraz, kiedy pracuję nad książką, pewna uzdolniona i oddana sprawie kobieta, która przez wiele lat organizowała naszą posługę w Niemczech, leży w bólu, praktycznie sparaliżowana po niespodziewanym upadku we własnym domu. W życiu niczego nie można być pewnym i słusznie jest napisane w Biblii: „Nie wiecie nawet, co jutro będzie" (Jk 4,14).

Sam w sobie ból oczywiście spełnia pożyteczną funkcję, ostrzegając nas przed niebezpieczeństwem lub alarmując, że dzieje się coś niedobrego. Lekceważąc go, podejmujemy ryzyko. Jeżeli jednak ból nie ustępuje, to szybko opanowuje nasze życie. Prezydent czy premier mogą mieć jakieś pilne decyzje do podjęcia, jeżeli jednak boli ich ząb, to myślą wyłącznie o wizycie u dentysty.

Nikt z własnej woli nie szuka cierpienia ani nie cieszy się z niego (chociaż są ludzie, którzy zadają sobie fizyczny lub emocjonalny ból, niesłusznie chcąc ukarać się za własne grzechy, zapominając, że Jezus przyjął na siebie karę, która nam się należała). A jednak ból i cierpienie nie omija nikogo. Naprawdę ważne pytanie brzmi więc: *jak*

powinniśmy zareagować? Pozwólcie, że zaproponuję dwie metody postępowania, które mi pomogły.

Po pierwsze, zwracajcie uwagę na zagrożenia, jakie niesie ból. Zawsze, kiedy mamy jakiś problem, jesteśmy skłonni koncentrować się na sobie. Tym bardziej, kiedy nie czujemy się dobrze. Jeżeli jednak tak postępujemy, to narażamy się na wszelkiego rodzaju zagrożenia emocjonalne i duchowe. Wielu cierpiących ludzi jest tak zajętych sobą że zupełnie nie zwraca uwagi na otoczenie. Nieraz nawet wybuchają gniewem na ludzi, którzy chcą im pomóc. Innych natomiast zżera użalanie się nad sobą. Jeszcze inni wpadają w przygnębienie lub szukają ulgi w alkoholu i narkotykach. Niektórzy natomiast winą za swój ból obarczają Boga. Pewna kobieta napisała do mnie: „Gdyby Bóg naprawdę mnie kochał, nigdy by mnie to nie spotkało". Ktoś inny napisał: „Nie wiem, co zrobiłem, ale najwidoczniej Bóg wymierza mi karę". To, co czują jest zrozumiałe, ale prowadzi ich w ślepą uliczkę.

Nie jest łatwo czuć się dobrze psychicznie, kiedy fizycznie czujemy się źle. Większość ludzi dotkniętych chorobą lub bólem identyfikuje się z modlitwą psalmisty: „Zgryzota trawi me życie, a wzdychanie — moje lata. Siłę moją zachwiał ucisk" (Ps 31,11). Bądźcie jednak czujni i proście Boga, żeby pozwolił wam unikać zagrożeń i pułapek zastawianych przez ból.

Jednym ze sposobów, aby to zrobić jest modlitwa za innych ludzi i w intencji ich potrzeb. Nie módlcie się wyłącznie za siebie. Módlcie się także za innych! Do najskuteczniejszych Bożych wojowników należeli ludzie, którzy z powodu swojej ułomności lub choroby niewiele mogli zrobić. Ale mogli się modlić! Nawet jeżeli nie możecie robić wszystkiego, co kiedyś robiliście, to nadal możecie się modlić. Żeby modlić się w chwilach złego samopoczucia, potrzeba dyscypliny i wytrwałości. Z mojego doświadczenia wynika jednak, że często ludzie najsłabsi fizycznie dzięki modlitwom mają najsilniejszego ducha.

Czego może nauczyć nas ból

Po drugie, proście Boga, abyście nauczyli się korzystać z lekcji, jakich udziela nam ból. Najbardziej niesamowite jest to, że Bóg potrafi wykorzystać cierpienie w dobrym celu. Być może nawet dopuszcza do niego, ponieważ wie, jakie dobro z niego wyniknie. „Nie sądziłem, że kiedykolwiek to powiem — napisał do mnie pewien mężczyzna. — Ale właściwie to jestem szczęśliwy, że miałem raka. Dzięki temu zwróciłem uwagę na Boga, a myślę, że nie było innego sposobu, aby to się stało". W ostatnich latach dwukrotnie doznałem złamania w wyniku upadku. Za pierwszym razem złamałem biodro, za drugim — kiedy pierwsze złamanie było już prawie wyleczone — złamałem miednicę. W obydwu przypadkach wszystko zdarzyło się w jednej chwili, bez jakiegokolwiek ostrzeżenia. Czując ból, czułem jednak jednocześnie, że Bóg jest przy mnie i że to ma sens. Bóg nauczył mnie, co to znaczy polegać na Nim w *każdej* sytuacji.

Czego więc uczy nas ból? Z pewnością tego, że życie jest kruche i kiedyś się skończy. Kiedy jesteśmy aktywni i czujemy się dobrze, łatwo jest o tym zapomnieć. Ale choćbyśmy byli najzdrowsi, a medycyna poczyniła niesamowite postępy, i tak wraz z upływem czasu nasze ciała się zużyją, a obecne życie dobiegnie końca. Przede wszystkim zatem ból przypomina nam, że życie jest krótkie a wieczność bliska.

Ponadto ból i cierpienie powinny zbliżać nas do Boga. Kiedy jesteśmy zdrowi, zajmujemy się i przejmujemy chwilą obecną i zapominamy o Bogu. Kiedy jednak choroba lub wypadek odsuwają nas na boczny tor, mamy czas, aby zastanowić się, co jest naprawdę ważne. Przede wszystkim mamy czas, aby przemyśleć swoją relację z

Chrystusem i ponownie złożyć siebie samych i swoją przyszłość w Jego kochające ręce. Cierpienie od wieków pozwala chrześcijanom zrozumieć, że zawarta w Piśmie Świętym obietnica jest prawdziwa: „Pan jest blisko wszystkich, którzy Go wzywają wszystkich wzywających Go szczerze" (Ps 145,18). W Biblii znajdziemy również następujące słowa: „Zwycięzcą jest Bóg odwieczny. Zniża swą broń — On od wieków" (Pwt 33,27).

Nauczcie się w chwilach cierpienia zawierzać każdy dzień Bogu i przyjmujcie go jako dar. Ponadto, jeżeli nawet nie jesteście w stanie należycie się skoncentrować, to niech wasze usta wypełnia modlitwa i słowa chwały. Tak, módlcie się o uzdrowienie. Jako władca Bóg może zainterweniować. Ale przede wszystkim módlcie się, aby w waszym życiu spełniała się Jego wola. Ona bowiem jest doskonała. Czy jeśli was nie uzdrowi, to będziecie Go mniej kochać? Odpowiedzcie raczej tak, jak św. Paweł odpowiadał na swój wieczny „oścień w ciele" — „Lecz [Pan] mi powiedział: »Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali«. Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa" (2 Kor 12,9).

A przede wszystkim, kiedy przychodzi cierpienie, cieszcie się nadzieją niebios, którą dał nam Chrystus. Cokolwiek wam się przydarza, kiedyś dobiegnie końca, a wy na zawsze będziecie z Chrystusem. W Piśmie Świętym jest napisane: „Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku" (2 Kor 4,17). W blasku nadziei niebios bledną ziemskie kłopoty.

Strata i rozpacz

Wspominaliśmy już, jak może zranić nas życie. Dalszą część tego rozdziału poświęcę najgłębszemu, najsilniejszemu bólowi, jakiego kiedykolwiek możemy doświadczyć. *Rozpaczy po stracie bliskiego człowieka.*

Życiowe tragedie niemal zawsze związane są z jakąś stratą. Tracimy zdrowie, przyjaźń, bezpieczeństwo finansowe, spokój wewnętrzny, a nawet nadzieję. Każda strata niesie ze sobą smutek, a nawet rozpacz. Niewiele jest, na przykład, boleśniejszych doświadczeń niż rozpacz rodziców związana z buntem dziecka, lub rozpacz, którą czujemy, kiedy przyjaciele zwracają się przeciwko nam. Niedawno zamieszkała w naszej wspólnocie rodzina, której huragan Katrina zabrał wszystko z wyjątkiem tego, co mieli na sobie. Tylko wiara uchroniła ich od rozpaczy.

Nie ma jednak bardziej bolesnego doświadczenia niż strata kogoś, kogo mocno kochamy. W takiej chwili rozpacz staje się niemal wszechogarniająca. Pewien mężczyzna napisał do mnie: „Moja żona umarła dwa lata temu, ale czuję, jakby to stało się wczoraj. Wiem, że jest w niebie, ale to niewiele pomaga, wciąż jestem pogrążony w rozpaczy. Czy kiedykolwiek się z tym uporam?".

Ruth i ja weszliśmy w taki etap życia, w którym okazuje się, że przeżyliśmy wielu najbliższych przyjaciół i krewnych. Nawet teraz, kiedy pisałem ten rozdział, przyszła informacja o śmierci jednego z najukochańszych szwagrów Ruth. Wiadomość o czyjejś śmierci niezmiennie wywołuje uczucie smutku, nawet wtedy, kiedy oznacza to wyzwolenie od bólu lub ułomności podeszłego wieku. Czasami jednak wywołuje znacznie silniejsze uczucie. Głębokie i trwałe poczucie smutku i straty. Wywołuje rozpacz.

Niektórzy uważają że chrześcijanie nie powinni rozpaczać, kiedy umiera inny chrześcijanin. Wiemy przecież, że śmierć jest jedynie przejściem od trudów tego życia do chwały niebios. Nie zgadzam się z tym. Owszem, dla chrześcijanina śmierć *jest* bramą do chwały niebios. Dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa możemy z radością powtórzyć za św. Pawłem: „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?" (1 Kor 15,55).

A jednak śmierć jest naszym największym wrogiem i kiedy umiera ukochana osoba, w naszych sercach pojawia się ogromna pustka. Przekraczamy wtedy granicę pomiędzy poczuciem straty i smutku a czymś o wiele głębszym — rozpaczą. Im bliżej byliśmy danej osoby, tym większa będzie pustka i tym większa *rozpacz.* Kiedy Jezus przyszedł do grobu Łazarza, Jego reakcja była natychmiastowa: „Jezus zapłakał" (J 11,35). To najkrótsze zdanie w Piśmie Świętym w przejmujący sposób pokazuje nam, że Jezus wiedział, co to znaczy rozpaczać po stracie bliskiej osoby. Pismo Święte opisuje Chrystusa jako „męża boleści, oswojonego z cierpieniem" (por. Iz 53,3). Jest napisane w Biblii, żebyśmy „się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei" (1 Tes 4,13). Nie znaczy to jednak, że w ogóle mamy się nie smucić. Nadzieja na życie w niebie umniejsza naszą rozpacz, ale jej nie likwiduje. Kiedy rozpaczamy po ludziach, którzy zmarli w Chrystusie, nie ich żałujemy, lecz siebie. Nasza rozpacz nie jest znakiem słabej wiary, lecz ogromnej miłości.

Reakcja na rozpacz

Nauczyłem się, że wychodzenie z rozpaczy po stracie bliskiej osoby nie następuje w jednej chwili, lecz jest długotrwałym procesem. Rozpacz dopada nas nagle, ale odchodzi powoli. Po stracie ukochanej osoby serce odradza się stopniowo, jak ciało po ciężkiej operacji. W jaki sposób możemy przyspieszyć ten proces? Jak powinniśmy reagować na rozpacz?

Po pierwsze, nie pozwólmy, żeby nas zaskoczyła. „Myślałam, że jestem przygotowana na śmierć mojej mamy — napisała do mnie pewna kobieta. — Myliłam się jednak. Jej śmierć mnie nie zaskoczyła, ale świadomość, że już nigdy nie usłyszę jej głosu, spadła na mnie jak grom z jasnego nieba".

Najczęstszą reakcją na śmierć ukochanej osoby jest szok i odrętwienie. Pamiętam, jak bardzo sparaliżowała mnie wiadomość, że jeden z moich najbliższych przyjaciół został zestrzelony w myśliwcu nad Niemcami i zginął. Czasami, choć to irracjonalne, mamy poczucie winy, że nie zrobiliśmy więcej, aby zapobiec tej śmierci, albo że nie było nas przy umierającym. Możemy nawet gniewać się na lekarzy, pielęgniarki czy na ukochaną osobę za to, że nas zostawia. Zdarza się również, że mamy pretensje do Boga. Jedna z sióstr Łazarza skarżyła się: „Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł" (J 11,32). Jezus nie upomniał jej za te uczucia. Rozumiał jej rozpacz i został przy niej. Z nami też tak postępuje.

Po drugie, powierzcie swoją rozpacz Bogu. Psalmista napisał: „Zrzuć swą troskę na Pana, a On cię podtrzyma" (Ps 55,23). Każdą troskę. Bóg chce, abyśmy Mu powierzyli *wszystkie* nasze problemy, nie wyłączając rozpaczy po stracie ukochanej osoby. A to może być największy ciężar, jaki przyszło nam nieść. Czy trzeba go nieść samemu? Dlaczego *nie* powierzyć go Bogu?

Ale zrobić to możemy tylko wtedy, kiedy uświadomimy sobie dwie wielkie prawdy — *głębią naszej słabości i głębią miłości Boga.* Nie próbujcie sami nieść swojego ciężaru! Oddajcie go waszemu kochającemu Ojcu w niebie, poproście Go, by zdjął go z waszych ramion. A On to zrobi. Ostrożnie i powoli, ale zrobi to na pewno. Pamiętajcie, że On wie, przez co przechodzicie, bo to naprawdę jest „Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, Ten, który nas pociesza w każdym naszym utrapieniu" (2 Kor 1,3—4).

Po trzecie, pokonujcie rozpacz wdzięcznością. To może wydawać się niewykonalne. Jak możemy być wdzięczni, kiedy tracimy kogoś, kogo kochamy? Do pewnego stopnia jest to prawda. *Nie jesteśmy* wdzięczni za stratę, którą ponieśliśmy. A Bóg tego od nas nie oczekuje.

Nawet jednak w cierpieniu możemy wyrażać wdzięczność, która będzie działać jak kojący balsam na nasze rany. Opłakując ukochaną osobę, możemy, na przykład, dziękować Bogu za spędzone wspólnie z nią lata i za to, że na różne sposoby wzbogacała nasze życie. Powinniśmy nie tylko *przypominać* sobie te dobre czasy, ale również *dziękować za nie Bogu*\ Otrzymaliśmy je bowiem dzięki Jego łasce.

Ponadto możemy dziękować Bogu za to, że osoba, którą kochaliśmy, jest już poza zasięgiem bólu i cierpień tego życia i jeśli znała Chrystusa, to jest teraz bezpieczna w niebie. Dziękujcie Bogu również za to, że pewnego dnia ponownie was połączy i wspólnie będziecie Go chwalić i służyć Mu na wieki. Dziękujcie Bogu za to, że w tych chwilach jest przy was. On was nie opuścił, ale wciąż ma powód, żeby was tu trzymać. W Piśmie Świętym znajdziemy nakaz: „Dziękujcie zawsze *za wszystko* Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa!" (Ef 5,20, podkreślenie autora).

Po czwarte i ostatnie, pomóżcie komuś, kto również cierpi. Dokoła jest mnóstwo ludzi, którzy doświadczają bólu i strapienia. Oni właśnie potrzebują waszej pomocy i wsparcia. Potrzebują was, a wy potrzebujecie ich. Jednym z najlepszych sposobów, żeby pomóc sobie, jest pomaganie innym. Cierpienie sprawia, że zamykamy się w sobie. Współczucie otwiera nas na innych ludzi. A właśnie tego potrzebujemy, kiedy cierpienie chce nas zniszczyć. W Biblii jest napisane: „Jeden drugiego brzemiona noście" (Ga 6,2).

Kiedy jesteście pogrążeni w cierpieniu po stracie ukochanej osoby, poproście Boga, żeby zaprowadził was do kogoś, kto potrzebuje waszej pomocy i słów otuchy. Módlcie się za tę osobę, spędzajcie z nią czas, słuchajcie jej, dodawajcie otuchy, dzielcie się z nią Bożą miłością. Może to być ktoś, kto cierpi z powodu choroby lub jest obarczony jakimś innym ciężarem i potrzebuje waszego wsparcia i życzliwości. A może jest to ktoś, kto, tak jak wy, kroczy ścieżką cierpienia po stracie ukochanej osoby. (Przy niektórych kościołach działają specjalne grupy wsparcia dla takich osób. Może więc Bóg chce, żebyście zaangażowali się w utworzenie podobnej grupy).

Zdaję sobie sprawę, że możecie nie mieć ochoty pomagać innym. Wam samym jest przecież wystarczająco ciężko i nie wyobrażacie sobie, żebyście mogli wziąć na swoje barki ciężar kogoś innego. Ale ciężar dźwigany wspólnie jest o połowę lżejszy. Bóg doda wam otuchy, tak jak wy dodajecie otuchy innym.

Pisałem wcześniej, że po tej stronie wieczności nigdy w pełni nie zrozumiemy, dlaczego Bóg pozwala na istnienie zła, cierpienia, rozczarowań. Kiedyś poznamy wyjaśnienie, ale nie teraz. Święty Paweł napisał: „Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany" (1 Kor 13,12).

Wiemy jednak, że wolą Boga jest, abyśmy się upodabniali do Chrystusa, a *trudności i cierpienia stanowią część tego procesu.* Jeden z moich przyjaciół mówi, że ciężkie czasy są dłutem, za pomocą którego Bóg nas kształtuje. Dlatego właśnie jest napisane w Piśmie Świętym: „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia. Wiedzcie, że to, co wystawia waszą wiarę na próbę, rodzi wytrwałość. Wytrwałość zaś winna być dziełem doskonałym, abyście byli doskonali, nienaganni, w niczym nie wykazując braków" (Jk 1,2—4).

A tymczasem żyjmy z wiarą ufając, że „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiekolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym" (Rz 8,38-39). Wiara nie jest ślepa. Wiara to nie pobożne życzenia. Dla chrześcijanina wiara jest prawdziwa, ponieważ jej przedmiotem nie jesteśmy my sami ani okoliczności, w jakich żyjemy, lecz Chrystus. Czy na nim koncentruje się wasza wiara w chwilach próby i smutku, jakie niesie ze sobą życie?

CZĘŚĆ CZWARTA.
NIE USTAWAĆ W DRODZE

23. DZIEŃ PO DNIU

(...) odłożywszy wszelki ciężar, [a przede wszystkim] grzech,
który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec
w wyznaczonych nam zawodach.
Hbr 12,1

Jeżeli nie dołożymy drew do ogniska, to ogień zgaśnie. Z naszą wiarą jest podobnie.

Jak widzieliśmy, jeżeli nie będziemy ostrożni, to wiele rzeczy może zakłócić naszą podróż przez życie. Niszczące uczucia, złe intencje, szkodliwe przyzwyczajenia, rozczarowanie i niepowodzenia, trudne relacje z innymi ludźmi, cierpienie, rozpacz po stracie ukochanej osoby. Wszyscy ich doświadczamy, a Bóg chce pomóc nam je przezwyciężyć.

Dla większości ludzi życie nie jest jednak nieprzerwanym strumieniem wielkich kryzysów i przytłaczających problemów. Przeciwnie, większość czasu spędzają na wykonywaniu rutynowych, codziennych czynności — praca, rodzina, pieniądze, rozrywka i tak dalej. Trzeba przygotować posiłki, wynieść śmieci, zapłacić rachunki, kupić dzieciom nowe buty, pomóc w odrabianiu pracy domowej lub zawieźć na trening piłki nożnej. W chwili, kiedy to piszę, zapchała się jedna z rynien, sprawiając, że woda przedostała się do domu, wsiąkając w dywan w mojej pracowni. W życiu pełno jest codziennych wyzwań i małych zmartwień.

I chociaż staramy się temu zapobiec, tłumią one naszą wiarę.

Oziębła wiara

Demas pojawia się w Nowym Testamencie tylko na chwilę, ale to wystarczy, żeby stwierdzić, że był z pewnością człowiekiem zdolnym i pracowitym. Prawdopodobnie był młody i wolny od rodzinnych obowiązków. Święty Paweł dwa razy wspomina o nim jako o towarzyszu podróży, który doświadczał tych samych co on trudów podczas głoszenia Ewangelii (zob. Kol 4,14, Flm 1,24). Kiedy Św. Paweł znajdował się w więzieniu, Demas pomagał mu, ryzykując, że również zostanie uwięziony.

Jego gorliwość nie trwała jednak długo. W jednym z najbardziej wstrząsających zdań w Piśmie Świętym św. Paweł napisał: „Demas (...) mię opuścił, umiłowawszy ten świat" (2 Tm 4,10). Nic więcej o nim nie wiadomo.

Co się stało? Tego nie dowiemy się nigdy. W pewnym momencie Demas musiał jednak dojść do wniosku, że dość już ma wyrzeczeń. Czas pocieszyć się życiem i zobaczyć, co świat ma do zaoferowania. Święty Paweł nie pisze, że Demas odrzucił wiarę, wyrzekł się zasad moralnych i uległ deprawacji. Równie dobrze mógł po prostu wrócić do rodzimego kościoła i z dumą opowiadać o przygodach, których doświadczył, podróżując ze św. Pawłem. Jego priorytety uległy jednak zmianie i więcej zaczęły dla niego znaczyć sprawy tego świata niż sprawy Chrystusa. Ciekawe, czy kiedykolwiek zdał sobie z tego sprawę?

Całkowicie odmienną postawę zaprezentował Tymoteusz — inny młody człowiek, który podróżował i współpracował ze św. Pawłem. On również doświadczył tych samych pokus, które dotknęły Demasa. Jednak sytuacja, w której widzimy go po raz

ostatni, jest zupełnie inna. Tymoteusz także napotkał na swojej drodze wiele wyzwań i był poddany wielu naciskom. Jednak z opisów zawartych w listach Św. Pawła wyłania się obraz młodego człowieka, który nie zamierza ulec pokusom tego świata, ale ze wszystkich sił pragnie wypełniać nakaz św. Pawła: „Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa!" (2 Tm 2,3). Nic dziwnego, że Paweł nazwał go „umiłowanym dzieckiem" (zob. 2 Tm 1,2).

Kim będziecie? Demasem czy Tymoteuszem?

Życie pod presją

Wielu chrześcijan, niestety, idzie drogą, którą wybrał Demas, często nawet sobie tego nie uświadamiając. Powierzyli kiedyś swoje życie Chrystusowi i przez pewien czas znajdował się On w centrum ich życia. Stopniowo jednak odsuwali Go na margines, pozwalając, by inne rzeczy zajęły należne Mu miejsce. Zajęci obowiązkami dnia codziennego i naciskani przez wartości tego świata, są jak ludzie z przypowieści Jezusa, którzy przyjmują słowo Boże, ale potem „troski tego świata, ułuda bogactwa i inne żądze wciskają się i zagłuszają słowo, tak że zostaje bezowocne" (Mk 4,19).

Dlaczego tak się dzieje? *Powodów jest wiele, ale jednym z nich jest presja czasu.* Żyjemy w takim pędzie, że w końcu zapominamy o Bogu. Pewna kobieta powiedziała mi: „Modlę się, kiedy tylko sobie o tym przypomnę. Od kiedy jednak pojawiło się dziecko, robię to najwyżej raz na kilka dni".

Kolejnym powodem odsuwania Boga na margines jest presja tłumu. Pewien mężczyzna napisał do mnie: „Jestem chrześcijaninem, ale nie chcę, żeby szef uważał mnie za dziwaka". Pewien student zwierzył mi się natomiast: „W szkole byłem silnym chrześcijaninem. Teraz jednak, kiedy jestem daleko od domu, łatwiej ulegam opinii ogółu".

Problem stanowią również niewyznane grzechy. Drobne grzeszki przeradzają się w wielkie grzechy. W chwilach pokusy nie pytamy już: „Jaka jest wola Boga?", lecz: „Na ile mogę sobie pozwolić i pozostać chrześcijaninem?".

Sedno problemu tkwi jednak często w tym, że nasza duchowa dyscyplina ulega rozluźnieniu. Pismo Święte stoi na półce. Modlimy się w pośpiechu lub w ogóle przestajemy się modlić. Entuzjastyczne przeżywanie wspólnoty z innymi wierzącymi zamienia się w pasywne uczestnictwo w nabożeństwach kościelnych. Znika chęć służenia bliźnim. Jesteśmy zadowoleni z siebie, nasz duchowy rozwój ulega zahamowaniu i nie pragniemy już wzrastać „w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa!" (2 P 3,18). Myślimy sobie: „W razie potrzeby, zwrócę się do Boga, na razie będę po prostu trzymać się w pobliżu".

Pamiętajcie jednak, że jeżeli przestaniemy dokładać drwa do ogniska, to ogień zgaśnie. Podobnie nasza wiara wygaśnie, jeżeli nie damy jej drew Pisma Świętego, modlitwy i życia we wspólnocie. A wówczas zwycięża szatan. Tak, jak zwycięża, kiedy łapie nas na rażącym grzechu lub oczywistej niewierze. Pozwalamy bowiem, aby codzienne rutynowe czynności tłumiły naszą wiarę.

Podstawowa zasada

Co więc robić? Przede wszystkim, oczywiście trzeba mieć świadomość istnienia problemu. Czasami mówimy sobie: „Przecież jestem tylko zwyczajnym chrześcijaninem", szukając usprawiedliwienia dla naszej duchowej przeciętności. I dochodzimy do wniosku, że Boga to i tak nie obchodzi.

Ale myśląc w ten sposób, zapominamy o pewnej bardzo ważnej prawdzie zawartej w Piśmie Świętym: *Chrystus chce sprawować władzę nad każdą sferą naszego życia.* Niczego nie wolno nam pomijać, ponieważ nic nie znajduje się poza zasięgiem Jego troski. Grzech splamił każdą sferę życia, a On chce *wszystkie* te plamy wymazać.

Stanowczo zbyt często pozostawiamy Bogu tylko jeden dzień w tygodniu, przyjmując, że pozostałe należą do nas. Albo dochodzimy do wniosku, że Bóg interesuje się wyłącznie naszymi duszami i nie obchodzą go tak zwane sprawy doczesne — czas, pieniądze, praca czy rodzina. Innymi słowy, dzielimy nasze życie na części i wsadzamy Boga do jednego przedziału, nie wpuszczając Go do pozostałych.

W ten sposób popełniamy jednak poważny błąd, a szatan właśnie na to liczy. Odniesie wielkie zwycięstwo, jeżeli uda mu się przekonać nas, abyśmy pozostawili Bogu jeden dzień w tygodniu albo abyśmy udostępnili Mu tylko niektóre obszary naszego życia. Pewnego dnia jednak szatan zostanie pokonany, a Chrystus ponownie obejmie władzę nad całością stworzenia. Bóg chce, by zaczęło się to dziać już teraz.

Dlaczego więc Chrystus nie jest obecny we *wszystkich* obszarach waszego życia? Czy dlatego, że to wy chcecie sprawować nad nimi kontrolę? Czy dlatego, że nigdy nie zdaliście sobie sprawy, że On chce sprawować władzę nad każdą sferą waszego życia? A może jakiś grzech nie pozwala Mu panować nad waszym życiem? Jakakolwiek by to była przyczyna, oddajcie się Chrystusowi bezwarunkowo i powierzcie Mu każdą sferę życia. W Piśmie Świętym jest napisane: „Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał i sprawi, że twoja sprawiedliwość zabłyśnie jak światło, a słuszność twoja—jak południe" (Ps 37,5-6).

Pułapka czasu

Może to i banał, ale prawdziwy: wszyscy mamy do dyspozycji tyle samo minut w ciągu dnia. Pytanie tylko, jak je wykorzystamy?

W dzisiejszych czasach większość ludzi ma albo za dużo zajęć, albo za mało. Albo mamy tak bardzo napięty plan dnia, że nie jesteśmy w stanie zrobić wszystkiego, albo tak jesteśmy znudzeni, że nieustannie szukamy nowych rozrywek. Jesteśmy najbardziej zabieganym pokoleniem w historii, a jednocześnie najbardziej rozrywkowym. Biblia jednak mówi nam, że obie skrajności są złe.

Niektórzy ludzie są tak zajęci, że nie mają nawet chwili wolnego czasu. Pewien biznesmen zapytał mnie kiedyś: „Co w tym złego, że cały czas coś robię? Czy w Piśmie Świętym nie jest napisane, że mamy być pracowici?". Powiedziałem mu, że oczywiście ma rację, ale tylko do pewnego stopnia. W Piśmie Świętym *rzeczywiście jest* napisane: „Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił" (Koh 9,10). Znajdziemy tam również przypomnienie: „Ręka leniwa sprowadza ubóstwo, ręka zaś pilnych wzbogaca" (Prz 10,4).

Ale ten biznesmen był niestety żywym przykładem niebezpieczeństw, na jakie narażeni są ludzie zbyt zapracowani. Sam przyznał, że pracuje sześćdziesiąt, siedemdziesiąt godzin w tygodniu i niewiele czasu może poświęcić rodzinie lub na odpoczynek. Jego małżeństwo przeżywało kryzys, dzieci zwróciły się przeciwko niemu, miał kłopoty ze zdrowiem. Ponadto nieustannie czuł się winny i przygnębiony, ponieważ nigdy nie mógł zrobić wszystkiego, co zamierzał. Był bliski wypalenia. W jego życiu brakowało radości i spokoju.

Z drugiej strony niektórzy ludzie mają za dużo wolnego czasu. Są znudzeni i nieustannie szukają podniety. Karmią swój umysł pustym pożywieniem rozrywki (która przeważnie promuje niemoralne zachowanie i gloryfikuje przemoc) albo wpadają w nałóg alkoholizmu czy narkomanii bądź innego destrukcyjnego zachowania.

Oczywiście nie zawsze mamy wpływ na to, co robimy z czasem. Niekiedy górę biorą okoliczności. Współczuję, na przykład, samotnym matkom, które codziennie walczą o przetrwanie. Również kalectwo, choroba, brak pracy czy osiągnięcie wieku emerytalnego często pozbawiają nas możliwości wykonywania czegoś, czym zajmowaliśmy się wcześniej. W rezultacie czujemy się bezużyteczni i uważamy, że tylko „zabijamy czas". Nawet jednak, jeżeli nie mamy wpływu na okoliczności, to mamy wpływ (z pomocą Boga) na nasze nastawienie. Poza tym Bóg może pomóc nam uzyskać większy wpływ na czas, abyśmy mogli używać go na nowe sposoby.

Mądre wykorzystywanie czasu

W jaki sposób możemy mądrze korzystać z danego nam czasu? Pozwólcie, że zaproponuję wam cztery rozwiązania, które mi pomagają.

Po pierwsze, traktujcie każdy dzień jak dar od Boga. Każdy kolejny dzień powinien być dla nas okazją do służenia Bogu, a nie ciężarem. Nie możemy zakładać, że kiedyś będziemy mieli więcej czasu, jego źródła nie są bowiem niewyczerpane. Pewnego dnia czas naszego życia na ziemi dobiegnie końca. „W Twoim ręku są moje losy" — pisze psalmista (Ps 31,16). Każdego dnia, natychmiast po przebudzeniu powinniśmy podziękować Bogu za kolejny dzień naszego życia.

Po drugie, powierzcie wasz czas Bogu. Bóg dał nam czas nie po to, abyśmy go marnowali czy źle się z nim obchodzili, ale po to, żebyśmy go wykorzystywali na Jego chwałę. Odpowiadamy przed Bogiem za to, co zrobimy ze swoim czasem, a przecież nie odzyskamy żadnej minuty, która już przeminęła. W Piśmie Świętym jest napisane: „Naucz nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca" (Ps 90,12).

Jak wcielać te słowa w życie? Może powinniśmy poprosić Boga, aby pomógł nam lepiej i wydajniej gospodarować czasem. Może musimy ponownie przemyśleć sposób, w jaki spędzamy czas, aby móc dopasować go do Bożych priorytetów. Może powinniśmy również odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego jesteśmy tak zajęci (lub tak znudzeni). Czy to, co robimy, naprawdę jest konieczne, czy tylko chcemy zrobić na kimś wrażenie? Nie jesteśmy w stanie zrobić wszystkiego i musimy powiedzieć „nie", jeżeli jakieś działanie nie jest zgodne z wolą Boga.

Po trzecie, znajdujcie czas dla Boga i innych ludzi. Żaden chrześcijanin nie powie wprost: „Nie mam czasu dla Boga". Odpowiedzcie sobie jednak na następujące pytanie: ile razy nawet nie pomyśleliście o Bogu przez cały dzień (nie mówiąc o modlitwie czy czytaniu Pisma Świętego)? A ile razy nie poświęciliście uwagi komuś, kto potrzebował waszej pomocy lub słów otuchy?

Dlaczego tak się dzieje? Jednym z powodów jest to, że odsuwamy spotkanie z Bogiem na wolny czas, a okazuje się, że nie mamy w ogóle wolnego czasu! Inaczej rzecz ujmując, rozmowę z Bogiem umieszczamy na ostatnim miejscu listy spraw, które mamy załatwić. A powinno być odwrotnie. Jezus powiedział: „Starajcie się *naprzód* o królestwo i o Jego sprawiedliwość" (Mt 6,33, podkreślenie autora).

Po czwarte i ostatnie, znajdujcie czas na własne potrzeby. Wszyscy potrzebujemy odpoczynku i odprężenia. Takimi stworzył nas Bóg. Niektórzy ludzie czują się winni, kiedy biorą urlop lub tylko kilka wolnych godzin. A nie powinni. W samym środku niezwykle napiętego harmonogramu Jezus powiedział do uczniów: „Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco" (Mk 6,31). Skoro sam Jezus myślał o odpoczynku, czy i my nie powinniśmy o tym pamiętać? Człowiek, który jest chronicznie wyczerpany z powodu braku snu lub niewłaściwego odżywiania, jest znacznie bardziej podatny na ataki szatana.

Z Chrystusem w pracy

Sposób, w jaki wykorzystujemy czas, jest bardzo ważny. Ale większość ludzi ma już zajętą znaczną część dnia, ponieważ pracuje. Dotyczy to nie tylko tych, którzy wykonują pracę zarobkową. Ci, którzy zostają w domu, często pracują równie ciężko (albo i ciężej). Niewielu chrześcijan dostrzega jednak związek pomiędzy wiarą a codzienną pracą. Być może nawet praca jest dla nich ciężarem. Czyż Bóg, wyrzucając Adama z raju, nie powiedział do niego: „W pocie (...) oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie" (Rdz 3,19)? Ale to nie jest pełny obraz. Praca sama w sobie nie jest złem. Jeszcze przed upadkiem człowieka „Pan Bóg (...) umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał" (Rdz 2,15). A Pismo Święte mówi nam, że w niebie nie będziemy tylko odpoczywać. Bóg znajdzie nam zajęcie (por. Ap 22,3).

Pamiętajcie, że Chrystus pragnie panować nad każdą sferą naszego życia, *nie wyłączając naszej pracy.* Czy Chrystus jest Panem pracy, którą wykonujecie codziennie? Co robić, by tak było?

Po pierwsze, zacznijcie myśleć o swojej pracy jak o odpowiedzialności, którą nałożył na was Bóg. Nie traktujcie jej wyłącznie jako nieznośnego ciężaru. Każdej pracy, jeżeli tylko jest zgodna z prawem, należy się szacunek, ponieważ pochodzi od Boga. Praca, którą wykonujemy, może się nam wydawać ciężka i bezsensowna, ale kiedy uświadomimy sobie, że dał nam ją Bóg, nasze nastawienie ulegnie zmianie. Autor Księgi Koheleta odkrył tę prawdę: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby (...) duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy. Zobaczyłem też, że z ręki Bożej to pochodzi" (Koh 2,24).

Słyszymy często, że Bóg powołał kogoś do kapłaństwa lub do służby misyjnej, ale jeżeli znacie Chrystusa i wypełniacie Jego wolę, to wy również zostaliście do czegoś powołani. Czy to znaczy, że nasza praca nigdy już nie będzie żmudna, trudna czy męcząca? Oczywiście, że nie. Jeżeli jednak nauczymy się patrzeć na pracę jak na dar od Boga, to nawet najbardziej rutynowe zadania nabiorą sensu.

Ponadto, wykonujcie swoją pracę sumiennie. Jezus większość życia spędził w Nazarecie, gdzie Maryja i Józef osiedlili się po powrocie z Egiptu. Józef był cieślą a Jezus poszedł w jego ślady (zob. Mk 6,3).

Jak myślicie, czy Jezus był dobrym rzemieślnikiem? Gdybyście zamówili u Niego szafkę, to myślicie, że drzwiczki byłyby źle dopasowane, drewno popękane albo że oddałby mebel dwa miesiące po umówionym terminie? Oczywiście, że nie. Czy my mamy prawo wykonywać naszą pracę mniej sumiennie?

Jak podają źródła historyczne, połowę ludności imperium rzymskiego stanowili niewolnicy. (Według niektórych historyków utrzymywanie tej moralnie godnej potępienia instytucji było jednym z powodów upadku Rzymu). Chrześcijańscy niewolnicy nie mogli więc mieć wielkiej nadziei na uzyskanie wolności, a mimo to otrzymali nakaz sumiennego wykonywania swojej pracy: „Bądźcie we wszystkim posłuszni doczesnym panom, nie służąc tylko dla oka, jak gdybyście się mieli ludziom przypodobać, lecz w szczerości serca, bojąc się [prawdziwego] Pana" (Kol 3,22). Również panom nakazywano postępować sprawiedliwie i z dobrocią: „Panowie, oddawajcie niewolnikom to, co sprawiedliwe i słuszne, świadomi tego, że i wy macie Pana w niebie" (Kol 4,1). Ziarna szacunku dla godności człowieka zasiane przez Ewangelię ostatecznie podważyły (choć nie bez wielkich trudności) zasadność istnienia niewolnictwa wszędzie tam, gdzie je stosowano. Obecnie niewolnictwo wszelkiego rodzaju uważane jest za obrazę Boga i słusznie jest potępiane. Chociaż jednak żyjemy w zupełnie innym świecie, podstawowa zasada nie uległa zmianie. Czy to jako

pracodawcy, czy jako pracownicy, wykonujcie swoją pracę sumiennie i odpowiedzialnie, mając na uwadze wszystkich ludzi, na których wasza praca ma wpływ.

I wreszcie, wykonujcie swoją pracą uczciwie. Od czasu do czasu dostaję listy od chrześcijan, którzy z powodu pracy mają niespokojne sumienie. Zdarza się, na przykład, że szef żąda od nich, aby zrobili coś niezgodnego z prawem lub dopuścili się oszustwa. Niektórzy padają ofiarą molestowania seksualnego albo odkrywają fałszerstwa czy inną nielegalną działalność firmy. Najczęściej są to niezwykle skomplikowane sytuacje i nie jest łatwo ustalić właściwy sposób postępowania. Mówię im jednak, że bez względu na koszty, powinni wykonywać swoją pracę uczciwie i nie iść na kompromisy, jeżeli w grę wchodzą standardy moralne ustanowione przez Boga. Znacznie lepiej jest robić coś dobrego niż coś złego, choćby było to związane z dużymi trudnościami. Bóg jest z wami i nigdy was nie opuści.

W Piśmie Świętym jest napisane: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości! Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda. Badajcie, co jest miłe Panu. I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności" (Ef 5,8-11). Słowa te dotyczą każdej sfery waszego życia, nie wyłączając pracy.

Nie pozwólcie, aby rutynowe obowiązki tłumiły waszą wiarę. Każdego dnia oddawajcie pod panowanie Chrystusa całe swoje życie (nie wyłączając danego wam czasu i pracy, którą wykonujecie). I nie pozwólcie, aby ognisko waszej wiary wygasło. Dokładajcie do niego drwa Pisma Świętego, modlitwy i życia w chrześcijańskiej wspólnocie.

271

24. ROZDROŻA

Pouczę cię i wskażą drogą, którą pójdziesz;
umocnią moje spojrzenie na tobie.
Ps 32,8

Przeszłości zmienić nie możemy, ale możemy zmienić przyszłość.

„Oddałbym wszystko, żeby móc cofnąć niektóre moje decyzje
— nie tak dawno napisał do mnie z więzienia pewien człowiek.
— Podejmowałem jedną złą decyzję za drugą i wiem, że teraz za to płacę". Być może nie znajdujecie się w takim położeniu, któż jednak nigdy nie chciał wrócić do przeszłości, żeby naprawić popełnione błędy?

Niestety, wielu ludzi żyje w zaklętym kręgu wciąż na nowo popełnianych błędów i niewłaściwych wyborów. A zły wybór *zawsze* ma złe konsekwencje. Słuszne są słowa napisane w Piśmie Świętym: „Co człowiek sieje, to i żąć będzie" (Ga 6,8). Biblia ostrzega nas również: „Kto sieje zło, zbiera nieszczęście" (Prz 22,8). Chrześcijanie także dokonują złych wyborów. Jedną z najtrudniejszych lekcji, jakie daje nam życie, jest konieczność ponoszenia konsekwencji własnych decyzji. I dlatego właśnie jedną z najważniejszych życiowych umiejętności jest zdolność dokonywania właściwych wyborów.

Droga, którą przygotował nam Bóg, nie jest autostradą. Przeciwnie —jest na niej mnóstwo skrzyżowań, rozwidleń, bocznych dróg. Którą drogą mamy pójść, kiedy je napotykamy? W życiu musimy podejmować wiele decyzji. Nie da się tego uniknąć. Niektóre są tak błahe, że ledwo je zauważamy. Inne natomiast mają duże znaczenie (chociaż w chwili, kiedy je podejmujemy, nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę) i

dosłownie mogą zmienić całe nasze życie. Czy jednak rzeczywiście obchodzą Boga podejmowane przez nas decyzje i dokonywane wybory?

W poszukiwaniu woli boga

Długie lata modliłem się o to, żeby zaistniała możliwość głoszenia Dobrej Nowiny w komunistycznych krajach Europy Środkowej, a przede wszystkim w Związku Radzieckim. Kiedy jednak wreszcie nadeszło zaproszenie z Moskwy, nie mogłem się zdecydować. Czy to rzeczywiście Bóg otworzył przed nami drzwi, czy diabeł wabi nas w pułapkę, która może zdyskredytować, a nawet zniszczyć naszą działalność? Nieczęsto musiałem podejmować trudniejsze decyzje i nieczęsto z taką żarliwością prosiłem Boga o pomoc.

Problem polegał na tym, że zaproszenie było obwarunkowane pewnymi wymogami. Między innymi zażyczono sobie, żebym wziął udział w międzynarodowej konferencji pokojowej. Takie wydarzenia sponsorowane przez Moskwę były zazwyczaj tylko okazją do głoszenia sowieckiej propagandy, która często zawierała ataki na politykę prowadzoną przez inne kraje, w tym oczywiście przez Stany Zjednoczone. Konferencja miała się wprawdzie odbyć pod patronatem Kościoła, ale większość obserwatorów twierdziła, że i tak poza kulisami będzie kontrolowana przez sowiecki rząd. Czy biorąc w niej udział, nie stanę się bezwolnym narzędziem sowieckiej propagandy? Czy nie będzie to świadczyło o mojej naiwności albo chęci pójścia na kompromis w sprawach Ewangelii? Także niektórzy członkowie rady naszej organizacji — kobiety i mężczyźni, których głęboko szanowałem za ich mądrość — mieli wątpliwości w związku z moim wyjazdem. Zadzwonił do mnie nawet wiceprezydent Stanów Zjednoczonych z wiadomością, żebym przeczytał list jednego z amerykańskich ambasadorów, który zdecydowanie odradzał mi wzięcie udziału we wspomnianej konferencji. Ukazały się również artykuły sprzeciwiające się mojemu wyjazdowi.

A jednak im bardziej się modliłem (oraz szukałem rady w Piśmie Świętym i wśród ludzi), tym mocniej byłem przekonany, że Bóg nakazuje nam przyjąć zaproszenie bez względu na ryzyko. W pewnym momencie zorientowałem się, że mogę uczestniczyć w konferencji jako obserwator, a nie jako delegat. W ten sposób odcinałbym się od jej oświadczeń. Ponadto, przemawiając do uczestników konferencji, miałem okazję powiedzieć o tym, w jaki sposób Pismo Święte podchodzi do kwestii pokoju, także pokoju z Bogiem. Miałem również możliwość wygłoszenia kazań w dwóch moskiewskich kościołach.

Ostatecznie podjąłem więc decyzję, że pojadę. Chociaż moja wyprawa nadal wywoływała kontrowersje, to cały czas czułem, że Bóg nas prowadzi. Otrzymałem możliwość głoszenia Ewangelii w Moskwie, a później Bóg umożliwił również prowadzenie znacznie szerszej działalności w tej części świata. Wcześniej nigdy bym tego nie przewidział. Gdybym odrzucił zaproszenie, taka okazja nigdy by się nie nadarzyła. Stanąłem na rozdrożu, a Bóg pokazał mi, którą drogą mam iść.

Czy Boga to obchodzi?

Czy Bóg rzeczywiście interesuje się decyzjami, które podejmujemy? Czy rzeczywiście ma plan dotyczący naszego życia, plan, który moglibyśmy poznać? A może oczekuje, że wszystkie decyzje będziemy podejmowali samodzielnie?

Odpowiedź zawarta w Piśmie Świętym jest jednoznaczna: Bóg wie o nas wszystko i wie, co jest dla nas najlepsze. Widzi niebezpieczeństwa, którym stawiamy czoła, ale zna również radości, jakich możemy doświadczyć. Ale Bóg nie tyko *wie,* co jest dla nas

najlepsze. On właśnie tego dla nas *chce.* A powód jest prosty — chce tego, ponieważ *nas kocha.*

Mimo to niektórym ludziom trudno jest uwierzyć, że Bóg ma jakiś plan związany z ich życiem. „On jest za bardzo zajęty, żeby przejmować się mną" — konkludują. Inni nawet nie zastanawiają się, jaka jest wola Boga, wychodząc z założenia, że On im pozostawił konieczność podejmowania wszystkich decyzji. Jeszcze inni uważają że Bóg jest okrutnym tyranem, który pragnie tylko nas gnębić. Po co mamy dowiadywać się, jaka jest wola Boga, skoro tylko sprowadzi to na nas nieszczęście?

Jednak dla większości ludzi największą barierą przeszkadzającą w poznaniu woli Bożej jest chęć prowadzenia życia po swojemu. Problem polega na tym, że w naszych duszach toczy się walka pomiędzy wolą Boga a naszą wolą. Chcemy, żeby On nas prowadził, kiedy widzimy w tym korzyść dla siebie, ale kiedy zauważamy, że Bóg domaga się od nas rzeczy, których robić nie chcemy, przejmujemy kontrolę. Pewna kobieta napisała do mnie: „Wiem, że to, co zamierzam zrobić, jest złe. Ale i tak to zrobię. Bóg mi przecież wybaczy, prawda?".

Taki sposób myślenia mija się jednak z sednem sprawy i jest bardzo niebezpieczny pod względem duchowym. Nie bierze bowiem pod uwagę, kim jest Bóg i jak bardzo się o nas troszczy. Jedną z najważniejszych prawd dotyczących Bożej woli jest ta, że *wynika ona z Bożej miłości.* Gdyby Bóg nas nie kochał, nie obchodziłoby Go, którą drogą pójdziemy w chwili podejmowania decyzji. Ale On nas kocha, a to wszystko zmienia. A ponieważ nas kocha, więc z pełnym zaufaniem możemy poznawać Jego wolę, wiedząc, że ona zawsze jest dla nas najlepsza. Zawsze. Skoro Bóg tak bardzo nas umiłował, że przysłał na świat swojego Syna, aby oddał życie dla naszego zbawienia, to czy nie kocha nas na tyle, żeby przejmować się tym, co się jutro z nami stanie? W Piśmie Świętym jest napisane: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?" (Rz 8,32).

Bóg was kocha. A ponieważ was kocha, więc ma plan dotyczący waszego życia. Nie pozwólcie, żeby cokolwiek powstrzymywało was od prób odkrywania tego planu.

Dwa wymiary

W jaki sposób możemy odkrywać wolę Boga? Wiem od pastorów, że jest to najczęściej zadawane im pytanie. I trudno się dziwić. Czy może być coś ważniejszego od poznania woli Boga?

Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że wola Boga ma *dwa wymiary. Po pierwsze, wymiar uniwersalny lub ogólny,* czyli wolę, która dotyczy wszystkich ludzi. Można by ją również nazwać *wolą moralną,* ponieważ ma ona związek z moralnym i etycznym postępowaniem człowieka.

Uniwersalna wola Boga nie zmienia się w zależności od osoby. Odnosi się do wszystkich ludzi. Tak samo do mnie, jak i do was. Na przykład, jest wolą Boga, abyśmy powierzyli życie Chrystusowi i abyśmy Go naśladowali. Wolą Boga jest również, abyśmy unikali grzechu. W żadnym przypadku nie jest wolą Boga, abyśmy kłamali, kradli, dopuszczali się czynów niemoralnych, morderstw, czy abyśmy kierowali się zawiścią i chciwością. Z czymś się wam te rzeczy kojarzą? To dobrze, bo wziąłem je z dziesięciorga przykazań (które można znaleźć w Wj 20 i Pwt 5).

Gdzie możemy znaleźć uniwersalną wolę Boga, dotyczącą każdego człowieka, nie wyłączając mnie i ciebie? *W Piśmie Świętym.* Bóg dał nam Biblię między innymi właśnie po to, żebyśmy mogli poznawać Jego wolę: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne *do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości*" (2 Tm 3,16, podkreślenie autora). W Biblii jest napisane: „Jak

młodzieniec zachowa ścieżkę swą w czystości? — Przestrzegając słów Twoich" (Ps 119,9).

Czasami odnajdujemy w Biblii bardzo szczegółowe zasady postępowania. Nie trzeba pytać Boga, czy oszustwa podatkowe to coś złego. On już nam powiedział: „Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek — podatek, komu cło — cło" (Rz 13,7). Nie musimy również pytać Boga, czy postępujemy źle, jeżeli zdradzamy małżonka. Jego przykazanie nie pozostawia żadnych wątpliwości: „Strzeżcie się rozpusty" (1 Kor 6,18). Bóg nigdy, powtarzam: *nigdy* nie każe nam robić czegoś, co byłoby niezgodne z Jego pisanym słowem, czyli z Pismem Świętym.

Ale znajdziemy tam nie tylko zasady szczegółowe. Pismo Święte zawiera również bardziej ogólne *zasady moralnego i duchowego życia,* których powinniśmy przestrzegać. Kiedy zapytano Jezusa, jakie jest najważniejsze przykazanie w Prawie, odpowiedział, wymieniając dwa przykazania: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego" (Łk 10,27). Jakże inaczej wyglądałby nasz świat, gdybyśmy się do tego stosowali!

Jeżeli nie znasz słowa Bożego, to nigdy nie poznasz woli Bożej— nie wiem, kiedy po raz pierwszy usłyszałem te słowa ale pamiętam je do dziś. Bóg już odpowiedział na wiele pytań dotyczących Jego woli w naszym życiu. Nie znamy tych odpowiedzi, ponieważ nie znamy Biblii. Jeżeli znamy słowo Boże, to zawarte w Nim zasady i przykazania stają się filtrem, przez który automatycznie przepuszczamy wszystkie nasze decyzje. Bóg wykorzystuje ten wewnętrzny filtr po to, żeby usunąć wszystko, co jest złe. Niech czytanie Pisma Świętego stanie się dla was częścią codziennego życia. Poproście Boga, aby zawarte w nim prawdy wyrył w waszej duszy.

Jednostkowa wola Boga

Wola Boga jednak niekoniecznie musi odnosić się do wszystkich ludzi. *Wola Boga ma bowiem również drugi wymiar — wymiar jednostkowy czy indywidualny.* W przeciwieństwie do uniwersalnej woli Bożej, wola indywidualna różni się w zależności od osoby. Inaczej mówiąc, indywidualna wola Boża dla mnie nie jest taka sama jak dla was. Bóg nie siedzi z założonymi rękami, przyglądając się, jak przeżywamy własne życie. On wie, co jest dla nas najlepsze. Największą radość w życiu osiągamy wtedy, kiedy odkrywamy, jakie plany ma Bóg wobec nas, a następnie wprowadzamy je w życie.

Jednym z najszczęśliwszych dni w moim życiu był dzień, w którym Ruth zgodziła się zostać moją żoną. Nie mogłem ukryć radości! Ale zaledwie kilka lat wcześniej przeżyłem jeden z najsmutniejszych dni mojego życia, kiedy pewna wspaniała młoda kobieta, z którą, według moich wyobrażeń, miałem spędzić resztę życia, nagle zerwała nasz związek. Miałem złamane serce, byłem przekonany, że ona popełnia błąd, Bóg jednak wiedział lepiej. Bóg wybrał dla mnie Ruth (a dla niej wybrał mnie) i do końca życia będę wdzięczny za Jego dobroć, dzięki której dał nas sobie nawzajem.

Bóg ma dla każdego z nas osobisty, indywidualny plan. Są w nim zawarte sprawy wielkiej wagi: małżeństwo, kariera zawodowa, miejsce zamieszkania, a nawet moment śmierci. Ale obejmuje on także szczegóły życia codziennego: decyzje dotyczące rodziny, pieniędzy, spędzania wolnego czasu, przyjaźni i niezliczonej ilości wyborów, których musimy dokonywać. Czy szukacie woli Boga we *wszystkimi* W Biblii jest napisane: „Jestem bowiem świadomy zamiarów, jakie zamyślam co do was — wyrocznia Pana — zamiarów pełnych pokoju, a nie zguby, by zapewnić wam przyszłość, jakiej oczekujecie" (Jr 29,11).

Odnajdywanie woli Bożej

Jest jednak jedno pytanie o praktycznym znaczeniu: w jaki sposób możemy poznać Bożą wolę w chwili, kiedy stajemy przed ważną decyzją? Poniżej wymienię *sześć wskazówek,* które w moim przypadku okazały się pomocne.

Po pierwsze, powierzcie swoją decyzją Bogu. Regularnie proście Boga w modlitwach o to, aby was prowadził i dał wam poznać, jaka jest Jego wola. Proście Go, aby udzielił wam potrzebnej mądrości, a także, aby pokazał wam, czy nie sprzeciwiacie się Jego woli. Jeżeli okaże się, że tak jest, to okażcie skruchę i ponownie poddajcie swoją wolę pod panowanie Chrystusa. Niech modlitwa psalmisty stanie się waszą modlitwą: „Naucz mię, Panie, Twej drogi, bym postępował według Twojej prawdy; skłoń moje serce ku bojaźni Twojego imienia" (86,11).

Niestety, łatwo zapominamy o wykonaniu tego pierwszego kroku. Twierdzimy, że chcemy, by się działa wola Boża, ale natychmiast zaczynamy biegać w różnych kierunkach, gorączkowo starając się podjąć decyzję, nie zatrzymując się choćby na chwilę, żeby poprosić Boga o pomoc. Czasami zakładamy, że już wiemy, która droga jest najlepsza, chociaż Bóg może mieć wobec nas inne plany. Nie pozwólcie, by tak było w waszym przypadku. Powierzcie Mu *każdą* decyzję. Nie tylko w chwili, kiedy stajecie przed nią po raz pierwszy, ale w trakcie całego procesu jej podejmowania.

Po drugie, szukajcie pomocy w Piśmie Świętym. Czy w Biblii można znaleźć jakąś konkretną wskazówkę dotyczącą decyzji, którą musicie podjąć? Czy któraś z zasad zawartych w Piśmie Świętym odnosi się do sytuacji, w której się znaleźliście? Czy jakaś postać z Biblii stanęła kiedyś przed podobną decyzją, a jeżeli tak, to jak sobie poradziła? (Możemy się także uczyć na przykładach podejmowania niewłaściwych decyzji). Pamiętajcie również o tym, co zostało powiedziane wyżej: Bóg nigdy nie każe nam zrobić czegoś, co byłoby niezgodne z Jego pisanym słowem.

Po trzecie, starajcie się zrozumieć okoliczności, w których się znaleźliście. Bóg nie tylko działa *w nas,* ale również *dokoła nas.* Często prowadzi nas za pośrednictwem sytuacji, w jakich nas stawia.

Na przykład, Bóg uczynił każdego z nas niepowtarzalną osobą i chce, żebyśmy poznali własne zdolności i ograniczenia. Zazwyczaj nie każe nam wykonywać zadań, do których nas odpowiednio nie przygotował. Może nas również prowadzić w poszukiwaniach Jego woli, dając nam lub odbierając korzystne okoliczności. Ponadto Bóg chce, żebyśmy podejmując decyzje, używali rozumu. Czy wzięliśmy pod uwagę wszystkie konsekwencje naszych działań? Czy zbadaliśmy wszystkie ewentualności, jak tylko mogliśmy najlepiej?

Po czwarte, szukajcie rady ludzi pobożnych. Istnieją ludzie obdarzeni przez Boga szczególnym darem mądrości. Kiedy więc stajemy w obliczu decyzji, często warto jest zasięgnąć u nich rady. W Biblii jest napisane: „Brak rady unicestwia zamiary, udają się one, gdzie wielu doradców" (Prz 15,22). Oczywiście musimy dobrze rozważyć to, co nam mówią ale za pośrednictwem tych ludzi Bóg może pomóc nam lepiej zrozumieć naszą sytuację. Zawsze będę Bogu wdzięczny za to, że na mojej drodze stawiał ludzi, którzy chętnie dzielili się ze mną swoją mądrością i doświadczeniem. Ich rady w nieoceniony sposób pomagały mi odnajdywać wolę Boga.

Po piąte, zaufajcie przewodnictwu Ducha Świętego. Kiedy szczerze staramy się odnaleźć wolę Boga, niejednokrotnie Bóg daje nam wewnętrzne przekonanie lub podpowiedź, aby potwierdzić, którą drogę powinniśmy wybrać. W Piśmie Świętym jest napisane: „Twoje uszy usłyszą słowa rozlegające się za tobą: »To jest droga, idźcie nią!«, gdybyś zboczył na prawo lub na lewo" (Iz 30,21).

Te podpowiedzi pochodzą od Ducha Świętego, który mieszka w nas, jeżeli znamy Chrystusa i do Niego należymy. Jezus powiedział: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy" (J 16,13). Wewnętrzne przekonanie, o którym wspomniałem, nie jest tylko uczuciem. Jest to głęboki spokój wynikający z pewności, że prowadzi nas Bóg.

Duch Święty nie działa jednak w odosobnieniu i musimy mieć się na baczności, aby nie mylić własnych pragnień z podpowiedziami Ducha Świętego. Nadal musimy się modlić, studiować słowo Boże, badać okoliczności i szukać porady. Bóg natomiast często używa tych wewnętrznych podpowiedzi, aby pomóc nam podjąć ostateczną decyzję.

Po szóste, jeżeli chodzi o rezultat waszych działań, to zaufajcie Bogu. Jeżeli Bóg dopomógł wam podjąć decyzję, to nie wycofujcie się z niej. Uwierzcie, że On idzie przed wami i was prowadzi. Bo tak rzeczywiście jest. Czasami możemy być pewni, że Bóg nas prowadził dopiero *po* podjęciu decyzji, jeżeli jednak naprawdę staramy się odnaleźć Jego wolę, to On — zgodnie z obietnicą— prowadzi, chociaż sposób, w jaki to robi, może być dla nas niejasny.

Znam pewnego młodego człowieka, który zadaje setki pytań dotyczących woli Bożej w jego życiu. Nie ma osoby, z którą by nie rozmawiał na ten temat. Pyta o radę każdą nowo poznaną osobę. Godzinami mówi o woli Boga w swoim życiu i zmaga się z nią. Nie potrafi jednak podjąć żadnej decyzji.

Nie siedźcie z założonymi rękami, czekając na jakieś wspaniałe objawienie i pozwalając, by życie przeszło obok was. Czasami wystarczy pójść w kierunku, w którym —jak wam się wydaje — Bóg chce was posłać. Następnie, ufając Mu, wystarczy zamykać te drzwi, przez które nie powinniście przechodzić, a otwierać pozostałe. W Piśmie Świętym jest napisane: „Z całego serca Bogu zaufaj, nie polegaj na swoim rozsądku, myśl o Nim na każdej drodze, a On twe ścieżki wyrówna" (Prz 3,5-6).

Pamiętajcie, że Bóg was kocha i *chce,* żebyście znali Jego wolę. Starajcie się więc ją odnaleźć, odkrywajcie ją oraz wykonujcie. On zawsze zna najlepszą drogę.

281

25. NA DOBRE I NA ZŁE

Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją
i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem.
Rdz 2,24

Nic nie daje człowiekowi tyle radości, co udane małżeństwo, ale jednocześnie nic nie przynosi większego cierpienia niż małżeństwo nieudane.

Jako młody człowiek wiele myślałem o *zawarciu* małżeństwa, znacznie mniej zastanawiałem się nad tym, co to właściwie znaczy *żyć* w związku małżeńskim.

Kiedy byłem na ostatnim roku studiów, pewnego dnia do domu, w którym mieszkałem, przyjechał jakiś człowiek. Jak się później okazało, był diakonem w pobliskim kościółku. Poinformował mnie, że ludzi z tamtejszej wspólnoty interesuje, czy mógłbym zostać ich pastorem, i chcieliby ze mną na ten temat porozmawiać. Dość regularnie głosiłem wówczas kazania w różnych kościołach i najwidoczniej mieli już okazję mnie usłyszeć. Przeprowadziłem więc z nimi rozmowę, pomodliłem się o dobrą decyzję i ostatecznie przyjąłem zaproszenie.

Był jednak pewien problem. Otóż mieliśmy się pobrać z Ruth zaraz po ukończeniu studiów, a ja zupełnie zapomniałem o skonsultowaniu się z nią! Powinna to być *nasza,* a

nie wyłącznie moja decyzja, gdyż w równym stopniu dotyczyła jej życia, jak i mojego. Ruth natychmiast powiedziała mi, co sądzi o moim braku wrażliwości, i nie mogłem się dziwić, że była niezadowolona. Zaczynałem się uczyć (za wolno, jak sądzę), że małżeństwo to znacznie więcej niż tylko radość z przebywania razem. Minęło sześćdziesiąt lat, a ja nadal się uczę.

Małżeństwo — dar od Boga

Czym jest małżeństwo? Przede wszystkim musimy zrozumieć, że jest to *dar od Boga.* Małżeństwo nie zostało wymyślone przez ludzi, lecz przez Boga! Nie społeczeństwo ustanowiło tę instytucję, lecz Bóg! Na długo przed pojawieniem się grzechu na świecie Bóg spojrzał na Adama i powiedział: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc" (Rdz 2,18).

Do tego momentu Bóg uznawał, że wszystko, co stworzył było „dobre". Tym razem jednak uznał, że coś *nie* jest dobre. Samotność Adama nie była dobra. Adam cieszył się wprawdzie niczym nieograniczoną wspólnotą z Bogiem, ale to nie wystarczało. Potrzebował drugiej osoby, z którą mógłby dzielić życie. Bóg stworzył więc Ewę. W rajskim ogrodzie Bóg udzielił pierwszego w dziejach ślubu. Małżeństwo jest darem od Boga, błogosławieństwem dla ludzi, dzięki któremu życie człowieka osiąga pełnię.

Stworzeni dla siebie

Dlaczego Bóg dał nam małżeństwo? Pismo Święte podaje kilka powodów.

Po pierwsze, *Bóg dał nam małżeństwo, abyśmy nie byli sami.* Bóg nakazał Adamowi poszukać odpowiedniego towarzysza w królestwie zwierząt, „ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny" (Rdz 2,20). Bóg stworzył Adama na swój obraz. Miłość stanowiła więc część natury Adama, tak jak stanowi część natury Boga. Adam potrzebował osoby, którą mógłby kochać i która kochałaby jego. Tylko druga osoba mogła położyć kres jego samotności i uczynić jego życie pełnym.

Zawsze czuję się podbudowany, kiedy słyszę, że ktoś mówi: „Moja żona (albo mój mąż) to moja najlepsza przyjaciółka (najlepszy przyjaciel)". Podczas wielu lat małżeństwa Ruth i ja często pozostawaliśmy z daleka od siebie z powodu moich wyjazdów. Niejednokrotnie trwało to długi czas i niejeden raz miałem w oczach łzy, kiedy wychodziłem z domu na kolejny pociąg lub samolot. Teraz, w podeszłym wieku, jedną z największych radości stanowi dla nas samo przebywanie ze sobą. Wspólne oglądanie telewizji, wspólna modlitwa czy wspólne czytanie Biblii, a nawet wspólne milczenie i trzymanie się za ręce. W głębszy sposób odkrywamy przyjemność przebywania razem.

Bóg dał nam małżeństwo również po to, abyśmy sobie pomagali i wzajemnie dodawali sobie otuchy. Ewa miała być kimś „odpowiednim" dla mężczyzny. Nie miała być poddaną czy niewolnicą. Miała pomóc mu wypełnić zadanie wyrażone przez Boga w następujących słowach: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1,28). Adam nie mógł wypełnić tego zadania sam. Potrzebował Ewy, a Ewa potrzebowała jego. Żadne z nich nie stało wyżej od drugiego. Potrzebowali siebie nawzajem i wzajemnie od siebie zależeli. Zawsze zasmuca mnie widok małżonków, którzy oddalają się od siebie i żyją niemal tak, jakby drugie w ogóle nie istniało. Równie tragiczne są sytuacje, w których mąż lub żona niszczy współmałżonka krytyką lub wyzwiskami. Nieustannie potrzebujemy wzajemnej pomocy i słów otuchy.

Przeznaczeni do szczęścia

Ponadto Bóg dał nam małżeństwo dla naszego wzajemnego szczęścia i przyjemności. Można sobie wyobrazić, jak bardzo zachwycony był Adam, kiedy Bóg przyprowadził do niego Ewę. Odpowiedział wówczas pierwszym w historii miłosnym wyznaniem: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!" (Rdz 2,23). (Pewien uczony wytłumaczył mi, że w zasadzie można przyjąć, iż Adam po prostu wykrzyknął: Hura!). Bóg chciał, aby pierwsi ludzie wzajemnie obdarzali się szczęściem na wszelkie sposoby: fizycznie, emocjonalnie, intelektualnie i duchowo.

Był w to również włączony dar seksu. Żaden dar od Boga nie daje nam większej radości i szczęścia. Ale też żaden inny dar nie został poprzez stulecia tak bardzo wypaczony. Seks nie został człowiekowi dany wyłącznie po to, żeby zapewnić przetrwanie ludzkiego gatunku (chociaż oczywiście jest to jego bardzo ważna rola). Seks jest również intymnym wyrazem miłości i wzajemnego oddania małżonków. Dlatego właśnie cel małżeństwa może być wypełniony wyłącznie przez wzajemne oddanie: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2,24). Seks miał być *znakiem* jedności pary małżeńskiej i *pieczęcią* trwałego wzajemnego oddania.

Bóg wymaga zachowywania czystości seksualnej i wierności nie po to, żeby nas upokorzyć, ale po to, żeby nas uszczęśliwić. On wie o wiele lepiej niż my, że seks pozamałżeński *nigdy* nie jest zgodny z Jego doskonałym planem i może być przyczyną strapień i braku zaufania. Czy komuś, kto prowadził rozwiązłe życie przed małżeństwem, można ufać, że w małżeństwie zachowa wierność? Kiedy mężczyzna i kobieta po prostu mieszkają razem i nic więcej, to w relacjach pomiędzy nimi zawsze brakuje jednej rzeczy — *zobowiązania.* A ponieważ nie mają wobec siebie trwałych zobowiązań, więc ich związek będzie zawsze do pewnego stopnia niestabilny i pozbawiony poczucia bezpieczeństwa. Zawsze. Świat ludzi niewierzących może mówić coś przeciwnego, ale tak zwana wolność seksualna w rzeczywistości jest seksualną niewolą. Niewolą wobec własnej żądzy. W Piśmie Świętym znajdziemy ostrzeżenie: „Czy schowa kto ogień w zanadrzu, by nie zajęły się jego szaty? Czy kto pójdzie po węglach ognistych, a stóp nie poparzy? Tak ten, kto idzie do żony bliźniego, kto jej dotknie, nie ujdzie karania" (Prz 6,27-29).

Być rodziną

Ponadto Bóg dał nam małżeństwo, aby zapewnić pomyślność naszym rodzinom. Wraz z seksem otrzymaliśmy od Boga inny dar — potomstwo. W Biblii jest napisane: „Synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą" (Ps 127,3).

Jeżeli jednak dzieci mają wyrosnąć na odpowiedzialnych, dojrzałych dorosłych, to muszą być kochane i potrzebują odpowiedniego wychowania. Boży plan zakłada, że ta potrzeba ma być realizowana w poczuciu bezpieczeństwa, które daje rodzina. Bóg wiedział, że środowiskiem najbardziej sprzyjającym rozwojowi i dojrzewaniu dzieci jest stabilna, kochająca rodzina. Dlatego właśnie, między innymi, dał nam małżeństwo. Mężowie i żony nie mają żyć wyłącznie dla siebie. Zgodnie z Bożym planem mają również żyć dla dobra ich dzieci.

Jednak w niedoskonałym i zepsutym świecie rodziny często nie odpowiadają temu ideałowi. Rozwody, przemoc, zaniedbania, bieda, alkoholizm, znęcanie się, śmierć jednego z małżonków. Te i inne problemy, z którymi borykają się rodziny, w tragiczny sposób przypominają nam o naszej kondycji.

Być może sami doświadczacie któregoś z powyższych problemów. Jeżeli tak jest, to powinniście bez zastanowienia szukać pomocy u ludzi, którzy potrafią wam jej udzielić

(może to być na przykład wasz pastor czy psycholog). Problemy, o których mowa, są najczęściej bardzo skomplikowane i na własną rękę może być wam bardzo trudno poradzić sobie z nimi i otrząsnąć się z niszczących skutków ich działania. Nigdy jednak nie powinniście zapominać, że Bóg wie, przez co przechodzicie i pragnie otoczyć was swoją miłością i mądrością, a także miłością i mądrością innych ludzi. W Piśmie Świętym jest napisane: „Liczne są boleści grzesznika, lecz łaska ogarnia ufających Panu" (Ps 32,10). W Biblii znajdziemy również następującą obietnicę: „Jeśli zaś komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając; a na pewno ją otrzyma" (Jk 1,5).

Nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach musimy ze wszystkich sił dbać o dobro rodziny. Kiedy Adam i Ewa zbuntowali się przeciw Bogu i zostali wygnani z Raju, ich umiejętność opiekowania się dziećmi stała się daleka od doskonałości. Jeden z ich synów (Kain) zabił nawet swojego brata (Abla). Chociaż jednak najwidoczniej zawiedli w przypadku Kaina, to jeśli chodzi o Abla, odnieśli sukces. Czytamy bowiem w Piśmie Świętym, że „Pan wejrzał na Abla" (Rdz 4,4). Nawet wtedy, kiedy rozwód, śmierć lub jakiś inny problem rozbijają rodzinę, nie wolno nam się poddawać. Bóg troszczy się o nasze rodziny bardziej nawet niż my sami i z Jego pomocą możemy uczynić wiele dobrego dla naszych dzieci.

Przypominać Chrystusa

Bóg dał nam małżeństwo także po to, abyśmy przypominali Chrystusa. Chrześcijanie powinni pokazywać innym ludziom Chrystusa zarówno w życiu indywidualnym, jak i w związku małżeńskim.

Miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć — te i pozostałe owoce Ducha Świętego powinny być widoczne zarówno w naszym charakterze, jak i w relacjach pomiędzy mężem i żoną (por. Ga 5,22-23). Co więcej, jedność pary małżeńskiej powinna być symbolem jedności Chrystusa z Jego Kościołem (zob. Ef 5,22-33). Czy ludzie dostrzegają w waszym małżeństwie Chrystusa?

Skąd biorą się kłopoty?

Kiedy w małżeństwie źle się dzieje, najbardziej cieszy się diabeł. Jego celem bowiem zawsze jest przeszkadzanie w urzeczywistnianiu planu, który dla nas przygotował Bóg. Dlatego często właśnie przeciw małżeństwom szatan kieruje najbardziej zaciekłe ataki. Wie, że silne chrześcijańskie małżeństwo jest potężnym narzędziem w rękach Boga. W Biblii szatan pojawia się po raz pierwszy właśnie wtedy, kiedy atakuje małżeństwo, próbując poróżnić Adama i Ewę. Stosuje tę taktykę do dziś. *Chce,* żeby małżeństwa słabły i rozpadały się, ponieważ wie dobrze, że niewiele rzeczy może nas bardziej zniechęcić do wytrwania w podróży, którą wyznaczył nam Bóg.

Ktoś zapytał mnie kiedyś, o jakim problemie ludzie piszą do mnie najczęściej. Odpowiedziałem: „Zdecydowanie o kłopotach w małżeństwie". Niewiele znam obecnie rodzin, które w jakimś stopniu nie byłyby dotknięte cierpieniami związanymi z rozwodem. Nie ominęły one i mojej rodziny. Dlaczego tak wiele małżeństw się rozpada? Czy można coś na to poradzić?

Przyczynę większości małżeńskich kłopotów można określić jednym słowem: konflikt. Konflikty mogą przybierać różne formy. Od sytuacji, w których małżonkowie po prostu przestają ze sobą rozmawiać, po obrzucanie się wyzwiskami i przemoc.

Jakie są jednak przyczyny konfliktów? Jest ich nieskończenie wiele i nie zawsze można je łatwo zidentyfikować. Między innymi konflikty wynikają z problemów, które

małżonkowie wnoszą do związku. Powodem zawarcia małżeństwa może być, na przykład, brak poczucia bezpieczeństwa, kompleks niższości, seksualne pożądanie czy chęć ucieczki przed samotnością lub trudną sytuacją w domu. Każdy z tych powodów może w późniejszym czasie stać się źródłem konfliktu. Człowiek, który wychował się w domu, w którym panowały złość, alkohol, zdrada, przemoc psychiczna lub fizyczna czy jakiś inny problem, często jest poważnie zraniony emocjonalnie, a to wpływa na sposób, w jaki odnosi się do małżonka, i prowadzi do konfliktu. Przyczyną konfliktów może być również niedojrzałość i nieodpowiedzialność osób, które za swoje problemy zawsze obwiniają innych. Czasami małżonkowie nie potrafią żyć ze sobą po prostu dlatego, że ich osobowości się nie zgadzają. Kiedy, na przykład, pobierają się dwie osoby o silnym charakterze, to nie będzie im łatwo, jeżeli nie nauczą się sztuki kompromisu. Źródłem konfliktu mogą też być wtrącający się krewni.

Zdarza się jednak również, że małżonkowie sami tworzą problemy, które stają się przyczyną konfliktów. Dowiedziałem się od psychologów rodzinnych, że jednym z najpoważniejszych małżeńskich problemów, z jakimi mają do czynienia, są konflikty o podłożu finansowym. Kredyty brane bez zastanowienia czy sprytne reklamy wciągają wiele par małżeńskich w morze długów, co nieuchronnie prowadzi do konfliktu. Często dostaję również przejmujące listy od ludzi, których małżeństwo rozpada się z powodu zdrady, alkoholu, hazardu, zaniedbań lub innego wyniszczającego grzechu.

Trzeba jednak wspomnieć jeszcze o jednej przyczynie konfliktów w małżeństwie. Chodzi mianowicie o różnice w podejściu do spraw duchowych. Zdarza się, że otrzymuję listy od młodych chrześcijan, którzy zakochali się w osobie niewierzącej, a rodzice sprzeciwiają się temu związkowi. Młodzi ludzie piszą do mnie w nadziei, że przekonam rodziców, aby wyrazili zgodę na małżeństwo, aleja nie mógłbym tego zrobić z czystym sumieniem. W tej sprawie Pismo Święte wyraża się jasno: „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo" (2 Kor 6,14). Na każdy tego typu list przypada co najmniej jeden list od osoby dorosłej, która ignorując Bożą wskazówkę, poślubiła osobę niewierzącą i przyznaje, że oboje zapłacili za to bolesną cenę braku szczęścia, harmonii, zaufania, a nawet niewierności i rozpadu małżeństwa. Tylko niewielu pisało, że ich małżonek ostatecznie przyszedł do Chrystusa, zwykle po latach modlitw i poświęceń.

Podstawowy problem

Wielorakie mogą być przyczyny konfliktów małżeńskich, ale prawie w każdym przypadku istnieje przyczyna głębsza, bardziej podstawowa — egoizm.

Zbyt wielu mężów i zbyt wiele żon wchodzi w związek małżeński, uważając, że osoba, z którą się wiążą istnieje tylko po to, żeby ich uszczęśliwiać. Ale budowanie małżeństwa na tak egocentrycznym założeniu, to budowanie na piasku. Jeżeli każde z nich będzie zainteresowane wyłącznie sobą to żadne nie będzie zainteresowane uszczęśliwianiem drugiego. Żadne więc nie będzie miało uczucia spełnienia.

Prawdziwa miłość nie jest egoistyczna. Czy zadawaliście sobie kiedyś pytanie, czym właściwie jest miłość? Zanim odpowiecie, zastanówcie się najpierw, co jest *przeciwieństwem* miłości. Jak już pisałem wcześniej, przeciwieństwem miłości nie jest wyłącznie nienawiść czy obojętność, ale *egoizm.* Dlatego właśnie miłość, prawdziwa miłość, miłość *agape* nie jest tylko romantycznym uczuciem czy seksualnym pożądaniem. W dzisiejszych czasach wielu ludzi myli atrakcyjność seksualną lub przeżycia emocjonalne z miłością a media codziennie utwierdzają nas w tym błędzie. Niestety, zdecydowanie zbyt wielu ludzi kształtuje swoje wyobrażenie o miłości ma podstawie najświeższych wiadomości o romansach gwiazd lub na podstawie

najnowszych filmów, wideoklipów czy popularnych talk-show. A przecież fizyczne piękno przemija, a uczucia, choć bardzo ważne, przychodzą i odchodzą. Małżeństwo oparte *wyłącznie* na pociągu fizycznym czy romantycznych uczuciach jest niemal na pewno od samego początku skazane na porażkę. Tylko Bóg, który obdarzył nas zdolnością kochania, może nauczyć nas, czym naprawdę jest miłość.

Prawdziwa miłość

Czym więc naprawdę jest miłość? Z rozdziału dotyczącego relacji między ludźmi dowiedzieliśmy się, że prawdziwa miłość jest *aktem woli,* podjętą świadomie decyzją że *będziemy robić nie to, co jest najlepsze dla nas, ale to, co jest najlepsze dla drugiej osoby.* Dlatego zawarcie małżeństwa zakłada *podjęcie zobowiązania.* Wzajemnego zobowiązania mężczyzny i kobiety, które obowiązuje ich do końca życia.

Ja i Ruth wypowiedzieliśmy sakramentalne „Tak" w obecności krewnych i przyjaciół. W ten sposób oddaliśmy się sobie nawzajem na resztę życia. Ale zrobiliśmy to nie tylko wobec zebranych ludzi. Staliśmy również przed Bogiem i Jemu składaliśmy nasze przyrzeczenie. On nas w tamtej chwili połączył i ślubowaliśmy Mu, że do końca życia będziemy się wzajemnie kochać i pozostaniemy sobie wierni. Nasza miłość stała się uroczystym *zobowiązaniem* złożonym w obecności Boga. Zawsze, kiedy stawaliśmy w obliczu stresów i napięć, trzymały nas przy sobie słowa Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19,6).

Portret miłości

Niedawno napisała do mnie młoda studentka: „Bardzo bym chciała wyjść za mąż. Ale nie jestem pewna, czy wiem, co to jest miłość. Pochodzę z rozbitej rodziny i nigdy nie doświadczyłam czegoś, co mogłabym nazwać prawdziwą miłością. Czy coś takiego naprawdę istnieje?".

Zapewniłem ją, że prawdziwa miłość z pewnością istnieje i z Bożą pomocą możemy ją odkryć. Bóg chce zgładzić nasze grzechy i egoizm i zastąpić je swoją miłością. Miłością która sprawia, że przestajemy się interesować wyłącznie sobą, a zaczynają nas obchodzić inni ludzie. W Biblii ujęte jest to następująco: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich" (Flp 2,4).

Oto prawdziwa miłość — bezinteresowna, skłonna do poświęceń. Miłość, jaką miał dla nas Jezus Chrystus, kiedy „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci" (Flp 2,8). Chcecie wiedzieć, czym jest miłość? Popatrzcie na Jezusa, który świadomie porzucił chwałę niebios, aby żyć wśród grzechu i zepsucia tego świata. Następnie dokonał największej ofiary, ofiary z własnego życia, złożonej na krzyżu po to, abyśmy mogli być zbawieni. Ponad własne dobro postawił dobro człowieka. Tak właśnie postępuje prawdziwa miłość.

Na ślubach często cytuje się dokonany przez św. Pawła opis miłości ofiarniczej, która w Biblii określana jest słowem *agape.* Niestety, opis ten szybko ucieka nam z pamięci, a powinien być na zawsze wyryty w naszych sercach i umysłach: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego (...) Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje" (1 Kor 13,4-5.7-8).

Oto ustanowione przez Boga wytyczne, umożliwiające osiągnięcie trwałej miłości. Jakże inaczej wyglądałyby nasze małżeństwa (i całe życie), gdybyśmy postępowali zgodnie z nimi!

26. PODTRZYMYWAĆ OGIEŃ

Ja sam i mój dom służyć chcemy Panu.
Joz 24,15

Ogrody nie powstają same z siebie. Trzeba o nie dbać, uprawiać je i wyrywać chwasty. Podobnie jest z małżeństwem.

Usłyszałem niedawno następującą historię. Pewna para wybrała się do dobrej restauracji, aby uczcić rocznicę swojego ślubu. Kelnerka, która ich obsługiwała (kobieta około trzydziestki), widziała, że musi to być jakaś wyjątkowa okazja, a kiedy ich o to zapytała, odpowiedzieli, że są małżeństwem dokładnie od szesnastu lat. „Szesnaście lat! — wykrzyknęła, po czym potrząsnęła głową i dodała z zadumą. — Nie mogę uwierzyć, że małżeństwo może trwać tak długo". Następnie opowiedziała, że już dwukrotnie wychodziła za mąż, a mężczyzna, z którym żyła obecnie, wyraźnie powiedział, że nie ma zamiaru zostać mężem numer trzy. Dla niej małżeństwo stanowiło więc obietnicę szczęścia zaledwie na kilka lat.

Obawiam się, że wielu ludzi podziela pesymistyczne poglądy tej kobiety. Statystki dotyczące rozwodów rosną młodzi ludzie nie zawierają małżeństw, ponieważ boją się, że nie mogą one długo przetrwać. Mimo to nie ma chyba osoby, która wstępowałaby w związek małżeński, z góry zakładając, że zakończy się on niepowodzeniem. Nawet hollywoodzka aktorka lub gwiazda muzyki pop, która po raz czwarty lub piąty staje na ślubnym kobiercu, mówi zazwyczaj coś takiego: „Wreszcie znalazłam prawdziwą miłość!". Niestety, ten optymizm często okazuje się tylko iluzją. Ale czy zawsze musi tak być? Czy szczęśliwe, trwałe małżeństwo jest możliwe?

Niespełnione marzenia

W czasie, kiedy pisałem ten rozdział, jeden z naszych wnuków wziął ślub w kaplicy, w której ponad sześćdziesiąt lat wcześniej Ruth i ja składaliśmy nasze przyrzeczenie. Kiedy odwiedził nas ze swoją uroczą małżonką z rozkoszą patrzyliśmy na ich wzajemną miłość i nieskrywaną radość. Wierzyli, jak większość młodych par, że ich doskonała, nieskazitelna miłość pozwoli im na zawsze żyć pełnią małżeńskiego szczęścia.

Mnie jednak nie opuszczała myśl o wszystkich wyzwaniach, którym będą musieli stawić czoła. Pochodzą z różnych środowisk, jak wszyscy nowożeńcy. Mają innych rodziców, rodzeństwo, inne doświadczenia, nawet inne nadzieje i marzenia. Wiem, że będą musieli się do siebie dopasować, a to często nie jest łatwe. Wierzę mocno w ich dojrzałość i oddanie, ale wiem również, że na drodze, która jest przed nimi, natkną się na różne wyboje. Doświadcza ich każde małżeństwo, a szatan zrobi wszystko, żeby je wykorzystać.

Niestety, wiele młodych par rozpoczyna wspólne życie z głowami pełnymi romantycznych ideałów, ufając, że wspaniałe uczucie, jakim jest miłość, pozwoli im pokonać wszystkie trudności. Czy nie takie wizje roztaczają przed nimi najnowsze przeboje? Jednak w miarę upływu czasu problemy narastają a młodzi małżonkowie zamiast wspólnie je rozwiązywać, zaczynają zadawać sobie pytanie: „Czy związałam się z niewłaściwą osobą? Wcale nie jest doskonały! Może popełniam błąd, może powinnam poszukać kogoś innego?".

W dzisiejszych czasach rozwód stał się zjawiskiem tak powszechnym, że zapominamy często o jego przykrych konsekwencjach. Niektórzy z was wiedzą, o czym mówię, ponieważ i w ich życiu rozwód (własny lub rodziców) zostawił bolesne ślady. Być może do tej pory zmagacie się z uczuciami odrzucenia, rozgoryczenia, gniewu czy niepowodzenia, które często są wynikiem rozwodów. Zapewniam was jednak, że Bóg wie, przez co przechodzicie, wciąż was kocha i chce was pocieszać i prowadzić. Obyście na nowo odnaleźli nadzieję w Chrystusie, kiedy się do Niego zwrócicie, i oby Bóg postawił na waszej drodze ludzi, którzy będą umieli wam pomóc i dodać wam otuchy.

Każdy rozwód to niespełnione marzenia, zawiedzione nadzieje i oczekiwania. Każdy rozwód to pogwałcenie pierwotnego Bożego planu wobec małżeństwa. Planu, który zakładał wzajemne zobowiązanie męża i żony, które miało obowiązywać, „dopóki śmierć ich nie rozłączy".

Profilaktyka

Otrzymuję wiele listów od ludzi, których małżeństwo się rozpadło. Najczęściej wystarcza im jedno zdanie, żeby opisać to, co się wydarzyło: „Po prostu nie wyszło".

Ale żaden rozwód nie „zdarza się" tak po prostu. Tak jak nie zdarzają się trzęsienia ziemi. Jakiś czas temu polecieliśmy z Ruth do Gwatemali wkrótce po tym, jak potężne trzęsienie ziemi nawiedziło ten kraj. Chcieliśmy sprawdzić, czy w jakiś sposób możemy pomóc. Nieczęsto miałem okazję widzieć tak ogromne zniszczenia. Nasi gospodarze wyjaśnili nam, że ziemia zatrzęsła się, ponieważ przez wiele lat pod jej powierzchnią niczym w mocno ściskanej sprężynie, wzrastały naprężenia, które w końcu musiały zostać gwałtownie rozładowane wzdłuż słabszych miejsc skorupy ziemskiej. I właśnie ten wybuch spowodował tak straszliwe zniszczenia. Trzęsienie ziemi nie zdarzyło się tak po prostu, wywołały je narastające przez lata podziemne naprężenia. To samo można powiedzieć o każdym małżeństwie, które się rozpadło. Przyczyną rozwodów niejednokrotnie są naprężenia, które mogły gromadzić się latami.

Jest jednak jedna bardzo ważna różnica pomiędzy trzęsieniem ziemi a rozbitym małżeństwem. Nic mianowicie nie da się zrobić, żeby uniknąć trzęsienia ziemi, natomiast niejednokrotnie *można* zrobić wiele, żeby uniknąć rozpadu małżeństwa. Oczywiście każde małżeństwo jest inne i pomimo najlepszych starań, nie każde da się uratować. Czasami problemy są zbyt poważne i skomplikowane. Jestem jednak przekonany, że wiele małżeństw *mogłoby* przetrwać, gdyby wcześniej podjęto odpowiednie kroki, zapobiegające gromadzeniu się niszczycielskich napięć. Nie tylko przetrwać, małżeństwa te mogłyby wzrastać w zdrowiu, sile i poczuciu spełnienia.

Jakie są te odpowiednie kroki? Kierując się własnym doświadczeniem, korzystając z doświadczenia innych ludzi oraz na podstawie lektury Pisma Świętego, chciałbym teraz wyróżnić *trzy kamienie węgielne,* na których powinniśmy budować mocne, dające satysfakcję małżeństwo. Można je również nazwać *trzema zasadami pozwalającymi podtrzymywać ogień.* Oczywiście nie obejmują one wszystkich możliwych sytuacji. Stanowią tylko pewien punkt wyjścia. Problemów, które narastały przez łatą nie da się rozwiązać w ciągu jednego dnia. Lekarz jednak stara się usunąć problem w początkowym stadium choroby. Podobnie te zasady mogą stanowić swojego rodzaju „środek zapobiegawczy", który pozwala uporać się z problemami, zanim jeszcze zdążą się w pełni rozwinąć.

Zawierzenie Bogu

Pierwszy krok na drodze do budowania zdrowych relacji w małżeństwie jest zarazem najważniejszy. Chodzi o zawierzenie małżeństwa Bogu.

Dawno temu dostałem od kogoś szwajcarski zegarek. Przez wiele lat wskazywał dokładny czas, ale pewnego dnia przestał działać. Zaniosłem go do naprawy, jednak zegarmistrz przyjrzał mu się dokładnie i powiedział: „Przykro mi, ale będzie Pan musiał odesłać zegarek do wytwórcy. Tylko ten, kto go zrobił, umie go naprawić". Podobnie jest z małżeństwem.

Bóg wymyślił małżeństwo i dał nam je. Czy nie byłoby zatem najsensowniej, troszcząc się o dobro małżeństwa, postępować zgodnie z Jego instrukcjami? A jeśli coś idzie źle, czy nie powinniśmy się zwrócić właśnie do Niego? Jeżeli zlekceważymy Boży plan, to nasz dom zawsze będzie zagrożony. Ład w rodzinie można budować jedynie w oparciu o Boży ład w małżeństwie. Zawsze powtarzam, że do dobrego małżeństwa potrzebne *są trzy* osoby: mąż, żona i Bóg. Zacznijcie natychmiast, powierzając swoje małżeństwo (i życie) Chrystusowi.

Ale co to znaczy powierzyć małżeństwo Bogu? Przede wszystkim to znaczy bardzo poważnie traktować przysięgę ślubną. Przysięgę, którą składamy nie tylko sobie nawzajem, lecz również Bogu. Jest w niej, między innymi, zawarte przyrzeczenie absolutnej wierności. Niemal codziennie dostaję wstrząsające listy od ludzi, których małżeństwo rozpadło się z powodu zdrady.

W przeciwieństwie do współczesnego społeczeństwa Bóg nie lekceważy niewierności. Wie bowiem, jakie cierpienia i zniszczenia powoduje. Jedno z dziesięciorga przykazań nakazuje wprost: „Nie będziesz cudzołożył" (Wj 20,14). W czasach starotestamentowych cudzołóstwo było jednym z przestępstw, za które przewidziana była kara śmierci, a to pokazuje, jak poważnie podchodzono do tej kwestii. W Piśmie Świętym znajdziemy ostrzeżenie: „Kto cudzołoży, ten jest niemądry: na własną zgubę to czyni" (Prz 6,32). Decyzji, czy dotrzymacie małżeńskiej przysięgi czy nie, nie wolno odkładać do chwili, kiedy pokusa spada na was z miażdżącą siłą. Wówczas jest już zazwyczaj za późno. Tę decyzję trzeba podjąć *teraz. Teraz* musicie bezwarunkowo zobowiązać się do zachowania wierności, aby później szatan nie mógł w żaden sposób zdobyć nad wami przewagi.

Powierzyć małżeństwo Bogu to znaczy również *wspólnie rozwijać wasz związek w Chrystusie.* Zgodnie z wolą Boga, jeżeli zawarliśmy małżeństwo, to mamy wzrastać duchowo nie tylko indywidualnie, lecz również razem, jako para. Nic was tak silnie ze sobą nie połączy, jak wspólne przeżywanie każdego dnia z Chrystusem. Wspólna modlitwa, wspólne poznawanie słowa Bożego, wspólne chodzenie do kościoła, wspólne przeżywanie jedności z Bogiem. Jednym z kamieni węgielnych szczęśliwego domu jest duchowa dyscyplina, pozwalająca każdego dnia zwracać się do Boga.

Przy naszych napiętych terminach nie zawsze jest to łatwe. Diabeł zawsze podsunie nam coś, co rzekomo jest dla was ważniejsze! Jeżeli nigdy dotąd nie modliliście się wspólnie, to zacznijcie od podziękowania Bogu przed każdym posiłkiem za pożywienie, które wam daje. Kiedy poczujecie się swobodniej, zacznijcie dodawać do wspólnej modlitwy nowe intencje. We wczesnych latach naszego małżeństwa, kiedy dzieci były jeszcze w domu, po posiłkach odprawialiśmy przy stole rodzinne nabożeństwa. Teraz zanim położymy się spać, czytamy z Ruth fragment Pisma Świętego i wspólnie się modlimy. Najważniejsze, żeby znaleźć czas, który nie koliduje z codziennym rozkładem zajęć, a następnie trzymać się go na ile to możliwe. W Biblii jest napisane: „Zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich" (1 Tes 5,11).

Małżeństwo na pierwszym miejscu

Drugi krok do budowania dobrego małżeństwa wynika z pierwszego —poświęćcie się waszemu małżeństwu.

W dzisiejszych czasach wiele rzeczy domaga się naszej uwagi — praca, wypoczynek, kościół, dzieci, telewizja, pieniądze, zobowiązania społeczne. Można by tak wymieniać w nieskończoność. Jeżeli nie będziemy uważni, to małżeństwo może zostać zepchnięte na margines. Niejednokrotnie zaczyna się od tego, że uważamy obecność małżonka za rzecz oczywistą, a następnie stopniowo się od siebie oddalamy. Nie taki jest jednak Boży plan.

Jednym ze sposobów okazywania miłości Bogu jest okazywanie miłości żonie lub mężowi. W Piśmie Świętym jest napisane: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie" (Ef 5,25). Chrystus z miłości poświęcił samego siebie dla swojego ludu, podobnie mąż powinien poświęcać siebie z miłości do żony. Jeżeli w małżeństwie panuje Chrystus, wypełniając je swoją miłością, wówczas żony są poddane mężom, a mężowie kochają żony jak siebie samych. Bez większych trudności wypełniają więc zadanie, które stawia przed nimi Pismo Święte. Mąż, który na pierwszym miejscu stawia Chrystusa, nie będzie tyranem dla swojej żony (jak to niektórzy niestety opacznie rozumieją), lecz będzie ją kochał i szanował.

Co to znaczy poświęcić się małżeństwu? To znaczy, że dobro małżeństwa stawiamy na pierwszym miejscu, że *jest ono dla nas najważniejsze.* To znaczy, że cokolwiek robimy, oceniamy wpływ naszych działań na małżeństwo. To znaczy, że nasze małżeństwo nie jest tylko jedną z wielu rzeczy, które składają się na nasze życie, ale stanowi jego centralny punkt. To znaczy, że nie traktujemy małżeństwa wyłącznie jako przywileju, ale również bierzemy za nie odpowiedzialność.

Jak ważne jest dla was małżeństwo? Co robicie, żeby je umocnić? *Czy jest ono dla was tak samo ważne, jak dla Boga*? Sami musicie odpowiedzieć na te pytania, nie wolno wam jednak ich lekceważyć. Niech wasze małżeństwo będzie dla was najważniejsze, bo takie jest dla Boga.

Miłość i szacunek

Trzecim krokiem do budowania silnego małżeństwa jest wzajemne darzenie się uczuciem i szacunkiem.

Te pozornie dwa odrębne pojęcia są w rzeczywistości ściśle ze sobą związane. Uczucie bez szacunku oznacza, że traktujemy drugą osobę w taki sposób, jak zwykliśmy traktować ulubione zwierzątko. Cieszymy się z jej obecności, ale patrzymy na nią z góry, odmawiając jej jakiegokolwiek istotnego wkładu w nasz związek. Z drugiej strony szacunek bez miłości prowadzi do chłodnego, niedającego satysfakcji związku.

Zarówno wzajemne uczucie, jak i wzajemne poszanowanie mają podstawowe znaczenie w budowaniu mocnego małżeństwa. W Piśmie Świętym jest napisane: „Niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!" (Ef 5,33). Święty Paweł pisał natomiast: „Mężowie (...) liczcie się rozumnie ze słabszym ciałem kobiecym! Darzcie żony czcią" (1 P 3,7). Mężczyźni i kobiety różnią się od siebie, takimi bowiem uczynił ich Bóg. Mężowie i żony muszą więc zrozumieć i zaakceptować te różnice (a nawet się nimi cieszyć). Żadne jednak nie jest „lepsze" od drugiego. W oczach Boga mąż i żona są sobie równi, oboje bowiem zostali stworzeni na Jego podobieństwo i są równi w umyśle, sumieniu, przywilejach i obowiązkach. W małżeństwie nie ma miejsca na jakąkolwiek przemoc, fizyczną czy psychiczną.

Bardzo ważnym sposobem okazywania szacunku małżonkowi jest opanowanie sztuki komunikacji, która obejmuje nie tylko rozmowę, ale także umiejętność słuchania. Jest to również wzajemna gotowość do dzielenia się swoimi przemyśleniami, bez obaw, że druga osoba je odrzuci lub nas wyśmieje. Ponadto oznacza to wzajemne zrozumienie zarówno na poziomie uczuciowym, jak i intelektualnym. Na ogół mężczyźni mają z tym większe problemy niż kobiety i muszą nad tym popracować. Jestem pewien, że niejeden raz, kiedy Ruth przychodziła do mnie z jakimś problemem, podsuwałem jej łatwe rozwiązanie, nie uświadamiając sobie, że w istocie ona potrzebowała mojego zainteresowania i emocjonalnego wsparcia.

Pamiętajcie, żeby codziennie mówić żonie (mężowi), że ją (jego) kochacie. Okazujcie uczucia często i w sposób spontaniczny. Przytulenie, pocałunek, delikatny dotyk, ujęcie ręki, a nawet spojrzenie — wszystko to może znaczyć: „wciąż cię kocham". Pamiętam dobrze parę siwych staruszków, którzy mieszkali w naszej wspólnocie, kiedy wprowadziliśmy się tam po raz pierwszy. Byli kiedyś znanymi muzykami i nauczycielami. Często widywaliśmy ich, jak przechadzają się, trzymając się za ręce niczym para zakochanych nastolatków. Chociaż oni nie byli tego świadomi, ich przykład uczył mnie, jako młodego męża, czegoś bardzo ważnego.

Ponadto odnoście się do siebie z czułością troską i delikatnością. Zawsze czuję smutek, kiedy słyszę, jak mąż poniża żonę jakąś sarkastyczną lub złośliwą uwagą albo kiedy żona poprawia czy beszta męża jak małego chłopca, zwłaszcza jeżeli dzieje się to w obecności innych ludzi. Pomyślcie też, w jaki szczególny sposób możecie okazywać sobie, że wam na sobie zależy. Kiedy ostatnio zaskoczyliście żonę (męża) ulubionym daniem lub niespodziewanym prezentem? *Drobne rzeczy* często mają największe znaczenie. Zadbajcie również o siebie i o swój wygląd. W ten sposób okazujecie małżonkowi (ale także sobie) szacunek.

Odkryłem również, że w małżeństwie duże znaczenie ma poczucie humoru. Nie chodzi o to, żeby się z siebie *naśmiewać,* ale żeby *wspólnie śmiać się* z małych kaprysów losu. Powinniście również nawzajem dodawać sobie otuchy. Pismo Święte mówi: „Zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia" (Hbr 3,13). Nauczcie się sobie wybaczać. Moja żona często powtarza, że dobre małżeństwo tworzy dwoje ludzi, którzy potrafią wybaczać. Ktoś kiedyś powiedział, że dwa najważniejsze zdania w małżeństwie to: „Kocham cię" i „Proszę, wybacz mi". Musicie również być wrażliwi na nastroje i złe samopoczucie małżonka, aby pomagać sobie, kiedy nadchodzą ciężkie chwile. „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe" (Ga 6,2). Te słowa św. Pawła nabierają szczególnego znaczenia w odniesieniu do małżonków.

Słowo do niezamężnych

Zwracam się teraz do tych, którzy pozostają w stanie wolnym. Czy to dlatego, że nigdy nie zawarli małżeństwa, czy też dlatego, że rozwód lub śmierć zakończyły ich związek. Czy z faktu, że żyjecie samotnie, należy wyciągać wniosek, że Bóg uważa was za ludzi drugiej kategorii, albo że z jakiegoś powodu przeoczyliście plan, który On dla was przygotował? Bynajmniej! Jestem przekonany, że niektórych ludzi Bóg powołuje do życia w stanie wolnym, dzięki czemu są oni być może lepiej przygotowani do tego, aby Mu służyć. Jezus nie miał żony, św. Paweł również. Wielu z najwierniejszych sług Bożych nigdy nie weszło w związek małżeński. Nie myślcie źle o swoim stanie. Powierzcie go Chrystusowi i poproście Go, aby wypełnił wasze życie i wykorzystał was do powiększania swojej chwały.

Jednocześnie wystrzegajcie się wchodzenia w związki, które nie przynoszą Bogu chwały. Unikajcie wszelkiego typu seksualnej nieczystości (hetero- i homoseksualnej).

Wasze otoczenie może aprobować lub nawet w sposób agresywny promować tego typu zachowania, ale wy, jeżeli należycie do Chrystusa, jesteście powołani do życia według innych standardów, Bożych standardów. Jest napisane w Piśmie Świętym: „Nie bierz udziału w grzechach cudzych. Siebie samego zachowaj czystym" (1 Tm 5,22-23).

A może jesteście jeszcze całkiem młodzi i myślicie sobie: „Mnie to nie dotyczy, przecież nawet jeszcze nie wiem, co to małżeństwo". Kiedyś jednak zapewne się dowiecie i *teraz* jest właśnie czas na to, aby powierzyć wasze przyszłe małżeństwo Bogu. Bóg troszczy się o wasz przyszły związek w o wiele większym stopniu niż wy sami. Jeżeli jesteście chrześcijanami, to możecie być pewni, że On już wybrał osobę, z którą macie dzielić życie, jeżeli tylko Jego wolą jest, abyście zawarli małżeństwo. Czy staracie się odkryć Jego wolę dotyczącą waszego przyszłego małżeństwa? Czy powierzyliście Mu tę niezwykle ważną sferę waszego życia? Jeżeli nie, to zróbcie to *teraz.*

Uważajcie, abyście się nie zakochali w niewłaściwej osobie lub z niewłaściwych powodów. Dzisiejsza obsesja na punkcie wyglądu fizycznego sprawia, że często nie dostrzegamy trwałych, wewnętrznych zalet, które stanowią o prawdziwej atrakcyjności naszego partnera. W Biblii jest napisane: „Kłamliwy wdzięk i marne jest piękno: chwalić należy niewiastę, co boi się Pana" (Prz 31,30), a także: „Ich ozdobą niech będzie (...) wnętrze serca człowieka o nienaruszalnym spokoju i łagodności ducha, który jest tak cenny wobec Boga" (1 P 3,3-1).

Bez względu na to, w jakiej jesteście sytuacji, niech waszym celem będzie oddawanie czci Bogu we wszystkim, nie wyłączając małżeństwa.

305

27. PRZEKAZYWANIE PAŁECZKI

Oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą.
Ps 127,3

Rodzicielstwo to największa odpowiedzialność, z jaką większości z nas przyjdzie się zmierzyć. I nie ma człowieka, który umiałby wykonać to zadanie bezbłędnie.

Gdybym mógł przeżyć moje życie od nowa, mniej czasu spędzałbym w podróżach, a częściej starałbym się przebywać z Ruth i dziećmi. Podróże są nieodłączną częścią życia ewangelisty (chociaż w dobie nowoczesnych środków przekazu nie są tak konieczne). Patrząc jednak w przeszłość, zastanawiam się, czy rzeczywiście wszystkie moje niezliczone wyprawy były potrzebne.

Długotrwała rozłąka z rodziną stanowiła i dla mnie, i dla nich bardzo trudne doświadczenie. Rozmowy telefoniczne, które zawsze starałem się odbywać regularnie, chociaż w pewnych częściach świata nie było to możliwe, nigdy nie zastąpią fizycznej obecności. Przegapiłem wiele wydarzeń z okresu dojrzewania naszych dzieci, a co ważniejsze, one wiele straciły, ponieważ w ważnych chwilach nie było przy nich ojca. Najnowsze badania pokazują, że charakter dziecka w znacznej mierze kształtuje się podczas pierwszych sześciu, ośmiu lat życia. Nie dziwi mnie to. W Biblii znajduje się spostrzeżenie, które można datować co najmniej na trzy tysiące lat: „Wdrażaj chłopca w prawidła jego drogi, a nie zejdzie z niej i w starości" (Prz 22,6).

Pewnego lata, kiedy głosiłem kazania w Europie, nasz przyjaciel udostępnił nam swój dom w Szwajcarii, żeby Ruth i dzieci mogły być w pobliżu. Wyjechałem kilka tygodni przed nimi, a kiedy wracając, podjechałem przed dom, zobaczyłem na podwórku śliczne

raczkujące dziecko. Kilka minut zajęło mi uświadomienie sobie, że to był Ned, nasz najmłodszy syn. Podczas mojej nieobecności zmienił się tak bardzo, że go nie poznałem. Kiedy uświadomiłem sobie, co obaj straciliśmy, poczułem, jakby nóż przeszył mi serce.

Odpowiedzialność za wychowanie piątki dzieci spoczywała przede wszystkim na Ruth. Traktowała to wyzwanie tak samo poważnie, jak ja moje powołanie do ewangelizacji. Kiedy byłem w domu, starałem się rekompensować moją nieobecność, ale i tak zostałem pozbawiony radości patrzenia, jak moje dzieci rosną i zmieniają się. Dziękuję Bogu, że czuwał nad nimi przez te wszystkie lata i uczynił z nich wspaniałych mężczyzn i wspaniałe kobiety. W głównej mierze jest to jednak zasługa Ruth i naszego Pana.

Dzieci darem od Boga

Nazywaliśmy je „naszymi dziećmi", ale zawsze wiedzieliśmy, że w istocie nie są nasze. Były Bożym darem, powierzonym nam na kilka krótkich lat do czasu, aż opuszczą dom i założą własne rodziny.

Jeżeli macie dzieci, to nie zapominajcie nigdy, że *to Bóg wam je dał.* Kiedy Ezaw, po latach rozłąki, spotkał swojego brata Jakuba, zapytał o towarzyszące mu osoby: „A ci kim są dla ciebie?". Odpowiedź Jakuba jest pouczająca: „To dzieci, którymi Bóg łaskawie obdarzył twego sługę" (Rdz 33,5). Izajasz, wychowujący rodzinę w społeczeństwie, które w znacznym stopniu zapomniało o Bogu, miał odwagę mówić: „Oto ja i dzieci moje, które mi dal Pan" (Iz 8,18). Dzieci są darem od Boga i pewnego dnia będziemy musieli wytłumaczyć się przed Nim ze sposobu, w jaki je wychowaliśmy. Dla chrześcijan życie rodzinne nie jest tylko dodatkowym zajęciem, przeciwnie —jest to bardzo ważna część naszej uczniowskiej posługi.

Bóg dał nam rodzinę, tak jak dał nam małżeństwo. Rodziny nie są naszym wynalazkiem. Są wpisane w plan, który Bóg przygotował dla ludzi. Życie rodzinne rozpoczęło się w chwili, kiedy Adamowi i Ewie urodziło się pierwsze dziecko. Ewa wykrzyknęła wówczas: „Otrzymałam mężczyznę od Pana" (Rdz 4,1). Kiedy Jezus przyszedł na świat, wolą Jego Ojca było, aby osiągnął dojrzałość w rodzinie, doświadczając miłości i wychowania ziemskich rodziców. Jedne z najbardziej zatrważających słów w Biblii dotyczą czasów, kiedy rodziny ulegną rozpadowi: „Ludzie bowiem będą samolubni, (...) bluźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi, bez serca, bezlitośni" (2 Tm 3,2-3). Kiedy rodzina zostanie zniszczona, nastąpi ostateczny upadek społeczeństwa. Czy już żyjemy w tych czasach?

Dlaczego rodzina?

Bóg dał nam dzieci — ale po co? *Pierwszy powód jest tak oczywisty, że często go nie dostrzegamy. Bóg dał nam dzieci po to, żebyśmy je przygotowali do dorosłego życia.* Poczynając od niemowlęctwa aż do dnia, w którym wreszcie opuszczą dom rodzinny, dzieci przygotowują się do samodzielnego życia. I tak być powinno. Jeżeli nie stanie się nic niespodziewanego, to życie zatoczy pełen cykl. Dzieci, które wydaliśmy na świat, same zostaną rodzicami i pałeczka zostanie przekazana następnemu pokoleniu. Zjawiska „pustego gniazda" nie da się uniknąć, chociaż dla rodziców może ono być bolesnym przeżyciem.

Oczywiście to nie koniec historii. Owszem, mamy przygotować nasze dzieci do dorosłego życia, ale pomyślcie, co to naprawdę oznacza!

Przede wszystkim oznacza to, że musimy zrobić wszystko, aby *zapewnić im fizyczne przetrwanie.* Nie ma istoty bardziej bezbronnej niż noworodek, ani bardziej

wymagającej. Niekiedy piszą do mnie młode matki, zwierzając się, że myślały o macierzyństwie jak o zabawie, a okazało się, że są wyczerpane i przytłoczone obowiązkami. Zawsze staram się uświadomić im, jak ogromne znaczenie ma to, co robią. Dzieci bowiem, żeby przetrwać, potrzebują nieustannej opieki. Od niedawna nasz syn Franklin głęboko zaangażował się w pomoc znajdującym się w rozpaczliwej sytuacji dzieciom, które zostały osierocone w wyniku epidemii AIDS, przede wszystkim w Afryce. Są to naprawdę wstrząsające historie. Każdego roku tysiące dzieci umierają ponieważ nie ma się nimi kto zająć.

Znaczna część naszych rodzicielskich obowiązków — karmienie dzieci, wizyty u lekarza, chronienie ich, ostrzeganie przed niebezpieczeństwami i tak dalej — jest wykonywana po to, żeby pomóc im przetrwać niebezpieczeństwa pierwszych lat życia. Jest to jeden z największych obowiązków, które nałożył na nas Bóg.

Rozwój emocjonalny i umysłowy

Nasze rodzicielskie obowiązki nie kończą się jednak na zapewnieniu dzieciom możliwości realizowania fizycznych potrzeb. Gdybyśmy się tylko do tego ograniczyli, nasze dzieci prawdopodobnie wyrosłyby na zdrowych mężczyzn i zdrowe kobiety, ale jeżeli byliby *tylko* zdrowi, znaczyłoby to, że nie przygotowaliśmy ich odpowiednio do życia. Co więcej, nie pomogliśmy im stać się takimi, jakimi chce ich widzieć Bóg.

Tak oto dochodzimy do drugiego powodu, dla którego Bóg dał nam dzieci. Mamy mianowicie zapewnić im rozwój emocjonalny *i umysłowy.* Jeżeli tego nie zrobimy, wejdą w wiek dorosły źle przygotowane i skazane na porażkę.

Dlatego właśnie zapewniamy dzieciom wykształcenie i przekazujemy im umiejętności, które posiadamy. Pomagamy im również radzić sobie z trudnościami i uczymy je odpowiedzialności. Ponadto pomagamy im budować zdrowe relacje z innymi ludźmi. Kiedy Jezus przebywał w rodzinie, „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi" (Łk 2,52).

Powinniśmy również dopomóc dzieciom w ukształtowaniu zdrowego i wyważonego obrazu samych siebie. Muszą wiedzieć, że je kochamy i uważamy, że są w stanie wnieść własny, wyjątkowy wkład w życie. Niedawno poznałem historię kobiety, która wykładała na jednym z największych amerykańskich uniwersytetów. Powszechnie uznawano ją za wybitnego naukowca i otrzymała propozycję objęcia stanowiska kierownika wydziału. Jednak odmówiła, ponieważ nie miała wiary w siebie. Ostatecznie udała się po pomoc do psychologa. W trakcie rozmów okazało się, że jej ojciec nigdy jej nie doceniał. Zamiast chwalić ją, kiedy zrobiła coś dobrze, ganił ją za to, że nie zrobiła tego lepiej i mówił jej, że widocznie jest głupia. Kto wie, może myślał, że jej pomaga, ale czy można się dziwić, że brakowało jej wiary w siebie?

Emocjonalny i umysłowy rozwój dziecka nie następuje tak po prostu. Aby mogło go osiągnąć, potrzebna jest przemyślana pomoc ze strony rodziców. Autor Księgi Przysłów napominał: „Ku mojej mądrości zwróć się, mój synu, ku mojej rozwadze nakłoń swe ucho" (Prz 5,1). Stare chińskie przysłowie mówi, że dziecko jest jak kartka papieru, na której każdy zostawia swój ślad. Słowa te są szczególnie prawdziwe w odniesieniu do rodziców.

Kształtowanie charakteru

Bóg dał nam dzieci jeszcze z jednego, niezwykle ważnego powodu: abyśmy im pomagali ukształtować moralny i duchowy charakter.

Dzieci mogą osiągnąć fizyczną intelektualną i emocjonalną dojrzałość. Jeżeli jednak ich życie nie będzie miało duchowych i moralnych podstaw, to nigdy nie zaznają trwałej stabilizacji. Jezus porównał tego rodzaju osoby do człowieka, który zbudował dom na piasku: „Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki" (Mt 7,27). Jeżeli nasze dzieci będą dojrzewać bez umiejętności rozróżniania dobra i zła, bez pragnienia uczciwego życia, bez wiary w Boga, to ich dusze będą zubożałe i zostaną pozbawione największego dobra w życiu. Będą jak ludzie, którzy ubóstwiają swą siłę (por. Ha 1,11).

Podobnie jednak jak w przypadku rozwoju fizycznego, intelektualnego i emocjonalnego, kształtowanie duchowego i moralnego charakteru nie następuje tak po prostu. Zdarza mi się spotykać rodziców, którzy mówią że pozwalają aby ich dzieci same decydowały o swoim życiu, i nie mają zamiaru mówić im o Bogu czy uczyć ich moralnego postępowania. Zasmuca mnie to nie tylko dlatego, że tacy rodzice uchylają się od odpowiedzialności, ale również dlatego, że z dużym prawdopodobieństwem potrafię przewidzieć, co stanie się z ich dziećmi. Podobnie jak rodzice wyrosną na ludzi pozbawionych jakichkolwiek moralnych czy duchowych podstaw.

To wszystko nie oznacza, że możemy „zaprogramować" w dzieciach moralne i duchowe przekonania. Dzieci to nie komputery. Mają własną wolę i kiedy dorosną, mogą odrzucić to, czego je nauczyliśmy. Jedna z największych tajemnic życia zawarta jest w pytaniu: dlaczego dwoje dzieci dorastających w tym samym domu wybiera całkowicie odmienne życiowe drogi? Jedno podąża za Chrystusem, drugie buntuje się i odnosi się do Niego z pogardą. A przecież tak właśnie się dzieje.

Nie możemy zmusić naszych dzieci, żeby wierzyły w to, w co my wierzymy, *ale możemy stworzyć warunki, zapewniające im odpowiedni rozwój moralny i duchowy.* Czy uczymy je odróżniać dobro od zła, czy pozwalamy, aby pomysły na życie czerpały z najnowszych filmów? I najważniejsze — czy dostrzegają w nas podobieństwo do Chrystusa? O dziecku jest napisane w Piśmie Świętym: „Pouczaj go o drodze, jaką winien chodzić, i o uczynkach, jakie winien spełniać" (Wj 18,20). A także: „Nauczcie ich [Bożych przykazań] wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie" (Pwt 11,19).

Mądrzy rodzice

Niewiele jest rzeczy ważniejszych od wychowywania dzieci. I niewiele jest większych wyzwań. Każde dziecko jest inne, inna jest każda rodzina i każdy dzień!

Jak możemy stawać się lepszymi rodzicami? Pozwólcie, że przytoczę *cztery wskazówki postępowania,* które okazały się pomocne dla mnie i dla Ruth.

Po pierwsze, powierzcie swoją rodzinę Bogu. Wychowywanie dzieci to zadanie tak trudne i tak bardzo ważne, że nie powinniśmy nawet odważyć się wykonywać go samodzielnie. Każdego dnia potrzebujemy Bożej pomocy i mądrości. Ktoś kiedyś zapytał Ruth, w jaki sposób wychowała piątkę dzieci. Odpowiedziała bez namysłu: — „Na kolanach!".

Co to znaczy zawierzyć rodzinę Bogu? To znaczy starać się w relacjach rodzinnych *postępować zgodnie ze słowem Bożym.* Biblia nie jest szczegółowym poradnikiem wychowywania dzieci. Nie znajdziemy w niej dokładnych porad, co robić w każdej możliwej sytuacji. Znajdziemy natomiast zasady, zgodnie z którymi powinniśmy wychowywać dzieci. Jeżeli je zlekceważymy, to narazimy się na ogromne niebezpieczeństwo. W Liście do Kolosan jest, na przykład, napisane: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha" (Kol 3,21). Postępujemy zgodnie z tą zasadą?

Powierzyć rodzinę Panu to znaczy także opowiadać dzieciom o Bogu. Kiedy nasze dzieci były małe, regularnie (zazwyczaj przed snem) czytaliśmy im opowiadania oparte na Piśmie Świętym i zawsze wprowadzaliśmy je w modlitwę przed posiłkiem. Kiedy dorastały, każde po kolei dziękowało Bogu za dar pożywienia. Wspólna modlitwa i uczestnictwo w nabożeństwach również pomogły im zrozumieć miejsce Boga w naszym życiu. Przede wszystkim jednak regularnie się za nie modliliśmy i zachęcaliśmy je, żeby oddały swoje życie Jezusowi. Nie zapominajmy, że dzieci uczą się nie tylko z tego, co do nich mówimy, ale także przyglądając się temu, co robimy.

Po śniadaniu zazwyczaj odprawialiśmy z Ruth rodzinne nabożeństwo przy kuchennym stole. Zawsze czytaliśmy krótki fragment z Pisma Świętego (niekiedy pozwalając każdemu dziecku przeczytać po jednym wersie), a następnie odmawialiśmy modlitwę. Niech wasze rodzinne nabożeństwa będą interesujące i krótkie! Poprosiłem kiedyś goszczącego u nas duchownego, żeby poprowadził nasze rodzinne nabożeństwo. Jego modlitwa trwała w nieskończoność. Po krótkim czasie dzieci zaczęły się wiercić, w końcu najmłodsze wyszczebiotało: „Tatusiu, kiedy będzie koniec?!".

Poświęcać czas

Druga wskazówka brzmi następująco: *stawiajcie rodzinę na pierwszym miejscu.* Niektórzy rodzice mają z tym trudności, ponieważ bardziej zależy im na robieniu kariery czy życiu towarzyskim niż na wychowywaniu dzieci. „Przecież je utrzymuję, prawda?" — usłyszałem od niejednego zapracowanego ojca, który jednak nie uświadamiał sobie, że jego dziecko wolałoby dostać od niego więcej czasu niż kolejne zabawki. Dzieci powinny wzrastać w poczuciu, że są wyjątkowe, tak jednak nie będzie, jeżeli będziemy zbyt zajęci, żeby znaleźć dla nich czas. Czasami trzeba się zatrzymać i zadać sobie następujące pytania: „Jak nasze dzieci zapamiętają swoje dzieciństwo? Czy ich wspomnienia pełne będą zabawy i szczęścia? Czy będą miały do nas żal, że nie poświęcaliśmy im więcej czasu?".

Także dalsi krewni mogą mieć duży udział w procesie wychowawczym. Nasze dzieci miały szczęście, że mogły dużo czasu spędzać u dziadków, przede wszystkim u rodziców Ruth, którzy mieszkali w pobliżu. Wiele z ich najradośniejszych wspomnień dotyczy właśnie chwil spędzonych u dziadków.

Kłopoty wielu rodzin spowodowane są tym, że młodzi rodzice powtarzają błędy własnych rodziców. Wcale jednak nie musi tak być. Znałem kiedyś mężczyznę, który wychował się w domu pełnym przemocy, następnie był przerzucany od jednego krewnego do drugiego. Dzięki troskliwemu nauczycielowi ze szkółki niedzielnej przyszedł do Chrystusa i później, kiedy sam został ojcem, postanowił, że lepiej będzie się wywiązywał ze swoich rodzicielskich obowiązków niż jego rodzice (i udało mu się). Powiedział mi kiedyś: „Nie mamy wpływu na to, w jakiej rodzinie się urodzimy, ale mamy wpływ na to, jaką rodzinę stworzymy swoim dzieciom". Chciałbym, żeby więcej rodziców było równie mądrych.

Miłość przede wszystkim

Wskazówka trzecia — niech miłość zajmie centralne miejsce w waszej rodzinie. Kochajcie swoje dzieci i dawajcie im to odczuć. Bóg je kocha, więc i wy powinniście. Dzieciom, które doświadczają miłości, o wiele łatwiej jest uwierzyć, że Bóg je kocha.

Dodawajcie im otuchy. Ruth napisała kiedyś w swoim prywatnym pamiętniku (w którym zapisywała myśli i modlitwy) następujące słowa: „Drogi dzienniczku! Obym

każdego dnia znalazła choć jedno słowo zachęty dla każdego dziecka! Ktoś kiedyś napisał: »Najczęstszą przyczyną niepowodzeń człowieka jest brak zachęty«".

Kochać to nie znaczy dawać dzieciom wszystko, czego chcą. Miłość czasami wymaga tego, żeby powiedzieć „Nie" lub „Nie wolno". Nie dlatego, że nienawidzimy własnych dzieci, ale właśnie dlatego, że je kochamy, a lepiej wiemy, co jest dla nich najlepsze. Dzieci potrzebują dyscypliny i upomnień. Czy im się bowiem to podoba, czy nie, w życiu pełno jest różnych przepisów i praw. Jedną z najgorszych rzeczy, jakie możemy zrobić, to pozwolić, żeby dzieci wzrastały w przekonaniu, że nie muszą stosować się do żadnych zasad. Z rozpuszczonego dziecka wyrasta rozpuszczony dorosły.

Zauważyłem, że większość dzieci (nie wyłączając nastolatków) potrzebuje kierownictwa i dyscypliny. Nawet wtedy, kiedy starają się wybadać granice własnej wolności, szanują rodzica, który nie waha się powiedzieć: „Nie — za bardzo cię kocham, żeby ci na to pozwolić". W Piśmie Świętym znajdziemy następujące pouczenie: „Karz swego syna (...) i nie kieruj pragnienia swej duszy ku temu, by poniósł śmierć" (Prz 19,18[11]).

Mówiąc o dyscyplinie, nie mam na myśli ciągłego karcenia, pouczania, fizycznego znęcania się czy wyładowywania gniewu. Ucząc dziecko dyscypliny, musimy być pewni, że ono wie, dlaczego to robimy. Każde dziecko jest inne. Jednemu z naszych dzieci wystarczyło karcące spojrzenie, natomiast wobec pozostałych trzeba było używać ostrzejszych środków. Nauka dyscypliny wymaga stanowczości, sprawiedliwego traktowania, rozsądku i konsekwencji. W Biblii jest napisane: „Chłopiec pozostawiony sobie jest wstydem dla matki (...). Karć syna: kłopotów ci to zaoszczędzi i pociechą twej duszy się stanie" (Prz 29,15.17).

Otwarte drzwi

Wskazówka ostatnia: drzwi zostawcie otwarte. Pewnego dnia wasze dzieci opuszczą dom. Nie możecie na zawsze trzymać ich przy sobie i ich kontrolować, nawet nie powinniście tego

11 Polska wersja przekładu Biblii Nowego Świata, Watchtower Bibie and Tract Society of New York 1997; tłumaczenie z wersji angielskiej z uwzględnieniem języków oryginalnych.

robić. Nie pozwólcie jednak, by oznaczało to koniec kontaktów pomiędzy wami!

Dobrze jeżeli mieliście właściwe relacje z dziećmi i odeszły z domu z waszym błogosławieństwem. Zdarzają się jednak synowie marnotrawni. Obaj nasi synowie przeszli okres buntu i ryzykownego zachowania, przysparzając nam wielu nieprzespanych nocy i sprawiając, że spędziliśmy wiele, wiele czasu na modlitwie. Wszystkie nasze dzieci przechodziły również przez okresy zniechęcenia i poczucia krzywdy. Zawsze jednak wiedziały, że je kochamy i że zawsze mogą wrócić do domu. Zawarty w Piśmie Świętym opis sprawiedliwego króla może również być opisem sprawiedliwego domu, który jest „osłoną przed wichrem i schronieniem przed ulewą, jak strumienie wody na suchym stepie, jak cień olbrzymiej skały na spieczonej ziemi" (Iz 32,2). Oby słowa te dotyczyły waszego domu.

Być może lektura tego rozdziału wywołała w was poczucie żalu, smutku, a nawet gniewu. Być może rodzina, w której się wychowaliście, daleka była od ideału. A może wasza obecna rodzina rozdzierana jest przez konflikty i strapienia. Jakkolwiek by było, podejdźcie uczciwie do waszej sytuacji, a następnie zawierzcie ją Chrystusowi. Nie dajcie się niewolić przeszłości. Poproście Boga, aby z Jego pomocą wasza rodzina stała się taka, jak On chce.

28. WPŁYW NA OTOCZENIE

Wy jesteście światłem świata. (...) Tak niech świeci wasze światło
przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki
i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie.
Mt 5,14.16

Dlaczego Bóg nie zabiera nas do nieba w chwili, kiedy powierzamy życie Chrystusowi? W końcu skoro naszym ostatecznym przeznaczeniem jest niebo, to czy nie byłoby lepiej, żeby Bóg zabrał nas tam natychmiast i oszczędził nam wszystkich problemów i trosk tego życia? Wówczas nie musielibyśmy już doświadczać zmartwień, smutku, cierpienia, zniknęłyby wszystkie pokusy, kłopoty, którymi jesteśmy obciążeni. *Dlaczego więc Bóg nie zabiera nas do nieba w chwili, kiedy powierzamy życie Chrystusowi?*

Powód jest prosty: *Bóg wciąż ma dla nas zadanie do spełnienia tutaj na ziemi.* Niebo jest naszym celem, ale do tej ostatniej chwili, kiedy wreszcie weźmie nas do domu, ma powód, aby nas tu zatrzymywać. Ziemia nie jest tylko poczekalnią do nieba, w której bezczynnie czekamy na swoją kolej. Ziemia jest sceną, na której rozgrywa się dramat historii. Dramat, w którym Chrystus odnosi zwycięstwo nad grzechem, śmiercią, piekłem i szatanem. I bez względu na to, kim jesteśmy, Bóg wyznaczył nam rolę do odegrania w tym dramacie.

Boży cel

Jaką rolę wyznaczył nam Bóg? Dlaczego wciąż nas tutaj trzyma?

Odpowiedź znajdziemy w Piśmie Świętym: *Dopóki żyjemy na tym świecie, Bóg wyznacza nam zadanie przynoszenia Mu czci i chwały sposobem, w jaki żyjemy.* Bóg „w Nim [w Chrystusie] bowiem wybrał nas przed założeniem świata (...) po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu — my, którzyśmy już przedtem nadzieję złożyli w Chrystusie" (Ef 1,4.12). Jezus powiedział swoim uczniom: „Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami" (J 15,8). Czy waszym celem jest przynoszenie Bogu chwały we wszystkim, co robicie?

Nie jest to jednak pełna odpowiedź na nasze pierwotne pytanie: Jaki Bóg ma powód, żeby nas tutaj zatrzymywać?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, wyobraźmy sobie, jak wyglądałby świat, gdyby Bóg *rzeczywiście* zabierał nas do nieba, kiedy uwierzymy po raz pierwszy? Gdyby na świecie nie było nikogo, kto mógłby świadczyć o miłosierdziu i sprawiedliwości Chrystusa, jaki byłby ten świat? Jeśli na świecie nie byłoby nikogo, kto mógłby innym ludziom mówić o miłości Boga, czy ktoś mógłby usłyszeć o Chrystusie i zaufać Mu? Odpowiedź jest oczywista: Nasz świat byłby skazany na nieustającą duchową ciemność, na zawsze popadłby w niewolę strachu, braku nadziei i zła.

Dlaczego Bóg zatrzymuje nas na ziemi? Z jednego powodu: *Abyśmy głosili światu Dobrą Nowinę o Chrystusie.* Jest napisane w Biblii: „Jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, *abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła*" (1 P 2,9, podkreślenie autora). Nakaz, który Jezus

skierował do swoich uczniów, nigdy nie został odwołany: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu" (Mk 16,15).

Czy to znaczy, że wszyscy powinniśmy zostać kaznodziejami, ewangelistami czy misjonarzami? Nie, chociaż niektórzy z nas nimi zostają. Ale to znaczy, że wszyscy jesteśmy powołani do dawania świadectwa o Chrystusie, niosąc zepsutemu i zagubionemu światu Jego miłość i moc przemieniania.

Rola jednostki

Historia buntu na Bounty fascynowała całe pokolenia czytelników i widzów. Mało kto wie jednak, jaka była dalsza historia buntowników. A jest ona równie fascynująca.

W roku 1789 załoga angielskiego statku *HMAV Bounty* z powodów, które są dyskutowane do dziś, zbuntowała się przeciwko domniemanemu okrucieństwu swojego kapitana Williama Bligha. Bligh z niewielką grupą marynarzy został odprawiony ze statku w małej szalupie. Buntownicy zostali na *Bounty* i ostatecznie wylądowali na niewielkim, odizolowanym skrawku lądu na południowym Pacyfiku, który nosił nazwę wyspa Pitcairn. Było ich zaledwie dwudziestu pięciu — dziewięciu brytyjskich marynarzy oraz sześciu mężczyzn i dziesięć kobiet z Tahiti. Wkrótce po wylądowaniu spalili *Bounty* i zabrali się do tworzenia stałej osady.

Ich eksperyment szybko jednak przemienił się w katastrofę. Pomiędzy twardymi marynarzami brytyjskimi a Tahitańczykami narastały konflikty prowadzące do przemocy i morderstw. Ponadto jeden z marynarzy odkrył metodę destylacji alkoholu z rdzennej rośliny, zamieniając tropikalny raj w siedlisko pijaństwa, występku i rozpusty. Ostatecznie przetrwała tylko garstka Tahitańczyków i jeden brytyjski żeglarz — John Adams.

Pewnego dnia Adams znalazł uratowane przed laty, a następnie zapomniane Pismo Święte. Zaczął je czytać i poprzez zawarte w nim słowa Bóg uświadomił mu jego grzechy i poprowadził go do wiary w Chrystusa. Jego życie zmieniło się całkowicie. Niemal natychmiast zaczął dzielić się wiarą w Chrystusa z innymi wygnańcami. Odmiana życia Adamsa w połączeniu z przesłaniem zawartym w Biblii przekonały ich i również oni się nawrócili. Kiedy w 1808 roku przybyli na wyspę Pitcairn amerykańscy żeglarze (pierwsi ludzie odwiedzający zbuntowaną osadę), zastali dobrze rozwijającą się, żyjącą w harmonii wspólnotę, w której nie było więzień, alkoholu, przestępstw, niemoralnych uczynków. Wykorzystując świadectwo jednego człowieka, Bóg przemienił całą kolonię.

Światło pod kloszem

Zupełnie odmienną postawę od zaraźliwego świadectwa Adamsa opisuje list, który przysłała mi niedawno pewna kobieta. Na początku przyznała, że oboje z mężem nie są religijni i nigdy nie byli w kościele. Następnie dodała: „Większość naszych krewnych uważa się za chrześcijan. Żaden z nich nigdy do nas nie dzwoni, nie zaprasza nas do siebie, a nawet nie wysyła kartek na urodziny. Nikt nie odwiedził mnie również, kiedy leżałam w szpitalu. Jeden z nich powiedział mojemu kuzynowi, że nie utrzymują z nami kontaktów, ponieważ nie jesteśmy chrześcijanami. Jeżeli w taki sposób zachowują się chrześcijanie, to nie chcę mieć z nimi nic wspólnego".

Poradziłem jej, żeby patrzyła na Chrystusa, ponieważ tylko On jest doskonały i tylko On nigdy nas nie zawiedzie. List tej kobiety otrzeźwił mnie jednak i nie mogłem jej winić za jej postawę. Dlaczego miałaby wierzyć, że Chrystus ją kocha, skoro nie kochają jej ludzie, którzy twierdzą że są Jego naśladowcami? Nie wiem, czy jej krewni rzeczywiście są chrześcijanami, ale jeżeli tak jest, to znaczy, że w ogóle nie zrozumieli, dlaczego

Bóg zatrzymuje ich na tym świecie. Tacy ludzie nie tylko nie przyciągają innych do Chrystusa, ale odstręczają od Niego, ponieważ nie ma w nich miłości.

Kiedy zwracamy się do Chrystusa, Bóg wyciąga nas z grzechu i zamieszania tego świata. *Potem jednak z powrotem posyła nas w świat.* Ale już nie po to, żebyśmy mieli udział w jego grzechach i duchowej ciemności, ale po to, żebyśmy dawali świadectwo Chrystusowemu światłu. Jezus powiedział: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam" (J 20,21). Ponadto tak modlił się za uczniów: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego" (J 17,15). Pismo Święte porównuje chrześcijan do soli, do lamp, do zaczynu, do ziarna. Żadna z tych rzeczy na nic się nie przyda, jeżeli będziemy ją trzymać w zamkniętym pojemniku. Dzięki temu wprawdzie nie zostaną zużyte, ale przecież nie takie jest ich przeznaczenie. Sól jest po to, żeby konserwować jedzenie lub dodawać mu smaku. Zadaniem lamp jest dawanie światła w ciemności lub oświetlanie drogi. Zaczyn ma zakwaszać mąkę, aby można było z niej wyrobić ciasto, upiec je i zjeść. Ziarno trzeba zasiać, żeby wydało plony i owoce.

Podobnie jest z nami. Nie możemy milczeć i pozostawać obojętni, zatrzymując przesłanie Ewangelii wyłącznie dla siebie, zamiast dzielić się nim z innym ludźmi. Jeżeli tak postępujemy, to nie rozumiemy zupełnie, dlaczego Bóg nas tutaj zatrzymuje. Jezus powiedział: „Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu" (Mt 5,14-15). Święty Paweł chwalił chrześcijan z Rzymu, pisząc do nich: „o wierze waszej mówi się po całym świecie" (Rz 1,8). Chrześcijanie w Tesalonice musieli stawić czoła dużym przeciwnościom, ale i tak św. Paweł mógł napisać: „Dzięki wam nauka Pańska stała się głośna (...), wasza wiara w Boga wszędzie dała się poznać" (1 Tes 1,8).

Wychodząc do zepsutego świata

Niestety, bardzo wielu chrześcijan zachowuje się tak, jak krewni wspomnianej kobiety. Są obojętni na potrzeby innych ludzi i nic ich nie obchodzi duchowe dobro bliźnich. Niektórzy zdają sobie sprawę, że powinno ich to obchodzić, ale nie wiedzą co mają robić. Jak można to zmienić? W jaki sposób możemy dla Chrystusa wywierać wpływ na cierpiący świat?

Po pierwsze, musimy prosić Boga, aby pozwolił nam ujrzeć świat takim, jakim On go widzi. Dokoła nas jest mnóstwo ludzi, których życie zostało doszczętnie zniszczone przez konsekwencje grzechu i codzienne trudności. Dla innych życie jest nieustanną walką o przetrwanie. Czy Boga to obchodzi? I czy nas powinno?

Usłyszałem niedawno historię pewnej studentki, która wyjechała na krótkoterminową misję do biednego kraju nieustannie rozdzieranego przez wojny, choroby i głód. To, co zobaczyła, zniechęciło ją na tyle, że nie mogła się doczekać powrotu do wygody i bezpieczeństwa własnego domu. Pewnego dnia jednak tuliła w ramionach umierające z głodu dziecko, które było tak słabe, że mogło jedynie kwilić. Nagle z całą ostrością uświadomiła sobie, że *to dziecko umrze, nie uśmiechnąwszy się w życiu ani raz, ani jeden raz.* To sprawiło, że natychmiast zaczęła patrzeć na otaczających ją ludzi oczami Chrystusa. Zobowiązała się, że resztę życia spędzi w tego rodzaju miejscach, pomagając ludziom w Jego imię.

Jeżeli patrzymy na innych z własnego punktu widzenia, to dostrzegamy tylko to, co mogą dla nas zrobić. Bóg jednak inaczej patrzy na ludzi. My również powinniśmy. Święty Paweł napisał: „Miłość Chrystusa przynagla nas, (...) aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, ale dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał. Odtąd więc już nie znamy nikogo według ludzkiej oceny" (2 Kor 5,14—16)[12].

Święty Paweł nie zawsze myślał w ten sposób. Był czas, kiedy nienawidził chrześcijan i nie przejmował się zbytnio losem ludzi różnych ras. Bóg jednak odmienił jego serce i zaczęło mu bardzo zależeć na wszystkich, którzy nie znali Chrystusa. Boża miłość wypełniła jego duszę i zaczął patrzeć na ludzi oczami Boga. Zobaczył w nich obiekt Jego miłości. Proście Boga, by to samo uczynił z wami.

Życie w zgodzie z Ewangelią

Drugi podstawowy warunek, który musimy spełnić, żeby dla Chrystusa wywierać wpływ na świat jest następujący: musimy świadczyć o miłości Chrystusa naszym sposobem życia.

Dla pierwszych chrześcijan jednym z większych problemów, któremu musieli stawić czoła, były małżeństwa z niewierzącymi. Jak powinni wobec nich postępować? Święty Piotr pisał, że zamiast wdawać się w dyskusje, chrześcijanie powinni próbować wpływać na niewierzących przez sposób, w jaki żyją aby „zostali [dla wiary] pozyskani bez nauki, gdy będą się przypatrywali waszemu, pełnemu bojaźni, świętemu postępowaniu" (1 P 3,1-2). Życie chrześcijanina miało być kazaniem bez słów, zwracającym uwagę niewierzącego małżonka na Chrystusa. Ta sama zasada obowiązuje we wszystkich relacjach z ludźmi.

Ale Bóg chce również, abyśmy w bardziej aktywny sposób świadczyli o Jego miłości. *Wszędzie tam, gdzie grzech sieje spustoszenie, powinniśmy wcielać w życie przemieniającą miłość Chrystusa.* Nigdy nie zdołamy uczynić tego świata doskonałym. To nastąpi dopiero wtedy, kiedy Chrystus powróci w chwale. Jesteśmy jednak powołani do tego, żeby czynić ten świat lepszym, robiąc wszystko, co w naszej mocy, aby łagodzić ludzkie cierpienie i walczyć ze społeczną niesprawiedliwością. Chrześcijanie bardziej chyba niż inni ludzie powinni przejmować się trudnymi problemami dotykającymi ludzkość, takimi, jak: bieda, choroby, niewiedza, głód, zanieczyszczenie środowiska, rasizm, przemoc i wojny. Bóg może wzywać was, abyście bezpośrednio rozprawiali się z tymi problemami, indywidualnie lub na znacznie szerszą skalę. Powinniście przynajmniej wspierać (modlitwą lub finansowo) tych, którzy w imię Chrystusa pracują nad zminimalizowaniem ich zgubnych skutków. W ten sposób możecie świadczyć o miłości Chrystusa do ludzi oraz przyczyniać się do otwarcia drzwi dla Dobrej Nowiny. Jezus powiedział: „Kto poda kubek świeżej wody do picia jednemu z tych najmniejszych, dlatego że jest uczniem, zaprawdę powiadam wam, nie utraci swojej nagrody" (Mt 10,42).

Czy sposób, w jaki żyjecie, pozwala innym dostrzec Chrystusa w waszym życiu? Pewna kobieta napisała do mnie: „Moja przyjaciółka uważa się za chrześcijankę, ale jest najgorszą plotkarką, jaką znam. Czy w taki sposób mają postępować chrześcijanie?". Ktoś inny napisał: „Mój kuzyn twierdzi, że jest chrześcijaninem, ale zawsze na wszystkich się skarży. Czy nie postępuje niewłaściwie?". Ludzie bardzo łatwo dostrzegają wszelkie niekonsekwencje w naszym postępowaniu, a to odciąga ich od Chrystusa. Ma rację stare porzekadło: czyny często mówią głośniej niż słowa.

Przekazywanie Dobrej Nowiny

W ten sposób dochodzimy do ostatniego sposobu, w jaki możemy świadczyć o Chrystusie. Chodzi mianowicie o dzielenie się wiarą z innymi ludźmi.

Nie wystarczy tylko dobrze żyć. Ludzie muszą także zrozumieć, czym jest Ewangelia, a mogą to zrozumieć tylko wtedy, jeśli ktoś im to wyjaśni. *Treść* Ewangelii musi być przekazywana w sposób zrozumiały dla ludzi. Święty Paweł pytał: „Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?" (Rz 10,14). Głoszenie Dobrej Nowiny nie może być ograniczone do formalnych przemówień i kazań. Słowo użyte przez św. Pawła oznacza „ogłaszanie lub przekazywanie przesłania", które dokonuje się zawsze wtedy, kiedy rozmawiamy z kimś o Chrystusie, czy to w kościele, czy przy filiżance kawy, w szpitalu czy w dormitorium, na letnim obozie, czy w samolocie, kilka kilometrów nad ziemią.

Czym jest przesłanie Ewangelii, które ludzie powinni poznać? W dużym skrócie można je zawrzeć w *czterech punktach.* Proponuję, żebyście nauczyliście się ich na pamięć, aby móc je przekazywać dalej. (Do każdego punktu dodałem odnośniki do Pisma Świętego, które też warto zapamiętać.) Po pierwsze — Bóg nas stworzył, kocha nas i pragnie, abyśmy na wieki żyli w pokoju z Nim (Rdz 2,7; J 10,10). Po drugie, zgrzeszyliśmy i odeszliśmy od Boga, w wyniku czego zostaliśmy od Niego odłączeni i jesteśmy poddani Jego osądowi (Rz 3,23; Iz 59,2). Po trzecie, Bóg nadal nas kocha i zesłał na świat swojego Jedynego Syna, Jezusa Chrystusa, aby przyjął na siebie osąd, który nam się należy i aby przyprowadził nas do Boga (Rz 5,8; Rz 6,23; 1 P 3,18). Po czwarte, musimy odpowiedzieć wiarą pokładając zaufanie w Jezusie Chrystusie, naszym Zbawicielu i zawierzyć Mu życie jako naszemu Panu (J 3,16; J 1,12; Rz 10,9).

Jednym z najskuteczniejszych sposobów przekazywania Dobrej Nowiny jest opowiadanie ludziom, co dla was zrobił Chrystus. Mogą z wami dyskutować i zadawać przeróżne pytania, na które nie będziecie umieli odpowiedzieć, ale nie mogą zaprzeczyć temu, co Chrystus uczynił w waszym życiu. Przemyślcie dobrze własne świadectwo, a następnie poproście Boga, aby pomógł wam wypowiedzieć je zwięźle, kiedy tylko daje wam ku temu okazję. W Piśmie Świętym jest napisane: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest" (1 P 3,15).

Ponadto *módlcie się za tych, którzy nie znają Chrystusa.* Nie można bowiem pozostawać wobec kogoś obojętnym, a jednocześnie szczerze modlić się, aby poznał Chrystusa. Nie da się również modlić o zbawienie konkretnych ludzi, nie zdając sobie sprawy, że Bóg może użyć właśnie nas, aby przemienić ich życie. Modlitwa przede wszystkim odmienia nas samych, a dopiero później innych.

Modlitwa jednak ma kluczowe znaczenie w ewangelizacji z innego powodu. Tylko Bóg bowiem może odmienić serce człowieka, który buntuje się przeciwko Niemu. Nieważne jak bardzo logicznych argumentów byśmy używali i jak żarliwie byśmy prosili, nic nie wskóramy, jeżeli Duch Święty wcześniej nie przygotuje drogi ku nawróceniu. W Piśmie Świętym jest napisane: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne — któż je zgłębi? Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki" (Jr 17,9-10).

Dopiero w niebie w pełni zrozumiemy tajemnice ludzkiego serca i pojmiemy, dlaczego jedni ludzie odpowiadają na przesłanie Ewangelii, a drudzy nie. Jedno jednak jest pewne: modlitwa ma podstawowe znaczenie w ewangelizacji. Niekiedy jestem proszony o wymienienie najważniejszych czynności potrzebnych do przygotowania misji ewangelizacyjnej. Zawsze odpowiadam tak samo: trzeba się modlić, modlić i jeszcze raz modlić. Święty Paweł usilnie prosił chrześcijan z Kolosu: „Módlcie się (...) i za nas, aby Bóg otworzył nam podwoje [dla] słowa" (Kol 4,3).

Dokoła was są ludzie, którzy potrzebują Chrystusa: rodzina, sąsiedzi, koledzy z pracy czy ze szkoły. Modlicie się za nich, prosząc Boga, aby otworzył drzwi ich serc na Jego prawdę? Prosicie Boga, żeby przez was mówił im o Chrystusie? Ponadto, Bóg również

wzywa do siebie ludzi na całym świecie i za nich też powinniśmy się modlić. Bóg może wezwać was, abyście modlili się za konkretne misje lub za ludzi określonego narodu czy plemienia. W tym życiu prawdopodobnie nigdy tych ludzi nie spotkacie, ale być może w niebie odkryjecie, że wasze modlitwy przyczyniły się do ich zbawienia.

Działanie szatana wymierzone przeciw Bożemu dziełu odnosi skutek, jeżeli udaje mu się przekonać nas, że Bóg nie może posłużyć się nami do wywierania wpływu na świat dla Chrystusa. To jednak nie jest prawda. Dokoła was jest wielu ludzi, do których nikt lepiej niż wy nie będzie umiał dotrzeć z przesłaniem Ewangelii. Słowa Jezusa zapisane w Ewangelii Św. Łukasza nadal zachowują swoją wartość: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało; proście więc Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo" (Łk 10,2; por. Mt 9,37-38). Proście, abyście mogli się znaleźć wśród nich.

329

29. GDY MIJAJĄ LATA

Aż do waszej starości Ja będę ten sam i aż do siwizny
Ja was podtrzymam. Ja tak czyniłem i Ja nadal noszę,
Ja też podtrzymam was i ocalę.
Iz 46,4

W wyścigach liczy się nie tylko to, jak zaczynamy, ale i to, jak kończymy. Podobne stwierdzenie może również dotyczyć życia chrześcijanina.

Czy zdarzyło wam się kiedyś zacząć jakąś pracę, ale nie doprowadzić jej do końca? Prawdopodobnie większość ludzi ma takie doświadczenie. Czasami słabnie początkowy entuzjazm, innym razem górę bierze znudzenie albo zadanie okazuje się za trudne i w końcu zabieramy się za coś innego.

Nic takiego jednak nie może się zdarzyć, jeśli chodzi o naszą wędrówkę przez życie. Nie mamy możliwości zająć się czymś innym. Nie mamy też wyboru — kończyć czy nie kończyć. Podróż trwa tak długo, jak długo żyjemy. Pozostaje tylko pytanie: *W jaki sposób ją zakończymy?*

Równia pochyła

Jedną z najtragiczniejszych opowieści w całej Biblii jest historia pierwszego władcy Izraela — króla Saula. Poznajemy go jako człowieka obdarzonego wieloma darami, „wysokiego i dorodnego, a nie było od niego piękniejszego człowieka wśród synów izraelskich" (1 Sm 9,2). Po wyborze na króla Saul wykazywał się wszelkimi przymiotami, jakich można oczekiwać od przywódcy: skromnością, odwagą, silnym charakterem, charyzmą, umiejętnościami organizacyjnymi, talentem strategicznym. Kiedy nadeszły wieści o oblężeniu pewnego izraelskiego miasta, czytamy, że „Opanował wtedy Saula Duch Boży" (1 Sm 11,6), a naród zjednoczył się pod jego przywództwem. Wróg doznał dotkliwej porażki, a Saul Bogu przypisał zasługę za zwycięstwo.

Z czasem jednak Saul się zmienił. Pokorne poddanie się Bogu ustąpiło miejsca arogancji i zbytniej wierze w siebie. Kiedy młody Dawid samodzielnie udaremnił inwazję Filistynów, zabijając z procy Goliata, Saul nie okazał wdzięczności, lecz stał się śmiertelnie zazdrosny. Porywczy, owładnięty obsesją władzy, zawzięcie ścigał Dawida, chcąc pozbawić go życia. Ostatecznie zwrócił się o poradę do wróżki czy innego medium

i zakończył życie, popełniając samobójstwo. Podróż Saula rozpoczęła się dobrze, ale zakończyła się katastrofą.

Co się stało? W Piśmie Świętym nie znajdziemy szczegółowej odpowiedzi na to pytanie, jasne jest jednak, że upadek Saula nie nastąpił w jednej chwili. W miarę jak mijały lata, Saul doświadczał wciąż nowych pokus i wyzwań i jedno niepowodzenie wywoływało następne, niczym przewracające się klocki domina.

Etapy życia

Znaczną część mojego życia ewangelisty spędziłem w drodze. Nie pamiętam już nawet, jak wiele odbyłem podróży. Każda z nich wprawdzie była inna, ale w każdej można było wyróżnić odrębne etapy.

To samo dotyczy naszego życia. Wszyscy znajdujemy się w podróży, nieuchronnie przechodząc przez jej kolejne etapy, aż do etapu końcowego. Niemowlęctwo przeradza się w dzieciństwo, dzieciństwo rozkwita w wiek dojrzewania, z wieku dojrzewania przechodzimy w dorosłość, dorosłość przemienia się w wiek średni, a następnie dojrzały, który ostatecznie ustępuje starości.

Jaki to ma związek z tą inną podróżą którą wyznaczył nam Bóg, podróżą chrześcijańskiego życia? Bardzo prosty: z *każdym etapem życia wiążą się konkretne pokusy i niebezpieczeństwa, które szatan będzie się starał wykorzystać za wszelką cenę.* W miarę upływu lat nie będziemy musieli stawiać czoła tym samym pokusom, których doświadczaliśmy w młodości. Pokusy jednak nie ustaną. A właśnie dlatego, że będą inne niż te, które nawiedzały nas wcześniej, mogą uśpić naszą czujność. W dalszej części tego rozdziału omówię kilka pokus związanych z późniejszymi etapami życia i ich znaczenie dla naszej duchowości. Być może w tej chwili nie doświadczacie żadnej z nich, ale pewnego dnia mogą nawiedzić i was. Na ich przyjście trzeba przygotować się teraz, a nie w chwili, kiedy nadejdą.

Puste gniazdo

Przypuszczam, że ludzie, którzy odwiedzali nas w czasie, kiedy dzieci dorastały, wychodząc od nas, kręcili głowami i mruczeli pod nosem coś o domu wariatów! Pięcioro niezwykle aktywnych dzieci oraz psy i koty o podobnym temperamencie nie pozwalały nam się nudzić. Ponieważ ja nieustannie podróżowałem, więc Ruth musiała przyjąć na siebie główny ciężar codziennych zmagań. Jednak życie w domu pełnym dzieci zawsze utrzymywało nas w stanie szczęśliwego chaosu.

A potem dzieci odeszły. Ludzie mówili nam, że dzieci dorosną, zanim się spostrzeżemy. Mieli rację. „Okropnie bałam się wracać do tego pustego domu" — napisała później Ruth. Zmagaliśmy się ze zjawiskiem *pustego gniazda,* któremu co roku muszą stawić czoła miliony rodziców. W swojej dobroci Bóg w odpowiednim czasie wypełnił nasze życie nowymi radościami (między innymi na świat przyszły wnuki i prawnuki). Przyzwyczajanie się do pustego gniazda wciąż jednak było dla nas dużym wyzwaniem.

Różne są reakcje ludzi na ten etap życia. Jedni przyjmują go z ulgą tęskniąc za związanym z nim spokojem i wolnością. Drudzy (szczególnie samotni rodzice) witają go z mieszanymi uczuciami. Są wdzięczni za to, że minęły trudne chwile, ale obawiają się życia w samotności. Jeszcze inni dają się zaskoczyć i niespodziewanie czują się nieużyteczni, znudzeni i przygnębieni. Każda z tych reakcji może stanowić zagrożenie dla naszego życia duchowego.

Jakie niebezpieczeństwa niesie ze sobą ten czas zmian? Po pierwsze — niebezpieczeństwo *niezgody w małżeństwie.* „Byliśmy ze sobą dla dobra dzieci — napisała do mnie pewna kobieta. — Teraz jednak, kiedy odeszły, nie widzimy powodu, żeby to utrzymywać". A pewien mąż napisał: „Odkąd dzieci odeszły z domu, po prostu nie mamy ze sobą nic wspólnego".

Problem pustego gniazda jest dodatkowo potęgowany przez fakt, że w tym samym czasie najczęściej nadchodzi wiek średni. Nie każdy wprawdzie przechodzi tak zwany kryzys wieku średniego, ale zawartość mojej elektronicznej poczty świadczy o tym, że takich ludzi jest całkiem sporo. Napisała do mnie, na przykład, pewna zrozpaczona żona: „Mój mąż zmienił się nie do poznania. Ostatnio zamieszkał z kobietą, która mogłaby być jego córką, i domaga się rozwodu". Inna kobieta napisała: „Mój mąż tak jest zajęty robieniem kariery, że nigdy nie poświęca mi uwagi. Mam romans. Prawdopodobnie powie Pan, że postępuję źle, ale czy nie mam prawa do szczęścia?". Tego rodzaju listy martwią mnie, ponieważ wiem, że takie życiowe wybory nigdy nie dają trwałego szczęścia i bezpieczeństwa.

Ostatni cytowany wyżej list wskazuje na jeszcze inne niebezpieczeństwo, które często czyha na nas w tym etapie życia. Chodzi mianowicie o *zaabsorbowanie innymi sprawami.* Czujemy, że czas ucieka i bez względu na koszty decydujemy się wyciągnąć z życia, ile tylko możliwe. Niektórzy ludzie (tak jak mąż wspomnianej kobiety) zajmują się robieniem kariery. Inni próbują zdobyć jak najwięcej osobliwych doświadczeń i przyjemności. Jeszcze inni gorączkowo gonią za finansowym bezpieczeństwem czy dobrą pozycją społeczną albo starają się cofnąć wskazówki zegara, stosując ekstremalne diety, ćwiczenia czy zabiegi kosmetyczne. Życiowa równowaga zostaje utracona, w wyniku czego *spychamy Boga na margines.* Odsuwamy na bok Chrystusa, który powinien zajmować centralne miejsce w naszym życiu. Nie pozwólcie, aby wam się to przytrafiło!

Między pokoleniami

Wszyscy rodzice doświadczają również innego problemu, który jest ściśle związany z kwestią pustego gniazda. Chodzi mianowicie o *relacje z dorosłymi dziećmi.*

Nie ma łatwego rozwiązania tej kwestii. Dzieci mają różne potrzeby i osobowości (dorośli też). Rodzicom potrzeba wielkiej mądrości w relacjach z ich dorosłymi dziećmi. I wiele modlitwy. Także dzieci muszą nauczyć się, jak odnosić się do rodziców, którzy zaczynają się starzeć.

Wprawdzie nie ma dwóch takich samych sytuacji, ale Pismo Święte ostrzega nas przed *ekstremalnymi postawami* w relacjach z dorosłymi dziećmi. Po pierwsze, zwraca uwagę na to, że należy unikać dążenia do sprawowania kontroli nad dziećmi, kiedy wejdą w wiek dorosły. Pewien młody małżonek napisał do mnie: „Moi rodzice ciągle wtrącają się w nasze życie. Co możemy zrobić, żeby zostawili nas w spokoju?".

Moment, w którym dzieci uniezależniają się od rodziców, oznacza ogromną zmianę. Od tej chwili bowiem nie podlegają już rodzicielskiej władzy. Zwłaszcza w momencie, kiedy zawierają związek małżeński. W Piśmie Świętym jest napisane: „Dlatego to mężczyzna *opuszcza* ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną" (Rdz 2,24, podkreślenie autora). Od tej chwili małżonkowie stanowią nową rodzinę i jako rodzice powinniśmy przestać na nich oddziaływać i nierozsądnie wtrącać się w ich życie. Ale dotyczy to również dorosłych dzieci, które doświadczyły rozwodu lub żyją samotnie. Nie oznacza to bynajmniej, że nie możemy pomagać im lub udzielać im rad. Musimy to jednak robić mądrze.

Drugim ekstremum jest całkowite ignorowanie dorosłych dzieci. Pewien mężczyzna powiedział mi kiedyś: „Dzieci dostarczyły nam tak wielu kłopotów, że nie obchodzi mnie, czyje kiedykolwiek znowu zobaczę". Ostre to były słowa i poczułem ulgę, kiedy okazało się, że człowiek ten wcale nie myśli w ten sposób. Są jednak rodzice, którzy rzeczywiście tak uważają i po prostu zrywają kontakt z własnymi dziećmi. Przez to nie tylko rozluźniają rodzinne więzy, ale również zaprzepaszczają okazję do udzielania dzieciom wsparcia i pomocy duchowej.

Ma to szczególne znaczenie wtedy, kiedy dzieciom rodzą się dzieci. Naszych dziewiętnaścioro wnucząt (a obecnie i prawnucząt) dało nam wiele radości i współczuję dziadkom, którzy mają ograniczony kontakt z wnukami z powodu dzielących ich odległości lub w wyniku rozwodu. Ale oczywiście wnuki to nie tylko przywilej, to również obowiązek. Jak was zapamiętają? Czy będą pamiętać tylko, że miło spędzały z wami czas, czy zapamiętają także waszą radość i miłość do Chrystusa?

Jeżeli Bóg da wam wnuki, to módlcie się za nie regularnie i róbcie wszystko, co w waszej mocy, żeby zachęcić je do życia dla Chrystusa. Utrzymujcie z nimi kontakt. Rozmawiajcie z nimi, kiedy dzwonicie do ich rodziców. Wysyłajcie do nich kartki, listy, maile. Nie tylko na specjalne okazje. (Osobiście żałuję, że nie byłem w tym wystarczająco konsekwentny). Ale przede wszystkim bądźcie dla nich przykładem. Słowa, które św. Paweł wypowiedział do Tytusa, mogły być równie dobrze skierowane do dziadka (lub babci): „We wszystkim dawaj wzór dobrych uczynków własnym postępowaniem" (Tt 2,7).

Kiedy rodzice się starzeją

Wraz z upływem lat może się również pojawić inny problem: *rodzice zaczną się starzeć.* Kiedyś troszczyli się o nas, teraz być może my musimy opiekować się nimi. Jedno z dziesięciu przykazań mówi: „Czcij ojca swego i matkę swoją". Obowiązuje nas ono przez całe życie. Wypełniamy je między innymi w ten sposób, że pomagamy rodzicom, kiedy zaczynają się starzeć. To może nie być łatwe (a czasami jest po prostu niemożliwe). Niekiedy trzeba podejmować trudne decyzje, wymagające dużego wyczucia i mądrości. Kiedyś wraz z bratem i siostrą pomagałem starzejącej się mamie wprowadzić się do mieszkania, ponieważ uważaliśmy, że tak będzie jej łatwiej żyć. Wkrótce jednak okazało się, że byłaby o wiele szczęśliwsza w starym domu. Na szczęście udało się nam dokonać powrotnej przeprowadzki i znaleźliśmy dla niej wspaniałą osobę do pomocy.

Jeżeli Bóg powierzy wam obowiązek opiekowania się starzejącymi się rodzicami, to nie róbcie tego, co jest dla was najwygodniejsze, lecz to, co jest najlepsze dla nich. I utrzymujcie z nimi kontakt! Kiedy odwiedzam dom pomocy społecznej, personel często prosi mnie, żebym przywitał się z jednym z ich opuszczonych podopiecznych. „Zwykłe pozdrowienie ma dla nich ogromne znaczenie. Krewni nigdy ich nie odwiedzają". Jakież to smutne! Relacje ze starzejącymi się rodzicami dają chyba najlepszą okazję do wprowadzania w życie złotej zasady.

Emerytura — nowy początek

Bóg chce, żebyśmy wykonywali pracę (opiekując się domem czy pracując zarobkowo), ale to wcale nie znaczy, że emerytura jest złem. Lewici (którzy w Izraelu pełnili funkcję kapłanów) byli wolni od służby po ukończeniu pięćdziesięciu lat (zob. Lb 8,24-26). Mojżesz natomiast, kiedy się postarzał, odsunął się na bok, twierdząc, że dłużej nie jest w stanie prowadzić swojego narodu (zob. Pwt 31,2).

Większość ludzi prędzej czy później odchodzi na emeryturę. Dla wielu z nich jest to jednak niezwykle traumatyczne przeżycie. „Przez całe lata nie mogłem się doczekać emerytury — napisał do mnie pewien mężczyzna. — Ale teraz, kiedy jestem emerytem, czuję się zupełnie bezużyteczny". Ktoś inny napisał: „Chyba niedługo zwariuję z nudów". Pewien lekarz powiedział mi, że zaskakująco duża liczba osób umiera kilka lat po odejściu na emeryturę. Przypisywał to zjawisko poczuciu, że na emeryturze życie traci sens.

Zauważyłem, że wielu ludzi przygotowuje się do emerytury pod względem finansowym. Rzadko kto jednak pamięta o wymiarze emocjonalnym i duchowym. Praca to nie tylko zarabianie na życie. Praca nadaje życiu sens, cel i wartość oraz stwarza okazje do zawierania przyjaźni. Odejście na emeryturę zmienia tę sytuację i wielu ludzi nie jest na to przygotowanych. Nigdy wcześniej nie przemyśleli dokładnie, co zrobią z wolnym czasem ani w jaki sposób będą się realizować.

Pamiętajcie jednak: *Bognie przestał się wami zajmować tylko dlatego, że staliście się emerytami]* Wyznawcy Chrystusa nigdy nie zostają zwolnieni z Jego służby. Jeżeli właśnie stawiacie czoła problemom wieku emerytalnego (ale także wtedy, kiedy to jeszcze daleka przyszłość), proście Boga, aby ukazał wam nowe sposoby służenia Mu. Taka służba może oznaczać podjęcie pracy w niepełnym wymiarze godzin, wykonywanie pracy społecznej w waszej wspólnocie albo podjęcie nowej funkcji w Kościele. Nie jest istotne, co to będzie. Ważne jest, aby nie traktować emerytury jako okazji do leniuchowania. Traktujcie ten czas raczej jako daną od Boga szansę na odmianę. Niech ta nowa porcja wolności nie będzie tylko okazją do podróżowania lub zajmowania się swoim hobby. Zobaczcie w niej nową możliwość niesienia pomocy bliźnim w imię Chrystusa.

Kiedy sami się starzejemy

Mój przyjaciel zwierzył mi się niedawno: „Nie lubię się starzeć. Ale chyba nie mogę zbyt wiele na to poradzić, prawda?". Muszę przyznać mu rację. Nigdy nie myślałem, że będę żył ponad osiemdziesiąt lat. Nie bardzo podoba mi się to, że nie mogę robić wszystkiego, co kiedyś robiłem oraz że niemal każdy ranek niesie ze sobą nowy ból albo coś jeszcze gorszego. Ruth i ja nie lubimy też poczucia straty, które towarzyszy nam nieustannie, ponieważ coraz więcej naszych rówieśników traci zdrowie lub życie.

A jednak starość też daje coś w zamian. Zauważyłem, na przykład, że częściej niż kiedykolwiek traktuję każdy nowy dzień jako dar od Boga. Dar, którego nie powinienem przyjmować, jakby to było coś oczywistego. Ponadto na starość mamy czas, aby zastanowić się nad dobrocią, którą w życiu obdarzał nas Bóg, i okazję, aby zapewnić innych ludzi, że On naprawdę dotrzymuje obietnic. A przede wszystkim jest to czas, aby radować się nadzieją na życie w niebie.

Odkryłem również, że starość pozwala rozkoszować się drobnymi przyjemnościami. Także takimi, których wcześniej nie dostrzegaliśmy. Lekarz zalecił mi korzystanie z balkonika, abym nie tracił równowagi. Zmusza mnie to do nieustannego patrzenia na ziemię. Dzięki temu nagle zacząłem zauważać rzeczy, których nigdy dotąd nie dostrzegałem — maleńkie owady, kolorowe odłamki skalne, miniaturowe rośliny. Wszystko to przypomina mi, jak piękny i skomplikowany świat stworzył Bóg. W Biblii jest napisane: „Do mrówki się udaj, (...) patrz na jej drogi — bądź mądry" (Prz 6,6). Jednym z najwspanialszych darów, które otrzymaliśmy od Boga, jest również pamięć. Dzięki niej możemy na nowo myślami i uczuciami przeżywać wydarzenia z przeszłości.

Starość jest jednak dla szatana ostatnią szansą na to, żeby sprowadzić nas z dobrej drogi i możemy być pewni, że będzie próbował to zrobić. Trudno przecież nie martwić się o stan zdrowia, trudno nie przejmować się życiem w samotności czy sytuacją finansową albo tysiącem innych problemów, z którymi spotykamy się w podeszłym wieku. Trudno nie czuć zniechęcenia, kiedy wymyka się nam nasza niezależność i jesteśmy coraz mniej sprawni. W takiej sytuacji możemy nawet zastanawiać się, czy Bóg nas nie opuścił.

Na pewno nie! Obietnica złożona przez Jezusa obowiązuje w tym etapie życia, tak samo jak w innych: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). W Piśmie Świętym jest również napisane, że w oczach Boga „siwy włos ozdobną koroną" (Prz 16,31). Całkiem szczerze mogę powiedzieć, że teraz bardziej niż kiedykolwiek czuję się blisko Boga. Wy także może poczuć tę bliskość. Nawet jeżeli nie możecie robić wszystkiego, co robiliście dawniej, to jednak coś robić możecie. A Bóg nadal może was wykorzystywać, aby błogosławić innym. Proście Go, aby pomógł wam naśladować Chrystusa. Proście, abyście potrafili ustrzec się zgorzknienia i malkontenctwa.

Ponadto poświęcajcie czas na modlitwę. Jeden z moich przyjaciół, chrześcijanin, stwierdził na kilka tygodni przed śmiercią że gdyby nie miał już sił modlić się na głos, mógłby szeptać. Gdyby nie miał już sił szeptać, poruszałby ustami. A gdyby już nie miał sił poruszać ustami, modliłby się w myślach. Inny mój bliski przyjaciel sporządził natomiast listę misjonarzy, których znał od wielu lat i codziennie rano modlił się za nich. Wiedział, że nawet jako starzec miał swój udział w ich posługiwaniu.

Nie ustawać w drodze

Ostatnie lata naszego życia mogą dać nam poczucie spełnienia. Musimy tylko zawierzyć je Bogu. Ale jak pozostać na dobrej drodze?

Po pierwsze, musimy uważać na niebezpieczeństwa. Stare powiedzenie mówi: „Strzeżonego Pan Bóg strzeże". To prawda. *Teraz* jest czas na to, żeby ustrzec się duchowych zagrożeń. Jakże inne byłoby życie króla Dawida, gdyby zawczasu przygotował się na pokusy wieku średniego! Niestety, ponieważ tego nie zrobił, więc wpadł w sieć grzechów nieodpowiedzialności, cudzołóstwa, morderstwa i rozpaczy (2 Sm 11-12). Kiedy wyznał grzechy i okazał skruchę, Bóg mu wybaczył, ale szkoda została wyrządzona i Dawid nigdy w pełni nie odzyskał swoich wpływów. W Piśmie Świętym jest napisane: „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie ma tam swoje źródło" (Prz 4,23).

Po drugie, umocnijcie swoją wiarę w Chrystusa. Nie czekajcie, aż burze starości będą próbowały zepchnąć was z drogi. *Teraz* jest czas na to, aby wzmocnić swoją wiarę. Im mocniej jesteśmy związani z Chrystusem, tym lepiej jesteśmy chronieni przed pokusami diabła. Szatan będzie próbował nas zwodzić, ale Chrystus pomoże nam się obronić. W Biblii jest napisane: „Kto żyje uczciwie, żyje bezpiecznie" (Prz 10,9).

Po trzecie, nauczcie się zawierzać Bogu każdą sytuację i zawsze ufajcie, że On zna najlepsze wyjście. Miłość Boga do was nigdy się nie zmieni, niezależnie od problemów, którym musicie stawić czoła i niezależnie od tego, jak nieuporządkowane staje się wasze życie. Jego nic nie może zaskoczyć i możecie ufać, że On wie, co jest dla was najlepsze. Nie pozwalajcie, żeby sparaliżowały was strach czy niepokój, zawierzajcie wszystko Bogu. W Biblii jest napisane: „Złóżcie nadzieję w Panu na zawsze, bo Pan jest wiekuistą Skałą!" (Iz 26,4).

Po czwarte i ostatnie, umacniajcie związki, które otrzymaliście od Boga. Umacniajcie związek z żoną (mężem), dziećmi, przyjaciółmi, innymi wierzącymi. Jeżeli żyjemy w

izolacji albo uważamy, że nie potrzebujemy innych ludzi, to stajemy się o wiele bardziej podatni na pokusy i gotowi do pójścia na ugodę w sprawach duchowych. Szatan przypuścił najzacieklejszy atak na Jezusa wtedy, kiedy Jezus był sam (na pustyni i w ogrodzie Getsemani). Relacje z ludźmi tworzone w zgodzie z Bożą wolą sprawiają że jesteśmy odpowiedzialni wobec bliźnich, i wypełniają nasze życie radością. Nie poznałem jeszcze prawdziwie radosnego chrześcijanina, którego pokonałby szatan.

Pod koniec życia św. Paweł został pozbawiony niemal wszystkiego. Był więziony w Rzymie z powodu wiary, nie miał nawet płaszcza, którym mógłby osłonić wątłe ciało przed nadchodzącymi chłodami. Przyjaciele opuścili go lub znajdowali się daleko. Tylko jeden — Łukasz — wciąż był przy nim. Według światowych standardów jego życie było porażką.

Ale nie według standardów Boga! Bóg powołał Pawła, aby był jego uczniem i Paweł z wiarą odpowiedział na to wezwanie. Kiedy robił rachunek ze swojego życia, ze wszystkimi jego trudnościami i pokusami, mógł szczerze powiedzieć: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem" (2 Tm 4,7).

Święty Paweł zakończył dobrze. A wy?

30. WSPANIAŁA NADZIEJA

I otrze z ich oczu wszelką Izą, a śmierci już odtąd nie będzie.
Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie,
bo pierwsze rzeczy przeminęły.
Ap 21,4

Życie jest trudne, ale Bóg jest dobry, a niebo istnieje naprawdę.

W pierwszą część powyższego zdania nie wątpi nikt. Życie rzeczywiście jest trudne. Kiedy pisałem ten rozdział, często nachodziły mnie myśli związane ze śmiercią i zniszczeniami, które huragan Katrina wywołał wzdłuż południowego wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Sytuacja przypominała wydarzenia sprzed kilku miesięcy, kiedy niszczycielskie tsunami nawiedziło południową Azję. Setki tysięcy ludzi zostało pozbawionych dachu nad głową i gdzie indziej musiało szukać schronienia. Niejednokrotnie pozostało im tylko to, co mieli na sobie. Jeden z kościołów w pobliżu naszego miejsca zamieszkania przyjął pewną rodzinę, której członkowie przez wiele kilometrów brnęli przez wodę pełną różnorakich odpadów i szczątków budowli. Takich historii było tysiące. Rejony te zostaną ostatecznie odbudowane, a Katrina zniknie z zasięgu naszego wzroku, na razie jednak bardzo trudno jest żyć ludziom, których dotknęły te kataklizmy. Niezwykle trudno.

Większość z nas prawdopodobnie nigdy nie doświadczy katastrofy podobnych rozmiarów. Wszyscy jednak wiemy, że życie jest trudne. Czasami kłopoty zjawiają się nagle i niespodziewanie, a czasami towarzyszą nam całe życie. Niektóre trudności i zmagania, których doświadczamy w życiu, zostały omówione w tej książce, wszystkich jednak nie dałoby się nawet wymienić w jednym tomie. Są w życiu momenty radości i śmiechu, ale wiemy, że życiowa droga często jest bardzo wyboista. Dotykają nas pokusy, ludzie nas zawodzą choroby i starość osłabiają tragedie zastawiają zasadzki; zło i niesprawiedliwość obezwładniają.

Życie jest trudne, ale Bóg jest dobry, a *niebo rzeczywiście istnieje.*

Cel ostateczny

Oto jedna z najwspanialszych wiadomości, które przekazuje nam Pismo Święte: *naszym przeznaczeniem nie jest wyłącznie życie na tym świecie.* Śmierć nie jest końcem życia. To tylko brama do wieczności. Naszym przeznaczeniem jest życie wieczne, a śmierć jest jedynie przejściem z tego życia do przyszłego. Nie jest kwestią to, czy istnieje życie po śmierci. Pytanie tylko brzmi, gdzie spędzimy wieczność. Z Bogiem w miejscu niekończącej się radości, które Pismo Święte nazywa niebem, czy w odłączeniu od Boga, w miejscu wiecznej rozpaczy, które Pismo Święte nazywa piekłem?

Jak to się dzieje, że śmierć, chociaż wydaje się końcem, w istocie nim nie jest? Hiob lamentował: „Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat, przemija jak cień chwilowy (...). A mocarz umarły przepada. Gdzież będzie człowiek, gdy zginie?" (Hi 14,1-2.10). Hiob wiedział jednak również, że to nie wszystko. Pewnego dnia obecne
życie dobiegnie końca, ale dla chrześcijan dzień ten będzie dopiero początkiem. Początkiem nowego życia z Bogiem, które nie skończy się nigdy. Święty Paweł pisze o tym w następujący sposób: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha" (1 Kor 2,9-10). Wobec rozczarowań i cierpień, które niesie życie, niebo stanowi dla nas wspaniałą nadzieję.

Skąd mamy pewność?

Dla wielu ludzi jednak wszelkie wzmianki o niebie to tylko mrzonki. Pewien mężczyzna napisał do mnie: „Osobiście uważam, że opowieści o niebie to tylko bajki. Chciałbym żyć wiecznie, ale śmierć to koniec i tyle".

Czy człowiek ten ma rację? Skąd bierze się nasze przekonanie, że niebo istnieje naprawdę?

Po pierwsze, mówi nam o tym wewnętrzna tęsknota. Niemal każda religia głosi wiarę w jakąś formę życia po życiu i wszyscy czujemy, że musi istnieć coś jeszcze. Obecne życie jest niekompletne, tęsknimy więc za jego dopełnieniem. Skąd bierze się to powszechne uczucie tęsknoty? W Biblii jest napisane, że zaszczepił nam je Bóg: „Dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata" (Koh 3,11). Zostaliśmy stworzeni dla Boga, dlatego pragniemy przebywać z Nim na wieki. Możemy tłumić to uczucie albo przekonywać siebie, że to nieprawda, ale i tak będziemy mieli nadzieję, że pewnego dnia niesprawiedliwość i zło tego świata zostaną naprawione.

Wiemy, że niebo istnieje naprawdę również dzięki obietnicom, które dał nam Bóg. Od pierwszej do ostatniej księgi Pisma Świętego Bóg zapewnia nas, że zostaliśmy stworzeni po to, aby żyć z Nim na wieki. Psalmista mówi: „Tak, dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia i zamieszkam w domu Pańskim po najdłuższe czasy" (Ps 23,6). Hiob stwierdził: „Ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni. Potem me szczątki skórą odzieje, i ciałem swym Boga zobaczę" (Hi 19,25-26). Jezus obiecał: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie" (J 11,25). Święty Paweł nauczał: „Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie" (2 Kor 5,1).

Wiemy, że niebo istnieje jeszcze z innego powodu: ponieważ Chrystus umarł i zmartwychwstał dla nas. Dlaczego Chrystus porzucił chwałę niebios i zstąpił na skażony grzechem świat? Z jednego powodu: aby umożliwić nam wieczne zbawienie. Kiedy Bóg stwarzał Adama i Ewę, planował, że będą wiecznie żyć z Nim w doskonałej harmonii. Szatan jednak zamierzał to zmienić i odwiódł ich od Boga. Wtedy śmierć zapanowała

nad ludźmi, wszyscy staliśmy się jej ofiarami. *Śmierć stała się największym zwycięstwem szatana* — nie zapominajmy o tym!

Chrystus jednak, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, wszystko odmienił. W Piśmie Świętym jest napisane, że Chrystus zstąpił na ziemię po to, żeby „uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli" (Hbr 2,15). Pomyślcie tylko: *największe zwycięstwo szatana stało się jego porażką!* Śmierci została zadana śmierć! Nic dziwnego, że w Biblii znajdziemy słowa: „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień? (...) Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa" (1 Kor 15,55.57).

Chrystus zstąpił na świat powodowany miłością A zstąpił po to, żeby zniszczyć śmierć i zabrać nas do Ojca na wieczność. Zmartwychwstanie Jezusa dowodzi ponad wszelką wątpliwość, że śmierć nie jest końcem, a przeznaczeniem człowieka jest życie w niebie. Jezus obiecał: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce" (J 14,2). Oto źródło wspaniałej nadziei.

Jak tam jest?

Skoro niebo istnieje naprawdę, to jak tam jest? Nie znam chrześcijanina, który nie chciałby poznać odpowiedzi na to pytanie. Mnie też ona bardzo interesuje. Nawet uczniowie Jezusa się nad tym zastanawiali. Kiedy Jezus opowiedział im o niebie, Tomasz natychmiast zaprotestował: „Panie, nie wiemy, dokąd idziesz" (J 14,5).

W Piśmie Świętym nie znajdziemy odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące nieba, ponieważ jest ono o wiele wspanialsze niż cokolwiek, co jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Autor Księgi Apokalipsy, starając się znaleźć odpowiednie słowa na opisanie niebiańskiej świetności, którą dane mu było na moment zobaczyć, pisał: „Źródło jego światła podobne do kamienia drogocennego, jakby do jaspisu o przejrzystości kryształu (...) rynek Miasta to czyste złoto jak szkło przeźroczyste" (Ap 21,11.21). Święty Paweł pisał: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany" (1 Kor 13,12).

A jednak Pismo Święte nie pozostawia nas w całkowitej niewiedzy. Wszystko, czego dowiadujemy się na temat nieba, powinno wywoływać w nas pragnienie znalezienia się w tym miejscu. Poniżej przedstawię *cztery zawarte w Biblii prawdy* dotyczące nieba i tego, co będzie się tam z nami działo.

Na zawsze z Bogiem

Po pierwsze, w Piśmie Świętym jest napisane, że w niebie będziemy przebywać z Bogiem. Niebo można opisywać na różne sposoby, ale najważniejsze jest to, że *niebo jest miejscem zamieszkania Boga.* Niebo to miejsce, w którym żyje Bóg! To prawda, że Bóg jest wszędzie, ale niebo to coś więcej niż miejsce. Niebo to zupełnie inny wymiar istnienia, w centrum którego znajduje się Bóg, a Chrystus po Jego prawicy. W Biblii jest napisane: „zawsze będziemy z Panem" (1 Tes 4,17).

Pomyślcie tylko: będziemy na zawsze przebywać z Bogiem! A ponieważ będziemy z Nim, nie będzie nam grozić żadne zło. Nigdy więcej już nas nie dotknie cierpienie ani smutek. Nigdy. Jeden z najbardziej poruszających fragmentów Pisma Świętego znajduje się w przedostatnim rozdziale:

„I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: »Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie 'BOGIEM Z NIMI'. I otrze z ich

oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły«" (Ap 21,34).

Nareszcie w domu

W ten sposób dochodzimy do drugiej wspaniałej prawdy dotyczącej nieba: tam dopiero będziemy w domu. Słowo „dom" ma różne znaczenia dla różnych ludzi. „Nigdy nie wrócę do domu" — napisał do mnie pewien młody człowiek, kończąc opis dzieciństwa pełnego kłótni i przemocy. Następnie dodał: „Chciałbym jednak, żeby moje dzieci miały inny dom. Prawdziwy dom". Czuł zatem, że dom powinien być miejscem pokoju i szczęścia, chociaż jego dom taki nie był.

Biblia mówi nam, że ten świat nie jest naszym ostatecznym domem, ale że taki dom istnieje. Jest nim niebo. Pismo Święte uznaje ludzi za „gości i pielgrzymów na tej ziemi" (Hbr 11,13) i przypomina, że „Nasza (...) ojczyzna jest w niebie" (Flp 3,20). Serca nasze są jak serce św. Pawła, który powiedział, że wolałby „raczej opuścić (...) ciało i stanąć w obliczu Pana" (2 Kor 5,8). Od czasu do czasu nasza lokalna gazeta drukuje nekrologi, w których jest napisane, że chory „odszedł do domu Pana". Zawsze wtedy wiem, że zmarły był chrześcijaninem.

Dom to miejsce, w którym panują pokój i radość. I takie jest niebo. Dom to miejsce, w którym panują miłość i bezpieczeństwo. I takie jest niebo. Dom to miejsce, w którym dobrze się czujemy i odpoczywamy. I tak jest w niebie. W Piśmie Świętym jest napisane, że sprawiedliwy „odchodzi, by zażywać pokoju. Ci, którzy postępują uczciwie, spoczywają na swoich łożach" (Iz 57,2). Kiedy umieramy w Chrystusie, znajdujemy się wraz z Nim w Jego domu na wieki.

Niektórzy ludzie, pisząc do mnie, dodają na koniec krótkie zdanie, które brzmi mniej więcej tak: „Wcale nie jestem pewien, że chcę pójść do nieba. Przecież tam musi być strasznie nudno!". Ale w niebie na pewno nie będziemy się nudzić, będziemy przecież mieli całą wieczność na odkrywanie bogactw Boga. W Piśmie Świętym jest również napisane, że Bóg da nam pracę do wykonania, ponieważ będziemy mu służyć i królować wraz z Nim. Tylko że tam nie będziemy odczuwać zmęczenia (por. Ap 22,3.5).

Odmienieni na zawsze

Ponadto Pismo Święte mówi nam, że w niebie będziemy podobni do Chrystusa. Pewnego dnia wypełni się Boży plan, zgodnie z którym mamy się upodabniać do Jezusa, ponieważ „wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby" (1 Kor 15,51-52).

Co to znaczy? Po pierwsze znaczy to, że będziemy mieli nowe ciało. Ciało, które będzie podobne do ciała zmartwychwstałego Chrystusa. Czy wiem, jak będziemy wyglądali w niebie? Nie, ale wiem, że nasze nowe ciała będą doskonałe, wolne od chorób i starzenia się. A jednocześnie będą przypominać ciała, które znamy z tego świata. Nasze obecne ciała zostały zepsute przez grzech, dlatego „my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała" (Rz 8,23). Pewnego dnia jednak nasze oczekiwanie zostanie wynagrodzone!

Oznacza to również, że nasza natura zostanie odmieniona. Kiedyś upodobnimy się do Chrystusa! Teraz kochamy w sposób niedoskonały. Wtedy to się zmieni. Teraz smutek i zamieszanie tłumią w nas spokój i radość. To też się zmieni. W Piśmie Świętym jest napisane: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3,2). Wspaniała obietnica!

Wszystko nowe

I wreszcie — w niebie będziemy częścią całkiem nowego świata. Grzech nie tylko zniszczył nasze ciała, jego skutki odczuwa całość stworzenia. Ale i ono, tak jak i my, zostanie odmienione, kiedy w pełni nastanie królestwo Boże. *Bóg bowiem zniesie wszystkie konsekwencje buntu Adama.* W tym dniu wszelkie stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21). Być może właśnie tę rzeczywistość ujrzał Izajasz w swojej wizji, którą tak opisywał: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał" (Iz 11,6).

Kiedy to nastąpi? W Biblii jest napisane, że będzie to dzień, w którym Chrystus przyjdzie ponownie, żeby ustanowić swoją władzę nad całością stworzenia: „Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią (...). Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość" (2 P 3,10.13).

John F. Kennedy, niedługo po wyborze na prezydenta Stanów Zjednoczonych, zaprosił mnie na partię golfa na Florydzie. Przyjąłem to zaszczytne zaproszenie. Kiedy jechaliśmy na pole golfowe, zatrzymał samochód i zapytał mnie, czy to prawda, że pewnego dnia Jezus powróci na ziemię. Zaskoczyło mnie to pytanie, ale jeszcze bardziej zaskoczyło mnie, że po to, by je zadać, prezydent zatrzymał samochód. Zapewniłem go, że to prawda i że wszystkie chrześcijańskie wyznania (nie wyłączając tego, do którego należy on sam) głoszą tę prawdę w swoim credo. Zaledwie trzy lata później, na pogrzebie Kennedy'ego, kardynał Cushing przeczytał fragment Pierwszego Listu do Tesaloniczan, w którym jest mowa o ponownym przyjściu Chrystusa: „Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi" (1 Tes 4,16).

Zdarzało się, że nie pamiętano o obietnicy powrotu złożonej przez Chrystusa. Jednak w trudnych chwilach chrześcijanie zawsze przypominali sobie tę wspaniałą prawdę. W okresie mojego dojrzewania okropności pierwszej wojny światowej i rozpacz Wielkiej Depresji sprawiły, że wielu chrześcijan (w tym moja mama) ponownie zaczęło czytać Biblię. Dzięki temu na nowo dużą wagę zaczęto przywiązywać do proroctw i zapowiedzi powtórnego przyjścia Chrystusa. W czasach prześladowań chrześcijanie zawsze znajdowali pocieszenie w obietnicy, że Chrystus powróci i zniszczy wszelkie zło. Kiedy głosiłem kazania podczas spotkań ewangelizacyjnych, prawie zawsze wspominałem o powtórnym przyjściu Jezusa.

Prawda ta przypomina nam, że ostatecznie nadzieję powinniśmy pokładać nie w tym świecie i ziemskich sposobach rozwiązywania problemów, lecz w obietnicy Chrystusa, zgodnie z którą On ustanowi swoje doskonałe panowanie nad ziemią. Kiedy Jezus wstępował do nieba, aniołowie obiecali Jego uczniom: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba" (Dz 1,11). Jezus ostrzegał nas: „Bądźcie gotowi, bo w chwili, której się nie domyślacie, Syn Człowieczy przyjdzie" (Mt 24,44).

Pamiętając o obietnicy powtórnego przyjścia Jezusa, nie możemy jednak zapominać o otrzeźwiającej zapowiedzi Bożego sądu. Jezus powiedział: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich" (Mt 25,31-32). Bóg ostrzegł, że ci, którzy odrzucili obietnicę zbawienia, pójdą „na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego" (Mt 25,46).

Święty Paweł powiedział do pogańskich filozofów w Atenach, że Bóg „wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sądzić świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych" (Dz 17,31). Filozofowie zareagowali tak, jak i dzisiaj wielu ludzi reaguje na każdą wzmiankę o sądzie ostatecznym: „(...) jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: »Posłuchamy cię o tym innym razem«”[13] (Dz 17,32).

Jeżeli jednak ignorujemy zapowiedź Bożego sądu, to podejmujemy ogromne ryzyko. Pewnego dnia bowiem Bóg osądzi wszystkich odpowiedzialnych za niesprawiedliwości i zło tego świata. Zostaną osądzeni również ci, którzy świadomie lekceważyli Boga i odrzucili drogę do zbawienia przez Jezusa Chrystusa. Sąd ostateczny jest jak najbardziej realny. 1 równie realne jest miejsce, które Biblia nazywa piekłem. Niebo jest ostatecznym miejscem przeznaczenia ludzi, którzy uwierzyli, że Chrystus da im zbawienie. Piekło natomiast (zgodnie z tym, co jest napisane w Piśmie Świętym) jest ostatecznym miejscem przeznaczenia ludzi, którzy odrzucili Bożą drogę do zbawienia przez Jezusa Chrystusa. Ta podniosła prawda powinna nas otrzeźwić. Pewien profesor w seminarium powiedział kiedyś do swoich studentów: „Kiedy mówicie o piekle, zawsze powinniście mieć łzy w oczach". Od czasu do czasu dostaję listy, których autorzy wyrażają radość z faktu, że znajdą się w piekle, ponieważ „będą tam wszyscy moi kumple". Pismo Święte przedstawia jednak zupełnie inny obraz piekła. Dowiadujemy się, że piekło to miejsce całkowitej samotności, rozpaczy i ciemności, gdzie „będzie płacz i zgrzytanie zębów"

13 W Piśmie Świętym słowa te odnoszą się do zmartwychwstania (przyp. tłum.).

(Mt 25,30)- Przede wszystkim oznacza to oddzielenie od Boga. W Piśmie Świętym nie ma ani jednego słowa, które zachęcałoby do pójścia do piekła.

Dobrą wiadomością jest natomiast to, że wcale nie musimy tam iść! Chrystus umożliwił nam ucieczkę, ponieważ doświadczył za nas samotności i bólu piekła. Prawdą jest to, co obiecał nam Bóg: „Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia" (Rz 8,1). Nie ryzykujcie swoim wiecznym przeznaczeniem. Oddajcie w tej chwili swoje życie Chrystusowi.

Uczeni zajmujący się badaniem Pisma Świętego spierają się czasami co do szczegółów dotyczących powtórnego przyjścia Chrystusa. Jedno jednak jest pewne: na końcu tej ery Chrystus przyjdzie, aby ustanowić swoje królestwo. Pewnego dnia wypełni się Boża obietnica: „Oto czynię wszystko nowe" (Ap 21,5). Jezus niejednokrotnie zapowiadał, że powróci. Tym razem już nie w mroku stajenki betlejemskiej, lecz w chwale i potędze. Nic dziwnego, że w Piśmie Świętym czytamy o „błogosławionej nadziei i objawieniu się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa" (Tt 2,13). Moja mama, kiedy była już w podeszłym wieku, mówiła, że każdego ranka zadaje sobie pytanie: „Ciekawe, czy to będzie właśnie ten dzień, w którym powróci Chrystus?". Wszyscy powinniśmy nieustannie modlić się słowami, które znajdują się na końcu Apokalipsy św. Jana: „Przyjdź, Panie Jezu!" (Ap 22,20).

Zanim powróci

Niebo naprawdę istnieje. Ale jakie to ma dla nas znaczenie tu i teraz? Czy prawdziwe jest stare powiedzonko, że chrześcijanie tak dużo myślą o niebie, że na ziemi do niczego się nie nadają? Z pewnością tak nie jest. Co więcej, powinno być na odwrót.

Po pierwsze, właśnie dlatego, że niebo istnieje naprawdę, możemy mieć nadzieję. Nadzieję na przyszłość i nadzieję na życie tu i teraz. Wiemy, że nic nie będzie trwało wiecznie, cokolwiek by się z nami obecnie działo. A czekają na nas radości nieba.

Na początku tego rozdziału napisałem: „Życie jest trudne, ale Bóg jest dobry, a niebo istnieje naprawdę". Są to właściwie słowa mojego znajomego lekarza, które powtarza pacjentom chrześcijanom, ponieważ wie, jak łatwo poddajemy się doczesnym problemom i zapominamy o tym, że Bóg obiecał nam niebo. Święty Paweł napisał: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania" (1 Kor 15,19). My jednak nie tylko w tym życiu pokładamy nadzieję! Podczas życiowych sztormów powinniśmy trzymać się tej obietnicy, jak „bezpiecznej i silnej kotwicy duszy" (Hbr 6,19).

Ponadto, właśnie dlatego, że niebo istnieje naprawdę, nasze życie ma cel i znaczenie. Autor Księgi Koheleta, zanim zwrócił się do Boga, konkludował: „Marność nad marnościami — wszystko marność" (Koh 1.2). Wielu ludzi dochodzi obecnie do tego samego wniosku. Jeżeli jednak znamy Chrystusa, to wiemy, że życie nie jest bezsensowne, ponieważ istnieje powód, dla którego Bóg nas tutaj zatrzymuje. Każdy dzień jest darem od Boga i stanowi kolejną okazję, aby Go kochać i służyć Mu. Istnienie nieba nie sprawia, że obecne życie ma mniej sensu. Przeciwnie — fakt ten nadaje życiu większy sens.

W ten sposób dochodzimy do miejsca, w którym możemy określić, jaki jeszcze wpływ na nasze życie powinno mieć istnienie nieba. Otóż właśnie dlatego, że niebo istnieje naprawdę, w każdej chwili powinniśmy żyć dla Chrystusa. Życie jest krótkie. Nikt nie wie, ile jeszcze zostało mu czasu. Starajcie się przeżywać każdy kolejny dzień, jakby miał on być ostatnim w waszym życiu. Święty Piotr napisał: „Skoro więc to wszystko ma ulec zagładzie, powinniście tym bardziej odznaczać się świętością i pobożnością" (2 P 3,11-12[14]). Jeżeli w ogóle kiedykolwiek macie żyć dla Chrystusa, to zróbcie to teraz.

14 *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy.*

Czy waszym celem jest niebo? Czy cieszycie się, że kiedyś się tam znajdziecie? Ja jestem szczęśliwy z tego powodu i modlę się o to, aby tak było i w waszym przypadku. Jaką wspaniałą przyszłość przygotował dla nas Bóg!

Nie pozwólcie, żeby trudności i kłopoty tego życia rozpraszały waszą uwagę i zniechęcały was. Ani na moment nie spuszczajcie oczu z celu, który na końcu podróży wyznaczył nam Bóg. A celem tym jest niebo.

„Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczeje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień. Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie" (2 Kor 4,16-18).

Bogu niech będzie chwała za nadzieję, którą mamy w Chrystusie!

31. POSŁOWIE OD BILLY'EGO GRAHAMA

Pewnego dnia wasza podróż dobiegnie końca i wkroczycie w wieczność. Jaka będzie ta podróż? Czy pod koniec życia spojrzycie w przeszłość ze smutkiem i żalem, zbyt późno zdając sobie sprawę, że wybraliście złą drogę? A może szliście właściwą drogą,

ale pozwoliliście, aby pokusy i kłopoty spowolniły marsz i nigdy nie osiągnęliście pełni swoich możliwości?

Modlę się o to, aby było inaczej. Modlę się, abyście nie tylko wybrali właściwą drogę, ale abyście również doszli do jej końca z radością. Modlę się o to, abyście podczas podróży odczuwali obecność Boga i abyście nawet w najtrudniejszych próbach w Nim odnajdywali siłę.

Gdybyśmy w tym właśnie momencie mogli usiąść i porozmawiać, chciałbym, żebyście mi opowiedzieli, jak wasza podróż wyglądała dotychczas. Którą drogą idziecie? Czy jest to właściwa droga, droga, którą przygotował wam Bóg? Czy może nadal idziecie tą szeroką drogą, o której mówił Jezus? Drogą która wabi swą pozorną łatwością, ale ostatecznie prowadzi w pustkę, cierpienie i śmierć?

Teraz właśnie powinniście zdecydować, którą drogą iść. Jeśli jeszcze tego nie zrobiliście, to namawiam was usilnie, abyście zwrócili się do Chrystusa i z wiarą zaprosili Go do swojego życia. Nie ma znaczenia, kim jesteście i skąd pochodzicie. Bóg was kocha, a Chrystus umarł i powstał z martwych po to, żebyście mogli stanąć na nowej drodze — Jego drodze. Obietnica złożona przez Boga dotyczy każdego z was: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16). Dzisiaj powierzcie życie Chrystusowi.

Niech celem waszego życia będzie naśladowanie Go każdego dnia. Pisałem w tej książce, że Bóg dał nam wszystko, czego potrzebujemy, aby pokonywać życiowe problemy i trudności i dobrze zakończyć naszą podróż. Nie zmarnujcie swojego życia. Nie zadowalajcie się byle czym. Niech satysfakcję daje wam wyłącznie urzeczywistnianie Bożego planu.

Obecne życie pewnego dnia dobiegnie końca. Czekam na ten dzień z radością ponieważ wiem, że po nim czeka nas niebo. Modlę się, abyście i wy myśleli podobnie. Zanim jednak nadejdzie dzień, w którym Chrystus wezwie was do siebie, starajcie się, aby celem waszego życia była służba Chrystusowi.

32. PODZIĘKOWANIA

Wszyscy autorzy książek mają dług wdzięczności wobec ludzi, którzy wpływali na ich życie. Nie jestem pod tym względem wyjątkiem. Nigdy nie zdołam w pełni wyrazić wdzięczności wszystkim kobietom i mężczyznom, których Bóg postawił na mojej drodze, wykorzystując ich do tego, aby mnie ubogacić i umacniać we mnie zrozumienie Biblii. W sposób szczególny dziękuję za moją żonę Ruth, która przez długie lata była dla mnie najlepszym przyjacielem i doradcą. Bez mądrości i instynktu, którymi obdarzył ją Bóg, nie mógłbym pełnić swojej posługi. Nie napisałbym też tej książki.

Składam również podziękowania ludziom, którzy pomogli mi przygotować tę książkę do publikacji. Mojemu asystentowi, dr. Davidowi Bruce'owi, mojej sekretarce Stephanie Wills oraz Patricii Lynn z biura w Montreat. Specjalne słowa podziękowania kieruję do mojego długoletniego współpracownika dr. Johna Akersa, którego praca badawcza i umiejętności edytorskie pozwoliły mu udzielić mi pomocy w selekcji i przeróbce materiałów z moich pism w formę odpowiednią dla niniejszego projektu. Na koniec chciałbym podziękować Davidowi Mobergowi i jego współpracownikom z *W Publishing Group* za zachętę i pomoc.

RĘKA BOGA

OD ŚMIERCI DO ŻYCIA PODRÓŻ ZWOLENNIKA ABORCJI, KTÓRY ZMIENIŁ ZDANIE

Autor Dr Bernard N. Nathanson
Wydawnictwo FRONDA
Wydawnictwo APOSTOLICUM

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA 7
1. MONSTRUM 9
2. DOM MOJEGO OJCA 25
3. SŁUP OGNIA 49
4. HISTORIA RUTH 63
5. ŻYD PRO FORMA 81
6. CIĄŻA I UBÓSTWO 99
7. MĄŻ STANU 109
8. ZABIEG 121
9. ABORTER 131
10. WEKTOR ŻYCIA 159
11. NIEMY KRZYK 177
12. KIERUNEK: TANATORIA 187
13. ŻADNYCH STRAT 199
14. ABORCJA I PRZEMOC 217
15. RĘKA BOGA 235

Numer strony z książki 7

PODZIĘKOWANIA

Tym wszystkim,
którzy modlili się za mnie.

Zwłaszcza ks. Paulowi Marxowi
(temu świętemu człowiekowi)
i ks. Richardowi Neuhausowi
(jego umysł to skarb narodowy).

* * *

Jestem dozgonnie i niewypowiedzianie wdzięczny ks. Paulowi Marxowi za zbyt wiele rzeczy, by je tu wymieniać — to dzięki jego zaproszeniu (a zaproszenie pochodzące od tak świętego człowieka uważam za rozkaz) wygłosiłem improwizowany wykład, z którego zrodziła się niniejsza książka.

Richard Vigilante, po wysłuchaniu mojego wykładu z taśmy, zaproponował mi napisanie książki. Był dla mnie stale źródłem zachęty i natchnienia, zwłaszcza w czasie naszych sesji nagraniowych. Bez niego napisanie tej książki byłoby po prostu niemożliwe.

Jestem głęboko wdzięczny doktorowi Richardowi Zanerowi, mojemu mentorowi z Centrum Etyki Badawczej i Klinicznej na Uniwersytecie Vanderbilta. Ten życzliwy,

wielkiego umysłu człowiek nauczył mnie, że liczą się pytania, a nie odpowiedzi — nikt (może z wyjątkiem tego nieznośnego i działającego na nerwy awanturnika, Sokratesa) nie potrafi stawiać takich pytań jak dr Zaner. Okazał on niewyczerpaną cierpliwość i wyrozumiałość w trudnym okresie mojego życia, za co zawsze będę mu wdzięczny.

dr Bernard N. Nathanson

1. MONSTRUM

Pod koniec 1978 lub na początku 1979 roku dokonałem ostatniej aborcji. Przeprowadzałem ich już wówczas niewiele, i tylko z powodów, które uznawałem za wyjątkowe z lekarskiego punktu widzenia. Lata, jakie minęły od zaprzestania przeze mnie rutynowych aborcji, okazały się czasem niezwykłej odysei - medycznej, etycznej i wreszcie duchowej. Zapewne będę jeszcze musiał borykać się z niektórymi z owych słów, zanim dotrzemy do końca mojej podróży.

Książka ta będzie na wpółautobiograficzna; ja sam posłużę jedynie za model rozszczepienia i agonii jednego systemu moralnego, jakkolwiek byłby on fragmentaryczny, bezmyślny i odpychający, oraz bolesnego rodzenia się innego systemu, bardziej spójnego, bardziej godnego zaufania i mniej rozproszonego.

Tłem moich rozważań będzie sprawa aborcji. Wiem dobrze, czym był holocaust, bo badałem go wnikliwie i straciłem w nim

krewnych. Mam także pobieżną wiedzę na temat marksizmu i jego krwawej spuścizny. O aborcji wiem jednak prawdopodobnie więcej niż ktokolwiek na świecie.

Znam każdy jej aspekt. Byłem jednym z jej akuszerów, pomagałem jej wzrastać, karmiąc ją wielkimi ilościami krwi i pieniędzy, a potem przeprowadziłem ją przez okres dorastania, kiedy to niefrasobliwie wyrwała się swoim opiekunom spod kontroli. Stwierdzono, że gdybyśmy przez cały okres życia płodowego rośli w tym samym tempie co przez pierwsze dwa tygodnie, przy urodzeniu każdy z nas ważyłby około trzynastu tysięcy kilogramów. Aborcja urosła dziś do rozmiarów tak niewyobrażalnie gargantuicznego monstrum, że sama myśl o wepchnięciu jej z powrotem do klatki (teraz, gdy utyła niepomiernie po wchłonięciu trzydziestu milionów ludzkich ciał) jest po prostu śmieszna. Naszym obowiązkiem jest jednak to godne Herkulesa zadanie.

Często po wygłoszeniu odczytu proszono mnie na bok i pytano, czy aborcja nie leży przypadkiem u podstaw wszystkich naszych problemów. Czy mentalność proaborcyjna nie przeniknęła naszej kultury do dna i nie zatruła przy tym wszystkich przejawów życia społecznego: edukacji, rodziny, seksu, polityki, ekonomii? I gdyby aborcja została ponownie uznana za przestępstwo, to czy nasze umierające społeczeństwo nie wróciłoby natychmiast do pełnego zdrowia?

Odpowiedzi na te pytania brzmią: nie, tak i nie. Można powiedzieć - z braku lepszego słowa - że *mentalność* proaborcyjna w sposób tak subtelny i niepohamowany objęła przerzutami całe nasze społeczeństwo, iż nawet gdyby sama aborcja jakimś

cudem została znowu uznana za przestępstwo, byłoby wielce wątpliwe, czy związane z nią plagi, takie jak: znęcanie się nad dziećmi, pornografia, przemoc wobec kobiet i ludobójstwo (w przyszłym tygodniu idę na okresową wizytę do dr Kevorkiana), zniknęłyby jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki.

Żyjemy w epoce ohydnie wybujałego nihilizmu, w epoce śmierci, w której - jak stwierdził Walker Percy (kolega po fachu, patolog specjalizujący się w autopsji cywilizacji Zachodu) — „współczucie wiedzie do komory gazowej", do kliniki aborcyjnej lub do gabinetu lekarza dokonującego eutanazji. Żyjemy w epoce, w której definicja osoby jest tak zawężana, że coraz mniej z nas spełnia jej wygórowane warunki; w epoce, w której praktycznie zniesiono wartości moralne, co pozwala nam traktować ludzi jak przedmioty — i tu należy przyznać, że aborcja bardzo nam w tym pomogła,- w epoce kruszenia filarów pewności - Kościołów, szkół, instytucji politycznych - tak, że wszystko, mój przyjacielu, nie wyłączając twojego własnego życia, podlega dyskusji; w epoce metodycznego dławienia władzy i beznadziejnej „bałkanizacji" norm etycznych. Jak zachwycające i pozbawione ograniczeń są nasze wybory! Możemy zabijać innych i siebie, używać aż do zupełnego zużycia, a wszystko to bez obawy bycia osądzonym, nawet przez swoje własne „ja" (swoje co?). Sytuacja wygląda tak, jak ją zgrabnie przedstawił Alisdair Maclntyre: barbarzyńcy nie *stoją* już u naszych granic,- od jakiegoś czasu nami *rządzą.*

Jestem jednym z tych, którzy przyczynili się do nastania tej barbarzyńskiej epoki. Pracowałem ciężko, aby uczynić aborcję legalną, tanią i dostępną na żądanie. W 1968 roku zostałem jednym

z trzech założycieli National Abortion Rights Action League (Narodowej Ligi Akcji na rzecz Prawa do Aborcji). Prowadziłem największą klinikę aborcyjną w Stanach Zjednoczonych i jako jej dyrektor nadzorowałem dziesiątki tysięcy aborcji. Sam dokonałem tysięcy. Jak mogło się to stać? Jak mogłem to zrobić? Aby to zrozumieć, musicie dowiedzieć się nieco o moim ojcu i jego bogach.

W przeszłości nie czułem się w pełni zdolny do opowiedzenia tej historii. W 1979 roku, kiedy opublikowałem moją pół- autobiograficzną książkę *Aborting America,* mój ojciec, którego szczerze kochałem i równie szczerze nienawidziłem, żył jeszcze. Stłumiłem w sobie wiele wspomnień i uczuć z powodu miłości i wdzięczności, jakie do niego żywiłem. Dziś jednak, w 1996 roku (ojciec umarł w 1990 w homerycznym wieku dziewięćdziesięciu czterech lat), nadszedł czas powiedzenia całej prawdy: był on w moim życiu przerażającą, dominującą siłą, i to przede wszystkim on wpoił we mnie bezwzględne, nihilistyczne, pogańskie postawy i wierzenia, które ostatecznie sprawiły, że — przy pomocy kilku współspiskowców - wypuściłem z klatki to potworne monstrum: aborcję.

Mój ojciec był wyjątkowym człowiekiem. Urodził się w Nowym Jorku w 1895 roku jako syn imigrantów: niemieckiego Żyda, farmaceuty, i jego pobożnej żony tego samego pochodzenia. Był ostatnim z czworga dzieci tego związku. Podobnie jak większość nowych imigrantów, zajmowali dwupokojowe mieszkanie we wschodniej części dolnego Manhattanu. Mój dziadek, farmaceuta, z trudem wiązał koniec z końcem, pomagając miejscowe-

mu aptekarzowi, a babcia przyjmowała szycie, aby wspomóc skromny budżet rodziny.

Kiedy mój ojciec miał rok, ubogi farmaceuta zachorował na gruźlicę - chorobę wzbudzającą w owych czasach tak wielkie przerażenie, jak dziś AIDS, i grono rodzinne postanowiło wysłać go do sanatorium w Kolorado. Obowiązująca wówczas teoria głosiła, że czyste, górskie powietrze wpływa łagodząco na chore płuca i umożliwia wyzdrowienie. Pobyt w sanatorium był jednak kosztowny mimo że liczni wujkowie i ciotki dorzucali swoje nędzne grosze do miesięcznego utrzymania chorego (wszyscy byli świeżymi emigrantami, tak samo biednymi jak on sam). Nie istniał wtedy system ubezpieczeń pokrywających koszty leczenia. Trzeba było zarobić potrzebne pieniądze, albo umrzeć. Nieszczęsny farmaceuta, którego zdrowie nie uległo w sanatorium zauważalnej poprawie, jakimś sposobem dowiedział się, że jego żona i dzieci są bliscy śmierci głodowej z powodu przeznaczania większości dochodów na jego pobyt w Kolorado. Wkrótce potem powiesił się w swojej garderobie, aby jak najskuteczniej zapewnić cenne fundusze najedzenie dla dzieci. Do swych ostatnich dni mój ojciec, póki był świadomy, płakał, opowiadając mi tę budzącą litość historię. O samobójstwie, które popełniła w wieku czterdziestu dziewięciu lat moja siostra (nie miałem poza nią rodzeństwa), nie wspomniał ani razu. Była rozwódką i miała troje dzieci. Nikt nigdy nie doszedł przyczyny jej samobójstwa. (W 1979 roku potrafiłbym to napisać z dystansem godnym bohatera powieści Camusa. Teraz skręcam się z bólu pisząc te słowa i proszę Boga, by modlitwa przyniosła mi ulgę.)

14

Po śmierci dziadka rodzina została zupełnie sparaliżowana okrutnym podziałem. Moją babcię wyswatano z wdowcem mieszkającym w stolicy Kanady, Ottawie. Był on *szocbetem,* rytualnym rzeźnikiem, zabijającym kurczaki i krowy zgodnie z przepisami Starego Testamentu, tak by były koszerne. Miał piątkę dzieci i dał mojej babci wyraźnie do zrozumienia, że może przyjąć tylko jedno jej dziecko - pozostałe będą musiały zostać umieszczone u krewnych, tak samo biednych i obarczonych równie dużymi rodzinami jak babcia, albo oddane do sierocińca. Prawdziwy „wybór Zofii". Babcia zdecydowała w końcu zabrać ze sobą do Kanady najmłodszego, dwuletniego Joeya, mojego ojca. Pozostałe dzieci rzeczywiście trafiły do sierocińca. Zostały przez to, każde na swój sposób, zranione na resztę życia. Tak jak i mój ojciec.

Ottawa jest stolicą Kanady, ale wówczas było to niewielkie miasto, utrzymywane jedynie przez rząd, z maleńką wspólnotą żydowską, liczącą około pięćdziesięciu rodzin. Społeczność ta była tak mała i tak biedna, że nie mogła utrzymać własnego rabina (w instytucjach rządowych nie było pracy dla egzotycznie wyglądających Żydów w długich, czarnych płaszczach, lisiurach i z długimi pejsami, których nigdy nie obcinano, tak że zwisały znad uszu bezwstydnie poskręcane.) Panującym monarchą tej wspólnoty ortodoksyjnych Żydów był zatem *szochet,* który przewodniczył na ślubach, pogrzebach, *bar micwach* i podczas głównych świąt. W ten sposób mój ojciec został wychowany w najbardziej ortodoksyjnej żydowskiej wspólnocie, jaką można sobie wyobrazić. Mówiło się, że założyciel Spółki Winiarskiej Manischewitza był tak ortodoksyjnym Żydem, że gdy wybierał

15

się w podróż w interesach, nigdy nie zatrzymywał się w hotelu, ale u najbardziej ortodoksyjnej rodziny we wspólnocie, w której przyszło mu spędzić noc. Gdy

przyjeżdżał do Ottawy, nocował w domu *szocbeta.* To daje wyobrażenie, jak surowe wychowanie religijne otrzymał mój ojciec.

Był na nieszczęście najzdolniejszym i najlepszym z sześciorga dzieci i mimo że był najmłodszy, wcześnie wybrano go na kandydata do najświętszego ze świętych bractw - rabinatu. Codziennie uczęszczał do szkoły hebrajskiej. Program nauczania opierał się w niej przede wszystkim na intensywnym analizowaniu Talmudu - trzydziestu pięciu ksiąg zawierających ważkie komentarze do żydowskiego prawa. Pod koniec życia ojciec opowiadał mi, jak on i inni *jesziwa bachurim* (uczniowie studiujący Biblię i Talmud) potrafili godzinami bez przerwy prowadzić *pilpul,* niezwykle szczegółową dyskusję nad znaczeniem jednego słowa z Talmudu. Rano zajmowano się studiowaniem Tory i Talmudu. Mniej naglące świeckie zagadnienia, takie jak: matematyka, historia Kanady, francuski i literatura angielska, przedstawiano na wpół otępiałym uczniom po przerwie obiadowej. W wieku trzynastu lat ojciec przeszedł obowiązkową *bar micwę.* Najcenniejszym prezentem, jaki wówczas dostał (podarki otrzymywane z tej okazji przyćmiewały prezenty urodzinowe czy związane z Chanuką), była para grubych wełnianych skarpet, które matka zrobiła specjalnie dla niego na drutach, aby uchronić jego stopy przed kanadyjskimi mrozami.

Potem przyszła pora na szkołę średnią. W tamtych czasach uczeń mógł wybrać jedną z dwóch dróg: szkołę zawodową - po której mógł zostać mechanikiem, księgowym czy rolnikiem, i za

którą nie trzeba było płacić czesnego, albo - jeśli planował studia na uniwersytecie - kolegiat, czyli szkołę średnią, w której uczono wyłącznie świeckich przedmiotów. Ojciec, odkąd sięgał pamięcią, znał swoje powołanie: być lekarzem. Niestety, kolegiat nie był darmową szkołą,- aby się do niego dostać, należało mieć wystarczającą inteligencję i dość pieniędzy na czesne. Wynosiło ono 10 dolarów rocznie. Ojczym mojego ojca, któremu płacono 25 centów za zarżnięcie kurczaka i 50 centów za identyczną przysługę w stosunku do krowy, zgłosił sprzeciw. Nie mógł sobie pozwolić na taki wydatek, mimo że oznaczało to, iż Joey będzie musiał odłożyć realizację swojego marzenia o zostaniu lekarzem na bliżej nie sprecyzowaną przyszłość. Nikt z rodziny nie zaoferował finansowego wsparcia, i sfrustrowany Joey spędził rok na nauce księgowości. (Po jego śmierci, jako jeden z wykonawców testamentu, przeglądałem rachunki i książeczki czekowe ojca. Mimo że zmarł jako niezwykle bogaty człowiek, jego finanse były w opłakanym stanie. Wątpię, czy kiedykolwiek zadał sobie trud, by obliczyć saldo swoich poszczególnych książeczek czekowych,- odnotowywał operacje finansowe jedynie w pamięci.)

Ostatecznie babcia Joeya wyłożyła niezbędną sumę 10 dolarów na roczną opłatę, aby wnuk mógł wstąpić do kolegiatu. Ukończył naukę z wyróżnieniem w pamiętnym 1914 roku, został zwolniony ze służby w armii kanadyjskiej w czasie I wojny światowej ze względu na wadę wzroku i jeszcze tego roku jesienią wstąpił do Kolegium Medycznego Uniwersytetu McGilla.

Nadal był przeraźliwie biedny. Przechodził kolejne montrealskie zimy w wyświechtanym płaszczu ocieplonym gazetami,-

gazety służyły mu także za nowe podeszwy butów. Jego dzienne wyżywienie składało

się z dwóch kromek białego chleba i filiżanki kakao. W sobotni wieczór szedł na całość i zamawiał dwa jajka i dwa tosty w restauracji na ulicy Św. Katarzyny, w tamtych czasach głównej arterii Montrealu. Po roku pojawiły się u niego kliniczne symptomy niedożywienia: anemia, hipoproteinemia (zbyt mała ilość białek we krwi, by ochronić go przed infekcjami i umożliwić mu osiągnięcie genetycznie zaprogramowanego wzrostu) itd. Uniwersytecka służba zdrowia zaleciła relegowanie go ze studiów jako niezdolnego do sprostania wymagającemu rozkładowi zajęć studenta medycyny, mimo że na koniec pierwszego roku był w swojej grupie drugi, zaraz po czarnoskórym studencie z Indii Zachodnich, Philipie Savorym. Opłacał on naukę na Uniwersytecie McGilla dzięki temu, że pracował co wieczór jako tragarz na stacji Windsor w Montrealu. Gdy mojego ojca miano lada dzień relegować, pewien wielkoduszny profesor medycyny, który polubił tego zdeterminowanego, śmiałego chłopaczka (ojciec miał metr sześćdziesiąt dwa wzrostu i ważył czterdzieści siedem kilo razem z cienkim wąsikiem, jaki zapuścił dla fasonu), zaczął co piątek zapraszać go do swojej rezydencji na rodzinne obiady. Faszerował ojca wielkimi ilościami wołowiny, wątroby i szpinaku. Wszystko, czego ojciec nie zdołał zjeść, pakowano do brązowej papierowej torby, by zabrał ze sobą i podzielił na dzienne racje na następny tydzień. Stopniowo anemia u ojca zaczęła ustępować, ilość białek we krwi zwiększyła się, a przez następny rok przybyło mu nawet na wadze półtora kilograma. W późniejszych czasach, gdy cieszył się powodzeniem przerastającym jego najśmielsze

marzenia, wilgotniały mu oczy, ilekroć wspominał profesora LaFleura. (Mój ojciec był niezwykle sentymentalny i miał miękkie serce, choć w swym postępowaniu potrafił być niewyobrażalnie okrutny, pamiętliwy i gruboskórny. O tym jednak później.)

W czasie pierwszego roku studiów dokonała się w ojcu jeszcze jedna doniosła zmiana. Coraz bardziej rozczarowany ortodoksyjnym judaizmem z powodu - jak twierdził - obfitej dawki oświeceniowej nauki otrzymanej po maturze, zbuntował się pod koniec pierwszego roku przeciw dosłownie wszystkiemu co żydowskie, i złamał serce swojej pobożnej matce, wyrzekłszy się wszelkich praw żydowskich, a zwłaszcza przepisów pokarmowych. Ogłosił, nie omieszkawszy poprzedzić swego oświadczenia podniosłym wstępem, że od tej pory (ta młodzieńcza *mise-en-scene* odbyła się latem 1915 roku) *będzie* podczas tego samego posiłku jadł mięso i pił mleko, *będzie* jadł wieprzowinę i przetwory wieprzowe (odwrotność buntu sipajów), *będzie* jadł owoce morza, takie jak krewetki czy homary - i tak dalej, i tak dalej, a wszystko w tak soczystej i dobitnej aranżacji teatralnej, że Lawrence Olivier zzieleniałby z zazdrości. Usprawiedliwieniem tego nagłego, wstrząsającego zwrotu były według niego studia,- nie znalazł w nich ani źdźbła dowodu na słuszność przepisów żywieniowych narzucanych ortodoksyjnym Żydom. Matka opłakała apostazję syna gorzkimi łzami. W rzeczywistości nie spróbował on jednak ani przetworów wieprzowych, ani owoców morza (spożycie ich jest w Talmudzie jednym z najbardziej niewybaczalnych wykroczeń), dopóki nie zobaczył mnie, swojego syna, jedzącego je w dzieciństwie. Nie tylko nie zginąłem na miejscu od uderzenia

pioruna, ale nawet wyglądało na to, że jedzenie ich sprawia mi przyjemność. Od tamtej pory ojciec wkroczył na owo pogańskie trzęsawisko. Na pozór nie przejmował się

niczym - choć czasem, kiedy jadł jajka na boczku, widziałem, jak szybko rozglądał się i nadstawiał uszu - wszystkie czujki w pełnej gotowości - spodziewając się, jak przypuszczam, że w ten sposób prędzej zauważy pojawienie się *malach ha-maweta* (anioła śmierci). Podobnie jak James Joyce, mój ojciec wyrzekł się religii. Podobnie jak u wielkiego pisarza, pozostała ona jednak osią jego życia i działania aż do ostatnich dni. Nikt, absolutnie nikt, nie potrafił opowiadać żydowskich dowcipów jak mój ojciec. Gdy je opowiadał, rabini krztusili się ze śmiechu i trzęśli jak galareta.

Na ostatnim (piątym) roku medycyny (kolegium i wydział lekarski stanowiły wówczas jedną całość) poznał moją matkę. Była wysoką, kościstą kobietą, najstarszą z sześciorga dzieci Johna Dovera, ortodoksyjnego Żyda, hurtownika handlującego produktami rolnymi. Sterty worków z ziemniakami piętrzyły się za kanapą w ich salonie, a cała rodzina zasiadała do posiłku na skrzynkach cebuli. Nie trzeba dodawać, że rodzina matki była tak samo biedna jak rodzina ojca. Harriet Dover była trzy lata starsza od Joeya Nathansona - gdy poznał ją na żydowskim „wieczorku", miała dwadzieścia osiem lat, i rodzina traktowała ją już jak starą pannę. Była najstarsza z sześciorga dzieci. W szóstej klasie rzuciła szkołę. Jakie wspólne tematy rozmów, żartów i flirtów znajdowali moi rodzice - tego nie udało mi się dociec przez całe dorosłe życie. Być może ojciec szukał kogoś, kto zastąpiłby mu matkę, ale czy nie jest to jedynie bezpodstawne psychologizowanie?

20

W każdym razie ojciec i matka „zaręczyli się". W społeczności ortodoksyjnych Żydów jest to bardzo poważne, zazwyczaj nieodwołalne posunięcie,- można je unieważnić tylko w wypadku śmierci lub samobójstwa jednej ze stron. Jest to także finansowo zagmatwana, przypominająca najemnictwo procedura - ojciec narzeczonej podpisuje dokument zawierający obietnicę posagu, czyli pokaźnej nagrody za wybawienie go z kłopotu troszczenia się o niezamężną córkę. W tym wypadku posag miał wynosić 500 dolarów i miał być spłacony w ciągu roku od zawarcia małżeństwa.

Po skończeniu szkoły ojciec spędził rok jako praktykant w Miejskim Szpitalu w Ottawie, który w tamtych czasach był wiodącą kliniką akademicką stolicy. Następnie przeniósł się na rok do szpitala Bellevue w Nowym Jorku w celu dalszego szkolenia. W ciągu tego roku podejmował desperackie wysiłki, aby zerwać zaręczyny z moją matką,- odpłaciła mu się za to groźbą samobójstwa i obietnicą, że cała żydowska społeczność Ottawy zostanie poinformowana ze wszystkimi bolesnymi szczegółami, dlaczego odebrała sobie życie i kto był odpowiedzialny za ten czyn. Wywołałoby to skandal nie do naprawienia i ojciec straciłby wszelkie szanse na otwarcie w tym mieście praktyki medycznej. Nawet jego własna matka i ojczym, *szochet,* których opinie na temat moralności i etyki ojciec cenił wysoko, oburzyli się na wieść o jego staraniach, by zerwać związek, i udzielili mu stosownych rad.

W czerwcu następnego, 1920 roku, zaproszeni goście zebrali się na uroczystości zaślubin w jedynej miejscowej synagodze. Zgodnie z umową pierwsza rata pięćsetdolarowego posagu miała zostać wypłacona w dniu ślubu. Ojciec mojej matki wymamrotał

21

coś, co miało oznaczać, że w zamęcie przygotowań zapomniał zabrać ze sobą pieniądze. Mój ojciec, z natury niezwykle podejrzliwy, oskarżył przyszłego teścia o oszustwo,

grabież i unikanie zapłacenia długu. Dopiero po podpisaniu kolejnego zobowiązania, poświadczonego przez sześciu gości ślubnych - trzech ze strony panny młodej i trzech ze strony pana młodego - zmieniona w farsę i z góry skazana na niepowodzenie uroczystość mogła dojść do skutku. Ze szkodą dla siebie samej, moja matka stanęła po stronie swojego ojca. Twierdziła, że co prawda brakuje im w tej chwili pieniędzy, ale John Dover jest człowiekiem honoru i z pewnością spłaci dług. To oświadczenie nie zgadzało się w najmniejszym stopniu z opinią małej, niemal kazirodczej społeczności żydowskiej w Ottawie, która głosiła, że wspomniany wcześniej John Dover jest niepoprawnym kłamcą, kanalią i zdesperowanym ojcem, który jest gotów na wszystko, byle wydać za mąż swoją najstarszą córkę. To, że przedmiotem jego dążeń był obiecujący, inteligentny, młody żydowski lekarz, przyśpieszało jeszcze bicie jego serca i rozciągało już i tak dość zatarte granice moralności w einsteinowską nieskończoność.

Ojciec liczył na to, że posag pozwoli mu na sfinansowanie rocznego szkolenia w Anglii, po którym zostałby okulistą. Gdy się okazało, że John Dover nigdy nie zapłaci żadnej raty długu, musiał porzucić ambitne plany zostania światowej sławy okulistą i zamiast tego - zadowolić się praktykowaniem przez sześć lat medycyny ogólnej w klaustrofobicznej społeczności żydowskiej w Ottawie. W 1926 roku wyjechał na południe, do Stanów Zjednoczonych, aby specjalizować się w położnictwie i ginekologii.

22

Mój ojciec nigdy nie wybaczył matce zaniedbania wypłaty posagu przez jej ojca. (Uparcie przechowywał wszystkie dokumenty dotyczące tej tragikomedii; pokazał mi je, kiedy skończyłem pięćdziesiąt lat, a on był już po osiemdziesiątce.) Był mściwy i nie potrafił wybaczać; w kilka miesięcy po poślubieniu mojej matki wniósł do sądu sprawę przeciwko swemu teściowi. Twierdził, że został oszukany, zwiedziony i okradziony przez Dovera. Kilka miesięcy później, gdy sprawa nabierała już rozmachu, moja matka wyjawiła w przeddzień procesu, że zamierza zeznawać w obronie swojego ojca, zaprzeczając, jakoby w ogóle obiecywano jakiś posag, i że jeśli istnieje dokument świadczący o istnieniu długu, to został on wymuszony od jej ojca pod presją psychiczną. Jej siostra, Sylvia, przyłączyła się do oporu. Na szczęście dobrotliwy, doświadczony sędzia przekonał mego ojca, aby zgodził się na rozsądny kompromis i przyjął 50% obiecanej sumy w zamian za wycofanie pozwu. Sprawa nigdy nie weszła na wokandę sądową, a ojciec zaczął pielęgnować w sobie niebotyczną nienawiść do mojej matki, jej rodziny i do całej Ottawy. Nigdy nie wybaczył mojej matce. Jej siostrze nie wolno było wejść za próg jego domu i przy każdej odpowiedniej (a czasem rażąco nieodpowiedniej) okazji głośno przeklinał rodzinę Doverów; sprawiało mu to szczególnie perwersyjną przyjemność, jeśli matka była w pobliżu.

Dlaczego zatem w ogóle się z nią ożenił? Albo dlaczego nie rozwiódł się, gdy wyszło na jaw, że jego żona trzyma stronę swojego podstępnego, kłamliwego ojca, zamiast popierać męża? Mój ojciec udzielał gładkich, ale wyraźnie zwodniczych odpowiedzi

23

na to i inne pytania, na przykład dlaczego ma dwoje dzieci z kobietą, której tak jawnie nienawidził.

Moim zdaniem, mimo pozornie odważnego odstąpienia od ograniczających zwyczajów żydowskiej społeczności Ottawy, zależało mu na opinii publicznej. Nie brzmi to przekonująco? Mam też inne domysły: był patologicznie przywiązany do tej trzy lata

starszej od siebie kobiety, być może dlatego, że w jego własnej skrzywionej wizji, uosabiała jego głęboko wierzącą matkę, która wyratowała go przed nędzą sierocińca,- całkowicie poświęcał się formalnemu ojcostwu, aby w ten sposób choć trochę złagodzić rwący ból spowodowany brakiem ojca, którego stracił w wieku dwóch lat. I tak dalej, i dalej... (Czy bylibyście w stanie znieść więcej tych psychologicznych bzdur?) Pozostaje jedynie dodać, że po przeprowadzce do Nowego Jorku spłodził z Harriet Dover dwoje dzieci i że był szaleńczo opiekuńczym, oddanym, tyranizującym, bezwzględnie sprawiedliwym ojcem, który wymagał bezdyskusyjnej lojalności, poddaństwa i bezkrytycznego poparcia.

25

2. DOM MOJEGO OJCA

Odkąd pamiętam, zawsze niepokoiły mnie wszechobecne, powtarzające się paradoksy mojego dzieciństwa: być uczonym w sprawach wiary żydowskiej, ale jej nie praktykować, być dzieckiem szanowanym, ale tylko przez strindbergowskiego ojca. Mój ojciec, odkąd skończyłem sześć lat, atakował mnie oszczerczymi, afektowanymi opowieściami o tym, jak moja matka i jej rodzina oszukała go, zwabiła, omamiła i przywiodła obietnicami do tragicznie smutnego i żałosnego małżeństwa z kobietą starszą, mniej inteligentną i mniej światłą niż on. Chodziliśmy we dwóch na długie spacery, na których ojciec sączył mi do ucha kąśliwe uwagi i groźby odwetu pod adresem mojej matki i jej rodziny. (Trucizna, którą Klaudiusz wlał w ucho króla, nie była bardziej śmiercionośna od tej, którą sączył mi do ucha własny ojciec.) Moja matka, świadoma jego poczynań, zachowywała spokój, dobre maniery i życzliwość - była wielkoduszna aż do przesady, mimo że wciąż

26

bezmyślnie powtarzałem zniewagi i pogardliwe docinki, które wpoił mi ojciec. Byłem jego narzędziem, jego lalką, aż do siedemnastego roku życia, kiedy to - tak jak on — zbuntowałem się i powiedziałem, że nie zamierzam dalej występować w jego zastępstwie jako robot-morderca.

Niemal tak samo perwersyjnym dokonaniem ojca było ukształtowanie mojego stosunku do judaizmu. Upierał się, abym aż do *bar micwy* uczęszczał trzy razy w tygodniu do *chederu* (hebrajskiej szkoły) po skończeniu lekcji w szkole świeckiej, a nawet, żebym chodził do szkółki niedzielnej mieszczącej się w pobliskiej synagodze. Kiedy wracałem do domu z moich wycieczek w świat żydowskiej religii, pytał mnie, czego się nauczyłem, a ja odpowiadałem mu dość naiwnie - miałem wtedy przecież dopiero dziewięć czy dziesięć lat. Niezmienną reakcją ojca na moje odpowiedzi była pogarda dla wiadomości, które przyswajałem sobie na jego wyraźne życzenie. W najlepszym razie niechętnie znosił moje recytacje, częściej jednak szydził ze mnie i śmiał się niepohamowanie z tego, czego się nauczyłem, a następnie za pomocą wnikliwych pytań obalał logikę i treść mojej wiedzy — niewątpliwie te same pytania zadawał sobie trzydzieści lat wcześniej, w czasach swojej apostazji. Nie znaczy to bynajmniej, że udało mi się wznieść na swój użytek gmach wiary, który on musiałby burzyć. W domu, w którym się wychowałem, było na to o wiele za dużo złośliwości, napięć, rewanżyzmu i nienawiści.

Wzrastałem zatem w świecie, w którym dominowała ciągła huśtawka uczuć i sprzecznych lojalności, otrzymując przy tym

pierwszorzędne wykształcenie. W wieku ośmiu lat poszedłem do najlepszej prywatnej szkoły w Nowym Jorku. Moje życie wewnętrzne było jednak burzliwe i pełne udręki: brak wiary brak miłości ze strony matki (nie wątpię, że matka nie widziała świata poza mną i moją siostrą, ale była przy tym osobą sztywną, zachowującą dystans i słowo „miłość" nie przechodziło jej przez gardło), a także prawdziwa kolekcja fobii, fantazji i lęków. W wieku dwunastu lat byłem przekonany, że umieram na zawał serca,- sporządziłem nawet testament, w którym zapisałem rękawicę do baseballa i tenisówki mojej siostrze, Marion.

Marion - słodka, niewinna istota, trzy lata młodsza ode mnie, ale tak samo jak ja pochwycona w sieć przez ojca i karmiona przez niego tą samą cuchnącą breją nienawiści do matki. Marion, podobnie jak ja, była niezłym urwisem i lubiła sport. Nieprzerwany strumień obelg pod adresem matki sprawił jednak, że stała się zdeklarowanym, bezmyślnym i wiernym sprzymierzeńcem ojca, przez co zaprzepaściła wszelkie szanse na pozyskanie miłości matki.

I tak wzrastaliśmy. Marion coraz bardziej uzależniona od ojca zaczęła go przypominać nawet w sposobie chodzenia — a ja coraz bardziej zgorzkniały, pełen niechęci i zarazem czci dla tego człowieka.

Naszym domem rządziła niezgoda. Pamiętam z nieznośną dokładnością, że podczas obiadu zawsze dyskutowaliśmy z ojcem na jakiś współczesny lub historyczny temat, który stawał się przedmiotem - nierzadko bardzo gwałtownego - sporu. Matka i siostra zwykle milkły w czasie naszych kłótni, częściowo

z powodu ignorancji, a częściowo z wypraktykowanej uległości. Chcąc udowodnić swoje racje, z wściekłością pędziliśmy do biblioteki po książkę (zwykle była nią encyklopedia), która mogłaby rozstrzygnąć nasz spór. Oczywiście, to on niezmiennie miał rację, a ja się myliłem. (Motto pod jego zdjęciem w księdze absolwentów Kolegium Medycznego Uniwersytetu McGilla z 1919 roku brzmiało: „Niezaspokojony głód wiedzy".) W moich blaknących z wolna, zatartych już wspomnieniach nie zachowała się ani jedna kłótnia na tematy moralne, etyczne czy filozoficzne - zawsze chodziło o jakąś datę, bitwę, sprawę polityczną albo kwestię finansową.

Dlaczego opowiadam o tych rodzinnych bzdurach? Oszczędzę Wam nieuchronnej, tołstojowskiej pointy, ale błagam, abyście zechcieli zauważyć, jak wielka przepaść — z psychologicznego punktu widzenia - ziała u moich stóp. Pomyślcie o nieznośnym zagubieniu dziecka wzrastającego w domu przepełnionym nienawiścią,- pomyślcie o rozpaczy nastolatka tak gruntownie zatrutego niechęcią do swojej niewinnej matki, że nie przepuścił żadnej okazji, by ją obrazić. Umniejszałem jej inteligencję i sposób ubierania się do tego stopnia, że pewnego dnia, gdy wylewałem istny strumień obelg pod jej adresem, chwytając w trakcie przelotne, ale aprobujące spojrzenia ojca, matka pochwyciła z jego łazienki brzytwę i zaczęła za mną biegać po całym mieszkaniu, przysięgając, że poderżnie mi gardło, aby raz na zawsze uszkodzić mi struny głosowe.

A przy tym nie miałem najmniejszego ziarenka wiary, które mogłoby mnie podtrzymać w tym ogólnym chaosie. Niewątpliwie

29

został mi wpojony pewien rodzaj starożytnej, hipokratejskiej moralności. Wiedziałem, że głęboki szacunek należy się tym, którzy przyczynili się do mojego wykształcenia, a nieskazitelność finansowa stanowi kamień węgielny wszelkiej moralności. Ile przesiedziałem kazań i nie kończących się wykładów ojca na temat zła, jakim jest podział zysków przez lekarzy. Ilu wysłuchałem stworzonych przez niego na własny użytek ekonomicznych wywodów o tym, jak twardo opierał się pokusie podziału zysków. (Podział zysków, najprościej rzecz ujmując, polegał na tym, że lekarz polecał pacjenta specjaliście z innej dziedziny i oczekiwał w zamian od owego specjalisty części jego zysków. Oczywiście, rodziło to sprzeczność interesów, na której zawsze korzystał lekarz, a nigdy pacjent, odsyłany od jednego lekarza do drugiego wyłącznie ze względu na ich korzyści finansowe.)

Możecie jednak zapytać: Co to wszystko ma wspólnego z aborcją? Z eksperymentami na ludzkich embrionach? Z zagmatwanym problemem wykorzystania tkanek płodu do leczenia chorób u dorosłych?

Otóż: wobec braku jakichkolwiek - oprócz najbardziej nieokrzesanych - wiadomości z dziedziny międzyludzkiego porządku moralnego, wobec stałego potępienia etycznych relacji z kobietą, a nawet kobiety jako takiej, wobec świadomości, że oczekuje się ode mnie, abym poszedł w krwawe ślady mego zdziwaczałego, psychicznie spaczonego ojca, zaczął rodzić się we mnie potwór. Nie uznawał on niczego poza użytecznością, nie szanował niczego poza siłą i stanowczością, pragnął miłości - a potem ją wypaczył.

30

Możecie słusznie zapytać: A co z matką? Czy nie wpoiła mi zdrowych zasad moralnych, kodeksu etycznej przyzwoitości? Była zniewolona, jak wiele kobiet z jej pokolenia - owych nie protestujących niewolnic i służących, pędzących życie w zasobnych serajach, tuczonych futrami z norek, grą w mah-jong i szacownym macierzyństwem. Nie interesowała jej moja szkoła (tę część mojego życia z gorliwością przedwojennego poganiacza niewolników nadzorował ojciec), urządzała natomiast w piątkowy wieczór bladą, rozwodnioną wersję nabożeństwa szabatowego - tak krótką i w tak przepraszającym tonie (patriarcha nie pochwalał bowiem owego zwyczaju i nie omieszkiwał dawać tego do zrozumienia, przerywając pięciominutową ceremonię głośnym chrząkaniem i wąchaniem stojącego przed nim koryta), że stanowiła karykaturę uroczystości religijnej. Biedna kobieta w ciągu tych pięciu minut wymawiała hebrajskie modlitwy tak niewprawnie, że jestem do dziś przekonany, iż nie miała najmniejszego pojęcia, o co się modli. Zapaliwszy w piątkowy wieczór świece, pochylała się i dotykała policzkiem mojego policzka, całując przy tym powietrze, a potem ciężkim krokiem przechodziła na drugą stronę stołu, by tak samo sumiennie potraktować moją siostrę. Do patriarchy nie odważała się zbliżyć.

Mój ojciec, odwróciwszy się od tradycji ortodoksyjnego judaizmu, dał wyraz *własnego* buntu, *własnej* sekularyzacji. Został wychowany w maleńkiej Ottawie, gdzie towarzyskie spotkania z gojami były czymś spoza „strefy" („strefa osiedlenia" był to w carskiej Rosji obszar około miliona kilometrów kwadratowych, na którym Żydzi mogli się legalnie osiedlać. W 1897 roku żyło

31

w tej strefie, rozciągającej się od Bałtyku do Morza Czarnego, około 5 min Żydów). Na Uniwersytecie Mc Gilla ojciec spotkał więc gojów po raz pierwszy i odkrył, że nie tylko nie mają rogów, ale także że można z nimi współzawodniczyć na tym samym poziomie intelektualnym, a czasem nawet zwyciężyć na ich własnym boisku,- był na swoim roku medycyny drugi, wyprzedzał go jedynie Philip Savory.

Buntownicza natura ojca dawała o sobie znać przez całe jego długie życie, zawsze jednak była przepuszczana przez ograniczający pryzmat jego początkowego skrajnego ubóstwa. Ojciec bez wahania opowiadał się za równością rasową i w rzeczywistości był pierwszym położnikiem w nowojorskiej Klinice Kobiecej, prowadzonej wyłącznie przez białych i niemal wyłącznie przez gojów, który żądał, aby jego czarne pacjentki (polecane mu przez Philipa Savory'ego, który także trafił do Nowego Jorku i zgromadził olbrzymią fortunę jako internista praktykujący w Harlemie) były umieszczane w półprywatnych salach z białymi. Wyjaśniał mi to w ten sposób: „Widzisz, synu, jesteśmy w tym samym położeniu, to znaczy jesteśmy dyskryminowani jak czarni, i dlatego musimy trzymać się razem." Niezbyt przekonujące uzasadnienie dążenia do równości rasowej, ale w jego czasach było to odważne wyznanie.

Albo weźmy stosunek mojego ojca do aborcji. Ojciec był surowym patriarchą, według którego kobiety powinny jeździć w tylnej części autobusu,- feminizm miał nadejść dopiero czterdzieści lat później. Ogólnie przyjęta zasada i, co ważniejsze, prawo głosiły, że aborcji można dokonać tylko w wypadku zagrożenia życia ciężarnej kobiety. Ojciec wypowiadał się lekceważąco

o aborcji i tych, którzy ją praktykowali. Miał w sobie dość żydowskiego respektu dla prawnych (i hipokratejskich) autorytetów, by nie bagatelizować prawa. Kiedy pod koniec lat sześćdziesiątych wysunąłem się na prowadzenie w podważaniu praw ograniczających aborcję, powiedział, że pogardza mną i wstydzi się za mnie. Pod koniec życia wyznał jednak, że skrycie podziwiał moją buntowniczość i żałował, że nie wziął udziału w tej masowej rewolucji seksualnej, która się wówczas dokonywała.

Mimo że ojciec nas terroryzował, jedno z jego największych zainteresowań w życiu zrodziło się z czegoś, co Marion powiedziała przy stole w czasie obiadu. Był listopadowy wieczór 1937 roku i Marion, wówczas ośmioletnia uczennica modnej Calhoun School na Manhattanie, oświadczyła zebranym, że nauczycielka zadała jej napisanie wypracowania o Abrahamie Lincolnie. Na te słowa ojciec jak zwykle ogłosił moratorium w sprawie jedzenia i pospiesznie udał się do holu (to eleganckie słowo rzadko słyszy się w budowanych po II wojnie światowej pudełkowatych mieszkaniach, podzielonych tak ekonomicznie, by wykorzystać każdy centymetr kwadratowy na niezbędne potrzeby- hol z przypominającym proscenium wejściem do salonu zaliczany jest do przed-wojennych luksusów). W holu stały masywne półki z książkami, wśród których były co najmniej cztery wielkie encyklopedie, a klejnotem w koronie była wielotomowa *Encyclopedia Britannica.* Ojciec powyciągał wszystkie tomy traktujące o Abrahamie Lincolnie, uznał obiad za *fait accompli* i zabrał się do pisania wypracowania o szesnastym prezydencie Stanów Zjednoczonych - przy bardzo nikłym współudziale mojej potulnej siostry. Nie wiem,

czy pociągał go wygląd Lincolna, ubogie pochodzenie tego człowieka, siła charakteru, niekwestionowana miłość do dzieci czy bezapelacyjnie nieudane małżeństwo. Cokolwiek to było (do dziś zastanawia mnie intensywność uczuć, jakie żywił do zamordowanego prezydenta), został na resztę życia wielbicielem Lincolna i dawał temu wyraz przeszukując księgarnie i sklepy ze starzyzną w dziesiątkach miast w kraju i za granicą, kolekcjonując książki o Lincolnie, jego podobizny, kopie dowcipów rysunkowych z epoki przedstawiających Lincolna w najróżniejszych postaciach, także na pomnikach i popiersiach. Krótko mówiąc, nasz hol zmienił się w składowisko tego, co ojciec z upodobaniem określał jako swoje *Lincolniana.* Stał się znanym w kraju autorytetem i kolekcjonerem pamiątek po Lincolnie. Został członkiem niezliczonych towarzystw zajmujących się studiami nad Lincolnem. Napisał kilka artykułów na temat nieznanych aspektów życia Lincolna, z których najbardziej intrygującym był związek Lincolna z dziewiętnastowieczną społecznością żydowską. (Gdyby to kogoś interesowało, niech odwiedzi poświęconą Abrahamowi Lincolnowi Kolekcję Nathan-sona w nowej bibliotece Uniwersytetu McGilla, której mój ojciec sprezentował swoje zbiory.) Co charakterystyczne, ojciec nigdy nie kupował pamiątek po Lincolnie stanowiących prawdziwą rzadkość. „Za wysokie progi" — mawiał często. Skrajne ubóstwo, jakiego doświadczył w młodości i wszechobecny strach, że będzie zmuszony powrócić do tego nieszczęsnego stanu, kazały mu zadowalać się okazami drugiej jakości - interesującymi, ale niedrogimi drobiazgami. Dlatego też kolekcja ta (rosnąca w szybkim tempie, lecz w sposób bardzo uporządkowany,- ojciec wszystko

katalogował i opatrywał odsyłaczami) jest świetnym źródłem dla kanadyjskich badaczy Lincolna, mimo że zawiera tylko jeden rzeczywiście cenny okaz: dziennik lekarza, który zajmował się prezydentem tego wieczoru, kiedy ten został śmiertelnie raniony w Teatrze Forda w kwietniu 1865 roku.

Możecie to przypisać młodzieńczej buntowniczości, złośliwości, a nawet zazdrości z mojej strony, ale zawsze odnosiłem się z rezerwą do kolekcji ojca. Zaraziłem się jednak od niego bakcylem kolekcjonerstwa. On sam go we mnie zaszczepił. Zbierał dla mnie kolorowe etykietki od cygar i wklejał je do albumu. Zanim opanowała go mania Lincolna, chodziliśmy razem w sobotnie popołudnia do sklepów tytoniowych i przekonywaliśmy właścicieli, aby zajrzeli do kosza na śmieci i pozwolili nam zabrać wyrzucone etykietki. Prasowaliśmy je potem staromodnym żelazkiem, wklejaliśmy do albumu i podziwialiśmy naszą rosnącą i rozwijającą się kolekcję. Niestety, nie wiem, co się z nią potem stało, ale od tamtej pory jestem zapalonym zbieraczem.

Dopiero w wieku trzydziestu lat odkryłem pisarza, który stał się dla mnie tym, czym Lincoln dla mojego ojca. Na trzydzieste urodziny żona podarowała mi napisaną przez Richarda Ellmana biografię Jamesa Joyce'a, pisarza, którego nigdy nie czytałem. Zona sprowokowała mnie jednak do przeczytania tej książki, a potem zabrałem się do czytania wszystkiego, co Joyce kiedykolwiek napisał. Jak można było przewidzieć, stałem się równie sfiksowany na punkcie Joyce'a, jak mój ojciec na punkcie Lincolna. Przeczytałem wszystkie jego dzieła, nabyłem pierwsze wydania wszystkich jego książek, zebrałem setki publikacji

o autorze, pisałem akademickie rozprawy na temat jego twórczości, a nawet

prowadziłem wykłady z *Ulissesa.*

Dlaczego zafascynował mnie Joyce, tak jak Lincoln zafascynował mojego ojca? Trudno o bardziej różniących się od siebie ludzi. Lincoln na zewnątrz udawał agnostyka, ale prywatnie był człowiekiem głęboko religijnym, natomiast Joyce był archetypem odstępcy, zjadliwie antykatolickiego buntownika. Lincoln był uosobieniem cnót właściwych osobie sprawującej urząd publiczny mądrości, uczciwości, miłosierdzia, inteligencji, powściągliwości i siły — zanurzonych dodatkowo w pociągającej mieszaninie egzystencjalnej melancholii i platońskiej harmonii. Joyce był nieokrzesanym, ostro pijącym, półślepym Celtem o olbrzymiej erudycji i jeszcze większym egotyzmie, pogardzającym bez różnicy Irlandczykami, rodzajem ludzkim i Bogiem - a przy tym katolikiem do szpiku kości i zażartym Irlandczykiem. Może będzie to kolejna psychologiczna bzdura, ale Lincoln był dla mojego ojca uosobieniem niewyobrażalnie mądrego Boga Ojca Starego Testamentu, za którym ten biedny człowiek tęsknił przez całe swoje pozbawione ojca życie. Natomiast Joyce był dla mnie uosobieniem nonszalanckiego, namiętnego, rozpasanego geniusza, jakiego zawsze podziwiałem, a nawet czciłem. Ojciec wiedział o moim niemal nabożnym stosunku do Joyce'a i często podziwiał rozmiary mojej kolekcji, lecz za żadne skarby nie mógł zrozumieć, co widziałem w tym rozwiązłym, pozbawionym gracji, gburowatym mizantropie, który tworzył literaturę tak ewidentnie niezrozumiałą, że stanowiła trudność nie do pokonania nawet dla tak wytrawnego studenta Talmudu jak on.

36

Rodzice posłali mnie do Columbia Grammar School, jednej z najlepszych szkół w Nowym Jorku. Jej uczniowie wywodzili się w ogromnej większości z najbardziej wpływowych i najbogatszych w Nowym Jorku rodzin żydowskich - na przykład Tom Sarnoff, syn generała Davida Sarnoffa, założyciela i właściciela większości udziałów NBC. Uczniowie byli w 99% pochodzenia żydowskiego. Z naszej 32-osobowej klasy pamiętam tylko jednego chłopca, który nie był Żydem. Nazywał się Tom Mix. Był to wysoki, chudy, tyczkowaty i niezwykle blady chłopiec. Polubiłem go i często zapraszałem do siebie na wspólne zabawy po szkole i w soboty. (Ponoć dzisiaj określa się takie spotkania jako *„play dates".)* Niejasno zdawałem sobie sprawę, że nie jest Żydem, ale nie poruszaliśmy tego tematu aż do dnia, gdy wraz z kilkoma innymi żydowskimi chłopcami, zbliżającymi się jak ja do jedenastego roku życia, wdaliśmy się w rozmowę na temat naszego udziału w paschalnym sederze. Kiedy przyszła kolej na Toma, niemal przepraszająco wyjąkał, że jest „gojem" i nie obchodzi naszych świąt. Zapadło niezręczne milczenie i chyba po raz pierwszy w życiu zrozumiałem, że nie wszyscy podzielają *jidyszkejt,* czyli to swobodne poczucie wspólnoty, tak właściwe dla Żydów przebywających we własnym towarzystwie i opisane tak elokwentnie przez Irvinga Howe'a w „Świecie naszych ojców". Chodzi mi o swobodną wymianę wspólnych doświadczeń (Do której szkoły hebrajskiej chodzisz? Czy twoi rodzice są ortodoksami, konserwatystami czy reformistami? Czy jesz koszerne potrawy?), o wtrącane czasem wyrażenia w jidysz i o podzielane z innymi niecierpliwe oczekiwanie na trzynaste urodziny i powódź pre-

37

zentów z okazji *bar micwy.* Nagle zdałem sobie sprawę, że Tom Mix jest w tym świecie obcym przybyszem. Od tego dnia nasze stosunki nigdy nie były już tak swobodne jak

przedtem.

Mimo że uczniowie byli niemal wyłącznie pochodzenia żydowskiego, prawie wszyscy nauczyciele byli gojami. Dyrektor, pan Alden, dystyngowanie wyglądający absolwent Uniwersytetu Dartmouth, ostrożnie unikał wszelkich odniesień do sfery religii. Mimo to w Boże Narodzenie śpiewaliśmy kolędy po łacinie i od czasu do czasu odmawialiśmy za przewodnictwem nauczycieli Modlitwę Pańską. Jestem naprawdę przekonany, że tamte kolędy, świąteczne dekoracje i choinki w szkole tchnęły nieco życzliwości we wczesne lata mojego życia. Już wtedy mętnie zdawałem sobie sprawę, że Jezus Chrystus nie jest demonem. Miałem niejasną świadomość, że Sprawca tak wielkiego piękna musi mieć choć *trochę* właściwości zbawczych.

Jak już mówiłem, mój ojciec odwrócił się od religii, a ja sam uważałem, że nie może mi ona nic dać, że jest tylko kamieniem u szyi. Nadal jednak chodziłem do hebrajskiej szkoły trzy razy w tygodniu, aż do *bar micwy.* Na wyraźne życzenie mojego ojca w szkole świeckiej wyznaczono nauczyciela, który odwoził mnie po skończonych lekcjach do szkoły hebrajskiej, mieszczącej się na tyłach synagogi V'nai Jeshurun na rogu Broadwayu i Osiemdziesiątej Dziewiątej Ulicy. Kongregacja ta była „konserwatywna" - ani ortodoksyjna, ani reformowana - ale wyraźnie skłaniająca się ku ortodoksji i uznająca, że miejsce kobiet jest na zasłoniętej galerii. Mieliśmy dwoje nauczycieli: surowego Lewisa Termana - szczurowatego, wątłej budowy człowieka o złowróżbnych, cienkich

38

jak ołówek wąsach, i jego czułą, dobrą żonę, która nigdy nie zapominała o wspaniałych manierach i życzliwym zainteresowaniu uczniami. Jak mogłem zapomnieć imienia tak drogiej mi osoby?

Terman natomiast był prawdziwą bestią. Plotka głosiła, że oddawał mocz w postaci lodowych sopli; nie widziałem powodu, by wątpić w jej prawdziwość. Chyba przede wszystkim martwił się o to, jak prędko potrafimy czytać hebrajskie modlitwy, i dwa razy w tygodniu ogłaszał zawody w czytaniu na czas. Nieuchronnie plasowałem się na drugim miejscu zaraz za chłopcem imieniem Burt, który potrafił recytować pokaźne fragmenty *Siduru* (modlitewnika) z prędkością, która wprawiłaby w osłupienie nawet Evelyna Wooda. Co to były za modlitwy? Jak należało tłumaczyć ich treść? Do tak drugorzędnych spraw nie przywiązywało się wagi na pośpiesznych lekcjach pana Termana. Byliśmy wyzywani i obarczani dodatkową pracą, jeśli nie nadążaliśmy za resztą. Przez wiele lat Terman był dla mnie uosobieniem żydowskiej religii: surowej, bezlitosnej i powodującej alienację. Wcale nie lepsza była szkółka niedzielna. Znudzeni, aroganccy nauczyciele wykładali nam żydowską historię w postaci dat, imion, bitew i niezrozumiałych opowieści o uczonych talmudystach i bogatych bohaterach.

Nie mam zamiaru przedstawiać tu siebie w charakterze ofiary; jestem pewien, że wielu katolików wspominających naukę religii mogłoby bez zająknienia wyrecytować litanię takich samych skarg, wspominając uczenie się na pamięć katechizmu i żywotów świętych. Źródłem mojej szczególnej udręki było jednak poczucie wielkiej, bolesnej pustki.

39

Bóg mojego dzieciństwa - jak uświadamiam sobie rozmyślając o tym sześć dekad później - przypominał ponurą, majestatyczną, brodatą postać Mojżesza z rzeźby Michała

Anioła. Widzę Go, jak siedzi przygarbiony na czymś, co zapewne jest Jego tronem, dumając nad moim losem na chwilę przed wygłoszeniem nieuchronnie skazującego wyroku. Taki był Bóg mojej żydowskiej religii - potężny i przerażający jak lew.

(Jak wielkiego doznałem objawienia, gdy służąc w Siłach Powietrznych Stanów Zjednoczonych, z czystej frustracji i nudy zacząłem uczęszczać na wieczorowe kursy biblijne i odkryłem, że Bóg Nowego Testamentu jest kochającą, wyrozumiałą, nieporównanie łagodną Osobą,- Kimś, kogo mogłem prosić o tak długo i rozpaczliwie poszukiwane przebaczenie, i ostatecznie je otrzymać.)

Rzecz jasna, mimo że nie byliśmy religijną rodziną, obchodziliśmy święta żydowskie z całym przepychem. W najważniejsze święta (Rosz ha-Szana, Jom Kipur) ojciec sumiennie kupował dla siebie i dla matki bilety na nabożeństwo. Jako dziecko naiwnie sądziłem, że we wszystkich religiach kupuje się bilety na świąteczne nabożeństwa, podobnie jak na mecze piłkarskie. (Już w wieku dziewięciu lat byłem zapalonym kibicem drużyny *New York Giants* w baseballu i futbolu amerykańskim.) Dopiero jako nastolatek - kilka lat po obchodzonej w wieku trzynastu lat *bar micwie,* po której nigdy więcej nie przekroczyłem progu synagogi - zacząłem się zastanawiać, dlaczego w religii żydowskiej wymaga się kupowania biletów na nabożeństwa, gdy tymczasem w innych religiach uprawia się politykę otwartych drzwi. Wiedziałem, że podczas nabożeństw katolickich i protestanckich zbiera się

w odpowiednim momencie na tacę, ale sprzedawanie biletów pachniało mi traktowaniem religii jako rozrywki - albo nawet gorzej: jako bliżej nieokreślonego towaru. Do dziś zdumiewam się, że praktyka ta nie traci na popularności; sam widziałem koników zachwalających głośno rzadkie bilety przy Piątej Alei przed samymi drzwiami Tempel Emanuel. Cóż to za religia, w której człowiek musi kupić sobie wstęp do domu modlitwy, by móc rozmawiać z Bogiem? Ta niezrozumiała praktyka do dziś wprawia mnie w zakłopotanie. Bez wątpienia i ona przyczyniła się, choć w niewielkim stopniu, do mojej apostazji.

Mój ojciec uczęszczał na nabożeństwa w najważniejsze święta i — dzięki swemu przygotowaniu do rabinatu - nie tylko śpiewał razem z kantorem i modlił się z rabinem, ale także kiwał się wraz z całym zgromadzeniem (Żydzi kiwają się w przód i w tył podczas modlitwy,- kąt wychylenia odpowiada z grubsza religijnej gorliwości modlącego się, ale być może jest to jedynie prawo Nathansona, nie dające się zweryfikować na podstawie jakichkolwiek godnych zaufania danych statystycznych). Chłopcy w moim wieku często robili sobie przerwę i opuszczali *szuł* (synagogę), by przez chwilę pogawędzić z kolegami na chodniku, podrażnić dziewczęta albo pośmiać się z jakiegoś starszego Żyda, który — w religijnym zapamiętaniu - śpiewał głośniej niż reszta zgromadzenia, bekał (co równało się przekleństwu w Jom Kipur, dzień ścisłego postu) albo puszczał wiatry w wyjątkowo poważnym momencie uroczystości.

Prawie wszystkie święta wypadały we wrześniu, zwykle w czasie babiego lata, a nas, chłopców, odziewano na tę okazję

w najlepsze niedzielne ubranie,- było to na długo przed wynalezieniem lekkich materiałów, i pamiętam, że pociłem się obficie w granatowym wełnianym garniturze i szarym, filcowym kapeluszu a la Bogart. Byłem tak wrażliwy na kontakt z ostrą wełną,

tym nieprzyjemniejszy, gdy była ona przesiąknięta potem, że zacząłem nosić lekkie, codzienne spodnie pod wełnianymi. Moi rodzice uważali to za bardzo zabawne i nie przepuścili żadnej okazji, aby przypomnieć mi, że rozdarcie lub pęknięcie spodni nie będzie dla mnie wydarzeniem wielkiej wagi, skoro mam pod spodem drugą parę - zapasową, jak ją nazywali. Świadomość, że rodzice wiedzą o mojej tajemnicy i wyśmiewają się ze mnie, była dla mnie źródłem ciągłego zażenowania,- nie czułem się jednak na tyle zażenowany, by porzucić mój dziwny zwyczaj.

Po nabożeństwie w Jom Kipur, które zazwyczaj kończyło się około piątej po południu (odkąd skończyłem osiem lat, mężnie pościłem tego dnia), szliśmy wszyscy do mieszkania moich rodziców na Zachodniej Osiemdziesiątej Szóstej Ulicy niedaleko Central Parku. Tam wujkowie, ciocie, przyjaciele i znajomi (z wyjątkiem krewnych mojej matki, którzy mieli wstęp wzbroniony) zbierali się na ucztę. Zawsze zaczynaliśmy od wnoszonego dzbankami soku pomarańczowego (mój ojciec aplikował go wszystkim jako lekarz, wychodząc ze słusznego założenia, że sok najszybciej podniesie obniżony przez post poziom cukru we krwi). Potem wyłaniały się z kuchni wszystkie tradycyjne dania (gotowane głównie przez czarną służącą, o wiele lepszą kucharkę od mojej matki, której kuchenne znawstwo ograniczało się do pieczenia dobrych ciast, a zwłaszcza kuszącego, puszystego

sernika): nadziewana *derma* (ciężka potrawa z ciasta i smalcu, obficie polana pysznym, brązowym sosem), ryba faszerowana (barbarzyńska wersja quenelle z mielonego karpia i szczupaka), zupa z kluskami — *matzo bali soup* (rosół z okrągłymi grudkami kaszki kukurydzianej), uszka nadziewane kaszą gryczaną i polane tym samym gęstym, smakowitym sosem, w którym była zatopiona nadziewana *derma), lox* (jako przeciwieństwo „wędzonego łososia" — był pożywniejszy, grubszy i o wiele bardziej tłusty), wielkie półmiski śmietany, białego sera i twarogu oraz wielkie chały - żółte, z dodatkiem jajek, pofałdowane z wierzchu i ozdobione plecionką.

Po ogólnym zaspokojeniu głodu, gdy ustało już sięganie po półmiski, mlaskanie, głośne zajadanie i popijanie słodkiego do przesytu świątecznego wina Manischewitza, po odbyciu obowiązkowych wycieczek do łazienki i na kanapy w salonie, by poleżeć i „zawiązać sadło", ociężałe szeregi raz jeszcze zbierały siły i skupiały się ponownie wokół olbrzymiego stołu w jadalni na zwyczajową partię pokera. Mój ojciec był biegłym graczem i zawsze wygrywał, ale moja biedna matka - ekspert w grze w brydża - nie była przeciwnikiem godnym tych sępów, traktujących pokera tak samo poważnie, jak traktowałby go pospolity marynarz. Gra toczyła się wśród wrzasków, pomruków niezadowolenia, przekleństw i złorzeczeń do dziesiątej lub jedenastej wieczorem,- o tej porze razem z siostrą (z którą już dawno pożegnaliśmy zebranych pod nakazem mojego ojca, żebyśmy odrobili lekcje i kładli się spać) słyszeliśmy trzaskanie drzwiami, bełkotliwe obietnice powtórnego spotkania za rok („Jak Bóg da") i zawo-

dzenie starej windy, która wiozła wiernych, smakoszy i karciarzy na parter, gdzie metaliczny odgłos rozsuwanych jej drzwi ogłaszał koniec święta.

Gdzie był Bóg podczas tego targowania się, ucztowania, uprawiania hazardu, przeklinania i chwiejnych pożegnań? Czy był cały czas przy stole i przyglądał się, jak konstruowałem swoje *Dagwood sandwiches* (kromka chałki, kilka plasterków pomidora,

sałata, twaróg, faszerowana ryba, nadziewana *derma,* jajka na twardo i jeszcze jedna kromka chałki na wierzchu)? Budowanie i pochłanianie tych kanapek zawsze bawiło krewnych i znajomych, a ojciec kwitował je aprobującym skinieniem głowy. Poczucie wspólnoty było obezwładniające, a jednak do dzisiaj odczuwam próżnię, pustkę czającą się w samym sercu zabawy i dobrego samopoczucia: co tak naprawdę świętowaliśmy? Wydawało mi się wtedy — i to przekonanie pozostało mi do dziś - że świętowaliśmy *koniec* postu, przebrnięcie przez jeszcze jeden świąteczny dzień. Był to raczej „rytuał przejścia" niż religijna uroczystość, i zostawało mi po nim uczucie zadowolenia kogoś, kto przetrwał; nie czułem, że jestem jednym ze stworzeń Boga, które wyznało Mu swoje grzechy (Jom Kipur jest Dniem Pojednania, dniem przeznaczonym na wyznanie swoich win i występków) i otrzymało przebaczenie - podejrzewam, że pozostali podzielali moje uczucia.

Epicentrum mojego świata fantazji, jądrem mojej wyobraźni było kino. Czarno-biały film stanowił wówczas sam w sobie kwintesencję pewności. Treść okazywała się w pełni przewidywalna i upajająco moralizatorska. Na aktorach też można było polegać:

44

Gary Cooper zawsze bohaterski, Edward Arnold niedwuznacznie zły, a Madeline Carroll, Norma Shearer, Paulette Goddard i Carole Landis zawsze piękne, czarujące, wykwintne i godne pożądania. Wejście do kina było dla mnie wejściem w świat tak pewny i wiarygodny, jak pewny i wiarygodny musi być Kościół dla pobożnego katolika. W latach trzydziestych trzaskały wokół wszystkie filary dotychczasowego porządku, ale dobry stary Hollywood zapewniał nas o ponadczasowości rzeczy niezmiennych, odcedzając przy tym wszystkie trudne pytania, niepokojącą seksualność i bliżej nieokreślone zawiłości. Z życia pozostawało zatem niewyobrażalnie miękkie i puszyste puree.

Kino było jednak dla mnie głównie ucieczką od pełnej zamętu parodii rodziny, w której — jak w potężnym wirze trąby powietrznej - przyszło nam żyć z siostrą. Mapę mojego kraju ucieczki stanowiło pismo *Movie Story.* Nie drukowano w nim recenzji filmowych, ale podawano kompletną obsadę, dość szczegółowe streszczenie fabuły i - co najważniejsze - dokładny czas trwania każdego filmu. Dla czytelnika nie jest to może sprawa naczelnej wagi, ale dwunastoletni Bernard, pragnący przede wszystkim zagubić się na jakiś czas w ciemnościach, uważał ją za decydującą. Filmy Errola Flynna zwykle były długie, i pamiętam, że pewnego razu czytałem o filmie trwającym ponad dwie godziny. W tamtych czasach rzeczą normalną był seans składający się z dwóch projekcji, a zatem, doliczywszy do obrazu Flynna czas trwania towarzyszącego mu podrzędnego filmu, mogłem sądzić, że przez pełne trzy godziny będę mógł w ciemnościach ekstatycznie, z uśmiechem na ustach, wtulać się w fotel.

45

Chodziłem do kina sam — nie mogła mi towarzyszyć nawet siostra, chyba że za ojcowskim przyzwoleniem. Zawsze siadałem w drugim albo trzecim rzędzie, by jak najdoskonalej zatracić się w filmowym wszechświecie. Ziejąca w moim wnętrzu pustka zapełniająca się raz w tygodniu marzeniami przedstawianymi techniką światłocienia, tanimi imitacjami życia, produkowanymi na Tajwanie świecidełkami. Zaufanie kruche jak szkło, absolutny brak wiary. Zycie toczące się wokół obowiązków (moim najważniejszym obowiązkiem było wypełnianie obowiązków) i ojcowskiej władzy, plątanina powinności, dumy i niepokoju egzystencjalnego tak silna, że zmuszająca mnie do

szukania w panice każdego nadarzającego się wyjścia poza najbardziej oczywistym: wiarą. To wyjście zostało przede mną zamknięte i nie wiedziałem nawet, w którym kierunku go szukać.

Z pewnością teraz czytelnik nie ma już żadnych wątpliwości co do tego, że centrum mojego życia był ojciec,- matka bardzo wcześnie stała się dla mnie bezcielesną zjawą. Mówiłem o nieustannej psychologicznej huśtawce mojego dzieciństwa: brak konsekwentnej normatywnej moralności, brak norm etycznych odnoszących się do „dobrego życia". Ojciec obstawał oczywiście przy tym, bym zachowywał absolutną uczciwość w stosunku do niego i do społeczeństwa (mimo że sam nie wahał się bezczelnie okłamywać moją matkę, gdy chodziło o jego pozamałżeńskie łóżkowe ekscesy, i pośrednio zachęcać mnie w ten sposób do podobnego postępowania). Uderzył mnie tylko raz, z powodu głupiego kłamstwa. Solennie obiecałem, że nie zatrzymam się po drodze do szkółki niedzielnej, żeby zaczekać na kolegę. Oczywiście,

zatrzymałem się. Ojciec przyłapał mnie *in flacjrante delicto,* czekającego, aż kolega zejdzie na dół i pójdzie ze mną do szkoły. Uderzył mnie w twarz i nazwał przy tym fałszywym draniem. Ostrzegł też, żebym nigdy więcej nie próbował okłamywać *ojca.* Często trąbił mi nad uchem, że „jedno kłamstwo pociąga za sobą drugie", ale nigdy nie odwoływał się do niemoralności kłamstwa.

On sam pozostał do końca głęboko zagubionym, słabym, zaharowanym człowiekiem, nie mającym celu życia: rozkoszował się gromadzeniem bogactw, ale nigdy nie wydał ani pensa więcej, niż było to absolutnie konieczne. Wyznawał (i praktykował) naukę, ale nigdy nie odważył się zapuścić poza powierzchowne fakty i liczby, aby zadać sobie pytanie: „Dlaczego tak?" lub „Dlaczego nie?" Uważał się za buntownika i innowatora, ale przez całe życie śmiertelnie bał się władzy (zawsze zawyżał swoje podatki z obawy, że pewnego dnia pojawi się na progu jego domu przedstawiciel Urzędu Skarbowego i zażąda okazania rachunków). Świadomość utkwionego weń wzroku policjanta sprawiała, że drżał jak galareta, chociaż nie popełnił nic złego wobec społeczeństwa.

Nie wierzył w Boga, a jedynie w jakąś „wyższą siłę". Całe życie głosił, że nie chce mieć nic wspólnego z prymitywnymi obrzędami, takimi jak pogrzeby, ale pragnie, by poddano go kremacji w jak najwydajniejszy i najmniej uroczysty sposób. W testamencie jednak wyraził wolę bycia pochowanym obok swej przeklętej przez los córki, która za życia znaczyła dla niego mniej niż kolejny numer na liście. Jako jedyny żyjący potomek i bezpośredni spadkobierca uszanowałem życzenie ojca, mimo że

w pierwszych godzinach po jego śmierci zacząłem załatwiać kremację, której podobno pragnął. Oniemiałem ze zdumienia, gdy córka mojej zmarłej siostry pokazała mi dokument stwierdzający, że ojciec nabył miejsce na cmentarzu tuż obok grobu mojej siostry zaraz po jej śmierci i chciał być obok niej pochowany - bez względu na powierzchowne trąbienie o kremacji, wydajności i braku ceremonii.

Moja siostra, jeśli to możliwe, była jeszcze bardziej niż ja zdominowana przez ojca. Poddawszy się całkowicie jego woli, Marion niemal przestała istnieć. Powtarzała jego słowa jak papuga i przyjmowała jego - często irracjonalne - postawy. (Ojciec żywił graniczącą z psychozą odrazę do Franklina Roosevelta, i słowa nienawiści pod adresem

FDR płynące z niewinnych ust Marion wydawały się z początku zabawne, a potem coraz bardziej żałosne.) Całe swoje życie scedowała na ojca.

Gdy po ukończeniu college'u w Bostonie nadszedł dla Marion czas ożenku, ojciec wybrał dla niej przyszłego męża, skusił go obietnicami pomocy finansowej (narzeczony był dentystą) i ostatecznie zaaranżował małżeństwo. Narodziło się z tego związku troje dzieci. Trwał on jednak tylko do czasu, kiedy to Arnold (mąż i ojciec) pewnego burzliwego niedzielnego popołudnia w weekend Święta Dziękczynienia ogłosił swoją niezależność od mojego ojca (udało mu się rozwinąć dobrze prosperującą praktykę dentystyczną). Ojciec uznał, że czas rozwiązać małżeństwo - od tej pory *on sam* będzie się troszczył o Marion i jej troje dzieci. Moja siostra rozwiodła się posłusznie z Arnoldem, zrezygnowała z dużego, komfortowego domu w Yonkers

48

i przeniosła się do pudełkowatego parterowego mieszkania w Riverdale, gdzie mieszkała od tej pory utrzymując się z żałośnie małej sumy, którą ojciec wręczał jej co miesiąc z ceremoniałem godnym królewskiego okupu.

Mająca zniszczoną psychikę i dobre zdrowie - które jednak jej zaćmiony rozum uznawał za podejrzane - borykająca się z rozwydrzonymi dziećmi, wpadłszy w złe towarzystwo i porzuciwszy pracę, moja siostra popełniła samobójstwo pewnego pięknego sierpniowego ranka,- przyjęła śmiertelną dawkę mocnego środka uspokajającego. Dzieci znalazły ją rano, na wpół wychyloną z łóżka, z pustą buteleczką po pigułkach. Zadzwoniły do mojego ojca, który pognawszy natychmiast do ich mieszkania, łkał nie panując nad sobą przez godzinę, a potem (lekceważąc w sposób oczywisty obowiązujące prawo) podał się za jej osobistego lekarza, podpisał akt zgonu zawierający fałszywe dane o chorobie serca i pochował ją w ciągu dwudziestu czterech godzin. Ciężar samobójstwa jeszcze jednej bliskiej mu osoby był dla niego najwyraźniej nie do zniesienia. Kiedy Marion odebrała sobie życie, miał osiemdziesiąt cztery lata (ona miała czterdzieści dziewięć) i do końca życia ani razu nie mówił o jej śmierci. Gdy wymieniano jej imię, wydawał z siebie długi, charczący, rodzący się w trzewiach skowyt, tak niewiarygodnie zwierzęcy w swym brzmieniu, że każdy, kto go usłyszał, otrząsał się z niedowierzaniem.

A ja? Mam za sobą trzy nieudane małżeństwa i jestem ojcem posępnego, podejrzliwego, ale biegłego w informatyce syna.

49

3. SŁUP OGNIA

Do college'u poszedłem latem 1943 roku. Druga wojna światowa coraz bardziej przybierała na sile na obu frontach, a ja szedłem do nowej szkoły z niejasnym poczuciem bycia wyłączonym z tych dramatycznych wydarzeń. Teren Uniwersytetu Cornella przepełniali studenci z sił zbrojnych i młodzi *descamisados* czuli się jak pariasi, zwłaszcza jeśli nie cierpieli na jakieś widoczne, dyskwalifikujące ich schorzenie. Mój współlokator, Joe Nemeth, który jako dziecko chorował na chorobę Heinego i Medina i ledwie kuśtykał z klasy do klasy, nie narażał się na oskarżycielskie - jak mi się zdawało - spojrzenia mundurowych.

Jakże bardzo pragnąłem być w armii, brać udział w rozgrywającym się na całej planecie Armageddonie! Kiedy skończyłem osiemnaście lat, na początku drugiego roku

mojej bytności w college'u (robiliśmy przyspieszony program i do tego czasu zdążyłem zaliczyć dość przedmiotów, by zakwalifikować się na

przedostatni rok college u) zostałem wezwany na badania wojskowe. Byłem podniecony perspektywą zaciągnięcia się do wojska i obowiązkowo poinformowałem mojego ojca, że dostałem „zaproszenie" od Wujka Sama.

Do dziś nie wiem, jak tego dokonał. Czy znał kogoś w mojej komisji kwalifikacyjnej? Czy podał, że cierpię na jakąś zmyśloną chorobę? Tak czy inaczej, zostałem poddany badaniom, uznany za niezdolnego do służby wojskowej z powodu złego wzroku i odesłany z kategorią 4-F z powrotem na wstępne studia medyczne. Miałem dość słaby wzrok. Arthur Sloane, kolega, z którym chodziłem do klasy w Columbia Grammar School, cierpiący na tę samą wadę wzroku, został powołany do wojska po ukończeniu szkoły średniej i zginął w bitwie o Bulge.

Nigdy potem nie rozmawialiśmy z ojcem o tym wydarzeniu. Po prostu nie chciałem znać prawdy. Wydaje mi się, że w swym nieugaszonym pragnieniu, by uczynić ze mnie lekarza, który poszedłby w jego chwalebne ślady, przekroczył jakąś nieokreśloną normę moralną, a może nawet prawną. Otwieranie tej zadawnionej rany byłoby dla nas obu niewypowiedzianie żenujące. Wystarczy, jeśli powiem, że interwencja ojca wzbudzała wówczas moją głęboką niechęć, a i dziś trudno jest mi zrozumieć tak niekontrolowane ograniczenie mojej wolności osobistej. Ale, jak powiedział Pascal: „Serce kieruje się rozumowaniem, o którym rozum nic nie wie". Dlatego (mam nadzieję, wielkodusznie) przypisuję jego sprzeciw wobec mojej chęci pójścia na wojnę głębokiemu przywiązaniu ojca do jedynego syna, któremu pragnął oszczędzić mrocznych realiów wojny,

a jeszcze bardziej zapewnić karierę lekarską, której sam pragnął tak gorąco.

W szkole osiągałem mierne wyniki. Pewnego razu wezwano mnie nawet do gabinetu dziekana nauk humanistycznych, żebym wyjaśnił, dlaczego systematycznie oszukuję młodego współloka- tora podczas nocnej gry w pokera. (Nigdy go nie oszukiwałem. Chłopak poskarżył się matce, że przegrywa do mnie całe swoje kieszonkowe, w rzeczywistości zaś był bardzo kiepskim graczem.) Pozostałem nie zrzeszony i nie wstąpiłem do żadnej korporacji studenckiej, miałem też niewielu przyjaciół. Zdaje się, że mój ojciec był z tego zadowolony, bo dzięki temu mogłem bardziej skupiać się na nauce i otrzymać wstęp na wydział lekarski. Moi nieliczni przyjaciele byli nowojorskimi Żydami wychowanymi przez mniej wpływowych rodziców, w większości skłaniającymi się ku polityce radykalnej lewicy, tzn. Ligi Młodych Komunistów, znanej wówczas jako Amerykańska Młodzież dla Demokracji. Nie skażony dotąd polityką, poszedłem na kilka spotkań tej grupy, wynudziłem się za wszystkie czasy (studentki uczęszczające na te zebrania były bez wyjątku ponure, wąsate i smagłe jak Cyganki) i prędko zarzuciłem moje nieopierzone zainteresowanie tą dziedziną. Ów przelotny i pozornie niewinny epizod powrócił jednak, by straszyć mnie w czasach McCarthy'ego.

Mój ojciec z dużą dozą przebiegłości starał się zachować przychylność człowieka, który nazywał się F. Cyril James i był dyrektorem (czytaj: rektorem) Uniwersytetu McGilla w latach czterdziestych. James był gładkim, schludnym Anglikiem, którego najlepiej zagrałby C. Aubrey Smith, gdyby ktokolwiek zechciał

52

nakręcić o nim film biograficzny. James miał także niezwykle mocną głowę do trunków, natomiast mój ojciec nie miał wiele do czynienia z alkoholem, jeśli nie liczyć przesłodzonych win, które pijało się z okazji rozmaitych żydowskich świąt. Kiedy James odwiedzał Nowy Jork, mój ojciec zapraszał go na obiad i starał mu się dorównać w liczbie drinków wypijanych w Yale Clubie. Nieuchronnie o ósmej wieczorem przed nasz dom na Osiemdziesiątej Szóstej Ulicy zajeżdżała taksówka, z której wytaczał się mój ojciec i natychmiast wymiotował na ulicy był to nieuchronny znak, że znów uciął sobie pogawędkę z F. Cyrilem Jamesem. Owe pogawędki miały jeszcze wyjść mi na dobre.

Kiedy nadszedł czas, aby złożyć podanie na wydział lekarski, pod kierunkiem ojca zgłosiłem się jedynie do dwóch uczelni: na Uniwersytet Harvarda i Uniwersytet McGilla. Nie przyjęli mnie na Harvard. Nie bardzo się tym martwiłem, ale gdy odmowna odpowiedź przyszła także z Uniwersytetu McGilla, byłem naprawdę zaskoczony. Mój ojciec zapewniał mnie, że dostanie się na Wydział Lekarski Uniwersytetu McGilla jest równie pewne jak niezmienne orbity planet. W piątkowy wieczór w połowie kwietnia 1945 roku zadzwoniłem, żeby przekazać mu niewesołą nowinę. Wyczułem, że krew nabiegła mu do twarzy, gdy mnie wysłuchał. Wściekał się kilka chwil, potem zapewnił, że we wrześniu zacznę studia na Uniwersytecie McGilla, i pospiesznie odłożył słuchawkę. Cztery dni później otrzymałem przepraszający list od dyrektora Jamesa, który wyjaśniał, że ta niewybaczalna pomyłka została popełniona przez sekretariat dziekana wydziału lekarskiego i że oczywiście mam się zgłosić na studia 1 września 1945 roku.

53

Wiele lat później ojciec zrelacjonował mi przebieg swojej rozmowy z Jamesem tego fatalnego dnia. Chichocząc powiedział, że dzięki dogłębnej znajomości alkoholowych nawyków dyrektora wiedział dokładnie, o jakiej porze powinien do niego zadzwonić i zaprotestować przeciwko krzyczącej niesprawiedliwości, jaką było umiemożliwienie jego synowi podjęcia medycznych studiów na Uniwersytecie McGilla. James natychmiast skreślił stosowną notatkę do dziekana Wydziału Lekarskiego i przez posłańca wysłał ją pracownikom zajmującym się rekrutacją. Zanim ból głowy minął mu następnego ranka, byłem już na pierwszym roku studiów.

Tak naprawdę moja saga zaczyna się właśnie tutaj: w gorący dzień babiego lata w Montrealu, w Kanadzie - w dzień, w którym zapisałem się na zajęcia pierwszego roku medycyny. Wydział lekarski mieścił się wówczas w Strathcona Hall - neogotyckim zamczysku z imponującymi murami z szarego kamienia, wielkimi łukami obramowującymi ciężkie drzwi i stożkowatymi basztami na rogach. Wewnątrz, wzdłuż ścian, wisiały tablice upamiętniające panowanie różnych przedstawicieli akademickiego grona. Znałem ich imiona: Henry LaFleur, sir William Osler, Walter Chipman - wszyscy oni byli bohaterami mojego dzieciństwa i młodości. Ojciec raczył mnie stale opowieściami o cnotach, mądrości i poświęceniu tych ludzi. Perspektywa studiów przygniatała mnie,- zastanawiałem się, jak dorównam jego błyskotliwym osiągnięciom dokonanym mimo niewypowiedzianych przeciwności. Jednak była to dla mnie chwila niewypowiedzianie słodka i uroczysta.

54

Mieszkałem w przypominającym jaskinię wynajętym pokoju na University Street, dwie przecznice od uczelni. Moja gospodyni była otyłą, neurotyczną, przypominającą derwisza kobietą. Nazywała się Eva Long i potrafiła poruszać się tak bezszelestnie, że zawstydziłaby nawet samego Siedzącego Bawoła. Podkradała się o najrozmaitszych porach pod moje drzwi, a potem stukała w nie bez zażenowania, by mi oświadczyć, że jest już za późno na chodzenie po pokoju, albo czytanie przy zapalonym świetle, albo przyjmowanie kolegów, z którymi przygotowywałem się do egzaminów. Płaciłem jej dziesięć dolarów tygodniowo, na miesiąc z góry.

Na pierwszym roku jadałem śniadania i kolacje w pensjonacie za rogiem. Jego właścicielką była krzepka, dobroduszna Szkotka, która uwielbiała sadzać nas - dwunastu studentów medycyny - przy wielkopańskim stole na środku jadalni, a następnie dosłownie zarzucać ogromnymi udźcami wołowymi, dzieżami pełnymi ziemniaczanego purée i stosami brukselki (dlaczego Szkoci tak bardzo lubią brukselkę?). Jej *piece de resistance* stanowił niedzielny obiad (zastępujący tego dnia kolację), który składał się z kotłów krupniku z kaszy jęczmiennej, pierwszorzędnej pieczeni wołowej pokrajanej na plasterki tak cienkie, że niemal przejrzyste, i jak zwykle — z brukselki. Były to obiady domowe, ale obowiązywał ściśle ustalony porządek. Najstarsi studenci zajmowali miejsca u szczytu stołu, natomiast młodsi sadowili się wzdłuż boków. Zawsze starczało jedzenia dla wszystkich, ale nasza szkocka gospodyni (jak też się nazywała?) była fanatyczką punktualności i jeżeli ktoś spóźnił się choćby trzy minuty, zastawał drzwi nieodwołalnie zamknięte.

55

Na wyżywienie w pensjonacie wydawałem czterdzieści dolarów tygodniowo, a ponieważ ojciec wypłacał mi miesięcznie dziewięćdziesiąt dolarów, zostawało mi niewiele na zbytki w rodzaju gazet, papierosów i tego, co mój ojciec nazywał „przypadkowymi wydatkami". Na studiach paliłem paczkę papierosów dziennie,- profesor patologii dr Lyman Duff wypalał trzy paczki w ciągu dnia, a mimo to na wykładach pomstował na papierosy jako główną przyczynę raka płuc. Biedak zmarł na tę chorobę niedługo po ukończeniu przeze mnie studiów w 1949 roku. Mojej egzystencji nie można by nazwać luksusową, ale w porównaniu z udrękami mojego ojca była ona dość znośna.

Ludzka pamięć to użyteczne i godne zaufania narzędzie. Zajęcia na pierwszym roku pamiętam z kryształową przejrzystością. Anatomię wykładał irlandzki uczony, dr John Martin, który stale nosił na głowie czarną przepaskę,- plotka głosiła, że tylna część opaski (wrzecionowata w kształcie) zakrywa nigdy nie załataną dziurę po kuli. Mówiło się o nim, że w młodości był zagorzałym zwolennikiem Sinn Fein i że został postrzelony w głowę przez *Black and Tans,* którzy okupowali Irlandię w czasach „zamieszek". Bez względu na swoją przeszłość był jednak wspaniałym nauczycielem: mówił barwnie, zabawnie, mądrze i inspirująco. Fizjologii uczył mnie Hebbel Hoff - sarkastyczny, wewnętrznie wypalony i czasem okrutny człowiek, którego falujące blond włosy okalały pucołowatą, chłopięcą twarz; ta miła powierzchowność kryła jednak w sobie bezlitosne, nienasycone *ego.* Nauczyłem się od niego stosunkowo niewiele, a moi koledzy nie znosili go równie serdecznie jak ja.

56

Bezsprzecznie najjaśniejszą gwiazdą wśród wykładowców był na pierwszym roku

dr David Thompson - szczupły tyczkowaty człowiek o twarzy angielskiego generała (z wąsikiem gwardzisty i całą resztą) i o manierach prawdziwego gentlemana. Uczył nas biochemii w tak uporządkowany, subtelny i elegancki sposób, że do dziś pamiętam treść wielu jego wykładów. Nigdy nie lubiłem chemii w szkole, ale Thompson potrafił dla mnie tchnąć w nią życie. Zawsze miał czas, by po wykładzie odpowiadać na pytania i do każdej, nawet najbardziej bzdurnej kwestii odnosił się z pełną wyrozumiałości powagą. Był chyba najbardziej szanowanym wykładowcą na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu McGilla, na co rzeczywiście zasługiwał.

Inny profesor jednak wywarł na mnie jeszcze większe wrażenie, większe nawet, niż potrafiłem wówczas zrozumieć. Nazywał się Karl Stern i był wszechstronnie wykształconym psychiatrą, największą sławą pośród sław Uniwersytetu McGilla. Urodził się na przełomie wieków w małym bawarskim miasteczku nad czeską granicą, w żydowskiej rodzinie, która, jak sądzę, należała do odłamu konserwatystów: ani zbyt ortodoksyjnych, ani przesadnie reformowanych. (Stary jak świat dowcip o Żydach reformowanych mówi, że są oni tak liberalni, iż zamykają synagogi w żydowskie święta.) Stern kształcił się w Niemczech, gdzie zdobył także dyplom medyczny. W okresie studiów na krótki czas stał się gorliwym wyznawcą ortodoksyjnego judaizmu. Skrupulatnie przestrzegał przepisów żywieniowych, uczył się hebrajskiego, a nawet używał *tefilin* do porannej modlitwy. *Tefilin* to małe, skórzane pudełeczka, zawierające zwitki perga-

minu z wypisanymi urywkami z Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa. Są one zakładane przez ortodoksyjnych Żydów na czoło i lewe ramię codziennie, z wyjątkiem szabatu i wielkich świąt, jako przypomnienie świętego obowiązku modlitwy określonego w Misznie. Wśród ortodoksyjnych Żydów opowiada się następującą historię (jest ona częścią dziedzictwa, jakie otrzymałem od ojca):

> *Do szpitalnej sali, w której leży goj, przydzielony zostaje ortodoksyjny Żyd. Pierwszego dnia rano Żyd zaczyna w milczeniu przywiązywać tefilin owijając rzemieniem lewe przedramię. Goj widząc to, wznosi oczy do nieba i wykrzykuje: „Ależ sprytni ci Żydzi! Ten tutaj dopiero od kilku godzin jest w szpitalu, a już sam sobie mierzy ciśnienie!"*

Stern nieprzypadkowo wycofał się na jakiś czas do tej religijnej fortecy. Mimo że nie udało mu się znaleźć pociechy, której szukał tak zawzięcie w skomplikowanej, często enigmatycznej plątaninie żydowskiej wiary, nie przestał szukać i w końcu znalazł ów słup ognia w innej epoce, na drugim końcu świata.

Pierwszy raz spotkałem się ze Sternem w 1948 roku, na czwartym roku medycyny. Był zastępcą szefa w uniwersyteckiej klinice psychiatrycznej - Instytucie im. Allena. Jego jedynym zwierzchnikiem był dr D. Ewen Cameron, łagodny, ale dość nadęty psychiatra, odcinający kupony od sławy, którą zyskał jako jeden z członków zespołu psychiatrów na procesie norymberskim - pomogło mu to po drugiej wojnie światowej uzyskać tytuł

profesora i przewodniczącego zespołu psychiatrów na Uniwersytecie McGilla. Wszyscy studenci wiedzieli jednak, że mimo iż nie można było niczego zarzucić Cameronowi, główną postacią na wydziale był Stern: wspaniały nauczyciel, prowadzący ciekawe,

ocierające się o krasomówstwo wykłady w obcym dla siebie języku, a także błyskotliwy polemista, sypiący oryginalnymi, odważnymi pomysłami z niezwykłą pewnością siebie. Stern wzbudził we mnie klasyczne uwielbienie bohatera,- uczyłem się psychiatrii z drobiazgowością badacza Biblii i ukończyłem czwarty rok z wyróżnieniem. Stern dał mi nawet do zrozumienia, że gdybym złożył podanie z prośbą o przyjęcie na upragnioną przez wielu praktykę z psychiatrii w Instytucie im. Allena, nie spotkałoby się ono z nieprzychylnym przyjęciem, czyli innymi słowy: „Tylko daj nam znać, ośle, a stworzymy dla ciebie specjalne miejsce w programie badań". Niestety, nie skorzystałem z tej propozycji,- postanowiłem podjąć praktyki prowadzące do specjalizacji z położnictwa i ginekologii.

Czytelnika dziwi zapewne, dlaczego tyle miejsca poświęcam Sternowi. Wyczuwałem wówczas u niego jakiś szczególny spokój i poczucie pewności,- nie wiedziałem jeszcze, że w 1943 roku — po latach rozmyślań, lektur i analiz - nawrócił się na katolicyzm. Dopiero w 1951 roku ukazała się drukiem jego książka „Słup ognia" (*The Pillar oj Fire*), chyba najbardziej elokwentny i przekonujący zapis przebiegu i dynamiki nawrócenia, jaki powstał w naszych czasach. Książka ta znalazła się w roku wydania na listach lektur polecanych przez Katolicki Klub Książki i Klub Książki im. Thomasa More'a. Stern dokonał w niej czegoś, co

udało się jedynie nielicznym (Majmonidesowi, Mendelssohnowi, Spinozie): pogodził prawdę religii z arystotelesowską nauką doświadczalną.

W ostatniej części książki, zatytułowanej „List do brata", Stern wyjaśnia swojemu bratu, praktykującemu Żydowi, który przetrwał holocaust, dlaczego nawrócił się na katolicyzm i w jaki sposób mogą ze sobą koegzystować nauka i religia:

> *Kościół pozostaje niezmienny w swym nauczaniu. Istnieje tylko jedna nadprzyrodzona prawda, podobnie jak istnieje tylko jedna prawda naukowa. Tym, czym dla doskonalenia materii jest prawo Postępu, dla spraw duchowych jest prawo Zachowania. Pamiętam, jak pokazałem ci kiedyś papieską encyklikę o nazistach. Zrobiła na tobie spore wrażenie i powiedziałeś: „Zupełnie, jakby została napisana w pierwszym wieku". Właśnie o to chodzi!*

W swoim niezwykłym świadectwie Stern zadaje pytanie, które dręczyło mnie przez wiele lat. Pisze dalej do swojego brata tak: „Być może zapytasz mnie teraz: «Jak możesz jako wykształcony człowiek...?» albo: «Jak możesz jako naukowiec...?», albo: «Jak możesz znając psychoanalizę...?» Takie pytania można by mnożyć w nieskończoność. Szczerze mówiąc, nie rozumiem nawet, dlaczego zadaje się podobne pytania".
W dalszej części swego wywodu Stern odpowiada na te bezsensowne zapytania z prostotą dziecka, z wyrafinowaniem sławnego psychiatry i z pokorą najwierniejszego sługi Bożego. Odpowiedzią, która najbardziej przykuła moją uwagę, była długo

poszukiwana przez mnie odpowiedź na pytanie „Jak możesz, jako naukowiec...?" Stern napisał:

> *Jakiś czas temu przeczytałem w niemieckiej historii filozofii, że przedwczesna śmierć*

Pascala była wywołana duchowymi męczarniami, jakie znosił z powodu konfliktu między Nauką i Religią. Bardzo możliwe, że Pascal cierpiał z powodu duchowych konfliktów, nie ma jednak podstaw, by sądzić, że to właśnie było ich przyczyną. O ile mi wiadomo, DeBroglie jest chrześcijaninem i [Max] Planck był chrześcijaninem. Chrześcijanami byli Pascal i Newton. Być może byli chrześcijanami oprócz tego, że byli naukowcami, albo, dlatego że byli naukowcami, ale dlaczego mieliby być chrześcijanami mimo to, że byli naukowcami?

Między Sternem i mną, w czasie mojego ostatniego roku studiów, nawiązała się silna, a nawet zniewalająca więź. Wierzyłem każdemu słowu wychodzącemu z jego ust, i to nie ze względu na *prima facie* naukową wartość tego, co mówił, ale z powodu owego spokoju i pewności, z jaką się wypowiadał. Jego sposób wyrażania się w niczym nie przypominał akademickiego zarozumialstwa innych profesorów, ale niósł ze sobą troskliwą pociechę odwiecznej mądrości. Nie można przy tym zapominać, że był rok 1949, kiedy nie miałem jeszcze pojęcia o nawróceniu Sterna, i że nigdy nie rozmawialiśmy na temat religii. Przeżyłem prawdziwy szok, gdy w 1974 roku wziąłem do ręki zniszczony kieszonkowy egzemplarz jego książki. Grzązłem wówczas w konsekwencjach mojej hegemonii w klinice aborcyjnej i w wątpliwościach, które

61

naruszały coraz bardziej fundamenty moich własnych przekonań, i oto odkryłem, że już wtedy, kiedy rozmawiałem z nim wielokrotnie o tak wielu innych sprawach, on znał tajemnicę, do której próbowałem dotrzeć przez całe życie — tajemnicę Chrystusowego pokoju.

Z Karlem Sternem zetknąłem się dwukrotnie, w odstępie dwudziestu pięciu lat; to drugie zetknięcie zapoczątkowało moje poszukiwania duchowej prawdy. Tylko Bóg swoją ręką mógł przygotować dla mnie tak przekonujące doświadczenie.

63

4. HISTORIA RUTH

Uniwersytet McGilla został założony przez Szkota Jamesa McGilla. Stosowany tam system edukacji polegał w dużej mierze na brytyjskiej teorii i praktyce nauczania: nieskazitelny charakter, a nawet gotowość do poświęceń ze strony nauczyciela, absolutne posłuszeństwo ze strony studenta, przewaga pamięciowego opanowania materiału nad racjonalną dyskusją ze studentami oraz dystans ze strony profesora (przyjmujący często rozmiary wyniosłości godnej Cezara). Na Wydziale Lekarskim owe praktyki stosowano powszechnie, chociaż nie tak surowo jak za czasów mojego ojca.

Największe znaczenie dla mojej opowieści ma jednak nie stosunek profesora do ucznia, co lekarza do pacjenta. Tradycja hipokratejska - kładąca nacisk na szacunek dla nauczycieli, ekskluzywność medycznej sodalicji, a nawet przestrzeganie pewnej tajemnicy dotyczącej sztuki leczenia - zachęcała do przyjęcia

64

dominacji szlachetnego i opiekuńczego lekarza nad pacjentem jako sytuacji idealnej. Pacjent nie miał nic lub prawie nic do powiedzenia, jeśli chodziło o sposób leczenia,

nawet zadawanie pytań lekarzowi w tym zakresie traktowano jak herezję. Dzisiejsze zasady zasięgania opinii u innego lekarza, świadomej zgody pacjenta na przebieg leczenia, obowiązków moralnych i etycznych lekarza byłyby nie do przyjęcia w ówczesnym Montrealu.

Owa paternalistyczna tradycja zakładała jednak nie tylko osobistą prawość lekarza, ale także uznanie przez niego ogólnie przyjętego kodeksu etycznego. Przysięga Hipokratesa mówi:

> *Nigdy nikomu ani na żądanie, ani na prośby niczyje nie podam trucizny, ani też nigdy takiego sam nie powezmę zamiaru, jak również nie udzielę żadnej niewieście środka poronnego.*

Przysięga jest pod tym względem jednoznaczna. Na poparcie tych ograniczeń wygłaszano na trzecim roku wiele wykładów z ginekologii i położnictwa, wbijając nam do głowy zarówno zdrowotne, jak i prawne niebezpieczeństwa związane ze sztucznym poronieniem — mimo że w tym czasie pracowało w Montrealu przynajmniej trzech aborterów, broniących się za pomocą dość skromnych łapówek przed interwencją przeciętnie skorumpowanej policji.

Pamiętam, jak na oddział ginekologiczny Szpitala im. Królowej Wiktorii (prestiżowej kliniki Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu McGilla) przywieziono silnie krwawiącą, skręcającą się z bólu kobietę. Leżała na wózku popychanym przez sanitariusza

w asyście dwóch policjantów i miejscowego lekarza, a ja (student) wlokłem się za nimi. Gdy tylko została przeniesiona na łóżko, funkcjonariusze wymiaru sprawiedliwości przejęli inicjatywę, odepchnęli na bok lekarzy i zaczęli wypytywać kobietę o okoliczności poronienia, najwyraźniej pewni, że poddała się nielegalnej aborcji. Przesłuchanie ciągnęło się piętnaście minut, a ja przez ten czas stałem obok jak skamieniały (byłem wtedy na trzecim roku). Jak to możliwe, by interesy policji były ważniejsze niż przyniesienie ulgi biednej, cierpiącej istocie? Widok dwóch policjantów, złowrogich i nieustępliwych - zupełnie jakby kobieta im samym wyrządziła krzywdę — pozostał mi w pamięci przez wszystkie te lata. Dopiero gdy skończyli zadawać pytania, pozwolili lekarzowi zająć się pacjentką. Jak na ironię, Montreal - dzięki „uprzejmości" cieszącego się ponurą sławą Henry'ego Morgenthalera, którego kliniki aborcyjne opasują swą siecią terytorium tego kraju tak samo gęsto jak bary z hamburgerami - jest dziś aborcyjnym centrum Kanady.

Co do zakazu podawania „trucizny" (czyli zakazu eutanazji), przypominam sobie porozumiewawcze szturchnięcia i oczka puszczane przez praktykantów z pediatrii, kiedy na obchodzie oddziału dziecięcego na czwartym roku zapytaliśmy o dziecko z zespołem Downa, przyjęte poprzedniego dnia, a nazajutrz zaliczone do nieobecnych. Tak przedstawiała się pełna hipokryzji medycyna hipokratejska na usługach wszechwładnego lekarza.

Przysięga Hipokratesa została napisana dwa i pół tysiąca lat temu. Jej druga część, traktująca o śmiercionośnych lekach i aborcji, jest raczej odzwierciedleniem poglądów sekty pitagorejskiej

i nie oddaje powszechnej praktyki greckich lekarzy mimo że Galen — najsłynniejszy starożytny spadkobierca Hipokratesa - postępował, jak się wydaje, zgodnie z wszystkimi jej nakazami. Zadziwiającą długowieczność przysięgi można najprawdopodobniej wytłumaczyć jej zgodnością z chrześcijaństwem. Mówi się nawet, że istnieje chrześcijańska wersja przysięgi Hipokratesa, napisana w X czy XI wieku, zatytułowana „Z przysięgi Hipokratesa: Jak mógłby ją złożyć chrześcijanin".

Podniosłem prawą rękę i złożyłem przysięgę Hipokratesa w mglisty, czerwcowy ranek 1949 roku, tak samo jak uczynił to mój ojciec zaledwie trzydzieści lat wcześniej na tym samym nieopisanie pięknym, trawiastym dziedzińcu Uniwersytetu McGilla. Zjazd Światowego Stowarzyszenia Lekarskiego, który odbył się w Genewie w 1948 roku, na fali ujawnienia nazistowskich eksperymentów medycznych - zmienił nieco przysięgę. Dodano słowa: „Zachowam najwyższy szacunek dla Ludzkiego Życia od poczęcia". Wzorując się na Deklaracji Helsińskiej, Światowe Stowarzyszenie Lekarskie w 1964 roku wyraziło tę myśl na nowo w następujący sposób: „Zdrowie pacjenta będzie dla mnie sprawą najwyższej wagi".

Paradoksalnie jeszcze w tym samym roku dr Louis Lasagna, wówczas profesor medycyny, farmakologii i terapii doświadczalnej z Uniwersytetu Johna Hopkinsa, „poprawił" klasyczny tekst przysięgi: usunął odniesienie do aborcji. W swojej wersji, obecnie w powszechnym użyciu, pominął także zalecenia dotyczące eutanazji (o czym więcej potem), kontaktów seksualnych z pacjentem, szczególnych zobowiązań wobec tych, od których pobiera się

nauki (nie tylko profesorów, ale także pacjentów, na których praktykuje się w czasie studiów), a także nieskazitelnego poczucia obowiązku pomagania i nieszkodzenia osobom znajdującym się pod opieką lekarza.

Co do zachowania „najwyższego szacunku dla Życia Ludzkiego", Lasagna w swej wersji stwierdza:

> *Zachowam szczególną ostrożność zwłaszcza w sprawach życia i śmierci. Będę wdzięczny, jeśli zostanie mi dane ocalić życie. W mojej mocy może być także o d e b r a n i e ż y c i a* [podkreślenie moje].- *tę wzbudzającą trwogę odpowiedzialność przyjmuję z wielką pokorą i świadomością mojej kruchości. Przede wszystkim nie będę udawał Boga.*

Postarajmy się zatem dokończyć dzieło ś. p. dra Lasagny i jeszcze bardziej unowocześnijmy jego wersję przysięgi; sądzę, że on sam byłby z tego zadowolony. Mamy teraz „korporacyjną" wersję przysięgi Hipokratesa, skomponowaną przez Davida L. Schiedmayera z Kolegium Medycznego Wisconsin:

> *Przysięgam na Humanę i Amerykańską Korporację Zaopatrzenia Szpitali oraz na organizacje opieki zdrowotnej i organizacje uprzywilejowanych wykonawców, a także na wszystkie systemy przedpłat i przedsiębiorstwa joint venture, biorąc je za świadków, że według sił moich i zdolności przysięgi tej i zobowiązań dochowam ściśle. Tego, kto nauczył mnie mojego Jachu, na równi z prezesem mojej korporacji traktować będę i współżyć z nim jak ze wspólnikiem,*

mojego kapitału w potrzebie użyczać mu będę i traktować jego potomstwo na równi z moimi kolegami oraz za opłatą tego Jachu je nauczać.
Nigdy nikomu na prośbę nie podam trucizny ani sam nie powezmę takiego zamiaru, jak również, jako internista, nie dokonam aborcji. Obawiając się popełnienia błędu w sztuce lekarskiej, będę bronił swojego życia i swoich interesów.
Jeśli nie jestem chirurgiem, nie będę posługiwał się nożem, ale postaram się poznać jakiś rodzaj endoskopii.
Do jakiejkolwiek kliki wejdę, celem mojego wejścia będzie jedynie dobro chorego, jakoż unikać będę wszelkiej nieodpłatnej pomocy na rzecz społecznie upośledzonych, zwłaszcza jeśli nie są oni objęci umową zbiorową.
Cokolwiek bym podczas leczenia, a nawet poza obrębem czynności lekarskich w życiu ludzkim zobaczył albo posłyszał, co rozgłaszanym być nie potrzebuje, przekażę komisjom lub administratorom rządowym albo wykorzystam w książce. Jeśli przysięgi tej dochowam i niczym jej nie naruszę, oby mi wolno było cieszyć się powodzeniem w życiu i interesach, przejść na emeryturę w wieku pięćdziesięciu lat i przenieść się na południe, jeśli naruszę tę przysięgę i stanę się wiarołomnym, niech dokonam mych dni w Milwaukee.

Ze wszystkich przysiąg, zaklęć, przyrzeczeń, deklaracji i innych form zaprzysiężenia żadna, według mnie, nie dorównuje powadze i wzruszającej pokorze „Porannej modlitwy lekarza" ułożonej przez rabina Mojżesza Maimona (Majmonidesa). Rambam,

jak nazywali go żydowscy uczeni, był zdolnym i skrupulatnym medykiem - tak zdolnym, że służył na dworze Saladyna, kalifa Kairu, jako jego osobisty lekarz. Rambam otaczany jest czcią szczególnie za swoje prace talmudyczne, a zwłaszcza za drugą systematyczną kodyfikację Talmudu, ale jego list „O zachowaniu zdrowia", napisany do syna kalifa na przełomie XII i XIII wieku, pozostaje do dziś arcydziełem rozsądnej i umiarkowanej porady, dotyczącej obowiązków człowieka względem własnego ciała. Oto część jednej z wersji „Porannej modlitwy":

Boże, spraw, by mój umysł był zawsze jasny i oświecony. Niech przy łożu mego pacjenta nie zakłóca go żadna obca myśl. Spraw, by wyraźnie uprzytomnił sobie wszystko, czego nauczyło go doświadczenie i wiedza i spraw, by mógł pracować spokojnie. Wielkie bowiem i wspaniałe są dociekania naukowe, które służą zachowaniu zdrowia i życia Twoich stworzeń. Oddal ode mnie przekonanie, że wszystko potrafię. Daj mi siłę, wolę i możność rozszerzania swych wiadomości. Dziś jeszcze bowiem mogę odkryć rzeczy, których istnienia wczoraj nie przypuszczałem, ponieważ Sztuka jest wielka, a umysł ludzki nieznużenie sięga wciąż naprzód.
Spraw, abym w moim pacjencie widział jedynie człowieka. Ty, o Szczodrobliwy, wybrałeś mnie, abym czuwał nad życiem i śmiercią Twoich stworzeń. Przygotowuję się teraz do pełnienia mojego powołania. Bądź przy mnie w tym wielkim zadaniu, aby zakończyło się ono powodzeniem, bo bez Twojej pomocy człowiek nie ma powodzenia nawet w drobnych sprawach.

Gdybym to *tę* przysięgę złożył owego mglistego, czerwcowego poranka 1949 roku, nie byłbym zawstydzony.

Przypominam sobie z głębokim smutkiem, że absolwenci Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Cornella zaprosili w latach osiemdziesiątych mojego ojca - który uczył tam ginekologii i położnictwa przez sześćdziesiąt lat — aby przyjął ich przysięgę na scenie Carnegie Hall. Była to oczywiście „oczyszczona" wersja, ale mój ojciec miał wówczas prawie dziewięćdziesiąt lat i prawdopodobnie nie dostrzegł różnicy. Ja jednak ją widziałem. Stałem na końcu widowni i wstydziłem się trochę za niego i za to, w jaki sposób — nieświadomie - został poniżony człowiek, który tak mocno wierzył w przykazania starożytnej przysięgi.

W kręgach bioetyków należących do *bien-pensants* stało się modne umniejszanie znaczenia przysięgi - szydercze wytykanie jej niedostatków, na przykład braku jakiegokolwiek odniesienia do świadomej zgody pacjenta. Mimo to owe słowa współczucia, szacunku dla nauczycieli i dla życia samego w sobie, wypowiedziane w tak okrutnym i prymitywnym świecie, jakim była wyspa Kos w 450 roku przed Chrystusem, pozostają do dziś niezwykłym pomnikiem świadczącym o pięknie człowieczej duszy i godności osoby ludzkiej. Takich pomników nie należy zbyt pochopnie burzyć.

Ruth była czarującą, niewinną, wyjątkowo inteligentną dziewczyną, którą poznałem na balu uniwersyteckim jesienią 1945 roku - pierwszego roku mojego pobytu w Montrealu. Miała wtedy siedemnaście lat, a ja dziewiętnaście. Zakochaliśmy się w sobie. Ruth przypominała swoją powierzchownością młodą

71

Leslie Caron, i mimo że ja nie przypominałem Gene'a Kelly'ego czy Mela Ferrera, lubiłem z nią tańczyć (choć przedtem unikałem parkietu). Zaczęliśmy się spotykać: chodziliśmy do kina, do restauracji, jeździliśmy na łyżwach i na nartach, przytulaliśmy się i całowaliśmy (czy ktoś jeszcze używa dziś tych staroświeckich słów?), i nie upłynęło wiele czasu, a zacząłem sypiać w weekendy u niej w domu. Jej rodzice i brat - rosyjscy imigranci, którzy przyjechali do Kanady w latach trzydziestych - bardzo mnie polubili, mimo popełnionej przy nich niewybaczalnej gafy. Pewnego wieczoru, gdy siedzieliśmy wszyscy rozmawiając po cichu w salonie, wyjąłem portfel, by pokazać jakieś zdjęcie, i wypadła mi przy tym wszędobylska prezerwatywa. Nie upadła tak po prostu na podłogę, ale potoczyła się po pokoju i zatrzymała - zupełnie jak kula w bębnie ruletki - dokładnie pod stopami ojca Ruth. Wymamrotałem coś o gumowym palcu - ochraniaczu zakładanym przez położników przed odbytniczym badaniem kobiety w czasie porodu - i bezceremonialnie schowałem prezerwatywę do kieszeni. Moje wyjaśnienie nie mogło być przekonujące, jako że byłem wtedy dopiero studentem pierwszego roku i na badanie ciężarnych kobiet w klinice musiałem jeszcze sporo poczekać.

Mimo tego niewybaczalnego nietaktu i mimo naszych weekendowych wypraw na narty w Góry św. Wawrzyńca (jej rodzice musieli się orientować, że sypiamy ze sobą) z jej rodziną nadal łączyły mnie ciepłe stosunki. Na trzecim roku zamieszkałem u brata i bratowej Ruth. Spędzałem z nią coraz więcej czasu i poważnie rozmawialiśmy o ślubie. 1 właśnie wtedy Ruth zaszła w ciążę.

72

Kiedy nie pojawiła się u niej trzecia z kolei miesiączka, przestałem stawiać wymyślne diagnozy tłumaczące brak krwawienia i zatelefonowałem do ojca, do Nowego

Jorku. Polecił mi, abym przesłał mu do szpitalnego laboratorium próbkę pierwszego rannego moczu dziewczyny. Dwa dni później zadzwonił i poinformował mnie, raczej smutno, że wynik jest pozytywny.

Spoglądając z perspektywy pięćdziesięciu lat, które od tamtej pory upłynęły, jestem zaskoczony swoją ówczesną naiwnością. Uważałem, że - podobnie jak w innych doraźnych sprawach - ojciec sam zajmie się wszystkim. Stało się wręcz przeciwnie. Otrzymałem od niego list, a w nim pięć kanadyjskich studolarówek i radę, abym albo znalazł w katolickim Montrealu kogoś, kto dokonałby aborcji, albo pojechał z Ruth do Plattsburga, aby ożenić się z nią na terenie Stanów Zjednoczonych.

Takie było moje pierwsze spotkanie z aborcją z ich siedemdziesięciu pięciu tysięcy. Nie miałem ochoty się żenić; zostało mi półtora roku do ukończenia studiów i następnych pięć lub sześć lat podyplomowego stażu. Mój ojciec po raz pierwszy od niepamiętnych czasów sprawił mi zawód. Po cichu miałem nadzieję, że zaaranżuje przewiezienie Ruth do Nowego Jorku i sam dokona aborcji, wymyśliwszy wiarygodną przyczynę zabiegu. Nie wiedziałem wówczas, że jedyną okolicznością umożliwiającą ominięcie pochodzącego z 1841 roku nowojorskiego prawa zakazującego aborcji było zagrożenie życia kobiety.

Poprosiłem kilku kolegów ze studiów, by wskazali mi choć jednego abortera i wreszcie jakiś się znalazł. Podałem jego nazwisko i numer telefonu Ruth i ona sama umówiła się na wizytę. Noc

poprzedzającą zabieg spędziliśmy wtuleni w siebie. Oboje płakaliśmy - nad dzieckiem, które mieliśmy stracić, i nad naszą miłością, która, jak zdawaliśmy sobie sprawę, poniesie niepowetowaną stratę z powodu tego, co mieliśmy zamiar zrobić. Już nigdy nie miało być między nami tak jak dawniej.

Następnego dnia Ruth pojechała taksówką do lekarza. Upierała się, żebym jej nie towarzyszył, tak by nie wplątać mnie w sprawę aborcji - mogłoby to położyć kres mojej rodzącej się karierze medycznej. Protestowałem, ale była nieprzejednana i nie chciała nawet, bym zbliżał się do miejsca zbrodni. Umówiliśmy się zatem jak dwoje spiskowców na schodach Biblioteki im. Redpatha trzy godziny później. Poszedłem na zajęcia, ale niewiele słyszałem z tego, co tam mówiono. O umówionej porze usiadłem na stopniach biblioteki. Był łagodny, wiosenny wieczór, dobiegały mnie żałobne dźwięki dystopijnego portugalskiego *fado,* które ktoś brzdąkał na gitarze po drugiej stronie dziedzińca. Czekałem długie godziny, chodząc tam i z powrotem, łkając i targując się z losem o bezpieczeństwo Ruth.

Wreszcie przed schody zajechała taksówka. Ruth była drżąca, blada jak popiół. Wyciągnąłem ją z samochodu,- na podłodze zebrała się kałuża krwi. Po namyśle zapłaciłem taksówkarzowi i posadziłem delikatnie Ruth na schodach biblioteki, gdzie wybuchnęła rozpaczliwym płaczem. Zdawało się, że jej łzy wypływają z niewyczerpanego zbiornika, a urywany szloch brzmiał jak bezbrzeżnie smutna, tajemna modlitwa w zapomnianym języku. Pomogłem się jej oczyścić, jak potrafiłem najlepiej. Na szczęście ogarnął nas litościwy mrok i plamy krwi stały się

niewidoczne w wieczornej szarówce. Wsadziłem Ruth do pożyczonego samochodu i zawiozłem do domu rodziców, gdzie pospiesznie położyłem ją do łóżka. Przyrzekłem, że

będę nad nią czuwał w dzień i w nocy, dopóki nie wyzdrowieje. Jakimś cudem wyszła z tego bardzo szybko i dwa dni później była w stanie pójść na zajęcia.

Opowiadała potem, że zaoszczędziła mi 150 dolarów, gdyż targowała się z lekarzem. Był to kruchy, zasuszony starszy człowiek, trochę roztargniony i sklerotyczny. W połowie zabiegu krwawienie nasiliło się alarmująco, a on nie potrafił podjąć żadnego zdecydowanego działania. Kazał jej zatem wstać ze stołu, wziąć taksówkę i jechać do domu, gdzie miała spędzić resztę ciąży, a jeśli dokończenie operacji okaże się konieczne, zgłosić się na ostry dyżur do szpitala. Najwyraźniej jednak sam zabrał się do dokończenia zabiegu, a natura zatroszczyła się o resztę.

Jestem dziś pięćdziesiąt lat starszy, ale to wspomnienie jest równie żywe w mojej pamięci, jak dzisiejszy ślub czy wczorajszy pogrzeb. Przez krótki czas potem trzymaliśmy się razem jak współspiskowcy winni przestępstwa, zbyt haniebnego, by o nim mówić. Wkrótce jednak nasze drogi się rozeszły. Jestem pewien - mimo jej dzielnej miny, jej lojalności i miłości do mnie, a także mimo jej pragmatycznej oceny tego żałosnego doświadczenia - że w jakichś melancholijnych zakamarkach umysłu Ruth rodziły się pytania: Dlaczego się ze mną nie ożenił? Dlaczego nie mogliśmy mieć tego dziecka? Dlaczego musiałam narażać swoje życie i życie moich przyszłych dzieci dla jego wygody i studiów? Czy Bóg ukarze mnie za to, co zrobiłam, i uczyni mnie bezpłodną?

75

Co do mnie, to interesowały mnie wyłącznie konsekwencje. Prawie wszystkie pytania kłębiące się w mojej głowie dotyczyły jej zdrowia i zdolności rozrodczej w przyszłości: Czy aborter uszkodził ją tak bardzo, że nie będzie już nigdy w stanie począć i urodzić dziecka? Co się stanie z naszą znajomością? Czy Ruth będzie jeszcze chciała ze mną spać z taką samą ufnością, miłością i beztroską, z jaką zawsze traktowaliśmy się nawzajem? Nie zastanawiałem się nad Bogiem i Jego niepojętymi kaprysami (przynajmniej tymi odnoszącymi się do mnie, w tamtym czasie i w tamtym miejscu). Powoli tężał we mnie charakter żydowskiego ateisty o twardym karku.

Jak się okazało, z Ruth spotkałem się jeszcze tylko raz po zakończeniu roku szkolnego. Było to w lichym, prowadzonym przez gojów hotelu w centrum Nowego Jorku, w nieznośnie upalne lato 1948 roku. Poszliśmy do łóżka i kochaliśmy się machinalnie, w milczeniu. Ubrałem się i poszedłem do domu. Wykreśliłem w myślach ten związek z mojego harmonogramu i obiecałem sobie, że zacznę się spotykać z kimś innym na ostatnim roku studiów (co rzeczywiście zrobiłem). W 1954 roku, wracając z Bazy Lotniczej Pepperrell w St. John's na Nowej Fundlandii (byłem wówczas kapitanem lotnictwa), rozmyślnie opóźniłem swój powrót do Nowego Jorku, by zahaczyć o Montreal; zżerała mnie ciekawość, co stało się z Ruth (było to sześć lat po aborcji). Zadzwoniłem z lotniska do jej domu i zostałem poinformowany przez jej matkę, że Ruth wyszła za mąż i urodziła trójkę ślicznych dzieci. Zastanawiałem się, czy kiedykolwiek powiedziała swojemu mężowi o aborcji, i miałem nadzieję, że tego nie zrobiła.

76

Nawet teraz - po pięćdziesięciu jeden latach - drzemie we mnie świadomość, która zapewne zostanie ze mną na zawsze: że ja i ta oddana, piękna kobieta moglibyśmy mieć dziś wspólne wnuki.

Czy czegoś mnie to nauczyło? Zbyt wielu smutnych rzeczy, aby je tu ubierać w słowa. Powiem tylko, że tamto doświadczenie stało się moją pierwszą wycieczką w szatański

świat aborcji. Nie było to także dla mnie ostatnie osobiste doświadczenie tego rodzaju,- w połowie lat sześćdziesiątych począłem dziecko z kobietą, która bardzo mnie kochała. Błagała mnie, żebym pozwolił jej donosić i urodzić nasze dziecko. Skończyłem wtedy właśnie staż na położnictwie i ginekologii i zaczynałem robić w tej dziedzinie wspaniałą karierę. Miałem już za sobą dwa nieudane małżeństwa, oba zniszczone głównie przez mój egoizm, narcyzm i nieumiejętność kochania. (Zdaje się, że to Starzec Zossima w *Braciach Karamazow* określił piekło jako cierpienia człowieka niezdolnego do miłości. Jeśli to prawda, to odpokutowałem już należny mi wyrok, a może jeszcze więcej.) Nie widząc praktycznego wyjścia z tej sytuacji, powiedziałem jej, że się z nią nie ożenię i że nie mogę sobie teraz pozwolić na utrzymanie dziecka (klasyczny przykład nacisku wywieranego przez mężczyzn na kobiety w kwestii aborcji). Nie tylko zażądałem, aby usunęła ciążę, jeśli chce, aby nasz związek przetrwał, ale także chłodno poinformowałem ją, że ponieważ sam jestem jednym z najwyżej kwalifikowanych adeptów sztuki lekarskiej, dokonam aborcji osobiście. I dokonałem jej.

Jak to jest, kiedy się pozbawia życia własne dziecko? W moim przypadku odbyło się to aseptycznie i fachowo. Ciężarną

77

uśpiono w sali operacyjnej wielkiej kliniki akademickiej, ja natomiast wyszorowałem ręce, założyłem fartuch i rękawiczki, porozmawiałem chwilę z siostrą, która mi w tym pomagała, usiadłem na małym metalowym stołeczku na wprost stołu operacyjnego (po zbadaniu ciężarnej raz jeszcze, aby potwierdzić czas trwania ciąży i ustalić wielkość macicy) i wprowadziłem do pochwy ciężarnej wziernik Auvarda po uprzednim odkażeniu okolicy pochwy antyseptycznym roztworem. Następnie uchwyciłem szyjkę macicy dwoma kulociągami, zaaplikowałem roztwór leku mającego na celu obkurczenie macicy, tak abym mógł lepiej ocenić jej granice i uniknąć przebicia, dokonałem sondowania macicy (sonda to długi, cienki stalowy przyrząd z zaznaczoną miarką, pokazujący, jak głęboko można bez obaw wprowadzać narzędzia), a potem rozszerzyłem szyjkę macicy za pomocą kalibrowanych metalowych rozszerzaczy. Kiedy szyjka osiągnęła żądane rozmiary, wprowadziłem do macicy pustą, plastykową rurkę i skinąłem na pielęgniarkę, aby włączyła ssanie. Kiedy wskaźnik podciśnienia doszedł do pięćdziesięciu pięciu milimetrów, zacząłem wodzić rurką po wewnętrznych ścianach macicy, przyglądając się strzępkom tkanek pędzącym przezroczystą rurką ku torebce z gazy, skąd zostały następnie zabrane, poddane inspekcji i odesłane do laboratorium patologicznego dla potwierdzenia, że macica - by użyć naszego lekarskiego eufemizmu - została opróżniona.

Zabieg przebiegł bez zakłóceń, poczułem przelotne uczucie wdzięczności, że oto raz jeszcze wykonałem swoją robotę tak samo sprawnie i skutecznie jak zawsze, i wyszedłem z sali operacyjnej,

78

zanim pacjentka przebudziła się do końca z narkozy. Integralną częścią zabiegu jest zbadanie przez dokonującego aborcji zawartości torebki z gazy aby się upewnić, że *całą* tkankę embrionalną usunięto - że nie zostało nic, co mogłoby później spowodować krwawienie lub zakażenie. Otworzyłem torebkę tak samo, jak to robiłem zawsze, w myślach oceniłem ilość tkanki i upewniłem się, że jest proporcjonalna do czasu trwania ciąży nic nie zostało. Zdjąłem maskę oraz fartuch, ściągnąłem rękawiczki i zanotowałem

na karcie zalecenia pooperacyjne i wypis ze szpitala. Następnie przeszedłem do dyktafonu, nagrałem przebieg zabiegu, który miał zostać przetworzony w „opis operacji" w historii choroby, a potem poszedłem się przebrać; po drodze w korytarzach prowadzących do szatni jak zwykle wymieniałem wesołe pozdrowienia i docinki z napotkanymi pielęgniarkami, lekarzami i sanitariuszami.

Tak, możecie teraz powiedzieć: To był zwięzły, lapidarny opis tego, co *zrobiłeś*, ale jak się wtedy *czułeś*? Czy czułeś smutek - nie tylko dlatego, że odebrałeś życie nienarodzonemu dziecku, ale bardziej jeszcze dlatego, że było to *twoje własne* dziecko? Przysięgam, że nie było we mnie innych uczuć poza świadomością sukcesu i dumą z powodu własnej fachowości. Oceniając zawartość torebki, czułem jedynie satysfakcję płynącą z przekonania, że zrobiłem dobrą robotę. Nie dając mi jednak spokoju, zapytacie, czy choćby przez ulotną chwilę odczułem drgnienie żalu, odrobinę skruchy? Nie, nie, i jeszcze raz nie. Taka, Drogi Czytelniku, jest mentalność abortera: jeszcze jedna dobra robota, kolejna demonstracja moralnie obojętnej nowoczesnej technologii w rękach amoralnego lekarza.

79

Nie chciałbym raz jeszcze wciągać holocaustu w spór o aborcję (zawsze zdecydowanie sprzeciwiałem się wykorzystywaniu kuszącej analogii holocaustu i aborcji przez obrońców życia; są to dwa różne i dalekie od siebie zjawiska), ale to, co wtedy czułem w mojej zgłodniałej, pustej, biednej duszy, musiało bardzo przypominać rosnącą satysfakcję Adolfa Eichmanna, widzącego, jak zgodnie z jego planem pociągi, wiozące Żydów do obozów zagłady, odchodzą i przychodzą punktualnie, napędzając machinę zniszczenia z iście teutońską dokładnością.

Usuwałem dzieci moich przyjaciół, kolegów z pracy, przypadkowych znajomych, a nawet nauczycieli. Nigdy nie odczuwałem bodaj cienia wątpliwości i nigdy nie zachwiałem się w przekonaniu, że oddaję wielką przysługę tym, którzy szukają u mnie pomocy. Moja porada przedoperacyjna ograniczała się do krótkiego opisania zabiegu, podania przed- i pooperacyjnych zaleceń (żadnych irygacji ani stosunków seksualnych, przez dwa tygodnie nie kąpać się w wannie, zacząć przyjmować doustny środek antykoncepcyjny piątego dnia pierwszej miesiączki, która powinna się zacząć sześć tygodni po aborcji, konsultacja dwa tygodnie po zabiegu) i zdawkowego zapewnienia, że „zabieg" (ci, którzy dokonują aborcji, nigdy nie nazywają jej tym mianem, mówi się o „przerwaniu ciąży" albo o „zabiegu") nie wpłynie ujemnie na płodność i ogólne zdrowie pacjentki. Mówiliśmy o tych sprawach z taką pewnością wtedy, w połowie lat sześćdziesiątych, a teraz okazuje się, że aborcja może być powiązana z rakiem piersi, że tysiące kobiet utraciło płodność w wyniku nieudanej aborcji, a śmiertelność kobiet poddających się temu zabiegowi po trzynastym

80

tygodniu ciąży jest wyższa niż wskaźnik urodzeń. Arogancja ludzi praktykujących medycynę zawsze była uważana za nieznośny dodatek nieodłącznie towarzyszący ich profesji, ale niebotyczna zarozumiałość lekarzy trudniących się aborcją do dziś nie przestaje zadziwiać.

Na każde dziesięć tysięcy dziewczyn takich jak Ruth przypada jeden aborter: zimny, pozbawiony sumienia, bez skruchy wykorzystujący swoje umiejętności do nikczemnych celów, brukający swoją etyczną odpowiedzialność i skłaniający — nie, wręcz uwodzący

kobiety - swoim lekarskim spokojem i ach-jakże- -pocieszającym profesjonalizmem, by zdecydowały się na akt tak bardzo zbliżony do zabójstwa. Nieprzypadkiem następny krok w tym perwersyjnym wynaturzaniu umiejętności lekarskich dokonuje się tam, gdzie lekarze są upoważnieni przez państwo do dopomagania - zawsze w imię współczucia - w akcie samobójstwa. Jakże inaczej wyglądałby świat, gdyby jakiś nierozważny „ekspert" od rachunku cierpienia w godzinę po ukrzyżowaniu wspiął się na drabinę i podał Jezusowi dawkę cykuty.

81

5. ŻYD PRO FORMA

Podczas mojego rocznego stażu w Chicago w Szpitalu Michaela Reese'a, klinice będącej filią Uniwersytetu Northwestern, co miesiąc przenoszono nas z jednego oddziału na drugi, aby dać nam naukowy wgląd w całokształt naszego zawodu. Był to żydowski szpital, praktykowano w nim medycynę najlepszej jakości, a program szkoleniowy dla stażystów i lekarzy po stażu był po prostu wzorowy. Ale etyczne zasady tej instytucji — a raczej ich brak - prędko stawały się jasne nawet dla najmniej spostrzegawczego pracownika. Liczba zbytecznych operacji dokonywanych w tej imponującej instytucji była zdumiewająca, a skandaliczna praktyka podziału zysków po prostu kwitła. Wśród pracowników krążył sarkastyczny dowcip o tym, że wchodząc do męskiej ubikacji, trzeba głośno zapukać w drzwi, aby ostrzec lekarzy dyżurnych dzielących między siebie pieniądze, które udało im się zedrzeć z pacjentów.

82

Znam swój zawód zbyt dobrze, by twierdzić, że ta etyczna próżnia wynikała z „żydowskości" szpitala. Wydaje mi się raczej, że standard moralny tego miejsca został obniżony, podobnie jak to się dzieje obecnie w wielu żydowskich instytucjach i jak miało to miejsce w moim domu - z powodu braku prawdziwego judaizmu. Ten żydowski szpital, utrzymywany z funduszy żydowskich organizacji i indywidualnych sponsorów, nie miał ani kawałka przestrzeni przeznaczonej na modlitwę, medytację, sprawowanie obrzędów czy celebrowanie największych świąt żydowskiego kalendarza. Nawet w episkopalnej klinice, takiej jak Szpital św. Łukasza w Nowym Jorku, w którym pracowałem przez wiele lat, frontowe wejście otwierało się na iście królewskie, marmurowe schody, wiodące ku prostej, cichej kaplicy, otwartej dzień i noc dla pacjentów, ich rodzin, a także lekarzy i innych pracowników szpitala. W ważne święta chrześcijańskie odprawiano tam nabożeństwa kilka razy dziennie. Katolicki szpital, w którym pracowałem, również miał podobną kaplicę, a zarząd szpitala zachęcał, by z niej korzystać. Dlaczego jedynie w żydowskim szpitalu nie przewidziano takiego miejsca i nie pobudzano do żadnej duchowej aktywności?

Brak wiary. Jej miejsce zawsze zajmował *jidyszkejt,* choć w Szpitalu Michaela Reese'a przyjmował on złośliwą formę: żydowskie dowcipy rozbrzmiewały w salach operacyjnych i na porodówkach, a lekarze (europejscy imigranci lub dzieci imigrantów) wrzeszczeli na siebie w jidysz z wielkim upodobaniem, wplatając nawet pojedyncze słowa w polecenia wydawane pielęgniarkom (które w ogromnej większości nie były Żydówkami

82

i pochodziły z południowego Illinois lub sąsiedniej Indiany), a także w notatki o stanie pacjentów. Krótko mówiąc, szpital ten był dla mnie jeszcze jednym przyjemnym, miękkim żydowskim kokonem, zupełnie jakby zachodnia strona Manhattanu rozciągała się aż po Chicago. Nawet pielęgniarki używały żargonowych zwrotów z jowialną nonszalancją studentów *jesziwy.* Wyraźnie pamiętam, jak czarna pielęgniarka na porodówce (był to mój pierwszy miesięczny „przystanek" w tym szpitalu), powiedziała mi, że jedno z poleceń, które napisałem, jest *ganz meszuga,* tzn. zupełnie wariackie. W końcu każdy czuje się u siebie we własnej przeszłości.

Moja pierwsza żona była Żydówką, absolwentką college'u, tak samo emocjonalnie wyjałowioną jak ja. Jej ojciec miał dość znaczny majątek (matkę straciła w wieku trzynastu lat i nigdy nie polubiła swojej macochy). Jej młodszy brat lubił ją na swój młodzieńczy sposób (kiedy się poznaliśmy, nie miał jeszcze dwudziestu lat). Spotykaliśmy się dopiero dwa miesiące, gdy zdecydowaliśmy się na ślub.

Była rok starsza ode mnie, ukończyła studia humanistyczne na szacownym uniwersytecie w Nowym Jorku i wplątała się w niewygodny romans z żonatym prawnikiem, dla którego pracowała. Jeden ze stażystów z mojej grupy w Szpitalu Nowojorskim umówił nas na randkę w ciemno. (Był to mój drugi staż, po Szpitalu Michaela Reese a.) Od razu przypadliśmy sobie do gustu,- była taką samą Żydówką jak ja Żydem, tzn. jej dom miał ten sam *rodzaj jidyszkejtu* co mój, i była tak samo jak ja niedbałą wyznaw- czynią judaizmu *pro forma.*

84

Nasi ojcowie polubili się od pierwszego spotkania. Byli obaj germańskiego, wschodnioeuropejskiego pochodzenia, i mimo że jej ojciec urodził się w Europie, jego rodzice wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych, kiedy był jeszcze małym dzieckiem. Mówił płynnie w jidysz, obchodził żydowskie święta z taką samą udawaną pobożnością jak mój ojciec i przecierpiał tak samo skrajne ubóstwo w dzieciństwie. Krótko mówiąc, gdyby nasze małżeństwo było zaaranżowane przez swatkę, nie mogłoby połączyć dwojga lepiej pasujących do siebie ludzi.

Ślub odbył się w gabinecie rabina Louisa Newmana, zwierzchnika Kongregacji *Rodeph Sholem,* w duszne, sierpniowe popołudnie. Synagoga mieściła się w zachodniej części górnego Manhattanu. Był to okazały budynek, w którym nigdy przedtem nie byłem, chociaż matka i ojciec kupowali bilety na najważniejsze święta właśnie do tej świątyni.

Rabbi Newman był mocno zbudowanym, nieśmiałym człowiekiem koło pięćdziesiątki. Cieszył się pewną sławą dzięki swoim studiom nad judaizmem i był uznawany za przykład arystotelesowskiej rozwagi: człowiek złotego środka, a nie *meszugener* ortodoks, jak mawiał mój ojciec. W jego gabinecie panował imponujący nastrój naukowości: wygodne skórzane meble, przyćmione światło, ściany z półkami pełnymi książek i niezwykle przestronne biurko, przypominające swoją wielkością pas startowy dla odrzutowców.

Pamiętam, że rano, na dzień przed ceremonią, kiedy brałem prysznic w mieszkaniu mojej przyszłej żony, ogarnęły mnie poważne wątpliwości. Tak naprawdę nie kochałem tej kobiety,

85

mimo że ją lubiłem i szanowałem. Nie czułem też do niej wyjątkowo mocnego popędu seksualnego, choć byliśmy do siebie pod tym względem dość dopasowani. Pochodziliśmy z różnych subkultur żydowskiej społeczności - ona z Brooklynu, ja z Manhattanu. Ja żyłem w świecie książek i idei, ona przejawiała dla nich nikłe zainteresowanie. Z drugiej jednak strony byłem zmęczony mieszkaniem w dusznych, gorących pokojach szpitalnych i ciągłym wysilaniem się, by wyżyć z absurdalnie niskiego stypendium, które płacono wówczas lekarzom mieszkającym w szpitalu (37 dolarów 50 centów plus wyżywienie, zakwaterowanie i pralnia). Byłem też znudzony życiem z dnia na dzień i ciągłym zmienianiem przyjaciółek, których szereg, jak się zdawało, nigdy się nie skończy. Ona miała ładne, przestronne, klimatyzowane mieszkanie we wschodniej części górnego Manhattanu, dość pieniędzy, by kupić dla nas samochód i była miłą, wykształconą kobietą, pochodzącą z szanowanej rodziny.

Zdobyłem się wtedy pod prysznicem na prawdziwą chwilę *voir dire* i uznałem, że równie dobrze mogę nie odwoływać ceremonii, a jeśli nie będzie się układało, zawsze będę mógł się rozwieść. Nie miałem poczucia głębokiego zobowiązania, a już z pewnością nie w wymiarze sakramentu,- nie ogarnął mnie nawet ślad nabożnego lęku na myśl o zbliżającej się chwili ani o istocie tego aktu. Byłem prawdziwym dzieckiem kina: od końca lat czterdziestych czy początku pięćdziesiątych małżeństwo było dla Hollywoodu rozkosznym żarcikiem - lekkim, czczym doświadczeniem kończącym żarliwy, często zwariowany romans. Co najważniejsze, mój ojciec wyraził zgodę na kontrakt ślubny,

mimo że serdecznie nienawidził wszystkiego, co łączy kobietę i mężczyznę inaczej niż pozbawiony warunków seks.

Rabbi Newman, zachowując swoją uczoną powagę, wymamrotał serię hebrajskich modlitw wraz ze sztywnymi, machinalnymi tłumaczeniami, które wydawały mi się przeznaczone dla intelektualnego motłochu, a potem zaczął się nadymać, podwajając niemal swe rozmiary stopniowo aż do chwili, gdy uroczyście ogłosił nas mężem i żoną. Pocałowaliśmy się zgodnie ze zwyczajem, stłukłem obcasem kieliszek (przezornie zawinięty w grubą serwetkę) na pamiątkę upadku Jerozolimy w 70 roku naszej ery, i było po wszystkim.

Orszak weselny w liczbie dwudziestu osób udał się następnie do Sali Gwiaździstej na szczycie hotelu Waldorf Astoria na przyjęcie i tańce. Gdy przyglądam się zdjęciu, które zostało zrobione owego wieczoru, uderza mnie brak radości na twarzach obecnych i melancholia czająca się za przyklejonymi uśmiechami, tak jakby wszyscy byli dopiero co świadkami niezbyt zadowalającego *auto daje.* W naszym towarzystwie, jak sądzę, zabrakło Boga.

Mój przedmałżeński plan ucieczki spełnił się sam. W 1953 roku przerwałem ostatni stały pobyt na szkoleniu z położnictwa i ginekologii w Klinice Kobiecej w Nowym Jorku, by zaciągnąć się do sił powietrznych. Zostałem wysłany jako położnik i ginekolog do St. John's na Nowej Fundlandii, skąd robiłem ciekawe wycieczki na Grenlandię, Islandię i Labrador. Moją żonę i mnie łączyła cicha umowa, że nie będziemy próbowali począć dziecka (żona przyjechała do mnie na Nową Fundlandię miesiąc po moim przybyciu) i nasze małżeństwo wkrótce ograniczyło się do

uprzejmej wymiany zdań i formalnych kontaktów seksualnych. Za obopólną zgodą i z olbrzymią dozą dobrego wychowania postanowiliśmy się rozstać, kiedy zostałem zwolniony ze służby wojskowej. Przeprowadziłem się z powrotem do szpitala, podczas gdy ona pozostała w niewielkim mieszkaniu w Yonkers. Gdy tylko zostały przygotowane odpowiednie dokumenty, wsiadłem w samolot do Meksyku (przepisy rozwodowe w Nowym Jorku były jeszcze wówczas dość wymagające), podniosłem prawą rękę w towarzystwie może piętnastu innych Amerykanów i wymamrotałem „tak" w odpowiedzi na niekończącą się procedurę prawną prowadzoną po hiszpańsku, po czym podpisałem się w wyjątkowo wielkiej księdze w miejscu oznaczonym iksem, co oznaczało, że małżeństwo jest *kaput.* Nasze rozstanie było tak samo pozbawione ikry, puste i bez znaczenia, jak zaślubiny.

Moje pierwsze małżeństwo trwało dokładnie cztery i pół roku. Rozstaliśmy się w zgodzie. Moja była żona przeprowadziła się potem do San Francisco i nigdy więcej się do mnie nie odezwała.

Dziś wiem, że nasze małżeństwo rozpadło się właśnie *dlatego,* że moja żona była taką samą wyznawczynią judaizmu jak ja: nie- zaangażowaną, duchowo niezaradną, opętaną przez materializm i odnoszącą się z lekceważeniem do uwodzicielskich praktyk Żyda tak samo nowoczesnego jak ona. Została przecież wychowana w niemal identycznej *mise-en-scene* jak ja i nauczyła się nie brać pod uwagę drobnych, czarujących manieryzmów, emocjonalnych sztuczek obliczonych na zmylenie przeciwnika ani po-ciągającego cynizmu współczesnego, zeświecczonego mężczyzny rasy żydowskiej. Ujmując rzecz brutalnie, lekceważyła mnie

oraz moje fortele, i szybko znudziliśmy się sobą. Rozwód był nieunikniony. Kiedy temat ten w końcu wypłynął, nikt nie był ani zaskoczony, ani skonsternowany.

Jak już wspomniałem, staż w zakresie ginekologii i położnictwa odbywałem w cieszącej się światową sławą, dziś już niestety nie istniejącej, Klinice Kobiecej. Została ona założona w 1855 roku przez lekarza z południa i była pierwszą w Stanach Zjednoczonych specjalistyczną kliniką zajmującą się leczeniem kobiet. Kiedy tam przybyłem w 1952 roku, miałem już za sobą kilka lat podyplomowego szkolenia z zakresu chirurgii ogólnej i urologii w wielkich klinikach akademickich, takich jak Szpital Michaela Reese'a i Szpital Nowojorski, który stanowił centrum naukowe Uniwesytetu Cornella w Nowym Jorku. Kiedy pierwszy raz ujrzałem Klinikę Kobiecą w jej ostatnim wcieleniu (została przeniesiona i zbudowana na nowo w Harlemie na Manhattanie w 1900 roku), trochę mnie zatkało. Ta potworna, ciężka, pseudo- barokowa budowla z miedzianym, mansardowym dachem, ozdobną bramą wjazdową i witrażami w oknach przypominała raczej laboratorium doktora Frankensteina niż nowoczesny, dobrze wyposażony szpital. Zespół profesorski i personel medyczny były tam jednak doskonałe,- przychodnie przyszpitalne - stanowiące podstawę każdej kliniki akademickiej - ogromne, jako że szpital znajdował się w ubogiej dzielnicy,- a duch panujący wśród pielęgniarek - zupełnie niezwykły. Wiele z nich przepracowało w tym szpitalu dwadzieścia lub więcej lat i brało czynny udział w szkoleniu młodych lekarzy. Gdy przybyłem do Kliniki Kobiecej, mój ojciec pracował tam już od dwudziestu pięciu lat

i zajmował dość wysoką pozycję. Uważano go za jedną ze sław tej instytucji, głównie ze

względu na wielkie doświadczenie, jakie zdobył ucząc studentów na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Cornella, gdzie spędzał pozostałą połowę swojego czasu pracy.

W tym raju dla szkolących się lekarzy pobrzmiewała jednak pewna fałszywa nuta - większość stałego zespołu lekarskiego i stażystów nie kryła się ze swym antysemityzmem. Oprócz mojego ojca wśród personelu był jeszcze tylko jeden Żyd, a ja miałem być pierwszym w historii żydowskim lekarzem szkolącym się w tej stuletniej instytucji. Na moim pierwszym dyżurze w Klinice Kobiecej zostałem poinformowany, że zwierzchnik lekarzy szkolących się na ginekologii rozpuścił wieści, iż nie ma zamiaru współpracować z Żydem i żebym raczej poszukał sobie miejsca gdzie indziej. Powiedział mi o tym starszy kolega, katolik włoskiego pochodzenia, który spotkał się z podobną niechęcią, gdy sam rozpoczynał staż.

Spotkałem się już z mniej złośliwą i mniej otwartą bigoterią w Szpitalu Nowojorskim, gdzie byłem jednym z dwóch Żydów odbywających staż z chirurgii, ale moja dość blada odmiana judaizmu połączona z poczuciem obowiązku sprawiły, że nim skończyłem staż, sprawa mniej więcej przycichła. W Klinice Kobiecej atmosfera była jednak przesycona nietolerancją, i po pierwszym tygodniu czułem nieprzepartą pokusę ucieczki. Ojciec doradził mi, bym uzbroił się w cierpliwość, robił swoje i unikał jakichkolwiek konfrontacji z antysemicką kliką. On sam tymczasem pracowicie organizował koalicję bardziej liberalnie nastawionego personelu leczącego i lekarzy na szkoleniach. Następnie rozmówił

się ze zwierzchnikiem szkolących się lekarzy i głównym chirurgiem, ostrzegając ich, że jeżeli w szpitalu dojdzie do nieprzyjemnych incydentów dających się powiązać z antysemickim zachowaniem, natychmiast poinformuje o tym Ligę Przeciwko Zniesławianiu należącą do B'Nai Brith, a także gazety, telewizję i inne środki opiniotwórcze. Mój ojciec był niski, ale porywczy i kiedy coś go zdenerwowało, wywijał wskazującym palcem przed nosem swego oponenta, wywrzaskując przy tym swoje racje. Nie sądzę, by udało mu się nawrócić bigotów i uczynić z nich uczniów Gandhiego, ale bigoteria od tamtej pory ukrywała się za zasłoną przyzwoitości, więc mogłem kontynuować pracę w dość neutralnej atmosferze tolerancji. Na dodatek zwierzchnik stażystów skończył pracę pół roku po moim przybyciu i presja, którą odczuwałem, zmniejszyła się wraz z jego odejściem.

Nawiasem mówiąc, bawi mnie niepomiernie (i ogromnie raduje), że lekarze szkolący się w Zespole Szpitali św. Łukasza i Roosevelta (który wchłonął Klinikę Kobiecą w ciągu następnych dwudziestu lat) mają obecnie przewodniczącego i profesora Azjatę, a personel lekarski składa się przynajmniej w połowie z Żydów, w dwóch trzecich z kobiet i w jednej trzeciej z czarnych lub Latynosów. Te same proporcje odnoszą się do lekarzy odbywających szkolenia.

Z antysemityzmem spotkałem się już przedtem. W mojej młodzieńczej naiwności sądziłem jednak, że ludzie praktykujący medycynę są zbyt cywilizowani, a przynajmniej zbyt wyrafinowani, by pozwolić sobie na upokarzającą intelektualnie atmosferę bigoterii.

Pamiętam, że kiedy miałem piętnaście lat, moi rodzice wpadli na pomysł wykorzystania pierwszego od dwudziestu trzech lat urlopu ojca na zwiedzanie

uniwersytetów w Nowej Anglii. Kiedy przyjechaliśmy do Wolfboro w New Hampshire i zameldowaliśmy się w miejscowym hotelu - planując zwiedzić następnego dnia Uniwersytet Dartmouth - recepcjonista zapytał ojca, czy nazwisko „Nathanson" jest pochodzenia skandynawskiego. Ojciec odburknął, że jego nazwisko ma tyle samo wspólnego ze Skandynawią co spaghetti, że jest to nazwisko żydowskie i co go to w ogóle obchodzi. Recepcjonista wycofał się na zaplecze, a po chwili na jego miejscu pojawił się kierownik, który grzecznie, ale stanowczo poinformował ojca, że hotel jest „zastrzeżony". Ten ohydny eufemizm oznaczał: „Żydom wstęp wzbroniony". Ku mojemu zaskoczeniu i zmartwieniu, ojciec odwrócił się na pięcie, skinął, żebyśmy poszli za nim i wycofał się z hotelu bez słowa. W samochodzie, zmierzając ku bardziej gościnnej kwaterze bliżej Bostonu, ojciec pienił się i krzyczał, obiecując donieść na tego człowieka, napisać list do wydawcy *New York Timesa* i złożyć zażalenie w B'nai B'rith, w Lidze Przeciwko Zniesławianiu. Do dziś nie wiem, czy zrealizował którąkolwiek ze swoich pogróżek, lecz pozostało mi po tym wydarzeniu przekonanie, że poza Nowym Jorkiem z jego potężną społecznością bogatych i wpływowych Żydów, jesteśmy obcy we własnym kraju.

Gdy byłem dzieckiem, antysemityzm rzeczywiście stanowił bardzo powszechne zjawisko, ale nie miał wpływu na moje dzieciństwo. Incydent w New Hampshire wydarzył się pod koniec lat trzydziestych, w okresie szczególnie trudnym dla amerykańskich

Żydów. W tym czasie ojciec Charles Coughlin wygłaszał co tydzień w parafii w Detroit swoje wyjątkowo jadowite antysemickie kazania, które rozpowszechniał za pomocą czterdziestu pięciu radiostacji na terenie całego kraju,- ocenia się, że słuchało go regularnie co najmniej cztery miliony Amerykanów. Według danych szacunkowych około piętnastu milionów ludzi przynajmniej raz słyszało wypowiedź Coughlina, jego kancelaria przyjmowała osiemdziesiąt tysięcy listów tygodniowo (prawie wszystkie w przychylnym tonie), a sam Coughlin zatrudniał sto pięć osób do prowadzenia korespondencji. Jego biuletyn pod tytułem „Sprawiedliwość społeczna" miał dość szeroki krąg odbiorców i był przepojony tak odpychającą odmianą antysemityzmu, że w porównaniu z nim bladło nawet nazistowskie pismo Juliusa Streichera *Der Stürmer.*

W tym samym czasie pułkownik Charles Lindbergh, najbardziej chyba szanowany, a z pewnością najpopularniejszy obywatel Stanów Zjednoczonych, przyjął medal z rąk Adolfa Hitlera. W 1941 roku Lindbergh podczas przemówienia wygłoszonego w Des Moines napiętnował Żydów za to, że wciągnęli Stany Zjednoczone do udziału w drugiej wojnie światowej, przy aktywnym współudziale administracji Roosevelta. Lindbergh stwierdził także: „Największym zagrożeniem dla tego kraju jest posiadanie i kontrolowanie przez nich naszego przemysłu filmowego, naszej prasy, naszego radia, a także naszego rządu." Czy nie brzmi to znajomo? Skrajnie antysemicki odłam Afroamerykanów (Farrakhan, Muhammed, Jeffries i inni) wykorzystuje Lindbergha nie płacąc za to ani grosza i z powodzeniem sprzedaje jego truciznę wśród

niezadowolonych nizin społecznych. Jedynym pragnieniem tych biedaków jest znalezienie kozła ofiarnego, który odpłaciłby za ich ekonomiczne i polityczne niepowodzenia. Tym kozłem ofiarnym są, jak zawsze w historii, Żydzi.

Przez większość życia byłem skutecznie chroniony przed ujadaniem tego motłochu. Słyszałem, jak mój ojciec chodził po salonie przeklinając głośno Coughlina,- matka na wzmiankę o Lindberghu smutno potrząsała głową. Żyłem jednak w bezpiecznej izolacji żydowskiej dzielnicy (dzielnicy, a nie getta - nie byliśmy w niej więźniami), pobierałem nauki w szkołach, gdzie przeważali Żydzi, a w lecie jeździłem na organizowane i prowadzone przez Żydów obozy, na których obozowicze także byli w większości Żydami. Dlatego też ów epizod w smutnym hoteliku w New Hampshire był dla mnie rodzajem kulturowego szoku, chociaż później, przy coraz częstszych kontaktach z zewnętrznym światem gojów, zacząłem sobie zdawać sprawę z wrodzonego charakteru antysemityzmu i żywiłem rosnącą pogardę dla tych, którzy otwarcie go wyznawali. W tym skądinąd cywilizowanym społeczeństwie zarozumiałość ma swoje zalety: w Ameryce można zdyskredytować antysemityzm wymieniając wielkich uczonych, muzyków, badaczy, finansistów i innych prominentnych przedstawicieli amerykańskiej społeczności żydowskiej.

Jako młody człowiek i młody lekarz - z pewnością nie będzie to objawieniem dla nikogo, kto badał amerykańskie społeczeństwo i religie - czułem się Żydem przede wszystkim w znaczeniu wspólnotowym. Ignorowaliśmy fakt, że jesteśmy Hebrajczykami, a równocześnie pławiliśmy się w duchu *jidyszkejtu*: jego tradycjach,

dialekcie, dowcipach dla wtajemniczonych i nieopierzonym poczuciu wyższości intelektualnej. Zawsze też instynktownie lgnęliśmy do siebie jako Żydzi. Ze wstydem wspominam wydarzenie z połowy lat pięćdziesiątych, doskonale ilustrujące ów odpychający *zeitcjeist.*

We wstępnej szkole medycznej na Uniwersytecie Cornella poznałem żydowskiego chłopca z Brooklynu. Nazywał się Mark Lazansky. Nigdy nie zbliżyliśmy się do siebie w szkole, ale spotkaliśmy się ponownie w Szpitalu Michaela Reese a jako stażyści i wtedy staliśmy się dobrymi przyjaciółmi. Jeszcze w szkole Mark przejawiał przelotne zainteresowania lewicowe (druga wojna światowa osiągała właśnie swoje apogeum, a ZSRR był naszym przypuszczalnym sojusznikiem) i był na kilku spotkaniach skrajnie lewicowych ugrupowań - ale o ile wiem, nigdy nie wstąpił do żadnego z nich ani nawet nie wydawał się tym zainteresowany. Tak się złożyło, że większość owych ugrupowań była założona i prowadzona przez studentów żydowskich.

Po zakończeniu rocznego stażu w Szpitalu Michaela Reese'a Mark i ja nadal utrzymywaliśmy bliskie kontakty (naszym wspólnym konikiem były książki znanego amerykańskiego satyryka S.J. Perelmana,- potrafiliśmy pod byle pretekstem cytować sobie nawzajem długie fragmenty jego najlepszych tekstów). Na początku 1953 roku razem pojechaliśmy do Waszyngtonu, aby zgłosić się do sił powietrznych z nadzieją, że zostaniemy umieszczeni razem w takiej czy innej bazie w okolicach Nowego Jorku. Moje papiery wkrótce nadeszły i zostałem oddelegowany do Bazy Lotniczej Gunter w Alabamie. Papiery Marka zostały jednak

wstrzymane. Dowiedziałem się potem, że nigdy nie otrzymał przydziału jako lekarz, ale został przyjęty do sił powietrznych jako zwykły poborowy, mimo że jako chirurg ortopeda był o wiele bardziej potrzebny armii niż ginekolog-położnik. Straciliśmy ze sobą kontakt, ale z czasem doszła do mnie wiadomość, że przydzielono go do bazy w

Arkansas, gdzie - nadal jako zwykły poborowy - wykonywał wszystkie skomplikowane operacje ortopedyczne. Odmówiono mu przydziału lekarskiego z powodu anonimowego donosu, oskarżającego go o lewicowe powiązania i popieranie komunizmu na Uniwersytecie Cornella,- wiedziałem, że nie można było wymyślić bardziej wierutnego kłamstwa.

Starając się oczyścić swoje imię z zarzutów, Mark zaangażował znaną firmę adwokacką z Nowego Jorku. Była to epoka McCarthy'ego i w tym właśnie czasie senator Joe McCarthy wytoczył walkę przeciwko Armii Stanów Zjednoczonych, rozpoczynając cieszące się złą sławą przesłuchania. Mark napisał do mnie z prośbą, żebym zeznawał w jego sprawie jako świadek przed podkomisją McCarthy'ego (miałem wtedy stopień kapitana sił powietrznych Stanów Zjednoczonych i zarządzałem klinikami ginekologiczno-położniczymi na swoim obszarze dowodzenia). W pierwszym odruchu chciałem pospieszyć mu na ratunek, ale po namyśle postanowiłem zapytać o zdanie głównego prawnika w bazie, Herberta Cohena. Cohen i ja zostaliśmy przyjaciółmi po tym, jak asystowałem przy narodzinach jego dziecka, dlatego nie wahałem się zapytać go o radę. Przedyskutowaliśmy całą sprawę. Jako prawnik Cohen był zdania, że jeśli pojawię się na rozprawie, automatycznie sam stanę się podejrzany i mogę utracić własny

przydział. Poza tym twierdził, że Żydzi w siłach zbrojnych powinni raczej siedzieć cicho i broń Boże nie robić sobie wroga z kogoś tak potężnego (i tak jawnie wyznającego antysemityzm) jak senator Joseph McCarthy.

Przemyślałem radę, jakiej mi udzielił Herb Cohen, zasięgnąłem opinii jeszcze kilku przyjaciół, Żydów z personelu lekarskiego — wszyscy zgadzali się z Cohenem - i wreszcie (płonę ze wstydu pisząc te słowa czterdzieści lat później) odpisałem prawnikom Marka, że jestem zbyt zajęty, aby wdawać się w tę miniaturową sprawę Dreyfussa i że będą musieli na moje miejsce poszukać kogoś innego. Nigdy więcej nie miałem od Marka żadnych wiadomości.

Możecie powiedzieć, że mentalność *sztetl* wymaga, by stanąć w obronie współbrata — zostawić swój pakunek i pospieszyć z pomocą rannym i opuszczonym. Obawiam się jednak, że prawda jest inna: nakaz samoocalenia, tchórzostwo moralne, odwieczna tradycja kulenia się w piwnicach carskiej Rosji, podczas gdy Kozacy galopowali dokoła, trzaskając z batów i wywijając szablami, przesadnie ostrożne usuwanie się w cień w obcym kraju (my, Żydzi, wszędzie jesteśmy obcy) - wszystko to sprzysięgło się i doprowadziło do mego niebotycznego tchórzostwa. Przez ten postępek nie tylko straciłem cenionego przyjaciela, ale także określiłem swój własny obraz: obraz cudzoziemca, zastraszonego przybysza, tchórzliwego Żyda pozbawionego korzeni i celu. Nie można chyba uznać za przypadek, że w tym samym czasie zaczęło się rozpadać moje małżeństwo, że zacząłem szukać towarzystwa nie-Zydów i że wkrótce zerwałem z moim ojcem. Nie było także

wyłącznie zbiegiem okoliczności, że niedługo potem zostałem mężem nie-Zydówki i towarzyszem człowieka, który tak sprytnie ukrywał swoje pochodzenie, iż przez lata nie wiedziałem, kim jest. W rzeczywistości Lany Lader - bo tak się nazywał — zawsze był i będzie Żydem.

99

6. CIĄŻA I UBÓSTWO

W przeciągu lat spędzonych w Klinice Kobiecej zacząłem podejrzewać, że mój ojciec nie jest jednak tym wiecznym bóstwem, za które go uważałem. W czasie szkolenia współpracowałem z nim często przy konkretnych przypadkach czy operacjach. Potem, jako syn, zacząłem dzielić z nim praktykę, a właściwie wprowadziłem się do jego gabinetu. Nie tylko nie zaproponował mi, bym został jego wspólnikiem, ale zaaranżował układ, który do dziś wspominam jako wyjątkowo poniżającą i złodziejską formę podziału zysków. Byłem już jednak przyzwyczajony do tyranii ojca. W największe zdumienie wprawiła mnie jego słabość. Kiedy otrzymywałem polecenie asystowania mu podczas operacji lub w czasie wyjątkowo trudnego porodu, widziałem, że brak mu pewności siebie: *bez przerwy* pytał innych, czy to, co robi, jest bezpieczne i rozsądne. Konieczność ciągłego uspokajania operującego chirurga w trakcie poważnej operacji była nie tylko uciążliwa,

100

ale także czasochłonna i nieco demoralizująca. Skoro chirurg prowadzący prywatną praktykę i pracujący w klinice nie był pewny siebie, łatwo można się domyślić, jak czuł się odbywający szkolenia młody lekarz.

W tym samym czasie ogarnęły mnie wyrzuty sumienia z powodu mojego stosunku do matki, w rezultacie czego skontaktowałem się z nią i zacząłem ją odwiedzać o wiele częściej. To postępowanie rozwścieczyło mojego ojca do tego stopnia, że gdy skończyłem pierwszy rok praktyki, poprosił, bym wyniósł się z jego gabinetu. Przestaliśmy ze sobą rozmawiać.

Prawdziwe zerwanie stosunków nastąpiło jednak dopiero wtedy, kiedy ożeniłem się po raz drugi. Rosemary nie była Żydówką. Ojciec znów zaczął się do mnie odzywać na tyle, by mi powiedzieć, że jeśli zdecyduję się na małżeństwo, zostanę przez niego całkowicie odrzucony. Ożeniłem się i ojciec nie tylko nie odezwał się do mnie przez następnych dziesięć lat, ale stał się także moim najbardziej nieprzejednanym wrogiem. Kiedy kilka lat później zgłoszono moją kandydaturę na członka Nowojorskiego Stowarzyszenia Położników (prestiżowego związku wybitnych przedstawicieli tego środowiska), ojciec przekonał kilku swoich kumpli ze stowarzyszenia (do którego należał od wielu lat), żeby głosowali przeciwko mnie i nie dopuścili mnie do członkostwa. Mój bożek zawiódł,- były to dla mnie naprawdę czarne dni.

Staż z ginekologii i położnictwa ukończyłem w lutym 1957 roku. Spakowałem swoje rzeczy i przeprowadziłem się ze szpitala do ciasnego, nędznego pokoiku w kiepskim hotelu nie opodal.

101

Było to jeszcze przed zawarciem przeze mnie drugiego małżeństwa. Na mój stan składały się w równym stopniu zagubienie, konsternacja, melancholia i uczucie bezcelowości istnienia. Moje perspektywy przedstawiały się marnie: nie rozmawiałem z ojcem, byłem poważnie zadłużony od czasu rozwodu z moją pierwszą żoną, Carol, a poza tym czułem się samotny i cierpiałem na klasyczną odmianę „choroby szpitalnej"

(po latach mieszkania w szpitalach człowiek staje się uzależniony od usług, które oferuje szpital i od planu zajęć, według którego budzi się, pracuje, je i zasypia). Pod koniec pierwszego tygodnia spędzonego w przygnębiającym, ponurym pokoju hotelowym zostałem niespodziewanie poinformowany, że zwierzchnik szkolących się na położnictwie lekarzy popełnił samobójstwo, a ponieważ szpital nie miał na podorędziu nikogo, kto mógłby go zastąpić, administrator zapytał mnie, czy nie zechciałbym przeprowadzić się z powrotem do szpitala i włączyć w program szkolenia na pół roku, jakie zostały do zakończenia kontraktu mojego poprzednika. Nie trzeba mnie było prosić dwa razy przeprowadziłem się bez zwłoki.

Właśnie w Klinice Kobiecej odebrałem pierwsze nauki dbania o zdrowie ubogich. Mimo że pracujący tam na stałe lekarze prowadzący prywatne praktyki przyjmowali do szpitala swoich zamożnych pacjentów i my, lekarze na szkoleniu, asystowaliśmy im w salach operacyjnych i porodowych, do przychodni, obsługiwanych przede wszystkim przez stażystów, przychodzili głównie ubodzy. Nasze pacjentki wywodziły się spośród najbiedniejszych z biednych. Choć traktowaliśmy je z rozsądną (jak na tamte czasy) dozą szacunku, w naszych profesjonalnych kontaktach

z tymi biednymi kobietami było sporo protekcjonalnej wyższości: zwracaliśmy się do nich po imieniu i widzieliśmy w nich przede wszystkim materiał do badań („Hej, Joe, chodź na chwilę do mojego gabinetu i zobacz to wypadnięcie pochwy. Zapisałem ją na histerektomię pochwową na przyszły tydzień"). Zadawanie pytań lub poddawanie w wątpliwość zaleceń lekarskich przez pacjentki (głównie czarne i Latynoski) było uważane za przejaw buntu. Przypominam sobie, że nieraz kwestionowanie decyzji lekarza na szkoleniu — zwłaszcza dotyczącej konieczności operacji - spotykało się z niezbyt uprzejmą propozycją poszukania sobie innej przychodni.

Podczas pierwszych miesięcy szkolenia byłem zaskoczony olbrzymią dysproporcją przeciętnej liczby samoistnych poronień wśród prywatnych pacjentek stałego personelu lekarskiego (wskaźnik bliski zeru) i wśród ubogich pacjentek z przychodni (wskaźnik bardzo wysoki). Z początku przypisywałem to czynnikom ekonomicznym, takim jak niedożywienie, badania prenatalne odbywane późno lub wcale oraz wielodzietność (pięcioro lub więcej urodzonych do tej pory dzieci). Im dłużej jednak zastanawiałem się nad tym zjawiskiem, tym mniej zadowalały mnie odpowiedzi, do których doszedłem. Wreszcie uprzejmy starszy kolega ze szkolenia wziął mnie na bok i wyjaśnił lekarską codzienność. Co najmniej dwie trzecie kobiet, które przywożono na ostry dyżur w środku nocy, z obfitym krwawieniem i ostrymi bólami, było ofiarami nieudanych, przeprowadzanych nielegalnie aborcji, a nie samoistnych poronień. Ktoś - lekarz, położna, babcia - rozpoczął zabieg, posługując się jednym z całego wachlarza

narzędzi, od klasycznej łyżki zabiegowej po drut do ręcznych robótek, a następnie odtransportował pacjentkę na najbliższy ostry dyżur, by tam się nią zajęto. Ten sam starszy kolega zapoznał mnie z magicznym „znamieniem" umożliwiającym rozpoznanie nielegalnej aborcji: były to dwa małe, niemal niewidoczne ślady na przedniej wardze szyjki macicy. Były to ślady kulociągu, narzędzia, które pomaga utrzymać szyjkę macicy w jednym położeniu, podczas gdy inne narzędzie wprowadzane jest przez zamkniętą szyjkę do macicy, w celu przerwania ciąży. Uzbrojony w te wiadomości zacząłem szukać

śladów po kulociągu u owych niefortunnych biedaczek. Oczywiście, kolega ze szkolenia miał rację: przynajmniej dwie trzecie z nich rzeczywiście padło ofiarą nielegalnej aborcji.

Reszta mojej historii rozgrywa się w dziwnie anachronicznej scenerii — dziś minęły już dwadzieścia trzy lata, odkąd aborcja została zalegalizowana w Stanach Zjednoczonych i żyją już przynajmniej dwa pokolenia kobiet, które wzrastały ze świadomością, że aborcja jest im po prostu dana, że mają do niej prawo, a przynajmniej upoważnienie. Ci z nas, którzy są praktykującymi ginekologami, nie spotykają już symptomów związanych z nielegalną aborcją: wysokiej gorączki, rozdartych czy niedrożnych jelit, poszarpanych macic wymagających natychmiastowej histerektomii, ostrych infekcji przyprawiających wiele kobiet o bezpłodność, wyczerpanie, chroniczny ból i lęk przed kolejną ciążą, jeśli pozostały płodne. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych - zanim nastała epoka lepiej wyszkolonych ginekologów, silniejszych antybiotyków, skutecznej antykoncepcji, postępu w zakresie

104

przetaczania krwi i rozwoju intensywnej opieki medycznej - oddziały ginekologiczne pełne były okaleczonych, zmaltretowanych ciał.

My, ginekolodzy, robiliśmy co w naszej mocy - dla naszych zamożnych pacjentek, przedstawicielek klasy średniej, które wbrew swojej woli zaszły w ciążę. Odsyłałem wiele z moich pacjentek na aborcję do Puerto Rico, do kliniki niejakiego „dra Juana Rodrigueza" (nie było to jego prawdziwe nazwisko). Rodriguez szkolił się w jednej z dużych klinik ginekologicznych w Stanach Zjednoczonych, a następnie wrócił do swojego rodzinnego Puerto Rico, aby rozpocząć praktykę i — przy „współpracy" lokalnych władz, jako że aborcja w Puerto Rico również była nielegalna - od czasu do czasu wykonać na boku kilka aborcji. Informacje przekazywane z ust do ust zrobiły swoje i wkrótce praktyka aborcyjna Rodrigueza zaczęła kwitnąć. Dziewięćdziesiąt procent jego pacjentek pochodziło ze wschodniego wybrzeża Stanów Zjednoczonych i w krótkim czasie udało mu się uskładać niezłą fortunę. Było to wbrew interesom nas, lekarzy podsyłających mu pacjentki: im bardziej się bogacił, tym dłuższe i bardziej kosztowne stawały się jego wakacje w Europie, a my nie wiedzieliśmy, co robić. Mimo to pozostał naszą ostatnią deską ratunku aż do czasu, gdy w Stanach Zjednoczonych zmieniono prawo. Wtedy - jak na ironię - z powodu obławy przeprowadzonej przez portorykańskie władze, które najwyraźniej nie otrzymywały wystarczających łapówek, zacząłem przyjmować ciężarne pacjentki wysyłane przez niego z Puerto Rico na aborcję do Nowego Jorku.

105

„Wyskok do Rodrigueza", dość niepewny ze swej natury był zadowalający dla naszych zamożniejszych pacjentek, mimo że ja sam przeżyłem raczej nieprzyjemne przebudzenie w 1964 roku, w czasie samolotowej przesiadki w San Juan. Miałem kilka godzin przerwy i nie chcąc siedzieć bezczynnie na lotnisku, postanowiłem wziąć taksówkę i odwiedzić dra Rodrigueza. Rozmawiałem z nim wielokrotnie przez telefon na temat pacjentek, ale nigdy nie spotkałem go osobiście. Przyjechałem do jego siedziby, mieszczącej się w szarej kamienicy ozdobionej sztukaterią, wszedłem pewnie do środka i przedstawiłem się samemu Rodriguezowi — nie miał wtedy żadnej recepcjonistki, pielęgniarki czy innego pracownika do pomocy. Zaskoczyły mnie skromne rozmiary jego

biura, jeśli wziąć pod uwagę olbrzymią liczbę pacjentek stale napływających do niego z rejonu Boston-Nowy Jork-Waszyngton. Jego płynna angielszczyzna, pewny siebie sposób bycia i imponujące rzędy dyplomów na ścianach za jego biurkiem złagodziły jednak nieco mój niepokój - dopóki nie zobaczyłem jego „sali operacyjnej". Miała kremowe ściany i dwa duże okna wychodzące na ulicę (nieprzerwany strumień znajomych i przyjaciół doktora przepływał obok, zaglądając do środka i pozdrawiając nas obu). Znajdował się w niej starożytny stół do badań, wyglądający tak, jakby go zaprojektował Andreas Vesalius, słynny szesnastowieczny anatom z Padwy. Rodriguez z dumą zaprezentował mi stół i wyjaśnił, że jest on tak skonstruowany, by można było stojąc przy głowie pacjentki podać jej pentotal (środek znieczulający), następnie umieścić jej nogi w uchwytach, rozszerzyć szyjkę macicy i w mgnieniu oka wykonać skrobankę, po czym raz

dwa podskoczyć na drugi koniec stołu i obudzić pacjentkę. Krótko mówiąc, był anestezjologiem, pielęgniarką i ginekologiem jednocześnie. Musiał chyba zauważyć moje zaniepokojenie wywołane wykładem na temat technicznych szczegółów zabiegu, bo zaciągnął mnie ponownie do gabinetu i przedstawił po kolei wszystkie swoje dyplomy, licencje, upoważnienia, dokumenty stwierdzające członkostwo w stowarzyszeniach i tym podobne. Mimo wszystko nie uspokoiło to moich skołatanych nerwów, bo przyglądając się z bliska papierom wystawionym z takim rozmachem na ścianach, zorientowałem się, że nie mają żadnej wartości medycznej: wszystkie licencje, listy uwierzytelniające i świadectwa członkostwa, jakie miał, można było nabyć za pieniądze. Stanowił jednak jedyną liczącą się firmę w mieście. Zebrałem się w sobie, otrząsnąłem w myślach z tego, co widziałem, podałem Rodriguezowi rękę na pożegnanie, uprzejmie odrzucając propozycję niewielkiego udziału w zyskach od każdej podsyłanej mu pacjentki, i wyruszyłem z powrotem na lotnisko - mądrzejszy, ale też o wiele bardziej roztrzęsiony niż przedtem.

Mimo że nadal posyłałem pacjentki do Rodrigueza (i do innych, może jeszcze mniej wiarygodnych lekarzy, którzy zastępowali go w czasie jego częstych urlopów), opozycja przeciw aborcji na życzenie, dotychczas nieprzejednana, zaczęła ustępować. W połowie lat sześćdziesiątych Amerykański Instytut Prawa (ALI) wydał wzór ustawy aborcyjnej, dopuszczający aborcję w wypadku kazirodztwa, gwałtu, nieuniknionej deformacji płodu (bez określenia stopnia deformacji) lub okoliczności zdrowotnych towarzyszących ciąży, mogących zgodnie z oświadczeniem

lekarza zagrażać życiu lub zdrowiu kobiety. W 1967 roku prawo to zostało wprowadzone przez stan Kolorado z zastrzeżeniem, że podlegają mu tylko wiarygodni obywatele stanu. Wkrótce potem projekt został przyjęty także przez Północną Karolinę i Kalifornię. Ograniczenia dotyczące obywatelstwa nie miały właściwie żadnego znaczenia. Prawa te nadal przynosiły korzyści niemal wyłącznie przedstawicielkom klasy średniej, pomijając ubogie ciężarne kobiety, które nie mogły sobie pozwolić na *bidżą* do stanów o zliberalizowanych prawach, nie mówiąc o wyprawie do Japonii, gdzie aborcja była legalna i wykonywana na skalę masową od 1948 roku. W 1968 roku także Wielka Brytania uchwaliła liberalną ustawę aborcyjną. Zacząłem odsyłać tam ciężarne pacjentki, ponieważ brytyjscy lekarze dokonywali aborcji praktycznie bez ograniczeń

związanych z czasem trwania ciąży. Byłem w Londynie dwadzieścia lat temu i widziałem, jak mój znajomy — niejaki dr David Sopher - usunął trzydzieści dwie ciąże (wszystkie powyżej osiemnastego tygodnia) między dziewiątą rano a drugą po południu. Około południa poprosił siostrę, by uniosła mu maskę i podała szklankę soku pomarańczowego, który wypił przez słomkę, cały czas gawędząc ze mną przyjaźnie na temat krawca szyjącego najlepsze koszule w całym Londynie i wygłaszając naukowy wykład na temat przewagi rolls-royce'a nad bentleyem i mercedesem. Zrobił na mnie wielkie wrażenie, więc nie wahałem się posyłać do niego ciężarnych pacjentek - oczywiście, o ile mogły sobie pozwolić na podróż.

To właśnie spędzało nam sen z powiek: jak pomóc przytłoczonym przez ubóstwo kobietom, które nadal przywożono na

pogotowie krwawiące, ze wstrząsem septycznym, z niewydolnością serca, a nawet martwe. To one potrzebowały naszej pomocy nielegalne aborcje w 1967 roku zajmowały pierwsze miejsce wśród przyczyn śmiertelności kobiet w ciąży.
I wtedy spotkałem Larry'ego Ladera.

7. MĄŻ STANU

William Ober był z wykształcenia i doświadczenia świetnym, wysoko kwalifikowanym patologiem. Jego hobby stanowiła historia, a w szczególności historia medycyny. Mam przed sobą książkę, napisaną przez niego w 1979 roku: „Tryper Boswella. Medyczna analiza chorób sławnych ludzi". Jest to elegancka, dowcipna i bardzo pracowicie udokumentowana rozprawa o fizycznych i psychicznych przypadłościach takich sław, jak Boswell, Swinburne, Keats, Cowper, Collins, Shadwell i Smart. Autor zastanawia się, czy Sokrates rzeczywiście zmarł w wyniku zażycia dawki cykuty (dochodzi do wniosku, że tak) i zagłębia się w życiorysy pisarzy-medyków, takich jak Czechow i William Carlos Williams (obaj wypadają całkiem pozytywnie). Rozdział o Boswellu ujawnia, że ów znamienity Szkot przecierpiał aż dziewiętnaście osobnych zakażeń rzeżączką w czasie swoich niepoprawnych ekscesów z prostytutkami. Czytelnika zdumiewa niespożyta energia

tego człowieka, który napisał jedną z najsłynniejszych biografii wszechczasów, równocześnie goniąc za dziwkami i uprawiając hazard w tempie, jakie wyczerpałoby mężczyznę dwa razy młodszego i dwa razy potężniejszego niż on.

Kiedy w 1967 roku otrzymałem zaproszenie na przyjęcie w domu Obera (dowiedział się, że łączy nas zainteresowanie Joycem), natychmiast odpowiedziałem, że przyjdę, mając nadzieję na niezwykle inspirujący wieczór. Nie wiedziałem, że wieczór ten odmieni moje życie: wepchnie mnie w wir najbardziej kontrowersyjnej sprawy naszych czasów, a ostatecznie doprowadzi do gruntownego rachunku sumienia.

Przy stole posadzono mnie w towarzystwie trupio bladego człowieka o zachrypniętym głosie. Przedstawił się jako Lawrence Lader. Wymieniliśmy kilka utartych, grzecznościowych zdań i już miałem się odwrócić do osoby siedzącej po mojej

drugiej stronie (za żadne skarby nie potrafię sobie przypomnieć, kto to był), kiedy Lader rzucił od niechcenia, że właśnie wydał książkę o aborcji - książkę, w której poddał analizie wszystkie obowiązujące w Stanach Zjednoczonych prawa dotyczące aborcji, obalił wszystkie argumenty przemawiające za zachowaniem tych praw i zażądał, by zostały one zniesione jako nieuzasadnione medycznie i niezgodne z konstytucją. Propagował ni mniej, ni więcej jak dostępność aborcji dla wszystkich kobiet, które zaszły w ciążę wbrew swojej woli, i chciał, by zabieg kosztował na tyle mało, aby mogły sobie nań pozwolić nawet kobiety najuboższe.

Bardziej niż Joyce jako temat do rozmowy interesowało mnie tylko jedno: aborcja. Zaczęliśmy rozmawiać i nie przerwa-

liśmy konwersacji przez osiem następnych lat; w tym czasie wszystkie antyaborcyjne prawa w Stanach Zjednoczonych zostały zniesione, ludzie podzielili się na zwolenników i przeciwników aborcji, i zaczęła się walka. Lista ofiar rozpętanej wówczas wojny jest tak długa, że zajęłaby powierzchnię sześćset razy większą niż ta, jaką zajmują nazwiska na waszyngtońskim Pomniku Żołnierzy Poległych w Wietnamie.

Lader okazał się fascynującą mieszanką paradoksów. Był finansowo niezależny, jako że odziedziczył znaczny majątek w funduszu powierniczym po swoim dawno zmarłym ojcu. Mimo to osobą, dla której pracował, był Vito Marcantonio, jedyny nie kryjący się ze swymi poglądami komunista, jakiego kiedykolwiek wybrano do Izby Reprezentantów. Lader był zaciekłym feministą i wielbicielem Margaret Sanger, a równocześnie patriarchą i tyranem we własnym domu. Wraz z żoną Joan, wesołą Szkotką, która niemal zaprzepaściła dla niego swoją obiecującą karierę śpiewaczki operowej, zajmowali przepiękne mieszkanie na początku Piątej Alei w Greenwich Village, lecz umeblowanie tego przybytku było wyjątkowo ascetyczne i nosiło piętno raczej przebrzmiałej świetności. Lader był Żydem, ale przez wszystkie te lata, kiedy go znałem, nigdy nie wspomniał o swoim pochodzeniu. Był erudytą o wyjątkowo wyrafinowanym guście, a przy tym potrafił być denerwująco pedantyczny i afektowany w stosunku do swoich przyjaciół i sprzymierzeńców. A poza tym jego obsesją była aborcja.
Larry i ja mieszkaliśmy blisko siebie, dlatego też wkrótce zaczęliśmy spędzać dużo czasu w swoim towarzystwie. Lader

pisał do czasopism i miał nienormowany czas pracy, dostosowywał się więc łaskawie do napiętego planu zajęć praktykującego ginekologa i wykładowcy na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Cornella, przy okazji czytającego, piszącego i prowadzącego odczyty na temat Joycea, a także starającego się zachować równowagę między życiem rodzinnym i wszystkimi swoimi szlachetnymi obowiązkami i zainteresowaniami. Rozmawialiśmy niezmiennie o aborcji, jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio. Po wyborze w 1968 roku rzekomego konserwatysty Richarda Nixona uznaliśmy się za czasowo ograniczonych, ale z pewnością nie zniechęconych ani pokonanych. Kiedy Martin Luther King i Robert Kennedy zginęli w zamachach w tym samym roku, rozważaliśmy owe historyczne wydarzenia głównie jako korzystne lub niekorzystne dla rewolucji aborcyjnej, którą planowaliśmy w tym czasie. Nawet bohaterstwo baseballisty Denny'ego McLaina - trzydzieści zwycięstw w jednym sezonie (czego od trzydziestu pięciu lat nie dokonał żaden pierwszoligowy pitcher) było przez nas postrzegane przez pryzmat aborcji.

(Ogólnie rzecz biorąc, dokonanie McLaina okazało się niekorzystne, ponieważ odciągało opinię publiczną od poważnych zagadnień, takich jak rewolucja seksualna.)

Wkrótce odkryłem, ku własnemu zdziwieniu, że zostałem subtelnie wmanewrowany w opracowywanie - na spółkę z Laderem - wielkiej politycznej kampanii. Z nadejściem 1969 roku pracowaliśmy już nad szczegółowym planem spotkania wszystkich wiodących zwolenników aborcji, które miało się odbyć w Chicago. Jego owocem były narodziny Narodowego Stowarzyszenia na rzecz Zniesienia Ustaw Aborcyjnych (NARAL), które potem

113

zmieniło nazwę na Narodową Ligę Akcji na rzecz Prawa do Aborcji, a obecnie występuje jako Narodowa Liga Akcji na rzecz Praw Reprodukcyjnych i Aborcji. Wysyłaliśmy sygnały do Betty Friedan i jej zastępów feministek, by przyłączyły się do nas w przeprowadzeniu rewolucji, zawarciu koalicji z narodem spod znaku Woodstock i pokonaniu dinozaurów ruchu proaborcyjnego, którzy byli gotowi przystać na półśrodki w rodzaju ustaw zaproponowanych przez Amerykański Instytut Prawa. Lader, ja i kilku innych - jak na przykład Howard Moody, wówczas pastor kościoła Judson Memorial w Greenwich Village na Manhattanie — byliśmy radykałami, bolszewikami. Nie zadowalało nas nic prócz obalenia wszystkich ustaw antyaborcyjnych i wprowadzenia na ich miejsce aborcji na życzenie.

Naszym pierwszym celem była ustawa stanu Nowy Jork, dopuszczająca aborcję tylko w wypadku zagrożenia życia kobiety. Manipulacja mediów odgrywała tu zasadniczą rolę i nie była trudna, jeśli prowadziło się sprytną politykę zewnętrzną, zwłaszcza masowo publikując w prasie wątpliwe wyniki sondaży i badań opinii publicznej. Były to w rzeczywistości samospełniające się przepowiednie, głoszące, że naród amerykański już wierzy w to, w co niebawem miał uwierzyć: iż każdy rozsądny człowiek wie, że ustawy aborcyjne powinny być zliberalizowane. Pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych media były obsadzone przez młodych, cynicznych, politycznie wyrobionych i dobrze wykształconych radykałów, którym aż za bardzo paliło się do zburzenia *status quo,* wywołania burzy i wstrząśnięcia władzą w posadach.

114

Oczywiście, czas także dojrzał do naszych działań. Tajemnicza, ale naprawdę epokowa przemiana zaczęła się dokonywać wtedy, kiedy zbiegły się ze sobą zamach na Johna F. Kennedy'ego, powolne, dręczące zagłębianie się w bagno Wietnamu i osiągnięcie politycznej dojrzałości przez pokolenie wyżu demograficznego — najbardziej chyba zepsute, rozpieszczone i politycznie nieuświadomione (mimo dobrego wykształcenia) w historii Ameryki. Te elementy stopiły się w mieszankę tak wybuchową jak nitrogliceryna i tak niestałą jak kwark. Przez kraj przetoczyła się fala sprzeciwu wobec władzy, niosąc ze sobą rozpowszechnienie narkotyków, rewolucję seksualną, zgubne rozprzestrzenienie się pornografii, nasilenie przemocy i pogardę wobec religii. Zachwiały się nawet pewniki tak niekwestionowane jak Konstytucja Stanów Zjednoczonych.

Lader wyczuł powiew nadchodzących zmian. Stojąc wśród rumowiska lat sześćdziesiątych i widząc walące się wokół niego podpory dawnego porządku, wiedział,

że nadszedł jego czas i że zbliża się doskonały moment na to, aby uderzyć starzejącą się, ślepnącą Władzę.

Wyczuł także, że owa Władza powinna mieć znajomą formę, konkretny kształt, jasno określoną i najlepiej podłą osobowość, a na dodatek, jeśli to możliwe, haniebną i niepopularną przeszłość, którą można by jej wytknąć. Cóż bardziej odpowiedniego niż Kościół rzymskokatolicki? Zrodzony we krwi, Kościół skazywał na wygnanie, torturował, łamał kariery i odbierał życie milionom heretyków i ich wyznawców. Kościół popierał wówczas czynnie wojnę w Wietnamie, sprzeciwiał się rewolucji seksualnej,

115

obnażał prawdziwe oblicze „kultury" narkotykowej i ociągał się w popieraniu Ruchu na rzecz Praw Człowieka. Nie można było znaleźć lepszego kozła ofiarnego.

Zabraliśmy się więc do pracy, przypominającej strzelanie do ptaków w klatce. Mimo że z początku, w 1969 roku, *Fiat Earth Society* wydawało się większym zagrożeniem dla Kościoła katolickiego niż NARAL, uderzaliśmy przy każdej nadarzającej się okazji. Naszą ulubioną taktyką było obarczanie Kościoła odpowiedzialnością za śmierć każdej kobiety zmarłej na skutek nieudanej aborcji. W Stanach Zjednoczonych umierało z powodu nielegalnych aborcji około trzystu kobiet rocznie, ale NARAL i jego informacje prasowe powoływały się na dane sięgające pięciu tysięcy. Niestety, naszym sprzymierzeńcem był znany biostatystyk dr Christopher Tietze. Mimo że sam nie powoływał się na konkretne liczby, nigdy nie podważał autentyczności owych naciąganych „informacji".

Kampania Ladera w stanie Nowy Jork była przykładem połączenia politycznych machinacji i walki społecznej. Jego działania opierały się na maksymie Machiavellego: „Nie ma nic trudniejszego, bardziej niebezpiecznego i niepewnego niż objęcie przywództwa we wprowadzaniu nowego porządku rzeczy." Łącząc to ostrzeżenie z Napoleońskim nakazem: *„L'audace, toujours l'audace"* (śmiałość, zawsze śmiałość), Lader poprowadził polityczny *blitzkrieg,* który w ciągu półtora roku obalił ustawę figurującą w kodeksach od ponad wieku i uważaną za niezniszczalną. Lader wiedział jednak, że gubernator stanu Nowy Jork, Nelson Rockefeller, republikanin otumaniony przez liberalne dążenia, nie zawetuje

116

ustawy znoszącej antyaborcyjne prawo stanowe i że może bez obaw wywierać nacisk na prawodawców, którzy ociągali się w tej sprawie.

Jednym z największych atutów Ladera w tej błyskawicznej kampanii było coś, co stanowiło równocześnie jeden z najbardziej zaskakujących paradoksów jego osobowości. Mimo pozowania na obrońcę ubogich i uciśnionych, nie krył się ze swym dostatnim życiem. Odgrywając obrońcę maluczkich i wzorowego populistę, żywił równocześnie wyszukaną pogardę dla zwykłych ludzi. Często cytował mi urywek z Machiavellego, przyświecający mu jak gwiazda przewodnia:

> *Lud przypomina dziką bestię, która, z natury niebezpieczna i przywykła do mieszkania w lasach, została niejako wychowana w więzieniu i w poddaństwie, a przypadkiem wydostawszy się na wolność, nieprzywykła do szukania sobie pożywienia i nie potrafiąca się ukryć, pada ofiarą pierwszego, kto zechce ją na powrót uwięzić.*

Wydaje mi się, że właśnie owa pozbawiona skrupułów pogarda dla zasad równości, którym pracowicie schlebiał na każdym kroku, pozwalała mu tak dobrze rozumieć Rockefellerów oraz wszystkie inne zwierzchności i władze, z którymi miał do czynienia. To właśnie ona czyniła go dla książąt tego świata o wiele atrakcyjniejszym i łatwiejszym do zaakceptowania od jakiegokolwiek prawdziwego proletariusza czy choćby kogoś naprawdę sympatyzującego z proletariatem.

117

Kiedy nowa ustawa weszła w życie z dniem 1 lipca 1970 roku, wpadłem w tryby nowych, coraz bardziej absorbujących obowiązków. Teraz, kiedy NARAL wskazał drogę przemiany, musieliśmy udzielać konsultacji dotyczących politycznej taktyki i strategii działaczom popierającym aborcję w innych stanach. Poza tym, przeforsowawszy ustawę, nie mogliśmy pozwolić, by zyskała złą sławę z powodu nieporadności lekarzy, umiejących niewiele więcej niż wykonawcy nielegalnych zabiegów, których mieli zastąpić. Krótko mówiąc, baliśmy się, że bezprecedensowa wolność, jaką osiągnęliśmy, może zostać zaprzepaszczona przez niski wskaźnik bezpieczeństwa. Aby temu zapobiec, 1 lipca 1970 roku zorganizowałem i przeprowadziłem poglądowe sympozjum na temat technik aborcyjnych w Centrum Medycznym Uniwersytetu Nowojorskiego. Mimo że uczestniczyło w nim tylko osiemdziesięciu lekarzy, nadrobiliśmy z nadwyżką szczupłość owego gremium obfitością materiału w mediach.

Wreszcie, jako że Nowy Jork stał się aborcyjną stolicą wschodniej części Stanów Zjednoczonych (Kalifornia z podobnym, choć nie tak liberalnym prawem jak nasze przyciągała pacjentki z zachodu kraju), szybko zorientowaliśmy się, że aborcji nie można dokonywać jako formalnego zabiegu, wymagającego opieki szpitalnej. Było po prostu zbyt wiele aborcji do wykonania, i jeśli każdej pacjentce chcącej dokonać aborcji przydzielalibyśmy łóżko szpitalne i zabieg w sali operacyjnej z prawdziwego zdarzenia, wszystkie szpitale w mieście byłyby wkrótce przepełnione i nawet wielkie kliniki uniwersyteckie zmieniłyby się w aborcyjne lazarety.

118

Należało zatem opracować metodę ambulatoryjną, aby uchronić szpitale przez załamaniem się pod lawiną pacjentek, zalewającą wszystkie poczekalnie. W Klinice Kobiecej św. Łukasza opracowaliśmy z pomocą dra Harolda Tovella, wówczas ordynatora położnictwa i ginekologii, oraz Avrila Lawrence'a, kierownika bloku operacyjnego, program nie wymagający opieki szpitalnej, pozwalający pacjentce zgłosić się o oznaczonej godzinie i opuścić lecznicę trzy godziny później. Działał on sprawnie i wydajnie, przynajmniej wobec pacjentek w pierwszym trymestrze ciąży. Kobiety starające się o późną aborcję (powyżej trzynastego, czternastego tygodnia) musiały jednak nadal być hospitalizowane, ponieważ w takich przypadkach stosowano o wiele bardziej skomplikowane i niebezpieczne metody.

Moim kolejnym obowiązkiem jako prezesa Komisji Medycznej NARAL-u (zostałem także członkiem Zarządu) było przeprowadzenie inspekcji istniejących klinik aborcyjnych i stwierdzenie ich bezpieczeństwa i sprawności medycznej. Byłem wówczas także członkiem i zwierzchnikiem intensywnie działającego trzyosobowego zespołu ginekologów-położników, praktykującego w Klinice Kobiecej Św. Łukasza i w Klinice Reumatologicznej, gdzie byłem szefem personelu ginekologicznego). Dni (i noce) miałem do granic możliwości wypełnione obowiązkami. W żadnym okresie mego życia

— nawet wtedy, gdy byłem dyrektorem Centrum Zdrowia Płciowego i Rozrodczości, największej kliniki aborcyjnej w świecie Zachodu - nie porzuciłem (ani nie ograniczyłem) mojej praktyki położniczej. Krótko mówiąc, uganiałem się po Nowym Jorku jak kot z pęcherzem i nie poświęcałem

119

wiele czasu mojemu czteroletniemu synkowi, Josephowi. Właśnie to ostatnie przewinienie, to pomieszanie priorytetów, dziś, po dwudziestu pięciu latach, smuci mnie najbardziej. Ale nie tylko to. Smuci mnie także owa na pozór nieprzezwyciężona ignorancja: nieznajomość Tego, który obdarzał mnie życiem i wolnością wyboru, wykorzystywaną przeze mnie zawsze do złych celów.

121

8. ZABIEG

Próby kontrolowania przyrostu naturalnego metodą aborcji wywodzą się z mroków starożytności. Już w 2737 roku p.n.e. cesarz Szen Jung szczycił się wynalezieniem receptury na aborcję. Taussig w swym encyklopedycznym dziele „Poronienie samoistne i sztuczne" stwierdza, że jest ona zjawiskiem tak starym, jak życie społeczne człowieka. W papirusach z Ebers Egipcjanie rozwodzą się nad wywoływaniem poronienia za pomocą ziół i leków. Moissides opublikował w 1922 roku monografię, w której na stu dwunastu stronach wyliczył wszystkie ziołowe i chemiczne środki używane do tego celu w starożytnej kulturze greckiej. Rzymianie, mimo że znali sporo rzekomo skutecznych medykamentów, w praktyce uciekali się raczej do magii i zaklęć. Devereux, w swoim wyczerpującym studium na temat środków aborcyjnych stosowanych przez ludy pierwotne na całym świecie, sporządził szkic długiej listy takich środków,

122

poczynając od śliny wielbłąda, a kończąc na sierści z ogona jelenia. Szczep Taulipang posługiwał się pastą z mrówek toncadira, Masajowie stosowali emulsję z kozich odchodów. Apacze Mescalero używali środka uzyskiwanego ze sfermentowanych warzyw. Członkowie plemienia Manja miażdżyli nasiona, następnie pozostawiali je do wykiełkowania, a kiełki podawali ciężarnej kobiecie. W Nowej Kaledonii gotowano i pito gorącą zupę z zielonych bananów, a Indianie Jivaro zalecali spożycie surowego jajka.

W XVIII i XIX wieku na szeroką skalę stosowano „środki wywołujące miesiączkę", zawierające substancje od stosunkowo nieszkodliwego aloesu (będącego w rzeczywistości łagodnym środkiem przeczyszczającym), olejków z mięty poleju, wrotyczu pospolitego i jałowca, przez mocniejsze w działaniu alkaloidy ze sporyszu i ciemiężycę czarną, aż po niebezpieczne związki metali ciężkich (ołowiu, kadmu i selenu) oraz toksyny tkankowe takie jak podofilina. Kierując się obecnym stanem wiedzy na temat porodu i sterujących nim hormonów, Knaus wywołał poronienie u samic królika, wstrzyknąwszy im wyciąg z przysadki (przysadka mózgowa jest gruczołem dokrewnym położonym u podstawy śródmózgowia i zawiera substancje wywołujące skurcze macicy i wydalenie produktu zapłodnienia), jednak spreparowana przez niego mieszanka nie wywoływała takiej samej reakcji u kobiet.

W połowie XX wieku naukowcy skupili uwagę na nowych, syntetycznych, silnych toksynach tkankowych, wyprodukowanych w celu walki z rakiem i podobnymi schorzeniami. Najskuteczniejszą z nich, jeśli chodzi o właściwości poronne, okazał się metotreksat, produkowany i rozprowadzany przez firmę Lederle.

123

Lek ten oficjalnie zaklasyfikowano jako antymetabolit, tzn. substancję zaburzającą działanie kwasu foliowego, niezbędnego do prawidłowego funkcjonowania komórki. Jest on szczególnie toksyczny dla szpiku kostnego (gdzie produkowane są krwinki) i dla trofoblastu (czyli komórek tkanki płodu, zarodka). Jego stosowanie ma wiele poważnych — a nawet śmiertelnych - skutków ubocznych, takich jak:

a) drastyczny spadek liczby białych krwinek, co prowadzi do osłabienia systemu odpornościowego i czyni organizm niezdolnym do zwalczenia banalnych infekcji,-

b) toksyczny wpływ na wątrobę, który może doprowadzić do śmierci pacjenta,-

c) uszkodzenie nerek, od łagodnych zaburzeń w funkcjonowaniu aż po ich niewydolność i śmierć pacjenta;

d) uszkodzenie układu oddechowego, obejmujące wszystkie stadia od lekkiego kaszlu i duszności aż po uszkodzenia groźne dla życia,-

e) zaburzenia neurologiczne od krótkotrwałych nieprawidłowości w zachowaniu i nieprawidłowych odruchów aż po uszkodzenie tkanki mózgowej, encefalopatię i śmierć.

Jak widać, lek ten powinien być stosowany tylko przy zachowaniu jak największej ostrożności i jedynie przez lekarzy specjalnie przeszkolonych w metodach wczesnego rozpoznawania i skutecznego leczenia skutków ubocznych.
Jeszcze jednym odnotowanym skutkiem ubocznym tego leku jest jego toksyczność dla płodu. U niektórych kobiet wywołuje on poronienie, jednak niektóre okazują się odporne na jego

124

działanie poronne i ciąża trwa nadal, prowadząc często do urodzenia groteskowo zniekształconego dziecka. Na plus tego leku należy zapisać to, że ocalił życie wielu kobiet cierpiących na rzadko spotykane nowotworowe schorzenie tkanki płodu — nabłoniak kosmówkowy złośliwy, który przed wprowadzeniem metotreksatu był w 100% śmiertelny, obecnie zaś jest w większości przypadków uleczalny.

Mimo wyjątkowo dużego ryzyka związanego ze stosowaniem tego leku staje się on w szybkim tempie najchętniej stosowanym lekiem w ciąży pozamacicznej (umiejscowionej np. w jajowodzie, szyjce macicy, jajniku lub jamie brzusznej), wypie-rając leczenie chirurgiczne, chociaż FDA (instytucja zajmująca się m.in. rejestracją leków) nigdy nie zatwierdziła tego zastosowania metotreksatu.

Ostatnio wyprodukowano nową rodzinę leków, pomyślanych jako środki służące do wywoływania poronienia prawidłowo zagnieżdżonej, normalnie rozwijającej się ciąży. Środek RU-486 został wyprodukowany w 1980 roku przez chemika Georges'a Teutscha, pracującego dla francuskiej firmy farmaceutycznej Roussel-Uclaf, będącej własnością niemiecką. Lek ten jest antagonistą progesteronu,- pod względem budowy chemicznej przypomina ten hormon (produkowany przez jajniki w dużych ilościach w czasie ciąży i warunkujący jej utrzymanie), nie wywiera jednak tak samo dobroczynnego wpływu na komórki płodu. RU-486 łączy się trwale z receptorami komórek zarodka, blokując

dostęp dla prawdziwego hormonu. Wygląda to mniej więcej tak, jakby ktoś próbował otworzyć drzwi źle pasującym kluczem, który

złamał się w zamku, przez co nie można go wymienić na lepiej dopasowany.

Historia RU-486 i jego pochodnych jest krótka i haniebna. Lek ten może wywołać poronienie jedynie do dziewiątego tygodnia ciąży, a nawet wtedy jego skuteczność jest obliczana jedynie na 95%. Pozostałe 5% kobiet po zażyciu leku albo traci ciążę częściowo, co powoduje długotrwałe krwawienie i pociąga za sobą konieczność dokonania opróżnienia macicy przez odessanie, albo decyduje się na donoszenie ciąży, ryzykując urodzenie dziecka z poważnymi zniekształceniami. W wyniku zażycia tego leku, stosowanego powszechnie w Europie i w Chinach, a obecnie „testowanego" w Stanach Zjednoczonych, poniosły śmierć co najmniej dwie kobiety. Jako środek wpływający na układ rodny kobiety, RU-486 może mieć nieznany, ale prawdopodobnie niekorzystny wpływ na potomstwo przyszłych pokoleń. Co więcej, nie jest on skuteczny, gdy stosuje się go samodzielnie,- czterdzieści osiem godzin po zażyciu tego leku, ciężarna kobieta musi przyjąć inny lek (misoprostol, z grupy prostaglandyn), aby wywołać wydalenie martwego już płodu. Misoprostol również ma imponującą listę niepożądanych, a nawet niebezpiecznych skutków ubocznych.

Co do innych zastosowań RU-486, to wyrażano w tym względzie przesadne oczekiwania. Trąbiono o jego użyteczności w leczeniu raka piersi (co nie jest prawdą), oponiaka (rzadkiej odmiany nowotworu mózgu), zespołu Cushinga (choroby przysadki mózgowej), depresji, nadciśnienia, choroby Alzheimera, jaskry, ciąży przenoszonej, a także poważnych zranień i oparzeń.

Jednym słowem, zwolennicy RU-486 jako środka poronnego promują go jako lekarstwo użyteczne w leczeniu schorzeń nie związanych z ciążą, głównie po to, aby odciągnąć uwagę opinii publicznej od jedynego udowodnionego, pewnego działania tego leku: sztucznego poronienia.

Instytut ds. Kobiet i Techniki jest organizacją zajmującą się badaniem istniejących i nowo opracowywanych technik odnoszących się do kobiet, wprowadzaniem feministycznego punktu widzenia do polityki dotyczącej tych technik i spraw z nimi związanych, a także upowszechnianiem technik umacniających kobiety i podtrzymujących świat natury. Instytut mieści się w Cambridge w stanie Massachusetts i jest prowadzony przez trzy feministki, z których dwie mają wykształcenie biomedyczne (trzecia jest etykiem). W 1991 roku, po zapoznaniu się z istniejącą na temat RU-486 literaturą i po przeprowadzeniu wywiadów z kobietami, którym go podawano, Instytut opublikował miażdżącą krytykę tego środka. Raport sugerował, że zamiast uczynić aborcję bezpiecznym, prywatnym zabiegiem, którego kobieta może dokonać samodzielnie w domu (zawsze ta sama obietnica „pigułek następnego dnia rano"), RU-486 wymaga pięciu osobnych wizyt w klinice aborcyjnej, dwóch badań USG, przerwy między podaniem RU-486 i prostaglandyny, która powoduje wydalenie martwego płodu, a po jej przyjęciu oczekiwania przez bliżej nie określony czas na faktyczne poronienie. Oznacza to, że kobieta doznaje w domu silnego krwawienia i ostrych skurczów poprzedzających wydalenie martwego płodu, a nierzadko, gdy środek nie zadziała skutecznie, musi także poddać się konwen-

cjonalnej metodzie rozszerzenia i wyskrobania metodą próżniową (Instytut nazwał to „podwójnym ryzykiem aborcji"). Wniosek raportu brzmi: „Żaden zabieg wymagający ścisłego nadzoru lekarskiego i wiążący się z wielorakim ryzykiem i niebezpieczeństwem komplikacji nie przyczyni się do samostanowienia kobiet w sprawach płci i rozrodczości".

Metody chirurgiczne [rozszerzenie i wyskrobanie metodą próżniową (D&C) oraz rozszerzenie i opróżnienie (D&E)] są najczęściej stosowanymi technikami aborcyjnymi w Stanach Zjednoczonych.

Spośród półtora miliona aborcji dokonywanych rocznie w tym kraju prawie 90% przypada na pierwszy trymestr ciąży, tzn. pierwsze trzynaście tygodni jej trwania,- pozostałą część (tzw. późne aborcje) wykonuje się metodą rozszerzenia i opróżnienia, choć ciągle jeszcze pewna, stale zmniejszająca się liczba jest dokonywana przez doowodniowe podawanie roztworów hipertonicznych. Tę ostatnią metodę zazwyczaj rezerwuje się dla aborcji dokonywanych po osiemnastym tygodniu ciąży wymaga ona wprowadzenia do macicy ciężarnej kobiety długiej igły podskórnej i zastąpienia części płynu owodni stężonym roztworem soli lub mocznika. Szyjka macicy zostaje rozszerzona za pomocą rozszerzadeł z blaszecznicy (cienkich pręcików z odmiany japońskiego wodorostu lub innego materiału, pokrytych wodochłonną substancją, która pęcznieje wchłaniając płynne wydzieliny i w ten sposób rozszerza szyjkę macicy), następnie roztwór soli lub mocznika powoduje śmierć płodu i rozpoczyna mini akcję porodową. Po śmierci płodu lub po rozpoczęciu się mini akcji porodowej,

pacjentkę przewozi się na salę zabiegową i kończy zabieg zwykłą metodą rozszerzenia i opróżnienia.

Rozszerzenie i opróżnienie wykonuje się przez przebicie pęcherza płodowego ostrym narzędziem wprowadzonym przez częściowo rozszerzoną szyjkę macicy, a następnie wprowadzenie do macicy narzędzi chwytających i rwących. Płód zostaje następnie poćwiartowany, korpus oddzielony i pozbawiony wnętrzności, głowa zmiażdżona i usunięta w kawałkach. Łożysko zostaje zlokalizowane i zeskrobane ze ścianki macicy. Czynność ta kończy właściwie zabieg, jeśli nie liczyć konieczności złożenia usuniętych części płodu na stole przylegającym do stołu operacyjnego. Płód musi zostać zrekonstruowany, aby lekarz mógł mieć pewność, że żadna zauważalna część płodu nie pozostała w macicy, co mogłoby spowodować dalsze krwawienie lub zakażenie. Późne aborcje - bez względu na stosowaną metodę - nie są wcale drobnym zabiegiem chirurgicznym i wykazują śmiertelność taką samą lub nawet wyższą niż śmiertelność związana z porodem o czasie.

Jeśli chodzi o aborcje w pierwszym trymestrze, w połowie lat sześćdziesiątych stosowano klasyczną metodę rozszerzenia i wyskrobania. W metodzie tej wymuszano rozszerzenie szyjki macicy za pomocą metalowych przyrządów, tak by umożliwić wprowadzenie do macicy łyżki chirurgicznej - długiego, metalowego narzędzia zakończonego pętlą o zaostrzonych krawędziach. Następnie łyżką tą wyskrobywano zawartość macicy. Owa metoda niosła ze sobą ryzyko przebicia narzędziem ścianki macicy (perforacja) lub zbyt głębokiego wyskrobania, prowadzącego do

poważnego uszkodzenia delikatnych warstw wyścielających i mięśniowych macicy (zrosty wewnątrzmaciczne, czyli zespół Ashermana), które z kolei powodowało przerwanie normalnego cyklu miesiączkowego lub całkowitą niepłodność.

W jednej z niewytłumaczalnych syzygii postępowej techniki z przypływami i odpływami nastrojów społecznych metoda wczesnej aborcji przez odessanie (czyli metoda próżniowa) pojawiła się na scenie publicznej dokładnie wtedy, gdy była potrzebna: w połowie lat sześćdziesiątych, kiedy zbliżał się masowy upadek ustaw ograniczających aborcję. Próżniowego odessania zawartości macicy dokonał po raz pierwszy lekarz nazwiskiem Bykov, w 1927 roku,- jego metoda wymagała ręcznego wytwarzania próżni w celu „wyczyszczenia" macicy. Dopiero w połowie lat trzydziestych skonstruowano elektryczne urządzenie wytwarzające próżnię szybko i bez wysiłku. W 1958 roku Chińczycy opracowali masową metodę próżniową. Została ona wprowadzona w Związku Radzieckim w 1961 roku, a w połowie lat sześćdziesiątych raporty o dużej liczbie aborcji dokonywanych za jej pomocą pojawiły się w literaturze fachowej Izraela i Szwecji. Pierwszą dużą serię zabiegów przeprowadzoną w tym ostatnim kraju opisali Kerslake i Casey. Reszta jest historią.

Skuteczna technika aborcyjna masowego zastosowania sprzymierzyła się z przeważającym wówczas duchem czasu, co umożliwiło powstanie taśmowych klinik aborcyjnych, niezbędnych po to, by szpitale mogły kontynuować swoją zwykłą pracę. W marcu 1971 roku ja sam opublikowałem raport z 645 aborcji dokonanych metodą próżniową w Klinice Kobiecej w Nowym

Jorku i byłem całkowicie przekonany że właśnie tego ogniwa brakowało nam w łańcuchu produkcyjnym. Wypracowaliśmy ambulatoryjną metodę zabiegu,- zapewniliśmy usprawnienia, dzięki którym proste miejscowe znieczulenie okolic szyjki macicy przez osobę dokonującą aborcji było wystarczające dla wykonania najbardziej bolesnej części zabiegu (rozszerzenia szyjki macicy),- posiedliśmy szybką, bezpieczną i skuteczną metodę usuwania ciąży i z pewnością mieliśmy za sobą olbrzymią rzeszę zwolenników, czekającą na jedno nasze słowo. Ustawa stanu Nowy Jork dopuszczająca aborcję do końca dwudziestego czwartego tygodnia miała zostać wkrótce zastąpiona przez sprawę *Roe przeciw Wade,* która, mimo pustych deklaracji dotyczących prawa stanów do ograniczenia prawa do aborcji w trzecim trymestrze ciąży, w efekcie zezwoliła na dokonywanie aborcji aż do rozpoczęcia się akcji porodowej. W 1970 roku brakowało tylko jednego: zdolności organizacyjnej, która pozwoliłaby w praktyce zastosować ową technikę masowej eksterminacji.

To właśnie, jak się okazało, miało być moim największym triumfem i największą klęską.

9. ABORTER

Cięcie: przed nami Horace Hale Harvey III i Barbara Pyle, egzotyczna para jak z rysunku Hogartha, tak nadęta nadmiarem iście mesjańskiej gorliwości (i niemałą dawką kolegialnego przekupstwa), że w owych dniach zajmowała centralne miejsce na scenie

teatru aborcji, pełnej żałosnych, nędznych i nieudolnych aktorów. Horace Hale Harvey III był lekarzem z Nowego Orleanu, który w ramach swojej naukowej kariery zrobił doktorat z filozofii (jego praca doktorska traktowała o zagadnieniu podejmowania decyzji, mimo że on sam nie był zdolny do zdecydowania się na cokolwiek nawet w najbardziej naglącej sytuacji). Jego kariera medyczna w Nowym Orleanie nie należała do wybitnych, wykonywał jednak stosunkowo dużo aborcji u ciężarnych kobiet podsyłanych mu przez wielebnego Howarda Moody'ego i jego Konsultacyjną Służbę Kapłańską (dość liczną grupę protestanckich duchownych i żydowskich rabinów, których połączyła wspólna

niechęć do restrykcyjnych ustaw aborcyjnych). Harvey zaskarbił sobie względy Moody'ego i jego kohorty, licząc jedyne 300 dolarów za aborcję w pierwszym trymestrze w czasach, kiedy aborterzy o podobnych kwalifikacjach żądali od 500 do 1000 dolarów za nielegalny zabieg. Podobno po jego zabiegach zdarzało się niewiele powikłań. A jeśli któraś z jego pacjentek musiała się poddać leczeniu z powodu poważnego uszczerbku na zdrowiu, Harvey płacił za jej pobyt w szpitalu z własnej kieszeni. Innowację tę przyniósł ze sobą do kliniki założonej przez siebie w Nowym Jorku i zwyczaj ten podtrzymywałem potem i ja, jako dyrektor tej placówki.

Barbara Pyle była niską, przysadzistą i piegowatą, ale nie pozbawioną wdzięku mieszkanką Oklahomy. Z Harveyem zetknęła się w Tulane. On był wtedy doktorantem, a ona zwykłą studentką. Łączyło ich zainteresowanie, by nie rzec: obsesja sprawą aborcji i powiązanymi z nią tematami, takimi jak edukacja seksualna, techniki antykoncepcji oraz ograniczenie przyrostu naturalnego. Wkrótce zaczęli działać wspólnie. Gdy stara ustawa antyaborcyjna stanu Nowy Jork padła w kwietniu 1970 roku, Moody nakłonił Harveya i Pyle, aby otworzyli zakład w Nowym Jorku. Obiecał, że jego Konsultacyjna Służba Kapłańska zagwarantuje im nieprzerwany napływ kobiet z całych wschodnich Stanów Zjednoczonych. Harvey i Pyle rozważyli tę propozycję i gdy on nadal się wahał, ona podjęła ostateczną decyzję. Zapakowała kilka samochodów kombi i furgonetek sprzętem medycznym i w czerwcu wyruszyli do Nowego Jorku. Do 1 lipca 1970 roku - kiedy nowa ustawa aborcyjna wchodziła w życie - udało im się

wynająć kilka gabinetów medycznych w malowniczej, zaadaptowanej na potrzeby kliniki kamienicy po wschodniej stronie górnego Manhattanu i przygotować się na przyjęcie pierwszych pacjentek.

Interes szedł świetnie. W ciągu pół roku klinika - istniejąca oficjalnie pod nazwą Centrum Zdrowia Płciowego i Rozrodczości, ale popularnie znana jako Instytut Kobiecy - zwiększyła liczbę aborcji dokonywanych dziennie z dziesięciu do stu dwudziestu. Przejęła także całe piąte piętro budynku, w którym się mieściła, i otworzyła filię mającą laboratorium, gdzie pacjentki poddawały się przed zabiegiem analizie krwi i moczu. Wpływy były tak wielkie, że Pyle inwestowała zyski w obligacje rządowe o wysokich nominałach. Instytut Kobiecy nie był jednak kliniką zarobkową: nikt nie miał udziału w zyskach, a wszyscy pracownicy i cały zarząd (z wyjątkiem lekarzy, których obowiązywały osobne umowy) mieli stałe pensje. Nad całym przedsięwzięciem czuwał Moody wraz ze swoją zgrają niezależnych pastorów i rabinów. (Później, w czasach mojej

hegemonii, istniała rada powiernicza, wobec której byłem bezpośrednio odpowiedzialny.)

Nie ma jednak róży bez kolców. Po pierwsze dr Harvey nie dopilnował obowiązku uzyskania licencji na praktykowanie medycyny w stanie Nowy Jork,- władze dowiedziały się o tym w grudniu 1970 roku. Ponadto osoby doradzające (młode kobiety prowadzące doradztwo przedaborcyjne, a potem towarzyszące pacjentkom w salach operacyjnych w charakterze pielęgniarek, chociaż większość z nich w rzeczywistości nie była pielęgniarkami), niezadowolone z wynagrodzenia wynoszącego 50 dolarów

134

za ośmiogodzinną zmianę, wystąpiły z żądaniami przyłączenia się do związku zawodowego pracowników szpitalnych i służby zdrowia w Nowym Jorku, znanego jako *Local H99* - postulat ten spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem Pyle i Harveya. Doradztwo prowadziły przeważnie młode absolwentki college'u, wojujące feministki, traktujące personel medyczny, składający się niemal wyłącznie z mężczyzn, jak najgorszego wroga. To nastawienie nie sprzyjało dobrym stosunkom w klinice, zwłaszcza że zespół lekarski był tam - oględnie mówiąc — kiepskiej jakości i stanowił przedziwną zbieraninę pijaków, narkomanów, sadystów, ludzi oskarżanych o molestowanie seksualne, a także zwykłych nieudaczników i partaczy. Wiem także, iż jeden z lekarzy ukrywał się przed wymiarem sprawiedliwości, a FBI następowało mu na pięty.

Pod koniec stycznia 1971 roku stan Nowy Jork wystosował czasowy nakaz zamknięcia kliniki, który prawdopodobnie ostatecznie ukręciłby łeb całemu przedsięwzięciu. Gdy pozostało już tylko kilka dni do wejścia nakazu w życie, Howard Moody zadzwonił do mnie do domu i błagał, żebym objął stanowisko dyrektora, zażegnał niebezpieczeństwo zamknięcia kliniki i uprzątnął bałagan w salach operacyjnych, tak by klinika mogła przejść szczegółową inspekcję ze strony stanowych władz służby zdrowia i ostatecznie uzyskać licencję na swoją działalność w stanie Nowy Jork. Z wielką niechęcią i jeszcze większą obawą wyraziłem zgodę. Przejąłem kierownictwo kliniki 31 stycznia 1971 roku.

Moje doświadczenia związane z wypełnianiem misji zleconej mi przez Howarda Moody ego zostały szczegółowo opisane

135

gdzie indziej i nie zamierzam jeszcze raz przeżywać owego koszmaru, opisując go na tych stronach. Poprzestańmy na stwierdzeniu, że wypełniłem swoją misję z poświęceniem i honorem. Stawiałem się w klinice wcześnie rano, późno w nocy i w czasie weekendów, tak by zarezerwować lwią część czasu pracy dla mojej zespołowej praktyki ginekologa-położnika. Szybko nauczyłem się powierzać swoje codzienne obowiązki w klinice doktorowi Jessemu Blumenthalowi, lekarzowi, którego podziwiałem i do którego miałem zaufanie. Trzymając się z daleka od zwykłej działalności tej placówki, tzn. nie wykonując tam ani jednej aborcji, zyskałem respekt u buntowniczej grupy kobiet zajmujących się doradztwem. Traktowałem cały personel sprawiedliwie, uczestniczyłem w negocjacjach ze związkiem *Local 1199* (pracownice poradni w końcu faktycznie do niego wstąpiły), zatrudniałem i zwalniałem lekarzy, i w końcu miałem nieskazitelny, kompetentny i pracowity personel medyczny. W ciągu sześciu miesięcy udało nam się uzyskać licencję stanu Nowy Jork, co uczyniło Instytut

Kobiecy drugą kliniką aborcyjną oficjalnie uznaną przez władze stanowe. Pierwszą była maleńka placówka w Syracuse, prowadzona przez dra Jeffersona Penfielda, mojego przyjaciela, któremu pomagałem zdobyć fach w ginekologii i położnictwie w Szpitalu Nowojorskim.

Gdy dziś cofam się o dwadzieścia pięć lat dzielące mnie od tamtej odpychającej komedii, rozgrywającej się wśród ciał ciężarnych kobiet i ich mordowanych dzieci, jestem zaskoczony naszym absolutnym brakiem krytycyzmu wobec zadania, jakie sobie wyznaczyliśmy, całkowitą moralną i duchową pustką, ziejącą

u podstaw tego fantasmagorycznego przedsięwzięcia, naszym niepodważalnym przekonaniem o wysokim poziomie moralnym naszych działań. A przecież to, co robiliśmy, było po prostu podłe. Dlaczego nie potrafiliśmy dostrzec powiązania wątpliwej etyki z równie wątpliwą moralnością,- kiepskiej jakości praktyk z niegodziwością praktykujących lekarzy ewidentnej chciwości z pozbawioną wyższych uczuć motywacją,- beznadziejnej głupoty samego przedsięwzięcia z tępotą uczestniczących w nim ludzi,- wszystkich tych wskazówek etycznych z groteskową wprost nie- moralnością samego aktu? Święty Tomasz naucza, że Bóg udziela nam zdolności poznania Bytu w każdym z jego czterech transcendentalnych aspektów: Dobra, Prawdy, Piękna i jedności. Pojęcie każdego z nich pomaga nam odkryć inne, tak że na przykład poznajemy Prawdę przez jej Dobro, a Dobro przez jego Piękno. Dlaczego nie potrafiliśmy wywnioskować haniebności aktu z jego kiepskiej jakości?

Lekarze dokonujący od dziesięciu do piętnastu aborcji dziennie otrzymywali od 70 do 90 dolarów za godzinę. Pewien ginekolog-położnik pracował od poniedziałku do piątku w Lexington, w stanie Kentucky, potem leciał samolotem do Nowego Jorku, przepracowywał pięć ośmiogodzinnych dyżurów w ciągu weekendu w naszej klinice, a potem leciał z powrotem, by stawić się do pracy w Lexington w poniedziałek rano. Przez rok przepracowany w klinice zarobił 185 tys. dolarów.
Zgodnie z opracowanym przeze mnie lekarskim kodeksem zachowania, każdy dokonujący aborcji lekarz miał obowiązek zbadać nie uzbrojonym okiem zwartość woreczka z gazy, znajdu-

jącego się na końcu aparatu próżniowego, by sprawdzić, czy usunięta ilość tkanki płodu odpowiada jego wiekowi ciążowemu. W ten sposób każdy lekarz osobiście oglądał pozostałości mniej więcej dwunastu aborcji każdego dnia. Po ośmiogodzinnym dyżurze wszyscy wracali do swoich rodzin, prywatnych praktyk, domów modlitwy. (Wielu lekarzy nie będących Żydami chodziło do kościoła, lekarze Żydzi byli w większości wyznawcami judaizmu reformowanego lub ateistami jak ja.)

Psychiatra Robert Lifton badał zachowania nazistowskich lekarzy nadzorujących masowe kaźnie w obozach, którzy po skończonym dniu pracy wracali do zwykłego, rodzinnego życia. Nazwał występujące u nich zjawisko podziału osobowości na dwie funkcjonalne całości „dublowaniem". Lekarze, których odziedziczyłem przejmując kierownictwo kliniki, nie potrzebowali być może tak subtelnych zabezpieczeń psychologicznych. Byli to hycle w swej profesji, litościwie pozbawieni obciążeń natury etycznej czy moralnej. Typowym przedstawicielem tych padlinożernych hien, których pożywkę stanowiła rewolucja aborcyjna w jej pierwszych dniach, był dr Eliezar

Schkolnik, niski, krępy, wygadany Rosjanin w średnim wieku. Oprócz etatu w naszej klinice zatrudnił się także w klinice aborcyjnej działającej w tym samym budynku dwa piętra niżej, i gdy w Instytucie Kobiecym nie było nic do roboty, schodził ukradkiem po schodach i jak gdyby nigdy nic meldował się w drugim miejscu pracy, czerpiąc korzyści z faktu, że w owych pierwszych dniach aborcyjnej wolności było niewielu lekarzy skłonnych pracować w takich placówkach. Kiedy dowiedziałem się o jego „dwupiętrowej"

138

działalności, natychmiast postanowiłem wyrzucić go z pracy, mimo że był doświadczonym praktykiem i wykonywał najtrudniejsze nawet aborcje bez specjalnego wysiłku.

Na szczęście Schkolnik wyniósł się po cichu i pod koniec drugiego tygodnia moich rządów nie pojawiał się już w naszej klinice. Wypłynął na powierzchnię po kilku latach jako dyrektor małej kliniki aborcyjnej, tak brudnej i cieszącej się tak złą sławą, że nowojorscy inspektorzy służby zdrowia posłali do niego „na wabia" kobietę z próbką męskiego moczu. Schkolnik poddał próbkę badaniu w miejscu będącym parodią prawdziwego laboratorium i zakomunikował kobiecie po przyzwoitej przerwie — może trzech minut - że rzeczywiście jest w ciąży i że on sam z przyjemnością podejmie się dokonania aborcji. Za takie i inne wykroczenia natury zawodowej i moralnej w 1976 roku odebrano mu licencję zezwalającą na praktykowanie medycyny w Nowym Jorku. W 1980 roku znaleziono jego ciało w nie uczęszczanym zaułku Brooklynu, z dziurą od kuli za lewym uchem.

Jak już jednak mówiłem, obejmując kierownictwo kliniki, byłem w stanie przynajmniej pozbyć się Schkolników. Dzięki motywacji pieniężnej i apelowaniu do poczucia obywatelskiego obowiązku wkrótce udało mi się skompletować personel, którego nie powstydziłby się żaden porządny szpital - składający się z lekarzy sumiennych, uważnych i przyzwoitych, zaangażowanych w swoją pracę prawie lub całkowicie bez wewnętrznych oporów, o siłach nie nadwątlonych przez wyrzuty sumienia.

Ale podstawowa kwestia narzuca mi się nawet teraz, po dwudziestu pięciu latach: zastąpiłem bandę praktykujących medycynę

139

łotrów i oszustów nieskazitelnym, budzącym szacunek zespołem doskonale wyszkolonych i kompetentnych lekarzy — i ci nowi rekruci wykonywali dokładnie to samo przerażające zadanie, zupełnie niepotrzebne i nie usprawiedliwione z medycznego punktu widzenia. Zardzewiała, psująca się maszyneria została zastąpiona przez lśniącą, nowoczesną, imponującą aparaturę. Ale pod względem moralnym to, co robiliśmy, nie uległo żadnej zmianie.

Wszyscy oni składali tę samą co ja przysięgę Hipokratesa, wszystkim został teoretycznie zaszczepiony ten sam szacunek do życia. Niektórzy byli synami lekarzy i wzrastali w takiej samej jak ja atmosferze lekarskich cnót. Nietrudno zrozumieć, dlaczego Schkolnikowie profesji lekarskiej garnęli się, by czerpać zyski z legalności aborcji. Dlaczego jednak odnoszący sukcesy w swoim zawodzie, wysoko kwalifikowani lekarze chcieli kontynuować ohydne przedsięwzięcie, rozpoczęte przez ludzi nie dorastających im pod względem zawodowym do pięt?

Przyszli lekarze podejmują wysiłek długotrwałych studiów i szkoleń praktycznych. Uczą się diagnozowania chorób umysłu i ciała, a także stosowania u chorych specjalistycznych metod leczenia, do których używania są uprawnieni. Za swoje usługi otrzymują gratyfikację w postaci gotówki, szczególnego uznania ze strony kolegów, poklasku ze strony ogółu laików, a poza tym - i może przede wszystkim — upajającego przypływu poczucia własnej siły, jaki towarzyszy świętemu przywilejowi ingerowania w ciało innej osoby w sposób usankcjonowany moralnie i nie karany przez prawo.

140

Najkrócej można zatem opisać lekarza jako wysoko wykwalifikowanego specjalistę, codziennie wystawionego na wyjątkowo silne pokusy materialne i duchowe. Z mojego doświadczenia wynika, że tylko ludzie o nieugiętym kręgosłupie moralnym, zdolnym wytrzymać nacisk odpowiedzialności i obowiązków lekarza, potrafią bez szwanku przetrwać dominujące w świecie medycyny pokusy nieprzerwany przypływ pieniędzy, huraganowy ogień pochlebstw i odurzające działanie przywilejów. To nie przypadek, że dawni wielcy lekarze byli ludźmi głęboko uduchowionymi: Hipokrates składał przysięgę przed swoimi bogami; Arystoteles (największy chyba przedstawiciel nauki empirycznej wszechczasów) czcił ideę Boga jako Pierwszego Poruszyciela,- Klaudiusz Galen, który czerpał z dokonań Arystotelesa i Hipokratesa, wcześnie zadeklarował się jako wyznawca monoteizmu i był poważany przez naśladujących go lekarzy arabskich i hebrajskich; rabbi Mojżesz ben Maimon (Majmonides), kodyfikator Talmudu, był nadwornym lekarzem Saladyna w Egipcie i napisał *Przewodnik błądzących,* w którym starał się połączyć elementy duchowości z medycyną. William Harvey, odkrywca krwiobiegu, był przekonany o istnieniu Najwyższej Inteligencji Stwórczej i praktykował swoją protestancką religię z wielką gorliwością. Lekarze, pozbawieni owego jednoznacznego przewodnika, wystawieni na większe pokusy niż przeciętni ludzie, są bardziej narażeni na upadki.

Pozostaje jednak faktem, że nawet dziś - ponad dwie dekady od chwili, gdy wprowadzono w Ameryce aborcję na życzenie - lekarze dokonujący aborcji wywodzą się raczej z niższych sfer

141

lekarskiej profesji. Być może zjawisko to jest jeszcze powszechniejsze niż na początku lat siedemdziesiątych.

W maju 1991 roku niezależny zespół badawczy zajmujący się zdrowiem społeczeństwa opublikował raport zatytułowany „9479 podejrzanych lekarzy". Zespół ten przekonał ministerstwa zdrowia czterdziestu jeden stanów i Dystryktu Columbia do przekazania mu spisów lekarzy którzy byli karani od początku 1985 roku. Podobne informacje udało mu się uzyskać z Kancelarii Inspektora Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej Stanów Zjednoczonych oraz z FDA, a także z Rejestru Federalnego, gdzie zamieszcza się uwagi dotyczące lekarzy i stomatologów, którym odebrano, ograniczono lub czasowo anulowano prawo do przepisywania leków na receptę. Ogółem przeciwko lekarzom wymienionym w spisach podjęto dwadzieścia trzy rodzaje postępowania dyscyplinarnego, od ustnego napomnienia aż po cofnięcie licencji; dopuścili się oni przewinień szesnastu różnych kategorii, od przestępstw kryminalnych po fałszowanie historii choroby, i zostali uznani za winnych trzydziestu dwóch rodzajów błędów w sztuce lekarskiej, w tym „wykonania nielegalnej aborcji" (cokolwiek miałoby to

oznaczać w świetle sprawy *Roe przeciw Wade),* „dopuszczania się czynów lubieżnych" i „wykorzystywania seksualnego osoby nie będącej pacjentem lub osoby o nieustalonej tożsamości".

Autorzy raportu doszli do trzeźwego wniosku, że państwowy system chroniący ogół pacjentów przed niekompetencją i nadużyciami lekarzy pozostawia wiele do życzenia. Jedynie w kilku stanach ministerstwa zdrowia, starając się zapobiec wykroczeniom i złej opiece medycznej, faktycznie dążą do ujawnienia

złych lub karanych w innych stanach lekarzy jeszcze zanim otrzymają skargi od pacjentów. Wielu lekarzy poddawanych sankcjom karnym dopuszczało się wykroczeń już wcześniej lub było karanych w innych stanach. Raport stwierdza, że „karalność nadal jest zbyt mała" i że jedynie niewielki procent lekarzy, którzy skrzywdzili swoich pacjentów, podlega sankcjom ze strony władz stanowych.

W okręgu Queens w stanie Nowy Jork trzydziestodwuletnia kobieta poniosła śmierć w wyniku nieudanej aborcji dokonanej przez dra Davida Benjamina (znanego także jako Elyias Bonrouhi). Jak do tego doszło?

Doktor Benjamin został odsunięty od praktyki chirurgicznej w Szpitalu św. Elżbiety w Utica, w stanie Nowy Jork. Według dra medycyny Anthony'ego Dardano, dawniej szefa, a obecnie zastępcy ordynatora Oddziału Ginekologii i Położnictwa tego szpitala, „nie stosował się on do najbardziej nawet podstawowych wymogów bezpieczeństwa". W 1985 roku Benjamin został oskarżony o operowanie bez znieczulenia, próby przyjmowania skomplikowanych porodów w swoim gabinecie (nie był bowiem w stanie zapewnić sobie praktyki szpitalnej) i zeszycie niewłaściwych tkanek w trakcie operacji. Jedyną konsekwencją tych zarzutów było wymierzenie mu lekkiego klapsa — zawieszenie licencji na trzy miesiące w 1986 roku. Benjamin pojawił się w 1993 roku w miejscowości Corona w Queens, gdzie podjął się dokonania w swoim gabinecie aborcji w drugim trymestrze ciąży i spowodował śmierć kobiety w trakcie przeprowadzania zabiegu. Nowojorska licencja została mu w końcu litościwie odebrana.

Doktora Stephena Brighama obwołano bohaterem, gdy zgłosił się na miejsce dra Johna Brittona, zamordowanego w 1994 roku przez Paula Hilla w miejscowości Pensacola. Nikt nie wątpi, że zamordowanie dra Brittona było czynem haniebnym. Wątpliwości są jednak nieuniknione, jeśli chodzi o osobę dra Brighama, który górnolotnie oświadczył, że w służbie ideałom gotów jest obnażyć swą pierś przed zamachowcami i innymi typami dyszącymi żądzą mordu. Doktor Brigham, jak się okazuje, został już wcześniej zawieszony w czynnościach lekarskich w stanie Nowy Jork pod zarzutem wykazania się niedbalstwem i niekompetencją w opiece nad dwiema kobietami z New Jersey i jedną z Pensylwanii, które zapłaciły mu za dokonanie aborcji w drugim trymestrze ciąży. Brigham, jak utrzymywali oskarżyciele, przebił macicę jednej z kobiet z New Jersey, będącej w dwudziestym czwartym tygodniu ciąży, i uszkodził jej nie tylko narządy rodne, ale także okrężnicę. Druga kobieta z New Jersey, w dwudziestym szóstym tygodniu ciąży, miała rozerwaną szyjkę macicy, czego podobno Brigham nie zauważył, i nie założył szwów. Gdy przyjęto ją do szpitala, utraciła już tak dużo krwi, że wymagała histerektomii.

Jeszcze przed butnym wystąpieniem Brighama miejsce po zamordowanym drze Brittonie odważnie podjął się zająć niejaki dr Allen Kline. Ubrany w kamizelkę kuloodporną, w otoczeniu policyjnej eskorty, wkroczył przez główne wejście do kliniki aborcyjnej i oświadczył, że zamierza kontynuować bohaterską pracę uczciwego lekarza, zapewniającego „usługi w dziedzinie rozrodczości" kobietom, które znalazły się w kryzysie z powodu

nieplanowanej ciąży. Niezbyt szczęśliwie dla pacjentek z Pensacola był to ten sam dr Kline, który we Wschodnim Centrum Medycznym dla Kobiet w Nowym Jorku dokonał aborcji u trzynastoletniej Dawn Ravenell, będącej w dwudziestym pierwszym tygodniu ciąży. Zabieg zakończył się śpiączką i śmiercią małej pacjentki. W wyniku oskarżenia Kline'a o wykroczenie zawodowe, rodzinie dziewczynki przyznano odszkodowanie w wysokości 1,3 min dolarów. Sędziowie przysięgli uznali zaniedbanie lekarza i jego lekceważenie dla ludzkiego życia za tak potworne, że określili cały incydent jako „obrzydliwość". Dziwnym zbiegiem okoliczności akta sądowe wykazują również, że Wschodnie Centrum Medyczne dla Kobiet dokonało fałszywych wpisów i zmian w swoich kartotekach, starając się zatuszować tę tragedię.

W listopadzie 1991 roku dr Robert Crist dokonał aborcji u siedemnastoletniej dziewczyny. Z powodu silnego krwawienia przewieziono ją do Szpitala Bena Tauba w Houston, gdzie zmarła jeszcze tego samego dnia; była w dwudziestym drugim tygodniu ciąży. Doktor Crist był zamieszany w dwa inne przestępstwa: w St. Louis opóźniona umysłowo kobieta oddała ducha dwa dni po dokonanej przez niego aborcji, a pewna kobieta w Teksasie twierdziła, że w kilka dni po aborcji, której dokonał Crist, urodziła okaleczone dziecko. (Te dwa przypadki zostały szczegółowo opisane przez *Kansas City Star* — według Crista oba oskarżenia zostały oddalone.)

Doktor Milan Chepko został w 1989 roku oskarżony przed sądem federalnym o wysyłanie i dystrybucję filmów wideo przed

stawiających dzieci uprawiające seks oralny i analny. Udowodniono mu dwa przypadki transportowania z jednego stanu do drugiego filmów związanych z seksualnym wykorzystywaniem nieletnich. Gdyby udowodniono mu wszystkie zarzuty, zostałby skazany na trzydzieści lat więzienia i 1,5 min dolarów grzywny. Doktor Chepko ograniczył od tego czasu swoją działalność zawodową do pracy w dwóch klinikach aborcyjnych w stanie Missisipi.

Doktor Ming Kow Hah, który praktykował w Elmhurst w stanie Nowy Jork, został w 1990 roku oskarżony o nieudaną aborcję i zawieszony w czynnościach lekarskich przez stanowego Komisarza ds. Zdrowia, Davida Axelroda, który uznał go za „bezpośrednie zagrożenie dla zdrowia mieszkańców naszego stanu". W wyniku owej nieudanej aborcji trzeba było dokonać histerek- tomii i naprawić inne rozległe obrażenia wewnętrzne. Doktor Hah, który najwyraźniej nie dał się łatwo zniechęcić do wykonywania swego zawodu, już wcześniej utracił licencję w stanie Michigan w 1975 roku i w stanie Illinois w 1978 roku.

W styczniu 1993 roku dwudziestosiedmioletnią Angelę Sanchez, najprawdopodobniej będącą w ciąży, znaleziono martwą w wyniku zrobienia jej zastrzyku w Społecznej Klinice Kobiecej w okręgu Orange w Kalifornii. Właścicielka

kliniki, Alicia Ruiz Hanna, została aresztowana i osadzona w więzieniu pod zarzutem morderstwa. Hanna podawała się za licencjonowaną pielęgniarkę, ale urzędy stanowe zaprzeczyły, jakoby miała licencję wykonywania tego zawodu w Kalifornii.

Bezspornym mistrzem wśród aborcyjnych hien jest jednak dr Abu Hayat, sześćdziesięciojednoletni absolwent Akademii

Medycznej w Kalkucie i były członek Korpusu Medycznego Armii Stanów Zjednoczonych w stopniu majora. Licencję na wykonywanie zawodu lekarza w stanie Nowy Jork uzyskał 6 września 1973 roku i nie stracił jej aż do serii opisanych poniżej makabrycznych wydarzeń. Hayat prowadził swój aborcyjny kombinat z zachowaniem najściślejszej tajemnicy myląc tropy tak sprawnie, jak agent CIA przygotowujący rewolucję w Ameryce Środkowej: ogłaszał swoje usługi w hiszpańskojęzycznej gazecie *El Diario* i zapraszał ciężarne kobiety, by zgłaszały się do jego biura w Brooklynie. Następnie przewożono je (najwyraźniej nie uważał za konieczne, aby zawiązywać im oczy, chociaż gdyby to robił, kilka z nich zapewne z przerażenia zrezygnowałoby z operacji i w ten sposób uniknęło haniebnych machinacji tego potwora) do gabinetu u zbiegu Alei A i Dziewiątej Ulicy po wschodniej stronie dolnego Manhattanu. To właśnie tam dawał popisy swojej zawodowej niekompetencji, kolosalnego przekupstwa i pozbawionej skrupułów podłości.

W celu zbadania wykroczeń zawodowych dra Hayata Ministerstwo Zdrowia Stanu Nowy Jork przeprowadziło serię przesłuchań. Odbyły się one 3, 4 i 17 grudnia 1991 roku. Hayat nie raczył pojawić się na żadnym z nich. Podczas przesłuchań wyszło na jaw, że pewna kobieta, Rosa Rodriguez, zgłosiła się 25 października 1991 roku do biura Hayata w Brooklynie przy Broadwayu, pod numerem 296. Sądziła, że jest w trzecim lub czwartym miesiącu ciąży i w odpowiedzi na reklamę Hayata w *El Diario* zdecydowała się przerwać ciążę. Została natychmiast przewieziona przez dwóch współpracowników Hayata do kombinatu aborcyj-

nego przy Dziewiątej Ulicy na Manhattanie, gdzie dowiedziała się, że aborcja będzie kosztowała 1500 dolarów. Powiedziała, że ma przy sobie tylko 1000 dolarów gotówką. Hayat wziął od niej paszport, zieloną kartę pobytową i złoty pierścionek z brylantem w zastaw za brakujące 500 dolarów. Następnie zbadał ją, znieczulił i umieścił w szyjce macicy rozszerzadła z blaszecznicy, chcąc rozszerzyć ją na tyle, by móc dokonać aborcji następnego dnia. Gdy kobieta obudziła się z narkozy, polecił jej wrócić do domu i zgłosić się do biura w Brooklynie następnego dnia. Uczyniła, jak jej powiedział, i znów została natychmiast przewieziona do gabinetu na Manhattanie przez jednego ze współpracowników Hayata.

Wówczas jednak poinformowała doktora, że *nie chce* aborcji i poprosiła go, żeby usunął rozszerzadła. Z medycznego punktu widzenia jest to zabieg całkowicie bezpieczny. Zazwyczaj ciąża rozwija się bez przeszkód po usunięciu rozszerzadeł, zwłaszcza jeżeli znajdowały się w szyjce macicy jedynie dwadzieścia cztery godziny. Doktor Hayat zakomunikował jej jednak chłodno, że teraz nie ma już wyboru i że zabieg musi zostać doprowadzony do końca. Dał jej zastrzyk usypiający, a kiedy się obudziła, poinformował ją, że usunął „poprzedni preparat" (czyli założone na początku rozszerzadła) i zastąpił je innymi. Polecił jej zgłosić się do swojego gabinetu na

Manhattanie następnego dnia, ale zabronił jej pod jakimkolwiek pozorem dzwonić lub zgłaszać się do szpitala - gdyby doświadczyła jakichkolwiek komplikacji, miała zadzwonić do któregoś z pracowników w Brooklynie.

Rodriguez nie była jednak, jak podejrzewała, w trzecim czy czwartym miesiącu, ale w trzydziestym drugim tygodniu ciąży.

148

W nocy 26 października 1991 roku zaczęła odczuwać silne bóle i skurcze. Trzy i pół roku wcześniej rodziła już dziecko i rozpoznała bóle porodowe. Zadzwoniła zatem, jak jej polecono, do biura w Brooklynie, skąd połączono ją z Hayatem. Powiedział jej, że nie jest jeszcze „gotowa" i że ma zaczekać do następnego dnia. Bóle stały się jednak tak nieznośne, że zadzwoniła jeszcze raz do pracownicy brooklyńskiego biura, która poleciła jej przyjść do swojego domu, gdzie się nią zajmą. Rodriguez odrzuciła jednak to zaproszenie, zawiadomiła matkę o wszystkim i została zabrana przez karetkę do Szpitala Jamajskiego, gdzie na ostrym dyżurze urodziła ważącą 1400 gramów żywą dziewczynkę pozbawioną prawej ręki. Doktor Hayat w rzeczywistości nie „zastąpił" niczym „starego preparatu", ale rozpoczął aborcję. Przebił pęcherz płodowy i rozpoczął rozczłonkowywanie dziecka od wyrwania prawej ręki. Kiedy zorientował się, że ciąża jest bardzo zaawansowana (nigdy nie zadawał sobie trudu zrobienia badania USG przed rozpoczęciem aborcji, by upewnić się, w którym miesiącu ciąży jest pacjentka), obudził kobietę i pozbył się jej z zimną krwią, odmawiając dalszej opieki i licząc na to, że miejscowe pogotowie zajmie się rozwiązaniem całej sprawy. Dziecko żyje do dzisiaj i jest zupełnie zdrowe, oczywiście jeśli nie liczyć braku prawej ręki.

Gdy Ministerstwo Zdrowia Stanu Nowy Jork i media zajęły się wnikliwiej karierą dra Hayata, na światło wyszły jeszcze inne wypadki. W marcu 1991 roku rozpoczął aborcję u kobiety w drugim trymestrze ciąży, ale w trakcie zabiegu zostawił pacjentkę i zszedł na dół, by zakomunikować mężowi kobiety siedzącemu

149

w poczekalni, że ciąża jest bardziej zaawansowana, niż myślał (tym razem także nie zadał sobie trudu, aby wykonać USG), i zażądał jeszcze 500 dolarów. Powiedział też, że jeśli nie otrzyma tej sumy natychmiast, będzie zmuszony przerwać zabieg podczas najbardziej niebezpiecznej części operacji i wysłać pacjentkę do domu. Mąż owej kobiety nie miał przy sobie tak dużej sumy, ale zapewnił, że zdobędzie ją do następnego popołudnia. Nie zadowoliło to dra Hayata. Wyrzucił pacjentkę i jej męża ze swojego aborcyjnego kombinatu,- kobieta nadal krwawiła obficie i nie obudziła się jeszcze całkowicie z narkozy. Trafiła w efekcie do Szpitala św. Łukasza w Nowym Jorku, gdzie stwierdzono groźny przypadek posocznicy i utraty krwi. Aborcję trzeba było dokończyć w szpitalu.

We wrześniu 1990 roku Hayat rozpoczął aborcję u pacjentki z aktywnym krwawieniem z pochwy, ostrymi bólami brzucha i trudnościami w oddychaniu w czasie zabiegu. Pospiesznie kazał jej wstać ze stołu operacyjnego i pozbył się jej ze swojego gabinetu. Kobieta trafiła następnego dnia do Centrum Medycznego King's County w Brooklynie z posocznicą i zespołem rozsianego wykrzepiania śródnaczyniowego (zagrażającym życiu zaburzeniem krzepnięcia krwi). Miała także przedziurawioną macicę. Zmarła w wyniku wstrząsu septycznego 26 września 1990 roku.

W lipcu 1988 roku Hayat dokonał aborcji u kobiety w siedemnastym tygodniu ciąży. Po zabiegu zaczęła mocno krwawić, ale powiedział jej, że jest to normalne i że może bez obaw wrócić do domu. Pacjentka miała jednak silne bóle, które nie ustępowały, więc po dwóch dniach zgłosiła się ponownie do gabinetu

Hayata. Doktor dokonał jakiegoś niesprecyzowanego zabiegu i ponownie odesłał ją do domu. Po dwunastu godzinach zaczęła oddawać stolec przez pochwę. Zabrano ją karetką do North Central Bronx Hospital, gdzie stwierdzono, że Hayat nie tylko przebił macicę w trakcie aborcji, ale naruszył również jelito grube (okrężnicę), przez co spowodował powstanie przetoki maciczno-okrężniczej (nienormalnego połączenia między macicą i jelitem grubym). Nie usunął także fragmentów czaszki płodu, którą znaleziono później w szyjce macicy pacjentki.

Ach tak, Hayat był także oskarżony o wykorzystanie seksualne pacjentki poddawanej aborcji w październiku 1991 roku. W sumie imponujący rejestr chciwości, niekompetencji zawodowej i lekceważenia ludzkiego życia. W listopadzie 1991 roku Ministerstwo Zdrowia Stanu Nowy Jork odebrało Hayatowi licencję, nazwawszy go „bezpośrednim zagrożeniem dla zdrowia mieszkańców stanu Nowy Jork". W styczniu 1993 roku Hayat został oskarżony przed sądem przysięgłych o trzynaście przestępstw, od spowodowania poważnego kalectwa (dziecka pani Rodriguez), przez haniebną obojętność dla ludzkiego życia, po fałszowanie dokumentów (zmieniał zapisy w kartach chorych, by ukryć swoje przerażające praktyki). Proces odbył się przed sędzią Jeffreyem Atlasem w sali 39 Wydziału Kryminalnego Sądu Najwyższego Stanu Nowy Jork. Hayat nigdy nie wystąpił w swojej obronie i obecnie odsiaduje wyrok od dziewięciu do dwudziestu siedmiu lat w jednym z więzień stanowych.

Nie wszyscy, którzy dokonują aborcji, są potworami wśród lekarzy i nie wszystkie potwory wśród lekarzy to ci, którzy doko-

nują aborcji. Na przykład dr Michael Swango, odbywający staż w zakresie psychiatrii w Klinice Uniwersyteckiej w Stonybrook w stanie Nowy Jork, został zawieszony w działalności lekarskiej w październiku 1993 roku za ukrycie faktu, że był wcześniej karany za otrucie swoich współpracowników. Odsiedział dwa lata w więzieniu w Illinois za to, że przyprawił jedzenie kolegów-sanitariuszy trucizną na mrówki. Natomiast w Wilmington w Północnej Karolinie dr Raymond Sattle, neurochirurg, utracił licencję medyczną w listopadzie 1994, gdyż pozostawił odkryty mózg pacjenta na dwadzieścia pięć minut, by zjeść obiad. Doktor Sattle był także upominany za to, że zapominał nazw narzędzi chirurgicznych, których potrzebował w czasie operacji, że kazał pielęgniarce nawiercać otwory w czaszce pacjenta i ingerować w zewnętrzną część mózgu, mimo iż nie miała do tego uprawnień, oraz za to, że kazał, aby podczas operacji środki dożylne podawano jemu (tzn. chirurgowi), ponieważ bał się, że zemdleje.

Być może media bardziej skupiają się na niepowodzeniach w dziedzinie aborcji, jest to bowiem temat ze swej istoty kontrowersyjny. Gdy jednak zasięgniemy informacji w firmach ubezpieczeniowych, które ubezpieczają lekarzy od odpowiedzialności za błędy w sztuce lekarskiej, dowiemy się, że aborcja jest jedną z trzech lub czterech najczęstszych przyczyn oskarżeń o takie błędy w Stanach Zjednoczonych. Zjawisko jest na tyle poważne, że mimo iż aborcja w pierwszym trymestrze ciąży jest niezbyt

wymagającym zabiegiem, firmy ubezpieczające od odpowiedzialności za błędy w sztuce lekarskiej klasyfikują ją jako „poważną operację", a lekarz, który dokonuje aborcji i chce się ubezpieczyć,

152

musi płacić o wiele wyższe stawki niż ci, którzy dokonują innych, równie nieskomplikowanych zabiegów.

Doświadczenie nabyte w Instytucie Kobiecym każe mi stwierdzić, że problem ludzi dokonujących aborcji wynika z aborcji jako takiej i że sytuacja w przyszłości będzie się raczej pogarszać niż poprawiać. Jak już mówiłem, moim pierwszym posunięciem po przejęciu Instytutu było oczyszczenie personelu medycznego z lekarskiego śmiecia i zreorganizowanie operacji zgodnie z wytycznymi klinik uniwersyteckich. W efekcie gościliśmy i prowadziliśmy szkolenia dla wielu szacownych lekarzy i organizacji, które chciały założyć podobne do naszej placówki - byli to głównie, choć nie tylko, przedstawiciele grupy Planowanego Rodzicielstwa. Publikowaliśmy nasze statystyki w prestiżowych pismach medycznych, takich jak *New Encjland Journal of Medicine* i *American Journal of Obstetrics and Gynecology.* Ja sam napisałem dla tym podobnych pism serię artykułów i przemawiałem na regionalnych spotkaniach Amerykańskiego Kolegium Położnictwa i Ginekologii (ACOG).

Rezultaty owego procesu legitymizacji były, jak mógłby przewidzieć każdy zdrowo myślący ekonomista, katastrofalne dla kieszeni personelu lekarskiego. Ograniczyłem wynagrodzenie lekarzy dokonujących aborcji do tego stopnia, że cena zabiegu spadła z 200 dolarów w chwili objęcia przeze mnie kliniki do 125 dolarów (magicznej sumy podlegającej ubezpieczeniu w państwowym programie ubezpieczeń społecznych). Uczyniliśmy zabieg dostępnym dla najbiedniejszych i tak nieskazitelnym w oczach prawa, że opieka społeczna w końcu dała się przekonać do płacenia także za tych, którzy nie mieli nawet 125 dolarów.

153

Zanim przejąłem klinikę, lekarze zarabiali 75 dolarów za jedną aborcję, co prowadziło do wielu nadużyć, nie wyłączając tego, że lekarze bili się o pacjentów i unikali wykonywania skomplikowanych aborcji, skoro zajmowały one więcej czasu. Na początku ustanowiłem więc skalę płac lekarzy kształtującą się w granicach 70-90 dolarów za godzinę (moje wynagrodzenie jako dyrektora wynosiło 30 tys. dolarów rocznie).

Gdy pojawiły się nowe kliniki — wiele z nich, przynajmniej na początku, miało kompetentny i sumienny personel medyczny - konkurencja o każdego następnego dolara zarobionego na aborcji stała się zacieklejsza. Mimo że mieliśmy rozległy i sprawdzony mechanizm zdobywania pacjentek przez Kapłańską Służbę Konsultacyjną, do której należało tysiąc dwustu pastorów i rabinów ze wschodnich stanów, musieliśmy walczyć o każdą pacjentkę. Dwa piętra pod nami funkcjonowała inna klinika aborcyjna, która miała zwyczaj wysyłania na lotniska „naciągaczy". Identyfikowali oni nasze pacjentki i przekonywali je, że reprezentują naszą klinikę (adres się przecież zgadzał), a następnie zawozili je na trzecie piętro (nasza klinika mieściła się na piątym) dla dokonania zabiegu oraz pobrania opłaty.

Kiedy konkurencja rosła, a kliniki działające taśmowo coraz bardziej obniżały koszty, byłem zmuszony obniżyć wynagrodzenie lekarzy. Gdy płace zmniejszyły się,

ginekolodzy wyszkoleni do wykonywania poważnych operacji kobiecych dróg rodnych za znaczne sumy pieniędzy zaczęli zauważać — po dokonaniu pięciu czy dziesięciu tysięcy aborcji w ciągłym stresie - że są znudzeni i marnie opłacani, zwłaszcza w miarę, jak rozrastały się ich prywatne

praktyki. Wielu z moich najlepszych chirurgów odeszło z kliniki, by wrócić do swoich praktyk w pełnym wymiarze godzin. Kliniki aborcyjne, nie wyłączając mojej, zaczęły się zaludniać młodymi, mniej doświadczonymi lekarzami i - na powrót - nieudacznikami.

Nie można zapominać, że legalna aborcja pojawiła się na naszej scenie w tym samym czasie, kiedy w dziedzinie ginekologii i położnictwa otwierały się nowe możliwości: techniki wspomaganej rozrodczości (zapłodnienie *in vitro* i jego pochodne), nowe techniki położnictwa — ultrasonografia i monitorowanie akcji serca płodu, chemioterapia i radykalne metody chirurgiczne w leczeniu raka narządów rodnych, wzrastająca liczba szkół medycznych potrzebujących profesorów i wykładowców, a także hojne stypendia państwowe na prowadzenie badań w owej dziedzinie. Czynniki te również odciągały kompetentnych lekarzy od klinik aborcyjnych, co sprawiało, że wolne miejsca zajmowali nie- doświadczeni i nieudolni.

Wreszcie - mimo gorączkowego politykierstwa ze strony zdominowanych przez feministki, politycznie poprawnych organizacji zawodowych, takich jak ACOG - istniało także (a był to chyba czynnik najważniejszy) wzrastające wśród lekarzy przekonanie, że aborcja jest nużącym, rutynowym, niezbyt szacownym zajęciem, wymagającym od lekarza niewiele lub prawie nic pod względem umiejętności i etyki. Ciężarną kobietę przetransportowywano na salę operacyjną w ostatniej chwili, gdy tylko została utwierdzona w swej decyzji przez gorliwe feministki trudniące się „doradztwem". Lekarzowi pozostawało jedynie przedstawić się (jeśli był na tyle dobrze wychowany, by to zrobić; wiele ofiar

aborcji przysięga, że nigdy nie poznało nazwiska lekarza, który okaleczył je w wyniku nieudanego zabiegu), zbadać kobietę po uśpieniu, a następnie opróżnić jej macicę i już nigdy więcej nie zobaczyć swojej pacjentki.

Czy po to sumienny, zaangażowany w swój zawód ginekolog-położnik spędził cztery lata w collegeu, cztery lata na wydziale lekarskim i co najmniej kolejne cztery (w moim przypadku siedem) na szkoleniu podyplomowym? Gdzie podziała się konieczność nawiązania kontaktu z pacjentką? Co się stało z „etyką medyczną" w tym krajobrazie śmierci? Co ze sprawiedliwością, prawdomównością, dochowywaniem obietnic i unikaniem zabijania, które stanowią podstawę normatywnej etyki medycznej? Czy można się dziwić, że szubrawcy, tacy jak Hayat, Benjamin, Brigham, Kline i im podobni, wypłynęli na cuchnące wody aborcji?

Doktor David Grimes, profesor ginekologii i położnictwa w Szkole Medycznej Uniwersytetu Południowej Kalifornii w Los Angeles, opublikował ostatnio artykuł w organie prasowym ACOG, w którym lamentuje nad niedoborem „jednostek zapewniających aborcję" w Stanach Zjednoczonych i wskazuje, że aż 83% wszystkich okręgów w Stanach Zjednoczonych nie ma takiej godnej wskazania „jednostki". Doktor Grimes był niegdyś w awangardzie ruchu proaborcyjnego: przez wiele lat działał w Zespole ds. Nadzoru Aborcji w Centrum Kontroli Chorób w Atlancie w stanie Georgia i

był jednym z pierwszych propagatorów stosowania metody rozszerzenia i opróżnienia (D&E) w aborcjach w drugim trymestrze ciąży. Obecnie dr Grimes zaangażował się z mesjańską gorliwością w popieranie francuskiej pigułki aborcyjnej zawierającej RU-486.

156

W swoim artykule wyraża ubolewanie, że do 1985 roku (gdy przeprowadzono ostatnie miarodajne badanie w tym zakresie) procent programów dla stażystów, oferujących specjalne szkolenia w dziedzinie aborcji, zmniejszył się znacząco. Przypisuje on pogorszenie się sytuacji marnym zarobkom, brakowi prestiżu, częstemu nękaniu lekarzy przez przeciwników aborcji, niedoskonałym warunkom pracy i nudzie. Grimes nie porusza etycznych aspektów zagadnienia i nie zastanawia się, dlaczego *ta konkretna operacja* spośród niezwykle szerokiego spektrum zabiegów chirurgicznych została skazana na tak wielką niełaskę w odróżnieniu od wielu innych nudnych zabiegów współczesnej medycyny. Uczciwie umieszcza on jednak „brak prestiżu" na swojej liście „warunków odstraszających" od wykonywania aborcji. Nie sądzę, by było poznawczym nadużyciem twierdzenie, że umyślne uśmiercenie żywej, niewątpliwie ludzkiej istoty jest praktyką wyklętą dla wszystkich poza najbardziej beztroskimi lekarzami, i że uzasadnione jest uznanie jej za nie mającą „prestiżu" w środowisku medycznym.

Doktor Ralph W Hale, piastujący obecnie kierownicze stanowisko w ACOG, stara się wyjaśnić brak ginekologów-położników skłonnych wykonywać aborcję tym, że wielu starszych lekarzy nie dokonuje jej po prostu dlatego, iż ich pacjentki zestarzały się wraz z nimi i nie są już w wieku rozrodczym. Okazuje się jednak, że jest zupełnie inaczej; to właśnie młodsi ginekolodzy-położnicy, wykształceni w dobie USG i mający o wiele więcej możliwości niż ich poprzednicy, odchodzą od aborcji, pozostawiając ją szarlatanom i płatnym zabójcom. W rzeczywistości w 1991 roku tylko 12% programów szkoleniowych wymagało szkolenia w prze-

157

prowadzaniu aborcji w pierwszym trymestrze ciąży. Aborcja nie stanowi szczególnego wyzwania dla chirurga i raczej nie mieści się w granicach aspiracji młodego lekarza. Medycy przechodzący szkolenia z zakresu położnictwa dali do zrozumienia swoim przełożonym, że wolą nie tracić cennego czasu szkolenia na uczenie się niszczycielskiego zabiegu, którego wykonywanie i tak ogranicza się do mrocznych obrzeży medycyny, tj. do klinik aborcyjnych.

W czasie kiedy prowadziłem klinikę, byłem równocześnie praktykującym położnikiem i ginekologiem, przyjmowałem porody i podróżowałem po całym kraju, nakłaniając polityków i prawodawców do zliberalizowania ustaw (działo się to jeszcze przed sprawą *Roe przeciw Wade).* Byłem bardzo zajęty. Prawie nie widywałem rodziny. Miałem żonę i małego synka, ale prawie nie bywałem w domu. Gorzko żałuję tych lat, choćby dlatego, że nie widziałem, jak rósł mój syn. Ogromnie nad tym ubolewam. Moja nieobecność przyczyniła się do poważnych problemów, jakie potem z nim miałem. Byłem także pariasem medycznego świata - królem aborcji. Moje artykuły na ten temat, rozchwytywane przez liberalną prasę (a nawet liberalną prasę medyczną), nie przydawały mi popularności u większości kolegów po fachu. Moja praktyka podupadała, bo lekarze przestali przysyłać do mnie pacjentki. (Teraz, kiedy występuję w obronie życia, jestem ponownie skazany na banicję przez lekarski establishment — nikt ze mną nie rozmawia.) Pod koniec 1972 roku byłem już tak wyczerpany, że postanowiłem

opuścić klinikę. Złożyłem rezygnację. Po krótkiej walce o władzę ktoś inny zajął moje miejsce.

10. WEKTOR ŻYCIA

Kiedy opuściłem klinikę i zostałem szefem położnictwa w Szpitalu św. Łukasza, pierwszy raz od lat miałem nieco czasu na to, by zebrać myśli. Jestem pewien, że nie przypadkiem - ręka Boga była nade mną - właśnie wtedy zaczęliśmy instalować w szpitalu wspaniałą nową aparaturę. Był to ultrasonograf, który po raz pierwszy otworzył przed nami tajemnice kobiecego łona. Zaczęliśmy także obserwować bicie serca płodu na elektronicznych monitorach akcji serca. Po raz pierwszy zacząłem się zastanawiać nad tym, co rzeczywiście robiliśmy w klinice. Ultrasonograf otworzył przed nami nowy świat. Pierwszy raz mogliśmy naprawdę zobaczyć ludzki płód — mierzyć go, obserwować, przyglądać mu się, a także związać się z nim i pokochać go. Zacząłem to robić. Pokazywane na USG obrazy płodu robią niewiarygodnie silne wrażenie na oglądającym.

Studium zamieszczone w *New England Journal ot Medicine* dowiodło olbrzymich możliwości nowej techniki. Mniej więcej

dziesięć lat temu artykuł zamieszczony w tym piśmie donosił, że gdy dziesięciu ciężarnym kobietom, które zgłosiły się do kliniki aborcyjnej, pokazano na USG obraz płodu przed dokonaniem aborcji, tylko jedna zdecydowała się na zabieg. Dziewięć wyszło z kliniki zdecydowawszy się na donoszenie ciąży. Taką moc ma rodząca się więź. Ja także przyłapałem się na tym, że zaczynam się związywać z nienarodzonymi.

Mimo że nadal dokonywałem aborcji, które według mnie miały uzasadnienie medyczne, nie byłem już tak przekonany o słuszności aborcji na życzenie. W 1974 roku napisałem artykuł do *New England Journal of Medicine.* Nie bronił on życia, ale wyrażał rosnące wątpliwości co do moich wcześniejszych dokonań. Stwierdziłem w nim lakonicznie, że jestem odpowiedzialny za śmierć ponad sześćdziesięciu tysięcy ofiar i że płód to życie. Jest on co prawda szczególną formą życia, ale każdy rodzaj życia zasługuje na nasz szacunek.

W artykule tym zadałem nie wprost wiele pytań o przyczyny, dla których lekarze, przysięgający chronić życie, decydują się na dokonanie aborcji. Zadałem wiele pytań, ale nie dałem zadowalającej - może nawet żadnej - odpowiedzi. Wyłuszczyłem następujące założenia:

Nie wątpię już, że życie ludzkie istnieje w łonie od samego początku ciąży, mimo że charakter życia wewnątrzmacicznego był w przeszłości przedmiotem wielu dyskusji.

Stwierdzenie to wymaga dziś, dwadzieścia lat później, wprowadzenia poprawek z powodu nowych wiadomości z dziedziny

genetyki i wspomaganych technik rozrodczości (zapłodnienia *in vitro* i jego naukowego potomstwa). Gdybym pisał ów artykuł dzisiaj, musiałbym stwierdzić, że życie ludzkie zaczyna się jeszcze wcześniej, od skomplikowanego procesu zapłodnienia - cudu chemii,

fizyki i biologii molekularnej, dokonującego się w jajowodzie. W chwili gdy zapłodnione jajo, zaczynające się dzielić i organizować, dociera do macicy, życie toczy się już przynajmniej od trzech dni.

Ale uprzedzam rozwój wypadków. W tym samym artykule, napisanym w 1974 roku, stwierdziłem także:

Zycie jest dla każdego z nas zjawiskiem wzajemnej zależności. Jest ono nieprzerwanym spektrum, zaczynającym się w macicy, a kończącym śmiercią — odcinki tego spektrum określa się słowami takimi, jak życie płodowe, niemowlęctwo, dzieciństwo, dorastanie i dorosłość. Musimy w końcu odważnie się przyznać, że szczególnego rodzaju życie ludzkie jest odbierane [w procesie aborcji] i że skoro większość dzieci zostaje bezpiecznie donoszona aż do rozwiązania, aborcja musi być postrzegana jako przerwanie procesu, który w przeciwnym razie doprowadziłby do narodzin nowego obywatela świata. Zaprzeczanie tej rzeczywistości jest najbardziej karygodną odmianą moralnego krętactwa.

Były to stwierdzenia raczej stonowane - nie można się w nich dopatrzyć szaleńczej obrony życia - ale spowodowały wyładowanie mnóstwa nagromadzonych emocji. Reakcja na mój artykuł, jak dowiedziałem się *w New England Journal od Medicine,*

była najgorętszą reakcją, z jaką pracownicy pisma spotkali się do dnia dzisiejszego. Dosłownie tonęli w powodzi listów, chociaż oczywiście nic sobie nie robili z tej obfitości i całą korespondencję przesłali do mnie. Listonosz przynosił mi codziennie ogromne worki listów,- nie były to listy od fanów. Pochodziły od lekarzy, którzy cztery lata wcześniej ostro krytykowali mnie jako abortera, ale teraz, gdy zyski z aborcji rosły i sami zaczęli z nich korzystać na prawo i lewo, zmienili zdanie. Byłem zupełnie obezwładniony przez inwektywy, pogróżki i obraźliwe telefony. Pogróżki dotyczyły mojego życia i życia mojej rodziny. Myślałem sobie: No cóż, rzeczywiście uderzyłem w czuły punkt; trzeba to przemyśleć.

Przez cały 1976 rok nadal dokonywałem aborcji. Równocześnie dokonywałem aborcji i przyjmowałem porody. Stopniowo moje napięcie moralne zaczęło wzrastać i w końcu stało się nie do zniesienia. Na jednym piętrze szpitala przyjmowaliśmy porody, a na drugim przeprowadzaliśmy aborcje. Ponieważ sprawa *Roe przeciw Wade* zniosła wszelkie ograniczenia, mogliśmy dokonywać aborcji aż do dziewiątego miesiąca, a właściwie aż do pierwszych bólów porodowych. Kiedy piszę te słowa, dokonywanych jest rocznie co najmniej piętnaście tysięcy aborcji po dwudziestym pierwszym tygodniu ciąży. Dziecko w dwudziestym pierwszym tygodniu jest dziś uważane za zdolne do życia. To nie są aborcje - to mordowanie wcześniaków. W połowie lat siedemdziesiątych na jednym piętrze podawałem hipertoniczny roztwór soli kobiecie w dwudziestym trzecim tygodniu ciąży, a na innym piętrze miałem rodzącą pacjentkę w dwudziestym trzecim tygodniu

i starałem się uratować jej dziecko. Pielęgniarki znajdowały się w tej samej pułapce, w tym samym moralnym rozdwojeniu. Czym właściwie trudniliśmy się w szpitalu - ratowaniem dzieci czy ich zabijaniem?

W końcu ograniczyłem swoją praktykę aborcyjną do tych przypadków, które uważałem za wyjątkowo uzasadnione. Było to pod koniec lat siedemdziesiątych. Do

przekonujących powodów aborcji zaliczałem gwałt i kazirodztwo. W tym okresie napisałem książkę *Aborting America.* Wymieniłem w niej wiele przyczyn medycznych, które mogłyby usprawiedliwiać aborcję. W 1978 roku dokonałem dwóch albo trzech aborcji, a w 1979 tylko jednej - ostatniej. Doszedłem do wniosku, że nie ma żadnych przyczyn usprawiedliwiających aborcję w jakimkolwiek okresie ciąży,- istota w łonie matki jest żywą osobą ludzką, nie możemy nadal toczyć wojny przeciwko tej bezbronnej istocie.

Odkąd zobaczyłem obraz USG, nie mogłem już żyć tak, jak dawniej. To „nawrócenie" miało podłoże czysto doświadczalne. Zdumiewająca technika USG od chwili jej wprowadzenia pozwoliła nam dowiedzieć się więcej o płodzie niż w całej wcześniejszej historii medycyny. Aby zdobyć pewne pojęcie na temat ogromnego wpływu, jaki zastosowanie USG miało na praktykę położniczą i naszą wiedzę o życiu płodowym, przyjrzyjmy się olbrzymiemu rocznikowi pod tytułem *The Cumulative Index Medicus,* zawierającemu listę wszystkich artykułów zamieszczonych przez wszystkie pisma medyczne na świecie. W wydaniu z 1969 roku pod nagłówkiem „Płód - fizjologia i anatomia" widnieje pięć tytułów. Jeszcze nie tak dawno nie wiedzieliśmy o życiu płodowym prawie

nic,- kiedy popyt na aborcję został rozbudzony w Stanach Zjednoczonych, fetologia właściwie nie istniała. W 1979 roku w tym samym dziale wymieniono już dwa tysiące osiemset artykułów w literaturze światowej, a w 1994 - niemal pięć tysięcy. Technika otwarła przed nami nowy świat.

Pisząc o czymś zbyt małym, by można to było zobaczyć gołym okiem, dr George W Corner, wielki endokrynolog i badacz, który jako pierwszy wyizolował i zidentyfikował progesteron, niezwykle ważny hormon żeński odpowiedzialny za rozwój i wzrost nienarodzonego dziecka, już wtedy, trzydzieści lat wcześniej, rozumiał, że przyczyną naszego tragicznie lekceważącego stosunku do wczesnych faz rozwoju ludzkiego życia jest ich ukryty charakter. Warto przytoczyć jego niezapomniany opis zapłodnienia, pochodzący z 1940 roku:

Zapłodnienie jaja przez nasienie jest jednym z najwspanialszych cudów natury, wydarzeniem, w którym niezwykle małe drobinki... życia są popychane przez siły kosmiczne ku swemu przeznaczeniu — ku rozwojowi żywej istoty ludzkiej. Widowiskowość tego cudu można porównać jedynie z zaćmieniem słońca lub wybuchem wulkanu. Jest to kataklizm najbardziej powszechny i najbliższy nam, a przy tym tak rzadko oglądany, ponieważ dokonuje się w świecie, którego większość ludzi nigdy nie zobaczy — w świecie zjawisk mikroskopowych.

Po zetknięciu się z ultrasonografią przemyślałem problem życia płodowego od początku. Zacząłem sobie uświadamiać, że

dwieście lub trzysta lat temu dzieciństwo nie było postrzegane jako wyjątkowy okres życia ludzkiego i że w XVII wieku zatrudniano w fabrykach pięcioletnie dzieci. Fenomen dzieciństwa i szczególnych potrzeb dzieci został rozpoznany mniej więcej sto lat temu. Dorastanie, dorosłość, starość — wszystkie te fazy są przedziałami nierozerwalnego spektrum życia. Kiedy zacząłem studiować fetologię, w końcu dotarło do mnie, że

dziewięć miesięcy przed urodzeniem to tylko jeden z przedziałów tego samego spektrum.

Jak na ironię, owe dziewięć miesięcy można uznać za najważniejszy okres naszego życia. Wówczas formują się wszystkie organy kształtuje się mózg i doświadczamy pierwszych wrażeń zmysłowych. Będąc jeszcze w łonie, potrafimy odróżniać jeden rodzaj muzyki od drugiej. Kiedy puszczałem taśmę z Mozartem i przystawiałem magnetofon do brzucha kobiety mniej więcej w siódmym miesiącu ciąży, dziecko poruszało się nieznacznie, ale kiedy puściłem Van Halen, zaczęło skakać jak zwariowane. Te dziewięć miesięcy to czas uczenia się, czas, kiedy dokonuje się wstępna organizacja naszego życia. Przerwanie życia płodu, czyli dokonanie aborcji, jest czymś niedopuszczalnym - jest zbrodnią. Nie waham się użyć tego stwierdzenia: aborcja jest zbrodnią.

Jaki jest status moralny płodu? Jeśli uważam aborcję za zbrodnię, wynika to właśnie z przypisywanego mu statusu moralnego. Jaki status moralny nadają mu ci, którzy uważają, że aborcja jest dopuszczalna?

Większość teoretyków popierających aborcję zgadza się, że sednem tego zagadnienia jest pytanie, czy embrion, a potem

płód, można uznać za „osobę", jest dla nich niezwykle ważne, by przesunąć ciężar dyskusji w kierunku *osoby,* ponieważ nie ma żadnych wątpliwości, że najmniejszy nawet embrion jest ludzką *istotą.* Jego kod genetyczny i wszystkie inne cechy są niezaprzeczalnie ludzkie. Co do nazwania embrionu istotą, to nie ma wątpliwości, że istnieje on, jest żywy, skierowany na siebie i nie jest tą samą istotą co matka — to znaczy jest odrębną całością.

Jeśli chce się udowodnić moralność aborcji, na pierwszy plan trzeba zatem wysunąć zagadnienie osoby. Co oznacza to określenie?

Jedna z popularnych teorii została wyjaśniona w książce Bonnie Steinbok (opartej w znacznym stopniu na pracy Joela Feinberga) pod tytułem „Zycie przed narodzeniem - Moralny i prawny status embrionu i płodu". Autorka dochodzi prędko do „teorii interesów" i przytacza pogląd mówiący, że koniecznym i wystarczającym warunkiem bycia osobą jest odrębność interesów - innymi słowy, istoty mające prawa mają także status moralny. Może na razie wygląda to na kręcenie się w kółko, ale wstrzymajmy się na chwilę - mamy na oku o wiele większą zwierzynę. Steinbok odrzuca z miejsca etykę szacunku do życia Alberta Schweitzera, argumentując swoje posunięcie tym, że niechęć Schweitzera do rozbicia pięknego kryształu jest niejasna i niepraktyczna. Dalej przechodzi ona do pojęcia „świadomości", a następnie „osobowości". Nad bramą tego misternego gmachu widnieje napis:

> *Jedynie istoty charakteryzujące się odrębnością interesów mogą zgłaszać roszczenia natury moralnej. Interesy są połączeniem*

> *wierzeń, celów, zamierzeń i pragnień. Samo życie biologiczne nie gwarantuje zaistnienia odrębności interesów. Trwale nieodczuwające i nieświadome istoty nie mają odrębnych interesów. Bez odrębności interesów zaś nie mogą mieć statusu moralnego.*

Teoria uzależniająca status moralny od odrębności interesów czy też od świadomości ma jednak poważne wady. Podstawową wadą jest brak powszechnego porozumienia co do tego, czym jest świadomość. Jak powiedziałby Alisdair Mclntyre: Czyja świadomość? Która świadomość?

Jedno z pojęć zawartych *implicite,* a czasem *explicite* w teorii świadomości to fakt, że aby uświadomić sobie, iż ktoś jest świadomy, trzeba samemu być świadomym. W praktyce tylko osoby obdarzone świadomością są zdolne do obdarzania innych istot tym przywilejem, podobnie jak król obdarzał poddanego przywilejem rycerstwa, uderzając lekko w jego ramię płazem miecza. Aż do połowy lat sześćdziesiątych uważano, że czarni Amerykanie nie nadają się na pełnoprawnych członków klubów rekreacyjnych, korporacji studenckich i stowarzyszeń fachowych. Za niegodnych uznawali ich ci, którzy samych siebie uważali za godnych. Kto jednak uznał za godnych samych „uznawaczy"?

Ouspensky w monumentalnym dziele poświęconym temu problemowi opisał siedem poziomów świadomości i zasugerował, że większość z nas całe życie przebywa na trzecim lub czwartym, dość prymitywnym poziomie,- jedynie przez olbrzymi wysiłek umysłowy lub kontakt z Bóstwem możemy wznieść się na piąty poziom świadomości. Wizjonerzy, prorocy, guru, święci

i męczennicy przebywają na poziomie szóstym,- siódmego nikt nigdy nie osiągnął.

Brzmi to ezoterycznie? Być może. Ale zanim zbytnio oswoimy się z bardziej konkretną, fizjologiczną definicją świadomości, rozważmy przypadek Karen Quinlan. Karen, nim zmarła, trwała w stanie wegetacji dziewięć lat (kochająca rodzina pomogła jej przejść do wieczności) i przez ten czas uczeni neurologowie uważali, że nieodwracalnemu zniszczeniu uległa jej kora mózgowa - macierz myślenia i świadomości. Można sobie wyobrazić ich zdumienie, gdy autopsja wykazała, że zmiany neurologiczne nie dotyczyły wcale przede wszystkim kory mózgowej, która pozostała w stosunkowo dobrym stanie. Czy Karen była świadoma? Czy myślała? Skąd możemy to wiedzieć?

Na temat sztucznej inteligencji stworzono bardzo dużo sprzecznych teorii, przy czym zastanawiano się, czy superkomputery mają lub mogłyby mieć zdolność uzyskania świadomości. Większość wypowiedzi jest sceptyczna. Gelernter w swojej błyskotliwej, miejscami nawet poetyckiej pracy *The Must in the Machinę* zauważa: „Moglibyśmy ostatecznie zbudować komputer, który sprawiałby na nas wrażenie istoty obdarzonej umysłem. Wątpię jednak, czy sam komputer dałby się na to nabrać." Z drugiej strony istnieje równie dużo teorii i ekspertów opowiadających się za istnieniem świadomości komputerowej. Mógłbym streścić tu całą dyskusję, ale właściwie po co?

Zasadniczą cechą dyskusji na temat komputera jako umysłu jest przypadkowość - przypadkowość taka sama jak w wypadku sporu o istnienie Boga. Obrońcy życia nie dają się wciągnąć

w ezoteryczny *pilpul* na temat tego, co warunkuje bycie osobą i czy świadomość jest tego koniecznym warunkiem. Mówią oni całkiem po prostu, że wszyscy jesteśmy istotami ludzkimi i że nie możemy uzależniać naszego „bycia osobą" od jakichkolwiek cech ani umiejętności, fizycznych czy umysłowych. Nie trzeba dodawać, że nie wszyscy są równie

hojni w obdarzaniu innych przywilejem życia. Na przykład filozof Michael Tooley ułożył listę czternastu cech, które uważa za konieczne, by można było przyznać komuś zaszczytny tytuł „osoby". Są to: zdolność odczuwania przyjemności i bólu,- zdolność odczuwania pragnień,- zdolność przypominania sobie przeszłych wydarzeń,- zdolność żywienia oczekiwań w związku z przyszłymi wydarzeniami,- świadomość upływu czasu,- właściwość bycia jednolitą świadomą jaźnią. .. rozumianą w sposób minimalistyczny, jako nie więcej niż złożenie odpowiednio połączonych stanów umysłu,- właściwość bycia jednolitą świadomą jaźnią rozumianą jako czyste *ego;* zdolność do samoświadomości,- właściwość doświadczania stanów umysłu związanych z tworzeniem hipotez, takich jak wierzenia i pragnienia,- zdolność przeżywania wydarzeń myślnych,- zdolność rozumowania, zdolność rozwiązywania zadań,- zdolność posługiwania się językiem i nawiązywania kontaktu z innymi.

Szczerze mówiąc, kiedy mam zły dzień, wcale nie jestem pewien, czy spełniam wszystkie wymagania, by móc się nazywać „osobą". Jeśli są to wymagania minimalne, to poprzeczka została podniesiona bardzo wysoko,- o bezbronnym płodzie nie ma nawet co wspominać! Jak podsumowuje sam Tooley „Jeśli powyższe rozumowanie jest prawidłowe, to ani aborcja, ani dzieciobójstwo,

w każdym razie w pierwszych tygodniach od narodzenia, nie jest niemoralne".

Inna teoria moralnego statusu płodu opiera się na zdolności do życia — od jakiego momentu dziecko może funkcjonować poza macicą. Grobstein, w pracy *Nauka i nie narodzeni. Decydowanie o przyszłości ludzi* stwierdza, że płód rozwija się w pełni i zyskuje status moralny i prawo do ochrony wraz z końcem dwudziestego szóstego tygodnia ciąży. Swoje przekonanie czerpie z faktu, że „jest to okres bliski statystycznie stwierdzonej granicy zdolności przeżycia przy obecnym stanie techniki podtrzymującej życie". I znów mamy do czynienia z twierdzeniem niezwykle przypadkowym: czas już je wyprzedził. Zdolność do życia, gdy piszę te słowa, została obniżona do dwudziestego drugiego tygodnia, i z pewnością obniży się jeszcze bardziej. Nie jest wykluczone, że przy dalszym rozwoju metody pozaustrojowej wymiany gazowej i oddychania płynem (jest to technika, w której wykorzystuje się tlen rozpuszczony w związkach fluorowęglowych, tak by płód mógł „wdychać" roztwór i czerpać z niego tlen podobnie jak ryba za pomocą skrzeli - projekt realizowany na Uniwersytecie Tempie wygląda obiecująco i daje nadzieję na przesunięcie progu zdolności do życia poniżej dwudziestego tygodnia) płód będzie można uznać za zdolny do życia w dwudziestym tygodniu z nastaniem trzeciego tysiąclecia. Grobstein umacnia swoje pozycje dorzucając kilka innych, równie nieuzasadnionych twierdzeń: że w dwudziestym drugim tygodniu połączenia wzgórzowo-korowe w mózgu płodu są co prawda wykształcone, ale dopiero w trzydziestym tygodniu mózg wykazuje

na EEG „procesy dojrzewania". Kończy swoje rozważania na znaną nam już nutę:

> *Ostatecznie największe znaczenie będzie miało to, czy domniemana wewnętrzna świadomość, a nie zdolność do życia stanie się kluczowym kryterium w określaniu statusu płodu.*

I tym sposobem wróciliśmy do argumentów Bonnie Steinbok — mimo że Grobstein zgłasza pretensje do o wiele wznioślejszych, szlachetniejszych wywodów.

Zmagałem się nadal z kwestią moralnego statusu płodu i w końcu przyjąłem pogląd zaskakująco różny od przytoczonych powyżej. Najbardziej przekonującym czynnikiem, stanowiącym o tym, że embrion, nawet w najwcześniejszej fazie rozwoju, przed zagnieżdżeniem się w macicy, jest autonomicznym (choć zależnym) przedstawicielem rodzaju ludzkiego, mającym status moralny, jest dla mnie „wektorowa teoria życia".

„Międzynarodowy Słownik Webstera" definiuje wektor jako „obiekt złożony, obrazujący wielkość skierowaną, taką jak siła lub prędkość, i przedstawiony za pomocą jakiegokolwiek układu równych i równoległych odcinków". Przez wektor życia rozumiem siłę i prędkość życia, skierowaną ku konkretnemu celowi.

Już w 1971 roku dr M. Winnick zauważył, że krzywa wzrostu rośnie najszybciej w pierwszych siedemnastu-dziewiętnastu dniach po zapłodnieniu, w odniesieniu do wagi i zawartości białkowej embrionu. Po dziewiętnastu dniach wzrost organizmu staje się bardziej powolny, gdyż zależy już nie tyle od podziałów komórkowych

172

(zwiększania się liczby komórek), ile od zwiększania się poszczególnych komórek (hipertrofii). Ostatnia faza wzrostu opiera się wyłącznie na hipertrofii; *faza ta rozciąga się na cały okres dorastania aż po dorosłość.* Od momentu osiągnięcia dorosłości hipertrofia jest coraz słabsza (nie zwiększa się też liczba komórek, chyba że ktoś ma nieszczęście hodować w swoim ciele raka) i wzrost, w jakimkolwiek celu i z jakiejkolwiek przyczyny, ustaje. Co więcej, w okresie starczym komórki kurczą się i w efekcie człowiek wyraźnie się zmniejsza.

Dodajmy do tego biologicznego chaosu element organizacji — to, że wszystkie owe pospiesznie dzielące się komórki znają dokładnie swoje miejsce przeznaczenia: całe armie komórek sterowane są przez zestaw genów i system enzymów zawarty w materiale chromosomowym embrionu przed zagnieżdżeniem, zbliżonym bardzo do tzw. genów Hoxa u zwierząt niższych, zidentyfikowanych jako geny odpowiedzialne za ułożenie komórek. J.M.W Slack nazwał je „mapą losu", o najwcześniejszym zaś okresie rozwoju napisał: „Najważniejszym momentem w naszym życiu nie są ani narodziny ani ślub, ani śmierć — jest nim gastrulacja." (Aby być całkowicie uczciwym, należy dodać, że gastrulacja — podział komórek embrionalnych na trzy wyraźnie oddzielone warstwy, z których rozwijają się następnie wszystkie układy, organy, przydatki i inne zjawiska anatomiczne - rozpoczyna się dopiero w trzynastym lub czternastym dniu od zapłodnienia. Przygotowania do tego etapu trwają jednak już od chwili owej znaczącej zmiany, która dokonuje się na etapie czterech-ośmiu komórek, kiedy to kontrola genetyczna przestaje być zależna od matczynych wpływów i staje się wyłączną domeną embrionu.)

173

W ten sposób - z pozornego chaosu początkowych, dokonujących się z prędkością karabinu maszynowego podziałów komórkowych i niewiarygodnie precyzyjnego rozmieszczenia komórek na przeznaczonych im miejscach - wyrasta wektor życia: ukierunkowanie i prędkość sił życiowych, doskonale zaprogramowane, nieodparcie logiczne i niezmiennie utrwalone w czasie i przestrzeni. Krytycy wektorowej teorii życia lubią zaznaczać, że nie zawsze proces przebiega w ten sposób: zdarzają się poronienia,

które można ogólnie przypisać błędom w podziale chromosomów,- istnieją wrodzone ułomności dające się wytłumaczyć niedokładnością w ułożeniu poszczególnych kategorii komórek,- zdarzają się nawet zniknięcia embrionów. (Szacuje się, że w czasie ciąży zanika od jednej czwartej do jednej drugiej embrionów bliźniaczych.) Mimo tych - nieczęstych przecież - błędów biologicznych, olbrzymia większość embrionów rozwija się prawidłowo aż do chwili narodzin, niesiona przez wektor życia jak zawodnik pędzący na desce niesionej przez falę. U początku naszych dni wektor znajduje się w najkorzystniejszej pozycji, i zdradziecko posuwa się ku przeciwnemu biegunowi, gdy się starzejemy, by w końcu stanąć w obliczu śmierci. Wektor biologiczny jest sumą sił i prędkości życia w każdym jego momencie,- jego szczytowe (i najbardziej tajemnicze) chwile przypadają na okres, gdy jesteśmy bardzo maleńcy, kiedy nawet nie widać nas gołym okiem.

Podsumowując (filozofowie zżymają się na to określenie - nie istnieją bowiem żadne podsumowania, a tylko ponowne ujęcie tego samego toku rozumowania), istnieją dwie teorie, na których można oprzeć twierdzenie o istnieniu bądź braku statusu

moralnego (tzn. moralnego uznania, szacunku, interesów, żądań, praw, wagi itd.). Na początku omówiliśmy teorię subiektywnej spójności — na którą składają się świadomość, zdolność odczuwania bólu i/lub przyjemności, przyznanie statusu moralnego przez tych, którzy już go mają i pozbawienie owego statusu tych, których owi namaszczeni uznają za niegodnych. Jest to kryterium ryzykowne, nieokreślone i w ostatecznym rozrachunku niegodne zaufania w swej subiektywności, arbitralności i zmienności. Jest, jednym słowem, przerażające.

Z drugiej zaś strony mamy praktycznie nieprzerwaną serię policzalnych, nieciągłych, naukowo stwierdzonych i powtarzających się stale wydarzeń, które oznaczają początek nowego ludzkiego życia: niezwykle złożony proces zapłodnienia, uwolnienie czynnika PAF w chwili, kiedy plemnik wnika do komórki jajowej, subtelna zmiana struktury błony komórkowej jednego-dwóch pierwszych blastomerów, zapoczątkowująca powstanie „mapy losu", kontrola procesów embrionalnych, która przestaje zależeć od czynników matczynych i zaczyna być sterowana przez wyłącznie embrionalną substancję genetyczną, pokonanie fazy „bloku dwóch komórek", wypracowanie przez wzrastający embrion nowego sygnału chemicznego (ludzkiej gonadotropiny kosmówkowej, czyli HCG) w fazie ośmiu-szesnastu komórek (siedem lub osiem dni od zapłodnienia), równie dramatyczny proces zagnieżdżenia się i wreszcie wszechobecny wektor życia.

Embrion to stworzenie zależne. Podobnie jak płód. Podobnie jak my wszyscy, uzależnieni od dobroci i tolerancji innych, a także od różnych biologicznych i medycznych pomocy

(aparatów słuchowych, okularów, dializy, rozruszników serca - czy muszę wymieniać dalej?). Zależność z pewnością nie decyduje o braku statusu moralnego jednostki. Gdyby tak było, ośmielę się stwierdzić, że w całych Stanach Zjednoczonych znalazłoby się może dwustu ludzi kwalifikujących się jako mający pełny status moralny.

Co do mnie, to kształcono mnie w naukach medycznych i nauczono ufać raczej powtarzalnym, doświadczalnie stwierdzonym zjawiskom niż mglistym, zagmatwanym,

subiektywnym pojęciom takim jak świadomość czy bycie osobą. Dlatego wierzę, że zapłodnione jajo (zygota) jest nową jednostką ludzką, która rozpoczyna zgodnie z niezwykle zróżnicowanym wektorem życia swój bieg, kończący się wtedy, gdy wektor obróci się w końcu o 180° i dotrze do przeciwnego bieguna. Zgadzam się jednak również, że siły mające wpływ na przebieg owego wektora, na jego początkowe ustawienie i subtelne zmiany w jego kierunku, są sprawami przekraczającymi nasze zrozumienie. Dopiero gdy przyznamy, że rozszyfrowanie każdej części składowej owego niezwykłego planu należy do Tego, który go zaprojektował dopiero wtedy, i nie wcześniej - osiągniemy status moralny potrzebny do życia w pokoju i harmonii, tak jak On to zaplanował.

177

11. NIEMY KRZYK

Kiedy ultrasonograf na początku lat siedemdziesiątych postawił mnie twarzą w twarz z obrazem embrionu w łonie matki, po prostu przestałem wierzyć w aborcję na życzenie. Zmiana ta była, w pewnym sensie, absolutnie czystym, chirurgicznym zabiegiem. Z natury należę do ludzi, którzy badają sprzeczne dane, z wielką ostrożnością ważą przeciwstawne argumenty, podejmują decyzję, a następnie wprowadzają ją w życie bez zbędnego oglądania się wstecz.

W 1984 roku zadawałem sobie jednak o wiele więcej pytań na temat aborcji: Co właściwie dzieje się podczas zabiegu? Dokonałem tylu aborcji, ale jest to przecież czynność wykonywana na ślepo. Lekarz nie widzi, co robi. Wprowadza instrument do macicy kobiety, włącza silnik i maszyna wysysa coś, co trafia do torebki z gazy jako strzępy tkanek. Chciałem wiedzieć, co się wtedy dzieje, dlatego w 1984 roku powiedziałem do przyjaciela, który dokonywał wówczas piętnastu-dwudziestu aborcji dziennie:

178

„Słuchaj, Jay, zrób mi przysługę. W następną sobotę, kiedy będziesz wykonywał aborcję, włącz USG i zrób nagranie".

Zrobił tak, jak go prosiłem, a kiedy razem ze mną obejrzał taśmy w studiu montażowym, był pod tak wielkim wrażeniem, że postanowił już nigdy nie przeprowadzać aborcji. Nawet ja, mimo że od pięciu lat nie dokonałem żadnej aborcji, byłem wstrząśnięty do głębi. Taśmy były niewiarygodne. Niektóre nie miały zbyt dobrej jakości, ale wybrałem najlepszą i zacząłem ją pokazywać na zgromadzeniach obrońców życia w całym kraju. (Mój pierwszy kontakt z ruchem obrony życia nastąpił w 1981 roku, kiedy zwróciła się do mnie Carolyn Gerster, prezes Krajowego Komitetu Prawa do Życia).

W tym czasie co weekend przemawiałem na spotkaniach w całym kraju w obronie życia i ludzie tak mocno reagowali na moje nagrania, że w końcu zgłosił się do mnie niejaki Don Smith, i zaproponował, że zrobi z nich prawdziwy film. Uznałem jego pomysł za dobry i wyraziłem zgodę. W ten sposób powstał *Niemy krzyk,* film, który zrobił na świecie niemało zamieszania. Pokazaliśmy go po raz pierwszy 3 stycznia 1985 roku w Fort Lauderdale na Florydzie. Reakcja była natychmiastowa. Wszyscy skoczyli nam do oczu, bo *Niemy krzyk* stanowił olbrzymie zagrożenie dla sił proaborcyjnych i prowadził

do eskalacji konfliktu (nie jest to tak naprawdę żadna debata - nie dyskutujemy ze sobą, ale na siebie wrzeszczymy). Po raz pierwszy my mieliśmy technikę, a oni nie mieli nic.

Niemy krzyk pokazywał dwunastotygodniowy płód rozerwany na części w macicy za pomocą aparatu ssącego i instrumentów

zgniatających. Był to film tak mocny że zwolennicy wolnego wyboru wytoczyli najcięższe działa, aby go potępić. Bardzo sprytnie skierowali siłę oddziaływania filmu w ślepą uliczkę akademickiej dyskusji na temat tego, czy płód odczuwa ból w czasie aborcji. Dyskusja czerpała swoją siłę z zarejestrowanej przez media wypowiedzi ówczesnego prezydenta Reagana, który zastanawiał się, jak wielki ból odczuwa płód podczas aborcji. (Prawdę mówiąc nasz film nie poruszał w ogóle zagadnienia bólu odczuwanego przez płód, natomiast zredukowanie brutalności przedstawionej na filmie do suchej dyskusji na temat zdolności płodu do odczuwania bólu było wyjątkowo sprytną strategią zwolenników aborcji.)

Przerzucano się argumentami w tę i z powrotem aż do pojawienia się artykułu opisującego dotychczasową wiedzę na ten temat, autorstwa K.J.S. Ananda i jego współpracowników z Dziecięcego Szpitala Uniwersytetu Harvarda. Anand stwierdził w nim, że:

> *Skórne receptory czuciowe [wrażliwe na ból] pojawiają się w okolicy ust płodu ludzkiego w siódmym tygodniu życia płodowego; rozprzestrzeniają się na dłonie i stopy do jedenastego tygodnia, na tułów i zbliżone do niego części rąk i nóg — do piętnastego tygodnia, a na wszystkie powierzchnie skórne i błony śluzowe — do dwudziestego tygodnia.*

Anand stwierdza dalej, że połączenia synaptyczne między receptorami bólu i komórkami rogów tylnych rdzenia kręgowego zaczynają się różnicować w dorosłe formy funkcjonalne dopiero

w trzynastym tygodniu i nie osiągają pełnego rozwoju aż do trzydziestego tygodnia. W podobnym duchu stwierdza on dalej, że kora nowa płodu zaczyna się rozwijać dopiero w ósmym tygodniu życia płodowego, a w dwudziestym tygodniu kora każdej z półkul (lewej i prawej) ma pełny komplet miliarda neuronów. W innej części swego wnikliwego artykułu Anand dowodzi, że jedna z najważniejszych substancji przekaźnikowych w układzie nerwowym, odpowiedzialna za odczuwanie bólu (nazywa ją substancją P), pojawia się w zwojach międzykręgowych i w rogach tylnych rdzenia między dwunastym a szesnastym tygodniem. Podaje także: „Duże zagęszczenie włókien i komórek zawierających substancję P zaobserwowano w licznych skupiskach w pniu mózgu płodu, związanych z drogami przewodzenia czucia i kontroli bólu oraz trzewnych reakcji na ból".

Czy zatem Anand stwierdza, że płód odczuwa ból? I tak, i nie. Z pewnością płód jest wyposażony w fizjologiczne podstawy i chemiczne substancje niezbędne do odczuwania bólu, ale stopniowe dojrzewanie tych systemów pociąga za sobą coraz bardziej złożoną reakcję na odczuwanie bólu. Jeśli płód jest narażony na szkodliwe bodźce (a należy przy tym pamiętać, że kwantyfikacja bólu nie jest jeszcze dobrze znana, że ludzkie reakcje na

szkodliwe bodźce są bardzo zróżnicowane i że endogenne układy opoidowe, które pozwalają nam kontrolować odczuwany ból, zaczynają się wykształcać dopiero między trzynastym a piętnastym tygodniem życia), to z pewnością jest zdolny odczuwać ból. Jak go jednak rozumie, czy jest w stanie go zapamiętać, czy będzie się zachowywał odpowiednio, by go złagodzić? To

181

wszystko zależy od masy zmiennych czynników biologicznych, z których wiele jest do tej pory nieznanych lub słabo zbadanych. Krótko mówiąc, nie ma zadowalającej odpowiedzi. W gruncie rzeczy artykuł Ananda, mimo że wiele objaśnia i jest naukowo bez zarzutu, nie rozwiązuje ostatecznie kwestii odczuwania bólu przez płód - a już z pewnością nie wnosi nic do rozważań, czym jest „osoba", kto ma „status moralny" ani kogo i kiedy charakteryzuje „odrębność interesów".

Czy ktoś, kto nie odczuwa bólu lub odczuwa go nieznacznie (pacjent pod znieczuleniem, ofiara raka po przecięciu grzbietowych korzeni nerwowych albo ktoś o trwałym kalectwie przyjmujący mocne środki uśmierzające) ma mniejsze szanse w loterii określającej, kto jest osobą? Mój ojciec pogardzał wszelkimi formami znieczulenia dentystycznego, podczas gdy ja, jak Oskar Wilde, wchodząc do gabinetu dentysty muszę się wspierać na ramionach dwóch sióstr. Czy w ten sposób osiągnąłem wyższy poziom bycia osobą?

Jednak taktyka ślepej uliczki zastosowana w skierowaniu dyskusji na problem bólu płodu nie była jedyną taktyką zwolenników aborcji, kiedy pojawił się *Niemy krzyk.* Uparcie twierdzili, że film jest wynikiem manipulacji. Ukazało się na nasz temat kilka „wstępniaków" zawierających takie sugestie. W końcu wysłaliśmy taśmę do Szkocji, do dra lana Donalda, wynalazcy USG, który był już wówczas bardzo podeszły w latach. Powiedziałem drowi Donaldowi, że chcę usłyszeć jego uczciwą opinię: czy według niego nagraną przez nas taśmę poddano manipulacjom w jakiejkolwiek formie? Powiedziałem mu, że *New York Times*

182

zamieścił kilka artykułów głoszących, iż film został sfabrykowany. Donald obejrzał taśmę i stwierdził, że jest ona bez wątpienia prawdziwa. Wydał na ten temat oficjalne oświadczenie (przechowuję je do dziś). Zapytałem także dra Jaya Kellinsona, który dokonywał sfilmowanej aborcji, czy film został sfabrykowany. „Nie - odpowiedział - wszystko było tak, jak to widać na filmie." Mimo kontrowersji, którą wywołał *Niemy krzyk,* uważam, że był on skutecznym narzędziem. Nie zmienił co prawda sposobu myślenia prawodawców, ale - stwierdzam to z pokorą - ocalił życie pewnej liczbie dzieci. Przynajmniej mam nadzieję, że tak się stało.

W czasie gdy piszę te słowa, prowadzę gościnne badania w Centrum Etyki Klinicznej i Badawczej na Uniwersytecie Vanderbilta, gdzie zamierzam uzyskać tytuł magistra w dziedzinie etyki biomedycznej. Nadal nie jestem zadowolony z nieszczerych i mało pouczających odpowiedzi na dręczące mnie pytania. Często podczas niezliczonych wykładów, jakie prowadziłem na całym świecie, zadawano mi pytanie: „Doktorze, skoro wiedział pan, że w łonie jest nowa istota ludzka, bezbronne dziecko, i skoro wiedział pan, że zabija je własnoręcznie albo nadzoruje tych, którzy je zabijają, to jak, jako lekarz mający choćby szczątki sumienia i etyki, mógł pan przymykać na to oczy przez tyle lat?"

Odpowiedź na to pytanie jest złożona, enigmatyczna i - obawiam się - interesowna. Proszę przypomnieć sobie tamte czasy wojna szalała w Wietnamie, a ruch kontrkulturowy i antywojenny był na tyle silny, że zmusił naród do wycofania się z tej wojny i stworzył tak potężną moralną i polityczną próżnię, że zaczęła ona zagrażać fundamentom republiki. Nie było żadnego moralnego

czynnika, który byłby ją w stanie zrównoważyć. W rzeczywistości wiedzieliśmy bardzo mało o płodzie i nigdy go nie widzieliśmy - chyba jako poćwiartowane, zmasakrowane ciało albo jako nowo narodzone dziecko. W efekcie tym, co dominowało w naszym myśleniu, była wzbudzająca współczucie ucieczka kobiet, które zaszły w ciążę wbrew swojej woli, przed niebezpieczną, nielegalną aborcją.

Jednym z ludzi, z którymi rozmawiałem na ten temat, był filozof, zajmujący się tym, co można poznać przez zmysły i bezpośrednie doświadczenie, a nie przez myśl i intuicję. Zapytałem go wprost: „Czy wszystkie nasze wytłumaczenia nie były jedynie zakamuflowanym mechanizmem wypierania się i nie świadczyły o tym, że nie chcemy stawić czoła okropności naszego czynu?"

Odparł, że moje pytanie jest przynajmniej w części pytaniem fenomenologicznym. Poddawaliśmy pacjentkę testom ciążowym i nie mieliśmy żadnych wątpliwości, że jest ciężarna, że w jej łonie znajduje się żywa istota ludzka, a potem niszczyliśmy tę istotę z rozmysłem i nie odczuwając żadnej skruchy. Natknęliśmy się jednak prawdopodobnie na ten sam dylemat fenomenologiczny, na który natknął się XV-wieczny anatom, poprzednik Versaliusa. Vigegano, jeden z pierwszych anatomów i autor pierwszego ilustrowanego tekstu na podstawie dokonanej przez siebie sekcji zwłok, uparcie rysował rzeczy, których z pewnością nie mógł widzieć. Z niezwykłym nakładem pracy opisał i zilustrował wątrobę składającą się z pięciu płatów, mimo że wiemy, iż wątroba ma tylko cztery płaty. Vigegano patrzył jednak na ciało ludzkie — nie

opierające się przecież jego obiektywnym i bezstronnym badaniom - przez pryzmat twierdzeń Galena (138-201 roku n.e.), greckiego lekarza, którego przestarzałe teorie anatomiczne i terapeutyczne były rozpowszechnione w całym zachodnim świecie aż do XVIII wieku.

Anatomowie z XV wieku byli pod tak wielkim wpływem Galena, że odrzucali sprzeczne z jego teorią fakty, mimo że poznawali je własnymi zmysłami. Widzieli podczas sekcji zwłok to, czego oczekiwałby od nich Galen (który w rzeczywistości nigdy nie dokonał sekcji zwłok). Podobnie brak zrozumienia własnych czynów przez nas, biorących udział w ruchu proaborcyjnym, opierał się na opisanej przez Kuhna „rewizji paradygmatycznej". Jest to niezdolność lub niechęć naukowca do uzgodnienia teorii z odkryciem. Widzieliśmy strzępy tkanek po zakończonym zabiegu, a jednak nie potrafiliśmy czy też nie chcieliśmy porzucić dawnego paradygmatu i przyjąć nowego - że w rzeczywistości dopiero co zniszczyliśmy ludzkie życie.

Dlatego jestem zmuszony dodać, że mimo dosłownej góry dowodów rzeczowych na to, iż w procesie aborcji zostaje zniszczona żywa istota ludzka, dopiero po wprowadzeniu ultrasonografu dokonaliśmy prawdziwej zmiany paradygmatu. Dzięki USG mogliśmy nie tylko przekonać się, że płód jest normalnie funkcjonującym organizmem, ale także wykonać pomiary jego funkcji życiowych, ważyć go i określić jego

wiek, widzieć, jak przełyka i oddaje mocz, widzieć go w stanie uśpienia i przebudzenia, a także obserwować, jak porusza się nie mniej celowo niż noworodek.

185

Istnieje jeszcze inna droga poznania dobra i zła: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli." Nie wybraliśmy jednak tej drogi. Bez szoku wywołanego mnóstwem widzialnych dowodów i emocjonalnej reakcji na widok dziecka (chyba żaden inny widok nie działa tak mocno), nikt z nas nie miał na tyle silnej duchowej konstrukcji, aby zdobyć się na wypominanie sobie i innym ogromu zła, w jakie wkraczaliśmy.

To właśnie w tym czasie ja sam, stanąwszy twarzą w twarz z ową empiryczną rewolucją i zwiększającą się masą danych, rozpocząłem bolesny proces zmiany poglądów na temat dopuszczalności aborcji. W końcu zaakceptowałem zmianę paradygmatu.

W rozmowach z wieloma ludźmi, należącymi niegdyś do moich rekrutów, zauważyłem pewne wahanie i niechęć do dyskutowania na temat aborcji; wielu lekarzy, dawniej tak chętnie włączających się w taśmową produkcję zniszczenia, dziś wyraża częściowo tłumiony żal. Wokół wydarzeń, które rozegrały się na początku lat siedemdziesiątych w naszej klinice, powoli krystalizują się wątpliwości. Wyrażający je ludzie nie opowiadają się otwarcie po stronie życia, jak to jest ze mną od piętnastu lat. Nie mają już jednak dawnej moralnej pewności. Wątpliwości skłoniły kilku z nich do zaprzestania aborcji.

187

12. KIERUNEK: TANATORIA

Donald Stoner, zwierzchnik lekarzy odbywających szkolenie, który w 1957 roku popełnił samobójstwo, zwalniając mi w ten sposób miejsce w Klinice Kobiecej, był Kalifornijczykiem i przyjechał na wschodnie wybrzeże kilka lat wcześniej wraz z żoną. Był to zamyślony, inteligentny młody człowiek. Niestety, wplątał się w romans z koleżanką z kursu,- mówiło się, że w tym samym czasie miał także homoseksualny romans z innym lekarzem. Co charakterystyczne, Stoner nie dał po sobie poznać, że jest nieszczęśliwy czy przygnębiony. Popełnił samobójstwo w sposób, który można uznać za proroczy: położył się na kozetce, zostawił dla lekarza, który będzie stwierdzał zgon, krótką notatkę zawierającą nazwy środków, jakie zastosował (nie pozostawił żadnych innych listów), a następnie podłączył sobie kroplówkę. Zawierała pentotal, szybko działający barbituran używany przez anestezjologów do usypiania pacjentów podczas operacji.

188

Następnie do gumowej rurki pierwszej kroplówki podłączył drugą, zawierającą dużą dawkę kurary - środka, który paraliżuje wszystkie mięśnie, nie wyłączając przepony i mięśni klatki piersiowej - i podłączył *Umer,* tak aby druga kroplówka zaczęła spływać mu do żyły dopiero w chwili, gdy będzie uśpiony.

Tę samą lub nieco ulepszoną metodę samobójczą wykorzystuje wielu zwolenników uśmiercania nieuleczalnie chorych pacjentów. Doktor Jack Kevorkian przy swoim pierwszym „eksperymencie" użył urządzenia bardzo podobnego do aparatury Stonera,

ale zamiast kurary posłużył się chlorkiem potasu, który w odpowiedniej dawce jest równie śmiercionośny. Kevorkian jest emerytowanym morfologiem-patologiem, a specjaliści tej dziedziny mają przez większość czasu do czynienia z trupami.

Gdy piszę te słowa, Kevorkian znów grasuje na wolności po tym, jak pomógł uśmiercić ponad dwadzieścia osób, z których większość uznano za „poważnie chore". Co jest poważną chorobą według litościwego doktora? Cóż, na przykład opryszczka, niegroźna infekcja wirusowa, przekazywana najczęściej drogą płciową i nie mająca absolutnie żadnego znaczenia z lekarskiego punktu widzenia, chyba że ujawni się u rodzącej kobiety. W takim przypadku może zostać przekazana noworodkowi, który może doznać nieodwracalnego uszkodzenia mózgu. Inna z pacjentek cierpiała podobno dotkliwe bóle z powodu szeroko rozprzestrzenionego artretyzmu. Zamiast zawracać sobie głowę półśrodkami, takimi jak leki uśmierzające (np. aspiryna lub advil), dobry doktor postanowił zaatakować „korzeń" zła (czyli życie) i wyprawił pacjentkę na tamten świat za pomocą tak łagodnych

środków jak inhalacja z tlenku węgla i inne naukowo opracowane, wyrafinowane metody - na przykład założenie plastikowej torby na głowę.

Majmonides w liście do Al-Afdala, syna kalifa Kairu, dotyczącym dbałości o zdrowie, napisanym w odpowiedzi na skargi owego arystokraty na temat różnych cielesnych i duchowych dolegliwości, takich jak obstrukcja, niestrawność, „złe myśli", ogólny niepokój i strach przed śmiercią, wymienia ogromnie długą litanię zakazów i nakazów: zabrania trufli, ostrzega przed czosnkiem, grochem włoskim i niekwaszonym chlebem, grozi palcem na samo wspomnienie placków, gęsi, młodych gołębi i daktyli, i zaleca kąpać się przynajmniej raz w tygodniu. O ileż prościej i bardziej przekonująco byłoby poradzić młodemu człowiekowi, żeby znalazł sobie ustronne miejsce i naciągnął na głowę dobrze dopasowaną plastikową torbę!

Wszystko to jest częścią nieuchronnie smutnego i podłego przedstawienia: myślimy, że potrafimy stwarzać życie w laboratoriach (w rzeczywistości potrafimy tylko połączyć ze sobą części składowe i obserwować dokonujący się na naszych oczach cud) i dlatego myślimy, że możemy także odbierać życie z tak samo racjonalnych i empirycznych powodów. Jak pomysłowej dialektyki trzeba, aby uwierzyć w podobne bzdury! Na ironię zakrawa fakt, że właśnie teraz zaczynamy się przekonywać, iż także koniec życia jest serią cudów. W ostatnich stadiach choroby bólowi i utracie energii towarzyszy wyzwalanie do krwiobiegu związków chemicznych zwanych endorfinami; należą one do grupy związków opiatowych (substancji przypominających morfinę), które

uspokajają nas, łagodzą ból i pozwalają nawet cieszyć się myślą, że otrzymaliśmy w dzierżawę dar życia, który teraz przychodzi nam zwrócić. Tak naprawdę potrzeba nam nie tlenku węgla i plastikowych toreb, ale zakrojonego na wielką skalę projektu tak dokładnie i naukowo badającego koniec życia, jak przedtem badaliśmy jego początki. Jedynie w ten sposób moglibyśmy choć w części zrozumieć niezachwianą symetrię łuku życia, która z pewnością wymyka się nieudolnym próbom ludzkiego naśladownictwa. Moim zdaniem jedynie miłujący Bóg mógł zaprojektować tak doskonałą i celową trajektorię.

Jack Kevorkian, Planowane Rodzicielstwo i stan Oregon (a także wszystkie państwa tak upośledzone etycznie, że umożliwiają popełnienie wspomaganego samobójstwa) spotkają się kiedyś w jakimś przerażającym punkcie na osi historii. Widziałem już podobne symptomy pogańskiego przerostu i na podstawie własnego doświadczenia sądzę, że przedsiębiorcy masowo będą otwierać małe, dyskretne przychodnie dla tych, którzy z własnej woli, pod namową, przymusem, albo z zaufania do lekarzy zdecydowali się na śmierć. Przychodnie te (cenieni eksperci od *public relations* z pewnością ukują jakiś wymyślny eufemizm: może „tanatoria" albo nawet „infuzoria") będą obsługiwane przez młodych, jasnookich mężczyzn i kobiety w szeleszczącej, sztywnej bieli - tak troskliwych i wzniosłych jak Mr Joyboy z książki Waugh. Ci „doradcy" nie będą niestety dysponowali argumentem osobistego przejścia przez to trudne doświadczenie (w mojej klinice aborcyjnej wszystkie kobiety zajmujące się doradztwem musiały przejść co najmniej jedną aborcję, by kwalifikować

się na to stanowisko), ale z pewnością uda im się nadrobić tę drobną niedoskonałość solidarnym współczuciem i nienagannością manier. Będą także lekarze i pielęgniarki: ta sama zbieranina nieudaczników, alkoholików, narkomanów, ludzi nieprzystosowanych do życia i zboczeńców seksualnych, jaką odziedziczyłem wraz z kliniką aborcyjną dwadzieścia sześć lat temu. (W krótkim czasie udało mi się ich usunąć i zastąpić biegłymi, wysoko cenionymi lekarzami, cierpiącymi na wady tak niegroźne, jak wspólna wszystkim korupcja, śmiertelnie paraliżujący w swej dobrotliwości zsekularyzowany humanizm i chciwość tak wielka, że nikły przy niej wszystkie względy natury medycznej, nie mówiąc już o względach filozoficznych.)

„Sale zabiegowe" w tanatoriach będą sterylne, choć podrasowane dla nadania im domowej atmosfery za pomocą takich samych rekwizytów, jakie widzi się w „pokojach porodowych" na oddziałach ginekologicznych w tym kraju: na ścianie podróbka zegara pradziadka, narzuta w kratkę na łóżku i niby-pionierskie meble, tak kiepsko podrabiane, że nadające się tylko do opery buffo. To jednak będzie dopiero pierwsza faza. W miarę jak tanatoria staną się coraz bardziej dochodowe i zmienią się w ogromne sieci placówek i agencji, władzę przejmą ekonomiści, redukujący koszty i zbędne wydatki wraz ze wzrostem konkurencji. Ostateczna, sprawna, wydajna i ekonomicznie doskonała wersja tanatoriów będzie przypominała masowe fabryki, jakimi stały się kliniki aborcyjne, aż stoczy się jeszcze niżej i upodobni do komór gazowych Oświęcimia.

Zjawisko to nie ograniczy się bynajmniej do obszaru Stanów Zjednoczonych. Robert Latimer, kanadyjski farmer z prowincji

Saskatchewan, w listopadzie 1994 roku dopuścił się morderstwa na swojej dwunastoletniej córce cierpiącej na porażenie mózgowe. Kanadyjski sąd uznał go winnym morderstwa drugiego stopnia i skazał na dożywocie z możliwością warunkowego zwolnienia po dziesięciu latach. Jak można się było spodziewać, Marilynne Seguin, jedna z przywódców organizacji „Umieranie z godnością" (skupiającej aktywistów propagujących wspomagane samobójstwo) oświadczyła, że Latimerowie byli i tak skazani na koszmar przez dwanaście lat życia ich córki i że ona (Seguin) uważa skazywanie ojca na dodatkowe dziesięć lat za horrendalne nadużycie. Poproszona o komentarz w tej sprawie Eike Kluge, profesor bioetyki na Uniwersytecie Wiktorii w

Kolumbii Brytyjskiej, stwierdziła, że zabijanie tak ułomnych dzieci mogłoby zostać zalegalizowane „pod pewnymi sumiennie przestrzeganymi warunkami". Mamy zatem pełne prawo przypuszczać, że kiedy kanadyjski parlament zbierze się w tym roku, jednym z punktów obrad będzie dyskusja nad zniesieniem praw zabraniających wspomaganego samobójstwa, a nawet zabójstwa z przyczyn medycznych.

Jako lekarz z trzydziestopięcioletnią praktyką nie widziałem jeszcze nikogo, kto umierałby z tak modną obecnie „godnością", propagowaną przez Seguin i jej zwolenników. Niezwykle znikomą godnością odznaczają się gorączkowe zmagania biednej, zamroczonej istoty, duszonej przez założenie jej na głowę plastikowej torby. Umieranie jako takie jest aktem naturalnym, została w nie wpisana doskonała godność nie wymagająca naszej pomocy. Bóg w swej mądrości zaplanował, by każde życie kończyło się na swój sposób i każdy z tych sposobów - bez względu na to, jak

nieporządny i chaotyczny może się wydawać nam, obserwatorom - ma taką samą wynikającą ze swej istoty godność.

Derek Humphrey w książce *Final Exit* wymienia ponad dziesięć przepisów na godną śmierć przez zażycie odpowiednich środków. Jestem ciekaw, czy widział on kiedykolwiek ostatnie konwulsje człowieka po zażyciu śmiertelnej dawki leków,- czy słyszał głośne charczenie, towarzyszące próbom nabrania oddechu,- czy widział ślinę wypływającą z kącika ust w ostatnich chwilach życia i śmiertelne konwulsje będące ostatnią fazą „umierania z godnością",- czy słyszał przedśmiertne rzężenie,- czy kiedykolwiek zaobserwował rozluźnienie zwieraczy połączone z wydalaniem kału, gazów i moczu, albo pracochłonne wypychanie wszystkich otworów ciała po nastąpieniu „godnej" śmierci, by mieć pewność, że żadne więcej wydzieliny nie zepsują powietrza i nie naruszą wysoce moralnej atmosfery całej imprezy.

W 1986 roku na Florydzie Patricia Rosier, cierpiąca na raka płuc z przerzutami, wraz z mężem, Peterem - szanowanym i uczonym lekarzem - zaplanowała dla siebie godną śmierć. Rodzina zjadła swój ostatni wspólny posiłek, Patricia pożegnała się z dwojgiem swoich nastoletnich dzieci, a następnie oddaliła się do drugiego pokoju, gdzie zażyła dwadzieścia kapsułek seconalu (barbituranu). Jej mąż rozmawiał z nią cicho, dopóki nie straciła przytomności. Dalej jednak wszystko zaczęło iść źle - Patricia była wyjątkowo odporna na działanie barbituranów i mąż musiał ułatwić jej odejście, podając podwójną dawkę morfiny. Najwyraźniej jednak Patricia była silną kobietą, obdarzoną nieprzezwyciężoną wolą życia, i całe to smutne przedstawienie

zaczęło powoli przypominać francuską farsę sypialnianą. W tym żałosnym momencie na scenę wkradł się ojczym Patricii, Vincent Delman, który, zdawszy sobie w końcu sprawę, że ani seconal, ani morfina nie dały oczekiwanych efektów, w przypływie miłosierdzia i najpewniej z wielką godnością udusił pasierbicę poduszką (jak się zdaje, dawno nie oddawano ubrań do pralni chemicznej, w związku z tym nie było pod ręką świeżej plastikowej torby).

Oto idealny, szczegółowo zaplanowany scenariusz godnej śmierci: umierająca kobieta wyraża zgodę, kochający mąż (patolog, który powinien wiedzieć o śmierci więcej niż jakikolwiek inny lekarz) oferuje pomoc, a rodzina okazuje wsparcie. Przy całej wiedzy technicznej, dobrowolności i ochotniczej pomocy biedna kobieta musiała

jednak umrzeć jak Desdemona, choć oczywiście nie wykazała się przy tym tak wielką elokwencją.

Jak zwykle zastawiają na nas sidła ekonomiści, uzbrojeni po zęby tendencyjnymi twierdzeniami na temat oszczędności, jakich można się spodziewać, gdyby zastosować w praktyce metodę „wczesnego zalecania", „ulepszyć" opiekę hospicyjną i wyeliminować „bezcelową opiekę" (do znaczenia tego słowa powrócimy za chwilę). W lutym 1994 roku Emanuel i Emanuel wydali na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Harwarda przegląd literatury światowej na ten temat. W podsumowaniu czytamy „Żadne z jednostkowych oszczędności w końcowej fazie życia, związanych z wczesnym zalecaniem, opieką hospicyjną i wyeliminowaniem «bezcelowej opieki», nie dają się ściśle określić. Wszystkie jednak wskazują na to samo: ograniczenia kosztów spowodowane zmianą praktyki przy końcu życia pacjenta nie

byłyby wielkie. Ograniczając użycie agresywnych środków podtrzymania życia u umierających pacjentów można by zaoszczędzić co najwyżej 3,3% całkowitych kosztów państwowej opieki zdrowotnej." Tyle co do praktycznych aspektów ekonomii umierania; surowo utylitarystyczne podejście do trudnych problemów bioetyki, charakteryzujące obecnie każdą dyskusję na tematy związane z opieką zdrowotną, poniosło sromotną klęskę, przynajmniej w tej jednej dziedzinie.

Wracając do problemu medycznej „bezcelowości", musimy wyróżnić dwa ogólnie przyjęte znaczenia tego terminu:

a) interwencję, która nie ma fizycznego wpływu na pacjenta, uważa się za „bezcelową fizjologicznie", tzn. nie dającą zamierzonych efektów,

b) interwencję, która ma wartość sama w sobie, ale co do której osoby bezstronne twierdzą, że nie będzie miała dobroczynnego wpływu na pacjenta, nazywa się w kołach bioetycznych „bezcelową normatywnie", chociaż w rzeczywistości jest to określenie wartościujące.

Na przykład nieprzytomnego pacjenta można podtrzymać przy życiu za pomocą respiratora, ale wartość jego życia może zostać poddana w wątpliwość, co doprowadza nas do mrożącej krew w żyłach dyskusji prowadzonej przez wielkich myślicieli tej dziedziny: dyskusji nad „wartością życia".

W tym ponurym klimacie namaszczeni intelektualiści starają się „sfunkcjonalizować" wartość życia. Wśród spryciarzy-bioetyków istnieje zharmonizowane dążenie do wypracowania kalkulacji czegoś, co określają jako „quale", tzn. jednostki kwantyfikujące

wartość danego życia. Realizują oni ten projekt (tzn. wyliczają, ile „quali" jest warte dane życie) przez ocenianie pacjentów na podstawie ich samopoczucia, skali ograniczenia sprawności w wyniku choroby, zdolności do funkcjonowania w codziennym życiu, intensywności bólu oraz stopnia przygnębienia czy rozpaczy z powodu choroby. Każda ze składowych jest oceniana w zależności od jej znaczenia dla danego pacjenta, a suma wszystkich składowych daje końcowy wynik.

Innym sposobem podliczania „quali" jest zachęcanie pacjentów, aby wyrażali swoje zdanie na temat tego, na ile użyteczne wydaje im się zachowanie lub utrata danej funkcji czy zdolności - nazywa się to „metodą skali ryzyka". W metodzie tej zadaje się pacjentowi pytania takie jak: Ile lat jesteś gotów poświęcić, aby resztę życia spędzić poza

szpitalem? Jakie ryzyko śmierci byłbyś gotowy przyjąć? Co byś oddał za to, by uniknąć takiego stanu? (Niektóre choroby i ułomności uważa się teoretycznie za gorsze od śmierci.) Pacjenta ocenia się następnie na podstawie odpowiedzi, których udzielił. Przerażające? Nie koniec na tym. Ekonomiści także maczali palce w tym styksowym morzu. Rozpoczęli badania pod niewinnym tytułem „Analiza kosztów i użyteczności". Jest to odmiana analizy zysków i strat; zapomnijmy o sprawiedliwości i autonomii, rzućmy się w wir czystego, nie skrępowanego utylitaryzmu. Użyteczność jest tu mierzona przez korzyści, jakie każdy człowiek ciągnie z jednego dolara zainwestowanego w służbę zdrowia, tzn. ile „życiolat" (czyli „quali") możemy zyskać, zainwestowawszy w nowe urządzenie. Ekonomiści nazywają je obecnie „latami korzystnymi jakościowo". Na przykład jeśli stosowanie nowego

197

środka na obniżenie ciśnienia powoduje bóle głowy, ospałość lub dysfunkcje płciowe, to zmniejsza ono liczbę dni życia korzystnych jakościowo, dlatego rok funkcjonalny przy zażywaniu tego leku będzie liczył tylko 359 zamiast 365 dni. Czyli, by posłużyć się „suchym" wzorem matematycznym, w których tak lubują się ekonomiści, otrzymujemy następujące równanie:

$$\frac{\text{dolary}}{\text{lata życia korzystne jakościowo}}$$

Wracając do naszego przykładu, jeśli nowy lek na nadciśnienie wydłuży życie pacjenta średnio o 6 lat, ale mężczyźni go zażywający będą cierpieć na impotencję, a kobiety na nieznośne bóle głowy, to trzeba obniżyć przewidywany zysk w latach życia (np. do 4,3 albo 3,9 lat, w zależności od tego, jak wielką wagę będą przywiązywać pacjenci do niepożądanych skutków ubocznych). Na podstawie tej kalkulacji zostanie podjęta decyzja, czy dany lek ma być stosowany, czy nie (zawsze w takich momentach używa się strony biernej — składnia została dostosowana tak, aby ochraniać winnego). Należy przy tym zauważyć, że jak dotąd w Stanach Zjednoczonych nie podjęto jeszcze żadnej ważnej decyzji na podstawie tej metody. Owa praktyka jest jednak rozpowszechniona w Wielkiej Brytanii.

Wzdragasz się, Drogi Czytelniku, na myśl o tym, że wzór matematyczny miałby decydować o życiu i śmierci chorego? Zastanawiasz się, co się stało z prawem wyboru i gdzie jest lekarz, obrońca pacjenta? Otóż to. Witaj w trzecim tysiącleciu.

199

13. ŻADNYCH STRAT

W 1987 roku, piętnaście lat po opuszczeniu przeze mnie Centrum Zdrowia Płciowego i Rozrodczości (znanego także jako Instytut Kobiecy, największa klinika aborcyjna zachodniego świata), otrzymałem pocztą następującą anonimową informację:

9.10.1987r.
Szanowny Doktorze,

Piszę do Pana, ponieważ wiem, że zmienił Pan zdanie na temat aborcji od czasu, kiedy

pracowałem dla Pana w klinice przy Siedemdziesiątej Trzeciej Ulicy na początku lat siedemdziesiątych. Jestem katolikiem i wiem, że popełniam grzech, ale jestem przekonany, że kobiety powinny mieć zagwarantowane prawa do decydowania o rozrodczości. To jednak, co dzieje się teraz w klinice, w której pracuję, napawa obrzydzeniem nawet mnie. Robi się tu

dużo zabiegów w drugim trymestrze ciąży. Wiem, że zrobił Pan na ten temat ostatnio film dokumentalny [Zaćmienie rozumu] — nie wie Pan jednak, że w mojej klinice prowadzi się rozmowy z jakimiś biznesmenami na temat handlu tkankami i ciałami płodów. W zeszłym tygodniu podsłuchałem ich rozmowę i dowiedziałem się, że liczą sobie drożej za tkankę mózgową niż np. za nogi i inne części ciała.
Jak już powiedziałem, wierzę, że kobiety powinny mieć możność decydowania o własnym ciele i dlatego uważam aborcję za legalną i moralnie słuszną, mimo iż wiem, co na ten temat mówi Kościół. Wierzę jednak także, że sprzedawanie tych ciałek jest złe. Nie mogę Panu napisać, gdzie pracuję, bo by mnie wyrzucili, a ja potrzebuję pracy, uważam, że dzięki niej rzeczywiście pomagam kobietom, ale to wszystko posuwa się ZA DALEKO.
PS. Był Pan zawsze dobrym, sprawiedliwym szefem i uczciwym człowiekiem, dlatego mimo że nie zgadzam się z Panem teraz (w sprawie aborcji], nadal darzę Pana szacunkiem.

List został ostemplowany przez nowojorski urząd pocztowy a z tyłu na skrzydełku koperty ktoś nabazgrał słowo „Poufne". Ktoś, gdzieś, po omacku i niewprawnie wychwycił pierwsze nieśmiałe oznaki ześlizgiwania się po (przeciążonych ostatnio) schodach do piekła.

W listopadzie 1992 roku szacowny *New England Journal of Medicine* zamieścił całą lawinę prac naukowych z Uniwersytetu Yale, Uniwersytetu McGilla, Naukowego Centrum Zdrowia Uniwersytetu Kolorado i Kliniki Uniwersyteckiej z Lund w Szwecji,

donoszących, że tkanka nerwowa płodu ludzkiego została z powodzeniem wykorzystana do złagodzenia choroby Parkinsona. Podczas leczenia dokonywano transplantacji tkanki płodu do mózgu osób cierpiących na chorobę Parkinsona. Jak należało się spodziewać, wywołało to zarówno wielki wybuch nadziei u ofiar tego schorzenia i ich rodzin (w Stanach Zjednoczonych na chorobę Parkinsona cierpi obecnie milion osób), jak i gorącą dyskusję na temat moralnej dopuszczalności posługiwania się ludzką tkanką do leczenia innych ludzi. Tym, czego nie rozgłaszano powszechnie, był fakt, że badania dotyczyły zaledwie trzynastu pacjentów - grupy tak małej, że zasługującej na miano „anegdotycznej". Badacze jednak stwierdzili na podstawie tej maleńkiej próbki doświadczalnej, że dalsze eksperymenty z wykorzystaniem ludzkich tkanek są nie tylko usprawiedliwione, ale nawet moralnie chwalebne. Przez ostatnie trzy lata nie pojawiły się jednak w literaturze światowej wieści na temat końcowego wyniku leczenia owych trzynastu pacjentów ani w ogóle raporty na temat dalszych prac w tej dziedzinie.

Cisza otaczająca dalszy tok leczenia tych i innych pacjentów jest smutnym przypomnieniem innej historii, kiedy to raport Madraza i jego współpracowników na

temat ich prac nad przeszczepami mózgu u osób z chorobą Parkinsona wywołał nagłe zainteresowanie opinii publicznej. Mimo początkowej oszałamiającej poprawy, po upływie roku praktycznie wszyscy pacjenci poddani przeszczepowi powrócili do dawnego stanu „żywych posągów". Wielu neurologów uważa, że na czasową poprawę ich zdrowia mógł mieć wpływ nie tyle wyjątkowy charakter

przeszczepianej tkanki, ile sam szok pooperacyjny i wyjście z niego. Rany po igłach na jakiś czas pobudzają zdrowiejące komórki do produkcji przekaźnika nerwowego — dopaminy (będącej w niedoborze u chorych na Parkinsona), wywołując przez to złudzenie całkowitego wyleczenia.

Cała historia medycyny jest usiana podobnymi historiami „cudownych leków" i rozdzierających rozczarowań. W mojej specjalności (ginekologii i położnictwie) istnieje na przykład zaburzenie znane jako „zatrucie ciążowe", rozpoznawane już od czasów Hipokratesa. W entuzjastycznych raportach na temat skutecznych metod leczenia tej groźnej choroby, mogącej doprowadzić do śmierci zarówno matki, jak i płodu, proponowano „rozsądne środki", takie jak mastektomia, wycięcie jajników, obłuszczenie nerki z torebki włóknistej, trepanacja czaszki (nawiercenie otworów w kości czaszki) i ułożenie kobiety zgodnie z kierunkiem pola magnetycznego Ziemi, głową w kierunku Bieguna Północnego. Wiara w to, że dotknięcie królewskiej ręki może wyleczyć z gruźlicy, przerodziło się, jak pisze Ryan w swojej książce „Zapomniana zaraza", w „ceremonię wielkich rozmiarów" i gdy Karol II Angielski przebywał na wygnaniu w Holandii, tak wielkie tłumy cisnęły się do niego, że kilku gruźlików zostało zadeptanych na śmierć. Co ciekawe, Samuel Johnson, człowiek niezwykle trzeźwy intelektualnie, był jednym z ostatnich gruźlików, którzy doznali „dotknięcia" królowej Anny.

Historia przeszczepów tkanki płodowej w celu leczenia chorób u dorosłych jest bardzo długa i wyjątkowo haniebna. Najobszerniejszy chyba opis tej historii można znaleźć

w encyklopedycznym dziele Petera McCullagha. W 1910 roku Shattuck donosił o swojej próbie przeszczepienia człowiekowi tkanki kostnej płodu królika (próba ta zakończyła się sromotną klęską). W 1928 roku Fischer przeszczepił tkankę trzustkową pobraną z trzech płodów ludzkich osiemnastoletniemu cukrzykowi, który jednak zmarł trzy lata później w śpiączce cukrzycowej. W 1935 roku Selle opublikował serię artykułów opisujących próby zahamowania cukrzycy u pozbawionych trzustki psów przez wszczepianie im fragmentów trzustki ludzkiego płodu, a Willis w tym samym roku donosił o eksperymentalnym wszczepieniu szczurom tkanki mózgowej ludzkiego płodu. Po wielu niepowodzeniach podobne eksperymenty zostały na wiele lat odstawione na boczny tor.

Pod koniec lat siedemdziesiątych finansowani z prywatnych źródeł naukowcy zaczęli jednak znów publikować raporty na temat użytkowania tkanek płodu w leczeniu wczesnych stadiów cukrzycy dorosłych. Wiele eksperymentów zostało sfinansowanych przez Fundację Kroca, która z kolei czerpała fundusze z sieci hamburgerowej McDonald's. Wyniki tych doświadczeń, jak poprzednio, dały smętne rezultaty i w 1986 roku Fundacja Kroca została rozwiązana,- znaczną część funduszy pozostałych w wyniku jej likwidacji rozdzielono pomiędzy naukowców prowadzących badania nad

wykorzystaniem tkanek płodu. Jeśli chodzi o posługiwanie się obcymi tkankami do podreperowania osłabionych funkcji organizmu biorcy, tkanka płodu nadaje się do tego celu lepiej od innych, ponieważ wywołuje najmniej reakcji odrzucenia. Gdy wprowadza się do organizmu obcą tkankę,

204

system immunologiczny stara się ją zniszczyć jako obce ciało. Na tkankę płodu system immunologiczny reaguje jednak słabo i może ona spełniać swoje funkcje całymi tygodniami, a nawet miesiącami. Co do przeszczepiania tkanki mózgowej płodu chorym cierpiącym na chorobę Parkinsona, *Medical Letter on Drugs and Therapeutics* stwierdzał w 1993 roku co następuje:

> *Nie zaobserwowano żadnych poważnych komplikacji, a niektóre badania wykazywały, że przeszczepy funkcjonowały jeszcze po roku, a nawet później (G. V. Sawie i inni, Ann Neurology 1992, 31, s. 166). Poprawa objawowa była jednak niejednorodna — od objawu do objawu, od pacjenta do pacjenta, od ośrodka do ośrodka — i często marginalna, zazwyczaj pacjenci nadal wykazywali wyraźne objawy parkinsonizmu i żaden nie wykazał całkowitego zaniku objawów [podkreślenie dodane]. W technice tej pozostaje nadal wiele niejasności.*

Mimo to zwolennicy eksperymentów z tkankami płodu trąbią na temat potencjalnego zwalczenia nie tylko choroby Parkinsona, ale także wielu innych schorzeń neurologicznych, na które do tej pory nie znaleziono skutecznego lekarstwa: udaru mózgu, paraplegii, choroby Alzheimera, stwardnienia rozsianego, porażenia mózgowego itd., a także cukrzycy. Już w 1985 roku dr Kevin J. Lafferty z Uniwersytetu Stanu Kolorado przeszczepił tkankę trzustkową płodu trzem dorosłym cukrzykom z opłakanym skutkiem, a przez ostatnich dziesięć lat nie doczekaliśmy się w tym stanie rzeczy żadnych znaczących zmian.

205

Co więcej, wydaje się obecnie zupełnie jasne, że technika ta wymaga użycia tkanek płodów zaraz po aborcji. W przypadku cukrzycy, aby tkanka trzustkowa była odpowiednia i funkcjonowała prawidłowo, płód musi mieć od czternastu do dwudziestu tygodni. W Stanach Zjednoczonych jest około 1,4 mln cukrzyków uzależnionych od insuliny, a dla uzupełnienia brakującej tkanki trzustkowej u jednego dorosłego cukrzyka potrzeba tkanki pobranej z ośmiu płodów,- trzeba by było zatem rocznie poddać aborcji 11,2 mln płodów między czternastym a dwudziestym tygodniem życia, aby móc poddać leczeniu wszystkich zależnych od insuliny pacjentów w Stanach Zjednoczonych. Obecnie dokonuje się 120 tys. aborcji w tym przedziale wiekowym,- skąd weźmiemy dodatkowe 11 mln płodów, które należałoby poświęcić?

Jeśli chodzi o leczenie schorzeń neurologicznych, jak wspomniałem poprzednio, w naszym kraju około miliona osób cierpi na chorobę Parkinsona. Cierpiących na chorobę Alzheimera jest także około miliona, tyle samo chorych na porażenie mózgowe, kilka milionów ofiar udaru mózgu i paraplegii, a także 250-300 tys. chorych na stwardnienie rozsiane. Daje to około 4-5 min potencjalnych pacjentów oczekujących na kurację z zastosowaniem tkanek płodu. Teoretycznie, w celu uzyskania odpowiedniej tkanki nerwowej i mózgowej dla każdego pacjenta, należałoby dokonać aborcji czterech

płodów w wieku dziewięciu-dwunastu tygodni, ale 10-20% uzyskanej w ten sposób tkanki musi zostać odrzucone z powodu zakażenia bakteryjnego. Czyli w praktyce trzeba by było dokonać aborcji *pięciu* płodów między dziewiątym a dwunastym tygodniem ciąży, aby móc poddać leczeniu jednego

pacjenta cierpiącego na zaburzenia neurologiczne. Krótko mówiąc, musielibyśmy uśmiercić 15-20 min dzieci w odpowiednim stadium życia płodowego, aby pobrać z nich ilość tkanki nerwowej wystarczającą do zaspokojenia niekończącej się kolejki pacjentów. Obecnie w tym przedziale wiekowym poddaje się aborcji około 800 tys. płodów rocznie. Skąd weźmiemy brakujące 14-19 min? Wraz z masowym wprowadzeniem RU-486 (pigułki poronnej), prawdopodobnie 50% kobiet zdecyduje się na aborcję przez zażywanie leków. W tej metodzie płód jest już martwy w chwili wydalenia go z organizmu, a zatem nie nadaje się do celów transplantacji. Musimy zatem podwoić wszystkie przytaczane tu liczby, jeśli RU-486 wejdzie powszechnie w użycie.

Odpowiedź jest, rzecz jasna, równie prosta co odpychająca: będziemy zmuszeni kupować i importować niewyobrażalne ilości tkanek płodów ludzkich z Trzeciego Świata. Przedsiębiorcy ze Stanów Zjednoczonych (a także Europy Zachodniej) zaleją Afrykę, subkontynent indyjski, Amerykę Środkową i Południową i będą zachęcać kobiety, by zachodziły w ciążę trzy lub cztery razy w roku w celu sprzedawania tkanek swoich płodów. Handel tkankami ludzkimi jest zabroniony w Stanach Zjednoczonych, ale w wielu słabo rozwiniętych krajach nie zwraca się uwagi na podobne drobiazgi. Nawet gdyby import tkanek został zabroniony, można mieć pewność, że desperacja ubogich z jednej i chorych z drugiej strony doprowadziłaby do zorganizowania przemytu na wielką skalę. Dziś nie potrafimy przecież zatrzymać na granicy naszego kraju setek i tysięcy ton kokainy, że nie wspomnę o setkach tysięcy nielegalnych imigrantów. Już w kwietniu

1993 roku Klinika Sansuma ogłosiła, że zamierza sprowadzać tkanki płodowe z Rosji. Niestety, nie wyjawiono przy tym finansowych szczegółów proponowanej transakcji.

Co do szczegółów ekonomicznych tej techniki i potencjalnych zysków z niej płynących, trzeba zauważyć, że umieszczenie tkanki mózgowej płodu w mózgu osoby cierpiącej na chorobę Parkinsona nie jest po prostu kwestią wbicia igły i wstrzyknięcia komórek. Najpierw pacjenci nadający się do zastosowania tej metody muszą zostać poddani obserwacji (lekarze, pielęgniarki i laboranci niezbędni w tej fazie leczenia otrzymują godziwe wynagrodzenie). Następnie należy dokonać aborcji (pięć na każdego pacjenta oczekującego na operację) — oczywiście lekarze, a także pracownicy przychodni i szpitala pracują za pieniądze. Natychmiast po dokonaniu aborcji tkanka musi zostać zamrożona przez technika (również pobierającego za tę przysługę pieniądze), a potem przetransportowana do odpowiednio wyposażonego laboratorium, gdzie inny technik zbada ją pod mikroskopem i wyłowi neurony (komórki nerwowe) nadające się do transplantacji (jego praca jest szczególnie dobrze płatna, bo wykonuje on zajęcie żmudne i decydujące o powodzeniu przedsięwzięcia). Następnie tkankę odpowiednio się preparuje i przygotowuje do transplantacji (jeszcze jedna kosztowna operacja). W tym czasie trwa przygotowanie pacjenta do transplantacji, co wymaga pracy lekarzy, pielęgniarek, sanitariuszy, personelu sprzątającego, pracowników

socjalnych i doradców obsługujących zarówno pacjenta, jak i jego rodzinę - wszystko to oznacza kolejne niemałe wydatki. Wreszcie można przystąpić do transplantacji, którą

208

wykonuje neurochirurg (on też nie bierze mało) pod kontrolą CT (specjalnego drogiego urządzenia rentgenowskiego), przy pomocy odpowiednio przeszkolonych pielęgniarek i techników (jest to chyba najdroższa część całej operacji), przy współudziale anestezjologa (kolejny wydatek). Pacjent zostaje następnie przewieziony na salę pooperacyjną, gdzie zajmują się nim lekarze i pielęgniarki wyszkoleni w rozpoznawaniu i leczeniu niepomyślnych efektów operacji (znów wydatki). W końcu pacjent musi być poddany krótkoterminowej i długoterminowej obserwacji, nastawionej na badanie skuteczności leczenia, wykrywanie szkodliwych skutków ubocznych pojawiających się z opóźnieniem (zmiany osobowości, krwawienie wewnątrzmózgowe, zakażenie mózgu itp.), co znów pociąga za sobą znaczne nakłady pieniężne. Jeśli w czasie pierwszej operacji chirurg nie zdoła utrafić w maleńki wyznaczony obszar mózgu, transplantację trzeba powtórzyć, co nabija licznik jeszcze raz od początku. Ile kosztowałaby jedna tego typu operacja? Na początek zostańmy przy 50 tys. dolarów. Trzeba to pomnożyć przez 5 min (liczbę potencjalnych pacjentów oczekujących na transplantację tkanki nerwowej płodu), co daje w efekcie 250 mld dolarów. W naszych wyliczeniach nie wspomnieliśmy jeszcze o transplantacji tkanki trzustkowej osobom cierpiącym na cukrzycę, przeszczepach szpiku kostnego i wątroby z wykorzystaniem tkanek płodu ani o dokonywanych w macicy międzypłodowych przeszczepach komórek macierzystych układu krwiotwórczego w przypadku płodów skazanych genetycznie na zespół Hurler (schorzenie tkanki łącznej), anemię sierpowatą i całą plejadę innych schorzeń, którym można by

209

zapobiegać przez międzypłodowe przeszczepy komórek macierzystych układu krwiotwórczego. Czy jest to rozsądne zainwestowanie naszych ograniczonych środków finansowych — zwłaszcza w obliczu wątpliwej skuteczności tej techniki?

Z pewnością nie. Z taką samą pewnością jednak można stwierdzić istnienie poważnej inicjatywy prowadzącej do zaaprobowania tej formy zabiegów. Skoro każdy uczestniczący w nich człowiek - od abortera po pracownika socjalnego - będzie odnosił zyski, trudno uwierzyć, że zakaz „komercjalizacji" tkanek płodu:

a) wyeliminuje motywację finansową ze stosowania tej techniki,
b) zredukuje popyt na jej stosowanie,
c) za jednym zamachem uzdrowi etykę całej procedury - skoro tkanek nie wolno kupować ani sprzedawać, to zabieg jest etycznie bez zarzutu (czy aborcja byłaby bardziej etyczna, gdyby klinika nie pobierała opłat?).

Jeśli potrzeba nam mniej więcej 12 min martwych płodów w wieku czternastu-dwudziestu tygodni, aby móc poddać wszystkich zależnych od insuliny cukrzyków w Stanach Zjednoczonych leczeniu przeszczepami tkanki trzustkowej, to czemu mielibyśmy marnować resztę płodu - przecież do tego celu pozbawiamy go jedynie maleńkiego organu. Kto nie marnuje, ten nie bieduje. Dlaczego nie przeszczepiać skóry płodu poparzonym, a włosów - łysym? (Nie ma przecież moralnego nakazu ograniczenia owej terapii do osób chorych i niepełnosprawnych.) Dlaczego nie przeszczepiać gonad płodu osobom cierpiącym na

210

słabnące libido? Albo zębów płodowych bezzębnym? Dlaczego nie dokonywać rutynowej transplantacji nowego, młodego organu płodu na miejsce zawodzącego, starzejącego się organu dorosłego? Po pobraniu wszystkich organów zostaną nam jeszcze miliony kilogramów martwych płodów: mięśnie, chrząstki, tkanka łączna. Dlaczego nie wykorzystać tego niewyobrażalnie bogatego źródła protein, aby nakarmić bezdomnych, eksportować do Trzeciego Świata (skąd przecież większość tej masy pochodzi) dla ofiar głodu - nie byłby to przecież kanibalizm, skoro zwolennicy prawa do aborcji uparcie twierdzą, że płód nie jest ani osobą, ani żywą istotą ludzką. Z pewnością byłoby to łatwiejsze do moralnego uzasadnienia niż na przykład przeszczepy włosów, a na podstawie obecnie dostępnych danych można stwierdzić, że tkanki płodowe byłyby o wiele skuteczniejsze w zapobieganiu śmierci głodowej niż w leczeniu chorób.

Perspektywy prawdziwego, a w każdym razie wyjątkowego i znacznego pożytku z wykorzystania płodu i terapii tkankowej są tak mgliste, że należy się zastanawiać nad prawdziwą motywacją ich zwolenników. Ale, jak już powiedzieliśmy, można i na tym zarabiać pieniądze, jak można zarabiać pieniądze na innych drogich, zaawansowanych technologicznie, lecz o wątpliwej skuteczności zabiegach medycznych. Czy jest to jednak wystarczający powód, żeby propagować tak przerażające przedsięwzięcie? Tak przerażające, że sam strach - jak podczas oglądania horroru - może być w istocie częścią motywacji; strach, a przynajmniej dreszczyk związany z rozbijaniem kolejnego tabu. Czy ktoś nie dąży świadomie do tej groteski?

211

Nie można oddzielić aborcji od zagadnienia użytkowania pozyskanych w jej wyniku tkanek. Gdyby niemieccy lekarze pozyskali tkanki i organy z 6 min żydowskich ofiar holocaustu i wykorzystali je do ocalenia życia ciężko rannych żołnierzy niemieckich, ten dobroczynny skutek nie złagodziłby w żaden sposób horroru ich poczynań ani nie usprawiedliwił popełnionych morderstw. Od sierpnia 1942 do maja 1943 roku mężczyźni więzieni w obozie koncentracyjnym w Dachau byli zanurzani w lodowatej wodzie w celu dostarczania danych o funkcjonowaniu organizmu w niskich temperaturach. Dane te miały być przydatne do projektowania odzieży i wyposażenia dla żołnierzy działających w ekstremalnych warunkach. „Osobnicy badani" byli przetrzymywani w wodzie nawet po siedem godzin,- jedna trzecia z nich zmarła w czasie doświadczeń. Doktor Josef Mengele od 1943 do 1945 roku prowadził eksperymenty na bliźniętach, karłach i więźniach z innymi anomaliami genetycznymi. Jego doświadczenia dostarczyły znacznej puli danych. Zostawiając na boku sprawę naukowego modelu doświadczeń (w większości wadliwego) oraz słuszności i zasadności wniosków wyciąganych ze zgromadzonych danych (w najlepszym wypadku słabych, a często zupełnie nieuzasadnionych), sam sposób przeprowadzania badań i zbierania danych był tak nieodwracalnie skażony, że sumienie zabrania z nich korzystać. W marcu 1988 roku Lee Thomas, szef Agencji Ochrony Środowiska, zabronił umieszczania w raporcie tej organizacji danych na temat pewnego trującego gazu, zgromadzonych w ramach eksperymentów z toksycznymi gazami przeprowadzanych przez nazistów na więźniach obozów koncentracyjnych.

212

W każdej pracy naukowej dotyczącej skuteczności przeszczepów tkanek płodu wśród współautorów zawsze figuruje nazwisko lekarza dokonującego aborcji.

Co więcej, nie ulega wątpliwości, że możliwość medycznego użytkowania tkanek płodu spowodowałaby wzrost liczby aborcji. Nawet odrzucając aż nazbyt prawdopodobną możliwość powstania „farm płodów" w krajach Trzeciego Świata, z doświadczenia — opartego na 75 tys. aborcji - wiem, że wiele ciężarnych kobiet aż do przekroczenia progu kliniki waha się, czy usunąć ciążę. (Tym właśnie można wytłumaczyć sukcesy odnoszone przez „ulicznych doradców", którym udaje się odwieść tak wiele kobiet od zgubnych zamiarów.) Gdyby doradcy przekonujący kobiety do aborcji mogli wytoczyć działo altruizmu („Ta aborcja nie będzie na marne - dopilnujemy, żeby tkanki pobrane z płodu uratowały życie innych ludzi"), z pewnością wzrosłaby lista kobiet wyrażających zgodę na aborcję.

Istoty ludzkie są same w sobie celem, a nie tylko środkiem do jego osiągnięcia. To, że tkanki płodu zostaną dobrze wykorzystane do badań czy nawet do ratowania ludzkiego życia, nie obala fundamentalnej zasady judeochrześcijańskiego prawa tak samo, jak otoczonego niesławą eksperymentu z Tuskegee nie usprawiedliwiało zebranie unikatowych danych na temat historii naturalnej nie leczonego syfilisu ani eksperymentu z Willobrook nie oczyściło to, że w wyniku celowego wszczepienia umysłowo upośledzonym więźniom żywych zarazków zapalenia wątroby zebrano bezcenne informacje.

213

Prawo „Syna Sama" w stanie Nowy Jork zabrania zbrodniarzowi winnemu przestępstwa pierwszej kategorii czerpania zysków ze swojej zbrodniczej działalności. Na przykład zyski z wydania książki o przestępstwie zostają zwrócone sądowi, a ostatecznie rodzinie ofiary. Jednym słowem, człowiek dopuszczający się przestępstwa traci prawa do jakichkolwiek zysków z tego tytułu. Podobnie matka nie mogłaby sprzedać swojego usuniętego płodu. Nie stanowiłoby to jednak przeszkody dla innych korzyści materialnych ukrytych jako część całej procedury (podobnie jak to się dzieje dzisiaj z „wolnorynkowymi" adopcjami). Co więcej, zakaz handlowania tkankami nie uświęca *a priori* całej techniki; w grę wchodzą tu jeszcze inne interesy, jak poczęcie dziecka wyłącznie w celu usunięcia go i pobrania organów, by potem przeszczepić je innemu dziecku tej samej matki. Nie jest to sytuacja bezprecedensowa. By wymienić tylko jeden przykład, przypomnijmy sprawę *Ayala* z Kalifornii: małżeństwo w średnim wieku, mające dziecko chore na białaczkę, poczęło drugie dziecko jedynie w tym celu, aby pobrać od noworodka szpik kostny i przeszczepić go choremu dziecku. Plan powiódł się całkowicie.

Tkanka mózgowa płodu jest prymitywna i stosunkowo mało zróżnicowana. Z pewną dozą słuszności można twierdzić, że przeszczepy wykonane z takiej tkanki mogą się rozrastać przez podział komórek, tworząc jakby drugi umysł w tym samym mózgu. Możliwość tę nie tylko dopuszczają, ale nawet popierają zwolennicy przeszczepów, jak na przykład Mahowald:

214

Lepiej żyć z (częściową) tożsamością innej osoby, niż nie żyć wcale. Zycie jest bardziej podstawową wartością i sama tożsamość jest od niego uzależniona.

Dlaczego zatem nie obrać bardziej obiecujących i mniej etycznie niepokojących dróg promowania tej w istocie utylitarystycznej zasady? Nowy lek, deprenyl, opracowany na Węgrzech w latach sześćdziesiątych jako środek antydepresyjny, daje wielkie nadzieje na postęp w leczeniu choroby Parkinsona. Jego działanie polega na blokowaniu w mózgu działania pewnego enzymu, który rozkłada dopaminę (występującą w niedoborze u chorych na Parkinsona). Początkowe testy dały rezultaty (mówiąc bardzo delikatnie) pomyślne. Odkryto także glejowy czynnik neurotropowy (GDNF), który okazuje się lekarstwem odwracającym naturalny bieg chorób zwyrodnieniowych układu nerwowego,- substancja ta jest bardzo obiecująca w leczeniu parkinsonizmu. Doktor Latinen ze Szwecji opracował metodę niszczenia nad- czynnych neuronów w niewielkiej części mózgu zwanej gałką bladą i doniósł o 80-90% skuteczności tej metody w leczeniu choroby Parkinsona.

Doktor Roger Gosden, pracownik naukowy Uniwersytetu Edynburskiego w Szkocji, ogłosił rok temu, że udało mu się pobrać jajniki z płodów myszy, przeszczepić je dorosłym myszom i udowodnić, że jaja w jajnikach płodu mogą zostać zapłodnione i rozwinąć się w dorosłe osobniki. Zaznaczył także, że nie widzi znaczących przeszkód w dokonaniu tej samej biologicznej sztuczki u człowieka. Można przecież posłużyć się jajni-

kami usuniętych płodów jako źródłem komórek jajowych zapładnianych metodą *in vitro* (Gosden przewiduje, że technika ta będzie gotowa do zastosowania za trzy lata). W artykule wstępnym pisma *Fertility and Sterility,* Shushan i Schenker, pracujący w Tel Awiwie, odnieśli się do tego groteskowego pomysłu entuzjastycznie. Ale nawet ultra liberalne skrzydło społeczności bioetyków w Stanach Zjednoczonych zareagowało oburzeniem i przerażeniem. George Annas, etyk i prawnik z Uniwersytetu Bostońskiego, który zazwyczaj był otwarty na najbezczelniejsze hogarthiańskie knowania, zakrzyknął oburzeniem: „To niewiarygodnie groteskowy pomysł! Chcieć dziecka to jedna sprawa, ale przecież są jakieś granice".

Gdzie one są? I skąd się biorą?

14. ABORCJA I PRZEMOC

Właśnie skończyłem czytać najbardziej chyba wyważoną, przemyślaną i rozsądną książkę, jaką do tej pory napisano na temat sporu wokół aborcji; chodzi mi o książkę „Zanim zacznie się strzelanina" Jamesa Davidsona Huntera, profesora socjologii na Uniwersytecie Stanu Wirginia, zajmującego się wojną kulturową wokół aborcji.

Niestety, strzelanina już się zaczęła. Lista ofiar (pomijam tu 30 min maleńkich istot ludzkich uśmierconych w gabinetach aborcyjnych) rozpoczyna się od dra Michaela Gunna, postrzelonego śmiertelnie przez Michaela Griffina w Pensacola na Florydzie w marcu 1993 roku. Następnie pojawia się nazwisko dra George'a Tillera z Wichita, postrzelonego w stanie Kansas w sierpniu 1993; został on zraniony w obie ręce przez Rachelle Shannon, aktywistkę ruchu antyaborcyjnego z Grant's Pass w Oregonie. Dalej następują nieubłaganie: dr John Britton, aborter

z innej kliniki w Pensacola, i James H. Barrett, emerytowany pułkownik Sił Powietrznych, ochraniający na ochotnika kobiety wchodzące do Centrum Kobiecego w Pensacola, by dokonać tam aborcji - obaj zamordowani przez Paula Hilla, byłego protestanckiego pastora działającego w ruchu antyaborcyjnym. Hill ranił także sześćdziesięcioośmioletnią żonę Barretta, June, z dwunastostrzałowej broni, którą się posługiwał. Następny na liście ofiar jest dr Garson Romalis, ginekolog pracujący w klinice aborcyjnej w Vancouver, w Kolumbii Brytyjskiej w Kanadzie. Został on zastrzelony nie w klinice, ale przez okno swojego domu na przedmieściach Vancouver,- nie wiadomo, czy nie dokonał tego aktywista protestujący przeciw aborcji, mimo że dwie główne organizacje antyaborcyjne w Kolumbii Brytyjskiej odcięły się od tego incydentu. Wreszcie John Salvi III, nadpobudliwy i najwyraźniej zagubiony dwudziestodwuletni niedoszły fryzjer, zastrzelił w Brookline, stan Massachusetts, dwóch pracowników kliniki aborcyjnej i zranił pięciu innych, po czym następnego dnia pojawił się w Norfolku, w stanie Wirginia, gdzie rozpoczął ostrzał kliniki aborcyjnej Hillcrest. Na szczęście tym razem obyło się bez ofiar.

Poza tym odnotowano w ciągu ostatnich dwudziestu lat ponad dwieście przypadków podpalenia, podłożenia bomb zapalających i innych potencjalnie zagrażających życiu ataków na placówki, gdzie dokonuje się aborcji.

Czy to już cała lista? Czy teraz, gdy Michael Griffin odsiaduje dożywocie, Paul Hill został skazany na Florydzie na karę śmierci za podwójne morderstwo, Rachelle Shannon, oskarżona o próbę morderstwa po zamachu na dra Tillera, odsiaduje karę

219

jedenastu lat więzienia w Kansas, a John Salvi został w Massachusetts uznany winnym dwóch morderstw i usiłowania pięciu innych, zabójstwa ustaną?

Niestety, odpowiedź brzmi: nie. Najprawdopodobniej na tym jeszcze nie koniec. 15 maja 1993 roku otrzymałem kopię listu adresowanego do prezydenta Clintona, napisanego przez Dennisa Drew z Chicago i wysłanego 14 maja tego samego roku. List zaczyna się tak:

> *Szanowny Panie Prezydencie! Zabiję Pana, jeśli tylko w ten sposób mogę Pana powstrzymać od o s o b i s t e g o* [podkreślenie oryginalne] *i bezpośredniego zabicia zdolnego do życia płodu w stanie Nowy Jork, który nie ma prawa karzącego za zabijanie płodów, jeśli płód taki mógłby się urodzić żywy i bez znacznego ryzyka zdrowotnego dla matki.*

Autor rozwija swoją żałosną tyradę, w większości niespójną, na pełnych trzech stronach listu. Jeden fragment jest jednak zastanawiający:

> *Jeśli rząd federalny nie ukarze mnie za te pogróżki i jeśli nadal nie zostaną podjęte żadne kroki prawne kładące kres zabijaniu dzieci, które mogłyby urodzić się żywe i zdrowe, będę musiał postąpić jak Michael Griffin* [zabójca dra Gunna]. *Nie zabiję nikogo, nie będę nawet używał broni. Może podrzucę komuś bombkę. Może będę zmuszony złamać rękę jakiemuś nowojorskiemu aborterowi. Przykro mi.*

220

Nigdy nie zgłosiłem władzom otrzymania tego pisma, gdyż według notatki pana Drew kopie zostały wysłane do *New York Post,* „ACLJ" (prawdopodobnie chodziło mu o ACLU — Amerykański Związek Swobód Obywatelskich) i „200 innych luminarzy". Sprawa ta dała mi jednak wiele do myślenia.

Kiedy otrzymałem numer *The Progressive* z października 1994 roku, znów natknąłem się na pełne jadu, chore emocje, które wywołuje w ludziach spór o aborcję postrzegany jako wojna kulturowa. W piśmie tym zamieszczono artykuł pod tytułem „Przeciwnicy aborcji i zwolennicy panowania białych walczą o wspólną sprawę", napisany przez Lorettę J. Ross, kierującą programem badawczym w mieszczącym się w Atlancie Centrum Odnowy Demokracji, które kreuje się na „źródło informacji o grupach szerzących nienawiść i fanatyczną przemoc". Pismo jest otwarcie proaborcyjne, a sam artykuł porównuje Randalla Terry'ego, byłego dyrektora „Operacji Ratunek", z tak skrajnymi, chorymi ludźmi, jak Paul Hill, Michael Griffin oraz przywódcy Ku-Klux-Klanu (KKK), grup *Aryan Nation czy American Front* (neonazistowskich skinheadów z Portland). Samo porównanie jest nieco obłąkańcze. Znam całkiem dobrze Randalla Terry'ego, właściwie na tyle dobrze, by szanować motywy jego postępowania i wiedzieć, że jest człowiekiem głęboko uduchowionym i zaangażowanym w to, co robi, a przy tym całym sercem oddanym idei niestosowania przemocy.

Najbardziej jednak uderzył mnie w tym artykule następujący fragment:

> *Partia Białych Patriotów, będąca wcześniej konfederacją rycerzy KKK, w gazecie Confederate Leader z czerwca 1985 roku skazała na śmierć dra Bernarda Nathansona z Nowego Jorku: „Żydowski król aborcyjny, Bernard Nathanson z Nowego Jorku, został osądzony i skazany na śmierć przez powieszenie przez bezstronnego i sprawiedliwego [sic] sędziego i ławę przysięgłych Partii Białych Patriotów 19 maja w Siler City w Północnej Karolinie. Nathanson został uznany winnym 55 tys. morderstw pierwszego stopnia, zdrady Stanów Zjednoczonych Ameryki i ludobójczego spisku przeciwko Białej Rasie ".*

Najwyraźniej Partia Białych Patriotów porozumiewa się wyłącznie za pomocą sygnałów dymnych (w tym czasie byłem już po stronie przeciwników aborcji od co najmniej pięciu lat) albo też wykazuje największe nieprzejednanie od czasów Tomasa de Torąuemady i jego obłąkanego następcy Diego Dezy. W każdym razie władze poinformowały mnie, że mimo mojego skromnego wkładu w obronę życia wyrok śmierci nadal zajmuje niepokojąco poczytne miejsce w tak zwanych „umysłach" Białych Patriotów.

Od czasów sporu o niewolnictwo i powstania ruchu na rzecz jego zniesienia nie było w Ameryce tak zagorzałej wojny kulturowej jak sprawa aborcji. Dziesięciolecia poprzedzające wojnę secesyjną także były wypełnione coraz częstszymi i bardziej gwałtownymi incydentami. I mimo że zwolennicy niewolnictwa wymierzali razy często i od samego początku - od samosądu, w wyniku którego został zamordowany przeciwnik niewolnictwa,

duchowny i dziennikarz Elijah R Lavejoy w 1837 roku, aż po zbicie niemal na śmierć Charles'a Sumnera przez Prestona Brooksa na sali Senatu w 1856, kiedy konflikt

przybierał na sile - często to właśnie fanatycy dążący do zniesienia niewolnictwa pierwsi używali przemocy. Od wyczynów unitariańskiego duchownego Thomasa Wentwortha Higginsona, który dwukrotnie - w 1851 i 1854 roku - próbował siłą uwolnić niewolników przebywających pod federalnym nadzorem, aż po śmiercionośny napad Johna Browna na sprzyjającą niewolnictwu wioskę Pottawatomie Creek w Kansas i jego samobójczy atak na arsenał federalny w Harpers Ferry w stanie Wirginia w 1859 roku, zakończony śmiercią dwóch synów Browna i powieszeniem jego samego dwa miesiące później.

Te najbardziej znane wypadki są jedynie ułamkiem przemocy, jakiej dopuszczano się w czasie sporu o niewolnictwo. Wiele z nich można przypisać działającym w dobrej wierze fanatykom pokroju Browna, którym brakowało rozsądku i trzeźwej oceny sytuacji; inne były dziełem osób nie związanych z ruchem przeciw niewolnictwu, ale niesionych ku przemocy niejako z duchem czasu.

Mimo wielu powierzchownych różnic między kwestią aborcji i kwestią niewolnictwa, w epicentrum obu sporów znajduje się ta sama podstawowa sprawa: definicja moralna istoty ludzkiej i ogółu praw naturalnych związanych z jej statusem.

W wypadku niewolnictwa kwestia ta została postawiona na ostrzu noża i doprowadzona do punktu zapalnego przez wydaną w 1857 roku decyzję Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych w sprawie *Dreda Scotta,* uznającą w praktyce czarnych za nie-ludzi, za przedmiot własności. Wolni czy będący niewolnikami - napisał

Roger B. Taney, sędzia Sądu Najwyższego, autor opinii większości przysięgłych - czarni nie mogą być obywatelami Stanów Zjednoczonych i dlatego nie mają prawa występowania przed sądem. Taney napisał także: „Niższość Murzynów jest tak wyraźna, że nie mają oni praw, które biały człowiek byłby zobowiązany respektować" i porównał niewolnika, jako przedmiot własności, do konia lub muła.

Taney, starając się wyłączyć sprawę niewolnictwa z debaty politycznej, radykalnie ograniczył możliwość kompromisu czy dyskusji, niejako dyktując przebieg debat Lincolna i Douglasa, a być może przyczyniając się także do nieuchronnego wybuchu wojny.

Czy dziś, w dobie sporu o aborcję, nie podążamy tą samą krwawą ścieżką? Wiele przygnębiających sygnałów ostrzega nas, że tak właśnie jest, i to z powodu konkretnego zaniedbania w polityce, będącego powtórzeniem sprawy *Dreda Scotta* i jej następstw.

Podobnie jak sprawa *Dreda Scotta,* sprawa *Roe przeciw Wade* (której wynik — mimo sporadycznych prób ominięcia - był wielokrotnie potwierdzany wyrokami Sądu Najwyższego) była próbą wyłączenia aborcji ze sporów politycznych i w ten sposób skutecznie zaostrzyła debatę, zniechęcając do kompromisów, politycznych półśrodków czy choćby pouczających dyskusji. W szczególności odebrała obrońcom życia możliwość posługiwania się narzędziami polityki. Oświadczenie, że aborcja jest z praktycznego punktu widzenia niezbywalnym prawem konstytucyjnym, nie pozostawiło przeciwnikom aborcji możliwości umacniania politycznego

zaplecza na poziomie stanowym ani przeprowadzania jakichkolwiek ograniczeń ustawowych na poziomie Kongresu. Pozostały im dwa wyjścia, w tym jedno raczej iluzoryczne.

Na forum politycznym mogli się starać przeforsować poprawkę do konstytucji, zabraniającą aborcji. Ale jak wielokrotnie zauważali bardziej pragmatycznie nastawieni obrońcy życia, działanie na rzecz Poprawki o Życiu Ludzkim (jak się ją umownie nazywa), to przejaw bezcelowej donkiszoterii. Wobec braku ogólnonarodowego moralnego konsensusu w tej sprawie, jest to po prostu zbyt wielkie zadanie, aby mogło stanowić pierwszy etap działania. Ameryka, która byłaby zdolna do przyjęcia poprawki chroniącej życie, w rzeczywistości nie potrzebowałaby jej; Ameryka, która jej potrzebuje, na pewno jej nie przyjmie.

Tyle, jeśli chodzi o zwykłą politykę. Drugim wyjściem, pozornie otwartym dla obrońców życia, było wytoczenie „wojny sumienia": edukowanie, uświadamianie i organizowanie pokojowych protestów, by skłonić naród do ponownego przemyślenia całej sprawy. Równocześnie, nawet gdyby organizatorom protestów, programów edukacyjnych i kampanii uświadamiających nie udało się od razu poruszyć całego narodu, byliby w stanie wyrwać przynajmniej niektóre matki i dzieci z paszczy monstrum. Przecież ograniczenie liczby aborcji jest celem, który podobno łączy obie strony sporu. Nawet gubernator Clinton, ubiegając się o urząd prezydenta, obiecywał uczynić aborcję „bezpieczną, legalną i *rzadko spotykaną".*

W ostatnich latach możliwość pokojowych protestów, edukacji i uświadamiania staje się jednak coraz bardziej ograniczona.

225

W Białym Domu urzęduje przypominający Jamesa Buchanana prezydent, który przyznaje, że horror aborcji powinien zostać ograniczony, ale przy tym ma tak wielki dług wdzięczności dla zwolenników aborcji, że od czasu tego jednego określenia - „rzadko spotykana" - wypowiedzianego w czasie debaty prezydenckiej, nie dał żadnych dowodów odpowiedzialnego zaangażowania w tę sprawę. Kongres wzdraga się nawet przed poddaniem sprawy pod dyskusję, chociaż do odrobiny szczerości zmusiła go debata nad aborcją związaną z porodem. Co do mediów - mimo że mogę tu zostać oskarżony o obronę własnych interesów - to ani *Niemy krzyk* ani *Zaćmienie rozumu,* mój drugi film dokumentalny (dotyczący późnej aborcji), nie zostały nigdy pokazane przez żadną z sieci telewizyjnych. Żadna z nich nie zezwoliła grupom zwolenników życia na kupowanie czasu antenowego, choćby miał on być przeznaczony na pokazywanie najbardziej nieszkodliwych reklam promujących życie, tzn. takich, które nie wspominają słowem o aborcji, a ich treścią jest wyłącznie pochwała wyboru życia.

Najbardziej katastrofalne w skutkach są jednak prawne i pozaprawne zabiegi, mające na celu zlikwidowanie protestów, a nawet wystąpień w obronie życia. Ustawa o Wolnym Dostępie do Wejść Klinik została zaprojektowana nie po to, by — jak twierdzą niektórzy — ukrócić przemoc, ale aby uciszyć pokojowe protesty i stłumić albo całkowicie wyeliminować „doradztwo chodnikowe", które (często z powodzeniem) stara się informować ciężarne kobiety zmierzające do klinik aborcyjnych o prawdziwym wymiarze tego, co zamierzają uczynić, a także proponuje im wszelką konieczną pomoc, jeśli zdecydują się urodzić dziecko.

226

Ta obłąkańcza polityka przyczyni się z pewnością do wzrostu, a nie do zmniejszenia liczby aktów przemocy w klinikach aborcyjnych. Odpowiedzialności za przemoc nie ponoszą uczestnicy pokojowych protestów, ale skrajni, fanatyczni zeloci; Michael Griffin

ani Paul Hill nie trudnili się doradztwem chodnikowym, nie przemyśleli dobrze całej sprawy i działali w odosobnieniu, pod wpływem nagłego impulsu. To tak, jakby cały ruch na rzecz zniesienia niewolnictwa utożsamiać z ekstremistycznymi zapędami Johna Browna, zamiast słuchać rozsądnych głosów takich luminarzy jak Wendell Phillips, John Greenleaf Whittier czy wielebny Theodore Parker. Na tej samej zasadzie wszystkich bojowników o prawa obywatelskie należałoby utożsamiać z Czarnymi Panterami, a protestujących przeciwko wojnie w Wietnamie - z ekstremistami, którzy wysadzili w powietrze laboratorium na Uniwersytecie Stanu Wisconsin, powodując przy tym śmierć jednej osoby. W coraz większym stopniu fanatycy, aktywiści na krótką metę i zeloci o ograniczonym polu widzenia będą się uciekali do przemocy jako do ostatniej deski ratunku, zachęcani przez złej sławy autorytety w rodzaju księdza Davida Troscha, który stwierdził publicznie, że zabijanie lekarzy dokonujących aborcji jest „usprawiedliwionym zabójstwem". Dla zeloty, balansującego na krawędzi zdrowego rozsądku, wystarczą takie stwierdzenia, by wtargnąć na mroczne, krwawe tereny społecznego i politycznego obłędu.

Wyobraźmy to sobie inaczej: wojna kulturowa to naczynie napełnione wodą i postawione na ogniu. Działania polityczne i pokojowe akcje protestacyjne są w normalnej sytuacji zaworem,

przez który może uchodzić nagromadzona para. Ktoś jednak zatkał zawór bezpieczeństwa, zapomniawszy przy tym zgasić ogień; naczynie prędzej czy później wybuchnie jak granat, rozsiewając wokół odłamki metalu i szkła i raniąc kogoś boleśnie. Dokładnie taki proces doprowadził do kulminacyjnych wydarzeń wojny secesyjnej, i zdaje się, że obecnie znajdujemy się na tej samej ścieżce.

Hunter słusznie zauważył, że jeśli chodzi o ograniczenie rozmiarów konfliktu, to przeniesienie odpowiedzialności na mniejsze jednostki polityczne (np. rządy stanowe zamiast rządu federalnego) uczyniłoby spór bardziej szczegółowym, ograniczonym i łatwiejszym do opanowania. Demokracja kwitnie w niewielkich społecznościach.

Propozycja Huntera stoi w całkowitej sprzeczności z postawą takich pozerów jak Lawrence Tribe czy Roger Rosenblatt, którzy napisali szeroko reklamowane książki prezentujące jakoby drogę do złagodzenia konfliktu. Obaj udają, że do sprawy aborcji podchodzą bez jakichkolwiek uprzedzeń (chciałbym dostać tyle pięciocentówek, ile razy nazwisko Tribe a pojawiło się w przychylnych opiniach na temat sprawy *Roe przeciw Wade)* i stroją się w rozbrajający uśmiech, jakby pytali zdziwieni: „Kto, ja?", a równocześnie obaj w żałośnie czytelny sposób ujawniają swoje proaborcyjne sympatie. Jeszcze bardziej niepokojące u myślicieli takich jak Tribe czy Rosenblatt jest to, że żaden z nich nie brał tak naprawdę udziału w konflikcie — nie dokonywał aborcji ani nie demonstrował przeciwko niej. Ich najpoważniejszym błędem jest naiwne założenie, że wszyscy są tak samo zsekularyzowani

i upojnie rozsądni jak oni sami. Nie rozumieją głębi zaangażowania w sprawę, zwłaszcza po stronie zwolenników życia (których obaj traktują z nieudolnie skrywaną pogardą). Przekonania broniące życia rodzą się i mają swoje korzenie w tradycyjnych wartościach judeochrześcijańskich, w Biblii i w imponującej koncepcji nieśmiertelności duszy. Niedocenianie ogromnej siły przekonania obrońców życia jest fatalną pomyłką Tribe'a i

Rosenblatta — podobnie jak wiara w to, że zalegalizowanie aborcji przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych dowodzi jej wartości moralnej. Obrońcy życia, podobnie jak przeciwnicy niewolnictwa, żywią do decyzji Sądu Najwyższego głęboką pogardę.

Przez ostatnich piętnaście lat, podczas moich podróży po całych Stanach w celu wygłaszania odczytów na temat aborcji i związanych z nią problemów, byłem witany na wielu lotniskach przez przedstawicieli organizacji, która mnie zaprosiła do danego miasta. Czasem oczekiwała na mnie niewielka delegacja - ale na lotniskach Środkowego Zachodu na obrzeżach witającej mnie grupki niezmiennie pojawiał się mężczyzna w średnim wieku, w beżowej żeglarskiej czapce ozdobionej antyaborcyjnymi hasłami widniejącymi na znaczkach, naklejkach i wprost na materiale.

Z początku nie zwracałem na niego uwagi - jeśli nie liczyć grzecznościowego powitania i tak samo grzecznościowego uścisku dłoni - zauważyłem jednak, że pojawia się praktycznie na każdej konwencji w obronie życia, na której miałem być głównym mówcą.

Kiedy zobaczyłem go po raz trzeci czy czwarty, odszedłem z nim na bok i zapytałem, dlaczego nosi tę dziwną czapkę ozdobioną hasłami. Uśmiechnął się i odparł, że nazywa się „Prolife

Andy" [z ang. „Andy Obrońca Życia" - przyp. tłum.] i że jest emerytowanym żołnierzem Sił Powietrznych.

Zapytałem go o *prawdziwe* nazwisko, a on odparł, że „Prolife Andy" *jest* jego prawdziwym nazwiskiem,- zmienił je oficjalnie - dawniej nazywał się Charles Anderson. Następnie rozpiął koszulę, podwinął rękawy i podciągnął nogawki spodni: moim oczom ukazała się nieprzeliczona mnogość haseł wytatuowanych dosłownie na każdym centymetrze kwadratowym jego skóry! Uważał się za chodzący testament ruchu antyaborcyjnego, poświęcał tej sprawie całe życie od chwili przejścia na emeryturę kilka lat wcześniej i żałował jedynie tego, że nie może uczynić nic więcej dla sprawy.

Andy jest niezwykłym, ale nie odosobnionym przykładem tego, jak niepohamowane namiętności i przekonania rodzą się wokół sporu o aborcję. W czasie moich podróży spotykałem niezliczonych ludzi, którzy porzucili obiecujące kariery w wolnych zawodach, w przemyśle, szkolnictwie, pracy socjalnej i teologii, aby poświęcić cały swój czas tej sprawie. Czy wszyscy oni postradali zmysły? Czy wszyscy są szalonymi, służalczymi zelotami, którzy nie spoczną, dopóki nie zastrzelą lekarza parającego się aborcją albo nie podpalą jakiejś kliniki? Nie, nie, i jeszcze raz nie. Działają w sprawie ściśle związanej z ich religią, przekonaniami moralnymi i etycznymi - ale konsekwentnie wystrzegają się wszelkiej przemocy.

Opór wobec niesprawiedliwości może przybierać rozmaite formy. Henry David Thoreau w swoim wiekopomnym traktacie *Civil Disobedience* napisał, co następuje:

> *Niesprawiedliwe prawa istnieją. Czy mamy się zadowolić ich przestrzeganiem, czy powinniśmy dążyć do ich poprawienia i być im posłuszni do czasu odniesienia przez nas zwycięstwa, czy też powinniśmy łamać je od razu? Zazwyczaj ludzie, podlegający takim rządom jak nasze, uważają, że powinni zaczekać do czasu, gdy uda im się przekonać większość do zmiany prawa. Uważają, że jeśli będą się opierali prawu, lekarstwo okaże się gorsze od zła, na które ma zaradzić. Ale to, że lekarstwo jest*

gorsze od zła, jest winą samego rządu. To on pogarsza sprawę. Dlaczego nie jest bardziej przewidujący i nie zapewni reform? Dlaczego nie szanuje światłej mniejszości? Dlaczego protestuje i stawia opór, zanim doświadczy zranienia?... Dlaczego zawsze krzyżuje Chrystusa, ekskomunikuje Kopernika i Lutra, a Waszyngtona i Franklina ogłasza buntownikami?

Mówi się, że podczas krótkiego pobytu w więzieniu stanowym (z powodu odmowy płacenia podatku dochodowego na wsparcie wojny w Meksyku w 1847 roku) Thoreau został odwiedzony przez Emersona, który przeraził się widząc swojego starego przyjaciela za kratkami i zapytał: „Henry, co ty robisz w więzieniu?"

W odpowiedzi Thoreau podobno wymierzył w przyjaciela wskazujący palec i zapytał: „Ralph, a co ty robisz na wolności?" Emerson zrozumiał chyba aluzję Thoreau. Przemawiając na temat niewolnictwa i niesprawiedliwej Ustawy o Zbiegłych Niewolnikach w Nowej Anglii 25 stycznia 1855 roku, powiedział:

Jaki jest wynik działania złego rządu? Zdyskredytowanie rządu. Jeśli ogół nie spełnia swojego zadania, pojedynczy człowiek zaj-

muje jego miejsce... Kiedy amerykański rząd i władze sądowe sprzeniewierzają się zaufaniu, jakim zostały obdarzone, ludzie przestają słuchać rządu i obwiniają go, rząd zostaje wówczas zmuszony do zajmowania fałszywych i absurdalnych stanowisk. Ludzie słuchają prawdy i rozumu, głoszonych przez zwykłych ludzi o mężnych sercach i wielkich umysłach. Oto rekompensata złego rządu — pole, które daje on światłym ludziom. Dlatego mamy wielki dług wdzięczności wobec tych odważnych i wiernych, którzy w godzinie i miejscu wprowadzenia złego prawa protestowali za siebie i swoich rodaków słowem i czynem. Oni są usprawiedliwieni, a prawo — godne potępienia.

Emerson mówił tu zwłaszcza o konflikcie wokół niewolnictwa (było to na sześć krótkich lat przed wybuchem wojny secesyjnej), ale majestatyczny ton jego retoryki obejmuje każdą odmianę, rodzaj i gatunek nieludzkiego traktowania człowieka przez człowieka. Jest to retoryczne lekarstwo o silnym działaniu,- stosuje się ono pod każdym względem do zasad odgrywających rolę w sporze o aborcję.

Kadry zwolenników aborcji nie zdają sobie chyba sprawy, jak niebezpieczną prowadzą grę, posługując się siłami federalnymi do stłumienia protestów. Ostatnio głosili konieczność ustanowienia straży federalnej, która miałaby ochraniać kliniki aborcyjne na mocy twierdzenia, że skoro prawo do aborcji jest prawem zagwarantowanym konstytucyjnie, to wymaga ono bezpośredniej ochrony przez funkcjonariuszy państwowych. Obecnie oficjalnie działa w Stanach Zjednoczonych 3 tys. klinik aborcyjnych (co

wymagałoby co najmniej 9 tys. funkcjonariuszy gdyby każdej kliniki miał pilnować jeden strażnik przez całą dobę), a wielu funkcjonariuszy sprzeciwiłoby się podjęciu takiej służby, powoławszy się na klauzulę sumienia. Ale nawet pomijając te fakty, założenie, że rząd jest bezpośrednio odpowiedzialny za zapewnienie ochrony praw konstytucyjnych, prowadzi do wniosku, że na mocy Pierwszej Poprawki każdy dom

modlitwy, każda gazeta i każde pokojowe zgromadzenie obywateli mogłoby domagać się przydzielenia im własnych strażników.

Jak można się było spodziewać, zwolennicy aborcji dla uzasadnienia swoich ekstrawaganckich wymagań wytoczyli wobec sił federalnych stare, rozklekotane działo, znane jako spiskowa teoria dziejów. (Gdzie jesteś teraz, Oliverze Stone, gdy cię potrzebujemy?) Niedawno w audycji „Nocna linia" nadano dyskusję Teda Koppela z prokuratorem naczelnym, panią Janet Reno, na temat przemocy w klinikach aborcyjnych. Koppel zapytał panią Reno, czy nie uważa, że w Stanach Zjednoczonych istnieje prawdziwy spisek mający na celu wymordowanie wszystkich lekarzy dokonujących aborcji. Skąd ta obłąkańcza myśl przyszła do głowy Koppelowi - skądinąd całkiem rozsądnemu i zdrowo myślącemu człowiekowi — nie sposób powiedzieć. Reno potraktowała pytanie z należytą oględnością,- nie potwierdziła ani nie zdementowała obaw Koppela, i brawurowo zmieniła temat w połowie zdania (najwyraźniej nauczyła się nieco *realpolitik* od czasów Waco). Podejrzenie, że ktoś zdołał włączyć do spisku czterech tak niezrównoważonych samotników, jak Shannon, Hill, Griffin i Salvi jest tak paranoidalne, że może wywołać jedynie pobłażliwy uśmiech i nerwowe spojrzenia przez ramię.

233

Nawet jeśli założymy, że poważni myśliciele odrzucą z góry możliwość istnienia spisku, to sama idea wisi już w powietrzu i z pewnością nie zabraknie jej zwolenników, zachęconych przez machinę nacisku ruchów proaborcyjnych. Czy konwencje i zebrania obrońców życia nie będą wówczas traktowane jak schadzki współspiskowców? Czy każde spotkanie w obronie życia nie będzie monitorowane, nagrywane i śledzone przez FBI, CIA i owych przepracowanych strażników federalnych? Można by mnożyć przykłady szkód, do jakich doprowadziło podobne myślenie.

Najmądrzejszym posunięciem, jakie prezydent Clinton mógłby zrobić na arenie polityki wewnętrznej, byłoby zaproszenie przywódców ruchów antyaborcyjnych na całodzienną wymianę zdań. Natychmiast uciszyłoby to wzburzone fale sporu o aborcję,- dałoby za jednym zamachem tak potrzebne ujście wzrastającemu napięciu, które gromadzi się wśród sfrustrowanych, prześladowanych obrońców życia, i równocześnie zyskałoby Clintonowi opinię wrażliwego, tolerancyjnego mediatora.
Z pewnością dostałoby mu się trochę od strony proaborcyjnej, ale ostateczny wynik, jak sądzę, przysporzyłby mu politycznego kapitału, zwłaszcza w świetle wyborów z 1994 roku. Warto przypomnieć, że żaden członek Kongresu będący przeciwnikiem aborcji nie został wtedy pokonany przez ubiegającego się o jego miejsce zwolennika aborcji, natomiast ponad dwudziestu zasiadających do tej pory zatwardziałych zwolenników aborcji zostało zwyciężonych przez kontrkandydatów opowiadających się przeciw aborcji,- ogółem nastąpiło przesunięcie sześćdziesięciu miejsc

234

w Kongresie i sześciu w Senacie na korzyść obrońców życia. Ponieważ sprawa aborcji została skutecznie usunięta ze sfery polityki przez Sąd Najwyższy, przesunięcie to nie da automatycznie wyników, jakich można by się spodziewać w demokratycznym państwie. Jest to jednak oznaka zbyt silnej politycznej i moralnej dążności, aby bezpiecznie mogli ją ignorować przywódcy narodu, zwłaszcza jeśli rzeczywiście chcą nam przewodzić na drodze do porozumienia, a nie spokojnie czekać na burzę z piorunami.

235

15. RĘKA BOGA

Od pięciu lat prowadzę długie rozmowy z duchownym z Opus Dei, księdzem Johnem McCloskeyem, i mam nadzieję, że niedługo zostanę przyjęty na łono Kościoła rzymskokatolickiego. Nikt nie mógł przypuszczać, że tak będzie,- zwykły ciąg wydarzeń niespodziewanie odwrócił się, jakby woda popłynęła nagle pod górę. Zazwyczaj rozwój wypadków jest następujący wiara w Boga i w to, że życie jest Jego cudownym darem, prowadzi wiernego do obrony życia i do włączenia się w ruch antyaborcyjny. Ze mną wszystko było na odwrót: moja droga wiodła od obrony życia do wiary w Boga. Nie szukałem niczego duchowego,- moje pragnienia były — w większości - ziemskie i cielesne, moje dążenia konkretne i namacalne, łatwo dające się spieniężyć. Co gorsza, odnosiłem się do spraw duchowych z pogardą, jak przystało na żydowskiego ateistę o twardym karku, czyli — jak by to ujął Richard Gilman - „Żyda *pro forma".*

236

Moja podróż nie była łatwa ani prosta. Przeszedłem dziesięcioletni „okres przejściowy" - mniej więcej w latach 1978-1988 - kiedy bagaż mojego grzechu stawał się coraz cięższy i coraz bardziej dawał mi się we znaki. Czułem się tak, jakby zawartość mojego bagażu życiowego w tajemniczy sposób nasiąkła metafizyczną wilgocią, co uczyniło ją większą, cięższą i coraz trudniejszą do zniesienia. Zacząłem tęsknić za magicznym flogistonem, który, dążąc ku górze, uczyniłby mój bagaż lżejszym.

W ciągu tych dziesięciu lat najtrudniejsze były dla mnie „wilcze godziny" przed świtem. Budziłem się co noc o czwartej lub piątej nad ranem, wpatrywałem się w ciemność (ale nie modliłem się, jeszcze nie wtedy) i czekałem, że wśród mroku rozbłyśnie nagle wiadomość o uniewinnieniu mnie przez jakiś niewidzialny sąd. Po pewnym czasie spędzonym na bezowocnym oczekiwaniu zapalałem nocną lampkę, brałem którąś z książek o grzechu (zgromadziłem do tego czasu dość pokaźną bibliotekę) i kolejny raz czytałem ustępy z *Wyznań* św. Augustyna (była to podstawa mojej „diety"), a także Dostojewskiego, Paula Tillicha, Kierkegaarda, Niebuhra, a nawet Lewisa Mumforda i Waldo Franka. To, co mówił św. Augustyn, najostrzej rysowało moje cierpienia egzystencjalne. Nie miałem jednak św. Moniki, która mogłaby pokazać mi drogę, byłem więc nieustannie pogrążony w czarnej rozpaczy.

Skłonność do samobójstwa jest w mojej rodzinie dziedziczna. (Czy istnieje gen samobójstwa?) Mój dziadek ze strony ojca i moja rodzona siostra odebrali sobie życie, a mój ojciec przynajmniej raz, po czterdziestce, próbował popełnić samobójstwo. Posłużył się środkami nasennymi i uspokajającymi. To, co czytałem w czasie

237

nieznośnie bolesnych godzin przed świtem, obracało się wokół kwestii, którą Camus nazwał kiedyś najważniejszym pytaniem XX wieku: Zabić się czy się nie zabić? Jako lekarz mogłem wypisać sobie recepty na środki potrzebne do skończenia ze swoim życiem. Czy byłoby mnie na to stać?

Dokładnie to samo pytanie zadawał sobie książę Hamlet: Czy większym tchórzostwem jest popełnienie samobójstwa, czy cofnięcie się przed nim? Trwożliwe

rozważania doprowadziły mnie w końcu, podobnie jak dobrego księcia, do decyzji będącej w rzeczywistości przejawem niezdecydowania: jeszcze nie teraz. Uważałem, że istnieją po temu praktyczne powody. Miałem pacjentów, którzy mnie potrzebowali (każdy lekarz pociesza się myślą, że jest niezastąpiony dla swoich pacjentów), i pracę w ruchu obrony życia. Wiedziałem, że są ludzie o czystszych rękach, mogący mnie zastąpić, ale mówiłem sobie, że gdzieś, kiedyś, ktoś może odnieść jakąś korzyść z historii moich ślepych zmagań.

Jak przystało na diagnostyka z odpowiednim wykształceniem, zacząłem analizować nastroje pacjenta - czyli swoje własne. Ustaliłem, że moje cierpienia są natury duchowej; zaburzenie powstało, przynajmniej częściowo, na tle zbyt wielkiej wolności egzystencjalnej i to ona była przyczyną rozpaczy. Dryfowałem po bezkresnym morzu zmysłowej wolności — bez sekstansu, kompasu i map, kierując się jedynie słabo dostrzegalnymi gwiazdami obowiązującego kodeksu karnego, naśladowaniem zachowań i obyczajów społecznych (do takiego postępowania można by wytresować choćby szympansa), minimalistyczną koncepcją

sprawiedliwości i ośmieszonym poczuciem przyzwoitości. Nie potrzebowałem leczenia, ale uzdrowienia.

Dokonałem wielu tysięcy aborcji na niewinnych dzieciach i zawiodłem tych, których kochałem. Nie mogę pisać szczegółowiej o moim drugim i trzecim małżeństwie,- jest to dla mnie nadal zbyt bolesne. Powiem tylko, że obie moje żony - mimo że żadna z nich nie chodziła do kościoła, kiedy się poznaliśmy - wyniosły pewien rdzeń niewinności z dzieciństwa spędzonego w protestanckich rodzinach, przez co zachowały naturalność i zdumiewającą dziewiczość — do czasu, gdy dostały się w moje ręce. Jest dla mnie pewnym pocieszeniem, że przynajmniej mój ojciec, który zmarł w 1990 roku, w epickim wieku dziewięćdziesięciu czterech lat, odszedł pogodzony i uspokojony. Mój syn, Joseph, mieszkał u dziadka i zajmował się nim w tym czasie. Ojciec nie wierzył w Boga, a tylko w jakąś „siłę wyższą". Całe życie głosił, że nie chce mieć nic wspólnego z prymitywnymi obrzędami w rodzaju pogrzebów, dlatego byłem zaskoczony, gdy się dowiedziałem, że w testamencie kazał się pogrzebać obok córki, którą przez całe życie traktował jak powietrze. Mimo swoich zapewnień, że chce, aby jego ciało zostało poddane kremacji, wykupił miejsce obok grobu swojej córki i od czasu jej śmierci planował, że zostanie tam pochowany.

Piszę te słowa jako człowiek, który próbował już wszystkich tradycyjnych świeckich sposobów „leczenia": alkoholu, środków uspokajających, poradników i pomocy doradców. Na początku lat sześćdziesiątych pozwoliłem sobie nawet na cztery lata psychoanalizy. Chodziłem do ogólnie szanowanego psychiatry, który trzymał się głównie modelu freudowskiego - wtrącał się z rzadka

i pozwalał pacjentowi ględzić do woli. Niestety, przez cały rok cierpiał na dokuczliwy katar sienny i przyjmował duże dawki leków przeciwhistaminowych. W efekcie dwa razy w tygodniu wyciągałem się na kozetce i opowiadałem z podnieceniem swoje sny, a on wyciągał się w swoim wygodnym, skórzanym fotelu i spokojnie drzemał pod działaniem leków. Po kilku sesjach poświęconych budzeniu go co jakiś czas kopniakami,

ja także zacząłem przysypiać. (Można by przewrotnie powiedzieć, że sypiałem z moim psychoanalitykiem.) Sam nie wiem, dlaczego tak długo trzymałem się tej brzytwy.

Najdotkliwszą z ludzkich męczarni jest być osądzonym bez prawa, a mój wszechświat był pogrążony w bezprawiu. Santayana napisał kiedyś, że jedyną prawdziwą podstawą godności człowieka jest jego zdolność do pogardzania sobą, a ja pogardzałem sobą bez wątpienia. Być może dotarłem przynajmniej do punktu wyjścia w poszukiwaniu ludzkiej godności. Poddałem się poważnej autoanalizie (życie poddane analizie jest zupełnie nieznośne) i zacząłem przyglądać się pokręconemu moralnie karzełkowi, jaki w jej wyniku ukazał się moim oczom.

Wiedziałem już, że moją najpoważniejszą chorobą jest zerwanie łączności między grzechem i winą, między etycznie zdeprawowanym działaniem i jego kosztem. Za moje zdeprawowane działania nie ponosiłem żadnych konkretnych kosztów poza niewystarczającą, behawioralną egzegezą. Potrzebowałem karcenia i wychowywania. Stałem się podobny do Eichmanna, jakim go opisała Hannah Arendt: byłem raczej zbiorem funkcji niż odpowiedzialną istotą ludzką.

240

Równocześnie zagłębiałem się coraz bardziej w ruch obrony życia, prowadziłem wykłady, robiłem filmy, pisałem książki i włączałem się w działania polityczne. Dostrzegałem pokój emanujący z wielu spotykanych tam ludzi. Moje poglądy opierały się jednak na podstawach naukowych i mówiłem to wszystkim audytoriom, nawet tym składającym się z katolików. Podczas modlitw i inwokacji towarzyszących wiecom obrońców życia recytowałem, kiedy było trzeba, *Pledge of Allegiance,* ale w czasie modlitw patrzyłem prosto przed siebie, nie poruszając ustami. Chociaż odnosiłem się miło i uprzejmie do rozmaitych duchownych spotykanych na wiecach, dawałem im wyraźnie do zrozumienia, że odnoszę się z rezerwą do ich wierzeń i że łączy nas jedynie niechęć do aborcji. Mimo to zauważałem z zainteresowaniem panującą na tych zgromadzeniach nieuchwytną atmosferę bezinteresowności, a nawet prawdziwego altruizmu.

A potem, w 1989 roku, wziąłem udział w akcji prowadzonej w Nowym Jorku przez „Operację Pomoc" przeciwko organizacji Planowanego Rodzicielstwa. Zamierzałem napisać do pisma zajmującego się etyką artykuł na temat moralnych i etycznych aspektów takich demonstracji: Czy są one przejawem słusznego protestu, czy wewnętrznego terroryzmu, uniemożliwiającego ciężarnym kobietom korzystanie z zagwarantowanych konstytucją praw?

Był przenikliwie zimny poranek. Przyłączyłem się do grupy około tysiąca dwustu demonstrantów w punkcie zbiórki, w okolicach Czterdziestej Ulicy na zachodnim Manhattanie, i udałem się razem z nimi metrem, a potem pieszo do kliniki mieszczącej

241

się u zbiegu Drugiej Alei i Dwudziestej Pierwszej Ulicy. Demonstranci usiedli rzędami przed budynkiem, skutecznie uniemożliwiając w ten sposób wejście i wyjście z kliniki. Zaczęli po cichu śpiewać hymny, trzymając się na ręce i falując rytmicznie. Z początku stałem na uboczu, obserwując ich twarze, robiąc wywiady z niektórymi uczestnikami i zaciekle sporządzając notatki. Wtedy dopiero zobaczyłem wyraz uniesienia i prawdziwej miłości na twarzach tej falującej masy ludzi, otoczonej przez setki nowojorskich policjantów.

Modlili się, podtrzymywali na duchu i zachęcali nawzajem, śpiewali radosne hymny i stale przypominali sobie o absolutnym zakazie używania przemocy. Wydaje mi się, że zaskoczyła mnie po prostu siła ich miłości i modlitwy: modlili się za nienarodzone dzieci, za zagubione i przerażone matki, za pracujących w klinice lekarzy i pielęgniarki. Modlili się nawet za policję i media, które transmitowały demonstrację. Modlili się za siebie nawzajem, ale nigdy za siebie samych. Zacząłem się zastanawiać: Jak to się dzieje, że ci ludzie mogą z siebie tyle dawać, występując na rzecz mniejszości, która jest (i zawsze pozostanie) niema, niewidoczna i niezdolna do wyrażenia im swojej wdzięczności?

Napisałem artykuł i kiedy ukazał się drukiem w *Hastings Center Report,* wielu działaczy z ruchu proaborcyjnego oskarżyło mnie o aktywny udział w demonstracji, co stanowiło naruszenie zakazu uczestniczenia w takich akcjach, wydanego przez sędziego sądu federalnego, Roberta Warda. Przesłuchano mnie i uniewinniono przed sądem federalnym w Nowym Jorku. W tym samym czasie moja żona została oskarżona o naruszenie podobnego

zakazu podczas demonstracji przed klinikami aborcyjnymi w Dobbs Ferry. Wygraliśmy i tę sprawę. Chociaż dwa procesy w tak krótkim czasie sporo nas kosztowały nie żałuję ani jednego wydanego centa. Obserwowałem później podobne demonstracje w Nowym Orleanie i w małym miasteczku na południe od Los Angeles. Uderzyła mnie duchowa głębia tych zgromadzeń. Były to demonstracje ekumeniczne - brali w nich udział katolicy i protestanci - pozbawione przemocy i tak mocno zakorzenione w duchowych przekonaniach uczestników, że nawet policja trzymała się z dala, jakby z szacunku dla czystości działań tych ludzi. Jedynymi brutalnie zachowującymi się osobami podczas demonstracji w Kalifornii były policjantki, które najwyraźniej traktowały tego rodzaju wystąpienia jak osobistą zniewagę. (Randall Terry, założyciel „Operacji Pomoc", zapewniał mnie potem, że rzeczywiście policjantki zachowują się w czasie demonstracji bardzo agresywnie, okazując nienawiść do wszystkich demonstrantów razem i każdego z osobna.)

Nie byłem zupełnie obojętny na religijny zapał towarzyszący ruchowi obrony życia. Już w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych zdawałem sobie sprawę, że wielu katolików i protestantów z ruchu modli się za mnie. Wraz z upływem czasu robiło to na mnie coraz większe wrażenie. Ale dopiero wtedy, kiedy zobaczyłem, jak wielkiej próbie są poddawani demonstranci w te zimne poranki — gdy widziałem, jak obrzucani najohydniejszymi epitetami przez zwolenników aborcji, otoczeni przez policję, obdarzani niechęcią ze strony mediów, aresztowani i karani grzywną przez federalny wymiar sprawiedliwości, obrzucani pogróżkami

przez urzędników państwowych, siedzą uśmiechnięci modląc się po cichu, śpiewając, przekonani o sprawiedliwości swojej sprawy i niezachwianie pewni ostatecznego zwycięstwa - dopiero wtedy zacząłem się poważnie zastanawiać, jaka Siła popycha ich do tego działania. Dlaczego ja sam się tam znalazłem? Co mnie sprowadziło właśnie tego dnia na to, a nie inne miejsce? Czy była to ta sama Siła, która pozwalała im siedzieć spokojnie i bez lęku w samym epicentrum prawnego, fizycznego, etycznego i moralnego chaosu?

Wtedy, po raz pierwszy w całym moim dorosłym życiu, zacząłem poważnie zastanawiać się nad istnieniem Boga - Boga, który przeprowadził mnie przez wszystkie kręgi piekła tylko po to, by w swej łasce wskazać mi drogę do zbawienia i okazać swoje miłosierdzie. Ta myśl sprzeciwiająca się wszystkim dziewiętnastowiecznym pewnikom, którym byłem wierny — w jednej chwili ukazała moją przeszłość jako ohydne bagno grzechu i zła, oskarżyła mnie i uznała winnym ciężkich przestępstw przeciwko tym, którzy mnie kochali i tym, których nawet nie znałem, a równocześnie - w cudowny sposób - ukazała mi srebrzyste lśnienie nadziei we wzrastającej wierze, że Ktoś umarł dwa tysiące lat temu za moje grzechy i popełnione przeze mnie zło.

Nie doświadczyłem jednak natychmiastowej, oślepiającej epifanii i nie zacząłem odmawiać jednego „Zdrowaś Mario" po drugim, jak to opisał Richard Gilman w książce „Wiara, seks, tajemnica" — smutnej, wyświechtanej opowiastce o nawróceniu się Żyda ateisty na rzymski katolicyzm, powołującej się na przeróżne magiczne i mistyczne zbiegi okoliczności. W moim przypadku najpierw nastąpiła dogłębna analiza literatury traktującej

o nawróceniu, między innymi książki Karla Sterna „Słup ognia". Czytałem wówczas Malcolma Muggeridge'a, Walkera Percy'ego, Grahama Greene'a, C.S. Lewisa, kardynała Newmana i wielu innych. Zanim wybrałem się w tak niebezpieczną i groźną podróż, jaką jest poszukiwanie Boga, zgodnie ze swoim charakterem wolałem dokonać sumiennego przeglądu istniejącej literatury. Było to także sprawdzanie autentyczności przedsięwzięcia, które stanowiło dla mnie krok całkowicie rewolucyjny.

Czytałem z wielką zachłannością. Najmocniej identyfikowałem się z historią Gilmana (pochodziliśmy z niemal identycznego środowiska) i mojego byłego profesora, Karla Sterna. Mimo że wielokrotnie wracałem do książki Gilmana, uznałem ją ostatecznie za nie pasującą do mojego przypadku: Gilman nawrócił się na katolicyzm w wieku trzydziestu lat i potem wstydził się swojego nawrócenia, traktując je nawet jako chorobę, z której musi się wyleczyć. Mówił często o „bólu" bycia katolikiem. Demonstrował także pogardę i lekceważenie dla samego siebie z powodu poddania się dogmatom takim jak dogmat o Trójcy Świętej czy o Wcieleniu. Jego książka niewiele mi pomogła. Co do błyskotliwej Simone Weil, to odczuwała ona głęboką niechęć do judaizmu, w którym wyrosła, ja natomiast uważałem go jedynie za niewystarczający i nieskuteczny.

O wiele mocniejszy oddźwięk wywołały we mnie przeżycia Sterna. Będąc świetnym psychoanalitykiem, zrezygnował on z całej kolekcji intelektualnych i zawodowych osiągnięć i otworzył się na prostą, pozbawioną wątpliwości wiarę, tak niewinną, jak wiara jego ulubionej świętej, Teresy z Avila. Oto człowiek,

którego mógłbym naśladować, gdybym tylko potrafił. Po nawróceniu się Stern napisał do swojego brata, który mieszkał wtedy w Izraelu, list będący pieśnią pochwalną na cześć odkrycia wiary chrześcijańskiej. Pisze w nim tak wymownie, traktując z tak wielką wrażliwością wątpliwości i pytania rodzące się w głowie takiego jak on wykształconego profesjonalisty, że za każdym razem, gdy go czytam, z trudem powstrzymuję łzy.

Ale, jak zauważył Newman, do nawrócenia nie wystarczą argumenty. Na każdym wiecu w obronie życia, na jakim przemawiam, widzę twarze pełne uniesienia, promieniujące tak wielką miłością i radością, że zlodowaciały węzeł w moim wnętrzu

(Gdzie? W szyszynce, w szpiku kostnym? Czy w ogóle ma to jakieś znaczenie?) powoli topnieje i przeradza się w powracające fale ciepła.

Podobnie jak Simone Weil, znajduję się cały czas na progu błogosławionego poddania się wierze i wciąż waham się przed dokonaniem ostatecznego, nieodwołalnego kroku. Ksiądz McCloskey podtrzymuje mnie i zachęca, parafrazując słowa Pascala wypowiedziane czterysta lat temu: „Koszt wiary w Boga jest minimalny,- konsekwencje zwątpienia mogą być poważne".

Jestem pewien, że słowa Pascala nie miały oznaczać zimnej kalkulacji wiary,- powtarzam je sobie często w ciągu dnia, jak mantrę. Bagaż, który ciągnę za sobą na tamten świat, jest bowiem tak ciężki, że brak wiary skazałby mnie na wieczność bardziej przerażającą niż jakiekolwiek męki opisane przez Dantego w jego pieśni o zbawczym upadku i zmartwychwstaniu. Nie ukrywam, że się boję.

246

Mimo naprawdę wielkiego lęku wiem teraz coś, czego przedtem nie wiedziałem. Kilka lat temu poproszono mnie o zrecenzowanie książki lekarza internisty, dra Larry'ego Dosseya, który twierdził, że znalazł naukowe dowody na działanie modlitwy wstawienniczej. Jego dane nie przekonały mnie, ale jedna z historii, opisująca wizytę Dosseya u pacjenta chorego na raka, utkwiła mi w pamięci. Kiedy Dossey zapytał go, o co się modli, mężczyzna odparł, że nie modli się o nic szczególnego. „No dobrze - nalegał Dossey - ale skoro modlitwa nie jest prośbą, po co się modlisz?" „Po nic — odpowiedział pacjent. - Modlitwa przypomina mi, że nie jestem sam".

Ja też nie jestem już sam. Było mi przeznaczone przemierzać glob w poszukiwaniu Tego, bez którego byłbym potępiony, teraz jednak uchwyciłem się rąbka Jego szaty w rozpaczy, w przerażeniu, w niebiańskim przystępie najczystszej potrzeby, jaką znam. Moje myśli wracają znów ku bohaterowi moich lat studenckich, Karlowi Sternowi, który przechodził przemianę duchową dokładnie w tym czasie, kiedy kształcił mnie w sztukach poznawania ludzkiego umysłu, jego porządku i jego źródeł - i ku słowom, które napisał do swojego brata:

> *Nie ma co do tego żadnej wątpliwości: biegliśmy do Niego albo uciekaliśmy przed Nim, ale przez cały czas to On był w centrum wszystkiego.*

ŚCIEŻKĄ NAUKI DO BOGA

Autor bp Andrzej Siemieniewski
Wydawnictwo FRONDA

SPIS TREŚCI

WSTĘP 5
A. HISTORYCZNE ŹRÓDŁA DUCHOWOŚCI PRZYRODNIKA 7
B. SZLAKIEM ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO* 13
ROZDZIAŁ 1; Z LINIJKĄ I CYRKLEM NA DRODZE DO BOGA 23
A. ABY LEPIEJ POZNAĆ BOGA, BĄDŹ MATEMATYKIEM 26
B. PRZYGOTUJ SWA DUSZĘ PRZEZ GEOMETRIĘ 40
C. NA ZACHODZIE BEZ ZMIAN 56
D. WYKŁADY DLA ANIOŁÓW I ŚWIĘTYCH 66
E. PRZEZ ASTRONOMIĘ KU STWÓRCY NIEBIOS 86
F. ZE WSCHODU NA ZACHÓD 108
ROZDZIAŁ 2; JAK ŚW. AUGUSTYN DOSŁOWNIE ZROZUMIAŁ KSIĘGĘ RODZAJU 111
A. NAUKOWE ZŁUPIENIE EGIPCJAN 117
B. WYZNANIA PRZYRODNIKA 125
C. RZECZ O METODZIE: CZYTAĆ BIBLIĘ CZY BADAĆ ŚWIAT? 139
D. WIĘCEJ PYTAŃ NIŻ ODPOWIEDZI 147
E. KREACJONISTA CZY EWOLUCJONISTA? 154
F. DOSŁOWNOŚĆ BIBLIJNEJ ALEGORII 162
G. DOPEŁNIENIE MIARY PIĘKNA 167
H. KOŚCIÓŁ NA KSIĘŻYC 176
ROZDZIAŁ 3; OD WOJENNEGO CHAOSU DO PAPIEŻA MATEMATYKA 181
A. NAUKA W EPOCE CHAOSU 181
B. ZADANIE DLA NIEBOSZCZYKA 192
C. PRZEZ BIBLIĘ I PRZEZ ARYTMETYKĘ 197
D. MAUR Z MOGUNCJI 210
E. MARIAŻ TEOLOGII Z MATEMATYKĄ W ŚREDNIOWIECZNYM RENESANSIE 220
F. FIZYKA GWIEZDNA I ŚPIEWANA 233
G. ARYTMETYCZNY JĘZYK KSIĘGI STWORZENIA 242
H. WIELKI MATEMATYCZNY FINAŁ PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA 257
ROZDZIAŁ 4; ŚREDNIOWIECZNA ASTROFIZYKA 265
A. KOSMICZNI SĄSIEDZI 267
B. ZIEMIA JAK PIŁKA OKRĄGŁA 276
C. CZYŻBY JEDNAK PŁASKA? 290
D. JAK NARYSOWAĆ SIŁĘ GRAWITACJI? 295
E. OPISY EFEKTÓW GRAWITACYJNYCH 300
F. ZNIKOMOŚĆ ZIEMI W OGROMNYM KOSMOSIE 308
G. ŚREDNIOWIECZNA CZASOPRZESTRZEŃ 331
H. A JEDNAK SIĘ KRĘCI! 343
ROZDZIAŁ 5; EPILOG, CZYLI ILE DIABŁÓW ZMIEŚCI SIĘ NA OSTRZU SZPILKI 349
A. WITRAŻE Z EINSTEINEM 351
B. MATEMATYKA DLA PAPIEŻY, BISKUPÓW, KSIĘŻY I MNICHÓW 358
C. POŻYTEK DLA KOŚCIOŁA Z DZIEŁA KOPERNIKA 367
D. GALILEUSZ OBROŃCĄ TRADYCJI KOŚCIOŁA 373
BIBLIOGRAFIA 387
1. ŹRÓDŁA 387
2. OPRACOWANIA 397

Numer strony z książki 5

WSTĘP

Chrześcijanie [są\ duchowi i rozumni zarazem[1]*.*
(papież św. Leon Wielki)

Kiedy w teologii duchowości pada pytanie o drogę wiodącą do spotkania Boga, zwykle jak najsłuszniej w odpowiedzi podaje się wiarę. To ona jest przecież pierwszym sposobem wejścia w „żywą i osobistą relację z Bogiem żywym i prawdziwym" (KKK 2558). A jednak Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* swoje podsumowanie niezmiennej od dwudziestu wieków Tradycji Kościoła dotyczącej wznoszenia się ku Bożej prawdzie zaczął od obrazu *dwóch* skrzydeł. Obok skrzydła wiary jest też jeszcze drugie, rozum, pozwalający człowiekowi wzlecieć do spotkania z Bogiem.

Celem tej pracy będzie przedstawienie i rozważenie wybranych przykładów zaczerpniętych z historii Kościoła, poczynając od starożytności po kres średniowiecza, odnoszących się do rozumu traktowanego jako droga wznoszenia się duszy do Boga. Rozum *[ratio)* to pojęcie bardzo szerokie i zwykle

1 „[...] spiritales et rationabiles christiani", Leon Wielki, *Kaznie 4,* 1: CCL 138,16-17 (PL 54,149).

6

stosowano je w filozoficznych dociekaniach dotyczących natury Boga lub istoty człowieczeństwa. Tutaj chcemy jednak zdecydowanie zawęzić pole naszych zainteresowań: będzie nas zajmować tylko i wyłącznie ten aspekt działalności rozumnej natury człowieka, który dziś nazywamy naukami ścisłymi czy przyrodniczymi (wraz z matematyką stosowaną), co dawniej często określano mianem filozofii naturalnej *(philosophia naturalis).* Problem, który sobie postawimy, można sformułować następująco: Czy matematyczno-przyrodnicze odkrycia rozumu ludzkiego były przyjmowane w historii duchowości katolickiej jako pomoc w drodze do Boga? Na ile więc faktycznie przeżywano je jako jedno z dwóch skrzydeł, pozwalające ojcu starożytnego Kościoła lub średniowiecznemu mnichowi wznieść się do tronu Bożej obecności? Czy uda się znaleźć wystarczająco wyraźne ślady takiej duchowości, którą niektórzy nazywają duchowością naukową (*a scientific spirituality)?*

Zapewne łatwiej byłoby znaleźć współczesne nam przykłady kształtowania duchowości chrześcijańskiej, wykorzystującej aktywne zainteresowanie naukami ścisłymi: matematyką i matematycznie opisanym przyrodoznawstwem. Czy jednak jest to tylko fenomen czasów najnowszych? Czy dawniejsze wieki chrześcijańskie nie mogą dostarczyć nam podobnego materiału? Na jakie świadectwa w tej kwestii się natkniemy, gdy zajrzymy do dzieł autorów starożytnych i średniowiecznych? To ostatnie pytanie jest tym bardziej intrygujące, jeśli weźmie

7

się pod uwagę rozpowszechnione w tej mierze popularne mity i nieuzasadnione uprzedzenia. Sięgnijmy po przykład.

A. HISTORYCZNE ŹRÓDŁA DUCHOWOŚCI PRZYRODNIKA

Wydana w 2007 roku *Historia fizyki*[2] przyciąga wzrok barwnymi ilustracjami na okładce. Pierwsza z nich to zdjęcie tunelu akceleratora cząstek elementarnych w Europejskiej Organizacji Badań Jądrowych (CERN).Tuż obok znajduje się fascynująca astronomiczna fotografia Mgławicy Kraba z roku 1999. Razem dokumentują zdumiewające osiągnięcia współczesnej nauki w badaniach nad najmniejszymi i największymi strukturami naszego świata. Ponieważ książka traktuje o historii fizyki, a nie tylko o jej teraźniejszości, to zaraz poniżej na okładce widnieje rycina przedstawiająca doświadczenie elektryczne wykonane w połowie XVIII wieku przez francuskiego fizyka, Jeana Antoine'a Nolleta.

Jest jeszcze ilustracja czwarta. Na pierwszy rzut oka wydaje się dotyczyć średniowiecznej astronomii. Jest na niej i Słońce, i Księżyc, widać charakterystyczny habit średniowiecznego mnicha. Dostrzegamy nawet symboliczny szkic czegoś, co mogłoby wyglądać jak mechanizm poruszający niebiańską maszynerię. Zachodzi tu jednak fundamentalna różnica w porównaniu z poprzednimi trzema ilustracjami. Tamte dokumentowały

2 A.K. Wróblewski, *Historiafizyki. Od czasów najdawniejszych do współczesności,* Warszawa 2007.

badania naukowe widziane oczami autentycznych bohaterów zmagań o postęp wiedzy i powstały w czasie, gdy tych badań dokonywano. Ta ostatnia zaś powstała czterysta lat po zakończeniu średniowieczu.To intrygujące, jako że średniowiecznych szkiców i rycin dotyczących stanu ówczesnej wiedzy astronomicznej nie brakuje. A jednak nie sięgnięto po żaden z nich, lecz po drzeworyt wykonany pod koniec XIX wieku, a więc w historycznej perspektywie — całkiem niedawno. Dlaczego? Być może przez przypadek natknęliśmy się na świadectwo pewnego przedziwnego podejścia do średniowiecza w naszych czasach, podejścia nacechowanego stereotypami i nieudokumentowanymi opiniami. Co właściwie *ilustruje* ta rycina?

Oto ona w swojej oryginalnej postaci[3]: widzimy okrąg płaskiej Ziemi pokrytej pagórkami, lasami i wioskami, w oddali - wieże kilku kościołów. Wszystko to przykryte zaś, niczym misą, półkulą nieba, na której widnieją malutkie mrugające gwiazdki, do tego większy nieco sierp Księżyca i słoneczna tarcza z wyraźnie wyrysowaną twarzą. Na pierwszym planie umieszczono postać mnicha: w swojej wędrówce dotarł właśnie do krańców świata, do tego miejsca w przytulnym średniowiecznym kosmosie, gdzie dach nieba styka się z podłogą ziemi. Ciekawski mnich wystawił głowę poza niebiańskie sklepienie i podziwia kosmiczną maszynerię wprawiającą firmament w ruch.

3 C. Flammarion, *L'atmosphere: météorologie populaire*, Paris 1888, s. 163.

Rys. 1. Rycina powstała na potrzeby *Meteorologii popularnej* C. Flam- mariona (wyd. 1888), błędnie przyjmowana za niemiecki drzeworyt z początków XVI wieku[4]

Sam pamiętam ten wizerunek ze szkolnego podręcznika. Wspominam też wrażenie, jakie wywierał wtedy na nas, uczniach: oto jak średniowieczni uczeni wyobrażali sobie

wszechświat. W *Historii fizyki* w dalszym ciągu zapewnia się czytelnika, tym razem już studenta: „Ilustracja ta bardzo dobrze

4 Ilustracja za: http://upload.wikimedia.Org/wikipedia/commons/8/87/ Flammarion.jpg (2008).

oddaje średniowieczne wyobrażenia"[5]. A w pewnym amerykańskim czasopiśmie z 2005 roku znalazłem przypadkowo rzuconą uwagę: „W ciemnym średniowieczu powszechnie wierzono, że Ziemia jest płaska. Był nawet znany powszechnie drzeworyt przedstawiający człowieka, który wystawia głowę poza granicę płaskiej Ziemi, aby zobaczyć, jak jest ona skonstruowana"[6].

W latach szkolnych nikt z nas nie wiedział oczywiście, że ilustracja ta nie pochodzi ze średniowiecza, ani nawet w ogóle z odległych stuleci. Nikt z nas nie podejrzewał, że powstała dopiero na potrzeby wydanej w 1888 roku *Meteorologii popularnej* Camille'a Flammariona i że *fałszywie* przyjmowano ją przez tyle lat za niemiecki drzeworyt z początków XVI wieku. Przecież podpisano ten obraz słowami: „Legenda mówi: pewien średniowieczny misjonarz opowiada, że znalazł miejsce, gdzie spotyka się niebo z Ziemią"[7].

Nasuwa się niepokojące pytanie: Dlaczego nie sięgnięto po autentyczne ryciny zamieszczane w średniowiecznych podręcznikach akademickich? Przecież źródłowych wydań nie brakuje. Szkoda więc, że mało kto wie, iż uczeni średniowiecza przedstawiali graficznie mechanizm zaćmień Słońca i Księżyca w sposób nieodbiegający od znanego nam dzisiaj oraz

5 A.K. Wróblewski, *Historiafizyki...*, s. 72.
6 E. Buchanan, *The Tomato Effect,* „The Sport Supplement" 1.13 (2005) nr 4 (czasopismo wydawane przez United States Sports Academy).
7 „La légende dit: Un missionnaire du moyen âge raconte qu'il avait trouvé le point où le ciel et la Terre se touchent", C. Flammarion, *L'atmosphère...,* s. 163.

że szkicowali wyjaśnienia problemu chodzenia człowieka po kulistej Ziemi[8]. Oczywiście odwołanie się do okładki *Historii fizyki* to tylko przykład szerszego zjawiska. Nawet najbardziej znane osobistości ze świata nauki przyjmują przedziwne postawy, kiedy pada hasło „nauka średniowieczna". Najsłynniejszy astrofizyk naszych czasów, Stephen Hawking, pisze o czasach, kiedy „uważano za oczywiste, że Ziemia jest płaska". Co to za czasy, wyjaśnia się natychmiast: dopiero „od czasów Kopernika i Galileusza musimy się pogodzić z koncepcją, że Ziemia jest

8 Takie podejście do historii jest tym bardziej dziwne, kiedy uświadomimy sobie, że nie brakuje w literaturze znakomitych zbiorów stosownych materiałów na ten temat. Warto wskazać choćby książkę Barbary Obrist, *La cosmologie médiévale: textes et immages,* t. I: *Les fondements antiques*, Fi- renze 2004. Książka ta zawiera 118 reprodukcji dokumentujących poziom nauki starożytnej i średniowiecznej, w tym ilustracje z wczesnego średniowiecza chrześcijańskiego. Na przykład rysunek 33 to szkic zaćmienia Słońca z IX w., przedstawiający pozycje w przestrzeni trzech ciał: *Terra, Sol, Luna.* Zaznaczono tam *umbra terrae,* czyli cień rzucany przez Ziemię w przestrzeń kosmiczną. Rysunek 36 to szkic zaćmienia Księżyca, również z IX w., przedstawiający pozycje w przestrzeni kosmicznej tych samych trzech ciał. Zaznaczono tam bieg promieni słonecznych zasłanianych przez kulę ziemską rzucającą cień na Księżyc. Rysunki 65-67 (z tego samego okresu) przedstawiają kierunek padania kropli deszczu na powierzchnię okrągłej Ziemi. Przedsta- wiają poglądowo działanie siły grawitacji skierowanej zawsze do środka Ziemi (pokrywającego się

według ówczesnych poglądów ze środkiem kosmosu): gdyby krople deszczu nie spadały zawsze prostopadle do powierzchni Ziemi na całym obszarze kuli ziemskiej, to na niektórych obszarach deszcz mijałby Ziemię, padając równolegle do jej powierzchni. Tego typu szkice z czasów Karola Wielkiego są świadectwem umiejętności odzwierciedlenia na płaskiej powierzchni trójwymiarowej kuli ziemskiej („la représentation tridimensionnelle d'un globe terrestre", „un globe terrestre perçu dans une perspective à vol d'oiseau", s. 110).

12

kulista"[9], pisze Hawking wbrew historycznej prawdzie. To tylko jeden przykład spośród wielu.

Dlatego przystępując do opisu spotkania starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa z naukami przyrodniczymi i matematycznymi, nie wystarczy poprzestać na zwykłej relacji o stanie rzeczy w minionych wiekach. Cały czas trzeba też będzie mieć na uwadze potrzebę pozbycia się fałszywych stereotypów na ten temat, tak silnie zakorzenionych w powszechnej świadomości, w tym również akademickiej.

Czas więc na wyraźne postawienie problemu niniejszej refleksji: chcemy odszukać przykłady z odległych wieków chrześcijaństwa, świadczące o istnieniu wizji harmonijnej współpracy między rozumem przyjmującym Objawienie Boże w Jezusie Chrystusie i rozumem badającym świat natury metodami nauk ścisłych. Współpraca ta miała zaowocować duchowością wykazującą ciekawość wobec materialnego stworzenia oraz podziw dla rozumu Stwórcy. Wydaje się, że takie przekonanie towarzyszyło znakomitej większości wykształconych chrześcijan i że znalazło swoje odbicie w znacznej liczbie dzieł wielkich doktorów i ojców Kościoła na przestrzeni wieków.
Przykładów tych będziemy szukać w starożytności (nieco bardziej systematycznie) i w średniowieczu (tu już bardziej wybiórczo, z racji niezmiernie obfitego materiału). Znacznie

9 S. Hawking, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce,* Warszawa 1995, s. 117.

13

więcej czasu niż pozostałym autorom poświęcimy św. Augustynowi, i to z podwójnego tytułu. Przede wszystkim zostawił on sporo zapisków o wpływie argumentacji przyrodniczej (głównie astronomicznej) na swoje osobiste wybory wiary. Poza tym jego autorytet dominował w Kościele zachodnim przez długie wieki, do czasów św. Tomasza wyznaczając główne ramy teologii.

Będzie to więc poszukiwanie śladów postawy, którą można by zasygnalizować w formule *philosophia naturalis ancilla theologiae* („nauki ścisłe w służbie teologii")[10]. Angielski chemik i teolog zarazem, Alister McGrath, pisze:

> „Podczas gdy średniowieczni pisarze wychwalali zalety filozofii jako *ancilla theologiae* [„służki teologii"], doszedłem do odmiennego, choć oczywiście pokrewnego wniosku: że najlepiej spełni tę rolę filozofia naturalna"[11].

B. SZLAKIEM ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO*

Zachętę oraz inspirację do takiego podejścia można znaleźć w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* o relacjach między wiarą i rozumem. Przytoczymy tu nieco dłuższy jej fragment, odnoszący się do Księgi Mądrości ze Starego Testamentu, gdyż wyznaczy on główny kierunek całej naszej dalszej pracy.

10 Por. A.E. McGrath, *A Scientific Theotogy,* 1.1: *Naturę*, London 2006, s. 18n.
11 Tamże, s. XVII.

14

,Autor święty mówi o Bogu, który pozwala się poznać także poprzez przyrodę. W rozumieniu starożytnych badania przyrodnicze miały wiele wspólnego z wiedzą filozoficzną. Stwierdziwszy najpierw, że dzięki rozumowi człowiek jest w stanie «poznać budowę świata i siły żywiołów, [...] obroty roczne i układy gwiazd, naturę zwierząt i popędy bestii» (Mdr 7,17.19-20) - jednym słowem jest zdolny do myślenia filozoficznego - tekst biblijny stawia bardzo ważny krok naprzód. Przypominając tezę filozofii greckiej, do której zdaje się nawiązywać w tym kontekście, autor stwierdza, iż właśnie przez rozumowe poznawanie przyrody można dotrzeć do Stwórcy: «Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę» (Mdr 13,5). Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspaniała «księga natury»: odczytując ją za pomocą narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy. Jeżeli człowiek mimo swej inteligencji nie potrafi rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego, to przyczyną jest nie tyle brak właściwych środków, co raczej przeszkody wzniesione przez jego wolną wolę i grzech" (Fi? 19).

W papieskim tekście znajdujemy cztery elementy niezmiernie istotne dla naszej dalszej prezentacji.

15

Po pierwsze, jest tu mowa o badaniach przyrody rozumianych jako *wiedzafilozoficzna-,* jakkolwiek dziś na poziomie akademickim zwykle rozdziela się te dwie dziedziny: przyrodoznawstwo i filozofię, to w dawniejszych wiekach nazwa*philosophia naturalis* obejmowała to, co dziś nazywamy astronomią lub fizyką, wraz z nieodzowną w tych naukach matematyką.

Po drugie, wskazana zostaje szczególna cecha ściśle rozumowego przyrodoznawstwa, a mianowicie jego zdolność otwierania na *obecność Boga.* Nie chodzi tu jednak w żadnej mierze o pospieszne uciekanie się do Boga jako wyjaśnienia niezrozumiałych na razie procesów przyrodniczych, na kształt jakiejś współczesnej teorii inteligentnego projektu (*intelligent design).* Sens tej uwagi jest radykalnie odmienny: właśnie czysto rozumowe podejście do astronomii i do innych dziedzin badań wznosi umysł do odkrycia rzeczywistości niedostępnej zmysłom (na przykład zasad logiki i matematyki). Potem zaś wznosi do poszukiwania źródła zarówno rzeczywistości materialnej, jak i rządzącego nią porządku praw natury, tj. do pytania, *dlaczego* przyroda rządzi się prawami matematyki.

Po trzecie, ważne jest traktowanie *natury jako księgi*, a więc jako rzeczywistości możliwej do odczytania, jeśli tylko człowiek nauczy się odpowiedniego języka. Stopniowo, z biegiem wieków, odkrywano, że językiem natury jest matematyka. Pierwszym polem, na którym dokonano tego odkrycia, była astronomia. Dlaczego? Gdyż w ruchu ciał kosmicznych najłatwiej zaobserwować matematyczne regularności, nawet bez

16

posługiwania się żadną pomocniczą aparaturą, niedostępną przecież w starożytności i w średniowieczu. W tym sensie kosmos obserwowany gołym okiem z Ziemi jest naturalnym laboratorium.

Po czwarte zaś, istotne jest odczytanie *treści tej księgi,* jaką jest przyroda. Nawet książki pisane przez ludzi, przez utalentowanych pisarzy, mogą mieć wiele warstw znaczeniowych: od faktografii, poprzez naświetlenie motywacji ludzkich decyzji, aż po symboliczną prezentację sensu ludzkiego losu. Cóż dopiero księga przyrody napisana przez samego Stwórcę! Ona też ma warstwę faktograficzną, czyli prawa przyrody odkrywane stopniowo przez kolejne pokolenia naukowców, od starożytnych astronomów i matematyków greckich poczynając, a na dzisiejszych astrofizykach kończąc. Księga przyrody odsłania również warstwę znaczeniową wyższego rzędu, kiedy człowiek zastanawia się nad wnioskami co do natury całości świata: Co wynika z tego, że rządzą nim prawa możliwe do odkrycia i do ujęcia w matematycznych formułach? Z księgi natury da się jednak również wyczytać wnioski najgłębsze, a mianowicie można się z niej dowiedzieć więcej o prawdziwym Autorze tej księgi, którym jest sam Bóg. Im bardziej zbliżamy się jednak do tego znaczenia tekstów, tym bardziej angażuje się duchowy aspekt „czytelnika księgi natury", czyli przyrodoznawcy.

Dochodzimy do progu duchowości przyrodnika (*a scientific spirituality).* Gdyż w związku z tym czwartym elementem można zasadnie postawić pytanie o rolę matematyki

i ścisłych nauk przyrodniczych w duchowości chrześcijanina. Można pokusić się nawet o poszukiwanie mistyki nauk ścisłych: skoro w teologii wyróżnia się także mistykę „skoncentrowaną na udziale człowieka w działaniu Boga w świecie historycznym"[12], to czyż nie jest możliwy taki sposób wnikania w prawa przyrody, aby przeżywać to jako świadomy udział ludzkiego umysłu w działaniu rozumu Bożego? Jako pewien rodzaj zjednoczenia z Bogiem? Świadectwa wielu uczonych przyrodników, zarówno dawnych, jak i współczesnych, mówią nam, że jest to możliwe.

Powrócimy jednak do tekstu papieskiej encykliki *Fides et ratio* i przytoczymy znów nieco dłuższy jej fragment, tym razem pochodzący z Nowego Testamentu, mianowicie z Listu do Rzymian. Chodzi tu o tekst Apostoła Pawła na temat pogańskich intelektualistów: „To, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (Rz 1,19-20). Jan Paweł II komentuje to tak:

> „Apostoł przeprowadza filozoficzny wywód, w którym wyraża głęboką prawdę: obserwacja «oczyma umysłu»

12 „Mystique tendue vers la participation à l'agir de Dieu dans le monde historique", Ch.A. Bernard, *Traité de théologie spirituelle,* Paris 1986, s. 419. Możliwość mistycznej wiary motywowanej naukowym badaniem przyrody wyraźnie sugeruje A.E. McGrath,yi *Scientific Theology,* 1.1: *Nature,* t. II: *Reality,* t. Ill: *Theory,* London - New York 2006.

rzeczywistości stworzonej może doprowadzić do poznania Boga. Poprzez stworzenia daje On bowiem rozumowi wyobrażenie o swojej «potędze» i «boskości» (por. Rz 1,20). Wyraża się w tym uznanie, że rozum ludzki posiada zdolność, która zdaje się nieledwie przekraczać jego własne naturalne ograniczenia: nie tylko nie jest zamknięta w sferze poznania zmysłowego, potrafi bowiem poddać je krytycznej refleksji, ale analizując dane zmysłowe, może też dotrzeć do przyczyny, z której bierze początek wszelka postrzegalna rzeczywistość" (*FR* 22).

Wszystkie wymienione wyżej cztery elementy zawarte w Księdze Mądrości są obecne także w Liście do Rzymian: badanie przyrody jako część nabywania filozoficznej mądrości, przyrodoznawstwo jako jedna z możliwych dróg do poznania rozumu Boga, natura jako otwarta księga i wreszcie wielowarstwowy przekaz Boży zapisany w tej księdze i możliwy do odczytania przez człowieka.

A zatem chrześcijaństwo podejmuje ten wątek tradycji Izraela, który odnosi się do traktowania natury jako Bożej księgi i do zapału w odczytywaniu coraz głębszych warstw jej treści. I znowu silnie zaznaczony jest element dotyczący duchowości. O ile świętość nadaje przyrodoznawstwu moc bezpośredniego otwierania drogi do Boga, o tyle grzech tę moc odbiera:

19

„Na mocy pierwotnego zamysłu stwórczego rozum miał być wyposażony w zdolność swobodnego przekraczania granic doświadczenia zmysłowego i docierania do najgłębszego źródła wszystkiego: do Stwórcy. W następstwie nieposłuszeństwa, przez które człowiek postanowił nadać sobie całkowitą i absolutną autonomię w stosunku do Tego, który go stworzył, utracił tę zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy" *(FR* 22).

Z jednej strony solidne podstawy racjonalne są konieczne dla mocnych podstaw duchowości chrześcijańskiej: „złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu" *(FR* 48). Z drugiej zaś strony Papież cytuje słowa I Soboru Watykańskiego:

„Nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem tenże Bóg wyprzeć się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie" [13](*FR* 53).

13 I Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius,* IV, DS 3017.

20

„Światło rozumu rozniecone w ludzkim umyśle" — te rozbrzmiewające prawdziwym entuzjazmem słowa miały w intencji ojców soborowych kierować z wdzięcznością serce ku najwyższemu Dawcy rozumności, czyli ku Bogu. Jakkolwiek sfery stosowania rozumu obejmują dziedziny teologiczne i metafizyczne, to jednak na nich się nie kończą: „jest konieczne, aby rozum wierzącego zdobył naturalną, prawdziwą i uporządkowaną

wiedzę o rzeczywistości stworzonej, o świecie i o człowieku, która jest także przedmiotem Bożego Objawienia" (*FR* 66), co więcej: „odwołanie się do nauk przyrodniczych może być w wielu przypadkach użyteczne" *(FR* 69).

Wreszcie przy końcu swojej encykliki *Fides et ratio* Jan Paweł II już wprost zachęca do łączenia nauk ścisłych z otwartością na perspektywy duchowe:

> „Przedstawiciele nauk przyrodniczych są w pełni świadomi tego, że poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy" *(FR* 106).

Bardzo podobne myśli wypowiadał wielokrotnie kontynuator posługi polskiego Papieża, czyli Benedykt XVI. W 2006 roku, w czasie spotkania z młodzieżą w Rzymie, w rozmowie z młodym człowiekiem stwierdził:

21

> „Albo Bóg jest, albo Boga nie ma: są tylko dwie możliwości. Albo postawimy na rozum, rozum stwórczy, który dał początek wszystkiemu, albo na irracjonalizm, według którego wszystko, co istnieje, miałoby być przypadkowe".

Co ciekawe, następnie Papież wyraźnie skierował myśli swojego rozmówcy w stronę pożytku płynącego ze znajomości matematyki i nauk przyrodniczych: „Bóg zostawił nam dwie księgi: księgę Biblii napisaną językiem codziennym i księgę natury napisaną językiem matematyki", i dlatego „matematyka, genialny abstrakcyjny wytwór ludzkiego rozumu, okazuje się przydatna do poznania natury i do wykorzystania jej, by nam służyła; [...] matematyka jest językiem Stwórcy- tak napisał księgę świata"[14].

W papieskiej książce *Jezus z Nazaretu* czytamy zaś:

> „Świat ukazuje się jako rzeczywistość rozumna: wywodzi się od wiekuistego Rozumu i tylko ten stwórczy Rozum stanowi rzeczywistą potęgę panującą nad światem i w świecie. Jedynie wiara w jednego Boga naprawdę wyzwala i «racjonalizuje» świat. [...]

14 Benedykt XVI, *Colloquio di Sua Santita Benedetto XVI con i giovani,* 6 IV 2006, www.Vatican.va/holy_fatherA>enedict_xvi/speeches/2006/april/documents/hf_benxvi_spe_20060406_xxi-wyd_it.html (2008).

22

Umieszczanie świata w świetle rozumu (*ratio),* który pochodzi od przedwiecznego stwórczego Rozumu, od jego uzdrawiającej dobroci, i na niego wskazuje, jest trwałym, centralnym zadaniem posłańca Jezusa Chrystusa"[15].

Czerpiąc inspiracje pochodzące od takich autorytetów, zachęcające do poszukiwania wątków łączących duchowość z naukami przyrodniczymi, nie pozostaje nam nic innego, jak udać się w naszą podróż w głąb historii chrześcijaństwa.

15 Benedykt XVI *Jezus z Nazaretu,* cz. 1, Kraków 2007, s. 151.

23

ROZDZIAŁ 1
Z LINIJKĄ I CYRKLEM NA DRODZE DO BOGA

Tak mówi Pan, który ustanowił
prawa dla księżyca i gwiazd.
(Jr 31,35)

Rozpoczynamy naszą wędrówkę poprzez wieki chrześcijaństwa w poszukiwaniu czerpania inspiracji z nauk ścisłych i przyrodniczych przez wyznawców Ewangelii. Tego typu naukami w europejskiej starożytności zajmowali się pogańscy uczeni greccy. Kiedy pojawiło się chrześcijaństwo, świat grecko-rzymski znał już wyniki ich refleksji i odkryć w dziedzinie arytmetyki, geometrii, astronomii i mechaniki. Trzeba jednak zauważyć, że w początkach rozprzestrzeniania się Ewangelii w państwie rzymskim w tych dziedzinach wiedzy od setek lat panował już zastój. Szczyt rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych przypadł bowiem wcześniej: na okres od VI do III wieku przed Chrystusem, a polityczna dominacja Rzymu w całym rejonie Morza Śródziemnego, począwszy od II wieku, wyraźnie wpłynęła na nie hamująco. Pozostaje jednak faktem, że wybitne osiągnięcia naukowe dokonane przez poprzednie pokolenia były u początków chrześcijaństwa dostępne dla każdego, kto pragnął je poznać. Były to dokonania Pitagorasa (w matematyce),

24

Demokryta (w teorii atomizmu), dalej wyniki, do których doszli kolejno Eudoksos, Kałippos i Arystoteles (sformułowali oni teorię kosmosu z kulą ziemską pośrodku i kolejnymi sferami niebios wokół niej). Niedościgłym wzorem precyzji, systematyczności i ogromu potraktowanego materiału była wówczas geometria Euklidesa. Znano też obliczenia Arystarcha z Samos oraz Eratostenesa z Cyreny, którzy zadziwiająco dokładnie wyznaczyli obwód Ziemi, całkiem dobrze obliczyli odległość Księżyca od Ziemi i podali (niestety radykalnie niedoszacowane) pozostałe odległości kosmiczne. Słynne stały się również osiągnięcia mechaniki Archi- medesa. I chociaż po okresie największej dynamiki rozwoju nauk matematycznych, astronomicznych i mechanicznych, który nastąpił mniej więcej w latach 600-200 p.n.e., później mamy do czynienia ze stopniowym przygasaniem dawnej świetności, to jednak wciąż pojawiali się, choć rzadziej, wielcy uczeni. Byli to na przykład aleksandryjczycy: Heron (I w. n.e.) i Ptolemeusz (II w. n.e.). Jednak w miarę upływu czasu ludzie zdecydowanie częściej zadowalali się zestawianiem osiągniętych dawniej naukowych wyników niż śmiałym sięganiem po nowe odkrycia.

25

Rys. 2. Szkic kosmosu według astronomicznego systemu Ptolemeusza[1]. Kulistą Ziemię otaczają coraz większe sfery kosmiczne wraz z kolejnymi ciałami niebieskimi: Księżycem, planetami, Słońcem i gwiazdami

Stajemy teraz przed fascynującym zagadnieniem: Jaką postawę

przyjęli chrześcijanie wobec zastanego przez siebie świata greckiej nauki? Czy starożytna wiedza przyrodniczo-

1 Ilustracja za: en.wikipedia.org/wiki/Image:Ptolemaicsystem-small. png (2008).

matematyczna stała się dla nich przedmiotem niechęci i wrogości? A może źródłem fascynacji i inspiracji? Może też po prostu zlekceważyli ją i przeszli obok niej obojętnie?

Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć tylko w jeden sposób: sięgając do źródeł. To właśnie stanie się przedmiotem naszych poszukiwań w pierwszym rozdziale, w którym zaczynając od pochodzącej z końca I wieku księgi *Didache,* a kończąc na uwagach poczynionych przez słynnych teologów prawie pięćset lat później, będziemy poszukiwali śladów spotkania wiary i nauki. Interesować nas będzie zwłaszcza to, na ile dane naukowe i naukowa metoda przyrodnicza stały się elementem inspiracji dla chrześcijańskiej duchowości, a więc intensywnego przeżywania relacji człowieka z Bogiem.

A. ABY LEPIEJ POZNAĆ BOGA, BĄDŹ MATEMATYKIEM

Pierwsza lektura najstarszego pobiblijnego tekstu chrześcijańskiego w celu znalezienia śladów łączenia duchowości z wiedzą ścisłą może być dla nieprzygotowanego czytelnika raczej zniechęcająca. Oto w *Didache* (tekst napisany ok. 100 r.), znajdziemy coś, co wygląda raczej na*przestrogę* przed zajmowaniem się naukami ścisłymi: „Nie bądź matematykiem"! Nieprzyjemna niespodzianka wyjaśni się na szczęście po konsultacji ze specjalistami w zakresie greki I wieku ery chrześcijańskiej: występujące tu słowo „matematyk" (grec. *mathematikos)* powszechnie tłumaczy się jako „astrolog", gdyż takie nadawano mu wtedy znaczenie. Potwierdzi to zresztą argumentacja tekstu *Didache*

uzupełniająca cytowane ostrzeżenie: „Nie bądź matematykiem, gdyż daje to początek bałwochwalstwu"[2]. W naszym studium tekstów starożytnych dotyczących astronomii i astrologii warto zwrócić uwagę na tę terminologię: jeszcze Klemens Aleksandryjski nazwie obserwacje astronomiczne „teorią matematyczną" (grec. *mathematón theória)*[3].

Zdecydowanie więcej materiału znajdziemy w pochodzącym z 94 roku liście Św. Klemensa Rzymskiego, biskupa Rzymu. List, spisany w czasach, gdy mógł żyć jeszcze Apostoł Jan, a kierowany do chrześcijan w Koryncie, zawiera między innymi takie również wezwanie: „Utkwijmy wzrok w Ojcu i Stwórcy całego wszechświata". Na razie nie wydaje się to jeszcze jakoś specjalnie prowadzić do spotkania wiary i nauki. Zobaczmy jednak, jak owo wpatrywanie się w - niewidzialnego przecież! - Boga ma przebiegać:

> „Patrzmy na Niego w myśli i oglądajmy oczyma duszy Jego wielką cierpliwość [...]. Niebiosa obracają się pod Jego ręką i w pokoju są Mu posłuszne. Dzień i noc odbywają drogę przez Niego wyznaczoną, nigdy sobie nie przeszkadzając. Słońce, księżyc i chóry gwiazd biegną w zgodzie po wyznaczonych im orbitach i ani na chwilę z nich nie zbaczają. Ziemia brzemienna we

2 *Didache,* III, 4 (w tłum. A. Swiderkówny: „nie zajmuj się [...] astrologią", s. 34).

3 Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota,* 75.

właściwych porach rodzi zgodnie z Jego wolą przeobfite pożywienie dla ludzi i zwierząt [...], nie buntuje się ani nie próbuje zmieniać tego, co On postanowił. W niezgłębionych otchłaniach przepaści i niezbadanych krainach podziemia te same rządzą prawa. Bezkresne morze [...] nie przekracza granic, w których je zamknął, ale jak mu rozkazał, tak postępuje. [...] Ocean nieprzebyty dla człowieka i znajdujące się w nim światy słuchają tych samych rozkazów Pana"[4].

Znajdujemy tu najstarszy pobiblijny hymn chrześcijański opiewający działanie Boga w stworzonym przez Niego świecie. Stwórca działa poprzez nadane światu Boże prawo, którym jest prawo natury. Jest ono tu opisane jako „Boży rozkaz", którego natura „nie próbuje zmieniać". Co najbardziej godne uwagi w logice tego tekstu, to wyraźna i rytmicznie powtarzająca się wskazówka, aby Boga szukać w Jego zwykłych i codziennych działaniach, widocznych w najzupełniej powszednim rytmie przyrody. Moglibyśmy bowiem domniemywać, że wspólnota pierwszych chrześcijan będzie miała raczej tendencję doszukiwać się działania Boga przede wszystkim w tym, co niezwykłe i niecodzienne, co cudowne i odbiegające od naturalnej normy, jednym słowem: w tym, co *przekracza prawa natury.* Jednak w przypadku tekstu Klemensa tak nie jest: to właśnie istnienie

4 Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XIX, 3 - XX, 8.

przyrodniczych *regularności*, przewidywalność działania niezmiennych praw przyrody, otwiera ową zachwycającą drogę do Boga.

Godny zauważenia jest tu obraz *całego* kosmosu objętego Bożymi prawami przyrody: w jego skład wchodzi niebo, ziemia i podziemie. Z jednej strony „słońce, księżyc i chóry gwiazd biegną po wyznaczonych im orbitach", a więc po torach wyznaczonych przez Boże prawo, z drugiej zaś to samo prawo obowiązuje na powierzchni ziemi (skoro „ziemia we właściwych porach rodzi zgodnie z Jego wolą"), a nawet w tych podziemnych regionach, które są całkiem niedostępne dla człowieka. Chociaż nikt tam nie był, to i tak wiadomo, że muszą tam obowiązywać te same prawidła, co na powierzchni: „w niezgłębionych otchłaniach i niezbadanych krainach podziemia te same rządzą prawa". W sumie otrzymujemy zadziwiająco nowoczesny obraz działania praw natury:

- są to prawa *powszechne* (gdyż obowiązują wszędzie i logicznie zakłada się ich konieczność nawet w regionach niedostępnych - przynajmniej na razie - dla ludzkich badań);
- są *stale* (gdyż ciała niebieskie „nigdy nie zbaczają");
- przynajmniej niekiedy dają się wyrazić *w matematycznych formułach* (słowo „orbita" wyraźnie na to wskazuje);
- dotyczą *całego świata* przyrody (zarówno ożywionej, jak i nieożywionej).

Prawa te są pierwszą i najłatwiej dostępną drogą do poznania charakteru Boga, a przynajmniej niektórych Jego

przymiotów. Jak się wydaje, Kościół drugiego pokolenia chrześcijan otrzymał w piśmie Klemensa praktyczne zastosowanie recepty podanej kilkadziesiąt lat wcześniej przez Św. Pawła Apostoła w jego Liście do Rzymian:

„To, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne *dla umysłu* przez Jego dzieła" (Rz 1,19-20).

Jak zobaczymy później, w starożytności chrześcijańskiej oraz w średniowieczu nader często uciekano się do tego fragmentu Nowego Testamentu, aby uzasadnić, że droga do poznania Boga wiedzie poprzez badanie natury stworzeń. W każdym razie wnioski wyciągnięte z orędzia Kościoła przez drugie pokolenie uczniów już zapowiadają przyszłe zainteresowanie chrześcijan naukami przyrodniczymi jako metodą poznawania śladów Bożego działania w stworzonym świecie.

Osiemdziesiąt lat po napisaniu listu Klemensa Rzymskiego do Koryntian kolejny starożytny pisarz chrześcijański, Atenagoras z Aten, chcąc podkreślić, jak piękny jest świat stworzony przez Boga, odwołuje się około roku 177 nie tylko do wrażeń estetycznych, ale także do danych otrzymanych z badań naukowych:

„Świat jest piękny, imponuje wielkością i układem gwiazd znajdujących się na ekliptyce i na północnej półkuli nieba, oraz swoim kulistym kształtem"[5].

Znajomość konstrukcji kosmosu i jego rozmiarów jest według Atenagorasa istotnym elementem metody poznania Boga. Dlaczego? Gdyż istnieje analogia między budowlami wznoszonymi przez ziemskiego władcę a światem stworzonym przez Boga[6]: podobnie jak cesarz zostawia ślady swojego panowania w postaci wzniesionych przez siebie miast i fortec, tak śladem Bożego panowania są stworzenia i rządzące nimi prawa. Ta myśl Atenagorasa jest godna podkreślenia z dwóch powodów. Pierwszy z nich prawdopodobnie bardziej rzuca się w oczy: stworzony świat zawiera ślady „osobowości Boga", tak jak ziemska budowla odzwierciedla coś z upodobań budowniczego, który ją skonstruował.

Drugi powód jest raczej ukrytą sugestią: cesarz rzymski, z którym Atenagoras porównuje Boga, jest budowniczym w bardzo szczególnym sensie. Przecież władca państwa ani nie wznosi fizycznie murów, ani nawet nie musi szczegółowo decydować na co dzień o przebiegu prac. Ślady jego wpływu na budowlę nie polegają na odciskach palców na cegłach ani na poprawkach osobiście nanoszonych na architektoniczne

5 Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami,* 16.
6 Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami,* 16.

plany. Władca „buduje" przede wszystkim poprzez wyrażenie swojej woli, natomiast materialna jej realizacja następuje przez konkretną pracę innych osób, które wprowadzają w życie wolę twórcy. Dlatego architektoniczny zamysł cesarza da się odkryć tylko na podstawie stopniowego zrozumienia całościowego sensu wzniesionej

przez niego budowli; na tym poziomie trzeba szukać dowodów działania imperatora na placu budowy. Podobnie szuka się śladów Boga w świecie: przecież Stwórca pozostawia wiele miejsca dla działania przyczyn wtórnych, które składają się w sumie na wprowadzanie Bożego planu w życie. Jeśli świat jest placem budowy, to nie znajdziemy śladów Boga na składowych cegiełkach konstrukcji świata w postaci jakichś „odcisków Bożych palców", ale będzie możliwe odkrycie zamysłu Bożego w całościowej harmonii stworzenia i w sensie istnienia całego kosmosu. Trzeba jednak przyznać, że w tekście Atenagorasa ta druga idea pozostaje jedynie na poziomie sugestii, jest na razie zaledwie możliwością interpretacyjną, natomiast w pełni dojdzie do głosu dopiero u Św. Augustyna ponad dwieście lat później.

Istotna jest też znajdująca się zaraz obok w *Prośbie za chrześcijanami* analogia działania świata do gry instrumentu muzycznego:

> „Jeśli świat jest harmonijnym instrumentem znajdującym się w rytmicznym ruchu, to kłaniam się nie in-

> strumentowi, ale temu, kto nastroił i trącił struny, kto nuci melodyjną pieśń"[7].

Aby w pełni zrozumieć wymowę tego porównania, musimy sobie uświadomić odmienne niż współczesne traktowanie muzyki w starożytności. Dziś muzyka - jako jedna z dziedzin tak zwanych sztuk pięknych - znajduje się na przeciwległym biegunie specjalności niż nauki ścisłe. Cóż może być odleglejszego od zdolności rozwiązania jakiegoś problemu z fizyki teoretycznej niż umiejętność oceny piękna muzycznego utworu? W starożytności sprawy miały się jednak inaczej. Choć może nas to dziwić, matematykę dzielono wtedy na cztery działy: arytmetykę, geometrię, astronomię — i muzykę właśnie. Owe dziedziny wiedzy zwano w sumie *quadrivium,* co oznaczało po łacinie „poczwórną ścieżkę" do mądrości. Studentów uczono muzyki na bazie matematycznego opisu proporcji występujących w niej dźwięków. Dla czytelnika Atenagorasa porównanie harmonii fizycznego świata - przede wszystkim zapewne jego astronomicznych regularności — z harmonią muzyczną pozostaje wciąż w obrębie tej samej dziedziny ludzkiej wiedzy ścisłej, mianowicie matematyki. Kosmos działa więc według harmonijnych zasad matematyki, a człowiek może tę harmonię odkryć, co prowadzi go do podziwu dla Bożego artysty:

7 Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami,* 16.

> „Jeśli według Platona świat jest sztuką Bożą, to podziwiam jego piękno, ale zwracam się do Artysty [...], jestem pełen podziwu dla nieba i żywiołów jako wytworów sztuki"[8].

Bóg jest ostatecznym twórcą kosmicznej harmonii, On tchnął stwórczą moc w matematyczne proporcje, tak że zaistniały w postaci obserwowanego dziś przez nas świata. Kto poznaje ów matematyczny sposób organizacji i ruchu kosmosu, ten odkrywa stwórczy zamysł samego Boga.

W tym samym czasie, a więc przy końcu II wieku, w Aleksandrii powstało anonimowe dzieło chrześcijańskie *List do Diogneta.* Jego autor, pisząc o Synu Bożym posłanym na świat, nazywa go „Architektem i Budowniczym wszechświata". Następnie zaś opisuje udział Chrystusa w dziele stworzenia jako misję Dawcy praw przyrody:

„Przez Niego to Bóg stworzył niebo, przez Niego zamknął morze w określonych granicach, do Jego praw tajemniczych stosują się wszelkie żywioły. On też słońcu wyznaczył miarę, jaką musi zachowywać w swoich dziennych podróżach, Jemu posłuszny jest księżyc [...], Jego słuchają gwiazdy towarzyszące

8 Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami,* 16.

w drodze księżycowi, od Niego wszechświat bierze swój porządek i granice"[9].

Podobnie jak sto lat wcześniej w *Didache,* tak i tu podstawowym sposobem oddziaływania Boga na świat są prawa natury. Są one wszechobejmującą ramą kosmosu, porządkują ruch ciał niebieskich, kształt powierzchni ziemi czy wreszcie granice „wszelkich żywiołów". Świat jawi się jako scena uporządkowana przez plany stwórczego zamysłu Bożego. Znowu odkrywamy tu źródła późniejszej chrześcijańskiej fascynacji badaniem owego porządku w ramach matematyki, które w pełni doszło do głosu na późnośredniowiecznych uniwersytetach czy za czasów Kopernika i Galileusza. Jeśli bowiem Chrystus „Słońcu wyznaczył miarę" jego ruchu, to opisując za pomocą geometrii i arytmetyki ruchy Słońca, można będzie odkryć przynajmniej część pierwotnego zamysłu Chrystusa. Naukowe badanie świata jest częścią poznawania Boga, gdyż — jak pamiętamy — „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (Rz 1,20).

[9] *List do Diogneta,* VII, 1.

Rys. 3. Ta pochodząca z trzynastowiecznego manuskryptu miniatura dobrze ilustruje ideę stwarzania świata według matematycznego wzorca. Wyobrażony tu Bóg Stwórca posługuje się cyrklem przy stwarzaniu kosmosu[10]

10 Ilustracja za: darkwing.uoregon.edu/~klio/sci/med_univ.htm (2008).

Refleksje analogiczne do tych zawartych w *Liście do Dio- gneta* prezentował kilkadziesiąt lat później, około roku 200, rzymski autor, św. Hipolit. On również podziwia matematyczny plan stworzenia odzwierciedlony w odkrytych przez astronomów prawidłach kosmicznych:

„Stwórca przekazał swą niezmierną moc okrężnemu ruchowi [ciał niebieskich]"[11].

Jakby ubiegając współczesnych fizyków, którzy elegancję i prostotę matematycznych równań traktują jako ważne kryterium poprawności teorii fizycznej, Hipolit wyraża podobne myśli. Zastanawia się nad różnymi starożytnymi teoriami astronomicznymi: Platona (f 347 p.n.e.), Archimede- sa (t 212 p.n.e.), Hipparcha (f ok. 120 p.n.e.), Ptolemeusza (t 175 n.e.). Odpowiadając na pytanie, które teorie są trafniejsze, ucieka się do kryterium matematycznej elegancji: wybrać należy te, które są odzwierciedlone w piękniejszych formułach matematycznych. Pisząc o odległościach między sferami niebieskimi, czyli według naszej współczesnej terminologii: o odległościach między różnymi ciałami kosmicznymi, stwierdza, że „należy zachować naukę o zbudowaniu wszechświata w harmonii, według zgodnych zasad regulujących owe odległości". Co więcej, gdyby któraś z astronomicznych teorii

11 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* VIII.

nie pociągała za sobą matematycznej harmonii świata, teorię tę trzeba by odrzucić:

„Nie jest ani wiarygodne, ani możliwe, aby ich odległości miały nie być zgodne z jakimś rozumnym planem i były niezależne od harmonijnych oraz proporcjonalnych zasad"[12].

Ta zasada dotyczy całego obserwowanego i badanego kosmosu: „zarówno cały świat, jak i jego części są pod każdym względem uporządkowane co do proporcji i harmonni[13].

Hipolit uznaje, że znajomość ustaleń astronomów jest jak najbardziej pożyteczna dla rozwijania właściwej duchowości: przecież gdyby budowniczowie wieży Babel znali prawdziwe rozmiary kosmosu, nie podjęliby swego nierozumnego pomysłu, który był niewykonalny! Autor ten podaje dalej za Ptolemeuszem (zmarłym jakieś trzydzieści lat wcześniej) odległość od Ziemi do gwiazd: odpowiada ona według dzisiejszych jednostek setkom milionów kilometrów. Jest to wprawdzie o wiele mniej, niż wskazuje nam dzisiejsza astronomia, ale wystarczająco dużo, aby zrozumieć bezsensowność zamiaru dosięgnięcia gwiazd przez zbudowanie wieży:

12 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* X.
13 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* XI.

„Ptolemeusz, staranny badacz tych spraw, nie wydaje mi się bezużyteczny; smuci nas tylko, że będąc urodzony niedawno, nie mógł pomóc tym [...], którzy nie znając się na owych sprawach, na próżno usiłowali zbudować wieżę [Babel]. Gdyby Ptolemeusz żył w tamtych czasach i wyjaśnił im rozmiary [kosmosu], nie podjęliby niepotrzebnie swojego pomysłu"[14].

A zatem Hipolit uważa obiektywną wiedzą przyrodniczą za pomocną w kształtowaniu poprawnej postawy duchowej wobec Boga. Żałuje, że poprzednie pokolenia nie uchroniły się od błędów wskutek nieznajomości najnowszych teorii astrofizycznych (słynny astronom Ptolemeusz żył mniej więcej w latach 85-161 w Aleksandrii, a Hipolit urodził się prawdopodobnie w końcowych latach życia Ptolemeusza). Tym bardziej jest to godne zauważenia, że — jak dostrzega Hipolit — wiedza astronomiczna jest autonomiczna wobec wiary, a wiarygodność danych astronomicznych leży w samej sile dowodowej obliczeń matematycznych, zupełnie niezależnie od religii: „gdyby ktoś wyznał, że nie ma zaufania [do obliczeń astronomów], niech przekonają go odpowiednie pomiary; gdyż co do ludzi niedowierzających tym sprawom nie znajdzie się lepszego dowodu niż właśnie ten"[15].

14 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* XII.
15 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* XII.

Ta sama reguła działa też w drugą stronę: znajomość reguł prawidłowej relacji człowieka do Boga skłania do zdecydowanego odrzucenia, jako herezji, prób wykorzystywania matematyki do horoskopów i proroctw[16] czy wręcz do uzasadniania pseudoreligii. W *Odparciu wszelkich herezji* Hipolit wymienia na przykład herezje „arytmetyków" oraz „geometrów". Na czym polegały te błędy w wierze? Gnostycki „geometra" Szymon, nawiązując powierzchownie do matematycznej terminologii, na przykład do definicji punktu, odcinka, płaszczyzny i bryły, głosił: „To, co małe jak punkt, będzie wielkie, a wielkie stanie się nieskończone". „Arytmetycy" podobnie żonglowali rozmaitymi liczbami, wyciągając z tego mało wiarygodne wnioski mistyczne[17].

B. PRZYGOTUJ SWĄ DUSZĘ PRZEZ GEOMETRIĘ

Z Rzymu św. Hipolita przenosimy się teraz do egipskiej Aleksandrii, powszechnie uważanej w starożytności za stolicę światowej nauki. WII i III wieku po Chrystusie istniała tam również słynna chrześcijańska szkoła teologiczna. Dzisiaj często jednoznacznie kojarzy się ją jednostronnie z przesadną metodą alegoryczną stosowaną do interpretacji Pisma Świętego. Dlatego warto zasięgnąć informacji, jaką dziedzinę wiedzy chrześcijańscy mistrzowie teologii z Aleksandrii uważali za przydatną

16 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* XIV.
17 Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* IV, 51.

w pierwszym etapie formacji intelektualnej, a przynajmniej za nieodzowny jej element. Okazuje się, że była to matematyka.

Oto jak około roku 200 opisuje właściwą postawę chrześcijanina wobec nauk ścisłych Klemens Aleksandryjski. Najpierw zauważa, że za jego czasów nierzadko można się było spotkać w gronie wierzących z nieufnością wobec tych dziedzin wiedzy: „większość obawia się filozofii helleńskiej, jak dzieci straszydeł, i doznaje lęku, że może ona ich uwieść"[18]. Tymczasem - zdaniem Klemensa - greckie nauki ścisłe powinny pozostać stałym wyposażeniem wykształconego chrześcijanina, którego Klemens zwyczajem swojego aleksandryjskiego środowiska nazywa „gnostykiem" (nazwa ta nie

ma nic wspólnego z heretyckimi gnostykami, gdyż oznacza po prostu chrześcijańskiego mędrca). Taki chrześcijański gnostyk ma się cechować szerokością intelektualnych horyzontów i objąć swoimi zainteresowaniami także cztery podstawowe działy matematyki:

> „[Gnostyk] z każdej nauki wydobywa treść przydatną dla prawdy. Śledzi więc w *muzyce* właściwe relacje zharmonizowanych dźwięków; w *arytmetyce* obserwuje narastanie i zmniejszanie się liczb i ich wzajemne relacje, oraz jak rzeczy nawet największe podlegają układom liczbowym; w *geometrii* upatruje samą istotę bytu

18 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, X.

> i przyzwyczaja się pojmować umysłowo przestrzeń i byt niezmienny, który jest czymś zupełnie innym niż byt cielesny. Astronomia go pouczy, jak wznosić się myślą ponad ziemię i sięgać wspólnie do nieba, i razem krążyć po orbitach gwiezdnych"[19].

Co ciekawe, przykładem takiego postępowania jest dla Klemensa patriarcha Abraham, który przecież usłyszał od Boga polecenie: „Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić" (Rdz 15,5). Dla aleksandryjskiego teologa ów tekst z pierwszej księgi Pisma Świętego jest jakąś antycypacją naukowych zainteresowań astronomią. Innym biblijnym przykładem stawianym przez Klemensa za wzór chrześcijanom jest Mojżesz. Nie musimy wchodzić w dyskusję na temat wiarygodności podawanych przez Klemensa informacji o Mojżeszu, gdyż interesuje nas tutaj tylko prezentowana przez niego ocena wartości nauk ścisłych w rozwoju duchowym człowieka: „Gdy Mojżesz doszedł do właściwego wieku, uczono go arytmetyki, geometrii, rytmiki i harmonii u wybitnych Egipcjan"[20].

Kontakt z naukami ścisłymi powinien zacząć się jak najwcześniej: Klemens pisze o tym w pewnym miejscu swoich *Kobierców,* gdzie zajmuje się raczej kształceniem początkowym, gdyż udzielanym kandydatom do chrztu, czyli katechumenom.

19 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, X.
20 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* I, XXIII.

Zaczyna od spostrzeżenia, że spośród innych stworzeń człowieka wyróżnia racjonalność: „kto wybiera to, co pożyteczne dla korzyści katechumenów, nie powinien jak dzikie zwierzę stronić od miłości wiedzy". Potem zaś, obok innych dziedzin nauki, wychwala zalety *geometrii:*

> „Ta nauka przygotowuje duszę w najwyższym stopniu do prawidłowego wyciągania wniosków, uzdalnia do rozpoznawania prawdy i do wykazywania fałszu [...]. [Geometria] pobudziła nas do stworzenia pojęcia długości bez szerokości, powierzchni bez głębokości, niepodzielnego punktu i przenosi nas od rzeczy podległych postrzeganiu zmysłowemu do zjawisk dostępnych tylko myśli"[21].

Jaki jest powód łączenia przez Klemensa tej dziedziny matematyki z duchowością, co dla dzisiejszego czytelnika jest zdecydowanie zaskakujące? Tą cechą geometrii, która stanowi szczególną pomoc w przygotowaniu duszy do odkrywania prawd duchowych, jest wdrażanie studenta w umiejętność abstrakcyjnego myślenia matematycznego: człowiek stopniowo przyzwyczaja się do istnienia rzeczywistości innych niż te, które postrzega się zmysłami. Zaczyna się od uzmysłowienia sobie, że figury geometryczne i rządzące nimi prawa należą do innej, idealnej sfery

21 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, XI.

rzeczywistości. Prowadzi to do pytania o możliwość istnienia kolejnych bytów ponadzmysłowych, a także o Twórcę wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych.

Klemens nie zapomina też o innej nauce, która jest już zastosowaniem geometrii do zjawisk przyrody, a mianowicie o astronomii:

> „[Astronomia] nie tylko bada zjawiska na niebie, lecz także usiłuje dociec kształtu całości wszechświata, obiegu gwiazd oraz zbliża duszę do stwórczej potęgi"[22].

Już sam fakt podnoszenia zalet nauk ścisłych w kontekście przygotowywania katechumenów do przyjęcia wiary jest nader interesujący. Ten wątek katechezy starochrześcijańskiej wydaje się w naszych czasach zupełnie zagubiony. Jeszcze bardziej jednak intryguje kierunek myśli Klemensa: najwyraźniej dostrzega w tych naukach zdolność otwierania człowieka na Boga, widzi w nich element formacyjny bezpośrednio ważny dla duchowości chrześcijańskiej. W matematycznych pojęciach geometrycznych widzi siłę formującą duszę, a w zastosowaniu wyników abstrakcyjnego rozumowania do zjawisk kosmicznych - drogę zbliżającą do Boga. Jest to więc, używając współczesnej terminologii, kształtowanie duchowości chrześcijańskiej o elementach scjentystycznych.

22 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, XI.

Dowiadujemy się też od Klemensa, że oczywiście nie wszyscy za jego czasów podzielali te poglądy, uważając widocznie, że nauki ścisłe winny być oddzielone od teologii tak wyraźną barierą, iż w umyśle chrześcijanina nie powinno się ich w żaden sposób łączyć. „Niektórzy podają jednak w wątpliwość pożytek płynący z poznania przyczyn ruchu Słońca i innych ciał niebieskich oraz z rozmyślań nad zasadami geometrii", zauważa Klemens, dodając: „ich zdaniem nie przyczynia się to do zrozumienia naszych [chrześcijańskich] obowiązków". Ale „na tego rodzaju zarzuty odpowiedzieć należy"[23], ripostuje, po czym podejmuje z taką postawą energiczną dyskusję. Jak widać, w pierwotnym chrześcijaństwie debata o idei spotkania wiary z naukami matematyczno-przyrodniczymi była żywa i obejmowała zarówno entuzjastów matematyki, jak i jej sceptyków.

Istotny też jest ogólniejszy problem, a mianowicie, jak Klemens oceniał prawdy odkryte przez filozofię grecką, wraz z wiedzą przyrodniczą i matematyczną, kiedy należało je skonfrontować z istnieniem prawdy objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie i w natchnionych Pismach świętych. Ów aleksandryjski uczony dokonuje w tej dziedzinie niezmiernie pouczających rozróżnień. W swoich *Kobiercach* starannie od-

dziela podany w naukowych księgach greckich „posiew darowany Hellenom przez Boga" od „bezwartościowego owocu",

23 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, XI.

do którego zalicza „krzewicieli ateizmu epikurejskiego i światopoglądu hedonistycznego"[24].

Jest to wątek, który łatwo rozpoznamy od najwcześniejszych pism chrześcijańskich, takich jak *Didache,* poprzez wielkie dzieła Augustyna, aż po kres średniowiecza: cierpliwe rozgraniczanie tego, co w osiągnięciach pogan jest racjonalnym odkryciem praw logiki, matematyki i przyrody, i tego, co ma tylko pozór naukowej prawdy, a jest filozofią fałszywą. Sw. Augustyn będzie później wskazywał w tym kontekście bardziej konkretnie i szczegółowo na przykład na zalety astronomii i fałsz astrologii; Klemens - jak widzimy — koncentruje się raczej na przestrogach przed całymi systemami filozoficznymi, nie do pogodzenia z Objawieniem chrześcijańskim. Takim kryterium wykluczającym przyjęcie jakiegoś filozoficznego systemu przez chrześcijan może być ateizm lub zaprzeczanie podstawom chrześcijańskiej moralności.

Klemens przypomina, że rozróżnianie to ma podstawy biblijne. Sw. Paweł również przeciwstawiał pożyteczne nauki filozofów naukom błędnym, a tym naukom, które uznał za pożyteczne, przyznawał odpowiednie miejsce w hierarchii prawd. W tym właśnie duchu Klemens wyjaśnia krytyczne wobec filozofii pogańskiej fragmenty listów św. Pawła (np. „Baczcie, aby ktoś was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą wierutnym oszustwem" - Kol 2,8). Podchodzi do nich w ten

24 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, VIII.

sposób: „Nawet Paweł w listach nie potępia, jak się wydaje, filozofii, wymaga tylko, żeby [...] nie *cofać się* na stopień filozofii greckiej". Co to znaczy? Ze osiągnięcia nauk filozofów „mają charakter wstępny" i „stanowią naukę przygotowawczą do przyjęcia prawdy"o zbawieniu w Chrystusie[25]. Dlatego o ile są pożyteczne na drodze do chrześcijaństwa, to byłoby czymś niedorzecznym porzucić chrześcijaństwo na rzecz któregoś z greckich systemów filozoficznych. Byłoby to zawróceniem z drogi ku jej wcześniejszym etapom. Klemens nie odrzuca więc mądrości Greków jako bezwartościowej w świetle Biblii, przypomina jedynie o hierarchii prawd: biblijne nauki duchowe mają walor najwyższy, natomiast filozofia grecka ma charakter przygotowawczy.

Niemniej jednak Klemens podkreśla, że to Bóg jest Stwórcą intelektu każdego człowieka, niezależnie od jego wiary. Dlatego ostatecznie sam Bóg pozwolił poganom zdobyć tak wielki zasób rzetelnej wiedzy naukowej: „Pan [był] z nimi przez różne sposoby nauczania, wiodące do sprawiedliwości u Hellenów". Przekonuje, że nawet gdy niektórzy chrześcijanie polemicznie twierdzą, iż „filozofia została wynaleziona przez Hellenów za pomocą świadomości [jedynie] ludzkiej", to przecież sam „może powołać się na Pismo, głoszące, że [także ta] świadomość została zesłana przez Boga"[26]. Ostatecznie więc wszystkie

25 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, VIII.
26 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, VIII.

intelektualne osiągnięcia człowieka pochodzą od Boga. Klemens zdobywa się w końcu na niecodzienną śmiałość i nawet nazywa zdobycze greckiego rozumu pewnym wstępnym przymierzem z Bogiem.

Posługując się ulubioną w tym czasie przez aleksandryjskich chrześcijan egzegezą alegoryczną, wyjaśnia tekst z Księgi Przysłów „Po cóż zachwycać się obcą?" (Prz 5,20) i odnosi go do „obcych" nauk pogańskiej filozofii. Alegorię rozwija w taki oto sposób: „Pismo radzi zaprzyjaźnić się z kulturą świecką, ale nie poświęcać jej swojego czasu i nie zatrzymywać się na jej poziomie". Prawdziwa mądrość polega na tym, aby zrozumieć, że nauki takie jak geometria czy astronomia są pożyteczne, ale dla chrześcijanina mają charakter jedynie pomocniczy. Celem ostatecznym człowieka wiary jest przecież dojście do umiłowania mądrości Bożej, do prawdziwie chrześcijańskiej „filozofii": „niektórzy przynęceni urokiem służek, poniechali panią, to jest filozofię, i zestarzeli się, jedni w muzyce, inni w geometrii, inni jeszcze w gramatyce"[27]. Wymienione nauki mają swoje miejsce w całości intelektualnego życia chrześcijańskiego, ale jest to miejsce służebne. Kto postawiłby je na poczesnym miejscu, straciłby okazję do spotkania z „panią", którą jest ostatecznie nauka o poznaniu Boga.

Jeśli jednak ktoś ma świadomość hierarchii pożytku z rozmaitych nauk, to „wybierając z geometrii, muzyki, gramatyki,

27 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* I, V.

a nawet samej filozofii to, co dla niego pożyteczne, zabezpiecza wiarę przed wszelkimi atakami"[28]. Bynajmniej nie przeszkadza w tym fakt, że nauki te pochodzą od nieznających Boga pogan. Klemens jest wyraźnie świadomy, że „Egipcjanie pierwsi przynieśli ludzkości astronomię", „oni są także twórcami geometrii"[29]. Ale ponieważ tego typu dziedziny wiedzy pochodzą z rozumu naturalnego, a Stworzycielem natury jest Bóg, to ostatecznie to, co w mądrości pogan jest wartościowe, swe źródło ma w Nim. „Geometria zawierająca pewne twierdzenia i hipotezy oraz astronomia, wprawdzie różnią się od samego [najwyższego] dobra, są jednak drogami do niego"[30]. Wyrażenie „droga"jest tu niezmiernie ważne, gdyż wskazuje na istotne miejsce matematyczno-przyrodniczej wiedzy w formacji chrześcijańskiej. Tego typu nauki szczegółowe otwierają przystęp do nauki najwyższej, czyli do mądrości Bożej:
„Choć jedna jest prawda, to w geometrii zawarta jest prawda geometrii, w muzyce prawda muzyki [...]; ale jedna jest tylko prawda, ta naczelna i nienaruszalna, to jest ta, której się uczymy od Syna Bożego. [...] Filozofia jest [...] czynnikiem współdziałającym w uchwyceniu prawdy"[31].

28 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, IX.
29 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* I, XVI.
30 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* I, XIX.
24 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, VIII.

Poświęciliśmy nieco więcej miejsca na lekturę dzieł Klemensa Aleksandryjskiego, gdyż na jego przykładzie widać, jak wcześnie, bo już około roku 200 ujawniła się umiejętność harmonijnego łączenia tych zdobyczy rozumu ludzkiego, które dotyczą wiedzy naturalnej — niezależnych przecież od wiary danego naukowca - z danymi specyficznie chrześcijańskiego Objawienia Bożego. Przejdziemy teraz do innych mistrzów życia duchowego, takich jak Grzegorz Cudotwórca i teologowie z Kapadocji z IV wieku, aby przekonać się, że i u nich można znaleźć podobne idee. Znany nam już z dzieła Klemensa wątek traktowania ścisłego rozumowania naukowego jako jednego z aspektów odróżniających człowieka od zwierząt, powraca także u Orygenesa. Sam Orygenes jest autorem tak oryginalnych i ważnych idei na temat roli nauki w duchowości, że trzeba mu będzie poświęcić osobny paragraf naszych rozważań. Tu zauważymy tylko, że jeden z jego uczniów, św. Grzegorz Cudotwórca (ok. 213-270), biskup Pontu, tak pisze o stylu nauczania, z jakim zetknął się w Orygenesowej szkole, przebywając w niej około 235 roku:

> „[Kiedy] niczym nierozumne zwierzęta nie potrafiliśmy wyjaśnić sobie nawet najdrobniejszego zjawiska, [Orygenes] zaczął budzić w nas tę część naszej duszy i kształtować ją za pomocą nauk przyrodniczych"[32].

32 Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesa.*

Użyte w dalszej kolejności słowa są nawet jeszcze mocniejsze: w oczach Grzegorza Cudotwórcy przekazywana mu przyrodnicza wiedza naukowa, odkryta wysiłkiem ludzkiego rozumu, w jakiś sposób pochodziła wprost od Boga oraz bezpośrednio do Niego prowadziła:

> „Jest to bowiem wzniosła i przez Boga natchniona wiedza, którą niosą ze sobą powszechnie szanowane nauki przyrodnicze. A czyż muszę mówić o naukach matematycznych: o lubianej powszechnie, ścisłej geometrii i o astronomii, która zajmuje się badaniem zjawisk niebieskich? [...] Geometria, która jest nauką ścisłą, stała się dla nas najpewniejszym fundamentem, a przez astronomię [Orygenes] powiódł nas w górę, niby po jakiejś drabinie wiodącej do niebios, a obie te nauki miały nam rzeczywiście otworzyć drogę do nieba"[33].

Śmiałość tych wyrażeń zawstydza dzisiejszego czytelnika, skłonnego raczej do strzeżenia autonomii nauk eksperymentalnych i do oddzielania wyników nauk czysto teoretycznych lub przyrodniczych od kwestii wiary. Natomiast dla tego starożytnego autora wiedza „przez Boga natchniona" to nie tylko nadprzyrodzona dziedzina teologii, ale jak najbardziej naturalne rozważania przyrodników. Oczywiście jest to natchnienie

33 Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesa.*

w innym znaczeniu niż natchnienie przypisywane na przykład księgom biblijnym, niemniej pozostaje realne: Bóg udziela człowiekowi zdolności intelektualnych przez swoje stwórcze tchnienie. Do tego geometria okazuje się tu edukacyjnym fundamentem teologii, zapewne przez przyzwyczajanie umysłu do pojęcia nieskończoności oraz do

trzymania się linii rozumowania wyznaczonej przez aksjomaty, definicje, twierdzenia i dowody. Astronomia zaś staje się niemal Jakubową drabiną do nieba - jak się domyślamy - jako że wskazuje na matematyczny ład stworzenia, który wprawdzie jest ukryty, a jednak możliwy do uchwycenia przez wystarczająco cierpliwy i lotny umysł. Jedna i druga, geometria i astronomia, otwierają w jakiejś mierze dostęp do poznania charakteru Boga, Jego umysłu odzwierciedlającego się po części w procesie stwarzania świata.

Nieco na marginesie dodajmy tu, już tylko tytułem ilustracji, pewną myśl chrześcijańskiego pisarza, Metodego z Olimpu, przedstawioną niedługo po roku 250 w jego *Uczcie.* Tytuł ten nawiązuje do wcześniejszego o kilka wieków utworu Platona. W subtelnej debacie teologicznej podczas uczty uczestniczą, co ciekawe, same tylko kobiety. Jedna z nich, Teofila, mówi o nieustannym działaniu Boga w świecie, nie mając przy tym wcale na myśli *nadzwyczajnych* interwencji Bożej w świat natury (w postaci cudów), ale *zwyczajne* działanie Boże w świecie natury, właśnie zachowującej się zgodnie z przewidywalnymi i możliwymi do odkrycia prawami przyrody:

> „Bóg nadal pracuje, modelując świat, zgodnie zresztą z pouczeniem Pana, zawartym w tych oto słowach: «Ojciec mój działa aż do tej chwili» [...]. Obecnie człowiek musi jeszcze współdziałać przy tworzeniu obrazu Boga [w człowieku], skoro świat jeszcze istnieje i jest budowany"[34].

Skoro Bóg wciąż działa, podtrzymując świat w istnieniu i doskonaląc go za pomocą praw przyrody, to i człowiek winien trudzić się nad doskonaleniem obrazu Bożego w swoim sercu.

Po tej pobieżnej konsultacji tekstów św. Grzegorza Cudotwórcy i Metodego z Olimpu znacznie uważniej wypada nam wczytać się w to, jak św. Grzegorz, biskup Nyssy (ok. 335-394), w swoim *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu* opisuje intelektualne rezultaty spotkania w 379 roku ze swoją siostrą, św. Makryną (ok. 330-380). Co ciekawe, choć dziś Grzegorz uchodzi za uosobienie zdolności wyrażania najgłębszych prawd wiary, to jednak w całym *Dialogu* to raczej Makryna występuje jako autorytet, odpowiada na pytania Grzegorza i poucza go o drogach prawdy. Zresztą św. Grzegorz z Nyssy nazywa ją po prostu Nauczycielką - co w połączeniu z kobietami debatującymi w *Uczcie* Metodego daje nam ciekawy obraz chrześcijańskiej kobiety w starożytności.

Tematem dialogu rodzeństwa, Grzegorza i Makryny, jest między innymi zagadnienie, czy człowiek ma duszę. Makryna

34 Metody z Olimpu, *Uczta.*

wyjaśnia bratu, że możliwe jest intelektualne uzasadnienie istnienia duszy, choć jest ona niewidzialna, powołując się na analogiczne osiągnięcia rozumu w innych dziedzinach wiedzy. Zaczyna od podania dwóch powszechnie wówczas znanych przykładów: przecież astronomowie odkryli, że Słońce jest o wiele większe od Ziemi oraz że Księżyc świeci tylko jak zwierciadło, czyli odbija światło słoneczne, nie posiadając światła własnego. Te astronomiczne szczegóły zostały dalej użyte na poparcie jej tezy: przecież człowiek nie może bezpośrednio dotknąć ani Słońca, ani Księżyca, a jednak tyle

pewnych wiadomości można zdobyć na ich temat. Jak to możliwe? To rozum „patrzy poprzez oczy i używa danych zdobytych przez zmysły jako przewodników na drodze od tego, co widoczne, do tego, co niewidzialne". Tym niewidzialnym elementem są najpierw prawa przyrody. Analogicznie dochodzi się do stwierdzenia istnienia duszy i do niektórych prawd wiary chrześcijańskiej. W tych rozważaniach metody wiedzy ścisłej wspomagają rozum człowieka: „metody geometrii prowadzą nas krok za krokiem od widzialnych rysunków do prawd, które leżą poza zasięgiem wzroku", mówi Makryna. Dodaje, że są także „niezliczone inne przykłady dowodzące, że [intelektualne] zrozumienie jest dziełem rozumnej natury zakorzenionej głęboko w nas, ale działającej przez operacje zmysłów cielesnych"[35].

35 Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione.*

55

W ten sposób siostra św. Grzegorza z Nyssy i św. Bazylego wskazywała, że można prowadzić rozumowanie, wychodząc od harmonii kosmosu, którą łatwo zaobserwować w ruchach planet i gwiazd, i dojść do Stworzyciela, który jest Autorem tego porządku. Warunkiem jest jednak, aby to rozumowanie odbywało się według dokładnie określonych metod nauk ścisłych. Nie chodzi tu o zachwycanie się pięknem kosmosu zamiast wykonywania solidnej pracy badawczej, ale o refleksję nad precyzyjnymi wynikami badań naukowych. Refleksja ta ma prowadzić do pytania: Co wynika z faktu, że świat przyrodniczy rządzi się prawami, możliwymi do odkrycia przez ludzki rozum? Albo co wynika z tego, że badanie figur geometrycznych prowadzi do odkrycia niezmiennych praw matematycznych obowiązujących zawsze i wszędzie?

Św. Grzegorz częściej zresztą pisał o naukach ścisłych, że są godnym podziwu rezultatem pracy ludzkiego rozumu. Wszystkie dziedziny intelektualnej aktywności naukowej są dla niego dowodem powszechnej zdolności rodzaju ludzkiego do używania rozumu oraz argumentem za metafizyczną jednością duszy. Wprawdzie gdy Grzegorz szuka sztandarowych przykładów intelektualnej twórczości, które mogłyby mu posłużyć za ilustrację racjonalnych zdolności człowieka, najpierw przychodzą mu na myśl takie dziedziny, jak ontologia, nauka o ideach czy filozoficzne spekulacje. Ale nie tylko, z tymi typowymi dla starożytności przejawami aktywności rozumu zestawia też geometrię, arytmetykę, nauki logiczne i fizyczne.

56

> „Ktoś dokonał odkryć w geometrii i ten sam człowiek, przypuśćmy, dokonał również odkryć w astronomii, a także w medycynie, w gramatyce, w rolnictwie i w naukach wszelkiego typu. Czyż z tego wyciągniemy wniosek, że duszę mamy uważać za byt złożony?"[36].

Co więcej, dołącza do nich też to, co dziś nazywamy techniką: „wynalazki mechaniczne, przedziwne urządzenie do mierzenia czasu za pomocą tarczy z brązu oraz zegar wodny". Wszystko to stawia obok siebie w jednym szeregu, aby wyciągnąć wniosek: „Czyż te wszystkie osiągnięcia pożyteczne dla życia ludzkiego nie zostały zdobyte mocą rozumowego pojmowania?".

C. NA ZACHODZIE BEZ ZMIAN

Przerwiemy teraz na chwilę bieg naszej refleksji nad zainteresowaniami matematyczno-przyrodniczymi teologów chrześcijańskiego Wschodu. Ich myśli, światłe i otwarte na bogactwo filozofii pogańskiej, skonfrontujemy z ojcem łacińskiej teologii chrześcijańskiej, Tertulianem (ok. 160-230). Ten najwybitniejszy przedstawiciel chrześcijańskiego Zachodu był twórcą zdecydowanie innego stylu mówienia, pisania i rozumowania na temat spotkania wiary z myślą pogan.

Rozeznanie się w stosunku Tertuliana do wyników pogańskiej nauki — jako dziedziny filozofii - to twardy orzech do

36 Grzegorz z Nyssy, *Odpowiedź na drugą księgę Eunomiusza.*

zgryzienia.To on jest przecież autorem często cytowanych zdań: „Cóż mają Ateny wspólnego z Jerozolimą? Cóż ma wspólnego Akademia z Kościołem?"[37]. Wydawałoby się więc, że nie należy się u niego spodziewać skierowanych do ludzi Kościoła specjalnych zachęt do korzystania ze zdobyczy pogańskiej nauki akademickiej. Jednak spojrzenie na bliższy kontekst tych słów pozwoli nam je być może nieco lepiej zrozumieć.

Z jednej strony Tertulian wielokrotnie powtarza, że pogańska filozofia jest źródłem wszystkich herezji. To właśnie filozofia jest według niego ową biblijną „nauką demonów" (1 Tm 4,1), która jest głupotą tego świata: „czyż nie uczynił Bóg mądrości świata głupstwem?" (1 Kor 1,20); dlatego „herezje są wynikiem filozofii"[38]. Szczególnie wyraźny przykład tej postawy znajdziemy w *De prescriptione haereticorum,* dziele napisanym około roku 200.

Z drugiej jednak strony przykłady szkodliwości nauk filozoficznych podawane przez Tertuliana dotyczą nie tyle nauk ścisłych, co raczej światopoglądowych systemów konkurencyjnych wobec chrześcijaństwa. Wspomina więc teorię emanacji eonów, szkołę Walentyna (t ok. 160 n.e.) i Platona oraz nauki epikurejczyków; ale nie wymienia ani Euklidesa (ok. 300 p.n.e.), ani Archimedesa (f 212 p.n.e.).Tertulian zdecydowanie odrzuca taką filozofię, która uczy o przygodności

37 Tertulian, *De prescriptione haereticorum,* VII
38 Tertulian, *De prescriptione haereticorum,* VII.

Boga, śmiertelności duszy czy materii będącej Absolutem. Ale nie oznacza to, że ostrze swojej polemiki kieruje przeciw zasadom logiki czy też wzywaniu do surowej moralności, co przecież również wchodziło w skład niektórych nurtów starożytnej filozofii pogańskiej. Tym bardziej nie kierował swoich gwałtownych polemik przeciw nauce geometrii czy badaniu biegu gwiazd.

Gdy użala się przy tym nad użytkiem zrobionym z myśli Arystotelesa, odnosimy wrażenie, że ostrze tej krytyki zwraca się głównie przeciw wykorzystaniu opracowanej przez tego filozofa sztuki rozumowania do obrony systemów metafizycznych lub moralnych nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. To prawda, że Tertulian w polemicznym zapale woła: „Biedny Arystoteles!". Ale bezpośrednią przyczyną tego wezwania jest to, że wyposażył heretyków w oręż logicznej argumentacji[39] — wykorzystali go oni do szerzenia błędów. Stąd pochodzi „zajmowanie się baśniami i genealogiami bez końca" (1 Tm 1,4) oraz „nauka, która jak gangrena szerzy się wokoło"

(2 Tm 2,17) - tak Tertulian odnosi biblijne nauczanie do realiów pogańskiego środowiska, w którym żyje.

W tym kontekście Tertulian z całą mocą przypomina fragmenty św. Pawła skierowane przeciw filozofii, nie wdając się w subtelności Klemensa, który - jak widzieliśmy - starannie rozważał, *jaką* filozofię Apostoł odrzuca. Tertulian

39 Tertulian, *Deprescriptione haereticorum*, VII.

z satysfakcją przypomina tylko stosowny fragment Listu do Kolosan: „Baczcie, aby ktoś was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą wierutnym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji" (Kol 2,8). Te właśnie biblijne cytaty bezpośrednio wprowadzają jego sławetne, wspomniane wcześniej słowa o sprzeczności między Akademią a Kościołem.

Warto zwrócić uwagę, że słynne zdanie Tertuliana o Atenach i Jerozolimie jest komentarzem do opisanej w Dziejach Apostolskich wizyty Św. Pawła w Atenach, a konkretnie do wspomnianego tam helleńskiego bałwochwalstwa: „Czekając na nich w Atenach, Paweł burzył się wewnętrznie na widok miasta pełnego bożków. [...] Niektórzy z filozofów epiku- rejskich i stoickich rozmawiali z nim", czytamy w Dziejach (Dz 17,16.18). Nawiązując do tej biblijnej sceny,Tertulian pyta: „Cóż wobec tego mają Ateny wspólnego z Jerozolimą? Cóż ma wspólnego Akademia z Kościołem? Cóż heretycy z chrześcijanami?"[40]. Okazuje się więc, że problem jest bardzo jasny: przedmiotem sporu jest treść wiary. „Skoro wierzymy, nie potrzebujemy innej wiary"[41], konkluduje Tertulian. Nie wydaje się, aby miało to cokolwiek wspólnego z naukami ścisłymi. Ten sam autor jest przecież także autorem słów: „My, chrześcijanie, głosimy, że Boga należy najpierw poznać z [obserwacji] przyrody, a potem poznać Go głębiej z [chrześcijańskiego] nauczania:

40 „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?", Tertulian, *Deprescriptione haeretkorum,* VIL
41 Tertulian, *De prescriptione haeretkorum*, VII.

z natury poznaje się Go przez Jego dzieła, a z nauczania — przez głoszenie"[42]. Tetulian przypomina, że to heretycy „przeczą, iż Bóg jest znany wszystkim: Izraelowi jak przyjacielowi, a ludom pogańskim na podstawie natury"[43].

Ciekawym uzupełnieniem tego wątku myśli Tertuliana może być zakończenie jego mowy *O płaszczu (De palito).* Wyjaśnia tam mieszkańcom Kartaginy, dlaczego zmienił swoją togę na płaszcz filozofa *(pallium).* Poważnym kłopotem w powoływaniu się na ten tekst jest fakt, że jest on — jak twierdzą znawcy przedmiotu - jednym z najdziwniejszych stylistycznie tekstów napisanych nie tylko przez Tertuliana, ale w ogóle w całym łacińskim piśmiennictwie. Jest zapisem orędzia wygłoszonego żywym słowem około roku 200 w afrykańskiej Kartaginie. Dla nas interesującym aspektem całej sytuacji jest to, że Tertulian w swojej argumentacji powołuje się na zwyczaj noszenia specjalnego płaszcza przez ludzi nauki i kultury, gdyż taki płaszcz był symbolem adepta wszelkich nauk. Ten strój filozofów sam zresztą przemawia na końcu Tertulianowej oracji:

„Mną odziani są zarówno ci, co pierwsi uczą stawiania liter i wymawiania dźwięków, nauczyciele podstaw arytmetyki, ale też gramatyk, retor i sofista, dalej

42 Tertulian, *Adversus Marcionem,* 1,18.
43 Tertulian, *Adversus Marcionem,* IV, 25.

również lekarz, poeta i muzyk, i ten, kto gwiazdy wyjaśnia, i ten, kto lot ptaków śledzi"[44].

Trzeba przyznać, że Tertulianowi, niezbyt zainteresowanemu naukami praktycznymi, nie sprawia większej różnicy, czy mówi o nauce czytania i liczenia, czy o sztuce przemawiania i muzykowania, czy też o badaniu ruchów gwiazd i ptaków - jak się wydaje, w celach wróżebnych. Ale prawdę mówiąc, jeszcze w okresie renesansu odróżnienie nauk ścisłych od magii sprawiało wielu uczonym niemałe trudności.

Ten niezbyt jasny, co trzeba przyznać, wywód kończy się czymś, co wreszcie może sprawiać wrażenie niezmiernie rzadko u Tertuliana spotykanego docenienia roli nauk tego świata: „Raduj się, płaszczu filozofów, i ciesz się! Lepsza filozofia zaszczyca cię teraz, odkąd zacząłeś przyodziewać chrześcijanina"[45].

Zapewne chcielibyśmy móc wydobyć więcej z tekstu Tertuliana na temat pokrewieństwa między naukami ścisłymi a teologią. Ale mamy przecież do czynienia z autorem, którego główną misją teologiczną było właśnie podkreślanie dramatycznej *różnicy* dzielącej objawioną wiarę chrześcijańską od wielorakich systemów filozoficznych z ich pogańskimi naukami o duszy, Bogu i wieczności materii. Ponadto sięgnęliśmy do przemowy *0 płaszczu*, jednego z dziwniejszych łacińskich

44 Tertulian, *De pallio,* VI, 2.
45 Tertulian, *De pallio*, VI, 2.

tekstów. Poza tym zapewne nie da się znaleźć więcej śladów zainteresowania Tertuliana naukami ścisłymi.

Na marginesie omówienia postawy Tertuliana warto prześledzić kilka innych przykładów tego wątku starożytnego nauczania chrześcijańskiego, który można by określić jako podchodzenie z rezerwą do intelektualnych skarbów starożytności pogańskiej. W historii bowiem zdarzało się, że autorzy chrześcijańscy wykazywali niekiedy pewien dystans wobec przyrodniczej czy matematycznej wiedzy pogańskiego otoczenia. Jakie były powody takiej postawy? Jednym z motywów mogła być chęć podkreślenia, że pierwszym uczniom Jezusa, którzy dokonali dzieła skutecznej ewangelizacji mimo braku takiej wiedzy, musiała zatem towarzyszyć moc Ducha Świętego. Pisarzom mogło też przyświecać uwypuklenie faktu, że niekiedy autentyczna wiedza o przyrodzie sprowadza pokusę samowystarczalności egzystencjalnej i w ten sposób staje się przeszkodą na drodze do Boga.

Dobrym przykładem będzie bardzo wczesny pisarz i wielki apologeta chrześcijański z II wieku, Justyn Męczennik (f ok. 165). Wyznaje on, że w początkach poszukiwania właściwej filozofii zniechęciła go wymagana u pitagorejczyków znajomość matematyki. Po wstępnych naukach u stoików i pe- rypatetyków przeszedł do pewnego słynnego pitagorejczyka, od którego usłyszał:

„Czy znasz muzykę, astronomię i geometrię? Czy spodziewasz się pojąć to, co prowadzi do życia

szczęśliwego, jeśli wpierw nie zapoznasz się z tymi zagadnieniami, które przyzwyczajają dusze do odrywania się od rzeczy zmysłowych, uzdalniają ją natomiast do tego, co ukazuje się umysłowi, tak że człowiek może kontemplować istotę tego, co szlachetne i dobre?"[46].

Na takie słowa Justyn wyznał swoją ignorancję w dziedzinie nauk ścisłych, po czym „rozmyślając o wielkiej ilości czasu, jaki musiałby poświęcić na te dziedziny nauki", zdecydował, że nie może sprawy już dłużej odkładać i poszedł po nauki gdzie indziej, do platoników.

Z kolei Sozomen (ok. 380-450), autor wielotomowej *Historii kościelnej*, piszący w późnym antyku i związany ze środowiskiem mnichów chrześcijański świecki historyk grecki, przeciwstawiał prostotę Apostołów i braki w ich wykształceniu mocy duchowej, dzięki której głosili Ewangelię:

„[Apostołowie] nie posiadali mowy wyostrzonej w precyzji ani pięknej w wyrażeniach, nie mieli też daru przekonywania słuchaczy okrągłymi zdaniami czy też matematycznymi dowodami, a jednak wykonali zlecone im zadanie"[47].

46 Justyn, Dialog z Tryfonem, II.
47 Sozomen, *Historia kościelna*, II, 1.

Nawet wielki biskup Jan Chryzostom (ok. 350-407) posługiwał się taką retoryką, aby podkreślić, że życie poświęcone *wyłącznie* naukom ścisłym i przyrodniczym - bez odniesienia do Boga - byłoby życiem zmarnowanym. Postawa ludzi poświęcających się filozofii, jak Platon, w tym także specjalizujących się w matematyce, jak Pitagoras, prezentowana jest tu jako mniej wartościowa niż poświęcanie życia sprawom wiary:

„Czyż Grecy nie byli pełni wszelkiej mądrości pogan? Dlaczego więc nie mogli oprzeć się rybakom i wytwórcom namiotów, ludziom nieuczonym? Czyż nie dlatego, że ci pierwsi wszystko oparli na dyskusji, a ci drudzy na wierze, i dlatego odnieśli zwycięstwo nad Platonem i Pitagorasem - nad wszystkimi, którzy zbłądzili? Przerośli wszystkich, których życie spełzło na astrologii, geometrii, matematyce oraz arytmetyce i którzy byli wysoko wykształceni w nauce wszelkiego rodzaju. Okazali się o tyle wyżsi od tych pierwszych, o ile prawdziwi filozofowie wyżsi są od ludzi z natury głupich i nierozumnych"[48].

Podobnie biskup Euzebiusz z Cezarei (263-339) w swojej *Historii kościelnej* przeciwstawiał niekiedy mądrość Ewangelii mądrości płynącej z rozumu ludzkiego. Pisząc o ludziach

48 Jan Chryzostom, *Homilie o Ewangelii św. Jana,* 63,3.

popadających w odstępcze spory z nauką Kościoła i o ich uczonych autorytetach, oceniał ich tak: „będąc z ziemi i mówiąc po ziemsku, i nie znając Tego, który z góry przychodzi, zapomnieli o świętych Pismach Bożych i poświęcili się geometrii". W tym kontekście wymienił nawet z imienia kilka wybitnych postaci nauki greckiej: Euklidesa, Arystotelesa, Teofrasta oraz Galena, o którym napisał, że „niektórzy mu nawet cześć oddają". Podchodząc w ten sposób do nauk filozoficznych wraz z praktycznymi dziedzinami, jak geometria czy medycyna, uznał je za „nauki ludzi niewierzących", które przez heretyków bywają wykorzystywane do rzekomego „poprawiania Pisma Świętego"[49].

Ten sam autor, Euzebiusz, w swojej *Mowie pochwalnej ku czci Konstantyna,* wygłoszonej na trzydziestolecie panowania cesarza, ganił Egipcjan, że z jednej strony szczycą się odkryciem geometrii, astronomii i arytmetyki, a z drugiej - uważając się za mądrych — „nie rozumieją, jak poznać moc Bożą ani jak obliczyć Jego niezmierną wielkość, przekraczającą naturę bytów nierozumnych i śmiertelnych"[50]. Tu raczej - jak się wydaje - Euzebiusz ocenia nauki ścisłe pozytywnie, gani tylko to, że nie doprowadziły ich adeptów do odkrycia Boga.

Podobnie chrześcijański pisarz Arnobiusz (+ ok. 330) uważa znajomość nauk ścisłych za wartość względną, stojącą niżej od wiary: „wiele mówią o rozmaitych liczbach, wiele

49 Euzebiusz, *Historia kościelna,* V, 28,14-15.
50 Euzebiusz, *Mowa pochwalna ku czci Konstantyna,* 13,4.

też o muzyce, a przez swoje twierdzenia i dowody rozwiązują problemy geometrii [...]. Ale dobrym nauczycielem nie nazwiemy tego, który jasno się wyraża, lecz tego, kto swoje tezy potwierdza mocą Bożych dzieł"[51].

Tyle krótkiego przeglądu przykładów zaczerpniętych z tekstów autorów, którzy wykazywali zdecydowany brak zapału do nauk ścisłych, a niekiedy wypowiadali o nich sądy dość lekceważące. Od razu rzuca się w oczy, że ten nurt myślenia starożytnych chrześcijan, jakkolwiek obecny, jest zdecydowanie uboczny. Nie dość, że ma niewielu reprezentantów, to jeszcze sama liczba ich wypowiedzi na ten temat jest doprawdy skromna.

D. WYKŁADY DLA ANIOŁÓW I ŚWIĘTYCH

Powracamy teraz do całkiem innej atmosfery intelektualnej, do środowiska chrześcijan w Aleksandrii - światowej stolicy naukowej schyłku starożytności. Bardzo śmiałe myśli wskazujące na rolę nauk matematyczno-przyrodniczych znajdziemy u najsłynniejszego kontynuatora tamtejszej chrześcijańskiej szkoły teologicznej, mianowicie u Orygenesa (ok. 185-254). Był jednym z największych umysłów chrześcijańskich III wieku, a w roku 245 udzielał korespondencyjnie rad Św. Grzegorzowi Cudotwórcy (ok. 213-273) w zakresie doboru nauk przydatnych w chrześcijańskiej formacji. Spójrzmy na nieco

51 Arnobiusz, *Przeciw poganom,* II, 11.

dłuższy fragment z jego listu, w którym znajdziemy wzmiankę o przedmiotach ścisłych jak najbardziej potrzebnych chrześcijaninowi. Orygenes jednak nie byłby sobą, gdyby w drugiej części cytowanego fragmentu nie odwołał się do swojej ulubionej alegorycznej formy, aby uzasadnić korzystanie w teologii z autonomicznych przecież nauk przyrodniczych:

> „Chciałbym, abyś wszystkie możliwości swojego talentu wykorzystał z doskonałym skutkiem dla celów chrześcijaństwa. Dlatego pragnąłbym, abyś [...] z geometrii i astronomii zapożyczył te ich elementy, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych, tak abyśmy zdania filozofów, iż geometria, muzyka, gramatyka, retoryka i astronomia są pomocnicze dla filozofii, mogli wypowiedzieć także o roli, jaką sama filozofia spełnia wobec chrześcijaństwa. Być może taką myśl kryje w sobie zapisane w Księdze Wyjścia polecenie, [...] aby oznajmiono synom Izraela, iż mają zażądać od sąsiadów i towarzyszy srebrnych przedmiotów i szat, by ograbiwszy Egipcjan, mieli z czego sporządzić przedmioty kultu Bożego. [...] Mieszkając w Egipcie, tę korzyść wynieśli synowie Izraela, że zyskali obfitość tak cennego materiału na użytek służby Bożej"[52].

52 Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy.*

Wspomniana tu scena z Księgi Wyjścia dotycząca Paschy Izraela oddana jest w Biblii takimi słowami: „Synowie Izraela [...] wypożyczali od Egipcjan przedmioty srebrne i złote oraz szaty. [...] W ten sposób [Izraelici] złupili Egipcjan" (Wj 12,35-36). Analogia zaproponowana przez Orygenesa kieruje nasze skojarzenia w następującą stronę: lud Egiptu nie wyznawał prawdziwej wiary w Boga, a przecież w oczywisty sposób był zdolny do wytworzenia wielu cennych przedmiotów. Posłużyły one później Izraelowi w ich życiu zgodnym z wolą Bożą, a nawet znalazły zastosowanie w przygotowaniu przybytku dla kultu Boga Izraela. Podobnym wytworem są cenne idee nauk matematycznych czy przyrodniczych. Są dziełem pogańskiego umysłu, co wcale nie umniejsza ich wartości, są przecież obiektywnie „złotymi i srebrnymi przedmiotami". Obowiązkiem chrześcijańskiego intelektualisty jest przyjęcie całego tego dobra i wykorzystanie go na Bożą chwałę - jak uczy Orygenes — wymieniając z nazwy, co charakterystyczne, trzy z czterech ówczesnych działów matematyki: geometrię, astronomię i muzykę.

W nieco ogólniejszej formie Orygenes omawia ten problem, komentując słowa Listu do Rzymian:

> „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego

> potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (Rz 1,19-20).

Zauważa najpierw, że wynika stąd możliwość poznania pewnych prawd o Bogu „dzięki naturalnym zdolnościom, które Bóg wszczepił w duszę". Podstawowy okazuje się tu pewien dar Ducha Świętego: „dar roztropności". Dzięki niemu „na podstawie tego, co

widzialne, to znaczy dzięki obserwacji stworzenia, można poznać to, co jest wiadome o Bogu". Następnie podaje bardziej precyzyjne sformułowanie wyjaśniające tekst Rz 1,19-20:

> „Słowa te odnoszą się wprawdzie do wszystkich ludzi, którzy mają wrodzony rozum, zwłaszcza jednak dotyczą mędrców tego świata oraz tak zwanych filozofów, którzy umieją badać stworzenia świata i wszystko, co zostało w nim stworzone, oraz na podstawie spraw widzialnych potrafią wnioskować o sprawach niewidzialnych"[53].

Aby dobrze zrozumieć te słowa, należy stale pamiętać o innym zakresie pojęcia filozofii w starożytności w porównaniu z czasami dzisiejszymi. Dziedzina wiedzy nazywana filozofią obejmowała wtedy także nauki ścisłe i przyrodnicze. Sens

53 Orygenes, *Komentarz do Listu s'w. Pawła do Rzymian,* 1,16.

wypowiedzi Orygenesa jest więc taki: to właśnie odkrycia matematyków i przyrodników są dowodem na to, że Bóg obdarzył człowieka darem rozumu. Jak się wydaje, takie właśnie znaczenie niesie myśl Orygenesa z jego polemiki z Celsusem: oto Apostoł Paweł „mówi o niektórych mędrcach greckich [...], że poznali Boga, a ponieważ poznanie Boga nie może przyjść bez Bożej pomocy, powiada: «Gdyż Bóg im to ujawnił»"[54]. W podobny sposób także chrześcijanie „od stworzeń tego świata wznoszą się ku górze, a skoro już je dostatecznie poznali, dążą «ku wiecznej Jego mocy», czyli po prostu do Jego Bóstwa"[55].

Analizując różne rodzaje wiedzy wzmiankowane w tekstach biblijnych, Orygenes odróżnia „mądrość tego świata" od „mądrości władców tego świata" (por. 1 Kor 2,6). Ta pierwsza wprawdzie nie pozwala na bezpośrednie poznanie Bóstwa ani też na „podjęcie dobrego i szczęśliwego życia", ale jest ze wszech miar pożyteczna: „w jej skład wchodzi cała sztuka poetycka i gramatyka, retoryka, geometria czy muzyka, a może nawet da się tu zaliczyć medycynę"[56]. Natomiast „mądrość władców tego świata" ma charakter demonicznego zwiedzenia i obejmuje wszelki okultyzm i magię: „do niej należy tak zwana tajemna i sekretna filozofia egipska, astrologia chaldejska, nauka indyjska oraz [...] opinie Greków na temat Bóstwa"[57].

54 Orygenes, *Przeciw Celsusowi,* III, 47.
55 Orygenes, *Przeciw Celsusowi,* VII, 46.
56 Orygenes, *O zasadach*, III, 3,2.
57 Orygenes, *O zasadach,* III, 3,2.

Widać, że Orygenes odróżniał naturalne ludzkie zdolności naukowe, które należały do „tego świata", od wiedzy złych duchów, które nazywał „władcami tego świata". To rozróżnienie jest jak najbardziej zrozumiałe i dla nas. Jest przecież poważna różnica między obiektywną i możliwą do weryfikacji wiedzą naukową - czy to humanistyczną, czy przyrodniczą, czy też matematyczną - a pseudowiedzą opartą na okultystycznych wierzeniach i praktykach.

W jaki jednak sposób owo pożyteczne w kwestiach praktycznych poznanie świata przyrody może prowadzić do poznania Boga? Jak ćwiczenie się w geometrii ma otwierać

umysł na zrozumienie prawd Bożych? Otóż dzieje się tak dlatego, że Boski Twórca zostawił bardzo wiele swoich śladów w procesie stwarzania świata i podtrzymywania go w istnieniu. W niezwykle śmiałym porywie myśli Orygenes wyraził to nawet około roku 220 tak: „Cały świat należy uznać za jakiś jeden olbrzymi organizm, obejmowany mocą i rozumem Bożym niczym jedną duszą"[58].

Najobszerniejszy wykład tego poglądu Orygenes zostawił nam w drugiej księdze swego arcydzieła *O zasadach.* Odwołuje się tam do przejrzystego porównania:

> „W zakresie sztuk rzemieślniczych w umyśle [rzemieślnika] zawiera się istota tego, co, jak i w jakim

68 Orygenes, *O zasadach*,II, 1,3.

> celu powstaje; natomiast wynik pracy rąk objawia się w działaniu. Podobnie trzeba myśleć również o dziełach stworzonych przez Boga"[59].

Jak to rozumieć? Bóg, działając przy stworzeniu analogicznie do rzemieślnika, najpierw powziął *ideę* racjonalnego świata, następnie zaś wcielił tę ideę w *materię* stworzenia. Dlatego odkrywanie zasad funkcjonowania świata materialnego pozwala człowiekowi przynajmniej częściowo poznać pierwotny stwórczy zamysł Boga, a więc dostąpić pewnego wglądu w ideę Bożego umysłu.

> „Gdy oko nasze ogląda dzieło artysty, to umysł, ujrzawszy w nim coś szczególnie kunsztownego, bezustannie pragnie dowiadywać się, co, jak i dla jakiego pożytku zostało wykonane. O wiele bardziej i nieporównywalnie silniej umysł płonie niewysłowionym pragnieniem poznania istoty rzeczy, które - jak wiemy - są dziełem Bożym"[60].

Naukowa pasja, rozpalająca człowieka niepohamowanym pragnieniem wiedzy o świecie, ma więc ścisły związek z wiarą. Kto poznaje istotę rzeczy stworzonych i rządzące nimi prawa,

59 Orygenes, *O zasadach,* II, 11,4.
60 Orygenes, *O zasadach,* II, 11,4.

ten poznaje dzieło Boga. A od znajomości dzieła już tylko krótka droga do początków poznawania Twórcy. Zaraz potem Orygenes przechodzi do bezpośredniego powiązania procesu zdobywania wiedzy naukowej z duchowością. Odmalowuje przy tym przed oczami czytelnika kolejne porównanie: chrześcijanin zdobywający tu na ziemi wiedzę jest podobny do malarza. Artysta taki najpierw szkicuje zarys kształtu mającego później powstać dzieła, a później barwami wypełnia początkowy kontur i tworzy ostateczny kształt obrazu. Powstawanie dzieła artysty plastyka ma więc dwa etapy. Odwołując się do tego, Orygenes takimi oto podniosłymi słowami kończy swoją metaforę:

> „Podobnie ci, którzy w obecnym życiu z najwyższym wysiłkiem poświęcili się pobożnym i bogobojnym zamiłowaniom, chociaż niewiele tylko czerpią z tylu

niezmierzonych skarbnic Bożej wiedzy [...], jednak wielkie osiągają korzyści. [...] Wiadomo, że tym, którzy już w obecnym życiu dysponują jakimś konturem prawdy i wiedzy, w przyszłym życiu ma być dodane piękno doskonałego obrazu"[61].

Owszem, mówiąc o zdobywaniu wiedzy, Orygenes z pewnością na pierwszym miejscu ma na myśli naukę teologiczną,

61 Orygenes, *O zasadach*, II, 11,4.

dotyczącą interpretacji Objawienia Bożego w Piśmie Świętym. Ale nie tylko. Dowodzą tego jasno następujące zaraz potem słowa dzieła *O zasadach'.*

„Na przykład w czasie pobytu na ziemi widzieliśmy zwierzęta i drzewa, dostrzegaliśmy zarówno różnice między nimi, jak i istotne dysproporcje pomiędzy ludźmi. Widząc to, jednak nie rozumieliśmy ich istoty [...]. Jeśli jednak już tu na ziemi pojawiła się chęć i pragnienie tego poznania, to po śmierci będzie nam dana również pełnia poznania i zrozumienie tego problemu [...]. Wówczas w dwojaki sposób zrozumiemy to, co widzieliśmy na ziemi"[62].

W porywach zachwytu nad wiedzą naukową zdobywaną na ziemi i pogłębianą w przyszłym życiu ludzi zbawionych Orygenes nie waha się nazwać raju „salą wykładową i szkołą dusz", gdzie „święci otrzymają naukę o tym wszystkim, co dzieje się na ziemi". Zbawionych czeka nawet zdobycie wiedzy o częściach wszechświata leżących poza naszą planetą. Aleksandryjski uczony kreśli przed naszymi oczami intelektualną wędrówkę poznawczą przez kolejne regiony stworzenia, abyśmy otrzymali jakby nadprzyrodzoną lekcję astronomii. Cały czas przypomina nam przy tym, że wiedza przyrodnicza czekająca

62 Orygenes, *O zasadach*, II, 11,6.

na człowieka po śmierci wcale nie zwalnia od poznawczego wysiłku za życia. Wręcz przeciwnie, tym bardziej trzeba starać się już tutaj, aby posiąść wiedzę - również przyrodniczą - by nakreślić w sobie wspomniany kontur, który w życiu wiecznym wypełni się barwami pełnego poznania całej stworzonej rzeczywistości:

„Kto będzie «czysty w sercu», oczyszczony w umyśle i wyćwiczony w myśli, ten prędzej się rozwijając, szybko też się wzniesie. [...] Przechodząc, że tak powiem, przez poszczególne miejsca, które Grecy określili jako «sfery», czyli kręgi, a które Pismo Boże nazywa «niebiosami», najpierw ujrzy to, co się tam dzieje, a potem pozna przyczyny tych działań"[63].

Korzystając z przykładu problemów, które zaprzątały wówczas umysły przyrodników, Orygenes snuje dalej swoją refleksję: „święci dostrzegą już dokładnie istotę gwiazd i dowiedzą się, czy są one istotami ożywionymi, czy czymś innym;

zrozumieją też zasady innych dzieł Boga, które On im odkryje"[64]. Ostatecznie święci dostąpią udziału w zrozumieniu jakiejś ostatecznej teorii fizycznej, wyjaśniającej wszystko, co dotyczy materii i kosmosu, będzie to pełne poznanie zamysłu

63 Orygenes, O *zasadach,* II, 11,6.
64 Orygenes, O *zasadach,* II, 11,7.

Bożego, czyli praw przyrody stojących u podstaw stworzenia, a wszystko to będzie uzupełnieniem intelektualnego wysiłku poznawczego na ziemi. Ujęte jest to w nieco dłuższym wywodzie, który jednak jest tak porywający, że warto zapoznać się z jego obszerniejszą partią:

> „Bóg jako synom ujawni im przyczyny rzeczy i moc swego stanu, pouczając ich, dlaczego określona gwiazda została umieszczona w określonym miejscu nieba i dlaczego od innej gwiazdy oddzielają tak wielka przestrzeń. Wyjaśni im na przykład, co by się stało, gdyby gwiazdy leżały bliżej siebie, a co by było, gdyby odległość między nimi była większa. Pouczy ich, dlaczego wszechświat nie byłby taki, jaki jest, lecz wszystko przybrałoby jakąś inną postać, gdyby ta gwiazda była inna od tamtej. A zatem przeszedłszy przez wszystko, co się zawiera w naturze gwiazd i w sposobie istnienia ciał niebieskich, dojdą również do tego, «czego nie widać»"[65].

Niezrównany w swoim alegorycznym stylu Orygenes nawet dziś zachwyca tym, jak sugestywnie zachwala duszpasterskie atuty wynikające ze znajomości nauk przyrodniczych. Docenia ich zalety informowania o strukturze świata, w jakim

65 Orygenes, *O zasadach*, II, 11,6.

żyjemy, ale do najwyższych wzlotów pisarskich dochodzi dopiero wówczas, gdy opiewa możliwości ewangelizacyjne, jakie otwierają przed nami zainteresowania naukowe. Czyni to w stylu polemicznym, zapewne odpowiadając na zastrzeżenia wobec pogańskich nauk przyrodniczych, spotykane w łonie chrześcijańskiej wspólnoty. Biblijnym pretekstem do poruszenia tego tematu stało się dla niego omówienie tekstu o kolejnym małżeństwie Abrahama: patriarcha po śmierci Sary zawarł związek z Keturą i miał z nową żoną liczne potomstwo.

Wszystko to jest tematem jedenastej homilii Orygenesa o Księdze Rodzaju[66]. Wyjaśnia tam, że jeśli oprócz reguł prawa Bożego poświęcimy się „dziedzinom świeckim, takim jak [...] geometria i arytmetyka, i jeśli włączymy te dziedziny do naszego programu studiów w ramach poświadczenia [Bożego] Prawa, to ktoś może powiedzieć, że wzięliśmy sobie za żonę kobietę z innego narodu lub konkubinę, czego Biblia wyraźnie zabrania". Ale przecież - kontynuuje - jest najzupełniej możliwe, że „taki związek doprowadzi do lepszego wyrażenia naszych idei lub do głębszej dyskusji i do odparcia zarzutów, a skutkiem tego będzie nawrócenie kogoś do wiary". W takim przypadku w relacjach z poganami „jesteśmy zdolni władać ich własną wiedzą i ich metodami [naukowymi] lepiej niż oni i przez to przekonać ich do prawdziwej filozofii Chrystusa". Orygenes - jak widać - nie tylko zachęca do poznania

66 Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju,* XI.

osiągniętych przez pogan zdobyczy naukowych, ale nawet do operowania naukową metodą jeszcze lepiej od nich. W kulminacyjnym momencie finalnym swojego wywodu odwołuje się swoim zwyczajem do alegorycznej interpretacji Biblii jako argumentu koronnego: „w takim przypadku można powiedzieć, że za pomocą logiki i retoryki spłodziliśmy dzieci niczym z kobietą z innego narodu"[67].

Należące do sztuk wyzwolonych nauki, takie jak geometria, arytmetyka i logika, są porównane z kobietami obcej narodowości: nauki te nie pochodzą przecież z Biblii i zostały opracowane przez pogan. A jednak nie przeszkadza to chrześcijaninowi w korzystaniu z nich, a może to nawet przynieść „potomstwo" w postaci nawrócenia kogoś do wiary i zrodzenia go w ten sposób do nowego, duchowego życia[68]. Nauka pogan może na tej drodze przyczynić się do przyjścia na świat nowych dzieci Kościoła i do przyjęcia przez nich sakramentu chrztu. W formie alegorycznej, nieco obcej naszej dzisiejszej mentalności, Orygenes wyraził przed osiemnastoma wiekami nadzwyczaj aktualne myśli o związku skutecznej, ewangelizującej wiary z dobrym rozeznaniem w wynikach nauk szczegółowych.

Tytułem uzupełnienia warto napomknąć o jeszcze jednym aspekcie Orygenesowej idei spotkania duchowości z nauką,

67 Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju,* XI; por. O. Pedersen, *The Two Books: Historical Notes on Some Interactions between Natural Science and Theology,* Vaticano 2007, s. 72.
68 Por. O. Pedersen, *The Two Books...,* s. 72.

mianowicie o relacji niezmiennego tekstu biblijnego do rozwijającej się wciąż nauki o przyrodzie. Chrześcijanin XXI wieku często staje przecież zakłopotany wobec pytań o zgodność Biblii z nauką, równie często wydaje mu się, że jest to problem czysto nowożytny i że dopiero w ostatnich czasach zmieniono zasadę dosłownej lektury Biblii w kwestiach przyrodniczych. Bardzo wiele możemy się pod tym względem nauczyć od naszego najwybitniejszego teologa chrześcijańskiego początków III wieku.

Omawiając tego typu kwestie, Orygenes sygnalizuje od razu, że właściwa lektura Biblii nie jest czymś łatwym: Judzie, którzy nieprawidłowo odczytują lub rozumieją Pismo, popadają w rozliczne błędy", a „wyłączną przyczyną ich fałszywych wyobrażeń jest fakt, że pojmują oni Pismo Święte nie w sensie duchowym, lecz dosłownie"[69]. Większość problemów, na jakie wskazuje Orygenes, odnosi się do wyobrażeń na temat samego Boga oraz do roli Chrystusa, ale niektóre dotyczą też kwestii przyrodniczych. Emocjonalny charakter niektórych wypowiedzi na ten temat świadczy o tym, jak ważne w oczach Orygenesa były poruszane tu zagadnienia. Czujemy, że nie są to czysto teoretyczne rozważania, ale że odnoszą się one do konkretnych sytuacji życiowych, może do dyskusji z uczniami, a może do debat w gronie aleksandryjskich filozofów. „Czyż znajdzie się taki prostak, który by sądził, że Bóg, niby jakiś rolnik, «zasadził drzewa w raju, w Edenie

69 Orygenes, *O zasadach*, IV, 2,1-2.

na wschodzie» oraz posadził «drzewo życia», to znaczy widzialne i dotykalne drzewo?"[70], zadaje retoryczne pytanie, a my czujemy się jak świadkowie jakiegoś intelektualnego sporu, który Orygenes z kimś wiódł i który tu oto znajduje swój finał.

Podobnie dla tego aleksandryjskiego uczonego nie ulega wątpliwości istnienie wielu innych miejsc biblijnych, których z całą oczywistością nie należy interpretować jak kronikarskiej relacji, ale raczej uważać za literacki przekaz głębszej prawdy duchowej. Z opisu stworzenia przytacza inny przykład dowodzący niemożliwości literalnego rozumienia początku Księgi Rodzaju. „Czyż rozsądny człowiek będzie sądził, że pierwszy, drugi i trzeci dzień, wieczór i poranek, były bez słońca, księżyca i gwiazd, a ów jakoby pierwszy dzień upłynął nawet bez nieba?"[71], pisze, odwołując się do faktu, że stworzenie ciał niebieskich wspomniane jest w Księdze Rodzaju dopiero przy relacji z wydarzeń czwartego dnia. Nie przedstawia przy tym swojego alegorycznego sposobu czytania Pisma Świętego jako jakiejś rzadko spotykanej hipotezy, ale raczej jako oczywisty dla wszystkich wykształconych chrześcijan sposób jej lektury:

> „Co się tyczy opowiadania, że «Bóg po południu przechadzał się po raju» i że «Adam skrył się pod drzewem» (Rdz 3,8), zaiste sądzę, że nikt nie ma wątpliwości, iż

70 Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,1.
71 Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,17 (wersja z *Filokalii).*

> Pismo przedstawiło je przenośnie, aby w ten sposób wskazać na pewne tajemnice"[72].

Teolog ów na podstawie przytoczonych przykładów formułuje nawet ogólniejszą zasadę interpretacyjną: „każdy, kto ma ochotę, może łatwo zebrać z Pisma Świętego różne fakty opisane tak, jakby się wydarzyły, a jednak wiara, że mogły się one wydarzyć w sensie historycznym, nie byłaby poprawna i rozsądna"[73].

Następne pokolenia chrześcijan zachowały taki właśnie obraz Orygenesa: męża uczonego w teologii (często, trzeba przyznać, kontrowersyjnej), ale biegłego też w naukach ścisłych. Powołamy się tu przykładowo na dwa świadectwa tego dziedzictwa Orygenesa. Pierwsze pochodzi od znakomitego historyka starożytnego Kościoła, biskupa Euzebiusza z Cezarei. Pisarz ten urodził się zaledwie kilkanaście lat po śmierci Orygenesa. Drugie świadectwo pochodzi od wielkiego doktora Kościoła, św. Hieronima (ok. 347-420), który z kolei urodził się niedługo po śmierci Euzebiusza.

Euzebiusz w swojej *Historii kościelnej* tak przedstawia nam powody do sławy Orygenesa:

> „Wielu innych uczonych pociągał powszechny rozgłos Orygenesa [...]. On zaś tych swoich uczniów,

72 Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,1.
73 Orygenes, O *zasadach*, IV, 3,1.

> w których dostrzegał odpowiednie zdolności, wprowadzał w wiedzę filozoficzną,

wykładał im geometrię, arytmetykę i inne nauki przedwstępne, potem prowadził ich dalej do rozmaitych systemów filozoficznych, wykładał ich pisma"[74].

Natomiast Hieronim podkreśla raczej katechetyczny zamysł Orygenesa, który nauczał literatury świeckiej, aby pociągnąć kandydatów do wiary:

„Nieśmiertelny geniusz Orygenesa rozumiał dialektykę równie dobrze jak geometrię, arytmetykę, muzykę i gramatykę. Dlatego nauczał on wszelkich szkół filozoficznych tak dobrze, że miał również wielu pilnych studentów literatury świeckiej, dla których codziennie wygłaszał wykłady. Ogromne tłumy garnęły się do niego. Przyjmował ich w nadziei, że za pomocą świeckiej literatury doprowadzi ich do wiary w Chrystusa"[75].

Tytułem uzupełnienia można dodać, że owe Orygeneso- we tradycje kontynuowali w Aleksandrii i inni. Niech przykładem stanie się najpierw żyjący tuż po Orygenesie Anatol z Aleksandrii (ok. 230-280), późniejszy biskup w Palestynie

74 Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VI, 18,2-3.
75 Hieronim, *De viris illustribus,* 54.

i w Azji Mniejszej. Euzebiusz pisze o nim, że „z pochodzenia także aleksandryjczyk, a dla swej uczoności, dla swego wykształcenia greckiego i swej wiedzy filozoficznej zajmował bezsprzecznie pierwsze miejsce wśród najwybitniejszych osobistości naszych czasów. Otóż w arytmetyce, geometrii, astronomii, w teorii dialektyki i fizyki, w znajomości retoryki doszedł do najwyższego stopnia doskonałości"[76]. Sądząc z fragmentów podręcznika do arytmetyki, jaki po sobie zostawił, był to specjalista najwyższej klasy. Matematykę dzielił na teoretyczną i praktyczną (ten drugi dział nazwalibyśmy dziś zastosowaniami matematyki w naukach praktycznych). Część teoretyczna obejmowała arytmetykę i geometrię. Praktyczna zaś rachunkowość, geodezję, optykę, muzykę teoretyczną, mechanikę i astronomię[77]. Godne pozazdroszczenia i naśladownictwa było łączenie przez św. Anatola zdolności ściśle teologicznych z autorytetem w sprawach nauk ścisłych. Ślad tego znajdziemy w jakże zachęcającej opinii o Anatolu zawartej w dziele Hieronima *O stawnych mężach.*

„Anatol z Aleksandrii, biskup Laodycei w Syrii, który zasłynął za cesarzy Probusa i Karusa, był mężem przedziwnie uczonym w arytmetyce, geometrii, astronomii, gramatyce, retoryce i dialektyce. O wielkości jego

76 Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VII, 32,6.
77 Anatol z Aleksandrii, *Fragmenty ksiąg o arytmetyce.*

umysłu możemy się dowiedzieć z jego dzieła O świętach paschalnych *oraz z dziesięciu tomów jego* Podstaw arytmetyki[78].

Przykład drugi to szeroko znany niewidomy teolog, Di- dym Ślepiec (313-398). Ten świecki kierownik szkoły teologicznej, nie mogąc czytać ani pisać, zasłynął ze zdolności

uczenia się ze słuchu, i to tak skutecznej, że głośno o nim było w całym chrześcijańskim świecie. Ale nie tylko teologia była przedmiotem jego zainteresowań:

„Zasłynął podówczas Didym, pisarz kościelny i przełożony w szkole świętych nauk w Aleksandrii. Znał wszelkie gałęzie nauki, obeznany był z poezją i retoryką, z astronomią i geometrią, z arytmetyką i z różnymi dziedzinami filozofii. Uczył się tylko ze słuchu, ale tak prędko czynił postępy, że szybko zrozumiał trudne twierdzenia matematyczne"[79].

Inny autor kościelnej historii, biskup Cyru imieniem Teo- doret (t ok. 460), podkreśla z kolei, że Didym nie tylko poznał nauki ścisłe, ale że traktował je jako nauki pomocnicze dla teologii:

78 Hieronim, *De viris illustribus,* 73.
79 Sozomen, *Historia kościelna,* III, 15.

„Didym, choć od dziecka pozbawiony był wzroku, był wykształcony w poezji, retoryce, arytmetyce, geometrii, astronomii, logice Arystotelesa i w erudycji Platona. Wszystko to poznał jedynie ze słuchu, wprawdzie niejako dziedziny niosące prawdę, ale raczej jako broń używaną przez prawdę przeciwko fałszowi"[80].

Didym traktował więc nauki świeckie jako narzędzie obrony chrześcijaństwa, a więc w celach apologetycznych.

* * *

Na tym kończymy nieco dłuższy fragment poświęcony związkom nauk ścisłych z wiarą chrześcijańską i z ewangelizacją w starożytnym środowisku kontynuatorów Klemensa Aleksandryjskiego. Przykłady takich powiązań prześledziliśmy w dziełach Orygenesa oraz innych teologów związanych ze środowiskiem Aleksandrii. Nie dziwi nas, że ten wątek duchowości rzuca się szczególnie w oczy właśnie u ludzi działających w owej egipskiej metropolii. Skoro Aleksandria stanowiła światową stolicę nauk ścisłych późnej starożytności, to w naturalny sposób mieszkający tam chrześcijanie czerpali z zapałem z panującej wokoło kultury.

Już teraz można pokusić się o pewien wniosek wynikający z porównania tej atmosfery intelektualnej z zupełnie innym,

80 Teodoret z Cyru, *Historia kościelna*, IV, 26.

znacznie bardziej zdystansowanym podejściem charakteryzującym Tertuliana i jego naśladowców. Tertulian był synem zachodniej części cesarstwa, gdzie zainteresowania naukami matematycznymi i przyrodniczymi były słabe. Rzymianie nigdy nie wnieśli przecież nic istotnego do greckiego skarbca nauk. Stąd tak wyraźna różnica między łacińską kulturą rzymskiego Zachodu i grecką kulturą rzymskiego Wschodu. Stanie się to szczególnie istotne - jak później zobaczymy - w chwili ostatecznego rozłamu kultury zachodniej i wschodniej po upadku cesarstwa w V wieku.

E. PRZEZ ASTRONOMIĘ KU STWÓRCY NIEBIOS

Powracając jeszcze na chwilę do postaci Euzebiusza z Cezarei, zauważymy, że zasłynął wprawdzie przede wszystkim jako ojciec historii Kościoła (napisał znakomite dzieła historyczne o wczesnym chrześcijaństwie), ale na marginesie swoich głównych zainteresowań wspominał też o naukach przyrodniczych. Wśród wielu darów Bożych wymieniał na przykład dar zgłębiania wiedzy ścisłej. Wprawdzie argumenty, z jakimi łączy to w swoim dziele *Praeparatio evangélica (Przygotowanie ewangeliczne),* mogą się nam dziś wydać raczej mało przekonujące, ale na tym miejscu interesuje nas tylko jedno, mianowicie twierdzenie, że nauki ścisłe pochodzą ostatecznie od Boga. Bóg jest źródłem tych nauk, ale pośrednio. Nie objawia ich wyników, lecz pozwala, by ludzki rozum odkrywał je zgodnie z Bożym zamysłem. Oto pierwszym generacjom ludzi „Bóg

87

udzielał dłuższego życia, mając na względzie ich cnoty oraz użyteczność odkrytych przez nich sztuk, astronomii i geometrii"[81]. Rangę przypisywaną przez Euzebiusza naukom ścisłym rozpoznajemy też po tym, że w ludzkiej zdolności do ich rozwijania upatruje on dowodów istnienia duszy:

> „Zapytaj sam, czy natura cielesna może zrozumieć strukturę świata, działanie pierwszych elementów, [...] roczne obroty, ustalony porządek gwiazd i sam nie wiem ile jeszcze innych rzeczy, które ludzie wykazali przez eksperymenty oparte na zasadach geometrii, przez obliczenia i rachunki. Wyniki te są przecież bezcielesne, a rozważanie ich jest czysto rozumowe"[82].

Powróćmy teraz jeszcze na chwilę do myśli wspomnianego wyżej ojca Kościoła z IV wieku, Św. Grzegorza z Nyssy (t 394). Pisarz ten z najwyższą gorliwością zachwalał nauki ścisłe - nie tylko dlatego, że przynoszą oczywiste pożytki w dziedzinie przyrodniczej. Kształcenie się w tych dziedzinach wywiera także niezwykle korzystny wpływ na duchowy rozwój chrześcijanina. Stąd Grzegorz mówi o „naukach, które mogą wyostrzyć umysł ku moralnej doskonałości, czyli o geometrii i astronomii, oraz o znajomości tej prawdy, którą daje nauka o liczbach"[83].

81 Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangélica*, IX, XIII.
82 Euzebiusz z Cezarei, *Theophania,* 1,47.
83 Grzegorz z Nyssy, *De infantibus quipraemature abripiuntur*.

88

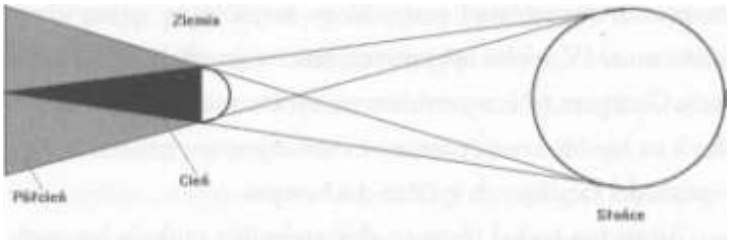
Stosuje też umiejętnie przykłady z dobrze pojętej astronomii - uważając przy tym widocznie, że takie przykłady będą jasne dla przeciętnego czytelnika. Popularne wiadomości o kosmosie odnosi do duchowej sytuacji człowieka:

> „Ludzie wykształceni w astronomii mówią nam, że wszechświat pełen jest światła, a ciemność to tylko cień rzucany przez bryłę Ziemi, i że ciemność tylko w ten sposób jest oddzielona od promieni słonecznych. Dalej, że Słońce przewyższa wielokrotnie rozmiarami Ziemię i tak otacza ją swoimi promieniami ze wszystkich stron, że strumienie światła spotkają się [po drugiej stronie Ziemi] na wierzchołku

utworzonego w ten sposób stożka. Dlatego gdyby ktoś był w stanie znaleźć się poza rozciągającym się cieniem [Ziemi], na pewno znalazłby się w świetle niezakłóconym przez ciemność. To właśnie możemy odnieść i do samych siebie: że przekraczając granice zakreślone przez zło, znowu znajdziemy się w sferze światła, jako że natura dobra w porównaniu z miarą zła jest nieporównanie bardziej obfita"[84].

84 Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis,* XXI, 3.

89



Rys. 4. Poglądowa ilustracja wielkości cienia rzucanego przez Ziemię: zło jest znikome wobec światła Bożej obecności, tak jak znikomy jest cień Ziemi wobec ogromu przestrzeni wypełnionej światłem

Grzegorz z Nyssy rozumował zatem w ten sposób: ludziom na Ziemi wydaje się, że światło i ciemność to równorzędne żywioły dzielące między siebie świat po połowie. Jednak astronomia uczy nas, że jest to iluzja. Prawie cały świat jest wypełniony światłem Słońca, a ciemność to tylko cień Ziemi, który w skali kosmicznej jest całkiem niewielki: swoim stożkowatym kształtem sięga nieco w przestrzeń pozaziemską i kończy się, pozostawiają całą resztę skąpaną w świetle. Podobnie jest z dobrem i złem: człowiekowi wydają się równorzędnymi żywiołami, naprawdę jednak zło to tylko „cień" wytworzony przez odwrócenie się od Boga. Poza niewielką sferą grzeszności cała rzeczywistość przeniknięta jest światłem Bożej obecności.

Ponieważ tego typu podobieństwa stosowane są w religijnej literaturze pobożnościowej w tym celu, aby przez poglądowe odwołanie się do oczywistości ułatwić czytelnikowi zrozumienie jakiegoś trudniejszego zagadnienia duchowego,

90

można wyciągnąć stąd wniosek, że zarysowany wyżej obraz kosmosu w IV wieku był powszechnie zrozumiały W każdym razie Grzegorz z Nyssy ewidentnie uważa znajomość nauk ścisłych za bardzo cenną pomoc w zrozumieniu — przez analogię — prawideł rządzących życiem duchowym.

Autor ten podjął również aleksandryjską tradycję interpretacji „złupienia bogactw Egipcjan", których Izraelici użyli potem do ozdobienia swojej świątyni. Odnoszono to alegorycznie do przejęcia intelektualnych bogactw pogan w celu chrześcijańskiej interpretacji świata. Dlatego św. Grzegorz pisze, że należy poznawać takie nauki, jak geometria, astronomia i logika, oraz jakiekolwiek inne, opracowane przez ludzi spoza Kościoła. Wszystko to przyda się chrześcijaninowi, skoro ta świątynia Boża, jaką jest Kościół, winna zostać przyozdobiona przez bogactwa rozumu. Podsumowując: „teologia kapadocka zintegrowała nauki przyrodnicze z religią i z życiem duchowym"[85].

Najlepszy przykład takiej udanej integracji znajdziemy w krótkich rozważaniach wstępnych św. Grzegorza z Nyssy w jego dziele o stworzenia człowieka[86]. W pierwszym rozdziale, zanim przeszedł do problemów antropologicznych, zastanawia się nad niektórymi szczegółami budowy wszechświata. Grzegorz cytuje biblijny tekst według greckiej wersji *Septuaginty.* „Oto księga stworzenia nieba i ziemi" (Rdz 2,4) i wyjaśnia

85 D.E. Stramara jun., *Surveying the Heavens: Early Christian Writers on Astronomy,* „St. Vladimirs Theological Quarterly" 462 (2002), s. 155.
86 Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka,* I.

go, używając pojęć fizyki ogólnie przyjętych wtedy w kręgach akademickich. Środek kosmosu „zajęły byty cielesne, ciężkie i skierowane ku dołowi", pisze o kuli ziemskiej, znajdującej się w centrum starożytnego wszechświata. A „wokół tego, co z natury ciężkie i nieporuszone" (czyli Ziemi), „odbywa się niewyobrażalnie szybki kolisty ruch biegunów", co odnosi się do sfer zawierających planety i gwiazdy. Grzegorz zgrabnym zdaniem łączy teologiczny przekaz biblijny z przyrodniczą nauką swoich czasów:

> „Wielki Mojżesz, mówiąc, że na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, miał na myśli, jak sądzę, że z ruchu i spoczynku powstały z woli Bożej wszystkie rzeczy widzialne"[87].

W jego oczach nasze rozumienie tekstu Mojżesza powinno zatem być wspomagane aktualnym stanem wiedzy przyrodniczej, w tym wypadku astronomicznej i fizycznej.

Co ciekawe, Grzegorz podkreśla, że nie wszystkie poszczególne kategorie stworzeń powstały, jak określono to później, *ex nihilo*, czyli z nicości. Wręcz przeciwnie, życie pojawiło się na Ziemi i rozkwitło mnogością gatunków raczej pośrednio, wskutek dynamizmu zawartego z Bożej inicjatywy w przyrodzie nieożywionej. Jak później zobaczymy,

87 Grzegorz z Nyssy, *0 stworzeniu człowieka,* I.

tak sformułowane myśli o dziejach stworzenia świata powrócą w średniowieczu: z nicości, czyli *ex nihilo,* Bóg stworzył tylko początkowe elementy materii. Natomiast te rozmaite formy życia, które dziś widzimy naokoło nas, są raczej wynikiem przekształcania się i rozwijania możliwości tkwiących w pierwotnej materii: „ziemia została ozdobiona różnorodnymi roślinami i zwierzętami, które ożywiona z woli Bożej wydała wszystkie jednocześnie"[88].

Równie cenne odniesienia do nauk przyrodniczych znajdziemy w tekstach św. Bazylego, biskupa Cezarei Kapadoc- kiej. Ten wielki ojciec Kościoła okres od piętnastego do dwudziestego pierwszego roku swojego życia (czyli lata 346-351) spędził na studiach w Konstantynopolu. Nauka odbywała się tam według programu tzw. *audytorium*, czyli rodzaju starożytnego uniwersytetu założonego przez cesarza Konstantyna niewiele wcześniej, bo w roku 330. Program studium, nazywany *quadrivium* (od czterech głównych przedmiotów), obejmował trzy dziedziny, które dziś nazwalibyśmy przedmiotami ścisłymi: arytmetykę, geometrię i astronomię, oraz jako czwartą muzykę. Wtedy jednak - jak pamiętamy - wszystkie te dziedziny, wraz z muzyką, łączono jako pokrewne sobie gałęzie matematyki[89]. Jaką syntezę akademickiego doświadczenia Bazyli przedstawiał w swoich homiliach i katechezach? Przyjrzyjmy

88 Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka,* I.
89 D.E. Stramara jun., *Surveying the Heavens...,* s. 152.

się nieco dokładniej nauczaniu tego wielkiego doktora Kościoła wschodniego.

Po pierwsze, Św. Bazyli zachęcał do krytycznego spojrzenia chrześcijan na różne dziedziny wiedzy i do rozróżniania tego, za czym warto pójść, i tego, co zasługuje raczej na odrzucenie. Najbardziej oczywistą kandydatką do bezwzględnego odrzucenia była wiedza pozorna, do której Bazyli zaliczał astrologię. Pisał o tych, którzy śledzą planety wchodzące w różne znaki zodiaku, by zbadać, jaki układ przyjmują na niebie, i wróżą z tego przyszłość. Ale nie miał nic dobrego do powiedzenia o tej „próżnej nauce":

> „Ci, co oddają się tej wyimaginowanej nauce [tj. astrologii], i ci, co ich słuchają z otwartymi ustami, jak gdyby można było w ten sposób poznać przyszłość, są śmieszni w stopniu najwyższym"[90].

Mniemanie, jakoby gwiazdozbiory wpływały na nasze losy, jest dla niego „twierdzeniem komicznym"[91].

O ile fałszywa pseudowiedza spotkała się z radykalnym i bezwarunkowym odrzuceniem przez tego doktora Kościoła, to nauka autentyczna, która dostarcza prawdziwej wiedzy o świecie, zasługuje na ocenę bardziej wyważoną, choć wcale

90 Bazyli, *Hexaemeron,* VI, 5.
91 Bazyli, *Hexaemeron*, VI, 6.

nie jednoznacznie pozytywną. Pamiętajmy, że cały czas przemawia duszpasterz, a nie kierownik laboratorium przyrodniczego, kiedy czytamy następujące słowa:

> „Tak wielu mierzy odległości między gwiazdami i opisuje je [...], dzieli północną półkulę nieba i kręgi zodiaku na nieskończoną liczbę cząstek i obserwuje z wielką dokładnością bieg gwiazd, ich stałe pozycje, ich nachylenie, ich powrót i czas, jakiego potrzebują, by dokonać pełnego obrotu. Ludzie ci odkryli wszystko - poza jedną rzeczą: poza faktem, że Bóg jest Stworzycielem wszechświata i Sędzią, który wynagradza czyny życia według ich zasług"[92].

Jak widać, również autentyczna wiedza przyrodnicza zasłużyła sobie w ocenie Bazylego na miano „próżnej wiedzy", jeśli nie prowadziłaby do celu, jakim jest spotkanie z Bogiem. Nie wolno nam zapominać, że misją Bazylego było w końcu szerzenie wiary, a nie rozwijanie nauk fizycznych.

> Jaki pożytek z geometrii, z obliczeń arytmetyki, ze studium ciał stałych oraz ze sławetnej astronomii - z całej tej pracowitej marności, jeśli ci, co się jej oddają, mniemają potem, że ten świat jest współwieczny ze

92 Bazyli, *Hexaemeron,* I, 4.

Stwórcą? Jeśli temu skończonemu światu i jego materialnym składnikom przypisują tę samą chwałę, co niepojętej i niewidzialnej naturze [Bożej]?"[93]

Bazyli nie odrzuca, rzecz jasna, ani geometrii, ani astronomii: dokonuje jedynie porównania ich wartości z wartością spotkania z Bogiem. Nic dziwnego, że w takim zestawieniu nauki ścisłe wydają mu się znikome. Staje się to jeszcze wyraźniejsze, kiedy od astronomicznej i geometrycznej ścisłości przechodzi do wydumanych nauk starożytnych filozofów o cyklach pożarów świata, po których kosmos miałby się nieustannie odradzać na nowo. Wtedy „niech nikt nawet nie porównuje dociekliwych debat filozofów o niebiosach z prostym i jasnym charakterem wypowiedzi Ducha Świętego"[94], zawartych w Biblii i traktujących o jednorazowym stworzeniu świata.

Najlepiej uchwycimy stosunek Bazylego do nauk ścisłych, gdy wsłuchamy się w słowa wygłoszone na jego pogrzebie przez św. Grzegorza z Nazjanzu:

„O astronomii, geometrii i proporcjach liczb miał tak dobre pojęcie, że nie mogli go zawstydzić ci, co dobrze rozeznają się w tych naukach. Ale nadmiernym ich stosowaniem gardził, jako że jest to bez pożytku

93 Bazyli, *Hexaemeron,* I,3.
94 Bazyli, *Hexaemeron*, III, 8.

dla tych, którzy dążą do pobożności. Dlatego możemy podziwiać bardziej to, co wybrał, niż to, co odrzucił"[95].

Po tych nieco chłodniejszych wypowiedziach na temat nauk przyrodniczych czas przejść do zawartych w tekstach Św. Bazylego akcentów bardziej pozytywnych. Prowadząc słuchaczy swoich homilii do zadziwienia faktem, że kula ziemska jak gdyby wisi, niczym niepodparta, w centrum kulistego kosmosu, najpierw podaje wyjaśnienie tego fenomenu, przekazane przez przyrodników za Arystotelesem. Zachęca tedy: „podziwiaj źródło tego doskonałego porządku, czyli mądrość Bożej". Jest to prowadzenie słuchacza do poznania praw przyrody oraz do rozważania, kto jest źródłem tych praw - jest nim przecież sam Bóg. A gdyby ktoś niesłusznie poczuł się rozczarowany tym, że prawa fizyki jasno tłumaczą tajemnicze przedtem zjawisko, Bazyli śpieszył z wyjaśnieniem: „Przejmujące zjawiska nie zadziwiają nas mniej, kiedy odkryliśmy coś z ich niezwykłego mechanizmu. Czyż i tu tak nie jest? Ale w każdym razie i tak wolimy prostotę wiary od wyjaśnień rozumu"[96].

Czas przejść do jeszcze bardziej pozytywnych wypowiedzi Bazylego co do możliwości ludzkiego rozumu. „Rozum jest władzą, która wyróżnia człowieka, a samo słowo «człowiek» oznacza byt obdarzony tym darem"[97]. Posługując się rozumem

95 Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,*23.
96 Bazyli, *Hexaemeron,* I,10.
97 Bazyli, *Hexaemeron,* IV, 5.

w naukach ścisłych, odkrywamy prawdę o świecie stworzonym. To z kolei prowadzi nas do prawdy większej, prawdy o Bogu. Przyrodoznawstwo jest tu wielką pomocą, ponieważ przyzwyczaja człowieka, że prawda jest czymś głębszym niż tylko rezultatem doznań zmysłowych. Tak jak na przykład rozmiarów ciał niebieskich nie można zobaczyć, ale można je przecież obliczyć, tak samo rzeczywistości duchowych nie można spostrzec, ale często można poznać ich istnienie na drodze rozumowej. Oto jak przeprowadza tę analogię Św. Bazyli:

> „Wiele jest odkryć dotyczących rozmiarów Słońca i Księżyca i ich odległości. Każdy, kto się odda poważnym badaniom ruchów tych ciał niebieskich i ich cech, może do tego dojść za pomocą rozumu. Dlatego nie mierzymy Księżyca za pomocą oka, ale za pomocą rozumu. [...] Ale starczy już mówienia o Słońcu i Księżycu. Ten, który dał nam rozum dla rozpoznania w najmniejszych nawet przedmiotach, które stworzył, wielkiej mądrości Pomysłodawcy, niech pozwoli nam zdobyć w ogromnych ciałach kosmicznych jeszcze większe pojęcie o ich Stworzycielu"[98].

Aby w pełni odkryć zasady kierujące kosmosem, należy wysuwać hipotezy naukowe, nawet jeśli miałyby się sprzeciwiać

98 Bazyli, *Hexaemeron,* VI, 11.

potocznemu doświadczeniu. Choć Słońce wydaje się małe, to jednak rozum odkrywa na podstawie analizy danych obserwacyjnych, że w rzeczywistości jest większe od Ziemi. Ten pierwszy krok od wrażenia wywołanego przez bezpośrednie dane zmysłowe do umysłowego oglądu prawdziwego kształtu wszechświata powinien pociągnąć za sobą krok drugi, jeszcze ważniejszy: wzniesienie się od praw natury do osoby Prawodawcy, czyli do Boga. Z tej wiedzy św. Bazyli korzysta w swoich homiliach. Zachęca wiernych do podziwiania wielkości i wspaniałości stworzenia, gdyż to prowadzi do kontemplacji Stwórcy:

> Jeśli nocą wpatrywałeś się czujnym okiem w niewypowiedziane piękno gwiazd, to pomyślałeś o Stwórcy wszystkich rzeczy [...]. Jeśli za dnia badałeś cuda światła, jeśli wzniosłeś się od rzeczy widzialnych do Bytu niewidzialnego, wtedy jesteś dobrze przygotowanym słuchaczem [...]; poprowadzę cię po wielkich cudach tego miasta, jakim jest wszechświat"[99].

Bazyli wyjaśnia więc na przykład mechanizm zmienności faz Księżyca w zależności od jego położenia względem Słońca i Ziemi. Wyjaśnia, że noc jest tylko cieniem rzucanym przez Ziemię, która zasłania sobą świecące Słońce: takie właśnie - jak stwierdza - jest znaczenie słów: „Bóg oddzielił światło

99 Bazyli, *Hexaemeron*, VI, 1.

od ciemności" (Rdz 1,4)[100]. Dalej ze sposobu rozchodzenia się światła Księżyca i Słońca wnioskuje o tym, że oba te ciała niebieskie muszą mieć rozmiary porównywalne z

Ziemią. O astrologii zaś wypowiada się lekceważąco.

Na marginesie można dodać, że tak samo traktowano astrologię w kościelnym prawodawstwie tamtych czasów. Na przykład wymagania wobec katechumenów ubiegających się o dopuszczenie do sakramentu chrztu brzmiały: „Jeśli zgłosi się [...] astrolog", to „należy go przyjąć dopiero wówczas, gdy zmieni swoje życie"[101].

Wracając zaś do zainteresowania Św. Bazylego naukami ścisłymi: jeśli ich ostatecznym rezultatem będzie spotkanie z Bogiem, wtedy zajmowanie się przyrodoznawstwem może okazać się wartościowe. Boża „inteligencja rozumna ma zwierzchność nad światem widzialnym", dlatego też:

„Świat jest szkołą, w której ćwiczą się rozumne dusze; jest placem ćwiczeń, gdzie uczą się one poznawać Boga. Przez widok rzeczy widzialnych i dotykalnych umysł prowadzony jest, jakby za rękę, do poznawania rzeczy niewidzialnych. Gdyż jak powiedział Apostoł: «niewidzialne przymioty Boga - wiekuista Jego potę-

100 Bazyli, *Hexaemeron,* VI, 2-3.
101 *Konstytucje apostolskie*, VIII, 32,6.11.

ga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła» (Rz 1,20)"[102].

Porównanie nauk przyrodniczych z treningiem sportowców przygotowujących się do zawodów lub ze szkoleniem żołnierza do boju powraca u Bazylego częściej. W *Przemowie do młodzieży* mówi (odnosząc się, co prawda, bardziej do nauk humanistycznych niż do przyrodoznawstwa):
„Skoro nasza niedojrzałość stoi na przeszkodzie zrozumienia głębi myśli biblijnej, to ćwiczymy się na pismach świeckich [filozofów], gdzie spostrzegamy jakby cienie i odbicia prawdy. Naśladujemy w ten sposób tych, co przechodzą szkolenie wojskowe, nabywając tężyzny przez gimnastykę, a potem w boju zbierają owoce swojego treningu. [...] Tak i my musimy poznać poetów, historyków, retorów i wszystkich innych, którzy mogą się przyczynić do zbawienia naszej duszy"[103].

Pośród tych „wszystkich innych" filozofów na pewno znajdzie się miejsce dla matematyków i astronomów, których wiedza -jak widzieliśmy wyżej - może pomóc wiernym w drodze do odkrycia wielkości Boga. Nauka Greków przychodzi zresztą chrześcijaninowi z pożytkiem zarówno wtedy, gdy jest zbieżna

102 Bazyli, *Hexaemeron,* 1,6.
103 Bazyli, *Przemowa do młodzieży,* II.

z nauką chrześcijańską („jeśli jest podobna, jej znajomość powinna być użyteczna na drodze do prawdy"), jak i wtedy, gdy jest rozbieżna („przez podkreślenie różnicy z niemałym pożytkiem przyczyni się do ugruntowania naszych poglądów").

Za biblijny przykład ludzi, który zaczerpnęli prawdziwą wiedzę z pogańskich źródeł, św. Bazylemu posłużyli Mojżesz i Daniel. Obaj najpierw wykształcili się w naukach, które odkryli poganie, a potem pomogło im to w osiągnięciu biegłości w nauce Bożej:

„Ow Mojżesz, którego imię jest synonimem mądrości, wybitnie wyćwiczył swój umysł przez kształcenie się u Egipcjan, a to uzdolniło go do przyjęcia prawdy o Bóstwie. [...] Podobnie, w późniejszych dniach, Daniel studiował nauki Chaldejczyków w Babilonie, a potem podjął nauki święte"[104].

Bazyli, wielki doktor Kościoła, wyraził też ogólniejsze zasady dotyczące związków nauki wiary chrześcijańskiej z naukami pogańskich filozofów. Zagadnieniu temu poświęcił nawet całą osobą pracę skierowaną do młodzieży, a zatytułowaną stosownie do podjętej problematyki *O czytaniu ksiąg pogańskich*[105]. Jest to przemowa do młodzieży na temat właściwego spożytkowania

104 Bazyli, *Przemowa do młodzieży,* III.
105 Bazyli, *De legendis gentiłium librus.*

greckiej literatury. Św. Bazyli poucza w niej młodzież o wewnętrznej postawie przy czytaniu pogańskich mędrców:

„Radzę wam, abyście nie poddawali się ich wpływom bez zastanowienia, tak jak okręt poddaje się sterowi. Nie idźcie za nimi, dokąd oni was prowadzą, ale przejmując to, co mają wartościowego, rozeznawajcie też, co mądrze należy odrzucić"[106].

Przekonuje tam, że tylko umysł dobrze wykształcony w naukach świeckich będzie w stanie przyjąć w pełni naukę Bożą. Wiedzę pogańskich filozofów porównuje ze światłem słońca odbitego w wodzie: najpierw trzeba przyzwyczaić wzrok do tego blasku, aby potem móc spojrzeć bezpośrednio na tarczę słoneczną, jaką jest Boże Objawienie[107].

„Jeśli księgi święte mają coś wspólnego z księgami tego świata, to poznanie ich wszystkich będzie dla nas pomocne [...]. Nauczanie spoza Kościoła nie jest bezużyteczne dla naszych dusz"[108].

Wynika z tego jasno, że Bazyli ceni wiedzę pogan i traktuje ją jako istotne źródło poznawania prawdy o świecie stworzonym

106 Bazyli, *Przemowa do młodzieży,* I.
107 O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 72.
108 Bazyli, *De legendis gentiłium libris,* 565, 568.

przez Boga. Przecież światło odbite od powierzchni wody też pochodzi od słońca, tyle że pośrednio. Podsumowując: „umysł jest czymś wspaniałym i to on czyni nas obrazem Stwórcy"[109]. Dlatego też „choć umysł posiada swoje ograniczenia, to jego osądy są dane nam dla dobrego celu, jakim jest poznanie Boga"[110].

Wydaje się, że Bazyli mówił o tych sprawach w dużej mierze z własnego doświadczenia. Pamiętamy, że Św. Grzegorz z Nazjanzu zapewniał około roku 380, że św. Bazyli „o astronomii, geometrii i proporcjach liczb miał tak dobre pojęcie, że nie mogli go zawstydzić ci, co dobrze rozeznają się w tych naukach", chociaż z drugiej strony oczywiście nie spodziewał się, że akurat te dziedziny wiedzy będą prowadzić do

zbawienia: „bezużyteczne są dla tych, których celem jest uświęcenie"[111]. Zdaje się też, że tego typu zainteresowania były powszechniejsze wśród wybitnych teologów chrześcijańskiej starożytności. Ten sam autor, czyli Grzegorz z Nazjanzu, chwaląc w 369 roku swego brata Cezarego, pisał o jego dobrej znajomości nauk ścisłych i o umiejętnym oddzielaniu ich od zwiedzenia astrologią:

> „Z geometrii i astronomii [...] zebrał wszystko, co pożyteczne; harmonia i porządek ciał niebieskich prowadziły go do oddawania czci ich Twórcy. [...] Któż byłby tak zarozumiały, aby w arytme-

109 Bazyli, *List 233,*1.
110 Bazyli, *List 233,*2.
111 Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,* 23.

104

> *tyce i matematyce [...] uważać go za niższego od siebie?"*[112].

Nawet mało zainteresowany naukami przyrodniczymi Hieronim ewidentnie uważał, że ich zgłębianie może być realizacją Bożego daru. W swoim *Dialogu przeciw pelagianom* wyjaśnia, że „Bóg dał rodzajowi ludzkiemu władzę poznawania wszelkich sztuk", które obejmują nie tylko praktyczne rzemiosła, ale i wiedzę bardziej wyrafinowaną: obok gramatyki i retoryki oraz trzech tradycyjnych działów filozofii: fizyki, etyki, logiki, także „geometrię, astronomię, astrologię, arytmetykę i muzykę, które również są częścią filozofii"[113].

Skoro jesteśmy przy św. Hieronimie, skorzystamy z tego, że ów doktor Kościoła zasłynął na pierwszym miejscu jako tłumacz i komentator Biblii. Zobaczymy, jak odnosi się do następującego fragmentu proroka Jeremiasza:

> „To mówi Pan, który ustanowił słońce, by świeciło w dzień, [ustanowił] prawa dla księżyca i gwiazd, by świeciły w nocy, który spiętrza morze, tak że huczą jego bałwany; imię Jego Pan Zastępów! «Jeśliby te prawa przestały działać przed moim obliczem – wyrocznia

112 Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 7, 7 (Mowa pochwalna ku czci jego brata, św. Cezarego).*
113 Hieronim, *Przeciw pelagianom. Dialog między katolikiem Attikusem a heretykiem Critobulusem,* I, 21 A.

105

> Pana - wtedy i pokolenie Izraela przestałoby być narodem przed moim obliczem na zawsze»" (Jr 31,35-36).

Hieronim w swoim komentarzu przypomina, że prawa Boże mają rozmaity charakter i że w tym fragmencie nie mówi się o Prawie Mojżeszowym. Mowa tu o prawach przyrody: *constitutio et ordo naturae.* Co ważne, prawa te obejmują całe stworzenie: zarówno to, co otacza nas tu na ziemi, jak i ciała niebieskie. Nadane przez Boga prawa są więc uniwersalne, regulują bieg wydarzeń obiektów ziemskich i kosmicznych. Są niezmienne, a jeśli nawet Pismo Święte wspomina możliwość ich uchylenia, to tylko w ramach cudu: w normalnym biegu rzeczy cała przyroda jest posłuszna prawu natury[114].

Natomiast przypadkiem szczególnym jest żyjący tuż potem Synezjusz z Cyreny (373-414). Ten biskup z Libii nie był raczej wzorem ortodoksji chrześcijańskiej i wydaje się, że motywy wybrania go do służby pasterskiej były mocno zmieszane z argumentami czysto doczesnymi. Ale wart jest naszego zainteresowania z całkiem innych względów. Był uczniem słynnej pogańskiej uczonej, Hypatii (ok. 350-415), zajmującej się na uniwersytecie w Aleksandrii filozofią i astronomią[115].

114 Hieronim, *Commentariorum in Jeremiam libri sex,* PL 24, 884D; por. S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* Cambridge 1998, s. 31-35.
115 Hypatia została zamordowana w czasie rozruchów w 415 r. z powodów politycznych. Jak podaje historyk Sokrates Scholastyk, który miał w czasie tego zabójstwa ok. 35 lat: „Wszyscy ją podziwiali z powodu jej

106

Prowadził z nią korespondencję i był świadkiem napięć, jakie doprowadziły później do tragedii jej zamordowania w czasie rozruchów. Synezjusz nie tylko wygłosił mowę ku czci przyrządu astronomicznego zwanego astrolabium, ale wypowiedział również wtedy słowa stawiające matematykę za wzór poprawnego rozumowania i za narzędzie ćwiczenia umysłu na potrzeby kolejnego etapu wiedzy, teologii:

> „Astronomia sama w sobie jest boską formą wiedzy i może stać się punktem wyjścia do czegoś jeszcze większego. Uważam ją za naukę, która otwiera nam drogę do niewymownej teologii. Podchodzi do swoich problemów jasno i wyraźnie, czyni użytek z arytmetyki i geometrii, swoich pomocników, z dyscyplin, które można słusznie nazwać probierzem prawdy"[116].

godności i nadzwyczajnych zasług. Ale padła ofiarą politycznej zazdrości, powszechnej w tamtych czasach. Rozpuszczono plotki, że to ona przeszkadza w pojednaniu [cesarskiego prefekta] Orestesa z biskupem Cyrylem. Dlatego [...] zamordowano ją. [...] Nic nie może być dalsze od chrześcijaństwa niż tego typu czyny", Sokrates Scholastyk, *Historia kościelna,* VII, XV. Jak często bywa w takich sprawach, z tych skromnych historycznych informacji źródłowych wyrosły fantastyczne legendy na temat tego wydarzenia. Wbrew świadectwu historyka, który żył w jej czasach i wyraźnie napisał, że „wszyscy ją podziwiali", dziś zapewnia się: „jej działalność i osoba kłóciły się ze światem religii chrześcijańskiej (rządzonym przez mężczyzn)", por: pl.wikipedia.org/wiki/Hypatia_z_Alek- sandrii (2008).
116 Synezjusz z Cyreny, *Sermo de dono astrolabii,* za: D.E. Stramara jun., *Surveying the Heavens...*, s. 156.

107

Trzeba jednocześnie przyznać, że Synezjusz był bardziej typem przyrodoznawcy niż duszpasterza: uważał na przykład, że podczas gdy prosty lud powinien być karmiony dosłownie pojmowaną wiarą chrześcijańską, to biskup filozof może hołdować innym poglądom w Kościele, a innym w domu[117].

Już tylko tytułem uzupełnienia zajrzyjmy pobieżnie do pism teologicznych Pseudo-Dionizego Areopagity. Autor, który przed rokiem 532 zasłynął na chrześcijańskim Wschodzie (prawdopodobnie w Syrii) ze swojego neoplatońskiego mistycyzmu, jest jednak także świadkiem nieustannego szacunku dla intelektualnej drogi wiodącej od odkrycia kosmicznego porządku do jego Twórcy, nawet jeśli - zgodnie z filozoficzną manierą swoich czasów - pisze o Nim w bezosobowej formie: „Dobro":

> „Dobro [tj. Bóg] jest przyczyną niezmienności ciał niebieskich, bezszelestnego ruchu [...] ogromnych sfer niebieskich, a także gwiezdnego ładu i piękna, światła i stałości, i

wielokrotnie złożonego ruchu zmiennego gwiazd błądzących [czyli planet]. Jest Ono stwórcą okresowego powrotu na to samo miejsce [Słońca i Księżyca], które wyznaczają i określają nasze dnie i noce, miesiące i lata, oznaczają i odliczają, porządkują i czynią niezmiennym kolisty ruch czasu i rzeczy w czasie"[118].

117 Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia,* Warszawa 1990, s. 386.
118 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie.*

F. ZE WSCHODU NA ZACHÓD

Na tym kończymy naszą refleksję nad przykładami duchowości połączonej z żywym zainteresowaniem naukami ścisłymi, zaczerpniętymi głównie ze strefy Kościoła wschodniego. Mówiący i piszący po grecku autorzy zasłynęli wtedy najbardziej w Aleksandrii, chociaż ich oddziaływanie wydało pozytywne owoce w całym Kościele. W następnym rozdziale przejdziemy już do pism największego spośród starożytnych myślicieli łacińskiego chrześcijaństwa, do św. Augustyna. Rozmach jego myśli i trwające całe dziesięciolecia szczególne zainteresowania przyrodniczym aspektem opisu stworzenia z Księgi Rodzaju wymagają osobnego potraktowania.

Dlatego też w tym miejscu - tytułem wprowadzenia do problematyki św. Augustyna - na zakończenie tej części naszej pracy skorzystamy jeszcze pobieżnie z kilku przykładów zaczerpniętych z pism trzech mniej znanych pisarzy chrześcijańskich, dwóch pochodzących z Zachodu i jednego ze Wschodu. Wszyscy trzej napisali swoje komentarze do Listu do Rzymian i każdy z nich dorzucił też swoją cegiełkę do zagadnień relacji wiary i nauk ścisłych.

Pierwszy ze wspomnianych pisarzy to brytyjski teolog Pelagiusz (354-420), który pisał, że chociaż, co prawda, Bóg sam w sobie „jest niepojęty i nieuchwytny rozumem", to jednak „w sposób przyrodzony (*naturaliter*) można dowie

dzieć się czegoś o Bogu: że istnieje i że jest sprawiedliwy"[119]. Pelagiusz powołuje się tu na Księgę Mądrości: „Bo z wielkości i piękna stworzenia poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę" (Mdr 13,5).

Tradycję dostrzegania Bożego działania w prawidłowościach praw przyrody kontynuował Teodoret z Cyru (393-460). On również, komentując ten sam list św. Pawła, podkreślał:

> „Stworzenie i wszelkie zjawiska, jakie się dokonują w stworzeniu, a więc: bieg godzin, zmiana pór roku, następstwo nocy i dnia, powstawanie chmur, powiewy wiatrów, zawiązywanie się owoców i nasion oraz wszelkie tego rodzaju sprawy pouczają nas w sposób oczywisty, że Bóg jest Stwórcą wszystkiego i że mądrze kieruje stworzeniem"[120].

Podobnie wypowiadał się Ambrozjaster (tym imieniem określa się piszącego w IV wieku anonimowego autora komentarzy do listów Pawiowych):

„[Bóg] stworzył tak piękne gwiazdy, by ludzie mogli poznać, jak wspaniały jest ich Stwórca, oraz by czcić jedynie Jego. Stąd napisano w psalmie: «Niebiosa głoszą

119 Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawia do Rzymian,* 1,19-20.
120 Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawia do Rzymian,* 20.

chwałę Boga, dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon». [...] Ludzie mogli poznać dzięki prawom przyrody, że należy miłować jedynie Boga Stwórcę, a potwierdza to stworzenie świata. [...] Przymioty [Boże] stają się dostępne dla umysłu na podstawie budowy świata"[121].

Po tych drobniejszych przykładach ilustrujących ciągłość interesujących nas tu zagadnień w teologicznej myśli Kościoła starożytnego czas na zadanie znacznie trudniejsze i poważniejsze: wniknięcie w podstawy nauki św. Augustyna o przyrodniczych aspektach biblijnego opisu stworzenia świata z Księgi Rodzaju. Czeka nas też coś jeszcze bardziej pasjonującego: odkrycie, jak te Augustynowe rozważania wpłynęły na jego duchową postawę wobec Boga i na jego osobistą przygodę wiary.

121 Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian,* 18-20.

ROZDZIAŁ 2
JAK ŚW. AUGUSTYN
DOSŁOWNIE ZROZUMIAŁ KSIĘGĘ RODZAJU

Biblijna wiara w stworzenie wskazała nam
drogę do cywilizacji rozumu[1]
(papież Benedykt XVI)

Poprzedni rozdział zawierał panoramę poglądów bardzo wielu autorów. Zaczęliśmy od anonimowej księgi zatytułowanej *Didache,* pochodzącej z końca I wieku, a skończyliśmy na rzymskich autorach piszących czterysta lat później. Rozdział obecny będzie miał inny charakter. Zajmie nas tutaj twórczość tylko jednego pisarza, św. Augustyna. Ogrom jego pisarstwa i rozmach genialnego umysłu sprawiają, że i tak z trudnością uda się zaledwie zasygnalizować niektóre wątki jego refleksji na temat spotkania wiary z naukami ścisłymi oraz specyficznej duchowości wynikłej z tego spotkania.

Druga odmienność dotyczy dziedziny naukowej. O ile autorzy wymienieni poprzednio najczęściej uważali za przestrzeń

1 „Der biblische Schöpfungsglaube, der uns den Weg zu einer Zivilisation der Vernunft gezeigt hat", Benedykt XVI, słowa wygłoszone podczas kolokwium odbywającego się w Castel Gandolfo 1-2 IX 2006 roku, w: S.O. Horn (red.), *Schöpfung und Evolution: Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007, s. 161.

takiego spotkania arytmetykę, geometrię i astronomię, o tyle Augustyn będzie ją dostrzegał głównie w problematyce stworzenia. Fascynował go opis zawarty w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju i zagadnienie historycznej interpretacji tego tekstu. Jak to *faktycznie* się odbyło? Jaka była *autentyczna* kolejność wydarzeń? Co *naprawdę* się działo podczas wspomnianych w Biblii „dni stworzenia"? - tak można by sformułować pytania stojące przed tym wielkim doktorem Kościoła. Takie postawienie problemu wydaje się nadzwyczaj aktualne i zadziwiająco nowoczesne.

Nieco na marginesie naszych rozważań wypadnie nam też wspomnieć o młodzieńczej fascynacji Augustyna astronomią i o istotnym wpływie, jaki wywarło to na okoliczności jego zwrócenia się do Kościoła katolickiego.

* * *

Zaczniemy od niezwykle pouczającego spotkania na samym początku V wieku katolickiego biskupa, św. Augustyna, z pewnym dostojnikiem religii manichejskiej, konkurującej wtedy z katolicyzmem. Ów kapłan nosił imię Feliks, a wydarzenie miało miejsce w roku 404, a więc na sześć lat przed najazdem na Rzym germańskich barbarzyńców pod wodzą Alaryka. Wtedy to, w roku 410, stolica cesarstwa rzymskiego po raz pierwszy od ośmiuset lat została zdobyta przez obcych najeźdźców. W odległej od Rzymu Afryce Północnej

w 404 roku nikt się nie spodziewał, że w roku 430, gdy umierał biskup Augustyn, jego stolica Hippona również będzie oblężona przez obce wojska, pochodzące z germańskiego plemienia Wandalów. Choć z całą pewnością zmiany wisiały w powietrzu (stolicę państwa dopiero co przeniesiono przecież z Rzymu do Rawenny), to jednak nikt nie wyobrażał sobie rozmiarów nadciągającej katastrofy politycznej. Ostatnie chwile społecznego ładu wykorzystywano więc dobrze, między innymi na uczone debaty łączące teologię z zainteresowaniami przyrodniczymi.

We wstępie do zapisków z dialogu św. Augustyna i Feliksa czytamy: „W szóstym roku konsulatu Augusta Honoriusza, siedem dni przed idami grudniowymi", czyli 7 grudnia 404 roku, „Augustyn, biskup Kościoła katolickiego regionu Hippony" przemawiał na zmianę „z manichejczykiem Feliksem". Odbywała się więc debata teologiczna. Przedmiotem dyskusji był problem, kto ma prawo uznawać się za spadkobiercę Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów: Kościół katolicki czy religia manichejska?

Debata dość szybko zeszła na temat ewentualnej wiedzy przyrodniczej znajdującej się w świętych księgach religijnych. Krytykujący religię katolicką manichejski duchowny Feliks utrzymywał, że jego mistrz, Manes, zawarł w swojej księdze wiedzę „o początku, o środku i o końcu (*initium, medium et finem)".* „Przyszedł Manes i przez swoje nauczanie pouczył nas o stworzeniu świata, o celu istnienia dnia

i nocy, o torach Słońca i Księżyca"[2]. Najwidoczniej Feliks uważał religię — na pewno obok innych jej funkcji - za źródło tej wiedzy, którą dziś nazwalibyśmy naukową. Spodziewał się, że objawienie religijne zaspokoi ludzką ciekawość co do przebiegu tworzenia się świata (initium), co do jego aktualnego stanu, wraz takimi szczegółami jak dane dotyczące astronomii (medium), oraz oczywiście co do kresu materialnej rzeczywistości (finis).

Reakcja Augustyna była natychmiastowa:

„Pan Jezus nie powiedział «Poślę wam Ducha Pocieszyciela, aby pouczył was o torach Słońca i Księżyca». Chciał przecież ukształtować chrześcijan, a nie astronomów (łac. *mathematicos).* Dla ludzkich potrzeb zupełnie wystarczy to, czego nauczymy się o tym w szkole"[3].

Manichejski kapłan nosił w swojej mentalności wyobrażenie o objawieniu religijnym, które powinno *zastąpić* świecką wiedzę: aby poznać budowę i strukturę kosmosu, należy - jak twierdził - czytać święte księgi; aby dowiedzieć się więcej o historycznych etapach powstania świata, trzeba zgłębiać wiedzę daną przez Boga. Natomiast katolicki biskup miał zupełnie inne wyobrażenie o roli Objawienia. Tak, Duch Święty

2 Augustyn, *Contra Felicem manichaeum,* 1,9.
3 Augustyn, *Contra Felicem manichaeum,* 1,10.

doprowadzi nas do *całej* prawdy, ale owa *całość* nie obejmuje naturalnych wiadomości o przyrodzie. „Chrystus powiedział, że przyjdzie Duch Pocieszyciel", kontynuował więc Augustyn, ale nie powiedział nic o „biegu Słońca i Księżyca". Dodał: „Jeśli uważasz, że tego typu nauki mają coś wspólnego z ową «całą prawdą», którą Chrystus obiecał przez swojego Ducha Świętego, to pytam cię, ile jest gwiazd?". Augustyn wykazywał w ten sposób absurdalność oczekiwania, że tekst święty będzie odpowiadać na pytania przyrodnicze:

„Jestem gotów dyskutować z tobą o sprawach istotnych dla doktryny chrześcijańskiej. Ale jeśli uważasz, że istotne dla wiary jest to, jak powstał świat, albo jakie zjawiska występują w świecie, to będziesz musiał odpowiedzieć na wszystkie te kwestie. Ale potem, rzecz jasna, będziesz musiał mi to udowodnić"[4].

Zadziwiające, w jak niewielu słowach wielki doktor starożytnego Kościoła właściwie rozgraniczył kompetencje nauczania Kościoła (w kwestiach wiary i moralności) oraz kompetencje akademii, świeckiej przecież (w kwestiach przyrody). Jeszcze bardziej zadziwiające, że tysiąc dwieście lat później, za czasów Galileusza, w dalszym ciągu spierano się o „tory Słońca i Księżyca", przytaczając na poparcie swoich tez wersety

4 Augustyn, *Contra Felicem manichaeum,* 1,10.

z Biblii, tak jakby wielki mistrz starożytnego Kościoła, Augustyn, nie uporządkował właściwie tych zagadnień. Zupełnie zaś zdumiewa, że do dziś są tacy chrześcijanie, którzy problem *quomodo sitfactus mundus* (w jaki sposób historycznie przebiegało kształtowanie się świata przyrody) próbują rozstrzygać za pomocą lektury pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, nie widząc potrzeby konfrontowania tego tekstu z danymi paleontologii, astrofizyki czy archeologii. Jak widać, św. Augustyn jest wciąż aktualny... Ale powróćmy do głównego wątku.

Aby głębiej zrozumieć dynamikę intelektualnych wydarzeń, które doprowadziły do wspomnianej debaty św. Augustyna i „prezbitera manichejczyków" Feliksa oraz do ka-

tolickiej koncepcji podziału kompetencji nauk według ich specjalizacji, musimy jednak zatrzymać się na tym nieco dłużej. Cały niniejszy rozdział poświęcimy Augustynowi i jego podejściu do nauk ścisłych i przyrodniczych. Będzie to wymagało pewnej modyfikacji stosowanej dotychczas metody. Poprzednia część naszego przeglądu starożytnych przykładów duchowości ściśle związanej z zainteresowaniami naukowymi traktowała poszczególnych pisarzy raczej wyrywkowo. Zaglądaliśmy zaledwie do jednego lub drugiego zdania ich autorstwa, czasem takich fragmentów uzbierało się kilka. Obecnie mamy przejść do obszerniejszego omówienia postawy tylko jednego pisarza, św. Augustyna. Poświęcimy mu znacznie więcej miejsca ze względu na intensywne i wytrwałe zainteresowania tego największego starożytnego łacińskiego

doktora Kościoła stykiem teologii i nauk ścisłych oraz przyrodniczych.

Szczególniej interesujące jest to wszystko, co Augustyn pisał na temat właściwej lektury opisu stworzenia świata w Księdze Rodzaju. Właśnie w jego komentarzu do *Genesis* będziemy szukać najcenniejszych myśli na temat duchowości połączonej z naukowym badaniem przyrody[5]. Zaczniemy jednak gdzie indziej: od najsłynniejszej z jego ksiąg, od *Wyznań (Confessiones),* gdyż tam właśnie znajdziemy ślady bardzo osobistego zaangażowania Augustyna w sprawę połączenia wiedzy matematycznej i przyrodniczej z wiarą chrześcijańską. A poprzedzimy to pewnym niezbędnym - jak się wydaje - wstępem.

A. NAUKOWE ZŁUPIENIE EGIPCJAN

„ Wiara w Stworzyciela nie zaczyna się wtedy,
gdy jeszcze czegoś'nie wiemy,
ale właśnie wtedy, kiedy wiemy coś bardzo dobrze[6]
(kard. Ch. Schonborn)

W naszej współczesnej ocenie autorów piszących w odległych wiekach łatwo o wynikające z niewiedzy opinie, które

5 Por. N. Cipriani, *Le Doctor gratiae et la connaissance du monde sensible* (wywiad przeprowadzony przez L. Cappellettiego), „30 Jours" (2006) nr 11, s. 52-56. Nello Cipriani jest profesorem Patrystycznego Instytutu Augustinianum i specjalizuje się w ideach św. Augustyna.
6 Ch. Schónborn, *Chance or Purpose?,* San Francisco 2007, s. 79.

zupełnie nie odpowiadają rzeczywistości. Ta ogólna zasada sprawdza się szczególnie wyraźnie w przypadku św. Augustyna. Weźmiemy jako przykład zdanie z całkiem nowego, obszernego podręcznika *Historia fizyki. Od czasów najdawniejszych do współczesności.* Wprawdzie sam autor, A.K.Wróblewski, pisze, że aby właściwie zrozumieć stan fizyki w jakiejś odległej epoce, trzeba się postarać „«wejść w skórę» działających wtedy uczonych, naśladować ich sposób myślenia i pojmować ich ograniczenia [...]- inaczej łatwo jest wyciągnąć fałszywe i nieuzasadnione wnioski"[7]. A jednak jedyne zdanie Augustyna, zaczerpnięte z jego dzieła *De doctrina Christiana* (O *nauce chrześcijańskiej*), które student może przeczytać w *Historii fizyki* — a więc uznane zapewne za reprezentatywne - brzmi następująco: „Wszelka wiedza, jaką

człowiek może posiąść poza Pismem Świętym, jeśli jest szkodliwa, została tam potępiona, a jeśli jest zdrowa, jest tam zawarta". Natomiast jedyny komentarz do tych słów brzmi, że w innych miejscach Augustyn wypowiadał się „mniej wrogo wobec nauki i doceniał wartość niektórych jej osiągnięć"[8]. Takie podsumowanie stosunku chrześcijańskich autorów starożytnych i wczesnośredniowiecznych do nauk ścisłych jest dość popularne, choć niespecjalnie przybliża dzisiejszego czytelnika do poznania naukowej prawdy.

7 A.K. Wróblewski, *Historia fizyki...*, s. XV.
8 Tamże, s. 50.

119

Na początek więc prześledźmy, jaki jest mechanizm powstawania tego typu ocen, nieodpowiadających zupełnie realiom starożytności. Pomoże nam to w późniejszym zrozumieniu stanowiska Augustyna wobec nauk matematycznych i przyrodniczych. „Czegokolwiek człowiek na zewnątrz się nauczy: jeśli szkodliwe jest, [Biblia] potępi; jeśli pożyteczne jest - w niej się znajdzie"[9], tak dosłownie brzmi ta myśl Augustyna odnosząca się do *cuncta scientia,* czyli do „wszelkiej wiedzy", zamykająca długie i drobiazgowe rozważania autora na temat stosunku chrześcijanina do mądrości pogańskiej. Dzisiejszy czytelnik, rzecz jasna, odczuwa silną pokusę, aby łacińskie słowo *scientia* utożsamić z angielskim terminem *science* oznaczającym nauki przyrodnicze. Ale jest to złudne. W swoim długim wywodzie obejmującym większą część drugiej księgi *De doctrina christiana* Augustyn prezentował różne działy tego, co poganie rozumieli pod pojęciem *scientia-.* a zatem omawiał nie tylko arytmetykę i astronomię, ale także systemy metafizyczne, a nawet astrologię. Wszystko to wchodziło w skład greckiej mądrości, a zadaniem duszpasterza, jakim na pierwszym miejscu czuł się Augustyn, było nauczyć wiernych rozróżniania przynajmniej trzech odrębnych spraw: co jest obiektywną wiedzą o materialnym świecie (dziś nazwalibyśmy to naukami przyrodniczymi); co jest systemem metafizycznym

9 „Quidquid homo extra didicerit: si noxium est, ibi damnatur; si utile est - ibi invenitur", Augustyn, *De doctrina christiana,* II, 42 (63).

120

lub moralnym dającym się pogodzić z wiarą chrześcijańską; oraz co jest stereotypem, a może nawet zgubnym zabobonem.

Ale zabierzmy się do rzeczy systematycznie. Przy początku drugiego rozdziału *De doctrina Christiana* znajduje się tak sformułowana zasada ogólna: „Każdy dobry i szczery chrześcijanin, gdziekolwiek znajdzie prawdę, rozumie, że należy ona do jej Pana"[10], czyli do Boga. Nie każdy jednak element wiedzy odziedziczonej przez chrześcijan z ich grecko-rzymskiego środowiska zasługuje na nazwę prawdy. Jest na przykład „zgubny przesąd, zwany przez lud astrologią". W obliczu tego zjawiska Augustyn przypomina, że „gwiazdy stworzone są przez Boga i przez Niego rozmieszczone; nadano im jednostajny ruch, dzięki nim odróżnia się pory czasu"[11], dlatego astrologia jest bezwartościowa.

Radykalnie jednak zmienia swój osąd, kiedy mowa o innych dziedzinach wiedzy, na przykład o arytmetyce. Nazywa ją „wiedzą o liczbach" (*numeri disciplina)* i podkreśla, że jest wiedzą obiektywną o bytach istniejących niezależnie od człowieka: „Liczby nie zostały wymyślone przez człowieka, ale raczej są przez niego odkryte i badane". Dalej

czyni aluzję do trzech kolejnych działów matematyki, czyli geometrii, muzyki i astronomii, by stwierdzić: „Czy rozważa się liczby same w sobie, czy służą do konstruowania figur lub do obliczania tonów, lub pewnych ruchów, rządzą nimi niezmienne reguły, które nie

10 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 18 (28).
11 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 21 (32).

121

zostały wymyślone przez ludzi, ale odkryte przez bystrość najzdolniejszych umysłów"[12].

Jeśli porównamy intelektualną wyobraźnię Augustyna z przedstawicielami teologii naszych czasów, to może nas niekiedy zadziwić, z jaką naturalnością starożytny doktor Kościoła odwoływał się do przykładów z geometrii, co dziś - trzeba przyznać - wywołałoby niejakie zdziwienie. Kiedy Augustyn zmaga się z problemem znalezienia stosownego porównania, by unaocznić teologiczny problem stworzenia przez Boga zarówno całej ludzkości, jak i każdego poszczególnego człowieka, pisze w roku 389:

> „Ilekroć pragnę opisać kąt, to idea kąta, i tylko ta jedna idea, pojawia się w moim umyśle. Ale nigdy nie będę mógł opisać kwadratu, jeśli nie skoncentruję mojej uwagi na idei czterech kątów jednocześnie. Podobnie każdy człowiek rozważany indywidualnie został stworzony zgodnie z ideą tylko jemu właściwą, ale w stworzeniu narodu, chociaż też został on stworzony zgodnie z jedną tylko ideą, idea ta nie dotyczyła jednostki, ale wielu ludzi wspólnie"[13].

Dystansując się od pseudonaukowych przesądów oraz od pewnych nurtów etyki wykładanej przez pogańskich filozofów,

12 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 38 (56).
13 Augustyn, *List* 14,4.

122

Augustyn dodaje jeszcze „jedno słowo o innych naukach, które znajdują się u pogan". I jest to słowo oceny:

> „Pozytywnie należy ocenić opis rzeczy przeszłych lub teraźniejszych, które bada się za pomocą zmysłów cielesnych. Dołączyć do tego należy eksperymenty i hipotezy stawiane dzięki umiejętnościom stosowanym w dziedzinie fizyki. Pozytywnie oceniamy też użycie zasad dotyczących rozumowania oraz liczb. Myślę, że poza tymi dziedzinami nie ma innych, które byłyby pożyteczne"[14].

„To, co bada się za pomocą zmysłów cielesnych" nazwalibyśmy dzisiaj zjawiskami przyrodniczymi lub wydarzeniami historycznymi. W sumie święty doktor Kościoła daje nam dość przejrzysty obraz tego, co uważa za pożyteczne gałęzie nauki rozwijane przez ludzki rozum, zupełnie niezależnie od ewentualnej wiary wyznawanej przez badacza. Są to więc nauki humanistyczne i przyrodnicze, uzupełnione przez logikę i matematykę. Do zupełnie innej grupy zalicza wątpliwej wartości — jak ocenia — systemy filozoficzne zawierające niechrześcijańską wizję Boga, człowieka lub świata oraz zwyczajne zabobony, do których nasz święty konsekwentnie zalicza astrologię.

14 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 39 (58).

Augustyn podejmuje również znaną nam już od Orygenesa alegoryczną interpretację wyjścia Izraela z Egiptu, a konkretnie „zlupienia Egipcjan" przez pożyczenie wielu przedmiotów złotych i srebrnych. Jak pamiętamy, te drogocenne przedmioty są alegorią cennych zdobyczy pogańskich naukowców.

> „Lud Izraela wziął naczynia i przedmioty złote i srebrne oraz szaty, przyjął je za swoje i zrobił z nich lepszy użytek. To samo trzeba powiedzieć o naukach pogańskich. Zawierają one różne zwodnicze i przesądne wymysły [...]. Zawierają jednak oprócz nich także sztuki wyzwolone, bardziej zdolne do współbrzmienia z prawdą"[15].

A wśród sztuk wyzwolonych poczesne miejsce znajdowały - jak pamiętamy - obok logiki, gramatyki i retoryki, także działy *quadrivium,* z arytmetyką, geometrią, astronomią i matematyczną teorią muzyki. Jako chwalebne przykłady Bożych mężów, którzy umiejętnie czerpali z mądrości pogan, tak by pomagała w służbie Bożej, wymienieni zostali Cyprian, Wik- toryn, Hilary, a nawet sam Mojżesz: „Pełna przesądów kultura pogan nigdy nie przekazałaby im nauk uznanych za pożyteczne, gdyby przeczuła, że zmienią się one w narzędzie oddawania czci jedynemu Bogu"[16]. Znajdujemy się u progu odkrycia

15 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 40 (60).
16 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 40 (61).

również w tekstach Św. Augustyna ścisłego powiązania nauk ścisłych z chrześcijańską duchowością. Nauki matematyczno-przyrodnicze zostały więc przez niego docenione potrójnie:

- najpierw znalazły się słowa uznania dla takich dziedzin wiedzy (skoro „pozytywnieje należy ocenić");
- potem św. Augustyn zauważył, że „zdolne są one do współbrzmienia z prawdą" (oczywiście mowa tu o prawdzie Ewangelii);
- w końcu zaś wyraża im słowa najwyższego uznania, jako „narzędziom oddawania czci jedynemu Bogu".

Dopiero w takim kontekście, jako podsumowanie wszystkich powyższych aspektów złożonego problemu, czym jest owa *scientia* omawiana przez św. Augustyna w jego dziele *De doctrina Christiana,* jaka jest wartość jej poszczególnych działów i na ile może być przydatna w celach duszpasterskich, możemy zrozumieć zdanie św. Augustyna cytowane na początku: „Czegokolwiek człowiek na zewnątrz się nauczy: jeśli szkodliwe jest, [Biblia] to potępi; jeśli pożyteczne jest - w niej się znajdzie"[17].

Pouczeni doświadczeniem trudności lingwistycznych i logicznych we właściwym rozumieniu intencji autorów sprzed kilkunastu wieków, przystąpimy teraz nieco bardziej systematycznie do prezentacji tematu: duchowość augustiańska a nauki ścisłe.

17 Augustyn, *De doctrina Christiana*, II, 42 (63).

125

B. *WYZNANIA* PRZYRODNIKA

Trzynaście ksiąg *Wyznań*, czyli słynna autobiografia św. Augustyna, obejmuje nie tylko historię jego duchowych poszukiwań i dramatycznego nawrócenia oraz słowa wdzięczności wobec Boga za duchowy dar wiary. W *Wyznaniach* znajdziemy również refleksje na temat roli nauk matematycznych i przyrodniczych w życiu tego wielkiego doktora Kościoła, o ile miały one wpływ na jego relację do Boga. Nie jest to wprawdzie temat centralny w perspektywie całości dzieła, ale poświęcono mu tam wystarczająco dużo uwagi, abyśmy mogli sformułować na tej podstawie pewne ważne dla nas wnioski.

Przedstawiony w *Wyznaniach* stosunek Augustyna do dorobku nauki pogańskiej jest dwuznaczny. Święty był bardziej krytyczny wobec tej jej części, którą dziś nazwalibyśmy humanistyczną, natomiast o wiele bardziej otwarty wobec działu matematyczno-przyrodniczego. Augustyn zdecydowanie negował pożytek z nauczania poezji rzymskiej i greckiej, jeśli miałoby to być źródłem wzorców moralnych dla uczniów czy studentów[18]. Przytaczał wiele przykładów kontrowersyjnej moralności prezentowanej w tych dziełach. Jeśli Augustyn równie zdecydowanie odrzucał nauki „matematyków", to tylko dlatego, że tym mianem określano wówczas astrologów. Trzeba o tym pamiętać, kiedy czytamy wspomnienie Augustyna dotyczące lat jego przedchrześcijańskiej młodości:

18 Augustyn, *Confessiones,* 1,16 (25-26).

126

> „Nie wahałem się przed zasięganiem rad u oszustów zwanych astrologami (łac. *mathematicos*): [...] prawdziwa pobożność chrześcijańska zdecydowanie odrzuca to, co robią"[19].

Natomiast zupełnie inaczej brzmi opis spotkania z kanonem lektur sztuk wyzwolonych, dotyczących nauki przekonującego przemawiania i pisania, a więc gramatyki, retoryki i logiki, oraz obejmujących matematykę, którą wówczas dzielono na arytmetykę, geometrię, astronomię oraz muzykę. Generalny osąd tych nauk jest u wielkiego doktora Kościoła jak najbardziej pozytywny. Co więcej, podkreśla on, że prawda w nich zawarta pochodzi od samego Boga, że ich światło jest odbiciem światła Bożej mądrości. W oczach Augustyna jest tak, *obiektywnie* rzecz biorąc, to znaczy zupełnie niezależnie od tego, czy student i czytelnik podręczników do nauk wyzwolonych zdaje sobie z tego sprawę, czy też nie:

> „Gdy byłem [jeszcze] nikczemnym sługą niedobrych namiętności, przeczytałem ze zrozumieniem wszystkie księgi, do jakich tylko zdołałem dotrzeć, dotyczące tak zwanych sztuk wyzwolonych. Zachwycając się nimi, nie

19 Augustyn, *Confessiones,* IV, 3 (4). Tego samego słowa „matematycy" używał też np. św. Hieronim w odniesieniu do astrologów, kiedy zachęcał, aby w sposób kompetentny pisać „przeciw matematykom", Hieronim, *Com- mentariorum in Danielem prophetam liber unus,* I; por. O. Pedersen, *The Two Books...,* s. 164.

wiedziałem, skąd pochodzi to, co w nich było prawdziwego i pewnego (*verum et certum*). Odwróciłem się bowiem plecami do światła, a twarzą do tego, co ono oświecało. Dlatego sama twarz moja, której oczyma dostrzegałem owe rzeczy stojące w świede, nie była oświedona"[20].

Wynika z tego, że uprawianie nauk lingwistycznych, matematycznych i przyrodniczych samo w sobie jest już spotkaniem ze światłem Bożej mądrości. Bóg jest źródłem światła rozumu, który pozwala człowiekowi zdobyć rzetelną wiedzę o świecie; jest to wiedza prawdziwa i pewna (*verum et certum).* Wszystko, co człowiek może poznać przez swój wysiłek intelektualny, zostało mu ukazane przez Bożą światłość, zostało więc w tym sensie „oświetlone" *(illuminata).* Ale do pełnego spotkania z Bogiem żywym konieczny jest etap wyższy, mianowicie osobiste otwarcie się na Jego obecność. Potrzebna jest decyzja woli, zwrócenie się całą osobą, a więc swoim „obliczem" ku Bogu. Jest to nazwane obróceniem się do światła.

Zobaczmy dalej, w jak subtelny sposób Augustyn odróżnia obiektywne dobro, jakim jest wiedza naukowa *sama w sobie*, od subiektywnego *użytku* z takiej wiedzy, który może być dobry lub zły:

„Zdołałem zrozumieć wszystko, co czytałem o sztuce retorycznej i logice, o geometrii, muzyce i arytmetyce. Ty

[20]Augustyn, *Confessiones,* 1,16 (25-26).

wiesz, Panie Boże mój, że i bystrość pojmowania, i ostrość polemiczna Twoim są darem. Ale ja za nie dziękować nie umiałem. I dlatego owe zdolności nie były dla mnie pożyteczne, lecz raczej zgubne. Cenną część mego dobytku zapragnąłem uchwycić we własne ręce [...]. Jakiż był dla mnie pożytek z dobrych rzeczy (bona res), skoro nie posługiwałem się nimi dobrze (*non utenti bene)*[21].

Rys. 5. Św. Augustyn modli się, spoglądając jednocześnie na model ruchu ciał niebieskich w kosmosie[22]

21 Augustyn, *Confessiones,* IV, 16 (30).
22 Ilustracja za: http://www.augustinus.it/iconografia/index.htm (2008).

Tym dobrem, jak doktor Kościoła nie przestaje podkreślać, jest najpierw sama przyrodnicza wiedza naukowa: jest to *bona res,* rzecz dobra sama w sobie. Chociaż nie jest to jeszcze dobro najwyższe, przewyższa je bowiem ta Prawda, którą jest sam Bóg, to jednak należy je docenić jako wiedzę o stworzeniu. Jest to ważne, gdyż w kontekście katolickiej kultury łacińskiej przełomu IV i V stulecia cały czas jest mowa o wiedzy zdobytej na wieki przed czasami Augustyna przez pogańskich Greków. Człowiek niezależnie od wyznawanej wiary ma udział w podobieństwie do Boga przez rozumną naturę i może odkrywać obiektywne prawdy o przyrodzie. Zawsze możliwy zły użytek (*non utenti bene)* ze zdobytej wiedzy, nigdy wszelako nie może zanegować on wartości wiedzy samej w sobie.

Wspomniane obiektywne dobro wiedzy naukowej odnosi się najpierw do abstrakcji matematycznej, którą poznaje się na zasadzie czystego rozumowania nawet bez odniesienia do materialnej rzeczywistości:

> „Pamięć zawiera też niezliczone zasady i prawa liczb i wymiarów [...]. Zna je ten, kto je rozpoznał - bez odnoszenia się do jakiegokolwiek przedmiotu materialnego - wewnątrz swojego umysłu"[23].

23 Augustyn, *Confessiones, X, 12* (19).

130

Idąc dalej, Augustyn rozszerza pojęcie prawdy naukowej na zastosowanie matematyki do zewnętrznego świata. O filozofach przyrody, a więc starożytnych naukowcach pogańskich, pisze:

> „Mówią niemało prawdziwych rzeczy o stworzeniu *(multa vera de creaturd),* a Prawdy, która jest sprawczynią stworzenia, nie potrafią szukać pobożnie, i dlatego jej nie znajdują"[24].

Chociaż główna intencja Augustyna jest tu oczywiście duszpasterska („Bożej Prawdy nie potrafią szukać"), to jednak przy okazji możemy odczytać w pełni pozytywną ocenę rezultatu badań owych filozofów. Chociaż bowiem nie potrafią dojść do Stworzyciela, to o Jego dziele, czyli o stworzeniu, mówią wiele rzeczy prawdziwych (*multa vera).*

Podobnie wielkim dobrem jest dar zdolności naukowych wykorzystywany bezpośrednio w naukach eksperymentalnych. Przy lekturze kolejnego fragmentu *Wyznań* potrzebna nam będzie umiejętność odróżnienia głównego, duszpasterskiego zainteresowania Augustyna od tego, co wyczytujemy niejako przy okazji. Doktor Kościoła krytykuje przyrodników za ich nieumiejętność znalezienia Boga, ale jednocześnie pozytywnie ocenia rezultaty ich intelektualnych wysiłków:

24 Augustyn, *Confessiones*, V, 3 (5).

131

> „Pyszni Ciebie nie znajdują, choćby swoim wszędobylskim doświadczeniem zliczyli gwiazdy i ziarnka piasku morskiego, choćby wymierzyli tory konstelacji i zbadali szlaki planet. W takich badaniach posługują się rozumem i talentami, które Ty im dałeś"[25].

Augustyn z niezwykłym kunsztem wskazuje dalej na to, że Bóg jest źródłem wewnętrznej racjonalności bytu, jak również intelektualnych zdolności umysłu ludzkiego: dzięki wspaniałemu połączeniu tych dwóch aspektów można odczytać matematyczną strukturę rzeczywistości fizykalnej. Chrystus, czyli *Logos* Boży, jest Bożym Rozumem stwórczym. Zostawił nam swoje ślady w badanym stworzeniu materialnym oraz w umyśle ludzkiego badacza. Przecież „przez Chrystusa i dla Niego wszystko zostało stworzone" (por. Kol 1,16), dlatego rzeczywistość materialną można odczytać i zrozumieć. Augustyn tak pisze o astronomach badających gwiazdy i obliczających tory ich ruchu:

> „Chrystus jest Słowem, przez które uczyniłeś to wszystko, co oni zliczają, jak też ich samych. Stworzyłeś zarówno tych, którzy zliczają, jak i zmysły, którymi dostrzegają to, co zliczają, oraz umysł, który dokonuje obliczeń"[26].

25 Augustyn, *Confessiones,* V, 3 (3).
26 Łac. „fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant", Augustyn, *Confessiones,* V, 3.

Wniosek z tych słów jest jasny: Bożym dziełem jest cały kosmos, a także zmysły człowieka, dzięki którym może on obserwować ciała niebieskie. Dziełem Boga jest też ludzki rozum, który na podstawie danych zmysłowych zbliża się do prawdy o rozmiarach i strukturze kosmosu.

Augustyn, pisząc o pogańskich przyrodnikach, wspomina z podziwem matematyczną sprawność obliczeń naukowych i jednocześnie eksperymentalne potwierdzenie tych badań:

> „Dokonali licznych odkryć i na wiele lat naprzód zapowiedzieli zaćmienia Słońca i Księżyca, podając, w jakim one nastąpią dniu, o jakiej godzinie i czy będą całkowite, czy częściowe. Nie omylili się w obliczeniach i wszystko tak się działo, jak zapowiadali. Spisali zasady, które odkryli i które możemy dziś odczytać. Na tej podstawie można teraz przepowiadać, w jakim roku, w jakim miesiącu, w jakim dniu i o jakiej godzinie nastąpi zaćmienie Księżyca albo Słońca i jaki będzie stopień tego zaćmienia. I tak się stanie, jak przewidujemy"[27].

Augustyn zauważył jednak też zarozumiałość, która przydarza się ludziom parającym się tego typu eksperymentalną nauką: „Na tak długi czas naprzód przewidują zaćmienie Słońca,

27 Augustyn, *Confessiones,* V, 3.

a swojego aktualnego zaćmienia nie dostrzegają. Nie potrafią bowiem pobożnie zastanowić się nad tym, skąd mają zdolność do badania owych zjawisk". Zdarza się im zapomnieć, że źródłem zdolności do naukowego poznania jest sam Bóg: „nawet wtedy, gdy odkrywają, że Ty ich stworzyłeś, nie oddają się dobrowolnie w Twoje ręce, abyś strzegł tego, co stworzyłeś".

Koniecznie też trzeba zauważyć, że Augustyn z własnego doświadczenia z czasów młodości wiedział, jak wielką siłę odstręczania od religii ma ignorancja naukowa wyznawców jakiejś wiary i jak skutecznie zniechęca ewentualnych kandydatów do nawrócenia. Kiedy bowiem zestawiał podziwu godne osiągnięcia greckich matematyków i astronomów pogańskich z wiedzą manichejczyków, dostrzegał kompromitującą ignorancję tych ostatnich. Dociekliwemu Augustynowi zabrakło u wyznawców manicheizmu połączenia prawdy o Bogu z prawdą o przyrodzie, a przecież źródłem wszelkiej prawdy jest Bóg, dlatego jednym ze sprawdzianów wiarygodności wiary musi być jej zgodność z wiedzą przyrodniczą. Co do twórcy religii manichejczyków, Manesa (+ 276), i jego wywodów odnoszących się do świata przyrody, doktor Kościoła zauważył:

„Zachowywałem w pamięci wiele trafnych opinii wypowiadanych przez naukowców o świecie stworzonym. Ich obliczenia potwierdzała matematyka, regularne następstwa pór roku, jak też podległe obserwacji ruchy gwiazd. Porównywałem te teorie z koncepcjami

Manesa, który o tych samych sprawach pisał wiele i zupełnie bez sensu. W jego pismach nie znajdowałem przekonującego wytłumaczenia takich zjawisk, jak przesilenie dnia z nocą, zrównanie dnia z nocą, jak zaćmienia i inne tego rodzaju zjawiska, o jakich czytałem w książkach należących do nauki świeckiej. Wymagano jednak ode mnie wiary w to, co [Manes] napisał, chociaż było to całkowicie niezgodne z zasadami matematyki i ze wszystkimi moimi własnymi obserwacjami (*rationes numeris et oculis meis)"*[28].

Rationes numeris et oculis to nic innego jak jakieś wstępne sformułowanie zasady badań naukowych, które powinny dopasować opis matematyczny do danych pochodzących z obserwacji. Wniosek z tego fragmentu piątej księgi *Wyznań* Augustyna jest oczywisty: z własnego doświadczenia autor wiedział, jak wyraźnie świadczyła o niewiarygodności głoszonej nauki religijnej jej rażąca niezgodność z obserwacjami racjonalnej nauki przyrodniczej, zupełnie niezależnie od tego, kto tę naukę tworzy, chrześcijanie czy poganie.

Augustyn opisuje nam swoje osobiste oczekiwania wobec uzgodnienia danych Objawienia z danymi naukowymi. Jednym z powodów jego fascynacji manichejskim biskupem Faustusem była „rozgłośna sława, że jest to człowiek do głębi

28 Augustyn, *Confessiones*, V,3 (6)

obznajomiony ze wszystkimi dziedzinami wiedzy, a zwłaszcza wykształcony w sztukach wyzwolonych"[29]. Nauki te obejmowały, jak pamiętamy, geometrię i astronomię. Stąd płynęło oczekiwanie Augustyna:

„Księgi manichejskie pełne są rozwlekłego bajania o niebie, o gwiazdach, o Słońcu i Księżycu. Bardzo zależało mi na tym, żeby Faustus zestawił te teorie z obliczeniami matematycznymi, z jakimi się stykałem w innych książkach, i żebym mógł osądzić, czy

manichejskie teorie są słuszniejsze, albo czy przynajmniej są równie prawdopodobne"[30].

Na marginesie można tu zauważyć, że jest możliwe, iż nawet słynne zdanie z Augustynowego wstępu do *Wyznań-*. „Stworzyłeś nas, Panie, jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, póki w Tobie nie spocznie"[31], może pochodzić ze skojarzeń z fizyką arystotelesowską. Nie można tego wykluczyć, jako że dane tej teorii fizycznej zostały wykorzystane do zobrazowania relacji człowieka do Boga w ostatniej, trzynastej księdze *Wyznań.* Najpierw Augustyn relacjonuje tam zasady dynamiki Arystotelesa:

29 Augustyn, *Confessiones,* V, 3 (3).
30 Augustyn, *Confessiones,* V, 7 (12).
31 Łac. „fecisti nos ad te et inąuietum est cor nostrum, donec requiescat in te", Augustyn, *Confessiones,* I,1 (10).

„Ciało swoją siłą ciążenia zmierza do właściwego dlań miejsca; [ale] siła ciążenia nie zawsze pcha w dół [...]. Podczas gdy kamień spada, płomień wznosi się w górę. Każda rzecz [...] dąży do właściwego jej miejsca".

Następnie zaś porównuje te zasady dotyczące swobodnego ruchu ciał materialnych (spadku lub wznoszenia się) z duchową wędrówką człowieka. Osobę ludzką też charakteryzuje skłonność albo do duchowego spadku wskutek grzechu, albo do duchowego wznoszenia się dzięki łasce:

„Moją siłą ciążenia jest miłość moja *{pondus meum amor meus)* [...]. Twój dar, Duch Święty, zapala nas i wznosimy się w górę: płoniemy i idziemy"[32].

O ile egoistyczna miłość własna ciągnie człowieka „w dół", o tyle ten sam człowiek, rozgrzany płomieniem Ducha Świętego, może zmienić swoje przyrodzone ukierunkowanie i zacząć ruch „w górę". Bożym celem stworzenia człowieka jest więc napełnienie go ogniem Ducha, aby ludzkie serce wzniosło się do zamierzonego przez Stwórcę miejsca, którym jest Bóg. Dopóki tam się nie znajdzie, nie przebywa w swoim naturalnym miejscu i dlatego nie może spocząć, podobnie jak kamień, który sztucznie utrzymywany jest w odległości od ziemi, albo

32 Augustyn, *Confessiones,* XIII, 9 (10).

płomień, który wbrew naturze uwięziony został przy jej powierzchni. Dopiero kiedy duch człowieka zostanie uwolniony przez łaskę Boga, powróci na swoje miejsce i znajdzie spokój.

Na tej marginalnej uwadze kończymy nasze krótkie studium *Wyznań* św. Augustyna pod kątem poszukiwań śladów spotkania duchowości chrześcijańskiej z naukami ścisłymi. Okazało się, że śladów takich jest nadspodziewanie wiele. Młody Augustyn jest człowiekiem nie tylko niespokojnego serca, ale także niespokojnego intelektu. Wie, że wszystko, co prawdziwe, musi ze sobą harmonizować, że jedna prawda nie może być

sprzeczna z inną. Dlatego pewne i prawdziwe dane nauk przyrodniczych muszą być zgodne z Objawieniem chrześcijańskim, a taki nurt religijny, który w sposób jawny byłby niezgodny z matematycznym przyrodoznawstwem, należy zdyskwalifikować. Ta ostatnia przesłanka była jednym z powodów zniechęcenia się Augustyna do manicheizmu.

A kiedy późniejszy święty rozpoczął już swoje życie chrześcijańskie, coraz bardziej umacniał się w nim światopogląd, zgodnie z którym rozum i chrześcijańska wiara wspólnie porządkują wiedzę o rzeczywistości. Tuż po nawróceniu św. Augustyn spędził pół roku w towarzystwie najbliższej rodziny oraz przyjaciół, z dala od miejskich metropolii, w posiadłości swojego przyjaciela Verecundusa, na północ od Mediolanu. Powstało tam kilka jego dzieł, między innymi *Contra académicos (Przeciw akademikom),* które było rodzajem notatek z dyskusji przeprowadzonych w tym gronie w listopadzie 386 roku.

138

Podczas jednego z posiedzeń rozmowa zeszła na temat, jak zdefiniować to, co można uważać za rzetelną naukę (*scientia).* Jeden z uczestników dyskusji postawił problem, czy intuicje polegające na odgadywaniu myśli albo odnajdywaniu zagubionych przedmiotów można uznać za naukowe. Augustyn natychmiast sprowadził problem do rozróżnienia wiedzy pozornej, jak tego typu wróżbiarstwo, i wiedzy rzetelnej. A najbardziej przekonującym przykładem autentycznej wiedzy jest dla niego zespół sztuk wyzwolonych, do których należą nauki matematyczne. Przytaczając — poruszony już zresztą wcześniej w dyskusji - przykład szarlatana i wróżbity Albicerusa oraz inny przykład: poważnego uczonego Flaccianusa, Augustyn tak rozstrzygnął ów problem:

> „Zapytano, czy Albicerius byłby zdolny nauczać gramatyki, muzyki i geometrii. Ci, co go znali, musieli przyznać jego całkowitą ignorancję w tych dziedzinach. Dlatego Flaccianus z naciskiem upominał wszystkich, którzy te nauki poznali, aby bez wahania bardziej ufali swojemu rozumowi niż wróżbom i aby przykładali się do kształcenia umysłu w takich dyscyplinach, dzięki którym można przezwyciężyć wpływy tajemnych i niewidzialnych duchów [czyli duchów wróżebnych]"[33].

33 Augustyn, *Contra académicos,* I,7,21.

139

Augustyn, który stał wówczas u progu życia w wierze chrześcijańskiej, stanowczo odciął się od łatwowierności i fascynacji pozorną cudownością. Zdecydowanie popierał racjonalność, która obejmuje także formalne nauki ścisłe. Oczywiście nie ograniczał pola działalności rozumu wyłącznie do nich, wręcz przeciwnie, wskazywał na to, że człowiek może pojąć intelektem niektóre sprawy dotyczące Boga i wiele zagadnień z dziedziny moralności ludzkiej. Ale teologia i moralność powinny współgrać z tym, co rozum odkrywa dzięki niepodważalnym naukom matematycznym.

Przy końcu filozoficznej debaty spisanej w trzech księgach *Contra académicos* Augustyn znowu staje przed problemem wiarygodności świadectwa zmysłów i rozumu. Musi zmierzyć się z popularnymi argumentami mającymi wykazać omylność danych zmysłowych: „Skoro ludzie śpiący i umysłowo chorzy przeżywają inny, nierealny świat, to skąd możemy być pewni, że to nasz świat jest realny?". W odpowiedzi znowu

odwołuje się do pewnej wiedzy nauk ścisłych: „Wynik mnożenia trzy przez trzy albo podnoszenia liczb całkowitych do kwadratu jest zawsze prawdziwy, niezależnie od tego, że rodzaj ludzki chrapie"[34].

C. RZECZ O METODZIE: CZYTAĆ BIBLIĘ CZY BADAĆ ŚWIAT?

Od *Wyznań* przejdźmy do biblijnych komentarzy Augustyna, zawierających znacznie bardziej wnikliwe refleksje na temat

34 Augustyn, *Contra académicos,* III, 11,25.

wzajemnych relacji nauk przyrodniczych i Objawienia Bożego, zwłaszcza w kwestii interpretacji opisu stworzenia świata z Księgi Rodzaju. Wielki doktor Kościoła zostawił świadectwo swojej lektury tego biblijnego tekstu w arcyciekawym dziele, które powstawało na raty przez jakieś piętnaście lat. Jego tytuł brzmi De Genesi ad litteram, czyli O dosłownym znaczeniu Księgi Rodzaju. Zredagowane zostało ostatecznie mniej więcej w latach 415-416 w dwunastu księgach. Komentarz ten zalicza się do najważniejszych dzieł Augustyna i zawiera obszerny wykład antropologii oraz nauki o stworzeniu na podstawie analizy trzech pierwszych rozdziałów Starego Testamentu.

Oprócz tego powstały jeszcze dwa inne, znacznie wcześniejsze opracowania Augustyna na ten temat:

— *De Genesi contra manichaeos,* czyli *Komentarz do Księgi Rodzaju przeciw manichejczykom*, napisany około 389 roku, gdzie stosuje na przemian interpretację dosłowną i alegoryczną,

— *De Genesi ad litteram liber imperfectus (Niedokończony dosłowny wykład Księgi Rodzaju),* zawierający komentarz do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju; ten tekst został napisany około 393 roku.

Stajemy przed pytaniem w najwyższym stopniu intrygującym: Co właściwie Augustyn miał na myśli, twierdząc, że dokona *dosłownej* lektury Księgi Rodzaju? Ten starożytny święty zaczyna obiecująco, zmierzając od razu dokładnie w tę stronę, która tak często interesuje dzisiejszego czytelnika:

„Zacząłem omawiać Pismo Święte według zwykłego znaczenia faktów historycznych"[35]. Wygląda to na zapowiedź rozważań, jak przebiegały kolejne etapy tego wydarzenia, które nazwano w Biblii stworzeniem świata, czyli co działo się podczas kolejnych dni stworzenia. Augustyn jeszcze wyraźniej stawia sprawę w późniejszym omówieniu swoich pism, gdzie na temat swego komentarza do biblijnego opisu stworzenia stwierdza:

> „Tytuł tej księgi *O dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju* ma oznaczać interpretację, która nie jest alegoryczna, ale opiera się na faktach widzianych w realiach historycznych"[36].

Z takim właśnie zamysłem badawczym Augustyn już w pierwszej części swojej refleksji o Księdze Rodzaju wskazuje na ogólne zasady metodologiczne[37]. Przypomina

oczywisty fakt, że wśród niechrześcijan spotykamy często specjalistów nauk przyrodniczych, którzy wiele wiedzą „o ziemi, o niebie, o innych elementach tego świata, o ruchu i pozycji gwiazd, o ich rozmiarach albo wzajemnym położeniu, o zaćmieniach Słońca i Księżyca". Według naszej terminologii byliby to fi-

35 Łac. „secundum proprietatem rerum gestarum", Augustyn, *De Genesi adlitteram libri duodecim,* I,17 (34).
36 Augustyn, *Retractationes*, II, 24.
37 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* I, 19 (39).

zycy i astronomowie, a każdy z nich „wiedzę swoją uważa za absolutnie pewną na podstawie rozumowania lub doświadczenia".

Następnie nasz doktor Kościoła przedstawia „wielkie szkody i niebezpieczeństwo, gdyby chrześcijanin wygadywał głupstwa" w obliczu wymienionych specjalistów, „rozprawiając o tym i łudząc się, że przekazuje orędzie Pisma Świętego". W takich przypadkach „należy za wszelką cenę unikać sytuacji, gdy inni, widząc, że chrześcijanin myli się - jak to się mówi - o całe niebo, z trudem powstrzymywaliby śmiech". Przy tym „najbardziej zawstydzające jest nawet nie to, że wyśmiewają się z człowieka, który błądzi, ale że ci, którzy nie podzielają naszej wiary, myślą, że to nasi [biblijni] autorzy głoszą takie rzeczy, a wtedy - z wielką szkodą dla tych, o których zbawienie zabiegamy — krytykują tych autorów jako niedouczonych i odrzucają ich". Jednym słowem, nic gorszego niż snucie niedouczonych rozważań z dziedziny astronomii, fizyki lub biologii i fałszywe wspieranie ich autorytetem Pisma Świętego, jeśli tekst biblijny nie ma na celu przekazywania tego typu informacji. Taki chrześcijanin nie tylko narazi się na śmieszność w oczach uczonych, ale w dodatku niesłychanie utrudni sprawę ewangelizacji środowiska naukowego. Badacze przyrody wyrobią sobie bowiem przekonanie, że orędzie biblijne jest sprzeczne z oczywistą prawdą naukową, a więc jest po prostu niewiarygodne.

Wyrządzona w ten sposób szkoda będzie niepowetowana. Oto co się stanie, gdy będzie się przekonywać

przyrodników do wiary za pomocą argumentów stojących w jawnej sprzeczności z wynikami naukowego rozumowania lub eksperymentu:

> Jeśli przychwycą chrześcijanina na błędzie w tych sprawach, które świetnie znają, jeśli usłyszą, jak wygłasza on swoje niemądre opinie, powołując się na nasze Pismo Święte, jakże będą mogli uwierzyć temu Pismu, gdy mówi o zmartwychwstaniu umarłych, o nadziei życia wiecznego i o królestwie niebieskim, skoro uważają stronice Biblii za pełne błędów w tych sprawach, które możne poznać przez doświadczenie i niezawodne rozumowanie?"[38].

Sytuacja taka jest całkiem godna pożałowania, kontynuuje Augustyn.

> „Nie sposób wprost wyrazić, jakim źródłem kłopotów i smutku dla roztropnych wierzących są tacy lekkomyślni i zarozumiali chrześcijanie, kiedy zostaną

przychwyceni na opiniach błędnych i fałszywych przez tych, którzy nie uznają autorytetu Pisma Świętego"[39].

38 Łac. „experiri, vel indubitatis numeris percipere potuerunt", Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* I,19 (39).
39 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* I,19 (39).

144

Najgorsze zaś, gdy chrześcijanie tacy trwają w nierozumnym uporze i brną dalej w dyskusję, która coraz to bardziej kompromituje wiarę:

„Wtedy, aby obronić to, co jawnie fałszywie mówili z lekkomyślną nieroztropnością, próbują powoływać się na Pismo Święte jako dowód. Nawet cytują z pamięci całe długie fragmenty, o których myślą, że wspierają ich wypowiedzi, «nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani na czym się opierają» (1 Tm l,?)"[40].

Pamiętamy już z naszej wcześniejszej lektury *Wyznań,* że Augustyn systematycznie powoływał się na przykład pogańskich astronomów i matematyków: osiągnięcia umysłu w poznawaniu matematycznych regularności przyrody są przecież ponadwyznaniowe, a nawet w ogóle ponadreligijne. Wynika z tego ważny wniosek egzegetyczny: interpretacja Biblii musi się rozwijać wraz z rozwojem nauk przyrodniczych. Aby zrozumieć duchowe orędzie opisu stworzenia ze Starego Testamentu, trzeba znać wyniki nauk ścisłych. Ich zdobycze należą do koniecznego wyposażenia chrześcijanina starającego się o pełne zrozumienie Objawienia. Dlaczego? Gdyż w rozważaniu różnych możliwych wyjaśnień fragmentów biblijnych trzeba brać pod uwagę i taką okoliczność, że któraś teologiczna

40 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* I,19 (39).

145

hipoteza znajdzie się w „konflikcie z niezawodną prawdą naukową". Zamiast upierać się przy rzekomo „biblijnej nauce", trzeba wtedy po prostu uznać, że nauczanie, które mylnie przyjmowaliśmy, „nigdy nie znajdowało się w Piśmie Świętym, ale było tylko opinią ludzką wynikającą z niewiedzy"[41]. W ocenie tego, co faktycznie przekazuje biblijne orędzie o stworzeniu, trzeba będzie brać pod uwagę postępy nauki. W całym swoim egzegetycznym wysiłku Augustyn konsekwentnie starał się trzymać tej zasady.

Na marginesie warto zauważyć, że różne praktyczne propozycje zrozumienia jakiegoś konkretnego tekstu biblijnego przez św. Augustyna mogą daleko odbiegać od tego, co wiemy dzisiaj. Na przykład w dziele *O państwie Bożym (De civitate Dei)* twierdził, że „na zasadzie Pisma Świętego liczymy niecałe sześć tysięcy lat od stworzenia człowieka"[42]. Ale czy mamy to zrozumieć jako próbę stawiania biblijnej dosłowności wyżej niż obserwacji naukowych? Nic podobnego! Za jego czasów żadne badania naukowe nie wskazywały na dłuższe istnienie rodzaju ludzkiego na ziemi. Sam Augustyn w uzasadnieniu tej opinii wcale nie twierdzi, że tekst biblijny jest w tej materii rozstrzygający. Wręcz przeciwnie, podejmuje problem sformułowany tak: Czy inne pisma opowiadające się za znacznie dłuższym czasem istnienia człowieka są wiarygodne? A jego odpowiedź

41 Augustyn, *De Genesi ad litteram.* ..,I,19 (38).
42 Augustyn, *Confessiones,* XII, 10.

jest najzupełniej zgodna z tym, czego oczekiwalibyśmy po metodzie naukowej: sięga po pogańskie dokumenty historyczne, egipskie i greckie, porównuje podawane przez nie datowanie, szacuje ich wiarygodność i na tej podstawie ocenia, ile lat trwa ludzka historia.

Co dla nas jest ważne: Augustyn właśnie *zestawia* dane biblijne z pozachrześcijańskimi wynikami badań (w tym przypadku - nauk historycznych), aby skonfrontować jedne i drugie i wyciągnąć stosowne wnioski. Nie mając w owych czasach do dyspozycji żadnych innych naukowych metod oceny wieku ludzkości, Augustyn odwołuje się do jedynego źródła pisanego, na jakim mógł się opierać w swoich badaniach. Dane źródeł egipskich, podających na przykład osiem tysięcy lat trwania państwa perskiego, ocenia jako przesadne i nieprawdopodobne. Natomiast „greckiej rachubie czasu wierzyć musimy, ponieważ nie przekracza ona liczb prawdziwych, zawartych w naszych księgach prawdziwie świętych"[43]. Wydaje się jasne, że gdyby św. Augustyn żył w innej epoce i miał dostęp do innych metod określenia wieku rodzaju ludzkiego, na pewno odwołałby się do nich i z nimi konfrontowałby tekst biblijny, aby ustalić, jaki wynik jest bardziej prawdopodobny. Nie konkretne *wyniki* refleksji Augustyna nas tu interesują, ale przyjęta przez niego *metoda.* Wnioski zależą od aktualnego stanu badań przyrodniczych, będą się więc nieustannie zmieniać wraz z rozwojem

43 Augustyn, *De civitate Dei,* XII, 10.

badań naukowych; natomiast ta zasada egzegetycznej metody biblijnej pozostaje zawsze ta sama i jest aktualna do dziś. Należy badać świat i w świetle niepodważalnych wyników badań przyrodniczych czytać Biblię i ją interpretować.

D. WIĘCEJ PYTAŃ NIŻ ODPOWIEDZI

Augustynowe dzieło *De Genesi ad litteram* jest bardzo obszerne: ma dwanaście ksiąg. Co najbardziej zadziwia dzisiejszego czytelnika, co rzuca się wprost w oczy po otwarciu tego tekstu - to przeogromna liczba zawartych w nim pytań. W pierwszych trzech księgach jest ich już ponad sto trzydzieści! O czym to świadczy? Ze Augustyn bynajmniej nie uzurpował sobie roli dostarczania gotowych odpowiedzi w kwestiach nauk przyrodniczych. Wręcz przeciwnie: podsuwał raczej tropy dla refleksji filozoficznej i teologicznej, ale nie tylko: zachęcał też do stawiania pytań dotyczących wprost dziedziny badań natury Niektóre z tych pytań znajdują u niego natychmiastową odpowiedź, niekiedy zgoła nieoczekiwaną. Na przykład po sformułowaniu problemu, jakiego rodzaju głosu użył Bóg, kiedy powiedział: „Niech się stanie światłość" (Rdz 3,1), i kto był odbiorcą tego głosu, Augustyn odpowiada po prostu: „Nie zaprzątajmy sobie głowy takimi nonsensami"[44].

Inne pytania są jednak poważniejsze. Wbrew tendencjom dzisiejszych fundamentalistów biblijnych Augustyn unika

44 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I, 21 (41).

zdecydowanych odpowiedzi co do kolejności, długości i charakteru etapów powstawania świata. Wręcz przeciwnie, jego traktat o Księdze Rodzaju wygląda raczej jak seria setek pytań pozostających często bez odpowiedzi. Komentarz Augustyna, zamiast sprawiać wrażenie wykładu posiadanej już wiedzy, wygląda raczej na antologię pytań, a nawet zagadnień naukowych do rozwiązania w przyszłości przez badaczy natury.

Taki styl pisania teologicznego nie wszystkim się dzisiaj podoba. Niektórzy w naszych czasach oczekują, że z lektury Biblii uzyskają jednoznaczną i prostą odpowiedź na temat historii kosmosu. Oczekiwania te sprawiają czasami wrażenie, że czytanie Pisma Świętego miałoby zastąpić naukowe badania przyrodnicze. Zdaje się, że z tego samego powodu już w V wieku nie wszyscy odczuwali zadowolenie z lektury *De Genesi ad litteram.* Dlatego przy końcu swojej intelektualnej pracy dotyczącej kolejnych dni stworzenia Augustyn - uprzedzając z góry zarzuty czytelnika — pisze:

> „Ktoś powie: «Cóż przyniosła młocka całego tego traktatu? Jakie ziarno wydobyłeś? Dlaczego wydaje się, że wszystko ukryte jest pod tyloma pytaniami? Przyjmijże w końcu jedną z interpretacji, którą uznałeś za możliwą!»"[45].

45 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I, 21 (41).

Co kryje się za tymi zarzutami kierowanymi pod adresem Augustyna przez niecierpliwych czytelników? Zapewne jest to natarczywe dopominanie się o proste i jednoznaczne przełożenie nauki biblijnej na wnioski, które dziś nazwalibyśmy przyrodniczymi. Ale Augustyn prowadzi czytelnika w inną stronę. Zdaje się twierdzić: niech *przyrodnicy* badają przyrodę, naszym *teologicznym* zadaniem jest przyjęcie ich nauki — jeśli jest racjonalnie uzasadniona i rzetelna - i w jej świetle prowadzenie refleksji opartej na zasadzie zgodności obiektywnych danych nauk ścisłych z teologiczną wykładnią Bożego Objawienia.

Augustyn odpowiada cierpliwie, że owszem, podczas swojej analizy Księgi Rodzaju wydobył ziarno Bożej nauki. Ale nie polega ono na udzielaniu łatwych odpowiedzi, do których można by dojść na skróty, czytając Biblię *zamiast* obserwowania nieba i *zamiast* obliczania ruchów ciał niebieskich. Nie, dojście do prawdy wymaga *zestawiania* biblijnej, a więc teologicznej nauki o Bogu i o Jego dziele z przyrodniczą wiedzą o otaczającej nas naturze, aby dojść do harmonii prawdy. Z tonu wypowiedzi Augustyna możemy się domyślać, że wtedy — podobnie jak to bywa i dzisiaj - w gronie badaczy natury zdarzali się ludzie polemizujący z chrześcijańską wiarą:

> „Pożywnym ziarnem, do którego dotarłem, jest to: nauczyłem się, że łatwo jest odpowiedzieć według nauki naszej wiary tym wszystkim, którzy chcieliby poniżać Pismo Święte. Jeśli mogą oni, na podstawie

wiarygodnego świadectwa, dowieść jakichś faktów z dziedziny nauki przyrodniczej (*de natura rerum*), wtedy pokażemy im, że nie jest to sprzeczne z naszą Biblią"[46].

A fundamentalistom biblijnym swoich czasów wielki ojciec Kościoła cierpliwie wskazywał niedostatki ich interpretacji Objawienia:
„W sprawach, o których mówi Pismo Święte, a które są niejasne i przekraczają nasze horyzonty, możliwe są niekiedy różne interpretacje bez zagrożenia dla wiary, którą otrzymaliśmy"[47].

Ludziom, którzy chcieliby wyciągać bardzo zdecydowane wnioski przyrodnicze z biblijnego tekstu, głosił: „nie należy zajmować stanowiska tak pospiesznie i uparcie, bo gdyby dalszy postęp wiedzy podważył nasze opinie, wtedy wraz z nimi i my też byśmy upadli". Pod koniec życia Św. Augustyn, patrząc po latach na treść swojego komentarza do opisu stworzenia, przypomina trzeźwo: „w mojej *Dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju* więcej postawiłem pytań, niż udzieliłem odpowiedzi"[48]. Zwracał przy tym uwagę na istnienie osób, które idą

46 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I,21 (41).
47 Augustyn, *De Genesi ad litteram. ..*,I,18 (37).
48 Augustyn, *Confessiones,* I,18.

na łatwiznę i zastępują naukowe badania recytacją biblijnych wersetów, łudząc się przy tym, że upierając się przy swoich wyobrażeniach o jednoznaczności Biblii w kwestiach powstania naszego świata, przysłużą się w ten sposób Bożej sprawie. Ludziom takim przypominał:

„Nie byłaby to walka o nauczanie płynące z Biblii, ale o nauczanie nasze własne: pragnęlibyśmy nagiąć jej nauki do naszych, podczas gdy to nasze nauki winniśmy nagiąć do Pisma Świętego"[49].

Warto zauważyć, jak daleko tu jesteśmy od wcześniejszego o dwa stulecia Tertuliana, który reprezentował (zresztą zawsze marginalny w chrześcijaństwie) nurt wiary z pogranicza irracjonalizmu: „Cóż wspólnego mają Ateny i Jerozolima? Akademia i Kościół?"[50]. Tertulian przeciwstawiał w ten sposób Ateny nauczaniu biblijnemu (Jerozolima); filozoficzne osiągnięcia platońskiej Akademii przeciwstawiał zaś wierze Kościoła; co sprawiało wrażenie, że według niego jedno nie miało nic wspólnego z drugim. Św. Augustyn reprezentuje zupełnie inne podejście: przyrodoznawcze osiągnięcia akademickie są wspólnym skarbem ludzkości, tak pogan, jak i chrześcijan. Należy je z wdzięcznością przyjąć i wykorzystać przy wyjaśnianiu Pisma

49 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I,18 (37).
50 Tertulian, *Depraescriptione haereticorum,* VII.

Świętego. W historii Kościoła zdecydowanie zwyciężył nurt augustiański - to św. Augustyn jest uznanym i świętym ojcem Kościoła, a nie Tertulian.

A oto przykład zastosowania przez samego Augustyna zasady racjonalności w interpretacji Pisma Świętego. W swoim komentarzu doszedł do słów Starego Testamentu: „Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!». I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności" (Rdz 1,3-4). Problem interpretacyjny rodzi się stąd, że powstanie naturalnych źródeł światła, czyli słońca, księżyca i gwiazd, jest wspomniane dopiero w dalszych wersetach, w czwartym dniu stworzenia (w. 14-18). Skąd więc wzięło się światło przed stworzeniem słońca?

Mogło to być, według Augustyna, albo światło duchowe (czyli promienista Boża obecność), albo jakieś przedsłonecz- ne światło materialne (czyli takie, jakie znamy z codziennego życia, ale niepochodzące z ciał niebieskich). W innym swoim dziele, *O państwie Bożym,* stawia jeszcze inne hipotezy w tej kwestii: ‚A może też tą nazwą światłości oznaczone jest państwo święte, złożone z aniołów i świętych duchów?"[51] - wtedy oznaczałoby to stworzenie aniołów. Dopóki Augustyn rozważa możliwość stworzenia przez Boga światła w sensie duchowym, wie, że jest to sprawa wiary. Gdy jednak przechodzi do problemu ewentualnego istnienia światła materialnego przed stwo-

51 Augustyn, *De civitate Dei,* XI, VII.

rżeniem słońca, od razu zmienia ton, wskazując na potrzebę konfrontacji takiej hipotezy z danymi przyrodniczymi:

> „Nie będzie nic sprzecznego z wiarą w takim przypuszczeniu, chyba że bezbłędna prawda [nauk przyrodniczych] zaprzeczy temu. Gdyby zaś tak się stało, to by znaczyło, że nauczania tego nie było nigdy w Piśmie Świętym, ale była to tylko opinia wysunięta wskutek niewiedzy człowieka"[52].

Powodem tej sytuacji jest fakt, że „omawiane tu słowa biblijne wyjaśnia się na wiele sposobów". Ich przyrodniczy sens nie jest wcale jednoznaczny. Dlatego:

> „Niebezpieczny jest wielce błąd słabych braci, którzy odpadają, gdy słyszą przeciwnych wierze krytyków debatujących w sposób uczony i wymowny o teoriach astronomicznych albo o sprawach dotyczących materii świata"[53].

Tacy „słabi bracia", wprowadzeni w błąd przez swoją własną niewiedzę, utożsamiają swój własny fundamentalizm biblijny z nauką Bożą, a wskutek tego zaczynają uważać krytyków wiary za stojących wyżej od chrześcijan.

52 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I,19 (38).
53 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I,20 (40).

> „I patrzą na nich jak na ludzi wielkich; napełniają się też wzgardą dla tych ksiąg [biblijnych], które napisano dla dobra ich dusz, a chociaż dla ich pożytku spisano te księgi, to teraz zaledwie mogą je znieść"[54].

Starożytny fundamentalizm biblijny - jeśli wolno nam w sposób anachroniczny użyć tego pojęcia w odniesieniu do IV czy V wieku — miał więc w opinii Św. Augustyna fatalne skutki nie tylko dla sprawy ewangelizacji świata nauki, ale także dla stałości wiary samych chrześcijan, wystawionych w pluralistycznym społeczeństwie owych czasów na konfrontację ze środowiskiem przyrodników krytycznych wobec chrześcijaństwa. Właściwa postawa duchowa wymaga uwolnienia się najpierw od takiego fundamentalizmu, a następnie zachęca do czerpania pełnymi garściami z osiągnięć nauk przyrodniczych. Ich zdobycze pomogą w czytaniu i zrozumieniu Biblii.

E. KREACJONISTA CZY EWOLUCJONISTA?

Pytanie, czy Augustyn był kreacjonistą, czy ewolucjonistą, to oczywiście czystej wody anachronizm. Nie można zasadnie odnosić pojęć naukowych ukształtowanych w XIX wieku do sytuacji intelektualnej wcześniejszej o półtora tysiąca lat. Ale to nieco prowokacyjne sformułowanie pozwoli nam może się zorientować, w jaką stronę warto iść we współczesnych debatach

54 Augustyn, *De Genesi ad litteram*..., I, 20 (40).

o kreacjonizmie i ewolucjonizmie, gdy się chce podjąć duchową ścieżkę intelektualną wyznaczoną nam przez św. Augustyna.

W kwestii danych przyrodniczych Augustyn wskazuje wielokrotnie na potrzebę odwoływania się do udokumentowanej wiedzy naukowców. W związku z tym możemy potraktować jego dzieło jako prekursorską intuicję zapowiadającą powstanie w przyszłości licznych przyrodniczych kierunków badawczych. Interesujące są uwagi Augustyna, które w tym sensie możemy powiązać z takimi aktualnymi dziś zagadnieniami naukowymi, jak teoria ewolucji czy wynoszący miliardy lat wiek wszechświata. Dziś wiedza związana z tymi problemami wydaje się w pewnych środowiskach sprzeczna z wiarą. Czy było tak również w przypadku Augustyna? Wydaje się, że raczej nie. Pożyteczne będzie w tym momencie bliższe przyjrzenie się, co może znaczyć postulat *dosłownego* rozumienia Pisma Świętego, mając cały czas w pamięci metodologiczny program Augustyna w wyjaśnianiu opisu stworzenia z Księgi Rodzaju:

> „Podejmuję tu interpretację nie alegoryczną, ale opartą na faktach rozpatrywanych w ich historycznej realności. W moim dziele więcej jest pytań niż odpowiedzi. A i tak tylko nieliczne odpowiedzi można uznać za ostateczne, gdyż wszystkie inne są przedstawione w ten sposób, że wymagają dalszego pogłębienia"[55].

55 Augustyn, *Retractationes,* II, 24.

W dzisiejszym świecie wydaje się nam często, że „dosłowne rozumienie Biblii", zwłaszcza w odniesieniu do opisu stworzenia, zakłada wiarę, iż w ciągu sześciu dni trwających po dwadzieścia cztery godziny zostały powołane do istnienia wszystkie aktualnie istniejące gatunki roślin i zwierząt; miałoby to się stać jakieś sześć tysięcy lat temu. Sam Augustyn w innych swoich pismach niekiedy skłaniał się ku takim poglądom.

Nie było to przecież sprzeczne z ówczesnym stanem wiedzy przyrodniczej. Ale wcale nie uważał, że niezbicie wynika to z tekstu Księgi Rodzaju.

W komentarzu Augustyna do tej starotestamentowej księgi niejednokrotnie spotykamy metaforyczne rozumienie wielu słów biblijnego opisu stworzenia. Dziś nas to zaskakuje, tym bardziej gdy stale pamiętamy, że Augustyn nazwał swój traktat „dosłownym - *ad litteram* — rozumieniem Księgi Rodzaju". Oto na przykład stwierdza: „w rozumie, który został oświecony, powstaje nowy stan i to właśnie możemy rozumieć jako światło, które zostało stworzone, kiedy Bóg powiedział: «Niech się stanie światło»"[56]. Równie zaskakujące interpretacje znajdziemy zresztą w *Wyznaniach.* „Na początku stworzenia rzekłeś: «Niech się stanie światłość!» - i stała się światłość. Myślę, że słowa te dotyczą stworzenia duchowego"[57].

A oto inny przykład starożytnego „dosłownego" rozumienia Biblii. Augustyn, rozważając sześć etapów opisu stworze-

56 Augustyn, *De Genesi ad litteram.* ..,1,17 (32).
57 Augustyn, *Confessiones,* XIII, 3 (4).

nia w postaci sześciu kolejnych dni, pisze: „Biblia oddziela w swoim opowiadaniu to, czego Bóg nie oddzielił w swoim akcie stwórczym"[58]. Słowa te oznaczają, że podział na dni stworzenia i na kolejne akty powoływania do życia coraz to nowych stworzeń wcale nie musi odzwierciedlać historycznych realiów: może to być jedynie szata literacka. Jednym słowem: Biblia, mówiąc (Scriptura loquendi), dzieli na etapy to, czego Bóg, czyniąc (Deus faciendi), nie rozdzielał, gdyż było to jednym stwórczym aktem. Według naszych odczuć nie jest to „dosłowne rozumienie Pisma". Ale według tego starożytnego chrześcijanina - jest.

Podobnie nie będzie dla Augustyna nic „niedosłownego" w takiej interpretacji: ‚A może przez «pierwszy dzień stworzenia» trzeba rozumieć wszelki czas? może obejmuje on wszystkie wieki?"[59]. Tak na marginesie: kiedy spotykamy pewnych chrześcijan mających dostęp do dzisiejszej wiedzy przyrodniczej, a wciąż spierających się o to, czy świat powstał w ciągu sześciu dni, ogarnia nas uczucie zażenowania, gdy porównamy to z poziomem starożytnej dyskusji, do której zaprasza nas św. Augustyn.

Sięgnijmy jeszcze na chwilę do poznanych już poprzednio wiadomości o interpretacji Księgi Rodzaju w Tradycji chrześcijańskiej. Mamy tu przecież sytuację nieco podobną do

58 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, III, 15 (29).
59 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, III, 17 (33).

wcześniejszej o sto pięćdziesiąt lat, panującej w teologicznej szkole Orygenesa: nie należy mniemać, że Bóg dosłownie sadził drzewa, nawet jeśli czytamy, że „zasadził ogród Eden na wschodzie" (Rdz 2,8). Nie należy przyjmować, że wykonywał inne tego typu zajęcia przy stwarzaniu świata. Nie taki jest sens dosłowności biblijnej księgi.

Sens dosłowny, historyczny, niejako kronikarski, trzeba dopiero odszukać, i to w ścisłej współpracy ze specjalistami nauk przyrodniczych. Oto kolejny przykład zastosowania tej zasady w praktyce: kiedy Augustyn proponuje rozwiązanie problemu kolejności stwarzania światłości, ciemności, dni i nocy, nagle czyni ważne zastrzeżenie: „Ale jeśli będę coś takiego twierdzić, obawiam się, że wyśmieją mnie zarówno ci, którzy

więcej wiedzą na ten temat, jak i ci, którzy sami zbadają, jak się rzeczy mają"[60]. Wniosek: ta kwestia wymaga konsultacji z ekspertami. Poznawanie historycznego sensu opisu stworzenia musi przebiegać w harmonii z wiadomościami dostarczonymi przez świat nauk przyrodniczych. A wraz z postępem nauk także nasze rozumienie sensu opisu stworzenia będzie się pogłębiać.

Wynika stąd ważny postulat na nasze czasy. Naczelnym problemem przy dzisiejszej lekturze Księgi Rodzaju wydaje się zagadnienie ewolucji. Jeśli dziś Kościół i jego teologowie przyjmują możliwość ewolucji, to - twierdzi się niekiedy - tylko dlatego, że Kościół musiał ustąpić wobec postępów nauki

60 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I, 10 (21).

i zmienił swoje nauczanie pod presją dziewiętnastowiecznego darwinizmu oraz dwudziestowiecznego neodarwinizmu. Czy św. Augustyn zgodziłby się z tym?

Augustyn rzuca ciekawe światło na to zagadnienie przy omawianiu roli Ducha Świętego w dziele stworzenia. Autor zauważa, że o ile „tłumaczenie greckie i łacińskie mówi o Duchu Świętym, że *unosił się* nad wodami", to „w języku aramej- skim, który jest zbliżony do hebrajskiego, słowo to nie oznacza unoszenia się, ale raczej *wysiadywanie".* Nasz ojciec Kościoła wskazuje nawet wyraźniej: „jest to podobne do zachowania ptaka, który wysiaduje jajka, czy kwoki pomagającej pisklętom w rozwoju przez ciepło swojego ciała, wskutek jakby uczucia miłości"[61].

Współczesny czytelnik zapewne zauważy tu ujęcie przypominające nieco dzisiejsze pojęcie ewolucji (słowo *evolutio* po łacinie oznacza przecież po prostu *rozwój).* Stworzenie przez Boga nie jest z konieczności pojmowane tylko jako natychmiastowe „wywołanie" z nicości w gotowym kształcie, ale również jako stopniowy rozwój stworzeń dzięki ożywczej mocy Bożej.

Augustyn ilustruje rolę Boga w dziele stworzenia taką pouczającą analogią:

„Powiadamy, że miasta, na przykład Rzymu lub Aleksandrii [...], nie zbudowali rzemieślnicy

61 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I, 18 (36).

i budowniczowie, lecz królowie, których wolą te miasta zostały zbudowane - o ileż bardziej Boga możemy nazwać założycielem natur"[62].

Można to nazwać rozróżnieniem przyczyny fizycznej i metafizycznej albo przyczyny bezpośredniej oraz ostatecznej. Nie należy sądzić, że chrześcijańscy teologowie nieodmiennie tłumaczyli biblijne wyrażenie „Bóg uczynił" w sensie cudu zdziałanego bezpośrednio przez Boga bez udziału przyczyn pośrednich. Np. Boża obietnica: „Mówię miastom judzkim: [...] Ja podniosę je z ruin" (Iz 44,26) w Jerozolimie za czasów Nehemiasza została zrealizowana rękami budowniczych (por. Ne 2,17-18).

Boże działanie może się realizować przez pośrednictwo istot przez Niego stworzonych. Na nasze współczesne wyczucie takie ukryte działanie Boga jest jakby słabsze niż działanie przez bezpośredni cud stworzenia. Ale niekoniecznie musimy mieć rację. Na wyczucie wielkich intelektualistów chrześcijańskich minionych wieków było

właśnie odwrotnie: według późniejszego o setki lat św. Tomasza z Akwinu potęga jakiejś przyczyny jest tym większa, im dalej rozciąga się jej działanie[63]. Oznacza to, że Bóg realizujący swoje plany *za pośrednictwem* innych stworzonych przez siebie bytów jawi się jako *doskonal-*

62 Augustyn, *De civitate Dei,* XII, 25.
63 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* I, VII, 1,3.

szy, a nie jako mniej doskonały. W dziedzinie przyrody dziś nazywamy to działaniem przez prawa natury: prawa genetyki czy matematycznie ujęte prawa fizyki, przez dynamikę biologiczną odzwierciedloną w długiej historii życia na Ziemi.

Powrócimy zatem jeszcze na chwilę do intuicji Augustyna odnoszących się do stworzenia istot żywych. Rzecz jasna, nie możemy oczekiwać, że doktor Kościoła zabierze głos w sprawach, które stały się aktualne dopiero w XIX wieku. U schyłku starożytności nikt przecież nie zdawał sobie sprawy ani z ogromnej długości historii życia na Ziemi, ani z jego ewolucyjnej zmienności. Po lekturze tekstów św. Augustyna mamy prawo spodziewać się raczej ogólnego poglądu na sposób działania Boga w procesie stworzenia. Augustyn bez wątpienia dopuszczał możliwość, że pierwotne stworzenie Boże obejmowało gatunki istot, które miały się faktycznie pojawić dopiero w przyszłości. Jak to było możliwe? „W ciałach ożywionych - wyjaśnia nam św. Augustyn - została zaszczepiona pewna naturalna siła oraz, by tak powiedzieć, uprzednio zasiane i jakby zaplanowane zalążki organizmów mających powstać w przyszłości"[64].

Nieco podobnie wyjaśniał możliwy proces powstania roślin: „w ziemi została stworzona, rzec można, w sposób potencjalny natura traw i drzew"[65]. Z jednej strony przekonywał,

64 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, III, 14 (23).
65 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, III, 14 (23).

że dosłowność biblijnego opisu domaga się przyjęcia, iż Bóg stworzył wszystko w ciągu pierwotnych dni stworzenia. Z drugiej jednak strony zakładał, że pewne gatunki pozostawały w materii tworzącej ziemię jedynie przyczynowo. Tak jak w ziarnie zawsze jest już zawarta cała roślina, choć musi się dopiero z niego rozwinąć z biegiem czasu, by można ją było dostrzec, tak samo pierwotne stworzenie mogło zawierać przyszłe gatunki, choć początkowo ukryte: miały się rozwinąć dopiero później[66]. Stworzona materia ziemi miałaby więc moc wytworzenia w przyszłości różnych gatunków roślin[67].

Jest to pewna wizja możliwości ewoluowania życia, niestojąca w opozycji do idei stworzenia ani dosłowności biblijnego opisu, ale wręcz przeciwnie, zakładająca głębsze rozumienie stwórczej potęgi Boga.

F. DOSŁOWNOŚĆ BIBLIJNEJ ALEGORII

Dość rozpowszechniony jest dziś pogląd, że starożytni i średniowieczni chrześcijanie nieodzownie wyznawali wiarę w stworzenie świata w ciągu nader krótkiego czasu. Bardzo pouczające okaże się w tej mierze kolejne odwołanie do Augu- stynowych

tekstów. Wrócimy na chwilę na sam początek jego dzieła o Księdze Rodzaju. Tam gdzie współczesny czytelnik

66 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, V, 4 (9).
67 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, V, 4 (11).

mógłby się spodziewać ze strony starożytnego komentatora ostrożnego pytania o to, czy w biblijnej narracji o sześciu dniach stworzenia może nie wszystko jest kronikarską narracją, tam - ku naszemu zdziwieniu - Augustyn pyta:

> „Jakie znaczenie *oprócz alegorycznego* mają słowa: «Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię»? Czy niebo i ziemia zostały stworzone na początku istnienia czasu? czy jako pierwsze ze stworzeń? czy też w tym Początku, którym jest Jednorodzony Syn Boży?"[68].

Starożytny doktor Kościoła nie zaczyna swojego traktatu od przekonania - jak może się to dziś wydawać - że omawiany tekst ma przede wszystkim dosłowne, historyczne znaczenie, wręcz przeciwnie: to raczej znaczenie alegoryczne jest dla niego oczywiste, a sensu dosłownego trzeba dopiero mozolnie się doszukiwać. I wcale nie jest jasne, że odpowiedź łatwo da się znaleźć. Może przyniosą ją dopiero dociekania przyszłych pokoleń.

Podobnie słowa: „ciemności były nad powierzchnią bezmiaru wód" - czy też „nad otchłanią" *{super abyssum),* jak wtedy tłumaczono Rdz 1,2 — skłaniają go do postawienia następującego problemu: „Czy nie powinniśmy rozumieć tego jako metafory oznaczającej życie, które jest bezkształtne, jeśli nie zwróci się ku

68 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I,1 (2).

Stworzycielowi?"[69]. Dalej można się zorientować, jak dosłownie Augustyn pojmował swoje wyjaśnienia, gdy się przytoczy jego myśli na temat znaczenia słowa „woda" (nad którą „unosił się Duch Boży" - Rdz 1,2): „może termin «woda» oznaczał całość materialnego stworzenia?", a może „oznaczał pewien rodzaj życia duchowego, jak gdyby jeszcze płynnego?"[70]. Kiedy zaś nagromadził kilka pytań idących za daleko w kierunku literalnego odczytywania szczegółów biblijnego opisu, nagle - jakby reflektując się — pisze: „ale to jest już chyba niedorzecznie cielesny sposób myślenia (*absurda carnalis cogitatio)"*[71].

Nasz ojciec Kościoła nieco wyraźniej podejmuje dyskusję na ten temat w innym swoim dziele (którego tematyka tylko marginalnie dotyczy Księgi Rodzaju), mianowicie w dziele O *państwie Bożym:* „[Są tacy, którzy] utrzymują, że świat wprawdzie został przez Boga uczyniony, lecz nie ma początku co do czasu", tak że „świat uczyniony był nie w czasie, lecz razem z czasem"[72]. Ma to oznaczać, że świat miałby istnieć nieskończenie długo. Augustyn wprawdzie nie zgadza się z tą opinią, lecz wcale nie uważa jej za absurdalną, lecz uważa, że taką możliwość należy przedyskutować.

Rozpatrując kwestie chronologiczne, raz jeszcze wypadnie nam się zadziwić w obliczu tego, co Augustyn pojmował jako

69 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* I, 1 (3).
70 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* I, 5 (11)
71 Augustyn, *De Genesi ad litteram.* ..,I, 2 (5).
72 Augustyn, *De civitate Dei,* XI, 4 i 6.

swoje zadanie przy pisaniu traktatu o dosłownym rozumieniu Pisma Świętego: „Być może przez «dzień [stworzenia]» należy rozumieć wszelki czas, być może wszystkie przemijające wieki są zawarte w tym słowie; [...] interpretacja ta wskazywałaby, że uczynienie wieczoru oznacza grzech stworzeń rozumnych, a uczynienie dnia - odnowienie ich"[73].

W innej interpretacji Augustyn również sugeruje metaforyczne znaczenie „wieczorów" i „poranków": „Wieczór owych trzech dni przed stworzeniem ciał niebieskich można zasadnie rozumieć jako koniec każdego etapu pracy stworzenia, a ranek—jako wskazówkę nowej, nadchodzącej pracy"[74]. Jak w dziesiątkach i setkach innych podobnych miejsc konkluduje pytaniem i nie udziela odpowiedzi: Jakie to były dni, niełatwe to, albo i zgoła niemożliwe nawet do pomyślenia, tym bardziej do powiedzenia"[75].

W związku z uzgodnieniem szczegółów biblijnego opisu Augustyn zastanawia się także trzeźwo i konkretnie nad konstrukcją kosmosu. Zauważa względność pojęcia dnia i nocy: przecież kiedy na jednej półkuli jest dzień, to na przeciwległej półkuli panuje noc:

> „Kiedy słońce osiągnęło południe - u nas jest dzień; kiedy zaś w swym biegu osiągnęło północ - u nas jest noc, ale przecież nie możemy powiedzieć, że w tym

73 Augustyn, *De Genesi ad litteram.* .., I,17 (33).
74 Augustyn, *De Genesi ad litteram.* .., I,17 (35).
75 Augustyn, *De civitate Dei,* XI, VI.

> innym regionie [kuli ziemskiej] nie ma wtedy słonecznego światła - chyba że oddamy się fantazjom poetów, wierzących, iż słońce zanurza się w oceanie, a rankiem wynurza się z drugiej strony"[76].

Odrzuciwszy fantastyczne i mityczne wyjaśnienia poetyckie, znów zadaje serię pytań inspirowanych szczegółami opisu stworzenia i mogących posłużyć za spis projektów badawczych dla przyrodników przyszłych pokoleń:

> „Czy jakieś światło [niezależne od słonecznego] oświeca wyższe regiony [kosmosu], które są dalekie od Ziemi i dla nas są niewidoczne?"[77] „Czy jest możliwe, aby woda w stanie rozrzedzonym, jako chmura, pokryła ziemię, a potem zebrała się, stawszy się gęstą [skropliła], i w ten sposób odsłonił się suchy ląd?"[78].

Stawia pytania — i nie udziela na nie odpowiedzi. Zostawia to przyrodnikom. Przy czym zakres jego wyobraźni w stawianiu hipotez kosmologicznych jest zdumiewający.

Nasz autor wielokrotnie powracał też do problemu, w jaki sposób w stworzeniu świata odzwierciedla się Boża mądrość.

76 Augustyn, *De Genesi ad litteram.*., I,10 (21).
77 Augustyn, *De Genesi ad litteram.*., I,11 (23).
78 Augustyn, *De Genesi ad litteram.*., I,12 (26).

167

„Na początku uczyniłeś niebo i ziemię" (por. Rdz 1,1), pisze Augustyn i szukając odpowiedzi na pytanie o naturę tego nieba, wysuwa przypuszczenie: „z pewnością owo niebo nad niebiosami (Pwt 10,14), które na początku uczyniłeś, to jakiś twór, który jest czystym rozumem"**79**. Powraca do tego dalej, na przykład w słowach: „mówi się tu o owym niebie nad niebiosami, niebie intelektualnym"**80**. Rozum jest początkiem stworzenia, a zatem we wszystkich stworzonych dziełach odzwierciedla się mądrość Boża, dlatego też badanie stworzonego świata prowadzi do poznania Bożego zamysłu, a przez to pośrednio do poznania, choć w niewielkim stopniu, samego Boga.

G. DOPEŁNIENIE MIARY PIĘKNA

Czas na kilka słów podsumowania owego niespodziewanego dla nas stylu „dosłownego interpretowania" biblijnego opisu stworzenia przez wybitnego starożytnego chrześcijanina, który - przypomnijmy — wywarł absolutnie dominujący wpływ na następujące po nim wieki Kościoła zachodniego.

Pierwszy wniosek dotyczy umiejętnego rozdzielania przez św. Augustyna problematyki teologicznej prawdy o stworzeniu od przyrodniczego opisu tego, co wydarzyło się w historii wszechświata od jego początku. Wynika z tego oczywiście także postulat rozwoju interpretacji opisu stworzenia z *Genesis,*

79 Augustyn, *Confessiones,* XII, 9 (9).
80 Augustyn, *Confessiones,* XII, 13 (16).

168

w miarę jak w przyszłości będą się rozwijać nauki przyrodnicze. Puszczając wodze fantazji, doktor Kościoła zastanawia się nawet, jak wyglądałby jego własny opis stworzenia świata, gdyby miał go napisać:

> „Gdybyś to mnie nakazał napisać Księgę Rodzaju, pragnąłbym gorąco, aby był mi dany taki talent literacki [...], żeby ci, którzy już rozumieją, w jaki sposób Bóg stwarza, mogli znaleźć w zwięzłych słowach Twego sługi potwierdzenie każdego trafnego wniosku, do jakiego doszli rozumowaniem. Gdyby zaś w świetle prawdy ktoś inny wyciągnął odmienny wniosek - żeby w owych słowach i takie znaczenie można było wyczytać"**81**.

Dlatego apele Augustyna o współgranie wiary i rozumu nie oznaczają bynajmniej negowania, że naturalny rozum aktywny w naukach przyrodniczych jest autonomiczny wobec objawionej wiary chrześcijańskiej. Wręcz przeciwnie, zobaczmy, w jak mistrzowski sposób Augustyn rozgranicza te zagadnienia:

> „Gdy [autorzy biblijni] oznajmiają nam o czymś słowami, mogą pośród nas powstać dwa rodzaje sporu: spór o to, jak naprawdę było, i spór o to, co właściwie

81 Augustyn, *Confessiones,* XII, 26 (36).

chce powiedzieć ów pisarz. Czym innym jest zastanawianie się, jak się dokonało stworzenie, a czym innym jest badanie, co Mojżesz [...] chciał powiedzieć tym, którzy mieli go czytać lub słuchać"[82].

W równie mistrzowskich słowach nasz doktor Kościoła wskazuje na dwie postawy nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Pierwsza dotyczy ludzi odrzucających dane nauk przyrodniczych, gdyż - jak twierdzą - Biblia uczy czegoś innego, niezgodnego z tymi naukami. Druga postawa byłaby charakterystyczna dla osób podważających za pomocą argumentów przyrodniczych natchniony charakter Pisma Świętego. Poza tymi dwiema skrajnościami wszystkie inne interpretacje - jak uczy Augustyn - są dopuszczalne:
„Co się tyczy pierwszego rodzaju sporu - niech odejdą ode mnie wszyscy, którzy fałsz biorą za wiedzę. Co się tyczy drugiego rodzaju - niech odejdą ode mnie wszyscy, którzy mniemają, że Mojżesz głosił nieprawdę"[83].
Po drugie, wbrew spotykanym dziś fundamentalistycznym postulatom, aby tekst biblijny miał zawsze tylko jedno znaczenie, zwłaszcza co do dni stworzenia, Augustyn zachowuje

82 Augustyn, *Confessiones,* XII, 23 (32).
83 Augustyn, *Confessiones*, XII, 32 (32).

godną podziwu otwartość na najrozmaitsze kierunki wyjaśniania biblijnego tekstu, z których wszystkie mogą być zgodne z zamysłem Ducha Świętego, od którego pochodzi natchnienie Pisma. Augustyn rezerwuje przede wszystkim miejsce na przyszłe interpretacje, jemu osobiście oczywiście jeszcze nieznane, zapewne więc i takie, które będą formułowane pod wpływem naukowych hipotez:

„Wśród takiej rozmaitości twierdzeń [...] niechże sama Prawda tezy te uzgodni [...]. Czemu Mojżesz nie miałby mieć na myśli i jednego, i drugiego, skoro obie opinie są prawdziwe? A jeśliby ktoś dostrzegł w jego słowach jeszcze trzecie albo i czwarte znaczenie, albo dowolną liczbę znaczeń, czemu nie mielibyśmy przyjąć, że Mojżesz dostrzegł wszystkie te znaczenia? [...] Kiedy zapisywał owe słowa, uświadamiał sobie wszystkie owe prawdy i rozmyślał nad nimi: zarówno te, jakie my zdołaliśmy w nich odnaleźć, jak i te, których odnaleźć jeszcze nie zdołaliśmy ani teraz jeszcze nie umiemy odkryć, które jednak są w tych słowach zawarte"[84].

Kiedy pisze, że są tam i takie rzeczy, które „sam Bóg miał objawić przyszłym pokoleniom"[85], Augustyn wyraźnie wspomi

84 Augustyn, *Confessiones,* XII, 30-31 (41-42).
85 Augustyn, *Confessiones,* XII, 32 (43).

na taką możliwość, że pełniejsze zrozumienie słów biblijnego opisu stworzenia zdobędziemy dopiero w odległej przyszłości. Prawdy zawarte w tekście Pisma „można wykładać rozmaicie, i to bez wypaczenia i błędu, gdyż można nadawać zdaniu wiele różnych i niesprzecznych z prawdą interpretacji"[86], stwierdza. Przyszłe zrozumienie tekstu biblijnego nie musi być równoważne z tym, jaką wiedzą przyrodniczą dysponował człowiek spisujący przed wiekami Księgę Rodzaju. Po podaniu kilku różnych sposobów rozumienia słów: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" Augustyn w ten właśnie sposób wskazuje na możliwość dalszego rozwoju rozumienia Pisma:

> „Póki każdy z nas się stara, jak może, o to, aby odczytać w Piśmie Świętym taki sens, jaki zamierzył w każdym wypadku [biblijny] autor, to cóż w tym może być złego, jeśli ktokolwiek z nas żywi takie mniemanie, jakie Ty [...] ukazujesz mu jako prawdziwe — choćby nawet nie taką treść w tym miejscu chciał wyrazić sam autor?"[87].

Wniosek kolejny dotyczy głównego znaczenia biblijnego opisu stworzenia — zupełnie niezależnego od tego, jak zmienia się w historii rozwoju myśli ludzkiej interpretacja faktograficznej warstwy tekstu. Tym głównym znaczeniem jest zdolność

86 Augustyn, *Confesńones,* XIII, 24 (37).
87 Augustyn, *Confessiones,* XII, 18 (27).

stworzonego świata do odzwierciedlania Bożej mądrości. Piękne są nie tylko dzieła Boże wzięte każde z osobna, ale także *ich harmonia*:

> „Pismo Święte mówi nam siedem razy, że zobaczyłeś, iż to, co uczyniłeś, jest dobre. A za ósmym razem powiada Pismo Święte, że ogarnąłeś spojrzeniem wszystko, co uczyniłeś, i widziałeś, że jest to nie tylko dobre, lecz nawet bardzo dobre [...]. Rzecz, która się składa z wielu części, jest znacznie piękniejsza od poszczególnych części pięknych; harmonijna kompozycja całości dopełnia miarę tego piękna"[88].

Przekaz Augustyna brzmi więc następująco: jakże wielkim nieporozumieniem byłaby postawa człowieka, który stawiałby barierę między naukami przyrodniczymi a wiarą! Jakąż stratą byłaby taka działalność rozumu ludzkiego, który odkrywając porządek świata, nie spostrzegłby harmonii wpisanej tam przez Boga; gdyby ten człowiek, który „wymierza niebo, liczy gwiazdy, waży żywioły", jednocześnie „zaniedbywał Ciebie, który wyznaczyłeś każdej rzeczy miarę, liczbę i wagę"[89].

Te ostatnie słowa są parafrazą zdania ze starotestamentowej Księgi Mądrości: „Ty wszystko urządziłeś według mia-

88 Augustyn, *Confessiones,* XII, 28 (43).
89 Augustyn, *Confessiones,* XII, 4 (7).

ry i liczby, i wagi!" (Mdr 11,20). Wynika z niego wniosek być może ostateczny i najważniejszy:

Stworzyciel jest matematykiem i w dziele stworzenia świata posłużył się matematyką.

Św. Augustyn stawia bardzo trudne pytanie o powiązanie materialnego stworzenia z prawidłami matematyki. Od razu trzeba zauważyć, że posługiwał się raczej prostymi przykładami z zakresu matematyki, jako że nie był w żadnym sensie specjalistą ani w geometrii, ani w arytmetyce. Nie to jest jednak ważne. Istota jego pytań polega nie na biegłości w naukach ścisłych, ale na sformułowaniu problemu wzajemnych relacji między stwarzającym podmiotem (Bogiem), stworzonym przedmiotem (światem) i wzorcem stworzenia (matematyką).

Powstaje tu wiele niezmiernie interesujących pytań: W jakim sensie matematyczny wzorzec stworzenia jest uprzedni wobec materialnego świata? Czy wobec tego zasady matematyki są ponadczasowe i wieczne? A jeśli tak, to jaki jest ich związek z myślą samego Boga? Czy są Bożym wytworem? Czy też w jakiś sposób obowiązują nawet samego Boga? Przy tym w jakiej mierze poznawanie matematyki pozwala człowiekowi na zgłębianie istoty materialnego świata? I na ile pozwoli mu to na poznanie myśli samego Boga, na odczytanie Jego planu, którym kierował się przy stwarzaniu świata? Pytania można by

174

mnożyć. Ale od ich wyliczania przejdźmy teraz do sformułowań samego Augustyna.

Ten ojciec Kościoła przy lekturze Księgi Rodzaju zauważył, że liczba sześć, odgrywająca tak zasadniczą rolę w opisie stworzenia (jest to przecież liczba dni Bożej aktywności stwórczej), jest równocześnie liczbą ważną w arytmetyce. Starożytni matematycy opisywali ją jako liczbę doskonałą, gdyż jest równa sumie wszystkich swoich dzielników mniejszych od niej samej (6 = 1+2+3). Augustyn zwraca na to uwagę i widzi ważny związek między jednym i drugim. „Powinniśmy przypomnieć sobie słowa zwrócone do Boga w pewnym fragmencie Pisma: «Ty wszystko urządziłeś według miary i liczby, i wagi!» (Mdr 11,20)"[90]. Cóż to oznacza? Ze według św. Augustyna świat został urządzony według uprzednio istniejącego porządku matematycznego. To nie dlatego liczba sześć jest liczbą doskonałą, że opis Bożych dzieł ujęty jest w schemat sześciu dni. Jest właśnie odwrotnie:

„Bóg dokonał swych dzieł w sześć dni dlatego, że sześć jest liczbą doskonałą: liczba ta byłaby doskonała nawet w przypadku, gdyby żadne dzieła nie zostały dokonane"[91].

90 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, IV, 3 (7).
91 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, IV, 7 (14).

175

Jest to idea niezmiernej wprost wagi. Świat matematycznych pojęć i reguł, takich jak liczby i ich wzajemne powiązania, jest uprzedni wobec świata materialnego, przynajmniej w sensie przyczynowym. Matematyka stała się wzorcem dla Bożego stworzenia. Dlatego Augustyn pyta dalej, w jakim sensie wymienione w Księdze Mądrości trzy właściwości: miara, liczba i waga, są pierwotne wobec stworzonego świata, a jeśli tak, to w jaki sposób istniały? Odpowiedź brzmi: istniały w Bogu. Dlatego zdanie: «Ty wszystko urządziłeś według miary i liczby, i wagi» oznacza nic innego jak

ubraną w język ludzki i w obrazy ludzkiej mowy następującą ideę: „Ty wszystko urządziłeś w sobie samym"[92].

Te intuicje Augustyna zaowocują w pełni dopiero w dalekiej przyszłości, po wiekach, stopniowo umacniając w średniowieczu oraz u progu nowożytności ideę, że poznawanie matematycznych praw przyrody jest sposobem odczytywania planu, jakim Bóg posłużył się przy stworzeniu świata. Jeśli odkrywamy w świecie matematyczne regularności (w starożytności było to możliwe przede wszystkim w badaniach astronomicznych), to dlatego, że „Bóg jest autorem każdej reguły miary, harmonii liczb, wagi"[93].

Augustyn przywołuje słowa Jezusa z Ewangelii według św. Łukasza: „Łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jed-

92 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, IV, 3 (7).
93 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, V, 22 (43).

na kreska miała odpaść z Prawa" (Łk 16,17). Parafrazuje je w następujący sposób: „Łatwiej przeminą niebo i ziemia stworzone według liczby sześć, niż miałoby się stać możliwe, że liczba ta nie będzie sumą swoich dzielników"[94]. Świat bytów matematycznych i relacji między nimi jest wprawdzie wieczny i niezmienny, ale został zastosowany do stworzenia świata bytów materialnych, które są doczesne i zmienne.

H. KOŚCIÓŁ NA KSIĘŻYC!

Przy końcu tej części naszej prezentacji czas na jakiś bardziej praktyczny przykład. Możemy go zaczerpnąć z *Objaśnień Psalmów,* czyli obszernego komentarza, jaki Augustyn napisał do kolejnych wersetów tej biblijnej księgi. Przy okazji omawiania Psalmu 10 nasz święty pisze: „Przyrzekłem wam w tym psalmie rozważanie na temat Księżyca, który bardzo odpowiednio oznacza Kościół"[95]. Na czym polega owe podobieństwo Kościoła i Księżyca? Augustyn wyjaśnia to tak:

„Powiadają, że Księżyc nie posiada światła własnego, ale że oświeca go Słońce. [...] Zgodnie z tą opinią Księżyc oznacza Kościół, który nie posiada własnego światła, ale jest oświecony przez Jednorodzonego Syna

94 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, IV, 7.
95 Augustyn, *Enarrationes in Psalmos,* 10,3.

Bożego, który w wielu miejscach Pisma Świętego nazywany jest alegorycznie Słońcem"[96].

Homiletyczny pomysł Augustyna polega na tym, że powołuje się na powszechnie znane wówczas obserwacje astronomiczne. Dwa ciała niebieskie, Słońce i Księżyc, różnią się wybitnie, jeśli chodzi o źródło swego światła. Słońce - przypomina Augustyn - samo jest źródłem swojego promieniowania: jest gorące i świeci własnym światłem. Księżyc natomiast nie ma swojego światła: jest zimny i jeśli świeci, to tylko dlatego, że odbija promienie światła słonecznego, zresztą zmienną częścią swojej powierzchni, raz

mniejszą, raz większą, w zależności od tego, w jakiej konfiguracji w przestrzeni znajdują się trzy kule: Ziemi, Słońca i Księżyca.

Podobieństwo Chrystusa do Słońca leży w tym, że Chrystus, jako Syn Boży, sam jest źródłem łaski. Może tą łaską oświetlić wszystkich, którzy znajdą się w Jego zasięgu, dlatego mówi: „Ja jestem światłością świata" (J 8,12). Kościół też jest światłością: „wy jesteście światłem świata" (Mt 5,14) - ale w innym sensie: członkowie Kościoła jedynie *odbijają* światło Chrystusa, do tego w różnym stopniu, w zależności od swojej duchowej kondycji. W skrajnym przypadku, choćby ktoś nawet był w Kościele, może w ogóle nie odbijać światła Chrystusa:

96 Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 10,3.

> „Dalej trzeba zapytać, w jaki sposób w tym psalmie rozumie się «zaćmienie Księżyca» [...]. Można to odnieść do tych grzeszników, którzy są w Kościele, a przy nadarzającej się okazji owego zaćmienia Księżyca dopuszczają się licznych grzechów"[97].

Dla dzisiejszego czytelnika jest rzeczą niezmiernej wagi, że na ten właśnie tekst Augustyna powołał się Jan Paweł II w swoim liście *Novo millennio ineunter,* wspomniane tu pojęcie *mysterium lunae* to „tajemnica Księżyca" wyjaśniająca istotę Kościoła:

> „Nowe stulecie i nowe tysiąclecie rozpoczynają się w świetle Chrystusa. Nie wszyscy jednak widzą to światło. Naszym zadaniem, porywającym i trudnym, jest być Jego «odblaskiem». Na tym polega *mysterium lunae,* które ojcowie Kościoła chętnie czynili przedmiotem swej kontemplacji, wskazując w nim symbol zależności od Chrystusa-Słońca, którego światło Kościół odzwierciedla. Wyrażali w ten sposób to samo, co mówił Chrystus, gdy przedstawiał samego siebie jako «światłość świata» (por. J 8,12), a zarazem wymagał od uczniów, aby byli «światłem świata» (Mt 5,14). To zadanie napawa nas bojaźnią, gdyż mamy świadomość słabości, która sprawia, że często nasze życie traci blask

97 Augustyn, *Enarrationes in Psalmos,* 10,4.

> i pełne jest cieni. Możemy je jednak spełnić, jeśli staniemy w świetle Chrystusa i będziemy umieli otworzyć się na łaskę, która czyni nas nowymi ludźmi"[98].

Dla dopełnienia obrazu warto dodać, że Augustyn - jak zawsze czerpiąc obficie z rzetelnego dorobku naukowego przyrodników swoich czasów - zdecydowanie odrzuca pseudonaukowy zabobon, choćby nawet występował on pod szyldem racjonalizmu i wiedzy. Oto co w tych samych komentarzach do Psalmów ma do powiedzenia na temat astrologów: „Siedzą i liczą gwiazdy, przestrzenie, bieg, obroty, badają ruchy, opisują, wyciągają wnioski. Wydają się wielcy, uczeni [...]. Mówią: będziesz cudzołożnikiem, gdyż taka jest twoja Wenus!"[99].0 ile więc prawdziwa wiedza astronomiczna służy Augustynowi za skarbiec przykładów kaznodziejskich, o tyle pseudowiedza astrologicznych wróżbitów zasługuje jedynie na wyśmianie.

* * *

Stało się już banałem powtarzanie, że mizerny stan nauk przyrodniczych oraz matematyki w średniowieczu miałby wynikać z niechętnego nastawienia pierwotnego Kościoła do rozumu. Pół biedy, jeśli jest to po prostu bezrefleksyjne powtarzanie

98 Jan Paweł II, *Novo millentiio ineunte,* 54.
99 Augustyn, *Enarrationes in Psalmos,* 140,9.

obiegowych poglądów. Gorzej, jeśli staje się to częścią akademickiej edukacji. „W pierwszych wiekach naszej ery występował narastający wrogi stosunek hierarchii Kościoła do nauki greckiej, którą zwalczano jako naukę pogańską", czytamy w poważnej uniwersyteckiej publikacji, i dalej: „przypadało to na koniec epoki starożytności, ale zwykle ten problem jest dyskutowany we wstępie do średniowiecza, ponieważ był jednym z przyczynków do upadku kultury antycznej".Tamże przekonuje się również czytelnika, jakoby Orygenes (185-254) wskutek przekonania, że nauka powinna przyczyniać się do objaśniania Pisma Świętego, „został pozbawiony kapłaństwa, a nawet wtrącony do więzienia i torturowany"; oraz że reprezentatywne dla Św. Augustyna (354-430) jest wypowiadanie się co najwyżej „mniej wrogo wobec nauki"[100].

Ten zasmucający poziom edukacji na temat relacji wiary i nauki w dawniejszych wiekach Kościoła jest — jak widać - w najlepsze powielany u progu kolejnego stulecia. Tym ważniejsze staje się poznanie autentycznych wysiłków ojców pierwotnego Kościoła w kierunku cierpliwego harmonizowania wiary chrześcijańskiej z osiągnięciami nauk przyrodniczo-matematycznych. Święty Augustyn pozostaje tu niedoścignym wzorem i niestety nawet dziś nie zawsze naśladowanym przykładem.

100 A.K. Wróblewski, *Historiafizyki...*, s. 49-50. Jedyną informacją, jaką zdobędzie czytelnik tej publikacji co do przekonań chrześcijańskich teologów na temat kształtu Ziemi w całym pierwszym tysiącleciu Kościoła, jest stwierdzenie, że według jednego z pisarzy pogląd o kulistości Ziemi jest absurdalny, a według drugiego świat przypomina skrzynię, s. 50-51.

ROZDZIAŁ 3
OD WOJENNEGO CHAOSU DO PAPIEŻA MATEMATYKA

0, jakże przyjemne jest i pożyteczne poznawanie nauki arytmetycznej!
(Alkuin, ok. 800 r.)
Zabierz liczby od wszelkiego stworzenia, a wszystko zaniknie;
odbierz światu rachunek, a wszystko ogarnie ślepa niewiedza.
(Hraban Maur, po 800 r.)

A. NAUKA W EPOCE CHAOSU

Czasy przełomu IV i V wieku to niewątpliwie okres szczytowego rozwoju myśli chrześcijańskiej. Na przestrzeni zaledwie kilku dziesięcioleci działało i pisało wtedy zdumiewająco wielu najsłynniejszych ojców Kościoła. Na de takiego bogactwa myśli następny okres siłą rzeczy musi się wydawać intelektualnie uboższy. Tym bardziej że

przechodzimy do sytuacji pod względem politycznym i społecznym radykalnie odmiennej od chrześcijańskiej starożytności, a mianowicie do wczesnego średniowiecza (VI w.). O ile deklarowanie gotowości do łączenia duchowości chrześcijańskiej z naukami ścisłymi dalej było trwałym elementem intelektualnego krajobrazu Kościoła, to jednak warunki wprowadzania tego postulatu w życie uległy dramatycznemu pogorszeniu z powodu wielu zbiegających się przyczyn.

Pierwszym elementem nowej sytuacji we wczesnym średniowieczu jest katastrofalne załamanie struktur państwa i życia społecznego w zachodniej części cesarstwa rzymskiego od

V wieku. Z jednej strony ów początek średniowiecza to czasy zdominowania wielu regionów imperium przez chrześcijaństwo. Jednocześnie jednak była to epoka przeogromnego zamieszania wojennego, porównywalnego być może ze skutkami wojen światowych w naszych czasach, tyle że trwającego dłużej, przez wiele wieków, z mniejszym lub większym natężeniem. Łączyły się z tym masowe przesiedlenia ludności na całym kontynencie, powszechne wyludnienie miast, zanik szkolnictwa w wielu częściach zachodniej Europy i całkowita zmiana struktur państwowych. „Przyczyny upadku nauki w latach 500-1000 n.e. to załamanie się centralnej władzy państwowej i stopniowy zanik życia miejskiego"[1]. Kolejne inwazje armii pustoszących stopniowo cesarstwo doprowadziły w końcu do kilkusetletniej stagnacji gospodarczej i dramatycznego upadku organizacji państwowej, szkolnictwa i ogólnego poziomu kultury. Podnoszenie się ze skutków tej europejskiej wojny powszechnej trwało aż do XI wieku i zostało przezwyciężone dopiero w kulturze późnego średniowiecza.

Drugi element, mniej już dramatyczny, choć też brzemienny w skutki, to kulturowe odseparowanie łacińskiego Zachodu od wschodniej, bizantyjskiej części cesarstwa rzymskiego. Jaki to wywarło wpływ na spotkanie duchowości z naukami przyrodniczymi? Otóż łacińska starożytność chrześcijańska dziedziczyła zainteresowania naukowe raczej po łacińskiej części

1 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages,* New York 1971, s. 1.

kultury Rzymu niż po części greckiej. A Rzymianie nigdy specjalnie nie interesowali się naukami przyrodniczymi, częściej spisywali naukowe osiągnięcia Greków oraz gromadzili wiadomości i naukowe ciekawostki. Twórcze rozwijanie nauk matematycznych i przyrodniczych było domeną Greków, podczas gdy Rzymianie byli raczej użytkownikami i odtwórcami tej naukowej kultury.

Niech w porównaniu naukowego zapału tych dwóch kultur pomoże nam krótka refleksja historyczna. Jeśli popatrzymy na poczet wielkich greckich uczonych ciągnący się od VI wieku p.n.e. od Talesa i Pitagorasa aż po Archimedesa i Hipparcha w wieku II, to zauważymy, że po czterystu latach bujnego rozwoju matematyki i astronomii, około roku 200 p.n.e. dochodzi do stagnacji. Nie jest przypadkiem, że w tym samym okresie Rzymianie stopniowo zdobywali greckie kolonie i włączali je do swojego państwa. Do rangi symbolu należy podnieść przekazywaną później w legendarnej postaci historię o śmierci Archimedesa (+ 212). Miał on zginąć z ręki rzymskiego żołnierza właśnie podczas inwazji rzymskiej na Sycylię. Słowa, które miał wypowiedzieć ów grecki

uczony: „Nie ruszaj moich kół!" (jak przekazuje łacińska tradycja: *Noli turbare circulos meos),* symbolicznie oddają też konflikt między mentalnością Rzymu i Grecji w kwestii nauk ścisłych. Grek Archimedes, pochłonięty przez zagadnienia matematyczno-przyrodnicze i przez praktyczne zastosowania tych nauk do mechaniki, pada pod ciosem Rzymianina, członka armii bardziej żądnej kolejnych

połaci ziemi dla rozrastającego się państwa niż podręczników nauk ścisłych.

Jaki to wywarło długofalowy skutek? Chociaż Rzym od tej pory miał już do dyspozycji całą naukową literaturę Greków i ich tradycje akademickie, to „żadna szkoła o trwałym znaczeniu nigdy nie powstała w Rzymie, podczas gdy za naukowe centrum świata uważano Aleksandrię"[2], w którym to mieście mówiło się przecież po grecku. Mimo całej swej potęgi militarnej i administracyjnej „Rzymianie, w odróżnieniu od ciekawych świata Greków, nie mieli w ogóle skłonności do nauk teoretycznych", jak również „sami nie wnieśli nic nowego do fizyki ani do astronomii"[3]. W ciągu ponad czterystu lat rządów pogańskiego państwa rzymskiego żaden z jego uczonych nie dorównał rozmachem intelektualnym Pitagorasowi, Euklidesowi czy Archimedesowi, a jedynym naprawdę nowatorskim naukowcem był Ptolemeusz (ok. 100-168), choć i jego osiągnięcia bardziej należy zapisać na konto greckie niż rzymskie - tworzył przecież w zdominowanej przez kulturę grecką Aleksandrii. Nietrudno jednak zauważyć, że od równie wielkich poprzedników dzieliło go trzysta lat przerwy, co dobitnie świadczy o tym, jak rzadkim zjawiskiem stał się w państwie rządzonym przez Rzymian uczony przyrodnik zdolny do rozwijania istotnie nowej wiedzy. Trzy wieki dzielące Hipparcha

2 O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 70.
3 A.K. Wróblewski, *Historia fizyki...*, s. 43.

(ok. 120 p.n.e.) od Ptolemeusza (ok. 150 n.e.) nazwano nawet ciemnymi wiekami astronomii[4].

Rzym nie wydał żadnego powszechnie cenionego teoretyka nauki i zdecydowanie niewiele wniósł w tej dziedzinie do dorobku opanowanych przez siebie terytoriów. Wszystkie ważne postacie w tej dziedzinie to Grecy[5]. Niewielu Rzymian opanowało ich nauki, a i ci praktycznie nic do nich nie wnieśli[6]. Wprawdzie Rzymianie byli pełni podziwu dla greckiej mądrości w tych dziedzinach, ale sami nie wykazywali skłonności do nauk teoretycznych ani abstrakcyjnych[7].

Po czasach Ptolemeusza w starożytności na polu astronomii nie dokonano już nic istotnego[8]. Prawdę mówiąc, nawet podczas trzynastu stuleci greckojęzycznej kultury — od kariery Ptolemeusza aż do upadku Konstantynopola w 1453 roku — astronomia była wprawdzie dyscypliną wysoko cenioną, ale tylko w celu jej zastosowania, a nie rozwijania[9].

Trzeci element określający specyficzne trudności nauk ścisłych w tym czasie jest właściwie wynikiem splotu obu

4 M. Hoskin (red.), *The Cambridge Illustrated History of Astronomy,* Cambridge University Press 1997, s. 41.
5 B. Stock, Science, *Technology and Economic Progress in the Early Middle Ages, w:* D.C. Lindberg (red.), *Science in the Middle Ages, Chicago - London 1978,* s. 4-5.

6 M. Mahony, *Mathematics,* w: D.C. Lindberg (red.), *Science in the Middle Ages,* s. 145.
7 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, s. 7.
8 Ch. Walker, *Astronomy before the Telescope,* New York 1996, s. 91.
9 Tamże, s. 98.

wspomnianych wyżej okoliczności. Wiąże się też ściśle ze stylem uprawiania nauki: Rzymianie bywali co najwyżej encyklopedystami. Co oznacza określenie encyklopedysta? W odniesieniu do starożytnego lub wczesnośredniowiecznego pisarza oddaje jego zapał naukowy, realizujący się nie tyle w nowych badaniach i przełomowych odkryciach, co raczej w zbieraniu osiągniętych już dawniej rezultatów naukowych w przystępnych podręcznikach. Tak powstałe książki były niekiedy dość chaotyczne i zwykle pozbawione prawdziwie naukowego uzasadnienia podanych wiadomości, słowem, wydają się przykrojone na miarę poziomu naukowego wyraźnie niższego od tego, jaki reprezentowali oryginalni twórcy nauki w Grecji[10].

Wskutek takiego stanu rzeczy największe umysły świata rzymskiego nie interesowały się naukami przyrodniczymi. Dlaczego? Bo w encyklopedycznym zestawieniu informacji nie ma przecież nic nowatorskiego, nie ma ekscytujących odkryć na drodze do zdobywania wiedzy, nie ma okazji do prezentacji metody rozumowania i ciekawych debat ścierających się stron intelektualnych sporów[11]. Wszystkie te elementy były obecne, ale na innym polu: w teologii. Stąd wybitniejsze i bardziej chłonne umysły w sposób naturalny pociągała teologia, gdyż właśnie teologowie mieli zwyczaj poruszać nowe, zajmujące zagadnienia, stawać do intelektualnej konfrontacji

10 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, s. 7.
11 Por. S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, s. 117.

z innymi ośrodkami myśli (z licznymi herezjami, a od VII w. - z islamem). A co zapewne najważniejsze, teologowie mieli zwyczaj podawania kolejnych kroków całego swojego rozumowania. Tymczasem w rzymskim wydaniu nauk ścisłych częściej prezentowano gotowe wyniki i nie zawsze było jasne, na jakiej drodze je osiągnięto. Jak zobaczymy później, istniały chwalebne wyjątki od tej zasady, jak na przykład tekst z IX wieku Jana Szkota Eriugeny, który wyjaśniał, jak w starożytności obliczono promień kuli ziemskiej i odległość Księżyca od Ziemi. Ale nawet ta próba razi nas dzisiaj swoją nieudolnością i błędami. Generalnie metoda nauczania zagadnień tego typu znacznie częściej polegała jednak po prostu na odwoływaniu się do autorytetów. Stąd ogólne wrażenie studenta we wczesnym średniowieczu musiało wyglądać tak, że nauki ścisłe są mało twórcze i intelektualnie nierozwojowe. Cechą tą odznaczali się najpierw rzymscy autorzy pogańscy w późnej starożytności, a potem autorzy chrześcijańscy. Na przykład Martianus Capella, współczesny św. Augustynowi i jego rodak z północnej Afryki, mniej więcej w roku 420 napisał encyklopedię wiedzy antycznej pod nieco ekscentrycznym tytułem O zaślubinach Filologii i Merkurego oraz o siedmiu sztukach wyzwolonych (*De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus*). Oczywiście jego dzieło miało charakter już tylko odtwórczy. Natomiast nauki teologiczne, zwłaszcza powstające w tym samym czasie dzieła św. Augustyna, prezentowały precyzyjnie cały warsztat logiczny i często filologiczny. Były więc intelektualnie

o wiele bardziej pociągające[12]. Łacińskie encyklopedie zbierały rezultaty starożytnej wiedzy, ale milczały na temat metod, jakie były potrzebne do ich osiągnięcia. W konsekwencji były bezużyteczne jako przewodnik to dalszych badań[13]. Nic więc dziwnego, że najlepsi szukali intelektualnej przygody raczej w teologii.

Element czwarty dotyczył bardziej wschodniej części cesarstwa rzymskiego. Od VII wieku państwo bizantyjskie nieustannie kurczyło się pod wpływem inwazji muzułmańskiej, tracąc kolejno swoje ważne ośrodki intelektualne. Największa z nich, Aleksandria, ostatecznie odpadła od cesarstwa już w 646 roku. A pamiętamy, że to właśnie ona była stolicą nauki kontynuującej stare tradycje greckie. Skorzystała z tego natomiast nauka muzułmanów, którzy kontynuując twórczo greckie tradycje, zdecydowanie prześcignęli w średniowieczu zachodnią Europę pod względem intelektualnym. Warto jednak pamiętać, że większość rękopiśmiennych źródeł nauki greckiej została nam przekazana za pośrednictwem cesarstwa bizantyjskiego[14].

Biorąc pod uwagę te cztery powody: wielowiekowe zamieszanie wojenne, separację kultury łacińskiego Zachodu i greckiego Wschodu, ucieczkę wielkich umysłów od zagadnień

12 Por. O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 122.
13 Ch. Walker, *Astronomy before the Telescope,* s. 175.
14 E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, *Cambridge 1996,* s. 187.

matematyczno-przyrodniczych oraz potęgujący się konflikt z islamem - trzeba nam się przygotować na zupełnie odmienny stan nauk począwszy od VI czy VII wieku. Dlatego przejście od lektury tekstów czasów św. Augustyna do dzieł następujących po nim teologów wczesnego średniowiecza z natury rzeczy musi przynieść czytelnikowi pewne rozczarowanie. Przecież myśl największych umysłów w całej historii chrześcijaństwa z III, IV i V wieku konfrontujemy z tym, co jest poniżej przeciętnej; to, co niezwykłe i niepowtarzalne, zestawiamy, z tym, co typowe dla czasów naukowej zapaści w dziejach Kościoła.

Ale nawet w tak dramatycznie niesprzyjających okolicznościach kulturowych znajdziemy wystarczająco wiele świadectw o trwającym w Kościele szacunku dla nauk matematycznych, w tym geometrii, i dla ich praktycznego zastosowania w astronomii. Znajdziemy też wiele danych potwierdzających owocność łączenia nauk przyrodniczych - w tym czasie, co trzeba przyznać, znacznie uszczuplonych - z kultywowaniem duchowości chrześcijańskiej. A dla lepszego zrozumienia następujących dalej wiadomości pożyteczne mogą być jeszcze dwie dodatkowe myśli, z których jedna dotyczy geometrii, a druga astronomii.

Warto pamiętać, że szczególną właściwością wczesnośredniowiecznych tekstów dotyczących geometrii było łączenie starych *Elementów* Euklidesa (sprzed 300 r. p.n.e.) z rozmaitymi metafizycznymi komentarzami. Symbolika chrześcijańska silnie wpływała na teksty geometryczne, a geometrię

wykorzystywano niekiedy jako argument w dyskusjach teologicznych[15]. Sięgano przy tym do greckich kontynuatorów Platona, którzy uważali rzeczywistość za podzieloną na trzy sfery: materialną, geometryczną i idealną. Odpowiednio do tych trzech poziomów odróżniano trzy stopnie wiedzy. Stopniem najniższym, w sferze materialnej, były *opinie* (grec. *doxa*), dotyczące rzeczywistości przyrodniczej i historycznej. Wyższym poziomem, w sferze matematycznej, było *rozumienie* (grec. *dianoid*) świata obiektów geometrycznych. Na szczycie, czyli w sferze idealnej, stało zaś *pojmowanie* (grec. *nous*), czyli poznanie najwyższej rzeczywistości wiecznych idei. Geometria dotyczyła więc poziomu środkowego[16] i dlatego mogła służyć za sposób doskonalenia umysłu na drodze od zajmowania się otaczającymi człowieka faktami do rzeczywistości wiecznych.

Stawiając zaś pytanie, dlaczego astronomia była praktycznie jedyną nauką eksperymentalną, którą systematycznie rozwijano w latach świetności myśli greckiej, czyli mniej więcej do roku 200 p.n.e. (z chwalebnym powrotem do intelektualnej świetności trzysta lat później w osobie Ptolemeusza), a następnie przynajmniej przechowywano jej zdobycze w czasach średniowiecza, trzeba odpowiedzieć następującą diagnozą: starożytni naukowcy przyrodnicy nie mieli żadnych laboratoriów.

15 Por. E.A. Zaitsev, *The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy,* „Isis"t. 90 (1999) nr 3, s. 522-553.
16 Tamże, s. 522.

Z jednym wszakże wyjątkiem, a mianowicie... kosmosu. To wszechświat był naturalnym obiektem badawczym. Można było stawiać na jego temat hipotezy, a następnie obserwować ich potwierdzenie albo zaprzeczenie. W przypadku niepowodzenia można było modyfikować teorię, na przykład co do kształtu ruchów Księżyca lub planet, i ponownie czekać na ewentualne jej potwierdzenie. Regularność zjawisk kosmicznych zachęcała do przewidywania ich w przyszłości, a możliwość obserwacji ruchów ciał niebieskich stanowiła praktycznie jedyny starożytny warsztat eksperymentalny.

Zamiast więc patrzeć z wyższością z naszego uprzywilejowanego punktu widzenia na stan nauk przyrodniczych we wczesnym średniowieczu, słuszniej będzie wzbudzić w sobie wdzięczność dla tych, którzy w skrajnie niesprzyjających okolicznościach zachowali ciekawość świata i nabożny podziw dla mądrości starożytnych Greków. Na ile pozwoliły na to niebywale trudne warunki polityczne i społeczne, ducha tego kultywowano od VI wieku we wszystkich ośrodkach tworzącej się stopniowo nowej Europy, w państwach Gotów i Franków. Nauka trwała zatem na germańskich dworach: Ostrogotów w Italii (Boecjusz i Kasjodor) oraz Wizygotów w Hiszpanii (Izydor)[17]; rozbłysła pierwszym odrodzeniem za czasów Karola Wielkiego w państwie Franków. Oczywiście, że zdarzały

17 S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* s. 122.

się wówczas, jak w każdym środowisku, rozmaite opinie na temat wartości nauk przyrodniczych. Wskutek tego zarówno w starożytności, jak i we wczesnym średniowieczu „filozofia naturalna — jak zwano wtedy te nauki - otrzymywała mieszane recenzje ze strony intelektualnych przywódców wczesnego Kościoła: od podejrzliwości i niechęci do otwartości i entuzjazmu, a więc takie samo spektrum opinii, jakie spotykamy

w kręgach pogańskich"[18]. Ważny jest jednak niezaprzeczalny fakt: „jeśli porównamy wsparcie udzielone studiowaniu przyrody przez wczesny Kościół ze wsparciem dostępnym ze strony jakiejkolwiek innej społecznej struktury tamtych czasów, widać z całą oczywistością, że Kościół był jednym z głównych patronów, a może nawet po prostu był głównym patronem badań przyrodniczych"[19].

B. ZADANIE DLA NIEBOSZCZYKA

W sytuacji zasygnalizowanego wyżej braku podstawowych warunków społecznych już nie tylko do *rozwijania* wiedzy naukowej, ale choćby do nieuszczuplonego jej edukacyjnego *przekazywania* z pokolenia na pokolenie, najbardziej skuteczną metodą zachowania skromnego korpusu wiedzy ścisłej stały się wczesnośredniowieczne encyklopedie, pisane zwykle przez mnichów lub uczonych biskupów. Były kontynuacją podobnych

18 D.C. Lindberg, *The Beginning of Western Science,* Chicago – London 1992, s. 150.
19 Tamże, s. 522.

dzieł starożytnych Rzymian, podobnie więc jak i tamte pisane były bez ambicji rozszerzania relacjonowanego materiału i bez wnikania w wewnętrzną logikę ewentualnego zdobywania nowej wiedzy naukowej.

Zacznijmy od rzutu oka na pogańskie pierwowzory późniejszych średniowiecznych encyklopedii chrześcijańskich. Rzymskie dzieła tego typu miały charakter niezbyt pogłębionych zestawień informacji osiągniętych przez innych, bardziej wnikliwych badaczy greckich, zwykle na całe wieki wcześniej. Stąd ważniejszym argumentem naukowym był autorytet słynnego matematyka, fizyka czy astronoma sprzed wieków, na którego się powoływano, niż precyzyjne odtworzenie drogi jego rozumowania. Autorzy tego typu zbiorów informacji to na przykład Warron, Lukrecjusz, Pliniusz i Seneka Młodszy, spisujący dawne greckie osiągnięcia.

MARCUS TERENTIUS VARRO (116-27 p.n.e.), autor *Disciplinarum libri X,* ujął w nich podstawowe wiadomości o interesujących nas tutaj działach matematyki: o arytmetyce, geometrii, astronomii i muzyce.

Titus Lucretius Carus (95-55 p.n.e.) spisał swoją encyklopedię *De natura rerum* w formie poetyckiej. Jakkolwiek musiało to przypaść do gustu jego czytelnikom, taki styl propagowania nauk ścisłych zdecydowanie nie pomaga w lekturze dzisiejszemu czytelnikowi. Daje też obraz specyficznego, trzeba przyznać, traktowania nauk przyrodniczych w przedchrześcijańskim środowisku rzymskim.

CAIUS PLINIUS SECUNDUS (MAIOR) (23-79 n.e.) spisał aż trzydzieści siedem tomów *Historii naturalnej*[20] .Z wiadomości, które zainteresują nas później, warto odnotować wyrażone w tym dziele przekonanie o kulistym kształcie Ziemi, poglądzie traktowanym jako dość powszechnie znana oczywistość[21], oraz o możliwości zamieszkiwania ludzi na półkuli położonej po przeciwległej stronie globu[22]. Kiedy Pliniusz podaje obwód kuli ziemskiej, wspomina z podziwem umiejętności greckich geometrów, którzy tę długość ustalili (Hipparch - ok. 130 p.n.e.; Eratostenes - ok. 200 p.n.e.), ale co charakterystyczne, nie przekazuje bynajmniej metody osiągnięcia tego wyniku[23]. Co natomiast jeszcze

bardziej charakterystyczne, podaje niezwykły sposób poznania rozmiarów Ziemi przez krewną niejakiego Dionosydora. Wynik pomiarów otrzymano... w liście od zmarłego, który po pożegnaniu się ze światem żywych bez przeszkód dotarł najpierw z grobu do środka Ziemi, a potem z powrotem do grobu, po drodze zaś zmierzył przebytą odległość. Jak można się domyślić, wynik zgadzał się dość dokładnie z danymi osiągniętymi bardziej konwencjonalnymi metodami geometrycznymi przez Eratostenesa[24].To również daje obraz dość osobliwego, przyznajmy, traktowania nauk przyrodniczych przez Rzymian.

20 Pliniusz Starszy, *Naturalis historia.*
21 Łac. „figuram absoluti orbis efficiat", Pliniusz Starszy, *Naturalis historia,* II, 64.
22 Pliniusz Starszy, *Naturalis historia*, II, 65.
23 Pliniusz Starszy, *Naturalis historia,* II, 112.
24 Pliniusz Starszy, *Naturalis historia,* II, 112.

Od encyklopedycznego schematu dzieł Warrona, Lukrecjusza i Pliniusza niewiele odbiegają księgi *Zagadnień przyrodniczych*[25], które napisał Lucius Annaeus Seneca (+ ok. 65 n.e.). Zasadniczą metodą jest tu, według naukowego zwyczaju Rzymian, przytaczanie rozmaitych opinii uczonych Greków bez specjalnego wnikania w racjonalne uzasadnienia, jakimi kierowali się ci pierwotni uczeni.

Interesujące i przydatne dla naszych późniejszych rozważań będzie poznanie jednego z zagadnień, którym zajął się Seneka, mianowicie problemu ewentualnego ruchu Ziemi wokół swojej osi. Seneka oczywiście przytacza sformułowanie problemu za greckimi astronomami:

> „Nasze rozważania przydadzą się także dla odkrycia, czy to kosmos obraca się, podczas gdy Ziemia jest nieruchoma, czy też Ziemia obraca się, a kosmos trwa bez ruchu. Niektórzy bowiem twierdzili, że to my podróżujemy przez kosmos, nie zdając sobie z tego sprawy, a wschody i zachody Słońca nie pochodzą z ruchów nieba, ale że to my sami wschodzimy i zachodzimy. Ważna to sprawa i godna ścisłej uwagi, by dowiedzieć się, w jakiej jesteśmy sytuacji: czy otrzymaliśmy siedzibę bardziej leniwą, czy bardziej chyżą; czy Bóg spra-

25 Seneka, *Quaestiones naturales.*

> wia, że wszystko obraca się wokół nas, czy też sprawia, że obracamy się my sami"[26].

Zapamiętajmy na później: rozstrzygnięcie tego problemu na rzecz ruchu Ziemi nie oznaczałoby jej degradacji, lecz awans. Ziemia wykonująca jakiś ruch w kosmosie brałaby udział w doskonałości obiektów niebieskich, byłaby „mniej leniwa".

Wyliczając najważniejsze rzymskie encyklopedie naukowe, przypomnijmy tu sobie wzmiankowanego już wcześniej autora imieniem Martianus Capella. Był współczesny św. Augustynowi i również pochodził z Afryki Północnej. Kiedy około roku 420 spisywał swoją encyklopedię wiedzy antycznej *De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberali- bus,* było to mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Augustyn ostatecznie opracował swoje przemyślenia zawarte w znanym nam już dziele *O*

dosłownym znaczeniu Księgi Rodzaju. Można odnotować niezwykłą późniejszą karierę encyklopedii Martianusa Capelli: św. Grzegorz z Tours (540-594) przy końcu swojej *Historii Franków* wyjaśnia, że książka Capelli stała się w VI wieku powszechnie stosowanym podręcznikiem wprowadzającym w podstawy antycznej wiedzy, w tym także w nauki ścisłe (*quadrivium):* „Martianus pouczył nas o siedmiu naukach", pisze Grzegorz. Obok gramatyki, dialektyki i retoryki

26 Seneka, *Quaestiones naturales*, VII, 2.

wymienia się tam geometrię, astrologię (św. Grzegorz używa jednak tego słowa w znaczeniu naszej astronomii: „astrologia uczy rozważania biegu ciał niebieskich"), arytmetykę i harmonię dźwięków[27]. Książka Capelli „we wczesnym średniowieczu była dosłownie w każdej bibliotece w całej Europie"[28]. Co ciekawe, w dziedzinie astronomii zawierała przedziwną kombinację geocentryzmu i heliocentryzmu, w której Merkury i Wenus obiegały Słońce, a cały ten układ ciał niebieskich krążył wokół nieruchomej Ziemi. Jak zobaczymy, ta właśnie teoria była szczególnie popularna w średniowieczu.

C. PRZEZ BIBLIĘ I PRZEZ ARYTMETYKĘ

Zaraz po czasach Martianusa Capelli i Św. Augustyna, czyli od połowy V wieku, nastąpiło załamanie politycznego porządku i przemiana zachodniego cesarstwa w szybko zmieniającą się mozaikę państw wojowniczych Germanów, Słowian i innych ludów, których fale przez kolejne dziesięciolecia i stulecia nie przestawały zalewać terenów byłego państwa rzymskiego. W kulturze naukowej dominującą, choć zdecydowanie zachowawczą rolę przejął Kościół. „Zniszczenie porządku antycznego na zachodzie Europy przyniosło upadek nauki i kultury; znikła znajomość pisma, w zapomnienie poszły osiągnięcia

27 „Martianus noster septem disciplinis erudiit", Grzegorz z Tours, *Historiarum Francorum,* X, 31,19.
28 „Martianus' book was in each and every library all over Europe", O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 122.

starożytnych uczonych i tylko w nielicznych klasztorach przechowano resztki wiedzy"[29].

Pięćdziesiąt lat po śmierci Augustyna urodził się rzymski arystokrata, Boecjusz (480-524), filozof i teolog chrześcijański. Był więc rówieśnikiem św. Benedykta. Jest on autorem maksymy, która odpowiada poglądom znakomitej większości chrześcijańskich pisarzy starożytności i średniowiecza: „Łącz wiarę i rozum, jeśli potrafisz"[30].

Rola Boecjusza znacznie przekracza jego bezpośrednie oddziaływanie na współczesnych mu ludzi. Kiedy Kasjodor, młodszy o kilka lat jego polityczny współpracownik, zakładał klasztor w Vivarium w Kampanii, na południu Włoch, włączył dzieła Boecjusza do listy lektur obowiązkowych przewidzianych w procesie kształcenia mnichów. Liczne jego łacińskie tłumaczenia i komentarze zostały podręcznikami w średniowiecznej scholastyce, a od IX wieku zaczęto go nawet tłumaczyć na europejskie języki narodowe. Mając przed oczami jego teksty, widzimy więc, jak z pokolenia na pokolenie i z wieku na wiek przekazywano uznanie dla rozumu ludzkiego. Dzięki niemu społeczeństwo średniowiecza otrzymało bardzo wiele z greckiego dziedzictwa intelektualnego[31].

29 A.K. Wróblewski, *Historiafizyki...*, s. 48.
30 „Fidem, si poteris, rationemąue coniunge", Boecjusz, *Traktaty teologiczne,* II.
31 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* Warszawa - Wrocław 2000, s.388.

199

Najważniejsze myśli dokumentujące entuzjazm Boecjusza dla nauk ścisłych zawarte są w jego dziele *De institutione ari- thmetica.* Ze wstępu do tej pozycji pochodzi następująca uwaga metodologiczna:

„Wszystko, co powstało od początku stworzenia, wydaje się uformowane w sposób matematyczny. Taki był pierwotny model w umyśle Stworzyciela"[32].

Zdanie to powtarzało wielu następnych pisarzy chrześcijańskiego średniowiecza. Zresztą w epoce, gdy bardziej ceniono sobie szacowny autorytet niż śmiałe nowatorstwo, powtarzanie całych akapitów, stronic i rozdziałów cudzych tekstów sprzed wieków nikogo nie dziwiło.

Zgodnie z metodologicznym zwyczajem swoich czasów Boecjusz dzielił matematykę na geometrię - zajmującą się rozważaniem wielkości nieruchomych (*inmobilis*), dalej na astronomię - rozważającą wielkości ruchome (*mobilis*), potem na arytmetykę - badającą wielkości liczbowe same w sobie, wreszcie muzykę - polegającą na dochodzeniu prawdy w dziedzinie proporcji liczbowych dźwięków[33].

32 „Omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar", Boecjusz, *De institutione arithmetica,* I, II; por. O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 336.
33 Boecjusz, *De institutione música,* III, 3.

200

Rys. 6. W późniejszych wydaniach książki Boecjusza *O pociesze filozofii* można było znaleźć personifikacje siedmiu sztuk wyzwolonych: (od prawej) wpatrzona w niebo Astronomia z astrolabium w dłoni; Arytmetyka z długim zwojem obliczeń; Geometria z węgielnicą w prawej ręce, Muzyka z nutami oraz pozostałe[34]

Nawet gdy Boecjusz został uwięziony przez władze państwowe i oczekiwał na wyrok śmierci, wciąż przekonywał, że rozum jest naszą obroną w walce duchowej: „Choćby wielkie mnóstwo nacierało na nas ze wszystkich stron, to rozum, nasz przewodnik, zbiera swoje

34 Ilustracja za: http://z.about.com/d/arthistory/l/0/u/6/bookshelf_01. jpg (2008).

201

siły w twierdzy, podczas gdy nieprzyjaciel sroży się, dokonując grabieży błahostek"[35].

Rozum pozwala człowiekowi badać niedostępne bezpośrednio regiony świata. Należy przy tym pamiętać, że dziedzina wiedzy nazywana filozofią obejmowała wówczas także matematykę, astronomię i inne nauki przyrodnicze, dlatego jej personifikacja zachwala samą siebie w krótkim przeglądzie najważniejszych danych ówczesnej astronomii:

„Moje są zwiewne skrzydła, którymi zdobywam wysokości nieba; kiedy umysł je osiągnie, szybko wzgardzi ziemią i ją odrzuci. Myśl szybuje ponad strefą powietrza, daleko pod sobą widzi chmury, przelatuje ponad najwyższymi płomieniami, co wyżej niż powietrze się wznoszą, aż dotrze do domu samych gwiazd, łączy swoją ścieżkę z torem Słońca, towarzyszy zimnemu i starodawnemu Saturnowi oraz Marsowi, świetlistemu wojownikowi. Może też skierować się do kolistej drogi każdej z nocnych gwiazd"[36].

Zdań podkreślających, jak racjonalna, ujęta w matematyczne formuły filozofia przyrody pozwala zrozumieć zadziwiające

35 Boecjusz, *Consolatiophilosophiae,* I.
36 Boecjusz, *Consolatio philosophiae*, III.

zjawiska dotyczące mechaniki gwiazd, jest zresztą u Boecjusza więcej:

Jeśli ktoś nie wie, że gwiazda zwana Arktur krąży wokół górnej osi świata, jakże nie zadziwi go fakt, że inna gwiazda tak wolno wyrusza w swą podróż, późno gasząc swą jasność w oceanie, a tak szybko znów wschodzi? Prawo niebios na wysokości zadziwi go tylko"[37].

Boecjusz rozważa nawet teoretyczną możliwość wieczności świata. Jak pamiętamy, ten sam problem zaprzątał już św. Augustyna, a przed nim wielu pogańskich myślicieli. Według Boecjusza fakt, że wszechświat jest stworzony, wcale nie pociąga koniecznie za sobą logicznej konkluzji, że ma swój początek w czasie. Świat stworzony mógłby być wieczny. Oczywiście Boecjusz nie rozstrzyga, czy tak faktycznie jest. Takie zadanie byłoby zresztą beznadziejnie trudne: jak można by zweryfikować odpowiedź? Po prostu stwierdza, że jest to teoretycznie możliwe:

„Ludzie słyszą, że według Platona wszechświat nie miał początku w czasie i nie będzie miał kresu, lecz mylą się, kiedy myślą, iż tak stworzony świat byłby współwieczny ze swoim Stworzycielem. Gdyż przechodzić przez

37 Boecjusz, *Consolatio philosophiae,* IV.

[kolejne etapy] niekończącego się życia [...] to jedno; co innego zaś — ogarnąć jednocześnie całość nieskończonego życia w jednej obecnej chwili; ta właściwość przysługuje tylko umysłowi Boga"[38].

Można wierzyć równocześnie w obie tezy: w stworzenie świata przez Boga oraz w brak początku oraz końca świata w porządku czasowym. Ten pogląd zdobył w późniejszym średniowieczu zadziwiająco wielu zwolenników.

Wspomniany przed chwilą świecki chrześcijanin Kasjodor (485-580), żyjący w tych samych czasach, co Boecjusz, polityk, usiłujący godzić cywilizację łacińsko-bizantyjską z kulturą germańskich Gotów, także położył zasługi w przekazywaniu dorobku myśli starożytnej Grecji następnym wiekom chrześcijańskiego średniowiecza. W tej materii Kasjodor zwracał uwagę między innymi na te zagadnienia, które nas w tym miejscu najbardziej interesują, czyli na nauki ścisłe. Zachęcał usilnie do poznawania rzeczywiście naukowej astronomii, jednocześnie przestrzegając przed przesądem, wskutek którego przeradza się ona w astrologię:

> „Astronomia jest dziedziną, która rozważa drogi i kształty niebiańskich konstelacji, badawczym zaś namysłem dokonuje przeglądu gwiazd w ich wzajemnej relacji oraz

38 Boecjusz, *Consolatio philosophiae,* V.

> w relacji do Ziemi [...]. Nasi chrześcijańscy przodkowie stwierdzili, że nie wolno nam unikać tej wiedzy, o ile odnosi się ona do ruchu gwiazd w naturalnym corocznym biegu. Lecz gdy wkrada się śliska ścieżka błędów i kieruje astronomię na bezdroża astrologii, wyrażając przekonanie, że przyszłe życie śmiertelników jest określone przez bieg gwiazd, wtedy należy ją odrzucić"[39].

Ciekawe, że Kasjodor niekiedy zestawiał obok siebie teologię i matematykę, wskazując, że obie są źródłem prawdy, każda na swoim polu:

> „To również uznajemy za godne przypomnienia: że tak w nauce Pisma Świętego, jak i w uczonych wywodach wiele [...] przez sztukę arytmetyczną i geometryczną, wiele też przez astronomię możemy zrozumieć"[40].

W jego *Institutiones divinarum ac saeculańum lectionum* (encyklopedia rzeczy boskich i ludzkich) zalecenia studiowania ksiąg biblijnych oraz historii Kościoła łączą się z zachętą do poznawania matematyki i astronomii. Matematyka to dla niego „wiedza,

39 Kasjodor, *Expositio Psalmorum,* 148,14, za: D.E. Stramara jun., *Surveying the Heavens,* s. 161.
40 „Tam in litteris sacris quam in expositoribus doctissimis multa [...] multa per disciplinam arithmeticam, multa per disciplinam geometricam, multa per astronomicam intellegere possumus", Kasjodor, *Institutiones divinarum et humanarum litterarum,* I,27.

która zajmuje się wielkościami abstrakcyjnymi, czyli pojęciowo różnymi od materii. Dzieli ją tradycyjnie na cztery dziedziny: arithmetica, musica, geometria, astronomia[41]. W dziale Astronomia przypomina, równie tradycyjnie, stosunek rozmiarów najmniejszego Księżyca, większej Ziemi i największego Słońca oraz wyjaśnia mechanizm zaćmienia Słońca i Księżyca, opisuje stożkowaty cień rzucany przez kulę Ziemi (lub Księżyca) w przestrzeń kosmiczną, w który wchodzą sąsiednie ciała niebieskie[42].

W sztafecie pokoleń przychodzi teraz czas na św. Izydora, biskupa z Sewilli (560-636), który pojawił się na świecie przy końcu życia Kasjodora. Izydor był najsłynniejszym z wielkich encyklopedystów średniowiecza, to znaczy autorów kontynuujących starą rzymską tradycję spisywania obszernych dzieł, w których dokonywano krótkiego podsumowania wiedzy ze wszelkich możliwych dziedzin życia. Pośród informacji teologicznych i filozoficznych nie brakowało tam zwykle zestawienia wiedzy przyrodniczo-matematycznej. Izydor z Sewilli do swojego własnego dzieła, *O naturze rzeczy,* włączył wiele informacji dostarczonych przez Augustyna. Wyjaśnił tam ruch planet na niebie oraz rozważał rozmiary Słońca i Księżyca. Dyskutował również mechanizm zaćmienia Słońca i Księżyca oraz próbował wyjaśnić pojawianie się komet i meteorytów[43].

41 Kasjodor, *Institutiones divinarum et humanarum litterarum,* II, 7.
42 Kasjodor, *Institutiones divinarum et humanarum litterarum,* II, 7.
43 Izydor z Sewilli, *De natura rerum,* XXIII, 13 i 16; por. D.E. Stramara jun., *Surveying the Heavens,* s. 161.

206

Trzecia księga słynnego dzieła Izydora*, Etymologii*[44] (całość liczy dwadzieścia ksiąg), poświęcona jest matematyce. Izydor definiuje ją, powtarzając dokładnie za *Institutiones* Kasjodora, następująco:

> „Matematyką nazywa się naukę ścisłą, która rozważa abstrakcyjną wielkość. Wielkość nazywamy abstrakcyjną, gdy pojęciowo odróżniamy ją od materii albo od innych przypadłości, a czysto intelektualnie rozważamy na przykład, czy jest liczbą parzystą, czy nieparzystą, czy też ma inne podobne właściwości. Matematyka dzieli się na cztery działy: arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię. Arytmetyka jest nauką o wielkościach liczbowych samych w sobie. Muzyka jest dyscypliną mówiącą o liczbach, które znajdujemy w dźwiękach. Geometria jest nauką o rozmiarach i kształtach. Astronomia jest dyscypliną, która rozważa bieg obiektów kosmicznych, ich kształty oraz sposoby poruszania się gwiazd"[45].

Porusza tam też takie tematy, jak różnica między liczbami parzystymi i nieparzystymi, wymiernymi i niewymiernymi; podaje też — proste, co prawda - informacje o ostrosłupach, walcach i kulach.

44 Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX.*
45 Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX,* III, wstęp.

205

Dzieło Izydora jest kolejnym potwierdzeniem umiejętności oddzielania wartości nauki od zagadnienia wiary wyznawanej przez naukowca. Izydor wyraźnie zauważa, że twórcy arytmetyki i astronomii byli poganami: „naukę o liczbach u Greków najpierw przypisano Pitagorasowi, a potem upowszechnił ją Nikomach"[46]; podobnie ma się rzecz z astronomią: „astronomię najpierw wynaleźli Egipcjanie"[47]. Ten encyklopedysta wczesnego średniowiecza wzorem swoich mistrzów z dawniejszych wieków stara się zainteresować czytelnika również takimi danymi: „o wielkości Księżyca: jak Słońce większe jest od Ziemi, tak Ziemia znacznie większa jest od Księżyca"[48].

Idąc śladem swoich poprzedników, którzy żyli w bardziej sprzyjających kulturze i nauce czasach, przypomina ich nauczanie o różnicy między astronomią, będącą nauką przyrodniczą, oraz astrologią, która jest zabobonem:
„Astronomia obejmuje obrót sfer niebieskich, wschód, zachód i poruszanie się ciał niebieskich oraz stosowane tu nazewnictwo. Astrologia zaś jest po części nauką przyrodniczą, po części zaś przesądem. Jest nauką o przyrodzie o tyle, o ile ustala bieg Słońca i Księżyca, i pozycje gwiazd w określonych porach.

46 Izydor z Sewilli, *Etymologiarum swe originum libri XX,* III, 2.
47 Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX,* III, 25.
48 Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX,* III, 48.

208

Przesądem zaś jest, gdy uprawiana jest przez «matematyków», który wróżą z gwiazd [...], a z biegu ciał niebieskich próbują przewidzieć narodzenie lub zachowanie się człowieka"[49].

Zwyczajem swojej epoki muzykę włączył do matematyki, gdyż rozważa ją ze sformalizowanego punktu widzenia: jako naukę o proporcjach dźwięków.
Bardzo podobną w treści obszerną encyklopedię zostawił nam św. Beda Czcigodny (673-735), benedyktyński mnich z Brytanii, który napisał *De natura rerum (O naturze rzeczy).* Zajrzymy jednak nie do tego dokonanego przez Będę zestawienia naukowych informacji i ciekawostek, które nie dość, że bardzo przypomina w układzie wiele innych tego typu dzieł, to jeszcze zawiera, zwyczajem tamtejszej epoki, mnóstwo sporych fragmentów po prostu przepisanych od poprzedników. Naszą uwagę zwróci tu inna praca tego słynnego brytyjskiego uczonego wczesnego średniowiecza, mianowicie księga na temat obliczania czasu *(De temporum ratione).* Dzieło to oprócz praktycznych części rachunkowych zawiera też dział teoretyczny, wprowadzający czytelnika w wizję kosmosu odziedziczoną przez wczesne średniowiecze po starożytnych uczonych. Przy wyjaśnianiu problemu zróżnicowania długości dnia w zależności od pory roku Beda odwołuje się do - oczywistej dla

49 Izydor z Sewilli, Etymologiarum *sive originum libri XX,* III, 27.

209

niego - kulistości naszej Ziemi. Noc to po prostu cień rzucany przez bryłę Ziemi stojącą na drodze okrążającego ją - według ówczesnych poglądów astronomicznych - Słońca. A skoro nie widzimy, aby cień Ziemi przesuwał się po nieboskłonie, zasłaniając w nocy kolejne partie gwiazd, to Beda stwierdza, że Słońce musi być znacznie większe od Ziemi:

„Aby wytworzyć cień, potrzebne są trzy rzeczy: źródło światła (*lux*), ciało (*corpus*) i zacienione miejsce *(locus obscuratus).* Tam gdzie źródło światła jest rozmiarami równe ciału, tam rzucany cień też będzie im równy; gdzie źródło światła jest mniejsze od ciała, tam cień rośnie bez końca; gdzie zaś źródło światła od ciała jest większe, tam cień stopniowo maleje, aż się skończy. Skoro więc Słońce od Ziemi jest większe, choć z powodu niezmiernej odległości wydaje się nam nieduże, to cień nocy stopniowo maleje i zanim dojdzie do strefy eteru - urywa się"[50].

A na koniec naszej krótkiej prezentacji wczesnośredniowiecznych encyklopedii wspomnieć wypada Hrabana Maura, autora jednej z nich. Ze względu jednak na znaczenie jego

50 „Argumentantur solem terra esse maiorem, quamvis ob immensam longinquitatem modicus videatur, atque ideo noctis umbram quia sensim decrescat, priusquam ad aethera pertingat deficere", Beda Czcigodny, *De temporum ratione,* VII.

myśli dla podtrzymania tradycji łączenia duchowości z naukami ścisłymi trzeba będzie poświęcić mu nieco więcej miejsca.

D. MAUR Z MOGUNCJI

Hraban Maur (780-856), w późniejszych latach swojego życia arcybiskup w Moguncji, również był benedyktynem. Był to naj- znaczniejszy pisarz i nauczyciel za czasów króla Franków, Karola Wielkiego (742-814). W przedmowie do swojej encyklopedycznej kompilacji *De rerum naturis,* znanej też pod tytułem *De universo,* pisze o swoich młodzieńczych studiach. Obejmowały one dwie dziedziny, zarówno teologię, a więc „Pismo Święte wraz z tłumaczącymi je tekstami ojców Kościoła", jak i nauki świeckie, czyli „wprawne badanie mądrości tego świata dotyczące natury, jak opisuje to siedem sztuk wyzwolonych". Do tego ostatniego działu należały arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka[51].

Nic dziwnego, że w nad wyraz szerokiej bibliografii Hra- bana znajdziemy między innymi także teksty odnoszące się do nauk ścisłych. Pisze on na przykład o mocy liczb tak wielkiej, że „nauka o liczbach okazuje się nauczycielką wszystkich innych dyscyplin naukowych"[52]. Odczuwał tak wielki podziw dla nauk ścisłych, że w instrukcjach dotyczących kształcenia

51 „Non solum divinos libros et sanctorum patrum super eos expositiones, sed etiam huius mundi sapientium de rerum naturis solertes inquisitiones quas in liberalium artium discriptione et ceterarum rerum inuestigatione composuerunt", Rabanus Maurus, *De rerum naturis, Prohemium*, 2.
52 Hraban Maur, *Liber de computo*, 671B.

przyszłych duchownych (De clericorum institutione) zamieścił zalecenia podstawowej edukacji w tych dziedzinach. Rozdziały De mathematica i De geometria są nieco krótsze, ale De musi- ca i De arithmetica mają już pokaźniejsze rozmiary[53]. Jest też oczywiście dział De astronomia, w którym powołuje się na cenną, jego zdaniem, pozycję Seneki Deforma mundi i radzi uczyć duchownych elementów astronomii.

Hraban Maur, jakby wybiegając poza swoją epokę, wypowiada słowa, które zapewne są bardziej przekonujące dla człowieka współczesnego, uformowanego w dużej mierze przez opisaną wzorami matematycznymi fizykę, niż dla ludzi jemu współczesnych:

> „Zabierz liczby od wszelkiego stworzenia, a wszystko zaniknie; odbierz światu rachunek, a wszystko ogarnie ślepa niewiedza"[54].

Umiejętnie rozróżniając oczywiście nauki przyrodnicze od teologii co do zakresu badań, widzi jednak ich wspólne źródło. „Skąd pochodzi nauka o liczbach?", pyta, udzielając jedynej

53 Hraban Maur, *De clericorum institutione,* III, 21: *De mathematica,* PL 107, 398D-399A; *De clericorum institutione,* III, 22: *De arithmetica,* 399A-400D; *De clericorum institutione,* III, 23: *De geometria,* 400D-401C; *De musica*, 401C-403A*; De astronomia,* 403A-404A; por. S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, s. 31-35.
54 „Tolle numerum a rebus omnibus, et omnia pereunt; adime saeculo comptum, et omnia caeca ignorantia complectuntur", Hraban Maur, *Liber de computo,* 671C.

możliwej dla niego odpowiedzi: „Od Boga, gdyż wszelka mądrość pochodzi od Boga"[55]. Powołując się na znane nam już słowa Boecjusza, stwierdza:

> „Cokolwiek powstało od pierwszych chwil stworzenia, utwierdzone zostało przez matematykę: to był podstawowy wzorzec *(principale exemplar)* w umyśle Stwórcy"[56].

Dzięki temu założeniu możliwe jest uprawianie matematycznej teorii astronomii. Człowiek stopniowo poznaje swoim intelektem wewnętrzną logikę matematyki i w ten sposób stopniowo rekonstruuje matrycę, według której został stworzony świat.

> „W ten tylko sposób można zrozumieć ruch gwiazd i sfer niebieskich; zgodnie z naturą liczb powstały tory ciał niebieskich i wszelka nauka astronomiczna [...]. Tak można obliczyć wschody i zachody, tak opóźnienia i przyspieszenia planet, tak poznajemy [pory] zaćmienia i różnych faz Księżyca"[57].

Hraban w swoim komentarzu do Księgi Mądrości[58] powołuje się na cytat: „Ty wszystko urządziłeś według miary i liczby,

55 Hraban Maur, *Liber de computo,* 671C.
56 Hraban Maur, *Liber de computo*, 672A.
57 Hraban Maur, *Liber de computo*, 672A. Jest to powtórzone za Boecjuszem z jego *Arithmetica,* I,2.
58 Hraban Maur, *Commentariorum in Librum Sapientiae libri tres*, 723A-B.

i wagi!" (Mdr 11,20). Jest to jeden z najczęściej cytowanych w całym średniowieczu tekstów biblijnych"[59]. Wielu autorów średniowiecznych interpretowało użyte tu słowa: miara, liczba i waga (mensura, numerus,pondus), jako wskazówkę, że świat jest urządzony według matematycznego planu i dlatego poznawanie matematyki otwiera drogę do zrozumienia stworzonego świata. To prawda, że odnoszono to raczej do nadziemskiej astronomii niż do fizyki przedmiotów ziemskich, ale powód wydaje się raczej prosty: ciała ziemskie zachowują się w sposób regularny i przewidywalny tylko w ściśle zaprojektowanych warunkach doświadczalnych. Oglądane zaś okiem nieprzygotowanego obserwatora ich ruchy wydają się niesłychanie nieregularne, skomplikowane i nieprzewidywalne: nie widać przecież, jakim matematycznym prawom miałyby podlegać ruchy fal morskich czy zwierząt; nie sposób szybko zorientować się, czy zmiany pogody albo rozwojowy cykl roślin da się ująć w jakąś arytmetyczną formułę. Natomiast widziany z ziemi kosmos jest rodzajem naturalnego laboratorium.

Większość zachodzących w nim zjawisk obserwowanych gołym okiem z powierzchni Ziemi powtarza się ze zdumiewającą regularnością, łatwą do ujęcia w matematyczne formuły, a przewidywania astronomicznych teorii dają matematyczne wyniki podlegające weryfikacji, jak choćby w prognozowaniu zaćmienia Słońca lub Księżyca.

59 S.L. Jaki, *The Origin of Science and the Science of Its Origin,* Edinburgh 1978, s. 85.

Zapewne właśnie nieregularny charakter otaczających nas zjawisk ziemskich był przyczyną zdarzających się niekiedy Hrabanowi Maurowi uwag raczej zniechęcających do naukowego podejścia do przyrody. W komentarzu do Księgi Syracha zdaje się raczej przekonywać, aby nie zastanawiać się nad przyczynami rzeczy naturalnych[60]. Co do astronomii jednak, to jednak czerpał z wiedzy naukowej, jak choćby w stwierdzeniu, że „Słońce wielokrotnie jest większe od Księżyca, a Księżyc większy od Ziemi" (powodem tego drugiego twierdzenia, zresztą błędnego, była obserwacja faktu, że Księżyc może zasłonić całe Słońce podczas zaćmienia)[61].

Nigdy dosyć powtarzania, że wbrew powszechnemu mitowi, upowszechnianemu również w aktualnych podręcznikach akademickich, w naukowych kręgach średniowiecza Ziemię przedstawiano jako kulę[62], a nie jako płaską tarczę[63]. Liczne

60 Hraban Maur, *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem,* 1044 A.
61 Hraban Maur, *Liber de computo,* 693 C.
62 Np. A.K. Wróblewski, omawiając średniowieczny obraz kosmosu, najwięcej miejsca poświęcił zupełnie marginalnemu tekstowi niezbyt znanego mnicha Kosmasa Indikopleustusa, którego wątpliwej wartości dziełko było bardzo słabo znane nawet w Bizancjum i zupełnie nieznane w świecie łacińskim. Dla wbicia studentowi w pamięć dziwacznych poglądów Kosmasa Wróblewski umieścił nawet szkic jego wyobrażeń, przedstawiający świat w postaci skrzyni i zatytułował go: *Średniowieczny obraz świata Kosmasa.* Nie umieścił natomiast żadnych, łatwo dziś dostępnych, autentycznych ilustracji ze znanych i cenionych średniowiecznych podręczników astronomii; por. A.K. Wróblewski, *Historia fizyki*..., s. 50-51.
63 Przypomina o tym monumentalny niemiecki leksykon wiedzy o średniowieczu, formułując to tak: „w samym środku średniowiecznego świata wyobrażano Ziemię w postaci kuli (nie płaską!)" („dachte man sich die

przykłady znajdziemy także u omawianego tu autora z IX wieku, Hrabana Maura. W dialogowanym tekście Liber de computo na pytanie o przyczynę zaćmienia Słońca i Księżyca pada odpowiedź mistrza używającego łacińskiego wyrażenia globus terrae, co oznacza kulę ziemską[64].

Mając podobne wyobrażenie o kształcie Księżyca *(globus lunae)*[65], w wyjaśnianiu zjawisk astronomicznych używa argumentu na podstawie wszystkim znanej kulistości Ziemi: „Zaćmienia Słońca czy Księżyca, które zachodzi wieczorem, nie obserwuje się na wschodzie, a porannego - na zachodzie, a to z powodu kulistej Ziemi *(obstante globo terrarum)"*[66]*.* Podobnie „wiatry otaczają swymi podmuchami kulę świata (*mundi globum)"*[67]*.*

Pomimo chwil sceptycyzmu wobec możliwości rozumu w dziedzinie przyrodniczej Hraban Maur w praktyce często ufał nauce. Oto po wyłożeniu całego systemu astronomicznego, poczynając od gwiazd, poprzez planety i Słońce oraz Księżyc, przechodzi do zjawisk ziemskich w obszernym dziele *De universo libri viginti duo.*

Na przykład zjawisko piorunów i błyskawic wyjaśnia tam całkiem naturalistycznie, jako skutek zderzania się

kugelförmige (nicht flache!) Erde"), B.L. v. d. Waerden, *Astronomie* (hasło), w: *Lexikon des Mittelalters*, t.I, Stuttgart - Weimar 1999, s. 1150.
64 Hraban Maur, *Liber de computo*, 694A.
65 Hraban Maur, *Liber de computo*, 725A.
66 Hraban Maur, *Liber de computo*, 694A.
67 Hraban Maur, *De universo libri viginti duo*, XIX, 413C-D.

z wielką prędkością chmur deszczowych[68]. Nie odwołuje się tu już wprawdzie do matematyki, jak w przypadku astronomii, ale powód wydaje się jasny: starożytna i wczesnośredniowieczna matematyka była absolutnie bezradna wobec zjawisk tak skomplikowanych jak ruch chmur.

Zjawisko tęczy wyjaśnia natomiast tak: jeśli chmura deszczowa przybierze odpowiednio wklęsły kształt, wtedy padające na nią promienie słońca sprawiają wrażenie łuku. A skąd rozmaitość kolorów tęczy? Gdyż słoneczny promień pada na delikatną wodę, przejrzyste powietrze i kłębiące się ciemne chmury, co wywołuje jako skutek wiele barw. Owszem, współczesny człowiek powie, że wyjaśnienie to jest nieprecyzyjne. To oczywiste, była to jakaś wstępna jedynie hipoteza naukowa, której weryfikacja w skromnych warunkach IX wieku była przecież niemożliwa. Ale godny podkreślenia jest jej walor polegający na odwoływaniu się do prostszych zjawisk przyrodniczych, aby wyjaśnić zjawisko bardziej złożone. To ważne świadectwo, jaki sposób podejścia do przyrody propagowały w owych czasach najwybitniejsze umysły chrześcijańskiego Zachodu. Co ważne, zaraz w następnym zdaniu Hraban odwołuje się do biblijnej symboliki tęczy jako znaku pojednania ludzkości z Bogiem po potopie i nie wydaje się, aby wjego umyśle istniało jakieś napięcie między oboma wyjaśnieniami: fizycznym i teologicznym[69].

68 Hraban Maur, *De universo libri viginti duo,* XIX, 277A-D.
69 Hraban Maur, *De universo libri viginti duo,* XIX, 413C-D.

Wręcz przeciwnie: wyjaśnienie teologiczne i przyrodnicze znakomicie harmonizowały ze sobą, tworząc jedną wszechobejmującą prawdę o Bogu Stworzycielu i Jego stworzeniu.

Wróćmy jeszcze na chwilę do astronomii w myśli Hraba- na Maura, tym razem dla kontynuowania zauważonej przed chwilą jego intencji szukania harmonii nauk teologicznych i przyrodniczych. Omawia na przykład problem wypowiedzi biblijnych o kształcie kosmosu, które nie odpowiadają wprost danym dostarczanym przez rozwijającą się przecież astronomię. Zagadnienie to wielokrotnie powracało później w historii Kościoła, ale niestety, nie zawsze utrzymywano poziom debaty wyznaczony w IX wieku, kiedy to Hraban wyjaśniał, że wyrażenia biblijne dotyczące kształtu Ziemi odpowiadają popularnym wyobrażeniom i nie należy z nich wyciągać wniosków naukowych. Hraban komentuje więc fragment Ewangelii św. Mateusza: „zgromadzą Jego wybranych z czterech stron świata, od krańca do krańca nieba" (Mt 24,31). Próba topornego wyciągania z tego biblijnego zdania wniosków co do kształtu Ziemi skończy się oczywiście niepowodzeniem, pisze Hraban. Problemem jest nie tylko to, że Ziemia

ma kształt kulisty, nie może więc mieć czterech krańców, ale i to, że w wielu innych miejscach *Wulgata* nazywa Ziemię okręgiem (np. Prz 8,31; Ps 92,1 i in.),więc nawet gdyby wzgardzić osiągnięciami nauk astronomicznych, to i tak dane biblijne zdają się dostarczać sprzecznych informacji co do kształtu Ziemi.

218

„Pismo Święte nazywa kształt ziemi okręgiem, dlatego że jej odpowiednie krańce zawsze wydają się okręgiem, który to okręg Grecy nazywają horyzontem. [...] A cztery krańce ziemi (Mt 24,31) oznaczają cztery kąty proste, które zawierają się we wspomnianym okręgu ziemi. [...] A jak należy wpisać ten poglądowy kwadrat (*quadratus demonstrativus*) w okrąg, wyjaśnia Euklides w czwartej księdze swoich *Elementów:* słusznie więc Pismo Święte oblicze ziemi nazywa okręgiem, jak również stwierdza, że zawiera cztery krańce"[70].

Zbliżając się do końca wyliczania przykładów umiejętnego łączenia zainteresowań duchowych z przyrodniczymi, a nawet wręcz fascynacji matematyką jako narzędziem poznawania Bożego stworzenia, przywołamy dla podsumowania opinię Hrabana na temat filozofów. Najpierw jednak słowo wyjaśnienia: do filozofów zalicza także fizyków, którzy zajmują się przyrodą. Fizykę dzieli, co nas nieco zaskakuje: na arytmetykę, astronomię, astrologię, mechanikę, medycynę, geometrię i muzykę. Astrologia, wbrew dzisiejszym skojarzeniom, nie polega oczywiście na wróżeniu z gwiazd, ale na założeniu, że wywierają one jakiś niezbadany na razie wpływ na przyrodnicze zjawiska ziemskie. Zapamiętajmy tę definicję: „Filozof to ten, który posiada wiedzę rzeczy boskich i ludzkich"[71].

70 Hraban Maur, *De universo libri viginti duo,* XIX, 333C.
71 Hraban Maur, *De universo libri viginti duo,* XIX, 413C-D.

219

* * *

A zatem chrześcijańscy encyklopedyści łacińscy pierwszej fazy średniowiecza układają się jakby w łańcuch naukowego dziedzictwa obejmujący czterysta lat, kiedy to nauki ścisłe wprawdzie nie rozwijały się, ale - przynajmniej w teorii - były cenione i zalecane jako należące do kanonu wykształcenia ogólnego. Autorzy ci przekazywali z pokolenia na pokolenie skromne, podstawowe dane nauk ścisłych, matematycznych i przyrodniczych. Były one wprawdzie mocno okrojone w porównaniu ze starożytną świetnością grecką, ale w tak trudnych czasach wojennego zamieszania i politycznych przetasowań nic więcej nie dało się zrobić. Dla zapamiętania najważniejszych bohaterów tego etapu historii nauki spojrzymy na ich imiona oraz na daty ich życia, układające się w poczet encyklopedystów wczesnego średniowiecza. Byli to więc kolejno:

- Boecjusz (480-524),
- Kasjodor (485-580),
- Izydor z Sewilli (560-636),
- Beda Czcigodny (673-735),
- Alkuin z Yorku (735-804),
- Hraban Maur (784-856).

Przedostatni z nich, Alkuin z Yorku, nie został jeszcze wspomniany, ale już niedługo z nawiązką nadrobimy to zaniedbanie.

220

E. MARIAŻ TEOLOGII Z MATEMATYKĄ W ŚREDNIOWIECZNYM RENESANSIE

Renesansem nazywamy zwykle epokę, jaka nastąpiła po zakończeniu średniowiecza. Tu jednak nazwę tę chcemy odnieść do wieków średnich, a nawet do głębokiego średniowiecza. Wiek IX - bo o tym czasie tu mowa - bywa zwany *renesansem karolińskim*, a to z powodu wielkiego wysiłku organizacyjnego i dydaktycznego podjętego za cesarza Karola Wielkiego (742-814) w celu odnowienia poziomu nauki w Europie Zachodniej. Tu zainteresuje nas to o tyle, o ile dotyczyło też powiązania nauk przyrodniczych z duchem modlitwy i z teologią.

Wypada zacząć od samego cesarza, który chociaż sam nie opanował nigdy sztuki pisania, to jednak osobiście interesował się nauką. W kronice Einharda, napisanej około 830 roku, czytamy, że Karol bardzo gorliwie zajmował się sztukami wyzwolonymi (które obejmowały przecież *qu- adrivium* nauk ścisłych). Dlatego też obdarowywał przywilejami tych, którzy je uprawiali, i sam miał dla nich wielki szacunek. Król obok nauk humanistycznych pobierał też naukę astronomii. „Nauczył się baczyć na ruchy ciał niebieskich oraz rozważać je z najwyższą i wnikliwą pilnością". Niestety, chociaż król, a później cesarz „starał się nauczyć pisania", a nawet „trzymał tabliczki w łóżku pod poduszką, aby w wolnym czasie przyzwyczajać rękę do kreślenia liter", to jednak wiek zrobił swoje: „skoro nie podjął tych wysiłków

221

w stosownym czasie, ale dopiero w jesieni życia, nie dało to spodziewanych wyników"[72].

Inny kronikarz cesarskich osiągnięć, Notker, około 884 roku podkreślał wielkie zasługi Karola Wielkiego w wyszukiwaniu osób zdolnych do podniesienia poziomu nauki: „Kiedy zaczął on swoje samotne panowanie nad zachodnimi krańcami świata, dążenie do wiedzy niemal zanikło", zauważył kronikarz. Ale na szczęście „dwóch Szkotów przybyło z Irlandii na wybrzeże Galii wraz z kupcami brytyjskimi", oferując swoje usługi jako nauczyciele młodzieży, a za nimi przybył z Anglii sam Alkuin, zwany Albinusem. Był on w Anglii „uczniem samego Bedy, najbardziej uczonego spośród kapłanów"[73]. A skoro pojawiło się imię Alkuina, to czas na jedną z najbardziej fascynujących przygód w naszym spotkaniu z naukowym średniowieczem.

Mamy bowiem do czynienia z człowiekiem, któremu cesarz Karol Wielki zlecił w swoim państwie zorganizowanie systemu szkolnictwa, w nadziei na odnowienie dawnej grecko- -rzymskiej świetności. W ten sposób otworzył się w zachodnim chrześcijaństwie okres nazywany renesansem karolińskim. Słowa „renesans", które oznacza „odrodzenie", używa się z powodu poważnych wysiłków podjętych wtedy dla odnowy kultury starożytnej. Wspomniany benedyktyński mnich Alkuin z Yorku (735-804) jest uważany za głównego architekta tak

72 Einhard, Żywot Karola Wielkiego, 25.
73 Notker Balbulus, *Żywot Karola Wielkiego*, I,1.

222

rozumianego renesansu karolińskiego. To pierwsze odrodzenie starożytnej wiedzy po ponad trzech wiekach kulturowej zapaści nie stroniło od wiązania duchowości z naukami ścisłymi. W wielu zachowanych pismach tego mnicha z VIII wieku widać to bardzo wyraźnie.

Rys. 7. Hraban Maur podtrzymywany przez Alkuina ofiarowuje swoje dzieło arcybiskupowi Moguncji, Otgarowi[74]

74 Ilustracja za: http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Raban-Maur_Alcuin_Otgar.jpg (2008).

Pierwszy przykład zaczerpniemy ze słów Alkuina, nawiązujących do siedmiu sztuk wyzwolonych, obejmujących przecież matematyczno-astronomiczne *quadrivium.* Naturalnie Alkuin zalecał na pierwszym miejscu, by „jak najgorliwiej zgłębiano tradycję nauczycieli katolickich i ze wszelkich sił starano się o poznanie racjonalności katolickiej wiary (*catholicaefidei ratione)".* Nie oznaczało to jednak żadną miarą zaniedbywania nauk świeckich:

> „Nie należy zaniedbywać nauki świeckich ksiąg, ale od najmłodszych lat przekazywać trzeba gramatykę oraz inne dyscypliny specjalności filozoficznych, jako pewien fundament, skoro niczym stopnie mądrości *(.sapientiae gradibus*) mogą one wieść na szczyty najwyższej doskonałości ewangelicznej"[75].

Z listu Alkuina z roku 798 do cesarza Karola Wielkiego warto odnotować myśl, jako żywo przypominającą wcześniejsze o pięćset lat sformułowanie Św. Grzegorza Cudotwórcy o „lubianej powszechnie geometrii". W ujęciu Alkuina był to tym razem jakby okrzyk pochwalny ku czci matematyki: „O, jakże przyjemne jest i użyteczne poznanie nauki arytmetycznej!"[76]. Słowa te padły po nieco dłuższym rozważaniu o tym, że licz-

75 Alkuin, *Epistolae,* CCXXV, 501.
76 Łac. „quam jucunda est et utilis arithmeticae disciplinae cognitio", Alkuin, *Epistolae*, LXXX, 0262C *(adDomnum Regem,* 798).

by dni w ewangelicznym opisie wydarzeń paschalnych mają jednocześnie znaczenie teologiczne oraz arytmetyczne.

Podobne wykrzykniki na cześć wiedzy ścisłej zdarzały się Alkuinowi częściej. Prowadząc obliczenia kalendarzowe czasu potrzebnego Słońcu na wykonanie rocznej wędrówki po niebie i porównując wynik z długością roku zwykłego i przestępnego, stwierdza: „Te i podobne do nich obliczenia tak słodkie są w naukowym rozważaniu jak inne dziedziny filozofii dla tych, którzy się ich uczą i je rozumieją"[77]. Nie chodzi tu jedynie o przyjemność płynącą z posiadania rachunkowych zdolności. Głównym

powodem satysfakcji jest uzyskany na tej drodze wgląd w racjonalność Bożego stworzenia. O arytmetyce Alkuin pisze bowiem: „filozofowie nie byli wynalazcami (*conditores*) tego typu nauk, lecz ich odkrywcami *(inventores)*[n]. Sam Bóg Stwórca umieścił je w stworzonych przez siebie naturach zgodnie ze swoją wolą, a „ci [ludzie], którzy byli zdolniejsi, zostali odkrywcami tych nauk w rzeczach naturalnych *(in naturis rerum),* jak to na przykładzie Słońca, Księżyca i gwiazd łatwo można zrozumieć", a przez owe nauki rozumie on dające się odkryć matematycznie prawa natury, które rządzą ruchami wymnienionych ciał niebieskich. W podsumowaniu Alkuin wyraża zachwycającą myśl zawierającą w zalążku całą chrześcijańską teologię nauk przyrodniczych:

77 Alkuin, *Epistolae,* LXXXIII, 0271D (*adDomnum Regent,* 798).

225

„Cóż innego w Słońcu, Księżycu i gwiazdach rozważamy i podziwiamy, jeśli nie mądrość Stwórcy oraz ich naturalne tory"[78].

Teologiczny namysł nad stworzeniem nie powinien więc być uważany za przedsięwzięcie odrębne od refleksji matematyczno-przyrodniczej ani bynajmniej jako coś jej przeciwstawnego: jedna i druga forma nauki ma się wiązać w harmonijną całość. „Naturalne tory" obiektów kosmicznych, rozważane w ich matematycznej precyzji, pozwalają na tym większy zachwyt nad mądrością i finezją Stwórcy.

Alkuin w podobnym duchu interpretował też Biblię. Na przykład o Abrahamie pisze, że patriarcha ów zaczął rozumieć i czcić Boga właśnie wskutek rozważań astronomicznych. Ma oczywiście na myśli znaną scenę z Księgi Rodzaju:

„[Bóg], poleciwszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł:
«Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić»; potem dodał: «Tak liczne będzie twoje potomstwo». Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę" (Rdz 15,5-6).

78 Alkuin, *Epistolae,* LXXXIII, 0271D-272A *(ad Domnum Regem,* 798).

226

Początkiem odkrywania wielkości Bożego majestatu oraz odczytywania Bożego planu wobec człowieka była konfrontacja z zadaniem wprawdzie przekraczającym ludzkie możliwości owego czasu („policz gwiazdy"), ale podnoszącym myśl od stworzenia do Stwórcy.

Alkuin z nostalgią odnosi się do dawnych czasów, lepszych dla nauk przyrodniczych: „Mój nauczyciel często mawiał, jak niezwykle mądrzy byli ci, którzy odkryli te nauki w naturze przyrody, wstydem jest wielkim, że pozwoliliśmy owym naukom zaniknąć za naszych dni"[79]. Sytuacja taka — zdaniem Alkuina — nie najlepiej świadczy o poziomie chrześcijańskiego zaangażowania, gdyż wiara powinna motywować uzdolnionych w tym kierunku ludzi do aktywnych badań naukowych, albo przynajmniej do zainteresowania się nimi na tyle, by poznać ich wyniki:

„Obecnie powszechna u wielu ludzi małoduszność sprawia, że nie troszczą się o [to, by poznać] racjonalność stworzenia, którą Stworzyciel umieścił w naturach, [czyli w rzeczach stworzonych]. Wiesz dobrze, jak słodka jest w rozważaniach arytmetyka, jak konieczna do poznania Pisma Świętego, jak radośnie jest poznawać gwiazdy niebieskie i ich tory"[80].

79 Alkuin, *Epistolae*, LXXXIII, 272A *(adDomnum Regem*, 798).
80 Alkuin, *Epistolae*, LXXXIII, 0272B (*adDomnum Regem,* 798).

227

Powraca tu wątek harmonijnego łączenia Bożego Objawienia zawartego w Piśmie Świętym z naukami przyrodniczymi oraz wątek drugi, satysfakcji intelektualnej i radości płynącej ze zgłębiania wiedzy ścisłej. Niestety — zauważa Alkuin - mało jest ludzi odczuwających tę słodycz arytmetyki. Szkoda też, że „rzadki to przypadek, by ktoś starał się zgłębić" tajniki astronomii, częściej zaś zdarza się, że nawet „powstrzymuje się tych studentów, którzy pragną je poznać"[81].

Jakieś wstępne odkrywanie śladów Bożej rozumności w matematycznych aspektach rzeczywistości stworzonych znajdujemy w takich sformułowaniach jak na przykład to, że „wielki ów Stworzyciel, godny jest podziwu i doskonały w swojej naturze, gdyż wszystkiego zechciał dokonać w rytmie doskonałej liczby sześć"[82]. Dziś pewnie tę samą myśl wyrażono by w formie o wiele bardziej rozbudowanej, być może twierdząc, że Stworzyciel zechciał wszystkiego dokonać tak, by posłuszne było równaniom praw fizyki. Ale główną intuicję tego nurtu myślenia znajdujemy w zalążku już przy końcu VIII wieku.

Alkuin z zapałem pisze o „nauce sztuki Pitagorasa", czyli o arytmetyce, marzy o stworzeniu we Francji nowej Akademii Ateńskiej, może nawet jeszcze znakomitszej niż ta pierwsza, gdyż teraz „ozdobionej nauczaniem Chrystusa Pana". Wiara nie ma jednak w tej nowej wizji *zastąpić* dawnej wiedzy

81 Alkuin, *Epistolae,* LXXXIII, 0272B *(adDomnum Regem,* 798).
82 Alkuin, *Epistolae,* LXXXIII, 0273B *(adDomnum Regem,* 798).

228

Greków, ale ma się z nią raczej *złączyć w* nowej, jakże wspaniałej syntezie akademii chrześcijańskiej, w której siedem sztuk wyzwolonych wzbogaconych zostanie dodatkowo o siedem darów Ducha Świętego, a nowa akademia odznaczy się wszelkimi wartościami mądrości świeckiej[83].

Alkuin kusił nawet samego cesarza Karola Wielkiego tą podwójną intelektualną perspektywą: posłał do cesarza zbiór teologicznych tez uzasadnionych wypowiedziami ojców Kościoła, a „ku pełniejszej radości" dołączył do nich kilka przykładów z arytmetycznymi zawiłościami[84]. A w kolejnym liście zestawił metody nauczania słynnego matematyka greckiego Pitagorasa z metodą pedagogiczną zastosowaną w niektórych tekstach Ewangelii.

Król Karol Wielki przesłał Alkuinowi pytania dotyczące astronomii. Alkuin krótko odpowiedział na owe kwestie, co daje nam dziś możliwość odtworzenia całej wymiany listów na temat tej dziedziny nauki. Alkuin jest też być może autorem anonimowego zbioru zadań matematycznych, zatytułowanego *Propositiones ad acuendos iuvenes.* W każdym razie zbiór ten powstał w IX wieku w środowisku dworskim wschodnich

Franków. Jest to najstarszy zbiór zadań matematycznych w języku łacińskim i zawiera pięćdziesiąt sześć zadań z pięćdziesięcioma trzema odpowiedziami. Alkuin

83 Alkuin, *Epistolae,* LXXXVI, 0282B (*adDomnum Regem,* 798).
84 „Misi excellentiae vestrae [...] aliąuas figuras arithmeticae subtilitatis, laetitiae causa", Alkuin, *Epistolae*, CI, 0314C *{ad Domnum Regem,* 800).

zadawał żartobliwe pytania matematyczne również w liście do Einharda[85].

Niekiedy śmiałość w zestawianiu wiedzy Bożej z nauką ludzką bywa wprost zaskakująca. W dialogowanej *Gramatyce* Alkuina na pytanie ucznia, co oznacza tekst z Biblii: „Mądrość zbudowała sobie dom, wyciosała siedem kolumn" (Prz 9,1), pada odpowiedź nauczyciela o potrójnym znaczeniu tego biblijnego obrazu. Po pierwsze, może to oznaczać Wcielenie Syna Bożego: Mądrość Boża zbudowała sobie w ten sposób świątynię ludzkiego ciała i przyozdobiła ją siedmioma darami Ducha Świętego, który napełnił Chrystusa. Po drugie, może to oznaczać ciało całego Kościoła ozdobionego tymi samymi darami. Ale owe słowa ze starotestamentowej Księgi Przysłów można też odnieść do tradycyjnego zestawu siedmiu dyscyplin sztuk wyzwolonych, obejmującego przecież również nauki ścisłe: mądrość nauk też jest zatem wsparta na siedmiu kolumnach. Alkuin wzbogaca obrazowanie swojej wypowiedzi i od kolumn przechodzi do stopni: nikt nie dojdzie do doskonałej wiedzy, jeśli nie posłuży się owymi siedmioma stopniami w swojej intelektualnej wędrówce[86]. Alkuin, poproszony wprost przez ucznia w dialogu *Gramatyki* o to, by wymienił tych siedem szczebli, wylicza - jak moglibyśmy się tego zresztą spodziewać - między innymi arytmetykę, geometrię, muzykę i astronomię

85 M. Folkerts*, Alkuin* (hasło), w: *Lexikon des Mittelalters,* t. I, s. 417- -419.
86 Alkuin, *Grammatica,* 853C.

(którą nazywa astrologią; nie zapominajmy jednak, że etymologicznie słowo to oznacza po prostu naukę o gwiazdach[87]). To jest ścieżka, jaką należy iść, przygotowując młodzieńczy umysł do późniejszych zadań, których szczytem będzie zgłębianie nauk Pisma Świętego.

Jakże przydałby się w naszym XXI wieku taki program studiów teologicznych, zawierających przyrodniczą propedeutykę! Jakże potrzebny byłby wniosek, sformułowany przez Al- kuina na samym początku IX wieku, o pożytku dla studium teologii biblijnej płynącym z budowania podstaw nie tylko humanistycznych, ale także matematyczno-przyrodniczych: „Tak przeto uzbrojeni okażemy się ze wszech miar niezwyciężonymi obrońcami prawdziwej wiary oraz wyznawcami prawdy"[88]. Apologetyczne podejście do wiary chrześcijańskiej obejmuje prawdziwie profesjonalną znajomość nauk ścisłych o świecie.

Sięgniemy teraz po inny przykład z tego samego okresu dla zilustrowania postawy wobec wiedzy przyrodniczej w akademickich kręgach IX wieku. Zajrzymy mianowicie do pism kolejnego mnicha, Dungala Pustelnika (760-860).

87 Niekiedy Alkuin rozróżnia jednak astronomię jako „naukę o gwiazdach, jak wschodzą i jak zachodzą", i astrologię, która bada „naturę, zasadę i moc gwiazd oraz obroty sfer nieba", Alkuin, *Dialogus de rhetorica et virtutibus,* X, 947. Astrologia miałaby z jednej strony szerszy zakres fizyczny, a z drugiej łączyłaby się

nieco z dzisiejszym pojęciem astrologii, chociaż nie w znaczeniu determinowania ludzkich losów, co zawsze odrzucano w nauce chrześcijańskiej, ale raczej w odniesieniu do wpływu na ziemskie zjawiska przyrodnicze.
88 Alkuin, *Grammatica,* 854A.

Niezmiernie pouczający jest jego list do Karola Wielkiego, wyjaśniający problem dwukrotnego zaćmienia Słońca, co zdarzyło się akurat w roku 810. Być może niejeden człowiek XXI wieku, wykształcony na popularnych mitach i stereotypach o tzw. ciemnym średniowieczu, zgadywałby, że mnich Dungal odwoła się do takich pojęć jak kara Boża lub duchowa przestroga.

Tymczasem nasz pustelnik zaczyna od trzeźwego stwierdzenia faktu, że badanie przyczyn tego zjawiska należy do kompetencji filozofów, a szczególnie fizyków[89]. Jaki był zakres określenia „fizycy" w tym okresie w kręgu kultury Franków, możemy domyślać się z systematyki nauk dokonanej nieco wcześniej przez Alkuina, który - jak pamiętamy - dzielił fizykę na arytmetykę, astronomię, astrologię, mechanikę, medycynę, geometrię i muzykę[90]. Wyraźnie widać, że w opinii Dungala problem dotyczący zjawisk kosmicznych należy rozstrzygać siłami naturalnego rozumu, w czym zdecydowanie największymi mistrzami byli starożytni poganie.

Dlatego Dungal powołuje się najpierw na znane mu autorytety z dziedziny nauk przyrodniczych. Są to Makrobiusz, Cyceron, Archimedes i Platon, do których dołącza jeszcze zbiorowo „Chaldejczyków", wiedząc zapewne o sławie starożytnych astronomów z Babilonu. Następnie wykłada pokrótce

89 Dungalus Reclusus, *List do Karola Wielkiego o dwukrotnym zaćmieniu Słońca w roku 810*,449B.
90 Alkuin, *Dialogus de rhetorica et virtutibus,* 947.

przyjętą wówczas astronomiczną teorię o konstrukcji kosmosu, z całym aparatem pojęciowym sfer niebieskich, gwiazd stałych i gwiazd błądzących[91]. Wyjaśnia, że Słońce, Księżyc i pięć znanych wówczas planet krąży wokół Ziemi według skomplikowanych i trudnych do przewidzenia torów. Przechodzi następnie do przypomnienia, że Księżyc nie ma własnego światła i świeci tylko odbitym od swojej powierzchni światłem Słońca. Udzielając opisowego wyjaśnienia procesu przesłaniania Słońca przez bryłę Księżyca, z wyraźną nostalgią wspomina, że starożytni uczeni potrafiliby dokładnie przewidzieć zaćmienia Słońca i podać wynik w postaci konkretnych liczb i precyzyjnych dat. Z podziwem dla dawnych umiejętności zapewnia, że ich ustalenia dotyczyłyby przewidywania zaćmienia nie tylko na miesiąc czy rok wcześniej, ale nawet na setki czy tysiące lat. Zdaje sobie sprawę, że tego typu umiejętności leżą poza zasięgiem jego możliwości oraz że przekraczają horyzonty naukowe współczesnego mu pokolenia. Powodem nie jest jednak jakaś metafizyczna niemożność, a jedynie niski poziom wykształcenia, którego Dungal był świadkiem na przełomie VIII i IX wieku:

> „Gdyby ktoś w naszych czasach obdarzony był taką bystrością umysłu i taką samą zdolnością długotrwałej

91 Dungalus Reclusus, *List do Karola Wielkiego o dwukrotnym zaćmieniu Słońca w roku 810,* 449C.

koncentracji! Gdyby ktoś z taką samą gorliwością starannej obserwacji oraz badań i z takim samym spokojem i wnikliwością jak ludzie poprzednich epok starał się przykładać do studiów w dziedzinie astronomii i towarzyszących jej dyscyplin naukowych! Czyż nie trzeba przyznać, że z łatwością doszedłby do takiej samej wiedzy i naukowych przewidywań, co ludzie starożytni?"[92].

F. FIZYKA GWIEZDNA I ŚPIEWANA

Zacznijmy od kolejnego przykładu autora tworzącego bliżej końca pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa zachodniego, aby potem wrócić jeszcze raz do Alkuina, tym razem jednak w kwestii jego rozumienia opisu stworzenia z Księgi Rodzaju. Najpierw jednak skorzystajmy z wyjaśnień następnego benedyktyna, Christiana Druthmara, który tworzył w połowie IX wieku. W jego wykładzie na temat Ewangelii św. Mateusza znajdziemy potwierdzenie, że nauki matematyczno-przyrodnicze powszechnie zaliczano do działów filozofii, włączając badanie natury siłami ludzkiego rozumu w dzieło poznawania Boga poprzez zaznajomienie się z Jego stworzeniem:

92 Dungalus Reclusus, *List do Karola Wielkiego o dwukrotnym zaćmieniu Słońca w roku 810,*457A.

> „Trzy rodzaje filozofii były znane pośród wszystkich uczonych: [...] fizyka, etyka i logika, czyli [filozofia] naturalna, moralna i racjonalna. W fizyce, czyli w nauce o naturze, porządek badania następuje według natury, gdyż fizykę uczeni dzielą na cztery działy: na arytmetykę, geometrię i muzykę oraz astronomię. Nazywają się też [te działy]: liczbowym *(numeralis)*, mierzalnym *(mensuralis*), śpiewnym (*cantilenaris*) i gwiezdnym *(sideralis)"*[93].

Syn Boży jest ostatecznym źródłem mądrości nie tylko teologicznej, ale i przyrodniczej. Od Niego pochodzi przecież nie tylko mądrość Salomona, ale także znana naukowcom wiedza naturalna: On „Adama nauczył wszelkiej fizyki i Abrahama astrologii"[94], stwierdza Druthmar, a my przypominamy sobie znaczenie słowa „astrologia" (etymologicznie: nauka o gwiazdach), jak również biblijny kontekst pozwalający uważać Abrahama w tym znaczeniu za „astrologa" (Rdz 15). Prawda jest przecież jedna, choć na pewno ma różne aspekty odzwierciedlone w różnych działach nauki. Dlatego tak jak Żydzi poznawali Boga na podstawie biblijnego Prawa (*per legem),* tak filozofowie

93 Christianus Druthmarus, *Expositio in Mattheum Evangelistam,* 1266B.
94 Christianus Druthmarus, *Expositio in Mattheum Evangelistam,* 1377C.

pogańscy poznali Stwórcę świata przez nauki przyrodnicze (*per naturalem seientiam*)[95].

Powrócimy teraz jeszcze na chwilę do największego umysłu przełomu VIII i IX wieku, jakim był niewątpliwie Alkuin. Interesujący przykład łączenia zainteresowań naukowych z teologicznymi znajdziemy w odpowiedziach na pytania przedstawione mu przez pewnego prezbitera imieniem Sigwul[96]. Wszystkie pytania w liczbie dwustu

trzydziestu jeden dotyczą rozumienia Księgi Rodzaju, toteż siłą rzeczy spora część z nich odnosi się do tego, jak rozumieć rozmaite wyrażenia biblijne opisujące stworzenie świata.

Niektóre mają charakter bardzo szeroki, jak na przykład pytanie dziewiętnaste, stawiające problem, na ile sposobów działał Bóg, stwarzając świat *(Quoi modis est operatio divina?).* W odpowiedzi Alkuina znajdziemy stare intuicje Augustyna odnoszące się do rozróżnienia działania właściwego Bogu, które jest pozaczasowe, od ludzkiego opisu tego działania w kategoriach, które byłyby zrozumiałe dla człowieka. Dlatego z konieczności biblijne opisy zostały ubrane w literackie szaty następstwa czasowego. Biorąc to pod uwagę, Alkuin odpowiada, że sposoby działania Bożego są cztery:

95 Christianus Druthmarus, *Expositio in Mattheum Evangelistam,*1427A.
96 Alkuin, *Interrogationes et responsiones in Genesin.*

- wyrażenie „Bóg rzekł" odnosi się do działania Absolutu, który jest ponad czasem: „w rozporządzeniach Słowa wszystko jest wiekuiste";
- rozróżnianie czasowych etapów działania Bożego jest antropomorfizmem, gdyż „Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko naraz" (Syr 18,l)[97];
- rozróżnienie na sześć dni stworzenia to raczej rozróżnienie sześciu różnych rodzajów stworzeń Bożych;
- co szczególnie interesujące, Alkuin przeczuwa istnienie pewnego rozwoju czy ewolucji w Bożym stworzeniu: „z nasion pierwotnych nie powstają gatunki nieznane, ale te znane często zmieniają się, aby nie zginęły".

W odpowiedzi na pytanie dwudzieste Alkuin wyraźnie rozgranicza te elementy stworzenia, które Bóg powołał do istnienia z nicości (używa wyrażenia *de nihilo*), i te, które powstały przez formowanie się gotowej już materii. Jeśli pozwolimy sobie na anachroniczne przetłumaczenie na nasze współczesne pojęcia używanych wtedy nazw czterech elementów składowych całego materialnego świata (zwano je wtedy żywiołami), to można by się pokusić o stwierdzenie, że według Alkiuna z nicości powstały tylko ówczesne „pierwiastki chemiczne" (oraz energia). W roli analogicznej do dzisiejszych pierwiastków chemicznych Alkuin wymienia ziemię (*terra*), powietrze

97 W V wydaniu *Biblii Tysiąclecia* czytamy: „Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku" (Syr 18,1).

(*aer*), wodę (*aqua*). Wydaje się, że rolę czwartego elementu, ognia, spełnia światło (*lux*). Dolicza do tego oczywiście niebo (*coelum*) jako osobny, piąty element, gdyż w tamtych czasach nie było możliwości praktycznego sprawdzenia, z jakiego rodzaju materii zbudowanie są niedostępne dla człowieka regiony wszechświata. W sumie mamy więc cztery elementy, spełniające w ówczesnej fizyce rolę dzisiejszych pierwiastków, oraz hipotetyczny element piąty materii obiektów kosmicznych.

Alkuin zauważa, że z biblijnego opisu wynika dalej, iż do stworzeń uczynionych bezpośrednio, *de nihilo,* należą też duchowe natury rozumne: aniołowie *(angeli)* i ludzka dusza *(anima hominis).* Jednak ludzkie ciało już nie: Biblia wyraźnie stwierdza, że powstało ono z istniejącej uprzednio materii, a więc nie zostało stworzone z niczego. Ciało ludzkie, podobnie jak rośliny i zwierzęta, nie jest wynikiem bezpośredniego

stworzenia, ale skutkiem współdziałania Bożej mocy z siłami natury. Rośliny i zwierzęta powstały przecież wskutek możliwości ukrytych ostatecznie „w ziemi" (czyli w fundamentalnym elemencie ówczesnej fizyki): „Ziemia wydała rośliny zielone" (Rdz 1,12), czytamy w Księdze Rodzaju, oraz dalej: „Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta według ich rodzajów!" (Rdz 1,24). Podobnie i ciało ludzkie nie powstało z nicości, *de nihilo.* Powstało z uprzednio już istniejącego elementu materialnego. Tylko element niematerialny, duchowy, został uczyniony osobnym aktem stwórczym Boga: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu

238

ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą" (Rdz 2,7).

Oczywiście wszystko to trzeba rozumieć na tle ówczesnego zakresu pojęć fizycznych, astronomicznych, zoologicznych czy botanicznych, ale generalnie rozumienie opisu stworzenia prezentowane przez Alkuina nie skłania się na przykład w stronę dzisiejszego amerykańskiego fundamentalizmu biblijnego. Zmierza raczej ku harmonizacji stanu wiedzy przyrodniczej z tym, czego dowiadujemy się z Biblii. Nauki o otaczającym nas świecie, dostarczając wiedzy o przyrodzie, ułatwiają rozumienie Pisma Świętego, przekazującego prawdę o Bożym stworzeniu.

Tendencję tę rozpoznamy równie wyraźnie w pytaniu sto trzydziestym szóstym. Prezbiter Sigwulf pytał tam: „Czy przed potopem padały deszcze?". Powód zadania tego pytania nie jest całkiem jasny, ale nie jest to dla nas tutaj takie ważne. I tak bardzo pouczająca jest odpowiedź Alkuina, nad którą przez chwilę się zatrzymamy. W pierwszej chwili jego rozumowanie wydaje się mało komunikatywne:

> „Wydaje się, że nie, gdyż tęcza nie powstaje inaczej jak tylko z promieni słońca i z wilgotnej chmury. Może więc było tak, że ziemia była użyźniana wodami rosy i źródeł jak w Egipcie"[98].

98 „Videtur non esse, quia arcus non erat nisi ex radiis solis et humida nube. Potest autem fieri, ut ex roris et fontium [sicut in Aegypto] irrigatione terra fecundaretur", Alkuin, *Interrogationes et responsiones in Genesin,* 136.

239

Jaka logika kryje się za tymi zagadkowymi na razie słowami? Alkuin z jednej strony jest teologiem wiernym słowu Bożemu, pamięta więc, że w Starym Testamencie tęcza wspomniana jest jako Boży znak: ‚A to jest znak przymierza, które Ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Luk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią" (Rdz 9,12-13). Wydaje mu się wobec tego, że tęcza raczej nie pojawiała się przed potopem, jako że Noe i jego synowie ujrzeli to zjawisko po raz pierwszy w życiu.

Z drugiej jednak strony Alkuin jest człowiekiem renesansu (choć dopiero renesansu karolińskiego z VIII w.). Dlatego wie z lektury autorów starożytnych, że tęcza jest zjawiskiem przyrodniczym, które można wyjaśnić na bazie zasad optyki fizycznej. Fenomen tęczy powstaje wskutek przechodzenia promieni słońca „przez wilgotną chmurę". Nie jest tu istotne, że wyjaśnienie to jest jeszcze mało precyzyjne, że trzeba będzie czekać do czasów nowożytnych na odkrycie praw rozszczepienia i załamania

światła w kroplach cieczy. To, co naprawdę ważne, jawi się już przed oczami Alkuina w całej pełni: tęcza jest znakiem Bożego przymierza, co nie przeszkadza bynajmniej temu, że jest ona równocześnie naturalnym zjawiskiem optycznym. Gdyby przed czasami Noego padał deszcz, to co pewien czas pojawiałaby się tęcza, gdyż należy ona do porządku przyrody.

Czy zatem tęcza jest znakiem Bożego przymierza? Tak, gdyż Bóg przemawia do człowieka także przez naturalne

240

zjawiska. A czy wyjaśnianie jej za pomocą praw optyki nie jest wobec tego zamachem na wiarę w tekst Biblii? Nie, gdyż wyjaśnienie powstawania tęczy na bazie praw przyrody wcale nie umniejsza jej symbolicznej roli jako naturalnego znaku. Fizyczny mechanizm tworzenia się tęczy to jedno zagadnienie (przyrodnicze), a symboliczne przemawianie Boga do serca człowieka to problem odrębny (teologiczny).

Od zagadnień tęczy wrócimy jednak jeszcze na chwilę do pytań dotyczących bardziej bezpośrednio opisów stworzenia z Księgi Rodzaju. Oto pytanie trzydzieste czwarte: „Co oznacza, że «tak upłynął wieczór i poranek - dzień pierwszy» (Rdz 1,5)?". Podobnie jak to widzieliśmy u św. Augustyna, odpowiedź wczesnośredniowiecznego mnicha zawstydza niejednego dzisiejszego fundamentalistę: „Oznacza to, że jedno dzieło się skończyło, a drugie się zaczyna". Wieczór i poranek stworzenia to nie punkty wyznaczone wskazówkami zegara pierwszej, dwudziestoczterogodzinnej doby Bożej pracy, to sposób oddzielenia kategorii stwarzanych przez Boga bytów. Pojęcia wieczoru i poranka są konieczne na potrzeby literackiego opisu, ale trzeba pamiętać, że działanie Boga jest ponadczasowe i nie podlega ograniczeniom ani dni, ani wieków.

241

Rys. 8. Od późniejszego średniowiecza w zachodniej Europie znane były poglądowe modele wszechświata zwane sferami armilarnymi (astrolabium sferyczne)[99]

99 Ilustracja za: http://www.hps.cam.ac.uk/whipple/explore/astrono- my/armillaryspheres (2008).

242

G. ARYTMETYCZNY JĘZYK KSIĘGI STWORZENIA

Następnym z wielkich autorów wczesnego średniowiecza jest Jan Szkot Eriugena (815-877). Jedną część swojego przy- domka zawdzięczał temu, że irlandzką wyspę określano też mianem Scotia, a część drugą temu, że był Irlandczykiem (Celtowie zwali Irlandię Eriu). Wyraźnie przerastał swoimi intelektualnymi horyzontami wymieniony poprzednio szereg encyklopedystów. Nic dziwnego, że powołano go na stanowisko

kierownika szkoły książęcej. Zatrzymamy się pokrótce nad kilkoma myślami tego średniowiecznego myśliciela, które zilustrują jego dążenie do łączenia wiedzy przyrodniczej z duchowością chrześcijańską.

Zaczniemy od pewnego tekstu o charakterze duszpasterskim. Eriugena w swojej homilii na temat Prologu do Ewangelii św. Jana, w nieco dłuższym wywodzie głosi pochwałę rozumu. Wprawdzie - jak pisze — „światło boskiej wiedzy oddaliło się od świata, od kiedy ludzkość opuściła Boga", to jednak obecnie w dalszym ciągu „owo wieczne światło objawia się światu na dwa sposoby: przez Biblię oraz przez stworzenie (*per Scripturam et creaturam)".* Co więcej:

> „Boska wiedza może odnowić się w nas tylko przez czytanie Pisma Świętego oraz przez obserwację stworzeń. Ucz się słów Pisma i pojmij ich znaczenie w swej duszy, a odkryjesz Słowo. Poznaj formy i piękno rzeczy

materialnych przez zmysły naturalne, a w nich pojmiesz słowo Boże"[100].

Podobnie jak niektórzy wspomniani już wcześniej pisarze chrześcijańscy, tak i Eriugena powołuje się na ulubiony przez ojców Kościoła fragment Pisma Świętego, mianowicie urywek z Listu do Rzymian: „niewidzialne przymioty Boga stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (por. Rz 1,20)[101]. Ten biblijny tekst odnosił się oryginalnie do pogańskich mędrców, o których Apostoł pisał, że pomimo braku dostępu do Objawienia Bożego mogą spotkać Boga przez zgłębianie tajników natury. Byłoby to wprawdzie spotkanie ograniczone i fragmentaryczne, ale jednak realne. Dlaczego jednak droga do Boga przez poznawanie materialnego świata jest w ogóle możliwa? Eriugena podpowie nam, że dzieje tak dlatego, gdyż jest to odtwarzanie tej drogi, którą sam Bóg wybrał najpierw przy stworzeniu:

> „Kiedy czytamy w Ewangelii, że «na początku był *logos*», można to przetłumaczyć albo «na początku było Słowo (*Verbum) »*, albo «na początku był rozum *(rafio)»,* albo «na początku była przyczyna *(causa)».* Możemy używać wszystkich tych formuł i nie oddalimy

100 Jan Szkot Eriugena, *Homilia o Prologu do Ewangelii św.Jana.*
101 Jan Szkot Eriugena, *Homilia o Prologu do Ewangelii św.Jana.*

> się od prawdy, gdyż Jednorodzony Syn Ojca jest zarówno «Słowem», «rozumem», jak i «przyczyną». [...] Jest On «rozumem», gdyż jest wzorcowym modelem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych"[102].

Skoro Syn Boży jest wzorcowym modelem wszystkich rzeczy stworzonych, to im lepiej poznamy stworzenia, tym bardziej zbliżymy się do poznania tego wyjściowego modelu. Używając języka św. Pawła, można powiedzieć, że widzialne dzieła Boże, zwłaszcza poznawane przez naukę, pozwolą uchwycić umysłem niektóre przymioty Boga, takie jak Jego mądrość czy dobroć. Ten schemat myślowy przybiera czasem o wiele konkretniejsze formy i staje się bezpośrednią zachętą do studiowania zagadnień przyrodniczych, aby zbliżyć się w ten sposób do Boga.

Biblia jest w tym naukowym przedsięwzięciu jak najbardziej potrzebna, ale na swój sposób. Eriugena znajduje w Piśmie Świętym nie tyle bezpośrednie źródło wiedzy o przyrodzie, co raczej pośrednie zaproszenie, aby taką wiedzę zdobywać. Objawiona księga Biblii zachęca, by odczytywać ślady działania Boga także w księdze Bożego stworzenia. Na przykład Pismo Święte nie podaje wprawdzie odległości Ziemi od ciał niebieskich, ale za to stawia pytanie: „Wysokość nieba [...] któż

102 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 9 (642A--B).

potrafi zbadać?" (Syr 1,3), zachęcając astronomów do szukania odpowiedzi. Eriugena wyciąga z tego następujący wniosek:

> „Nie myślę, aby ten świat pozostawał poza zasięgiem natury rozumnej [...]. Autorytet Boga nie tylko nie zakazuje, ale nawet wzywa do zdobywania wiedzy o rzeczach widzialnych i niewidzialnych. [...] Nie jest to jakiś mały krok, ale wielki: przechodzić od rzeczy zmysłowych do rozumienia rzeczy pojęciowych, gdyż tak jak idzie się od zmysłów do intelektu, tak też powraca się do Boga drogą stworzonego świata *(per creaturam ad Deum)"*[103].

Ten wczesnośredniowieczny autor udziela dalej następującej zachęty do zgłębiania nauk przyrodniczych, zadziwiająco śmiałej w zestawianiu rzeczywistości duchowych i naturalnych. Oto podczas przemienienia na górze — pisze Eriugena - zajaśniało zarówno słowo Chrystusa, jak i Jego odzienie (por. Łk 9,28-36). Jedno i drugie jest rodzajem szaty Syna Bożego: słowo, za którym kryje się Jego Bóstwo, oraz odzienie, które jaśniejąc, objawiło Jego chwałę. Jeśli chrześcijanie tak gorliwie badają słowo Objawienia, aby dotrzeć do Tego, którego jest ono szatą, to dlaczegóż miałoby się zabraniać

103 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 35, 723C.

naukowego badania widzialnego stworzenia? Eriugena podsuwa znany nam już przykład Abrahama, który poznał Boga nie poprzez słowo Biblii (wtedy przecież jeszcze nie została spisana), ale przez namysł nad gwiazdami. Wzorem innych autorów pierwszego tysiąclecia Eriugena wskazuje na lud Izraela wychodzący z Egiptu wraz z łupami: Izraelici spożytkowali wyniesione dobra na służbę Bożą. Podobnie trzeba czynić ze zdobyczami filozofów (czyli matematyków i astronomów) w celu badania przyrody. Zapewne - ocenia Eriugena - błądzili jako poganie, ale błędem owych filozofów było przecież nie zgłębianie nauk przyrodniczych, ale to, że poza przyrodą nie szukali Boga. Eriugena z grona pogańskich filozofów wyróżnia jedynie Platona, który według niego umiał godzić jedno z drugim i poczynił znaczne postępy na rozumowej drodze do Boga[104].

ŚLADY BOGA W KOSMOSIE

Przejdziemy teraz do bardziej szczegółowych zagadnień poruszanych przez Eriugenę. Naukę zajmującą się badaniem kosmosu nazywa astrologią, ale nauczyliśmy

się już przy poprzednich okazjach, aby rozumieć ten termin zgodnie z duchem czasu. Astrologia nie kojarzy się Eriugenie z magią, gdyż jest to „dyscyplina badająca położenie, ruch i krążenie ciał

104 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 35, 724A.

niebieskich w różnych okresach czasu"[105]. Zgodnie z tak racjonalnym podejściem Eriugena przedstawia nam uzyskane przez tę naukę wyniki, potrzebne do prawidłowego oglądu świata, w którym żyjemy.

Powołując się na starożytnego astronoma greckiego Eratostenesa, podaje obliczone przez niego rozmiary rozmaitych ciał niebieskich, a nawet całego kosmosu. Zwraca przy tym uwagę, że liczby wyrażające te wielkości pozostają do siebie w harmonijnych proporcjach[106]. Korzystając z wyników Erato- stenesa, podaje nie tylko oszacowane rozmiary Ziemi, Księżyca i Słońca, ale też metodę ich uzyskania, co wyraźnie odbiega od postępowania jego poprzedników, zwłaszcza autorów wczesnośredniowiecznych encyklopedii naukowych. Ci zadowalali się po prostu przytoczeniem liczb podanych przez starożytnego astronoma, a za argument starczał im autorytet wielkiego mistrza poprzednich wieków. Eriugena informuje tymczasem, jak dojść do konkretnego wyniku astronomicznego. Wyjaśnia, że w tym celu korzysta się najpierw ze znajomości rozmiarów kuli ziemskiej, a ich obliczenie jest pierwszym krokiem całego rozumowania. Potem korzysta się z oszacowania wielkości cienia Ziemi na Księżycu podczas jego zaćmienia. W ten sposób w drugim kroku można obliczyć w przybliżeniu wielkość Księ- życa. Następnie porównuje się wielkość Księżyca ze Słońcem

105 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), 1,27,475A.
106 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 33, 717-718.

podczas zaćmienia Słońca[107]. Ten ostatni krok jest najsłabszym punktem całego rozumowania, gdyż w czasie zaćmienia mamy dwie niewiadome: odległość Ziemi od Słońca oraz jego promień. Z tej przyczyny Eriugena przyznaje, że trudno oszacować rozmiary Słońca[108].

Oto jak generalnie wygląda mechanizm bezpośredniego sąsiedztwa naszego globu, tak jak wyłania się to z całości prezentacji Eriugeny:

> „Według nauk przyrodniczych ciemności i noc nie inaczej rozumiemy jak tylko jako cień w kształcie stożka rzucany przez Ziemię, [która znajduje się] na drodze promieni słonecznych. Cień ten jest zawsze z przeciwnej strony kuli [słonecznego] światła"[109].

Eriugena nie tylko Słońce nazywa kulą *(globus solaris)*[110]. To samo określenie służy mu do opisu Ziemi, którą nazywa „kulą ziemską" *(globus terrenus)*[111]. Kiedy mówi o przestrzeni kosmicznej, nazywa ją przestrzenią „między kulą ziemską

107 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 33, 720n.
108 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 33, 721n.
109 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), I,58,501C.
110 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 33, 721B.
111 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), I,61,503C.

a chórami gwiazd"[112].Tego samego kształtu są też planety, „kule lekkie i duchowe"[113], tak samo wygląda Księżyc — skoro „obraca się księżycowa kula" (*lunaris globus volvitur*)[114].

Szczególnie interesujące są przypominane przez Eriugenę wyniki zastanawiania się starożytnych autorów pogańskich nad rozmiarami całego wszechświata[115]. Ogólnie można powiedzieć, że o ile wyniki obliczeń wielkości astronomicznych są zdumiewająco dokładne co do rozmiarów samej Ziemi i całkiem dobre w bezpośrednim kosmicznym sąsiedztwie naszego globu, to ich precyzja wyraźnie spada w miarę oddalania się od kuli ziemskiej. Co do rozmiarów kosmosu jako całości, to te liczby zostały już dramatycznie zaniżone.

W naszych czasach często zaczyna się ocenę wartości tego typu wyliczeń sprzed wieków od porównywania znanych nam dziś rozmiarów wszechświata mierzonego na miliardy lat świetlnych z powtarzanymi w średniowieczu starożytnymi wyliczeniami, które prowadziły do wizji kosmosu o rozmiarach rzędu co najwyżej setek milionów kilometrów. Jednak o wiele owocniejsze wydaje się podejście inne: owszem, to prawda, że rzuca się w oczy radykalne niedoszacowanie kosmicznych rozmiarów przez starożytnych badaczy, ale przecież absolutnie

112 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon),* II, 16,549B.
113 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon),* II, 16, 549D.
114 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon),* II, 16,560C.
115 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 33,716-721; 34, 722B-723B.

zdumiewające jest to, że rachunki dotyczące bezpośredniego sąsiedztwa kosmicznego naszej planety były zadziwiająco dokładne!

Przede wszystkim więc obwód samej Ziemi podawano bardzo precyzyjnie: około 40 tysięcy kilometrów. Jest to praktycznie tyle samo, ile podają dzisiejsze wyliczenia. Podobnie zadziwiająco dobrze podana jest odległość od Ziemi do Księżyca. Ma ona wynosić według tych przekazywanych w średniowieczu informacji prawie 121 tysięcy kilometrów. Jest to z grubsza tylko trzy razy mniej, niż wskazują nowoczesne pomiary. Co do rzędu wielkości jest to więc wynik całkiem dobry: uzyskiwano go przecież dzięki obserwacjom dokonywanym tylko gołym okiem, a podstawowym instrumentem pomiarowym były kijki używane do mierzenia długości słonecznego cienia o różnych porach dnia. Gorzej jest z odległością Ziemi od Słońca; ta jest zaniżona już nawet co do rzędu wielkości: mniej więcej tysiąc razy za mała. Z kolei wielkość całego kosmosu, czyli odległość do gwiazd, jest już zaniżona o gigantyczne rzędy wielkości. Jednym z powodów był fakt, że wielkość samej Ziemi oraz wielkość Księżyca i odległość do niego mierzono za pomocą rzeczywistych proporcji geometrycznych. Natomiast z braku jakichkolwiek odniesień przy przedłużeniu tej procedury na dalsze ciała niebieskie uciekano się po prostu do założenia, że odległości od kolejnych planet czy gwiazd będą układać się w harmonijne proporcje liczb niezbyt obiegających od siebie rzędem wielkości. Metoda ta okazała się zawodna; po wiekach wszechświat okazał się znacznie większy,

niż to w średniowieczu się wydawało. Jako intuicja wskazująca na matematyczne podłoże konstrukcji całego świata metoda ta okazała się jednak nadzwyczaj owocna. Materialna rzeczywistość jawiła się według niej jako całość uporządkowana według matematycznych reguł. Bóg, stwarzając świat, posłużył się więc odwiecznie istniejącymi prawami matematycznymi.Ten właśnie aspekt myśli Eriugeny będzie przedmiotem naszych następnych rozważań.

ARYTMETYCZNY JĘZYK KSIĘGI STWORZENIA

Czas teraz na krok w głąb księgi natury. Już sama treść tej księgi jest dla Eriugeny czymś niezmiernie fascynującym, ale jeszcze ciekawsze wydaje mu się poznawanie języka, jakim jest napisana, i jego gramatyki. Jest to język matematyczny, a jego gramatyką jest arytmetyka. Spośród wszelkich argumentów racjonalnych Eriugena wysoko cenił sobie właśnie arytmetykę. „Dowody arytmetyczne chętnie przyjmuję", pisał, dając przy okazji wyraz swojemu niewzruszonemu zaufaniu do metod matematycznych: arytmetyka według niego „ani się nie myli, ani ludzi w błąd nie wprowadza". Jeśli zdarzy się, że ludzie mniej zdolni popełniają w niej błędy, to nie jest to winą owej nauki, lecz należy to przypisać intelektualnej ociężałości tych, którzy nieostrożnie ją stosują[116].

116 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 11, 652A.

Pisząc obszernie o arytmetyce[117], podkreśla, że nie chodzi tu jedynie o jakąś umiejętność praktycznych rachunków, o Uczenie rzeczy materialnych. To, co „mędrcy rozważają w nauce arytmetycznej, to nie liczba zwierząt lub roślin, czy innych podobnych ciał lub rzeczy". Nie, przedmiotem matematyki są byty idealne. Są to liczby „pojęte intelektualnie, niewidzialne i niecielesne, utworzone tylko przez samą naukę, które nie są związane z żadnym innym [materialnym] przedmiotem" - to właśnie rozważa się w arytmetyce. Bardzo ważne jest to, że mają one swój własny byt, niezależny od przedmiotów materialnych. Z tego powodu rządzące nimi reguły muszą być wywiedzione przez intelektualny namysł człowieka parającego się matematyką, a nie przez prostą obserwację rzeczy materialnych.

Dlatego trzeba zadziwiać się faktem, że rzeczywistość świata obserwowana przez człowieka, a zwłaszcza ta badana przez astronomię, podlega zasadom wywiedzionym przez abstrakcyjne rozumowanie matematyczne. Matematyka nie jest podporządkowana przedmiotom materialnym; raczej odwrotnie, to one są jej posłuszne: arytmetyka nie jest tym, *co* liczymy, ale tym, za *pomocą czego* liczymy.

Arytmetykę poznaje się nie przez zestawianie właściwości przedmiotów materialnych, ani nawet wyobrażonych przez umysł człowieka. Drogą do niej jest czysta abstrakcja

117 Poświęci! temu sporo uwagi np. w: *Ge divisione naturae {Periphyseon),* III, 11,651B-656D.

w oderwaniu od konkretnych przedmiotów. Przedmiotem jej rozważań są byty dostępne poza wszelką obserwacją materialnej rzeczywistości, a poznawalne tylko umysłem *(solo intellectu),* w naukowej mądrości. W tym sensie arytmetyka daje udział w

Bożym rozumie, dzięki niej człowiek ma dostęp do języka, w jakim napisana została księga natury.

To samo dotyczy pokrewnej dziedziny matematycznej, mianowicie geometrii. Kiedy Eriugena przytacza przykład trójkąta, figury geometrycznej, wówczas podkreśla z naciskiem, że nie mówi tu o „trójkącie wyobrażonym *(phantasticum triangulum*), który z duszy za pomocą pamięci spłynąłby do zmysłów, a z nich do [narysowanej] figury poznawalnej przez zmysły". Podobnie przedmiotem matematycznej refleksji nie jest obraz, który na podstawie narysowanej figury poprzez poznające ją zmysły zostałby wyryty w pamięci ludzkiej. Nie, chodzi mu o pojęcie trójkąta, gdzie tworzące go odcinki i kąty nie leżą obok siebie, jak na rysunku, ale intelektualnie wchodzą w skład pojęcia, nierozdzielnie ze sobą złączone: „w jednym i tym samym pojęciu geometrycznym wszystko jest zjednoczone"[118].

Wróćmy jednak do arytmetyki. Jest ona nauką naturalną, a nie teologią; dotyczy przyrody, a nie świata duchowego. Jest nawet bardziej fundamentalna od wszelkich nauk przyrodniczych. Jest tak dlatego, że stanowi niewzruszony fundament bardziej praktycznych działów matematyczno-fizycznych:

118 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), IV, 8, 775A.

geometrii, astronomii i muzyki. Jest ich podstawową przyczyną i zasadą (*primordialis causa atqueprincipium).*

W swoich sformułowaniach Eriugena posuwa się do śmiałości zrozumiałej w pełni zapewne dopiero w świetle odkryć fizyki XX wieku:

> „Niezmierzone mnóstwo wszelkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych przyjmuje swoją istotę według zasad matematycznych, które bada arytmetyka. Świadczy o tym odkrywca tej nauki, Pitagoras, filozof najwyższej rangi. Przekonywał on, że istotą wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych, jest liczba. A i Pismo Święte temu nie przeczy, skoro mówi: «Ty wszystko urządziłeś według miary i liczby, i wagi!» (Mdr 11,20)"[119].

W oczach Eriugeny arytmetyka jest nauką konieczną - w tym sensie, że jej rezultat wynika z logicznej konieczności, a nie z eksperymentu. Matematyczna racjonalność świata nie płynie z analizy rzeczywistości materialnej, lecz z analizy rzeczywistości matematycznej.

Dotyczy to nie tylko konkretnych przedmiotów, ale także czasu i przestrzeni, jeśli i te wielkości włączyć do rzeczy

119 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseoti*), III, 11, 651D-652A.

stworzonych. Czas i przestrzeń też rządzą się prawami matematyki, które to prawa są — zgodnie ze swoją ponadczasową naturą - wobec nich pierwotne. Byty matematyczne istniejące w świecie idealnym, poznawalnym poprzez ścisłe rozumowanie naukowe, poprzedzają swoim trwaniem zarówno przestrzeń, jak i czas. Byty matematyczne są więc rzeczywistością stworzoną, ale wieczną; są matrycą stworzenia świata, są Bożym planem, według którego można odczytać stworzenie. Ich wieczność nie jest tym samym,

co odwieczność Boga, ale oznacza, że nawet czas jest im posłuszny, gdyż upływa zgodnie z regułami fizyki.

Eriugena prowadzi tego typu rozważania o naturze matematyki i wieczności liczb w książce *De aeternitate numerorum*[120] powraca do nich w swoim arcydziele *Periphyseon*, gdzie wywodzi, że liczby są wieczne — jak powiedzielibyśmy dzisiaj - w matematyce teoretycznej oraz stosowanej[121].

Trzeba przyznać, że te ostatnie tezy Eriugeny na temat istoty bytów matematycznych oraz ich relacji do materialnego świata mogą przyprawić o zawrót głowy. Matematyka jawi się jako nauka o świecie idealnym, istniejącym poza materialną rzeczywistością ziemską oraz ponadczasowym. Nic więc dziwnego, że rzeczywistość poznawana stopniowo przez człowieka okazuje się na każdym kroku posłuszna matematycznym prawom, chociaż te zostały poznane wyłącznie na drodze czystego rozumowania.

120 Jan Szkot Eriugena, *He divisione naturae (Periphyseon),* III, 655.
121 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon),* III, 660C.

256

Z przejęciem należy sobie uświadomić głębokie duchowe pokrewieństwo tego stylu myślenia z apelem o racjonalność wiary wystosowanym ponad tysiąc sto lat później przez papieża Benedykta XVI: „matematyka, genialny abstrakcyjny wytwór ludzkiego rozumu, okazuje się przydatna do poznania natury i do wykorzystania jej, by nam służyła; [...] matematyka jest językiem Stwórcy - tak napisał księgę świata"[122].

Rys. 9. Kosmos z kulistą Ziemią pośrodku według ilustracji z *Kroniki norymberskiej* z 1493 roku[123]

122 Benedykt XVI, Colloquio di Sua Sanłitd Benedetto XVI con i giovani, *6IV 2006.*
123 Ilustracja za: www.gsas.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/OOmaplinks/medieval/nuremchronl493/cosmos.jpg (2008).

257

H. WIELKI MATEMATYCZNY FINAŁ PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA

W naszym cierpliwym poszukiwaniu śladów łączności duchowości chrześcijańskiej i nauk ścisłych zbliżamy się powoli do końca pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Czeka nas tutaj niezwykła niespodzianka, jaką jest spotkanie z człowiekiem, który walnie przyczynił się do wprowadzenia w Europie przodującej wtedy arabskiej matematyki i astronomii.

Francuz Gerbert z Aurillac (ok. 950-1003), bo o nim tu mowa, był mnichem, a w późniejszym okresie swojego życia nawet krótko opatem. Wykształcony w klasztorze w Aurillac, studiował później matematykę w północnej Hiszpanii, a więc w bezpośrednim sąsiedztwie muzułmańskich ośrodków naukowych na terenach rządzonych wówczas

przez Arabów. Poznał tam metodę zapisu liczb, znaną u nas do dziś pod nazwą cyfr arabskich. Zdobytą wiedzą dzielił się z innymi, ucząc w szkole katedralnej w Reims, we Francji. Zasłynął, pisząc liczne prace z zakresu arytmetyki, geometrii i astronomii. Tytuły tych ksiąg mówią same za siebie: *Książeczka o podziale liczb (Libellus de numerorum divisione), O geometrii (De geometria), O konstrukcji powierzchni kuli (De sphaerae constructione)*. Rozpowszechniony przez niego zapis cyframi arabskimi znakomicie ułatwiał prowadzenie obliczeń w porównaniu z mozolnym liczeniem za pomocą liczb zapisanych systemem rzymskim. Gerbert z Aurillac umiejętnie łączył praktyczne zastosowania rozmaitych działów uważanych

258

wówczas za matematyczne. Wyróżnił się więc: w muzyce (w Reims skonstruował organy), w arytmetyce (odnowił znajomość starożytnego liczydła, czyli abakusa), w astronomii (jest domniemanym autorem traktatu o astrolabium - pożytecznym instrumencie do astronomicznych obserwacji nieba). Nie zapomniał też o ostatnim, czwartym dziale średniowiecznej matematyki: w swojej *Geometrii* przypomniał metodę obliczania obwodu kulistej Ziemi, podaną przez starożytnego Eratostenesa (otrzymuje przybliżony wynik 250 tys. stadiów, czyli według dzisiejszych miar ok. 40 tys. kilometrów)[124]. W dziele o podziale liczb podaje już wynik dokładniejszy: 252 tysiące stadiów, przeliczając go także na mile, a nawet na stopy[125]. Dzisiejszego czytelnika zaciekawi zapewne, że autor uczy tam zapisu wielkich liczb oraz metody szukania dzielników danej liczby. Rozważania te dedykuje pewnemu Konstantynowi, przy czym — jak zapewnia - skłoniła go do tego siła przyjaźni[126].

W jakim sensie przekazywanie w środowisku mnichów rozważań tego typu może być objawem przyjaźni? Jest tak dlatego, że — jak pisze Gerbert - tylko początkowo geometria została wynaleziona jedynie dla celów praktycznych, na potrzeby pomiarów ziemi, o czym świadczy nazwa tej dyscypliny naukowej *(geometria).* Później jednak została zastosowana do innych dziedzin,

124 Gerbert z Aurillac, *Geometria*, XCIII.
125 Gerbert z Aurillac*, Libelluls de numerorum divisione,* XVI.
126 Gerbert z Aurillac, *Libelluls de numerorum divisione, Praefatio.*

259

bardziej teoretycznych. Jak zapewnia czytelnika, była użyteczna po prostu dla celów poznawczych, a ćwiczenie się w niej przynosiło radość. Dlatego należałoby przyjąć inną jej definicję: „Geometria to dyscyplina nauki zajmująca się figurami i kształtami, które rozważa w aspekcie wielkości"[127]. Dzielenie się tą radością jest właśnie stosownym darem dla przyjaciela. „Dla wszystkich miłośników mądrości nauka ta jest w najwyższym stopniu użyteczna", gdyż jest nieoceniona w ćwiczeniu twórczego ducha ludzkiego, w wyostrzeniu zdolności obserwacji. „Przynosi radość i podziw dla natury oraz dla potęgi jej Stworzyciela, który wszystko stworzył według liczby, miary i wagi", jako że pozwala podziwiać oraz wychwalać moc i niewyrażalną mądrość[128].

127 Gerbert z Aurillac, *Geometria*, I,2.
128 Gerbert z Aurillac, *Geometria,* I,2.

260

Rys. 10. Na zdobnej iluminacji z czternastowiecznego manuskryptu zawierającego łacińskie tłumaczenie *Elementów* Euklidesa dokonane przez Adelarda z Bath widać grupę studentów, prawdopodobnie mnichów, pobierających lekcję geometrii od damy trzymającej w dłoniach cyrkiel i węgielnicę[129]

Chrześcijański uczony, zgłębiając matematykę, coraz lepiej rozumie, że istnieją realne rzeczywistości oprócz ciał materialnych, a początkiem tego jest właśnie studium geometrii. W słowach żywo przypominających wspomnienia św.

129 Ilustracja za: http://www.bl.uk/learning/histcitizen/medieval/women/teaching/geometry.html (2008).

261

Grzegorza Cudotwórcy o edukacyjnej metodzie Orygenesa Gerbert wyjaśnia siłę geometrii w procesie kształtowania abstrakcyjnej wyobraźni człowieka:

> „W świecie natury punkt, odcinek i płaszczyzna nie mogą istnieć poza materialnymi ciałami, natomiast w świecie umysłu pojmowane są jako obiekty niematerialne i jako pojęcia mające swoje istnienie jakby poza ciałami"[130].

Wymienione do tej pory wiadomości o niezwykłym mnichu żyjącym w bliskości przełomowej daty, jaką był rok 1000, już same w sobie wystarczyłyby, aby uznać postać Gerberta z Aurillac za naukowy fenomen zaskakujący nowatorstwem myśli, porywający śmiałością w korzystaniu z dzieł przodujących podówczas w naukach ścisłych muzułmańskich Arabów oraz dający przykład ogromnej liczbie uczniów, którzy jego idee roznieśli po całej Europie. Ale czeka nas jeszcze niespodzianka ostateczna: ten wybitny mnich matematyk został najpierw biskupem w Reims, potem arcybiskupem w Rawennie, a wreszcie, w roku 999, został papieżem. Dlatego to właśnie on przeprowadził Kościół z pierwszego tysiąclecia w drugie. Jest rzeczą o najwyższej symbolicznej wadze, że w samym sercu średniowiecza w nowe tysiąclecie Kościół wchodził pod

130 Gerbert z Aurillac, *Geometria,* II, 4.

262

pasterską pieczą papieża, który położył istotne zasługi w upowszechnieniu w chrześcijaństwie łacińskim najważniejszych matematycznych i astronomicznych osiągnięć ówczesnego świata. Traktaty matematyczne Gerberta, późniejszego papieża Sylwestra II, były podręcznikami przez kilka następnych wieków[131]. Intrygujące, że jedyny papież, który przed swoim wyborem zajmował się matematyką na poziomie uważanym w jego otoczeniu za poważny, urodził się jeszcze w pierwszym tysiącleciu. Sylwester II był przecież autorem nie tylko prac z dziedziny teologii, jak np. *De Corpore*

et Sanguine Domini (O Ciele i Krwi Chrystusa), ale także dzieł o podziale liczb i o geometrii. Jest to wyraźnie sprzeczne ze wszelkimi stereotypami średniowiecza, zwłaszcza średniowiecznego Kościoła i jego stanowiska wobec nauki.

Takim oto symbolem przypieczętowane zostało spotkanie duchowości chrześcijańskiej z naukami ścisłymi w przełomowym roku 1000. Na tym też zakończymy nasz przegląd, z konieczności pobieżny i wyrywkowy, danych źródłowych ilustrujących tę intelektualną przygodę chrześcijaństwa w pierwszym tysiącleciu. Kolejnym etapem niech będzie wędrówka podobnym szlakiem, ale tym razem już w drugą część średniowiecza, od XI do XV stulecia. Będzie to stosowna chwila, aby zaznajomić się bliżej z następnymi wybitnymi przedstawicielami

131 P. Sergescu, *Les mathématiques à Paris au moyen-âge,* „Bulletin de la Société Historique de Lisieux" 67 (1939) nr 7, s. 30.

świata nauk przyrodniczo-matematycznych, którzy jednocześnie byli ludźmi wielkiej wiary. Nie oddzielali też tych dwóch dziedzin życia, ale swój podziw dla Bożej mocy rozwijali, zdobywając wiedzę matematyczno-przyrodniczą. Podobnie jak w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, nie brakowało takich przykładów również w początkowych wiekach drugiego tysiąclecia.

ROZDZIAŁ 4
ŚREDNIOWIECZNA ASTROFIZYKA

Cokolwiek powstało od pierwszych chwil stworzenia,
utwierdzone zostało przez matematykę.
To był podstawowy wzorzec w umyśle Stwórcy.
(Hraban Maur, ok. 800 r.)

Nasz przegląd spotkań duchowości chrześcijańskiej z naukami przyrodniczymi w pierwszym tysiącleciu zakończyliśmy mocnym akcentem, jakim było niewątpliwie wybranie w roku 999 na stolicę Piotrową mnicha matematyka o ustalonej reputacji naukowej w ówczesnej Europie, Gerberta z Aurillac (+ 1003). Został papieżem i przybrał imię Sylwestra II. Czeka nas teraz odpowiedź na pytanie, jakie były dalsze losy tej fascynującej przygody mariażu wiary z naukami przyrodniczymi w kolejnych wiekach średniowiecza.

Punktem wyjścia niech staną się słowa biskupa Utrechtu, Adelbolda (urząd pełnił w latach 1010-1026), z jego *Traktatu o ustalaniu objętości kuli (Libellus de ratione inveniendi crassitudinem sphaerae).* We wstępie wspomniał tam o książce *Komentarz do „Snu Scypiona"* rzymskiego pisarza Makrobiusza, piszącego mniej więcej w latach 400-425. Zaraz na początku, obok uwag dotyczących proporcji objętości dwóch kul w zależności od stosunku ich średnicy, znajdujemy rzucone jakby na marginesie słowa Adelbolda:

„Makrobiusz w komentarzu do *Snu Scypiona* mówi o rozmiarach niebios, Ziemi, Słońca i Księżyca oraz o ich kulistej bryle *{rotunda globositate)"*[1].

Ta pochodząca z XI wieku uwaga pozwala nam z jednej strony zauważyć trwający w dalszym ciągu podziw dla ustaleń naukowych starożytnych Greków, przekazanych przez rzymskich encyklopedystów, z drugiej zaś pozwala od razu podważyć panujące - niestety do dziś - stereotypy na temat średniowiecznych poglądów na temat kształtu Ziemi i rozmiarów kosmosu. Tyle tytułem wprowadzenia. Nie pozostaje nam nic innego, jak przystąpić do dzieła, czyli bardziej systematycznego przeglądu przykładów zainteresowania ludzi średniowiecznego Kościoła naukami ścisłymi. Tym razem zmienimy jednak nieco metodę. Większa obfitość naukowego materiału powstałego po roku 1000 zachęca do tego, by nie posuwać się już tylko chronologicznie, ale by oddzielić od siebie przynajmniej wątek astronomicznych wyobrażeń ludzi średniowiecza od zagadnień ściśle matematycznych oraz od zagadnień metody naukowej. Wszystkie okażą się ściśle związane z wiarą ludzi tamtej epoki oraz z ich podziwem dla Boga Stwórcy.

1 Adelboldus Trajectensis Episcopus, *Libellus de ratione inveniendi crassitudinem sphaerae,* 1,1104 A.

267

A. KOSMICZNI SĄSIEDZI

Powrócimy jeszcze na chwilę do Makrobiuszowego *Komentarza do „Snu Scypiona".* Czy sam Makrobiusz był chrześcijaninem, tego nie wiadomo. Dlatego jego dzieło samo w sobie nie będzie tu zaprzątać naszej uwagi. Jedno jest pewne: tuż przed początkiem naszej ery słynny rzymski filozof i polityk, Cyceron (106-43 p.n.e.), w dziele *O państwie (De re publica)* opisał sen rzymskiego generała i polityka, Scypiona. Sen jest o tyle intrygujący, że Scypion wędruje w nim przez kosmos, a konkretnie - wśród planet. Ponadto do malowniczego opisu tej wędrówki zostały dołączone rozważania na temat budowy wszechświata. Po pięciuset latach, w V wieku ery chrześcijańskiej, Makrobiusz podjął ten temat w swoim *Komentarzu,* nie zaniedbując dość szczegółowych wyjaśnień co do kształtu całego kosmosu, jak również poruszających się w nim ciał niebieskich. I od tej pory jego książka przez całe średniowiecze cieszyła się wielkim poważaniem wśród chrześcijańskich filozofów i teologów. Wiadomo, że dzieło to znał już Boecjusz (480-524). Na tej podstawie możemy wyrobić sobie pogląd, jakiego wyobrażenia o kosmosie uczyły się kolejne pokolenia chrześcijan w czasie swoich studiów.

Nic tak nie pomaga wyobraźni jak dobre rysunki, dlatego odwołamy się do ilustracji, jakimi zaopatrzono około 1150 roku rękopis *Komentarza do „Snu Scypiona*Są one najbardziej przekonującym argumentem co do wyobrażeń o kosmosie w XII wieku.

268

Oto pierwsza z tych ilustracji, przedstawiająca przestrzenne ułożenie ciał niebieskich w naszym najbliższym kosmicznym otoczeniu - rzecz jasna, w świetle obowiązującej wówczas geocentrycznej teorii kosmosu, według której od Ziemi do Słońca krążą po swoich okołoziemskich orbitach trzy ciała niebieskie (Księżyc, Merkury, Wenus), następnie właśnie Słońce, a po nim, na coraz większych orbitach, trzy następne (kolejno Mars, Jowisz i Saturn).

Rys. 11. Wzajemne położenie Ziemi, Słońca i Księżyca przy zaćmieniu Słońca w dziele z XII w.[2]

2 Ilustracja za: http://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosius_Theodosius_ Macrobius (2008), źródło: Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, ms. NKS218 4°.

269

W samym centrum rysunku znajduje się okrągła Ziemia. Wprost nad nią narysowano Księżyc skierowany „rogami" do góry. Tuż nad Księżycem znajduje się gwiaździste Słońce. Całość ilustruje ułożenie tych trzech ciał niebieskich podczas zaćmienia Słońca: autor wyjaśnia tu poglądowo, że do tego zjawiska dochodzi wówczas, gdy Księżyc znajdzie się na drodze promieni słonecznych. Całość dość dobrze ilustruje wyobrażenia zarówno kuli ziemskiej, jak i jej sąsiednich — według ówczesnych pojęć - ciał niebieskich.

Trzeba tu dodać, że zainteresowanie takimi tematami jak kształt Ziemi było w średniowieczu, a także w chrześcijańskiej starożytności znacznie mniejsze niż dzisiaj. Niektórzy teologowie wręcz demonstrowali swoją obojętność wobec problematyki astronomicznej, która w zestawieniu z tematyką zbawienia człowieka wydawała im się mało istotna i raczej nieprzydatna. Takie na przykład było stanowisko św. Bazylego z Cezarei (330-379):

> „Ci, co pisali o naturze wszechświata, rozprawiali obszernie o kształcie Ziemi. Czy ona jest okrągła, czy walcowata, czy przypomina dysk lub zaokrąglona jest w każdym miejscu, czy też ma kształt kosza i pusta jest w środku - wszystkie te przypuszczenia snuli kosmografowie, każdy spierając się z poprzednikiem [...].

270

> [Mojżesz jednak] milczeniem pominął wszystkie te sprawy jako bezużyteczne [w sprawie zbawienia]"[3].

Wydaje się, że podobny brak zapału do zagadnień przyrodniczych odziedziczyli również niektórzy filozofowie średniowieczni. Chociaż dziś takie stanowisko wielkiego teologa, jakim był Św. Bazyli, pozostawia w nas pewien niedosyt, to jedno przynajmniej wynika z tych słów: ewentualność Ziemi kulistej ten ojciec Kościoła potraktował tak samo jak ewentualność Ziemi płaskiej. Ani w jednym, ani w drugim rozwiązaniu nie widzi nic interesującego z punktu widzenia wiary, a więc oczywiście również żadnej sprzeczności, gdyby jakiś chrześcijanin stanowczo twierdził, że Ziemia jest właśnie kulą.

Co ciekawe, kobieca natura św. Makryny, siostry św. Bazylego, okazała się o wiele bardziej skłonna do racjonalnych dociekań w tej kwestii. W roku 380 trzeci spośród tego rodzeństwa, św. Grzegorz z Nyssy, w dialogu *O duszy i zmartwychwstaniu* zanotował takie słowa swojej uczonej siostry (którą zresztą w całym tym piśmie niezmiennie tytułuje Nauczycielką):

„Kiedy Słońce świeci ponad Ziemią, wtedy cień rozpościera się na jej dolnej części, gdyż z powodu kulistego kształtu Ziemi Słońce nie może jej całej objąć jednocześnie swoimi promieniami. Dlatego kiedy na jakieś miejsce

3 Bazyli, *Komentarze do Hexaemeronu,* Homilia 9.

na kuli ziemskiej padają promienie Słońca, to z drugiej strony jej średnicy znajdziemy wtedy cień. Nieustannie więc po przeciwnej stronie wędrówki promieni słonecznych po Ziemi cień wędruje po globie w tym samym tempie, co Słońce. Toteż po kolei i na zmianę raz dolna połowa Ziemi, a raz górna jest w świetle i w ciemności"[4].

Z następnej dwunastowiecznej ilustracji możemy wywnioskować kolejny szczegół, mianowicie proporcje wielkości trzech kosmicznych obiektów: Słońca, Ziemi i Księżyca.

Rys. 12. Wzajemne położenie Ziemi, Słońca i Księżyca przy zaćmieniu Księżyca według ilustracji z XII w.[5]

4 Grzegorz z Nyssy, *0 duszy i zmartwychwstaniu,* 102-103.
5 Ilustracja za: http://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosius_Theodosius_Ma- crobius (2008), źródło: Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, ms. NKS 218 4°.

Tutaj Słońce jest na samym dole rysunku, podpisane łacińskim słowem *Sol.* Na przeciwległym krańcu, u samej góry znajdziemy słowo *Luna*, czyli Księżyc. A dokładnie w centrum orbit Słońca i Księżyca zaczyna się nieco dziwny kształt: jego początkiem jest Ziemia (na środku) a kontynuacją - jak informuje opis — *umbra Terre,* czyli cień Ziemi. Słońce krążące wokół Ziemi - jak wtedy mniemano - jest od niej znacznie większe. Dlatego cień rzucany przez ziemski glob jest stożkowaty: zwęża się stopniowo w przestrzeni kosmicznej, aż wreszcie zupełnie zanika. Księżyc jednak jest na tyle blisko, że gdy wejdzie w stożkowaty cień Ziemi, wtedy mamy do czynienia z zaćmieniem Księżyca. Autor kontynuuje tutaj dobrą starożytną linię tradycji zdecydowanie odmiennej od przyrodniczego sceptycyzmu: na szczęście dla nas inni byli nieco bardziej zainteresowani problemami astronomii niż św. Bazyli.

Trzecia ilustracja z tego samego okresu dotyczy już samej kuli ziemskiej, a konkretnie jej stref klimatycznych.

273

Rys. 13. Strefy klimatyczne Ziemi według wyobrażeń z XII w.[6]

Arktyka i leżąca naprzeciw Antarktyka o klimacie mroźnym są zaznaczone jasnymi pasami przy biegunach. Następujące kolejno w kierunku równika ciemne pasy przedstawiają klimat umiarkowany, a środkowy pas - nienadający się do zamieszkania klimat gorący. Jak dowiemy się z kolejnej ilustracji, tereny leżącego na półkuli południowej klimatu umiarkowanego uważane były za niedostępne dla ludzi, gdyż - według ówczesnych poglądów - oddziela nas od nich ocean równikowy.

6 Ilustracja za: http://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosius_Theodosius_ Macrobius (2008), źródło: Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, ms. NKS 218 4°.

274

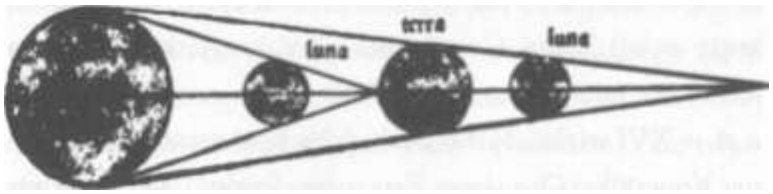
Rys. 14. Domniemany ocean równikowy[7]

Z upływem stuleci astronomiczna grafika nabierała polotu. Przy końcu średniowiecza, w XV wieku, możemy spotkać rysunki wyglądające prawie jak wyjęte ze współczesnego podręcznika astronomii dla początkujących, jak choćby ten pochodzący z tekstu trzynastowiecznego podręcznika Jana Sacrobo- sco, *De sphaera,* wydanego w 1478 roku[8]:

7 Ilustracja za: http://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosius_Hieodosius_ Macrobius (2008), źródło: Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, ms. NKS 218 4°.
8 Ilustracja za: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58736v (2008), s. 55.

275

Sot



Rys. 15. Mechanizm powstawania zaćmienia Słońca i Księżyca wg podręcznika Jana Sacrobosco, *De sphaera* (1478)

Jakkolwiek ilustracje te mogą zaskakiwać współczesnego czytelnika, to zwykle jeszcze bardziej dziwi odkrycie, że przeciwstawianie średniowiecznego geocentryzmu i heliocentry- zmu Kopernika wcale nie odzwierciedla intelektualnych dylematów ludzi średniowiecza w kwestii struktury kosmosu. Wielu uczonych tego okresu wyznawało częściowy heliocen- tryzm, który można też nazwać geoheliocentryzmem[9]. Polegał on na opinii, że wprawdzie Słońce okrąża Ziemię, ale za to wiele innych ciał niebieskich krąży wokół Słońca. Już najlepszy łaciński traktat astronomiczny z połowy pierwszego tysiąclecia, znajdujący się w *Zaślubinach Filologii i Merkurego* Martianusa Capelli, poucza, że Wenus i Mars okrążają Słońce, a owe trzy ciała wszystkie razem okrążają Ziemię[10]. Podobnie Eriugena powołuje się w IX wieku na Platona i twierdzi,

9 R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages: The Physical World before Columbus,* The Boydell Press, 1996, s. 16-17.
10 M. Hoskin (red.), *The Cambridge Illustrated History of Astronomy*, s. 69; por. Ch. Walker, *Astronomy before the Telescope, s. 128.*

że większość planet krąży wokół Słońca, które razem z nimi krąży wokół Ziemi. Co zdumiewające, z wyjątkiem Saturna jest to ten sam system, który głosił prawie osiemset lat później, w XVI wieku, Tycho Brahe jako konkurencję dla systemu Kopernika. Oto słowa Eriugeny: „Jowisz i Mars, Wenus i Merkury nieustannie przemierzają koła swoje wokół Słońca, jak naucza Platon"[11]. Ten sam wątek podjął kilka wieków później przedstawiciel szkoły w Chartes, William z Conches (f ok. 1154), w *Philosophia mundi,* załączając nawet ilustrację planetarnych orbit okołosłonecznych[12], a po nim Daniel z Morley (f ok. 1210) w *Liber de naturis inferiorum et superiorum,* również z ilustracją podobnie przedstawiającą orbity ciał niebieskich.

B. ZIEMIA JAK PIŁKA OKRĄGŁA

Jednak zagadnienia geoheliocentryzmu to problemy dla zaawansowanych. Zwykle mamy kłopoty ze zrozumieniem średniowiecznego obrazu kosmosu w znacznie bardziej prozaicznym wymiarze. Znakomita większość ludzi jest dziś przekonana, że do kanonów średniowiecznej astronomii należało przekonanie o płaskiej Ziemi. Jest to

11 Jovem dico, et Martern, Venerem et Mercurium, quae semper circuios suos circa Solem peragunt sicut Plato docet", Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 698.
12 Faksymile tego tekstu można znaleźć pod adresem: http://dewey. library. upenn.edu/sceti/ljs/PageLevel/index. cfm?ManID=ljs384&page=l (2008).

przekonanie zupełnie nieuzasadnione i nieoparte w ogóle na średniowiecznych tekstach: „nie znamy żadnego choć trochę poważanego pisarza w łacińskim średniowieczu, który wyznawałby ideę płaskiej Ziemi"[13]. Zauważmy: nie tylko nie ma mowy o powszechnej wierze w płaską Ziemię, ale nawet nic nie wiadomo o debatach na ten temat. Nikt, kogo w średniowieczu poważano, takich tez nie wygłaszał. A co z poglądami przeciwnymi, czyli opiniami o Ziemi kulistej? Mamy setki takich przykładów, a z niektórymi obecnie się zapoznamy.

Wróćmy jednak na chwilę do wcześniejszych etapów średniowiecza. Starą grecką ideę kulistej Ziemi przekazali najbardziej poważani we wczesnym średniowieczu filozofowie: Makrobiusz i Martianus Capella. Podjął ją w VII wieku Beda Czcigodny, kontynuował ją cały zastęp filozofów zajmujących się astronomią[14].

Jednym z największych autorytetów tej epoki w dziedzinie nauk przyrodniczych był św. Izydor z Sewilli (ok. 570-636). Pisząc w wieku VII, zwraca uwagę na kształt jednego z insygniów władzy - jabłka królewskiego. I wyjaśnia, że znak ten (łac. *pila* - czyli piłka, mająca kształt kuli) został wprowadzony, gdyż przypomina kulistą Ziemię, zamieszkałą przez

13 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages,* s. 61.
14 P. Zumthor*, La mesure du monde: représentation de l'espace au Moyen Âge,* Paris 1993, s. 224.

wszystkie ludy poddane cesarskiej władzy[15]. W konsekwencji Izydor w liście do króla Gotów nazwał Ziemię kulą (łac. *globus)*[16]*.* Uwaga o kulistej Ziemi, chociaż rzucona w tekście Izydora właściwie na marginesie jego rozważań, jest niezmiernie ważna, gdyż dwadzieścia ksiąg jego *Etymologii* było głównym źródłem, z którego „autorzy wczesnego średniowiecza czerpali poglądy o wszechświecie"[17].

Nawiasem mówiąc, przez całe średniowiecze tak zwany *globus cruciger,* czyli jabłko królewskie w kształcie globusa z krzyżem, występował bardzo często na monetach oraz w ikonografii. Kula z krzyżem u góry była obrazem naszej planety pod władzą Chrystusa, co w raczej oczywisty sposób dowodzi, że Ziemia kojarzyła się powszechnie z kulą. *Globus cruciger* znany był od początku V wieku, zarówno w Bizancjum, jak i w chrześcijaństwie zachodnim. Tradycja ta trwała nieprzerwanie i w pewnych insygniach władzy można ją odnaleźć nawet dziś.

Zresztą uważny czytelnik św. Augustyna mógł zauważyć u niego tę samą myśl. Ten wielki ojciec Kościoła zastanawiał się nad tym, jak zrozumieć słowa Pisma Świętego mówiące, że w pierwszym i drugim dniu stworzenia po każdym z tych

15 Izydor z Sewilli, *Etymologie*, 18,3: „Piłam in signo constituisse fertur Augustus, propter nationes sibi in cuncto orbe subiectas, ut maius figuram orbis ostenderet"; por. K.A. Vogel, *Sphaera terrae - das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution*, Elektronische Dissertationen: Georg-August-Universität Göttingen, Philosophische Fakultät, 20 VI 1995, http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=963563351 (2008).
16 Izydor z Sewilli, *Epistula Sisebuti,* 38-41; za: K.A. Vogel, *Sphaera terrae...*
17 O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 89.

dni następowała noc (Rdz 1,5.8). Było to, jeszcze zanim „zebrały się wody spod nieba w jedno miejsce i ukazała się powierzchnia sucha" (por. Rdz 1,9). Cały ziemski glob, rozumował Augustyn, był zatem pierwotnie pokryty wodą. Augustyn przypuszczał, że

mogła to być początkowo woda w postaci pary, która okrywała całą Ziemią jako jedna wielka chmura. Dopiero później skropliła się i w ten właśnie sposób nastąpiło wspomniane przez Biblię „zebranie się wód spod nieba w jedno miejsce", czyli w postaci oceanu. Jakkolwiek jednak było, interesuje nas tu wyrażenie, którego użył ów ojciec Kościoła na określenie Ziemi pokrytej w całości wodą: *aquosa etglobosa moles* („sferyczna masa wodna")[18]. Również powietrze otaczające Ziemię i poddane rozmaitym ruchom na skutek wiatrów przybiera kształt kuli *{utglobus)*[19]. Powstała w wyniku Bożego aktu stwórczego Ziemia jawiła się więc Augustynowi jako kula.

Izydor nazywany jest zazwyczaj ostatnim ojcem Kościoła na Zachodzie, a będąc „płodnym pisarzem, wywarł bardzo wielki wpływ na kulturalny rozwój następnych wieków; [...] należy do wielkich nauczycieli średniowiecza". „Encyklopedyczny charakter [jego dzieł] zadecydował o ich bardzo szerokim rozpowszechnieniu, o czym daje jeszcze dzisiaj świadectwo wielka ilość manuskryptów"[20], które dochowały się do naszych czasów.

18 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, I,12,25.
19 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* II, 13,27.
20 B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia,* s. 640.

280

Równie słynnym i popularnym encyklopedystą był św. Beda Czcigodny (672-735), który w VIII wieku do opisu naszej planety używa słów tak wyraźnych, że nie można mieć najmniejszych wątpliwości, jaki kształt Ziemi miał na myśli: naszą planetę nazwał *globus terrae,* czyli po prostu kulą ziemską. Wyjaśnił to tak dokładnie, jak tylko mógł: okrąg ziemi (*orbis terrae)* leży według niego w środku wszechświata. A jest nie tyle okręgiem *(gyros)* o pewnej grubości, wypukłym jak tarcza *(scutum),* ale jest jak piłka *(fila),* ze wszystkich stron tak samo okrągła. Góry czy doliny na Ziemi można porównać z niewielkimi wypukłościami i wgłębieniami na piłce, które przecież nie zmieniają jej zasadniczo okrągłego kształtu. „Taki jest kształt Ziemi, którą dano nam śmiertelnym za mieszkanie"[21].

Przejdźmy do wieku IX: wtedy to Jan Szkot Eriugena (810-877) przedstawia Ziemię okrągłą jak kula. Jej kształt odpowiada według niego równie okrągłemu kształtowi sfer niebieskich, otaczających naszą planetę ze wszystkich stron. Kulę tę w połowie przecina równik, mający 360 stopni (nazwanych przez Eriugenę cząstkami okręgu). Wspomniał nawet o starożytnych metodach obliczania obwodu naszej planety. Wielokrotnie powraca do postaci starożytnego uczonego greckiego

21 „[Terra] orbis terrae vocatur. Est enim re vera orbis idem in medio totius mundi positus, non in latitudinis solum gyro, quasi instar scuti ro- tundus, sed instar potius pilae undiqueversum aequali rotunditate persimi- lis [...].Talis ergo schematis terra mortalibus ad inhabitandum data", Beda Czcigodny, *De temporum ratione,* 32; za: K. A. Vogel, *Sphaera terrae...*

281

Eratostenesa i do jego zdumiewających obliczeń wielkości Ziemi, Księżyca, Słońca i wzajemnych odległości tych ciał niebieskich. Wprawdzie wydaje się, że Eriugena nie zawsze odpowiednio sprawnie relacjonuje przedsięwzięte przez Eratostenesa eksperymenty oraz następujące po nich etapy wyliczeń, ale sednem sprawy jest

świadomość, że dane dotyczące kosmosu można uzyskać na drodze eksperymentu i rozumowania[22].

W rezultacie „fakt kulistego kształtu Ziemi traktowany był jako oczywisty i stanowił integralną część wiedzy akademickiej od czasów renesansu karolińskiego w VIII wieku"[23]. Te poglądy weszły na stałe do świadomości wykształconych warstw średniowiecza.

Oto garść przykładów. Notker Balbulus, niemiecki benedyktyn (+ 912), tłumacząc Boecjusza, zauważył: „Z tej strony Ziemi, którą znamy, nad powierzchnią wód znajdują się trzy kontynenty, ale nie wiemy, jak mają się sprawy po drugiej stronie Ziemi"[24]. Takie stawianie sprawy ewidentnie nie jest możliwe do pogodzenia z wyobrażeniem płaskiej Ziemi.

Honoriusz z Autun, mnich i ksiądz, pisze około 1130 roku dzieło *O obrazie świata (De imagine mundi).* Po przypomnieniu powszechnego wówczas przekonania o kulistości całego kosmosu, który jest „jak piłka okrągły" *(figura in modum pi-*

22 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon),* III, 33.
23 R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages...,* s. 25.
24 Za: tamże, s. 23.

lae rotunda), przechodzi do omówienia kształtu naszej Ziemi. Formułuje to następująco:

> „Kształt Ziemi jest okrągły, dlatego też zwana jest kulą *(orbis).* Gdyby bowiem ktoś, będąc w powietrzu, oglądał Ziemię z góry, to wszelkie wyniosłości gór i zagłębienia dolin wydawałyby mu się mniejsze niż palec osoby, która trzymałaby w ręku przeogromną piłkę *(piłam praegrandem)"*[25].

Autorzy tacy jak Gautier de Metz (swoje główne dzieło napisał ok. 1246 r.) czy Brunetto Latini (f 1294) świadczą o tradycji wiedzy o kulistości Ziemi[26]. Hildegarda z Bingen (t 1179) pisała w *Liber scivias:* „stworzona z niczego okrągła Ziemia tkwi w środku niebios, zawieszona w próżni jakby żółtko w jajku"[27].

Napisana w XIII wieku po niemiecku *Buch Sidrach (Księga Szadraka)* głosiła o Ziemi: „jest okrągła jak jakieś jabłko *(see is ront also eyn appel)"*[28]. Gautier de Metz wywodził nawet w *Image du monde,* że gdyby dwóch ludzi wyruszyło po powierzchni Ziemi w przeciwnych kierunkach, to spotkają się po drugiej

25 Honoriusz z Autun, *De imagine mundi,* 0121A-0122B.
26 B. Ribémont, *Status de l'astronomie et évolution des connaissances sur le cosmos chez les vulgarisateur médiévaux*, w: B. Ribémont (red.), O*bserver, lire, écrire le ciel au Moyen Age,* Paris 1991, s. 297-298.
27 Za: R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages...,* s. 7.
28 Za: tamże, s. 25.

stronie globu[29]. Już wkrótce będziemy mieli okazję rozważyć głębiej stosowną ilustrację.

Powstały między wiekiem IX a XII tekst *De mundi celestis terrestrisque constitutione,* przypisywany dawniej Bedzie Czcigodnemu, zawiera następujące słowa:

> „Powiemy teraz o kształcie Ziemi, którą Anaksagoras chciał widzieć okrągłą, ale płaską jak tarczę, a inni w kształcie misy. Z takich poglądów powstają jednak

liczne niezgodności [z obserwacjami]. Nie pozostaje więc nic innego, jak uznać Ziemię za kulistą: [...] wskutek okrągłości niebios i kulistości Ziemi (*terrae globositatem)* zmienia się miejsce wschodu i zachodu Słońca oraz jego pobytu w południe"[30].

Dlatego lądy na Ziemi mogą znajdować się tak na półkuli północnej, jak i na południowej[31]. Ukoronowaniem tego pobieżnego przeglądu wyobrażeń autorytetów średniowiecza na temat kształtu Ziemi niech będzie pewien tekst Św. Tomasza z Akwinu (+ 1274). Jego *Summa teologiczna* słusznie uważana jest do dziś za sztandarowe dzieło stanowiące kwintesencję myśli średniowiecznej. Jak łatwo nam już się domyślić na tym

29 Za: tamże, s. 36.
30 Beda (Pseudo-Beda), *De mundi celestis terrestrisque constitutione,* rozdz. 22-30.
31 Beda (Pseudo-Beda), *De mundi celestis terrestrisque constitutione,* rozdz. 34.

etapie naszych rozważań, kulisty kształt Ziemi przytoczony jest tam jako znana wszystkim oczywistość. Kiedy Tomasz chce podać przykład tego, że rozmaite nauki posługują się różnymi metodami, a jednak osiągana przez nie prawda jest zawsze taka sama, pisze:

„Oto astronom i filozof natury obaj osiągają te same wnioski: na przykład, że Ziemia jest okrągła (*rotunda).* Astronom dochodzi do tego na podstawie rozważań matematycznych, czyli abstrahując od materii; filozof zaś natury - właśnie poprzez rozważanie materii"[32].

Więcej technicznego i matematycznego zapału miał współczesny św. Tomaszowi słynny autor podręczników powszechnie używanych na średniowiecznych uniwersytetach, Anglik Jan Sacrobosco (+ ok. 1236). Jego książki wchodziły w skład kanonu lektur obowiązkowych dla studentów przez następne trzy stulecia[33]; z nich właśnie czerpano na uniwersytecie podstawowy opis niebios i Ziemi[34].

32 Łac.„[...] diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit: Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod *terra est rotunda*, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum", Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* 1,1,1.
33 O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 164.
34 E. Grant, *Le origini medievali delta scienza moderna: II constesto religioso, istituzionale e intellettuale,* Torino 2001, s. 199.

Zajrzymy więc do fragmentów napisanego około 1230 roku słynnego i arcyciekawego dzieła Jana Sacrobosco *De sphaera.* Pracą tą szeroko posługiwano się jako podręcznikiem astronomicznym w całym późnym średniowieczu, a nawet w początkach czasów nowożytnych. Po wynalazku dokonanym przez Gutenberga książka *De sphaera* doczekała się bardzo szybko, bo już w roku 1472, postaci drukowanej. Do końca XV wieku kolejnych wydań drukowanych było już trzydzieści, a w wieku XVI - dalszych dwieście! Te liczby pokazują nam, że w przypadku podręcznika Sacrobosco mamy do czynienia z pozycją absolutnie fundamentalną dla formowania astronomicznej

wyobraźni ludzi wykształconych w średniowieczu, jak również w czasach bezpośrednio poprzedzających odkrycia Kopernika. *De sphaera* jeszcze przez jakiś czas konkurowała nawet z dziełem polskiego astronoma, dopóki przy końcu XVII wieku ogół uczonych ostatecznie nie przekonał się do wyliczeń opartych na systemie heliocentrycznym. Ważnym potwierdzeniem faktu niezmiernej popularności *De sphaera* jest też spora ilość komentarzy do tego dzieła.

Prawdę mówiąc, nawet dziś intrygująco brzmią sformułowania zapowiadające kolejne części podręcznika:

„Okrągłość Ziemi wykazuje się na wiele sposobów [...]”[35].

35 Jan Sacrobosco, *De sphaera*, London 1985 (reprint wydania: Wenecja 1478), s. 10.

286

„O całkowitych rozmiarach Ziemi: całkowity obwód Ziemi określają na 252 tysiące stadiów [...]"[36]. „O zaćmieniu Słońca i Księżyca: zachodzi wtedy, gdy Słońce i Księżyc znajdą się w linii prostej [z Ziemią]"[37].

Są to problemy, z jakimi nawet dziś spotyka się uczeń szkoły średniej, choć nie wiadomo, czy z równą łatwością bez współczesnych nam przyrządów tak dokładnie oszacowałby obwód kuli ziemskiej, jak pozwalało na to studentom sprzed siedmiuset lat dzieło *De sphaera.*

Jan Sacrobosco nie był oczywiście odosobniony. Wystarczy zajrzeć do książki *De sphaera* Roberta Grosseteste, biskupa Lincoln od 1235 roku, napisanej mniej więcej w roku 1215, czy książki o astronomii Johna Peckhama (powstała po 1270 r.), arcybiskupa Canterbury od 1279 roku. Wszyscy oni rozprawiali o wnioskach płynących z kulistego kształtu Ziemi[38]. Największy wpływ na popularną świadomość średniowiecznego absolwenta uniwersytetu wywierał jednak zdecydowanie Sacrobosco. Około 1250 roku znajomość podręcznika *De sphaera* Jana Sacrobosco była wymagana w Paryżu dla uzyskania stopnia sztuk wyzwolonych[39], a jego

36 Jan Sacrobosco, *De sphaera,* s. 14.
37 Jan Sacrobosco, *De sphaera,* s. 19.
38 S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* s. 193.
39 Tamże, s. 196.

287

dzieło było najbardziej wpływową książką o astronomii w całym średniowieczu[40].

Średniowieczni autorzy podręczników akademickich starannie rozróżniali dowód okrągłości kuli ziemskiej od bieguna północnego do południowego oraz jej okrągłości wzdłuż równika. Jest to ważne, gdyż Ziemia zaokrąglona tylko w jednym z tych kierunków przypominałaby raczej walec niż kulę. Tak na przykład czynił słynny założyciel angielskiej szkoły naukowej w XIII wieku, Robert Grosseteste (1175-1253). Argumentem na zaokrąglenie Ziemi wzdłuż południka był fakt, że Gwiazda Polarna dla podróżnika wędrującego ku północy podnosi się równomiernie (ok. 1 stopień kątowy na każde 120 km podróży; korzystano zresztą z tych danych dla obliczenia obwodu Ziemi)[41]. Natomiast zaokrąglenie wzdłuż równoleżników wnioskowano z tego, że noc rozpoczyna się później w miarę posuwania się na zachód, czego dowodzi na przykład fakt, że to samo krótkotrwałe zaćmienie Księżyca widać w jednym kraju o zmierzchu, w

drugim o północy, w trzecim zaś - o świcie[42]. Tytułem uzupełnienia dodajmy tylko na marginesie, że Grosseteste informował swoich czytelników: „Ciało Księżyca jest mroczne i nie ma swojego światła, a tylko słoneczne"[43].

40 R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages...,* s. 17.
41 Robert Grosseteste, *De sphaera*, 1,13.
42 Robert Grosseteste, *De sphaera,* 1,13.
43 Robert Grosseteste, *De sphaera,* V, 29.

Równie ciekawe jak refleksje na temat kulistości Ziemi są średniowieczne rozważania o mechanice najbliższej nam okolicy kosmosu, a mianowicie zaćmień Słońca i Księżyca. Są one zrozumiałe tylko przy założeniu, że wszystkie omawiane tu ciała niebieskie: Słońce, Księżyc i Ziemia, są kulami. Wczytamy się dla przykładu w wyjaśnienie zjawiska zaćmienia, jakie podaje św. Jan z Damaszku (+ 749):

> „Słońce wtedy ulega zaćmieniu, gdy bryła Księżyca [...] rzuca cień, bo nie dozwala światłu [Słońca] przebić się do nas. [...] A chociaż bryła Księżyca jest mniejsza niż Słońce, to jednak zaćmienie jest możliwe, ponieważ Słońce [...] daje się zasłonić"[44]. „Zaćmienie Księżyca następuje wówczas, gdy [...] Słońce jest pod Ziemią, a Księżyc nad Ziemią - wtedy Ziemia rzuca cień [na Księżyc]"[45].

Dla przypomnienia: czytamy fragmenty tekstu jednego z najważniejszych doktorów bizantyjskiego Kościoła i średniowiecznego świętego. To ten sam mechanizm zaćmień Słońca, który w formie graficznej został przedstawiony na

44 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej,* II, 7.
45 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej,* II, 7. Jeszcze dokładniejszy opis, powołujący się wprost na wejście Księżyca w zwężający się stożek cienia rzucanego przez Ziemię, gdy pada na nie światło znacznie od niej większego Słońca, znajdziemy w podręczniku Jana Sacrobosco, *De sphaera,* s. 4.

zamieszonej wyżej w naszym tekście rycinie zdobiącej późniejszy średniowieczny podręcznik Jana Sacrobosco. Choć w wyjaśnieniu Jana Damasceńskiego brakuje danych liczbowych, do których w naszych czasach jesteśmy przyzwyczajeni, to samo wyjaśnienie zjawisk związanych z Ziemią, Słońcem i Księżycem wydaje się bardzo zbliżone do współczesnego.

Dodajmy do tego słowa Jana Buridana (+1358) o „kuli ziemi", pokrywającej ją „kuli wody", a potem jeszcze „kuli powietrza". Dodajmy też wiadomości o rozmiarach kuli ziemskiej zawarte w *Imago mundi* kardynała Piotra d'Ailly (+ 1420) - było to główne źródło inspiracji naukowej dla projektu Krzysztofa Kolumba[46]. Wniosek jest oczywisty: „średniowiecze przejęło wszystko to, co było zdolne zrozumieć z greckiej kosmologii, a jedną z tych idei był kulisty kształt Ziemi"[47], dlatego „bez żadnych wątpliwości idea kulistej Ziemi została przekazana z klasycznej starożytności do średniowiecza". Płaskie dyski przedstawiane w średniowieczu na mapach świata „były tylko konwencją graficzną", a „pogląd, że średniowiecze wierzyło w płaską Ziemię, został wymyślony w XIX wieku". Komu ten przedziwny pomysł należy przypisać? „Osobą, której zawdzięczamy to nieporozumienie, jest amerykański powieściopisarz

46 P. Zumthor, *La mesure du monde...,* s. 220; por. R. Simek*, Heaven and Earth in the Middle Ages...,* s. 2.
47 E. Edson, E. Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos*, University of Oxford 2004, s. 15.

Washington Irvin"[48]. To doprawdy ironia losu, że do dziś tak wielu ludzi nauki swoje przekonanie w tej dziedzinie opiera na dziewiętnastowiecznych powieściach człowieka, którego nazwiska nawet nie znają. I nie zdają sobie zupełnie sprawy, że „szeroko rozpowszechniony mit o wierze ludzi średniowiecza w płaską Ziemię jest nowożytnego pochodzenia"[49]. Błędne więc jest powszechne dziś mniemanie, że teoria Ziemi spoczywającej na żółwiach, skrzyniach i postumentach była dominującym wyobrażeniem o wszechświecie z czasów sprzed wynalezienia teleskopu.

C. CZYŻBY JEDNAK PŁASKA?

Aby uzupełnić osiągnięcia naszej intelektualnej wyprawy w poszukiwaniu prawdy na temat wyobrażeń o kształcie Ziemi w czasach średniowiecza, warto poświęcić jeszcze nieco uwagi dwóm autorom chrześcijańskim, którzy akurat *naprawdę* pisali o płaskim kształcie Ziemi. Obaj byli wyjątkami, gdy wypowiadali się przeciw jej kulistości. Byli to Laktancjusz i Kosmas Indicopleustes. Laktancjusz właściwie nie znajduje się w polu naszych obecnych zainteresowań, gdyż jest autorem starożytnym, a nie średniowiecznym (żył na przełomie III i IV w.). Warto go jednak wspomnieć, aby lepiej zrozumieć argumentację użytą później przez Kopernika i Galileusza. Natomiast Kosmas,

48 Tamże, s. 67.
49 D.C. Lindberg, *The Beginning of Western Science,* s. 58.

jakkolwiek spełnia wymóg „średniowieczności" (żył w VI w.), to uważany był przez poważnych autorów średniowiecznych oceniających później jego dzieło (np. przez Focjusza w IX w.) za niegodnego zaufania fantastę. Z braku lepszych argumentów krytycy średniowiecznego chrześcijaństwa często odwołują się do tych właśnie pisarzy, aby uzasadnić fałszywą tezę, jakoby chrześcijańskie średniowiecze wierzyło w płaską Ziemię. Dlaczego jednak ci akurat dwaj autorzy, których poglądy wyraźnie odbiegają od normy, mieliby być reprezentatywni dla średniowiecznej nauki — nie wiadomo.

LAKTANCJUSZ

Najsłynniejszy przypadek chrześcijańskiej polemiki z wyobrażeniem kulistej Ziemi nie pochodzi więc z czasów średniowiecza, ale ze starożytności. Dotyczy pisarza chrześcijańskiego, wprawdzie nie z tych najsławniejszych, ale jednak na tyle znanego, aby można go było zaliczyć przynajmniej do autorów wybitnych. Mowa tu o Laktancjuszu. Żył mniej więcej w latach 250-330 i był wychowawcą syna cesarza Konstantyna w Trewirze[50].

Autor ten w nieco dłuższym fragmencie książki *Divinae institutiones* relacjonuje swoją opinię o absurdalnej — jego

50 Niektórzy dodają, że być może zwolennikami płaskiej Ziemi byli też: Severian z Gabala (IV w.), Teodor z Mopswestii (ok. 350-430) i Diodor z Tarsu (IV w.). Nie podają jednak żadnych dowodów, zwłaszcza cytatów z ich dzieł, trudno więc odnieść się do takich twierdzeń.

zdaniem — teorii kulistej Ziemi. Jednak trzeba zauważyć, że w swojej polemice nie powołuje się nigdzie na argumenty religijne, na przykład na cytaty biblijne. Prowadzi rozumowanie oparte wyłącznie na obserwacji świata natury. Jego opór przed przyjęciem kulistości Ziemi nie ma zatem wiele wspólnego z wyznawaną przez niego wiarą chrześcijańską, ale wynika z jego topornej i naiwnej astrofizyki, jaką zresztą podzielało również wielu myślicieli pogańskich. Dlatego jeśli wyobrazimy sobie Laktancjusza jako poganina, to przy jego formacji intelektualnej również byłby przeciwnikiem kulistego kształtu Ziemi. Ważnym powodem jego intelektualnych oporów było to, że wyraźnie zabrakło mu pojęcia odpowiadającego współczesnej sile grawitacji, niezbędnego innym starożytnym i średniowiecznym autorom do uzasadnienia spadania ze wszystkich stron ciężkich ciał na powierzchnię Ziemi, w ruchu skierowanym ku środkowi kuli ziemskiej[51].

W każdym razie głos Laktancjusza w żadnym wypadku nie reprezentuje udziału w jakiejś - nieistniejącej przecież - dyskusji starożytnej nauki astronomicznej ze starożytnym chrześcijaństwem. Jest to po prostu jedynie odosobniony głos chrześcijanina. „To, że Ziemia ma kształt kuli, było faktem naukowym powszechnie przyjętym przez praktycznie wszystkich ojców Kościoła, a Laktancjusz był jedynie wyjątkiem od tej reguły"[52].

51 Laktancjusz, *Divinae institutiones,* III, XXIV.
52 O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 86.

Przejdźmy teraz do drugiego z autorów chrześcijańskich wyznających pogląd o płaskiej Ziemi, Kosmasa.

KOSMAS INDICOPLEUSTES

Drugi przypadek, zdecydowanie mniej poważny, to grecki podróżnik Kosmas z przydomkiem oznaczającym „żeglarza, który odwiedził Indie" (takie jest znaczenie przydomka Indicopleustes). Jest on jedynym przedstawicielem średniowiecznego pisarstwa podejmującym poważnie problem kształtu Ziemi i rozstrzygającym go na korzyść kształtu płaskiego. Jest to zresztą jeden z tematów jego książki *Topografia chrześcijańska* z połowy VI wieku. Nie jest to - trzeba przyznać - autor specjalnie dziś znany. Prawdopodobnie najważniejszym motywem jego wątpliwej sławy są wyrażane przez niego opinie o kształcie naszej planety: gorliwym krytykom średniowiecza z braku bardziej reprezentatywnych pisarzy po prostu udało się znaleźć kogoś, kto pisał w średniowieczu, a jednocześnie opowiadał się za płaską Ziemią. Gdyby nie ten fragment jego pism dający się wykorzystać do krytyki średniowiecznego Kościoła, zapewne niewielu ludzi w ogóle usłyszałoby o tym mnichu z minionych stuleci, poza amatorami opisów, jak niebezpieczne były dalekie podróże w VI wieku.

Kosmas, w przeciwieństwie do Laktancjusza, sięga po argumentację teologiczną. Powołuje się na konkretne fragmenty z Pisma Świętego: z Księgi Izajasza, Hioba i Psalmów, które wzięte dosłownie, w tłumaczenia *Septuaginty,* mogą sugerować

czworokątną płaską ziemię ze sklepieniem niebieskim rozciągniętym nad nią jak namiot; w dodatku krańce tego namiotu miałyby być przymocowane do narożników ziemi. Kosmas podsumowuje:

„Fakt nachylenia sklepienia nieba ku ziemi i związania go z ziemią sprawia, że [niebo] nie może tworzyć kuli [wokół ziemi]"[53].

Jako koronny argument fizyczny na dodatkowe potwierdzenie tej tezy Kosmas podaje konieczność spadania wszystkich przedmiotów „do dołu" - także on nie zna więc fundamentalnego pojęcia grawitacji jako siły kierującej spadające przedmioty ku środkowi kulistej Ziemi.

Powtórzmy jednak: na tle wielkiej liczby innych autorów uczących o kulistej Ziemi jako o czymś powszechnie wiadomym, zwłaszcza tych wszystkich, którzy pisali na potrzeby edukacyjne: wczesnośredniowiecznych encyklopedystów czy późniejszych autorów podręczników, mamy *jeden casus* Kosma- sa Indicopleustesa z VI wieku. Od początku był on i pozostał wyjątkiem - i tak też traktowali go późniejsi komentatorzy: jako autora niewiarygodnego i raczej niepoważnego. Niech za ilustrację wystarczy fakt, że na przykład św. Hieronim (t 420) też odnosił się do astronomicznych wniosków wynikających

53 Kosmas, Topografia chrześcijańska, II.

choćby z takiego tekstu proroka Izajasza: „Czyście nie pojęli utworzenia ziemi? Ten, co mieszka nad kręgiem ziemi, której mieszkańcy są jak szarańcza, On rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny" (Iz 40,21-22). Ale Hieronim bynajmniej nie wyciągał z tego nazbyt literalnych wniosków. Wręcz przeciwnie, wyraził swój podziw dla Stwórcy, który znalazł w świecie miejsce dla Ziemi, która skądinąd jest jak maleńka kula w przeogromnym kosmosie (*terra est quasi punctum et globum)*[54]*.*

Wracając zaś do Kosmasa: był on zupełnie nieznany łacińskiemu średniowieczu - tak dalece, iż „można spokojnie powiedzieć, że Kosmas nie miał żadnego wpływu na nikogo"[55]. Pozostał on na zawsze „ciekawostką całkowicie poza głównym nurtem poglądów kosmologicznych, które dominowały w antycznym Kościele"[56].

D. JAK NARYSOWAĆ SIŁĘ GRAWITACJI?

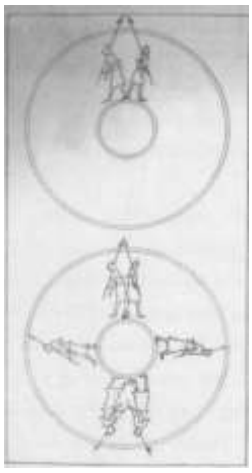
Oprócz rysunków przedstawiających konfigurację kosmicznych obiektów w najbliższym otoczeniu Ziemi poglądowo przedstawiano też niekiedy ideę grawitacji, a więc siły przyciągającej

54 „Deus tantam molem terrae fundasset super maria [...] quasi punctum et globum earn esse contendunt", Hieronim, *Commentariorum in Isaim prophetam libri duodeviginti,* 408D; por. S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* s. 31-35.
55 T.E.Woods, *The Flat Earth Myth,* http://www.lewrockwell.com/woods/woods46.html (2008).
56 O. Pedersen, *The Two Books...*, s. 87.

wszystko ku środkowi Ziemi. Oczywiście nie uważano wówczas, że to Ziemia jest źródłem tej siły. Raczej przypisywano ją po prostu własnościom kulistego wszechświata, w którym wszystko w sposób naturalny ciąży ku jego centrum. Według tych pojęć fizycznych ciężka i nieruchawa Ziemia musiała spoczywać w centrum grawitacji kosmicznej, gdyż jakiekolwiek odsunięcie się Ziemi od środka kosmosu spowodowałoby natychmiast siłę przyciągania, co zmusiłoby naszą Ziemię do powrotu na dawne miejsce.

Oto przykład zaczerpnięty z książki francuskiego księdza żyjącego w XIII wieku, Gautiera de Metz. Jego imię znane było w kilku wersjach (Gautier z Metz, *Gauthier, Gossuin, Gossouin,* a nawet Walter z Metz). Wiemy, że około 1246 roku opracował swoje dzieło *L'image du monde (Obraz świata),* które stało się bardzo popularne, o czym świadczą średniowieczne tłumaczenia na wiele języków. Ważny jest zawarty w tej książce rysunek okrągłej Ziemi. Rzucimy więc na niego okiem:

297



Rys. 16. Gautier z Metz wywodzi w *Image du monde* (1245), że jeśli dwóch ludzi wyruszy po powierzchni Ziemi w przeciwnych kierunkach, to spotkają się po drugiej stronie globu[57]

57 Ilustracja za: Gossouin, *L'image du monde,* http://ia340903.us.archive.org/0/items/limagedumondedem00bibluoft/limagedumondedem00bibluoft.pdf (2008), s. 95; por. R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages...*, s. 36.

298

Spacerujący po Ziemi z boku i z dołu wydają się trzymać całkiem solidnie jej powierzchni. Dlaczego? Ponieważ środek Ziemi pokrywa się ze środkiem świata, a według ówczesnej fizyki właśnie ku centrum kosmosu skierowana jest powszechna siła ciążenia. Człowiek spacerujący „od dołu" Ziemi nie będzie przyciągany „w dół", ale „do góry", gdyż tam znajduje się środek świata.

Dołączymy do tego jeszcze pewien angielski rysunek okrągłej Ziemi z pochodzącego z około 1400 roku wspólnego wydania książek *Vox clamantis* i *Chronica tripertita.* Widzimy tu portret łucznika mierzącego do Ziemi i kierującego do niej ostrzegawcze słowa: „Miotam moje pociski i wypuszczam moje strzały w świat. Gdzie sprawiedliwi są, żaden grot nie padnie, ale gdzie przewrotni żyją — zranieni zostaną". Ziemia jest tu okrągła jak piłka. Pewnie, że brakuje nam na niej lądów na półkuli południowej (nie odkryto jeszcze Australii i Antarktydy), a znanych wówczas kontynentów (Europy, Azji i Afryki) nie naznaczono tak dokładnie, jak byśmy tego dziś wymagali. To prawda, że lądy stłoczone są na jednej czwartej ziemskiego globu, jak wykładano to przed epoką

wielkich odkryć geograficznych. Ale co nas tu najbardziej interesuje: Ziemia jest ewidentnie kulą i obszar lądów dostępnych dla człowieka znajduje się nie tylko „z góry":

299

Rys. 17. Rysunek łucznika mierzącego do okrągłej Ziemi ze wspólnego wydania książek *Vox clamantis* i *Chronica tripartita* (1400)[58]

Nawiasem mówiąc, te średniowieczne wyobrażenia pomogły samemu Kolumbowi w jego przedsięwzięciach. Otóż odkrywca Ameryki przed swoją podróżą zapoznał się nie tylko

58 Ilustracja za: http://special.lib.gla.ac.uk/images/chaucer/H59_0006v. jpg (2008).

300

z *Kosmografią* Ptolemeusza (+ ok. 175), ale także z dziełem, które wywarło na niego znaczny wpływ, *Imago mundi* (czyli *Obraz świata*) kardynała Pierrea d'Ailly (1350-1420). Kolumb zabrał nawet tę książkę ze sobą w morze i poczynił na niej liczne notatki, które można obejrzeć i dziś[59]. Kardynał rozważał tam między innymi pewną hipotezę, mianowicie możliwość dotarcia do Indii drogą morską od zachodu, i to w niezbyt długim czasie[60]. Ten duchowny, teolog i geograf w jednej osobie zamieścił w swoim dziele mapę ziemskiego globu: zgodnie z ówczesną wiedzą lądy, podzielone na rozmaite strefy klimatyczne, rozmieszczono tam tylko na półkuli północnej[61].

Tak oto w średniowieczu przedstawiano graficznie naukowe wyobrażenie o grawitacji i o kulistości Ziemi. Dołączymy do tego jeszcze przykłady równie obrazowe, choć odmalowane nie malarskim pędzlem, ale równie artystycznym słowem czy to przyrodnika, czy też poety.

E. OPISY EFEKTÓW GRAWITACYJNYCH

Raz jeszcze powrócimy na chwilę do autora żyjącego w starożytności, a to dlatego, że jego wpływ na interesującą nas na

59 Notatki Kolumba na marginesie *Imago mundi* Pierre'a d'Ailly, źródło: J. Swiet, *Krzysztof Kolumb*, Warszawa 1979, za: http://www.wzks.uj.edu.pl/ epi/2004/lha09/indexl .html (2008).
60 *Ailly (Pierre d')* (hasło), w: *Dictionnaire biographique*, http://www.cosmovisions.com/Ailly.htm (2008).
61 Pierre d'Ailly, *Imago mundi*, http://www.henry-davis.com/MAPS/LMwebpages/238.html (2008).

301

tym etapie chrześcijańską myśl średniowieczną był absolutnie dominujący. Mowa tu o św. Augustynie (364-430) i jego opinii na temat — jak określano to wówczas — *antypodów.* Tu ważna uwaga: antypody Augustyna to raczej „antypodzi", gdyż doktor

Kościoła ma na myśli *ludzi* mieszkających na przeciwległej półkuli, a nie leżące tam *tereny.*

> „Nie ma podstaw do wierzenia baśniom o antypodach, to jest o ludziach z przeciwległej strony ziemi, gdzie słońce wtedy wschodzi, kiedy u nas zachodzi; i że ludzie ci z drugiej strony chodzą po ziemi, która jest pod naszymi stopami [...]. Choćby uważać świat za kulisty i okrągły lub choćby się tego jakoś i dowiodło, nie wynika jeszcze z tego, żeby po tamtej stronie wśród wód bezmiaru był też ląd jaki, a choćby i był - niekoniecznie ludzie tam być mają"[62].

Według doktora Kościoła Ziemia jest, być może, kulista (gdzie indziej już wyjaśnił, że rozstrzyganie naukowych kwestii tego typu nie należy do teologów takich jak on, ale do astronomów). Dopuszczał też możliwość istnienia tam jakichś lądów (wówczas jeszcze nieodkrytych). Jednak nie wydawało mu się prawdopodobne, aby miał tam ktoś mieszkać. Argument jednak nie polegał bynajmniej na tym, jak mógłby myśleć czytelnik

62 Augustyn, *De civitate Dei,* XVI, 9.

uformowany na dziewiętnastowiecznych przesądach, że grozi tam ryzyko spadnięcia z Ziemi „w dół". Nie, ten argument w ogóle nie przyszedł mu do głowy. Powodem było powszechne przekonanie, że podróż przez równikowe upały na drugą stronę Ziemi jest niemożliwa, co uniemożliwiłoby ewentualną ewangelizację takich ludów. A przecież byłoby nie do wyobrażenia, aby Bóg stworzył ludzi, do których Ewangelia miałaby nigdy nie dotrzeć...

Czyżby więc niesamowite opowieści o strachu przed spadnięciem głową w dół z okrągłej Ziemi były fantazją? Tak, i to nie średniowieczną, ale znacznie późniejszą. Wielu uczonych wieków średnich wyraźnie mówiło o sile nazywanej dziś przez nas grawitacją. Tyle że według nich siła przyciągania powodowana była nie tyle przez wielką masę (jak na przykład kula ziemska), ale przez samą przestrzeń. Różnica była jednak tylko teoretyczna: przecież skoro kula ziemska znalazła się w centrum świata, to i tak siła przyciągania zawsze kierowała się prostopadle do powierzchni naszej planety i ku jej środkowi.

Żyjący na przełomie XI i XII wieku Rupert von Deutz (1070-1129) w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju wyraźnie o takiej sile wspomina:

> „Ziemia (*orbis terrae)* jest ze wszystkich stron opasana wodą, ze wszystkich też stron otoczona jest owiewającym ją powietrzem. Dlatego też gdyby pod kulą ziemską byli ludzie, których stopy skierowane byłyby przeciwnie

> niż nasze [...], to nie musieliby bardziej obawiać się, że spadną, niż my - że porwie nas powietrze. Gdyż wszelki ciężar zmierza swym impetem ku ziemi"[63].

Dla uzupełnienia warto dodać, jak obrazowo unaoczniano działanie siły grawitacji w późnośredniowiecznej fizyce. Pomocne było w tym wyobrażenie sobie wykonania hipotetycznego tunelu przez całą kulę ziemską na wylot, tak aby tunel przechodził przez środek Ziemi. Angielski pisarz i teolog oraz opat cystersów, Alexander Neckam (1157-

1217), w swojej książce *De naturis rerum* opisał taki myślowy eksperyment w następujących słowach:

> „W ciele kulistym miejscem najniższym jest to, które znajduje się w środku. Dlatego miejscem najniższym w Ziemi jest jej środek. Gdyby więc ktoś wyobraził sobie, że przewierciłoby się Ziemię poprzez jej środek, tak by powstał wielki otwór na wylot, i wrzuciłoby się tam wielki ołowiany ciężar, aby bez przeszkód opadał w dół, to ruch tego ciężaru znalazłby punkt spoczynku w samym środku Ziemi. Dlaczego? Gdyż oczywiście gdyby taki ołów przekroczył w swoim ruchu środek Ziemi, już by nie spadał, ale zaczął wznosić się w górę"[64].

63 Rupert z Deutz, *Commentarius in Genesim*, 1,33; za: K.A. Vogel, *Sphaera terrae...*
64 A. Neckam, *De naturis rerum libri duo*, 1,16; za: tamże.

304

Św. Tomasz (1224-1274), mistrz filozofii średniowiecznej, wziął sobie za przykład ruch nie ołowianej kufi, ale wody:

> „Nie należy myśleć o tym, co «na górze» i «na dole», w ten sposób, że coś mogłoby być «pod spodem» centrum [Ziemi], gdzie - jak zakładamy - istnieje pierwotne źródło wód. Przecież ruch od powierzchni Ziemi do jej środka jest spadkiem, ale gdyby woda miała dalej podążać wzdłuż linii prostej, to jej bieg byłby wznoszeniem się, bo ruch od środka [Ziemi] jest tym samym, co ruch w górę"[65].

Średniowieczni autorzy poruszali temat grawitacji nie tylko w terminach abstrakcyjnych przykładów, jak ruch metalowych kul lub cieków wodnych. Zobaczymy, jak to samo zagadnienie zostało przedstawione słowami poety, i to jednego z największych artystów w ludzkiej historii. Mowa tu o Dan- tem Alighieri i o jego *Boskiej Komedii* z roku mniej więcej 1307. Znajdziemy tam opis wędrówki podróżników w głąb Ziemi, aż do jej środka, a nawet jeszcze dalej. Dante w swojej *Komedii* przedstawił kosmos według obrazu świata, który inspirował się być może dziełem Restoro z Arezzo z roku 1282, zatytułowanym *Composizione del mundo*[66].

65 Tomasz z Akwinu, *Super Meteoru,* II, III, 156.
66 P. Zumthor, *La mesure du monde...*, s. 219.

305

Z długiego opisu Dantego zainteresuje nas tu najbardziej, co wydarzyło się po dotarciu bohaterów poematu do samego centrum kuli ziemskiej. Najpierw, co warto odnotować, czytelnik dowiaduje się, że w centrum świata nie znajduje się bynajmniej jego część najdoskonalsza, ale miejsce najgorsze! Tam właśnie jest mieszkanie szatana i najohydniejszych zdrajców. Dlatego kiedy wędrowcy, Dante wraz ze swoim przewodnikiem Wergiliuszem, zbliżają się do samego środka Ziemi (a więc i środka wszechświata), muszą przeciskać się obok uwięzionego tam w lodzie Lucyfera. I wtedy właśnie dochodzi do niezwykłego zaburzenia przestrzeni: przewodnik Dantego zwrócił się nagle głową tam, gdzie przedtem miał stopy. Tylko w ten sposób mógł dalej iść.

Cóż się stało? *Schodząc* ciągle w dół, wędrowcy nagle doszli do punktu, w którym — nie zawracając przecież i idąc wciąż w tym samym kierunku, wzdłuż tej samej Unii

prostej - zaczęli *wstępować do góry.* W stanie jakiejś przedziwnej średniowiecznej „nieważkości" obrócili się tak, że ich głowy zajęły miejsce nóg — ale kierunku wędrówki nie zmienili! Co to za punkt? Tylko ktoś ciemny - zaznacza Dante - nie znałby odpowiedzi na to pytanie, będąc „nieświadom, jaki punkt ziemi przekroczyłem" *(Piekło,* XXXIV, 93)[67].

67 Dante Alighieri, *Boska Komedia, Piekło,* pieśń 34, tłum. E. Porębo- wicz, Kraków 2004; por. Dante Alighieri, *La divina commedia,* Milano 1966-1967, http://www.liberliber.it/biblioteca/a/alighieri/la_divina_commedia/ pdf71a_div_p.pdf (2008).

306

Wędrowcy po przekroczeniu środka Ziemi i centrum grawitacji zaczęli przechodzić na jej drugą stronę i znaleźli się pod przeciwległą półkulą: „wszedłeś w sferę naprzeciwpolarną" (w. 112), pisze Dante, „tutaj jest ranek, gdy tam podwieczerze" (w. 118). To dlatego „z mroku słońce ku zorzy przebiegło od razu" (w. 104-105): choć „na górze" panowała noc, tu w tym samym czasie świeciło słońce.

A efekty grawitacyjne? „Przekroczyłeś ziarno [tj. jądro] ziemi, gdzie wszystkie ściągają ciężary" (w. 110-111). Wędrowcom nie pozostało więc nic innego jak obrócić się „do góry nogami" (a właściwie - w nowej grawitacyjnej sytuacji: „do dołu nogami") i podążyć tunelem ciągnącym się przez całą półkulę południową, aż - jak wyznaje w swojej poetyckiej wizji Dante:

„[...] obaczyłem niebios światło cudne Przez krągły otwór migocące z góry. Tędyśmy na świat wyszli, witać gwiazdy..." (w. 137-139).

Wszystko to oczywiście jest tylko poetycką, wyimaginowaną podróżą do wnętrza Ziemi. Ale autor posłużył się przyjętym za oczywistość modelem kulistej Ziemi z grawitacyjnym centrum położonym w samym jej środku.

307

Rys. 18. Szkic struktury kosmosu opisanego w artystycznej formie w *Boskiej Komedii* Dantego Alighieri. Co istotne: kulista Ziemia zwrócona jest tutaj ku dołowi półkulą pokrytą lądami. W samym centrum zamieszkanego świata, czyli „od spodu" kuli ziemskiej, znajduje się Jerozolima. Dlatego obowiązuje tu swoista zasada względności kierunków: schodzenie w głąb Ziemi, czyli w dół, jest jednocześnie poruszaniem się ku górze, mianowicie ku przeciwległej półkuli, pokrytej wodą oceanów[68]

Wrócimy teraz do Św. Tomasza, który w XIII wieku wykorzystał starożytne teksty Arystotelesa, aby teoretycznie wyjaśnić problem stabilności Ziemi w świecie, w którym wszystko

68 Ilustracja za: http://kidslink.bo.cnr.it/ic6-bo/scuolainospedale/num6-2/ divcom/Image8.jpg (2008).

spada w kierunku jego środka. Oczywiście wyjaśnienie to jest zgodne z ówczesnymi sformułowaniami praw fizyki. Nie wszystkie te naukowe tezy są do dziś aktualne, to prawda. Ale możemy być spokojni: ani o słoniu stojącym na żółwiu, ani o okrętach spadających w otchłań z krawędzi świata nic tu nie znajdziemy.

> „Wszelkie ciężkie ciała poruszają się w stronę środka [kulistej] Ziemi w taki sposób, że gdyby nie napotkały przeszkody, przedmioty poruszające się ze wszystkich kierunków spotkałyby się w środku Ziemi. Powodem jest to, że każdy z nich porusza się po linii prostej, która jest prostopadła do linii stycznej do powierzchni Ziemi *(ad rectos angulos respectu lineae contingentis su- perficiem terrae).* Dlatego też wszystkie ciężkie ciała są przyciągane do wspólnego środka świata i Ziemi"[69].

F. ZNIKOMOŚĆ ZIEMI W OGROMNYM KOSMOSIE

Często można spotkać się dziś z twierdzeniem, jakoby średniowieczni ludzie zaufanie do Opatrzności Bożej wiązali z przekonaniem, że kosmiczne przestrzenie są niewielkie w porównaniu z Ziemią. Miałoby się to później zderzyć z nowymi odkryciami astronomicznymi XVI i XVII wieku, zwłaszcza z dokładniejszym oszacowaniem przeogromnych

69 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio*, II, lectio 26,6.

rozmiarów kosmosu, i w efekcie przynieść coś w rodzaju „kosmicznego szoku": człowiek nagle zdał sobie sprawę z tego, że planeta, na której żyje, jest niewielka, a kosmos niezmierzony - i miałoby to wstrząsnąć podstawami jego światopoglądu. To właśnie rzekomo miało doprowadzić do zachwiania się życiowej ufności chrześcijanina w Bożą opiekę: czy Bóg będzie się interesować niewielką planetką na skraju bezkresnych przestrzeni kosmicznych?

Czy jednak faktycznie uczony człowiek średniowiecza sądził, że Ziemia jest największym obiektem kosmicznym, i z tego właśnie wyprowadzał powód jej uprzywilejowania? Czy rzeczywiście uważał, że Ziemia wypełnia tak wielką część wszechświata, iż niewiele pozostaje na resztę, a do nieba jest tak blisko, że wystarczyłoby niemal wyciągnąć rękę, aby go dotknąć? Nie, to kolejny mit, tak jak poprzednie, tak i ten nieoparty na żadnych tekstach średniowiecznych, za to bogato ilustrowany przez dzieła dziewiętnastowiecznych po- wieściopisarzy i powierzchownych popularyzatorów historii nauki.

Jest to problem o tyle istotny, że dzisiaj często tak opisuje się ludzi średniowiecza, jakby w ich wyobraźni panował obraz kosmosu małego, przytulnego, z niebem przykrywającym placek ziemi jak pokrywka półmiska. To miało być rzekomo źródłem ich zadomowienia w religijnym świecie i dlatego mieliby doznać wstrząsu na przerażającą nowożytną wieść o tym, jak bezkresny jest wszechświat.

Sięgamy więc po fakty, zaczynając jednak dla porządku od starożytności.

Punktem wyjścia dla wszystkich wyliczeń rozmiarów Ziemi i porównywania ich z rozmiarami kosmosu były oczywiście - uważane za absolutnie niedościgłe - wyniki uzyskane przez pogańskich starożytnych uczonych greckich. Chrześcijanie kolejnych wieków przyswajali sobie naukowo te wyniki w rozmaitym stopniu: w pierwszej połowie średniowiecza zdecydowanie słabiej, w drugiej jego połowie - coraz bardziej precyzyjnie. Czym zatem dysponowali chrześcijańscy astronomowie? Najczęściej powoływali się w tej kwestii na Arystotelesa (+ 322 p.n.e.), Eratostenesa (+ 194 p.n.e.) i rzadziej na Arystarcha (+ ok. 250 p.n.e.).

Obwód kuli Ziemi podany przez Arystotelesa to około 400 tysięcy stadiów, czyli w przybliżeniu dwa razy więcej, niż wiemy to dziś. Eratostenes był już o wiele dokładniejszy. Jako obwód Ziemi podał 252 tysiące stadiów, co równa się znanej nam dziś wielkości z dokładnością do kilku procent. Arystarch zaś był pierwszym, który na tej podstawie próbował dokonać pomiaru rozmiarów Księżyca i Słońca. Skorzystał z tego, że przy zaćmieniu Słońca rozmiar kątowy Księżyca jest zbliżony do rozmiarów Słońca[70]. Według jego wyliczeń odległość Księżyca od Słońca jest 19 razy większa niż jego odległość od Ziemi, co jest dość sporym zaniżeniem faktycznych odległości

70 S.L. Jaki, *God and the Cosmologists,* Edinburgh 1989, s. 175n.

kosmicznych[71]. Biorąc jednak pod uwagę techniczne możliwości dokonania tych obliczeń, wynik ten należy uznać i tak za zdumiewająco dobry.

Należące do najstarszych dane liczbowe, dotyczące oszacowania wielkości świata w literaturze chrześcijańskiej, można znaleźć u starożytnego jeszcze pisarza z przełomu II i III wieku, Hipolita Rzymskiego. Nie trzeba już nawet dodawać, że nie są to wyliczenia samodzielne: pamiętamy przecież, że wszyscy pisarze tego okresu po prostu czerpali z dorobku astronomów greckich. Hipolit około roku 200 wyliczał: przy promieniu Ziemi równym około 40 tysięcy stadiów odległość naszego globu od gwiazd wynosi ponad 200 milionów stadiów[72] Proporcje te są więc takie: gdyby kula ziemska była wielkości piłki do gry w piłkę nożną, kosmos byłby większy od boiska.

Nie chodzi tu o dokładne dane liczbowe, których zresztą sam Hipolit nie był pewny. Chodzi o wyobrażenie, jakiego rzędu jest proporcja rozmiarów Ziemi i rozmiarów otaczającego ją kosmosu. Świat jawi się temu starożytnemu nauczycielowi chrześcijaństwa jako przeogromna przestrzeń rozciągająca się w dal wokół maleńkiej Ziemi. Tak też widzieli kosmos kolejni wielcy myśliciele chrześcijańscy.
Rzecz jasna, są to rozmiary wielokrotnie mniejsze niż znane nam dzisiaj. Ale subiektywne *wrażenie* bezkresności nie jest

71 M. Hoskin (red.), *The Cambridge Illustrated History of Astronomy*, s. 38.
72 Hipolit, *Philosophumena (Refutatio omnium haeresium),* IV, VIII.

zapewne specjalnie odmienne, gdy od gwiazd dzieli człowieka odległość tysięcy ziemskich średnic czy też tysięcy lat świetlnych. Nie należy też przypuszczać, by jakiś specjalny odruch emocji wzbudził się na wieść, że może to być nawet kilka miliardów lat świetlnych zamiast kilku tysięcy. Z matematycznego punktu widzenia różnica jest ogromna, gdyż odmienna jest skala rozmiarów kosmosu, ale przeżycie emocjonalne jest przecież podobne: bezkresny, nieprzebyty kosmos i bezmiar przestrzeni rozciągającej

się wokół stosunkowo niewielkiej Ziemi. Takie też było starożytne i średniowieczne odczucie rozmiarów kosmosu.

Ludzie średniowiecza i tak częściej odwoływali się do obrazowych określeń stosunku rozmiarów Ziemi do rozmiarów kosmosu (za które uważali odległość do sfery gwiazd). Jeśli nawet podawali konkretne liczby, to nie wydaje się, aby miały one dla nich takie znaczenie jak dla nas, przyzwyczajonych do korzystania z precyzyjnych przyrządów. Większe wrażenie wywierało na przykład to, że ciągi cyfr układają się w proporcje przypominające harmonie muzyczne, niż to, że można uzasadnić pomiarem ich uzyskanie.

Generalnie rzecz biorąc, opinie średniowieczna na temat wielkości Ziemi porównanej z wielkością świata zaczerpnięte były od Arystotelesa i Ptolemeusza: „obaj uznawali Ziemię za zaledwie pyłek w porównaniu z ogromem sferycznego kosmosu". Jeśli zaś tak, to „powinno się odłożyć do lamusa często powtarzaną, choć błędną, opinię o tym, że średniowieczny umysł

znajdował pociechę w małym i oswojonym wszechświecie, którego przytułność doznała wstrząsu dopiero w XVII wieku". Owszem, średniowieczny kosmos *był oswojony*, ale z tych samych powodów, co dla fizyka XXI wieku: „jeśli było poczucie przytulności, to pochodziło nie tyle z rozmiarów kosmosu, co raczej z założenia, że jest on racjonalnie zrozumiały"[73].

Zajrzymy na przykład do poglądów autora uznawanego za tak wielki autorytet w tej dziedzinie, że później przez wieki czerpano z niego w chrześcijańskim szkolnictwie. Makrobiusz (po 400 r.) podaje średnicę Słońca i Księżyca (dane te powtórzono w zbiorze jego dzieł wydanych tuż po śmierci Karola Wielkiego, około 818 r.). Wielkości te mierzono metodą pomiaru trwania wschodu pełnej tarczy Słońca i Księżyca. Słońce miało mieć według tych obliczeń średnicę równą 1/216 swojej własnej orbity, co wynosiłoby mniej więcej dwie średnice Ziemi, Księżyc zaś - średnicę równą 1/216 orbity księżycowej. Ponieważ przytoczono tam też metodę pomiaru Eratostene- sa, w sumie podano kompletną metodę pomiaru rozmiarów najbliższego kosmicznego otoczenia Ziemi[74]. Inne kosmiczne odległości to już wielkości zaprawdę astronomiczne, nawet jak na nasze wyczucie: Makrobiusz podaje w swoim komentarzu do *Snu Scypiona,* że odległość od małej i sferycznej Ziemi do Saturna jest ponad 40 tysięcy razy większa niż dystans Ziemia

73 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, s. 62.
74 Makrobiusz, *In somnium Scipionis*, 1, 15,8-19, za: S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* s. 139.

- Księżyc![75] Bez wątpienia znowu liczby te są dla nas niedokładne. Ale nie o ich precyzję nam chodzi, a raczej o ustalenie, jakiego rzędu wielkości wyobrażano sobie, ucząc w średniowieczu o Ziemi i o wszechświecie.

Zajrzymy do dzieł wielkiego filozofa stojącego u samego progu epoki średniowiecznej, piszącego w VI wieku Boecju- sza. Zachwalając około 520 roku pociechę, jaką w burzliwych czasach daje filozofia, jej kojącej sile przeciwstawił nie tylko nieprzewidywalne dzieje historyczne, ale także przejmujący ogrom kosmosu:

„Ziemia w porównaniu z rozmiarami nieba jest *nie większa niżpunkcik, jeśli* porówna się Ziemię z obwodem nieba, trzeba uznać, że nie ma ona wręcz w ogóle rozmiaru"[76].

Warto zauważyć, że w osobie tego autora mamy do czynienia z wielkim średniowiecznym autorytetem: „Boecjusz wywarł swoimi pismami ogromny wpływ na rozwój nauki średniowiecznej; był autorem pism, które okazały się fundamentalne dla średniowiecznej teorii muzyki i arytmetyki"[77]. Jego poglą-

75 S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* s. 117.
76 Boecjusz*, Consolatio philosophiae*,2.
77 B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia,* s. 627.

dy nie są więc marginalne: to one kształtowały wyobraźnię i poglądy ludzi tamtej epoki.

Prawie równocześnie z Boecjuszem pisał w greckojęzycz- nym środowisku bizantyjskim słynny Johannes Philoponus (+ ok. 570). Komentując dzieło Arystotelesa *O powstawaniu i przemijaniu,* przytoczył wzięte od niego informacje:

„Co do Ziemi, to Arystoteles uczy, że ma ona rozmiar skończony i że jest mniejsza niż większość, a nawet prawie wszystkie ciała niebieskie z wyjątkiem Księżyca. Co do kształtu, to wykazuje, że jest kulista, a co do miejsca - że znajduje się w centrum kosmosu"[78].

Przejdźmy do św. Jana z Damaszku (+ 754), którego późniejsze pokolenia powszechnie uważały za ogromny autorytet w kwestii wiedzy, a „jego wpływ na znaczących średniowiecznych teologów Zachodu był wielki"[79]. Co do rozmiarów kosmo- su Jan z Damaszku pisał tak: „[...] Słońce, według niektórych, jest o wiele większe niż Ziemia [...]"[80]. Następnie, definiując niebo jako „ten obszar, w którym mieszczą się wszystkie byty stworzone", pisze: „niebo jest wielokrotnie większe od Ziemi"[81]. Na ile większe? „Ziemia, zdaniem jednych, ma kształt kuli [...];

78 Johannes Philoponus, *On Aristotle's on Coming-to-Be and Perishing,* t. I, Itaca (N.Y.) 1999, s. 21.
79 Tamże, s. 675.
80 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej,* II, 7.
81 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej,* II, 6.

na pewno jest o wiele mniejsza od nieba, *niczym jakiś punkcik* na jego tle wiszący"[82]. Podany tu obraz kosmosu wyraźnie odstaje od tego, co podają popularni krytycy średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, którzy nie opierają się na tekstach, a jedynie na współczesnych wyobrażeniach - wprawdzie rozpowszechnionych, ale niemających wiele wspólnego z rzeczywistością. W umyśle wybitnego teologa pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, Jana z Damaszku, kosmos przedstawia się tak: kulista Ziemia zawieszona w bezkresnej przestrzeni, której rozmiary są tak ogromne, że Ziemia w porównaniu z nią jest zaledwie punktem. Pogląd o niezmierzonej wielkości przestrzeni kosmicznej kontrastującej z punktowym wymiarem Ziemi wydaje się dość zbliżony do naszych współczesnych przekonań.

Niewiele później od Jana z Damaszku na Wschodzie tworzył na Zachodzie Jan Szkot Eriugena (+ 877). Podjął się próby zrelacjonowania, jak starożytni autorzy szacowali

odległość Ziemi od Księżyca, od Słońca i od gwiazd[83]. Próby te nie były do końca udane, widać wyraźnie, że Eriugena, będąc mistrzem w operowaniu pojęciami metafizycznymi, ma wyraźne kłopoty z pojęciami geometrii[84]. Ale przedstawiane przez niego proporcje wielkości tak samo przyprawiają o zawrót głowy w kwestii ogromu kosmosu.

82 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej,* II, 10.
83 P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* t. III, Paris 1958, s. 59.
84 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon),* III, 723A.

317

Nieco mniej znany autor średniowieczny z X wieku, Bovo II z Corvey (f 916), pisze natomiast:

> „Jeśli pójdziemy za naukami astronomów i rozprawiać będziemy o kręgu nieba - to otacza on Ziemię ze wszystkich stron, oczywiście *w przeogromnej i niedającej się zmierzyć dali"* [8S].

O nieco większą precyzję starał się autor dzieł z XII wieku, Honoriusz z Autun. Jakkolwiek podawane przez niego liczbowe dane na temat kosmosu są znowu zdecydowanie nieaktualne, to jednak mają ważną cechę: wszystkie łączą się w spójną całość, którą stanowi przeogromny kosmos i miniaturowa w stosunku do kosmicznych przestrzeni Ziemia. Honoriusz nie tylko - poniekąd słusznie - ocenił, że Słońce jest kulą o wiele większą od Ziemi (choć skalę proporcji drastycznie zaniżył, podając, że Słońce jest tylko osiem razy większe), ale za większy od Ziemi obiekt kosmiczny uważał również - tu już błędnie - Księżyc[86]. Ten błąd, nawiasem mówiąc, stanowi dodatkowe potwierdzenie faktu, że średniowieczni mieszkańcy Ziemi bynajmniej nie wiązali jej znaczenia z rozmiarami.

85 Bovo II z Corvey, *In Boełium de consolatione philosophiae,* III, 9; za: K. A. Vogel, *Sphaera terrae...*
86 Że nie była to jakaś powszechna nauka w owym czasie, dowiadujemy się z rysunków zamieszczonych w książce Jana Sacrobosco, *Ge sphaera*, s. 5: Księżyc jest zdecydowanie mniejszy od Ziemi, a Słońce - oczywiście od niej o wiele większe.

318

Do tego Honoriusz, oceniając rozmiary całego kosmosu (co w kategoriach ówczesnej astronomii równało się maksymalnej odległości Ziemi od najdalszej sfery niebieskiej), ustalił je na ponad 100 tysięcy mil, co wielokrotnie przekraczało znane wówczas dość dokładnie rozmiary kuli ziemskiej[87]. I jako żywo, ani Honoriusza z Autun, ani licznych wówczas czytelników jego dzieł, którzy uczyli się o bezmiarze przestrzeni otaczającego ich świata, nie ogarnęło z tych powodów uczucie zagubienia czy też nieważności ludzkiej egzystencji w bezkresnym kosmosie. Nikt z nich nie zaczął też wątpić w Bożą Opatrzność ani w zainteresowanie Boga sprawami mieszkańców tak maleńkiej Ziemi.

Brunetto Latini (f 1294) z wyraźnie odczuwaną nostalgią pisał o starych dobrych czasach, kiedy Grecy umieli faktycznie obliczyć kosmiczne wymiary: „Starzy filozofowie, którzy znali arytmetykę i geometrię, umieli sprawnie ocenić wielkość gwiezdnych kół"[88]. On takiej umiejętności już nie posiadał, ale dobrze wiedział, że Ziemia jest zdecydowanie mała: Słońce i wszystkie gwiazdy są od niej większe[89]. Latini ujmował

proporcje odległości występujące w kosmosie w terminach odpowiadających mniej więcej naszemu dzisiejszemu stanowi

87 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* s. 470.
88 „Li ansiens philosofes,qui savoient arismetique [...] oujemetrie [...] pourent bien trouver la grandor des cercles des estoiles", Brunetto Latini, *Li livres dou trésor.* Tempe (Ariz.) 2003, s. 76.
89 Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, s. 81.

wiedzy o rozmiarach Układu Słonecznego. Poniższy tekst należy rozumieć w świetle obowiązującej wówczas geocentrycz- nej teorii kosmosu, według której Księżyc, Merkury i Wenus krążą po swoich okołoziemskich orbitach, dalej krąży Słońce, a za nim, na orbitach coraz większych, trzy następne: kolejno Mars, Jowisz i Saturn (schemat na ilustracji 18). W sumie dawało to siedem ciał niebieskich przed sferą gwiazd, czyli właśnie firmamentem:

> „Od Ziemi do firmamentu jest 10 066 razy tyle, ile wynosi średnica Ziemi. A ze względu na tak wielką wysokość nic dziwnego, że gwiazdy wydają nam się małe. A przecież od firmamentu aż do Słońca nie ma ani jednej gwiazdy, która nie byłaby większa od Ziemi"[90].

Campanus z Novary (t 1296), włoski matematyk i kapelan papieża Urbana VI, napisał *Tractatus de sphaera* oraz wydał łacińską wersję geometrii Euklidesa. Podawał, że promień wewnętrznej powierzchni wszechświata wynosi około 120 milionów kilometrów, czyli 10 tysięcy razy więcej niż promień Ziemi[91].

Andaló di Negro (f 1334), również Włoch, w *Theorica distantiarum* około 1350 roku podaje rozmiary świata mierzo-

90 Brunetto Latini, *Li livres dou trésor,* s. 128.
91 Ch. Walker, *Astronomy before the Telescope,* s. 182; por. S.C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe,* s. 203.

ne promieniem Ziemi: odległość do Księżyca wynosi 33 takie jednostki, a do Słońca — około 1200 jednostek[92].

Znany nam już z rysunku przedstawiającego spacer po okrągłej Ziemi mistrz Gautier z Metz (Gossouin) z XIII wieku w swoim dziele *L'image du monde* w bardzo obrazowy sposób stara się przybliżyć czytelnikowi, jak mała jest Ziemia w stosunku do całego kosmosu. Mając do czynienia ze społeczeństwem mało obytym z operowaniem wielkimi liczbami, autor ucieka się do malowniczych porównań:

> „Niebo jest tak wysoko nad nami, że gdyby umieścić tam kamień, tak wysoko, jak wysoko nad nami są gwiazdy, i gdyby był to kamień najcięższy na świecie, z ołowiu albo z żelaza, i gdyby puścić go tak, by spadał, to jest rzeczą dowiedzioną i pewną, że nie spadłby przed upływem stu lat, taka jest to odległość. A chociaż Ziemia wydaje nam się tak wielka, to ona cała w stosunku do nieba jest nie większa niż czubek największego cyrkla wobec największego kręgu, jaki można by narysować na Ziemi. Albo gdyby jakiś człowiek znalazł się wysoko na niebie i spoglądałby stamtąd w dół na Ziemię, a Ziemia byłaby cała rozżarzona jak

92 P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* t. IV, Paris 1916, s. 279.

węgiel gorejący, wydawałaby mu się ona mniejsza niż najmniejsza z gwiazd, które by stamtąd widział"[93].

Nie wygląda to na tekst formujący społeczeństwo, które miałoby czerpać swoją ufność w Bożą opiekę z wyobrażenia, że Ziemia jest duża, a niebo — tuż-tuż, na wyciągnięcie ręki...

Czas teraz przejść do średniowiecznych tekstów akademickich w pełnym tego słowa znaczeniu. Oto czego na temat rozmiarów Ziemi, wielkości innych obiektów kosmicznych i wreszcie ogromu samej przestrzeni kosmicznej dowiadywał się ówczesny student, od XIII wieku począwszy, z książki Jana Sacrobosco zatytułowanej *De sphaera,* czyli z najpopularniejszego podręcznika astronomii:

„Ziemia w stosunku do firmamentu *jest punktem,* gdyby Ziemia w porównaniu z firmamentem miała jakąkolwiek [znaczącą] wielkość, nie byłoby możliwe obserwowanie [z Ziemi] połowy niebios. [...] Należy więc wnosić, że promień Ziemi mierzony od jej powierzchni do jej środka można zaniedbać i wskutek tego także rozmiar całej Ziemi można zaniedbać w porównaniu z [wielkością] firmamentu"[94].

93 Gossouin, *L'image du monde,* s. 101.
94 Jan Sacrobosco, *De sphaera,* s.13.

Powołując się na perskiego uczonego z IX wieku, Alfragana, wspomniany wyżej Jan Sacrobosco dodaje też ważną opinię na temat wielkości innych ciał niebieskich:

„Najmniejsza ze stałych gwiazd, które obserwujemy, jest większa niż cała Ziemia. Ale przecież i gwiazda w porównaniu z firmamentem *jest jak punkcik.* O ileż bardziej Ziemia, która przecież jest mniejsza"[95].

W ten sposób został spopularyzowany rozmiar naszej planety podany przez Eratostenesa. Na marginesie dodajmy, że kardynał Pierre d'Ailly (+ 1420) w dziele *Imago mundi* (ok. 1410) podał obwód Ziemi mniejszy o prawie 8 tysięcy kilometrów od faktycznego, co było silnym - choć nieco mylącym - argumentem dla Kolumba o możliwości opłynięcia statkiem Ziemi naokoło[96].

Na nasze szczęście również św. Tomasz z Akwinu wspomniał w XIII wieku o ówczesnych przekonaniach na temat rozmiarów świata. Najpierw porównał Ziemię ze Słońcem:

„Masa Ziemi nie tylko ujęta jest w kulę, ale jest niewielka w porównaniu z rozmiarami innych gwiazd. Astronomowie wykazują, że Słońce jest 170 razy większe niż Ziemia, chociaż jego odległość od nas

95 Jan Sacrobosco, *De sphaera,* s. 13.
96 E. Grant, *PhysicalScience in the Middle Ages,* s. 63.

sprawia, że widzimy je tak, jakby miało tylko jedną stopę średnicy"[97].

Nic dziwnego, że i temu wielkiemu myślicielowi średniowiecznemu nasuwają się liczne wnioski o znikomości Ziemi w ogromnej przestrzeni kosmicznej. Oto kilka zdań św.Tomasza, które jasno oddają średniowieczne wyobrażenia o realiach kosmicznych:

„Z rozważań astronomów jasne jest, że Ziemia jest znacznie mniejsza od niektórych gwiazd i że jest *jak punkcik* w porównaniu z najbardziej oddaloną sferą niebieską"[98].
„Masa Ziemi jest jakby w ogóle niczym wobec rozmiarów tego, co ją otacza, a według astronomów porównana z [kosmiczną] sferą zewnętrzną, jest *zaledwie punktem"*[99].
‚Jeśli weźmie się pod uwagę fakty wykazane przez matematykę, odrzucić trzeba będzie dziecinne poglądy: jedynie osoby proste i niewykształcone mniemają, że gwiazdy są małe, tylko z tego powodu, że takie się wydają, kiedy patrzymy na nie z daleka. [...] Gdyż

97 Tomasz z Akwinu*, In librosAristotelis„De caelo et mundo"expositio*, II, lectio 28,543.
98 Tomasz z Akwinu, *Super Meteora,* I,3,3.
99 Tomasz z Akwinu, *Super Meteora,* I, 3,8.

ciała gwiazd i sfery [ich obrotów] są niewyobrażalnie większe niż rozmiar Ziemi i tego, co znajduje się w jej pobliżu"[100].

W podsumowaniu tego etapu naszej wędrówki po zaułkach średniowiecznej astronomii nie pozostaje nam nic innego, jak powtórzyć to, co już pół wieku temu pisał angielski apologeta chrześcijański C.S. Lewis (+ 1963) na poruszony tutaj temat. Zauważył on, że utrzymująca się opinia na temat rzekomego powiązania w starożytności i w średniowieczu obrazu Ziemi jako najważniejszego stworzenia Bożego z przekonaniem o niewielkich rozmiarach kosmosu nie ma żadnych podstaw:

„Ogrom wszechświata nie jest nowym odkryciem. Już tysiąc siedemset lat temu Ptolemeusz nauczał, że w stosunku do odległości gwiazd stałych całą Ziemię trzeba uznać *za znikomy punkt.* Jego system astronomiczny został w «ciemnych i średnich wiekach» powszechnie przyjęty. Dla Boecjusza, króla Alfreda, Dantego i Chaucera znikomość Ziemi była takim samym banałem [co dla nas]. Twierdzenia przeciwne, występujące we współczesnych książkach, wynikają z ignorancji"[101].

100 Tomasz z Akwinu, *Super Meteoru,* I,3,6.
101 C.S. Lewis, *Cudy,* Warszawa 1958, s. 75.

Lewis napisał swoje słowa ponad pół wieku temu. Do dzisiaj w tej materii niewiele zmieniło się na lepsze[102].

Jeśli nie rozmiar Ziemi miał być rozstrzygającym atutem, dlaczego przyznano jej najważniejsze miejsce w kosmicznym rankingu średniowiecza, to może Ziemia mogła stanąć na podium z powodu swojego przebywania w samym środku wszechświata? To mniemanie zdaje się dzisiaj dość powszechne:

„Ziemię przez większość dziejów ludzkości uważano nie za planetę, lecz za środek (lub podstawę) Wszechświata. W XVI wieku została zdetronizowana przez Mikołaja Kopernika"[103].

Łatwo zauważyć, że dzisiejszemu komentatorowi fakt umieszczania naszej planety *w centrum* nieodparcie nasuwa skojarzenie, że Ziemia miałaby być „na tronie", a więc w najważniejszym miejscu w świecie. Skoro już nie jest w centrum, oznacza to jej „detronizację". Nie jest to jednak prawdą. Dla

102 Jako chlubny wyjątek można przytoczyć amerykańskiego filozofa Petera Kreefta, który w swojej książce broni poglądu, że w średniowieczu uważano Ziemię za kulistą, a jako ówcześnie obowiązujący autorytet przytacza *Almagest* Ptolemeusza, zob. P. Kreeft, *Between Heaven & Hell. A Dialog Somewhere beyond Death with John F. Kennedy, C.S. Lewis & Aldous Huxley,* Downers Grove (111.) 1982, s. 28.
103 S. Soter, *Planety i cala reszta,* „Świat Nauki", http://portalwiedzy.onet.pl/4868,17280,1387096,czasopisma.html (2008).

ludzi średniowiecza „Ziemia była centrum wszechświata nie z powodu swojej ważności, ale — co dla nas dziwne — z powodu swojej znikomości w całości systemu kosmicznego"[104].

Już u św. Augustyna można znaleźć sporo tekstów świadczących o świadomości podrzędnego miejsca Ziemi w całości kosmosu. Kiedy czwartego dnia stworzenia Bóg powołał do istnienia gwiazdy, to ich światło padające na Ziemię „oświetliło niższe regiony świata (*illustretur inferior*)"[105]. Zwierzęta zamieszkały „niższą część świata *(in inferiore parte mundi)"*[106]*,* nazwaną też „najniższą częścią świata *(infimi huius loci)"*[107]*.* Ziemia, w przeciwieństwie do szlachetnych sfer niebieskich, jest siedliskiem demonów, które zostały wygnane z nieba do „regionów niskich i mglistych"[108]. Dlatego też w wartościowaniu różnych sfer kosmicznych trzeba ją zestawiać z demoniczną czeluścią piekieł: „Ziemia wraz z otchłanią otrzymała najniższe miejsce *(terra cum abysso imum obtinet locum)"*[109]*.*

Tak samo traktowali rolę naszego globu inni autorzy tamtych czasów. Jan Szkot Eriugena pisał: „Ziemia zajmuje miejsce zarazem środkowe i najniższe *(imum siquidem mediumque in creaturis obtinet locum)"*[110]*.*

104 R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages...,* s. 7.
105 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, II, 13,27.
106 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* III, 1,1.
107 Augustyn, *De Genesi ad litteram...,* III, 11,16.
108 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, III, 10,14.
109 Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, V, 1,2.
110 Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae (Periphyseon*), III, 724C.

A Jan Sacrobosco wskazuje w XIII wieku, że Ziemia jest ciężka, zmienna i pełna „korupcji", czyli zepsucia i rozpadu, od czego inne ciała niebieskie są - jak wówczas uważano - wolne[111].

Środek świata nie był uważany za miejsce najlepsze, ale wręcz przeciwnie - za najgorsze. Widzieliśmy to już wcześniej w opisach Dantego Alighieri. Ilustruje to wyraźnie jedno z najbardziej typowych źródeł poznania średniowiecznych poglądów kosmologicznych, dzieło Honoriusza z Autun z XIII wieku: „W środku świata, «u spodu» Ziemi umieścił
Honoriusz piekło, a dno tego piekła, to siedziba smoków i wężów" [112].

Tomasz raczej nie szczędził naszej planecie słów krytycznych:

„W całym wszechświecie Ziemia, będąc w środku, jest ze wszystkich ciał najbardziej materialna i nieszlachetna, a sfera najbardziej zewnętrzna jest najbardziej szlachetna"[113].

Podobne wnioski wysnuwano i z tego, że ruch wszystkich innych ciał niebieskich po okręgu uważany był za wieczny

111 Jan Sacrobosco, *De sphaera,* s. 2v.
112 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* s. 469.
113 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio*, II, lectio 20,485.

i obdarzony boskimi cechami, a spoczynek Ziemi w centrum był dowodem jej ociężałości[114]. Ciało szlachetne, niebiańskie, nie może spoczywać, musi być w ruchu[115].

Wniosek nasuwa się z całą siłą: gdyby miało się okazać, że Ziemia jednak porusza się po okręgu, a nie spoczywa ociężale w „kosmicznym bagienku" środka wszechświata, to byłoby to odbierane jako *awans* do grona innych, szlachetniejszych ciał niebieskich, a nie jako *detronizacja.* Owszem, wiemy, że później, za czasów Galileusza istniały silne opory wielu katolików, w tym również oficjalnych przedstawicieli Kościoła, wobec możliwości ruchu Ziemi wokół Słońca. Wiemy, że doprowadziło to do odrzucenia heliocentryzmu. Ale opory te miały zupełnie inne powody, nie zaś odczucie rzekomej „detronizacji". Nieporuszanie się ociężałej Ziemi[116] było odbieranie tylko jako dowód tego, że ciała ziemskie są z natury gorsze od obiektów kosmicznych[117]. Kiedy zwolennicy nowej nauki Kopernika zwiastowali zdumionemu światu jej założenia, czynili to na przykład w 1536 roku takimi słowami: „Słońce zajmuje *najniższe (imus mundi),* a więc *centralne* miejsce (*medium locum)*

114 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio,* II, lectio 4.
115 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio,W.,* lectio 4; por. D.R. Danielson, *The Great Copernican Gliche,* „American Journal of Physics"t. 9 (2001) nr 10, s. 1029-1035.
116 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio, II, lectio 4; por. D.R. Danielson, The Great Copernican Cliche.*
117 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio,* II, lectio 4.

we wszechświecie". Takich słów użył w liście do Kopernika arcybiskup Capui, kard. Mikołaj Schónberg (1472-1537). List ten popierał naukę o ruchu Ziemi i stanowił wstęp do pierwszego wydania De revolutionibus[118]. Świat był zaskoczony nie rzekomą detronizacją Ziemi, lecz detronizacją Słońca. Natomiast zaskakująca była nobilitacja Ziemi, która — jak się okazało - wcale nie spoczywa w najgorszym miejscu kosmosu!

Podobnie przekonywał w XVII wieku Galileusz: „ci, którzy głoszą, że Ziemia ani ruchu nie posiada, ani światła własnego", a więc zwolennicy dawnej nauki geocentrycznej, „wykluczają ją z tańca gwiazd; a jednak Ziemia ma swój ruch i przewyższa Księżyc jasnością, nie jest więc ściekiem (*sentina*), gdzie zbiera się wszelka nieczystość i przyziemna brzydota"[119]. Ten argument wraca u Galileusza wielokrotnie, a najwyraźniej widać to w jego popularnym wykładzie nauki Kopernika, mianowicie w *Dialogu o dwóch największych systemach świata.* Czytamy tam: „Co do Ziemi, to pragniemy ją udoskonalić i uszlachetnić (*nobilitarła e perfezionarla),* skoro staramy się ją przedstawić podobną do ciał niebieskich i jakby umieścić na niebie, dokąd wasi filozofowie zakazali jej wstępu"[120]. Sławetne „wstrzymanie Słońca

118 *Nicolai Copernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI,* http://la.wikis0urce.0rg/wiki/Pagina:Nic0lai_C0pemici_t0rinensis_De_revolutionibus_orbium_coelestium.djvu/l (2008), s. 3-4.
119 Galileo Galilei, *Sidereus nuncius* (1610), w: *Opere,* 1.1, Torino 1996, s. 294.
120 Galileo Galilei, *Diatogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), w: *Opere,* t. II,Torino 1996, s. 57.

i poruszenie Ziemi" okazuje się zatem w jego oczach oczywistą nobilitacją naszej planety i ma być nawet magnesem przyciągającym nowych zwolenników do teorii kopernikańskiej. W Dialogu zwolennik ruchu Ziemi pyta: „Skoro planety oddziałują na Ziemię przez swój ruch i swoje światło, może Ziemia jest nie mniej potężna i oddziałuje na nie swoim światłem, a kto wie, może i nawet swoim ruchem?". W odpowiedzi zwolennik teorii astronomicznej o nieruchomej Ziemi w centrum kosmosu odpowiada: „Żaden z filozofów nie powie przecież, że ciała niższe (jak Ziemia) mogą oddziaływać na ciała niebieskie, gdyż i Arystoteles jasno to mówi"[121]. Dla Galileusza zwycięstwo idei Kopernika byłoby również ostatecznym kosmicznym awansem Ziemi, skoro o teorii ewentualnego ruchu Ziemi mówi w takich słowach: „Sądzimy, że Ziemia dostępuje tej samej doskonałości, co inne ciała wchodzące w skład kosmosu, jako że jest ciałem ruchomym i wędrującym, nie ustępując Księżycowi, Jowiszowi, Wenus i innym planetom"; dlatego że „Ziemia obdarzona jest tymi samymi właściwościami, co ciała niebieskie"[122].

O wiele wcześniej kardynał Mikołaj z Kuzy (t 1464) snuł przypuszczenia, że dla podróżującego po wszechświecie obserwatora kosmos wyglądałby tak samo z każdej gwiazdy, gdyż jest on nieskończoną przestrzenią wypełnioną gwiazdami, z których każda obraca się wokół swej osi. Ziemia w jego oczach

121 Galileusz, *Dialogo sopra i due massimi sistemi,* s. 127.
122 Galileusz, *Dialogo sopra i due massimi sistemi,* s. 140.

urosła i nazwał ją „szlachetną gwiazdą"[123]. Zaliczenie Ziemi do grona pozostałych ciał niebieskich było wyraźnie odczuwane jako wywyższenie, a nie jako degradacja naszej planety.

Wszystko to jest oczywiście kontynuacją dziedzictwa antyku. Makrobiusz, który tak silnie wpłynął na naukę średniowieczną, „twierdził, że przy stworzeniu świata [...] to, co mniej czyste, cięższe, spadło do środka". Nic dziwnego więc, że „Wszechświat średniowieczny był antropoperyferyczny, znajdowaliśmy się na peryferiach

Wszechświata". To „ludzie renesansu zapomnieli, że w średniowieczu byli uważani za kosmiczny śmietnik, dlatego też z trudem przyjmowali to, że zajmują przeciętne miejsce we Wszechświecie"[124].

G. ŚREDNIOWIECZNA CZASOPRZESTRZEŃ

Obraz starożytnego czy średniowiecznego kosmosu zakładał jako oczywistość, że jest on skończony. W swoim centrum zawierał naszą Ziemię, następnie na coraz dalszych orbitach miały krążyć wokół Ziemi kolejne ciała niebieskie: Księżyc, planety i Słońce. Wreszcie w bezkresnej oddali znajdowały się gwiazdy rozmieszczone na jednej sferze, co oznaczało, że wszystkie one są od nas w tej samej odległości. Jaka to była odległość? Rozmaicie szacowano rozmiary kosmosu, ale niekiedy odpowiadało to znanym dzisiaj rozmiarom naszego Układu Słonecznego. W takiej mniej więcej odległości miałyby krążyć

123 Ch. Walker, *Astronomy before the Telescope,* s. 186.
124 M. Heller, *Podglądanie Wszechświata,* Kraków 2008, s. 12-14.

wokół Ziemi gwiazdy - i na tym świat by się kończył. Dalej już nie było nic. Ale co to właściwie znaczy: nic? Jeden z najwybitniejszych astrofizyków naszych czasów, Stephen Hawking, komentuje to tak:

> „[Astronomiczny] model Ptolemeusza został przyjęty przez Kościół chrześcijański jako obraz wszechświata, który był zgodny z Pismem Świętym, tym bardziej że miał wielką zaletę: zostawiał sporo miejsca poza sferą gwiazd stałych w których można było umieścić raj i piekło"[125].

Czy jednak odpowiada to rzeczywistości? Czy to popularne wyobrażenie o ograniczonym przestrzennie średniowiecznym kosmosie, „poza którym jest jeszcze sporo miejsca", jest zgodne z prawdą?

Zacznijmy nasze rozważanie od problemu pojęcia czasu. Dla pełni obrazu cofnijmy się jeszcze raz do dawniejszych wieków, aż do Orygenesa, czyli do połowy III wieku. Teolog ów interpretował Księgę Rodzaju w ten sposób, że nasz świat został stworzony „w czasie"; miało to znaczyć, że czas płynął sobie już wcześniej, a potem, w odpowiednim momencie na Bożym zegarze, powstał świat: „jest jedna sprawa spośród zasad przyjmowanych przez Kościół, a mianowicie, że świat nasz

125 S. Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri,* Milano 1988, s. 16.

został stworzony w określonym czasie oraz że zgodnie z zapowiedzianym wszystkim bytom końcem wieku musi zginąć". Orygenes dodaje jednak zaskakującą dzisiejszego czytelnika uwagę: „jak po skończeniu naszego świata będzie inny świat, tak też istniały inne światy, zanim nasz świat zaistniał"[126]. Jasno wynika z tego pojęcie czasu absolutnego, który płynie niezależnie od materialnego świata. Pewne dwa momenty tak rozumianego strumienia czasu, rozdzielone skończoną liczbą wieków, oznaczają stworzenie i zakończenie naszego świata, jego początek i kres[127].

Ale nie wszyscy uczeni ludzie antyku i średniowiecza wyznawali podobne poglądy. Arystoteles, a za nim - jak widzieliśmy - Augustyn odrzucał ideą czasu absolutnego i uważał, że warunkiem istnienia czasu jest ruch materii: tam gdzie nie ma materii, a więc i jej ruchu, tam czas po prostu nie istnieje.

Św. Tomasz w XIII wieku przytacza wspomnianą wyżej opinię św. Augustyna i dodaje swoje zdanie na temat ewentualnego istnienia świata „od zawsze": „Nie ma sprzeczności między tymi dwoma stwierdzeniami: że coś zostało uczynione przez Boga oraz że nie było takiego momentu, kiedy by to coś nie istniało". Cóż to znaczy? Ze Bóg mógłby, gdyby chciał, uczynić coś, co istniałoby „od zawsze"[128]. Św. Tomasz podsu-

126 Orygenes, *0 zasadach*, III, V, 1-3.
127 O. Pederson, *The Two Books...*, s. 99.
128 „Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit", Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi.*

mowuje swoją tezę zwięźle: „Nie będzie herezją powiedzieć, że mieści się w mocy Boga, aby coś stworzonego przez Niego było zawsze"[129]. Dzisiejszemu zaniepokojonemu katolikowi trzeba od razu wyjaśnić, że coś stworzonego a istniejącego zawsze nie konkurowałoby bynajmniej z Bogiem co do przymiotu wieczności. Trwanie przez niekończącą się liczbę lat i wieków to zupełnie nie to samo, co Boża wiekuistość. Wiekuistość Stwórcy to trwanie w ogóle poza czasem i obejmowanie Boskim poznaniem wszystkich chwili od początku świata do jego końca w jednym akcie poznania[130].

Owszem, Św. Tomasz opowiada się za tym, że faktyczny świat jednak nie istnieje wiecznie i że został powołany do bytu w pewnym momencie czasu. Ale co dla nas jest ważne w tym miejscu: choć według Tomasza prawdziwy świat istnieje tylko skończoną liczbę lat, to - gdyby Bóg tak zaplanował - *mógłby* istnieć nieskończenie długo: mógłby być w tym sensie wieczny. Była to, nawiasem mówiąc, zaskakująco popularna idea w średniowieczu[131]. Jak się to ma do wymogu dosłownej interpretacji Biblii, której zwolennikiem był Tomasz wraz ze wszystkimi największymi teologami starożytności i średniowiecza?

> „Dla Tomasza dosłowne znaczenie Pisma Świętego jest tym, które Bóg, jako jej Autor, zamierzył dla

129 Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi.*
130 Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi.*
131 E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages,* s. 119.

> swoich słów. Sens dosłowny zawiera więc metafory, porównania i inne figury retoryczne przydatne, aby prawdę Biblii dostosować do możliwości zrozumienia czytelnika. Na przykład kiedy czytamy w Piśmie Świętym, że Bóg wyciągnął swą dłoń, nie należy myśleć, że Bóg ma ręce. Dosłowne znaczenie tego fragmentu Biblii dotyczy Bożej mocy, a nie anatomii. Podobnie nie należy myśleć, że sześć dni stworzenia wspomnianych na początku Księgi Rodzaju oznacza dosłownie działanie Boga w czasie, gdyż Boże działania stwórcze są momentalne"[132].

Kolejnym zagadnieniem jest pojmowanie przestrzeni w obrazie kosmosu starożytnych i średniowiecznym myślicieli chrześcijańskich. Podobnie zresztą jak w przypadku rozważań o wieczności, także refleksje Tomasza dotyczące przestrzeni są wzorowane na jego filozoficznym mistrzu, Arystotelesie. Zaczniemy więc od spojrzenia na tekst sprzed dwóch tysięcy czterystu lat, autorstwa tego greckiego filozofa, zatytułowany *Fizyka.* Arystoteles omawia następujący problem: jeśli cały kosmos jest ograniczony przez sferę gwiazd i żaden obiekt kosmiczny nie znajduje się poza nią, to co właściwie jest *dalej*? Co by się stało, gdyby hipotetyczny podróżnik próbował przeniknąć *poza* sferę gwiazd? Gdyby ktoś tam dotarł i próbował na

132 W.E. Carroll, *Aquinas and the Big Bang,* „First Things" XI (1999), http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=3225 (2008).

przykład wysunąć dłoń poza granice niebios? Aby zrozumieć to zagadnienie, musimy pamiętać nieustannie, że przez słowo „niebiosa" rozumie on zewnętrzną sferę ograniczającą kosmos, na której znajdują się gwiazdy, rozmieszone w równej odległości od równie kulistej Ziemi:

> „Niebiosa nie są «gdzieś». Jako całość nie są w żadnym miejscu, gdyż nie są w niczym zawarte. [...] Jest tak dlatego, że każda rzecz, która jest «gdzieś», jest «czymś» i obok niej muszą istnieć jeszcze jakieś inne rzeczy, w których się ona zawiera. Ale poza wszystkim, czyli całością, nie ma przecież niczego i dlatego wszystkie rzeczy są wewnątrz niebios, gdyż niebiosa są wszystkim. [...] Dlatego Ziemia jest ogarnięta wodą, woda - powietrzem, powietrze eterem, a eter - niebiosami. Ale nie można kontynuować tego rozumowania i powiedzieć, że niebiosa są w jeszcze w czymś. [...] Wszystko jest zawarte w czasie i wszystko jest wewnątrz sfery całości"[133].

Nie można więc wysunąć dłoni poza granice kosmosu, gdyż to, co nazywamy przestrzenią lub miejscem, jest skończone

133 Arystoteles, *Fizyka,* IV, 5. Podobne zagadnienia są też poruszone w jego dziele *O niebie,* w którym stawia pytanie, czy całość świata naturalnego ma rozmiar skończony, czy też nieskończony. Jego odpowiedź idzie w kierunku skończoności świata i kulistego kształtu całości świata naturalnego, czyli kosmosu: *O niebie,* 1,2-4.

i *dalej* po prostu przestrzeni nie ma: przestrzeń ma skończoną objętość. Na marginesie można dodać, że jakkolwiek Arystoteles nie miał żadnego powodu, aby zastanawiać się nad możliwością rozszerzania się wszechświata o skończonych rozmiarach, to w ramach jego systemu fizyki byłoby to możliwe: „Co można powiedzieć o ciałach rosnących? Z naszych założeń wynika, że ich miejsce musi rosnąć wraz z nimi". Zastanawiał się natomiast nad pojęciem czasu i było dla niego oczywiste, że kategorie czasu odnosiły się tylko do wnętrza kulistego kosmosu ograniczonego sferą gwiazd: „czas jest ruchem sfery, gdyż wszelki inny czas mierzymy względem tego właśnie ruchu"[134], pisał, odnosząc się do miar czasu zależnych od ruchów ciał niebieskich (miara roku, miesiąca i dnia zależna jest przecież od ruchu gwiazd, Słońca i Księżyca). Jak więc Arystoteles rozumie kosmos? Jest on przestrzenią o skończonych rozmiarach, teoretycznie rzecz biorąc, mógłby się rozszerzać, a wtedy jego objętość by rosła, a miarą ruchu elementów

znajdujących się w tej przestrzeni jest płynący czas. Poza tą przestrzenią pojęcia miejsca i czasu nie mają żadnego sensu.

Po tym nieco dłuższym fragmencie dotyczącym Arystotelesa pora na główny punkt naszych zainteresowań na tym etapie: na żyjącego półtora tysiąca lat później Św. Tomasza. Czerpiąc obficie ze swojego pogańskiego poprzednika, ów średniowieczny dominikanin pisze o kulistej sferze niebios

134 Arystoteles, *Fizyka*, IV, 24.

ograniczającej kosmos, czyli zamykającej przestrzeń, w której mogą znajdować się naturalne obiekty fizyczne. Tomasz wyjaśnia w kolejnych etapach, że poza tak rozumianymi niebiosami nie ma żadnego „miejsca" (extra caelum non est locus), nie ma też żadnej próżni, w której ewentualnie mógłby się znaleźć jakiś przedmiot (*extra caelum non est vacuum*), nie ma też czasu, a wskutek tego nie istnieje też żadna możliwość ruchu (*extra caelum non potest esse nec tempus nec motus*): „Poza niebiosami nie ma ani miejsca, ani próżni, ani czasu - gdyż o tych trzech pojęciach wspominaliśmy, że dotyczą rzeczy naturalnych"[135].

Ponieważ oczywiście Św. Tomasz przyjmował istnienie nie tylko tego, co naturalne, ale także tego, co nadprzyrodzone, więc nie wszystko, co istnieje, zawiera się w przestrzeni ograniczonej niebiosami. Ale uwaga: „o takich bytach mówimy, że istnieją «tam», to jest poza niebem, nie w sensie miejsca, lecz w takim znaczeniu, że nie zaliczamy ich do przedmiotów ograniczonych przez byty cielesne, jako że przekraczają wszelką naturę materialną"[136]. „Poza kosmicznym niebem" nie oznacza więc wcale „nieco dalej niż sfera gwiazd stałych"; oznacza raczej istnienie „w przestrzeni" niemającej żadnych punktów wspólnych z tym, co my nazywamy przestrzenią. Pewne ślady rozważań na ten temat można znaleźć w myśli chrześcijańskiej

135 Łac. „extra caelum *neque est locus, neque vacuum*, *neque tempus'*, Tomasz z Akwinu*, In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio*, I,21.
136 Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio,* I,21.

dużo wcześniej: na przykład już w tekście św. Grzegorza z Nyssy z IV wieku. Św. Makryna mówi tam, że „miejsce jest właściwą kategorią jedynie dla ciał, a dusza, będąc niematerialna, nie jest ani z konieczności, ani ze swej natury związana z żadnym ciałem"[137].

Św. Tomasz nie był bynajmniej odosobniony w swoich poglądach. Za jego czasów wyszła wspomina już praca *Obraz świata* C*L'image du monde)* Mistrza Gautiera. Ciekawy jest jego dowód okrągłego kształtu całości kosmosu. Także Gautier wychodzi z założenia, że poza całością wszechświata ograniczonego sferą niebios nie ma ani miejsca, ani próżni. Świat jest okrągły właśnie dlatego, że poza nim nie ma żadnej przestrzeni! Gdyby miał jakikolwiek inny kształt, to podczas obrotu jego „wystające" nieco części „wychodziłyby" chwilowo poza obręb świata, co jest sprzeczne samo w sobie: poza światem nie ma przestrzeni, w którą można by „wychodzić"[138]. Jedyny możliwy kształt takiej przestrzeni jest doskonałą kulą.

Gautier z Metz przekazuje też niezmiernie ciekawe przekonanie o matematycznej racjonalności całego stworzonego świata, w którym wewnętrzny porządek wynika z

rozumnego Bożego planu stworzenia. Powołuje się kolejno na znane wówczas działy matematyki: arytmetykę, geometrię i astronomię, wskazując na najwyższy pożytek z ich dogłębnego poznania. Zacznijmy od

137 Grzegorz z Nyssy, *O duszy i zmartwychwstaniu,* 103.
138 Gossouin, *L'image du monde,* s. 100.

pierwszego z owych działów: „Kto dobrze znałby arytmetykę, we wszystkim widziałby porządek. Bowiem według planu (*ordenance*) świat powstał i według planu zakończy również swoje istnienie"[139]. To samo wynika z jego słów powołujących się dalej na geometrię: „Kto dobrze zna się na geometrii, widzi miarę we wszelkich sprawach. Gdyż według miary powstał świat oraz wszelkie inne rzeczy wysokie, niskie i głębokie"[140]. Astronomia zaś pozwala w pełni poznać Boży zamysł stworzenia:

„A kto dobrze poznałby astronomię, wiedziałby, jak znaleźć przyczynę (*raison*) wszelkiej rzeczy. Gdyż nasz Pan uczynił wszystkie rzeczy rozumnie *(par raison)* i nadał imię każdej rzeczy"[141].

Kolejny przykład podobnych poglądów możemy znaleźć u wspomnianego już wpływowego trzynastowiecznego prawnika i polityka z Florencji, Brunetto Latiniego (1220-1294). Latini poruszał problem historii czasu (jeśli można tak to nazwać, odwołując się do frazy użytej przez współczesnego astrofizyka S. Hawkinga): „Pojęcie czasu nie należy do stworzeń, które są ponad niebem, ale do tych, które są pod niebem. Przed

139 Gossouin, *L'image du monde*, s. 82.
140 Gossouin, *L'image du monde,* s. 82.
141 Gossouin, *L'image du monde,* s. 83.

początkiem świata nie istniał żaden czas, gdyż czas został uczyniony i zaprowadzony w tym właśnie początku"[142].

Tematyka ta interesowała go w związku z wiecznością Boga, która bynajmniej nie polega na tym, że miałby On istnieć nieskończenie długo. Odwieczność Boga jest wyższego rodzaju:

„Wieczność Boga jest przed wszelkim czasem, w Nim nie ma podziału na czas przeszły i czas teraźniejszy ani też na czas, który dopiero nadejdzie. Wszystko jest dla Niego obecne, gdyż obejmuje wszystko w swojej odwieczności, choć dla nas istnieją takie właśnie trzy czasy [...]. Bóg tak doskonale pojmuje wszystko to, co uczynił, co czyni oraz co dopiero uczyni, że wszystko to jest dla Niego jakby teraźniejsze"[143].

Biskup Robert Grosseteste (1175-1253), założyciel naukowej szkoły brytyjskiej, dowodził, że „czas powstał wraz ze stworzeniem świata i dlatego nie rozciąga się w nieskończoność ani wstecz, ani wprzód"[144]. Nie zgadzał się w tym punkcie

142 Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, s. 14.
143 Brunetto Latini, *Li livres dou trésor,* s. 14.

144 Robert Grosseteste, *Commentarius in VIII libros „Physicorum" Aristotelis*, VIII, 154-155; por. Robert Grosseteste, *Definitate motus et temporis.*

z Arystotelesem, który twierdził, że czas nie ma początku i istnieje odwiecznie[145].

Jakwidać, obraz starożytnego kosmosu sformułowany przez największe umysły średniowiecza wykazuje pewne zadziwiające analogie do całkiem nowoczesnych wniosków współczesnej fizyki. Okazuje się, że w pewnych aspektach średniowiecznemu obrazowi kosmosu bliżej jest do dwudziestowiecznej wizji Einsteina niż do zasad fizyki Newtona z XVII wieku. Izaak Newton bowiem podał takie określenie czasu: „Absolutny, prawdziwy, matematyczny czas sam przez się i z własnej natury płynie jednostajnie, bez względu na cokolwiek zewnętrznego"; taki czas płynie od minus nieskończoności do plus nieskończoności. A newtonowską przestrzeń absolutną „można sobie wyobrazić jako wielkie pudło bez ścian albo takie pudło, którego ściany znajdują się w nieskończoności"[146]. Natomiast „przestrzeń modelu Einsteina nie rozciąga się do nieskończoności", lecz zwinęła się do powierzchni kuli: „przestrzeń tego świata jest zamknięta, lecz nieograniczona, bo podróżując stale przed siebie, nie natrafimy na żadne granice"[147]. Oczywiście jest tu tylko pewne słabe podobieństwo do kosmosu średniowiecznego, ale jednak jest. Średniowieczny kosmos miał skończo-

145 „Aristoteles erravit in ponendo tempus esse infinitum ex parte ante", Robert Grosseteste, *Commentarius in VIII libros „Physicorum" Aristotelis,* I, 14.
146 M. Heller, *Podglądanie Wszechświata*, s. 19-20 i 24.
147 Tamże, s. 83.

ne rozmiary; wielu uczonych twierdziło, że równie skończone wymiary cechują czas; a poza granicami kosmosu pojęcia czasu i przestrzeni w ogóle traciły sens fizyczny.

H. A JEDNAK SIĘ KRĘCI!

Przytoczymy teraz kilka przykładów astronomicznych zainteresowań późnośredniowiecznych uczonych, które dotyczą ewentualności obrotu Ziemi wokół własnej osi w czasie jednej doby

Wydział Sztuki Uniwersytetu Paryskiego intensywnie dyskutował nad tą hipotezą już w XIV wieku; fascynowała ona wówczas wielu jego uczonych[148]. Bardzo wcześnie, bo już w roku 1321 Franciszek z Mayronis pisał w swoich *Sentencjach.*, że pewien znany mu nauczyciel wykładał o możliwości obrotu Ziemi. Miałoby to uprościć astronomię: „gdyby Ziemia się obracała, a niebo spoczywało w spokoju, byłoby to znacznie prostsze". Jednak po namyśle Franciszek tezę tę odrzucił, gdy zauważył sporo nowych problemów astronomicznych, które powstawały przy tym założeniu, a które wydawały mu się nie do rozwiązania[149].

Później Albert z Saksonii wspominał w roku 1368, że jeden z jego nauczycieli twierdził, iż ewentualność obrotu Ziemi wokół swej osi jest kwestią naukowo nierozstrzygalną.

148 Por. P. Duhem, *Le systeme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic,* t. IX, Paris 1958, s. 325-345.
149 Tamże, s. 327.

344

Wywodził: przecież zarówno obrót wszystkich sfer niebieskich wokół Ziemi, jak i obrót Ziemi przy nieruchomych niebiosach dałyby taki sam efekt wizualny. Jak więc przyrodnik może rozstrzygnąć, czy jest tak, czy inaczej?[150]

Najbardziej znane debaty o ewentualności obrotowego ruchu Ziemi prowadziło jednak dwóch wielkich myślicieli XIV wieku, ks. Jan Buridan (najsłynniejszy ówczesny filozof Uniwersytetu Paryskiego) oraz Mikołaj Oresme (filozof i teolog, a także biskup Lisieux). Rozważali oni problem, czy jest możliwe, aby kula ziemska obracała się wokół swej osi w ciągu doby. Wprawdzie obaj wybrali ostatecznie pogląd, że Ziemia jest raczej nieruchoma, natomiast raz na dobę obracają się niebiosa, ale - co ważne - żaden z nich nie rozstrzygał tej dyskusji przez odwoływanie się do Pisma Świętego. Argumenty ich były natury czysto fizykalnej i filozoficznej.

Jak wyglądała debata na ten temat w XIV wieku, kiedy nie znano teleskopu, a wszelkich obserwacji nieba dokonywano gołym okiem? Jan Buridan w komentarzu do *De coelo et mundo* Arystotelesa - dla zilustrowania względności wzajemnego ruchu Ziemi i Słońca, a nawet wszystkich gwiazd - podał przykład dwóch statków poruszających się względem siebie. Pasażer wyglądający przez okno kajuty nie jest w stanie określić, czy on sam znajduje się na pokładzie okrętu, który płynie ruchem jednostajnym, czy też jego okręt stoi w miejscu,

150 Tamże, s. 326.

345

a porusza się ten drugi. Ich ruch wydaje się względny dla obserwatora. Wyciągnął z tego wniosek, że możliwości ruchu Ziemi nie da się rozstrzygnąć argumentami astronomicznymi, a tylko pośrednimi.

Przekonywał więc, że o wiele prostsze byłoby, aby poruszała się mała Ziemia, a nie wielkie niebiosa: przecież potrzebne byłyby wówczas znacznie mniejsze prędkości.

Z drugiej strony powtarzał argument stosowany od starożytności: strzała wystrzelona prosto w górę spada w to samo miejsce, z którego ją wystrzelono, co zdaje się zaprzeczać ruchowi obrotowemu Ziemi. Ważąc więc wszystkie „za" i „przeciw", ostatecznie dochodził do wniosku, że Ziemia raczej się nie porusza i pozostaje w spoczynku[151].

MIKOŁAJ ORESME[152] powtarzał argumenty Buridana. Pytał w *Questiones super libris metheorum:* „Czy możliwy jest ruch Ziemi (*utrum motus terrae sit possibilis)?"*. Jego odpowiedź była negatywna. Odpowiadał, że zbyt wiele jest zjawisk astronomicznych, które pozostałyby wtedy niewyjaśnione[153]. Znacznie obszerniej zajął się tym problemem w *Traité du ciel et du monde.* Przy obracającej się Ziemi astronomia stałaby się znacznie prostsza: na przykład prędkość gwiazd stałych wynosiłaby tylko jeden obrót na 36 tysięcy lat, a nie jeden obrót

151 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, s. 65-66.
152 Tamże, s. 66-67.
153 Mikołaj z Oresme, *Questiones super libris metheorum,* III, 3, za: P. Duhem, *Le systeme du monde...*, t. IX, s. 326.

346

na dobę. Świat taki byłby więc o wiele mniej skomplikowany niż świat Arystotelesa, a Bóg działałby w sposób najprostszy, co bardziej odpowiada Jego naturze. Co ciekawe, odrzucał argument wystrzelonej do góry strzały. Jest tu analogia, twierdził, do powietrza zamkniętego w kabinie poruszającego się okrętu: strzała porusza się wraz z powietrzem wokół Ziemi. Oresme wykazał więc, że argumenty przeciw rotacji Ziemi nie dadzą się utrzymać[154]. Jednak ostatecznie i jego wniosek był podobny: problem jest nierozstrzygalny na drodze naukowej, gdyż wskutek względności ruchu obie koncepcje są możliwe. Niektóre argumenty Buridana i Oresme wróciły w praktycznie niezmienionej formie u Mikołaja Kopernika.

Jak przedstawia się to zagadnienie od strony wiary Jana Buridana i Mikołaja Oresme? Czy widzieli jakąś sprzeczność swoich hipotez z opisem świata zawartym w Biblii? Buridan w komentarzu do *De coelo et mundo* Arystotelesa w ogóle nie rozważał potrzeby porównywania hipotezy obracającej się Ziemi z opisem biblijnym, pewnie uważając rzecz za oczywistą: autorzy biblijni posługiwali się językiem potocznym i dlatego ich teksty nie mogą rozstrzygać o problemach astronomicznych.
Mikołaj Oresme, zapewne z tytułu swych funkcji duszpasterskich, obszerniej zajął się zagadnieniem, czy hipoteza obracającej się kuli ziemskiej nie wejdzie czasem w konflikt

154 Ch. Walker, *Astronomy before the Telescope,* s. 186.

z przekazem biblijnym. Zwrócił uwagę na takie teksty, jak starotestamentowy opis zatrzymania słońca (Joz 10,12.14), cofnięcie cienia za króla Ezechiasza (Iz 38,8) czy słowa Psalmu 92,1: „Pan umocnił okrąg świata, który się nie poruszy" [firmavit orbem Terrae, qui non commovebitur - Wulgata). Ale rozstrzygnięcie egzegetyczne Mikołaja Oresme było takie, jakiego moglibyśmy spodziewać się i dzisiaj. W sprawie zgodności ewentualnego ruchu obrotowego Ziemi z tekstem Biblii przytoczył dokładnie te same argumenty, które po wiekach podjął Galileusz.

> „Pismo Święte, stwierdzając, że słońce krąży, dostosowuje się do ludzkiego sposobu mówienia, podobnie jak na przykład w miejscach, gdzie mówi o Bogu, że czegoś «żałuje» albo że jest «rozgniewany». [...] Dlatego można powiedzieć [w Biblii] - zgodnie z zewnętrznymi pozorami - że to niebo, a nie ziemia wykonuje codzienny obrót, choćby w rzeczywistości prawda była odwrotna"[155].

A zatem pod sam koniec średniowiecza akademickie środowisko do powszechnie akceptowanej oczywistości kulistej

155 Mikołaj z Oresme, *Traité du ciel et du monde,* II, 24-25, za: P. Du- hem, *Le système du monde...*, t. IX, s. 366; por. Nicole Oresme, *On the Book of the Heavens and the World of Aristotle,* http://www.clas.ufl.edu/users/rhatch/HIS-SCI-STUDY-GUIDE/0040_nicoleOresme.html (2008).

Ziemi dołączyło również rozważania o tym, czy kula ziemska przypadkiem nie wykonuje jeszcze jakichś ruchów w przestrzeni (co zresztą przypuszczali już niektórzy starożytni astronomowie greccy).

ROZDZIAŁ 5
EPILOG, CZYLI ILE DIABŁÓW ZMIEŚCI SIĘ NA OSTRZU SZPILKI

Kiedy Duch unosił się nad wodami i ciemność panowała nad otchłanią (Rdz 1,2), Bóg Ojciec postanowił stworzyć niebo i ziemię za pośrednictwem Słowa, przez które stało się wszystko, co istnieje (J 1,3). Dlatego też ślady Słowa są obecne również w świecie stworzonym: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza" (Ps 19,2)[1].
(Instrumentum łaboris, Przedmowa)

Dość powszechne jest dziś przekonanie, że głównym tematem zainteresowań średniowiecznych uczonych o zamiłowaniach matematycznych było debatowanie na temat liczby diabłów, jakie dałoby się zmieścić na ostrzu szpilki. Jak można zapewne zgadnąć, nie sposób znaleźć żadnego średniowiecznego dokumentu poświęconego takiemu sformułowaniu problemu. Nie przeszkadza to jednak dość powszechnej wierze w tego typu opinie. Jeśli jednak liczenie diabłów na czubku szpilki nie było zajęciem średniowiecznych matematyków, to

1 XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (11 V 2008), za: http://www.vatican.va/roman_curia/ synod/ (2008).

czym właściwie się zajmowali? Porównywaniem liczebności chórów anielskich?

Wstępne odpowiedzi uzyskaliśmy już podczas naszego spotkania z papieżem Sylwestrem II: zajmowano się upowszechnieniem cyfr arabskich, studiowaniem i popularyzacją podręczników do geometrii Euklidesa oraz metodami obliczania rozmiarów kuli ziemskiej i jej bezpośredniego otoczenia kosmicznego. To wszystko otwierało drugie tysiąclecie chrześcijaństwa na owocne spotkanie wiary z naukami ścisłymi. A jakie były szczegóły dalszej drogi, która doprowadziła później do wielkiego przełomu naukowego w XVI i XVII wieku? Temu właśnie poświęcimy obecnie naszą uwagę. Zaczniemy od nieco nieoczekiwanej strony, a mianowicie od tematyki katedralnych rzeźb, aby potem przejść do intrygującej postaci mieszkańca pewnej wyspy na pięknym Jeziorem Bodeńskim. Zakończymy zaś, znowu nieoczekiwanie, na obronie katolickiej ortodoksji przez samego Galileusza. Niech mottem dla tej duchowej i intelektualnej wędrówki będą słowa jednego z najsłynniejszych historyków nauki:

> „Twierdzenie usiłujące głosić niemożliwą do pokonania wrogość między duchem nauki i duchem chrześcijańskim jest najbardziej monstrualnym i zuchwałym kłamstwem, jakim kiedykolwiek usiłowano otumanić ludzi [...]. Jeśli na-

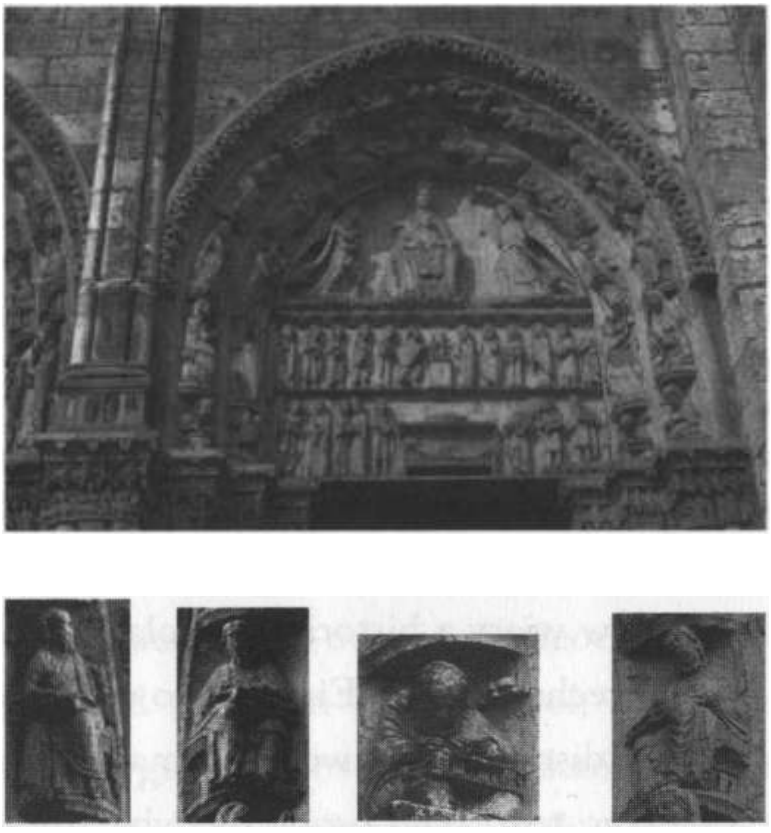
> uka, którą tak słusznie się szczycimy, doczekała czasu swego porodu, to tylko dlatego, że położną był Kościół katolicki"[2].

A. WITRAŻE Z EINSTEINEM

Jak zareagowaliby dziś wierni, gdyby odkryli, że podczas remontu ich kościoła ksiądz proboszcz zmienił wystrój świątyni w dość niecodzienny sposób? Gdyby pewnego dnia zaskoczony parafianin w witrażu w prezbiterium ujrzał oblicze Newtona, a w rzeźbie umieszczonej w portalu nawy bocznej rozpoznał charakterystyczne rysy Einsteina? Zapewne ksiądz musiałby się gęsto tłumaczyć i bronić przed zarzutami i pretensjami: miejsca święte niech zdobią wizerunki świętych: postaci biblijnych lub bohaterów wiary z historii Kościoła! Ale fizycy, matematycy i wielcy technicy? Jeśli Einstein, to może jeszcze wynalazca żarówki Edison, albo nawet matematyk Kurt Gódel? Właściwie dlaczego tego typu osoby miałyby zostać uwiecznione w wystroju parafialnego kościoła? Z jakiego tytułu?

Z tymi pytaniami w sercu zbliżamy się do portalu katedry w Chartres. To niezwykłe dzieło sztuki powstało w latach 1145-1155 i zostało ozdobione misternie wykonanymi rzeźbami.

2 P. Duhem, za: S.L. Jaki, *Uneasy Genius: The Life of Pierre Duhem,* Boston - Lancaster 1984, s. 399.



Rys. 19. Portal katedry w Chartres, poniżej od lewej: Boecjusz, Euklides, Pitagoras, Ptolemeusz[3]

Są tam - jak Pan Bóg przykazał! - aniołowie w geście adoracji. Jest też symboliczna postać Mądrości Bożej. Ale odkryjemy też wmieszane w sakralny orszak postacie nieco zaskakujące. Spostrzegamy na przykład siedem figur kobiecych

3 Ilustracja za: http://www.er.uqam.ca/nobel/rl4310/Ptolemy/Chartres.html (2008), źródło: V. de Montchalin, *Iconographie du portrait de Ptolémée.*

i siedem męskich: ale nie są to bynajmniej wielcy bohaterowie wiary ani święci z dawnych wieków. Nie, figury kobiet przedstawiają sztuki wyzwolone, wśród nich quadrivium, a więc arytmetykę, astronomię, geometrię i muzykę. Dla dopełnienia naszego zdziwienia trzeba dodać, że figury mężczyzn to przedstawiciele najwybitniejszych uczonych z tych dziedzin. I tak arytmetykę reprezentuje Boecjusz (dzięki swojemu podręcznikowi zyskał największe uznanie w tej dziedzinie). Kto chciałby w tym momencie odetchnąć z ulgą i powiedzieć sobie: „nie jest tak źle, przynajmniej to chrześcijanin", musi przyjąć do wiadomości, że kolejną postacią zdobiącą gotycką katedrę jest Euklides, reprezentant geometrii i niewątpliwie poganin. Muzykę reprezentuje podobnie problematyczna rzeźba Pitagorasa (pamiętamy o matematycznym podejściu do muzyki w tamtym czasie), a astronomię - podobizna Ptolemeusza[4]. Tylko jeden z tych nauczycieli jest chrześcijaninem. Euklides i Pitagoras zmarli oczywiście przed powstaniem chrześcijaństwa, a żyjący II wieku Ptolemeusz chrześcijaninem też bynajmniej nie był.

Co więcej, całej scenie towarzyszy sześć postaci aniołów z kadzielnicami, co podkreśla łączność tych świeckich przecież nauk z darem niebios. Boża Mądrość adorowana przez zastępy aniołów udziela się więc człowiekowi nie tylko w objawieniu tajemnic zbawienia (symbolizują to postacie anielskie), ale też

4 P. Sergescu, *Les mathematiques a Paris...,* s. 29.

w pracowitej aktywności rozumu ludzkiego, odkrywającego Boży zamysł stworzenia przez zastosowanie matematyki do fizyki i astronomii (co symbolizują postacie reprezentujące przyrodoznawstwo). Ciekawe, że to, co stało się wystrojem portalu katolickiej katedry w szczytowym punkcie rozwoju średniowiecznego gotyku, dziś uchodziłoby zapewne za nazbyt śmiałe mieszanie sfery sakralnej ze świecką. Dziś projekt katedralnego witraża z twarzą Einsteina zdecydowanie zostałby odrzucony.

Zapewne więc było coś w strukturze średniowiecznej mentalności człowieka wierzącego, co powodowało specjalną otwartość na świat matematyki i astronomii, niezależnie od środowiska, chrześcijańskiego czy pogańskiego, w którym wypracowano osiągnięcia tych nauk. Cóż to było takiego? Niech to pytanie towarzyszy nam w przeglądzie kilku kolejnych przykładów zaczerpniętych ze świata średniowiecznych nauk matematycznych i przyrodniczych. To już ostatnie etapy naszej wędrówki przez wieki: zbliżamy się do narodzin nowożytnej nauki w momencie powstania dzieł Kopernika i Galileusza.

Powrócimy zatem do tego punktu historii, w którym na stolicę Piotrową wybrano utalentowanego matematyka, Sylwestra II. Jego pontyfikat skończył się w 1003 roku, a już dziesięć lat później przyszedł na świat syn księcia z Alfhausen, błogosławiony mnich Herman z Reichenau (1013-1054). Reichenau to opactwo na wyspie Jeziora Bodeńskiego, gdzie Herman spędził większość swojego życia. Wskutek choroby przebytej

w dzieciństwie zwany był Hermanem Chromym, a wniósł swój wkład we wszystkie cztery działy średniowiecznego quadrivium. Dał się poznać jako historyk (uporządkował w jednym dziele całość dziejów pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa), jednak z naszego punktu widzenia o wiele ważniejszy jest jego udział w upowszechnieniu arabskich osiągnięć naukowych w dziedzinie matematyki, astronomii i instrumentów naukowych w Europie. Jako kompozytor ułożył nabożeństwa do św. Afry oraz św. Wolfganga, średniowiecznym zaś zwyczajem łączył te uzdolnienia z zamiłowaniem do nauk ścisłych: napisał nie tylko teoretyczny traktat o muzyce[5], ale stworzył również kilka prac z geometrii i arytmetyki. W traktacie o astronomii, zafascynowany arabskimi nowościami naukowymi, zawarł opis konstrukcji astrolabium, czyli podręcznej ruchomej mapy nieba widzianego z ziemi[6].

Przyda się być może na tym miejscu krótkie przypomnienie roli islamskiej cywilizacji arabskiej w kultywowaniu nauk ścisłych w okresie średniowiecza. Arabowie przejęli naukę grecką z ośrodków na terenach zajmowanych przez siebie począwszy od VII wieku. Stolicę starożytnej nauki, Aleksandrię, zdobyli już w 639 roku, a następnie stopniowo aż do XV wieku podbijali kolejne obszary Bizancjum. Oprócz tego już we wczesnym średniowieczu stanęli nagle w obliczu niezwykłej

5 Hermannus Contractus, *Opuscula musica.*
6 Hermannus Contractus, *De mensura astrolabii liber* oraz *De utilitatis astrolabii libri due.*

szansy wejścia w kontakt z naukową myślą Hindusów: wojska muzułmańskie zajęły niektóre tereny Indii (dzisiejszy Pakistan stał się częścią kalifatu Ummajadów już w VIII w.). Nic dziwnego, że w VIII i IX wieku Bagdad został światową stolicą matematyki, a dzieła Arystotelesa, Euklidesa i Ptolemeusza ukazały się po arabsku. Od XII wieku ten właśnie nurt wiedzy oddziaływał coraz silniej na chrześcijańskie uniwersytety łacińskie poprzez Hiszpanię, opanowaną w znacznej mierze przez Arabów. Natomiast tradycja wywodząca się od Archimedesa, czyli związana z bardziej praktyczną mechaniką, zaznaczyła się w Italii[7]. Tu właśnie leży przyczyna, dlaczego mówiąc o katolickich mnichach będących matematykami lub astronomami, nieustannie trzeba zauważać ich kontakty z cywilizacją stworzoną przez muzułmańskich Arabów.

Ale wracając do Hermana: jego uczeń, Bertold z Reichenau, zdając relację z życia i dzieła tego niezwykłego jedena- stowiecznego uczonego, podkreślił najpierw, że w astronomii Herman wyróżniał się umiejętnością stosowania reguł rozumowania i niezbitych argumentów. Korzystając z tego, jasno wyłożył metody ustalania, jak o każdej porze dnia lub nocy światło Słońca pada na Księżyc. Posłużyło mu to także do opisu reguł przewidywania zaćmienia Księżyca. W geometrii „nikt nie przewyższył go wiedzą i wnikliwością rozumowania", „w konstruowaniu zaś instrumentów oraz urządzeń

7 P. Sergescu, *Les mathématiques ä Paris...*, s. 30.

zegarowych i muzycznych nikt nie mógł mu dorównać"[8]. Zresztą zainteresowania tego typu nie mogły być jakimś wyjątkiem w jego klasztornym środowisku, skoro sam wyznaje, że „często proszony bywał przez wielu przyjaciół o opis astrolabium, jako że jego pojęcie tak bardzo było wśród nas mętne, niejasne, a często nawet fałszywe"[9]. W tekście Hermana pojawiają się arabskie terminy astronomiczne, takie jak almukantar

albo alhancabut, wiele też nazw znanych skądinąd po łacinie podaje dodatkowo w brzmieniu arabskim[10].

Dług wdzięczności Europy w dziedzinie nauk ścisłych wobec Arabów dotyczył w tamtych czasach nie tylko pojedynczych sformułowań. Szkoła w Chartres wydała uczonych, którzy jako pierwsi zaczęli tłumaczyć z języka arabskiego teksty dotyczące nauk ścisłych. I tak Adelhard z Bath (1090-1150) przetłumaczył na łacinę *Elementy* Euklidesa, natomiast Gerard z Cremony (+ 1187) dzieło Ptolemeusza o astronomii. Co znamienne, później przez wieki używano z przyzwyczajenia arabskiego tytułu pracy Ptolemeusza (a więc *Almagest),* a nie tytułu greckiego *(He megale syntaxis)...*

Najbardziej fascynująca jest jednak w tym względzie historia Leonarda z Pizy, znanego jako Leonardo Fibonacci (ok. 1170-1250). Uważano go za najbardziej utalentowanego

8 *Hermanni Contradi vita seu elogium a Bertholdo ejus discipulo scripta*, *0028B.*
9 *Hermanni Contradi Monachi Augiensis de mensura astrolabii liber.*
10 *Hermanni Contradi Monachi Augiensis de mensura astrolabii liber,* IV.

matematyka średniowiecza, który zresztą walnie przyczynił się do ostatecznego upowszechnienia hindusko-arabskiego zapisu liczb, znanego u nas do dziś jako cyfry arabskie. Te nowinki poznawał, pracując na placówce handlu międzynarodowego w porcie Afryki Północnej, pod rządami sułtanów z dynastii Almohadów. Zafascynowany nową wiedzą odbył nawet specjalne podróże wzdłuż wybrzeży Morza Śródziemnego, by uczyć się u przodujących matematyków arabskich. Wyniki tak nabytego wykształcenia opublikował w *Liber abaci* (czyli *Księdze rachunków*). Nie ominęły go honorowe zaszczyty i finansowe profity: cesarz Fryderyk II, będąc miłośnikiem matematyki i nauk przyrodniczych, gościł go u siebie, a wdzięczna republika Pizy ufundowała mu w 1240 roku pensję[11].

B. MATEMATYKA DLA PAPIEŻY, BISKUPÓW, KSIĘŻY I MNICHÓW

Dla zaprezentowania pełniejszego obrazu średniowiecznej matematyki uprawianej przez ludzi Kościoła dokonamy teraz pobieżnego spojrzenia na kilka przykładów takich zainteresowań u duchownych katolickich: u pewnego papieża, u niektórych biskupów, u wielu księży i mnichów.

Zaczniemy od Piotra Juliana Hiszpana (1226-1277). Ten późniejszy papież Jan XXI zabierał głos w kwestii różnych nieskończoności w matematyce. W dyskusji na ten temat głos

11 Por. Sergescu, *Les mathématiques a Paris...*, s. 27-42.

zabierał m.in. Grzegorz z Rimini (f 1358), generał zakonu augustianów[12].

Wielką sławą w tej dziedzinie odznaczył się jeszcze wcześniej Robert Grosseteste (ok. 1175-1253). Był biskupem w brytyjskim mieście Lincoln, a jednocześnie jako najważniejsza postać angielskiego przebudzenia intelektualnego w XIII wieku położył podwaliny pod naukową myśl przyrodniczą w Oksfordzie. Został prekursorem naukowego przyrodoznawstwa, kładąc nacisk na matematykę jako drogę do poznania przyrody oraz na potrzebę potwierdzania naukowych hipotez przez doświadczenie. W

ten sposób zapoczątkował drogę, którą w pełni swobodnie poszedł dopiero Galileusz kilka wieków później.

Oto kilka przykładów podejścia do nauki, jakie reprezentował Robert Grosseteste. W sprawie ruchu ciał podkreślał, że skoro polega on na zmianie położenia w czasie, to do jego zrozumienia niezbędna jest arytmetyka i geometria, gdyż to one pozwalają mierzyć czas i przestrzeń. A jeśli badanymi ciałami w ruchu są obiekty kosmiczne, to konieczna okaże się astronomia - w ten sposób uzasadnił podstawowe elementy tradycyjnego *quadrivium*[13].

Zwyczajem swojej epoki nazywał przyrodoznawstwo filozofią przyrody i pisał, że „najwyższą użyteczność widzieć trzeba w nauce o liniach, o kątach i o figurach geometrycznych, gdyż

12 Tamże, s. 32-34.
13 Por. Robert Grosseteste, *De artibus liberalibus.*

bez nich niemożliwe jest poznanie filozofii przyrody"[14]. Grosseteste umiał też zastosować owe teoretyczne wskazania do celów praktycznych, na przykład w astronomii. Skoro „widzimy jedną gwiazdę na niebie jako nieruchomą, a inne gwiazdy poruszają się po okręgach wokół niej w ten sposób, że te, które są bliższe, zataczają mniejsze, a te dalsze - większe koła", to należy wnosić, że nieboskłon ma kształt kuli otaczającej Ziemię. Potwierdza się to przez fakt, że „gwiazda zarówno przy wschodzie, w środku swojego biegu, jak i przy swoim zachodzie sprawia wrażenie zawsze tej samej wielkości". Wszystko to nie byłoby możliwe inaczej jak tylko „przy ruchu okrężnym obiektów umieszczonych na sferze; stąd właśnie wiemy, że piąty element" — czyli materiał budulcowy obiektów kosmicznych - „krąży wokół nieruchomej osi". Przy tym „ten biegun osi, który zawsze widzimy, nazywa się arktycz- nym", a „biegun przeciwny — antarktycznym, gdyż jest położony naprzeciw bieguna arktycznego"[15]. Nie jest ważne, że wiele elementów tego rozumowania uznamy dziś za przestarzałe; w końcu postęp wiedzy zawsze sprawi, że dzisiejsza nauka jutro okaże się nie całkiem aktualna. Istotne jest coś innego: zainteresowanie przyrodoznawstwem i stosowanie eksperymentu myślowego oraz zasad geometrii do rozwiązywania problemów naukowych.

Robert Grosseteste wyjaśnia też nieco mylącą nazwę „gwiazdy stałe": „nie dlatego taką noszą nazwę, jakoby się nie

14 Robert Grosseteste, *De lineis angulis etfiguris,* 60.
15 Robert Grosseteste, *De sphaera*, I,13.

poruszały, ale dlatego, że zachowują kształty, jakie wzajemnie tworzą: [...] na przykład jeśli trzy gwiazdy tworzą trójkąt, to stale zachowają w swym ruchu ten układ"[16]. Powtarza też znane nam już argumenty dotyczące Księżyca, który „nie jest przezroczysty, skoro rzuca cień", a „że Księżyc rzuca cień, wiemy to z zaćmień Słońca"[17].

Francuski ksiądz JAN BURIDAN (1300-1358), rektor Uniwersytetu Paryskiego, położył zasługi dla fizyki, proponując teorię impetu, wyjaśniającą ruch ciał rzuconych w przestrzeń, co do tej pory stanowiło zagadnienie nie do rozwiązania i jeden z głównym problemów fizyki starożytnej i średniowiecznej.

Skoro już jesteśmy przy francuskich duchownych i przyrodnikach, przenieśmy się na chwilę do Lisieux. Miasto to znane jest dziś głównie dzięki św. Teresie od Dzieciątka Jezus, warto jednak pamiętać, że wiąże się również z imieniem Mikołaja Oresme (1320-1382), biskupa Lisieux. Snuł on nawet przypuszczenia co do możliwości istnienia życia gdzieś w kosmosie poza Ziemią, ale oczywiście w tamtych czasach nie było nawet cienia pomysłu, jak można by podjąć próbę weryfikacji takiej teorii. Znacznie bardziej konkretne były jego osiągnięcia w dziedzinie fizyki, matematyki i astronomii - wspomnieliśmy już wcześniej jego dzieło astronomiczne *Księga nieba i ziemi (Le livre du ciel et du monde).*

16 Robert Grosseteste, *De sphaera,* V, 25.
17 Robert Grosseteste, *De generatione stellarum,* 34-35.

Rys. 20. Miniatura z traktatu Mikołaja Oresme *O kuli*[18]

Przyjrzymy się teraz pokrótce najbardziej znaczącym osiągnięciom Mikołaja Oresme[19]. Mają one najpierw charakter duszpasterski: został dziekanem kapituły w Rouen, potem kapelanem królewskim, a wreszcie, na ponad cztery lata, biskupem w Lisieux. Ale potomność zapamiętała go również dzięki osiągnięciom na innym polu: w dziedzinie nauk ścisłych, a dokładniej - dzięki umiejętnemu zastosowaniu matematyki do zagadnień fizycznych. W ten sposób postawił pierwsze kroki w kierunku przyszłej geometrii analitycznej, stąd niektórzy

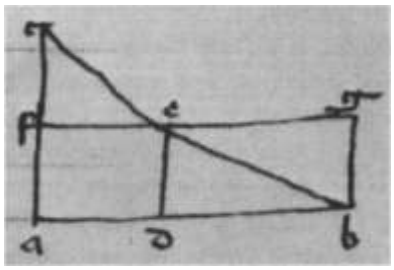
18 Ilustracja za: http://www.nicole-oresme.com/seiten/oresme-bibliography.html (2008).
19 Por. A. Costé, *L'oeuvre scientifique de Nicole Oresme,* „Bulletin de la Société Historique de Lisieux" I (1997) z. 37, za: http://www.math.unicaen.fr/lmno/Oresme/Oresme.html#sdfootnote2sym#sdfootnote2sym (2008).

uważają go za dalekiego prekursora żyjącego o trzysta lat później Kartezjusza. „Pierwsze intuicje geometrii analitycznej pojawiają się w pracach Mikołaja z Oresme (1322-1382)"[20].

Oresme wystąpił z propozycją nauki przyrodniczej, w której wyjaśnianie zjawisk dokonywałoby się przez odwołanie do niewielu własności pierwotnych, a potem wspierałoby się już tylko na niezawodnym rozumowaniu matematycznym.

To doprowadziło go do odkrycia, że w ruchu jednostajnie przyspieszonym przebyta droga jest taka sama jak droga ciała poruszającego się z prędkością jednostajną równą prędkości osiągniętej po upływie połowy czasu ruchu. Oto jak Oresme graficznie

przedstawił tę regułę (od nazwy jednego z kolegiów w Oksfordzie nazwano ją regułą Mertona):



Rys. 21. Orginalny rysunek Mikołaja Orseme ilustrujący regłe Mertona[21]

20 R. Cooke, *The History of Mathematics: A Brief Course*, Wiley-Interscience 2005, s. 329-330.
21 Ilustracja za: http://scientia.artenumerica.org/oresme.gif (2008).

364

Przez trzy wieku, aż do czasów Pascala, reguła ta była prezentowana na uniwersytetach europejskich właśnie w postaci powyższego diagramu autorstwa Mikołaja Oresme. A przy założeniu zerowej prędkości początkowej, na podstawie analizy powierzchni zarysowanych w kolejnych sekundach ruchu trójkątów i trapezów, uzasadnił wniosek, że ciało poruszające się ruchem jednostajnie przyspieszonym przebywa drogę proporcjonalną do kwadratu czasu. Po wiekach Galileusz wpadnie na pomysł, aby sprawdzić eksperymentalnie tę regułę, którą znał z dostępnej mu literatury[22].

W traktacie *O proporcjach proporcji (De proportionibus proportioning)* biskup Oresme wprowadził pojęcie potęgi liczb o wykładniku ułamkowym: czyli np. $5^{3/4}$, a nawet potęgi o wykładniku niewymiernym, np. $5\sqrt{2}$.

Rozważał też, ile jest liczb niewymiernych w porównaniu z liczbami wymiernymi, co po zastosowaniu do obliczenia ruchów planet doprowadziło go do ścisłego dowodu irracjonalności astrologii. Mikołaj Oresme, polemizując z astrologią, dowodził, że wiele proporcji orbit obiektów kosmicznych nie daje się ująć w postaci ułamka dwóch liczb naturalnych, są to więc liczby niewymierne. Wynika z tego, że kosmos nie powraca cyklicznie do swoich poprzednich stanów, a więc nie da się przewidzieć przyszłości za pomocą astrologii[23].

22 Por. A. Costé, *L'oeuvre scientifique de Nicole Oresme*.
23 „Que aucuns des mouvements du Ciel soient incommensurables, c'est plus vraysemblable que ne est l'opposite, si comme je monstray jadis

365

W napisanym po francuski *Traktacie o kuli (Traité de la sphère)* przypomniał wyniki kosmografii i geografii, znane z wielu podobnych dzieł od starożytności po średniowiecze, jak na przykład znany nam traktat Jana Sacrobosco.

Najciekawsze są wspomniane już wcześniej objaśnienia Oresme na marginesie jego tłumaczenia *Traktatu o niebie i ziemi* Arystotelesa. Oresme zredagował ten tekst w latach 1376-1377, jednak pozostał on bardzo słabo znany, a wiadomości o nim upowszechniły się dopiero po wydrukowaniu go w 1942 roku. W glosach do traktatu Arystotelesa biskup z Lisieux krytykuje ideę wiecznego ruchu głoszoną przez starożytnego filozofa greckiego i proponuje inną: ciała niebieskie otrzymały przy stworzeniu impuls ruchu (*qualitez et vertus motives),* który w sposób naturalny

utrzymują do tej pory. Porównuje powstały w ten sposób wszechświat ze skonstruowanym przez człowieka zegarem, który wprawdzie porusza się dzięki planowi konstruktora, ale przecież w aktualnym ruchu utrzymują go już tylko prawa przyrody. Zapewne natchnieniem do tych rozważań były pojawiające się wtedy na wieżach kościołów pierwsze zegary. Mechanizm zegara wydawał się podobny do mechanizmu niebios: zaplanowany i zbudowany przez mechanika, dzięki prawom przyrody działał niezawodnie bez potrzeby późniejszej interwencji konstruktora.

en un traictié intitulé *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motum coeli*, w: P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* t. VII, Paris 1956, s. 453.

366

Najciekawsze zaś są dwa długie objaśnienia do komentowanego przez Oresme tekstu, w których rozważa możliwość obrotu kuli ziemskiej wokół własnej osi co 24 godziny. Znamy już dość szczegółowo jego wywód, tu więc wystarczy nam szkicowe jego przypomnienie. Przy założeniu nieruchomości nieba obrót Ziemi wokół swojej osi wywołałby dokładnie takie same wyniki obserwacyjne jak obrót nieba wokół Ziemi. A zatem nie sposób rozstrzygnąć tego zagadnienia za pomocą eksperymentu. Jednak Oresme znajduje przekonujące argumenty na rzecz swojej nowatorskiej hipotezy. Na przykładzie dwóch okrętów mijających się na morzu wskazuje, że nie mając innych punktów odniesienia, nie da się stwierdzić, który okręt stoi, a który się porusza. Podobnie - wywodzi Oresme - gdyby ktoś obserwował Ziemię, będąc wśród gwiazd, na obracającej się wkoło sferze niebieskiej, odniósłby wrażenie, że to Ziemia się obraca wokół swej osi. „Tak samo gdyby to jednak Ziemia obracała się wkoło w codziennym ruchu, a niebo stało nieruchome, zdawałoby się nam, że Ziemia trwa w spoczynku, a niebo było w ruchu: każdy, kto umie myśleć, wyobrazi to sobie z łatwością". Przy braku argumentów pochodzących z doświadczenia Oresme odwołuje się do zasad filozoficznych: prościej jest wyjaśnić zjawisko ruchem jednego ciała (Ziemi) niż ruchem wielu ciał (gwiazd i planet): Poza tym skoro to Ziemia korzysta ze światła i ciepła słonecznego, to raczej ona powinna się obracać, a nie Słońce. Wspiera się też argumen-
tem fizycznym: prędkość obracającego się nieba musiałaby być

367

niewyobrażalnie większa niż prędkość liniowa punktów na obwodzie Ziemi. Kopernik prawdopodobnie nie znał tych myśli Mikołaja z Oresme, jednak „uderzająca jest analogia myśli kanonika z Torunia i biskupa z Lisieux"[24].

C. POŻYTEK DLA KOŚCIOŁA Z DZIEŁA KOPERNIKA

W poszukiwaniu śladów harmonijnego łączenia duchowości chrześcijańskiej z osiągnięciami nauk matematyczno-przyrodniczych przeszliśmy przez wieki chrześcijańskiej starożytności, po czym przyjrzeliśmy się wybranym przykładom zaczerpniętym ze średniowiecza. Zbliżamy się więc do epilogu naszej wędrówki przez chrześcijańskie wieki szlakiem wiary i rozumu. Epilog ten dopisali ludzie już całkiem innej, pośredniowiecz- nej epoki. Spośród nich na plan pierwszy wysuwa się dwóch największych: Kopernik oraz Galileusz.

Raz jeszcze podkreślimy dostrzeganą przez wielu harmonijną łączność tych dwóch geniuszów nauki z tymi, którzy ich poprzedzili: „narodziny nauki o świecie w ruchu

zaczęły się wraz z paryskimi prekursorami Galileusza", ponieważ „byli oni przeniknięci tym, co dla chrześcijan jest ewangeliczną prawdą: że wszechświat nie jest Bogiem, a jedynie w pełni spójnym dziełem rozumnego Stwórcy"[25]. Jednak wskutek niewiedzy o stanie nauk ścisłych w XIV i XV wieku najczęściej nie

24 A. Costé, *L'oeuvre scientifique de Nicole Oresme.*
25 S.L. Jaki, *The Origin of Science and the Science of lts Origin,* s. 84-85.

zauważa się tego, jak wiele czerpali z nich intelektualni giganci początków nowożytnej nauki, chociaż na przykład główne wątki i tezy Galileusza mają swoje pierwowzory we wstępnych sformułowaniach średniowiecznych[26].

Częściej patrzy się na spotkanie naukowej myśli Kopernika i Galileusza z chrześcijaństwem w kategoriach konfliktu. Na pewno jest to po części uzasadnione: niezbyt dogłębnie przemyślane decyzje ze strony siedemnastowiecznych kościelnych komisji do dziś zaważyły na takim postrzeganiu całej sprawy. Niefortunne błędy sprzed wieków są faktami i trzeba mieć tego świadomość. Ale równie uzasadnione, a do tego o wiele ciekawsze jest postrzeganie obu tych uczonych jako ludzi Kościoła szczerze zainteresowanych obroną wiary katolickiej. W ramach tej obrony dostrzegali wagę uzgodnienia najnowszych kierunków w nauce z treścią wiary. Świadomie odwoływali się przy tym do najlepszych wzorców starożytności i średniowiecza.

Dlatego obecnie dokonamy pewnego skoku w czasie, aby zastanowić się, co ma nam do powiedzenia o spotkaniu wiary chrześcijańskiej z naukowym umysłem sprawa Galileusza (żyjącego w latach 1564-1642), związana z wcześniejszą o siedemdziesiąt lat publikacją wielkiego dzieła Mikołaja Kopernika *0 obrotach sfer niebieskich* (1543).

26 E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages,* s. 58.

Wiele już mówiono i pisano o reakcji Kościoła na dzieło Galileusza. Wydaje się jednak, że nie dość naświetlano przy tym sprawę równie pouczającą: reakcję samego Galileusza na kontrowersje, jakie wzbudziło jego własne wystąpienie. Nie był to przecież „spór Galileusza z Kościołem", gdyż dla tego włoskiego uczonego Kościół bynajmniej nie był czymś obcym ani wrogim. Galileusz czuł się do głębi katolikiem należącym do Kościoła i współodpowiedzialnym za Kościół. Tę współodpowiedzialność aktywnie wprowadzał w życie.

Kiedy spotkał się ze zdecydowanym frontem odrzucenia swoich argumentów na rzecz nowej astronomicznej teorii Kopernika, ocenił tę krytykę za błąd przede wszystkim teologiczny. Podkreślał, że jego krytycy źle rozumieją Pismo Święte, nie znają wystarczająco nauki ojców Kościoła, a nawet opinii niektórych współczesnych teologów. Słowem, najszczytniejszych starożytnych i średniowiecznych tradycji katolickich dialogu wiary i wiedzy bronił przed naporem nowej postawy, cechującej się podejrzliwością wobec naukowych hipotez.

Poszukamy więc w pismach Galileusza świadectw postawy wobec chrześcijańskiej wiary. Znajdziemy je w jego uwagach odnośnie do Biblii, Tradycji i bieżącego nauczania współczesnych mu pasterzy Kościoła. Te właśnie trzy źródła chrześcijańskiego nauczania składały się w jego umyśle na jeden żywy przekaz prawdy wiary.

Poprzedzimy zaś to wszystko wstępem, krótkim spojrzeniem na to, co ma nam do powiedzenia w tej kwestii sam Mikołaj Kopernik, na którego Galileusz powoływał

370

się jako na autorytet, bez wątpienia decydujący w kwestiach astronomicznych.

Musimy więc cofnąć się o cały wiek, do czasów Mikołaja Kopernika (1473-1543). Jego przełomowe dzieło *O obrotach sfer niebieskich* zawierało długą dedykację dla papieża Pawła III (1468-1549). Jak astronom zTorunia przekonywał papieża o zasadności swojej tezy? Ważna część dowodowej siły rozumowania Kopernika opierała się na tym, że w XV wieku, podobne jak w całym średniowieczu, wszyscy wykształceni ludzie byli przekonani, że Ziemia ma kształt kuli. Odwołując się do tej powszechnej wiedzy, Kopernik przypomniał, że w historii Kościoła pojawił się kiedyś marginalny nurt negujący ten fakt. Sięgnął po znany nam już przykład, mianowicie Laktancjusza (ok. 250-330), który jako jedyny z łacińskich pisarzy kościelnych, wypowiadając się na temat kształtu Ziemi, zdecydowanie twierdził, że jest ona płaska.

Kopernik prowadzi myśl czytelnika w takim oto kierunku: nie wystarczy być wierzącym chrześcijaninem i czytać Biblię, aby wypowiadać się na temat wniosków z lektury Pisma Świętego co do wyników nauk przyrodniczych. Laktancjusz sądził, że nie jest mu potrzebna specjalistyczna wiedza z zakresu astronomii, aby rozstrzygać zagadnienia z tej dziedziny, że wystarczy mu wiara i znajomość Biblii. Oczywiście Laktancjusz się mylił - dowodzi Kopernik - o czym od wieków wszyscy doskonale wiedzą. Kto postąpi analogicznie w kolejnej kwestii, tym razem w sprawie obrotu Ziemi wokół nieruchomego

371

Słońca, ryzykuje intelektualny los Laktancjusza: ośmieszy się przez wypowiadanie się - jak określił to Kopernik - „dziecinnie" (*pueriliter*) o sprawach, na których się nie zna.

Cały dowód Kopernika odtwarza rozumowanie znane nam już dobrze z analizy dzieł św. Augustyna we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy. O ile jednak w starożytności i w średniowieczu styl myślenia Laktancjusza pozostał słabo zauważalnym marginesem, a styl Augustyna wyraźnie dominował, o tyle - jak się wydaje - próg czasów nowożytnych zaznaczył się w tej materii wyraźnym regresem. Po okresie wyczekiwania i niepewności co do zagadnienia heliocentryzmu w XVI wieku, wiek XVII przyniósł niefortunne rozstrzygnięcie w postaci teologicznego odrzucenia nauki Kopernika i Galileusza o ruchu Ziemi.

A oto kluczowe zdania ze wstępu do *De revolutionibus.* Kopernik, jako duchowny katolicki, pisze do papieża Kościoła katolickiego tymi słowami:

> „Zapewne znajdą się jacyś dyletanci, którzy uznają się za sędziów w sprawach astronomii, choć zupełnie się na tym nie znają. Wypaczą pewne fragmenty Pisma Świętego dla swoich celów, ośmielą się wyszukiwać błędy w moim dziele i poddać je cenzurze. Nie biorę sobie tego do serca, a nawet gardzę ich krytyką, gdyż nie ma ona żadnych podstaw. Wiadomo przecież, że Laktancjusz, skądinąd znamienity pisarz, ale przecież

372

nie astronom, wypowiadał się zgoła dziecinnie na temat kształtu Ziemi: wyśmiewał tych, co głosili, że Ziemia ma kształt kuli. Niech więc nie dziwią się ludzie uczeni, że takie osoby i mnie będą wyśmiewać. Astronomia pisana jest dla astronomów. A w ich oczach, o ile się nie mylę, moje dzieło przyniesie też pożytek Kościołowi, na którego czele stoi obecnie Wasza Świątobliwość. Moje osiągnięcia poddaję pod osąd Waszej Świątobliwości oraz wszystkich uczonych astronomów"[27].

Wypada ze smutkiem zauważyć, że pomimo całkiem trafnych uwag Kopernika, dla pewnej grupy teologów na przełomie XVI i XVII wieku niechlubnym wzorcem podejścia do problemów przyrodniczych okazał się jednak Laktancjusz. Stało się tak, choć teologowie mieli do dyspozycji przemyślenia najlepszych twórców Tradycji starożytnej i średniowiecznej: św. Augustyna, Boecjusza i św. Tomasza. Chwilowo zwyciężył jednak duch Laktancjusza, zamiast prawdziwego autorytetu w tej dziedzinie, jakim powinien być przede wszystkim św. Augustyn. „O ile się nie mylę, moje dzieło przyniesie też pożytek Kościołowi", pisał Kopernik. Tak mogło stać się w pełni, gdyby nie błędny wybór teologiczny niektórych autorytetów Kościoła

27 *Nicolai Copernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI,* s.8.

początków XVII wieku, kiedy swój niefortunny finał przed kościelną komisją znalazła sprawa Galileusza. Komisja Świętego Oficjum odrzuciła jako „naukę głupią i absurdalną" tezę brzmiącą: „Słońce jest centrum świata i jest absolutnie niepo- ruszone" (nawiasem mówiąc, również dziś każdy wykształcony człowiek uzna tak brzmiącą tezę za nieprawdziwą i absurdalną, choć oczywiście z innych powodów niż wspomniane gremium z XVII w.). To samo grono Świętego Oficjum uznało też za „błąd w wierze" głoszenie, że „Ziemia nie jest centrum świata oraz że nie stoi nieporuszona"[28].

D. GALILEUSZ OBROŃCĄ TRADYCJI KOŚCIOŁA

Galileusz, jako człowiek wierzący, a do tego gorliwy wierny Kościoła katolickiego, w pełni przyjmował nadprzyrodzony autorytet Pisma Świętego jako natchnionego słowa Bożego. Znał również świetnie patrystyczne komentarze Biblii przekazywane w długiej historii Kościoła i dlatego zdawał sobie sprawę, że aby pozostać w zgodzie z katolicką Tradycją, nie można opierać się wyłącznie na samodzielnej interpretacji Pisma. Potrzebne jest też wsłuchiwanie się w głos bieżącego Magisterium Kościoła. On sam formułuje to w takich słowach:

28 Orzeczenie z 1616 roku, w: Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*, s. 167 (numery stron odnoszą się do oryginału z 1613 roku wydanego w Strassbourgu).

„Mam w najwyższej czci Pismo Święte, świętych teologów i sobory, a ich autorytet uważam za największy. Uważałbym też za przejaw wielkiej zuchwałości, gdyby ktoś chciał się im sprzeciwić, kiedy są stosowane zgodnie z zasadami Kościoła"[29].

Co do swoich ewentualnych błędów teologicznych w interpretacji Biblii, ogłasza zaraz potem: „nie tylko chętnie usunę takie błędy, w które wskutek niewiedzy mogłem

popaść w kwestiach dotyczących religii *(in materie attenenti a religione*), ale ponadto zapowiadam, że w ogóle nie pragnę wchodzić z nikim w spór w takich sprawach, nawet gdyby dotyczyło to jakichś dyskusyjnych problemów".

Galileusz szczególnie wyraźnie sformułował te myśli około 1615 roku w swoim liście do księżniczki Krystyny z Lotaryngii. Krytycy heliocentryzmu - jak wyjaśnia — „czynią sobie tarczę z pozornej gorliwości religijnej, a nawet wciągają w to Pismo Święte, posługując się nim w swoich własnych, niezbyt czystych celach". Zaraz potem pada teza, która jest centralna dla całej linii obrony Galileusza:

„Wbrew intencji samej Biblii i świętych ojców Kościoła rozciągają autorytet Pisma Świętego - by nie rzec, że go nadużywają - tak iż stosują go do dziedziny

29 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 9.

wniosków czysto przyrodniczych, niedotyczących wiary [...]. Chcę wykazać, że ja sam postępuję z dużo większą gorliwością religijną niż oni"[30].

Nietrudno nam dziś zauważyć, że owa teza Galileusza - oraz wielu jego chrześcijańskich poprzedników, tak starożytnych, jak średniowiecznych - zadomowiła się dziś tak bardzo w Kościele, że uważamy ją za oczywistą. Przekonanie, że tekst Pisma Świętego po prostu nie służy jako bezpośrednia podstawa wyciągania wniosków astronomicznych czy fizycznych, stało się powszechne w Kościele. Opiera się to na tradycji sięgającej Orygenesa i Św. Augustyna, tradycji kontynuowanej przez licznych przedstawicieli tego nurtu myślenia w następnych wiekach. To prawdziwy paradoks historii, że komisja kościelna nie wzięła pod uwagę tez Galileusza podczas jego procesu, a dziś stały się one powszechną interpretacją danych biblijnych o świecie przyrody.

Galileusz wysuwa kilka bardzo prostych argumentów: najpierw dla wskazania, że nie zawsze da się utrzymać bezpośredni sens przekazu biblijnego - nawet w sprawach teologicznych. Podaje bardzo oczywiste przykłady: „trzeba by uznać, że Bóg ma nogi, ręce i oczy", stwierdza, czyniąc aluzję do takich tekstów, jak: „Oczy Pana patrzą, Jego wzrok bada synów ludzkich" (Ps 11,4); albo: „prawica Pańska wysoko

30 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 7.

wzniesiona, prawica Pańska moc okazuje" (Ps 118,16). Dalej - jak pisze - trzeba by uwierzyć, „że Bóg kieruje się takimi ludzkimi emocjami, jak gniew, żałowanie podjętych wcześniej decyzji czy nienawiść", co odwołuje się z kolei do takich sformułowań Starego Testamentu, jak np. „Bóg żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się" (Rdz 6,6). Tego typu wypowiedzi - pisze Galileusz - „zostały oczywiście napisane pod natchnieniem Ducha Świętego, ale tak sformułowane przez świętych autorów, by pasowały do zdolności pojęciowych ogółu ludzi (capacita del vulgo)", dlatego konieczne jest, aby „mądrzy interpretatorzy podali stosowne znaczenie" tych słów[31]. Przykłady te ilustrują jasną dla wszystkich potrzebę takiego interpretowania tekstów Biblii, aby wydobyć ich prawdziwe znaczenie. W ten sposób Galileusz postawił pierwszy krok w debacie ze zwolennikami krytykowania jego astronomii na podstawie tekstów biblijnych.

Krokiem drugim było odniesienie tej metody do zjawisk przyrodniczych: jeśli nawet w opisie postaw samego Boga (co jest przecież centralnym zagadnieniem Pisma Świętego) autor biblijny dostosowywał się do możliwości rozumienia prostego człowieka dawniejszych czasów, to tym bardziej tę samą zasadę należy zastosować do opisu zjawisk przyrody (co jest w Biblii zagadnieniem raczej marginalnym):

31 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 11.

377

„W dyskusji o zjawiskach naturalnych nie należy zaczynać od autorytetu fragmentów Pisma Świętego, ale od wrażeń dostarczanych przez zmysły (*sensate esperienze)* i od stosownych dowodów (*dimostrazioni necessarie)"*[32].

Warto zauważyć, że - jak się wydaje - Galileuszowa fraza *łe sensate esperienze e le dimostrazioni necessarie* nawiązuje do argumentów św. Augustyna. To przecież on tysiąc dwieście lat wcześniej poruszał problem spotkania naukowej wiedzy pogan z przekazem biblijnym. Co będzie - pytał Augustyn - jeśli owi uczeni poganie „pomyślą, że księgi biblijne zawierają błędy w kwestiach, które oni już wcześniej mogli zgłębić czy to za pomocą doświadczenia, czy też na podstawie solidnych wyliczeń matematyki?"[33].

W tym miejscu Galileusz wysuwa jeszcze jeden, całkiem zdroworozsądkowy argument: tekst biblijny nie może przecież zawierać wiadomości zaczerpniętych *z przyszłych* odkryć naukowych, „aby nie pomnażać zamieszania w umyśle ludu"[34]. Dzisiejszy czytelnik nie byłby w stanie zrozumieć Pisma Świętego, gdyby posługiwało się ono danymi naukowymi, jakie będą osiągnięte dopiero w przyszłości.

32 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 12.
33 *Augustyn, De Genesi ad litteram...,* 1,19 (39).
34 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 11.

378

Samym sednem argumentu jest teologiczna prawda chrześcijańska o stworzeniu świata przez Boga: „zarówno Pismo Święte, jak i przyroda tak samo pochodzą od słowa Bożego: Biblia -jako tekst podyktowany przez Ducha Świętego, a natura -jako najbardziej posłuszny wykonawca Bożych rozkazów"[35].

Rys. 22. Ilustracja z końca XVI wieku: chrześcijański filozof medytujący nad słowem Bożym w Piśmie Świętym oraz nad Jego dziełami w przyrodzie: „verbum et opera Iehovae"[36]

35 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 12.

36 Ilustracja za: http://www.bbk.ac.uk/english/conf/exegesis/George-HartgillChristianPhilosopher.jpeg (2008).

379

Jeśli tak mają się sprawy, to potrzebny będzie jeszcze krok trzeci. Co zrobić w przypadku, gdy brzmienie słów Pisma nie jest zgodne z naukową obserwacją przyrody? Galileusz podaje następujący punkt wyjścia w poszukiwaniu procedury postępowania[37]: Pismo Święte dość często podaje swój przekaz za pomocą słów, których dosłowne brzmienie różni się od prawdziwego znaczenia biblijnego orędzia. Jest tak dlatego, że język biblijny jest językiem potocznym, używa przenośni, obrazów i zwrotów zaczerpniętych z codziennego języka ludzi niezna- jących przecież nauk przyrodniczych. Ten sposób przekazu dostosowany jest do przeciętnego poziomu ogółu czytelników czy słuchaczy.

Natomiast nauki przyrodnicze mają do czynienia z naturą, która nigdy nie przekracza nadanych jej praw. Natura nie dostosowuje się do przeciętnego poziomu ludzi: „nie dba o to, czy jej utajone przyczyny i sposoby działania będą, czy też nie będą przedstawione do zrozumienia człowiekowi". Dlatego wyniki nauk przyrodniczych, o ile osiągnięte są za pomocą doświadczenia zmysłów albo stosownych eksperymentów, nie podlegają tego typu interpretacjom jak niejednokrotnie przenośny i poetycki język Biblii.

Galileusz, ogłaszając z dumną śmiałością, że „odkrywamy Boga w zjawiskach naturalnych nie mniej doskonale niż w świętych słowach Biblii", ma pełną świadomość zgodności

37 Por. Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 12-13.

380

z najszacowniejszym nurtem Tradycji Kościoła. Wynika to jasno z tego, że od razu powołuje się na słowa starożytnego pisarza kościelnego: „to właśnie wypowiedział Tertulian słowami: «My, chrześcijanie, głosimy, że Boga należy najpierw poznać z [obserwacji] przyrody, a potem poznać Go głębiej z [chrześcijańskiego] nauczania: z natury poznaje się Go przez Jego dzieła, a z nauczania — przez głoszenie»"[38].

Galileusz krytykuje tych, którzy odrzucają jego poglądy, powołując się przy tym na Pismo Święte. Jednym z ważnych argumentów jest odwoływanie się do autorytetu św. Augustyna. Źródło cytatów z tego wielkiego doktora starożytnego Kościoła jest dobrane znakomicie. Na przykład w liście do księżniczki Krystyny z Lotaryngii większość tekstów zaczerpnięta jest z rozprawy św. Augustyna *0 Księdze Rodzaju.* Jak pamiętamy z naszych wcześniejszych rozważań, znajduje się tam nadzwyczaj wiele wypowiedzi na temat relacji chrześcijańskiej wiary do odkryć nauk przyrodniczych. Oto jak wygląda linia rozumowania Galileusza, wsparta potężnym autorytetem wielkiego nauczyciela starożytnego Kościoła. Najpierw wskazuje, że teologowie odrzucający heliocentryczną teorię Kopernika interpretują Biblię niezgodnie z Tradycją Kościoła:

38 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 13. Galileusz cytuje tu dzieło Tertuliana *Adversas Marcionem,* I,18.

381

„Nie tylko ich argumenty są bezpodstawne, ale - co jest błędem o wiele poważniejszym - są okraszone tekstami z Pisma Świętego, przez nich źle rozumianego i niewłaściwie zastosowanego do rozważanego problemu. Nie popadliby w ten błąd, gdyby zwrócili uwagę na bardzo pomocne pismo św. Augustyna"[39].

Po czym Galileusz wskazuje na właściwą linię Tradycji co do spotkania wiary i nauki, przytaczając znakomite słowa tego wielkiego doktora Kościoła. Św. Augustyn - właśnie w odniesieniu do badania obiektów kosmicznych, takich jak gwiazdy i planety - pisze, co następuje:

„Przy problemach tak niejasnych nie należy zbyt zuchwale przyjmować niczego na wiarę, aby uniknąć tego, że gdyby w przyszłości odkryto prawdę, która wcale nie byłaby sprzeczna z księgami świętymi Starego i Nowego Testamentu, okazałoby się, że odrzuciliśmy prawdę z powodu przywiązania do naszego błędu"[40].

Z Augustyna cytuje dalej umiejętnie te właśnie fragmenty, który odnoszą się do astronomii, jak na przykład: „wielu pyta, jaką formę i jaki kształt mają niebiosa według naszego Pisma

39 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 2.
40 Augustyn, *De Genesi adlitteram...*, II, 18 (38).

Świętego; wielu też debatuje niemało na te tematy, które jednak nasi [biblijni] autorzy z większej roztropności pominęli, jako że nie są żadną pomocą dla naszych uczniów w osiągnięciu zbawienia"[41]. Pismo Święte nie jest więc źródłem wiedzy o astronomii, a więc zapewne też i o innych tego typu naukach przyrodniczych.

Wszystko to streszcza się w maksymie, którą Galileusz przytacza „za duchownym najwyższego stopnia" (prawdopodobnie był nim kardynał Cesare Baronio, żyjący w latach 1538- -1607): „Duch Święty pragnął nas nauczyć, jaka jest droga do nieba, a nie jakie są drogi niebios *(come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo)"*[42]*.* Nawiasem mówiąc, słowa te nagminnie przypisuje się błędnie św. Augustynowi.

Poza cytowanym już Tertulianem i najobszerniej wykorzystywanym Augustynem (w jednym tylko Uście do księżnej Krystyny jest aż kilkanaście odwołań do tego doktora Kościoła) Galileusz w obronie swojej astronomii powołuje się na wielu innych ojców Kościoła, dowodząc, że jest ona zgodna z najlepiej pojętą katolicką Tradycją. Znajdziemy więc u niego odwołania do św. Hieronima (331-420), Boecjusza (480-524), Pseudo- -Dionizego Areopagity z przełomu V i VI wieku, św. Tomasza (1225-1274), poza tym wielokrotnie sumarycznie na „wszystkich świętych ojców Kościoła". Nie brak też powoływania się

41 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 15; por. Augustyn, *De Genesi ad litteram...*, II, 9-10 (21-23).
42 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 17.

na współczesnych mu katolickich astronomów, zarówno osób świeckich, jak i jezuitów. Galileusz umiejętnie przypomina też stosowne teksty Soboru Trydenckiego oraz - także sumarycznie - „dekrety soborowe".

Dla uzupełnienia naszego obrazu horyzontów intelektualnych Galileusza można jeszcze dodać, że w obronie zgodności teorii kopernikańskich z biblijną ortodoksją powołuje się na przedstawiciela judaizmu, Józefa Flawiusza (ok. 37-94), oraz na uczonego Zyda nawróconego na katolicyzm, Selemcha ha-Leviego, a nawet na starożytnych uczonych greckich.

Galileusz nie tylko nie przeciwstawiał kopernikanizmu nauce Kościoła, lecz nawet wskazywał, że w nauce toruńskiego astronoma kontynuowane są najlepsze tradycje katolicyzmu:

> „Kopernik będący nie tylko katolikiem, ale księdzem i kanonikiem, tak był ceniony, że za papieża Leona X, przy opracowaniu przez Sobór Laterański nowego kalendarza, wezwano go do Rzymu, aby w tym pomógł"[43].

Rozwijając ten wątek, Galileusz podkreśla, jak wiele wspólnego z wysoko postawionymi osobistościami Kościoła miało opublikowanie dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* z 1543 roku. Zostało ono wydane na życzenie arcybiskupa Capui, kardynała Mikołaja Schónberga (1472-1537),

43 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 5.

oraz biskupa z Chełmna, Tiedemana Giese (1480-1550). List kardynała Schónberga popierający naukę o ruchu Ziemi stanowił wstęp do pierwszego wydania De revolutionibus[44], a w kolejnych wydaniach dodano do niego także list Tiedemana Giese. Galileusz przypomniał dalej, że Kopernik zadedykował swoją księgę papieżowi Pawłowi III, że dzieło to „zostało przyjęte przez Kościół święty, było czytane i studiowane przez cały świat, nie wzbudzając przecież najmniejszego cienia wątpliwości co do poprawności nauczania"[45].

Galileusz odwołuje się wreszcie także do bliskich mu czasowo katolickich teologów. Cytuje wydany w 1589 roku komentarz do Księgi Rodzaju hiszpańskiego jezuity Benito Pereyry (1535-1610), przytacza wspomnianego wyżej kardynała Cesare Baronio oraz orzeczenia Soboru Trydenckiego (1545-1563). Wszystko to składa się na obraz gorliwego katolika, który ze wszelkich sił pragnie przekonać osoby dźwigające brzemię duszpasterskiej odpowiedzialności za Kościół, że nie ma sprzeczności między najnowszymi osiągnięciami nauk przyrodniczych a Biblią i katolicką Tradycją, zawierającą się w nauce ojców Kościoła i przypominaną w bieżącym nauczaniu Magisterium oraz komentowaną przez wybitnych, współczesnych mu teologów.

44 Nicolai Copernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI, s. 3-4.
45 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena,* s. 6.

„Niech chrześcijanie, duchowi i rozumni zarazem, uznają, że są z pokolenia królewskiego i mają udział w urzędzie kapłańskim"[46], tymi słowami papieża Leona Wielkiego z V wieku zaczynaliśmy naszą intelektualną wędrówkę szlakiem wiary i rozumu, które razem prowadziły starożytnych i średniowiecznych chrześcijan ku Bogu. Choć oczywiście zawsze zdarzały się wyjątki, to jednak najwybitniejsze umysły dawnych wieków Kościoła nieodmiennie wyznawały, że do poszukiwania obecności Boga w modlitwie trzeba dołączyć aktywność umysłu poszukującego porządku w przyrodzie na

gruncie nauki, co otwiera drogę do zrozumienia zamysłu Stworzyciela świata. „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę" (Mdr 13,5).

46 Leon Wielki, *Kazanie 4,2.*

* * *

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

A STAROŻYTNE ŹRÓDŁA NIECHRZEŚCIJAŃSKIE

Arystoteles, *Fizyka*; tłum ang. *Physics,* http://etext.library.adelaide. edu.au/a/aristotle/physics/ (2008).
Cyceron, *De re publica,* http://www.thelatinlibrary.com/cicero/ repubó.shtml (2008); tłum. ang. http://www.gutenberg.org/ files/14988/14988-8.txt (2008).
Lukrecjusz, *De rerum natura*, http://www.thelatinlibrary.com/lucre- tius.html (2008); tłum. ang. *On the Naturę oflhings,* http://www. perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Lucr.+l (2008).
Pliniusz Starszy, *Naturalis historia*, http://www.perseus.tufts.edu/ cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.02.0138:toc (2008); tłum. ang. *The Natura/ History,* http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ ptext?lookup=Plin.+Nat.+toc (2008).
Seneka, *Quaestiones natura/es,* http://www.thelatinlibrary.com/sen/ sen.qnl.shtml (2008); tłum. wł. *Questioni natura/i,* http://www. filosofico.net/senquestnat.htm (2008).

B. STAROŻYTNE I ŚREDNIOWIECZNE ŹRÓDŁA CHRZEŚCIJAŃSKIE

Adelboldus Trajectensis Episcopus, *Libellus de ratione inveniendi crassitudinem spherae,* „Patrologia Latina" 140, http://www.docu- mentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Alkuin, *Dialogus de rhetorica et virtutibus,* „Patrologia Latina" 101, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Alkuin, *Epistolae,* „Patrologia Latina" 100, http://www.documentaca-tholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Alkuin, *Grammatica,* „Patrologia Latina" 101, http://www.documen-tacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Alkuin, *Interrogationes et responsiones in Genesin,* „Patrologia Latina" 100, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Ambrozjaster, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian, *Kraków 2000.*
Ambroży, La bellezza deł creato e la redenzione di Dio: Antologia dipassi daWEsamerone di santAmbrogio, *red. C. Pasini, Milano 2006.*
Anatol z Aleksandrii, *Fragments of the Books on Arithmetic*, http:// www.ccel.org/ccel/schafF/anf06 (2008).
Arnobiusz, *Adversus nationes-,* tłum. ang. *Against the Heathens,* http:// www.newadvent.org/fathers/0631 .htm (2008).

Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami,* Warszawa 1985.
Augstyn, *Enarrationes in Psałmos,* http://www.sant-agostino.it/la-tino/esposizioni_salmi/index.htm (2008).
Augustyn, *Confessiones,* http://www.sant-agostino.it/latino/con- tr_acc/index.htm (2008); tłum. pol. *Wyznania,* tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982.
Augustyn, *Contra academicos,* http://www.sant-agostino.it/latino/ contr_acc/index.htm (2008).

Augustyn, *Contra Felicem manichaeum,* http://www.sant-agostino.it/ latino/contro_felice/index2.htm (2008).
Augustyn, *De civitate Dei contra paganos libri XXII,* http://www.sant-agostino.it/latino/cdd/index2.htm (2008).
Augustyn, *De doctrina christiana,* http://www.sant-agostino.it/latino/ dottrina_cristiana/index2.htm (2008).
Augustyn, *De Genesi ad litteram libri duodecim,* http://www.sant-agostino.it/latino/genesi_lettera/index.htm (2008).
Augustyn, *Epistolae,* http://www.sant-agostino.it/latino/index.htm (2008).
Augustyn, *Retractationes,* http://www.sant-agostino.it/latino/index. htm (2008).
Bazyli, Basilius des Grossen Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftschteller, *Jena 1857; dum ang.* Address to Young Men on The Right Use of Greek Literature, *http://* www.earlychristianwritings.com/fathers/basil_litterature01 *.htm (2008).*
Bazyli, *De legendis gentilium libris,* „Patrologia Graeca" 31, http:// www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Bazyli, *Epistolae,* tłum ang. *Letters,* http://www.newadvent.org/fa- thers/3202233.htm (2008).
Bazyli, *Hexaemeron,* tłum. ang. http://www.newadvent.org/fa- thers/32011.htm (2008).
Beda (Pseudo-Beda), *De mundi celestis terrestrisque constitutione,* London 1985 (reprint wydania: Wenecja 1478).
Beda Czcigodny, *De temporum ratione,* http://www.nabkal.de/beda/ beda_i.html (2008).
Boecjusz, *Consolatio philosophiae,* http://etext.lib.virginia.edu/latin/ boethius/boecons.html (2008); tłum ang. *The Consolation of Philosophy,* http:// etext.lib.virginia.edu/latin/boethius/boephil.html (2008).
Boecjusz, *De institutione arithmetica*, http://www.chmtl.indiana.edu/ tml/6th-8th/BOEARIl_TEXT.html (2008).
Boecjusz, *De institutione musica*, http://www.chmtl.indiana.edu/ tml/6th-8th/BOEMUSlC_MCTC944.html (2008).
Boecjusz, *Tractatus teologici,* II, http://www.hs-augsburg.de/-Harsch/ Chronologia/Lspost06/Boethius/boe_tr02.html (2008).
Brunetto Latini, *Li livres dou tre'sor,* Tempe (Ariz.) 2003.
Christianus Druthmarus, *Expositio in Mattheum Evangelistam,* „Patrologia Latina" 106, http://www.documentacatholicaomnia.eu7_ index.html (2008).
Didache, w: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie,* Kraków 1998, s. 33-44.
Dungalus Reclusus, *Epistoła de duplici So/is edipsi anno 810,* „Patrologia Latina" 105, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_in- dex.html (2008).
Einhard, *Vita KaroliMagni*\ tłum. ang. *The Life of Charlemagne,* http:// www.fordham.edu/halsall/basis/einhard.html#Studies (2008).
Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecdesiastica*, tłum. ang. *Church History,* http://www.newadvent.org/fathers/250106.htm (2008); tłum. pol. *Historia kościelna,*

w: *Euzebiusza z Cezarei życie i dzieła,* tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (reprint 1993), s. 3-460.
Euzebiusz z Cezarei, *Oratio de laudibus Constantini*\ tłum. ang. *Oration in Praise of Constantine,* http://www.newadvent.org/fa- thers/2504.htm (2008).
Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*\ tłum. ang. *The Preparation of the Gospel,* http://www.tertullian.org/fathers/index. htm#Praeparatio_Evangelica (2008).
Euzebiusz z Cezarei, *Theophania-,* tłum. ang. http://www.tertullian. org/fathers/index.htm#Praeparatio_Evangelica (2008).
Gerbert z Aurillac, *Geometria,* http://www.documentacatholicaomnia. eu/01p/0999-1003,_SS_Silvester_II,_Geometria,_LT.doc (2008).
Gerbert z Aurillac, *Libelluls de numerorum divisione*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0999-1003,_SS_Silvester_II,_ De_Numerorum_Divisione,_LT.doc (2008).
Gossouin,*L'image du monde,* http://ia340903.us.archive.org/0Atems/ limagedumondedemOObibluoft/limagedumondedemOObibluoft. pdf (2008).
Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesa,* Kraków 1998.
Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes;* tłum. ang. *Orations,* http://www. newadvent.org/fathers/310243. htm (2008).
Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomiunr,* tłum. ang. *Answer to Eunomius' Second Book,* http://www.newadvent.org/fathers/2902.htm (2008).
Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrections,* tłum. ang. *On the Soul and the Resurrection,* http://www.newadvent.org/fathers/2915. htm (2008).
Grzegorz z Nyssy, *De infantibus qui praemature abripiuntur,* tłum. ang. *On Infants' Early Deaths,* http://www.newadvent.org/fathers/2912.htm (2008).
Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis*, tłum. ang. *On the Making of Man,* http://www.newadvent.org/fathers/2914.htm (2008).
Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka,* Kraków 2006.
Grzegorz z Tours, *Historiarum Francorum libri X,* http://www.hs-augsburg.de/~harsch/a_chron.html#latrom (2008).
Hermanni Contracti Monachi Augiensis de mensura astrolabii liber, http://flaez.ch/hermannus/astrolab.html *(2008).*
Hermanni Contracti vita seu elogium a Bertholdo ejus discipulo scripta, „Patrologia Latina" 143, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008); por. http://flaez.ch/hermannus/vita.html (2008).
Hermannus Contractus, *De mensura astrolabii liber,* „Patrologia Latina" 143, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Hermannus Contractus, *De utilitatis astrolabii libri due,* „Patrologia Latina" 143, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index. html (2008).
Hermannus Contractus, *Opuscula muska,* „Patrologia Latina" 143, http://www.documentacathoUcaomnia.eu/_index.html (2008).
Hieronim, *Commentariorum in Danielem prophetam liber unus,* „Patrologia Latina" 25, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_ index.html (2008).
Hieronim, *Commentariorum in Isaim prophetam libri duodeviginti,* „Patrologia Latina" 24, http://www.documentacatholicaomnia. eu/_index.html (2008).

Hieronim, *Commentariorum in Jeremiam libri sex,* „Patrologia Latina" 24, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Hieronim, *De viris illustribus* „Patrologia Latina" 23, http://www. documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008); tłum. ang. *On Illustrious Men*, http://www.newadvent.org/fathers/2708.htm (2008).
Hieronim, *Dialogus adveruspelagianos,* „Patrologia Latina" 23, http:// www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008); tłum. ang. *Against the Pelagians: Dialogue between Atticus, a Catholic, and Critobulus, a Heretic*, http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206. vi.ix.i.html (2008).
Hipolit, *Refutatio omnium haeresium,* tłum. ang. *The Refutation of All Heresies,* http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05 (2008).
Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi,* „Patrologia Latina" 172, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Hraban Maur, *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem,* „Patrologia Latina" 109, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_in- dex.html (2008)
Hraban Maur, *Commentariorum in Librum Sapientiae libri tres,* „Patrologia Latina" 109, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_ index.html (2008).
Hraban Maur, *De clericorum institutione,* „Patrologia Latina" 107, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Hraban Maur, *De rerum naturis,* http://www.mun.ca/rabanus/ (2008).
Hraban Maur, *De universo libri viginti duo*, „Patrologia Latina" 111, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Hraban Maur, *Liber de computo,* „Patrologia Latina" 107, http://www. documentacatholicaomnia.eu/Jndex.html (2008).
Izydor z Sewilli, De natura rerum*; tłum. wł.* La natura delie cose, *Roma 2001.*
Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum*\ tłum. ang. http://free-space.virgin.net/angus.graham/Isidor.htm (2008).
Jan Chryzostom, *In Ioannem*\ tłum. ang. *Homilies in the Gospel of John* http://www.newadvent.org/fathers/2401.htm (2008).
Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej,* tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969; tłum. ang. *An Exposition of the Orthodox Faith,* http://www.newadvent.org/fathers/3304.htm (2008).
Jan Sacrobosco,*De sphaera,* London 1985 (reprint wydania: Wenecja 1478); zob. *Tractatus de sphaera,* http://ghtc.ifi.unicamp.br/sacro- bosco.htm (2008).
Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae,* „Patrologia Latina" 122, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
Jan Szkot Eriugena, *Homily on the Prologue to the Gospel of John,* w: O. Davies (red.), *Celtic Spirituality,* New York 1999, s. 411-432.
Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon: On Division of Nature,* Indianapolis 1976.
Johannes Buridan, Johannes Buridani super libro secundo de caelo et mundo, *w: E.A. Moody,* Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic: Collected Papers 1933-1969, *Berkeley 1975, s. 119-126.*
Johannes Philoponus, On Aristotle's on Coming-to-Be and. Perishing, *t. I-II, Itaca (N.Y.) 1999.*
Justyn, *Dia/ogus cum Tryphone,* tłum. ang. *Dialogue with Trypho,* http://www.ccel.org/ccel/schafF/anfDl (2008).
Kasjodor, *Institutiones divinarum et humanarum litterarum,* http:// individual.utoronto.ca/pking/resources/cassiodorus/institutiones. txt (2008).
Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* t. I-II, Warszawa 1994.

Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota,* Kraków 2001.
Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie,* w: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie,* Kraków 1998, s. 51-87.
Konstytucje apostolskie, *Kraków 2007.*
Kosmas Indicopleustes, *Christiana topographia*\ tłum. ang. *Christian Topography* http://ccat.sas.upenn.edu/awiesner/cosmas.html (2008).
Laktancjusz, *Divinae institutiones-,* tłum. ang. *The Divine Institutes,* http://www.newadvent.org/fathers/0701 .htm (2008).
Leon Wielki, *Sermones,* „Patrologia Latina" 54, http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html (2008).
List do Diogneta, w: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie,* Kraków 1998, s. 339-350.
Metody z Olimpu, *Uczta,* w: J. Naumowicz (red.), *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie,* Kraków 1997, s. 127-253.
Nicolas Oresme, *Le livre du ciel et du monde,* http://wwwrc.obs-azur.fr/cerga/SitePierreSouffrin/Psouffrin/Oresme_Buridan_web/ Klincksieck_1993.html (2008); tłum. ang. *On the Book of the Heavens and the World of Aristotle,* http://www.clas.ufl.edu/users/ rhatch/HIS-SCI-STUDY-GUIDE/0040_nicoleOresme.html (2008).
Nicolas Oresme, Tractatus de commensurabilitate vel in commensura- bilitate motum celi, *Madison - Milwaukee - London 1971.*
Nicolas Oresme, Traité du ciel et du monde, *t. II, rozdziały XXIV- -XXV, w: P. Duhem,* Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. IX, Paris 1958, s. 329-341.*
Notker Balbulus, *Gęsta Caroli Magni*\ tłum. ang. *The Life of Char- lemagne,* http://www.fordham.edu/halsall/basis/stgall-charle- magne.html (2008).
Orygenes, Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjs'cia, Kapłańskiej, *Warszawa 1984.*
Orygenes, Komentarz do Listu s'w. Pawła do Rzymian, *Warszawa 1994.*
Orygenes, List do Grzegorza Cudotwórcy, *w: Orygenes,* Korespondencja, *Kraków 1997, s. 42-43.*
Orygenes, *O zasadach,* Kraków 1996.
Orygenes, *Przeciw Ce/susowi,* Warszawa 1986.
Pelagiusz, Komentarz do Listu s'w. Pawła do Rzymian, *Kraków 1999.*
Pierre d'Ailly, *Imago mundi,* http://www.henry-davis.com/MAPS/ LMwebpages/238.html (2008).
Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne,* Kraków 1997.
Robert Grosseteste, *Commentarius in VIII łibros „Physicorum"Aristote- lis,* http://www.grosseteste.com/download.htm (2008).
Robert Grosseteste, *De artibus liberalibus,* http://www.grosseteste. com/cgi-bin/textdisplay.cgi?text=de-artibus-liberalibus.xml (2008).
Robert Grosseteste, *Definitate motus et temporis,* http://www.grosse-teste.com/download.htm (2008).
Robert Grosseteste, *Degeneratione stellarum,* http://www.grosseteste. com/download.htm (2008).
Robert Grosseteste, *De lineis, angulis etfiguris,* http://www.grossete-ste.com/download.htm (2008).
Robert Grosseteste, *De sphaera,* http://www.grosseteste.com/down- load.htm (2008).
Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastics,* tłum. ang. *Church History,* http://www.ccel.org/ccel/schafF/npnf202.txt (2008).

Sozomen, *Historia ecclesiastica*\ tłum. ang. *Ecclesiastical History,* http:// www.newadvent.org/fathers/26021.htm (2008).
Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastics,* tłum. ang. *Ecclesiastical History,* http://www.ccel.org/ccel/schafF/npnf203 (2008).
Teodoret z Cyru, Komentarz do Listu s'w. Pawła do Rzymian, *Kraków 1997.*
Teodoret z Cyru, The Questions on the Octateuch, *1.1:* On Genesis and Exodus, *Washington 2007.*
Tertulian, *De pallio,* tekst łac. i tłum. ang. http://www.forumroma- num.org/literature/tertullianusx.html (2008).
Tertulian, *Deprescriptione haereticorum,* tekst łac. i tłum. ang. http:// www.forumromanum.org/literature/tertullianusx.html (2008).
Tertulian, *Przeciw Marcjonowi,* Warszawa 1994; tekst łac. i tłum. ang. http://www.forumromanum.org/literature/tertullianusx. html (2008).
Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi,* http://www.corpusthomi- sticum.org/iopera.html (2008).
Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo" expositio,* http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html (2008).
Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* http://www.corpusthomisti- cum.org/iopera.html (2008).
Tomasz z Akwinu, *Sentencia super Meteora,* http://www.corpustho- misticum.org/iopera.html (2008); tłum. ang. *Commentary on Aristotle's Meteorology,* http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/Me- teora.htm (2008).
William z Conches, *De philsophia mundi* (faksymile), http:// dewey.library.upenn.edu/see ti/ljs/Page Level/index. cfm?ManID=ljs384&page=l (2008).

C. POZOSTAŁE ŹRÓDŁA

Benedykt XVI, *Colloquio di Sua Santità Benedetto XVI con i giova- ni,* 6 IV 2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/ speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi- wyd_it.html (2008).
Benedykt XVI, Jezus z Nazaretu, cz. *1, Kraków 2007.*
Dante Alighieri, *Boska Komedia,* tłum. E. Porębowicz, Kraków 2004.
Flammarion C., L'atmosphere: météorologie populaire, *Paris 1888.*
Galileo Galilei, Lettera a Cristina di Lorena, *Genova 2000.*
Galileo Galilei, *Opere,* t. I-II,Torino 1996.
Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio,* Watykan 1998.
Mikołaj Kopernik,*Nicolai Copernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI,* http://la.wikisource.0rg/wiki/Pagina:Nic0lai_ Copernici_torinensis_De_revolutionibus_orbium_coelestium. djvu/l (2008).

2. OPRACOWANIA

Allott S .,Alcuin of York - His Life and Letters, *York 1974.*
Altaner B., Stuiber B., *Patrologia,* Warszawa 1990.
Bell M.S., *Lavoisier in the Year One,* New York - London 2005.
Bergmann W., Dicuils „De mensura orbis terrae", *w: PL. Butzer, D. Lohrmann (red.),* Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times, *Basel - Boston - Berlin 1993, s. 525-537.*

Bernard Ch.A., Traité de théologie spirituelle, *Paris 1986.*
Burton D.M., *The History of Mathematics,* McGraw-Hill 1999.
Butzer P.L., Lohrmann D. (red.), Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times, *Basel - Boston - Berlin 1993.*
Carroll W.E., *Aquinas and the Big Bang,* „First Things" XI (1999), http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=3225 (2008).
Cipriani N., *Le Doctor gratiae et la connaissance du monde sensible* (wywiad przeprowadzony przez L. Cappellettiego), „30 Jours" (2006) nr 11, s. 52-56.
Cooke R., The History of Mathematics: A Brief Course, *Wiley-Inter- science 2005.*
Costé A., *L'oeuvre scientifique de Nicole Oresme,* „Bulletin de la Société Historique de Lisieux" I (1997) z. 37, za: http://www.math.uni-caen.fr/lmno/Oresme/Oresme.html#sdfootnote2sym#sdfootnot e2sym (2008).
Crowe M.J., Theories of the World from Antiquity to the Copernican Revolution, *New York 1990.*
Danielson D.R., *The Great Copernican Cliché,* „American Journal of Physics" t. 9 (2001) nr 10, s. 1029-1035.
Daston L., Park K., Wonders and the Order of Nature: 1150-1750, *New York 2001.*
Duhem P., Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, *t. I-X, Paris 1913-1959.*
Eastwood B.S., Astronomy and Opticsfrom Pliny to Descartes, *London 1989.*
Edson E., Savage-Smith E., *Medieval Views of the Cosmos,* University of Oxford 2004.
Goris H., Interpreting Eternity in Thomas Aquinas, *w: G. Jaritz, G. Moreno-Riano,* Time and Eternity: The Medieval Discourse, *Bregolis Pub. 2003, s. 193-202.*
Grant E., Murdoch J. E. (red.), Mathematics and itsApplications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages, *Cambridge 1987.*
Grant E., Physical Science in the Middle Ages, *New York 1971.*
Grant E., The Foundations of Modern Science in the Middle Ages, *Cambridge 1996; tlum. wl.* Le origini medievali della scienza moderna.il constesto religioso, istituzionale e intellettuale, *Torino 2001.*
Hawking S. (red.), On the Shoulders of Giants: The Great Works of Physics and Astronomy, *Philadelphia - London 2002.*
Hawking S., Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce, *Warszawa 1995.*
Hawking S., Dal Big Bang ai buchi neri, *Milano 1988.*
Hawking S., *God Created the Integers,* Philadelphia - London 2005.
Heller M., Podglądanie Wszechświata, *Kraków 2008.*
Hoskin M. (red.), *The Cambridge Illustrated History of Astronomy,* Cambridge University Press 1997.
Jaki S.L., *God and the Cosmologists,* Edinburgh 1989.
Jaki S.L., Means to Message: A Treatise of Truth, *Grand Rapids (Mich.) 1999.*
Jaki S.L., *Miracles and Physics,* Christendom Press 1989.
Jaki S.L., The Origin of Science and the Science of Its Origin, *Edinburgh 1978.*
Jaki S.L., *The Savior of Science,* Washington (D.C.) 1988.
Jaki S.L., Uneasy Genius: The Life of Pierre Duhem, *Boston - Lancaster 1984.*
Katsaros V., Leo the Mathematician, His Literary Presence in Byzantium during the 9th Century, *w: PL. Butzer, D. Lohrmann (red.),* Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times, *Basel - Boston - Berlin 1993, s. 383-398.*
Koyre A., From the Closed World to the Infinite Universe, *Baltimore - London 1957.*
Lapidge M. (red.), Bede and His World: The Jarrow Lectures 1958- -1978, *Variorum 1994.*
Lewis C.S., *Cudy,* Warszawa 1958.

Lindberg D.C. (red.), *Science in the Middle Ages,* Chicago - London 1978.
Lindberg D.C., *The Beginning of Western Science,* Chicago - London 1992.
Mahony M., *Mathematics*, w: D.C. Lindberg (red.), *Science in the Middle Ages,* Chicago - London 1978, s. 145-178.
McCluskey S.C., Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe, *Cambridge 1998.*
McGrath A., *A Scientific Theology,* t. I: *Nature,* t. II: *Reality,* t. Ill: *Theory,* London - New York 2006.
McGrath A., The Foundations of Dialogue in Science and Religion, *Blackwell Pub. 1998.*
McGrath A., The Order of Things: Explorations in Scientific Theology, *Blackwell Pub. 2006.*
McGrath A., *The Science of God,* Grand Rapids (Mich.) 2004.
Moody E.A., Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic: Collected Papers 1933-1969, *Berkeley 1975.*
North J.D., Time and the Scholastic Universe, *Toronto 2003.*
Obrist B., La cosmologie médiévale. Textes et immages, *1.1:* Les fondements antiques*, Firenze 2004.*
Pedersen O., The Two Books: Historical Notes on Some Interactions between Natural Science and Theology, *Vaticano 2007.*
Penrose R., The Road to Reality, *Vintage Books, 2004; tlum. wl.* La strada cheporta alla realtà: Le leggifondamentali dell'universo, *Mila- no 2005.*
Polkinghorne J., Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship, *New Haven - London 2007.*
Ribémont B., Status de l'astronomie et évolution des connaissances sur le cosmos chez, les vulgarisateur médiévaux, *w: B. Ribémont (red.),* Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Age, *Paris 1991, s. 283-300.*
Sergescu P., *Les mathématiques à Paris au moyen-âge,„*Bulletin de la Société Historique de Lisieux"67 (1939) nr 7 (suppl.), s. 27-42.
Simek R., Heaven and Earth in the Middle Ages: The Physical World before Columbus, The. *Boydell Press 1996.*
Soter S., *Planety i cała reszta,* „Świat Nauki", http://portalwiedzy. onet.pl/4868,17280,1387096,czasopisma.html (2008).
Stock B., Science, Technology and Economic Progress in the Early Middle Ages, *w: D.C. Lindberg (red.),* Science in the Middle Ages, *Chicago - London 1978, s. 1-51.*
Stramara D.E. jun., *Surveying the Heavens: Early Christian Writers on Astronomy,* „St. Vladimirs Theological Quarterly" 462 (2002), s. 147-162.
Swieżawski S., Dzieje europejskiej filozofii klasycznej, *Warszawa - Wrocław 2000.*
Tihon A., L'astronomie a Byzance a l'epoque iconoclaste (VJIIe-LKe siècles), *w: P.L. Butzer, D. Lohrmann (red.),* Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times, *Basel - Boston - Berlin 1993, s. 181-203.*
Vogel K.A., *Sphaera terrae - das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution,* Elektronische Dissertationen: Georg- August-Universität Göttingen, Philosophische Fakultät, 20 VI 1995, http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=963563351 (2008).
Walker Ch., Astronomy before the Telescope, *New York 1996.*
Wilson R., Astronomy through the Ages, *Princeton 1997.*
Woods T.E., *The Flat Earth Myth,* http://www.lewrockwell.com/ woodsAvoods46.html (2008).
Wróblewski A.K., Historia fizyki. Od czasów najdawniejszych do współczesności, *Warszawa 2007.*

Zaitsev E.A., The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy, *„Isis" t. 90 (1999) nr 3, s. 522-553.*
Zumthor P., La mesure du monde: représentation de l'espace au Moyen Age, *Paris 1993.*

UWIĘZIONA W TEHERANIE

Autor Marina Nemat
Wydawnictwo „Duc In Altum”
Wydawnictwo „POLWEN”

SPIS TREŚCI

WSTĘP 9
1. ROZDZIAŁ 11
2. ROZDZIAŁ 15
3. ROZDZIAŁ 34
4. ROZDZIAŁ 50
5. ROZDZIAŁ 58
6. ROZDZIAŁ 70
7. ROZDZIAŁ 77
8. ROZDZIAŁ 107
9. ROZDZIAŁ 116
10. ROZDZIAŁ 132
11. ROZDZIAŁ 149
12. ROZDZIAŁ 162
13. ROZDZIAŁ 164
14. ROZDZIAŁ 169
15. ROZDZIAŁ 188
16. ROZDZIAŁ 217
17. ROZDZIAŁ 255
18. ROZDZIAŁ 289
EPILOG 325
OD AUTORA 327
PODZIĘKOWANIA 331

Numer strony z książki 9

WSTĘP

A jeśli modlić się, to modlitwa jedna
Na usta me zawita:
Zapomnij serce, które noszę w sobie,
Niech wolność mi zaświta!
U celu dni mych, u ich kresu
O jedno tylko proszę:
Wolną od więzów w śmierci, w życiu
Odważną,
Niechaj zachowam duszę!

„The Old Stoic" Emily Bronte

Choć niniejszą książkę należałoby zaliczyć do literatury faktu, to w trosce o bezpieczeństwo moich towarzyszek z celi, zmieniłam tożsamość bohaterów, a także dodałam do ich życiorysów pewne szczegóły, które w rzeczywistości należą do osobistej

historii innych więźniów. Innymi słowy, pozwoliłam tym opowieściom wzajemnie się przeniknąć i nabrać nowych kształtów. W ten sposób, bez narażania kogokolwiek na niebezpieczeństwo czy też naruszania cudzej prywatności, mogłam bezpiecznie opowiedzieć o życiu i śmierci za murami Evin, pozostając jednocześnie naocznym świadkiem tego, co tam przeszliśmy. Jestem jednak pewna, że - mimo wspomnianych zabiegów - moje towarzyszki z celi z łatwością odnajdą siebie na kartach tej książki.

Pracując nad nią, musiałam oprzeć się na własnej pamięci, która - jak wiadomo - często nas zwodzi i oszukuje. Niektóre wspomnienia są wyraźne, jakby odciśnięte tydzień temu; inne wydają się fragmentaryczne i mgliste. W końcu minęło ponad dwadzieścia lat.

W codziennym życiu podstawowym sposobem komunikowania się pozostaje dialog. Jestem przekonana, że pamiętnik – by był wiarygodny i żywy - nie może obejść się bez niego. W mojej książce starałam się odtworzyć minione rozmowy w sposób tak bliski prawdzie, jak to tylko po ludzku było możliwe.

11

1. ROZDZIAŁ

Stare perskie przysłowie mówi: „Dokądkolwiek się udasz, niebo będzie miało ten sam kolor". Jednak niebo nad Kanadą było inne niż to, które pamiętałam z Iranu: miało głębszy odcień błękitu i wydawało się nieskończone, jakby rzucało wyzwanie horyzontowi.

Wylądowaliśmy na lotnisku Pearson w Toronto 28 sierpnia 1991 roku: mój mąż, nasz dwuipółletni syn oraz ja. Był piękny, słoneczny dzień. Czekał na nas mój brat, u którego mieliśmy zatrzymać się do czasu znalezienia mieszkania. Choć nie widziałam go od dwunastu lat - byłam czternastoletnią dziewczynką, gdy wyjechał do Kanady - to natychmiast go rozpoznałam.
Posiwiał nieco i przerzedziła mu się czupryna, ale górował nad podekscytowanym tłumem dzięki swojemu imponującemu, przekraczającemu dwa metry wzrostowi.

Podczas drogi z Pearson obserwowałam zza szyby samochodu przesuwający się krajobraz i zaskoczyła mnie jego rozległość. Przeszłość odeszła i najlepsze, co mogłam zrobić - dla siebie i dla innych - to pozostawić ją daleko za sobą. Musieliśmy zacząć nowe życie w tym obcym kraju, który zaoferował nam schronienie, gdy nie mieliśmy dokąd pójść. Byłam to winna mojemu mężowi i synowi.

12

I rzeczywiście, zaczęliśmy żyć na nowo. Mąż znalazł dobrą pracę, doczekaliśmy się drugiego syna, a ja nauczyłam się prowadzić samochód. W lipcu 2000 roku, dziewięć lat po przyjeździe do Kanady, wreszcie kupiliśmy na obrzeżach Toronto dom z czterema sypialniami i dołączyliśmy w ten sposób, pełni dumy, do miejscowej klasy średniej, z jej zadbanymi ogródkami, lekcjami pływania, piłki i pianina dla dzieci, z przyjacielskimi spotkaniami wokół grilla.

Wtedy właśnie przestałam sypiać.

Zaczęło się od przebłysków wspomnień, gdy kładłam się do łóżka. Próbowałam z nimi walczyć, lecz prześladowały mnie zarówno w dzień, jak i w nocy. Przeszłość wracała z całą mocą i nie byłam w stanie temu zapobiec. Miałam do wyboru: albo stawić jej czoła, albo stracić rozum. Jeśli nie mogłam zapomnieć, być może kluczem miała być

właśnie pamięć. Zaczęłam pisać: o moich dniach w Evin - słynnym teherańskim miejscu przetrzymywania więźniów politycznych; o torturach, bólu, śmierci; o cierpieniu, pomijanym we wszystkich rozmowach. Moje wspomnienia przerodziły się w słowa, wychodząc z narzuconego im stanu hibernacji. Wydawało mi się, że przelanie ich na papier będzie dla mnie lekarstwem. Myliłam się. Potrzeba było czegoś więcej. Nie mogłam tak po prostu zagrzebać mojego rękopisu w jakiejś przepastnej szufladzie. Musiałam podzielić się moim świadectwem.

Pierwszym moim czytelnikiem był mąż - podobnie jak inni, nie znał szczegółów mojego pobytu w więzieniu. Gdy dałam mu rękopis, schował go gdzieś po swojej stronie łóżka, gdzie przeleżał nietknięty przez trzy dni. Byłam zdesperowana. Czy przeczyta? Czy zrozumie? Czy mi wybaczy, że tak długo milczałam?

- Dlaczego mi wcześniej nie powiedziałaś? - spytał, przeczytawszy wreszcie mój tekst.

13

Byliśmy wówczas małżeństwem od siedemnastu lat.

- Próbowałam, ale nie mogłam... wybaczysz mi? - powiedziałam.
- Nie mam czego. Ale czy TY wybaczysz MI?
- Co miałabym ci wybaczyć?
- To, że nigdy nie spytałem.

Jeśli wcześniej miałam opory, by mówić, to zniknęły one latem 2005 roku. Wtedy na jakimś przyjęciu poznałam irańskie małżeństwo. Przypadliśmy sobie do gustu i zaczęliśmy rozmawiać o typowych codziennych sprawach: o pracy, rynku nieruchomości, edukacji dzieci. Gdy na zewnątrz zrobiło się zbyt chłodno, weszliśmy do domu na deser. Gospodyni, serwując kawę, spytała mnie o postępy nad książką, a nowo poznana Iranka - Parisa, zainteresowała się jej tematem.

- Gdy miałam szesnaście lat, zostałam aresztowana i spędziłam dwa lata jako więzień polityczny w Evin. O tym właśnie piszę - wyjaśniłam.

Cała krew odpłynęła z jej twarzy.

- Czy wszystko w porządku? - spytałam.

Po chwili milczenia wyznała, że sama spędziła kilka miesięcy w Evin.

W pokoju zaległa cisza. Oczy wszystkich zwrócone były na nas dwie.

Okazało się, że byłyśmy przetrzymywane w tym samym czasie, ale w innych częściach więzienia. Wspomniałam imiona kilku moich towarzyszek z celi, ale były one obce Parisie. Podobnie jej przyjaciele z więzienia byli mi nieznani. Miałyśmy jednak wspólne wspomnienia pewnych wydarzeń, znanych większości osób przetrzymywanych w Evin. Parisa przyznała, że to pierwszy raz, gdy rozmawia z kimkolwiek o tamtych przeżyciach.

14

- Ludzie po prostu o tym milczą - powiedziała.

Właśnie to milczenie było moim udziałem przez ponad dwadzieścia lat.

Gdy wypuszczono mnie z Evin, moja rodzina udawała, że wszystko jest w porządku. Nikt nie wspominał więzienia. Nikt nie spytał: „Co się z tobą działo?". Miałam ogromną potrzebę opowiedzenia im o moim życiu w Evin, ale nie wiedziałam, od czego zacząć. Czekałam, aż ktoś zada mi jedno pytanie — pytanie, które byłoby jakimś punktem wyjścia. Zycie jednak toczyło się dalej, jak gdyby nic szczególnego się nie wydarzyło. I

wtedy dokonałam odkrycia: moja rodzina chciała widzieć we mnie nadal tamtą niewinną dziewczynę, jaką byłam przed uwięzieniem. Przerażała ich myśl o mojej pełnej cierpień i koszmaru przeszłości, więc ją ignorowali.

Namówiłam Parisę, by do mnie zadzwoniła, i tak udało nam się porozmawiać kilka razy. Głos jej drżał za każdym razem, gdy wspomniałyśmy nasze koleżanki z celi, przyjaźnie, które pomogły nam przetrwać.

Kilka tygodni później Parisa powiedziała mi, że nie chce już ze mną rozmawiać, nie chce pamiętać.

- Nie mogę tak dalej. To jest za trudne. Za bardzo boli - wyznała i czułam, jak tłumi łzy.

Zrozumiałam i nie nalegałam. Ona dokonała swojego wyboru, ja dokonałam swojego.

15

2. ROZDZIAŁ

Z ostałam aresztowana 15 stycznia 1982 roku, około dziewiątej wieczorem. Miałam szesnaście lat. Wcześniej tego samego dnia obudziłam się przed świtem i nie mogłam już zasnąć. Moja sypialnia wydawała mi się ciemniejsza i zimniejsza niż zwykle, więc leżałam pod moją kołdrą z wielbłądziej wełny, czekając na wschód słońca, który jakby się spóźniał. W tak chłodne dni jak tamten żałowałam, że nasze mieszkanie nie ma lepszego ogrzewania - dwa naftowe grzejniki były zdecydowanie niewystarczające - lecz moi rodzice zawsze twierdzili, że jako jedyna skarżyłam się zimą na chłód w domu.

Sypialnia rodziców znajdowała się obok mojej, a kuchnia po przeciwnej stronie wąskiego korytarza, który łączył obydwa końce naszego mieszkania. Słyszałam, jak mój ojciec szykował się do pracy. Choć poruszał się lekko i cicho, słabe odgłosy pozwalały mi śledzić jego kroki - najpierw do łazienki, potem do kuchni. Gwizdek czajnika. Drzwi lodówki. Pewnie robił sobie kanapkę z masłem i dżemem.

Wreszcie słabe światło zaczęło sączyć się do mojego pokoju. Ojciec już wyszedł do pracy, a matka nadal spała. Zwykle nie wstawała wcześniej niż o dziewiątej. Kręciłam się więc w łóżku

16

i czekałam. Co się stało ze słońcem? Próba zaplanowania nowego dnia spełzła na niczym. Czułam się jakby wyrzucana poza normalne ramy czasu. Wstałam z łóżka. Linoleum na podłodze było przeraźliwie zimne, a kuchnia jeszcze ciemniejsza niż moja sypialnia. Wydawało mi się, że już nigdy się nie rozgrzeję. Może słońce nigdy nie wstanie... Gdy wypiłam kubek herbaty, jedyne co przyszło mi do głowy, to pójście do kościoła. Założyłam długi brązowy płaszcz z wełny, uszyty przez matkę, owinęłam głowę dużym beżowym szalem i zeszłam po dwudziestu czterech szarych kamiennych stopniach, które poprzez drzwi wejściowe prowadziły bezpośrednio na ruchliwą ulicę w centrum miasta. Sklepy były jeszcze zamknięte, a ruch niewielki. Szłam do kościoła, nie rozglądając się wokół. W końcu nie było na co patrzeć - portrety Ajatollaha Chomeiniego i pełne nienawiści slogany typu „Śmierć Ameryce", „Śmierć Izraelowi", „Śmierć komunistom i wszystkim wrogom islamu" czy „Śmierć wrogom rewolucji" pokrywały większość ścian.

Droga do kościoła zajęła mi pięć minut. Właśnie w chwili, gdy miałam popchnąć ciężkie drewniane drzwi, poczułam na nosie płatek śniegu. Teheran zawsze wyglądał

tak niewinnie i zwodniczo pięknie, okryty płaszczem śniegu. Choć islamski reżim zakazał większości pięknych rzeczy, to nie był w stanie powstrzymać płatków śniegu. Rząd nakazał kobietom chować włosy pod chustą, wydał edykty skierowane przeciwko muzyce, makijażowi, obrazom niezawoalowanych kobiet oraz zachodnim książkom, które zostały w całości uznane za dzieło szatana i tym samym za nielegalne. Weszłam do kościoła, zamykając za sobą drzwi, i usiadłam w kącie. Przed oczami miałam obraz Jezusa Ukrzyżowanego. Kościół był pusty. Próbowałam się modlić, ale słowa bezładnie wirowały w mojej głowie. Po około pół godziny poszłam do zakrystii, by przywitać się z księżmi, i stanęłam

17

twarzą w twarz z Andre - przystojnym organistą, którego często widywałam w kościele. Poznaliśmy się kilka miesięcy wcześniej. Wszyscy wiedzieli, że się lubimy, ale oboje byliśmy zbyt nieśmiali, by to przyznać. Może z powodu różnicy wieku: Andre był ode mnie o siedem lat starszy. Rumieniąc się, spytałam, co robi w kościele o tak wczesnej porze. Wyjaśnił, że przyszedł naprawić zepsuty odkurzacz.

- Od dawna cię nie widziałem - powiedział. - Co się z tobą działo? Dzwoniłem do ciebie kilka razy i twoja mama mówiła, że nie czujesz się najlepiej. Planowałem dziś do ciebie wpaść.

- Faktycznie byłam trochę chora; przeziębienie czy coś takiego.

Andre zadecydował, że jestem zbyt blada i powinnam jeszcze zostać w łóżku przez parę dni. Musiałam przyznać mu rację. Zaproponował, że mnie odwiezie, ale potrzebowałam świeżego powietrza, więc wróciłam do domu spacerem. Gdybym nie była tak zmartwiona i przygnębiona, chętnie spędziłabym z nim trochę czasu, ale od dnia, gdy moi szkolni przyjaciele: Sara, jej brat Sirus, i Gita zostali aresztowani i osadzeni w więzieniu Evin, nie byłam w stanie normalnie żyć. Sara i ja byłyśmy najlepszymi przyjaciółkami od pierwszej klasy, a z Gitą przyjaźniłam się od trzech lat. Gitę aresztowali w połowie listopada, a Sarę i jej brata drugiego stycznia. Pamiętałam Gitę, z jej jedwabistymi, długimi włosami w kolorze brązu i uśmiechem Mony Lizy, siedzącą na ławce obok boiska do koszykówki. Ciekawe, co stało się z Raminem, chłopcem, który tak jej się podobał. Od lata 1978 roku, ostatniego lata przed rewolucją i nowym porządkiem świata, nie miała o nim żadnych wiadomości. Teraz była w Evin od ponad dwóch miesięcy, a jej rodzicom nie udzielono zgody na widzenie. Dzwoniłam do nich raz w tygodniu i jej matka zawsze płakała w słuchawkę. Codziennie godzinami wy-

18

stawała w drzwiach swojego domu, przyglądając się twarzom przechodniów w nadziei, że wśród nich zobaczy Gitę. Rodzice Sary wielokrotnie chodzili do więzienia, prosząc, by pozwolono im zobaczyć się z dziećmi, ale na próżno.

Evin było więzieniem politycznym od czasów szacha. Sama nazwa budziła przerażenie w ludzkich sercach, oznaczała bowiem tortury i śmierć. Budynki więzienne rozproszone były na rozległym terenie na północ od Teheranu u podnóża gór Alborz. O Evin się nie mówiło - było otoczone pełnym lęku milczeniem.

Tego wieczoru, gdy Sara i Sirus zostali aresztowani, leżałam na łóżku, czytając zbiór poezji Forough Farrokhzada. Nagle drzwi do mojej sypialni gwałtownie się otworzyły i stanęła w nich moja matka.

- Właśnie dzwoniła mama Sary... - powiedziała.

Miałam wrażenie, jakby nagle powiało chłodem.

- Przed godziną strażnicy rewolucji przyszli po Sarę i Sirusa i zabrali ich do Evin.

Nie czułam własnego ciała.

- Co oni zrobili? — spytała mnie matka.

Biedni Sara i Sirus. Musieli być przerażeni. Ale wszystko będzie dobrze. Musi być.

- Marina, odpowiedz mi. Co oni zrobili?

Matka zamknęła drzwi i oparła się o nie.

- Nic. Sara nie zrobiła nic, ale Sirus należy do mudżahedinów.

Mój własny głos wydawał mi się słaby i odległy. Organizacja Mojahedin-e Khalgh była lewicowym ugrupowaniem muzułmańskim, które od lat 60. zwalczało szacha. Po zwycięstwie rewolucji islamskiej jego członkowie przeciwstawiali się nieograniczonej władzy Ajatollaha Chomeiniego, najwyższego wodza rewolucji, nazywając go dyktatorem. W rezultacie rząd islamski zdelegalizował partię.

19

- W takim razie może zabrali Sarę z powodu Sirusa.
- Może.
- Biedna kobieta. Odchodzi od zmysłów
- Czy strażnicy powiedzieli cokolwiek?
- Powiedzieli rodzinie, żeby się nie martwiła, i że chcą jedynie zadać dzieciom kilka pytań.
- To może szybko ich wypuszczą?
- Po tym, co mi powiedziałaś, jestem pewna, że wkrótce uwolnią Sarę, ale Sirus... To nie było rozsądne z jego strony. Nie martwmy się jednak na zapas.

Matka wyszła z pokoju, a ja próbowałam się skoncentrować, ale na próżno. Zmęczona zamknęłam oczy i zapadłam w płytki sen.

Następne dwanaście dni prawie w całości przespałam. Sama myśl o najprostszych nawet zajęciach wydawała się ponad moje siły. Nie odczuwałam głodu ani pragnienia. Nie chciałam czytać, wychodzić czy rozmawiać z kimkolwiek. Co wieczór matka informowała mnie o braku wiadomości na temat Sary i Sirusa. Od chwili ich aresztowania wiedziałam, że będę następna. Moja nauczycielka chemii *Khanoom*[1] Bahman zauważyła przez przypadek listę, znajdującą się w gabinecie naszej dyrektorki *Khanoom* Mahmoodi, która należała do strażników rewolucji. W swojej dobroci *Khanoom* Bahman ostrzegła mnie, że na liście figuruje moje nazwisko i adres i że jest ona skierowana do Sądu Rewolucji Islamskiej. Nie pozostawało mi jednak nic innego, tylko czekać. Nie miałam dokąd pójść ani gdzie się ukryć. Strażnicy rewolucji byli bezlitośni. Gdy zjawiali się, by kogoś aresztować, a poszukiwany był poza domem, zabierali dowolną inną osobę. Nie mogłam narażać życia rodziców, ratując swoje własne. W ciągu poprzednich kilku miesięcy setki ludzi zosta-

1 Zgodnie z tekstem angielskim zachowano oryginalną pisownię.

20

ło uwięzionych pod zarzutem takiego czy innego działania na szkodę rewolucji.

O dziewiątej wieczorem poszłam wziąć kąpiel. Właśnie odkręciłam kurek i gorąca woda zaczęła parować, gdy w całym domu rozległ się dzwonek przy drzwiach wejściowych. Zamarłam. Nikt nigdy nie dobijał się do domu o tak późnej porze.

Zakręciłam wodę i usiadłam na brzegu wanny. Usłyszałam, jak rodzice otwierają drzwi, a po chwili głos wołającej mnie matki. Otworzyłam drzwi do łazienki. W holu stali dwaj brodaci strażnicy, w ciemnozielonych, przypominających mundury wojskowe uniformach. Jeden z nich wycelował we mnie karabin. Miałam wrażenie, że opuściłam własne ciało i oglądam film. To, co widziałam, nie dotyczyło mnie, tylko kogoś zupełnie obcego.

- Zostań tutaj, a ja przeszukam mieszkanie - powiedział drugi strażnik do swojego kolegi i zwracając się do mnie, spytał o mój pokój. W jego oddechu czuć było cebulę i zrobiło mi się niedobrze.
- W końcu korytarza, pierwsze drzwi po prawej.

Matka, biała jak ściana, trzęsła się na całym ciele. Dłonią zamykała usta, próbując stłumić nieustający krzyk. Ojciec nie spuszczał ze mnie wzroku. Wyglądało to tak, jakbym umierała na jakąś nieuleczalną chorobę, a on był całkiem bezsilny. Po twarzy płynęły mu łzy. Po raz pierwszy od śmierci babci widziałam go płaczącego.

Strażnik, który przeszukiwał mieszkanie, wrócił z kilkoma moimi książkami — wszystkie były zachodnimi powieściami.

- Czy to są twoje książki?
- Tak.
- Zatrzymamy kilka jako dowód rzeczowy.
- Dowód czego?

21

- Twojej działalności przeciwko islamskim władzom.
- Mogę nie zgadzać się z polityką tego rządu, ale nic przeciwko niemu nie zrobiłam.
- Nie przyszedłem tu, by decydować, czy jesteś winna, czy nie; mam cię aresztować. Załóż czador.
- Jestem chrześcijanką. Nie mam czadoru.

To ich zaskoczyło.

- W takim razie weź szal i idziemy.
- Dokąd ją zabieracie? - spytała matka.
- Do Evin.

Mając za plecami jednego ze strażników, poszłam do pokoju, chwyciłam mój beżowy kaszmirowy szal i schowałam pod nim włosy. Noc była bardzo zimna i pomyślałam, że dzięki temu nie zmarznę. Właśnie miałam wyjść z pokoju, gdy zauważyłam leżący na biurku różaniec. Wzięłam go ze sobą.

- Zaczekaj! Co to jest? - zatrzymał mnie strażnik.
- Moje korale do modlitwy. Mogę je zabrać?
- Pokaż.

Podałam mu różaniec. Studiował dokładnie każdy z blado- niebieskich paciorków i srebrny krzyżyk.

- Możesz go wziąć ze sobą. Będziesz potrzebowała dużo modlitwy w Evin.

Schowałam różaniec do kieszeni.

Strażnicy zaprowadzili mnie do czarnego mercedesa, zaparkowanego pod naszymi drzwiami. Otworzyli tylne drzwi i wsiadłam. Ruszyliśmy. Obróciłam głowę i uchwyciłam w ciemności jasne plamy naszych okien i sylwetki moich rodziców, stojących w drzwiach. Wiedziałam, że powinnam być przerażona, ale nie byłam. Otaczała mnie zimna pustka.

- Dam ci dobrą radę - powiedział jeden ze strażników. - W twoim interesie jest mówić prawdę w odpowiedzi na każde

22

zadane pytanie, inaczej pożałujesz. Pewnie słyszałaś, że w Evin mają sposoby, by zmusić ludzi do mówienia. Możesz uniknąć bólu, jeśli będziesz mówić prawdę.

Samochód mknął na północ w stronę Gór Elbrus. O tej porze ulice były niemal puste. Nie zauważyłam żadnego przechodnia, jedynie kilka samochodów. Widoczne z daleka światła na skrzyżowaniach zmieniały się z czerwonego na zielony, z zielonego na czerwony. Po około pół godziny w bladym świetle księżyca zobaczyłam na wzgórzach zygzakowate mury Evin. Jeden ze strażników opowiadał drugiemu o nadchodzącym ślubie jego siostry. Był wyraźnie zadowolony, gdyż pan młody należał do wysokich rangą strażników rewolucji, a do tego pochodził z dobrze sytuowanej, tradycyjnej rodziny. Pomyślałam o Andre. W żołądku, w kościach czułam tępy ból, ale było tak, jakby to jemu, a nie mi, przydarzyło się coś strasznego.

Wjechaliśmy w wąską, krętą uliczkę. Po jej prawej stronie wznosiły się wysokie, ceglane ściany więzienia. Co kilkanaście metrów ogromne reflektory wież strażniczych rozświetlały noc. Samochód zatrzymał się przed potężną metalową bramą. Wszędzie pełno było uzbrojonych brodatych strażników. Drut kolczasty, biegnący szczytem murów, rzucał pokręcone cienie na chodnik. Kierowca wysiadł, a strażnik siedzący obok niego dał mi kawałek szmaty, którym miałam zawiązać sobie oczy.

- Zrób to dokładnie, bo inaczej pożałujesz - warknął.

Gdy już miałam na oczach przepaskę, samochód przejechał przez bramę i po kilku minutach znów się zatrzymaliśmy. Otworzono drzwi i kazano mi wysiąść. Ktoś związał mi sznurkiem nadgarstki i wyciągnął z samochodu. Potknęłam się o coś i upadłam.

- Ślepa jesteś? - usłyszałam pytanie i ryk śmiechu.

23

Zaraz potem poczułam ciepło, co oznaczało, że weszliśmy do budynku. Spod opaski widziałam wąski strumień światła - szliśmy długim korytarzem. Powietrze wypełniał odór wymiocin i potu. Kazano mi usiąść na podłodze i czekać. Czułam siedzących obok innych ludzi, ale nie mogłam ich zobaczyć. Milczeli, a zza zamkniętych drzwi dochodziły stłumione, pełne złości głosy. Co jakiś czas udawało mi się wychwycić pojedyncze słowa: „Kłamiesz!", „Mów!", „Nazwiska!", „Napisz to!". Czasami słyszałam krzyk bólu. Moje serce zaczęło szybko bić, waliło mi w piersi tak mocno, że musiałam przykryć je rękami. Po chwili, jakiś ostry głos kazał komuś usiąść obok mnie. To była dziewczyna. Płakała.

- Czemu płaczesz? - spytałam szeptem.
- Boję się! Chcę wracać do domu - odpowiedziała.
- Wiem, ja też, ale nie płacz. To nic nie da. Jestem pewna, że wkrótce wypuszczą nas do domu - skłamałam.
- Nieprawda! Umrę tutaj! Wszyscy tutaj zginiemy!.
- Musisz być dzielna - powiedziałam i w tej samej chwili pożałowałam swoich słów. Może ją torturowano. Jakie mam prawo udzielać jej lekcji odwagi?
- To bardzo interesujące - powiedział męski głos. - Marina, idziesz ze mną. Wstań i zrób dziesięć kroków do przodu. Potem skręć w prawo.

Dziewczyna płakała teraz na głos. Zrobiłam, co mi kazali. Przeszłam kolejne cztery kroki. Zamknęły się za mną drzwi i powiedziano mi, żebym usiadła.

- Byłaś tam bardzo odważna. Odwaga to rzadkość w Evin. Widziałem silnych mężczyzn, którzy się tutaj załamywali. Więc jesteś Ormianką?
- Nie.

24

- Ale strażnikom powiedziałaś, że jesteś chrześcijanką.
- Jestem chrześcijanką.
- To w takim razie Syryjką?
- Nie.
- Mówisz bez sensu. Chrześcijanami są albo Ormianie, albo Syryjczycy.
- Większość irańskich chrześcijan tak, ale nie wszyscy. Obie moje babcie trafiły do Iranu z Rosji po rewolucji.

Moje babcie wyszły za mąż za Irańczyków, którzy pracowali w Rosji przed rewolucją bolszewicką w 1917 roku. Po rewolucji zostali oni zmuszeni do opuszczenia Związku Radzieckiego, ponieważ nie byli obywatelami rosyjskimi. Moje babcie postanowiły pojechać ze swoimi mężami do Iranu.

- To znaczy, że są komunistkami.
- Gdyby tak było, po co miałyby opuszczać swój kraj? Wyjechały, bo nienawidziły komunizmu. Obie były gorliwymi chrześcijankami.

Przesłuchujący mnie mężczyzna powiedział, że Koran wspomina w pewnym miejscu o Maryi, matce Jezusa. Powiedział też, że dla muzułmanów Jezus był wielkim prorokiem, i że mają wiele szacunku dla Maryi. Zaproponował mi wysłuchanie fragmentu Koranu. Słuchałam, jak czytał arabski tekst. Miał głęboki, miły głos.

- I co o tym myślisz? - spytał na koniec. Chciałam, żeby nie przerywał czytania. Wiedziałam, że jestem bezpieczna tak długo, jak on będzie czytał. Ale wiedziałam też, że nie mogę mu ufać. Był prawdopodobnie strażnikiem rewolucji, który bez skrupułów torturował i mordował niewinnych ludzi.
- To było bardzo ładne. Studiowałam Koran i czytałam wcześniej ten fragment - odpowiedziałam. Słowa z trudem przechodziły mi przez gardło.

25

- Studiowałaś Święty Koran? To robi się coraz ciekawsze! Odważna chrześcijanka, która zna naszą księgę! I nadal jesteś chrześcijanką, mimo że poznałaś nauczanie naszego proroka?
- Tak.

Moja matka zawsze twierdziła, że najpierw mówiłam, a dopiero potem myślałam. Zwłaszcza wtedy, gdy odpowiadałam na pytania zgodnie z prawdą, gdy zależało mi, by nie być źle zrozumianą.

- Ciekawe! - skomentował ze śmiechem właściciel Koranu. - Chętnie kontynuowałbym tę rozmowę w bardziej sprzyjających warunkach, ale w tej chwili brat Hamehd czeka, by zadać ci kilka pytań.

Wyglądało na to, że rozmowa ze mną naprawdę go rozbawiła. Być może byłam jedyną chrześcijanką, jaką kiedykolwiek widział w Evin. Prawdopodobnie spodziewał się typowej muzułmańskiej dziewczyny z tradycyjnej rodziny — cichej, nieśmiałej i posłusznej. Ale ja nie miałam żadnej z tych cech.

Zorientowałam się, że wstał i wyszedł z pokoju. Byłam otępiała. Być może znajdowałam się już poza granicą strachu, gdzie wszystkie ludzkie emocje zostają zdławione i gdzie nawet nie ma mowy o luksusie, jakim jest stawianie oporu.

Czekałam i myślałam o tym, że nie mają powodu, by mnie torturować. Tortury stosowano zwykle, by wydobyć informacje. Ja nie wiedziałam o niczym, co mogłoby mieć dla nich jakiekolwiek znaczenie. Nie należałam przecież do żadnego ugrupowania politycznego.

Podskoczyłam, gdy drzwi otworzyły się, a potem zamknęły. Wrócił znawca Koranu. Przedstawił się jako Ali, dodając, że Hamehd jest zajęty przesłuchiwaniem kogoś innego. Okazało się, że pracuje dla szóstego wydziału Sądu Rewolucji Islamskiej, który bada moją sprawę. Wydawał się spokojny i cierpliwy, ale

ostrzegł, że muszę mówić prawdę. To było bardzo dziwne: rozmawiać z kimś, kogo się nie widzi. Nie miałam pojęcia jak wygląda i w jakim jest wieku. Nie wiedziałam też, co mnie otacza.

Powiedział mi, że wie o moich antyrewolucyjnych poglądach wygłaszanych w szkole oraz o antyrządowych artykułach, które publikowałam w szkolnej gazetce. Nie zaprzeczyłam tym faktom. W końcu nie były ani tajemnicą, ani przestępstwem. Spytał, czy współpracowałam z jakimś ugrupowaniem komunistycznym i odpowiedziałam, że nie. Wiedział o strajku w szkole, którego byłam inicjatorką, i uważał za niemożliwe, by tego typu akcję dało się zorganizować w pojedynkę, bez udziału jakiejś nielegalnej partii politycznej. Powiedziałam mu, że niczego nie zorganizowałam, co było zgodne z prawdą. Jedynie poprosiłam nauczycielkę matematyki, by zgodnie z programem wykładała matematykę, a nie politykę. Kazała mi wyjść z klasy, co też zrobiłam, tyle że koledzy i koleżanki poszli w moje ślady. Zanim się zorientowałam, większość uczniów wiedziała o całym zajściu i odmówiła powrotu na lekcje. Ali nie mógł uwierzyć, że było to tak proste. Okazało się, że według jego informacji miałam silne powiązania z ugrupowaniami komunistycznymi.

- Nie wiem, skąd bierze pan te informacje - powiedziałam - ale są błędne. Studiowałam komunizm w taki sam sposób, w jaki poznawałam islam, i nie zrobiło to ze mnie komunistki w większym stopniu niż muzułmanki.
- Coraz bardziej mi się to podoba! - odpowiedział ze śmiechem. — Podaj mi nazwiska wszystkich komunistów i wrogów rewolucji z twojej szkoły, to uwierzę, że nie kłamiesz.

Dlaczego chciał, żebym podała mu nazwiska szkolnych kolegów i koleżanek? Wiedział przecież o strajku i gazetce szkolnej, więc *Khanoom* Mahmoodi musiała z nim rozmawiać i dać mu zrobioną przez siebie listę. Nie mogłam jednak ryzykować, gdyż

nie wiedziałam, które nazwiska - oprócz mojego - znalazły się na liście.

- Nie podam żadnych nazwisk — powiedziałam.
- Wiedziałem, że jesteś po ich stronie.
- Nie jestem po niczyjej stronie. Jeśli podam wam nazwiska, aresztujecie te osoby. Nie chcę, żeby tak się stało.

- Owszem, zatrzymamy ich. Musimy się upewnić, że nie prowadzą działalności antyrządowej. Jeśli są niewinni, wypuścimy ich. Jeśli nie, musimy ich powstrzymać. Będą mogli mieć pretensje tylko do samych siebie.

- Nie podam żadnych nazwisk.

- A co wiesz o Shahrzad? Czy zaprzeczysz, że ją znasz?

W pierwszym momencie nie wiedziałam, o kogo chodzi. Kim była Shahrzad? Po chwili wróciła mi pamięć. To przyjaciółka Gity, należąca do komunistycznego ugrupowania o nazwie Fadayian-e Khalgh. Jakieś dwa tygodnie przed letnimi wakacjami Gita poprosiła mnie, żebym się z nią spotkała. Miała nadzieję, że dziewczyna namówi mnie, abym przyłączyła się do jej ugrupowania. Spotkałam się z nią raz i wyjaśniłam, że jestem praktykującą chrześcijanką i w związku z tym nie interesuje mnie przynależność do jakiejkolwiek grupy komunistycznej.

Ali powiedział mi, że od jakiegoś czasu obserwowali Shahrzad, póki się nie zorientowała i nie zniknęła. Szukali jej i podejrzewali, że mogła się ze mną kontaktować. Według Alego dziewczyna musiała mieć ważniejszy powód niż tylko agitacja do partii, by się ze mną spotkać. Nie traciłaby w ten sposób swojego czasu - była na to zbyt ważną osobą. Bezskutecznie próbowałam go przekonać, że nie mam z Shahrzad nic wspólnego. Nie wierzył mi.

- Musimy wiedzieć, gdzie przebywa. - powiedział.

- Nie pomogę panu, bo nie wiem.

28

Przez całe przesłuchanie był spokojny i ani razu nie podniósł głosu.

- Marina, posłuchaj uważnie. Widzę, że jesteś odważną osobą i szanuję to. Ale muszę wiedzieć to, co wiesz ty. Jeśli nie zechcesz współpracować, brat Hamehd będzie bardzo niezadowolony. Nie należy do cierpliwych. Nie chcę, żebyś cierpiała.

- Przykro mi, ale nie mam nic do powiedzenia.

- W taki razie, mnie też jest przykro - powiedział i wyprowadził mnie najpierw z pokoju, potem przez trzy lub cztery korytarze. Jakiś człowiek krzyczał. Kazano mi usiąść na podłodze. Ali powiedział, że - podobnie jak ja - człowiek, którego krzyk słyszałam po drodze, też nie chciał mówić, ale że wkrótce zmieni zdanie.

Przepełnione bólem krzyki wypełniały przestrzeń wokół mnie. Głośne, głębokie i rozpaczliwe dostawały mi się pod skórę, wypełniając każdą komórkę ciała. Ten biedny człowiek był rozszarpywany. Świat stał się ołowianym ciężarem na mojej piersi.

Głośne, silne uderzenie pejcza. Krzyk. Cisza, trwająca ułamek sekundy. I wszystko od początku.

Po kilku minutach ktoś spytał torturowanego, czy jest gotowy mówić. Odpowiedzią było „nie". Znowu bicie. Chociaż miałam związane nadgarstki, próbowałam schować uszy między ramionami, by odepchnąć od siebie te krzyki, ale na próżno. Uderzeniom nie było końca. Podobnie jak krzykom.

- Przestańcie... Proszę... Będę mówił... - wykrzyknął wreszcie mężczyzna.

Bicie ustało.

Nic nie miało znaczenia poza faktem, że zdecydowałam nie podać żadnego nazwiska. Nie byłam bezradna. Miałam zamiar podjąć walkę.

29

- Jak się masz, Marina? - spytał głos, który przesłuchiwał torturowanego mężczyznę.

- Ali powiedział mi o tobie. Zrobiłaś na nim wrażenie. Nie chce cię skrzywdzić, ale business is bussines. Słyszałaś tego człowieka? Na początku nie chciał mi nic powiedzieć, ale w końcu powiedział. Byłabyś dużo mądrzejsza, gdybyś od razu powiedziała to, co chcę wiedzieć. To jak, jesteś gotowa mówić?

Wzięłam głęboki oddech: -Nie.

- Tym gorzej. Wstań.

Chwycił sznurek owinięty wokół moich dłoni, pociągnął kilka kroków i popchnął na podłogę. Ściągnięto mi z oczu opaskę. Chudy, niski mężczyzna z wąsami i krótkimi brązowymi włosami stał nade mną, trzymając w ręce moją opaskę. Był po czterdziestce. Miał na sobie brązowe sportowe spodnie i białą koszulę. Pokój był pusty z wyjątkiem gołego drewnianego łóżka z metalowym zagłówkiem. Rozwiązał mi ręce.

- Sznurek to za mało. Potrzebujemy czegoś twardszego i mocniejszego — powiedział. Z kieszeni wyjął kajdanki i założył mi je na nadgarstki.

Do pokoju wszedł inny mężczyzna, o krótkich czarnych włosach i przystrzyżonej czarnej brodzie. Musiał mieć około trzydziestki, ponad dwa metry wzrostu i jakieś dziewięćdziesiąt kilo.

- Hamehd, powiedziała coś? - spytał.
- Nie. Jest dość uparta, ale nie martw się; niedługo zacznie mówić.
- Marina, to twoja ostatnia szansa - powiedział brunet. Rozpoznałam jego głos. Ali. Trochę za duży nos. Wyraziste brązowe oczy z długimi, gęstymi rzęsami.
- W końcu i tak będziesz mówić, więc może lepiej zacznij już teraz. Podasz nam nazwiska?

30

- Nie.
- To, na czym mi naprawdę zależy, to miejsce pobytu Shahrzad.
- Nie wiem, gdzie ona jest.
- Ali, zobacz, ona ma takie małe nadgarstki! Wysuną się z kajdanek - zauważył Hamehd. Wcisnął mi dłonie w jedno z metalowych oczek i pociągnął w stronę łóżka. Obręcz kajdanek wpiła mi się w kości i mimowolnie krzyknęłam. Nie stawiałam jednak oporu, wiedząc, że moja sytuacja była wystarczająco beznadziejna, a wszelka próba podjęcia walki tylko by ją pogorszyła. Przymocował wolną obręcz do metalowego zagłówka łóżka. Potem, ściągnął mi buty i przywiązał do łóżka za kostki.
- Mam zamiar bić cię po stopach tym kablem - powiedział Hamehd, wymachując mi przed twarzą kawałkiem czarnego kabla, grubego na około ćwierć centymetra.
- Ali, jak myślisz, ile uderzeń trzeba będzie, żeby zaczęła śpiewać?
- Niewiele.
- Obstawiam, że dziesięć.

Z ostrym, złowrogim świstem kabel przeciął powietrze i wylądował na moich stopach.

Ból. Nigdy wcześniej nie doświadczyłam takiego ból. Nawet nie byłabym w stanie wyobrazić go sobie. Wybuchł we mnie nagle jak błyskawica.

Drugie uderzenie i oddech stanął mi w gardle. Jak możliwy jest taki ból? Próbowałam znaleźć sposób na jego przetrzymanie. Nie krzyczałam, bo w płucach brakowało mi powietrza.

Trzeci raz: świst kabla i zaraz po nim przeraźliwy ból. W głowie miałam „Zdrowaś Mario".

Uderzenia następowały rytmicznie, a ja modliłam się, walcząc z bólem. Chciałam stracić przytomność, ale nie było mi to dane. Przyjmowałam kolejne razy w pełnej świadomości.

31

Dziesiąte uderzenie: błagałam Boga, by zmniejszył ból.

Boże, proszę, nie zostawiaj mnie samej. Nie zniosę więcej.

Bicie nie ustawało. Ani moja agonia bez końca.

Przestaną, jeśli podam im kilka nazwisk... Nie, nie przestaną. Chodzi im o Shahrzad. I tak nic o niej nie wiem. Bicie nie może przecież trwać bez końca. Będę liczyć.

Po szesnastym uderzeniu straciłam rachubę. Ból.

- Gdzie jest Shahrzad?

Powiedziałabym, gdybym wiedziała. Zrobiłabym wszystko, żeby tylko przestali.

Uderzenie.

W przeszłości doświadczyłam różnego rodzaju bólu. Kiedyś złamałam ramię. Ale to było gorsze. Znacznie gorsze.

- Gdzie jest Shahrzad?
- Naprawdę nie wiem!

Ból nie do zniesienia.

Głosy.

Gdy Hamehd skończył, znalazłam w sobie siłę tylko na to, by odwrócić głowę i zobaczyć, jak wychodzi z pokoju. Ali zdjął mi kajdanki i uwolnił kostki. Bolały mnie stopy, ale najgorszy ból minął, a jego miejsce zajęła łagodna pustka, wypełniająca moje żyły. Kilka chwil później prawie przestałam odczuwać własne ciało, a moje powieki stały się ciężkie. Poczułam na twarzy coś zimnego. Woda. Potrząsnęłam głową.

- Mdlejesz, Marina. Chodź, wstań. - powiedział Ali.

Pociągnął mnie za ramiona i usiadłam. Stopy piekły mnie teraz jak po ukąszeniach całego roju pszczół. Spojrzałam na nie. Były czerwono-sine i bardzo spuchnięte. Zdziwiło mnie, że skóra na nich nie pękła.

- Czy masz mi teraz coś do powiedzenia? - spytał Ali.

32

- Nie.
- To nie ma sensu! — Spojrzał na mnie ze złością. — Chcesz kolejnego bicia? Twoje stopy będą wyglądały dużo gorzej, jeśli nie zaczniesz mówić.
- Nic nie wiem.
- To już nie jest odwaga! To głupota! Możesz łatwo sprowadzić na siebie karę śmierci, jeśli odmówisz współpracy z rządem. Nie rób sobie tego.
- Nie róbcie mi tego - poprawiłam go.

Pierwszy raz popatrzył mi prosto w oczy i przyznał, że mają wszystkie nazwiska ze szkoły. *Khanoom* Mahmoodi dała im listę. Dodał, że moja współpraca i tak nie może już bardziej zaszkodzić szkolnym kolegom, ale może oszczędzić mi dalszych tortur. I że moi przyjaciele i tak zostaną aresztowani, bez względu na to, czy będę współpracować, czy nie. Jeśli jednak napiszę ich nazwiska, skończą się moje cierpienia.

- Wierzę, że mówisz prawdę, jeśli chodzi o Sharzad - powiedział. - Nie próbuj być bohaterem, bo możesz z tego powodu stracić życie. Hamehd jest pewny, że należysz do Fadayian, ale nie sądzę. Członek Fadayian nie modliłby się do Maryi w trakcie tortur.

Nie miałam pojęcia, że modliłam się na głos.

Spytałam, czy mogę iść do łazienki. Wziął mnie pod ramię i pomógł wstać. Kręciło mi się głowie. Na podłodze przed łóżkiem postawił gumowe klapki. Były dla mnie co najmniej cztery numery na duże, ale z powodu opuchlizny okazały się za ciasne. Założenie ich było wyzwaniem. Ali pomógł mi przejść przez pokój. Z trudem utrzymywałam równowagę. Gdy dotarliśmy do drzwi, puścił moje ramię i kazał mi zawiązać przepaskę na oczach. Włożył mi w rękę jakąś linę i poprowadził w ten sposób do drzwi łazienki. Weszłam, odkręciłam kurek i umyłam twarz

33

zimną wodą. Ogarnęła mnie nagle fala mdłości, poczułam skurcz żołądka i zwymiotowałam. Czułam się jakby przecinana na pół nożem. W uszach miałam dzwoniący hałas, a potem była już tylko ciemność.

Gdy otworzyłam oczy, nie wiedziałam, gdzie się znajduję. W miarę, jak rozjaśniał mi się umysł, zrozumiałam, że nie jestem już w łazience, ale leżę na łóżku, na którym wcześniej mnie torturowano. Ali siedział na krześle, obserwując mnie. Bolała mnie głowa i gdy jej dotknęłam, wyczułam duży guz po prawej stronie czoła. Spytałam Alego, co się stało. Powiedział, że przewróciłam się w łazience i uderzyłam w głowę. Zdaniem lekarza, który mnie oglądał, mój stan nie był zbyt poważny. Ali pomógł mi usiąść na wózku inwalidzkim, założył mi opaskę na oczy i opuściliśmy pokój. Gdy zdjął mi przepaskę, znajdowaliśmy się w bardzo małym pomieszczeniu bez okien, tylko z umywalką i sedesem w rogu. Na podłodze leżały dwa wojskowe koce. Z pomocą Alego położyłam się na jednym z nich, a drugim przykryłam. Był szorstki, sztywny i śmierdział pleśnią, ale nie miało to znaczenia. Czułam przeraźliwe zimno. Ali spytał, czy coś mnie boli. Kiwnęłam głową, zastanawiając się, czemu jest dla mnie miły. Wyszedł, ale po chwili wrócił z ubranym w wojskowy mundur mężczyzną w średnim wieku, którego przedstawił jako doktora Sheikha.

Lekarz dał mi jakiś zastrzyk w ramię i wyszedł razem z Alim. Zamknęłam oczy i pomyślałam o domu. Marzyłam, by wdrapać się do łóżka babci, jak to często robiłam w dzieciństwie, i usłyszeć od niej, że nie ma się czego bać i że to tylko zły sen.

34

3. ROZDZIAŁ

Jako dziecko uwielbiałam senną ciszę i nierealne barwy wczesnych poranków w Teheranie: sprawiały, że czułam się lekka i wolna, prawie niewidzialna. To była jedyna chwila dnia, gdy mogłam wejść do salonu piękności, należącego do mojej matki. Chodziłam pomiędzy fotelami i suszarkami, nie denerwując jej. Pewnego ranka, w sierpniu 1972 roku, wzięłam do ręki ulubioną popielniczkę matki. Rozmiarami przypominała obiadowy talerz. Matka wielokrotnie zabraniała mi dotykać popielniczki, ale była tak piękna i bardzo chciałam poczuć pod palcami jej delikatny wzór. Mogłam przekonać się na własne oczy, dlaczego matka tak ją lubiła. Była jakby ogromnym płatkiem śniegu, który nigdy się nie topił. Jak daleko sięgam pamięcią, popielniczka stała pośrodku szklanego stolika, a klientki z długimi, czerwonymi paznokciami, siedzące na okrytych puszystym, białym materiałem krzesłach w oczekiwaniu na swoją kolej, strzepywały nad nią swoje papierosy. Czasami robiły to nieuważnie i popiół lądował na stoliku. Matka nie cierpiała, gdy stolik był brudny. Gdy

tylko nabrudziłam, krzyczała na mnie i kazała mi sprzątać. Ale jaki sens miało to sprzątanie? Rzeczy brudziły się przecież na okrągło.

35

Podniosłam popielniczkę. Delikatne złote światło sączyło się do środka przez jedyne okno w salonie, które zajmowało ponad połowę południowej ściany. Światło odbijało się od białego sufitu i rozchodziło po mieniącym się, przezroczystym wnętrzu popielniczki. W chwili, gdy uniosłam ją lekko, by spojrzeć pod innym kątem, wyślizgnęła mi się z rąk. Próbowałam ją złapać, ale było za późno - uderzyła o podłogę i rozbiła się.

- Marina! - krzyknęła moja matka z sypialni rodziców, która przylegała do salonu.

Rzuciłam się w lewo, przez drzwi prowadzące do ciemnego, wąskiego korytarza, wpadłam do swojego pokoju i wczołgałam się pod łóżko. W powietrzu unosił się kurz i kręciło mnie w nosie, więc wstrzymałam oddech, żeby nie kichnąć. Chociaż nie mogłam widzieć matki, to słyszałam dźwięk jej gumowych klapek, stukających o linoleum. Ich złowrogi rytm sprawił, że ściślej przylgnęłam do ściany.

Ponownie mnie zawołała i jeszcze raz, ale siedziałam nieporuszona. Gdy weszła do mojego pokoju i stanęła obok łóżka, usłyszałam Babcię, która spytała, co się stało. Matka odpowiedziała, że stłukłam popielniczkę, a Babcia na to, że to nie ja, tylko ona upuściła popielniczkę w trakcie sprzątania. Nie mogłam uwierzyć własnym uszom. Babcia mówiła mi, że kłamcy idą po śmierci do piekła.

- Ty ją stłukłaś? - dopytywała się matka.
- Tak. Ścierałam kurz ze stolika. To był wypadek. Za moment posprzątam - odpowiedziała jej Babcia.

Po krótkiej chwili łóżko zaskrzypiało pod czyimś ciężarem. Uniosłam odrobinę moją starą, beżową kapę i ujrzałam brązowe kapcie mojej babci i jej szczupłe kostki. Wyczołgałam się spod łóżka i usiadłam obok niej. Jak zawsze jej siwe włosy zebrane

36

były w ciasny koczek z tyłu głowy. Miała na sobie czarną spódnicę i idealnie wyprasowaną białą bluzkę. Patrzyła prosto przed siebie na ścianę i nie wyglądała na złą.

- *Bahboo,* skłamałaś - powiedziałam.
- Skłamałam.
- Bóg nie będzie na ciebie zły.
- Dlaczego nie? - uniosła jedną brew.
- Bo mnie uratowałaś.

Uśmiechnęła się. Rzadko się uśmiechała. Była poważną kobietą, która wiedziała, jaki jest porządek rzeczy. Zawsze znała odpowiedź nawet na najtrudniejsze pytania i miała niezawodne środki na ból brzucha.

Babcia była matką mojego ojca i mieszkała z nami. Każdego ranka około ósmej chodziła po zakupy do sklepu spożywczego, zwykle zabierając mnie ze sobą. Tamtego dnia, jak zawsze, wzięła torebkę, a ja pospieszyłam za nią w dół po schodach. W momencie, gdy otworzyła różowe drewniane drzwi na dole, hałas samochodów, przechodniów i handlarzy wdarł się do środka. Pierwszą rzeczą, jaką zobaczyłam, był bezzębny uśmiech Akbar *Aghi,* który miał przynajmniej osiemdziesiąt lat i sprzedawał banany z zepsutego wózka.

- Banany na dzisiaj? - spytał.

Babcia obejrzała banany: były zdrowe, żółte, bez jednej plamki. Kiwnęła głową, podniosła w górę osiem palców i Akbar *Agha* dał nam osiem bananów.

Skręciłyśmy w lewo w Aleję Rahzi, wąską, jednokierunkową ulicę z brudnym chodnikiem. Na północy widziałam szaro-niebieskie Góry Elbrus, wyraźnie odcinające się na tle nieba. Lato zbliżało się ku końcowi i nie było na nich śladu po śnieżnych czapach. Jedynie na górze Damavand, uśpionym wulkanie, dostrzec można było białą plamę. Po drugiej stronie ulicy otoczyła

37

nas przesiąknięta zapachem czystego, prasowanego płótna para, która wydobywała się z otwartej na oścież pralni.

- *Bahboo,* dlaczego nie powiedziałaś „osiem" po persku? Przecież umiesz.
- Wiesz bardzo dobrze, że nie lubię mówić po persku. Rosyjski jest dużo lepszym językiem.
- Ja lubię perski.
- My mówimy tylko po rosyjsku.
- Jesienią, kiedy pójdę do szkoły, nauczę się czytać i pisać po persku. Potem nauczę ciebie.

Babcia westchnęła.

Wybiegłam do przodu. Ulica była spokojna, ruch samochodów minimalny. Dwie kobiety przeszły obok mnie, machając pustymi torbami na zakupy. Gdy weszłam do małego marketu, jego właściciel *Agha-yeh* Rostami, którego grube czarne wąsy wyglądały dziwacznie na szczupłej, miłej twarzy, rozmawiał z kobietą okrytą od stóp do głów czarnym czadorem. Tylko jej twarz była widoczna. Inna kobieta w minispódniczce i obcisłym podkoszulku czekała na swoją kolej. Były to czasy szacha i kobiety nie musiały ubierać się zgodnie z zasadami islamu.

Choć sklep był niewielki, jego półki zapełniały rozmaite towary: długoziarnisty ryż, przyprawy, suszone zioła, masło, mleko, górski ser, słodycze, skakanki i plastikowe piłki do futbolu. Podając mi karton czekoladowego mleka, a kobiecie w czadorze papierową torbę z zakupami, *Agha-yeh* Rostami uśmiechnął się do mnie zza lady. Piłam dużymi łykami swoje czekoladowe mleko, rozkoszując się jego jedwabistym chłodem, gdy weszła Babcia i pokazała palcem wszystko, czego potrzebowała. W drodze do domu zobaczyłyśmy starego *Agha* Tagi, który zawsze o tej porze roku chodził po ulicach, wykrzykując: „Wełna wielbłądzia i bawełna!". Kobiety otwierały okna i zapraszały go do środka,

38

gdyż był to czas przygotowywania zimowych kołder, które wypełniało się wełnianymi lub bawełnianymi włóknami.

Gdy wróciłyśmy ze sklepu, poszłam za Babcią do kuchni. Nasza dwupalnikowa, olejowa kuchenka stała po lewej stronie, biała lodówka - po prawej, a szafka na naczynia pod ścianą na wprost drzwi. Gdy obie z Babcią byłyśmy w kuchni, robiło się całkiem ciasno. Małe okno kuchenne znajdowało się pod sufitem, tak że nie mogłam go dosięgnąć, a wychodziło na dziedziniec szkoły dla chłopców. Babcia postawiła na kuchence stary, ale idealnie czysty stalowy czajnik, żeby zrobić herbatę, po czym otworzyła szafkę.

- Twoja matka znów tutaj była i niczego nie mogę znaleźć! Gdzie jest patelnia?

Z drugiej strony kredensu wypadły na podłogę garnki i rondle. Rzuciłam się, żeby pomóc Babci odstawić je na miejsce. Kuchnia była domeną Babci. Do niej też należała opieka nade mną i wszystkie prace domowe. Matka pracowała prawie dziesięć godzin dziennie w swoim salonie piękności i nienawidziła gotować.

- Nie martw się, *Bahboo,* pomogę ci.
- Ile razy jej mówiłam, żeby trzymała się z daleka od kuchni.
- Dużo razy...

Wkrótce wszystko było na swoim miejscu.

- Kola! - babcia zawołała tatę, który był pewnie w swoim tanecznym studiu.

Nie odpowiedział.

- Marina, idź i zapytaj ojca, czy chce herbaty - powiedziała Babcia, wkładając zakupy do lodówki.

Przeszłam ciemnym korytarzem na wprost salonu mamy i weszłam do studia ojca, które było dużym pokojem w kształcie litery L, z brązowym linoleum na podłodze i rozwieszonymi na

ścianach zdjęciami eleganckich, tańczących par. Pośrodku poczekalni - którą stanowiła podstawa wspomnianego L - znajdował się stolik kawowy zarzucony czasopismami, a wokół niego cztery skórzane fotele w kolorze czarnym. Ojciec siedział w jednym z nich i czytał gazetę. Miał około 160 cm wzrostu, szczupłą sylwetkę, siwe włosy, oczy koloru piwnego i zawsze starannie ogolony zarost.

- Dzień dobry, tato. *Bahboo* pyta, czy chciałbyś filiżankę herbaty.
- Nie - rzucił ojciec, nie podnosząc na mnie wzroku. Obróciłam się i wyszłam.

Czasami, gdy budziłam się wcześnie rano i wszyscy jeszcze spali, szłam do sali tanecznej ojca. Wymyślałam sobie muzykę - zwykle był to walc, mój ulubiony taniec - robiłam piruety i tańczyłam, wyobrażając sobie, że w rogu stoi mój ojciec i klaszcze: „Brawo, Marina! Naprawdę umiesz tańczyć!".

Gdy weszłam do kuchni, Babcia kroiła cebulę, a łzy spływały jej po policzkach. Zapiekły mnie oczy.

- Nie cierpię surowej cebuli - powiedziałam.
- Docenisz ją, gdy się zestarzejesz. Wtedy, gdy będziesz chciała sobie popłakać tak, żeby inni o tym nie wiedzieli, po prostu zaczniesz siekać cebulę.
- Ale ty nie płaczesz naprawdę?
- Nie, oczywiście, że nie.

Gdy moi rodzice pobrali się w czasie II wojny światowej, wynajęli skromne mieszkanie w centrum Teheranu, na północny zachód od skrzyżowania alei Shah i Rahzi. Teheran był stolicą i największym miastem Iranu. Tam właśnie, nad małym sklepem meblowym i restauracyjką ojciec otworzył swoją szkołę tańca. Ponieważ podczas wojny w kraju znalazło się wielu żoł-

nierzy amerykańskich i brytyjskich, kultura Zachodu zyskiwała popularność wśród Irańczyków wyższych klas i ojciec znalazł wielu pilnych uczniów, którzy chcieli nauczyć się tańczyć jak na Zachodzie.

W roku 1951 urodził się mój brat. Gdy miał około dwóch lat, matka - choć nie znała języka - pojechała na sześć miesięcy do Niemiec na kurs fryzjerski. Po powrocie potrzebowała lokalu, by otworzyć salon urody. Do mieszkania rodziców przylegał drugi, identyczny apartament, wynajęli go więc i połączyli w całość obydwa mieszkania.

Ja urodziłam się 22 kwietnia 1965 roku. Od 1941 autokratycznym władcą Iranu był wtedy prozachodni Mohammad Reza Shah-eh Pahlavi. Cztery miesiące przed moim urodzeniem premier Iranu Hassan Ali-eh Mensur został zamordowany przez już wówczas znanych zwolenników szyickiego fundamentalisty - Ajatollaha Chomeiniego, który zmierzał w stronę państwa teokratycznego. W 1971 roku Amir Abbas-eh Hoveida, ówczesny szef rządu irańskiego, zorganizował wśród starożytnych ruin Persepolis wystawne uroczystości, które miały upamiętniać 2500. rocznicę założenia imperium perskiego. Dwadzieścia pięć tysięcy gości z całego świata, w tym koronowane głowy, prezydenci, premierzy i dyplomaci, wzięło udział w obchodach, których koszt sięgnął 300 milionów dolarów. Szach obwieścił, iż celem całego przedsięwzięcia było zademonstrowanie światu postępu, jaki w minionych latach stał się udziałem Iranu.

Gdy skończyłam cztery lata, mój brat opuścił dom, by studiować na Uniwersytecie Pahlavi w mieście Shiraz, znajdującym się w centralnej części Iranu. Byłam z niego niezwykle dumna - z mojego wysokiego, przystojnego brata, który jednak odwiedzał nas sporadycznie i zawsze na krótko. Tym cenniejsze były dla mnie te rzadkie chwile, gdy przyjeżdżał. Stawał wów-

czas w drzwiach mojej sypialni i z uśmiechem pytał: „Jak się ma moja mała siostrzyczka?". Uwielbiałam zapach jego wody kolońskiej, który nasycał wówczas powietrze wokół mnie. On i Babcia byli jedynymi osobami, od których dostawałam prezenty na gwiazdkę. Rodzice uważali, że Boże Narodzenie było kompletną stratą czasu i pieniędzy.

Babcia zabierała mnie w każdą niedzielę do kościoła. Jedyna rosyjska cerkiew prawosławna w Teheranie znajdowała się w odległości dwóch godzin spacerem od naszego mieszkania. Droga do kościoła wiodła przez wysadzane starymi klonami ulice dolnego Teheranu, wzdłuż których znajdowały się sklepy i stragany. Cudowna woń prażonych nasion słonecznika i dyni unosiła się w powietrzu. Moim ulubionym odcinkiem była aleja Nahderi - ulica sklepów z zabawkami i piekarni. Zapach świeżo upieczonych ciast, wanilii, cynamonu i czekolady był odurzający. Rozmaite dźwięki mieszały się tam ze sobą, niejako zawieszone nad ulicą: klaksony samochodów, krzyki sprzedawców zachwalających swoje towary i targujących się z klientami, wreszcie głośne dźwięki tradycyjnych melodii. Babcia nie była zwolenniczką kupowania zabawek, ale i tak zawsze dostawałam od niej jakiś drobiazg.

Pewnej niedzieli wyruszyłyśmy nieco wcześniej, by odwiedzić jedną z przyjaciółek Babci, która mieszkała w niewielkim apartamencie. Była starą, kapryśną Rosjanką o krótkich, kręconych blond włosach, zawsze z czerwoną szminką na ustach i błękitnym cieniem na powiekach. Pachniała jak kwiaty. Jej mieszkanie wypełniały stare meble i mnóstwo bibelotów - miała najpiękniejszą kolekcję porcelanowych figurek. Były wszędzie: na stolikach, półkach, parapetach, nawet na blatach kuchennych. Szczególnie podobały mi się aniołki z delikatnymi skrzydłami.

Podawała herbatę w filiżankach z chińskiej porcelany - najcudowniejszych jakie kiedykolwiek widziałam. Były białe,

błyszczące, z wymalowanymi różyczkami. Obok każdej filiżanki znajdowała się maleńka złota łyżeczka. Uwielbiałam wrzucać do herbaty kostki cukru i mieszając, obserwować wypływające na wierzch bąbelki.

Spytałam przyjaciółkę Babci, dlaczego ma tyle aniołków. Powiedziała mi, że dotrzymują jej towarzystwa. Spytała, czy wiem, że każdy człowiek ma swojego anioła stróża, a ja odpowiedziałam, że Babcia mi o tym mówiła. Patrząc na mnie swoimi bladoniebieskimi oczami, które z powodu grubego szkła okularów wydawały się nienaturalnie duże, wyjaśniła, że każdy kiedyś widział swojego anioła stróża, ale zapomniał już, jak wygląda.

- A teraz powiedz mi - ciągnęła - czy zdarzyło ci się, że w chwili, gdy miałaś zrobić coś złego, usłyszałaś w głębi serca szept, który cię przed tym przestrzegał?
- Tak.., chyba tak - pomyślałam o popielniczce.
- No więc to właśnie anioł stróż mówił do ciebie. Im uważniej słuchasz, tym więcej usłyszysz.

Pomyślałam, że chciałabym pamiętać o swoim aniele. Przyjaciółka babci namawiała mnie, bym się przyjrzała wszystkim figurkom i wybrała tę, która najbardziej mi się podoba. Była pewna, że mój anioł stróż wygląda dokładnie tak samo. Przez chwilę oglądałam wszystkie figurki aż wreszcie znalazłam tę najładniejszą: był to przystojny młody mężczyzna w długiej białej szacie. Pokazałam go Babci. Jej zdaniem figurka nie do końca przypominała anioła, ponieważ brakowało jej skrzydeł, ale wyjaśniłam, że skrzydła są niewidzialne.

- Możesz ją zatrzymać, kochanie - zaproponowała przyjaciółka Babci. Byłam zachwycona.

Każdego dnia babcia zabierała mnie do parku. Był to duży park o nazwie Parh-eh Yaliahd, w odległości mniej więcej dwu-

dziestu minut od naszego domu. Godzinami zwiedzałyśmy go, podziwiając stare drzewa i pachnące kwiaty. Gdy było gorąco, siadałyśmy w chłodnym cieniu, zajadając lody. W centrum parku znajdowała się płytka fontanna, która strzelała wysokim słupem wody do góry, a wokół niej bulgotało wiele mniejszych fontann. Zawsze stawałam obok zbiornika i pozwalałam, by wiatr rozpylał na mnie wodę. Wokół fontanny stały figury młodych chłopców z brązu, każda inna. Jeden z nich stał - wysoki, wpatrujący się w niebo; inny klęczał nad wodą, wpatrując się w nią jakby w poszukiwaniu zagubionego klejnotu; następny wskazywał wodę mosiężną laską. Był też taki z uniesioną nogą, który jakby szykował się do skoku. Aura niezwykłego smutku i opuszczenia otaczała te posągi. Wyglądały jak żywe, a jednak na wieczność zastygłe w ciemnej, stałej materii, od której nigdy nie mogły się uwolnić.

Największą frajdą była huśtawka. Babcia wiedziała, że lubię huśtać się bardzo wysoko, więc popychała mnie najmocniej jak mogła. Uwielbiałam czuć wiatr we włosach i to, jak świat znikał mi sprzed oczu, gdy byłam wysoko. Miałam siedem lat i wydawało mi się, że życie pozostanie właśnie takie na zawsze.

Pewnego popołudnia, gdy biegałam po parku, Babcia zawołała mnie z oddali, gdyż miałyśmy już iść do domu. Użyła jednak przez pomyłkę innego imienia: Tamara. Zbita z tropu zapytałam ją, kim jest Tamara. Babcia przeprosiła mnie i dodała, że zrobimy lepiej,

wracając do domu, gdyż upał był dla niej za duży. Ruszyłyśmy w drogę powrotną. Wyglądała na zmęczoną, co wydało mi się dziwne, ponieważ do tej pory nigdy nie widziałam jej chorej czy zmęczonej.

- Kim jest Tamara? - spytałam ponownie.
- Tamara jest moją córką.
- Ale ty nie masz córki, *Bahboo,* tylko mnie, swoją wnuczkę.

44

Wtedy powiedziała mi, że owszem, miała kiedyś' córkę, cztery lata starszą od mojego ojca, i że ja bardzo ją przypominam, jakbyśmy były bliźniaczkami. W wieku szesnastu lat Tamara poślubiła pewnego Rosjanina i wróciła z nim do Rosji. Spytałam, dlaczego nigdy nas nie odwiedziła, a Babcia odpowiedziała, że Tamara nie może opuścić Rosji - radziecki rząd nie pozwalał swoim obywatelom podróżować bez przeszkód do innych krajów. Przez pewien czas babcia wysyłała Tamarze lepsze ubrania, mydło czy pastę do zębów, gdyż tam trudno było je dostać; do momentu, gdy otrzymała list z SAVAK - tajnej policji szacha. List zakazywał utrzymywania jakichkolwiek kontaktów z osobami mieszkającymi w Związku Radzieckim.

- Dlaczego? — chciałam wiedzieć.
- Tutejszy rząd uważa, że Rosja to zły kraj, więc nie wolno nam pisać do Tamary ani wysyłać jej paczek.

Próbowałam oswoić się z tą informacją o ciotce, której nigdy nie poznałam - babcia mówiła dalej, jakby do siebie. Nie bardzo mogłam ją zrozumieć. Wspominała imiona osób i miejsca, o których nigdy wcześniej nie słyszałam, używając obcych, nieznanych mi słów, więc wychwytywałam tylko pojedyncze fragmenty jej zdań. Powiedziała, że mając osiemnaście lat, zakochała się w młodym mężczyźnie, który następnie zginął podczas rewolucji. Opowiadała o domu z zielonymi drzwiami, wychodzącymi na wąską ulicę, o szerokiej rzece i dużym moście, wreszcie o żołnierzach na koniach, krzyczących do tłumu.

- ...odwróciłam się i zobaczyłam, jak upadł - mówiła babcia. - Trafili go. Wszędzie była krew. Trzymałam go... umarł na moich rękach.

Nie chciałam jej dalej słuchać, ale nie przestawała mówić. Nie mogłam zatkać uszu - byłoby to niegrzeczne i babcia zdenerwowałaby się. Może należało iść szybciej i zostawić ją trochę

45

w tyle, ale coś było nie tak - nie czuła się dobrze i musiałam się nią zająć. Wreszcie zaczęłam mruczeć do siebie i tak mój własny głos zagłuszył słowa babci. Zawsze opowiadała mi historie na dobranoc, ale wszystkie miały szczęśliwe zakończenie i nikt w nich nie ginął. Wiedziałam, że dobrzy ludzie idą po śmierci do nieba, więc śmierć nie mogła być aż takim złem - a jednak przerażała mnie. To było jak chodzenie w całkowitych ciemnościach, gdzie wszystko, co najgorsze, może ci się przytrafić. Zdecydowanie nie lubiłam ciemności.

Szłyśmy w stronę domu. Babcia wreszcie przestała mówić i rozejrzała się dokoła. Wyglądała na zagubioną i zmieszaną. Chociaż byłyśmy prawie na miejscu, musiałam wziąć ją za rękę i prowadzić przez resztę drogi. Ta silna kobieta, którą znałam przez całe swoje życie, która była moim niezawodnym przyjacielem, na którą zawsze mogłam liczyć, stała się nagle bezbronna. Jak dziecko, jak ja sama. Ta, która zawsze umiała

słuchać, a odzywała się rzadko, opowiedziała mi nagle historię swojego życia. Jej słowa o krwi, przemocy i śmierci były dla mnie prawdziwym szokiem. Mój własny świat był przy niej zawsze bezpiecznym miejscem, a tymczasem ona mówiła mi, że nic nie trwa wiecznie. Przeczuwałam, że Babcia umiera. Widziałam to w jej oczach i słyszałam jakby powierzony szeptem sekret.

W domu pomogłam jej położyć się do łóżka. Nie dołączyła do nas przy obiedzie. Nie wstała też następnego dnia. Rodzice zabrali ją do lekarza, a po powrocie Babcia poszła prosto do łóżka. Rodzice nie chcieli odpowiedzieć na żadne moje pytanie, dotyczące jej choroby.

Poszłam do jej pokoju. Spała, więc usiadłam przy niej na krześle i długo czekałam, aż się poruszy. Wtedy dopiero zdałam sobie sprawę z tego, jak stała się szczupła i krucha.

- Co się dzieje, *Bahboo!* — spytałam.

46

- Umieram, Marina - odpowiedziała, jakby to było coś zwykłego i powszedniego.

Spytałam, co dzieje się z nami w chwili śmierci. Kazała mi spojrzeć uważnie na obraz, wiszący od zawsze na ścianie jej sypialni. Chciała, żebym opowiedziała jej dokładnie, co widzę na obrazie. Przedstawiał on starszą panią o siwych włosach, z laseczką. Szła ścieżką przez ciemny las, w stronę jasnego światła.

Babcia wyjaśniła, że - podobnie jak tamta pani z obrazu — przez wiele lat szła ścieżką swojego życia i teraz czuje się zmęczona. Jej życie było ciemne i pełne trudności, ale ona nigdy się nie poddała.

- Teraz — powiedziała - jest moja kolej, by odejść i ujrzeć oblicze Boga.
- Ale, *Bahboo* - zaprotestowałam - dlaczego nie możesz zobaczyć Boga tutaj ze mną? Obiecuję, że pozwolę ci odpoczywać i nie będziesz musiała nigdzie iść.

Uśmiechnęła się.

- Dziecko, nie możemy zobaczyć oblicza Boga tymi oczami - powiedziała, dotykając moich rzęs drżącymi palcami - ale duszą. Musisz wiedzieć, że śmierć jest tylko krokiem, który musimy zrobić, by znaleźć się po drugiej stronie i żyć dalej, choć inaczej.

- Nie chcę niczego zmieniać. Chcę, by wszystko było jak dawniej.
- Musisz być dzielna, Marina.

Nie chciałam być dzielna. Bałam się i było mi smutno. Bycie dzielnym brzmiało jak oszukiwanie, że wszystko jest w porządku. Ale nic nie było w porządku.

Babcia wzięła słaby oddech i poprosiła, bym podeszła do jej toaletki i otworzyła lewą górną szufladkę. Wewnątrz znajdowała się złota szkatułka. Potem kazała mi wejść pod łóżko i wyjąć

47

parę czarnych pantofli. W lewym bucie znalazłam mały złoty kluczyk.

Podała mi szkatułkę i kluczyk, a łzy płynęły jej po policzkach.

— Marina, spisałam historię swojego życia i złożyłam w tym pudełku. Teraz należy do ciebie. Chcę, byś ją wzięła i pamiętała o mnie. Czy zrobisz to dla swojej *Bahboo!*

Kiwnęłam głową.

— Schowaj pudełko w bezpiecznym miejscu. Teraz idź i nie martw się. Muszę odpocząć.

Babcia nigdy się nie obudziła. Zabijał ją rak wątroby. Matka powiedziała mi, że jest w śpiączce. Pozostawała w tym stanie przez prawie dwa tygodnie, a mój ojciec chodził w tę

i z powrotem po korytarzu i płakał. Spędzałam co najmniej dwie godziny dziennie przy Babci, dotrzymując jej towarzystwa i uciekając od własnej samotności. Jej twarz była spokojna, ale bardzo wychudzona i blada. Mijały dni. Walczyłam ze łzami, bojąc się, że przypieczętują one jej śmierć.

Któregoś ranka obudziłam się wcześnie i nie mogłam znów zasnąć, więc poszłam do pokoju Babci. Zapaliłam światło i zobaczyłam ją. Jej twarz pozbawiona była wszelkiego koloru. Jej ręka była zimna. Stałam w ciszy, wiedząc, że nie żyje, ale nie miałam pojęcia, co robić. Czułam, że muszę jej coś powiedzieć, ale nie miałam pewności, czy mnie usłyszy. O ile w ogóle cokolwiek mogło przeniknąć barierę śmierci pomiędzy nami.

— Do widzenia, *Bahboo.* Mam nadzieję, że będziesz miała dobre życie z Panem Bogiem, gdziekolwiek On jest.

Miałam dziwne wrażenie, że ktoś jeszcze był z nami w pokoju. Pobiegłam do siebie, wskoczyłam na łóżko i odmówiłam wszystkie modlitwy, jakie pamiętałam.

Następnego dnia ciało Babci zostało zabrane. Przez cały dzień słyszałam szloch ojca. Zakryłam uszy dłońmi i rozgląda-

48

łam się po pokoju - nie miałam dokąd pójść. To babcia była dla mnie schronieniem, gdy działo się coś złego, a teraz jej zabrakło. Wreszcie chwyciłam moją figurkę anioła i schowałam się pod łóżko. Zaczęłam się modlić: „Zdrowaś Mario, łaski pełna, Pan z Tobą. Błogosławionaś Ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego, Jezus. Święta Mario, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej."

Kapa na łóżku uniosła się z jednej strony i do mojej kryjówki wlało się światło. Miałam przed sobą nieznaną twarz. Była to twarz młodego mężczyzny z czarnymi, kręconymi włosami i czarnymi oczami - najciemniejszymi, jakie kiedykolwiek widziałam. Jego cera była niezwykle biała pod czarnymi lokami, a uśmiech ciepły i miły. Chciałam zapytać, kim jest, ale nie mogłam.

— Witaj—powiedział.

Miał łagodny i miękki głos, który dodał mi otuchy. Wypełzłam spod łóżka. Mężczyzna miał na sobie długą, białą szatę i bose stopy. Dotknęłam jego palców u nóg. Były ciepłe. Pochylił się, podniósł mnie i siadając na łóżku, wziął mnie na kolana. Poczułam w nozdrzach delikatny zapach, przypominający żonkile.

— Wołałaś mnie, więc przyszedłem - powiedział; gładząc mnie po głowie. Zamknęłam oczy. Jego palce przesuwały się po moich włosach jak powiew wiosennego wiatru, który przeplata słoneczne promienie między budzącymi się do życia gałęziami drzew. Podniosłam wzrok, a on uśmiechnął się do mnie, ciepło i serdecznie.

— Dlaczego nie masz kapci? — spytałam.

— Tam, skąd przychodzę, kapcie nie są potrzebne.

— Czy jesteś moim aniołem stróżem?

— A jak mylisz?

Spojrzałam a niego. Tylko anioł mógł mieć takie oczy.

— Ty naprawdę jesteś aniołem stróżem.

— Masz rację.

49

— Jak się nazywasz?

—Jestem Aniołem Śmierci.

Moje serce prawie przestało bić.

— Śmierć jest czasami trudna, ale nie zła czy straszna. Jest podróżą ku Bogu, a ponieważ ludzie umierają zwykle tylko raz, nie znają drogi. Więc ja jestem ich przewodnikiem i pomagam im ją przebyć.

— Czy jesteś tu, by mnie ze sobą zabrać?

— Nie, nie teraz.

— Czy pomogłeś Bahboo?

— Tak, pomogłem.

— Czy ona jest szczęśliwa?

— Tak. Bardzo.

— Czy zostaniesz przy mnie chwilkę?

— Zostanę.

Oparłam głowę na jego piersi i zamknęłam oczy. Zawsze zastanawiałam się, co czują ptaki, gdy szybują na wietrze w słonecznym blasku, wtapiając się w niebo. Teraz już wiedziałam.

Obudziłam się następnego ranka w swoim łóżku. Obok nie było żadnych aniołów.

50

4. ROZDZIAŁ

Z pustego snu obudził mnie ostry ból w prawym ramieniu. Ktoś mnie wołał. Mój wzrok był jak za mgłą. Hamehd stał nade mną, kopiąc mnie w ramię. Przypomniałam sobie, że Ali zostawił mnie w celi, ale nie miałam pojęcia, jak długo tam leżałam.

- Już, już! - powiedziałam.
- Wstawaj!

Kolana trzęsły się pode mną, a stopy paliły żywym ogniem.

- Pójdziesz z nami zobaczyć, jak aresztujemy twoich przyjaciół - powiedział Hamehd. - Tych, których próbowałaś chronić. Cały czas mieliśmy ich nazwiska i adresy. Chcieliśmy tylko dowiedzieć się więcej o tobie i okazało się, że jesteś wrogiem rewolucji. Stanowisz zagrożenie dla islamskiego społeczeństwa.

Znowu założono mi opaskę na oczy. Hamehd związał mi nadgarstki kawałkiem liny i pociągnął za sobą. Wepchnęli mnie do samochodu i po pięciu minutach ktoś zdjął mi opaskę. Wyjechaliśmy z więzienia. Nie byłam pewna, jaki to dzień tygodnia ani jaka pora, ale wyglądało na wczesne godziny wieczorne - niebo było zachmurzone i szare, ale nie zupełnie ciemne. Zmierzaliśmy na południe wąską wijącą się ulicą. Z rzadka pojawiał się jakiś samochód czy przechodzień. Wzdłuż obu stron drogi

51

biegły stare gliniane i ceglane mury, otaczające rozległe posesje, które czyniły z ulicy jakby wyschnięte koryto rzeki. Drzewa wznosiły ku niebu gołe gałęzie, drżące na wietrze. Wkrótce wjechaliśmy na autostradę Jordan, kierując się nadal na południe. To była nowsza, ekskluzywna dzielnica. Wysokie kondominium wznosiło się na jednym ze wzgórz, otoczone dwupiętrowymi domami i rozległymi willami. Spojrzałam na kierowcę. Miał gęstą, czarną brodę. Ubrany był w zielony uniform w militarnym stylu, typowy dla strażników rewolucji. Hamehd siedział obok niego. Nie odzywali się, patrząc przed siebie. Gdy zatrzymaliśmy się na światłach, siedząca na tylnym siedzeniu w

samochodzie obok mała dziewczynka - trzy, może czteroletnia - uśmiechnęła się do mnie. Siedzący z przodu mężczyzna i kobieta, rozmawiali ze sobą. Pomyślałam o moich rodzicach, o tym, co teraz robią. Czy próbują mi pomóc, czy porzucili wszelką nadzieję? Bardzo dobrze wiedziałam, że niczego nie mogli zrobić. A co z Andre? Czy myślał o mnie?

Wjechaliśmy do centrum. Tutaj panował całkiem spory ruch, pełno ludzi kręciło się po ulicy i w sklepach. Każdy kawałek ściany pokryty był sloganami islamskiego rządu i cytatami z Chomeiniego. Jeden z nich zwrócił moją uwagę: „Jeśli pozwolimy, by niewierny nadal korumpował świat, jego moralność tym bardziej ucierpi. Jeśli zabijemy niewiernego, powstrzymując go w ten sposób przed szerzeniem nieprawości, jego śmierć okaże się dla niego błogosławieństwem". Tak, w świecie Chomeiniego morderstwo mogło być dobrym uczynkiem, nawet „błogosławieństwem". Więc Hamehd miał prawo przystawić mi do skroni pistolet, pociągnąć za spust i mieć pewność, że oddaje mi przysługę, a sam trafi za to do nieba.

Piesi przechodzili przez ulicę, przemykając między samochodami. Na skrzyżowaniu jakiś młody człowiek zajrzał do naszego

52

samochodu, po czym, widząc za kierownicą strażnika, zrobił krok do tyłu i przyglądał mi się. Zaczął padać śnieg.

Samochód zatrzymał się. Byliśmy przed domem mojej szkolnej koleżanki Minoo. Z parkującego obok nas innego czarnego mercedesa wysiadło dwóch strażników, którzy zadzwonili do drzwi. Ktoś otworzył. To była matka Minoo. Strażnicy weszli do domu. Hamehd obrócił się i podał mi kartkę papieru. Spojrzałam. Było na niej około trzydziestu nazwisk. Znałam je - dzieciaki z mojej szkoły. Rozpoznałam widniejący u dołu podpis mojej dyrektorki. Trzymałam w ręce listę najbardziej poszukiwanych z mojej szkoły.

- Nie wszystkich zdołamy aresztować dziś wieczór, ale będziemy ich mieć nie później niż w ciągu trzech dni — powiedział z uśmiechem Hamehd.

Po około pół godzinie strażnicy wyszli z domu. Minoo była z nimi. Hamehd wysiadł z samochodu, otworzył tylne drzwi i kazał jej usiąść obok mnie. Widziałam jej płaczącą matkę, która mówiła coś do jednego ze strażników. Hamehd powiedział Minoo, że ja zostałam aresztowana kilka dni wcześniej. Kazał mi nakłonić Minoo do współpracy, jeśli chciałam oszczędzić jej cierpień.

Minoo patrzyła na mnie wielkimi z przerażenia oczami.

- Powiedz im wszystko, czego chcą się dowiedzieć — powiedziałam, wskazując na moje stopy. - Oni...
- Wystarczy - przerwał Hamehd.

Minoo spojrzała na moje stopy, zakryła twarz rękami i zaczęła płakać.

- Dlaczego płaczesz? - spytał Hamehd, ale nie odpowiedziała.

Spędziłyśmy w samochodzie chyba kilka godzin, jeżdżąc
od domu do domu. Tamtej nocy aresztowano czwórkę moich znajomych ze szkoły. Próbowałam powiedzieć szeptem Minoo,

53

żeby podczas przesłuchania podała kilka nazwisk. Próbowałam jej przekazać, że mają listę i wiedzą wszystko, ale na koniec nie byłam pewna, czy mnie zrozumiała.

Gdy tylko dotarliśmy pod bramę więzienia, zasłonięto nam oczy. Samochód stanął, drzwi po mojej stronie otworzyły się i Hamehd kazał mi wysiąść. Pokuśtykałam za nim do budynku, gdzie w korytarzu miałam usiąść na podłodze. Siedziałam tam długo, słuchając krzyków więźniów i wrzasków strażników. Strasznie bolała mnie głowa i było mi niedobrze.

- Marina, wstawaj - głos Hamehda sprawił, że podskoczyłam. Musiałam zapaść w drzemkę.

Opierając się o ścianę, złapałam równowagę. Hamehd kazał mi chwycić się czadoru dziewczyny, która stała przede mną. Zaczęła iść, a ja, kuśtykając, za nią. Stopy bolały mnie tak, jakbym szła po tłuczonym szkle. Po chwili znalazłyśmy się na zewnątrz i poczułam powiew zimnego wiatru. Dziewczyna przede mną zakaszlała. Leżący na ziemi śnieg wypełnił wkrótce moje gumowe klapki, dzięki czemu zdrętwiały mi stopy i poczułam ulgę w bólu. Powoli jednak traciłam czucie w nogach i każdy kolejny krok był trudniejszy od poprzedniego. Potknęłam się na kamieniu i upadłam. Z głową na zmarzniętej ziemi zlizywałam śnieg, rozpaczliwie próbując pozbyć się gorzkiej suchości w ustach. Nigdy jeszcze nie czułam takiego zimna i takiego pragnienia. Nie byłam w stanie kontrolować drżenia całego ciała, a dźwięk moich dzwoniących zębów wypełniał mi głowę. Ktoś szarpnięciem podniósł mnie z ziemi i postawił na nogi.

Dokąd mnie zabierają?

- Idź jak trzeba albo zastrzelę cię od razu - warknął Hamehd.

Z wysiłkiem szłam dalej. Wreszcie ktoś kazał nam się zatrzymać i zdjęto mi opaskę z oczu. Zobaczyłam błysk jasnego światła, który mnie oślepił, wywołując nową falę ostrego bólu

54

w głowie. Po chwili rozejrzałam się wokół. Światło reflektora przecinało noc jak biała, mieniąca się rzeka. Otaczały nas czarne wzgórza, upiorne wśród kładących się cieni. Byliśmy jakby w środku pustki. W pobliżu nie było widać żadnych zabudowań. Nocne niebo usiane było chmurami, a pojedyncze płatki śniegu, jak lekkie kryształki, kołysały się w powietrzu, jakby w nadziei wydłużenia tego lotu ku oznaczającej ich koniec ziemi. Oprócz mnie szło jeszcze czterech innych więźniów: dwie dziewczyny i dwóch młodych mężczyzn. Czterech strażników celowało w nas z karabinów, a ich twarze, jakby wyrzeźbione w ciemności, pozbawione były jakiegokolwiek wyrazu.

- Podejść do słupów! - krzyknął Hahmed, a jego głos odbił się echem od okolicznych wzgórz. W odległości jakiś sześciu metrów wyrastało z ziemi kilka drewnianych słupów, mniej więcej mojej wysokości. To było miejsce egzekucji. Poczułam w piersi lodowate zimno. Stałam jak sparaliżowana.

To jest chwila mojej śmierci. Nikt nie powinien tak umierać.

Jeden z więźniów, młody chłopak, zaczął recytować po arabsku fragment Koranu, prosząc Boga o wybaczenie. Miał głęboki i silny głos. Drugi mężczyzna wpatrywał się w słupy. Jedno oko miał zamknięte z powodu opuchlizny, a na jego białej koszuli widoczne były ślady krwi.

- Do słupów, natychmiast! - powtórzył Hamehd i w ciszy wykonaliśmy jego rozkaz. Żal wypełniał moje serce i płuca jak gęsty, tłumiący oddech płyn.

Dobry Jezu, pomóż mi. Nie pozwól, by moja dusza zagubiła się w ciemności. „ Choć idę przez ciemną dolinę, nie ulęknę się, bo Ty jesteś ze mną".

Jedna z dziewcząt zaczęła uciekać. Ktoś krzyknął „Stój!", ale ona biegła dalej. Wystrzał karabinu przeciął noc i upadła na ziemię. Zrobiłam krok do przodu, ale nogi odmówiły mi posłu-

55

szeństwa. Dziewczyna przewróciła się na bok, kuląc się z bólu. - Proszę, nie zabijajcie mnie... - jęczała. Śnieg na jej czadorze lśnił w czystym, białym świetle. Hamehd stał nad nią, przykładając jej do głowy rewolwer. Zakryła się ramionami.

Stojąca obok mnie dziewczyna zaczęła płakać. Głębokie krzyki zdawały się rozrywać jej piersi. Upadła na kolana.

- Przywiążcie pozostałych do słupów! - zawołał Hamehd.

Jeden ze strażników podniósł mnie z ziemi, a inny przywiązał do słupa. Lina wżynała mi się w ciało.

Czułam się taka zmęczona.

Czy umieranie jest tak bolesne jak bicie?

Hamehd nadal celował w ranną dziewczynę.

- Straże! Gotów!

Śmierć to tylko miejsce, którego jeszcze nie znam. Anioł pomoże mi odnaleźć drogę. Musi. A za tą straszną ciemnością jest światło. Gdzieś tam, poza gwiazdami, wstaje słońce.

Skierowali na nas lufy karabinów. Zamknęłam oczy.

Mam nadzieję, że Andre wie, że go kocham. Zdrowaś Mario, łaski pełna, Pan z Tobą...

Usłyszałam nadjeżdżające z dużą prędkością auto i otworzyłam oczy. Przez moment pomyślałam, że nas rozjedzie. Głośny pisk hamulców i czarny mercedes zatrzymał się tuż przed strażnikami. Wysiadł z niego Ali. Podszedł od razu do Hamehda i podał mu jakiś papier. Przez chwilę rozmawiali. Hamehd skinął głową. Z utkwionym we mnie wzrokiem Ali ruszył w moją stronę. Chciałam uciekać. Chciałam, żeby Hamehd strzelił i zakończył moje życie. Ali odwiązał mnie od słupa. Upadłam. Chwycił mnie, podniósł i skierował się do samochodu. Czułam bicie jego serca. Bezskutecznie próbowałam uwolnić się z jego ramion.

- Dokąd mnie zabierasz?

56

- Już w porządku, nie zrobię ci krzywdy - wyszeptał.

Moje oczy spotkały się z oczami dziewczyny, przywiązanej do sąsiedniego słupa.

- Boże... — krzyknęła i zamknęła oczy.

Ali wrzucił mnie na miejsce pasażera i zatrzasnął drzwi samochodu. Sam wskoczył na siedzenie kierowcy. Zebrawszy resztki sił, próbowałam go uderzyć, ale przytrzymał mnie jedną ręką. Gdy oddalaliśmy się z dużą prędkością, usłyszałam strzały.

Kiedy otworzyłam oczy, pierwszą rzeczą, jaką zobaczyłam, była słabo święcąca nade mną żarówka. Potem szary sufit. Próbowałam się poruszyć, ale nie czułam własnego ciała. Ali siedział w kącie i przyglądał mi się. Byliśmy w małej celi. Leżałam na podłodze.

Zamknęłam oczy. Chciałam, żeby sobie poszedł, ale gdy po kilku chwilach spojrzałam, nadal tam był. Pokręcił głową, mówiąc, że sama do tego doprowadziłam przez swój upór. Powiedział, że poszedł do Ajatollaha Chomeiniego - który był bliskim przyjacielem

jego ojca - i poprosił o zmianę wyroku z kary śmierci na dożywotnie więzienie. Ajatollah wydał rozkaz, by darowano mi życie.

Nie chciałam zawdzięczać życia Ajatollahowi. Nie chciałam nikomu go zawdzięczać. Chciałam umrzeć.

- Przyniosę ci teraz coś do jedzenia. Od dawna nic nie jadłaś - powiedział, nie spuszczając ze mnie wzroku. Ale się nie poruszył. Czując na sobie ciężar jego spojrzenia, tak szczelnie otuliłam się kocem, że poczułam ból ściskających koc palców. Wreszcie wstał. Poczułam, jak napinają się we mnie wszystkie mięśnie.
- Boisz się mnie? - spytał.
- Nie — przełknęłam ślinę.

57

- Nie powinnaś.

Tęsknota w jego oczach była prawdziwa i głęboka. Poczułam ból w żołądku. W gardle rodził mi się krzyk, ale w tym momencie Ali obrócił się i wyszedł z celi. Trzęsłam się na całym ciele, a po twarzy płynęły mi łzy. Nienawidziłam go.

Ali wrócił z miską zupy i usiadł przy mnie.

- Przestań płakać, proszę.

Nie mogłam przestać.

- Chcesz, żebym wyszedł?

Kiwnęłam głową.

- Wyjdę, jeśli mi obiecasz, ze skończysz zupę. Obiecujesz?

Znów kiwnęłam głową.

Zatrzymał się przy drzwiach i odwrócił, mówiąc: „Zajrzę później" ciężkim, zmęczonym głosem.

Dlaczego zabrał mnie sprzed plutonu egzekucyjnego? Co się ze mną stanie?

Ostatnią osobą, o której pomyślałam przed zaśnięciem, była Sara. Miałam nadzieję, że jest bezpieczna. Jedyną rzeczą, jaką mogłam zrobić, to pomodlić się za nią, za siebie, za Sirusa, Gitę i wszystkich moich przyjaciół, których aresztowano.

Nie tak dawno byliśmy w szkole, bawiąc się w berka i chowanego na przerwach. Teraz staliśmy się więźniami politycznymi.

58

5. ROZDZIAŁ

Chodziłam do szkoły podstawowej z czerwonymi, ceglastymi ścianami, po których pięły się pędy winorośli. Było to za czasów szacha. Szkoła znajdowała się w odległości dziesięciu minut od domu, więc chodziłam do niej i wracałam sama. Stary budynek szkolny był kiedyś dwupiętrową kamienicą. Wszyscy moi przyjaciele mówili, że dyrektorka *Khanoom* Mortazavi po powrocie z zagranicznych studiów zamieniła tę kamieicę w szkołę. W każdej klasie były wysokie okna, ale z powodu rosnących na dziedzińcu starych klonów wewnątrz panowała zawsze ciemność i zwykle musieliśmy zapalać światło, żeby widzieć tablicę. Codziennie po ostatnim dzwonku Sara i ja wychodziłyśmy ze szkoły, przechodziłyśmy przez ulicę, po czym Sara skręcała w lewo, ja — w prawo. Szłam dalej Aleją Rahzi, wzdłuż wysokiego ceglanego muru, otaczającego ambasadę Watykanu, mijałam restaurację Asana, z której dochodziła woń

aromatycznego ryżu i wołowiny z rusztu. Dalej był niewielki sklep z bielizną, który na wystawie prezentował delikatne koronkowe koszulki nocne. Bez matki, która zwykle mnie poganiała i czyniła nieustannie uwagi na temat prostych pleców, udawałam czasami, że jestem białą chmurką, sunącą po

błękitnym niebie, baleriną, tańczącą przed wielką widownią, albo łódeczką płynącą po magicznej rzece.

Póki nie groziło mi zbyt późne dotarcie do domu, nie musiałam się spieszyć. Zawsze jednak uważałam, by nie zdenerwować matki. Jeśli akurat miała klientki, czekałam na zewnątrz salonu, jeśli nie - musiałam być bardzo cicho z powodu jej częstych bólów głowy. Byłam niezdarą, więc zawsze musiałam uważać, żeby czegoś nie potłuc czy nie zrobić bałaganu podczas przygotowywania kanapek. A gdy nalewałam sobie do kubka mrożoną herbatę czy Pepsi, musiałam uważać, by nic nie rozlać. Moja matka była nerwową i piękną kobietą. Miała brązowe oczy, idealny nos, pełne usta, długie nogi i uwielbiała nosić sukienki z dekoltem, które wydobywały zalety jej gładkiej, bladej cery. Każdy kosmyk jej krótkich, ciemnych włosów znajdował się na swoim miejscu. Gdy ją zezłościłam, zwykle zamykała mnie na balkonie, który łączył się z moim pokojem. Balkon był otoczony bambusowymi matami, opartymi na dwóch poziomych i kilku pionowych metalowych palikach. Stamtąd obserwowałam samochody i przechodniów na ulicy, sprzedawców zachwalających swoje towary i żebraków. Czteropasmowa jezdnia kipiała ruchem w czasie godzin szczytu, a powietrze było ciężkie od spalin. Po drugiej stronie ulicy Hassan *Agha,* jednoręki sprzedawca, oferował kwaśne zielone śliwki na wiosnę, brzoskwinie i morele latem, smażone buraki jesienią, a zimą różnego rodzaju ciasteczka. Uwielbiałam smażone w głębokim tłuszczu buraki - powoli pykały w wielkim płaskim rondlu nad przenośnym palnikiem a ich kleisty sok bulgotał i parował, napełniając słodyczą powietrze. Po przeciwnej stronie, na rogu skrzyżowania stary, niewidomy mężczyzna w podartym, brudnym garniturze wyciągał do przechodniów swoje kościste ręce, krzycząc od rana do wieczora: „W imię miłości Boga, pomóż

mi!". Na wprost naszego domu znajdował się piętnastopiętrowy biurowiec z wielkimi, lustrzanymi oknami, w których odbijały się sunące po niebie chmury i promienie słoneczne. A w nocy ciemność rozświetlały kolorowe lampy neonów na budynku.

Pewnego razu doszłam do wniosku, że każda kara jest lepsza od tego zamknięcia na balkonie. Spojrzałam w dół — o skakaniu nie było mowy. Mogłam co prawda zacząć krzyczeć, ale nie chciałam robić sceny i pozwolić, by wszyscy sąsiedzi zobaczyli, że matka zamknęła mnie na balkonie. Rozejrzałam się wokół i wzrok mój zatrzymał się na małej plastikowej torebce, w której mama trzymała drewniane spinacze do bielizny. Jeszcze raz spojrzałam na zatłoczony chodnik. Jeśli teraz zacznę rzucać spinaczami w przechodniów, żadnemu nie stanie się krzywda, ale ich wzrok powędruje ku górze, by sprawdzić, co spada im z nieba. W ten sposób będę mogła kogoś ubłagać, by zadzwonił do drzwi i poprosił moją matkę o wpuszczenie mnie do środka. Wiedziałam, że matka się zdenerwuje, ale było mi wszystko jedno. Dłużej nie mogłam znieść tego odosobnienia. Była zima i zaczął wiać ostry wiatr. Wkrótce zaszło słońce, a na twarzy poczułam płatki śniegu. Zebrałam w sobie całą odwagę, chwyciłam spinacz i opierając się na bambusowych matach, wychyliłam się nad chodnik. Wzięłam głęboki oddech i

upuściłam spinacz. Potem następny. Kobieta w średnim wieku z długimi, brązowymi włosami zatrzymała się, dotknęła głowy i rozejrzała się wokół. Potem, pochyliwszy się, znalazła spinacz i przyjrzała się mu. Wreszcie, podnosząc głowę, spojrzała mi prosto w oczy.

— Co robisz, dziecko? — spytała, czerwona na twarzy.

— Przepraszam, nie zamierzałam zrobić pani krzywdy, ale mama zamknęła mnie tutaj na balkonie, a chcę wejść do środka. Jest zimno. Czy mogłaby pani zadzwonić do drzwi i poprosić ją, żeby wpuściła mnie do środka?

61

- Ani mi się śni. To nie moja sprawa, jakie kary stosuje twoja matka. A poza tym wygląda na to, że na nie zasługujesz - dodała i poszła dalej. Ja jednak nie zamierzałam się poddawać.

Następny spinacz wylądował na głowie starszej kobiety, ubranej w ciemny czador. Ta od razu spojrzała w górę.

- Co robisz? - spytała, więc powtórzyłam swoją historię.

Zadzwoniła do drzwi. Po chwili na sąsiednim balkonie pojawiła się moja matka i spojrzawszy w dół, spytała kto to.

W miarę, jak kobieta wyjaśniała matce, co zrobiłam i dlaczego, obserwowałam, jak jej oczy ciemnieją od gniewu. Po minucie otworzyły się drzwi mojego balkonu. Zawahałam się.

- Wejdź - rozkazała mi matka przez zaciśnięte zęby.

Weszłam do swojej sypialni.

- Jesteś okropnym dzieckiem! — powiedziała.

Trzęsłam się. Spodziewałam się, że mnie uderzy, ale zamiast tego obróciła się i wyszła.

- Odchodzę. Jestem zmęczona. Nienawidzę takiego życia. Nie chce cię więcej widzieć!

Poczułam ból w żołądku. Przecież nie mogła tak po prostu odejść. A jednak jej słowa zabrzmiały poważnie. Co zrobiłabym bez matki? Wybiegłam za nią i chwyciłam ją za spódnicę. Nie zatrzymała się.

- Proszę, nie odchodź! Przepraszam! - błagałam. - Wrócę na balkon i będę tam siedzieć spokojnie. Obiecuję.

Ignorując mnie, matka weszła do kuchni, chwyciła torebkę i ruszyła w stronę schodów. Przerażona zaczęłam płakać, ale i to jej nie powstrzymało. Złapałam ją za nogę — nadal szła po schodach, ciągnąc mnie za sobą. Schody były twarde i zimne. Błagałam, żeby została. Wreszcie zatrzymała się przy drzwiach.

- Jeśli chcesz, żebym została, idź do swojego pokoju, zostań tam i bądź cicho.

62

Nie odrywałam od niej wzroku.

- No już! - krzyknęła, więc pobiegłam do pokoju.

Przez jakiś czas po tym wydarzeniu za każdym razem, gdy matka wychodziła z domu po zakupy czy żeby coś załatwić, siadałam przy oknie i trzęsłam się ze strachu. A jeśli już nie wróci?

Postanowiłam nie wchodzić matce w drogę, a najlepszym sposobem na to było pozostawanie we własnym pokoju. Codziennie, zaraz po powrocie do domu ze szkoły,

szłam na palcach do kuchni, żeby sprawdzić, czy ona tam jest. Jeśli kuchnia była pusta, robiłam sobie kanapkę z mortadelą. Jeśli natomiast natrafiałam na matkę, szybko się z nią witałam, po czym wędrowałam do pokoju i siedziałam tam, czekając, aż sobie pójdzie. Po posiłku odrabiałam u siebie lekcje i czytałam książki pożyczone ze szkolnej biblioteki. W większości były to przekłady: „Piotruś Pan" „Alicja w Krainie Czarów", „Mała syrenka", „Królowa śniegu", „Dzielny ołowiany żołnierzyk", „Kopciuszek", „Śpiąca królewna", „Jaś i Małgosia" i „Roszpunka". Ponieważ nasza biblioteka była niewielka, wkrótce musiałam przeczytać wszystkie książki nie jeden raz, lecz trzy lub cztery. Każdego wieczoru matka zaglądała do mnie kilka razy i - widząc, że czytam - uśmiechała się. W pewnym sensie książki okazały się dla nas obu ratunkiem.

Pewnego dnia zebrałam się na odwagę i spytałam mamę, czy zgodziłaby się kupować mi książki. Powiedziała, że owszem, ale tylko jedną w miesiącu, ponieważ książki były drogie i nie mogliśmy sobie pozwolić na wydawanie w ten sposób wszystkich pieniędzy. Jedna książka na miesiąc to było jednak za mało. Kilka dni później, gdy wracałyśmy do domu po wizycie u jej ojca, zauważyłam mały sklep z książkami. Był to antykwariat. Wiedziałam, że używany znaczy tańszy, ale nie śmiałam prosić matki, by to sprawdziła.

63

Tydzień później, gdy powiedziała mi, że mamy znów odwiedzić dziadka, wymówiłam się kiepskim samopoczuciem i pozwolono mi zostać w domu. Ojciec był w pracy. Wkrótce po śmierci Babci zamknął swoje taneczne studio i znalazł pracę w jednym z departamentów Ministerstwa Kultury i Sztuki, gdzie zajmował się zespołami tańca ludowego. Polubił nową pracę i czasami wyjeżdżał za granicę z tancerzami reprezentującymi Iran na różnych imprezach międzynarodowych. Gdy tylko matka wyszła z domu, pobiegłam do sypialni rodziców, po czym wzięłam z szuflady jej toaletki zapasowe klucze do domu. Przez tydzień oszczędzałam pieniądze przeznaczone na mleko czekoladowe i miałam nadzieję, że wystarczy ich na książkę.

Pobiegłam do antykwariatu. Przez cały dzień późnowiosenne słońce nagrzewało asfalt, który teraz oddawał pulsujące fale gorąca. Czułam, jak mnie ogarniają. Gdy dotarłam do księgarni, pot spływał mi kroplami z czoła do oczu, aż poczułam pieczenie. Wytarłam twarz koszulką, popchnęłam szklane drzwi i weszłam do środka. Kiedy już moje oczy oswoiły się ze słabym światłem wewnątrz, nie mogłam uwierzyć w to, co zobaczyłam. Wokół mnie stosy książek zapełniały wznoszące się aż do sufitu półki, oddzielone od siebie wąskimi tunelami, które znikały gdzieś w ciemnościach. Otaczały mnie tysiące książek. Powietrze było ciężkie od zapachu papieru, od opowieści i fantazji, żyjących w zapisanych słowach.

Zawołałam „Dzień dobry!", ale nikt mi nie odpowiedział.

- Dzień dobry! - spróbowałam ponownie, tym razem trochę głośniej.

Z przepastnej głębi jednego z korytarzy odezwał się męski głos z silnym ormiańskim akcentem:

- W czym mogę ci pomóc?

Zrobiłam krok do tyłu.

64

- Gdzie pan jest?

Dokładnie na wprost mnie zmaterializował się cień.

Wstrzymałam oddech.

Cień roześmiał się.

- Wybacz mi, dziewczynko, nie chciałem cię wystraszyć.

Czego szukasz?

Musiałam przypomnieć sobie o nabraniu powietrza w płuca.

- Chcę... Chcę kupić książkę.
- Jaką?

Wyjęłam z kieszeni wszystkie pieniądze i pokazałam je szczupłemu, staremu mężczyźnie, który stał przede mną.

- To wszystko, co mam. Nieważne, jaką książkę, byle dobrą.

Uśmiechnął się i przejechał dłonią po siwych włosach.

- Dlaczego nie pójdziesz do piekarni obok i nie kupisz zamiast tego kilku pączków?
- Ale ja chcę książkę. Czy to za mało pieniędzy?
- Młoda damo, problem polega na tym, że wszystkie moje książki napisane są po angielsku. Czy mówisz po angielsku?

- Jestem bardzo dobra z angielskiego. W szkole codziennie mamy godzinę angielskiego. Jestem w trzeciej klasie.

- W porządku. Zobaczymy, co mogę dla ciebie znaleźć – powiedział, wzdychając, i zniknął za górą książek.

Czekałam, zastanawiając się, jak w ogóle możliwe jest znalezienie czegokolwiek w podobnym bałaganie, ale, o dziwo, mężczyzna wynurzył się z tego czarnego chaosu. Trzymał książkę.

- Proszę - zwrócił się do mnie, podając książkę. – „Lew, czarownica i stara szafa". To wspaniała książka, pierwsza w serii.

Obejrzałam ją. Miała szaroniebieską okładkę, której środek zajmował obraz lwa oraz dosiadającym go dzieci: chłopca i dziewczynki. Lew przedstawiony był w skoku. Książka wyglądała na starą, ale niezbyt zniszczoną.

65

- Ile kosztuje?
- Pięć Tomanów.
- Ale ja mam tylko cztery! - powiedziałam, łykając łzy.
- Cztery wystarczą.

Podziękowałam mu i jak na skrzydłach pobiegłam do domu.

Trzy dni później przeczytałam książkę dwukrotnie i zakochałam się w niej. Chciałam więcej. Z dwoma zaoszczędzonymi tomanami nie byłam jednak pewna, czy właściciel antykwariatu okaże się znów tak hojny, jak poprzednio, a bałam się prosić matkę o pieniądze. I tak postanowiłam sprzedać swój piórnik Sarze. Na początku roku szkolnego Sara spytała mnie, gdzie kupiłam piórnik. Wyjaśniłam jej, że mama znalazła go w dużym domu handlowym na rogu alej Shah i Pahlavi. Ale gdy matka Sary udała się tam, by kupić podobny piórnik, okazało się, że towar był już wyprzedany, i Sara czuła się bardzo rozczarowana. Było to plastikowe niebieskie pudełko z magnetycznym zamkiem, który klikał przy zamknięciu wieczka. Tamtego dnia w drodze do szkoły Spotkałam Sarę. Miała ciemnobrązowe oczy, gęste kręcone włosy opadające na ramiona i była właścicielką fantastycznego zegarka z obrazkiem Kopciuszka i Księcia na cyferblacie. Książę przymierzał jej właśnie szklany pantofelek: Kopciuszek siedział na krzesełku, ze skrzyżowanymi nogami, przy czym jedna noga co sekundę miarowo unosiła się i opadała. Matka kupiła Sarze ten zegarek podczas wakacji w Anglii. Spytałam, czy nadal podoba się jej mój piórnik, a kiedy potwierdziła, zaproponowałam jej kupno. Dosyć

nieufnie spytała się dlaczego. Wówczas powiedziałam jej o księgarni. Postanowiła dać mi pięć tomanów pod warunkiem, że dorzucę jeszcze pachnącą gumkę. Zgodziłam się.

66

Po szkole ruszyłyśmy biegiem do domu Sary. Dotarłyśmy tam w mniej niż pięć minut. Dom znajdował się na osiedlu mieszkaniowym, które kształtem przypominało półksiężyc, a każda posesja posiadała niewielkie podwórko, oddzielone od sąsiadów wysokim ceglanym murem, który chronił prywatność mieszkańców. Uwielbiałam ulicę Sary, ponieważ - bez samochodów, sklepów, sprzedawców i żebraków - była cicha. Powietrze wypełniał smakowity zapach smażonej cebuli i czosnku. Najprawdopodobniej ktoś w sąsiedztwie gotował obiad. Sara miała klucze do domu, ponieważ jej rodzice pracowali do popołudnia i wracali później. Otworzyła drzwi i weszłyśmy na podwórko. Jego prawą stronę zajmował klomb, z którego wprost wylewały się czerwone, zielone i purpurowe kwiaty geranium i bratków.

Moim skrytym marzeniem było mieszkanie w takim domu. Matka Sary, która pracowała w banku i zawsze nosiła elegancki kostium oraz czarne, błyszczące szpilki, była korpulentną kobietą o krótkich, ciemnych włosach. Zawsze, gdy odwiedzałam Sarę, jej mama ściskała mnie, mówiąc, jak wspaniale, że się zjawiam. Ojciec Sary, inżynier, był postawnym mężczyzną, który zawsze żartował, głośno się śmiał i potrafił recytować piękne stare poematy. Jedyny brat Sary, Sirus, miał dwanaście lat i był o trzy lata starszy od niej i ode mnie, a ja — w przeciwieństwie do całej rodziny Sary - byłam wyjątkowo nieśmiała. Ich dom był zawsze hałaśliwy i rozbrzmiewał śmiechem.

Dałam Sarze piórnik, a ona mi pieniądze. Potem zadzwoniłam do mamy i uprzedziłam, że zostaję u Sary, by pomóc jej w lekcjach. Matka nie miała nic przeciwko temu. Podziękowałam Sarze i ruszyłam biegiem do antykwariatu, który — podobnie jak za pierwszym razem — był mroczny, zakurzony i tajemniczy. W taki sam także sposób jego właściciel wynurzył się z ciemności.

67

- Niech zgadnę: nie zrozumiałaś ani słowa i chcesz z powrotem swoje pieniądze — powiedział, mrużąc oczy.
- Nie. Przeczytałam książkę dwa razy i strasznie mi się podobała! Tych kilka słówek, których nie zrozumiałam, znalazłam w słowniku mojego ojca. Przyszłam kupić drugą część. Czy ma ją pan? Sprzedałam piórnik i pachnącą gumkę mojej przyjaciółce Sarze, więc tym razem mam dość pieniędzy.

Stary człowiek wpatrywał się we mnie bez ruchu. Serce we mnie zamarło. Czy to możliwe, żeby nie miał drugiej części?

- No więc, czy ma ją pan?
- Owszem, mam. Ale... nie musisz za nią płacić. Możesz pożyczyć książkę, jeśli obiecasz, że jej nie zniszczysz i zwrócisz po przeczytaniu. Dwukrotnym.

Pomyślałam o moim aniele. Być może udawał tego starego mężczyznę. Spojrzałam w jego oczy, które wydały mi się tak ciemne, głębokie i miłe jak oczy anioła. Mój wzrok powędrował do książki - to był „Książę Kaspian".

- Jak masz na imię? - spytał właściciel antykwariatu.
- Marina. A pan?
- Albert - odpowiedział.

Hmm. Anioł Albert.

Odtąd co najmniej raz w tygodniu odwiedzałam Alberta i pożyczałam od niego książki.

W wieku jedenastu lat poszłam do gimnazjum. W tym czasie rząd finansował wszystkie szkoły i uniwersytety w Iranie, przy czym niektóre okazały się lepsze od innych, tak jak Anooshiravan-eh Dadgar - zaratusztriańske liceum i gimnazjum dla dziewcząt. Rodzice nie wybrali dla mnie tej szkoły z powodu jej wysokiego poziomu, lecz ze względu na jej lokalizację blisko naszego mieszkania.

68

Zaratusztrianie kierowali się naukami swojego proroka Zaratustry. Urodzony w Persji ponad trzy tysiące lat temu, rozpowszechnił wiarę w jednego Boga: Ahura Mazda. W czasie, gdy chodziłam do szkoły, większość uczniów stanowili zaratusztrianie lub muzułmanie, aczkolwiek byli też bahaici, żydzi i tylko trójka czy czwórka chrześcijan.

Za sprawą wysokiego sufitu i licznych okien w czterdziestoletnim budynku szkoła wydawała się bardzo przestronna. Długie korytarze zdawały się nie mieć końca, a dwie szerokie klatki schodowe łączyły parter z piętrem. Wysokie na dwie kondygnacje filary stały po obu stronach głównego wejścia, nad którym znajdował się wielki napis: „Dobre myśli. Dobre słowa. Dobre czyny" - główne motto religii zaratusztriańskiej. W osobnym budynku mieliśmy halę sportową oraz dwa boiska: do siatkówki i do koszykówki. Wysoki ceglany mur otaczał brukowany dziedziniec szkolny.

Przez trzy lata regularne wizyty w księgarni Alberta stanowiły centrum całego mojego życia. Albert znał wszystkie książki piętrzące się setkami na półkach jego antykwariatu, wiedział dokładnie, gdzie każda z nich się znajduje, i uwielbiał o nich opowiadać. Miał żonę i syna, który wraz ze swoją rodziną: żoną i dwoma synami wyjechał kilka lat wcześniej do Ameryki. Na pierwsze po naszym spotkaniu Boże Narodzenie Albert podarował mi prezent opakowany w czerwony papier. W środku znalazłam całe „Opowieści z Narni" oraz piękny niebieski piórnik z kolorowymi kredkami i gumki, które pachniały jak guma balonowa.

Ostatni raz widziałam Alberta kilka dni po moich dwunastych urodzinach. Był piękny wiosenny dzień, wypełniony śpiewem ptaków i ciepłem słońca. Z radosnym uśmiechem popchnęłam ciężkie szklane drzwi księgarni, przyciskając do serca „Małe kobietki".

69

- Cześć, Al...

Cząsteczki kurzu unosiły się w promieniach słonecznych, padających na podłogę z linoleum. Było tak, jakbym stała na skraju pustyni. Czując coś w rodzaju gwałtownego podmuchu wiatru, z trudem łapałam oddech. Albert siedział na wielkim kartonowym pudle pośrodku tej straszliwej pustki, patrząc na mnie ze smutnym uśmiechem.

- Gdzie są książki? - spytałam.

Powiedział mi, że większość z nich sprzedał do innego antykwariatu, ale zachował wszystkie moje ulubione. Były w pudle, na którym siedział. Obiecał przynieść mi je później do domu. Chciał uprzedzić mnie wcześniej, ale nie miał odwagi: wraz z żoną zamierzali opuścić Iran i dołączyć do syna w Ameryce. Albert nie chciał wyjeżdżać, ale jego żona nie czuła się najlepiej i pragnęła spędzić resztę swoich dni wraz z synem i wnukami. Nie mógł jej odmówić. Byli małżeństwem od pięćdziesięciu jeden lat i takie było jej ostatnie życzenie.

Albert wyjął z kieszeni koszuli białą chustkę i wytarł nos. Moje ręce i nogi były bezwładne. Wstał, podszedł do mnie i położył mi ręce na ramionach.

- Widziałem, jak dorastasz. Wniosłaś w moje życie radość i szczęście. Będę za tobą tęsknił. Jesteś dla mnie jak córka.

Objęłam go ramionami i mocno uścisnęłam. Jego przeprowadzka do Ameryki wydała mi się tak rozdzierająca i ostateczna jak śmierć.

70

6. ROZDZIAŁ

Obudziłam się ze smakiem rosołu w ustach. Próbowałam usiąść. Świat, zasnuty jakby gęstą mgłą, wirował wokół mnie. Żadnych konkretnych kształtów, tylko rozmyte kolory. Ktoś wołał mnie po imieniu. Znowu rosół. Zakaszlałam.

- Połknij. To ci dobrze zrobi.

Ciepły płyn spłynął mi do gardła. Był smaczny. Przełknęłam. Próbowałam się poruszyć.

- Nie ruszaj się. Połknij.

Każdy ruch wywoływał ból. Przełknęłam. Trochę zupy spłynęło mi po brodzie.

Powoli moje oczy rozpoznały celę.

- Teraz pozwolę ci się położyć - powiedział głos. To był Ali.

Siedział na podłodze około metra ode mnie. Powiedział, że zamierza odesłać mnie do żeńskiego budynku w Evin, o numerze 246, gdzie znajdę kilkoro moich przyjaciół i poczuję się lepiej. Ali znał jedną ze strażniczek, odpowiedzialną za 246, i obiecał, że poprosi ją o opiekę nade mną. Miała na imię Siostra Maryam.

- Wyjeżdżam na trochę... - powiedział, nie spuszczając ze mnie wzroku, jakby w oczekiwaniu na to, że coś powiem. Nie

71

miałam pojęcia, czym było 246. Czy rzeczywiście Ali wspomniał coś o dożywociu czy to był tylko sen?

- Naprawdę dostałam dożywocie? - spytałam.

Kiwnął głową, z cieniem smutnego uśmiechu na twarzy.

Próbowałam powstrzymać płacz, ale na próżno. Chciałam spytać, dlaczego ocalił mnie przed egzekucją. Chciałam mu powiedzieć, że śmierć jest lepsza od kary dożywotniego więzienia. I że nie miał prawa zrobić tego, co zrobił — ale nie mogłam.

Wstał i mówiąc: „Niech Bóg ma cię w opiece", wyszedł z celi.

Zasnęłam.

Po kilku godzinach Ali wrócił i zabrał mnie do małego pomieszczenia, w którym około dwudziestu dziewcząt spało pokotem na podłodze.

- Musisz tutaj zaczekać, aż przyjdą, żeby cię zabrać do 246. Uważaj na siebie. Będzie lepiej. Jak usiądziesz, załóż opaskę na oczy.

Zauważyłam trochę wolnego miejsca w odległym kącie pokoju. Cały czas kręciło mi się w głowie, a stopy niezmiennie bolały, więc niemało wysiłku kosztowało mnie przemieszczenie się w głąb pokoju, z uwagą, by nie potrącić żadnej z leżących dziewcząt.

Nikt nie zareagował na moje przyjście. Ponieważ nie miałam dość miejsca, by się położyć, podciągnęłam kolana, oparłam się o ścianę i płakałam.

Po chwili jakiś mężczyzna wywołał około dziesięciu nazwisk, w tym moje.

- Wszystkie wywołane osoby mają odrobinę podnieść opaski, tak by widzieć, gdzie postawić nogę, i ustawić się w szeregu przed drzwiami. Każda z was ma trzymać się czadoru osoby z przodu. Pamiętajcie - unieście opaski tylko trochę. Jeśli zobaczę, że któraś z was za bardzo rozgląda się dookoła, będzie tego

- żałować. Gdy tylko znajdziecie się w szeregu, macie z powrotem założyć opaski na oczy i upewnić się, że ciasno przylegają do głowy.

Chwyciłam się czadoru stojącej przede mną dziewczyny, a ktoś za mną złapał mój szal. Przeszłyśmy dwa korytarze i wkrótce znalazłyśmy się na zewnątrz. Było zimno. Modliłam się, byśmy dotarły czym prędzej na miejsce, ponieważ czułam się bliska omdlenia. Wszystko, co mogłam zobaczyć, to szary chodnik, czador i stopy dziewczyny przede mną. Jej nogi nie były spuchnięte, ale miała na nich gumowe klapki, podobne do moich i przynajmniej dwa numery za duże. Zaczęłam się zastanawiać, co się stało z moimi butami. Weszłyśmy do budynku, minęłyśmy hol i po przejściu kilku stopni strażnik kazał nam się zatrzymać. Następnie wywołał moje imię i kazał mi wyjść z szeregu.

- Chwyć tę linę i idź za mną - powiedział.

Złapałam linę i przeszłam za nim przez próg.

- *Salam aleikom,* Siostro. Dzień dobry. Przyprowadziłem ci nową: Marina Morami-Bakht. Tu są papiery.
- Witaj, Bracie. Dziękuję - odpowiedział kobiecy głos.

Drzwi zamknęły się z kliknięciem. W pokoju czuć było zapach świeżo parzonej herbaty. Zdałam sobie sprawę, że umieram z głodu.

- Marina, zdejmij opaskę - powiedziała kobieta stanowczym głosem i zrobiłam, co mi kazała. Miała około dwudziestu pięciu lat, przewyższała mnie o ponad dwadzieścia centymetrów. Wielkie ciemne oczy, duży nos i wąskie usta czyniły jej twarz wybitnie surową. Miała na sobie czarny czador. Zastanawiałam się, czy kiedykolwiek się uśmiechała.

Pokój był czymś w rodzaju biura. Mniej więcej trzy i pół metra na cztery, z czterema metalowymi krzesłami i prostym

metalowym biurkiem, na którym piętrzyły się papiery. Przez zakratowane okno wlewało się do środka żółte poranne światło.

- Marina, jestem Siostrą Maryam - powiedziała. - Brat Ali mówił mi o tobie.

Wyjaśniła mi, że budynek 246, w którym się znajdowałyśmy, miał dwa poziomy. Na parterze było sześć pokoi, a na piętrze - siedem. Ja miałam trafić do sali numer 7 na piętrze. Potem przez głośnik wymieniła jakieś imię i po chwili do biura weszła dziewczyna, mniej więcej w moim wieku. Siostra Maryam przedstawiła ją jako Soheilę. Była więźniarką i reprezentowała salę 7. Soheila miała brązowe włosy, ubrana była w niebieski sweter i czarne spodnie, a jej włosy pozostawały odkryte. Domyśliłam się, że skoro 246 był budynkiem kobiecym, nie musiałyśmy nosić hidżabu przez cały czas. Drzwi biura otwierały się na pusty przedsionek, mniej więcej osiem metrów na trzy, i po

drodze zauważyłam schody prowadzące na parter. Kuśtykając za Soheilą, zostałam w tyle. Zatrzymała się i obróciwszy, zauważyła moje stopy.

- Wybacz... Nie miałam pojęcia... Połóż mi rękę na ramionach. Pomogę ci - powiedziała.

Doszłyśmy do zakratowanych metalowych drzwi. Soheila popchnęła je i weszłyśmy w wąski korytarz. Wszędzie było pełno dziewcząt. Minęłyśmy trzy pokoje, trzymając się nadal korytarza, który w pewnym momencie zakręcał pod kątem prostym. Jeszcze trzy wejścia i dotarłyśmy do pokoju na samym końcu: sala nr 7. Rozejrzałam się. Pomieszczenie miało jakieś pięć na siedem i pół metra. Podłogę przykrywał zniszczony brązowy dywan. Nieco powyżej linii moich oczu przez całą ścianę biegła metalowa półka, na której upchnięto plastikowe torby z ubraniami, a pod spodem na gwoździach wisiały mniejsze torebki. Beżowa farba, pokrywająca ściany i metalowe drzwi,

74

była odrapana i brudna. W jednym kącie stało piętrowe łóżko. Kubki i pojemniki rozmaitych kształtów i rozmiarów zalegały na jednym poziomie, a torby wypełnione ubraniami - na drugim. W drugim kącie, obok zakratowanego okna, piętrzyły się prawie pod sufit szare, wojskowe koce. W pokoju panował zadziwiający porządek i czystość. W grupkach po trzy lub cztery na podłodze siedziało około pięćdziesięciu dziewcząt. Wszystkie były mniej więcej w moim wieku. Gdy weszłam, przerwały rozmowy, przyglądając mi się z ciekawością. Nie mogąc dłużej ustać, upadłam pod własnym ciężarem.

- Dziewczyny, zróbcie jej miejsce, żeby mogła odpocząć! - krzyknęła Soheila i uklękła obok mnie. - Wiem, jak bardzo bolą cię stopy, ale wszystko będzie w porządku. Nie martw się.

Kiwnęłam głową, a oczy zaszły mi łzami.

- Marina! - wykrzyknął znajomy mi głos.

Spojrzałam do góry i przez moment nie mogłam rozpoznać stojącej nade mną dziewczyny.

- ...Sara! Dzięki Bogu! Tak się o ciebie martwiłam!

Wyglądała mizernie. Jej niegdyś lśniąca jasna cera stałą się matowa, a wokół oczu miała ciemne kręgi. Obejmowałyśmy się, aż zabrakło nam sił.

- Z tobą wszystko w porządku? - spytała Sara, patrząc na moje stopy.
- Nic mi nie jest. Mogło być gorzej.

Ściągnęłam z głowy szal i przejechałam palcami po sklejonych kosmykach włosów. W całym swoim życiu nie byłam jeszcze tak brudna.

- Dlaczego masz na czole wypisane swoje imię? - spytała Sara.
- Co takiego?
- Czarnym markerem ktoś wypisał ci na czole twoje imię.

75

Dotknęłam czoła, prosząc o lusterko, ale Sara wyjaśniła mi, że tutaj nie mają luster. Powiedziała, że jak długo jest w Evin, nigdy czegoś podobnego nie widziała. Nie mogłam sobie przypomnieć, jak to się stało. Potem spytała o ranę na mojej głowie i opowiedziałam jej o omdleniu w łazience.

- Marina, co u moich rodziców? Kiedy ich ostatnio widziałaś? - oczy Sary wpatrywały się we mnie z nieznaną mi dotąd intensywnością, jakby należały do osoby błąkającej się przez wiele dni po pustyni, a ja byłabym bulgoczącą od wody fontanną.

Opowiedziałam jej więc, jak bardzo martwili się jej rodzice, jak na próżno usiłowali zobaczyć się z nią i Sirusem. Spytałam, czy wie, gdzie jest Sirus, i czy nic mu nie jest. Nie wiedziała. Potem spytałam, czy ją bili.

W dniu aresztowania strażnicy zmusili Sarę, by przyglądała się, jak bili Sirusa. Chcieli wyciągnąć z niego nazwiska przyjaciół, ale odmawiał. Zamykała oczy, żeby nie patrzeć, co robią jej bratu, ale wówczas bili ją i kopali, więc musiała się przyglądać. Potem rozwiązali Sirusa, a w jego miejsce przywiązali do łóżka Sarę. Powiedzieli mu, że jeśli poda nazwiska, oszczędzą siostrę. Nie powiedział ani słowa, więc zabrali się do torturowania Sary. Pytali, czy zna jakichkolwiek znajomych Sirusa, ale żadnego nie znała. Potem spytali o jej własnych przyjaciół.

- Podałam im twoje nazwisko, Marina... Tak mi przykro... Nie mogłam tego znieść - powiedziała. Nie obwiniałam jej. Sama podałabym Hamehdowi wszystkie nazwiska, jakie chciał, gdyby bicie potrwało chwilę dłużej. Chciała wiedzieć, dlaczego wcześniej nie powiedziałam jej o liście. Wyjaśniłam, że nie miałam pojęcia, kto jeszcze na niej był, i nie chciałam nikogo martwić.
- Widziałaś Gitę? - spytałam.

76

- Zanim zaczęli mnie torturować, Brat Hamehd powiedział, że Gita dała im moje nazwisko i adres. Uwierzyłam mu i byłam na nią wściekła. Obwiniałam ją o moje aresztowanie. Potem Hamehd bił mnie i w końcu powiedziałam mu wszystko, co wiedziałam. Znienawidziłam samą siebie za nienawiść do Gity.

Sara zakryła usta, by uciszyć ból, który dotąd nie znalazł ujścia. Objęłam ją i pozwoliłam, by krzyczała, płacząc w moich ramionach.

Wreszcie podniosła głowę.

- Tuż zanim mnie tutaj wysłali, Hamehd powiedział mi, że Gita została stracona poprzedniej nocy. I że, gdyby Sirus odmówił współpracy, to samo stałoby się i z nim. Tak więc wiedziałam, że Hamehd skłamał, mówiąc mi, że Gita dała mu moje nazwisko i adres. Gdyby Gita zgodziła się mówić, przeżyłaby. Nie chciała, więc ją zabili. To nie była jej wina.
- Gita nie żyje?

Sara kiwnęła głową.

To nie mogło być prawdą.

Jakiś głos mówił mi w głowie: „Żyjesz i na to nie zasługujesz".

Dokładnie pamiętałam dzień, w którym Gita i ja stałyśmy się przyjaciółkami. Było to trzy i pół roku wcześniej, latem 1978, w domu letniskowym mojej rodziny. Wtedy, gdy poznałam Arasha.

77

7. ROZDZIAŁ

W roku, w którym się urodziłam, rodzice kupili niewielki dom w miasteczku Ghazian, graniczącym przez most z Bandar-eh Pahlavi, nad Morzem Kaspijskim. Zycie toczyło się tam wolno, wśród zieleni. Chociaż posiadanie domu nad Morzem Kaspijskim było

w tamtych czasach znakiem zamożności, moja rodzina nie była bogata. Ojciec uwielbiał spokój i piękno północnego Iranu do tego stopnia, że zamiast kupić dom w Teheranie, zdecydował się na kupno daczy. Jednakże, nie mając dość pieniędzy, dokonał tego zakupu wspólnie z przyjacielem, jowialnym pół-Ormianinem, pół-Rosjaninem o imieniu Partef, który był właścicielem fabryki stali nierdzewnej w Teheranie. Wujek Partef - jak go nazywałam - nie miał żony, należał do osób bardzo zajętych i rzadko przyjeżdżał do Ghazian, w związku z czym przez większość czasu mieliśmy daczę tylko dla siebie.

Dom znajdował się pośrodku zalesionego terenu na tyłach portu, przy spokojnej ulicy, która prowadziła na plażę. Jego pierwszym właścicielem był rosyjski lekarz, bliski przyjaciel moich rodziców, który zresztą sam go wybudował z wytrzymałego rosyjskiego drewna. Dom składał się z czterech sypialni, salonu-

jadalni, małej kuchni i łazienki. Zewnętrzne ściany pomalowane były na jasnozielono, a do drzwi wejściowych prowadziło dwanaście kamiennych stopni.

Droga z Teheranu na daczę samochodem zajmowała około pięciu godzin. Wyruszając ze stolicy w kierunku zachodnim, jechało się przez płaskie tereny aż po miasto Ghazvin, gdzie droga skręcała na północ w stronę Gór Elbrus, które przypominały potężny, prawie pionowy mur, oddzielający pustynie centralnego Iranu od Morza Kaspijskiego. Tunelami, niezliczonymi zakrętami, ostro pod górę i w dół droga przebijała się przez górski masyw. Następnie wiodła wzdłuż doliny rzeki Seid Rud, gdzie gęste lasy pokrywały wzgórza, a wiatr przynosił zapach ryżowych pól.

Ażurowy metalowy płot, pomalowany na błękitno i wyższy nawet od mojego brata, otaczał naszą posesję. Gdy dojeżdżaliśmy, ojciec zatrzymywał naszego niebieskiego oldsmobile'a przed bramą, a ja wyskakiwałam, żeby ją otworzyć i wpuścić samochód. Długi, niebrukowany podjazd dochodził do samego domu, znikając wśród klonów, sosen, topoli i drzew morwowych. Pod moimi stopami kolorowe kamyki wyłaziły spod warstwy ziemi i piachu, migocząc w promieniach słońca, którym udało się przebić przez gęstą zasłonę liści. Podjazd kończył się na otwartej przestrzeni, która przez moment wydawała się zbyt jasna dla oczu. Nagle pojawiały się białe, kamienne schody, prowadzące do domu.

Budynek zawsze witał nas znajomym zapachem wilgoci, która nasączała zamknięte powietrze przez wszystkie miesiące naszej nieobecności. Podłogi przykrywał ciemnozielony dywan. Zanim weszliśmy, matka kazała nam zdejmować buty i dokładnie wycierać stopy tak, by ani odrobina piachu nie dostała się do środka. Rodzice wyposażyli salon w komplet mebli z ku-

tego żelaza, kupiony na „garażowej" wyprzedaży; był pomalowany na biało, miał aksamitne, purpurowe poduszki, a w jego skład wchodził też kryty szkłem stolik. Sypialnie były bardzo prosto urządzone, ze zwykłymi łóżkami i starymi drewnianymi komódkami. W oknach wisiały zasłony uszyte z jasnych kwiecistych materiałów. Wieczorem, gdy kładłam się spać, zwykle zostawiałam otwarte trzy okna mojego pokoju, by rano witało mnie pianie kogutów. W czasie deszczu kwakały bawiące się w kałużach kaczki, a zapach dzikich drzew cytrynowych spływał wraz z wodą po ich mięsistych liściach.

Na terenie posesji było jedno specjalne miejsce, gdzie - jak nauczyła mnie babcia — co rano odmawiałam „Ojcze nasz". Z daleka przypominało dużą, pokrytą mchem skałę, ale przy bliższych oględzinach okazywało się jakby blokiem z drobnych kamieni, wysokim na ponad metr i szerokim na około dwa. W jednym rogu wystawał gruby, pokryty rdzą metalowy pręt. Należał do dawnych czasów, gdy morze przykrywało jeszcze ten kawałek ziemi. Kiedyś praktyczne miejsce, w którym rybacy przywiązywali swoje łodzie, teraz wyglądało dziwacznie, gdy je odkryłam w zapomnianej części ogrodu. Uwielbiałam tam stać z ramionami otwartymi na łagodny powiew i z zamkniętymi oczami wyobrażać sobie otaczające mnie morze, jego szklistą powierzchnię w nieustającym ruchu, który słoneczne światło przemieniał w płynne złoto obmywające brzeg, gdzie piaszczyste wzgórza były jak bąble na gorącej skórze ziemi.

Nazwałam ten dziwny pomnik „skałą modlitwy".

Zwykle budziłam się o wschodzie słońca i wychodziłam na dwór. Pomiędzy drzewami, nad wysokimi trawami unosiła się mgła, w której brodziłam jak w rzece. Gdy dochodziłam do skały modlitwy, wydawało się, że słońce tchnęło swój oddech w mgliste opary, nadając im różową poświatę. Wierzchołek

80

mojej skały wyglądał jak wyspa na lśniącym morzu. Wówczas kładłam się na kamieniu, w pełnym słońcu, które sprawiało, że czułam się lekka, jakby utkana z mgły i światła.

Każdego lata matka spędzała około dwóch miesięcy na daczy, ale ojciec, który nie mógł pozwolić sobie na tak długą nieobecność w pracy, zostawał z nami tylko przez dwa tygodnie. Potem przyjeżdżał mniej więcej co weekend. Pobyt na wsi upływał mi na budowaniu zamków z piasku, jeździe na rowerze, gonieniu kaczek i zabawach z miejscowymi dziećmi. Wolno mi było robić wszystko, na co miałam ochotę, więc do domu wracałam tylko po to, by zjeść obiad i spać. Mijały lata, dorastałam, a wakacyjne dni wyglądały zawsze tak samo, z jednym wyjątkiem: moje codzienne eskapady zataczały coraz szersze kręgi i coraz bardziej oddalałam się od domu. W wieku dwunastu lat mogłam w pół dnia objechać na rowerze nasze miasteczko. Jadąc starymi, wąskimi uliczkami, wzdłuż małych, białych domów, docierałam na rynek. W piekarni kupowałam ryżowe ciasteczka i *koloochehs* - rodzaj wypełnionych słodką orzechową masą ciastek, które pozwalały mi przeżyć dzień, gdy rezygnowałam z lunchu w domu. W pobliżu zawsze hałaśliwego targu rybnego unosił się silny zapach ryb i świeżych ziół.

Jednym z moich ulubionych miejsc był most łączący dwie części portu. Stojąc na nim, obserwowałam przepływające łodzie i statki. Morze rozciągało się po horyzont, duże statki pruły błękitną wodę, zostawiając za sobą białą pianę, a nasycone słoną wodą powietrze wypełniało mi płuca. Szczególnie lubiłam mgłę - odrealniała ona port, czyniąc go podobnym do sennych obrazów. Ponieważ mój wzrok nie mógł przebić się przez mgłę, słyszałam tylko wiosła, tnące powierzchnię wody, po czym, jak z innego świata, wyłaniała się łódź.

81

Gdy miałam około dziesięciu lat, najstarsza siostra mojej matki, Zenia, kupiła dom jakieś' dwa i pół kilometra od Ghazian, w zupełnie nowej dzielnicy, wyposażonej w boiska do koszykówki, restauracje i baseny. Drogie domy, otoczone idealnie

przystrzyżonymi trawnikami i niewysokimi metalowymi płotkami, lśniły tutaj świeżą farbą, a dzieciaki jeździły rowerami po czystych uliczkach.

Ciotka Zenia nie wyglądała jak reszta rodziny. Była blondynką o niebieskich oczach i wszystko, co jej dotyczyło, miało duże rozmiary. Do niej należał duży dom w Teheranie i duży samochód, którego szofer też był duży. Mąż ciotki, który zginął w wypadku samochodowym dwa lata po śmierci Babci, był właścicielem fabryki przetwórstwa mięsnego w mieście Rasht, oddalonym o około trzynaście kilometrów od naszej daczy. Po jego śmierci ciotka przejęła interes i szło jej całkiem dobrze. Jej córka, też Marina, na którą jednak wszyscy mówili Marie, była ulubienicą mojej matki. Starsza ode mnie o dwadzieścia lat, była drobną kobietą, która zawsze wydawała się spięta, gdy w pobliżu znajdowała się jej matka. Obie odznaczały się uporem, stanowczością i wiecznie się o wszystko kłóciły.

W roku 1978, gdy miałam trzynaście lat, Marie z mężem prawie przez całe lato mieszkała w domu ciotki, tak że odwiedzałyśmy ją z mamą niemal codziennie. Ciotka Zenia pojawiała się tam rzadko, spędzając większość czasu w fabryce, gdzie miała wygodne mieszkanie, lub w Teheranie.

Podczas moich przejażdżek rowerowych zauważyłam na jednym z boisk do koszykówki grupę nastolatków. Pojawiali się tam codziennie, około piątej po południu. Chłopcy grali w piłkę, a dziewczyny siedziały w cieniu, plotkując i kibicując kolegom. Któregoś razu postanowiłam do nich podejść. Około piętnastu

dziewcząt siedziało na trawie w niewielkich dwu-, trzyosobowych grupkach. Oparłam rower o drzewo i podeszłam. Wydawało się, że nikt mnie nie zauważył. Przy ogrodowym stoliku zauważyłam siedzącą samotnie dziewczynę, więc usiadłam obok. Spojrzała na mnie z uśmiechem. Proste jasnobrązowe włosy sięgały jej do pasa. Miała na sobie białe szorty i biały T-shirt. Wydawała mi się znajoma. Przedstawiłam się, a w jej szeroko otwartych oczach dostrzegłam, że mnie poznała. Okazało się, że chodzimy do tej samej szkoły lecz, ponieważ była ode mnie dwa lata starsza, nigdy dotąd nie rozmawiałyśmy ze sobą. Podobnie jak ja, miała ciotkę, która kupiła dom w okolicy i u której czasami mieszkała wraz z rodziną. Nazywała się Gita.

Jeden z chłopców zdobył punkt, wywołując brawa i entuzjastyczne okrzyki dziewczyn. Obrócił się i zawołał do siedzącej obok nas koleżanki:

- Neda, przyniesiesz mi colę? Umieram z pragnienia.

Chłopak miał około 180 cm wzrostu i ciemne oczy, osadzone nad wyraźnie zaznaczonymi kośćmi policzkowymi. Gdy biegał, jego prosta czarna czupryna podnosiła się i opadała. Neda niechętnie podniosła się i otrzepała z białych szortów źdźbła skoszonej trawy. Długie do ramion brązowe włosy założyła za uszy.

- Kto idzie ze mną? - krzyknęła do koleżanek i kilka z nich dołączyło do niej. Przeszły na drugą stronę wąskiej ulicy, gdzie znajdował się bar szybkiej obsługi o nazwie Moby Dick.

Szepcąc mi do ucha, Gita wskazała młodego mężczyznę, który stał po drugiej stronie boiska. Miał jakieś 190 cm wzrostu, 90 kilogramów wagi i wyglądał na co najmniej 20 lat. Drobna blondynka stojąca obok niego nie sięgała mu nawet do ramienia. Gita powiedziała, że chłopak ma na imię Ramin i że jest najprzystojniejszym mężczyzną, jakiego kiedykolwiek widziała.

— Któregoś dnia go dostanę. Jest mój — powiedziała.

Moje koleżanki miały tyle samo lat, co ja, a moje doświadczenia z chłopcami były dość ograniczone. Nigdy nie zastanawiałam się nad „posiadaniem" chłopaka.

— Cześć! - powiedział ktoś za naszymi plecami. - Gita, kim jest twoja nowa koleżanka?

To była Neda. Gita przedstawiła nas sobie. Okazało się, że Neda ma kuzyna, który chodzi do naszej szkoły i którego całkiem dobrze znałam. Pod koniec naszej rozmowy zaprosiła mnie na swoje przyjęcie urodzinowe, które miało się odbyć następnego dnia.

Miałam idealną sukienkę na przyjęcie u Nedy. Kilka miesięcy wcześniej mama zdecydowała się zamówić dla siebie trochę ubrań z niemieckiego katalogu i przy okazji zaproponowała kupno czegoś dla mnie. Wybrałam białą sukienkę. Nie była droga, ale bardzo piękna: ze zwiewnego i lekkiego jak koronka materiału, z dekoltem. Przyjęcie u Nedy przewidywało najpierw pójście nad morze i pływanie, a potem powrót do jej domu na obiad i tańce. Gita poradziła mi, żebym pod zwykłe ubranie założyła kostium kąpielowy, a sukienkę przyniosła ze sobą.

W dniu przyjęcia obudziłam się jeszcze wcześniej niż zwykle i spędziłam godziny w łazience. Przymierzałam po kolei moje kostiumy kąpielowe i za każdym razem, patrząc w lustro, dostrzegałam z przerażeniem wszystkie możliwe wady: moje ramiona były zbyt chude, uda za duże, a piersi zbyt płaskie. Ostatecznie zdecydowałam się na białe bikini, które dostałam od Marie. Ponieważ ze swojej ostatniej wycieczki do Europy przywiozła sobie nowe kostiumy, oddała mi swoje stare. Zawinęłam w plastikową torebkę białe sandały, złożyłam sukienkę i wszystko zapakowałam do płóciennej plażowej torby. Była dziesiąta rano. Najczęś-

ciej wychodziłyśmy z mamą do Marie około 10:30. Mama nie prowadziła samochodu, więc gdy akurat nie było ojca, brałyśmy taksówkę. Słyszałam, jak matka krząta się po kuchni, co wydało mi się dziwne - nigdy nie siedziała w kuchni o tej porze.

- *Maman*, jestem gotowa - powiedziałam, stając w drzwiach do kuchni z torbą plażową w ręce.

Pachniało rybą. Matka myła właśnie dużą deskę do krojenia i spojrzała na mnie kątem oka.

- Gotowa na co? Nigdzie dziś nie idziemy.

Blaty kuchenne zawalone były miskami wszelkich rozmiarów, garnkami i rondlami.

- Ale...
- Żadnych „ale"! Twój wujek Ismael z żoną przyjechali z Teheranu odwiedzić Marie. Jest też ciocia Zenia. Wszyscy przychodzą do nas na lunch i obiad, potem zagramy w karty. Prawdopodobnie zostaną na noc.
- Ale ja zostałam zaproszona dziś wieczorem na przyjęcie urodzinowe!
- Cóż, nie pójdziesz.
- Ale...

Obróciła się do mnie. Czułam, jak jej złość wypełnia kuchnię.

- Czy nie rozumiesz, co znaczy „nie"?

Odwróciłam się, poszłam do swojego pokoju i rzuciłam się na łóżko. Mogłam sama wziąć taksówkę - miałam dosyć pieniędzy. Ale matka nie pozwoliłaby mi na to. Może powinnam wymknąć się z domu. Ale wówczas musiałabym wrócić przed zmrokiem, co było moją godziną policyjną, jeśli nie uprzedzałam matki, dokąd idę. Usłyszałam

samochód parkujący na podjeździe, zgrzyt opon na mokrym piachu. Wyjrzałam przez okno i zobaczyłam, jak szofer ciotki Zeni, Mortezah, uprzejmy mężczyzna około trzydziestki, otwiera tylne drzwi jej nowiutkiego

85

chevroleta. Matka zbiegła po kamiennych schodach, by uściskać siostrę. Mortezah otworzył bagażnik i wyjął małą walizkę. Wszyscy weszli do domu. Stałam nadal przy oknie, z sercem walącym z powodu mojej bezsilności.

- Roohi, daj mi szklankę zimnej wody! - usłyszałam, jak ciotka zwraca się swoim władczym tonem do matki. - Marie zabrała Ismaela i Kahmi po coś do miasta. Niedługo będą. Gdzie jest Marina? Mam coś dla niej.
- Jest gdzieś tutaj. Pewnie siedzi obrażona w swoim pokoju.

Drzwi do mojego pokoju gwałtownie się otworzyły.

- O co chodzi, Marina? Nie witasz się już z ciotką?

Podeszłam do niej i objęłam ją, całując w obydwa policzki. Jej skóra, wilgotna od potu, pachniała nadal Chanel No. 5. Przytuliła mnie do swojej potężnej piersi. Gdy wreszcie uwolniła mnie ze swego uścisku, wyjęła z torby delikatną bransoletkę i założyła mi ją na rękę. Była śliczna. Ciotka Zenia zawsze dawała mi piękne rzeczy. Wytarłam oczy wierzchem dłoni.

- Płakałaś? Dlaczego?
- Mam zaproszenie na wieczorne przyjęcie i nie mogę iść.

Roześmiała się:

- A dlaczego nie możesz pójść?
- No bo...
- Ponieważ ja tu jestem?
- Tak - spuściłam oczy.
- Wiesz, może jestem już stara, ale kiedyś byłam młoda. Młoda i piękna. Możesz mi wierzyć albo nie, ale pamiętam, jak to było.

Wstrzymałam oddech.

- Mortezah odwiezie cię na to przyjęcie i potem odbierze.
- Naprawdę?
- Tak, Kopciuszku. Ale bądź przed północą.

86

Podziękowałam Mortezahowi, gdy wysadził mnie pod domem Nedy, i obiecałam czekać na niego dokładnie w tym samym miejscu o północy. Pomachałam mu na pożegnanie. Po szarych, wystających z trawy kamiennych płytach skierowałam się w stronę domu. Neda stała na ganku, obiegającym wokół parterowy dom, rozmawiając z dwiema dziewczynami. Tył posesji wychodził na morze i słyszałam fale obmywające piaszczysty brzeg. Wkrótce zjawili się wszyscy. Dziewczyny zostawiły swoje torby w sypialni Nedy, a chłopcy - u jej brata i pobiegliśmy na plażę. Bawiliśmy się w berka i graliśmy w piłkę wodną, póki nie dopadł nas głód. Wtedy wróciliśmy do domu. Gdy w pokoju Nedy otworzyłam torbę, żeby wyjąć sukienkę, zorientowałam się, że nie mam ze sobą bielizny na zmianę. Musiałam zostać w kostiumie, co zresztą nie stanowiło większego problemu, ponieważ - choć trochę wilgotny - był biały, a dzięki temu niewidoczny pod sukienką.

Po obiedzie, złożonym z zimnych mięs, świeżego chleba oraz rozmaitych sałatek, zepchnęliśmy na boki meble w salonie i dom wypełniła muzyka grupy Bee Gees. Neda tańczyła z Aramem - przystojnym koszykarzem, który poprosił ją wtedy na boisku o colę. Idealna opalenizna Nedy fantastycznie kontrastowała z jej białą sukienką. Aram rozbawił ją, szepcząc jej coś do ucha. Większość gości utworzyła wkrótce pary, a ja znalazłam się sama w kącie, sącząc z butelki colę. Gdy ją skończyłam, zaraz zabrałam się za następną, przy okazji napełniając talerz chipsami. Jedna piosenka goniła drugą, a ja pochłaniałam takie ilości chipsów, że wreszcie poczułam ból brzucha. Nikt nie poprosił mnie do tańca. Gita tańczyła z Raminem - tamtym potężnym facetem z boiska. Jego dłonie wędrowały z góry na dół po jej plecach. Gita miała wypieki na twarzy. Spojrzałam na zegarek: dziesiąta. Stałam już tak od godziny i przez cały ten czas nikt się

87

do mnie słowem nie odezwał. Czując się nie na miejscu, zażenowana i rozgoryczona jednocześnie, chciałam wyjść z salonu.

Drzwi wychodzące na tylną część ganku były tylko o kilka kroków. Otworzyłam je i ostatni raz rozejrzałam się po pokoju

- nikt nie zareagował. Wyszłam na zewnątrz. Na morzu kładło się światło księżyca, a powietrze było bardzo spokojne. Musiałam coś zrobić. Na przykład popływać. Pływanie zawsze poprawiało mi nastrój. Wiele razy kąpałam się w nocy. W świetle księżyca morze zlewało się w jedno z niebem, znikając w ciepłej, srebrzystej ciemności. Zeszłam po schodkach łączących ganek z podwórkiem i zaczęłam odpinać sukienkę, ale w chwili, gdy zsunęła się na ziemię, poderwał mnie czyjś głos:
- Co robisz?

Obok leżaka, w rogu podwórka stał młody człowiek, zasłaniając rękami oczy.

- Wystraszyłeś mnie! - powiedziałam, podczas gdy moje serce próbowało odzyskać swój normalny rytm. - Czemu się tam schowałeś?
- Nie schowałem się! Siedzę sobie tutaj, na tym leżaku, oddychając świeżym powietrzem, aż nagle zjawia się dziewczyna, która rozbiera się na moich oczach! - Wydawał się wystraszony bardziej ode mnie, co było dość zabawne. Nie mógł mieć więcej niż szesnaście lat i cały czas zakrywał sobie oczy.
- Założyłaś z powrotem sukienkę?
- O co ci chodzi? Nie jestem goła. Mam na sobie kostium kąpielowy. Zamierzam popływać.
- Zwariowałaś? - powiedział, odrywając wreszcie ręce od oczu.
- Masz zamiar pływać w środku nocy w tej ciemnej wodzie?
- Nie jest ciemno — wyszedł księżyc.
- O nie! Utopisz się, a ja nigdy sobie tego nie daruję.
- Nie utopię się.

88

- Nie puszczę cię dalej.
- Dobrze. Poddaję się. Nie idę - powiedziałam, wciągając z powrotem sukienkę.

Jego duże ciemne oczy patrzyły na mnie znad lekko uniesionych kości policzkowych. Drobne, jakby dziecięce usta kontrastowały z resztą twarzy o zdecydowanych rysach. Był o kilka centymetrów wyższy ode mnie. Miał bardzo krótko przystrzyżone brązowe

włosy. Tym, co zwróciło moją uwagę, było jego spojrzenie, pod którym poczułam się wyjątkowa i piękna. Nazywał się Arash.

Ponieważ nie mogłam iść popływać, postanowiłam posiedzieć na zewnątrz. Zapadłam się w wygodnym leżaku, świadoma jednak przez cały czas obecności Arasha. Słyszałam jego oddech. Po około dziesięciu minutach wstał, a ja podskoczyłam.

- Sprawia ci przyjemność straszenie mnie?
- Przepraszam, nie chciałem. Muszę lecieć. Nie pływaj, dobra?
- Dobrze.

Patrzyłam, jak się oddala i wchodzi do domu. Po chwili wyszła Neda i zawołała mnie do środka - zabierała się właśnie do krojenia tortu.

Kilka dni po przyjęciu jechałam rowerem na plażę, gdzie miałam spotkać się z Gitą. Z powodu prac budowlanych jezdnia miejscami pokryta była warstwą piachu. Gdy wzięłam zakręt ze zbyt dużą prędkością, rower niebezpiecznie przechylił się i spadłam. Udało mi się wstać, ale jedno kolano i łokieć krwawiły. Była mniej więcej druga po południu i bardzo gorąco, więc ulica kompletnie opustoszała. Przynajmniej nikt nie zauważył takiego głupiego upadku. W chwili, gdy próbowałam zejść z rowerem z drogi, zdałam sobie sprawę, że ktoś za mną stoi. Obróciłam się. To był Arash, równie zaskoczony jak ja.

- Zawsze pojawiasz się jak duch? - spytałam.

- A ty lubisz ryzyko? - zaśmiał się, oglądając moje zadrapania. - Musimy to przemyć. To dom mojej ciotki - wskazał posesję na rogu.

Wziął mój rower, a ja poszłam za nim. Zadrapania szczypały. Miałam łzy w oczach, ale wzięłam głęboki oddech i nie narzekałam. Nie chciałam, żeby myślał o mnie jak o małej słabej dziewczynce.

- Siedzę sobie na ganku, obserwując ulicę, i nagle widzę, jak jedziesz sto na godzinę i trach! Masz szczęście, że nie złamałaś karku - powiedział.

Błękitne hortensje i bladoczerwone róże pięły się po ścianach domu, a srebrzystozielone gałęzie ogromnej płaczącej wierzby muskały kryty czerwoną dachówką dach.

Arash przytrzymał otwarte drzwi i weszłam do środka. W powietrzu unosił się zapach świeżo upieczonych ciasteczek.

- Babciu, mam gościa! - krzyknął.

Przystojna starsza pani o siwych włosach wyszła z kuchni. Miała na sobie niebieską sukienkę oraz biały fartuch, w który właśnie wycierała ręce. Bardzo przypominała mi moją Babcię.

- Co się stało? - spytała po rosyjsku, widząc krew. Biorąc mnie za rękę, poprowadziła nas do kuchni, słuchając wyjaśnień Arasha. Podobnie jak Babcia, robiła dużo zamieszania i zanim się spostrzegłam, moje zadrapania były oczyszczone, zdezynfe-kowane i zabandażowane. Po chwili siedziałam przy stole przed filiżanką herbaty i domowymi ciastkami.

- Poczęstuj się, proszę - powiedziała gospodyni po persku, ale z silnym rosyjskim akcentem.

- Dziękuję - odpowiedziałam po rosyjsku.

W jej oczach błysnęło zdziwienie:

- Rosjanka! - powiedziała z szerokim uśmiechem - Jak miło! No to masz dziewczynę! I to nie byle jaką, ale miłą Rosjankę!

90

Twarz Arasha zrobiła się purpurowa.

- Babciu, przestań! Ona nie jest moją dziewczyną!

Zaśmiałam się.

- Mów, co chcesz, ale to takie miłe. Masz szczęście. Zostawię was młodych samych - dodała i wyszła do kuchni, powtarzając co chwilę: „Cudownie!".
- Musisz wybaczyć mojej babci - zwrócił się do mnie Arash — jest wiekowa i czasami się gubi.
- Pokazałeś jej swój flet? - krzyknęła babcia z drugiego pokoju.

Arash znów zmienił się na twarzy.

- Jaki flet? - spytałam.
- Nieważne. Dla zabawy grywam na flecie. To nic wielkiego.
- Nie znam nikogo, kto grałby na flecie. Zagrasz coś dla mnie?
- Jasne - zgodził się bez specjalnego entuzjazmu.

Poszłam za nim do jego pokoju, gdzie z długiego, czarnego futerału wyjął srebrny flet, przebiegając placami po smukłym instrumencie. Wkrótce smutna melodia wypełniła pokój. Siedziałam na łóżku oparta o ścianę. Arash stał przede mną, poruszając się w takt muzyki, jakby stanowiła ona jego część, jakby powoływał ją do życia. Patrzył przed siebie, widząc coś, czego nikt inny nie potrafiłby dostrzec. W otwartym oknie tańczyła biała zasłona, chwytając na przemian światło słoneczne i cień. Nigdy przedtem nie słyszałam tak pięknej muzyki. Skończył grać, szukając wzrokiem moich oczu. Milczałam, jak zaklęta. Utwór okazał się kompozycją samego Arasha, który jednak był zbyt skromny, by o tym mówić. Chciał wiedzieć, czy na czymś gram i zgodnie z prawdą powiedziałam mu, że nie. Potem spytał, ile mam lat, a gdy dowiedział się, że trzynaście, wyglądał na zaskoczonego. Myślał, że mam co najmniej szesnaście. Dla mnie natomiast niespodzianką było jego osiemnaście lat.

91

Podobało mi się, jak na mnie patrzył, gdy do niego mówiłam. Siedział wygodnie na krześle, z łokciem na oparciu, podtrzymując dłonią podbródek, i uśmiechał się, a cała jego uwaga skupiona była na mnie. Sposób, w jaki zastanawiał się za każdym razem, gdy miał odpowiedzieć na moje pytanie, sprawił, że w moim odczuciu nasza rozmowa miała dla niego znaczenie. Spytałam, czy zechce następnego dnia pójść ze mną rano na spacer. Zgodził się.

Następnego ranka babcia Arasha pomachała nam z ganku.

- Zwariuję z nią. Ciągle myśli, że jesteś moją dziewczyną, i chce, żebyś przyszła dzisiaj na lunch.
- Bardzo chętnie przyjdę, jeśli nie masz nic przeciwko temu.

Spojrzał na mnie pytająco.

- To znaczy, jeśli to tylko pomysł twojej babci, a ty sam nie masz ochoty, żebym przyszła, możesz mi powiedzieć.
- Oczywiście, że chcę, żebyś przyszła.
- To dobrze, bo chciałabym znowu posłuchać, jak grasz na flecie.

Dotarliśmy do cichej, oddalonej części plaży. Z daleka widać było kilka osób leżących na piasku oraz kilka w morzu. Spienione fale załamywały się i rozbijały o brzeg. Zdjęłam sandały, pozwalając, by woda wciskała mi się przez palce. Była chłodna i delikatna. Poprosiłam Arasha, żeby opowiedział mi o swojej rodzinie. Jego ojciec był biznesmenem, matka zajmowała się domem. Rodzice jeździli każdego lata do Europy, zaś Arash z bratem i babcią przyjeżdżał do domu ciotki. Wspomniał, że jego brat ma na imię Aram i jest o dwa lata młodszy.

- Żartujesz... Aram to twój brat? - byłam zaskoczona.
- Tak, znasz go?

92

- Tylko go poznałam. Wygląda na bardzo towarzyskiego. Zawsze trzyma się z innymi dzieciakami, za to ciebie nigdy nie widziałam przed przyjęciem u Nedy. Gdzie się ukrywałeś?

Powiedział mi, że nie jest tak towarzyski, jak młodszy brat, i że woli czytać albo grać na flecie. Do Nedy poszedł tylko dlatego, że jest ich sąsiadką w Teheranie i dziewczyną Arama.

Arash miał bardzo dobre wyniki w liceum i właśnie ukończył pierwszy rok medycyny na uniwersytecie teherańskim. Powiedziałam mu, że też jestem dobrą uczennicą i - podobnie jak on - chcę studiować medycynę. Zaproponowałam, żeby poszedł ze mną popływać, ale wolał siedzieć na plaży i czytać.

Babcia Arasha, Irena, przygotowała na lunch prawdziwą ucztę. Był piękny dzień, więc ustawiła stół przykryty idealnie wyprasowanym białym obrusem na podwórku, pod płaczącą wierzbą. Patrzyłam, jak nalewała mi do szklanki lemoniadę, a kosmyki jej srebrnych włosów tańczyły na wietrze. Nałożyła mi na talerz ryż, upieczoną na ruszcie rybę i sałatkę, nie zważając na moje protesty.

- Powinnaś więcej jeść, Marina. Jesteś za szczupła. Matka nie karmi cię właściwie.

Od chwili, gdy Irena zorientowała się, że znam rosyjski, ani razu nie zwróciła się do mnie po persku. Podobnie jak moja babcia, była dumną kobietą i choć umiała mówić po persku, odmawiała posługiwania się tym językiem, chyba że było to absolutnie konieczne. Mój rosyjski pozostawiał już wówczas wiele do życzenia. Co prawda rodzice mówili w domu po rosyjsku, ale ja od śmierci Babci nie używałam go, ponieważ w moim przekonaniu był czymś szczególnym, co chciałam dzielić tylko nią i z nikim innym. Umiejętności językowe Arasha w tym względzie nie były dużo lepsze od moich, więc nie czułam się

93

zbyt skrępowana. Rozmowa po rosyjsku z Ireną sprawiała mi przyjemność, przypominając czasy dzieciństwa.

Po lunchu Irena położyła się, a my poszliśmy do kuchni pozmywać. Wkładałam do zlewu brudne talerze, a Arash zamykał pozostałe jedzenie w szczelnych pojemnikach, które następnie układał na półkach lodówki. Widać było, że nie czuje się w kuchni obco. Gdy skończył z pojemnikami, stanął obok mnie ze ścierką i gdy podałam mu do wytarcia pierwszy spłukany talerz, nasze oczy spotkały się. Poczułam nieodpartą potrzebę wyciągnięcia ręki i dotknięcia jego twarzy.

- Muszę odmówić wieczorną modlitwę przed zachodem słońca — powiedział mi Arash, gdy siedzieliśmy u niego na podwórku.
- Mogę popatrzeć?
- Masz dziwne pomysły - powiedział. Zgodził się jednak i obserwowałam go, nie mówiąc ani słowa. Stanął z twarzą zwróconą w stronę Mekki, po czym wykonał wszystkie elementy przewidziane przez *namaz.* Zamknął oczy, odmówił szeptem modlitwy po arabsku, ukląkł, podniósł się i dotknął czołem swojego modlitewnego kamienia.
- Dlaczego jesteś muzułmaninem? - spytałam, gdy skończył.
- Jesteś najdziwniejszą osobą, jaką w życiu spotkałem — powiedział, śmiejąc się, ale wyjaśnił, że według jego przekonań, islam może ocalić świat.
- A co z twoją duszą? - spytałam.

Moje pytanie zaskoczyło go.

- Jestem pewien, że ocali również moją duszę. Jesteś chrześcijanką?
- Tak.

94

- Dlaczego? Ponieważ twoi rodzice są chrześcijanami?

Wyjaśniłam mu, że moi rodzice są niepraktykujący.

- W takim razie dlaczego? - nalegał.

Zdałam sobie wówczas sprawę, że sama nie znam odpowiedzi. Powiedziałam mu, że studiowałam islam i że to nie było dla mnie, chociaż nie umiałam wyjaśnić, dlaczego. Prawdopodobnie wiedziałam więcej o Mahomecie niż o Jezusie. Więcej razy czytałam Koran niż Biblię, ale Jezus w jakiś sposób był mi bliższy. Arash uśmiechał się do mnie. Domyśliłam się, że oczekiwał ode mnie jakiegoś silnego argumentu, tymczasem niczego takiego mu nie zaprezentowałam. Dla mnie to była sprawa serca.

Spytałam, czy jego rodzice są religijni. Ojciec pochodził z muzułmańskiej rodziny i wierzył w Boga, ale nie w Mahometa, Jezusa czy innego proroka. Rodzina babki była wyznania chrześcijańskiego, ale sama Irena z całą pewnością nie była religijną osobą. Jej mąż, ojciec matki Arasha, który zmarł dwa lata wcześniej, nigdy nie wierzył w Boga. Matka Arasha była natomiast chrześcijanką i choć nigdy nie chodziła do kościoła, zawsze modliła się w domu. Chciałam wiedzieć, co rodzina sądzi o jego przekonaniach religijnych. Przyznał, że odkąd skończył trzynaście lat, nigdy nie opuścił żadnej z codziennych modlitw, a rodzina była przekonana, że to mu minie z wiekiem.

Następnego dnia wieczorem siedziałam na schodach naszej daczy, obserwując zachód słońca. Chmury na horyzoncie, podświetlane ostatnimi promieniami słonecznymi, nabrały odcienia wściekłej czerwieni. W miarę jak zbliżała się noc, czerwień przechodziła w purpurę. Nie przestawałam myśleć o Arashu. Byłam w jego obecności szczęśliwa szczęściem, które przewyższało cała resztę, a świat czyniło małym i nic nie znaczącym. Zamknęłam oczy, wsłuchując się w noc. Słyszałam wyruszające

95

na nocne łowy nietoperze i dźwięk okrętowej syreny w porcie. Arash czytał mi wcześniej poezje. Jego głęboki, łagodny głos przydawał wierszom Hafeza, Sadiego i Rumiego więcej magii, niż gdy czytałam je sama dla siebie. Recytował je z taką mocą, jakby należały do niego; jakby sam komponował każdy wers jak idealną melodię. Może to była miłość. Może go pokochałam.

Chciałam, żeby Arash zobaczył moją skałę modlitwy, więc pewnego ranka zaprosiłam go do naszego domu.

— Dlaczego nazywasz to miejsce skałą modlitwy? - zapytał, gdy szliśmy w jej kierunku.

— Kiedyś, gdy byłam małą dziewczynką, odmówiłam tam swoją modlitwę, a ponieważ wydało mi się to zupełnie wyjątkowe, od tego czasu zawsze wracam na to miejsce. Jest dla mnie czymś szczególnym.

Wkrótce byliśmy na miejscu. Nigdy wcześniej nikomu o tym nie mówiłam. Przez moment ogarnęły mnie wątpliwości, czy dobrze zrobiłam. W końcu był to tylko stos pokrytych mchem kamieni.

— Uważasz, że jestem pomylona? - spytałam.

— Nie. Podejrzewam, że — podobnie jak ja — desperacko poszukujesz sposobu, by być bliżej Boga. Moim sposobem jest gra na flecie, twoim - modlitwa na tej skale.

— Pomódlmy się razem — zaproponowałam. — Może też to poczujesz. To jest jak otwieranie okna do nieba.

Wspięliśmy się oboje na skałę, podnieśliśmy w górę ręce, i zaczęłam recytować fragment dwudziestego trzeciego Psalmu Dawida: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. / Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. / Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: / orzeźwia moją duszę. / Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach / przez wzgląd na moje imię. / Chociażbym chodził ciemną doliną, / zła się nie ulęknę,

/ bo Ty jesteś ze mną. / Twój kij i Twoja laska / są tym, co mnie pociesza.[2]

- Piękne! - powiedział, gdy skończyłam. - Co to było?

Wyjaśniłam mu, że Psalmy Dawida są częścią Biblii. Nigdy o nich nie słyszał. Powiedziałam mu o Babci, która zwykle mi je czytała i o tym, że ten był moim ulubionym.

Siedzieliśmy na skale. Jego wzrok błądził gdzieś daleko.

- Zastanawiałaś się kiedyś, co dzieje się z nami po śmierci? - spytał.

Przyznałam, że tak. Powiedział wtedy, że śmierć jest tajemnicą, której nie da się rozwikłać; że jest tym jedynym miejscem, o którym - gdybyśmy je nawet odwiedzili - nie umielibyśmy powiedzieć ani słowa; i że nie ma przed nią ucieczki.

- Nienawidzę, gdy ludzie, których kochasz, umierają. Taki ból nigdy nie mija - powiedziałam.

- Tak naprawdę nigdy nikogo nie straciłem. Mój dziadek umarł, gdy byłem małym dzieckiem, i nic z tego nie pamiętam.

- Ja pamiętam śmierć mojej Babci.

W oczach miał łzy. Tak jak przedtem chciałam dotknąć jego twarzy, poczuć pod palcami każdą jej rysę. Chciałam go pocałować. Nie mogąc dłużej tego znieść, wstałam. Poderwał się na nogi i stanął na wprost mnie. Przez jeden krótki moment jego wargi dotknęły moich. Odsunęliśmy się od siebie jak rażeni gromem.

- Przepraszam - powiedział.

- Za co?

- To wbrew nakazom Boga, żeby mężczyzna dotykał w ten sposób kobiety, jeśli nie są małżeństwem.

2 Fragment psalmu 23 według „Pisma Świętego Nowego i Starego Testamentu" Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1988.

97

- W porządku.
- Nie, to nie jest w porządku. Chcę, żebyś' wiedziała, że zależy mi na tobie i że cię szanuję. To nie powinno było się zdarzyć. Poza tym jesteś o tyle młodsza. Musimy zaczekać.
- Chcesz powiedzieć, że mnie kochasz?
- Tak, kocham cię.

Nie do końca mogłam zrozumieć, dlaczego czuł się winny z powodu naszego pocałunku. Domyślałam się, że ma to związek z jego religijnymi przekonaniami. Tamtego lata nie raz widziałam całujące się w ukryciu pary, zastanawiając się, jak to jest. Gdyby to zależało ode mnie, pocałowałabym go jeszcze raz, ale nie chciałam zrobić niczego niewłaściwego ani go zdenerwować. Był starszy i wiedział lepiej, a ja mu ufałam.

Tamtej nocy spałyśmy z mamą w domu ciotki Zeni. Obudziłam się o szóstej rano i na palcach udałam się do kuchni, żeby zrobić sobie herbatę. Z kubkiem w ręce weszłam do salonu, gdzie ze zdziwieniem natknęłam się na ciotkę, siedzącą przy zawalonym stosami papierów stole. Podeszłam bliżej. Miała na sobie różową bawełnianą koszulę nocną, bardziej odpowiednią dla młodej dziewczyny niż dla potężnej sześćdziesięcioletniej kobiety. Robiła notatki w niewielkim kalendarzu. Zatrzymałam się, nie wiedząc, czy powinnam przywitać się, czy nie, gdyż ciotka wydawała się całkowicie pochłonięta swoją pracą.

- Dlaczego tak wcześnie jesteś na nogach, Marina? Zakochałaś się, czy co? - spytała tak głośno, że prawie wylałam herbatę.
- Dzień dobry, ciociu — wymamrotałam.
- Może dobry dla ciebie.

Nie przestawała pisać.

- Wychodzisz? - spytała.
- Tak.

98

- Dokąd?

Matka rzadko pytała, dokąd idę.

- Niedaleko.
- Czy twoja matka wie, że wychodzisz tak wcześnie?
- Nie wiem.

Patrzyła na mnie swoimi bladoniebieskimi oczami.

- Nie będzie łatwo, ale jestem twardsza.

Kompletnie nie wiedziałam, o co jej chodzi.

- Nie jesteś głupia, nie patrz tak na mnie! Wiesz, co mam na myśli. Twoja matka i moja córka są ulepione z tej samej gliny. Bóg nie zwracał widać większej uwagi na to, co robi, stwarzając je obie. Przynieś mi filiżankę herbaty.

Odwróciłam się i zrobiłam to, o co mnie prosiła. Lekko drżącymi rękami postawiłam przed nią herbatę.

- Usiądź - powiedziała władczym tonem, mierząc mnie wzrokiem od stóp do głów. - Ile masz lat?
- Trzynaście.
- Nie straciłaś jeszcze dziewictwa?

- Słucham? - wyszeptałam.
- Dobrze - uśmiechnęła się - znam cię lepiej niż twoja matka. Patrzę i widzę, podczas gdy ona patrzy i nie chce widzieć. Widzę, że dzisiaj po raz pierwszy nie masz przy sobie książki. Chcesz, żebym je wymieniła?
- Co wymieniła?
- Książki, które przeczytałaś.

Czułam, jak oblewa mnie pot.

- „Hamlet", „Romeo i Julia", „Przeminęło z wiatrem", „Małe kobietki", „Wielkie nadzieje", „Doktor Żiwago", „Wojna i pokój" i wiele innych. Czego dowiedziałaś się z tych książek?
- Wielu rzeczy.

99

- Nie zrób czegoś głupiego. Mam nadzieję, że nie masz niczego wspólnego z całą tą rewolucją?
- Ciociu, o czym mówisz? Jaką rewolucją?
- Masz mnie za głupią?

Pokręciłam głową. Nie miałam pojęcia, o czym mówi.

- Cieszę się, że słyszysz to ode mnie, ponieważ sporo wiem na temat rewolucji. Posłuchaj mnie uważnie. Coś paskudnego dzieje się w tym kraju — czuję to w powietrzu, a jest to zapach krwi i nieszczęścia. Miały miejsce protesty i wiece przeciwko szachowi. Ten Ajatollah — zapomniałam, jak się nazywa — od lat przeciwstawiał się rządowi i wierz mi, nie ma dobrych intencji. Jedna dyktatura odejdzie, przyjdzie następna, jeszcze gorsza - taka sama jak w Rosji, tylko inaczej będzie się nazywać. Dużo bardziej niebezpieczna, ponieważ ta rewolucja toczy się w imię Boga. Wykształceni ludzie popierają dziś tego Ajatollaha. Nawet Marie i jej mąż, moja własna rodzina. Jest teraz na emigracji, ale to ich nie powstrzymuje. Trzymaj się od niego z daleka, Marina. Marie twierdzi, że szach jest zbyt bogaty. Szach to szach. Nie jest doskonały, ale w końcu, kto jest? Według tamtego Ajatollaha, w Iranie jest zbyt wielu biednych, ale biedni są na całym świecie. Spójrz, co stało się w Rosji. Zabili cara i myślisz, że jest im teraz lepiej? Myślisz, że wszyscy ludzie w Rosji są wolni, bogaci i szczęśliwi? Komunizm nie jest odpowiedzią na problemy społeczne. Ani religia. Rozumiesz?

Zaskoczona przytaknęłam, mając mętlik w głowie, a ciotka wróciła do swojej pracy.

Jakiś czas później, tego samego ranka, wybrałam się z Arashem na spacer. Aram zawołał nas z ganku, pytając, dokąd idziemy.

- Czemu chcesz wiedzieć? - spytał Arash.

100

Aram nudził się i chciał iść z nami. Arash kazał mu wracać do łóżka, ale brat nalegał, więc w końcu się zgodził. W drodze na plażę Aram spytał, co robimy razem po całych dniach. To zdenerwowało Arasha i wywołało między nimi kłótnię, która mnie rozbawiła.

Gdy dotarliśmy na plażę, Aram poszedł ze mną popływać, natomiast Arash, który nie lubił wody, został na brzegu z książką. Obserwując go, zauważyłam, że lektura niespecjalnie go interesuje. Przyglądał się mi i Aramowi.

Przez resztę dnia był cichy. Wieczorem poszliśmy do jego pokoju, gdzie grał mi na flecie. Zamknęłam oczy. Nagle przerwał w środku swojego ulubionego utworu. Otworzyłam oczy i spojrzałam na niego zdziwiona.

- Co się stało? - spytałam.
- Nic.

Patrzył w dół, unikając mojego wzroku.

- Arash, powiedz mi, o co chodzi.

Usiadł na łóżku obok mnie.

- Naprawdę mnie kochasz?
- Tak, kocham cię. Co jest nie w porządku?
- Wyglądałaś dzisiaj na taką szczęśliwą z moim bratem. Dobrze się bawiłaś i pomyślałem, że może... nie wiem...
- Pomyślałeś, że coś do niego czuję.
- A nie jest tak?
- Powinieneś znać mnie lepiej. Jest zabawny, ale nie w moim typie.
- Co znaczy „w moim typie"?
- Ty jesteś w moim typie, Aram nie. To wszystko. Nie kocham twojego brata, ale ciebie.
- Wybacz mi, nie wiem, co we mnie wstąpiło. Aram zawsze miał powodzenie. Dziewczyny go lubią. Nie chcę cię stracić.

101

- Nie stracisz.

Ciągle wyglądał na niezbyt szczęśliwego.

- Nie wierzysz mi? - spytałam.
- Wierzę.

Wstał i podszedł do okna. Było dość wietrznie i huk fal zagłuszał inne dźwięki. Nagle wyznał, że musi mi powiedzieć coś bardzo ważnego. Nie wiedziałam, czego oczekiwać. Arash powiedział mi o wielkim ruchu wymierzonym przeciwko szachowi; o tym, że toczy się rewolucja i że miały miejsce liczne protesty oraz liczne aresztowania.

- Tego właśnie ranka - powiedziałam mu — ciotka Zenia opowiadała mi o rewolucji.

Spytałam, dlaczego będzie rewolucja przeciwko szachowi, a Arash wyjaśnił mi, że szach, jego rodzina i rząd są skorumpowani i że codziennie bogacą się kosztem większości Irańczyków, walczących z biedą. Powiedziałam mu, że według ciotki w Iranie stanie się to, co stało się w Rosji.

- Rewolucja w Rosji nie miała właściwych podstaw. Komunizm nie był rozwiązaniem ich problemów. Przywódcy komunistyczni nie wierzyli w Boga, i sami wkrótce stali się skorumpowani — przekonywał Arash.
- Skąd możesz mieć pewność, że ktokolwiek, kto zastąpi szacha, będzie lepszy?

Spytał mnie, czy słyszałam o Ajatollahu Chomeinim.

- Ciotka mówiła o jakimś Ajatollahu, ale nie pamiętała imienia. Kim jest Chomeini?

Powiedział mi wówczas, że Chomeini jest Bożym wybrańcem, którego szach wydalił z kraju. Ajatollah chciał, żeby mieszkańcy Iranu żyli zgodnie z zasadami islamu; żeby w bogactwach kraju mieli udział wszyscy, a nie tylko wąska grupa ludzi. Przez wiele lat stał na czele opozycji wobec szacha.

102

Powiedziałam Arashowi, że mam złe przeczucia w związku z tą rewolucją. O ile się orientowałam, ani moja, ani jego rodzina nie należały do bogatych. Nasi rodzice nie zajmowali co prawda ważnych pozycji w rządzie, ale prowadziliśmy wygodne życie. Otrzymaliśmy za darmo dobre wykształcenie, Arash studiował medycynę na uniwersytecie. Po co nam rewolucja?

- Nie chodzi tylko o nas, Marina - odpowiedział mi podekscytowany. — Chodzi o tych, którzy żyją w biedzie. Rząd zarabia góry pieniędzy na eksporcie ropy, która jest własnością narodu irańskiego, i znaczna część tych funduszy trafia na prywatne konta szacha i jego ministrów. Czy wiedziałaś, że od lat ludzie, którzy krytykują szacha i jego rząd, są zatrzymywani przez tajną policję SAVAK, torturowani, a nawet skazywani na śmierć?
- Nie.
- Taka jest prawda.
- Skąd to wszystko wiesz?
- Poznałem kilku więźniów politycznych. Robią im straszne rzeczy w więzieniu; od samego słuchania o nich robi się niedobrze.
- To straszne! Nie miałam pojęcia.
- No, to teraz już masz.

Byłam niespokojna. Nie chciałam, żeby przytrafiło mu się coś złego. Poczułam zimny dreszcz. Arash trzymał mnie za ręce.

- Marina, nie martw się. Nic mi nie będzie. Obiecuję.

Próbowałam mu wierzyć. Próbowałam być dzielna. W końcu miałam trzynaście lat.

Przez resztę lata omijałam polityczne dyskusje z Arashem. Chciałam zapomnieć o rewolucji; miałam nadzieję, że sprawa ucichnie. Arash codziennie grał dla mnie na flecie. Chodziliśmy

na długie spacery, jeździliśmy rowerami na plażę i siedząc na huśtawce obok jego domu, czytaliśmy poezję.

Arash musiał wrócić do Teheranu dwa tygodnie przede mną. Matka i ja zwykle wracałyśmy na początku września, co dawało mi wystarczająco dużo czasu na przygotowania do szkoły. Rok szkolny zaczynał się 21 września, pierwszego dnia jesieni. Patrzyłam, jak Arash odjeżdża sprzed domu swojej ciotki białym paykanem ojca, z babcią siedzącą z przodu i bratem na tylnym siedzeniu auta. Pomachali mi na pożegnanie, a ja machałam do chwili, gdy całkiem zniknęli mi z oczu.

Przyjechałam do Teheranu w czwartek 7 września i natychmiast zadzwoniłam do Arasha. Mieliśmy się spotkać za dwa dni w księgarni.

Dziewiątego września obudziłam się przed świtem. Czując podniecenie, wyszłam na balkon. O tak wczesnej porze zwykle ruchliwa ulica była opustoszała, a delikatny wiatr szeleścił zakurzonymi liśćmi klonów. Przyszło mi do głowy, żeby zadzwonić do Arasha i umówić się na wcześniejszą godzinę, ale to byłoby wariactwem. Musiałam zaczekać. Nagle usłyszałam dziwny, syczący dźwięk. Spojrzałam w ciemność. Po drugiej stronie ulicy coś się poruszyło. Wytężyłam wzrok. Ciemna postać weszła w plamę ulicznego światła i zaczęła pisać coś na ceglanej ścianie sklepu, używając farby w sprayu. Ktoś krzyknął „Stać!", ale nie zorientowałam się z której strony, ponieważ słowo odbijało się echem od okolicznych budynków. Ciemna postać ruszyła biegiem. Usłyszałam głośny,

podobny do grzmotu dźwięk. Uciekający człowiek zniknął za rogiem, a w jego miejsce pojawiły się sylwetki dwóch uzbrojonych żołnierzy. Szybko wróciłam do środka.

104

Po wschodzie słońca znów wyszłam na balkon. Szara ceglana ściana po drugiej stronie ulicy pokryta była wielkimi czerwonymi literami: „Skończyć z szachem".

Do księgarni dotarłam kilka minut przed czasem i zajęłam się przeglądaniem książek na półkach. Kwadrans po dziesiątej rozejrzałam się - Arash nigdy się nie spóźniał. Co chwila spoglądałam na zegarek. Za każdym razem, gdy otwierały się drzwi i ktoś wchodził, na moment nadzieja wstępowała mi w serce. Jednak Arash nie zjawił się. Czekałam do jedenastej, powtarzając sobie w duchu, że wszystko w porządku, że nic mu nie jest i że prawdopodobnie utknął w korku lub zepsuł mu się samochód.

Wróciłam do domu i natychmiast zadzwoniłam do Arasha. Odebrał Aram, a po sposobie, w jaki odpowiedział mi „cześć", zorientowałam się, że coś jest nie tak. Powiedziałam, że Arash miał spotkać się ze mną w księgarni, ale nie przyszedł.

- Aram, gdzie on jest? - spytałam najspokojniej, jak mogłam.

Nie wiedział. Arash wyszedł z domu poprzedniego ranka i miał wrócić tego samego dnia na obiad, ale nie wrócił. Rodzice obdzwonili wszystkich znajomych, ale nikt nie wiedział, gdzie jest. Tego dnia na placu Jaleh miała miejsce wielka manifestacja przeciwko szachowi, zorganizowana przez zwolenników Chomeiniego. Wojsko otworzyło ogień do uczestników i wiele osób zostało rannych. Ojciec Arasha poszedł nawet do Evin, ale nie znalazł go tam.

Robią straszne rzeczy więźniom politycznym; od samego słuchania o nich robi się niedobrze. Odsuwałam od siebie tę myśl. Zobowiązałam Arama, żeby do mnie zadzwonił, gdy tylko czegoś się dowie.

Pokój, w którym się znalazłam, przygniatał mnie lodowatą pustką. Czułam się, jakby samo życie odepchnęło mnie od siebie. Stłumiony szum jadących ulicą samochodów wydawał się dziwny i obcy. Znałam ten ból. To był smutek.

105

Następnego dnia rano zadzwoniłam do drzwi domu Arasha i czekałam. Otworzył Aram. Objęlis'my się i żadne z nas nie mogło przerwać tego uścisku. Otworzyłam oczy i zobaczyłam przyglądającą się nam Irenę. Musiałam być silna. Puściłam Arama i objęłam Irenę. Potem pomogłam jej przejść do salonu i usiąść na kanapie. Do pokoju wszedł ojciec Arasha i Aram przedstawił nas sobie. Arash był bardzo podobny do ojca.

- Dziękuję, że przyszłaś - powiedział - Arash wszystko mi o tobie opowiedział. Żałuję, że spotykamy się w takich okolicznościach.

Usiadłam obok Ireny i wzięłam ją za rękę. Płakała. Weszła matka Arasha, więc wstałam i ucałowałam ją. Jej twarz była zimna, a oczy spuchnięte. Wszędzie pełno było rodzinnych zdjęć. Nie miałam żadnego wspólnego zdjęcia z Arashem.

Poprosiłam Arama, żeby pokazał mi pokój brata. Był bardzo prosto urządzony. Na ścianach nie wisiały żadne obrazy ani plakaty. Na biurku leżał czarny futerał na flet, a obok mała biała kasetka na biżuterię. Aram podniósł ją i podał mi.

- Kupił to dla ciebie kilka dni temu - wyjaśnił.

Otworzyłam pudełko. Wewnątrz znajdował się piękny złoty naszyjnik. Zamknęłam kasetkę i odstawiłam na biurko.

- W jednej z jego szuflad znalazłem list. Nie zamierzałem grzebać w jego osobistych rzeczach, ale musiałem poszukać jakichś wskazówek, które pomogłyby go odszukać — powiedział Aram, podając mi kartkę papieru. Poznałam charakter Arasha. List adresowany był do jego rodziców, babci, brata i mnie. Pisał w nim, że musi dać wyraz temu, co uważa za słuszne. Czuł potrzebę przeciwdziałania wszystkiemu, co jest złe. Wyjaśniał, że na miarę swych możliwości popierał rewolucję islamską przeciwko szachowi i że miał świadomość niebezpieczeństwa, na jakie się naraża. W jego własnym odczuciu nigdy nie był odważny, ale - jego

106

zdaniem - nadszedł czas, by przezwyciężyć strach, nawet za cenę życia, w imię własnych przekonań. Na koniec wspomniał, że jeśli czytamy ten list, to oznacza, że prawdopodobnie nie żyje. Prosił o wybaczenie, przepraszając za ból, jaki nam wyrządza.

Spojrzałam na Arama.

- Rodzice nie mieli pojęcia, jak daleko był zaangażowany w tę głupią rewolucję, ale ja wiedziałem. Próbowałem go powstrzymać, ale go znasz - nigdy mnie nie słuchał. Jestem tylko małym braciszkiem, który nic nie wie.

Usiadłam na łóżku Arasha i oddałam list Aramowi. Na poduszce leżał niebieski T-shirt. Podniosłam go. To był jeden z jego ulubionych, miał go na sobie wiele razy tego lata. Zachował jeszcze jego zapach. Wydało mi się, że Arash za moment wejdzie do pokoju, ze swoim ciepłym uśmiechem i wypowie moje imię miłym, łagodnym głosem.

Poprzedniego wieczoru oglądałam wiadomości. Nie było w nich żadnej wzmianki o manifestacji na placu Jaleh ani o ofiarach. Jednak wszystkie kanały telewizyjne były kontrolowane przez państwo, więc pomijały większość aktualnych wydarzeń. Nie mogłam pojąć, dlaczego szach wydał rozkaz strzelania do ludzi. Dlaczego nie wysłuchał żądań protestujących i dlaczego nie chciał z nimi rozmawiać?

Podeszłam do okna i wyjrzałam na zewnątrz, zastanawiając się, czy Arash kiedykolwiek myślał o mnie, gdy podobnie jak ja w tej chwili, stał przy oknie i obserwował ulicę. Obok mnie stał Aram i poczułam dla niego wielkie współczucie. On i jego brat byli tak różni, a przecież tak sobie bliscy.

W salonie zwróciłam uwagę na jedno ich zdjęcie: dwaj mali chłopcy, może siedmio i dziewięcioletni, roześmiani, obejmujący się ramionami za szyje.

107

8. ROZDZIAŁ

Dziś wieczorem naszemu budynkowi przypada ciepła woda - powiedziała mi Sara.

To była moja pierwsza noc w 246. Wyjaśniła, że ciepła woda jest raz na dwa, trzy tygodnie i zawsze przez nie więcej niż dwie albo trzy godziny. Kolej naszego pokoju wypadała około drugiej nad ranem.

- Każda ma dziesięć minut na prysznic. Obudzę cię - obiecała.

Była pora, żeby iść spać. Światła w pokojach gaszono o jedenastej wieczorem, ale lampy na korytarzu paliły się zawsze. Sarah poznała mnie z dziewczyną odpowiedzialną za „łóżka". Każda z nas dostawała trzy koce. Wszystkie spałyśmy obok siebie na podłodze, na przydzielonych miejscach, które od czasu do czasu rotacyjnie zmieniano. Było tyle dziewcząt, że czasami wykorzystywano do spania nawet korytarz. Dostałam miejsce w sali, obok Sary. Złożyłam na trzy jeden koc, robiąc z niego materac, drugi

wykorzystałam jako poduszkę, a trzecim nakryłam się. Dojście w nocy do toalety bez nadeptywania kogoś po drodze było prawdziwym wyzwaniem. W czasach szacha w budynku 246, na obu kondygnacjach razem przetrzymywano około pięćdziesięciu więźniów. Teraz liczba ta dochodziła do 650.

108

Sara obudziła mnie zgodnie z obietnicą. W pierwszej chwili byłam zdezorientowana, nie wiedziałam, gdzie jestem. Po chwili uświadomiłam sobie, że nie jestem w swoim łóżku w domu. To było Evin. Szum wody płynącej z pryszniców mieszał się z głosami dziewcząt. Sara pomogła mi dokuśtykać na miejsce. Łazienka z prysznicami miała cementowe, pomalowane na ciemnozielony kolor podłogi i ściany. Grube plastikowe panele dzieliły ją na sześć kabin. Dwie dziewczyny musiały dzielić jedną kabinę przez dziesięć minut. Powietrze nasycone było parą i zapachem taniego mydła. Nacierałam nim skórę i płakałam.

Od chwili, gdy zdjęłam z oczu przepaskę w tamtą noc egzekucji, moje życie uległo kompletnej zmianie. Wcześniej nie brakowało ciężkich doświadczeń, ale żadne nie wpłynęło zasadniczo na jego istotę. Straciłam najbliższych, zostałam aresztowana i poddana torturom, ale tamtej nocy przekroczyłam jakąś granicę. Mój czas na tym świecie skończył się, a jednak nadal żyłam. Może to była granica między życiem a śmiercią. Teraz nie znajdowałam się po żadnej z tych dwóch stron.

Po prysznicu wróciłyśmy na nasze miejsca do spania. Było tak ciasno, że leżąc na plecach, przeszkadzałabym sąsiadce. Położyłam się więc twarzą do Sary, prostując kolana ile się dało. Sara otworzyła oczy i uśmiechnęła się.

- Marina, nie zrozum mnie źle, wiem, że to brzmi głupio, ale cieszę się, że jesteś tu ze mną. Byłam taka samotna, zanim przyszłaś.
- Też się cieszę, że nie jestem sama.

Zamknęła oczy, podobnie jak ja. Chciałam jej powiedzieć o egzekucjach, ale nie mogłam. Nie znajdowałam słów, by opisać tamtą noc. Poza tym nie chciałam jej mówić o moim dożywociu, gdyż to tylko by ją przybiło. Czy faktycznie zamierzają trzymać mnie przez całe życie w Evin? Oznaczałoby to, że nigdy

109

nie obejmę matki, nie zobaczę Andre, nie pójdę do kościoła ani nie pojadę nad Morze Kaspijskie. Nie, chcieli mnie tylko nastraszyć, doprowadzić do rozpaczy. Powinnam długo i cierpliwie modlić się. Prosić Boga o wybawienie. Nie tylko mnie, ale także Sary. Wkrótce wrócimy do domu.

Wydawało się, że leżałyśmy tylko przez chwilę, gdy przez głośniki w pokoju rozległ się głos muezina: *Allaho akbar. Allaho akbar…* Był to moment porannej modlitwy, którą należało odmawiać przed wschodem słońca. Sara, podobnie jak większość dziewcząt, poszła do łazienki, by spełnić rytuał *voozo*: obmycia dłoni, rąk i stóp, poprzedzający *namaz.* Nareszcie mogłam się rozprostować. Ktoś dotknął mojego ramienia. Otworzyłam oczy. To była Soheila.

- Nie wstajesz na *namazi* - spytała.
- Jestem chrześcijanką - uśmiechnęłam się.
- Jesteś pierwszą chrześcijanką, jaką tu widzę! Miałyśmy tu... to znaczy mamy po sąsiedzku chrześcijan. Są w pokoju obok. Mają na nazwisko Jalalian. Przyjaźnię się z ich córką Nancy. Kiedyś zaprosili nas na kawę po turecku do swojego domu. Znasz ich?

Zaprzeczyłam.

Przeprosiła za to, że mnie obudziła, pytając, czy chrześcijanie się modlą. Wyjaśniłam, że tak, ale w przeciwieństwie do muzułmanów, nie muszą tego robić o konkretnych porach dnia.

Na siódmą rano przewidziane było sprzątanie sali. Przebiegło z zadziwiającą dla mnie sprawnością: złożone koce szybko utworzyły pokaźny stos w jednym rogu. Dwie dziewczyny odpowiedzialne za organizację posiłków rozłożyły na podłodze cienkie plastikowe podkładki o nazwie *sofreh* - każda miała około 45 centymetrów szerokości, a na nich metalowe łyżki oraz plasti-

kowe talerze i kubki. Nie miałyśmy widelców ani noży. Potem obie dziewczyny wyszły na korytarz i wróciły z dużym cylindrycznym pojemnikiem z metalu, w którym była herbata. Naczynie musiało być bardzo ciężkie, ponieważ z trudem je niosły, trzymając za uchwyty po obu jego stronach. Śniadanie składało się z porcji chleba i fety. Ustawiłyśmy się w kolejce i otrzymawszy jedzenie, usiadłyśmy wokół rozłożonych mat. Umierałam z głodu, więc przełknęłam w jednej chwili swoją porcję. Chleb był całkiem świeży - ponoć więzienie miało swoją własną piekarnię. Natomiast herbata, choć gorąca, raziła bardzo dziwnym zapachem. Sara wyjaśniła mi, że strażnicy zawsze dodawali do niej kamforę, która powstrzymywała menstruację u więzionych kobiet. Większość dziewcząt w ogóle nie miesiączkowała. Jednak kamfora miała swoje efekty uboczne, takie jak opuchlizna ciała i depresja. Chciałam wiedzieć, dlaczego zahamowanie menstruacji było tak ważne. Okazało się, że przyczyną był wysoki koszt podpasek. Po posiłku dziewczyny, którym przypadało zmywanie, zebrały brudne naczynia do plastikowych kubłów, po czym zmyły je pod prysznicami w zimnej wodzie.

Wkrótce poznałam wiele obowiązujących w więzieniu zasad. Nie wolno nam było przechodzić obok okratowanych drzwi w końcu korytarza, chyba że wzywano nas przez głośniki. Miało to miejsce jedynie przy okazji odwiedzin czy dalszych przesłuchań. Odwiedziny przewidziane były raz w miesiącu, a następne wypadały za dwa tygodnie. Do Sary nikt do tej pory nie przyszedł, ale miała nadzieję, że wkrótce jej rodzice otrzymają zezwolenie na wizytę. Dowiedziałam się również, że prawo do odwiedzin miała jedynie najbliższa rodzina i tylko ona mogła dostarczać nam ubrania. W każdej sali znajdował się telewizor, ale dostępne programy miały charakter wyłącznie religijny. Miałyśmy też książki - wszystkie dotyczyły islamu.

Na lunch zwykle dostawałyśmy trochę ryżu lub zupy, a na obiad - chleb i daktyle. W zupie czy ryżu podobno miało znajdować się trochę mięsa z kurczaka, ale jeśli komuś udawało się znaleźć chociażby jego ślad, uważany był za szczęściarza i chwalił się wszystkim wokół. Przedstawicielki każdego pokoju - wyznaczane czasami przez koleżanki, czasami przez strażniczki - organizowały rozdział posiłków, przydzielały obowiązki związane ze sprzątaniem i zgłaszały przypadki poważnych zachorowań oraz innych problemów do biura.

Pewnego razu, około dziesięciu dni po moim aresztowaniu, siedziałam w kącie sali, obserwując modlące się w południe dziewczyny. Stały w rzędach, z twarzami zwróconymi do Mekki. Pierwszym muzułmaninem, którego widziałam z bliska kiedy

odmawiał modlitwę, był Arash, tamtego lata w domu jego ciotki. Uwielbiałam patrzeć, jak kłania się, klęka i wyznaje szeptem to wszystko, w co wierzy. Czy zaakceptowałby obecny rząd i wszystkie okropieństwa, których dopuszcza się w imię Boga? Nie. Arash był dobry i łagodny, nigdy nie zgodziłby się na taką niesprawiedliwość. Być może oboje skończylibyśmy w Evin.

Pogrążona w myślach aż podskoczyłam, gdy zwróciła się do mnie jedna z moich współtowarzyszek. To była Taraneh, dwudziestoletnia szczupła dziewczyna z wielkimi bursztynowymi oczami i takimi samymi, przystrzyżonymi włosami. Przez większość czasu siedziała w kącie, czytając Koran. Za każdym razem, gdy wstawała na modlitwę, zakrywała twarz czadorem. Potem zdejmowała go, a oczy zawsze miała czerwone i spuchnięte. Jednak nie przestawała się uśmiechać.

- Wyglądałaś jak posąg. Nawet nie mrugnęłaś - powiedziała.
- Myślałam.
- O czym?

112

- O przyjacielu.

Spytałam, dlaczego została aresztowana, ale odpowiedziała tylko, że to długa historia.

- Cóż, wygląda na to, że mamy przed sobą dużo czasu — zauważyłam.
- Nie ja - odpowiedziała.

Poczułam strach. Sara powiedziała mi wcześniej, że dwie dziewczyny z pokoju miały wyrok śmierci, ale Taraneh do nich nie należała.

- Ale Sara mówiła mi...
- Nikt nie wie - wyszeptała.
- Dlaczego nikomu nie powiedziałaś?
- Po co? Ludzie tylko użalają się wówczas nad tobą. Nie cierpię tego. Proszę, nie mów nikomu.
- Dlaczego mówisz to właśnie mi?
- Ty też dostałaś wyrok śmierci, prawda?

Serce we mnie zamarło. Nie mogłam przed nią kłamać. Zebrałam wszystkie siły i opowiedziałam jej o nocy egzekucji i o tym, jak Ali zabrał mnie w ostatniej chwili. Spytała, dlaczego to zrobił i powiedziałam jej, że nie wiem. Wtedy dopiero zadała mi pytanie, które najbardziej ją dręczyło.

- Czy kiedykolwiek cię dotknął?
- Nie, o co ci chodzi?
- Wiesz, o co. Mężczyzna nie powinien dotykać kobiety, jeśli nie są małżeństwem.
- Nie.
- To dziwne.
- Co takiego?
- Słyszałam...
- Co słyszałaś?

113

- Kilka dziewczyn powiedziało mi, że zostały zgwałcone. Zagrożono im, że jeśli komukolwiek o tym powiedzą, to czeka je śmierć.

Miałam słabe pojęcie o tym, co znaczyło być zgwałconym. Wiedziałam, że było to coś strasznego, co mężczyzna może zrobić kobiecie; coś, o czym nie należało nawet mówić. I choć chciałam wiedzieć więcej, nie miałam śmiałości spytać.

- A co było, zanim zabrali cię na egzekucję? Wtedy cię nie tknęli? - dopytywała się Taraneh.
- Nie!

Wówczas przeprosiła, że mnie zdenerwowała. Próbowałam nie płakać. Powiedziałam jej, jakie to bolesne, gdy inni giną, a ty jesteś jedyną osobą, która wychodzi cało. Taraneh powiedziała, że moja śmierć nie odwróciłaby ich losu.

- Skąd wiedziałaś o moim wyroku śmierci? - spytałam.
- Kiedy przyszłaś, miałaś na czole wypisane swoje imię.

Nie zrozumiałam.

- Po moim aresztowaniu bili mnie z przerwami przez dwa dni, ale nie chciałam współpracować. Wówczas, jednej nocy wyciągnęli mnie na zewnątrz i zdjęli przepaskę z oczu... Były tam ciała... całe we krwi. Dziesięć czy dwanaście osób - wszyscy rozstrzelani. Zwymiotowałam. Strażnik ostrzegł mnie, że to samo spotka i mnie, jeśli nie będę mówić. Miał w rękach latarkę i skierował jej światło na jednego z zabitych. To był młody mężczyzna. Na czole miał wypisane imię i nazwisko - Mehran Kabiri.

Chociaż zdawałam sobie sprawę z tego, że wydarzenia tamtej nocy były prawdziwe, to traktowałam moje wspomnienia o nich jak koszmarny sen. Odsuwałam je od siebie jak najdalej. Jednak teraz wróciły jak żywe. Zaczęłam ciężko oddychać. To,

czego byłam świadkiem tamtej nocy, mogło przytrafić się Taraneh. I nic nie mogłam na to poradzić.

Taraneh powiedziała mi jeszcze, że podobno przed wykonaniem wyroku śmierci na dziewczynach strażnicy gwałcili je, wierząc, że jako dziewice poszłyby po śmierci do nieba.

- Marina, mogą mnie zabić, jeśli chcą - powiedziała - ale nie chcę, żeby mnie zgwałcili.

Była wśród nas kobieta w ciąży, Sheida. Miała około dwudziestu lat i zasądzony wyrok śmierci, lecz egzekucję odłożono, ponieważ prawo islamu zabrania zabijać ciężarnej lub karmiącej piersią kobiety. Sheida miała długie jasnobrązowe włosy i oczy w takim samym kolorze. Jej mąż także czekał na egzekucję. Nigdy nie zostawiałyśmy jej samej, by nie miała możliwości zbytnio się zamartwiać. Przynajmniej dwie dziewczyny dotrzymywały jej towarzystwa przez większość czasu. Lecz chociaż zawsze wydawała się spokojna, to od czasu do czasu spływały jej po policzkach łzy. Mogłam tylko domyślać się, jak było jej ciężko: obawiać się nie tylko o własny los, lecz także o los męża i nienarodzonego dziecka.

Pewnej nocy obudził nas hałas wystrzałów. Usiadłyśmy na naszych posłaniach, wpatrując się w okno. Każdy pocisk oznaczał stracone życie, ostatni oddech kochanej osoby, na której powrót czekali najbliżsi. Ofiary znajdą miejsce w nieoznaczonych grobach, a ich nazwiska nie będą wyryte w kamieniu.

- Sirus... - szeptała Sara.
- Sirusowi nic nie jest. Wiem, że nic mu nie jest - kłamałam.

Ciemne oczy Sary były niewidoczne w mroku. Zaczęła szlochać coraz głośniej i głośniej. Objęłam ją i trzymałam w ramionach. Odepchnęła mnie i zaczęła krzyczeć.

115

- Cii... Sara! Weź głęboki oddech.

Kilka dziewcząt podeszło do nas, próbując ją uspokoić.

Sara zaczęła bić się po głowie rękami. Próbowałam przytrzymać jej nadgarstki, ale była zadziwiająco silna. We cztery usiłowałyśmy ją powstrzymać, lecz nadal się opierała. Zapaliły się światła i po chwili do sali wpadła Siostra Maryam oraz jeszcze jedna strażniczka - Siostra Masoomeh.

- Co się dzieje? - spytała pierwsza z nich.
- To Sara - wyjaśniła Soheila. - Zaczęła płakać i krzyczeć, a potem bić samą siebie.
- Sprowadź pielęgniarkę! - Siostra Maryam wydała polecenie drugiej strażniczce, która wybiegła z pokoju.

W ciągu kilku chwil zjawiła się pielęgniarka i dała Sarze zastrzyk. Wkrótce Sara przestała wyrywać się i straciła przytomność. Siostra Maryam powiedziała, że trzeba ją zabrać do szpitala więziennego, żeby nie zrobiła sobie krzywdy. Obie strażniczki z pomocą pielęgniarki położyły Sarę na kocu i wyniosły ją z sali. Jej drobna ręka zwisała po jednej stronie koca. Błagałam Boga, by nie pozwolił jej umrzeć. Rodzina czekała na jej powrót do domu, podobnie jak najbliżsi Arasha czekali na niego.

116

9. ROZDZIAŁ

Wszyscy oczekiwaliśmy powrotu Arasha do domu, zdając sobie jednak sprawę, że nie ma na to szans.

Szach wymienił jednego premiera na drugiego, próbując odzyskać kontrolę nad krajem. Wygłaszał przemówienia, zapewniając naród, że wie o jego żądaniach i obiecując zmiany. Wszystko na nic. Manifestacje skierowane przeciwko szachowi z każdym dniem przybierały na sile i rok szkolny 1978/79 przynosił coraz więcej niepokoju i niepewności. Świat, w którym dorastałam, zasady, według których żyłam i które były dla mnie nienaruszalne jak skała, zdawały się znikać na moich oczach. Nienawidziłam rewolucji. Przyniosła gwałt i rozlew krwi, a byłam pewna, że to dopiero początek. Wkrótce ogłoszono godzinę policyjną i na rogach ulic pojawiły się opancerzone samochody. Czułam się obco w moim własnym świecie.

Któregoś dnia nasze mieszkanie zatrzęsło się od głębokiego, ogłuszającego hałasu, który stawał się coraz głośniejszy, przenikający aż do kości. Wyjrzałam przez okno i zobaczyłam jadący ulicą czołg. Nie miałam pojęcia, że czołgi mogą być tak potworne i głośne. Gdy przejechał, zauważyłam, że pozostawił na jezdni głębokie ślady.

117

Mijały tygodnie, a strach narastał. Wiele osób zajmujących wysokie pozycje w rządzie czy armii opuściło kraj. Na koniec, późną jesienią 1978 roku zamknięto szkoły. Nadeszła zima, a z powodu strajków w rafineriach oraz stanu politycznej i ekonomicznej niepewności brakowało paliwa do samochodów i systemów grzewczych, więc ciepło mieliśmy tylko w jednym pokoju. Do stacji benzynowych ustawiały się kilometrowe kolejki, ludzie zmuszeni byli do spania w samochodach w oczekiwaniu na swoją kolej. Siedziałam w domu sama, trzęsąc się z zimna i nie mając nic do roboty oprócz

wyglądania przez okno i zamartwiania się. Nasza ulica, aleja Shah, zwykle zakorkowana, była teraz opustoszała przez większość dnia. Chodniki, dotąd pełne przechodniów przyglądających się wystawom czy targujących się z ulicznymi sprzedawcami, także były puste. Nawet żebracy zniknęli. Od czasu do czasu pojawiały się natomiast kil-kunastoosobowe grupy mężczyzn, którzy podpalali opony, a na ścianach wypisywali: „Śmierć szachowi" i „Niech żyje Chomeini", pozostawiając za sobą powietrze gęste od dymu i smrodu palonej gumy. Kilka razy ulicę wypełnili gniewni demonstranci - na przedzie szli mężczyźni, a za nimi kobiety owinięte czarnymi czadorami. Z uniesionymi w górę pięściami wykrzykiwali slogany przeciwko szachowi i Stanom Zjednoczonym, potrząsając transparentami z wizerunkiem Ajatollaha Chomeiniego.

Raz w tygodniu odwiedzałam Arama i jego rodzinę. Trzymając się dla bezpieczeństwa blisko budynków - zabłąkane kule raniły już i zabiły wielu ludzi - szłam najszybciej, jak mogłam, uważając, by nie natknąć się na demonstrantów czy żołnierzy. Gdy już znalazłam się w autobusie, próbowałam siadać w bezpiecznym kącie. Aram miał obsesję na temat mojego przebywania na ulicy - sam prawie nie ruszał się z domu i błagał mnie, żebym robiła to samo, ale wyjaśniłam mu, że nuda i zamknięcie

zabiją mnie wcześniej niż cokolwiek innego. Poprosił, żebym przynajmniej dzwoniła tuż przed wyjściem z domu.

- Jaki sens mają takie telefony? — spytałam.
- Takie, że jeśli się nie zjawisz, będę mógł coś zrobić.
- Co mianowicie?

Spojrzał na mnie ze zdziwieniem na twarzy.

- Wyjść i poszukać cię.
- Gdzie?

Zobaczyłam w jego oczach, że poczuł się urażony i zrozumiałam swój błąd: martwił się o mnie i nie chciał, żeby przytrafiło mi się to, co jego bratu.

Wzięłam go za rękę.

- Aram, przepraszam! Wybacz mi! Nie wiem, co we mnie wstąpiło. Jestem głupia! Nie wiem, co sobie myślałam. Będę dzwonić. Obiecuję.

Uśmiechnął się niepewnie.

Próbując czymś zająć Irenę, poprosiłam ją, żeby nauczyła mnie robić na drutach. Gdy przychodziłam, zasiadaliśmy wszyscy w salonie, piliśmy herbatę i z racji, że telewizja i radio były cenzurowane, słuchaliśmy BBC, żeby dowiedzieć się, co się dzieje w naszym kraju. Czasami słyszeliśmy z daleka odgłos wystrzałów, a potem podobny do grzmotu dźwięk przerywał nasze rozmowy i nasłuchiwaliśmy. Irena wyglądała na bardzo kruchą, a matka Arama stawała się chudsza z tygodnia na tydzień. Jego czterdziestoześcioletni ojciec postarzał się o kilka lat. Posiwiał, a na czole przybyło mu głębokich bruzd.

Prawie codziennie rozmawiałam przez telefon z Sarą. Czasami odwiedzałyśmy się. W przeciwieństwie do moich, jej rodzice popierali rewolucję i sami uczestniczyli w kilku wiecach, jednak nigdy nie brali ze sobą Sary ani Sirusa. Sara powiedziała mi, że matka, idąc na manifestację, zakładała czarny czador. Z trudem

mogłam to sobie wyobrazić: matka Sary należała do najlepiej ubranych kobiet, jakie w życiu widziałam. Sara wyznała mi też, że Sirus miał zamiar wymknąć się z domu

któregoś dnia i też iść na wiec, ale odmówił zabrania jej ze sobą, mówiąc, że jest na to za młoda i że to zbyt niebezpieczne. Błagałam Sarę, żeby nie szła, przypominając jej o zniknięciu Arasha. Sara jednak twierdziła, że ludzie muszą wreszcie przestać się bać i podjąć walkę z szachem, który wykorzystywał pieniądze z ropy na powiększanie własnego bogactwa, budując pałace, wydając kosztowne przyjęcia i gromadząc na prywatnych zagranicznych kontach ogromne sumy. A do tego więził i torturował ludzi, którzy go krytykowali.

- Musisz iść ze mną - powiedziała mi Sara - ze względu na Arasha. Szach to złodziej i morderca. Musimy go obalić.

Pewnego dnia grupa ludzi wykrzykujących: „Precz z szachem!" wdarła się do małej restauracji, która znajdowała się poniżej naszego mieszkania. Wybili wszystkie okna, zabrali wszystkie puszki z piwem i cały alkohol, jaki udało im się znaleźć, po czym ustawili wszystko na środku skrzyżowania i podpalili. Od eksplodujących puszek trzęsły się szyby w naszych oknach. Znałam dobrze właścicieli restauracji: byli ormiańską rodziną i od wielu lat pozostawaliśmy sąsiadami. Nic im się nie stało, ale byli ogromnie wystraszeni.

Stopniowo obecność wojska stawała się mniej widoczna na ulicach. Wszyscy opowiadali, że szach zdał sobie w końcu sprawę z bezsensowności użycia siły, co jedynie podsycało rewolucję. Poza tym wielu twierdziło, że duża grupa żołnierzy odmawiała strzelania do protestantów. Od tej chwili, choć od czasu do czasu ulicami przejeżdżały opancerzone wozy, nie widziałam już żołnierzy celujących w tłum.

120

Moi rodzice zdawali się nie przejmować zbytnio tym, co działo się w kraju. Nie brali islamskiego rządu poważnie, wierząc, że to tylko przejściowe niepokoje i że szach jest zbyt potężny na to, by mogła go obalić garstka mułłów. I tak, choć matka ostrzegała mnie i kazała być ostrożną, gdy wychodziłam z domu, zapewniała mnie jednocześnie, że to tylko czarne chmury, po których wkrótce nie będzie śladu.

16 stycznia 1979 roku szach opuścił Iran, udając się na emigrację. Uwolniono więźniów politycznych. Na ulicach panowała radość. Obserwowałam z okna, jak ludzie tańczyli na ulicach przy dźwiękach samochodowych klaksonów. Po wielu latach spędzonych przymusowo w Turcji, Iraku i Francji 1 lutego powrócił do kraju Chomeini. Gdy jego samolot zbliżał się do Teheranu, jeden z reporterów spytał Chomeiniego, jakie uczucia wywołuje w nim powrót. Odpowiedział, że żadne. Taka reakcja wydała mi się odpychająca. Tylu ludzi straciło życie, by otworzyć mu drogę powrotną do kraju w nadziei, że uczyni Iran lepszym miejscem na ziemi, a on nic nie czuje? Wydawało się, jakby zamiast krwi miał w żyłach zimną wodę.

Krótko po przyjeździe Chomeiniego usłyszałam, że armia pozostaje wierna szachowi. Z ulic nie znikały czołgi i samochody opancerzone. Przez prawie miesiąc przyszłość kraju była zupełnie niejasna. Wojskowi w trybie nadzwyczajnym przejęli kontrolę nad większością miast; nadal obowiązywała godzina policyjna. Ajatollah Chomeini wezwał ludzi, by każdego wieczoru o godzinie dziewiątej gromadzili się na dachach swoich domów i przez pół godziny nieprzerwanie wołali: *Allaho akbar,* dając w ten sposób wyraz swojemu poparciu dla rewolucji. Ani moi rodzice, ani ja nie braliśmy udziału w tych manifestacjach, ale większość ludzi odpowiedziała pozytywnie na wezwanie

121

Chomeiniego - nawet ci, którzy nie byli zdecydowanymi zwolennikami rewolucji. W kraju panowało poczucie narodowej solidarności. Rosła nadzieja na lepszą przyszłość i demokrację.

10 lutego 1979 roku armia ugięła się pod wolą narodu irańskiego i dzień później Ajatollah Chomeini utworzył tymczasowy rząd z Mehdi Bazarganem jako premierem.

Wkrótce uzbrojeni strażnicy rewolucji oraz członkowie komitetów islamskich byli wszędzie. Aresztowano setki osób oskarżonych o współpracę z tajną policją szacha SAYAK. Zostali uwięzieni, a ich własność skonfiskowano. Na niektórych wykonano wyroki śmierci - w pierwszej kolejności na najwyższych rangą przedstawicielach poprzedniego reżimu, którzy nie zdołali wyjechać z kraju. Gazety pełne były straszliwych zdjęć ich zmasakrowanych ciał. W tych dniach nauczyłam się przechodzić z opuszczoną głową obok kiosków z prasą.

W krótkim czasie po zwycięstwie rewolucji taniec został uznany za przejaw zła i jako taki nielegalny, w związku z czym mój ojciec stracił pracę w Ministerstwie Kultury i Sztuki. Później znalazł zatrudnienie jako tłumacz i urzędnik w stalowni wujka Partefa. Pracował do późna i wracał do domu zmęczony i przygnębiony. Podobnie jak wcześniej, rzadko go widywałam, może nawet rzadziej niż kiedyś. Gdy był w domu, przybierał poważną pozę, z rodzaju „nie przeszkadzaj mi teraz", oddając się głównie lekturze gazet i oglądaniu telewizji. Prawie nie rozmawialiśmy ze sobą.

Otworzono szkoły i wróciliśmy do nauki. Nasza dyrektorka - wykształcona kobieta, która za czasów szacha należała do grona bliskich znajomych ówczesnego ministra edukacji - odeszła. Podobno została skazana na śmierć. Ponieważ przez wiele lat sprawnie zarządzała naszą szkołą, jej nieobecność odczuwalna

była na każdym kroku. Krążyły plotki, że wkrótce większość nauczycieli zostanie zastąpiona zwolennikami nowego rządu. Co gorsza, nową dyrektorką została *Khanoom* Mahmoodi - dziewiętnastoletnia strażniczka rewolucji, fanatyczka, nosząca pełny muzułmański hidżab. Nie był on wówczas jeszcze strojem obowiązującym, ale wszystko wskazywało na to, że takim się stanie. „Hidżab" to arabskie słowo, oznaczające właściwe okrycie kobiety. Może mieć różne formy, z których jedną jest czador. Gdy noszenie hidżabu stało się nakazem, w dużych miastach, szczególnie w Teheranie, kobiety zakładały luźną, długą szatę, nazywaną muzułmańskim *manteau,* a włosy okrywały dużymi szalami, które - jeśli noszone były prawidłowo - mogły uchodzić za hidżab.

Przez kilka miesięcy bezpośrednio po rewolucji ciągle jeszcze tolerowana była ograniczona wolność słowa. W szkole rozmaite ugrupowania polityczne bez przeszkód rozprowadzały swoje publikacje, zaś w trakcie pauz na dziedzińcu rozbrzmiewały polityczne dyskusje. Nigdy wcześniej nie zetknęłam się z marksistami, a teraz było ich wszędzie pełno. Agitowała także organizacja o nazwie Mojahedin-e Kalagh, co oznacza „Ludowi Bojownicy Boga" . W czasach szacha wszystkie te ugrupowania były nielegalne, co nie przeszkadzało im działać przez wiele lat w ukryciu. Moja wiedza na temat mudżahedinów była znikoma i wydawało się, że mam wiele do nadrobienia. Jeden z moich przyjaciół, marksista, powiedział mi, że mudżahedini byli marksistami, którzy odłączyli się od głównego nurtu, wyznając wiarę w Boga i islam. Jako muzułmańscy socjaliści wierzyli, że islam może zagwarantować Iranowi sprawiedliwość i uwolnić go

od zachodnich wpływów. Ramy organizacyjne stworzyli w latach sześćdziesiątych, walcząc o obalenie szacha. Nie należeli jednak do zwolenników Chomeiniego. Wiele lat przed jego zaistnie-

niem na scenie politycznej mudżahedini już organizowali protesty przeciwko szachowi, a wielu spośród nich, głównie studentów, było torturowanych i mordowanych w Evin. Sam fakt, że byli muzułmanami, wykluczał moje przyłączenie się do ich ugrupowania.

Aram chodził do męskiego liceum o nazwie Elbrus, które znajdowało się obok mojej szkoły. Któregoś popołudnia, mniej więcej tydzień po otwarciu szkół, idąc do domu, usłyszałam, jak mnie woła. Serce we mnie zmarło — pomyślałam, że ma wiadomości o swoim bracie, ale chciał tylko zobaczyć się ze mną i zaproponował, że odprowadzi mnie do domu. Odetchnęłam z ulgą. Choć miałam pewność, że Arash nie żyje, bałam się to usłyszeć.

Aram pytał mnie o szkołę i powiedziałam mu o naszej nowej dyrektorce, dodając, że nie zdziwiłoby mnie, gdyby w kieszeni nosiła broń.

— Nie związałaś się z żadnym ugrupowaniem politycznym? - zaniepokoił się. Od czasu zniknięcia brata Aram dojrzał w ponury, przygnębiający sposób. Przed rewolucją miał w głowie jedynie koszykówkę i imprezy, podczas gdy teraz zamartwiał się o wszystko i nieustannie udzielał mi rad.

— Zdaniem mojego ojca czasy są bardzo niebezpieczne - powiedział. — Uważa, że nowy rząd zezwala na swobodne działanie wszystkich grup politycznych po to, by strażnicy rewolucji zorientowali się, kto jest ich zwolennikiem, a kto wrogiem. Prędzej czy później zaaresztują każdego, kto w jakikolwiek sposób działa na niekorzyść rządu.

Kilka dni wcześniej odwiedziła nas ciotka Zenia i mówiła dokładnie to samo. Przestrzegła mnie, żebym uważała. Za bardzo jednak interesowały mnie te rozmaite ideologie. Codziennie podczas przerw uczestniczyłam w spotkaniach i dyskusjach

organizowanych przez uczniów 11. i 12. klasy, którzy należeli do różnych ugrupowań politycznych.

Poza faktem, że odrzucali wiarę w Boga, zwolennicy Marksa i Lenina prezentowali bardzo atrakcyjne idee. Pragnęli sprawiedliwości dla każdego i równego rozdziału bogactw, ale w realnym świecie ich pomysły okazały się skażone. Dobrze wiedziałam, co stało się w Związku Radzieckim i innych państwach komunistycznych. Z drugiej strony, byłam świadkiem tego, czym mogła stać się społeczność muzułmańska. Miałam pewność, że mieszanka religii i polityki jest niebezpieczna. Każdy, kto krytykował islamski rząd, uchodził za krytyka islamu, a tym samym przeciwnika Boga. W islamie - jak to rozumiałam - taki człowiek nie ma prawa do życia, chyba że zmieni swoje poglądy.

Przed rewolucją, przynajmniej tak, jak to pamiętam za swojego życia, przekonania religijne nigdy nie stanowiły problemu. W mojej szkole uczyły się dziewczęta różnych wyznań, ale naszym zadaniem było skupienie się na nauce, na okazywaniu szacunku nauczycielom i sobie nawzajem, na poznawaniu zasad grzeczności i elegancji charakterystycznej dla „dam". Teraz świat wydawał się podzielony na cztery potężne sfery: fundamentalizm islamski, komunizm, lewicę islamską i monarchizm - w żadnej z nich nie widziałam dla siebie miejsca. Z wyjątkiem mnie prawie wszyscy w szkole należeli do jakiegoś ugrupowania, co sprawiało, że czułam się zagubiona i samotna.

Gita była w jedenastej klasie i należała do partii komunistycznej o nazwie Fadayian-e Khalgh. Brat Sary, Sirus, identyfikował się z mudżahedinami, których idee popierała też Sara.

Pewnego wieczoru w maju 1979, około trzy miesiące po zwycięstwie rewolucji islamskiej, byłam sama w domu. Rodzice poszli w odwiedziny do przyjaciół, a ja kończyłam odrabianie

125

lekcji. Włączyłam telewizor. W tym czasie mieliśmy tylko dwa kanały i rzadko trafiało się w nich coś dobrego. Jednak jakiś dokument przyciągnął moją uwagę. Dotyczył wymierzonej przeciwko szachowi manifestacji na placu Jaleh, która miała miejsce 8 września. Choć dobrze wiedziałam, że Arash nie żyje, ciągle nie mogłam pogodzić się z tą datą jako dniem jego śmierci. To był dzień jego zaginięcia. Ze łzami w oczach wpatrywałam się w ekran telewizora. Materiał był kiepskiej jakości — osoba, który go nakręciła, cały czas biegła, wykonując przy tym gwałtowne ruchy, więc trudno było śledzić obraz. Żołnierze celowali w tłum i strzelali. Ludzie uciekali, niektórzy upadli na ziemię. Potem wrzucano ciała do wojskowej ciężarówki — i wtedy je zobaczyłam. Ciało Arasha. Podniosłam się przerażona. Zrobiło mi się niedobrze. Nie byłam w stanie wydobyć z siebie głosu ani płakać. Poszłam do swojego pokoju, usiadłam na łóżku i próbowałam myśleć. Może to tylko wytwór mojej wyobraźni. Cóż mogłam zrobić? Musiałam poznać prawdę. Poszłam prosto do telefonu i zadzwoniłam do Arama. Usłyszał panikę w moim głosie. Nie wiedziałam, jak mu powiedzieć.

- Marina, o co chodzi?

Cisza.

- Odezwij się. Chcesz, żebym do ciebie przyszedł?
- Nie — usłyszałam sama siebie.
- Powiedz, proszę, co się stało?
- Pokazywali dokument z demonstracji 8 września. Żołnierze wrzucali ciała na ciężarówkę. Myślę, że było tam ciało Arasha — powiedziałam to wreszcie.

Cisza, przerażająca cisza.

- Jesteś pewna?
- Nie, jak mogę być pewna? To był ułamek sekundy, ale jak można to sprawdzić?

126

Aram zaproponował, żebyśmy następnego dnia po szkole pojechali do stacji telewizyjnej. Chciałam tam jechać od razu rano, ale powiedział, że nasza nieobecność w szkole może zaniepokoić rodziców, a nie chciał im nic mówić, póki się nie upewnimy.

Następnego dnia pojechaliśmy autobusem do telewizji. Nie odezwaliśmy się do siebie przez całą drogę. Recepcjonistka, kobieta w średnim wieku, wysłuchała ze współczuciem naszych wyjaśnień. Okazało się, że podczas tej samej demonstracji 8 września zginął jej kuzyn. Po kilku rozmowach telefonicznych zaprowadziła nas do brodatego mężczyzny urzędującego w niewielkim biurze. Nosił grube szkła i ani razu nie spojrzał mi w twarz podczas rozmowy, ale cały czas kiwał głową. Zabrał nas do dużego pomieszczenia, wypełnionego rozmaitym sprzętem, gdzie opowiedział naszą historię niejakiemu Agha-yeh Rezaii - mężczyźnie pod pięćdziesiątkę, który obiecał nam znaleźć właściwą taśmę. Udało mu się.

Razem z Aramem wpatrywaliśmy się w ekran, aż spostrzegliśmy to, czego szukaliśmy. Na naszą prośbę Agha-yeh Rezaii zatrzymał klatkę. Ponad wszelką wątpliwość był to Arash. Miał zamknięte oczy i lekko rozchylone usta. Jego biały T-shirt był cały we krwi.

Poczułam w piersiach ogromny ciężar. Pragnęłam być z nim w chwili jego śmierci, gdy musiał czuć się opuszczony i przerażony.

Przez długi czas nie mogłam oderwać oczu od ekranu. W końcu spojrzałam na Arama. Jego wzrok był pusty i nieobecny. Podobnie jak ja, próbował zrozumieć tę rozpaczliwą, samotną przepaść, jaką zostawił po sobie Arash; ten straszny moment spadania w nieznane i ostatecznego rozbicia na tysiące drobnych, nic nie znaczących odłamków. Dotknęłam jego ręki, a gdy obrócił się i spojrzał na mnie, objęłam go. Agha-yeh Rezaii płakał razem z nami.

127

- Muszę zadzwonić do rodziców - powiedział Aram. - Powinni natychmiast poznać prawdę.

Zjawili się w ciągu godziny, zrozpaczeni i załamani. Po ośmiu miesiącach bolesnego oczekiwania musieliśmy stawić czoła prawdzie o śmierci Arasha. Podziękowali mi, że go odnalazłam. Właśnie tak - podziękowali. Mój umysł jakby się zatrzasnął - nie byłam w stanie myśleć. Rodzice Arasha zaproponowali, że odwiozą mnie do domu, ale odmówiłam. Chciałam być sama.

W autobusie znalazłam samotne miejsce z tyłu, po czym zaczęłam się modlić. Co innego pozostało? Powtarzałam w kółko „Zdrowaś Mario". Miałam zamiar tak powtarzać aż do chwili, gdy sama sobie wybaczę, że tak właśnie umarł i że nie byłam razem z nim. Ale czy to w ogóle było możliwe? Ogarniał mnie coraz większy smutek, bez cienia przebaczenia dla siebie samej. Musiałam go zaakceptować, pozwolić, by się wypełnił i odszedł. W przeciwnym razie zniszczyłby mi duszę, obracając ją w nicość.

Stojąc przed drzwiami wejściowymi do domu, bezskutecznie próbowałam drżącymi rękami włożyć klucz do zamka. Wreszcie zadzwoniłam. Cisza. Czułam, jak mnie przygniata gęste, gorące powietrze, wypełnione gwarem ulicy. Wzięłam głęboki oddech i ponownie włożyłam klucz w zamek. Drzwi się otworzyły. Zamknęłam je za sobą i oparłam się wyczerpana. W korytarzu było cicho, chłodno i ciemno. Z trudem zrobiłam kilka kroków w stronę schodów, ale po pokonaniu zaledwie kilku stopni, upadłam. Przez jakiś czas jedyną rzeczą, jaką czułam, był chłód kamienia na mojej skórze. Potem usłyszałam swoje imię i coś ciepłego dotknęło mojej twarzy. Uniosłam głowę. Zobaczyłam wpatrujące się we mnie oczy matki, która zaczęła mną potrząsać.

- Marina, podnieś się!

Pociągnęła mnie za ramiona, aż wreszcie udało mi się wstać. Pozwalając, bym się na niej oparła, zaprowadziła mnie do moje-

128

go pokoju. Mówiła coś, ale niczego nie mogłam zrozumieć. Jej słowa były jak mgła, jak dym unoszący się w powietrzu i znikający w promieniach słońca, które wciskało się przez okno. Pomogła mi usiąść na łóżku. Musiałam pojąć, co się wydarzyło; zrozumieć, dlaczego Arash nie żyje. Popatrzyłam przez okno na niebieskie niebo.

Gdy wreszcie uświadomiłam sobie, gdzie jestem, matka stała obok z talerzem mojego ulubionego jedzenia - wołowo-selerowym gulaszem z ryżem. Na zewnątrz zrobiło się już

ciemno, zaś w pokoju paliło się światło. Spojrzałam na zegarek - było po dziewiątej. Minęły dwie godziny, a ja nadal siedziałam na łóżku. Jakoś prześlizgnęłam się przez czas, jakby mój smutek wyizolował mnie od świata, niczym nożyczki wycinające prosty kształt z kawałka papieru.

- On nie żyje - powiedziałam głośno, mając nadzieję, że w ten sposób łatwiej mi będzie ogarnąć, co się stało.
- Kto?

Matka usiadła na brzegu łóżka.

- Arash.

Odwróciła ode mnie wzrok.

- Został zastrzelony w czasie demonstracji 8 września. Nie żyje.
- To potworne - westchnęła, potrząsając głową. - Wiem, że go lubiłaś. To bardzo, bardzo trudne, ale minie. Jutro poczujesz się lepiej. Zrobię ci herbaty.

Wyszła z pokoju. Od czasu do czasu moja matka okazywała mi trochę uczuć. Ale te chwile nie trwały długo, rozbłyskując jak spadające gwiazdy, które zaraz znikają w mroku.

Po wypiciu filiżanki rumiankowej herbaty zasnęłam, by obudzić się w środku nocy z uczuciem ognia w piersiach. Śnił mi się Arash. Podbiegłam do toaletki, chwyciłam figurkę mojego

anioła i wczołgałam się pod łóżko. Próbowałam powstrzymać szloch, ale to tylko pogarszało sprawę. Ściągnęłam z łóżka poduszkę i zakryłam nią twarz. Chciałam, by przyszedł do mnie mój anioł i wyjaśnił mi, dlaczego ludzie umierają; dlaczego Bóg odbiera mi tych, których kocham. Ale choć go wołałam, nie przyszedł.

6 września 1979 Irena zmarła na atak serca. Choć poprzednio straciłam dwie ukochane osoby, nigdy nie byłam na pogrzebie. Pierwszym był dla mnie pogrzeb Ireny. 9 września założyłam czarną koszulę oraz czarne spodnie i spojrzałam na swoje odbicie w lustrze. Nie cierpiałam siebie w czarnym kolorze - chudej, bladej i wycieńczonej. Próbowałam trzymać się prosto. W końcu zamieniłam czerń na swoją ulubioną brązową spódnicę i kremową bluzkę. Irena wolałaby mnie w takim stroju.

Po drodze na przystanek autobusowy wstąpiłam do kwiaciarni i kupiłam bukiet róż. W autobusie usiadłam przy oknie, wpatrując się w mijane ulice. Wszelki kolor i oznaki radości zniknęły z miasta. Ludzie mieli na sobie wyłącznie ciemne ubrania. Szli ze spuszczonymi głowami, jakby próbując uniknąć zarówno innych przechodniów, jak i całej tej ponurej scenerii. Prawie wszystkie ściany pokryte były ostrymi sloganami, wzywającymi do nienawiści.

Rosyjska cerkiew prawosławna w Teheranie nie miała kapłanów, więc msza żałobna odprawiała się w kościele greckim, a pogrzeb na cmentarzu rosyjskim. Byłam wdzięczna za możliwość uczestniczenia w tej uroczystości. Nauczyłam się doceniać dar, jakim było ostatnie pożegnanie.

Po pogrzebie poprosiłam Arama, by pomógł mi odszukać grób mojej Babci. Nie wiedziałam dokładnie, gdzie jest. Rodzice nie zabrali mnie na jej pogrzeb, podobnie jak nigdy nie

pozwolili mi odwiedzić jej grobu. Chciałam go teraz odnaleźć i chwilę się pomodlić. Otoczony ceglanym murem cmentarz nie był duży. Groby ściśnięte były jeden obok drugiego i wszędzie rosły chwasty. Wśród bardzo licznych nagrobków odnalezienie tego jednego wydawało się niełatwe. Chodziliśmy na palcach pomiędzy pomnikami. Piąty czy szósty, który sprawdziliśmy, był grobem Babci. Miałam wrażenie, że to ona znalazła mnie. Zatrzymałam dla niej jedną różę.

Rozejrzałam się wokół. Każdy nagrobek był jakby na zawsze zamkniętą książką. Chodząc od jednego do drugiego, próbowałam odczytać daty narodzin i śmierci. Niektórych śmierć zabrała w starszym wieku, inni byli jeszcze młodzi. Chciałam mieć szansę poznania ich wszystkich. Tyle nieopowiedzianych historii. Czy mój anioł znał tych wszystkich ludzi? Czy potrafił im pomóc i wysłuchiwał ich serc, gdy umierali? Jakie myśli towarzyszyły im w ostatniej chwili życia? Czego najbardziej żałowali? Czy to w ogóle możliwe, by niczego nie żałować w momencie śmierci? Czego ja żałowałabym najbardziej, gdyby przyszło mi w tej właśnie chwili umrzeć?

Przyjaciele i rodzina Arama zaczęli opuszczać cmentarz. Zauważyłam, że jego rodzice patrzą w naszą stronę i byłam pewna, że myślą o Arashu. Mieli prawo wiedzieć, gdzie został pochowany, a on miał prawo do właściwego grobu. Chciałam posadzić róże na tym małym skrawku ziemi, który skrywał jego ciało. Wielokolorowe róże. I nigdy nie pozwoliłabym, by jego grób porosły chwasty. Od śmierci Arasha minął rok. Cztery pory roku, wypełnione poczuciem straty i smutku.

1 listopada 1979 roku Ajatollah Chomeini zwrócił się do Irańczyków z apelem o udział w demonstracji przeciwko Stanom Zjednoczonym, które nazwał „Wielkim szatanem". We-

dług niego Ameryka ponosiła odpowiedzialność za wszelkie przejawy korupcji na świecie i - obok Izraela - była głównym wrogiem islamu. Tysiące ludzi wyległy na ulice, otaczając ambasadę amerykańską. Oglądałam w telewizji relację z manifestacji, zastanawiając się, skąd wziął się cały ten tłum. Żadna ze znanych mi osób nie brała w niej udziału, a jednak morze ludzi zalewało ulice wokół budynku ambasady, otoczonego ceglanym murem.

4 listopada usłyszeliśmy, że grupa studentów o nazwie Daneshjooyan Mosalman Peyro Khat Imam[3] zajęła budynek ambasady i wzięła w charakterze zakładników pięćdziesięciu dwóch Amerykanów. Żądali, by Stany Zjednoczone wydaliły szacha, przebywającego tam na leczeniu antynowotworowym, co miało umożliwić postawienie go przed sądem w Iranie. Wszystkie osoby, z którymi rozmawiałam, uznały to za zupełny absurd. Wiadomo było, że szach jest bardzo chory. Wzięcie zakładników nie miało żadnego sensu. Ale od zwycięstwa rewolucji tak naprawdę nic nie miało sensu.

3 Organizacja znana także pod nazwą angielską „Mulim Students Following the Line of the Imam".

10. ROZDZIAŁ

W dniu odwiedzin wszyscy byli podekscytowani i po raz pierwszy od chwili aresztowania usłyszałam głośny śmiech dziewcząt. Siostry odczytywały przez głośniki nazwiska więźniów w porządku alfabetycznym, zwykle po piętnaście. Wymienione

osoby zakładały czadory i udawały się do biura. Nie mając pewności, czy nasi rodzice otrzymali zgodę na widzenie, krążyłyśmy z Taraneh w tę i z powrotem po korytarzu. Taraneh została aresztowana ponad dwa miesiące wcześniej, ale do tej pory nikt jej nie odwiedził. Miała nazwisko rozpoczynające się na B, więc jej kolej powinna przypadać przede mną.

- ... Taraneh Behzadi...

Obie podskoczyłyśmy, wykrzykując. Taraneh była tak przejęta, że musiałam sama pobiec po jej czador i opaskę na oczy. Zniknęła za zakratowanymi drzwiami, a ja nadal przemierzałam korytarz. Większość dziewcząt płakała po powrocie z widzenia. Taraneh wróciła po około pół godzinie, spokojna i opanowana.

- Widziałaś się z rodzicami? — spytałam.
- Tak.
- Ja się mają?

133

- Chyba w porządku. W pokoju odwiedzin jest gruba szklana szyba i nie ma telefonów. Nie da się rozmawiać. Ale używaliśmy czegoś w rodzaju języka migowego.

Wreszcie wyczytano moje nazwisko. W biurze miałam zawiązać przepaskę na oczach. Szłam w kolejce za pozostałymi dziewczętami, najpierw w dół po schodach, a potem na zewnątrz. Zanim weszłyśmy do budynku odwiedzin, kazano nam zdjąć przepaski. Wewnątrz w każdym kącie stali strażnicy. Gruba szklana szyba dzieliła pokój na połowy. Po drugiej stronie pełno było kobiet i mężczyzn, czasem płaczących, z dłońmi na szybie, którzy przeszukiwali wzrokiem naszą grupę, próbując odnaleźć swoich najbliższych. Po chwili dostrzegłam moich rodziców. Podbiegli w moją stronę, a ja zaczęłam płakać. Moja matka miała na sobie czarny *manteau,* zakrywający ją aż po kostki, i czarny szal na głowie, opadający do ramion. Prawdopodobnie zakupiła ten strój tylko na okazję odwiedzin w Evin. Wszystkie *manteau,* jakie miała przed moim aresztowaniem, były krótsze - kilka centymetrów przed kolana, a szale mniejsze.

- Czy wszystko w porządku? - udało mi się odczytać z ruchu jej warg.

Kiwnęłam głową, łykając łzy.

Złączyła ręce jak do modlitwy i coś powiedziała.

- Co? - zmarszczyłam brwi, rozpaczliwie próbując ją zrozumieć.
- Wszyscy modlą się za ciebie - powiedziała wolniej, z przesadą układając usta.
- Dziękuję — lekko się pochyliłam.
- Kiedy wypuszczą cię do domu? - spytała, ale udałam, że nie rozumiem. Za nic w świecie nie mogłam powiedzieć rodzicom, że dostałam dożywocie. To by ich zabiło. Byli przerażeni

134

- i zrozpaczeni, ale przynajmniej nie tracili nadziei, że pewnego dnia wrócę do domu. Nie wiedziałam, co im powiedzieć. Chciałam tylko objąć matkę i nie wypuszczać jej z ramion.
- Z Sarą jest wszystko dobrze - powiedziałam wreszcie po chwili, nie odrywając od nich wzroku.
- Co?

Palcem napisałam „Sara" na szybie, a matka powtórzyła mój ruch.

- Sara?

- Tak.
- Z nią wszystko w porządku?
- Tak.
- Czas minął! - wykrzyknął strażnik.
- Bądź dzielna, Marina - powiedziała matka.

Po dniu odwiedzin w więzieniu zawsze było bardzo cicho. Siedząc samotnie po kątach, usiłowałyśmy nie myśleć o tym, jak wyglądało nasze życie przed Evin, ale były to próżne wysiłki. Wspomnienia stanowiły wszystko, co nam zostało. Tęskniłyśmy za naszymi rodzinami i poprzednim życiem. Nie miałyśmy przyszłości, jedynie przeszłość.

Dzień po odwiedzinach dostałyśmy z domu małe paczki z ubraniami. Otworzyłam swoją: koszulki, spodnie, nowa bielizna i sweter. Cała zawartość paczki pachniała domem, nadzieją. Taraneh gładziła spłowiały czerwony sweter z wełny - to był jej szczęśliwy sweter.

- Przyniesie mi szczęście - powiedziała, wyjaśniając, że jej matka zrobiła go kilka lat temu, gdy dopiero co nauczyła się robić na drutach. Zarówno Taraneh jak i jej siostry chciały sweter dla siebie. Gdy matka ostatecznie zdecydowała podarować go Taraneh, jej siostry były niezadowolone, ale matka wyjaśniła im, że sweter mogła dostać tylko jedna z nich i wydawało się

135

słuszne, by była to najmłodsza. Obiecała też, że każdej z nich zrobi identyczny, ale nie dotrzymała obietnicy. Taraneh wierzyła, że za każdym razem, gdy zakładała ten sweter, spotykały ją dobre rzeczy. Zastanawiała się, czy magia nadal działa.

- Taraneh, któregoś dnia wrócimy do domu - powiedziałam.
- Wiem.
- Będziemy znów robić to wszystko, co najbardziej lubiłyśmy.
- Będziemy chodzić na długie spacery, co?
- Jasne i pojedziemy do mojego letniego domku.
- Pójdziemy na zakupy.
- Będziemy gotować, piec i jeść wszystko, na co będziemy miały ochotę!

Śmiałyśmy się.

Tej nocy nie mogłam spać. Myślałam o tym, jak Alemu udało się zmienić mój wyrok i że być może byłby w stanie zrobić to samo dla Taraneh. I pomóc Sarze. Ale mówił mi przecież, że wyjeżdża, a poza tym prawda była taka, że nie chciałam go więcej oglądać. Przerażał mnie. W pewnym sensie łatwiej mi było poradzić sobie z Hamehdem, ponieważ w jego przypadku wiedziałam, czego się spodziewać. Z Alim było inaczej. Choć nigdy mnie nie skrzywdził, czułam w jego obecności głęboki, nagi strach. Pomyślałam o nocy egzekucji. Starałam się tego unikać. Mój mózg odmawiał przyzywania tych okropnych obrazów. Ale zdawałam sobie sprawę, że one tam były, wyraźne i nienaruszone. I pamiętałam spojrzenie Alego, gdy przyniósł mnie do celi. Tęsknotę w jego oczach, która sprawiała, że czułam się jak w pułapce na dnie zamarzniętego oceanu. Jednak ze względu na Taraneh musiałam z nim porozmawiać.

Następnego ranka poszłam do biura i zastukałam do drzwi. Siostra Maryam siedziała za biurkiem, czytając. Spojrzała na mnie pytająco.

136

- Czy istnieje jakakolwiek możliwość zobaczenia się z Bratem Ali? - spytałam.

Zatopiła we mnie swój wzrok.

- Czemu chcesz się z nim widzieć?

Opowiedziałam, jak uratował mi życie, i wyjaśniłam, że chciałam go poprosić, by zrobił to samo dla mojej przyjaciółki.

- Której? - spytała Siostra Maryam.

Zawahałam się.

- Taraneh?
- Tak.
- Brata Ali nie ma. Jest na froncie, walczy z Irakijczykami. Iran prowadził wojnę z Irakiem od września 1980 roku.
- Kiedy wróci?
- Bóg raczy wiedzieć. Ale nawet, gdyby był na miejscu, nie mógłby nic zrobić. Miałaś duże szczęście. Gdy sąd islamski skazuje kogoś na śmierć, tylko wybaczenie Imama może go ocalić. Ale Imam rzadko miesza się do takich spraw. Ufa sądom i ich decyzjom. Jedynym, który mógłby coś zrobić dla Taraneh, jest ten, kto ją przesłuchiwał.
- Czy cokolwiek możemy dla niej zrobić?
- Módlcie się.

Starałam się nie myśleć o szczęściu, o czasach przed rewolucją, zanim zdarzyły się te wszystkie okropności, tak jakby przywoływanie tamtych jasnych wspomnień mogło sprawić, że zbledną jak stare fotografie, zbyt często oglądane. Ale czasami w środku nocy wdychałam zapach dzikich drzew cytrynowych i słyszałam szelest ich grubych liści w czystym, słonym wietrze od morza. Czułam ciepłe fale Morza Kaspijskiego, owijające mi się wokół stóp i mokry piasek, klejący się do palców. W snach leżałam na łóżku w naszej daczy, wpatrując się we wschód księżyca. Potem

stawałam na podłodze, która jednak nie skrzypiała; chodziłam po domu, który był kompletnie pusty; próbowałam wołać Arasha, ale z mojego gardła nie wydobywał się żaden dźwięk.

Przez cały czas myślałam o Andre. Przed aresztowaniem moja miłość do niego była młoda i krucha. Bałam się mu ją ofiarować, ponieważ bałam się stracić także jego — poza tym nie chciałam zdradzić Arasha. Teraz, stając twarzą w twarz z własną śmiercią, wiedziałam, że jestem w nim zakochana. Nie było niczego na świecie, czego pragnęłabym bardziej, niż bycie z nim. Ale czy on czuł to samo, co ja? Wierzyłam, że tak. Był moją nadzieją. To dla niego musiałam przetrwać. Do niego chciałam wrócić.

Którejś nocy w połowie marca Sheida zaczęła rodzić i zabrano ją do szpitala więziennego. Wróciła następnego dnia z pięknym, zdrowym chłopczykiem, któremu dała imię po mężu - Kaveh. Zebrałyśmy się wszystkie wokół niej i dziecka. Byłyśmy dumne z tego, że w naszym pokoju miałyśmy matkę, i od tej pory nazywałyśmy ją Matką Sheidą. Bardzo szybko rozpuściłyśmy chłopca, który miał wiele ciotek zawsze chętnych do opieki nad nim. I choć obecny na twarzy Sheidy cień nie zniknął całkowicie, to stała się ona nieco jaśniejsza - dziecko dawało nadzieję nie tylko swojej matce, lecz także wszystkim dookoła.

Gdy Kaveh miał około trzech tygodni, blisko siedemdziesięciu więźniów z 246 zostało przeniesionych do Ghezel Hussar - więzienia w mieście Karaj, około 25 kilometrów od Teheranu. Zdaniem większości dziewcząt warunki w Ghezel Hussar były nieco lepsze niż w Evin, więc te, które miały się przenieść, wyglądały na zadowolone. Cieszyłam się,

że żadna z moich najbliższych koleżanek nie została wyczytana. Przez krótki czas po tej zamianie sale były trochę mniej zatłoczone. Jednak codziennie przybywało po kilka nowych dziewcząt i wkrótce miejsca do spania było mniej niż poprzednio.

138

Mniej więcej raz w tygodniu z głośników rozlegał się marsz wojskowy, a następnie podawano informacje o zwycięstwach naszej armii i rychłym końcu wojny, jednak żadna z nas nie przejmowała się zbytnio sytuacją na froncie. Nie tylko dlatego, że wojna toczyła się z dala od Teheranu, ale przede wszystkim z tego powodu, że Evin było jakby inną planetą, innym światem, rządzonym przez niezrozumiałe zasady, w którym każda z nas bez żadnego powodu mogła zostać skazana na tortury i śmierć.

Pewnego wieczoru, gdy właśnie jadłyśmy obiad złożony z chleba i daktyli, do pokoju weszła Sara i nie zdejmując czadoru, nie mówiąc nic ani nie patrząc na nikogo, usiadła w kącie. Zaskoczona podeszłam do niej i położyłam jej rękę na ramieniu.

- Sara?

Nie podnosiła głowy.

- Sara, gdzie byłaś? Tak się o ciebie martwiłyśmy.
- Sirus nie żyje - powiedziała spokojnym głosem.

Bezskutecznie próbowałam znaleźć właściwe słowa.

- Mam dwa długopisy - wyszeptała.
- Co takiego?
- Ukradłam je. Oni nie wiedzą.

Z kieszeni wyjęła czarny długopis, podwinęła lewy rękaw i zaczęła pisać na nadgarstku: „Sirus nie żyje. Pewnego lata pojechaliśmy nad Morze Kaspijskie i graliśmy na plaży w piłkę. Bardzo kolorową. Fale rozbijały się...". Zauważyłam, że na ramieniu było tego więcej. Słowa - małe, ale czytelne. To były wspomnienia. Jej wspomnienia o Sirusie, jej rodzinie, jej życiu.

- Masz jakiś papier czy coś takiego? — spytała.
- Znajdę ci papier. Sara, gdzie byłaś?
- Brakuje mi miejsca. Proszę, znajdź mi trochę papieru.

139

Znalazłam kawałek, ale to było za mało. Zaczęła pisać po ścianach. W kółko to samo: o szkole podstawowej i gimnazjum, o naszych zabawach, książkach, ulubionych nauczycielach, wakacjach, o jej domu, sąsiadach, rodzicach i tym wszystkim, co lubił Sirus.

Gdy którejś nocy wreszcie pojawiła się ciepła woda, Sara odmówiła pójścia pod prysznic.

- Sara, musisz się umyć. Niezależnie od tego, czy weźmiesz prysznic, czy nie, słowa i tak zbledną. Jeśli się umyjesz, będziesz mogła pisać od nowa. Jeśli tego nie zrobisz, nie będziesz zbyt pięknie pachnieć.
- Kończą mi się długopisy.
- Znajdę ci nowe, jeśli weźmiesz prysznic.
- Obiecujesz? - upewniła się.

Nie chciałam dawać obietnic, których nie byłam w stanie dotrzymać, więc poszłam do biura i opowiedziałam o wszystkim Siostrze Maryam. Zapewniłam, że Sara nie pisze

niczego związanego z polityką, a jedynie rodzinne wspomnienia.

Siostra Maryam dała mi dwa długopisy i natychmiast pobiegłam do Sary, czując się jak zdobywca największego skarbu na świecie.

Gdy Sara zdjęła pod prysznicem ubranie, nie wierzyłam własnym oczom. Jej nogi, ręce i brzuch pokryte były drobnym pismem.

- Nie mogłam sięgnąć do pleców. Wezmę prysznic pod warunkiem, że będziesz mi pisać na plecach - powiedziała.
- Obiecuję.

I zmyła z siebie wszystkie słowa. Księgę Sary. Żywą księgę, oddychającą, czującą, obolałą i pamiętającą.

Mniej więcej trzy miesiące po moim przybyciu do 246 wezwano mnie przez głośnik. Przyjaciółki spoglądały na mnie nerwowo. Drżącymi rękami owinęłam sobie wokół głowy szal.

140

- Jestem pewna, że to dobra wiadomość — powiedziała Taraneh, z oczami wypełnionymi nadzieją.

Wzięłam głęboki oddech i otworzyłam drzwi prowadzące na korytarz. Siostra Maryam czekała na mnie w biurze. Wyczułam, że jest nieco zdenerwowana.

- Dokąd mam iść? - spytałam.
- Brat Hamehd przysłał po ciebie.
- Czy wiadomo, dlaczego?
- Nie, ale nie martw się. Pewnie chce zobaczyć, jak sobie radzisz.

Założyłam na oczy przepaskę i pozwoliłam się poprowadzić przez jedną z Sióstr do innego budynku. Czekałam na korytarzu, póki nie wywołał mnie Hamehd. Weszłam za nim do pokoju. Zamknął drzwi i kazał mi zdjąć przepaskę. Nic się nie zmienił. Jego oczy były jak dwie lodowate i ciemne jaskinie. W kącie stało łóżko tortur, biurko i dwa krzesła. Na ścianie obok łóżka wisiał czarny kabel. Mój oddech stał się chrapliwy i płytki.

- Marina, jak dobrze cię znów widzieć - powiedział z uśmiechem. — Usiądź i powiedz mi, jak się miewasz.

Jego słowa były jak użądlenia pszczoły.

- Mam się dobrze - odpowiedziałam, też się uśmiechając.
- Pamiętasz, jak uciekłaś ode mnie tamtej nocy? Zastanawiałaś się, co stało się z pozostałymi?

Serce waliło mi i czułam, jakby za moment miała mi eksplodować głowa.

- Nie uciekłam. Zabrał mnie Ali i wiem dokładnie, co stało się z resztą. Zabiłeś ich.

Nie byłam w stanie oderwać oczu od plam krwi widocznych na łóżku.

- Muszę ci powiedzieć, że - choć cię nie lubię - naprawdę mnie bawisz. Czy nie żałujesz czasami, że nie umarłaś tamtej nocy?

141

— Żałuję.

Nie przestawał się uśmiechać.

— Wiesz, że twój wyrok oznacza spędzenie całego życia w więzieniu?

— Wiem.

Jeśli zacznie mnie bić, nie przestanie, dopóki będę żyła.

— Czy to cię nie martwi? Ostatnie miesiące nie były zbyt zabawne, prawda? Wyobraź sobie, że tak będzie do końca twojego życia.

— Bóg mi pomoże wytrwać.

Wstał i przez chwilę chodził po pokoju, wreszcie podszedł do mnie i uderzył w prawy policzek wierzchem dłoni tak, że poczułam jakby trzask w szyi. Dzwoniło mi w prawym uchu.

— Nie ma tu Alego, który by cię nadal chronił.

Zakryłam twarz rękami.

— Nigdy więcej nie wymawiaj słowa „Bóg"! Jesteś nieczysta i niegodna Jego imienia. Muszę iść i spłukać sobie dłonie, ponieważ cię dotknąłem. Dochodzę do wniosku, że dożywocie może być jednak lepszą karą dla ciebie. Będziesz cierpieć przez długi czas bez żadnej nadziei.

Ktoś zapukał do drzwi. Hamehd otworzył i wyszedł. Nie byłam w stanie myśleć. Czego mógł ode mnie chcieć?

Do pokoju wszedł mężczyzna, którego nigdy przedtem nie widziałam.

— Witaj, Marina. Nazywam się Mohammad. Zabieram cię z powrotem do 246.

Spojrzałam na niego zdezorientowana. Nie mogłam uwierzyć, że Hamehd tak łatwo mnie wypuszcza.

— Wszystko w porządku? - spytał mnie Mohammad.

— Tak.

— Załóż przepaskę i chodź.

142

Zostawił mnie w biurze 246, gdzie Siostra Maryam kazała mi natychmiast zdjąć przepaskę. Przy biurku siedziała Siostra Masoomeh i coś czytała.

- Dlaczego masz taką czerwoną twarz? — spytała Siostra Maryam.

Siostra Masoomeh podniosła wzrok.

Opowiedziałam im, co zaszło.

- Dzięki Bogu, że udało mi się znaleźć Brata Mohammada! Jest bliskim przyjacielem Alego. Pracowali w tym samym budynku. Zadzwoniłam i powiedziałam mu, że zabrał cię Hamehd. Obiecał odnaleźć cię i przyprowadzić z powrotem - powiedziała Siostra Maryam.

- Miałaś szczęście, Marina. Hamehd nie potrzebuje powodów, by krzywdzić ludzi, jeśli tylko ma na to ochotę — wyszeptała Siostra Masoomeh.

- Jak widzisz - Siostra Maryam zwróciła się ponownie do mnie - Siostra Masoomeh nie należy do przyjaciół Hamehda, ale nauczyła się trzymać język za zębami. Mimo że należała do grupy Daneshjooyan Mosalman Peyro Khat Imam, która wzięła zakładników w ambasadzie amerykańskiej, i osobiście zna Imama, miewała problemy z Hamehdem. Jedynymi osobami, które są w stanie przeciwstawić się tutaj Hamehdowi, są Brat Ali i Brat Mohammad.

- Nie martw się, Marina. Teraz, gdy Hamehd wie, że Brat Mohammad ma na ciebie oko, zostawi cię w spokoju - powiedziała Siostra Masoomeh.

Wszystkie mieszkanki pokoju 246 ucieszyły się na mój widok i koniecznie chciały wiedzieć, gdzie byłam. Ale rzut oka na mój spuchnięty czerwony policzek wystarczył, żeby zrozumiały, że nie mam dobrych wieści. Nie miałam szans na zwolnienie warunkowe, ale nie zamierzałam się poddawać. Tego właśnie

143

chciał Hamehd. Próbował mnie złamać i prawie mu się udało. Prawie.

Myślałam o tym, co Siostra Maryam powiedziała mi o Siostrze Masoomeh. Trudno było uwierzyć, że wraz z innymi przetrzymywała zakładników w amerykańskiej ambasadzie w Teheranie. Pamiętałam wiadomości telewizyjne dotyczące tego incydentu. Martwiłam się wówczas o zakładników. Mieli przecież rodziny w swoim kraju - najbliższych, którzy ich kochali, martwili się o nich i oczekiwali ich powrotu. Wypuszczono ich 20 stycznia 1981 roku, po 444 dniach przetrzymywania. Byli obywatelami amerykańskimi, a to coś znaczyło. Przynajmniej ich rząd próbował ich uwolnić, a świat wiedział o ich tragicznym losie. Czy o nas też wiedziano? Czy ktokolwiek próbował nas ratować? Głęboko w sercu wiedziałam, że odpowiedzią na obydwa te pytania jest „nie".

Nieprzerwanie myślałam o kościele. Czułam zapach świec płonących przed obrazem Dziewicy, których światło migotało w nadziei, że zanoszone do Niej modlitwy będą wysłuchane. Czy zapomniała o mnie? Pamiętałam słowa Jezusa o tym, że odrobina wiary wystarczy, by kazać górom rzucić się w morze. Nie chciałam poruszać niczego tak wielkiego jak góry - chciałam tylko wrócić do domu.

W dniu moich urodzin obudziłam się bardzo wcześnie, jeszcze przed czasem przeznaczonym na poranny *namaz.* Kończyłam siedemnaście lat. Gdy byłam małą dziewczynką, marzyłam o tym wieku. Wierzyłam wówczas, że otworzy on przede mną nieograniczone możliwości. Tymczasem byłam więźniem politycznym skazanym na dożywocie. Poczułam na ramieniu rękę Taraneh i odwróciłam się. Jej posłanie znajdowało się bezpośrednio obok mojego.

144

- Wszystkiego dobrego - wyszeptała.
- Dzięki. Skąd wiedziałaś, że nie śpię?
- Zorientowałam się po sposobie, w jaki oddychasz. Gdy tak długo śpisz obok innej osoby, jesteś w stanie odróżnić jej prawdziwy sen od udawanego.

Spytała, czy w mojej rodzinie obchodzi się urodziny. Powiedziałam jej, że rodzice zwykle kupowali mi ciasto i niewielki upominek. W domu Taraneh urodziny były wielkim wydarzeniem. Urządzano przyjęcia i obsypywano się podarunkami. Pomiędzy Taraneh i jej siostrami wytworzył się rodzaj współzawodnictwa: szyły dla siebie nawzajem ubrania, które z roku na rok stawały się bardziej wymyślne.

- Wiesz, Marina, tęsknię za nimi - powiedziała.

Objęłam ją.

- Wrócisz do domu i wszystko będzie jak dawniej.

Po lunchu zebrały się wokół mnie Taraneh, Sara i kilka innych przyjaciółek. Sara wręczyła mi złożony kawałek materiału. Rozwinęłam go. Był to patchwork - poszewka na poduszkę. Zaparło mi dech w piersiach, tak była piękna. Każda z moich przyjaciółek oddała kawałek swojego ubrania czy szalika, żeby ją złożyć. Rozpoznałam każdy kwadrat. W więzieniu istniał zwyczaj szycia małych woreczków, w których przechowywałyśmy nasze osobiste drobiazgi i które wieszałyśmy potem na haczykach pod półką. Jako pierwsza otrzymałam coś innego - poszewkę.

Po obiedzie zrobiłyśmy z chleba i daktyli coś na kształt więziennego tortu i w wyobraźni zdmuchnęłam nieistniejące świeczki.

- Zapomniałaś o wypowiedzeniu życzenia! — zauważyła Taraneh.

- Zrobię to teraz: chcę, byśmy wszystkie spędziły nasze następne urodziny w domu.

145

Moje życzenie wywołało brawa i radosne okrzyki.

Dwa lub trzy dni później usłyszałyśmy z głośników, że wszystkie więźniarki przetrzymywane na piętrze w bloku 246 mają założyć hidżaby i zebrać się na dziedzińcu. Choć mogłyśmy wychodzić na zewnątrz w określonych porach dnia, to nigdy nie było to obowiązkowe. Byłyśmy zaniepokojone. Gdy znalazłyśmy się już na dziedzińcu, kazano nam odsunąć się od zaznaczonego pośrodku obszaru. Czterech uzbrojonych strażników wyprowadziło z budynku dwie dziewczyny. Jedna z nich należała do moich koleżanek z pokoju, druga była z sali numer 5. Obie miały na sobie czadory. Kazano im położyć się na ziemi w oznaczonym polu. Jeden ze strażników związał im nadgarstki i stopy. Ogłoszono, że za utrzymywanie homoseksualnych stosunków zostaną ukarane zgodnie z prawem islamu. Byłyśmy przerażone. Patrzyłyśmy, jak strażnicy wymierzają karę chłosty. Wiele dziewcząt nie było w stanie tego oglądać, więc zakryły twarze rękami i modliły się. Nie mogłam zamknąć oczu. Bicz unosił się, po czym z przeszywającym ostrym świstem przecinał powietrze, opadając na plecy ofiary. Chwila ciszy, w której serce zdawało się zamierać, a płuca wstrzymywały oddech. Dziewczyny przyjmowały chłostę w milczeniu, choć wolałabym, żeby krzyczały. Ich drobne ciała podrywały się przy każdym uderzeniu. Przypomniałam sobie potworny ból, który towarzyszył moim torturom. Po trzydziestu razach dziewczyny rozwiązano i gdy udało im się podnieść, zostały odprowadzone do budynku. My pozostałyśmy na miejscu, by dobrze zapamiętać lekcję, jakiej udzielono naszym koleżankom. Cierpienie miało uczynić nas silniejszymi, ale najpierw musiałyśmy za to zapłacić właściwą cenę.

Któregoś dnia wypadła moja kolej, by pomóc Sheidzie w praniu. Nie było to łatwe zadanie, zważywszy, że miałyśmy tylko zimną wodę. Prałyśmy rano i rozwieszałyśmy bieliznę na dzie-

146

dzińcu. Chociaż wszyscy pozostali musieli czekać do następnego dnia, by zebrać swoje rzeczy ze sznurków, Sheida miała pozwolenie na wyjście wieczorem. Szła kilka kroków przede mną. Była wiosna i z oddali dobiegał świergot ptaków. Słońce właśnie zaszło, a niebo przybrało kolor ostrego różu. Pięć sznurków rozciągniętych było w głębi dziedzińca przez całą jego szerokość, pomiędzy kratami okien parteru, wszystkie zawieszone kolorowymi ubraniami. Sheida zniknęła za zasłoną suszącego się prania, a ja szłam za nią, torując sobie drogę wśród sukienek, spodni, spódnic, koszulek i czadorów. Nagle usłyszałam jej krzyk.

- Marina! Biegiem! Przynieś nożyczki! Natychmiast! - zawołała.

Zanim ruszyłam w stronę biura, uchwyciłam jedynie obraz Sheidy, podtrzymującej kogoś, kto wisiał, przywiązany do krat jednego z okien. Drzwi biura otworzyła Siostra Maryam.

- Nożyczki! Szybko! Na dziedzińcu!

Chwyciła leżące na biurku nożyczki i obie pobiegłyśmy tam, gdzie przed momentem zostawiłam Sheidę. Nadal kogoś trzymała. Wtedy zdałam sobie sprawę, że była to Sara. Powiesiła się, robiąc krótką linę z kilku szalików. Przywiązana była do najwyższego poziomego pręta kraty wstawionej w okno parteru. Sara, drobna, niska dziewczyna, nie byłaby w stanie tego zrobić, gdyby miała kilka centymetrów więcej. Drżała na całym

ciele. Siostra Maryam odcięła linę. Sara oddychała, ale jej twarz zrobiła się sina. Zostałyśmy z nią przez chwilę, gdy Siostra Maryam poszła zawołać pielęgniarkę. Sara była nieprzytomna. Mówiłyśmy do niej, dotykałyśmy jej twarzy, ale nie reagowała.

Znów ją zabrali.

Każda upływająca chwila po trochu odbierała mi nadzieję. Była wiosna. Łagodne powietrze przynosiło zapach kwiatów. Za

murami Evin życie toczyło się nadal. Czy dla Andre byłam tylko odległym wspomnieniem? Może już o mnie zapomniał. W pokoju odwiedzin zainstalowano telefony, więc spytałam o niego rodziców. Matka powiedziała, że regularnie ich odwiedza i nie przestaje o mnie myśleć, ale być może mówili to tylko po to, by mnie nie zasmucać.

Jeden dzień podobny był do następnego, co czyniło naszą samotność i desperację jeszcze trudniejszymi do zniesienia. Każdy dzień rozpoczynał się poranną modlitwą przed wschodem słońca. Około ósmej przynoszono śniadanie, po którym musiałyśmy oglądać programy religijne nadawane w telewizji. Wolno nam było czytać dostępne w więzieniu książki — wszystkie bez wyjątku dotyczyły islamu - oraz spacerować wąskimi korytarzami. Prawie nie rozmawiałyśmy o polityce czy o naszym zaangażowaniu w życie polityczne przed Evin. Wiadomo było, że niektóre dziewczyny są donosicielkami. Choć ich liczba nie była duża - jedna, może dwie w pokoju - to wolałyśmy nie ryzykować opowiadaniem o rzeczach, które nie powinny trafić do uszu naszych prześladowców.

Przez około godzinę dziennie mogłyśmy korzystać z niewielkiego wewnętrznego dziedzińca. Podczas tych spacerów musiałyśmy zakładać hiżdab, ponieważ dachy były cały czas patrolowane przez mężczyzn, którzy uważnie nas obserwowali. Natomiast nie było konieczności zakładania czadorów - wystarczał *manteau* lub szal. Na dziedzińcu cała nasza aktywność ograniczała się do chodzenia w kółko lub siedzenia przy murze i wpatrywania się w kawałek nieba nad nami. Ten skrawek błękitu był naszym jedynym kontaktem ze światem zewnętrznym. Przypominał nam o innych miejscach, w których kiedyś żyłyśmy, o naszych domach. Zwykle siadałam pod ścianą z Taraneh. Opierałyśmy się o szorstki mur, obserwując chmury, które znikały nam z oczu

i oddalały się w stronę tamtego świata. W wyobraźni siadałyśmy na chmurze i odpływałyśmy na niej, kierując ją nad znane nam miejsca. Opisywałyśmy sobie nawzajem to, co widać z góry: znajome ulice z sąsiedztwa, nasze szkoły i domy, gdzie nasze matki wyglądały przez okno, myśląc o swoich nieobecnych córkach.

- Jak to się stało, że tu trafiłaś? - spytała mnie któregoś wiosennego dnia Taraneh, gdy pławiłyśmy się w słońcu, marząc na jawie o rodzinnym domu. Nigdy wcześniej nie rozmawiałyśmy o wydarzeniach, które doprowadziły do naszego aresztowania. Dziedziniec był pełen dziewcząt. Większość z nich chodziła w kółko, raczej żwawo, jakby miały w tym konkretny cel. Czarne, granatowe, brązowe i szare *manteau* przeplatały się, a gumowe klapki gładko sunęły po wybrukowanej ziemi. Zdałam sobie sprawę, że to, co widzę, przypomina obraz, jaki ma przed sobą siedzący na ruchliwej ulicy żebrak, z tym że moje pole widzenia było dużo skromniejsze i bardziej ograniczone. W tej chwili mój świat stanowił jakby pozbawiony dachu kwadratowy budynek z oknami na dwóch

poziomach, które zaglądały do ciemnych pokoi - świat młodych kobiet, chodzących po okręgu. Brzmiało to jak bardzo dziwna opowieść science fiction - „Planeta uwięzionych dziewcząt". Zaśmiałam się.

- Co? - spytała Taraneh.
- Czuję się, jak byśmy były żebrakami, siedzącymi na chodniku na innej planecie.

Taraneh uśmiechnęła się.

- W porównaniu z nami żebrak to król - powiedziała.
- Moje kłopoty zaczęły się w dniu, kiedy wyszłam z lekcji rachunków...

149

11. ROZDZIAŁ

Na początku 1980 roku wybrano pierwszego prezydenta Iranu. Został nim Abolhassan Banisadr, który na wiele lat przed zwycięstwem rewolucji działał w opozycji, był dwukrotnie więziony, a ostatecznie udało mu się zbiec do Francji i tam przyłączyć się do Ajatollaha Chomeiniego. Nowy prezydent dawał pewne nadzieje na demokratyzację Iranu. Jednak w miarę upływu roku szkolnego 1979/1980 odnosiłam coraz silniejsze wrażenie, że zapadam się w ciemność. Było gorzej. Jedna po drugiej nasze dotychczasowe nauczycielki musiały ustąpić miejsca pozbawionym doświadczenia, młodym fanatyczkom. Hidżab stał się obowiązkowym elementem stroju, a wszystkie kobiety musiały nosić albo długie ciemne szaty oraz szale zakrywające włosy, albo czadory. Ugrupowania polityczne, które przeciwstawiały się rządom islamskim lub tylko je krytykowały, zostały zdelegalizowane. Noszenie krawatów, używanie wody kolońskiej, perfum, lakierowanie paznokci i makijaż uznano za dzieło szatana i jako takie surowo karano. Codziennie przed lekcjami uczniowie byli zmuszani do formowania szeregów i wykrzykiwania pełnych nienawiści haseł, takich jak „Śmierć Ameryce!" czy „Śmierć Izraelowi!".

150

Każdego ranka nasza dyrektorka *Khanoom* Mahmoodi oraz wicedyrektorka *Khanoom* Kheirkhah stały przy wejściu do szkoły z wiadrem wody i ścierką, kontrolując po kolei wszystkich uczniów. Gdy zauważyły dziewczynę ze śladami makijażu, wycierały jej twarz, aż do bólu. Pewnego ranka podczas takiej inspekcji *Khanoom* Mahmoodi wyciągnęła na stronę moją dobrą koleżankę, Nasim, uważając, że jej brwi są zbyt perfekcyjne - znak, że je regulowała. Nasim rozpłakała się, mówiąc, że nic z nimi nie robiła, ale dyrektorka nazwała ją dziwką. Nasim była w naturalny sposób piękną dziewczyną i wiele z nas potwierdziło, że jej brwi zawsze tak wyglądały. Nigdy nie doczekała się przeprosin.

Z dnia na dzień narastały we mnie bunt i frustracja. Nie cierpiałam większości lekcji, zwłaszcza lekcji rachunków. Nowa młoda nauczycielka należała do gwardii rewolucyjnej i zupełnie nie miała kwalifikacji do nauki przedmiotu. Przez większość lekcji zajmowała się szerzeniem islamskiej propagandy, rozpływając się nad islamem i idealnym społeczeństwem muzułmańskim, zdolnym do przeciwstawienia się wpływom zachodu i moralnemu zepsuciu. Któregoś dnia, gdy jak zwykle opowiadała o osiągnięciach i zasługach Chomeiniego dla kraju, podniosłam rękę.

- Tak? - powiedziała.

- Nie chciałabym być niegrzeczna, proszę pani, ale czy mogłybyśmy wrócić do głównego tematu lekcji?

Uniosła brew i wyzywającym tonem odpowiedziała:

- Jeśli nie odpowiada ci to, czego uczę, możesz wyjść z klasy.

Spojrzenia wszystkich skierowane były w moją stronę. Zebrałam książki i wyszłam z sali. Idąc korytarzem, usłyszałam za sobą liczne kroki. Odwróciłam się i zobaczyłam, że większość moich przyjaciół z klasy poszła za moim przykładem. Zebrała się nas na korytarzu prawie trzydziestka.

151

Do przerwy na lunch w całej szkole panował już zamęt. Wszyscy mówili, że zainicjowałam strajk. Większość popołudniowych zajęć została odwołana, ponieważ około 90 procent uczniów znajdowało się na dziedzińcu, odmawiając powrotu do klas. *Khanoom* Mahmoodi wyszła na zewnątrz i przez głośnik kazała nam wrócić na lekcje, ale nikt się nie ruszył z miejsca. Zagroziła, że wezwie naszych rodziców, jednak i na to nikt nie zareagował. Na koniec zagroziła nam wydaleniem ze szkoły, na co odpowiedzieliśmy, że może uczynić to od razu. Wreszcie uczniowie wybrali mnie i jeszcze dwie osoby, które w imieniu protestujących miały rozmawiać z dyrekcją. Poinformowałyśmy więc *Khanoom* Mahmoodi, że do klas wrócimy pod warunkiem, że nauczyciele będą ściśle przestrzegać nauczania swoich przedmiotów, zostawiając na boku politykę.

Tego dnia, gdy wróciłam do domu, zawołała mnie matka. Było to coś niebywałego, gdyż rzadko rozmawiała ze mną przed obiadem. Znalazłam ją w kuchni, siekającą pietruszkę.

Stanęłam w drzwiach.

- Tak, mamo?

- Dzwoniła twoja dyrektorka. - Nie patrzyła na mnie i nie odrywała oczu od deski. Nóż w jej rękach poruszał się sprawnie i precyzyjnie. Posiekana pietruszka pokrywała jej dłonie, które zrobiły się całe zielone.

- Co ty sobie wyobrażasz? - spytała, rzucając mi krótkie spojrzenie, tak ostre jak nóż w jej rękach.

Opowiedziałam jej, co się stało.

- Lepiej zrób coś z tą sprawą — skomentowała. — Nie chcę, żeby znowu do mnie dzwoniła. Musisz jakoś z nimi funkcjonować. Ten rząd nie przetrwa długo. A teraz idź odrabiać lekcje.

Poszłam do swojego pokoju i zamknęłam za sobą drzwi, zdziwiona, że tak łatwo uniknęłam jej gniewu. Prawdopodob-

152

nie matka, podobnie jak ja, nie lubiła nowego rządu i dlatego jej reakcja nie była tak gwałtowna, jak mogłam się spodziewać.

Strajk ciągnął się przez dwa dni. Ciągle chodziliśmy do szkoły, ale nie na lekcje. Czas wypełniały nam spacery po dziedzińcu lub rozmowy w małych grupach. Dotyczyły one głównie wydarzeń, których świadkami byliśmy przez ostatnie miesiące. Trudno było uwierzyć, że nasze życie uległo tak dramatycznym zmianom. Jeszcze rok wcześniej nikomu nie przyszłoby do głowy, że ubiór może stanowić zagrożenie dla naszego bezpieczeństwa i że trzeba będzie uciec się do strajku, by kontynuować naukę mate-

matyki. Trzeciego dnia *Khanoom* Mahmoodi wezwała przedstawicieli uczniów do swojego gabinetu.

Była czerwona z gniewu, mówiąc, że to jej ostatnie ostrzeżenie. Uprzedziła, że jeśli nie wrócimy do klas, nie będzie miała innego wyjścia jak wezwanie do szkoły strażników rewolucji i oddanie w ich ręce całej sprawy. Nie miała wątpliwości, że doskonale zdajemy sobie sprawę z ich metod - strażnicy nie wykażą cierpliwości i ktoś może poważnie ucierpieć. Ostrzegła, że nasza akcja wymierzona jest w rząd islamski Iranu, a za to grozi śmierć. Dała nam godzinę na powrót do klas.

Dopięła swego. Strażnicy rewolucji cieszyli się złą sławą. W ciągu poprzednich miesięcy aresztowali setki ludzi, z których o wielu zaginął słuch. Powodem była ich antyrewolucyjna, antyislamska postawa oraz krytyka Chomeiniego.

Strajk się zakończył.

Nie tylko strażnicy budzili lęk. Był także Hezbollah - grupy cywilnych fanatyków, uzbrojonych w noże i pałki, którzy tłumili wszelkie przejawy publicznego protestu. Potrafili zorganizować się w błyskawiczny sposób. Byli wszędzie. Szczególną agresję wykazywali wobec kobiet, które niewłaściwie nosiły hidżab.

153

Wiele z nich zaatakowano i pobito za używanie szminki czy też za to, że spod szala wymykały im się kosmyki włosów.

Około miesiąca albo dwóch po zakończonym strajku moja nauczycielka chemii, *Khanoom* Bahman, poprosiła mnie, żebym została na chwilę po lekcji. Powiedziała mi wówczas o liście nazwisk, jaką zauważyła na biurku dyrektorki. *Khanoom* Bahman była jedną z niewielu nauczycielek, które uczyły w naszej szkole jeszcze przed rewolucją, i dobrze mnie znała. Mówiła do mnie, nie odrywając oczu od drzwi, na wypadek gdyby ktoś wszedł i zobaczył nas razem. Głos zniżyła prawie do szeptu i musiałam nachylić się, by ją słyszeć.

W pewnym sensie spodziewałam się, że coś podobnego nastąpi. Wiedziałam, że po tym, co zrobiłam i powiedziałam, czekają mnie kłopoty. Fakt, że nie jestem zwolenniczką nowych islamskich zasad, nie stanowił tajemnicy, a w tamtych czasach swobodne wypowiedzi na ten temat nie pozostawały bez konsekwencji. Jednak — choć zdawałam sobie z tego wszystkiego sprawę - zagrożenie wydawało mi się odległe i mało konkretne. Tak jakby złe rzeczy przytrafiały się tylko innym.

Podziękowałam *Khanoom* Bahman za informację o liście. Jej zdaniem powinnam wyjechać z kraju. Spytała, czy mam rodzinę za granicą, ale wyjaśniłam jej, że nie jesteśmy bogaci i w związku z tym moich rodziców nie byłoby stać na wysłanie mnie gdziekolwiek.

Przerwała mi, podnosząc głos.

- Marina, chyba nie do końca rozumiesz. To jest sprawa życia i śmierci. Gdybym była twoją matką, wysłałabym cię dokądkolwiek, nawet gdyby mi przyszło potem głodować - powiedziała ze łzami w oczach.

Lubiłam ją i nie chciałam jej denerwować, więc obiecałam, że porozmawiam z rodzicami, choć wcale nie miałam takiego

154

zamiaru. Co miałabym im powiedzieć? Że wkrótce zostanę aresztowana?

Mój brat opuścił wraz żoną Iran krótko po rewolucji i udał się na emigrację do Kanady. Oboje zdawali sobie sprawę z tego, że nie ma dla nich przyszłości w Republice Islamskiej. Wkrótce po ich wyjeździe rząd odebrał Irańczykom prawo do emigracji. Podobała mi się nazwa „Kanada" — kojarzyła mi się z czymś bardzo odległym i zimnym, ale spokojnym. Mój brat oraz jego żona mieli szczęście. Mogli wieść normalne życie i martwić się o zwykłe sprawy. Rodzice wcześniej myśleli o wysłaniu mnie do brata, ale nie dałam się przekonać. Musiałam zostać i spróbować własnych sił.

Tamtego popołudnia obserwowałam z balkonu ulicę. Nowy reżim przyniósł jedynie zniszczenie i przemoc. Szkoła, która kiedyś była najlepszą rzeczą, jaka przytrafiła mi się w życiu, obróciła się w piekło. Słyszałam, że rząd planuje zamknięcie i restrukturyzację wszystkich uniwersytetów - nazywał to islamską rewolucją kulturalną. Arash nie żył. Nie zostało nic.

Lato 1980 roku było raczej spokojne. Z ulgą przyjęłam koniec roku szkolnego i wyjazd do naszego letniskowego domu. W lipcu na około dwa tygodnie przyjechał Aram z rodzicami, zajmując dom ciotki. Czułam się bardzo samotna, więc niecierpliwie wyglądałam ich przyjazdu, jednak gdy już się zjawili, nieustannie myślałam o Arashu i tym bardziej za nim tęskniłam. Większość czasu spędzaliśmy z Aramem w domu, grając w karty lub jego ulubioną grę Master Mind. Czasami spacerowaliśmy po plaży, ale nie mogliśmy pływać, gdyż teraz kobietom nie wolno było nosić kostiumów kąpielowych w miejscach publicznych. Większość naszych przyjaciół, których rodziny posiadały w sąsiedztwie domy, w tym Neda, opuściła Iran. Spotkaliśmy

co prawda kilku znajomych, ale wszyscy baliśmy się strażników rewolucji i członków komitetów islamskich, których wszędzie było pełno i którzy krzywo patrzyli na mieszane grupy dziewcząt i chłopców - według nowych zasad obowiązujących w kraju było to niemoralne.

We wrześniu 1980 roku wybuchła wojna pomiędzy Iranem a Irakiem. Wróciliśmy już wtedy do miasta. Byłam u koleżanki. Siedziałyśmy w kuchni, popijając herbatę i jedząc ryżowe ciasteczka. Właśnie pokazywała mi swoje nowe adidasy Pumy — całe białe z czerwonymi paskami po bokach. Nagle dwa potężne „bum!" przerwały naszą rozmowę. Wyglądało to na eksplozję. Byłyśmy same w domu.

Kolejne „bum!"

Wyjrzałyśmy na ulicę, ale niczego nie zauważyłyśmy. Mieszkanie mojej koleżanki znajdowało się na ostatnim piętrze pięciopiętrowego budynku, niedaleko placu Jaleh. Postanowiłyśmy pobiec na dach. W korytarzu wpadłyśmy na kilkoro sąsiadów, także w drodze na górę. Z dachu rozciągał się znakomity widok na miasto. Był bezchmurny letni dzień, a Teheran spowijała delikatna mgła. Usłyszeliśmy samoloty.

— Tam! — ktoś krzyknął.

Kilka kilometrów na południe dwa myśliwce odlatywały ku wschodowi. Po przeciwnej, zachodniej stronie wznosiły się słupy dymu. Jeden z sąsiadów miał ze sobą radio, które zaraz włączyliśmy. Podekscytowany reporter informował, że irackie migi zbombardowały lotnisko w Teheranie. Kilka dywizji armii irackiej przekroczyło granicę i znajduje się na terytorium Iranu. Byliśmy w stanie wojny.

Czytałam kiedyś o pierwszej i drugiej wojnie światowej oraz o wojnie domowej w Ameryce; o bombach, obracających mia-

156

sta w ruiny, w których ginęli ludzie. Ale tamte wojny należały do świata książek. Jeśli nawet dotyczyły prawdziwych wydarzeń, to opowiadały o odległych czasach. Świat był teraz inny. Nikt nie pozwoli zniszczyć całych miast i zabić tysięcy ludzi.

— Jeszcze zobaczą! — wygrażał pięścią właściciel radia. — Zdobędziemy Bagdad i ukamienujemy Saddama! I tych łobuzów!

Wszyscy przytakiwali.

Gdy wróciłam do domu, zastałam matkę, naklejającą wielkie X z taśmy na oknach, co miało chronić szyby przed zbyt gwałtownym drżeniem na wypadek bombardowania. Wyjaśniła mi, że w radiu nawoływali do podjęcia środków ostrożności, obiecując jednocześnie, że wojna nie potrwa dłużej niż kilka dni lub tygodni i że nasza armia błyskawicznie rozprawi się z Irakijczykami. Kupiła też czarny karton, by zasłonić wieczorem okna, które w przeciwnym razie mogłyby stanowić dobry cel dla migów. Nie przejmowałam się za bardzo. Nie mogło być aż tak źle.

Mijały dni. Kilka razy w ciągu dnia wyły syreny, ale rzadko słyszeliśmy eksplozje. Kanały telewizyjne i radiowe nadawały na okrągło marsze wojskowe, w przerwach informując, że nasze siły powietrzne zaatakowały Bagdad i inne miasta irackie i że Irakijczycy zostali zmuszeni do odwrotu. Wzywano wszystkich mężczyzn: młodych, starych, nawet nastolatków, by dołączyli do armii i stali się męczennikami. W końcu — jak ogłosił rząd - męczeństwo jest najszybszą i najpewniejszą drogą do nieba. To była wojna ze złem. Miasto Khorramshahr, blisko granicy z Irakiem, zostało całkowicie zniszczone i opanowane.

Zamknięto granice i nikomu nie wolno było opuścić kraju bez specjalnego zezwolenia. Jednak codziennie ludzie, którzy płacili przemytnikom ogromne sumy za przerzut przez granicę, opuszczali Iran, by uniknąć służby wojskowej lub aresztowań. Ryzykując życiem, przedostawali się do Pakistanu lub Turcji.

157

Któregoś razu późną jesienią usłyszałam w szkole o szykującym się wiecu protestacyjnym i zdecydowałam się wziąć w nim udział. Zdawałam sobie sprawę z niebezpieczeństwa, ale wydawało mi się, że robię to, co powinnam. Wiec miał się zacząć o czwartej po południu na placu Ferdosi, około dziesięciu minut piechotą od naszej szkoły.

W dniu zaplanowanego protestu, po ostatnim dzwonku Gita, Sara i ja wyszłyśmy na ulicę i zobaczyłyśmy tam setki ludzi, głównie młodych mężczyzn i kobiet. Dołączyłyśmy do tłumu, zmierzającego w stronę placu Ferdosi. Wszyscy byliśmy czujni. Rozglądaliśmy się wokół, wiedząc, że w końcu strażnicy rewolucji lub Hezbollah zdecydują się nas powstrzymać. Serce waliło mi jak młotem. Ulica zmieniła się w rwącą, żywą rzekę. Zauważyłam, jak właściciele zamykali swoje sklepy i odchodzili. Na placu Ferdosi młoda kobieta, trzymając przed sobą głośnik, opowiadała o brutalnych atakach Hezbollahu na kobiety:

- Jak długo jeszcze pozwalać będziemy, by kryminaliści i mordercy, działając rzekomo w imię Boga, bezkarnie napadali na nasze matki, siostry i przyjaciółki? — pytała.

Starsza kobieta, stojąca obok nas, trzymała przed sobą planszę z białego brystolu. Przewiązana w pasie białym czadorem wystawiała na słońce swoje rzadkie siwe włosy

Środek planszy zajmowało zdjęcie młodej dziewczyny z szerokim uśmiechem na twarzy, a pod nim napis: „Zamordowana w Evin".

Nagle ulicę wypełniły głośne, podobne do grzmotu dźwięki. Ludzie zaczęli biec.

Ktoś krzyknął:

- Na dachach!

Spojrzałam w górę. Strażnicy rewolucji byli wszędzie. Młody, stojący obok nas człowiek upadł na ziemię i jęczał. Ręce przyciskał do brzucha. Między jego palcami pojawiła się cienka

158

czerwona strużka i spłynęła po ręce na chodnik. Patrzyłam na niego, nie mogąc się poruszyć. Ludzie krzyczeli i biegli w różne strony. W powietrzu było pełno dymu i czułam, jak pieką mnie oczy. Rozejrzałam się wokół - rozdzielono mnie z moimi przyjaciółmi. Nie mogłam tak po prostu zostawić tego rannego człowieka. Uklękłam przy nim, po czym spojrzałam w jego oczy - były nieruchome. Podobnie zginął Arash - jak ktoś zupełnie obcy. Gdzieś ktoś kochał tego człowieka i czekał na jego powrót do domu.

- Marina! - usłyszałam znajomy głos.

Gita złapała mnie za rękę i pociągnęła za sobą. Powietrze było gęste od gazu łzawiącego. Brodaci mężczyźni w cywilnych ubraniach wymachiwali drewnianymi pałkami, atakując uciekający tłum. Ludzie krzyczeli. Biegłyśmy za innymi w ogólnym chaosie.

Gdy dotarłam do domu, zamknęłam się w łazience. Żałowałam, że mnie nie zastrzelili. Nie chciałam żyć. Jaki sens miało całe to cierpienie? Poszłam do sypialni rodziców, gdzie otworzyłam szufladę, w której matka trzymała leki. Była pełna rozmaitych pudełek i słoiczków: syropy na przeziębienie, tabletki na nadkwasotę, aspiryna oraz różne rodzaje środków przeciwbólowych. Wśród nich znalazłam prawie pełną buteleczkę tabletek nasennych. Pobiegłam do pokoju. Śmierć w słoiku. Wystarczyło zdjąć wieczko i połknąć małe pastylki. Przyjdzie po mnie mój anioł, a wtedy powiem mu, że widziałam już dość umierających ludzi. Napełniłam wodą kubek i otworzyłam pojemnik. Jednak głęboko w środku wiedziałam, że pomysł połknięcia tych pigułek jest zły. Co stałoby się, gdyby wszyscy, którzy wierzyli w dobro, postanowili popełnić samobójstwo z powodu ogromu cierpienia na świecie? Zamknęłam oczy i ujrzałam przed sobą twarz anioła. Chciałam, by moja babcia, Arash i Irena byli ze

159

mnie dumni; chciałam coś zrobić ze swoim życiem, coś dobrego i wartościowego. Widziałam, jak życie wąską strużką ucieka z młodego człowieka i zamienia się w kałużę krwi na chodniku. Nie mogłam się schować - śmierć nie była kryjówką. Zamknęłam pojemniczek z pigułkami mamy i odłożyłam go na miejsce do szuflady. Może jednak mogłam coś zrobić. Pobiegłam do sklepu, kupiłam karton białego bristolu i opisałam na nim atak strażników rewolucji na uczestników pokojowej manifestacji.

Następnego dnia poszłam do szkoły wcześniej niż zwykle. Korytarze były puste. Przykleiłam plakat taśmą do ściany i stanęłam przed nim, udając, że czytam. W ciągu pół godziny zebrali się uczniowie, a wkrótce pokaźny tłum próbował poznać treść plakatu. *Khanoom* Mahmoodi nie kazała na siebie długo czekać. Na korytarzu dały się słyszeć jej szybkie, wściekłe kroki. Twarz miała purpurową ze złości.

- Cofnąć się! - krzyczała.

Zrobiliśmy jej miejsce. Przeczytawszy kilka linijek, zażądała wyjaśnień, kto jest autorem plakatu. Gdy nikt nie odpowiedział, zerwała plakat, krzycząc:

- To są kłamstwa!
- Nieprawda! - zaprotestowałam. - Byłam tam!
- Więc to ty napisałaś.

Powiedziałam jej, że strażnicy rewolucji otworzyli ogień do niewinnych ludzi.

- Niewinnych? Tylko wrogowie rewolucji, Boga i islamu biorą udział w tego typu zgromadzeniach! Będziesz miała kłopoty! - powiedziała, wskazując na mnie palcem. Po czym odwróciła się i odeszła. Byłam wściekła. Jak śmiała zarzucać mi kłamstwo!

Kilka dni później wraz z grupą przyjaciół zainicjowaliśmy szkolną gazetkę. Co tydzień pisaliśmy krótkie artykuły na bie-

żące tematy polityczne, które bezpośrednio nas dotykały, przepisywaliśmy je ręcznie i puszczaliśmy w obieg po szkole.

Rząd zamknął kilka istniejących jeszcze niezależnych gazet pod zarzutem antyislamskiej propagandy. Czuło się, jakby cały kraj powoli zanurzał się w wodzie — oddychanie stawało się z każdym dniem trudniejsze. Jednak ciągle byliśmy optymistami, wierząc, że wszystkich nie da się utopić.

Od chwili wybuchu wojny z Irakiem reżim islamski obwiniał ją o wszystko. Ceny rosły w zastraszającym tempie. Mięso, produkty mleczne, odżywki dla niemowląt i olej były racjonowane. Matka zwykle szła do sklepu około piątej rano i ustawiała się w kolejce, by wykupić nasze przydziały. Wracała około południa. Prawie wszystko można było dostać na czarnym rynku, ale dyktowane tam ceny były zbyt wysokie dla słabo i średnio zarabiających, a racje zbyt małe.

W samym Teheranie wojna wydawała się czymś odległym. Syreny odzywały się z rzadka, a jeśli nawet, to nic się nie działo. Jednak miasta znajdujące się w pobliżu granicy z Irakiem płaciły wysoką cenę. Rosła liczba ofiar. Codziennie gazety publikowały dziesiątki zdjęć młodych mężczyzn, którzy zginęli na froncie. A rząd robił wszystko, by wykorzystać dla własnych celów gwałtowne emocje i podniecać chęć odwetu. W meczetach mułłowie ogłaszali przez megafony, że w tej wojnie chodzi nie o obronę Iranu, ale o losy całego islamu - Saddam nie był prawdziwym muzułmaninem, lecz sprzymierzeńcem szatana.

Powoli wszystko, co lubiłam, stawało się nielegalne. Zachodnie powieści — moja ucieczka i pocieszenie — zostały uznane za „diabelskie" i coraz trudniej było je zdobyć. Wreszcie, wczesną wiosną 1981 roku, *Khanoom* Mahmoodi oznajmiła mi, że mam postarać się o stopnie z nauki wyznawanej przeze mnie religii. Mniejszości religijne zawsze były zwolnione od uczestnictwa w lekcjach zara-

tusztrianizmu i islamu. Teraz miałam do wyboru albo chodzić na lekcje religii islamskiej, albo dostarczyć do szkoły stopnie z mojego Kościoła. Chociaż wcześniej dobrowolnie chodziłam na lekcje islamu, teraz już nie chciałam. Moja edukacja w tym zakresie była wystarczająca. Stopnie z nauki religii poza szkołą wydawały się pomysłem praktycznym, jednak nie w moim przypadku. Rosyjska Cerkiew Prawosławna w Teheranie od lat nie miała kapłana. Moja matka skontaktowała się z przyjaciółką, a ta skierowała mnie do

Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Chociaż kościół znajdował się zaledwie kilka przecznic od naszego mieszkania, nigdy nie zwróciłam na niego uwagi, ponieważ pozbawiony kolorowych witraży wychodzących na ulicę wyglądał szaro i ponuro, jak większość budynków rządowych i ambasad w okolicy. Księża zaoferowali mi pomoc w nauce i zgodzili się wystawiać mi stopnie.

Co tydzień uczestniczyłam w lekcjach katechizmu. Musiałam dzwonić do metalowych drzwi, łączących ulicę z dziedzińcem na tyłach kościoła, po czym automat wpuszczał mnie do środka. Zamykałam za sobą drzwi i szłam wąskim przejściem, wciśniętym pomiędzy kościołem a ceglanym murem, który otaczał dziedziniec. Ksiądz witał się ze mną serdecznie. Potem czytaliśmy Biblię i dyskutowaliśmy o wybranych fragmentach. Po lekcji wchodziłam przez ciężkie, drewniane drzwi do kościoła. Dźwięk skrzypiących zawiasów odbijał się echem od wysokich, sklepionych ścian. Uwielbiałam siadać w ławkach i patrzeć na obraz Maryi: jej długą, różową suknię, błękitną szatę okrywającą włosy i łagodny uśmiech na twarzy. Przed wizerunkiem migotały świece. Ona wiedziała, czym jest strata bliskiej osoby. Sama doświadczyła tego bólu. Tam, w kościele, czułam się jak u siebie.

162

12. ROZDZIAŁ

Wczesnym popołudniem pierwszego maja 1982 roku Taraneh i pięć innych dziewcząt zostało wezwanych przez głośniki do biura. W więzieniu zaległa cisza. Wszyscy wiedzieli, że tamtych pięć dziewcząt ma wyrok śmierci, ale tylko ja wiedziałam o Taraneh. Jak zwykle Taraneh siedziała w kącie, czytając Koran. Z całej naszej sali została wezwana tylko ona. Zamarłyśmy, patrząc na nią. Wstała, jakby szykując się na małą przechadzkę, by rozprostować nogi. Podeszłam, ale spojrzała na mnie i pokręciła głową. Złapała małą torbę wiszącą na haczyku oraz większą, leżącą na półce i podchodząc do mnie, wcisnęła mi je w ręce.

— Wiesz, że nie mam za wiele. To wszystko. Znajdź sposób, by oddać to moim rodzicom.

Kiwnęłam głową. Taraneh założyła czador i wyszła. Wiedziałam, że moja przyjaciółka idzie na śmierć. Choćbym zdzierała sobie gardło, krzycząc, waliła głową o ścianę, nic by jej nie uratowało. Trzymając w ramionach torby Taraneh, stałam pośrodku sali przez długi czas, aż nogi odmówiły mi posłuszeństwa. Przez cały dzień nie padło ani jedno słowo. Trwałyśmy w ciszy, jakby ta cisza mogła ocalić życie, dokonać cudu. Czekałyśmy

163

i modliłyśmy się, bezgłośnie poruszając ustami i płacząc po cichu. Dzień bezszelestnie zbliżał się ku końcowi, horyzont nabrał czerwonych i purpurowych barw. Zapadła noc. Wsłuchiwałyśmy się w nią, oczekując wystrzałów, które wkrótce zabrzmiały - jak szklane obłoki, spadające z hukiem z nieba.

164

13. ROZDZIAŁ

Około czterech i pół miesiąca po moim aresztowaniu zostałam wezwana przez głośniki.

- Marina Morami-Bakht ma założyć hidżab i stawić się w biurze.

Nie miałam pojęcia, czego ode mnie chcieli. Może Hamehd znów za mną zatęsknił. Okryłam włosy szalem i poszłam do biura.

Siostra Maryam powitała mnie z uśmiechem.

- Wrócił Brat Ali - powiedziała - pytał o ciebie.

Założyłam opaskę na oczy i dałam się jej poprowadzić do innego budynku, gdzie miałam czekać. Ledwo oddychałam z powodu ściśniętego gardła.

- Marina, chodź za mną - usłyszałam głos Alego i posłusznie ruszyłam za nim. Zamknął za nami drzwi, kazał mi usiąść i zdjąć przepaskę. Wydawał się wyższy, niż go zapamiętałam, ale może dlatego, że trochę wyszczuplał.

Rozejrzałam się. Byliśmy w pozbawionym okien pokoju.
Żadnego łóżka tortur. Na jednej ze ścian wisiał portret Ajatollaha Chomeiniego, który- jak wyjaśnił mi kiedyś Ali - cofnął mój wyrok śmierci. Jego oczy, pod ciemnymi, zmarszczonymi brwiami, patrzyły na mnie z jawnym gniewem. Wyglądał na bardzo złośliwego starca. Obok portretu Chomeiniego znajdował się

obraz przedstawiający prezydenta - Ajatollaha Khamenei, który w porównaniu z Imamem miał raczej łagodny wyraz twarzy.

Utykając, Ali podszedł do metalowego biurka i sięgnął po stojące za nim krzesło. Nie odrywał wzroku od mojej twarzy. Prawie zapomniałam, jak wygląda. Na prawym policzku miał świeżą bliznę.

- Wyglądasz dużo lepiej, niż gdy cię widziałem ostatnim razem - powiedział, uśmiechając się. - Jak się masz?
- Nie najgorzej. A pan?
- Pytasz przez grzeczność, czy rzeczywiście chcesz wiedzieć?
- Chcę wiedzieć - skłamałam. To, czego faktycznie chciałam, to wyjść z tego pokoju i pobiec z powrotem do 246.

Opowiedział mi, że przez cztery miesiące był na froncie, walcząc z Irakijczykami, ale z powodu postrzału w nogę musiał wrócić. Powiedziałam, że mi przykro, co było prawdą: nigdy — ani jemu ani, nikomu innemu — nie życzyłam krzywdy.

Uważnie mnie obserwował, a jego twarz nabrała poważnego wyrazu.

- Marina, muszę z tobą porozmawiać o czymś ważnym. Chcę, żebyś mnie wysłuchała i nie przerywała, póki nie skończę.

Zdziwiona kiwnęłam głową. Powiedział mi wówczas, że to ja byłam głównym powodem, dla którego opuścił Evin. Wydawało mu się, że z dala ode mnie jego uczucia ulegną zmianie. Tak się nie stało. Próbował je ignorować, ale tym bardziej przybierały na sile. W tamtej chwili, gdy zaprowadził mnie do łazienki, poczuł, że musi mnie uratować za wszelką cenę i to go przeraziło. Gdy nie wychodziłam, zawołał mnie, ale nie odpowiadałam, więc wszedł i znalazł mnie, leżącą na podłodze. Przez moment myślał, że nie żyję, lecz potem wyczuł mój puls. Wiedział o moim wyroku śmierci i zdawał sobie sprawę z tego, że nie spodobałam się Hamehdowi. Próbował z nim rozmawiać, ale bezskutecznie. Jedynym sposobem uratowania mi życia było

zwrócenie się do samego Ajatollaha Chomeiniego. Ojciec Alego należał do kręgu jego przyjaciół. I tak Ali udał się do Imama i błagał go o darowanie mi życia, zapewniając, że

jestem jeszcze bardzo młoda i powinnam mieć szansę na zmianę swoich przekonań. Zdaniem Ajatollaha, ciążące na mnie zarzuty były bardzo poważne i w pełni usprawiedliwiały wyrok śmierci. Ali nie dawał za wygraną. Wreszcie Ajatollah zgodził się zmienić wyrok na dożywotnie więzienie. Ali z pośpiechem wrócił do Evin, gdzie dowiedział się, że Hamehd zabrał mnie na egzekucję. Pojechał za nim, nie przestając się modlić.

Poczułam, jak narasta we mnie panika.

Po rozmowie z Ajatollahem Ali zdecydował wysłać mnie do bloku 246 i wyjechać. Ponieważ uzyskałam przebaczenie od Imama, byłam poza zasięgiem Hamehda. Ali, próbując zapomnieć o mnie, tym intensywniej o mnie myślał. Nadarzyła się dobra okazja do powrotu - postrzał w nogę. Ojciec zawsze mu powtarzał, że podjęcie każdej istotnej decyzji życiowej wymaga czasu i dobrego przemyślenia. Ali podjął decyzję - przez ponad cztery miesiące rozważał wszystkie za i przeciw.

- Chcę, żebyś została moją żoną, Marina. Obiecuję, że będę dobrym mężem i zaopiekuję się tobą. Nie odpowiadaj mi natychmiast. Zastanów się - powiedział.

Nie mogłam do końca zrozumieć, o czym mówi. Nie miało to żadnego sensu. Jak w ogóle mógł mu przyjść do głowy taki pomysł? Nie chciałam wychodzić za niego za mąż. Nie chciałam nawet być z nim w tym samym pokoju.

—Ali, musisz zrozumieć, że nie mogę cię poślubić — powiedziałam drżącym głosem.

- Dlaczego?

—Jest mnóstwo powodów!

- Jestem gotowy ich wysłuchać. Pamiętaj, że myślałem o tym od miesięcy, ale nigdy nie wiadomo - może coś przeoczyłem. Proszę, podaj mi swoje powody.

- Nie kocham cię i nie jesteśmy sobie przeznaczeni.

- Nie oczekuję twojej miłości. Ona może nadejść później, gdy dasz mi szansę. Mówisz, że nie jestem ci przeznaczony. A kto jest? Andre?

Zaniemówiłam. Skąd dowiedział się o Andre?

Powiedział mi, że kiedyś, gdy spałam, czuwał przy mnie. We śnie wołałam Andre. Zrobił więc mały wywiad i dowiedział się, kim dokładnie jest Andre i gdzie mieszka. Chociaż Andre nie miał żadnej kartoteki, Ali zapewnił mnie, że bez problemu może się o taką postarać.

Choć wiedziałam, że czasami mówię przez sen, to trudno było mi uwierzyć w jego słowa. Być może obserwowali mnie przed aresztowaniem i w ten sposób dowiedzieli się o Andre. To ja go w to wciągnęłam. Co mogłam teraz zrobić?

- Chcesz go tu zobaczyć? - spytał Ali. - Może na łóżku tortur? Pozwól mu żyć jego własnym życiem. Musisz pogodzić się z faktem, że twój świat całkowicie zmienił się w chwili, gdy zostałaś aresztowana. I nie zapominaj o rodzicach. Jestem pewien, że nie chcesz ich narażać. Dlaczego mieliby płacić za twoje błędy? Obiecuję, że będziesz szczęśliwa. Pokochasz mnie.

Powiedziałam mu, że nie ma prawa mi tego robić. Był innego zdania - czyżbym zapomniała, że uratował mnie przed pewną śmiercią? Jako wróg islamu nie miałam żadnych praw. Ali był przekonany, że wyświadcza mi przysługę. Według niego, nie miałam pojęcia, co jest dla mnie najlepsze.

Rozpaczliwie próbowałam znaleźć jakąś drogę ucieczki. Moja śmierć rozwiązałaby wiele problemów.

168

- Za dobrze cię znam - powiedział, wyrywając mnie z moich myśli. - Wiem dokładnie, o czym teraz myślisz. O samobójstwie. Widzę to w twoich oczach, ale wiem też, że tego nie zrobisz. Nie należysz do tych, którzy się poddają. To wbrew twojej naturze. Podobnie jak ja, jesteś typem wojownika. Zapomnij o przeszłości, a czeka nas cudowne życie. Na wszelki wypadek - jeśli w jakikolwiek sposób spróbujesz zrobić sobie krzywdę, twój Andre zginie. Zapłaci za ciebie.

„Cudowne życie"? Z nim? Groził mi śmiercią Andre i aresztowaniem rodziców.

- Daję ci trzy dni na zastanowienie. Pamiętaj, nie zrób jakiegoś głupstwa. Wszystko, co powiedziałem, traktuję bardzo poważnie.

Naraziłam na niebezpieczeństwo życie Andre i rodziców. Musiałam zrobić wszystko, by ich chronić. Dla mnie, z wyrokiem dożywocia, nie było odwrotu. Prawie żałowałam, że w ogóle poznałam Andre.

169

14. ROZDZIAŁ

Po raz pierwszy spotkałam Andre podczas niedzielnej mszy w moim nowym katolickim kościele. Tego dnia, po zakończonym nabożeństwie, poszłam do małego biura, by porozmawiać z księdzem. Gdy czekałam, wszedł Andre, sprawujący wówczas funkcję organisty. Podczas mszy, choć siedziałam z tyłu, zauważyłam, jak był przystojny. Wydawało mi się, że patrzę na wersję „Dawida" Michała Anioła, tyle że w ubraniu. Miał owalną twarz ze zdecydowanym arystokratycznym nosem, kręcone, złote włosy opadały mu na czoło, a oczy przypominały mi kolorem Morze Kaspijskie w pogodny dzień. Był piękny. Zaczerwieniona spuściłam wzrok w nadziei, że moje myśli nie są zbyt oczywiste. Przedstawiliśmy się sobie.

Ponieważ społeczność kościelna była bardzo niewielka, każdy nowo przybyły wywoływał duże zainteresowanie. Andre spytał mnie, czy jestem studentką, a gdy mu powiedziałam, że chodzę do dziesiątej klasy, wyraźnie się zmieszał. Opowiedziałam mu o moich rosyjskich korzeniach. Andre studiował na wydziale elektrycznym uniwersytetu teherańskiego, ale z powodu zamknięcia wszystkich wyższych uczelni i oczekiwanej islamskiej rewolucji kulturalnej chwilowo uczył angielskiego, fizyki i matematyki w jednej z ormiańskich szkół.

170

W miarę jak rozmawialiśmy, czułam wzbierające we mnie emocje. Andre mówił spokojnie, łagodnym głosem. Powiedziałam mu, że podoba mi się jego muzyka, ale on sam uważał siebie za nowicjusza. Po rewolucji, gdy państwo przejęło wszystkie należące do kościoła szkoły dla chłopców, wielu księży zostało oskarżonych o szpiegostwo i deportowanych. Andre uczęszczał do takiej szkoły przez dwanaście lat. Jeden z księży oczekujących na deportację pracował przez długi czas jako organista. Choć Andre nigdy nie grał na żadnym instrumencie, ksiądz udzielił mu kilka lekcji muzyki i wyjeżdżając, przekazał swoje obowiązki.

- Powinnaś dołączyć do naszego chóru — stwierdził Andre. - Właśnie poszukujemy kandydatów.

Powiedziałam mu, że nie umiem śpiewać.

- Spróbuj. Będzie miło. Najbliższą próbę mamy w środę o szóstej po południu. Nie masz innych planów na ten wieczór?
- Nie.
- Dobrze, w takim razie widzimy się w środę.

Wstał i podał mi rękę.

Gdy wyszedł, mogłam odetchnąć.

Aram nadal odprowadzał mnie do domu przynajmniej raz w tygodniu. Był w dwunastej, ostatniej klasie.

- Zamierzamy wyjechać z Iranu za kilka miesięcy i - jeśli się uda - dotrzeć do Stanów - powiedział mi któregoś ciepłego, słonecznego popołudnia na wiosnę. Spodziewałam się tego. Przez ponad dwa lata byliśmy dobrymi przyjaciółmi. Nie chciałam go stracić, ale zdawałam sobie sprawę z tego, że najlepszym rozwiązaniem dla Arama było opuszczenie Iranu i szansa na nowe życie z dala od bolesnych wspomnień, które dzieliliśmy.

Powiedziałam mu, że cieszę się ze względu na niego. Zatrzymał się i spojrzał na mnie - w oczach miał łzy. Żałował, że nie mogę z nim jechać i martwił się o moje bezpieczeństwo. Wielu jego

171

znajomych ze szkoły zostało aresztowanych i osadzonych w Evin. Nikt nie wrócił stamtąd żywy. Powiedziałam mu, że histeryzuje, ale jego zdaniem nie miało to nic wspólnego z histerią.

- Aram, nie ma powodu do niepokoju — zapewniałam.
- Arash też tak mówił... Zaczekaj. Właśnie na coś wpadłem. Nie, to chyba niemożliwe... choć z drugiej strony...

Zatrzymał się na środku wąskiego chodnika, przed niewielkim warzywniakiem. Pudła i kosze wypełnione owocami i zieleniną blokowały jego część.

- Chyba nie zamierzasz ze sobą skończyć? - spytał nagle, prawie przez łzy.

Zapewniłam go, że nie myślę o samobójstwie.

Postawna kobieta, która próbowała minąć nas i wejść do sklepu, zniecierpliwiona czekaniem na koniec naszej rozmowy powiedziała wreszcie „przepraszam" i popchnęła nas na wielką skrzynkę cebuli. Odzyskując równowagę, Aram spojrzał w moją stronę. Zeszłam z przejścia i raz jeszcze zapewniłam go, że nie ma powodu, by się o mnie martwić. Gdy ruszyliśmy dalej, wyciągnęłam do niego rękę. Odtrącił ją.

- Co robisz? Aresztują nas! - powiedział, rozglądając się wokół, a twarz zrobiła mu się purpurowa.
- Przepraszam... Idiotka ze mnie! Nie pomyślałam... - łykałam łzy.
- To ja przepraszam, Marina. Nie chciałem być niegrzeczny. Ale jak mógłbym żyć, wiedząc, że cię wychłostali, ponieważ trzymałaś mnie za rękę?
- Przepraszam.
- Widzisz, to kolejny powód, dla którego powinnaś wyjechać. Trzymanie się za ręce to nie przestępstwo. Powiedz o tym komuś, kto żyje w normalnym kraju, a pomyśli, że to kiepski żart.

172

Po chwili przypomniałam sobie, o co chciałam go spytać. Szukałam kogoś, kto potrafił tłumaczyć z rosyjskiego na perski. Wyjaśniłam Aramowi, że babcia podarowała mi przed

śmiercią spisaną historię swojego życia. Potrzebowałam kogoś, kto przetłumaczyłby ją na perski. Spytał, dlaczego nie zwróciłam się z tym do własnych rodziców. Chodziło o to, że babcia powierzyła swój pamiętnik właśnie mnie. Może nie chciała, by trafił do rodziców. Musiałam znaleźć zupełnie obcą osobę, która pomogłaby mi w tłumaczeniu. Aram przypomniał sobie, że Irena miała przyjaciółkę, co prawa nieco ekscentryczną, ale znającą wiele języków, w tym biegle rosyjski i perski. Obiecał, że do niej zadzwoni.

Byliśmy prawie w połowie drogi do domu, gdy zauważyłam nadciągającą burzę. Czarne chmury przykryły niebo. Wydało mi się dziwne, jak piękny, słoneczny dzień może zmienić się w ciągu zaledwie kilku minut. Usłyszeliśmy pierwszy grzmot. Zaczęło padać. Może zdążymy dotrzeć do domu, zanim burza rozszaleje się na dobre? Nie, było już za późno. Zagrzmiało i lunął deszcz. Porywisty wiatr pochylał drzewa i zamieniał strugi wody we wściekłe fale. Musieliśmy stanąć. Ulica i jej ciepłe kolory zniknęły za ścianą deszczu. Nie mogąc odnaleźć drogi, staliśmy zagubieni, świadomi, że nie pozostaje nic innego, jak tylko stawić czoło burzy. Musieliśmy zamknąć oczy i uwierzyć, że zaraz minie.

Następnego dnia Aram zadzwonił z informacją, że rozmawiał z przyjaciółką Ireny - Anną, która zgodziła się ze mną spotkać. Kilka dni później wraz z Aramem udałam się do jej domu, stojącego przy cichej uliczce w okolicy alei Takht-eh Tavoos. Gdy zadzwoniliśmy do drzwi, z głębi przylegającego do ulicy podwórka dobiegło nas szczekanie psa.

- Kto tam? - usłyszeliśmy zza drzwi kobiecy głos, zwracający się do nas po persku. Odpowiedzieliśmy i Anna wpuściła nas

do środka. Mogła mieć po siedemdziesiątce, szczupła i wysoka, z pięknymi, opadającymi do ramion włosami, które były nadzwyczaj gęste i czarne. Miała na sobie białą jedwabną bluzkę i błękitne dżinsy. Przywitała nas po rosyjsku. Towarzyszył jej owczarek niemiecki. Mały, dwupoziomowy dom Anny wypełniony był tropikalnymi roślinami. By wejść do salonu, musieliśmy odgarnąć zwisające liście. W pokoju, na drążku siedziała kolorowa papuga, a z klatki dobiegał śpiew pary kanarków. Czarny kot otarł mi się o nogi. Powietrze pachniało wilgotną ziemią, a ściany zawieszone były półkami pełnymi książek.

- Gdzie macie tekst? - spytała mnie, gdy usiedliśmy. Przerzuciła przyniesiony przeze mnie rękopis.
- Przetłumaczenie tego zajmie mi kilka godzin. Wstała i skierowała nas do drzwi.
- Irena bardzo cię lubiła, Marina. Możesz przyjść jutro o wpół do piątej.

Następnego dnia, prawie natychmiast po dzwonku Anna otworzyła nam drzwi, trzymając w ręce rękopis babci i tłumaczenie.

- Proszę, kochana. Twoja babcia była smutną, ale silną kobietą - powiedziała i zamknęła nam drzwi przed nosem.
- Mówiłem ci, że ona jest trochę dziwna - powiedział Aram i wybuchnął śmiechem.

Zaraz po powrocie do domu przeczytałam tłumaczenie. Zajęło około czterdziestu stron. Napisane było ręcznie pięknym charakterem pisma i perfekcyjne gramatycznie. Gdybym nie wiedziała, nigdy nie przyszłoby mi do głowy, że perski nie był pierwszym językiem autorki.

W wieku osiemnastu lat moja babcia Ksenia Muratowa zakochała się w przystojnym, dwudziestotrzyletnim mężczyźnie o imieniu Andriej. Miał złote włosy, wielkie

niebieskie oczy i był komunistą. Ksenia błagała go, by nie chodził na antycar-

174

skie demonstracje, ale nie chciał jej słuchać. Marzyła mu się potężniejsza Rosja, w której nie byłoby biedy. Ksenia wspominała, że Andriej wyznawał wiele pięknych, ale nierealnych idei i że był bardzo naiwny. By go chronić, zaczęła chodzić z nim na manifestacje. Podczas jednej z nich żołnierze kazali się rozejść tłumowi, a gdy nikt nie usłuchał rozkazu, otworzyli ogień.

Ludzie rzucili się do ucieczki — pisała Ksenia - *Odwróciłam się. Leżał na ziemi, krwawiąc. Trzymałam go w ramionach, póki nie umarł. Żołnierze mieli litość nade mną i pozwolili mi zabrać go do jego matki. Ciągnęłam jego ciało ulicami Moskwy. Kilku młodych ludzi podeszło, by mi pomóc. Nieśli go, a ja patrzyłam, jak krew kapie na ziemię. Od tego czasu nigdy nie spałam spokojnym snem. Nadal budzę się i widzę jego krew na moim łóżku.*

Kilka miesięcy później Ksenia spotkała swojego przyszłego męża - mojego dziadka Esaha. Był jubilerem - miłym, młodym człowiekiem. Nie pamiętała, jak ani kiedy zakochała się w nim. Wkrótce oświadczył się i został przyjęty. Pobrali się, mieli córkę, którą nazwali Tamara. Jakiś czas później zostali zmuszeni do opuszczenia Rosji i przyjechali do Iranu. Podróż była szczególnie uciążliwa dla Kseni, wówczas oczekującej drugiego dziecka, czyli mojego ojca. Po dotarciu do Iranu zatrzymali się w mieście Mashad, gdzie urodził się mój ojciec, a potem rodzina przeniosła się do Rasht. Dziadek miał tam kilkoro krewnych. W Rasht nie zostali jednak długo i wkrótce znaleźli się w Teheranie. Teheran był zupełnie innym miastem niż Moskwa i Ksenia bardzo tęskniła za Rosją. Brakowało jej dawnych przyjaciół i rodziny, jednak małżeństwo z Esahem dało jej wiele szczęścia. Nie trwało ono długo: pewnego ranka Esach wyszedł z domu i nigdy nie wrócił. Zamordowali go złodzieje biżuterii, którą zamierzał sprzedać, by kupić dom.

175

Po tym wydarzeniu życie Kseni stało się trudne i samotne. Tęskniła za powrotem do Rosji, ale tam wszystko było stracone

- krwawa rewolucja zabrała jej dom i to wszystko, czym żyła. Nie miała dokąd pójść, a jednocześnie przekonana była, że nie znajdzie swojego miejsca w nowej rzeczywistości.

Zajęła się prowadzeniem pensjonatu, co okazało się ciężką pracą. Mijały lata, dzieci rosły. Tamara wyszła za mąż za Rosjanina i wyjechała do Rosji. Wówczas Ksenia poznała Petera

- Węgra, który zatrzymał się w jej pensjonacie. Pomagał jej i dotrzymywał towarzystwa. Po wybuchu II wojny światowej zaproponował jej małżeństwo, a ona przyjęła oświadczyny. Jednak nie dane im było pobrać się. Kraje podzieliły się, Węgry stanęły po stronie Hitlera. Wszyscy przebywający na terytorium Iranu Węgrzy zostali uznani za jeńców wojennych i zesłani do specjalnych obozów w Indiach. Peter zaraził się tam jakąś chorobą i zmarł.

Łzy płynęły mi po policzkach, gdy skończyłam czytać wspomnienia babci. Dobrze znałam przenikające karty rękopisu uczucie przygnębienia, bezsilności i opuszczenia. Rewolucja zniszczyła nas obie. Zarówno ta komunistyczna, jak i islamska skończyły się straszną dyktaturą. Moje życie było jak życie Kseni odbite w krzywym zwierciadle. Musiałam pamiętać, że ona przetrwała. Przetrwam i ja.

W następną środę poszłam na próbę chóru. Stałam obok kobiety, która miała cudowny głos. Po próbie podszedł do mnie Andre. Żałowałam, że nie miałam na sobie lepszego ubrania niż dżinsy i zwyczajny T-shirt. Chociaż hidżab był obowiązkowy, a jego brak mógł skończyć się karą chłosty i więzienia, pod nim kobiety mogły nosić dowolny strój. Gdy szłam do kościoła, do

przyjaciół czy rodziny, zdejmowałam hidżab zaraz po przybyciu na miejsce.

- Masz piękny głos - powiedział mi Andre.
- Nie. Stałam obok pani Masoodi. Ona ma piękny głos - roześmiałam się.

Spytałam, skąd pochodzi jego rodzina. Okazało się, że oboje jego rodzice byli Węgrami, natomiast zarówno Andre, jak i jego siostra urodzili się w Teheranie. Siostra Andre miała dwadzieścia jeden lat i niedawno wyjechała na studia do Budapesztu. Andre był o rok starszy.

Fakt, że był Węgrem, wydał mi się z początku dziwnym zbiegiem okoliczności. Ale gdy później o tym myślałam, doszłam do wniosku, że nie było w tym nic niezwykłego. Chrześcijanie stanowili tak znikomą społeczność w Iranie, że wszyscy byliśmy w taki czy inny sposób ze sobą powiązani.

- Chciałabyś nauczyć się gry na organach? - spytał Andre.
- Czy to trudne?
- Wcale nie. Nauczę cię.
- W porządku. Kiedy zaczynamy?
- Może od razu?

Pomimo przerażających wydarzeń podczas manifestacji na placu Ferdosi uczestniczyłam w licznych wiecach organizowanych przez rozmaite ugrupowania polityczne, począwszy od komunistów po mudżahedinów. Chociaż tyle mogłam zrobić, by wyrazić swój protest wobec polityki rządu. Nie wspominałam o tym ani rodzicom, ani Aramowi, ani Andre. Wszystkie zgromadzenia wyglądały mniej więcej podobnie: młodzi ludzie zbierali się na jednej z głównych ulic, rozwijano transparenty potępiające rząd, tłum ruszał, skandując te same slogany, a po chwili gaz łzawiący wypełniał powietrze. Z oczu płynęły mi łzy,

a gardło płonęło. Potem wystrzały - zjawiała się gwardia rewolucyjna. Każdy ruszał biegiem najszybciej jak mógł, schylając głowę. Wyostrzał się wzrok, kolory stawały się wyraźniejsze. „Unikaj militarnej zieleni. Trzymaj się z daleka od brodatych mężczyzn" — powtarzałam sobie. Błędem była próba uciekania wąskimi uliczkami — w takich warunkach aresztowanie czy pobicie stawało się dużo bardziej prawdopodobne. Im szersza ulica, tym większa szansa na przetrwanie. Kilka razy musiałam chować się za śmierdzącymi kontenerami na śmieci czy skrzyniami gnijących owoców i warzyw. Z wyjątkiem tamtego jednego razu na placu Ferdosi nie widziałam rannych, ale zawsze ktoś opowiadał, że był świadkiem, jak ludzie padali na ziemię albo że widział rozmazaną na chodniku krew. Za każdym razem, gdy wracałam do domu po demonstracji, serce waliło mi z podniecenia. Znów mi się udało. Może byłam odporna na kule i drewniane pałki.

Około dwóch tygodni przed letnimi wakacjami Gita, która skończyła właśnie szkołę średnią i czekała na otwarcie uniwersytetu, odwiedziła mnie w nocy, przynosząc zaproszenie od jednej ze swoich przyjaciółek o imieniu Shahrzad. Wyjaśniła, że Shahrzad była studentką, a w czasach szacha spędziła trzy lata w więzieniu za działalność polityczną. Słyszała o mojej roli w strajku szkolnym oraz o tym, że czytałam kilka książek rozprowadzanych przez jej ugrupowanie polityczne. Co więcej, przeczytała kilka moich artykułów, jakie kiedyś napisałam do szkolnej gazetki. Spytałam Gitę o powód, dla którego Shahrzad chciała się ze mną spotkać. Jak się okazało, mała być to próba zwerbowania mnie do Fadayian. Powiedziałam Gicie, że nie zamierzam przyłączyć się do tego ugrupowania. Wierzyłam w Boga i chodziłam do kościoła — niewiele miałam wspólnego z Fadayian.

- Popierasz rząd? - spytała Gita.

178

- Nie, nie popieram.
- Jesteś albo z nimi, albo przeciwko nim.
- Nawet jeśli jestem przeciwko nim, nie czyni to ze mnie komunistki. Szanuję ciebie i twoje przekonania, ale nie chcę się mieszać do polityki.
- Moim zdaniem, to już się stało, jakkolwiek tego nie widzisz. Daj jej szansę. Chodzi tylko o krótką rozmowę. Znajdziemy cię jutro w drodze do domu ze szkoły.

Nie chciałam spierać się z Gitą, więc zgodziłam się na spotkanie z Shahrzad.

Shahrzad i Gita zjawiły się natychmiast, gdy tylko przekroczyłam próg szkoły następnego dnia. Gita przedstawiła nas sobie, ale zaraz zniknęła, tłumacząc się jakimiś sprawami do załatwienia. Shahrzad nie przypominała żadnej ze znanej mi dziewcząt. Miała bardzo smutne oczy i bez przerwy rozglądała się nerwowo dookoła.

- Z tego co słyszałam, wynika, że jesteś urodzonym przywódcą - powiedziała, gdy ruszyłyśmy w stronę mojego domu. - Nie o każdym można to powiedzieć. Ludzie cię słuchają. Czytałam twoje artykuły w gazetce szkolnej. Są bardzo dobre. Masz wybór. Ten rząd doprowadzi kraj do ruiny, a ty możesz z tym coś zrobić.
- Shahrzad, szanuję twoje poglądy, ale nic nas nie łączy.
- Myślę, że jednak tak. Mamy tego samego wroga, więc jesteśmy przyjaciółkami.

Spytała mnie, czy chciałabym czymś się odznaczyć. Wyjaśniłam jej, że moje ambicje w tym względzie są zasadniczo różne od jej ambicji. Nagle zatrzymała się, patrząc na młodego człowieka, który właśnie przeszedł obok nas. Rzuciła krótkie „do widzenia" i zniknęła za rogiem. Nigdy więcej jej nie widziałam.

179

Chciałam mieć nowe ubrania. Coś oprócz wytartych dżinsów, znoszonych swetrów i adidasów. Był jednak problem. Poziom inflacji po rewolucji osiągnął taki pułap, że - wiedziałam - rodzice nie mieli żadnych zaoszczędzonych pieniędzy. Nie było przyjęte, by nastoletnie dziewczyny pracowały, więc musiałam ruszyć głową i znaleźć sposób na zdobycie pieniędzy. Szczególnie drogie były ładne buty.

Moi rodzice, Ciocia Zenia i wujek Ismael z żoną spotykali się raz na kilka tygodni, by grać w remika. Grali na pieniądze i traktowali grę bardzo poważnie. Wiele razy obserwowałam ich i dobrze poznałam zasady gry. Któregoś wieczoru, gdy żona wujka była chora i nie mogła grać, zaoferowałam swoją osobę w jej miejsce. Ciocia Zenia

uznała to za świetny pomysł i wszyscy dali mi trochę pieniędzy, bym mogła wejść do gry. Przed świtem zamieniłam swoje sto tomanów na dwa tysiące. Następnego dnia ruszyłam w miasto na zakupy — kupiłam sobie eleganckie spodnie, bluzki i trzy pary butów na wysokim obcasie. Zaraz potem zjawiłam się w kościele, wystrojona w ciuchy kupione za wygrane w karty pieniądze. Na tę okazję wybrałam czarne spodnie, białą jedwabną bluzkę i czarne pantofle ze spiczastymi noskami.

Gdy jeszcze żyła babcia, a rodzice spotykali się w naszym domu z rodziną i przyjaciółmi, by grać w karty, babcia zawsze kręciła głową, mówiąc mi, że hazard jest zły, że niszczy przyjaźnie i rodzinne więzi i że Bóg go nie akceptuje. Uprawianie hazardu było grzechem. Wiedziałam o tym doskonale i czułam się winna. Miałam jednocześnie pewność, że Bóg rozumie moją sytuację. Na wszelki wypadek postanowiłam jednak wyznać ten grzech przy najbliższej spowiedzi.

Ogromnie podobał mi się delikatny stukot moich modnych pantofli, gdy szłam główną nawą przez kościół, by usiąść w ławce

przeznaczonej dla chóru. Jeszcze większą radość sprawiły mi pełne uznania uwagi, szeptane przez pozostałych członków chóru. A gdy zobaczył mnie Andre, czułam na sobie jego wzrok przez dłuższą chwilę. Podczas mszy obserwował mnie kątem oka.

Andre nalegał, bym uczyła się grać na organach, ale im bardziej naciskał, tym lepiej uświadamiałam sobie mój brak talentu. Większość wolnego czasu spędzał w kościele, zajmując się drobnymi naprawami, od piszczałek organowych po meble. Zwykle prosił, bym dotrzymywała mu towarzystwa. Z radością na to przystawałam. Andre opowiadał mi o swoim życiu, rodzinie i przyjaciołach.

Przed drugą wojną światową jego ojciec Mihaly, wówczas młody stolarz, przyjechał do Iranu, by pracować przy budowie nowego pałacu szacha. W Budapeszcie zostawił narzeczoną Ju- lianę, mając nadzieję, że po zakończeniu kontraktu wróci do kraju. W Europie wybuchła jednak wojna, a Węgry opowiedziały się za Niemcami. Wojska sprzymierzone wkroczyły do Iranu, by zabezpieczyć zaopatrzenie Rosji od południa. Podobnie jak narzeczony mojej babci, Peter, także Mihaly trafił do obozu w Indiach. Jednak w przeciwieństwie do Petera, Mihaly przeżył. Po wojnie zamiast na Węgry wrócił do Iranu, gdyż jego ojczysty kraj trafił pod kontrolę komunistów. Obywatelom węgierskim nie wolno było wyjeżdżać z kraju, więc Juliana nie mogła dołączyć do narzeczonego. Musiała pozostać na Węgrzech aż do roku 1956, gdy w wyniku antykomunistycznej rewolucji otwarto granice państwa i Juliana znalazła się jako uchodźca w Austrii, by później, po osiemnastu latach rozłąki, odnaleźć swoją dawną miłość w Iranie. Mihaly i Juliana pobrali się natychmiast i mieli dwoje dzieci: syna Andre i młodszą o piętnaście miesięcy córkę. Juliana zmarła, gdy Andre miał zaledwie cztery lata, a jego siostra dwa i pół. Po jej śmierci jedna z sióstr Mihala, pra-

wie sześćdziesięcioletnia samotna kobieta przyjechała do Iranu, by pomóc bratu w wychowaniu dzieci. Z czasem okazało się, że wspaniale wypełniła miejsce zmarłej matki.

Któregoś dnia, gdy siedzieliśmy przy organach w pustym kościele, opowiedziałam Andre o moich kłopotach w szkole — o strajku, o liście, którą *Khanoom* Bahman widziała w gabinecie dyrektorki, oraz o tym, że *Khanoom* Mahmoodi nienawidziła mnie. Wielkie błękitne oczy Andre zrobiły się jeszcze większe.

- Zrobiłaś to wszystko? - pokręcił głową z niedowierzaniem.
- Owszem. Mój problem polega na tym, że nie potrafię trzymać języka za zębami.
- Dziwne, że jeszcze cię nie aresztowali.
- Wiem. Mnie też to dziwi.

Dotknął mojej ręki i poczułam, jak przyspiesza mi serce. Jego dłoń była lodowata.

- Musisz wyjechać z kraju - powiedział.
- Andre, bądźmy realistami. W tej sytuacji nigdy nie dostanę paszportu, a nielegalne przekroczenie granicy jest nie tylko niebezpieczne, ale przed wszystkim wymaga mnóstwa pieniędzy. Moich rodziców na to nie stać.
- Czy twoi rodzice wiedzą o wszystkim?
- Znają część prawdy.
- Chcesz więc powiedzieć, że czekasz, aż cię zaaresztują?
- A jaki mam wybór?
- Ukryć się.
- Znajdą mnie. Poza tym, gdzie miałabym się ukryć? Czy wolno mi narażać innych?

Zdałam sobie sprawę z mojego podniesionego głosu - odbijał się echem od sklepienia. Przez chwilę siedzieliśmy w ciszy. Andre objął mnie ramieniem. Oparłam się o niego, czując przyjazne ciepło jego ciała. W takich chwilach, przy nim, miałam

silne poczucie przynależności. To było jak powrót do domu po niebezpiecznej podróży. Znów czułam się zakochana, co wzbudziło we mnie poczucie winy - nie chciałam zdradzić Arasha. Ale miłość znalazła swoją drogę - jak wiosna wkradająca się niepostrzeżenie na świat u schyłku zimy. Codziennie było odrobinę cieplej, drzewa okrywały się pąkami, słońce pozostawało na niebie kilka chwil dłużej niż poprzedniego dnia i zanim zdaliśmy sobie sprawę, świat wypełnił się ciepłem i kolorami.

Pod koniec czerwca 1981 roku, kilka dni po tym, jak wraz z matką dotarłam do naszego letniskowego domu, by spędzić w nim wakacje, zadzwonił Aram. Pytał, czy wiem, że pod naciskiem Ajatollaha Chomeiniego parlament postawił w stan oskarżenia prezydenta Banisadra, zarzucając mu sprzeciw wobec egzekucji wykonywanych na więźniach politycznych oraz kwestionowanie dyktatorskich działań Chomeiniego. O niczym nie wiedziałam. W domku mieliśmy jedynie stare, nie do końca sprawne radio, które nie pozwalało na słuchanie wiadomości BBC, a oglądanie lokalnej telewizji nie miało sensu. Kilka dni później Aram poinformował mnie, że Banisadr zdołał zbiec do Francji, lecz wielu jego przyjaciół zostało aresztowanych i skazanych na śmierć. Wyroki wykonano.

28 czerwca matka przypadkiem włączyła telewizor w chwili, gdy siadałyśmy do obiadu. Okazało się, że kilka godzin wcześniej w siedzibie Islamskiej Partii Republikańskiej, gdzie właśnie odbywała się narada, wybuchła bomba i zabiła ponad siedemdziesięciu działaczy partyjnych, z których wielu piastowało urzędy państwowe. Wśród ofiar był Ajatollah Mohammad-eh Beheshti - zwierzchnik wymiaru sprawiedliwości i sekretarz generalny partii. Rząd ogłosił, że bombę podłożyli mudżahedini.

Na początku sierpnia nowym prezydentem został Mohammad Ali Rajai, szeroko znany jako przywódca islamskiej rewo-

lucji kulturalnej. Swój urząd sprawował niecałe dwa tygodnie - 30 sierpnia w gabinecie premiera wybuchła bomba, która tym razem zabiła prezydenta, premiera i szefa teherańskiej policji. Winą znów obciążono mudżahedinów, ale krążyły plotki, że obydwa zamachy były rezultatem wewnętrznej wojny pomiędzy różnymi frakcjami w rządzie.

Wydawało się, że kraj wszedł w okres permanentnej żałoby: na każdym rogu z głośników płynęły religijne śpiewy i ponura muzyka, na ulicach mężczyźni wierni tradycji szyickiej bili się w piersi i okładali po plecach metalowymi łańcuchami, podczas gdy idące za nimi kobiety zawodziły i płakały. Wydarzenia te wstrząsnęły mną do tego stopnia, że jeszcze głębiej pogrążyłam się w świecie literackiej fikcji, który wydawał się na ogół bardziej przewidywalny, racjonalny i litościwy niż otaczająca mnie rzeczywistość.

Pod koniec lata zdecydowałam, że nie wracam do szkoły. Jaki miałoby to sens? Nie byłam w stanie dostosować się do nowych zasad, więc jedyne, czego mogłam oczekiwać, to nowe kłopoty z *Khanoom* Mahmoodi i innymi nauczycielami.

Po powrocie do Teheranu czekałam na odpowiedni moment, by powiedzieć matce o moim postanowieniu. Wiedziałam, że nie będzie łatwo. Matka była niezwykle dumna z tytułu wyższej uczelni, który posiadał mój brat, i zawsze ceniła osoby dobrze wykształcone. Nie mogła mnie jednak zmusić do powrotu do szkoły. Zdawałam sobie sprawę, że moja sytuacja stanie się jeszcze bardziej beznadziejna, jeśli spędzę tam choćby jeden dzień więcej.

Kupiliśmy nowe meble do pokoju, który kiedyś służył za studio taneczne mojego ojca - cztery duże krzesła z aksamitną, oliwkowozieloną tapicerką, dwa czarne stoliki kawowe, duży stół z kompletem czterech krzeseł i niski kredens. Część peł

niąca funkcję poczekalni pozostała bez zmian - okrągły stolik otoczony czterema pokrytymi czarną skórą krzesłami. Pomiędzy dwoma z nich stał grzejnik olejowy, przewidziany na chłodne zimowe dni. Matka zawsze lubiła robić na drutach i - szczególnie od czasu zwycięstwa rewolucji - większość wolnych chwil spędzała właśnie przy tym grzejniku, dziergając dla nas swetry. Oprócz tego robiła na szydełku obrusy i narzuty. Gdy tamtego dnia weszłam do pokoju, siedziała właśnie na swoim ulubionym miejscu, zajęta robótką, z okularami zsuniętymi na koniec nosa. Usiadłam na wprost niej, nie mówiąc ani słowa, gdyż nie byłam pewna, od czego zacząć.

- Maman?
- Tak?

Nie podniosła głowy.

- Nie mogę wrócić do szkoły. Przynajmniej nie w tym roku.

Upuściła na kolana niedokończony sweter i spojrzała na mnie znad okularów. Choć miała prawie pięćdziesiąt sześć lat i na jej czole oraz wokół oczu pojawiło się kilka zmarszczek, to nadal była piękną kobietą.

- Co takiego?
- Nie mogę wrócić do szkoły.
- Czy postradałaś zmysły?

Powiedziałam jej wówczas, że w szkole nie uczą nas niczego pożytecznego. Jeśli zostałabym w domu, nie musiałabym mieć do czynienia z nauczycielami, którzy jednocześnie byli członkami gwardii rewolucyjnej. Obiecałam, że przerobię cały materiał w domu i pójdę na egzaminy.

- Wiesz, że jestem w stanie to zrobić - powiedziałam. - Prawdopodobnie wiem więcej niż ci nowi nauczyciele.

Matka westchnęła i spuściła oczy.

185

- *Maman,* nie każ mi wracać - szlochałam.
- Pomyślę o tym.

Pobiegłam do pokoju.

Następnego ranka, gdy matka weszła do pokoju, moje oczy były tak spuchnięte od całonocnego płaczu, że prawie nie mogłam ich otworzyć. Jakby cały mój smutek i poczucie bezsilności wylały się razem z łzami. Matka stanęła przy drzwiach balkonowych, wyglądając na ulicę.

- Możesz zostać w domu — powiedziała — ale tylko przez rok.

Zadecydowali o tym razem z ojcem.

Pewnego wieczoru na początku września Aram przyszedł pożegnać się - następnego dnia wyjeżdżał z kraju. Miałam wrażenie, że płakał.

- Będę za tobą tęskniła. Uważaj na siebie - powiedziałam, kontrolując własny głos.

Nie wspominałam mu dotąd o Andre i doszłam do wniosku, że teraz powinien wiedzieć. Wyjaśniłam więc, że spotkałam kogoś w moim nowym kościele - kogoś, kogo bardzo polubiłam.

Był zaskoczony i spytał, jak długo trwa ta znajomość. Powiedziałam mu, że Andre poznałam na wiosnę.

- Dlaczego mi wcześniej nie powiedziałaś? Myślałem, że nie mamy przed sobą tajemnic — powiedział.
- Nie miałam pewności. Nie chciałam zbytnio zbliżyć się do nikogo.

Zrozumiał.

Wszyscy chłopcy mieli obowiązek odbyć służbę wojskową po ukończeniu szkoły średniej, chyba że udało im się dostać na uniwersytet lub uzyskać oficjalne zwolnienie, na przykład z powodów zdrowotnych, ale nie tylko. Ojciec Arama otrzymał takie zwolnienie dla syna dlatego, że jego brat uznany został za

186

męczennika, a poza tym Aram był jedynym żyjącym dzieckiem swoich rodziców. Nie musiał iść do wojska, ponieważ jego rodzina poświęciła już jednego syna. Aram widział w tym ironię losu - zmarły brat ratował mu życie. Rząd wydał oficjalny paszport, więc mógł legalnie opuścić kraj.

Pewnego dnia w listopadzie 1981 roku zadzwoniła do mnie Sara z wiadomością, że natychmiast musi się ze mną widzieć. Głos jej drżał, ale nie chciała powiedzieć nic więcej przez telefon. Pobiegłam do jej domu i znalazłam ją czekającą na progu. Rodziców i brata nie było. W swoim pokoju Sara rzuciła się na łóżko - miała oczy spuchnięte i czerwone od płaczu.

Powiedziała mi, że dwa dni wcześniej strażnicy rewolucji przyszli do domu Gity z nakazem aresztowania. Gity akurat nie było, więc zabrali jej matkę i dwie siostry, uprzedzając ojca, że jeśli w ciągu tygodnia Gita nie odda się w ich ręce, jedną z sióstr czeka egzekucja. Więc Gita stawiła się w Evin - jej matkę i siostry wypuszczono.

- Marina... wiesz, jak ona jest uparta. Zabiją ją. Ona nie umie powstrzymać języka. My pewnie będziemy następni. W każdym razie Sirus, ale on twierdzi, że każdemu, kto otwarcie wypowiadał się przeciwko rządowi, grozi aresztowanie.

Sirus miał rację. Zdawałam sobie sprawę, że prędzej czy później przyjdą po nas. Dobrze wiedzieli, kogo szukają. Znali nasze adresy. Nigdy nikomu nie wspomniałam o liście, ponieważ nie wiedziałam, kto jeszcze na niej figurował. Nie chciałam nikogo straszyć ani narobić kłopotów *Khanoom* Bahman.

- Tak, prawdopodobnie będziemy następne. To tylko kwestia czasu i nic nie możemy na to poradzić. Nie możemy uciec, bo wówczas skrzywdzą naszych rodziców - powiedziałam.
- Ale nie możemy tak po prostu siedzieć tutaj i czekać.

187

- Co zamierzasz zrobić?
- Przynajmniej powiem rodzicom - powiedziała Sara.
- Wpadną w panikę. Nic nie da się zrobić, chyba że znikniecie wszyscy razem. Gdybym ja powiedziała swoim rodzicom i tak by mi nie uwierzyli. Nie martw się na zapas. Nie może być aż tak źle. Ludzie przesadzają. Przecież niczego nie zrobiłyśmy. Gita rzeczywiście zaangażowała się w politykę, ale dlaczego mieliby się przejmować nami?
- Masz rację. Nie ma co wpadać w panikę. Niczego nie zrobiłyśmy.

188

15. ROZDZIAŁ

Po oświadczynach Ali odprowadził mnie z powrotem do bloku 246. Gdy tylko weszłam do sali, przyjaciółki otoczyły mnie, ciekawe tego, co się wydarzyło. Powiedziałam im, że Ali wrócił i chciał wiedzieć, jak sobie radzę. Widziałam w ich oczach, że mi nie wierzą. Martwiły się, ale nie mogły nic zrobić.

Nie chciałam, żeby moje koleżanki dowiedziały się o propozycji Alego. Dręczyło mnie poczucie winy i wstyd. Naraziłam Andre i rodziców na niebezpieczeństwo. Nie mając wątpliwości, że groźby Alego są realne, musiałam zrobić to, czego ode mnie oczekiwał.

Przypomniałam sobie pocałunek Arasha. Było to najwspanialsze uczucie na świecie, ponieważ go kochałam. Czy Ali też mnie pocałuje? Wytarłam rękawem usta i poczułam na ciele zimny pot.

„Mogą mnie zabić, ale nie chcę, żeby mnie zgwałcili" powiedziała kiedyś Taraneh.

Choć dokładnie nie rozumiałam sensu tego zdania, powtarzałam sobie, że to nie gwałt. Ali chciał się ze mną ożenić. Nie było w tym nic złego... A jednak... Po co się zastanawiać? Wiedziałam przecież, że nie mam wyboru.

189

Małżeństwo z założenia miało być na zawsze. Czy mogłam być z Alim na zawsze? Może miał na myśli jakiś związek tymczasowy. Słyszałam kiedyś, że islam dopuszcza coś, co nazywało się *sigheh* - doraźne małżeństwo, które mogło trwać zarówno kilka minut jak i wiele lat. Wiedziałam też, że w takim związku kobieta nie miała żadnych praw. To jednak nie robiło mi żadnej różnicy, gdyż byłam więźniem, co z góry wykluczało jakiekolwiek prawa. Może chciał, żebym była jego żoną przez jakiś czas, a

potem pozwoli mi odejść. Jeśli tak, to nikt nie musi o tym wiedzieć. Należy utrzymać to małżeństwo w sekrecie tak długo, jak to będzie możliwe.

Mijały godziny, a ja nie byłam w stanie jeść, myśleć czy rozmawiać z kimkolwiek. Nie mogłam nawet płakać. W ciągu dnia przemierzałam w tę i z powrotem korytarz, po czym padałam ze zmęczenia.

Wreszcie trzeciego dnia zdecydowałam się porozmawiać z Siostrą Maryam. Wiedziała o oświadczynach Alego, więc nie musiałam skrywać przed nią mojego sekretu. Powiedziałam jej, że nie chcę wychodzić za Alego. W odpowiedzi usłyszałam, że w jej rodzinie każde małżeństwo było aranżowane, a kobiety nigdy nie chciały poślubić mężczyzn wybranych przez rodziców. Jej własna matka nienawidziła człowieka, który miał zostać jej mężem, ale ostatecznie była z nim bardzo szczęśliwa. Powiedziałam Maryam, że w istniejących okolicznościach osiągnięcie szczęścia wydaje się mało prawdopodobne. Poza tym w mojej rodzinie kobiety same wybierały sobie mężów. Zwróciła mi wówczas uwagę, że już nie mieszkam ze swoją rodziną i że Ale- mu zawdzięczam życie. Jej zdaniem, stwarzałam nieuzasadnione trudności.

Minęły moje trzy dni. Czwartego dnia rano zostałam wezwana przez głośnik. Ali czekał na mnie w biurze.

190

- Nie musisz zakładać opaski - powiedział - porozmawiamy w moim samochodzie.

Wyszliśmy z biura na pozbawiony okien, oświetlony jarzeniówkami korytarz. Do tej chwili poza blokiem 246 i pokojem przesłuchań nigdy nie widziałam Evin od wewnątrz. Było dla mnie sennym koszmarem podniesionych głosów, zadawanych ciosów, krzyków, wystrzałów oraz szmeru gumowych klapek na linoleum i kamiennych podłogach. Ale miejsce, jakie miałam przed oczami, mogło być dowolnym korytarzem, na przykład w zwykłym rządowym budynku czy w szkole. Dwóch strażników przeszło obok nas, kłaniając się lekko Alemu i pozdrawiając go sowami: *salam aleikom.* Na mnie nie zwrócili uwagi. Ali odkłonił się. Zeszliśmy po schodach w dół, Ali otworzył szare metalowe drzwi i wyszliśmy na zewnątrz. Normalność miejsca, jakie zobaczyłam, była dla mnie prawdziwym szokiem. Evin przypominało kampus uniwersytetu teherańskiego w alei Enghelab. Główna różnica polegała na tym, że więzienie miało więcej otwartej przestrzeni. Poza tym uniwersytet otoczony był ażurowym metalowym płotem, podczas gdy wokół więzienia biegł wysoki ceglany mur z wieżami strażniczymi, w których widać było strażników. Gdzieniegdzie pozostawiono grupy starych klonów, a od strony północnej górował nad nami Elbrus.

Ali poprowadził mnie wąską, brukowaną uliczką za róg szarego budynku, gdzie w cieniu drzew stał zaparkowany czarny mercedes. Otworzył drzwi od strony pasażera i wsiadłam do samochodu. Pachniał nowością. Czułam, jak pot spływa mi po czole. Ali usiadł na miejscu kierowcy i oparł ręce na kierownicy. Zauważyłam, jak długie i szczupłe miał palce, jego paznokcie były czyste i równo przycięte. Ręce pianisty, które przecież należały do śledczego.

191

- Jaka jest twoja decyzja? - spytał, wpatrując się w sznurek modlitewnych paciorków bursztynowego koloru, zawieszonych na wstecznym lusterku.

Z gałęzi drzewa zerwała się jaskółka i zniknęła w błękicie bezchmurnego nieba.

- Czy chodzi ci o tymczasowe małżeństwo? - spytałam.

Spojrzał na mnie zaskoczony.

- To, co do ciebie czuję, nie jest przelotnym kaprysem. Chcę cię na zawsze.
- Ali, proszę...
- Jaka jest twoja odpowiedź: tak czy nie? I nie zapominaj o konsekwencjach. Traktuję to bardzo poważnie.
- Wyjdę za ciebie - powiedziałam, czując się tak, jakby mnie grzebali żywcem.

Uśmiechnął się.

- Jesteś rozsądną dziewczyną. Wiedziałem, że dokonasz właściwego wyboru. Obiecuję, że nie pożałujesz tej decyzji. Będę się tobą opiekował. Muszę załatwić wszystkie formalności i porozmawiać z moimi rodzicami. To zajmie chwilę.

Zastanawiałam się, co jego rodzice pomyślą o ślubie z więźniarką, do tego chrześcijanką. A co z moją rodziną? Jak zareaguj^

- Ali, nie chcę, żeby moja rodzina dowiedziała się o tym małżeństwie, jeszcze nie teraz - powiedziałam. - Nigdy nie byłam blisko z moimi rodzicami. Wiem, że nie zrozumieją całej tej sytuacji i tylko wszystko skomplikują.

Nie byłam w stanie dalej powstrzymywać łez.

- Marina, nie płacz, proszę. Nikomu nie musisz mówić, póki nie będziesz gotowa. Nieważne, jak długo. Wiem, że to dla ciebie trudne. Zrobię wszystko, żeby było ci lżej.

192

Tak długo, jak długo moi przyjaciele i rodzina nie wiedzieli o tym małżeństwie, dziewczyna, którą byłam przed Evin, miała szansę przeżyć. Mogła żyć, marzyć, mieć nadzieję i kochać, choć musiała się ukryć w nowej postaci - żonie śledczego. Nie miałam pojęcia, jak długo będę w stanie tak żyć, ale miałam zamiar ją chronić - tamtą dziewczynę, prawdziwą Marinę, którą kochali rodzice i Andre i której powrotu oczekiwali.

Ali odprowadził mnie z powrotem do bloku 246. Poprosiłam Siostrę Maryam, żeby jeśli to możliwe, przeniosła mnie do jednej z sal na parterze. Nie chciałam być zmuszona do wyjaśniania czegokolwiek moim przyjaciółkom. Kontakty między piętrami były niemożliwe, więc miałam pewność, że w ten sposób pozostanę sama i anonimowa. Siostra Maryam zgodziła się. Wezwała przedstawicielkę siódmej sali i poprosiła o przyniesienie moich rzeczy do biura, po czym wprowadziłam się do sali numer 6 na parterze, w której podobnie jak w moim poprzednim pokoju na piętrze, przebywało około piętnastu dziewcząt.

Wkrótce potem zaczęłam podupadać na zdrowiu. Wymiotowałam po każdym posiłku, paraliżowały mnie ataki migreny. Z naciągniętym na głowę kocem leżałam w kącie sali, walcząc z bezsennością. Myśli wirowały mi w głowie, by na koniec skupić się wokół Taraneh. Jak bardzo mi jej brakowało! Od chwili, gdy ją zabrali, starałam się o niej nie myśleć - nie chciałam wyobrażać sobie ostatnich godzin jej życia. Dlaczego odwracamy się od rzeczywistości, gdy staje się nie do zniesienia? Powinnam była powiedzieć Siostrze Maryam, że chcę umrzeć razem z Taraneh. Powinnam była spróbować powstrzymać egzekucję. Wiedziałam, że nic by to nie dało, ale należało podjąć próbę. Czy niewinne życie nie było warte, by o nie walczyć, nawet jeśli taka walka skazana była na niepowodzenie? Czułam się odpowiedzialna za śmierć Taraneh, ponieważ zgodziłam się

193

na jej los. Dlaczego milczałam? Czy z powodu strachu przed własną śmiercią? Nie wierzyłam w to. Być może powodem była nadzieja, nadzieja na powrót do domu. Andre i rodzice czekali na mnie. Jak mogłam wybrać śmierć, jeśli jeszcze nie wezwała mnie z imienia? Zło i dobro przeplatały się i nie wiedziałam, w którą iść stronę.

Stałam w samym środku ciemności. Pustka i otaczające ją czarne wzgórza. Obok mnie stała Taraneh w swoim czerwonym szczęśliwym swetrze i patrzyła przed siebie. Dotknęłam jej ręki i spojrzała na mnie bursztynowymi oczami. Z ciemności wyszedł Ali. Podszedł do nas i przystawił mi pistolet do skroni. Nie byłam w stanie poruszyć się. Swoją drobną ręką Taraneh chwyciła Alego za nadgarstek. „Nie" - powiedziała. Ali przyłożył jej lufę do głowy i pociągnął za spust. Miałam na sobie jej krew. Krzyknęłam.

Obudziłam się z krzykiem uwięzionym w gardle. Płuca odmawiały mi posłuszeństwa. Zobaczyłam nad sobą pochyloną twarz, niewyraźną i zamazaną. Głośne, niezrozumiałe okrzyki wypełniały pokój. Gdy nie można oddychać, jedyne, co się liczy, to złapanie odrobiny powietrza. Próbowałam wyciągnąć rękę i chwycić coś, co uratuje mnie przed uduszeniem. Próbowałam powiedzieć, że nie mogę oddychać. Twarz... należała do Siostry Maryam. Mówiła coś, ale jej słowa wydawały się dobiegać z bardzo daleka. Pokój odpłynął, jakby ktoś z wolna wygasił wszystkie światła.

Otworzyłam oczy i zobaczyłam Alego, rozmawiającego z doktorem Sheikh, który miał na sobie wojskowy mundur. Mogłam teraz oddychać. Otaczały nas białe zasłony. Leżałam w czystym, wygodnym łóżku, przykryta grubym białym prześcieradłem. Głowę okrywał mi biały szal. Z wiszącej na metalowym haczyku plastikowej torebki jasny płyn sączył się do przezroczystej

rurki, która była przymocowana do mojej ręki. Doktor Sheikh pierwszy zauważył, że nie śpię.

- Witaj, Marina. Jak się czujesz? - spytał.

Nie mogłam sobie przypomnieć, co się stało. Nie miałam pojęcia, gdzie jestem. Doktor wyjaśnił mi, że w stanie skrajnego odwodnienia przyniesiono mnie do więziennego szpitala. Potem zniknął za zasłoną. Spojrzałam na Alego. Uśmiechał się.

- Idę do domu, żeby przynieść ci trochę jedzenia, przygotowanego przez moją matkę. Jest w stanie każdego postawić na nogi. Spróbuj odpocząć. Obudzę cię, gdy tylko wrócę. Czy chcesz, żebym ci coś przyniósł?
- Nie.
- Dlaczego nikomu nie powiedziałaś, że jesteś chora?
- Naprawdę nie wiem, co się wydarzyło.
- Twoje koleżanki z pokoju powiedziały Siostrze Maryam, że od kliku dni wymiotowałaś.

Poczułam łzy w oczach.

- Zawsze miałam problemy z żołądkiem. To nie było nic nowego. Trochę gorzej niż zwykle, ale nie przejmowałam się. Myślałam, że to minie. Koszmary i bóle głowy. Próbowałam... - poczułam ucisk w piersiach.

Ali nachylił się nade mną, opierając ręce na brzegu łóżka.

- Nie martw się. Już wszystko w porządku. Byłaś chora, to wszystko. Teraz możesz odpoczywać i dochodzić do siebie. Weź głęboki oddech. Bardzo głęboki.

Zrobiłam, jak powiedział.

- Doktor da ci coś na sen. Potrzebujesz odpoczynku. Żadnych koszmarów ani bólu głowy. W porządku?

Obudził mnie głos Alego. Wołał mnie po imieniu, trzymając w rękach miskę domowego rosołu. Zupa pachniała cytryną.

195

W domu zawsze dodawałam trochę soku cytrynowego do rosołu. Ali powiedział, że zdaniem lekarza świeże powietrze i zmiana otoczenia powinny dobrze mi zrobić. Zaproponował przejażdżkę samochodem. Spytałam, czy chodzi mu o wyjście poza teren Evin. Okazało się, że tak — miałam skończyć zupę i mogliśmy jechać.

Zjadłam zupę i Ali pomógł mi usiąść na wózku, po czym odsunął białą zasłonę. Byliśmy w dużej sali, podzielonej podobnymi zasłonami na szereg odrębnych izolatek. Dwie z nich były odsłonięte i zauważyłam dwa łóżka - jedno puste, drugie zajęte przez dziewczynę mniej więcej w moim wieku. Spała. Na głowie miała granatową chustę, a ciężka biała narzuta okrywała ją aż po brodę. Sala pozbawiona była okien. Ali popchnął wózek inwalidzki, na którym siedziałam, i po chwili znaleźliśmy się na wąskim korytarzu. Podobnie jak wcześniej, nikt nie kazał mi zakładać przepaski na oczy. Ali otworzył zewnętrzne drzwi i musiałam zmrużyć oczy, oślepiona jasnością słońca. Poprowadził mój wózek po schodzącej w dół rampie.

Niebo wyglądało jak morze do góry nogami - pieniste fale chmur płynęły ku linii horyzontu. Minęliśmy kilka kobiet w ciemnogranatowych czadorach, z opaskami na oczach. Szły w jednym rzędzie jedna za drugą, trzymając się swoich czadorów, prowadzone przez mężczyznę z gwardii rewolucyjnej. Trzymał w ręce linkę, której koniec przywiązany był do kajdanek pierwszej z kobiet. Ciągnął ją za sobą, a reszta szła za nią. Kilka dni wcześniej byłam jedną z nich. Teraz byłam pod ochroną Alego i wszystko się zmieniło. Czułam wstyd. Zdradziłam je. Wszystkich zdradziłam.

Po prawej stronie wysokie klony zasłaniały mi widok, po lewej zobaczyłam piętrowy ceglany budynek, za którym zaparkowany był mercedes Alego. Gdy dotarliśmy do samochodu,

196

zdałam sobie sprawę, że nie chcę zostać z nim sama. Czułam ogarniający mnie strach.

- Pozwól, że ci pomogę - powiedział i wziął mnie pod ramię, próbując pomóc mi wsiąść do samochodu. Odepchnęłam go.
- Marina, proszę, nie bój się mnie. Nigdy cię nie skrzywdziłem i nie skrzywdzę.

Miał rację. Nigdy nie sprawił mi bólu.

- Zaufaj mi. Nawet po ślubie będę Wyrozumiały i łagodny. Nie jestem potworem.

Nie miałam innego wyjścia, jak tylko mu zaufać. Moje mięśnie były słabe i obolałe. Kręciło mi się w głowie, gdy wstałam, ale szczęśliwie wsiadłam do samochodu, nie tracąc równowagi. Przy wyjeździe Ali pomachał do strażników, którzy otworzyli bramę i po chwili byliśmy poza Evin. Byłam zaskoczona łatwością, z jaką wydostał mnie z terenu więzienia. Prawdopodobnie był dużo ważniejszą osobą, niż sobie dotychczas wyobrażałam.

Ulica wyglądała na opustoszałą i wymarłą, ale w miarę, jak oddalaliśmy się od Evin, świat wokół nas nabierał życia. Pojawili się ludzie, domy, sklepy. Na kawałku wolnej przestrzeni grupa młodych chłopców biegła za plastikową piłką. Ich twarze pokryte były

grubą warstwą kurzu. Kobiety niosły do domu zakupy, a mężczyźni gawędzili w niewielkich grupkach. Wszystkie te zwyczajne zajęcia wydawały mi się prawdziwym cudem.

- Jesteś bardzo milcząca. O czym myślisz? - spytał mnie Ali po około pół godzinie.
- O życiu i o tym, jak normalne się tutaj wydaje.
- Obiecuję, że - choć trochę to potrwa - też będziemy mieć normalne życie. Pójdę do pracy, a ty tylko zajmiesz się domem - będziesz chodzić po zakupy, odwiedzać przyjaciół i rodzinę. Będziesz szczęśliwa.

197

Jak to możliwe, że mówił o swojej pracy w tak lekki sposób? Nie był przecież nauczycielem, lekarzem czy mechanikiem.

- Moi przyjaciele albo nie żyją, albo siedzą w więzieniu i nie jestem pewna, czy moja rodzina w ogóle zechce mnie widzieć - powiedziałam.
- Znajdziesz nowych przyjaciół. A dlaczego uważasz, że twoja rodzina będzie tak zdecydowanie przeciwna naszemu małżeństwu?
- Po pierwsze, z powodu twojej pracy.
- Marina, zaufaj mi. Jest nadzieja. Przekonają się, jak bardzo mi na tobie zależy. Musiałem pokonać wiele przeszkód, by utrzymać cię przy życiu i wiele osób nie akceptuje mojego wyboru. Jeszcze dużo trudności przede mną, ale wszystkim się zajmę. Twoja rodzina zobaczy, że jestem w stanie zapewnić ci dobre życie, i zmieni zdanie. Gdy tylko będziesz gotowa, razem stawimy się przed twoimi rodzicami.

Dlaczego wybrał właśnie mnie? Byłam przecież ucieleśnieniem tego wszystkiego, z czym walczył - chrześcijanką, wrogiem rewolucji, więźniem. Musiał stoczyć walkę, by ocalić mnie od śmierci, a teraz ponownie, by się ze mną ożenić. Po co to robił?

Przez jakiś czas co wieczór zabierał mnie na przejażdżki. Siedząc w samochodzie, próbowałam udawać, że jestem normalnym człowiekiem; próbowałam koncentrować się na kojącym warkocie silnika, na miękkości skórzanych foteli, wreszcie na widoku ulicy, pełnej beztroskiego życia. Chociaż miasto nie zmieniło się nic a nic od dnia mojego aresztowania, to każdy widok, zapach i dźwięk był dla mnie obcy. Głos Alego górował nad innymi doznaniami - opowiadał mi o swojej rodzinie. Był jedynym synem i miał dwudziestopięcioletnią siostrę, mężatkę.

198

Jego matka jeszcze dwukrotnie zachodziła w ciążę po urodzeniu córki, ale za każdym razem ciąża kończyła się poronieniem. Zgodnie z prawami islamu, mężczyźni mogą poślubić więcej niż jedną kobietę, ale ojciec Alego, Hossein-eh Moosavi, poświęcił swoje życie tylko tej jednej i dwójce dzieci. Pan Moosavi był bardzo religijnym człowiekiem i przez wiele lat wspierał Chomeiniego. Odczuwał dumę z tego, że Ali okazał się dzielnym żołnierzem podczas dżihadu przeciwko szachowi. Poza tym był dobrym biznesmenem, który dorobił się pokaźnej fortuny, ale też nigdy nie zapominał wspierać potrzebujących. Przez wiele lat rodzice czekali, by Ali założył rodzinę, ale w wieku dwudziestu ośmiu lat ich syn pozostawał kawalerem.

- Powiedziałem o tobie rodzicom - wyznał mi podczas jednej z naszych wieczornych przejażdżek.
- I co oni na to? - spytałam.

- Byli przerażeni - powiedział, śmiejąc się.

Może istniała jakaś szansa, że jednak nie będę musiała go poślubić.

- Ale zapewniłem ich, że ty jesteś tą jedyną - ciągnął. - Że pragnę cię bardziej niż czegokolwiek innego na świecie. Zawsze byłem dla nich dobrym synem. Słuchałem ich, ale ta decyzja należy wyłącznie do mnie. Nie zgodzę się na nic innego. Mam dwadzieścia osiem lat, wiele w życiu przeszedłem i podjąłem decyzję. Chcę, żebyś została moją żoną, moją towarzyszką i matką moich dzieci.

- Ali, pochodzimy z różnych światów. Twoi rodzice nigdy mnie nie polubią. Zawsze będą krytykować moje poglądy.

Zapewnił mnie, że jego rodzice są mili i serdeczni i że bez wątpienia mnie pokochają.

Zamknęłam oczy, próbując nie myśleć.

199

Po chwili Ali powiedział, że pozostaje jeszcze jedna rzecz, którą musimy omówić. Wiedział, że mi się to nie spodoba, ale nalegał, twierdząc, że chodzi tylko o formalność.

- Ojciec powiedział mi, że jeśli przejdziesz na islam, to nie tylko nie będzie sprzeciwiał się naszemu małżeństwu, ale będzie mu więcej niż przychylny. Rodzice z dumą zaakceptują cię jako córkę. Będą cię wspierać i chronić jak własne dziecko. Marina, bardzo mi na tym zależy. Chcę, żebyś była ze mną i żeby moja rodzina cię kochała. Od chwili, gdy cię zobaczyłem, wiedziałem, że musimy być razem.

Straciłam rodzinę, mężczyznę, którego kochałam, wolność, dom, wszystkie moje nadzieje i marzenia. Teraz miałam zdradzić swoją wiarę.

To, że w sercu pozostanę chrześcijanką, nie miało dla niego znaczenia. Błagałam go, żeby pozwolił mi odejść, ale nie chciał o tym słyszeć.

- A jeśli odmówię? - spytałam.

- Nie utrudniaj wszystkiego - powiedział. - To dla twojego własnego dobra. Nie chcesz przecież, żeby twoi najbliżsi cierpieli z powodu twojej dumy. Masz dopiero siedemnaście lat. Jest tyle rzeczy na świecie, których nie rozumiesz. Obiecuję, że będziesz ze mną szczęśliwsza niż kiedykolwiek przedtem.

Jak mogłam go przekonać, że nigdy nie będę z nim szczęśliwa?

Zatrzymał samochód w cichej uliczce. Znałam tę część miasta - w pobliżu znajdował się dom Cioci Zeni. Spytałam go, czy zdaje sobie sprawę, że muszę zapomnieć o rodzicach, przyjaciołach i moim kościele i że będą mnie za to nienawidzić. Jego zdaniem - jeśli znienawidziliby mnie z powodu przejścia na islam - znaczyłoby to, że nigdy tak naprawdę mnie nie kochali.

Wysiadł z samochodu i otworzył moje drzwi.

200

- Co robisz? - spytałam.

- Chodź. Kupiłem dla nas dom.

Weszliśmy po schodkach prowadzących do dużego parterowego domu z cegły. Otworzył drzwi i wszedł do środka. Zawahałam się.

- Na co czekasz? Nie chcesz zobaczyć?

Weszłam za nim. W środku był pokój rodzinny, salon połączony z jadalnią, największa kuchnia, jaką kiedykolwiek widziałam, cztery sypialnie i trzy łazienki. Ściany świeżo pomalowano w spokojnych kolorach, ale brakowało mebli. W głównej sypialni stanęłam przed rozsuwanymi drzwiami, które wychodziły na ogród. Trawnik był gruby i

soczyście zielony, a na rabatach rosły bratki, geranium i nagietki. Czerwone, białe, fioletowe i żółte. Biały motyl przelatywał z jednego kwiatka na drugi, próbując utrzymać równowagę na wietrze. Jak możliwe było takie piękno w tak okrutnym świecie?

Ali rozsunął drzwi.

- Chodźmy na zewnątrz. Kwiaty potrzebują wody.

Podwinął rękawy, odkręcił kran na podwórku i chwycił ogrodowy wąż. Na twarzy poczułam chłodną mgiełkę. Ali podlewał rośliny, uważając, by nie naruszyć ziemi zbyt silnym strumieniem. Na liściach pojawiły się wielkie krople wody, zatrzymujące słoneczny blask w swoim perłowym wnętrzu. Zbierał zwiędnięte kwiaty, mrucząc pod nosem jakąś melodię i uśmiechając się. Wyglądał normalnie, jak każdy inny mężczyzna. Czy kiedykolwiek kogoś zabił, nie na wojnie, ale w Evin? Czy pociągnął za spust i zamknął czyjeś życie?

- Podoba ci się dom? - spytał.
- Jest piękny.
- Sam zasadziłem dla ciebie kwiaty.

201

— Ali, jestem więźniem z wyrokiem dożywocia. Jak mogłabym tu zamieszkać?

— Przekonałem najważniejszych urzędników w Evin, żeby pozwolili ci przenieść się tutaj do mnie - coś w rodzaju aresztu domowego. Zgodzili się. To jest nasz dom, Marina - twój i mój.

Nasz dom. Nawet już nie wiem, kim jestem. Ten dom to przedłużenie Evin.

— A więc będę więźniem tutaj.

— Musimy to zrobić od razu. Dobrze wiesz, że ludzie tacy jak Hamehd są przeciwni naszemu małżeństwu i obserwują nas. Nie możemy pozwolić sobie na żaden błąd. Zostałaś skazana na karę śmierci przez sąd islamski i...

— Ale nigdy nie miałam procesu.

Tamtej nocy, po egzekucjach, Ali powiedział mi, że zostałam skazana na śmierć, ale zakładałam, że to Hamehd i może kilku jemu podobnych zadecydowali o mojej śmierci. O tym, jak wygląda proces, wiedziałam z książek i filmów: wielka sala, sędzia, przysięgli, obrońca i prokurator.

Ali powiedział mi, że mój proces miał miejsce, choć nie byłam na nim obecna. Potem przyszło ułaskawienie od Imama i wyrok śmierci został zmieniony na dożywotnie więzienie. Kolejne odwołanie się do Imama nie byłoby właściwe, ale Ali dostał zgodę na wszczęcie ponownego procesu. Wierzył, że jako osoba nawrócona na islam i jego żona dostałabym nie więcej niż dwa, trzy lata.

Spytałam go, dlaczego Hamehd tak bardzo mnie nienawidzi. Zdaniem Alego, Hamehd i jemu podobni nie mają zrozumienia dla osób myślących inaczej niż oni.

Westchnęłam. Nie rozumiałam tej dziwnej islamskiej społeczności.

202

- Wszystko będzie dobrze - ciągnął. - Nie kupiłem żadnych mebli, ponieważ pomyślałem, że sama zechcesz zająć się wystrojem domu. Jeśli od jutra zaczniemy zakupy, to wszystko powinno być gotowe na czas. Wiem, że nadal obawiasz się reakcji swoich rodziców, ale zaufaj mi. Gdy tylko zobaczą, jakie warunki jestem w stanie ci zapewnić, będą zadowoleni.

Może Ali miał trochę racji. Nie byliśmy bogaci i taki dom pozostawał poza naszym zasięgiem. Ojciec nigdy nie wierzył w Boga i śmiał się z moich przekonań, natomiast zawsze cenił pieniądze. Duże, kosztowne rzeczy robiły na nim wrażenie. Być może polubi Alego. Ojciec uwielbiał luksusowe samochody, a Ali był właścicielem najnowszego mercedesa. Matka nigdy nie miała niczego kosztownego i od ślubu zawsze mieszkała w wynajmowanych mieszkaniach. Z pewnością bardzo spodoba jej się ten dom. Czy miałam jakiekolwiek szanse na bycie szczęśliwą z Ałim? Niewątpliwie zależało to od niego, ale także ode mnie. Kochał mnie na swój sposób. Choć tak bardzo się różniliśmy, widziałam miłość w jego oczach, gdy na mnie patrzył.

Wracaliśmy do Evin.

- Moim zdaniem nie powinnaś wracać do 246 - zauważył Ali. - Cele w bloku 209 będą lepszym rozwiązaniem na teraz. Będę mógł cię częściej odwiedzać i przynosić jedzenie z domu. Co ty na to?

Kiwnęłam głową.

Po drodze zatrzymaliśmy się w małej restauracyjce, gdzie Ali kupił dwie kanapki z jajkiem i butelkę coli. Uwielbiałam jajka, a od miesięcy nie miałam okazji ich jeść. Siedzieliśmy w samochodzie. Chleb był świeży, z masłem, a między plastrami ugotowanych na twardo jajek znajdowały się kawałki pomidora. Gdy skończyłam swoją kanapkę, Ali był w połowie jedzenia. Zapro-

ponował mi jeszcze jedną, a gdy chętnie się zgodziłam, kupił nam obojgu po kanapce.

W Evin Ali zaparkował samochód przed jakimś budynkiem i weszliśmy do środka. Po obydwu stronach długiego, słabo oświetlonego korytarza następowały po sobie liczne metalowe drzwi. Podszedł do nas strażnik.

- Czy cela, o którą prosiłem, jest gotowa?
- Tak. Tędy.

Podeszliśmy z nim do drzwi o numerze 27. Włożył klucz do zamka i z głośnym skrzypnięciem otworzył drzwi. Ali wszedł do celi i rozejrzał się, potem dał mi znak, żebym i ja weszła. Prostokątne pomieszczenie, długie na około dwa i szerokie na trzy metry, zaopatrzone było w toaletę i małą umywalkę, wykonaną z nierdzewnej stali. Na podłodze leżał zniszczony brązowy dywan, a jedyne kwadratowe okno, szerokie na 30 centymetrów, było zakratowane i całkowicie poza moim zasięgiem. Ali stał przy drzwiach.

- Będzie ci tu znośnie. Rano przyjdę ze śniadaniem. Spróbuj zasnąć.

Drzwi zamknęły się i usłyszałam kliknięcie przekręcanego w zamku klucza. Brzmiało to dla mnie jak „zdrajca".

Z głośników popłynął wojskowy marsz. Kolejne zwycięstwo. Gdyby wszystkie te „zwycięstwa" były prawdą, to Iran powinien już podbić cały świat.

Zdjęłam szal i podeszłam do umywalki, by się odświeżyć. Było to bardzo miłe uczucie. Spłukiwałam twarz chyba ze trzydzieści razy, aż stała się odrętwiała. Dźwięk płynącej wody i jej chłód działały kojąco. W jakiś sposób ten strumień łączył mnie ze światem. Ale związek ten, choć tak namacalny, był jak wspomnienie - smutne i pełne tęsknoty. Ukojenie, które niosła ze sobą woda, nie należało do chwili obecnej, lecz do przeszłości.

Byłam wykończona. W kącie leżały dwa wojskowe koce. Rozłożyłam je na podłodze i położyłam się. Ściany celi pomalowane były na jasny beż, ale w niektórych miejscach farba odpadła, pozostawiając plamy gipsu. To, co zostało z farby, pokryte było odciskami palców - dziwnymi, wyglądającymi na tłuste znakami, rozmaitych kształtów i rozmiarów - oraz kilkoma brązowo- czerwonymi plamami, zapewne krwi. Widać też było kilka wydrapanych w ścianie napisów i liczb, w większości nieczytelnych. Wodziłam po nich palcami, jakby zostały napisane brailem. „Shirin Hashemi, 5 stycznia, 1982. Czy ktoś mnie słyszy?".

Tego dnia byłam w domu, a ta dziewczyna Shirin, tutaj. Gdzie jest teraz? Być może nie żyje. Jak bardzo była torturowana, zanim napisała te słowa?

„Czy ktoś mnie słyszy?" - pytała.

Nie, Shirin, nikt nas nie usłyszy. Jesteśmy tu same.

Były też inne imiona: Mahtab, Bahram, Katayoon, Pirooz i więcej dat: 2 grudnia 1981, 28 grudnia 1981, 12 lutego 1982, i tak dalej. Udało mi się odczytać zdanie, które brzmiało: „Firoozeh *jan* kocham cię". Schwytane i stracone życie zostawiło swój ślad na tych ścianach. Podążałam za tą dziwną mapą, łącząc słowa, daty i zdania, które otaczały mnie jak pomniki na cmentarzu. Czułam obecną tam śmierć, jej cień wynurzający się zza każdego pozostawionego słowa. „Czy ktoś mnie słyszy?"

Jestem zdrajcą. Zasłużyłam sobie na to wszystko: ten ból i tę celę. W chwili, gdy przekroczyłam próg Evin, byłam skazana na zdradę samej siebie. Nawet śmierć odwróciła się ode mnie. Będą mnie nienawidzić: rodzice, Andre, moi przyjaciele. A Ty, Boże? Czy też mnie nienawidzisz? Nie, nie sądzę, choć mógłbyś. To nie ma sensu. Kim jestem, by znać Twoje myśli? Ale to Ty mnie tutaj doprowadziłeś, prawda? Mogłeś pozwolić mi umrzeć. Ale żyję.

205

Więc to jest bardziej Twoja decyzja niż moja. Czego ode mnie oczekiwałeś? Błagam, odezwij się do mnie...

Bóg milczał.

Zgodnie z obietnicą Ali przyniósł mi rano śniadanie: chleb *barbari* z domowym dżemem wiśniowym. Herbata była w plastikowym kubku i cudownie pachniała, bez śladu kamfory. Spędziłam ranek na rozmyślaniu o tym, co robią rodzice i Andre. Byłam prawie pewna, że matka siedzi na swoim ulubionym krześle, robi na drutach i popija herbatę. Ojciec był w pracy, a Andre... Cóż, nie miałam pojęcia, co on może robić. Wiosna miała się ku końcowi, więc szkoły były już zamknięte - znaczyło to, że nie uczył. Czy stałam się dla nich odległym, zepchniętym w najdalszy kąt świadomości wspomnieniem? Czy też byłam stale obecna w ich myślach - Marina, której wybaczyli i za którą nie przestawali się modlić?

Czy ktoś mnie słyszy?

Tamtego wieczoru Ali przyjechał po mnie około szóstej, oznajmiając, że mam poznać jego rodziców. Ich dom znajdował się stosunkowo blisko Evin. Zaparkowaliśmy w cichej uliczce. Po obu stronach wznosiły się stare ceglane mury, a za nimi wiekowe klony, wierzby i topole, które wyglądały jak chwasty na tle dominujących w oddali potężnych wzniesień Elbrusu. Czułam suchość w gardle, miałam zimne i spocone ręce. Chociaż Ali zapewniał mnie, że jego rodzice są niezwykle mili, to nie wiedziałam, czego oczekiwać. Podeszłam za Alim do zielonych metalowych drzwi. Zadzwonił. Otworzyła nam drobna

kobieta w białym czadorze. Domyśliłam się, że to matka Alego, Fatemeh *Khanoom.* Wyobrażałam ją sobie wyższą.

206

- *Salam, Madar joon* - powiedział Ali, całując ją w czoło. - *Madar,* to jest Marina.
- *Salam,* kochanie. Miło mi cię poznać. — Uśmiechnęła się. Jej małe brązowe oczy przyglądały mi się z ciekawością. Miała sympatyczną twarz.

Weszliśmy przez drzwi do ogródka przed domem. Wąska ścieżka wysypana szarymi kamykami skręcała w prawo, znikając wśród starych drzew orzechowych i klonów. Zobaczyłam rozległy dom, którego ściany pokryte były bujną winoroślą. Po obu stronach szerokich schodów, które prowadziły na duży ganek, stały gliniane doniczki, wypełnione kwitnącym geranium i nagietkami.

Podłogi wewnątrz przykryte były perskimi dywanami, kosztownymi i pięknymi. Czekała już na nas siostra Alego, Akram, wraz z mężem Massoodem. Miała okrągłą twarz, wielkie brązowe oczy i różowe policzki. Nie byłam pewna, czy powinnam ją objąć, uścisnąć jej dłoń, czy unikać fizycznego kontaktu - niektórzy fanatyczni muzułmanie uważali chrześcijan za nieczystych, więc postanowiłam jej nie dotykać na wypadek, gdyby poczuła się tym urażona. Ali uścisnął ojca i pocałował go w oba policzki. Był o kilka centymetrów wyższy od syna, raczej szczupły, z przystrzyżoną szpakowatą brodą. Przywitali się ze mną uprzejmie, ale wyczuwałam, że czują się niezręcznie. Chrześcijanka i więzień polityczny - nie był to, ich zdaniem, ideał żony dla Alego. Nie miałam im za złe, że próbowali dociec, cóż takiego zobaczył Ali w tej bladej i dziwnej dziewczynie.

Przeszliśmy do salonu, niezwykle przestrzennego i urządzonego ze smakiem. Na kilku małych stolikach kawowych ustawiono srebrne i kryształowe patery z owocami i słodyczami.

Usiadłam na sofie obok Akram. Matka Alego zaproponowała nam herbatę Earl Grey. Zauważyłam, że nie przestaje mnie

207

obserwować i dostrzegłam ślad współczucia w jej oczach. Sączyłam swoją herbatę z delikatnej, szklanej filiżanki o pozłacanym brzegu i poczułam odrobinę ulgi. To było jak zwyczajna wizyta w domu znajomych. Akram zaproponowała mi ryżowe ciasteczko, które zjadłam. Pan Moosavi rozmawiał z Alim o interesach. Był właścicielem sklepu na Bazarze Teherańskim, zajmował się importem i eksportem, handlował między innymi dywanami perskimi i pistacjami. Wkrótce podano obiad, złożony z długo- ziarnistego szafranowego ryżu z pieczonym kurczakiem i wołowo-ziołowym gulaszem oraz sałaty. Chociaż wszystko cudownie pachniało, nie czułam głodu. Być może moi rodzice też jedli w tym momencie obiad.

- To trudna sytuacja, Marina - zwrócił się do mnie pan Moosavi, gdy skończyliśmy jeść. - Masz prawo znać moje zdanie. Musisz wiedzieć, na czym stoisz, zwłaszcza że jesteś tak młoda.

Jako pobożny muzułmanin, pan Moosavi przestrzegał zwyczaju niepatrzenia prosto w oczy *namahra* - kobiecie, która nie była bliską krewną.

- *Babah,* rozmawialiśmy o tym setki razy - zaprotestował Ali.
- Owszem, ale nie przypominam sobie, by Marina była obecna podczas naszych dyskusji. Więc proszę, pozwól mi porozmawiać z moją przyszłą synową.

- *Tak,* Babah.
- Moja droga, powinnaś wiedzieć, że rozumiem twoją trudną sytuację. Muszę zadać ci kilka pytań i chciałbym, żebyś na nie odpowiedziała zgodnie z prawdą. Czy zgadzasz się na to?
- Tak, proszę pana.
- Czy mój syn dobrze cię traktował?
- Tak - odpowiedziałam, patrząc na Alego. Uśmiechnął się do mnie.
- Czy chcesz za niego wyjść?

208

- Ja nie chcę go poślubić - powiedziałam - ale jego życzeniem jest poślubić mnie. Zadał sobie wiele trudu, by uratować mi życie. Rozumiem swoją sytuację. Obiecał, że się mną zaopiekuje.

Miałam nadzieję, że nie powiedziałam niczego niewłaściwego.

Pan Moosavi orzekł, że jestem mądrą dziewczyną, bardzo dojrzałą jak na swój wiek. Jego zdaniem byłam wrogiem Boga oraz rządów islamu i zasługiwałam na śmierć, ale Ali uważał, że mogę wyciągnąć wnioski z popełnionych błędów i zmienić się. Pan Moosavi miał nadzieję, że osoba, którą byłam przed Evin, już nie istnieje. Wkrótce zacznę nowe życie jako muzułmanka, a moje nawrócenie zmyje poprzednie grzechy. Powiedział mi także, że czyni Alego w pełni odpowiedzialnym za złożone wobec mnie obietnice. Próbował odwieść syna od zamiaru poślubienia mnie, ale ten nie chciał słuchać. Ali był zawsze dobrym synem i nigdy w przeszłości nie sprzeciwiał się woli ojca, jednak w tym wypadku okazał się nieugięty. Tak więc pan Moosavi zezwalał na ten ślub pod warunkiem jednak, że zgodzę się przejść na islam. Rozumiał, że moja rodzina może mnie z tego powodu odrzucić, ale obiecał traktować mnie jak własną córkę i osobiście mnie chronić, jeśli będę szanować nową wiarę, muzułmańskie zwyczaje oraz pozostanę wierną żoną jego syna.

- Czy wszyscy zgadzają się w tej sprawie? - spytał na koniec.
- Tak - przytaknęli wszyscy obecni.

Byłam zaskoczona wysiłkiem, jaki podjął ojciec Alego, by rozwiązać tę kłopotliwą sytuację. Choć mieliśmy na nią zupełnie odmienny pogląd, stwierdziłam, że szanuję pana Moosavi. Widziałam, że kocha syna i pragnie jego szczęścia. Gdyby mój brat chciał ożenić się z dziewczyną wbrew woli ojca, ten nigdy nie zwołałby rodzinnego zebrania, lecz oznajmił mojemu bratu, że - jeśli ją poślubi - może się więcej nie pokazywać mu na oczy.

209

- Więc, Marina - powiedział pan Moosavi - witam cię w tej rodzinie. Od tej chwili jesteś moją córką. Z powodu dość nietypowych okoliczności ceremonia ślubna będzie miała charakter prywatny i odbędzie się w tym domu. Nie musisz jeszcze powiadamiać swojej rodziny. My nią jesteśmy dla ciebie i zapewnimy ci wszystko, czego potrzebujesz. Ali, byłeś zawsze dobrym synem i życzymy ci szczęścia w tym małżeństwie. Masz nasze błogosławieństwo.

Ali wstał, ucałował ojca i podziękował mu. Jego matka objęła mnie, płacząc.

- Co myślisz o mojej rodzinie? Polubiłaś ich? - spytał mnie Ali w drodze powrotnej do Evin.

- Są dla ciebie bardzo dobrzy. Moja rodzina jest inna.
- Co rozumiesz przez „inna"?

Wyjaśniłam mu, że kocham rodziców i tęsknię za nimi, ale nigdy nie byłam z nimi blisko - tak naprawdę nie pamiętałam, bym kiedykolwiek odbyła z nimi poważną rozmowę. Powiedział, że mu przykro i że jego ojciec bardzo poważnie traktował moje wejście do rodziny.

- Mniej więcej za tydzień będzie mała uroczystość w Evin, związana z twoim przejściem na islam, a nasz ślub zaplanowany jest na piątek, około dwóch tygodni później.

Wszystko toczyło się tak szybko, że nie mogłam nadążyć za biegiem wydarzeń. Według Alego, nie powinnam się niczym martwić i myśleć jedynie o wystroju naszego przyszłego domu. Następnego dnia planował wspólne wyjście na zakupy. Nie rozumiałam, jak to w ogóle jest możliwe.

Spodziewałam się, że rodzina Alego będzie wobec mnie złośliwa i nieprzyjemna, tymczasem wszyscy okazali się niezwykle

serdeczni. Byli tym wszystkim, czym nigdy nie była moja własna rodzina. Wcześniej nie potrafiłam wyobrazić sobie Alego w roli syna, ale teraz zdawałam sobie sprawę, że kochał i był kochany.

- Przy okazji, każda osoba, która przyjmuje islam, musi uczęszczać na lekcje religii i Koranu i wybrać sobie muzułmańskie imię. Od czasu twojego aresztowania studiowałaś islam, więc jedyne, czego potrzebujesz, to imię. Chcę, żebyś wiedziała, że twoje imię jest piękne - bardzo mi się podoba i nigdy nie będę nazywał cię inaczej, ale musisz coś wybrać dla zasady.

Miałam więc otrzymać nowe imię. Było to jakby pozbawianie mnie samej siebie, kawałek po kawałku. Taka sekcja za życia. Mógł mnie nazywać jak chciał.

- Sam możesz wybrać dla mnie imię — powiedziałam.
- Nie. Chcę, żeby to był twój wybór.

Pierwsze imię, jakie mi przyszło do głowy, to Fatemeh i to właśnie mu powiedziałam.

- Imię mojej matki! Bardzo się ucieszy. Miałam odwrócić się od Chrystusa. Nie było innego wyjścia. Myślałam o Judaszu. On też Go zdradził. Czy szłam tą samą ścieżką? Dopiero na koniec Judasz zdał sobie sprawę z potworności tego, co zrobił, więc odebrał sobie życie. W rozpaczy stracił wszelką wiarę i poddał się ciemności. Czy nie to było jego największym błędem? Może gdyby stawił czoła prawdzie, może gdyby prosił Boga o wybaczenie, ocaliłby swoją duszę. Po aresztowaniu Jezusa Piotr trzy razy się go zaparł, ale ostatecznie uwierzył w Jego miłosierdzie i szukał przebaczenia. Bóg jest miłością. Jezus był torturowany i umarł straszną, bolesną śmiercią. Niczego nie musiałam Mu wyjaśniać. On wiedział.

Należało tylko pożegnać się z Andre, powiedzieć mu „do widzenia" i nic więcej. Nie było potrzeby, by wiedział więcej. Musiałam też powiedzieć rodzicom. Na początek o moim przejściu

na islam i zobaczyć ich reakcję. Poza tym chciałam ostatni raz zobaczyć mój kościół. Może wówczas byłabym w stanie rozpocząć nowe życie.

Następnego ranka Ali przyniósł mi na śniadanie świeży chleb *barbari* z serem.

- Jesteś gotowa na zakupy? - spytał, gdy skończyliśmy jeść.
- Tak, ale muszę cię o coś prosić, zanim pójdziemy.
- O co?
- Czy naprawdę chcesz pomóc, bym cię pokochała?
- Oczywiście, że tak - wyglądał na zaskoczonego.
- Więc zabierz mnie do mojego kościoła, tylko raz, żebym mogła się pożegnać.
- Zawiozę cię. Coś jeszcze?

Powiedziałam mu, że jest jeszcze jedna rzecz, która mu się zapewne nie spodoba. Zawarliśmy układ. Miałam zamiar dotrzymać danego słowa i zrobić wszystko, by być dla niego dobrą żoną, ale musiałam pożegnać się z Andre. Inaczej przeszłość nigdy nie da mi spokoju.

Widziałam w jego oczach, że nie był na mnie zły.

- Cóż, muszę pogodzić się z faktem, że twoje serce nie odmieni się z dnia na dzień. Pozwolę ci raz się z nim zobaczyć, ale wiedz, że robię to wbrew sobie i tylko ze względu na ciebie.
- Dziękuję.
- Dopilnuję, żeby mógł cię zobaczyć w dniu odwiedzin. Prawdopodobnie nie najbliższym, ale następnym.

Podziękowałam mu i powiedziałam, że wkrótce planuję powiedzieć moim rodzicom o decyzji zmiany wyznania.

- Czy powiesz im także o naszym ślubie?
- Nie, jeszcze nie teraz. Zrobię to krok po kroku.
- Zrób, co uważasz za słuszne i najlepsze dla ciebie - powiedział.

212

Tydzień później zmieniłam wyznanie. Ceremonia miała miejsce po piątkowej modlitwie w cichej, porośniętej drzewami części Evin. Na pokrytej trawą ziemi rozłożono dywany. Pracownicy Evin i strażnicy siedzieli w rzędach, z przodu mężczyźni, za nimi kobiety, ale większość stanowili mężczyźni. Wszyscy zwróceni byli w stronę drewnianej platformy, z której ajatollah Ghilani - *imam-eh Jomeh* odpowiedzialny za piątkową modlitwę miał wygłosić stosowną mowę i poprowadzić *namaz.* Wraz z Alim skierowaliśmy się ku ostatniemu rzędowi, przeznaczonemu dla kobiet. Zajęły już swoje miejsca, z wyjątkiem jednej wysokiej kobiety. Była to Siostra Maryam. Uśmiechnęła się do mnie, zapraszając, bym usiadła obok niej. Zaraz potem ajatollah Ghilani rozpoczął swoje przemówienie. Koncentrowało się ono na oskarżaniu Stanów Zjednoczonych o wszystko, co złe na świecie, oraz na pochwale gwardii rewolucyjnej i sądów rewolucji islamskiej, które stały na straży islamu. Następnie, po odmówieniu modlitwy, ajatollah Ghilani wypowiedział moje imię i poprosił o podejście do platformy. Siostra Maryam uścisnęła moją dłoń. Wstałam, czując lekkie zawroty głowy. Oczy wszystkich zebranych skierowane były w moją stronę. Na drżących nogach podeszłam do ajatollaha, który polecił mi wypowiedzieć jedno proste zdanie: „Oświadczam, że nie ma innego Boga niż Allah oraz że Mahomet jest jego prorokiem". Tłum potwierdził moją deklarację, wykrzykując trzykrotnie *Allaho akbar.* Przestałam być chrześcijanką.

Wśród gałęzi otaczających nas drzew wesoło ćwierkały wróble, a nadlatujący od strony gór wiatr poruszał liśćmi - promienie słoneczne drgały na ziemi. Niebo nadal było błękitne. Czekałam na jakiś przejaw Bożego gniewu. Chciałam, by z nieba spadł piorun i zabił mnie tam, gdzie stałam. Ali siedział w pierwszym rzędzie. Jego pełen miłości wzrok uderzył mnie bardziej, niż ja-

213

kikolwiek piorun byłby w stanie. Serce bolało mnie z poczucia winy. „Miłujcie się, jak ja was umiłowałem" - powiedział Jezus. Czy oczekiwał ode mnie, bym kochała Alego? Czy w ogóle mógł tego ode mnie oczekiwać?

Ali wstał i wręczył mi złożony czarny czador.

- Szyjąc go, matka płakała z radości i modliła się za ciebie. Jesteśmy z ciebie bardzo dumni.

Szkoda, że nie mogłam tego powiedzieć o sobie.

W dniu odwiedzin powiedziałam rodzicom o moim przejściu na islam. Nie oczekiwałam, że będą chcieli poznać moje powody i miałam rację. Nikt nie śmiał pytać, co dzieje się w Evin. Patrzyli na mnie i płakali. Prawdopodobnie zdawali sobie sprawę z tego, że więzień Evin nie jest niczyim synem czy córką, mężem czy żoną, matką czy ojcem - jest tylko więźniem i niczym innym.

Ali dotrzymał słowa i kilka dni później zabrał mnie do kościoła. Towarzyszył nam jego przyjaciel Mohammad, który - jak wyjaśnił mi Ali - nigdy nie był w kościele i chciał go zobaczyć od środka. Zaparkowaliśmy przed budynkiem. Nic się w nim nie zmieniło, a jednak czułam się jak ktoś zupełnie obcy. Wysiadłam z samochodu i podeszłam do głównych drzwi. Były zamknięte. Poszłam więc do drzwi bocznych i zadzwoniłam.

- Kto to? - odezwał się przez domofon Ojciec Martini.

Poczułam, jak zamiera we mnie serce

- Marina - powiedziałam.

Usłyszałam szybkie kroki i drzwi otworzyły się. Przez moment Ojciec Martini stał bez ruchu, kompletnie zaskoczony, nie wierząc własnym oczom.

- Marina, cieszę się, że cię widzę. Proszę, wejdź - powiedział wreszcie.

214

Poszłam za nim przez podwórko do małego biura. Ali i Mohammad byli tuż za nami.

- Czy mogę zadzwonić do jej matki i do Andre, jednego z jej przyjaciół, żeby przyszli się z nią zobaczyć? — spytał Alego Ojciec Martini.

Wymieniliśmy z Alim spojrzenia. Moje serce na moment przestało bić.

- Tak - odpowiedział Ali i poprosił Mohammada, by z nim wyszedł.

Mohammad wrócił po chwili, ale nie było z nim Alego. Zapewne został w samochodzie. Domyśliłam się, że nie chce widzieć Andre. Ojciec Martini spytał mnie, jak się miewam i powiedziałam mu, że w porządku. Jego wzrok wędrował ode mnie do Mohammada i z powrotem. Zdałam sobie sprawę, jak musi być przerażony moją obecnością. Nie pomyślałam wcześniej o tym, że moja wizyta może wywołać taki strach. Sama wiedziałam, że nie naraziłam księży na żadne niebezpieczeństwo, ale skąd oni mieli o tym wiedzieć? Przyszłam odnaleźć tu radość i poczucie bezpieczeństwa, ale było oczywiste, że te uczucia opuściły mnie w dniu mojego aresztowania.

W ciągu kilku minut zjawiła się moja matka i Andre. Jak bardzo chciałam opowiedzieć im o wszystkim, a jednocześnie uświadomiłam sobie, że to niemożliwe. Czy w ogóle można tyle bólu zawrzeć w słowach? Przyszłam pożegnać się z nimi. Tylko to miało sens. Musiałam dać im i sobie szansę, by zapomnieć i wyleczyć rany. Musiałam zamknąć drzwi do mojej przeszłości.

Matka miała na sobie obszerny granatowy szal, okrywający jej włosy, czarny muzułmański *manteau* i spodnie w tym samym kolorze. Objęła mnie i nie chciała puścić. Pod palcami czułam jej żebra - schudła i jak zawsze pachniała papierosami.

- Czy wszystko w porządku? - szepnęła mi do ucha.

215

Jej dłonie uważnie przesuwały się po moich plecach i ramionach - próbowała upewnić się, że nie zostałam okaleczona. Wreszcie odsunęłam się od niej, a jej wzrok uważnie śledził całą moją postać. Ponieważ jednak miałam na sobie czarny czador, niewiele mogła zobaczyć. Jedynie moją twarz.

- Mamo, ze mną wszystko w porządku - uśmiechnęłam się.

Z trudem odwzajemniła uśmiech.

- Skąd masz czador? - spytała.

Powiedziałam jej, że podarowała mi go przyjaciółka.

- Wie pani, że Marina przeszła na islam? - głęboki głos Mohammada wypełnił pokój.
- Tak - odpowiedzieli równocześnie matka i Ojciec Martini. Matka otworzyła torebkę, wyjęła z niej chusteczkę i wytarła łzy.
- Czy na pewno wszystko w porządku? - spytał Andre, spoglądając najpierw na mnie, potem na Mohammada.
- Nic mi nie jest. - Miałam tyle do powiedzenia, ale nie byłam w stanie myśleć.

Andre dostrzegł w moich oczach tę wewnętrzną walkę.

- O co chodzi? - spytał.

Słowa zapadły się gdzieś głęboko w moje wnętrze. Ostatnie miesiące wzniosły wokół mnie mur bólu i niepewności, byłam zakładnikiem, niezdolnym do pokonania nie tylko fizycznego zamknięcia, lecz także tej niewidzialnej blokady od wewnątrz. Otworzyłam bezgłośnie usta.

- Kiedy wracasz do domu? - spytał Andre.
- Nigdy - wyszeptałam.
- Będę na ciebie czekał - powiedział, uśmiechając się z przekonaniem. Jego oczy mówiły mi, że kochał mnie wbrew wszystkiemu. Nie musiałam nic mówić. Wiedziałam, że nawet gdybym go błagała, żeby o mnie zapomniał, nie usłucha. Gdy ktoś na ciebie czeka, masz nadzieję. Andre był nadal moim życiem,

216

tak samo jak przed Evin, i musiałam się go trzymać, by przeżyć. Łzy płynęły mi po twarzy. Odwróciłam się i wyszłam. Wsiedliśmy z Mohammadem do samochodu i Ali ruszył. Po kilku minutach zjechał jednak na pobocze i zatrzymał się.

- Dlaczego stajemy? — spytałam.
- Nigdy jeszcze nie widziałem cię tak bladej.
- Nic mi nie jest. Dziękuję, że mnie tam zawiozłeś. Nie musiałeś pozwalać na to, by przyszli zobaczyć się ze mną. Jestem ci wdzięczna. Wiem, że to nie było dla ciebie łatwe.
- Zapomniałaś, że cię kocham.
- Nie wiem, jak ci dziękować.
- Nieprawda. Wiesz jak - powiedział.

217

16. ROZDZIAŁ

W dniu naszego ślubu, 23 lipca 1982 roku, po porannej modlitwie Ali zabrał mnie z mojej samotnej celi w bloku 209, gdzie spędziłam prawie miesiąc, pozbawiona kontaktu z innymi więźniami. Strach okazał się dla mnie wybawieniem - paraliżował moje myśli i czynił odrętwiałą. Siedziałam w kącie, patrząc w małe, okratowane okno. Szare, metalowe pręty dzieliły rozciągający się za nimi ciemnobłękitny bezkres na małe, płaskie prostokąty. Zawsze lubiłam wczesne poranki, gdy światło wolno wsączało się w ciemność nocy jak deszcz w piasek pustyni. Jednak z tego miejsca całe to piękno wydawało się nierealne.

Ali delikatnie zapukał do drzwi. Drżącymi rękami naciągnęłam na siebie czador i wstałam. Patrząc mi prosto w oczy, wszedł i zamknął za sobą drzwi. Spuściłam wzrok.

- Nie będziesz żałować - powiedział, podchodząc do mnie.

- Spałaś?

- Nie.

- Ja też nie. Jesteś gotowa?

Kiwnęłam głową.

218

Jechaliśmy do jego rodziców w milczeniu. Gdy tylko dotarliśmy, Ali wyszedł z ojcem. Jego matka uścisnęła mnie i ucałowała, nalegając, bym zjadła śniadanie. Nie byłam głodna, ale nie chciała o tym słyszeć, więc poszłyśmy razem do kuchni. Tam kazała mi usiąść, a sama zabrała się za smażenie jajek. W przeciwieństwie do kuchni mojej matki, ta była przestronna i jasna. Wielki stalowy samowar szumiał łagodnie, wypełniając niezręczną ciszę.

- Cała moja rodzina i wszyscy znajomi chcieli być na ślubie — przerwała ją po chwili matka Alego. — Mam trzy siostry i dwóch braci i wszyscy mają dzieci. Większość z nich jest dorosła i założyła już własne rodziny. Ojciec Alego ma trzech braci i siostrę - też mają dzieci. Byli bardzo rozczarowani, że nie dostali zaproszeń na ślub Alego, ale gdy im wyjaśniliśmy powody, zrozumieli. Przesyłają ci najlepsze życzenia. Gdy tylko ty i Ali będziecie gotowi, zaproszę wszystkich, żebyś ich poznała.

Mówiła powoli, z przerwami, szukając właściwych słów.

Znów niezręczna cisza. Drewniana łyżka skrobiąca dno patelni.

- Wiem, że jesteś wystraszona - Matka Alego westchnęła, cały czas stojąc przy kuchni, obrócona do mnie plecami. — Pamiętam dzień mojego ślubu z ojcem Alego. Byłam młodsza od ciebie. Mieliśmy zawrzeć uzgodnione wcześniej małżeństwo i okropnie się bałam. Ali mówił mi, że jesteś bardzo dzielna i widzę, że tak jest naprawdę. Zdaję sobie jednak sprawę z tego, że możesz być przerażona i masz do tego prawo, zwłaszcza że nie ma tu twoich najbliższych. Ale zapewniam cię, że Ali jest dobrym człowiekiem, bardzo podobnym do swojego ojca.

Gdy odwróciła się do mnie, obie płakałyśmy. Podeszła i przygarnęła moją głowę do piersi, głaszcząc mnie po włosach. Od czasu śmierci mojej Babci nikt nie okazał mi tyle czułości. Usiadłyśmy potem, by zjeść jajecznicę. Wyjaśniła mi, że zgodnie

219

z tradycją jako przyszła panna młoda mam wziąć długą kąpiel. Za mniej więcej dwie godziny miała zjawić się *bandandaz,* jej bliska przyjaciółka. Od miesięcy nie brałam

kąpieli, jedynie szybkie prysznice. Przypomniała mi się tamta niedoszła kąpiel w noc mojego aresztowania.

Przed pójściem do łazienki matka Alego zabrała mnie do sypialni, opróżnionej dla potrzeb *sofreh-yeh aghd*, co można tłumaczyć jako „obrus ślubny". Na podłodze rozciągał się biały prostokąt jedwabiu, pośrodku którego stało wielkie lustro w srebrnej ramie — po obydwu jego stronach znajdowały się duże kryształowe świeczniki z białymi świecami, a przed nim - Koran. Resztę obrusu zajmowały srebrne talerze wypełnione słodyczami i owocami. Wiedziałam, że zgodnie z obyczajem muzułmańskim, gdy mułła przewodniczył ceremonii ślubnej, narzeczeni siedzieli przed *sofreh-yeh aghd.*

W łazience połyskiwały drogie płytki. Napełniłam wannę i zanurzyłam się w parującej wodzie. Chociaż było lato, od rana czułam zimno. W miarę jak przestrzeń wokół mnie wypełniała się odurzającym ciepłem, moje napięte dotąd mięśnie zaczęły powoli się rozluźniać. Zamknęłam oczy. Bóg dał mi pewną zbawienną właściwość: zwykle mogłam wyłączyć własne myśli, gdy stawały się nie do zniesienia. Nie zamierzałam zastanawiać się nad tym, co czeka mnie zbliżającej się nocy.

Jakiś czas później, gdy woda stała się chłodniejsza, usłyszałam delikatne pukanie do drzwi łazienki i Akram powiedziała mi, że przyszła już *bandandaz* Shirin *Khanoom.*

- Nie potrzebujesz hidżabu. Mężczyźni wyszli i nie wrócą do popołudnia - dodała. Ubrałam się i wyszłam z łazienki. W dawnej sypialni Akram postawna kobieta rozkładała na podłodze prześcieradło. Gdy tylko weszłam, zmierzyła mnie spojrzeniem od stóp do głów.

220

- Piękna dziewczyna - pokiwała głową z uznaniem. - Chociaż trochę za chuda. Będziesz musiała ją podkarmić. Pełniejsza będzie wyglądać jeszcze lepiej. - Podeszła i unosząc mój podbródek, przyjrzała się mojej twarzy. - Ładna cera. Brwi będą wymagały trochę pracy.

- Będę z Akram w kuchni, gdybyście czegoś potrzebowały — zwróciła się do Shirin *Khanoom* matka Alego i uśmiechając się do mnie, wyszła z córką z pokoju.

Shirin *Khanoom* usiadła na prześcieradle.

- No, kochanie, jestem gotowa. Zdejmij ubranie i usiądź przede mną.

Nie ruszyłam się.

- Na co czekasz? Daj spokój - roześmiała się - nie ma powodu do wstydu. Trzeba to zrobić. Chcesz przecież wyglądać jak najlepiej dla swojego męża, prawda?

„Nieprawda" - pomyślałam, ale nie odezwałam się ani słowem.

Drżąc na całym ciele, powoli zdjęłam ubranie, usiadłam na prześcieradle i podciągnęłam kolana pod brodę. Shirin *Khanoom* kazała mi wyprostować nogi. Nie protestowałam. Wzięła długi kawałek sznurka, kilka razy okręciła wokół palców jeden jego koniec, przytrzymując drugi między zębami, po czym, nachyliwszy się nad moimi nogami, przesunęła nim po skórze z zadziwiającą szybkością, usuwając włosy. Był ostry jak żyletka. Bolało. Na koniec kazała mi wziąć zimny prysznic. Potem zaplotła moje włosy, które sięgały mi prawie do pasa, i zebrała je w kok na karku.

W południe głos muezina zwołał wszystkich wiernych z sąsiedztwa na drugi *namaz* w ciągu dnia. Dokonałyśmy rytualnego obmycia *vozoo* - rąk, ramion i stóp. Za drzwiami łazienki czekała na mnie matka Alego z białym jedwabnym zawiniątkiem w rękach. Podała mi je - była to piękna modlitewna mata,

221

zrobiona przez nią własnoręcznie. Poczułam falę wdzięczności za jej dobroć.

Po modlitwie Akram rozstawiła na stole w jadalni najlepszą chińską porcelanę i zasiadłyśmy do lunchu, złożonego z duszonej wołowiny z bakłażanami i ryżu. Udało mi się coś przełknąć. Po lunchu podano herbatę. Sącząc ją małymi łyczkami, zauważyłam, że matka Alego przygląda mi się uważnie, jakby chciała powiedzieć mi coś ważnego, ale nie wiedziała, jak zacząć. Spuściłam oczy.

- Marina, jest coś, co dotyczy Alego, o czym być może nie wiesz - powiedziała w końcu. - Czy mówił ci, że za czasów szacha trafił do Evin jako więzień?

Byłam zaskoczona.

- Nie, nigdy mi o tym nie mówił.
- SAVAK, tajna policja szacha, aresztowała go na mniej więcej trzy lata przed wybuchem rewolucji. Byłam zrozpaczona, nie sądziłam, że przeżyje. Ali był bardzo oddany Imamowi. Nienawidził szacha i jego skorumpowanych rządów. Spodziewałam się, że zaaresztują męża, ale oszczędzili go. Jednak zabrali Alego. Wiem, że był torturowany. Poszliśmy do Evin, prosząc o możliwość zobaczenia się z nim, ale dopiero po trzech miesiącach uzyskaliśmy zgodę na widzenie. Był strasznie wychudzony i słaby. Mój piękny, silny syn.

Łzy wolno płynęły po twarzy Fatameh *Khanoom.*

— Wypuścili go trzy miesiące przed zwycięstwem rewolucji, nie uprzedziwszy nas wcześniej. Tamtego dnia siedziałam dokładnie tutaj w kuchni, gdy usłyszałam dzwonek do drzwi. Był pochmurny jesienny dzień, liście przykrywały podwórko. Podbiegłam do drzwi i spytałam „Kto tam?", ale nikt mi nie odpowiedział. Wiedziałam, że to on, nie wiem skąd, ale wiedziałam. Otworzyłam drzwi. To był on. Uśmiechnął się, objął

mnie i nie chciał wypuścić z uścisku. Wydawał się taki mizerny. Po palcami czułam jego żebra. Jego uśmiech był inny - znużony i smutny. Wiedziałam, że oglądał straszne rzeczy. Wiedziałam, że ten smutek pozostanie już na zawsze w jego oczach. Wrócił co prawda do życia, ale odmieniony. Ból, który niósł w sobie, nigdy go do końca nie opuścił. Czasami słyszałam, jak chodzi po domu przez całą noc. I wtedy, kilka miesięcy temu, któregoś dnia wrócił do domu z pracy, spakował się i wyjechał na front walczyć z Irakijczykami. Tak po prostu. Bez słowa wyjaśnienia. Byłam zszokowana. To nie było w jego stylu. Nie zrozum mnie źle - nie chodziło o pójście na front, to zdarzało się wcześniej. Ale moment był dziwny. Wiedziałam, że coś się stało, ale nie powiedział mi, co. Przez te cztery miesiące, gdy go nie było, prawie nie spałam. Wreszcie któregoś dnia otrzymaliśmy wiadomość, że został postrzelony w nogę i jest w szpitalu. Milion razy dziękowałam za to Bogu. Gdy poszłam się z nim zobaczyć, uśmiechał się do mnie jak za dawnych czasów, jak tamten mały chłopiec, którym był. Powiedział mi, że przydarzyło mu się coś cudownego. W pierwszej chwili myślałam, że postradał zmysły.

Więc Ali był więźniem Evin. Torturowali go. Może to był jeden z powodów, dla których - po tym, jak mnie wychłostali - spytał, czy potrzebuję czegoś na złagodzenie bólu, i postarał się, by mnie obejrzał lekarz. Może zrobił to, ponieważ doświadczył tego, co ja.

Po rewolucji Ali chciał zemsty, więc podjął pracę w Evin. W pierwszych miesiącach większość więźniów stanowili byli agenci SAVAK-u. Dawało to możliwość wyrównania rachunków. Oko za oko. Nie tylko zagrażali islamowi, lecz także byli jego osobistymi

wrogami. Ale to się zmieniło. Do Evin zaczęli trafiać ci, którzy walczyli z nim ramię w ramię za czasów szacha - mudżahedini, członkowie Fadayian. Byłam pewna, że

z początku nie stanowiło to dla niego problemu. Aresztowania wśród jego dawnych towarzyszy z celi miały swoje uzasadnienie: stali się wrogami państwa islamskiego, a tym samym - jak to ujął Chomeini - wrogami Boga i jego proroka Mahometa. Ali był wychowywany na gorliwego muzułmanina i gotów byłby poświęcić życie dla Imama, ale prawdopodobnie zaczął dostrzegać, że to, co działo się w Evin w imię islamu, nie było w porządku. Jednak jego religijne przekonania utrudniały zaakceptowanie tego faktu. Nie wiedział, jak sobie z tym poradzić. Wiara zaślepiała go, ale być może z powodu wcześniejszych osobistych doświadczeń potrafił czasami spojrzeć na sytuację w Evin z perspektywy więźnia. Rodzice byli z niego dumni - walczył w pierwszym szeregu z wrogami islamu. Jego praca jako śledczego wydawała się im jedną z najgodniejszych rzeczy, jaką mógł robić muzułmanin. Wszystko, co działo się w Evin po rewolucji, było w ich przekonaniu całkowicie uzasadnione, ponieważ służyło obronie ich stylu życia i wartości. W końcu wierzyli, że trwa wojna między dobrem a złem.

Gdy skończyłyśmy sprzątać ze stołu, matka Alego spytała mnie, czy umiem gotować.

- Tak, ale nie tak dobrze jak pani i Akram. Uczyłam się z książek kucharskich. Moja mama nie lubiła, jak kręciłam się po kuchni.
- Czy zechciałabyś pomóc nam przy obiedzie? Musimy się zaraz za to zabrać. *Agha* - mułła będzie tu o piątej i zaraz po ceremonii ślubnej zasiądziemy do jedzenia.

Pomogłam im w kuchni. Wraz z Akram posiekałyśmy i podsmażyłyśmy cebulę, natkę, szczypior i inne zioła. Matka Alego kroiła wołowinę i ugotowała długoziarnisty ryż. Wcześniej zamarynowała kawałki kurczaka w zalewie z jogurtu, żółtek i sza-

franu. Przygotowałyśmy *khoresh-eh ghormeh sabzi* - duszoną wołowinę w ziołach oraz *tachin* - mieszaninę kurczaka, ryżu, jogurtu, żółtek i szafranu.

Około czwartej wrócił pan Moosavi z Alim i mężem Akram — Massoodem. Matka Alego wypchnęła mnie do łazienki, mówiąc, że muszę wziąć jeszcze jeden prysznic, gdyż pachnę cebulą.

Po kąpieli założyłam biały muzułmański *manteau,* obszerny biały szal, białe spodnie i biały czador, który matka Alego zostawiła dla mnie na łóżku. Wkrótce rozległo się pukanie do drzwi.

- Marina, już czas - zawołała mnie Akram.

Otworzyłam drzwi i wyszłam, nie dając sobie czasu na myślenie. Ali siedział już przed *sofreh-yeh aghd.* Dołączyłam do niego, zastanawiając się, czy ktoś zauważył, jak bardzo się trzęsę. Wszedł mułła. Odśpiewał kilka zdań po arabsku, które prawdopodobnie zrozumiałabym, gdybym mogła się skoncentrować. Potem zapytał mnie po persku - Fatameh *khanoom-eh* Morami-Bakht, czy jesteś gotowa wziąć sobie za męża Seyeda Ali-eh Moosavi?

Wiedziałam, że zgodnie z tradycją panna młoda nie powinna odpowiadać na to pytanie za pierwszym razem. Mułła zwykle czekał na odpowiedź i dopiero po chwili, nie uzyskawszy jej, dwukrotnie powtarzał to samo pytanie. Powiedziałam „tak" od razu za pierwszym razem. Chciałam mieć to za sobą.

Po obiedzie pojechaliśmy do domu, który kupił dla nas Ali. Wziął mnie za rękę, którą trzymałam swobodnie na udach i nie puścił jej aż o chwili, gdy przyjechaliśmy. Pierwszy raz tak mnie dotykał.

Na progu mojego nowego domu i nowego życia obiecałam sobie, że nie będę oglądać się za siebie, ale nie było to łatwe.

225

Ali poprowadził mnie do sypialni, gdzie na łóżku piętrzyły się prezenty ślubne.

- Otwórz je - powiedział. - Niektóre są ode mnie, reszta od rodziny.

Było tam mnóstwo biżuterii, kryształów, posrebrzanych pater. Ali siedział na brzegu łóżka, obserwując mnie.

- Jestem teraz twoim mężem, nie potrzebujesz hidżabu - powiedział.

Chciałam się gdzieś schować. Pociągnął za koniec szala, okrywającego moje włosy. Sięgnęłam po niego z powrotem.

- Rozumiem twoje zmieszanie, ale naprawdę nie potrzebujesz tego. Przyzwyczaisz się do mnie.

Rozplótł moje włosy i zanurzył w nich palce.

- Masz piękne włosy. Miękkie jak jedwab.

Zapiął mi kolię na szyi i bransoletkę na nadgarstku. Spojrzałam na mój ślubny pierścionek, błyszczący wielkim diamentem.

- Zapragnąłem cię od chwili, gdy cię pierwszy raz zobaczyłem - powiedział, obejmując mnie i całując po włosach i szyi. Odepchnęłam go.
- Marina, w porządku. Wiesz, jak długo na to czekałem. W końcu jesteś moja, mogę cię dotknąć. Nie bój się, Nie sprawię ci bólu. Będę uważał, obiecuję.

Rozpiął koszulę. Sparaliżowana strachem zamknęłam oczy. Po chwili poczułam jego palce na guzikach mojego *manteau.* Otworzyłam oczy i próbowałam z nim walczyć, ale swoim ciężarem przygniótł mnie do materaca. Błagałam, żeby przestał, ale powiedział, że nie może. Zdarł ze mnie ubranie. Krzyczałam. Czułam na sobie jego skórę i dziwne, nieznane mi ciepło jego ciała. Pachniał mydłem i szamponem. Zebrałam w sobie wszystkie siły, jeszcze raz próbując go odepchnąć, ale na próżno. Był zbyt duży i silny. Gniew, strach i potworne uczucie upokorzenia

226

wzbierały we mnie jak ogromna fala, która nie miała ujścia, aż do chwili, gdy cała energia mnie opuściła i zrozumiałam, że nie ma ucieczki. Poddałam się. Bolało. Nie był to jednak taki sam ból, jaki odczuwałam w trakcie chłosty. Wtedy, torturowana, zachowałam jednak poczucie wyższości, jakiś rodzaj siły, której żadne fizyczne cierpienie nie mogło mi odebrać. Ale teraz byłam jego. Dostał mnie.

Przepłakałam całą noc. Paliło mnie całe moje wnętrze. Ali trzymał mnie mocno w ramionach. Przed świtem wstał na *namaz,* ale ja nie ruszyłam się z łóżka. Usiadł na brzegu obok mnie i pocałował najpierw w policzek, a potem w ramię.

- Muszę cię dotknąć, żeby uwierzyć, że jesteś moją żoną. Czy to było dla ciebie bolesne?
- Tak.
- Będzie lepiej.

Zasnęłam, gdy sobie poszedł. Sen był moją jedyną ucieczką.

Około ósmej rano obudziło mnie wołanie z kuchni: „Śniadanie gotowe!". Słoneczne światło wlewało się do pokoju przez tarasowe okna. Wstałam i rozsunęłam je. Lekki wiatr przynosił świergot wróbli. Ogródek wyglądał pięknie - geranium i nagietki były w pełnym rozkwicie. Sąsiadka wołała dzieci na śniadanie. Idealny letni dzień bez jednej chmurki na niebie. Chciałam, żeby śnieg pokrył całą ziemię, a jego ostry chłód dotknął mojej rozgrzanej skóry. Na szczypiącym, bolesnym mrozie chciałam stracić czucie w palcach. Chciałam, by pod ciężarem zimy i w jej bieli zniknęły wszystkie odcienie zieleni i czerwieni. Wówczas mogłabym marzyć, że z nastaniem wiosny wszystko będzie inne.

- Tutaj jesteś — usłyszałam jego głos za plecami. — Śniadanie gotowe. Stygnie ci herbata. Na stole jest świeży chleb.

227

Znów byłam w jego ramionach.

— Nie masz pojęcia, jak jestem szczęśliwy - szeptał mi do ucha. Powiedział, że gdy pierwszy raz mnie zobaczył, siedziałam na podłodze w korytarzu. W przeciwieństwie do innych kobiet, ubranych w czadory, miałam na głowie beżowy kaszmirowy szal. Choć dostrzegł, że byłam niska i szczupła, to z prostymi plecami opartymi o ścianę, wydałam mu się wyższa niż inni. .Trzymając uniesioną do góry głowę, poruszałam lekko ustami, jakby zanurzona w modlitwie — pełna spokoju w samym środku rozpaczy i strachu, które mnie otaczały. Powiedział, że próbował oderwać ode mnie wzrok, ale nie mógł.

Przez następne dni Ali rozpieszczał mnie do tego stopnia, że poczułam się niezręcznie. Zawsze radziłam sobie sama. Nie chciałam być traktowana jak dziecko. Dziewczynka, którą kiedyś byłam, odeszła. Teraz, jako zamężna kobieta, nie mogłam schować się pod łóżko, jak kiedyś. Może Ali był moim krzyżem, który miałam zaakceptować i ponieść. Przynajmniej należało spróbować. Chciałam jedynie, żeby dał mi spokój w łóżku. Za każdym razem, gdy zdejmował z siebie ubranie i dotykał mnie, błagałam go, by przestał. Czasami mnie słuchał, a czasami nie, mówiąc, że muszę do tego przywyknąć, że to ważna część małżeńskiego życia i że jeśli przestanę się opierać, ból będzie mniejszy.

Wreszcie, mniej więcej tydzień po ślubie, wstałam któregoś dnia o świcie z decyzją, że muszę żyć dalej i przestać roztkliwiać się nad sobą. Co się stało, to się stało i nic nie mogłam na to poradzić. Zaczęłam od porządków w domu i przygotowania śniadania. Powiedziałam Alemu, że chciałabym zaprosić na obiad jego rodziców i siostrę, co wywołało jego protest. Nie przypuszczał, że potrafię gotować, ale w końcu ustąpił.

- W porządku. Zadzwonię do rodziców i siostry. Potem pójdziemy po zakupy. Marina?

228

- Tak?
- Dziękuję ci.
- Za co?
- Za to, że się starasz.

Po raz pierwszy od bardzo dawna poczułam ciepło wokół serca. Zabrałam się do obiadu zaraz po lunchu. Ali wyszedł na kilka godzin, a gdy wrócił, dom wypełniał zapach lazanii, duszonej wołowiny z grzybami i ryżu. Właśnie zaczęłam robić ciasto z jabłkami. Ali wszedł do kuchni, mówiąc, że z powodu tych wszystkich zapachów robi się coraz bardziej głodny. Chciał wiedzieć, czy moja matka uczyła mnie gotować. Prawda była

taka, że matka nigdy nie miała cierpliwości, by uczyć mnie czegokolwiek, więc - ponieważ lubiłam gotować - korzystałam z książek kucharskich. Ali zaproponował przygotowanie herbaty i nalał trochę wody do samowaru. Włożył do porcelanowego czajniczka liście herbaty i podszedł do mnie. Właśnie rozbijałam jajko. Nadal się go bałam. Za każdym razem, gdy zbliżał się do mnie, gdy czułam na skórze jego oddech i jego ręce, chciałam rzucić się do ucieczki. Wziął w dłonie moją twarz i pocałował mnie w czoło. Pomyślałam o tym, czy kiedykolwiek przywyknę do jego dotyku.

Rodzice Alego, Akram i Massood, chwalili wszystko, co przygotowałam. Pani Moosavi była trochę przeziębiona, więc po obiedzie i deserze przyniosłam jej filiżankę herbaty z cytryną i pled, by mogła odpocząć na sofie. Akram przyszła do kuchni, by pomóc mi w zmywaniu naczyń.

- Obiad był pyszny — powiedziała z wymuszonym uśmiechem. Wyraźnie czuła się niezręcznie. Doceniałam, że próbuje być dla mnie miła.
- Dziękuję. Nie jestem dobrą kucharką, ale staram się. Jestem pewna, że gotujesz dużo lepiej ode mnie.

229

- Nie, niekoniecznie.

Zapadła cisza. Zaczęłam chować do lodówki to, co zostało z obiadu.

- Dlaczego wyszłaś za mojego brata? - spytała nagle.

Spojrzałam jej prosto w oczy, ale odwróciła wzrok.

- Czy twój brat mówił ci cokolwiek na temat tego, co między nami zaszło?
- Niewiele.
- Więc dlaczego go nie spytasz?
- Nic mi nie powie, a poza tym chciałabym to usłyszeć od ciebie.
- Poślubiłam go, ponieważ tego chciał.
- To nie wystarczy.
- Nie? A dlaczego ty wyszłaś za swojego męża?
- Moje małżeństwo zostało zaaranżowane. Gdy byłam jeszcze dzieckiem, moi rodzice ustalili z rodzicami mojego męża, że gdy dorosnę, poślubię ich syna. Ty pochodzisz z innej rodziny, z innej kultury. Jeśli nie chciałaś za niego wyjść, mogłaś odmówić.
- Skąd wiesz, że nie chciałam go poślubić?
- Po prostu wiem. Kobiety wyczuwają takie rzeczy.

Wzięłam głęboki oddech.

- Nie zapominaj, że jestem więźniem. Ali zagroził mi, że jeśli go nie poślubię, ucierpią moi bliscy.
- Ali nigdy by czegoś takiego nie zrobił!
- Widzisz? Właśnie dlatego nie chciałam ci powiedzieć. Wiedziałam, że mi nie uwierzysz, bo kochasz brata.
- Powtórzyłabyś to z ręką na świętej księdze Koranu?
- Tak, mówię ci prawdę.

Opadła na krzesło, kręcąc głową.

- To straszne! Nienawidzisz go za to?

230

Nie wiedziałam, co powiedzieć. Nie dlatego, że nie chciałam ujawniać moich uczuć, ale dlatego, że nie znałam właściwej odpowiedzi na to pytanie. Jeszcze kilka dni temu bez

wahania powiedziałabym, że tak - nienawidzę go. Teraz jednak nie miałam już takiej pewności. Coś się zmieniło, może nie zasadniczo, ale jednak... Sama nie rozumiałam, dlaczego moje uczucia względem Alego były inne. Chociaż miałam pełne prawo do tego, by go nienawidzić.

- Nie. Sama nie wiem... Owszem, kiedyś go nienawidziłam, ale teraz już nie. Nienawiść to bardzo mocne słowo.

Spojrzała mi w oczy.

- Czy przeszłaś na islam również dlatego, że musiałaś?
- Tak.
- Więc to nie jest naprawdę?
- Nie, ale nie zapominaj, że mówię ci to wyłącznie dlatego, że nalegałaś. Nie chcę cię okłamywać. Już po wszystkim. Jestem muzułmanką i żoną twojego brata. Przysięgałam, że będę mu wierna i mam zamiar dotrzymać słowa. Co się stało, już się nie odstanie.
- Oby Bóg dał ci siłę - powiedziała. - Wiem, jak musi ci być trudno.
- Przynajmniej dobrze jest wiedzieć, że jest ktoś, kto to rozumie.

Prawdziwy, szczery uśmiech rozjaśnił jej twarz.

- Od jak dawna jesteś mężatką? - spytałam.
- Od siedmiu lat.
- Kochasz męża?

Spojrzała na mnie zaskoczona, jakby nigdy w życiu nie zastanawiała się nad własnymi uczuciami względem męża.

- Miłość to takie wielkie słowo - zaśmiała się, patrząc na połyskujący diamentem ślubny pierścionek. - Chyba istnieje tylko

w bajkach. Mój mąż jest dla mnie dobry, wierny i zapewnia mi wygodne życie. Tak, chyba można powiedzieć, że jestem szczęśliwa, tylko że... — Odwróciła oczy, w których zdążyłam rozpoznać pełen tęsknoty ból, jaki pozostawia utrata czegoś drogiego. Serce we mnie zamarło.

- Tylko, że co...? - wyszeptałam.
- Nie mogę mieć dzieci - powiedziała i westchnęła, jakby to było najtrudniejsze zdanie, jakie kiedykolwiek przyszło jej wypowiedzieć. — Próbowałam wszystkiego. Na początku wszyscy pytali mnie, czy jestem w ciąży, ale po kilku latach dali spokój. Teraz jestem tylko kobietą, która nie może urodzić dziecka. Ale jak ci powiedziałam, mój mąż jest dla mnie dobry. Wiem, jakie to dla niego ważne, by mieć syna, ale zapewnił mnie, że nie poślubi innej kobiety.
- Co tu robicie moje panie? Zniknęłyście na dobre - powiedziała matka Alego, wchodząc do kuchni. - Wasi mężczyźni chcieliby herbaty.

Ledwie zdążyliśmy zasiąść w salonie, gdy zadzwonił telefon. Odebrał Ali. Domyśliłam się, że to z Evin. Głównie słuchał, wyraźnie przejęty. Milczeliśmy. Gdy skończył rozmowę, spytałam go, co się stało.

- Od jakiegoś czasu wiedzieliśmy, że mudżahedini planują zamachy na kilka osób, zajmujących wysokie stanowiska w Evin. Próbowaliśmy odnaleźć i zatrzymać ich przywódców. Niedawno udało się nam aresztować kilku z nich i przesłuchać. To był Mohammad. Zadzwonił, by mnie uprzedzić, że według informacji uzyskanych od więźniów jestem na liście zamachowców. Koledzy i przyjaciele uważają, że ze względów bezpieczeństwa powinienem z Mariną przenieść się na jakiś czas do Evin. Nie chodzi o mnie, ale nie chcę narażać Mariny.

Domyślałam się, że był wysoko w Evin. Teraz miałam pewność.

232

- Myślę, że pozostanie przez jakiś czas w Evin to dobre wyjście. Lepiej, żeby było bezpiecznie niż miło — powiedział pan Moosavi. Wyglądał na zmartwionego.
- Marina, czy zgadzasz się na takie rozwiązanie? Tak będzie dużo bezpieczniej - spytał Ali.
- Oczywiście - wiedziałam, że i tak nie mam wyjścia.
- Wynagrodzę ci to, gdy wszystko się uspokoi.

Po wyjściu gości poszliśmy do łóżka.

- Ali, widzisz, co przemoc robi z ludzi? Ty zabijasz ich, oni zabijają ciebie. Kiedy to się skończy? Czy dopiero wtedy, gdy nie będzie nikogo żywego?
- Jesteś naiwna - powiedział. - Myślisz, że gdybyśmy ich ładnie poprosili, tak po prostu przestaliby zwalczać rząd? Musimy chronić islam, Boże prawa i lud Boży przed siłami zła, które zbierają się przeciwko niemu.
- Bóg nie potrzebuje ochrony. Chodzi mi o to, że przemoc rodzi przemoc. Nie znam rozwiązania, ale wiem, że nie jest nim zabijanie.

Pociągnął mnie ku sobie.

- Nie każdy ma w sobie tyle dobroci, co ty. - powiedział. - Świat jest okrutny.
- Owszem, ale tylko dlatego, że jesteśmy okrutni dla siebie nawzajem.

Roześmiał się.

- Nie dajesz za wygraną, prawda?
- Kiedy jedziemy do Evin? - spytałam.
- Jutro rano. Mam nadzieję, że zrozumiesz: w momencie, gdy się tam znajdziemy, mimo że jesteś moją żoną, nie będziesz traktowana inaczej niż poprzednio. Oficjalnie nadal jesteś więźniem. Wolisz pojedynczą celę, czy chcesz wrócić do 246?

233

Powiedziałam mu, że wszystko mi jedno. Jego zdaniem pojedyncza cela miała tę zaletę, że moglibyśmy się częściej widywać. Nie protestowałam. Nadal nie czułam się gotowa na wyjaśnienie czegokolwiek koleżankom w 246.

- Czy było dużo aresztowań ostatnio? - spytałam.
- Tak.
- Biedacy. Muszą być przerażeni.
- Marina, wiele z tych osób to terroryści.
- Może niektórzy, ale sam wiesz, że w większości to tylko dzieciaki. Najczęściej nie zrobili nic złego. Czy jeśli dostanę pojedynczą celę, pozwolisz, żeby ci młodsi byli ze mną na etapie przesłuchań? Ali, nie cierpię bezczynności. Mogę im trochę pomóc i sama w ten sposób będę czuła się lepiej.

Uśmiechnął się.

- To będzie interesujące. W porządku, umowa stoi.
- Tylko nie mów im, że jestem twoją żoną, bo będą się mnie bać.

Jeśli pozostało we mnie coś dobrego, może należało to wykorzystać.

- Ali, gdzie jest Sara Farahani? - spytałam.
- Przez długi czas była w szpitalu, ale nie w tym, który sama znasz. Dla więźniów z problemami psychicznym jest inny oddział. Teraz jest w bloku 209.

- Ona musi wrócić do domu. Wystarczająco dużo przeszła. Niczego nie zrobiła. Po prostu za dużo mówiła. Nie przeżyje Evin.
- Jej sprawą zajmuje się Hamehd, a sama wiesz, jaki potrafi być trudny. Nie sadzę, żeby w najbliższym czasie Sara mogła zmienić miejsce pobytu.
- Czy jej brat rzeczywiście został zabity?
- Tak. Należał do mudżahedinów i całkowicie odmawiał współpracy - powiedział Ali rzeczowo.

234

- Więc wasza polityka polega na zabijaniu każdego, kto stoi wam na drodze.
- Gdyby Sirus miał taką szansę, strzeliłby mi w głowę.
- Mogliście zatrzymać go w Evin, zamiast zabijać.
- To nie była moja decyzja i nie zamierzam się o to sprzeczać.
- Mogę zobaczyć Sarę?
- Zabiorę cię do jej celi, gdy wrócimy do Evin.

Musiałam zadać mu pytanie, które nie dawało mi spokoju.
Żaden moment nie był odpowiedni, podobnie i tym razem.

- Ali, zabiłeś kogoś? Nie chodzi mi o front, mam na myśli Evin.

Wstał z łóżka i poszedł do kuchni. Poszłam za nim. Odkręcił kurek, napełnił szklankę wodą i wziął kilka łyków.

- Zabiłeś, prawda?
- Marina, dlaczego nie przestaniesz?
- Nienawidzę cię!

Czułam ciężar tych słów, ale ich nie żałowałam. Chciałam go zranić. To była zemsta, na jaką zasługiwał. Próbowałam zaakceptować moją nową sytuację i zrozumieć go, ale nie mogłam udawać, że nie wiem o tych potwornych rzeczach, które robił.

Wolno odstawił szklankę na stół, nie odrywając od niej wzroku. Gdy podniósł głowę, jego oczy były ciemne, pełne gniewu połączonego z bólem. Podszedł do mnie. Zrobiłam kilka kroków do tyłu, wpadając na kredens. Nawet gdybym rzuciła się do ucieczki, nie na wiele by się to zdało. Złapał mnie za ramiona, a jego palce wbijały mi się w ciało.

- Sprawiasz mi ból - powiedziałam.
- Ja sprawiam ci ból?
- Tak, od samego początku. Ranisz innych i ranisz samego siebie.

235

Podniósł mnie i zaniósł do sypialni. Kopałam i krzyczałam, ale na próżno.

Następnego ranka nie wstałam z łóżka, choć Ali trzykrotnie wołał mnie na śniadanie. Naciągnęłam na głowę prześcieradło, szlochając. Łóżko zaskrzypiało. Otworzyłam oczy i przez delikatny biały materiał zobaczyłam obok sylwetkę Alego. Siedział bokiem na brzegu łóżka, z łokciami opartymi na kolanach i zaciśniętymi dłońmi. Nie poruszyłam się.

- Marina? - powiedział po kilku minutach.

Nie odpowiedziałam.

- Przykro mi, że dałem się ponieść. Masz wszelkie prawo winić mnie za to. Ale musisz zrozumieć, że jest jak jest, jeśli nawet nie lubię tego, co robię. Świat nie jest przyjaznym ani pozbawionym przemocy miejscem i pewne rzeczy musimy robić. Wiem,

że się ze mną nie zgadzasz. Ale nie ja za to odpowiadam. Możesz mnie nienawidzić, jeśli chcesz, ale ja i tak cię kocham. Nie zamierzałem skrzywdzić cię wczoraj. Chodź. Zjedzmy śniadanie.

Nie reagowałam.

- Daj już spokój. Proszę. Jak mogę ci wynagrodzić to, co się stało?
- Pozwól mi wrócić do domu.
- Marina, jesteś moją żoną. Twój dom jest tutaj, ze mną. Musisz do tego przywyknąć.

Mój szloch był coraz bardziej rozpaczliwy. Delikatnie zsunął ze mnie prześcieradło i próbował wziąć mnie w ramiona. Odepchnęłam go.

- Musisz pogodzić się z tą sytuacją. Czy jest coś w granicach rozsądku, co mogłoby cię uszczęśliwić?

236

Próbowałam dostrzec coś dobrego w tym bólu. Inaczej pogrążyłby mnie całkowicie.

- Pomóż Sarze.
- Pomogę.

Ali miał na sobie tylko dół od piżamy. Na jego nagich plecach zobaczyłam białe linie. Blizny. Dużo blizn. Ślady po chłoście. Nie zauważyłam ich wcześniej, ponieważ za każdym razem, gdy się rozbierał, zamykałam oczy.

Dotknęłam jego pleców.

- Masz blizny...

Wstał i założył koszulę.

Po raz pierwszy poczułam coś w rodzaju bliskości pomiędzy nami. Nie chciałam tego. Ale to uczucie było realne, jak okrywające mnie prześcieradło, jak jego i moje własne blizny. Ponure zrozumienie, które nie wymagało słów, które zawierało się w milczącym spojrzeniu i delikatnym dotknięciu.

- Chodź. Zjemy coś - powiedział.

Zjedliśmy śniadanie.

Mniej więcej trzy godziny później znalazłam się w mojej samotnej celi. Nie mogę powiedzieć, że za nią tęskniłam. Ali przyniósł mi górę książek - wszystkie dotyczyły islamu - i uprzedził, że będzie bardzo zajęty. Przypomniałam mu o jego obietnicy dotyczącej Sary. Zabrał mnie do jej celi, uprzedzając jednak, że dostała dużą dawkę środków uspokajających, więc kontakt z nią będzie raczej ograniczony.

- Możesz z nią zostać godzinę, najwyżej dwie, ale nie więcej. Nie chcę drażnić Hamehda.

Gdy weszłam do celi, Sara pisała na ścianie. Schudła jeszcze bardziej, a jej skóra zrobiła się żółta. Położyłam ręce na jej ramionach. Nie zareagowała.

237

- Sara, tęskniłam za tobą.

Ściany pokryte były jej pismem. Wróciło do mnie całe nasze poprzednie życie: dom Sary z kwiatowym klombem; jej matka, siedząca na huśtawce; ojciec, recytujący poematy Hafeza; Sirus, grający w piłkę z kolegami; nasza szkoła z jej wysokimi oknami; powroty do domu i kupowane w sklepie pana Rostami lody. I tak dalej, i tak dalej. Nie zapomniała nawet o moim piórniku. Ja nie chciałam pamiętać. Za każdym razem, gdy oglądałam się za siebie, czułam potworny ból i tęsknotę za domem. Dom. Wydawał się

należeć do innego świata. Ale przecież był, gdzieś tam poza murami Evin. Gdyby odgradzał mnie od niego nawet Mount Everest, wróciłabym. Najwyższe szczyty nie stanowiłyby dla mnie przeszkody.

- Sara, wiem, że mnie słyszysz. Mamy wiele wspólnych wspomnień. Gdzieś tam są nasze domy. Musisz przeżyć, żeby wrócić. Twój dom czeka na ciebie. Nie zapominaj, że zawsze jest jakieś jutro, ale sama musisz się o tym przekonać. Tego chciałby Sirus. Musisz walczyć dla niego, dla twoich rodziców.

Chwyciłam ją za ramiona i obróciłam ku sobie.

- Tego właśnie chce Hamehd - żebyś się poddała. Nie daj mu tej satysfakcji. Wrócisz do domu. Gdybyś tylko wiedziała, co zrobiłam. Tak trudno dzielić z Alim to samo łóżko, ale on nie jest taki jak Hamehd. Ma w sobie dobro i kocha mnie, ale... to takie trudne. Nie wyobrażasz sobie.

Sara objęła mnie ramionami i ściskała, coraz mocniej i mocniej. Trzymałyśmy się tak nawzajem i płakałyśmy.

Po około dwóch tygodniach, które - poza spotkaniami z Alim — spędziłam w większości na czytaniu, dostałam pierwszą współlokatorkę, Simę. Miała wielkie jasnobrązowe oczy i - chociaż nie dałabym jej więcej niż trzynaście lat - okazało się, że miała pięt-

naście. Strażnik, który ją przyprowadził do mojej celi, kazał jej zdjąć z oczu przepaskę, po czym zatrzasnął za sobą drzwi. Sima przetarła oczy, zamrugała i spojrzała na mnie z przerażeniem.

Spytała, kim jestem. Powiedziałam jej, jak się nazywam, wyjaśniając jednocześnie, że jestem więźniem. Usiadła z wyraźną ulgą, choć w bezpiecznej odległości ode mnie. Jej stopy były nieco opuchnięte. Spytałam, czy ją bolą.

- Torturowali mnie! - wykrzyknęła w odpowiedzi.

Przysunęłam się do niej i powiedziałam, że ja także byłam torturowana i to bardziej niż ona. Chciała wiedzieć, jak długo jestem w Evin.

- Siedem miesięcy - odpowiedziałam.
- Siedem miesięcy? Tak długo? I przez ten cały czas w tej celi?

Wyjaśniłam jej, że wcześniej byłam w bloku 246 i że po zakończeniu przesłuchań też mogą ją tam odesłać w oczekiwaniu na proces. Chciała wiedzieć, ile to potrwa. Powiedziałam jej, że od kilku dni do kilku miesięcy Interesowało ją, czy ja miałam swój proces.

- Tak jakby - odpowiedziałam.
- Jaki dostałaś wyrok?
- Dożywocie.
- O, mój Boże!

Nie mogła wyobrazić sobie pobytu w Evin dłuższego niż tydzień. Spytałam, kto ją przesłuchiwał. Okazało się, że Ali i że był bardzo nieprzyjemny.

- Czasami taki jest - powiedziałam. - Ale są inni, dużo gorsi od niego.

Mówienie jej prawdy w niczym by nie pomogło.

Sima chciała wiedzieć wszystko o regułach obowiązujących w Evin i o bloku 246. Powiedziałam jej wszystko, co mogłam.

Około ósmej wieczorem Ali zapukał do drzwi naszej celi i zawołał mnie. Chwyciłam czador i podeszłam do drzwi.

- Czego od ciebie chce? - wyszeptała Sima.
- Nie martw się. Nie zrobi mi krzywdy - uspokoiłam ją, po czym założyłam czador i wyszłam.

Na pytanie Alego, jak czuje się Sima, powiedziałam mu, że trochę lepiej. Spytałam go, czy bicie było konieczne. Odpowiedział, że nie miał wyboru - jej brat należał do mudżahedinów i był zamieszany w zabójstwo jednego z urzędników państwowych. Od miesięcy Ali próbował go namierzyć i aresztować. Musiał upewnić się, że Sima nie zna miejsca pobytu brata.

- Proszę, powiedz mi, że więcej nie będziesz jej bił.
- Nie będę. Ona nic nie wie. Odsyłam ją do 246. Wypuścimy ją, gdy jej brat odda się sam w nasze ręce.

Spytałam go, dokąd mnie zabiera.

- Do innej celi. Jestem wykończony. Potrzebuję cię.

Po porannej modlitwie wróciłam do swojej celi. Sima spała.

- O której wczoraj wróciłaś? - spytała mnie zaraz po obudzeniu. - Czekałam na ciebie, ale chyba w końcu zasnęłam.
- Wróciłam rzeczywiście bardzo późno.
- Co robiłaś przez cały ten czas?
- Nic takiego.
- Nie chcesz o tym mówić?
- Nie. Nie martw się o mnie.

Płakała. Objęłam ją, mówiąc, że nic jej nie będzie i że nie wolno tracić nadziei. Powiedziałam też o planie przeniesienia jej do bloku 246, gdzie miała spotkać moje przyjaciółki. Byłam pewna, że jej pomogą. Poprosiłam Simę o przekazanie im, żeby się o mnie nie martwiły.

240

Następnego dnia Sima została odesłana do 246. Moje dni stały się nudne aż do bólu i wypełnione samotnością. Na moją prośbę Ali przyniósł mi kilka tomików poezji. I tak dzieliłam czas między czytaniem a uczeniem się na pamięć utworów Hafiza, Kadiego i Rumiego. I spałam.

Kilka dni później Ali zabrał mnie wieczorem na obiad do domu swoich rodziców. Zatrzymaliśmy się przed bramą więzienia, czekając, aż strażnicy przepuszczą samochód. Ali opuścił szybę, by ich pozdrowić. Choć przyjaźni wobec Alego, mnie zawsze ignorowali, jakby mnie w ogóle nie było. Tym razem jednak, życząc Alemu dobrej nocy, strażnik ukłonił mi się.

- Dobranoc, pani Moosavi.

Zmieszana rozejrzałam się wokół i dopiero po chwili zdałam sobie sprawę, że mówił do mnie.

Ali dotknął mojej ręki. Podskoczyłam.

- Wyglądasz na mocno zaskoczoną — powiedział.
- Do tej pory traktowali mnie jak powietrze.
- Zaakceptowali cię. Wiedzą, że jesteśmy małżeństwem.

W domu Alego uściskała mnie jego matka i siostra.

- Skóra i kości - poskarżyła się matka Alego, kręcąc głową. Poszłam za nią do kuchni, by pomóc w przygotowaniach do obiadu. Akram doglądała jagnięciny, która już była w piecu. Idąc do salonu z herbatą dla mężczyzn, matka Alego poprosiła mnie o zrobienie sałatki. W durszlaku obok zlewu była umyta sałata, pomidory i ogórki. Chwyciłam nóż i krojąc warzywa, przypomniałam sobie mój niedawny sen o Akram.

- Śniłaś mi się ostatniej nocy - powiedziałam jej.

- Jak?

Zawahałam się, nie wiedząc, czy powinnam jej mówić.

- Powiedz, proszę! Czy to było coś złego?

- Nie, nie. Wcale.

241

- W takim razie, co? Wierzę w sny. Pamiętasz?

Wyznałam jej, że to był dziwny sen: Akram zapalała świecę w moim kościele. Zwróciła się do mnie, mówiąc, że kazałam jej odmawiać „Zdrowaś Mario" dziewięć razy dziennie przez dziewięć dni, by mogła mieć dzieci.

Zaskoczona spytała, co oznacza „Zdrowaś Mario". Wytłumaczyłam jej.

- Naprawdę wierzysz, że Maryja była Matką Boga? - spytała, wysłuchawszy do końca modlitwy.

Wyjaśniłam jej, że według chrześcijan Bóg chciał, by jego Syn przyjął ludzkie ciało za pośrednictwem Maryi, i że Maryja nie była zwyczajną kobietą. Po to się narodziła.

- My wierzymy, że Maryja była niezwykłą kobietą, ale nie Matką Boga!

- Nie proszę cię, żebyś w cokolwiek wierzyła. Spytałaś mnie o mój sen, więc ci powiedziałam - odcięłam się.

Spuściła oczy, próbując podjąć jakąś decyzję.

- Zrobię to. Będę odmawiać tę modlitwę. W końcu nie mam nic do stracenia, prawda?

Kilka dni później, wczesnym popołudniem niespodziewanie odwiedził mnie w mojej celi Ali. Zwykle przychodził wieczorem. Właśnie drzemałam, więc poderwałam się zaskoczona. Usiadł obok mnie i oparłszy się plecami o ścianę, zamknął oczy.

- Dobrze się czujesz? - spytałam.

- Nic mi nie jest.

Objął mnie.

- O co chodzi?

- Kilka dni temu wieczorem strażnicy przyprowadzili dziewczynę, mniej więcej siedemnastoletnią. Przyłapali ją, jak pisała sprayem na murze w alei Enghelab „Śmierć Chomeinie-

242

mu", „Chomeini to morderca" i inne podobne hasła. Gdy ją aresztowali, powiedziała, że nienawidzi Chomeiniego, bo zabił jej młodszą siostrę. To samo mówiła tutaj. Hamehd nieźle ją pobił, ale ona nie przestaje powtarzać tych samych słów. Jeśli nie zmieni swojego zachowania i nie będzie współpracować, dostanie wyrok śmierci. Porozmawiasz z nią? Przydałby się jej jakiś psycholog, ale na to nie ma co liczyć - westchnął. - Nic nie mów. Sam wiem, że to nie porządku. Wiem też, że być może nie uda

ci się przemówić jej do rozsądku. Nie chciałem tego robić, ale nic innego nie przychodzi mi go głowy.

- Porozmawiam z nią. Gdzie ona jest?
- W budynku przesłuchań. Pójdę po nią.

Mniej więcej pół godziny później Ali zjawił się w mojej celi, popychając przed sobą wózek inwalidzki. Siedząca na nim dziewczyna okryta była ciemnoniebieskim czadorem. Pochylała się na jedną stronę, opierając głowę na ramieniu.

- Mina, możesz zdjąć opaskę - powiedział Ali, ale dziewczyna nie zareagowała. Dopiero gdy ściągnął jej z oczu przepaskę, poruszyła się lekko. Jej prawy policzek był siny i spuchnięty. Wiedziałam, że niewiele widziała, słyszała czy rozumiała. Wszystko wydawać jej się musiało sennym koszmarem.
- Mam na imię Marina - powiedziałam, klękając na wprost niej. - Jestem więźniem. Jesteś w celi. Pomogę ci zjeść z wózka. Nie bój się. Nie zrobię ci krzywdy.

Podciągnęłam ją do góry za ramiona i oparła się o mnie niemal bezwładnie. Pomogłam jej usiąść na podłodze. Ali zabrał wózek i wyszedł z celi.

- Layla nie żyje - wyszeptała Mina.
- Słucham?
- Layla nie żyje.

243

- Kim jest Layla?
- Layla nie żyje.

Rozkładając koc na podłodze, żeby mogła się położyć, zobaczyłam jej stopy i znieruchomiałam. Były bardziej opuchnięte niż moje w swoim czasie.

- Zdejmę ci klapki. Zrobię to bardzo delikatnie.

Skóra na jej stopach przypominała nadmuchany balon, ale klapki zeszły łatwo.

Nalałam trochę wody do plastikowego kubka i przystawiłam go do jej wyschniętych warg. Wzięła kilka łyków.

- Napij się jeszcze.

Pokręciła głową. Pomogłam jej położyć się i zdjąć czador oraz szal. Drżała, więc przykryłam ją kilkoma kocami. Wkrótce zasnęła. Siedziałam obok niej. Była wysoka i szczupła. Miała kręcone, brązowe włosy, które - z powodu chusty noszonej nieprzerwanie od chwili aresztowania - były brudne i posklejane. Pomyślałam o jej spuchniętych stopach i poczułam mrowienie we własnych nogach. Ból, który pamiętałam z moich pierwszych dni w Evin, nie był jedynie wspomnieniem - ciągle we mnie żył.

Po około czterech godzinach Mina zaczęła jęczeć. Chwyciłam kubek z wodą i pomogłam jej usiąść.

- Posłuchaj. Wiem jak się czujesz. Wiem, że wszystko cię boli, ale, uwierz mi, będzie lepiej, jeśli to wypijesz. Nie poddawaj się.

Wzięła kilka łyków, nie spuszczając wzroku z mojej twarzy.

- Kim jesteś? - spytała.
- Więźniem. Mam na imię Marina.
- Myślałam, że nie żyję, a ty jesteś jakimś aniołem.

Zaśmiałam się.

- Wierz mi, nie jestem aniołem, a ty bez wątpienia nie umarłaś. Mam trochę chleba i daktyli. Musisz coś zjeść. Twoje ciało potrzebuje energii, by dojść do siebie.

244

Zjadła kilka daktyli i trochę chleba. W chwili, gdy znowu się położyła, ktoś' zapukał do drzwi.

- Marina, załóż czador i wyjdź - powiedział Ali zza drzwi. Zabrał mnie do innej celi, gdzie zjedliśmy przyniesiony przez niego chleb i ser. Nie spytał mnie o Minę.
- Nie chcesz wiedzieć, czy z nią rozmawiałam? - spytałam.
- Szczerze? O niczym nie chcę teraz wiedzieć. Muszę się wyłączyć. Chcę po prostu iść spać.

Gdy wróciłam do swojej celi przed czwartą nad ranem, Mina pogrążona była we śnie. Obudziła się, gdy wzeszło słońce.

- Kim jest Layla? - spytałam ją.

Chciała wiedzieć, skąd wiem o Layli. Powiedziałam jej, co mówiła, gdy znalazła się w celi.

- Layla to moja siostra.
- Jak zginęła?
- Na manifestacji. Postrzelili ją.

Mina opowiedziała mi, jak przyjaciółka jej siostry, Darya, została któregoś dnia zaatakowana przez Hezbollah. Powodem były niedokładnie przykryte włosy. Matka Miny właśnie szła do sklepu i widziała całe zajście. Napastnicy pobili Daryę, po czym wciągnęli ją do samochodu i odjechali. Rodzice dziewczyny szukali jej wszędzie - w szpitalach, w komitetach islamskich, ale ślad po niej zaginął. Kilka miesięcy po tym zdarzeniu Layla usłyszała o planowanym wiecu protestacyjnym i postanowiła wziąć w nim udział. Namawiała Minę, by z nią poszła. Mina próbowała odwieść ją od tego zamiaru, jednak siostra była zdecydowana iść na manifestację - z Miną lub bez niej. Nie przemawiał do niej argument, że może jej się przytrafić to samo co Daryi. Wreszcie Mina dała za wygraną i postanowiła towarzyszyć siostrze. Dała także słowo, że o niczym nie powie rodzicom.

245

- Więc poszłyśmy razem - ciągnęła Mina. - Były tłumy ludzi. Gwardia rewolucyjna otworzyła ogień. Wszyscy zaczęli biec. Złapałam Laylę za rękę, próbując wyprowadzić nas w bezpieczne miejsce, ale upadła. Odwróciłam się i zobaczyłam, że nie żyje.

Opowiedziałam Minie o wiecu na placu Ferdosi, o młodym człowieku, który wówczas zginął od kul, i o mojej decyzji o samobójstwie po powrocie do domu. Powiedziałam jej także, że zamiast wziąć tabletki nasenne mojej matki, postanowiłam zrobić coś z tym, czego byłam świadkiem — zrobić to, co należało.

- I co zrobiłaś? - spytała Mina.
- Opisałam przebieg wydarzeń na kartonie, który powiesiłam na ścianie w szkole. Potem zaczęłam wydawać szkolną gazetkę.
- Ja wychodziłam dwa, trzy razy w tygodniu późno w nocy i pisałam farbą w sprayu na murach o tym, co stało się z Laylą. Pisałam też slogany przeciwko Chomeiniemu i rządowi. To mordercy.
- Mina, byłam bardzo blisko egzekucji. Jeśli będziesz powtarzać te hasła, zabiją cię. Sama straciłam przyjaciół, więc wiem, co czujesz. Ale twoja śmierć niczego nie zmieni.
- Więc poszłaś na współpracę i przeżyłaś - zwęziła oczy.

- To nie było dokładnie tak. Zagrozili, że skrzywdzą moich najbliższych. Nie mogłam ich narażać.
- Rozumiem. Ale moja rodzina i tak jest skończona. Ojciec ma cukrzycę i problemy z sercem, był już w szpitalu. Od śmierci Layli moja matka nie odzywa się do nikogo. Ostatnio mieszkaliśmy u babci, która opiekuje się mamą. Strażnicy mogą straszyć mnie, ile chcą. Gorzej już być nie może. Częściowo to moja wina. Powinnam była powstrzymać Laylę. Żyłaby teraz. Nikomu nic by się nie stało.

Powiedziałam jej, że dyskusja ze śledczym jest niemal równoznaczna z samobójstwem, ale nie zgodziła się ze mną.

246

- Nie będę współpracować z ludźmi, którzy zabili mi siostrę — powiedziała.
- Nie wiesz, co zdarzy się jutro czy za kilka miesięcy. Powinnaś' dać sobie szansę. Bóg dał ci życie - wykorzystaj je.
- Nie wierzę w Boga. Jeśli nawet istnieje jakiś Bóg, to jest okrutny.
- Cóż, ja wierzę w Boga i nie uważam, że jest okrutny. To my czasami tacy jesteśmy. Nawet gdybyś nie istniała, Layla żyłaby tak jak żyła i tak samo by umarła. Teraz możesz ją wspominać. Możesz żyć i zrobić coś dobrego z uwagi na pamięć o niej.
- Nie wierzę w Boga. - Odwróciła ode mnie twarz.

Mina przespała resztę dnia. Rozumiałam jej gorycz. Gniew zmienił się w nienawiść, która ją wypełniła bez reszty. Moja wiara w Boga dała mi nadzieję. Pomogła mi wierzyć w dobro pomimo całego zła, które mnie otaczało.

Wieczorem przyszedł Ali i wywołał mnie z celi. Mina nie poruszyła się, nawet nie otworzyła oczu. Próbowałam porozmawiać o niej z Alim, ale nie chciał.

Było jeszcze ciemno, gdy przed poranną modlitwą Ali odprowadził mnie z powrotem do mojej celi. Gdy zamknął za sobą drzwi, ogarnęła mnie kompletna ciemność. Niczego nie widziałam. Usiadłam od razu na podłodze, by nie przeszkadzać Minie. Cisza. Badając rękami przestrzeń wokół siebie, zaczęłam przesuwać się w głąb celi. Była pusta.

- Mina? - zawołałam.

Na głos muezina zapaliły się światła. *Allaho akbar...*

- Mina!
- Allaho akbar...

Miny nie było. Ali spędził ze mną całą noc w innej celi. Dobry Boże. Hamehd zabrał ją i Ali o niczym nie wie. Próbowałam pomyśleć. Może jeszcze nie jest za późno. Co robić? Byłam

247

pewna, że Ali jest w drodze do budynku przesłuchań. Mogłam zastukać do drzwi i poprosić strażnika, żeby zawołał Alego. Z drugiej strony, w ten sposób Ali nie dotarłby na miejsce przesłuchania. Musiałam czekać.

Chodziłam wokół celi: pięć, sześć kroków wzdłuż i niecałe trzy wszerz. Pamięć podsuwała mi przebłyski tamtej nocy - nocy mojej niedoszłej egzekucji. Byłam świadkiem ostatnich chwil życia dwóch młodych mężczyzn i dwóch kobiet. Nawet nie znałam ich imion. Czy ich rodziny zostały powiadomione o tym, że ich najbliższych stracono? Gdzie były ich groby? To samo mogło przytrafić się Minie. Zaczęłam walić pięściami do drzwi celi, najmocniej jak mogłam.

- Coś nie tak? - spytał męski głos.

- Czy mógłby pan znaleźć Brata Alego i przekazać mu, że muszę z nim natychmiast porozmawiać?

Zgodził się.

Serce łomotało mi w piersi, gdy dalej chodziłam po celi. Z powodu braku zegarka nie byłam w stanie określić, jak długo czekam. Muezin nie wzywał jeszcze wiernych na południową modlitwę, więc musiało być przed dwunastą. Zaczęło mi się kręcić w głowie, więc co chwilę obijałam się o ściany. Musi być coś, co mogę zrobić. Pomyślałam o wszystkich znanych mi świętych: „Święty Pawle, pomóż Minie. Święty Marku, pomóż Minie. Święty Mateuszu, pomóż jej. Święty Łukaszu, pomóż Minie. Święta Bernadetto, pomóż jej. Święta Joanno d'Arc pomóż Minie". Gdy wyczerpały się wszystkie znane mi imiona, ponownie zastukałam do drzwi.

- Mówiłem mu - powiedział ten sam męski głos.
- I co?
- Powiedział, że przyjdzie, jak tylko będzie mógł.

Usiadłam w kącie, szlochając.

248

- *Allaho akbar...* - rozległ się głos muezina, wzywającego na poranną modlitwę. - *Allaho akbar...*

Drzwi do celi otworzyły się. Ali wszedł, zamykając je za sobą. Chwilę stał, patrząc na mnie.

- Spóźniłem się - powiedział wreszcie. - Zmarła w nocy podczas przesłuchania.
- Jak?
- Hamehd twierdzi, że mu pyskowała, więc ją uderzył. Upadła i uderzyła o coś głową.
- O Boże! I ty mu wierzysz?
- To nie ma znaczenia.

Chciałam płakać, ale nie mogłam. Chciałam krzyczeć, ale nie mogłam. Chciałam zapobiec tym strasznym rzeczom, ale nie mogłam.

Ali usiadł obok mnie.

- Próbowałem — powiedział.
- Za mało się starałeś - krzyknęłam.

Wyszedł.

Ali nie zjawił się przez następnych pięć czy sześć dni, które głównie przespałam, przygnębiona śmiercią Miny. Wreszcie któregoś ranka przyprowadził do celi młodą kobietę - Bahar, z niemowlęciem na ręku. Nie odezwał się do mnie słowem, ale z jego oczu wyczytałam, że chciał ze mną porozmawiać. Wyszedł jednak natychmiast.

Dziecko Bahar miało pięć miesięcy - śliczny chłopczyk o imieniu Ehsan. Bahar pochodziła z miasta Rasht w północnym Iranie, które znajdowało się w niewielkiej odległości od naszej daczy nad Morzem Kaspijskim. Miała krótkie, falujące czarne włosy i choć troska wypełniała cieniem jej oczy, poruszała się i mówiła w spokojny, pewny sposób. Wraz z mężem

249

należała do zwolenników Fadayian. Oboje zostali aresztowani w domu i przywiezieni do Evin. Bahar nie była torturowana podczas przesłuchania.

Tamtej nocy Ali wywołał mnie z celi. Gdy wychodziłam, Bahar wzięła mnie za ręce,

mówiąc, że na pewno wszystko będzie w porządku. Miała największe dłonie, jakie kiedykolwiek widziałam u kobiety. Czułam ich ciepło na mojej zimnej skórze.

Jak zwykle Ali zabrał mnie do innej, wolnej celi. Milczał. Gdy byliśmy na miejscy, usiadł w kącie, obserwując, jak zdejmuję czador.

- Nie oceniaj mnie tak surowo - powiedział nagle.
- Mina nie żyje. - powiedziałam mu. - Niewinna dziewczyna nie żyje, a ty martwisz się o to, jak cię oceniam? Oczywiście, że surowo. Uważasz, że nie powinnam? Ty jesteś tu szefem.
- Nie jestem szefem. Próbowałem nim być, ale nie jestem.
- Kto w takim razie jest?
- Marina, robię wszystko, co mogę. Musisz mi zaufać. To nie takie proste. I zrozum: nie chcę o tym mówić.

Było bardzo cicho, gdy wróciłam do celi około czwartej nad ranem. Stąpając na palcach, udałam się na swoje miejsce.

- Wszystko w porządku? - z ciemności dobiegł mnie głos Bahar.
- Tak. Przepraszam, że cię obudziłam.
- Nie obudziłaś. Nie spałam. Chcesz pogadać?
- O czym?
- O tym, co cię dręczy. Do tej pory rozmawiałyśmy głównie o mnie, teraz twoja kolej. Nie mów mi, że wszystko w porządku, bo widzę, że tak nie jest.

Próbowałam powstrzymać łzy. Trafiła w sedno. Od czego miałabym zacząć?

- Chciałabym ci powiedzieć, ale nie mogę.
- Spróbuj. Nie musisz zdradzać mi wszystkiego.
- Jestem żoną Alego.
- Nie mówisz poważnie.
- Wręcz przeciwnie. Naprawdę jestem jego żoną.
- Jak to możliwe? Aresztował własną żonę?
- Nie. Nie znałam go, zanim mnie tu przywieźli. Przesłuchiwał mnie. Gdy inny śledczy, Hamehd, zabrał mnie na egzekucję, Ali powstrzymał go. Zagroził mi, że jeżeli go nie poślubię, skrzywdzi moich najbliższych. Nie miałam wyboru.
- To jest gwałt!
- Nie mów o tym nikomu. Moje przyjaciółki z 246 o niczym nie wiedzą.
- Jesteś jego *sigheh ?*
- Nie, chciał trwałego związku.
- W tych okolicznościach sama nie wiem, czy takie małżeństwo jest lepsze czy gorsze. W przypadku *sigheh* wiedziałabyś przynajmniej, że po jakimś czasie cię zostawi. Ale tak...
- Nic mi nie jest.
- Jak możesz tak mówić?

Tego było za wiele. Zaczęłam szlochać. Dziecko Bahar obudziło się. Matka wzięła je na ręce, zaczęła kołysać i śpiewać wymyśloną przez siebie kołysankę. Opowiadała o Morzu Kaspijskim, gęstych lasach północy i beztrosko bawiących się tam dzieciach.

Łatwo rozmawiało mi się z Bahar. Opowiedziałam jej o Gicie, Taraneh i Minie, o mojej nienawiści do samej siebie za to, że nie byłam w stanie im pomóc. Bahar powiedziała mi, że sama też straciła przyjaciół i tak samo obwiniała się za to, że przeżyła.

Spytałam ją o wydarzenia w kraju poprzedzające jej aresztowanie. Jej zdaniem w ciągu ostatniego roku niewiele się zmieni-

ło - władze islamskie coraz skuteczniej zaciskały obręcz swych rządów. Ludzie o znikomym lub żadnym wykształceniu ślepo ufali Chomeiniemu, chcąc zapewnić sobie miejsce w niebie, podczas gdy wykształcona część społeczeństwa milczała w obawie przed aresztowaniem, torturami i egzekucjami. Byli też tacy, którzy co prawda nie wierzyli szerzonej przez mułłów oficjalnej propagandzie, ale poddawali się jej, by dostać lepszą posadę czy wyższe zarobki.

Po około trzech tygodniach Bahar została odesłana do bloku 246 i zaczęła doskwierać mi samotność. Któregoś wieczoru w połowie września poprosiłam Alego, by pozwolił mi wrócić do 246. Zgodził się. Jedliśmy właśnie przyniesiony przez niego obiad, złożony z pieczonego kurczaka i ryżu.

- Jutro zostanie wznowiony twój proces — powiedział Ali.

Nie czułam ani podniecenia, ani radości. Wiedziałam, że jeśli nawet zostanę oczyszczona z zarzutów, niewiele to zmieni. Byłam żoną Alego i miałam nią pozostać na zawsze.

Powiedział mi, że tym razem będę miała prawo być obecna na procesie.

- Czy będę musiała cos mówić?
- Nie, chyba że o coś spytają. Nie martw się, będę tam.

Miał dla mnie jeszcze inną wiadomość: Sara czuła się lepiej i wróciła do 246. Została skazana na osiem lat więzienia.

- Osiem lat? Obiecałeś, że jej pomożesz!
- Marina, pomogłem jej. Gdyby nie moja interwencja, wyrok byłby znacznie poważniejszy. Nie będzie musiała odsiedzieć wszystkiego. Spróbuję umieścić jej nazwisko na liście zwolnień warunkowych.
- Przepraszam, Ali. Masz rację. Naprawdę nie wiem, co bym bez ciebie zrobiła.

- To chyba najmilsza rzecz, jaką kiedykolwiek od ciebie usłyszałem — roześmiał się i zdałam sobie sprawę, że ma rację.

Następnego ranka Ali przyszedł po mnie do celi. Sala sądowa mieściła się w innym budynku, dziesięć minut drogi od mojego bloku. Pracownicy więzienia i strażnicy przemieszczali się w pośpiechu między budynkami, czasami ciągnąc za sobą kilku więźniów. Prawie wszyscy pozdrawiali Alego, kłaniając się lekko, z ręką na sercu. Potem kiwali głową w moją stronę, z oczami skierowanymi w dół. Muzułmance nie wolno było patrzeć mężczyźnie prosto w oczy, z wyjątkiem męża, ojca, brata, i kilku innych bliskich krewnych. Z ulgą stosowałam się do tej zasady. Ali odpowiadał na pozdrowienia przyjaciół i kolegów, zwracając się do nich w uprzejmych słowach. Weszliśmy do siedziby sądu — piętrowego ceglanego budynku z zakratowanymi oknami i ciemnymi korytarzami. Ali zapukał do zamkniętych drzwi, a głęboki głos odpowiedział mu zaproszeniem do środka. Weszliśmy. Za trzema stołami siedziało trzech mułłów, którzy na nasz widok podnieśli się i wymienili uściski dłoni z Alim. Spuściłam oczy, mówiąc jedynie *salam aleikom* w odpowiedzi na ich pozdrowienie. Poproszono nas o zajęcie miejsc.

- W imię Boga miłosiernego i łaskawego - zaczął siedzący pośrodku mułła - ogłaszam otwarcie sesji niniejszego sądu islamskiego. Pani Marina Moradi-Bakht została skazana na karę śmierci w styczniu 1982, ale w wyniku ułaskawienia wyrok został zamieniony na karę dożywotniego więzienia. Od tego czasu jej sytuacja uległa znaczącej zmianie. Pani Moradi-Bakht przeszła na islam i poślubiła pana Ali-eh Moosavi, który zawsze z najwyższym oddaniem strzegł wiary islamskiej, wykazując wiele osobistego zaangażowania w służbie Imamowi. W obliczu powyż-

253

szych okoliczności niniejszy sąd skrócił dotychczasowy wyrok do trzech lat więzienia, zaliczając już odbyte osiem miesięcy kary.

Wszyscy mułłowie wstali i uścisnęli rękę Alego, zapraszając nas na herbatę. Tak zakończył się mój ponowny proces.

Kilka dni później wróciłam do pokoju 6 w bloku 246. Gdy tylko przeszłam przez próg, stanęłam przed Sheidą i Sarą. Objęłyśmy się jak odnalezione po latach siostry, by po chwili znaleźć się w zapierających dech w piersi uściskach Simy i Bahar. Nie mogłam się nadziwić, jak bardzo urósł synek Sheidy - Kaveh. Miał teraz prawie sześć miesięcy.

- Co robisz na dole? — spytałam Sheidę, gdy usiadłyśmy w cichym kącie.
- Przenieśli mnie tutaj kilka tygodni temu. A ty, gdzie byłaś przez cały ten czas?
- W pojedynczych celach bloku 209.
- Dlaczego?
- Miałam coraz częstsze ataki migreny. Przenieśli mnie do 209, bo nie mogłam znieść tutejszego hałasu.
- Rozumiem - wiedziałam, że mi nie wierzy, ale nie zadawała dalszych pytań. Wyrok Sheidy został zamieniony na dożywocie, ale jej mąż pozostawał na liście śmierci.
- Zastanawiam się nad odesłaniem synka do moich rodziców. Co prawda mam prawo zatrzymać go tutaj do czasu, gdy skończy trzy lata, ale wydaje mi się to egoistyczne. Kaveh nigdy nie widział drzewa, kwiatów, huśtawki czy innego dziecka - wyznała mi Sheida. Była to prawda: mury, drut kolczasty i uzbrojeni strażnicy zamykali jego świat. Nie zasługiwał na to. Jednak sama myśl o odesłaniu dziecka do rodziców łamała Sheidzie serce. Nie była pewna, czy znajdzie siłę, by go wypuścić.

254

Zaczęłyśmy z Sarą pracować w niewielkiej szwalni, którą otwarto na terenie więzienia. Praca, polegająca na szyciu męskich koszul, bardzo nam odpowiadała, gdyż wypełniała całe dnie. Strażnicy powiedzieli nam, że po wyjściu z więzienia dostaniemy pieniądze za wykonaną pracę, ale stawka była śmiesznie niska. Wyglądało na to, że Sara czuje się lepiej. Choć nadal - gdy nadarzyła się okazja — pokrywała pismem swoje ciało, to w pracy koncentrowała się na powierzonym jej zadaniu.

Modliłam się, mając nadzieję, że Ali wreszcie znudzi się mną, ale moje prośby pozostawały bez odpowiedzi. Mniej więcej co trzecią noc byłam wywoływana po imieniu z sali. Po nocy spędzonej z Alim w jednej z cel w 209 wracałam do swojego bloku 246 tuż przed poranną modlitwą. Większość dziewcząt nie zadawała pytań, a jeśli nawet się to zdarzało, to miałam gotowe wyjaśnienie: pracowałam jako ochotniczka w więziennym lazarecie. Jeszcze trzy, może cztery inne dziewczyny były podobnie jak ja

wzywane na noc. I tak jak ja wracały przed wschodem słońca. Unikałyśmy rozmów. Mogłam jedynie domyślać się, że ich sytuacja była zbliżona do mojej.

Na codziennych rutynowych czynnościach w Evin upływały nam dni, tygodnie i miesiące. Z każdą chwilą nasze życie przed aresztowaniem odpływało w coraz bardziej odległą przeszłość. I choć nadzieja na powrót do domu słabła z każdym dniem, w skrytości serc wciąż ją pielęgnowałyśmy, nie pozwalając jej umrzeć.

255

17. ROZDZIAŁ

Mam dobrą wiadomość - powiedział mi Ali, którejś lutowej nocy. Miał na twarzy promienny, chłopięcy uśmiech. - Dzwoniła dziś do mnie Akram. Lekarz powiedział jej, że jest w ciąży!

Byłam bardzo szczęśliwa ze względu na nią.

- Opowiedziała mi także o twoim śnie i o modlitwie. Jest pewna, że właśnie tobie zawdzięcza swoje szczęście. Kazała mi obiecać, że natychmiast zabiorę cię do niej.

Milczałam. Ali spojrzał na mnie, uśmiechając się.

- Co jeszcze zdziałałaś za moimi plecami? - spytał.
- Nie robiłam niczego bez twojej wiedzy.
- Dlaczego mi nie wspomniałaś o Akram?
- To było coś między dwiema kobietami.
- Już się mnie nie boisz, prawda?
- A powinnam?
- Nie, nigdy. To prawda, że myślimy inaczej, ale w pewnym sensie ufam ci bardziej niż sobie samemu. Jeśli to dziecko przeżyje, Akram będzie do końca życia uważać się za twoją dłużniczkę.
- Bóg wysłuchał jej próśb. Ja nie miałam z tym nic wspólnego.

256

Akram była w euforii. W życiu nie widziałam kogoś tak szczęśliwego.

- Gdy Ali zadzwonił i powiedział, że jesteście w drodze, posłałam Massooda do cukierni po ptysie. Pamiętam, jak bardzo ci smakowały - powiedziała Akram, gdy razem przygotowywałyśmy obiad. Wyjęła z lodówki dwa ogromne pudła.
- Akram, masz tutaj ptysie dla całej armii!
- Massood jest tak szczęśliwy, że wykupiłby całą cukiernię, gdybym go o to poprosiła.
- Powiedziałaś mu o modlitwie? - spytałam. Byłabym więcej niż zdziwiona, gdyby tak faktycznie było.
- Powiedziałam o wszystkim!
- Nie był na mnie wściekły?
- Wściekły? Dlaczego?
- No wiesz, to chrześcijańska modlitwa...
- To nie ma dla niego znaczenia! Zadziałała i tylko to się liczy. Będziemy mieć dziecko! Massood mówi, że Koran wspomina Maryję jako wielką kobietę, więc nie ma nic złego w kierowaniu do niej próśb w potrzebie.

Szczęście Akram było jak wymierzony mi policzek. Nie chciałam się jednak denerwować z powodu jej radości.

- O co chodzi, Marina? Czy Ali jest na ciebie zły? Bo jeśli tak, to...
- Ali nie jest zły.

Zaczęłam układać ptysie na tacy. Pachniały świeżo i słodko, ale nie czułam głodu. Akram nie miała prawa do takiego szczęścia, gdy inne młode matki, takie jak Sheida, cierpiały w Evin. To niesprawiedliwe.

- Wyglądasz jednak na zmartwioną. Coś nie tak?
- Przepraszam. Cieszę się twoim szczęściem, ale nie mogę przestać myśleć o jednej z moich przyjaciółek, Sheidzie. Gdy

257

aresztowano ją i jej męża, była w ciąży. Oboje dostali wyrok śmierci. Urodziła syna w więzieniu. Kaveh wkrótce skończy rok - jest uroczy. Wyrok Sheidy został zamieniony na dożywocie, ale jej mąż wciąż pozostaje na liście śmierci. Sheida chce odesłać syna do swoich rodziców, ale nie ma siły, by się z nim rozstać. To całe jej życie. Z drugiej strony, malec wychowuje się w więzieniu. Nigdy nie widział innego świata.

- To okropne. Dlaczego jest w więzieniu?
- Nie wiem dokładnie. Nie rozmawiamy do tym. Myślę, że należała do zwolenników mudżahedinów.
- Mudżahedini to terroryści, Marina. Są źli.
- Ale nie Sheida. Jest bardzo smutną kobietą i matką. Przekonanie o tym, że ktoś jest zły, nie daje nam prawa do rozporządzania jego życiem według naszej woli ani do odpłacania mu tym samym. Zło jest złem niezależnie od tego, z której strony na nie patrzysz. Nie wierzę, żeby Sheida zasługiwała na dożywocie.
- Porozmawiam z Alim. Może mógłby dla niej coś zrobić.
- Cóż, spytać zawsze można, ale nie sądzę, by był w stanie cokolwiek zdziałać. Nie jest jej śledczym. Ali próbował już pomagać ludziom, ale nie zawsze mu się to udaje.

Samowar zaczął bulgotać.

- Chodź, Marina, wypijemy herbatę i zjemy ptysie.

Objęłam ją i powiedziałam, że jest mi bardzo bliska. Ból
i smutek, z jakimi stykałam się na co dzień w Evin, sprawiły, że zapomniałam, co znaczy być szczęśliwym.

Około czterech miesięcy później, w rocznicę naszego ślubu rodzice Alego zaprosili nas na obiad. Przez ostatnie jedenaście miesięcy odwiedzaliśmy ich przynajmniej raz na dwa tygodnie. Zawsze byli dla mnie mili. Ciąża Akram przebiegała bez zastrzeżeń. Miała urodzić za około trzy miesiące.

258

- Czy masz dla swojej żony jakiś prezent na pierwszą rocznicę ślubu? - spytał ojciec Alego po zakończonym obiedzie.

Ali odpowiedział, że postanowił zabrać mnie nad Morze Kaspijskie na kilka dni.

- Czy to nie zbyt ryzykowne? - spytałam.
- Tylko rodzice wiedzą, dokąd pojedziemy. Zatrzymamy się w domku mojego wuja na pustkowiu i nawet on nie wie, że tam będziemy. Myśli, że przyjadą tam moi rodzice. Poza tym wyjeżdża w podróż służbową. Więc jak? Chcesz jechać?

Kiwnęłam głową. Okazało się, że możemy jechać od razu. Matka Alego spakowała mi walizkę.

Wsiedliśmy do samochodu pana Moosavi - białego peugeota i przed dwudziestą drugą byliśmy już w drodze.

- Skąd ten pomysł? - spytałam Alego.
- Wspomniałaś kiedyś, że bardzo lubisz Morze Kaspijskie, a ja chciałem spędzić z tobą kilka szczególnych chwil. Oboje potrzebowaliśmy wyrwać się z Evin. Przed rewolucją domek należał do jednego z ministrów szacha. Mniej więcej w tym samym czasie co szach człowiek ten opuścił kraj. Sąd islamski skonfiskował jego dom - a raczej pałac - w Teheranie i tę willę niedaleko Ramsar. Wystawiono je na sprzedaż. Mój wuj kupił dom po bardzo korzystnej cenie.
- Musi być piękny.
- I jest. Sama zobaczysz. Powiedz mi, dlaczego tak lubisz wybrzeże kaspijskie?

Powiedziałam mu, że spędziłam tam wiele radosnych wakacji. Wszystko w Tehranie było ponure i pozbawione kolorów, podczas gdy nad morzem czuło się tętniące życie.

Czułam na twarzy chłodny wiatr, wpadający do samochodu przez otwarte okno. Z początku rozpoznawałam jedynie kurz i spaliny, ale w miarę, jak samochód piął się po krętych dro-

gach Elbrusu, noc wypełnił zapach czystych strumieni, topól i klonów. Dla mnie był on wspomnieniem utraconego świata

- wolności, szczęścia i tych wszystkich dobrych rzeczy, które już nie istniały.
- Gdy ty byłeś na froncie, a ja w bloku 246, dowiedziałam się, że jedna z moich przyjaciółek, Taraneh Behzadi, została skazana na śmierć - powiedziałam.
- Taraneh Behzadi? Nie kojarzę.
- Nie ty ją przesłuchiwałeś. Powiedziała mi, że jej śledczym był niejaki Hossein z czwartej jednostki. Pomyślałam wtedy, że mógłbyś jej pomóc. Spytałam Siostrę Maryam, czy mogę z tobą pomówić, ale okazało się, że jesteś na froncie.
- Marina, nie mogę wtrącać się w sprawy innych jednostek. Choć byłem jedną z przesłuchujących cię osób, nie było mi łatwo uzyskać złagodzenie twojego wyroku.
- Ona nie żyje. Została stracona.
- Przykro mi.
- Naprawdę?
- Tak. Przykro mi, że musiało do tego dojść. Ale islam ma swoje prawo - twoja przyjaciółka złamała je i za to została ukarana.
- Ale czy jakiekolwiek przestępstwo usprawiedliwia egzekucję?
- Nie do mnie należy decydowanie o tym. Nawet jej nie znałem. Nie wiem, co zrobiła.
- Bóg daje życie i tylko On może je odebrać.
- Marina, masz prawo być zdenerwowana. Była twoją przyjaciółką, chciałaś jej pomóc. Ale nawet gdybym wtedy był na miejscu, prawdopodobnie nie udałoby mi się jej uratować. Owszem, śledczy, a nawet sądy popełniają błędy. W kilku przypadkach pomogłem ludziom, którzy - w moim przekonaniu

- dostali zbyt surowe wyroki, ale nie zawsze było to możliwe. Próbowałem pomóc Minie, pamiętasz? Nie udało się.

- Taraneh nie zasłużyła na śmierć.

Wszystko, o czym w tej chwili myślałam, to bursztynowe oczy Taraneh i jej smutny

uśmiech. Ali nie odrywał wzroku od drogi.

- Słyszałam coś okropnego i muszę cię spytać, czy to prawda - powiedziałam.
- Co takiego?
- Wierzysz, że dziewice idą po śmierci prosto do nieba?
- Marina, wiem do czego zmierzasz.
- Proszę, odpowiedz.
- Nie, nie wierzę. Do Boga należy decydowanie o tym, kto pójdzie do nieba, a kto do piekła - nie do mnie. Młode dziewczęta nie są gwałcone przed egzekucją. Nie powinnaś wierzyć we wszystko, co słyszysz.

Było zbyt ciemno, bym mogła wyraźnie zobaczyć twarz Alego, ale jego oddech stał się szybszy.

- Byłaś o krok od egzekucji. Czy cię zgwałcono?
- Nie — odpowiedziałam. Chciałam dodać: „nie wtedy, ale sześć miesięcy później", jednak zdecydowałam się milczeć.
- Marina, rozumiem, że jesteś zdenerwowana, ale wierz mi, twoja przyjaciółka nie została zgwałcona.

Jego zapewnienia nie przyniosły mi jednak ulgi.

Dotarliśmy na miejsce około drugiej nad ranem. Ali otworzył ogromną, kutą bramę i pod baldachimem drzew wjechaliśmy wybrukowanym podjazdem na teren posesji. Była dużo większa niż działka rodziców na wybrzeżu, ale zadziwiająco do niej podobna. Przez otwarte okno samochodu wpadał do środka śpiew cykad, a szumiąca wśród liści bryza rzucała srebrne cienie na przednią szybę. Dopiero gdy zaparkowaliśmy, usłyszałam morze - fale rozbijały się o brzeg, wypełniając noc znajomym rytmem.

261

Biały, piętrowy budynek był dwa razy większy od daczy rodziców. Po obu stronach wejścia siedziały kamienne lwy wielkości dużego psa. Ali otworzył główne drzwi i weszliśmy do środka. Salon umeblowany był krzesłami we francuskim stylu i szklanymi stolikami kawowymi, a podłogę pokrywały jedwabne perskie dywany. Szerokie schody, przywołujące na pamięć „Przeminęło z wiatrem", prowadziły na piętro, gdzie znajdowało się sześć sypialni. Ali wybrał największą, której okna wychodziły na morze. Centrum pokoju zajmowało ogromne małżeńskie łóżko. Była tam też toaletka z mnóstwem szuflad i szufladek, szafa oraz dwa nocne stoliki. Wszędzie panował nienaganny porządek - prawdopodobnie wynik niedawnej wizyty wujka Alego z rodziną. Odsunęłam białe koronkowe zasłony i otworzyłam jedno z dwóch okien. Słony, nasączony wilgocią wiatr wpadł mi we włosy. Pomyślałam o pierwszych właścicielach tego domu. Musieli kochać to miejsce i - niezależnie od tego, gdzie teraz przebywali - bez wątpienia za nim tęsknili.

- Twoje nazwisko jest na liście zwolnień warunkowych — powiedział Ali zza moich pleców.
- Co to znaczy?
- To znaczy, że za mniej więcej trzy miesiące będziesz formalnie wolna.

Formalnie. Co za dziwne stwierdzenie. Czy kiedykolwiek będę naprawdę wolna? Nie miałam pojęcia, co słowo „wolność" oznacza dla Alego. Moją wolność odebrał mi na zawsze. Milczałam.

- Nie cieszysz się?

- Nie wiem, Ali. Nie wiem, co myśleć. Nawet „formalnie" wolna nie będę mogła nigdzie pójść.
- Owszem, będziesz. Pojedziemy do domu. Sytuacja się poprawia. Do czasu, gdy w pełni odzyskasz wolność, będzie już bezpiecznie.

262

Chwycił mnie za ramiona, obrócił ku sobie i dotknął mojego policzka.
- Dlaczego płaczesz?
- Nie wiem. To chyba wspomnienia. Nic na to nie poradzę.

Jego oczy zwykle były nieprzeniknione, ale czasami dostrzegałam w nich dziwną, głęboką tęsknotę, która mnie przerażała. Spuściłam wzrok. Gdy znów podniosłam oczy, Ali wyglądał przez okno, odwrócony do mnie plecami.
- Marina, czy nadal mnie nienawidzisz? - spytał, obracając się do mnie.
- Nie, już nie. Nienawidziłam cię na początku, ale nie teraz.
- Czy kiedykolwiek mnie pokochasz?
- Nie wiem. Wiem jedynie, że jak długo pozostaniesz w Evin, krzywdząc ludzi, nie będę w stanie cię pokochać. I nie zapominaj, że zmusiłeś mnie do tego małżeństwa. Jestem twoją zakładniczką.
- Nie chcę, żebyś tak o mnie myślała.
- Ale to prawda.
- Nie rozumiesz? Byłaś prawie po tamtej stronie, a ja przyniosłem cię z powrotem. Czy naprawdę myślałaś, że tak po prostu odejdziesz? Myślisz, że Hamehd i jemu podobni pozwoliliby na coś takiego? Jesteś naiwna. Pragnąłem cię, ale nie jestem aż takim egoistą. Gdyby był jakiś sposób, wypuściłbym cię, a potem czystym strzałem w głowę skończył ze sobą. W pewnym sensie oboje jesteśmy zakładnikami.

Objął mnie.
- Przed rewolucją przez trzy lata byłem więźniem politycznym. Wiem, co znaczy tęsknota za domem. Ale pozwól, że ci coś powiem: twój dom nie jest tym, czym był, gdy odeszłaś, a jeśli nawet jest, to ty stałaś się inną osobą. Twoja rodzina nigdy cię nie zrozumie; będziesz samotna do końca życia. Pewnie mar-

263

nuję twój czas, mówiąc ci to wszystko, ponieważ jesteś jeszcze zbyt młoda i zbyt dobra. Nie masz dokąd pójść. Jedyne miejsce, jakie ci pozostało na tym świecie, jest przy mnie, tak jak moje miejsce jest przy tobie.

Poszliśmy do łóżka, ale nie mogłam zasnąć. Obserwowałam przesuwające się po podłodze promienie księżyca. Ali spał odwrócony ode mnie. Z każdym oddechem jego lewe ramię podnosiło się i opadało. Powiedziałam Taraneh, że nie zostałam zgwałcona przed egzekucją i było to prawdą. Ale zarówno Hamehd jak i inni strażnicy wiedzieli, że jestem chrześcijanką. W ich przekonaniu - dziewica czy nie - i tak zmierzałam prosto do piekła. Taraneh wiedziała, jednak zadała mi to pytanie, ponieważ - choć pogodziła się z wyrokiem śmierci - rozpaczliwie szukała choć odrobiny nadziei, że umrze z godnością. Ali powiedział mi, że młode dziewczęta nie były gwałcone, zanim stanęły przed plutonem egzekucyjnym. Nie przyszło mu do głowy, że sam dokonał na mnie gwałtu. Z jego punktu widzenia, zmusił mnie do ślubu dla mojego własnego dobra. Może gwałcił inne dziewczęta, które nazywał swoimi *sigheh*, ale nigdy się nad tym nie zastanawiał.

Chciałam wierzyć, że nigdy nie zrobił czegoś podobnego, ale nie było sposobu, bym zdobyła pewność.

Wyślizgnęłam się z łóżka i poszłam nad morze. Drobne fale szemrały na skalistym brzegu, a gwiazdy, których perłowe światło odbijało się od powierzchni wody, płynęły między srebrzystoszarymi chmurami. Morze wołało mnie jak stary przyjaciel. Myślałam, że jestem gotowa, że potrafię unieść ten potworny ciężar straty. Ale nic nie wydawało się takie, jakie być powinno. Teraz morze przyzywało mnie i chciałam odpowiedzieć na to wezwanie. Ta straszna chęć, to nieodparte pragnienie, by zniknąć. W tym miejscu mogłam stać się wspomnieniem, ale wówczas wszystko to, co nosiłam w sercu, zniknęłoby wraz ze mną.

264

„Życie jest zbyt cenne, nie poddawaj się, żyj" - usłyszałam głos anioła.

- Potrzebowałam cię. Wołałam. Nie przyszedłeś. A teraz mówisz mi, żebym się nie poddawała? Czemu?

„Życie jest zbyt cenne, nie poddawaj się, żyj na nowo".

- Co zrobisz, jeśli zanurzę się, wciągając w płuca wodę zamiast powietrza? Pozwolisz mi umrzeć, obwiniając mnie o to, że poddałam się rozpaczy i smutkowi? Czy może uśmiechniesz się, wzbudzając we mnie poczucie winy za to, co zrobiłam i czego nie zrobiłam? Wyślesz mnie znów na tę męczarnię?

Powiew wiatru otarł się o moją twarz i odleciał w stronę lasu i doliny rzeki. Potem, w ciszy pustyni, odnalazł swoją drogę ku oceanowi.

Wróciłam do domu, ociekając wodą. Ali stał przy furtce, prowadzącej na plażę. Płakał. Dlaczego nie mogłam po prostu go pokochać? Musiałam poddać się rytmowi istnienia, jak dziecko, które po raz pierwszy odkrywa, w jaki sposób utrzymać się na falach.

- Obudziłem się i cię nie było - powiedział. Podniósł mnie z mokrego piasku i zaniósł na rękach do domu, jak dziecko.

Po pięciodniowym pobycie nad morzem wróciliśmy do Evin. Wszystko było jak dawniej. Minęły cztery tygodnie, aż w połowie sierpnia zaczęłam odczuwać straszne nudności. Przez kilka dni wymiotowałam. Ali zabrał mnie do lekarki swojej matki. Zaordynowała kilka testów, po czym oznajmiła mi, że jestem w ósmym tygodniu ciąży. Nawet nie przyszła mi do głowy taka możliwość. Gdy zgodziłam się na ślub z Alim, rozważałam konsekwencje mojej decyzji jedynie dla mnie samej, dla moich rodziców i dla Andre. Nigdy nie myślałam o dzieciach. Teraz do pozostałych dołączyło jeszcze jedno życie - życie niewinnego

265

dziecka. Dziecka uzależnionego ode mnie, potrzebującego matki, ale - czy mi się to podobało czy nie - także ojca.

Ali czekał na mnie w samochodzie. Był oszołomiony, gdy mu powiedziałam.

- Jesteś szczęśliwa? - spytał.

Jego pytanie rozdrażniło mnie. Nie czułam się szczęśliwa, a to nie było w porządku. Dziecko, które kryło się w moim wnętrzu, nic nie wiedziało o moim życiu. Potrzebowało jedynie mojej miłości i uwagi. W pewnym sensie byłam dla niego aniołem. Jak mogłam się od niego odwrócić?

- Jestem szczęśliwa - powiedziałam - ale jednocześnie zszokowana.

- Jedźmy do rodziców. Chcę, żeby natychmiast się dowiedzieli.

Zdawałam sobie sprawę, że także moi rodzice powinni wiedzieć. I Andre. Kto pierwszy rzuci kamieniem?

Gdy tylko dotarliśmy do rodziców, Ali zadzwonił do Akram. Rodzice Alego byli w siódmym niebie i z przyjemnością patrzyłam, jak się cieszą. Przez cały wieczór jego matka udzielała mi rad, dotyczących kolejnych etapów ciąży. Już wtedy czułam się, jakbym znała ją lepiej niż swoją własną matkę. Tak bardzo potrzebowałam normalności i odrobiny szczęścia, że czasem pragnęłam zapomnieć o wszystkim i kochać Alego. Nie było to jednak możliwe. Nie potrafiłam wybaczyć mu tego, co zrobił - nie tylko mnie, innym także.

- Powinnaś zostać tutaj z nami - zaproponowała matka Alego. - Potrzebujesz odpoczynku i właściwego jedzenia.

Odmówiłam, ale nalegała.

- Zostanie tam, gdzie będzie chciała - wtrącił się pan Moosavi. - Jest bardziej niż mile widziana. To tak samo jej dom, jak i Alego, ale być może Marina wolałaby zostać przy mężu. Ciąża to nie choroba. Nie martwmy się o nią na zapas.

266

Zjawiła się Akram. Wyściskała mnie i ucałowała. Miała termin za około cztery tygodnie, a jej brzuch - zważywszy niewielki wzrost Akram - wydawał się ogromny. Poszłyśmy do jej dawnej sypialni, by porozmawiać w spokoju.

- Marina, jeszcze nigdy nie byłam tak szczęśliwa! To cudowne! Nasze dzieci będą razem dorastać. Będą prawie w tym samym wieku.

Odwróciłam głowę.

- Coś nie tak? — spytała.
- Nie. Tylko cały czas mam mdłości.
- Cieszysz się, że jesteś w ciąży?

Obawiałam się tego pytania, a już na pewno nie chciałam na nie odpowiadać. Nie czułam się szczęśliwa i ta świadomość była rozdzierająca. Próbowałam, ale nie mogłam odczuwać szczęścia. Nie chciałam tego dziecka - i to bolało.

- Nie chcesz tego dziecka, prawda?
- Nie, ale próbuję z tym walczyć.
- To nie twoja wina. Boisz się. Chodź, poczuj jak się rusza.

Położyła moją dłoń na swoim brzuchu i poczułam kopanie
jej dziecka.

- Twoje dziecko będzie rosło i ruszało się w twoim wnętrzu, podobnie jak moje. To najcudowniejsze uczucie pod słońcem. Daj sobie szansę. Jestem pewna, że pokochasz je bardziej niż możesz to sobie teraz wyobrazić. Będę przy tobie, żeby ci we wszystkim pomóc. Nie ma powodu do zmartwień. Marina, Ali cię kocha, jesteś dla niego wszystkim.

Akram stała się naprawdę moją siostrą i - czy tego chciałam, czy nie - należałam już do tej rodziny. Będąc z nimi, czułam się bardziej akceptowana i kochana niż w całym moim poprzednim życiu. Ta ich miłość wywoływała we mnie poczucie winy, ponieważ zdałam sobie sprawę z tego, że odwzajemniam to uczucie.

267

Czy oznaczało to, że któregoś dnia pokocham także Alego? I że całkiem zdradziłam własnych rodziców i Andre?

Tej samej nocy, w celi leżeliśmy w ciemnościach, nie mogąc zasnąć.

- Marina, jutro składam wymówienie z pracy — odezwał się Ali.

Byłam zaskoczona, choć w pewien sposób spodziewałam się takiej decyzji. Mimo że Ali na ogół nie rozmawiał ze mną o swojej pracy, żyłam w Evin i zauważyłam, jak narasta jego frustracja. Stało się to szczególnie wyraźne po śmierci Miny. Obwiniałam o nią Alego, wierząc, że powinien był zrobić dla niej więcej, ale jednocześnie dzieliłam jego poczucie bezsilności. Tę walkę wygrał Hamehd.

- Dlaczego? - spytałam.

Nie chciał o tym mówić, ale w końcu przekonałam go, że mam prawo wiedzieć. Powodem okazał się poważny konflikt z głównym prokuratorem Teheranu, Assadollahem Ladjevardi, odpowiedzialnym za Evin.

- Przez lata byliśmy przyjaciółmi - powiedział Ali. - W czasach szacha razem siedzieliśmy w Evin. Ale teraz posunął się za daleko. Próbowałem coś zmienić w Evin, ale bez skutku. Ladjevardi nie chce słuchać.

Widziałam go dwukrotnie. Raz przyszedł na kontrolę do szwalni, w której pracowałam. Drugi raz miał miejsce przy samochodzie Alego - właśnie wysiadałam z niego, a Ladjevardi miał odjeżdżać własnym wozem. Podszedł do nas, by się przywitać. Ali przedstawił mnie. Ladjevardi powiedział, że słyszał o mnie i że jest dumny z powodu mojej decyzji o przejściu na islam. Życzył nam szczęścia.

- Gdy się pobieraliśmy, obiecałem ci dobre życie — powiedział Ali - i takie właśnie będziemy mieli, z dala od tego miejsca.

268

Zamierzam pracować z ojcem. Będziemy żyć normalnie. Tak jak oczekiwałem, okazałaś się silna, cierpliwa i odważna. Nadszedł czas, by wrócić do domu. Potrzebuję około trzech tygodni, by uporządkować wszystkie sprawy.

Nagle perspektywa opuszczenia Evin stała się realna, ale nie czułam się szczęśliwa. Byłam żoną Alego - na zawsze pozostanę więźniem.

- Muszę powiedzieć rodzicom - odezwałam się. Nie mogłam bez końca trzymać w tajemnicy mojego małżeństwa, zwłaszcza teraz, gdy spodziewałam się dziecka.

Z oddali doszły nas strzały. Ali wyznał, że często myśli o nocy, podczas której o mały włos nie zostałam rozstrzelana.

- Gdybym spóźnił się o kilka sekund, już byś nie żyła. Nigdy ci nie mówiłem, ale czasem śnię ten sam koszmar: przyjeżdżam, ale jest już za późno. Znajduję cię nieżywą i całą we krwi.
- To powinno było się stać.
- Nie! Bóg pozwolił mi cię uratować.
- A pozostali? Gdzieś tam są ludzie, którzy ich kochali. Tak jak ty nie chciałeś, bym zginęła, tak samo oni zamartwiali się o los swoich najbliższych.
- Większość z nich sama się o to prosiła - powiedział Ali.

Chciałam nim potrząsnąć.

- Nie, mylisz się! Jesteś tylko człowiekiem. Czy myślisz, że wszystko o nich wiesz? Podejmowanie decyzji o życiu i śmierci wymaga pełnego zrozumienia świata, a takiego zrozumienia nie mamy. Tylko Bóg ma takie prawo, ponieważ jest wszechwiedzący.

Nie mogłam opanować łez. Podniosłam się, by złapać oddech.

- Przepraszam - powiedział - nie próbuję usprawiedliwiać przemocy, ale czasami nie ma innego wyboru. Gdyby ktoś przystawił ci pistolet do głowy, a ty miałabyś szansę strzelić we

własnej obronie, zrobiłabyś to, czy zgodziłabyś się na śmierć bez walki?

- Nigdy nie zabiję człowieka.
- W takim razie źli zwyciężą, a ty przegrasz.
- Jeśli zwyciężać znaczy zabijać, to wolę przegrać. A ci, którzy byliby świadkami mojej śmierci lub usłyszeliby o niej, wiedzieliby, że umarłam, ponieważ nie chciałam poddać się nienawiści i przemocy. Pamiętaliby, a pewnego dnia znaleźliby sposób, jak pokonać zło bez walki.

Czuwałam przez resztę nocy, gdy Ali już zasnął. Wyglądało na to, że nareszcie zaczął dostrzegać bezsensowność przemocy - torturowanie i skazywanie na śmierć nastolatków nie mogło prowadzić do żadnego dobra ani w żaden sposób podobać się Bogu. I może właśnie to był powód, dla którego mnie uratował przed śmiercią i poślubił. W pewnym sensie stałam się dla niego sposobem na zaprotestowanie przeciwko temu wszystkiemu, co działo się w Evin.

W poniedziałek 26 września poszliśmy do rodziców Alego na obiad. Minęły dwa tygodnie od momentu jego rezygnacji z pracy w Evin. Podczas obiadu Ali obiecał mi, że w ciągu mniej więcej tygodnia opuścimy więzienie, by wrócić do naszego domu.

Około jedenastej pożegnaliśmy się ze wszystkimi i wyszliśmy na zewnątrz. Było już zimno, więc rodzice Alego nie odprowadzali nas. Zaskrzypiały metalowe drzwi prowadzące z ogrodu na ulicę, po czym Ali zamknął je z głośnym kliknięciem. Szliśmy w stronę samochodu, zaparkowanego około trzystu metrów dalej w miejscu, gdzie uliczka robiła się nieco szersza. W oddali zaszczekał pies. Nagle nocną ciszę wypełnił głośny warkot motocykla. Spojrzałam przed siebie i zobaczyłam, jak wyjeżdża w naszą stronę zza zakrętu. Zauważyłam siedzące na nim dwie

ciemne postacie i natychmiast instynktownie wiedziałam, co zaraz się stanie. Wiedział też Ali. Odepchnął mnie od siebie. Tracąc równowagę, upadłam na chodnik. Usłyszałam strzały. Przez jeden jedyny moment, zawieszona między życiem a śmiercią, poczułam spowijającą mnie delikatną i jedwabistą ciemność. Potem dostrzegłam słabe światło, a wraz z nim dotarł do mojej świadomości dotkliwy ból. Ali leżał na mnie bezwładnie. Z trudem udało mi się go obrócić.

- Ali, wszystko w porządku?

Zajęczał, a jego oczy, wpatrzone we mnie, pełne były bólu i niedowierzania. Czułam na nogach i całym ciele dziwne ciepło, jakby okrywał mnie gruby koc.

Rodzice Alego biegli w naszym kierunku.

- Karetka! - krzyknęłam. - Wezwijcie karetkę!

Matka wbiegła z powrotem do domu. Jej biały czador opadł na ramiona, odsłaniając siwe włosy. Ojciec Alego ukląkł obok mnie.

- Nic ci nie jest? - spytał Ali.

Czułam się trochę obolała, ale nic więcej. Wszędzie na sobie miałam jego krew.

- Nie.

Ali chwycił moją dłoń.

- Tato, zabierz ją do jej rodziców - wyszeptał z trudem.

Trzymałam go w ramionach, z głową przyciśniętą do mojej

piersi. Gdyby mnie nie odepchnął, strzały dosięgłyby i mnie. Po raz kolejny Ali ratował mi życie.

- Boże, błagam, nie pozwól mu umrzeć! — krzyczałam.

Uśmiechnął się.

Nienawidziłam go, byłam na niego zła, próbowałam przebaczyć i - na próżno - próbowałam dać mu miłość.

Usiłował zaczerpnąć tchu. Jego pierś uniosła się i opadła. I już tak pozostała. Świat poruszył się wokół nas, ale byliśmy już

po dwóch stronach, oddzieleni nieubłaganą przepaścią. Chciałam sięgnąć rękami w czarną głębię śmierci i pociągnąć go z powrotem ku sobie.

Migające światła karetki... Ostry ból w dole brzucha... Świat pogrążył się w ciemności.

Stałam w gęstym lesie z niemowlęciem w ramionach. Był pięknym chłopczykiem z wielkimi, ciemnymi oczami i zaróżowionymi policzkami. Wyciągnął małą rączkę, chwycił mnie za włosy i za- gulgotał z radości. Zaśmiałam się, a gdy podniosłam wzrok, zobaczyłam Anioła Śmierci. Podbiegłam do niego. Uśmiechał się do mnie swoim znajomym ciepłym uśmiechem. Poczułam jego słodki zapach. Wydawało mi się, że niedawno się widzieliśmy, jakby nigdy mnie nie opuścił.

— Chodźmy na spacer — powiedział i ruszył ścieżką, znikającą w gęstwinie lasu. Poszłam za nim. Był piękny dzień, świeży po deszczu: liście otaczających mnie drzew migotały wielkimi kroplami wody. Wszędzie rosły krzewy róż, a powietrze było słodkie i ciepłe. Zostałam w tyle. Anioł zniknął za jednym z drzew, więc przyspieszyłam kroku, by go dogonić. Znalazłam go siedzącego na mojej skale modlitwy. Usiadłam obok.

— Masz pięknego syna - powiedział.

Dziecko zaczęło płakać. Nie wiedziałam, co robić.

— Pewnie jest głodny. Musisz go nakarmić - powiedział anioł.

Robiąc to jakby po raz setny, przystawiłam dziecko do piersi. Chłopczyk chwycił ją swoimi ciepłymi, drobnymi wargami.

Otworzyłam oczy. Jedna po drugiej okrągłe krople spływały z przezroczystej plastikowej torebki do rurki. Kap. Kap. Kap. Przebiegłam wzrokiem po rurce - była podłączona do mojej prawej ręki. W pokoju panowała ciemność, jeśli nie liczyć słabego

światełka nocnej lampki. Leżałam w czystym białym łóżku. Na niewielkim stoliku obok stał telefon. Wyciągnęłam w jego stronę lewą rękę i natychmiast poczułam ostry ból w brzuchu. Opadłam na poduszkę i wzięłam głęboki oddech. Ból zniknął. Przystawiłam słuchawkę do ucha. Cisza. Łzy popłynęły mi z oczu.

Otworzyły się drzwi, wypełniając pokój oślepiającym światłem. Kobieta w średnim wieku ubrana w biały *manteau* i z białym szalem na głowie weszła do środka.

- Gdzie jestem? - spytałam.
- Wszystko w porządku, moja droga. Jesteś w szpitalu. Co pamiętasz?
- Mój mąż nie żyje.

Mój mąż nie żyje. Dobry Boże, dlaczego to tak boli?

Kobieta wyszła, a ja zamknęłam oczy. Nie żyje, odszedł, a ja czuję się samotna. Tak strasznie samotna. Prawie tak samo jak wtedy, gdy zobaczyłam żołnierzy wrzucających ciało Arasha na ciężarówkę. Ale Arasha kochałam, a Alego — nigdy. Co się ze mną dzieje?

To był smutek - niechciany, ale obecny i głęboki.

Ktoś wołał mnie po imieniu. Otworzyłam oczy i zobaczyłam mężczyznę w średnim wieku, łysego i z siwą brodą. Wyjaśnił, że jest lekarzem. Chciał wiedzieć, czy coś mnie boli i odpowiedziałam mu zgodnie z prawdą, że nie. Potem powiedział mi, że straciłam swoje dziecko. Rozsypało się wszystko, co jeszcze ze mnie zostało.

Przez dwa następne dni dryfowałam między sennymi koszmarami i majakami a rzeczywistością, nie wiedząc, co jest czym. Za którymś razem wśród zamazanych obrazów i stłumionych głosów wyłowiłam twarz pana Moosavi. Dotknęłam jego ramienia. Spojrzał na mnie. Ściany pokoju usiane były plamami słońca.

273

- To za wiele dla nas wszystkich - powiedział, płacząc. - Ale musimy poddać się woli Boga.

Bardzo chciałam zrozumieć Jego wolę, ale nie potrafiłam.

Pan Moosavi mówił nadal, lecz jego głos stawał się coraz słabszy i słabszy, aż wreszcie znikł zupełnie. Śniłam, że idziemy z Andre po plaży, trzymając się za ręce. Była tam też Taraneh, Sara, Gita i Arash. Chwilę potem stałam na progu daczy moich rodziców, wpatrując się w podjazd. Ali odchodził, machając ręką na pożegnanie. Rzuciłam się gwałtownie w jego stronę, wykrzykując jego imię, ale zniknął.

Obudził mnie chłód na czole. Akram stała przy łóżku, dotykając zimną dłonią mojej głowy. Miała ciemne obwódki wokół oczu i cicho płakała. Nie mogłam przypomnieć sobie, gdzie jestem. Powiedziała mi, że w szpitalu. Spytałam, czy Ali rzeczywiście nie żyje. Przytaknęła, po czym - szlochając - położyła się obok mnie i delikatnie objęła ramieniem.

Gdy ponownie odzyskałam przytomność, pan Moosavi zapewnił, że załatwi mi zwolnienie, ale póki co musiałam na jakiś czas wrócić do Evin. Dodał też, że na kilka dni przed zamachem Ali sporządził testament, zostawiając mi wszystko, co miał. Nie uważałam za właściwe skorzystanie z tej dyspozycji.

- Nie chcesz powiedzieć swojej rodzinie o ślubie, prawda?
- spytał pan Moosavi.

Milczałam.

- Dałaś mojemu synowi prawdziwe szczęście — powiedział.
- Zasługujesz na nowe życie.

Siedział na krześle obok mojego łóżka, trzymając w dłoni sznurek modlitewnych paciorków w bursztynowym kolorze. Znałam je - należały do Alego. Spytałam, jak sobie radzi jego żona. Powiedział, że jest bardzo dzielna.

- A Akram?

274

- Była tutaj kilka dni temu, ale nie byłaś w stanie z nią rozmawiać.
- Tak, pamiętam.
- Urodziła chłopczyka - na twarzy pana Moosavi pojawił się słaby, ale pełen dumy uśmiech.

- Kiedy?
- Skurcze pojawiły się po tym, jak powiedzieliśmy jej o Alim.

Akram znajdowała się w tym samym szpitalu co ja. Wcześniej mocno krwawiła, na szczęście lekarze poradzili sobie z tym problemem. Dziecko miało żółtaczkę, ale z każdym dniem czuło się coraz lepiej.

Zanim udaliśmy się do Evin, pan Moosavi zabrał mnie do Akram i jej synka, któremu dano na imię Ali. W drodze do jej pokoju zatrzymaliśmy się przy wielkiej szybie, za którą około trzydziestu niemowląt spało lub płakało w małych łóżeczkach. Pan Moosavi wskazał jedno z nich. To był mały Ali. Miał czerwoną, pomarszczoną twarzyczkę i krzyczał, wyraźnie zły. Spytałam pielęgniarkę, czy mogę go potrzymać i przyniosła mi małe zawiniątko. Gdy tylko wzięłam go na ręce, kołysząc delikatnie, malec przestał płakać i zaczął ssać mój *manteau.* Był głodny. Nie panując nad łzami, zaniosłam go do Akram, która przystawiła syna do piersi.

Moje dziecko umarło. Kochałabym je, gdyby żyło. Nie było mi dane go karmić, przewijać, bawić się z nim i patrzeć, jak rośnie.

Gdy weszłam do biura bloku 246 i zdjęłam opaskę z oczu, zobaczyłam przed sobą nieznaną strażniczkę. Była po czterdziestce. Przyglądała mi się z szyderczym uśmiechem na twarzy.

275

- Słynna Marina, a może raczej Fatameh Moradi-Bakht. Wreszcie się spotykamy. Zapamiętaj sobie, że teraz ja tu rządzę i od tej chwili nie spodziewaj się żadnego specjalnego traktowania. Nie różnisz się od pozostałych więźniów. Zrozumiano?

Kiwnęłam głową.

- Gdzie jest Siostra Maryam?
- Siostry gwardii rewolucyjnej w Evin zostały przydzielone do innych zadań. Ja nazywam się Siostra Zeinab i należę do komitetu islamskiego, który przejął kontrolę nad Evin. Jakieś pytania?
- Nie.
- Idź do swojej sali.

Okazało się, że - wbrew temu, co myślałam — może być jeszcze gorzej. Ale byłam zbyt zmęczona, by płakać. W pokoju zebrały się wokół mnie wszystkie dziewczyny. Głos Bahar górował nad pozostałymi.

- Dziewczęta, zróbcie jej trochę miejsca. Marina, wszystko w porządku?

Spojrzałam jej w oczy i wszystkie głosy odpłynęły gdzieś w dal.

Leżałam na podłodze przykryta kocem, gdy wróciła mi świadomość. Obok mnie siedziała Bahar, czytając Koran.

- Bahar - powiedziałam.

Uśmiechnęła się.

- Myślałam, że zapadłaś w śpiączkę czy coś takiego. Co się z tobą działo?

Powiedziałam jej o zamachu na Alego. Była zszokowana.

- Dostał to, na co zasłużył - powiedziała.
- Nie, Bahar. On na to nie zasłużył.
- Czy nie nienawidziłaś go za to, co ci zrobił?

276

Dlaczego wszyscy zadawali mi to pytanie?

- Nie był do końca zły. Miał w sobie dobro. Czuł się samotny i przygnębiony. Chciał się zmienić, pomóc innym, ale nie wiedział dokładnie, jak to zrobić. A może wiedział, tylko nie mógł, ponieważ ludzie tacy jak Hamehd nie pozwalali mu na to.
- To, co mówisz, nie ma sensu. Zgwałcił cię i to nie jeden raz.
- Wyszłam za niego.
- Chciałaś tego?
- Nie.
- Zmusił cię do małżeństwa.
- Tak.
- Gwałt w majestacie prawa pozostaje jednak gwałtem.
- Bahar, wszystko wydaje się bez sensu. Czuję, jakby to była moja wina.
- W niczym nie zawiniłaś.

Spytałam o jej syna, Ehsana. Powiedziała mi, że śpi. Nie miała żadnych wiadomości od męża.

Około dwóch tygodni później zostałam wezwana przez głośnik do biura. Czekał tam na mnie pan Moosavi. Siostra Zeinab poprosiła go o podpisanie jakiegoś dokumentu, mówiąc, że przed dziesiątą wieczorem mam stawić się z powrotem w Evin.

- Zabieram cię do domu na obiad - powiedział ojciec Ale- go, gdy tylko przekroczyliśmy próg biura.
- Te nowe siostry nie są zbyt miłe.
- Nie, zdecydowanie nie są.

Wydawał się błądzić gdzieś myślami, gdy szliśmy w stronę samochodu.

Gdy przejechaliśmy przez bramę więzienia, spytał, czy czuję się lepiej. Powiedziałam, że tak. Ich rodzina też dawała sobie jakoś radę - przy Bożej pomocy czas wypełniała opieka nad

dzieckiem Akram. Potem ojciec Alego wziął głęboki oddech i wyznał, że według jego informacji mordercy Alego należeli do grona jego współpracowników. Nie mogłam uwierzyć.

- Hamehd? - spytałam.
- Tak. To jeden z nich, ale niczego nie można udowodnić.

Powiedziałam mu wówczas o tym, że Ali przyznał mi się do problemów, jakie miał z Ladjevardim. Zdaniem pana Moosavi, to on właśnie stał za zamachem.

- Czy można coś zrobić, by odpowiedzialni za śmierć Alego stanęli przed sądem? - spytałam.
- Nie. Tak jak powiedziałem, nie mamy dowodów. Świadkowie nigdy nie będą zeznawać.

Pan Moosavi stracił jedynego syna i wszystko wskazywało na to, że jego zabójcy - koledzy z pracy - pozostaną bezkarni. Musiało to być dla niego wyjątkowo bolesne. Dostrzegłam ponurą ironię w tym, że Ali zginął prawie tak samo, jak młodzi mężczyźni i kobiety w Evin: członkowie tych samych plutonów egzekucyjnych, które rozstrzelały Gitę, Taraneh i Sirusa, wykonali wyrok śmierci na Alim.

- Jest jeszcze coś, o czym musisz wiedzieć, Marina. Próbowałem uzyskać twoje zwolnienie, ale bez skutku.

- Dlaczego?
- Ponieważ twardogłowi, tacy jak Ladjevardi, którzy mają duże wpływy w Evin, twierdzą, że nie należy pozwolić ci wrócić do poprzedniego życia. Według nich takie posunięcie zachwiałoby twoją wiarę w islam. Jesteś żoną męczennika zamordowanego przez mudżahedinów, jako taka wymagasz ochrony przed niewiernymi i powinnaś czym prędzej poślubić jakiegoś dobrego muzułmanina.

Nie wierzyłam własnym uszom.

- Prędzej umrę - powiedziałam.

278

Pokręcił głową.

- Nie ma potrzeby posuwać się tak daleko, Marina. Obiecałem synowi, że wrócisz do swojego domu i zamierzam do tego doprowadzić. Będę musiał zobaczyć się z Imamem. Jestem pewien, że uda mi się przekonać go, by wydał nakaz twojego zwolnienia. Niektórym to się nie spodoba i będą próbowali robić problemy, więc wszystko może potrwać dłużej, niż oczekiwałem. Ale nie martw się. Musisz być silna. Być może nie uda mi się postawić przed sądem zabójców Alego, ale ciebie będę chronił, ponieważ on tego chciał.
- Zabierze mnie pan na grób Alego?

Obiecał, że tak.

- Marina, czy ty go w ogóle kochałaś? - spytał nagle.

Byłam zaskoczona takim pytaniem. Nigdy nie sądziłam, że będzie ze mną tak szczery.

- Na jakiś czas przed śmiercią Ali spytał mnie, czy go nienawidzę. Powiedziałam mu, że nie. Nie kochałam go, nie, ale nie był mi obojętny.

Nigdy nie byłam u rodziców Alego inaczej niż w jego towarzystwie. Co chwilę zdawało mi się, że zaraz wejdzie do pokoju.

Po obiedzie matka Alego poprosiła mnie o chwilę rozmowy. Poszłyśmy do dawnej sypialni Akram. Zamknęła za sobą drzwi i usiadła na łóżku, wskazując mi miejsce obok. Powiedziała mi, że jej mąż robi wszystko, bym mogła wrócić do rodziców. Odpowiedziałam, że wiem o tym.

- Tak, wiem, ale chciałam osobiście ci to powtórzyć. Takie było ostatnie życzenie Alego i to bardzo wiele dla nas znaczy.

Wyznała mi, że po aresztowaniu Alego przez SAVAK i osadzeniu go w Evin nie oczekiwała, że jeszcze zobaczy syna. Owszem, zostać matką męczennika to wielki honor, ale ona była przerażona. Nie chciała stracić jedynego syna. Gdy poszedł na

279

front, znów się bała i kiedy wrócił, odetchnęła, wierząc, że w Teheranie będzie bezpieczniejszy.

— I zobacz, co się stało - szlochała - ludzie, z którymi pracował, zadali mu cios w plecy. Ci, którzy mieli go chronić. Którym ufał. 1 nic nie można zrobić. Przeżył szacha i front, by zginąć w ten sposób. Wszystko, co możemy teraz zrobić, to spełnić jego ostatnie życzenie. I tak będzie, obiecuję ci. Wiemy też bardzo dobrze, że Akram tobie zawdzięcza swoje dziecko. Mały Ali to cud. Jest naszą nadzieją.

Rozległo się pukanie do drzwi. Weszła Akram z małym Alim w ramionach. Urósł od czasu, gdy go widziałam w szpitalu: miał duże różowe policzki i wielkie ciemne oczy. Był

piękny. Wzięłam go na ręce, myśląc o moim własnym dziecku. Byłam wdzięczna, że dane mi było trzymać je w ramionach, choćby tylko we śnie.

Kilka dni później pan Moosavi zabrał mnie na cmentarz Behesht-eh Zahra, gdzie pochowano Alego. Miejsce to znajduje się na południu Teheranu, przy drodze do Quom - miasta słynącego z islamskich szkół religijnych. Towarzyszyła nam Akram. Siedziała ze mną z tyłu i przez dwie godziny podróży milczałyśmy, trzymając się za ręce. Droga była ciemną, wyraźną linią, biegnącą przez środek pustyni. Poprzedniej nocy padał deszcz, ale teraz niebo się przejaśniało. Oparłam głowę o fotel, oddając twarz na zmianę promieniom słońca i smugom cienia. Już wcześniej traciłam przyjaciół i bliskich, ale Ali nie pasował do nich. Był inny niż wszyscy, których znałam. Nie mogłam zmienić tego, co mi zrobił, ani tego, co wydarzyło się między nami. Umarł w chwili, gdy podjął próbę odejścia od swojego dawnego ja. Tyle niewinnych istot straciło życie za murami Evin, ich ciała spoczywały w bezimiennych grobach. Choć Ali ponosił odpowiedzialność

za te wszystkie straszne rzeczy, to tak naprawdę jego śmierć nie była sprawiedliwa. Odpowiedzialni za nią twardogłowi zamordowali go, ponieważ stał się dla nich zagrożeniem, ponieważ chciał coś naprawić i uwolnić się.

Na cmentarzu nie mogłam się skupić. Świat stał się mozaiką niezwiązanych ze sobą obrazów. Dopiero Akram przywołała mnie do rzeczywistości, zwracając uwagę, że weszłyśmy do Golzar-eh Shohadah - części cmentarza poświęconej męczennikom. Było prawie południe i mimo chłodnego, łagodnego wiatru słońce mocno grzało. Pociłam się. Miejscami widać było pojedyncze drzewa, ale jak okiem sięgnąć, ziemia usłana była marmurowymi lub cementowymi płytami, leżącymi na grobach. Otaczały nas blaszane kapliczki ze szklanymi okienkami, poświęcone zmarłym. Były to głównie ofiary wojny, w większości bardzo młodzi ludzie.

Pan Moosavi i Akram wreszcie się zatrzymali. Byliśmy przy grobie Alego. Jego ojciec osunął się na kolana i położył dłonie na białym marmurze. Drgały mu ramiona, a łzy kapały na lśniącą płytę nagrobka, by zniknąć w wyżłobionych literach epitafium:

Sayed Ali-eh Moosavi
Dzielny Żołnierz Islamu
21 kwietnia 1954-26 września 1983

Akram położyła dłonie na ramionach ojca i nasunęła czador na twarz.

Wewnątrz blaszanej kapliczki, umieszczonej u szczytu nagrobka, znajdowały się trzy zdjęcia Alego. Na pierwszym miał jakieś osiem, dziewięć lat: prawą nogę trzymał na piłce futbolowej, ręce miał oparte na biodrach. Uśmiechał się do obiektywu. Na dru-

gim mógł mieć około szesnastu lat: rzadka broda, poważny wyraz twarzy. Wreszcie na ostatnim zdjęciu wyglądał tak, jak w czasie, gdy go znałam: ciemnowłosy mężczyzna z gęstą, przystrzyżoną brodą, raczej wyrazistym nosem i smutnymi, ciemnymi oczami o intensywnym spojrzeniu. Zdjęcia ozdobione były sztucznymi różami, a po obu stronach kapliczki stały doniczki z czerwonym geranium. Obraz miałam zamazany z powodu łez w oczach. Usiadłam na żwirze, którym wysypana była ziemia wokół grobu, i odmówiłam różaniec za mojego męża, muzułmanina pochowanego na Golzar-eh Shohadah, co znaczy

„ogród męczenników". Chciałam ofiarować mu swoje przebaczenie, wiedząc, że nie przychodzi ono od razu gotowe, pięknie zapakowane i obwiązane czerwoną wstążką, ale krok po kroku. Moje przebaczenie nie mogło wymazać bólu, jaki mi sprawił - ten miał pozostać we mnie do końca życia, ale mogło pomóc mi wznieść się ponad przeszłość i stawić czoła temu wszystkiemu, co się wydarzyło. Musiałam pozwolić mu odejść, by poczuć się wolna.

Kilka grobów dalej drobna zgarbiona staruszka szorowała żółtą gąbką namoczoną w spienionej wodzie marmurowy nagrobek. Potem spłukała go i wytarła do sucha białą szmatką. Gdy płyta była już nieskazitelnie czysta, podeszła do sąsiedniego grobu, powtarzając cały rytuał. Chudy starszy mężczyzna w białej koszuli i czarnych spodniach siedział na ziemi pomiędzy obydwoma grobami i coś mruczał, przesuwając między palcami modlitewne paciorki i obserwując kobietę.

Nikt nie miał umyć nagrobków Taraneh, Sirusa czy Gity i postawić im blaszanych kapliczek na cmentarzu, gdzie przyjaciele, rodzina i nieznajomi mogliby wspominać ich i ofiarować im swoje modlitwy. Ale ja pamiętałam, a skoro żyłam, musiałam znaleźć sposób, by to wspomnienie o nich przechować. Moje życie bardziej należało do nich niż do mnie samej.

282

Podniosłam się, otworzyłam szklane okienko w kapliczce na grobie Alego, wyjęłam z kieszeni mój różaniec i włożyłam do środka.

Akram spojrzała na różaniec.

- Co to jest? — spytała.
- Moje modlitewne paciorki.
- Są piękne. Nigdy takich nie widziałam.
- Modlę się na nich do Maryi.

Gdy ruszyliśmy już w stronę samochodu, spojrzałam na nagrobki, tak pieczołowicie czyszczone przez tamtą staruszkę. Ona i towarzyszący jej stary mężczyzna odeszli wcześniej. Jeden z grobów należał do Rezy Ahmadiego, drugi — do Hassana Ahmadiego. Urodzili się tego samego dnia i tego samego dnia zginęli. Bliźniacy, którzy razem znaleźli śmierć na froncie.

Zdałam sobie wówczas sprawę, jak spowszedniała mi śmierć. W moim świecie zabierała ona częściej młodych niż starych.

Odwieźliśmy Akram, po czym pan Moosavi zabrał mnie z powrotem do Evin, obiecując, że zrobi wszystko, bym jak najszybciej mogła wrócić do domu.

Pod koniec października podczas odwiedzin Sheida oddała Kaveha pod opiekę rodziców. Miał około dziewiętnastu miesięcy - energiczny, kochany malec, który stał się dla nas źródłem prawdziwej radości. Nie umiał wymówić mojego imienia, więc nazywał mnie ciocią Manah. Upłynął czas odwiedzin i Sheida wróciła do pokoju. Wyglądała, jakby oddała własną duszę. Usiadła w kącie i zaczęła się kołysać w przód i w tył, nieprzerwanie przez kilka godzin, aż wreszcie zasnęła.

Kilka dni później wypełniłam ostatnią prośbę Taraneh, przekazując wszystkie jej rzeczy rodzicom za pośrednictwem bliskiej przyjaciółki, której osiemnastomiesięczny wyrok więzienia zbli-

283

żał się ku końcowi. Traciłam nadzieję na to, że kiedykolwiek wrócę do domu.

W Boże Narodzenie 1983 roku spadł śnieg. Wcześnie rano obserwowałam przez zakratowane okna naszej sali migoczące na wietrze lekkie jak puch płatki. Gdy nadeszła nasza kolej spaceru, większość dziewcząt - zebrawszy z dworu pranie - wróciła z pośpiechem do budynku, ponieważ było zbyt zimno. Nasze gumowe klapki nie dawały ochrony przed zimnem i wilgocią. Zgłosiłam się jako ochotnik, by zebrać ubrania Bahar i Sary. Było chłodniej, niż sądziłam, ale z przyjemnością powitałam płatki śniegu na twarzy. Dziedziniec był pusty. Zdjęłam klapki i skarpetki i stałam nieporuszona w białych objęciach zimy. Między palcami u nóg czułam zbierający się puch. Boże Narodzenie. Dzień, w którym narodził się Chrystus. Dzień radości i świętowania, wypełniony śpiewem kolęd, obfitujący w smakołyki i prezenty. Jak to możliwe, że życie toczyło się dalej, jakby tamci, którzy odeszli, nigdy nie istnieli?

Po chwili poczułam ból w stopach, potem odrętwienie. Zobaczyłam siebie w noc egzekucji, kiedy miałam umrzeć - stojącą w samym środku ciemności, czekającą na śmierć. Evin odebrało mi dom, odebrało mi samą siebie, taką, jaką byłam. Rzuciło mnie w rzeczywistość poza strachem, pokazało ból większy, niż wydawał się możliwy do zniesienia. Już wcześniej poznałam ból straty i smutek. Ale ten smutek, w Evin, miał kształt ciemności bez granic, która nie dawała swoim ofiarom wytchnienia. Czy powrót do życia był w ogóle możliwy?

Nie wolno mi było oddawać się rozmyślaniom. Na ich końcu czekała mnie jedynie rozpacz. Musiałam wierzyć, że pewnego dnia wrócę do domu.

Mniej więcej trzy miesiące później, rankiem 26 marca 1984 roku przez rzężący głośnik wywołano moje nazwisko.

284

- Marina Moradi-Bakht stawi się w biurze.

To mogło oznaczać wszystko: zwolnienie, pluton egzekucyjny albo wizytę pana Moosavi.

- Marina, idziesz do domu, wiem to - powiedziała Bahar.
- Niczego tutaj nie da się przewidzieć.
- Marina, Bahar ma rację - przekonywała Sheida.

Sara objęła mnie, śmiejąc się i płacząc na zmianę.

- Marina, porozmawiaj z moją matką. Powiedz jej, że nic mi nie jest. Powiedz, że któregoś dnia wrócę do domu - mówiła.
- Idź, Marina! Biegnij! - wołały dziewczęta, ciągnąc mnie za sobą przez korytarz.

Przeszłam przez zakratowane drzwi i zanim ruszyłam po schodach w górę, obejrzałam się i zobaczyłam ręce moich koleżanek, które między kratami machały mi na pożegnanie. I ja zamachałam. Gdy tylko przeszłam przez próg biura, Siostra Zeinab wydała przez głośniki polecenie przyniesienia moich rzeczy z pokoju numer sześć.

- Wygrałaś - powiedziała. - Nigdy nie sądziłam, że wypuszczą cię tak szybko.
- Straciłam tylu przyjaciół, straciłam męża i dziecko, a pani myśli, że wygrałam?

Spuściła wzrok.

Wracałam do domu. Nareszcie.

Ojciec Alego i Akram z dzieckiem czekali na mnie w małym pomieszczeniu przy bramie. Pan Moosavi uśmiechnął się do mnie.

- Dotrzymałem obietnicy? - spytał.
- Tak. Jak się to panu udało?

- Rozmawiałem z Imamem. Ladjevardi był temu przeciwny, ale w końcu przekonałem Imama, że powinni cię wypuścić. - Przerwał na moment. - Czy będziesz mnie dobrze wspominać?

285

- Tak, będę. A pan? Jak pan będzie wspominał mnie?
- Jako silną i dzielną córkę - odpowiedział, ocierając łzy. Kazał mi zadzwonić, gdyby cokolwiek było nie tak. Zapewnił też, że przechowa na rachunku bankowym wszystkie pieniądze, jakie zostawił mi Ali, na wypadek gdybym jednak chciała z nich skorzystać. Najdelikatniej, jak umiał, przekazał mi również wiadomość, że przez kilka lat nie wolno mi będzie wyjechać z kraju. Takie były zasady dotyczące byłych więźniów Evin.

Powiedziałam mu, że Ali obiecał kiedyś pomóc Sarze. Na moją prośbę zgodził się poprosić Mohammada, by nad nią czuwał.

- Mam dla ciebie ostatnią radę - powiedział pan Moosavi. - Nie odwiedzaj wszystkich rodzin swoich przyjaciół z Evin. Jedną, dwie — nie ma problemu, ale nie więcej. Hamehd będzie cię obserwował i jeśli dasz mu jakikolwiek powód do ponownego aresztowania, z pewnością go wykorzysta. A w takim wypadku może okazać się, że nie będę w stanie ci pomóc. Siedź w domu, nie zwracaj na siebie uwagi.
- Zostanę w domu.

Pan Moosavi zaproponował, że odwiezie mnie do parku Luna, gdzie miała na mnie czekać moja rodzina. Podziękowałam mu jednak za uprzejmość, tłumacząc, że wolę się przejść. Potrzebowałam świeżego powietrza i czasu, by przygotować się na spotkanie z rodzicami.

Park Luna, znajdujący się około dwóch i pół kilometra na południe od Evin, był miejscem rozrywki. Władze przejęły jego część i zamieniły na parking dla autobusów, które dowoziły osoby odwiedzające Evin. W wypadku zwolnienia więźnia jego rodzina miała czekać na niego właśnie tam.

Wyszłam na zewnątrz. Było to najdziwniejsze uczucie, jakiego kiedykolwiek doznałam: po prostu szłam do domu. Ciągle nie

286

miałam odwagi się cieszyć. Poczułam nagły powiew wiatru, który niósł ze sobą zimne krople deszczu. Owijając się dokładnie moim czadorem, ruszyłam po schodkach w dół, w stronę cichej, wąskiej uliczki. Po chwili stanęłam i spojrzałam w górę, gdzie chmury przesuwały się, poganiane silnym wiatrem; przez jedną krótką chwilę pokazała się plama bladoniebieskiego nieba. Zaparło mi dech w piersiach. Choć blade, było nadal pełne życia i piękne na tle różnych odcieni szarości. Przebiegłam wzrokiem po drodze i dostrzegłam wyjeżdżający zza rogu biały samochód. Kierowca - mężczyzna w średnim wieku - zwolnił i przyglądał mi się, ale nie zjechał z drogi. Moje skarpetki były przemoczone wewnątrz gumowych klapek i czułam, jak przemarzają mi stopy.

Uzbrojony strażnik stał na wieżyczce obserwacyjnej, ze wzrokiem utkwionym w ulicę.

- Bracie, którędy do parku Luna? - wykrzyknęłam w jego stronę.
- Prosto, w dół ulicą - pokazał mi.

Co mam powiedzieć rodzicom? Ze przez ostatnie dwa lata byłam torturowana, bliska śmierci, wydana za maż? Ze zostałam wdową i straciłam dziecko? Jak miałam to

wszystko ubrać w słowa? A Andre?... Czy nadal mnie kochał, mimo czasu, jaki nas rozdzielał?

Zauważyłam dziewczynę, idącą w niewielkiej odległości przede mną. Niosła - podobnie jak ja - plastikową torbę, a jej klapki musiały być co najmniej trzy numery za duże. Co kilka kroków stawała i oglądała się na pozostające z tyłu góry. Wyglądało na to, że mnie nie zauważa. Gdy dotarła do ulicy, a w oddali pojawił się park, zatrzymała się pomimo zielonego światła dla pieszych. Stanęłam kilka kroków za nią. Nie ruszała się. Światła zmieniły się na czerwone, potem znów na zielone. Samochody ruszały, zatrzymywały się przed przejściem i znowu ruszały.

- Czemu nie przechodzisz przez ulicę? - spytałam. Zaskoczona obróciła się i spojrzała na mnie przez ścianę deszczu. Uśmiechnęłam się.
- Ja też wracam do domu z Evin. Możemy razem przejść przez jezdnię - zaproponowałam.

Uśmiechnęła się niepewnie. Trzymając się za ręce, przeszłyśmy na drugą stronę. Jej dłoń była jeszcze zimniejsza niż moja.

Gdy tylko dotarłyśmy do bramy parku, zatrzymał nas strażnik. Przeklinał zimno i deszczową pogodę. Spytał o nasze nazwiska, wyją! z kieszeni kawałek mokrego papieru, sprawdził coś i przepuścił przez bramę. Rozejrzałyśmy się. Nie licząc kilku baraków z tyłu, miejsce wyglądało na pusty parking, strzeżony przez licznych żołnierzy gwardii rewolucyjnej. Nie widziałam żadnych znajomych twarzy, ale moja towarzyszka ruszyła biegiem w stronę mężczyzny i kobiety, którzy właśnie się zjawili. Oboje płakali. Kilka minut później zobaczyłam moich rodziców. Podbiegłam do nich, objęłam i nie chciałam wypuścić z uścisku. Gdy szliśmy w stronę samochodu, matka zaczęła mocować się z parasolem, który nie chciał się otworzyć.

- *Maman,* co robisz?
- Ten głupi parasol się zaciął.
- Dochodzimy już do samochodu.
- Przemokłaś. Nie chcę, żebyś się przeziębiła.

Chciała chronić mnie przed deszczem. Przez ostatnie dwa lata nie była w stanie mi pomóc. Była zupełnie bezradna, prawdopodobnie bardziej niż ja. Parasol wreszcie się otworzył i - choć byliśmy już prawie u celu - wzięłam go od niej.

Ociekając deszczem, wsiadłam do samochodu ojca. Za kierownicą siedział Andre. Odwrócił się w moją stronę i uśmiechnął się. Jego obecność oznaczała, że dotrzymał obietnicy - czekał na mnie. Nadal mnie kochał. Nareszcie poczułam się szczęśliwa. To dziwne, że przed moim aresztowaniem nie zdawaliśmy sobie do

końca sprawy z naszych uczuć. Odkryliśmy je dopiero w chwili, gdy wydawało się, że jesteśmy dla siebie straceni.

Głos matki wypełniał samochód.

- W taką pogodę powinni byli pozwolić nam podjechać pod bramę więzienia! Spójrz na siebie! Na pewno będziesz chora. Zdejmij skarpety.
- *Maman*, nie martw się. Nic mi nie jest. Naprawdę. Przebiorę się zaraz, gdy tylko dotrzemy do domu.
- Uszyłam ci nowe ubrania. Wiszą w twojej szafie.

Gdy byłam w więzieniu, rodzice zamieszkali w domu należącym do dawnej przyjaciółki - miłej samotnej kobiety o imieniu Zenia. Był to spory jednopiętrowy dom z pięcioma sypialniami, w ekskluzywnej okolicy. Taki układ odpowiadał obu stronom: Zenia nie była sama, a rodzice nie musieli płacić wysokiego czynszu za niewielkie mieszkanie. Ceny wynajmu gwałtownie wzrosły po rewolucji i dla wielu rodzin należących do klasy średniej, które nie posiadały własnych domów, nowe stawki były dużym problemem finansowym.

- Jak poradziliście sobie z przeprowadzką? - spytałam.
- W porządku. Musieliśmy sprzedać trochę rzeczy. Zenia ma mnóstwo mebli i na wszystko nie starczyłoby miejsca. Andre okazał się prawdziwym aniołem - pomagał nam w dniu przeprowadzki. Dzięki Bogu ma kombi. Nie wiem, jak poradzilibyśmy sobie bez niego.
- Ciągle masz ten sam samochód? - spytałam Andre.
- Tak.

Zdziwiłam się, ale po chwili zdałam sobie sprawę, że choć czas, jaki spędziłam w Evin, wydawał mi się wiecznością, były to tylko dwa lata, dwa miesiące i dwanaście dni.

289

18. ROZDZIAŁ

W domu Zeni przydzielono mi sypialnię z oknem prawie na całą ścianę, wychodzącym na tył budynku. Ściany i zasłony były w moim ulubionym różowym kolorze. Obok okna stały dwa fotele. Przesuwając palcami po miękkim materiale, którym obciągnięte były fotele, wyobrażałam sobie siebie w jednym z nich, czytającą powieść czy tomik poezji. Na niewielkim stoliku, stanowiącym część meblościanki, stały moje dwie fotografie w ramkach z Isfahan. Na pierwszej mogłam mieć około ośmiu lat - opierałam się plecami o błyszczącą maskę niebieskiego oldsmobila ojca. Miałam na sobie białą letnią sukienkę i wpatrywałam się w obiektyw z niepewnym, pytającym uśmiechem na twarzy. Czy to możliwe, że byłam kiedyś tak młoda? Drugie zdjęcie przedstawiało mnie jako trzynastolatkę w błękitnym podkoszulku i białych szortach, siedzącą na rowerze przed daczą ciotki i wyraźnie spieszącą się na spotkanie z Arashem na plaży. Obydwa zdjęcia zrobił mój brat.

Zamiast mojego starego łóżka w kącie stała rozkładana sofa, pokryta brązowym, tweedowym materiałem. Dotykałam po kolei każdego mebla. Wszystko wydawało się prawdziwe. Dlaczego więc czułam się, jakbym śniła? W jakiś sposób moje prawdziwe

290

życie wciąż należało do Evin, a ten świat, do którego właśnie wkroczyłam, to miejsce, które nazywałam domem i za którym tęskniłam, było nieuchwytne i obce. A jednak to się dzieje naprawdę. Jestem w domu. Z powrotem. Koszmar się skończył. Dobrze, że się przeprowadziliśmy. To nowy początek. Muszę zapomnieć o przeszłości.

Wyjęłam z torby moje rzeczy zabrane z Evin. Przyszło mi na myśl, żeby je wszystkie wyrzucić do śmieci, ale nie mogłam się na to zdobyć. Na wierzchu znajdował się mój biały ślubny szal. Owinęłam nim pierścionek. Wzięłam głęboki oddech i powoli rozwinęłam delikatny jedwab. Przed oczami stanął mi obraz Alego w moich ramionach, próbującego oddychać. Żałując, że świat nie może być miejscem, w którym ludzie są albo dobrzy, albo źli, ponownie zawinęłam ślubny pierścionek i schowałam go w najdalszym

kącie szafy. Podeszłam do okna. Przestało padać i promienie słoneczne spływały przez chmury jak koronkowe złote wstążki. Podwórko, dzięki wysokiemu ceglanemu murowi wokół, zapewniało pełną prywatność. Liczne, teraz pozbawione liści krzaki róż otaczały pusty basen. Ktoś delikatnie zapukał do drzwi.

- Proszę - powiedziałam, nie odrywając oczu od ogrodu, który emanował spokojem.

Wszedł Andre. Stanął za mną i położył mi ręce na ramionach. Czułam zapach jego wody kolońskiej i ciepło jego ciała.

- Byłem przygotowany na to, że wrócisz z dzieckiem na rękach. Kochałbym cię tak samo - powiedział. - Niczego by to nie zmieniło.

Nie poruszyłam się. Nie było możliwe, by wiedział o moim dziecku, ale i tak powiedział to, co najbardziej chciałam usłyszeć. Prawdopodobnie słyszał, że dziewczęta były gwałcone w Evin. Z trudem powstrzymywałam łzy.

- Nie jestem w ciąży.

<u>291</u>

- Torturowali cię?
- Tak. Chcesz wiedzieć, dlaczego zmieniłam wyznanie?

Chciałam, żeby wiedział, co się zdarzyło, ale nie mogłam znaleźć właściwych słów.

- To nie ma dla mnie większego znaczenia, ale wiem, że zrobiłaś to, bo nie miałaś innego wyboru. Mam rację?
- Tak.
- Kocham cię.
- Ja też cię kocham.

Odwróciłam się w jego stronę. To był pierwszy raz, gdy sobie to powiedzieliśmy.

Objął mnie. Dotknął wargami moich ust i przez kilka chwil Evin stało się jedynie wspomnieniem, które nie miało mnie już w swojej mocy.

Tego wieczoru wszyscy zasiedliśmy wokół stołu. Matka przygotowała wołowinę duszoną z selerem i ryż. Początkowo ciszę przerywał jedynie dźwięk sreber stukających o porcelanę albo czyjś delikatny kaszel.

- Dzięki Bogu, że dzisiaj popadało. Zbyt długo było sucho. Trawnik wyglądał już fatalnie, ale jest lepiej - w ciszy zabrzmiał melodyjny, ciepły głos Zeni. Miała około 180 cm wzrostu, niecałe 60 kilo wagi, krótkie blond włosy i ciemne oczy.
- Im więcej teraz popada, tym piękniej będą kwitły róże - dodał Hooshang *Khan,* bliski przyjaciel rodziny Zeni, który jadł z nami kolację.

Sisi, jeden z trzech kotów Zeni, ocierał się pod stołem o moją nogę. Schyliłam się i podrapałam go po głowie. Kot zamruczał z zadowolenia.

Przez większość czasu ojciec wpatrywał się w talerz, ale od czasu do czasu powoli przeciągał wzrokiem po zebranych wokół

<u>292</u>

stołu, przez moment zatrzymując spojrzenie na mnie. Próbowałam odczytać wyraz jego twarzy. Jak kiedyś wydawała się pusta. Gdy odwiedzał mnie w więzieniu, wyglądał na zdruzgotanego, ale teraz, gdy wróciłam, wszystko wróciło do normy. Prawdopodobnie wszystkim łatwiej było udawać, że mój pobyt w więzieniu w ogóle nie miał miejsca. Ale czy to milczenie miało chronić mnie czy też ich samych?

Matka Alego przygotowała gulasz wołowo-selerowy i ryż w dniu, w którym jej syn został zamordowany. Jak miałam powiedzieć mojej rodzinie o Alim, o moim małżeństwie, o jego śmierci? Czułam się obco - jak gość, którego zaproszono nie z troski o niego samego, ale z poczucia obowiązku. Po zjedzonej kolacji powinnam była wszystkim powiedzieć „dobranoc" i pójść do domu. Tylko którego? Do Moosavich czy do Evin?

Tamtej nocy nie mogłam zasnąć, obserwując nieznane cienie na ścianach. Ali dwukrotnie ocalił mnie w dniu swojej śmierci: raz, gdy popchnął mnie na ziemię, i drugi raz, gdy poprosił ojca, by ten zwrócił mnie mojej rodzinie. Gdyby nie wsparcie pana Moosavi, prawdopodobnie spędziłabym resztę życia w Evin lub - co gorsza - zgodnie z jego przewidywaniami Hamehd wydałby mnie za któregoś ze swoich przyjaciół. Wówczas jedyne co mogłabym zrobić, to popełnić samobójstwo.

Po powrocie z frontu Ali zagroził mi, że jeśli go nie poślubię, aresztuje Andre i moich rodziców. Uwierzyłam mu wtedy, ale teraz cień podejrzenia wkradł się w moje myśli. A jeśli była to tylko groźba? Jeśli tak, to mogłam odmówić, nie narażając nikogo z najbliższych. Co by się stało, gdybym powiedziała „nie"?

Teraz, gdy leżałam bezpieczna we własnym łóżku, bycie odważnym wydawało się znacznie łatwiejsze.

Następnego dnia postanowiłam odszukać moje książki - w większości podarowane przez dawnego właściciela księgarni,

293

Alberta - oraz pudełko, zawierające wspomnienia Babci. Nigdzie ich nie było. Poszłam do matki, która siedziała w salonie, paląc papierosa.

- *Maman,* nie mogę znaleźć moich książek. Gdzie one są?

Pokręciła głową i spojrzała na mnie, jakby to było najbardziej bezsensowne pytanie, jakie kiedykolwiek jej zadano.

- Twoje książki? Niczego się więc nie nauczyłaś? Twoje książki były jak bomba zegarowa. Zdajesz sobie sprawę, jak byliśmy przerażeni po twoim aresztowaniu? Zniszczyłam wszystkie książki, których nie zabrali żołnierze. Zajęło mi to wiele dni, ale pozbyłam się ich.

Nie mogła ich spalić, ponieważ nie mieliśmy kominka ani podwórka. Wyrywała kartka po kartce, wrzucała je do pralki wirnikowej, po czym taką maź mieszała ze śmieciami.

Opadłam na krzesło, myśląc o tych wszystkich pięknych słowach zamienionych w obrzydliwą maź.

Wyprane książki. Świat słowa zatopiony, uciszony na zawsze.

Najbardziej żałowałam „Opowieści z Narni". Miały dedykację Alberta.

- Pod łóżkiem było małe złote pudełko. Co się z nim stało? - spytałam matki.
- Zapiski twojej babki. Pomyśl, Marina! Gdyby strażnicy gwardii wrócili i znaleźli te papiery, pokryte rosyjskimi literami, co wówczas pomyśleliby? Cale lata zajęłoby nam udowadnianie, że nie jesteśmy komunistami.

Nie winiłam matki, była wystraszona - jeszcze jeden owoc islamskiej rewolucji.

Smutek to dziwne uczucie. Ma wiele kształtów i form, wiele rodzajów. Zastanawiałam się, czy ktoś je wszystkie kiedyś usystematyzował i ponazywał.

294

Zbliżały się moje dziewiętnaste urodziny i matka zaprosiła z tej okazji kliku krewnych i przyjaciół. Przed przyjściem gości przejrzałam zawartość mojej szafy z ubraniami: wszystkie były czarne, granatowe, brązowe, wszystkie z długimi rękawami i ponure. Nie miałam osiemdziesięciu lat. Chciałam jasnej sukienki bez rękawów. Chciałam wciągnąć ją na siebie, spojrzeć w lustro i odnaleźć dziewczynę, którą kiedyś byłam. Chciałam powrócić do mojego życia w momencie, gdy je opuściłam.

Zwróciłam się do matki, mówiąc, że - choć uszyte przez nią ubrania są ładne i bardzo mi się podobają - to na urodziny wolałabym coś weselszego i jaśniejszego. Spytałam, czy pożyczy mi jedną ze swoich dawnych wyjściowych sukienek. Miała kiedyś taką jedną — różową, bez ramion — która bardzo mi się podobała. Wiedziałam, że prawdopodobnie jest na mnie nieco za duża, ale potrafiłam temu zaradzić. W końcu w Evin nauczyłam się szyć. Matka zgodziła się. Pół godziny przy maszynie do szycia i sukienka pasowała na mnie idealnie. Wcisnęłam stopy w pantofle na wysokim obcasie. Miałam zamiar odzyskać swoje dawne życie.

Goście uśmiechali się na mój widok, ściskali mnie i całowali, prawiąc komplementy. Byłam szczęśliwa, że ich widzę, ale jednocześnie dostrzegałam między nami wyraźny dystans: między dziewczyną, która odeszła, a tymi, którzy wiedli normalne życie. Nasze rozmowy obfitowały w niezręczne chwile milczenia.

- Marina, pięknie wyglądasz. Jak się masz? - pytali mnie.
- Bardzo dobrze, dziękuję - odpowiadałam automatycznie.

Potem zdobywali się na uśmiech, próbując ukryć zmieszanie, tak wyraźne jak kolor ich oczu.

- Och, ciasta wyglądają smakowicie. Czy to mama je zrobiła?

Nie winiłam ich za to. Byli uprzejmi, mili i na tym koniec. Nie chcieli wiedzieć. Dołączył do nas jeden z księży, Ojciec

295

Nicola: przygrywał na akordeonie rosyjskie ludowe piosenki, śpiew pozostawiając moim rodzicom. Przyjemnie było widzieć wokół uśmiechnięte, znajome twarze i słuchać melodii, przywołujących na pamięć dzieciństwo. Ali miał rację. Dom nie był już tym samym, co kiedyś, bo ja byłam kimś innym. Na zawsze utraciłam niewinność dzieciństwa.

Po obiedzie moja matka chrzestna, Siran, usiadła obok mnie. Była mądrą kobietą i zawsze ceniłam jej opinie.

- Jak się masz? - spytała.
- Dobrze, jak nowo narodzone dziecię - odparłam.

Roześmiała się.

- Cieszę się, że nie straciłaś poczucia humoru. - Była jak zawsze elegancka, w kremowej bluzce i dobrze skrojonej brązowej spódnicy. - Możesz być z siebie dumna. Większość osób zwolnionych z Evin zamyka się w pokoju i przez długi czas do nikogo się nie odzywa. Odziedziczyłaś tę siłę po babce.

- Dlaczego nikt mnie nie zapyta o te dwa lata? - spytałam ją.
- Odpowiedź jest bardzo prosta. Boimy się zapytać, ponieważ boimy się wiedzieć. Myślę, że to rodzaj naturalnej obrony. Może, jeśli nie będziemy o tym rozmawiać, jeśli będziemy udawać, że to się nigdy nie zdarzyło, zapomnimy.

Oczekiwałam, że mój powrót do domu uczyni wszystko prostym. Nienawidziłam otaczającego mnie milczenia. Chciałam być kochana. Ale jak miłość mogła odnaleźć

swoją drogę przez ciszę? Milczenie i ciemność były do siebie bardzo podobne: ciemność to brak światła, a cisza - brak dźwięku, głosów. Jak można poruszać się w takiej pustce?

Po urodzinach postanowiłam skończyć szkołę. Musiałam żyć dalej. Mogłam uczyć się w domu i zdawać egzaminy eksternistycznie. Choć Andre kończył właśnie studia inżynierskie,

przychodził codziennie i pomagał mi w matematyce i fizyce. Opowiadał o swoich wykładach, profesorach i przyjaciołach. Czasami zabierał mnie do któregoś z nich na spotkania czy przyjęcia urodzinowe. To był nasz - trochę nietypowy - okres „chodzenia ze sobą".

W tym czasie gwardia rewolucyjna posiadała wiele punktów kontrolnych w całym mieście. Mieli zwyczaj zatrzymywać samochody o różnych porach dnia, ale przede wszystkim wieczorem, i przeprowadzać przypadkowe rewizje. Przebywanie w jednym samochodzie kobiety i mężczyzny, którzy nie byli małżeństwem lub bliskimi krewnymi, uważane było za przestępstwo. I tak, na wszelki wypadek, choć nigdy nie rozmawialiśmy o małżeństwie, Andre poprosił księdza o dokument zaświadczający, że jesteśmy zaręczeni. Trzymał go zawsze w samochodzie na wypadek kontroli.

Uczyłam się przez dziesięć godzin dziennie w pokoju lub chodząc z książką wokół pustego basenu. Być może podświadomie starałam się wypełnić czas matematyką i innymi naukami ścisłymi, by uchronić się przed myśleniem o przeszłości. Ojciec pracował na okrągło przez sześć dni w tygodniu - nadał zatrudniony jako urzędnik u Wuja Partefa - a matka spędzała większość czasu w kolejkach po żywność, w kuchni lub robiąc na drutach. Starałam się nie wchodzić jej w drogę.

Któregoś ciepłego dnia, gdy siedzieliśmy na dworze, Andre przysunął do mnie swoje krzesło i otoczył mnie ramieniem. Wokół bawiły się wróble, a powietrze nasycone było słodkim zapachem różowych, czerwonych i białych róż.

- Kiedy się pobierzemy? - spytał.

W Evin Mohammad ostrzegał, że nie wolno mi wyjść za chrześcijanina. Prawo islamu zabraniało muzułmance poślubić chrześcijanina, choć muzułmanin mógł ożenić się z chrześcijanką. Fakt, że zmieniłam wyznanie pod przymusem i w wyjątko-

wych okolicznościach, nie miał znaczenia z punktu widzenia władz islamskich. Przyznanie się do odrzucenia islamu i ponownego przyjęcia wiary chrześcijańskiej było równoznaczne z karą śmierci.

- Wiesz, że jeśli się pobierzemy, a oni dowiedzą się o tym, prawdopodobnie oboje zostaniemy skazani na śmierć - powiedziałam.

Wiatr odwracał kartki w leżącym na stole podręczniku do matematyki.

- Pamiętasz, jak się poznaliśmy? Tamtego dnia w kancelarii kościoła? - zwrócił się do mnie Andre. - To była miłość od pierwszego wejrzenia. Od tego momentu wiedziałem, że jesteś mi przeznaczona. I czułem, że muszę się o ciebie troszczyć. A kiedy cię zabrali, wiedziałem, że wrócisz. Należymy do siebie. Tak właśnie miało być.

Dotknęłam jego miękkich, jasnych włosów i twarzy i pocałowałam go.

- Przez cały ten czas w Evin chciałam do ciebie wrócić. Chociaż zdawałam sobie sprawę, że to może nigdy nie nastąpić, nie traciłam nadziei.

Wtedy po raz pierwszy Andre powiedział mi, że 19 marca, na tydzień przed moim zwolnieniem, rodzice odebrali wcześnie rano telefon z Evin, informujący ich, że tego dnia mnie wypuszczą. Razem z Andre natychmiast udali się do więzienia. Czekali przez cały dzień, po czym zostali odprawieni z niczym, bez słowa wyjaśnienia. Wiadomość ta była dla mnie prawdziwym szokiem: dlaczego wcześniej nikt mi o tym nie powiedział? Czy ta zwłoka była wynikiem próby sił pomiędzy Ladjevardim a panem Moosavi? Jeśli tak, to ojciec Alego musiał stoczyć o mnie prawdziwą walkę. Byłam pewna, że bez poparcia Chomeiniego nic by nie wskórał.

298

- Tak się martwiliśmy - kontynuował Andre. - Nie wiedzieliśmy, dlaczego zmienili zdanie, a strażnicy nie chcieli z nami rozmawiać. 26 marca zadzwonili ponownie, więc natychmiast stawiliśmy się pod bramą więzienia. Wtedy kazali nam zaczekać na ciebie w parku Luna. Zaparkowałem samochód w pobliżu, a twoi rodzice postanowili iść dalej na piechotę. Czekałem w samochodzie. Byłem naprawdę przejęty, ale z drugiej strony wiedziałem, że nic nie jest pewne i starałem się nie oczekiwać zbyt wiele. Kilka minut po odejściu twoich rodziców do samochodu podszedł brodaty mężczyzna w cywilnym ubraniu i pozdrowił mnie słowami *„Salam aleikom".* Odpowiedziałem na jego pozdrowienie, myśląc, że pewnie chodzi mu o jakąś informację. Ale mężczyzna nachylił się do mnie i powiedział: „Pamiętaj, że nie możesz poślubić Mariny." Spytałem go, kim jest. Odpowiedział, że to nie ma znaczenia. Powtórzył: „Ostrzegam cię - ona jest muzułmanką, a ty chrześcijaninem, więc nie możecie się pobrać". Potem odwrócił się i odszedł.

Ta rozmowa bardzo zdenerwowała Andre. Zdawał sobie co prawda sprawę z tego, że - ponieważ był w kościele podczas mojej krótkiej wizyty przed ślubem - władze wiedziały o naszej znajomości, ale dopiero wtedy dotarło do niego, że przez cały czas był pilnie obserwowany. Wówczas jego strach przerodził się w gniew: to, z kim zamierza się ożenić, było jego prywatną sprawą. Kochał mnie i tylko to się liczyło.

- Marina, rozumiem, że małżeństwo z tobą stwarza niebezpieczeństwo. Mimo wszystko chcę to zrobić. Nie możemy się poddać. Nie robimy niczego złego. Kochamy się i chcemy się pobrać. Jak dalece pozwolimy sobą manipulować? Musimy stawić opór.

Miał rację.

299

Domyślałam się, że tamtym brodatym mężczyzną był Mohammad. Dobrze wiedziałam, że to małżeństwo mogło oznaczać wyrok śmierci, ale paradoksalnie, musiałam zaryzykować własnym życiem, by je na powrót odzyskać. W Evin byłam bliska śmierci, przed którą uratował mnie Ali. Ale on nie zwrócił mi mojego życia - zatrzymał je dla siebie. Moje życie było ceną, jaką musiałam zapłacić, by je zachować. Teraz musiałam walczyć, by je odzyskać.

Powiedziałam rodzicom o mojej decyzji. Myśleli, że postradałam zmysły. Nawet większość księży uważała, że nie powinniśmy się pobierać, jednak ustaliliśmy datę ślubu na 18 lipca 1985 roku - sześć miesięcy po moim zwolnieniu z Evin. Przyjaciele i rodzina nie ustawali w próbach odwiedzenia nas od tego zamiaru. W ostatnim akcie desperacji rodzice poprosili pana Hooshang, by ze mną porozmawiał. Był miłym, mądrym człowiekiem i rodzice wiedzieli, że darzę go szacunkiem. Zapukał do moich drzwi pewnego wieczoru, gdy czytałam, siedząc na kanapie w swojej sypialni. Wszedł, zamknął za sobą

drzwi i usiadł na krześle. Pochylając się do przodu, oparł łokcie na kolanach i spojrzał mi prosto w oczy.

- Nie rób tego.
- Czego?
- Nie wychodź za Andre. Wiem, że się kochacie, ale czasy są trudne. Możesz stracić życie z tego powodu. Poczekaj. Świat się zmienia. Nie ma sensu tak ryzykować.

Jego słowa wyzwoliły we mnie długo skrywany gniew.

- Nie ma pan prawa mówić mi, za kogo mam wyjść za mąż, a za kogo nie! Ani pan, ani moi rodzice, ani z pewnością ten rząd! Zrobię to, co zechcę! Zrobię to, co słuszne! Dość kompromisów!

300

Nigdy w całym swoim życiu nie podniosłam w ten sposób głosu. Nigdy nie byłam tak niegrzeczna wobec osoby dużo ode mnie starszej. Wiedziałam, że zachowałam się niewłaściwie. Krew odpłynęła z twarzy pana Hooshanga. Wyszedł z pokoju, a ja wybuchnęłam płaczem. Nie pozwolę, by rząd, który uwięził mnie, torturował fizycznie i psychicznie, zrujnował mi życie. Zostałam zmuszona do przejścia na islam i poślubienia obcego człowieka. Widziałam, jak cierpią i umierają moi przyjaciele. Jedyną słuszną rzeczą, jaką mogłam zrobić, było pokazanie im, że choć zmusili mnie do zmiany wiary, to poślubię człowieka, którego kocham. Nawet za cenę narażenia życia i ponownego aresztowania. Tym razem nie zamierzałam ulegać. Nie udało im się zniszczyć mnie wcześniej, nie uda się i teraz.

W dniu, w którym razem z Andre poszliśmy kupić ślubne obrączki, próbowałam powiedzieć mu o Alim. Chciałam tego. Wiedziałam, że zrozumie. Chodziliśmy po sklepie jubilerskim, oglądając witryny. Miał prawo wiedzieć. Moją uwagę zwróciła złota obrączka, która wyglądała jak dwa przeplatające się koła i poprosiłam, by mi ją pokazano. Obojgu nam bardzo się spodobała. Gdy wróciliśmy do samochodu, za wycieraczką znaleźliśmy mandat. Andre powiedział, że to jego pierwszy mandat w życiu i oboje roześmialiśmy się.

W drodze powrotnej do domu zastanawiałam się, od czego zacząć. Musiałam zacząć od samego początku, od chwili, gdy przekroczyłam próg Evin. Potem należało opowiedzieć o każdej spędzonej tam sekundzie. Nie mogłam. Nie byłam w stanie cofnąć się w czasie i przeżyć tego wszystkiego od nowa.

Tamtego lata pojechaliśmy wszyscy na kilka dni do naszej daczy: rodzice, Andre i ja. Miejsce było piękne i spokojne, tak jak je pamiętałam, ale radość, która mi tam zawsze towarzyszy-

301

ła, była już jedynie wspomnieniem. Wczesnym rankiem, gdy wszyscy jeszcze spali, pobiegłam do mojej skały modlitwy. Na pozór nic się nie zmieniło. Stare drzewa pochylały się na wietrze, a promienie słońca przedzierały się przez ich gałęzie. Buty i spodnie miałam mokre od porannej rosy. Położyłam się na kamieniu i czując na skórze jego wilgotną szorstkość, wspominałam dzień, w którym modliłam się tu razem z Arashem. Tyle się zmieniło od tamtej chwili. Z kieszeni wyjęłam moją pierwszą ślubną obrączkę, uklękłam obok skały i próbowałam bezskutecznie wydłubać jeden z drobnych kamyków. Nie poddawałam się, ale kamyki były dobrze zacementowane. Bolały mnie

palce. Pobiegłam do domu, w którym nadal panowała kompletna cisza, jeśli nie liczyć chrapania ojca. Weszłam na palcach do kuchni, chwyciłam nóż i wróciłam do mojej skały. Tym razem udało mi się wydłubać trzy kamyki. W ich miejsce wcisnęłam obrączkę, wyobrażając sobie, że zawijam ją w kokon modlitw.

Gdy wróciliśmy do Teheranu, matka wyznała mi, że na wiadomość o moim przejściu na islam, ojciec wyrzekł się mnie. Powiedziała mi to, zmywając naczynia i nawet nie podniosła na mnie wzroku. Nie byłam zaskoczona, choć poczułam ból. Kiedyś oczekiwałam, że dom rodzinny stanie się moim schronieniem, ale on okazał się dla mnie zamknięty. Dystans pomiędzy nami zdawał się powiększać. Matka wytarła ręce i wyszła z kuchni. Nawet gdybym zdradziła jej moje sekrety, nie byłaby w stanie dać mi tego, czego najbardziej potrzebowałam: zrozumienia. Była, jaka była. Jej spojrzenie na świat i na to, co najważniejsze, było zupełnie inne niż moje. Nie odważyłabym się powiedzieć, że to ja mam rację, a nie ona. Różniłyśmy się i należało przestać liczyć na to, że podzieli mój punkt widzenia. Musiałam zaakceptować ją taką, jaka była, ponieważ tego

samego ja oczekiwałam od niej. Nie rozumiałam, dlaczego zdecydowała się powiedzieć mi o gwałtownej reakcji ojca na moją zmianę wyznania. On sam nie wspomniał o tym ani słowem. Domyślałam się, że - jej zdaniem - powinnam zdawać sobie sprawę z opinii ojca na ten temat.

W dniu ślubu matka pomogła mi zrobić makijaż. Jedna z ciotek uszyła mi suknię. Nie mogłam powstrzymać łez, wyjmując ją z szafy. Trudno było uwierzyć, że dożyłam tego dnia. Wyjrzałam przez okno sypialni. Kwitły róże. Odmówiłam modlitwę za wszystkich moich przyjaciół, których kochałam i straciłam. Brakowało mi każdego z nich.

Układając sukienkę na krześle obok łóżka, pomyślałam o Alim i tamtym ślubie, o moim strachu. Dziś było inaczej - ten dzień należał do mnie.

Zastanawiałam się, czy Andre i ja będziemy mieć dzieci. Myśl o ciąży napawała mnie przerażeniem. Często myślałam o chwilach, które spędziłam we śnie z moim dzieckiem. O jego śmiejących się oczach, radosnym gaworzeniu, drobnej rączce, która ciągnęła mnie za włosy i wargach, którymi łapczywie chwytał pierś.

Andre wyszedł wcześnie rano, by kupić świeże owoce oraz napoje i zawieźć je do kościoła. Zaprosiliśmy naszych gości na mały poczęstunek po ceremonii ślubnej i mszy. Ustaliśmy, że - aby nie przyciągać zbytniej uwagi - przyjdę do kościoła wcześniej i na miejscu przebiorę się w suknię ślubną.

Przy dźwiękach marsza weselnego ojciec poprowadził mnie do ołtarza w kościele pełnym ludzi. Czułam się szczęśliwa jak nigdy dotąd. Ołtarz zdobiły wielkie kosze białych gladiolii. Otaczały nas uśmiechnięte twarze.

Zrobiliśmy sobie zdjęcia wewnątrz kościoła i na dziedzińcu. Jedząc tort, rozmawialiśmy z gośćmi, aż nadszedł czas, by udać

się do naszego domu: niewielkiego apartamentu, który Andre wynajmował od czasu, gdy zmarł jego ojciec, a ciotka wróciła na Węgry. Mieszkanie znajdowało się w wieżowcu usytuowanym na Wzgórzach Jordańskich na północ od Teheranu, w pobliżu autostrady. Roztaczał się stamtąd piękny widok na góry Elbrusu. Tuż przed wyjściem z kościoła założyłam na głowę szal, a muzułmańskim manteau okryłam ślubną suknię.

Idąc w stronę granatowego fiata Andre, czuliśmy się szczęśliwi i wystraszeni, ale także pełni nadziei: podjęliśmy decyzję, by żyć własnym życiem.

Zaraz po ślubie Andre znalazł pracę w teherańskiej elektrowni, a kilka miesięcy później wynajęliśmy mieszkanie wspólnie z rodzicami, by ograniczyć wydatki. W piątym roku konfliktu iracko-irańskiego działania wojenne przybrały na sile. Od samego początku wojna omijała Teheran, dzięki jego usytuowaniu w dużej odległości od linii frontu. Nazwy ulic w sąsiedztwie zmieniały się na nowe, przybierając imiona młodych ludzi poległych na wojnie. Przed moim aresztowaniem proces ten był powolny i prawie niezauważalny. Teraz zorientowałam się, że wiele ulic stanowiło rodzaj pomników, poświęconych ofiarom wojny.

Na krótko przed naszym ślubem Teheran i kilka innych większych miast stało się celem ataków lotniczych. Pierwsza eksplozja zaskoczyła nas któregoś wczesnego ranka. Rakieta spadła na dzielnicę mieszkalną, w miejscu oddalonym o nie więcej niż cztery kilometry od domu Zeni. Ziemia zatrzęsła się i wielki huk wyrwał mnie ze snu. Choć w pierwszej chwili nie wiedziałam, co było jego przyczyną, to czułam, że stało się coś strasznego. Od tego dnia syreny ostrzegały o atakach kilka razy dziennie, a także w środku nocy i choć brakowało prawdziwych schronów, a rząd nie zawracał sobie głowy ich budowaniem,

304

ludzie próbowali kryć się w bezpiecznych miejscach z dala od okien. W następstwie wybuchów wiele osób zginęło od odłamków szkła z wybitych szyb.

Śmierć spowszedniała. Ci, którzy mogli przenieść się do mniejszych miasteczek i wsi, opuszczali Teheran, ale większość nie miała dokąd uciekać. Jednak podobnie jak rzeka, która zawsze znajdzie swe koryto, choćby ukryte wśród skał, życie szukało najprostszych dróg ku „normalności", z uporem walcząc ze strachem. Rodzice chodzili do pracy i posyłali do szkoły swoje dzieci, choć ściskali je trochę dłużej przy pożegnaniu i z większością czułością mówili im „do widzenia". W wyniku ataków zniszczonych zostało kilka szkół i setki dzieci straciły życie w momencie, gdy siedziały w ławkach lub bawiły się na szkolnych dziedzińcach. Na froncie Saddam Hussein sięgał po broń chemiczną, taką jak sarin czy gaz musztardowy, zabijając tysiące żołnierzy.

Gdy wraz z Andre jechałam przez miasto do kościoła czy w odwiedziny do przyjaciół, widziałam wielkie czarne leje w miejscach, gdzie jeszcze wczoraj stały domy. Czasami wśród ruin wiodły donikąd samotne schody lub pokryta wzorzystą tapetą ściana rzucała cień na pogrzebane ludzkie istnienia.

Mniej więcej dwa lata po moim zwolnieniu z Evin, pewnego środowego ranka zadzwonił telefon. Właśnie wychodziłam do sklepu spożywczego i trzymałam w ręce torebkę.

- Czy mogę mówić z Mariną? - odezwał się nieznajomy głos.
- Przy telefonie.
- Marina, dzwonię z Evin.

Świat się zatrzymał. Położyłam torebkę na podłodze i oparłam się o ścianę.

305

- Chcielibyśmy, żebyś przyszła do Evin w sobotę, by odpowiedzieć na kilka pytań. Bądź przy głównej bramie o dziewiątej rano. Nie spóźnij się.

- Jakie pytania?
- Zobaczysz. Pamiętaj, dziewiąta rano w sobotę.

Stałam jak skamieniała. Nie byłam w stanie odłożyć słuchawki. Moje życie po Evin to tylko sen. Pora obudzić się i wrócić do rzeczywistości. Przynajmniej nie pytali o Andre. Wreszcie odwiesiłam słuchawkę i poszłam do sypialni. Nikogo nie było w domu, więc miałam czas, by się pozbierać. Próbowałam przekonywać samą siebie, że wszystko będzie dobrze, że tylko mnie sprawdzają. Na próżno. Wykończona położyłam się na łóżku i zapadłam w sen. Obudziła mnie matka, wołając po imieniu i dotykając mojego ramienia.

- Dlaczego śpisz w szalu na głowie i *manteau?.* - spytała.

Przez moment nie mogłam sobie przypomnieć. Potem jej powiedziałam.

- Co takiego? - miała taki wyraz twarzy, jakby rzeczywiście nie rozumiała, co do niej mówię.

Powtórzyłam moje słowa. Matka zrobiła się biała.

Najlepsze, co mogłam zrobić, to iść spać. Rozmyślanie o Evin w niczym by nie pomogło. Czasami, gdy budziłam się, by pójść do łazienki czy napić się wody, zastawałam Andre siedzącego obok mnie, z oczami utkwionymi w pustkę. Jego twarz była blada, a całe ciało sztywne i nieporuszone. Wiedział, że nic nie może zrobić i że musi mi pozwolić odejść. Dom, pogrążony w niczym nie zakłóconej ciszy, był jak brzuch wieloryba, który nas połknął.

W sobotę rano pożegnałam się krótko z Andre, nie patrząc mu w oczy. Nie chciałam go objąć, wiedząc, że nie będę miała siły puścić. Dokonaliśmy wyboru i musieliśmy się go trzymać.

306

W końcu zawsze wiedziałam, że to może się stać. Ojciec odwiózł mnie pod bramę Evin - uznałam, że obecność Andre byłaby zbyt ryzykowna. Nie odzywał się. Powiedziałam mu, żeby natychmiast odjechał. Patrzyłam, jak jego samochód znika za rogiem. Zastanawiałam się, czy będą mnie torturować. Właściwie w jakim celu? Dla nich byłam muzułmanką, która przyjęła chrześcijaństwo i poślubiła mężczyznę katolika, więc zasługiwałam na śmierć. Nie chodziło im o informacje, ale o najwyższy wymiar kary. „Umrę z godnością" pomyślałam i dopiero wtedy przemknęła mi przez głowę myśl, że jest to możliwe, jeżeli pozostanę wierna moim przekonaniom. I nie miałam wątpliwości, że - niezależnie od tego, co jej zrobili - Taraneh też umarła z godnością.

Poprawiając czador, podeszłam do jednego ze strażników przy bramie i powiedziałam mu o telefonie. Spytał mnie o nazwisko i zniknął w budynku. Wrócił po kilku minutach i kazał mi iść za sobą. Ciężkie metalowe drzwi zamknęły się za mną. Weszliśmy do małego pokoju. Podniósł słuchawkę telefonu i wybrał jakiś numer.

- Jest tutaj - powiedział. Nic więcej.

To mógł być ostatni dzień mojego życia. Prawdopodobnie Hamehd jest w drodze, by mnie przywitać. Obiecałam sobie trzymać głowę podniesioną. Otworzyły się drzwi i wszedł Mohammad. Odetchnęłam.

- Marina, dobrze cię widzieć. Jak się miewasz? - spytał.
- Bardzo dobrze, dziękuję, a ty?
- Dzięki Bogu dobrze. Chodź ze mną.

Nie kazał mi zakładać na oczy przepaski. Wszędzie kwitły kwiaty, co w Evin wydawało się zupełnie nie na miejscu. Mohammad zaprowadził mnie do jakiegoś budynku, a potem do

307

pokoju, w którym stało biurko i pięć czy sześć krzeseł. Na ścianie wisiał portret Chomeiniego.

- Usiądź, proszę - zwrócił się do mnie Mohammad. - Powiedz, co robiłaś od momentu, gdy opuściłaś to miejsce.
- Nic takiego. Przez większość czasu uczyłam się i skończyłam szkołę.
- To wspaniale. Coś jeszcze?
- Raczej nie.

Uśmiechnął się i pokręcił głową.

- Znów wpadłaś w poważne tarapaty. Chyba wiesz, o czym mówię. Na twoje szczęście masz tu jeszcze kilkoro przyjaciół. Hamehd miał plany wobec ciebie, ale udało nam się go powstrzymać.
- O czym mówisz?
- Dowiedział się, że ponownie wyszłaś za mąż i próbował doprowadzić do skazania cię na śmierć przez Sąd Rewolucji Islamskiej. Wiedziałaś, że może to tego dojść?
- Tak.
- I mimo wszystko to zrobiłaś?
- Tak.
- Według ciebie to odwaga czy głupota?
- Ani jedno, ani drugie. Zrobiłam to, co uważałam za słuszne.
- Cóż, tym razem miałaś szczęście. Twardogłowi pokroju Hamehda tracą pozycję w Evin. Myślę, że w wyniku zabójstwa Alego ludzie zdali sobie sprawę, że tacy jak on posuwają się za daleko. Ali prosił mnie, bym nad tobą czuwał, w razie gdyby jemu coś się przytrafiło i choć nie popieram tego, co zrobiłaś, dotrzymałem słowa. Ale to był ostatni raz. Poprosiłem cię tutaj, żeby cię ostrzec: następnym razem pomyśl, zanim zrobisz coś podobnego.

308

- Jestem wdzięczna.
- Państwo Moosavi pytali o ciebie. Powiedziałem im, że będziesz tu dzisiaj. Przyszli, żeby się z tobą zobaczyć.

Otworzyły się drzwi. Ucieszyłam się, że ich widzę. Mały Ali był uroczym brzdącem. Patrzył na mnie podejrzliwie. Akram uściskała mnie. Usiedliśmy.

- Jestem szczęśliwy, że cię widzę, Marina. Wszystko u ciebie w porządku? - spytał pan Moosavi.
- Tak, dziękuję.
- Słyszę, że ponownie wyszłaś za mąż. Jesteś szczęśliwa?
- Tak, proszę pana.
- Jesteś bardzo uparta. Gdybyśmy nad tobą nie czuwali, mogłabyś narobić sobie niezłych kłopotów.
- Wiem i dziękuję za to, co pan dla mnie zrobił.
- Nie ruszyłem twoich pieniędzy. Weź je, jeśli chcesz, należą do ciebie.
- Nie, dziękuję. Nie ma takiej potrzeby.

- To twoja ciocia Marina, Ali. Idź i ucałuj ją - powiedziała Akram do synka. Powoli podszedł do mnie.
- Chodź, Ali - powiedziałam. - Jesteś już takim dużym chłopcem!

Podszedł posłusznie, pocałował mnie w policzek i biegiem wrócił do matki.

Pani Moosavi płakała. Objęłam ją. Gdyby Ali nie zginął, moje życie wyglądałoby zupełnie inaczej. To oni byliby teraz moją rodziną, jak przez tamte piętnaście miesięcy. Nigdy nie życzyłam źle Alemu. Czułam się winna za to, że go nie kochałam, ale i za to, że nie mogłam go nienawidzić. Jednak to była przeszłość, na którą nic nie mogłam poradzić. Moje uczucia względem Alego na zawsze miały pozostać mieszanką gniewu, frustracji, strachu i niepewności.

309

Opuściwszy Evin, ruszyłam w stronę głównej ulicy i zamachałam na taksówkę. Przeżyłam. Jakby śmierć próbowała mnie odepchnąć, chronić i nie rozumiałam, dlaczego. Świat przesuwał mi się przed oczami. Dlaczego właśnie ja przeżyłam, a tylu innych nie? Sara nadal przebywała w więzieniu. Należało spytać o nią pana Moosavi, ale podczas naszego spotkania nie byłam w stanie normalnie myśleć.

Otworzyłam drzwi na podwórko i natychmiast znalazłam się w ramionach Andre. Ściskał mnie mocno, dygocąc.

- Dzięki Bogu, dzięki Bogu! Wszystko w porządku? Nie mogę uwierzyć, że pozwolili ci odejść! Co się stało?

Powiedziałam mu, że to była rutynowa kontrola, jaką przechodzą wszyscy byli więźniowie Evin.

- Pytali cię, czy wyszłaś za mąż?
- Nie - skłamałam. Nie chciałam go niepokoić. Nie chciałam też niczego wyjaśniać. - Albo nie wiedzą, albo wiedzą, ale nie ma to dla nich większego znaczenia.
- Czy to oznacza, że nie będą nas więcej niepokoić?
- Nie wiem, ale przynajmniej przez jakiś czas powinniśmy mieć spokój. Jednak nie zapominaj, że oni są nieprzewidywalni. Nie wiadomo, co zrobią jutro.

Wiedziałam, że gdyby Hamehd i jemu podobni zdobyli większe wpływy w Evin, moja sytuacja zmieniłaby się diametralnie.

Wojna przerażała mnie, nie tylko z powodu ataków rakietowych, ale głownie dlatego, że za kilka miesięcy Andre miał rozpocząć swoją obowiązkową służbę wojskową. Wtedy właśnie usłyszeliśmy o specjalnym programie rządowym, który zezwalał absolwentom wyższych uczelni na podjęcie trzyletniej pracy w roli wykładowców na uniwersytetach zlokalizowanych w od-

310

ległych miastach. Zwalniała ona z obowiązku służby wojskowej. Była to nasza jedyna nadzieja na to, by trzymać Andre z daleka od frontu. Ponieważ właśnie uzyskał stosowny tytuł naukowy, został włączony do programu.

Musieliśmy przeprowadzić się do miasta Zahedan w południowo-wschodnim Iranie, blisko granicy z Pakistanem i Afganistanem. Andre został wykładowcą na Uniwersytecie Sistan i Baluchestan. Na mniej więcej miesiąc przed podjęciem pracy musiał pojechać na kilka dni do Zahedan, by dopełnić wszystkich formalności. Postanowiłam mu

towarzyszyć, ponieważ nie znałam tamtej części kraju, a poza tym byłam ciekawa, jak będzie wyglądał nasz przyszły dom.

Lot z Teheranu na miejsce trwał około półtorej godziny. Gdy samolot podchodził do lądowania, wyjrzałam przez małe okienko. To, co zobaczyłam, wyglądało, jakby ziemia udała się na spoczynek: pokrywał ją welon piasku. Zauważyłam w oddali niewielką plamę bladej zieleni, która robiła się coraz większa pośród spokoju nieskończonej pustyni. Prosto z piachu wyrastały ceglane i gliniane budynki, tłocząc się wokół dających trochę cienia nielicznych drzew.

Po wyjściu z samolotu wzięliśmy taksówkę, by obejrzeć miasto. Światło słoneczne, niezmącone oparami wilgoci i spalinami, było tak intensywne, że aż obce i wrogie. Droga, łącząca lotnisko z miastem była w zadziwiająco dobrym stanie i przecinała płaskowyż jak stara blizna. Wąskie uliczki w centrum Zahedan obfitowały w małe sklepiki, między którymi uwijała się miejscowa ludność, ubrana w tradycyjne stroje: mężczyźni w luźnych spodniach i długich koszulach, kobiety w długich do kostek, ręcznie haftowanych sukniach i obszernych szalach. Nigdy przedtem nie widziałam z bliska wielbłąda. Tutaj, przy samej drodze, zobaczyłam jednego: wolno i cierpliwie coś prze-

żuwał, obserwując uliczny ruch z wyrazem znudzenia w wielkich oczach, które zdawały się widzieć już wszystko. W nowszej, bardziej dostatniej części miasta duże domy zbudowane były z wysokiej jakości cegieł, ale w miarę jak przemieszczaliśmy się na północ, budynki robiły się coraz mniejsze i w większości gliniane. Tuż za miastem zauważyliśmy wysokie, skaliste wzgórza, które wyglądały jak podziurawione - kierowca taksówki wyjaśnił nam, że ludzie wykuli w skałach jaskinie, by mieć gdzie zamieszkać. Zobaczyłam grupkę bosych chłopców, którzy śmiejąc się, w pełnym słońcu biegali za podartą plastikową piłką. Kierowca spytał o cel naszej wizyty i Andre wyjaśnił mu, że będzie uczyć na tutejszym uniwersytecie.

- To szach zbudował tu uniwersytet - powiedział mężczyzna. To było bardzo mądre posunięcie. Teraz wykształceni ludzie przyjeżdżają z Teheranu uczyć dzieci - zarówno nasze jak i te, które przybywają z różnych odległych miejsc kraju.

W marcu 1987 roku spakowaliśmy nasz dobytek do samochodu i wyruszyliśmy w drogę do Zahedan. Mieliśmy do pokonania dwa tysiące kilometrów. Po kilku godzinach nasze małe żółte renault 5 wydawało się samo na całym ogromnym świecie. Przez otwarte okna wpadał gorący wiatr i smagał mnie po twarzy. Złoty ocean piasku falował przed naszymi oczami, a dalej, na horyzoncie, ziemia wydawała się zatapiać w rozedrganym, srebrzystym morzu. Jechaliśmy godzinami przez niezmienny krajobraz drogą, która w żadnym momencie nie zakręcała. Czasami, gdy zatrzymywaliśmy się, by rozprostować nogi, zauważałam, jak cicha jest pustynia, pozbawiona monotonnego warkotu samochodów. Nad morzem słychać szum fal, a w lesie — nawet jeśli jego mieszkańcy zamilkną - zawsze można usłyszeć szelest liści. Tutaj cisza była absolutna. O zachodzie słońce barwiło og-

nistą czerwienią krańce ziemi i z wolna, po cichu nadchodziła noc, chłodząc gorący wiatr. Wydawało mi się, że mogę dotknąć skrzących się gwiazd, wypełniających nocne

niebo pulsującym światłem. Dźwięki nie odbijały się od niczego, nie było echa, a cały obszar wydawał się znajdować poza granicami czasu.

Do uniwersytetu w Zahedan należał kampus z domkami przeznaczonymi dla pracowników naukowych i wykładowców. Domki nie były luksusowe, ale porządne, wygodne i czyste. Mieliśmy tu wszystko, czego potrzebowaliśmy do życia. Jedynie woda z kranu, bardzo zmineralizowana, nie nadawała się do picia, więc dwa, trzy razy w tygodniu jeździliśmy do punktu uzdatniania wody, odległego o jakieś dziesięć minut drogi, i tam napełnialiśmy wielkie kanistry.

Andre był bardzo zajęty. Jeśli akurat nie miał wykładów, to w domu przygotowywał się do zajęć i poprawiał prace. Samotność i cisza pustyni pomagały mi oderwać się od przeszłości. Całe dnie schodziły mi na wykonywaniu rutynowych czynności, jak sprzątanie czy gotowanie, a gdy już wszystko zrobiłam, zaczynałam od początku. Rzadko słuchałam radia czy włączałam telewizor. Mało też czytałam. Nie pozostały mi co prawda żadne książki, ale, co dziwne, nie tęskniłam za nimi. Czułam się wykończona jak maratończyk po wielogodzinnym biegu, który doczołgał się do linii mety i na koniec padł bez tchu. Mój umysł pracował tylko w takim stopniu, w jakim było to koniecznie. Przypominał mi o codziennych obowiązkach: pranie było zawsze zrobione, podłogi - idealnie czyste, a posiłki - na stole o właściwej porze.

Andre znalazł na uniwersytecie wspaniałych kolegów. Czasami spotykaliśmy się z nimi oraz ich rodzinami i zawsze okazywali nam wiele serdeczności. Nic nie wiedzieli o mojej przeszłości,

313

więc bez obaw mogłam z nimi gawędzić o nowych przepisach czy pomysłach na urządzenie domu.

Wojna omijała Zahedan z powodu znacznej odległości od granicy irańsko-irackiej, ale ataki na Teheran i kilka innych miast nie ustawały. Prawie codziennie dzwoniłam do matki, by upewnić się, czy u nich wszystko w porządku. Choć dobrze było przesypiać w spokoju całą noc, nie troszcząc się o to, że w każdej chwili przypadkowa eksplozja mogła rozerwać cię na kawałki, to czułam się jak zdrajca. Błagałam rodziców, by przyjechali do Zahedan i zostali z nami przez jakiś czas, ale ojciec odmawiał, tłumacząc się obowiązkami w pracy. Prosiłam go, by pozwolił przyjechać przynajmniej matce, ale twierdził, że nie ma powodu do niepokoju: Teheran to duże miasto, a szanse na to, że akurat w nasz dom trafi rakieta, są niewielkie. Któregoś ranka zadzwoniła matka.

- *Maman,* wszystko w porządku?
- Tak. Przyjechałam na kilka dni do Marie. Tu jest bezpieczniej.

Marie mieszkała w wieżowcu niedaleko mieszkania rodziców w Teheranie. To wydawało się bez sensu.

- *Maman,* o czym ty mówisz? Bezpieczniej to jest tutaj, w Zahedan, a nie w Teheranie, niezależnie od tego, gdzie się przeniesiesz.
- Zaufaj mi. Tutaj jest lepiej.
- *Maman,* powiedz mi o co chodzi albo wsiądę w najbliższy samolot i przylecę, by sprawdzić to sama.
- Rakieta trafiła wczoraj w naszą ulicę.

Rodzice mieszkali na małym podwórku. Jeśli rakieta uderzyła w ulicę, gdy matka była w domu, nie rozumiałam, jak mogła nie ucierpieć.

314

- Gdzie dokładnie?
- Pierwszy dom na rogu.

Cztery domy dalej i nic jej się nie stało?

- Tego domu już nie ma, została tylko wielka czarna dziura, jakby nigdy nie istniał. Nie znałam ich dobrze. To byli spokojni ludzie, w naszym wieku. Mężczyzna był w pracy. Zginęła jego żona i wnuk, podobnie jak dwoje ludzi jadących akurat samochodem. Kilku sąsiadów zostało rannych, ale nie poważnie. Dom był prawie pusty; mieszkańcy poszli albo do pracy, albo po zakupy.

Próbowałam wyobrazić to sobie, ale nie mogłam.

- Ten człowiek wrócił do domu, a jego rodziny już nie było - ciągnęła matka. - Tylko dziura. Kilka minut wcześniej wyła syrena. Rozmawiałam w kuchni przez telefon z twoją ciotką Ne- gar. Powiedziała: „To syrena. Odwieś słuchawkę i schowaj się gdzieś". Wcisnęłam się pomiędzy lodówkę a kredens. Po chwili usłyszałam wybuch. Głośne „bum!". Wydawało mi się, że sama eksplodowałam. A potem zrobiło się zupełnie cicho, jakbym straciła słuch. Wyszłam z ukrycia. Wszędzie było pełno szkła. Część zamieniła się w skrzypiący pył. Większe kawałki wbiły się w ściany jak strzały. Dom był cały, ale zrujnowany. Na dziedzińcu znalazłam kawałek drzwi z twojej szafy.

Wojna zakończyła się w sierpniu 1988 roku. Byłam w czwartym miesiącu ciąży. Rząd Iranu przyjął rezolucję Rady Bezpieczeństwa ONZ. Ogłoszono zawieszenie broni pomiędzy Iranem a Irakiem. Nie było zwycięzcy. Liczba zabitych przekraczała milion.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych organizacja Mojahedin-e Khalgh zgromadziła około siedmiu tysięcy swoich członków, którzy walcząc u boku Saddama, mieli osłabić irański rząd. Nie mogłam zrozumieć, jak mudżahedini mogli stać po tej samej

stronie co Saddam, który zamordował tylu Irańczyków. Wkrótce po przerwaniu działań wojennych mudżahedini, którzy mieli swoje bazy w Iraku, zaatakowali prowincję Kermanshah w zachodnim Iranie, wierząc, że będą w stanie zyskać poparcie dla swoich planów obalenia rządu islamskiego. Jednak gwardia rewolucyjna łatwo sobie z nimi poradziła. Wielu zostało zabitych, a ci, którzy przeżyli, wycofali się do Iraku. W następstwie tych wydarzeń setki więźniów Evin, oskarżonych o sprzyjanie mudżahedinom, zostało straconych.

Miałam straszne mdłości przez pierwsze trzy miesiące ciąży i często wymiotowałam, ale od czwartego miesiąca było lepiej. Dziecko rosło. Wkrótce zaczęłam odczuwać jego ruchy, co wywoływało we mnie płacz, gdyż zdałam sobie sprawę z tego, że kocham je bardziej, niż to uważałam kiedyś za możliwe. Chciałam dać Andre zdrowe dziecko.

Matka zaoferowała swoją pomoc przez kilka pierwszych dni po urodzeniu. Łóżeczko było gotowe, a małe ubranka leżały idealnie złożone w szafie.

Pod koniec ósmego miesiąca poszłam do szpitala na USG. Zahedan było niewielkim miastem i tak się złożyło, że mój ginekolog zjawił się w momencie, gdy robiono mi badanie. Głowa dziecka była zbyt duża. Zdaniem lekarza, przyczyną mogło być wodogłowie - poważne schorzenie polegające na tym, że woda zbiera się w czaszce płodu. Jednak radiolog wykonujący badanie stwierdził, że rozmiar główki nie jest wystarczająco duży, by rozpoznać hydrocefalię. Powinny jej towarzyszyć inne objawy, których nie było. Leżałam na łóżku, słuchając dwóch lekarzy, spierających się o moje dziecko.

- Powinniśmy po prostu wywiercić mu dziurę w głowie, ce- sarka nie ma sensu - zaproponował ginekolog.

316

Mieliśmy z Andre dość. Byłam przerażona i zła. Nie miałam zamiaru stracić kolejnego dziecka. Chciałam polecieć do Teheranu, by zasięgnąć opinii innego lekarza, ale moja ciąża była zbyt zaawansowana i linie lotnicze nie zgodziłby się na przelot. Jazda samochodem nie wchodziła w grę. Co by było, gdyby moje dziecko postanowiło przyjść na świat w samym środku pustyni?

Jeden z kolegów Andre miał znajomego w biurze linii lotniczych, który używając swych wpływów, załatwił nam bilety. Wkrótce byliśmy w drodze do Teheranu, gdzie jedna z moich kuzynek umówiła mnie ze swoim ginekologiem.

Prosto z lotniska pojechaliśmy do szpitala. Lekarz zlecił kolejne badanie USG. Powiedziano mi po nim, że dziecko jest zdrowe, choć faktycznie ma dużą głowę. Poród naturalny był niewskazany, więc ustaliliśmy datę cesarskiego cięcia na 31 grudnia 1988 roku. Nie czułam się w pełni uspokojona. A jeśli coś pójdzie nie tak? Rozpaczliwie potrzebowałam zatrzymać to dziecko na tym świecie. Chciałam karmić je i słyszeć, jak płacze. Musiałam mieć pewność, że ta nowa istota, bezpieczna w moim wnętrzu, urodzi się i będzie żyć.

Nasz syn Michael przyszedł na świat 31 grudnia 1988 roku. Gdy otworzyłam oczy po operacji, byłam bardzo obolała, miałam mdłości, a w ustach czułam suchość i gorzki smak. Andre powiedział mi, że dziecko jest zdrowe. Gdy wzięłam na ręce mojego syna, pomyślałam o Sheidzie i jej smutku po tym, gdy odesłała swoje dziecko do rodziców. Teraz rozumiałam, jak strasznie musiała się czuć.

Ajatollah Chomeini zmarł 3 lipca 1989 roku. Cierpiał na raka i właśnie przeszedł operację. Ludzie wiedzieli, że rychła śmierć jest nieunikniona. Siedziałam na swoim łóżku w Zahe-

317

dan, karmiąc piersią Michaela, który miał niecałe pięć miesięcy, gdy usłyszałam przez radio tę wiadomość. Spiker płakał. Przez głowę przemknęły mi moje dwa lata w Evin. Rewolucja miała być końcem Evin, ale tak nie stało. Zamiast tego nasiliła więzienne represje i uczyniła je bardziej krwawymi niż kiedykolwiek wcześniej. To Chomeini ponosił odpowiedzialność za wszystkie okrucieństwa, do jakich dochodziło za murami więzienia. Był odpowiedzialny za śmierć Gity, Taraneh, Sirusa, Layli i tysięcy innych. Jednak nie czułam radości, słysząc o jego śmierci. W pewnym sensie budził moją litość. Jaki jest sens w osądzaniu martwego człowieka? Byłam pewna, że - podobnie jak Ali - nie był samym złem. Podobno lubił poezję i sam pisał wiersze. Zmienił świat, ale nikt nie był w stanie zrozumieć do jakiego stopnia, dopóki historycy z perspektywy lat nie podsumowali i nie przeanalizowali jego działań oraz ich konsekwencji. Modliłam się za dusze tych wszystkich, którzy zginęli po rewolucji, o to, by znaleźli spokój. Prosiłam, by ich rodziny miały siłę i odwagę żyć dalej i czynić Iran lepszym miejscem na ziemi.

Michael zasnął. Był pięknym dzieckiem. Nie miał pojęcia o tym, że człowiek o nazwisku Chomeini zmienił życie jego rodziców. Zastanawiałam się, jaki wpływ będzie miała śmierć Chomeiniego na nas i na cały kraj. Wielu uważało, że rząd islamski nie

przetrwa po jego odejściu i że starcie rozmaitych frakcji wewnątrz rządu doprowadzi do rozpadu republiki islamskiej.

W dniu pogrzebu Chomeiniego pod lejącym się z nieba żarem prawie dziewięć milionów ludzi ubranych na czarno niczym rzeka wylało się na ulice Teheranu, po czym skupiło się w jednym korycie, jakim była droga prowadząca na cmentarz Behesht-eh Zahra. Oglądaliśmy relację na żywo w telewizji. Nigdy jeszcze nie widziałam takiej masy ludzi - nikt nie widział. Żałobnicy płakali, zawodzili i bili się w piersi na sposób szyicki, opłakując

swojego męczennika. Jedyne, o czym myślałam, to młode ludzkie istnienia, jakie pochłonęła rewolucja i Evin. Ale dla obecnych na pogrzebie ludzi nie miało to znaczenia. Chomeini był ich Imamem, przywódcą, bohaterem, człowiekiem, który w sposób niezachwiany i bezkompromisowy stawił czoła Zachodowi. „Za co tak go kochają?" zastanawiałam się. Czy nienawiść wobec zachodniego świata była tak głęboka, że godzili się, by więziono i mordowano ich niewinne dzieci? A może ich stosunek do Chomeiniego nie miał nic wspólnego z miłością, lecz raczej z nabożnym, ale przepełnionym strachem podziwem dla człowieka, który - urodzony w ubogiej rodzinie - stał się symbolem oporu wobec bezwzględnego i pełnego pogardy świata.

Tłum otaczał ciężarówkę, która wiozła drewnianą trumnę Chomeiniego. Każdy z obecnych chciał wziąć kawałek jego całunu, zobaczyć po raz ostatni twarz Imama. Wydawało się, że ciężarówka pogrąża się w czarnej masie. Siły bezpieczeństwa próbowały odepchnąć żałobników, polewając ich wodą ze strażackich węży, ale na nic się to nie zdało. W chmurze wilgoci, kurzu i gorąca ryk helikoptera zagłuszył krzyki i zawodzenia - maszyna wylądowała tuż przed ciężarówką. Trumna Chomeiniego miała być zdjęta z samochodu i przeniesiona na pokład śmigłowca. Jednak tłum uczepił się trumny, która nie wytrzymała obciążenia i w końcu rozpadła się. Setki rąk wyciągnęły się, by chwycić kawałek białego całunu. Można było zobaczyć nogi zmarłego. Ostatecznie ciało zostało umieszczone w helikopterze, który musiał gwałtownie wznieść się, by uwolnić się od ludzi zwisających u jego płóz.

Kilka godzin później podjęto kolejną, bardziej zorganizowaną próbę pochowania Chomeiniego. Ta zakończyła się sukcesem. Kilka wojskowych śmigłowców otoczyło miejsce pochówku. W jednym z nich przywieziono metalową trumnę. Wyjęto

z niej ciało Imama - zgodnie z szyicką tradycją ciało może spocząć w ziemi owinięte jedynie całunem — i ostatecznie złożono je pośród szczątków tysięcy innych męczenników.

Mijały miesiące, a reżim islamski pozostawał u władzy. Miejsce zmarłego Chomeiniego zajął ajatollah Ali-eh Khamenei - najważniejszy przywódca kraju. Wcześniej przez dwie kadencje pełnił funkcję prezydenta. Rządy terroru nasilały się. Mniejsza liczba aresztowań spowodowana była nie większymi swobodami, ale strachem: każdy znał cenę krytykowania reżimu. Ci, którzy odważyli się protestować, byli natychmiast uciszani. Kobiety przechodziły „lepsze" i „gorsze" okresy. Co kilka miesięcy gwardia rewolucyjna zaciskała swą obręcz, ostro reagując na makijaż czy

nieprawidłowo noszone hidżaby. Potem przez kilka tygodni przymykano oko na pomalowane usta czy wystające spod szala kosmyki włosów.

Choć wiedzieliśmy z Andre, że Iran nigdy nie będzie dla nas bezpiecznym miejscem do życia, nie mogliśmy opuścić kraju. Gdy wychodziłam z Evin, powiedziano mi, że przez trzy lata mam zakaz wyjazdu poza granice Iranu. Jednak nawet po upływie tych lat zakaz nie był automatycznie uchylany. Przede wszystkim musiałam postarać się o paszport. Biuro paszportowe miało zaopatrzyć mnie w stosowne pismo do władz Evin, w którym zwracało się o opinię na temat mojego ewentualnego wyjazdu. Andre nie mógł opuszczać kraju do chwili ukończenia swojego trzyletniego kontraktu w Zahedan. Moja sytuacja okazała się - o czym z początku nie wiedziałam - dużo bardziej skomplikowana.

Złożyłam podanie o paszport i oczywiście dostałam odmowę. Zabrałam wspomniane pismo do Evin. Tam usłyszałam, że

320

będę mogła wyjechać z kraju pod warunkiem wpłacenia kwoty 500 tysięcy tomanów - około trzech i pół tysiąca dolarów - jako depozytu, gwarantującego mój powrót. Jeśli wróciłabym przed upływem roku, pieniądze miały być zwrócone. W przeciwnym razie trafiały na konto rządowe. W tym czasie pensja Andre wynosiła około siedmiu tysięcy tomanów miesięcznie, co odpowiadało mniej więcej sześćdziesięciu dolarom amerykańskim. Nie mieliśmy więc potrzebnych pieniędzy.

Poprosiłam ojca o pożyczkę. By pomóc rodzicom, po naszej przeprowadzce do Zahedan pokryliśmy połowę kosztów związanych z wynajęciem mieszkania. Ojciec sprzedał daczę, więc miał na koncie sumę, jakiej potrzebowałam.

- Tato, proszę tylko o pożyczkę - powiedziałam mu. - Nigdy wcześniej nie prosiłam cię o pieniądze. Gdy tylko przyjmie nas jakiś wolny kraj i znajdziemy pracę, stopniowo wszystko ci zwrócę.
- Myślisz, że tam będzie łatwiej? — spytał. - Zycie bywa trudne. Skąd wiesz, że ci się uda?
- Wiem, ponieważ przywykliśmy do ciężkiej pracy i ponieważ Bóg jest wielki. Pomoże nam.

Ojciec roześmiał się.

- Pozwól, że ci opowiem pewną historię. Dwóch rybaków wypłynęło na morze małą łódką. Gdy oddalali się od brzegu, woda była spokojna, ale gdy byli już daleko, zmieniła się pogoda. Wkrótce znaleźli się w samym środku burzy. „Co teraz zrobimy?" - pytał jeden drugiego, gdy ich łódka miotana była przez fale. „Musimy modlić się do Boga, który jest wielki i potężny i może wybawić nas z tej opresji" - odpowiedział pytany rybak. „Bóg może jest wielki, drogi przyjacielu, ale ta łódka, z pewnością bardzo mała" — powiedział jego towarzysz, po czym obaj utonęli w morzu.

321

Nie wierzyłam własnym uszom. Choć ojciec nie znał całej prawdy o moim pobycie w Evin, to wiedział, że były więzień polityczny nie ma przyszłości w Iranie. Miałam żyć w ciągłym strachu, a z powodu mojej przeszłości nie pozwalano mi studiować. Potrzebowałam jego pomocy. Był w stanie mi jej udzielić, ale nie chciał.

- Bardziej zależy ci na pieniądzach niż na mnie! Powiedziałam ci przecież, że oddam. Nie prosiłabym, gdybym nie była zdesperowana.

- Nie - zakończył sprawę.

W końcu musiałam stawić czoła prawdzie o własnym ojcu: niczego dla mnie nie poświęci. Nie wiedziałam, dlaczego był właśnie taki. Przez całe życie czułam dzielący nas dystans, ale ignorowałam go, wierząc, że ojciec po prostu nie należy do osób, które chętnie okazują uczucia. Nie przypominałam sobie, by kiedykolwiek okazywał miłość, czy przywiązanie do kogokolwiek, nie wyłączając matki czy brata. Przez lata mimowolnie obserwowałam ojców, którzy kochali swoje córki i otwarcie obdarzali je uczuciem; którzy byli gotowi do największych wyrzeczeń dla swoich dzieci. Nie dopuszczałam do siebie myśli, że mój ojciec jest inny. Chciałam wierzyć, że jest miły, wielkoduszny i kochający.

Pomyślałam o panu Moosavi. Wiedziałam, że wystarczy podnieść słuchawkę i zadzwonić, a na pewno dostałabym pieniądze, które zostawił mi Ali. Nie chciałam jednak tego zrobić - ten rozdział mojego życie miał być na zawsze zamknięty. Pragnęłam, by moja własna rodzina traktowała mnie tak, jak rodzina Alego. To były jednak marzenia, które nie miały się spełnić.

Przez ostatnie lata swojego życia ojciec Andre pracował w fabryce mebli. Z pomocą jej właściciela, wraz z kilkoma innymi pracownikami zainwestował w kawałek ziemi, gdzie miał stanąć

niewielki apartamentowiec. Ojciec Andre nie doczekał realizacji tego projektu, ale Andre nadal go finansował. Pewnego dnia otrzymaliśmy telefon od kobiety pracującej w fabryce. Poinformowała nas, że inwestycja ruszyła. Powiedzieliśmy jej, że planujemy wjazd z kraju, ale borykamy się z problemami finansowymi. Zaproponowała nam odkupienie naszego udziału za 500 tysięcy tomanów więcej niż do tej pory zainwestowaliśmy. Tego właśnie potrzebowaliśmy.

Andre dostał paszport, gdy tylko skończył swój trzyletni kontrakt w Zahedan. Ja udałam się do Evin, złożyłam żądany depozyt i także dostałam paszport. Ponieważ słyszeliśmy o działającej w Madrycie katolickiej organizacji, która wspierała uchodźców, postanowiliśmy pojechać do Hiszpanii. Kupiliśmy bilety, a uzyskane ze sprzedaży całego naszego dobytku pieniądze - nie było ich zbyt dużo - zamieniliśmy na amerykańskie dolary. Ciągle jednak nie było pewności, czy dostaniemy pozwolenie na wyjazd. Na lotnisku gwardia rewolucyjna zatrzymywała wiele osób legitymujących się ważnymi paszportami. Nie mogliśmy się czuć wolni, póki nasz samolot nie opuścił przestrzeni powietrznej Iranu.

Nasz lot przewidziany był na wczesny piątkowy ranek 26 października 1990 roku. Rodzice mieli nas odwieźć na lotnisko około północy dzień wcześniej. Michael, wówczas prawie dwuletni, marudził i popłakiwał, kiedy go ubierałam, ale zasnął w moich ramionach, gdy tylko ruszyliśmy. Miasto było wyludnione. Patrzyłam na uciekające za oknami znajome ulice. Najpierw, w dzielnicy Davoodieh, gdzie mieszkaliśmy po powrocie z Zahedan, potem szerokie aleje ze sklepami. Niemal każda ulica i każdy róg wiązały się z jakimś wspomnieniem.

Iran uczynił mnie tym, kim byłam. Miałam zostawić za sobą kawałek mojego serca, mojej duszy. W tej ziemi spoczywali ci,

których kochałam - i musiałam ich opuścić. Nie było tu jednak dla nas przyszłości,

jedynie przeszłość. Chciałam, by moje dzieci poznały kiedyś mój dom: drogę, którą chodziłam do szkoły, park, w którym się bawiłam, i kościół, od którego otrzymałam dar wiary i pokoju. Chciałam pokazać im Morze Kaspijskie, most łączący dwie części portu i pola ryżowe na łagodnych zboczach wysokich gór. Chciałam, by poznały pustynię, jej mądrość i pustkę. Wiedziałam jednak, że nie będzie im to dane. Dla nas nie było powrotu.

Gdy minęliśmy plac Azadi z jego wysokim pomnikiem - symbolem Teheranu, postawionym tam w czasach szacha i stanowiącym rodzaj wrót do miasta — wiedziałam, że to definitywne pożegnanie. Po raz ostatni spojrzałam w stronę Elbrusu, ledwie widocznego na tle nocnego nieba.

Zaparkowaliśmy samochód na lotnisku i ruszyliśmy w stronę terminalu w zupełnej ciszy. Byliśmy dużo przed czasem, wiedząc o długich kolejkach do odprawy. Członkowie gwardii rewolucyjnej otwierali każdy bagaż i bardzo dokładnie go przeszukiwali. Zgodnie z obowiązującymi przepisami nie wolno było wywozić antyków, większej ilości biżuterii i gotówki. Poszło gładko. Pomachałam rodzicom na pożegnanie. Wszyscy płakaliśmy.

Samolot linii Swissair wzbił się w zimne, ciemne niebo wczesnego poranka. Wkrótce potem przekroczył granicę Iranu. Większość kobiet zdjęła hidżaby i zajęła się makijażem. Ukołysana jednostajnym mruczeniem silników zamknęłam oczy, zastanawiając się, czy w niebie mają „Zgubione, znalezione". Musiałam zostawić mnóstwo rzeczy. Jedną z nich była srebrne puzderko, w którym babcia — kobieta praktyczna — miała zwyczaj przechowywać cukier. Był to prezent od jej męża. Zdawało mi się, że za każdym razem, słodząc herbatę, wspominała wszystko to, co razem przeżyli. Zostawiłam też flet Arasha i naszyjnik, które-

go nie zdążył mi ofiarować; i mój pierwszy pierścionek ślubny Może nie wszystko było stracone. Może pewnego dnia odnajdę wszystkie te rzeczy pod moją pokrytą mchem skałą modlitwy, w dziwnym lesie, zamieszkanym przez anioły.

EPILOG

28 sierpnia 1991 roku, po ośmiu dniach spędzonych w Madrycie, a potem dziesięciu miesiącach w Budapeszcie, gdzie czekaliśmy na dopełnienie formalności, kolejny samolot Swissair zabrał nas na lotnisko w Zurychu. Stamtąd mieliśmy się udać do Toronto. Nauczyłam Michaela trochę angielskiego, opowiadając mu o pięknym kraju Kanadzie, gdzie zimą jest dużo śniegu, z którego lepi się wielkie bałwany, a latem, gdy jest ciepło i zielono, można kąpać się w błękitnych jeziorach. Przed nami w kolejce do odprawy stało kilku kanadyjskich studentów. Zazdrościłam im i zastanawiałam się, jak to jest być Kanadyjczykiem.

- Nie mogę doczekać się powrotu do Toronto - powiedział jeden z nich.
- Ja też - odpowiedział inny. - Było miło, ale nie ma to jak w domu.

W tym momencie, patrząc na tych roześmianych, beztroskich nastolatków, wiedziałam, że będzie nam dobrze w Kanadzie. To miał być nasz nowy dom, gdzie będziemy wolni i bezpieczni, gdzie będziemy patrzeć, jak dorastają nasze dzieci. Nasze miejsce na ziemi.

OD AUTORA

Zahra Kazemi zmarła 11 lipca 2003 roku w Evin.

23 czerwca tego roku kanadyjska fotoreporterka o irańskich korzeniach Zahra Kazemi, robiąc zdjęcia w trakcie manifestacji studentów pod więzieniem Evin, została aresztowana. Wkrótce poinformowano, że pozostaje w śpiączce.

W kilka dni po jej śmierci prezydent Iranu Mohammad-eh Khatami zarządził wewnętrzne dochodzenie w tej sprawie. Syn Kazemi oraz przedstawiciele kanadyjskiego ministerstwa spraw zagranicznych zażądali wydania jej ciała. Choć Iran przyznał, że kobieta zmarła w wyniku pobicia, to pochowano ją na miejscu, bez możliwości zbadania jej ciała przez niezależnych lekarzy. Władze irańskie aresztowały kilku agentów bezpieczeństwa, rzekomo odpowiedzialnych za śmierć Zahry, ale wkrótce ich zwolniono.

Ostatecznie winą obarczono śledczego wywiadu, Mohammada Reza Aghdam Ahmadi, który stanął przed sądem, ale został uniewinniony. Zdaniem prawników rodziny Kazemi, w tym laureatki Pokojowej Nagrody Nobla, Shirin Ebadi, Aghdam Ahmadi był jedynie kozłem ofiarnym.

31 marca 2005 roku doktor Shahram Azam, lekarz pogotowia w teherańskim szpitalu Baghiattulah, ujawnił wstrząsające szczegóły tej sprawy, przekazane rok wcześniej przedstawicielowi ministerstwa spraw zagranicznych Kanady w Szwecji. Zahra

została brutalnie zgwałcona, pobita i podrapana, miała złamane dwa palce, nos, złamane i wyrwane paznokcie, pęknięcie czaszki, zmiażdżony lewy palec u nogi, zmasakrowane stopy.

Nie znałam Zahry Kazemi. W połowie lipca 2003 roku któregoś poranka otworzyłam frontowe drzwi, by zabrać z progu gazetę. Był piękny dzień: świeciło słońce, moje róże i klematisy były w pełnym rozkwicie, więc postanowiłam przeczytać gazetę na ganku. Wyjęłam ją z plastikowej niebieskiej torebki i rozwinęłam: z pierwszej strony uśmiechała się przystojna kobieta o żywych oczach. Zaciekawiło mnie, kim była, więc natychmiast przeczytałam artykuł. Każde słowo było jak pętla zaciskająca mi się na gardle.

Zaczęłam pracę nad moją książką w styczniu 2002 roku. Właśnie skończyłam trzeci rozdział, więc wszystkie wspomnienia z Evin wydawały się całkiem świeże. Wiedziałam, że to, co mi się przytrafiło w więzieniu, nadal dzieje się za jego murami, ale widok twarzy Zahry i jej pięknego uśmiechu nadał tej wiedzy bolesnego i wstrząsającego wymiaru. Umarła jak Mina. Ale twarz Miny nigdy nie pojawiła się na pierwszej stronie żadnej gazety. Świat zauważył śmierć Zahry, ponieważ była Kanadyjką. Gdyby wcześniej zwrócono uwagę i zareagowano na to, co dzieje się w Iranie, Zahra nie zostałaby zamordowana; uratowano by wiele niewinnych ludzkich istnień. Ale świat milczał, także dlatego że wielu świadków, takich jak ja, bało się mówić. Dosyć. Nie pozwolę, by strach nadal mnie paraliżował.

Rano 31 marca 2005 roku zadzwoniła do mnie moja droga przyjaciółka Michelle Shephard - reporterka „Toronto Star", pisząca o Bliskim Wschodzie, terroryzmie i

zagadnieniach bezpieczeństwa. Ucieszyłam się, słysząc jej głos. Miała dla mnie informacje.

329

- Lepiej, żebyś usiadła - uprzedziła.

Usiadłam. Powiedziała mi o raporcie doktora Shahram Azama na temat obrażeń Zahry. Żałowałam, że nic nie mogłam dla niej zrobić. Żałowałam, że nie zginęłam razem z nią. Ale moja śmierć nikomu by nie pomogła. Miałam do opowiedzenia pewną historię. Zahra dała politycznym więźniom Iranu imię i twarz. Teraz była moja kolej, by dać im głos.

331

PODZIĘKOWANIA

Szczerze przyznam - nie wiem od czego ani jak zacząć. Może powinnam wymyślić nowe słowa, gdyż zwykłe „dziękuję" i „jestem wdzięczna" wydają się zbyt powszednie i niewłaściwe i sprawiają, że czuję się, jakbym popełniała jakiś akt zdrady.

Andre, miłości mego życia: głęboko wierzę, że jesteś najuczciwszym i najwierniejszym człowiekiem, jakiego Bóg stworzył. Twoja dobroć to wyzwanie rzucone prawom natury. Stałeś przy mnie, dając mi nadzieję i siłę, by wytrwać. Wiem, jak trudno ci pogodzić się z faktem, że musiałam pójść za głosem serca i napisać tę książkę. Ty jeden zawsze mnie wspierałeś. Dziękuję ci za twoją bezwarunkową miłość, zaufanie i wybaczenie.

Michael i Thomas: dziękuję wam, że jesteście, że otrzymałam od was dar macierzyństwa i miłości. Przez was stałam się w pełni sobą. Dziękuję, że obdarowywaliście mnie waszą energią, zachwytem; dziękuję za waszą cierpliwość podczas tych wielu godzin, które spędziłam nad książką.

Beverly Slopen, moja niezwykła agentko i cudowna współpracowniczko. Przyszłaś mi na ratunek, uczyniłaś tę książkę czymś realnym, podarowałaś ją światu. Twoja rada była mi pomocą w trudnych chwilach. Nigdy nie będę w stanie wyrazić ci całej mojej wdzięczności.

Moi wspaniali wydawcy - Diane Turbide i David Davidar („Penguin" Kanada), Eleonor Birne i Roland Philips („Jnhn

332

Murray Publisher" Wielka Brytania) oraz Liz Stein i Martha Levin („Free Press" Stany Zjednoczone). Dziękuję wam za niezwykłe wsparcie, przemyślane uwagi i błyskotliwe pytania. Wierzyliście, że muszę opowiedzieć moją historię i mądrze prowadziliście mnie przez to przedsięwzięcie.

Jim Gifford: pojawiłeś się jak cud w moim życiu, dodałeś mi odwagi, stając się moim nauczycielem i przyjacielem. Dzięki tobie mój rękopis przeszedł długą drogę i stał się książką. Jestem na zawsze twoją dłużniczką.

Michelle Shephard: dzięki tobie mogłam spojrzeć z perspektywy na moją opowieść. Kazałaś mi zajrzeć głębiej we wspomnienia i przypomnieć sobie detale, które wydawały się niemożliwe do odtworzenia. Pozwoliłaś mi stanąć wobec tego, co podświadomie próbowałam ominąć. W moim sercu masz specjalne miejsce.

Rachel Manely: nieważne jak bardzo będę próbowała wyrazić, co dla mnie znaczysz - i tak mi się to nie uda. Tak, jesteś moim mentorem i kimś dużo ważniejszym. Byłaś dla mnie jak matka, najlepsza przyjaciółka, ukochana siostra. Zawsze będziesz dla mnie wzorcem. Dziękuję ci za wsparcie, za najpiękniejszą, najbardziej niezwykłą recenzję tej książki. Jesteś wielką pisarką, poetką, nauczycielką i prawdziwie wolnym duchem.

Scott Simmie: oboje poznaliśmy, czym jest strata, wysiłek i smutek i oboje znaleźliśmy wolność, szczęście i pociechę w słowie pisanym i w nieoczekiwanym zapachu róż i żonkili - zapachach, które wypełniają życiem i ciepłem tę ogromną pustkę, jaką pozostawia po sobie śmierć.

Joan Clark: musisz być aniołem — inaczej nie potrafię wytłumaczyć sobie twojej dobroci. Twoja dbałość o szczegół jest niewiarygodna. Pomogłaś mi uporządkować fragmentaryczne

wspomnienia, co pozwoliło mi pracować nad moim rękopisem. Twoja przyjaźń to prawdziwe błogosławieństwo.

Stevie Beattie: gdy moje nadzieje legły w gruzach, nieoczekiwanie zjawiłeś się, by dać mi nową nadzieję. Dziękuję ci za to, że wierzyłeś w to przedsięwzięcie i moją zdolność do jego pomyślnego ukończenia. Dziękuję za wszystkie korekty, bezcenne wskazówki i wsparcie.

Olive Koyama: dziękuję za stawianie właściwych pytań i dodawanie mi otuchy.

Lee Goran: to, co wiem na temat pisania, zawdzięczam głównie tobie. Marzę, by umieć pisać tak jak ty. Podnosiłeś mnie na duchu, gdy wątpiłam, że kiedykolwiek skończę tę książkę. Otworzyłeś mi drzwi, które przywiodły mnie do tego miejsca. Dziękuję za nieskończoną dobroć i bezwarunkową przyjaźń.

Gillian Bartlett: pomogłaś mi uwierzyć w moje własne zdolności pisarskie. Nigdy nie znałam kogoś tak pełnego energii, wielkodusznego i mądrego jak ty. Twoja radość życia udziela się wszystkim wokół i czyni świat lepszym, szczęśliwszym miejscem.

Karina Dahlin, Kim Echin, Kent Nussey i wszyscy moi przyjaciele oraz wykładowcy w School of Continuing Studies na uniwersytecie w Toronto: bez waszej pomocy ta książka nigdy by nie powstała. Podobnie jak ja, macie wiarę w siłę literatury oraz w to, że droga do uzdrowienia naszego nękanego przemocą świata zaczyna się od wolnego, wypowiedzianego głośno słowa.

Martha Batiz Zuk i Sonia Worotynec. Dziękuję wam za dar przyjaźni, za wiarę w sens mojego wysiłku, za wszelkie cenne uwagi, które pokazywały mi drogę, gdy nie wiedziałam, którędy iść dalej. I dziękuję za wszystkie wasze e-maile, które pozwalały mi nie tracić kontaktu ze światem, gdy pogrążona byłam

w pracy nad rękopisem. Jesteście moim wybawieniem. Martha, zawsze podnosiłaś mnie na duchu, gdy czułam się zniechęcona. Gdybym mogła wybrać sobie siostrę, twoje imię byłoby na samej górze mojej listy.

Panie z klubu literackiego: Romana Dolcetti, Karen Eckert, Neva Lorenzon, Flavia Silano, Joanne Thomson i Dorothy Whelan. Przez czternaście lat oddawałyśmy się wspólnemu czytaniu. Cóż to była za podróż! Przyjęłyście mnie do swojego kręgu, gdy byłam samotna i obca; potraktowałyście mnie tak, jakbym była jedną z was, odnalezioną po latach kuzynką; okazywałyście mi tyle serca, dzieliłyście się doświadczeniami

wychowawczymi i przepisami. Zechciałyście przeczytać pierwszy szkic tej książki — jeszcze surowy i koślawy, obdarowując mnie potem słowami pełnymi wsparcia i zachęty.

Mary-Lynn VanderWielen: dziękuję, że pozwoliłaś mi poczuć się jak u siebie oraz za uważną redakcję mojego pierwszego brudnopisu.

Jeszcze wiele specjalnych podziękowań dla mojego szefa, współpracowników i stałych klientów Swiss Chalet[4], którzy okazali mi wiele dobroci, wsparcia i zrozumienia.

Zahra Kazemi. Twoja brutalna śmierć była potwierdzeniem, że historia więźniów politycznych w Iranie musi być opowiedziana - dałaś nam nazwisko i twarz. Dzięki Tobie świat dowiedział się o okrucieństwach Evin. Spoczywaj w pokoju.

Ta książka jest dla wszystkich moich towarzyszy niedoli.

O wszystkich pamiętam. Kocham was.

Wybaczcie mi, proszę, moje długie milczenie i wiele błędów.

4 Swiss Chalet - kanadyjska sieć restauracji,

WYZNANIA KOWERTYTY

Autor Ks. Robert Hugh Benson
Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 5
ROZDZIAŁ I 9
ROZDZIAŁ II 53
ROZDZIAŁ III 71
ROZDZIAŁ IV 93
ROZDZIAŁ V 117
ROZDZIAŁ VI 131
ROZDZIAŁ VII 145
ROZDZIAŁ VIII 159
WYZNANIE WIARY 185

Numer strony z książki 5

PRZEDMOWA

Poniższe rozdziały w swej zasadniczej części były najpierw publikowane w amerykańskim czasopiśmie katolickim „Ave Maria" w latach 1906-1907, a niniejsza edycja, z pewnymi uzupełnieniami i poprawkami, ukazuje się dzięki łaskawej zgodzie redaktora tegoż czasopisma, ks. Hudsona.

W okresie, który upłynął od chwili, gdy tekst ukazywał się w odcinkach, autor otrzymał ogromną liczbę sugestii, że powinno się je wydać w formie książkowej i - po długim wahaniu - przychylił się do tych próśb. Wahał się częściowo dlatego, że wydawało mu się naprawdę wątpliwe, aby takie wydanie czemukolwiek służyło, a także ponieważ od czasu do czasu rozważał znaczne poszerzenie tekstu i dołączenie do niego dalszych „wyznań konwertyty", od momentu konwersji. Jednak obecnie porzucił ten pomysł, ponieważ przeprowadzenie jakichkolwiek rzeczywistych porównań pomiędzy gwałtownie blaknącym w jego pamięci obrazem angli-

kanizmu, a stale pogłębiającymi się doświadczeniami religii katolickiej, okazało się dla niego wyjątkowo trudne. Kardynał Newman porównuje uczucia nawróconego z anglikanizmu do tych, jakich w baśni doświadcza człowiek, który po całonocnej wędrówce przez miasto czarów odwraca się po wschodzie słońca, aby jeszcze raz na nie spojrzeć i - ku swemu zdumieniu - stwierdza, że budowli już tam nie ma. Znikły jak widma i mgły w świetle budzącego się dnia. To właśnie stwierdził autor niniejszego dzieła. Nie jest już w stanie, jak w pierwszych miesiącach po swojej konwersji, porównywać dwóch systemów wiary, ponieważ ten, który porzucił, nie wydaje mu się już w ogóle spójny. Istnieją oczywiście skojarzenia, wspomnienia i uczucia, które pozostały w jego umyśle - niektóre z nich najświętsze i drogie jego sercu. Jest szczęśliwy, mogąc nadal uważać za swych przyjaciół liczne osoby, które wciąż odnajdują w tych skojarzeniach i wspomnieniach system, który uważają za religię ustanowioną przez Jezusa Chrystusa. Jednak on sam nie widzi w nich już nic więcej, niż tylko cienie,

fragmenty i dążenia oddzielone od swego centrum i przetworzone w czysto ludzką budowlę, nie posiadającą fundamentu ani trwałości. Jednak zupełnie nie ma poczucia goryczy - w najgorszych doświadczeniach cza-

sami odczuwa zaledwie ślad zniecierpliwienia na myśl o tym, że cienie opóźniały go tak długo i że nie mógł posiąść wcześniej Boskiej prawdy. Nie może jednak uczciwie porównać tych dwóch systemów, tak, jak nie można adekwatnie porównywać snu z rzeczywistością. Porzucił zatem próbę - która z braku wolnego czasu tak czy inaczej byłaby praktycznie bezcelowa - umieszczenia obok siebie swych sennych wspomnień o anglikanizmie oraz historii swoich realnych przygód w świetle słońca Odwiecznej Prawdy. Publikuje natomiast historię tego długotrwałego procesu, przez który przeszedł od jednego do drugiego, wyłącznie jako radę dla licznych przyjaciół i pytających. Jest świadom egotyzmu, bijącego z tego typu stron, ale musi się jeszcze nauczyć, jak można bez tego napisać autobiografię.

Ks. Robert Hugh Benson
Edynburg, listopad 1912 r.

ROZDZIAŁ I

Kiedy stanie się wreszcie na szczycie, wyjątkowo trudno jest prześledzić drogę, którą się przeszło. Wije się ona, wznosi, opada, rozszerza i zwęża, co powoduje dezorientację. Także wykrzykiwane z dołu komentarze przyjaciół i krytyków nie przyczyniają się do wyjaśnienia sytuacji.

Mówiono mi, że zostałem katolikiem, ponieważ byłem przygnębiony niepowodzeniem i dlatego, że byłem podniecony sukcesem, ponieważ byłem obdarzony wyobraźnią i ponieważ nie byłem spostrzegawczy, ponieważ nie miałem wystarczająco dużo nadziei i ponieważ miałem zbyt wiele nadziei, brakowało mi wiary i zbytnio ufałem, byłem zbyt gorliwy i zbyt zrozpaczony, dumny i małoduszny. Mówiono mi nawet, od czasu pierwszej publikacji tych pism, że nigdy naprawdę nie rozumiałem Kościoła anglikańskiego. To oczywiście możliwe, ale jeśli tak, nie wynikało to z pewnością z braku możliwości. Wychowywałem się, jak zobaczycie, w domu duchowne-

go. Przez dziewięć lat byłem duchownym w mieście i na wsi oraz we wspólnocie zakonnej. Mój ojciec był duchowym przywódcą wspólnoty anglikańskiej. Moja matka, bracia i siostra są wciąż jej członkami, jak również wielu moich przyjaciół. Do święceń przygotowywał mnie najwybitniejszy anglikanin swoich czasów. Na koniec stałem się przekonanym zwolennikiem Wysokiego Kościoła[1]. Teraz, kiedy trzymam w dłoni pióro, wydaje mi się, że nigdy przedtem nie próbowałem tak naprawdę rozsupłać tych nici i że to nierozważnie z mojej strony próbować tego teraz. To niebezpieczne. Wyjątkowo łatwo się oszukać i wyjątkowo trudno nie być zażenowanym, czy zadowolonym z siebie, albo nie widzieć tylko tego, co chciałoby się zobaczyć. Przede wszystkim zaś istnieje

obawa, że prawdopodobnie będzie się bardzo nieprzekonywującym dla innych. Nie można bowiem śledzić prowadzenia Ducha Bożego ani rozpoznawać Jego działań w sekretnych komnatach duszy. Czasem wydaje się, że pozwala On dobru odejść i wydobywa zamiast tego dobro ze zła, rzucając światło w świadomie przyjętą ciemność.

1 W ramach Kościoła anglikańskiego od XIX wieku wyróżnia się konserwatywny, kultywujący zbliżoną do katolickiej liturgię, *High Chuch* - Wysoki Kościół oraz bardziej ludowy i bliższy kalwinizmowi *Low Chuch* - Niski Kościół - przyp. red.

11

Zatem w najlepszym wypadku można tylko opisać zewnętrzne cechy krainy, przez którą wędrowała dusza - skrzyżowania, przeszkody, wąwozy - i przekazać pewnego rodzaju sprawozdanie z konsultacji, odbywanych po drodze. Poza wszystkim, wiara to Boże działanie, które dokonuje się w ciemności, nawet jeśli może się wydawać, że jest ono zawarte w rozumowych argumentach i faktach historycznych. Trzeba bowiem pamiętać, że dwie równie szczere i rozumne dusze mogą napotkać te same zewnętrzne dowody i wyciągnąć z nich wzajemnie wykluczające się wnioski. Rzeczywiste sedno sprawy leży gdzie indziej... Zatem katechumeni muszą pamiętać, że podczas gdy z jednej strony muszą oczywiście uprzątnąć teren poprzez działanie intelektu, z drugiej strony o wiele istotniejsze jest, aby się modlili, oczyszczali swą motywację i oddawali się Bogu.

Sądzę, że przede wszystkim dobrze będzie opisać, na tyle, na ile to możliwe, moją początkową religijną edukację i postawę.

Wychowałem się w umiarkowanej szkole myślenia Wysokiego Kościoła i w sposób naturalny przyjąłem takie stanowisko jako najbardziej reprezentatywne dla wspólnoty anglikańskiej. Uczyłem się - należałoby po-

12

wiedzieć, na tyle, na ile mogłem je zrozumieć - doktryn „duchownych karolińskich". Uczono mnie, abym był pełen szacunku, zrównoważony, antyrzymski, abym wierzył w Rzeczywistą Obecność bez jej definiowania, bym cenił wspaniałość, dostojeństwo i piękno w celebrowaniu nabożeństw i studiował najpierw Biblię w ogóle, a potem Nowy Testament. Wydaje mi się, jeśli mogę tak powiedzieć bez impertynencji, że moja edukacja religijna była wyjątkowo mądra. Interesowałem się religią, uczęszczałem do dostojnych katedr i kościołów. Pozwalano mi wychodzić przed kazaniem. Słuchałem opowiadań dr Neale'a i alegorii dr Wilberforce'a oraz historii pierwszych męczenników chrześcijańskich, a cnoty, które stawiano mi za wzór jako najbardziej godne podziwu, to prawdomówność, odwaga, honor, posłuszeństwo i oddawanie czci. Nie sądzę, abym kochał Boga świadomie, ale przynajmniej nigdy nie lękałem się gdy Go ukazywano, ani nie przerażała mnie groźba piekła. Sądzę, że przyjmowałem Go dość mało emocjonalnie, jako uniwersalną Rodzicielską Obecność i Autorytet. Osobę Naszego Pana rozumiałem bardziej z Ewangelii, niż z duchowego doświadczenia. Myślałem o Nim w czasie przeszłym i przyszłym, rzadko w teraźniejszym.

13

Wpływ mego ojca na mnie był zawsze tak ogromny, że nie mam nadziei, iż uda mi się go opisać. Nie sądzę, aby ojciec dobrze mnie rozumiał, ale jego osobowość była tak

dominująca i natarczywa, że brak tego zrozumienia czynił bardzo niewielką różnicę. Ojciec kształtował i modelował moje poglądy na kwestie religijne w taki sposób, że dopóki żył, wydawało mi się to pewnego rodzaju bluźnierstwem mieć inne zdanie, niż on. Pewne punkty w jego systemie wiary wprawiały mnie w zakłopotanie, wtedy tak samo, jak i teraz. Jednak nie wytworzyły one w mym umyśle żadnego poważnego pytania co do solidności i prawdziwości jego wiary - nie bardziej, niż intelektualne trudności w Bożym Objawieniu tworzą wątpliwości w moim umyśle obecnie. Był on, mówiąc ogólnie, zwolennikiem Wysokiego Kościoła ze starej szkoły. Przejawiał głębokie umiłowanie dostojeństwa i splendoru w zakresie Bożego kultu, wielkie poczucie autorytetu Kościoła oraz prezentował silnie ortodoksyjne stanowisko w odniesieniu do głównych zasad chrześcijańskiego wyznania wiary. Mimo że mówił, częściowo żartobliwie, ale z dużą dozą powagi, iż tak naprawdę powinien być kanonikiem we francuskiej katedrze, mimo że każdego dnia sumiennie odmawiał poranną i wieczorną modlitwę Kościoła anglikańskiego, mimo

14

że żywił ogromną miłość do historii Kościoła i posiadał głęboką wiedzę zarówno na temat tejże historii, jak i liturgii chrześcijańskich oraz pism Ojców Kościoła, to jednak, w dość nieoczekiwanych punktach, jak mi się wydaje, ponosił porażkę w przestrzeganiu swoich zasad. Nie ma na przykład obyczaju głębiej zakorzenionego w starożytności, czy wyraźniej nakazanego w *Modlitewniku powszechnym*[2]*,* niż post piątkowy. Nie istnieje niemalże bardziej pierwotna zasada dyscypliny, niż zakaz zawierania małżeństwa dla mężczyzny, który otrzymał już wyższe święcenia. Żadna spośród dyskutowanych kwestii, dotyczących małżeństwa, nie jest też, jak sądziłem, bardziej oczywista, niż to, że zwolnienie jednego z partnerów z przysięgi małżeńskiej, z pozwoleniem na powtórne małżeństwo, równocześnie uwalnia z tego związku drugiego partnera. Jednak wciąż nie jestem w stanie zrozumieć, pamiętając entuzjastyczne uwielbienie mego ojca dla tego, co mogę nazwać zasadami Kościoła, w jaki sposób usprawiedliwiał on - a jestem przekonany, że usprawiedliwiał - swój stosunek do tych trzech spraw. Nie pamiętam bowiem, aby kiedykolwiek

2 *Book of* Common *Prayer* - Księga Wspólnej Modlitwy, czyli *Modlitewnik powszechny,* to opracowanie w 1549 roku anglikańskiej teologii stworzone pod kierunkiem protestanckiego arcybiskupa Canterbury, Thomasa Cranmera, przy udziale króla Henryka VIII - przyp. red.

15

powstrzymywał się od jedzenia mięsa w piątek czy jakiegokolwiek innego dnia, chociaż wiem, że umartwiał się na inne sposoby. Nie wysuwał żadnych obiekcji, chyba, że na gruncie czysto prywatnym, wobec anglikańskiego kleru czy biskupów, zawierających małżeństwa. Wiem też, iż utrzymywał, że kiedy rozwód został orzeczony zgodnie z prawem danego terytorium, stronie winnej nie wolno szukać błogosławieństwa Kościoła dla kolejnego związku, podczas gdy strona „niewinna" może to uczynić zupełnie swobodnie. Nigdy też nie rozumiałem i nadal nie rozumiem, w jaki sposób mój ojciec interpretował słowa, Wierzę w święty Kościół powszechny (katolicki)". Wiem, że wykluczał z zewnętrznej jedności te wspólnoty chrześcijańskie, które nawet nie rościły sobie prawa do sukcesji biskupiej. Wahał się, jak mogę dziś stwierdzić, co do tego, czy Kościół rzymski, wyznając doktryny, które ojciec uważał za heretyckie, utracił swoje miejsce w ciele Chrystusa, czy też nie. Jednak największą sympatię i troskę ojciec

okazywał wobec pewnych grup chrześcijan wschodnich, których dogmaty zostały wyraźnie potępione przez sobory, uznawane przez niego samego za ekumeniczne (powszechne).

Nigdy naprawdę nie rozumiałem jego postawy wobec takich doktryn, jak te, dotyczące sakramentu po-

kuty. Stanowczo popierał teorię, że Jezus Chrystus dał swoim przedstawicielom władzę, aby „głosić i zapowiadać jego pokutującemu ludowi odpuszczenie i przebaczenie grzechów"[3]. W praktyce, w pewnych kryzysowych sytuacjach mojego życia, kiedy mówiłem mu, że chciałbym pójść do spowiedzi, ojciec sam polecał mi „dyskretnego i uczonego" duchownego, do którego powinienem się zwrócić. Jednak, o ile wiem, on nigdy nie namawiał nikogo do tej praktyki i sam nigdy nie był u spowiedzi. Wierzył zatem w Moc Kluczy, choć zdawał się jednocześnie sądzić, że tego rodzaju ulgi należy szukać tylko wtedy, gdy nie można osiągnąć pokoju umysłu w inny sposób - chyba, że faktycznie utrzymywał, co uważam za możliwe, iż moc ta jest skutecznie realizowana w publicznych „absolucjach", wypowiadanych podczas nabożeństw Kościoła. Wydaje się on zatem pozornie sądzić, że władza, udzielona z tak niezwykłą powagą przez Chrystusa Jego Apostołom, nie była wcale nawet normalnie konieczna do przebaczenia grzechu śmiertelnego popełnionego już po chrzcie.

Teraz jestem absolutnie przekonany, że mój ojciec sam nie wierzył w sposób niekonsekwentny - że w istocie miał zasady, które - na potrzeby jego własnego umysłu -

3 Cytat z tekstów liturgicznych zawartych w *Modlitewniku powszechnym.*

godziły te oczywiste sprzeczności. Nigdy jednak nie wiedziałem i nadal nie wiem, jakie były te zasady. Bowiem chociaż ojcu nic nie sprawiało większej przyjemności, niż kiedy jego dzieci radziły się go w sprawach religijnych, w rzeczywistości nie był zbyt dostępny dla bojaźliwych umysłów. Zazwyczaj nieco się obawiałem okazywania ignorancji w jego obecności, a jeszcze bardziej - zaszokowania go. Nie zdarzyło się ani razu, w przypadku rzeczywistej trudności, aby nie był wobec mnie wrażliwy i delikatny. Jednak jego silna osobowość i niemal fanatyczna wiara stale tworzyły we mnie złudzenie, że uważałby za niegodne syna, gdybym zrobił coś innego, niż natychmiast przychylił się do jego osądu. W efekcie często zupełnie nie wiedziałem, jaki jest ten osąd.

W naszym domu zatem religię zawsze ubarwiała i ożywiała osobowość mojego ojca. Jeszcze teraz pamiętam poczucie skończoności i pełni, które to przynosiło. Poranne i wieczorne nabożeństwa, najpierw w niewielkiej kaplicy domowej w Lincoln, gdzie mój ojciec był kanclerzem, między moim pierwszym a piątym rokiem życia, potem w pięknej, małej kaplicy w Lis Escop, w Truro, gdzie był biskupem jeszcze przez jakiś czas po moich trzynastych urodzinach, a w końcu w cudownych kaplicach w Lambeth i Paddington, po wyniesieniu go

na stolicę w Canterbury - te nabożeństwa, których każdy szczegół mój ojciec obmyślał i wypełniał w sposób liturgiczny i ze czcią, wciąż mają dla mnie dziwny aromat, którego,

jak przypuszczam, moja pamięć nigdy nie zagubi.

Inne sposoby, jakimi mój ojciec wpływał na moją religijność, były następujące.

W niedzielne popołudnia na wsi spacerowaliśmy z nim, raczej powoli i w skupieniu, przez około półtorej godziny, i podczas tych wypraw jedno z nas zazwyczaj czytało na głos jakąś religijną książkę. Nie sądzę, aby - z chłopięcego punktu widzenia - książki te były zbyt dobrze dobrane. Przy takich okazjach często czytywaliśmy wiersze George'a Herberta i te bardzo szczególne, uczone i pomysłowe medytacje wywoływały we mnie czasem nagły dreszcz przyjemności, ale daleko częściej - rodzaj rozpaczliwego zniecierpliwienia. Albo znów czytany był jakiś niekończący się żywot świętego lub tom historii Kościoła, czy też książka dziekana Stanleya o Ziemi Świętej. Tylko raz, gdzieś na początku lat osiemdziesiątych, przypominam sobie z prawdziwą przyjemnością, jak mój ojciec fascynował mnie przez około pół godziny, czytając na głos podczas spaceru historię męczeństwa św. Perpetui i jej towarzyszek. Pamiętam też

niepohamowany lęk, z jakim niebawem odkryłem, że ojciec tłumaczył na głos, bez przygotowania, doskonałą angielszczyzną i bez chwili zawahania, łacińskie A*eta Martynom.*

Na zakończenie tych niedzielnych przechadzek, a czasami także w dni powszednie po śniadaniu, szliśmy do gabinetu ojca na czytanie Biblii lub Nowego Testamentu. Trudno opisać te lekcje. Przez większą część czasu mój ojciec komentował nieprzerwanie i błyskotliwie, chociaż często znacznie przekraczało to moją zdolność pojmowania. Od czasu do czasu stawiał pytania i okazywał wielkie zadowolenie, gdy odpowiadaliśmy inteligentnie, a jeszcze większe, kiedy sami z siebie stawialiśmy rozsądne pytania, natomiast raczej wielkie rozczarowanie, kiedy byliśmy bierni lub reagowaliśmy mało inteligentnie. Wszystko to wyjątkowo stymulowało intelekt. Był to też zawsze rodzaj wysiłku, ale teraz sądzę, że pewna wada tych lekcji polegała na dominacji elementu rozumowego nad duszą. Nie pamiętam, aby te lekcje czyniły miłość do Boga łatwiejszą. Były zawsze interesujące, a czasami pasjonujące, ale - przy całym szacunku dla pamięci mojego ojca - nawet teraz nie wierzę, że rozwinęły we mnie duchową stronę religii. Dla niego samego, przy jego wielkiej duchowości, było dość naturalne, że jego dusza znajdowała przyjem-

ność w działaniu na płaszczyźnie intelektualnej, naukowej. U mnie spowodowało to poważną skłonność, aby uważać, że intelektualizm i Nowy Testament powinny znajdować się w samym sercu religii. Uważam, że dla dziecka istnieją inne, bardziej naturalne formy niż ta intelektualna, w których może się kształtować jego życie duchowe: małe elementy obrządku, połączone, na przykład, z odmawianiem dziecięcych modlitw, akty czci, takie jak znak krzyża czy odmawianie Różańca, symboliczne obiekty kultu, takie jak krucyfiksy czy rzeźby oraz - dla nauki - niemal niekończące się używanie atrakcyjnych i dobrze narysowanych obrazków - wszystko to, jak uważam, stanowi lepsze narzędzie do kształtowania i rozwijania życia duchowego dziecka, niż metody intelektualne. Pamiętam na przykład, że podczas gdy poezje George'a Herberta zazwyczaj nudziły mnie i irytowały, to prawdziwą atrakcję stanowiły dla mnie jego

oryginalne pomysły z wierszy *Skrzydła wielkanocne* czy *Ołtarz* - to jest kontury, które tworzą wersety, wydrukowane na stronie[4].

Co się tyczy moralności, także byłem nieco zakłopotany postawą mojego ojca. Miał bardzo silne poczucie

4 Autor ma na myśli tzw. *shaped verses,* kiedy układ graficzny wiersza na stronie oddaje kształt tytułowego przedmiotu - przyp. tłum.

obowiązku w kwestii posłuszeństwa i to poczucie, jak sądzę, raczej przytłaczające w swej surowości, do pewnego stopnia zaciemniało w moim umyśle różne stopnie obiektywnego grzechu. W dzieciństwie dwa czy trzy grzechy wyróżniały się dla mnie jako wyjątkowo niegodziwe - takie jak kłamstwo, kradzież i okrucieństwo. Ale poza tym praktycznie wszystkie inne grzechy wydawały mi się mniej więcej takie same. Wspinanie się na druciane ogrodzenie, które otaczało podjazd w Lis Escop, tak, aby postawić stopę gdziekolwiek, z wyjątkiem punktu, w którym drut przebija pionowe słupki (mój ojciec kazał mi zawsze tak robić, aby uniknąć rozciągania drutu) wydawało mi się mniej więcej równie niegodziwe, jak złoszczenie się, dąsanie czy skąpstwo. W ten sposób, do pewnego stopnia, czyjaś ocena moralności była, jak sądzę, nieco stępiona, ponieważ zapomnienie o poleceniu albo zlekceważenie go w chwili zaślepiającego podniecenia mój ojciec karał z takim gniewem, jakby to było rozmyślne moralne przewinienie. Kiedyś, później, w Eton, zostałem oskarżony o ciężkie okrucieństwo w stosunku do innego chłopca i niemal mnie za to wychłostano. Tak się złożyło, że byłem niewinny i ostatecznie oczyściłem się całkowicie z zarzutu po bardzo wnikliwym przesłuchaniu przez dyrektora. Jednak przez pewien okres po

tym, jak wieści o oskarżeniu dotarły do mego ojca, kiedy podczas wakacji przebywałem w domu, przerażająca atmosfera ojcowskiego oburzenia niemal sparaliżowała mój umysł i zupełnie nie byłem w stanie się bronić, poza łzami i milczącą rozpaczą. Przez cały czas słabą pociechę stanowiła dla mnie świadomość, że nawet gdybym był winny - a w tym czasie byłem tak zmieszany, że naprawdę nie bardzo wiedziałem, czy jestem winny, czy nie - mój ojciec prawdopodobnie nie będzie mógł być na mnie bardziej zły niż był, na przykład, kiedy rzucałem kamieniami w złotą rybkę w sadzawce albo bawiłem się palcami podczas modlitw.

Taki był, mniej więcej, wpływ mego ojca na moje życie religijne. Nie uważam, jak już powiedziałem, że ojciec ułatwił mi pokochanie Boga, ale niewątpliwe zaszczepił w mym umyśle niemożliwe do wykorzenienia poczucie Władzy Moralnej we wszechświecie, potężnej Mocy, stojącej za zjawiskami, surowego i uporządkowanego dostojeństwa, z którym ta Moralna Moc się przedstawia. On sam, cudownie czuły i kochający, mocno pragnął mojego dobra oraz - czego nie mogłem nie wiedzieć - we wzruszający sposób był żądny mej miłości i zaufania. Jednak jego ogromna obawa o mnie do pewnego stopnia zaciemniała ogień jego miłości lub raczej

powodowała, że oddziaływał na mnie raczej jako ciepło, niż jako światło. Ojciec zdominował mnie całkowicie swoją siłą i kiedy umarł, czułem - jak powiedział mi pe-

wien człowiek na podstawie własnego, porównywalnego doświadczenia - jakby zdjęto dach ze świata.

W mojej prywatnej szkole w Clevedon uczęszczaliśmy do kościoła nieco bardziej „wysokiego", niż te, do których byłem przyzwyczajony. Obejmował on mroczne sanktuarium o mistycznym wyglądzie, z żelaznymi i mosiężnymi wrotami. Księża nosili kolorowe stuły, a w liturgii stosowano śpiewy gregoriańskie. Ale absolutnie nie przypominam sobie, aby zaskoczyła mnie jakaś różnica doktrynalna w stosunku do tego, czego się nauczyłem wcześniej, chociaż byłem, jak sądzę, nieco przestraszony i ciekawy drobnych odchyleń w ceremoniale i z pewnością zdeprymowany rodzajami śpiewów gregoriańskich, jakie wykonywaliśmy.

Natomiast w Eton znalazłem się z powrotem w znajomej akademickiej atmosferze prostego dostojeństwa, pięknego śpiewu i nieokreśloności dogmatu. Tb tutaj, jak sądzę, powinienem był zostać wprowadzony w świat głębokich doznań religijnych. Ale nie zostałem, ani - o ile wiem - żaden inny chłopiec spośród moich zna-

jomych. Moje bierzmowanie opóźniono o rok czy dwa, ponieważ uważano, że byłem wobec niego obojętny - i tak istotnie było. Postrzegałem je jako odpowiednią ceremonię, której należy się poddać z powagą i która stanowi rodzaj duchowego wejścia w wiek dojrzały. Byłem naprawdę zaskoczony, kiedy zapytawszy w końcu ojca o termin mojego bierzmowania, ponieważ większość moich przyjaciół już je otrzymała, uzyskałem odpowiedź, że powinienem był zostać bierzmowany rok wcześniej, ale ceremonię przełożono, gdyż nie wydawałem się go pragnąć. Ponieważ jednak wreszcie podjąłem inicjatywę, bierzmowanie odbędzie się, kiedy zechcę. Słuchałem tego z lekkim poczuciem niesprawiedliwości, ponieważ tak się przyzwyczaiłem, aby w sprawach religii podążać za przewodnictwem mojego ojca, że nigdy nawet nie przyszło mi na myśl, iż w jakiejś kwestii powinienem sam przejawić inicjatywę.

Ale nawet bierzmowanie, w połączeniu z pełnymi miłości i robiącymi wrażenie pogadankami mego ojca, nie spowodowało we mnie żadnej różnicy. Aby się przygotować, chodziłem do *tutora*[5], który rozmawiał ze mną sześć razy, głównie o moralności i potrzebie pracowito-

5 (Ang.) nauczyciel, wychowawca, opiekun naukowy - przyp. red.

ści. Nie pamiętam, żeby wiele mówiono na temat doktryny- było to raczej uważane za oczywiste. Na przykład niepewnie sugerowano mi rodzaj nieformalnej spowiedzi, chociaż nie padło ani słowo o rozgrzeszeniu i w rzeczywistości pomysł czegoś takiego był mi całkowicie obcy. Odpowiedziałem, że nie mam nic, co chciałbym ujawnić. W końcu podarowano mi grubą, nieatrakcyjną książkę *Personal Religion* dr Goulburna. Odnalazłem ją rok lub dwa lata temu i zauważyłem, że kartki nadal nie są porozcinane. W rzeczywistości cała sprawa wywarła na mnie tak niewielkie wrażenie, że nie pamiętam nawet, który biskup celebrował wtedy ceremonię, chociaż sądzę, że musiał to być słynny historyk dr Stubbs z Oksfordu.

Jedynym wydarzeniem, związanym z moim bierzmowaniem, które tkwi naprawdę wyraźnie w mym umyśle, jest niepokojąca narada, odbyta później z trzema przyjaciółmi,

w związku z tym, czy przyzwoicie jest grać w *fives*[6] po południu, czy też bardziej właściwe byłoby spędzanie tego czasu w stosownej ciszy. Uważam, że bynajmniej nie byliśmy hipokrytami ani nie odnosiliśmy się do sprawy pogardliwie. Chcieliśmy robić to, co było właści-

6 Gra podobna do *squasha,* z tą różnicą, że gracze noszą skórzane rękawice i odbijają piłkę obiema rękami. Bardzo popularna w szkołach od połowy XIX wieku - przyp. tłum.

we w tej kwestii, a jeśli dałoby się z tym pogodzić grę w *fives,* to tym lepiej. Zdecydowaliśmy się grać i robiliśmy to w sposób nieco bardziej ustatkowany. Wkrótce potem moja matka dała mi mały srebrny krzyż maltański z wygrawerowaną datą mojego bierzmowania - 26 marca 1887 roku. Przez jakiś czas nosiłem go na łańcuszku od zegarka - ponieważ w Eton w tamtym czasie istniał równie słaby opór, jak i słaby entuzjazm wobec religii - a obecnie go zgubiłem.

Sądzę, że bardziej pod wrażeniem byłem raczej w dniu Komunii. Wszystko to było niezwykłe i tajemnicze, ponieważ przedtem tylko raz w życiu uczestniczyłem w nabożeństwie. Niejasno wierzyłem, że wchodzę w bliższą, niż kiedykolwiek przedtem, relację z moim Boskim Władcą. I chociaż byłem nieco przytłoczony myślą, że w przyszłości muszę zachowywać się lepiej, wierzyłem, że szczerze mam taki zamiar.

Z tamtego okresu pamiętam też dwa inne zdarzenia w powiązaniu z religią. Pierwszym było moje odkrycie, w opuszczonym pokoju w wieży w Lambeth, egzemplarza *Modlitw* dr Kena dla studentów z Winchester, które jakoś przemówiły do mojej wyobraźni, a mój ojciec z wielką przyjemnością napisał w książce moje imię, kiedy go zapytałem, czy mogę ją zatrzymać. Używałem

tej książki pilnie przez kilka miesięcy, ponieważ, jak sądzę, podobała mi się jej angielszczyzna i pewna wyszukana formalność. Potem całkowicie porzuciłem moje modlitwy i jedynie chodziłem do Komunii - chociaż, jak sądzę, za każdym razem z względnie dobrymi intencjami - tak często, jak to było konieczne, aby uniknąć zwracania uwagi.

Drugie wydarzenie było całkowicie nietypowe dla Eton. Syn ewangelickiego dostojnika przeszedł w domu pewien rodzaj kryzysu religijnego i z godną pochwały gorliwością zabrał się do pracy nad swoimi kolegami. Byłem pośród nich i namówił mnie, razem z jednym z moich przyjaciół, abyśmy wzięli udział w czytaniu Biblii, połączonym z modlitwą, w jego pokoju. Zebrało się ze czterech innych chłopców i siedzieliśmy tam z przerażeniem, wymieniając ukradkowe spojrzenia, podczas gdy nasz lider objaśniał. Na dźwięk kroków na zewnątrz Biblie znikały jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, a ćwiczenia te, jak pamiętam, zakończyły się po dwóch spotkaniach nagłym niepohamowanym wybuchem śmiechu ze strony mego szczególnego przyjaciela. Siedział tam, czerwony na twarzy, łzy płynęły mu po policzkach, a śmiech wydobywał się z niego w następujących po sobie wybuchach, podczas gdy pozostali na

przemian chichotali i zerkali na naszego prowadzącego. Sądzę, że cała sprawa byłaby wyjątkowo szkodliwa, gdyby w jakikolwiek sposób na nas wpłynęła. Na szczęście tak się nie stało i odeszliśmy z niezmienioną opinią, że gorliwość tego rodzaju to raczej kiepska i bezwartościowa forma.

Jednak nasz ewangelizator nie zniechęcił się, a jego kolejna próba była poważniejsza. Zdołał jakoś namówić jednego z absolwentów, aby przyjechał do Eton i zwrócił się do mieszkańców swego domu studenckiego, co ten zrobił, przykro powiedzieć, w obecności przełożonego domu. To było okropne. Wygłosił pełną emocji mowę, która praktycznie stanowiła otwartą spowiedź' na temat jego złego postępowania w szkole. Nie sądzę, abym kiedykolwiek widział chłopców równie szczerze przerażonych - tak naprawdę nie treścią jego historii, ale przerażającą „niewłaściwością" mówienia o tym na forum publicznym.

Ta sama postawa wobec moralności manifestowała się na inne sposoby. Faktycznie nabożeństwa w kaplicy w Eton zazwyczaj miały niewiele wspólnego z przeżyciem religijnym. Były raczej artystyczne, bardzo akademickie i wyrażały, jak sądzę, rodzaj oficjalnego hołdu dla Boga Wszechmogącego, tak samo, jak owacja dla Królowej

(kiedy ta nas odwiedzała, albo kiedy my, jak z okazji jej pierwszego jubileuszu, pojechaliśmy do zamku, aby się z nią spotkać) wyrażała naszą lojalność wobec Wiktorii. Osobiście możesz być do tego nastawiony entuzjastycznie lub nie, ale przynajmniej musisz okazać odpowiedni szacunek. Od czasu do czasu jednak, najczęściej jakiś mistrz duchowny podejmował rzetelną próbę osobistego odwołania się w kazaniu do sumień swoich słuchaczy, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnienia czystości. Jego słuchacze zaś przeważnie w ogóle nie posiadali w tej sprawie wspólnego kodeksu. Każdy chłopiec mógł być pod tym względem najdziwaczniej zły lub skrupulatnie drobiazgowy, bynajmniej nie tracąc szacunku swych kolegów. Była to, zgodnie z kodeksem Eton tamtego czasu, po prostu kwestia osobistego gustu. Niektórych rzeczy nie było wolno: nie mogłeś być nikczemny, tchórzliwy, znęcać się nad innymi, ani być złodziejem, ale w tamtej kwestii mogłeś dokonać wyboru, nie będąc uznanym ani za łajdaka - w jednym przypadku, ani za świętoszka - w drugim. Zatem te apele z ambony, wygłaszane zwykle z dużą dozą szczerej żarliwości, były postrzegane po prostu jako nieco absurdalne. Władze miały oczywiście swój pogląd na ten temat - wiedzieliśmy to - a my mieliśmy inny. Te płomienne przemówienia nie robiły na

nas żadnego wrażenia - ponieważ kaznodzieja w ogóle nie byt prawdziwym mówcą - i nigdy nie wypowiedzieliśmy żadnego komentarza na ich temat, z wyjątkiem, być może, spostrzeżenia, że „...wydawał się dziś bardzo podekscytowany". Jednym słowem, taka żywość uczuć wobec tematu, co do którego byliśmy - w ten czy inny sposób - całkowicie zdecydowani, wydawała się być - z naszego punktu widzenia - nieco niewłaściwa. W każdym razie, nie był to także temat do publicznej dyskusji.

Zatem to brak indywidualnego podejścia do duszy był odpowiedzialny za tak wiele zła. Ostatnio podjęto wysiłki, aby, jak sądzę, w pewnym stopniu temu zaradzić, chociaż w rzeczywistości prawdziwe i jedyne remedium jest praktycznie niemożliwe do zastosowania. Dopóki coś, co będzie przypominać solidny system szkół katolickich w

zakresie zachęcania do prywatnej pobożności, regularności spowiedzi albo przynajmniej w uznawaniu takich praktyk za rozsądny sposób niesienia pomocy - dopóki te rzeczy, w tej czy innej formie, nie znajdą swego miejsca w wielkich, publicznych szkołach protestanckich, nie rozumiem, jak publicznie praktykowane formy religijności mogą być czymś więcej niż tylko formami. A jednak tylko szczególne gwarancje katolickiego konfesjonału mogą naprawdę sprostać wymaganiom

i one, z samej natury rzeczy, są poza dyskusją. Czysto dobrowolny system spowiedzi, tak jak się ją praktykuje w szkołach Woodarda[7], chociaż lepszy niż nic, ma jednak nieuniknione braki.

Po opuszczeniu Eton, a przed wstąpieniem do Cambridge, doświadczyłem czegoś, co było naprawdę pierwszym osobistym dotknięciem religii. Przebywałem około roku w Londynie i przez krótki czas byłem niejasno zainteresowany teozofią. Potem nagle całkowicie pochłonęła i zafascynowała mnie muzyka i dostojeństwo nabożeństw odprawianych w katedrze Św. Pawła. Sprawowana tam liturgia w rozbudowanej formie to rzeczywiście, jak ponoć powiedział Gounod, jedna z robiących największe wrażenie uroczystości religijnych w Europie. Zacząłem chodzić do Komunii co tydzień i uczestniczyć we wszystkich innych nabożeństwach, w których byłem w stanie brać udział - czasami na chórze, obserwując tajemnice klawiszy i rejestrów, czasami siedząc w stallach. Bynajmniej nie ceniłem kazań, chociaż poruszył mnie nieco kanonik Liddon.

7 Funkcjonująca do dziś sieć szkół, działających w obrębie Kościoła anglikańskiego, założona przez Nathaniela Woodarda w drugiej połowie XIX wieku. Głównym jej założeniem jest oparcie się na religii oraz holistyczne traktowanie potrzeb dziecka - przyp. tłum.

Pierwsza i najważniejsza była muzyka i to właśnie przez ten otwór zacząłem najpierw dostrzegać świat duchowy. A na rozwój mojego rozumienia nabożeństwa nadał miała wpływ i kierowała nim absolutna namiętność, jaką żywiłem dla książki Shorthouse'a *John Inglesant*[8]. Czytałem ją wciąż na nowo, w pewnym sensie czytałem ją stale, chociaż świadom jej skłonności do pan teizmu. Jeszcze teraz znam jej ustępy na pamięć, zwłaszcza te, które dotyczą osoby Naszego Pana. Wydawało się, że odkryłem w końcu tajemnicę tych niejasnych ceremonii religijnych, do których zawsze się stosowałem ze spokojem i bez zainteresowania. Pomogły mi w tym jedna czy dwie bardzo bliskie przyjaźnie, również zawiązane w tamtym czasie.

W Cambridge ponownie wszystko to się ode mnie oddaliło, poza nagłym, krótkim i intensywnym zainteresowaniem swedenborgianizmem. Potem straciłem wszelkie zainteresowanie. Zaniedbałem moje modlitwy, z wyjątkiem krótkiego okresu, kiedy mój ojciec podarował mi piękne wydanie *Preces Privatae* biskupa

8 Powieść oparta na historii św. Jana Gwalberta (Włochy, XI w.), który przebaczył mordercy swego brata, kiedy ten błagał go o litość w imię ukrzyżowanego Chrystusa. Shorthouse przeniósł akcję w czasy Karola I - przyp. tłum.

Andrewsa po grecku i po łacinie. Niemal porzuciłem Komunię, a jedyną nicią, która pozostała, utrzymując mnie - w jakimkolwiek sensie - w łączności z nadprzyrodzonym, była znowu muzyka. Bardzo rzadko uczęszczałem do mojej własnej kaplicy, ale zamiast tego chodziłem stale na wieczorne nabożeństwo w King's College, które - w inny sposób niż to z katedry św. Pawła - było i nadal jest zupełnie niezrównane. Około sześciu razy uczestniczyłem również - wraz ze świeżym konwertytą, także dawnym uczniem Eton - w Mszy świętej śpiewanej w kościele katolickim, gdzie później pracowałem jako ksiądz. Jednak nie zrobiła ona na mnie wrażenia, miałem tylko niejasne poczucie wzgardy, pomieszanej z lękiem. Ale pamiętam wyraźnie miłe uczucie wstrząsu i podniecenia, kiedy pewnego dnia przy *Asperges* poczułem na twarzy kroplę wody święconej. Mój przyjaciel pożyczył mi *Garden of the Soul,* którego mu nigdy nie zwróciłem. Dwanaście lat później, kiedy sam byłem katolikiem, napisałem do niego, aby mu o tym przypomnieć, zauważając, że teraz ta książka jest bardziej moja niż kiedykolwiek.

Oczywiście to, jaką religię wyznawałem, miało niewiele większe znaczenie, niż tylko „artystyczne". Nie powodowało to żadnej różnicy w moich działaniach, ale

po prostu utrzymywało mnie w kontakcie z rzeczami, które były nie całkiem z tego świata.

Mój stosunek do religii bardzo trafnie ilustruje mała przygoda, którą mniej więcej w tamtym czasie przeżyłem w Szwajcarii.

Jeden z moich braci i ja wchodziliśmy na Piz Palu, szczyt pasma Bernina w Engadine. Po osiągnięciu szczytu, po naprawdę męczącej wspinaczce przez bardzo obfity śnieg, która zaczęła się krótko po północy i trwała do ósmej rano, miałem nagłą zapaść. Podano mi czystą brandy, ale w związku z bardzo ostrym treningiem, jakiemu ostatnio poddałem się w Cambridge, aby zredukować moją wagę, zupełnie to nie poskutkowało i przez około dwie godziny byłem niesiony wzdłuż górskiego *arete*[9], na pozór nieprzytomny. Mój brat istotnie przez większą część tego czasu uważał mnie właściwie za zmarłego. Jednak chociaż wydawałem się nieprzytomny - i przez chwilę rzeczywiście byłem - nawet kiedy moje zmysły nie działały, byłem absolutnie świadomy, że umieram. Zacząłem nawet rozmyślać, jakie będzie pierwsze zjawisko ze świata nadprzyrodzonego, które mi się objawi. Wyobraziłem sobie, niewątpliwie pod wpły-

9 (Fr.) grzbiet - przyp. tłum.

wem sugestii, jaką przywołały ogromne lodowe szczyty, które widziałem, zanim zamknąłem oczy, że będzie to wizja Wielkiego Białego Tronu. Jednak ani przez chwilę nie uświadamiałem sobie żadnego uczucia lęku na myśl o spotkaniu z Bogiem, ani nawet impulsu, aby dokonać aktu skruchy za moje dotychczasowe życie. Moja religia, taka jaka była, była tak bezosobowej i nieżywotnej natury, że podczas gdy nigdy nie wątpiłem w prawdę obiektywną, o której mnie nauczano, to ani nie obawiałem się Boga, ani Go nie kochałem. Nie miałem poczucia odpowiedzialności wobec Niego, ani nie byłem nawet poruszony perspektywą zobaczenia Go. Zgadzałem się biernie w mojej wierze, że On jest obecny, ale ani nie kuliłem się ze strachu przed Nim, ani nie dążyłem ku Niemu z miłością.

To, jak sądzę, było typowe dla całej mojej postawy wobec religii w życiu codziennym. Intelektualnie przyjąłem chrześcijańskie wyznanie wiary, poza wolą i uczuciami. Z wyjątkiem chwil, czy krótkich okresów powierzchownego podniecenia, odczuwałem całkowity brak zainteresowania. Moja religia nie miała w sobie iskry prawdziwego życia.
Faktycznie, mój najbliższy przyjaciel w tamtym okresie był otwarcie zaprzysięgłym ateistą - jedynym,

jak sądzę, jakiego spotkałem - i byłem świadom, że nie istnieje szczególnie niepokojąca przepaść między nami. Inny z moich przyjaciół był katolikiem i z nim czasami dyskutowałem. Ale nie sądzę, abym kiedykolwiek uznał za możliwe, iż jego dogmaty mogą być czymś więcej niż tylko oczywistym absurdem, chociaż pamiętam, że pewnego dnia wyjątkowo się zirytowałem, kiedy mój przyjaciel ateista, wezwany na rozjemcę, stwierdził, że co się tyczy chrześcijaństwa, jego jedyną możliwą interpretacją jest katolicyzm. Jednak zasadniczo byłem naprawdę obojętny, spędzając znaczną część czasu na zajmowaniu się hipnotyzmem, w którym byłem dość biegły. Nikt z przedstawicieli władzy nigdy, na tyle, na ile pamiętam, nie uczynił najmniejszego wysiłku, aby zagadnąć mnie w kwestiach religijnych.

A potem - do dziś nie wiem dlaczego - zdecydowałem się zostać duchownym. Sądzę, że w podjęciu tej decyzji pomogła mi śmierć jednej z moich sióstr, która miała miejsce mniej więcej w tamtym czasie. Ale, co do reszty, podejrzewam, że moje motywy wypływały w głównej mierze z faktu, iż wydawało mi się, że życie duchowne umożliwia pójście po linii najmniejszego oporu. Jestem pewien, że nie kalkulowałem na tyle, aby przekonywać samego

siebie, iż bycie synem mego ojca przyniesie mi profity czy poparcie, ponieważ, mówiąc szczerze, nie stanowiło to dla mnie w ogóle pokusy. Sądzę jednak, że - w każdym razie z naturalnego punktu widzenia - życie spędzone w domu duchownego oraz brak jakichkolwiek innych szczególnych zainteresowań wydawały się wskazywać, iż pójście w ślady mojego ojca stanowi, ogólnie rzecz biorąc, najprostsze rozwiązanie problemów mojej przyszłości. Wiedziałem też, że moja decyzja sprawi mu wyjątkową przyjemność, a naprawdę wysoko ceniłem jego aprobatę.

Sądzę jednak, że byłem w tym wszystkim dość uczciwy. Nadal miewałem od czasu do czasu romantyczne doświadczenia w sprawach duchowych i kochałem, w sposób nierówny i sentymentalny - albo sądziłem, że kocham - osobę Naszego Pana tak, jak mi to zasugerował *John Inglesant.* Dość szczerze zamierzałem ogarnąć sercem i wolą życie duchowne i żyć nim tak godnie, jak to tylko możliwe. Te zamiary znalazły swoje rozstrzygnięcie i ostateczna decyzja została podjęta także w konsekwencji bardzo głębokich uczuć, jakich doświadczyłem przy śmierci mojej siostry i krótkiej wiadomości, którą mi przesłała z łoża śmierci.

Zatem sytuacja nieco się zmieniła. Zacząłem studiować teologię i zainteresowałem się nią, zwłaszcza do-

gmatyką oraz historią Kościoła. Ale ani przez chwilę nie przyszło mi do głowy, że cokolwiek innego niż Kościół anglikański może reprezentować pierwotną instytucję założoną przez Chrystusa. Nie utrzymywałem bynajmniej, jak próbowałem twierdzić później, że wspólnota anglikańska jest „Kościołem katolickim" w Anglii, a wspólnota rzymska - Kościołem kontynentalnym. Faktycznie, pamiętam kiedyś w Szwajcarii spór z damą z Wysokiego Kościoła *(High Church),* która podtrzymywała takie poglądy i postępowała zgodnie z nimi, słuchając Mszy świętej w kaplicy katolickiej. Uważałem, że rzymscy katolicy są oczywiście zepsuci i upadli, rytualiści - skażeni, a skrajni protestanci - hałaśliwi, ekstrawaganccy i prostaccy. Po prostu istniało tylko jedno możliwe życie religijne - ciche życie wiejskiego duchownego, z pięknym ogrodem, znakomitym chórem i skromną, kawalerską egzystencją. Małżeństwo wydawało mi się wtedy, jak i potem, zupełnie niewyobrażalne.

Studiowałem przez półtora roku, do święceń, u dziekana Vaughana w Llandaff. Był to bardzo wyjątkowy i niezwykły człowiek. Nie ma wątpliwości, że to ze względu na nadzwyczajny urok jego osobowości oraz jego wysoce rozwiniętą duchowość, mój ojciec, pomi-

mo rozbieżności poglądów z dziekanem, zdecydował się umieścić mnie pod jego opieką. Sądzę, że był on pod pewnymi względami najwybitniejszym kaznodzieją, jakiego kiedykolwiek słyszałem. Pisał swoje kazania w niekończących się mękach, słowo po słowie, niszcząc, jak sądzę, cały manuskrypt i zaczynając całkowicie od początku, jeśli mu przerwano podczas tworzenia. Następnie wygłaszał je słowo w słowo ze swych papierów, niemal nie gestykulując, poza rzucaniem szybkich, nieznacznych spojrzeń i niemal lękliwymi ruchami głowy. Ale jego angielszczyzna była prosta i perfekcyjna, porównywalna jedynie, jak sądzę, do języka Ruskina i Newmana. Głos dziekana był tak płynny, ostry i giętki, jak głownia rapiera, a przede wszystkim posiadał ten magnetyczny rodzaj osobowości, który za każdym razem oddziaływał na jego wykształconych słuchaczy jak brzmienie muzyki. W swych przekonaniach był zdecydowanym ewangelikiem. Wciąż mam kilka zestawów notatek, które napisałem dla niego, pod jego wpływem, na temat sakramentów chrztu oraz Eucharystii, w których wszystko, co zbliża się do doktryny sakramentalnej, jest wyraźnie negowane. Jednak jego wiara promieniowała tak silnie, a jego umiłowanie osoby Naszego Pana było tak intensywne, że jego uczniowie, jak sądzę, nieza-

leżnie od ich skłonności, byli niemal nieświadomi niedostatku innych rzeczy. Kiedy znajdowaliśmy się pod jego zaklęciem, wydawało się, jakby nie było potrzeba niczego więcej, niż tylko miłość i oddanie naszego mistrza Bogu.

Kolejną ważną osobą w naszym życiu była też jego żona, siostra dziekana Stanleya. Była to niezwykła, starsza dama, przypominająca z twarzy królową Wiktorię i jedna z najmądrzejszych kobiet, jakie kiedykolwiek spotkałem. Prowadziła rozmowę i pisała listy w sposób błyskotliwy i dowcipny, a przebywanie w jej towarzystwie było prawdziwą przyjemnością. Kiedy trzech czy czterech z nas było zaproszonych na obiad do domu dziekana, porównywaliśmy nasze zaproszenia, ponieważ różnorodność jej

sposobów wyrażania się budziła nasz zachwyt. Każde zaproszenie było zupełnie inne od pozostałych, a jednak każde barwne. Pamiętam cichą satysfakcję dziekana, kiedy odkrył, że podczas jego ciężkiej choroby żona, wątpiąc w jego wyzdrowienie, faktycznie zarezerwowała dom, do którego mogłaby się przenieść jako wdowa. Opowiadał nam to w jej obecności, podczas gdy jej twarz drgała w komicznym proteście. „Nie, moja droga - powiedział dziekan w końcu, z oczami migocącymi jak gwiazdy - jak widzisz, jeszcze nie umar-

łem, mimo wszystko, i obawiam się, że nie będziesz jeszcze mogła przenieść się do swego nowego domu."

Prowadziliśmy bardzo niewinne życie, każdego ranka studiując z dziekanem Nowy Testament, układając dla niego kazanie raz w tygodniu, sporo grając w piłkę nożną i uczestnicząc codziennie w nabożeństwach katedralnych. Jednym z najwspanialszych dni w moim życiu był ten, kiedy zostałem wybrany przez klub, aby grać na pozycji obrońcy przeciwko Cardiff. To tutaj jednak, pomimo silnego ewangelikalizmu dziekana i mimo wpływu jego czarującej, duchowej osobowości, zacząłem mieć przebłyski bardziej katolickich poglądów i - po raz pierwszy w życiu - zacząłem preferować Komunię przed śniadaniem. Był to częściowo skutek oddziaływania szczególnego człowieka, z którym staliśmy się wielkimi przyjaciółmi. *John Inglesant* także zaczął na nowo okazywać swoją moc i nawet odbyłem jedną czy dwie wyprawy tu i ówdzie, aby obejrzeć domy, gdzie mógłbym założyć - jak to sobie wyobrażałem - instytucję przypominającą tę Nicholasa Ferrara w Little Gidding[10], gdzie jednakże kobiety miały być bezwzględnie wykluczone. Jak pamię-

10 Nicholas Ferrar (1592-1637) wraz z kilkoma krewnymi założył w miejscowości Little Gidding wspólnotę religijną o charakterze monastycznym, znaną jako „Arminian *Nunnery",* rozpędzoną przez purytanów w 1647 roku - przyp. tłum.

tam, mieliśmy prowadzić sekretne życie w czymś w rodzaju naukowej samotni, ale nie pamiętam, żeby wyrzeczenie w jakiejkolwiek formie miało odgrywać w tym rolę. Jednak intencja była z pewnością dobra, ponieważ głównym celem tego życia, na tyle, na ile to planowałem, było spotęgowanie jedności naszych dusz z osobą Naszego Pana.

Zostałem wyświęcony na diakona w 1894 roku, po bardzo dziwnych, samotnych rekolekcjach, w czasie których przez około tydzień opuściły mnie wszystkie uczucia religijne. Moje rekolekcje odbywały się w pobliżu Lincoln, gdzie wiele lat wcześniej mieszkałem jako dziecko. Wynająłem kilka pokoi w stróżówce starego parku, jakieś cztery czy pięć mil poza miastem i zaplanowałem swój dzień w taki sposób, jaki uznałem za odpowiedni, przeznaczając pewne godziny na modlitwę i medytację, na recytowanie oficjum po angielsku i na ćwiczenia. Oczywiście wykonanie tego było niemożliwym szaleństwem. Byłem w stanie napiętego podniecenia w perspektywie moich święceń duchownych. Nie wiedziałem zgoła nic o własnej duszy i niebezpieczeństwach introspekcji, a jeszcze mniej o umiejętności modlitwy. Efektem była taka duchowa udręka, że

nawet teraz nie mogę jej wspominać bez wewnętrznego bólu. Po jednym czy dwóch dniach wydawało mi się, że nie ma prawdy w religii, że Jezus Chrystus nie był Bogiem, że całe życie to puste udawanie i że jestem, jeśli nie największym z grzeszników, to w każdym razie najgorszym z głupców. Wciąż pamiętam torturę Niedzieli Adwentowej. W ciemności poranka poszedłem, poszcząc, do Lincoln, przystąpiłem do Komunii w katedrze i uczestniczyłem w późniejszych nabożeństwach tego dnia, siedząc w mrocznej nawie, jak dusza w piekle. Wciąż nie mogę czytać wspaniałej kolekty, która jest przeznaczona w *Modlitewniku powszechnym* na Niedzielę Adwentową - dudniących fraz o „działach ciemności" i „zbroi światłości" - albo grzmiącego hymnu, *Lol He comes with clouds descending*[11], bez powracającego do mnie echa przerażenia. To właśnie tamtego dnia po raz pierwszy zwróciłem oczy na biskupa Kinga - już wtedy przygarbionego starego człowieka o cudownie uduchowionej twarzy, idącego szybko na końcu procesji - biskupa, który później był sądzony w sądzie mego ojca w Lambeth w związku z oskarżeniami o rytualizm.

11 *Patrzcie! Oto On nadchodzi, zstępując wśród obłoków* - hymn z 1752 roku, słowa: John Cennick, muzyka: osiemnastowieczna melodia angielska - przyp. tłum.

44

Moje samopoczucie poprawiło się nieco pod koniec rekolekcji. Powróciło przytłumione światło wiary i ostatecznie wróciłem do Addington na moje święcenia diakonackie, chociaż ciągle wstrząśnięty i nadal - by tak rzec - w stanie duchowej histerii.

Same święcenia odwróciły moją uwagę i pomogły mi. Udzielał ich mój ojciec w kościele parafialnym w Croydon. Wybrano mnie do czytania Ewangelii, a kanonik Mason, dawny przełożony Pembroke College w Cambridge, wygłosił niezmiernie piękne i rozpalające kazanie. Pamiętam z niego jedno wyjątkowo subtelne i błyskotliwe zdanie. Mówił o podziałach doktrynalnych w Kościele anglikańskim i starając się uspokoić nas w tej kwestii, połączył niezgodę geograficzną i dogmatyczną w jednym, uogólniającym zdaniu, stosując piękną aliterację: „Przy wszystkich naszych podziałach - powiedział - jesteśmy jeszcze zjednoczeni w obiektywnej prawdzie. Jedna jedyna forma tekstu jest dziś wypowiadana w każdej diecezji - od Carlisle do Canterbury, od Lincoln do Liverpoolu".

Następnego dnia, w Boże Narodzenie, asystowałem memu ojcu przy udzielaniu Komunii w kościele w Addington, a potem od razu zacząłem pracować we wschodnim Londynie, w misji Eton. To tutaj po raz

45

pierwszy idee Wysokiego Kościoła zaczęły stopniowo brać mnie ostatecznie w posiadanie. Okazja do tego była następująca.

W miesiąc po święceniach otrzymałem zaproszenie do uczestnictwa w rekolekcjach w Kemsing, w pobliżu Sevenoaks, głoszonych przez jednego z „ojców" z Cowley[12]. Pojechałem, w oficjalnym, eleganckim stroju duchownym i zostałem całkowicie „wzięty szturmem". Po raz pierwszy doktryna chrześcijańska, tak, jak ją głosił ojciec Maturin, ukazała mi się jako uporządkowany schemat. Widziałem teraz, jak rzeczy pasują jedna do drugiej, jak sakramenty wynikają w sposób nieunikniony z Wcielenia, jak w miłosierdziu Boga spotyka się zarówno ciało, jak i ducha. Kaznodzieja był wyjątkowo elokwentny i głęboki, wygłaszał kazanie godzina za godziną, chwytał fragmenty moich

myśli, przebłyski mego duchowego doświadczenia, moje poszukiwania po omacku w półmroku i pokazywał mi całość, promieniejącą i przemienioną w ogromny schemat, którego

12 Stowarzyszenie Księży Misjonarzy Św. Jana Ewangelisty - *The Society of Mission Priests of St. John the Evangelist* - wspólnota duchownych założona w 1865 roku - pierwsza od czasów reformacji udana próba zorganizowania męskiej wspólnoty zakonnej w Kościele anglikańskim, w oparciu o zasady ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, w celu prowadzenia bezpośredniej działalności misyjnej, głoszenia rekolekcji i misji w parafiach - przyp. tłum.

istnienia nie podejrzewałem. Dotknął głęboko mego serca, jak również mojej głowy, odsłaniając mi źródła i motywy mojej własnej natury w zupełnie nowy sposób. Mówił zwłaszcza o spowiedzi, pokazując jej miejsce w Bożej ekonomii. Ale temu, w sposób bardzo naturalny, usilnie się opierałem. Nie były to surowe rekolekcje i po południu rozmawiałem swobodnie z dwojgiem przyjaciół, starając się przekonać samego siebie, że spowiedź nie jest niczym więcej, niż tylko sporadycznym lekiem dla tych, którzy czują, że jej potrzebują. Ale praca została wykonana, chociaż nie wiedziałem tego jeszcze przez kolejny rok. To jednak wyraźnie wyniosłem z tych rekolekcji pragnienie, aby tę religię, która była tam głoszona, uczynić własną. Ale przede mną były pewne trudności.

Parafia, do której posłał mnie ojciec, w ogóle nie była prowadzona według radykalnych zasad. Spowiedź wyraźnie odradzano, a nabożeństwo eucharystyczne odprawiano jedynie w niedziele i czwartki. Był to wyjątkowo piękny kościół, zbudowany przez Bodleya według wytycznych Wysokiego Kościoła, z łacińskimi inskrypcjami, dość niezrozumiałymi dla zgromadzenia. Poprzedniego pastora, który teraz został biskupem Zululandu i był wyraźnym zwolennikiem Wysokiego

Kościoła, zastąpił niedawno kapelan mojego ojca - wielebny St. Clair Donaldson, obecnie arcybiskup Brisbane, którego poglądy były znacznie bardziej ewangelickie. Donaldson był znakomitym organizatorem. Wspaniałe kluby dla mężczyzn funkcjonowały na pełnych obrotach, a nasz czas zajmowały rozmaite działania

- Liga Antyalkoholowa[13], Grupy Wstrzemięźliwości[14], spotkania kobiet, zabawy dla dzieci, a przede wszystkim systematyczne wizyty w domach parafian. Ale pierwotne metody Wysokiego Kościoła biskupa Cartera zostały znacznie zmodyfikowane, zlikwidowano codzienne nabożeństwo, a skutkiem tego anglikańskie siostry, które poprzednio pracowały w parafii, odeszły. Przypuszczam, że pastor od czasu do czasu słuchał w zakrystii spowiedzi dwóch lub trzech zwolenników starego systemu, ale z pewnością ani nie głosił kazań na ten temat, ani w żaden sposób nie zachęcał do tej praktyki.

Jednak pomimo jego wpływu, idee zasiane w mym umyśle przez ojca Maturina zaczęły kiełkować. Wydawało mi się wtedy i wydaje mi się nadal, nawet

13 *Band of Hope* - organizacja, założona w 1847 roku, organizuje zajęcia, mające na celu zachęcanie dzieci do unikania problemów alkoholowych oraz przekazywanie treści chrześcijańskich - przyp. tłum.
14 W oryginale - *„Temperance Meetings"* - przyp. tłum.

patrząc na to z anglikańskiego punktu widzenia, że jedyna nadzieja, aby naprawdę dotknąć i zatrzymać tych, którzy żyją we wschodnim Londynie, pod naporem jego nikczemności, leży w czymś, co można nazwać materializacją religii - mam na myśli dostarczanie czynów i wyobrażeń, na których uczucie religijne może się skoncentrować. Konieczna wydaje się skrajna konkretność i to nie tylko w przypadku dodatkowych elementów kultu, które błyszczą i robią wrażenie, ale w odniesieniu do sposobów dochodzenia jednostki do Boga. Męskie kluby, gdzie rozmowa o religii i polityce jest niezgodna z zasadami (jak to było w przypadku naszych), częste wizytowanie parafian, dziecięce pantonimy oraz ogólne działania i gorliwość z pewnością mają swoje miejsce i funkcję. Ale jeśli jednostka nie rozumie, gdzie i w jaki sposób może wyrazić swój żal za grzechy i uwielbienie, nie tylko jako członek zgromadzenia, ale jako niepowtarzalna dusza, którą Bóg stworzył i odkupił, jej pobożność może być jedynie mglista i rozmyta. Czułem to niejasno nawet wtedy, a ponieważ dusza człowieka jest bliżej niego samego, niż może być jakakolwiek inna, zacząłem rozumieć, że muszę zacząć od siebie.

Skończyło się na tym, że tuż przed moimi święceniami na „księdza" odbyłem po raz pierwszy, za zgodą moje-

go ojca, pełną spowiedź z całego życia wobec duchownego. Był on niezwykle miły i znał się na rzeczy, chociaż dał mi pokutę, która zajmowała mi codziennie pół godziny, aż do momentu, kiedy trzy miesiące później poszedłem do niego ponownie. A radość, która nastąpiła po tej spowiedzi, była po prostu nie do opisania. Poszedłem do domu w czymś w rodzaju ekstazy.

Moje święcenia także były ogromnym szczęściem, chociaż teraz rozumiem, że w moich uczuciach panowała znaczna nerwowość. Poszedłem sam do lasu w Addington, mówiąc sobie, że jestem teraz księdzem, że mogę robić dla innych to, co ostatnio zrobiono dla mnie. Wróciłem do wschodniego Londynu pełen entuzjazmu.

Mniej więcej w tym czasie powróciłem też do mojej znajomości z przyjacielem z Cambridge, z którym toczyłem wiele sporów - obecnie nowicjuszem zgromadzenia oratorianów - i kilka razy pojechałem się z nim zobaczyć. Nie sądzę jednak, żeby kiedykolwiek na poważnie przyszło mi do głowy, iż jego stanowisko intelektualne nie jest wyłącznie absurdem. Jednak był on wciąż uroczym człowiekiem i nie wątpię, że zrobił wiele, aby zburzyć mur nieporozumienia, który oddzielał mój umysł od jego. Byłem absolutnie pewny siebie, absolut-

nie zadowolony i absolutnie uparty. Do tego stopnia nie obawiałem się jego wpływu, że nawet pojechałem, aby spędzić z nim kilka dni na wybrzeżu Kornwalii i podczas tego pobytu, nie mając własnej sutanny, pożyczyłem i - z pewnego rodzaju radosnym podnieceniem - nosiłem jego habit zakonny na ambonie małego kościoła parafialnego.

W październiku 1896 roku mój ojciec zmarł nagle, klęcząc w kościele, podczas wizyty u pana Gladstone'a w Hawarden. Nadzorowałem szkołę niedzielną w misji Eton, kiedy dostarczono mi telegram zawiadamiający o tym fakcie. W drodze do Hawarden tamtej nocy odmawiałem, jak zwykle, wieczorną modlitwę, przeznaczone na ten dzień i w drugim czytaniu przeczytałem słowa: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca, [a potem pójdę za Tobą]"[15].

Kolejne dni były pełne powagi i smutku. Wydawało się niewiarygodne, że mój ojciec nie żyje. Właśnie wrócił z Irlandii, gdzie składał coś w rodzaju półoficjalnej wizyty w Irlandzkim Kościele Protestanckim. Wydawał się pełen życia. Jego ostatnie napisane słowa, znalezio-

15 Cytat według Biblii Tysiąclecia (Mt 8, 21); zakończenie: „...a potem pójdę za Tobą" Benson przytacza za anglikańskim przekładem Pisma Świętego - przyp. red.

ne na stole w garderobie to szkic listu do „Timesa" na temat wydanej właśnie bulli papieskiej, potępiającej święcenia anglikańskie jako nieważne. Odprawiłem nabożeństwo eucharystyczne w kościele w Hawarden, zanim wyruszyliśmy z trumną do Canterbury, i udzieliłem Komunii panu Gladstone'owi. Ciało mojego ojca leżało w trumnie przed ołtarzem, przykryte tym samym całunem, który, jak sądzę, leżał później na trumnie samego pana Gladstone'a. Pogrzeb był niesamowicie imponujący. Na zewnątrz szalała wielka burza, z wiatrem, deszczem i grzmotami, kiedy składaliśmy w katedrze, przy zachodnich drzwiach, ciało pierwszego arcybiskupa, pochowanego tam od czasów reformacji. Kiedy wróciliśmy do domu, wciąż wydawało się nam niewiarygodne, że nie znajdziemy tam tej samej żywotnej i pełnej entuzjazmu osobistości, która witała nas, kiedy wracaliśmy do Addington.

Tydzień później moje zdrowie nagle i całkowicie się załamało i nakazano mi, abym w ciągu tygodnia wyjechał na zimę do Egiptu. Pamiętam, że moja ostatnia prośba do pastora przed usłyszeniem tej wiadomości dotyczyła wprowadzenia na przyszłość codziennego nabożeństwa w kościele, w miejsce dwóch tygodniowo, które funkcjonowały do tej pory. Ale uznano, że lepiej nie.

ROZDZIAŁ II

Nie sądzę, aby do momentu śmierci mego ojca przez mój umysł kiedykolwiek przemknęła kwestia zasadności roszczeń katolicyzmu. Pamiętam, że kiedyś na Birdcage Walk, kiedy mój ojciec i ja jechaliśmy z powrotem do Lambeth, powiedziałem do niego nagle, że tak naprawdę nie rozumiem tej frazy z wyznania wiary: ‚Wierzę w święty Kościół powszechny". „Na przykład - powiedziałem - czy rzymscy katolicy stanowią część Kościoła Chrystusa?"

Mój ojciec milczał przez chwilę. Potem powiedział, że tylko Bóg wie na pewno, kto jest lub nie jest w Kościele. Możliwe, że rzymscy katolicy tak dalece pobłądzili w swojej doktrynie, że utracili swoje miejsce w Ciele Chrystusa. Przypuszczam, że byłem usatysfakcjonowany jego odpowiedzią, ponieważ nie pamiętam, abym w tamtym czasie później rozważał ten temat.

Ale w ciągu sześciu tygodni po śmierci mojego ojca sprawy zaczęły mi się jawić w nowym świetle i właśnie

podczas pięciomiesięcznego okresu, który spędziłem na Wschodzie po raz pierwszy ukazały mi się roszczenia Kościoła katolickiego. A doszło do tego w następujący sposób.

Po pierwsze, sądzę, że mój stan zadowolenia z Kościoła anglikańskiego doznał pewnego wstrząsu, ponieważ uświadomiłem sobie, jak bardzo mała i nieważna naprawdę jest wspólnota anglikańska. Podróżowaliśmy przez Francję i Włochy do Wenecji, widząc po drodze kościół za kościołem, których wierni nie wiedzieli nic o nas, ani o naszych prawach. Przedtem często bywałem za granicą, ale nigdy od czasu, kiedy formalnie utożsamiłem się z „urzędową" stroną kościoła anglikańskiego. Teraz patrzyłem na sprawy bardziej profesjonalnym wzrokiem i - uwaga! - nigdzie nas nie było. Oto ten rozległy kontynent był najwyraźniej nieświadomy naszej obecności! Uważałem się za księdza, jednak nie mogłem tego powiedzieć nieznajomym bez dodatkowych wyjaśnień. W końcu przybyliśmy do Luksoru, znaleźliśmy zwykłego hotelowego kapelana i czasami asystowałem mu w nabożeństwach. Ale miałem poczucie okropnej izolacji i prowincjonalności. Poza tym, kapelan okazał się zdeklarowanym ewangelikiem i nie miałem zbytnio

poczucia, że mam z nim wiele wspólnego. Nie marzył nawet, aby określać się jako „ksiądz". (Nawiasem mówiąc, w końcu zginął, wraz z całą swą rodziną, podczas trzęsienia ziemi w Messynie, gdzie pracował jako anglikański kapelan.)

Ten rosnący dyskomfort osiągnął punkt krytyczny pewnego dnia, kiedy odbywałem sam przejażdżkę po wiosce i - przez czysty kaprys - wszedłem tam do katolickiego kościółka. Stał on pośród domów z cegły mułowej. Nie czuło się w nim żadnych europejskich wpływów, a samo wnętrze nie zachęcało do wejścia. Była tam pewna ilość muślinu i karbowanego papieru oraz świecidełek. Ale teraz uważam, że to właśnie tam po raz pierwszy poruszyło się we mnie coś, co przypominało wyraźną katolicką wiarę. Kościół był w tak oczywisty sposób częścią życia wioski, znajdował się na jednym poziomie z arabskimi domami, był otwarty i dokładnie taki, jak każdy inny kościół katolicki, niezależnie od swoich artystycznych braków. Nie był bynajmniej dodatkiem do europejskiego życia, wożonym ze sobą (jak indyjska gumowa wanna), w imię osobistej wygody i poczucia zadomowienia. Nawet jeśli ten kościół nie miał ani jednego konwertyty, przynajmniej patrzył we właści-

wym kierunku. Nie mogę powiedzieć, że wtedy wyraźnie rozpoznałem to wszystko, ale jestem świadom, iż tutaj po raz pierwszy wydało mi się rzeczywiście możliwe, że Rzym ma rację, a my się mylimy. A moja pogarda dla Kościoła katolickiego zaczęła przybierać odcień pełnego szacunku lęku. Aby rozproszyć moje wątpliwości, zaprzyjaźniłem się bardzo z koptyjskim księdzem, a nawet po powrocie do Anglii posłałem mu parę mosiężnych świeczników na ołtarz.

Zacząłem też trochę przekonywać sam siebie i obwarowywać się rozmyślnie na moim anglikańskim stanowisku. Podczas pobytu w Kairze miałem dwie audiencje u schizmatyckiego patriarchy koptyjskiego i teraz napisałem do niego, pytając, czy mógłbym być dopuszczony do komunii w kościołach koptyjskich, pragnąc w pewien sposób upewnić się, że nie jesteśmy tak bardzo odizolowani, jak się wydaje. Nie obchodziło mnie kompletnie, czy koptowie są skażeni herezją, czy nie (ze względu na przysłowie o szklanych domach)[16], ale przejmowałem się tym, że my, anglikanie, wydajemy się tak samotni i prowincjonalni. Innymi słowy, zacząłem

16 Mowa o przysłowiu *„People who live in glass houses shouldn't throw stones"* - „Ludzie, którzy mieszkają w szklanych domach, nie powinni rzucać kamieniami", co oznacza, że nie powinniśmy krytykować innych, jeśli jesteśmy tacy sami, jak oni - przyp. tłum.

po raz pierwszy uświadamiać sobie instynkt wspólnoty katolickiej. Kościół narodowy wydawał się za granicą słaby. Patriarcha nie odpowiedział i pozostałem w stanie drżenia.

Kiedy wracałem sam, przez Jerozolimę i Ziemię Świętą, mój dyskomfort zwiększył się. Tutaj znowu, w miejscu narodzin chrześcijaństwa, znaczyliśmy mniej niż nic. To prawda, że biskup anglikański był wyjątkowo uprzejmy, poprosił mnie o wygłoszenie kazania w swojej kaplicy, dał mi mały złoty krzyżyk (teraz wisi na wizerunku Matki Bożej) i uzyskał dla mnie pozwolenie na odprawienie nabożeństwa eucharystycznego w Kaplicy Abrahama. Jednak nawet to nie było szczególnie uspokajające. Nie mogliśmy używać greckiego ołtarza, stół został wtoczony na kółkach, a szaty dostarczyło anglikańskie Bractwo Najświętszego Sakramentu (*Confratemity of the Blessed Sacrament).* I tam, oszołomiony i nieszczęśliwy, obserwowany od drzwi przez grzecznie zaciekawionych Greków, celebrowałem to, co uważałem za Boże tajemnice, przytłoczony poczuciem osamotnienia.

We wszystkich kościołach było tak samo. Każda możliwa wschodnia heretycka i schizmatycka sekta miała swoją kolej przy ołtarzu Świętego Grobu, ponieważ za

każdą stał szacunek co najmniej kilku stuleci, pewien rodzaj historycznej ciągłości. Widziałem w Betlejem dziwne, prymitywne ryty. Ale Kościół anglikański, który przywykłem uważać za zdrowy rdzeń zgniłego drzewa, nie miał nigdzie żadnych przywilejów - było tak, jakby nie istniał, albo raczej był postrzegany i traktowany przez resztę chrześcijaństwa wyłącznie jako protestancka sekta o niedługiej historii. W akcie pewnego rodzaju samozapewniania się zacząłem nosić moją suknię duchowną publicznie na ulicy, ku konsternacji niektórych irlandzkich protestantów, z którymi się zaznajomiłem i co do których, nawiasem mówiąc, myśl, że jestem z nimi w pełnej wspólnocie, wprawiała mnie w zakłopotanie. Miałem nawet rodzaj sporu z właścicielem sklepu, który powiedział, iż sądził, że nie jestem księdzem, a pastorem.

W grupie, z którą pojechałem do Damaszku, byli inni duchowni i każdego ranka przed wyruszeniem dwóch lub trzech z nas odprawiało nabożeństwo eucharystyczne w jednym z namiotów. Jeden z nich, Amerykanin, bardzo pobożny i żarliwy człowiek, nie tylko odmawiał brewiarz publicznie na końskim grzbiecie, ale faktycznie przywiózł ze sobą szaty, naczynia, świeczniki i hostie. Używałem ich ze skrywaną radością. Jestem

szczęśliwy, mogąc dodać, że on także został przyjęty do Kościoła katolickiego i otrzymał święcenia kapłańskie.

W Damaszku otrzymałem jeszcze jeden cios. Przeczytałem w „Guardianie", że kaznodzieja, któremu zawdzięczałem całą moją wiedzę o szczególnym charakterze

doktryny katolickiej, który był drogą prowadzącą mnie do mojej pierwszej spowiedzi, podporządkował się Rzymowi. Nie można opisać przerażenia i szoku, jakim to dla mnie było. Napisałem do niego z Damaszku list, dostrzegając - nawet w tamtym momencie - rodzaj na wpół nadprzyrodzonego znaku na myśl o tym, jaka inna konwersja jest związana z tym miejscem - list, który, jak dziś myślę z zadowoleniem, nie zawierał ani słowa goryczy, ale nie otrzymałem odpowiedzi. Powiedział mi potem, że ton tego listu, pozbawiony wyrzutu, zaskoczył go.

Także tutaj po raz kolejny odżył mój pomysł na stworzenie domu wspólnoty monastycznej i w pewnym sensie na przekór uczuciom, które zaczynały mnie niepokoić, ustaliłem z przyjacielem, że konstytucja i ceremoniał tego domu mają być typowo „anglikańskie", przez co rozumiałem „karolińskie". Mieliśmy nie nosić szat liturgicznych, tylko alby i czarne pasy. Nie planowaliśmy też robić niczego szczególnego. W tego rodzaju na-

stroju wróciłem do Anglii, jak do spokojnej przystani. Doskonale wiedziałem, że tam nie będą mnie niepokoić - każdego dnia i godziny - dowody mojej izolacji, a ponadto znajdę dokładnie tę atmosferę pokoju i piękna, do których tęskniłem. Mianowano mnie asystentem wikariusza w Kemsing, wiosce, gdzie po raz pierwszy zostałem wprowadzony w ideę uporządkowanego dogmatu, ponieważ, w związku ze stanem mego zdrowia, wciąż było konieczne, abym wykonywał wyłącznie lekką pracę.

Przez około rok było to wyjątkowo szczęśliwe życie. Stary kościół odnowiono z wyrafinowanym smakiem, muzyka była naprawdę piękna, ceremoniał dostojny i „katolicki". Plebania, gdzie mieszkałem z moim przyjacielem, była uroczym domem, zawsze pełnym uroczych ludzi i w tej całkowicie sympatycznej atmosferze znikły moje problemy.

To tutaj, po raz pierwszy, po drugich rekolekcjach głoszonych przez ojca Maturina, mój proboszcz wprowadził na stałe płócienne ornaty, w których odprawialiśmy wczesne nabożeństwo eucharystyczne każdej niedzieli. Jednak nie używaliśmy tych ornatów, ani świateł, czy hostii w czasie nabożeństw południowych, szanując prze-

konania miejscowego dziedzica, zwolennika Niskiego Kościoła (*Lotu Church*), który, chociaż sam jak najbardziej uroczy i uprzejmy starszy pan, był swego rodzaju fanatykiem ultraprotestantyzmu. Często podziwiałem jego wyjątkowe opanowanie, kiedy w swoim pięknym, starym domu gościł mego proboszcza i mnie - ludzi, którzy, jak w głębi serca uważał, byli wrogami Krzyża Chrystusowego i nieświadomymi współpracownikami Wielkiej Nierządnicy Rzymu[17]. Nie podobał mi się zbytnio ten system sprawowania kultu w różnych formach, w zależności od okazji, ponieważ wyrosłem w zgodzie z zasadami Wysokiego Kościoła, a duchony w Londynie, do którego chodziłem regularnie do spowiedzi cztery razy do roku, chwalił mnie za mój instynkt dla „katolicyzmu". Sądzę, że to także w tamtym okresie wstąpiłem do trzech stowarzyszeń rytualistycznych - Unii Kościoła Angielskiego (*English Church Union),* Bractwa Najświętszego Sakramentu oraz Stowarzyszenia Zadusznego *(Guild of Ali Souls).* W międzyczasie byłem bardzo szczęśliwy w Kemsing.

17 W oryginale *„the Scarlet Woman of Romę"* - obraz, zaczerpnięty z Apokalipsy św. Jana (Apok 17), symbolizujący Rzym pogański (wizja bogini Romy, dosiadającej Bestii). Protestanci nazywali tak Kościół rzymskokatolicki - przyp. tłum.

Tak długo, jak z uporem koncentrowało się wzrok na odpowiednich rzeczach, można było wierzyć, że Kościół anglikański, zgodnie z tym, co twierdzi, jest duchową matką Anglików i należy do Oblubienicy Chrystusa. Zawarłem kilka przyjaźni, które, muszę z wdzięcznością powiedzieć, zachowałem aż po dziś dzień. Zacząłem podejmować trud głoszenia kazań - wykonałem sporo pracy z dziećmi. Jedyne, co przypominało mi o faktach zewnętrznych, to okresowe spotkania duchowieństwa, które pokazywały, że nie cały świat jest taki, jak Kemsing oraz sporadyczne, niewielkie, ostre notki w gazetach, mówiące, że ten lub ów człowiek został „przyjęty na łono Kościoła rzymskokatolickiego".

Jednak nie minął nawet rok, kiedy problemy pojawiły się ponownie i nie pamiętam, co dokładnie było tego przyczyną. Raz na jakiś czas miewałem przykre chwile, szczególnie po odśpiewaniu nabożeństwa chorałowego, kiedy zastanawiałem się, czy mimo wszystko jest możliwe, że się mylę i że ceremonia, w której brałem udział, a którą sztuka i pobożność czynią tak piękną, nie jest niczym więcej, jak tylko subiektywnym wysiłkiem, aby dowieść naszego prawa do tego, czego nie posiadamy. W prezbiterium była mosiężna tabliczka, poświę-

cona pamięci niejakiego Thomasa de Hoppe, księdza z okresu przed reformacją i zapytywałem się czasem, co, tak szczerze, myślałby o tym wszystkim *sir* Thomas. Ale wszystkie myśli tego rodzaju traktowałem jak pokusy. Spowiadałem się z nich, jak z grzechów, czytałem książki o anglikanizmie, raz czy dwa zrobiłem, co w mojej mocy, aby zatrzymać wahających się w wierze. Zamierzałem poprzez używanie pogardliwego języka utwierdzać się w sprzeciwie wobec „Misji Włoskiej" - zwrot, jak sądzę, pierwotnie ukuty przez mojego ojca.

Pamiętam zwłaszcza jedno wydarzenie, które pokazuje, jak bardzo te myśli krążyły w tamtym czasie w mojej głowie. Byłem na zachodniej fasadzie katedry św. Pawła z okazji Diamentowego Jubileuszu Królowej, ale sądzę, że bardziej interesował mnie wysłannik papieski, niż ktokolwiek inny. Obserwowałem go chciwie i próbowałem przekonać samego siebie, że jest on pod wrażeniem spektaklu Kościoła anglikańskiego w jego pełnej chwale. Był to naprawdę widok dodający otuchy i z wielkim entuzjazmem patrzyłem w dół, na arcybiskupów i biskupów, zebranych na stopniach, w efektownych kapach. Pogłoska, że niemal doszli do porozumienia, aby założyć także mitry, spowodowała wielkie podniecenie w kręgach „Church Times", ale tak czy inaczej przyjem-

nie było widzieć ich różnorodne, błyszczące nakrycia głowy. Pamiętam, że biskup Londynu nosił przepiękną, złotą piuskę, która była prawie równie dobra, jak mitra i triumfowałem na myśl o opowieściach, jakie papista będzie musiał przekazać, kiedy wróci do swych wyniosłych przyjaciół. Byłem też zadowolony, kiedy dzień lub dwa

później pewien duchowny opowiedział mi, że w tłumie wzięto go faktycznie za rzymskiego księdza.

Co jednak dość dziwne, nie wpłynęła na mnie zbytnio papieska decyzja w sprawie święceń anglikańskich, która pojawiła się na krótko przed moim wyjazdem z Anglii. Z pewnością był to cios, zwłaszcza, że jeden z anglikańskich duchownych, który pojechał zaoferować informacje Komisji obradującej w Rzymie, zapewniał mnie, że decyzja zapadnie na naszą korzyść. Jednak nigdy nie poruszyło mnie to zbytnio. Za każdym razem, kiedy o tym myślałem, uświadamiałem sobie uczucie pewnego posiniaczenia w mojej duszy, ale nigdy, przez wszystkie anglikańskie dni mojego życia, to potępienie w żaden wyraźny sposób na mnie nie wpłynęło.
Właśnie w tamtym czasie wysłuchałem pierwszej spowiedzi - chłopca z Eton, który zatrzymał się w pobliżu i który kilka miesięcy później został katolikiem. Pamiętam mój niepokój na myśl o tym; że ktoś mógłby

65

przeszkodzić w tej ceremonii, ponieważ - chociaż czasami głoszono w tym miejscu naukę o spowiedzi - to była ona bardzo rzadko praktykowana. Zamknąłem więc drzwi kościoła, drżąc z podniecenia, wysłuchałem spowiedzi, a potem wróciłem do domu z poczuciem strasznej i wspaniałej winy.

W końcu zacząłem być naprawdę niespokojny. Ale nawet ten niepokój, jaki odczuwałem w tamtym czasie, leżał raczej w obszarze intuicyjnym, niż intelektualnym. Chociaż czytałem kontrowersyjne książki i pocieszałem się zbiorem szyderstw dr Littledale'a, wiedziałem, że nie dotyka to naprawdę istoty mojego problemu, która leży głębiej. Sądzę, że stanowił on konsekwencję przede wszystkim dwóch rzeczy: po pierwsze - poczucia anglikańskiej izolacji, która rzuciła mi się w oczy za granicą, a po drugie - silnych dowodów, przemawiających za rzymską ciągłością wobec Kościoła przedreformacyjnego i odpowiednio - słabości naszych własnych argumentów. Przypomniało mi się to znowu w czasie, gdy przez miesiąc pracowałem jako anglikański kapelan w Cadenabbia. Istniała jeszcze jedna okoliczność, poza tymi, które wspomniałem, a która prowadziła do nasilania się mojego niepokoju.

66

Kilka mil od nas znajdował się klasztor sióstr anglikańskich, których zewnętrzna praktyka była po prostu nie do odróżnienia od praktyki klasztorów katolickich. Stało się zwyczajem niektórych duchownych, zarówno z Londynu, jak i z okolic, aby w święta nie przewidziane w *Modlitewniku powszechnym,* takie jak Boże Ciało oraz Wniebowzięcie, uczestniczyć w religijnych uroczystościach w tym klasztorze i przy kilku okazjach ja także brałem w tym udział. Przy wszystkich tych ceremoniach używano Mszału Rzymskiego, a na Boże Ciało formowała się procesja, w każdym szczególe zgodna z dokładnymi instrukcjami Baldeschiego. Ołtarz wystawienia ustawiano w pięknym ogrodzie i śpiewano *Pange lingua*[18]*.* Siostry te nie udawały życia zakonnego - części Oficjum przewidziane na noc odmawiały w nocy, zgodnie z najsurowszym obrządkiem, używając oczywiście brewiarza zakonnego i prowadziły życie modlitewne w kompletnym odosobnieniu. Jednak niemożliwe było, abym przekonał samego siebie - chociaż oczywiście próbowałem to robić - że ta atmosfera nosi w ogóle jakiekolwiek zna-

18 Pierwsze słowa dwóch hymnów, odnoszących się - odpowiednio - do Męki Pańskiej (śpiewany m.in. w Wielki Piątek, podczas adoracji Krzyża) oraz do Najświętszego Sakramentu (śpiewany w Wielki Czwartek, podczas procesji do ołtarza wystawienia, a także podczas procesji na Boże Ciało) - przyp. tłum.

67

miona podobieństwa do atmosfery, panującej ogólnie w Kościele anglikańskim. Lud nie był dopuszczany do tych uroczystości. Zazwyczaj od czasu do czasu dyskutowałem z kapelanem (który, tak samo jak jego następca, wyprzedził mnie w przejściu do Kościoła katolickiego), krytykując pewne szczegóły; ale jego odpowiedzi, poparte znaczną wiedzą - tej treści, że ponieważ Kościół anglikański jest katolicki, ma prawo do wszystkich katolickich przywilejów - nie satysfakcjonowały mnie. Fakt, że katolickie przywileje były w oczywisty sposób obce charakterowi Kościoła anglikańskiego, wydawał się raczej sugerować, że nie jest on katolicki. Jestem pewien, że te wizyty, może bardziej niż cokolwiek innego, spowodowały, że mój umysł zaczął coraz wyraźniej dostrzegać rzeczywistą przepaść, która dzieliła mnie od katolickiego chrześcijaństwa. Podarowałem srebrną lampę dla figury Matki Bożej w tym klasztorze (wciąż tam wisi), usiłując w pewien sposób potwierdzić moje katolickie dążenia.

Tak więc czas mijał, a mój niepokój trwał. Zacząłem diagnozować własny przypadek. Powiedziałem sobie, że moje życie jest zbyt szczęśliwe, aby było dobre dla zdrowia i zabrałem się do robienia planów na przyszłość. Do tego czasu nauczyłem się pewnej skuteczności w głoszę-

68

niu kazań, wziąłem udział w misjach parafialnych, a w końcu zostałem zaproszony przez kanonika misjonarza diecezji, aby ostatecznie dołączyć do niego w pracy misyjnej. Zacząłem jednak znowu myśleć o życiu monastycznym i byłem skonsternowany, dowiadując się, że w kaplicy domu w Canterbury, który zamierzaliśmy zająć, nie można praktykować takiego ceremoniału, do jakiego byłem przyzwyczajony. Szczerze mówiąc, nie sądzę, żebym sam był „rytualistą", ale wydawało mi się oczywiste, że wiara i jej wyraz powinny iść w parze i że głoszenie religii, przy braku jej oczywistych i nieodłącznych elementów dodatkowych, byłoby niewłaściwą deformacją. Jednak zdecydowałem się przyjąć zaproszenie i pojechałem zobaczyć się z arcybiskupem Tempie w tej sprawie. Był dość miły i - po półgodzinnej rozmowie - dość stanowczy. Stwierdzono, że jestem za młody do takiej pracy i wróciłem do Kemsing, zdecydowany zaproponować swoją kandydaturę Wspólnocie Zmartwychwstania *(Community of the Resurrection),* o której wiele słyszałem.

W ciągu kilku tygodni odbyłem spotkanie z doktorem Gorem (obecnie biskupem Oksfordu) w kanonii w Westminsterze, i ostatecznie zostałem przyjęty jako nowicjusz. Dr Gore był wyjątkowo miły i życzliwy.

69

Wydawał się rozumieć moje dążenia i byłem pod głębokim wrażeniem zarówno jego zachowania, jak i cichej, religijnej atmosfery tego domu. Wydawało mi się teraz, że wszystkie moje problemy się skończyły. Byłem mocno podekscytowany i zadowolony,

na myśl o nowym życiu, które otwierało się przede mną, a potraktowanie wszystkich „rzymskich" trudności jako diabelskich pokus stało się łatwiejsze niż kiedykolwiek. Teraz widzę, że moja uwaga była rozproszona, a moja wyobraźnia wypełniona innymi obrazami - nie byłem naprawdę ustabilizowany. Ale od momentu, kiedy pojechałem do Birkenhead na doroczne rekolekcje wspólnoty, od których miał się zacząć mój nowicjat, mogę szczerze powiedzieć, że wydawało mi się nie do pomyślenia, abym kiedykolwiek miał zamiar opuścić wspólnotę anglikańską. Miałem być rzucony na całkowicie nowe wody. Miałem żyć tak, jak żyli bracia pięćset lat temu. Miałem urzeczywistnić, chociaż w niespodziewany sposób, moje dawne marzenia z Llandaff i Damaszku. Miałem poświęcić się Bogu raz na zawsze, w najwyższej formie powołania, dostępnej dla człowieka.

ROZDZIAŁ III

Nie uda mi się nigdy odpowiednio spłacić długu wdzięczności, który mam wobec Wspólnoty Zmartwychwstania, czy wyrazić podziwu, który zawsze odczuwałem i nadal odczuwam wobec ich metody i ducha. Można opisać jedynie zewnętrzny aspekt ich życia i zaledwie napomknąć o głębokim, chrześcijańskim miłosierdziu i braterstwie oraz poświęceniu. Tb prawda, że nie pozwolą mi przyjechać i znowu pobyć z nimi, skoro chciałbym to zrobić, ale pojedynczo, wszyscy są bardzo przyjaźni, a rzeczywiście taka wizyta mogłaby być dla nich naprawdę bolesna. Jednocześnie trzeba rozważyć, że dla anglikanina stać się katolikiem to, nawet z punktu widzenia jego dawnych przyjaciół, zupełnie inna sprawa, niż proces odwrotny. Kiedy bowiem katolik opuszcza Kościół, ci, od których się oddziela, postrzegają go jako tego, który opuścił Owczarnię Chrystusa i udał się na pustynię. Nie ma znaczenia, do jakiej innej wspólnoty się przyłączy - opuścił tę, którą jego przyjaciele uważają

za Jedyne Ciało Chrystusa. Ale kiedy członek Wysokiego Kościoła staje się katolikiem, według teorii anglikańskiej jedyne, co zrobił, to przeniósł się z jednej części Kościoła do innej. Według teorii „gałęzi", przesunął się tylko z jednego konaru na inny, według teorii „prowincji", żeby posłużyć się bardziej współczesną nomenklaturą - odłączył się jedynie od Canterbury, nie od Kościoła Chrystusa, tak, jak go rozumieją anglikanie. To prawda, że stał się, w ich rozumieniu, „schizmatykiem", a co gorsza, odrzucił ważność święceń, które przyjął. Ale jego przyjaciele nie mogą go postrzegać jako apostaty w prostym znaczeniu tego słowa i - aby oddać im sprawiedliwość - bardzo rzadko nawet udają, że to robią. Z pewnością bracia z Mirfield nigdy w żaden sposób nie okazywali mi takiej niesprawiedliwej nieuprzejmości.

Zanim przejdę do przedstawienia jakiegoś sprawozdania o życiu, które tam prowadziliśmy, muszę zauważyć, że nie napiszę o życiu i regule nic więcej, niż to, co mógłby zaobserwować każdy gość przebywający w domu. Każda rodzina ma swoje „sekrety", swoje małe, poufne sposoby i metody życia - nie myślę o niczym więcej - i pisanie o tym nie byłoby przyzwoite ani lojalne z mojej strony. To wewnętrzne, domowe życie, nasze wzajemne relacje, nastrój i atmosfera, były, jak ośmielam się przypuszczać,

niezwykle łagodne i chrześcijańskie. Przypuszczam, że od czasu do czasu zdarzały się trudności, nierozdzielnie związane ze wzajemną zażyłością tak wielu osób o różnym usposobieniu, ale tego w ogóle nie pamiętam. Pamiętam jedynie niezwykłą dobroć **i** hojność, których zawsze doświadczałem.

Mieszkaliśmy w dużym domu, stojącym w ogrodach, na szczycie wzgórza ponad doliną rzeki Calder. Była to nieco zadymiona kraina. Wszędzie dookoła nas widać było wysokie kominy, ale obszar ziemi należącej do domu sprawiał, że nie mieliśmy żadnego poczucia ściśnięcia, czy stłoczenia. Zewnętrznie nasze życie stanowiło modyfikację dawnych reguł monastycznych i przypominało, o ile rozumiem, coś w rodzaju połączenia redemptorystów i benedyktynów. Niektórzy z braci byli niemal całkowicie zaangażowani w pracę naukową - wydawanie dzieł liturgicznych, hymnicznych, egzegetycznych i modlitewnych. Mieli do dyspozycji dużą bibliotekę - około piętnastu tysięcy tomów. Pozostali, którzy stanowili większość, spędzali około połowy dnia na modlitwie i studiach w domu, a resztę na pracy ewangelizacyjnej i misyjnej.

Nasze życie biegło według bardzo prostych i praktycznych zasad. Wstawaliśmy około kwadrans po szóstej

74

i szliśmy od razu do kaplicy na jutrznię z psalmami z prymy oraz nabożeństwo eucharystyczne. O ósmej jedliśmy śniadanie. Za kwadrans dziewiąta odmawialiśmy tercję i odprawialiśmy medytację. Aż do dziesięć po pierwszej pracowaliśmy w bibliotece albo we własnych pokojach. Potem, po sekście i modlitwie wstawienniczej, jedliśmy obiad. Po południu mieliśmy ćwiczenie - spacer albo prace w ogrodzie. O wpół do piątej odmawialiśmy nonę i piliśmy herbatę. Znów pracowaliśmy aż do siódmej, kiedy to śpiewaliśmy nieszpory. Po półgodzinie jedliśmy kolację i - po krótkiej rekreacji i pracy, trwającej godzinę lub dwie - za kwadrans dziesiąta odmawialiśmy kompletę i szliśmy do naszych pokoi. W sobotnie poranki odbywało się zebranie kapituły, przed którą wszyscy, klęcząc, dokonywali publicznego wyznania dotyczącego zewnętrznych odstępstw od reguły.

Kiedy po raz pierwszy tam pojechałem, życie wspólnoty było w stadium nieco przejściowym. Bracia mieli poczucie, że ich droga wiedzie w kierunku większej surowości. Do czasu, kiedy ich opuściłem, cztery lata później, nastąpił znaczący rozwój w kierunku bardziej zakonnego charakteru. Na przykład stopniowo wydłużano milczenie, aż w końcu nie rozmawialiśmy od komplety wieczorem aż do obiadu dnia następnego.

75

Bezwzględną regułą stała się praca fizyczna przez wiele godzin w tygodniu. Łupaliśmy i nosiliśmy węgiel, czyściliśmy swoje buty i słaliśmy łóżka. Moją ostatnią pracą fizyczną w Mirfield było wycinanie i budowanie schodów w kamieniołomie, sąsiadującym z domem. Pracowałem tu każdego popołudnia, rozważając w międzyczasie moje wewnętrzne trudności. Ubiór wspólnoty, który na początku był raczej nieokreślony, ewoluował bardziej lub mniej konsekwentnie w kierunku habitu, składającego się z dwurzędowej sukni, przepasanej skórzanym pasem. Pierwotnie także do dyrektora wspólnoty zwracano się słowem „senior", ale kiedy dr Gore został mianowany biskupem Birmingham i wybrano nowego dyrektora, tytuł ten został wyparty przez określenie

„przełożony". Tytuł „ojciec", który na początku nieco odradzano, stał się później niemal powszechny, chociaż jednemu czy dwóm członkom wspólnoty wciąż nie podobało się jego znaczenie. Te zmiany, których większość z nas, w tym ja, gorąco pragnęła, zostały wprowadzone nie bez protestów ze strony trzech czy czterech członków wspólnoty. A chociaż nie towarzyszyły temu żadne przykrości, w każdym razie podczas dorocznego odnowienia ślubów jeden z braci uznał, że jest zmuszony do odejścia.

Trudniej jest objaśnić te śluby. George Russell zadał kilka wymierzonych w nie łagodnych ciosów na łamach „Cornhill Magazine" oraz w innych miejscach. Zakładano, że zobowiązujemy się do celibatu jedynie do momentu, kiedy będziemy chcieli się ożenić. Mówiąc ogólnie, normalny nowicjat trwał przez jeden pełny rok - od lipca do lipca - po nim, jeśli nowicjusz otrzymał głosy wspólnoty, składał swoją profesję. Obejmowała ona obietnicę bezwzględnego przestrzegania reguły wspólnoty przez trzynaście miesięcy i wyrażenie swojego przemyślanego zamiaru pozostania w niej na całe życie. Zatem profesja nie miała bynajmniej natury czystego eksperymentu - oznaczała praktycznie zamiar na całe życie, chociaż istniało wyjście, jeśli to życie z jakiegoś powodu stało się nie do zniesienia. Sama reguła opierała się na ślubach ubóstwa, czystości i posłuszeństwa - wszystkie trzy były w nią integralnie wplecione. Zycie to było zatem mniej surowe, niż w zwykłych zakonach katolickich, ale bardziej surowe niż w takich wspólnotach jak oratorianie.

Liczyliśmy wtedy czternastu członków. Wszyscy mieli pełne święcenia w Kościele anglikańskim oraz doświadczenie pracy w parafii. Nie mieliśmy braci bez święceń, ale niezbędnymi obowiązkami w gospodarstwie domo-

wym, których nie wykonywaliśmy sami, zajmowało się trzech czy czterech służących. Obecnie jednak liczebność wspólnoty wzrosła do dwudziestu-trzydziestu członków. Na należących do niej gruntach wybudowano dużą Akademię Zmartwychwstania *(College of the Resurrection),* z przeznaczeniem na edukację ubogich do stanu duchownego. W Leeds otwarto internat, a w Johannesburgu - dom wspólnoty. Pojawili się także bracia bez święceń, jak rozumiem, w ramach eksperymentu. W budowie jest także kaplica, ale podczas mojego tam pobytu używaliśmy do tego celu dużego pokoju w domu, bardzo zręcznie i pięknie przystosowanego dla potrzeb nabożeństw. Nasze nabożeństwo było naprawdę dostojne i pobożne, ale w swym rycie nie wyszło poza ogólny, przeciętny poziom obrządku „anglokatolickiego". Używaliśmy ornatów, najpierw płóciennych, ale później, począwszy od prezentu przekazanego wspólnocie za moim pośrednictwem, zaczęliśmy zastępować je kolorowymi ornatami. Nie używaliśmy kadzidła podczas nabożeństw, zgodnie z „Opiniami z Lambeth"[19], a jeśli chodzi o muzykę, śpiewaliśmy głównie śpiewy gregoriańskie bez akompaniamentu, dostosowane do

19 W dokumencie „Lambeth Opinions" z 1899 roku próbowano rozwiązać pewne kontrowersje w kwestii rytu - przyp. tłum.

Modlitewnika powszechnego. Szczerze mówiąc, nie śpiewaliśmy dobrze, ale robiliśmy, co mogliśmy; i nie zapomnę łatwo poczucia piękna i tajemnicy podczas naszych

śpiewanych nabożeństw we wczesne, niedzielne poranki. Ołtarz był zgodny z akceptowanym angielskim typem ołtarza z „zasłonami". Dwie świece stały na ołtarzu, dwie kolejne na słupkach zasłon, a jeszcze dwie w wysokich świecznikach. Mieliśmy „wieczną lampkę", która nigdy mi się nie podobała, ponieważ nie oznaczała dla mnie niczego szczególnego.

Nie da się opisać szczęśliwości, jakiej doświadczyłem w Mirfield. Przez około rok głosiłem bardzo niewiele kazań na zewnątrz i zajmowałem się prawie wyłącznie studiami teologicznymi i modlitwą. Mój „mistrz nowicjatu" był życzliwym i kompetentnym przewodnikiem dusz, a chociaż nie chodziłem do niego do spowiedzi, zawsze czułem, że mógł i chciał mi pomóc. Przez pewien czas był tylko jeden nowicjusz oprócz mnie – Irlandczyk o wielkiej elokwencji i gorliwości, który stał się wyjątkowo zdolnym misyjnym kaznodzieją, ale później opuścił wspólnotę i ożenił się. Dużo ze sobą przebywaliśmy i znalazłem w nim otwarty entuzjazm wiary oraz zaufanie do Kościoła anglikańskiego (jednak zmieniające się

79

wraz z kolejnymi kryzysami), które uczyniły wiele dla przywrócenia mojego zaufania.

Jednak kiedy zbliżał się czas mojej profesji, zacząłem nieco wątpić, czy nadaję się do takiego życia. Nie kłopotałem się „rzymskimi" trudnościami, ponieważ te praktycznie zniknęły, ale - w związku z pewną decyzją podjętą przez wspólnotę wobec kryzysu w Kościele anglikańskim - zacząłem myśleć, że moje stanowisko jest zbyt „radykalne", abym mógł znaleźć w tym domu zadowolenie. Do tego czasu nauczyłem się uznawać praktycznie wszystkie dogmaty Kościoła katolickiego, z wyjątkiem tego o nieomylności papieża. Studiowałem i analizowałem *Teologię moralną* Lehmkuhla, opuszczając, jako niestosowne, wszystkie akapity dotyczące Najwyższego Kapłana. Odmawiałem regularnie Różaniec. Wzywałem świętych. Uważałem, że słowo „transsubstancjacja" najlepiej wyraża rzeczywistość obecności Naszego Pana w Najświętszym Sakramencie. Utrzymywałem, iż sakrament pokuty to normalny środek, za pośrednictwem którego odpuszczany jest po chrzcie grzech śmiertelny. W domu swobodnie używałem słowa „Msza". Te poglądy głosiłem także w sposób zawoalowany w moich kazaniach i stwierdziłem, że dzięki nim i jedynie dzięki nim mogę wzbudzić entuzjazm poszczególnych wspólnot

80

- a przynajmniej dzięki tym doktrynom, które dotyczyły umiłowanej osoby Chrystusa i które, pamiętając lekcję *Johna Inglesanta,* usiłowałem uczynić centrum mojego nauczania. Pamiętam na przykład, że kiedyś pewien oburzony wikary powiedział mi, iż moja doktryna wydaje się „mieszaniną poglądów Rzymu i wesleyanizmu[20]"
- oskarżenie, które przyniosło mi największą satysfakcję. Z drugiej strony, wspólnota jako całość wydawała mi się w tamtym czasie nadmiernie ostrożna, pragnąc odciąć się od stronnictwa radykalnego w Kościele anglikańskim. A było to stronnictwo, do którego teraz należałem.

Efekt był taki, że odsunąłem moją profesję o rok, aby jeszcze się sprawdzić. Ale ten rok usunął moje trudności. Zaczęto mnie coraz bardziej zachęcać do pracy misyjnej i stwierdziłem, że moje ciche życie w Mirfield daje mi siłę, której nie mogę uzyskać w żaden inny sposób. Katolikom trudno w to uwierzyć, ale faktem jest, że jako anglikanin

spędzałem znacznie więcej czasu w konfesjonale, niż kiedykolwiek w Kościele katolickim, chociaż, oczywiście, można by to wytłumaczyć faktem, że od kiedy stałem się katolikiem, nigdy nie głosiłem regular-

20 Wesleyanizm - poglądy Johna Wesleya (1703-1791), anglikańskiego teologa, twórcy wspólnoty metodystów - przyp. red.

nych misji. Na przykład w jednej z londyńskich parafii, przez około cztery dni pod koniec misji, mój brat misjonarz i ja rozmawialiśmy z ludźmi, słuchaliśmy spowiedzi oraz zalecaliśmy rozwiązania i zasady życia przez ponad jedenaście godzin każdego dnia. Kolejne dwie godziny zajmowało głoszenie kazań dużym wspólnotom.

Ale to było po mojej profesji. Wszędzie jednak wydawało się nam, jakby ogromna praca czekała na wykonanie. Wyszliśmy z naszego cichego życia rozpaleni gorliwością i znaleźliśmy wszędzie mężczyzn i kobiety, którzy wydawali się szczególnie na nas oczekiwać. Wszędzie widzieliśmy nawrócenia. Widzieliśmy grzeszników przemienianych mocą Boga, dzieci, otrzymujące zachętę i naukę, obojętnych, którzy rozniecali ogień i zawziętych, którzy zostali złamani. Nie można było wątpić, że działa tutaj łaska Boga, a jeśli Kościół anglikański mógł być użyty jako naczynie tak wielkiej godności, dlaczegóż dłużej wątpić o jego Boskiej misji? Z tego powodu, a także dlatego, że znalazłem tak wyjątkowe szczęście i inspirację w życiu w Mirfield, dlaczego miałem się dłużej wahać, aby się w nie zaangażować?

Przed moją profesją dr Gore pytał mnie, ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu, czy jestem w jakikolwiek sposób

zagrożony przejściem do Kościoła rzymskiego. Uczciwie odpowiedziałem mu: „Jak dotąd nie, na ile mogę to stwierdzić" i w lipcu 1901 roku bez lęku uczyniłem ten krok. To był niezwykle szczęśliwy dzień. W tym celu otrzymałem nową sutannę, którą, co jest dość dziwne, noszę w tej chwili, przystosowaną do kroju rzymskiego. Przyjechała moja matka i była obecna w małym przedsionku kaplicy. Zostałem formalnie wprowadzony do wspólnoty, bracia całowali moje ręce, wypowiedziałem moje śluby i przyjąłem Komunię jako pieczęć i rękojmię trwałości. Po południu wyjechałem z matką w stanie swego rodzaju ekstatycznego zadowolenia.

Potem ponownie zabrałem się do pracy. Sądzę, że najtrudniejszą część mojej pracy na zewnątrz stanowiło dziwne zróżnicowanie doktryny i ceremoniału, z którym się spotykałem. Zasadniczo oczywiście proszono nas o prowadzenie misji tylko w tych parafiach, gdzie nasze normy, dotyczące wiary i głoszenia kazań, były akceptowane. (Jak sądzę, skrajne stronnictwo rytualistów nie uważało naszej postawy za dostatecznie zadowalającą, a to bez wątpienia częściowo w związku ze stanowiskiem dr Gore'a. Był on identyfikowany, słusznie czy nie, ze szkołą liberalną Wysokiego Kościoła. Uważano, że jest w błędzie w odniesieniu do doktryny o Wciele-

niu. Jego poglądy na wyższy krytycyzm uważano za niebezpieczne. Uznawano, iż jest nieco ekstrawagancki w kwestii chrześcijańskiego socjalizmu. A wszystko to, oczywiście,

stanowiło dla mnie pewne zmartwienie, ponieważ w tych trzech punktach zupełnie nie zaliczałem się do jego uczniów). Ale o wiele trudniejsze było moje doświadczenie ze wspólnotami parafialnymi, które były mniej „zaawansowane", gdzie od czasu do czasu wygłaszałem kazania i gdzie pastor nie miał poczucia, że wystarczy czasowa obecność „brata", aby go w nieodwracalny sposób skompromitować. W tych kościołach, jak również w trzech kościołach w Mirfield, do których uczęszczaliśmy, jeśli chcieliśmy, w niedzielne wieczory, znalazłem wszystkie rodzaje nauczania i ceremoniału. W jednym kościele nosili wyszukane stuły, ale bez ornatów, co odpowiadało doktrynie, w innym ornatów używano do nabożeństw, na które nie przychodzili ważni protestanci. Nauczanie o Rzeczywistej Obecności było starannie zamaskowane, a o sakramencie pokuty wspominano doraźnie, na marginesie, jako o „sakramencie pojednania", albo nauczano o nim wyraźnie jedynie kilku wybranych, podczas małych nabożeństw dla bractw. Oczywiście trzeba też pamiętać, że nawet w ten sposób nie zetknęliśmy się z dziesiątkami innych grup i szkół

myślenia w Kościele anglikańskim - grup, których jednak nie da się ignorować.

Łatwo było, przy niewielkim doświadczeniu, już po pierwszym rzucie oka na duchownego i jego kościół, zdiagnozować dokładny poziom doktrynalny prowadzonego tam nauczania. W mniej „zaawansowanych" wspólnotach miałem w zwyczaju głosić, z całą żarliwością, na jaką mnie było stać, kazania o miłości Jezusa Chrystusa, o radości żalu za grzechy, albo o Ojcostwie Boga, w nadziei, że pewnego dnia te prawdy wywrą pożądany wpływ na tych, którzy mnie słuchali. Jedyny raz, kiedy głosiłem kazanie w Opactwie Westminsterskim, całą moją energię zaangażowałem w próbę wyeksponowania osoby Jezusa Chrystusa jako centrum wszelkiej religii, pozostawiając wszystkie inne doktryny, aby zajmowały się same sobą. Nie byłem tak odważny, jak inny członek wspólnoty, który w tych samych okolicznościach zdemaskował „martwe ołtarze" tego miejsca kultu. Ale wszystko to było bardzo niesatysfakcjonujące i bez wątpienia, chociaż wtedy nie zdawałem sobie z tego sprawy, moje zaufanie do Kościoła anglikańskiego jako Boskiego Nauczyciela stopniowo zaczęło się znowu chwiać. Spieszyłem zwykle do Mirfield jak do miejsca schronienia, ponieważ tam przynajmniej panował po-

kój i względna zgoda. Moja intelektualna ucieczka od trudności wydawała mi się jednak dość przekonująca. A wyglądało to następująco.

Pierwotnie, jako zwolennik „Umiarkowanego Wysokiego Kościoła", utrzymywałem, że Kościół anglikański, w swym odwoływaniu się i domniemanym podobieństwie do Kościoła „pierwotnego", jest najbardziej ortodoksyjną wspólnotą w chrześcijaństwie. Twierdziłem, że z jednej strony Rzym i Wschód pobłądziły przez nadmiar, a wspólnoty nonkonformistyczne z drugiej - poprzez niedostatek i dalej, że poprzez utratę sukcesji biskupiej, jako zbiorowość straciły całkowicie miejsce w Widzialnym Ciele Chrystusa. Ale zmieniłem to stanowisko doktrynalne dawno temu. Po pierwsze, zauważyłem, że nie można wierzyć, iż w ciągu około tysiąca lat - to jest pomiędzy piątym czy szóstym wiekiem, a okresem reformacji - obietnice Chrystusa zawiodły i że w tym okresie zepsucie zniszczyło pierwotną czystość Ewangelii. Następnie zacząłem dostrzegać, że w Kościele Chrystusa musi istnieć jakiś żywy głos, który, jeśli nawet nie jest rzeczywiście

nieomylny, to musi przynajmniej być za taki uważany - jakiś autorytet osobowy albo sobór, który mógłby osądzić nowe teorie

i odpowiedzieć na nowe pytania. Próbowałem, dość niewprawnie, odnaleźć ten żywy głos w *Modliteumiku powszechnym* i w Artykułach[21], poszukując w nich, powiedzmy, ostatecznego, natychmiastowego wytłumaczenia odległej, pierwotnej i apostolskiej wiary. Ale teraz zrozumiałem złudność takiej próby, ponieważ nawet te zbiory formuł mogły być i były rozumiane w całkowicie rozbieżnym znaczeniu. Na przykład rytualista stwierdza, że *Modlitewnik powszechny* naucza o obiektywnej i rzeczywistej Obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, a zwolennik Niskiego Kościoła uważa to za recepcjonizm w nauczaniu. Potem, kiedy rozpaczliwie zwróciłem się ku jedynym elementom w Kościele anglikańskim, które nosiły w ogóle jakiekolwiek podobieństwo do żywego głosu - ku decyzjom synodu, uchwałom konferencji pananglikańskich oraz oświadczeniom biskupów - stwierdziłem, że także one są między sobą podzielone, albo odmawiają odpowiedzi, albo - co najgorsze - odpowiadają w sposób, którego nie mogę pogodzić z tym, co uważam za wiarą chrześcijańską. Byłem zatem przekonany, że teoria „Umiarkowanego Wysokiego

[21] Tak zwane Trzydzieści Dziewięć Artykułów Wiary - obok *Modlitewnika powszechnego* i deklaracji z Lambeth - podstawa doktrynalna anglikanizmu - przyp. tłum.

Kościoła" załamała się, co zmusiło mnie, jak mi się wydawało, zarówno przez wzgląd na logikę, jak i na presję okoliczności, do poszukiwania jakiejś innej teorii, jako podstawy mojej wiary. Na pewien czas odnalazłem ją w szkole rytualistycznej. Odbyło się to następująco.

Kościół katolicki, jak teraz zakładałem, składa się z tych wspólnot chrześcijan, które zachowują katolickie wyznania wiary i nauczanie apostolskie. Mówiąc ogólnie, dotyczy to Rzymu, Moskwy i Canterbury oraz kilku oderwanych grup, takich jak kościół starokatolicki[22], o których wiedziałem bardzo niewiele. Ten „Kościół katolicki" dysponował zatem pewnego rodzaju głosem przemawiającym - przemawiał poprzez swój milczący konsensus. W tych sprawach, w których Rzym, Moskwa i Canterbury zgadzały się, jawił się wyraźnie głos Ducha Świętego, a tam, gdzie się dogmatyczne nie zgadzały, było pole dla prywatnych opinii. Niekiedy Canterbury było niepewne w swym świadectwie, ale uważałem, iż to, czy kiedykolwiek głosiło jawną herezję, stanowi co najmniej kwestią sporną (twierdzenia Trzydziestu Dziewięciu Artykułów tłumaczyłem w sposób bliski

[22] Kościół starokatolicki powstał na tle sporu, wywołanego ustaleniami Soboru Watykańskiego I (1870). Schizmę spowodował opór zwłaszcza wobec dogmatu o nieomylności papieża w sprawach moralności i wiary - przyp. red.

anglikańskim kontrowersjalistom). A zatem tam, gdzie Canterbury milczało, jego opinię należało uznawać za taką samą, jak reszty „katolickiego chrześcijaństwa". Była to bardzo wygodna teoria, ponieważ dzięki niej byłem w stanie uznać za właściwe praktycznie

wszystkie doktryny Kościoła katolickiego, z wyjątkiem tej o nieomylności papieża i równoczesnej konieczności zewnętrznej wspólnoty z Rzymem. Mogłem też odczuć, że mam za sobą milczące przyzwolenie, chociaż niekoniecznie wyraźny autorytet, mojej własnej wspólnoty oraz - co miało o wiele większe znaczenie - autorytet Kościoła Chrystusowego jako całości.

Okazuje się zatem, że odszedłem daleko od dawnego traktariańskiego stanowiska, opartego na odwoływaniu się do pierwotnego, niepodzielonego Kościoła. Przeciwnie, podziały nie robiły mi różnicy - schizma była praktycznie niemożliwa tak długo, jak długo zachowywano nauczanie apostolskie i wyznania wiary. Odszedłem jeszcze dalej od mojego dawnego stanowiska ze wschodniego Londynu, że Kościół anglikański jest zdrowym rdzeniem zgniłego drzewa. Kiedy zatem w niniejszej pracy znowu będę miał okazję odnieść się do tej z moich teorii, która faktycznie podtrzymywała mnie aż do momentu jej nagłego załamania - przywo-

łam ją pod nazwą „teorii rozproszenia". W jej cieniu wzywałem świętych - posiadałem ich małe wizerunki, które sam narysowałem oraz figurkę Matki Bożej. Adorowałem Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i naprawdę po raz pierwszy zacząłem uczyć się rzeczywistego ducha katolickiego posłuszeństwa. Gdyby kiedyś zaproponowano mi doktrynę, za którą stałby autorytet „Kościoła w rozproszeniu", odłożyłbym na bok wszystkie moje skłonności i szczerze ją przyjął.

Przez chwilę byłem nieco zakłopotany, tłumacząc sobie, w jaki sposób właściwie ten autorytet przemawia do nieuczonych, którzy nie są w stanie badać, co jest, a co nie jest objęte tą teorią, ale stopniowo stworzyłem sobie pewne wyobrażenie. Tak jak nieuczony człowiek świecki wyznania rzymskokatolickiego zwraca się do duchownego, który uznaje autorytet rzymskiego biskupa i pozostaje z nim we wspólnocie, tak samo nieuczony człowiek świecki w „Kościele w rozproszeniu" powinien zwracać się do duchownego, który uznaje autorytet „Kościoła w rozproszeniu". Jest absolutną prawdą, że gdyby tacy świeccy rzeczywiście to uczynili, odnaleźliby faktycznie możliwą do zaakceptowania jednomyślność. W jednej z moich ostatnich prób w 1903 roku zapro-ponowałem ten pogląd, jako możliwe wyjście, mojemu

przełożonemu, ale powiedziano mi, że to niemożliwe. Ani wtedy, ani teraz nie rozumiem, dlaczego, ponieważ przy założeniu pierwszej teorii, zastosowanie go wydaje się jedynym logicznym czy praktycznym wnioskiem.

Osiadłem tam zatem na prawie dwa lata, jako profes - członek wspólnoty, przez około rok wyjątkowo szczęśliwy i pełen ufności - z wyjątkiem jednego czy dwóch momentów, kiedy moje dawne trudności nagle na chwilę powróciły, a potem znowu mnie opuściły - odnajdując, jak powiedziałem przedtem, braterstwo i koleżeństwo, które jest nie do przecenienia. W snach wciąż czasami powracam do Mirfield, chociaż nigdy, dzięki Bogu, jako anglikanin! Raz, jak pamiętam, mianowano przełożonym kardynała Merry del Val[23], który odbierał przyrzeczenie posłuszeństwa od wspólnoty i ja także znowu tam byłem, szczęśliwy i pełen uniesienia, stojąc w bibliotece i śmiejąc się z czystej radości. Raz byłem tam, jak sądzę, jako ksiądz katolicki i stwierdziłem, że chociaż powinna istnieć

bariera nieśmiałości pomiędzy wspólnotą a mną, to jednak jej nie było. Staliśmy razem w holu

23 Kardynał Rafael Merry del Val y Zulueta (1865-1930), hiszpański duchowny katolicki, dyplomata watykański, sekretarz stanu Piusa X - przyp. red.

i rozmawialiśmy, jak cztery lata wcześniej. Jednak nigdy tam nie wróciłem, chociaż chciałbym pojechać z wizytą, nawet bez kardynała, ale wspólnota ocenia tę sprawę inaczej. To także tutaj po raz pierwszy zacząłem systematyzować moją pobożność i próbować sztuki medytacji i to tutaj Bóg odpłacił mi obficie za moje mizerne wysiłki. Przygotowywał mnie, jak to teraz świetnie rozumiem, do podjęcia wielkiej decyzji, którą On miał już wkrótce przede mną postawić.

ROZDZIAŁ IV

Chyba latem i jesienią 1902 roku zacząłem pisać książkę, zatytułowaną *Light Invisible*[24]. Pomysł nasunęło mi kilka opowieści mojego najstarszego brata i zacząłem pisać po trochu, wtedy, kiedy miałem czas. Opowieści, natury na wpół mistycznej i wyobrażeniowej, koncentrują się wokół człowieka, którego nazywam „księdzem katolickim" i wciąż jestem pytany, czy w moim zamierzeniu ten człowiek miał być rzymskim katolikiem, czy anglikaninem. Moja jedyna odpowiedź brzmi, iż nie zaplanowałem, że będzie którymś z nich szczególnie. Moja teoria „Kościoła w rozproszeniu" coraz bardziej prowadziła mnie do wymazania, zarówno w moich myślach, jak i w tym, co głosiłem, jakiejkolwiek różnicy pomiędzy tymi grupami, co do których wierzyłem, że są po prostu różnymi częściami mistycznego Ciała Chrystusa. Zatem w *Świetle niewidzialnym* chciałem rozmyślnie dotknąć granicy pomiędzy nimi. Ponieważ do tego czasu poja-

24 Wydanie polskie: *Światło niewidzialne,* Warszawa 2002 - przyp. red.

wiły się też ponownie moje trudności, próbowałem nie wskazywać, nawet poprzez najlżejszą aluzję, wspólnoty, do której należy mój bohater. Teraz postrzegam to jako bardziej znaczące, niż w tamtym czasie zdawałem sobie z tego sprawę. Nie miałem tego najwyższego zaufania do Kościoła anglikańskiego, które w sposób naturalny sprawiłoby, że byłbym zadowolony, nazywając go anglikaninem i już.

Przed, w czasie i po napisaniu tej książki coraz bardziej zacząłem się interesować mistycznymi drogami myślenia. Odsunąłem od siebie chłodną kontemplację dogmatu i usiłowałem przykryć ją ciepłą rzeczywistością doświadczenia duchowego. W samej książce natomiast próbowałem raczej zawrzeć dogmat niż wyrazić to otwarcie. Pytano mnie, czy którakolwiek z opowieści jest „prawdziwa" i na to nie mam żadnej odpowiedzi, poza tym, że sama książka nie rości sobie prawa do bycia czymś innym niż fikcją. Sądzę, że do pewnego stopnia musiałem odnieść sukces, dotykając granicy pomiędzy katolicyzmem i anglikanizmem, ponieważ książka wciąż się sprzedaje, zarówno wśród katolików, jak i wśród anglikanów. Jednak niewątpliwie byłem wciąż

głęboko pod wpływem anglikanizmu, ponieważ kiedy umieściłem w książce opowieść o modlitwie zakonnicy przed

95

Najświętszym Sakramentem, miałem w świadomości klasztor anglikański, który znałem, a przebywałem w tamtym czasie w domu duchownym św. Kutberta w Kensington, gdzie przechowywany jest Najświętszy Sakrament. Jednak z tego samego okresu pamiętam, że wewnętrznie zrezygnowałem z czynienia jakichkolwiek zobowiązań wobec samego siebie, w kwestii tego, co zamierzam. Nie było tak, że w ogóle nie wierzyłem wtedy w święcenia anglikańskie, jednak nigdy nie czułem, aby ich nieuznawanie było poważną przeszkodą dla mojego poddania się Kościołowi rzymskiemu.

Popularność książki - lub raczej typy osób, którym - odpowiednio - podobała się i nie podobała ta książka - wydają mi się dość znaczące. Wciąż sprzedaje się w znacznej ilości pośród anglikanów oraz - w znacznie mniejszym stopniu - pośród katolików. Jest to oczywiście całkowicie naturalne, że pewien rodzaj anglikanów będzie chciał potrząsać głową nad moim smutnym upadkiem, zarówno literackim, jak i duchowym, ponieważ opuściłem Kościół anglikański. Ale nawet abstrahując od tego kontrowersyjnego pomysłu, jest absolutną prawdą, że anglikanie, jako grupa, wolą tę pozycję nieskończenie bardziej od jakiejkolwiek innej, przeze

96

mnie napisanej, podczas gdy większość katolików, a ja sam pomiędzy nimi, uważa, że *Richard Raynal, Solitary*[25] jest o wiele lepiej napisana i o wiele bardziej religijna. W rzeczywistości, ja sam, z duchowego punktu widzenia, nie lubię zbytnio *Światła niewidzialnego.* Napisałem tę książkę w nastroju wielkiego rozgorączkowania i w stanie, który teraz rozpoznaję jako bardzo subtelny sentymentalizm. Zmagałem się wtedy, pragnąc upewnić się co do prawd religijnych, a zatem zakładam, że pozytywny i asertywny ton książki był w dużej mierze nieszczery. Jej bardzo ostrożny, uporządkowany styl stanowi na to dowód. Dalej, książka ta jest raczej, jak sądzę, wyraźnie szkodliwa, ponieważ implikuje, że tym, o co wtedy walczyłem i w co chciałem wierzyć, była duchowa intuicja i że to, co jest tak naprawdę tylko wyobraźnią, musi stanowić integralny element w doświadczeniu religijnym oraz że właśnie „widzenie" - czy też raczej indywidualne uświadomienie sobie pewnych kwestii - musi być sposobem na duchową wiarę, a nie prosta wiara duszy, która otrzymuje Bożą prawdę od Boskiego autorytetu. Z drugiej strony, katolicka atmosfera znajduje się zupeł-

25 Powieść ks. R. H. Bensona z 1906 roku i jedno z ulubionych dzieł samego autora - historia przed reformackiego angielskiego eremity - przyp. tłum.

97

nie poza tym wszystkim. Dla katolików jest to kwestia niemal obojętna, czy dusza uświadamia sobie fakty objawienia oraz zasady świata duchowego w taki sposób, aby być w stanie je wizualizować, czy też nie. Istotne jest, że wola powinna się do nich stosować, a rozum - o nich zapewniać. Ale dla anglikanów, których teologia z zasady nie jest rozumowa i pośród których naprawdę nie istnieje autorytet, umieszczenie środka ciężkości raczej w emocjach, a zatem „pomylenie" - jak mówi gdzieś pani Craigie - „wyobraźni z duszą", staje się naturalne. Według nich rozum należy stale tłumić, nawet

w jego własnej, uprawnionej sferze. Wola musi być w znacznej mierze egocentryczna. Jako dziedzina, w której działa duchowość, pozostaje im zatem jedynie sfera doświadczania uczuć. Moja własna, raczej przesadzona, niechęć do książki wyrasta, jak sądzę, z reakcji przeciwko tej nierealności, pośród której żyłem tak długo.
Tutaj, chociaż jest to pewien anachronizm, chciałbym wyjaśnić, jak zdołałem podtrzymywać najwyraźniej niesatysfakcjonujące stanowisko dotyczące wiary w święcenia anglikańskie, a jednak rozważać ze spokojem moment, kiedy musiałbym je odrzucić. Później, kiedy sprawy wyglądały już poważnie, mój przełożony

powiedział mi, że nie może tego zrozumieć, że wydaję się obojętny wobec doświadczenia duchowego i że to dla mnie okropna rzecz - rozważać odrzucenie wszystkich łask, które otrzymałem i którymi obdarzałem poprzez sakramenty Kościoła anglikańskiego. Jednak, mówiąc uczciwie, nie odczuwałem tego jako obciążenia.

Na własne potrzeby wyraziłem to w następujący sposób. W akcie przyjęcia łaski istnieją dwa elementy - fakt i sposób. Fakt stanowi kwestię intuicji duchowej, sposób - percepcji rozumowej. Co się tyczy pierwszego - rzeczywistych kontaktów pomiędzy Naszym Panem a moją duszą, przede wszystkim w chwilach szczególnie uroczystych, nigdy nie miałem i nie mam co do nich najmniejszych wątpliwości. Bez jakiegokolwiek wahania wciąż twierdzę, że momenty Komunii w kaplicy w Mirfield oraz we wszystkich innych miejscach oraz chwile anglikańskiej spowiedzi, będą zawsze pośród najświętszych w moim życiu. Odmówić im realności to faktycznie zdradzić Naszego Pana i odrzucić Jego miłość. Ale sposób to zupełnie inna sprawa. Kiedy byłem w Kościele anglikańskim, przyjmowałem, praktycznie do samego końca, jego autorytatywne twierdzenie, że jestem księdzem oraz konsekwentny wywód, że łaska święceń w tym

Kościele jest rzeczywiście sakramentalna. Ale kiedy podporządkowałem się Rzymowi, przyjąłem z daleko większym zaufaniem, z wewnętrzną, jak i zewnętrzną zgodą, jego autorytatywne twierdzenie, że w ogóle nigdy nie byłem księdzem. Kościół katolicki nigdy nie prosił mnie, abym w tej dziedzinie wyrzekł się czegoś jeszcze, ani - co czasem sugerują mu anglikanie - bym zapewniał o czymś tak całkowicie bluźnierczym i absurdalnym, jak szatańska lub nawet iluzoryczna natura łaski, którą Bóg obdarza ludzi, działających w dobrej wierze. W każdym razie przy mojej spowiedzi w Kościele anglikańskim czyniłem akty skruchy i zrobiłem, co mogłem, aby wypełnić zalecenia sakramentu pokuty. Podczas moich Komunii wznosiłem serce ku Chlebowi Życia, a zatem Nasz Pan nie mógłby naprawdę stanowić Nagrody dla tych, którzy Go szukają, gdyby mnie nie nawiedził w odpowiedzi.

Wszystko to, jak sądzę, widziałem całkiem jasno na długo zanim doszło do mojego podporządkowania się Rzymowi, a fakt, że powiedziano mi, w ramach wyjaśnienia, iż dzielę włos na czworo, nie kłopotał mnie. Rozumiałem, że szerokość włosa to czasami wielka odległość. Nigdy nic nie wiedziałem na temat jurysdykcji, ani nie przywiązywałem do tego wagi.

Latem 1902 roku powiedziałem mojej matce podczas spaceru, że miałem „rzymskie" trudności, ale że znowu zanikły. Jednocześnie obiecałem jej, że jeśli powrócą, od razu jej powiem. W którymś momencie pomiędzy tamtą chwilą a Bożym Narodzeniem musiałem dotrzymać tej obietnicy. Nigdy nie będę odczuwał dostatecznej wdzięczności za to, że to zrobiłem i że ona przyjęła moje zaufanie właśnie w taki sposób. Informowałem zarówno ją, jak i mego przełożonego o każdym kroku w tym procesie, przez który przechodziłem i co do joty wykonywałem ich zalecenia: czytałem wszystkie książki, jakie mi dano na temat Kościoła anglikańskiego i konsultowałem się ze wszystkimi zalecanymi żyjącymi autorytetami. Zarówno moja matka, jak i mój przełożony traktowali mnie przez ten czas z największą dobrocią i względami. Jestem wdzięczny, że działałem właśnie w taki sposób, a za słusznością tego postępowania przemawiają nawet motywy drugorzędne. Oboje bowiem, kiedy nastąpiło moje podporządkowanie się Rzymowi i kiedy - jak to zwykle bywa w takich przypadkach - wylała się powódź oskarżeń, dotyczących podstępności i oszustwa, informowali swych korespondentów, że takie oskarżenia są całkowicie nieprawdziwe.

101

Sądzę, że musiało to być w październiku tego roku, kiedy moje strapienie osiągnęło takie natężenie, iż - za pozwoleniem mojego przełożonego - wysłałem do wybitnego księdza opis wszystkich mych trudności. (Obecnie spróbuję wskazać, jakie one były.) Jego odpowiedź była wtedy dla mnie bardzo zaskakująca. Teraz jest dla mnie mniej zaskakująca, ponieważ ksiądz, o którym mowa, ostatecznie zmarł poza wspólnotą katolicką. Zdefiniował on dla mnie bardzo dokładnie doktrynę o papieskiej nieomylności i znaczenie, jakie nadaje jej ogólne przeświadczenie Kościoła i radził mi poczekać. Powiedział, że choć wydaje się, iż w kwestii treści dekretu Watykanu o nieomylności papieża zwyciężyli „minimaliści", to jednak ostatecznie zatryumfowali „maksymaliści". Dziś już wiem, że nie jest to prawda. Dodał też, że chociaż on sam, jako „minimalista" indywidualnie ma poczucie, iż może pozostać tam, gdzie jest, nie czuje się uprawniony, aby oficjalnie przyjąć kogokolwiek do Kościoła, chyba, że w kategoriach, które obecnie przeważyły, a mianowicie, na zasadach „maksymalizujących". Stwierdził również, że poglądy „maksymalizujące" są niemożliwe do przyjęcia dla osób rozsądnych. Zatem wniosek praktyczny był taki, że lepiej, abym pozostał tam, gdzie jestem. Jedno zdanie w jego liście wzbudziło

102

we mnie, jak sądzę, podejrzenie o obiektywnej nielojalności jego stanowiska - poprosiłem go, aby pamiętał o mnie podczas swojej Mszy świętej, a w zamian on prosił, aby ja pamiętał o nim podczas mojej. Po moim przyjęciu do Kościoła rzymskiego napisał do mnie ponownie, pytając, jak przezwyciężyłem trudność, którą wskazał. Odpowiedziałem, że tak szczegółowe różnice nie mogłyby mnie powstrzymać od zjednoczenia się z tym, co, jak byłem przekonany, Bóg wyznaczył na centrum jedności i że po prostu przyjąłem dekret w takim znaczeniu, w jakim sam Kościół go wyraził i przyjął.

Jednak na krótką chwilę jego pierwszy list wyciszył mnie i na nowo rozproszył moje wątpliwości, tylko że za bardzo pragnąłem, aby je rozproszył. Mój przełożony także zauważył, że nie mógłbym uzyskać bardziej oczywistego wskazania Woli Bożej, iż powinienem pozostać w tej wspólnocie, gdzie On mnie umieścił. Sam fakt, że napisałem

do księdza i otrzymałem odpowiedź zniechęcającą wydawał mi się wtedy - a jemu nadal, jak sądzę - oczywistym znakiem tego, gdzie leży moja powinność. Wydawało się to też wskazywać, że nawet w obrębie Kościoła rzymskiego przeważają znaczne rozbieżności opinii i że nie ma tam tej jedności, której szukałem. Ostateczna historia księdza, o którym mowa, jego eks-

komunika i jego śmierć poza Kościołem pokazały oczywiście, że tak nie jest i że ludzie, którzy przedstawiają fałszywie, nawet w dobrej wierze, nauczanie Kościoła, nie mogą go reprezentować.

Moje wątpliwości zostały zatem rozproszone jedynie na bardzo krótką chwilę i prawie natychmiast powróciły. Miałem kaznodziejskie zobowiązania, które naturalnie miały mnie zajmować przez większą część zimy i teraz nadchodził czas ich realizacji. Poprosiłem o pozwolenia na wycofanie się z nich, ale mój przełożony uważał, że lepiej tego nie robić. Patrząc wstecz, wydaje mi się teraz, że rzeczywiście najlepszym sposobem uciszenia wrzawy moich idei była aktywna praca.

Głosiłem kazania podczas jednej czy dwóch misji i wróciłem do Mirfield. Pojechałem do domu na Boże Narodzenie i jeszcze raz wróciłem do wspólnoty. Do tego czasu znajdowałem się naprawdę w bolesnym strapieniu. Poprosiłem nawet świeżego konwertytę, ostatnio wyświęconego księdza i jednego z moich wielkich przyjaciół, który w listopadzie przyjechał w odwiedziny do domu mojej matki, aby się za mnie modlił i przedstawiłem mu jedną lub dwie trudności, żeby zobaczyć, co mi odpowie. Ale moje strapienie znów uciszyło się nieco w atmosferze Mirfield i jeszcze raz wyjechałem,

bardzo niechętnie, aby głosić jedną czy dwie misje oraz poprowadzić nabożeństwa Wielkiego Tygodnia i dysputy w kościele na południu Anglii. W Wielki Piątek głosiłem „Trzy Godziny", a w Poniedziałek Wielkanocny wieczorem po raz ostatni stałem na anglikańskiej ambonie i mówiłem o ukazaniu się Naszego Pana pokutującej Magdalenie. Kiedy na koniec zszedłem po stopniach, sądzę, iż wiedziałem, co się stanie. Potem wróciłem do Mirfield, wyczerpany fizycznie, mentalnie i duchowo.

Nie wydaje mi się, żeby katoliccy kontrowersjaliści, jako grupa, zdawali sobie sprawę, przez co muszą przejść anglikanie, zanim będą mogli podporządkować się Rzymowi. Nie mówię o zewnętrznych cierpieniach - utracie przyjaciół, dochodu, pozycji, a nawet tylko wygód życiowych. Takie straty zostały mi oszczędzone, chociaż to prawda, że opuszczenie wspólnoty było najtrudniejszą zewnętrzną próbą, jakiej kiedykolwiek zostałem poddany. Kiedy po raz ostatni opuszczałem mój pokój, ucałowałem - na modłę grecką - jego odrzwia. Sądzę jednak, że nie straciłem osobistej przyjaźni poszczególnych członków wspólnoty. Wciąż widuję ich od czasu do czasu i otrzymuję od nich wiadomości. Mam na myśli raczej konflikt czysto wewnętrzny. Ten pojawia się od razu

i na wszelkie sposoby. Dusza boli tak, że ból jest nie do zniesienia. Jedyną ulgę znajduje się w pewnego rodzaju beznamiętnym kwietyzmie[26]. Poddanie się Kościołowi wydaje się w perspektywie wyjściem z czegoś znanego, kochanego i zrozumiałego na ogromną,

nieczułą pustynię, gdzie będą cię obserwować, wątpić w ciebie i przywoływać do porządku. Z pewnością jest to w większej części iluzja, jednak sądzę, że to ostatnia emocjonalna pułapka, zastawiona przez szatana. Uważam też, że od czasu do czasu w zastawianiu tej pułapki pomaga mu brak rozwagi katolickich kontrowersjalistów.

Dwa zdarzenia tego rodzaju niemal całkowicie zgasiły wschodzące we mnie światło wiary. Nie będę ich opisywał, ale w obu przypadkach było to nieostrożne zdanie, wypowiedziane ze złością przez dobrego, szczerego księdza w publicznej dyspucie. Kiedy dusza osiąga pewien poziom konfliktu, przestaje być całkowicie logiczna. Jest raczej czymś niesłychanie wrażliwym, surowym, ze wszystkimi włóknami rozciągniętymi w męczarniach, czymś drżącym od najlżejszego dotknięcia - i pragnie, aby zajmowa-

26 Kwietyzm - mistyczna doktryna teologiczna sformułowana przez hiszpańskiego teologa Miguela de Molinę (i stąd zwana też molinizmem) w 1675 roku, głosząca wyzwolenie duszy spod władzy ciała przez kontemplacje, zaprzestanie jakichkolwiek dążeń, bierne zdanie się na wolę Boga; potępiona przez Kościół - przyp. red.

106

ły się nią wyłącznie te Ręce, które zostały przebite. A jest traktowana szorstko, popychana tu i tam przez kogoś, kto nic nie rozumie, kto żyje w jasnym świetle, ku któremu wrażliwa dusza konwertyty przedziera się z niewysłowionym bólem. Czy to dziwne, że bardzo często to nieszczęsne stworzenie raczej odpełznie z powrotem w mrok, niż zniesie cokolwiek więcej, wierząc, że słabe światło, któremu towarzyszy miłość bliźniego, musi być bliższe Sercu Boga niż oślepiający blask pustyni?

Rozważając to rozumowo, moje trudności wyglądały w zarysie następująco - argumenty, które szczególnie u mnie przeważyły, wymieniłem w niewielkiej broszurze, opublikowanej krótko po moim podporządkowaniu się Rzymowi - przed październikiem ubiegłego roku w szczególności te właśnie kwestie studiowałem stale i tak często, jak tylko miałem okazję. Raz jeszcze oddałem się całkowicie studiom i modlitwie.

Po pierwsze, istniała ogólna, i - jak mogę ją nazwać - idealna koncepcja Bożego planu. Po drugie - istniały rzeczywiste realne fakty o mnie w świecie. Pozwólcie mi zająć się najpierw drugą kwestią, ponieważ była chronologicznie pierwsza, chociaż nie pierwsza co do ważności dla mojego umysłu. Fakty przedstawiały się następująco.

107

Przyjąłem chrześcijaństwo jako Objawienie Boga. To był mój aksjomat, którego nie zamierzam teraz bronić. Przyjąłem też Biblię jako inspirowany i zagwarantowany przez Boga zapis faktów tego Objawienia. Ale dostrzegłem też, jak już wyjaśniłem, potrzebę istnienia Kościoła Nauczającego, który by chronił i objaśniał prawdy chrześcijaństwa każdemu nowemu pokoleniu. Jedynie martwej religii wystarczają pisane dokumenty. Żywa religia musi być zdolna dostosowywać się do zmiennego środowiska bez utraty swej tożsamości. Zatem jedna rzecz jest absolutnie pewna - jeśli chrześcijaństwo stanowi, jak wierzę, prawdziwe Objawienie, Kościół Nauczający musi, tak czy inaczej, znać własną opinię względem skarbu, powierzonego jego opiece i musi doskonale orientować się w tych sprawach, od których zależy zbawienie jego dzieci. Kościół może być niezdecydowany i zezwalać na różne poglądy w kwestiach czysto spekulatywnych. Może na przykład pozwalać swoim teologom bez końca spierać się przez stulecia, co do

sposobów działania Boga, najlepszych terminów filozoficznych dla objaśniania tajemnic, albo co do dokładnych granic jakiejś władzy Kościoła i sposobów jej realizowania. Ale w sprawach, które bezpośrednio i praktycznie wpływają na dusze - takich jak fakt łaski, jej

kanały, rzeczy konieczne do zbawienia i inne - Kościół musi nie tylko znać własną opinię, ale musi też nieustannie ją wypowiadać i tak samo nieustannie uciszać tych, którzy by ją zaciemniali lub błędnie interpretowali.

We wspólnocie, w której się znajdowałem, tak nie było.

Byłem „urzędnikiem" Kościoła, który wydawał się nie znać własnego zdania, nawet w kwestiach bezpośrednio związanych ze zbawieniem duszy. Było moim obowiązkiem głosić oraz praktykować system zbawienia, który Bóg dał poprzez życie i śmierć Jezusa Chrystusa i ten system, jak świetnie wiedziałem, był sakramentalny. Jednak kiedy rozglądałem się za wyraźnym twierdzeniem, dotyczącym tego systemu, nie znajdowałem go. To prawda, że wiele jednostek nauczało tego, co ja i przyjmowało to, co ja. Istniały stowarzyszenia, do których należałem, Unia Kościoła Angielskiego oraz Bractwo Najświętszego Sakramentu, które były praktycznie niezachwiane w tych kwestiach. Ale nie można powiedzieć, żeby władze mojego Kościoła wyrażały się równie jasno. Weźmy pojedynczą, istotną sprawę - doktrynę sakramentu pokuty. Naprawdę nie wiedziałem, czy dopuszczalne jest nauczanie, że normalnie stanowi on podstawę do odpuszczenia grzechu śmiertelnego, czy też nie.

Praktycznie wszyscy biskupi go negowali, a kilku z nich negowało całkowicie moc absolucji. Jednak nawet przyjmując, że moje poglądy były akceptowane - choć nie w żaden autorytatywny sposób - fakt, że dopuszczano także poglądy z nimi sprzeczne, dowodził, iż moje stanowisko nie było powszechnie zalecane. W najlepszym razie, przekazywałem moją prywatną opinię na temat, który oficjalnie wciąż był niezdefiniowany. Nauczałem, jako czegoś pewnego, tego, co oficjalnie było niepewne. Im wyraźniej to widziałem, tym coraz bardziej niemożliwe stawało się twierdzenie, iż Kościół anglikański wymaga spowiedzi sakramentalnej.

Sposób, w jaki wielu duchownych ucieka od tego dylematu, jest bardzo prosty. Odwołują się oni nie do żywego głosu Kościoła anglikańskiego, ale do spisanych zbiorów formuł i wyjaśniają te formuły zgodnie z własnymi poglądami. Stwierdziłem jednak, że trudno robić to szczerze, ponieważ zacząłem dostrzegać, iż zbiór spisanych formuł nigdy nie może pełnić roli decydującej w Kościele, gdzie te formuły mogą mieć więcej niż jedno znaczenie (jak to niewątpliwie ma miejsce), natomiast władze nie tylko nie zadecydują, które znaczenie jest prawdziwe, ale faktycznie będą tolerować znaczenia, które się wzajemnie wykluczają. Zaczynałem coraz wy-

raźniej widzieć absolutną potrzebę istnienia żyjącego autorytetu, który może stale przemawiać, kiedy nowe interpretacje jego dawnych słów „walczą o władzę". Kościół, który odwołuje się wyłącznie do dawnych, spisanych słów, nie może być niczym innym, jak tylko - w najlepszym wypadku - społecznością antykwariuszy.

Oczywiście powiedziano mi, abym się zadowolił własną interpretacją, ale to było niemożliwe. Byłem zdania, że ponieważ moja interpretacja jest kwestionowana, nie mogę jej nauczać jako autorytatywnej. Stawiano mi za wzór dr Puseya, także pana Keble'a oraz innych. Stwierdziłem jednak, że nie mogę opierać się na autorytecie jednostek, jakkolwiek wybitnych, ponieważ są inne jednostki, równie wybitne, które popierają przeciwstawne poglądy. Jeden czy dwóch doradców powiedziało mi, że te sprawy są nieistotne, że absolutnie konieczne są jedynie główne fakty z chrześcijańskiego wyznania wiary i że w tych kwestiach świadectwo anglikańskie jest wystarczająco jasne. Moja odpowiedź brzmiała, iż te sprawy są najbardziej praktyczne ze wszystkich, bo dotyczą nie odległych propozycji teologicznych, ale rzeczywistych szczegółów życia chrześcijańskiego. Mogę mówić penitentom, że są zobowiązani wyspowiadać się ze swych ciężkich grzechów przed przystąpieniem

do Komunii, czy też nie? To tylko jeden z wielu przykładów, ponieważ ze wszystkich stron pojawiały się te same pytania. Widziałem wokół mnie Kościół, który, nawet jeśli niezły w teorii, był nie do zniesienia w praktyce. Dziesiątki tysięcy jego dzieci żyły i umierały faktycznie nieświadome tego, co uważałem za katolicką Ewangelię - nieświadome nie w wyniku zwyczajnego zaniedbania, ale w wyniku celowych nauk ludzi, którzy byli pełnoprawnymi pastorami, tak samo, jak ja - również dziećmi tego Kościoła, które nie pragnęły niczego więcej, niż tylko poznać jego przykazania i być im posłusznym i które mogły wykorzystać ku temu każdą okazję.

Natomiast z drugiej strony był Kościół rzymski. Myślę, że przy różnych okazjach słyszałem wszystkie możliwe teoretyczne lub historyczne argumenty przeciw jego prawom. Ale w praktyce - nie było wątpliwości. Jego system działał. Mógł działać mechanicznie i w oparciu o zabobony, ale istniał. Pamiętam, w prywatnej rozmowie, porównanie konkurencyjnych systemów do dwóch płomieni, rozpalonych w różny sposób. System anglikański był jak człowiek przykładający zapałkę do rozgrzebanej sterty opału - tam, gdzie istniała osobista żarliwość i szczerość, płomień z pewnością wystrzelił, a dusze zostały ogrzane i oświecone, ale gdy

usunąć osobisty wpływ lub prywatne „katolickie" poglądy poszczególnych duchownych, wszystko wracało do poprzedniego stanu. Natomiast w systemie rzymskim było zupełnie inaczej - mogło się zdarzyć rozprężenie i brak pobożności, ale w każdym razie ogień palił się całkowicie niezależnie od wpływu jednostkowego, ponieważ opał był porządnie ułożony. To, czy w swoich prywatnych poglądach ksiądz był czy nie był niedbały, leniwy, a nawet nieobowiązkowy, nie robiło zasadniczej różnicy. Jego trzódka wiedziała, co jest konieczne do zbawienia i jak to osiągnąć. Najmniejsze rzymskokatolickie dziecko wiedziało dokładnie, jak pojednać się z Bogiem i jak otrzymać Jego łaskę.

Po drugie, istniała kwestia samej katolickości. Teoria anglikańska - tak jak patrzyłem na nią z mniej prowincjonalnego punktu widzenia - po prostu wprawiała w zakłopotanie. Nie miałem pojęcia, kto jest prawowitym biskupem, powiedzmy, Zanzibaru. Sądzę, że to zależałoby głównie od kwestii, której wspólnocie, rzymskiej czy anglikańskiej, zdarzyłoby się pierwszej wylądować na afrykańskim wybrzeżu!

Rzeczywiście, jurysdykcja jawiła mi się jako rodzaj pobożnego wyścigu. Co do Irlandii, doskonale wiedziałem, że jestem

we wspólnocie z osobami, które, według moich osobistych poglądów, są po prostu heretykami, a nie jestem we wspólnocie z tymi, którzy wierzą - na tyle, na ile tyczy się to praktycznej religii - dokładnie w to samo, co ja. Z drugiej strony, rzymska teoria była samą prostotą. „Jestem we wspólnocie - mógł powiedzieć zwolennik Rzymu za Św. Hieronimem - z Waszą Świątobliwością - to jest z Urzędem Piotrowym. Wiem, że na tej skale jest zbudowany Kościół". Rzymska teoria działała, anglikańska - nie.

Jednak oczywiście niniejsze rozważania nie rozstrzygają tej kwestii. Nasz Pan, jak mi powiedziano, często przemawiał poprzez tajemnice. Wzbraniał się przed przecinaniem węzłów bezpośrednimi i prostymi odpowiedziami. Mogło być równie dobrze tak, że złota nić Jego Boskiego planu biegła obecnie przez gęstwiny i poszycie leśne i że ów wyraźny trakt był tylko pomnikiem ludzkiej niecierpliwości i braku wiary. W tych kwestiach zatem, chociaż usposabiały mnie w kierunku Kościoła katolickiego, konieczne były obszerne studia. Poza tym istniały inne, wypływające z nich punkty, które wymagały wyjaśnienia. Jak, na przykład, było możliwe, że dogmaty, które są wiążące obecnie, nie były takie sto lat temu? Co z Niepokalanym Poczęciem - które, jako

kwestię prywatnej opinii, byłem całkowicie gotów zaakceptować - i z nieomylnością papieża? A wreszcie, po niezliczonych poszukiwaniach po omacku, zawsze pozostawała jeszcze dawna, wciąż powracająca sprawa tekstów Piotrowych i komentarzy patrystycznych do nich.

Zacząłem zatem rozumieć coraz bardziej nieodparcie, że z wielkich powikłań historii, filozofii, egzegezy, prawa naturalnego i innych - oraz *de facto* z każdego możliwego sposobu udzielania przez Boga wskazówek co do Jego woli - da się wyprowadzić dowody na prawie każdą teorię pod słońcem. Materiały, na podstawie których musiałem, będąc całkowicie niekompetentny, wydać osąd, były jak ogromny kalejdoskop barw. Mógłbym powiedzieć, że główny schemat jest czerwony, a reszta - nieistotna, albo że ten schemat jest niebieski, zielony, czy biały. Każdy człowiek, jak to postrzegałem, ma naturalną skłonność do jednej teorii i przejawia tendencję, aby ją wybierać. Z pewnością można było stworzyć prawo dla anglikanizmu, papiestwa, judaizmu, czy systemu kwakrów. Nad tym właśnie, niemal w rozpaczy, musiałem popracować. Jednak zaczął się z tego powoli wyłaniać pewien problem, a mianowicie, że sam intelekt może dowieść bardzo niewiele. Łamigłówka, którą

Bóg mi podsunął, składała się z takich elementów, że do jej rozwiązania potrzeba było nie tylko głowy, ale i serca, wyobraźni, intuicji. W rzeczywistości cała natura człowieka musiała mieć z tym do czynienia. Nie dało się całkowicie uciec od naturalnej stronniczości, ale musiałem zrobić, co w mojej mocy. Musiałem odejść kawałek od sztalug i popatrzeć na sprawę w całości, a nie pochylać się nad nią z tyczką mierniczą i próbować sprawdzać nieuchwytną, eteryczną całość przy użyciu zaledwie jednej

zdolności mojej natury. Jednak na początku zaledwie na wpół zdawałem sobie z tego sprawę, pogrążyłem się zatem ślepo w dezorientujący labirynt kontrowersji.

Muszę tu sporządzić kompletną listę dzieł, które przeczytałem w ciągu ostatnich ośmiu miesięcy mojego anglikanizmu, za co z góry przepraszam. Pochłaniałem wszystko, co mogłem znaleźć, zarówno z jednej, jak i z drugiej strony. Czytałem książki dr Gore'a, Salmona o nieomylności papieskiej, Richardsona, Puseya, Rydera, Littledale'a, Pullera, Darwella Stone'a, Percivala, Mortimera, Mallocka, Rivingtona. Studiowałem z uwagą rękopis wspaniałej książki na temat historii elżbietańskiej i zrobiłem obfite notatki. Przede wszystkim jednak czytałem O *rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newmana i odpowiedź Mozleya. Poszukiwałem także różnych

116

kwestii u Ojców Kościoła, ale z pewnego rodzaju rozpaczą, ponieważ wiedziałem, że jestem całkowicie niekompetentny, aby rozstrzygnąć, gdzie ci wielcy myśliciele się nie zgadzali. Muszę wyznać, że byłem zdezorientowany i ogarnęła mnie beznadzieja. Czy nie było dla mnie lepiej zaprzestać tego nudnego poszukiwania i pozostać w spokoju tam, gdzie Boska Opatrzność mnie postawiła? Poza wszystkim, nastąpiło niezwykłe odrodzenie życia katolickiego w Kościele anglikańskim, a ja, z natury mojej pracy misyjnej, miałem ten szczególny przywilej, aby widzieć jego skutki. Czy nie byłby to rodzaj grzechu przeciw Duchowi Świętemu, gdybym odwrócił się plecami do widocznego, trwałego działania łaski, w poszukiwaniu tego, co mogło być niczym więcej, niż tylko olśniewającym złudzeniem?

117

ROZDZIAŁ V

Jednak stopniowo z hałaśliwego zbiorowiska idei i autorów wyłoniły się trzy rzeczy. Pierwsza była myśl. Mój przełożony przedkładał mi, że z pewnością grzeszę pychą, ryzykując przeciwstawienie mojej opinii poglądom takich ludzi, jak dr Pusey czy pan Keble - ludzi nieskończenie mnie przewyższających w dobroci, nauce i doświadczeniu. Dotarli oni we wszystkich tych kwestiach daleko głębiej niż ja mógłbym kiedykolwiek mieć nadzieję dojść i wyciągnęli wniosek, że roszczenia Rzymu są nieuprawnione oraz że Kościół anglikański jest, w każdym razie, częścią Kościoła Chrystusa. I wtedy nagle zdałem sobie jasno sprawę z tego, co przedtem tylko podejrzewałem. Mianowicie, jeśli Kościół Chrystusa jest tym, czym wierzyłem, że jest - Bożą drogą zbawienia - to niemożliwe, aby znalezienie go było kwestią bystrości czy uczoności. W takiej sytuacji zbawienie byłoby łatwiejsze dla mądrych i próżniaków, niż dla tępych i zapracowanych. Co się tyczy świętości ludzi takich, jak dr

118

Pusey, mimo wszystko „Chrystus przyszedł na ten świat, aby zbawić grzeszników". Dwa czy trzy teksty Pisma zapłonęły mi przed oczami. „Będzie tam droga czysta", napisał Izajasz, „nie przejdzie nią nieczysty... wędrowcy, chociaż głupcy, nie zbłądzą na niej" (Iz 35, 8)[27]. „Miasto położone na górze - powiedział nasz Zbawiciel - nie może się ukryć." I znowu: „Jeśli... nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego" (Mt

18, 3). A w innym miejscu: .Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom" (Łk 10, 21).

Nie potrafię opisać ulgi, jaką sprawiła mi ta myśl. Teraz zobaczyłem, że prawdziwe sedno problemu nie tkwiło w moich trudnościach intelektualnych i że nikt nie miał prawa mnie zniechęcać z tego powodu, że jestem nieskończenie gorszy od innych, a oni podjęli decyzję wbrew dowodom, które zaczęły mi się ukazywać jako prawdziwe. Jak to teraz widziałem, pokora i uczciwość motywu były daleko ważniejsze niż studia patrystyczne. Zacząłem zatem dążyć do nich i rzucać się ku Bogu bardziej niż kiedykolwiek. Odmawiałem, dzień po dniu, jeden z aktów pokory z *Ćwiczeń Duchowych* św.

27 Tłumaczenie cytatu z angielskiego, zgodnie z oryginałem hebrajskim (sens polskiego tłumaczenia Biblii Tysiąclecia znacznie odbiega w tym fragmencie od oryginału) - przyp. tłum.

119

Ignacego. W rzeczywistości sądzę, że - w związku z gwałtownością reakcji - znalazłem się w niebezpieczeństwie powrotu do kwietyzmu.

Ale na ratunek przyszły mi dwie książki: O *rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newmana oraz *Doctrine and Doctrinal Disruption* Mallocka. Poza nimi na ostatnim etapie pomógł mi jeden z esejów ojca Carsona - ten dotyczący rozwoju Kościoła, poczynając od stanu embrionalnego do wieku dojrzałego. Być może był to właśnie ten sposób rozumowania, który w szczególny sposób rozwiązał moje trudności - na tyle, na ile jakieś rozumowanie w ogóle mogło to zrobić. Była wreszcie *England and the Holy Sees* Spencera Jonesa - znakomita książka napisana przez człowieka, który wciąż jest duchownym Kościoła anglikańskiego. Te książki, każda na swój sposób, nie tyle pomogły mi pójść bezpośrednio w kierunku wiary - ponieważ to kształtowało się niezależnie, zarówno od intelektualnych wysiłków, jak i od emocjonalnego przyciągania - co wpłynęły na przełamywanie, z jednej strony, określonych trudności, jakie stały między mną a Rzymem, a z drugiej - pozostałości teorii, które trzymały mnie przy Kościele anglikańskim. Zacząłem teraz wyraźnie dostrzegać pojawiające się, jak góry we mgle, zarysy

120

tego, co w poprzednim rozdziale nazwałem ogólnym czy też idealnym obrazem dwóch wspólnot, które rościły sobie prawo do mojej wierności.

Najpierw był to ogólny widok Kościoła anglikańskiego i jego relacji do chrześcijaństwa, które, jak już powiedziałem, opierały się teraz w całości na teorii „Kościoła w rozproszeniu". Książka pana Mallocka pierwsza zaprezentowała tę teorię z zupełną bezstronnością, a następnie obaliła ją całkowicie. Jak tylko skończyłem analizować jego podejście do tematu, odłożyłem książkę i ciężko odetchnąłem. Wiedziałem i powiedziałem o tym innym, że nie mam już nic więcej do powiedzenia po stronie anglikańskiej. Pozostała tylko jedna nadzieja, która była dla mnie, jak uważałem, niemożliwa do realizacji, a mianowicie, powrót do tego rodzaju pobożnego agnostycyzmu w kwestii Kościoła, jaki stanowi ucieczkę dla tak wielu duchownych anglikańskich w obecnych czasach. Teraz jednak sądzę, że gdyby inne książki, o których wspomniałem, równolegle nie ujawniły mi zarysu Kościoła katolickiego, z wszelkim prawdopodobieństwem popadłbym znowu w tenże agnostycyzm i pozostał tam, gdzie byłem, uspokajając się, jak to czyni wielu, refleksjami nad powikłaną historią Kościoła i

pozytywnymi dowodami na to, że Bóg jednak niewątpliwie działa we wspólnocie anglikańskiej.

121

Nie potrzebuję opisywać szczegółowo argumentacji Mallocka. W skrócie była następująca. Teoria „Kościoła w rozproszeniu" jest stworzonym przez rytualistów fundamentem ich wiary, ale sam „Kościół w rozproszeniu" odrzuca tę teorię. Rzym, Moskwa i Canterbury, chociaż mogą zgadzać się co do innych kwestii, w tej się nie zgadzają. Tak więc autorytet, do którego czynimy odwołanie, bezwzględnie zaprzecza, że w ogóle jest autorytetem. Cała zatem sprawa jest złudna.

Prosiłem, zarówno przed, jak i po moim podporządkowaniu się Rzymowi, o odpowiedź na ten argument i nigdy żadnej nie otrzymałem. Pewien uczony i gorliwy anglikanin był jedynie w stanie powiedzieć, że jest to zbyt logiczne, aby było prawdziwe i że serce ma swoje powody, o których rozum nie ma pojęcia[28].

Zacząłem teraz zwracać się z większą nadzieją ku książkom konstruktywnym. W pracy Spencera Jonesa znalazłem uporządkowaną systematyzację argumentów, która wielce mi pomogła oczyścić moje myśli. W eseju ojca Garsona natrafiłem na znakomite rozważania na temat Newmana. Ale to O *rozwoju doktryny chrześcijańskiej,* jak czarodziej rozwiało ostatnie unoszące się mgły i pozwolił mi zobaczyć Miasto Boga, w jego mocy i pięknie.

28 Aluzja do słów Błażeja Pascala - przyp. red.

122

Ostatecznie i przede wszystkim, to lektura Pisma Świętego upewniła mnie co do niezaprzeczalnych praw Rzymu. Ze wszystkich stron moi przyjaciele mówili mi, abym studiował spisane Słowo Boże i faktycznie była to najlepsza rada, jakiej można było udzielić, ponieważ zarówno ja, jak i oni akceptowaliśmy Pismo Święte jako natchnione Dzieło Boga. Oni w tym Piśmie, interpretowanym przez instytucję, którą uważali za Kościół, znaleźli oparcie dla swoich poglądów. Mnie, ponieważ straciłem wiarę w Kościół, do którego należałem, lub raczej ponieważ nie udało mi się usłyszeć od tego Kościoła w ogóle jakiejkolwiek bezsprzecznej interpretacji, nie pozostało już nic oprócz Pisma. Mógłbym bez końca studiować polemiki i ponieść porażkę w wykryciu ludzkich błędnych pojęć, które mogły leżeć po obu stronach. W końcu zwróciłbym się raczej ku tym pismom, w których jawnie nie ma żadnego. Tak więc, ponownie zwróciłem się do Nowego Testamentu, próbując znaleźć jakąś nić, która utrzymywałaby to wszystko razem, jakiś żyjący autorytet, na który mogłoby wskazywać samo Pismo. Sprawdziłem przede wszystkim prawa tego autorytetu, który, na bazie logicznej i ludzkiej, wydawał mi się najbardziej zgodny ze wszystkimi tezami chrześcijaństwa - prawo tego, kto zajmuje Tron Piotrowy do bycia Nauczycielem i Panem wszystkich chrześcijan.

123

Powiedziano mi oczywiście, że znajdę w Nowym Testamencie to, co mam nadzieję znaleźć, że już wewnętrznie przyjąłem prawa Rzymu i dlatego zmuszam się do wyciągnięcia wniosku, że Pismo Święte także musi je podtrzymywać. Nakazano mi zwrócić się ponownie do teologów po interpretację Pisma - w rzeczywistości cofnąć się

znowu do tej gmatwaniny świadków, którzy generalnie wydawali się popierać pozycję Piotrową i których dopiero co radzono mi porzucić na rzecz słowa samego Boga. Cóż jeszcze mogłem zrobić, oprócz podjęcia uczciwej próby sprawdzenia - za pośrednictwem tego świętego autorytetu - prawa, które, jako jedyne w całym chrześcijaństwie, wydawało mi się logiczne, rozsądne, historyczne, praktyczne, zadowalające i - z samej natury rzeczy - faktycznie konieczne?

Cóż, nie muszę mówić, że znalazłem tam to prawo, ujęte w sposób bardziej oczywisty i łatwiejszy, niż wiele innych doktryn, które niemniej jednak chętnie przyjąłem w oparciu o autorytet Pisma Świętego. Dogmaty, takie jak ten o Trójcy Świętej, sakramenty, takie jak bierzmowanie, instytucje, takie jak biskupstwo - wszystkie te rzeczy faktycznie zarówno umysł anglikański, jak i katolicki może znaleźć w Piśmie, jeśli będzie ich poszukiwał. Ale prawo Piotrowe nie potrzebuje poszukiwań

124

- leży na powierzchni, błyszcząc jak wspaniały klejnot, kiedy już oczyści się oczy z antykatolickich skłonności. „Jedyny Fundament" deklaruje, że zbuduje swój Kościół na „Kefasie". Boski Pasterz nakazuje temu samemu Kefasowi, nawet po tym, jak mogłoby się wydawać, że utracił wszystkie prawa do swego Pana, aby „pasł jego owce". „Brama" daje Piotrowi „Klucze". Łącznie znalazłem dwadzieścia dziewięć fragmentów Pisma Świętego - a od tamtego czasu jeszcze kilka kolejnych - które co najmniej sugerują przywilej Piotrowy, nie znalazłem natomiast ani jednego fragmentu przeciwnego, albo niezgodnego z jego pełnomocnictwem. Opublikowałem te informacje w niewielkiej broszurze, krótko po moim podporządkowaniu się Rzymowi[29].

Oczywiście to zupełnie niemożliwe, abym wskazał na jakiś argument, jako na ten, który mnie ostatecznie przekonał. Poza tym, w równej mierze przekonał mnie argument, jak i popchnęły emocje. Tb raczej moja istota została pociągnięta przez Ducha Bożego tak, że znalazłem się na dogodnym gruncie, skąd mogłem dostrzec fakty i zobaczyć je takimi, jakie są. Jednak to książka Newmana wskazała mi owe fakty, prowadziła moje oko

29 Miasto *położone na górze* - przyp. red.

125

od jednego punktu do drugiego i pokazała mi, w jaki sposób cała ta wspaniała budowla stoi na niewzruszonym fundamencie Ewangelii i wznosi się ku niebu.

Zobaczyłem tam zatem, aby zmienić metaforę, mistyczną Oblubienicę Chrystusa, która dojrzewa na przestrzeni stuleci od dziecięctwa do wieku młodzieńczego, rozrasta się i przybywa jej mądrości. Nie dodaje nic do stanu swej wiedzy, ale ją rozwija, umacnia swoje członki i wyciąga ręce. Zmienia rzeczywiście swój wygląd i język, używając raz tej, a raz innej ludzkiej terminologii, aby coraz lepiej wyrażać swój zamysł. Wydobywa ze swych skarbów rzeczy nowe i stare, które jednak należały do niej od początku. Jest zamieszkana przez Ducha swego Oblubieńca, a nawet cierpi tak, jak i On cierpiał.

Ona również została zdradzona i ukrzyżowana, „umierając każdego dnia", tak jak jej Pan, odrzucona, wyśmiana i wzgardzona, dziecko smutków obznajomione z żalem. Była przedstawiana fałszywie, źle rozumiana, cierpiała katusze. Pozbawiona swych szat, a jednak, jak córa królewska, którą jest „cała pełna chwały" (Ps45, 14). Czasem wydawała

się nawet martwa, a jednak, tak jak jej naturalny prototyp, wciąż była zjednoczona z Bóstwem. Złożona do grobu, zamkniętego przez wła-

dze świeckie, zawsze jednak powstawała na nowo w dni Wielkanocy, duchowa i transcendentna. Przechodziła przez drzwi, o których ludzie sądzili, że zamknęli je na zawsze, zastawiając swoje uczty mistyczne w wieczernikach i na brzegach wód. Przede wszystkim zaś wstępowała na zawsze do nieba i zamieszkiwała w niebiosach z Tym, który jest jej Oblubieńcem i jej Bogiem.

Trudności topniały jedna po drugiej, kiedy patrzyłem na jej twarz. Teraz widziałem, iż tak musi być, że zmienia się wygląd zewnętrzny i że leżące w powijakach dziecko z katakumb wydaje się całkowicie różne od panującej matki i pani kościołów, królowej świata. Widziałem też, jak nawet jej budowa fizyczna musi się zmieniać. Kończyny, które najpierw poruszały się spazmatycznie i niezgrabnie, kiedy już wzrosła w siłę, znalazły się pod coraz większą kontrolą widzialnej Głowy. Widziałem dziecięce gesty wczesnych soborów, stopniowo przechodzące w spokojny głos, wydobywający się spomiędzy warg. Nieuporządkowana, ukryta wiedza pierwszych wieków była wyrażana coraz bardziej precyzyjnie, w miarę, jak Kościół uczył się, w jaki sposób przekazywać ludziom to, co wiedział od początku. Stopniowo, nawet w naszych czasach, ogłaszał tę zasadę, według której działał od początku - a mianowicie, że

w sprawach, które dotyczą istotnych treści jego przesłania, w wypowiedziach swojej Głowy, jest chroniony przez Ducha Prawdy, który najpierw ukształtował jego ciało w łonie ludzkiej rasy. Ponieważ ostatecznie jest to nieuniknione prawo, że Kościół musi wypełniać to, czego naucza, aby zaświadczyć o Objawieniu.

Nie mówię, że wszystkie trudności minęły od razu. Nie minęły. W rzeczywistości nie przypuszczam, aby żył jakiś katolik, który ośmieliłby się powiedzieć, że nawet teraz nie ma trudności. Jednak „Dziesięć tysięcy trudności nie powoduje jednej wątpliwości"[30]. Pozostają zawsze stare, odwieczne problemy grzechu i wolnej woli, ale dla kogoś, kto kiedykolwiek w pełni zajrzał w oczy tej wielkiej Matki, takie problemy są niczym. Ona wie, jeśli my nie wiemy, wie, nawet jeśli nie mówi, że wie, ponieważ gdzieś w niej, głęboko w jej wielkim sercu, leży ukryta mądrość samego Boga.

Cała ta wspaniała wizja, którą widziałem teraz po raz pierwszy, spełniła się w tym, co byłem przyzwyczajony nazywać Kościołem rzymskim. Odwróciłem się i spojrzałem znów na Kościół anglikański i zmiana była

30 Kardynał John Henry Newman, *Apología pro vita sua,* Londyn 1878 (liczne polskie wydania); por. *Katechizm Kościoła Katolickiego,* 157 - przyp. tłum.

niezwykła. Nie było tak, że stał mi się niemiły. Kocham go nawet teraz, tak, jak można kochać pełnego wad ludzkiego przyjaciela. Miał setkę cnót, delikatną mowę i romantyczną duszę. Wokół niego unosił się przyjemny aromat. Był nieskończenie patetyczny i wzruszający. Miał tę zaletę, że zamieszkiwał w cienistym półmroku swej własnej nieokreśloności, we wspaniałych domach, nawet jeśli nie przez niego zbudowanych. Miał pewne urocze sposoby, ładne środki wyrazu. Jego muzyka i język

wciąż wydają mi się wyjątkowo piękne. Przede wszystkim jednak, jest on troskliwą matką dla wielu z moich najlepszych przyjaciół i przez ponad trzydzieści lat z pobłażliwą dobrocią wychowywał i troszczył się także o mnie. Rzeczywiście, nie byłem niewdzięczny za to wszystko, ale absolutnie nie mogłem czcić go znowu jako świętej pani mojej duszy.

To prawda, że wykarmił mnie najlepszym jedzeniem, jakie miał i że Nasz Pan towarzyszył tym darom ze swymi własnymi, lepszymi darami. Zaiste, Kościół wskazał mi raczej Boga, niż siebie. Ale wszystko to nie uczyniło go moją królową, ani nawet moją matką. Faktycznie, nawet w innych sprawach zawiódł mnie, nie ze swojej winy, ale raczej z powodu nieszczęścia swego urodzenia i natury. Kiedy zadawałem mu pytania, które naprawdę konkret-

nie dotyczyły życia, jakie prowadziłem pod jego opieką, nie udzielał mi odpowiedzi. Powiedział mi tylko, abym był spokojny i kochał go, a to mi nie wystarczało. Duszy nie może wiecznie zadowalać dobroć, uspokajające pomrukiwanie i śpiewanie hymnów. Istnieje wolność, która jest bardziej nieznośną niewolą, niż najcięższe łańcuchy. Nie chciałem iść tą drogą, ani ścieżką mojej własnej woli. Chciałem znać drogę, którą Bóg pragnie, abym szedł. Nie chciałem być wolny, aby zmienić moje pojęcie prawdy. Potrzebowałem raczej prawdy, która sama uczyni mnie wolnym. Nie chciałem szerokich dróg przyjemności, ale wąskiej Drogi, która jest Prawdą i Życiem. We wszystkich tych sprawach Kościół anglikański był bezradny.

Tam zatem stał on, moja dawna pani, patetyczny i kochający, roszcząc sobie do mnie prawo, jako do swego sługi poprzez wszelkie ludzkie więzi. Zaś po drugiej stronie, w blasku niepohamowanego światła, stała Oblubienica Chrystusa, dominująca i władcza, ale z takim spojrzeniem w oczach i uśmiechem na ustach, które mogły pochodzić tylko z niebiańskiej wizji, roszcząc sobie do mnie prawo, nie dlatego, że coś już dla mnie zrobiła, nie dlatego, że byłem Anglikiem, który uwielbia angielskie drogi - czy nawet włoskie, jeśli o to idzie - ale

jedynie dlatego, że byłem dzieckiem Boga i ponieważ do niej powiedział Bóg: „Weź to dziecko i wykarm je dla Mnie, a ja dam ci za to zapłatę" (Wj 2,9)[31], ponieważ, po pierwsze i po ostatnie, była Jego Oblubienicą, a ja byłem Jego synem.

Gdybym wahał się w tym wyborze i zwrócił się ponownie ku tej, którą znałem i kochałem, zamiast tej, którą, jak dotąd, widziałem i której obawiałem się jedynie na odległość, wiem, że podlegałbym, bez cienia wątpliwości, temu odrzuceniu, które zapowiedział mój Pan: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14, 26). Zatem na początku lata poszedłem do mojego przełożonego, opowiedziałem mu raz jeszcze o moim stanie ducha i otrzymałem od niego urlop, abym mógł na kilka miesięcy pojechać do domu, do mojej matki, żeby odpocząć i wszystko przemyśleć.

31 Słowa wypowiedziane przez córkę faraona do matki Mojżesza - przyp. tłum.

ROZDZIAŁ VI

Kiedy przyjechałem do domu, znajdowałem się w bardzo złym, acz osobliwym stanie. Nie zamierzam dyskutować o tych objawach publicznie, ale, krótko mówiąc, byłem całkowicie wyczerpany pod względem duchowym. Teraz jednak było dla mnie całkowicie jasne, na tyle, na ile mogłem to pojąć rozumem, że moją powinnością jest podporządkowanie się Rzymowi. Wyjaśniłem to także mojej matce, przed którą od początku nie miałem tajemnic. Pozostałem w domu, tak jak chciała, chyba do końca maja, aby dać sobie czas i zebrać siły na reakcję, jeśli taka nadejdzie. Czasami odprawiałem nabożeństwo eucharystyczne w małej kaplicy domowej, z powodów, które już wcześniej wyjaśniłem. Jednak, za zgodą mojego przełożonego, odrzucałem wszelkie zaproszenia do głoszenia kazań, mówiąc, że moje plany są obecnie niesprecyzowane. To oczywiście było absolutną prawdą, ponieważ wystarczająco ufałem ocenie mojego przełożonego i mojej matki, aby pozostawić

sobie możliwość zmiany zdania. Byłem wciąż formalnie członkiem Wspólnoty Zmartwychwstania, odmawiałem regularnie Oficjum i przestrzegałem innych elementów reguły, które mnie wiązały. Jednak powiedziałem kilku bliskim przyjaciołom, co moim zdaniem nastąpi.

Wspomniałem przedtem pewien rękopis dotyczący czasów elżbietańskich Kościoła anglikańskiego. Wzbudził moje zainteresowanie i zacząłem rozważać czy, jako rodzaj wentyla bezpieczeństwa, nie mógłbym stworzyć powieści historycznej na ten temat. Efekt był taki, że wkrótce ciężko pracowałem nad książką, opublikowaną potem pod tytułem *By What Authority?* Niezwykle mnie to podekscytowało. Pracowałem codziennie około ośmiu do dziesięciu godzin, albo pisząc, albo czytając i opatrując komentarzami każdą historyczną książkę i broszurę, która wpadła mi w ręce. Znajdowałem fragmenty w czasopismach, pojedyncze zdania w niektórych esejach i wszystko to w jakiś sposób włączałem do materiału, z którego powstawała moja książka. Do początku września powieść była w trzech czwartych ukończona. Obecnie stawiam tej książce liczne zarzuty. Jest o wiele za długa, raczej sentymentalna i zbytnio wypełniona szczegółami historycznymi. Przede wszystkim

zaś, odmalowana w niej mentalność jest o dobre sto lat wcześniejsza, niż okres, którego dotyczy. Niemal aż do czasów karolińskich ludzie nie myśleli i nie odczuwali w taki sposób, w jaki ja przedstawiłem ich myśli i uczucia za panowania królowej Elżbiety. Jedynie w dwóch kwestiach jestem zadowolony z tej powieści. Uważam, że jest w niej pewna świeżość, a poza tym jeszcze nie wykryłem w niej żadnych błędów historycznych. Byłem absurdalnie staranny, jeśli chodzi o szczegóły, całkowicie nieistotne z punktu widzenia ogólnej prawdy historycznej. Sądzę, że ta praca była wyjątkowo dobrym wentylem bezpieczeństwa dla mojego ducha i nie wiem zupełnie, co by się stało, gdybym jej nie znalazł.

Moja decyzja stawała się teraz coraz bardziej klarowna. W książkach, które czytałem jedna po drugiej, znalazłem stare wersety o Kościele anglikańskim, wydobywające się na powierzchnię, podobnie jak linie pogrzebanych fundamentów ukazują się w spalonej trawie podczas gorącego lata. Zacząłem dziwić się bardziej niż kiedykolwiek, jak w ogóle

mogłem sobie wyobrażać, że wspólnota anglikańska jest tożsama z dawnym Kościołem w Anglii. W minionych latach twierdziłem, że odprawiam Mszę i że Ofiara Mszy świętej stanowi doktrynę, uznawaną przez Kościół anglikański, a tutaj,

134

w czasach elżbietańskich, polowano na księży i zabijano ich, uznając za zbrodnię to, do czego ja rościłem sobie prawo. Zakładałem, że nasze drewniane stoły Komunii to ołtarze, a tutaj, w czasach Tudorów, stare kamienie ołtarzy były rozmyślnie bezczeszczone i znieważane przez urzędników Kościoła, do którego wciąż nominalnie należałem, a zastępowały je drewniane stoły. Rzeczy, które były mi drogie w Mirfield - ornaty, krucyfiksy, różańce - w czasach elżbietańskich demaskowano jako „błyskotki" i „pomniki zabobonu". Zacząłem dziwić się samemu sobie i szybko zrezygnowałem z odprawiania nabożeństwa eucharystycznego.

Jakoś w ciągu lata, na życzenie mojej matki, pojechałem na konsultacje do trzech znakomitych członków Kościoła anglikańskiego - znanego duchownego pracującego w parafii, wybitnego dygnitarza i nie mniej wybitnego świeckiego. Wszyscy byli tak uprzejmi, jak to tylko możliwe. Przede wszystkim żaden z nich nie wymawiał mi nielojalności wobec pamięci mojego ojca. Jak każdy człowiek o instynkcie rycerskim, rozumieli, że argument tego typu jest całkowicie niegodny.

Ksiądz parafialny nie wpłynął na mnie zupełnie. Niemal nie używał argumentów i nie zapamiętałem

135

wiele z jego słów, poza tym, że zwracał uwagę na odrodzenie życia duchowego w Kościele anglikańskim w ciągu ostatniego stulecia. Nie uważałem, aby to dowodziło czegokolwiek, z wyjątkiem tego, że Bóg odpłacił wzrost gorliwości wzrostem błogosławieństwa. On sam stanowił znakomity przykład obu. Nie mogłem też dostrzec siły jego dalszej argumentacji, że ponieważ to duchowe odrodzenie odbywało się poprzez sakramenty, zatem jest to dowód na ważność sakramentów anglikańskich. Po pierwsze, dokładnie to samo odrodzenie poprzez sakramenty dokonywało się pośród prezbiterian i nie spowodowało to, że anglikanie, będący zwolennikami Wysokiego Kościoła, zaakceptowali ważności święceń prezbiteriańskich. Po drugie, to naturalne, że pośród anglikanów odrodzenie powinno było przyjąć taką formę, ponieważ sam *Modlitewnik* dostarcza możliwości w tym kierunku.

Dygnitarz, z którym przebywałem dzień lub dwa i który także był wyjątkowo wyrozumiały, nie pojmował, jak sądzę, mojego stanowiska. Zapytał mnie, czy nie ma w Kościele rzymskim jakichś form kultu, do których odczuwam awersję. Powiedziałem mu, że są - szczególnie popularne nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny. Wyraził zatem wielkie zaskoczenie, że mogę poważnie

136

rozważać podporządkowanie się wspólnocie, w której musiałbym stosować formy kultu, jakich nie akceptuję. Daremnie próbowałem wyjaśnić, że zamierzam zostać rzymskim katolikiem nie dlatego, iż koniecznie pociągają mnie zwyczaje Kościoła rzymskiego, ale ponieważ wierzę, że ten Kościół jest Kościołem Boga. Dlatego, jeśli moje opinie w

sprawach drugorzędnych różnią się od opinii Kościoła, to tym gorzej dla mnie. Lepiej zatem, abym faktycznie skorygował moje wyobrażenia, tak szybko, jak to możliwe, ponieważ mam iść do Rzymu nie jako krytyk czy nauczyciel, ale jako dziecko i uczeń. Sądzę, że ów dygnitarz uważał mój punkt widzenia za niemoralny. Religia wydawała mu się kwestią mniej lub bardziej indywidualnego wyboru i gustów.

Ta rozmowa nasunęła mi jeszcze jedną ilustrację sformułowanego przeze mnie przekonania, że jako Ciało Nauczycielskie - to jest wypełniające główną funkcję, dla której Chrystus ustanowił Kościół - Kościół anglikański był beznadziejny. Oto jeden z jego głównych dygnitarzy zakładał, niemal jako aksjomat, że muszę przyjmować tylko te dogmaty, które indywidualnie zostały zaakceptowane przez mój rozum czy temperament. Zatem milcząco dopuszczał, że nad tą częścią Kościoła nie ma autorytatywnej władzy, która mogłaby żądać intelektu-

alnego posłuszeństwa. W ten sposób nie czynił żadnego rzeczywistego rozróżnienia pomiędzy religią naturalną a objawioną - zatem Chrystus nie objawił bezwzględnych prawd, którym natychmiast i bez wahania podporządkowaliśmy się, kiedy tylko przyjęliśmy Chrystusa jako Boskiego Nauczyciela. Jeśli to stwierdzenie wydaje się zbyt mocne, można w każdym razie powiedzieć, że prałat, o którym mowa, zanegował istnienie w jakimkolwiek miejscu na ziemi autorytetu, zdolnego przedstawić prawdy Objawienia w sposób autorytatywny i skutkiem tego, pośrednio, pozbawił Objawienie jakiegokolwiek prawa do domagania się posłuszeństwa człowieka.

Człowiek świecki, u którego również gościłem, przedtem wyświadczył mi wiele uprzejmości, a teraz uwieńczył to wszystko swoim miłosierdziem i współczuciem. Podkreślał pewne kwestie ze szczególną wyrazistością, mówiąc mi, że jeśli wierzę, iż papież stanowi niezbędne centrum chrześcijańskiej jedności, oczywiście muszę mu się od razu podporządkować. Prosił mnie jednak, abym był tego całkowicie pewien i nie podporządkował się Rzymowi jedynie dlatego, iż uważam, że papież jest wyjątkowo użytecznym narzędziem dla zapewnienia jedności. Człowiek ten powiedział mi dalej, że on sam wierzy, iż funkcja papieża stanowi naturalny

wynik rozwoju Kościoła i że jest on Namiestnikiem Chrystusa *iure ecclesiastico,* ale nie iure *divino*[32]*.* Wskazał mi również, że jeśli nie jestem absolutnie pewien co do tego ostatniego, będę o wiele szczęśliwszy w Kościele anglikańskim i daleko bardziej pożyteczny w promowaniu jedności chrześcijańskiej. Szczerze zgodziłem się z tym wszystkim. Kolejną dziwną okoliczność stanowił fakt, że w tamtym czasie przebywał w tym domu wraz ze mną pewien prałat, który miał na mnie niegdyś wielki wpływ. Wiedział, dlaczego tam jestem, ale chyba w ogóle nie rozmawialiśmy na ten temat. Po moim powrocie do domu mój ostatni gospodarz przesłał mi pewną ilość wyjątkowo interesujących prywatnych dokumentów, które przeczytałem i zwróciłem. Ale nie miały na mnie wpływu. Od tamtego czasu dokumenty te zostały opublikowane.

Pod koniec lipca byłem znowu wyczerpany umysłowo i duchowo oraz nieszczęśliwy, ponieważ z Mirfield przyszło ultimatum, idealnie uprzejme i zupełnie stanowcze, tej treści, że albo muszę wrócić teraz na doroczne zgromadzenie wspólnoty, albo przestać się uważać za jej członka. Brat, któremu polecono napisanie tego

32 (Łac.) według prawa kościelnego, ale nie prawa Bożego - przyp. red.

listu, był jednym z moich współnowicjuszy, z którym łączyła mnie wielka zażyłość. Pisząc, był wyraźnie zmartwiony, a po mojej odpowiedzi, którą pisałem równie zmartwiony, informującej, iż nie mogę wrócić, nie otrzymałem już od niego żadnej wiadomości, aż do pewnego dnia, kiedy spotkałem go przypadkiem w pociągu. Miałem wtedy nadzieję, że powróciliśmy do naszej dawnej przyjaźni, ale ostatnio znowu zerwał tę znajomość, z racji tego, że okazałem się zbyt „ostry" w publicznej polemice.

Mniej więcej w tym samym czasie zostałem zaangażowany w inną, raczej bolesną korespondencję. Pewien dygnitarz Kościoła anglikańskiego, stary przyjaciel mojej rodziny, zajmujący historyczne biskupstwo, dowiedziawszy się w jakiś sposób, że znajduję się w stanie strapienia, co do kwestii mego duchowego posłuszeństwa, napisał do mnie wyjątkowo miły list, prosząc, abym do niego przyjechał. Odpowiedziałem, że istotnie jestem w kłopocie, ale już rozważyłem sprawę na tyle, na ile mogłem. Przypuszczam jednak, że musiało mu się wydawać, iż dałem do zrozumienia, że ciągle jestem otwarty na argumentację, gdyż napisał ponownie, z jeszcze większą miłością i w pewien sposób korespondencja ta zaczęła powracać ku dawnemu obszarowi, który przemierzyłem

wiele miesięcy wcześniej. Ostatecznie powiedziałem mu jasno, że rozumowo już podjąłem decyzję i otrzymałem w odpowiedzi bardzo ostry list czy dwa, zawierające stwierdzenie, że gdybym tylko poszedł ciężko pracować w jakiejś nędznej parafii, wszystkie moje trudności by zniknęły. Równie dobrze mógł mi powiedzieć, abym zaczął nauczać buddyzmu. W swym ostatnim liście przepowiedział, że stanie się ze mną jedna z trzech rzeczy: albo (na co miał nadzieję) wrócę szybko do Kościoła anglikańskiego, odzyskawszy rozsądek, albo (czego się obawiał) stracę całkiem wiarę chrześcijańską, albo (czego wydawał się obawiać jeszcze bardziej i w czym miał całkowitą rację) stanę się zawziętym, zatwardziałym zwolennikiem Rzymu. Wydawało mu się niemożliwe, że wiara i otwartość umysłu mogą przetrwać konwersję. Mam nadzieję, że nie skrzywdziłem go tą prezentacją jego poglądów. Natychmiast zniszczyłem jego list.

Aby oderwać się od tego wszystkiego, pojechałem wtedy sam na kilkudniową wycieczkę rowerową po południowej Anglii, ubrany jak człowiek świecki. Zatrzymałem się najpierw w kartuskim klasztorze św. Hugona w Parkminster, mając list polecający do jednego z ojców, który sam był duchownym-konwertytą. Przyjął

mnie bardzo uprzejmie, ale ta wizyta, przygnębiła mnie jeszcze bardziej, o ile to było możliwe. Wydawało mi się, że nie rozumie, iż ja naprawdę proszę tylko o naukę, że nie przychodzę jako krytyk, ale jako dziecko. Nie sądzę, abym czuł się tym dotknięty, ponieważ cała moja dusza mówiła mi, że to absolutnie nie byłoby sprawiedliwe. Sądzę, że gdyby było sprawiedliwe, wtedy powinienem był udawać swego rodzaju wewnętrzne oburzenie, jako balsam na zranioną próżność. Pojechałem dalej w rozpaczy i spędziłem niedzielę w Chichester, gdzie po raz ostatni, w małym kościółku naprzeciw katedry,

odbyłem moją anglikańską spowiedź, mówiąc duchownemu otwarcie, że jestem praktycznie pewien, iż powinienem zostać rzymskim katolikiem. On bardzo życzliwie dał mi rozgrzeszenie i pocieszył mnie.

Potem, po raz ostatni jako anglikanin, uczestniczyłem w nabożeństwie w katedrze i przyjąłem Komunię, ponieważ wciąż uważałem, że moim obowiązkiem jest wykorzystać każdy możliwy środek łaski, znajdujący się w moim zasięgu. W poniedziałek pojechałem do Lewes, a stamtąd do Rye, gdzie przy kolacji w George Inn, odbyłem długą rozmowę z człowiekiem, którego wziąłem za pewnego wybitnego aktora, rozmawiając z nim głównie o Kościele katolickim, który on także

142

kochał na odległość, ale nie mówiąc nic o moich zamiarach. Praktycznie to on mówił prawie przez cały czas. Nazajutrz pojechałem do domu przez Mayfield, w promienny, letni dzień, patrząc po drodze z pewnego rodzaju dręczącą zazdrością na mury klasztoru i zatrzymując się na kilka minut w pięknym, małym, ciemnym katolickim kościele, koło którego przypadkiem przejeżdżałem w dolinie.

Teraz bardzo trudno wyjaśnić, dlaczego nie podporządkowałem się Rzymowi wcześniej. Jak sądzę, powody były następujące. Po pierwsze, życzeniem mojej matki i rodziny było, abym wykorzystał każdą możliwą okazję do zmiany zdania, pod wpływem nowych okoliczności, i samo to wystarczyłoby, aby mnie powstrzymać przez pewien czas. Trzeba pamiętać, że próbowałem być posłuszny i wykorzystać każdą wskazówkę, która mogła pochodzić od Boga. Druga przyczyna leżała w moim umyśle, który, chociaż intelektualnie przekonany, wciąż znajdował się w niezwykłym stanie. Absolutnie nie zamierzam tego szczegółowo opisywać - nie byłoby to przyzwoite. Ale moją sytuację można podsumować jako poczucie ogromnej, bezdusznej, duchowej pustyni, na której, widoczne tak wyraziście, jak krajobraz przed deszczem,

143

wznosiło się Miasto Boga. Ono było tam, przede mną, tak żywe i realne, jak objawienie, a ja stałem i przypatrywałem mu się, czyhając na najmniejsze zachwianie - jeśli to ułuda, albo na najmniejszy ślad zła - jeśli to budowla diabła. Sądzę, że mój stan umysłowy najlepiej opisuje stwierdzenie kardynała Newmana. Wiedziałem, że Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem, ale nie całkiem wiedziałem, że to wiem.

Żadne uczuciowe przyciąganie nie wabiło mnie w jego kierunku, żadne iluzje na jego temat. Wiedziałem doskonale, że jest tak samo ludzki, jak i Boży, że w obrębie jego murów popełniano przestępstwa, że tradycje, obyczaje i język jego obywateli będą inne niż w drogim, swojskim mieście, które opuściłem, że spotkam się tam z surowością, obcymi zwyczajami, nawet podejrzliwością i obwinianiem. Ale mimo wszystko jest on Boży. Został zbudowany na Skale skał, jego fundamenty ozdobiono klejnotami, jego ulice są twarde jak ze złota, a jego światłem - Baranek.

Ale wyruszenie do jego bram było trudnym zadaniem. Nie miałem w sobie energii, żadnego poczucia, że jestem tam mile widziany, ani uczucia uniesienia. Znałem zaledwie trzech czy czterech jego mieszkańców. Byłem śmiertelnie chory i zmęczony tym wszystkim.

144

Jednak Bóg bardzo szybko okazał mi miłosierdzie. Nawet teraz nie wiem dokładnie, co przyspieszyło ostateczny krok. Świat wydawał mi się zawieszony w stanie pewnego rodzaju paraliżu... Nie mogłem się ruszyć, nie było nikogo, kto by mi to zasugerował... Ale na początku września, za wiedzą mojej matki napisałem list do księdza, którego znałem osobiście, oddając się w jego ręce. Ten mój przyjaciel, także konwertyta, rozważał wtedy wstąpienie do zakonu dominikanów, polecił mi zatem ojca Reginalda Bucklera OR mieszkającego wówczas w Woodchester. Dwa czy trzy dni później otrzymałem wiadomość, że jestem oczekiwany w klasztorze i w poniedziałek, 7 września, w świeckim ubraniu, wyruszyłem w drogę. Moja matka pożegnała mnie na stacji.

145

ROZDZIAŁ VII

Nie przypuszczam, by ktokolwiek kiedykolwiek wchodził do Miasta Boga z mniejszymi emocjami, niż ja. Wydawało mi się, że jestem całkowicie pozbawiony czucia. Nie odczuwałem ani radości, ani smutku, ani strachu, ani podniecenia. Istniała Prawda, tak odległa jak szczyt lodowca i musiałem ją przyjąć. Nigdy, nawet przez jedną chwilę w to nie wątpiłem, ani - być może nie ma potrzeby tego mówić - nie zwątpiłem od tamtego czasu. Próbowałem ganić się za mój chłód, ale wszystko to nie wywoływało we mnie żadnego wrażenia. Byłem jak ktoś przechodzący z blasku sztucznego światła, ciepłego, jasnego i przyjaznego, w blade, dzienne światło zimnej i ponurej pewności. Byłem obojętny, ale dość stanowczy.

Przyjechałem do Stroud przed wieczorem, odmawiając po drodze po raz ostatni moje anglikańskie Oficjum, a po chwili oczekiwania wsiadłem do omnibusa do Woodchester, odległego o kilka mil. Jazda była

146

tak samo posępna, jak wszystko inne, chociaż tamte tereny są naprawdę piękne i romantyczne. Długa, wijąca się dolina leży pomiędzy wzgórzami, które wznoszą się po obu stronach tak, że przypominają niektóre części Włoch. Jechaliśmy i jechaliśmy, słuchałem bezmyślnie rozmowy starszego człowieka o zaróżowionej twarzy i zauważyłem jedno czy dwoje nieznośnych dzieci. Ale wszystko wydawało mi się obojętne i nic nie miało najmniejszego znaczenia.

Brat zakonny czekał na mnie u stop małej ścieżki, która kamiennymi schodami prowadzi od drogi do klasztoru i wspięliśmy się po niej razem. Przy bramie kościoła, w ciemniejącym wieczornym świetle, stała postać w bieli, która zobaczywszy nas zeszła ze wzgórza i ujęła moje dłonie. Niemal w milczeniu weszliśmy do domu, ale nawet wtedy byłem zupełnie otępiały.

Nie zamierzam opisywać szczegółowo trzech kolejnych dni. Poza wszystkim, nie wiem, dlaczego kogokolwiek miałoby to interesować. Nie zamierzam też opisywać nieskończonej dobroci, uprzejmości i cierpliwości, które znalazłem u ojca Reginalda i u przeora, a w rzeczywistości u każdego, z kim miałem do czynienia. Mój nauczyciel i ja spacerowaliśmy razem przez te trzy popołudnia i rozmawialiśmy o tym i owym, a w czasie wolnym stu-

diowałem *Penny Catechism*[33]. Muszę jednak wspomnieć o pewnym szczególe, nawet ryzykując, że sprawię przykrość drogiemu ojcu dominikaninowi. W czwartek zapytał mnie, czy mam jakieś trudności. Odpowiedziałem: „Nie". „Ale z pewnością odpusty!", powiedział. Znowu powiedziałem mu, że nie mam najmniejszych trudności. Nie byłem pewien, czy je całkowicie rozumiem, ale byłem zupełnie pewien, że w nie całkowicie wierzę, jak i we wszystko inne, co Kościół podawał mi do wierzenia. Jednak on nie był do końca usatysfakcjonowany i udzielił mi pełnych, szczegółowych nauk na ten temat.

Wieczorami także przychodził zawsze na godzinę lub dwie do mojego pokoju na pierwszym piętrze. Każdego ranka słuchałem Mszy świętej i próbowałem pewnego rodzaju medytacji. Od czasu do czasu uczestniczyłem w innych częściach Oficjum i zawsze byłem na komplecie, a potem na pięknej dominikańskiej ceremonii *Salve Regina.* Zauważyłem też z umiarkowanym zainteresowaniem, że w różnych punktach istnieje podobieństwo liturgii dominikanów do rytu Sarum[34].

33 Tzw. katechizm za pensa - *Catechism of Christian Doctrine* - oficjalny katechizm Kościoła katolickiego, przyjęty dekretem synodu w 1859 roku, zawiera trzysta siedemdziesiąt pytań i odpowiedzi na temat wszystkich aspektów wiary katolickiej - przyp. tłum.
34 Ryt Sarum, inaczej ryt Salisbury, powstał w XI wieku na styku praktyk liturgicznych normańskich i saksońskich - celtyckich. W XIX wieku używany zwłaszcza przez traktarian - przyp. tłum.

W piątek, w dniu ustalonym na moje przyjęcie do Kościoła rzymskiego, poszedłem na długi, samotny spacer, nadal w stanie całkowitej obojętności i odwiedziłem kościół w Minchinhampton, po drugiej stronie doliny. Pamiętam, że złapał mnie deszcz i wypiłem herbatę w sali małej gospody, gdzie była wywieszona dość dowcipna instrukcja dla gości, co do osobistego męstwa właściciela i jego zamiarów zmuszenia przybyłych do porządku. Potem, około szóstej, wróciłem do klasztoru.

Nie wiem po co to wszystko zapisuję. Wydaje mi się jednak, że nie jestem w stanie myśleć o wydarzeniach tamtych dni inaczej, jak tylko przywołując obrazy tych małych, zewnętrznych zdarzeń, które miały miejsce. Nawet gdybym mógł opisać żarliwe duchowe doświadczenia, nie zrobiłbym tego, jednak prawda jest taka, że nie doświadczyłem niczego takiego. Wydawało się, iż nie ma we mnie nic, z wyjątkiem całkowitej pewności, że wykonuję wolę Boga i wchodzę w bramę Jego Kościoła. Nie towarzyszyły mi uniesienia ducha ani pokusy przeciw wierze, ani nic innego. Muszę wyznać, że taki stan utrzymywał się nie tylko podczas mojego przyjęcia do Kościoła rzymskiego i Pierwszej Komunii, ale i przez kilka kolejnych miesięcy. Nawet sam Rzym, chociaż

nauczyłem się tam dziwnych i zdumiewających rzeczy, dostarczył mi bardzo niewiele emocji.

W rzeczywistości to, czego wtedy doświadczyłem, stanowiło naturalną reakcję na bardzo realną i przerażającą walkę, w którą byłem zaangażowany przez prawie cały poprzedni rok. W tamtym okresie, w różnych formach, przeszedłem przez wszystkie stany tego życia duchowego, które posiadałem, i w efekcie moje władze duchowe

pogrążyły się w pewnego rodzaju letargu. Wspominam o tym teraz jedynie dlatego, że poznałem niejednego konwertytę, całkowicie przerażonego i zaskoczonego podobnymi doświadczeniami. Dusza spodziewała się widzialnego otwarcia się niebios, wylania potoków odczuwalnej łaski, strumieni przyjemności, olśniewającej chwały oraz nieziemskich dźwięków, a zamiast tego spadł na nią ciężki całun, przez który przebijało się tylko jedno światło i była to Gwiazda Bożej Wiary, tak stała i pewna, jak Bóg na swym tronie.

Oczywiście te dusze, które mają inne doświadczenia, są bardzo szczęśliwe. Jeden z moich przyjaciół, obecnie także ksiądz, powiedział mi, że dla niego największą trudność w podporządkowania się Rzymowi stanowiła myśl, iż musi odrzucić swoje święcenia. Do tamtego momentu był duchownym rytualistycznym, wykonując pełną

oddania pracę pośród biednych w jednym z dużych angielskich miast i odprawiając codziennie przez całe lata to, co uważał za Najświętszą Ofiarę Mszy. Powiedział mi, że niemal się lękał swojej Pierwszej Komunii. Obawiał się bowiem, iż może doświadczyć pokusy, aby wątpić w realność zmiany, ponieważ to nieprawdopodobne, aby Nasz Pan mógł być dla niego bardziej łaskawy, niż był przy ołtarzach anglikańskich. Ale w momencie, kiedy Przenajświętsza Hostia dotknęła jego języka, poznał różnicę. Powiedział mi, że od tamtej chwili nigdy już nie wątpił ani przez sekundę, że dotychczas przyjmował jedynie chleb i wino, którym towarzyszyła niesakramentalna łaska i że ten nowy dar był rzeczywiście niczym innym, jak Ciałem Chrystusa. Trzeba dodać, że jest to mało emocjonalny człowiek w średnim wieku.

Około wpół do siódmej ojciec Reginald zabrał mnie do Domu Kapituły, i tam, klękając przed przeorem, odbyłem spowiedź wraz z aktami wiary, nadziei, miłości i żalu, i otrzymałem rozgrzeszenie. Nie otrzymałem chrztu warunkowego - choć oczywiście byłem na to całkowicie gotowy - ponieważ dwaj świadkowie mojego poprzedniego chrztu złożyli niezależne świadectwa, że ceremonia została przeprowadzona niewątpliwie

według wymagań katolickich. Potem przeor ucałował mnie, jak ojciec syna i poszedłem do kościoła, aby odmówić dziękczynienie.

Następnego ranka przyjąłem z rąk przeora Komunię świętą w pięknym, małym kościółku. Pozostałem tam przez niedzielę, z poczuciem dziwnego, beznamiętnego zadowolenia, które niemal z każdą chwilą rosło w moim sercu, a w poniedziałek wyruszyłem na północ, aby zamieszkać z moim przyjacielem - księdzem, który był wtedy kapelanem w katolickim domu.

Tutaj czekała mnie raczej dziwna niespodzianka. Kilka tygodni wcześniej miałem jeden z tych wyraźnych snów, które przez kolejne dni pozostawiają niewytłumaczalną, nieopisaną radość. Śniłem, że idę sam przez wysokie wzgórza w kierunku morza, czując się raczej samotny i opuszczony. Wszędzie dookoła mnie ziemia była naga, ale w miarę, jak szedłem, zacząłem widzieć przed sobą lasy, a potem nagle wyszedłem na szczyt wzgórza i zobaczyłem pode mną rozległy obszar lasu, a dalej morze. Ale dokładnie pośrodku lasu usytuowany był dach dużego domu i w momencie, kiedy go zobaczyłem,

uświadomiłem sobie nagłą, nieprzepartą radość, podobną do tej, jaką odczuwa dziecko wracając do domu. Wtedy obudziłem się, wciąż niezwykle szczęśliwy.

152

Nigdy przedtem nie odwiedzałem mojego przyjaciela, ani on, choćby ogólnie, nie opisywał mi miejsca, w którym mieszkał. Nie wiedziałem nawet, że to w pobliżu morza. Kiedy zatem przyjechałem i zobaczyłem, że morze jest niedaleko, zainteresowałem się tym i opowiedziałem memu przyjacielowi ów sen, zaznaczając, że w innych punktach nie ma podobieństwa pomiędzy snem, a tym miejscem. Ale następnego ranka przyjaciel zabrał mnie na wzgórze za domem i tam zobaczyłem, że - w dość niezwykły sposób - wszystkie zasadnicze cechy obu tych rzeczywistości sobie odpowiadają. Były tam dachy i kominy katolickiego domu, obszar lasu i długi horyzont morza za nim. Jeden lub dwa szczegóły, których już nie pamiętam, wydały mi się inne. Nie miałem też żadnego emocjonalnego poczucia radości.

Nastąpiły teraz nieuniknione konsekwencje tego, co zrobiłem. Nie wiem, ile listów otrzymałem w ciągu kilku dni po ogłoszeniu przez gazety mojej konwersji, ale przynajmniej dwa razy dziennie dostawałem duże ilości poczty. Trzeba było odpowiedzieć na listy, a - co czyniło zadanie trudniejszym - pomiędzy nimi były nie więcej niż dwa lub trzy listy od katolików. Było to zupełnie naturalne, ponieważ nie znałem wielu więcej

153

katolików. Jeden telegram naprawdę ogrzał moje serce, pochodził bowiem od księdza, któremu zawdzięczałem tak wiele i o którego konwersji usłyszałem z takim smutkiem w Damaszku, sześć lat wcześniej. Reszta pochodziła od anglikanów - duchownych, mężczyzn, kobiet, a nawet dzieci - z których większość postrzegała mnie albo jako rozmyślnego zdrajcę (ale tych było bardzo niewielu), albo jako zaślepionego głupca, albo jako niecierpliwego, upartego, niewdzięcznego fanatyka. Wielu z nich uprzejmie ukryło swoje uczucia, na tyle, na ile byli w stanie, ale w większej części korespondencji było wystarczająco wyraźnie widać, co myślą jej autorzy. Od jednego duchownego, jeszcze anglikanina, otrzymałem entuzjastyczny list z gratulacjami z powodu tego szczęścia, jakim jest odnalezienie drogi do Miasta Pokoju. Osiem lat później on także wszedł do tego miasta.

Sądzę, że odpowiedziałem na wszystkie, co do jednego, w tym na list od pewnej szczerej kobiety, która błagała mnie, abym pamiętał o kazaniu o synu marnotrawnym, jakie kiedyś wygłosiłem i abym spiesznie wrócił do domu Ojca. Odpowiedziałem na to, bardzo naturalnie, zauważając, że właśnie to zrobiłem i wskazując jej, iż za wyjątkiem tego, żaden inny potencjalny motyw nie mógłby spowodować mojego odejścia z Kościoła angli-

154

kańskiego. Wyraziłem też nadzieję, że pewnego dnia ona także tu przybędzie. Kobieta przekazała mój list swemu pastorowi, który odpowiedział mi natychmiast, gwałtownie oskarżając mnie o zdradę i stwierdzając, że kiedy prosił mnie o głoszenie misji w swojej parafii, uważał mnie za człowieka wiarygodnego. Teraz jest mu przykro, że moje

„wypaczenie" tak szybko zdegradowało mój charakter. Znowu odpisałem, cytując uwagi jego parafianki w liście do mnie i zauważając, że nie mogłem odpowiedzieć jej w inny sposób niż ten, w jaki to zrobiłem. On odpowiedział mi raz jeszcze, na wpół z przeprosinami, że ta kobieta dała mu do zrozumienia, iż to ja napisałem do niej pierwszy i że żałuje, iż użył w swym poprzednim liście tak mocnych sformułowań.

Kolejny list, jaki otrzymałem, sprawił mi znaczny ból, ale także wprawił mnie w zdumienie. Pochodził od kobiety w średnim wieku, którą szczerze uważałem za moją przyjaciółkę - żony znakomitego dygnitarza w Kościele anglikańskim. List był krótki, gorzki i gwałtowny - zarzucał mi, że okryłem hańbą imię i pamięć mego ojca. Wydawało mi się wtedy i wciąż wydaje mi się niezrozumiałe, że osoba o prawdziwej i głębokiej religijności, którą ta dama niewątpliwie była, mogła wypowiedzieć ten szczególny zarzut, zupełnie jakby myśl

155

o zhańbieniu mego ojca nie była tak ewidentnie pokusą szatana, że nawet nie ośmieliłem się zawahać wobec jej odrzucenia. Całkiem inna była głęboka i wielkoduszna wypowiedź pewnego biskupa anglikańskiego, który, rozmawiając z moją matką po moim wyjeździe do Rzymu, powiedział jej: „Pamiętaj, że mimo wszystko, on poszedł za swoim sumieniem, a czegóż więcej mógłby chcieć dla niego jego ojciec?". Mogę tylko wnioskować, że list kobiety został napisany w stanie ślepego gniewu.

Jednak takie polemiki były bardzo rzadkie. Później jeszcze tylko raz zostałem poinformowany przez pewnego duchownego, że taki akt schizmy, jakiego się dopuściłem, zawsze przynosi „gorzkie owoce" i że najwyraźniej w moim przypadku, tak jak w wielu innych, „honor uleciał". Wszystko to dotyczyło faktu, że po moich święceniach w Rzymie przybyłem niewinnie, aby zamieszkać w tym samym mieście, co on, chociaż nie byłem w tamtym czasie zaangażowany w żadne dzieła ewangelizacyjne i że prawie dwa lata wcześniej, wbrew mojej woli, zostałem wysłany, aby głosić misje anglikańskie w jego parafii. Odpowiedziałem, wskazując, że jeśli nie odwoła tych oskarżeń, które, jak dobrze wiedziałem, powtarzał w prywatnych rozmowach, rozważę wysłanie jego listu do gazet. Odwołał je.

156

Jednak, poza bardzo niewieloma wyjątkami tego rodzaju, muszę przyznać z największą wdzięcznością, że miłosierdzie, z jakim byłem traktowany przez członków wspólnoty anglikańskiej w ogólności, po prostu mnie zdumiało. Nie wiedziałem, że na świecie jest tyle wspaniałomyślności.

Kilka dni później przeniosłem się do opactwa benedyktynów w Erdington i tutaj zacząłem odnajdywać coraz więcej dowodów na to, że byłem oczekiwany w moim prawdziwym domu. Dwóch z ojców, sami duchowni - konwertyci, zrobili wszystko, abym czuł się dobrze i okazywali mi dobroć oraz sympatię w każdy możliwy sposób. Bardzo mnie też uspokoił fakt, że w tym czasie spotkałem tam innego znanego duchownego, o którym przedtem słyszałem dobrą opinię, ale nie wiedziałem nic więcej, a który wyprzedził mnie o kilka miesięcy w przejściu do Kościoła katolickiego. Nie muszę mówić, że wiele rozmawialiśmy.

Dzień czy dwa później, raz jeszcze wróciłem do domu mojej matki, gdzie z satysfakcją napisałem ostatnie strony *By What Authority?,* zanim w dzień Wszystkich

Świętych opuściłem Anglię, aby zamieszkać w Rzymie, z zamiarem przygotowywania się do kapłaństwa.

157

Jeszcze jeden przykład anglikańskiego miłosierdzia objawił się dwie minuty po tym, jak mój pociąg ruszył ze stacji Victoria. Kiedy moja matka odwróciła się, zobaczyła nadchodzącego w jej kierunku prałata Szkockiego Kościoła Episkopalnego, zwolennika Wysokiego Kościoła i swego starego przyjaciela. Przyszedł, aby mnie pożegnać i życzyć mi powodzenia. Nigdy tego nie zapomniałem i - daj Boże - nigdy nie zapomnę.

159

ROZDZIAŁ VIII

Nie wiem, czy przez szacunek dla mojej świętej Matki Kościoła mogę próbować powiedzieć, czym ona jest dla mnie od dnia, kiedy ślepy, niemy i nieszczęśliwy wszedłem w jej ramiona. Ale powiedziałem tak wiele o innych, że zaryzykuję nawet to. Ona także nie potrzebuje ode mnie żadnego miłosierdzia, ponieważ jest jego źródłem i rzeką.

Wydaje mi się, że jestem zobowiązany stwierdzić, iż idea powrotu do Kościoła anglikańskiego jest dla mnie tak nieprawdopodobna, jak idea podjęcia próby dostania się do plemienia Czoktawów. Jednak, mówiąc po ludzku i patrząc na to od strony anglikańskiej, na tyle, na ile to możliwe, całkowicie rozumiem, dlaczego anglikanie mają zwyczaj mówić o każdym konwertycie, że „on na pewno wróci". Przede wszystkim pragną, co jest naturalne, aby ci wszyscy, którzy się nie zhańbią, jakkolwiek nieznani, zwrócili się ku tej wspólnocie, której

160

oni sami są wierni. Patrzcie, katolicy ze swej strony przejawiają podobne pragnienie! Po drugie, anglikanie nie rozumieją sytuacji. Są tak przyzwyczajeni do podziału i braku jedności w najgłębszych sprawach wiary w swojej własnej wspólnocie, że ledwie mogą pojąć istnienie jedności gdziekolwiek indziej. Mówią także, że podziały muszą istnieć również w katolicyzmie, chociaż pod powierzchnią, albo, jeśli nie istnieją, musi to oznaczać, że aktywność intelektualna jest tłumiona przez „żelazną jednorodność" systemu. Nie rozumieją zupełnie, jak „prawda może nas wyzwolić". Jest to czysta hipoteza, przyznaję, ale z każdym dniem mojego życia wydaje mi się coraz bardziej oczywiste, że te nieliczne osoby, które wracają do Kościoła anglikańskiego, czynią to albo na drodze całkowitego braku wiary, albo w wyniku jakiegoś ciężkiego grzechu w swoim życiu, albo poprzez rodzaj szaleństwa lub poprzez fakt, że nigdy naprawdę nie zrozumieli katolickiego stanowiska.

Bezużyteczne jest piętrzenie zapewnień, ale w jednym słowie można to ująć tak, że powrót z Kościoła katolickiego do anglikańskiego byłby zamianą pewności na wątpliwość, wiary na agnostycyzm, materii na cień, jasnego światła na ponury mrok, historycznego, powszechnego faktu na niehistoryczną, prowincjonalną

161

teorię. Nie wiem, jak mógłbym wyrazić się łagodniej, chociaż nawet to sformułowanie bez wątpienia okaże się co najmniej niesprawiedliwym radykalizmem dla szczerych i serdecznych członków wspólnoty anglikańskiej. Faktycznie, zaledwie wczoraj wykształcony młody zwolennik Wysokiego Kościoła spojrzał mi bez mrugnięcia okiem w twarz i powiedział, że „Idea rzymska jest w porządku w teorii, ale jako system praktyczny nie działa - nie jest w zgodzie z historią, podczas gdy wspólnota anglikańska - !". No, no!

Czy nie istnieją zatem żadne wady lub rozczarowania, które czyhają na człowieka dokonującego konwersji na katolicyzm? Istnieje tak wiele wad oczekujących, aby je odkryć, ile tylko leży w ludzkiej naturze. Liczba rozczarowań konwertyty będzie się różnić, zależnie od liczby oczekiwań.

Po pierwsze, istnieje bardzo osobliwa postawa, przyjmowana przez wielu katolików, których własna wiara znajduje się poza wszelkimi wątpliwościami, względem konwersji niekatolików, a w szczególności anglikanów. Pomijam oczywiście, jako nie związaną z tematem, oziębłość oziębłych, czy rzeczywistą religijną niechęć bardzo nielicznych osób, które są zazdrosne o fakt, że inni

posiadają to, co oni sami uważają za tak cenne. Chodzi raczej o dziwną mentalność osób, które same żarliwie praktykujące swoją wiarę, wydają się całkowicie obojętne na misjonarskie obowiązki Kościoła. „Słyszę, że A. B. stała się katoliczką" - powiedziała kiedyś dobra, katolicka kobieta. „Po cóż u licha ona to zrobiła?"

Taka postawa umysłu jest nie tylko wadą - aby użyć bardzo łagodnego słowa - ale stanowiła, w każdym razie dla mnie, bardzo realne rozczarowanie. Nigdy nawet nie przyszło mi do głowy spodziewać się, że takie stanowisko może prezentować ktoś, kto ceni swoją wiarę. Prawdę mówiąc, nie jest ono tak mało powszechne, jak można by sądzić. To nic innego, jak czyste sekciarstwo, ponieważ jeśli religia katolicka nie jest przeznaczona dla całego świata, jest fałszywa. Jest dosłownie katolicka (powszechna) lub jest niczym. Cóż, było to dla mnie kompletnie oszałamiające. Nauczono mnie wierzyć, że katolicyzm ma przynajmniej łaskę prozelityzmu, że w każdym razie posiada tę pasję nawracania innych, która jest zazwyczaj jedną z oznak silnego przekonania. A tutaj znalazłem nie tylko wiele przypadków obojętności, ale nawet rodzaj zawoalowanej opozycji przeciwko każdej formie działania w tym kierunku. „Konwertyci mają tak wiele gorliwości - mówi się - są nierozważni i zapal-

czywi. Wolimy stare, ustabilizowane sposoby. Pozwólcie nam zachować naszą wiarę dla nas samych i pozwólcie innym zachować ich wiarę".

Zrozumiałem ostatnio, że to sekciarstwo jest być może w niektórych przypadkach wynikiem tego, iż katolicy w Anglii żyli przez stulecia pod presją surowego prawa. Przyzwyczaili się przez tak długi czas skrywać swoje święte tajemnice, aby chronić zarówno owe tajemnice, jak i siebie samych, że w końcu ten rodzaj niezdefiniowanej tradycji doprowadził do przekonania, iż najlepiej w nic się nie mieszać i jak najmniej ryzykować. Jeśli tak jest, owo sekciarstwo stanowi co najwyżej zaszczytną bliznę. Niemniej jednak, jest wadą. Dość osobliwie, nie występuje zazwyczaj pośród naprawdę

starych rodzin katolickich. Są one generalnie równie żarliwymi misjonarzami, jak sam konwertyta. Ten duchowy snobizm jest częstszy pomiędzy duchowymi *nouveaux riches*[35] - katolikami od zaledwie jednego czy dwóch pokoleń.

Drugą wadą, pokrewną pierwszej, jest zazdrość wobec konwertytów. Gdybym sam ucierpiał w jakimś znacznym stopniu z tego powodu, nie powinienem ryzykować i zwracać na to szczególnej uwagi, ponieważ w takim przypadku nie wierzyłbym własnemu osądowi.

35 (Fr.) nuworysze - przyp. tłum.

164

Faktem jednak jest, że nie ucierpiałem. Odczuwałem ze wszystkich stron niezwykłą wspaniałomyślność, nawet w takich sprawach, jak moje bardzo szybkie święcenia w Rzymie, po zaledwie dziewięciu miesiącach katolickiego życia. Oczywiście było wielu, którzy nie pochwalali tempa, w jakim zostałem wyświęcony na księdza, ale praktycznie we wszystkich tych przypadkach byłoby absurdem podejrzewać zazdrość, czy tę subtelną jej formę, która manifestuje się w pragnieniu utarcia nosa neoficie. Ogólnie rzecz biorąc, jestem zdumiony dobrocią, którą katolicy zawsze mi okazywali.

Przeanalizowałem jednak liczne przypadki, usłyszałem wiele zdań i fragmentów rozmów, które nie pozostawiały wątpliwości, że wielu konwertytów uważa zazdrość i podejrzliwość u części zwykłych katolików za jedne z najcięższych doświadczeń w swoim życiu. Taka postawa jest w istocie niezmiernie ludzka i naturalna. „Zrównałeś ich z nami - woła człowiek w przypowieści - którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty!" (Mt 20, 12). Postawę tę w sposób oczywisty usprawiedliwia zdarzające się od czasu do czasu niewłaściwe zachowanie czy arogancja tego lub owego konwertyty - ludzi, którzy wmaszerowują do Kościoła, by tak powiedzieć, z powiewającymi sztandarami i grającymi bębnami, tak

165

jakby oni sami byli zdobywcami, a nie zdobytymi. Ale, mówiąc uczciwie, uważam, że arogancja pośród konwertytów jest wyjątkowo rzadka. Tok nauki, przez który muszą przejść, ogromne ofiary, jakie wielu z nich musiało ponieść - te rzeczy zazwyczaj w niezwykłym stopniu oczyszczają i udoskonalają duszę, nie mówiąc już o zdumiewającym działaniu łaski Bożej, która przywiodła ich do Kościoła. Poza wszystkim, konwertyta został tak samo wezwany przez Boga, aby dawał silniejsze świadectwo szczerości niż jakikolwiek inny człowiek, który, jako katolik od kołyski odkrywa swoją główną powinność jedynie w zachowywaniu wiary. Znacznie bardziej heroicznym czynem jest bowiem zerwanie z przeszłością niż pozostawanie lojalnym w stosunku do niej.

Jednak znowu to nie pośród prawdziwych „starych katolików", arystokratów wiary - by tak rzec - manifestuje się zazwyczaj zazdrość czy podejrzliwość w stosunku do konwertytów, ale, raz jeszcze, pośród tych, którzy pragną być za arystokratów uważani i którzy, zdeterminowani do zaznaczenia swojej powściągliwości wobec „ducha konwersji", zamierzają obwieszczać ten fakt poprzez krytykę i grubiańskie lekceważenie. Doszli do swego bogactwa stosunkowo niedawno i zamierzają ukryć swoje duchowe pochodzenie poprzez utarcie nosa tym,

którzy nie roszczą sobie żadnego prawa do takiej duchowej arystokracji. Tb pośród tej klasy zazwyczaj manifestuje się również inny rodzaj zazdrości, z powodu ulubionych kościołów lub księży. Zazdrość ta nie zadowala się uprzykrzaniem życia tym spośród nieszczęsnych duchownych, którzy, zdaniem zazdrośników, jako jedyni są w stanie ich zrozumieć, ale posuwa się dalej, atakując poprzez oszczerstwo, złośliwość i plotkę, dobre imię wszystkich innych.

Istnieją zatem wady pośród katolików - wymieniłem dwie - i jest zupełnie bezcelowe im zaprzeczać. Są one jednak całkiem innego rodzaju, niż to podejrzewają lub chcą widzieć niekatolicy. Takie same wady można spotkać wszędzie, ponieważ są wspólne dla całej natury ludzkiej - to jest dla tych jednostek, które nie żyją zgodnie z zasadami swej religii. Lecz wady, uważane przez anglikanów za najbardziej typowe dla tych, którzy są posłuszni Rzymowi, zupełnie nie są charakterystyczne dla katolików. Po pierwsze, w Kościele rzymskim nie istnieje absolutnie żadne zróżnicowanie w kwestiach wiary - takie, jakie anglikanin przyjmuje jako swój „krzyż". W tym sensie, w katolicyzmie w ogóle nie ma „szkół myślenia". Nie ma najmniejszej różnicy dogmatycznej pomiędzy dwiema grupami temperamentów,

na które można, mniej lub bardziej, podzielić całą rasę ludzką - maksymalistami i minimalistami - albo, jak ich określają anglikanie w przypadku Kościoła katolickiego - ultramontanami i gallikanami. Na tyle, na ile te obozy w ogóle istnieją - chociaż muszę szczerze wyznać, iż jestem całkowicie niezdolny, aby tak sklasyfikować katolików - są związane, jak sobie wyobrażam, jedynie z roztropnością lub nieroztropnością proponowanego działania, z kwestią lubienia czy nielubienia „rzymskich" metod i tego typu drugorzędnymi sprawami. O ile jestem świadom, nie ma też w obrębie Kościoła „wrzącego niezadowolenia". Z pewnością stale o tym słyszę, ale zawsze od niekatolików. Nie ma intelektualnej rewolty ze strony części silniejszych umysłów rzymskiej wspólnoty - słyszałem o niej zawsze wyłącznie od niekatolików. Nie ma „odstręczania mężczyzn", przeciwnie, w tym kraju, tak samo jak we Włoszech i Francji, stale zaskakuje mnie niezwykła przewaga płci męskiej nad żeńską, jeśli chodzi o uczestnictwo w Mszy świętej oraz praktykę modlitwy osobistej w naszych kościołach. Ostatnio przy jakiejś okazji, rozmawiając z księdzem, pracującym w parafii na przedmieściach, zauważyłem, że zawsze uderza mnie to zjawisko. Odpowiedział mi, że poprzedniego wieczora zdarzyło mu się, stojąc na za-

chodniej galerii, policzyć zgromadzonych w świątyni i że proporcja mężczyzn do kobiet wynosiła dwa do jednego. Stanowiło to oczywiście znakomitą ilustrację mojego poglądu. Zatem wszystkie te zarzuty, tak swobodnie kierowane przeciwko nam, są, jak mi się wydaje, całkowicie pozbawione sensu. Oczywiście pośród katolików, tak samo, jak i gdzie indziej, istnieją temperamenty gorące i zimne, natury apostolskie i dyplomatyczne. Oczywiście od czasu do czasu wybucha mała rewolta, jak w każdej społeczności ludzkiej, oczywiście ludzie samowolni - zarówno kobiety, jak i mężczyźni - będą czasem wyrzekać się katolickiego życia, albo, co gorsza, będą próbowali pozostać katolikami z nazwy, pozostając całkowicie niekatolickimi z ducha. Jednak zaprzeczam, aby te przypadki

można było uznać za tendencje - a tym bardziej twierdzić, że jako tendencje są choćby w najmniejszym stopniu cechami katolicyzmu. Zdumiewający spokój na powierzchni Kościoła nie jest też w rzeczywistości podkopywany gwałtownymi, wewnętrznymi walkami. To po prostu nieprawda.

Muszę również stanowczo zaprzeczyć, że formalizm stanowi cechę katolicyzmu, tak samo, jak nie stanowi cechy protestantyzmu. W tym oskarżeniu jest jednak cień prawdy. Mianowicie pośród katolików odradza

się emocjonalność, a nawet silne uczucia. Uważa się, że serce religii kryje się raczej w przestrzeganiu zasad i posłuszeństwie woli. Skutek jest oczywiście taki, że ludzie niezbyt pobożni będą jako katolicy praktykować swoją religię, a czasami, w przypadku małodusznych charakterów - wypełniać jedynie absolutne minimum swych obowiązków, podczas gdy jako anglikanie, odrzuciliby religię całkowicie. Oznacza to, że być może jest prawdą, iż średni emocjonalny poziom wspólnoty katolickiej jest niższy niż odpowiedni poziom wspólnoty protestanckiej, ale wcale z tego nie wynika, że katolicy są bardziej formalistyczni niż protestanci. Motywacją tych zimnych, niezbyt pobożnych dusz - lub raczej dusz, które nie mają z natury gorącego temperamentu - dla której lgną do swojej religii, jest czyste posłuszeństwo i z pewnością byłoby to godne uwagi, gdyby potępić ich z tego powodu! Posłuszeństwo woli Boga - czy nawet temu, co jest tylko uważane za wolę Boga - jest w rzeczywistości bardziej, a nie mniej chwalebne, kiedy nie towarzyszą mu uczuciowe pocieszenia i zmysłowa gorliwość.

Jednym słowem, powiedziałbym, że patrząc z doświadczenia dziewięciu lat, które spędziłem jako duchowny anglikański oraz ośmiu lat - jako ksiądz katolicki, istnieją wady zarówno we wspólnocie katolickiej,

jak i anglikańskiej. W przypadku anglikanów te wady są istotne i zasadnicze, ponieważ są to skazy na tym, co powinno pozostać nietknięte - skazy, by tak rzec, w takich sprawach, jak pewność wiary, jedność wierzących oraz autorytet tych, którzy powinni być nauczycielami w Imię Boga. W przypadku Kościoła katolickiego, skazy te są jedynie wadami skażonej ludzkości, nieodłącznymi od stanu niedoskonałości, w którym znajdują się wszyscy ludzie. Skazy anglikanizmu, a faktycznie protestantyzmu w ogóle, stanowią dowód, że system ten nie jest Boży. Skazy systemu katolickiego nie pokazują nic ponad to, że ma on zarówno ludzką stronę, jak i Bożą, a temu żaden katolik nigdy nie zamierzał zaprzeczać.

W Rzymie, pośród setki innych lekcji, otrzymałem jedną, najważniejszą. Dobrze powiedziano, że architektura gotycka przedstawia duszę dążącą do Boga, a architektura renesansowa czy romańska - Boga, zamieszkującego z ludźmi. Oba te twierdzenia są prawdziwe, ale w religii Wcielenia żadne z nich nie jest kompletne bez drugiego. Z jednej strony, prawdą jest, że dusza musi zawsze poszukiwać, zawsze wpatrywać się poprzez ciemność w Boga, który się skrywa, zawsze pamiętając, że nieskończone przewyższa skończone i że bezgraniczny

agnostycyzm musi być elementem każdego wyznania wiary. Linie tego świata, takiego jaki jest, biegną do góry, w ciemność. Światło, które słabo prześwieca przez wycięty w murze ornament i grube witraże, wystarczy, aby przejść, ale niewiele więcej. Boga poznaje się w ciszy, a poprzez tajemnice On oznajmia siebie. „Bóg jest duchem", bezcielesny, nieskończony, niewidzialny i wieczny, „potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie" (J 4, 24). A zatem tutaj - w mistycyzmie i ciemności duchowego doświadczenia.

Z drugiej strony, Bóg stał się człowiekiem - „Słowo stało się ciałem". Boska, niepoznawalna Natura przyoblekła się w ciało i „zamieszkała wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę" 0 1» 14). To, co było ukryte, zostało ujawnione. Nie tylko my pragniemy i pukamy. Tb Bóg spragniony naszej miłości umarł na krzyżu, aby otworzyć królestwo niebieskie wszystkim wierzącym, rozdarł zasłonę Świątyni swym śmiertelnym jękiem i wciąż stoi, pukając do każdego ludzkiego serca, aby wejść i wieczerzać z człowiekiem. Okrągłe sklepienie niebieskie sprowadzono na ziemię, mury świata są wyraźne, a jego granice - widoczne w świetle Boga. Jasny blask Objawienia spływa na wszystkie strony, padając przez przejrzyste okna na wspaniały bruk. Aniołowie, bogowie i ludzie

wspólnie oddają się upojeniu Boską miłością. Wielki ołtarz, wyraźnie widoczny, stoi w blasku złoceń i świec, a ponad nim okrągły namiot z brązu i jedwabiu, należący do człowieka stworzonego przez Boga, umieszczony tak, aby wszyscy mogli go jednakowo dobrze widzieć i adorować.

Jak dotąd, ten aspekt religii Wcielenia nie znaczył dla mnie prawie nic. Byłem człowiekiem Północy, czystym i prostym, wychowanym na sposób północny. Kochałem półmrok i tajemniczą muzykę oraz cień głębokich lasów. Nienawidziłem otwartych przestrzeni słońca i trąb brzmiących unisono oraz koła i kwadratu w architekturze. Wolałem medytację od głośnej modlitwy, *madame* Guyon[36] od matki Juliany z Norwich[37], *Johna Inglesanta* od św. Tomasza, wiek trzynasty - tak, jak go sobie wyobrażałem - od szesnastego. Szczerze to przyznawałem aż do końca mego anglikańskiego życia. Później czułem się oburzony tym oskarżeniem, zaczynałem bowiem rozumieć - myślałem więc, że już całkowicie zrozumiałem - iż świat jest tak samo materialny, jak duchowy i że wyznania wiary są tak samo konieczne,

36 *Madame* Guyon (1647-1717) - mistyczka i dusza kontemplująca - przyp. red.
37 Matka Juliana z Norwich (1342-1416) - mistyczka obdarzona „zmysłem teologicznym" - przyp. red.

jak zamierzenia. Ale kiedy przyjechałem do Rzymu, raz jeszcze przyznałem się sam przed sobą, jak niewiele zrozumiałem.

Oto było miasto, renesansowe od krańca do krańca, założone pod czystym niebem i palącym słońcem, a religia była w nim duszą, zamieszkującą ciało. Było ono twierdzeniem o realności ludzkiej zasady, wcielającej Boską. Nawet wyjątkowe dogmaty chrześcijaństwa były wyrażone poprzez wizerunki pogańskie. Objawienie przemawiało przez formy religii naturalnej, Bóg mieszkał bez wstydu w świetle dnia. Księża byli księżmi, a nie pastorami z aspiracjami. Składali ofiarę, skrapiali wodą święconą, szli w długich, kołyszących się procesjach z kadzidłem i światłami, i wzywali niebieski Olimp. *Sacrum Divo Sebastiano,* zobaczyłem wypisane na granitowym ołtarzu. Studiowałem u księży profesorów, którzy krzyczeli, śmiali się i radośnie objaśniali coś studentom sze-

ściu narodowości w jednej sali wykładowej. Widziałem wizerunek „Ojca książąt i królów i Pana świata", wystawiony na ulicach w dniu jego imienin, otoczony kwiatami i lampkami oliwnymi w sposób, w jaki dwieście lat wcześniej czczono innych panów świata. Zszedłem do katakumb w dniu św. Cecylii i św. Walentego, czułem zapach bukszpanu i mirtu, które miałem pod sto

pami, a które oddawały cześć ich pamięci, tak jak setki lat wcześniej oddawały cześć zwycięzcom w innego rodzaju zawodach. Podsumowując, zacząłem rozumieć, że „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami", że tak jak Bóg wziął stworzoną materię Dziewicy Maryi, aby ukształtować sobie naturalne ciało, tak samo nadal bierze stworzoną materię ludzi - ich myśli, ich wyrażenia i obyczaje - aby stworzyć dla siebie to mistyczne ciało, poprzez które jest zawsze z nami. Krótko mówiąc, uświadomiłem sobie, że „nie ma nic świeckiego oprócz grzechu". Czy zatem katolicyzm jest „materialistyczny"? Z pewnością. Jest równie materialistyczny, jak Stworzenie i Wcielenie, ani mniej, ani więcej.

Nie da się opisać, co takie odkrycie oznacza dla duszy z Północy. Z pewnością oznacza ono przyćmienie niektórych dawnych świateł, które kiedyś wydawały się tak piękne w półmroku jednostkowego doświadczenia, czy też raczej - ich zatonięcie w silnym świetle słonecznym. Postawcie obok jakiejś rzymskiej pompy wyrafinowane anglikańskie nabożeństwo. Jak prowincjonalne, lokalne i indywidualistyczne wydaje się to ostatnie! Postawcie obok gregoriańskiego profesora[38], wygłaszającego wykład

38 Profesora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie - przyp. red.

dla Greków, Rzymian i Francuzów o zasadach restytucji lub obowiązkach obywateli wobec państwa, anglikańskiego duchownego, objaśniającego listy Św. Pawła studentom teologii. Postawcie mnicha w San Carlo obok najbardziej żarliwego misyjnego kaznodziei w Kościele anglikańskim; obciążonych oliwą wieśniaków, wykrzykujących hymny u św. Jana na Lateranie, obok pobożnego towarzystwa anglikanów, zgromadzonych na nabożeństwie wieczornym; kapłana-ofiarnika w czasie Mszy świętej w Santa Maria Maggiore obok najlepiej wyćwiczonego rytualisty w szatach liturgicznych! Och! Postawcie jakikolwiek element wiary i kultu katolickiego, widziany w świętym Rzymie, obok odpowiedniego elementu wiary i kultu anglikańskiego! A jednak w Rzymie anglikanie są zaszokowani, a odszczepieńcy protestują przeciwko pogaństwu, zaś wolnomyśliciele uśmiechają się na myśl o ciasnocie tego wszystkiego. To jasne, że są zaszokowani, protestują i uśmiechają się. Jakżeby nie?

A zatem, po prawdzie, pobyt w Rzymie oznacza powiększenie obrazu, który jest poza słowami. Zważywszy, że aż do tamtego czasu byłem przyzwyczajony, aby wyobrażać sobie chrześcijaństwo jako delikatny kwiat, Boży ze względu na swą nadprzyrodzoną kruchość, teraz zobaczyłem, że jest ono drzewem, w którego gałęziach

ptaki powietrzne, niegdyś nieprzyjaciele jego kruchego wzrostu, mogą mieszkać bezpiecznie - i jest Boże, ponieważ zasięgu jego gałęzi i siły jego mocnych korzeni nie

można uzasadnić niczym innym. Przedtem myślałem o nim jako o delikatnym, słodkim aromacie do podziwiania z daleka. Teraz widziałem, że jest to zaczyn ukryty w ciężkich dzieżach świata, wyrażający się w kategoriach nieskończenie prostszych niż ono samo, aż do momentu, kiedy całość zostanie zakwaszona.

Tak więc nauka trwała, dzień po dniu. Byłem jak chłopiec, wprowadzony po raz pierwszy do jakiejś wielkiej maszynowni. Koła huczały wokół mnie, pracowały wielkie, bezlitosne mechanizmy, hałas i siła były oszałamiające. Jednak stopniowo została wtłoczona do mojej głowy lekcja, że tutaj jest coś innego, niż to, co kiedyś znałem, coś, czego nigdy bym się nie nauczył w moim cichym mroku Północy. Tutaj były przedstawicielstwa świata duchowego, tutaj rozdawano łaskę, definiowano dogmat i czyniono zabezpieczenie dla dusz na całym świecie. Tutaj Bóg objął tron, aby władać swoim ludem - tu, gdzie kiedyś Domicjan, *Dominus et Deus noster*[39], „Małpa Boga", władał mimo Niego, szpiegując jednak

39 (Łac.) Pan i Bóg nasz - przyp. red.

Bożego Namiestnika. W Wielki Piątek, pod ruinami Palatynu, stałem w kościele „San Toto" i usłyszałem: „Jeśli każesz uwolnić [tego Człowieka], nie jesteś przyjacielem cezara" (J 19, 12). Teraz „ten Człowiek" jest Królem, a cezar jest niczym. To naprawdę tutaj, jeśli kiedykolwiek i gdziekolwiek, zaczyn wrzucony dziewiętnaście stuleci wcześniej ręką Boga w pęczniejącą kipiel Cesarstwa Rzymskiego, stopniowo wyraził się w prawie i dogmacie poprzez wyobrażenia świeckiej myśli. Tutaj krew Piotra wsiąkła w ziemię pod obeliskiem, ponownie tętniąc w żyłach Piusa X - *Pontifex Maximus et Pater Patrum*[40] - o zaledwie sto jardów dalej.

Przynajmniej tego nauczyłem się w Rzymie i była to lekcja warta więcej niż dziesięć tysięcy sporów. Wyszedłem z ciepłego, oświetlonego pokoju, pełnego cieni, na wyjący wicher i wielkie powietrzne przestrzenie ludzkiej historii. Zrozumiałem w końcu, że nic, co ludzkie, nie jest obce Bogu, że poszukiwania prowadzone po omacku przez narody przedchrześcijańskie doprowadziły je bardzo blisko Wrót Prawdy, że ich małe systemy i wysiłki oraz wyobrażenia nie zostały wzgardzone przez Tego, który im pozwolił. Pojąłem też, że ‚Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców

40 (Łac.) Najwyższy Kapłan i Ojciec Ojców - przyp. red.

przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach" (Hbr 1, 1-3).

A jeśli nauczyłem się tego w Rzymie, w Anglii raz jeszcze dowiedziałem się, że Kościół Boga jest równie delikatny, jak silny. Wspólnota Kościoła, tak jak jej Oblubieniec oraz jej typ - Jego Matka, widzi wszystkie rzeczy, dostrzega wszystkich ludzi, kontroluje gigantyczne siły, jednak w swej Boskości nie pogardza „jednym z tych najmniejszych". Dla świata jest Królową, twardą, wyniosłą i władczą, odzianą w sztywny złotogłów i

klejnoty, obserwującą z góry zbrodnię i bunt, ale dla swych własnych dzieci jest Matką, nawet bardziej niż Królową. Dotyka zranień swoich najmniejszych synów, wysłuchuje ich nieskończenie drobnych smutków, naucza ich cierpliwie, gorąco pragnie, aby wyrastali jak książęta. A przede wszystkim wie, jak mówić do nich o ich Ojcu i Panu, jak objaśniać Jego wolę, jak opowiadać im historie Jego czynów. Stara się tchnąć w nich coś ze swej własnej miłości i czci, zachęca

ich, aby byli otwarci i niebojaźliwi, zarówno wobec niej, jak i wobec Niego. Rozdziela w tajemniczy sposób, aby ich wprowadzić w Jego obecność.

Wszystko, co kiedyś znajdowałem w moim dawnym domu, a co dotyczyło kierownictwa, karcenia czy zachęty, odnalazłem znowu w dłoniach jej księży, obdarzonych zarówno wiedzą, jak i miłością. Całą swobodę indywidualnego kultu i myśli, którą niektórzy uważają za tytuł do chwały wspólnot niekatolickich, znalazłem w świątyniach Kościoła rzymskiego, wyraźnie dla mnie zagwarantowane i używam ich z daleko większą ufnością, ponieważ wiem, że spoczywa na mnie wnikliwe spojrzenie Kościoła, który najpierw zawoła, a w końcu szybko uderzy, jeśli zawędruję zbyt daleko. Jego ramiona są tak samo otwarte dla tych, którzy służą Bogu w milczeniu oraz odosobnieniu, jak i dla tych, którzy „tańczą przed Nim ze wszystkich swych sił". Ponieważ Kościół, tak jak Miłość, której uosobienie stanowi, jest cierpliwy, łaskawy, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma, nigdy nie ustaje. W nim „po części poznajemy i po części prorokujemy", mamy gwarancję tego, co otrzymaliśmy, oczekujemy tego, co jeszcze ma nadejść. Nikt lepiej niż on nie rozpoznaje, że „teraz widzimy jakby w zwiercia-

dle, niejasno", jednak pewnego dnia „twarzą w twarz", że teraz „poznajemy po części, wtedy zaś poznamy tak, jak i zostaliśmy poznani". W nim ostatecznie rozumiem, że „gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce" (1 Kor 13,11).

Wszystko to zatem, co można znaleźć w każdym innym systemie, jakkolwiek eklektyczne, jakkolwiek dostosowane do jednostek, można znaleźć i tutaj - cały mistycyzm Północy, cierpliwość Wschodu, radosną ufność Południa i nieustraszoną inicjatywę Zachodu. Kościół rozumie i rozpala serca, tak samo jak prowadzi i naucza głowę. On jeden uważa dziewictwo za stan najbardziej godny szacunku, a małżeństwo - za nierozerwalny i święty sakrament. On jeden wyraźnie rozpoznaje powołanie jednostki, tak doskonale, jak ideały przodków. Jest pełen szacunku dla subiektywnej wiary, jak też wierny obiektywnej prawdzie. On jeden, rzeczywiście jest bardzo bliski i czuły wobec pojedynczej duszy, rozumie jej pragnienia, dopełnia jej braki, radzi sobie troskliwie z jej słabościami i grzechami. A wszystko to dlatego, że Kościół jest tak szeroki, jak świat, tak stary, jak stulecia i ma tak wielkie serce, jak Bóg.

Kiedy spoglądam teraz wstecz, czytając znowu pierwszą stronę tych *„Wyznań"* i siedząc tutaj, w domu, do którego przybyłem przed wielu laty, jako podejrzliwy,

nieśmiały, zadowolony z siebie chłopiec, widzę plan Boga dla mnie, biegnący jak złota nić przez całą tę niespokojną krainę, przez którą szedłem, poczynając od miłych łąk domu i szkoły, poprzez niepewne stoki pracy duszpasterskiej, jaskinie i klify cienia śmierci, aż do tego otoczonego murami i blankami płaskowyżu, z którego po raz pierwszy widzę świat takim, jaki naprawdę jest, a nie takim, za jaki go uważałem. Teraz rozumiem, że istnieje związek logiczny we wszystkim, co Bóg czynił - że On uczynił z jednej krwi wszystkie narody ziemi, że nie istnieje ani jedno dążenie, wychodzące z ciemności, które nie znajduje swojej drogi do Niego, ani jeden złamany czy zniekształcony system myślenia, który w końcu nie zabłyśnie z powrotem jedynym promieniem wiecznej chwały, ani jedna dusza, która by nie miała swego miejsca w Jego ekonomii. Z jednej strony, istnieje pragnienie, pożądanie i niepokój, z drugiej - zadowolenie i pokój. Nie ma instynktu, który by nie miał swego celu, nie ma sadzawki, która by nie odbijała słońca, nie ma miejsca na zniekształconej ziemi, które by nie miało nad sobą nieba. Przez całą tę zrujnowaną pustynię

182

On przeprowadził mnie, w swej nieskończonej dobroci, do miejsca, gdzie zstąpiła z nieba Jerozolima, która jest matką nas wszystkich. On wywiódł mnie z błota i gliny, i postawił moje stopy na skale. On zabrał mnie z tych błędnych ścieżek, które prowadzą donikąd na szeroką drogę, która wiedzie do Niego.

Nie wiem, co się znajduje jeszcze dalej. Wieże Miasta Boga wznoszą się prosto w chmury, które są wokół Jego Tronu. To Miasto jest zbyt rozległe, jego ulice zbyt świetne, jego domy zbyt zdumiewające, aby jakakolwiek dusza mogła uważać, że zna je wszystkie lub rozumie ich tajemnicę. W tym świecie nawet święty czy teolog, ani stary człowiek, który przeżył wszystkie swoje dni w jego murach, nie może ośmielić się sądzić, iż posunął się bardziej niż o kilka stopni w obrębie jej niebieskich bram. Stoi wewnątrz niego i dzięki Bogu, ja stoję tam razem z nim, tak jak każda dusza, której Bóg okazał to wielkie miłosierdzie. Jednak my wszyscy razem stanowimy zaledwie część dzieci wędrujących do niego ze wszystkich stron, brudnych po podróży, zmęczonych i oszołomionych jego chwałą. Dookoła nas są wspaniałe pałace, gdzie mieszkają książęta, za nami ta brama z pereł, przez którą jakoś przeszliśmy. Na ulicach przed nami tłoczą się byty niebiańskie, zbyt jasne, aby na nie patrzeć. Zaś

183

najwyżej nad nami wznoszą się te wielkie, zasłonięte schody, które prowadzą do Króla.

To tam musimy teraz iść, pokonawszy kilka kolejnych stopni przez rynek. Jednak nie ma się czego obawiać - dla tych, którzy stoją tam, gdzie my stoimy, nie ma już żadnych przepaści, które trzeba by pokonywać, ani żadnych potoków, które trzeba by przekraczać. Bóg sprawił, że wszystko jest łatwe dla tych, których dopuścił przez Bramę Niebios, zbudowaną przez Niego na ziemi. Sama Rzeka Śmierci nie jest niczym więcej, niż tylko mniejszym strumieniem, poprzecinanym mostami i chronionym po obu stronach. Cień śmierci to niewiele więcej niż zmierzch dla tych, którzy patrzą na niego w świetle Baranka.

„Oto przybytek Boga z ludźmi; I zamieszka wraz z nimi... I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie... I Miastu nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą -Baranek"(Ap 2 1 , 3-4. 23).

185

WYZNANIE WIARY DLA HERETYKÓW PRZECHODZĄCYCH DO KOŚCIOŁA

Nawracając się do Kościoła rzymskiego Robert Hugh Benson złożył katolickie wyznanie wiary i ogłosił porzucenie poglądów protestanckich. W obowiązującej wówczas formule wyznania wiary znajdowały się bowiem słowa:

„Ja, Robert Hugh Benson, mając przed oczyma Św. Ewangelię, której dotykam własnymi rękoma, i wiedząc, że nikt nie może się zbawić poza tą wiarą, której się trzyma, wierzy, głosi i naucza święty, katolicki i apostolski Kościół rzymski, żałuję, że przeciwko niemu ciężko błądziłem, ponieważ poza tym Kościołem urodzony, przyjmowałem i wierzyłem w nauki przeciwne jego nauczaniu. Oświecony obecnie łaską Bożą wierzę, że święty Kościół katolicki, apostolski i rzymski jest jedynym i prawdziwym Kościołem, ustanowionym przez Jezusa Chrystusa na ziemi, któremu się poddaję z całego serca.

186

Wierzę we wszystkie artykuły, które mi podaje do wierzenia; odrzucam i potępiam wszystko, co on odrzuca i potępia, i jestem gotów do zachowania wszystkiego, co on mi nakazuje"[41].

41 Święte Oficjum, *Wyznanie wiary dla heretyków przechodzących do Kościoła* (24 lutego 1884), cały tekst [w:J M. Nassalski, *Formularium legale practicum,* wyd. 2, Włocławek 1905, s. 211-213 - przyp. red.

BYŁEM MASONEM

Z MROKU LOŻY DO ŚWIATŁA CHRYSTUSA

Autor Maurice Caillet
Wydawnictwo „m”

SPIS TREŚCI

1. KRÓTKA BIOGRAFIA AUTORA
2. PRZEDMOWA OJCA RENÉ LAURENTINA
3. WPROWADZENIE
4. LIST OTWARTY DO MOJEJ RODZINY W FORMIE UWIELBIENIA BOGA
5. MODLITWA
6. EPILOG

Wywiad z dr. med. Maurice'em Cailletem, byłym masonem Wielkiego Wschodu Francji, rozmawia Franciszek L. Ćwik

1. KRÓTKA BIOGRAFIA AUTORA

- Urodzony w 1933 r.; jego rodzice byli ochrzczeni, ale niewierzący, żyli w małżeństwie cywilnym.
- W dzieciństwie nie zosta! ochrzczony. Uczęszczał do laickiej szkoły podstawowej oraz średniej.
- Ukończył studia na Wydziale Lekarskim w Paryżu.
- W 1956 r. zawarł związek małżeński w obrządku katolickim (nie będąc ochrzczonym).
- Stażysta w szpitalach paryskich, następnie asystent fizjologii na Wydziale Lekarskim (1961-1965). W latach 1966-1987 chirurg urolog i ginekolog.
- Członek Planning Familial. W 1975 r. należał do lekarzy wprowadzających w życie prawo Veil o dopuszczalności przerywania ciąży.
- Rozwiedziony w 1968 r.; w 1972 r. zawarł cywilnie nowy związek małżeński.
- Członek Wielkiego Wschodu Francji (1969-1986).
- Różokrzyżowiec (1976-1986).
- Radiesteta, okultysta, bioenergoterapeuta, spirytysta.
- Przewodniczący Zespołów Orzekających (ubezpieczenia społeczne) (1979-1986). Wykładowca profilaktyki na Wydziale Lekarskim w Rennes (1979-1983). Wiceprzewodniczący Observatoire Régional de Santé w Bretanii (1982-1985). Członek Société Française de Médecine Préventive et Sociale.
- W 1984 r. chrzest w obrządku prawosławnym, następnie przejście na katolicyzm w 1987 r.
- Ślub kościelny w 1988 r.
- Lekarz homeopata stosujący akupresurę (1987-1993).
- Pod koniec 1993 r. przeszedł na emeryturę.

* * *

Maurice Caillet zrzeka się wszelkich praw autorskich. Ewentualny dochód z tej książki, przekazany stowarzyszeniu „L'Icône de Marie", przeznaczony będzie na rozpowszechnianie wydawnictw religijnych oraz Biblii na Ukrainie (skąd pochodziła babcia autora) - w kraju, który doświadczył prześladowań religijnych.

2. PRZEDMOWA
OJCA RENÉ LAURENTINA

Historia niezwykłych poszukiwań

Maurice Caillet napisał książkę zadziwiającą. Opowiada w niej historię swojego życia - a był on człowiekiem niewierzącym, nieochrzczonym, masonem i czcigodnym loży Wielkiego Wschodu, różo- krzyżowcem; interesował się niemal wszystkimi formami parapsychologii, a nawet okultyzmu. Po krótkiej przynależności do prawosławnego Kościoła galijskiego odnalazł on z radością Drogę, Prawdę i Życie w Kościele katolickim za pośrednictwem Odnowy charyzmatycznej. Chrzest w Duchu otworzył go na światło Ducha Świętego, wielkiego nieznanego Trójcy Świętej, który dany w sakramencie chrztu, a następnie bierzmowania często pozostaje ukryty, gdyż nie przyjmuje się Jego dynamicznej obecności: wielu ochrzczonych nigdy Go nie odnalazło ani nawet nie szukało.

Wraz z Maurice'em Cailletem przeżywamy burzliwą, niebezpieczną historię ze „szczęśliwym zakończeniem", którego blask rzuca światło na wszystko, co wydarzyło się wcześniej.

Książka jest niejednokrotnie zaskakująca, ale też niezwykle pouczająca ze względu na różnorodność i oryginalność przeżyć autora, które pojawiały się, zanim jeszcze odkrył Chrystusa, w czasie Jego odkrywania, a także później. Książka jest ciekawa również dlatego, że Maurice Caillet opisuje swoje przeżycia „od końca": najpierw wyraża radość z odnalezienia nowego życia, a dopiero potem powraca do swoich wcześniejszych poszukiwań, nie podając jednak chronologii faktów, z wyjątkiem daty chrztu w 1984 r. oraz ślubu w 1988 r. (jako osoba rozwiedziona musiał przez dłuższy czas czekać na uregulowanie swojej sytuacji małżeńskiej).

Historia ta jest świadectwem duchowej przygody nawrócenia. Autor opowiada, w jaki sposób Bóg dotknął go, przemienił jego życie, obdarował swoim pokojem i szczęściem. Bywają rozmaite nawrócenia - niektóre budzą zdumienie nawet u ludzi Kościoła, tak bardzo różne są ich miejsca i okoliczności. Bóg ma swoje drogi, które nie są naszymi drogami. Potrafi dotrzeć do człowieka „od wewnątrz", odnajduje go na zawiłych drogach jego życia, w jego zagubieniu. Niekiedy proces ten trwa długo, kiedy indziej zaś jest to nagłe, darmo dane światło, jak w przypadku Św. Pawła. Bracia Teodor i Alfons Ratisbonne są przykładem tych dwóch sposobów działania Boga.

Nawrócenie Maurice'a Cailleta dokonało się w toku jego niezaspokojonych poszukiwań oraz pod wpływem wstrząsu wywołanego propozycją szatana podczas seansu spirytystycznego. Potem nastąpił dialog z ludźmi Kościoła, którzy często nie potrafili sprostać sytuacji, ale zawsze okazywali dobrą wolę.

Ze wszystkich luźno poukładanych zwierzeń, które zapoznają nas pobieżnie z licznymi, czasem dosyć niezwykłymi dziedzinami, szczególną uwagę zwróciłem na zagrożenie, jakie niesie - uchodzące za nieszkodliwe - zajmowanie się okultyzmem, a więc spirytyzmem, wróżbiarstwem, rozwijaniem rozmaitych ukrytych zdolności. Ci, którzy po omacku, korzystając ze wszystkich dostępnych środków, zgłębiają owe nieznane obszary, nierzadko spotykają tam nieznanego rozmówcę - księcia ciemności, a wraz z nim jego władzę, kuszenie i złość.

Maurice Caillet kilkakrotnie opowiada o takich spotkaniach i o tym, jak znajdował ucieczkę w modlitwie i sakramentach Kościoła - z braku doświadczonych, tak dzisiaj nielicznych egzorcystów. Chciałbym bardzo, aby rozwinął on ten ostatni punkt i lepiej

wyjaśnił skalę zagrożenia. Wielu młodych ludzi wyobraża sobie, że wirujące stoliki i przesuwające się talerzyki, które udzielają odpowiedzi na wszystkie pytania, to jedynie niewinna zabawa. A tymczasem są to groźne pułapki, w które człowiek wpada, gdy tylko przekroczy pewną niewyraźnie określoną granicę. Maurice Caillet rozpoznał ją, odrzucając propozycję zawarcia obiecującego układu, który niechybnie doprowadziłby do opresji lub opętania, jakże często kończących się wizytą u psychiatry, a nawet samobójstwem.

Obecnie we Francji 10-20% młodych ludzi zajmuje się tego typu praktykami z ciekawości. Wychowawcy i rodzice nie zwracają na to uwagi, gdyż zgodnie z powszechnie obowiązującym poglądem młodość jest czasem rozmaitych poszukiwań, które nie pociągają za sobą żadnych konsekwencji itp. A tymczasem konsekwencje są, i to poważne, zwłaszcza że generalnie nie są one rozpoznawane.

Szatan, który tylko czeka na okazję, zwodzi najpierw obietnicą sukcesu, pieniędzy, miłości, władzy; początkowo oszałamia, później prowadzi do destrukcji - książę tego świata nie ma przyjaciół, lecz jedynie niewolników.

Jak zauważają licealni katecheci oraz księża w parafiach, młodzi ludzie, którzy wkraczają na drogę tych praktyk, przestają uczestniczyć w katechezie i Mszy świętej. Jeśli czasem wracają, to dopiero „po szkodzie", kiedy na tyle jeszcze uświadamiają sobie, co się stało, aby zwrócić się do Kościoła z prośbą o pomoc.

Książka w sposób sugestywny pokazuje różnorodne i stymulujące doświadczenia człowieka wykształconego, lekarza, eksperta w różnych specjalizacjach medycznych i chirurgicznych, przez długi czas uprawiającego najróżniejsze formy okultyzmu, o których wspomina w sposób bardzo ogólny i z perspektywy tego, co już się skończyło.

Autor pisze z dużą swobodą, wypowiadając od czasu do czasu swoje zdanie na różne tematy. Niektóre z jego poglądów mogą nas zdziwić, inne będą całkowicie odmienne od naszych przekonań. Jego podwójna zasługa polega na całkowitej szczerości i dosyć obszernej informacji o dziedzinach, które są nam obce, mimo że dotyczą nas w większym lub mniejszym stopniu, ponieważ mają wpływ na nasze życie.

Książka wyraża szczęście, jakie daje odkrycie Boga, oraz pokazuje, jakie niebezpieczeństwa niosą w sobie inne drogi, które nie są po prostu odmiennym sposobem życia, wynikającym z różnorodności ludzkich wyborów, lecz są skrzywieniami i ślepymi zaułkami, jakże niekiedy straszliwymi.

Zasadnicza treść opowieści Maurice'a Cailleta, poza historią owych poszukiwań, zawiera się w dwóch następujących stwierdzeniach:

- Diabeł jest, spotkałem go.
- Bóg jest, spotkałem Go.

A stwierdzeniom tym autor nadaje taki oto sens:

„Diabeł ofiarował mi namacalnie swoje kuszące towarzystwo, z którego zrezygnowałem: wiem, że poprowadziłby mnie od róż do cierni. Znalazłem Boga za pośrednictwem Kościoła - nieco ociężałego, drobiazgowego, ale ugruntowanego, który w końcu okazał się opiekuńczy i przyjacielski; to w nim odnalazłem życie i szczęście jednocześnie boskie i ludzkie".

Książka ta ma swoją nieopublikowaną jeszcze kontynuację. Żona autora, która towarzyszyła mu w jego poszukiwaniach medycznych, paramedycznych oraz

parapsychologicznych, okazała się wyposażona w dar, który znalazł swoje zastosowanie terapeutyczne w Kościele. Opowieść o tym doświadczeniu może stać się tematem kolejnej książki, jeśli tylko czytelnik będzie chciał je poznać.

ojciec René Laurentin ekspert Soboru Watykańskiego II,
członek Papieskiej Akademii Teologicznej w Rzymie

„Nasza epoka bardziej potrzebuje
świadków niż nauczycieli”

Paweł VI

Jego Świątobliwości papieżowi Janowi Pawiowi II,
Umiłowanemu Jezusa i Maryi

3. WPROWADZENIE

Zawsze miałem pewne uprzedzenie wobec książek czysto beletrystycznych, mimo że to one właśnie określają prawdziwych pisarzy. Być może po prostu obawiałem się ich, ponieważ mnie wciągały i porywały, a ja już w okresie dorastania czułem, że oddalają mnie one od prawdziwego życia, od rzeczywistości. Bardzo wcześnie w sposób zupełnie nieuświadomiony poszedłem za radą R. M. Rilkego: „Uważajcie, by życie nie przeminęło wam bez waszego udziału". A Pan, zanim Go jeszcze poznałem, odpowiedział na moje głębokie pragnienie bycia aktorem, nie zaś widzem, i pozwolił, aby moje życie było burzliwą i wspaniałą, chociaż nikomu nieznaną przygodą. Burzliwą - z powodu rozstań, konfliktów i licznych zmian, które były moim udziałem. Wspaniałą - dzięki spotkaniom z ludźmi, którzy obdarzali mnie życzliwością, przyjaźnią lub miłością, przede wszystkim zaś dzięki spotkaniu z Bogiem, które nadało sens mojemu życiu. Chociaż moja wiedza jest niepełna, dusza osiągnęła swój cel, którym jest kochać i wiedzieć, że jest się kochanym ponad wszelkie stworzenie, a jednocześnie całkowicie wolnym - że jest się kochanym przez samego Boga. Czyż nie jest to dobro najwyższe, cenniejsze niż wszelkie zaszczyty, niż literacka albo naukowa Nagroda Nobla?

Moje świadectwo składa się z dwóch odrębnych części.

Część pierwsza, Z *mroku loży do światła Chrystusa,* której początkowo nadałem tytuł *Metanoia,* a która została napisana w 1989 r. w formie listu otwartego do mojej rodziny, dotyczy nagłego i niespodziewanego zwrotu, nawrócenia, które od 1984 r. przemieniło moje życie osobiste i małżeńskie.

Część druga, *Dzieje pewnego charyzmatu,* powstała w 1994 r., opisuje równie gwałtowne i poruszające wkroczenie Pana w moje życie zawodowe w 1989 r. oraz w latach późniejszych.

Moim dziadkom i obydwu babciom, z których jedna była katoliczką, a druga prawosławną, a które zasiały w naszej rodzinie ziarno chrześcijańskiego miłosierdzia - będącego miłością, a nie pobłażliwością.

Moim rodzicom i teściom.

Claude, mojej żonie w Chrystusie, którą kocham i która kochała mnie takim, jakim byłem, i takim, jakim jestem.

Naszym czworgu dzieciom.

Naszym dziewięciorgu wnukom.

„Najjaśniejszy czas naszego życia to czas, kiedy oczekujemy na coś z nadzieją, a więc gdy o coś prosimy, i to nasze pragnienie jest już modlitwą. Ile czasu przeżywamy, dziękując, a więc wielbiąc? Ten list jest pewnego rodzaju testamentem. Niechaj Duch Święty prowadzi mnie, abym złożył świadectwo szczere i godne uczucia, jakim darzę każdego z Was. Napisałem je w okresie czterdziestu dni Wielkiego Postu 1989 r.".

4. LIST OTWARTY DO MOJEJ RODZINY W FORMIE UWIELBIENIA BOGA

> „Dzięki składam Temu, który mnie umocnił, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do posługi sobie mnie, ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Dostąpiłem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze. A nad miarę obfita okazała się łaska naszego Pana, wraz z wiarą i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie".
>
> (1 Tm 1,12-14)

Istotą życia jest przygotowanie swojej wieczności. Jedyną rzeczą, jakiej się dzisiaj boję, jest nie to, że zniknę fizycznie z Waszych oczu, ale że odejdę do Boga, nie pozostawiwszy Wam w spadku nie tyle dóbr materialnych, których nie umiałem albo nie mogłem zachować, ile owocu moich duchowych poszukiwań. A chciałbym to uczynić po to, abyście wiedzieli, ku czemu dążę, jakim pragnę się stać - gdyż nikt oprócz Boga nie będzie nigdy wiedział, jakim jestem. A także po to, abyście wiedzieli to, o czym chcę złożyć świadectwo teraz, wkraczając w pięćdziesiąty szósty rok mojego życia. Każdy bowiem powinien złożyć świadectwo nie tego, co posiada, ani tego, kim jest, ale świadectwo tego, co otrzymał od Boga. W naszym życiu zbyt często kierujemy się tym, by „mieć", o wiele rzadziej, by „być", jeszcze rzadziej zaś kieruje nami wdzięczność wobec Stwórcy wszystkich rzeczy.

Dziś, w epoce triumfu nauki, a przede wszystkim techniki, wszystko, co nas spotyka, tłumaczymy najchętniej siłami natury, genetyką, psychologią albo wręcz - przyjmując postawę jeszcze bardziej fatalistyczną - przeznaczeniem czy nawet przypadkiem. Przypadki jednak nie istnieją, każdy bowiem skutek ma swoją przyczynę, a każda przyczyna - swój skutek. Współczesna fizyka wykazała nawet, że istnieje wsteczne oddziaływanie skutku na przyczynę (dlatego często to właśnie my zadajemy ból Chrystusowi na krzyżu). Jak pisze Bernanos: „To, co my nazywamy przypadkiem, jest być może logiką Boga".

Widzę już zakłopotanie lub sceptycyzm w oczach niektórych z Was: jedni z racji swoich agnostycznych uprzedzeń albo z powodu codziennych trosk nie są skłonni do wznoszenia się ku rzeczywistości ponad- zmysłowej; inni z kolei, mając umysł krytyczny, dostrzegają pozorną niespójność mojego grzesznego życia. Pierwszych proszę, aby z życzliwości do mnie uczynili niewielki wysiłek i wysłuchali tego, co pragnę powiedzieć. Drugich proszę o to, aby byli wyrozumiali i przeczytali moje słowa, nie osądzając mnie i usuwając drzazgę ze swojego oka, podczas gdy ja opisuję belkę, która tkwiła w moim oku przez pięćdziesiąt lat. Jednych i drugich pragnę zapewnić, że zawsze

żywiłem wobec nich życzliwość, choć i mnie zdarzało się czasem popełnić ten błąd, że ich osądzałem.

Ten wstęp, który może nieco zaskakiwać w rodzinie, gdzie dyskusje filozoficzne, metafizyczne czy religijne cieszą się mniejszą popularnością niż rubaszne historyjki i gdzie uczucia objawiają się najczęściej podczas wspólnego biesiadowania, nie zaś poprzez stałe, dyskretne okazywanie sobie względów - wstęp ten, powtarzam, wymaga najpierw pewnych wyjaśnień, zanim spróbuję opowiedzieć o tym, co otrzymałem od czasu mojego chrztu i co te powtórne narodziny we mnie zmieniły.

Fakt, iż nie czuję lęku przed śmiercią fizyczną, może się Wam wydawać dziwny lub pretensjonalny. Ponieważ nie raz byłem świadkiem śmierci, zdaję sobie oczywiście sprawę, że w ostatnich chwilach życia ciało niekiedy buntuje się przeciwko temu, co nieuchronne, gdyż czuje, że musi umrzeć. Należy ten fakt uszanować, podobnie jak szanować powinniśmy nasze ciało, które zostało nam powierzone na pewien czas jako towarzysz duszy. Jeśli nie boję się śmierci, to dlatego że mam pewność, iż moja dusza będzie żyła wiecznie - dusza, w której nadal będzie moja osobowość, moje wspomnienia i uczucia; dusza, która będzie istnieć w moim uwielbionym ciele. Tego ciała nie będą potrafiły dostrzec Wasze ludzkie spojrzenia, jednakże będzie ono widoczne dla tych, którzy nas poprzedzili w śmierci. Przypuszczam, że moje odejście zasmuci niektórych - nawet tych, którzy wierzą w życie wieczne, ale nie zgłębili być może tej Tajemnicy. Proszę, aby nie pogrążali się zbytnio w żalu, ponieważ martwiąc się o nich, nie będę mógł - o ile jest to możliwe - w pełni cieszyć się szczęściem Nieba. Proszę ich, jak również tych wszystkich, którzy mają wobec mnie choć odrobinę sympatii, aby nasze rozstanie traktowali jako chwilowe, a nawet pozorne: obiecuję, że będę wstawiał się za Wami, abyście doznali pocieszenia i aby pokój panował w Waszych sercach. Byłbym nawet zadowolony, gdyby mój pogrzeb nie odbywał się w atmosferze powagi, lecz - jak to dzieje się w Luizjanie - towarzyszyła mu radosna muzyka i śpiew. Nawet jeśli to, co Wam tu powiem, nie wpłynie wcale na wasze życie, nie będę wcale czuł urazy, gdy moje odejście będziecie celebrować, wesoło biesiadując. Tych, którzy z uporem nie chcą uwierzyć w nieśmiertelność duszy, pytam: dlaczego boicie się śmierci do tego stopnia, że nawet nie chcecie o niej rozmawiać, skoro uważacie, że jest ona jedynie początkiem długiego, spokojnego snu? Czy kiedykolwiek baliście się zasnąć?

Kim ja jestem? A Wy? Kim Wy jesteście? Czy kiedykolwiek zastanawialiście się nad tym? Na początku tego listu celowo użyłem wyrażenia: „jakim pragnę się stać", aby podkreślić moje przekonanie, że człowiek jest istotą, która się staje, oraz że jedynym celem jego ziemskiego, a później także niebieskiego życia jest poznanie Tego, który jest Początkiem i Końcem, Alfą i Omegą, Boga, który nas stworzył i który ponownie zabierze nas na swoje łono, kiedy pojmiemy Miłość - On bowiem jest Miłością. Wszystko to może się Wam wydawać bardzo niejasne i niekonkretne. A zatem dotknijmy czegoś bardziej konkretnego. Czy człowiek powinien być wierny samemu sobie? Czy w pewnym momencie swojego życia powinien powiedzieć: „Wszystko już zrozumiałem i moje poglądy na wszystkie sprawy nigdy już się nie zmienią. Wiem, kim jestem, i nie odstąpię od tego ani na jotę"? Postawa taka byłaby dowodem bezsensownej pychy, ale także bardzo krótkiej pamięci. Przypomnijmy sobie - niezależnie od tego, ile teraz mamy lat - czy zawsze byliśmy wierni naszym przyjaźniom, miłościom, poglądom? Czy nie zmieniały się nasze upodobania artystyczne, literackie czy nawet po prostu smakowe? I dlaczego mielibyśmy się tego wstydzić?

Wszystko, co Bóg stworzył, ciągle podlega przemianie: kamień kruszeje i staje się piaskiem, roślina rodzi kwiaty i nasiona, zwierzę linieje lub przeobraża się, a ludzkie komórki nieustannie się odnawiają, tak iż po kilku latach nasze ciało fizyczne nie jest już tym samym, co wcześniej. Jedynie niektóre wspomnienia, niektóre osoby i znajome miejsca pozwalają nam mieć nadzieję, że to, co przeżyliśmy, nie jest snem i że naprawdę jesteśmy wpisani w nurt ludzkiej historii, która także stale podlega przemianom, podobnie jak cały wszechświat. Każde zatrzymanie się w rozwoju prowadzi do pewnego skostnienia, które poprzedza zniknięcie, prawdziwą śmierć - obojętnie, czy chodzi o roślinę, zwierzę, człowieka, czy cywilizację. Stworzenie jest dziełem nieprzerwanym; Księga Rodzaju powinna być czytana z punktu widzenia wieczności, nie zaś z perspektywy czasu linearnego, w którym obecnie żyjemy. A zatem nie będę próbował powiedzieć Wam, kim jestem, ponieważ sam tego nie wiem w danej chwili; już bowiem w następnej chwili życie (jak to się zwykło mówić), czyli Bóg, dba o to, aby dać mi nową lekcję, która mnie zmieni - zmieni po to, abym nie umarł definitywnie, skostniały w swoim narcyzmie i pewności siebie. To, kim byłem, będzie jedynie mogło pomóc zrozumieć to, kim mam nadzieję się stać; pomóc tym, którzy mnie znali i którzy zatrzymali w pamięci taki czy inny mój portret będący często tylko niedokładnym szkicem.

Dlaczego chcę złożyć świadectwo i dlaczego teraz? Przede wszystkim dlatego, aby - jak już powiedziałem - podziękować Bogu. Ale niewątpliwie pragnę to zrobić także z powodów czysto ludzkich i zrozumiałych: aby ci, których kocham, poznali to, co dla mnie jest ważne i czym żyję. Słowo pisane wydaje mi się najpewniejszą metodą dotarcia do Waszych serc i umysłów. W naszej rodzinie - z powodu skrępowania, a może z obawy przed odrzuceniem (ciągle ta blokada osobowości, która nie chce się zmienić ani zostać zmieniona) - unika się rozmów o sprawach najważniejszych. Każdy udaje, że jego to nie dotyczy, albo zasłania się sceptycyzmem czy nawet kpi z zagadnień, które dotykają samej istoty naszego życia, to znaczy duszy. Natomiast tekst pisany można wziąć do ręki wtedy, kiedy ma się na to czas, można powrócić do tej czy innej myśli, a przy tym nie zmusza do obmyślania odpowiedzi podczas, gdy druga osoba jeszcze mówi, co często się zdarza podczas rozmowy. Moje wyznanie zresztą nie wymaga odpowiedzi.

Dlaczego składam świadectwo właśnie teraz? Ponieważ 28 stycznia 1989 r. otrzymałem wylanie Ducha Świętego w klasztorze Jezusa Króla Miłości w St Brolade w regionie Doi (departament Ille-et-Vilaine w Bretanii) i właśnie Duch Święty w słowie prorockim poprosił mnie, abym zaniósł moje świadectwo rodzinie. Chrystus powiedział: „Do każdego, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed Moim Ojcem, który jest w niebie" (Mt 10,32). Nie mam wątpliwości, że słowa te potęgują zakłopotanie jednych i sceptycyzm drugich. Przychodzi mi na myśl to, co mojej żonie Claude powiedziała matka Yvonne-Aimée de Malestroit: „Przyjaciele nazwą was szaleńcami". Dlaczego nie rodzina? Dobrze wiem, że niektórzy uważają Odnowę w Duchu Świętym za sektę, choć jest to ruch otwarty,
pozostawiający swoim członkom całkowitą wolność, ruch, który odnawia Kościół, to znaczy wspólnotę chrześcijan, przez to, że obecność Ducha Bożego przejawia się w nim tak, jak w dniu Pięćdziesiątnicy i w początkowym okresie chrześcijaństwa.

Przeczytajcie po prostu rozdział drugi Dziejów Apostolskich. Jan Paweł II przyjął przedstawicieli tego ruchu w maju 1981 r. Zamiast próbować oskarżać tysiące osób o zbiorowe szaleństwo, lepiej zatrzymać się, żeby posłuchać i zbadać, nie zaś odrzucać i dokonywać upraszczających klasyfikacji.

Tak czy inaczej wiara jest zawsze szaleństwem w oczach tego świata - świata, który zmierza gdzieś bez celu, depcząc wszystkie wartości, w wyniku czego dusze ludzkie i cała natura ulegają skażeniu. Ja zaś po
tym, czego doświadczyłem, nie mogę milczeć.

* * *

Wybaczcie mi więc, że naprzykrzam się Wam z moimi stanami duszy, które niewątpliwie zakłócą Wasz spokój, jeśli tylko łączą nas jakieś uczucia - a żywię nadzieję, że tak właśnie jest. Ale bycie świadkiem jest obowiązkiem, skoro Bóg sam uniża się, aby choćby w małym stopniu przemienić nasze życie. Nie jestem prorokiem, kimś wybranym ani tym bardziej doskonałym. Jako człowiek dążący do świętości jestem po prostu osobą posłaną, której powierzona została misja przypomnienia członkom mojej rodziny, że Bóg może wkroczyć w ich życie... jeśli tylko uchylą przed Nim drzwi. Nie wyobrażajcie sobie bowiem, że Bóg wszedł w moje życie metodą włamania. Jego pedagogia jest bardziej delikatna i świadczy o miłości, która w najwyższym stopniu respektuje naszą wolność. Oczywiście ma On nadzieję, że każdy z nas się nawróci; to znaczy, że porzucimy dawnego, zatwardziałego człowieka, który tkwi w każdym niezależnie od tego, ile ma lat, i staniemy się człowiekiem nowym, przekonanym o tym, że nie jest na świecie sam, lecz że otacza go życzliwa troska niebieskich mocy; człowiekiem, który nie jest zniewolony przez dogmaty, obrzędy czy pobożne praktyki, ale wyzwolony ze swoich win, niepokojów, lęków, począwszy od lęku przed śmiercią, o którym boi się mówić; po prostu człowiekiem wolnym, złączonym więzią miłości ze Stwórcą i całym stworzeniem. Jestem pewien, że niektórzy, czytając te słowa, czują się nieswojo, jakby słuchali wyuczonego tekstu albo indoktrynacji. Tych, którzy wiedzą, jak bardzo zawsze ceniłem wolność, proszę, aby zaświadczyli, że nie jestem człowiekiem skłonnym do podporządkowywania się komukolwiek ani też do przyjmowania jakiejś doktryny w całości, chyba że jestem do niej w pełni przekonany. Całkowicie oddałem się i poświęciłem jedynie mojej żonie Claude oraz Bogu, lecz zrobiłem to z wolnej woli - nie jako niewolnik, lecz syn (zob. Ga 4,7).

Bóg wkroczył w moje życie, kiedy zawołałem z głębi mojego cierpienia i upokorzenia, ponieważ w takim właśnie zamęcie człowiek wzywa pomocy, a Bóg daje mu swoją odpowiedź. Z głębi upokorzenia - chociaż bowiem Bogu miła jest pokora, nie chce, aby Jego dzieci żyły w upokorzeniu. „Pan jest blisko skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu" (Ps 34,19). Dlatego wyprowadził swój lud z ziemi egipskiej. Nie ma potrzeby rozwodzić się nad cierpieniem, które przeżywałem na początku 1984 r., kiedy stwierdziłem, że ani ja - lekarz chirurg, ani moi koledzy nie jesteśmy w stanie poradzić sobie z alergią pokarmową Claude, która od miesięcy nie mogła jeść nic poza odrobiną ryżu i marchewki, a zmiany skórne powodowały bóle tak silne, że niekiedy prowadziły do omdlenia. W ostateczności pojechaliśmy samochodem w góry (Claude przez całą drogę leżała) z nadzieją, że zmiana miejsca i klimatu przyniesie poprawę. Ale nic takiego nie nastąpiło, a Claude większość czasu spędziła w łóżku. Znajdowaliśmy się w Pirenejach niedaleko Font-Romeu i przyszło mi na myśl, że wstąpienie do Lourdes w drodze powrotnej, jeśli niczego nie pogorszy, to być może pomoże Claude, choćby tylko psychicznie. Sami widzicie, jakie były moje przekonania! Jeśli chodzi o skutki psychiczne, to okazały się one katastrofalne, chociaż bowiem Claude jako pielęgniarka doskonale zdawała sobie sprawę z tego, jak ciężka jest jej choroba, nie sądziła jednak, że sytuacja jest aż tak poważna, aby jej mąż, lekarz racjonalista o poglądach scjentystycznych, mason i antyklerykał, zaproponował jej zanurzenie się w cudownej wodzie z Lourdes. Była na tyle dzielna, że nic wtedy nie

powiedziała, ale ponieważ stale zachowywała wiarę chrześcijańską, zaczęła się bać, aby w razie niepowodzenia mój sceptycyzm oraz ateizm nie wzrósł jeszcze bardziej. To tyle na temat cierpienia.

Jeśli chodzi o upokorzenie, to przeżyłem je pod koniec 1983 r., kiedy mój dyrektor i przyjaciel, członek tej samej loży, nagle i bez żadnego powodu postanowił mnie zniszczyć, odbierając mi wszystkie funkcje i obowiązki przewodniczącego Zespołów Orzekających, ograniczając mnie do mojego biura i pozbawiając możliwości kontaktów z kimkolwiek. I to po pięciu latach sukcesów, publikowania w czasopismach, występowania na kongresach, uczestniczenia w pracach komisji Ministerstwa Zdrowia i Ubezpieczeń Społecznych, wyróżnień w różnych Towarzystwach Medycznych, a nawet otrzymania nagrody w konkursie państwowym. Nagle zapadnia pana Ubu, milczenie, anonimowość, bez telefonu, bez sekretarki, bez listów, a nawet bez dostępu do czasopism specjalistycznych! Znacie tę sprawę, przynajmniej w ogólnym zarysie, ale spróbujcie sobie wyobrazić, jakie upokorzenie i cierpienie przeżywa pięćdziesięcioletni mężczyzna, który odnosił sukcesy w dwóch tak różnych dziedzinach medycyny jak chirurgia i profilaktyka i który w ciągu kilku dni staje się nikim z powodu kaprysu człowieka ogarniętego chorobą władzy, jakich wielu spotyka się na tym świecie, gdzie ludziom wydaje się, iż sami doszli do posiadanych stanowisk. Dziś z perspektywy czasu zastanawiam się, czy Bóg nie pozwolił mi doświadczyć ucisku ze strony możnych tego świata, abym ja sam nie wpadł w ten straszliwy obłęd. Tych, którzy mają wątpliwości co do mojej uczciwości w tej sprawie, odsyłam do wyroku sądu apelacyjnego, który przyznał mi - tyle że pięć lat później - całkowite odszkodowanie, bez jakichkolwiek okoliczności łagodzących dla tego, któremu już wtedy wybaczyłem. Taką samą sytuację przeżyła Claude, która od kwietnia 1984 r. była podobnie szykanowana.

Jeśli chodzi o mojego nieszczęsnego oprawcę, kara spotkała go kilka miesięcy po rozpoczęciu tego absurdalnego konfliktu, ponieważ Bóg zezwolił, aby moce, którymi się posługiwał, doprowadziły do samobójstwa jego syna, z którego był bardzo dumny. Obawiam się jednak, że nic z tego nie zrozumiał, ponieważ dalej gnębił kolejnych lekarzy, w tym także swoich braci masonów. Nienawiść jednak zawsze obraca się w końcu przeciwko osobie, która w niej trwa. Uważajmy, abyśmy nie szczuli psów na innych ludzi, gdyż któregoś dnia gotowe będą rozszarpać nas samych[1].

1 W 1994 r. dołączył do swego syna i modlę się, aby Pan przyjął go w swoim niebie.

* * *

I tak oto, w tym okresie cierpienia i upokorzenia, znalazłem się z Claude w Lourdes. Był początek lutego, z nieba padała marznąca mżawka, toteż Claude stawiła się do kąpieli, trzęsąc się z zimna i niepokoju. Przynajmniej tak mi się wydawało, ona zaś potwierdziła to. Ponieważ nie mogłem jej towarzyszyć, zacząłem szukać schronienia. Znalazłem je w krypcie pod Bazyliką Górną, gdzie właśnie odprawiano Mszę świętą. Nigdy dotąd nie uczestniczyłem w Eucharystii lub raczej nie poświęcałem jej uwagi podczas uroczystości ślubnych czy żałobnych, na których byłem obecny ze względu na moje zobowiązania towarzyskie. Zanim zostałem członkiem loży masońskiej, traktowałem Mszę jako przestarzały obrzęd, rodzaj zabobonu mającego na celu uzyskanie dla siebie przychylności nieba w taki sam sposób, w jaki prymitywne ludy poprzez rozmaite zaklęcia starają się zjednać dla siebie dobre bóstwa, a przepędzić złe. W masonerii tłumaczono mi, że zarówno w przyrodzie, jak i w człowieku obecny jest

pewien wymiar sakralny oraz że należy szanować to wszystko, co wprowadza porządek do ogólnego chaosu. A zatem zacząłem postrzegać Mszę jako rytuał podobny do wszystkich innych, pomagający człowiekowi zaprowadzić porządek w samym sobie i wokół siebie - jak gdyby porządek i harmonia były dziełem nie Boga, lecz człowieka.

Tym razem jednak nie mogłem uczestniczyć w Eucharystii z roztargnieniem ani poczuciem wyższości. Moje serce przeżywało wielką rozterkę. Oto postawiłem krok całkiem nieoczekiwany jak na człowieka o sztywnym karku. Choć trzeba przyznać, że już wcześniej zostałem „złamany" przez okoliczności. A zatem słuchałem uważnie. I usłyszałem słowa Pana skierowane do mnie, słowa, które powtarzałem podczas spotkań loży, nie wiedząc, że zostały one wypowiedziane przez samego Jezusa: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam" (Mt 7,7)[2]. Przyszedłem prosić i kołatać, nie mając świadomości, jak znaczące jest to, co zrobiłem. Ja, który szukałem osławionego światła w inicjacjach, patrzyłem na kapłana podnoszącego Hostię, żywą obecność Chrystusa. A Duch Święty, którego nie znałem, ponieważ nigdy o Nim nie słyszałem - sądziłem, że chodzi o głos mojej własnej świadomości - zapytał mnie, co mam do ofiarowania, prosząc o uzdrowienie Claude. Chociaż zupełnie nie wiedziałem, czym jest ofiara, nie musiałem się długo zastanawiać, aby zrozumieć, że nie mam Bogu niczego innego do zaofiarowania poza samym sobą.

To ofiara mało warta, ale jakże wielka dla ateisty, który przez ponad czterdzieści lat krytykował Kościół i który oskarżał judeochrześcijańską kulturę o obarczenie człowieka okropnym poczuciem winy zaprawiającym goryczą wszystkie ziemskie przyjemności. Po zakończeniu Mszy świętej poszedłem do zakrystii i poprosiłem księdza o udzielenie mi chrztu, nie wiedząc, że trzeba się do tego wcześniej przygotować.

2 Zdanie to należy do masońskiego obrzędu inicjacyjnego.

Ksiądz, mając być może wątpliwości co do mojego stanu umysłowego, a w każdym razie co do mojej przeszłości, dowiedział się ze zgrozą, że jestem masonem, a co więcej, że należę do loży Wielkiego Wschodu - diabeł znaleziony w kropielnicy nie zrobiłby na nim takiego wrażenia! Wyjaśnił mi wówczas, że muszę skierować specjalną prośbę do arcybiskupstwa w Rennes. Trudno mi się było na to zdecydować, ponieważ wyobrażałem sobie wszystkie przeszkody albo w najlepszym razie uciechę, jaką odczuwać będzie pewien ksiądz wobec upokorzenia dawnego czcigodnego loży, członka masońskiej kapituły. W rzeczywistości to tylko moja pycha odzywała się jeszcze tak donośnie, gdyż widocznie to, co do tej pory przeżyłem, nie nauczyło mnie jeszcze pokory. Czy jestem już dosyć pokorny dziś, kiedy wiem, jak bardzo uniżył się Bóg, przyjmując naszą ludzką naturę, aby nas zbawić?

Wydarzenia w Lourdes przekonały mnie również o tym, że Bóg lepiej od nas wie, czego potrzebujemy, gdyż zamiast uzdrowić ciało Claude, zaczął uzdrawiać moją duszę i umysł. Zresztą stan zdrowia Claude szybko się poprawiał, tak iż dwa miesiące później mogła być obecna przy moim chrzcie i powrócić do pracy - oczywiście z pewnymi trudnościami, ale z optymizmem. Otrzymała także pomoc ze strony pewnego bioenergoterapeuty, który został naszym przyjacielem, a nawet instruktorem, przekazując swój sekret polegający na tym, że nakładając ręce na chorych, modlił się imieniem Jezusa. Jest rzeczą wiadomą, że wielu bioenergoterapeutów przywołuje niestety inne moce, a szczególnie chętnie wypowiada imię Judasza. Robią to z powodzeniem, gdyż Lucyfer, jak pozwala się domyślać łacińskie tłumaczenie tego imienia („Ten, który niesie światło"), fałszuje światło nawet podczas uzdrowień[3].

Wiem, że dziś nawet wśród chrześcijan mówienie o szatanie nie należy do dobrego tonu. Dzięki temu jego legiony mają wolne pole manewru w naszym konsumpcyjnym społeczeństwie rozbudzającym w nas pragnienia i fantazje ukierunkowane ku temu, co materialne i zmysłowe, i usilnie oddalające nas od trosk duchowych. A przecież siły zła istnieją i parafrazując słowa Frossarda, mógłbym powiedzieć: Diabeł jest, spotkałem go. Tym razem nie mówię tego z ironią, ale raczej z litością wobec pewnych ludzi, którzy będą patrzeć na mnie nie tyle jak na osobę nawiedzoną, nieco zwariowaną, ale w gruncie rzeczy nieszkodliwą, ile jak na ciężki przypadek nawrotu do mentalności średniowiecznej. Możecie się jednak uspokoić: nikogo nie mam zamiaru posyłać na stos.

A więc - powiecie mi - chcemy dowodów! Dowody w dziedzinie duchowości, w dziedzinie tego, co nieuchwytne i niewidzialne, nie przeciwstawią się tak zwanej logice kartezjańskiej (a przecież Kartezjusz był mistykiem, który miewał wizje ekstatyczne!).

3 Od tamtego czasu przekonaliśmy się z własnego doświadczenia, że można modlić się, przyjmować Komunię świętą i równocześnie podtrzymywać więź z szatanem poprzez uprawianie praktyk ezoterycznych, magicznych lub okultystycznych, bądź też poprzez kontakt z tymi praktykami.

Wystarczy stwierdzić, że chodzi o sugestię, halucynację indywidualną lub zbiorową. Albo też powiedzieć, że to, czego się nie da wyjaśnić, nie istnieje, choć przecież prawdziwa postawa naukowa, którą tak się chlubimy, polega właśnie na przyjęciu faktu pozornie niewytłumaczalnego i próbie jego wyjaśnienia. W przeciwnym razie skąd posiadalibyśmy wiedzę wyjaśniającą wielkość nieskończenie małych i nieskończenie wielkich? Czy kiedykolwiek zrezygnowano z badania najmniejszych cząsteczek albo najbardziej oddalonych galaktyk tylko dlatego, że nie były one dostępne naszym zmysłom, a jedynie rachunkom i teoretycznym rozważaniom? A zresztą czy logika stworzenia ludzkiego jest na miarę logiki Stwórcy? Ale wróćmy do tematu, czyli do sprawy szatana. Opowiem teraz o dwóch wydarzeniach, które sam przeżyłem, a które upewniły mnie w moim przeświadczeniu bardziej niż przeczytane książki.

Pierwsze wydarzenie miało miejsce w owym 1984 r„ na początku opisywanej przeze mnie historii. Claude miała zwyczaj stawiania wieczorem na swoim nocnym stoliku szklanki wody mineralnej na wypadek, gdyby w nocy chciało jej się pić. Rano woda ta zawsze była równie czysta i smaczna jak wieczorem. Otóż któregoś dnia po obudzeniu Claude stwierdziła, że jej woda jest mętna, mdła i cuchnie zgnilizną jak woda stojąca przez dłuższy czas w wazonie. Sytuacja powtarzała się przez kilka dni. Próbowaliśmy zamiast wody mineralnej zostawić w szklance wodę z kranu, ale powtórzyło się to samo zjawisko. Po kilku dniach opowiedzieliśmy o wszystkim pewnemu zakonnikowi, o którym później napiszę więcej. Poradził nam, abyśmy zastosowali metodę eksperymentalną. Wieczorem na stoliku ustawiliśmy trzy szklanki: do jednej nalaliśmy wodę mineralną, do drugiej wodę z kranu, do trzeciej zaś wodę mineralną z kroplą wody święconej, otrzymanej od tego zakonnika. Rankiem woda w dwóch pierwszych szklankach była cuchnąca, natomiast woda w trzeciej szklance nie straciła nic ze swojej czystości. Taki sam rezultat otrzymywaliśmy przez kilka kolejnych dni. Nie sposób nam było tego nie skojarzyć z chorobą układu pokarmowego Claude, na którą medycyna naukowa nie potrafiła znaleźć lekarstwa, podobnie jak nie sposób było nie dostrzec pozytywnego skutku dodania wody święconej do jednej ze szklanek. Później dowiedzieliśmy się, że pewna grupa osób „wtajemniczonych" spotykała się w tamtym okresie i sprawowała rytuał, którego celem było doprowadzenie do zniszczenia nas na wszystkich płaszczyznach[4].

4 Jedna z osób pracujących ze mną nieostrożnie oznajmiła niektórym pracownikom, że „będziemy mieli skórę pani Caillet jeszcze przed końcem roku". Oto jak miejsce mające służyć życiu może być jednocześnie przedsionkiem piekła!

* * *

Drugie wydarzenie ma charakter o wiele bardziej subiektywny, ale chodzi o zjawisko znane osobom, które mają wkrótce przyjąć święcenia diakonatu albo kapłańskie. Otóż kilka tygodni później przygotowywałem się do chrztu, studiując teksty teologiczne z gorliwością neofity, co musiało się nie podobać przeciwnikowi. Dwukrotnie zostałem obudzony przez szyderczy chichot rozlegający się blisko moich uszu oraz przez wizję jakichś zielonkawo-czarniawych, falujących kształtów, zmieniających się na podobieństwo płomieni ognia, tyle że pozbawionych światła i ciepła. Na ten widok poczułem zimne dreszcze przenikające moje ciało. Miałem na tyle przytomności umysłu, aby przywołać na pomoc Matkę Bożą, a wtedy widzenie znikło natychmiast. Zapewniam, że ani wówczas, ani w żadnym innym czasie nie brałem jakichkolwiek środków uspokajających czy narkotyków, nie piłem też alkoholu i z całą pewnością byłem całkowicie poczytalny. Chyba że już sam fakt interesowania się teologią, metafizyką i duchowością uznacie za dowód utraty pełni władz umysłowych! Szaleństwo w oczach świata - mądrość w oczach Boga.

Niektórzy może nie wiedzą, że Bóg, który stworzył ludzkość, stworzył także aniołów, których w swojej miłości obdarzył taką samą wolnością jak nas, wolnością przyjęcia lub odrzucenia miłości Boga - ponieważ nie ma miłości bez wolności. Wielu ludzi wybrało odrzucenie, ale takiego wyboru dokonał także Lucyfer i jego legiony upadłych aniołów. Czyhają one na każdą okazję, aby zaszkodzić ludziom lub stać się narzędziem ich jawnych lub tajemnych aktów wiarołomstwa, zazdrości i nienawiści. Bóg nie może odebrać ofiarowanej wolności, dlatego każdy musi sam dokonywać wyborów. Przy czym człowiek ma tę przewagę nad aniołem, że w każdej chwili może powrócić do Boga.

Ostra odprawa, którą dostałem w zakrystii w Lourdes, nie zniechęciła mnie. Pomyślałem sobie, że jest jakaś prawda w tym, co mówiła moja rodzina na temat nietolerancji i sekciarstwa katolików. Po powrocie do Rennes spotkałem się z prawosławnym znajomym, który skierował mnie do ojca Patricka należącego do prawosławnego Kościoła galijskiego - Kościoła, który z inicjatywy biskupa Jeana oraz pod opieką Patriarchatu Rumuńskiego odnowił ryt staro- galijski. Ojciec Patrick przyjął mnie bardzo ciepło i powiedział, że Chrystus, skoro do Niego przychodzę, chce mnie do siebie przygarnąć, mimo iż jestem masonem, a dodatkowo człowiekiem rozwiedzionym, żyjącym w powtórnym związku małżeńskim, lekarzem znanym z działalności na rzecz aborcji oraz rozmaitych metod antykoncepcji. Chrystus bowiem przyszedł do chorych i grzeszników, a nie do sprawiedliwych i tych, którzy się mają dobrze. Jeśli chodzi o tych ostatnich, to lepiej jest zapobiegać niż leczyć, dlatego obecnie uważam, że chrzest dzieci stanowi pierwszą ochronę przed szatanem.

Ojciec Patrick poruszył mnie swoim miłosierdziem, ponieważ odniósł się do mnie jak Chrystus do jawnogrzesznicy: „I ja ciebie nie potępiam". Nie powiedział nawet: „Idź i odtąd już nie grzesz" (J 8,11). Moje serce już było nawrócone. Zobaczyłem w nim Chrystusa. Ojciec Patrick poprosił mnie tylko, żebym przygotował się do chrztu poprzez lekturę i dwa czy trzy spotkania, podczas których upewnił się co do mojej znajomości prawd wiary. Odnajdowałem w nim z radością niektóre cechy charakteru mojej ukochanej babci, która przybywszy do Francji po rewolucji rosyjskiej, zachowała ze swojej religii wielkie serce, wielką tolerancję, nadzieję życia wiecznego, radość

zmartwychwstania oraz małą ikonę, przed którą modliła się codziennie, a która dzisiaj wisi nad naszym łóżkiem.

Mimo podejmowanych przez szatana prób zastraszenia mnie otrzymałem sakramenty chrztu oraz bierzmowania w obrządku prawosławnym w Wielką Sobotę 1984 r. podczas nabożeństwa Wigilii Paschalnej. W blasku światła i przy dźwiękach śpiewu charakterystycznego dla tego obrządku przyjąłem z ogromnym wzruszeniem niesamowity wstrząs polania wodą, a następnie delikatne tchnienie Ducha. Ze łzami w oczach wstępowałem przed ikonostas, mając obok siebie ojca Patricka. Czułem radość stania się dzieckiem Boga obmytym z grzechów, radość bycia przyjętym do wspólnoty ubogiej i miłosiernej, która stała się moją rodziną w Duchu Świętym.
Odczuwałem też ból z powodu odłączenia się od części Was, moja rodzino według ciała. Moje wzruszenie było o wiele silniejsze niż to, które towarzyszyło mi podczas pierwszej inicjacji masońskiej, kiedy to sfera sakralna dotykała jedynie zmysłów i intelektu, nie zaspokajała jednak duchowego głodu, który nasycić może jedynie sam Bóg zniżający się ku nam przez swojego Syna. Przyjęcie Komunii świętej, które nastąpiło wkrótce potem, wniosło pokój w moją duszę i mój umysł.

* * *

Kilka dni później zapisałem się na zajęcia teologii w Instytucie Saint-Denis w Paryżu i zacząłem odkrywać nieznane mi dotąd skarby duchowe i kulturowe, zawarte w Piśmie świętym, Didache oraz pismach Ojców Kościoła. Mówię o skarbach kultury, gdyż dopiero w świetle tych tekstów zrozumiałem to, co dotychczas wydawało mi się niejasne i niezrozumiałe w pewnych dziełach literackich, malarskich, rzeźbiarskich czy muzycznych. Ile wersów i zdań, ile alegorii i inwokacji nabiera sensu dopiero w świetle tradycji judeochrześcijańskiej, której spadkobiercami jesteśmy, czy tego chcemy, czy nie. I chociaż zawsze byłem i pozostanę zwolennikiem rozdziału Kościoła od państwa, ponieważ duchowa sfera życia może się jedynie zbrukać w zetknięciu z polityką, to jednak uważam, że pojęcie laickości należałoby zrewidować w dwóch aspektach. Po pierwsze, powinna ona polegać nie tyle na neutralności, ile na otwartości na wszelką myśl filozoficzną i religijną, ze szczególnym uwzględnieniem podstawowej wiedzy o wielkich religiach świata. Po drugie, nauczyciele uczący w szkołach laickich powinni mieć możliwość jasnego określenia swojego światopoglądu przy jednoczesnym poszanowaniu poglądów dzieci i ich rodziców. Jak widzicie, jestem nie tylko człowiekiem nawiedzonym, ale również odrobinę utopistą: dla mnie różnice są tym, co ludzi wzbogaca, a nie rozdziela. Zapomniałem dodać, że w moim „programie" we wszystkich szkołach i liceach powinny być godziny przeznaczone na naukę religii wyznaniowej - jak to jest w Alzacji od czasu podpisania konkordatu - a udział w tych lekcjach powinien podlegać ocenie na tych samych zasadach, jak udział w lekcjach innych przedmiotów obowiązkowych.

* * *

Zapytacie mnie teraz, dlaczego po trzech latach należenia do Kościoła prawosławnego stałem się katolikiem? Przemiana czy niestałość? Z pewnością nie była to niestałość, gdyż przekonacie się, że nie wybrałem drogi najprostszej. Mogę wymienić kilka przyczyn mojej decyzji.

Pierwsza przyczyna związana jest z pewnym opatrznościowym spotkaniem - opatrznościowym, gdyż jak już wspominałem, przestałem wierzyć w przypadki,

szczególnie od czasu, kiedy wyruszyłem na poszukiwanie Tego, który jest, to znaczy Boga. Tym spotkanym przeze mnie człowiekiem był - jego pokora musi ścierpieć, że podam tu jego imię - ojciec Yves z benedyktyńskiego opactwa Ste Anne de Kergonan w regionie Vannes (departament Morbihan w Bretanii). A dlaczego uważam, że było to dzieło Opatrzności? Otóż przebywając na wakacjach w 1984 r. w Quiberon, zauważyliśmy nieduży afisz zapraszający do tego opactwa, o którym nigdy wcześniej nie słyszeliśmy, na słuchanie śpiewu gregoriańskiego. Ponieważ zawsze lubiliśmy muzykę, w tym także muzykę sakralną, pojechaliśmy tam pewnego dnia posłuchać nieszporów. Jakaż czystość, prostota i głębia, a równocześnie jakie niezwykłe odczucia muzyka ta budziła w naszych duszach, a nawet w ciałach. Claude mogła już wtedy odżywiać się w miarę normalnie, ciągle jednak wykwity sprawiały jej ogromne cierpienie. Tymczasem wychodząc z kościoła, wyznała mi, że podczas słuchania śpiewu nie czuła bólu. Udaliśmy się do rozmównicy, gdzie spotkaliśmy furtiana, którym był właśnie ojciec Yves. Wspomnieliśmy mu o naszym zdumiewającym odkryciu, on zaś wydawał się z nami to zdumienie dzielić, po czym, wypowiedziawszy kilka zdań na jakiś błahy temat, wyjawił nam mimochodem, że doktor Tomatis, muzykoterapeuta, który przez jakiś czas mieszkał w opactwie w Kergonan, stwierdził efekty lecznicze niektórych psalmów. Wówczas opowiedzieliśmy mu krótko o naszej sytuacji (o zdrowiu Claude i o problemach zawodowych), a wtedy ojciec Yves przyniósł nam książkę opisującą przejawy obecności szatana. Zaproponował, żebyśmy przeczytali ją jeszcze tego samego dnia i wrócili do niego nazajutrz po południu. Dziwna książka i niezwyczajna propozycja, ale zgodziliśmy się na nią. I oto nazajutrz, a potem przez wiele następnych dni trwała rozmowa, podczas której dobry mnich wysłuchiwał naszych wyznań o grzesznym życiu z pozorną, pogodną naiwnością, której towarzyszyły okrzyki: „Ach tak! Ach więc to tak!", budujące w nas przeświadczenie, że otwieramy mu oczy na świat pełen nieszczęść i zepsucia. Miał przy tym spojrzenie, jakiego nie widzieliśmy do tej pory u nikogo - spojrzenie przenikające naszą historię, nasze doświadczenia, jak gdyby widział nasze dusze, nie osądzając ich jednak. To właśnie jego spojrzenie pozwoliło nam zrozumieć, czym może być prawdziwa miłość - agape; to ono pozwoliło nam odkryć, że prawdziwa tolerancja, którą chlubią się niektóre świeckie instytucje, jest tylko bladym odbiciem tolerancji, jaką Chrystus okazuje światu i jaką można odkryć w oczach tych ludzi, którzy z prostotą i pokorą przyoblekają się w zmartwychwstałego Chrystusa. Tolerancja ta objawiła się w sposób namacalny w radach zaskakujących tak mnie, jak i tych, którzy mają uproszczoną, manicheistyczną wizję ludzkości: „Dobrzy to my, źli to inni".

I tak na przykład moja przynależność do Kościoła prawosławnego zrodziła u niego jedynie refleksję, że zakon św. Benedykta został przez niego ufundowany w czasach, kiedy Kościół chrześcijański nie był jeszcze podzielony, oraz że benedyktyni, podobnie jak prawosławni, troskliwie strzegli tradycji Ojców Kościoła. Pokazałem mu moje prace pisemne z teologii, on zaś poprawił moje błędy bynajmniej nie z perspektywy katolickiej, ale całkowicie ortodoksyjnej, dzięki czemu kilka miesięcy później podczas egzaminu ustnego w Paryżu otrzymałem ocenę pozytywną.

Gdy nie mogłem pogodzić się z tym, że osobą, która mnie zniszczyła zawodowo, był mason, mój brat i przyjaciel, oraz że inni bracia nie przyszli mi z pomocą, ojciec Yves wskazał mi Jezusa, który także został zdradzony przez Judasza i opuszczony przez apostołów, a przecież nie wzywał na pomoc swojego Ojca, aby uniknąć męki, lecz zawierzył Jego woli i miłości. Nie chodzi o przyjęcie postawy rezygnacji - poradził mi, abym użył wszystkich metod pokojowych, a zatem prawnych, by dochodzić swoich praw; chodzi o postawę zaufania, ponieważ nie wiemy, jaki jest plan Boga wobec nas. Bóg bowiem nie opuszcza swoich dzieci. Poza tym doświadczenie krzyża, które jest

skandalem dla naszych ciasnych umysłów, czyni możliwym cud zmartwychwstania, triumf prawdziwego życia. Nawet w loży osiemnastego stopnia wtajemniczenia, do której należałem, symbolem jest właśnie róża na krzyżu, obrazująca prawdę, że cierpienie jest źródłem rozwoju osobowości wyzwolonej z więzów i ograniczeń tego świata. To oczywiście nieudolne naśladownictwo, bo ofiarą przebłagalną jest tam nie Chrystus, lecz... pelikan! Jakiż pożałowania godny substytut! Dzięki temu dobremu zakonnikowi zrozumiałem, że nie zmienię świata swoim buntem i krzykiem, ale mogę to uczynić, zmieniając siebie samego - cierpliwie i systematycznie; tylko tak mogę przyczynić się do nawrócenia, do przemiany tego świata. I uświadomiłem sobie, że drogą od krzyża do róży jest ofiara, to znaczy miłość do wszystkich ludzi, w tym także do tych, którzy nas nienawidzą. W efekcie stałem się zdolny przebaczyć z głębi serca tym, którzy nękali mnie materialnie, moralnie oraz przy pomocy metod okultystycznych: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 24,34). Jednak choć moje serce potrafiło przebaczyć, rozum domagał się gestu ostatecznego zerwania. Ojciec odradzał mi porzucenie masonerii w odruchu buntu, aby dać moim przeciwnikom czas na zreflektowanie się[5].

Drugą przyczyną mojego przejścia na katolicyzm był znak, jaki otrzymałem od Boga; Bóg bowiem w decydujących momentach naszego życia daje nam swoje znaki. Trzeba tylko zrozumieć ich sens.

Ojciec Yves pochylił się nad naszą sytuacją małżeńską: obydwoje byliśmy rozwiedzeni, obydwoje powtórnie zawarliśmy związek małżeński, nie mogliśmy zatem przyjmować Komunii świętej w Kościele katolickim. Według prawa kanonicznego sprawa była jednoznaczna i dobry ojciec wiedział, jak bolesna jest świadomość bycia oddalonym od Chrystusa i oddzielonym od wspólnoty.

5 Zresztą wtedy nie dostrzegałem jeszcze fundamentalnej niezgodności, jaka istnieje między chrześcijaństwem a masonerią.

Problem taki nie istniał w Kościele prawosławnym i ojciec Patrick proponował nam nawet, że pobłogosławi nasz związek. Jednakże Claude czuła, że nie może tej propozycji przyjąć, gdyż byłoby to niezgodne z jej sumieniem i nieuczciwe w stosunku do Boga. Ojciec Yves zaskoczył nas któregoś dnia, wyjaśniając, że znane są mu przypadki, gdy trybunał kościelny ponownie rozpatrywał okoliczności zawarcia związku małżeńskiego. W moim przypadku nie było problemu, ponieważ podczas pierwszego ślubu nie byłem jeszcze ochrzczony. Jeśli chodzi o Claude, wydawało nam się rzeczą niemożliwą, żeby księża, tak formalni - jak sądziliśmy - mogli ponownie pochylić się nad błogosławieństwem ślubnym udzielonym przed dwudziestoma pięcioma laty, nawet jeśli tamten związek nie był owocem miłości i od pierwszego dnia zmienił się w piekło.

Ponieważ ojciec Yves nalegał, Claude złożyła w trybunale kościelnym w Rennes prośbę o unieważnienie małżeństwa, nie wiążąc z tym jednak wielkich nadziei. Kilka tygodni później byliśmy w Quiberon i tam w dzienniku „Ouest-France" przeczytaliśmy króciutką wzmiankę zapowiadającą przyjazd do Wersalu ojca Emiliana Tardifa, charyzmatycznego księdza przyciągającego tłumy, ponieważ podczas odprawianych przez niego Mszy świętych dokonują się nagłe uzdrowienia, których nie sposób wytłumaczyć bez interwencji Bożej. Był 24 września 1985 r., dzień moich urodzin; za pięć dni w okolicy Vannes miał się odbyć ślub naszego najstarszego dziecka. Czytając informację w gazecie, pomyśleliśmy od razu o jednym z naszych znajomych, który od wielu lat poddawany był dializom z powodu niewydolności nerek. To właśnie on opowiedział nam parę miesięcy wcześniej o ojcu Tardifie, z którym zetknął się w Ognisku Miłosierdzia Tressaint w Poudouvre (departament Côtes d'Armor w Bretanii). Pasjonował się okultyzmem, toteż zapragnął zbadać osobowość i „cuda" tego kapłana, a

mówiąc wprost, chciał się z nim zmierzyć. Jednakże podczas Mszy świętej usłyszał wypowiedziane przez ojca Tardifa słowo poznania, które go bardzo poruszyło: „Jest tutaj mężczyzna cierpiący na chroniczną chorobę nerek. Przyszedł tu z ciekawości. Następnym razem przyjdzie prosić Chrystusa o uzdrowienie". A zatem zatelefonowaliśmy wieczorem do tego znajomego, aby go namówić na udanie się do Wersalu. Ku naszemu zdumieniu dowiedzieliśmy się, że on sam nie ma zamiaru tam jechać, ale zarezerwował trzy miejsca w autokarze jadącym z Rennes dla nas i dla jeszcze jednego znajomego rolnika z tych stron. Wydawało nam się to nierozsądne, ponieważ powrót przewidziany był oczywiście nocą, a następnego dnia o godzinie jedenastej miał się odbyć ślub. Mimo wszystko przyjęliśmy propozycję.

Wyjechaliśmy wcześnie rano. Podróż trwała długo ze względu na konieczność zatrzymywania się po drodze i zabierania kolejnych pielgrzymów. Autokar rozbrzmiewał pieśniami i modlitwami maryjnymi. Około godziny szesnastej znaleźliśmy się wreszcie w kościele Saint-Louis, gdzie zgromadziło się około czterech tysięcy pielgrzymów. Przez dwie godziny odmawiany był różaniec, aż wreszcie około godziny osiemnastej pojawił się uśmiechnięty ojciec Tardif w towarzystwie kilku księży, wśród których ku mojemu zdumieniu znajdował się biskup Wersalu Louis Simonneaux. Ksiądz Tardif wyjaśnił w kilku słowach, że on sam w żadnym razie nikogo nie uzdrowił, lecz że czyni to Jezus obecny w Eucharystii, a uzdrowienia te są Jego znakami. Claude nie czuła się jeszcze całkiem dobrze, więc przypuszczałem, że będzie prosić o zdrowie dla siebie. Toteż w sekrecie serca poprosiłem Boga, aby nasz związek został kiedyś pobłogosławiony. Po Mszy świętej dowiedziałem się, że Claude modliła się o to samo. Zachwyciła mnie modlitwa w językach, która nagle zabrzmiała w zgromadzeniu. Czytaliśmy już o niej w książce Ranaghana *Le retour de l'Esprit,* ale wyobrażałem sobie, że jest to pewnego rodzaju kakofonia połączona z przejawami przesadnej egzaltacji. Czy można bowiem sobie wyobrazić - zważywszy nasze ograniczone rozumienie świata - że osoby, które się nie znają, wspólnie intonują wokalizę albo delikatne melodeklamacje w językach nieznanych im samym, że śpiew ten narasta, aby potem stopniowo wyciszyć się, i że jest to śpiew harmonijny, bez choćby jednej fałszywej nuty, mający nawet pewną melodię; śpiew niezwykle piękny, wyciskający łzy z najbardziej nawet niewrażliwych oczu. Nie byłoby to możliwe bez jednoczącego działania Ducha Świętego, który sprawia, że wszyscy stanowią jedno ciało. Od tamtej pory słyszeliśmy modlitwę w językach w St Broladre, w Corde, w Tressaint, a także w grupach modlitewnych w Vannes i Rennes i za każdym razem odnajdowaliśmy tę samą harmonię - znak jedności.

Ale powróćmy do Wersalu. Eucharystia była prosta, ale powietrze stawało się coraz cięższe, jak przed burzą. Przed Komunią świętą ojciec Tardif poprosił, abyśmy się nie ruszali ze swoich miejsc, ponieważ księża wejdą w tłum, aby rozdać konsekrowane Hostie. Jeden z księży wszedł do nawy głównej, obsłużył kilka rzędów przed nami, a następnie ominął nas - pomyśleliśmy, że o nas zapomniał. Po chwili jednak wrócił. Uważałem, że zgodnie z prawem Kościoła prawosławnego mogę przystąpić do Komunii, toteż podszedłem do niego. Natomiast Claude, wiedząc, jaka jest jej sytuacja w Kościele katolickim, została na swoim miejscu. Tymczasem kapłan stanął przed nią i zaproponował jej Ciało Chrystusa. Ona odpowiedziała, że jako osoba rozwiedziona, która powtórnie wyszła za mąż, nie może Go przyjąć. Ksiądz zapytał wtedy: „Dlaczego tu przyszłaś?". - „Żeby być we wspólnocie". - „Dlaczego płaczesz?". - „Płaczę podczas każdej Eucharystii". Kapłan, który wcześniej cofnął rękę, teraz zamknął oczy, zamyślił się na kilka sekund, po czym wyprostował się i powiedział: „Daję ci Ciało Chrystusa, a ty kontynuuj swoje próby". Z ludzkiego punktu widzenia nie mógł on wiedzieć, że Claude wystosowała prośbę o unieważnienie małżeństwa.

Od tamtej pory zresztą utraciła ona dar łez. Po Komunii ojciec Tardif otrzymał słowo poznania i zaczął zapowiadać uzdrowienia. I oto jak za czasów Jezusa na ziemi niepełnosprawni wstawali ze swoich noszy, chorzy na artrozę podnosili ręce, aby pokazać, że są w stanie nimi poruszać, głuchy oznajmił, że słyszy. Pewien lekarz powiedział o uzdrowieniu kręgosłupa, o którym nie odważył się dać świadectwa przed rokiem, podczas pobytu ojca Tardifa we Francji, kiedy to prosił o zdrowie nie dla siebie, lecz dla syna. W pewnej chwili usłyszałem odpowiedź na moją modlitwę: „Jezus błogosławi pewnemu związkowi". Oczywiście były tam niewątpliwie również inne pary oddzielone jak my od Chrystusa, ale miałem wewnętrzne przeświadczenie, że słowa te są skierowane do nas. Jedną z łask wiary jest zdolność dostrzegania w Piśmie świętym, w Słowie obecności Boga, który naprawdę zwraca się do każdego z nas: „Kto ma uszy, niechaj słucha!" (Mt 13,9).

Trzecim, bardziej już intelektualnym powodem mojego przejścia na katolicyzm było odkrycie, że tolerancja i pragnienie pojednania widoczne jest nie tylko w jasnym spojrzeniu ojca Yves'a, ale również w przemianie Kościoła, jaka dokonywała się z inspiracji jego pasterza, papieża Jana Pawła II. Mam na myśli odwiedziny papieża w synagodze rzymskiej, a jeszcze bardziej spotkanie w Asyżu w październiku 1986 r„ na które Jan Paweł II zaprosił religijnych przywódców z całego świata, aby wspólnie modlić się o pokój i pojednanie. Był to dla mnie prawdziwy wstrząs wywracający do góry nogami moje dotychczasowe wyobrażenia. Do tej pory bowiem nosiłem w sobie obraz Kościoła nietolerancyjnego i triumfującego, czego przejawem była inkwizycja, prześladowanie katarów, noc Św. Bartłomieja czy wreszcie układanie się niektórych papieży z władzami świeckimi. Zrozumiałem, że od Soboru Watykańskiego II Kościół, upokorzony swoim zwróceniem się do świata, przeżywał teraz zmartwychwstanie i odnajdywał swoje prawdziwe miejsce, którym jest wyłącznie sfera duchowa.

Choć było mi żal z powodu niektórych zmian w rytuale Mszy świętej, które pozbawiają ją pewnych aspektów energetycznych, znanych budowniczym katedr i niektórym ezoterykom, jednak ostatecznie uważam, że przybliżenie ołtarza do zgromadzenia (oraz fakt, że kapłan zwrócony jest do niego twarzą) przyczynił się do zlikwidowania bariery psychologicznej. Do tej pory wierni mogli odnosić wrażenie, jakoby Kościołem był jedynie kler, nie zaś wspólnota ludzi ochrzczonych. Obecny układ lepiej pozwala widzieć w naszych pasterzach - jeśli tylko chcą to uznać oni sami, a zdarza się to coraz częściej – ludzi tak samo grzesznych, jak my, a zatem ludzi, którzy powinni każdemu okazywać miłość i zrozumienie. W ten sposób nietolerancja staje się niemożliwa. A w każdym razie nie może już odnosić się do całego Kościoła, lecz co najwyżej jest cechą poszczególnych osób, które będą musiały zdać z tego sprawę przed Panem.

* * *

Ostatni impuls do podjęcia decyzji o przejściu na katolicyzm pojawił się kilka miesięcy później, w 1987 r„ kiedy trybunał kościelny w Rennes, a następnie w Angers przesłał Claude szczęśliwą wiadomość, że jej małżeństwo zostało unieważnione z powodu jej niedojrzałości uczuciowej w momencie zawierania związku oraz braku aktu woli, czyli zgody małżeńskiej. Chcę wyraźnie podkreślić, że nikt w naszej sprawie nie interweniował w tych instancjach, gdzie postępowanie prawne jest długie i bardzo drobiazgowe; a także, że procedury te nie są wcale kosztowne, a zatem są one powszechnie dostępne, w przeciwieństwie do prawnych procedur państwowych (mam

tu na myśli przede wszystkim adwokatów) - kosztowało nas to w sumie dwa tysiące franków za sąd pierwszej instancji oraz odwoławczy.

Widziałem w tym wydarzeniu palec Boży i znak otwartości katolickiej hierarchii na cierpienie braci oddzielonych od Kościoła. Ojciec Yves złożył dziękczynienie za szczęśliwe rozwiązanie sprawy, o które się modlił. Zgodził się już, żebym ostatecznie zerwał z masonerią, kiedy w styczniu mój drogi dyrektor, nie mogąc złamać mojego biernego oporu, zwolnił mnie z pracy z powodu „utraty zaufania" *(sic).* Odeszliśmy także z Claude z zakonu różokrzyżowców AMORC, którego członkami byliśmy od dziesięciu lat, dochodząc również w tej organizacji do stopnia Braci Róży Krzyża (znowu róża na krzyżu!). Wtedy właśnie odszedłem z Kościoła prawosławnego i stałem się członkiem Kościoła katolickiego. Nie wiązało się to dla mnie z dużym wyrzeczeniem, gdyż kwestie dogmatyczne różniące obydwa Kościoły wydają mi się niewielkie, szczególnie osławione *filioque*: czy Duch Święty pochodzi jedynie od Ojca, czy też od Ojca i Syna? Nie znam się na tajemnicy Trójcy Świętej na tyle, żeby się na ten temat wypowiadać i jeśli miałbym zrobić zakład - który nie jest zakładem Pascala - to stawiam na swobodny przepływ Miłości między trzema Osobami Trójcy Świętej i na Jej zstępowanie na człowieka poprzez Ducha Świętego, Ojca i Syna. Zresztą nikt nie widział Ojca z wyjątkiem Syna, jeśli zaś chodzi o Ducha Świętego, to postrzegamy jedynie Jego działanie.

Mogliśmy nareszcie zrealizować nasze pragnienie otrzymania ślubnego błogosławieństwa przepowiedzianego nam przez ojca Tardifa. W tym czasie podjęliśmy już na nowo pracę w portowym miasteczku Crouesty w zakładzie wodolecznictwa. Pewnego dnia zwróciłem się do proboszcza tego miasteczka z pytaniem o możliwość zawarcia związku małżeńskiego, na które odpowiedział bardzo pozytywnie. Kiedy oznajmiłem nowinę Claude, nie była ona tak zachwycona, jak się tego spodziewałem, ponieważ właśnie dokonała innego wyboru. Otóż podczas modlitwy siostra Dominique, która z chwilą naszego przybycia do Crouesty z własnej inicjatywy zaoferowała nam swoją pomoc, otrzymała natchnienie, że nasze małżeństwo należy powierzyć ojcu Kergoatowi, proboszczowi katedry w Vannes. Zarówno siostra Dominique, jak i ów ojciec należeli do Odnowy, którą znaliśmy jedynie przez ojca Tardifa. A zatem w sierpniu 1987 r. ojciec Kergoat przyjął nas, dał nam do przeczytania bardzo piękną książkę prawosławnego autora Michela Laroche'a i wyznaczył dzień ślubu na 7 października, święto Matki Bożej Różańcowej. Poprosił, abyśmy go wcześniej dwukrotnie odwiedzili, chciał bowiem udzielić nam nauk i załatwić sprawy formalne. Bardzo pragnęliśmy, aby naszymi świadkami byli nasz ojciec Yves i siostra Anne-Hćlene, augustianka z Malestroit, o której jeszcze chyba nie wspomniałem. Siostra ta bardzo pomogła nam w naszej wędrówce przez pustynię, przede wszystkim otwierając nas na duchowe skarby mistycznego życia jej dawnej towarzyszki i przełożonej, matki Yvonne - Aimée od Jezusa[6]. Okazuje się jednak, że prawo kanoniczne nie pozwala osobom konsekrowanym być świadkami.

6 Szczególnie warto przeczytać książkę *Un amour extraordinaire* René Laurentina, Éditions O.E.I.L.

Poprosiliśmy więc o to naszych przyjaciół, Michele i Bernarda. To właśnie oni pierwsi pozwolili nam odkryć Yvonne-Aimée dzięki książce, która była zakazana przez hierarchię kościelną ze względu na niezwykłość opisywanych zjawisk, które szokowały nie tylko racjonalistów, ale nawet znaczną część katolików myślących w kategoriach racjonalizmu naukowego, którzy nie zetknęli się jeszcze z Odnową.

Zaprosiliśmy dwunastu przyjaciół, przekonanych i zaangażowanych chrześcijan, nie chcieliśmy bowiem, żeby uroczystość o charakterze duchowym przekształciła się w

towarzyskie spotkanie, gdzie ciekawość, a nawet ironia mieszają się z chęcią zjedzenia dobrego posiłku. Msza święta była wyznaczona na godzinę jedenastą. O godzinie dziesiątej, kiedy zamierzaliśmy właśnie wyjść z domu, zadzwonił do nas ojciec Kergoat, pytając mnie zaniepokojony, czy moja pierwsza żona była katoliczką. Gdyby była poganką jak ja, nasz związek, określany jako naturalny, byłby uznawany przez Kościół za ważny i nie mógłbym się ponownie ożenić. Powiedziałem, że była ona ochrzczona, uczęszczała na katechezę i przyjęła sakrament bierzmowania; nie powinno być zatem przeszkód, ponieważ ja z całą pewnością nie byłem wtedy ochrzczony. Ojciec poprosił nas, abyśmy zaczekali z udaniem się do kościoła, zanim nie sprawdzi tych wiadomości u biskupa Quimper, powiedziałem mu jednak, że musimy pojechać do Vannes, gdzie jesteśmy umówieni z przyjaciółmi.

Pół godziny później wchodząc do katedry, ujrzeliśmy smutne miny przyjaciół, którym ojciec Kergoat już powiedział to, co teraz nam powtórzył, a mianowicie, że moje pierwsze małżeństwo jest ważne, ponieważ zostało pobłogosławione na mocy dyspensy od przeszkody, jaką jest różnica religii. Wiadomość spadła na nas jak grom z jasnego nieba po tylu miesiącach starań i nadziei. Nie wiem, co wtedy czułem bardziej: rozczarowanie czy bunt. Ojciec równie jak my zmartwiony zaproponował odprawienie Mszy świętej dla nas i naszych przyjaciół. W kazaniu wyraził swój ból wobec wymogów prawa kanonicznego, ale także nadzieję: „Dla Boga nie ma nic niemożliwego". Przyjaciele dotrzymywali nam towarzystwa przez większość dnia, ale i tak, mimo ich życzliwości, odczuwaliśmy wielki smutek.

* * *

Kilka dni później ojciec Kergoat zatelefonował do nas, proponując, abyśmy się spotkali z przewodniczącym sądu penitencjarnego w Vannes, ojcem Le Masie. Wyznam, że byłem bardzo zbuntowany i niewiele brakowało, a byłbym odmówił. Czemu mielibyśmy się podporządkowywać postanowieniom Kościoła zamiast uznać, że po dwudziestu latach wspólnego życia, dwukrotnie złączeni przed ludźmi: najpierw w merostwie, a następnie w loży podczas ceremonii uznania związków małżeńskich, byliśmy również złączeni przed Bogiem w naszych sercach i umysłach? Czemu mielibyśmy się podporządkowywać, skoro Kościół prawosławny, który przecież też jest Kościołem apostolskim, zezwala na powtórne zawarcie małżeństwa, gdy tymczasem Kościół katolicki się temu sprzeciwia? Czułem jednak, że diabeł cieszy się z tych przeciwności, które sprawiały mi cierpienie, dlatego postanowiłem podjąć kolejną próbę. Początek spotkania przebiegał w dosyć chłodnej atmosferze. Ksiądz wysłuchał uważnie naszej historii, a następnie zaczął wątpić w szczerość moich intencji. Spotkanie trwało dwie godziny. Co pewien czas zapadało między nami przygniatające milczenie. Wydawało się, że po ludzku żadne rozwiązanie nie jest możliwe, że pozostaje już tylko rezygnacja, kiedy nagle, po kolejnej chwili ciszy, ksiądz rzekł: „Dla Boga nie ma nic niemożliwego". Było to zdanie, które ojciec Kergoat powiedział do nas podczas kazania. Czyżby Duch Święty działał?

Ksiądz wyjaśnił nam, że istnieje tylko jedno rozwiązanie: zwrócić się z prośbą o dyspensę dla mnie dla dobra wiary osoby nawróconej. Na mocy tzw. przywileju Pawiowego papież po zasięgnięciu rady Kongregacji Nauki Wiary może zezwolić osobie nawróconej na ponowne zawarcie związku małżeńskiego z osobą należącą do Kościoła katolickiego. Taki przypadek nie zdarzył się jeszcze ani w Vannes, ani w Rennes; decyzja papieża była tego rzędu co prezydenckie prawo łaski wobec skazańca, jeśli mogę sobie pozwolić na takie świeckie porównanie. A zatem znów wziąłem do ręki mój kij

pielgrzymi. Wypełniłem formularze i zredagowałem prośbę do papieża. Potrzebne mi były świadectwa, zwłaszcza od rodziny, co nie obyło się bez zamieszania. Następnie trzech sędziów i księży, z których jeden pełnił rolę adwokata diabła, przesłuchiwało mnie przez kilka godzin w trybunale kościelnym w Rennes. Claude przeszła już przez podobną procedurę, ale żeby o niej mówić, trzeba to przeżyć samemu. To naprawdę droga pokory i cierpienia, gdyż trzeba obnażyć przed obcymi ludźmi swoje życie, rozdrapując przy tym stare rany. Jednakże ani przez chwilę nie czułem się upokorzony - delikatność ojców była równie wielka, jak ich troska o prawdę. Na koniec jeden z nich, odprowadzając mnie do wyjścia", chciał mnie podtrzymać na duchu i powiedział, że moja sprawa nie jest beznadziejna, gdyż „dla Boga nie ma nic niemożliwego"; trzeba jednak zachować cierpliwość, ponieważ Kongregacja Nauki Wiary ma wiele spraw do rozpatrzenia. I rzeczywiście, miesiące mijały... ale przecież trzech kapłanów zapewniło nas, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego"!

Tymczasem pewne wcześniejsze wydarzenie powinno utwierdzić mnie w wierze pomimo przeciwności. Miało ono miejsce na kilka dni przed naszym niedoszłym ślubem i na długo zapisało się w mojej pamięci. Był wrzesień. Dowiedzieliśmy się, że ojciec Tardif ma przybyć do Pontmain, miejsca objawień Matki Bożej. Postanowiliśmy więc się tam udać i ku naszemu zdumieniu spotkaliśmy wielu naszych znajomych, mimo że nie umawialiśmy się z nimi. Do Pontmain przybyło ponad dziesięć tysięcy osób, a ponieważ pogoda dopisywała, spotkanie odbywało się na placu przed bazyliką. Po pieśniach i modlitwie zgromadzony tłum przeżył rozczarowanie, gdyż oznajmiono nam, iż ojciec Tardif musiał wrócić do Kanady z powodu śmierci swojego brata. Mszę świętą miał odprawić ojciec Marin. Nigdy nie słyszałem o tym księdzu, toteż zastanawiałem się, w jaki sposób oczekiwanie tych wszystkich ludzi zostanie zaspokojone. Wraz z kilkoma przyjaciółmi usiedliśmy na małym murku w głębi placu, około stu metrów od ołtarza, opierając się o ogrodzenie. Pod koniec Eucharystii księża wchodzili w tłum, żeby udzielić Komunii świętej. Następnie odmawiana była modlitwa o uzdrowienie, po czym kapłan wypowiadał słowa poznania. Jacques Marin mówił o dokonywanych uzdrowieniach, a uzdrowione osoby podnosiły rękę, żeby dać znać, że pragną powiedzieć swoje świadectwo. Przyznam, że czułem się nieco zniechęcony nieobecnością ojca Tardifa, toteż o nic dla nas się nie modliłem: Claude była zdrowa i oboje cieszyliśmy się z czekającego nas niedługo ślubu. Nagle usłyszałem - i usłyszeli to także nasi przyjaciele - jak ojciec Marin mówi do mikrofonu: „W głębi placu, przy ogrodzeniu znajduje się członek loży
masońskiej wysokiego stopnia wtajemniczenia, który ma trudności z wejściem do Kościoła katolickiego".

Przyjaciele obrócili się w moją stronę, śmiejąc się z mojego zaskoczenia. Nie mogłem mieć dłużej żadnych wątpliwości co do tak zwanych charyzmatów. Próbowałem dostać się do mikrofonu, żeby dać świadectwo, ale zbyt gęsty tłum uniemożliwił mi to. Obiecałem sobie, że zrobię to po południu, po procesji z Najświętszym Sakramentem, w czasie specjalnie na to przeznaczonym. Kiedy jednak przyszła ta pora, musiałem opuścić zgromadzenie z powodu dziwnej i nagłej niedyspozycji, jak gdyby jakaś siła chciała przeszkodzić mi w podzieleniu się ze wszystkimi radością, że w tym ogromnym zgromadzeniu Duch Święty troszczy się o każdego z osobna. Toteż dopiero dziś mogę spłacić ów dług uwielbienia. Chciałbym, aby ojciec Jacques Marin mógł się któregoś dnia dowiedzieć, że jego słowo poznania było naprawdę natchnione, przypuszczam bowiem, że jego charyzmatowi nieraz towarzyszą wątpliwości[7].

Noc Bożego Narodzenia tego samego 1987 r., spędzona w St Broladre we Wspólnocie Błogosławieństw, również była dla nas objawieniem, pomocą w wyciszeniu mojego buntu i umocnieniem w oczekiwaniu.

7 Spotkaliśmy ojca Jacques'a Marina w Nouan-le-Fuzelier; pamięta! tamto niecodzienne słowo poznania dotyczące masona i podziękował nam za potwierdzenie go, ponieważ rzeczywiście wzbudziło w nim ono wątpliwości.

Wcześniej już dwukrotnie próbowaliśmy odwiedzić tę wspólnotę, ale musiało się to widocznie nie podobać przeciwnikowi, ponieważ za pierwszym razem nie było ani przyjęć, ani żadnego nabożeństwa, za drugim zaś cała wspólnota była nieobecna.

Również w to Boże Narodzenie niewiele brakowało, a nie dotarlibyśmy na miejsce. Mimo iż z Rennes wyjechaliśmy odpowiednio wcześniej, to z powodu silnego deszczu i wiatru przejechanie osiemdziesięciu kilometrów zajęło nam półtorej godziny - zmuszeni byliśmy bowiem do ostrożnej jazdy. Jednakże przybycie do małego, ciepłego kościółka ozdobionego ikonami i rozbrzmiewającego polifonicznym śpiewem obficie wynagrodziło nam wszystkie trudy i obudziło we mnie radosne wspomnienie obrzędów prawosławnych, które towarzyszyły moim powtórnym narodzinom w Bogu. Nie sądzę, żeby życie religijne mogło się karmić wyłącznie Pismem świętym, poruszającym sam tylko umysł - potrzebuje ono także uczestnictwa zmysłów: widoku ikon i symboli, zapachu kadzidła, słuchania śpiewu, smaku Ciała i Krwi Chrystusa, które poruszają naszą duszę. Postawy, gesty, tańce podczas modlitwy pozwalają również naszemu ciału uczestniczyć w spotkaniu z Bogiem.

Jedną z zasług Odnowy jest właśnie to, że owe trzy wymiary ludzkiej osoby na nowo wprowadziła radośnie do obrzędowości religijnej, czerpiąc z tradycji żydowskiej i bizantyjskiej. Jest to bardzo konkretny krok w kierunku dialogu judeochrześcijańskiego, który stanowi pilne zadanie, jeśli chcemy uratować nasze wartości wobec wzrastającego wpływu islamu, a zwłaszcza jego radykalnego skrzydła. Szanuję islam, który z pewnością jest jedną z dróg prowadzących do domu Ojca; czuję jednak lęk wobec zagrożenia, jakie dla całej ludzkości niesie ze sobą nietolerancja i agresywność, które charakteryzują i zawsze charakteryzowały fanatyzm religijny; fanatyzm, który zapomina, że Bóg z miłości uczynił człowieka wolnym i że żaden przymus nie może przyprowadzić człowieka do Boga. Bóg nieustannie ponawia swoje wezwanie, ale w nieskończonym szacunku wobec stworzenia cierpliwie czeka na jego nawrócenie, które uczyni możliwym dialog. Nawrócenie, to znaczy przemiana, *metanoia* - poruszenie, w którym odwracamy się od samych siebie, aby dążyć do spotkania twarzą w twarz z Bogiem oraz z ludźmi.

Rok 1988 upłynął na oczekiwaniu, szczęśliwie przeplatanym spotkaniami z ojcem Yves'em, który zachęcał nas do trwania w nadziei, a jednocześnie stanowczo podtrzymywał zakaz przystępowania do sakramentów. Nie było to wcale łatwe. Mój intelekt - ta dorosła, zbuntowana osoba - nie zawsze potrafił przyjąć, że skoro chrzest obmył mnie z moich wcześniejszych, nawet najcięższych grzechów, to chociaż żyłem w stanie oddalenia od Boga z powodu ludzkiej decyzji, jednak w moim życiu od tamtej pory nic się nie zmieniło. Oczywiście uznawałem, że jestem grzesznikiem, ale w nie większym stopniu niż ci, którzy przyjmowali Eucharystię obok mnie. Czyż Jezus nie przyszedł do grzeszników i celników? Nasz ojciec duchowy cierpiał jednak wraz z nami i kiedy podczas Wigilii Paschalnej zostaliśmy przez jednego z zakonników posadzeni w pierwszej ławce, ojciec Yves wyznał, że miał rozdarte serce, widząc nas tak blisko, podczas gdy on rozdawał wiernym Komunię świętą.

Odwiedziny u naszej siostry Anne-Hélène w Malestroit także nam pomagały, ponieważ opowiadała nam ona z wielką prostotą o mistycznych zjawiskach przeżywanych w naturalny i dyskretny sposób przez jej przełożoną Yvonne-Aimée od Jezusa. Oczywiście zjawiska te opisane są częściowo w książce księdza Laurentina, ale jakimż wzbogaceniem wiary było wysłuchanie bezpośredniego świadectwa siostry, która na własne oczy oglądała stygmaty Męki Pańskiej, mistyczny pierścień, rozkwitanie kwiatów w zimie, a zwłaszcza bilokację, kiedy Yvonne-Aimée, aresztowana przez gestapo, nagle pojawiła się przed Anne-Hélene w ich niedużym domu w XVI dzielnicy. Jak nie mieć nadziei, jeśli znajoma siostra zakonna opowiada nam, że kilka lat temu miała przejść operację z powodu raka jelita; że poprosiła chirurga, aby przesunął termin operacji; że w tym czasie pojechała na Międzynarodowy Kongres Odnowy w Duchu Świętym w Lourdes i że kilka miesięcy później chirurg, który na szczęście najpierw ją zbadał, stwierdził zniknięcie raka wyczuwalnego wcześniej wyraźnie pod ścianą brzuszną. Oczywiście, jak mówi ojciec Tardif, Pan nie uzdrawia wszystkich chorych - lekarze staliby się wtedy niepotrzebni, a na świecie szybko nastąpiłoby przeludnienie! Uzdrawia tych, którzy proszą o to z wiarą[8], a uzdrowienia mają być znakiem po to, aby inni uwierzyli w Jego obecność i miłość. O ileż liczniejsze są natomiast uzdrowienia dusz i umysłów, które są najważniejsze, ponieważ prędzej czy później na skutek grzechu pierworodnego wszyscy musimy umrzeć, ale będziemy gotowi na spotkanie, które uczyni nas podobnymi do Chrystusa.

* * *

15 listopada 1988 r. otrzymałem telefon z trybunału w Rennes: z radością powiadomiono mnie, że 11 listopada papież podpisał dyspensę na mocy przywileju Pawłowego, zezwalając mi na zawarcie związku małżeńskiego z katoliczką Claude-Andrée. Jaka radość, że oto nareszcie zostanie nadany konkretny kształt dwudziestu dwu latom naszej miłości, że teraz będziemy mogli przystępować do sakramentów świętych i zostaniemy włączeni do Kościoła katolickiego, to znaczy powszechnego. Ewentualnych oszczerców, którzy myślą, że kuria rzymska ma jakieś szczególne przywileje dla bogatych, informuję, że cała ta procedura kosztowała mnie czterysta pięćdziesiąt franków... i rok niepokoju!

8 Oczywiście fakt, że nie nastąpiło uzdrowienie fizyczne, nie jest wcale oznaką słabej wiary.

Ojciec Yves i ojciec Kergoat, których natychmiast powiadomiliśmy telefonicznie, ucieszyli się bardzo, ten ostatni zaś zaprosił nas do siebie dla ustalenia szczegółów uroczystości. Ostrzegł nas jednak, że teraz czeka nas jeszcze pokuta. Już prawie zaczęliśmy się irytować, na szczęście ojciec roześmiał się głośno i powiedział, żebyśmy pojechali do Ste Anne de Kergonan i przystąpili do sakramentu pojednania u ojca Yves'a. Zrobiliśmy to już raz przed rokiem. Niektórzy mają uraz na punkcie spowiedzi, ponieważ natrafili na jakiegoś niedyskretnego lub zbyt dociekliwego księdza. Nie powinni się jednak łatwo zniechęcać, ponieważ sakrament ten, poza swoimi właściwościami uzdrawiającymi, pozwala nam spotkać się z Bogiem jako kochającym i miłosiernym Ojcem, który przebacza nam winy i błędy, jak uczynił to ojciec wobec marnotrawnego syna. Iluż ojców według ciała jest tak miłosiernych jak nasz Ojciec w niebie? Ojciec Kergoat chciał, aby nasz ślub odbył się jak najszybciej; być może obawiał się kolejnych przeszkód! Albo też uważał on miłosiernie, że nasze cierpienie trwało już wystarczająco długo. Uroczystość odbyła się tak, jak to było zaplanowane rok temu. Zapytałem, czy błogosławieństwu ślubnemu mogłoby towarzyszyć nałożenie rąk i

wylanie Ducha Świętego, ale ojciec obiecał jedynie, że pomoże nam się do tego przygotować. Ślub był naprawdę tym mistycznym zjednoczeniem, na które czekałem przez cztery lata, a Claude jeszcze dłużej, choć nie miała śmiałości wierzyć, że ono kiedyś naprawdę nastąpi. Jakież to niezwykłe przeżycie, gdy oto nasza ludzka miłość, krucha i ułomna, zostaje nareszcie poświęcona przez nieskończoną miłość Chrystusa - nie na czas skończony, ale na wieczność.

7 października 1987 r. oddaliśmy nasz związek pod opiekę Maryi Bramy Nieba, której ikony zdobią nasz pokój oraz miejsce pracy, w takiej oto modlitwie: „Błogosławiona jesteś, Maryjo Bramo Nieba, Ty, któraś uwierzyła w to, co zostało Ci powiedziane przez Pana. Błogosławiona jesteś, Maryjo Przybytku Ducha Świętego, Ty, któraś umiała wiernie zachowywać w sercu słowa Pana. Dziś poświęcamy Ci nasz związek. Bądź dla nas Bramą Nieba, otwierającą przed nami drogę do Twojego Syna Jezusa. Zachowaj nas w jedności na życie wieczne, tak jak Chrystus strzeże swojego Kościoła. Módl się za nami, aby Duch Święty obdarzył nas charyzmatami potrzebnymi w naszym powołaniu". Maryja Brama Nieba wysłuchała nas i nasz związek został pobłogosławiony.

Podczas ceremonii Claude kilkakrotnie była nieobecna duchem i ojciec Kergoat musiał ją przywoływać, żeby odpowiedziała na pytania zgodnie z obrzędem. Później powiedziała mi, że ojciec wydawał jej się bardzo wysoki, choć w rzeczywistości jest średniego wzrostu, oraz że kaplica zalana była światłem i wypełniona śpiewem, gdy tymczasem w grudniu nawet w południe jest ona dosyć ciemna, a ceremonii towarzyszył jedynie śpiew siostry Dominique. Duch Święty z pewnością nie zważał na porę, aby ubogacić jej duszę.

* * *

Po uroczystości ojciec Kergoat wskazał nam kilka książek, które powinny nam pomóc przygotować się przez siedem tygodni na wylanie Ducha Świętego, i zalecił, abyśmy systematycznie uczestniczyli w spotkaniach grupy modlitewnej działającej w ramach Odnowy. W ciągu tego czasu czuliśmy dosłowny głód Pisma świętego i książek poświęconych Duchowi Świętemu. We wtorki chodziliśmy wieczorem do kościoła St Augustin w Rennes na spotkania grupy modlitewnej Notre-Dame de Joie, w soboty zaś uczestniczyliśmy w nieszporach w kościele St Broladre, jednakże nie związaliśmy się bliżej z tą grupą. Tymczasem po raz kolejny doświadczyliśmy działania Opatrzności, ponieważ w sobotę szóstego tygodnia animatorzy (z którymi niczego wcześniej nie uzgadnialiśmy) zaproponowali niektórym wiernym - jeśli tego pragną - wylanie Ducha. Było to 28 stycznia 1989 r. - niemal dokładnie pięć lat po moim nagłym nawróceniu. Dwa tygodnie wcześniej, wracając z krótkiego seminarium medycznego odbywającego się na południu Francji, wstąpiliśmy do Lourdes i aby podziękować za wszystkie łaski otrzymane od tamtego nawrócenia, odnowiliśmy niejako nasz chrzest, zanurzając się w lodowate wody wypływające z groty. Tego wieczora w St Broladre podszedłem do ołtarza, gdzie klęczały już dwie siostry, które miały przyjąć wiernych. Uklęknąłem obok nich, one zaś zapytały mnie, czy mam jakąś prośbę, którą chciałbym wypowiedzieć. Powiedziałem, że chciałbym wiedzieć, czego Pan ode mnie oczekuje. Wtedy one położyły ręce na moich ramionach i cicho modliły się w językach. Nagle zaczął mną wstrząsać gwałtowny szloch i zalałem się łzami; później ogarnął mnie nieopisany pokój, znikły wszystkie napięcia, niepokoje, lęki, wszystkie dawne urazy. Jedna z sióstr otrzymała wtedy słowo poznania i oznajmiała mi, że powinienem pomagać chorym i zranionym przez życie, ale wcześniej - i to było dla mnie nieoczekiwane - *powinienem złożyć świadectwo mojej rodzinie.*

* * *

Oto dlaczego postanowiłem skierować do Was ten list otwarty - otwarty, gdyż mam nadzieję, że moje świadectwo poruszy również inne osoby, które je będą czytały. Starałem się być tak szczery i autentyczny, jak to możliwe, ponieważ „kto szuka chwały Tego, który go posłał, ten godzien jest wiary" (J 7,18). Publiczny charakter tego dokumentu wystawia go na krytykę osób, które mnie znały, i tych, które tu wymieniam. Jeśli poddana zostanie w wątpliwość jedynie moja szczerość albo poczytalność umysłowa, nie muszę na tę krytykę odpowiadać. Niektórzy mogą mi jednak postawić poważniejszy zarzut: co zrobiłem z moimi wcześniejszymi przekonaniami?

Najprostsze, a zarazem najbardziej ścisłe będzie tu stwierdzenie, że *metanoia* jest gwałtowną i całkowitą przemianą, dawnego człowieka czyniącą nowym; że dawny człowiek jest ze świata, to znaczy zajmują go przede wszystkim problemy materialne i cielesne, gdy tymczasem człowiek nowy wkracza w perspektywę wieczności, gdzie najważniejsza staje się więź z Bogiem, która nie prowadzi wcale do zamknięcia się w sobie, lecz przeciwnie, otwiera na miłość do innych ludzi. Każdy człowiek bowiem nosi w sobie Bożą iskrę, która pragnie zapłonąć. Sądzę jednak, że nie jest to dla Was wystarczające wyjaśnienie, dlaczego wzgardziłem tym, czym żyłem przez tyle lat, toteż moje świadectwo utraciłoby na wiarygodności, gdybym nie zrobił przed Wami tego rachunku sumienia.

* * *

Nie będę tu wspominał o moich przeżyciach z dzieciństwa i okresu młodzieńczego, ponieważ nie interesuje mnie autoanaliza ani tym bardziej psychoanaliza. Przez długi czas uważałem, że skoro natura obdarzyła nas zdolnością zapominania, to nie po to, abyśmy specjalnie naruszali osady albo wręcz błoto naszej podświadomości. Dziś jestem przekonany, że jest to dar Boga, mający udział w Jego miłosierdziu. Ponadto psychoanaliza zbyt często skłonna jest zrzucać winę za nasze nieudolne czy nieudane życie na postawy i poglądy ojca, matki lub otoczenia. A przecież najważniejsze jest to, co my sami przeżywamy i jak postępujemy wobec konkretnych osób i w konkretnych sytuacjach. Powiem jedynie, że mój ojciec, który jest katolikiem przez chrzest, sam określa siebie mianem epikurejczyka. Nie brak mu cnót - szczególnie obywatelskich - ponieważ był sumiennym ginekologiem położnikiem oraz członkiem Ruchu Oporu od początku wojny, ale w postępowaniu jest raczej hedonistą, to znaczy szuka raczej epikurejskiej przyjemności niż ascezy; w swoich poglądach jest libertynem, antyklerykałem i wolnomyślicielem, co niewątpliwie jest rezultatem konfliktów spowodowanych rozdziałem Kościoła od państwa. Jeśli chodzi o mamę, to wydaje się, że była ona obojętna religijnie, chociaż przyjęła chrzest w obrządku prawosławnym. Nie osądzam ich jednak ani nie krytykuję, przeciwnie, pragnę wyrazić im wdzięczność za to, że wpoili we mnie - bardziej przykładem niż słowami - upodobanie do rzetelnej i uczciwej pracy, szacunek wobec innych, a przede wszystkim silną potrzebę wolności myśli i słowa (to właśnie ona była powodem tego, że nie chcieli narzucać mi wyznania przez chrzest). Ta potrzeba wolności i samookreślenia, mająca istotny wpływ na decyzje woli, ochroniła mnie, jak sądzę, przed indoktrynacją i alienacją w moich rozlicznych doświadczeniach życiowych,
o których pokrótce wspomnę.

* * *

Przede wszystkim wierzyłem we wszechmoc nauki i z tego względu wybrałem studia medyczne, a następnie specjalizację chirurgiczną. Wierzyłem, że postęp w naukach biologicznych doprowadzi do zwalczenia chorób i wydłużenia ludzkiego życia. Uczestniczyłem w wielu prekursorskich osiągnięciach medycyny, takich jak pierwsze przeszczepy nerek. Jednakże gdy rozpocząłem pracę jako chirurg w dużej klinice w Rennes, stwierdziłem z jednej strony poważne braki w otrzymanym wykształceniu, z drugiej zaś - luki w czysto mechanistycznej koncepcji istoty ludzkiej, nawet tylko w odniesieniu do aspektu fizycznego. Widziałem śmierć ludzi, których stan fizyczny, potwierdzony licznymi badaniami, uznawany był za normalny. Byłem świadkiem powrotu do zdrowia pacjentów, którzy znajdowali się w stanie tak krytycznym, iż wielu lekarzy rezygnowało z wszelkich działań terapeutycznych. Jednakże jeszcze przez wiele lat uważałem, że niezrozumiałość owych faktów wynika jedynie z ograniczoności naszych metod badawczych. Kiedy w 1970 r. ukazała się książka Jacques'a Monoda *Przypadek i konieczność,* od samego początku zgodziłem się z jej treścią, będąc przekonany, że życie jako zjawisko czysto biologiczne jest owocem przypadkowego zetknięcia się pewnych cząsteczek.

Po upływie trzynastu lat zrezygnowałem z pracy jako chirurg, z kilku powodów. Po pierwsze, byłem zmęczony intensywną i nużącą pracą mającą co prawda duży prestiż społeczny, ale niedającą odpowiedzi na pytanie o sens życia i śmierci; po drugie, odczuwałem niepokój, wykonując bardzo lukratywny w tamtych czasach zawód i mając za współpracowników osoby zainteresowane, jak się wydawało, wyłącznie zyskiem, gdy tymczasem moje przekonania polityczne skłoniły mnie do przynależności do Partii Socjalistycznej; po trzecie, często odnosiłem wrażenie, że jestem jedynie technikiem na końcu taśmy, wkładającym wiele czasu i energii w naprawianie szkód, których można by uniknąć dzięki odpowiedniej profilaktyce, to znaczy dzięki edukacji społeczeństwa w zakresie zdrowia i higieny. Poglądy społeczne poróżniły mnie z moimi współpracownikami - dziś jednak konflikt ten oceniam jako opatrznościowy, mimo iż wówczas był on dla mnie przyczyną bolesnych doświadczeń.

Postanowiłem zatem przejść do systemu ubezpieczeń zdrowotnych i przyjąłem stanowisko przewodniczącego Zespołów Orzekających w Rennes, co pozwoliło mi zaspokoić trzy potrzeby: pracę w ściśle określonych godzinach, pozostawiającą mi czas na poszukiwanie poza medycyną celowości życia; stalą pensję, wyzwalającą mnie z niewłaściwego stosunku do pieniędzy; możliwość działania w dziedzinie profilaktyki. Claude towarzyszyła mi w tej zmianie zawodowego ukierunkowania, choć nie bez żalu, ponieważ naprawdę lubiła swoją pracę pielęgniarki- instrumentariuszki, w której była doskonała. To właśnie Claude otworzyła mi oczy na wymiar współczucia wobec chorych, którym ona sama służyła z wielkim poświęceniem.

Jakie są moje obecne poglądy na temat życia, człowieka, choroby i medycyny?

Przede wszystkim, jak już wcześniej wspomniałem, przestałem wierzyć w przypadki. Ponieważ ukończyłem zajęcia ze statystyki, wiem, że przypadek jest pojęciem abstrakcyjnym, użytecznym w badaniach operujących wielkimi liczbami. Przypadek nie może jednak istnieć w odniesieniu do rzeczy ani tym bardziej istot żywych. Każda rzecz, zanim zostanie utworzona, musi najpierw powstać w umyśle jej pomysłodawcy. Możecie rozmontować zegar, włożyć wszystkie części do pojemnika i potrząsać nimi przez tyle stuleci, ile będziecie chcieli, ale zegar i tak nie powstanie na nowo, dopóki jakaś istota obdarzona inteligencją nie złoży części we właściwy sposób. Idea poprzedza formę, co jest w zgodzie z myślą wielkich filozofów starożytnych, a także z chrześ-

cijańskim pojęciem stwórczego Słowa. Filozof Karl Popper pisze: „Pojawienie się jakiejkolwiek postaci świadomości zdolnej do autorefleksji jest doprawdy jednym z największych cudów". Jeśli chodzi o mnie, to uważam, że życie w ogólności oraz ludzka świadomość, która jest tego życia najwyższym przejawem, mogą być owocem jedynie nieskończonego rozumu - Boga, w którego myśli istniejemy odwiecznie poza czasoprzestrzenią; owa czasoprzestrzeń dostępna jest jedynie naszym ograniczonym zmysłom i rozumowi. Zresztą najwybitniejsi fizycy teoretycy mieli przeczucie istnienia Boga Stwórcy, nie ośmielając się jednak nazwać Go po imieniu. Warto w tym miejscu wspomnieć o mistycyzmie, który zrodził się spontanicznie w środowiskach naukowych astrofizyków czy fizyków cząstek elementarnych zarówno wśród materialistów Princeton, jak i wśród marksistów Bajkonuru. Zapytacie, dlaczego nie nawrócili się oni masowo na chrześcijaństwo. Ponieważ Chrystus, który jest Drogą miłości, objawia się tylko maluczkim i pokornym, nie zaś uczonym i pysznym, którzy chcieliby dojść do Boga poprzez wiedzę, jak to czynili alchemicy. Czymże zresztą jest prawdziwy kamień filozoficzny? Jest nim Miłość, która otwiera nam bramę Nieba.

* * *

Jeśli chodzi o moją koncepcję człowieka zdrowego czy też chorego, jest ona trynitarna, a zarazem unitarna. Trynitarna, gdyż poza ciałem fizycznym (które według mnie łączy aspekt materialny i energetyczny) istnieje dusza - siedziba wyobraźni, pożądań i uczuć, oraz duch - siedziba woli, rozumu, samoświadomości oraz pojęć duchowych lub metafizycznych. Unitarna, gdyż nie ma żadnych barier między tymi trzema piętrami, które nieustannie oddziałują na siebie wzajemnie. Obecnie dosyć często uznaje się istnienie wzajemnych oddziaływań ciała i duszy w przypadkach chorób psychosomatycznych oraz w psychicznych następstwach chorób somatycznych, natomiast wpływ rzeczywistości duchowej na pozostałe dwa piętra nie jest nawet wspominany przez przeważającą większość lekarzy, nawet chrześcijan czy neurologów chrześcijan. A tymczasem jestem przekonany, że w odniesieniu do konkretnych przypadków klinicznych[9] można mówić o patologii na płaszczyźnie duchowej, która zdolna jest zakłócić równowagę całego organizmu. Istnieją zresztą mało niestety znane prace poświęcone temu zagadnieniu, jak na przykład książka ojca Michaela Scanlana *La guérison intérieure,* a we Francji książki doktora Philip- pe'a Mądre, jednego z założycieli Wspólnoty Błogosławieństw (dawniej noszącej nazwę „Lwa Judy").

Fakt, iż tym samym określeniem obejmuję ciało fizyczne i energetyczne (to ostatnie nazywane jest w niektórych tradycjach ciałem eterycznym), wynika stąd, że wydają mi się one nierozłączne, a zresztą na podstawie mojej teoretycznej i praktycznej wiedzy z zakresu homeopatii oraz akupunktury mogę stwierdzić, że nierównowaga energetyczna bardzo często poprzedza zmiany somatyczne, możliwe do zbadania za pomocą metod naukowych.

9 Owe przypadki kliniczne zostaną omówione w części *Dzieje pewnego charyzmatu,* stanowiącej dalszy ciąg tej książki.

Nie odrzucam niektórych odmiennych koncepcji ezoterycznych lub tradycyjnych, które pod rozmaitymi określeniami kryją te same treści: ciało astralne różokrzyżowców odpowiada duszy, to znaczy siedzibie uczuć, natomiast templariusze, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, uznają ponadto istnienie w samej głębi człowieka trynitarnego jądra złożonego z duszy boskiej, odpowiadającej Ojcu, duszy duchowej, odpowiadającej

Duchowi Świętemu, oraz ciała mentalnego, odpowiadającego Synowi. Nierzadko ludzie i instytucje okazują sprzeciw wobec słów i określeń, mimo iż oznaczają one takie same treści; wygodniej im wtedy uciec się do klątwy, która schlebia miłości własnej i odrzuca drugiego człowieka, zamiast szukać tego, co zbliża w prawdziwym duchu ekumenizmu. Bądźmy pokorni i uznajmy, że chociaż Objawienie, szczególnie za pośrednictwem św. Pawła, dało nam pojęcie owej trójdzielności ciała-duszy-ducha, to jednak wiele późniejszych schematów i koncepcji jest owocem naszego ograniczonego i upraszczającego myślenia.

Któregoś dnia będziemy się śmiali z naszych idei, dyskusji, a nawet sporów, kiedy za zasłoną śmierci dostąpimy pełnego poznania Tego, który powiedział: „Ja jestem Prawdą i Życiem" i który na tym padole łez ofiarował się nam jako Droga.

Podsumowując, jestem dziś przekonany, że zdrowie - to znaczy równowaga wszystkich naszych funkcji fizycznych, energetycznych, psychicznych i umysłowych - oraz radzenie sobie z cierpieniem fizycznym i moralnym zależą od solidnego i spójnego systemu przekonań religijnych, jakim dla mnie jest wiara chrześcijańska. Z pewnością inne religie wpisane w inne kultury mogą przynieść pokój duszy i zbawienie ducha, trzeba się jednak wystrzegać - szczególnie w obecnej epoce - pokusy łączenia niemożliwych do pogodzenia przekonań i tworzenia czegoś, co określa się mianem synkretyzmu. Synkretyzm taki jest bowiem często szczeliną, przez którą wkrada się między nas Zły. Jestem więc zwolennikiem tolerancji i ekumenizmu, nigdy zaś synkretyzmu albo pretensjonalnej gnozy (Poznanie
przez wielkie P jest jedną z pokus szatana).

* * *

Uważam, że jako terapeuta nie mogę traktować choroby i cierpienia jako nieprzyjaciół, śmierci zaś jako porażki. Należy się wystrzegać - niezależnie od stosowanej techniki - triumfalizmu i pokusy panowania nad innymi. Lepiej z pokorą i współczuciem towarzyszyć naszym cierpiącym braciom aż do progu śmierci niż podejmować beznadziejną, czasem nawet nieludzką walkę o jej oddalenie.

Chory także powinien postawić sobie kilka pytań: Jeśli zdrowie lub uzdrowienie, to w jakim celu? Aby żyć lepiej czy dłużej? Aby być zawsze gotowym służyć innym czy aby zamknąć się w sobie, drżąc z niepokoju na każdy najmniejszy objaw nawrotu choroby? Istnieje niebezpieczeństwo prawdziwie bałwochwalczego stosunku do zdrowia i dobrej formy fizycznej! Czy nie lepiej starać się zrozumieć sens cierpienia fizycznego, psychicznego czy duchowego, które w życiu jest nieuniknione, i przygotować się z godnością na śmierć niż przechodzić obok prawdziwej miłości (agape), która jest ofiarą i poświęceniem i która przybliża nas do Tego, który jest Miłością - do Jezusa Chrystusa? A z jakim spokojem powinien wychodzić na spotkanie cierpienia i śmierci chrześcijanin, który przecież wie lub powinien wiedzieć, że Chrystus jest zawsze przy nim i przyjmie go z miłosierdziem, gdy tylko wejdzie on za zasłonę śmierci? Zresztą uważam, że miłość Chrystusa przekracza nasze ludzkie pojmowanie i że z taką samą czułością przyjmuje On ludzi niewierzących i odstępców od wiary, jeśli tylko pycha nie zamknęła im serc na przyjęcie Bożego przebaczenia. Niektórzy z Was mogą mi zarzucać, że łatwo mi tak mówić o cierpieniu i chorobie, skoro zawsze byłem z tej „dobrej" strony bariery. W rzeczywistości jeśli pozwalam sobie na tego typu refleksje, to dlatego że między 1972 a 1976 r. sam byłem ciężko chory na wrzodziejące zapalenie jelita grubego (na temat tej choroby miałem swoją własną koncepcję: przypadek czy Opatrzność?), chorobę, która wymagała stałego leczenia i transfuzji, niekiedy nawet w przerwie między dwoma wykonywanymi przeze mnie operacjami. Dla zwolenników rozdzielenia sfery

psychicznej i cielesnej warto, abym przedstawił okoliczności, w których owa choroba się pojawiła. Otóż był to okres, kiedy od czterech lat trwały procedury rozwodowe, toczące się w klimacie nienawiści podsycanej przez nieprzychylnego adwokata, który sam nie wiem, czy był winny, czy cierpiał na paranoję - niech Bóg mu wybaczy, tak jak ja mu wybaczyłem. Pewnego dnia 1972 r., kiedy razem z Claude znajdowaliśmy się na sali operacyjnej, jeden z lekarzy podszedł do mnie i powiedział, że mój adwokat czeka na korytarzu (później okazało się, że miał dla mnie dobre wiadomości, gdyż rozwód został ogłoszony za orzeczeniem winy obydwu stron). Operacja dobiegała już końca, ale nie mogłem zamknąć ściany brzusznej i pozostawiłem wykonanie tego Claude, ponieważ poczułem nagłe, bardzo silne bóle brzucha. Wyszedłem w pośpiechu, zaledwie pozdrawiając adwokata, i udałem się do toalety, gdzie wydaliłem gwałtownie pół litra świeżej krwi. Później w ciągu czterech lat traciłem równie dużo krwi w mniejszych ilościach, ale za to kilkakrotnie w ciągu dnia, czemu towarzyszyły bóle brzucha. Próbowałem wszelkich możliwych oficjalnie uznawanych metod leczenia: sulfonamidy, rozmaite opatrunki, kortykoidy stosowane miejscowo i ogólnie, a nawet leki uspokajające. Ponieważ nie przynosiło to żadnej poprawy, mój gastroenterolog, zaprzyjaźniony i kompetentny lekarz z Paryża, zaproponował mi wizytę u psychoanalityka, której jednak kategorycznie się sprzeciwiłem. Przerwałem wówczas dotychczasowe leczenie i udałem się - ja, osoba zawsze krytycznie odnosząca się do akupunktury i homeopatii - do lekarza stosującego tradycyjną akupunkturę, który swoją wiedzę zdobywał na Dalekim Wschodzie. Zbadał on moje tętna, wkłuł trzy czy cztery igły i uprzedził mnie, że teraz mój charakter się zmieni. Rzeczywiście w godzinę później zachowałem się agresywnie wobec Claude. Przypomniałem sobie wtedy, co pisał Laborit na temat szkodliwych skutków hamowania w sobie uczuć. Uświadomiłem sobie, że z jednej strony mam poczucie winy wobec moich dzieci pozbawionych pełnej rodziny, z drugiej zaś - jestem nadmiernie cierpliwy, pasywny i poprawny wobec nienawistnych ataków ze strony innych ludzi; i to właśnie muszę w sobie zmienić. Po drugiej wizycie zaburzenia ustały i oto mija już trzynaście lat, odkąd jestem zdrowy bez powikłań, ku zdumieniu mojego gastroenterologa. Jedyny krótki nawrót tej choroby miałem w okresie opisanych wcześniej problemów w pracy.

* * *

Zanim przejdę do tematów niezwiązanych z medycyną, chciałbym jeszcze powiedzieć o antykoncepcji, przerywaniu ciąży i seksuologii, którymi zajmowałem się przez długi czas. Tutaj znowu pewnego rodzaju idealizm oparty na pojęciu absolutnej wolności, a także wrodzony sprzeciw wobec dyskryminowania kobiet doprowadziły mnie do praktykowania - zanim jeszcze było to prawnie dozwolone - rozmaitych form antykoncepcji, w tym podwiązywania jajowodów. Sądziłem, że kobieta czy też para małżeńska powinna mieć wolność decydowania o liczbie dzieci, które czują się oni zdolni wychować. Dziś uważam, że w rzeczywistości mają oni wolność sprzeciwiania się planom Boga. Ekolodzy z pewnością nie zaprzeczą, kiedy powiem, że pigułka stwarza ryzyko zahamowania naturalnego cyklu oddziałującego na równowagę hormonalną i psychiczną kobiety. Miejmy też odwagę uznać, że wkładka wewnątrz- maciczna jest środkiem aborcyjnym, ponieważ uniemożliwia zagnieżdżenie się zapłodnionego jajeczka. Uważam zatem, że naturalne metody, takie jak metoda Billingsa, uwzględniające rytm płodności kobiety, są wystarczającymi i wartościowymi środkami dla zapewnienia właściwej przerwy między narodzinami kolejnych dzieci. Oczywiście państwo powinno gwarantować wolność obywateli w tej dziedzinie, tak samo jak w każdej innej, szanując rozmaite poglądy. Jeśli chodzi o podwiązywanie jajowodów, to

zabieg ten wykonywałem wyłącznie u kobiet powyżej trzydziestego piątego roku życia, które miały co najmniej troje dzieci. Owa technika stanowi oczywiście niemal definitywną przeszkodę wobec planu, jaki Bóg przygotował dla każdej pary, powinna być zatem odrzucona przez tych, którzy pokładają w Nim całą ufność. Ponadto nie pozostaje ona bez konsekwencji psychicznych, gdyż wiele kobiet, mimo że ich decyzja była przemyślana, ma poczucie winy z powodu zahamowania swojej naturalnej płodności i stwórczego działania Boga.

Przerwanie ciąży jest problemem szczególnie bolesnym, ponieważ wiąże się z brakiem szacunku wobec ludzkiego życia. Propagowałem i praktykowałem ten zamach na życie i nie szukam dla siebie żadnego wytłumaczenia. Dziękuję Panu, że przebaczył mi tę ciężką zniewagę, ofiarowując mi sakrament chrztu, który obmył mnie ze wszystkich dawnych grzechów. Niemniej rana nadal pozostaje we mnie, mimo że jestem przekonany o niezmierzonym miłosierdziu Boga wobec najgorszych grzeszników, do których się zaliczam, ponieważ przyczyniałem się - poprzez krwawe ofiary z ludzi - do królowania Bestii. To właśnie ta niezagojona rana każe mi teraz mówić, ponieważ przebaczyć nie znaczy zapomnieć.

Przed wejściem w życie prawa Veil kilkakrotnie wykonywałem zabieg przerwania ciąży z przyczyn zdrowotnych, takich jak rozwijający się rak, albo z poważnych przyczyn społecznych, takich jak niepełnoletniość i choroba umysłowa matki. Wykonywałem też zabiegi z przyczyn o wiele bardziej dyskusyjnych, na przykład dla uniknięcia skandalu rodzinnego, przy czym nie czerpałem z tego żadnych korzyści. Dziś jednak postąpiłbym inaczej. Ponadto walczyłem o uchylenie prawa z 1920 r., które uważałem za zbyt represyjne, niepozostawiające żadnej swobody w podejmowaniu decyzji ani kobiecie, ani lekarzowi. I oto kiedy prawo Veil zostało przegłosowane, musiałem ponieść konsekwencje zajmowanego przeze mnie stanowiska. Jako chirurg urolog i ginekolog stałem się natychmiast osobą rozchwytywaną: w początkowym okresie otrzymywaliśmy każdego dnia trzydzieści do czterdziestu zgłoszeń do aborcji dziennie. Claude przyjmowała pacjentki i starała się je odwieść od tej decyzji, co spotykało się z wrogimi reakcjami ze strony ruchów feministycznych. Uważaliśmy jednak, że chociaż prawo zezwala na przerywanie ciąży, to jednocześnie nakłada obowiązek rozmowy z pacjentką i pozostawia lekarzowi wolny wybór. Większość próśb była motywowana brakiem środków utrzymania lub ciasnotą mieszkań, ale pojawiały się też kobiety niedostatecznie lub źle poinformowane, które sądziły, że przerwanie ciąży jest zwykłą metodą antykoncepcyjną. W tamtym okresie nie istniały żadne struktury ofiarujące psychiczne i finansowe wsparcie w trudnych przypadkach; kobietom chrześcijańskim mogliśmy proponować jedynie opiekę kapelana kliniki Guy'a Ménarda, który zresztą odnosił się do nich z wielką delikatnością i współczuciem. Pokój jego duszy - jest teraz u Pana. Przez trzy miesiące, zanim otwarto ośrodek aborcyjny w szpitalu, ową bardzo kontrowersyjną działalnością zasłużyliśmy sobie na wiele nienawistnych ataków, również w prasie lokalnej i ogólnokrajowej. Było to bardzo trudne doświadczenie dla Claude, ponieważ ona sama, zanim szczęśliwie urodziła dziecko, kilkakrotnie poroniła, a ponadto będąc w głębi serca chrześcijanką, starała się znaleźć jakieś rozwiązanie wszystkich trudnych sytuacji. Jeśli chodzi o mnie, to chociaż byłem agnostykiem, czułem nienaturalność tego wszystkiego i byłem wręcz przerażony, widząc zrozpaczone i zranione spojrzenia niektórych kobiet przed narkozą, później zaś wyciągając kolejne części embriona; przy tym zgodnie z prawem zawsze odmawialiśmy wykonania aborcji powyżej dziesiątego tygodnia ciąży. Ponieważ zajmowaliśmy się także leczeniem licznych przypadków bezpłodności, odczuwaliśmy sprzeciw wobec nieprawidłowości systemu prawnego, zezwalającego na usunięcie płodu, ale zabraniającego

doprowadzania do bezpośredniego kontaktu między kobietą, która chce dokonać aborcji, a parą pragnącą adoptować dziecko. Byliśmy zresztą zaskoczeni, spotykając się z negatywną, a nawet agresywną reakcją większości kobiet, którym proponowaliśmy donoszenie ciąży i oddanie dziecka do adopcji. Jest to wyraźna oznaka zwyrodnienia rodzaju ludzkiego i jego pogrążenia się w grzechu. Przez kilka tygodni musieliśmy wykonywać dwanaście do piętnastu zabiegów przerwania ciąży tygodniowo, mając narastające poczucie zniechęcenia wobec dramatu niektórych kobiet, lekkomyślności innych i wobec świadomości, że zbyt szybko zostaliśmy wybrani (lub raczej wyznaczeni) jako oprawcy. Otwarcie szpitalnego ośrodka aborcyjnego szybko położyło kres naszej działalności w najwyższym stopniu karygodnej, gdyż wymierzonej przeciwko życiu, i to życiu niewinnemu. Ale słusznie przeczuwaliśmy również, że zawarte w prawie określenia „trudna sytuacja" oraz „perswazja" będą interpretowane dowolnie na korzyść fałszywie rozumianej wolności ofiarowywanej kobietom, a w rzeczywistości stanowiącej zachętę do wyboru zabójstwa jako rozwiązania problemów rodzinnych, społecznych i ekonomicznych, które wymagałyby raczej prawdziwej polityki rodzinnej[10].

Mniej więcej w tamtym okresie jedna z naszych córek poprosiła nas o wykonanie zabiegu aborcji u jej dziewiętnastoletniej koleżanki z liceum. Ciąża była jednak zbyt zaawansowana - minął już czwarty miesiąc - i o wykonaniu aborcji nie mogło być mowy, chociaż dziewczyna nie miała żadnych materialnych środków na wychowanie dziecka, była sierotą bez ojca i matki, a ojciec jej dziecka pochodził z nizin społecznych naszego miasta Rennes.

10 Psychiczne oraz duchowe konsekwencje przerwania ciąży, jakie zaobserwowaliśmy między 1989 a 1994 r. są katastrofalne. Kobiety, które zdecydowały się na aborcję z jakichś logicznych - patrząc z czysto ludzkiej perspektywy - przyczyn, noszą wewnętrzne zranienie, któremu towarzyszą konsekwencje psychosomatyczne, wymagające zawsze sakramentu pojednania, a nawet niekiedy modlitwy o uwolnienie, ponieważ w momencie głębokiego rozdarcia, jakim jest dla kobiety świadome zniszczenie owocu swojego łona, powstają w niej prawdziwe „więzy śmierci". Przykłady pokażemy w drugiej części tej książki.

Staraliśmy się uzyskać jakąś pomoc ze strony organizacji społecznych lub charytatywnych, ale wszędzie spotykaliśmy się z odmową. A ponieważ dziewczyna mieszkała u przyjaciółki w przyczepie kempingowej bez ogrzewania (był środek zimy), zaprosiliśmy ją do siebie. Mieszkała u nas przez dwa lata, dzięki czemu mogła ukończyć szkołę. Dziś jest bardzo cenioną pielęgniarką, specjalistką od reanimacji, natomiast jej syn uczy się w liceum.

Zdarzyło się później, że Opatrzność pozwoliła nam spotkać pewną kobietę zamieszkałą w Bayonne i będącą medium, która nigdy nie wykorzystywała swoich darów dla osiągnięcia korzyści majątkowych, lecz pragnęła jedynie pomagać swoim bliskim znajomym. Owa ponad dziewięćdziesięcioletnia kobieta, katoliczka, zwolenniczka myśli New Age, opowiedziała nam między innymi następującą historię. Wiele lat temu jako osoba należąca do międzynarodowego grona wysoko postawionych osób została zaproszona do Stanów Zjednoczonych na spotkanie spirytystyczne, podczas którego słynne media spontanicznie nawiązywały kontakt z duchami. Wtedy osoba ta nie wiedziała jeszcze, że sama także posiada zdolności mediumiczne. W pewnym momencie jeden z duchów zwrócił się do niej głosem medium: „Jestem Piotr, twój syn, czekałem na tę okazję, aby móc z tobą porozmawiać". Nasza znajoma, która nie miała dzieci i była bezpłodna, zaczęła się śmiać z pomyłki medium i opuściła spotkanie. Kilka lat później w Anglii, kiedy jej mediumiczne zdolności już wyszły na jaw, zgodziła

się wziąć udział w podobnym spotkaniu. I znów głosem jednej z jej znajomych duch odezwał się do niej: „Jestem Piotr, twój syn, może tym razem mnie wysłuchasz?". - „Tak, ale ja nigdy nie miałam syna" - odpowiedziała. „Czy nigdy nie byłaś w ciąży?". Wtedy ona zastanowiła się i przypomniała sobie, że rzeczywiście zaszła kiedyś w ciążę, ale mniej więcej w szóstym tygodniu nastąpiło samoistne poronienie. Przypomniała sobie także, że chciała wtedy, aby jej dziecko miało na imię Piotr. Tak oto ten maleńki embrion rozwijał się w świecie niewidzialnym i objawił jej, iż zawsze łączyła go nierozerwalna więź miłości z matką. Historię tę usłyszałem wkrótce po moim nawróceniu i pomogła mi ona zrozumieć, że poprzez obcowanie świętych jesteśmy złączeni z tymi, których zabrała śmierć, a których wcześniej Bóg powierzył naszej miłości i trosce, oraz że szacunek do życia i to od chwili poczęcia jest obowiązkiem absolutnym. Obecnie jesteśmy członkami stowarzyszenia Maryi Matki Miłosierdzia, które stara się otoczyć opieką kobiety planujące przerwanie ciąży. I niech nikt nie mówi o przeludnieniu, kiedy jest tyle terenów niezamieszkałych, tyle cynicznego marnotrawstwa i niewykorzystanych zapasów jedzenia.

* * *

Jedną z nauk najbardziej odpowiedzialnych za winy naszej epoki jest seksuologia. Nie chodzi o to, że seksualność nie może stanowić przedmiotu badań naukowych, ale badania te zostały od samego początku wypaczone, ponieważ płciowość rozpatrywana była w oderwaniu od miłości. Dziedzina ta rozwijałaby się całkiem inaczej, gdyby zamiast mężczyzn zajmowały się nią od samego początku kobiety, one bowiem rzadko oddzielają akt seksualny od uczuć, dzięki którym mogą go w pełni przeżyć. Czy zdarzyło się, aby kobieta - lub grupa kobiet - zgwałciła mężczyznę? Seksuologia uczyniła seksualność dobrem konsumpcyjnym na równi z papierosami, radiem i telewizją. Uczyniła ją także prawem, a nawet koniecznością, jak gdyby czystość i wstrzemięźliwość musiały niechybnie powodować nierównowagę umysłową albo wręcz być jej skutkiem. W efekcie u wielu osób zrodziło to frustrację i kompleksy, a nasze dzieci swoje życie seksualne rozpoczynają tak, jak się pali pierwszego papierosa - żeby nie uznano je za osoby niedorozwinięte; tymczasem w rzeczywistości ich dojrzałość uczuciowa jest opóźniona z powodu wydłużenia się okresu nauki oraz nad opiekuńczych postaw rodziców. Skutkiem wczesnej inicjacji seksualnej jest zresztą brak zadowolenia połączony z późniejszą oziębłością i impotencją. A ileż nieporządku wynika z tej seksualności pozbawionej prawdziwej i odpowiedzialnej miłości: wczesne stosowanie antykoncepcji, mające dodatkowy wpływ na desakralizację związku między miłością i życiem (które zostaje odrzucone); przerywanie ciąży, jeśli antykoncepcja została zaniedbana lub okazała się nieskuteczna. Przerwanie ciąży z kolei oddziałuje na psychikę, i to tym silniej, im dziewczyna jest młodsza i im żywszy jest u niej ten instynkt macierzyński, który każe jej niekiedy długo trzymać swoją lalkę lub od wczesnych lat zajmować się z miłością najmłodszym rodzeństwem.

Wychowanie seksualne nie może sprowadzać się do instrukcji użycia narządów płciowych, jak to zbyt często się zdarza, ale powinno być poetyckim hymnem do miłości, która jest najpierw uczuciem, później zaś aktem woli; akt seksualny natomiast należy ukazywać jako najwyższą tajemnicę dotykającą tajemnicy życia, a zatem samego Boga. Ilu nieszczęść, ilu rozwodów dałoby się uniknąć, gdyby można było wytłumaczyć nastolatkom w gimnazjach i liceach - ale także ludziom dorosłym - że seksualność nie jest ani kwestią popędu, ani gimnastyką zdrowotną, ale że angażuje ona całą ludzką

osobowość i że wymaga dojrzałości fizycznej, psychicznej i duchowej obydwojga partnerów. Nie należy brać ślubu w wieku dwudziestu dwóch lat, jak ja to zrobiłem, wyłącznie dla zaspokojenia pociągu fizycznego, który można powściągnąć dzięki uprawianiu sportu i panowaniu nad sobą.

Istnieje jeszcze jeden aspekt seksuologii będący źródłem wypaczeń, a mianowicie przyjęcie założenia, że dla powstania i rozwinięcia się aktywności seksualnej konieczne są fantazmy. Prawdą jest, że owa interwencja spaczonej wyobraźni zdarza się często w przypadku współżycia z osobą, której się nie kocha. Niektórzy małżonkowie zwierzają mi się, że każde z nich kocha się, jeśli można tak powiedzieć, z wyimaginowanym partnerem, co w sumie daje cztery osoby - jak wynika z mojego rachunku. A mówię tu jedynie o najprostszych przypadkach. Aniołowie, którzy wszystko widzą, podobnie jak nasi drodzy zmarli, muszą sobie zasłaniać twarz jak serafini. A przecież Jezus przekazał nam jako pierwsze przykazanie Miłość przez wielkie M. Skąd zatem te fantazmy? Stąd, że potrafimy kochać już tylko zewnętrzną „powłokę" człowieka, nie zaś jego duszę i ducha. A jeśli ta „powłoka" posiada jakieś braki, jeśli nie odpowiada kryteriom narzucanym nam przez modę, czasopisma, plakaty, telewizję, tworzymy sobie wzorzec odpowiadający naszym pragnieniom i bardzo prędko przychodzi moment, kiedy zwracamy się w stronę innej „powłoki" - takiej, która najbardziej przypomina nasz wzorzec. Podobnie jest z ludźmi, którzy odrzucają Boga dlatego, że nie jest on zgodny z ich wyobrażeniami... jak gdyby garnek mógł robić zarzuty garncarzowi! Pora na nowo nauczyć nasze dzieci piękna duszy, uniesień ducha i wielkości miłości-agape, która jest także wolą kochania. Bez tej woli kochania bliskich - ale też nieprzyjaciół - człowiek nigdy nie będzie zdolny przyjąć Królestwa Bożego. A zdolność ta zrodzi się z trudu przemiany siebie, nie zaś z utopijnego pragnienia zmienienia innych ludzi, społeczeństwa, ludzkości. Przemiana jednej osoby ku pełni miłości przyczynia się do przemiany całej ludzkości.

Chrystus zostawił nam w swojej modlitwie do Ojca takie zdanie: „Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie" (Mt 6,13). Odnosząc te słowa do sfery seksualności, można modlić się: „Nie dozwól, abym uległ moim nieczystym pragnieniom i moim fantazmom". W ten sposób łatwiej zrozumieć, że pożądliwe spojrzenie jest dla Boga równorzędne z cudzołóstwem. Nieczyste pragnienie jest grzechem, przynajmniej jeśli człowiek znajduje w nim upodobanie.

Medycyna i biologia nie nadała sensu ani mojemu życiu, ani życiu w ogóle. O dziwo, to mój nauczyciel Sa sza, żarliwy prawosławny, z którym miałem cotygodniowe konwersacje w języku rosyjskim, powiedział mi pewnego dnia: „Maurice, czuję, że brakuje ci rodziny duchowej. Wydaje mi się, że mógłbyś ją znaleźć w masonerii". Był to rok 1968, okres chybionej rewolucji, gdy nad zagadnieniem celowości zastanawiało się wielu ludzi. Myślę, że ten święty człowiek z wielką przenikliwością dostrzegł moją głęboką potrzebę, ale nie próbował mnie ewangelizować na siłę. Nie byłem jeszcze gotowy szukać sensu życia poza życiem.

Jako więzień jednego, doczesnego życia między narodzeniem a śmiercią, będąc z zasady niechętny wobec proponowanych przez religie systemów moralnych rodzących w człowieku poczucie winy, gotowy byłem przyjąć jedynie podstawowe zasady etyczne, którymi człowiek powinien kierować się w swoim postępowaniu. Natychmiast przyjąłem za swoje główne zasady masonerii: wolność, równość, braterstwo, będące źródłem tolerancji i solidarności. Ponieważ byłem osobą, która odniosła już pewien sukces zawodowy, w wieku trzydziestu sześciu lat zostałem członkiem loży Wielkiego Wschodu Francji. Do loży tej należałem piętnaście lat, pełniłem w niej ważne funkcje,

takie jak czcigodny loży, to znaczy mistrz katedry, delegat do Konwentu, który jest masońską izbą deputowanych. Zostałem przyjęty do kapituły w osiemnastym stopniu wtajemniczenia oraz do Fraterni Wyższych Funkcyjnych. Planuję napisać kiedyś książkę poświęconą wyłącznie masonerii. A jednak opuściłem ją bez żalu, a także bez trudności, byłem bowiem na tyle przezorny, że nie uwikłałem się tam w żadne układy, które wiązałyby mnie w sposób ostateczny. Nie mam także zamiaru nikogo obmawiać ani zdradzać tajemnicy, która polega wyłącznie na nieujawnianiu nazwisk braci. Zbyt wielu z powodu takich niedyskrecji poniosło śmierć na zesłaniu, masoneria bowiem jest zaprzeczeniem nazizmu i w ogóle wszelkiego fanatyzmu. Nie wypieram się zresztą żadnej z zasad wolnomularstwa: czyż nie sam Chrystus przyniósł ludzkości owe trzy fundamenty, jakimi są wolność, równość i braterstwo? Jednakże Wielki Wschód, pozostawiając problemy metafizyczne prywatnym poglądom członków, przyjmuje, że człowiek jest istotą wolną, a więc określa się sam, że uznaje innych jako równych sobie w prawie i często ogranicza swoje braterstwo i solidarność do członków masonerii, choć jednocześnie aspiruje do uniwersalności. Nie mówi, skąd pochodzi człowiek, który w chwili śmierci wchodzi do Wiecznego Wschodu - pewnego rodzaju nicości, gdzie jednak obdarzony jest szacunkiem i uznaniem swoich braci.

Masoni uważają się za uczniów św. Jana Ewangelisty, podobnie zresztą jak różokrzyżowcy i templariusze, będąc przy tym w opozycji do Piotra i jego następców. Zapominają oni jednak, że to właśnie umiłowany uczeń Jezusa przekazał nam tak jasno Jego naukę, że mówił on o Bogu, który z miłości uczynił człowieka wolnym; o Bogu, w którego oczach celnik i prostytutka są sobie równi, tak samo jak skrupulatnie przestrzegający prawa faryzeusz; o Bogu, który chce, abyśmy wszyscy byli braćmi i wzajemnie się miłowali.

Nie dajmy się zwieść spirytualistycznym lożom, gdzie czci się Wielkiego Architekta wszechświata, gdyż jest to Bóg abstrakcyjny, Bóg matematyk. Co prawda można się tam nauczyć dostrzegać sakralny charakter harmonii świata, której sprawcami i świadkami są między innymi liczby, ale upadek jest postrzegany i przeżywany jako oddalenie między ludzkością a boskością. Istnieje obawa, że chrześcijanie, którzy wstępują do masonerii (a jest ich wielu w Wielkiej Loży Francji, a także w lożach rytu anglosaksońskiego), zamkną się na wymiar nieskończonej miłości Boga objawionej we wcieleniu Chrystusa, rzeczywistej obecności, uniżeniu się (kenozie) Boga do ludzkiej natury.

Poprzez kolejne inicjacje odbywające się według mniej lub bardziej dramatycznych scenariuszy jest się stopniowo wprowadzanym w symboliczne wymiary stworzenia. Istnieje tu jednak niebezpieczeństwo pewnej elitarności; niektórzy nie wahają się twierdzić, jakoby otrzymali Światło (przez wielkie Ś). Często dochodzi do tego, że masoni utrzymują kontakty jedynie ze swoimi braćmi i siostrami.

Jeśli chodzi o światło otrzymywane przez postulanta, a przekazywane przez wtajemniczonych, to nie jest to oczywiście blask chwały Bożej ani światło przemienienia, ani też światło mistyków. Jest to pewnego rodzaju poznanie siebie, które dokonuje się - niekiedy bardzo gwałtownie - poprzez inicjacyjne psychodramy oraz symbolizm, a które można by uzyskać przez jakąkolwiek psychoterapię grupową.

Wielkim niebezpieczeństwem jest tu egocentryzm (nie mówię egoizm) i pycha. Człowiek wierzy, że może kierować swoim życiem sam bez pomocy Boga i Jego niewidzialnego świata. To właśnie jest grzech pierworodny - człowiek pragnący stwarzać siebie sam, być „jak Bóg". Wąż powiedział do pierwszych ludzi: „Będziecie jak bogowie". Ta forma pychy, zagrażająca wszystkim grupom o charakterze ezoterycznym, jest pokarmem Złego, choć oczywiście na początku ich założyciele i członkowie nie

zawierają świadomego paktu z diabłem. A wówczas światło staje się światłem Lucyfera - Tego, który niesie światło - a owoce stają się widoczne: rozbicie rodzin, hedonizm posuwający się do rozwiązłości, ambicje bez zahamowań i bez skrupułów, żądza władzy i bogactwa. Zresztą, jak mówi Św. Paweł, „skoro umarli nie zmartwychwstają, to jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy" (1 Kor 15,32).

Przynależność do grup o charakterze inicjacyjnym głęboko naznacza umysł i duszę. Dwa lata po moim odejściu z masonerii chciałem skorzystać z sakramentu pojednania u pewnego kapłana związanego ze wspólnotą charyzmatyczną, który mnie nie znał ani którego ja nie znałem; otóż kapłan ten na samym początku przerwał mi i powiedział: „Pan jest masonem!". Musiałem zapewnić go o całkowitym zerwaniu z lożą.

Trzeba tu stwierdzić z całą stanowczością: chrześcijanin w masonerii nie ma nic do odkrycia, nic do zyskania dla swojej duszy, ponieważ cała Prawda
- w tym także idea wolności, równości i braterstwa
- zawiera się w Objawieniu i Tradycji.

Opuściłem masonerię w 1987 r. bez żadnych trudności, po tym jak zostałem zwolniony z pracy przez mojego dawnego przyjaciela, dyrektora i „brata", który nie miał względu na moją przynależność do loży. Nie naciskano na mnie - chyba że przyjacielsko - abym pozostał, ani później, abym powrócił, ale powtarzam, że na szczęście nie związałem się tam żadnymi układami politycznymi czy finansowymi[11].

Claude i ja byliśmy przez dziesięć lat różokrzyżowcami, ale na szczęście potrafiliśmy zachować pewien dystans wobec otrzymywanej tam nauki. W AMORC poznaliśmy wielu zabłąkanych chrześcijan. Uważam, że organizacja ta jest dla nich jeszcze bardziej niebezpieczna niż masoneria. O ile bowiem w masonerii szanuje się metafizyczne przekonania każdego i nie proponuje się niczego innego poza ogólnymi zasadami, o których już wspominałem, o tyle u różokrzyżowców nie narzuca się co prawda żadnych idei, ale raz w miesiącu każdy członek otrzymuje cztery monografie, zalecane każdemu indywidualnie, których lektura mająca na celu pogłębienie wtajemniczenia stopniowo i podstępnie kształtuje poglądy wszystkich członków według tego samego wzoru.

11 Kościół zawsze potępiał przynależność katolików do masonerii; ostatnie takie potępienie nastąpiło w 1983 r. Uwzględniając moje doświadczenie w tej materii, streszczę teraz, w 1998 r., argumenty, które uzasadniają - jak sądzę - stanowisko Kościoła:

1. Masoneria powstała w Anglii w XVIII w. z inicjatywy dwóch pastorów: Désaguliers'a i Andersona, a niedługo potem we Francji z inicjatywy co prawda katolików, ale gallikanów. Tak jedni, jak i drudzy sprzeciwiali się prymatowi biskupa Rzymu i przeciwstawiali św. Jana (który rzekomo był wtajemniczonym, założycielem religii ezoterycznej) św. Piotrowi, przywódcy religii egzoterycznej. Oto dlaczego loże podstawowe, zwane niebieskimi, noszą nazwę „lóż św. Jana".
2. Chrześcijaństwo opiera się na kerygmacie (głoszeniu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał), ugruntowanym na bezpośrednich świadectwach, szczególnie na świadectwie św. Jana, który widział Jezusa przemienionego, ukrzyżowanego, złożonego do grobu i który następnie jadł z Nim po Jego zmartwychwstaniu, a wreszcie stał się świadkiem wniebowstąpienia. W przeciwieństwie do tego masoneria opiera się na mitach, głównie na historii o rzekomym zabójstwie Hirama, architekta świątyni Salomona, przez złych towarzyszy.
3. Chrześcijaństwo zawiera pewną liczbę dogmatów będących owocem wiary (Objawienie, Trójca Święta, Niepokalane Poczęcie, Wcielenie, Wniebowzięcie...), gdy tymczasem masoneria opiera się na myśli humanistycznej, sprzeciwiającej się wszelkiemu dogmatyzmowi.
4. Masoneria ma charakter okultystyczny, gdyż jej nauczenie jest zarezerwowane dla wtajemniczonych, trzymane w tajemnicy, podczas gdy Jezus objawił Prawdę wszystkim, a przede wszystkim maluczkim i pokornym.
5. Chrześcijanin zostaje zbawiony przez swoją wiarę (nie przez same uczynki) dzięki łasce Bożej, która już tu, na ziemi, daje mu przystęp do rzeczywistości nadprzyrodzonej, a po śmierci ofiarowuje mu życie wieczne. Mason natomiast dąży do osiągnięcia wyższego statusu w świecie materialnym dzięki swoim

zasługom, staraniom... i dzięki braciom. Z chwilą śmierci wchodzi w Wieczny Wschód będący pewnego rodzaju
nicością, który w najlepszym razie zapewnia mu szacunek braci, ale nie niesie żadnej nadziei na życie przyszłe.

6. Masoneria głosi tolerancję, ale także relatywizm, gdy tymczasem chrześcijaństwo przynosi Prawdę Jezusa Chrystusa: Jego życie i Jego Słowo.

7. Naśladowanie Jezusa Chrystusa musi prowadzić do pokory, która sprzyja uzdrowieniom wewnętrznym i pojednaniu (z sobą samym, z ludźmi i z Bogiem) szczególnie podczas sakramentu spowiedzi oraz Eucharystii. Masońskie wtajemniczenie może prowadzić do elitaryzmu, a więc do pychy i zatwardziałości, a także do braku miłości siebie samego, innych ludzi i Boga.

8. Kościół-wspólnota - Ciało Chrystusa - ożywiony Duchem Świętym przechowuje depozyt Mądrości Bożej oraz Tradycji, co daje mu prawo przeciwstawiania się herezjom i synkretyzmowi: chęć bycia jednocześnie chrześcijaninem i masonem wbrew zdrowemu rozsądkowi jest formą synkretyzmu.

9. We wszystkich społeczeństwach, gdzie masoneria miała swoje wpływy, popierała ona rozwody, antykoncepcję, aborcję i eutanazję. Tymczasem Kościół zawsze staje w obronie sakramentu małżeństwa oraz życia.

Do tego dochodzi fakt, że w masonerii spotkania robocze mają na celu swobodną i pokojową wymianę poglądów pod opieką mistrza, a ostatnie słowo należy do jednego z braci, którego zadaniem jest próba stworzenia syntezy. Tymczasem u różokrzyżowców mistrz przekazuje najczęściej naukę *ex cathedra*, krótka zaś dyskusja, jaka potem następuje, ma na celu przede wszystkim oświecenie tych, którzy nie osiągnęli jeszcze „poznania". Toteż mogę was zapewnić, że o ile w większości przypadków potrafię rozpoznać masona, zwłaszcza po tym, jak zachowuje się na forum publicznym, o tyle jeszcze prędzej rozpoznaję różokrzyżowca po jego sposobie wysławiania się, po pewnych słowach, które powracają u niego jak lejtmotyw, takich jak energia kosmiczna, karma itp. Tu także nie jest moją intencją ujawnianie nauki, która jest tajemnicą, ale istnieją ogólnie dostępne książki pozwalające zapoznać się z głoszonymi przez różokrzyżowców ideami. Nie twierdzę, że są one złe same w sobie, ale ponieważ u wielu chrześcijan wywołały zamęt, czuję się w obowiązku ich przestrzec.

Jak bowiem chrześcijanin może w swoim umyśle i w sercu pogodzić pojęcie Boga osobowego i miłosiernego z pojęciem bezosobowej i zimnej siły kosmicznej, która miałaby księgować w jakiś sposób nasze dobre i złe uczynki? Jak może on pogodzić chrześcijańską prawdę o buncie upadłych aniołów i ludzi utożsamionych z Adamem z teorią, jakoby zło nie istniało samo w sobie, lecz było jedynie brakiem dobra? Jak może on pogodzić chrześcijańskie pojęcie zmartwychwstania w uwielbionym ciele z pojęciem kolejnych reinkarnacji, które następują aż do wyczerpania się karmy. Jak może się on zgodzić, aby uczono go, że Jezus jest wcieleniem jakiegoś wielkiego mistyka i że jego uczniowie w porę zdjęli Go z krzyża, aby mógł jeszcze długo i spokojnie nauczać w klasztorze na Górze Karmel (o tym właśnie pisze imperator Spencer Lewis w książce *Mistyczne życie Jezusa)?*

Jeśli się nie mylę, dla chrześcijanina jest to bluźnierstwo. Oczywiście nie jestem zwolennikiem odrzucania bluźnierców - Bóg rozpozna swoich. A jeśli wierzę w Chrystysa, Syna Boga żywego, który powstał z martwych, wiem, że jest to akt wiary (wyznawanej, to prawda, w ciągu dwóch tysięcy lat przez miliardy osób), łaska otrzymana od Boga, i każdy ma prawo myśleć inaczej. Ale utrzymuję, że chrześcijanin szukający wtajemniczenia u różokrzyżowców narażony jest na realne niebezpieczeństwo duchowego skażenia.

Tutaj wtajemniczenie (albo raczej wtajemniczenia, gdyż jest ich wiele) ma na celu uzyskanie zdolności parapsychologicznych - które zresztą niektórzy posiadają

samoistnie - co czasami rzeczywiście się udaje: autohipnoza, widzenie aury, podróże astralne, kontakt z kosmicznymi nauczycielami. Jest to jednak całkowite przeciwieństwo łaski - to droga poznania sprzeczna z drogą miłości; droga, na której łatwo wpaść w pułapkę pychy i żądzy władzy. A ponieważ ludzie przestali wierzyć w szatana, on skwapliwie korzysta z tego, mamiąc barwnymi złudzeniami, siejąc zamieszanie w duszach wrażliwych i zwodząc najsilniejsze.

I nierzadko zdarza się, że ci najbardziej naiwni mają zrujnowane życie materialne, podczas gdy wielcy wtajemniczeni odnoszą społeczne i finansowe sukcesy, przypisując je pozytywnemu myśleniu, nie wyjaśniając przy tym, że chodzi o ich własną wolę albo manipulowanie wolą wszystkich członków, to znaczy siłą egregora[12], znaną również niektórym masonom okultystom. Jest oczywiste, że owo pozytywne myślenie, które opiera się na wizualizacji pożądanych rezultatów, nie ma nic wspólnego z chrześcijańską modlitwą, która jest uwielbieniem albo prośbą, ale nigdy stawianiem wymagań. Nie twierdzę oczywiście, że fakt bycia różokrzyżowcem jest sam w sobie naganny. Uważam jedynie, że może się to wiązać z niebezpieczeństwem dla równowagi duszy chrześcijanina, a w każdym razie jest to całkowicie sprzeczne z chrześcijańską wiarą. Zrezygnowałem więc z przynależności do tego zakonu, gdy tylko uświadomiłem sobie ową sprzeczność. Również
tu nie robiono mi przy odejściu żadnych trudności, a jedynie poproszono, abym spalił monografie, co uczyniłem.

12 Egregor - według ezoterystów jest to dusza grupy.

* * *

Przez dwa lata uprawialiśmy w Rennes jogę i hatha-jogę, a także tai chi chuan; w Vannes uczestniczyliśmy w dwóch kursach Qigong pod kierunkiem profesora medycyny tradycyjnej uniwersytetu w Pekinie. Tai chi oraz Qigong mają na celu osiągnięcie panowania nad własną energią oraz nad energiami kosmicznymi i telurycznymi, poprzez wykonywanie ćwiczeń - dosyć dynamicznych w pierwszym przypadku i raczej statycznych w drugim.

Ponadto przez pewien czas praktykowałem ćwiczenia zen, opierając się na wskazówkach K. G. Durckeima, niemieckiego filozofa, który spędził dziesięć łat w Japonii.

Sądzę, że człowiek Zachodu, a zwłaszcza chrześcijanin, może się do tych technik odnieść na dwa sposoby. Pierwszy sposób, pozostający w zgodzie z kulturą judeochrześcijańską, polega na traktowaniu ich jako metod mających pomóc w osiągnięciu równowagi i pokoju ciała, duszy i umysłu. Ludzie cywilizacji zachodniej są często bardzo spięci fizycznie, pełni psychicznego niepokoju i mentalnie gadatliwi. Jest to postawa bardzo szkodliwa dla zdrowia,
a także dla modlitwy, która potrzebuje atmosfery odprężenia, ufności i wielkiej ciszy wewnętrznej. Zresztą mieliśmy wielkie szczęście, gdyż nasz nauczyciel jogi pozostawiał nam wolność myślenia, dzięki czemu mogliśmy modlić się do naszego Boga podczas pozycji. Nasz instruktor tai chi, który był prawosławnym diakonem, a później księdzem i który znał nasze przekonania, zachęcał nas, abyśmy modlili się podczas wykonywania ćwiczeń, innym zaś uczniom pozostawiał swobodę myślenia. Podczas zajęć Qigong byliśmy zaskoczeni, słysząc jak chiński profesor, spadkobierca tradycji taoistycznej, proponuje nam, abyśmy ćwicząc, modlili się zgodnie z naszymi przekonaniami. Natomiast K. G. Durckeim jest chrześcijaninem i zaadaptował zen do mentalności

zachodniej. Ostatnio zresztą grupa francuskich zakonników udała się do Japonii do klasztorów zen, aby szukać ubogacenia niektórych praktyk zakonnych.

Niestety nie wszyscy mają takie szczęście. Często mistrzowie albo guru wschodnich technik medytacji odkrywają swoje tajemnice jedynie przed bardziej zaawansowanymi uczniami, manipulując mentalnie i magicznie uczniami początkującymi, pobudzając ich czakramy niższego rzędu, nie interesując się natomiast ich rozwojem duchowym[13].

13 Musieliśmy na przykład pomóc pewnej starszej, dystyngowanej damie liczącej sobie blisko osiemdziesiąt lat, która wprowadzona w podstawy jogi tantrycznej nagle zaczęła odczuwać kompulsywne podniecenie seksualne. Podobnie musieliśmy przyjść z pomocą pewnemu młodemu małżonkowi, który po intensywnych ćwiczeniach Qigong zaczął się w sposób niepohamowany onanizować ku wielkiej rozpaczy jego żony, a w końcu zrobił ekshibicjonistyczną scenę na modnej plaży w Bretanii, przynosząc wstyd całej rodzinie. W Lourdes wysłuchaliśmy zwierzeń pewnej pięćdziesięcioletniej zakonnicy, u której praktykowanie jogi rozbudziło uśpione dotąd zmysły. Pierwsza i trzecia z tych osób odnalazły pokój po modlitwie o uwolnienie. Natomiast owemu młodemu mężczyźnie zabrakło pokory, by przyjąć taką pomoc, w efekcie pozostał ze swoim problemem, a jego żona zmarła na gwałtownie rozwijającego się raka.

Drugi sposób obciążony jest większym ryzykiem, a polega on na próbie wgłębienia się w religie czy też filozofie Dalekiego Wschodu. Nie mają one związku z naszymi korzeniami, z naszą kulturą i naszym sposobem życia. Dodatkowo istnieje tu poważne niebezpieczeństwo synkretyzmu. Chrześcijanin nie ma nic do zyskania, sięgając wszędzie po okruchy innych tradycji i religii, ponieważ jego własna tradycja i religia może i powinna w pełni zaspokoić jego poszukiwania. Albo po prostu nie zna on jej bogactwa. Nie wyklucza to oczywiście pewnej znajomości innych tradycji i kultur, otwierającej nas na miłość bliźniego.

Istnieje bowiem fundamentalna różnica między drogą chrześcijańską, na której dążąc do coraz większej bliskości z Bogiem, pozostaje się w międzyosobowej relacji miłości z Nim i z innymi ludźmi, a drogą tradycji dalekowschodnich, która zasadniczo zmierza do stopienia się człowieka z Jednią przy całkowitym unicestwieniu osoby, często przy braku współczucia wobec innych. Trzeba wybrać: spotkanie twarzą w twarz lub „zatopienie". Jeśli chodzi o często czynione subtelne rozróżnienie między chrześcijańską ekstazą a hinduistyczną lub wschodnią ekstazą, wydaje mi się ono użyteczne tylko wtedy, jeśli przyjmuje się, że pierwsza jest otwarciem się na Boga, druga zaś zamknięciem się w sobie. Jednakże Bóg, jeśli chce, dotyka nas zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz - najważniejsze, by być gotowym na Jego przyjęcie, tak jak pięć ewangelicznych panien, które zachowały w swojej lampie zapas oliwy (zob. Mt 25,1-13).

Niewiele powiem na temat akupunktury, której miałem szczęście uczyć się w spirytualistycznej szkole nieodżałowanego profesora Laviera. Będąc specjalistą starożytnego języka chińskiego, sam przetłumaczył Nei Ching Su Wen, taoistyczne dzieło poświęcone medycynie, powstałe trzy miliony lat przed Chrystusem. Wielka wiedza na temat kultury hebrajskiej i chińskiej pozwoliła mu dokonać zestawienia tych dwóch tradycji, pozornie tak odmiennych. I tak oto porównuje on upadek Adama, utratę tego, co określa się jako pierwotne cechy naturalne, z opisywanym przez dawnych taoistów zanikiem niektórych zdolności, które posiadali wielcy przodkowie. Uważa on - myślę, że słusznie - że postęp techniczny nie jest oznaką postępu człowieka, lecz przeciwnie, oznacza konieczność stosowania przyrządów, a zatem podpór dla zrekompensowania stopniowego niedoboru jego najwyższych zdolności, które odnajdujemy u wielkich mistyków wszystkich kultur: widzenia nieba, prorokowania, jasnowidzenia, słyszenia głosów, uzdrawiania, lewitacji czy wreszcie bilokacji.

Można praktykować akupunkturę, zabiegi moksy i wschodnią dietetykę, nie identyfikując się przy tym z zasadami taoizmu, lecz jedynie je rozumiejąc. W pewnym stopniu opierają się one na symbolice liczb, podobnej do tej, jaką znajdujemy w kabale. Ale wydaje mi się, że istotą taoizmu jest dążenie człowieka do osiągnięcia równowagi między niebem a ziemią, między twórczymi Chen (aniołami?) a destrukcyjnymi Kwei (złymi duchami?). Pojęcia te nie mają jednak konotacji moralnej, z jaką łączy je kultura judeochrześcijańska. Nie dokonując żadnych prób synkretyzmu, warto jedynie zauważyć, że dwie tak bardzo różne kultury powstały być może z podobnych inspiracji lub objawień: wystarczy dostrzec u kogoś destrukcyjne skutki jakiejś więzi, zniewolenia lub opętania, aby rozpoznać działanie Kwei.

Nigdy nie potrzebowałem, jak niektórzy, potwierdzenia istnienia meridianów przy pomocy fotografii w podczerwieni i wskaźników promieniowania radioaktywnego, aby pogodzić akupunkturę z wiarą chrześcijańską.

Odrzuciłem natomiast wszystko, co ma związek z chińską astrologią leżącą u podstaw niektórych technik akupunktury. Astrologia zachodnia, wywodząca się ze Środkowego Wschodu, oparta jest przede wszystkim na pozycji planet, natomiast astrologia chińska głosi podporządkowanie każdej istoty ludzkiej pozycji pewnych gwiazd. Tymczasem jestem przekonany, że człowiek jest niezależny od działania sił kosmicznych i telurycznych, jeśli tylko pokłada swoją ufność w Zbawicielu Jezusie Chrystusie. Oczywiście prawdą jest, że całe stworzenie cierpi z powodu naszego nieposłuszeństwa wobec Stwórcy; oczywiście nie można zanegować wpływu na nasze zdrowie zmian klimatycznych, pór roku, cyklów Słońca i Księżyca, a także pewnych prądów magnetycznych lub elektromagnetycznych. Jednakże wszelkie dobrowolne uzależnienie od tych sił, wszelkie bałwochwalstwo jest wyrzeczeniem się wolności dzieci Boga, które wiedzą, że „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra" (Rz 8,28).

Astrologia zachodnia, którą zajmowaliśmy się kiedyś, może być krytykowana w ten sam sposób. Dodatkowo jest ona kłamliwa, pseudonaukowa, nie uwzględnia odległości między gwiazdami, nie zawsze uwzględnia precesję punktów równonocy, która zmienia mapę nieba w okresie ponad dwudziestu pięciu tysięcy lat, nie mówiąc już o rozszerzaniu się wszechświata. Praktyka pokazała nam, że jest to po prostu jedna z metod wróżbiarstwa, a wszelkie wróżbiarstwo jest poddane rozmaitym podejrzanym manipulacjom „rządców świata tych ciemności, [...] duchowych pierwiastków zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6,12). Zauważmy przy tym, że prawdziwi prorocy uznani w kanonie biblijnym nigdy nie podają daty zapowiadanych wydarzeń, które nie są wcale nieuchronne, podczas gdy wszelkie wróżbiarstwo, a zwłaszcza astromancja, zamyka człowieka w ściśle określonym kalendarzu nieuniknionych zdarzeń. Wyklucza też przemieniające działanie łaski Bożej.

Obydwoje z Claude zostaliśmy wtajemniczeni w radiestezję i geobiologię, które praktykowaliśmy przez kilka lat, a teraz całkowicie porzuciliśmy. Należy jednak rozróżnić radiestezję fizyczną i radiestezję wróżbiarską, zwłaszcza że bardzo łatwo ulec pokusie, aby z tej pierwszej przejść do drugiej.

Radiestezja fizyczna, której narzędziem jest różdżka i która leży u podstaw geobiologii, wiąże się z faktem, że mniej więcej 80% ludzi, dzięki obecności magnetytu w stawach, jest w stanie wyczuć zmiany pól elektromagnetycznych, spowodowane przede wszystkim przepływem wód podziemnych, siatkami magnetycznymi (Hartmana i innymi) oraz żyłami rud. Udowodnił to Yves Rocard, profesor fizyki w College de France

i znany fizyk atomowy. W ten sposób wykluczone zostało istnienie tajemniczego „daru" posiadanego jedynie przez nielicznych. W rzeczywistości siła elektromagnetyczna wywołuje fizjologiczne zmiany napięcia mięśniowego, co tłumaczy reakcję różdżkarza.

Radiestezja wróżbiarska posługująca się wahadełkiem pozwala wykryć na odległość na planie albo mapie prądy teluryczne, ale także zaginione przedmioty i osoby. W jaki sposób odbywa się taki przekaz informacji? Telepatia, której istnienie wydaje się udowodnione, przyjmuje istnienie nadawcy i odbiorcy posiadającego świadomość, a więc nie dotyczy zmian zachodzących w polach elektromagnetycznych. Zmiany te są zresztą zbyt liczne, aby można sobie było wyobrazić w sposób racjonalny, że nasz mózg jest w stanie odszyfrować wszystkie informacje, jakie do niego napływają, i ustalić, co dzieje się w odległości kilkuset czy kilku tysięcy kilometrów (naturalne fale teluryczne i kosmiczne, fale radiowe, sieci elektryczne i telefoniczne, radary itp.).

Teoria pól morfogenetycznych Sheldrake'a (która mówi o neutrinach) dotyczy - o ile mi wiadomo - jedynie jednostek mineralnych, roślinnych i zwierzęcych tej samej kategorii, klinicznie lub genetycznie identycznych, w tym przekazu informacji na przykład przez kryształ do innego kryształu będącego w trakcie formowania się. Nie wchodzi tu w grę przekaz zmiany pola istocie żywej. Jedynym wiarygodnym wytłumaczeniem jest połączenie radiestezji na odległość z technikami wróżbiarskimi, jasnowidzeniem czy spirytyzmem: odbiorca otrzymuje informacje od ducha, który jest „przewodnikiem", „niebieskim lekarzem", ale którego nie należy mylić z Aniołem Stróżem lub Duchem Świętym. Poświadczeniem tej tezy jest fakt, którego sami doświadczyliśmy. Otóż praktykując radiestezję na odległość, należy przyjąć pasywny stan umysłu, w którym człowiek nastawiony jest na odbiór, jak we wszystkich stanach mediumicznych. Zdolność tę nabywa się poprzez kontakt z osobami, które są już wtajemniczone w te praktyki - jest to zatem przekazywanie daru! Chyba że chodzi o duchowe „zanieczyszczenie"!

Podobnie jak we wszystkich praktykach ezoterycznych i okultystycznych, u osób, które je uprawiają, obserwuje się - i my także to zaobserwowaliśmy - powszechne i częste następstwa, na ogół niezauważalne dla samych zainteresowanych: pychę z powodu posiadania daru otrzymanego od kogoś wtajemniczonego, a nawet od Boga; uniesienie z powodu posiadania „poznania" i przynależności do niewielkiego klanu wtajemniczonych, którzy wzajemnie utwierdzają się w tym złudzeniu; intelektualne przyzwolenie na wszystko, co umacnia taki system wierzeń i praktyk; oddalenie lub całkowite odejście od sakramentów Kościoła, a czasem wręcz niemożliwość uczestnictwa w nabożeństwach religijnych, co jest już skutkiem nękania przez złe duchy; no i oczywiście bałwochwalczy stosunek do ciała i do zdrowia za wszelką cenę. A przecież Jezus powiedział: „Kto chce zachować swoje życie, straci je" (Mt 16,25), co oznacza, że można dążyć do uratowania swojego ciała, a jednocześnie zgubić swoją duszę. Jezus nie przyszedł na ziemię z wahadełkiem i różdżką. Powiedział, że nie przyszedł znieść Prawa, lecz je wypełnić.

Otóż w Starym Testamencie znajdujemy wiele zakazów praktyk wróżbiarskich, szczególnie w Księdze Powtórzonego Prawa: „Nie ucz się popełniać tych samych obrzydliwości [...]. Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by [...] uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni" (18,9-14). Pierwsi uczniowie Chrystusa wyciągnęli z tego praktyczne wnioski: „I wielu też z tych, co uprawiali magię, przynosiło księgi i paliło je publicznie" (Dz 19,19). Ja także wraz z Claude spaliliśmy kilkaset książek poświęconych ezoteryzmowi i okultyzmowi - bez świadków, na miejskim wysypisku śmieci.

Jeszcze bardziej niebezpieczna niż radiestezja wróżbiarska jest uprawiana przeze mnie przez kilka miesięcy radiestezja emitująca czy też przekazująca, której propagatorem jest matematyk Etienne Guillé, pracownik CNRS, ale również pasjonat alchemii. Metodą tą zajmowałem się bezinteresownie, aby pomóc chorym, mogę potwierdzić jej skuteczność, ponieważ w niektórych przypadkach, gdy interwencja odbywała się bez wiedzy pacjentów, uzyskiwana była znacząca poprawa zdrowia, nawet w przypadkach raka lub AIDS. U podstaw leży założenie, że niektóre choroby spowodowane są tak zwanymi negatywnymi energiami, które należy odprowadzić. Z metodą tą wiążą się jednak liczne niebezpieczeństwa, gdyż manipulacja negatywnymi energiami może wywołać zaburzenia zdrowia zarówno u samego radiestety, jak i u osób z jego otoczenia. Podczas seansu inicjacyjnego w Bordeaux na kongresie uzdrawiaczy (w którym uczestniczyli ojciec Biondi i doktor Jeannine Fontaine) nasz instruktor, uzdrawiacz z Tuluzy, napisał na tablicy nazwy energii, używając przy tym liter hebrajskich. W tej samej chwili dwie kobiety, w tym moja żona, odczuły skurcze mięśni, powodujące gwałtowne wykręcenie członków, a w wyniku tego upadek i utratę świadomości. Na szczęście dwaj uzdrawiacze, którzy znają tego typu niebezpieczeństwa i pilnują sali, odwrócili te energie i szybko opanowali sytuację. Później instruktor przepraszał za to zajście: okazało się, że zapomniał on napisać najpierw nazw energii pozytywnych, które zrównoważyłyby szkodliwy wpływ energii negatywnych. Pokazuje to, jaką moc mają same tylko symbole.

Między propagatorem tej metody a praktykującymi ją osobami wytworzyły się silne więzy zależności. Radiesteta zaczął uważać się za cudotwórcę i wpadł w pułapkę pychy, która jest tym, co nas najbardziej oddziela od Boga. Owa metoda terapeutyczna odwołuje się jedynie do ludzkiej woli, co stoi w sprzeczności z chrześcijańską modlitwą, która nawet jeśli jest modlitwą prośby, jest równocześnie zdaniem się na wolę Boga. Dosyć szybko zrezygnowałem z tej techniki, ponieważ wraz z innymi przekonałem się, że ów słynny przekaz energii dokonuje się także na moją małżonkę, która z tego powodu cierpiała. Zrezygnowałem także dlatego, że otrzymałem kilka czeków na znaczną sumę, o które wcale nie prosiłem, obawiałem się więc, że w ten sposób łatwo mogę wpaść w pułapkę pieniądza.

Claude odczuwała bóle, ilekroć praktykowałem tę metodę w sąsiednim pokoju - nawet bez jej wiedzy. Jej stan ogólny znowu się pogorszył, a ja dowiedziałem się, że żony kilku uzdrawiaczy, którzy uprawiają tę metodę, cierpią na szybko postępującą chorobę nowotworową. Jeśli chodzi o radiestezję wróżbiarską, to tworzy ona więzi krępujące wolność dzieci Bożych. Na przykład gdy ja zajmowałem się w moim pokoju poszukiwaniem czegoś na planie lub mapie, ruchy mojego wahadełka wywoływały identyczne ruchy wahadełka Claude, która przebywała w pomieszczeniu obok.

Zajmowaliśmy się także bioenergoterapią i uczestniczyliśmy w spotkaniach uzdrawiaczy. Zostałem nawet członkiem GNOMA - Groupement National pour l'Organisation des Médecines Alternatives (Krajowego Związku Medycyny Niekonwencjonalnej). Wśród uzdrawiaczy w Bretanii mamy kilku prawdziwych przyjaciół. Mam nadzieję, że nie zranię ich, wyjaśniając, dlaczego odsunęliśmy się od tego środowiska. Przede wszystkim wierzę w istnienie magnetyzmu ludzkiego, chociaż określenie to, zgodnie z naszą wiedzą naukową, jest z całą pewnością niewłaściwe, ponieważ do tej pory niemożliwe było wykrycie tutaj prawdziwych zjawisk elektromagnetycznych. Jest bardziej prawdopodobne, że chodzi o wymianę energii między uzdrawiaczem a chorym, dokonującą się poprzez fuzję ich ciał eterycznych lub energetycznych i/lub ich ciał astralnych. Chociaż jest to jeszcze zjawisko tajemnicze dla naukowców i nadużywane przez zwolenników New Age, istnienie energii ludzkiej innej niż energia mechaniczna i cieplna powstała z przemiany materii wydaje się potwier-

dzone przez ćwiczenia tai chi chuan, które wzmagają dynamizm i zmniejszają wrażliwość na zimno, a także przez akupunkturę, która pozwala, z widocznymi efektami klinicznymi, zmniejszyć lub zwiększyć energię w meridianach, a w następstwie tego modulować funkcjonowanie odpowiednich organów. Magnetyzm wydaje mi się zatem cechą naturalną, nie zaś mniej lub bardziej rozwiniętym darem, w zależności od osoby i jej stanu zdrowia. Tradycyjni bioenergoterapeuci ograniczali się do kilkakrotnego dostarczenia chorym dodatkowej energii pobudzającej naturalne siły obronne organizmu. Prosili przy tym pacjenta, aby skonsultował się z lekarzem, gdyby ich interwencja nie przyniosła natychmiastowej poprawy. Na co dzień trudnili się inną działalnością zawodową, bioenergoterapią zaś zajmowali się okazjonalnie, pomagając sąsiadom czy przyjaciołom.

Niestety niektórzy bioenergoterapeuci zaczęli uprawiać bioenergoterapię jako zawód. Kierując się zyskiem, nie zaś dobrem pacjentów, rozciągnęli oni zakres swoich interwencji, a chcąc uzyskać większą skuteczność, wykształcili się dodatkowo w zakresie naturopatii, homeopatii, radiestezji, ale także magii - która choć jest magią białą, to jednak jest magią. Stąd stosowanie magicznych zaklęć, w których szczególnie często pojawia się imię Judasza, nienależącego wszak do apostołów najbardziej godnych szacunku. Niekiedy bezwiednie przyzywa się także moce ciemności: Zły, jak wiadomo, naśladuje wszystkie dzieła Boże i także dokonuje spektakularnych uzdrowień, które wcale nie są cudowne. Uzdrawianie samo w sobie nie jest oznaką świętości, chyba że najpierw głośno i z mocą głosi się Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, tak jak to czynią ojciec Tardif, ojciec Halter, Philippe Mądre oraz inni, którzy otrzymali charyzmat uzdrawiania.

Wielu uzdrawiaczy, zwłaszcza w Bretanii, wyznaje swoją wiarę w Boga (ale szatan też w Niego wierzy), a na ścianach ich gabinetów wiszą święte obrazy. Kiedy ich zapytać o uczestnictwo w życiu religijnym, okazuje się, że do Komunii świętej przystępują rzadko lub nigdy, nie korzystają z sakramentu pojednania i chętnie pielgrzymują do miejsc objawień nieuznawanych przez miejscowego biskupa. Żaden z nich nie uważa za konieczne, aby mieć swojego kierownika albo ojca duchowego, ponieważ nie jest im znany apoftegmat pewnego Ojca pustyni: „Ten, kto czyni siebie swoim własnym nauczycielem, czyni siebie uczniem głupca". Uzdrawiacze znajdujący się najbardziej pod wpływem New Age określają siebie po prostu jako „kanał boski", niektórzy zaś nie wahają się praktykować egzorcyzmów. Oczywiście poza pychą ogromne zniszczenie sieje chęć wzbogacenia się, która skłania wielu z nich do brania potrójnego honorarium lekarza internisty. Są też tacy, którzy za pomocą technik psychologicznych lub magicznych powodują powstanie prawdziwego uzależnienia, więzów okultystycznych, z których może wyzwolić jedynie modlitwa o uwolnienie wewnętrzne. Oczywiście więzy te mogą zniewolić również samego uzdrawiacza.

Spotkaliśmy także uzdrawiacza - ale to był skrajny przypadek - który zawarł pakt z szatanem i chlubił się wspaniałymi wynikami. Jednakże takie pakty zdarzają się rzadko; zdecydowana większość radiestetów i bioenergoterapeutów jest szczerze przekonana, że wykrywanie energii naturalnych i manipulowanie nimi jest dozwolone i bezpieczne. Zazwyczaj nie są oni świadomi, że pewne siły kosmiczne, takie jak magnetyczne sieci teluryczne (ale także cieki wodne, energia drzew, wiatru itp.), są nośnikami energii negatywnych, to znaczy szkodliwych dla człowieka. Energie te - chodzi o siły naturalne, nie zaś o upadłych aniołów - stanowią przedmiot świadomej manipulacji czarowników i szamanów ze społeczeństw animistycznych oraz adeptów magii. Oddziałują one negatywnie na tych, którzy w swojej naiwności i nieświadomości uprawiają radiestezję,

bioenergoterapię, wszelkie formy mediumizmu albo wschodnie techniki medytacji (joga). Zakłócają one zdrowie fizyczne i psychiczne osób, którzy przebywają z nimi w stałym kontakcie - z własnej woli lub nie. Dowodem na to jest częsta bezsenność, depresja i choroby nowotworowe, na które cierpią w miejscach szczególnie szkodliwych, jakimi są skrzyżowania prądów magnetycznych i cieków wodnych, wskazywanych z łatwością przez tradycyjnych różdż- karzy. Innym dowodem jest pogorszenie zdrowia psychicznego i fizycznego niektórych adeptów jogi czy alchemii; u tych ostatnich zdarzają się próby samobójcze. W ostatnim stadium bowiem owe negatywne energie stają się podłożem opresji, a nawet opętania przez szatana.

Wreszcie podczas świadomej manipulacji tymi energiami, dzięki której otrzymuje się nadnaturalne zdolności magiczne (takie jak Siddhi joginów lub szamanów), dochodzi do prawdziwej walki, podczas której wtajemniczony może całkowicie utracić swoją wolność, a więc duszę. Lepiej słuchać św. Pawła, który w Liście do Kolosan mówi nam: „Baczcie, aby ktoś was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą wierutnym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała, a zostaliście napełnieni w Nim (przez chrzest), który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy [...]. Dzięki Niemu po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz jawnie wystawił je na pokaz, powiódłszy je w triumfalnym pochodzie" (2,8-15).

Oczywiście od czasu buntu niektórych aniołów i grzechu pierworodnego cierpi całe stworzenie, człowiek zaś musi nieustannie toczyć fizyczną, psychiczną i duchową walkę z negatywnymi albo wrogimi siłami. Mądrość każe jednak nie pertraktować z tymi mocami i podążać ku życiu wiecznemu z wiatykiem modlitwy, postu i siedmiu sakramentów. A wówczas Duch Święty przebywa w nas, Jezus zaś staje się Drogą, która nas prowadzi ku Ojcu, pomimo choroby, cierpienia i konieczności przejścia przez śmierć fizyczną.

Głód wiedzy i pragnienie zakosztowania owocu z drzewa poznania dwukrotnie doprowadził nas do nawiązania kontaktu z uzdrawiaczami filipińskimi - owymi osławionymi „chirurgami bez skalpela", którzy przybyli do Francji, aby tu pokazać swój talent. Dwaj pierwsi zachowywali się bardzo powściągliwie, byli uzależnieni od organizatora i jak się wydawało, nie interesowała ich zbytnio kwestia duchowości. Miałem możliwość asystować jednemu z nich przez pół dnia i wycierałem watą krew wypływającą z ciała pacjentów. Zwróciłem uwagę na posiadaną przez mojego „chirurga" umiejętność (którą nabyliśmy także z jednym z moich przyjaciół) wykrywania chorego organu przez powolne przesuwanie rąk nad ciałem chorego. Nie stwierdziłem tam żadnego oszustwa, tyle że „operacje" odbywały się na zwykłym stole restauracyjnym, nie mieliśmy rękawic i po każdej interwencji myliśmy ręce w wielkiej miednicy z wodą. Nie uczestniczyłem w wyjmowaniu tak zwanych fragmentów organów, jakie oglądałem w reportażach telewizyjnych. Natomiast wydawało mi się, że krew typu żylnego (rozpoznawalna po zapachu i kolorze) pochodziła z punktów akupunkturowych i że pacjenci sygnalizowali różnorodne wrażenia w miejscach przebiegu meridianów. Czy zatem były to zjawiska o charakterze energetycznym? W akupunkturze oddziaływanie na niektóre punkty jest bardziej skuteczne, jeżeli można uzyskać z nich niewielki wypływ krwi.

Honoraria w gotówce, przyjmowane przez organizatora francuskiego, rozsądnie wynagradzały dwóch Filipińczyków za wykonane zabiegi i pokrywały koszt ich podróży.

Jeśli chodzi o Tony'ego, dawnego wyznawcę Antonia Agpaoa, słynnego filipińskiego uzdrawiacza, widzieliśmy go w działaniu podczas pewnego seminarium - niezwykle nagłośnionego i zabarwionego duchowością. Była to duchowość synkretyczna, charakterystyczna dla New Age, korzystająca z pojęć chrześcijańskich (miłość, pokój, modlitwa do Boga Ojca), ale bez odniesień do Jezusa; wszystko to przeplatane było bardzo rytmicznymi śpiewami w języku tagalskim, wprowadzającymi w stan lekkiej hipnozy. Tony wygłaszał ponadto długie mowy, wyraźnie mające na celu wywołanie silnej sugestii. Jego „operacje" odbywały się bez świadków i moje uprawnienia lekarskie nie posłużyły mi tym razem za przepustkę, aby w nich uczestniczyć. Niektórzy pacjenci byli ciężko chorzy, w tym również na raka, ale z tego, co wiem, nie nastąpiło żadne nadzwyczajne uzdrowienie ani od razu, ani później. Natomiast honoraria Tony'ego wynosiły dwieście dolarów od osoby... i to w gotówce, co ostatecznie przyciągnęło uwagę urzędu skarbowego! Nie odstraszyło to jednak od organizowania jeszcze droższych lotów czarterowych na Filipiny.

Niewiele brakowało, abyśmy - już po moim nawróceniu, ale przed ślubem kościelnym i wylaniem Ducha Świętego - wpadli w sieci sekt. Możemy zaświadczyć, że wszystkie one stosują takie same metody zdobywania nowych zwolenników i ofiar. Tak jak we wszystkich grupach ezoterycznych spotykacie się tam z bardzo serdecznym przyjęciem, wasze „dary" są natychmiast rozpoznane i docenione, tyle że cele każdej z tych grup, a czasem nawet ich nazwy nie są jasno sprecyzowane, co powoduje uśpienie nieufności.

I tak oto zostaliśmy zaproszeni przez miłych ludzi, którzy pod hasłem Jasnego Życia sprzedawali ekologiczną żywność. Ponieważ mówili o równowadze, harmonii, pokoju i miłości, a zatem o pojęciach nam bliskich, zgodziliśmy się bez zastrzeżeń na ich propozycję wysłuchania Luca Joureta, niezbyt jeszcze znanego lekarza homeopaty i naturopaty. A zatem pewnego wieczoru znaleźliśmy się w salonie dużego wiejskiego domu w towarzystwie około dwudziestu bardzo sympatycznych osób siedzących w kręgu. Jako że Luc Jouret ostatecznie do nas nie dotarł, zaproponowano nam wysłuchanie jednej z jego konferencji nagranej na kasecie. Słuchaliśmy jej w skupieniu, po czym ze wszystkich stron zaczęły padać entuzjastyczne komentarze. Wyraziłem kilka zastrzeżeń co do niektórych stwierdzeń prelegenta i natychmiast poczułem się tak, jakbym popełnił zbrodnię obrazy majestatu. Na szczęście zastanowiliśmy się wtedy poważnie, czy powinniśmy ponownie spotkać się z gronem, w którym panowała taka nabożna jednomyślność.

Wkrótce potem w moim gabinecie zjawiła się przedstawicielka laboratorium, która nosiła bardzo rzucającą się w oczy ozdobę w formie trójkąta. Miałem wrażenie, że już ją kiedyś spotkałem, ale nie byłem sobie w stanie przypomnieć, gdzie to mogło być. Zapytałem ją, czy nosi tę ozdobę przez przypadek, czy też jest to jakiś symbol. Z porozumiewawczym uśmiechem dała mi do zrozumienia, że chodzi
- symbol loży masońskiej, gdzie się spotkaliśmy. Ale wtedy znałem ją jako farmaceutkę, nie jako przedstawiciela handlowego. Opowiedziała mi, że razem ze swoim mężem, także farmaceutą, zainteresowali się konferencjami Luca Joureta oraz jego pociągającą osobowością i stali się członkami jego oficjalnych organizacji Arkedia i Amenta. Następnie tylko jej mąż - tylko on - został uznany godnym wstąpienia do tajemnego zakonu Świątyni Słońca w Kanadzie; sprzedał więc cały majątek, pieniądze ze sprzedaży przekazał zakonowi, po czym opuścił żonę i dziecko
i połączył się z sektą. Po tym spotkaniu skończył się nasz kontakt z tą organizacją.

O wiele trwalsze kontakty mieliśmy natomiast z innym lekarzem homeopatą stosującym akupunkturę. Był on bardzo przystojnym, interesującym mężczyzną mającym dar wymowy, do ludzi odnosił się serdecznie i bezpośrednio. Uczył oryginalnej i skutecznej metody homeopatii mineralnej. Spotkania z nim odbywały się w niedziele, dość często w pomieszczeniach Wydziału Lekarskiego w Paryżu, co nadawało spotkaniom większą rangę. Wiele mówił o energiach, o medycynie energetycznej, o wpływie kolorów na ośrodki energetyczne (czakramy). Była to formacja w zakresie energochromokinezy, w której uczestniczyli lekarze i nie-lekarze, co propagatorowi tej dziedziny przysporzyło później kłopotów z wymiarem sprawiedliwości. Tym jednak, co od początku zwróciło naszą uwagę i zarazem nas rozczarowało, była wysokość pobieranego przez niego honorarium za konsultację, a jeszcze bardziej brak współczucia wobec chorych, których przyjmował podczas zajęć praktycznych swojego seminarium. Pewnego wieczoru zostaliśmy zaproszeni na wykład w luksusowym apartamencie w XVI dzielnicy. Grupa była mniejsza niż zazwyczaj - niewątpliwie elita (!) - a wykład bardzo krótki. Następnie poproszono nas o przejście do salonu, gdzie czekał poczęstunek z ciasteczkami i szampanem. Podczas gdy ja rozmawiałem z jednym z uczestników, organizator podjął rozmowę z Claude. Prędko zorientowałem się, że ma ona jakieś trudności. Okazało się, że rozmówca chwalił jej rozliczne talenty i proponował, aby wstąpiła do jego zakonu templariuszy, pozostawiając mnie za drzwiami. Kiedy podszedłem, Claude powiedziała mi po prostu, że rozmówca zaprasza nas obydwoje, abyśmy wstąpili do zakonu. Moja odpowiedź była krótka i nieodwołalna: „Nie po to opuściłem masonerię i różokrzyżowców, aby zostać templariuszem!". Nigdy już nie spotkaliśmy tego człowieka. Zwróćmy uwagę, że jedną z technik tych organizacji jest rozdzielanie małżeństw, jak to było
w przypadku sekty Luca Joureta.

* * *

Jeszcze bardziej wyrafinowana jest technika antropozofów. Uczestniczyliśmy w pięciu czy sześciu seminariach medycyny antropozoficznej, opartej na objawieniach duchowych niemieckiego filozofa Rudolfa Steinera. Poznaliśmy u naszych przyjaciół pewnego przedstawiciela regionalnego, lekarza homeopatę i fitoterapeutę, człowieka łagodnego i skromnego, żarliwego prawosławnego. Weekendy formacyjne odbywały się w miejscu budzącym zaufanie, a mianowicie w klasztorze Saint-Gildas-de-Rhuys, gdzie niegdyś żył Abelard. Na centralnym miejscu sali wykładowej wisiała ikona, a rano dla uczestników spotkania została odprawiona Msza święta w prywatnej kaplicy sióstr.

Przedstawiciel krajowy okazał się człowiekiem poważnym i bardzo głębokim w swoich wypowiedziach, w których mówił o metafizycznej harmonii między człowiekiem a przyrodą. Wykłady na temat roślin i efektów ich rozcieńczania odbywały się w atmosferze pogodnej, skupionej, niemal religijnej.

Proponowane lekarstwa pochodziły z laboratorium, którego personel jest jakoby dobierany pod kątem stopnia rozwoju duchowego, jako że praca przy produktach fitoterapeutycznych i homeopatycznych - wykonywanych zawsze ręcznie - mogłaby spowodować ich zanieczyszczenie. Ponadto można tam było kupić książki Rudolfa Steinera, jak również prace na temat upraw biodynamicznych, uwzględniających cykle Księżyca i planet, oraz na temat homeopatii. W jeden z weekendów wykład prowadziła osoba, która przedstawiła się jako psychoanalityk chrześcijański, co już zwróciło moją uwagę, ponieważ rzadko się zdarza, aby odniesienie do chrześcijaństwa służyło do wspierania teorii analitycznych. W pewnym momencie ze zdumieniem usłyszałem, jak mówi o reinkarnacji. Po zakończeniu wykładu planowałem zadać wykładowcy kilka

pytań, używając jednak słów wyważonych, pasujących do wyciszonej atmosfery panującej w tym czcigodnym miejscu. Nie zdążyłem jednak nic powiedzieć, ponieważ jeden z uczestników, lekarz z Kambodży, zepsuł brutalnie nastrój, mówiąc: „Proszę mi wybaczyć, jestem buddystą i nie przeszkadza mi to, że mówi pan o reinkarnacji, ale pan przedstawił się jako chrześcijanin i tego już nie rozumiem. Czy jest pan chrześcijaninem, czy też wierzy pan w reinkarnację?".

Ja także poprosiłem wykładowcę, aby się wytłumaczył, a po nas uczyniło to kilka innych osób. Atmosfera natychmiast się zaogniła. Organizatorzy - do tej pory tak serdeczni i spokojni - zrobili się czerwoni ze złości i próbowali nas przekonać, że nie jesteśmy dosyć zaawansowani w „wiedzy duchowej", aby poruszać taki problem. Ponieważ było tam około trzydziestu lekarzy i farmaceutów w wieku od trzydziestu pięciu do sześćdziesięciu pięciu lat, postawienie argumentu autorytetu jedynie wzmogło nasze pytania, szczególnie odnośnie do prawdziwych źródeł tej duchowej wiedzy oraz mediumicznych zdolności Rudolfa Steinera, który poza tym był rzeczywiście wielkim filozofem. Allan Kardek, ojciec spirytyzmu, był wykładowcą uniwersyteckim, a słynny pisarz Wiktor Hugo rozmawiał z duchami, wprawiając w ruch stoliki. Spotkanie zakończyło się w bardzo nerwowej atmosferze, ponieważ nasi „nauczyciele" utracili pogodę ducha. Nigdy już nie wróciliśmy do Saint-Gildas, żeby kontynuować naukę. Teraz, kiedy ponownie czytam prace antropozoficzne, widzę, że jest to mieszanina prawdziwej fitoterapii, ezoteryzmu, astrologii i osobistych objawień fałszywego proroka, który nie zwrócił się o ich zatwierdzenie do żadnego Kościoła, a nawet pozwolił sobie na napisanie własnej ewangelii apokryficznej - po prostu ewangelii według Rudolfa Steinera!

* * *

Przez pewien czas byliśmy pod wrażeniem Maguy Lebrun. Spotykaliśmy się kilkakrotnie z nią oraz z jej mężem, raz nawet w ich domu niedaleko Grenoble. Poznaliśmy ich jeszcze, zanim zainteresowały się nimi media. Są to uczciwi ludzie o wielkim sercu, niemają- cy wykształcenia filozoficznego ani wiedzy teologicznej, którzy wychowali jednak wiele porzuconych lub odłączonych od rodziców dzieci. Zaskoczeni przez nagle odkryte zdolności mediumiczne męża Daniela, szli oni za głosem swojego „przewodnika" z nieba, nie zwracając się o potwierdzenie swoich objawień do kompetentnego autorytetu religijnego. Oczywiście pomysł, aby modlić się - mieszając przy tym różne religie - za chorych, sam w sobie nie jest naganny; byliśmy świadkami, jak w wielkiej sali w Grenoble zgromadziło się w tym celu czterysta osób. Od początku jednak istniało tu realne niebezpieczeństwo pomieszania modlitwy z bioenergoterapią.

Gdy tylko Robert Laffont i telewizja szeroko nagłośniła działalność „Lekarzy nieba i ziemi", nastąpiło charakterystyczne dla New Age pomieszanie bioenergoterapii, spirytyzmu, astrologii, reinkarnacji z pewnymi elementami hinduizmu, buddyzmu i chrześcijaństwa; temu ostatniemu elementowi książka Maguy zawdzięcza przedmowę jakiegoś śmiałego księdza, która służyła jej za poręczenie. Jednak, jak powiedział sam Jezus, drzewo poznaje się po owocach. Najpierw Maguy stała się gwiazdą i od razu utraciła całą swoją prostotę: zaczęła wygłaszać publiczne konferencje, podczas których wypowiadała się autorytatywnie na wszystkie tematy. Powstały liczne grupy w tym nurcie, nazywane „grupami modlitewnymi Maguy Lebrun", do których, zmylone nazwą, trafiały nawet osoby zakonne. Z braku uformowanych animatorów oraz jasno określonych celów, a także z powodu rozbieżności duchowych i ideologicznych część grup rozpadła się niekiedy wręcz zaraz po utworzeniu. Inne nie wytrzymały próby czasu z powodu nazbyt wybujałych ambicji członków próbujących narzucać innym swój punkt

widzenia nawet w dziedzinach życia prywatnego, jak to zdarzyło się w sąsiedniej miejscowości, gdzie grupa starała się doprowadzić pewną znajomą nam dziewczynę do przerwania ciąży.

* * *

W Paryżu spotkaliśmy członków sekty IVI (Zaproszenie do Intensywnego Życia). Oficjalnie chodziło o spotkania lekarzy i prawników pod egidą pewnego biznesmena (był on także masonem) w celu utworzenia w całym kraju sieci nadmorskich ośrodków zdrowia i rehabilitacji pod nazwą Heliomer. Poranek poświęcony przedstawieniu osób oraz projektu przebiegał bardzo zachęcająco; w skład areopagu wchodzili utytułowani lekarze, a nawet dziekan Wydziału Lekarskiego. Podczas obiadu ze zdumieniem usłyszeliśmy stereotypową rozmowę lekarzy wyrażających swój niepodzielny podziw dla Yvonne Trubert. Popołudnie poświęcone sprawom finansowym prędko otworzyło nam oczy, kiedy każdy z lekarzy został poproszony o wkład pięciuset tysięcy franków, pomysłodawca zaś przyznawał sobie taką samą sumę jako honorarium za swoje genialne idee! Dziekan wyszedł, trzaskając drzwiami i oznajmiając, że nie będzie uczestniczył w oszustwie. My wyszliśmy kilka chwil później, bardziej dyskretnie, nie mając ochoty marnować ani grosza na taką inwestycję i z przekonaniem, że Zaproszenie do Intensywnego Życia skierowane jest do guru... i ma się urzeczywistnić przy po pomocy pieniędzy zwolenników!

Wydarzenie to objawiło nam także prawdziwą naturę kobiety, która skontaktowała nas z tą sektą, a która prezentowała najgorszy rodzaj synkretyzmu: była chrześcijanką uczestniczącą w Eucharystii, aby „naładować się energią", templariuszką praktykującą profanacyjny obrzęd Ostatniej Wieczerzy, wcześniej należała do masonerii, miała swojego mistrza buddyjskiego, praktykowała masaż kalifornijski, pozytywne myślenie, astrologię i dietetykę mniej lub bardziej makrobiotyczną, nie mówiąc o oszustwach handlowych pod przykrywką talasoterapii.

* * *

Przez kilka miesięcy praktykowaliśmy też spirytyzm. Zostaliśmy w to wprowadzeni przez znajomą, która utrzymywała systematyczny kontakt ze swoim zmarłym mężem, a następnie spotykaliśmy się z osobami ze środowiska spirytystów: z Sophie Edwards z Bayonne oraz z siostrami Decroix z Belle-Isle-en- Mer, autorkami książki *Mère très particulière.* Od pierwszych dni dzięki tablicy *ouija* lub przemieszczaniu się szklanego talerzyka na stole przed literami otrzymywaliśmy liczne przesłania, które zapełniły wiele zeszytów. Były to przesłania od naszych bliskich zmarłych lub od nieznanych nam osób, od dusz cierpiących i od tych, które osiągnęły już spokój wieczny, od sławnych postaci, takich jak Lully, Mendelssohn czy ojciec Pio; przesłania niekiedy jasne, czytelne, niekiedy znów złośliwe i enigmatyczne - od jakichś dziwnych osób, członków tajemniczego zakonu.

Na początku ekscytowały nas te kontakty: pochlebiało nam, że mamy dostęp do tajemnic, chcieliśmy wiedzieć coraz więcej i poświęcaliśmy całe wieczory na rozmowy prowadzone przez zasłonę śmierci. Ojciec Yves, którego wtedy nie uważaliśmy jeszcze za naszego ojca duchowego, przestrzegał nas z właściwą sobie łagodnością, my z kolei próbowaliśmy go przekonać, powiedziałbym nawet - nawrócić, przedstawiając jako argument anielskie piękno słynnych listów Pierre'a Monniera albo Rolanda de Jouvenela do swoich matek. Zapewnialiśmy go, że nie grozi nam żadne niebezpieczeństwo, ponieważ chronimy się przez modlitwę oraz obecność krzyża,

kadzideł i świec. Nie przeszkodziło to jednak w tym, że pewnego dnia otrzymaliśmy przesłanie będące odpowiedzią na nasze problemy zawodowe i finansowe: „Daj mi swoją duszę, a będziesz bogaty". To właśnie przywiodło do upadku Fausta! Stwierdziliśmy w końcu, że w gruncie rzeczy nie potrafimy z całą pewnością określić tożsamości naszych rozmówców, że mogą oni zakłócać wzajemnie swoje rozmowy, wtrącać się do nich, a poza tym na otrzymywane przesłania mogą wpływać nasze świadome i podświadome myśli. Przekonaliśmy się ponadto, że w dziedzinach, w których posiadaliśmy pewne kompetencje, a także w odniesieniu do przyszłości, duchy w zasadzie wiedziały nie więcej niż my. Co gorsza, spirytyzm wytwarza pewną zależność, podobnie jak to się dzieje w przypadku radiestezji. Człowiek traci swoją wolność i nie jest w stanie podejmować żadnych decyzji bez zasięgnięcia rady duchów lub wahadełka. W najgorszym przypadku może wytworzyć się nawet prawdziwa więź okultystyczna albo wręcz opętanie przez ducha. Pomagaliśmy na przykład pewnej dziewczynie uważanej za schizofreniczkę, która po modlitwie o uwolnienie odzyskała jasność umysłu utraconą podczas jednego tylko seansu spirytystycznego. Trzeba też wiedzieć, że spirytyzm leży u podstaw niektórych sekt, na przykład tych założonych przez Allana Kardeca w Brazylii lub ojca Antoine'a we Francji.

Oczywiście doświadczenie to pokazało nam, podobnie jak wielu innym osobom, że możliwe jest komunikowanie się ze światem niewidzialnym w formie spójnych konwersacji. Jednakże po lekturze Księgi Powtórzonego Prawa (18,9-14), cytowanej już przez nas w odniesieniu do radiestezji, a także po lekturze *L'au-delà existe* Lina Sardosa Albertiniego i *Les morts nous parlent*[14] ojca François Brune'a, zdecydowanie odradzamy dobrowolne nawiązywanie kontaktów z duchami. Czym innym jest charyzmat, jakim obdarzona została Austriaczka Maria Simma, która otrzymuje przesłania od dusz czyśćcowych i która jest pod opieką swojego kapłana oraz biskupa. Ona sama nie szukała kontaktu z duchami, jednakże Pan pozwolił, aby dusze cierpiące mogły za jej pośrednictwem prosić nas o modlitwę oraz ofiarę Mszy świętej, dzięki którym będą mogły wejść do Nieba. Módlmy się zatem za naszych zmarłych, ale nie starajmy się z nimi rozmawiać.
Jak to się stało, że zrezygnowaliśmy ze spirytyzmu? Nasz zapał ostygł już po wspomnianej pokusie Fausta. Później, pewnego wieczoru 1986 r., po długich odwiedzinach u siostry Anne-Hélene de Malestroit nalegałem na Claude, abyśmy wywołali ducha matki Yvonne-Aimée. Otrzymaliśmy od niej bardzo piękne przesłanie i jestem przekonany, że rzeczywiście była to matka Yvonne-Aimée od Jezusa, zwłaszcza że trzykrotnie poprosiła nas, abyśmy zrezygnowali z wszelkich praktyk spirytystycznych. Jednakże Claude nie chciała nigdy uwierzyć, że mogła z nami rozmawiać wielka mistyczka, która budziła nasz wielki podziw. Powierzyła ona to orędzie i swoje wątpliwości spowiednikowi i od tamtej pory nigdy więcej nie wywoływaliśmy duchów.

Jedynie od Ducha Świętego, Króla Nieba, Pocieszyciela oczekujemy Światła, którego tak długo i tak źle szukaliśmy; od Ducha Boga jednego w Trójcy Świętej, Ducha, który odnowi oblicze ziemi, jeśli tylko Mu zawierzymy.

14 F. Brune, *Umarli mówią,* Warszawa 1993.

* * *

Wybaczcie mi, że ten mój niecodzienny list był nieco długi. Mam nadzieję, że życzliwość, jaką do mnie żywicie, pomogła Wam przeczytać go jednak do końca. Bóg

pozwolił mi przeżyć wiele rozmaitych, niekiedy niebezpiecznych doświadczeń, dał mi wolność, z której nie zawsze dobrze korzystałem, i pozwolił mi nieco zakosztować gorzkiego owocu sukcesu na tym marnym świecie.

Dał mi pewne zdolności, których - mam nadzieję - nie nadużywałem. Dał mi, jak pisze św. Paweł, pewne zyski. „Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, mojego Pana. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim - nie mając mojej sprawiedliwości pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość otrzymaną dzięki wierze w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze - przez poznanie Go: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach - w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonały, lecz pędzę, abym też to zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa. Bracia, ja nie sądzę o sobie samym, że już zdobyłem, ale to jedno czynię: zapominając o tym, co za mną, a wytężając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę, w Chrystusie Jezusie" (Flp 3,7-14).

Jeśli na jakiś temat macie inne zdanie, niech Bóg udzieli Wam swojego światła. Ja w każdym razie mogę żyć i umrzeć w pokoju, jeśli tylko Duch Święty uchroni mnie przed uczynkami ciała, takimi jak: „nierząd, nieczystość, wyuzdanie, bałwochwalstwo, czary, nienawiść, spory, zawiść, gniewy, pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne" i jeśli otrzymam Jego owoce: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie". Niechaj mnie strzeże przed próżnością, „bo kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie" (Ga 5,19-23; 6,3).

Zapewniam Was o mojej miłości.

Maurice

5. MODLITWA

Panie, ja, grzesznik, przyszedłem do Ciebie
z czcią, bojaźnią i wiarą.
Twój chrzest dokonał przemiany,
która zniszczyła we mnie dawnego człowieka.
Nowy człowiek narodził się we mnie,
wydobył się z nocy ku Światłu.
Ale choć nauczyłem się Twoich przykazań,
choć modlę się już nawet za moich nieprzyjaciół,
Panie, proszę, abyś mi wybaczył:
nie pojąłem Miłości, jaką okazałeś
przez ofiarę Syna na krzyżu.
Teraz wierzę w Twoją Miłość.

Dozwól, aby moja miłość ku Tobie wzrastała, abym na Twoje podobieństwo cały stał się miłością.

6. EPILOG

Świadectwo to zostało napisane w 1989 r. i przekazane wszystkim członkom mojej rodziny. Zostało ono przeczytane i zaaprobowane przez naszego ojca duchowego, a następnie przez znakomitego ojca Laurentina, po czym przeleżało trzy lata u wydawcy, który na początku wydawał się nim zainteresowany. Czytelnik może się więc zatem zastanawiać, co wydarzyło się przez tamte dziewięć lat. Jeśli moja żona Claude wyrazi zgodę, w przyszłości opublikujemy *Dzieje pewnego charyzmatu,* będące kontynuacją tej książki, ale ponieważ owa kontynuacja dotyczy Claude w sposób bardzo osobisty, dlatego niechętnie myśli o wyjawieniu tego, co dla niej jest sekretem Króla.

Nasza droga w dalszym ciągu związana była z Odnową charyzmatyczną i wkrótce całkowicie odrzuciliśmy wszelkie formy synkretyzmu z praktykami ezoterycznymi i okultystycznymi. W lipcu 1989 r. udaliśmy się z pielgrzymką Wspólnoty Błogosławieństw do Lourdes, gdzie Claude otrzymała od Pana tak zwany charyzmat bezpośredniego poznania, pozwalający jej w jakimś sensie czytać w ludzkich duszach. Po zasięgnięciu rady kapłanów z Ruchu Odnowy zaczęliśmy się zajmować medycyną, którą można by określić jako psychoduchową - najpierw w sposób empiryczny, później także słuchając wykładów Fernanda Sancheza i Bernarda Dubois w Château Saint-Luc. Pan obdarował swoimi łaskami wiele cierpiących osób, objawiając im zawsze główne źródło ich cierpienia, nierzadko także uzdrawiając je. Tak było do 1993 r„ kiedy to odszedłem na emeryturę. W 1994 r. napisałem więc *Dzieje pewnego charyzmatu.* Podczas rekolekcji ignacjańskich i charyzmatycznych w Lourdes na początku 1995 r. podjęliśmy decyzję o zamieszkaniu w diecezji Vannes. Wkrótce proboszcz naszej parafii poprosił nas o założenie grupy modlitewnej, która od tamtej pory spotyka się raz w tygodniu. Uczestniczyliśmy w formacji towarzyszenia duchowego, prowadzonej przez jezuitów w Penboc'h, obecnie bierzemy udział w kursie biblijnym, który prowadzi ojciec Jean Le Dorze, kanonik kapituły i dawny rektor bazyliki Sainte-Anne d'Auray.

Maurice i Claude Caillet

Wywiad z dr. med. Maurice'em Cailletem, byłym masonem Wielkiego Wschodu Francji, rozmawia Franciszek L. Ćwik

Co sprawiło, że został Pan masonem?

- Urodziłem się w rodzinie, która odeszła od chrześcijaństwa. Moi rodzice, którzy zawarli jedynie ślub cywilny, nie widzieli potrzeby ochrzczenia mnie. Zostałem ukształtowany w laickich szkołach republiki, przyzwyczajono mnie do krytyki religii katolickiej przedstawianej jako źródło wszelkich zakazów, zwłaszcza w dziedzinie seksualnej. Ukończyłem studia medyczne w Paryżu o nastawieniu materialistycznym i scjentystycznym. Kiedy zdałem bardzo trudny, konkursowy egzamin na internistę szpitali paryskich, zafascynowała mnie książka francuskiego laureata Nagrody Nobla z dziedziny fizjologii i medycyny Jacques'a Monoda "Przypadek i konieczność", w której zapewniał on, że życie pojawiło się na Ziemi przez przypadkowe spotkanie molekuł aminokwasów. Byłem też zwolennikiem teorii ewolucji Karola Darwina o pochodzeniu człowieka. W czasie chybionej rewolucji 1968 r. jeden z moich przyjaciół skontaktował mnie z Wielkim Mistrzem Wielkiego Wschodu Francji (GODF), głównej masońskiej obediencji w naszym kraju. Po przejściu przedwstępnych dochodzeń, niezbędnych do tzw. inicjacji, zostałem masonem. We Francji zostaje się nim najczęściej poprzez relacje

przyjacielskie lub na skutek udziału w publicznych konferencjach wielkich mistrzów. Byłem bardzo aktywnym członkiem masonerii. W latach 1970-1985 doszedłem do 18. stopnia wtajemniczenia (Kawaler Różowego Krzyża). Byłem przewodniczącym loży w Rennes (Bretania), delegatem Konwentu (deputowany krajowego, rocznego zgromadzenia), członkiem Braterstwa Wysokiej Rangi Funkcjonariuszy. Z racji mojego zawodu od 1966 r. przepisywałem pacjentkom środki antykoncepcyjne, dokonywałem sterylizacji, aborcji. Włączyłem się w działalność publicznie znanych masonów, takich jak Lucien Neuwirth [autor ustawy legalizującej we Francji środki antykoncepcyjne - przyp. red.], Pierre Simon [socjalista, były Wielki Mistrz Wielkiego Wschodu Francji, jeden z autorów ustawy o dopuszczalności aborcji - przyp. red.] czy Henri Caillavet [były francuski senator, zwolennik eutanazji - przyp. red.], starających się o legalizację tego typu praktyk.

Jak zorganizowana jest masoneria francuska?
- We Francji, tak jak w innych krajach, istnieje w ważnych miastach jedna lub wiele tzw. lóż "niebieskich", które wchodzą w struktury regionalne i krajowe wielu obediencji: Wielkiego Wschodu Francji, Wielkiej Loży Francji, Wielkiej Krajowej Loży Francji. Są to obediencje męskie. Wyjątkiem jest Wielka Kobieca Loża Francji zrzeszająca kobiety. Jedynie loża Droit Humain jest lożą mieszaną. Są też małe obediencje liczące po kilkaset członków. Łącznie we Francji masoneria liczy 140 tys. adeptów.

Czy masoneria jest organizacją demokratyczną?
- We wszystkich obediencjach loże-matki mają strukturę demokratyczną, gdzie dokonuje się corocznych elekcji, a o ich wynikach powiadamia się władze lokalne. Problem w tym, że owe loże "niebieskie" zajmują się jedynie trzema stopniami: Uczeń, Czeladnik, Mistrz. Wysokie stopnie (np. od 4. do 33. w Rycie Szkockim Dawnym i Uznanym) są przyznawane przez dokooptowanie w zamkniętych strukturach, bez kontaktowania się z innymi szczeblami, i nie są publicznie ujawniane. Nie ma też możliwości zmiany takich decyzji. Co więcej, istnieją także bractwa (Fraternelles) i stowarzyszenia grupujące masonów ze względu na ich zainteresowania zawodowe lub osobiste, gdzie zbierają się masoni różnych obediencji dla wymiany informacji i usług. Na przykład Klub Pięćdziesięciu skupia najbardziej wpływowych masonów w danym mieście, z kolei Lions Club i Rotary, utworzone w USA przez masonów wysokiej rangi, służą jako źródło ich rekrutacji zawodowej.
W rzeczywistości w lożach widać tylko czubek góry lodowej, który jest demokratyczny, chociaż nawet w nim tajemnicą otoczone są nazwiska nowo wtajemniczonych. Inne struktury są nieprzejrzyste i wypaczają zasady demokratyczne, co sprawia, że w lożach znajdujemy masonów należących zarówno do partii prawicowych, jak i lewicowych.

Jaka ideologia stoi za francuską masonerią?
- Oficjalną ideą jest poszukiwanie prawdy, odrzucanie wszelkich dogmatów (relatywizm). Ma się to odbywać w atmosferze wzajemnej tolerancji. Fundamentalnymi zasadami są pryncypia naszej republiki: wolność, równość, braterstwo. Problem w tym, że wolność nie jest traktowana przez masonów jako Boży środek umożliwiający zbliżanie się i osiąganie dobra, ale jako wartość sama w sobie. Równość jest tylko wabikiem, bo masoni odróżniają profanów od wtajemniczonych, tym bardziej widać to w masońskiej zamkniętej hierarchii do 33. stopnia. Braterstwo i solidarność są ograniczone tylko do masońskich braci i niektórych organizacji charytatywnych.

Skąd masoneria czerpie środki finansowe?
- Niezależność finansową lóż zapewniają roczne, niezbyt wysokie składki jej członków. Nie ma, tak jak to jest w przypadku pewnych sekt, obowiązku przekazania części lub całości swojego majątku. Prawdziwym problemem masonerii jest nieuczciwa "wymiana usług", które czasami mogą sięgać milionów euro. Dotyczy to zwłaszcza państwowych zamówień na roboty publiczne. Szereg masonów ze znanej afery Elf-Aquitaine wylądowało w więzieniu za kombinacje w przyznawaniu zleceń i czerpanie nieuczciwych zysków.

Jaki jest wpływ masonów na życie społeczne, polityczne i ekonomiczne we Francji?
- Wpływy masonerii były bardzo silne w czasie III Republiki. Większość prezydentów i premierów była wtedy członkami lóż. Wpływy masonerii osłabły w czasie IV Republiki. Naziści prześladowali loże w czasie drugiej wojny światowej, co przyczyniło się do zmniejszenia ich liczebności. Również generał de Gaulle nie wprowadził masonów do swojego otoczenia. Kiedy socjaliści doszli do władzy w 1980 r., w pierwszym rządzie Francois Mitteranda było 12 wtajemniczonych ministrów. W ekipie Nicolasa Sarkozy'ego jest ich tylko dwóch. Realny wpływ masonów słabnie ze względu na słabszy potencjał werbowanych członków i brak atrakcyjnych, nowych pomysłów. Nadal jednak masoneria ma duże wpływy w administracji i szkolnictwie państwowym.

Czy publiczna rezygnacja z członkostwa w masonerii była dla Pana czymś niebezpiecznym?
- Odejście z masonerii wywołało wrogą reakcję mojej loży. Stałem się obiektem niebezpiecznych gróźb. Zostałem zwolniony z pracy, ale nie przeszkodziło mi to w rozstaniu się z masonami.

W książce "Byłem masonem" pisze Pan, że zerwanie z lożą nastąpiło po wizycie w Lourdes. Jak to się stało, że ateista i mason wybrał się do tego sanktuarium?
- Moja żona ciężko zachorowała, sądziłem, że górskie powietrze dobrze jej zrobi. Pojechaliśmy w 1984 r. w Pireneje. W drodze powrotnej pomyślałem, że wizyta w Lourdes może być dla mojej wierzącej, ale niepraktykującej żony czymś ważnym. Dlatego zatrzymaliśmy się tam. Żona zdecydowała się na kąpiel w basenie sanktuarium, w tym czasie ja starałem się znaleźć jakieś schronienie, bo było bardzo zimno. Przez przypadek wszedłem do krypty, gdzie zaczynała się Msza Święta. Byłem na niej po raz pierwszy. Ksiądz czytał słowa Jezusa: "Proście, a będzie wam dane. Pukajcie, a będzie wam otworzone". Byłem tym bardzo zdziwiony, bo właśnie te słowa wymawia się w czasie masońskiej inicjacji. Dotąd byłem przekonany, że należą one do masonerii. W pewnej chwili usłyszałem wewnętrzny głos: "Prosisz o zdrowie dla żony. A ty sam co masz do zaoferowania?". Postanowiłem, że oddam siebie Bogu, i natychmiast zdecydowałem się na chrzest. Kiedy żona wróciła z basenu, pytałem ją, jak należy się żegnać, jakie są słowa "Ojcze nasz". Początkowo myślała, że chyba zwariowałem. Wszystko jej wyjaśniłem i po powrocie do Rennes, z racji kontaktów z kilkoma znajomymi, którzy należeli do Kościoła prawosławnego, przyjąłem w nim chrzest. Przez rok studiowałem teologię. Zafascynował mnie swoją osobą i nauką Jan Paweł II, co sprawiło, że zostałem katolikiem. Muszę otwarcie wyznać, że bez opatrznościowego spotkania byłbym na pewno jeszcze masonem. Miałem 50 lat, z tego 15 spędziłem w masonerii, gdy w Lourdes przemówił do mnie Pan. Wprawdzie żona nie została uzdrowiona w czasie kąpieli, ale wróciła do zdrowia po moim chrzcie.

Czy można być człowiekiem wierzącym i członkiem masonerii?
- Wszystko zależy od tego, jak zdefiniuje się pojęcie "wiara". Możliwe jest przyjęcie do loży osób wyznających bezosobową wiarę, ale żadna z nich nie może twierdzić, że Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który umarł za nasze grzechy. Z racji religijnego i moralnego relatywizmu we wszystkich obediencjach chęć bycia katolikiem i jednocześnie masonem jest czymś niekonsekwentnym i nielogicznym. Dla masonerii Bóg, w najlepszym razie, może być Wielkim Architektem Wszechświata, Bogiem abstrakcyjnym, Wielkim Zegarmistrzem, tak jak Go określał pastor Désagulieurs i nieco później Wolter. Masoni wyznają deizm, twierdząc, że Stwórca nie interweniuje w sprawy człowieka i świata.
O ile nauczanie Kościoła katolickiego jest jawne i otwarte dla każdego, o tyle w masonerii formację ezoteryczną przechodzą tylko wtajemniczeni, zgodnie z ich stopniem. Wszystkie rytualne zabiegi mają na celu mydlenie oczu wtajemniczonych poprzez odkrywanie przed nimi "poznania", tzw. pierwotnej tradycji i światła, które mają na celu lepsze ich własne poznanie psychologiczne. Masoneria opiera się na filozofii humanistycznej szukającej prawdy, ale która, jej zdaniem, jest niedostępna i nieosiągalna. Odrzucając wszelkie dogmaty, masoneria wyznaje relatywizm filozoficzny, traktujący wszystkie religie na tym samym poziomie. To pociąga za sobą relatywizm moralny, według którego żadna reguła etyczna nie ma boskiego źródła, stąd może być przekraczana. Masońska moralność ewoluuje wraz z umową społeczną, co jest odbiciem naturalizmu. Tylko natura i rozum mogą być we wszystkim panem i sędzią. Dlatego masoni uważają, że ciało i zmysły powinny być poddane całkowitej wolności. Ten hedonizm sprowadza masonerię do promowania wszelkich ustaw faworyzujących rozwody, antykoncepcję, aborcję, PACS (Cywilny Pakt Solidarności), manipulację na embrionach, legalizację tzw. narkotyków miękkich, eutanazję.

Oprócz bycia masonem był Pan adeptem okultyzmu, ezoteryzmu, białej magii, jogi itp. Na czym polega niebezpieczeństwo tych praktyk i jakie przesłanie chciałby Pan przekazać młodemu pokoleniu?
- Istnieje wielkie ryzyko różnego rodzaju doświadczeń i praktyk, które z pozoru wydają się niewinne, a które eksploatują po omacku nieznane sfery, używając wszelkiego rodzaju pośredników, przede wszystkim księcia ciemności. Wielu młodych ludzi "zabawia się" wirującymi stolikami, przesuwającymi się szklankami itp. To bardzo groźne pułapki. Moje doświadczenie wskazuje, że tego typu "zabawy" prowadzą w konsekwencji do opętania, niepokojów kończących się często u psychiatry lub, co gorsza, samobójstwem. We Francji od 10 do 20 proc. młodych ludzi uczestniczy przez ciekawość w tego typu praktykach. Wychowawcy i rodzice najczęściej nie zwracają na to uwagi, uważając, że młodość jest czasem wszelkich doświadczeń, bez ponoszenia konsekwencji. Okazuje się, że skutki pojawiają się szybko. Są tym bardziej groźne, że zasadniczo nie można ich zidentyfikować. Szatan, który czeka na okazję, kusi obietnicą sukcesu, pieniędzy, miłości, władzy. Najpierw upaja, później niszczy. Pan tego demonicznego świata nie ma przyjaciół, tylko niewolników. Katecheci i księża stwierdzają, że młodzi ludzie, którzy parają się tego typu praktykami, zaczynają opuszczać lekcje katechezy, Msze Święte. Kiedy czasami udaje się ich spotkać, świadomi wyrządzonych im szkód, proszą Kościół o pomoc. Moje zainteresowania i praktykowanie różnego rodzaju okultyzmu było wynikiem ciekawości zrodzonej przez masonerię. Wszystkie te praktyki są nie do pogodzenia z chrześcijaństwem, powodują często "ukryte związki", od których można się uwolnić tylko przez żarliwą modlitwę.

Niektórzy przeciwnicy masonerii twierdzą, że jest to organizacja satanistyczna. Podziela Pan te poglądy?
- Nie sądzę, by można było ją tak określić. Moim zdaniem, masoneria jest narzędziem szatana. Dlatego, że jej cel jest jednoznaczny: zniszczenie Kościoła rzymskokatolickiego. Moja nominacja na Kawalera Różowego Krzyża odbyła się w Wielki Czwartek, w czasie urządzonej przez masonów ostatniej wieczerzy. Moi koledzy, którzy doszli do najwyższego, 33. stopnia inicjacji, opowiadali mi, że podczas niej depcze się w piachu tiarę papieską.

Czuł się Pan w jakiś sposób zniewolony przez zło, gdy należał Pan do loży?
- Odczuwałem jego obecność kilka razy, w okresie mojego przechodzenia na wiarę chrześcijańską. Kiedy odmawiałem "Zdrowaś Maryjo", słyszałem ostry, nie do zniesienia zgrzyt. Skończyło się to, kiedy zdecydowanie przeszedłem na stronę Kościoła katolickiego.

Jest Pan członkiem Związku Pisarzy Katolickich, ale Pańskie prace nie są wydawane przez znane francuskie wydawnictwa katolickie. Dlaczego?
- Dlatego że nie podoba im się radykalizm nowo nawróconych, którzy burzą letniość katolików, nasączonych często gallikanizmem [doktryna dążąca do ograniczenia związków lokalnego Kościoła francuskiego ze Stolicą Apostolską - przyp. red.], brakiem aktywności społecznej czy wręcz marksizmem. Mój główny wydawca sam jest nowo nawrócony na chrześcijaństwo. Przeważnie wydawnictwa katolickie nie chcą zadrażnień z władzą publiczną i eliminują wszystko, co mogłoby zakłócić ich spokój.

Dziękuję za rozmowę.

Nasz Dziennik

O WYŻSZOŚCI KATOLICYZMU

Autor John Henry Newman
Wydawnictwo „Duc In Altum"

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE
1. ROZDZIAŁ KATOLICYZM, A INNE RELIGIE ŚWIATA
2. ROZDZIAŁ WIARA W KOŚCIELE KATOLICKIM
3. ROZDZIAŁ NIEMOŻLIWA JEST WIARA W ŻADNĄ ORGANIZACJĘ RELIGIJNĄ OPRÓCZ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
4. ROZDZIAŁ WARUNKI WSTĄPIENIA DO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
5. ROZDZIAŁ NIE MA INNEJ LOGICZNEJ ALTERNATYWY DLA KATOLICYZMU, JAK SCEPTYCYZM
6. ROZDZIAŁ NAWRÓCONY
7. ROZDZIAŁ WIARA A POBOŻNOŚĆ
8. ROZDZIAŁ PRYWATNE OPINIE U KATOLIKÓW
9. ROZDZIAŁ CEL KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
10. ROZDZIAŁ WIARA KATOLIKÓW
11. ROZDZIAŁ PRZYWILEJE KATOLIKÓW
12. ROZDZIAŁ SPÓJNOŚĆ DOKTRYNY KATOLICKIEJ
LIST OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II Z OKAZJI DWUSETNEJ ROCZNICY URODZIN KARDYNAŁA JOHNA HENRY'EGO NEWMANA

WPROWADZENIE

John Henry Newman (1891-1890) to profesor Oxfordu, pisarz, poeta, ksiądz anglikański, który przeszedł na katolicyzm, został katolickim księdzem, a pod koniec życia kardynałem. Przede wszystkim jednak był wielkim chrześcijańskim myślicielem, a może i świętym — jego proces beatyfikacyjny jest w toku.

Aby zrozumieć drogę myśli, która od kalwinizmu doprowadziła Newmana do szczytów katolickiego mistycyzmu i wysokiego miejsca w katolickiej hierarchii, trzeba uzmysłowić sobie specyfikę kościoła anglikańskiego. Kościół ten jest, jak pisze Newman, narodowy i polityczny. Praktycznie nie posiada innego zwornika niż bycie Kościołem angielskim. W jego formie mieszczą się grupy skrajnie protestanckie, kalwińskie czy nawet baptystyczne, kwestionujące większość sakramentów, a równolegle istnieje „Kościół Wysoki" mający liturgię podobną do katolickiej, Mszę świętą, spowiedź i zakony. Przy tak wielkiej różnorodności — aż rodzącej pytanie, czy jest to rzeczywiście jeden Kościół — istnieje cecha wspólna: zadawnione, głębokie i bardzo silne uprzedzenia do katolicyzmu często zwanego w Anglii papizmem. Uprzedzenia te, które powstały w dużym stopniu nie z powodów religijnych, ale politycznych (sama schizma Henryka VIII też nie miała pierwotnie powodów religijnych), szczególnie w czasie konkurencji z Hiszpanią o dominację na morzach (wtedy Anglia stworzyła i wy lansowała mit rzekomego okrucieństwa inkwizycji), stanowią do dzisiaj jedną z cech angielskiej kultury, także tej zupełnie świeckiej.

Newman, będąc anglikaninem, został wychowany w kalwińskiej pobożności swojej matki. Studiował w Oxfordzie, następnie został tam profesorem. Coraz bardziej skłaniał się do posługi duchownej jako swojej drogi życiowej. W końcu przyjął święcenia w kościele anglikańskim. Będąc proboszczem, doszedł do przekonania o bezwartościowości

kalwinizmu jako propozycji dla człowieka: „kalwinizm nie jest kluczem do realnie występujących w świecie przejawów ludzkiej natury". Późniejsza podróż do Afryki, Grecji i Włoch zaowocowała dalszą ewolucją poglądów Newmana. Dla pełnego uprzedzeń Anglika zaskoczeniem było rozpoznanie Rzymu jako matki chrześcijaństwa. Trzeba przyznać, że zdolność do przezwyciężenia tych uprzedzeń świadczy o jego wielkiej rzetelności umysłowej. Doszedł on do wniosku, że trzeba w Anglii przywrócić „Kościół pierwotny" — wpatrzony w Zbawiciela, prawowierny, a jednocześnie integrujący to, co dobre w kulturze grecko-rzymskiej. Newman stał się założycielem i jednym z głównych przywódców Ruchu Oxfordzkiego dążącego do odrodzenia w Kościele anglikańskim prawdziwej pobożności skierowanej ku żywemu Chrystusowi, odchodzącej od urzędniczego rytualizmu tego kościoła państwowego. Ruch ten chciał iść „via media" — drogą pośrednią. Należało, według Newmana, zachować równy dystans do Rzymu i Genewy (stolicy kalwinizmu). Kolejne jego dzieła były krytyką rytualizmu, a także purytanizmu, dzięki zaś czerpaniu ze skarbnicy starożytnego Kościoła niepodzielonego jego poglądy powoli zbliżały się do katolickich, mimo trwającej krytyki „ rzymskich błędów". Następne dzieła Newmana były coraz gorzej przyjmowane przez jego zwolenników, podążał drogą swojej myśli coraz bardziej osamotniony. Sam nie w pełni rozumiał, dokąd zmierza; później mówił, że „zobaczył ducha" — cień Rzymu przysłaniający wypracowany przez niego kompromis dla anglikanizmu. W końcu Newman publikuje „Traktat 90", w którym rozróżnia między historycznymi wynaturzeniami w Kościele Katolickim, przeciw którym byty skierowane tezy Lutra, a prezentującymi właściwą naukę dekretami Soboru Trydenckiego. Traktat ten wzbudził furię. Newman został okrzyknięty zdrajcą swojego kościoła, w konsekwencji stracił katedrę i parafię. Schronił się w półzakonnym odosobnieniu z garstką przyjaciół. W końcu wstąpił do Kościoła Katolickiego.

Droga życiowa Newmana jest drogą myśli. Chyba dlatego jego spojrzenie na Kościół jest tak przenikliwe. Jego zachwyt Kościołem nie jest naiwną egzaltacją, ale skutkiem głębokich przemyśleń i bolesnych decyzji. Gdy pisze o zasadniczych różnicach między Prawdziwym Kościołem a kościołami oddzielonymi, ujmuje sprawy zasadnicze, które przemyślał i przecierpiał. Gdy dzisiaj czytamy myśli Kardynała o Kościele, nasuwa się pytanie, na ile obecny katolicyzm nie utracił, jeśli nie samych istotnych swoich cech, to przynajmniej ich świadomości. Może to być rachunek sumienia dla współczesnych katolików zarażonych, wg. określenia innego kardynała — Ratzingera — „ekumenizmem negocjacyjnym": dążeniem do pojednania poprzez zacieranie tego, co jest prawdą i brakiem zaufania do prawdziwości i nieomylności Kościoła Katolickiego.

Duża część newmanowskiej krytyki kościołów niekatolickich i innych religii (w tłumaczeniu trudno było poprawić typową dla kultury angielskiej nieścisłość — nierozróżniania pojęć „ religia " i „wyznanie chrześcijańskie". Newman pisze o różnych wyznaniach jako o „religiach") jest poświęcona ówczesnemu kościołowi anglikańskiemu i ówczesnemu angielskiemu społeczeństwu. Cześć z tych uwag już się zdezaktualizowała, jednak zestawienie, którego Newman dokonuje, uwyraźnia cechy katolickości, które są i pozostają niezmienne. Nie ma już społeczeństwa stawiającego na pierwszym planie honor i uczciwość, ale pozostaje Kościół, który za największy problem ludzkości uważa grzech. Dzisiaj też często zapominamy, że grzech nie jest tożsamy z popełnionym złem, ale zależy przede wszystkim od natężenia złej woli, nawet jeśli zewnętrzne skutki nie są poważne. Bardzo aktualne są uwagi Newmana o właściwym celu prawdziwego Kościoła skontrastowanego ze społecznym charakterem kościoła anglikańskiego. Dzisiaj też próbuje się oceniać Kościół na podstawie zewnętrznej działalności, którą prowadzi, np. charytatywnej.

Traktacik, który prezentujemy, ukazuje jedyność Kościoła Katolickiego, a jednocześnie może być podręcznikiem refleksji na temat tego, co to znaczy być naprawdę katolikiem. Dlatego mamy nadzieję, że tym, którzy uważają się za katolików, pomoże on na nowo docenić wartość przynależności do jedynego Kościoła Chrystusowego, a zarazem pogłębić własną religijną tożsamość. W czasach „politycznej poprawności", która lansuje swoisty religijny egalitaryzm, każąc wszystkie religie uważać za równe, wydaje się to rzeczą szczególnie ważną.

1. ROZDZIAŁ
KATOLICYZM, A INNE RELIGIE ŚWIATA

Jak bardzo wszystkie religie, które kiedykolwiek istniały, różnią się od wielkiego i niezmiennego Kościoła Katolickiego! W swojej egzystencji zależne są od czasu i miejsca, żyją w określonych epokach i regionach. Są dziećmi określonej gleby, endemicznymi roślinami, które bujnie się krzewią w określonej temperaturze, w określonym nasłonecznieniu, w wilgotnym lub suchym środowisku, a umierają, gdy się je przesadzi. W dużym stopniu ich naukową definicję może stanowić ich *habitat.* Tak więc schizma grecka, nestorianizm, herezja Kalwina i metodyzm, wszystkie mają swoje geograficzne granice. Protestantyzm niczego nie uzyskał w Europie od czasu swojej pierwotnej ekspansji.

Początek tym religijnym fenomenom daje jakiś przypadek: morowe powietrze, palące słońce, bagienne opary. Wydają z siebie zarazę, która snuje się stuleciami nad miejscem ich zrodzenia, a gdy jakaś zmiana zajdzie w niebie czy na ziemi — znika bez śladu. Prawdą jest jednak, że czasem takie boskie plagi rozprzestrzeniają się po ziemi i wnikają w obszar katolicyzmu. Wychodzą z jakiegoś zatrutego jeziora czy innej dziury w Etiopii lub Indiach i prą niepowstrzymanie do wypełnienia ich posłannictwa zła, przechadzają się tam i z powrotem po powierzchni ziemi.

Tak było z arabską uzurpacją, którą uformował Mahomet. Być może zapytacie, czy nie dokonała ona tego, czego według mnie może dokonać jedynie Kościół Katolicki, i czy przez to nie udowodniła, że posiada w sobie ten wewnętrzny pierwiastek, który nie zależąc od człowieka, jest władny podporządkować go sobie w każdym miejscu i czasie? Nie. Przyjrzyjcie się dokładniej, a zobaczycie wyraźną różnicę pomiędzy religią Mahometa a Kościołem Chrystusa.

Mahometanizm nie uczynił wiele więcej, niż to czyni obecnie Wspólnota Anglikańska. Wspólnota ta znajduje się w wielu częściach świata, jej prymas ma większą jurysdykcję niż dawny patriarcha nestoriański, ma swoje centra na Malcie, w Jerozolimie, Indiach, Australii, Południowej Afryce i w Kanadzie. Rzeczywiście można by powiedzieć, że tutaj rys katolickości jest wyraźniejszy niż w mahometanizmie. Ale nie dajcie się zwieść słowom: czy jakikolwiek myślący człowiek twierdziłby choć przez chwilę, niezależnie od wspomnianej trudności, że religia państwowa jest niezależna od czasu i miejsca? No więc jeżeli nie, to po co zajmować się dowodzeniem? Czy istota takiej religii nie leży w uznawaniu przez państwo? Czy państwowość nie jest jej właściwą formą? Czym by była, czy przetrwałaby choć dziesięć lat pozostawiona sama sobie? Uznanie jej przez państwo stanowi o jej jedności i tożsamości. Czy możecie ją sobie przedstawić, nawet bardzo wytężając wyobraźnię, pozbawioną kościołów, pałaców, uczelni, plebanii, dotacji, społecznych honorów i pozycji w kręgach rządowych? Oddziel ją od tego świata, a dokonałeś na niej wyroku śmierci, bo już przestała istnieć. Zabierz jej biskupom udział w prawodawstwie, wyrwij jej formuły z kodeksów prawa, otwórz jej uniwersytety dla kontestatorów, pozwól jej duchownym zostać znów świeckimi, uznaj za pełnoprawne

prywatne spotkania modlitewne — co zostanie do zdefiniowania takiej religii? Wiecie sami, że gdyby państwo nie zmuszało do jedności, natychmiast rozpadłaby się na trzy oddzielne organizmy, każdy z nich niosący w sobie ziarna dalszego rozpadu. Nawet małe ugrupowanie „Non-jurors" [Odmawiających przysięgi] sprzed półtora wieku bardzo szybko podzieliło się, ponieważ zabrakło mu oparcia we władzy państwowej. Religia taka nie ma wewnętrznej spójności, indywidualności czy duszy, która dawałaby jej zdolność rozprzestrzeniania się. Metodyzm czy kongregacjonizm jest przykładem pewnej idei, zaś religia państwowa nie ma w sobie żadnej idei oprócz bycia częścią państwowego systemu. Jej rozprzestrzenianie się było przede wszystkim bierne, nie czynne: przenoszono ją do innych miejsc poprzez politykę państwa, przemieszcza się, gdy państwo się przemieszcza, jest wypustką — bronią albo ozdobą rządzącej władzy. Jest nawet nie religią rasy, lecz jej rządzącej części. Anglosas czyni teraz to, co Saracen czynił dawniej. Robi niechętnie — dla korzyści to, co tamten czynił z zapałem — z fanatyzmu i to jest główna różnica między nimi dwoma. Saracen z początku nawracał mieczem heretycki Wschód, ale już w Indiach jego wiara rozprzestrzeniała się przez imigrację, tak jak wiara anglosasów obecnie, i dalej wrastał między inne narody przez handel i kolonizację, jednak gdy napotkał katolicyzm zachodu wywarł równie mały wpływ na Hiszpanię, jak protestancki anglosas na Irlandię.

Tylko jedna forma chrześcijaństwa posiada tę wewnętrzną jedność, która jest podstawowym warunkiem niezależności. Gdy spojrzycie na Rosję, Anglię czy Niemcy, brak tam tego wymiaru boskości. Szczególnie w naszym kraju nie da się znaleźć religii o szerszym niż klasowy zakresie. Religia państwowa nie jest niczym innym niż religią klasy. Jedno wyznanie jest dla bogatych, drugie dla biednych; ludzie rodzą się w takiej lub innej sekcie; entuzjaści idą tu, a trzeźwo myślący i racjonaliści tam. Zarabiają, nabierają znaczenia w świecie i wtedy ogłaszają się częścią establishmentu. Do jednej grupy świat się uśmiecha, na drugą się krzywi i jedna zamarznie w zimie świata, druga rozpuści się w świata lecie. Żadna z nich nie ogarnia ludzkiej natury, żadna nie obejmuje całego człowieka, żadna nie umieszcza wszystkich na jednym poziomie, żadna nie kieruje się jednocześnie do intelektu i do serca, lęku i miłości, aktywności i kontemplacji.

Słusznie uważa się za argument na rzecz chrześcijaństwa, że najwybitniejsi ludzie byli chrześcijanami i choć nie wszystkie przenikliwe, głębokie umysły przyjęły wiarę, to jednak odniosła ona nad nimi wystarczająco wielkie i liczne zwycięstwa, aby ukazać, że ani najwyżsi w społecznej hierarchii, ani najmniejsi, ani najbardziej subtelni, ani gruboskórni — nikt nie jest poza wpływem Kościoła, ma on bowiem przedstawicieli wszystkich klas wśród swoich dzieci. Kościół pociesza opuszczonych, otrzeźwia ludzi sukcesu, prowadzi zagubionych. Ogarnia macierzyńską troską niewinnych, ma ciężką rękę dla amoralnych, ukazuje majestat pysznym. Otwiera horyzonty prostakom, a upokarza największe intelekty. To nie są tylko słowa. Kościół to czynił, czyni i podejmuje jako swoje zadanie. Prosi jedynie o pole do działania, o wolność. Nie domaga się opieki władzy państwowej. To prawda, że w przeszłości, tak jak protestantyzm, posługiwał się państwowym mieczem. Czynił tak, ponieważ w pewnych epokach był to ogólnie uznany sposób działania, którego ludzie domagali się od Kościoła i który nieproszeni podejmowali dla niego. Jednak historia pokazuje, że Kościołowi tego nie potrzeba, ponieważ rozwija się i kwitnie bez oparcia w państwie. Jest gotowy do takiej służby, jakiej w danym czasie trzeba, przyjmie świat w każdej formie, jaka przyjdzie, jedynie przemocą można go powstrzymywać. Spójrzcie bracia, co czyni teraz w naszym kraju: przez trzy stulecia władza świecka deptała piękne ziele łaski, wdeptywała je w ziemię, ale gdy w końcu okoliczności zniosły ten ucisk, to... proszę! Natychmiast podnosi się Starożytny Kościół w swej wspaniałej postaci, tak świeży i tętniący życiem, jakby nic

nigdy nie przerwało jego wzrostu. Jest taki sam, jak trzy stulecia temu, zanim pojawiły się obecne religie kraju i widzicie że jest ten sam. Podnosi się to jako zarzut, że się nie zmienia, a przecież czasy i miejsca go nie dotykają dlatego, że jego źródło jest tam, gdzie nie ma ani czasu, ani umiejscowienia, ponieważ pochodzi on od tronu Nieograniczonego, Wiecznego Boga.

2. ROZDZIAŁ
WIARA W KOŚCIELE KATOLICKIM

Całkowicie słuszne jest stwierdzenie, że Kościół nie pozwala swoim dzieciom żywić wątpliwości co do jego nauczania. Jest tak przede wszystkim dlatego, że aby być katolikiem, trzeba mieć wiarę, a wiara jest nie do pogodzenia z wątpieniem. Nie można być katolikiem bez prostej wiary, że to, co Kościół głosi w imieniu Boga, jest Jego słowem, a więc prawdą. Człowiek musi naprawdę wierzyć, że Kościół jest Bożą wyrocznią, musi mieć pewność co do jego posłannictwa — taką, jaką ma co do posłannictwa apostołów. Czyż można powiedzieć, że ma pewność posłania apostołów przez Boga ktoś, kto natychmiast dodaje, że być może kiedyś znajdzie powody, aby wątpić o ich posłannictwie? Takie przewidywanie stanowi rzeczywiste, choć odłożone w czasie wątpienie, zdradzając, że ten ktoś i obecnie nie ma pewności. Człowiek, który mówi: „W tej chwili wierzę, ale może teraz przeżywam jakieś nieświadome podniecenie umysłu, więc nie mogę powiedzieć, czy będę wierzył jutro", nie ma wiary i w tej chwili. Człowiek mówiący: „Może jestem pod wpływem jakiejś iluzji, która kiedyś mnie opuści, i wrócę do swej poprzedniej świadomości", albo: „Wierzę na poziomie swojego obecnego stanu wiedzy, ale mogą się pojawić argumenty, które zmienią moje poglądy" nie ma wiary za grosz.

Protestanci, którzy spieraj ą się z nami, twierdząc, że ktoś, kto do nas przychodzi, musi porzucić wszelką możliwość wątpienia w Kościół w przyszłości, w rzeczywistości spierają się o samą potrzebę wiary w Kościół. Niech jasno powiedzą, że gorszące jest dla nich nasze domaganie się wiary w święty Kościół powszechny, że o to właśnie i o nic innego im chodzi. Ten punkt muszę podkreślić: wiara zakłada ludzkie zaufanie, że rzecz, w którą się wierzy, jest rzeczywiście prawdziwa, a przecież to, co jest prawdą, nigdy nie może stać się fałszem. Jeśli prawdą jest, że Bóg stał się człowiekiem, cóż miałoby znaczyć moje przewidywanie, że może nadejdzie czas, gdy nie będę wierzył, że Bóg człowiekiem się stał? To mniej więcej tak, jakbym przewidywał, że nadejdzie czas, gdy przestanę wierzyć w prawdę. I jeżeli przemyśliwuję, jak dać sobie możliwość, aby z czasem przestać wierzyć, albo wątpić, że Bóg stał się człowiekiem, to praktycznie oznacza, że chcę mieć możliwość wątpienia lub niewiary w to, co teraz uważam za wieczną prawdę. Osobiście nie widzę niczego dobrego w dopuszczaniu takiej możliwości ani sensu w domaganiu się zgody na nią. Jeśli nie mam w tej chwili żadnych wątpliwości, to domagając się takiej zgody, żądałbym aby pozwolono mi popaść w błędy. Jeśli zaś w tej chwili mam wątpliwości, to znaczy, że już teraz nie mam wiary. Nie da się jednocześnie autentycznie wierzyć i oczekiwać chwili, kiedy, być może, wierzyć się przestanie. Zapewnianie sobie możliwości przyszłego wątpienia oznacza, że już teraz się wątpi. Oznacza, że już teraz nie jest się zdolnym być katolikiem. Można kochać połowicznie, można być połowicznie posłusznym, ale nie można połowicznie wierzyć: albo mam wiarę, albo nie.

Taki człowiek, który już jest katolikiem, a decyduje się rozbudzać w sobie wątpliwości, które przed nim się pojawiły, właśnie przestał wierzyć. Nie trzeba go ostrzegać przed utratą wiary, nie jest on li tylko w niebezpieczeństwie jej utraty — on

już ją stracił. Odpadł od łaski dokładnie w tym momencie, gdy zaczął się świadomie bawić wątpliwościami i poszedł za nimi. Nie można zdecydować się wątpić w to, czego jest się pewnym, a jeśli ktoś nie jest pewien, że Kościół jest z Boga, znaczy, że w to nie wierzy. Nie ja mu zakazuję wątpienia, on sam wziął sprawy w swoje ręce, decydując się na prośbę o pozwolenie. Zaczął od niewiary, a nie stopniowo do niej dochodził. Samo jego życzenie, cel który powziął, już był jego grzechem. To nie ja tak orzekam, taki jest obiektywny stan rzeczy. Na przykład czasami słyszy się o katolikach odchodzących od Kościoła jakoby na skutek czytania Pisma Świętego, które miałoby otworzyć im oczy na „niebiblijność", jak mówią. Kościoła żyjącego Boga. Nie. Pismo nie sprawiło w nich niewiary (to niemożliwe!); ale zwątpili w momencie, gdy otworzyli Biblię, otworzyli jaw duchu niewiary, dla niewiary. Nie otworzyliby jej, gdyby nie przewidywali, więcej — nie mieli nadziei — że znaj da coś niezgodnego z katolickim nauczaniem. Zaczęli od samowoli i nieposłuszeństwa, a skończyli na apostazji. Taki jest oczywisty i bezpośredni powód, dla którego Kościół nie może pozwolić swoim dzieciom wątpić w jego nauczanie. Jeśli się prawdziwie w nie wierzy, nie można sobie wyobrazić przyszłego odkrycia racji dla odrzucenia swojej wiary, jeśli zaś sobie to wyobrażam, już wiary nie mam. Sprawa polega na tym, że protestanci, mówiąc o tyranii Kościoła zabraniającego swoim dzieciom wątpić w swe nauczanie, dowodzą, że nie wiedzą, czym jest wiara, że wiara jako taka jest im obca. Albo trzeba zdobyć się na zaufanie, albo przestać nazywać siebie dzieckiem.

To była pierwsza moja obserwacja, teraz przejdę do drugiej. Potraficie sobie z pewnością uzmysłowić, że osoby włączające się do Kościoła, a przynajmniej ci, którzy już to zrobili, mają coś więcej niż tylko wiarę: udzielona im też jest jakaś miara Bożej miłości. Usłyszeli w Kościele o miłosierdziu Tego, który za nich umarł i który dał im swoje sakramenty jako środki przekazywania zasług Jego śmierci ich duszom i w jakimś stopniu poczuli już w swoich biednych duszach początki miłosnej odpowiedzi pociągającej ich ku Niemu. Tu chyba nawet lepiej niż w przypadku wiary widać, że nie do pogodzenia z miłosnym zaufaniem jest przewidywanie możliwości wątpienia lub odrzucenia wielkich łask, którymi człowiek już się cieszy. Na przykład co byś pomyślał o przyjacielu, którego kochasz, i który ci ufa, a który poprosiłby, abyś mu z góry dał pozwolenie kiedyś w ciebie zwątpić? Który, gdyby przyszła mu do głowy myśl, że twoja przyjaźń jest tylko grą, że jesteś nikczemnikiem, człowiekiem bez zasad, nie odrzuciłby jej ze wstrętem albo wyśmiał jej bzdurności, lecz uznał, że ma oczywiste prawo poddać się jej, więcej, że jest to jego obowiązek wobec samego siebie? Czy uznasz, że przyjaciel nagina prawdę, że jest nieuczciwy w myśleniu, że jego człowieczeństwo jest chore, że kaleczy swój rozum, jeśli odwróci się od takiej myśli? Czy jeśli tego nie zrobi, nie nazwiesz go okrutnym i podłym? Osobiście nie umiałbym być blisko z osobą wybierającą tę drugą możliwość. Z kimś o tak niemiłej, podejrzliwej osobowości, osobowości trzymającej się na dystans wobec mnie, która domaga się specjalnych praw, jest ukierunkowana tylko na siebie, a nawet miałaby ochotę na oszczerstwa, która jest zimna, przesadnie krytyczna, przewrotna i niegodna zaufania. Tacy ludzi często są krzyżem, który trzeba znosić, ale na przyjaciela wybiorę kogoś, kto zjednoczy swe serce i ręce ze mną, kto poświeci się dla mnie i moich spraw, kto weźmie mój ą stronę, gdy mnie atakują, kto z góry będzie pewien, że ja mam rację, a jeśli jest krytyczny (a powinien być krytyczny w stosunku do istoty grzesznej i niedoskonałej), to będzie taki przez miłość i lojalność, z troski żebym był dobrze postrzegany i by inni kochali mnie tak gorąco jak on sam. Nie powiem, że mi ufa przyjaciel, który wysłuchuje każdej plotki o mnie, i wolałbym, żeby trzymał się ode mnie z daleka ktoś, kto twierdzi, że jego obowiązkiem wobec siebie samego jest podtrzymywać wątpliwości co do mojej czci.

Żeby podać ważniejszy przykład — czy można powiedzieć, że ufa Bogu i kocha Go ktoś, kto oswoił się z wątpliwościami, czy w ogóle Bóg istnieje, albo kto zastrzega sobie prawo do wątpienia, kiedy tylko mu się zachce, czy Bóg jest dobry, sprawiedliwy albo wszechmocny, i twierdzi, że bez takiego prawa byłby tylko biednym niewolnikiem, miał zniewolony umysł i nie mógł w sposób prawdziwie wolny i godny służyć Stwórcy? Ktoś, kto twierdzi, że Bóg przyjmuje tylko taki kult, w który ze strony czciciela jest wpisane caveat, że nie obiecuje on sprawować go jutro, że nie odpowiada za siebie, jeśliby pojawił się jakiś nieznany mu wcześniej argument, który uczyniłby poważnym obowiązkiem moralnym zawieszenie poprzedniego sądu i kultu. O takim człowieku ja bym powiedział, ze czci on swój własny umysł, swoje własne ukochane Ja", a nie Boga, że jego idea Boga jest tylko przypadkową formą, jaką przyjęły jego myśli w pewnym okresie, na dłuższy lub krótszy czas, nie tyle jest obrazem Wiecznego Przedmiotu, co przelotnym uczuciem czy wyobrażeniem, które nie ma zupełnie żadnego znaczenia. Powiedziałbym, a większość ludzi, którzy przyjrzeliby się temu problemowi, zgodzi się ze mną, że taka osoba jest wielce zarozumiała, przemądrzała i nie ma w niej ani miłości, ani wiary, ani bojaźni, ani zgoła niczego nadprzyrodzonego, że jej pycha musi zostać złamana, a serce uczynione na nowo, zanim będzie zdolna w ogóle do jakiegokolwiek aktu religijnego.

Podany przykład równie dobrze odnosi się do Kościoła: przychodzi On do nas jako posłaniec Boży, jak więc może człowiek, który to czuje, który przychodzi i pada Mu do stóp jako posłańcowi, czynić zastrzeżenia, że może kiedyś będzie Weń wątpił? Raczej woleć będzie taki człowiek, żeby świat wykrzykiwał, że jego umysł jest w okowach, i ogłaszał go dewotem, bo nie zastrzega sobie prawa do zwątpienia. Te krzyki go nie poruszą, bo jest w pełni świadomy, że byłby niewdzięcznikiem i głupcem, gdyby to zrobił. Okowy, doprawdy! Tak — „więzy Adama", okowy miłości, które wiążą ze Świętym Kościołem człowieka, który staje się wraz z Apostołem niewolnikiem Chrystusa będącego Panem Kościoła. Człowiek ten wiąże się, ufając, że nierozerwalnie i na całe życie, z sakramentami Kościoła, jego Ofiarami, jego świętymi aż do Błogosławionej Maryi orędowniczki wierzącego, aż do Jezusa — Boga.

Prawda jest taka, że świat, który nie ma pojęcia o dobrodziejstwach wiary katolickiej i głosi o niej tylko to, co złe, uważa, że nawrócony, gdy minie pierwszy zapał, odczuwa jedynie rozczarowanie, znużenie i urazę do swojej nowej religii i skrycie pragnie zawrócić z drogi. Takie nastawienie jest korzeniem popłochu i irytacji, jakie świat okazuje na wieść, że wątpienie jest niezgodne z katolicką wiarą, ponieważ jest pewien, że przyjdzie ono na człowieka i wtedy jakże godny politowania będzie jego stan! Uznanie, że w Kościele można znaleźć radość, pokój, wiedzę i wolność, przekracza wyobraźnię tego świata, który widzi Kościół wyłącznie jako przerażającą konspirację przeciw szczęściu człowieka, uwodzącą swe ofiary kłamliwymi deklaracjami, nie dbającą, gdy już je pozyska, o nieszczęścia, jakie na nie sprowadza, a tylko o utrzymanie ich za wszelką cenę w niewoli. W ten sposób świat uważa, że jesteśmy w nieustannej walce z naszym rozumem, że ciągle na nowo wzbiera w nas bunt, który z wysiłkiem w sobie tłamsimy. Sądzi on, że jak załoga uszkodzonego statku musimy nieustannie pompować zalewającą nas wodę, ciężko walcząc o utrzymanie go na wodzie, że z ledwością snujemy się drogą wiary i to tylko przez zadawanie gwałtu naszemu umysłowi lub odsuwanie od siebie problemów religijnych. Świat odrzuca naszą doktrynę i nie jest w stanie zrozumieć naszej wiary w nią. Uważając ją za tak dziwaczną, jest pewien, że choć nie chcemy się przyznać, to dzień i noc dręczą nas wątpliwości i cierpimy z obawy poddania się im. Jestem przekonany, że świat za główne zadanie spowiedników uważa tłumienie takich niepokojów w penitentach. Sądzi, że rozum, jak

ciało, nieustannie się buntuje, że wątpliwość, jak lubieżność, jest wywoływana przez każdy widok czy dźwięk i że ta pokusa podnosi się z każdej stronicy gazety, z każdego słowa protestanckiej polemiki. Krzywi się z dezaprobatą na widok księdza katolickiego, aby ten zrozumiał jak niemądrze wygląda i jak wiele w nim jest obłudy.

Jednak, drodzy bracia, jeśli tak właśnie myślicie, to po prostu mylicie się. Uwierzcie raczej mi niż światu, gdy powiem, że katolik nie ma trudności ze swoją wiarą, raczej ma trudność z niewiarą, chyba że się fatalnie źle prowadzi. Otrzymał dar, który czyni wiarę łatwą, i musiałby uczynić duży, a godny politowania wysiłek, żeby się wiary oduczyć. Gwałciłby swój intelekt nie przez ćwiczenie się w wierze, lecz przez powstrzymywanie jej. Gdy pojawiają się wątpliwości, co łatwo może się zdarzyć, jeśli nie jest odizolowany od świata, są one dla niego tak wstrętne i niepożądane, jak myśli nieczyste dla człowieka cnotliwego. Oczywiście że wzbrania się przed nimi, odrzuca je, ale z jakiego powodu? Nie przede wszystkim dlatego, że są niebezpieczne, lecz że są okrutne i niskie. Czy kochający Pan, który uczynił wszystko dla niego, zasłużył na taką odpłatę? *Populе meus, quid feci tibi?* — „Ludu mój ludu cóżem ci uczynił, w czym ci zawiniłem? Odpowiedz mi. Jam cię wyzwolił z mocy faraona, i ziemi niewoli i posłałem ci Mojżesza, Aarona i Miriam, i ogrodziłem cię i szczepiłem cię, winnico wybrana, i cóż jeszcze mogę zrobić dla mojej winnicy, czego bym jeszcze nie uczynił?". Wylał On na nas swoje łaski, był z nami w naszych kłopotach, prowadził coraz głębiej do poznania prawdy. Przebaczył nam nasze grzechy, zaspokoił potrzeby umysłu, uczynił wiarę łatwą. Dał nam swoich świętych, codziennie ukazuje nam swoją Mękę, czemuż miałbym Go opuścić? Co mi uczynił poza dobrem? Czemu miałbym rozważać na nowo, co rozważyłem raz na zawsze? Czemu miałbym słuchać każdego zdawkowego słowa świata przeciw Niemu pod groźbą uznania za świętoszka i niewolnika, kiedy moim prawdziwym obowiązkiem jest traktować Najwyższego przynajmniej tak, jak wy, rzucający te pomówienia pod moim adresem, traktujecie ludzkich przyjaciół czy dobroczyńców? Skoro jestem pewien rozumem iw sercu oddany, dlaczego nie zostawią w spokoju mojej wiary?

3. ROZDZIAŁ
NIEMOŻLIWA JEST WIARA W ŻADNĄ ORGANIZACJĘ RELIGIJNĄ OPRÓCZ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Oczywiste jest, że żadna inna organizacja religijna nie ma prawa domagać się takiego wytężenia wiary i zakazywać dalszych dociekań jak tylko Kościół Katolicki, a to z prostego powodu, że żadna organizacja nie uznaje się za nieomylną, nie mówiąc już o możliwości udowodnienia przez nią takiego roszczenia. Ta wada je dyskwalifikuje — wszystkie i każdą z osobna —już na starcie do rywalizacji z Kościołem Katolickim. Nasze sekty nie tylko nie domagają się wiary, ale nawet zachęcają do dociekania i wątpienia w ich zalety, twierdzą, że są w pełni dobrowolnymi stowarzyszeniami i byłoby im przykro, gdyby je uznać za coś innego. Proszą i błagają, żeby uważać ich kaznodziejów za nic więcej niż ludzi grzesznych, zachęcają, żeby zabierać Biblię na ich kazania i oceniać samemu, czy ich nauka jest z nią zgodna. Z drugiej strony w religii państwowej są tacy, którzy zabraniają kwestionowania jej autorytetu, jednak czy odważą się twierdzić że jest nieomylna? Jeśli nie (a nikt tak nie twierdzi), to jak mogą zakazywać dociekań albo wymagać absolutnej wiary swoich członków? W tych warunkach wiara nie tyle jest wiarą, co uporem. Zresztą zazwyczaj wcale wiary nie wymagają, mówią negatywnie: „nie dociekaj", ale nie mogą powiedzieć pozytywnie: „miej wiarę", bo w kogo mieliby wierzyć ich członkowie? O jakim człowieku czy grupie ludzi mieliby powiedzieć „on lub oni są obdarzeni nieomylnością i nie mogą nas poprowadzić na manowce". Przeto, zmuszeni

do wyjaśnień, uzasadniają obowiązek utrzymywania ich wspólnoty nie przez wiarę w nią, lecz przez przywiązanie. Jest to jednak zupełnie, skrajnie inna sprawa, bo istnieje wiele powodów dla których powinni mieć wielkie upodobanie do religii, w której byli wychowani. Powody te to zachowana część katolickiego nauczania, to „przyzwoitość i porządek", to czysta i piękna angielszczyzna modlitw, to literatura, to pobożność, którą można znaleźć wśród poszczególnych członków, to wpływ przełożonych i przyjaciół, to historyczne związki, to ojczysty charakter, urok wiejskiego życia, wspomnienie dawnych czasów... — można by wyliczać jeszcze wiele powodów przywiązania do narodowej religii. Przywiązanie jednak nie jest zawierzeniem, a być posłusznym nie znaczy mieć zaufanie, albo polegać na kimś. Nie sądzę też, żeby jakiś myślący i wykształcony człowiek mógł po prostu wierzyć i polegać na słowie Kościoła państwowego. Nigdy nie spotkałem nikogo, kto by to robił ani nawet mówił, że robi, i wątpię, czy taka osoba w ogóle istnieje. Obrońcy takiego Kościoła wierzą w to, co potrafią, lecz wątpliwości ograniczaj ą zawsze ich największe nawet zaufanie. Są posłuszni, nie protestują wobec swoich przełożonych, niemniej nie głoszą, że trzeba wierzyć. Nic bardziej oczywistego: jeżeli wiara w słowo Boże jest konieczna do zbawienia, to Kościół Katolicki jest jedynym środkiem spełniania się takiej wiary.

4. ROZDZIAŁ
WARUNKI WSTĄPIENIA DO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Nikt nie powinien wstępować do Kościoła bez mocnej intencji znajdowania w Nim odpowiedzi na wszelkie pytania dotyczące doktryny i moralności, a to na podstawie pochodzenia Kościoła bezpośrednio od Boga prawdy. Jeśli masz inne podejście, lepiej żebyś nie przychodził w ogóle: wielcy imali, wykształceni i nie — wszyscy muszą przyjść po naukę. Jeśli idziesz taką drogą, nigdy nie zbłądzisz, masz dobry fundament, ale przychodząc z innym nastawieniem, lepiej poczekaj, aż się go pozbędziesz. Twierdzę, że przychodząc do Kościoła, musisz chcieć się uczyć, a nie przychodzić ze swoimi schematami, i musisz chcieć zawsze pozostać uczniem. Musisz pragnąć, by Kościół stał się twoim dziedzictwem i by Go nigdy nie opuścić. Nie przychodź na próbę, nie przychodź tak, jak rezerwujesz miejsca w kaplicy, albo bilety na wykład, przyjdź jak do domu, jak do szkoły twojej duszy — do Matki świętych i przedsionka niebios. Z drugiej strony jednak nie trap się myślami, czy po wstąpieniu twoja wiara będzie trwać — to jest podszept Wroga, aby cię zatrzymać. Ten, który rozpoczął w tobie dobre dzieło, sam je wypełni. Ten, który cię wybrał, będzie ci wiemy. Złóż swoje problemy w Jego ręce, czekaj na Niego, a na pewno wytrwasz. Jaką dobrą pracę byś mógł wykonać, domagając się wcześniej zobaczenia jej końca? Jeśli chcesz dokonać wszystkiego od razu, nie zrobisz nic, a połowa pracy, to dobrze zacząć. Twój Pan cię nie pochwali przy końcu za ukrywanie otrzymanego od Niego talentu. Nie, gdy przeprowadził Cię od błędu do prawdy, dokonał trudniejszego dzieła (jeśli cokolwiek jest dla Niego trudne) i z pewnością zachowa cię przed powrotem do błędu. Oprzyj się na doświadczeniach tych, którzy przeszli przed tobą; zanim uczynili wielki krok, mieli wiele obaw, że ich wiara zawiedzie, ale po uczynieniu go, lęki znikły. Zanim otrzymali dar wiary, obawiali się, że mogą go później utracić, ale gdy dar został im dany, przestali się bać, chyba że o swoją zwykłą ludzką słabość.

Niech twój umysł uzna, że Kościół Katolicki jest nauczycielem posłanym Ci przez Boga, i to wystarczy. Nie namawiam cię, byś się przyłączył do Kościoła zanim to nastąpi. Jeśli jesteś na wpół przekonany, módl się o pełne przekonanie i poczekaj, aż do niego dojdziesz. Z pewnością dobrze jest dojść szybko, lecz lepiej powoli niż byle jak, i czasami,

jak mówi przysłowie, ten się śpieszy naprawdę, kto się śpieszy powoli. Bóg zajmuje się nami w sposób bardzo różny — do jednych pewność przychodzi powoli, do innych szybko, u jednych jest wynikiem wielu rozmyślań i rozumowań, u drugich nagłym olśnieniem. Niektórzy przekonują się natychmiast, tak jak w przypadku opisanym przez św. Pawła: „Gdy zaś wszyscy prorokują — mówi on, myśląc o nauczaniu wiary — a wejdzie jakiś poganin lub człowiek prosty, będzie przekonany przez wszystkich, osądzony i jawne staną się tajniki jego serca; a tak, upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami". Obecnie jest tak samo: niektórzy nawracają się po prostu poprzez wejście do Kościoła Katolickiego, inni poprzez czytanie książki, inni poprzez jakąś prawdę wiary. Niektórzy czują ciężar swoich grzechów i widzą, że tylko ta religia może pochodzić od Boga, która jako jedyna posiada środki odpuszczania grzechów. Albo są poruszeni i pokonani ewidentną świętością, pięknem i — jeśli wolno mi tak powiedzieć — aromatem religii katolickiej. Albo pragną przewodnika pomiędzy sporami strzępionych języków i nauczanie Kościoła o wierze samo w sobie jest dla nich przekonujące. Inni jeszcze są tacy, że słysząc wiele zarzutów w stosunku do Kościoła, zaczynają wnikliwie i szeroko badać problem; do nich przekonanie może przyjść dopiero w wyniku dokładnego badania. Tak jak w przewodzie sądowym — czyjaś niewinność może być udowodniona natychmiastowo, innego po wnikliwym śledztwie; w zachowaniu i charakterze jednego od razu widać, że nie znajdziemy w nim nic nagannego, inny na pierwszy rzut oka sprawia mylne wrażenie winnego. I tak jest z Kościołem — w różny sposób jawi się różnym umysłom badającym go z zewnątrz. Bóg ich w różny sposób traktuje, jeśli jednak będą wierni otrzymanemu światłu, to w sobie właściwym, choć prawdopodobnie innym dla każdego z nich czasie, On doprowadzi ich do tego samego stanu umysłu, absolutnie jasno określonego i nie do pomylenia z innym, który nazywamy przekonaniem. Jakie by nie były ich trudności związane z tą sprawą, nie będą mieli żadnych wątpliwości, że Kościół jest od Boga — mogą nie być w stanie rozwikłać takiej czy innej trudności, lecz będą pewni niezależnie od nich.

To należy mieć stale na uwadze: przekonanie jest stanem umysłu i jest czymś przekraczającym i różnym od samych argumentów, których jest skutkiem; nie zależy od ich mocy ani liczby. Argumenty prowadzą do wniosków i gdy są mocniejsze, wniosek jest jaśniejszy. Jednak przekonanie może być równie silne jako skutek jasnej, jak i jaśniejszej konkluzji. Ktoś, kto zyskał pewność w oparciu o sześć przesłanek, nie potrzebuje siódmej ani nie czuje się pewniejszy, gdy j ą otrzyma. Tak też jest w przypadku Kościoła Katolickiego — ludzie przekonują się w różny sposób: to co przekonuje jednego, drugiego zupełnie nie, lecz nie jest to istotne, ponieważ przychodzi wcześniej czy później na człowieka czas, kiedy powinien być przekonany i takim się staje. Wtedy nie interesują go nowe argumenty, choć mógłby je znaleźć. Może nawet nie mieć ochoty wysłuchiwać nowych argumentów przemawiających za Kościołem, nie ma ochoty więcej o tym myśleć ani czytać — ma już pełną jasność. W takim przypadku jego obowiązkiem jest wstąpić do Kościoła bez chwili zwłoki. Nie broni mu się być ostrożnym w rozważaniach, ale powinien być zdecydowanym po wyciągnięciu wniosków. W tym miejscu katolicy mają prawo być niecierpliwi wobec niego. Nie chcą go przynaglać, ale znając pokusy, jakie Zły rzuca nam pod nogi, niecierpliwią się z pełnej miłości troski o jego duszę, aby nie przechodząc mimo osiągniętego przekonania, nie stracił szansy na nawrócenie. Szansa ta może już się nie powtórzyć. Bóg nie wszystkich wybrał do zbawienia, może być tak, że rzadki dar zostania katolikiem był zaofiarowany jeden jedyny raz w życiu. Jeśli nie rozpoznamy „czasu naszego nawiedzenia" ani nie poznamy „w ten nasz dzień tego, co służy naszemu pokojowi" — o, co za nieszczęście! Jaka

straszna myśl prześladująca przez całą wieczność! Jakie żądło wyrzutów sumienia: „wezwano mnie, mogłem odpowiedzieć i nie zrobiłem tego"! A jaka błogość, jeśli patrząc wstecz na czas próby, gdy przyjaciele błagali, a wrogowie szydzili, możemy powiedzieć:, Jakie nieszczęście by spadło na mnie, gdybym nie był posłuszny, gdybym się cofnął, gdy Chrystus zawołał! O, jak wielkie pomieszanie w umyśle, jaka ruina wiary i rozsądku, czerń i pustka, jak ponury sceptycyzm, jaka beznadziejność byłaby moim udziałem! Sprowadziłbym na siebie zewnętrzną ciemność, gdybym się uląkł pójść za Nim! Straciłem przyjaciół, straciłem świat, ale zyskałem Jego, Tego który w sobie stokrotnie oddaje domy, braci, siostry, matki i dzieci, i pola. Straciłem to, co przemijające, zyskałem Nieskończone, utraciłem czas, zyskałem Wieczność".

5. ROZDZIAŁ
NIE MA INNEJ LOGICZNEJ ALTERNATYWY DLA KATOLICYZMU, JAK SCEPTYCYZM

Odwróćcie się od Kościoła Katolickiego, a do kogo pójdziecie? Jest On twoją jedyną szansą na osiągnięcie pewności w tym burzliwym, zmiennym świecie. Nie istnieje nic pośredniego między Kościołem a sceptycyzmem, gdy człowiek dowolnie rozporządza swoim umysłem. Prywatne wierzenia, modne religie mogą być w danym czasie efektowne i pociągające dla wielu, religie państwowe, wielkie i martwe, mogą przez stulecia rozkładać się na określonych ziemiach, mogą odwracać uwagę i zakłócać osąd osób wykształconych, ale z czasem stanie się jasne, że albo religia katolicka jest rzeczywiście wstąpieniem świata niewidzialnego w nasz świat, albo nie istnieje nic, co by w sposób pozytywny, pouczający, rzeczywisty wskazało nam skąd przychodzimy i dokąd idziemy. Oducz się katolicyzmu, a w sposób nieunikniony staniesz się najpierw protestantem, potem unitarianinem, panteistą i sceptykiem. Możesz mimo to uniknąć zmiany swojej pozycji, wykształcenia, nastawienia umysłu, ale tylko wtedy, jeśli usuniesz religię ze swojego pola widzenia, zakażesz sobie dociekania, a poświęcisz obowiązkom moralnym lub rozproszysz w światowych aktywnościach. Idź zatem i spełniaj obowiązki wobec bliźniego, bądź sprawiedliwy, dobrze usposobiony, gościnny, dawaj dobry przykład, popieraj religię jako dobro społeczne, poświęcaj się swojemu przedsiębiorstwo lub zawodowi albo przyjemności, jedz i pij, czytaj wiadomości, odwiedzaj przyjaciół, buduj i mebluj, zasiewaj i zbieraj, kupuj i sprzedawaj, proponuj i debatuj, pracuj dla świata, wyposażaj swoje dzieci, idź do domu i umieraj, ale wystrzegaj się wszelkich pytań religijnych, jeśli nie chcesz mieć wiary albo nie masz nadziei, że możesz wiarę otrzymać, jeśli nie chcesz wstąpić do Kościoła.

Unikaj, rzekłem, dociekania, bo inaczej zaprowadzi cię ono tam, gdzie nie ma światła ani pokoju, ani nadziei. Wprowadzi cię w głęboki dół, gdzie słońce, księżyc, gwiazdy i piękno niebieskie są nieobecne, a jest tylko chłód, ogołocenie i wieczne spustoszenie. O przewrotne ludzkie dzieci, które odrzucacie ofiarowaną wam prawdę, ponieważ jest dla was za mało prawdziwa! O niespokojne serca i wiecznie głodne umysły szukające ewangelii bardziej zbawczej niż ta, która została dana przez Zbawiciela, i stworzenia doskonalszego od danego przez Stwórcę! Zaprawdę Bóg nie jest dla was dość wielki, wasze wysokie aspiracje i kategorie filozoficzne inspirowane przez pierwszego kusiciela nie zadowolą się niczym, co naprawdę istnieje. Iw ten sposób Najwyższy jest zbyt mały, byście Mu cześć oddali, a jego doskonałości są zbyt ograniczone, abyście Go kochali. Szatan upadł przez pychę i to, co od dawna było powiedziane o nim, można teraz z pewnością wypowiedzieć jako ostrzeżenie do tych, którzy go naśladują. „Ponieważ serce twoje stało się wyniosłe i powiedziałeś: Ja jestem Bogiem, ja zasiadam na Boskiej stolicy

(...) a przecież ty jesteś tylko człowiekiem a nie Bogiem, a serce swoje chciałeś mieć równe sercu Bożemu. Przeto (...) uczynię cię nicością i przestaniesz istnieć i nikt, kto cię będzie szukał, nigdzie cię nie znajdzie na wieki".

6. ROZDZIAŁ
NAWRÓCONY

Nawrócony przychodzi, aby się uczyć, a nie, aby przebierać i wybierać. Przychodzi w całej prostocie i zaufaniu i nie pomyśli, żeby ważyć i mierzyć każdy sposób postępowania, każdą praktykę, z którą się spotyka u tych, do których się przyłączył. Wchodzi w katolicyzm jako w żywy system, pełen żywego nauczania a nie tylko w kolekcję dekretów i kanonów, które same w sobie są przecież jedynie szkieletem a nie ciałem i substancją Kościoła. I ta prawda dotyczy i wiąże nie tylko nawróconych, ale także tych, którzy nigdy nie znali innej religii. Przez system katolicki rozumiem zasady życia i praktyki wiary, których nie znajdziemy w „Credo" papieża Piusa. Nawrócony nie tylko po to przychodzi, aby wierzyć Kościołowi, ale także, aby ufać i być posłusznym jego księżom i przez miłość dostosowywać się do jego ludu. Nigdy mu nie przyjdzie do głowy zdecydować, że nie będzie odmawiał „Zdrowaś Mario", dostępował odpustów, całował krucyfiksu, przyjmował dyspens wielkopostnych albo wyznawał powszedniego grzechu w spowiedzi. To wszystko byłoby nie tylko nierealne, lecz także niebezpieczne, jako że oznaczałoby przyjmowanie stanu umysłu, który uniemożliwia przyjęcie Bożego błogosławieństwa. Co więcej, człowiek ten poddaj e się obrzędom, teologii moralnej i przepisom kościelnym w miejscu, w którym żyje. I znowu jeśli chodzi o sprawy polityki, edukacji, ogólnych zasad postępowania, gustu — nie będzie on krytykował ani się sprzeciwiał. I tak, poddając się wpływowi swojej nowej wiary i nie chcąc ryzykować całkowitej utraty objawionej prawdy przez stosowanie jakichś prywatnych reguł odróżniania w niej rzeczy istotnych od nieistotnych, przyjmuje coraz pełniej naukę katolicką.

7. ROZDZIAŁ
WIARA A POBOŻNOŚĆ

Przez „wiarę" rozumiem „Credo" i przyjęcie go, przez „pobożność" zaś rozumiem cześć, jaka się należy przedmiotom naszej wiary i oddawanie tej czci. Wiara i pobożność różni się tak w rzeczywistości, jak w teorii. Z pewnością nie można być pobożnym bez wiary, ale możemy wierzyć bez odczuwania pobożności. Każdy ma takie doświadczenie zarówno w sobie, jak i u innych, i stwierdzamy to za każdym razem, gdy mówimy o uświadamianiu sobie i nieuświadamianiu prawdy. Można to zilustrować mniej lub bardziej dokładnie przez fakty, które znamy z tego świata. Na przykład wielki autor albo osoba publiczna może być za taką uznawana przez lata, a jednak mogą być wahania, zawirowania, przypływy i odpływy jej popularności. Aby zająć miejsce w świadomości swoich rodaków, może on stopniowo w nią wrastać albo raptownie być tam podniesionym. Idea, że Szekspir jest wielkim poetą istniała od bardzo dawna w opinii publicznej i przynajmniej kilka osób znało go i czciło kiedyś tak, jak naród angielski czci go obecnie, a jednak wydaje mi się, że jego narodowe uwielbienie jest w czasach dzisiejszych tak wielkie jak nigdy przedtem. Stało się tak na skutek rozpowszechnienia oświaty, dzięki czemu więcej osób jest w stanie wniknąć w jego poetycki geniusz, a co więcej, głęboko i krytycznie go zrozumieć. Powodem jest także to, że od dawna wywierał on wielki, nieuświadamiany wpływ na naród, co widać w fakcie, że niezliczone

jego cytaty stały się prawie przysłowiami. Podobnie w filozofii, w sztukach pięknych i naukach ścisłych wielkie prawdy były znane i uznawane przez wiele lat, jednak przez słabość sił intelektualnych odbiorców albo przez zewnętrzne okoliczności nie były one powszechnie brane pod uwagę. Tak na przykład mówi się, że Chińczycy od niepamiętnych czasów znali własności magnesu i używali go do wypraw lądowych, ale nie na morzu. Starożytni z kolei znali prawo, że woda wyrównuje swój poziom, ale nie umieli zastosować swej wiedzy. Arystoteles znał prawo przewodnictwa, ale dopiero Bacon rozwinął je eksperymentalnie.

Podane przykłady, choć nie w sposób absolutnie ścisły, służą jednak do ukazania podkreślanej przeze mnie różnicy między wiarą a pobożnością. To tak jak z różnicą między prawdą obiektywną a subiektywną. Słońce na wiosnę musi świecić przez wiele dni zanim stopi szron, otworzy glebę, i wyprowadzi na zewnątrz liście. A jednak świeci z pełną mocą od razu, mimo że daje odczuć swój ą siłę stopniowo. Jest to cały czas to samo słońce, chociaż jego wpływ z dnia na dzień staje się coraz większy. Tak samo jest z Kościołem Katolickim. Jest on Dziewiczą Matką, jedną i tą samą od początku do końca, i katolicy zawsze mogli to uznawać, a jednak choć to uznają, ich cześć dla Kościoła może być w jednym czasie i miejscu nieznaczna, a wszechogarniająca w innym.

Omawiane rozróżnienie z konieczności staje przed nowo nawróconym, jako specyfika wiary katolickiej, już przy wprowadzeniu w katolicki kult. Wiara jest wszędzie ta sama, ale przyznaje się wielką wolność osobistej ocenie i skłonnościom w dziedzinie pobożności. Przykładem może być dowolny duży kościół z obecnymi w nim grupami ludzi. Nurt modlitwy jest zawsze skierowany do Najwyższego Boga, ale raz poprzez wzywanie Najświętszej Dziewicy albo szczególnego świętego, albo jakiejś określonej tajemnicy przynależącej do Imienia Bożego lub Wcielenia, albo tajemnicy związanej z Najświętszą Dziewicą. Może jest tam siedem lub więcej ołtarzy i są one poświęcone kolejnym świętym. Co więcej, są jeszcze święta właściwe dla poszczególnych dni iw czasie sprawowania Mszy świętej każdy z wiernych tłoczących się wokół kapłana ma swój ą osobistą pobożność, z którą uczestniczy w rytuale Mszy. Nikt nikomu nie przeszkadza, zgadzając się na różnice, aby niezależnie od siebie, różnymi, ale zbieżnymi ścieżkami, dążyć do wspólnego celu: stać w obecności Boga. Istniej ą kościelne bractwa Najświętszego Serca, Najdroższej Krwi, związki modlące się o dobrą śmierć, za dusze czyśćcowe, o nawrócenie pogan, pobożności związane z brązowym, błękitnym czy czerwonym szkaplerzem, nie mówiąc już o zwyczajnym wielkim Rytuale obowiązującym przez cztery pory roku, albo o stałej obecności Najświętszego Sakramentu czy ciągle ponawianych rytach błogosławienia, czy wyjątkowym Czterdziestogodzinnym Nabożeństwie. Albo jeszcze, spojrzyjcie na takie podręczniki modlitw jak „Raccolta", a zobaczycie jak wiele rodzajów pobożności jest dane katolikom do wyboru według ich religijnego gustu i dla ich osobistego zbudowania.

Te rozmaite sposoby oddawania czci Bogu nie przyszły do nas w ciągu jednego dnia i nie pochodzą tylko od apostołów. Nagromadziły się przez stulecia i gdy jedne wzrastały, inne schły i umierały. Niektóre z nich są tylko lokalne, dla upamiętnienia szczególnego świętego, który może być ewangelistą albo patronem, albo dumą narodu, albo być pochowany w danym kościele. Te obrzędy oczywiście nie mogą być wcześniejsze od dnia śmierci lub pochówku świętego. Pierwsze takie święte obrzędy, dużo wcześniej nim pojawiły się te narodowe uroczystości, były czcią oddawaną apostołom, następnie męczennikom. Istnieli wtedy święci bardziej zjednoczeni z naszym Panem niż apostołowie i męczennicy, lecz takie osoby były do tego stopnia pochłonięte i przysłoni one bezmiarem Jego chwały, że przez długi czas mniej się nimi zajmowano, ponieważ na tym świecie nie dali znać o sobie przez zewnętrzne dzieła odrębne od dzieła samego

Zbawiciela. Z czasem jednak apostołowie a następnie męczennicy zaczęli odgrywać coraz mniejszą rolę w zbiorowej świadomości i wtedy lokalni albo zakonni święci, będący nowymi dziełami Bożej mocy, weszli na ich miejsce. Następnie, gdy przyszły względnie spokojne czasy, coraz większy wpływ na chrześcijańską społeczność zaczęły mieć religijne medytacje i głębokie relacje z niebiosami innych świętych, będących jaśniejącymi na kościelnym firmamencie gwiazdami o większej godności niż ich poprzednicy. Wzeszli oni później właśnie dlatego, że byli tak wspaniali. Wydawałoby się, że te imiona wcześnie powinny wejść do pobożności wierzących, jednak po głębszej refleksji jasne się staje, że na to trzeba było czasu i rzeczywiście ich przyjście było późniejsze. Najlepiej różnicę między wiarą a pobożnością oddaje przykład Św. Józefa. Któż miałby większe prawo do wczesnego uznania niż on — przez swoje przywileje i świadectwo, które o nich mamy? Święty wymieniony w Piśmie, przybrany ojciec naszego Pana był od początku przedmiotem powszechnej i absolutnej wiary całego chrześcijańskiego świata, a jednak pobożność skierowana ku niemu jest względnie świeżej daty. Gdy się zaczęła, wyglądało jakby ludzie się zdumieli, że wcześniej o tym nie pomyślano, i teraz zajmuje w ich religijnych uczuciach i admiracji miejsce zaraz po Najświętszej Dziewicy.

8. ROZDZIAŁ
PRYWATNE OPINIE U KATOLIKÓW

Koncepcja Kościoła Katolickiego jako narzędzia nadprzyrodzonej łaski sama w sobie określa instytucję, która przemienia, a raczej uzupełnia naturę. Dodaje naturze coś, co jest ponad i poza nią. Kiedy ha przykład mówi się, że Kościół czyni swoich członków jednością, oznacza to, że w sposób czysto naturalny jednością nie są ani się nie staną. Dzieci Kościoła same w sobie nie mają natury różnej od żyjących wokół protestantów. Byłyby dokładnie takie same jak protestanci, gdyby nie Kościół, który kategorycznie, choć używając jedynie zachęty „fortiter et suaviter", zbiera je razem i poprzez swój autorytet czyni jednością. Pozostawiony sam sobie każdy katolik lubiłby mieć i podtrzymywać swoją osobistą opinię i prywatny osąd tak samo jak protestant. I rzeczywiście ma ją i podtrzymuje, chyba że Kościół na mocy objawienia jej nie przekreśli. Dokładnie w tym momencie, w którym Kościół przestaje mówić, dokładnie w tym miejscu, w którym on, a więc Bóg, który przez niego przemawia, określa granicę swego nauczania, zaczyna się prywatny osąd i nic mu nie może przeszkodzić. Ludzki umysł jest aktywny i niezależny: formułuje sądy o wszystkim i nie zatrzymuj ą go opinie innych, chyba że uważa iż jest większe prawdopodobieństwo, że będą słuszne. Człowiek nigdy nie rezygnuje ze swoich opinii, chyba że jest zupełnie pewien, że kto inny ma rację. A JEST pewien, że Bóg ma rację, zatem jeśli jest katolikiem, poświęca swoje opinie na rzecz Słowa Bożego wypowiadanego poprzez Kościół. Jednak z samej natury rzeczy nic nie może go powstrzymać od posiadania własnej opinii i wyrażania jej, chyba że, i na tyle, na ile Kościół, wyrocznia objawienia, się wypowie.

Niemniej przeto ludzka natura lubi mieć nie tylko własną opinię, ale też swoje sposoby zachowania, i będzie je miała, chyba że przeszkodzą j ej fizyczne lub moralne ograniczenia. Na tyle, na ile Kościół nie wymaga od swoich dzieci czynienia tego samego (na przykład niepracowania w niedzielę, lub niejedzenia mięsa w piątek), będą one robiły różne rzeczy, tym bardziej że Kościół w rzeczy samej zachęca i wzywa je do działania po swojemu, dając określonym osobom i organizacjom przywileje i gwarancje i uznając je za swoiste centra, choć zawsze poddane Jego autorytetowi i działające pod Jego sztandarem.

Co więcej, we wszystkich sprawach i punktach widzenia, niezależnie od tego czy Kościół uznał, że w nich ma prawo podporządkować sobie prywatne i indywidualne opinie, czy też w dużo większej gamie idei i zachowań, co do których się nie wypowiada, chociaż miałby prawo, naturalną tendencją dzieci Kościoła jako ludzi jest opierać się jego autorytetowi. Każdy umysł jest z natury rzeczy własnowolny, samo-zależny i samo-wystarczalny i jego naturalnym odruchem jest buntować się, chyba że otrzymał już łaskę posłuszeństwa. Jednak dzięki wpływowi łaski ta tendencja nie przejawia się często w sprawach wiary, bo byłby to już początek herezji i byłby ze zrozumieniem, ale jednak odrzucany. Natomiast jeśli chodzi o sferę sposobów zachowania, rytuałów, dyscypliny, polityki, życia społecznego i dziesięciu tysięcy innych problemów na temat których Kościół się formalnie nie wypowiedział, nawet jeśli dawał coś do zrozumienia, w tych sprawach widać nieustanny sprzeciw ludzkich umysłów wobec autorytetu Kościoła i jego zwierzchników, i to proporcjonalnie do odległości, jaka dzieli daną osobę od doskonałości. Z wymienionych wyżej powodów w Kościele Katolickim zawsze było i zawsze będzie obecne coś, co raz jest godne pochwały, czasem ledwie dopuszczalne, o co ogromnie się ludzie starają! co tworzą— zawsze będą obecne prywatne opinie. Wolność ludzkiego umysłu jest „w możności" (jak to się mówi) i miesza się do każdej kwestii, błąka się nad niebem i ziemią ograniczona tylko autorytetem Bożego Słowa, jakby nałożonym z zewnątrz obciążnikiem, który wtłacza ją w odpowiednie dla niej granice.

9. ROZDZIAŁ
CEL KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Świat wierzy, że sam jest największym dobrem, chce, aby społeczeństwo było kierowane po prostu i całkowicie tylko jego logiką. Jeśliby mógł zyskać malutką wyspę na oceanie, postawić choć stopę na wybrzeżu, obniżyć cenę herbaty o sześć pensów na funcie albo sprawić, że jego flaga będzie szanowana przez jakichś Eskimosów czy mieszkańców Oceanii za cenę setek istnień ludzkich, uzna to za dobry interes. Co on wie o piekle? Nie wierzy w nie, pluje na nie, brzydzi się i przeklina samą nazwę i to, co ona oznacza. W diabła oczywiście też nie wierzy. Jeśli chodzi o ciało, świat chętnie wyznaje, że nie uważa, aby było coś szkodliwego w podążaniu za instynktami, które (być może nawet to przyzna) są dane przez Boga. Jak może być inaczej? Kto kiedykolwiek słyszał, żeby świat walczył przeciw ciału i diabłu? A jakie jest światowe rozumienie zła? Zło, rzecze świat, jest tym co mnie obraża, co poniża mój majestat, co zakłóca mój spokój. Porządek, spokój, ogólne zadowolenie, obfitość, dostatek, rozwój sztuk, nauk ścisłych i literatury, wyrafinowanie, przepych — to jest moje spełnienie albo raczej moje pola elizejskie i mój Olimp. Nie uznaję żadnej pełni ani indywidualności poza moją własną. Jednostki, które się na mnie składają, są tylko moimi częściami, nie mają same w sobie nic dobrego, żadnego spełnienia poza mną, moja chwała jest ich rozkoszą, a gdy odwrócę się od nich, popadają w nicość.

Taka jest filozofia i praktyka świata, Kościół zaś patrzy i dąży w całkowicie przeciwnym kierunku. Dla Kościoła ważna jest nie całość, a części, nie naród, lecz ludzie którzy go tworzą — społeczeństwo nie jest na pierwszym, lecz na drugim miejscu, a na pierwszym są poszczególne osoby. Kościół patrzy głębiej niż na same czyny, sięga w głąb myśli, motywów, intencji, woli. Patrzy głębiej niż na sam świat — rozpoznaje ukrytego w zasadzce szatana i wyrusza do walki z nim. Widzi więc przed sobą wroga, nie, lepiej powiedzieć, widzi pole bitwy, na którego istnienie świat jest ślepy. Właściwym polem bitwy jest serce jednostki, a jego prawdziwym wrogiem jest Szatan.

Nie sądźcie, że to są moje próżne deklamacje, albo że cytuję fragmenty zjedzonej przez mole homilii. Sam daję świadectwo o tym, co pojawiło się przede mną najbardziej wyraźnie, gdy zostałem katolikiem, tzn. że ten potężny, wielki na cały świat Kościół, podobnie jak jego Boski Twórca, zajmuje się, pracuje, troszczy się przede wszystkim o indywidualną duszę. Troszczy się o dusze, za które umarł Chrystus i które On przekazał Kościołowi, zaś jedynym celem Kościoła, dla którego poświęca wszystko inne — pozory, opinię ludzką, światowy sukces — jest dobrze wypełnić tę przerażającą odpowiedzialność. Jego jedynym zadaniem jest doprowadzić wybranych do zbawienia i to, żeby ich było jak najwięcej. Spełnia to zadanie, usuwając z ich drogi niebezpieczeństwa, ostrzegając ich przed grzechem, ratując od zła, nawracając, nauczając, karmiąc, chroniąc i doskonaląc. Nic nie jest dla niego ważne w porównaniu z wartością nieśmiertelnej duszy. Dobro i zło dla Kościoła to nie światła i cienie igrające na powierzchni społeczeństwa, lecz żywe moce wytryskujące z głębi serc. Wszelkie działania w jego oczach nie są jedynie zewnętrznymi dążeniami i słowami dokonywanymi ręką lub językiem, których efekty przejawiają się w mniejszym lub większym zakresie i oddziaływaniu, jak można by je postrzegać, ale są myślami, pragnieniami, dążeniami konkretnego, odpowiedzialnego za siebie ducha. Kościoła nie interesuje przestrzeń i czas, chyba że w odniesieniu do ludzkiej woli. Nie wie nic o złu, a tylko o grzechu, a grzech jest czymś osobistym, prywatnym i wolitywnym. Nie zna dobra poza łaską, a łaska jest czymś osobistym, prywatnym, wyjątkowym, umiejscowionym w duszy jednostki. Ma jeden jedyny cel — oczyszczenie serca i przypomina w tym Tego, który odwrócił naszą uwagę od zewnętrznej zbrodni ku wewnętrznym wyobrażeniom, Tego, Kto powiedział, że, jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszy, nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego" i że „z serca człowieka wychodzą złe myśli, morderstwa, cudzołóstwa, rozpusta, kradzież, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa. To czyni człowieka nieczystym".

Teraz prosiłbym was o wzięcie dowolnych kazań dowolnego kaznodziei albo dowolnego autora teologii moralnej, który jest uznany wśród katolików, i sprawdzenie, czy to co powiedziałem, nie jest tam dokładnie spełnione, niezależnie od tego, jak byście w to uprzednio wątpili. Uważam, że w opinii protestantów Kościół szuka pozorów i tanich efektów, musi być okazały, majestatyczny i wpływowy: wspaniała liturgia, muzyka, światła, szaty i wydaje się im, że w stosunkach z innymi prawdziwą bronią Kościoła Katolickiego jest grzeczność, gładkość, przebiegłość, sprawność, intryga, zarządzanie. W porządku, Kościół nic na to nie poradzi, że odnosi sukcesy, że jest mocny, że jest piękny — to jest dar, który otrzymał, że gdy przechodzi, wielu dziwi się i zachwyca — „Et vera incessu patuit Dea". Oczywiście, że nie może być inaczej, ale to nie jest cel Kościoła, On wyrusza zawsze w tę samą ekspedycję — aby leczyć choroby dusz. Zajrzyj, jak mówiłem, do dowolnego podręcznika teologii moralnej. Znajdziesz tam wiele rzeczy, które cię zaniepokoją, znajdziesz zasady trudne do strawienia, wyjaśnienia, które wydadzą ci się zbyt wyrafinowane, szczegółowość, która cię będzie męczyć — znajdziesz wiele rzeczy, które się świetnie nadadzą jako argumenty do ataku na Kościół, ale od początku do końca znajdziesz tę jedną myśl (co więcej zobaczysz, że właśnie głównym przedmiotem ataku na Niego jest podnoszenie tej myśli, że mógłby On uniknąć wielu zarzutów i nie wystawiałby się tak na ciosy, gdyby nie był jej tak wiemy), jedną myśl — że grzech jest wrogiem duszy i że grzech polega przede wszystkim nie na zewnętrznych czynach, ale na myślach ukrytych w sercu.

Na to pragnę położyć wielki nacisk. Kościół nie chce robić przedstawienia, ale wykonać robotę. Uważa świat i wszystko, co na nim jest, za zwyczajny cień, proch i pył w porównaniu z wartością jednej jedynej duszy. Trwa w przekonaniu, że jeśli w sposób

sobie właściwy nie świadczy dobra duszom, to nie ma sensu robić czegokolwiek. Uważa, że lepiej aby słońce i księżyc spadły z nieba, ziemia wyjałowiała i wiele milionów ludzi umarło z głodu w najstraszliwszych boleściach, jakie przejściowa klęska może wywołać, niż żeby jedna dusza — nawet nie powiem „była potępiona" — ale żeby popełniła jeden grzech śmiertelny: żeby ktoś celowo powiedział nieprawdę, nawet jeśli to nikomu nie zaszkodziło, albo bez usprawiedliwienia ukradł parę marnych groszy. Uważa działania tego świata i działania duszy za całkowicie niewspółmierne i woli zbawić duszę jednego dzikiego bandyty z Kalabrii lub płaczliwego żebraka z Palermo niż zbudować setki linii kolejowych wzdłuż i wszerz całych Włoch albo dokonać we wszystkich szczegółach pełnej reformy sanitarnej w każdym mieście Sycylii, chyba że te wielkie państwowe dzieła niosłyby ze sobą jakieś dobro duchowe.

Taki jest Kościół, o, wy ludzie tego świata! Teraz go znacie. Taki jest i taki będzie i choć szuka On waszego dobra, czyni to na swój sposób — i jeśli Mu się przeciwstawicie, to On was odrzuci. Ma swoje posłannictwo i wypełniać je będzie zawsze — czy to odziany w łachmany, czy delikatne płótna, czy na furmance, czy w karocy, czy poprzez środki intelektualnie ubogie, czy wyrafinowane. Nie chodzi o to, że Kościół nie ma dla was mnóstwa doczesnych i moralnych dobrodziejstw, historia wieków świadczy o czymś przeciwnym, jednak Kościół niczego takiego nie obiecuje, jest posłany, aby szukać tego, co zginęło — taki jest jego pierwszorzędny cel i zostanie on wypełniony za wszelką cenę.

Mógłbym powiedzieć, że Kościół jest skierowany ku trzem szczególnym cnotom w swoim dziele jednania i jednoczenia duszy z jej Stwórcą— ku wierze, czystości i miłosierdziu, z których dwie świata prawie albo zupełnie nie obchodzą. Z drugiej strony w świecie na pewnym poziomie rozwoju społeczeństwa stawia się na pierwszym miejscu szczególne przymioty heroiczne, na innym zaś szczególne cnoty o wymiarze politycznym bądź merkantylnym. W czasach bardziej surowych ceni się osobistą odwagę, siłę dążeń, wielkoduszność; w czasach bardziej cywilizowanych — uczciwość, lojalność wobec innych, honor, prawdę i dobrą wolę — cnoty, które oczywiście są obecne w nauczaniu Kościoła, których praktykowania oczekuje On u swoich prawdziwych dzieci, a które w pełni zaszczepia w swoich świętych. Jednak musi On stwierdzić, że jakby one piękne nie były, są w równym stopniu dziełem natury jak łaski, a nawet, że łaska nie jest do ich pełnienia w ogóle konieczna i nie sięgaj ą one do uświęcenia, do jednoczenia duszy w sposób nadprzyrodzony ze źródłem nadprzyrodzonej doskonałości i nadprzyrodzonego szczęścia. Jak już mówiłem, dla Kościoła cnota i grzech jawią się w swojej pierwotnej strukturze jako poczęte i istniejące w myśli, pragnieniu i woli i mogą one być tak samo kompletne i spełnione, nie wychodząc z ukrytego domu serca, jak gdyby były głoszone i czynione na cały globie. Dlatego Kościół wydaje się na pierwszy rzut oka ignorować organizacje polityczne, społeczne i doczesne korzyści, podczas gdy świat przeciwnie, mówi o religii jako o sprawie tak prywatnej i osobistej, tak świętej, że nie można mieć o niej jakiegokolwiek zdania. Świat chwali osoby publiczne, gdy są dla niego użyteczne, lecz wyśmiewa wszelkie pytanie o ich motywy, uważa takie pytanie za niegrzeczność i brak smaku. Uważa, że wszystkie publiczne osoby są w gruncie rzeczy takie same, lecz jakie to ma znaczenie, jeśli wykonują swoją pracę? Daje wysoką płacę i oczekuje wiernej służby, ale kim właściwie są j ego nadzorcy, funkcjonariusze, przedsiębiorcy, podróżnicy czy pracownicy, jakie są ich zasady i cele, w co wierzą, o czym rozmawiają, gdzie mieszkają, jak spędzają wolny czas, dokąd zdążają, jak umierają? Wszystkie te pytanie wskazujące na obecność duszy są tak daleko poza kręgiem myślenia świata, jak są wewnętrznie i pierwszorzędnie ważne dla Kościoła. Nie chodzi mi tu o krytykowanie ani chwalenie, w

tej chwili chcę jedynie ukazać, jak wielki jest kontrast. Chcę pokazać, że wszystkie pytania związane z istnieniem duszy są o tyle dalekie od myślenia świata, o ile są pierwszoplanowe i zasadnicze w rozumieniu Kościoła.

Kościół zatem uznaje, że chwilowy i przelotny akt woli dotyczący trzech dziedzin, które wspomniałem, może być zarówno grzechem najśmiertelniejszego rodzaju, jak i najskuteczniejszą i tryumfującą zasługą. Co więcej, uważa, że dusza, która jest przez myśl i uczynki obciążona najstraszliwszymi zbrodniami —jakiś zdziczały tyran lubujący się w okrucieństwie, notoryczny cudzołożnik, morderca, bluźnierca, który szydził z religii przez całe długie życie i zdeprawował każdą duszę będącą pod jego wpływem, który nienawidził Świętych Imion i przeklinał swego Zbawiciela — że nawet taki człowiek w pewnych okolicznościach może w jednej chwili, przez jedną serdeczną myśl, przez prawdziwy akt skruchy pojednać się z Bogiem (dzięki Jego niedostrzegalnej łasce) bez sakramentu, bez księdza i stać się czystym, cudownym i pięknym tak, jakby nigdy nie zgrzeszył. Jednocześnie Kościół uważa, że też w jednej chwili, zamykając oczy i krzyżując ramiona, człowiek może odciąć się od Wszechmocnego przez świadomy akt woli i skazać się na potępienie. W świecie jest odwrotnie — członek społeczeństwa może zbliżać się jak tylko chce do granicy zła, tak jak j e świat rozumie, ale póki jej nie przekroczy, nic mu nie grozi. Jednak gdy raz j ą przekroczy, wszystko jest stracone, honor mężczyzny czy kobiety jest splamiony, a próbować przywrócić jego blask, oznaczałoby próbować zmienić przeszłość — jest to niemożliwe.

Przy tak skrajnych różnicach między Kościołem a światem co do skali i oceny moralnego dobra i zła możemy być przygotowani na ogromne różnice w konkretnych szczegółach, o których nie wspominałbym, gdyby nie obawa, że zapomnimy o nich, rozważając sprawy najważniejsze. Na przykład Kościół twierdzi, że chwilowe życzenie komuś gwałtownej śmierci, jeśli było świadome i rozmyślne, jest większym grzechem niż impulsywny, bez premedytacji rzeczywisty atak na osobę rządzącą. Uważa zgodę woli, wprost i bez zastrzeżeń ukierunkowaną na jedno nieczyste pragnienie, za nieskończenie bardziej odrażającą niż jakiekolwiek kłamstwo — oczywiście jeśli to kłamstwo jest rozpatrywane jako takie, niezależnie od jego możliwych przyczyn, motywów i skutków. Nie twierdzę, że zwykła żebraczka — leniwa, w łachmanach, brudna i niezbyt dbająca o prawdę —jest bliska doskonałości, ale jeśli zachowuje czystość, trzeźwość, radość, jeśli spełnia obowiązki religijne (co wcale nie jest niemożliwe), to w oczach Kościoła ma ona szansę dojścia do nieba, co jest zupełnie wykluczone w przypadku urzędnika państwowego — sprawiedliwego, uczciwego, hojnego, czcigodnego i sumiennego —jeśli to wszystko wynika nie z nadprzyrodzonej mocy, lecz z całkowicie naturalnego obdarzenia (nie próbuję tutaj stwierdzać, czy jest prawdopodobne istnienie takiego człowieka, a tylko podkreślam różnicę punktów widzenia i zasad). Kulturalne, wrażliwe panie odizolowane od pokus i możliwości praktykowania wyrzeczeń, mimo swojego wyrafinowania i smaku, mogą być dużo mniej interesujące dla Kościoła niż wielu biednych wyrzutków, którzy grzeszą, pokutuj ą i z trudem utrzymują się na terenie działania łaski. Nadużywanie alkoholu jest jednym z najbardziej odrażających wykroczeń dla świata i jest ono także potępiane przez Kościół, ale jeśli nie prowadzi do utraty rozumu, jest dla niego dużo mniejszym grzechem niż jeden rozmyślny akt oszczerstwa. I znowu: nierzadko ksiądz słyszy na spowiedzi o kradzieżach, które mogłyby się skończyć wyrokiem ciężkiego wiezienia przed sądem, a które, jak wie, w ocenie Kościoła mogą być przebaczone przez własną skruchę człowieka, nawet bez spowiedzi. Powtórzmy: państwo jest strażnikiem własności, tak jak Kościół jest strażnikiem wiary. Zarzuca się Kościołowi, że w średniowieczu karał śmiercią herezję — zgadza się, ale z drugiej strony, nawet w naszych czasach państwo

karze śmiercią fałszerstwo, więcej — chyba nawet kradzież owiec. Jak bardzo różny musi być sposób oceniania zbrodni przez Kościół i państwo, jeżeli prowadzi do takich różnic w zasadach karania!

Możecie sądzić, że jestem niezręczny, stwierdzając tak szczerze to, co jest tak dziwne w oczach świata, ale jest odwrotnie. Świat już całkiem dobrze wie o tych różnicach, zarówno w sprawach zasadniczych jak i w ich konsekwencjach, nie wie tylko, że maj ą one głębokie podstawy. Urąga Kościołowi z powodu tych różnic, tak jakby Kościół nie miał nic na swój ą obronę, jakby nie chodziło o zwykłe porównanie różnych rodzajów zła, jakby Kościół nie miał żadnych osiągnięć, a tylko wstydził się swojej jakoby wyraźnej bezradności i był nieuchronnie skazany na niższość wobec świata za brak moralnych efektów swego nauczania. Świat wskazuje na dzieci Kościoła i pyta, czy Kościół uznaje je za swoje. Nie śni mu się nawet, że wskazywany kontrast wynika z różnicy w podstawowych zasadach, że Kościół twierdzi, iż działa według zasady wyższej niż świat. Zasady zawsze są godne szacunku, nawet zły człowiek jest bardziej szanowany (choć może być jednocześnie bardziej znienawidzony), jeśli je posiada i przez nie usprawiedliwia swoje czyny, niż gdyby był złoczyńcą przez przypadek. Więc chcę powiedzieć, że Kościół wierzy, iż sądzi zgodnie z osądem Wszechmocnego — jasne i śmiałe stwierdzenie tego faktu nie jest ani nieprzezorne, ani niepolityczne. Jego osąd jest różny od ludzkiego: „Ja nie sądzę z pozorów", mówi, „Bo człowiek widzi to, co zewnętrzne, lecz Bóg przenika serce". Kościół interesuje to, co realne, świat — przyzwoity wygląd. Kościół może zrezygnować z dokończenia pracy, żeby wykonać przynajmniej jej cześć dokładnie. Jeśli może zrobić dla duszy to, co konieczne, jeśli uda się wyciągnąć żagwie z ognia, jeśli uda się wyrwać trujący korzeń, który jest śmiercią duszy, i wygnać chorobę, Kościół się cieszy, nawet jeśli pozostaną nietknięte mniej istotne choroby, którym także jest bardzo niechętny.

10. ROZDZIAŁ
WIARA KATOLIKÓW

Intensywne i proste skierowanie się ku niewidocznemu Panu i Zbawicielowi nie było czymś szczególnym dla proroków i apostołów, było zawsze charakterystyczne dla Jego Świętego Kościoła i jego dzieci aż do dzisiejszego dnia. Lata mijają, Kościół zmienia swoje zewnętrzne przepisy, rozbudowuje swoje praktyki pobożne, a wszystko to zawsze w jednym celu — aby On i jego dzieci wpatrywały się coraz bardziej w osobę niewidzialnego Pana. Ze czcią Kościół badał Jego każdą cechę i oddawał osobno cześć Panu w każdej z nich. Sprawił, że czcimy Jego Pięć Ran, Jego Najdroższą Krew, Jego Najświętsze Serce. Wzywa nas, abyśmy rozważali Jego dzieciństwo i dzieła Jego służby. Jego konanie, Jego biczowanie i Jego ukrzyżowanie. Kościół wysyła nas na pielgrzymki do miejsca Jego urodzenia, Jego grobu i góry Jego wniebowstąpienia. Wyszukał i postawił przed nami pamiątki Jego życia i śmierci, Jego żłóbek i święty dom. Jego świętą szatę, chustę świętej Weroniki, krzyż i gwoździe. Jego całun i chusty okrywające Jego głowę.

I tak też, jeśli Kościół wyniósł Marię i Józefa, zrobił to dla ukazania chwały Jego świętego człowieczeństwa. Jeżeli Maryja jest ogłoszona niepokalaną, to tylko po to, aby zobrazować j ej Macierzyństwo. Jeżeli jest nazwana Matką Boga, to tylko po to, aby przypomnieć, że On, choć Go nie widzimy, jest dla nas dostępny, bo należy do rodu ludzkiego. Jeżeli maluje się jaz Dzieckiem w ramionach, to dlatego, że Kościół nie może się zgodzić, aby obiekt naszej miłości stracił swoje człowieczeństwo, dlatego że jest On także boski. Jeśli jest ona nazwana Matką Boleściwą, to dlatego, że stoi przy Jego krzyżu.

Jeżeli jest nazwana „Maria Desolata" to dlatego, że Jego martwe ciało leży na jej łonie. Jeżeli jest Ukoronowaną, to dlatego, że koronę wkłada na jej skronie Jego kochana ręka. I podobnie, jeśli mamy nabożeństwo do Józefa, to dlatego że jest Jego przybranym ojcem i jeśli jest on patronem dobrej śmierci, to dlatego że umarł na rękach Jezusa i Maryi.

A to, do czego Kościół nas wzywa nieustannie aż do dzisiaj, święci i pobożni ludzie ukazali w swoim życiu. Czy trzeba wspominać te święte dziewice, które były i są Jego oddanymi oblubienicami, zaślubionymi przez mistyczne małżeństwo i w wielu przypadkach obdarzanymi w tym życiu zadatkiem tego niebiańskiego błogosławieństwa, które w niebie będzie ich wiecznym udziałem? Męczennicy, wyznawcy, biskupi, ewangeliści, doktorzy Kościoła, kaznodzieje, mnisi, pustelnicy, nauczyciele ascezy — czyż ich historie życia nie pokazują, że wszyscy i każdy z osobna żyli tylko dla imienia Jezusa jako dla pokarmu, lekarstwa, wonności, światła i życia wbrew śmierci? Jak jeden z nich mówi: *in aure dulce canticum, in ore mel mirificum, in corde nectar coelicum* [w uszach słodki jak pieśń, w ustach cudowny jak miód, w sercu niebiański nektar]. Wcale też nie trzeba być świętym, żeby to odczuwać: ta wewnętrzna, bliska zależność od Emmanuela, Boga z nami, była we wszystkich epokach charakterystyczna dla chrześcijanina, była prawie jego definicją. Jest oczywistością dla katolickiego ludu. Pamiętam jak wiele lat temu znajomy opowiadał ze zdziwieniem i zażenowaniem o religijnym dziele napisanym w sposób, w jaki zwykle piszą katolicy. Mówił, że autor pisał, jakby miał „osobisty kontakt z naszym Panem. To było tak, jakby Go widział, znał, mieszkał z Nim, zamiast po prostu wyznawać i wierzyć w wielką doktrynę o zadośćuczynieniu". Ten sam fenomen uderza niekatolików, gdy wchodzą do naszych kościołów. Oni są przyzwyczajeni do czynności religijnych jako obowiązku: są poważni w czasie modlitwy i zachowują się odpowiednio, ponieważ to jest ich obowiązek. Ale, bracia moi, sam obowiązek, poczucie odpowiedzialności i zasady dobrego zachowania nie są głównymi zasadami naszej pobożności. Bo skąd brałyby się te wszystkie spontaniczne wyrazy wiary? Te naturalne gesty? Skąd twarze zatopione w modlitwie; jakby nieobecne? Skąd ta obojętność na opinie otoczenia? Skąd brak tych wystudiowanych min, tak powszechnych wśród członków innych wyznań? Obserwator widzi skutki, ale nie zna ich przyczyny. Skąd się bierze ta pełna prostoty uczciwość modlitwy? My odpowiemy z łatwością. Bierze się stąd, że Wcielony Zbawiciel jest obecny w tabernakulum, a gdy dotąd cichy kościół nagle rozbrzmiewa przeszywającym wybuchem głosów całego zgromadzenia, to dlatego, że On wstępuje teraz na swój tron na ołtarzu, abyśmy oddawali mu chwałę. To właśnie ten widzialny znak Syna Człowieczego wstrząsa całą wspólnotą! sprawia, że rozbrzmiewa pieśń uwielbienia.

11. ROZDZIAŁ
PRZYWILEJE KATOLIKÓW

O, moi drodzy bracia, jaka radość i wdzięczność powinna nas wypełniać za to, że Bóg wprowadził nas do Kościoła swojego Syna! Jakiż inny dar na całym świecie byłby tak drogocenny i niezrównany? Szczególnie w naszym kraju, gdzie panoszy się herezja, gdzie prostak ma tyle do powiedzenia, gdzie łaska jest tak obficie rozdawana tylko po to, aby ją profanować i gasić, gdzie chrzest nie ma żadnych konsekwencji wżyciu, a wiara jest tym bardziej wyśmiewana, im jest głębsza —jaką łaską jest dla nas znaleźć się w tej krainie światła, w domu pokoju, w obecności świętych! Jakim darem jest zobaczyć, że wszystkie możliwości naszych umysłów, wszystkie uczucia serc mogą teraz się doskonale spełniać, bo odnalazły swoje właściwe miejsce i zadanie! Zobaczyć, że można mieć coś takiego jak pewność, zrównoważenie, stałość w najsubtelniejszych i

najświętszych dziedzinach ludzkiej myśli i posiadać teraz nadzieję, a później niebo. Być na Górze z Chrystusem i widzieć biedny świat pogrążony w wątpliwościach i kłótniach u naszych stóp. Któż z nas nie powinien się zadziwić swoim szczęściem, nie powinien być porażony tą niezasłużoną łaską Boga, która zaprowadziła jego, nie innych, aż do tego miejsca?

Jak mówi Apostoł „przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej. A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany". I jak mówi Św. Jan, przedstawiając tę sprawę jeszcze dokładniej: „Macie w sobie namaszczenie Najświętszego", wasze oczy są namaszczone przez Tego, który nałożył błoto na oczy ślepego. „Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą" — nie przypuszczeniami, domysłami, opiniami, ale wiedzą i znajomością „wszystkich rzeczy". „Niech więc to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem. Toteż trwajcie w nim tak, jak was nauczył". W niczym innym nie możecie trwać: opinie się zmieniają, wnioski są chwiejne, dowodzenia zmieniaj ą kierunek, rozsądek natrafia na przeszkody. Jedynie wiara sięga do celu, tylko wiara trwa. Jedynie wiara i modlitwa przetrwa w ostatniej ciemnej godzinie, gdy szatan użyje wszystkich swych mocy i zasobów przeciw tonącej duszy. Co nam wtedy przyjdzie z wypracowanych subtelnych argumentów, z genialnej strategii, z poznanych badań historycznych, z opanowanych i wyćwiczonych metod dyskusji, z podziwu przyjaciół i uznania w oczach świata? Co nam przyjdzie z naszej pozycji, z wytrwałości w pracy, z odnalezionych idei, z doczesnych tryumfów, jeśli mimo tego wszystkiego nie mamy światła wiary, które przeprowadziłoby nas z tego do przyszłego świata? O, jak chętni będziemy w chwili sądu, żeby się zamienić z najpokorniejszym, najgłupszym, najbardziej ignoranckim z synów ludzkich, żeby nie znaleźć się wśród tych, którzy otrzymali wielkie dary Boże i użyli ich jedynie dla siebie samych i spraw doczesnych, którzy zamknęli oczy, igrali z prawdą, odrzucili wyrzuty sumienia, którzy byli prowadzeni przez Bożą łaskę, ale odmówili pójścia za nią, którzy zbliżyli się do ziemi obiecanej, ale nie weszli, aby j ą wziąć w posiadanie!

12. ROZDZIAŁ
SPÓJNOŚĆ DOKTRYNY KATOLICKIEJ

Katolickie prawdy wiary (...) są członkami jednej rodziny i wzajemnie się wyjaśniają, potwierdzają i obrazują. Innymi słowami, jedna daje argumenty za drugą, a wszystkie — za każdą: jeśli coś jest udowodnione, staje się możliwe, a jeśli to i to jest możliwe, ale każde z innych powodów, to prawdopodobieństwo obu się zwiększa. Wcielenie jest przesłanką doktryny o wstawiennictwie i archetypem nauki zarówno o sakramentach, jak i o zasługach świętych. Z doktryny o wstawiennictwie wynika zadośćuczynienie, Msza święta, zasługi męczenników i świętych, ich wstawiennictwo i cultus. Z Sakramentalnego Pierwowzoru wychodzą wszystkie sakramenty, jedność Kościoła i Stolica Święta jako jej zasada i centrum, autorytet soborów, świętość rytów, cześć oddawana świętym miejscom, sanktuariom, obrazom, naczyniom, sprzętom i szatom. Z sakramentów chrzest rozwija się z jednej strony w bierzmowanie, z drugiej w sakrament pokuty, doktrynę o czyśćcu i odpustach. Eucharystia w doktrynę o realnej obecności, adorację Hostii, zmartwychwstanie ciała i moc, jaką mają relikwie. I dalej — nauka o sakramentach prowadzi do nauki o usprawiedliwieniu, zaś nauka o

usprawiedliwieniu do tej o grzechu pierworodnym, zaś grzech pierworodny do nauki o wartości celibatu. Te powiązania nie są prostymi zależnościami jednego od drugiego, lecz poprzez wielość odniesień wszystkie są związane ze sobą i pochodzą od siebie — każda od wszystkich i wszystkie od każdej. Częścią jednej prawdy jest zarówno Msza i Prawdziwa Obecność, jak i kult świętych i ich relikwii, ich moc wstawiennicza, a także stan czyśćca. I znowu — Msza i stan dusz czyśćcowych są powiązane. Celibat jest cechą charakterystyczną życia zakonnego i kapłaństwa.

Trzeba albo przyjąć całość, albo całość odrzucić — wszelkie redukowanie osłabia, a amputacja okalecza. Oszustwem jest próba przyjęcia wszystkiego oprócz jednej prawdy, bo ta jest tak samo częścią całości jak pozostałe. Z drugiej strony godną jest rzeczą prawdziwe przyjęcie jakiejś części, bo zanim się zorientujesz, może cię to doprowadzić, poprzez uświadomienie logicznej konieczności, do przyjęcia całości.

LIST OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II Z OKAZJI DWUSETNEJ ROCZNICY URODZIN KARDYNAŁA JOHNA HENRY'EGO NEWMANA

Z okazji dwusetlecia urodzin czcigodnego sługi Bożego Johna Henry'ego Newmana z radością łączę się z wami. Bracia Biskupi Anglii i Walii, z kapłanami Oratorium w Birmingham i z wieloma innymi osobami na całym świecie, wielbiąc Boga za dartego wielkiego angielskiego kardynała i za jego trwałe świadectwo.

Rozważając tajemniczy zamysł Boży ujawniający się w jego życiu, Newman powziął głębokie i trwałe przekonanie, że «Bóg stworzył mnie, abym wykonał dla Niego jakieś określone zadanie. Powierzył mi jakieś dzieło, którego nie powierzył innym. Mam do wypełnienia własną misję» *(Meditations and Devotions).*

Jakże prawdziwie jawi się dziś ta refleksja, gdy rozmyślamy o jego długim życiu i o jego oddziaływaniu także po śmierci. Urodził się w określonym czasie — 21 lutego 1801 r., w określonym miejscu — w Londynie, iw określonej rodzinie — był pierwszym dzieckiem Johna Newmana i Jemimy Fourdrinier. Ale szczególna misja powierzona mu przez Boga sprawia, że John Henry Newman należy do każdej epoki, miejsca i narodu.

Newman żył w burzliwej epoce — nie tylko niepokojów politycznych i wojennych, ale także zamętu duchowego, kiedy to dawne pewniki zostały podważone, a wierzący narażeni byli na niebezpieczeństwo racjonalizmu z jednej strony i fideizmu z drugiej. Racjonalizm prowadził do odrzucenia autorytetu i transcendencji, fideizm natomiast oddalał od podejmowania dziejowych wyzwań i doczesnych zadań, rodząc w ludziach wypaczone poczucie uzależnienia od autorytetu i rzeczywistości nadprzyrodzonej. W takim świecie Newman zdołał wypracować cenną syntezę wiary i rozumu, widząc w nich jakby «dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» *(Fides et ratio,* Wstęp). Ta namiętna kontemplacja prawdy skłoniła go też do wyzwalającego posłuszeństwa autorytetowi, który zakorzeniony jest w Chrystusie, i wzbudziła w nim wrażliwość na rzeczywistość nadprzyrodzoną, która otwiera przed ludzkim umysłem i sercem szeroki zakres możliwości objawionych w Chrystusie. «Łagodnym światłem rozjarz mrok dokoła. Ty sam mnie prowadź» — pisał Newman w *The Pillar of the Cloud.* Chrystus był dla niego światłem w każdym jądrze ciemności. Na swoim grobie polecił umieścić słowa: *Ex umbris et imaginibus in Veritatem;* u kresu jego ziemskiego życia było oczywiste, że prawdą, którą odnalazł, jest Chrystus.

Poszukiwanie Newmana było jednak przeniknięte cierpieniem. Gdy powziął już niewzruszone przekonanie o misji powierzonej mu przez Boga, oświadczył: «A zatem,

będę Mu ufał. (...) Jeśli dotknie mnie choroba, moja choroba może Mu służyć, jeśli popadnę w rozterkę, moja rozterka może Mu służyć. (...) On niczego nie czyni na próżno. (...) Może mnie pozbawić przyjaciół i rzucić pomiędzy obcych. Może pogrążyć mnie w smutku i przygnębić, może mi odebrać nadzieję na przyszłość. Ale i tak On wie, czego chce» (*Meditations and Devotions).*

W ciągu swego życia przeszedł wszystkie te próby; paradoksalnie jednak umocniły one — miast osłabić lub zniszczyć —jego wiarę w Boga, który go powołał, i utwierdziły w przekonaniu, że Bóg «niczego nie czyni na próżno». Ostatecznie najmocniej jaśnieje w nim tajemnica krzyża Chrystusowego: to on był jego misją, absolutną prawdą, którą kontemplował, «łagodnym światłem», które go prowadziło.

Dziękując Bogu za dar czcigodnego Johna Henry'ego Newmana w dwusetną rocznicę jego urodzin, modlimy się także, aby ten, który jest dla nas niezawodnym i rozumnym przewodnikiem pośród naszych rozterek, stał się też możnym orędownikiem przed tronem łaski we wszystkich naszych potrzebach. Módlmy się, aby rychło nadszedł czas, gdy Kościół będzie mógł oficjalnie i publicznie uznać przykładną świętość kard. Johna Henry'ego Newmana, jednego z najwybitniejszych i najbardziej wszechstronnych mistrzów angielskiej duchowości.

Z Apostolskim błogosławieństwem
Jan Paweł II
Watykan, 22. 01. 2001 r.

REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA

Autor Plinio Correa de Oliveira
Wydawnictwo Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej
im. Ks. Piotra Skargi

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 9
WSTĘP DO PIERWSZEGO WYDANIA 13
WSTĘP DO WYDANIA POLSKIEGO 17
CZĘŚĆ I REWOLUCJA 23
ROZDZIAŁ I KRYZYS WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA 23
ROZDZIAŁ II KRYZYS CZŁOWIEKA ZACHODU I CHRZEŚCIJANINA 23
ROZDZIAŁ III CHARAKTERYSTYKA TEGO KRYZYSU 25
ROZDZIAŁ IV METAMORFOZY PROCESU REWOLUCYJNEGO 37
ROZDZIAŁ V TRZY WARSTWY REWOLUCJI: W TENDENCJACH, IDEACH I FAKTACH 39
ROZDZIAŁ VI MARSZ REWOLUCJI 41
ROZDZIAŁ VII ISTOTA REWOLUCJI 49
ROZDZIAŁ VIII ROZUM, WOLA I UCZUCIOWOŚĆ W DETERMINOWANIU LUDZKICH DZIAŁAŃ 61
ROZDZIAŁ IX „PÓŁ-KONTRREWOLUCJONISTA" JEST RÓWNIEŻ SYNEM REWOLUCJI 65
ROZDZIAŁ X KULTURA, SZTUKA I ŚRODOWISKA W REWOLUCJI 67
ROZDZIAŁ XI REWOLUCJA, GRZECH I ODKUPIENIE - REWOLUCYJNA UTOPIA 69
ROZDZIAŁ XII PACYFISTYCZNY I ANTYMILITARYSTYCZNY CHARAKTER REWOLUCJI 73
CZĘŚĆ II KONTRREWOLUCJA 75
ROZDZIAŁ I KONTRREWOLUCJA JEST REAKCJĄ 75
ROZDZIAŁ II REAKCJA A NIEZMIENNOŚĆ HISTORYCZNA 79
ROZDZIAŁ III KONTRREWOLUCJA A POGOŃ ZA NOWOŚCIAMI 81
ROZDZIAŁ IV KTO JEST KONTRREWOLUCJONISTĄ? 85
ROZDZIAŁ V TAKTYKA KONTRREWOLUCJI 87
ROZDZIAŁ VI ŚRODKI DZIAŁANIA KONTRREWOLUCJI 91
ROZDZIAŁ VII PRZESZKODY W DZIAŁANIU KONTRREWOLUCJI 93
ROZDZIAŁ VIII PROCESUALNY CHARAKTER KONTRREWOLUCJI I „WSTRZĄS" KONTRREWOLUCYJNY 97
ROZDZIAŁ IX SIŁA NAPĘDOWA KONTRREWOLUCJI 103
ROZDZIAŁ X KONTRREWOLUCJA, GRZECH I ODKUPIENIE 105
ROZDZIAŁ XI KONTRREWOLUCJA A SPOŁECZNOŚĆ DOCZESNA 107
ROZDZIAŁ XII KOŚCIÓŁ A KONTRREWOLUCJA 113
CZĘŚĆ III REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA - DWADZIEŚCIA LAT PÓŹNIEJ 121
ROZDZIAŁ I REWOLUCJA: PROCES W CIĄGŁEJ TRANSFORMACJI 123
ROZDZIAŁ II APOGEUM I KRYZYS TRZECIEJ REWOLUCJI 127
ROZDZIAŁ III NARODZINY CZWARTEJ REWOLUCJI 149
ZAKOŃCZENIE 157
POSŁOWIE Z 1992 ROKU 159
ANEKS AUTOPORTRET FILOZOFICZNY 163
INDEKS OSÓB 181

Numer strony z książki 9

PRZEDMOWA

Z wielkim zainteresowaniem, przyjemnością i pożytkiem osobistym przeczytałem hiszpańskie wydanie dzieła prof. Plinia Correi de 01iveira, które mi zadedykował z wyrazami wielkiego przywiązania i szacunku, za co jestem bardzo wdzięczny.

Rewolucja i Kontrrewolucja stanowi mistrzowskie dzieło, którego nauki powinny być szeroko rozpowszechniane, tak aby przeniknęły sumienia nie tylko tych, którzy uważają się za prawdziwych katolików, lecz - powiedziałbym nawet więcej - wszystkich ludzi dobrej woli. Ci ostatni powinni nauczyć się z niego, że zbawienie można znaleźć jedynie w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele; ci pierwsi powinni czuć się utwierdzeni i umocnieni w swej wierze oraz psychologicznie i duchowo uodpornieni na ten przebiegły proces, który wykorzystuje wielu z nich jako naiwnych głupców lub „towarzyszy podróży".

Analiza procesu rewolucyjnego zawarta w tej książce jest bardzo odkrywcza i robi ogromne wrażenie dzięki swojemu realizmowi i głębokiemu zrozumieniu historii, począwszy od dekadencji w końcu średniowiecza, poprzez poganizujący renesans i pseudoreformację, dalej straszliwą rewolucję francuską, aż do ateistycznego komunizmu.

Autor nie ogranicza się jedynie do zewnętrznej analizy historii. Ludzkie działania i reakcje, których ta analiza dotyczy, są również wyjaśniane w świetle psychologii człowieka, zarówno psychologii indywidualnej, jak i psychologii zbiorowości. Ostatecznie trzeba uznać, że istnieje ktoś, kto kieruje tą głęboką i systematyczną dechrystianizacją. Człowiek wprawdzie skłania się ku złu - przez pychę i zmysłowość - lecz gdyby nie było kogoś trzymającego lejce tych nieuporządkowanych tendencji i sprytnie je koordynującego, to najprawdopodobniej nie wywołałyby one tak stałego, sprawnego i systematycznego działania, które wytrwale kontynuowane wykorzystuje nawet wzloty i upadki wywołane oporem i naturalną „reakcją" sił przeciwnych.

10

Dzieło to przewiduje również - chociaż z wielką ostrożnością w swych prognozach i w sposób hipotetyczny - dalszą możliwą ewolucję działalności rewolucyjnej, a potem kontrrewolucyjnej.

Zawiera ono wiele trafnych socjologicznych, politycznych, psychologicznych i perspektywicznych obserwacji, z których wiele zasługiwałoby na antologię. Wiele z nich uwypukla inteligentne taktyki, które sprzyjają Rewolucji oraz te, które mogłyby i powinny być stosowane w powszechnej strategii kontrrewolucyjnej.

W sumie odważę się na stwierdzenie, że jest to prorocze dzieło w najlepszym znaczeniu tego słowa. Powinno być przedmiotem nauczania w kościelnych ośrodkach wyższego kształcenia, aby przynajmniej elity stały się w pełni świadome przygniatającej rzeczywistości, o której - jestem przekonany - nie mają jasnego pojęcia. Przyczyniłoby się to, między innymi, do ujawnienia i zdemaskowania użytecznych głupców i „towarzyszy podróży", wśród których można znaleźć osobistości kościelne, w sposób samobójczy grające według reguł przeciwnika. W takim wypadku znacznie zmniejszyłaby się grupa „pożytecznych idiotów" będących sprzymierzeńcami Rewolucji.

Druga część tej książki doskonale wyjaśnia naturę Kontrrewolucji oraz odważne i „ofensywne" taktyki, które kontrrewolucjoniści muszą stosować, unikając jednocześnie ekscesów oraz niewłaściwych i nieroztropnych postaw.

Wobec takich sytuacji, nasuwają się wątpliwości, czy Kościół posiada prawdziwą „strategię", tak jak Rewolucja. Można znaleźć wiele elementów, działań i instytucji „taktycznych" ale wydają się one działać w izolacji bez zrozumienia całości. Pojęcie Kontrrewolucji i uświadomienie sobie, że Kontrrewolucja jest działaniem, mogłoby scalić i zwiększyć poczucie współpracy w Kościele.

Pragnę pogratulować ruchowi TFP, że ma założyciela pokroju prof. Plinia Correi de Oliveira. Przewiduję szeroki rozwój i przyszłość pełną kontrrewolucyjnych sukcesów dla TFP, czego pragnę z całej duszy.

Kończę stwierdzając, że duch, w jakim jest napisane to dzieło, robi na mnie ogromne wrażenie: jest to duch głęboko chrześcijański, przepełniony żarliwą miłością do Kościoła. Książka ta jest autentycznym wytworem chrześcijańskiej mądrości. Wzruszające jest odkryć w człowieku świeckim tak serdeczne nabożeństwo

11

dla Matki Jezusa i naszej: „Niepewni, jak wszyscy, jutra, wznosimy w postawie modlitewnej nasze oczy do wzniosłego tronu Maryi, Królowej Wszechświata (...) Błagamy więc, aby Najświętsza Dziewica przyjęła ten synowski hołd, dar miłości i wyraz absolutnej ufności w jej triumf."

*O. Anastasio Gutierrez, CMF**
Rzym, 8 września 1993
Święto Narodzenia Matki Boskiej

* Ojciec Anastasio Gutiérrez, CMF (1911-1998) był jednym z najsławniejszych kanonistów Kościoła katolickiego w XX wieku. Urodzony w Buenos Aires w Argentynie, kilkadziesiąt lat mieszkał w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat z prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Później wykładał na uniwersyteckim Wydziale Prawa Kanonicznego, gdzie został dziekanem. O. Gutiérrez służył jako „peritus" podczas Soboru Watykańskiego II. Uczestniczył w pracach Komisji, której zlecono opracowanie nowego kodeksu Prawa Kanonicznego, następnie był konsultantem w następujących dykasteriach watykańskich: Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich, Kongregacji do spraw Kleru, Kongregacji Instytutów Uświęcenia Życia i Towarzystw Życia Apostolskiego. Był również konsultantem w Pontyfikalnej Radzie do Interpretacji Tekstów Ustawodawczych, najwyższym organie kościelnym dla spraw kanonicznych. Był również założycielem Institutum Iuridicum Claretianum w Rzymie.

13

WSTĘP DO PIERWSZEGO WYDANIA

Setny numer „Catolicismo" ujrzał właśnie światło dzienne.[1] Pragniemy uczcić to wydarzenie, nadając niniejszemu wydaniu szczególne znaczenie, które mogłoby się przyczynić do pogłębienia duchowej więzi, jaka łączy pismo z jego czytelnikami.

W tym celu wydało nam się jak najbardziej na miejscu opublikowanie artykułu dotyczącego *Rewolucji i Kontrrewolucji.*

Łatwo wyjaśnić wybór takiego tematu. „Catolicismo" jest pismem walczącym, i jako takie powinno być oceniane przede wszystkim w świetle celu, jaki przyświeca prowadzonej przezeń walce. Przeciw komu konkretnie zamierzamy walczyć? Lektura łamów naszego pisma może czasem spowodować wrażenie niedostatecznie wyraźnego określenia przeciwnika. Często można na tych łamach znaleźć odrzucenie komunizmu, socjalizmu, totalitaryzmu, liberalizmu, liturgicyzmu, maritainizmu, jak również wielu innych „izmów". Mimo to, nie można powiedzieć, iż tak bardzo skupiamy się na jednym z

tych problemów, że postawa wobec niego definiuje nasze pismo. Na przykład przesadne byłoby stwierdzenie, że „Catolicismo" jest czasopismem głównie antyprotestanckim lub antysocjalistycznym. A zatem można raczej powiedzieć, że gazecie przyświecają różne cele. Jednakże można zauważyć, że z naszej perspektywy wszystkie powyższe punkty odniesienia mają pewien wspólny mianownik. I to on jest tym głównym celem, jaki stawia przed sobą nasza gazeta.

Jaki jest ten wspólny mianownik? Jakaś doktryna? Siła? Poglądy? Wyjaśnienie tej kwestii może pomóc w dogłębnym zrozumieniu całego dzieła kształcenia doktrynalnego realizowanego przez „Catolicismo" od 100 miesięcy.

* * *

Pożytek, jaki można odnieść studiując zagadnienie Rewolucji i Kontrewolucji, znacznie przekracza te ograniczone cele.

1 Powyższy wstęp został opublikowany w 100. numerze pisma „Catolicismo", w kwietniu 1959 r. (przyp. wyd.)

14

Aby to wykazać, wystarczy rzut oka na panoramę religijną naszego kraju. Statystycznie sytuacja katolików jest bardzo dobra: według opublikowanych ostatnio oficjalnych danych, stanowimy 94% społeczeństwa. Gdyby wszyscy katolicy byli tym, czym powinni być, Brazylia byłaby dzisiaj jedną z najbardziej godnych podziwu potęg katolickich powstałych w ciągu dwudziestu wieków życia Kościoła.

Dlaczego więc tak daleko nam do tego ideału? Czy można stwierdzić, że główną przyczyną naszej obecnej sytuacji jest spirytyzm, protestantyzm, ateizm lub komunizm? Nie. Przyczyna leży gdzie indziej, jest nienamacalna, subtelna, przenika wszystko dogłębnie niczym potężne i budzące przerażenie promieniowanie. Wszyscy odczuwamy jej skutki, lecz jedynie niewielu z nas potrafiłoby ją nazwać i wyjaśnić jej istotę.

Kiedy to stwierdzamy, nasza myśl przekracza granice Brazylii i rozciąga się na pozostałe, tak nam drogie, siostrzane narody południowoamerykańskie, a stamtąd na pozostałe narody katolickie. We wszystkich panuje to samo nieokreślone i przytłaczające zło i we wszystkich rodzi ono tragiczne skutki. Jeden z wielu przykładów: w liście z 1956 roku skierowanym z okazji Święta Dziękczynienia do Jego Eminencji Kardynała Carlosa Carmelo de Vasconcelos Motta, arcybiskupa Sâo Paulo, Jego Eminencja Angelo DellAcqua, zastępca Sekretarza Stanu, pisał, że „w wyniku agnostycyzmu religijnego państw, we współczesnym społeczeństwie duch katolicki został osłabiony lub prawie zatracony". A zatem, jaki to wróg wymierzył ten straszliwy cios w Oblubienicę Chrystusa? Jaka jest wspólna przyczyna tego i tylu innych rodzajów zła, równoczesnych i nawzajem sobie pokrewnych? Jaką nadać jej nazwę? Jakimi środkami się ona posługuje? Jaka jest tajemnica jej zwycięstwa? Jak z powodzeniem ją zwalczać?

Jak widać, trudno byłoby znaleźć bardziej aktualny temat.

Ten straszliwy wróg ma imię: nazywa się Rewolucja. Jej głęboką przyczyną jest wybuch pychy i zmysłowości, który stał się inspiracją nie dla jednego systemu, ale dla całego łańcucha systemów ideologicznych. Z ich szerokiego przyjęcia na całym świecie wypływają trzy wielkie rewolucje w historii Zachodu: pseudoreformacja, rewolucja francuska i komunizm[2].

2 Leon XIII, List apostolski *Parvenu â la vingt-cinquième année* z 19 marca 1902, Bonne Presse, Paryż, t. VI, str. 279.

15

Pycha prowadzi do znienawidzenia wszystkiego, co jest wyższe, a więc do stwierdzenia, że nierówność sama w sobie, na wszystkich płaszczyznach, a zwłaszcza płaszczyźnie metafizycznej i religijnej, jest złem. To egalitarny aspekt Rewolucji.

Z kolei zmysłowość sama z siebie dąży do obalenia wszelkich barier. Nie akceptuje żadnych hamulców i prowadzi do buntu przeciwko każdemu autorytetowi i każdemu prawu, czy to boskiemu czy ludzkiemu, kościelnemu czy świeckiemu. Jest to liberalny aspekt Rewolucji.

Oba te aspekty, które w ostatecznej analizie mają charakter metafizyczny, wydają się częstokroć sprzeczne, lecz godzi je marksistowska utopia anarchistycznego raju, w którym ludzkość znajdująca się na wysokim poziomie rozwoju, „wyemancypowana" z jakiejkolwiek religii, żyłaby w całkowitym ładzie bez władzy politycznej i w całkowitej wolności, z której jednocześnie nie wynikałaby żadna nierówność.

Pseudoreformacja stanowiła pierwszą rewolucję. Zasiała ona ducha wątpliwości oraz liberalizm religijny i eklezjalny egalitaryzm, w różnym stopniu obecny w poszczególnych sektach, którym dała początek.

Po niej nastąpiła rewolucja francuska, która była triumfem egalitaryzmu na dwóch płaszczyznach. Na płaszczyźnie religijnej, pod postacią ateizmu, ukrytego pod złudną etykietką laicyzmu oraz w sferze politycznej, w ramach fałszywej maksymy głoszącej, że wszelka nierówność jest niesprawiedliwością, każda władza zagrożeniem, a wolność najwyższym dobrem.

Komunizm jest transpozycją tych idei na płaszczyznę społeczną i gospodarczą.

Trzy rewolucje są epizodami jednej Rewolucji, w której socjalizm, liturgicyzm, „polityka wyciągniętej ręki" (*politique de la main tendu),* etc są etapami okresu przejściowego lub łagodnymi objawami.

To oczywiste, że tak głęboki proces, o takim zasięgu i tak długotrwały nie może się rozwijać nie obejmując wszystkich obszarów działalności ludzkiej, jak na przykład kultury, sztuki, praw, obyczajów i instytucji.

Szczegółowe studium tego procesu na wszystkich płaszczyznach, na których się on rozwija, przekroczyłoby znacznie zakres

16

niniejszego artykułu. Staramy się w nim szkicowo - ograniczając się do istoty tego rozległego zagadnienia - nakreślić zarysy olbrzymiej lawiny, jaką jest Rewolucja, nadać jej odpowiednie imię, wskazać w zwięzły sposób jej głębokie przyczyny, agentów, którzy ją promują, najważniejsze elementy jej doktryny, znaczenie poszczególnych obszarów, w których działa, siłę jej dynamizmu i wreszcie - „mechanizm" jej ekspansji. Jednocześnie omawiamy analogiczne problemy odnoszące się do Kontrrewolucji i badamy niektóre z warunków jej zwycięstwa.

Mimo to nie mogliśmy szczegółowo omówić każdego z tych tematów, lecz tylko te części, które wydają się nam obecnie najbardziej użyteczne dla uświadomienia naszych czytelników i ułatwienia im walki z Rewolucją. Musieliśmy pozostawić na boku wiele kwestii o rzeczywiście kapitalnym znaczeniu, lecz mniej istotnych, jeśli chodzi o ich aktualność.

Niniejsza praca, jak powiedzieliśmy, stanowi prosty zbiór tez, poprzez które można lepiej poznać ducha oraz program „Catolicismo". Przekraczałaby ona swoje naturalne rozmiary, gdyby zawierała szczegółowe dowody na poparcie każdego stwierdzenia. Ograniczyliśmy się zatem do rozwinięcia minimum argumentacji koniecznej do uwidocznienia więzi istniejących pomiędzy różnymi tezami oraz ogólnego przedstawienia całego nurtu naszych doktrynalnych stanowisk.

Artykuł ten może służyć za swego rodzaju ankietę. Może on mianowicie badać następujący problem: co właściwie, w Brazylii oraz poza nią, myśli na temat Rewolucji i Kontrrewolucji czytająca „Catolicismo" opinia publiczna, będąca z pewnością jednym ze środowisk najbardziej wrogich Rewolucji? Nasze uwagi, chociaż obejmują zaledwie część tematu, mogą stanowić okazję do tego, aby każdy postawił sobie to pytanie, a nam przesłał swoją odpowiedź, którą przyjmiemy z wielkim zainteresowaniem.

17

WSTĘP DO WYDANIA POLSKIEG

Z wielką satysfakcją przystałem na prośbę o napisanie kilku słów skierowanych do czytelników pierwszego polskiego wydania *Rewolucji i Kontrrewolucji.* Pragnę zaznaczyć, że w czasie swej długiej walki w obronie cywilizacji chrześcijańskiej, przywiązując zawsze szczególną wagę do jej kolebki - Europy, żywo interesowałem się drogim mi narodem polskim, który uważam za obdarzony w dwójnasób przez Opatrzność Bożą.

Obdarzony w dwójnasób, gdyż po pierwsze jest jednolicie katolicki („*Polonia semper fidelis"),* a po drugie zaś, posiada on strategiczne położenie swego terytorium, umieszczonego pomiędzy Zachodem a Wschodem dające możliwość odegrania decydującej roli w dziele nawrócenia Rosji oraz innych narodów sąsiednich, zdominowanych przez Kościół prawosławny. Naród ten, którego historia - dodam - pełna jest tragicznych i chwalebnych wydarzeń, zawsze pełnił na rzecz chrześcijaństwa służbę o doniosłym znaczeniu, jako przedmurze wysunięte dla obrony przed najazdami wrogów. Ustawiczne walki toczone z licznymi nieprzyjaciółmi, nieustannie usiłującymi nie tylko podbić terytorium, ale zwłaszcza zniszczyć to, co najcenniejsze dla ludu mieszkającego na nim, tj. wiarę katolicką, wymagały heroicznego wysiłku wielu pokoleń. Szczególnie tragicznym fragmentem dziejów Polski był okres tyranii komunistycznej, z której pozostałości naród polski wciąż jeszcze się całkowicie nie wyzwolił. Chluby przysparza mu ofiarowanie Kościołowi rzymskiemu świętych, że wystarczy wspomnieć Św. Kazimierza czy Św. Stanisława Kostkę oraz wielu heroicznych obrońców cywilizacji chrześcijańskiej. Na przykład gdy w roku 1655 w sanktuarium w Częstochowie ostatni katoliccy wierni, którzy bronili się jeszcze przed protestanckim najeźdźcą, skłaniali się ku kapitulacji, przeor o. Augustyn Kordecki podjął decyzję o odmowie poddania się, dając początek cudownej i zwycięskiej obronie Jasnej Góry i wyparciu wroga z Polski. Kiedy zaś w 1683 roku muzułmańska potęga stojąca u bram Wiednia zagrażała całemu chrześcijaństwu, król Jan III Sobieski poprowadził opromienione wojenną chwałą chrześcijańskie wojska do zwycięstwa.

18

Jednak podstawowe problemy, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, z którymi Polska zmagała się i zmaga nadal na przestrzeni prawie całej swej historii, podobnie jak

i cała Europa, są konsekwencjami kryzysu, który dotyka całe chrześcijaństwo i zapoczątkowany został wraz z upadkiem średniowiecza, tej „słodkiej wiosny wiary".

Kryzys ten nie przestał się pogłębiać w ciągu wieków, a *conditio sine qua non* zrozumienia go w całej jego rozciągłości jest uświadomienie sobie, że dotknął on wszystkie warstwy społeczności ludzkiej, a owładnąwszy umysłem człowieka wtargnął ze sfery doczesnej w sferę religijną. Doskonaląc się stopniowo doszedł on aż do dzisiejszych czasów, w których twórcy tego kryzysu, dysponując nieporównywalnie potężniejszymi zasobami środków działania, usiłują zetrzeć z powierzchni ziemi nieliczne już węgle żarzące się pod warstwą popiołów pozostałych po dawnej cywilizacji chrześcijańskiej. Przykładem zuchwałości, jaką osiągnął, niech będzie chociażby prawne uznanie najskrajniejszych dewiacji w dziedzinie moralnej. Ogół chrześcijaństwa wydaje się być głęboko przeniknięty myślą rewolucyjną i nie jest przesadą twierdzić, że ludzkość nie posiada już wystarczających sił, aby przeciwstawić się temu straszliwemu złu, które zgangrenowało niemal wszystkie narody stanowiące chrześcijański świat.

Nie możemy niestety stwierdzić, że Polska stanowi w tym przypadku wyjątek. Wolność zdobyta wraz z tzw. „bankructwem" komunizmu przyniosła z jednej strony poprawę ekonomiczną, ale z drugiej przyczyniła się do poważnego upadku obyczajów poprzez naśladownictwo świata zachodniego wraz z tym wszystkim, co w nim naganne.

Pomimo że świat nadal pogrąża się w tym kryzysie, głęboko wierzę, podobnie jak wszyscy wierzący i myślący ludzie, że w ponurym klimacie dzisiejszej rzeczywistości zwiastującym wielkie i gwałtowne burze, rozbłyśnie światło będące gwarancją zwycięstwa chrześcijaństwa. Właśnie to światło, idące z nieba, zostało wyrażone w pięciu słowach wypowiedzianych przez Matkę Bożą w Fatimie w roku 1917: „W końcu moje Niepokalane Serce zatriumfuje". Triumf ten będzie polegał na restauracji porządku chrześcijańskiego na ziemi, przepowiedzianej przez wielkiego apostoła maryjnego - Św. Ludwika Marię Grignion de Montfort.

19

Bez wątpienia chaos, który stopniowo ogarnia dzieje ludzkości - zwiastując, moim zdaniem, przejście z jednej epoki historycznej do drugiej - wymaga dla ich poprawnej analizy ducha roztropności, dlatego też, mając na uwadze konieczność właściwej interpretacji obecnej rzeczywistości, ofiaruję polskim czytelnikom niniejszą pracę jako przydatny dla prawidłowej w niej orientacji instrument. Nie ma bowiem dla mnie większego celu, jak służyć sprawie katolicyzmu w tych dniach pełnych niepewności. Niechaj więc Matka Boża Częstochowska, patronka Polski, raczy pobłogosławić ten wysiłek.

Plinio Correa de Oliveira,
Sao Paulo, maj 1995

23

CZĘŚĆ I
REWOLUCJA

ROZDZIAŁ I
KRYZYS WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Kryzysy wstrząsające dziś światem - kryzys państwa, rodziny, gospodarki, kultury itd. - nie są niczym innym jak tylko różnorakimi aspektami jednego fundamentalnego kryzysu, którego polem działania jest sam człowiek. Innymi słowy, te kryzysy mają swoje korzenie w najgłębszych problemach duszy, skąd rozciągają się na całą osobowość współczesnego człowieka i wszystkie jego działania.

ROZDZIAŁ II
KRYZYS CZŁOWIEKA ZACHODU I CHRZEŚCIJANINA

Przede wszystkim jest to kryzys człowieka Zachodu i chrześcijanina, tj. Europejczyków i ich potomków, mieszkańców Ameryki i Australii. I zajmiemy się nim właśnie jako takim. Oddziałuje on również na inne narody w takim stopniu, w jakim zachodnie wpływy je ogarnęły i zakorzeniły się wśród nich. W przypadku tych narodów kryzys ten splata się z problemami właściwymi dla ich kultury i cywilizacji oraz ich zderzenia się z pozytywnymi lub negatywnymi elementami zachodniej kultury i cywilizacji.

ROZDZIAŁ III
CHARAKTERYSTYKA TEGO KRYZYSU

Pomimo głębokich czynników, które różnicują ten kryzys w zależności od kraju, posiada on zawsze pięć głównych cech charakterystycznych.

1. JEST POWSZECHNY

Ten kryzys jest powszechny. Nie ma dziś narodu, na który on by nie oddziaływał w większym lub mniejszym stopniu.

2. JEST JEDNOŚCIĄ

Ten kryzys stanowi jedność. Nie jest to szereg kryzysów rozwijających się obok siebie niezależnie, w każdym kraju, wzajemnie powiązanych ze sobą przez mniej lub bardziej istotne analogie.

Kiedy pożar wybucha w lesie, to nie można go uważać za tysiąc autonomicznych i równoległych pożarów tysiąca stojących obok siebie drzew. Jedność zjawiska pożaru realizuje się na żyjącej jedności, którą jest las. Ponadto wielka siła rozchodzenia się płomieni wynika z żaru, w którym niezliczone płomienie z różnych drzew splatają się i mnożą. To wszystko pomaga uczynić z pożaru lasu pojedynczy fakt całkowicie ogarniający tysiące częściowych pożarów jednakże różniących się od siebie swoimi przypadłościami.[3]

Zachodnie chrześcijaństwo stanowiło jedną całość, która wyrastała ponad różnymi krajami chrześcijańskimi nie pochłaniając ich jednocześnie. Kryzys nastąpił w tej żyjącej jedności, ogarniając w końcu ją całą wskutek połączonego żaru coraz liczniejszych lokalnych kryzysów, które poprzez wieki nieustannie

3 Autor nawiązuje tu *per analogiam* do tomistycznej koncepcji bytu jako substancji i przypadłości. Mówiąc najogólniej, substancja jest to byt samodzielny w swym istnieniu, z kolei przypadłość jest bytem niesamodzielnym w swym istnieniu i istnieje tylko dzięki substancji, do której przynależy, [przyp. tłum.].

się przeplatają i wspomagają. W konsekwencji, chrześcijaństwo jako rodzina państw oficjalnie katolickich dawno przestało istnieć. Narody zachodnie i chrześcijańskie są tylko jego szczątkami i obecnie wszystkie one znajdują się w agonii na skutek działania tego samego zła.

3. JEST TOTALNY

Biorąc pod uwagę jakikolwiek kraj, kryzys ten rozwija się na tak głębokim poziomie problemów, że z samej natury rzeczy rozciąga się lub rozpościera na wszystkie władze duszy, wszystkie dziedziny kultury i w końcu wszystkie sfery ludzkiego działania.

4. JEST DOMINUJĄCY

Patrząc powierzchownie, wydarzenia naszych dni wydają się być chaotyczną i niedającą się rozwikłać plątaniną. Z wielu punktów widzenia rzeczywiście tak jest.

Jednak można dostrzec głęboko spójne i silne wypadkowe zespolenia tak wielu nieuporządkowanych sił, kiedy się je rozpatruje z perspektywy wielkiego kryzysu, który tu analizujemy.

Pod naciskiem tych rozszalałych sił narody zachodnie są spychane stopniowo w kierunku takiego stanu rzeczy, który przybiera w nich wszystkich taki sam kształt i jest diametralnie sprzeczny z cywilizacją chrześcijańską.

Z tego wynika, że kryzys ten jest jak król, któremu wszystkie siły chaosu służą jako pożyteczne i posłuszne narzędzia.

5. JEST PROCESEM

Kryzys ten nie jest jakimś spektakularnym, odizolowanym epizodem. Przeciwnie, stanowi on krytyczny proces trwający już pięć wieków. Jest to długi łańcuch przyczyn i skutków, który wyłoniwszy się w pewnym momencie z wielką siłą w najgłębszych zakątkach duszy i kultury człowieka Zachodu, wywołuje kolejne konwulsje począwszy od XV wieku. Słowa Piusa XII o subtelnym i tajemniczym wrogu Kościoła mogą być trafnie użyte dla opisania tego procesu:

> „Można go znaleźć wszędzie i wśród wszystkich; potrafi być gwałtowny i przebiegły. Przez ostatnie stulecia usiłował dokonać intelektualnego, moralnego i społecznego rozkładu jedności w mistycznym ciele Chrystusa. Pragnął natury bez łaski, rozumu bez wiary, wolności bez władzy, a czasami władzy bez wolności. Jest to „wróg", który coraz bardziej się ujawnia nie mając jakichkolwiek skrupułów: Chrystus tak, Kościół nie; następnie Bóg tak, Chrystus nie; a w końcu bezbożny okrzyk: Bóg umarł, a nawet, Bóg nigdy nie istniał! A oto teraz próba budowania struktury świata na fundamentach, których nie wahamy się wskazać jako głównych przyczyn zagrożenia, jakie zawisło nad ludzkością: gospodarka bez Boga, prawo bez Boga, polityka bez Boga."[4]

Ten proces nie powinien być postrzegany jako całkowicie przypadkowy szereg przyczyn i skutków, które wydarzyły się nieoczekiwanie. Już u swego zarania kryzys ten

był wystarczająco silny, aby zaktywizować wszystkie swoje potencjały. W naszych dniach zachowuje on nadal dość siły, żeby za pomocą ostatecznych konwulsji spowodować finalne zniszczenia, które są jego logicznym następstwem.

Podlegając wpływowi i będąc warunkowanym na różne sposoby przez wszelkiego rodzaju czynniki zewnętrzne (kulturowe, społeczne, ekonomiczne, etniczne, geograficzne i inne), przebiega on drogi, które mają czasami kształt sinusoidy. Niemniej jednak nie przestaje się on rozwijać w kierunku swojego tragicznego końca.

A. Rozkład średniowiecza

We wprowadzeniu naszkicowaliśmy główne cechy tego procesu. Nadarza się więc okazja, aby dodać pewne szczegóły.

W XIV w. dała się zauważyć w chrześcijańskiej Europie zmiana mentalności, a w wieku XV stała się ona jeszcze bardziej widoczna. Pragnienie ziemskich przyjemności stało się palącą żądzą. Rozrywki stawały się coraz częstsze i coraz bardziej wystawne, pochłaniając nieustannie umysły. W strojach, manierach, języku, literaturze i sztuce, narastająca tęsknota za życiem wypełnionym

4 Pius XII, Alokucja do Związku Mężczyzn Włoskiej Akcji Katolickiej z 12 X 1952, *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santita Pio XII,* Watykan: Tipografía Poliglotta Vaticana, 1953, tom 14, s.359.

rozkoszami wyobraźni i zmysłów przyczyniała się do postępującego manifestowania zmysłowości i miękkości. Krok za krokiem, powaga i surowość poprzednich czasów traciły na wartości. Wszystko zmierzało ku wesołości, powabowi i świętowaniu. Serca zaczęły się odrywać od umiłowania poświęcenia, autentycznej czci dla Krzyża oraz dążenia do świętości i życia wiecznego. Rycerstwo, poprzednio jedno z najwyższych uosobień chrześcijańskiej surowości, stało się kochliwe i sentymentalne. Literatura miłosna zalała wszystkie kraje. Nadmierny przepych i wynikająca z niego żądza zysku rozpowszechniała się we wszystkich warstwach społecznych.

Przenikając kręgi intelektualne, ów klimat moralny spowodował wyraźne manifestowanie pychy, jak zamiłowanie do ostentacyjnych i próżnych dysput, erystycznych sztuczek i zarozumiałych popisów erudycji. Wychwalano stare prądy filozoficzne, nad którymi niegdyś zatriumfowała scholastyka, a ponieważ poprzednia gorliwość dla zachowania integralności wiary uległa rozluźnieniu, prądy te pojawiały się ponownie w nowej szacie. Absolutyzm legistów, którzy szczycili się zarozumiale znajomością prawa rzymskiego, był życzliwie postrzegany przez ambitnych książąt. I *pari passu* zarówno wśród tych wielkich, jak i tych małych zanikała dawna stanowczość, aby utrzymywać władzę królewską we właściwych granicach, jak za czasów Św. Ludwika IX i św. Ferdynanda Kastylijskiego.

B. Pseudoreformacja i renesans

Ten nowy stan duszy zawierał potężne, choć mniej lub bardziej utajone pragnienie porządku rzeczy fundamentalnie odmiennego od tego, który osiągnął swoje apogeum w XII i XIII wieku.

Przesadny i nierzadko maniakalny podziw dla starożytności służył jako środek wyrazu dla tego pragnienia. W celu uniknięcia bezpośredniej konfrontacji z dawną tradycją średniowieczną, humanizm i renesans dążyły często do spychania Kościoła, nad- przyrodzoności i moralnych wartości religii na drugi plan. Typ człowieka wzorowany na pogańskich moralistach był w Europie wprowadzany przez te ruchy jako

ideał. Ten typ człowieka oraz kultura i cywilizacja z nim związane były prawdziwymi prekursorami chciwego, zmysłowego, zeświecczonego i pragmatycznego człowieka naszych czasów oraz materialistycznej kultury i cywi-

lizacji, w których coraz bardziej toniemy. Wysiłki na rzecz chrystianizacji renesansu nie doprowadziły do zniszczenia w stadium zarodkowym czynników, które przyczyniły się do stopniowego triumfu neopogaństwa.

W niektórych częściach Europy neopogaństwo rozwinęło się, nie doprowadzając jednak do formalnej apostazji, napotkało bowiem znaczny opór. Nawet gdy już zakorzeniło się w duszach, nie odważyło się skłonić ich - przynajmniej początkowo - do formalnego zerwania z Wiarą.

Jednak w innych krajach otwarcie zaatakowało Kościół. Pycha i zmysłowość, których zaspokajanie stanowi przyjemność pogańskiego życia, zrodziły protestantyzm.

Pycha wytworzyła ducha zwątpienia, swobodę dociekań i naturalistyczną interpretację Pisma Świętego. Wywołała bunt przeciw władzy kościelnej, wyrażony we wszystkich sektach przez zaprzeczenie monarchicznego charakteru Kościoła powszechnego, a konkretnie przez rewoltę przeciwko papiestwu. Niektóre z bardziej radykalnych sekt odrzucały również to, co moglibyśmy nazwać wyższą arystokracją Kościoła, a mianowicie biskupów, jego książąt. Inne nawet negowały hierarchiczny charakter samego kapłaństwa przez sprowadzenie go do posłannictwa ludu, uważanego za jedynego prawdziwego posiadacza władzy kapłańskiej.

Na płaszczyźnie moralnej triumf zmysłowości w protestantyzmie został potwierdzony przez zniesienie celibatu duchownych i wprowadzenie rozwodów.

C. Rewolucja francuska

Głębokie działanie humanizmu i renesansu wśród katolików rozszerzało się nieustannie we Francji w postaci rosnącego łańcucha następstw.

Działanie to, któremu sprzyjało osłabienie wiary wśród wiernych spowodowane jansenizmem i innymi czynnikami niefortunnie pozostawionymi przez XVI-wieczny protestantyzm w Arcychrześcijańskim Królestwie, wywołało w XVIII w. prawie powszechną rozwiązłość obyczajów, frywolny i powierzchowny sposób patrzenia na rzeczywistość oraz ubóstwienie ziemskiego życia, które przygotowały grunt dla stopniowego zwycięstwa areligijności. Wątpliwości dotyczące Kościoła, zaprzeczanie

boskości Chrystusa, deizm i zaczątkowy ateizm były etapami tej apostazji.

Rewolucja francuska jako spadkobierczyni renesansowego neopogaństwa i protestantyzmu, z którymi była głęboko spokrewniona, wykonała dzieło będące dokładnym odbiciem dokonań pseudoreformacji. Kościół Konstytucyjny,[5] który próbowano ustanowić zanim pogrążono się w deizmie i ateizmie, był przystosowaniem Kościoła francuskiego do ducha protestantyzmu. Polityczne dzieło Rewolucji francuskiej nie było niczym innym jak przeniesieniem w sferę państwową „reformy", którą bardziej radykalne sekty protestanckie zastosowały w sferze organizacji kościelnej:

- bunt przeciw królowi odpowiadał buntowi przeciw papieżowi;
- bunt ludu przeciw szlachcie odpowiadał buntowi „kościelnego ludu", wiernych przeciw „arystokracji" Kościoła, duchowieństwu;

- ogłoszenie suwerenności ludu było odpowiednikiem sprawowania rządów przez wiernych (w mniejszym lub większym stopniu) w niektórych sektach.

D. Komunizm

Niektóre sekty wyrosłe z protestantyzmu przeniosły swoje dążenia religijne bezpośrednio w sferę polityczną, przygotowując w ten sposób drogę dla ducha republikańskiego. W XVII w. św. Franciszek Salezy ostrzegał księcia Sabaudii przed tendencjami republikańskimi.[6] Inne sekty poszły jeszcze dalej przyjmując zasady, które jeżeli nie były komunistyczne w pełnym znaczeniu tego słowa, to były przynajmniej prekomunistyczne.

Z Rewolucji Francuskiej wyszedł komunistyczny ruch Babeufa. Potem z coraz bardziej żywotnego ducha Rewolucji wyrosły XIX-wieczne szkoły komunizmu utopijnego i tzw. komunizm naukowy Marksa.

5 Kościół ustanowiony w 1790 r. w wyniku uchwalenia ustawy, która przekształcała duchowieństwo francuskie w urzędników mianowanych przez państwo, pozbawiając je w ten sposób zwierzchnictwa papieża i doprowadzając do schizmy. Decyzja ta została potępiona przez Piusa VI.
6 Zob. Sainte-Beuve, *Études des lundis - XVII'ème siècle - Saint François de Sales,* Paryż: Librairie Garnier, 1928, s.364.

I cóż mogłoby być bardziej logicznego? Normalnym owocem deizmu jest ateizm. Zmysłowość, buntująca się przeciw kruchym przeszkodom utrudniającym rozwód, dąży sama z siebie do „wolnej miłości". Pycha, wróg wszelkiej wyższości, atakuje ostatnią nierówność, tj. nierówność majątku. Pijany marzeniami o republice powszechnej, o obaleniu wszelkiej kościelnej lub cywilnej władzy, o zniesieniu jakiegokolwiek Kościoła i samego państwa po przejściowej dyktaturze robotników, proces rewolucyjny prowadzi nas ku XX-wiecznemu neobarbarzyństwu, swojemu ostatecznemu i skrajnemu wytworowi.

E. Monarchia, republika i religia

W celu uniknięcia dwuznaczności trzeba podkreślić, że niniejsza praca nie zawiera stwierdzenia, iż republika jest z konieczności ustrojem rewolucyjnym. Mówiąc o rozmaitych formach rządu, Leon XIII wyjaśnił dokładnie, że „każda z nich jest dobra tak długo, jak długo uczciwie dąży do swojego celu, a mianowicie dobra wspólnego, dla którego władza społeczna jest ustanowiona."[7]

Jednak wrogość skierowana z zasady przeciw monarchii i arystokracji, jakby były formami rządzenia niezgodnymi ze swej istoty z ludzką godnością i normalnym porządkiem rzeczy, jest niewątpliwie rewolucyjna. Błąd ten został potępiony przez św. Piusa X w jego liście apostolskim *Notre charge apostolique* z 25 sierpnia 1910 r. W liście tym wielki i święty papież krytykuje tezę z *Le Sillon,* że „tylko demokracja zainauguruje królowanie doskonałej sprawiedliwości" i powiada: „Czyż nie jest to krzywda dla innych form rządu, które w ten sposób są sprowadzane do kategorii rządów nieudolnych, akceptowanych jedynie z braku czegoś lepszego?"[8]

Jeżeli nie bierze się pod uwagę tego błędu, który jest głęboko zakorzeniony w procesie tu omawianym, to nie można zupełnie wyjaśnić, jak to jest, że monarchia zaklasyfikowana przez papieża Piusa VI jako najlepsza z założenia forma rządów (*„praestantioris monarchici regimis forma"*[9]*),* stała się w XIX i XX w. celem wrogich

7 Leon XIII, encyklika *Au milieu des sollicitudes, 16* II1892, Bonne Presse, Paryż, tom 3, s.116.

8 Św. Pius X, *Notre charge apostolique, Acta Apostolicae Sedis*, tom 2, s. 618.
9 Pius VI, alokucja do Konsystorza z 17 VI1793, *Les Enseignements Pontificaux - La Paix Intérieure des Nations,* wydana przez zakonników z Solemnes, Paryż: Des- clée & Cie, s.8.

ruchów światowych, które obaliły najbardziej zasłużone trony i dynastie. Z naszego punktu widzenia masowa produkcja republik na całym świecie jest typowym owocem Rewolucji i jej głównym przejawem.

Nie można nazwać rewolucjonistą kogoś, kto z konkretnych i lokalnych powodów oraz przy zachowaniu zasad prawowitej władzy preferuje dla swojej ojczyzny demokrację zamiast arystokracji czy monarchii. Lecz można go nazwać rewolucjonistą, jeżeli kierowany egalitarnym duchem Rewolucji z zasady nienawidzi monarchii lub arystokracji i klasyfikuje je jako ze swej istoty niesprawiedliwe i nieludzkie.

Z tej antymonarchicznej i antyarystokratycznej nienawiści rodzą się demagogiczne demokracje, które zwalczają tradycję, prześladują elity, obniżają ogólny „ton" życia i stwarzają środowisko wulgarności, które stanowi jakby dominującą nutę kultury i cywilizacji - przyjmując, że pojęcia „cywilizacji" i „kultury" mogą być stosowane w takich warunkach.

Jakże różna od tej rewolucyjnej demokracji jest demokracja opisana przez Piusa XII:

„Według świadectwa historii, tam gdzie panuje prawdziwa demokracja, życie narodu jest jakby przepojone zdrowymi tradycjami, których nie wolno niszczyć. Przedstawicielami tej tradycji są przede wszystkim klasy rządzące, tj. grupy mężczyzn i kobiet lub organizacje, które, jak się to mówi, nadają ton miastu, wsi, prowincji albo całemu krajowi. Stąd wywodzi się u wszystkich narodów cywilizowanych istnienie i wpływ instytucji wybitnie arystokratycznych; arystokratycznych w najlepszym znaczeniu tego słowa, jak na przykład znane akademie o wielkiej i zasłużonej sławie. Do tej kategorii zaliczyć należy także szlachtę."[10]

Jak można zauważyć, duch rewolucyjnej demokracji jest całkowicie różny od ducha, który musi ożywiać demokrację zgodnie z nauką Kościoła.

10 Pius XII, alokucja do Rzymskiego Patrycjatu i Szlachty z 1611946, *Discorsi e ra- diomessaggi,* tom 7, s.340.

F. Rewolucja, Kontrrewolucja i dyktatura

Te rozważania na temat stanowiska Rewolucji i myśli katolickiej wobec różnych form rządów mogą prowadzić niektórych czytelników do dociekań, czy dyktatura jest czynnikiem rewolucyjnym czy kontrrewolucyjnym.

W celu udzielenia jasnej odpowiedzi na to pytanie - na które odpowiadano mętnie, a nawet tendencyjnie - konieczne jest uczynienie rozróżnienia pomiędzy pewnymi elementami bezmyślnie połączonymi w pojęciu dyktatury, takim jak je pojmuje opinia publiczna. Myląc dyktaturę w teorii z tym, co było praktykowane w naszym stuleciu, opinia publiczna widzi dyktaturę jako stan rzeczy, w którym przywódca obdarzony nieograniczoną władzą rządzi krajem. Dla jego dobra, mówią jedni. Na jego szkodę, przemawiają inni, lecz w takim czy innym przypadku, ten stan rzeczy jest dyktaturą.

Otóż to pojęcie obejmuje dwa różne elementy:

- wszechmoc państwa;

- skupienie władzy państwowej w rękach jednej osoby.

Wydaje się, że w potocznym rozumieniu ten drugi element przyciąga większą uwagę. Niemniej jednak ten pierwszy jest elementem podstawowym, przynajmniej gdy postrzegamy dyktaturę jako stan rzeczy, w którym władza publiczna, zawiesiwszy porządek prawny, rozporządza wszystkimi prawami według swego upodobania. Jest zupełnie oczywiste, że dyktatura może być sprawowana przez króla. (Dyktatura królewska, tj. zawieszenie całego porządku prawnego i nieograniczone sprawowanie władzy publicznej przez króla, nie może być mylone z *ancien régime,* w którym te gwarancje istniały w znacznym stopniu, ani tym bardziej z organiczną monarchią średniowieczną). Jest również zupełnie oczywiste, że dyktatura może być sprawowana przez ludowego przywódcę, dziedziczną arystokrację, klan bankierów lub nawet przez masy.

Sama w sobie dyktatura sprawowana przez przywódcę lub grupę ludzi nie jest ani rewolucyjna, ani kontrrewolucyjna. Będzie ona jedną albo drugą zależnie od okoliczności, które ją zrodzą i dzieł, jakich dokonuje. Bez względu na to, czy jest ona w rękach jednego człowieka, czy w rękach grupy.

34

Istnieją okoliczności, które wymagają ze względu na *salus populi* tymczasowego zawieszenia wszystkich praw jednostki i silniejszego sprawowania władzy publicznej. Dyktatura zatem może być w pewnych przypadkach prawowita.

Dyktatura kontrrewolucyjna - dyktatura całkowicie kierująca się pragnieniem porządku - musi posiadać trzy istotne cechy:

- Musi zawiesić prawa dla ochrony porządku, a nie w celu jego wywracania. Przez porządek nie rozumiemy tylko stabilności materialnej, ale ułożenie rzeczy według ich celu i zgodnie z odpowiednią skalą wartości. Zatem jest to zawieszenie praw, które jest bardziej pozorne niż rzeczywiste, oraz jest to poświęcenie gwarancji prawnych, które były nadużywane przez złe elementy ze szkodą dla samego porządku i dobra wspólnego. To poświęcenie jest całkowicie nakierowane na ochronę prawdziwych praw dobrych ludzi.
- Z samej definicji to zawieszenie powinno być tymczasowe. Musi ono przygotowywać okoliczności, które umożliwią jak najszybsze przywrócenie porządku i normalności. Dyktatura, w takim stopniu, w jakim jest dobra, zmierza do usunięcia przyczyn, dla których istnieje. Interwencja władzy publicznej w rozmaitych sektorach życia narodu musi być podjęta w taki sposób, aby jak najszybciej każdy sektor mógł żyć w należnej mu autonomii. W ten sposób każda rodzina powinna móc robić wszystko, do czego jest zdolna ze swej natury, będąc jedynie pomocniczo wspierana przez nadrzędne grupy społeczne w tym, co jest poza sferą jej działania. Te grupy z kolei powinny otrzymywać pomoc od swoich społeczności gminnych w tym, co wykracza poza jej normalne możliwości, i tak samo powinno być w stosunkach pomiędzy gminą a regionem oraz regionem a krajem.
- Istotnym celem prawowitej dyktatury w dzisiejszych czasach musi być Kontrrewolucja. Nie znaczy to, że dyktatura jest normalnie koniecznym środkiem dla pokonania Rewolucji. Jednak w pewnych okolicznościach tak może być.

I przeciwnie, dyktatura rewolucyjna zmierza do utrwalenia siebie. Narusza ona autentyczne prawa i wnika we wszystkie sfery społeczeństwa, aby je zniszczyć. Dokonuje ona tego zniszczenia poprzez rozbijanie życia rodzinnego, szkodzenie

prawdziwym elitom, wywracanie społecznej hierarchii, rozbudzanie utopijnych idei i nieuporządkowanych ambicji wśród mas, dławienie rzeczy-

35

wistego życia grup społecznych i podporządkowanie wszystkiego państwu. Krótko mówiąc, sprzyja ona działaniu Rewolucji. Typowym przykładem takiej dyktatury był hitleryzm.

Z tego powodu dyktatura rewolucyjna jest z założenia antykatolicka. I rzeczywiście, w prawdziwie katolickim środowisku nie mógłby istnieć klimat dla takiej sytuacji.

Nie można powiedzieć, że dyktatura rewolucyjna w takim czy innym kraju nie stara się okazywać swych względów Kościołowi. Lecz jest to zwykle kwestia postawy politycznej, która przekształca się w otwarte lub zawoalowane prześladowania, gdy tylko władze kościelne zaczynają przeszkadzać w pochodzie Rewolucji.

37

ROZDZIAŁ IV
METAMORFOZY PROCESU REWOLUCYJNEGO

Jak wynika z analizy dokonanej w poprzednim rozdziale, proces rewolucyjny jest rozwojem poprzez etapy pewnych nieuporządkowanych tendencji w chrześcijaninie i człowieku Zachodu oraz błędów, które one rodzą.

Na każdym etapie te tendencje i błędy mają określoną charakterystykę. Zatem Rewolucja przekształca się z biegiem dziejów. Te metamorfozy obserwowane na głównych trajektoriach Rewolucji powtarzają się w mniejszej skali w każdym z jej wielkich epizodów.

W ten sposób duch rewolucji francuskiej w swojej pierwszej fazie używał arystokratycznej, a nawet kościelnej maski i języka. Uczęszczał na dwór i zasiadał przy stole w radzie królewskiej. Później stał się burżuazyjny i pracował nad bezkrwawym zniesieniem monarchii i szlachty oraz nad zawoalowanym i pokojowym usunięciem Kościoła katolickiego. A skoro tylko mógł, stał się jakobiński i unurzał się we krwi w czasie Terroru.

Lecz ekscesy popełniane przez frakcję jakobińską spowodowały reakcję. Duch rewolucji cofnął się, idąc tymi samymi etapami w przeciwnym kierunku. Z jakobińskiego stał się burżuazyjny za Dyrektoriatu. Wraz z Napoleonem wyciągnął ręce do Kościoła i otworzył drzwi dla wygnanej szlachty. W końcu oklaskiwał powrót Burbonów. Chociaż rewolucja francuska się skończyła, to nie zakończył się proces rewolucyjny. Wybuchł on ponownie wraz z upadkiem Karola X i wyniesieniem Ludwika Filipa i w ten sposób poprzez kolejne metamorfozy, wyciągając korzyści ze swych sukcesów, a nawet klęsk, osiągnął obecne stadium paroksyzmu.

Rewolucja wykorzystuje więc swoje metamorfozy nie tylko, aby się posuwać dalej, lecz również aby dokonywać taktycznych zwrotów, które tak często były dla niej konieczne.

38

Ten ruch, zawsze żywy, czasami symulował śmierć. Jest to jedna z jego najbardziej interesujących metamorfoz. Na powierzchni sytuacja jakiegoś kraju wygląda na zupełnie

spokojną. Reakcja kontrrewolucyjna rozluźnia się i zasypia; lecz w głębszych warstwach religijnego, kulturalnego, społecznego i ekonomicznego życia rewolucyjny ferment stale się rozszerza. Stąd na końcu tej pozornej przerwy pojawia się nieoczekiwany wstrząs, często o wiele dotkliwszy od poprzednich.

ROZDZIAŁ V
TRZY WARSTWY REWOLUCJI:
W TENDENCJACH, IDEACH I FAKTACH

1. REWOLUCJA W TENDENCJACH

Jak zauważyliśmy, Rewolucja jest procesem złożonym z etapów i ma swoje ostateczne źródło w pewnych nieuporządkowanych tendencjach,[11] które stanowią jej duszę i najgłębszą siłę napędową.[12]

Zgodnie z tym, możemy również wyróżnić w Rewolucji trzy warstwy, które, chronologicznie rzecz biorąc, zachodzą na siebie do pewnego stopnia.

Pierwsza i najgłębsza warstwa polega na kryzysie w tendencjach. Te nieuporządkowane tendencje z samej swej natury walczą o to, aby się urzeczywistnić. Nie dostosowując się już dłużej do całego porządku, który jest im przeciwny, zaczynają one od modyfikowania mentalności, sposobów bycia, artystycznych środków wyrazu i zwyczajów, nie dotykając bezpośrednio - przynajmniej zazwyczaj - idei.

2. REWOLUCJA W IDEACH

Kryzys przechodzi z tych głębokich warstw na teren ideologiczny. Doprawdy - jak Paul Bourget unaocznia nam w swoim słynnym dziele *Le Demon du Midi* - „musimy żyć tak, jak myślimy, pod groźbą, że prędzej czy później skończymy, myśląc tak, jak żyliśmy."[13] Inspirowane nieuporządkowaniem tych głębokich

11 Określenie „tendencja" jest używane przez autora w sensie psychologicznym i duchowym, a nie socjologicznym czy politycznym. Rozumiane jest więc jako: usiłowanie osiągnięcia czegoś, dążenie zmierzające w określonym kierunku; zamiar, dążność; skłonność, upodobanie do czegoś; dyspozycja, [przyp. tłum.]
12 Zob. Część I, rozdz. 3.5; także rozdz. 7.3.
13 Paul Bourget, *Le Demon du Midi,* Paryż: Librairie Plon, 1914, tom 2, s.375.

tendencji wybuchają nowe doktryny. Na początku szukają one czasami jakiegoś *modus vivendi* z dawnymi doktrynami i są wyrażane w taki sposób, aby utrzymać pozór harmonii z nimi, który zazwyczaj wkrótce przekształca się w otwartą wojnę.

3. REWOLUCJA W FAKTACH

Z kolei ta transformacja idei rozszerza się na teren faktów. Tutaj za pomocą krwawych lub bezkrwawych środków są przekształcane instytucje, prawa i obyczaje zarówno w dziedzinie religijnej, jak i w społeczności doczesnej. Jest to trzeci kryzys, już całkowicie w sferze faktów.

4. UWAGI

A. Warstwy Rewolucji nie są identyczne z jej etapami chronologicznymi

Warstwy te są w pewien sposób uszeregowane. Jednak uważna analiza pokazuje, że działania Rewolucji wewnątrz nich są tak splecione w czasie, iż te odmienne warstwy nie mogą być postrzegane jako ciąg różnych jednostek chronologicznych.

B. Zróżnicowanie trzech warstw Rewolucji

Te trzy warstwy nie zawsze wyraźnie odróżniają się od siebie. Stopień zróżnicowania zmienia się zależnie od konkretnego przypadku.

C. Proces rewolucyjny nie jest niepowstrzymywalny

Przechodzenie ludzi przez te rozmaite warstwy nie jest nie- powstrzymywalne. Zrobienie pierwszego kroku niekoniecznie implikuje zrobienie ostatniego i zejście do następnej warstwy. Przeciwnie, wolna wola człowieka wspomagana łaską może przezwyciężyć jakikolwiek kryzys, tak jak może powstrzymać i przezwyciężyć samą Rewolucję.

Opisując te aspekty Rewolucji, działamy jak lekarz, który opisuje cały rozwój choroby aż do śmierci, nie twierdząc, że ta choroba jest nieuleczalna.

ROZDZIAŁ VI
MARSZ REWOLUCJI

Poprzednie rozważania dostarczyły nam pewnych danych dotyczących marszu Rewolucji, a mianowicie jej procesualnego charakteru, jej metamorfoz, jej erupcji w najgłębszych zakątkach duszy ludzkiej i jej uzewnętrznienia w działaniach. Jak można zauważyć, Rewolucja posiada właściwą sobie dynamikę. Możemy uzyskać głębsze zrozumienie tego, badając pozostałe aspekty marszu Rewolucji.

1. SIŁA NAPĘDOWA REWOLUCJI

A. Rewolucja a nieuporządkowane tendencje

Największa siła napędowa Rewolucji tkwi w nieuporządkowanych tendencjach.

Z tego powodu Rewolucja jest porównywana do tajfunu, trzęsienia ziemi, cyklonu, szalejących sił natury będących materialnymi podobiznami nieokiełznanych namiętności człowieka.

B. Paroksyzmy Rewolucji są w pełni obecne w jej zarodkach

Podobnie jak kataklizmy, złe namiętności mają olbrzymią siłę, skierowaną wyłącznie na zniszczenie.

Od pierwszej chwili swoich wielkich erupcji siła ta posiada już potencjalnie całą zajadłość, którą ujawni później w swoich najgorszych ekscesach. Na przykład w pierwszych kontestacjach protestantyzmu były już zawarte *implicite* anarchiczne pragnienia komunizmu. Luter nie był, mówiąc wprost, nikim więcej jak tylko Lutrem, lecz wszystkie tendencje, stany duszy i imponderabilia luterańskiego wybuchu nosiły już w sobie, autentycznie i w pełni, choć tylko *implicite,* ducha Woltera i Robespierre'a oraz Marksa i Lenina.[14]

14 Por. Leon XIII, Encyklika *Quod Apostolici muneris* z 28 XII 1878, Bonne Presse, Paryż, tom I, s.28.

C. Rewolucja potęguje swoje własne przyczyny

Te nieuporządkowane tendencje rozwijają się jak swędzenie i nałogi, im bardziej są one zaspokajane, tym bardziej się nasilają. Tendencje te wytwarzają moralne kryzysy, błędne doktryny, a potem rewolucje. Z kolei te doktryny i rewolucje jeszcze bardziej nasilają te tendencje. Te ostatnie prowadzą potem w analogiczny sposób do nowych kryzysów, nowych błędów i nowych rewolucji. To wyjaśnia, dlaczego mamy dziś do czynienia z takim paroksyzmem bezbożności i niemoralności oraz dlaczego znajdujemy się w otchłani pełnej rozdźwięków i nieporządku.

2. POZORNE PRZERWY W REWOLUCJI

Istnienie okresów wyraźnego spokoju może robić wrażenie, że w tym czasie Rewolucja się zatrzymała. Wydawałoby się więc, że proces rewolucyjny nie jest ciągły, a zatem nie stanowi jedności.

Jednak te wyciszenia są zwyczajnymi metamorfozami Rewolucji. Okresy spokoju - rzekome przerwy - są zwykle czasem cichego i głębokiego fermentu rewolucyjnego. Weźmy na przykład okres Restauracji we Francji (1815 - 1830).[15]

3. MARSZ REWOLUCJI POPRZEZ WYDOSKONALANIE

Z tego, co zauważyliśmy[16], wynika, że każdy etap Rewolucji, w porównaniu z etapem poprzednim, nie jest niczym innym, jak jego wydoskonaleniem. Naturalistyczny humanizm i protestantyzm wydoskonaliły się w rewolucji francuskiej, która z kolei wydoskonaliła się w wielkim rewolucyjnym procesie bolszewizacji współczesnego świata.

Dzieje się tak, gdyż nieuporządkowane namiętności, poruszające się w *crescendo* analogicznym do przyspieszenia grawitacyjnego, zasilane własnymi dokonaniami, prowadzą do następstw, które z kolei rozwijają się z odpowiednio proporcjonalnym nasileniem. Na zasadzie podobnej progresji błędy rodzą błędy, a rewolucje przygotowują drogę rewolucjom.

15 Zob. Część I, rozdz. 4.
16 Zob. 1 C powyżej.

4. ZHARMONIZOWANE PRĘDKOŚCI REWOLUCJI

Ten rewolucyjny proces odbywa się z dwoma różnymi prędkościami. Jedna jest duża i zazwyczaj, na krótką metę skazana na niepowodzenie. Druga, o wiele mniejsza, zwykle odnosi sukces.

A. Szybki marsz

Na przykład prekomunistyczne ruchy anabaptystów, które wyciągnęły natychmiast w rozmaitych dziedzinach wszystkie lub prawie wszystkie konsekwencje wynikające z ducha i tendencji pseudoreformacji, upadły.

B. Wolny marsz

Powoli, w czasie dłuższym niż cztery wieki, bardziej umiarkowane prądy protestantyzmu, wydoskonalające się poprzez kolejne etapy dynamizmu i inercji, sprzyjały stopniowo w taki czy inny sposób pochodowi Zachodu w kierunku tego samego skrajnego punktu.[17]

C. Jak te prędkości są ze sobą zharmonizowane

Rola każdej z tych prędkości w marszu Rewolucji powinna zostać zbadana. Można by powiedzieć, że szybsze ruchy są bezużyteczne, lecz nie jest to prawda. Wybuch tych ekstremizmów podnosi sztandar i stwarza punkt docelowy, którego radykalizm fascynuje tych umiarkowanych, którzy powoli posuwają się ku niemu. Na tej zasadzie socjalizm wyrzeka się komunizmu, chociaż po cichu go podziwia i do niego zmierza.

Jeszcze wcześniej to samo można by powiedzieć o komuniście Babeufie i jego stronnikach podczas ostatnich rozbłysków rewolucji francuskiej. Zostali oni unicestwieni, jednak krok po kroku społeczeństwo kroczy drogą, którą oni chcieli je poprowadzić. Zatem klęska ekstremistów jest tylko pozorna. Pracują oni pośrednio, lecz mocno, na rzecz Rewolucji, pociągając stopniowo niezliczoną rzeszę „rozsądnych", „umiarkowanych" i miernych w kierunku urzeczywistnienia swoich karygodnych i rozpasanych urojeń.

17 Zob. Część II, rozdz. 8.2.

5. ODPARCIE ZARZUTÓW

Rozważywszy te pojęcia, możemy teraz odeprzeć pewne zarzuty, które nie mogły być do tej pory odpowiednio przeanalizowane.

A. Rewolucjoniści wolnego marszu i „pół-kontrrewolucjoniści"

Różnica pomiędzy rewolucjonistą podążającym za rytmem szybkiego marszu a osobą, która stopniowo staje się rewolucjonistą zgodnie z rytmem wolnego marszu, tkwi w tym, że kiedy proces rewolucyjny zaczął się u tego pierwszego, natrafił w nim na słaby opór lub w ogóle go nie napotkał. Cnota i prawda wiodły powierzchowne życie w jego duszy. Były one jak suche drzewo, które podpala byle jaka iskra. I przeciwnie, kiedy ten proces przebiega powoli, to dzieje się tak, ponieważ iskra Rewolucji napotkała przynajmniej częściowo zielone drzewo. Innymi słowy, natrafiła na głęboko zakorzenioną prawdę i cnotę, które pozostają wrogie wobec działania rewolucyjnego ducha. Dusza w tej sytuacji jest rozdarta i żyje pomiędzy dwoma wykluczającymi się zasadami: zasadami Rewolucji i zasadami Porządku.

Współistnienie tych dwóch zasad może prowadzić do bardzo rozmaitych sytuacji.

a. Rewolucjonista wolnego marszu pozwala na to, aby był wleczony przez Rewolucję, której przeciwstawia się jedynie siłą inercji.

b. Rewolucjonista wolnego marszu, który ma kontrrewolucyjne „skrzepy", również pozwala się wlec przez Rewolucję, lecz w pewnych konkretnych punktach ją odrzuca. W ten sposób na przykład będzie on socjalistą pod każdym względem, zachowując jednak sympatię dla arystokratycznych manier. Zależnie od przypadku, może on nawet pójść tak daleko, że zaatakuje socjalistyczną wulgarność. Jest to niewątpliwie opór, lecz opór w kwestii szczegółu, który nie sięga zasad i jest całkowicie nacechowany przyzwyczajeniami i wrażeniami. Z tego samego powodu jest to opór bez większego znaczenia, który umiera wraz z jednostką. Jeśli dotyczyłby on grupy

społecznej, to prędzej czy później siłą lub perswazją Rewolucja nieubłaganie go zniszczy w ciągu jednego lub kilku pokoleń.

c. „pół-kontrrewolucjonista"[18] różni się od poprzedniego jedynie tym, że proces „krzepnięcia" był w nim silniejszy i sięgnął

18 Zob. Część I, rozdz. 9.

podstawowych zasad - oczywiście niektórych, a nie wszystkich. W nim reakcja przeciw Rewolucji jest bardziej uporczywa, bardziej żywotna. Nie jest to przeszkoda, która jest zwyczajną inercją. Jego nawrócenie na pozycję pełnego kontrrewolucjonisty jest łatwiejsze, przynajmniej teoretycznie. Jakikolwiek eksces Rewolucji może w nim spowodować całkowitą przemianę, skrystalizowanie jego dobrych tendencji w postawie niewzruszonej stanowczości. Jednak zanim zajdzie ta szczęśliwa przemiana, „pół-kontrrewolucjonista" nie może być uważany za żołnierza Kontrrewolucji.

Łatwość, z jaką rewolucjonista wolnego marszu i „pół-kontrrewolucjonista" akceptują podboje Rewolucji, jest typowa dla ich konformizmu. Na przykład, uznając tezę o wzajemnej łączności pomiędzy Kościołem i państwem, żyją obojętni w ustroju opartym na ich rozdziale, bez jakiegokolwiek poważnego wysiłku, aby umożliwić pewnego dnia przywrócenie związku pomiędzy nimi, na odpowiednich warunkach.

B. Protestanckie monarchie i katolickie republiki

Można by postawić naszym tezom taki zarzut: jeżeli powszechny ruch republikański jest owocem ducha protestanckiego, to dlaczego jest tylko jeden król katolicki w dzisiejszym świecie[19], gdy jednocześnie tak wiele krajów protestanckich jest nadal monarchiami?

Wyjaśnienie jest proste. Anglia, Holandia i narody skandynawskie z wielu historycznych, psychologicznych i innych powodów mają wielkie przywiązanie do monarchii. Kiedy wtargnęła do nich Rewolucja, nie udało jej się powstrzymać tego monarchicznego sentymentu przed „zakrzepnięciem". W ten sposób ustrój monarchiczny uparcie trwa nadal w tych krajach, pomimo że Rewolucja przenika coraz głębiej wszystkie dziedziny. „Trwa"... , o ile powolne umieranie możemy nazywać trwaniem. Monarchia angielska zredukowana w maksymalnym stopniu do roli zwykłej dekoracji i inne monarchie protestanckie, przekształcone w praktyce w republiki, których głowy sprawują dożywotnio dziedziczny urząd, znajdują się w powolnej agonii. Jeżeli ten stan rzeczy będzie trwał dalej, to wygasną one po cichu.

19 Autor ma na myśli króla Belgów. Dopiero znacznie później po ukazaniu się pierwszego wydania książki, książę Juan Carlos został zaprzysiężony jako król Hiszpanii (1975 r.). [przyp. wyd.]

Nie zaprzeczając, że również inne przyczyny mają swój udział w ich przetrwaniu, pragniemy jednak podkreślić ten bardzo ważny czynnik, który wchodzi w zakres naszego wykładu.

Przeciwnie, w narodach romańskich umiłowanie zewnętrznej i widocznej dyscypliny oraz silnej i poważanej władzy publicznej jest z wielu powodów znacznie mniejsze.

W następstwie tego Rewolucja nie znalazła w nich tak głęboko zakorzenionego sentymentu monarchicznego i łatwo zmiotła ich trony. Lecz z kolei nie była wystarczająco silna, aby obalić religię.

C. Surowość protestancka

Inny zarzut wobec naszej pracy mógłby wyniknąć z faktu, że pewne sekty protestanckie są surowe, aż do granic przesady. Jak zatem można wyjaśnić cały protestantyzm jako wybuch żądzy używania życia?

Odparcie tego zarzutu nie jest jednak trudne. Kiedy Rewolucja przeniknęła do pewnych środowisk, napotkała na wielkie umiłowanie surowości. Ukształtował się „skrzep". Chociaż Rewolucja odniosła pełny sukces w dziedzinie pychy, to nie osiągnęła takich samych wyników w sferze zmysłowości. W takich środowiskach używa się życia poprzez dyskretne rozkosze pychy, a nie grubiańskie przyjemności ciała. Rozbudzona pycha może pociągnąć za sobą nawet wyjątkową surowość, która wynikać będzie z przesadnej reakcji na zmysłowość. Ale ta reakcja, jakkolwiek uparta, jest bezpłodna. Prędzej czy później przez pozbawienie wsparcia lub przemoc zostanie zniszczona przez Rewolucję. Tchnienie życia, który odnowi ziemię, nie wyjdzie ze sztywnego, zimnego i zmumifikowanego purytanizmu.

D. Jednolity front Rewolucji

Istnienienie takich „skrzepów" i „krystalizacji" zwykle prowadzi do starć pomiędzy siłami Rewolucji. Biorąc je pod uwagę, można by sądzić, że siły zła są podzielone między sobą i nasza koncepcja jedności procesu rewolucyjnego jest fałszywa.

Jest to iluzja. Dzięki głębokiemu instynktowi, który ujawnia, że są one zharmonizowane w istotnych elementach, a sprzeczne tylko w swoich przypadłościach, siły te mają zadziwiającą zdolność do jednoczenia się przeciw Kościołowi katolickiemu kiedykolwiek stawiają mu czoła.

Bezpłodne w elementach dobra, które w nich pozostają, siły rewolucyjne są skuteczne jedynie w złu. W ten sposób każda z nich ze swej strony atakuje Kościół, który staje się jak miasto oblężone przez olbrzymią armię.

Nie możemy pominąć wśród sił Rewolucji tych katolików, którzy wyznają naukę Kościoła, lecz są opanowani przez rewolucyjnego ducha. O wiele bardziej niebezpieczni niż najbardziej zdeklarowani wrogowie Kościoła, walczą oni przeciw Świętemu Miastu wewnątrz jego murów. Słusznie zasługują oni na to, co Pius IX o nich powiedział:

> „Chociaż dzieci tego świata są bardziej przebiegłe niż dzieci światłości, to ich podstępy i gwałty odnosiłyby niewątpliwie mniejsze sukcesy, gdyby wśród tych, którzy zwą się katolikami, nie było takich, co wyciągają do nich przyjazną dłoń. Tak, niestety są tacy, co sprawiają wrażenie, że pragną iść w zgodzie z naszymi wrogami i usiłują doprowadzić do przymierza między światłością a ciemnością, do układu między sprawiedliwością a nikczemnością, za pomocą doktryn tzw. liberalnego katolicyzmu. One to oparte na najzgubniejszych zasadach schlebiają władzy świeckiej, gdy wkracza w sprawy duchowe i skłaniają dusze, aby szanowały lub przynajmniej tolerowały najbardziej nikczemne prawa, jak gdyby zupełnie nie obowiązywało przykazanie, że nigdy nie można służyć dwom panom. Są oni o wiele bardziej niebezpieczni i szkodliwi niż zdeklarowani wrogowie, nie tylko dlatego, że wspomagają wysiłki tych ostatnich, być może nie zdając sobie z tego sprawy, lecz

również dlatego, że utrzymując w pewnych granicach potępione poglądy, przybierają pozory uczciwości i czystości doktryny, mamiąc nieostrożnych zwolenników porozumienia i zwodząc uczciwych ludzi, którzy sprzeciwiliby się jawnemu błędowi. W ten sposób dzielą umysły, zrywają jedność i osłabiają siły, które powinny zjednoczyć się w walce z wrogiem."[20]

20 Pius IX, List do prezesa i członków Koła Św. Ambrożego w Mediolanie z 6 III 1873, w *I Pap i e la Giovenłu,* Rzym: Editrice A.Y.E., 1944, s.36.

48

6. AGENCI REWOLUCJI: MASONERIA I INNE TAJNE SIŁY

Ponieważ badamy siły napędowe Rewolucji musimy powiedzieć coś o jej agentach.

Nie wierzymy, że zwyczajny dynamizm namiętności i błędów człowieka mógłby skoordynować tak rozmaite środki dla osiągnięcia jednego celu, a mianowicie zwycięstwa Rewolucji.

Wytworzenie procesu tak spójnego i ciągłego, jakim jest Rewolucja, wśród tysięcy zmiennych kolei losu w ciągu wieków wypełnionych niespodziankami wszelkiego rodzaju wydaje się nam niemożliwe bez działania kolejnych pokoleń niezwykle inteligentnych i potężnych konspiratorów. Myślenie, że Rewolucja mogłaby osiągnąć swój obecny stan przy nieobecności takich konspiratorów, jest podobne do przekonania, że setki liter wyrzuconych przez okno mogłoby się spontanicznie ułożyć na ziemi w jakikolwiek utwór literacki, na przykład *Odę do szatana* Carducciego.

Dzisiaj nadal siłami napędowymi Rewolucji manipulują najbardziej inteligentni agenci, którzy używają ich jako środków do realizowania procesu rewolucyjnego.

Mówiąc ogólnie, można zaklasyfikować jako agentów Rewolucji wszystkie sekty - jakiejkolwiek natury - przez nią zrodzone, od jej zarania do naszych dni, w celu rozsiewania jej myśli i zawiązywania jej intryg. Jednak główną sektą, wokół której wszystkie są zorganizowane jako pomocnicze - czasami świadomie, innym razem nie - jest masoneria, jak wyraźnie wynika z papieskich dokumentów, szczególnie z encykliki *Humanum Genus* Leona XIII z 20 kwietnia 1884 r.

Sukces tych konspiratorów, a w szczególności masonerii, wynika nie tylko z ich niepodlegającej dyskusji zdolności do organizowania się i konspirowania, lecz również z ich jasnego zrozumienia głębokiej istoty Rewolucji i sposobu wykorzystania naturalnych praw - mianowicie praw rządzących polityką, socjologią, psychologią, sztuką, ekonomią itd. - aby posuwać naprzód realizację swoich planów.

W tym znaczeniu agenci chaosu i siewcy zamętu działają jak uczony, który zamiast polegać tylko na sobie, bada i wykorzystuje siły natury tysiące razy silniejsze niż on.

To właśnie nie tylko wyjaśnia w dużym stopniu sukces Rewolucji, ale stanowi również ważną wskazówkę dla żołnierzy Kontrrewolucji.

49

ROZDZIAŁ VII
ISTOTA REWOLUCJI

Opisawszy pokrótce kryzys chrześcijańskiego Zachodu, przejdziemy do jego analizy.

1. *REWOLUCJA* PAR EXCELLENCE

Jak już powiedzieliśmy, ten krytyczny proces, który tu rozpatrujemy, jest rewolucją.

A. Znaczenie słowa „Rewolucja"

Przez słowo „Rewolucja" rozumiemy ruch, który zmierza do zniszczenia prawowitej władzy lub porządku i zastąpienia ich nie- prawowitą władzą lub stanem rzeczy (celowo nie mówimy „porządkiem rzeczy").

B. Rewolucja krwawa i bezkrwawa

W tym sensie, ściśle mówiąc, Rewolucja może być bezkrwawa. Ta, którą rozpatrujemy, rozwijała się i nadal się rozwija za pomocą wszelkich środków. Niektóre z nich są krwawe, inne nie. Na przykład dwie wojny światowe w tym stuleciu, z punktu widzenia ich najgłębszych następstw, należą do jej najkrwawszych rozdziałów. Z kolei rozrastające się dzisiaj prawodawstwo socjalistyczne we wszystkich lub prawie wszystkich krajach stanowi niezmiernie ważną i bezkrwawą formę postępu Rewolucji.

C. Amplituda Rewolucji

Chociaż Rewolucja często obalała prawowite władze i zastępowała je władcami, którzy nie kwalifikowali się do jakiegokolwiek tytułu prawowitości, to byłoby błędem sądzić, że tylko na tym polega Rewolucja. Jej głównym celem nie jest zniszczenie pewnych praw osób lub rodzin. Ona żąda o wiele więcej. Chce zniszczyć cały prawowity porządek rzeczy i zastąpić go nieprawowitą sytuacją. Słowo „porządek rzeczy" nie wyraża również wszystkiego. To wizja

wszechświata i sposobu bycia człowieka jest tym, co Rewolucja usiłuje obalić z zamiarem zastąpienia ich czymś skrajnie przeciwnym.

***D. Rewolucja* par excellence**

W tym znaczeniu jest zrozumiałe, że nie jest to *jakaś* rewolucja, ale *ta* Rewolucja.

E. Niszczenie porządku *par excellence*

W istocie tym niszczonym porządkiem rzeczy jest średniowieczne chrześcijaństwo. Otóż średniowieczne chrześcijaństwo nie było jakimś porządkiem lub zwyczajnie jednym z wielu możliwych porządków. Była to realizacja, w okolicznościach właściwych czasom i miejscom, jedynego autentycznego porządku wśród ludzi, a mianowicie cywilizacji chrześcijańskiej.

W swojej encyklice *Immortale Dei,* Leon XIII opisuje średniowieczne chrześcijaństwo w ten sposób:

> „Były niegdyś czasy, kiedy filozofia Ewangelii sterowała państwami, kiedy Boża moc chrześcijańskiej mądrości przenikała ustrój prawa, instytucje, obyczaje ludów, wszystkie warstwy i sprawy państwa; kiedy religia przez Chrystusa ustanowiona, należne sobie zajmując stanowisko, cieszyła się wszędzie przychylnością panujących i władz opieką, kiedy między kapłańską a świecką zwierzchnością kwitła zgoda i przyjazna usług wymiana. W takim stanie rzeczy świecka społeczność błogie nadspodziewanie rodziła plony, których pamięć żyje i żyć będzie tak licznymi dziejów stwierdzona pomnikami, że ich żadne wymysły przeciwników nie zniszczą ani przygłuszą."[21]

Zapoczątkowany w XV w. proces niszczenia tego uporządkowania ludzi i rzeczy według nauki Kościoła, nauczyciela Objawienia i prawa naturalnego, jest w naszych dniach prawie dokonany. To uporządkowanie ludzi i rzeczy jest porządkiem *par excellence.* A to, co chce się zaprowadzić, jest mu diametralnie przeciwne. Zatem jest to Rewolucja *par excellence.*

Niewątpliwie obecna Rewolucja ma swoich prekursorów i quasi-zwiastunów. Na przykład Ariusz i Mahomet byli jakby quasi-zwiastunami Lutra. Również w rozmaitych epokach utopiści marzyli o dniach bardzo podobnych do tych z czasów Rewolu-

21 Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei,* z i XI 1885, Jaidhof 1995.

cji. W końcu, przy kilku okazjach, narody lub grupy ludzi próbowały ustanowić stan rzeczy analogiczny do urojeń Rewolucji.

Jednak wszystkie te marzenia i quasi-zwiastuni są niczym lub czymś niewielkim w porównaniu z Rewolucją, w której procesie żyjemy. Przez swoją radykalność, powszechność i potęgę Rewolucja przeniknęła tak głęboko i posunęła się tak daleko, że stanowi coś nieporównywalnego w historii. Wiele głęboko refleksyjnych umysłów zastanawia się, czy rzeczywiście nie dotarliśmy już do czasów Antychrysta. Faktycznie, sądząc po słowach papieża Jana XXIII, wydawałoby się, że nie są one zbyt odległe:

> „Powiadamy wam ponadto, że w tej straszliwej godzinie, gdy duch zła usiłuje wszelkimi sposobami zniszczyć Królestwo Boże, musimy zespolić wszystkie siły, aby go bronić, jeżeli nie chcecie zobaczyć swego miasta w ruinach bez porównania większych niż te, które pozostawiło trzęsienie ziemi przed pięćdziesięciu laty. O ileż trudniejsze byłoby podnoszenie upadłych dusz, gdyby zostały odłączone od Kościoła lub gdyby zostały zniewolone przez fałszywe ideologie naszych czasów!" 22

2. REWOLUCJA I PRAWOWITOŚĆ

A. Prawowitość par excellence

Ogólnie rzecz biorąc, pojęcie prawowitości jest zawężone tylko do kontekstu dynastii i rządów. Mając na uwadze nauczanie Leona XIII w encyklice *Au milieu des solicitudes,* nie można pomijać kwestii prawowitości dynastii lub rządu, gdyż jest to niezmiernie ważne zagadnienie moralne, które szczere sumienia muszą rozpatrywać z pełną rozwagą.

Jednak pojęcie prawowitości nie stosuje się tylko do tych problemów. Istnieje prawowitość wyższego rzędu, charakterystyczna dla każdego porządku rzeczy, w którym się urzeczywistnia królowanie Pana naszego Jezusa Chrystusa, model i źródło prawowitości dla wszystkich królestw i władz ziemskich. Walka dla prawowitej władzy jest obowiązkiem, i to bardzo ważnym; lecz konieczne jest, aby dostrzec tę prawowitość we władzy nie tylko jako dobro, samo w sobie

22 Jan XXIII, orędzie radiowe z 28 XII 1958 do mieszkańców Messyny z okazji pięćdziesiątej rocznicy trzęsienia ziemi, które zniszczyło miasto, w „L'Osservatore Romano", tygodnik w wydaniu francuskim, 23 I 1959.

doskonałe, lecz również jako środek do osiągnięcia jeszcze wyższego dobra, a mianowicie prawowitości całego porządku społecznego, wszystkich ludzkich instytucji i środowisk, która jest osiągana przez uporządkowanie wszystkich rzeczy zgodnie z nauką Kościoła.

B. Katolicka kultura i cywilizacja

Zatem ideałem Kontrrewolucji jest przywrócenie i promowanie katolickiej kultury i cywilizacji. Ta tematyka nie byłaby odpowiednio omówiona, gdyby nie zawierała definicji tego, co rozumiemy przez „katolicką kulturę" i „katolicką cywilizację". Zdajemy sobie sprawę, że terminy „cywilizacja" i „kultura" są używane w rozmaitych znaczeniach. Oczywiście nie jest naszym zamiarem zająć tu stanowisko w kwestii terminologicznej. Z tego powodu ograniczamy się do użycia tych słów jako względnie precyzyjnych określeń dla wskazania pewnych rzeczywistości. Jesteśmy bardziej zainteresowani dostarczeniem prawdziwej koncepcji tych rzeczywistości, niż debatowaniem na temat terminologii.

Dusza w stanie łaski posiada w mniejszym lub większym stopniu wszystkie cnoty. Oświecona wiarą dysponuje ona elementami do ukształtowania jedynej prawdziwej wizji wszechświata.

Fundamentalnym elementem katolickiej kultury jest wizja wszechświata opracowana zgodnie z nauką Kościoła. Ta kultura zawiera nie tylko wykształcenie, tj. posiadanie określonych informacji potrzebnych do takiego opracowania, ale również analizę i uzgodnienie tych informacji z nauką katolicką. Kultura ta nie jest ograniczona do dziedziny teologii, filozofii czy nauki, lecz obejmuje całość ludzkiego poznania, odbija się w sztuce i implikuje afirmację wartości, które przenikają wszystkie aspekty życia.

Cywilizacja katolicka polega na budowaniu wszelkich relacji międzyludzkich, wszystkich ludzkich instytucji i samego państwa zgodnie z nauką Kościoła.

C. Sakralny charakter cywilizacji katolickiej

Z powyższego wynika *implicite,* że taki porządek rzeczy jest sakralny od podstaw i pociąga za sobą uznanie całej władzy Kościoła, a szczególnie tej należącej do papieża: bezpośredniej władzy nad rzeczami duchowymi i pośredniej władzy nad rzeczami doczesnymi, gdy dotyczą one zbawienia dusz.

Rzeczywiście, celem społeczeństwa i państwa jest cnotliwe życie we wspólnocie. Otóż cnoty, do których praktykowania jest wezwany człowiek, są cnotami chrześcijańskimi, a pierwszą z nich jest miłość Boga. Społeczeństwo i państwo mają więc cel sakralny.[23]

Niewątpliwie to Kościół jest tym, który posiada właściwe środki, aby przyczyniać się do zbawienia dusz, lecz społeczeństwo i państwo posiadają środki pomocnicze do osiągnięcia tego samego celu, tj. środki, które poruszane przez wyższy czynnik wywołują przewyższający je skutek.

D. Kultura i cywilizacja *par excellence*

Z powyższego łatwo można wywnioskować, że katolicka kultura i cywilizacja są kulturą i cywilizacją *par excellence.* Trzeba dodać, że nie mogą one istnieć poza narodami katolickimi. I rzeczywiście, chociaż człowiek może poznać zasady prawa naturalnego swoim własnym rozumem, to naród bez Magisterium Kościoła nie może trwale zachować znajomości ich wszystkich.[24] Z tego powodu naród, który nie wyznaje

prawdziwej religii, nie może trwale praktykować wszystkich przykazań.[25] W tych warunkach bez poznania prawa Bożego i przestrzegania go nie może być porządku chrześcijańskiego, cywilizacji i kultury *par excellence,* które są możliwe tylko w ramach Kościoła Świętego. Doprawdy tak jak św. Pius X stwierdził, cywilizacja

„jest tym prawdziwsza, tym trwalsza, tym płodniejsza w cenne owoce, im bardziej jest chrześcijańska; przeciwnie jest tym bliższa upadku, na nieszczęście dla społeczeństwa, im bardziej oddala się od chrześcijańskiego ideału. Dlatego więc z samej natury rzeczy Kościół staje się również faktycznym obrońcą i opiekunem cywilizacji chrześcijańskiej."[26]

E. Nieprawowitość *par excellence*

Jeżeli na tym polega porządek i prawowitość, to łatwo można zauważyć, czym jest Rewolucja, ponieważ jest przeciwieństwem tego porządku. Jest ona nieporządkiem i nieprawowitością *par excellence.*

23 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *De regimine principum,* 1,14-15.
24 Por. Sobór Watykański I, sesja III, rozdz.2, D.1786.
25 Por. Sobór Trydencki, sesja VI, rozdz.2, D.812.
26 Por. Św. Pius X, Encyklika *11 fermo proposito,* 11 VI 1905, Bonne Presse, Paryż, tom 2, s.92.

3. PYCHA I ZMYSŁOWOŚĆ - METAFIZYCZNE WARTOŚCI REWOLUCJI

Dwa pojęcia rozumiane jako wartości metafizyczne wyrażają dobrze ducha Rewolucji: absolutna równość, zupełna wolność. Istnieją dwie namiętności, które mu najlepiej służą: pycha i zmysłowość.

Odwołując się do namiętności, musimy wyjaśnić, w jakim znaczeniu używamy w tej pracy tego słowa. Dla większej zwięzłości, trzymając się użycia tego terminu przez rozmaitych autorów z dziedziny duchowości, gdy kiedykolwiek mówimy o namiętnościach jako sprawcach Rewolucji, odwołujemy się do nieuporządkowanych namiętności; a trzymając się języka codziennego, włączamy do nieuporządkowanych namiętności wszystkie impulsy w kierunku grzechu istniejące w człowieku jako następstwo potrójnej pożądliwości, a mianowicie pożądliwości ciała, oczu i pychy żywota.[27]

A. Pycha a egalitaryzm

Osoba pyszna podporządkowana władzy kogoś innego, nienawidzi najpierw tego konkretnego jarzma, jakie ją obciąża. W drugim etapie człowiek pyszny nienawidzi wszelkiej władzy i wszelkiego jarzma, a nawet więcej, samej władzy ujętej abstrakcyjnie. Ponieważ nienawidzi on wszelkiej władzy, nienawidzi również jakiejkolwiek wyższości. A w tym wszystkim tkwi prawdziwa nienawiść do Boga.[28]

Ta nienawiść do wszelkiej nierówności posunęła się tak daleko, że pobudzane nią wysoko postawione osoby ryzykują, a nawet tracą swoje stanowiska, aby tylko uniknąć uznania czyjejś wyższości. A nawet więcej. U szczytu zjadliwości pycha mogłaby prowadzić kogoś do walki na rzecz anarchii i odrzucenia najwyższej władzy, gdyby mu ją zaoferowano. Dzieje się tak, ponieważ zwyczajne istnienie władzy potwierdza *implicite* samą zasadę władzy, której każdy człowiek jako taki - również pyszny - może być poddany.

Pycha więc może prowadzić do najbardziej radykalnego i kompletnego egalitaryzmu, posiadającego rozmaite aspekty:

a. Równość pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Panteizm, immanentyzm i wszelkie ezoteryczne formy religii zmierzają do umieszczenia Boga i człowieka na tym samym poziomie oraz celo-

27 Por. lj 2,16.
28 Zob. punkt *m* poniżej.

wo dążą do wyposażenia tego ostatniego w atrybuty boskie. Ateista jest egalitarystą, który w celu uniknięcia absurdalności stwierdzenia, że człowiek jest Bogiem, popada w inny absurd głosząc, że Bóg nie istnieje. Laicyzm jest formą ateizmu, a więc egalitaryzmu. Twierdzi on, że niemożliwe jest być pewnym istnienia Boga i w konsekwencji człowiek powinien zachowywać się w świecie doczesnym tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Innymi słowy, powinien zachowywać się jak osoba, która zdetronizowała Boga.

b. Równość w sferze kościelnej: zniesienie kapłaństwa obdarzonego władzą wyświęcania, nauczania i rządzenia, albo przynajmniej kapłaństwa ze stopniami hierarchicznymi.

c. Równość pomiędzy różnymi religiami. Wszelka dyskryminacja religijna jest odrażająca, ponieważ narusza fundamentalną równość ludzi. Zatem różne religie muszą być traktowane ściśle na równi. Twierdzenie, że tylko jedna religia jest prawdziwa, wyłączając pozostałe, jest potwierdzeniem wyższości, jest sprzeczne z ewangeliczną łagodnością oraz jest niestosowne, gdyż zamyka jej dostęp do serc ludzi.

d. Równość w sferze politycznej: eliminacja lub przynajmniej zmniejszenie nierówności pomiędzy rządzącymi a rządzonymi. Władza pochodzi nie od Boga, ale od mas, które rządzą, a rząd musi się im podporządkować. Monarchia i arystokracja mają być wyjęte spod prawa jako ustroje z samej swej istoty złe, ze względu na swoją antyegalitarność. Tylko demokracja jest prawowita, sprawiedliwa i ewangeliczna.[29]

e. Równość w strukturze społeczeństwa: zniesienie warstw, szczególnie tych, które utrwalają się na drodze dziedziczenia. Usunięcie wszystkich arystokratycznych wpływów na kierowanie społeczeństwem oraz na ogólny poziom kultury i obyczajów. Ta naturalna hierarchia ukonstytuowana przez wyższość pracy umysłowej nad fizyczną zniknie przez przezwyciężenie różnicy między nimi.

f. Zniesienie struktur pośrednich pomiędzy jednostką a państwem, jak również przywilejów właściwych każdej strukturze społecznej. Bardziej od absolutyzmu królów Rewolucja nienawidzi struktur pośrednich i średniowiecznej monarchii organicznej. Dzieje się tak, ponieważ absolutyzm królewski dąży do sprowadzenia wszystkich poddanych, nawet tych z najwyższych klas, na

29 Por. Św. Pius X, list apostolski *Notre charge apostolique,* w: *Acta Apostolicae Sedis,* z 25 X 1910, tom 2, s.615-619.

poziom wzajemnej równości, do sytuacji zwiastującej anihilację jednostki i anonimowość, które osiągnęły swoje apogeum w wielkich skupiskach miejskich społeczeństw socjalistycznych. Wśród pośrednich grup, które mają być zniesione,

rodzina zajmuje pierwsze miejsce. Zanim uda się ją usunąć, Rewolucja próbuje obniżyć jej pozycję, okaleczyć ją i upodlić na wszelkie sposoby.

g. Równość ekonomiczna. Nikt nie posiada niczego, wszystko należy do zbiorowości. Własność prywatna jest zniesiona wraz z prawem każdej osoby do wszystkich owoców swojej pracy i wyboru zawodu.

h. Równość w zewnętrznych aspektach egzystencji. Urozmaicenie łatwo prowadzi do nierówności statusu społecznego. Zatem rozmaitość ubiorów, mieszkań, mebli, zwyczajów itd. jest redukowana, na ile tylko to możliwe.

i. Równość dusz. Propaganda jak gdyby ujednolica wszystkie dusze, odbierając im cechy szczególne i prawie pozbawiając je własnego życia. Nawet różnice pomiędzy płciami w psychice i postawach, stopniowo zmniejszają się, jak to tylko możliwe. Z tego powodu zanika naród, który ze swej istoty jest wielką rodziną odmiennych, lecz harmonijnych dusz zjednoczonych przez to, co jest im wspólne, a pojawiają się masy ze swoją wielką, pustą, zbiorową i zniewoloną duszą.[30]

j. Równość we wszystkich relacjach społecznych: pomiędzy dorosłymi a młodzieżą, pracodawcami a pracownikami, nauczycielami a uczniami, mężem a żoną, rodzicami a dziećmi, itd.

k. Równość w porządku międzynarodowym. Państwo jest ustanawiane przez niepodległy naród sprawujący pełną władzę nad jakimś terytorium. Suwerenność jest zatem w prawie publicznym podobizną własności. Skoro przyjmiemy pojęcie narodu, którego cechy charakterystyczne wyróżniają go od innych narodów, oraz pojęcie suwerenności, to z konieczności znajdziemy się wobec nierówności: zdolności, cnoty, liczebności, itd. Gdy przyjmiemy pojęcie terytorium, to mamy nierówność ilościową i jakościową pomiędzy rozmaitymi obszarami. Oto dlaczego Rewolucja, która jest z założenia egalitarna, marzy o stopieniu wszystkich ras, narodów i państw w jedną rasę, naród i państwo.[31]

30 Por. Pius XII, orędzie radiowe na Boże Narodzenie w 1944 r., w: *Discorsi e radio- messaggi,* tom 6, s.239.
31 Zob. Część I, rozdział 11.3.

57

l. Równość pomiędzy różnymi częściami kraju. Z tego samego powodu i przez analogiczny mechanizm Rewolucja dąży do usunięcia w dzisiejszych ojczyznach wszelkich zdrowych regionalizmów politycznych, kulturowych, itd.

m. Egalitaryzm a nienawiść do Boga. Św. Tomasz z Akwinu naucza[32], że zróżnicowanie stworzeń i ich hierarchiczna gradacja są dobre same w sobie, gdyż w ten sposób doskonałości Stwórcy lśnią jaśniej w stworzeniu. Powiada dalej, że Opatrzność ustanowiła nierówność wśród aniołów[33], jak również wśród ludzi, zarówno w ziemskim raju, jak i na tej ziemi wygnania.[34] Z tego powodu wszechświat złożony z równych stworzeń byłby światem, w którym podobieństwo pomiędzy stworzeniami a Stwórcą zostałoby wyeliminowane w największym możliwym stopniu. Nienawiść żywiona z zasady do wszelkich nierówności jest więc metafizycznym umiejscowieniem siebie w opozycji do najlepszych aspektów podobieństwa pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Jest to nienawiść do Boga.

n. Granice nierówności. Oczywiście nie można z tego doktrynalnego wyjaśnienia wysnuwać wniosku, że nierówność jest zawsze i koniecznie dobrem.

Wszyscy ludzie są równi ze swej natury, a różnią się tylko przypadłościami. Prawa, które wynikają ze zwykłego faktu bycia człowiekiem, są równe dla wszystkich: prawo do życia, honoru, odpowiednich warunków życia, pracy, a więc własności, założenia

rodziny i przede wszystkim poznania i praktykowania prawdziwej religii. Nierówności, które naruszają te prawa, są sprzeczne z porządkiem Opatrzności. Jednak w tych granicach - nierówności, które wynikają z przypadłości takich jak cnota, talent, uroda, siła, rodzina, tradycja itd. są sprawiedliwe i zgodne z porządkiem wszechświata.[35]

B. Zmysłowość a liberalizm

Wraz z pychą, która rodzi wszelki egalitaryzm, zmysłowość w szerszym znaczeniu tego słowa jest przyczyną liberalizmu. Właśnie w tych posępnych głębiach znajduje się punkt styczny pomiędzy tymi dwoma metafizycznymi zasadami Rewolucji,

32 Por. Summa Contra Gentiles, II, 45; *Summa Theologica*, *I, q-47, a.2.*
33 Por. *Summa Theologica*, I, ą.50, a.4.
34 Ibid., *q.96,* aa.3,4.
35 Por. Pius XII, orędzie radiowe na Boże Narodzenie 1944 r., w: *Discorsi e radio- messaggi,* tom 6, s.239.

a mianowicie równością i wolnością, które są wzajemnie sprzeczne z tak wielu punktów widzenia.

a. Hierarchia iv duszy. Bóg, który wycisnął hierarchiczne piętno na wszystkich widzialnych i niewidzialnych stworzeniach, uczynił to samo w ludzkiej duszy. Rozum powinien prowadzić wolę, a ta powinna kierować uczuciowością. Jako następstwo grzechu pierworodnego istnieje w człowieku stałe tarcie zachodzące pomiędzy zmysłowymi władzami pożądawczymi a wolą kierowaną przez rozum: „lecz widzę inny zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego."[36]

Wola, będąc władczynią zmuszoną do rządzenia poddanymi zawsze skłonnymi do buntu, posiada środki, aby zawsze zwyciężyć. .. zakładając, że nie stawia oporu łasce Bożej.[37]

b. Egalitaryzm w duszy. Proces rewolucyjny, który dąży do osiągnięcia powszechnego zrównania, nie jest niczym więcej jak uzurpacją funkcji rządzenia przez tych, którzy powinni być posłuszni. Gdy proces ten zostaje przeniesiony na relacje między władzami duszy, wtedy z konieczności prowadzi do żałosnej tyranii niepohamowanych namiętności nad słabą i złamaną wolą oraz zaćmionym rozumem, a szczególnie do panowania rozszalałej zmysłowości nad poczuciem skromności i wstydu.

Kiedy Rewolucja ogłasza absolutną wolność jako zasadę metafizyczną, to czyni tak tylko dlatego, aby usprawiedliwić swobodę najgorszych namiętności i najbardziej zgubnych błędów.

c. Egalitaryzm a liberalizm. Inwersja, o której mówimy - prawo do myślenia, odczuwania i czynienia wszystkiego, czego wymagają niepohamowane namiętności - stanowi istotę liberalizmu. Jest to wyraźnie widoczne w bardziej radykalnych formach doktryny liberalnej. Analizując je dostrzega się, że liberalizm przywiązuje małą wagę do wolności dla tego, co dobre, a jedynie jest mocno zainteresowany wolnością dla zła. Kiedy jest u władzy, chętnie, a nawet z radością, ogranicza wolność dobra, jak dalece jest to możliwe. Jednak na wiele sposobów chroni, faworyzuje i obdarza honorami wolność dla zła. W tym ujawnia się on jako przeciwny cywilizacji katolickiej, która udziela pełnego poparcia i całkowitej wolności temu, co jest dobre i powstrzymuje zło, jak tylko jest to możliwe.

36 Rz 7,23.
37 Por. Rz 7,25.

Wspomniana wolność dla zła jest wolnością dla człowieka tak długo, jak długo jest on „rewolucjonistą" w swoim wnętrzu, tj. dopóki zgadza się na tyranię namiętności nad swoim rozumem i wolą. W ten sposób liberalizm i egalitaryzm są owocami tego samego drzewa.

Zresztą pycha, rodząc nienawiść przeciw jakiejkolwiek władzy,[38] doprowadza do wyraźnie liberalnej postawy. Z tego względu musi być brana pod uwagę jako aktywny czynnik liberalizmu. Gdy jednak Rewolucja zdała sobie sprawę, że wolność spowoduje nierówność - jeśli ludzie nierówni w swoich zdolnościach i ich wykorzystaniu pozostaliby wolni - wtedy z powodu nienawiści do nierówności zdecydowała się poświęcić wolność. To zrodziło jej fazę socjalistyczną, która nie jest niczym innym, jak tylko jednym z etapów całego procesu. Rewolucja oczekuje u swego kresu ustanowienia takiego stanu rzeczy, w którym całkowita równość będzie współistniała z pełną wolnością.

W ten sposób, historycznie rzecz biorąc, ruch socjalistyczny jest zwykłym udoskonaleniem ruchu liberalnego. To, co prowadzi autentycznego liberała do akceptacji socjalizmu, polega na tym, że w socjalizmie tysiące dobrych lub przynajmniej niewinnych rzeczy jest w tyrański sposób zakazane, gdy jednocześnie jest faworyzowane metodyczne zaspokajanie (czasami z pewnymi przejawami surowości) najgorszych i najgwałtowniejszych namiętności, takich jak zazdrość, lenistwo i lubieżność. Z drugiej strony, liberał dostrzega, że poszerzanie zakresu władzy w ustroju socjalistycznym nie jest niczym więcej, jak tylko środkiem - w ramach logiki systemu - do osiągnięcia upragnionego celu, tj. ostatecznej anarchii.

Te zderzenia pomiędzy pewnymi naiwnymi lub wstecznymi liberałami a socjalistami są więc zwykłymi powierzchownymi incydentami w procesie rewolucyjnym. Są nieszkodliwymi pomyłkami, które nie zakłócają głębokiej logiki Rewolucji ani jej nieubłaganego marszu w kierunku, który dla kogoś, kto jasno rozumie tę sytuację, jest jednocześnie socjalistyczny i liberalny.

d. Pokolenie rock-and-rolla. Proces rewolucyjny w duszach, jaki tu opisano, wytworzył w najmłodszych pokoleniach,

38 Zob. punkt a powyżej.

a szczególnie wśród nastolatków dnia dzisiejszego,[39] zahipnotyzowanych rock-and-rollem, formę umysłowości charakteryzującą się spontanicznością pierwotnych reakcji, bez kontroli rozumu i skutecznego udziału woli oraz dominacją wyobrażeń i odczuć nad metodyczną analizą rzeczywistości. To wszystko jest w dużej mierze owocem pedagogiki, która prawie całkowicie eliminuje rolę logiki i odpowiednią formację woli.

e. Egalitaryzm, liberalizm i anarchizm. Zgodnie z poprzednimi punktami, jeśli wrzenie nieuporządkowanych namiętności rozbudza z jednej strony nienawiść do jakichkolwiek ograniczeń i praw, to z drugiej wywołuje nienawiść do jakiejkolwiek nierówności. To wrzenie prowadzi więc do utopijnej koncepcji marksistowskiego anarchizmu, według której rozwinięta ludzkość, żyjąca w społeczeństwie bez klas lub rządu, mogłaby się cieszyć doskonałym porządkiem i najzupełniejszą wolnością, z której nie wyłoniłaby się żadna nierówność. Jak można zauważyć, jest to jednocześnie najbardziej egalitarny i najbardziej liberalny ideał, jaki sobie można tylko wyobrazić.

Istotnie, anarchiczna utopia marksizmu jest stanem rzeczy, w którym ludzka osobowość osiągnąwszy wysoki stopień rozwoju mogłaby rozwijać się swobodnie w społeczeństwie bez państwa i rządu.

W tym społeczeństwie - które żyłoby w zupełnym porządku pomimo nieposiadania rządu - produkcja ekonomiczna byłaby zorganizowana i wysoko rozwinięta, a rozróżnienie na pracę umysłową i fizyczną należałoby do przeszłości. Jakiś proces selekcji, jeszcze nieokreślony, złożyłby kierowanie gospodarką w ręce najzdolniejszych, nie wywołując przy tym formowania się klas.

Byłyby to jedyne i nieznaczne relikty nierówności. Ale ponieważ anarchiczne społeczeństwo komunistyczne nie jest ostatecznym kresem historii, to wydaje się słuszne przypuszczenie, że również i te pozostałości byłyby zniesione w toku dalszej ewolucji.

39 Książka została napisana w 1959 r., kiedy panowała moda na rock-and-roll. Dziś ta muzyka należy do przeszłości i słucha jej z reguły średnie pokolenie, gdyż współczesna młodzież preferuje jeszcze bardziej sprymitywizowane rytmy i melodie [przyp. tłum.].

61

ROZDZIAŁ VIII
ROZUM, WOLA I UCZUCIOWOŚĆ
W DETERMINOWANIU LUDZKICH DZIAŁAŃ

Poprzednie rozważania domagają się wyjaśnienia na temat roli rozumu, woli i uczuciowości w relacjach pomiędzy błędem a namiętnością.

Mogłoby się wydawać, że twierdzimy, iż każdy błąd jest wymyślany przez rozum dla usprawiedliwienia jakiejś nieuporządkowanej namiętności. W ten sposób moralista, który potwierdzałby liberalne maksymy, byłby zawsze pobudzany przez liberalną tendencję.

Nie to mamy na myśli. Moralista może dojść do liberalnego wniosku jedynie przez słabość rozumu dotkniętego grzechem pierworodnym. W takim razie czy musiałoby to być moralne przewinienie innej natury, na przykład zaniedbanie? Jest to pytanie przekraczające zakres naszego studium.

Twierdzimy, historycznie rzecz ujmując, że ta Rewolucja ma swoje ostateczne źródło w najgwałtowniejszym fermencie namiętności. Dalecy jesteśmy od zaprzeczania wielkiej roli błędów doktrynalnych w tym procesie. Wybitni autorzy - de Maistre, de Bonald, Donoso Cortes i wielu innych - napisali liczne prace na temat owych błędów i sposobu, w jaki jeden był wyprowadzany z drugiego, od XV do XVI w. i tak dalej, aż do XX w. Zatem nie jest naszym zamiarem, aby kłaść tutaj nacisk na to zagadnienie. Wydaje nam się jednak szczególnie dogodnym, skupienie się na znaczeniu czynników „namiętnościowych" i ich wpływie na ściśle ideologiczne aspekty procesu rewolucyjnego, w którym się znajdujemy. Ponieważ, naszym zdaniem, zwraca się niewielką uwagę na to zagadnienie, nie widzi się Rewolucji w całości i w konsekwencji stosuje się nieodpowiednie metody kontrrewolucyjne.

62

Dodamy teraz kilka słów na temat sposobu, w jaki namiętności wpływają na idee.

1. UPADŁA NATURA, ŁASKA I WOLNA WOLA

Za pomocą zwykłych sił swojej natury człowiek może poznawać wiele prawd i praktykować rozmaite cnoty. Jednak bez pomocy łaski niemożliwe jest, aby trwał w poznaniu i praktykowaniu wszystkich przykazań.[40]

To oznacza, że w każdym upadłym człowieku zawsze istnieje słabość rozumu i pierwotnej tendencji poprzedzająca wszelkie rozumowanie, która podjudza go do zbuntowania się przeciw Prawu.[41]

2. ZALĄŻEK REWOLUCJI

To fundamentalne dążenie do buntu może w pewnym momencie uzyskać przyzwolenie wolnej woli. W ten sposób człowiek upadły grzeszy, łamiąc jedno lub więcej przykazań. Jednak jego bunt może pójść dalej i dojść do mniej lub bardziej utajonej nienawiści wobec samego moralnego porządku jako całości. Nienawiść ta, z istoty rewolucyjna, może generować błędy doktrynalne, a nawet prowadzić do świadomego i otwartego wyznawania zasad sprzecznych z prawem moralnym i nauką objawioną jako takimi, co stanowi grzech przeciwko Duchowi Świętemu.

Kiedy ta nienawiść zaczęła kierować najgłębszymi tendencjami historii Zachodu, wtedy zaczęła się Rewolucja. Jej proces rozwija się dzisiaj, a jej błędy doktrynalne noszą widoczne piętno tej nienawiści, która jest najaktywniejszą przyczyną wielkiej apostazji naszych dni. Z samej swej natury nienawiść ta nie może być ograniczona tylko do systemu doktrynalnego: jest to nieuporządkowana namiętność rozpalona do skrajności.

Takie stwierdzenie, odnoszące się do tej konkretnej Rewolucji, nie oznacza, że zawsze nieuporządkowane namiętności znajdują się u korzeni każdego błędu. Nie przeczy to również temu, że często to błąd rozpętywał w danej duszy lub danej grupie spo-

40 Zob. Część I, rozdz. 7.2.D.
41 Zob. Donoso Cortes, *E*nsayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo, y el Socialismo *w:* Obras Completas, Madryt: BAC, 1946, tom 2, s. 377.

łecznej rozprzężenie namiętności. Stwierdzamy po prostu, że proces rewolucyjny rozpatrywany zarówno jako całość, jak i również w swoich zasadniczych epizodach, miał jako swój najaktywniejszy i najgłębszy zalążek rozprzężenie namiętności.

3. REWOLUCJA A ZŁA WIARA

Można by postawić następujący zarzut: skoro namiętności są tak ważne w procesie rewolucyjnym, to wydawałoby się, że jego ofiara zawsze działa, przynajmniej do pewnego stopnia, w złej wierze. Jeżeli protestantyzm, na przykład, jest dzieckiem Rewolucji, to czy każdy protestant działa w złej wierze? Czy nie jest to sprzeczne z nauką Kościoła, która przyznaje, że mogą być w innych religiach dusze działające w dobrej wierze?

Jest oczywiste, że osoba kierująca się całkowicie dobrą wiarą i obdarzona duchem fundamentalnie kontrrewolucyjnym może zostać omotana rewolucyjnymi sofizmatami (czy to religijnymi, czy filozoficznymi, politycznymi, czy też jakiejś innej natury) z powodu nieprzezwyciężalnej niewiedzy. Takie osoby nie ponoszą winy.

Mutatis mutandis, to samo można powiedzieć o tych, którzy akceptują doktrynę Rewolucji w takim czy innym ograniczonym punkcie z powodu niezamierzonej pomyłki rozumu.

Ale jeśli ktoś, pobudzany nieuporządkowanymi namiętnościami właściwymi Rewolucji, uczestniczy w jej duchu, to odpowiedź musi być inna. Możliwe, że rewolucjonista w tych warunkach jest przekonany, iż wywrotowe hasła Rewolucji są doskonałe. Nie będzie on zatem nieszczery, lecz będzie winny błędu, w który popadł.

Może również się zdarzyć, że rewolucjonista będzie wyznawał doktrynę, do której nie jest przekonany lub jest częściowo przekonany. W tym przypadku będzie on częściowo lub całkowicie nieszczery.

W związku z tym wydaje się prawie zbędną uwaga, że gdy stwierdzamy, iż doktryny Marksa były zawarte *implicite* w błędach pseudoreformacji i rewolucji francuskiej, to nie mamy na myśli, że adepci tych dwóch ruchów byli świadomie marksistami zanim doktryna marksistowska została spisana i z powodu hipokryzji zataili swoje opinie.

64

Odpowiednie uporządkowanie władz duszy, a więc zwiększenie jasności rozumu oświeconego łaską i kierowanego przez Magisterium Kościoła, jest właściwe chrześcijańskiej cnocie. Oto dlaczego każdy święty jest wzorem zrównoważenia i bezstronności. Obiektywizm jego sądów i silne ukierunkowanie jego woli ku dobru nie są ani trochę osłabione trującym oddechem nieuporządkowanych namiętności.

I przeciwnie, w stopniu, w jakim człowiek upada w cnocie i poddaje się jarzmu tych namiętności, zanika jego obiektywizm we wszystkim, co ich dotyczy. Ten obiektywizm zostaje szczególnie zaburzony w sądach, jakie człowiek wydaje o samym sobie.

Jeśli chodzi o każdy konkretny przypadek, to jest tajemnicą Boga, do jakiego stopnia rewolucjonista wolnego marszu z XVI lub XVIII w., zamroczony przez ducha Rewolucji, zdawał sobie sprawę z głębokiego sensu i ostatecznych konsekwencji swojej doktryny. W każdym razie hipoteza, że wszyscy byli świadomymi marksistami, musi być całkowicie wykluczona.

65

ROZDZIAŁ IX
„PÓŁ-KONTRREWOLUCJONISTA" JEST RÓWNIEŻ SYNEM REWOLUCJI

Wszystko, co zostało powiedziane tutaj, daje podstawę do pewnej praktycznej obserwacji.

Umysły nacechowane tą wewnętrzną Rewolucją mogą zachowywać postawę kontrrewolucyjną w jednej lub wielu kwestiach wskutek wzajemnego oddziaływania okoliczności takich, jak wychowanie w silnie tradycyjnym i umoralnionym środowisku.[42]

Niemniej jednak duch Rewolucji będzie nadal intronizowany w mentalności tych „pół-kontrrewolucjonistów". W narodzie, gdzie większość znajduje się w takim stanie duszy, Rewolucja nie zostanie stłumiona, dopóki ci ludzie się nie zmienią.

W ten sposób, jako następstwo jedności Rewolucji, tylko całkowity kontrrewolucjonista jest prawdziwym kontrrewolucjonistą.

Co do „pół-kontrrewolucjonistów", w których duszach bożek Rewolucji zaczyna się chwiać, ich sytuacja jest nieco inna. Będziemy to omawiać później.[43]

42 Zob. Część l, rozdz. 6.5. A.
43 Zob. Część II, rozdz.12.10.

ROZDZIAŁ X
KULTURA, SZTUKA I ŚRODOWISKA W REWOLUCJI

Opisawszy złożoność i zasięg procesu rewolucyjnego w najgłębszych warstwach duszy, a więc w mentalności ludzi, będzie nam łatwiej wskazać pełne znaczenie kultury, sztuki i środowisk w marszu Rewolucji.

1. KULTURA

Idee rewolucyjne dostarczają tendencjom, z których się wywodzą, środka samopotwierdzenia z pozorami akceptacji w oczach swoich zwolenników i osób trzecich. Służą one rewolucjoniście do osłabiania prawdziwych przekonań tych ostatnich, a poprzez to do rozpętania lub podsycania w nich buntu namiętności. Stanowią one inspirację i model dla instytucji stworzonych przez Rewolucję. Idee te można znaleźć w najrozmaitszych dziedzinach wiedzy lub kultury, ponieważ trudno, aby któraś z tych dziedzin nie była wmieszana, przynajmniej pośrednio, w walkę pomiędzy Rewolucją i Kontrrewolucją.

2. SZTUKA

Biorąc pod uwagę, że Bóg ustanowił tajemnicze i godne podziwu relacje pomiędzy z jednej strony pewnymi kształtami, kolorami, dźwiękami i woniami a pewnymi stanami duszy z drugiej, to jest oczywiste, że poprzez sztukę można głęboko wpływać na mentalność i nakłaniać jednostki, rodziny i narody do ukształtowania głęboko rewolucyjnego stanu ducha. Wystarczy wspomnieć analogie pomiędzy duchem rewolucji francuskiej a modą stworzoną w czasie jej trwania albo analogie pomiędzy dzisiejszym wrzeniem rewolucyjnym a obecnymi ekstrawagancjami w modzie i tzw. sztuce awangardowej.

3. ŚRODOWISKA

Środowiska mogą sprzyjać dobrym lub złym obyczajom. Na ile sprzyjają one dobrym obyczajom, na tyle mogą się przeciwstawiać Rewolucji, stawiając godne podziwu zapory przeciwdziałania, lub przynajmniej inercji, z tego wszystkiego, co jest zdrowe obyczajowo. Z kolei o ile sprzyjają one złym obyczajom, o tyle mogą przekazywać duszom toksyny i straszliwe siły ducha rewolucyjnego.

4. HISTORYCZNA ROLA SZTUKI I ŚRODOWISK W PROCESIE REWOLUCYJNYM

Z tego powodu rzeczywiście należy uznać, że powszechna demokratyzacja obyczajów i stylów życia, posunięta do szczytu systematycznej i narastającej wulgarności, oraz proletaryzująca działalność pewnej sztuki nowoczesnej przyczyniają się do triumfu egalitaryzmu w takim samym lub większym stopniu niż wprowadzanie pewnych praw lub ustanawianie pewnych typowo politycznych instytucji.

Należy również uznać, że jeśli jakiejś osobie udałoby się, na przykład, zlikwidować niemoralne lub agnostyczne kino czy telewizję, to uczyniłaby ona znacznie więcej dla

Kontrrewolucji, niż gdyby w ramach normalnych procedur ustroju parlamentarnego spowodowała upadek lewicowego rządu.

69

ROZDZIAŁ XI
REWOLUCJA, GRZECH I ODKUPIENIE
- REWOLUCYJNA UTOPIA

Pośród rozmaitych aspektów Rewolucji należy podkreślić, że skłania ona swoich zwolenników do niedoceniania lub negacji pojęć dobra i zła, grzechu pierworodnego i Odkupienia.

1. REWOLUCJA NEGUJE GRZECH I ODKUPIENIE

Jak zauważyliśmy, Rewolucja jest owocem grzechu. Jednak, gdyby ona to uznała, to zdemaskowałaby samą siebie i zwróciła się przeciw własnej przyczynie.

To wyjaśnia, dlaczego Rewolucja dąży nie tylko do przemilczania swoich grzesznych korzeni, lecz również do zanegowania samego pojęcia grzechu. Radykalna negacja, która dotyczy zarówno grzechu pierworodnego, jak i osobistego, dokonuje się głównie poprzez:

- Systemy filozoficzne lub prawne, które negują prawomocność i istnienie jakiegokolwiek prawa moralnego lub nadają temu prawu chwiejne i śmieszne fundamenty laicyzmu.
- Tysiące sposobów działania propagandy wytwarza w masach stan duszy, który ignoruje moralność nie negując wprost jej istnienia. Wszelka cześć należna cnocie jest składana bożkom takim jak złoto, praca, skuteczność, sukces, bezpieczeństwo, zdrowie, uroda, siła mięśni i rozkosz zmysłowa itd.

Rewolucja niszczy we współczesnym człowieku samo pojęcie grzechu, samo rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem. I *ipso facto* neguje ona Odkupienie dokonane przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, gdyż jeśli nie istnieje grzech, to Odkupienie staje się niezrozumiałe i traci jakikolwiek logiczny związek z historią i życiem.

70

2. EGZEMPLIFIKACJA HISTORYCZNA: NEGACJA GRZECHU W LIBERALIZMIE I SOCJALIZMIE

Na każdym ze swych etapów Rewolucja dążyła do bagatelizowania lub radykalnej negacji grzechu.

A. Niepokalane poczęcie jednostki

W swej liberalnej i indywidualistycznej fazie Rewolucja nauczała, że człowiek jest obdarzony nieomylnym rozumem, silną wolą i namiętnościami pozbawionymi nieuporządkowania. Stąd koncepcja ludzkiego porządku, w którym jednostka - uważana za istotę doskonałą - była wszystkim, a państwo niczym, albo prawie niczym, i złem koniecznym ... a właściwie tymczasowo koniecznym. Był to okres, kiedy myślano, że niewiedza jest jedyną przyczyną błędów i zbrodni, a sposobem na zamknięcie więzień jest otwieranie szkół. Niepokalane poczęcie jednostki było podstawowym dogmatem tych złudzeń.

Wielką bronią liberała przeciw potencjalnemu uciskowi ze strony państwa i tworzeniu klik, które mogłyby go odsunąć od kierowania sprawami publicznymi, była wolność polityczna i powszechne głosowanie.

B. Niepokalane poczęcie mas i państwa

Już w ubiegłym wieku nietrafność przynajmniej części tej koncepcji stała się oczywista, lecz Rewolucja nie wycofała się. Zamiast uznać swój błąd, po prostu zastąpiła go innym, a mianowicie koncepcję niepokalanego poczęcia mas i państwa.

Według tej koncepcji, jednostka jest skłonna do egoizmu i może błądzić, lecz masy mają zawsze słuszność i nigdy nie dają się ponosić namiętnościom. Ich bezgrzesznym środkiem działania jest państwo, ich nieomylnym środkiem wypowiadania powszechne głosowanie - w którego następstwie pojawiają się parlamenty przesiąknięte myślą socjalistyczną - lub charyzmatyczny dyktator o silnej woli, który zawsze prowadzi masy ku realizacji ich własnej woli.

71

3. ODKUPIENIE PRZEZ NAUKĘ I TECHNIKĘ: REWOLUCYJNA UTOPIA

Za każdym razem, czy to kierując całe swoje zaufanie ku jednostce ujętej samodzielnie, masom, czy państwu, to właśnie w człowieku Rewolucja pokłada ufność. Człowiek, samowystarczalny dzięki nauce i technice, może rozwiązać wszystkie swoje problemy, wyeliminować ból, nędzę, niewiedzę, niebezpieczeństwo, krótko mówiąc wszystko, co nazywamy skutkiem grzechu pierworodnego i osobistego.

Utopią, do której Rewolucja nas prowadzi, jest świat, w którym kraje połączone w jedną republikę powszechną nie są niczym innym oprócz nazw geograficznych. Jest to świat bez żadnych społecznych i ekonomicznych nierówności, sterowany przez naukę i technikę, propagandę i psychologię, dążący do tego, by osiągnąć ostateczne szczęście człowieka bez udziału nadprzyrodzoności.

W takim świecie nie ma miejsca na Odkupienie dokonane przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, gdyż człowiek przezwycięży zło za pomocą nauki i uczyni ziemię rajem technicznej rozkoszy. I będzie miał nadzieję przezwyciężyć pewnego dnia śmierć poprzez nieskończone przedłużanie życia.

73

ROZDZIAŁ XII
PACYFISTYCZNY I ANTYMILITARYSTYCZNY CHARAKTER REWOLUCJI

Pacyfistyczny, a więc antymilitarystyczny charakter Rewolucji łatwo można uchwycić w świetle poprzedniego rozdziału.

1. NAUKA ZLIKWIDUJE WOJNY, SIŁY ZBROJNE I POLICJĘ

W technicznym raju Rewolucji pokój musi być trwały, ponieważ nauka pokazuje, że wojna jest złem, a technika może przezwyciężyć wszelkie jej przyczyny.

Stąd wynika zasadnicza sprzeczność pomiędzy Rewolucją a siłami zbrojnymi, które mają być całkowicie zlikwidowane. W republice powszechnej istnieć będzie jedynie policja, dopóki postęp naukowy i techniczny nie wyeliminuje przestępstw.

2. DOKTRYNALNA SPRZECZNOŚĆ POMIĘDZY REWOLUCJĄ A MUNDUREM

Mundur - przez samą swoją obecność - potwierdza *implicite* pewne prawdy, które, choć niewątpliwie ogólne, mają na pewno charakter kontrrewolucyjny:
- Istnienie wartości, które są wyższe niż samo życie i dla których powinno się umrzeć, co jest sprzeczne z mentalnością socjalistyczną, całkowicie charakteryzującą się strachem przed ryzykiem i bólem oraz uwielbieniem bezpieczeństwa i najwyższym stopniem przywiązania do życia ziemskiego;
- Istnienie moralności, ponieważ wojskowość opiera się na pojęciach honoru, użycia siły w służbie dobru a zwróconej przeciw złu itd.

74

3. „TEMPERAMENT" REWOLUCJI JEST PRZECIWNY ŻYCIU WOJSKOWEMU

Wreszcie istnieje antypatia „temperamentu" pomiędzy Rewolucją a duchem wojskowym. Rewolucja zanim całkowicie przejmie środki sterowania jest gadatliwa, deklamatorska i usidlająca. Rozwiązywanie spraw w bezpośredni, drastyczny i otwarty sposób - *more militari* - odstręcza to, co moglibyśmy nazwać obecnym temperamentem Rewolucji. Podkreślamy słowo „obecny" czyniąc aluzję do etapu Rewolucji, który spotykamy wśród nas, ponieważ nie ma nic bardziej despotycznego i okrutnego niż Rewolucja, gdy jest ona wszechmocna. Rosja dostarcza tutaj wymownego przykładu. Nawet tam jednak istnieje pewne zróżnicowanie, ponieważ
duch wojskowy jest całkowicie różny od ducha oprawcy.

* * *

Zakończywszy analizowanie rewolucyjnej utopii w jej rozmaitych aspektach, zamykamy niniejsze studium na temat Rewolucji.

75

CZĘŚĆ II
KONTRREWOLUCJA

ROZDZIAŁ I
KONTRREWOLUCJA JEST REAKCJĄ

1. KONTRREWOLUCJA: SZCZEGÓLNA WALKA SKIEROWANA PRZECIW REWOLUCJI

Jeżeli taka jest Rewolucja, to czym jest Kontrrewolucja? W literalnym znaczeniu tego słowa - pozbawionym niesłusznych i mniej lub bardziej demagogicznych konotacji nadanych mu w języku codziennym - Kontrrewolucja jest „re-akcją". Czyli jest ona działaniem skierowanym przeciwko innemu działaniu. Jest ona dla Rewolucji tym, czym na przykład była kontrreformacja dla pseudoreformacji.

2. SZLACHETNOŚĆ TEJ REAKCJI

Z reakcyjnego charakteru Kontrrewolucji wywodzi się jej znaczenie i szlachetność. Istotnie, jeżeli Rewolucja nas zabija, to nic nie jest bardziej konieczne od reakcji dążącej

do jej zniszczenia. Sprzeciwiać się z zasady reakcji kontrrewolucyjnej jest równoznaczne z pragnieniem oddania świata pod panowanie Rewolucji.

3. REAKCJA SKIEROWANA RÓWNIEŻ PRZECIW DZISIEJSZYM PRZECIWNIKOM

Trzeba dodać, że Kontrrewolucja, widziana w ten sposób, nie jest i nie może być ruchem bujającym w obłokach, który walczy z widmami. Musi to być Kontrrewolucja XX wieku, zwalczająca Rewolucję taką, jaka dziś konkretnie istnieje. Zatem musi ona zwalczać rewolucyjne namiętności, jakie dziś się rozpalają, rewolucyjne idee, jakie dziś są formułowane, rewolucyjne środowiska, jakie się dziś ujawniają, rewolucyjną sztukę i kulturę, jakie istnieją dzisiaj oraz jednostki i obiegowe opinie, które na jakimkolwiek poziomie są obecnie najaktywniejszymi sprawcami Rewolucji.

78

Kontrrewolucja nie jest więc zwykłą retrospekcją szkód wyrządzonych przez Rewolucję w przeszłości, lecz wysiłkiem, aby zatrzymać jej bieg obecnie.

4. NOWOCZESNOŚĆ I INTEGRALNOŚĆ KONTRREWOLUCJI

Nowoczesność Kontrrewolucji nie polega na ignorowaniu Rewolucji ani na paktowaniu z nią, nawet w najmniejszym stopniu. Przeciwnie, polega ona na poznawaniu Rewolucji w jej niezmiennej istocie i w jakże ważnych jej współczesnych przypadłościach oraz zwalczaniu jej w sposób inteligentny, wnikliwy i systematyczny, przy użyciu wszelkich dopuszczalnych środków i wsparciu wszystkich dzieci światłości.

79

ROZDZIAŁ II
REAKCJA A NIEZMIENNOŚĆ HISTORYCZNA

1. CO PRZYWRÓCIĆ

Skoro Rewolucja jest nieporządkiem, to Kontrrewolucja jest przywracaniem porządku. A przez porządek rozumiemy pokój Chrystusa pod panowaniem Chrystusa, a więc cywilizację chrześcijańską, surową i hierarchiczną, sakralną od podstaw, antyegalitarną i antyliberalną.

2. CO POPRAWIĆ

Jednakże, na mocy prawa historii, według którego niezmienność nie istnieje wśród rzeczy doczesnych, porządek zrodzony z Kontrrewolucji musi posiadać swoją własną charakterystykę, która odróżni go od porządku, jaki istniał przed Rewolucją. Oczywiście, to stwierdzenie nie odnosi się do pryncypiów, ale do przypadłości. Te przypadłości mają jednak takie znaczenie, że zasługują na to, aby o nich wspomnieć.

Ponieważ niemożliwe jest, abyśmy się zagłębili w tej materii, zaznaczymy jedynie w ogólnym zarysie, że kiedy organizmowi przytrafi się złamanie lub skaleczenie, to miejsce zrastania lub gojenia ujawnia gotowość do szczególnej ochrony. Jest to miłościwa opieka Opatrzności działająca poprzez przyczyny wtórne przeciwko ewentualności nowego wypadku. Można to zaobserwować w przypadku złamanych kości, których zrastanie tworzy wzmocnienie w samym miejscu złamania, albo w przypadku zabliźniania się ran. Jest to materialna podobizna analogicznego faktu, który ma miejsce w

porządku duchowym. Z reguły grzesznik, który rzeczywiście się poprawia, ma o wiele większy wstręt do popełnienia grzechu, niż miał w najlepszych latach przed swoim upadkiem. Taka jest historia pokutujących świętych. Tak również

Kościół po każdym ciężkim doświadczeniu powstaje szczególnie uzbrojony przeciwko złu, które usiłowało go powalić. Typowym przykładem tego jest kontrreformacja.

Na mocy tego prawa, porządek zrodzony z Kontrrewolucji będzie musiał lśnić jeszcze bardziej niż ten z czasów średniowiecza w trzech zasadniczych punktach, w których ten ostatni został naruszony przez Rewolucję:

- Głębokie poszanowanie praw Kościoła i papiestwa oraz sakralizacja w maksymalnie możliwym stopniu wartości życia doczesnego, wszystko to w opozycji do laicyzmu, interkonfesjonalizmu, ateizmu i panteizmu, jak również ich następstw.
- Duch hierarchii cechujący wszystkie aspekty społeczeństwa i państwa, kultury i życia, w przeciwieństwie do egalitarnej metafizyki Rewolucji.
- Gorliwość w wykrywaniu i zwalczaniu zła w jego zarodkowych lub utajonych formach, w gromieniu go poprzez potępianie i nadawanie mu piętna hańby oraz w karaniu go z niezłomną stanowczością we wszelkich jego przejawach, a szczególnie tych, które sprzeciwiają się ortodoksji i czystości obyczajów, w przeciwieństwie do liberalnej metafizyki Rewolucji oraz jej dążenia do swobodnego panowania zła i jego ochrony.

ROZDZIAŁ III
KONTRREWOLUCJA A POGOŃ ZA NOWOŚCIAMI

Wielu współczesnych nam ludzi, dzieci Rewolucji, ma skłonność do nieograniczonego umiłowania teraźniejszości, uwielbiania przyszłości i bezwarunkowego skazywania przeszłości na pogardę i nienawiść. Ta tendencja rodzi ciąg nieporozumień na temat Kontrrewolucji, z którymi trzeba skończyć. Przede wszystkim wydaje się wielu, że charakter tradycjonalistyczny i konserwatywny Kontrrewolucji czyni ją naturalnym wrogiem ludzkiego postępu.

1. KONTRREWOLUCJA JEST TRADYCJONALISTYCZNA

A. Powód

Jak zauważyliśmy, Kontrrewolucja jest wysiłkiem, który rozwija się stosownie do posuwania się Rewolucji. Rewolucja nieustannie zwraca się przeciwko całemu dziedzictwu chrześcijańskich instytucji, doktryn, obyczajów oraz sposobów postrzegania, odczuwania i myślenia, które odziedziczyliśmy po naszych przodkach i które nie zostały jeszcze całkowicie usunięte. Kontrrewolucja jest zatem obrończynią chrześcijańskich tradycji.

B. Tlący się knot

Rewolucja atakuje cywilizację chrześcijańską podobnie jak pewne drzewo z lasów brazylijskich, figowiec dusiciel (*urostigma olearia),* które oplatając się dookoła pnia innego drzewa, całkowicie je pokrywa i zabija. W swoich „umiarkowanych" nurtach o małej prędkości, Rewolucja zbliżyła się do chrześcijańskiej cywilizacji, aby ją opleść i zabić. Znajdujemy się w okresie, w którym to dziwne zjawisko zniszczenia jest nadal

niekompletne. Innymi słowy, znajdujemy się w hybrydowej sytuacji, gdzie to, co moglibyśmy nazwać szczątkami cywilizacji chrześcijańskiej z dodatkiem aromatu

i odległego echa wielu nie tak dawno zniesionych tradycji, wciąż jeszcze w jakiś sposób żywych w pamięci ludzkiej, współistnieje z wieloma rewolucyjnymi instytucjami i obyczajami.

W obliczu walki pomiędzy wspaniałą tradycją chrześcijańską, która nadal tętni życiem, a rewolucyjnym działaniem inspirowanym przez manię nowości, do której ustosunkowywał się Leon XIII w pierwszych słowach encykliki *Rerum Novarum,* jest rzeczą naturalną, aby prawdziwy kontrrewolucjonista był urodzonym obrońcą skarbu dobrych tradycji, gdyż są to wartości chrześcijańskiej przeszłości, które jeszcze istnieją i muszą być ocalone. W tym sensie kontrrewolucjonista działa jak Pan Jezus, który nie przyszedł zgasić tlącego się knota ani złamać zgniecionej trzciny.[44] Zatem musi on z miłością starać się ocalić wszystkie te chrześcijańskie tradycje. Działalność kontrrewolucyjna jest w istocie działalnością tradycjonalistyczną.

C. Fałszywy tradycjonalizm

Tradycjonalistyczny duch Kontrrewolucji nie ma nic wspólnego z fałszywym i zawężonym tradycjonalizmem zachowującym pewne ryty, style lub obyczaje z powodu zwyczajnego zamiłowania do starych form bez jakiegokolwiek szacunku dla doktryny, która je zrodziła. Jest to raczej archeologizm, a nie zdrowy i żywy tradycjonalizm.

2. KONTRREWOLUCJA JEST KONSERWATYWNA

Czy Kontrrewolucja jest konserwatywna? W pewnym sensie tak, i to głęboko. W innym sensie nie, i to równie głęboko.

Jeżeli jest to kwestia zachowywania czegoś z teraźniejszości, co jest dobre i zasługuje na to, aby żyć, to Kontrrewolucja jest konserwatywna.

Lecz jeśli jest to kwestia utrwalania tej hybrydowej sytuacji, w której się znajdujemy, zatrzymania procesu rewolucyjnego na jego obecnym etapie, pozostając jednocześnie nieruchomym jak słup soli, na uboczu dróg historii i czasu, przyjmując zarówno to, co dobre, jak i to, co złe w naszym stuleciu, szukając w ten sposób trwałego i harmonijnego współistnienia dobra i zła, to Kontrrewolucja nie jest i nie może być konserwatywna.

44 Por. Mt 12,20.

3. KONTRREWOLUCJA JEST ISTOTNYM WARUNKIEM PRAWDZIWEGO POSTĘPU

Czy Kontrrewolucja jest postępowa? Tak, jeżeli ten postęp jest autentyczny. Nie, jeżeli jest to marsz ku rewolucyjnej utopii.

W swym aspekcie materialnym prawdziwy postęp polega na właściwym wykorzystaniu sił natury zgodnie z Prawem Bożym, na służbę człowiekowi. Z tego powodu Kontrrewolucja nie paktuje z nadmiernie rozrośniętym technikalizmem dnia dzisiejszego, uwielbieniem dla nowości, szybkości, maszyn ani z godną ubolewania tendencją do organizowania społeczeństwa *more mechanico.* Są to ekscesy, które Pius XII dobitnie i wyraźnie potępił.[45]

Również postęp materialny narodu nie jest głównym elementem postępu w rozumieniu chrześcijańskim. Polega on przede wszystkim na pełnym rozwoju władz duszy i wznoszeniu się ludzkości w kierunku doskonałości moralnej. Kontrrewolucyjna koncepcja postępu zakłada więc wyższość jego aspektów duchowych nad materialnymi. W konsekwencji właściwe dla Kontrrewolucji jest promowanie wśród jednostek i mas o wiele większego szacunku dla tego, co dotyczy prawdziwej religii, filozofii, sztuki i literatury, niż dla tego, co dotyczy dobra ciała i wykorzystania materii.

W końcu, ażeby wyraźnie rozróżnić rewolucyjną i kontrrewolucyjną koncepcję postępu, trzeba zauważyć, że ta ostatnia bierze pod uwagę fakt, iż ten świat zawsze będzie padołem łez i przejściem ku niebu, gdy jednocześnie ta pierwsza uważa, że postęp powinien uczynić z ziemi raj, w którym człowiek może żyć szczęśliwie nie myśląc o wieczności.

Z samego pojęcia prawidłowego postępu można wywnioskować, że proces rewolucyjny jest jego przeciwieństwem. Zatem Kontrrewolucja jest istotnym warunkiem zachowania normalnego i prawdziwego postępu oraz pokonania rewolucyjnej utopii, która jest jedynie zwodniczą ułudą postępu.

45 Por. Pius XII, orędzie radiowe na Boże Narodzenie 1957, w: *Discorsi e radiomessaggi,* tom 19, s.670.

ROZDZIAŁ IV
KTO JEST KONTRREWOLUCJONISTĄ?

Kto jest kontrrewolucjonistą? Można odpowiedzieć na to pytanie w dwojaki sposób:

1. W STANIE AKTUALNYM

Kontrrewolucjonistą w stanie aktualnym[46] jest ten, kto:
- zna Rewolucję, porządek i Kontrrewolucję, w ich duchu, doktrynach i metodach;
- miłuje Kontrrewolucję i chrześcijański porządek oraz nienawidzi Rewolucji i „antyporządku";
- czyni z tej miłości i nienawiści oś, wokół której skupiają się wszystkie jego ideały, preferencje i działania.

Oczywiście ta postawa duszy nie wymaga wyższego wykształcenia. Święta Joanna D'Arc nie była żadnym teologiem, ale zadziwiała swoich sędziów teologiczną głębią swoich myśli. Podobnie prości chłopi z Nawarry, Wandei czy Tyrolu, ożywieni godnym podziwu zrozumieniem ducha i celów Kontrrewolucji, byli często jej najlepszymi żołnierzami.

2. W STANIE POTENCJALNYM

Potencjalnymi kontrrewolucjonistami są ci, którzy z powodu nieostrożności lub innych przypadkowych powodów mają takie czy inne opinie oraz sposoby odczuwania rewolucjonistów, lecz bez naruszenia samej głębi ich osobowości przez ducha Rewolucji.

46 Autor nawiązuje tutaj do tomistycznej koncepcji aktu i potencji (możności). Stąd określenie „kontrrewolucjonista w stanie aktualnym" dotyczy osoby będącej rzeczywistym i czynnym („będącym w akcie", gdyby użyć tu tego określenia) kontrrewolucjonistą [przyp. tłum.].

Osoby te ostrzeżone, uświadomione i ukierunkowane łatwo przyjmują postawę kontrrewolucyjną. I tym się różnią od „pół- kontrrewolucjonistów" wspomnianych wcześniej.[47]

47 Zob. Część I, rozdz.9.

ROZDZIAŁ V
TAKTYKA KONTRREWOLUCJI

Taktyka Kontrrewolucji może być rozpatrywana w odniesieniu do osób, grup lub trendów w opinii publicznej zależnie od trzech typów mentalności: kontrrewolucjonista aktualny, kontrrewolucjonista potencjalny i rewolucjonista.

1. W ODNIESIENIU DO KONTRREWOLUCJONISTY AKTUALNEGO

Kontrrewolucjonista aktualny nie jest postacią tak rzadko spotykaną, jak można by sądzić z pozoru. Ma on jasną wizję rzeczywistości, silnego ducha i głębokie umiłowanie logicznej spójności. Z tego powodu posiada on jasne pojęcie panującego we współczesnym świecie zamętu i gromadzących się na horyzoncie katastrof. Ta sama przytomność umysłu powoduje, że dostrzega on cały zakres izolacji, w której tak często się znajduje, w chaosie, który wydaje mu się być bez wyjścia. Z tego powodu kontrrewolucjonista często milczy przygnębiony - smutna sytuacja: *„Vae soli"* („Biada samemu"), mówi Pismo.[48]

Działalność kontrrewolucyjna musi przede wszystkim mieć na celu odnalezienie takich osób, zaznajomienie ich ze sobą i doprowadzenie do tego, aby się wzajemnie wspierały w publicznym wyznawaniu swoich przekonań. Można to czynić w dwojaki sposób:

A. Działalność indywidualna

Ta działalność musi być najpierw prowadzona na poziomie indywidualnym. Nie ma nic bardziej skutecznego niż szczera i dumna postawa kontrrewolucyjna młodego studenta, oficera, nauczyciela, a szczególnie księdza, arystokraty albo robotnika mającego wpływy w swoim środowisku. Pierwszą reakcją na taką postawę

48 Koh 4,10

będzie czasami oburzenie; lecz jeżeli kontrrewolucjonista wytrwa, to po pewnym czasie, który zależnie od okoliczności będzie dłuższy lub krótszy, inni stopniowo dołączą do niego.

B. Działalność połączona

Te kontakty indywidualne naturalnie zmierzają do wyłonienia w różnych środowiskach kilku kontrrewolucjonistów, którzy jednoczą się w jednej rodzinie duchowej, której siła zwiększa się przez sam fakt jedności.

2. W ODNIESIENIU DO KONTRREWOLUCJONISTY POTENCJALNEGO

Kontrrewolucjoniści powinni przedstawiać Rewolucję i Kontrrewolucję we wszystkich ich aspektach: religijnym, społecznym, gospodarczym, kulturalnym, artystycznym itd. Jest to konieczne, ponieważ potencjalni kontrrewolucjoniści z reguły widzą Rewolucję i Kontrrewolucję tylko pod pewnym szczególnym kątem, poprzez który mogą i powinni być przyciągnięci do całościowego spojrzenia na jedną i drugą. Kontrrewolucjonista, który wysuwa argumenty tylko w jednej dziedzinie - na przykład polityki - ogranicza mocno swoje pole przyciągania, narażając swoje działanie na jałowość, a przez to na upadek i śmierć.

3. W ODNIESIENIU DO REWOLUCJONISTY

A. Inicjatywa kontrrewolucyjna

Wobec Rewolucji i Kontrrewolucji nie ma osób neutralnych. Mogą one rzeczywiście nie być bojownikami, lecz ich wola lub chęci znajdują się w jednym z tych dwóch obozów, świadomie czy też nie. Zatem przez rewolucjonistów rozumiemy nie tylko całkowitych i zdeklarowanych zwolenników Rewolucji, ale również „półkontrrewolucjonistów".

Rewolucja posunęła się naprzód, jak widzieliśmy, dzięki ukrywaniu całości swojego oblicza, swojego prawdziwego ducha i swoich ostatecznych celów.

Najlepszym sposobem, aby ją zbijać wśród rewolucjonistów, jest ukazanie jej w całości, czy to jej ducha i głównych linii jej działania, czy też pozornie niewinnych i nieznacznych przejawów lub

posunięć. Zerwać jej w ten sposób zasłonę, to zadać jej najcięższy cios.

Z tego powodu wysiłek kontrrewolucyjny musi być poświęcony realizacji tego zadania z największym zaangażowaniem.

Po drugie, oczywiście, inne środki dobrze prowadzonej dialektyki są niezbędne dla sukcesu działań kontrrewolucyjnych.

Istnieją pewne możliwości współpracy zarówno z „pół-kontrrewolucjonistą", jak również i z rewolucjonistą, którzy mają kontrrewolucyjne „skrzepy". Ta współpraca stwarza szczególny problem: do jakiego stopnia jest ona roztropna? Naszym zdaniem, walka przeciw Rewolucji może być rozwijana właściwie tylko poprzez jednoczenie osób, które są radykalnie i całkowicie wolne od wirusa Rewolucji. Jest rzeczą zrozumiałą, że grupy kontrrewolucyjne mogą współpracować z wyżej wymienionymi osobami w pewnych konkretnych celach. Jednak dopuszczanie do pełnej i stałej współpracy z ludźmi skażonymi jakimkolwiek wpływem Rewolucji jest rażącą nieostrożnością i przyczyną chyba większości kontrrewolucyjnych porażek.

B. Rewolucyjna kontrofensywa

Z reguły rewolucjonista jest zuchwały, gadatliwy i bufonowaty, gdy nie ma lub ma tylko słabych przeciwników. Jednakże gdy ktoś dumnie i odważnie mu się sprzeciwi, to cichnie i organizuje kampanię milczenia. W milczeniu tym można jednak dostrzec dyskretne brzęczenie oszczerstwa lub szemrania przeciw „skrajnej logice" przeciwnika. Lecz jest to milczenie pełne zmieszania i zawstydzenia, którego nigdy nie przerywa jakakolwiek wartościowa replika. W obliczu tego milczenia pełnego zmieszania i klęski, moglibyśmy przytoczyć zwycięskiemu kontrrewolucjoniście uduchowione słowa napisane przez Veuillota z innej okazji: „Zapytajcie ciszy, a ona nic wam nie odpowie."[49]

4. ELITY I MASY W TAKTYCE KONTRREWOLUCYJNEJ

W takim stopniu, w jakim jest to możliwe, Kontrrewolucja powinna próbować podbić tłumy. Jednakże, na krótką metę nie powinno to być jej głównym celem. Kontrrewolucjonista nie

49 Louis Veuillot, *Ouevres Complètes,* Paryż: Lethielleux Librairie-Editeur, tom 33, s. 349.

powinien zniechęcać się z tego powodu, że zdecydowana większość ludzi nie jest obecnie po jego stronie. W istocie, dokładne studium historii ukazuje nam, że to nie masy były twórcami Rewolucji. Posuwały się one w kierunku rewolucyjnym, ponieważ miały za sobą rewolucyjne elity. Jeżeli miałyby one za sobą elity o przeciwnej orientacji, to prawdopodobnie posuwałyby się w kierunku przeciwnym. Obiektywny wgląd w historię wskazuje, że czynnik mas jest wtórny, zasadniczym jest formacja elit. Otóż dla tej formacji, kontrrewolucjonista może zawsze skorzystać ze środków swojej indywidualnej działalności, a więc może osiągnąć dobre rezultaty pomimo niedostatku środków materialnych i technicznych, z którym zmuszony jest się zmagać.

ROZDZIAŁ VI
ŚRODKI DZIAŁANIA KONTRREWOLUCJI

1. ZMIERZAĆ DO UZYSKANIA WIELKICH ŚRODKÓW DZIAŁANIA

Oczywiście, w zasadzie akcja kontrrewolucyjna zasługuje na to, aby mieć do swojej dyspozycji najlepsze środki: telewizję, radio, prasę wielonakładową oraz racjonalną, skuteczną i błyskotliwą reklamę.

Prawdziwy kontrrewolucjonista powinien zawsze zmierzać do wykorzystania tych środków, przezwyciężając defetystyczną postawę niektórych z jego współtowarzyszy, którzy natychmiast tracą nadzieję ich użycia, ponieważ stale widzą je w rękach synów ciemności.

Jednak musimy zdawać sobie sprawę, że w rzeczywistości akcja kontrrewolucyjna będzie musiała często być podejmowana bez tych środków.

2. WYKORZYSTANIE SKROMNYCH ŚRODKÓW: ICH SKUTECZNOŚĆ

Nawet w ten sposób, z najskromniejszymi środkami, akcja kontrrewolucyjna może osiągnąć godne podziwu rezultaty, jeśli takie środki są wykorzystywane przy zachowaniu prawości ducha i rozumu. Jak widzieliśmy, akcja kontrrewolucyjna jest czymś wyobrażalnym, nawet jeżeli jest ograniczona do zwykłej działalności indywidualnej.

Natomiast jest niewyobrażalna bez indywidualnego działania, które, jeśli jest dobrze prowadzone, otwiera drogę dla osiągnięcia jakiegokolwiek powodzenia.

Małe czasopisma o inspiracji kontrrewolucyjnej, jeżeli ich poziom jest dobry, są zadziwiająco skuteczne, szczególnie

w wykonywaniu czołowego zadania, jakim jest zaznajomienie ze sobą kontrrewolucjonistów.

Równie skuteczne, albo nawet bardziej, mogą być: książka, trybuna lub katedra uniwersytecka w służbie Kontrrewolucji.

93

ROZDZIAŁ VII
PRZESZKODY W DZIAŁANIU KONTRREWOLUCJI

1. PRZESZKODY SPOTYKANE WŚRÓD KONTRREWOLUCJONISTÓW

Przeszkody spotykane wśród kontrrewolucjonistów, które trzeba omijać, polegają często na pewnych złych przyzwyczajeniach przedstawicieli Kontrrewolucji.

Tematy kontrrewolucyjnych spotkań lub publikacji powinny być starannie dobrane. Kontrrewolucja powinna zawsze ukazywać ideologiczny aspekt, nawet wtedy, kiedy zajmuje się sprawami drobiazgowymi i powierzchownymi. Na przykład poruszanie obecnych i niedawnych problemów polityczno-partyjnych może być pożyteczne. Jednak nadmierne podkreślanie drobnych spraw personalnych, robienie z walki z lokalnymi przeciwnikami ideologicznymi głównego celu akcji kontrrewolucyjnej, przedstawianie Kontrrewolucji jak gdyby była zwykłą nostalgią (nie zaprzeczamy, że ta nostalgia jest uzasadniona) lub zwyczajnym obowiązkiem osobistej lojalności, jakkolwiek świętej i słusznej, jest ukazywaniem szczegółu tak, jakby był czymś powszechnym, części jakby była całością, jest zniekształcaniem sprawy, której pragnie się służyć.

2. SLOGANY REWOLUCJI

Innym razem takimi przeszkodami są rewolucyjne slogany, uważane często za dogmaty nawet w najlepszych środowiskach.

A. „Kontrrewolucja jest bezowocna, ponieważ jest anachroniczna"

Najbardziej uporczywy i szkodliwy z tych sloganów głosi, że Kontrrewolucja nie może się rozwinąć w naszych dniach, ponieważ jest sprzeczna z duchem czasów. Mówi się, że historia się nie cofa.

94

Gdyby ta dziwna zasada była prawdziwa, to religia katolicka nie istniałaby, gdyż nie można zaprzeczyć, że Ewangelia stała w radykalnej opozycji wobec środowiska, w którym Pan nasz Jezus Chrystus i apostołowie jej nauczali. Również germańsko-rzymska, katolicka Hiszpania nie istniałaby. Nic nie wydaje się bardziej podobne do zmartwychwstania, a więc w pewien sposób podobne do powrotu do przeszłości, niż całkowite przywrócenie chrześcijańskiej wielkości Hiszpanii po ośmiu wiekach, które minęły od Covadonga aż do upadku Granady Renesans, tak drogi rewolucjonistom, sam był, przynajmniej pod wieloma względami, powrotem do kulturalnego i artystycznego naturalizmu będącego skamieliną przez ponad tysiąc lat.

Historia zawiera więc odejścia i powroty tak po ścieżkach dobra, jak i po ścieżkach zła.

Zresztą kiedy Rewolucja uważa coś za zgodne z duchem czasów, to trzeba zachować ostrożność, gdyż często jest to jakaś „starzyzna" z czasów pogańskich, którą ona pragnie

przywrócić. Co nowego jest na przykład w rozwodzie, nudyzmie, tyranii lub demagogii, tak powszechnych w świecie starożytnym? Dlaczego zwolennik rozwodów jest uważany za nowoczesnego, a obrońca nierozerwalności małżeństwa za zacofanego? Pojęcie „nowoczesny" dla Rewolucji ogranicza się jedynie do wszystkiego, co daje swobodę pysze i egalitaryzmowi, jak również pogoni za uciechami i liberalizmowi.

B. „Kontrrewolucja jest bezowocna, gdyż jest negatywistyczna"

Według innego sloganu Rewolucji, Kontrrewolucja poprzez samą swoją nazwę określa siebie jako coś negatywnego, a więc jałowego. Jest to zwyczajna gra słów, gdyż umysł ludzki, w oparciu o fakt, że negacja negacji odpowiada twierdzeniu, wyraża wiele pozytywnych pojęć w negatywnej formie: nieomylność, niepodległość, niewinność i inne. Czy byłaby negatywizmem walka dla jakiejkolwiek z tych wartości tylko z powodu ich negatywnego sformułowania? Czy pierwszy Sobór Watykański dokonał negatywistycznego dzieła, kiedy zdefiniował nieomylność papieża? Czy Niepokalane Poczęcie jest negatywistycznym przywilejem Matki Bożej?

Jeżeli nacisk na negowanie, atakowanie i ciągłe baczenie na przeciwnika jest rozumiany zgodnie z językiem potocznym jako

negatywistyczny, to wtedy trzeba powiedzieć, że Kontrrewolucja nie będąc jedynie negacją, ma w swej istocie coś fundamentalnie i zdrowo negatywistycznego. Stanowi ona, jak powiedzieliśmy, ruch skierowany przeciw innemu ruchowi i jest rzeczą nie do pomyślenia, aby jeden z przeciwników w walce nie miał zwróconych oczu na drugiego i nie przyjmował wobec niego postawy polemiki, ataku i kontrataku.

C. „Argumentacja kontrrewolucyjna jest polemiczna i szkodliwa"

Trzeci slogan polega na krytyce intelektualnych prac kontrrewolucjonistów za ich negatywistyczny i polemiczny charakter, gdyż kładą zbyt duży nacisk na odrzucenie błędu, zamiast jasnego i pozbawionego uprzedzeń wyjaśnienia prawdy. Pracom tym zarzuca się wywoływanie odwrotnych skutków do zamierzonych, gdyż irytują i odstręczają przeciwnika. Pomijając ewentualne ekscesy, to pozornie negatywistyczne podejście ma głębokie uzasadnienie. Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, doktryna Rewolucji była zawarta w błędach Lutra i wczesnych rewolucjonistów, lecz uwyraźniała się bardzo powoli w ciągu wieków. Stąd autorzy kontrrewolucyjni słusznie wyczuwali od samego początku, że we wszystkich rewolucyjnych sformułowaniach było coś, co przekraczało same te sformułowania. Na każdym etapie procesu rewolucyjnego o wiele ważniejsze jest branie pod uwagę mentalności Rewolucji niż samej ideologii głoszonej na tym etapie. Jeśli taka praca ma być głęboka, skuteczna i całkowicie obiektywna, to trzeba podążać krok w krok za postępem marszu Rewolucji, w trudnym wysiłku ujawniania tego, co jest zawarte *implicite* w procesie rewolucyjnym. Tylko w ten sposób można zaatakować Rewolucję tak, jak powinna być atakowana. Wszystko to zobowiązuje kontrrewolucjonistów, aby mieli oczy otwarte na Rewolucję, obmyślając i potwierdzając swoje tezy stosownie do jej błędów. W tej ciężkiej pracy intelektualnej, doktryny prawdy i porządku należące do świętego depozytu Magisterium Kościoła stanowią skarbiec, z którego kontrrewolucjonista wyciąga rzeczy nowe i stare,[50] aby zwalczać Rewolucję, w miarę, jak coraz głębiej poznaje jej mroczne otchłanie.

W ten sposób, w kilku najważniejszych aspektach, praca kontrrewolucyjna jest w zdrowym sensie negatywistyczna i polemiczna. Z analogicznych powodów, Magisterium Kościoła

50 Por. Mt 13,52.

w większości przypadków definiuje prawdy stosownie do herezji pojawiających się w historii oraz formułuje te prawdy jako potępienie przeciwnych im błędów. Kościół nigdy nie obawiał się, że ten sposób działania przyniósłby szkodę duszom.

3. BŁĘDNE POSTAWY WOBEC SLOGANÓW REWOLUCJI

A. Ignorowanie rewolucyjnych sloganów

Wysiłek kontrrewolucyjny nie powinien być książkowy, tj. nie może zadowalać się dyskutowaniem z Rewolucją na czysto naukowym, akademickim poziomie. Rozpoznając wielkie, a nawet bardzo wielkie znaczenie tego poziomu, Kontrrewolucja musi zazwyczaj mieć na uwadze Rewolucję taką, jak jest rozumiana, odczuwana i przeżywana przez opinię publiczną w całości. W tym sensie kontrrewolucjoniści powinni przywiązywać szczególną wagę do obalania rewolucyjnych sloganów.

B. Eliminowanie polemicznych aspektów akcji kontrrewolucyjnej

Idea prezentowania Kontrrewolucji w bardziej „sympatycznym" i „pozytywnym" świetle przez powstrzymywanie jej od atakowania Rewolucji jest najbardziej skutecznym sposobem, aby zubożyć jej treść i dynamizm.[51]

Ktokolwiek stosowałby tę godną pożałowania taktykę, wykazywałby taki sam brak wyczucia, jak przywódca państwa, który w obliczu wrogich oddziałów przekraczających granicę, powstrzymałby wszelki zbrojny opór w nadziei zjednania ich sobie przez pozyskanie ich sympatii. W rzeczywistości zniszczyłby on impet przeciwdziałania, nie powstrzymując wcale wroga. Innymi słowy, byłoby to poddanie ojczyzny...

Nie oznacza to, że język kontrrewolucjonisty nie powinien być odpowiednio tonowany i akcentowany stosownie do okoliczności.

Nasz Boski Mistrz, kiedy nauczał w Judei, która znajdowała się pod bezpośrednim wpływem perfidnych faryzeuszy, używał ostrego języka. Przeciwnie w Galilei, gdzie przeważali ludzie prostoduszni i wpływ faryzeuszy był mniejszy, jego język był bardziej pouczający niż polemiczny.

51 Zob. Część II, rozdz. 8.3.B.

ROZDZIAŁ VIII
PROCESUALNY CHARAKTER KONTRREWOLUCJI I „WSTRZĄS" KONTRREWOLUCYJNY

1. ISTNIEJE PROCES KONTRREWOLUCYJNY

Jest oczywiste, że podobnie jak Rewolucja, Kontrrewolucja jest procesem, a więc można badać jej postępujący i systematyczny marsz ku porządkowi.

Niemniej jednak istnieją pewne cechy charakterystyczne, które odróżniają ten marsz od posuwania się Rewolucji w kierunku całkowitego nieporządku. Wynika to z faktu, że dynamizm dobra jest radykalnie odmienny od dynamizmu zła.

2. TYPOWE ASPEKTY PROCESU REWOLUCYJNEGO

A. W szybkim marszu

Omawiając dwie prędkości Rewolucji, zauważyliśmy, że niektóre dusze łapią się na jej hasła w jednej chwili i od razu wyciągają wszystkie konsekwencje z błędu.[52]

B. W wolnym marszu

Zauważyliśmy również, że inni przyjmują doktrynę rewolucyjną powoli, krok po kroku. W wielu przypadkach proces ten rozwija się ciągle poprzez pokolenia. „Pół-kontrrewolucjonista", który mocno sprzeciwia się paroksyzmom Rewolucji, ma syna, który sprzeciwia się im słabiej, wnuka, któremu są one obojętne i prawnuka, który jest całkowicie złączony z nurtem rewolucyjnym. Jest to powód, jak już powiedzieliśmy, dla którego pewne rodziny mają w swej mentalności, podświadomości i sposobach odczuwania pozostałości kontrrewolucyjnych przyzwyczajeń

52 Zob. Część I, rozdz. 6.4.

i „zaczynów", które częściowo wiążą je z porządkiem. W takich rodzinach rewolucyjne zepsucie nie jest tak dynamiczne, z powodu czego błąd może rozwijać się w ich duszy tylko krok po kroku, jak gdyby się maskował.

Ta sama powolność rytmu wyjaśnia, w jaki sposób wielu ludzi zmienia w olbrzymim stopniu swoje opinie w ciągu życia. Na przykład jako nastolatkowie mają oni surowe opinie o nieprzyzwoitych modach, zgodnie ze środowiskiem, w którym żyją. Później, w miarę jak obyczaje „ewoluują" w bardziej rozwiązłym kierunku, te osoby dostosowują się do kolejnych mód. A pod koniec życia przyklaskują strojom, które w swojej młodości stanowczo by potępili. Osiągnęli oni ten stan, ponieważ przeszli wolno i niepostrzeżenie poprzez odpowiednio stonowane etapy Rewolucji. Nie mieli ani przenikliwości, ani sił koniecznych do tego, aby dostrzec, dokąd prowadziła ich Rewolucja, która działała w nich i wokół nich. Stopniowo dochodzili być może tak daleko, jak ich rówieśnicy, którzy w swej młodości opowiedzieli się za pierwszą prędkością. Prawda i dobro leżą pokonane w ich duszach, lecz nie aż tak pokonane, aby w obliczu poważnego błędu i wielkiego zła nie mogli odczuć wstrząsu, czasami zwycięskiego i zbawiennego, który umożliwiłby im dostrzeżenie przewrotnej głębi Rewolucji i doprowadziłby ich do przyjęcia kategorycznej i usystematyzowanej postawy przeciwko wszystkim jej przejawom. W celu uniknięcia tych uzdrowicielskich wstrząsów duszy i kontrrewolucyjnych krystalizacji, Rewolucja posuwa się krok po kroku.

3. JAK ZNISZCZYĆ PROCES REWOLUCYJNY

Jeżeli tak Rewolucja wiedzie ogromną większość swoich ofiar, to w jaki sposób może któraś z nich wyswobodzić się z tego procesu? Czy ten sposób różni się od tego, w jaki osoby wleczone przez szybki marsz Rewolucji nawracają się na Kontrrewolucję?

A. Wielość dróg Ducha Świętego

Nikt nie może stawiać ograniczeń niewyczerpanej różnorodności Boskich dróg w duszach. Byłoby absurdem usiłować sprowadzić tak złożone zagadnienie do schematów. Nikt więc nie może w tej materii wykraczać poza wskazanie pewnych błędów,

których trzeba unikać i pewnych roztropnych postaw, jakie należy zaproponować.

Każde nawrócenie jest owocem działania Ducha Świętego, który przemawia do każdego stosownie do jego potrzeb, czasami z majestatyczną surowością, a czasami z macierzyńską łagodnością, lecz nigdy nie kłamiąc.

B. Nic nie ukrywać

Zatem w tej wędrówce od błędu do prawdy dusza nie napotyka na pokrętne przemilczenia Rewolucji ani na jej oszukańcze metamorfozy. Nic nie powinno być przed nią skrywane. Prawda i dobro są w całości wykładane jej przez Kościół. Postęp w dobru nie jest osiągany przez systematyczne ukrywanie przed ludźmi ostatecznego celu ich formacji, lecz przez ukazywanie go i czynienie zawsze bardziej pożądanym.

Kontrrewolucja nie może więc ukrywać swojego oblicza. Musi ona przyjąć najmądrzejsze zasady ustanowione przez św. Piusa X jako kodeks postępowania prawdziwego apostoła: „Nie jest ani uczciwe, ani godne ukrywanie katolickiego statusu, maskując go dwuznacznym sztandarem, jakby ten status był wadliwym lub przemycanym towarem."[53] Katolicy nie powinni „ukrywać najważniejszych zasad Ewangelii z powodu lęku przed byciem, być może, mniej poważanym albo nawet całkowicie opuszczonym."[54] Do tych słów Ojciec Święty dodał z rozwagą:

„Niewątpliwie roztropnym będzie, przy wyjawianiu prawdy, zastosowanie pewnego kompromisu, gdy trzeba będzie oświecić ludzi nastawionych wrogo do naszych instytucji i zupełnie oddalonych od Boga. Jeżeli trzeba naciąć ranę - jak mówi Św. Grzegorz - należy ją najpierw delikatnie dotknąć ręką. Wprowadzenie tego jednak jako stałej i powszechnej reguły kojarzyłoby się z przyziemną ostrożnością. Wydawałoby się przy tym, że nie liczy się na łaskę Bożą, która nie tylko jest udzielana kapłanom, ale wszystkim wiernym Chrystusa, aby nasze czyny i słowa mogły poruszyć dusze tych ludzi.[55]"

53 Św. Pius X, List do hrabiego Medolago Albani, prezesa Unii Społeczno-Ekonomicznej Włoch, z 22 XI1909, Bonne Presse, Paryż, tom 1, s.76.
54 Św. Pius X, Encyklika *Jucunda sane,* 12 III 1904, Bonne Presse, Paryż, tom 1, s.158.
55 Tamże.

C. „Wstrząs" wielkich nawróceń

Chociaż skrytykowaliśmy próby sprowadzania tej materii do prostych schematów, to jednak wydaje się nam, że całkowite i świadome przystąpienie do Rewolucji, takiej jak się prezentuje w konkretnej sytuacji, jest ogromnym grzechem, radykalną apostazją, z której można jedynie powrócić poprzez równie radykalne nawrócenie.

Otóż, historia pokazuje, że wielkie nawrócenia zwykle zdarzają się poprzez piorunujący wstrząs duszy, wywołany przez łaskę przy okazji jakiegoś zewnętrznego lub wewnętrznego wydarzenia. Te wstrząsy różnią się w każdym przypadku, lecz często wykazują pewne cechy wspólne. W rzeczywistości, kiedy rewolucjonista nawraca się na Kontrrewolucję, to ten wstrząs nierzadko przebiega w następujący sposób:

a. W duszy zatwardziałego grzesznika, który poprzez szybki marsz tego procesu doszedł do ekstremum Rewolucji, istnieją zawsze jakieś zasoby rozumu, zdrowego rozsądku i mniej lub bardziej określonych tendencji ku dobru. Chociaż Bóg nigdy nie pozbawia tych dusz wystarczającej łaski, to często czeka aż osiągną one samo dno

nędzy, gdzie za jednym zamachem ukazuje im ogrom ich błędów i grzechów, jakby w nagłym błysku. Dopiero kiedy syn marnotrawny upadł do stanu, gdzie mógł ledwie napełnić brzuch strąkami dla świń, wtedy rzeczywiście mógł zobaczyć siebie takim, jakim był naprawdę i wrócić do domu ojca.[56]

b. W duszy letniej i krótkowzrocznej, która powoli stacza się po pochylni Rewolucji, działają nadal pewne nadprzyrodzone „zaczyny" nie całkiem odrzucone; wartości tradycji, porządku i religii żarzą się jeszcze jak iskry przykryte popiołem. Również te dusze, dzięki uzdrowieńczemu wstrząsowi w chwili skrajnego nieszczęścia, mogą otworzyć oczy i natychmiast ożywić wszystko, co w nich marniało i obumierało; jest to ponowne rozpalanie tlącego się knota.[57]

D. Możliwość tego wstrząsu w naszych dniach

Otóż cała ludzkość znajduje się w obliczu nadciągającej katastrofy i wydaje się, że jest to dokładnie ten moment przygotowany przez miłosierdzie Boże. Zarówno rewolucjoniści dużej, jak i ma-

56 Por. Łk 15,16-19.
57 Por. Mt 12,20.

łej prędkości mogą w tym straszliwym zmroku, w którym żyjemy, otworzyć oczy i nawrócić się do Boga.

Bez demagogii, bez przesadzania, lecz zarazem bez słabości, kontrrewolucjonista musi gorliwie skorzystać z tego straszliwego spektaklu ciemności, aby wyjaśnić dzieciom Rewolucji język faktów i w ten sposób wywołać w nich zbawczy „błysk". Śmiałe wskazywanie niebezpieczeństw, które nas otaczają, jest istotną cechą działalności prawdziwie kontrrewolucyjnej.

E. Ukazywanie pełnego oblicza Rewolucji

Nie jest wystarczające wskazanie ryzyka, w którego obliczu się znajdujemy, że nasza cywilizacja może zniknąć w całości. Trzeba wiedzieć, jak pokazać w chaosie, który nas otacza, całą twarz Rewolucji w jej niezmiernej ohydzie. Zawsze, kiedy twarz Rewolucji się odsłania, pojawiają się fale silnej reakcji.

Z tego powodu w czasie rewolucji francuskiej i w ciągu XIX w., ruch kontrrewolucyjny we Francji był silniejszy niż kiedykolwiek przedtem. Nigdy nie widziano tak dobrze oblicza Rewolucji. Ogrom otchłani, w której pogrążył się dawny porządek rzeczy, otworzył nagle oczy wielu ludziom na całą gamę prawd przemilczanych lub negowanych w ciągu wieków przez Rewolucję. Przede wszystkim, duch Rewolucji objawił się im w całej swej nikczemności oraz we wszystkich swoich głębokich powiązaniach z ideami i zwyczajami długo przez większość ludzi uważanymi za niewinne.

Zatem kontrrewolucjonista musi często demaskować pełne oblicze Rewolucji, aby odpędzić obezwładniający urok, jaki rzuca ona na swoje ofiary.

F. Wskazywanie metafizycznych aspektów Kontrrewolucji

Kwintesencja ducha rewolucyjnego polega, jak widzieliśmy, na nienawiści, z zasady i na płaszczyźnie metafizycznej, wszelkiej nierówności i wszelkiego prawa, a szczególnie prawa moralnego.

Zatem jednym z bardzo ważnych punktów pracy kontrrewolucyjnej jest nauczanie umiłowania nierówności, widzianej na płaszczyźnie metafizycznej, zasady władzy, prawa moralnego i czystości, ponieważ pycha, buntowniczość i nieczystość są tymi czynnikami, które najbardziej popychają ludzi w kierunku Rewolucji.[58]

58 Zob. Część I, rozdz. 7.3.

102

G. Dwa etapy Kontrrewolucji

a. Wraz z radykalną przemianą rewolucjonisty w kontrrewolucjonistę, kończy się w nim pierwszy etap Kontrrewolucji.

b. Drugi etap może trwać dość długo, ponieważ w tym czasie dusza dopasowuje wszystkie swoje idee i sposoby odczuwania do stanowiska, jakie zajęła w akcie swego nawrócenia.

Oto jak może zarysowywać się w wielu duszach, w dwóch wielkich, lecz odmiennych etapach, proces kontrrewolucyjny.

Opisaliśmy etapy tego procesu tak, jak dokonują się one w duszy rozpatrywanej indywidualnie. *Mutatis mutandis* mogą one dokonywać się również w większych grupach, a nawet w całych narodach.

103

ROZDZIAŁ IX
SIŁA NAPĘDOWA KONTRREWOLUCJI

Istnieje siła napędowa Kontrrewolucji, tak jak istnieje siła napędowa Rewolucji.

1. CNOTA A KONTRREWOLUCJA

Wskazaliśmy, że dynamizm namiętności ludzkich rozpętanych w metafizycznej nienawiści do Boga, cnoty, dobra, a szczególnie hierarchii i czystości, jest największą siłą napędową Rewolucji. Podobnie istnieje dynamizm kontrrewolucyjny, chociaż zupełnie odmiennej natury. Namiętności jako takie (wypowiadając to słowo w sensie „technicznym"), są moralnie obojętne; to ich nieuporządkowanie czyni je złymi. Jednak gdy są uporządkowane, stają się dobre i podporządkowują się wiernie woli i rozumowi. To właśnie w tej mocy duszy, która przychodzi do człowieka przez sam fakt, że Bóg kieruje jego rozumem, rozum panuje nad wolą, a wola panuje nad uczuciowością, tkwi pogodna, szlachetna i wysoce skuteczna siła napędowa Kontrrewolucji.

2. ŻYCIE NADPRZYRODZONE A KONTRREWOLUCJA

Taka siła duszy nie może być wyjaśniona, o ile nie weźmie się pod uwagę życia nadprzyrodzonego. Rola łaski polega właśnie na oświecaniu rozumu, umacnianiu woli i powściąganiu uczuciowości w taki sposób, aby zwracały się one ku dobru. Zatem dusza czerpie niezmierne korzyści z życia nadprzyrodzonego, które wznosi ją ponad niedostatki upadłej natury i ponad poziom samej natury ludzkiej. W tej sile duszy chrześcijańskiej tkwi dynamizm Kontrrewolucji.

104

3. NIEZWYCIĘŻONOŚĆ KONTRREWOLUCJI

Można by spytać, jaka jest wielkość tego dynamizmu. Odpowiadamy, że teoretycznie jest on nie do zmierzenia i na pewno przewyższa dynamizm Rewolucji: *„Omnia possum in eo qui me confortat".*[59]

Kiedy ludzie postanawiają współpracować z łaską Bożą, to wtedy dokonują się cuda historii: nawrócenie imperium rzymskiego, powstanie średniowiecza, *reconquista* Hiszpanii, począwszy od Covadonga, wszystkie wydarzenia wynikające z wielkich zmartwychwstań duszy, do których są również zdolne narody. Te zmartwychwstania są niezwyciężone, ponieważ nic nie może pokonać cnotliwego narodu, który prawdziwie kocha Boga.

59 Fil 4,13.

ROZDZIAŁ X
KONTRREWOLUCJA, GRZECH I ODKUPIENIE

1. KONTRREWOLUCJA POWINNA ODRODZIĆ POJĘCIA DOBRA I ZŁA

Jedną z najbardziej godnych podkreślenia misji kontrrewolucji jest ponowne ustalenie lub przywrócenie do życia rozróżnienia między dobrem a złem, pojęcia grzechu jako takiego, grzechu pierworodnego i grzechu osobistego. To zadanie, gdy jest wykonywane z głębokim zrozumieniem ducha Kościoła, nie nosi w sobie ryzyka zwątpienia w Boże miłosierdzie, hipochondrii, mizantropii, itp., jakże często wspominanych przez pewnych autorów mniej lub bardziej przesiąkniętych hasłami Rewolucji.

2. JAK PRZYWRÓCIĆ DO ŻYCIA POJĘCIA DOBRA I ZŁA

Pojęcie dobra i zła może być przywrócone do życia na wiele sposobów, między innymi przez:

- Unikanie wszystkich sformułowań, które mają posmak moralności laickiej lub międzywyznaniowej, ponieważ laicyzm i międzywyznaniowość logicznie prowadzą do amoralności.
- Zaznaczanie przy odpowiednich okazjach, że Bóg ma prawo do tego, abyśmy Mu byli posłuszni i wobec tego Jego przykazania są prawdziwymi prawami, których powinniśmy przestrzegać w duchu posłuszeństwa, a nie tylko dlatego, że nam one odpowiadają.
- Podkreślanie, że Prawo Boże jest ze swej istoty dobre i zgodne z porządkiem wszechświata, w którym odbija się doskonałość Stwórcy. Z tego powodu należy nie tylko mu być posłusznym, ale również należy je miłować, a zła nie tylko należy unikać, ale też je nienawidzić.

- Propagowanie pojęcia nagrody i kary po śmierci.
- Sprzyjanie obyczajom i prawom społecznym, w których dobro jest uhonorowane, a zło cierpi publiczne sankcje.

- Sprzyjanie obyczajom i prawom, które zmierzają do zapobiegania bezpośrednim okazjom do grzechu, a nawet tym, które mając zwykły wygląd zła, mogą być szkodliwe dla moralności publicznej.
- Położenie nacisku na skutki grzechu pierworodnego w człowieku, jego słabość, owocność Odkupienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa oraz na potrzebę łaski, modlitwy i czujności, aby człowiek mógł wytrwać.
- Wykorzystanie wszelkiej sposobności, aby wskazywać na misję Kościoła jako nauczyciela cnoty, źródła łaski i nieprzejednanego wroga błędu i grzechu.

107

ROZDZIAŁ XI
KONTRREWOLUCJA A SPOŁECZNOŚĆ DOCZESNA

Relacje między Kontrrewolucją a społecznością doczesną są tematem, którym zajmowano się dogłębnie z wielu punktów widzenia w wielu wartościowych opracowaniach. Niniejsze studium, ponieważ nie może objąć całości zagadnienia, ogranicza się do podania ogólnych zasad doczesnego porządku kontrrewolucyjnego[60] oraz analizy relacji pomiędzy Kontrrewolucją a niektórymi ważniejszymi organizacjami walczącymi o właściwy porządek doczesny.

1. KONTRREWOLUCJA A ORGANIZACJE O CHARAKTERZE SPOŁECZNYM

W społeczności doczesnej istnieją liczne organizacje poświęcone zajmowaniu się problemami społecznymi i zmierzające, bezpośrednio lub pośrednio, do tego samego najwyższego celu, jaki ma Kontrrewolucja: zaprowadzenie Królowania Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przyjąwszy tę wspólnotę celów,[61] ważne jest zbadanie relacji pomiędzy Kontrrewolucją a tymi organizacjami.

A. Dzieła miłosierdzia, opieka społeczna, stowarzyszenia pracodawców, pracowników itd.

a. Na ile dzieła te normalizują życie społeczne i gospodarcze, na tyle szkodzą one rozwojowi procesu rewolucyjnego. W tym sensie są one *ipso facto* cennymi pomocnikami Kontrrewolucji, nawet jeśli tylko *implicite* i pośrednio.

b. Niemniej jednak, w odniesieniu do tego, warto przypomnieć kilka prawd, które niestety pozostają często zaciemnione wśród tych, którzy poświęcają się bezinteresownie tym dziełom.

60 Zob. zwłaszcza Część I, rozdz.7.2.
61 Zob. Część II, rozdz.12.7.

108

- Nie ulega wątpliwości, że takie dzieła mogą zmniejszać, a w pewnych przypadkach eliminować materialne potrzeby, które wywołują wielkie wzburzenie wśród mas. Lecz duch Rewolucji nie wyrasta przede wszystkim z nędzy. Ma on korzenie moralne, a więc religijne.[62] Zatem w zakresie, w jakim ich konkretna natura pozwala, w dziełach tych trzeba krzewić formację religijną i moralną, ze szczególnym naciskiem na przestrzeganie dusz przed rewolucyjnym wirusem, tak groźnym w naszych dniach.

- Kościół, współczująca Matka, wspiera wszystko, co mogłoby ulżyć ludzkiej nędzy. Nie karmi się iluzją, że może wyeliminować wszystkie i naucza świątobliwego pogodzenia się z chorobą, biedą i innymi niedostatkami.
- Niewątpliwie w tych dziełach pojawiają się cenne okazje do stworzenia klimatu zrozumienia i miłosierdzia pomiędzy pracodawcami a pracownikami, na skutek czego może nastąpić zdemobilizowanie umysłów gotowych już do walki klas. Lecz byłoby błędem sądzić, że życzliwość zawsze rozbraja ludzką nikczemność. Nawet niezliczone dobrodziejstwa wyświadczone przez Pana naszego Jezusa Chrystusa w czasie jego ziemskiego życia nie zdołały usunąć nienawiści, jaką nikczemnicy żywili do Niego. Zatem chociaż w walce przeciw Rewolucji powinno się preferować przyjazne prowadzenie i oświecanie umysłów, to jest oczywiste, że przeciwko jej różnym formom - na przykład komunizmowi - bezpośrednia i otwarta walka za pomocą wszystkich sprawiedliwych i legalnych środków jest prawowita i na ogół nawet konieczna.
- W szczególności trzeba zauważyć, że dzieła te powinny zaszczepiać w swoich beneficjentach, lub osobach stowarzyszonych, prawdziwą wdzięczność za otrzymane przysługi, albo kiedy nie jest to kwestia przysługi, ale aktów sprawiedliwości, rzeczywisty szacunek za moralną prawość inspirującą takie akty.
- W poprzednich paragrafach mieliśmy zasadniczo na myśli robotnika. Należy jednak wskazać, że kontrrewolucjonista nie faworyzuje systematycznie tej czy innej klasy społecznej. Będąc gorliwym obrońcą prawa własności, powinien on jednak przypominać klasom wyższym, że nie wystarczy, aby walczyły z Rewolucją na polu, na którym atakuje ona ich osobiste interesy, a równocześnie paradoksalnie jej sprzyjały - jak to często widać
-

62 Por. Leon XIII, Encyklika *Graves de Communi,* z 18 11901, Bonne Presse, Paryż, tom 6, S.212.

- słowem i przykładem we wszystkich innych dziedzinach, jak w życiu rodzinnym, na plażach, basenach kąpielowych i innych rozrywkach, w działalności intelektualnej i artystycznej itd. Klasa robotnicza, która idzie za ich przykładem i przyjmuje ich rewolucyjne idee, zostanie nieuchronnie wykorzystana przez Rewolucję przeciw „półkontrrewolucyjnym" elitom.
- Arystokracja i burżuazja, które wulgaryzują swoje maniery i stroje, aby rozbroić Rewolucję, same sobie szkodzą. Społeczny autorytet, który siebie degraduje, można porównać do soli, która straciła smak. Nie nadaje się ona do niczego i zasługuje jedynie na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi.[63] W większości przypadków przepełnione pogardą masy właśnie to uczynią.
- Utrzymując swoją pozycję z godnością i siłą, warstwy wyższe powinny mieć bezpośredni i życzliwy kontakt z innymi warstwami. Miłosierdzie i sprawiedliwość praktykowane na odległość nie wystarczą do utworzenia więzi prawdziwie chrześcijańskiej miłości pomiędzy klasami społecznymi.
- Przede wszystkim właściciele powinni pamiętać, że jest wielu ludzi gotowych bronić przed komunizmem prawa do własności prywatnej (rozumianego, oczywiście, jako prawo indywidualne mające również funkcję społeczną), ponieważ wynika ono z zasady ustanowionej przez Boga i ze swej istoty jest zgodne z prawem naturalnym. Otóż zasada ta dotyczy zarówno własności robotnika, jak i pracodawcy. Stąd ta sama zasada walki przeciw komunizmowi powinna kierować pracodawcą, aby szanował prawo pracownika do sprawiedliwego wynagrodzenia, odpowiedniego do jego własnych

potrzeb i jego rodziny. Warto przypomnieć to, aby podkreślić, że Kontrrewolucja jest nie tylko obrońcą własności pracodawcy, ale również pracownika. Nie walczy ona o interes grup lub klas, lecz o zasady.

B. Walka z komunizmem

Teraz zajmiemy się organizacjami, których głównym celem nie jest budowanie właściwego porządku społecznego, ale raczej walka przeciw komunizmowi. Z powodów przedstawionych już w tej pracy, uważamy ten rodzaj organizacji za prawowity, a często nawet konieczny. Oczywiście mówiąc to, nie utożsamiamy

63 Por. Mt 5,13.

Kontrrewolucji z nadużyciami, które organizacje tego rodzaju popełniały w takim czy innym kraju.

Jednak uważamy, że kontrrewolucyjna skuteczność takich organizacji może być znacznie zwiększona, jeżeli ich członkowie, pozostając w swoich wyspecjalizowanych dziedzinach, mają na uwadze pewne istotne prawdy:

- Tylko rozumne zakwestionowanie komunizmu jest skuteczne. Zwykłe powtarzanie haseł, nawet inteligentnych i trafnych, jest niewystarczające.
- To zakwestionowanie, kiedy jest dokonywane w kręgach kulturalnych, musi być wymierzone w ostateczne podstawy doktrynalne komunizmu. Ważne jest, aby wskazać na jego istotny charakter sekty filozoficznej, która wyprowadza ze swych zasad swoistą koncepcję człowieka, społeczeństwa, państwa, historii, kultury itd., tak jak Kościół wyprowadza z Objawienia i prawa moralnego wszystkie zasady katolickiej cywilizacji i kultury. Zatem pomiędzy komunizmem, sektą zawierającą pełnię Rewolucji a Kościołem nie ma żadnej możliwości pojednania.
- Masy nie znają tzw. komunizmu naukowego, a doktryna Marksa ich nie pociąga. Ideologiczna akcja antykomunistyczna wśród ogółu musi być wymierzona w szeroko rozpowszechniony stan ducha, który często powoduje, że nawet antykomuniści wstydzą się sprzeciwiać komunizmowi. Ten stan ducha wynika z mniej lub bardziej świadomej idei, że wszelka nierówność jest niesprawiedliwa i nie tylko wielkie majątki, ale również średnie muszą być usunięte, ponieważ jeśli nie będzie bogatych, to nie będzie także biednych. Jest to, jak widać, pozostałość pewnych socjalistycznych szkół myślenia z XIX w. uperfumowana romantycznym sentymentalizmem. Rodzi to mentalność, która sama uznaje się za antykomunistyczną, lecz niestety jest socjalistyczną. Mentalność ta, która staje się coraz silniejsza na Zachodzie, jest o wiele większym niebezpieczeństwem niż sama indoktrynacja marksistowska. Prowadzi nas ona powoli w dół po stoku ustępstw, który być może osiągnie swój koniec w przekształceniu narodów z zachodniej strony żelaznej kurtyny w komunistyczne republiki. Takie ustępstwa, które wykazują tendencję do ekonomicznego egalitaryzmu i kontroli państwa, można zauważyć w każdej dziedzinie. Prywatna przedsiębiorczość jest coraz bardziej ograniczana. Podatki spadkowe są tak uciążliwe, że w pewnych wy-

padkach skarb państwa jest głównym spadkobiercą. Mieszanie się urzędów w wymianę handlową, eksport i import uzależnia przemysł, handel i bankowość od państwa. W dziedzinie wynagrodzeń, czynszów, cen, we wszystkim interweniuje państwo. Posiada

ono zakłady przemysłowe, banki, uniwersytety, gazety, rozgłośnie radiowe, kanały telewizyjne itd. Gdy egalitarny etatyzm przekształca w ten sposób gospodarkę, to jednocześnie nie- moralność i liberalizm rozbijają rodzinę i przygotowują drogę tzw. wolnej miłości.

Jeżeli ta mentalność nie będzie szczególnie zwalczana, to Zachód będzie komunistyczny za pięćdziesiąt lub sto lat, nawet jeśli jakiś kataklizm pochłonąłby Rosję i Chiny.

• Prawo własności jest tak święte, że nawet gdyby jakiś reżim miał dać Kościołowi pełną wolność, a nawet pełne poparcie, to nie mógłby On uznać za prawowitą organizację społeczną, w której cała własność byłaby kolektywna.

2. CHRZEŚCIJAŃSTWO A REPUBLIKA POWSZECHNA

Sprzeciwiając się republice powszechnej, Kontrrewolucja nie jest również przychylna niestabilnej i nieorganicznej sytuacji stworzonej przez rozłam chrześcijaństwa i sekularyzację życia międzynarodowego w czasach nowożytnych.

Pełna suwerenność każdego narodu nie sprzeciwia się temu, aby ludy, które żyją w obrębie Kościoła, tworząc jedną wielką rodzinę duchową, ustanawiały organy dogłębnie przeniknięte duchem chrześcijańskim i być może kierowane przez przedstawicieli Stolicy Apostolskiej, dla rozwiązywania ich kwestii na płaszczyźnie międzynarodowej. Takie organy mogłyby również sprzyjać współpracy narodów katolickich dla wspólnego dobra we wszystkich jego aspektach, a szczególnie gdy dotyczy to obrony Kościoła przeciw niewiernym i ochrony misjonarzy w krajach pogańskich lub zdominowanych przez komunizm. W końcu takie organy mogłyby wejść w kontakty z narodami niekatolickimi dla utrzymania właściwego porządku w stosunkach międzynarodowych.

Nie negując znaczenia służby, jaką przy wielu okazjach pełnią organy świeckie, Kontrrewolucja powinna zawsze zwracać uwagę na straszną lukę, która tkwi w ich świeckości i uczulać ludzi na

ryzyko przekształcenia się tych organów w zarodek republiki powszechnej.[64]

3. KONTRREWOLUCJA A NACJONALIZM

W związku z tym Kontrrewolucja musi sprzyjać podtrzymywaniu wszelkich zdrowych cech lokalnych, w jakiejkolwiek dziedzinie, w kulturze, obyczajach itd.

Lecz jej nacjonalizm nie polega na systematycznym deprecjonowaniu tego, co należy do innych narodów ani uwielbianiu narodowych wartości jakby były oderwane od wielkiego skarbca cywilizacji chrześcijańskiej.

Wielkość, której Kontrrewolucja pragnie dla wszystkich krajów, jest i może być tylko jedna: wielkość chrześcijańska, która zakłada zachowanie wartości typowych dla każdego z nich i braterskie współżycie między nimi.

4. KONTRREWOLUCJA A MILITARYZM

Kontrrewolucjonista powinien wyrażać żal z powodu zbrojnego pokoju, nienawidzić niesprawiedliwej wojny i ubolewać nad wyścigiem zbrojeń naszych dni.

Ponieważ jednak nie ulega on złudzeniu, że pokój będzie panował zawsze, uważa on warstwę wojskowych za konieczność na tej ziemi wygnania i wymaga, aby okazywać jej

sympatię, wdzięczność i podziw, które słusznie się należą tym, których zadaniem jest walczyć i umierać dla dobra wszystkich.[65]

64 Zob. Część I, rozdz 7-3. A. k.
65 Zob. Część I, rozdz.12.

ROZDZIAŁ XII
KOŚCIÓŁ A KONTRREWOLUCJA

Jak widzieliśmy, Rewolucja zrodziła się z wybuchu nieuporządkowanych namiętności, który prowadzi do całkowitej destrukcji społeczności doczesnej, zupełnego wywrócenia moralnego porządku i negacji Boga. Na celowniku Rewolucji jest więc Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, nieomylny nauczyciel Prawdy, strażnik prawa naturalnego, a zatem ostateczna podstawa samego porządku doczesnego.

Zgodnie z tym, musimy zbadać relację zachodzącą pomiędzy tą Boską instytucją, którą chce zniszczyć Rewolucja, a Kontrrewolucją.

1. KOŚCIÓŁ JEST O WIELE WZNIOŚLEJSZY I SZERSZY NIŻ REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA

Rewolucja i Kontrrewolucja są niezmiernie ważnymi epizodami w historii Kościoła, gdyż stanowią właściwy dramat apostazji i nawrócenia chrześcijańskiego Zachodu. Ostatecznie jednak w końcu są tylko zwykłymi epizodami.

Misja Kościoła nie obejmuje tylko Zachodu ani nie ogranicza się chronologicznie do czasu trwania procesu rewolucyjnego. Wśród burz, które on dzisiaj przechodzi, mógłby dumnie i spokojnie powiedzieć: *„Alios ego vidi ventos; alias prospexi animo procelias"* (Już widziałem inne wichry, już oglądałem inne burze)[66]. Kościół walczył na innych lądach z przeciwnikami pochodzącymi z innych ludów i nadal zapewne będzie stawiać czoła problemom oraz wrogom całkiem odmiennym od tych dzisiejszych, aż do końca czasów.

Celem Kościoła jest sprawowanie bezpośredniej władzy duchowej i pośredniej władzy doczesnej dla zbawienia dusz. Rewolucja jest przeszkodą, która wyłoniła się przeciw wypełnieniu tej

66 Cyceron, *Familiares,* 12, 25, 5.

misji. Dla Kościoła walka z tą specyficzną przeszkodą (wśród wielu innych) nie jest niczym więcej, jak środkiem ograniczonym do rozmiarów przeszkody - oczywiście bardzo ważnym środkiem, lecz jednak tylko środkiem. Zatem gdyby Rewolucja nie istniała, to Kościół nadal czyniłby to wszystko, co robi dla zbawienia dusz.

Możemy lepiej wyjaśnić to zagadnienie, jeżeli porównamy sytuację Kościoła wobec Rewolucji i Kontrrewolucji z sytuacją narodu w stanie wojny. Kiedy Hannibal stał u bram Rzymu, wszystkie siły Republiki musiały być skupione i skierowane przeciwko niemu. Była to konieczna dla przetrwania reakcja przeciw niezmiernie silnemu i prawie zwycięskiemu wrogowi.

Czy Rzym był tylko reakcją przeciw Hannibalowi? Jak można tak twierdzić?

Takim samym absurdem byłoby myślenie, że Kościół jest tylko Kontrrewolucją.

W związku z tym trzeba wyjaśnić, że przeznaczeniem Kontrrewolucji nie jest ocalenie Oblubienicy Chrystusa. Kościół, opierając się na obietnicy swojego założyciela, nie potrzebuje ludzi, aby przetrwać. Przeciwnie, to Kościół daje życie Kontrrewolucji, która bez niego nie jest ani wykonalna, ani wyobrażalna.

Kontrrewolucja chce przyczynić się do zbawienia wielu dusz zagrożonych Rewolucją i oddalenia katastrof grożących społeczności doczesnej. I dlatego musi się ona oprzeć na Kościele i pokornie mu służyć, zamiast pysznie wyobrażać sobie, że to ona go ocala.

2. KOŚCIÓŁ JEST NAJBARDZIEJ ZAINTERESOWANY ZMIAŻDŻENIEM REWOLUCJI

Skoro Rewolucja istnieje, skoro jest ona tym, czym jest, to wtedy zmiażdżenie Rewolucji należy do misji Kościoła, leży w interesie zbawienia dusz i posiada szczególne znaczenie dla większej chwały Bożej.

115

3. KOŚCIÓŁ JEST ZATEM SIŁĄ FUNDAMENTALNIE KONTRREWOLUCYJNĄ

Rozpatrując termin „Rewolucja" w sensie tutaj użytym, powyższy nagłówek jest oczywistym wnioskiem z tego, co powiedziano wyżej. Stwierdzenie czegoś przeciwnego byłoby powiedzeniem, że Kościół nie wypełnia swej misji.

4. KOŚCIÓŁ JEST NAJWIĘKSZĄ Z SIŁ KONTRREWOLUCYJNYCH

Prymat Kościoła wśród sił kontrrewolucyjnych jest oczywisty, jeżeli weźmiemy pod uwagę liczbę katolików, ich jedność i ich wpływ na świat. Jakkolwiek słuszne jest branie pod uwagę zasobów naturalnych, to ma ono jednak znaczenie drugorzędne. Prawdziwa siła Kościoła leży w tym, że jest on Mistycznym Ciałem Pana naszego Jezusa Chrystusa.

5. KOŚCIÓŁ JEST DUSZĄ KONTRREWOLUCJI

Skoro Kontrrewolucja jest walką, aby stłumić Rewolucję i zbudować nowe chrześcijaństwo, jaśniejące wiarą, pokorne duchem hierarchicznym i nieskazitelnie czyste, to jest oczywiste, że będzie to osiągnięte przede wszystkim przez głębokie działanie w sercach ludzi.

To działanie jest właściwym zadaniem Kościoła, który naucza doktryny katolickiej oraz skłania do jej umiłowania i praktykowania. Zatem Kościół jest samą duszą Kontrrewolucji.

6. IDEAŁEM KONTRREWOLUCJI JEST WYWYŻSZENIE KOŚCIOŁA

Jest to stwierdzenie oczywistości. Skoro Rewolucja jest przeciwieństwem Kościoła, to niemożliwe jest nienawidzić Rewolucji (rozpatrywanej globalnie, a nie w jakimś odrębnym aspekcie) i zwalczać ją, nie mając *ipso facto* za ideał wywyższenia Kościoła.

116

7. W PEWIEN SPOSÓB ZAKRES KONTRREWOLUCJI WYKRACZA POZA KOŚCIÓŁ

Chcemy przez to powiedzieć, że akcja kontrrewolucyjna obejmuje reorganizację całej społeczności doczesnej. „Cały świat jest do odbudowania od swych fundamentów,"[67] powiedział Pius XII w obliczu zgliszcz, jakimi Rewolucja pokryła całą ziemię.

Otóż, gdy to zadanie fundamentalnej kontrrewolucyjnej reorganizacji społeczności doczesnej musi być z jednej strony całkowicie inspirowane przez nauczanie Kościoła, to z drugiej strony obejmuje ono niezliczone konkretne i praktyczne aspekty tego, co jest właściwe porządkowi świeckiemu. I z tego tytułu Kontrrewolucja wykracza poza zakres Kościoła, jednak zawsze będąc blisko związaną z Kościołem w tym, co dotyczy Magisterium i jego władzy pośredniej.

8. CZY KAŻDY KATOLIK POWINIEN BYĆ KONTRREWOLUCJONISTĄ?

W takim stopniu, w jakim jest apostołem, katolik jest kontrrewolucjonistą. Jednak może nim być na różne sposoby.

A. Kontrrewolucjonista implicite

Można nim być *implicite* i jakby nieświadomie. Tak jest w przypadku siostry miłosierdzia w szpitalu. Jej bezpośrednia działalność jest ukierunkowana na leczenie ciał, a przede wszystkim na dobro dusz. Może ona wykonywać tę działalność nie mówiąc nic o Rewolucji i Kontrrewolucji. Może ona nawet żyć w tak szczególnych warunkach, że nie zdaje sobie sprawy ze zjawiska Rewolucji i Kontrrewolucji. Jednakże w stopniu, w jakim rzeczywiście czyni dobro duszom, będzie ona usuwać w nich wpływ Rewolucji. Jest to prowadzenie *implicite* Kontrrewolucji.

B. Nowoczesność kontrrewolucyjnej wyrazistości

W naszej epoce całkowicie zanurzonej w zjawisku Rewolucji i Kontrrewolucji, wydaje się, że warunkiem zdrowej nowoczes-

67 Pius XII, wystąpienie skierowane do wiernych rzymskich z 10 II1952, w: *Discorsi e radiomessaggi,* tom 13, s.471.

ności jest głębokie jego zrozumienie oraz przyjęcie energicznej i świadomej postawy, której wymagają okoliczności.

Zatem jesteśmy przekonani, że najbardziej pożądane jest to, aby każdy dzisiejszy apostolat, stosownie do okoliczności, miał wyraźnie kontrrewolucyjne zamiary i ton.

Innymi słowy uważamy, że - bez względu na dziedzinę, której się poświęcił - prawdziwie nowoczesny apostoł zwiększy bardzo skuteczność swojej pracy, jeżeli wykryje Rewolucję w swojej dziedzinie i odpowiednio do tego odciśnie kontrrewolucyjne piętno na wszystkich swoich działaniach.

C. Kontrrewolucjonista *explicite*

Jednakże nikt nie zaprzeczy, iż jest dopuszczalne, aby pewne osoby podjęły się zadania właściwego rozwijania apostolatu kontrrewolucyjnego w środowiskach katolickich i niekatolickich. Będą to czynić przez publiczne ujawnianie istnienia Rewolucji, opisywanie jej ducha, metod i doktryn oraz namawianie wszystkich do akcji kontrrewolucyjnej.

Czyniąc to, poświęcą oni swoje działania w służbie szczególnego apostolatu tak naturalnego i godnego pochwały (a z pewnością głębszego), jak apostolat tych, którzy specjalizują się w walce z innymi wrogami Kościoła, takimi jak spirytyzm i protestantyzm.

Wywieranie wpływu w wielu rozmaitych środowiskach katolickich i niekatolickich, aby na przykład uczulić dusze na zło protestantyzmu jest niewątpliwie słuszne i

konieczne dla rozumnej i skutecznej akcji antyprotestanckiej. Katolicy, którzy poświęcają się apostolatowi Kontrrewolucji, będą działać w podobny sposób.

Możliwe ekscesy tego apostolatu - które mogą zdarzyć się w jakimkolwiek innym - nie unieważniają zasady, jaką ustaliliśmy, gdyż *abusus non tollit usum* (Nadużywanie nie znosi używania).

D. Akcja kontrrewolucyjna niestanowiąca apostolatu

W końcu istnieją kontrrewolucjoniści, którzy nie realizują apostolatu *sensu stricto,* gdyż poświęcają się walce w pewnych dziedzinach, takich jak działalność ściśle społeczno-polityczna lub przedsięwzięcia ekonomiczne, dla zwalczania Rewolucji. Niewątpliwie

te rodzaje działalności mają duże znaczenie i można patrzeć na nie tylko z sympatią.

9. AKCJA KATOLICKA A KONTRREWOLUCJA

Jeżeli użyjemy wyrażenia Akcja Katolicka we właściwym znaczeniu, które mu nadał Pius XII (że jest to grupa stowarzyszeń, które pod kierownictwem hierarchii współpracują z jej apostolatem), to wtedy, z naszego punktu widzenia, Kontrrewolucja w swych religijnych i moralnych aspektach jest niezmiernie ważną częścią programu zdrowej, nowoczesnej Akcji Katolickiej.

Naturalnie akcja kontrrewolucyjna może być prowadzona przez jedną osobę albo zespół prywatnie współpracujących ze sobą ludzi. Z odpowiednią aprobatą kościelną, akcja ta może doprowadzić do stworzenia religijnego stowarzyszenia przeznaczonego szczególnie do zwalczania Rewolucji.

Oczywiście, że akcja kontrrewolucyjna na polu ściśle politycznym lub ekonomicznym nie należy do celów Akcji Katolickiej.

10. KONTRREWOLUCJA A NIEKATOLICY

Czy Kontrrewolucja może akceptować współpracę z niekatolikami? Czy możemy nazywać kontrrewolucjonistami protestantów, muzułmanów i innych? Odpowiedź musi być odpowiednio wyważona. Nie ma autentycznej Kontrrewolucji poza Kościołem.[68] Jednak możemy przyjąć, że na przykład pewni protestanci lub muzułmanie znajdują się w takim stanie duszy, w którym zaczynają dostrzegać całą nikczemność Rewolucji i stają przeciwko niej. Po takich osobach można się spodziewać, że utworzą przeszkody, czasami nawet wielkie, przeciw Rewolucji. Jeżeli odpowiedzą na łaskę, mogą stać się wspaniałymi katolikami, a zatem skutecznymi kontrrewolucjonistami. Do tego momentu mogą oni przynajmniej do pewnego stopnia sprzeciwiać się Rewolucji, a nawet zmusić ją do odwrotu. W pełnym i prawdziwym znaczeniu tego słowa nie są oni kontrrewolucjonistami; lecz ich współpraca może i powinna być przyjęta z ostrożnością, jakiej wymagają nakazy Kościoła.

68 Zob. nr 5, powyżej.

Katolicy powinni być szczególnie świadomi niebezpieczeństw tkwiących w stowarzyszeniach międzywyznaniowych, jak Św. Pius X mądrze ostrzegał:

„W istocie, pomijając inne punkty, niebezpieczeństwa, na które - z powodu tego rodzaju stowarzyszeń - jest narażona, albo z pewnością może być narażona, integralność wiary naszych wiernych i prawdziwe posłuszeństwo wobec praw i przepisów Kościoła Katolickiego, są bez wątpienia poważne."[69]

Najlepszy apostolat, tzw. *conquista,* powinien skupić się na tych niekatolikach, którzy mają kontrrewolucyjne tendencje.

69 Św. Pius X, Encyklika *Singulari quadam,* 24 IX 1912, Bonne Presse, Paryż, tom 7, s.275.

121

CZĘŚĆ III
REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA - DWADZIEŚCIA LAT PÓŹNIEJ

W roku 1976 zwrócono się do autora z prośbą o napisanie przedmowy do nowego włoskiego wydania *Rewolucji i Kontrrewolucji.* Autor stwierdził, że zamiast tego lepiej będzie przedstawić czytelnikom analizę ewolucji procesu rewolucyjnego w ciągu prawie 20 lat, jakie upłynęły od czasu ukazania się pierwszego wydania tego dzieła. Z tego powodu dodał trzecią część, która ukazała się po raz pierwszy w 1977 r. w Brazylii, w styczniowym numerze miesięcznika „Catolicismo". W roku 1992, po obaleniu żelaznej kurtyny, autor zaktualizował tę analizę pewnymi komentarzami, które tu dodaliśmy.

123

ROZDZIAŁ I
REWOLUCJA: PROCES W CIĄGŁEJ TRANSFORMACJI

W tym miejscu kończyła się w poprzednich wydaniach książka *Rewolucja i Kontrrewolucja,* a potem następowały tylko krótkie zdania wypełnione pobożnością i entuzjazmem, które stanowiły Zakończenie.

Ponieważ wiele czasu - naznaczonego wieloma wydarzeniami - upłynęło od pierwszego wydania *Rewolucji i Kontrrewolucji,* wypadałoby zapytać, czy jest dziś coś do dodania do zagadnień omawianych w tej pracy. Odpowiedź może być tylko twierdząca, co czytelnikowi zostanie poniżej przedstawione.

1. REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA ORAZ TFP: DWADZIEŚCIA LAT DZIAŁALNOŚCI I WALKI

W chwili, gdy zaczynamy robić te zapiski, skojarzenie przywodzi nam na myśl tytuł powieści Aleksandra Dumasa *W dwadzieścia lat później* - tak cenionej przez brazylijską młodzież dopóki głębokie przemiany psychologiczne nie zniszczyły zamiłowania do tego rodzaju literatury.

Właśnie wspomnieliśmy rok 1959; teraz prawie kończy się 1976. Zbliżamy się więc do końca drugiej dekady odkąd niniejsza książka jest w obiegu. Dwadzieścia lat... W tym okresie ukazało się wiele nowych wydań książki.[70]

70 Poza dwoma przedrukami w miesięczniku „Catolicismo", gdzie *Rewolucja i Kontrrewolucja* była opublikowana po raz pierwszy, ukazały się jej wydania książkowe: trzy po portugalsku (w Brazylii), trzy po włosku (we Włoszech), siedem po hiszpańsku (dwa w Hiszpanii, dwa w Chile, dwa w Argentynie, jedno

w Kolumbii), dwa po francusku (w Brazylii i Kanadzie), trzy po angielsku (w Stanach Zjednoczonych), jedno po niemiecku (w Niemczech) i jedno po rumuńsku (w Rumunii). Całkowity tekst tego dzieła ukazał się również w pismach „Que Pasa?" (Madryt) i „Fiducia" (Santiago de Chile). Te wydania liczyły razem ponad 100.000 egzemplarzy [przyp. wyd.].

124

Nie było naszym zamiarem uczynić *Rewolucję i Kontrrewolucję* zwyczajnym studium. Napisaliśmy ją również z zamiarem zrobienia z niej podręcznika dla około setki młodych Brazylijczyków, którzy prosili nas, aby ukierunkować i skoordynować ich wysiłki z perspektywy problemów i obowiązków, którym stawiali czoła w tym czasie. Ta pierwsza grupa - zalążek przyszłego TFP - z kolei rozszerzyła się na całe terytorium Brazylii, która ma rozmiary kontynentu. Okoliczności sprzyjały, *pari passu,* powstawaniu i rozwojowi analogicznych i autonomicznych organizacji w całej Ameryce Południowej. To samo wydarzyło się później w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Hiszpanii i Francji. Pokrewieństwo intelektualne i obiecujące serdeczne relacje zaczęły ostatnio łączyć tę wielką rodzinę organizacji z osobistościami i stowarzyszeniami z innych krajów Europy. We Francji Bureau Tradition, Famille, Propriété[71] założone w 1973 r. w Paryżu stara się pielęgnować i rozszerzać wynikające stąd kontakty i współpracę.

Te dwadzieścia lat było więc latami ekspansji. Był to czas ekspansji, lecz również intensywnej walki kontrrewolucyjnej. Osiągnięto w jej toku godne uwagi rezultaty. Nie jest to moment, aby je wszystkie wyliczać.[72] Ograniczamy się jedynie do powiedzenia, że w każdym kraju, gdzie istnieje TFP lub podobne stowarzyszenie, zwalcza ono nieustannie Rewolucję, czyli, mówiąc dokładniej, tzw. lewicę katolicką w sferze religijnej i komunizm w sferze doczesnej. Do autentycznej walki przeciw komunizmowi zaliczamy zwalczanie wszelkich postaci socjalizmu, gdyż są to tylko etapy przygotowawcze lub formy larwalne komunizmu. Ta walka zawsze była prowadzona zgodnie z zasadami, celami i normami zawartymi w Części II niniejszej pracy.[73]

71 Obecnie Association Française pour la Défense de la Tradition, Famille et Propriété [przyp. wyd.].
72 Książka *Um homem, urna obra, urna gesta - homenagem das TFPs a Plinio Correa de Oliveira,* Ediçôes de Amanhâ, Sâo Paulo, 1989, zawiera szczegółowe dane o Stowarzyszeniach TFP i biurach TFP w 26 krajach na 6 kontynentach.
73 Co do walki z najnowszymi formami socjalizmu, opracowanie prof. Plinia Corrêi de Oliveira pt. *Co oznacza socjalizm samorządny dla komunizmu: barierę czy pomost?* zasługuje na szczególną uwagę. Zostało ono opublikowane w 1982 r. (w 50 najważniejszych pismach na Zachodzie, o łącznym nakładzie 33 milionów egzemplarzy). Friedrich von Hayek, laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, wystosował na jego temat list do autora z wyrazami głębokiego uznania. Podobnie wielkim powodzeniem cieszą się książki *España: anestesiada sin percibirlo, amorda-*

125

Uzyskane w ten sposób owoce dobrze pokazują trafność tego, co powiedziano w tej pracy na nierozłączne tematy Rewolucji i Kontrrewolucji.

2. CZY W ŚWIECIE, KTÓRY STALE I SZYBKO SIĘ ZMIENIA, REWOLUCJA I KONTRREWOLUCJA JEST NADAL AKTUALNA? ODPOWIEDŹ JEST TWIERDZĄCA.

Podczas gdy mnożyły się wydania i owoce *Rewolucji i Kontrrewolucji* na sześciu kontynentach[74], świat - gnany procesem rewolucyjnym, któremu jest poddany od czterech wieków - przeszedł tak szybkie i głębokie przemiany, że w chwili, gdy

przygotowujemy nowe wydanie wypadałoby zapytać: czy ze względu na te zmiany nie należałoby czegoś poprawić albo dodać do tego, co napisaliśmy w roku 1959?

Rewolucja i Kontrrewolucja mieści się niekiedy w sferze teoretycznej, a niekiedy w sferze teoretyczno-praktycznej bliskiej czystej teorii. Zatem nie powinno nikogo dziwić, że według naszego osądu żadne wydarzenie nie zmieniło treści tej pracy.

Z pewnością wiele metod i stylów działania stosowanych przez brazylijskie TFP, które formowało się w 1959 r., i przez inne bliskie organizacje zostało zastąpione lub dostosowane do nowych okoliczności. Wprowadzono też innowacje, lecz wszystkie te metody i style znajdują się w sferze podrzędnej, wykonawczej i praktycznej, a *Rewolucja i Kontrrewolucja* się nimi nie zajmuje, więc nie widzimy potrzeby wprowadzania zmian w tej pracy.

Niezależnie od tego, można by wiele dodać, gdybyśmy pragnęli odnieść *Rewolucję i Kontrrewolucję* do nowych horyzontów, jakie otwiera historia. Jednakże to nie zmieściłoby się w ramach zwykłego dodatku. Myślimy jednak, że pewne streszczenie tego, co Rewolucja uczyniła przez te dwadzieścia lat - przedstawienie panoramy przekształconego przez nią świata - mogłoby pomóc czytelnikowi łatwo i wygodnie odnieść treść niniejszej pracy do obecnej rzeczywistości. To właśnie będziemy starali się uczynić.

zada sin saberlo, extraviada sin quererlo: la obra del PSOE, Ad perpetuam rei memoriam, *wydane przez hiszpańskie TFP [przyp. wyd.].*

74 *Rewolucja i Kontrrewolucja* została rozpowszechniona również w Australii, RPA i na Filipinach [przyp. wyd.].

ROZDZIAŁ II
APOGEUM I KRYZYS TRZECIEJ REWOLUCJI

1. APOGEUM III REWOLUCJI

Jak widzieliśmy,[75] trzy wielkie rewolucje stanowiły główne etapy procesu stopniowego niszczenia Kościoła i cywilizacji chrześcijańskiej: w XVI w. humanizm, renesans i protestantyzm *(I Rewolucja);* w XVIII w. rewolucja francuska *(II Rewolucja);* i w drugiej dekadzie tego wieku - komunizm (*III Rewolucja).*

Te trzy rewolucje mogą być jedynie zrozumiane jako części jednej wielkiej całości, tj. Rewolucji.

Skoro Rewolucja jest procesem, to jest oczywiste, że od 1917 r. do czasów obecnych[76] III Rewolucja kontynuuje swój marsz. A w tej chwili znajduje się w prawdziwym apogeum.

KOMENTARZ Z ROKU 1992

Kryzys III Rewolucji: nieunikniony owoc marksistowskich utopii

Międzynarodowy wymiar apogeum III Rewolucji był już powszechnie znany, jak niniejszy tekst nieco dalej zauważa. Wraz z upływem czasu, ogólny zarys tego apogeum może być przedstawiony jeszcze szerzej, czy to dzięki terytorialnemu rozszerzeniu i liczbie ludności krajów całkowicie podporządkowanych reżimom komunistycznym, czy dzięki niesamowitym rozmiarom czerwonej machiny propagandy międzynarodowej i znaczeniu partii komunistycznych w świecie

zachodnim, czy też dzięki przenikaniu komunistycznych tendencji do kultur tych krajów.

75 Por. Część I, rozdz. 3.3.5.A-D.
76 Czyli do roku 1976 [przyp. wyd.].

Te czynniki - wzmocnione globalną paniką wobec atomowego zagrożenia, które sowiecka agresywność narzucała wszystkim kontynentom - prowadziły do polityki prawie powszechnej uległości i kapitulacji wobec Moskwy: *Ostpolitik* Niemiec i Watykanu, gwałtowny podmuch bezwarunkowego pacyfizmu rozbrojeniowego, mnożenie się politycznych sloganów i sformułowań, które przygotowywały liczne grupy burżuazji, nadal niekomunistycznej, do uznania triumfu komunizmu za fakt mający się urzeczywistnić w niedalekiej przyszłości. Czyż nie żyliśmy wszyscy pod tą psychologiczną presją lewicowego optymizmu, który był enigmatyczny jak sfinks dla opieszałych centrystów i groźny jak lewiatan dla tych, co podobnie jak TFP i zwolennicy *Rewolucji i Kontrrewolucji* w wielu krajach wyraźnie dostrzegali „apokalipsę", do której to wszystko prowadziło?
Jakże nieliczni byli ci, co dostrzegali, że ten lewiatan nosił w sobie stale pogarszający się kryzys, którego nie mógł przezwyciężyć, ponieważ był to nieunikniony owoc marksistowskich utopii!
Wydaje się, że ten narastający kryzys doprowadził obecnie do rozpadu lewiatana. Ale jak zobaczymy dalej, ta dezintegracja wytworzyła na całym świecie jeszcze bardziej śmiercionośny klimat.

Kiedy weźmiemy pod uwagę terytoria i ludność podległe komunistycznemu reżimowi, to zobaczymy, że III Rewolucja panuje nad światowym imperium bez precedensu w historii. To imperium jest ciągłą przyczyną niepokoju i rozłamu wśród największych narodów niekomunistycznych. Ponadto przywódcy III Rewolucji trzymają w rękach sznurki, które poruszają w całym niekomunistycznym świecie partie otwarcie komunistyczne i olbrzymią sieć kryptokomunistów, parakomunistów i pożytecznych idiotów infiltrujących nie tylko partie niejawnie komunistyczne, socjalistyczne i inne, ale również kościoły,[77] związki zawodowe,

77 Mówimy tu o infiltracji komunizmu w poszczególnych kościołach. Trzeba koniecznie zaznaczyć, że ta infiltracja stanowi najwyższe niebezpieczeństwo dla świata, zwłaszcza jeżeli ma to miejsce w Świętym Apostolskim Kościele Rzymsko - Katolickim. Nie jest to bowiem „jeden z kościołów". Jest to jedyny żywy

stowarzyszenia kulturalne, banki, prasę, telewizję, radio, kinematografię itp. I jakby nie było tego dość, III Rewolucja posługuje się ze straszliwą skutecznością - jak później wyjaśnimy - taktyką podboju psychologicznego. Za pomocą tej taktyki komunizmowi udaje się zepchnąć ogromną część zachodniej niekomunistycznej opinii publicznej do stanu ogłupiałego odrętwienia. Taka taktyka pozwala III Rewolucji oczekiwać na tym polu nawet znaczniejszych sukcesów, które zbijają z tropu obserwatorów analizujących wydarzenia z zewnątrz III Rewolucji.

Inercja - o ile nie otwarta i szeroka współpraca - tak wielu rządów „demokratycznych" i przebiegłych prywatnych potęg gospodarczych Zachodu wobec tak

potężnego komunizmu rysuje straszliwą globalną panoramę, przed którą stoi dzisiejszy świat.

W tych warunkach, jeżeli proces rewolucyjny przebiegałby jak dotąd, to po ludzku rzecz biorąc, jest nie do uniknięcia, aby powszechny triumf III Rewolucji ostatecznie ogarnął cały świat. Jak szybko? Wielu by się przeraziło, gdybyśmy jako hipotezę zasugerowali dwadzieścia lat. Okres ten wydawałby się im zaskakująco krótki. W rzeczywistości kto może zagwarantować, że taki finał nie nastąpi za dziesięć, pięć albo mniej lat?

Ewentualna bliskość tej wielkiej hekatomby jest niewątpliwie jednym ze znaków, które wskazują na większą zmianę w koniunkturze światowej, kiedy porównamy horyzonty z 1959 i 1976 roku.

A. Na drodze do swego apogeum, III Rewolucja ostrożnie unikała totalnych i bezużytecznych posunięć

Mimo że inspiratorzy III Rewolucji mają możliwość, zdecydowania się w każdej chwili na jakieś zuchwałe posunięcie dla całkowitego podboju świata poprzez serię wojen, politycznych rozgrywek, kryzysów ekonomicznych i krwawych rewolucji, to jest jasne, iż takie posunięcie stanowi poważne ryzyko. Inspiratorzy III Rewolucji zaakceptują podjęcie tego ryzyka tylko wtedy, gdy to będzie im się wydawało konieczne.

i prawdziwy Kościół Boga żywego i prawdziwego, jedyna Mistyczna Oblubienica Pana naszego Jezusa Chrystusa. W odniesieniu do innych kościołów nie jest On najpiękniejszym i najjaśniejszym diamentem wśród mniejszych i mniej błyszczących. Kościół katolicki jest jedynym prawdziwym diamentem w porównaniu z innymi podobnymi kamieniami zrobionymi ze szkła.

Skoro ciągłe stosowanie klasycznych metod doprowadziło komunizm do szczytu potęgi narażając proces rewolucyjny tylko na dokładnie określone i skalkulowane ryzyko, to jest zrozumiałe, że ci, którzy kierują Rewolucją powszechną, mają nadzieję na osiągnięcie całkowitego panowania nad światem bez narażania swojego dzieła na ryzyko katastrof nie do naprawienia, właściwe wszystkim wielkim ryzykownym posunięciom.

B. Ryzykowne posunięcia w następnych etapach III Rewolucji?

Sukces zwyczajnych metod III Rewolucji jest zagrożony przez wzrost niesprzyjających okoliczności psychologicznych, które mocno uwydatniły się w ostatnich dwudziestu latach.

Czy takie okoliczności zmuszą komunizm do wybrania ryzykownych posunięć w nadchodzącej przyszłości?

KOMENTARZ Z ROKU 1992

***Pierestrojkaigłasnost':* demontaż III Rewolucji czy metamorfoza komunizmu?**

Pod koniec roku 1989, najwyższe kierownictwo światowego komunizmu zdecydowało, że w końcu nadszedł czas, aby rozpocząć największy manewr polityczny komunizmu.

Manewr ten miał polegać na rozbiciu muru berlińskiego i żelaznej kurtyny. Jego skutki miały zbiec się w czasie z wprowadzeniem „liberalizujących" programów *głasnosti* (1985) i *pierestrojki* (1986) tak, aby przyspieszyć pozorny demontaż III

Rewolucji w imperium sowieckim. Z kolei ten demontaż miał pozyskać dla swego największego inicjatora i wykonawcy, Michaiła Gorbaczowa, głęboką sympatię i bezgraniczne zaufanie zachodnich rządów oraz licznych prywatnych potentatów gospodarczych Zachodu.
Począwszy od tego, Kreml mógł oczekiwać masowego napływu środków finansowych do swych pustych skarbców. Pomyślne spełnienie tych oczekiwań pozwoliło Gorbaczowowi i jego ekipie na dalsze żeglowanie, z ręką u steru, po morzu nędzy, opieszałości i bezczynności, wobec którego nieszczęsna ludność rosyjska, do niedawna poddana cał-

kowicie kapitalizmowi państwowemu, przyjmuje nadal postawę zbijającej z tropu bierności. Ta bierność sprzyja rozpowszechnianiu się marazmu i chaosu, a być może nawet powstaniu wewnętrznego kryzysu, który mógłby się przerodzić w domową lub światową wojnę.[78] Tak się przedstawiała sytuacja, gdy nastąpiły sensacyjne i dość mgliste wydarzenia z sierpnia 1991 r. z Gorbaczowem, Jelcynem i innymi jako głównymi aktorami w tej grze, które otworzyły drogę do przekształcenia ZSRR w luźną konfederację państw, a potem do jej rozwiązania.
Mówi się o ewentualnym upadku reżimu Fidela Castro na Kubie i o możliwości zalania Europy Zachodniej przez hordy wygłodzonych ludzi ze Wschodu czy Maghrebu. Pojedyncze próby przedostania się do Włoch tłumów wynędzniałych Albańczyków mogłyby być czymś w rodzaju zapowiedzi tego nowego „najazdu barbarzyńców." Na Półwyspie Iberyjskim, jak i w innych częściach Europy, są tacy, którzy łączą te hipotezy z obecnością licznych rzesz muzułmanów, beztrosko wpuszczanych w poprzednich latach w granice tego kontynentu oraz z projektem budowy mostu nad Gibraltarem łączącego Afrykę Północną z terytorium Hiszpanii, co sprzyjałoby dalszemu zalewowi Europy przez muzułmanów.
Byłoby to ciekawe podobieństwo zachodzące pomiędzy skutkami upadku muru berlińskiego i budowy tego mostu: jedno i drugie otwarłoby kontynent europejski na najazdy podobne do tych, które zwycięsko odparł Karol Wielki, tj. do najazdów barbarzyńskich lub półbarbarzyńskich hord ze Wschodu i muzułmańskich hord pochodzących z południowych regionów kontynentu europejskiego. Mógłby ktoś powiedzieć, że powtarza się scenariusz sprzed średniowiecza. A jednak czegoś tu brakuje: pełnej zapału świeżej wiary wśród ludności katolickiej wezwanej do stawienia czoła obu tym najazdom równocześnie.

78 W lutym 1990 r. autor opublikował manifest zatytułowany *Komunizm i antykomunizm u progu ostatniej dekady tego stulecia.* Zawierał on ważne pytania skierowane do przywódców komunistycznych Wschodu i Zachodu w sprawie *pierestrojki,* został zamieszczony w 21 pismach w 8 krajach i miał bardzo szeroki oddźwięk, zwłaszcza we Włoszech [przyp. wyd.].

Przede wszystkim brakuje tu kogoś: gdzie dziś znajdziemy człowieka na miarę Karola Wielkiego? Jeśli wyobrazimy sobie rozwój tych hipotez jako główny scenariusz wydarzeń na Zachodzie, to wielkość i dramat ich następstw z pewnością by nas oszołomiły. Jednak to całościowe spojrzenie, nawet z daleka, nie ogarnie wszystkich skutków, o których eksperci, z różnych kręgów intelektualnych wyraźnie nie zgadzających się między sobą i z obiektywnych środków

przekazu, dzisiaj mówią. Przykładem tego może być narastająca opozycja pomiędzy krajami konsumpcyjnymi a biednymi, tj. pomiędzy bogatymi uprzemysłowionymi narodami a narodami, które są zaledwie producentami surowców.
Ta opozycja najprawdopodobniej mogłaby zaowocować światowym konfliktem pomiędzy dwoma grupami ideologii: jednej popierającej nieograniczone bogacenie się i drugiej opartej na mizerabilistycznym[79] subkonsump- cjonizmie. Ten ewentualny konflikt przywodzi na myśl walkę klasową głoszoną przez Marksa. Stąd naturalnie wynika pytanie: czy walka ta będzie odbiciem w skali światowej starcia podobnego do tego, jakie wyobrażał sobie pierwotnie Marks jako socjoekonomiczne zjawisko wewnątrz narodów, konflikt charakterystyczny dla każdego kraju, w którym uczestniczyłby każdy naród? Jeżeli to by nastąpiło, to czy walka pomiędzy Pierwszym a Trzecim Światem stanie się przykrywką, dzięki której przekształcony marksizm - zawstydzony swoim katastrofalnym upadkiem socjoekonomicznym - usiłowałby, z nowymi szansami na sukces, osiągnąć ostateczne zwycięstwo? Zwycięstwo to, jak do tej pory, wymykało się z rąk Gorbaczowowi, który nie był zapewne fachowcem od *pierestrojki,* ale przynajmniej kimś w rodzaju jej barda i prestidigitatora...
Tak, *pierestrojki,* która niewątpliwie jest wydoskonaleniem komunizmu, jak przyznał jej autor w swoim propagan-

79 Określenie to pochodzi od słowa „mizerabilizm" - nazwy prądu intelektualnego, literackiego i artystycznego charakteryzującego się celowym upodobaniem w eksponowaniu ludzkiej nędzy [przyp. wyd.].

dowym eseju Pierestrojka: *nowe myślenie dla naszego kraju i świata:*
„Celem tej reformy jest zapewnienie przejścia od systemu nadmiernie scentralizowanego zarządzania, polegającego na rozkazywaniu, do zarządzania demokratycznego opartego na połączeniu centralizmu demokratycznego i samorządności."[80]
A czym jest ta samorządność, jeżeli nie „najwyższym celem państwa sowieckiego", jak zapisano w preambule do konstytucji byłego ZSRR?

2. NIEPRZEWIDZIANE PRZESZKODY W STOSOWANIU PRZEZ III REWOLUCJĘ KLASYCZNYCH METOD

A. Spadek siły przekonywania

Zbadajmy przede wszystkim te okoliczności, które mogą zmusić komunizm do wybrania ryzyka.

Pierwszą okolicznością jest spadek siły przekonywania komunistycznego prozelityzmu.

Był czas, kiedy otwarta i kategoryczna indoktrynacja stanowiła dla międzynarodowego komunizmu zasadniczą metodę rekrutacji adeptów.

Z powodów zbyt wielu, aby je wymieniać, na prawie całym Zachodzie i w wielu sektorach opinii publicznej, warunki zmieniły się w bardzo dużym stopniu na przeciwne takiej indoktrynacji. Komunistyczna dialektyka oraz całościowa i otwarta propaganda straciły w zauważalnym stopniu swoją siłę przekonywania.

To wyjaśnia, dlaczego w naszych dniach komunistyczna propaganda staje się coraz bardziej zakamuflowana, spokojna i powolna. Taki kamuflaż robi się albo przez rozpowszechnianie rozproszonych i zawoalowanych zasad marksistowskich w literaturze socjalistycznej, albo przez wszczepianie w samej tzw. „centrowej" kulturze pewnych zasad, które jak nasiona rozwijają się, prowadząc centrystów ku nieostrożnej i stopniowej akceptacji doktryny komunistycznej w całości.

80 Michail Gorbaczow, Pierestroika: *New Thinking for our Country and the World*, Nowy Jork, Harper & Row, 1987, s.34.

B. Spadek rewolucyjnej siły przewodniej

Zanikowi w czerwonym credo bezpośredniej siły przekonywania mas - o czym świadczy stosowanie metod pokrętnych, powolnych i pracochłonnych - towarzyszy proporcjonalny spadek rewolucyjnej siły żywotnej komunizmu.

Zbadajmy, jak się przejawiają te powiązane ze sobą zjawiska i jakie są ich owoce.

- Nienawiść, walka klas, Rewolucja

Istotnie ruch komunistyczny jest i uważa się za rewolucję zrodzoną z nienawiści klasowej. Przemoc jest metodą najbardziej z nią zgodną. Jest to bezpośrednia i piorunująca metoda, od której inspiratorzy komunizmu oczekiwali największych rezultatów przy najmniejszym ryzyku niepowodzenia, w możliwie najkrótszym czasie.

Metoda ta zakłada zdolność przewodzenia rozmaitym partiom komunistycznym, która w przeszłości umożliwiała im wytworzenie niezadowolenia, przekształcenie go w nienawiść, złączenie tej nienawiści w wielkim spisku oraz dokonanie w ten sposób, z „atomową" siłą impetu tej nienawiści, zniszczenia dotychczasowego porządku i wprowadzenia komunizmu.

- Zmierzch kierowania nienawiścią i stosowania przemocy

Jednakże zdolność kierowania nienawiścią wyślizguje się również z rąk komunistów.

Nie będziemy rozwodzić się tutaj nad wyjaśnianiem złożonych przyczyn tego faktu. Ograniczymy się jedynie do spostrzeżenia, że przemoc przynosiła komunistom przez te ostatnie dwadzieścia lat coraz mniej korzyści. Aby tego dowieść, wystarczy tylko przypomnieć ciągłe niepowodzenia partyzantki i terroryzmu rozsianych po całej Ameryce Łacińskiej.

To prawda, że w Afryce przemoc pcha prawie cały kontynent w kierunku komunizmu. Jednak fakt ten mówi bardzo niewiele o tendencjach opinii publicznej w pozostałych częściach globu, gdyż prymitywizm większości rdzennej ludności Afryki stawia ją w szczególnych i niedwuznacznych warunkach. Tamtejsza przemoc zyskuje nie tylko zwolenników dzięki motywom czysto

ideologicznym, ale również dzięki antykolonialnym resentymentom, które komunistyczna propaganda wykorzystała z właściwą sobie przebiegłością.

- Owoc i dowód tego zmierzchu: III Rewolucja przekształca się w rewolucję uśmiechniętą

Najwyraźniejszym dowodem, że przez ostatnie dwadzieścia lub trzydzieści lat III Rewolucja traciła swoją zdolność, aby kreować i kierować rewolucyjną nienawiścią, jest jej metamorfoza, którą sama sobie narzuciła.

Podczas poststalinowskiej odwilży III Rewolucja przywdziała maskę uśmiechu, zmieniła polemikę na dialog, symulowała zmianę mentalności i postawy, otworzyła się na wszelkie rodzaje współpracy z przeciwnikami, których chciała niegdyś zmiażdżyć przemocą.

W sferze międzynarodowej Rewolucja w ten sposób przeszła sukcesywnie od „zimnej wojny" do pokojowego współistnienia, potem do „obalania barier ideologicznych" i w końcu otwartej współpracy z mocarstwami kapitalistycznymi, nazywanej w języku publicystycznym *„Ostpolitik"* albo „odprężeniem" *(détente).*

W sferze wewnętrznej różnych krajów zachodnich *„politique de la main tendue"* (polityka wyciągniętej ręki), która w erze Stalina była zwyczajną sztuczką w celu oszukania niewielkiej mniejszości lewicowych katolików, przekształciła się w prawdziwe odprężenie pomiędzy komunistami a prokapitalistami. Był to idealny sposób wykorzystany przez czerwonych, aby zainicjować serdeczne stosunki i oszukańcze zbliżenie ze wszystkimi przeciwnikami, czy to religijnymi, czy doczesnymi. Z tego wynikła seria „przyjaznych" taktyk: „towarzysze podróży" (tzw. *fellow travellers),* legalistyczny eurokomunizm (uprzejmy i unikający Moskwy), historyczny kompromis, itd.

Jak już powiedzieliśmy, wszystkie te fortele przynoszą dziś III Rewolucji korzyści. Ale są one powolne, stopniowe i zależne od wielu zmiennych czynników, aby móc przynieść owoce.

U szczytu swej potęgi III Rewolucja przestała zagrażać i atakować, a zaczęła się uśmiechać i prosić. Zaprzestała marszu w wojskowym rytmie i noszenia kozackich buciorów, aby posuwać się

powoli dyskretnym krokiem. Porzuciła prostą drogę - zawsze najkrótszą - i wybrała drogę krętą, naznaczoną niepewnością.

Cóż za olbrzymia przemiana w ciągu dwudziestu lat!

C. Zarzut: komunistyczne sukcesy we Włoszech i Francji

Jednakże - ktoś się sprzeciwi - sukcesy tej taktyki we Włoszech i Francji nie pozwalają na stwierdzenie, że komunizm robi odwrót w wolnym świecie, albo że przynajmniej dzisiejszy uśmiechnięty komunizm rozwija się wolniej niż ponury komunizm ery Lenina i Stalina.

Przede wszystkim, aby odpowiedzieć na ten zarzut, trzeba powiedzieć, że wybory powszechne w Szwecji, RFN i Finlandii, jak również wybory lokalne i obecna niestabilność rządu labourzystów w Wielkiej Brytanii, wskazują na brak apetytu wśród mas na socjalistyczne „raje", komunistyczną przemoc itd.[81] Istnieją wyraźne oznaki, że przykład tych krajów zaczął już znajdować oddźwięk w tych dwóch wielkich narodach katolickich Zachodniej Europy, szkodząc w ten sposób postępowi komunizmu.

Jednak, według naszej opinii, konieczne jest przede wszystkim podanie w wątpliwość komunistycznej autentyczności rosnącej liczby głosów uzyskanych przez Włoską Partię Komunistyczną lub Francuską Partię Socjalistyczną (Francuska Partia Komunistyczna znajduje się w stagnacji). Obie partie dalekie są od czer-

81 Tak szeroka niechęć wobec socjalizmu w Europie Zachodniej - pomimo że czerpie swoją nową żywotność nie z prawicy, a z centrum - ma niewątpliwe znaczenie w walce pomiędzy Rewolucją a Kontrrewolucją. A to dlatego, że w miarę jak socjalizm europejski dostrzeże, iż traci swoich zwolenników, jego przywódcy będą zmuszeni okazywać swoje zdystansowanie wobec komunizmu, a nawet zacząć okazywać mu nieufność. Z kolei frakcje centrowe, aby nie zostały wzięte przez swych wyborców za socjalistyczne, będą musiały manifestować swój anty- komunizm jeszcze dobitniej niż socjaliści. A prawe skrzydło centrum będzie już musiało się ogłosić jako zwalczające socjalizm.

Innymi słowy, pośród zwolenników frakcji lewicowych i centrowych sprzyjających współpracy z komunizmem, dzieje się to samo, co z pociągiem, gdy lokomotywa gwałtownie zahamuje. Najbliższy wagon odbiera pierwszy wstrząs i zostaje odepchnięty w kierunku przeciwnym do jazdy. Ten wagon uderza w następny, z podobnym skutkiem, i tak aż do ostatniego wagonu.

Czy obecny wzrost alergii antysocjalistycznej będzie pierwszym przejawem głębszego zjawiska, którego przeznaczeniem będzie trwałe zubożenie procesu rewolucyjnego? Czy też będzie to tylko przejściowy i niewyraźny spazm zdrowego rozsądku we współczesnym chaosie? To, co wydarzyło się do tej pory, nie daje jeszcze podstaw do udzielenia odpowiedzi na te pytania.

pania korzyści tylko z głosów swoich elektoratów. Z pewnością poważne poparcie katolickie - którego rzeczywisty poziom jedynie historia pewnego dnia w pełni ujawni - stworzyło zupełnie wyjątkowe złudzenia, słabość, apatię i współwinę w stosunku do Włoskiej Partii Komunistycznej. Wyborcze odzwierciedlenie tych szokujących i sztucznych okoliczności wyjaśnia w dużym stopniu wzrost liczby ludzi głosujących na partię komunistyczną, z których wielu nie można nazwać w żaden sposób komunistycznymi wyborcami. Nie powinniśmy również zapominać o bezpośrednim lub pośrednim wpływie pewnych krezusów na głosowanie. Ich otwarcie kolaborancka postawa wobec komunizmu pozwala na wyborcze posunięcia, z których III Rewolucja wyciąga wyraźne korzyści. Analogiczne obserwacje można poczynić w odniesieniu do Francuskiej Partii Socjalistycznej.

3. PRZEKSZTAŁCONA NIENAWIŚĆ I PRZEMOC RODZI TOTALNĄ REWOLUCYJNĄ WOJNĘ PSYCHOLOGICZNĄ

W celu wyraźniejszego uchwycenia zakresu tych ogromnych zmian w obrazie III Rewolucji w ciągu ostatnich dwudziestu lat, konieczne jest przeanalizowanie w całości wielkiej nadziei współczesnego komunizmu, którą jest rewolucyjna wojna psychologiczna.

Jak już powiedzieliśmy, międzynarodowy komunizm - chociaż z konieczności zrodzony z nienawiści i kierujący się swoją wewnętrzną logiką ku użyciu przemocy przez wojny, rewolucje i zamachy - został zmuszony przez wielkie i głębokie zmiany w opinii publicznej do zamaskowania swojej nienawiści i udawania, że zrezygnował z wojen i rewolucji.

Otóż gdyby taka rezygnacja była szczera, to międzynarodowy komunizm sam by sobie w ten sposób zaprzeczył, przez co dokonałby samozniszczenia.

Bynajmniej. Komunizm wykorzystuje uśmiech jedynie jako broń agresji i wojny. Nie eliminuje przemocy, ale przenosi ją ze sfery działań fizycznych i namacalnych w sferę nienamacalnych działań psychologicznych. Jego cel: stopniowe i niezauważalne osiągnięcie zwycięstwa we wnętrzu dusz, którego z powodu pewnych okoliczności nie można by uzyskać w sposób drastyczny i dostrzegalny, zgodny z metodami klasycznymi.

Oczywiście nie chodzi o przeprowadzenie w sferze duchowej kilku rozrzuconych i sporadycznych działań. Przeciwnie, chodzi o prawdziwą wojnę zaborczą - psychologiczną, ale totalną - wymierzoną w całego człowieka i wszystkich ludzi we wszystkich krajach.

KOMENTARZ Z ROKU 1992

Rewolucyjna wojna psychologiczna: rewolucja kulturalna a rewolucja w tendencjach

Poczynając od studenckiej rebelii na Sorbonie w maju 1968 r. liczni socjalistyczni i marksistowscy autorzy powszechnie rozpoznali potrzebę rozpoczęcia rewolucji, która przygotowałaby drogę dla politycznych i socjo-ekonomicznych zmian poprzez wpływanie na życie codzienne, obyczaje, mentalność, sposoby bycia, odczuwania i życia. Ta wersja rewolucyjnej wojny psychologicznej jest znana jako rewolucja kulturalna.

Według tych autorów, głęboko psychologiczna rewolucja w tendencjach stanowi konieczny etap, aby doprowadzić do zmiany mentalności, która umożliwiłaby wprowadzenie egalitarnej utopii, ponieważ bez takiego przygotowania przemiana rewolucyjna i wynikające z niej „transformacje strukturalne" nie byłyby trwałe. Ta koncepcja rewolucji kulturalnej obejmuje z uderzającą analogią to, co w wydaniu *Rewolucji i Kontrrewolucji* z roku 1959 nazwaliśmy „rewolucją w tendencjach".[82]

Kładziemy nacisk na tę koncepcję totalnej rewolucyjnej wojny psychologicznej.

W istocie wojna psychologiczna jest wymierzona w całą psychikę człowieka, czyli „pracuje nad nim" w rozmaitych władzach duszy i we wszystkich elementach jego mentalności.

Jest ona wymierzona we wszystkich ludzi: zwolenników i sympatyków III Rewolucji, jak również ludzi neutralnych, a nawet przeciwników.

Wykorzystuje ona wszelkie środki. Na każdym kroku musi mieć możność dysponowania specyficznym czynnikiem, aby nie

82 Część I, rozdz. 5.

postrzeżenie podprowadzić każdą grupę społeczną, a nawet każdego człowieka, bliżej komunizmu, choćby troszeczkę. I dzieje się tak w każdej dziedzinie: w przekonaniach religijnych, politycznych, społecznych i ekonomicznych; nastawieniach kulturalnych; preferencjach artystycznych oraz sposobach bycia i zachowania w rodzinie, pracy i społeczeństwie.

A. Dwa wielkie cele rewolucyjnej wojny psychologicznej

Biorąc pod uwagę obecne trudności III Rewolucji w prowadzeniu ideologicznej rekrutacji, najbardziej korzystne dla niej oddziaływanie nie jest skierowane na jej przyjaciół i sympatyków, lecz na osoby neutralne i jej przeciwników, aby:

a. zwodzić i powoli usypiać osoby neutralne,

b. dzielić na każdym kroku, rozbijać, izolować, zastraszać, oczerniać, prześladować i blokować działania swoich przeciwników.

Oto są, według naszej opinii, dwa wielkie cele rewolucyjnej wojny psychologicznej.

W ten sposób III Rewolucja staje się o wiele bardziej zdolna do odniesienia zwycięstwa przez niszczenie przeciwników niż przez zwiększanie liczby przyjaciół.

Oczywiście dla prowadzenia tej wojny komunizm mobilizuje wszelkie środki działania, które posiada w krajach zachodnich dzięki apogeum, w jakim się tam znajduje ofensywa III Rewolucji.

B. Totalna rewolucyjna wojna psychologiczna: rezultat apogeum III Rewolucji i trudności, na jakie natrafiła

Totalna rewolucyjna wojna psychologiczna jest więc wynikiem połączenia owych dwóch sprzecznych czynników opisanych wcześniej: z jednej strony szczyt wpływu komunizmu na prawie wszystkie kluczowe punkty wielkiej machiny, którą jest zachodnie społeczeństwo; a z drugiej zanikająca zdolność przekonywania i przewodzenia głębokim strukturom zachodniej opinii publicznej.

4. PSYCHOLOGICZNA OFENSYWA III REWOLUCJI W KOŚCIELE

Byłoby niemożliwe opisanie tej wojny psychologicznej bez uważnego zbadania jej rozwoju w czymś, co jest samą duszą Zachodu, tj. w chrześcijaństwie, a dokładniej religii katolickiej, która jest chrześcijaństwem w jego absolutnej pełni i jedynej prawdziwości.

A. Sobór Watykański II

Z perspektywy *Rewolucji i Kontrrewolucji* największym sukcesem osiągniętym przez uśmiechnięty komunizm poststalinowski było enigmatyczne, zbijające z tropu, zdumiewające i apokaliptycznie tragiczne milczenie Soboru Watykańskiego II na temat komunizmu.

Sobór ten pragnął być pastoralnym, a nie dogmatycznym. I rzeczywiście nie miał wymiaru dogmatycznego. Ponadto pominięcie na nim kwestii komunizmu może sprawić, że przejdzie do historii jako sobór apastoralny. Postaramy się wyjaśnić szczególne znaczenie, w jakim postawiliśmy to twierdzenie.

Wyobraźmy sobie ogromne wyczerpane stado, żerujące na ubogich i jałowych polach, atakowane ze wszystkich stron przez roje pszczół i os oraz drapieżne ptaki. Pasterze zaczynają nawadniać pola oraz odpędzają owady i ptaki. Czy można nazwać to działanie pasterskim? Teoretycznie, z pewnością.

Jednak gdyby w tym samym czasie stado zostało napadnięte przez watahę żarłocznych wilków - wiele z nich w owczych skórach - a pasterze walczyliby z owadami i ptakami nie czyniąc żadnego wysiłku dla zdemaskowania i odpędzenia wilków, to czy ich dzieło można by uważać za pasterskie, właściwe dobrym i wiernym pasterzom?

Innymi słowy, czy postępowali jak prawdziwi pasterze ci, którzy na Soborze Watykańskim II pragnęli spłoszyć mniejszych przeciwników, lecz dali wolną rękę - poprzez milczenie - większemu przeciwnikowi?

Stosując taktykę *„aggiornate"* (o której przynajmniej można powiedzieć, że jest wątpliwa w teorii, a w praktyce okazuje się rujnująca), Sobór Watykański II próbował odstraszyć, powiedzmy, pszczoły, osy i ptaki drapieżne. Lecz jego milczenie o komu-

nizmie pozostawiło pełną swobodę wilkom. Dzieło tego soboru nie może być zapisane jako skutecznie pastoralne zarówno w historii, jak i w Księdze Życia.

Mówienie o tym jest bolesne; lecz w tym sensie wymowa faktów wskazuje na Sobór Watykański II jako na jedną z największych klęsk, jeżeli nie największą, w historii Kościoła. Począwszy od soboru przeniknął do Kościoła w niewiarygodnych proporcjach

„dym szatana"[93], który rozprzestrzenia się coraz bardziej ze straszliwą siłą rozprężania. Ku zgorszeniu niezliczonych dusz, Mistyczne Ciało Chrystusa wkroczyło w ponury proces będący czymś w rodzaju samozniszczenia.

KOMENTARZ Z ROKU 1992

Zdumiewające klęski w okresie posoborowym Kościoła

Historyczne oświadczenie Pawła VI w przemówieniu *Resistite fortes infide* z 29 czerwca 1972 r. stanowi podstawę dla lepszego zrozumienia klęsk w okresie posoborowym w Kościele. Cytujemy za *Poliglotta Vaticana:* „Nawiązując do obecnej sytuacji Kościoła, Ojciec Święty oświadczył, że ma takie odczucie »jakby dym szatana wślizgnął się do świątyni Boga przez jakąś szczelinę.« Szerzy się zwątpienie, niepewność, zawikłanie, niepokój, niezadowolenie, konfrontacja. Ludzie nie mają już zaufania do Kościoła; ufają pierwszemu z brzegu świeckiemu prorokowi (obcemu Kościołowi), który przemawia do nas za pośrednictwem gazet lub pewnych ruchów społecznych, biegnąc za nim i pytając go, czy ma przepis na prawdziwe życie. Nie zdajemy sobie sprawy, że już je mamy i jesteśmy jego nauczycielami. Zwątpienie wniknęło do naszych sumień przez okna, które powinny być otwarte na światło. Ten stan niepewności panuje również w Kościele. Myśleliśmy, że po soborze rozpoczną się słoneczne dni w historii Kościoła. A zamiast tego nadszedł dzień pochmurny, burzliwy, ciemny, pełen pytań i niepewności. Głosimy ekumenizm, ale wzajemnie się od siebie coraz bardziej oddalamy. Usiłujemy kopać przepaście, zamiast je zasypywać.

83 Por. kazanie Pawła VI z 29 VI 1972 r.

Jak do tego doszło? Papież ujawnił obecnym swoją myśl: wkroczyła tu siła nieprzyjacielska. Na imię jej diabeł, tajemnicza istota, o której mówi również św. Piotr w swoim liście apostolskim."[84]

Ten sam papież kilka lat wcześniej, w przemówieniu do studentów Seminarium Lombardzkiego 7 grudnia 1968 roku, stwierdził:

„Kościół znajduje się w okresie niepokoju. Niektórzy dokonują samokrytyki, można by nawet powiedzieć samozniszczenia. To jest jak ostre i złożone zaburzenie wewnętrzne, którego nikt nie spodziewał się po soborze. Myślano o rozkwicie i pogodnej ekspansji myśli, która dojrzała na wielkim zgromadzeniu soborowym. Można by dalej mówić o aspekcie rozkwitu w Kościele. Ale ponieważ *»bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu«,* nasza uwaga skupia się na aspekcie cierpienia. Kościół jest również raniony przez tych, którzy stanowią jego część."[85]

Jego Świątobliwość Jan Paweł II również nakreślił ponury obraz sytuacji w Kościele:

„W poczuciu bolesnej rzeczywistości trzeba przyznać, że chrześcijanie w dużej mierze czują się zagubieni, zmieszani, zakłopotani, a nawet rozczarowani. Pełnymi garściami rozrzucono idee przeciwstawne prawdzie objawionej i nauczanej od zawsze; rozpowszechniły się prawdziwe herezje na polu dogmatycznym i moralnym, wywołując wątpliwości, zamieszanie, bunty; sfałszowano także liturgię. Zanurzeni w relatywizmie intelektualnym i moralnym, a przez to w permisywizmie, chrześcijanie są kuszeni przez ateizm, agnostycyzm, iluminizm o

mrocznej moralności, przez chrześcijaństwo socjologiczne, bez określonych dogmatów i bez obiektywnej moralności."[86]
W podobny sposób wyraził się później kardynał Joseph Ratzinger, Prefekt Kongregacji Nauki Wiary:

84 *Insegnamenti di Paolo VI,* Tipografía Poliglotta Vaticana, tom 10, s.707-709.
85 Tamże, tom 6, s.1188.
86 Jan Paweł II, przemówienie do zakonników i księży uczestniczących w Pierwszym Włoskim Kongresie Narodowym na temat: *Misje wśród ludzi lat osiemdziesiątych,* 6 II1981, w: „L'Oservatore Romano", 7 II 1981.

143

„Skutki tego, co nastąpiło po soborze, są przeciwne oczekiwaniom wszystkich, także oczekiwaniom papieży Jana XXIII i Pawła VI. Papieże i Ojcowie Soborowi oczekiwali nowego zjednoczenia katolików, a tymczasem nastąpiła taka niezgoda, że wydaje się - używając słów Pawła VI - iż »autokrytyka przerodziła się w autodestrukcję«. Oczekiwano przypływu entuzjazmu, a tymczasem nastąpił dojmujący upadek ducha i zniechęcenie. Oczekiwano skoku w przód, a tymczasem nastąpiła dekadencja. Musi być jasno stwierdzone, że rzeczywista reforma Kościoła zakłada całkowite porzucenie tych błędnych dróg, które doprowadziły do zdecydowanie negatywnych konsekwencji".[87]

Historia opowiada niezliczone dramaty, które Kościół przechodził w ciągu dwudziestu wieków swojego istnienia. Opozycje, które rodziły się poza nim i próbowały zniszczyć go z zewnątrz. Wrzody, które powstawały w nim, były przez niego wycinane, a potem z zewnątrz usiłowały go okrutnie zniszczyć.

Kiedy jednak historia była wcześniej świadkiem takiej próby zniszczenia Kościoła, jak ta obecna? Niepodejmowana już dłużej przez wroga, została określona mianem „samozniszczenia" w bardzo podniosłym przemówieniu o światowym rozgłosie.[88]

To zaowocowało ogromnymi klęskami dla Kościoła i tego, co jeszcze pozostało z cywilizacji chrześcijańskiej. Na przykład *„Ostpolitik"* Watykanu i olbrzymia infiltracja komunizmu w środowiskach katolickich są skutkami tych wszystkich klęsk. I stanowią one dodatkowy sukces psychologicznej ofensywy III Rewolucji przeciw Kościołowi.

KOMENTARZ Z ROKU 1992

„Ostpolitik" Watykanu: równie zaskakujące następstwa

Czytając poniższy tekst o *„Ostpolitik",* ktoś mógłby zapytać, czy ogromne zmiany, jakie miały miejsce w Rosji, wyniknęły z „genialnego" posunięcia kościelnej hierarchii.

87 Zob. Vittorio Messori, *Raport o stanie wiary - z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori,* Wyd. Michalineum, Warszawa, 1986, s.25.
88 Przemówienie Pawła VI do Seminarium Lombardzkiego, 7 XII 1968.

144

Może Watykan na podstawie najlepszych informacji przewidział, że komunizm przeżarty wewnętrznym kryzysem, skierowałby się ku samozniszczeniu. I w celu zachęcenia światowego kierownictwa materialistycznego ateizmu do tego samozniszczenia, Kościół Katolicki znajdujący się na przeciwnym krańcu tego

wachlarza ideologicznego, za- inscenizował swoje własne zniszczenie. Może to właśnie sprawiło, że komunizm znacznie zmniejszył prześladowania Kościoła. W końcu, jeżeli obie strony stałyby na progu śmierci, taki układ byłby zrozumiały. Innymi słowy ugięcie się świata komunistycznego zawdzięczalibyśmy ugięciu się Kościoła.

Należałoby odpowiedzieć, że jeśli członkowie hierarchii Kościoła wiedzieliby, że nędza i ruina zmuszą komunizm do samozniszczenia, to powinni byli ujawnić tę sytuację i wezwać wszystkie narody Zachodu, aby przygotowały środki dla uzdrowienia Rosji i świata, skoro tylko komunizm by upadł. Nie powinni byli milczeć pozwalając, aby rozkład ten dokonywał się bez katolickiego wpływu oraz hojnej i troskliwej współpracy zachodnich rządów, ponieważ jedynie takie zdemaskowanie mogłoby zapobiec temu, aby rozpad Sowietów nie osiągnął stanu obecnej sytuacji bez wyjścia, gdzie wszystko jest nędzą i zamętem. W każdym razie, fałszywe byłoby stwierdzenie, że samozniszczenie Kościoła przyspieszyło samozniszczenie komunizmu, chyba że się zakłada istnienie między nimi jakiegoś tajnego porozumienia w tej kwestii. Jednak takie porozumienie - czy raczej pakt samobójczy - nie byłoby prawowite ani pożyteczne dla świata katolickiego, nie mówiąc już o tym, ile w samej tej hipotezie mieści się obrazy dla papieży, za których pontyfikatów miałaby się dokonać ta podwójna eutanazja.

B. Kościół, obecne centrum konfliktu pomiędzy Rewolucją a Kontrrewolucją

W roku 1959, kiedy napisaliśmy *Rewolucję i Kontrrewolucję,* Kościół był uważany za wielką siłę duchową przeciw światowej ekspansji komunistycznej sekty. W roku 1976, wielu duchownych,

w tym biskupów, można uznać nie tylko za współwinnych zaniedbania, ale również współpracowników, a nawet promotorów III Rewolucji. Progresizm rozlokowany prawie wszędzie, zmienia zielony do tej pory las Kościoła Katolickiego w drewno, które może być łatwo podpalone przez komunizm.

Jednym słowem zasięg tej przemiany jest taki, że nie wahamy się stwierdzić, iż centrum - najbardziej wrażliwy i rzeczywiście decydujący punkt w walce pomiędzy Rewolucją i Kontrrewolucją - przesunęło się ze społeczności doczesnej do duchowej. Tym centrum jest teraz Kościół, w którym z jednej strony progresiści, kryptokomuniści i prokomuniści ścierają się z antyprogresistami i antykomunistami z drugiej.[89]

C. Reakcje inspirowane przez *Rewolucję i Kontrrewolucję*

Czy wobec tych licznych przemian zmniejszyło się oddziaływanie *Rewolucji i Kontrrewolucji*? Przeciwnie.

W roku 1968, organizacje TFP istniejące wtedy w Ameryce Południowej zainspirowane II częścią tej pracy (*Kontrrewolucja)* zorganizowały akcję zbierania podpisów pod petycją skierowaną do Pawła VI, prosząc o podjęcie sankcji przeciw lewicowej infiltracji wśród katolickiego kleru i laikatu Ameryki Południowej.

W całości petycja została podpisana w ciągu 58 dni przez 060 368 ludzi z Brazylii, Argentyny, Chile i Urugwaju. O ile nam wiadomo, jest to jedyna masowa petycja - w jakiejkolwiek sprawie - podpisana przez synów czterech południowoamerykańskich

89 Począwszy od lat trzydziestych, wraz z grupą, która później założyła brazylijskie TFP, poświęciliśmy maksimum naszego czasu oraz możliwości działania i walki zmaganiom zwiastującym wielkie starcia wewnątrz Kościoła. Naszym pierwszym poważnym przedsięwzięciem w tej walce było opublikowanie książki *Em Defesa da Aęao Católica* (São Paulo, Editora Ave Maria, 1943) demaskującej powrót do życia modernistycznych błędów wykluwających się w brazylijskim ruchu Akcji Katolickiej. Należy także wspomnieć o naszej późniejszej pracy *A Igreja ante a escalada da ameaęa comunista - Apelo aos Bispos silenciosos* (São Paulo, Editora Vera Cruz, 1976, s.37-53). Dzisiaj, po ponad czterdziestu latach, walka ta sięgnęła zenitu, pozwalając przewidywać, że będzie miała zasięg i natężenie trudne do określenia. W walce tej przyjmujemy z radością w szeregach TFP i podobnych organizacji nowych zwolenników naszych ideałów z 26 krajów na sześciu kontynentach. Dlatego słuszne jest, gdy na polu bitwy żołnierze dobrej sprawy mówią do siebie: *„Quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum"* (Ps 132,1) („Oto jak dobra i wdzięczna rzecz mieszkać braciom społem!").

146

narodów. I jest to chyba największa petycja w historii tych czterech krajów.[90]

Odpowiedzią Pawła VI było nie tylko milczenie i bezczynność. Była to - przykro o tym mówić - seria działań, których skutek trwa aż do dziś, albowiem działania te dostarczają prestiżu i stwarzają udogodnienia dla działalności promotorów lewicy katolickiej.

W obliczu tego narastającego zalewu infiltracji komunistycznej w Kościele Katolickim, TFP i podobne organizacje nie zniechęciły się. W roku 1974 każda z nich opublikowała deklarację[91] wyrażając swój brak zgody na *„Ostpolitik"* Watykanu i postanowienie, aby otwarcie jej się sprzeciwić.[92]

Jeden z fragmentów deklaracji, odnośnie do Pawła VI, wyraża ducha tego dokumentu:

„Na kolanach, spoglądając z czcią na osobę Jego Świątobliwości Papieża Pawła VI, wyrażamy jemu całą naszą wierność. W tym synowskim wystąpieniu mówimy do Pasterza Pasterzy: »Twoja jest nasza dusza, Twoje jest nasze życie. Rozkazuj nam według Twej woli. Ale nie wymagaj od nas, abyśmy skrzyżowali ramiona wobec atakującego czerwonego wilka. Temu sprzeciwia się nasze sumienie.«"

Nie poprzestając na tych wysiłkach TFP i inne bratnie organizacje rozpowszechniły w swoich krajach w roku 1976 dziewięć wydań bestselleru chilijskiego TFP *Kościół milczenia w Chile: TFP ujawnia całą prawdę,*[93]

90 W roku 1990 Stowarzyszenia TFP pobiły ten rekord największą w historii petycją. Uzyskały 5 2x2 580 podpisów za uwolnieniem Litwy, będącej wtedy pod sowieckim jarzmem [przyp. wyd.].
91 Zatytułowana *Polityka odprężenia Watykanu wobec rządów komunistycznych - Pytanie dla TFP: Zaniechać sprzeciwu czy stawić opór?* Deklaracja ta - prawdziwy manifest - była ogłaszana kolejno w 57 dziennikach xi krajów, począwszy od kwietnia 1974 r. [przyp. wyd.].
92 Por. Gal 2,11.
93 To dzieło, monumentalne w swej dokumentacji, argumentacji i bronionych tezach, miało prawdziwie epickiego prekursora, jeszcze przed opanowaniem Chile przez komunizm. Chodzi tu o książkę Fabia Vidigala Xaviera da Silveira, *Frei: El Kerensky Chileno,* która ujawniła decydującą współpracę Chilijskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej i jej przywódcy, prezydenta republiki, Eduardo Freia, w przygotowaniu marksistowskiego zwycięstwa. Książka miała 17 wydań

147

W prawie wszystkich tych krajach stosowne wydania zawierały wstępy opisujące liczne i uderzające wydarzenia krajowe analogiczne do tego, co wydarzyło się w Chile.

Przyjęcie, z jakim spotkał się ten wielki wysiłek propagandowy, można określić mianem zwycięstwa: wydano w Ameryce Południowej 56.000 egzemplarzy, gdzie w

najludniejszych krajach całkowity nakład tego typu książek, gdy odnosi sukces, wynosi zwykle 5.000 egzemplarzy.

W Hiszpanii ponad 1.000 księży diecezjalnych i zakonnych ze wszystkich stron kraju podpisało imponującą petycję wyrażającą zdecydowane poparcie dla Sociedad Cultural Covadonga za odważny wstęp do hiszpańskiego wydania tej książki.

D. Pożyteczność działań stowarzyszeń TFP i pokrewnych organizacji inspirowanych przez *Rewolucję i Kontrrewolucję*

Co było praktycznym skutkiem kontrrewolucyjnej działalności TFP, inspirowanej przez *Rewolucję i Kontrrewolucję,* na tym szczególnym polu bitwy?

Ujawniając niebezpieczeństwo komunistycznej infiltracji w opinii katolickiej, TFP otwarły oczy katolików na knowania niewiernych pasterzy. W konsekwencji ci ostatni prowadzą coraz mniej owiec drogą zatracenia, na którą sami wkroczyli, co nasuwa nawet pobieżna analiza faktów.

Nie jest to jeszcze zwycięstwo, ale stanowi cenny i niezbędny warunek jego osiągnięcia. Organizacje TFP dziękują Matce Bożej za to, że pozwoliła im, w duchu i przy zastosowaniu metod II części *Rewolucji i Kontrrewolucji,* wziąć udział w tej wielkiej walce, w którą inne zdrowe siły, niektóre o dużym zasięgu i możliwościach, są obecnie zaangażowane.

5. BILANS DWUDZIESTU LAT III REWOLUCJI WEDŁUG KRYTERIÓW REWOLUCJI I KONTRREWOLUCJI

Została zatem naszkicowana sytuacja III Rewolucji i Kontrrewolucji tak, jak prezentują się one na krótko przed upływem dwudziestej rocznicy ukazania się tej pracy.

w Brazylii, Argentynie, Ekwadorze, Kolumbii, Wenezueli i Włoszech, a łączny nakład przekroczył sto tysięcy egzemplarzy.

Z jednej strony apogeum III Rewolucji czyni sukces Kontrrewolucji w najbliższej przyszłości o wiele trudniejszym niż kiedykolwiek.

Z drugiej jednak strony, ta sama antysocjalistyczna alergia, która obecnie stanowi poważną przeszkodę dla zwycięstwa komunizmu, stwarza do pewnego stopnia warunki dość korzystne dla Kontrrewolucji. Na rozmaite grupy kontrrewolucyjne rozproszone po całym świecie spada zaszczytna odpowiedzialność za wykorzystanie tych warunków.

Stowarzyszenia TFP starały się wykonać swoją część wspólnego wysiłku rozprzestrzeniając się przez te dwadzieścia lat po całej Ameryce, tworząc nowe Stowarzyszenie TFP we Francji, powołując podobną dynamiczną organizację na Półwyspie Iberyjskim, rozsławiając swoje imię, rozszerzając swoje kontakty w innych krajach Starego Świata z żywym pragnieniem współpracy ze wszystkimi walczącymi tam grupami kontrrewolucyjnymi.[94]

Dwadzieścia lat po wydaniu *Rewolucji i Kontrrewolucji* Stowarzyszenia TFP i struktury pokrewne stoją ramię w ramię z czołowymi organizacjami, które poświęcają się walce kontrrewolucyjnej.

94 W latach 90. XX wieku TFP i podobne organizacje działały już w Argentynie, Australii, Boliwii, Brazylii, Chile, Ekwadorze, Filipinach, Francji, Hiszpanii, Indiach, Japonii, Kanadzie, Kolumbii, Kostaryce,

Niemczech, Paragwaju, Peru, Polsce, Portugalii, RPA, Stanach Zjednoczonych, Urugwaju, Wenezueli, Wielkiej Brytanii i we Włoszech, [przyp. wyd.]

ROZDZIAŁ III
NARODZINY CZWARTEJ REWOLUCJI

Obraz sytuacji tutaj zarysowany byłby niekompletny gdybyśmy nie wspomnieli o wewnętrznej przemianie w III Rewolucji. Jest to IV Rewolucja, która się z niej rodzi.

Rodzi się ona na sposób matkobójczego wydoskonalenia. Kiedy II Rewolucja się narodziła,[95] to wydoskonaliła się, pokonała i zadała śmiertelny cios I Rewolucji. To samo wydarzyło się, kiedy w analogicznym procesie III Rewolucja wyrosła z drugiej. Wszystko wskazuje na to, że III Rewolucja właśnie osiągnęła punkt, jednocześnie kulminacyjny i zgubny, kiedy rodzi IV Rewolucję i w ten sposób naraża się na śmierć z jej rąk.

Czy w starciu pomiędzy III Rewolucją a Kontrrewolucją będzie czas, aby proces, który rodzi IV Rewolucję rozwinął się w całości? Czy ta ostatnia rzeczywiście otworzy nowy etap w historii Rewolucji? Czy będzie to po prostu nieudany fenomen, który pojawi się i zniknie bez istotnego wpływu na starcie między III Rewolucją a Kontrrewolucją? Poświęcenie mniej lub więcej miejsca dla rodzącej się IV Rewolucji w tych pospiesznych i krótkich zapiskach zależałoby od odpowiedzi na to pytanie - odpowiedzi, której może w pełni udzielić dopiero przyszłość.

Ponieważ to, co niepewne, nie powinno być traktowane jakby miało takie samo znaczenie jak to, co pewne, poświęcimy bardzo ograniczoną ilość miejsca temu, co wydaje się być IV Rewolucją.

1. IV REWOLUCJA PRZEPOWIEDZIANA PRZEZ AUTORÓW III REWOLUCJI

Jak dobrze wiadomo, ani Marks, ani ogół jego najzagorzalszych zwolenników, zarówno ortodoksyjnych, jak i heterodoksyjnych, nie uważali dyktatury proletariatu za ostateczną fazę rewolucyjnego procesu. Ta dyktatura, według nich, nie jest niczym,

95 Por. Część I, rozdz. 6.3.

jak tylko najbardziej wydoskonalonym, dynamicznym aspektem Rewolucji powszechnej. W ewolucjonistycznej mitologii właściwej myśleniu Marksa i jego zwolenników, tak samo jak ewolucja będzie rozwijać się w nieskończoność przez wieki, tak również Rewolucja będzie trwać bez końca. Z I Rewolucji zrodziły się już dwie pozostałe. Trzecia z kolei zrodzi następną. I tak dalej...

Niemożliwe jest przewidzieć w marksistowskiej perspektywie, jaka będzie XX lub L Rewolucja. Jednak można przewidzieć, jaka będzie IV Rewolucja. Takie przewidywania uczynili już sami marksiści.

Ta rewolucja będzie z konieczności zniesieniem dyktatury proletariatu na skutek nowego kryzysu, pod którego naciskiem hipertroficzne państwo stanie się ofiarą własnej hipertrofii. I zniknie, rodząc scjentystyczny i kooperacjonistyczny stan rzeczy, w którym - jak mówią komuniści - człowiek osiągnie niewyobrażalny stopień wolności, równości i braterstwa.

2. IV REWOLUCJA I TRYBALIZM: EWENTUALNOŚĆ

Jak to? Niemożliwe, abyśmy nie zapytali, czy społeczność plemienna wyśniona przez współczesne prądy strukturalistyczne daje odpowiedź na to pytanie. Strukturalizm widzi w życiu plemiennym iluzoryczną syntezę pomiędzy szczytem wolności indywidualnej a szczytem zgodnego kolektywizmu, w którym to życiu ten ostatni zaprzestaje pochłaniania wolności. W tym kolektywizmie rozmaite „ja" lub indywidualne osoby, z ich rozumem, wolą i uczuciowością, a w konsekwencji z ich charakterystycznymi i konfliktowymi sposobami bycia, stapiają się i rozpuszczają w kolektywnej osobowości plemienia, która rodzi jedną myśl, jedną wolę i jeden sposób bycia, wspólne wszystkim.

Oczywiście droga do tego plemiennego stanu rzeczy musi wieść przez wytępienie dawnych wzorców indywidualnej refleksji, chcenia i odczuwania. Będą one stopniowo zastępowane przez formy myślenia, decydowania i odczuwania, które będą coraz bardziej kolektywne. Zatem jest to zasadnicza sfera, w której musi się dokonać ta przemiana.

W jaki sposób? W plemionach spoistość wśród ich członków jest zapewniona głównie przez sposób myślenia i odczuwania wspólny wszystkim, z którego wynikają wspólne zwyczaje

i wspólna wola. Indywidualny rozum jest zredukowany prawie do zera, innymi słowy, do pierwotnych i najbardziej elementarnych odruchów, na które ten stan atrofii jemu pozwala. „Dzikie myślenie,"[96] myślenie, które nie myśli i zwraca się jedynie ku konkretowi - taka jest cena kolektywistycznego stopienia się plemienia. Zadaniem „czarowników" jest utrzymywać to kolektywne życie psychiczne na poziomie mistycznym, za pomocą kultów totemicznych naładowanych mętnymi „przesłaniami", lecz bogatymi w błędne ogniki, a nawet błyskawice wyskakujące z tajemniczego świata transpsychologii i parapsychologii. Osiągając te „bogactwa" człowiek zrekompensowałby sobie atrofię rozumu.

Rozum - niegdyś ogarnięty hipertrofią dzięki swobodnemu badaniu Pisma Świętego, kartezjanizmowi i innym przyczynom, ubóstwiony przez rewolucję francuską, wykorzystywany aż do skrajnego nadużywania we wszystkich szkołach marksistowskiego myślenia - w końcu uległby atrofii i zostałby zniewolony służąc za narzędzie transpsychologicznemu i parapsychologicznemu totemizmowi...

A. IV Rewolucja a pozanaturalność

„Omnes dii gentium daemonia" („wszyscy bogowie pogańscy to czarci"),[97] mówi Pismo Święte. Do jakiego stopnia katolik może dostrzec w tej strukturalistycznej perspektywie, gdzie magia jest prezentowana jako forma poznania, oszukańcze błyski, pieśni ponure i zarazem wabiące, kojące i szaleńcze, bezbożne i fetyszy- styczne, którymi z dna otchłani, gdzie przebywa na wieki, książę ciemności przyciąga tych, co odrzucili Jezusa Chrystusa i Jego Kościół?

Oto kwestia, którą teologowie mogą i powinni dyskutować. Mamy na myśli prawdziwych teologów, tj. tych niewielu, którzy nadal wierzą w istnienie diabła i piekła, a szczególnie tych nielicznych spośród nich, którzy mają odwagę stawić czoła drwinom oraz prześladowaniom mediów i zabrać głos.

B. Strukturalizm a tendencje pretrybalne

Tak czy inaczej, w stopniu w jakim postrzega się ruch strukturalistyczny jako mniej lub więcej dokładną, lecz w każdym razie

96 Por. Claude Lévy-Strauss, *La pensée sauvage,* Wyd. Plon, Paryż 1969.
97 Ps 95,5.

prekursorską postać IV Rewolucji, trzeba widzieć pewne zjawiska, które rozpowszechniły się przez ostatnie dziesięć lub dwadzieścia lat jako przygotowanie i napęd zrywu strukturalistycznego.

W ten sposób obalanie tradycji ubioru na Zachodzie, coraz bardziej niszczonej przez nudyzm, wyraźnie zmierza do pojawienia się i utrwalenia zwyczajów, które będą tolerować co najwyżej przepaskę z piór noszoną przez pewne plemiona, zastąpioną tam, gdzie zimno tego wymaga, okryciami mniej lub bardziej podobnymi do tych używanych przez Lapończyków.

Szybkie zanikanie form grzeczności może tylko prowadzić do absolutnego prostactwa (żeby nie użyć innego określenia) zachowań plemiennych.

Narastająca niechęć do wszystkiego, co jest rozumne, zaplanowane i usystematyzowane, może prowadzić jedynie, w swoich ostatnich paroksyzmach, do stanu trwałego i fantazyjnego włóczęgostwa właściwego dla życia w dżungli, przeplatanych instynktownym i quasi-mechanicznym wykonywaniem pewnych czynności absolutnie niezbędnych do życia.

Wstręt do wysiłku intelektualnego, a szczególnie do abstrakcji, teoretyzowania i myślenia doktrynalnego, może w końcu wywołać jedynie hipertrofię zmysłów i wyobraźni tej „cywilizacji obrazkowej", przed którą Paweł VI czuł się zobowiązany ostrzec ludzkość.[98]

Symptomatyczne są również coraz częstsze idylliczne pochwały rewolucji kulturalnej rodzącej społeczeństwo postindustrialne, jeszcze słabo określone, ale którego pierwszą próbką miałby być - jak niekiedy się mówi - chiński komunizm.

C. Skromny wkład

Wiemy dobrze, że powyższy panoramiczny obraz - ze swej natury szeroki i skrótowy - może prowadzić do rozmaitych zarzutów pod wieloma względami.

98 „Dobrze wiemy, że współczesny człowiek, mający dość przemów, wygląda na istotę przemęczoną słuchaniem i, gorzej jeszcze, na istotę, do której słowa nie docierają. Znamy również opinie licznych psychologów i socjologów, którzy twierdzą, że współczesny człowiek przekroczył już cywilizację słowa - która stała się praktycznie bezużyteczna i bezcelowa - i żyje teraz w cywilizacji obrazu.", w: Exhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi,* 8 XII 1975, *Documentos Pontificios,* 6 wyd., Petrópolis, Vozes, 1984, nr 188, s.30.

Obraz ten, z konieczności ograniczony rozmiarami niniejszego rozdziału, jest jedynie skromnym wkładem dla dłuższych refleksji osób obdarzonych odważną i unikalną bystrością obserwacji i analizy, która we wszystkich epokach umożliwiała niektórym ludziom przewidywanie jutra.

D. Opozycja umysłów przeciętnych

Inni w tej sytuacji uczynią to samo, co umysły przeciętne i pozbawione odwagi robiły przez wieki. Z uśmiechem określą takie przemiany jako niemożliwe. Dlaczego? Ponieważ naruszają one ich umysłowe przyzwyczajenia, odbiegają od zdrowego rozsądku, a dla ludzi przeciętnych historia wydaje się biec jedynie ścieżką zdrowego rozsądku. Zatem wobec tych perspektyw będą się uśmiechać z niedowierzaniem i optymizmem, tak jak Leon X uśmiechał się wobec pospolitej „kłótni mnichów," która była wszystkim, co widział w rodzącej się I Rewolucji. Albo tak jak wychowanek Fenelona, Ludwik XVI, uśmiechał się widząc pierwsze wrzenia II Rewolucji na tle wspaniałych salonów pałacu, przy wtórze srebrnych dźwięków klawikordu albo dyskretnych błysków bukolicznej scenerii „wioski" jego żony. Tak też dzisiaj uśmiechają się wobec manipulacji uśmiechniętego komunizmu poststalinowskiego lub konwulsji zwiastujących IV Rewolucję optymiści i sceptycy, do których należą liczni wysocy - a czasami najwyżsi - przedstawiciele Kościoła i zachodniej społeczności doczesnej.

Jeżeli pewnego dnia III lub IV Rewolucja, wspierane ekumenicznym progresizmem w dziedzinie duchowej, ogarnie doczesne życie ludzkości, to będziemy to zawdzięczać bardziej niedbalstwu i kolaboracji tych uśmiechniętych optymistycznych proroków „zdrowego rozsądku" niż całej furii rewolucyjnych bojowników i rewolucyjnych służb propagandowych.

KOMENTARZ Z ROKU 1992

Opozycja ze strony proroków zdrowego rozsądku

Są to rzeczywiście dziwni prorocy, ponieważ ich proroctwa niezmiennie dotyczą stwierdzeń, że nic się nie wydarzy. W końcu jednak rozmaite formy ich optymizmu stały
w tak jawnej sprzeczności z faktami, które nastąpiły po

poprzednich wydaniach *Rewolucji i Kontrrewolucji,* że aby je podtrzymać, ich adepci uczepili się złudnej i po prostu hipotetycznej nadziei, iż ostatnie wydarzenia w Europie Wschodniej doprowadzą do ostatecznego zniknięcia komunizmu, a więc i procesu rewolucyjnego, którego czoło do niedawna stanowił.[99]

E. Kościelny trybalizm i ruch charyzmatyczny

Oczywiście, nie tylko dziedzinę doczesną IV Rewolucja chce zredukować do trybalizmu. Pragnie ona uczynić to samo w dziedzinie duchowej. Sposób, w jaki ma się to dokonać, można dokładnie zobaczyć w pewnych kręgach teologów i kanonistów, którzy zamierzają przekształcić szlachetną, kościstą i surową sztywność struktury kościelnej - taką, jaką ustanowił Pan nasz Jezus Chrystus i ukształtowało dwadzieścia wieków życia religijnego - w chrząstkowatą, miękką i bezkształtną tkankę diecezji i parafii bez określonych granic terytorialnych, złożonych z grup religijnych, w których silna władza kanoniczna jest stopniowo zastępowana przez wynoszenie mniej lub bardziej „charyzmatycznych proroków", odpowiedniki strukturalistyczno-trybalistycznych czarowników. W końcu nie będzie można odróżnić tych „proroków" od czarowników. To samo z konieczności stanie się z progresywistyczno-charyzmatycznymi parafiami i diecezjami, które nabiorą znamion strukturalistycznej komórki-plemienia.

KOMENTARZ Z ROKU 1992

„Demonarchizacja" władz kościelnych

W tej perspektywie, mającej w sobie coś historycznego i hipotetycznego, pewne zmiany, same w sobie obce temu procesowi, mogłyby być postrzegane jako kroki w przejściu pomiędzy przedsoborowym *status quo* a skrajnie odwrotną sytuacją, jaką tutaj ukazaliśmy. Przykładem tego może być dążenie do kolegialności widzianej jako: jedyny możliwy do przyjęcia sposób sprawowania władzy w Kościele oraz wyraz pewnej „demonarchizacji" władz kościelnych, których poszczególne poziomy zostałyby *ipso facto*

99 Odnośnie tej nadziei, patrz komentarze dodane do rozdz. II niniejszej Części III.

o wiele bardziej uzależnione od poziomów leżących bezpośrednio pod nimi. To wszystko w swoich ostatecznych konsekwencjach mogłoby zmierzać do stałego i powszechnego ustanowienia głosowania powszechnego w Kościele, którego czasami Kościół używał w przeszłości, aby obsadzić niektóre stanowiska hierarchiczne. Gdyby się trzymać marzeń obrońców trybalizmu, mogłaby z tego wyniknąć bezbronna zależność hierarchii od świeckich, będących rzekomo jedynym przekaźnikiem woli Boga. Tak, „woli Boga", z którą ten trybalistyczny laikat zapoznawałby się poprzez „mistyczne" objawienia jakiegoś czarownika czy „charyzmatycznego" guru lub czarnoksiężnika. Czy Kościół wypełniałby swoją misję posłuszeństwa woli samego Boga, będąc posłusznym świeckim tego rodzaju?

3. OBOWIĄZKI KONTRREWOLUCJONISTÓW W OBLICZU RODZĄCEJ SIĘ IV REWOLUCJI

Co zatem pozostaje kontrrewolucjoniście do zrobienia, kiedy niezliczone fakty mogą być zestawione w taki sposób, że sugerują hipotezę dotyczącą narodzin IV Rewolucji?

W świetle *Rewolucji i Kontrrewolucji* wypada mu przede wszystkim podkreślać dominującą rolę, jaką Rewolucja w tendencjach[100] odgrywa w procesie powstawania IV Rewolucji i świata z niej zrodzonego. Kontrrewolucjonista powinien się przygotować do walki, nie tylko ostrzegając ludzi przed przewagą tych tendencji, będących zasadniczym odwróceniem właściwego porządku ludzkiego, ale również wykorzystując w dziedzinie tendencji wszelkie dopuszczalne i odpowiednie środki, aby zwalczać samą Rewolucję w tendencjach. Kontrrewolucjonista powinien również obserwować, analizować i przewidywać nowe kroki tego procesu, aby wznosić jak tylko można najszybciej wszelkie przeszkody przeciw najwyższej formie Rewolucji w tendencjach i rewolucyjnej wojny psychologicznej, którą jest rodząca się IV Rewolucja.

Jeżeli IV Rewolucja będzie miała czas, aby się rozwinąć, zanim III Rewolucja zdecyduje się na jakieś wielkie ryzykowne posunięcie, to walka z nią mogłaby wymagać napisania kolejnego

100 Zob. Część I, rozdz.5.1-3.

rozdziału *Rewolucji i Kontrrewolucji,* a taki rozdział mógłby zająć tyle miejsca, ile zostało poświęcone trzem poprzednim rewolucjom.

Istotnie, cechą procesów rozkładu jest dążenie do komplikowania wszystkiego prawie w nieskończoność. I z tego powodu każda faza Rewolucji jest bardziej złożona niż poprzednie i zmusza Kontrrewolucję do czynienia wysiłków, które w podobny sposób są bardziej uszczegółowione i złożone.

* * *

Tą refleksją na temat Rewolucji i Kontrrewolucji oraz przyszłej pracy, która musi być wykonana w odniesieniu do jednej i drugiej, kończymy te rozważania.

Niepewni, jak wszyscy, jutra, wznosimy w postawie modlitewnej nasze oczy do wzniosłego tronu Maryi, Królowej Wszechświata, jednocześnie zwracając się do Niej sparafrazowanymi słowami psalmisty skierowanymi do Pana:

> *„Ad te levavi oculos meos, qui habitas in coelis. Ecce sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, sicut oculi ancillae in manibus dominae suae; ita oculi nostri ad Dominant Matrem nostram donec misereatur nostri"* (por. Ps.122,1 i 2). „Do Ciebie wznoszę me oczy, która mieszkasz w niebie. Oto jak oczy sług są zwrócone na ręce ich panów i jak oczy służącej na ręce jej pani, tak oczy ku Pani i Matce naszej, aż się zmiłuje nad nami".[101]

Tak, zwracamy nasze oczy do Najświętszej Panny z Fatimy, prosząc ją jak najszybciej o skruchę, która wyjedna nam wielkie przebaczenie, siłę do prowadzenia wielkich bitew i wyrzeczenie w obliczu wielkich zwycięstw, które przyniosą Jej Królowanie. Pragniemy tych zwycięstw z całego serca, nawet jeśli dla ich osiągnięcia Kościół i ludzkość musiałyby przejść apokaliptyczne - lecz jakże sprawiedliwe, odradzające i miłosierne - kary, które przepowiedziała w 1917 r. w Cova da Iria.

101 Por. Ps 122,1-2.

157

ZAKOŃCZENIE

Aktualizując pierwsze (1959) wydanie *Rewolucji i Kontrrewolucji* poprzez dodanie poprzednich stron, zastanawialiśmy się, czy krótkie *Zakończenie* oryginalnego tekstu i kolejnych wydań powinno być zastąpione lub przynajmniej zmodyfikowane. Po ponownym uważnym przeczytaniu go, jesteśmy przekonani, że nie ma powodu, aby je pominąć albo nawet zmienić.

Mówimy dziś to, co powiedzieliśmy wtedy: W perspektywie tego, co tutaj powiedziano obraz naszych dni jest bardzo wyraźny dla każdego, kto rozpoznaje logikę zasad kontrrewolucyjnych. Znajdujemy się w szczytowym momencie walki pomiędzy Kościołem i Rewolucją, walki, która byłaby śmiertelną, gdyby jeden z walczących nie był nieśmiertelny. Kończąc zatem, słuszne jest, abyśmy jako synowie Kościoła i żołnierze w bitwach Kontrrewolucji poświęcili po synowsku tę książkę Najświętszej Pannie.

To właśnie Niepokalana Dziewica zmiażdżyła głowę węża, pierwszego, największego i wiecznego rewolucjonisty, podżegacza i czołowego inspiratora tej Rewolucji, jak wszystkich rewolucji przed nią i po niej. Maryja jest więc Patronką wszystkich tych, którzy walczą przeciw Rewolucji.

Powszechne i wszechmocne pośrednictwo Matki Bożej jest największym źródłem nadziei kontrrewolucjonistów. A w Fatimie dała im już Ona pewność zwycięstwa, kiedy

zapowiedziała, że nawet po ewentualnym zalaniu świata przez komunizm, „w końcu jej Niepokalane Serce zatriumfuje!"

Błagamy więc, aby Najświętsza Dziewica przyjęła ten synowski hołd, dar miłości i wyraz absolutnej ufności w jej triumf.

Nie chcielibyśmy zakończyć tej pracy bez złożenia wyrazów synowskiego oddania i bezwzględnego posłuszeństwa „słodkiemu Chrystusowi na ziemi", filarowi i nieomylnemu fundamentowi Prawdy, Jego Świątobliwości Papieżowi Janowi XXIII.

„Ubi Ecclesia ibi Christus, ubi Petrus ibi Ecclesia." I właśnie ku Ojcu Świętemu kierujemy całą naszą miłość, cały nasz entuzjazm, całe nasze zaangażowanie. To właśnie te uczucia, które ożywiają

158

wszystkie strony „Catolicismo" począwszy od jego założenia, ośmieliły nas do opublikowania tej pracy.

Nie mamy najmniejszej wątpliwości w sercu co do tez, które zawiera niniejsza praca. Niemniej jednak poddajemy je bez ograniczeń osądowi Wikariusza Chrystusa i jesteśmy gotowi natychmiast odwołać jakąkolwiek z nich, jeżeli odbiega nawet w najmniejszym stopniu od nauczania Kościoła Świętego, naszej Matki, Arki Zbawienia i Bramy Niebios.

159

POSŁOWIE Z 1992 ROKU

Powyższymi słowami kończyliśmy rozmaite wydania *Rewolucji i Kontrrewolucji* publikowane po 1976 r. Czytając te słowa czytelnik z konieczności będzie zastanawiać się, dokąd obecnie dotarł proces rewolucyjny. Czy III Rewolucja jest jeszcze żywa? Czy upadek sowieckiego imperium pozwala nam na stwierdzenie, że IV Rewolucja wybucha w najgłębszych warstwach politycznej rzeczywistości Europy Wschodniej, albo że już zwyciężyła?

Musimy poczynić pewne rozróżnienia. Obecne prądy myślowe, które promują IV Rewolucję rozpowszechniły się - chociaż w różnych formach - w całym świecie i ujawniają nieomal wszędzie znaczną tendencję do wzrastania na sile.

W tym sensie IV Rewolucja znajduje się w stanie *crescendo,* który jest obiecujący dla tych, co jej pragną i stanowi zagrożenie dla tych, co się jej sprzeciwiają. Jakkolwiek byłoby przesadą powiedzenie, że obecny porządek rzeczy w byłym ZSRR jest już całkowicie przekształcony zgodnie z IV Rewolucją i nie pozostaje tam nic z III Rewolucji.

Chociaż IV Rewolucja posiada swój wymiar polityczny, to określa się jako rewolucja kulturalna. Innymi słowy obejmuje ona szeroko wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji. Zatem wstrząsy polityczne, które mogą się wydarzyć wśród narodów stanowiących niegdyś ZSRR, mogłyby w dużym stopniu warunkować IV Rewolucję, lecz z trudem zdominowałyby całkowicie wydarzenia, tj. zespół ludzkich działań objętych rewolucją kulturalną.

Ale co z opinią publiczną w byłych krajach sowieckich (wiele z nich jest nadal rządzonych przez dawnych komunistów)? Czy nie ma ona nic do powiedzenia na ten temat, skoro zgodnie z *Rewolucją i Kontrrewolucją,* odgrywała tak wielką rolę w poprzednich rewolucjach?

Odpowiedzi na to pytanie można udzielić poprzez postawienie innych pytań. Czy rzeczywiście istnieje w tych krajach opinia publiczna? Czy może być ona zaangażowana w systematyczny proces rewolucyjny? Jeżeli nie, to jakie są plany najwyższych

narodowych i międzynarodowych przywódców komunizmu, odnośnie kierunku, jaki należy nadać tej opinii publicznej?

Trudno udzielić odpowiedzi na te pytania, ponieważ obecnie w byłym sowieckim imperium opinia publiczna jest wyraźnie obojętna, bezkształtna i bezwładna z powodu ciężaru siedemdziesięciu lat totalitarnej dyktatury. Pod taką tyranią każda jednostka bała się wypowiadać w wielu środowiskach swoje opinie religijne lub polityczne, nawet wobec najbliższych krewnych i przyjaciół. Możliwa denuncjacja - anonimowa lub jawna, prawdziwa lub oszczercza - mogła zesłać każdego na ciężkie roboty w mroźnych pustkowiach Syberii. Niemniej jednak trzeba odpowiedzieć na te pytania, jeżeli pragniemy zrobić prognozę biegu wydarzeń w byłym imperium sowieckim.

Ponadto, międzynarodowe media stale mówią o ewentualnej migracji wygłodzonych półcywilizowanych - *ergo* półzbarbaryzowanych - hord do dobrze zaopatrzonych krajów Europy żyjących w systemie zachodniego konsumpcjonizmu.

Ci nieszczęśni ludzie, wygłodniali i pozbawieni idei, zderzyliby się z wolnym światem nie rozumiejąc go - światem, który można by określić jako supercywilizowany w pewnych aspektach i przeżarty gangreną w innych.

I co z tego zderzenia by wynikło, zarówno w ogarniętej tą migracją Europie, jak i siłą odbicia w dawnym imperium sowieckim? Samorządna, kooperacjonistyczna, strukturalistyczno-trybalistyczna rewolucja[102] czy od razu świat całkowitej anarchii, chaosu i horroru, którego nie wahalibyśmy się nazwać V Rewolucją?

W tej chwili niniejsze wydanie idzie do druku, jakakolwiek odpowiedź na te pytania byłaby wyraźnie przedwczesna. Nie dlatego, że nie powinno się ich stawiać teraz, ale dlatego, że przyszłość jest tak nieprzewidywalna, iż mogłoby być za późno, aby postawić je jutro. Jaki pożytek byłby z książek, myślicieli czy pozostałości cywilizacji w strybalizowanym świecie, szarpanym przez huragany nieuporządkowanych namiętności ludzkich i szaleństwa strukturalistyczno-trybalistycznego „mistycyzmu"? Cóż za tragiczna sytuacja, w której każdy byłby niczym w imperium nicości...

102 Zob. Część III, rozdz. 2, komentarz Pierestrojka i głasnost': *demontaż III Rewolucji czy metamorfoza komunizmu?*

* * *

A co z komunizmem? Co się z nim stało? Większość zachodniej opinii publicznej zachwycona perspektywą długotrwałego, albo nawet wieczystego pokoju powszechnego, który usunie straszliwe widmo globalnej hekatomby atomowej, uczepiła się poczucia, że komunizm umarł.

Miodowy miesiąc Zachodu z tym rzekomo bezchmurnym rajem pokoju stopniowo traci swój blask, jak wskazują wyżej wymienione groźby wszelkiego rodzaju agresji, rozbłyskujące na terytorium martwego ZSRR. Powinniśmy więc zapytać, czy komunizm umarł? Z początku głosy, które kwestionowały autentyczność śmierci komunizmu były nieliczne, odosobnione i słabo udokumentowane.

Jednak powoli zaczęły się pojawiać cienie na horyzoncie. Zauważono, że w krajach Europy Środkowej, na Bałkanach i byłym ZSRR niektórzy z nowych przywódców byli wcześniej ważnymi osobistościami w lokalnych partiach komunistycznych. Dążenie do prywatyzacji we wszystkich tych krajach z wyjątkiem dawnych wschodnich Niemiec, jest w zasadzie bardziej pozorne niż rzeczywiste. Postępuje w ślimaczym tempie, co wskazuje na brak jasno określonego kierunku.

Zatem, czy komunizm umarł w tych krajach? Czy też po prostu rozpoczął skomplikowaną metamorfozę? Wątpliwości na ten temat rosną, w miarę jak cichną dyskretnie ostatnie echa powszechnej radości z powodu rzekomego upadku komunizmu.

Zachodnie partie komunistyczne na odgłos pierwszych rozłamów w ZSRR zwiędły na oczach wszystkich; lecz już teraz niektóre z nich reorganizują się pod nowymi nazwami. Czy zmiana nazwy jest zmartwychwstaniem? Czy jest metamorfozą? Przychylam się raczej do tej drugiej hipotezy. Ale pewność może nam dać dopiero przyszłość.

Niniejsza aktualizacja ogólnej sytuacji, wobec której świat stopniowo zajmuje stanowisko, wydała nam się konieczna, aby spróbować rozjaśnić horyzont, na którym pojawia się przeważnie chaos. A jaki jest naturalny kierunek rozwoju chaosu, jeżeli nie jego - coraz bardziej niezrozumiałe - pogłębianie się?

* * *

162

Pośród tego chaosu tylko jedna rzecz nie ulegnie zmianie, a mianowicie modlitwa przepisana nieco wcześniej, która jest w moim sercu i na moich ustach, jak i w sercach tych wszystkich, którzy myślą i patrzą tak jak ja:
„Do Ciebie wznoszę me oczy, która mieszkasz w niebie. Oto jak oczy sług są zwrócone na ręce ich panów i jak oczy służącej na ręce jej pani, tak oczy ku Pani i Matce naszej, aż się zmiłuje nad nami."

Oto stwierdzenie niezachwianej ufności katolickiej duszy, która klęczy, lecz pozostaje stanowcza wśród powszechnych konwulsji - stanowcza stanowczością tych, co w czasie burzy z siłą duszy od niej większą, nieustannie wyznają z głębi serca: *„Credo in Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam,"* czyli „Wierzę w Jeden, Święty, Rzymsko-Katolicki i Apostolski Kościół, którego - według obietnicy danej św. Piotrowi - bramy piekielne nie przemogą."

163

ANEKS
AUTOPORTRET FILOZOFICZNY *

Jestem tomistą z przekonania. Dziedziną filozofii, która najbardziej mnie pociąga jest filozofia historii. W tej perspektywie postrzegam powiązanie pomiędzy dwoma rodzajami działalności, którym poświęciłem moje życie: studium i działanie.

To ostatnie wykonywałem na ściśle określonym polu, rozszerzaniu doktryny, prowadzonym obecnie na sposób dialogu, teraz - i mówię to chętnie, na sposób anachroniczny jak coś czym to słowo może się wydawać - poprzez polemikę.

Książka *Rewolucja i Kontrrewolucja,* w której zawarłem istotne elementy mojej myśli, wyjaśnia moją ideologiczną orientację.

Religia i filozofia napędzają historię

Jednym z założeń tej książki jest twierdzenie, że bieg historii w przeciwieństwie do oświadczeń tak wielu filozofów i socjologów nie jest wyznaczany wyłącznie lub przeważnie przez dominujący wpływ materii na ludzi. Niewątpliwie ma ona swój wpływ na ludzkie działanie, lecz kierunek historii należy do ludzi, obdarzonych wolnymi i rozumnymi duszami. Innymi słowy, oni są tymi, którzy kierują biegiem wydarzeń oddziaływując mniej lub bardziej głęboko na okoliczności, w jakich się znajdują i uzyskując w rozmaitym stopniu wpływ na te okoliczności.

Otóż, ludzkie działanie normalnie dokonuje się w zgodzie z widzeniem przez człowieka świata, siebie i życia. To domaga się powiedzenia, że religijne i filozoficzne doktryny panują nad

* Profesor Plinio Correa de 01iveira pierwotnie napisał ten esej w 1976 roku na prośbę o. Stanisława Ladusansa SJ, który chciał zamieścić go w *Encyklopedii Brazylijskiej Myśli Filozoficznej,* którą zamierzał opublikować w kilku tomach. Nie mogąc umieścić go w swoim pierwszym wydaniu o. Ladusans poprosił później o zaktualizowaną wersję, lecz prof. Plinio zajęty wieloma innymi obowiązkami nie mógł spełnić tej prośby przed śmiercią o.Ladusansa w 1993 roku. Kiedy w roku 1994 podjęto się zebrania wszystkich pism prof. Correi de OHveira, pracujący nad tym zadaniem zapytali go czy nie mógłby zaktualizować tego eseju. Na szczęście praca została zakończona w tym samym roku.

historią, że najbardziej dynamiczne jądro czynników, które przekształcają historię można znaleźć w kolejnych postawach ludzkiego ducha wobec religii i filozofii.

Cywilizacja chrześcijańska - całkowita zgodność z prawem naturalnym i Boskim

Przechodzę do innego założenia z *Rewolucji i Kontrrewolucji.* Katolickie spojrzenie na historię musi przede wszystkim brać pod uwagę, że zarówno Stare jak i Nowe Prawo, zawierają w sobie nie tylko nakazy za pomocą, których człowiek powinien kształtować swoją duszę, aby stać się podobnym do Boga, przygotowując się w ten sposób do chwalebnego oglądania Go, lecz również fundamentalne normy ludzkiego działania w zgodności z naturalnym porządkiem rzeczy.

W ten sposób, gdy człowiek wzrasta w życiu łaski poprzez praktykowanie cnót, w tym samym czasie wypracowuje kulturę - polityczny, społeczny i ekonomiczny porządek - w całkowitej zgodności z podstawowymi i wiecznymi zasadami Prawa Naturalnego. Oto co nazywamy cywilizacją chrześcijańską.

Oczywiście dobre uporządkowanie rzeczy ziemskich nie składa się wyłącznie z tych podstawowych i wiecznych zasad. Zawiera ono również wiele tego, co jest przypadkowe, przejściowe i wolne. Chrześcijańska cywilizacja obejmuje niezliczone odmiany aspektów i niuansów. Jest to tak prawdziwe, że z pewnego punktu widzenia można mówić nie tylko o cywilizacji chrześcijańskiej, ale o cywilizacjach chrześcijańskich. Niemniej jednak, przyjmując tożsamość fundamentalnych zasad właściwych wszystkim cywilizacjom chrześcijańskim, to wielka rzeczywistość unosząca się ponad nimi jest potężną jednością, która zasługuje na miano chrześcijańskiej cywilizacji. Jedność w wielości i wielość w jedności są elementami doskonałości. Cywilizacja chrześcijańska pozostaje jedna w całej różnorodności swoich urzeczywistnień, zatem można o niej powiedzieć, że w najgłębszym znaczeniu jest tylko jedna cywilizacja chrześcijańska. Lecz posiada ogromną ilość odmian w swej jedności, iż można pozwolić sobie na stwierdzenie, że istnieją rozmaite cywilizacje chrześcijańskie.

Przyjmując to wyjaśnienie - analogicznie stosowane do pojęcia katolickiej kultury - będę używał wyrażeń *cywilizacja chrześci-*

jańska i *kultura chrześcijańska* w ich głębszym znaczeniu odnoszącym się do jedności.

Zwalniam siebie z odnoszenia tych twierdzeń do tekstów św. Tomasza z Akwinu lub Magisterium Kościoła, albowiem są one tak liczne i tak dobrze znane przez tych, co poważnie studiują ten przedmiot, że niniejsza praca stała by się od razu nudna i przydługa. To zastrzeżenie również dotyczy dalszych rozważań poniżej.

W oparciu o te założenia łatwo można określić rolę Kościoła i cywilizacji chrześcijańskiej w historii.

Narody dochodzą do doskonałej cywilizacji tylko przez odpowiadanie na łaskę i Wiarę

Nawet gdy człowiek może z całą pewnością i bez popełniania błędu znać to, co w rzeczach Boskich nie jest *per se* nieosiągalne przez ludzki rozum, to jest niemożliwe dla niego, z powodu grzechu pierworodnego, stale podążać za Prawem Boskim. Jest to możliwe jedynie za pomocą łaski. Zatem aby chronić człowieka przed jego własną złością i słabością, Jezus Chrystus obdarzył Kościół nieomylnym Magisterium, które bezbłędnie naucza ludzi nie tylko religijnych, ale również moralnych prawd koniecznych do zbawienia. Poparcie człowieka dla Magisterium Kościoła jest owocem Wiary. Bez Wiary człowiek nie może ani trwale ani całkowicie znać i przestrzegać Przykazań. W ten sposób narody mogą dojść do doskonałej cywilizacji, która jest cywilizacją chrześcijańską jedynie poprzez odpowiadanie na łaskę i Wiarę, która zawiera silne uznanie Kościoła Katolickiego za jedyny prawdziwy Kościół i Kościelnego Magisterium za nieomylne.

Zatem najgłębszy i centralny punkt historii polega na znajomości, wyznawaniu i praktykowaniu Wiary Katolickiej.

Oczywiście mówiąc to nie zaprzeczam, że istniały wzniosłe elementy w cywilizacjach niechrześcijańskich. Jednak wszystkie te cywilizacje były zniekształcone przez taką czy inną cechę niesamowicie odbiegającą od tej wzniosłości, którą ujawniały w innych aspektach. Wystarczy przypomnieć sobie wielki zasięg niewolnictwa i poniżającą pozycję kobiet przed nadejściem Pana naszego Jezusa Chrystusa. Nigdy cywilizacja nie przedstawiała tak znakomitej doskonałości właściwej cywilizacji chrześcijańskiej.

Również nie sprzeciwiam się, że cywilizacja może zawierać ważne ślady chrześcijańskiej tradycji w krajach, gdzie ludność jest

przeważnie schizmatycka lub heretycka. Jednakże tylko z Kościołem Katolickim cywilizacja chrześcijańska może rozkwitnąć w pełni i tylko wśród katolików może być ona doskonale podtrzymywana.

„Był kiedyś czas kiedy filozofia Ewangelii rządziła państwami..."

Ktoś mógłby zapytać kiedy historycznie ta chrześcijańska cywilizacja istniała? Czy ta doskonałość jest osiągalna w tym życiu?

Moja odpowiedź wstrząśnie i zirytuje wielu czytelników. Niemniej jednak stwierdzam, że był czas, w którym olbrzymia część ludzkości znała ideał doskonałości oraz gorąco i szczerze dążyła do niego. W następstwie tego dążenia dusz, fundamentalne

cechy cywilizacji stały się coraz bardziej chrześcijańskie w miarę jak świat powoli wynurzał się z zalewu barbarzyństwa. Odwołuję się do średniowiecza, o którym pomimo takich czy innych defektów pisał wymownie Leon XIII:

„Były niegdyś czasy, kiedy filozofia Ewangelii sterowała państwami, kiedy Boża moc chrześcijańskiej mądrości przenikała ustrój prawa, instytucje, obyczaje ludów, wszystkie warstwy i sprawy państwa; kiedy religia przez Chrystusa ustanowiona, należne sobie zajmując stanowisko, cieszyła się wszędzie przychylnością panujących i władz opieką, kiedy między kapłańską a świecką zwierzchnością kwitła zgoda i przyjazna usług wymiana. W takim stanie rzeczy świecka społeczność błogie nadspodziewanie rodziła plony, których pamięć żyje i żyć będzie tak licznymi dziejów stwierdzona pomnikami, że ich żadne wymysły przeciwników nie zniszczą ani przygłuszą" (encyklika *Immortale Dei,* i Listopada 1885).

Ten sposób widzenia pełni wpływu Kościoła w średniowieczu można również znaleźć w poniższym tekście Pawła VI, omawiającego rolę papiestwa w średniowiecznej Italii:

„Nie zapominajmy tych wieków podczas, których papiestwo żyło w historii Italii, broniło jej rubieży, strzegło jej kulturalnego i duchowego ojcostwa, wychowywało jej potomków dla cywilizacji, elegancji manier oraz moralnej i społecznej cnoty oraz jednoczyło jej rzymskie sumienie i najlepszych synów

dla powszechnej misji (papiestwa) ..." (Przemówienie do Prezydenta Republiki Włoskiej, 11 Stycznia 1964).

Z tego powodu chrześcijańska cywilizacja nie jest utopią. Jest czymś możliwym i w określonej epoce skutecznie budowanym. Ostatecznie jest czymś, co w pewien sposób przetrwało nawet po średniowieczu do takiego stopnia, że Papież Pius X mógł napisać:

„Cywilizacja nie musi już być zakładana, ani nowe państwo budowane w chmurach. Ona istniała i istnieje; jest to cywilizacja chrześcijańska; jest to katolickie państwo. Jedyną kwestią jest jego ponowne ustanowienie i przy przywrócenie bezzwłocznie na jego naturalnych i Boskich fundamentach przeciw ciągle powtarzanym atakom przewrotnych utopii rewolucji i bezbożnictwa" (List apostolski *Notre charge apostolique,* 15 Sierpnia 1910).

Tak więc cywilizacja chrześcijańska posiada wielkie, żywe ślady nawet w naszych dniach.

Kryzysy wyrastają z nieuporządkowanych namiętności rozpalanych przez siły ciemności

Niektórzy mogą sobie wyobrażać, że wszystkie kryzysy kultury i cywilizacji koniecznie rodzą się u jakiegoś myśliciela, z którego żywiołowego umysłu pochodzi rozjaśniająca - lub niszczycielska - iskra najpierw rozszerzająca się w środowiskach wysoko kulturalnych a potem ogarniająca całą strukturę społeczną. Oczywiście niektóre kryzysy rodzą się w ten sposób, lecz historia nie potwierdza, że wszystkie się tak narodziły. W szczególności kryzys, który wywołał rozkład średniowiecza i dał początek humanizmowi, renesansowi i protestanckiej pseudo-reformacji nie zrodził się w ten sposób.

Wpływ Kościoła na każdą duszę, każdy lud, każdą kulturę i każdą cywilizację jest ciągle zagrożony przez sam fakt, że wymaga On od ludzi surowości obyczajów, którą zepsuta ludzka natura uznaje za trudną do zniesienia. Nieuporządkowane namiętności rozpalane przez pozanaturalne działania sił ciemności, stale pobudzają ludzi i narody do zła. Te tendencje wykorzystują słabość ludzkiego rozumu. Człowiek łatwo wymyśla sofizmaty, aby

usprawiedliwić złe działania, które chce praktykować, albo złe obyczaje, które już nabył lub nabywa. Jak napisał Paul Bourget, „Konieczne jest, aby żyć tak jak się myśli, pod groźbą, wcześniej czy później, myślenia tak jak się żyło" *(Le Demon du Midi).*

Znaczenie pychy i zmysłowości w buncie przeciw Kościołowi

Dwie namiętności szczególnie, pycha i zmysłowość podżegają do buntu przeciw chrześcijańskim zasadom moralnym i Wierze.

Pycha prowadzi człowieka do odrzucenia jakiejkolwiek wyższości ze strony innego i wytwarza w nim żądzę górowania i rządzenia, która łatwo prowadzi do paroksyzmu. Ten paroksyzm jest celem, do którego wszystko co nieuporządkowane dąży. U swojego szczytu pycha przyjmuje rozmaite metafizyczne zabarwienia: Niezadowolona już dłużej z pozbycia się takiej czy innej wyższości lub struktury hierarchicznej, osoba pyszna pragnie zniesienia wszelkiej wyższości w jakiejkolwiek dziedzinie mogłaby ona istnieć. Tak więc wyobraża sobie, że tylko powszechna i całkowita równość są trwałe i z tego samego powodu jest najwyższą zasadą sprawiedliwości. Pycha więc dąży do zaprowadzenia swojej własnej moralności w sercu, której metafizyczna zasada brzmi: Porządek bycia wymaga równości a wszelka nierówność jest on- tologicznie zła. Dla tego co nazwałbym „pychą integralną" absolutna równość jest najwyższą wartością, do której wszystko musi się dopasować.

Zmysłowość jest inną nieuporządkowaną namiętnością o decydującym znaczeniu w procesie buntu przeciw Kościołowi. Sama z siebie prowadzi do bezwstydu, zapraszając człowieka do podeptania wszelkiego prawa i odrzucenia wszelkich ograniczeń jako nietrwałych. Jej skutki są dodane do tych pochodzących z pychy, aby wywołać w ludzkim umyśle wszelkie rodzaje sofizmatów zdolnych podkopać samą zasadę władzy.

Tendencja, którą rozbudzają pycha i zmysłowość dąży do obalenia wszelkiej nierówności, władzy i hierarchii.

Wiara prowadzi do umiłowania hierarchii; zepsucie do anarchicznego egalitaryzmu

Oczywiście, te nieuporządkowane namiętności, nawet gdy im się ktoś oddaje, mogą napotkać w duszy - lub w duchu narodu - na przeciwwagę ustawioną przez przekonania, tradycję itp.

W tym przypadku dusza - lub mentalność narodu - zostaje rozdarta między dwoma przeciwnymi biegunami: z jednej strony Wiara zachęcająca do surowości, pokory i umiłowania wszystkich prawowitych hierarchii; a z drugiej strony zepsucie zachęcające ją do całkowitego egalitaryzmu, „anarchicznego" w etymologicznym znaczeniu tego słowa. Jak zobaczymy nieco dalej, zepsucie prowadzi ostatecznie do religijnego zwątpienia i całkowitego wyparcia się Wiary.

Wybór jednego lub drugiego z tych biegunów nie jest zwykle dokonywany w jednej chwili, lecz raczej powoli krok po kroku. Za pomocą kolejnych aktów umiłowania prawdy i dobra osoba lub naród może stopniowo robić postęp w cnocie i nawet całkowicie się nawrócić. To stało się z imperium rzymskim pod wpływem wspólnot chrześcijańskich, modlitw wiernych w katakumbach i na pustyni, heroizmu jaki wykazywali na arenach i przykładów cnoty jakie dawali w życiu codziennym. Jest to proces wznoszenia się ku górze.

Ten proces może być również procesem rozkładu. Pod uderzeniem nieuporządkowanych namiętności dobre przekonania zostają wstrząśnięte, dobre tradycje tracą swoją ożywczą siłę, dobre zwyczaje są zastępowane przez zwyczaje prostackie, które degenerują się do tego stopnia, że są rzeczywiście naganne i w końcu gorszące.

Zasadnicze elementy doktrynalne *Rewolucji i Kontrrewolucji*

To co było do tej pory powiedziane, streszczam tutaj w zasadniczych elementach doktrynalnych, na których opiera się *Rewolucja i Kontrrewolucja:*

a) posłannictwo Kościoła jako jedynego nauczyciela, przewodnika i źródło życia narodów postępujących w kierunku doskonałej cywilizacji;
b) ciągły opór nieuporządkowanych namiętności, szczególnie pychy i zmysłowości wobec wpływu Kościoła;
c) istnienie dwóch przeciwnych biegunów w ludzkiej duszy, która w kierunku jednego z nich z konieczności się zwraca: z jednej strony Wiara Katolicka, która wpaja umiłowanie porządku, surowości i hierarchii; z drugiej nieuporządkowane namiętności, które powodują nieskromność i bunt przeciw prawu, hierarchii i jakiejkolwiek formie nierówności,

i która w końcu prowadzi do zwątpienia i całkowitego wyparcia się Wiary;
d) pojęcie procesu - wyrażenie rozumiane bez uprzedzeń wobec wolnej woli - poprzez który jednostki lub narody, odczuwając przyciąganie dwóch przeciwnych biegunów stopniowo przybliżają się coraz bardziej do jednego i oddalają od drugiego;
e) wpływ tego procesu moralnego na rozwój doktryn. Złe tendencje skłaniają w kierunku błędu, dobre tendencje w kierunku prawdy. Wielkie przemiany ducha narodów nie są zwykłymi następstwami doktryn wypracowanych przez rozmyślania intelektualistów spokojnie tworzących różnorakie wymysły na marginesie społeczeństwa. Aby doktryna znalazła oddźwięk wśród ludzi, zwykle jest konieczne, żeby ci ludzie mieli sympatię dla tej doktryny. I nierzadko same te wymysły tworzone przez uczonych w ich pracowniach, są pod większym wpływem niż można by myśleć, apetytów środowiska, w którym sami żyją.

Niektóre podstawowe definicje

Mając to wszystko na względzie łatwo można zdefiniować fundamentalne pojęcia Porządku, Rewolucji i Kontrrewolucji:

1) Porządek: nie tylko metodyczne i praktyczne ułożenie rzeczy materialnych, lecz nawiązując do koncepcji tomistycznej, właściwe ułożenie rzeczy według ich bliskiego i odległego fizycznego, metafizycznego, naturalnego i nadprzyrodzonego celu;
2) Rewolucja: nie koniecznie rozruchy na ulicach, salwy ogniowe lub wojna domowa, lecz każdy wysiłek, który zmierza do ułożenia bytów przeciw Porządkowi;
3) Kontrrewolucja: każdy wysiłek, który zmierza do opisania i wyeliminowania Rewolucji.

Rewolucje A i B

Jak można zauważyć Porządek tak jak Rewolucja i Kontrrewolucja może istnieć w
a) tendencjach;
b) ideach;
c) prawach, strukturach, instytucjach i zwyczajach.

171

Z tego powodu nazywamy Rewolucję „tendencyjną" gdy istnieje ona w tendencjach i „solistyczną" kiedy rozwija się w dziedzinie doktryn pod wpływem tych tendencji.

Te dwie odmiany Rewolucji stanowią wybitnie duchowe zjawisko; to znaczy, że ich polem działania jest ludzka dusza i mentalność społeczeństw. One tworzą całość, którą nazywamy „Rewolucją A".

Kiedy Rewolucja przechodzi z wnętrza duszy do czynów wywołując historyczne konwulsje, naruszając prawo, struktury, instytucje itd., wtedy tworzy to, co nazywamy „Rewolucją B".

Oczywiście te pojęcia prezentowane tutaj w wielkim skrócie wymagają serii zastrzeżeń i adaptacji, które przedstawiłem w *Rewolucji i Kontrrewolucji,* a które są niemożliwe do wyjaśnienia tutaj.

Ograniczam się jedynie do objaśnienia szkicowo tego, co jest najbardziej istotne w historii w tej dziedzinie, nie twierdzę, że historia sprowadza się do tego. Najbardziej elementarna obserwacja wskazuje, że niezliczone czynniki, nie wyłączając etnicznych, geograficznych i ekonomicznych, mocno warunkują bieg historii.

Egalitarysta będzie stawiał płomienne zarzuty przeciw Wierze

Pozostaje powiedzieć słowo o związku między absolutnym i metafizycznym egalitaryzmem a Wiarą. Ktoś kto jest radykalnie egalitarny z konieczności będzie stawiał niezliczone zarzuty przeciw Nauce Katolickiej. Będzie sprzeciwiał się pojęciom osobowego, doskonałego i wiecznego Boga, wywyższając nieskończenie Jego niedoskonałe i przygodne stworzenia; pojęciom Prawa ogłoszonego przez Boga, któremu koniecznie trzeba być posłusznym; Objawienia, które przekazuje prawdy przekraczające naturalną zdolność ludzkiego umysłu do poznawania; nieomylnego Magisterium Kościoła; monarchicznej i arystokratycznej struktury Kościoła. Wszystko, nawet pojęcie sądu nagradzającego dobrych i karzącego złych irytuje egalitarystę i kusi do go do sprzeciwu.

Z drugiej strony katolik dowiaduje się od Św. Tomasza z Akwinu (*Summa Theologica,* I, q. 47, a.2), że nierówność jest warunkiem wstępnym dla doskonałości stworzonego porządku.

I w konsekwencji, nierówności we władzy, nauce, klasach społecznych i powodzeniu są istotnie słuszne i niezbędne dla

172

dobrego porządku, o ile nie są one nadmiernie podkreślane aż do momentu odrzucenia godności, godziwości i stabilności życia, które jest prawem każdego ze względu na jego bycie człowiekiem, jego pracę itd.

Pierwsza Rewolucja: humanizm, renesans, protestantyzm

To powiedziawszy, napotykamy na głębsze znaczenie sofistycznej Rewolucji rozwijającej się w sferze „A" i Rewolucji B, która miała miejsce w piętnastowiecznej Europie jako następstwo poprzedzającej ją Rewolucji tendencyjnej A.

Upadek średniowiecza odznaczał się eksplozją pychy i zmysłowości. Ta eksplozja wywołała egalitarne i liberalne tendencje, które czyniły postępy w kolejnych wiekach.

Z tego powodu, w humanizmie i renesansie znajdujemy wrogość wobec nadprzyrodzoności, Magisterium Kościoła i zwyczajów. W protestantyzmie znajdujemy wolność dociekań; minimalizm wobec nadprzyrodzoności; akceptację rozwodów; zniesienie stanu zakonnego i podporządkowania wyrażonego w ślubach ubóstwa, czystości i posłuszeństwa oraz faktyczną eliminację hierarchii kościelnej. Oczywiście stan duchowny istnieje w prawie wszystkich sektach protestanckich, lecz jasna i głęboka różnica między duchowieństwem a laikatem w Kościele Katolickim była w nich osłabiona zgodnie z ich rozumieniem kapłaństwa. Ponadto hierarchiczna struktura stanu duchownego tak jak istniała w Kościele była również głęboko okaleczona w sektach protestanckich poprzez brak w niej elementu monarchicznego czyli papiestwa. Jeżeli wśród anglikanów ta egalitarna tendencja nie zniosła godności biskupiej, to już wśród prezbiterian nie ma osobistości tytułowanych „biskupami", lecz tylko „prezbiterzy". W innych sektach zalew egalitaryzmu doszedł do zniesienia nawet klasy „księży".

Podkreślając liberalny i egalitarny czynnik w humanizmie, renesansie i protestantyzmie, oczywiście nie staram się zaprzeczać, że inne czynniki mogły mieć swój udział w powstaniu i ekspansji tych ruchów. Mówię tylko, że w narodzinach, psychologii, doktrynach i tym co nazwalibyśmy dzisiaj skutecznym propagowaniem i realizowaniem tych ruchów, tendencyjna Rewolucja A w radykalnie anarchicznym i egalitarnym znaczeniu odegrała rolę głównej siły.

173

Nie zamierzam również twierdzić, że ta główna siła działała tylko w tych krajach, które odłączyły się od Kościoła. Renesans i humanizm wybuchły z całą siłą nawet w katolickim świecie. I chociaż tendencyjnej Rewolucji A nie udało się spowodować formalnego zerwania z Kościołem, to nadal budziły się w nich zalążkowe formy protestantyzmu jak na przykład jansenizm. To spowodowało postępującą oziębłość religijną, która osiągnęła punkt kulminacyjny w sceptycyzmie. Uważne studium królewskiego absolutyzmu, który w żadnym protestanckim kraju nie był bardziej radykalny niż w katolickiej Francji, ukazuje, że polityka monarchów absolutnych we wszystkim co nie odnosiło się do ich własnej władzy była naznaczona pewnym egalitarnym duchem. Postępująca redukcja przywilejów duchowieństwa i szlachty przez monarchów absolutnych zdążała w kierunku politycznego zrównania wszystkich obywateli pod władzą państwa. Stała przychylność królów dla najbardziej aktywnej i rozwiniętej części klasy plebejuszy, burżuazji, przyczyniła się jeszcze bardziej do politycznej równości.

Druga Rewolucja: encyklopedyzm, absolutyzm, rewolucja francuska

Zepsucie obyczajów narastające od końca średniowiecza osiągnęło w XVIII wieku stopień, który przeraził nawet niektórych liderów tej szkoły myślenia.

Francuskie społeczeństwo przesiąknięte czynnikami, które wytworzyły protestantyzm w krajach nordyckich, przygotowało się poprzez encyklopedyzm i

absolutyzm do głębokich konwulsji, które nie były niczym innym niż przeniesieniem w sferę religijną, filozoficzną, polityczną, społeczną i ekonomiczną istoty protestantyzmu.

W ten sposób w końcu XVIII wieku, już wiekowy i zmęczony protestantyzm objawiał brak siły do ekspansji, podkopanej przez narastające zwątpienie i sceptycyzm, utrzymując jeszcze ślad życia głównie dzięki państwu, gdy we Francji liberalne i egalitarne tendencje osiągnęły swoje apogeum. Humanizm i renesans były martwe od jakiegoś czasu, a w protestantyzmie wszystko się wyczerpało. Lecz to co było najbardziej dynamiczne w tych trzech ruchach - duch, który je poruszał - przetrwał je i był silniejszy niż kiedykolwiek. Ten duch z konieczności miał wepchnąć Francję

a potem całą Europę w liberalny i egalitarny kataklizm. Rewolucja francuska była w taki sposób naznaczona duchem protestantyzmu, że ustanowiony przez władze kościół, który on zorganizował był niczym oprócz nędznie zasłoniętego narzędzia do wszczepienia rzeczywistego protestantyzmu we Francji. Egalitarna, antymonarchiczna i antyarystokratyzna orientacja rewolucji francuskiej jest przeniesieniem w sferę cywilną egalitarnej tendencji, które doprowadziło protestantyzm do odrzucenia arystokratycznych i monarchicznych elementów hierarchii kościelnej. Komunistyczny ferment, który działał na skrajnej lewicy rewolucji i w końcu ujawnił się w takich ruchach jak Babeufa, nie był niczym innym jak świecką analogią ruchów komunistycznych jak Morawskie Braterstwo, które wytworzyło coś co moglibyśmy nazwać protestancką skrajną lewicą. Skutki humanizmu, renesansu i encyklopedyzmu w rewolucji francuskiej były widoczne w całkowitej sekularyzacji państwa, grecko--rzymskiej maskaradzie i ciągłym nawiązywaniu do republik klasycznego pogaństwa.

Pozostaje mi podkreślić jeszcze, że protestantyzm, humanizm i renesans nie były niczym innym jak aspektami tego ducha anarchii i egalitaryzmu przyjętego na jego długiej historycznej trajektorii. Te aspekty częściowo obumarły, ponieważ duch, który je poruszał niszczycielski par excellence, zniszczył je od środka. Rewolucja francuska nie była niczym innym niż nowym i jeszcze bardziej energicznym aspektem tego samego ducha.

Rewolucja francuska rozprzestrzenia się po Europie w plecakach oddziałów Napoleona

Poprzez znane wypadki historyczne rewolucja francuska, chociaż pozornie kończąca się ustanowieniem Cesarstwa, rozprzestrzeniła się po Europie w plecakach oddziałów Napoleona. Wojny i rewolucje znaczące okres od 1814 do 1918 roku - od upadku Napoleona do upadku Habsburgów, Romanowów i Hohenzollernów - były zespołem konwulsji, które przekształciły całą Europę według ducha rewolucji francuskiej. Druga wojna światowa nie zrobiła nic oprócz podkreślenia tych przemian. Tylko pół tuzina dawnych monarchii europejskich pozostało do dziś - wszystkie z nich zbyt bojaźliwe, aby bronić swoich praw i tak uległe w zezwalaniu na coraz większe kształtowanie siebie przez ducha re-

publikańskiego jakby chciały sprawić wrażenie, że w każdej chwili zamierzają przepraszać za to, iż nadal istnieją.

Czyniąc te obserwacje w żaden sposób nie twierdzę, że nie było nadużyć królewskich wymagających naprawy w strukturach, które zostały zniszczone. Ani też nie chcę

powiedzieć, że przyjęcie wyborczych i powszechnych form rządzenia może wynikać tylko z egalitarnego i liberalnego ducha, którego analizujemy. Nie byłoby to ani doktrynalnie ani historycznie usprawiedliwione. Średniowiecze posiadało rozmaite arystokratyczne struktury polityczne, jeżeli nie monarchiczne, to takie jak Republika Wenecka, a także rozmaite struktury bez monarchicznego czy arystokratycznego charakteru, takie jak różne kantony szwajcarskie i niemieckie wolne miasta. Wszystkie te formy rządu współistniały pokojowo, gdyż rozumiały prawowite zróżnicowanie w formach rządu zależnie od czasu, miejsca i innych okoliczności.

Rewolucja, która wybuchła w końcu Średniowiecza była poruszana przez ducha różniącego się zupełnie od tego, który doprowadził do ukształtowania się arystokratycznych lub burżuazyjnych państw średniowiecznej Europy. Ten duch stanowił potwierdzenie całkowitej równości oraz absolutnej i anarchicznej wolności jako głównej reguły porządku i sprawiedliwości ważnej we wszystkich czasach i miejscach.

Z kolei duch ten podkopał to politycznie egalitarne społeczeństwo burżuazyjne, które ożywił i wreszcie pod sztandarem najzuchwalszego ze swoich twierdzeń rozpalił trzecią wielką rewolucję na Zachodzie, rewolucję komunistyczną.

Zasady roku 1789 - ku całkowitej wolności i równości

W Deklaracji Praw Człowieka - tej Magna Carta rewolucji francuskiej i zainaugurowanej przez nią ery - ta egalitarna teza ujawniła się bez osłonek: „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi w swych prawach."

Oczywiście tej zasadzie można nadać dobrą interpretację. Ludzie z natury są zasadniczo równi. Jedynie w przypadłościach ludzie są nierówni. Zarazem będąc obdarzeni duchową duszą, a zatem rozumem i wolą są zasadniczo wolni. Ta wolność jest ograniczona jedynie przez naturalne i Boskie Prawo oraz przez zwierzchność różnych duchowych i doczesnych władz, którym człowiek musi się podporządkować.

Nikt nie może zaprzeczyć, że w każdej epoce byli władcy, którzy naruszali tę zasadniczą wolność i równość. W odpowiedzi na to rodziły się w historii różne ruchy obronne przeciw nieumiarkowanej władzy dążące do zamknięcia jej w słusznych granicach. Takie ruchy ograniczały się do tego celu i niewątpliwie zasługują na pochwałę. Właściwie rozumiane wolność i równość są w takim samym stopniu warte przypominania w XVIII wieku jak i w jakiejkolwiek innej epoce.

Na pewno wśród rewolucjonistów w 1789 roku były osoby, które nie pragnęły niczego oprócz sprawiedliwego ograniczenia władzy publicznej oraz rozumiały wolność i równość ogłoszone w Deklaracji Praw Człowieka w ich najlepszym znaczeniu.

Lecz tekst sławnej Deklaracji był zbyt ogólny, gdy potwierdzał wolność i równość bez zwracania uwagi na jakiekolwiek ograniczenia. To sprzyjało rozszerzonej i przewrotnej interpretacji: absolutna i powszechna równość oraz wolność.

Jest zrozumiałe, że interpretacja ta odpowiadała duchowi rodzącej się Rewolucji, która w czasie swego trwania pozbywała się zwolenników nie utożsamiających się z tym duchem. Po prześladowaniach szlachty i duchowieństwa nastąpiły prześladowania burżuazji. Tylko pracownicy fizyczni mieli pozostać.

Wraz z końcem Terroru burżuazja chcąc usunąć poprzednie klasy uprzywilejowane w Europie nadal potwierdzała „nieśmiertelne zasady" roku 1789. Czyniono to w tak niejasny i nierozważny sposób, że nie budzi wątpliwości fakt narastającego dążenia mas

do całkowitej równości i wolności oraz uzyskania ich poparcia w walce przeciw królowi, arystokracji i duchowieństwu.

Ta nierozważność wielce sprzyjała wybuchowi ruchu, który z konieczności miał przejąć władzę od burżuazji i zapytać: skoro wszyscy ludzie są wolni i równi, to jakim prawem istnieją bogaci? Jakim prawem dzieci dziedziczą bez pracy dobra swoich rodziców?

Komunizm utopijny ogłasza burżuazyjną politykę farsą bez ekonomicznej równości

Jeszcze zanim industrializacja stworzyła wielkie skupiska niedożywionych proletariuszy, utopijny komunizm już ogłosił polityczną równość ustanowioną przez burżuazję hańbą i zażądał absolutnej społecznej oraz ekonomicznej równości. Anarchizm marzący o społeczeństwie bez władzy rozszerzał się. Te radykal-

ne zasady, które miały ograniczoną liczbę bojowników w fazie komunizmu utopijnego, nadal uzyskiwały zdumiewający zasięg na Zachodzie. Powoli krok po kroku podkopywały one mentalność licznych monarchów, jak również cywilnych i kościelnych władców oraz osobistości, wpajając wielkiej liczbie osób ciągnących korzyści z istniejącego porządku pewną sympatię dla „hojności" libertariańskich i egalitarnych idei oraz „poczucie winy" z powodu prawowitości nadanej im władzy i majątków.

Z mojego punktu widzenia, wielkim osiągnięciem Karola Marksa nie było wypracowanie tzw. komunizmu naukowego, mętnej i niestrawnej doktryny znanej niewielu. Marksizm jest nieznany komunistycznym bazom i opinii publicznej dnia dzisiejszego tak samo jak myśl Plotyna czy Awerroesa. Jednak tym co udało się Marksowi było rozpętanie światowej ofensywy komunistycznej poprzez zjednoczenie adeptów o radykalnie egalitarnej i anarchicznej tendencji, całkowicie inspirowanych przez komunizm utopijny.

Innymi słowy, jeżeli sami przywódcy marksistowscy w większym lub mniejszym stopniu są przepojeni Marksem, to jednostki pod ich panowaniem są zasadniczo niezdolne do poznania tej doktryny. To co motywuje i jednoczy ich wokół ich przywódców, to mgliste idee równości i sprawiedliwości inspirowane przez komunizm utopijny. I jeżeli marksistowskie gangi napotykają atmosferę sympatii w pewnych obszarach opinii publicznej, to zawdzięczają to oni prawie powszechnemu promieniowaniu egalitarnych zasad rewolucji francuskiej i romantycznemu sentymentalizmowi właściwemu socjalizmowi utopijnemu.

Egalitarne i anarchiczne podłoże ma nadal wpływ

Zasadnicza przyczyna chaosu, w którym znajduje się Zachód, i do którego prowadzi resztę świata wyłania się w tych rozważaniach. Tą przyczyną jest bardzo uogólniona akceptacja tendencji i doktryn o egalitarnym i anarchicznym podłożu, które niezależnie od mody w określonych kręgach intelektualnych nadal głęboko wpływa na opinię publiczną. I nadal służy komunistom w pewnych politycznych okolicznościach jako przynęta dla tłumów, z którymi zamierzają oni zetrzeć ostatnie ślady sakralności i hierarchii.

To wszystko nie stanowi potwierdzenia, że myśl Proudhona i jemu pokrewnych nadal stanowi wielką ideologiczną dźwignię współczesnych wydarzeń. Ci utopiści są martwi i w naszych dniach prawie nikt o nich nie myśli. Oni nie byli niczym więcej jak tylko krokiem na wielkiej trajektorii, która zrodziła się z ideologicznych i kulturowych ruchów XVI wieku. Przyczynili się do nadania powszechnego zasięgu aspiracjom socjoekonomicznego zrównania, które rewolucja francuska zawierała tylko w zarodku. Te aspiracje całkowitego ekonomicznego i społecznego zrównania, dla którego utopiści byli jedynie głośnymi. wyrazicielami.

Zatem jeżeli chcemy zatrzymać ten proces, który prowadzi do nowej, wyłaniającej się katastrofy, to musimy przede wszystkim odrzucić ten tragiczny błąd doktrynalny, który utożsamia absolutną równość z absolutną sprawiedliwością i prawdziwą wolnością - którym nadaje się miano Prawdy i Dobra - z przyzwoleniem a nawet faworyzowaniem każdego błędu i naruszenia norm.

To prowadzi nas do zastanowienia się nad Kontrrewolucją.

Kontrrewolucja musi wykazywać podstawowe błędy Rewolucji

W przeciągu ostatnich wieków powstało wiele ruchów przeciw procesowi rewolucyjnemu, lecz ich konkretne sukcesy były przejściowe a czasami zerowe. Nie z powodu tego, że brakowało tym ruchom poparcia ze strony wybitnych talentów, dobrze sytuowanych ludzi czy nawet wielkich grup opinii publicznej. Chociaż okazjonalnie zwracali uwagę na najgłębsze i metafizycznie ważne błędy, nierzadko te ruchy ograniczały się do zwalczania Rewolucji w takim czy innym jej religijnym, politycznym, społecznym lub ekonomicznym przejawie. Na skutek tego Rewolucja pozostawała bezpieczna i zdrowa w swoim biegu.

Ażeby ją powstrzymać, inni uznali za bardziej odpowiednie, aby używać jej języka i metod do walki przeciw niektórym nadużyciom, które Rewolucja sama ujawniła. Owszem, zwalczanie nadużyć jest zawsze uzasadnione, lecz jakże naiwne jest myślenie, że siła Rewolucji wypływa zasadniczo z oburzenia wywołanego przez pewne nadużycia, którym się ono sprzeciwiało! Historia dowodzi błędności tej taktyki. Niektóre nadużycia, jakie istniały jeszcze wieki temu w Europie były naprawiane w taki sposób, że Pius XII mógł powiedzieć zebranym na *Katholikentagu* w Wiedniu: „W naszych dniach ukazuje się przed oczami Kościoła pierw-

sza epoka współczesnych walk społecznych. Serce tej epoki jest opanowane przez kwestię robotniczą: nędza proletariatu i obowiązek podnoszenia tej klasy ludzi, pozostawionych bezbronnymi wśród niepewności warunków ekonomicznych, do godności innych klas waszego miasta, które są obdarzone koniecznymi uprawnieniami. Obecnie można zastanawiać się jak ten problem rozwiązać, przynajmniej w jego istotnych elementach, a świat katolicki przyczyniłby się do tego rozwiązania w lojalny i skuteczny sposób" (Pius XII, Przemówienie radiowe na Dzień Katolicki w Wiedniu). W międzyczasie Rewolucja nadal ryczała, groźniej niż kiedykolwiek.

Z tego powodu nie odmawiając chwalebnego charakteru tak wielu dawnym i obecnym ruchom o kontrrewolucyjnej orientacji oraz nie odrzucając tego, co jest chwalebne w walce przeciw niesprawiedliwości spowodowanej przez obecny porządek rzeczy, wydaje się mi, że olbrzymią potrzebą tej chwili jest wskazywanie podstawowych błędów metafizycznych Rewolucji i ukrytej spoistości trzech spienionych fal, które

uderzały kolejno w Zachodnie Chrześcijaństwo: najpierw humanizm, renesans i protestancka pseudo-reformacja; potem rewolucja francuska; a w końcu komunizm.

W świecie idei - nie tylko stare i nowe, lecz przede wszystkim prawdziwe i wieczne

Wielu czytając ten „autoportret" postawi zarzut: Wszystko to jest anachroniczne i niezdolne zapuścić korzenie w świecie, w którym żyjemy.

Fakty mówią inaczej. Pośród idei istnieją nie tylko stare i nowe, jakby chcieli ewolucjoniści, lecz przede wszystkim prawdziwe, dobre, piękne i wieczne w nieodwracalnej opozycji do błędu, zła i brzydoty. Liczne grupy współczesnej młodzieży nie tylko pozostały wrażliwe na *verum, bonum* i *pulchrum,* lecz również rozpoczęły zdecydowany i ekspansywny marsz.

Tradycja tego, co wieczne, nie jest śmiercią, lecz życiem - życiem dziś i jutro. W żaden inny sposób nie może być wyjaśniony oczywisty fakt oddziaływania rozmaitych organizacji TFP na młodzież naszego najmłodszego kontynentu.

Zamierzam być nie tylko zwyczajnym obrońcą przeszłości, lecz uczestnikiem - wraz z innymi - wywierania wpływu na

teraźniejszość i przygotowania na przyszłość. Jestem przekonany, iż zasady, którym podporządkowałem całe swoje życie pozostają dziś tak samo aktualne jak zawsze, oraz że wskazują one drogę, którą w nadchodzących stuleciach podąży świat. Sceptycy będą się uśmiechać, ale uśmiechy sceptyków nigdy nie były w stanie powstrzymać zwycięskiego marszu tych, którzy posiadają wiarę.

INDEKS OSÓB

A B C D F G H J K L M N O P R S T V W

A

Ariusz 50
Awerroes (Ibn Ruszd) 177

B

Babeuf François Noël 30, 43, 174
Bonald Ludwik de 61
Bourget Paul 39,168
Burbonowie 37

C

Carducci Giosuè 48
Castro Fidel 131
Cyceron 113

D

D'Arc Joanna, święta 85
DelFAcqua Angelo 14
Donoso Cortes Juan 61, 62
Dumas Aleksander 123

F

Fénelon François (de Solignac de la Mothe) 153
Ferdynand Kastylijski, święty, król 28
Freia Eduardo 146

G

Gorbaczow Michaił 130,131,132,133
Grzegorz, święty 99

Gutierrez Anastasio, klaretyn 11

H

Habsburgowie 174
Hannibal 114
Hayek Fryderyk von 124
Hohenzollernowie 174

J

Jan III Sobieski, król Polski 17
Jan Paweł II, papież 142
Jan XXIII, papież 51,143,157
Jelcyn Borys 131
Juan Carlos, król Hiszpanii 45

K

Karol Wielki, cesarz 131,132
Karol X, król Francji 37
Kazimierz, święty 17
Kordecki Augustyn, przeor 17
Kostka Stanisław, święty 17

L

Ladusans Stanisław, jezuita 163
Lenin (Włodzimierz I. Uljanow) 41,136
Leon X, papież 153
Leon XIII, papież 14,31, 41, 48,50, 51, 82, 108,166
Levy-Strauss Claude 151
Ludwik IX, święty, król Francji 28
Ludwik Filip (Orleański) 37
Ludwik Maria Grignion de Montfort, święty 18
Ludwik XVI, król Francji 153
Luter Marcin 41, 50, 95

M

Mahomet 50
Maistre Józef de 61
Marks Karol 30, 41, 63,110, 132,149,150,177
Medolago Albani Stanislao, hrabia 99
Messori Vittorio 143
Motta Carlos Carmelo de Vasconcelos, kardynał 14

N

Napoleon (Bonaparte) 37, 174

O

Oliveira Plinio Correa de 9,10,124,163

P

Paweł VI, papież 141,143,152
Piotr, święty 142,162
Pius IX, bł., papież 47
Pius VI, papież 30, 31
Pius X, święty, papież 31, 53, 55, 99,119, 167
Pius XII, papież 26, 27, 32, 56, 57, 83,116, 118,178
Plotyn 177
Proudhon Pierre-Joseph 178

R

Ratzinger Józef (Benedykt XVI, papież) 142,143
Robespierre Maksymilian 41
Romanowowie 174

S

Sainte-Beuve Charles Augustin 30
Salezy Franciszek, święty 30
Silveira Fabio Vidigal Xavier da 146
Stalin Józef 135,136

T

Tomasz z Akwinu, święty 53, 57, 165,171

V

Veuillot Louis 89

W

Wolter (François-Marie Arouet) 4

WĄTPLIWOŚCI W WIERZE

Autor Alister McGrath
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE 5
PRZEDMOWA 9
1. WĄTPIENIE: CZYM JEST I CZYM NIE JEST 11
1. DOCHODZENIE DO WIARY – Z NIEROZSTRZYGNIĘTYMI WĄTPLIWOŚCIAMI 12
2. WĄTPIENIE - OZNAKA GRZESZNEJ NATURY CZŁOWIEKA ORAZ JEGO NIEDOSKONAŁOŚCI 15
2. WĄTPIENIE A DAREMNE POSZUKIWANIE PEWNOŚCI 23
WIARA POWIERZCHOWNA TO WIARA KRUCHA 28
3. WĄTPIENIE W PRZYPADKU INNYCH ŚWIATOPOGLĄDÓW: ATEIZM 33
1. ATEISTYCZNE ARGUMENTY PRZECIWKO ISTNIENIU BOGA 35
2. NIEROZSTRZYGALNOŚĆ ATEIZMU NAUKOWEGO 39
4. OSOBISTY WYMIAR WĄTPIENIA 45
„WĄTPIENIE W COŚ" I „WĄTPIENIE W KOGOŚ" 48
5. WĄTPIENIE W BIBLII: ANALOGIE I PRZEDSTAWIENIA 52
BIBLIJNE PRZEDSTAWIENIA WĄTPIENIA 57
6. WĄTPIENIE W EWANGELIĘ 63
1. CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO WYJDZIE KIEDYŚ Z MODY? 67
2. EWANGELIA WYDAJE SIĘ NIE ROBIĆ ZBYTNIEGO WRAŻENIA NA MOICH ZNAJOMYCH 72
7. WĄTPIENIE W SIEBIE 77
1. CZY NA PEWNO JESTEM CHRZEŚCIJANINEM? 77
2. NIE DOŚWIADCZAM OBECNOŚCI BOGA W MOIM ŻYCIU 84
3. CZUJĘ, ŻE NIE JESTEM DOBRYM CHRZEŚCIJANINEM 89
4. JESTEM NIEUDACZNIKIEM: JAKI POŻYTEK MÓGŁBY MIEĆ ZE MNIE BÓG? 97
8. WĄTPLIWOŚCI NA TEMAT JEZUSA CHRYSTUSA 103
1. CZY CHRZEŚCIJANIE WŁAŚCIWIE ZROZUMIELI CHRYSTUSA? 104
2. CZY ZMARTWYCHWSTANIE NIE JEST PRÓBĄ TUSZOWANIA RZECZYWISTYCH WYDARZEŃ? 106
3. JAKIE ZNACZENIE MOŻE MIEĆ DLA MNIE KTOŚ ŻYJĄCY DWA TYSIĄCE LAT TEMU? 110
9. WĄTPLIWOŚCI DOTYCZĄCE BOGA 115
1. CZY BÓG RZECZYWIŚCIE ISTNIEJE? 116
2. CZY BÓG POZOSTAJE WIERNY SWOIM OBIETNICOM? 119
3. SKĄD WIEM, ŻE BÓG MNIE KOCHA? 124
10. WĄTPIENIE: JAK JE OKIEŁZNAĆ? 129
1. WIARA WE WSPÓŁCZESNEJ WROGIEJ JEJ KULTURZE 129
2. NIE DAJMY SIĘ ZDOMINOWAĆ WĄTPLIWOŚCIOM 133
3. PRZYPOWIEŚĆ O SIEWCY 135
4. ZIARNO POSIANE NA SKALE (WERSY 5-6,16-17) 136
5. ZIARNO, KTÓRE PADA POMIĘDZY CIERNIE (WERSY 7,18-19) 142
6. ROZWIJAMY DYSCYPLINĘ DUCHOWĄ 149
11. WĄTPIENIE: NADAWANIE MU WŁAŚCIWEJ PERSPEKTYWY 155
1. WĄTPIENIE WE WŁAŚCIWEJ PERSPEKTYWIE - WYJŚCIE Z EGIPTU 155
2. WĄTPIENIE WE WŁAŚCIWEJ PERSPEKTYWIE - PIERWSZY WIELKI PIĄTEK 160

3. ZNACZENIE APOLOGETYKI 166
4. PODSUMOWANIE 169

Numer strony z książki 5

SŁOWO WSTĘPNE

Kilka lat temu miałem okazję śledzić proces kryminalny, który odbywał się w londyńskim Old Bailey. Atmosfera na sali była pełna napięcia. U obecnych tam osób zauważyć się dały przeróżne emocje - cierpienie, gniew, niepewność. Zamiary prawników uwidaczniały się bardzo wyraźnie. W zależności od strony, którą reprezentowali, ich cel polegał na udowodnieniu postawionych zarzutów lub podaniu ich w wątpliwość. Wszyscy znamy ten typ dramatu sądowego: rywalizujący adwokaci starają się zdyskredytować świadków, których zeznania podważają prezentowane przez nich stanowisko. Każda ze stron przedstawia argumenty własne, próbując osłabić argumenty przeciwnika i uzyskać nad nim przewagę, a jeżeli się uda nawet w najmniejszym stopniu podać w wątpliwość wiarygodność oponenta, wyciąga się na tej podstawie wniosek stawiający pod znakiem zapytania całość materiału dowodowego strony przeciwnej.

Nie jest to trudna technika, a jej końcowy efekt można dość łatwo osiągnąć. Okazuje się, że strategia ta realizowana jest od wieków na głównym froncie sporów ideowych. Z perspektywy czasu widać, że kierunek zmian, który wiódł od renesansu przez oświecenie aż po współ-

6

czesność i obecny postmodernizm, był do przewidzenia. Charakterystyczną cechę dzisiejszej edukacji stanowi sceptycyzm, wywodzący się z filozofii René Descartes'a, według którego pewni możemy być jedynie tego, że wątpimy. Tyle tylko, że obecnie nie możemy już odwołać się do wiary w Boga, która pomoże nam przezwyciężyć niepewność. Pozostaliśmy sami z naszymi wątpliwościami.

Zresztą pewność od zawsze stanowiła nieosiągalne zwieńczenie tego ogromnego gmachu, który zwiemy filozofią. Punktem wyjścia dla Descartes'a okazała się formuła *Cogito ergo sum*. „Myślę, więc jestem". O krok dalej poszedł Dawid Hume, stając na stanowisku, że powinniśmy wyeliminować z niej ‚ja", dochodząc tym samym do formuły: „Myślę, więc myślenie istnieje". Hans Driesch, duński biolog, posunął się jeszcze dalej, stwierdzając, że: „Jestem czymś (w momencie, gdy stawiam to pytanie. Nie mogę jednak, z pewnością, orzec czym)".

Podejście to przywodzi na myśl pewną anegdotę - jeden ze studentów Uniwersytetu Nowojorskiego rzucił swojemu profesorowi wyzywające pytanie: „Skąd, proszę pana, wiem, że istnieję?". Po chwili milczenia nadeszła odpowiedź. Profesor zsunął okulary i wpatrując się sponad oprawek w studenta, odrzekł po prostu: „A kto pyta?". Na szczęście lub nie - istnieją w życiu rzeczy, w które nie sposób wątpić.

Co więcej, jak pokazują zarówno filozofowie chrześcijańscy, jak i postmodernistyczni, nie wszystkie aspekty rzeczywistości mogą zostać zweryfikowane pod względem swojej prawdziwości z matematyczną pewnością. Życie wymyka się takim ujęciom, a nauka załamałaby się, starając udowadniać wszystko bez wyjątku. Sam Einstein podważał złudne przekonanie o matematycznej pewności,

twierdząc, że „Jeżeli tezy matematyki odnoszą się do rzeczywistości, nie są pewne; jeżeli natomiast są pewne, nie odnoszą się do rzeczywistości". Byłoby zatem rozsądniej ujmować nasze dążenia w kategoriach wysokiego stopnia pewności lub takiej pewności, która wydaje się znacząca.

A zatem, jak słusznie argumentuje Alister McGrath, wątpienie nie stanowi jedynie czynnika charakteryzującego sceptycyzm lub niewiarę, lecz wynika raczej z naszej niedoskonałości jako istot ludzkich. Jesteśmy bytami ograniczonymi - ograniczonymi pod względem siły, wiedzy oraz - tak - również pod względem perspektywy. Nasza percepcja nie jest właściwa, a gdy taką się staje, wątpimy w to, co nam ukazuje. Lub, jak mówi Pismo już od ponad dwóch tysiącleci, „[...] widzimy jakby w zwierciadle - niejasno".

W liście wysłanym w dzień Wigilii do przyjaciela Arthura Greevesa oksfordzki uczony C.S. Lewis przyznawał się do swoich dramatycznych zmagań z wątpliwościami. Pisał:

> Myślę, że moim problemem jest brak wiary. Nie znajduję racjonalnego uzasadnienia, aby powrócić do tych argumentów, które kiedyś przekonały mnie o istnieniu Boga: irracjonalna siła dawnych sceptycznych przyzwyczajeń, duch obecnych czasów i troski dnia codziennego odbierają mi jednak całe to żywe poczucie prawdy i często podczas modlitwy zastanawiam się, czy aby nie wysyłam listu pod nieistniejący adres. Zwróć uwagę, że nie myślę tak - cały mój racjonalny umysł jest pewien, ale często tak czuję.

W podobny sposób - z empatią i wnikliwością, Alister McGrath odkrywa i ujawnia złożoność aktu wątpienia. Czerpiąc z twórczości takich autorów jak Lewis lub Pas-

cal, pisze, że nasza kultura wątpienia jest także „kulturą tęsknoty, która świadoma jest tego, że poszukuje czegoś, czego jeszcze nie znalazła". I stwierdza dalej - „Jakże wiele ma na ten temat do powiedzenia chrześcijaństwo!".

Moje własne doświadczenie, po trzech dekadach przemierzania globu i wykładów na różnych uczelniach całego świata, świadczy o tym samym duchowym pragnieniu. Nawet w dobie niepewności okazuje się, że tego rodzaju tęsknota po prostu nigdy nie zanika. W rzeczywistości każda nowa propozycja współpracy, z jaką spotykam się w ostatnim czasie, wiąże się z salami wypełnionymi do ostatniego miejsca. Stanowi to pewną analogię z sytuacją, z jaką mamy do czynienia w Rosji i Chinach, które, każde z mocarstw na swój sposób, starały się wyeliminować Boga, a przekonały się, że On przeżył tych, którzy wieszczyli Jego śmierć. Z podobną sytuacją mamy także do czynienia na wielu naszych uniwersytetach.

Bardzo ucieszyła mnie praca Alistera, który sugestywnie i z przekonaniem stara się docierać do prawdy chrześcijańskiego przekazu. Autor charakteryzuje się wyszukanym stylem, erudycją i ciepłem. Wątpienie to zaproszenie do rozwoju i dialogu mówi. Wierzę, że czytelnicy tej książki przekonają się o autentyzmie i sile jego przekazu.

dr Ra vi Zacharias
przewodniczący ¡założyciel
Ravi Zacharias International Ministry

PRZEDMOWA

„Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu!" (Mk 9, 24)[1]. Nie znamy imienia człowieka, który zwrócił się do Jezusa tymi pamiętnymi słowami. Kimkolwiek był, to, co powiedział, znakomicie oddaje obawy wielu chrześcijan. W Jezusie Chrystusie ludzie ci odkryli coś znacznie wspanialszego niż to, czego kiedykolwiek mogli oczekiwać. Bóg wydaje się często bardzo bliski w ciągu pierwszych dni wiary. Czasami jednak utrzymują się uporczywe wątpliwości. Czy naprawdę mogę zaufać Ewangelii? Przecież to wszystko brzmi zbyt pięknie, aby mogło być prawdziwe. Czy Bóg rzeczywiście mnie kocha? Czy mogę Mu się do czegoś przydać? Gdzieś w głębi tego rodzaju pytania stanowią źródło niepokoju dla wielu chrześcijan, którzy często czują się z tego powodu zawstydzeni. Więc tłumią je w sobie, mając nadzieję, że przeminą. Czasami tak się dzieje - często jednak wątpliwości pozostają.

W książce tej spróbuję wyjaśnić - w sposób tak prosty i jasny, jak to tylko możliwe - na czym polega wątpienie

1 Przekład fragmentów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu podano według Biblii Tysiąclecia, wyd. Pallotinum, Poznań - Warszawa 1980.

i skąd się bierze. Żyjemy w kulturze, w której podawanie wszystkiego w wątpliwość stało się zasadą, przywiązanie do jakiegokolwiek przekonania traktowane jest natomiast jako rodzaj świeckiego grzechu. Analiza aktu wątpienia w tak ogólnym sensie nie byłaby jednak wystarczająca. Z tego powodu podejmę również kwestię szeregu szczególnych wątpliwości i niepokojów, których doświadczają chrześcijanie, często w okresie pierwszych kilku lat swojej wiary. Zaprezentuję kilka sposobów pozwalających zapanować nad wątpliwościami, dzięki czemu nasza wiara może stać się na nie mniej podatna. Wątpienie to bardziej zaproszenie do rozwijania swojej wiary i jej zrozumienia niż powód do paniki oraz przedmiot stałej troski. Wszyscy musimy się uczyć panować nad nim i doceniać ‚jaśniejszą stronę wątpliwości" (Tennyson).

Geneza tej książki wiąże się z serią okolicznościowych przemówień wygłoszonych do studentów Uniwersytetu w Oksfordzie w grudniu 1988 roku. Zrekonstruowałem je w grudniu roku 2005, by uwzględnić znaczące zmiany kulturowe, które zaszły od tamtego czasu, oraz własne pogłębione doświadczenie zagadnień stanowiących problem dla tak wielu osób. Mam nadzieję, że zaprezentowane tu rozważania okażą się pomocnym źródłem dla tych, którzy sami doświadczają zwątpienia lub chcieliby pomóc swojej rodzinie bądź przyjaciołom radzić sobie z wyzwaniem, jakie ono stanowi.

Alister McGrath
Oxford University

1. WĄTPIENIE
CZYM JEST I CZYM NIE JEST

Zaskakująca jest liczba chrześcijan, którzy decydują się nie rozmawiać o swoim wątpieniu. Niektórzy z nich postanawiają nawet o nim nie myśleć. Przyznanie się do własnych wątpliwości wydaje się im niemal urąganiem Bogu, podważaniem Jego niezachwianej egzystencji. Postawa ta jest zupełnie zrozumiała: ujawnienie swoich wątpliwości może, z jednej strony, zostać uznane za oznakę duchowej i intelektualnej słabości, z drugiej natomiast zaniepokoić naszych przyjaciół, a wręcz nadwątlić ich własną wiarę.

Wielu chrześcijan tłumi zatem swoje wątpliwości. Przyznanie się do nich uważa za coś niestosownego lub obawia się, że ich ujawnienie zostanie poczytane za oznakę głupoty. Może także chodzić o obawę o swoją dumę lub samoocenę, które mogłyby w ten sposób ucierpieć. Jednakże jednym z powodów, dla których tak wielu chrześcijan przeżywa trudności w radzeniu sobie z własnym zwątpieniem, jest mylenie go z dwoma zupełnie innymi zjawiskami, na pierwszy rzut oka podobnymi, w rzeczywistości jednak różniącymi się od niego znacznie.

Po pierwsze, wątpienie to nie sceptycyzm - celowe postanowienie podawania wszystkiego w wątpliwość dla zasady

Po drugie, nie jest to niewiara - postanowienie powstrzymania się od wiary w Boga. Niewiara stanowi raczej akt woli niż trudność w dostępie do obiektu poznania.

Wątpienie wyraża się często, z punktu widzenia wiary, w postaci pytań lub niepewności. Wierzymy - wiara nasza natrafia jednak na trudności lub w pewien sposób obawiamy się o nią. Wiara i wątpienie nie wykluczają się wzajemnie, ale wiara i niewiara tak.

Wątpienie stanowi prawdopodobnie nieodzowny rys chrześcijańskiego życia. Jest niczym narastający duchowy ból. Czasami schodzi na drugi plan; kiedy indziej zajmuje miejsce wiodące, i wydaje się wówczas, że zagościło już na dobre. Pewien lekarz, mój znajomy, stwierdził kiedyś, że życie to nieustanna walka z różnymi chorobami, a dobre zdrowie to nic więcej jak zdolność utrzymywania choroby w ryzach. Dla niektórych osób życie w wierze jest właśnie czymś w tym rodzaju - stałą walką z wątpliwościami. Warto traktować wątpienie w kategoriach symptomu naszej ludzkiej niedoskonałości, oporu przed zaufaniem Bogu. Podążymy teraz tym tropem i przyjrzymy się różnym drogom, którymi człowiek dochodzi do wiary.

1. DOCHODZENIE DO WIARY – Z NIEROZSTRZYGNIĘTYMI WĄTPLIWOŚCIAMI

Jedna z możliwych rekonstrukcji procesu nawrócenia wygląda następująco: Tym, co powstrzymuje ludzi od wiary w Boga, są wątpliwości. Po zakończeniu zmagań z wątpliwościami o różnej naturze i pokonaniu ich, droga do wiary w Boga staje otworem. W ten sposób dojście do wiary staje się możliwe dopiero wtedy, gdy wszystkie

wątpliwości, które znajdowały się na drodze do niej, zostają usunięte. Wiara wyklucza wątpienie! Bardzo możliwe, że niektórzy ludzie dochodzą do wiary właśnie tą drogą. Ale większość nie. Doświadczenie wskazuje, że bardziej wiarygodna jest raczej inna rekonstrukcja fenomenu nawrócenia.

Wiele osób pomimo wątpliwości odczuwa głęboką fascynację Ewangelią. Z jednej strony, wątpliwości te są realne i powstrzymują ich od wiary, z drugiej strony, siła przyciągania Ewangelii jest duża i pociąga ich w kierunku wiary. Ostatecznie ludzie ci decydują się zawierzyć Bogu oraz Jezusowi pomimo nierozstrzygniętych obaw i trudności. Pozostają rozdwojeni. Mają nadzieję, że wątpliwości i przeszkody zostaną przezwyciężone w miarę wzrastania w wierze. Podejście to polecał siedemnastowieczny filozof Francis Bacon w dziele *Advancement of Learning* (1605): „Jeżeli człowiek zaczyna od pewności, kończy na wątpliwościach; jeżeli jednak gotów jest rozpocząć od wątpliwości, dociera do pewności".

Podejście to zrozumiemy lepiej dzięki pewnej analogii. Przypuśćmy, że pewnego wieczoru znaleźliśmy się na naprawdę nudnym przyjęciu, na którym spotykamy kogoś, kto zaczyna nas fascynować. Poznajemy tę osobę bliżej i, z czasem, zdajemy sobie sprawę, że zakochujemy się w niej. Nie pozwalamy jednakże, aby ta znajomość się rozwinęła. Wszak nie znamy owej osoby dość dobrze. Może ukrywa jakieś ciemne strony swego charakteru? Czy rzeczywiście możemy jej zaufać? Poza tym, jak w przypadku wielu ludzi, możemy doświadczać uczucia pewnego rodzaju nieadekwatności: co - zastanawiamy się - osoba ta może ewentualnie we mnie widzieć? Czy mogłaby mnie pokochać? Znajdujemy się pod jej przemożnym urokiem,

ale się wycofujemy. Mamy wątpliwości. Jesteśmy pod tym względem rozdwojeni.

W tej sytuacji stają przed nami dwie możliwości. Możemy się wycofać i pozostać niewolnikami swoich wątpliwości oraz niepewności. Jeżeli postępujemy tak zawsze, pozbawiamy się wielu przygód i niespodzianek, które niesie życie - włączając w to miłość oraz odkrywanie wiary chrześcijańskiej. Możemy jednak podjąć ryzyko, mówiąc sobie: „Spróbuję i mam nadzieję, że moje wątpliwości i niepewność rozstrzygną się z czasem". Decydujemy się zatem zaangażować w związek.

Wiele osób staje się chrześcijanami dzięki takiej właśnie postawie. Pozostają pod wpływem niezwykłej atrakcyjności Ewangelii; są głęboko poruszeni ideą śmierci Jezusa Chrystusa, który umarł za ich grzechy; ekscytuje ich myśl o wspaniałych obietnicach przebaczenia i odnowy życia, które zawiera Ewangelia. Mogą też doświadczać przebłysku transcendencji i po prostu dowiedzieć się w ten sposób, że gdzieś tam istnieje Bóg. Decydują się sięgnąć po to wszystko i uznać za swoje dzięki wierze. A co z wątpliwościami i niepewnością? Ludzie owi mają nadzieję, że zostaną one rozstrzygnięte i ujęte we właściwej perspektywie w miarę rozwoju relacji z Bogiem. „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu!" (Mk 9, 24).

Jeżeli znaleźliśmy się w takiej sytuacji, walka z wątpliwościami staje się istotną częścią naszego życia jako chrześcijan. Sposób, w jaki dochodzimy do wiary, określa plan dalszego działania. Decyduje o tym, które problemy muszą zostać rozwiązane. Stajemy przed tymi samymi niewiadomymi, jakie rodzą się w każdym związku pomiędzy ludźmi. Czy naprawdę mogę zaufać Bogu? Czy on rzeczywiście mnie kocha? Co z moimi wadami - czy On

wie, jaki naprawdę jestem? Mogą także pojawić się inne wątpliwości na temat Ewangelii, siebie samego, na temat Jezusa Chrystusa oraz Boga. Książka ta podejmuje wymienione zagadnienia. Należy jednak podkreślić, że tego rodzaju wątpliwości w żaden sposób nie

podważają faktu naszego doświadczenia nawrócenia - nasze chrześcijaństwo jest autentyczne!

2. WĄTPIENIE - OZNAKA GRZESZNEJ NATURY CZŁOWIEKA ORAZ JEGO NIEDOSKONAŁOŚCI

Jeżeli zamierzamy ujrzeć wątpienie we właściwej perspektywie, musimy najpierw spojrzeć z właściwej perspektywy na siebie samych. Przede wszystkim musimy jednak określić ograniczenia, którym podlega nasza wiedza. Jesteśmy niedoskonałymi, grzesznymi istotami. Fakt ten ma istotny wpływ na zakres naszej pewności. W tej części rozważań podejmiemy ów wątek w sposób bardziej szczegółowy.

Ewangelia poświęcona jest sprawie odkupienia - przemianie, która stała się możliwa dzięki Chrystusowi za pośrednictwem Ducha Świętego. Zostaliśmy uwolnieni od grzechu poprzez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Osiągnięcie odkupienia nie jest jednak możliwe w jednej chwili! Ilustruje to historia małej dziewczynki, która zapytała jednego z biskupów, czy został zbawiony. „Zostałem wybawiony od kary za grzechy, staję się wybawiony od mocy grzechu, a pewnego dnia zostanę wybawiony z kręgu, gdzie istnieje grzech", odpowiedział biskup. Zbawienie wymaga czasu! Jest procesem, podczas którego wzrastamy w wierze jak ziarno, które staje się rośliną.

16

Na obszarze klasycznej myśli ewangelicznej funkcjonuje użyteczne rozróżnienie pomiędzy pojęciami usprawiedliwienia oraz uświęcenia. Usprawiedliwienie oznacza fakt bycia w zgodzie z Bogiem; nasz status zmienia się, gdy uznani zostajemy za dzieci Boże; otrzymujemy dar Ducha Świętego jako obietnicę i dowód bycia chrześcijanami. Uświęcenie natomiast jest długim procesem, podczas którego stopniowo upodobniamy się do Chrystusa. To nie może się stać w ciągu jednej nocy. Fakt, że proces ten trwa tak długo, nie oznacza żadnego uchybienia ze strony Boga, pokazuje raczej, jak głęboko zakorzenił się w nas grzech.

Marcin Luter użył sformułowania, które warto tu przytoczyć. Mówił o chrześcijanach jako o ludziach Jednocześnie prawych i grzesznych". Miał na myśli fakt, że chrześcijanie są ludźmi prawymi (ponieważ znajdują się we właściwej relacji z Bogiem), lecz ciągle grzesznymi (ponieważ grzech musi zostać ostatecznie wykorzeniony z naszej natury). Posługując się nomenklaturą militarną, można by powiedzieć, że decydująca bitwa z grzechem została wygrana w momencie naszego nawrócenia; jednakże operacje oczyszczające muszą być kontynuowane, ponieważ na zdobytym terenie wciąż operują siły oporu. Mogliśmy już odnieść w naszym życiu zwycięstwo nad grzechem; jednakże jego obecność wciąż się uwidacznia. Łudzimy się, myśląc, że jesteśmy bez grzechu (J 1,8; 2, 1). Ignorowanie go lub udawanie, że nie istnieje, oznacza niewłaściwe rozumienie stopnia grzeszności człowieka. Według świętego Pawła łaska i grzech są niczym dwie ścierające się w nas siły. Znamy ostateczny rezultat tej bitwy - ale gdy trwa, nie możemy ignorować jej skutków. Jednym z nich jest wątpienie.

17

Wątpienie odzwierciedla stałą siłę, z jaką grzech ujawnia się w nas, przypominając o potrzebie łaski i obrony przed poczuciem samozadowolenia w naszej aktualnej relacji z Bogiem. Wszyscy jesteśmy grzeszni i wszystkim nam - w większym lub mniejszym

stopniu - doskwiera wątpienie. Nasz związek z Bogiem jest czymś, nad czym musimy pracować, wiedząc, że nie jesteśmy w naszych wysiłkach osamotnieni, lecz współpracujemy z Bogiem (Flp 2, 12-13). Grzech skłania nas do wystawiania na próbę Bożych obietnic, podważa nasze zaufanie do Boga. (Zauważmy, że brak zaufania do Boga stanowi „grzech pierworodny" - por. Rdz 3, 1-5). Tylko gdy uda mu się sprawić, że odwracamy się od Boga, grzech odzyskuje nad nami władzę. Wiara nie jest jedynie wolą i zdolnością do zawierzenia się Bogu - jest kanałem, poprzez który płynie do nas Boża łaska. Jest liną ratowniczą, która łączy nas z Bogiem. Jest niczym pień drzewa, który przekazuje niezbędne do życia substancje od korzeni aż do gałęzi - zarówno podtrzymuje drzewo, jak i odżywia je. Przerwijmy to połączenie, a gałęzie uschną (por. J 15,1-8). Jeżeli grzech stosuje jakąś strategię po akcie naszego nawrócenia, polega ona właśnie na przecięciu tego połączenia, zniszczeniu naszej wiary i zanegowaniu obietnic oraz mocy Boga. W ten sposób grzech może odzyskać swoją dawną władzę nad naszym życiem.

Wątpienie winno zatem być ujmowane we właściwym kontekście - chodzi o naszą walkę z grzechem (Hbr 12,4). Stanowi ono integralną część procesu wzrastania w wierze i zmagań, które prowadzimy w tym czasie z oporem ze strony naszej dawnej natury.

Jest jednak coś jeszcze. Traktowanie wątpienia jedynie w kategoriach konsekwencji grzeszności człowieka jest

niezupełnie właściwe. Wynika ono również z niedoskonałości człowieka. Jesteśmy istotami ludzkimi. Oznacza to - najprościej rzecz ujmując - że dysponujemy ograniczonymi możliwościami. Istnieje wiele rzeczy, których nie możemy osiągnąć, wielu nie jesteśmy w stanie zobaczyć, po prostu dlatego że mamy naturę ludzką, a nie Boską. Jesteśmy niczym szarańcza, starająca się pojąć sens rozległego wszechświata (Iz 40, 22). Jesteśmy tak mali: jak moglibyśmy oczekiwać, że będziemy w stanie pojąć coś tak ogromnego? W jaki sposób miałyby nasze małe umysły zrozumieć coś tak rozległego? Dlatego idea objawienia, w którym Bóg ukazuje się człowiekowi, jest tak istotna. Gdybyśmy, poszukując Boga, musieli polegać jedynie na naszych własnych ograniczonych możliwościach, nie zdziałalibyśmy zbyt wiele. Bóg przychodzi nam jednak z pomocą i daje się poznać. Przejmuje inicjatywę.

Istotne ograniczenia nałożone na człowieka, wynikające z faktu, że należymy do porządku stworzenia i nie mamy boskiej natury, stanowią od wieków główny nurt rozważań teologii chrześcijańskiej. Bóg jest większy niż myślimy - a nasze umysły napotykają na poważne trudności już przy pierwszych próbach jego poznania. Przeciwstawiając się potocznym i nazbyt uproszczonym ujęciom Boga w piątym wieku naszej ery, święty Augustyn pisał, że człowiek nie jest w stanie pojąć Boga w pełni. Jeżeli możemy go pojąć, twierdził, wówczas nie jest to Bóg. Pojąć coś, oznacza ująć to w pełni. Co począć jednak, gdy owo coś jest zbyt duże, zbyt głębokie? Co zrobić wówczas, gdy mamy do czynienia z najgłębszym z oceanów, a jesteśmy jedynie zdolni musnąć jego powierzchnię? Jeżeli nie możemy ujrzeć czegoś w pełni, nie będziemy w stanie zrozumieć jego pełnego znaczenia.

Warto przytoczyć tu pewną historię, która mogła się kiedyś przydarzyć Augustynowi. Ten wybitny teolog i filozof znany jest zwłaszcza ze swego traktatu na temat tajemnicy Trójcy Świętej - czyli specyficznie chrześcijańskiego rozumienia strukturalnego bogactwa natury Boga. Pisząc go, Augustyn miał, według przypowieści, wybrać się kiedyś na spacer wzdłuż śródziemnomorskiego wybrzeża swej rodzinnej Północnej Afryki, niedaleko wielkiego miasta Kartaginy. Wędrując pośród piasków, zauważył małego chłopca starającego się nabrać w swoje dziecięce dłonie jak najwięcej wody, którą wlewał następnie do wykopanego w piasku dołka. Augustyn przyglądał się ze zdziwieniem wysiłkom dziecka. Wiedziony ciekawością zapytał w końcu chłopca, co robi? Odpowiedź zaskoczyła go jeszcze bardziej. Chłopiec stwierdził, że stara się wyczerpać morze, przelewając je do otworu wykopanego w gorącym piasku. „Jak taki ogrom wody może zmieścić się w tak małej dziurze?", kontynuował rozbawiony filozof. Na co chłopiec odrzekł bez wahania: „A jak Augustyn mógł przypuszczać, że zdoła objąć ogrom tajemnicy Boga w zwykłych słowach książki?".

Historia ta ilustruje jeden z głównych wątków zarówno teologii, jak i duchowości chrześcijańskiej - chodzi o ograniczone możliwości poznania Boga, w jakie wyposażony został człowiek. A gdy nie potrafimy pojąć czegoś w pełni, zaczynamy wątpić, czy to coś naprawdę jest takie, jak sądzimy. Nadajemy mylne znaczenie naszym ograniczonym możliwościom rozumienia zjawisk, sądząc, że jest ono niewłaściwe lub że zjawiska te nie istnieją. Na świecie stykamy się z wieloma fenomenami - między innymi z Ewangelią - które przekraczają możliwości naszego umysłu. Musimy uczyć się żyć z tym napięciem nie poprzez wątpienie, lecz zaufanie.

Żyjący w trzynastym wieku Tomasz z Akwinu podkreślał, że Bóg przemawia do nas w swojej łaskawości, posługując się przedstawieniami i analogiami. Dlaczego? Z powodu niedoskonałości naszego intelektu. Nasze umysły nie są wystarczająco doskonałe, aby mogły pojąć Boga. Nie potrafimy w pełni zrozumieć Jego ani dróg, którymi podąża, i dlatego Bóg objawia się nam częściowo (choć precyzyjnie i adekwatnie), odpowiednio do naszych ograniczonych możliwości. Wynika to z niedoskonałości nas, ludzi, nie Boga.

Jan Kalwin sformułował w szesnastym wieku zasadę, którą warto tu przytoczyć: „Bóg dostosowuje się do naszej niedoskonałości". Innymi słowy, zna nasze ograniczenia i odpowiednio się do nich dopasowuje. Nie możemy zobaczyć Jego pełnego obrazu, Bóg prezentuje się nam zatem za pomocą wiarygodnego przewodnika, który wskazuje charakterystyczne punkty. To wszystko, co można zrobić w sytuacji nałożonych na nas ograniczeń. Natrafiamy oczywiście na trudności w zrozumieniu Boga i świata - nie oznacza to jednak, że nasza wiara jest nieuzasadniona!

Pewien przykład, ilustrujący jak ograniczenia wynikające z naszej ludzkiej natury wpływają na naszą percepcję, może pomóc ukazać tę kwestię w sposób bardziej jasny. Przypuśćmy, że chcemy zobaczyć gwiazdy lub dojrzeć Drogę Mleczną. Nie możemy tego zrobić przy pełnym świetle słonecznym. Musimy poczekać, aż się ściemni. Jednakże w ciągu dnia gwiazdy nadal istnieją: jedynie my ich nie widzimy. To tylko nasz narząd wzroku nie jest wystarczająco wrażliwy, aby zarejestrować wówczas ich światło. Gdy nadchodzi noc, wzrok pozwala nam zauważyć niewielkie punkty światła płynącego z głębi kosmosu i zaznaczającego swoją obecność na tle czerni nocy. Gwiaz-

dy nie potrzebują ciemności, aby istnieć - ale my potrzebujemy ciemności, jeżeli mamy je zobaczyć i przekonać się, że wciąż istnieją!

Tak samo jest z Bogiem. Tak jak nasze oczy nie są w stanie dojrzeć gwiazd w ciągu dnia, tak też nasze umysły nie potrafią w pełni ująć Boga. Chodzi raczej o sposób, w jaki postrzegamy obiekty, niż o sam fakt ich istnienia. (Posługując się przez chwilę technicznym językiem filozofii, można powiedzieć, że problem ten ma raczej charakter noetyczny niż ontyczny.) Bycie człowiekiem warunkuje ograniczenia w naszej percepcji, wiedzy i rozumieniu.

Powinniśmy poznać owe ograniczenia, ponieważ wątpliwości rodzą się, ostatecznie, w rezultacie naszych nierealnych oczekiwań co do możliwości osiągnięcia pewności. Uważamy, że powinniśmy być w stanie u d o w o n i ć pewne prawdy z całkowitą pewnością, na przykład to, że Bóg istnieje. Ale to nie tak. Gotowość pogodzenia się z naszymi ograniczeniami stanowi zasadniczy czynnik wzrastania w wierze. Ujawnia się tutaj pewien paradoks, polegający na tym, że dopiero gdy posługujemy się rozumem, zaczynamy zdawać sobie sprawę z jego ograniczeń. Wielki francuski pisarz i filozof, Pascal, wyraził to trafnie w sposób następujący: „Ostatecznym krokiem rozumu jest uświadomienie sobie, że istnieje nieskończona liczba zjawisk poza nim. Brak owej świadomości stanowi oznakę jego słabości".

Zasada ta odnosi się nie tylko do kwestii o charakterze religijnym. W roku 1932 Albert Einstein pisał w liście do królowej Belgii Elżbiety: „Istota ludzka dzięki swojemu intelektowi jest w stanie dowiedzieć się, jak skrajnie nieodpowiedni jest ów intelekt w odniesieniu do tego, co ist-

nieje". Teza Einsteina ma zasadnicze znaczenie. Świat stanowi tajemnicę, a fakt, że potrafimy uchwycić w nim jakiś sens, zakrawa na cud. Nasza zdolność rozumienia jest ograniczona, tak jak ograniczone są nasze możliwości udowodnienia prawdy.

Ludzka potrzeba, aby widzieć i wiedzieć więcej, powinna być traktowana jako coś zupełnie oczywistego. Chociaż to tak, jakby chcieć zobaczyć gwiazdy w dzień. Taka postawa nie uwzględnia naszych ograniczonych możliwości. Jest jak twierdzenie: „Ponieważ nie widzę gwiazd w świetle dnia, tak naprawdę nie ma ich tam". Myli percepcję danej sytuacji z rzeczywistym stanem rzeczy. To jak zjawiska się nam jawią, jest czymś innym niż to, czym są w rzeczywistości.

Wątpienie wyraża często poczucie dyskomfortu z powodu sposobu, w jaki funkcjonują obok siebie: doświadczenie, rozum, uczucie i wiara. Czasami jedno wydaje się przeczyć drugiemu - któremu zatem wierzyć? Które mówi prawdę? Główny problem, jaki się tutaj pojawia, polega na tym, że nasza niedoskonałość i słabość uniemożliwiają pełne zrozumienie wzajemnych związków pomiędzy tymi czynnikami. Jak zauważył kiedyś George MacDonald, „każda trudność wskazuje na coś, co przekracza naszą dotychczasową koncepcję życia". Wiara zapewnia nas o tym, że chociaż nie widzimy rzeczy w pełni, nasze widzenie jest wiarygodne (1 Kor 13, 12).

Jednakże wielu chciałoby więcej. Dążą do absolutnej pewności, zupełnego spokoju umysłu. Czy rzeczywiście możemy mieć nadzieję na taką pewność tu i teraz? W następnym rozdziale podejmiemy kwestię konsekwencji tak głęboko zakorzenionej w człowieku potrzeby pewności.

2. WĄTPIENIE A DAREMNE POSZUKIWANIE PEWNOŚCI

Głęboko w każdym z nas tkwi potrzeba pełnego bezpieczeństwa, wiedzy, co do której moglibyśmy mieć zupełną pewność. Wydaje się nam, że powinniśmy ją posiadać w odniesieniu do wszystkiego, w co wierzymy.

Tymczasem absolutna pewność może w rzeczywistości obejmować bardzo niewielką grupę przekonań. Jakich? Obejmuje, na przykład, przedmioty, które są oczywiste lub poddają się prawom logiki. Chrześcijaństwo nie zajmuje się tego rodzaju formułami logicznymi lub wynikającymi z siebie prawdami („2 + 2 = 4" lub „całość jest większa niż część"). Oba twierdzenia są oczywiście prawdziwe. Tego rodzaju wiedzy możemy być absolutnie pewni - ale jakie znaczenie ma ona w naszym życiu? Uświadomienie sobie, że „całość jest większa od części", nie wywróci naszego życia do góry nogami! Wiedza, że dwa dodać dwa równa się cztery, nie powie nam wiele na temat sensu życia. Nie wprawi nas w stan fascynacji. Szczerze mówiąc, tego rodzaju „prawdy", których możemy być absolutnie pewni, w rzeczywistości nie mają dla nas większego znaczenia.

Tego, co naprawdę liczy się w życiu, nie można udowodnić z całą pewnością - zarówno w przypadku wartości etycznych (jak szacunek dla ludzkiego życia), a także postaw społecznych (jak demokracja) czy wierzeń religijnych (jak chrześcijaństwo). „Nie ma na świecie filozofa, który byłby wystarczająco potężny, by uniknąć miliona założeń wymagających oparcia się na przekonaniach innych ludzi, i który nie przyjmowałby za prawdziwe znacznie więcej tez od tych, które jest w stanie udowodnić" (Alexis de Tocqueville). Zagadnienie to trafnie ujmuje prawdopodobnie największy amerykański filozof dwudziestego wieku, Richard Rorty, który zauważa, że:

> [...] ci, którym naprawdę wydaje się, że wartość teorii zależy od jej filozoficznych założeń, mają rzeczywiście prawo wątpić w fizykę lub demokrację aż do momentu przezwyciężenia relatywizmu ujęć filozoficznych. Na szczęście prawie nikt nie wyznaje podobnego przekonania.

Co to znaczy? Możemy uznać któryś z funkcjonujących w świecie wielkich światopoglądów bez oczekiwania na moment, gdy zostanie on udowodniony - moment, który nigdy nie nadejdzie.

Siedemnastowieczny poeta brytyjski, lord Tennyson, przedstawił ten punkt widzenia w dość ujmujący sposób w swoim wierszu *The Ancient Sage (Starożytny mędrzec).*

> Jako że nic co warte tego, nie może być udowodnione, Nic także podważone; a zatem czyż mądrością Nie jest zawsze widzieć jasną stronę wątpliwości.

Naprawdę istotne przekonania w naszym życiu dotyczą takich kwestii jak to, czy istnieje Bóg i jaki jest, a także

tajemnicy natury człowieka i jego przeznaczenia. Zarówno te, jak i wiele innych ważnych przekonań mają dwie podstawowe cechy charakterystyczne. Po pierwsze, mają one istotne znaczenie dla naszego życia. Znaczenie to polega na ich wpływie na nasze myśli, postawy życiowe, nadzieje oraz działanie. Po drugie, nie można ich ani udowodnić, ani podważyć w sposób absolutnie pewny. Ze swojej natury wyrażają prawdy,

których nie można w ten sposób udowodnić. W najlepszym wypadku możemy tylko mieć nadzieję, że zdołamy je uznać za dość przekonujące. Każde stwierdzenie, które wykracza poza dziedzinę logiki i prawd oczywistych, charakteryzuje się zawsze pewnym stopniem niepewności. Dotyczy to również chrześcijaństwa, które nie stanowi pod tym względem wyjątku. Kolejny rozdział pokazuje, że ateiści lub marksiści zmagają się z dokładnie tymi samymi problemami. Każdy, kto gotów jest rozmawiać na temat sensu życia, zmuszony jest wyrażać sądy oparte na wierze, a nie absolutnej pewności. Poza tym Bóg nie jest twierdzeniem - jest osobą!

Aby uwierzyć w Boga, trzeba się na to zdecydować - podobnie jak i na to, aby w niego nie wierzyć. Żadna z tych opcji nie opiera się, ani nie może się opierać, na absolutnej pewności. Przyjęcie Jezusa wymaga impulsu wiary, tak jak wymaga tego decyzja, aby go odtrącić. Przyjęcie chrześcijaństwa wymaga wiary, tak jak i odrzucenie go. Zarówno jedno, jak i drugie opiera się na wierze. Nikt zatem nie jest w stanie udowodnić z absolutną pewnością, że Jezus jest Synem Bożym, zmartwychwstałym Zbawicielem ludzkości. Na tej samej zasadzie nikt nie jest w stanie udowodnić, że nie jest. Decyzja, bez względu na to jaka, zależy od nas. W każdym wyborze jest element niepewności. Każde podejście do tej kwestii, którą jest

Jezus Chrystus (poza brakiem jakiegokolwiek podejścia), opiera się na wierze, a nie na pewności. Wiara nie jest przekonaniem bez dowodów, lecz nieuprzedzonym zawierzeniem - zawierzeniem Bogu, który pokazał, że zasługuje na to, aby mu zawierzyć. Nowy Testament pełen jest Bożych obietnic - obietnic, które mówią o odmienieniu naszego życia i transformacji naszej egzystencji. Czy możemy więc uznać je za wiarygodne? Odpowiedź, której udziela Nowy Testament, jest prosta, ale znacząca: możemy zaufać Jezusowi i możemy zaufać Bogu, którego Jezus objawił. Odwołując się do ujęcia trynitariańskiego, można powiedzieć, że: Bóg Ojciec składa obietnice; Bóg Syn potwierdza je w słowach i czynach, a Duch Święty upewnia nas co do ich wiarygodności i wprowadza je do naszych serc.

Podejście to prezentuje amerykański pisarz Sheldon Vanauken w opisie swoich intelektualnych zmagań poprzedzających nawrócenie w Oksfordzie. Autor stanął wobec dylematu dotyczącego znaczenia dowodu z punktu widzenia wiary. Jest to być może doświadczenie nieobce także niektórym z nas:

> Pomiędzy prawdopodobieństwem a pewnością znajduje się szczelina. Jak ją przeskoczyć? Mając całe swoje życie postawić na Chrystusa, żądałem dowodu. Chciałem uzyskać pewność. Chciałem przekonać się, że istnieje, ujrzeć odpowiedź wypisaną ogniem na nieboskłonie. Nic takiego nie nastąpiło... Chodziło o pytanie, czy mam go przyjąć - czy odrzucić. Mój Boże! Jednakże za mną również znajdowała się przepaść! Być może decyzja, aby go przyjąć, była okropnym hazardem - ale co z decyzją o jego odrzuceniu? Nie miałem pewności, że Jezus to Bóg, ale - na Boga - nie miałem także pewności, że nim nie jest. Nie mogłem jej uzyskać. Nie od

> rzuciłem Jezusa. Istniała tylko jedna droga, zważywszy na przepaść, która znajdowała się za mną. Odwróciłem się do niej tyłem i skoczyłem do przodu, w kierunku Chrystusa.

Chrześcijaństwo rzeczywiście zawiera w sobie impuls wiary - ale nie jest to impuls, który popycha nas w przepaść. Chrześcijaństwo to doświadczenie bezpiecznego lądowania w ramionach kochającego Boga żywego, który czeka na nas na dole. Dobrze wyraził to Marcin Luter: „Wiara to dobrowolne poddanie się i radosne zawierzenie temu, co niewidoczne, nieodgadnionej i nieznanej dobroci Boga".

Wszystkie perspektywy życiowe, koncepcje sensu ludzkiej egzystencji opierają się na wierze, dlatego ich słuszności nie można udowodnić z całkowitą pewnością. Nie oznacza to jednak, że wszystkie one są równie prawdopodobne lub wiarygodne! Przyjrzyjmy się, dla ilustracji tego zagadnienia, trzem koncepcjom znaczenia przypisywanego osobie Jezusa:

1. Zostaliśmy odkupieni od grzechu poprzez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.
2. Jezus i jego uczniowie byli w rzeczywistości przednią strażą sił inwazyjnych Marsa, która w wyniku błędu w nawigacji pomyliła Ziemię z planetą Wenus.
3. Jezus nie był naprawdę osobą, lecz grzybem halucynogennym.

Chociaż żadnej z powyższych tez nie sposób udowodnić lub podważyć z całkowitą pewnością, nie oznacza to jednak, że każda brzmi równie poważnie!

O co dokładnie chodzi? Nikt nie jest w stanie udowodnić prawdziwości doktryny chrześcijańskiej z całkowitą pewnością. Istotne wątpliwości dotyczą wiarygodności

historycznych źródeł chrześcijaństwa, jego wewnętrznej spójności, racjonalności, siły przekonywania, a także jego znaczenia dla ludzkiej egzystencji. Jak ujął to C.S. Lewis w swojej książce *Chrześcijaństwo po prostu,* ma ono wyjątkowo dobre referencje pod każdym względem. Przyjrzyjmy się im. Można całkowicie zaufać Ewangelii jako zdecydowanej, wiarygodnej i głęboko przekonującej odpowiedzi na tajemnicę ludzkiej egzystencji. Wiara stanowi w zasadzie wezwanie do życia w oparciu o przekonanie, według którego istnieją pewne wiarygodne prawdy oraz że pewnego dnia przekonamy się o tym z całkowitą pewnością (por. 1 Kor 13, 12).

WIARA POWIERZCHOWNA TO WIARA KRUCHA

Powierzchowność to cecha charakterystyczna naszych czasów. Pogoń za natychmiastową gratyfikacją prowadzi do powierzchownych relacji międzyludzkich oraz powierzchownej wiary chrześcijańskiej. Wielu młodych ludzi odkrywa chrześcijaństwo po raz pierwszy podczas studiów akademickich. Odkrycie to następuje w okresie, kiedy następują również i inne ważne wydarzenia, takie jak opuszczenie rodzinnego domu, pierwsza miłość lub osiągnięcie niezależności zarówno umysłowej jak i działania. W związku z tym na pierwszy plan wysuwają się wtedy te aspekty bycia chrześcijaninem, które mają charakter emocjonalny lub przeżyciowy. Nie ma w tym nic złego! Chrześcijaństwo stanowi niewyczerpane źródło dla tych, którzy starają się koncentrować na tym właśnie doświadczeniowym nurcie swojej wiary. Wiara jest jednak czymś więcej.

Wiara składa się z trzech głównych elementów. Po pierwsze, jest to zaufanie do Boga, przekonanie o jego wiarygodności i wierności. Polega na czerpaniu radości z faktu Jego

obecności i mocy, na gotowości do uznania Jego przewodniej roli za pośrednictwem modlitwy oraz doświadczeniu zachęty i ukojenia w postaci Ducha Świętego. Jest to głębokie pragnienie znalezienia się blisko Boga, chęć wysławiania Jego imienia, świadomość Jego obecności. Pod wieloma względami ten aspekt wiary chrześcijańskiej przypomina stan zakochania się w drugiej osobie: pragnę przebywać w jej towarzystwie, odczuwam przyjemność, będąc razem z nią, czuję się przy niej bezpiecznie. Wiara dotyczy raczej serca niż umysłu; jest bardziej emocjonalna niż intelektualna. Stanowi siłę napędową chrześcijańskiego życia, umożliwia nam przetrwanie w trudnych chwilach i napełnia radością w dobrych.

Problem polega na tym, że zbyt wiele osób wydaje się zadowalać tym etapem. Ich wiara może łatwo zamienić się w emocje. Wydaje się płytka. Nie zapuściła korzeni, jest słaba. Może stać się owocna jedynie wówczas, gdy zakorzeni się głęboko. Jest czymś więcej niż emocją, doświadczeniem i uczuciami, bez względu na to, jakie mają dla nas znaczenie. Chrześcijaństwo nie ogranicza się tylko do doświadczenia Boga - jest pozostawaniem przy Bogu. Dojrzała wiara jest czymś pewnym, czymś, na czym można polegać. Jeżeli nasza wiara nie jest głęboko zakorzeniona, będziemy skłaniać się do poszukiwań bezpieczeństwa gdzie indziej, tylko po to, aby przekonać się, że alternatywa owa jest zawodna (Mt 7, 24-27).

Po drugie, wiara to pogłębienie naszego rozumienia Boga, Jezusa Chrystusa oraz istoty i przeznaczenia człowieka. Z natury rzeczy wiara domaga się zrozumienia.

Stara się zakorzenić w naszych umysłach, gdy posługujemy się pojęciami, które rodzi spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem. Zostać chrześcijaninem to tyle, co doświadczyć Boskiej rzeczywistości; stać się wiernym, to pozwolić, aby doświadczenie to kształtowało nasze myślenie oraz działanie.

Po trzecie, wiara jest posłuszeństwem. Święty Paweł mówi o „posłuszeństwie, które wynika z wiary" (Rz 1,5), wskazując w ten sposób, że wiara musi wyrażać się w naszych czynach. „Wiara żyje w nas i czerpie swoją moc bardziej z praktykowania jej niż spekulatywnego myślenia" (Joseph Addison) lub, jak ujmuje to oksfordzki uczony W.H. Griffith-Thomas, znakomicie podsumowując tę kwestię:

> [Wiara] rodzi się z przekonania umysłu opierającego się na adekwatnych dowodach; trwa dzięki pewności, której dostarcza serce i emocje w oparciu o dowody, i zwieńczona zostaje decyzją woli, dzięki której przekonanie i pewność wyrażają się w działaniu.

I wówczas może pojawić się wątpienie, po prostu dlatego, że wiara nasza jest płytka. Nowy Testament często porównuje ją do rosnącej rośliny - stanowiącej doskonały model, którym będziemy się w tej książce często posługiwać. Zasadzenie rośliny we wczesnym stadium jej rozwoju nie nastręcza trudności; gdy się jednak zakorzeni, pozbycie się jej nie jest już takie łatwe. Gdy nie uda się nam sprawić, że wiara w nas jako chrześcijanach zostanie zakorzeniona, stajemy się podatni na zwątpienie. Nie troszczyliśmy się o nią. Ktoś może, na przykład, zastanawiać się nad kwestią historycznych dowodów na istnienie Jezusa. Nie znajduje na to odpowiedzi. I zaczyna wkradać się

wątpienie, często - trzeba powiedzieć - są to niepotrzebne wątpliwości.

Jeżeli się nam coś takiego przydarzy, popatrzmy na to we właściwy sposób. Ewangelia nie jest złudzeniem, które może być ujawnione za pomocą dociekliwych pytań - niczym szaty cesarza w znanej bajce Hansa Christiana Andersena. Fakt, że nie jesteśmy w stanie udzielić jednoznacznych odpowiedzi na stawiane przez kogoś kwestie lub wątpliwości kierowane pod adresem naszej wiary, nie świadczy o tym, że chrześcijaństwo rozsypuje się jak domek z kart, gdy tylko ktoś zaczyna zadawać dociekliwe pytania! Nie oznacza to, że stając się chrześcijanami, popełniliśmy rodzaj intelektualnego samobójstwa. Nie powinno to oznaczać, że przekonania i zaufanie do Ewangelii runęły jak przekłuty balon, tylko dlatego że ktoś zadał nam pytanie, na które nie potrafimy odpowiedzieć. Oznacza to jednak, że zagadnienia tego nie przemyśleliśmy.

Nasza wiara jest faktem - nie jest jednak dojrzała. Może być zbyt płytka lub powierzchowna. Niemniej - co ma ogromne znaczenie! - wiara może wzrastać, a rozwijając, staje się silniejsza. Musi zapuścić korzenie i wyrosnąć na silną, pełną życia roślinę. Problemem jest często nie Ewangelia, lecz natura i głębia naszej odpowiedzi na nią. Okazuje się, że pozwoliliśmy Ewangelii zawładnąć naszą wyobraźnią, ale nie naszym umysłem. Nasza wiara jest płytka, podczas gdy powinna być - i może być - głęboka. Porażka pod tym względem powinna stanowić dla nas wyzwanie do rozwoju i głębszej lektury na ten temat lub dyskusji z bardziej doświadczonymi chrześcijanami. Poza pogłębieniem rozumienia tego rodzaju kwestii, zyskujemy zdolność pomagania tym, którzy chcieliby dowiedzieć się czegoś na temat chrześcijaństwa.

Nie oznacza to, że powinniśmy starać się wierzyć mocniej, tak jakby od samego życzenia sobie czegoś zależało pokonanie trudności. Taka idea „wiary w wiarę" nie zaprowadzi nas zbyt daleko. Wątpienie powinno być traktowane jako podważanie wiary o słabych fundamentach. To właśnie owe fundamenty wymagają uwagi. Powierzchowna wiara jest wątła, łatwa (a nie musi tak być) do podważenia w konfrontacji z pytaniami i krytyką.

Wiara jest niczym beton zbrojony. Beton wzmocniony stalowymi prętami jest w stanie znosić znacznie większy nacisk i obciążenia niż beton bez dodatku stali. Doświadczenie wzbogacone zrozumieniem nie ulegnie już tak łatwo destrukcji pod wpływem niesprzyjających warunków. Raz jeszcze, wiara jest jak ciało i kości człowieka. Tak jak jego szkielet wspiera ciało, dając mu kształt i siłę, tak zrozumienie podtrzymuje i kształtuje chrześcijańskie doświadczenie. Bez szkieletu ciało człowieka zamieniłoby się w bezkształtną masę. Sam szkielet byłby pozbawiony życia, niewiele warty, pusty. Zarówno ciało, jak i kości potrzebne są człowiekowi, aby mógł prawidłowo się rozwijać i funkcjonować. Wiara potrzebuje witalności doświadczenia, jeżeli ma pozostać żywa - oraz wsparcia ze strony zrozumienia, jeżeli ma przetrwać. Zacznijmy zatem wzmacniać naszą wiarę rozumieniem.

3. WĄTPIENIE W PRZYPADKU INNYCH ŚWIATOPOGLĄDÓW: ATEIZM

W poprzednim rozdziale pojawiło się ważne zagadnienie, które wymaga znacznie głębszej analizy. Chrześcijanie skłonni są myśleć, że wątpienie stanowi problem, z którym tylko oni muszą się zmagać. Tak nie jest. Problem ten dotyczy każdego

światopoglądu - zarówno w przypadku żydów, jak i muzułmanów, ateistów lub wierzących. Świadomość tego stanowi zasadniczy warunek ujęcia wątpienia we właściwej perspektywie. Jako że sam byłem ateistą, zaprezentuję teraz problem wątpienia, z którym mamy do czynienia w przypadku ateizmu.

Większość osób (włączając w to - co należy podkreślić - często samych ateistów) wyraża dość naiwny pogląd, według którego ateizm opiera się na faktach, chrześcijaństwo natomiast na wierze. Twierdzenia tych pierwszych mają uzasadnienie w rzeczywistości, „prawd" chrześcijańskich nie można udowodnić. Tak jednak nie jest. Przyjrzyjmy się temu, stawiając pytanie: czy mogę z pewnością udowodnić, że Bóg istnieje? Odpowiedź jest prosta i brzmi „nie". Gdyby udało nam się znaleźć wystarczająco dużo czasu, aby zapoznać się z historią filozoficznych rozważań nad kwestią istnienia Boga, zobaczyliby-

śmy, że pozostają one nierozstrzygnięte. Panuje na obszarze filozofii dość powszechna zgoda co do tego, że rozum nie jest w stanie udzielić ani odpowiedzi twierdzącej, ani przeczącej na pytanie, czy Bóg istnieje. Opinię taką wyraża w sposób jasny filozof ateista Kai Nielsen, pisząc, że „wykazać, iż teza jest nieprawidłowa lub nieuzasadniona, to wykazać, że wniosek, do którego prowadzi, jest błędny [...] Wszystkie dowody na istnienie Boga mogą okazać się zawodne, ale to wciąż nie będzie oznaczać, że Boga nie ma". Dyskusja nie rozwiąże tej kwestii. Oznacza to, iż wniosek, jaki może z niej wypłynąć, będzie dla ateisty obarczony wątpliwościami.

Zatrzymajmy się na chwilę w tym miejscu, aby zwrócić uwagę na pewną ważną sprawę. Chrześcijanie mają często tendencję do zauważania tylko jednej strony tezy, według której nikt nie jest w stanie udowodnić przy pomocy rozumu, że Bóg istnieje. Czy widzimy jednak, że w stwierdzeniu tym uwidacznia się i druga strona? Nikt nie może udowodnić, że Bóg nie istnieje. W ten sposób istnienie Boga jest dla chrześcijan przedmiotem aktu wiary. Czy zauważamy jednak, że ten sam mechanizm działa również w przypadku ateistów? Przekonanie o nieistnieniu Boga jest dla nich przedmiotem aktu wiary. Nie są w stanie udowodnić, że Bóg nie istnieje, dlatego ich ateizm jest sprawą wiary.

Ateiści nie lubią tego argumentu, ale jest on słuszny. Oczywistym faktem jest to, że gdy k t o ś wypowiada się na temat sensu życia, istnienia Boga lub tego, czym jest życie po śmierci, opiera swoje poglądy na wierze. Nie możemy stwierdzić, ani za pomocą racjonalnej argumentacji, ani w drodze eksperymentu naukowego, czym jest życie. Stajemy wobec tej samej trudności, bez względu na

to, czy jesteśmy chrześcijanami czy ateistami. Ważne, abyśmy uświadomili sobie, że nie tylko chrześcijanie opierają swoje sądy na wierze. A ponieważ tak się dzieje, tezy, które głoszą, są równie podatne na wątpienie jak wypowiadane przez innych. Wszyscy jesteśmy w tej samej sytuacji.

Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu nieco bliżej, podejmując dwie istotne kwestie: argumenty wysuwane przez ateistów na nieistnienie Boga oraz tak zwany „ateizm naukowy", który utrzymuje, że nauka podważa tezę o istnieniu Boga. Oba podejścia, jak się okaże, stanowią poważną nadinterpretację faktów.

1. ATEISTYCZNE ARGUMENTY PRZECIWKO ISTNIENIU BOGA

Ateiści przekonują często chrześcijan, że wiara ich jest naiwna. Może być zrozumiała w przypadku łatwowiernych małych dzieci, staje się śmieszna u dorosłych. Jesteśmy już dojrzali i powinniśmy się zmieniać. Dlaczego mielibyśmy wierzyć w to, czego nie można udowodnić naukowo? Wiara w Boga, jak twierdzi wielu ateistów, jest niczym wiara w Świętego Mikołaja lub wróżki. Gdy stajemy się dorośli, wyrastamy z tego. Jeżeli jednak tak się nie dzieje, musimy być albo upośledzeni umysłowo, albo nieuczciwi intelektualnie.

Jest to jednak jedynie zabieg retoryczny - próba zdyskredytowania wiary poprzez wystawianie jej na pośmiewisko. W rzeczywistości same tego rodzaju argumenty są dziecinne. Jeżeli w takim uproszczonym podejściu miałoby być coś na rzeczy, musiałaby istnieć rzeczywista analogia pomiędzy Bogiem a Świętym Mikołajem - która

w oczywisty sposób nie istnieje. Nie ma dowodów na to, że ludzie traktują Boga, Świętego Mikołaja i wróżki w tych samych kategoriach. Przestałem wierzyć w Świętego Mikołaja i wróżki w wieku około sześciu lat. Po okresie bycia ateistą, w wieku lat osiemnastu odkryłem Boga i nigdy nie traktowałem tego jako rodzaju infantylnej regresji. Podczas swoich badań do książki *The Twilight of Atheism (Zmierzch ateizmu)* zauważyłem, że wiele osób dochodzi do wiary w Boga w późniejszym wieku - gdy są już dorośli. Nie spotkałem nikogo, kto uwierzyłby w Świętego Mikołaja lub wróżki w późniejszych latach swojego życia! Zostawmy więc tego rodzaju nonsensy i przyjrzyjmy się poważniejszym argumentom formułowanym przez ateistów.

Najbardziej zaawansowane argumenty przeciwko istnieniu Boga formułowane przez ateistów począwszy od dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku odnaleźć można w pracach Ludwiga Feuerbacha, Karola Marksa i Zygmunta Freuda. Chociaż różnią się pod pewnymi względami, łączy je pewna wspólna struktura, która krok po kroku prezentuje się następująco:

1. Boga nie ma.
2. Jednak niektórzy ludzie wierzą w Boga.
3. Jako że Boga nie ma, wiara w niego musi stanowić rodzaj ułudy lub myślenia życzeniowego.
4. Ludzie wierzą w Boga, ponieważ chcą wierzyć. Ich wiara stanowi spełnienie tych życzeń.
5. Wiara w Boga jest zatem tworem ludzkim, odpowiadającym potrzebom człowieka (ateiści różnią się co do tego, skąd bierze się owa potrzeba: Marks przypisuje ją społecznej alienacji, Freud mechanizmom psychologicznym).

Ateiści często używają tego rodzaju argumentacji wobec chrześcijan, o czym miałem okazję przekonać się podczas debat uniwersyteckich. Przyjrzyjmy się jej bliżej. Bliższa analiza pokazuje, że jest ona pełna dziur niczym szwajcarski ser. Należy zwrócić uwagę na trzy główne aspekty.

1.Przytoczona argumentacja ma strukturę błędnego koła. Zakłada się, że Bóg nie istnieje. Punkt 5. zależy od punktu 1. Gdyby Bóg istniał, nie byłby złudzeniem, prawda?

Twierdzenie to niczego nie dowodzi, poza tym, że ateizm jest pod względem logicznym systemem zamkniętym. Dotyczy to każdego światopoglądu. Kwestię zasadniczą stanowi pytanie: w jakim stopniu dany światopogląd odnosi się do rzeczywistości? Argumentacja tego typu powtarza we wnioskach swoje założenia.

2. Jest ona logicznie błędna. Oczywistą prawdą jest stwierdzenie, że nic nie istnieje tylko dlatego, że tego chcemy. Mógłbym zechcieć, aby pojawił się przede mną plik banknotów na spłatę części moich długów. Jednak pragnienie czegoś nie spowoduje, że tak się stanie! Myślę, że wszyscy możemy się z tym zgodzić. Ale - i to jest ważne „ale" - nie oznacza to, że jeżeli czegoś chcę, to owo coś nie istnieje. Zgadzamy się? Wyobraźmy sobie człowieka, który wypadł przez burtę statku. Człowiek ten chce, aby pojawił się helikopter i ocalił go. Czy oznacza to, że helikopter nie istnieje? Czy oznacza to, że konkretny helikopter, który jest już w drodze, nie istnieje, ponieważ człowiek ten chce, aby przyleciał i uratował go? Wyobraźmy sobie też, że czujemy się bardzo spragnieni. Chcemy napić się wody. A zatem woda nie istnieje, ponieważ chcemy się jej napić? Czy szklanka wody, którą właśnie zamierzamy wypić, nie istnieje, ponieważ w tym momencie tego chcemy? Tak po prostu nie jest. C.S. Lewis

podkreślał często, że wygląda, jakby Bóg stworzył nas takimi, abyśmy pragnęli go, a zatem i starali się go odnaleźć! Pragnienie Boga pochodzi od Boga - i ostatecznie prowadzi do Niego! Tyle na temat logiki argumentacji przeciw istnieniu Boga.

3. Argumentacja ta odnosi się także do ateizmu. Jest to druzgocąca uwaga. Ateistyczna argumentacja przebiega następująco: Chcesz, aby Bóg istniał. A więc wymyślasz go. Twój religijny światopogląd odpowiada temu, czego chcesz. Wyobraźmy sobie jednak komendanta obozu zagłady podczas drugiej wojny światowej. Czy nie byłaby to idealna sytuacja, kiedy człowiek ten mógłby mieć nadzieję, że Bóg nie istnieje, biorąc pod uwagę to, co może czekać go w dniu Sądu Ostatecznego? Czy jego ateizm nie stanowiłby wówczas rodzaju myślenia życzeniowego? Zgodnie z tym, co od wielu lat pokazują historycy kultury - opierając się na analizie historii Europy w latach mniej więcej 1780-1980 - ludzie często odrzucają ideę Boga z powodu dążenia do autonomii, prawa do robienia tego, co sprawia im przyjemność, bez zwracania uwagi na Boga. Nie chcą martwić się sądem Bożym. Odrzucają wiarę w Boga, ponieważ im to odpowiada. Tak chcą. Nie oznacza to jednak, że tak rzeczywiście jest.

Znakomicie wyraził to polski filozof i pisarz Czesław Miłosz, który w roku 1980 otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury. Kpiąc ze starego marksistowskiego podejścia do religii jako „opium dla mas", zauważył, że pojawiło się w zamian nowe opium - odrzucenie wiary w Boga z powodu jej związku z kwestią naszej odpowiedzialności. „Prawdziwe opium dla ludzi stanowi wiara w nicość po śmierci - ogromne pocieszenie, które stanowi myśl, że za nasze zdrady, chciwość, tchórzostwo, zbrodnie nie będziemy sądzeni".

Ateizm opiera się zatem na zasadniczym przekonaniu, którego nie jest w stanie zweryfikować. Czy zdajemy sobie sprawę z wagi tego faktu? Ateiści wiodą swoje życie w oparciu o wiarę w to, że Bóg nie istnieje. Nie ma w tym nic złego, o ile uświadomimy sobie, że nie sposób tego udowodnić. Nie dziwi więc, że ateiści starają się szukać dla swoich przekonań wsparcia na inne sposoby. Jeden z nich polega na odwołaniu się do

nauk przyrodniczych. Te, jak tłumaczą nam z niezwykłym przekonaniem, udowodniły, że wiara w Boga jest błędna. Czy rzeczywiście tak jest?

2. NIEROZSTRZYGALNOŚĆ ATEIZMU NAUKOWEGO

W czasach współczesnych pojawiło się wielu naukowców o światopoglądzie ateistycznym, którzy upierali się przy tezie, że nauka wykluczyła wiarę w Boga. Dobrym tego przykładem jest zaangażowany na rzecz krzewienia ateizmu oksfordzki zoolog Richard Dawkins. Jego uproszczone tezy stają się często przedmiotem krytyki ze strony innych naukowców z powodu poważnych uchybień metodologicznych. Prosta prawda brzmi tak, że nauki przyrodnicze nie są w stanie ani udowodnić, ani podważyć tezy, iż Bóg istnieje. Zmuszeni jesteśmy zatem porzucić tę kwestię jako nierozstrzygniętą lub rozważyć ją na innym gruncie.

Nietrudno znaleźć autorów piszących o „ograniczonych możliwościach nauki" w tłumaczeniu różnych kwestii lub też takich, według których tylko wiedza naukowa może być traktowana poważnie. Należący do grona wyznawców ateizmu brytyjski filozof Bertrand Russell ujmuje to

następująco: „Bez względu na to, czego dotyczy wiedza, musi być zdobywana metodami naukowymi; a czego nauka nie może ustalić, tego ludzie nie mogą uznać za wiedzę". Tymczasem teza taka stanowi absurdalne nadużycie. Po pierwsze, nie jest to właściwie stwierdzenie o charakterze naukowym, dlatego samo siebie pozbawia statusu adekwatnej wiedzy! Gdy potraktujemy je jednakże bardziej serio, okaże się, że oznacza, iż nigdy nie możemy odpowiadać na pytania dotyczące sensu życia, nawet z perspektywy ateizmu - czego Russell wydaje się nie zauważać.

Tymczasem nauka ma pewne ograniczenia. Nie chodzi tu o krytykę nauki, lecz o uznanie jej granic. W obrębie tych granic jest wysoce użyteczna. Jednakże poza nimi nie jest w stanie dostarczyć prostych odpowiedzi, jakich oczekiwalibyśmy. Sir Peter Medawar, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny przyznanej mu za odkrycie nabytej odporności immunologicznej, znakomicie zdawał sobie sprawę z ograniczeń nauki. Jego słowa zasługują na uwagę:

> Ograniczenia nauki stają się, jednakże, wyraźne w sytuacji jej niezdolności do udzielenia odpowiedzi na banalne podstawowe pytania dotyczące tego, co było na początku i co będzie na końcu - pytań „Jak wszystko się zaczęło?"; „Po co wszyscy tutaj jesteśmy?"; „Jaki jest sens życia".

Znaczenie tych słów jest oczywiste: nauka jest czymś wspaniałym, gdy przychodzi nam odkrywać strukturę chemiczną atmosfery planet, przyczynę raka lub lekarstwo na zakażenie krwi. Czy może nam jednak odpowiedzieć na pytanie, po co tu jesteśmy? Albo czy istnieje, czy też nie istnieje Bóg? Nie. Nauka ma ograniczone możliwości.

A ci, którzy upierają się - zupełnie niesłusznie - przy tym, że wymaga ona, żąda lub dowodzi ateizmu, muszą uporać się z uzasadnieniem swojego stanowiska. Oddajmy raz jeszcze głos sir Peterowi:

> Nie ma łatwiejszego sposobu dla naukowca, aby zdyskredytować siebie i swoją profesję, niż wyrazić stanowczą opinię - zwłaszcza gdy opinii takiej nikt od niego nie wymaga - według której nauka zna, lub wkrótce pozna, odpowiedzi na wszystkie pytania warte postawienia, a pytania, na które nie sposób odpowiedzieć naukowo, które nie są właściwie pytaniami, lecz „pseudopytaniami", zadają jedynie głupcy i tylko naiwni wierni są w stanie na nie odpowiedzieć.

Postawmy sprawę jasno. Możemy oczywiście interpretować nauki przyrodnicze w duchu ateizmu, teizmu lub agnostycyzmu. Można potraktować je w kategoriach przesłanek potwierdzających tezę, że Bóg nie istnieje, istnieje lub iż najlepszym wyjściem w tym przypadku jest sceptycyzm. Nauka nie wymaga jednak tego typu traktowania. Stephen Jay Gould, powszechnie uznawany za największego amerykańskiego biologa ewolucjonistę, umierając niedawno na raka, nie został osobą religijną. Pozostał jednakże przy przekonaniu, że jego własny sceptycyzm religijny nie może być wywiedziony jako wniosek naukowy:

> Zwracam się do wszystkich moich kolegów i powtórzę to milion razy (zarówno na akademickich przyjęciach, jak i w uczonych traktatach): nauka po prostu nie może (za pomocą właściwych sobie metod) rozstrzygnąć kwestii roli Boga w porządku natury. Ani nie potwierdzamy jej, ani nie zaprzeczamy; po prostu nie komentujemy tej sprawy jako naukowcy.

Gould słusznie podkreśla, że nauka może posługiwać się jedynie wyjaśnieniami o charakterze naturalistycznym; nie może ani potwierdzić, ani zaprzeczyć, że Bóg istnieje. Ci natomiast, którzy twierdzą, że podważa tezę o Jego istnieniu, projektując swój ateizm na nauki przyrodnicze, mylą porządki.

Bóg nie jest po prostu empiryczną hipotezą, która może zostać zweryfikowana metodami naukowymi. Jak podkreśla Stephen Jay Gould, a także inni, nauki przyrodnicze nie są w stanie podjąć i rozstrzygnąć kwestii Boga. Nie są do tego uprawomocnione. Nie istnieje po prostu ścisły logiczny sposób wnioskowania na podstawie obserwacji świata o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Fakt ten nie powstrzymuje ludzi od podejmowania takich prób, na co wskazuje pobieżna lektura prac rozstrzygających tę kwestię na oba sposoby. Oznacza to jednak tylko tyle, że tego typu „dowody" mogą wydawać się przekonujące, nic więcej. Wielka idea ateizmu jako jedynej opcji dla ludzi myślących od dawna już zastępowana jest świadomością ograniczoności ludzkiej wiedzy i coraz większym oczekiwaniem pokory w podejściu do wyborów o charakterze religijnym.

Dwa największe projekty badawcze dotyczące przekonań religijnych ludzi nauki, które zrealizowano na początku oraz pod koniec dwudziestego wieku, świadczą o znamiennej prawidłowości. Według jednej z najbardziej rozpowszechnionych w kręgach ateistycznych opinii, w związku z coraz większą dominacją w kręgu kultury Zachodu światopoglądu „naukowego", liczba czynnych naukowców, którzy są osobami wierzącymi, prawdopodobnie ogromnie zmalała. Badania przekonań religijnych

ludzi nauki, które przeprowadzono w 1916 roku, pokazują, że około 40% z nich wyznawało jakąś formę wiary. Uznano to wówczas za fakt szokujący, a wręcz skanda-

liczny. Badanie, które powtórzono w 1996 roku, nie pokazało znaczącego spadku liczby naukowców wyznających światopogląd religijny, co stanowczo podważa powszechną opinię o postępującej erozji wiary w tej grupie osób. Badanie to usuwa grunt spod nóg tym, którzy uważają, że świat nauk przyrodniczych musi być ateistyczny. Pośród badanych osób 40% aktywnie uczestniczyło w praktykach religijnych, 40% nie wyznawało żadnych form wiary religijnej (i tych uznać można za wyznających światopogląd ateistyczny), 20% było agnostykami.

Stereotyp naukowca jako osoby o koniecznie ateistycznym nastawieniu utrzymuje się w kulturze zachodniej na początku trzeciego tysiąclecia. Spełnia pewne określone funkcje, utwierdzając mit o intelektualnej wyższości ateizmu nad konkurencyjnymi postawami. Prawda, jak można się było spodziewać, jest znacznie bardziej złożona i o wiele bardziej interesująca.

Zasadnicza teza, jaka wyłania się z tych rozważań, jest oczywista. Każdy światopogląd - ateizm, islam, judaizm, chrześcijaństwo lub jakikolwiek inny - opiera się ostatecznie na założeniach, których nie sposób udowodnić. Każdy dom zbudowany jest na fundamentach, a fundamenty światopoglądowe nie mogą stać się ostatecznie w żadnej mierze przedmiotem dowodu. Każdy, kto posiada jakieś przekonania na temat tego, co naprawdę ważne i znaczące z punktu widzenia pytania o sens życia, robi to w oparciu o wiarę. Wszyscy płyniemy tą samą łódką. A gdy to sobie uświadomimy, nasze wątpliwości zaczy-

nają jawić się w zupełnie innym świetle. Nie są specyficznie chrześcijańskim problemem - lecz uniwersalnie ludzkim. Świadomość ta pomaga ująć go we właściwej perspektywie.

4. OSOBISTY WYMIAR WĄTPIENIA

Każdy z nas jest inny. Mówi się czasami o różnych „osobowościach" lub „typach osobowościowych". To ważne z punktu widzenia pewnej tezy: niektórzy przywiązują, na przykład, większą wagę do rozumienia, podczas gdy inni do doświadczenia. Idea „osobowości" zakłada jednakże, że poszczególni ludzie pozostają ciągle jednakowi, i nie zwraca wystarczającej uwagi na fakt, że się zmieniamy i rozwijamy w reakcji na okoliczności. To, kim jesteś, i doświadczenia, które stały się twoim udziałem, mogą znacząco wpływać na niepewność i wątpliwości w odniesieniu do twojej chrześcijańskiej wiary. Pomogą to wyjaśnić przytoczone przykłady.

1. Ann jako dziecko, po śmierci swojej matki, pozostawała w trudnej relacji ze swoim ojcem. Jej obraz ojca zdominowały wspomnienia tyranii i napięcia. Nie potrafi przypomnieć sobie nic, co robił jej ojciec, aby uwierzyła, że ją kocha. Wspomina dzień, w którym opuściła dom, jadąc do college'u, jako moment wyzwolenia, wyrwania się spod jego dominującego wpływu. Słowo „ojciec" budzi w niej wobec tego jedynie negatywne skojarzenia. Ann przeżywa poważne osobiste problemy, chcąc traktować Boga w kategoriach „ojca", i wątpi, czy Bóg rzeczywiście ją kocha.

2. Życie Billa to pasmo nieustannych porażek, zarówno jeśli chodzi o studia akademickie, jak i relacje międzyludzkie. Jego rodzina koncentruje się głównie na osiąganiu sukcesu oraz określonego statusu i jasno daje mu do zrozumienia, że jest dla nich rozczarowaniem. Nie spełnia ich wygórowanych oczekiwań. Z tego powodu rozwinął w sobie głęboko zakorzenione poczucie porażki oraz niską samoocenę. Ewangelia stanowi dla niego źródło dyskomfortu, ponieważ wydaje się stawiać wymagania, których -jak sobie wyobraża - nie mógłby spełnić. Obawia się zawieść Boga. Wyznaje szczere i głębokie wątpliwości oraz niepewność, czy kiedykolwiek mógłby naprawdę zostać chrześcijaninem.

3. Clare ma za sobą serię nieudanych związków i z tego powodu czuje się głęboko zraniona. Była wykorzystywana i upokarzana. Te dość gorzkie doświadczenia życiowe przekonały ją, że ludziom nie można ufać. Nie chce się już angażować w kolejne związki, bojąc się tego, co mogą przynieść. Jej doświadczenia z kontaktów z ludźmi przekonują ją, że ufając innym i pozwalając sobie zbliżyć się do nich, staje się bezradna i słaba. W konsekwencji napotyka na trudności, starając się poświęcić Bogu. Czuje, że nie można Mu zaufać. Nie chce wdawać się z Nim w jakiekolwiek relacje.

Można mnożyć tego typu przykłady. Chodzi o to, że nasze doświadczenia wpływają na naszą wiarę. Przeszłość może skłaniać nas do wątpliwości, niepewności i lęków. Innymi słowy, aktualne wątpliwości mogą okazać się rezultatem nieustającego wpływu minionych wydarzeń. Dla wielu osób pomocne okazuje się odkrywanie sposobów wpływania przeszłości na ich teraźniejszość, zwłaszcza jeżeli wpływ ten jest niekorzystny. Możemy spróbować

takiego odkrywania siebie z pomocą bliskiego przyjaciela lub psychoterapeuty.

Chodzi tutaj jednakże głównie o to, że wątpliwości, lęki i problemy odzwierciedlają naszą indywidualność. Możemy postrzegać sprawy inaczej niż nasi znajomi, po prostu dlatego że jesteśmy tym, kim jesteśmy. Może niepokoić nas coś, co dla naszych przyjaciół nie ma żadnego znaczenia. Może nam być trudno zrozumieć, dlaczego nasz najlepszy przyjaciel przeżywa problemy, których nie zauważamy. Częściowo może to wynikać z faktu, że ja i on jesteśmy różnymi ludźmi, którzy mają różne doświadczenia i którzy pozostają pod wpływem różnych życiowych zdarzeń. Nasze wątpliwości często odzwierciedlają naszą sytuację i pomagają nam lepiej zrozumieć siebie. Jeżeli chcemy pomóc komuś, kto przeżywa trudności i niepokój w związku ze swoją wiarą, może okazać się, że będziemy musieli zrozumieć tę osobę, zanim będziemy mogli jej pomóc. Może się okazać, że nie będziemy mogli zastosować tego samego szablonu rozwiązań w przypadku każdego człowieka. Bądźmy zatem wrażliwi na indywidualność własną oraz innych. Może ona wpływać na naszą wiarę - i nasze wątpliwości.

Zastanówmy się nad tym nieco głębiej. Niektórym ludziom trudno jest zaakceptować fakt, że Bóg ich kocha. Źródłem trudności jest często ich przeszłość oraz wartości zaszczepione przez rodziców. Mogą to być, na przykład, perfekcjoniści, którym wydaje się, że muszą zrobić lub osiągnąć coś szczególnego, zanim zasłużą sobie na miłość Boga. Dla tego typu osób ewangeliczna deklaracja o bezwarunkowej Boskiej miłości do człowieka może być trudna do zaakceptowania - jest sprzeczna z panującymi na świecie zasadami.

Inni mogą być nauczeni, że zależność od kogoś powinna być piętnowana. Pewni ludzie wyznają silne przywiązanie do kultu niezależności: osobiste spełnienie musi, według nich, opierać się na niezależności od innych ludzi i zjawisk. Stwierdzenie, że Bóg nas kocha, stanowi zaproszenie do nauki, jak mu się zawierzyć. Staje to w sprzeczności z systemem wartości, który przekazali im rodzice, chcąc, aby ich dzieci podążały przez życie, polegając tylko na sobie.

W obu przypadkach trzeba koniecznie zapytać, w jakim stopniu wartości te są właściwe i czy pozostają aktualne w odniesieniu do naszej relacji z Bogiem. Podstawowa zasada pozostaje jednak ta sama: nasza przeszłość wpływa na sposób, w jaki reagujemy na Ewangelię, i trudności, które w związku z nią przeżywamy. Wiara to dziedzina wzajemnych związków.

„WĄTPIENIE W COŚ" I „WĄTPIENIE W KOGOŚ"

Termin „wątpienie" może posiadać dwa różniące się nieco znaczenia. Pierwsze - można określić jako „poznawcze", drugie - „osobowe". Jeden typ odnosi się do zdań, drugi do osób. Pierwszy problem to „wątpienie-w-to", drugi - „wątpienie-w-kogoś". Jedno ma, zasadniczo, charakter intelektualny, drugie - dialogowy. Zacznijmy od przypadku „wątpienia-w-to".

Znakomitej ilustracji tego typu wątpienia dostarcza Nowy Testament. Po zmartwychwstaniu Jezus ukazał się swoim uczniom w sali na górze. Byli zarówno zaskoczeni, jak i uradowani (J 20, 19-20). Jednakże jednego z nich, Tomasza, w tym momencie nie było. Ominęło go doświad-

czenie obecności zmartwychwstałego Chrystusa, które dane zostało innym. A gdy mu o nim opowiedzieli, trudno było mu je zaakceptować. Wątpił w to: „Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę" (J 20, 25). Tomasz wątpił w przekonanie pozostałych apostołów, iż Jezus powstał z martwych. Wątpliwości te zniknęły po spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem, który rzekł do niego: „nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!" (J 20, 27).

Drugi typ wątpienia jest nieco inny. Tomasz wątpił w coś, możemy także wątpić w KOGOŚ. Wątpić w kogoś to nie ufać mu. To doświadczenie oporu przed potraktowaniem z zaufaniem czyichś słów. Przypuśćmy, że pożyczyłem koledze dużą sumę pieniędzy, której nigdy mi nie zwrócił. Obiecał, że zwróci. Nie zrobił tego jednak. Gdyby poprosił, abym pożyczył mu pieniądze raz jeszcze, myślę, że wahałbym się, czy to zrobić! Wątpiłbym w jego słowo. Nie zawierzyłbym jego obietnicom. Mój kolega istnieje - chociaż nie o to w tym wypadku chodzi. Nie wątpię w to, czy on rzeczywiście znajduje się na tym świecie; moja troska dotyczy tego, czy rzeczywiście mogę mu zaufać.

Ludzie mogą przeżywać trudności, aby zaufać Bogu, z powodu swoich dotychczasowych doświadczeń. Mogą wykazywać niechęć do angażowania się, z powodu dotychczasowych doświadczeń w relacjach z ludźmi, którzy ich zawiedli. Nie muszą wątpić w istnienie Boga; wierzą, że jest, wątpią jednakże w Niego jako osobę godną zaufania. Czy naprawdę można Mu zaufać? - zastanawiają się.

Wiele osób przeżywa podobny niepokój, dotyczący przede wszystkim tego, czy Bogu rzeczywiście można zaufać. Czy On dotrzymuje słowa? Czy naprawdę ich ko-

cha? Tego rodzaju wątpliwości mogą kłaść się tak głębokim cieniem na ich życiu, że wszystko inne wydaje się tracić na znaczeniu. Po co przejmować się wątpliwościami i problemami, które rodzi chrześcijaństwo, jeżeli Bóg może okazać się niewart tego, aby Mu zaufać? Po co zaprzątać sobie głowę problemami chrześcijańskiej wiary, jeżeli przede wszystkim odczuwamy opór przed zawierzeniem Jemu? Na tym polega problem „wątpienia-w-kogoś". Ewangelia koncentruje się na absolutnej wiarygodności, dobroci i wierności Boga, którego znamy i widzimy tak, jak objawia się On nam w Jezusie Chrystusie. Powinniśmy zatem zająć się niektórymi pytaniami, dotyczącymi kwestii wiarygodności Boga, w nadziei że okaże się to pomocne w przypadku osób przeżywających tego rodzaju niepokoje.

Istnieją oczywiste związki pomiędzy wątpieniem i wiarą. Każde z nich stanowi odwrotność drugiego. Mogę wierzyć, że coś jest prawdą, tak jak mogę w to wątpić. W pewnej mierze zasada ta odzwierciedla naturę samej Ewangelii. Stwierdza ona, że istnieją pewne prawdy. Zapewnia na przykład, że Jezus naprawdę powstał z martwych (1 Kor 15, 3-5). Formułuje także pewne istotne stwierdzenia dotyczące samego Boga. Bóg jest wiarygodny; wierny (Rz 3, 3; 1 Tes 5, 24). Wątpić w Boga to podważać Jego wierność oraz wiarygodność. Wierzymy w prawdziwość stwierdzenia, że Jezus powstał z martwych - wierzymy jednak także Bogu jako osobie. Istnieje oczywiście ścisły związek pomiędzy tymi dwoma ujęciami. Jednym z powodów, dla których możemy zaufać Bogu, jest to, że wskrzesił Jezusa z martwych, co oznacza, iż dotrzymuje obietnic. Warto jednakże już na tym etapie wprowadzić rozróżnienie na owe dwa aspekty, zarówno

w odniesieniu do „wątpienia", jak i do „wiary". W dalszej części książki powrócimy do zagadnienia zaufania do Boga.

Ważne, abyśmy zauważyli, że wątpliwości dotyczą nie tylko Boga. Wielu chrześcijan wątpi w siebie samych (odzwierciedla to być może ich psychikę i dotychczasowe doświadczenia), co przekłada się na ich myślenie o Bogu. Z tego powodu podjąłem tutaj próbę zestawienia niektórych powszechnych wątpliwości, trapiących chrześcijan, i pogrupowałem je z grubsza w cztery kategorie: wątpliwości w odniesieniu do Ewangelii, do siebie, do Jezusa w szczególności i do Boga w ogóle. Wcześniej musimy jednak przyjrzeć się bliżej pojęciu wątpienia.

5. WĄTPIENIE W BIBLII: ANALOGIE I PRZEDSTAWIENIA

Nigdzie w Nowym Testamencie nie pojawia się słowo „wątpienie". Pojawia się natomiast wiele określeń, z których każde odnosi się do jakiegoś aspektu istoty zwątpienia. Każde jest niczym powiększenie fragmentu krajobrazu lub budowli: nie daje pełnego obrazu, stanowi jednak znakomite ujęcie tego, czym jest dany aspekt. Seria tego rodzaju ujęć tworzy całościowy obraz. Nowy Testament posługuje się czterema głównymi ujęciami, z których każde ilustruje pojęcie wątpienia pod innym kątem.

1. Wahanie. Po zmartwychwstaniu Jezus ukazał się apostołom na górze. Mateusz tak opisuje tę scenę: „A gdy Go ujrzeli, oddali mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili" (Mt 28,17). Mimo że uczniowie spotkali zmartwychwstałego Chrystusa, niektórym trudno było zaakceptować to, co się stało. Myśleli może, że nie jest to wystarczająco „prawdziwe", aby mogło być prawdą. A może to, co zobaczyli, przestraszyło ich i wstrząsnęło nimi. Użyte w tym miejscu greckie słowo *(distazó)* oznacza „powstrzymać się" lub „zawahać".

To samo słowo (i ta sama idea) pojawia się wcześniej w Ewangelii Mateusza (14, 31) podczas opisu sztormu na

morzu. Brak wiary Piotra wyrażony jest tutaj w jego wahaniu, czy zaufać Jezusowi. Wahanie zdradza brak wiary. Jeżeli wahamy się, czy przyjąć propozycję, czynimy tak z powodu obaw co do niej. Możemy nie ufać osobie, która ją składa. Nie jesteśmy pewni, z czym propozycja owa się wiąże. Podejrzewamy, że może chodzić o coś złego. Nasz opór wobec przyjęcia Ewangelii całym sercem, z entuzjazmem małego dziecka, odzwierciedla zasadniczy brak zaufania do Boga i Jego obietnic. Wahamy się, czyje przyjąć. Powstrzymujemy się.

2. Niezdecydowanie. Podkreślając wagę wiary w przypadku każdej indywidualnej osoby, Jezus mówi nam, że wątpienie jest niewłaściwe (Mt 21,21). Święty Paweł zauważa, że Abraham zaufał Bożej obietnicy: „I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu" (Rz 4, 20). Pierwotnie użyte tutaj greckie słowo *(diakrino)* oznaczało „spierać się", „mieć inne zdanie", „polemizować". Owo pierwotne znaczenie pojawia się jeszcze w Dziejach Apostolskich (11, 2), opisujących scenę dyskusji Piotra z jego żydowskimi sympatykami w Jerozolimie. W Nowym Testamencie pojawia się jednakże bardziej subtelne, wyrafinowane znaczenie tego słowa - spierać się z sobą. Odnosi się ono, w tym wypadku, do debaty toczącej się wewnątrz umysłu, wyrażającej niezdecydowanie i brak przekonania. Ta sama idea i słowo występuje także u Jakuba (1, 6) w postaci sugestywnego przedstawienia - fal miotanych wiatrem na wzburzonym morzu - któremu przyjrzymy się za chwilę bliżej. Jesteśmy rozdwojeni w sobie, niepewni co robić.

W swoich listach święty Paweł mówi często o „pozbyciu się swojego starego ja", gdy stajemy się chrześcijana-

mi (Ef 4, 22; por. Rz 6, 6 i Kol 3, 9). Częścią problemu, z którym zmagają się nawróceni chrześcijanie, jest stałe funkcjonowanie w nas poprzedniego, niezmienionego ja! Niczym trwająca nieustannie debata pomiędzy „starym ja" i „nowym". Poprzednie wyraża daleko posunięty sceptycyzm wobec Bożych obietnic, podczas gdy to drugie pragnie oddać się im całym sercem. Efekt? Niezdecydowanie. Wahanie. Niestałość. Brak zaufania do Boga. Stała obecność wątpliwości przypomina nam, z jaką łatwością uniemożliwiamy Bogu przeniknięcie do każdego aspektu naszego życia. Jesteśmy niechętni przekazaniu Bogu kontroli nad nami. To tak jakbyśmy otwarli zmartwychwstałemu Chrystusowi drzwi do naszego życia (Ap 3,20), pozwalając mu jednak stanąć jedynie na progu. Nie jesteśmy skłonni zaprosić Go do środka. Traktujemy Go jako gościa. Tymczasem

powinniśmy traktować jak Gospodarza. Wątpienie stanowi więc symptom oporu przed oddaniem się Bogu.

Wątpienie to sposób, dzięki któremu Bóg może pogłębić naszą wiarę, ukazując nam jej braki. Obecność wątpliwości jest niczym drogowskaz wskazujący, jak daleką drogę musimy jeszcze przebyć, zanim w pełni oddamy się Bogu. Wskazuje nam, jak głęboką iluzją jest przekonanie, że możemy polegać wyłącznie na sobie samych zamiast na Bogu. Z tego powodu słowa świętego Pawła (Rz 3, 3- -4), który przypomina nam, że brak wiaty w żaden sposób nie wpływa na wierność Boga wobec nas, wzbudzają poczucie ulgi. Zawsze możemy zwrócić się do niego w modlitwie i poprosić o pomoc w walce z własną niewiarą. Jak człowiek, który przyszedł do Jezusa, możemy się modlić, „[Panie] wierzę, zaradź memu niedowiarstwu!" (Mk 9, 24).

55

3. Duchowe rozdwojenie. Wątpiący określani są jako ci „o podwójnym umyśle *(dipsychos)"* (Jk 4,8). Wątpić to znajdować się wobec czegoś w stanie psychicznego rozdwojenia. Stan ten implikuje niezdecydowanie, wahanie i w rezultacie zatrzymanie procesu rozwoju. Pamiętam, że podczas studiów uniwersyteckich z zakresu filozofii średniowiecznej zaintrygował mnie problem określany mianem „osła Buridana" (w rzeczywistości historia opowiadana przez średniowiecznego filozofa Johna Buridana dotyczy psa, a nie osła). Wyobraźmy sobie głodnego osła, który stoi dokładnie w połowie drogi pomiędzy dwiema stertami pożywienia. Jeżeli będzie chciał przeżyć, musi podjąć decyzję, którą z nich zjeść. Co stanie się jednak, gdy nie będzie w stanie się zdecydować? Nieszczęsny osioł w końcu zdechnie, pomimo że decyzja zależała tylko od niego.

Występuje tu oczywista analogia z aktem wątpienia. Stajemy przed dwiema różnymi opcjami: wierzyć albo nie wierzyć. Bardzo trudno zwlekać z decyzją wobec takiego wyboru. Każda wiąże się z różnymi grupami nagród. Jednocześnie nagrody owe stają się osiągalne jedynie wtedy, gdy się zaangażujemy. Trudno byłoby, na przykład, żyć według zasady „po nas choćby potop" komuś, kto w połowie wierzy w zmartwychwstanie i sąd Boży w przyszłości. Podobnie trudno byłoby chrześcijaninowi potraktować poważnie wspaniałą ewangeliczną nowinę o zmartwychwstaniu i obietnicę życia wiecznego, gdyby brał pod uwagę pięćdziesięcioprocentowe prawdopodobieństwo, że śmierć jest końcem wszystkiego. Każda z tych osób znajduje się w stanie rozdwojenia - w połowie drogi do dwóch źródeł zaopatrzenia. Ludzie ci trwają w takiej samej sytuacji jak osioł Buridana - nie są w stanie skorzystać z żadnej możliwości zdobycia pożywienia.

56

Wątpienie to niezdolność rozwiązania wewnętrznego konfliktu pomiędzy wiarą i niewiarą. Oznacza noszenie się z decyzją znacznie dłużej niż do momentu, gdy powinniśmy ją już podjąć. Jezus mówił swoim uczniom, że są z tego świata, lecz do tego świata nie należą (J 17, 6-16). Żyją w świecie, ale ich nadzieje sięgają poza świat. Normy i postawy tego świata nie są dla nich. Zawsze będzie istniało napięcie pomiędzy wiernym a światem. Wątpliwości często pojawiają się wtedy, gdy stoimy jednocześnie po obu stronach granicy - jedną nogą w świecie, a drugą w rzeczywistości Ewangelii - i nie jesteśmy skłonni podjąć ostatecznej decyzji. Pozostanie w miejscu, które znamy (choć nie zaspokaja w pełni naszych potrzeb), dla wielu wiąże się z poczuciem bezpieczeństwa, tak jak źródłem dyskomfortu może być kontakt z nieznanym. „Nie

ryzykuj!" - oto zasada stosowana przez wielu. Niektórym trudno jest pokonać opór przed zaangażowaniem się w Ewangelię, ponieważ wydaje się ona nie z tego świata. Według Nowego Testamentu jednakże zawierzenie Ewangelii to punkt wyjścia w procesie kształtowania właściwej postawy w stosunku do świata. Nie musimy się już obawiać śmierci; nie musimy już pozostawać we władzy mamony (Mt 6, 19-21). Jesteśmy w stanie wieść swoje życie w świecie bez dopasowywania się do jego standardów i lęków.

4. Wątpienie jako stan ducha. Tomaszowi trudno było uwierzyć w to, że Chrystus powstał z martwych. Wiedząc o tym, Jezus przemówił do niego tymi słowy: „nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!" (J 20,27). Użytą w tym miejscu frazę trudno przełożyć z greckiego oryginału. Greka ma dwie formy trybu rozkazującego. Innymi słowy, możemy powiedzieć komuś, aby coś zrobił na dwa

różne sposoby. Gdy chcemy, aby ktoś wykonał jakąś czynność tylko raz, stosujemy tryb rozkazujący aorystyczny. Gdybym chciał poprosić kogoś o otwarcie okna, użyłbym właśnie tego trybu. Druga forma natomiast to tryb rozkazujący w czasie teraźniejszym niedokonanym. Wyraża polecenie robienia czegoś stale, a nie tylko jeden raz. Greckie słowo użyte w tym miejscu Ewangelii Janowej (20,27) występuje w tej drugiej formie. Nie oznacza tylko tej konkretnej sytuacji - „Przestań wątpić tylko w to, co widzisz w tym momencie - uwierz w to!". Oznacza raczej: „Przestań już teraz wątpić i nie ustawaj w wierze".

Innymi słowy, zarówno wątpienie jak i wiara są stanami ducha lub postawami. Wątpienie to nieprzemijająca postawa kwestionowania Boga, podczas gdy wiara to utrzymująca się postawa zaufania i otwartości. Prosi się nas, abyśmy rozwinęli trwałą postawę otwartości i zaufania do Boga - nie tylko w jakimś szczególnym momencie, lecz na zawsze. Chociaż, jak widzieliśmy wyżej, prowadzi to czasami do konfliktu, ponieważ nasza poprzednia tendencja do powątpiewania w Boga utrzymuje się, osłabiając w nas potrzebę oddania się Mu pełniej.

BIBLIJNE PRZEDSTAWIENIA WĄTPIENIA

Dwa przedstawienia okazują się szczególnie pomocne przy próbach ujęcia natury wątpienia oraz jego rezultatów, a także z punktu widzenia wypracowania sposobów radzenia sobie z nim.

Pierwsze z nich to metafora chodzenia w ciemnościach. „Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas, niż wtedy gdyśmy uwierzyli" (Rz 13,11-12). Święty Paweł zachęca tymi

słowy do potraktowania chrześcijańskiego życia jako chodzenia w ciemnościach. Świt jest obecnie bliżej niż wówczas, gdy rozpoczęliśmy tę wędrówkę; ale ma dopiero nadejść. Tymczasem musimy przebyć nieznany obszar, mając nadzieję, że bezpiecznie dotrzemy do celu. Nie możemy wyraźnie dostrzec drogi, która rozciąga się przed nami; ufamy jednak, że Pan poprowadzi nas do domu, ponieważ prowadzi nas wiara, a nie wzrok (2 Kor 5, 7).

Wyobraźmy sobie, że jesteśmy podróżnymi w czasach średniowiecznej Anglii. Postanawiamy odbyć podróż, która wieść będzie z wioski Witney do pobliskiego miasta

Oksford. Gdy zbliżamy się do celu, zapada zmrok i nie widzimy niczego dookoła. Decydujemy się kontynuować podróż pomimo ciemności, podążając wzdłuż drogi. Widzimy jedynie przed sobą trakt, który, jak wiemy, prowadzi do Oksfordu. Z czasem z jakichś względów droga ta zaczyna budzić w nas zdziwienie. W pewnym momencie skręca nagle w lewo. Zastanawiamy się dlaczego. W innym miejscu staje się bardzo błotnista. I znowu zaczynamy się zastanawiać dlaczego. Nie potrafimy jednak znaleźć odpowiedzi. Nie widzimy pełnego obrazu. Znajdujemy się w ciemnościach.

Oczywiście, gdy nadchodzi świt, krajobraz dookoła staje się w pełni widoczny. Wówczas wszystko zaczyna się prezentować w swoim rzeczywistym stanie. Możemy wtedy nagle zauważyć, że droga skręca zdecydowanie w lewo, aby ominąć szyb górniczy, który nie był widoczny w ciemnościach. Tuż przy drodze możemy także zauważyć wzburzone po deszczu potoki, które z łatwością mogłyby nas porwać, gdyby droga przebiegała bliżej nich - a jak się okazuje, jedyne, co nas z tego powodu spotkało, to zabłocenie butów. Chociaż nie mogliśmy zrozumieć,

co działo się z nami wcześniej, zaczynamy teraz stopniowo zdawać sobie sprawę, że w ciemnościach droga prowadziła nas bezpiecznie, omijając wiele zagrożeń. Początkowe zdziwienie zastępuje poczucie ulgi.

Chodzi tutaj głównie o to, że nie widzimy całości obrazu. Bóg tak, my nie. Jak mówi święty Paweł, „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno" (1 Kor 13, 12). To jak jazda samochodem ciemną nocą z zaparowanymi szybami lub dochodzenie sensu obrazu na zdjęciu zrobionym aparatem o niewyregulowanej ostrości. Obraz jest rozmyty i niewyraźny. Pojawia się ten sam problem: nie widzimy odpowiednio dobrze. Zaczynamy zatem często wątpić w to, co rozpościera się przed szybą samochodu lub obiektywem aparatu, ponieważ sposób, w jaki to postrzegamy, nie jest tak wyraźny, jak nam się wydaje, że powinien być. „Wiara daje wystarczająco dużo jasności tym, którzy chcą uwierzyć, i wystarczająco dużo niepewności tym, którzy nie chcą" (Blaise Pascal).

Istnieje wiele spraw w chrześcijańskim życiu, które mogą budzić w nas zdziwienie. Musimy jednak nauczyć się żyć, akceptując fakt, że nigdy nie zobaczymy pełnego obrazu, i właśnie z tego powodu musimy pogodzić się z tymi fragmentami naszego doświadczenia, które wydają się sprzeczne i niejasne. Wątpienie pojawia się częściowo z powodu naszej frustracji, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć wszystkiego. Chcielibyśmy znaleźć się na miejscu Boga i móc ogarnąć wzrokiem obszar, przez który wieść musi ścieżka wiary. Niestety, nie jesteśmy w stanie tego zrobić. Właściwie nie jesteśmy nawet w stanie spojrzeć poza czubek naszego duchowego nosa!

Wyrażamy głębokie i słuszne przekonanie, że istnieje droga, która doprowadzi nas bezpiecznie do celu, i że Je-

zus Chrystus przebył ją przed nami, niczym pionier lub odkrywca (Hbr 12, 1-3). Nie rozumiemy jednak dokładnie tego, co dzieje się wokół nas. Widzimy tylko samą drogę, nie widzimy pełnego obrazu. Pewnego dnia w końcu się przekonamy, wszystko stanie się jasne - stanie się to jednak po drugiej stronie naszego zmartwychwstania! Na razie musimy kroczyć w ciemnościach z wiarą i nadzieją.

Nie znajdujemy się jednakże w zupełnych ciemnościach. Pisarze testamentowi posługują się często wyobrażeniem światła, przypominając nam, że Bóg nie pozostawił

nas w całkowitym mroku! Samo Pismo prowadzi nas podczas wędrówki. „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce" (Ps 119, 105). Te sugestywne obrazy pomagają nam uświadomić sobie, że podczas wędrówki napotykamy na miejsca pełne jasności, która nie rozświetla jednakże całego obszaru. „Wiara to zrobienie pierwszego kroku, nawet gdy nie widzimy wszystkich schodów" (Martin Luther King, Jr).

Przypomnijmy: wiara prezentuje się niczym jazda samochodem w nocy ze światłami oświetlającymi tylko niewielką przestrzeń przed nami. Nie jest jednak ważne, abyśmy rozumieli wszystko, co dzieje się po drodze, lecz byśmy odnaleźli drogę do domu! Droga ta - sprawdzona i wypróbowana przez poprzednie generacje podróżnych - naprawdę istnieje.

To samo ujęcie prezentowane jest w Ewangelii w postaci miasta na górze (Mt 5, 14-16) - światło świecące w ciemnościach może prowadzić nas do domu. Postępujmy krok po kroku, nie troszcząc się o to, jak długa i trudna może być podróż. Bóg będzie z nami, towarzysząc nam w wędrówce i oświetlając drogę.

Wątpliwości pojawiające się, gdy nie jesteśmy w stanie w całości pojąć tego, co się dzieje, wydają się zatem zupełnie zrozumiałe. Nie mamy pełnego obrazu. Ale czy to ważne? Czy tym, co naprawdę ma znaczenie, nie jest jednak fakt, że Bóg obiecał nam swoją wierność, fakt, iż obiecał, że będzie nam towarzyszył w podróży, wskazywał drogę i wspierał? Oraz to że przebył ją przed nami, aby przygotować dla nas miejsce? Biblia nie stawia sobie za cel wyjaśniania wiernym każdego aspektu ich życia - obiecuje jednakże, że Bóg będzie z nami przez cały ten czas (Ps 23). Ostatecznie to zbawienna obecność Boga w życiu wiernych znaczy więcej niż pełne wyjaśnienie wszystkiego, co istnieje. Jak moglibyśmy kiedykolwiek żywić nadzieję na to, że będąc istotami tak ograniczonymi, zrozumiemy w pełni swoją sytuację?

Jako chrześcijanie wierzymy, że podążamy drogą wiodącą do Nowego Jeruzalem. Nie jesteśmy jednak sami. Jezus szedł przed nami, oświetlił ją, a teraz towarzyszy nam podczas wędrówki. Jak pasterz jest z nami w każdym momencie podróży. Jego kochająca troska nigdy się nie zmienia ani nie zawodzi. Jest z nami nawet wówczas, gdy podążamy cienistą doliną śmierci. Możemy nie rozumieć pełni wszystkich szczegółów tej podróży. Wiemy jednak, że On znajduje się podczas jej trwania u naszego boku.

Drugie ujęcie wątpienia przedstawia je w postaci wzburzonego morza: „Ten, kto wątpi, jest jak fala na morzu, gnana i smagana przez wiatr" (Jk 1,6). Jest to sugestywna scena, zwłaszcza dla tych, którym zdarzyło się kiedyś cierpieć na chorobę morską! Obraz przywoływany przez Jakuba ukazuje brak równowagi. Morze - oraz wszystko, co się na nim znalazło - miotane jest przez wiatr tam i z powrotem. Zasadniczą przyczyną choroby morskiej jest za

burzenie zmysłu równowagi człowieka. Tracimy równowagę i nasze życie staje się nieszczęśliwe. Wątpienie w życiu chrześcijan jest niczym nieustanna choroba morska podczas długiej podróży oceanicznej. Jak można odzyskać równowagę?

Boska wierność jest jak kotwica (Hbr6,18-19). Obietnice Boga są szczere i stanowią coś, czego możemy się trzymać. Tak jak statek spychany z kursu przez sztorm może rzucić kotwicę, tak wiara w Boga nadaje naszemu życiu kierunek i stabilizację. Jest

niczym lina ratownicza rzucona nam na wzburzonym morzu: w środku sztormu dzięki godnym zaufania Boskim obietnicom możemy uzyskać spokój. Bóg daje nam stabilizację i bezpieczeństwo. Śmierć ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa na Kalwarii ukazuje zarówno absolutną miłość Boga do nas, jak i Jego poświęcenie. Nic nie jest w stanie sprawić, że przestanie być nam wiernym. Niczym port stanowi schronienie podczas życiowych burz. Wątpienie oznacza brak czegokolwiek, na czym w takich warunkach można by polegać. Oznacza brak zaufania do oferty bezpieczeństwa, którą składa nam Bóg. Z drugiej strony, wiara to ufność w Boską wierność i wiarygodność Jego gotowości do niesienia pomocy (Ps 119, 35-40). I to właśnie ma zasadnicze znaczenie. W końcu, jeżeli nie możemy zaufać Bogu, to komu możemy?

63

6. WĄTPIENIE W EWANGELIĘ

Żyjemy w kulturze, w której wątpienie jest wartością, a wiara czymś niewskazanym. Wszędzie napotykamy na krytykę poświęcenia i nakaz wątpienia. Gazety, czasopisma, wykłady akademickie, popularne programy telewizyjne i dyskusje radiowe okazują wsparcie wartościom kultury postmodernizmu. „Zaangażowanie jest czymś złym! Spójrzcie na stalinizm lub nazizm! Oto do czego doprowadza ludzi zaangażowanie. Czyni z nich nietolerancyjnych fundamentalistów". Przekaz ten staje się coraz bardziej dominujący, wzmacniając zasadę obowiązującą obecnie w kręgu kultury Zachodu: wszystkie przekonania są równie wartościowe. Najważniejsze, aby być szczerym, miłym i nikogo nie ranić.

Chrześcijanie nie są w stanie uniknąć tego rodzaju nacisków. Natrafiają na nie, czytając prasę, słuchając radia, uczestnicząc w wykładach lub odwiedzając centra handlowe. Należy podkreślić, że nasze wątpliwości wobec Ewangelii wynikają z nacisku społecznego, a nie z samej Ewangelii. Postmodernistyczna kultura wspiera wątpienie i podważa zaangażowanie. Przyjrzyjmy się jej zatem bliżej. Stanowi ona gęstą mieszaninę idei i postaw.

64

Spotykamy więc osoby, które są cynikami. Wierzymy w coś, twierdzą one, tylko dlatego, że nam to odpowiada. Ten typ ludzi jest często bardzo krytycznie nastawiony do każdego rodzaju przekonań religijnych. Są one według nich jedynie protezą przygnębionych i nieprzystosowanych. Wierzący to ci, którzy chcieliby uciec od brutalnej rzeczywistości codziennego życia - życia, w którym nie ma żadnego sensu, pożytku ani celu. „Życie to tylko nieczysta gra w nicość" (Ernest Hemingway). Dorośnijmy, radzą, i pozbądźmy się tych dziecinnych idei.

Kolejny typ osób to relatywiści, podejrzliwi wobec każdego, kto uważa, że jest o czymś przekonany. Tylko głupcy, twierdzą relatywiści, mogliby wierzyć w coś tak naiwnego. Wszystkie punkty widzenia są równie dobre - lub, patrząc z innej perspektywy, równie złe. Jedyne, czego możemy być pewni, jest to, że niczego nie możemy być pewni. Powinniśmy mieć po prostu otwarte umysły i być tolerancyjni. Jak wyraził się jeden z amerykańskich komentatorów życia społecznego, Alan Bloom, wydaje się, że przyszło nam żyć w kulturze, w której największym grzechem jest zaangażowanie.

Podejście to jest obecnie bardzo modne. Co nie oznacza jednak, że jest właściwe. Mądrość jakichś czasów okazuje się często budzić politowanie następnych pokoleń. Gdy sam byłem ateistą, pod koniec lat sześćdziesiątych, wszystko wydawało się bardzo proste. Religia zamierała. Nowy wspaniały świat znajdował się tuż za rogiem. Religia traktowana była jako należący do przeszłości ponury i zakurzony relikt wieku bigoterii. Bóg stanowił wygodną iluzję dla nieudaczników, ideał ludzi nieprzystosowanych i przygnębionych. Wyglądało na to, że to już koniec, ostateczna porażka religii wydawała się po prostu konsekwen-

cją naturalnego biegu rzeczy. Wyznając taki światopogląd, znajdowałem się w doborowym towarzystwie. Była to zarozumiała, głupkowata i modna mądrość tamtego okresu. Niczym szerokie dżinsy - przyjęta została z entuzjazmem i pewnym brakiem krytycyzmu. Okazało się to jednak nie takie proste. Tego rodzaju idee mogły, owszem, być modne. Na pewno miały spory wpływ na społeczeństwo. Były jednak, na pewno, równie błędne.

Zanim przejdziemy dalej, przyjrzyjmy się przez chwilę jednemu z takich kulturowych nacisków. Jednym z najbardziej rozpowszechnionych sloganów powtarzanych w środowisku akademickim lub w audycjach radiowych jest hasło: niczego nie można być pewnym. Czy rzeczywiście? Czy na pewno? Ludzie, którzy wyznają taki pogląd, często nie zdają sobie sprawy z jego wewnętrznej sprzeczności. Niczego nie można być pewnym - poza tym stwierdzeniem, które jest wyjątkiem od powszechnej reguły. Jak możemy się spodziewać, prawda jest znacznie bardziej złożona i wskazuje na istnienie pewnych uzasadnionych powodów naszych przekonań. Dla chrześcijan, o czym się przekonamy, jest to oczywiste.

Ważne, abyśmy uzmysłowili sobie fakt, że nasza kultura przyjmuje pewne założenia, które traktuje jako w sposób oczywisty słuszne. Gdy przyjrzymy się im bliżej, okazuje się jednak, że wcale takie nie są. Problemy obecnej kultury z wiarą chrześcijańską nie wynikają jednak z winy wiary. Wina leży po stronie kultury. Próbujmy zatem patrzeć na to z tej strony: wychwalanie wątpienia i piętnowanie wiary przez kulturę nie oznacza, że Ewangelia jest błędna. Oznacza to jedynie, że nasza kultura znajduje się w fazie przejściowego konfliktu z wartościami Ewangelii. Kultura będzie się jednak rozwijać, chociaż w obecnym stanie utrudnia nam życie!

Każda kultura - zarówno współczesna, jak i ponowo- czesna - tworzy przeszkody, ale i perspektywy rozwoju wiary. Ja koncentruję się tutaj na tych problemach, z którymi chrześcijanie mogą mieć do czynienia, żyjąc w kulturze postmodernistycznej. Muszę jednak podkreślić, że kreuje ona także i możliwości. Postmodernizm może stwarzać nam pewne trudności, zamykając drzwi, które zostały już kiedyś otwarte - otwiera jednak także nowe drzwi. Proszę pozwolić mi wytłumaczyć, co mam na myśli.

Powstanie postmodernizmu wiąże się z rozczarowaniem światopoglądem, który zwykło się określać „modernizmem". Ruch ów, który zapanował na obszarze kultury zachodniej w dziewiętnastym wieku i tak znacząco wpłynął na wiek dwudziesty, znajduje się obecnie w odwrocie. Wzbudzając nadzieje na oczekiwany tryumf „rozumu" i „nauki", które według opinii wielu osób miały zapoczątkować nową erę pokoju, dobrobytu i rozwoju, modernizm zawiódł prawie pod każdym względem. W opinii wielu

socjologów naturalną religią nowoczesności jest ateizm. Jednakże z nastaniem ponowoczesności wszystko uległo zmianie. Pojawił się nowy głód duchowości, wynikający z głęboko zakorzenionej świadomości, że modernizm nie był w stanie odpowiedzieć na najgłębsze pytania nurtujące człowieka.

Wiele do powiedzenia ma na ten temat chrześcijaństwo, które wiąże się z najgłębszą tęsknotą ludzkości. Jak ukazują to pisarze tacy, jak Pascal lub C.S. Lewis, tęsknota owa wyraża w zasadzie ukryte pragnienie Boga, i tylko Bóg może owo pragnienie zaspokoić. Możemy żyć w kulturze wątpienia - będzie ona jednak zawsze kulturą tęsknoty, która wie, że poszukuje czegoś, czego jeszcze nie udało się jej odnaleźć!

Mając to na uwadze, zajmijmy się teraz dwiema wątpliwościami dotyczącymi samej Ewangelii. Młodzi chrześcijanie, zwłaszcza studenci, przeżywają często skrywaną niepewność związaną z przyszłością chrześcijaństwa. Czy nie stanie się ono kiedyś nieaktualne? Czy nie angażują się aby w coś, co, gdy będą już starzy, przestanie mieć znaczenie? Druga z tych wątpliwości dotyczy wartości samej Ewangelii. Niektórzy chrześcijanie zniechęcają się ewidentnym brakiem efektywności swoich prób głoszenia słowa Bożego i zastanawiają czasami, czy nie wynika on z jakiejś zasadniczej słabości, czy wręcz w ogóle wartości samej Ewangelii. Zajmijmy się więc teraz tą kwestią.

1. CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO WYJDZIE KIEDYŚ Z MODY?

Żyjemy w czasach, kiedy można odnieść wrażenie, że wszystko bardzo szybko staje się przestarzałe. Współczesna technologia powoduje, że stosowane dotąd zabiegi oraz sprzęt starzeją się w zastraszającym tempie. Nie dotyczy to jedynie urządzeń. Z mody szybko wychodzą także idee. Dorastałem w latach sześćdziesiątych, gdy wielu osobom wydawało się, że świat zachodni przeżywa okres rewolucji. Pozbywano się starych poglądów i norm jako już nieaktualnych. Mówiono nam, że świat dojrzał i nie potrzebuje już przebrzmiałych idei poprzednich pokoleń. Na uniwersytetach w Ameryce Północnej i nie tylko często słyszało się o „śmierci Boga". Chrześcijaństwo prezentowano jako niemodne i bez znaczenia z punktu widzenia potrzeb owego nowego wspaniałego świata.

Lata sześćdziesiąte są już oczywiście daleką przeszłością. Patrząc wstecz, uzmysławiamy sobie, że to idee tam

tego okresu wyszły z mody. Zamiast stać się trwałym elementem charakterystyki naszego myślenia, okazały się odpowiedzią na potrzeby tamtych czasów. W miarę upływu lat i zmieniającej się sytuacji utraciły swoją wiarygodność. Przez mniej więcej dekadę odgrywały jeszcze jakąś rolę, zanim stały się zupełnie bez znaczenia. Chrześcijaństwo stanowi potężną siłę w świecie od ponad dwóch tysięcy lat i nie wydaje się tracić na swojej aktualności. Marksizm twierdził, że po nadejściu rewolucji ludzie porzucą chrześcijaństwo jako przestarzałe i bez znaczenia; w rzeczywistości zachodzi proces odwrotny wraz ze wzrostem zainteresowania wiarą chrześcijańską w państwach o ideologii marksistowskiej, pomimo wysiłków władz zmierzających do jej wyeliminowania. To sam marksizm załamał się w latach dziewięćdziesiątych. W Ameryce Północnej w latach sześćdziesiątych pojawiło się przekonanie o potrzebie

znalezienia alternatywnej religii, w związku z nowym podejściem do życia, które rzekomo zapanowało w kręgu cywilizacji Zachodu. Jak pokazała jednakże historia, to raczej owo nowe podejście do życia, a nie chrześcijaństwo, straciło na znaczeniu z punktu widzenia potrzeb i aspiracji człowieka.

Nasuwa się w związku z tym ważne pytanie. Czy samo chrześcijaństwo stanie się w przyszłości czymś, co wyszło z mody? Czy Ewangelia przestanie mieć znaczenie w miarę upływu czasu i zmieniającej się sytuacji człowieka? Wszak nikt nie wierzy już w greckich i rzymskich bogów - którzy wydawali się odgrywać, przez jakiś czas, wielką rolę. To właśnie stanowi przedmiot szczególnego niepokoju studentów: czy za dziesięć lat chrześcijańska Ewangelia też przestanie mieć znaczenie? Tego typu wątpliwości niepokoją wielu młodych chrześcijan, a innych

mogą powstrzymywać od zaangażowania. Z tego powodu należy zająć się tym problemem całościowo.

Wobec wymienionych powyżej wątpliwości możliwe są dwie odpowiedzi. Po pierwsze, Ewangelia odnosi się do zasadniczego problemu ludzkiej natury, który nie zmienia się mimo postępu. Po drugie, jeżeli rzeczywiście stoi za nią Bóg, nie może utracić swojej mocy i aktualności. Przyjrzyjmy się teraz obu kwestiom z osobna.

Powinniśmy najpierw uzmysłowić sobie, że dylematy towarzyszące człowiekowi od wieków są takie same. Ewangelia nie jest formą ludzkiej mądrości, która stanie się nieaktualna z biegiem lat. Jest wiecznie aktualnym przekazem na temat Boga i nas samych, a przede wszystkim na temat związku, który został ustanowiony przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Ludzkie dylematy były, są i pozostaną takie same na zawsze: potrzeba bycia kochanymi, potrzeba nadziei w obliczu śmierci oraz potrzeba wolności od grzechu. Ewangelia rozpoznaje owe głębokie pragnienia i potrzeby ludzkiej natury.

Ewangelia jednakże nie poprzestaje na diagnozie sytuacji człowieka: proponuje jej zmianę. Nie tylko identyfikuje nasz problem, ale mówi, jak go rozwiązać. Głosi absolutną miłość Boga do nas grzeszników i zwraca naszą uwagę na to, jak niebywale daleko może posunąć się Bóg, aby ją okazać. Pokazuje, jak zerwać więzy grzechu, abyśmy mogli stać się wolni i żyć wraz z Bogiem. Oferuje nam solidną i niewzruszoną nadzieję w obliczu śmierci. I tak długo jak człowiek kroczy po ziemi ze świadomością, że musi umrzeć, nowina o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa będzie odnosić się do podstawowej ludzkiej potrzeby. Zatrzymajmy się na chwilę przy tej kwestii.

W swojej klasycznej pracy *The Denial of Death (Zaprzeczenie śmierci)* z roku 1971 Ernest Becker pokazuje,

jak wiele ludzkiej aktywności opiera się na iluzji. W przeciwieństwie do innych zwierząt ludzie wiedzą, że umrą, i nie potrafią pogodzić się z tą myślą. Poświęcają mnóstwo czasu na próby zaprzeczenia nieuniknioności śmierci, kreując iluzję, według której śmierć jest zawsze czymś, co przydarza się komuś innemu. Śmierć to coś, o czym ludzie wolą nie rozmawiać z powodu niepokoju, jaki budzi. W ten sposób życie staje się dramatycznym zaprzeczeniem ludzkiej śmiertelności. Zabieg ten pełni rolę protezy, od której ludzie się uzależniają, aby zachować równowagę psychiczną. Śmierć, jak zauważył ktoś ponuro, stanowi ostateczną statystykę.

Jak można jednak opierać całe swoje życie na absolutnej iluzji? Ucieczka od rzeczywistości nie odmieni sytuacji. Nie ma oczywiście nic dziwnego w tym, że ludzie obawiają się śmierci. I dlatego właśnie Ewangelia posiada taką wagę i takie znaczenie. Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Jezus Chrystus jest w stanie „uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli" (Hbr 2, 15). Moc uwalniania poszczególnych osób od lęku przed śmiercią nie jest jakimś marginalnym wątkiem, lecz zasadniczym tematem Ewangelii.

Po drugie, pamiętajmy, że Ewangelia jest dziełem Boga, a nie człowieka. Gdy święty Paweł głosił słowo Boże w Koryncie, dokładnie zdawał sobie sprawę ze swoich wad jako mówcy. Niemniej Ewangelia zdołała się tam zakorzenić. Pisał później w liście do miejscowego Kościoła, wspominając to swoje wystąpienie (1 Kor 2, 1-5):

> Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszcząc słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże. Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. I sta-

> nąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem. A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej.

Co Święty Paweł chce przez to powiedzieć? Ewangelia, którą głosi i która odnalazła drogę do serc oraz umysłów chrześcijan w Koryncie, nie jest dziełem człowieka, lecz Boga.

Bardzo zbliżone podejście znajdziemy również w innym miejscu Nowego Testamentu: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale [nauczaliśmy] jako naoczni świadkowie Jego wielkości" (2 P 1,16). Innymi słowy, Ewangelia nie opiera się na ludzkiej mądrości lub pomysłowości, lecz na objawieniu się Boga w historii, widzianego i zweryfikowanego przez naocznych świadków. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie były wymysłem lub legendą - stanowiły wydarzenia historyczne, widziane i głoszone przez pierwszych chrześcijan (1 Kor 15, 3-8).

Jeżeli przyjmujemy Ewangelię, możemy być spokojni, że nie popełniamy intelektualnego samobójstwa jako ofiary przejściowego trendu, który przewinął się przez przypisy prac historycznych kilku ostatnich lat. Ewangelia nie jest rodzajem kultu, szału lub mody, które odchodzą w zapomnienie, gdy pojawia się coś nowego na ich miejsce. Dlaczego? Nie mamy bowiem do czynienia z dziełem człowieka, ideami, które ktoś wymyślił, lecz z cudownym samoobjawieniem się Boga, objawieniem, które zarówno odsłania, jak i zaspokaja duchowe potrze

by człowieka. Bez względu na to, kim jesteśmy i gdzie mieszkamy, Ewangelia posiada moc nawracania, a gdy obejmie już nas w swoje posiadanie, pozostaniemy w jej objęciach, czego nie jest w stanie dokonać żadna ludzka mądrość. To jest Ewangelia Boga, Ewangelia, którą nam objawił i za którą Jego Syn ukrzyżowany został na Kalwarii.

Jeżeli Bóg rzeczywiście stoi za Ewangelią, ona nie może nas zawieść. Za sprawą swojej mądrości i miłości Bóg przekazuje nam dobrą nowinę o swoim przebaczeniu

przez śmierć Jezusa Chrystusa. Jeżeli nas nie osądza, kto inny mógłby to zrobić? Co może mieć dla nas większe znaczenie? Nasza wiara nie opiera się na ludzkiej mądrości (która może zostać odrzucona przez następne pokolenia), lecz na mocy Boga - tego samego, który zdołał wskrzesić Jezusa Chrystusa z martwych, dzięki czemu chwila beznadziei i bezradności zamieniła się w moment radości i tryumfu. To jest Bóg, który wzbudza zaufanie. Nasi znajomi mogą pomyśleć, że ośmieszamy się dla wiary, tak jak inni myśleli kiedyś, że ośmiesza się święty Paweł - możemy jednak być spokojni, tak jak spokojny był święty Paweł: Ewangelia, która odnalazła dzisiaj drogę do naszego serca, nie pochodzi od ludzi, lecz od Boga i będzie nadal głosić Jego zbawczą miłość w Chrystusie aż do Jego powtórnego przyjścia.

2. EWANGELIA WYDAJE SIĘ NIE ROBIĆ ZBYTNIEGO WRAŻENIA NA MOICH ZNAJOMYCH

Zacznijmy od ujęcia tego zagadnienia w określonej perspektywie. Decyzja, którą mieliby podjąć w tej sprawie

nasi znajomi, jest bardzo poważna. Prosimy ich wszak, aby poświęcili swoje życie Chrystusowi. Biorąc pod uwagę wszelkie możliwe normy, prosimy ich o bardzo wiele! Musimy liczyć się zatem z ich niezdecydowaniem. Będą chcieli rozważyć możliwe konsekwencje. Będą chcieli to przemyśleć. Nie będą chcieli się śpieszyć. To jest rozsądne podejście.

W rzeczywistości jest to tak ważna decyzja, że wiele osób wolałoby podejmować ją krok po kroku. Pamiętajmy o tym, że droga do wiary każdego z nas jest sprawą osobistą oraz indywidualną. Każdy ma inne potrzeby i przeżywa inne problemy. W związku z tym trudno przewidzieć, jak miałoby wyglądać „typowe" nawrócenie. Dla niektórych droga ta może być stosunkowo krótka i łatwa. Dla innych natomiast może okazać się długa i trudna. Zastanówmy się, jak moglibyśmy pomóc im przesunąć się nieco na tej drodze lub ominąć przeszkody, które się na niej znalazły. Możemy nie być w stanie pomóc im osiągnąć ostateczny cel, możemy jednak podprowadzić ich do niego. Ich stosunek do chrześcijaństwa i chrześcijan może stać się dzięki naszym wysiłkom znacznie przychylniejszy. Może uda się nam zasiać ziarno, które kiedyś zakiełkuje. Jest dość prawdopodobne, że nie dowiemy się o tym natychmiast, ponieważ nasi znajomi nie będą chcieli się do tego przyznać. Z tego powodu możemy poczuć się zniechęceni.

Jedna z przypowieści Jezusa może się tu okazać pomocna. Święty Marek (4, 26-29) opisuje scenę zasiewu ziarna, które wzrasta w ukryciu aż do momentu, gdy roślina przebija się w końcu na powierzchnię i dojrzewa. Większość komentatorów interpretuje ten fragment jako odnoszący się do utajonego działania w świecie Królestwa

Bożego. Efekty tych działań pozostają początkowo niewidoczne - nie oznacza to jednak, że ich nie ma. Przypowieść ukazuje wyraźnie znaczenie zasiewu ziarna (patrz także Koh 11,6). Jest to nasz obowiązek. Jednakże to Bóg sprawia, że ono wzrasta (por. 1 Kor 3, 6-7), nawet jeżeli proces ten nie może być zauważony, zanim sadzonka przebije się przez glebę.

Jedną z moich ulubionych książek jest - napisany przez George'a i Weedona Grossmithów i wydany w roku 1892 - *The Di ary of Nobody (Pamiętnik Pana Nikt).* Jest to fikcyjny dziennik opisujący problemy i dążenia przedstawiciela niższej klasy średniej (pana Pootera) oraz jego rodziny w późnowiktoriańskim Londynie. W pamiętniku znajduje się wpis o sianiu przez bohatera pewnego wieczoru ziarna w swoim ogrodzie. Wpisy z następnych kilku dni wyrażają jego narastającą frustrację. Każdego dnia bohater kontroluje nasiona, ale nic się nie dzieje! Coś z pana Pootera znajduje się w każdym z nas: chcielibyśmy, aby rezultaty naszego świadectwa natychmiast uwidaczniały się u naszych znajomych. Nawrócenie jest czymś, co musi nastąpić od razu! Dla wielu jest ono jednak doświadczeniem rozłożonym w czasie. Nasz udział może polegać na pomaganiu im w postępach na drodze do wiary, lecz nie na tym, aby doprowadzić ich do celu.

Czy zauważyliśmy, jak często Jezus powraca do tematu jakości ziarna? Przypowieść o siewcy (Mk 4,3-8) zwraca naszą uwagę na to, że takie samo dobre ziarno pada na różny grunt. Ziarno jest odpowiedniej jakości - to grunt czyni różnicę. Ważne jest to, że siejemy - nie możemy być pewni, gdzie upadną nasiona. Jedne nasiona mogą nie przynieść żadnego plonu (może się okazać, że zostały zjedzone przez ptaki) - nie oznacza to jednak, że z następny

mi stanie się to samo. Kiedy indziej może się wydawać, że ziarno nie kiełkuje (Mk 4, 26-29) - jednakże, o czym w końcu przekonał się pan Pooter, nie oznacza to, że nasiona są wybrakowane. Ważne, abyśmy pokładali zaufanie w mocy Ewangelii i ufali, że Bóg zrobi wszystko, aby ziarno naszego świadectwa zapuściło korzenie. Gdyby nasiona nie były dobrej jakości, chrześcijaństwo zaniknęłoby już dawno temu.

Warto przywołać w tym miejscu świętego Pawła. Spróbujmy wyobrazić sobie, co wcześni chrześcijanie mogli myśleć o Szawle z Tarsu. Wszystkie źródła świadczą o tym, że Szaweł był jednym z najbardziej zajadłych prześladowców chrześcijaństwa (Dz 8, 1; 9, 1-2). W Liście do Galatów św. Paweł wspomina, z jakim zaangażowaniem prześladował Kościół i jak bardzo starał się zetrzeć go z powierzchni ziemi (Ga 1, 13). Można by zrozumieć owych chrześcijan, według których postać ta stanowiła przypadek beznadziejny. Rzeczywiście był to trudny orzech do zgryzienia. Ewangelia wydawała się nie mieć na niego żadnego wpływu. Musieli czuć się bardzo zawiedzeni.

Niezwykła historia nawrócenia świętego Pawła dzięki spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem (Dz 9, 1-19; 22, 2-16; 26, 12-23) przypomina nam o dwóch rzeczach. Po pierwsze, w procesie nawrócenia udział bierze sam Bóg. Nawrócenie nie mogłoby nastąpić jedynie jako rezultat naszej elokwencji, mądrości lub argumentów. To Bóg działa, raczej dyskretnie, w sercach mężczyzn i kobiet. Nawrócenie jest ostatecznie odmieniającym i zbawczym spotkaniem konkretnego człowieka z Bogiem żywym. Możemy postarać się pomóc doprowadzić do niego - ale samo spotkanie zależy od Boga, nie od nas. Po drugie, historia

ta przypomina nam, że najmniej obiecujące okoliczności zewnętrzne mogą skrywać ukryte oznaki Bożego działania. Nie obawiajmy się, lecz zaufajmy Ewangelii oraz Bogu, który za nią stoi.

Podejmując obie kwestie, warto może pamiętać o tym, co zdarzyło się w sali na górze (J 20, 19-31). Z izby tej niewielka grupa ludzi wyruszyła, aby nawrócić świat - wypełnić misję, która wydawała się niemożliwa. Nasza wiara może cofnąć nas do tego wydarzenia. Posiadamy duchowe drzewo genealogiczne, które łączy nas z tymi, którzy znaleźli się w owym miejscu w tej niezwykłej chwili. W imię wierności tym osobom oraz tym, którzy za nimi poszli, dochodzimy do wiary. Ten wyjątkowy fakt wskazuje na moc Ewangelii, która zaznacza swoją obecność od wieków bez względu na czas i miejsce. Powinno to być dla nas dowodem jej znaczenia i żywotności! Jednocześnie także powinno skłonić nas do postawienia sobie bardzo ważnego pytania. Chodzi o ten wielki łańcuch wydarzeń, który łączy nas z ową salą na górze - a co z jego następnym elementem? Komu przekażemy ewangeliczną nowinę? A może okażemy się jego słabym ogniwem?

Ta sugestywna myśl prowadzi nas w konsekwencji do kolejnej grupy zagadnień niepokojących wiele osób, które doświadczają wątpliwości na temat swojej wartości jako chrześcijan.

7. WĄTPIENIE W SIEBIE

Druga grupa wątpliwości dotyczy naszej własnej relacji z Bogiem, a zwłaszcza naszej wartości jako chrześcijan. Zaufanie do siebie jest dla niektórych z nas problemem. W rezultacie trudno nam całkowicie zanurzyć się w nurt chrześcijańskiego życia wraz z jego przywilejami i obowiązkami. Dyskomfort, który rodzi pytanie, czy rzeczywiście jesteśmy chrześcijanami, brak zaufania do swoich możliwości lub niepewność, czy nadajemy się do takiego życia - wszystko to może wywołać rodzaj umysłowego i duchowego paraliżu, uniemożliwiającego nam rozwój i wzrastanie w wierze i oddaniu. Mam nadzieję, że obecny rozdział rozwiąże niektóre z tych wątpliwości.

1. CZY NA PEWNO JESTEM CHRZEŚCIJANINEM?

Tego rodzaju wątpliwości niepokoją często osoby, które są chrześcijanami od niedawna. Skąd mogę wiedzieć - pytają- że jestem chrześcijaninem? Czy istnieje jakiś sposób udowodnienia, że rzeczywiście zostaliśmy zaakceptowani przez Boga? Czy istnieje jakiś widzialny znak, dowodzący, iż weszliśmy do Królestwa Bożego? Począt-

kowy etap wiary jest często okresem trudnym i nierzadko zdarza się, że chrześcijanie przeżywają w tym czasie wątpliwości dotyczące ich relacji z Bogiem.

Nie polegajmy na swoich emocjach. W poniższej części przyjrzymy się bliżej problematyce emocji, które mogą stanowić czasami niewiarygodną wskazówkę na temat naszych związków z Bogiem. Nasze emocje wiążą się z wieloma sprawami, podobnie jak i nasza relacja z Bogiem. Możemy czuć się od niego oddaleni z powodu troski o swoją karierę, pracę, związki z innymi ludźmi lub trudności finansowe. Wszystko to może przekładać się na nasze postrzeganie relacji z Bogiem.

Polegajmy zatem na Boskich obietnicach. Znajdują się one poza nami, są niezależne od naszych uczuć i niepewności. Nasze uczucia są subiektywne, Boskie obietnice - obiektywne. Nie zależą od naszych uczuć. Popatrzmy, na przykład, na obietnicę złożoną

przez Boga Jozuemu (Joz 1, 9). Bóg obiecuje towarzyszyć mu, gdziekolwiek ten będzie podążał. Nie składa Jozuemu obietnicy, że będzie z nim tylko wtedy, gdy ten będzie czuł Boską obecność! Obietnica obecności Boga jest bezwarunkowa. Przykład ten uczy nas, że nie powinniśmy ufać emocjom. „Zatrzymajcie się i we Mnie uznajcie Boga!" (Ps 46, 11). Powinniśmy opierać swoją wiarę na obietnicach zapisanych w Piśmie, a potwierdzonych w osobie Jezusa Chrystusa - a nie na tym, co podpowiadają nam emocje.

Jakie to mogą być obietnice? Za chwilę przyjrzymy się trzem ich kategoriom. W pewnym sensie obietnice uzależnione są jednak od pewnego warunku: zależą od naszego żalu za grzechy i skierowania się ku Bogu w wierze. Wiara mówi Bogu „tak!", uczy zaufania do niego, dzięki niej poznajemy Boga lepiej i uczymy się, jak być mu po

słusznym. Czy spełniamy ten warunek? Pamiętajmy, że podstawowe znaczenie greckiego słowa, które tłumaczy się zwykle jako „żal", to „obrócić się". Musimy zwrócić się ku Bogu (jakże wielu ludzi wiedzie swe życie, odwracając się od Niego), przyznać do własnych grzechów i przyjąć Boską ofertę przebaczenia oraz życia wiecznego. Może się to okazać bolesne i trudne, ponieważ wymaga przyznania, że potrzebujemy Boga. Pomyślmy o Nim jak o kimś, kto chce dać nam prezent. Aby przyjąć prezent, musimy wyciągnąć rękę i odebrać go. Oferta jest rzeczywista tak jak prezent; nasza akceptacja jej także musi być rzeczywista. A gdy ją już zaakceptujemy, stajemy się chrześcijanami. To, co obiecuje nam Bóg, staje się nasze.

Pierwsza z kategorii Boskich obietnic to zapewnienie, że chociaż Bóg nie akceptuje grzechu, kocha grzeszników. „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami" (Rz 5,8). Pełnia tej miłości objawia się w krzyżu Chrystusa. Jezus umarł, aby przekonać i zapewnić o miłości do nas, grzeszników (J 3,16), i aby zabrać nas do domu Ojca. Niektórzy myślą, że są zbyt głęboko pogrążeni w grzechu, aby mogli być kochani; okazuje się, że Nowy Testament wyraża w tym względzie zupełnie inne stanowisko, zapewniając, że nic nie jest w stanie pozbawić nas Boskiej miłości w Chrystusie (Rz 8, 31-39). Boski cel i moc zwyciężenia grzechu objawiają się w krzyżu. Skupianie się na swoich grzechach jest w pewnym sensie czymś gorszym niż odmawianie Bogu mocy zwycięstwa nad nimi w naszym życiu. Spróbujmy wyobrazić sobie sytuację, w jakiej znalazł się święty Paweł. Jak Bóg mógł obdarzać go swoją miłością po tym wszystkim, co uczynił Jego Kościołowi? Jeżeli ktoś miałby kiedyś pomyśleć o sobie

jako o beznadziejnym grzeszniku, niech spojrzy na Pawła. Był on jednak w stanie skorzystać z czułego miłosierdzia, które Bóg ma dla grzeszników, i głosić świadectwo o niezwykłym wpływie na swoje życie Boskiej łaski (1 Kor 15, 9-10).

Szkocki pastor i pisarz John Duncan opowiada historię, którą warto w tym miejscu przytoczyć. Duncan udzielał kiedyś komunii świętej podczas nabożeństwa w jednej z lokalnych parafii w Szkocji. Gdy podawał wiernym wino, szesnastoletnia dziewczyna odmówiła jego przyjęcia. Wskazała ręką, że czuje, iż nie może wziąć udziału w sakramencie. Uświadamiając sobie, że dziewczyna nie czuje się tego godna, Duncan położył swą dłoń na jej ramieniu i rzekł: „Nie krępuj się, dziewczyno. To jest dla nas, grzeszników". Wino jest symbolem Boskiego przebaczenia naszych grzechów, które objawia się poprzez śmierć Chrystusa - rzeczywistego przebaczenia rzeczywistych

grzechów. Uświadomienie sobie pełnej skali swoich grzechów nie pociąga za sobą konieczności wykluczenia się z kręgu Bożej łaski - wskazuje natomiast, jak bardzo jej potrzebujemy.

Druga kategoria obietnic to przebaczenie grzechów (1 J 1,9). Zostać chrześcijaninem, oznacza zostawić za sobą przeszłość i podążać w kierunku życia wiecznego w towarzystwie Boga, który nas umiłował i podarował nam swojego jedynego Syna. Poprzez krzyż Chrystus zdejmuje z nas brzemię naszego grzechu, a Jego prawość staje się naszym udziałem (2 Kor 5, 21). Obietnica przebaczenia nie oznacza jednakże jedynie początku naszego chrześcijańskiego życia. Nie przestajemy grzeszyć jako chrześcijanie! Zaczynamy raczej wówczas długą i ciężką walkę z grzechem. Czasami może to być bardzo trudne. Często

będzie się nam wydawało, że zawiedliśmy Boga. Uczmy się jednak ufać w Boską dobroć i czułość: prośmy Go o przebaczenie naszych grzechów i ponownie ruszajmy w drogę. Bycie chrześcijaninem nie jest łatwe, co podkreśla Nowy Testament. Dla wszystkich z nas jest to trudne zadanie, dlatego wiedza, że Bóg wybacza nam nasze niedoskonałości i słabości, jest tak dobrą wiadomością.

Po trzecie, obiecano nam, że Bóg będzie przy nas w naszym chrześcijańskim życiu. Nigdy nas nie zostawi ani nie porzuci (J 10,28). Jest z nami zawsze (Mt 28,20). Bez względu na to, co będzie się nam wydawało, Bóg obiecał, że zostanie z nami. On jest pasterzem, który wiedzie nas i chroni; który wędruje z nami, pocieszając swoją obecnością (Ps 23). Nie ma w tej gwarancji nic napisanego małymi literkami! Bóg obiecuje swoją osobę każdemu, kto zwróci się do Niego w wierze.

Czy zwróciliśmy się do Niego w wierze i żalu za grzechy? Jeżeli tak, obietnice te dotyczą właśnie nas. Może nam się wydawać, że wiara nasza jest słaba. Jednakże, co nieraz podkreślaliśmy już w tej książce, nasza wiara jest jak roślina - jest czymś, co wzrasta. Jej słabość i delikatność na początkowym etapie ustępują z czasem sile i dojrzałości. Niektóre nasiona kiełkują szybciej niż inne. Bądźmy cierpliwi! Pamiętajmy, że dom, który budowany jest pośpiesznie, często nie spełnia dobrze swojej roli - nie będzie stał długo! Wszak nie od razu Rzym zbudowano. Owo powolne i stopniowe wzrastanie w wierze odzwierciedla ludzką słabość i kruchość, a nie wadę, która leży po stronie Boga. On wie, jacy jesteśmy i jak najlepiej się z nami obchodzić. Święty Paweł podkreśla (1 Kor 3, 10- -13), że chrześcijańskie życie zbudowane jest na mocnych fundamentach. Jeżeli ziarno wiary zasiane zostało prawi-

dłowo, zakiełkuje - pomimo jego początkowej delikatności i słabości. Ważne nie jest to, czy nasza wiara jest silna, lecz czy jest! Tak jak Paweł możemy być pewni, że „Ten, który zapoczątkował w nas dobre dzieło, dokończy je do dnia Chrystusa Jezusa" (Flp 1, 6; por. 2 P 1, 3-4).

Możemy się obawiać, że nasza wiara jest słaba. Jednakże nasze zbawienie nie zależy od siły naszej wiary, ale od mocy tego, w którego wierzymy. Wybitny dziewiętnastowieczny szkocki kaznodzieja i twórca hymnów, Horatio Bonar, doświadczył wątpienia na własnej skórze. Warto przytoczyć w tym miejscu jego słowa:

> Wielu grzeszników słabej wiary i o sercach pełnych bojaźni stoi przed Panem. Nie zbawia nas siła naszej wiary, lecz doskonałość ofiary Chrystusa! Żadna słabość wiary, zaćmienie wzroku czy drżenie ręki nie może zmniejszyć mocy krwi Chrystusa. Nie może tu niczego zmienić ani siła, ani słabość naszej wiary. Wiara (słaba czy mocna) stale spogląda na obietnicę, że „krew Jezusa Chrystusa Jego Syna oczyszcza nas ze wszystkich grzechów". Jeżeli moje oczy przestają czasem widzieć wyraźnie i nie mogę odczytać tych słów z powodu łez lub ciężkich prób, wiara opiera się na wiedzy pewnej, że o b i e t n i c a j e s t a k t u a l n a i że krew Chrystusa obecna jest na ołtarzu z całą swoją mocą i gotowością, niezmieniona i nienaruszona.

Bądźmy pewni, że Bóg uczynił wszystko, co konieczne jest dla naszego zbawienia, i że zrobił to tak, jak trzeba. Nasze zbawienie nie zależy od naszych osobistych zasług, działań, a nawet od siły naszej wiary. Bóg udziela nam zbawienia - rzeczywistego zbawienia - jako daru. Prosi nas, abyśmy go przyjęli, zaakceptowali i uczynili swoją własnością. Juliana z Norwich, średniowieczna angielska

mniszka, jest autorką fascynującej książki, zatytułowanej *Revelations of Divine Love (Objawienia Boskiej miłości),* w której pisze, „tym, co ma znaczenie, jest nasze niezmienne «Tak», które kierujemy do Boga, doświadczając Go". Powiedzmy „Tak!" - a wszystko to, czym jest Bóg i co oznacza, może być nasze. Warto zilustrować to dwoma przykładami.

Wyobraźmy sobie, że znajdujemy się w ciemnym pokoju. Na zewnątrz świeci jasne słońce. Na oknie są jednak zaciągnięte żaluzje, przez które do środka nie może wpaść nawet promień światła. Możemy unieść żaluzje i dzięki temu usunąć jedyną przeszkodę uniemożliwiającą słońcu rozświetlenie pokoju. Nikt nie każe nam podejmować gigantycznego zadania generowania ciepła i światła słonecznego - o to zatroszczył się już ktoś inny. Naszym jedynym zadaniem - ale takim, które jedynie my możemy wykonać - jest usunąć przeszkody na jego drodze. To jest relatywnie niewielkie zadanie, ale ma zasadnicze znaczenie. Jeżeli mamy wątpliwości, czy rzeczywiście jesteśmy chrześcijanami, postawmy sobie pytanie, czy usunęliśmy już wszystkie przeszkody na drodze do Boga. Czy nie ociągamy się, zmierzając tą drogą? Poprośmy Boga, aby oświetlił nasze życie swoim blaskiem, i rozsuńmy szeroko żaluzje w naszym sercu. Zaprośmy Go do środka i pozwólmy zostać naszym gościem i gospodarzem.

Wyobraźmy sobie także gigantyczny system wodno- -energetyczny, taki jak na przykład zapora Hoovera. Pomyślmy o olbrzymiej mocy niezliczonej ilości litrów wody, spiętrzonych w celu wytworzenia energii dla pobliskiego miasta. Energia staje się dostępna na wyciągnięcie ręki, wystarczy nacisnąć włącznik. Nie musimy sami jej wytwarzać; została już dla nas wyprodukowana. Możemy

z niej korzystać. Musimy jednak połączyć się z jej źródłem. Pomyślmy o naszym żalu i gotowości do przyjęcia Boskiego przebaczenia w kategoriach naciśnięcia włącznika energii, które umożliwia jej przepływ do naszego życia. Czy nacisnęliśmy go? Jeżeli tak, wszystko inne zostało już dla nas przygotowane i możemy być pewni, że Bóg działa w naszym życiu wolno, ale zdecydowanie. Być chrześcijaninem, to ufać obietnicom Boga i być mu posłusznym. Możemy nie czuć Jego obecności - ale nasze uczucia nie muszą

koniecznie być godne zaufania. To jest ważne stwierdzenie i powinniśmy rozważyć je bardziej szczegółowo.

2. NIE DOŚWIADCZAM OBECNOŚCI BOGA W MOIM ŻYCIU

Wielu chrześcijan, zwłaszcza tych, których nawrócenie miało gwałtowny przebieg, doświadcza bardzo silnego poczucia Boskiej bliskości. Bóg wydaje się być bardzo realny i tuż obok. Cały świat wydaje się drgać Jego obecnością. Pojawia się poczucie, że cały porządek stworzenia wiruje wokół Jego chwały. Po jakimś czasie owo doświadczenie obecności Boga zaczyna jednakże słabnąć. Niektórzy przestają w ogóle odczuwać Jego obecność. Zaczynają się wkradać wątpliwości. Zastanawiamy się nad znaczeniem zaniku tego początkowego doświadczenia. Czyżby było ono jedynie wybuchem emocji, bez żadnego substancjalnego uzasadnienia?

Wiele można na ten temat powiedzieć. Na początek spójrzmy na jedno z wielkich biblijnych wydarzeń, które dobrze ilustruje to zagadnienie. Pomyślmy o exodusie z Egiptu, gdy lud Izraela wyrwał się z niewoli egipskiej,

przeszedł Morze Czerwone i rozpoczął swoją długą wędrówką do Ziemi Obiecanej. W ciągu pierwszych dni wędrówki Bóg wydawał się bardzo aktywny i dojmująco obecny. Słup obłoku i gorejący krzak stanowiły widoczne symbole i przypominały o obecności i mocy Pana pośród swego ludu (Wj 13, 20-22). Potwierdzeniem tego było przejście przez Morze Czerwone (Wj 14). Wkrótce pojawiło się jednak niezadowolenie. Ci, którzy zostali wyzwoleni z niewoli, zaczęli wątpić w Pana i domagać się od Niego dowodów. Czy rzeczywiście był z nimi? Czy tak długa podróż miała sens? Czy Bóg wiedział, co robi? W miarę upływających lat marszu przez pustynną głuszę wątpliwości coraz silniej dochodziły do głosu. Doświadczenie obecności Boga przestało być odczuwalne.

Oczywiście, jak łatwo można zauważyć, czytając Stary Testament, Bóg obecny był przez cały czas trwania wędrówki przez pustynię. Pełnia zaufania do Niego pojawiła się ponownie pośród ludu Izraela w momencie tryumfalnego wejścia do Ziemi Obiecanej. Wówczas ich wątpliwości ujawniły swoją prawdziwą naturę. Postarajmy się jednak wczuć w ich sytuację na pustyni. Na początku Bóg wydawał się bardzo bliski. Trudno byłoby im wówczas nie zauważyć Jego obecności. Jednak z biegiem lat wspomnienie owego dawnego okresu zaczęło się wydawać niewiarygodne: może sobie wówczas wszystko wymyślili? Nie doświadczano już Boskiej obecności. Możemy zrozumieć, jak się czuli - jakże zawodne okazały się jednak te uczucia! Bóg obiecał być ze swoim ludem, dokądkolwiek będzie podążał. Obietnica ta opierała się na Boskiej wierności, a nie na ich subiektywnych wrażeniach na temat tego, czy Bóg jest z nimi, czy nie.

W początkowym okresie bycia chrześcijanami możemy się zetknąć z duchowymi odpowiednikami słupa

obłoku lub gorejącego krzewu - doświadczyć lub poczuć Boską obecność i moc. Może zdarzyć się coś w rodzaju rozstąpienia Morza Czerwonego, gdy Bóg potwierdza, że naprawdę uczestniczy i działa w naszym życiu - może to być odpowiedź na modlitwę lub rodzaj znaku. Mogło się to wydarzyć jakiś czas temu. Obecnie możemy przeżywać wątpliwości, czy nasze ówczesne uczucia były słuszne. Zauważmy jednak, jak zawodne

są nasze emocje jako podstawa przekonania o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Odnosi się to także do naszych wątpliwości, czy On troszczy się o nas albo wie, co robi. Chrześcijaństwo opiera się mocno na wierności Boga wobec swoich obietnic, a nie naszych uczuciach! Tak jak w przypadku ludu Izraela może przydarzyć się nam coś, co odbuduje nasze doświadczenie Boskiej obecności.

Doświadczenie opiera się w takim samym stopniu na naszych stanach psychicznych, jak i na rzeczywistym stanie rzeczy. Prawdziwość obu poniższych zdań w tym samym czasie jest bardzo prawdopodobna.

1. Bóg jest przy mnie.
2. Nie doświadczam Boskiej obecności.

One się nie wykluczają. Jednym z najbardziej poruszających opisów uczucia braku Boga jest Psalm 42. Psalmista przemawia w nim jak ktoś, kto znalazł się na dnie rozpaczy. Jest zdruzgotany, pozbawiony motywacji i pełen wątpliwości. Wydaje mu się, że jest daleko od Boga. Zauważają to jego przyjaciele i zaczynają się naśmiewać: „Gdzie jest więc ten twój Bóg?". On jednak wie, że Bóg wciąż tu jest. Pamięta te wspaniałe chwile, gdy był blisko Niego i zdawał sobie z tego sprawę, i czerpie ogromne pociesze

nie z tej wiedzy - opartej na zaufaniu do absolutnej Boskiej wierności i wiarygodności - że czas przygnębienia i rozpaczy przeminie. Psalm kończy się słowami wyrażającymi wiarę, a nawet tryumf:

Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.

Zauważmy, czego n i e robi psalmista. Nie udaje, że nie odczuwa wątpliwości i niepewności. Zamiast tego przyznaje się do nich i okazuje je Panu. Wie, że pomimo jego uczuć Bóg jest przy nim. To tak jakby chmura zasłoniła przez chwilę słońce, nie przepuszczając jego promieni. Chmura odpłynie i słońce znowu stanie się widoczne. „Pan potrafi z łatwością zamienić noc w dzień. On, który rządzi chmurami, może bez trudu uczynić niebo błękitnym. Bądźmy dobrej myśli. Dzięki temu zajdziemy dalej. Śpiewajmy Alleluja, radując się tym, co nadejdzie" (Charles Haddon Spurgeon).

Pamiętajmy, że nie tylko my doświadczamy owego poczucia braku Boskiej obecności. Nie jest to nic nowego. Nie jest to coś, co nie zdarzyłoby się już wcześniej. I nie oznacza, że jesteśmy marnymi chrześcijanami. Doświadczenie owo stanowi częsty wątek, na przykład w pismach Marcina Lutra (wybitnego niemieckiego reformatora religijnego) lub świętego Jana od Krzyża (szesnasto- wiecznego hiszpańskiego mistyka). Możemy sięgnąć po dzieła takich właśnie autorów, którzy pisali, czerpiąc z własnego doświadczenia oraz doświadczenia osób, które wspomagali, i potwierdzają, że Bóg jest absolutnie wierny swoim obietnicom, wbrew temu, co nam się zdarza czuć. Niech myśl, że wielu chrześcijan przeżywało tego rodza-

ju stany ducha przed nami, a teraz dzielą się swoimi doświadczeniami, jak sobie z nimi poradzili, będzie dla nas ukojeniem.

Znakomitym tego przykładem jest Psalm 13 rozpoczynający się od słów psalmisty wyrażających głębokie i przygnębiające poczucie Boskiej nieobecności:

> Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętał? Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze? Dokąd w mej duszy przeżywał będę wahania, a w moim sercu codzienną zgryzotę?

Być może identyfikujemy się z jego sytuacją, rozumiejąc przygnębienie, które wywołuje uczucie braku Boga. Być może przeżywamy taką sytuację nawet w tej chwili. Jednak autor, zamiast coraz bardziej zamykać się w sobie, koncentrując na własnym stanie niepewności, zaczyna kontemplować naturę Boga: Jego wiarygodność, zadeklarowaną wierność i kochającą dobroć. Psalm kończy się słowami wyrażającymi nadzieję i oczekiwanie:

> Ja zaś zaufałem Twemu miłosierdziu; Niech się cieszy me serce z Twojej pomocy, chcę śpiewać Panu, który obdarzył mnie dobrem.

Zwróćmy uwagę na to, że psalmista zaczyna w tym momencie wychwalać Boga. To pomaga pozbyć się poczucia przygnębienia, które towarzyszy czasami wątpieniu. Zauważmy także zdecydowaną zmianę przedmiotu uwagi - z uczuć na obietnice Boga i Jego naturę. Bardzo łatwo można wpaść w pułapkę depresji, koncentrując się na swoim wnętrzu i przyglądając uczuciom i emocjom, pozwalając, aby zapanowały nad naszym duchem. Powinniśmy raczej skoncentrować się na tym, co dzieje się na zewnątrz,

z dala od naszych uczuć - na obietnicach wiarygodnego i wiernego Boga, których apogeum stanowiły śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. „Bo w nim każda Boska obietnica brzmi «tak»" (2 Kor 1, 20). Skoncentrujmy się na innych ludziach, dzięki którym nasze wątpliwości zaprezentują się we właściwej perspektywie.

I na koniec, pamiętajmy o radzie, której Screwtape udzielił swojemu bratankowi Wormwoodowi w szóstym *Liście starszego diabła do młodszego.* Najlepszym sposobem na zmianę chrześcijan w ateistów jest sprawienie, aby przestali myśleć o Bogu i zaczęli koncentrować się na aktach, w których Go doświadczają! Postaraj się sprawić, aby skoncentrowali się na własnych uczuciach i wątpliwościach i przestali zwracać do Boga. Spraw, aby zaczęli nurzać się w swoich niepewnościach i popadli w przygnębienie i zniechęcenie. C.S. Lewis wiedział, że pewność i bezpieczeństwo Boskiej obecności mogą łatwo zostać zastąpione przez zupełne zwątpienie po prostu za sprawą koncentracji na naszych stanach psychicznych zamiast na samym Bogu.

3. CZUJĘ, ŻE NIE JESTEM DOBRYM CHRZEŚCIJANINEM

Czy nie czujemy się tak wszyscy? Gdy zastanowimy się nad ogromną odpowiedzialnością i wyzwaniem, jakie stawia przed nami bycie chrześcijanami, wówczas nie będzie nic dziwnego w fakcie, że świadomość ta nas przytłacza. Z jednej strony mamy do czynienia z obowiązkiem głoszenia Ewangelii światu, za który umarł Chrystus. Z drugiej strony, zapewnienie o Boskiej miłości wyraża się w stylu życia oraz programach działań w sferze

społecznej i politycznej. Miłość Boga prowadzi nas poza świat, aby odesłać z powrotem, kiedy chcemy odmienić nasze otoczenie w zgodzie z wizją, jakiej dostarcza nam Ewangelia.

Możemy poczuć się jak Jozue stojący w skupieniu na granicy Ziemi Obiecanej i kontemplujący straszną odpowiedzialność, jaka właśnie spoczęła na jego barkach. Mojżesz, wielki człowiek, który wyprowadził lud Izraela z Egiptu i wiódł go przez pustynię, umarł; on, Jozue, został wybrany przez Boga, który powierzył mu zadanie doprowadzenia swojego ludu do miejsca przeznaczenia (Joz 1, 1-5). Jozue musiał czuć się bardzo nie na miejscu w obliczu takiego wyzwania. Jednakże Bóg, wyznaczając nam obowiązki, udziela także obietnicy, że będzie nas wspierał. Nie jest więc tak, że Bóg nakłada na nas niezwykle trudne zadanie i pozostawia, abyśmy radzili sobie z nim sami. Adekwatne do Bożych wyzwań są również Jego dary. Bóg zna nasze słabości oraz możliwości i dopasowuje do nich swoje żądania. Zwraca się do Jozuego słowami wyrażającymi zarówno żądania, jak i obietnice - polecenie doprowadzenia Jego ludu do Ziemi Obiecanej i obietnice, że On, Bóg żywy, będzie towarzyszył Jozuemu, wspierając go i pomagając mu w czasie wędrówki. „Czyż nie rozkazałem ci? Bądź silny i mężny Nie obawiaj się; nie trać odwagi, bo Pan, twój Bóg, będzie z tobą, gdziekolwiek pójdziesz" (Joz 1, 9).

Pomyślmy także o apostołach w ciągu pełnych napięcia dni tuż po zmartwychwstaniu Jezusa. Chociaż było ich tylko jedenastu, nałożono na nich tak poważne zadanie nawracania ludzi wszystkich narodów (Mt 28, 18-20). Wyobraźmy sobie jedenastu ludzi, który usłyszeli, że muszą wyruszyć i nawrócić cały świat! Można by ich zrozu-

mieć, gdyby zaczęli wówczas odczuwać rozpacz, zwątpienie lub zupełną bezradność: „Nas jedenastu przeciwko całemu światu? Chyba żartujesz!". W rzeczywistości sytuacja wyglądała jednak trochę inaczej: ze światem miało się zmierzyć jedenastu oraz działający w nich Bóg żywy. Jezus zakazał swoim apostołom czynić cokolwiek przed otrzymaniem „daru, który obiecał Ojciec" (Dz 1, 4; patrz także J 16, 33). Ich zadanie wymagało szczególnego duchowego wsparcia - którego udzielono im, zgodnie z obietnicą, wraz z pierwszym dniem Pięćdziesiątnicy, gdy Bóg przelał na apostołów życiodajnego i dającego moc Ducha (Dz 2, 1-12). Raz jeszcze Bóg dopasował swoje dary do potrzeby chwili.

Zasadnicza prawidłowość, która się tutaj wyłania, polega na tym, że Bóg udziela zwykłym i nieodpowiednim - jak mogłoby się wydawać - ludziom mocy, która pozwala im spełnić swoje powołanie. Ta sama prawidłowość powtarza się w życiu chrześcijan w ciągu wieków i może wyrazić się również dzisiaj. Warto poczytać sobie historie wielkich misjonarzy i ewangelistów. Warto zapoznać się także z biografiami sławnych chrześcijan, aby się przekonać, w jaki sposób Bóg działał w ich życiu: udzielał darów, które pozwalały im wychodzić naprzeciw wyzwaniom i wykorzystywać nadarzające się możliwości, gdy pracowali w Jego imieniu. Zapoznając się z gigantycznymi zadaniami, które stoją obecnie przed Kościołem, i próbując określić nasz własny potencjalny wkład, powinniśmy pamiętać, że nie zostaniemy pozostawieni bez pomocy. Jesteśmy, jak znakomicie ujął to święty Paweł, „współpracownikami Boga". Nie jesteśmy jednak równorzędnymi partnerami, dzielącymi na równi ciężary i obowiązki: główną rolę odgrywa Bóg. Niech każdy zrobi, co tylko może -

a resztę w ręce Boże. „Ten, który was wzywa: On też tego dokona" (1 Tes 5, 24).

Bóg wykorzystuje naszą pomoc - ale w ostatecznym rozrachunku to nie On jest od nas zależny. Cmentarze całego świata pełne są tych, którym się wydawało, że sukces Ewangelii zależy od nich - żaden jednakże grób nie stanie się miejscem spoczynku dla kogoś, od kogo ten sukces naprawdę zależy. To nie my, lecz zmartwychwstały Chrystus realizuje Ewangelię, którą głosimy. Spójrzmy na siebie jako na medium, przez które Boska moc i działanie mogą być przekazywane światu. Nie jest ważne, kim jesteśmy - lecz do czego pozwolimy Bogu się wykorzystać!

Niektórzy chrześcijanie czują się przytłoczeni lub przygnębieni poczuciem bezużyteczności. Wydaje się im, że są bezwartościowi. Jednakże Boża miłość potwierdza naszą osobową wartość, choć nie zależy ani od nas, ani od naszych zasług. „Grzesznicy stanowią wartość, ponieważ są kochani; nie zaś są kochani, ponieważ stanowią wartość" (Marcin Luter). Pomyślmy o niezmierzonej miłości Boga okazywanej nam poprzez śmierć Chrystusa na krzyżu. Spójrzmy na Boga, który potwierdza naszą wartość. Jesteśmy dla niego wystarczająco ważni, aby Chrystus umarł za nas na krzyżu. Bóg widzi w nas wartość - dlatego wybrał nas i powołał.

Problemem innej grupy chrześcijan bywa natomiast poczucie duchowej dumy, które powoduje, że w coraz większym stopniu ufają sobie samym, a w coraz mniejszym polegają na Panu. W takim przypadku właściwa ocena naszej osobowej niedoskonałości może okazać się znakomitym lekarstwem. Świadomość własnej osobowej niedoskonałości może uchronić nas przed iluzją polegania tylko na sobie i nauczyć zwracania się do Boga w modli-

twie i nadziei. Szukamy w nim inspiracji, rady i wsparcia. Chrześcijanin jest trochę jak urządzenie elektryczne: jeżeli zostanie odłączone od źródła zasilania, staje się bezużyteczne!

Jezus stosuje tutaj bardzo sugestywną analogię: chrześcijanie są niczym gałązka winorośli (J 15, 1-8). Jeżeli odciąć ją od krzewu, zwiędnie. Przetrwa i będzie rodzić owoce tylko wtedy, gdy będzie silnie połączona z matecznym krzewem i będzie w stanie czerpać z niego życiodajne soki. Gałązka nie jest samodzielna, jej życie oraz cel, któremu służy - dawanie owoców - zależą całkowicie od krzewu. Bez Chrystusa niczego nie bylibyśmy w stanie dokonać - a poczucie własnej niedoskonałości chroni nas przed przekonaniem, że jest to możliwe bez zwracania się do Niego. Ewangelia podkreśla wagę otwarcia się na Boga w oczekiwaniu na dary, których udzieli nam, aby nas wyposażyć do przyszłych zadań.

Pokora jest zatem dla chrześcijanina bardzo ważną cnotą. Pokora może jednak zostać łatwo przeinaczona. Jeżeli mielibyśmy określić czym nie jest, wówczas należałoby stwierdzić, że nie jest przekonaniem o braku jakichkolwiek szczególnych darów lub talentów. (Warto być może, abyśmy pomodlili się, korzystając z Listu do Rzymian 12, 3-8, Pierwszego Listu do Koryntian 12,4-11, lub z pomocy przyjaciół, i poprosili w ten sposób o wskazówkę, jakie dano nam talenty). Niektórzy z nas uważają, że pokora oznacza zaprzeczenie posiadania jakichkolwiek zdolności. To nie jest pokora - tylko fałszywa skromność! Pokora jest świadomością, że nasze zdolności i talenty, bez względu na to ile ich jest i czym są, to Boże dary, których nie zawdzięczamy swojej osobowej wartości, lecz w całości szczodrości Jego kochającej dobroci. „Cóż masz, cze

go byś nie otrzymał?" (1 Kor 4, 7). Przypowieść o talentach pokazuje to szczególnie dobrze (Mt 25, 14-30).

Historia ta opowiada o gospodarzu, który na czas nieobecności powierzył swoje pieniądze kilku sługom, i o różnych sposobach wykorzystania przez nich depozytu. W przypowieści znajdziemy trzy główne tezy.

1. Nasze talenty są darami Bożymi. Słudzy nie mieli prawa do pieniędzy: to ich pan powierzył je im na czas swojej nieobecności. W pewnym sensie były dla nich darem - który, jak mogło się ewentualnie okazać, musieliby zwrócić. Słudzy mieli raczej zarządzać pieniędzmi, niż objąć je w posiadanie. Byli odpowiedzialni za ich mądre wykorzystanie podczas nieobecności właściciela. W bardzo podobny sposób Bóg powierza nam swoje dary - nie z powodu naszej osobistej wartości, lecz z myślą o zadaniach i obowiązkach, które zamierza nam wyznaczyć. Nikt z nas nie jest zupełnie pozbawiony talentów, bez względu na to, co podpowiada nam nasza skromność. Ważne jest, abyśmy uświadomili sobie nasze szczególne zdolności, traktując to jako pierwszy krok na drodze do wykorzystania ich na rzecz Boga. Wiele osób modli się, aby się dowiedzieć, jaki cel wyznaczył im w życiu Bóg, nie zdając sobie sprawy, że Jego dary mogą wyrażać Jego wolę! Jeżeli nasze talenty wychodzą naprzeciw jakimś realnym potrzebom w świecie, może to oznaczać, że Bóg chce, abyśmy się tam znaleźli. Uświadamianie sobie zdolności, którymi obdarzył nas Bóg, stanowi użyteczny sposób odkrywania tego, co Bóg nam w życiu przeznaczył.

Jak możemy to zrobić? Niektóre talenty są oczywiste - jesteśmy, na przykład, świetnymi organizatorami, cierpliwymi słuchaczami lub znakomitymi muzykami. Może się okazać, że sami jesteśmy świadomi tego rodzaju talentów,

a wyzwanie, które przed nami staje, polega na odkryciu sposobu wykorzystania ich dla rozwoju Królestwa Bożego. Bardzo często nasze osobowe dary i talenty mogą być odkryte dzięki innym. Warto może poświęcić trochę czasu i przepracować to sobie z pomocą przyjaciół, którzy potrafią rozmawiać z nami szczerze. Poza odkryciem tego, w czym jesteśmy dobrzy, możemy także dowiedzieć się, w czym nie jesteśmy! I nie bójmy się tego, że nasze talenty mogą okazać się czymś zupełnie zwyczajnym, nie zaś szczególnie wyjątkowym. Święty Paweł podkreśla, że ciało chrześcijaństwa potrzebuje różnorodnych członków i darów, jeżeli ma funkcjonować prawidłowo (1 Kor 12, 12- -31). Niepotrzebna nam wiedza, dlaczego posiadamy jakiś talent, czymkolwiek by był: powinniśmy natomiast postawić sobie pytanie, jak możemy go spożytkować w służbie Ewangelii. Nie to jest ważne, co posiadamy, lecz to, jak pozwolimy Bogu z tego korzystać. To, czym jesteśmy, to dar Boga dla nas; to, czym się stajemy, jest natomiast darem, który my ofiarowujemy Bogu.

2. Bóg obdarza nas talentami w określonym celu. Nie wolno nam traktować Bożych darów jako rodzaju ozdób, dzięki którym możemy się lepiej prezentować! Są po to, aby z nich korzystać dla dobra ludu Bożego oraz Jego Królestwa. W przywoływanej przypowieści powracający gospodarz wpada w gniew na sługę, który zakopał swój talent, nie dążąc do tego, aby go spożytkować. Niektórzy chrześcijanie wyznają takie strusie podejście do swoich zdolności i talentów, ignorując je lub wykorzystując nieudolnie. Dziewiętnastowieczny angielski pisarz John Henry Newman proponuje, aby

każdy z nas pomyślał o sobie w kategoriach kogoś, kto może zrobić dla Boga to, czego nie może nikt inny. Warto posłuchać jego rady. Uświado-

mienie sobie, jakie dary i talenty możemy posiadać, jest jednym z pierwszych kroków na drodze do odkrywania, czym może być owo „coś". Sprawą zasadniczą jest jednak gotowość do spożytkowania tych darów! One domagają się użycia w określonym celu, są po coś. Wszystkie są nam wypożyczone. Jesteśmy odpowiedzialni za sposób ich użycia w świecie i zostaniemy kiedyś na tej podstawie rozliczeni.

3. Wartość Bożych darów wzrasta, gdy są wykorzystywane. Przypowieść prezentuje trzech podwładnych: dwóch, którzy spożytkowali talenty, i jednego, który swój zakopał w ziemi. Ten ostatni talent pozostaje nienaruszony w wykopanej dziurze. Nie został wykorzystany i dlatego się nie rozrósł. Dwoje pozostałych sług odkryło jednakże, że pieniądze, które im powierzono, zyskają na wartości dzięki ich mądremu wykorzystaniu. Tak też jest z darami, które ofiarowuje nam Bóg - takimi, jak sama wiara. Wiara rozwija się, gdy z niej korzystamy, gdy zmieniamy ją w czyn, służąc Bogu. Wiara nie pogłębia się wówczas, gdy pozwalamy jej popaść w stagnację, lecz wtedy gdy wykorzystujemy ją w praktyce.

Z tego względu wątpienie jest czymś pozytywnym. Stanowi impuls dla wzrastania w wierze. Wytrąca nas ze stanu gnuśności. Niczym sygnał alarmowy wskazuje, że coś jest nie w porządku. Może zachowujemy się jak ów trzeci sługa, zakopując naszą wiarę w dziurze w ziemi, zamiast z niej korzystać. Wiara - tak jak roślina - jest po to, aby się rozwijać. Korzystajmy więc z niej. Pozwólmy, aby wpływała na nasze myśli i życie. Nie pozwólmy, żeby zmarniała porzucona!

4. JESTEM NIEUDACZNIKIEM: JAKI POŻYTEK MÓGŁBY MIEĆ ZE MNIE BÓG?

Wszyscy Go zawodzimy; nie wszyscy jednak jesteśmy skłonni się do tego przyznać. Zacznijmy więc od czegoś pozytywnego: poczucie porażki świadczy o naszej szczerości i refleksyjności. C.S. Lewis zwrócił uwagę na jeden z największych paradoksów ludzkiej egzystencji. Mamy niewyobrażalnie szczytne ideały - których nie jesteśmy w stanie zrealizować. Wiedząc, co jest dobre, a co złe, wydajemy się niezdolni do zastosowania tych zasad we własnym życiu. Wielu chrześcijan zauważa ów paradoks, przejawiający się w ich życiu: im głębsza jest nasza wiara, tym głębsza świadomość naszej grzesznej natury i niskiej wartości. W konsekwencji, im bardziej zbliżamy się do Boga, tym bardziej wydaje się nam, że oddalamy się od Niego. Im bardziej stajemy się świadomi Jego nieograniczonej miłości do nas, tym bardziej uświadamiamy sobie, w jak niewielkim stopniu odwzajemniamy się Bogu. Poczucie niskiej wartości i porażki często dochodzi do głosu wtedy, gdy mamy głęboką świadomość doskonałości i dobroci Boga, który nas powołał - rodzi się w nas wrażenie ogromnej moralnej przepaści pomiędzy nami a Nim. Nie jest to jednak tak naprawdę poczucie porażki: jeżeli można to jakoś nazwać, to raczej poczuciem właściwej perspektywy.

Prawdą jest oczywiście, że wielu chrześcijan jest nieudacznikami według norm tego świata. Wyraźnie podkreśla to święty Paweł, zwracając się do Kościoła w Koryncie:

Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co

głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to,
co niemocne, aby mocnych poniżyć (1 Kor 1, 26-27).

Sukces zależy zwykle na tym świecie od asertywności i agresji, od pewności znalezienia się na szczycie i zniszczenia reputacji przeciwników. Bogactwo i władza postrzegane są jako właściwe cele. Uważa się, że słabi słusznie stają się ofiarami silnych. Ewangelia wskazuje jednakże nieco inny styl życia, który wydaje się bezdenną głupotą posługującym się ziemskimi standardami. Słowo Boże mocno podkreśla znaczenie troski i współczucia dla innych, zwłaszcza dla słabych. Piętnuje postawy i zachowania egoistyczne. Dobro innych przedkładane jest nad osobisty sukces. Nie sposób nie zauważyć, że Kazanie na Górze (Mt 5-7) zawiera fragmenty, na podstawie których wyłania się wniosek, że nauczanie Chrystusa pozostaje w wyraźniej sprzeczności ze współczesnymi zasadami gospodarki i polityki społecznej świata zachodniego.

W czasie podróży z Londynu do Genewy utknąłem kiedyś na lotnisku Heathrow. Mój lot opóźniał się z powodu mgły. Muszę przyznać, że lotniska wydają mi się miejscami dość nudnymi, więc żeby urozmaicić sobie czas, sięgnąłem po egzemplarz magazynu miejscowych linii lotniczych. Jeden z artykułów przykuł moją uwagę. *Jak zostać skutecznym menedżerem w biznesie!* Usiadłem i zacząłem czytać. Tekst poświęcony był w większości rozwijaniu sprawności posługiwania się technikami manipulacji w celu wykreowania wrażenia dominacji i kompetencji. Do artykułu dołączono kwestionariusz: *Jaki cel przyświeca ci w procesie podejmowania decyzji podczas spotkań biznesowych?* Spojrzałem na podane możliwości odpowiedzi i zaznaczyłem jedną z nich „podjąć decyzję, która

będzie korzystna dla największej liczby osób". Właściwą odpowiedzią było: „pokonać innych!". Po chwili zdałem sobie sprawę, że nie posiadam cech, dzięki którym mógłbym zostać skutecznym menedżerem - i bardzo się z tego powodu ucieszyłem! Menedżerowie i prawnicy odnoszący sukcesy i posiadający wpływy w biznesie wydają się zdobywać świat - w rzeczywistości jednak to oni stają się niewolnikami tego świata.

Wielu nawróconych chrześcijan nieroztropnie przenosi owe świeckie normy sukcesu do swojego religijnego życia. Ciągle myślą o „sukcesie" w kategoriach realiów tego świata. „Sukces" wyznacza umiejętność dominacji i manipulacji innymi, aby znaleźć się na szczycie wszelkimi dostępnymi środkami i osiągnąć wysoki status i władzę. Nie dziwi zatem, że tego typu osoby oceniają siebie oraz innych chrześcijan jako nieudaczników! Spytajmy, na podstawie jakich kryteriów? Ewangelia rzuca wyzwanie wartościom tego świata. Podkreśla istnienie i znaczenie innej grupy wartości - takich jakie obowiązują w Królestwie Bożym. Wartości te wyrażają się w życiu chrześcijan, którzy, w sposób nieunikniony, znajdą się w konflikcie przynajmniej z niektórymi normami i wartościami tego świata. Świat stwierdza: „Macie dążyć do pieniędzy, wysokiego statusu i własności". Ewangelia mówi: „Przede wszystkim poszukujcie Królestwa Bożego". Stać się chrześcijaninem, to przyjąć nowy styl życia i nowy zakres wartości, który świat może określić mianem porażki. Ale czy ma to rzeczywiście jakieś znaczenie?

Świadomość niektórych chrześcijan, że zawiedli Boga przy jakiejś okazji lub wielu okazjach, bywa dojmująca. Możemy czuć się winni, ponieważ wiemy, że mogliśmy służyć Mu lepiej. Może nie udało się nam porozmawiać

z kimś na temat Ewangelii. Może zraniliśmy przyjaciela czymś, co powiedzieliśmy lub co uczyniliśmy. Może zrobiliśmy coś, wiedząc, że to jest złe. Czujemy, że z punktu widzenia Boga ponieśliśmy porażkę. Co Bóg mógł w ten sposób dzięki nam zyskać?

Odpowiedź jest dość prosta: bardzo wiele! Klasycznym przykładem porażki jest święty Piotr. Był on, jak pamiętamy, uczniem, który zawiódł Jezusa w bardzo ważnym momencie. W ogrodzie Getsemani Piotr zapewniał Chrystusa, że zawsze może liczyć na jego wierność i oddanie. „Choćby mi przyszło umrzeć z Tobą, nie wyprę się Ciebie" (Mt 26, 35). Odważne słowa, ale - jak się okazało - puste. Wkrótce, gdy Jezus został pojmany, do Piotra na dziedzińcu Sanhedrynu podeszła jedna ze służek: „I ty byłeś z Galilejczykiem Jezusem", krzyknęła. Oto pojawiła się przed Piotrem okazja dania świadectwa lojalności wobec Jezusa! Ale spanikował. Jeżeli czyjeś słowa miałyby kiedykolwiek wyrazić najmocniej przyznanie się do zupełniej porażki, byłyby to właśnie słowa Piotra: „Nie wiem, co mówisz! [...] Nie znam tego człowieka!" (Mt 26, 69-75).

Jednakże centralny temat Ewangelii to wątki przebaczenia i odnowy. Bóg wybacza nam dotychczasowe upadki i daje siłę na nowy początek. Marcin Luter określił chrześcijańskie życie jako „rodzaj rozpoczynania ciągle na nowo". Przeszłość może stać się zamkniętym rozdziałem, jeżeli Bóg wybaczy nam niegdysiejsze porażki i pomoże uniknąć ich w przyszłości. Po zmartwychwstaniu Jezusa Piotr stał się innym człowiekiem. Nie był już tchórzem, wypierającym się Chrystusa, lecz gotowym ponieść ofiarę głosicielem swojego Zbawiciela aż po krańce ziemi. Jak się powszechnie uważa, został ukrzyżowany w Rzymie

w okresie prześladowań za panowania Nerona, w roku 65, dzieląc tryumfalnie los swojego Pana.

Spójrzmy na nasze własne upadki w świetle historii świętego Piotra. Nieobce może być nam doświadczenie przekonania, że poradzimy sobie z presją sytuacji, a potem odkrycie, że byliśmy w błędzie. Mogło się nam wówczas wydawać, że zawiedliśmy Boga. Ale nie jesteśmy pierwsi, wielu zdarzało się to już przedtem. Piotr musiał czuć się dokładnie tak samo: pozostał mu tylko płacz, gdy uświadomił sobie, jak bardzo zawiódł swojego Pana (Mt 26, 75). Okazało się, że nie jest to jednak koniec historii Piotra - podobnie powinno być także i w naszym przypadku. Jeżeli czujemy, że zawiedliśmy Boga, powiedzmy mu o tym. Zróbmy to w modlitwie. „Zawierzmy naszą przeszłość miłosierdziu Boga, teraźniejszość Jego miłości, a przyszłość Boskiej opatrzności" (święty Augustyn). Nie ma potrzeby mówić o tym komuś innemu. Pamiętajmy, że Bóg już wie, co zrobiliśmy i jak się z tym czujemy (Ps 139, 1-6), nie ma więc potrzeby, aby skrywać przed nim nasze obawy i lęki. Poprośmy go o przebaczenie i o mądrość, która pozwoli nam uniknąć takich sytuacji w przyszłości. A gdy podniesiemy się już z kolan, stańmy z przekonaniem kogoś, komu przebaczono i kto jest gotowy stawić czoło oczekującym go wyzwaniom i możliwościom.

Pomimo ich niewierności i niedoskonałości Bóg gotowy jest współpracować z ludźmi i czynić poprzez nich wspaniałe rzeczy. Rzeczywiście, trudno stwierdzić, co bardziej

zasługuje na uwagę - to, że ludzie są tak niewierni, czy to, że Bóg jest w stanie tak cudownie działać poprzez ich niewierność. Grzeszna natura i małostkowość ludzi, ślepy egoizm Kościołów, śladowe wsparcie, które

102

go udzielają Ewangelii, popełnione błędy - wszystko to wskazuje na naszą słabość i upadek. Pomimo to Kościół - Ciało Chrystusa - trwa jako wielki historyczny cud, a sam Bóg żywy mieszka w nim z upodobaniem poprzez Ducha Świętego. Bóg potrafi działać poprzez porażki człowieka, włączając w to nasze własne. W rzeczywistości porażki, zmniejszając prawdopodobieństwo, że zaufamy naszym własnym sądom i możliwościom, powodują, że decydujemy się polegać na Bogu. Podejście to stanowi istotę Pawłowego rozumienia chrześcijańskiego życia. „[Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci Mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa" (2 Kor 12, 9).

Nie musimy więc odczuwać lęku na myśl, że jesteśmy nieskuteczni lub że jesteśmy zupełnie bezwartościowi dla chrześcijaństwa. Rzeczywisty problem zaczyna się wówczas, gdy wydaje się nam, że jesteśmy ludźmi sukcesu lub gdy zaczynamy myśleć, że jesteśmy w stanie wieść idealne chrześcijańskie życie, polegając wyłącznie na własnej sile. Bóg, który nas powołał, jest silny naszymi ludzkimi słabościami. Szczerze mówiąc: wszyscy zawodzimy jako chrześcijanie. Dlatego wspaniale jest usłyszeć, że Bóg jest w stanie działać poprzez (a nawet pomimo!) nasze porażki, pocieszając i wspierając, zanim każe nam zacząć jeszcze raz.

103

8. WĄTPLIWOŚCI NA TEMAT JEZUSA CHRYSTUSA

Wątpliwości na temat Jezusa Chrystusa mają rzekomo mieć charakter faktów. Co chwila telewizja lub radio donoszą, że pojawiły się nowe przekonujące dowody ostatecznie podważające chrześcijańskie rozumienie osoby Jezusa. Pseudohistoryczne powieści w rodzaju *Kodu Da Vinci* Dana Browna (2004) wzbudzają w swoich mniej krytycznych czytelnikach przekonanie, że opierają się na prawdzie historycznej, podczas gdy są jedynie fikcją. Książka sprzedaje się tym lepiej, im większą wzbudza sensację. Aura sensacyjności pomaga przyciągnąć uwagę szerokiej publiczności; jednakże naukowy walor takich rewelacji jest zwykle niewielki, a rzekome wnioski, które wysnuwa się na ich podstawie, odchodzą w zapomnienie w ciągu kilku tygodni. Niektórzy chrześcijanie po takiej lekturze doświadczają poważnych wątpliwości. Nie mają oni dostępu do źródeł naukowych, na których jakoby opierają się tego rodzaju rewelacje, i w związku z tym traktują je jako wiarygodne. Obecny rozdział dotyczyć będzie zatem głównych wątpliwości, jakie mogą się pojawiać na temat osoby Jezusa.

104

1. CZY CHRZEŚCIJANIE WŁAŚCIWIE ZROZUMIELI CHRYSTUSA?

Słyszymy, że pojawia się na ten temat sporo wątpliwości. Wydawane są często książki z sensacyjnie brzmiącymi rekomendacjami na okładkach (na przykład - „szokująco

kontrowersyjny międzynarodowy bestseller"), których autorzy twierdzą, że dotarli do „ukrywanych faktów" dotyczących tej postaci. Chrześcijanie, jak się uważa, pomijają niektóre fakty, ponieważ są one niezgodne z ich doktryną. Opinie takie rodzą czasami niepewność. Niepotrzebnie.

Jednym z zagadnień budzących wątpliwości jest pytanie, czy Chrystus rzeczywiście istniał. Tymczasem podstawy do takich wątpliwości okazują się zaskakująco słabo uzasadnione. Tylko ktoś, kto już zdecydował się zająć stanowisko, że Jezus nie istniał, może interpretować te argumenty w myśl z góry podjętej decyzji. Jeżeli istnienie Chrystusa mielibyśmy kwestionować na podstawie dostępnych nam faktycznych przesłanek, musielibyśmy zakwestionować również istnienie zatrważającej liczby innych historycznych postaci! Chociaż wątpliwości takie mogą być wyrażane przez naszych znajomych lub osoby nieprzychylnie nastawione do chrześcijaństwa, dowody świadczą na ich niekorzyść. Przykładem tego typu podejścia jest książka autorstwa Johna Allegro, szanowanego dotychczas naukowca, który starał się udowodnić, iż słowo „Jezus" stanowi, ni mniej, ni więcej, rodzaj szyfru oznaczającego święty grzyb wywołujący halucynacje. *(Święty Grzyb i Krzyż* [wyd. polskie 1979 -przyp. tłum.]). Pierwsi chrześcijanie nie byli wyznawcami Jezusa Chrystusa, lecz zakonspirowanymi koneserami grzybów!

Przytoczona przez autora argumentacja okazała się dalece nieprzekonująca. Poza podważeniem reputacji sa-

mego Allegro jako człowieka nauki pokazała również, jak łatwo przyciągnąć uwagę czytelników, prezentując teorię sugerującą, że Jezus nie był tym, za kogo uważają Go chrześcijanie, oraz jak trudno uzyskać podobny posłuch dla chrześcijańskich argumentacji obalających tego rodzaju spekulacje. Rewelacje o nowych dowodach podważających podstawy chrześcijaństwa zyskują ogromną publiczność i ułatwiają sprzedaż książek oraz czasu reklamowego podczas programów telewizyjnych poświęconych tej problematyce. Strona chrześcijańska nie jest jednak zazwyczaj w takich dyskusjach słyszana. Brak jej waloru sensacyjności. Nie warto poświęcać jej czasu antenowego.

Przypuszczenie, że chrześcijanie mogli nie zrozumieć Chrystusa właściwie, stało się przedmiotem wnikliwych rozważań na przestrzeni ostatnich dwustu lat. Prawie każda możliwość poddana została szczegółowemu oglądowi. Jezus miał się okazać radykalnym wegetarianinem, rewolucjonistą, który poniósł porażkę, niezrozumianym prorokiem lub po prostu zwykłym nauczycielem objaśniającym kwestie religijne. Pierwsi chrześcijanie mieli nawet świadomie przeinaczać niektóre z Jego tez. Każda z takich możliwości doczekała się wnikliwej naukowej analizy i żadna nie okazała się przekonująco uzasadniona.

W wieku dziewiętnastym pojawił się ruch zwany poszukiwaczami Jezusa historycznego, który stawiał sobie za cel pokazanie, że Nowy Testament starał się ukrywać niewygodną dla chrześcijan prawdę o Jezusie. Chociaż słyszy się jeszcze czasami o istnieniu tego przedsięwzięcia, straciło ono już swoją intelektualną wiarygodność. Z naukowego punktu widzenia okazało się bezowocne. W cieniu podobnych, rzekomo historycznych, „rekonstrukcji" Jezusa można odkryć sieć powiązań wątpliwych prac

historycznych i włożonego w nie kapitału. Owe próby odkrywania „Jezusa na nowo" wydają się być równie swoiste jak i ich autorzy! W eseju *Ziarno paproci i słoń* C.S. Lewis tak ustosunkowuje się do owych prób „odkrywania Jezusa na nowo":

> Wszelkie przykłady teologii uprawianej na sposób liberalny prezentują w niektórych swoich punktach - a często jako swój element zasadniczy - pogląd, według którego zachowanie i cel nauk Chrystusa stały się bardzo szybko przedmiotem nieporozumienia i niewłaściwej interpretacji ze strony jego uczniów, zostały jednak odkryte i zrekonstruowane przez współczesnych uczonych. Na długo przedtem, zanim zająłem się teologią zetknąłem się już z tego typu podejściem na innym gruncie [...] Chodzi o pogląd, według którego prawdziwe znaczenie nauk Platona zostało przeinaczone przez Arystotelesa i zupełnie zniekształcone przez neoplatoników, odkryte natomiast przez współczesnych. Gdy (szczęśliwie) udało się tego dokonać, okazało się, że Platon tak naprawdę stał raczej na stanowisku heglizmu w jego wersji angielskiej niż na stanowisku reprezentowanym przez T.H. Greena. Spotkałem się także kilka razy z takim podejściem na polu mojej własnej pracy zawodowej, gdzie mniej więcej co tydzień jakiś student, przyszły amerykański uczony, obwieszcza prawdziwe znaczenie sztuki Szekspira.

2. CZY ZMARTWYCHWSTANIE NIE JEST PRÓBĄ TUSZOWANIA RZECZYWISTYCH WYDARZEŃ?

Kolejną często podnoszoną wątpliwość stanowi pytanie, czy zmartwychwstanie rzeczywiście miało miejsce, czy też był to rodzaj zasłony skrywającej rzeczywisty los Jezusa. Przypuszczenie takie pojawiało się często w wieku dziewiętna-

stym i nadal można się z nim zetknąć. Podobnym wątpliwościom towarzyszy także głęboko zakorzenione u niektórych chrześcijan uczucie, że zmartwychwstanie jest po prostu zbyt piękne, by mogło być prawdziwe!

Część chrześcijan podchodzi, na przykład, do zmartwychwstania z uczuciem niepewności, którą uzasadnia się następująco: Wiara w zmartwychwstanie Jezusa była czymś, co pierwszym chrześcijanom przychodziło łatwo. Idea zmartwychwstania była przecież wówczas powszechna. Przekonanie, że Chrystus powstał z martwych, mogło być dla pierwszych chrześcijan oczywistą konkluzją, podczas gdy naprawdę stało się raczej coś innego. W rzeczywistości jednakże dwa dominujące wówczas wierzenia absolutnie nie pozwalały uzasadnić przekonania o zmartwychwstaniu Jezusa. Saduceusze w ogóle odrzucali ideę zmartwychwstania (co pozwoliło Pawłowi wybrnąć z trudnej sytuacji: Dz 23, 6-8), w powszechnym ujęciu miało ono natomiast nastąpić ostatniego dnia dziejów.

Zupełna wyjątkowość w dziejach ludzkości głoszonego przez chrześcijan zmartwychwstania Jezusa, w określonym miejscu i czasie, jest obecnie zbyt łatwo pomijana, chociaż w ówczesnym okresie stanowiła coś oczywistego. Choć nie do pomyślenia - zmartwychwstanie wydarzyło się, i z tego właśnie powodu domagało szczególnej uwagi. To, co stało się z Jezusem, nie odpowiadało potocznym ujęciom idei zmartwychwstania, a wręcz stało z nimi w sprzeczności. Zupełnie nowatorski charakter chrześcijaństwa w tamtym okresie spowszedniał w ciągu dwóch tysięcy lat funkcjonowania chrześcijańskiej idei zmartwychwstania. Przyzwyczailiśmy się już do

tego, że Jezus powstał z martwych - chociaż wówczas było to coś zupełnie nowego i radykalnego. Zmartwychwstanie Jezu-

sa nie odpowiadało po prostu potocznym oczekiwaniom. W rzeczywistości idea ta jest tak niesamowita, że domaga się na swoją obronę przekonującego wyjaśnienia - którym może być odwołanie się do zmartwychwstania jako wydarzenia historycznego.

Oczywiście, niektórzy krytycy opierają swoją argumentację na gruncie freudyzmu, według którego zmartwychwstanie Jezusa może być wyjaśnione w kategoriach procesu samozaspokajania własnych pragnień, które wystąpiło u Jego uczniów. Podejście to uwzględnia także, w pewnej mierze, rolę fantazji. Dlaczego jednakże mieliby apostołowie reagować na dramat śmierci Jezusa, kreując bezprecedensową na ówczesne czasy wizję, według której powstał on z martwych? Historia Izraela pełna jest ciał pobożnych żydowskich męczenników, ale o żadnym z nich nie myślano nigdy w kategoriach tego typu zmartwychwstania. Co więcej, okazało się, że wielu apostołów (jak chociażby Piotr i Paweł) poniosło męczeńską śmierć za swoją wiarę: dlaczego mieliby umierać za kłamstwo?

Jeżeli prawda o zmartwychwstaniu budzi w nas wątpliwości, może poniższe argumenty pomogą sobie z nimi poradzić. Nie stanowią one oczywiście wyczerpującego ujęcia dowodów na to, czy rzeczywiście miało miejsce. Niemniej mogą pomóc w odpowiednim ukierunkowaniu naszego myślenia na ten temat.

1. Zwróćmy uwagę na znaczenie przypisywane historycznemu wydarzeniu, które opisane jest we wszystkich czterech Ewangeliach: grób był pusty (Mt 28, 1-10; Mk 16, 1-8; Łk 24, 1-11; J 20, 1-9). Nie stanowi to samo w sobie dowodu, że zmartwychwstanie miało rzeczywiście miejsce, ale jest z nim zgodne. Poszczególne Ewangelie tworzą całościowy obraz wydarzeń pierwszego dnia

Wielkanocy: każda stanowi element dopasowujący się do pozostałych niczym części układanki.

2. W czasach Nowego Testamentu rozpowszechniony był kult grobów. Grobowiec proroka traktowany był przez jego uczniów jako miejsce odprawiania praktyk religijnych. Tradycja ta, do której wyraźnie nawiązuje Mateusz (23,29-30), kontynuowana jest do dnia dzisiejszego: grób Dawida w Jerozolimie stale czczony jest przez wielu Żydów. Nie istnieje natomiast żadna wzmianka o tego rodzaju praktykach odprawianych nad grobem Chrystusa przez Jego uczniów. Dlaczego? Z prostego powodu, że ciało Jezusa z jakichś zatrważających (dla niektórych) przyczyn z grobu tego zniknęło.

Wydaje się, że w tamtym czasie fakt ten nie budził żadnych wątpliwości. Gdyby chciano stłumić pogłoski o zmartwychwstaniu Jezusa, władze mogłyby to zrobić bez żadnych trudności, wystawiając po prostu Jego zwłoki na widok publiczny. Nowy Testament nie zawiera jednak ani jednej wzmianki, która odnosiłaby się do istnienia ciała Jezusa. Nie ma tam także żadnych wiadomości na temat podejmowanych przez władze żydowskie działań w celu wejścia w posiadanie Jego zwłok. Gdyby udało się tego dokonać, nauka głoszona przez pierwszych chrześcijan natychmiast zostałaby zdyskredytowana. Tak się jednak nie stało. Wszystkie przesłanki wskazują na to, że trzeciego dnia grób był pusty. Kontrowersje, które pojawiały się w tamtym czasie,

wskazują nie tyle na wątpliwości dotyczące faktu, czy grób był pusty, lecz uzasadnienia, dlaczego był pusty.

3. Wkrótce po swojej śmierci Jezus zaczął być opisywany przez swoich uczniów w niezwykle wzniosły sposób. Nie stał się obiektem kultu, tak jak w przypadku zmar-

łych proroków lub rabbich, lecz czczony był jako zmartwychwstały i żyjący Pan. Niektóre fragmenty Nowego Testamentu otwarcie utożsamiają Jezusa z samym Bogiem. Święty Paweł pisze na przykład w swoim Liście do Rzymian (10, 13), że „Każdy, kto wzywa imię Pana [Jezusa], będzie zbawiony". Fragment ten stanowi w zasadzie cytat zaczerpnięty ze Starego Testamentu (J1 3, 5) - w wersji oryginalnej jednakże stwierdza się, że każdy, kto wzywa imienia Boga, będzie zbawiony.

Skąd wzięła się jednak tak zdumiewająca transformacja statusu Jezusa? Umarł jako pospolity przestępca, w najlepszym razie jako prorok lub męczennik - ale nawet wówczas mogło to jedynie zaowocować kultem grobu (patrz Mt 23, 29). Dlaczego pierwsi chrześcijanie zaczęli traktować martwego rabbiego tak, jakby był Bogiem? A co więcej, dlaczego zaczęli mówić o Nim w taki sposób, jak mówi się o kimś żyjącym, modląc się do Niego i czcząc Go? Powtórzmy raz jeszcze: zmartwychwstanie wpisuje się w pewien ogólny wzór. Ujęte z osobna, nie stanowi zbyt przekonującego dowodu; jednakże w szerszej perspektywie, razem z innymi argumentami, pomaga zbudować spójny i wiarygodny opis tego, co się wówczas wydarzyło.

3. JAKIE ZNACZENIE MOŻE MIEĆ DLA MNIE KTOŚ ŻYJĄCY DWA TYSIĄCE LAT TEMU?

Pytanie to sprawia pewną trudność i rodzi niepewność części chrześcijan. Aby się z nim zmierzyć, powinniśmy pomyśleć o Jezusie raczej w kategoriach pewnego zdarzenia niż wyłącznie osoby. Dzięki Niemu coś się stało.

Pomyślmy o Nim jako o kimś, kto umożliwił odnowę naszych relacji z Bogiem, zmianę stosunku do życia i zaszczepił nadzieję w konfrontacji ze śmiercią. Pomyślmy o Jezusie jako o kimś, kto otworzył nam drogę do Boga. W przypadku Chrystusa nie mamy bowiem do czynienia jedynie z człowiekiem, takim jak my sami, lecz z samym Bogiem, który uobecnia się w historii, aby nas odkupić. Bóg postanowił działać poprzez Jezusa Chrystusa, przede wszystkim poprzez Jego śmierć i zmartwychwstanie, stwarzając nam szansę, której w inny sposób nie moglibyśmy uzyskać. Radość z tego faktu wyraża się w początkowym fragmencie Pierwszego Listu świętego Piotra:

> Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiędnącego, które jest zachowane dla was w niebie (1,3-4).

Po pierwsze zatem znaczenie Jezusa dla wiary chrześcijan polega na Jego śmierci i zmartwychwstaniu, dzięki którym odmienił nasze życie. Jezus jest uzasadnieniem dla wiary: to dzięki Jego posłuszeństwu wobec woli Ojca, okazanemu głównie poprzez cierpienie i śmierć na krzyżu, nowa relacja pomiędzy ludźmi i Bogiem stała się możliwa.

Krzyż nie jest jedynie pewnym wydarzeniem w historii, które miało miejsce ponad dwa tysiące lat temu: jest powodem naszej obecnej wiary. Nasze nowe życie stało się możliwe dzięki śmierci Jezusa Chrystusa. „On sam, w swoim ciele, poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości - Krwią Jego zostaliście uzdrowieni" (1 P 2,24).

Bez tryumfu na krzyżu odkupienie nie byłoby dla nas obecnie realną możliwością. Jezus jest tak ważny, ponieważ Bóg może dzięki Niemu dokonać zbawienia grzesznej ludzkości. Chrystus to podmiot zbawienia, przez który Bóg działał i nadal działa.

Po drugie, Jezus zachęca ludzi do stawiania pytań, namawia ich do refleksji nad sobą oraz Bogiem. Chrystus zapytał kiedyś swoich uczniów, „A wy za kogo Mnie uważacie?" (Mk 8,29). To samo pytanie nurtuje od tamtego czasu wielu z nas. Chrześcijaństwo nie jest bowiem jedynie nauką, którą głosił Jezus na takiej zasadzie, na jakiej marksizm opiera się na poglądach Karola Marksa, a thatcheryzm na światopoglądzie Margaret Thatcher. Ewangelia nie traktuje o Jezusie, ona jest Jezusem. Chrześcijaństwo to nie jest tylko zbiór idei, lecz osoba. W przypadku wielu ludzi, którzy ostatecznie stają się chrześcijanami, Chrystus działa niczym katalizator lub stymulant ich trybu rozumowania. Długi ciąg myśli, który doprowadza w końcu do żalu za grzechy i akceptacji udzielonego przebaczenia, zaczyna się często od zainteresowania osobą Jezusa.

Jest coś niezwykle pociągającego w tej postaci, coś co jest w stanie poprzez wieki przyciągnąć uwagę współczesnego człowieka. Pytania o Jezusa stają się wkrótce pytaniami o Boga, o zbawienie. Pytanie „Kim jest Jezus?" przeradza się w: „Jak mogę odnaleźć miłosiernego Boga?". „Dlaczego Jezus musiał umrzeć?" - otwiera drogę do poszukiwań odpowiedzi na pytanie: „Co muszę zrobić, aby dostąpić zbawienia?". Zainteresowanie Jezusem jako osobą stanowi często początek długiego i tajemniczego procesu refleksji, który doprowadza ostatecznie do akceptacji Go jako Pana i Zbawiciela.

I wreszcie Jezus pokazuje nam, na czym polega życie odkupione. Nie tylko stanowi On powód lub podstawę dla

życia w wierze; swoim życiem wskazuje nam, jaki kształt lub formę posiada życie chrześcijańskie. Wytycza drogę życia odpowiednią dla wiernych. Jego nauka wskazuje wagę uznania wartości Boga, bycia Mu posłusznym i pewności, że nic nie będzie od Niego ważniejsze. Dając za przykład siebie samego, pomaga nam zrozumieć konsekwencje posłuszeństwa Bogu. Spełnia rolę modelu miłości, którą chrześcijanie powinni sobie okazywać. W swoim liście do chrześcijan z Tesalonik święty Paweł pisze o tym, jak dzięki swojemu nawróceniu stali się oni „naśladowcami nas oraz Pana" (1 Tes 1, 6). Być chrześcijaninem, to być „na wzór obrazu [Bożego] Syna" (Rz 8, 29). Jest to proces, w którym dzięki pogłębianiu przez nas swojej wiary i oddania Bóg upodabnia nas miłosiernie do Jezusa.

A zatem fakt, że Jezus żył na ziemi ponad dwa tysiące lat temu, nie umniejsza Jego znaczenia dla życia w wierze. Bez tego, co osiągnął, życie to oraz wszystko, co się z nim wiąże byłoby niemożliwe. Nasza wiara, nadzieja, wszystko, co ma dla nas znaczenie - wszystko to jest rezultatem tego, co osiągnął Bóg przez Jezusa. Fakt, że owo odnowione

życie stało się realną możliwością dla reszty ludzkości, opiera się na solidnym fundamencie w postaci Jezusa Chrystusa. Głosząc Ewangelię, mówimy, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa umożliwia nową drogę życia - życia pełnego świadomości przebaczenia i nadziei na zmartwychwstanie i życie wieczne. Cały ten proces można ująć w kategoriach „upodabniania się do Chrystusa", abyśmy mogli stać się bardziej do Niego podobni w swoim zachowaniu. Zarówno podstawa, jak i kształt życia odkupionego opierają się na Jezusie - w czasach Nowego Testamentu i w dniu dzisiejszym. Poprzez moc Ducha

114

Świętego Bóg upodabnia ludzi do swojego Syna, który żyje i króluje w nas - nie jako ktoś z zatartej i odległej przeszłości, lecz jako zmartwychwstały i aktualny Pan.

115

9. WĄTPLIWOŚCI DOTYCZĄCE BOGA

Zajmiemy się teraz pewnymi kwestiami, które nasuwają się w odniesieniu do zagadnienia Boga. W agresywnie laickiej kulturze współczesnej Europy Zachodniej oraz Ameryki Północnej chrześcijanin - zwłaszcza ten, który doszedł do swojej wiary niedawno - może z łatwością poczuć się zagrożony i niepewny. Czy Bóg rzeczywiście istnieje, skoro tak wiele osób temu przeczy? Czy moja wiara opiera się na złudzeniu lub logicznej niekonsekwencji? Niepokój, który rodzą tego rodzaju pytania, jest czymś naturalnym. Miejmy nadzieję, że przedstawione tu rozważania pomogą rozwiać wątpliwości.

Jednakże wątpliwości w odniesieniu do kwestii Boga to coś więcej niż tylko niepewność co do Jego istnienia. Czy Bóg jest wierny swoim obietnicom? Czy rzeczywiście kocha mnie, grzesznika? Takie pytania niepokoją wielu chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy przeżywają okres duchowego kryzysu (jak się okazuje - czegoś, co pojawia się dość powszechnie: patrz Ps 63, 1). Chociaż rozważaliśmy już niektóre wątpliwości dotyczące Boga (na przykład związane z doświadczeniem Jego nieobecności w naszym życiu), dodatkowe rozwinięcie tego zagadnienia powinno pomóc nam zmierzyć się z niepokojącymi problemami i poradzić sobie z nimi dzięki modlitwie.

116

1. CZY BÓG RZECZYWIŚCIE ISTNIEJE?

Jak widzieliśmy wcześniej, nie dysponujemy niepodważalnymi argumentami, które w sposób niezbity rozwiązywałyby kwestię istnienia Boga, tak jak nie ma też tego rodzaju argumentów istnieniu Jego zaprzeczających. Zarówno w przypadku osób, które wierzą, jak i tych, które nie wierzą w Jego istnienie, mamy do czynienia wyłącznie z wiarą - a nie pewnością opartą na faktach. Faktem może być natomiast to, że Bóg nie ma znaczenia dla wielu osób i że wielu w Niego nie wierzy - nie oznacza to jednak, iż On rzeczywiście nie istnieje.

Wiara w Boga nie opiera się jednak w żadnym razie na dowodach. Austriacki filozof Ludwig Wittgenstein zauważył, że nigdy nie spotkał kogoś, kto doszedł do swojej wiary w oparciu o dowody! To raczej dowody na istnienie Boga rozwijane były jako wsparcie

dla Ewangelii, z myślą o tych, którzy dowody takie uznają za ważne. Niektórzy potrzebują zapewnień, że chrześcijaństwo ma jakieś uzasadnienie; dowody na istnienie Boga świadczą o tym, że kwestia Jego istnienia może być ujmowana w kategoriach racjonalnych. Postaram się pokazać, że chociaż kwestia istnienia Boga, w sposób oczywisty, nie może być rozstrzygnięta w oparciu o dowody - podejście to może jednak rzucić na nią pewne światło.

Przede wszystkim wiemy, że Bóg istnieje (wiemy też, kim i czym jest), ponieważ się nam objawił. Dowody na istnienie Boga mogą przygotować nas do przyjęcia tego objawienia (Rz 1, 18-20), nie mogą go jednak zastąpić. Jeżeli chrześcijaństwo polegałoby na badaniu zagadnienia Boga, nie bylibyśmy w stanie osiągnąć żadnego konsensusu dotyczącego tego, kim i czym jest, i czy w ogóle

117

istnieje. Różne zespoły badawcze powracałyby ze swoich wypraw naukowych z różnymi danymi i nie byłyby w stanie wypracować wspólnych wyników.

Chrześcijaństwo uważa jednak, że to Bóg nas poszukuje. Jego istnienie ujawnia się w dążeniu Boga do spotkania z nami, które w końcu następuje. C.S. Lewis w swojej książce *Cudy [*wyd. polskie: Instytut Wydawniczy „Pax", Warszawa 1958 - przyp. tłum.] w sugestywny sposób obnaża zasadniczą niewłaściwość przekonania, że to my poszukujemy Boga:

> Bóg panteizmu nic nie robi i niczego nie żąda. Istnieje na życzenie tak jak książka na półce. Nie chodzi On za nikim. [...] doznajemy wstrząsu w określonym momencie, kiedy nam, kroczącym przez labirynt za kłębkiem nici, udziela się dreszcz życia. Zawsze doznajemy wstrząsu, spotykając życie tam, gdzie sądziliśmy, że jesteśmy sami. [...] I dlatego w tym momencie wielu się cofa - sam bym tak zrobił, gdybym mógł - i nie idzie dalej z chrześcijaństwem. „Bezosobowy Bóg" - wyśmienicie! Subiektywny Bóg piękna, prawdy i dobra istniejący w naszych umysłach - jeszcze lepiej! Bezkształtna siła życia pulsująca w nas, jakaś ogromna moc, z której możemy czerpać - nic lepszego! Lecz Bóg we własnej osobie, żywy, ciągnący za drugi koniec liny, a co gorsza, zbliżający się z nieskończoną prędkością Bóg - łowca, król, oblubieniec - to coś zupełnie innego. Zdarza się taka chwila, kiedy dzieci bawiące się we włamywaczy nagle cichną: czy usłyszały prawdziwe kroki w przedpokoju? Przychodzi chwila, kiedy ludzie parający się religią („Poszukiwanie Boga przez człowieka"!) nagle wzdrygają się. Czy przypuszczają że naprawdę Go znaleźli? Nigdy nie myśleli, że do tego dojdzie! A co gorsza, co będzie, jeśli On nas znalazł?

118

W swojej autobiografii - *Zaskoczony radością* - Lewis przekonuje zaś, że nasze rzekome poszukiwanie Boga musiałoby wyglądać jak wyprawa myszy, która postanawia odnaleźć kota. „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego" (Hbr 10, 31) - wymaga posłuszeństwa, całkowitej zmiany i odnowy życia!

Dla wielu chrześcijan o istnieniu Boga świadczą nagłe nawrócenia ich przyjaciół (lub nawet ich samych). Osoba, która aż do tego momentu nastawiona była do Boga wrogo, nagle się zmienia. Bóg pojawia się nagle w jej świecie jako ktoś znaczący. Coś się stało. Ale co? Jak? Pismo pełne jest pojęć i przedstawień, które pomagają nam zrozumieć owo zjawisko - wszystkie wskazują na Boga działającego, który objawia swoje istnienie nie

poprzez dowody, lecz poprzez swoją aktywność. Spotkanie z Szawłem z Tarsu jest pewnie tego klasycznym przykładem. Bóg pojawia się nagle w naszym doświadczeniu realnie.

Warto zauważyć, że żaden z pisarzy biblijnych nie wykazuje potrzeby udowadniania istnienia Boga. Jest to coś oczywistego. Jak mógłby ktoś pomyśleć, że jest inaczej? Nie doświadcza się Go, ani nie spotyka; On stawia wymagania zarówno poszczególnym osobom, jak i społecznościom; obiecuje towarzyszyć ludziom, gdziekolwiek będą podążali. W ten sposób zmartwychwstanie Jezusa nie jest w Nowym Testamencie traktowane jako dowód na istnienie Boga, lecz jako wyraz nadania Chrystusowi Boskiego statusu. Trudno byłoby komuś, kto doświadczył mocy i obecności Boga, wątpić w Jego istnienie.

2. CZY BÓG POZOSTAJE WIERNY SWOIM OBIETNICOM?

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament podkreśla, że Bóg składa nam obietnice. Wiele z nich jest bardzo zasadniczych i głęboko poruszających. Wspaniała obietnica złożona przez Boga Jozuemu stanowi inspirację dla wielu chrześcijan: „Bądź silny i odważny, bo Bóg będzie z tobą, dokądkolwiek pójdziesz" (Joz 1, 9). Jako chrześcijanie musimy uczyć się zaufania do pełnych łaski obietnic Boga, takich jak ta złożona Jozuemu. Pojawia się jednak pytanie o stopień wiarygodności owych obietnic. Jak dalece Bóg jest godny zaufania? Chrześcijaństwo przywiązuje ogromną wagę do prawdomówności i wiarygodności Boga - tylko jak bardzo są to nadzieje uzasadnione? Czy Bóg jest wierny swoim obietnicom?

Podobne pytanie nurtowało także wielu Żydów w okresie tuż przed przyjściem Chrystusa. Bóg obiecał im Mesjasza. Obiecał im, że przybędzie do ich świątyni. Obiecał wysłać swojego posłańca, aby przygotował drogę na Jego przybycie (np. Ml 3, 1). Ale nic takiego nie nastąpiło. Judea pozostawała pod okupacją Rzymian. Proroctwo obumarło i słowo Pana rzadko można było tam usłyszeć (jak w dniach Eliasza: 1 Sm 3, 1). Wydawało się, że nic nie wynikło ze wspaniałych Bożych obietnic.

I wówczas w okolicach Judei pojawił się Jan Chrzciciel (Mk 1, 1-8). Trudno jest nam w dzisiejszych czasach wyobrazić sobie poruszenie i nadzieję, jakie wywołało to wydarzenie. Jan ubrany był jak Eliasz (Mk 1,6; por. 2 Kri 1, 8), największy spośród proroków. Przemawiał z przekonaniem, głosząc, że przygotowuje drogę Bogu, który przybywa do ludzi. Proroctwa Starego Testamentu musiały wówczas odżyć na nowo i lud Izraela zaczął gromadzić

się na judejskiej prowincji, aby słuchać tego niesamowitego człowieka i zastanawiać się, kto też może po nim nadejść. Czyje przyjście przygotowywał?

Pamiętam pewne mokre, zimowe, niedzielne popołudnie, gdy czekałem na pociąg na dworcu w Nottingham, w środkowo-wschodniej Anglii. Moja żona i syn pojechali z wizytą do rodziny w Chester i czekałem na ich powrót. Według rozkładu pociąg przybyć miał o trzeciej trzydzieści. Nigdy nie darzyłem szczególnym zaufaniem Kolei Brytyjskich, a słuszność mojej postawy potwierdzała się właśnie tamtego popołudnia. Mijała czwarta dziesięć, a pociągu wciąż nie było. W końcu ogłoszono komunikat. Dość przygnębiony, monotonny, kobiecy głos oznajmiał, że Koleje Brytyjskie przepraszają za

opóźnienie pociągu, który powinien przybyć za dwadzieścia minut. Wraz z około pięćdziesięcioma innymi osobami czekałem przez następnych dwadzieścia minut. Zrobiło się ciemno, a nad peronem zaczęła się snuć mgła znad pobliskiego kanału. Ludzie zaczęli zbijać się w gromadkę z powodu chłodu. Nic się nie zmieniało. Za kolejnych dziesięć minut pojawił się następny komunikat. Dojmująco ponury głos oznajmiał, że Koleje Brytyjskie wyrażają ubolewanie z powodu dalszego opóźnienia pociągu, które wyniesie co najmniej pół godziny. Pociąg był zatem w drodze, ale musiał zmagać się z jakimiś problemami. W końcu, o piątej pięćdziesiąt pięć, zdecydowanie bardziej optymistyczny kobiecy głos oznajmił, że pociąg, który wjeżdża właśnie na tor przy peronie piątym, to spóźniony pociąg z Chester. A więc widziano go już z nastawni i w każdym momencie mógł pojawić się przy peronie. Powiało także optymizmem wśród oczekujących, którzy najwidoczniej podzielali moją frustrację z powodu zmarnowanego w ten sposób smutnego niedzielnego popołudnia.

121

Wyobrażam sobie, że lud Izraela musiał odczuć podobną ulgę na wieść o pojawieniu się Jana Chrzciciela. Był niczym głos, który oznajmia przybycie opóźnionego pociągu. Coś się w końcu ruszyło i zaczęło dziać. Tak długo oczekiwane przybycie Mesjasza okazało się już bliskie. I tak jak nasz mały tłumek zgromadził się na brzegu peronu, aby dojrzeć nadjeżdżający pociąg, tak też Żydzi zaczęli gromadzić się w okolicy, aby ujrzeć długo oczekiwanego Mesjasza.

Dla nowotestamentowych pisarzy przybycie Bożego Posłannika stanowiło jedną z zasadniczych oznak wierności Boga swoim obietnicom. Trudno byłoby, na przykład, czytając Ewangelię Mateusza, nie zauważyć zawartej w niej radości wynikającej ze spełnienia się obietnic Starego Testamentu w postaci Jezusa. Ten sam typ ekscytacji, a wręcz ulgi, wyraża się w ogromnej radości Symeona na widok Jezusa: wszystko, czego oczekiwałem od Boga, w końcu nadeszło! „Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu" (Łk 2, 28-32). Bóg wypełnił wiernie swoje obietnice dane ludowi.

Zasadnicze znaczenie nadawał Bożej wierności święty Paweł. Wyraża się ona w życiu, śmierci oraz zmartwychwstaniu Jezusa, w których podjęte zostają i spełnione obietnice Starego Testamentu. „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, w Nim wszystkie są «tak»" (2 Kor 1, 20). Przybycie Chrystusa traktowane jest w kategoriach spełnienia wielkich proroctw Starego Testamentu o nadejściu Boga i zamieszkaniu wśród swojego ludu, tak jak zmartwychwstanie postrzegane jest jako spełnienie złożonej przez Boga obietnicy odkupienia. Na podstawie owej wierności wobec złożonych w przeszłości obietnic możemy pokładać zaufanie w tych, które wybiegają w przyszłość - czyli

122

zawartych w Nowym Testamencie wspaniałych obietnicach odnowy i wiecznego życia.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagą na wiarę wyznawaną przez świętych Starego Testamentu. Ufali oni głęboko mocy Pana, który miał ich odkupić. Jednak aż do nadejścia Jezusa Chrystusa wspaniała Boża obietnica odkupienia wydawała się niespełniona. My jednak mamy możliwość spojrzeć na nią wstecz i przekonać się, że została spełniona w osobie Jezusa. Przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystus demonstruje wierność Boga wobec składanych przez siebie obietnic. Zaufanie do Bożych obietnic przychodzi nam, w związku z tym, znacznie łatwiej niż świętym Starego Testamentu - oni nie mieli okazji ujrzeć ich wypełnienia się w Jezusie! Przez Niego „Mamy jednak

mocniejszą, prorocką mowę" (2 P 1, 19): innymi słowy, wielkie obietnice Starego Testamentu wydają się bardziej wiarygodne po przyjściu Jezusa.

Jeden z najbardziej sugestywnych fragmentów Nowego Testamentu określa naturę wiary w Boga (Hbr 11,1- -12, 3). Przypomina się nam w tym miejscu o czynach wielkich postaci Starego Testamentu. Wyraża się w nich wiara w Boga oraz w Jego łaskawe obietnice. Bogu zaufał Abraham, opuszczając swoją rodzinną ziemię i udając się do wybranej przez Niego ziemi. Za sprawą swojej wiary Mojżesz opuścił Egipt, ufając wielkiej obietnicy zbawienia. Obietnice te stanowiły antycypację nadejścia Chrystusa i odkupienia ludzi. Żaden z wybitnych wiernych Starego Testamentu nie miał okazji ujrzeć nadejścia Chrystusa - niemniej wszyscy wierzyli w obietnice złożone przez Boga. „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka" (Hbr 11, 13). Tymczasem my otrzymaliśmy to, co zostało

im obiecane - nadejście odkupiciela, Jezusa Chrystusa. Dzielimy z nimi wiarę w tego samego Boga - ale możemy pokładać większe zaufanie w Jego obietnicach w świetle ich potwierdzenia, którym było nadejście Jezusa.

A co, być może, jeszcze ważniejsze - zwróćmy uwagę na naszą wiedzę na temat charakteru i zamiarów Boga, którą uzyskaliśmy dzięki okrutnej śmierci Jezusa Chrystusa na kalwaryjskim krzyżu w celu naszego odkupienia. Stanowi ona dla nas naukę, że Bóg kocha takich grzeszników jak my sami i że jest zaangażowany w sprawę naszego zbawienia. Bóg ukazuje nam swoją miłość poprzez śmierć Chrystusa, który umarł za nas grzeszników (Rz 5, 8). Taki jest właśnie ten Bóg, z którym mamy do czynienia - Bóg, który poświęcił wszystko, co miał, aby ukazać swoją niezwykłą miłość do nas i przywrócić nas ku sobie. Byłoby po prostu nielogiczne sądzić, że Bóg, który poświęcił słowem i czynem tak wiele na rzecz naszego dobra, troszcząc się o nas, może nas opuścić lub zawieść nasze zaufanie. Krzyż Chrystusa stanowi żywy dowód na to, że Bóg stoi za swoimi obietnicami, bez względu na ponoszone koszty, prosząc nas, abyśmy je przyjęli, zaufali im i w ten sposób dostąpili wraz z Nim życia wiecznego - czegoś, czego nic, nawet same bramy piekieł, nie może nas pozbawić.

Bóg realizuje swój cel - a część tego celu to zbawienie grzesznych istot ludzkich, ludzi takich jak ja i ty. Jeżeli po naszej stronie jest Bóg, kto może być przeciw nam? Lub, jak mówi dewiza Uniwersytetu w Oxfordzie, cytująca Ps 27, 1: „Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać?". Przypomnijmy sobie słowa zapewnienia wypowiedziane przez Chrystusa do Nikodema: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał,

aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). Możemy być pewni, że Bóg kocha nas i że ufając Mu, nawiązujemy z nim relację. Ewangelia nie wskazuje nam łatwej wędrówki przez życie; stawia nam twarde warunki. Składa nam także obietnicę - obietnicę Bożej obecności i szczęścia, które dają nam nasze starania realizacji Jego woli w świecie. A szczęście, które wiąże się z wiedzą, że Bóg jest z nami nawet w najczarniejszej godzinie, jest tak wielkie, iż nie można go wyrazić słowami.

3. SKĄD WIEM, ŻE BÓG MNIE KOCHA?

Pytanie to niepokoi wielu chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy mają głęboką świadomość swoich grzechów. Wydaje się bowiem, że Bóg mógłby pokochać nas tylko wówczas, gdyby pominął fakt, że jesteśmy grzesznikami, lub udawał, że wcale tak nie jest. Doświadczenie, sumienie i wiara wydają się jednak podpowiadać nam coś innego! Jak Bóg mógłby pokochać kogoś takiego jak my?

Bardzo podobne zagadnienie podejmuje także święty Paweł. Można wyobrazić sobie okoliczności, w których oddalibyśmy za kogoś innego własne życie. Oczywiście musiałby to być ktoś wyjątkowy, jakiś dobry człowiek. Nawet jednak wówczas poświęcenie swojego życia za kogoś innego byłoby czymś zupełnie niezwykłym. Tymczasem Bóg pokazuje swoją miłość do nas poprzez śmierć Chrystusa, który umarł za nas grzesznych (Rz 5, 6-8). W imię czego miałby to robić? Dlaczego Bóg miałby umiłować grzeszników? I to nawet zanim wyraziliśmy skruchę. To niesamowite, że Bóg kochał nas, zanim my pokochaliśmy Jego (1 J 4, 10-11).

125

Nasze niedowierzanie wynika z przekonania, że Boża miłość musi być uzależniona od naszej własnej atrakcyjności. Trudno nam znaleźć w sobie coś tak szczególnego, co wzbudziłoby w Bogu fascynację i miłość. Tymczasem Boża miłość wynika z Jego własnego charakteru. Otrzymaliśmy przywilej istot stworzonych na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26-27). Krzyż Chrystusa wyraża naturę i pełny zakres czułej miłości, którą darzy nas Bóg, zapewniając o wielkiej wartości, jaką stanowimy z Jego punktu widzenia. Często mówi się, że „piękno jest rzeczą gustu". Z jakiego powodu Bóg miałby nas postrzegać jako godnych Jego miłości? Na pewno nie z powodu tego, co zrobiliśmy, ani tego, czym jesteśmy - lecz z powodu tego, kim jest sam Bóg i co zrobił dla nas poprzez Jezusa Chrystusa.

Trudności w zaakceptowaniu faktu, że Bóg darzy nas miłością, wynikają po części z poczucia własnej grzesznej natury. Większość z nas czuje się niegodna miłości Boga z powodu swojego egoizmu i poczucia winy. Grzech wpływa na nasze myślenie, wyrażane opinie oraz czyny. Skłania nas do sceptycyzmu i nieposłuszeństwa wobec Boga, powoduje opór przed zaufaniem mu. Tymczasem Bóg jest w stanie odróżnić grzech od grzesznika. Grzech jest niczym siła trzymająca nas w niewoli wbrew naszym chęciom; Bóg widzi w nas niewolników dążących do wolności i współczuje nam. Grzech jest jak rdza zamazująca w nas obraz Boga, który oczekuje na jego odnowę i odrestaurowanie. Jest niczym rana, która nas oszpeca; a On wypatruje chwili, gdy przez Jego łaskę zostaniemy uzdrowieni. Jest niczym warstwa brudu lub korozja, które obniżają naszą atrakcyjność i styl; Bóg widzi nas natomiast obmytych i pięknych, jacy byliśmy pierwszego dnia po stworzeniu.

126

Warto posłużyć się w tym miejscu pewną ilustracją. Pod koniec piętnastego wieku florencki rzeźbiarz Agostino d'Antonio rozpoczął obróbkę dużego bloku marmuru z myślą o wykonaniu z niego wspaniałej rzeźby. Po kilku próbach uznał jednak swoje wysiłki za bezowocne i zrezygnował. Blok marmuru - znacznie pokiereszowany - leżał niewykorzystany przez czterdzieści lat. Zainteresował się nim w końcu Michał Anioł, który postanowił użyć go ponownie. Ostateczny efekt - otaczana powszechnym zachwytem rzeźba przedstawiająca Dawida - stanowi jedno z najwspanialszych osiągnięć artystycznych wszech czasów.

Michał Anioł potrafił dojrzeć w oszpeconym bloku marmuru potencjalny materiał, dzięki któremu mógł zrealizować swoją wizję. Podobnie Bóg jest w stanie dostrzec w nas - pomimo naszej grzesznej natury oraz wynikających z niej konsekwencji i - potencjalną wartość, którą może spożytkować, przezwyciężając panowanie grzechu i ponownie odsłaniając w nas swój obraz i podobieństwo. Wizerunek Boga znajduje się w każdym z nas (Rdz 1,26- -27) bez względu na jego aktualne zniekształcenie i oszpecenie w rezultacie działania grzechu. Bóg posiada władzę odzyskania tego wizerunku dzięki swojej łasce, która przybliża nas do Chrystusa. Tak jak postać Dawida spoczywała ukryta w bryle marmuru zauważalna tylko dla oka jego twórcy, tak też i obraz Boga (jakkolwiek pokryty nalotem grzechu) spoczywa w nas, co dostrzega i o czym wie Bóg. Bóg kocha nas jednak, chociaż wciąż jesteśmy grzesznikami! Nie musi czekać, aż przestaniemy grzeszyć! Niemniej akceptacja owej Bożej miłości stanowi dla nas zasadniczy krok na drodze, która wiedzie do wyzwolenia z tyranii grzechu.

Jak możemy ostatecznie rozwiać wątpliwości co do miłości Boga do nas? Być może jednym z najlepszych na to sposobów jest refleksja nad umierającym Chrystusem, przybitym za nas do krzyża. Wyobraźmy sobie tę scenę, a jeszcze lepiej, poszukajmy jej malarskich interpretacji, zwłaszcza takich, które uzyskały status klasycznych. Możemy też wgłębić się w opisy Pasji obecne w Ewangeliach (Mt 27, 11-65; Mk 15; Łk 23; J 18, 28-19, 42). Wyobraźmy sobie samotność, ból, cierpienie oraz poczucie beznadziei i bezsilności, które wyrażają się w tej scenie. Pomyślmy o owej smutnej i dostojnej twarzy dotkniętej bólem. Niech horror tej sytuacji pojawi się w naszym umyśle w pełnej postaci. Wszystko to wydarzyło się, ponieważ Bóg nas umiłował i poświęcił za nas swojego jedynego Syna.

Jednym z najsilniej oddziałujących sposobów wywołania tego obrazu i zrozumienia jego znaczenia jest dla wielu chrześcijan uczestnictwo w komunii świętej. Chleb i wino są jego widzialną i namacalną pamiątką. Reprezentują cierpienie Chrystusa. Stanowią „drogie symbole Jego Pasji" (Charles Wesley). Spożywając chleb i wino, uświadamiamy sobie niezwykłą cenę naszego odkupienia - tego, ile musimy znaczyć dla Boga, jeżeli posunął się aż tak daleko, aby nas odnaleźć. Pozwólmy im pełnić rolę zaczynu, który wyzwala naszą pamięć, dając początek łańcuchowi myśli biegnących ku ukrzyżowaniu naszego Pana. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy" (1 J 4, 10).

Jakiś czas temu zmarła moja ciotka, przeżywszy prawie osiemdziesiąt lat. Nigdy nie wyszła za mąż. Podczas porządkowania jej rzeczy natrafiliśmy na zniszczoną sta-

rą fotografię przedstawiającą młodego mężczyznę. Jak się okazało, moja ciocia, będąc młodą dziewczyną, zakochała się nieszczęśliwie. Nigdy już nikogo nie pokochała, zachowując tę fotografię na resztę życia. Dlaczego? Częściowo na pamiątkę, że była kiedyś kochana. Starzejąc się, zdała sobie sprawę, że może być jej kiedyś trudno uwierzyć w to, że w pewnym momencie życia naprawdę coś dla kogoś znaczyła; że ktoś kiedyś się o nią troszczył i że dla kogoś była kiedyś wszystkim. Mogło to kiedyś wydać się jej tylko snem, ułudą, czymś, co wymyśliła sobie na stare lata dla ukojenia - owa fotografia świadczyłaby wówczas, że coś takiego naprawdę się wydarzyło. Była zatem dla niej

pamiątką rzeczywistego zdarzenia: kiedyś kochała kogoś i była kochana. Fotografia stanowiła jedyny łącznik ze światem, w którym kiedyś była wartością.

Chleb i wino podczas komunii są właśnie taką fotografią. Świadczą o tym, że coś, co wydaje się zbyt piękne, by było prawdziwe - tak piękne, że być może to sobie wymyśliliśmy-rzeczywiście się wydarzyło. Przypominają o tym szczególnym dniu, w którym Syn Boży poświęcił się za nas, zapewniając w ten sposób, jak ważni jesteśmy dla Boga pomimo naszych grzechów. Są to symbole tej cudownej chwili w historii, gdy miłość nabrała nowego znaczenia i głębi. Zachęcają nas do pamięci i należytej czci - lecz, przede wszystkim, dają nam pewność wspaniałej miłości Boga do nas, grzeszników.

10. WĄTPIENIE: JAK JE OKIEŁZNAĆ?

Poprzednie cztery rozdziały poświęcone zostały konkretnym wątpliwościom i niepokojom, które dla wielu chrześcijan stanowią źródło poważnego dyskomfortu. Jako że książka ta może okazać się w znacznej mierze lekturą dla młodych chrześcijan, także studentów, skupiałem się tutaj często na zagadnieniach i wątpliwościach, które ujawniają się w początkowym okresie wzrastania w wierze. Wątpliwości doświadczają jednak wszyscy chrześcijanie, zarówno młodzi, jak i dojrzali. W rozdziale tym podejmiemy kwestię strategii radzenia sobie z wątpliwościami, które pojawiają się w toku całego naszego życia w wierze, w ujęciu bardziej ogólnym.

1. WIARA WE WSPÓŁCZESNEJ WROGIEJ JEJ KULTURZE

Zauważyliśmy już wcześniej, w jakim stopniu nasza kultura zachęca do wątpienia. Zjawisko wrogości kultury zachodniej wobec wiary nie jest czymś nowym. W 1942 roku C.S. Lewis zauważył, że wiara znalazła się na „terytorium wroga". Pisząc te słowa podczas II wojny światowej, gdy znaczny obszar Europy znajdował się pod okupacją hitle-

rowską, Lewis ujmował wiarę w kategoriach ruchu oporu, który znajdował się w stanie konfliktu z siłami najeźdźcy. Siły te z pełną determinacją dążyły do wykorzenienia wiary podczas każdego z nią starcia. Od tamtego czasu kultura Zachodu zaczęła się znacznie bardziej sekularyzować. Owo zaangażowanie na rzecz wartości świeckich wyraża się w dążeniu do dyskredytacji wiary chrześcijańskiej - czyli wiary każdego chrześcijanina. Chrześcijanie na każdym kroku spotykają się z izolacją oraz drwinami z powodu swojej wiary. Są świadomi, że wyznawana przez nich wiara stanowi w oczach kolegów symptom „zaburzenia". Niemal żąda się od nich przeprosin za ich wiarę w Boga. Chrześcijańskie wartości i założenia wypierane są stopniowo ze wszystkich obszarów kultury Zachodu. „Chrześcijaństwo stało się religią walczącą" (C.S. Lewis). Wiara, niczym ruch oporu, zmuszona jest walczyć o przetrwanie we wrogim środowisku. Jest jednak w stanie przetrwać.

Wzrastająca agresywność kultury świeckiej głęboko niepokoi wielu chrześcijan. Wydaje się im, że ich wiara stawiana jest pod znakiem zapytania. Owa wrogość znacznej części zachodniego społeczeństwa rzeczywiście wydaje się wysoce niepokojąca. Dla wielu chrześcijan stanowi źródło przygnębienia. W najlepszym razie ich wiara jest

światu zupełnie obojętna, a w najgorszym uważana za absurd. Zwątpienie może pojawić się jako rezultat poczucia izolacji, przygnębienia z powodu wrogości świata - włączając w to często bliskich, przyjaciół i rodzinę - wobec Ewangelii. Jak wierzyć w Ewangelię, gdy spotyka się ona z taką wrogością i agresją?

Należy w związku z tym zwrócić uwagę na trzy kwestie, po części akademickie, po części duszpasterskie. Wszystkie mają jednakże wspólne podłoże. Współczesna

kultura zachodnia weszła obecnie w fazę, która jest nie tylko niechrześcijańska, ale wręcz antychrześcijańska. Oznacza to, że musimy realnie liczyć się z wrogimi chrześcijaństwu postawami, na które możemy się natknąć wszędzie. Nie ma tu żadnego znaczenia pytanie, czy chrześcijaństwo ma rację czy nie. Stawia nas pod presją, której powodem jest wiara. Musimy zatem realistycznie spojrzeć na źródło i cel owej antychrześcijańskiej propagandy i uczyć się, jak sobie z nią radzić. Pamiętając o tym, przyjrzyjmy się teraz trzem wspomnianym zagadnieniom.

Po pierwsze, powszechna reakcja na jakąś ideę nie świadczy o jej prawdziwości lub nieprawdziwości. Inni mogą wyśmiewać naszą wiarę w Boga - ale to nie oznacza, że jest ona błędna. Większość ludzi ma bardzo niewielkie pojęcie o tym, na czym zasadza się chrześcijaństwo. Bardzo często to, co odrzucają, stanowi jedynie karykaturę Ewangelii. Możemy się o tym przekonać, gdy zaczniemy tłumaczyć innym, w co wierzą chrześcijanie (i dlaczego!), wówczas wrogość i brak zrozumienia częściowo zanikają. „Przyzwyczailiśmy się do faktu, że ludzie wyśmiewają to, czego nie rozumieją" (Goethe). To nie jest tak, że ktoś musiał już zetknąć się z chrześcijaństwem, jeżeli uznaje je za błędne. Tym bardziej nie wszyscy musieli podjąć tę kwestię i głęboko ją przemyśleć. Większość nie poświęca refleksji zbyt wiele czasu, opierając często swoją opinię na nieporozumieniu. Może się okazać, że znajdujemy się w sytuacji uprzywilejowanej, będąc w stanie pomóc innym ludziom dojść do wiary, korygując ich błędne przekonania i niezrozumienie Ewangelii.

Po drugie, postarajmy się wczuć w sytuację, z którą musieli zmierzyć się pierwsi chrześcijanie w czasach Nowego Testamentu. Zmagali się z wrogością z każdej stro-

ny. Byli wyśmiewani jako głupcy (pewne antychrześcijańskie graffiti ukazuje człowieka klęczącego przed ukrzyżowaną postacią z głową osła). Było ich niewielu. Istniały wówczas ogromne bariery językowe i kulturowe, które poważnie utrudniały rozpowszechnianie Ewangelii. Postarajmy się wczuć w to położenie i wyobrazić sobie, jak bardzo bylibyśmy wówczas przytłoczeni! Tymczasem pierwsi chrześcijanie nie przejmowali się zbytnio tego rodzaju problemami. Nie czuli się przytłoczeni wrogością otoczenia. Zmartwychwstanie Jezusa nadało owym trudnościom właściwą perspektywę. Bóg, który wskrzesił Chrystusa, był z nimi i po ich stronie. My także nie powinniśmy czuć się onieśmieleni lub zastraszeni. W rzeczywistości owa wrogość kultury świeckiej wobec Ewangelii ułatwia nam identyfikację ze społecznością pierwszych chrześcijan, o której czytamy w listach Nowego Testamentu. Ich sytuacja pod wieloma względami przypomina naszą. Niech świadomość ta stanowi dla nas źródło pocieszenia. Niech ich przykład i słowa stanowią dla nas inspirację.

Po trzecie, powinniśmy docenić duszpasterskie znaczenie grup wsparcia. Nie skazujmy się na izolację i konieczność radzenia sobie z naciskiem społecznym wyłącznie

na własną rękę. Potrzebujemy zachęty ze strony innych chrześcijan. Potrzebujemy towarzystwa osób, które wyznają ten sam „światopogląd". Odnosi się to zwłaszcza do chrześcijan studiujących na uczelniach, na których zaznacza się silny nacisk świeckich wartości i przekonań. Świat stara się nas izolować, zdemoralizować i podważyć zaufanie do siebie i Ewangelii (poczytajmy J 17, 14-18). Powinniśmy mieć możliwość przedyskutowania problemów, które są nam wspólne - jak chociażby problem radzenia sobie z presją, której podlegają chrześcijanie ze stro-

ny społeczeństwa w ogóle, kolegów z pracy, a zwłaszcza ze strony przyjaciół i rodziny. Wątpliwości mogą stanowić symptom niewłaściwego wsparcia duszpasterskiego. Nie wystarczy jedynie chodzić do kościoła - powinniśmy także angażować się w prywatne grupy wsparcia organizowane w domach, grupy studiów nad Biblią, grupy tematyczne, przyjęcia domowe lub obozy. Wspierajmy braci i siostry w wierze i pozwólmy, aby oni wspierali nas.

2. NIE DAJMY SIĘ ZDOMINOWAĆ WĄTPLIWOŚCIOM

Nie przejmujmy się zbytnio wątpliwościami! Zwątpienie koncentruje naszą uwagę na nas samych oraz naszych lękach i podważa zaufanie do Boga. Nadmierne zainteresowanie wątpliwościami jest równie bezcelowe jak nadmierne zainteresowanie śmiercią: niczego nie zmienia, ale odwraca naszą uwagę od możliwości, które niesie z sobą życie w wierze. Nadmierna koncentracja na wątpliwościach przypomina stałą duchową introspekcję, podczas której poświęcamy cały swój czas na patrzenie do wewnątrz, przyglądanie się swoim uczuciom i rozterkom - podczas gdy powinniśmy zwracać się raczej na zewnątrz, koncentrując na żywym Bogu, który powołał naszą wiarę do życia i obiecał wzmacniać ją i wspierać w ciężkich czasach. Nadmierne skupienie nad wątpliwościami osłabia, a nawet przecina połączenie pomiędzy nami i żywym Bogiem; odciąga nas od modlitwy i zaangażowania. Tego rodzaju bezprzedmiotowe przewrażliwienie hamuje rozwój duchowy. Brak motywacji do wzrostu przyczynia się do zastoju.

Wątpliwości są niczym dziecko stale skupiające na sobie uwagę: gdy zaczynamy się nim zajmować, zaczyna

wymagać jej jeszcze więcej. Popadamy w błędne koło, z którego trudno się wydostać. Wątpliwości karmione rozrastają się! Mogą nam jednak uświadomić, jaką wartość stanowi wiara. Dzięki nim uświadamiamy sobie, że życie byłoby nie do pomyślenia bez kojącej obecności Boga. Wątpienie daje nam także wyobrażenie, czym jest życie w świecie bez wiary i jak wrogim i przerażającym musi być wówczas to miejsce. Nie wszędzie dobrze, gdzie nas nie ma! Spojrzyjmy zatem na zwątpienie jako zachętę do wzmocnienia swojej wiary i odetnijmy wątpliwościom dopływ uwagi, którą się karmią. Nauczmy się patrzeć na nie pozytywnie. Nie pozwólmy, aby zdominowały nas i wpędziły w depresję. Powinniśmy postrzegać je raczej w kategoriach szansy niż problemu. Wykorzystajmy je jako zaproszenie do wzrastania w wierze oraz konsolidacji źródeł naszej duchowości, zamiast traktować jako oznaki kryzysu. Nasza wiara poniesie uszczerbek tylko wówczas, gdy pozwolimy na to, aby wątpienie nad nią dominowało.

Wątpliwości stanowią także zaproszenie do duchowego rozwoju, mogą bowiem oznaczać, że zaniedbujemy wiarę - że stała się dla nas czymś oczywistym, czymś, o co przestaliśmy się troszczyć. Wskazują one na osłabienie wiary. Musimy stale pracować nad naszymi relacjami - utrwalając je i pogłębiając - dotyczy to również naszych relacji z Bogiem. Wątpienie jest oznaką zaniedbywania naszej relacji z Bogiem. Jednak nie symptom jest tu ważny, lecz stagnacja, którą uwidacznia. Wątpienie wskazuje potrzebę duchowej odnowy, rozwoju oraz integracji. Nie przywiązujmy zatem zbytniej wagi do naszych wątpliwości: zamiast tego zabierzmy się za odnowę, pogłębianie i konsolidację naszej wiary w Boga. Na tej samej zasadzie, na jakiej osoba niedożywiona podatna jest na choro-

by, zaniedbywana i pozbawiona pokarmu wiara wystawiona jest na pastwę wątpliwości. Profilaktyka, jak mówią, jest lepsza niż leczenie - dotyczy to także wątpienia.

Dlatego właśnie tak ważne okazują się strategie, które umożliwiają nam rozwój wiary. Nie oznacza to, że powinniśmy starać się wierzyć mocniej: oznacza to oparcie jej na solidniejszych podstawach zarówno osobistych, jak i doktrynalnych. Podkreślano już tutaj wcześniej potrzebę pogłębiania zrozumienia doktryny chrześcijańskiej: im lepsze zrozumienie swojej wiary, tym większa pewność jej słuszności. A co z osobistymi fundamentami wiary? Co w ogóle oznacza rozwijanie „indywidualnych fundamentów" wiary? Przyjrzyjmy się przypowieści o siewcy, która pozwala lepiej zrozumieć tę tak ważną kwestię radzenia sobie z wątpliwościami.

3. PRZYPOWIEŚĆ O SIEWCY

Jednym z najbardziej pozytywnych sposobów podejścia do wątpienia jest lektura przypowieści o siewcy (Mk 4, 1- -20) oraz uświadomienie sobie wniosków, które z niej wypływają. Jest to jedna z przypowieści robiących największe wrażenie, sugestywnie prezentująca pewne istotne kwestie. Jedną z jej głównych funkcji jest ukazanie znaczenia jakości nasienia. Wszystko, co dzieje się z ziarnem, jest konsekwencją jakości gleby, na którą pada; przypowieść marginalizuje zatem jakość samego ziarna. Jezus podkreśla, że nasienie symbolizuje słowo Boże. Słowo Boże posiada rzeczywistą moc przemiany naszego życia. Tak jak było w stanie powołać do istnienia całe stworzenie (Rdz 1, 1-27), tak też to samo stwórcze słowo potrafi

odmienić nasze grzeszne życie, przywracając nam na powrót Boskie podobieństwo.

Co dzieje się jednak, gdy ziarno owo pada na nieodpowiedni grunt? Co się dzieje wówczas, gdy z naszej przyczyny nie może się zakorzenić i rozwinąć? Wątpliwości są oznaką ubogiej gleby, która została zaniedbana i pozbawiona składników odżywczych. Przypowieść zachęca nas do zastanowienia się nad jakością gleby, którą zapewniamy ziarnu - czy może się ono tu rozwinąć i przynieść owoce? Aktualne wątpliwości mogą zostać przezwyciężone, a pojawienie się następnych w przyszłości będzie mniej prawdopodobne, jeżeli pozwolimy nasieniu Ewangelii rozwijać się intensywnie w naszym życiu (Oz 10, 12). Jest to podłoże, które musi być uprawiane i nawożone - jesteśmy do tego zdolni. Widać to wyraźnie, gdy przyjrzymy się losom dwóch ziaren.

4. ZIARNO POSIANE NA SKALE (WERSY 5-6,16-17)

Oto ziarno, które pada na skalisty grunt. Nie jest to czysta skała, lecz cienka warstwa ziemi pokrywająca skaliste podłoże. Nasienie może tu zakiełkować bez większych przeszkód. Gdy zaczyna jednak puszczać korzenie, okazuje się, że nie ma wystarczającej ilości gleby. Nie jest zatem w stanie zakorzenić się, by uzyskać dostęp do wody i soli mineralnych, które są niezbędne do osiągnięcia stabilności. W konsekwencji nie jest w stanie przetrwać.

Są osoby, które wykształcają w sobie na podstawie Ewangelii wiarę nieautentyczną, która nigdy nie zapuszcza odpowiednich korzeni. Często jest jedynie emocjonalna i opiera się głównie na doświadczeniu obecności Boga oraz

niepełnym zrozumieniu działań Ducha Świętego. Początkowo niezwykle entuzjastyczna, nie ma charakteru substancjalnego. Jest niczym zamek zbudowany na piasku zamiast na skale - brakuje jej solidnych fundamentów, jest zbytnio uzależniona od ludzkich stanów emocjonalnych, zamiast opierać się na zaufaniu do Boskich obietnic (Mt 7, 24-27). Rezultatem jest jej podatność na zwątpienie. Jeżeli w jakimś momencie Bóg przestaje być doświadczany jako obecny, pojawia się gotowość do podważania Jego istnienia w ogóle.

Zmiana tej sytuacji wymaga zamiany skalistego podłoża na żyzną glebę, w której ziarno będzie się mogło zakorzenić. Przestańmy polegać na emocjach i uczuciach, pozwólmy wierze żywić się Bożymi obietnicami. Czerpanie z obietnic Boga (patrz np. Psalmy) okazuje się zabiegiem praktycznym z powodu ich witalności i jakości. Starajmy się czytać książki pogłębiające nasze rozumienie wiary chrześcijańskiej - czyli pomagające nam, innymi słowy, przekonać się, jak solidne i substancjalne jest w rzeczywistości chrześcijaństwo. Nie musimy czytać ich wiele i nie musimy czytać ich pośpiesznie!

Znaczna część literatury czytanej przez chrześcijan ma charakter biograficzny i traktuje o życiu oraz doświadczeniach innych chrześcijan. Pod wieloma względami literatura tego rodzaju jest oczywiście pożyteczna. Dzięki niej możemy się przekonać, jak inni radzili sobie z problemami podobnymi do naszych. Uzyskujemy w ten sposób modele do rozwoju indywidualnego stylu chrześcijańskiego życia oraz inspiracją do refleksji nad zagadnieniami, których nie byliśmy świadomi. Książki takie czyta się za-

zwyczaj dość łatwo. Pomimo tych niezaprzeczalnych zalet istnieją jednak także i pewne poważne trudności. Książ-

ki owe mogą powiedzieć nam bardzo wiele na temat ich autorów lub bohaterów - niekoniecznie jednak dowiadujemy się z nich czegoś o samym Bogu. Może się okazać, że nie mogą pogłębić naszego rozumienia chrześcijańskiej wiary.

Starajmy się zatem pożytecznie spędzać czas, rozwijając swoje zrozumienie i wiedzę na temat wiary chrześcijańskiej. Karmiąc ją, skazujemy na śmierć głodową wątpliwości. Pozwalając jej wzrastać, pozbywamy się wątpliwości. Jak? Kilka poniższych sugestii może okazać się pod tym względem pomocnych. Chociaż jest to propozycja czytelnicza skierowana głównie do środowiska studenckiego, odnosi się także do znacznie szerszego grona odbiorców.

1. Czytajmy regularnie Biblię zgodnie z wytyczonym planem dziennym. Notujmy fragmenty, które wydają się pomocne i ważne. Starajmy się je zapamiętać. Korzystajmy z opracowań komentujących fragmenty, które staramy się zrozumieć. Nie pozwólmy, aby nasze peregrynacje nabrały czysto akademickiego charakteru: wiara wpływa na sposób naszego działania, na wyznawane wartości i aspiracje, a także na idee. Starajmy się określić te obszary w życiu, w których doświadczamy przestrzeń do rozwoju w świetle lektury Pisma, a zwłaszcza refleksji na temat samego Jezusa. Pozwólmy wierze przerodzić się w posłuszeństwo. Pozwólmy współdziałać głowie i sercu!

Czasu naszej lektury Biblii lub modlitwy nie możemy sobie na zawsze wyznaczać zgodnie ze studenckim trybem życia. Musimy uczyć się elastyczności. Jako studenci możemy wyznaczyć sobie na lekturę lub modlitwę jakiś czas wcześnie rano lub późną nocą. Co poczniemy jednak, gdy zostaniemy rodzicami i małe dzieci nie pozwolą

nam się wyspać? Dotyczy to również sytuacji, kiedy intensywna kariera zawodowa będzie wymagała od nas odejścia od przyjętego rytmu lektury i modlitwy. Bądźmy gotowi do przystosowania się. Rozwijajmy nowe rytmy dla modlitwy-jeżeli to konieczne, wykorzystując każdą wolną chwilę. Ważniejsze jest, aby w ogóle czytać Pismo i modlić się, niż aby robić to w określonym czasie. Niech pory poświęcone na modlitwę będą wytyczone realistycznie i dostosowane do naszej obecnej sytuacji - a nie tej sprzed dziesięciu lub dwudziestu lat.

2. Czytajmy książki, które inspirują nas do rozważań na temat kształtu naszej wiary. Okaże się to pomocne nie tylko z punktu widzenia rozwoju naszej własnej chrześcijańskiej umysłowości - ale wyposaży nas także w narzędzia przydatne do pomocy innym, starającym się radzić sobie z podobnymi pytaniami. Jednym z najbardziej pożytecznych autorów pod tym względem jest C.S. Lewis, uznawany obecnie za najważniejszego popularyzatora chrześcijaństwa w dwudziestym wieku. *Chrześcijaństwo po prostu, Problem cierpienia i Cudy to* znakomite prace, od których warto rozpocząć rozważania istotnych kwestii. Jego seria *Opowieści z Narnii,* a zwłaszcza *Lew, czarownica i stara szafa,* prezentują wiele zasadniczych idei chrześcijańskich w formie literatury dziecięcej, która stała się już klasyką. Możemy wyostrzyć sobie na nich nasz teologiczny język, jednocześnie dobrze się bawiąc!

Jeżeli zmagamy się ze zwątpieniem, szczególnie fascynujące okażą *się Listy starego diabła do młodego.* W książce tej autor prezentuje wątek strategii i taktyki starego i młodego diabła, starających się przekonać ludzi do ateizmu. W świetle tej publikacji wątpliwości i pokusy, z którymi się zmagamy, będą się jawić w innym świetle.

Według Lewisa musimy pogodzić się z faktem istnienia wątpliwości. Im silniejsza jest nasza wiara, tym bardziej wystawieni jesteśmy na ataki zwątpienia. Wątpienie jest częścią strategii realizowanej przez diabła w celu sparaliżowania i osłabienia naszej wiary i podważenia tym samym naszej wartości jako narzędzia Bożego działania. Wątpliwości, podobnie jak pokusy, wykorzystywane są przez niego do oddalenia nas od Boga. Jeżeli poglądy takie wydają się nam przekonujące, możemy znaleźć ich znacznie więcej na stronach *Listów starego diabła do młodego.*

3. Czytajmy książki, które inspirują nas do myślenia

na temat modlitwy i chrześcijańskiej religijności. Pamiętajmy, że ludzie pokładają zaufanie w Chrystusie już od ponad dwóch tysięcy lat i wielu z nich opisało swoje doświadczenia w dziełach, które stały się klasyczne w dziedzinie duchowości. Są to często prace łatwe do przyswojenia: zagłębiając się w nie, rozwijamy umiejętność modlitwy i religijnego życia. Zdarzają się chwile, gdy modlitwa staje się dla chrześcijanina czymś trudnym lub wydaje mu się, że zaczyna przeżywać kryzys wiary - są to okresy, w których życie duchowe wydaje się zamierać (patrz Ps 63, 1; 143, 6). Jeżeli przeżywamy tego rodzaju problemy, nie odbierajmy ich biernie - lecz podchodźmy do nich aktywnie. Pozwólmy Bogu posłużyć się nimi. Lektura klasycznych dzieł poświęconych modlitwie i duchowości może pomóc nam przetrwać ten trudny okres oraz uzbroić się w instrumenty niezbędne do radzenia sobie w przyszłości.

Warto odwołać się do kilku przykładów. W 1418 roku książka zatytułowana *Naśladowanie Chrystusa*, autorstwa Tomasza a Kempis, zaczęła funkcjonować jako powszechna lektura i wkrótce stała się klasykiem. Dzieli się ona na

sto czternaście krótkich rozdziałów, zwykle nie dłuższych niż jedna strona, bogatych w biblijne cytaty i odniesienia. Każdy poświęcony jest jednemu wątkowi - na przykład: *O miłowaniu Chrystusa nad wszystko inne, O bliskiej przyjaźni z Jezusem, O posłusznym naśladowaniu przykładu Chrystusa lub O wzywaniu pomocy Boga i pewności Jego łaski.* Chociaż dzieło to napisane zostało przez mnicha dla mnichów, uderza świeżością, głębią i siłą, które inspirowały całe pokolenia wiernych. Jest to praca, w którą można zagłębić się od czasu do czasu lub też czytać regularnie. Dla przykładu popatrzmy na kilka zawartych tam myśli na temat zwątpienia z rozdziału *Tłumienie pokus* [cyt. za wyd. polskim, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007; przyp. tłum.]:

> Początek wszystkich złych pokus - to niestałość ducha i mała ufność w stosunku do Boga. Bo jak okręt bez steru jest popychany przez fale, tak człowiek słaby i porzucający swoje postanowienia na różny sposób jest kuszony [...]
>
> Nie powinniśmy zatem tracić nadziei, gdy jesteśmy kuszeni, lecz tym goręcej błagać Boga, by nas w każdym utrapieniu raczył wspomóc. On też oczywiście, według powiedzenia św. Pawła, sprawia wraz z zesłaniem pokusy taki pomyślny wynik, żebyśmy mogli ją znieść (1 Kor 10, 13).
>
> Upokorzmy więc nasze dusze pod ręką Boga we wszelkiej pokusie i utrapieniu, On bowiem ubogich duchem zbawi i wywyższy.

Zgłębiając tego rodzaju dzieła, łowimy cenne „myśli na każdy dzień". Poza Tomaszem a Kempis, można by oczywiście wskazać wielu innych pisarzy - ale jego dzieło stanowi znakomity punkt wyjścia dla tych, którzy nie zetknęli się jeszcze z podobną literaturą. Możemy także sięgnąć do *Praktykowania obecności Boga* brata Lawrence'a. Pamiętajmy jednakże, że duchowość jest w znacznej mierze

kwestią indywidualnego smaku! Jeżeli jakiś pisarz nie przypadnie ci do gustu, sięgnij po innego.

4. Starajmy się prowadzić dziennik duchowy, w którym moglibyśmy notować wersy z Pisma wychodzące naprzeciw naszym potrzebom lub cytaty z przeczytanych książek, które pomogły nam w czasie zmagań z jakimś problemem lub pozwoliły spojrzeć nań w

innym świetle. Wystarczy czasami zapisać odniesienia do stron, na których znajdują się fragmenty ważne z punktu widzenia naszych potrzeb. W późniejszym czasie będziemy mogli przejrzeć pracę i skorzystać z zestawionych w ten sposób odnośników. Wszyscy wiemy, jak łatwo zapominamy, gdzie znajduje się jakiś ważny fragment, gdy właśnie go potrzebujemy!

5. ZIARNO, KTÓRE PADA POMIĘDZY CIERNIE (WERSY 7,18-19)

Czasami ziarno pada na grunt, na którym rosną już inne rośliny (na przykład cierniste krzewy). W takim miejscu dochodzi do gwałtownej rywalizacji o wodę, światło oraz miejsce do rozwoju. Tego rodzaju problemy znane są znakomicie każdemu ogrodnikowi: zanim posadzisz rośliny, pozbądź się chwastów! Jeżeli o to nie zadbamy, chwasty nie pozwolą rozwinąć się nasieniu. Ziarno Ewangelii zasiane zostało w naszym życiu. Już się rozwija, ale jego rozwój może łatwo zostać zagrożony.

Postarajmy się postawić na miejscu wykwalifikowanego ogrodnika, który sieje wartościowe nasiona. Nie rzuci ich na przypadkowo wybrany grunt, gdzie inne rośliny mogą pozbawić je światła, ciepła i wilgoci niezbędnych, by zakiełkowało i zaczęło się rozwijać. Zapewni im naj-

bardziej sprzyjające warunki, jakimi dysponuje, starając się upewnić, czy nic nie przeszkodzi w rozwoju cennych nasion. Zasieje je na użyźnionej glebie, wolnej od innych ziaren i roślin. Postara się zapewnić im ciepło, światło i odpowiednią ilość wody.

Bóg zasiał już ziarno Ewangelii w naszych sercach i umysłach. Ono już się rozwija. Teraz od nas zależy jego dalszy rozwój. Oznacza to, że musimy starać się wykorzeniać cierniste krzewy oraz inne rośliny, które uniemożliwiają nasieniu Ewangelii prawidłowy rozwój. Jeżeli o to nie zadbamy, ziarno nie będzie miało szans się rozwinąć. Zostanie zagłuszone przez roślinność, która już rośnie na tym terenie. Wiara nie może rozwijać się w takich warunkach i staje się podatna na wątpliwości. Jej rozwój oraz odporność na zwątpienie zależy zatem od pozbycia się z serca i umysłu wszelkiej konkurencji. Musimy wspierać jej rozwój, usuwając przeszkody, które stają na jej drodze.

Jakiego typu przeszkody? Przypowieść wskazuje ich wiele: troski doczesnego życia, pokusa bogactwa, pragnienie posiadanie innych dóbr (wers 19). Pierwotne ludzkie ambicje: pragnienie bogactwa oraz sławy, dążenie do pokonania rywali, troska o pieniądze i status - wszystko są to czynniki konkurujące z Ewangelią o miejsce w naszym życiu. Domagają się lojalności. Nie można „służyć dwóm panom", takim na przykład, jak Bóg i pieniądze (Mt 6, 24). Zagadnienie to prezentowane jest ze szczególną jasnością w liście św. Pawła do Tymoteusza (1 Tm 6, 8-10), podkreślającym destrukcyjny wpływ poświęcenia się bez reszty pogoni za pieniędzmi.

Wiara, która znajduje się pod tego rodzaju presją, staje się bardzo podatna na zwątpienie. Troska o status, bezpieczeństwo, władzę lub pieniądze może łatwo wkraść się

pomiędzy nas a Boga. O wpływie takich ziemskich trosk i lęków na naszą wiarę bardzo wyraźnie wypowiadał się sam Jezus, zalecając zwrócenie uwagi na ptaki na niebie i lilie na polu jako przykłady spokoju, który daje wiara (Mt 6, 25-34). Zauważmy stale

powtarzający się akcent, podkreślający, że mamy się nie martwić. Nie lękajmy się. Zaufajmy Bogu, a wszystko inne zobaczymy we właściwej perspektywie. Spokój ducha i rozwój wiary, które zapewniają nam wszystko, czego potrzebujemy na co dzień, pojawiają się, gdy zaczynamy dążyć do królestwa Boga i poszukiwać Jego sprawiedliwości, a nie ziemskich zaszczytów lub bogactw.

Ta część przypowieści o siewcy wskazuje zatem na potrzebę obrania właściwego kierunku, który zależy od nas samych. Prosi się nas, abyśmy przyjrzeli się sobie samym i postawili sobie pytanie, jakie są nasze priorytety. Warto stworzyć sobie listę spraw, które zajmują nas w tej chwili najbardziej, porządkując je w zależności od ich wagi. Dla większości z nas lista taka może okazać się sporym szokiem, uświadamiając nam, jak bardzo zdominowani jesteśmy przez lęki i troskę, które nie mają bezpośredniego wpływu na nasze chrześcijańskie życie. Jeżeli nie dbamy o swoją wiarę, nie dziwmy się, że czasami wpada w zadyszkę. Jeżeli skoncentrujemy wszystkie swoje wysiłki na realizacji innych celów, zostaje nam odpowiednio mniej czasu i ochoty do pracy nad związkiem z Bogiem. W rzeczywistości, koncentrując się na sprawie statusu, bogactwa i władzy, wspieramy rozwój ciernistych krzewów, które zagłuszą ziarno Ewangelii (jak pokazuje przypowieść).

Wątpienie może stanowić więc symptom zaniedbywanej wiary, która przestała być przedmiotem naszych zabiegów i troski. Są to jednak braki do nadrobienia. Cierni-

ste krzewy, hamujące do tej pory jej rozwój, mogą zostać usunięte - stopniowo lub natychmiast. Można podjąć kroki w kierunku pozbycia się lęków, które tak często stają się zaczynem wątpienia. Na początek powinniśmy owe lęki zidentyfikować i spróbować dotrzeć do ich przyczyn. Można podjąć się tego na własną rękę lub skorzystać z rady przyjaciół lub innych chrześcijan z „dłuższym stażem". O jakich lękach mówimy?

Można postarać się samemu odpowiedzieć na to pytanie. Zapiszmy na kartce papieru myśli, które najbardziej absorbują nasz umysł. Które z nich dominują w tym momencie? Kto lub co znajduje się na szczycie listy naszych priorytetów? Większość chrześcijan, pod warunkiem że są szczerzy, przekonuje się, iż Bóg znajduje się na samym dole takiej listy. Inne sprawy okazują się mieć większe znaczenie. Sporządzenie listy jest znakomitym sposobem przypomnienia sobie o Nim. Marcin Luter zauważył, że „tam gdzie odnajdujemy swoje serce i bezpieczeństwo, tam pojawia się nasz Bóg". Innymi słowy, każdy nasz priorytet okazuje się bogiem - cóż za straszna myśl! Nasze lęki pozwalają nam zatem przekonać się, co jest dla nas naprawdę najważniejsze i jak łatwo dopuszczamy do tego, że Bóg ześlizguje się w dół listy naszych życiowych priorytetów.

Nasza wiara wpływa na codzienne życie - ale codzienne życie wpływa także na naszą wiarę. Wiara nie jest rodzajem wodoszczelnego pomieszczenia izolującego nas od wszystkiego co na zewnątrz! Nasze przekonania na temat Boga wpływają na styl życia - wyznawane nadzieje, standardy moralne i ogólny światopogląd. Jest to jednak relacja, która przebiega w obydwu kierunkach. To, co dzieje się w naszym codziennym życiu, wpływa na jakość na-

szej wiary. Jeżeli jesteśmy przygnębieni z powodu sytuacji zawodowej lub rodzinnej, jeżeli nie układa się w naszym związku lub jeżeli martwią nas kwestie finansowe - nie dziwmy się, że niepokoje te pomniejszają nasz duchowy dobrostan.

Przez wiele osób lęki, które powodują pojawienie się zwątpienia, traktowane są jako znacznie bardziej błahe niż te, które dotyczą świata władzy politycznej lub wyższej finansjery. Przyjrzyjmy się paru oczywistym przykładom. Podobnie jak wyżej, chociaż koncentrują się one na sytuacji charakterystycznej dla studenckiego trybu życia, znajdują również zastosowanie w innych przypadkach.

1. Osobiste związki. Często zdarza się, że ktoś pozostający już w związku z inną osobą przyjmuje wiarę chrześcijańską. Może to zrodzić poważne trudności i napięcia. Po pierwsze, nawrócenie na chrześcijaństwo wiąże się z nowym zainteresowaniem Bogiem, które wyraża się w pewien oczywisty sposób - jak chociażby nowym podejściem do lektury Biblii, sposobem wyrażania się na temat Jezusa Chrystusa, chodzeniem do kościoła, zaangażowaniem w społeczność chrześcijańską i tak dalej. Taka zmiana może być przyczyną poważnego dyskomfortu dla drugiej strony, która prawdopodobnie nie jest w stanie zrozumieć, co się dzieje. Po drugie, oznacza to zaangażowanie na rzecz innej grupy osób - kościoła, stowarzyszenia akademickiego lub lokalnej społeczności. Druga strona czuje się z tego wykluczona.

Trudno jest komuś, kto właśnie został chrześcijaninem, uniknąć uczucia napięcia z powodu zmiany, jaką ta nowa sytuacja wnosi do dotychczasowego związku, co może powodować niepokój i stres. Sytuacja taka może w konsekwencji przyczynić się niestety do rozpadu związku.

Napięcie, które pojawia się wówczas, jeżeli trwa zbyt długo (dotyczy to zarówno samego napięcia, jak i związku w ogóle), jest niczym ciernisty krzew, który może poważnie zagrozić procesowi rozwoju wiary i chrześcijańskiego dojrzewania. Jeżeli znajdziemy się w takiej sytuacji i gdy pojawią się w związku z tym wątpliwości, warto podjąć próbę rozwiązania problemu w ramach związku (dzieląc się na przykład swoją nową wiarą z partnerem i uświadamiając jej lub jemu, czym wiara ta dla nas jest). Może się okazać, że druga strona będzie w stanie zaakceptować nową sytuację, a nawet podzielić nasze przekonania. Należy jednak, trzeźwo patrząc na realia, stwierdzić, że związki takie najczęściej ulegają rozpadowi. A zatem, jeżeli można udzielić tu jakiejś rady: starajmy się wiązać z osobami, które również wyznają chrześcijaństwo.

Większość związków studenckich ma jednak charakter próbny i niekoniecznie kończą się one czymś stałym, takim jak małżeństwo. Trauma po rozpadzie takiego związku nie jest zatem tak silna, jak w innych przypadkach. Poważniejszy problem pojawia się natomiast, oczywiście, w przypadku małżeństwa, gdy jeden z partnerów przyjmuje wiarę, a drugi pozostaje niewierzący. Napięcia, jakie wówczas dochodzą do głosu, są bardzo poważne i wymagają delikatności oraz wyrozumiałości. Chociaż wyczerpujące potraktowanie kwestii radzenia sobie w takich sytuacjach nie jest tutaj możliwe z powodu ograniczonych ram książki, proponowana na końcu literatura może się okazać w tym względzie pomocna.

2. Praca. Zdarza się, że studenci nie radzą sobie z nauką. Może się na to składać choroba, zbyt wysoki poziom wykładanego przedmiotu, lenistwo lub brak samodyscypliny. Presja ze strony obowiązków akademickich może

poważnie zdominować punkt widzenia takiej osoby. W rezultacie student zostaje przytłoczony pracą i popada w stan desperacji. Cały jego potencjał zaangażowany zo-

staje do walki, by sprostać terminom i nałożonym wymaganiom. Wszystko inne zostaje zaniedbane, a on koncentruje się na tym jednym celu. Nie dziwi zatem fakt, że Bóg sprowadzony zostaje w takiej sytuacji na boczny tor. Jeżeli przydarza się to właśnie nam, musimy zdać sobie sprawę z tego, co się dzieje. Istnieją sposoby radzenia sobie z pracą oraz stresem, który wywołuje. Materiał poświęcony tym zagadnieniom znajduje się w sugerowanych na końcu lekturach!

Jeżeli brakuje nam samodyscypliny w pracy, dotyczy to prawdopodobnie również modlitwy oraz lektury Pisma. Jeżeli wyznajemy swobodny stosunek do pracy, dotyczy to także prawdopodobnie naszej wiary. Efektem jest wiara słaba i nieautentyczna. Spróbujmy narzucić sobie samodyscyplinę zarówno w odniesieniu do pracy, jak i wiary.

3. Lęk o przyszłość. Niepokój, który wiąże się z myślą o przyszłości, jest zupełnie zrozumiały, zwłaszcza w przypadku ostatnich lat studiów. Decyzje, jakie się wówczas podejmuje, mogą się okazać bardzo ważne z punktu widzenia dalszej kariery i znacząco wpływać na całe pozostałe życie. Niektórzy studenci czują się przytłoczeni taką sytuacją, co znowu rodzi nich wątpliwości. Ważne jest, abyśmy powierzali te sprawy Bogu. Zapytajmy Go o radę, poprośmy o mądrość i odwagę podjęcia właściwej decyzji. Przede wszystkim jednak prośmy Go o spokój ducha podczas rozważań możliwości na przyszłość. Starotestamentowe określenie wiary w dosłownym tłumaczeniu brzmi „bycie silnym w Panu": uczmy się ufać Mu, składając nie

znaną przyszłość w dobrze znane ręce Pana. Bądźmy jak Abraham lub Jozue spoglądający w przyszłość i pewni świadomością, że gdziekolwiek pójdą i cokolwiek będzie się z nimi działo, Pan będzie u ich boku (Rdz 12, 1-2; Joz 1, 1-9). Wiele stron poświęconych temu zagadnieniu znajduje się w literaturze zajmującej się przewodnictwem duchowym - może ona okazać się pomocna.

W ten sposób zapoznaliśmy się z okolicznościami, które mogą spowodować osłabienie naszej wiary na skutek oddziaływania czynników zewnętrznych. Starajmy się je zapamiętać, na wypadek gdy poczujemy się przygnębieni, zdesperowani i oddaleni od Boga. Nie mamy odporności na tego rodzaju zewnętrzne oddziaływania - każdy z nas jest na nie podatny. Starajmy się określić przyczyny niepokoju i zastanówmy się, czy możemy coś na to poradzić. Postarajmy się rozwinąć rodzaj duchowej dyscypliny, o której traktuje poniższy podrozdział, i nie wystawiajmy się niepotrzebnie na wpływ takich okoliczności.

6. ROZWIJAMY DYSCYPLINĘ DUCHOWĄ

Wielu chrześcijan nieprzychylnym okiem spogląda na ideę duchowej dyscypliny. Może się im bowiem wydawać, że pozostaje ona w sprzeczności z inną ideą- wolności Ewangelii. Mogą postrzegać ją jako zwrot ku pewnej formie legalizmu [czyli wywyższania przepisów ponad Boga i ponad potrzeby ludzkie - przyp. red.]. W rzeczywistości, nic z tych rzeczy. Jest to sposób, dzięki któremu Bóg może pogłębiać naszą wiarę w Niego, wiedzę o Nim oraz posłuszeństwo wobec Jego woli. Oznacza ona traktowanie Boga na tyle serio, aby zapewnić sobie możliwość spę-

dzania z Nim czasu, pomimo licznych innych obowiązków. Oznacza potwierdzenie faktu, że nie jesteśmy w stanie funkcjonować jako chrześcijanie bez stałego wsparcia ze strony Boga i wynikającej z tego konieczności takiego zaplanowania życia, aby korzystanie z niego było możliwe. To nie jest żaden legalizm, rutyna dla rutyny: jest to raczej oznaka pogłębiania naszego posłuszeństwa i zaangażowania, które stanowią wyznaczniki dojrzałości naszej wiary.

Wyobraźmy sobie, że otrzymujemy odpowiedzialną pracę w jednej z wiodących międzynarodowych korporacji lub agencji opieki, gdzie wymaga się od nas dużej dyspozycyjności oraz koncentracji. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że staniemy się tak zajęci i przytłoczeni różnymi obowiązkami, iż trudno będzie nam znaleźć czas dla Boga. Wszystko będzie zdawało się to uniemożliwiać. Wiele osób realizujących swoją karierę zawodową z nostalgią spogląda wstecz, na czasy studenckie. Chcieliby mieć obecnie tyle czasu do swojej dyspozycji, ile mieli wówczas! Rozwój dyscypliny duchowej umożliwia nam wygospodarowanie czasu, który możemy poświęcić Bogu.

Jeżeli przeżywamy właśnie kryzys duchowy, doświadczany szczególnie boleśnie, wszystkie obowiązki związane z pracą lub rodziną będą nam utrudniać znalezienie czasu, który moglibyśmy spędzić z Bogiem sam na sam. Tymczasem rozwój naszej wiary zależy właśnie od możliwości znalezienia czasu. Jeżeli nie jesteśmy w stanie spotkać się z Bogiem w modlitwie lub podczas nabożeństwa, nasza wiara zacznie słabnąć. Będąc pod presją, tracimy dostęp do duchowego potencjału, który pozwoliłby nam sobie z nią radzić. Poświęćmy Bogu odrobinę czasu, znajdźmy mu miejsce, aby mógł kroczyć u naszego boku.

151

Rozwijając dyscyplinę duchową, znajdujemy sposób na uwzględnienie w naszym codziennym grafiku czasu dla Boga - na nic innego i dla nikogo więcej! Jeżeli będziemy w stanie zacząć wypracowywać taką dyscyplinę już na studiach, przekonamy się, że będziemy także mogli korzystać z tego nabytku w późniejszym okresie. Jaka pora dnia jest najlepsza? Niektórzy wolą wygospodarować chwilę wcześnie rano, zanim podejmą codzienne obowiązki. Pozwala nam to uzyskać moment na zadedykowanie dnia Panu Bogu i poproszenie Go o siłę i wsparcie w radzeniu sobie ze wszystkim tym, co przyniesie dzień. Niektórym pomaga modlitwa z otwartym notesem. Dla innych najlepszą porą jest późny wieczór, gdy mija codzienny stres. Dzień się skończył, dzieci już śpią, świat ucichł: możemy poświęcić ten czas na lekturę, medytację lub spokojną modlitwę. 1 starajmy się traktować niedzielę jako dzień wyjątkowy, pomimo różnych powodów, które skłaniają nas także do pracy w weekend. Jeżeli jesteśmy zbyt zajęci, aby poświęcić czas Bogu, jesteśmy bardziej zajęci, niż On by sobie tego życzył.

Najgorszą rzeczą, jaką moglibyśmy zrobić w okresie duchowego kryzysu, jest przestać chodzić do kościoła, spędzać czas z przyjaciółmi i kolegami chrześcijanami lub czytać Pismo. To wszystko pozwala nam przetrwać, gdy nasze życie w wierze wydaje się zamierać. Czynności te są niczym korzenie poszukujące cennej wilgoci w wysuszonej ziemi. Jeremiasz porównuje kogoś, kto ufa Panu, do drzewa zasadzonego przy strumieniu (Jr 17, 7-8):

> Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą co swe korzenie puszcza ku strumieniowi; nie obawia

152

się, skoro przyjdzie upał, bo utrzyma zielone liście; także w roku posuchy nie doznaje niepokoju i nie przestaje wydawać owoców.

Pozwólmy zatem pozostać korzeniom w tym samym miejscu w oczekiwaniu na ponowne pojawienie się wody - a ona się pojawi.

Ufaj Panu, bądź mężny,
Niech się twe serce umocni, ufaj Panu! (Ps 27, 14)

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób dyscyplina duchowa może pomóc nam radzić sobie z wątpliwościami. Po pierwsze, dzięki niej nasza wiara może staje się mniej podatna na osłabienia. Pozwala nam wygospodarować w ramach napiętego do granic możliwości rozkładu dnia czas na lekturę Pisma, modlitwę, asystowanie Bogu. Daje nam pewność, że nasze połączenie z Bogiem nie zostało odcięte. Daje nam dostęp do żywotnych źródeł duchowości, których potrzebujemy, aby radzić sobie z wymaganiami stawianymi przez życie.

Podczas lekcji biologii uczyliśmy się kiedyś - pamiętam - o pająku wodnym. Ten mały pajęczak zamieszkuje dno sadzawek, siedząc w utkanej z pajęczyny małej klatce, która wygląda jak naparstek. Klatka ma otwór na spodzie, przez który pająk może wejść. Żyjątko łapie na powierzchni sadzawki powietrze przy pomocy haczykowatych włosków. Następnie nurkuje na dno i umieszcza wytworzony tak powietrzny bąbel w klatce. Po wielu takich wędrówkach gromadzi wystarczająco dużo powietrza, aby móc pozostawać pod wodą dłużej. Mimo że środowisko, w którym żyje, jest mu obce i nieprzyjazne, może

przetrwać - dzięki powietrzu przetransportowanemu ze świata na górze. Jednakże uzyskane w ten sposób powietrze zostaje w końcu zużyte. Pająk zmuszony jest wówczas powrócić na powierzchnię, aby ponownie go nazbierać. Bez niego nie byłby w stanie przeżyć pod powierzchnią wody.

My, jako chrześcijanie, znajdujemy się w podobnej sytuacji. Egzystujemy w niesprzyjającym środowisku, odżywiani i wspierani przez zasoby z góry. Jednakże nasze źródła zapasów muszą być odnawiane i uzupełniane - w przeciwnym razie zużyją się. Duchowe życie wymaga stałego dostępu do duchowego źródła. Regularna wędrówka pająka wodnego na powierzchnię sadzawki przypomina nam o potrzebie stałej przyjaźni z Bogiem, aby nasze baterie mogły zostać naładowane, a zapasy uzupełnione (wyrażając to metaforycznie). Nie możemy pozwolić, aby owe zasoby zbytnio się wyczerpały: nie znamy dnia ani godziny, gdy możemy bardzo ich potrzebować. Byśmy nie stali się podobni nieroztropnym pannom, które nie zadbały o zapasy oliwy do lamp (Mt 25, 1-13), tracąc przez to okazję do spotkania z narzeczonym, musimy narzucić sobie dyscyplinę w korzystaniu z duchowych zasobów. Nigdy nie wiemy, kiedy będziemy ich potrzebować - i to bardzo.

Po drugie, dyscyplina duchowa może pomóc nam radzić sobie z wątpliwościami, nie pozwalając nam palić za sobą mostów (zwykle bardziej przez przypadek niż celowo), gdy przechodzimy właśnie przez okres zwątpienia. Zwłaszcza młodzi chrześcijanie mają skłonność do porzucania modlitwy i lektury Biblii, gdy tylko przestają odczuwać obecność Boga w swoim życiu. Doświadczenie to okazuje się nie tylko niewiarygodną podstawą wiedzy

o rzeczywistości i Boskiej obecności w naszym życiu - nadając mu nadmierne znaczenie, utrudniamy Bogu ponowny dostęp do nas. Zanika wówczas poczucie antycypacji nadejścia Boga. Już pierwsze oznaki pojawienia się wątpliwości wprowadzają niektórych, zwłaszcza młodych, chrześcijan w stan paniki i powodują - niepotrzebnie - odejście od wiary. Żołnierze uczą się dyscypliny, aby nie wpadać w panikę na widok pierwszych oznak niebezpieczeństwa. Jeżeli udało się nam rozwinąć w sobie poczucie duchowej dyscypliny, będziemy mogli raczyć się owocami cierpliwości. Chrześcijaństwo nie jest bowiem łatwą wycieczką przez życie, lecz walką z grzechem, uporem i zwątpieniem - a wszystko to próbuje oderwać nas od Boga. Jest bitwą, podczas której dyscyplina powiększa nasze duchowe rezerwy i pozwala nam w coraz większym stopniu wykorzystywać moc Boga.

W ten sposób prezentują się niektóre strategie przydatne zarówno do radzenia sobie ze zwątpieniem, jak i wzmacniania wiary. Pamiętajmy o tym, że nieszczera wiara jest wiarą słabą niczym roślina o płytko zapuszczonych korzeniach, którą łatwo wykarczować. Pozwólmy jej zatem zapuścić korzenie głęboko.

11. WĄTPIENIE: NADAWANIE MU WŁAŚCIWEJ PERSPEKTYWY

Jak można nadać wątpieniu właściwą perspektywę? Możemy na przykład przyjrzeć się, w jaki sposób wątpienie ujmowane jest w pewnych fragmentach Biblii, co pozwoli nam lepiej uchwycić jego naturę i efektywniej sobie z nim radzić. W poprzednich rozdziałach przekonaliśmy się, że wątpienie pojawia się, gdy człowiek nie w pełni rozumie sytuację, w jakiej się znalazł. Klasycznymi przykładami są tu exodus Żydów z Egiptu opisany w Starym Testamencie oraz ukrzyżowanie Jezusa Chrystusa opisane w Nowym. Oba pozwalają nam ująć zwątpienie we właściwej perspektywie. Zobaczmy jak.

1. WĄTPIENIE WE WŁAŚCIWEJ PERSPEKTYWIE - WYJŚCIE Z EGIPTU

Exodus ludu Izraela jest jedną z najbardziej sugestywnych i niezapomnianych historii w dziejach świata. To historia wyzwolenia Żydów z niewoli, w jakiej znaleźli się w Egipcie. Opisuje ich długą i trudną walkę o wejście do Ziemi Obiecanej. Pozwala ona nam jednak również lepiej zrozumieć okoliczności, w których pojawia się zwątpienie, i daje

pewne wskazówki, jak ująć je we właściwej perspektywie. Trzy aspekty tej historii wydają się szczególnie ważne.

1. Exodus to opuszczenie strefy bezpieczeństwa. Po co w ogóle opuszczaliśmy Egipt? Nie było tam tak źle! Dla niektórych Izraelitów warunki życia podczas ich podróży do Ziemi Obiecanej były nie do zaakceptowania (np. Lb 11, 1-20). Zaczęli spoglądać wstecz na dni spędzone w Egipcie z coraz większą nostalgią! Myśleli kiedyś, że wyzwolenie z niewoli oznaczać będzie koniec wszystkich problemów. Zamiast tego znaleźli się znowu w tarapatach!

Niektórzy ludzie rozpoczynają swoje chrześcijańskie życie z fałszywym przekonaniem, że wszystko będzie się układać wspaniale. Gdy robi się ciężko, zaczynają wątpić. Ale przecież to, co obiecuje Ewangelia, nie jest łatwym spacerem przez życie. Chrześcijańskie życie jest trudne i wymagające. Wyzwolenie z niewoli grzechu i strach przed śmiercią otwierają drogę do nowego życia i nowego stylu życia - nie są to jednak opcje łatwe w realizacji. Nasze obowiązki wobec Boga są trudne, a wyzwania, które przed nami stawia - poważne. Obiecano nam jednakże, że bez względu na to, co zgotuje nam życie, Bóg będzie z nami, wspierając nas i pomagając nam. Nie można wyrazić słowami, jak bardzo radosna i ważna jest to wiadomość.

2. Exodus to przejście przez okres pustki. Lud Izraela opuszczał Egipt w dobrych humorach. Obecność i moc Boża zaznaczały się wyraźnie i realnie dzięki znakom oraz cudom. Podczas tych pierwszych dni Bóg wydawał się bliski i rzeczywisty. A później rozpoczęła się długa i ciężka podróż przez pustynię. Wędrówka stała się udręką. Wspomnienie obecności i mocy Bożej zanikło. Znaki i cuda wydawały się znikać w przeszłości. W niektórych zaczęła się rodzić niewiara i wątpliwości. Obietnica Bo-

skiej obecności nie została, oczywiście, wycofana. To dotyczyło także Ziemi Obiecanej. Jednak obietnice te wydawały się nierzeczywiste w otaczającej pustce.

Czasem chrześcijanie spotykają się z doświadczeniami tego samego typu. Czują, że zaczynają zmagać się z duchową pustką. Wydaje im się, że dynamizm i podniecenie, które mogli odczuwać podczas pierwszych dni wiary, odeszły na zawsze. Cierpiąc duchową suszę i głód, nie są w stanie zaspokoić swoich potrzeb. Pojawia się zwątpienie. I właśnie w tym momencie dyscyplina duchowa staje się tak zasadnicza i ważna. Nie poddawajmy się! Nauczmy się czerpać z zasobów, z których możemy w takiej sytuacji korzystać. Pamiętajmy o mannie z nieba, którą dostali Izraelici, aby mogli przetrwać wędrówkę przez pustynię i dotrzeć do Ziemi Obiecanej.

Rozejrzyjmy się i zobaczmy, co Pan oddał nam do dyspozycji. Są osoby, z którymi możemy na ten temat porozmawiać, ponieważ doświadczały tej samej duchowej pustki i są w stanie opowiedzieć nam o próbach i zgryzotach, z którymi się wiąże. Mogą także opowiedzieć nam o radości, która się rodzi, gdy z niej wychodzimy, i o duchowej wiedzy, którą dzięki temu zdobyli. Są książki. Przede wszystkim jednak spójrzmy na owo doświadczenie pustki jak na okazję do rozwoju - czas, w którym możemy dowiedzieć się czegoś więcej o sobie oraz o Bogu. Doświadczenie pustki jest okresem próby. Nasza wiara poddana zostaje testowi, który obnaża przed nami jej słabe punkty.

Pewna ilustracja pomoże ukazać to zagadnienie w sposób bardziej wyraźny. Urodziłem się w Belfaście, stolicy Irlandii Północnej. Jednym z najwspanialszych momentów w historii tego miasta było wodowanie w 1911 roku liniowca kompanii White Star, który nazwany został „Ti-

tanic". Ten największy statek, jaki do tamtej pory wybudowano, przeznaczony był do odbywania niebezpiecznych podróży przez Atlantyk. Czy był jednak w stanie rzeczywiście spełnić pokładane w nim nadzieje? Czy był w stanie poradzić sobie z niebezpiecznymi wodami lub lodowymi górami u wybrzeża Kanady? W ciągu swoich transatlantyckich podróży zmagać się miał z surowymi i wymagającymi warunkami. Czy był w stanie sobie z nimi poradzić?

W celu uzyskania odpowiedzi na te pytania postanowiono poddać go testowi morza. W teorii statek powinien być testowany do granic swoich możliwości, a jego ewentualne słabości miały stać się dzięki temu widoczne. Gdyby się udało wady takie zidentyfikować, można by je skorygować. Wówczas statek mógłby już bez przeszkód odbywać naprawdę niebezpieczne rejsy. Niestety próby, jakim poddano „Titanica" na morzu, nie były wystarczająco wymagające. Uznano, że jest zdolny do oceanicznych podróży. Okrutna prawda wyszła na jaw, gdy zatonął podczas swojego dziewiczego rejsu w roku 1912, powodując śmierć wielu ludzi.

Życie chrześcijańskie jest niczym długa i niebezpieczna podróż, która staje się okazją do sprawdzenia całego naszego potencjału. Czy okaże się wystarczający? Czy nasza wiara jest wystarczająco głęboka, a zaufanie do Boga wystarczająco silne? Popatrzmy na zwątpienie jako na rodzaj próby oceanicznej, która łagodnie obnaża nasze słabości. Gdy je już zidentyfikujemy, będziemy mogli sobie z nimi radzić - i gdy pojawią się prawdziwe problemy, będziemy w stanie wyjść im naprzeciw. Wszystko to stanowi część procesu pogłębiania własnej wiary (patrz 1 Kor 10, 13; 1 P 5, 10).

159

Zwątpienie może być zatem odmianą uczucia pustki. Jeżeli czujemy, że przeżywamy tego typu doświadczenie, wykorzystajmy je pozytywnie. Pamiętajmy, że sam Jezus znalazł się w sytuacji próby na pustyni, gdy Bóg przygotowywał Go do wielkich zadań, które miał podjąć w przyszłości (Mt 4, 1-11). A czy my jesteśmy gotowi zmierzyć się z naszymi zadaniami? Pierwsi chrześcijanie zwykli udawać się na pustynię, aby uniknąć wszystkiego co rozprasza ich uwagę, by mogli skoncentrować ją na Bogu. Powiedzmy Mu o naszym uczuciu zwątpienia, o samotności i pustce. Powierzmy je w Jego ręce. I pozostawajmy w Jego pobliżu, dając Mu trochę czasu. Zaufajmy Mu. Ziemia Obiecana cały czas oczekuje na nas - Bogiem u naszego boku.

3. Exodus oznacza zaufanie do Bożych obietnic. Bóg obiecał Izraelitom „ziemię mlekiem i miodem płynącą" (Wj 13, 5). Jednakże podczas ich wędrówki przez pustynię wszystko czego zaznali, było tylko ziemią jałową. Ziemia Obiecana wabiła ich niczym marchewka dyndająca na kiju przed pyskiem osła. Myśl o niej pchała ich przed siebie. Jednakże dla niektórych nadzieja ta okazała się zbyt odległa. Była nazbyt oddalona w czasie, a oni dążyli do natychmiastowej satysfakcji. Porzucili bezpieczeństwo i komfort, które znali, a w zamian powiedziano im, że mają podążać w nieznane na znak Bożej obietnicy. Ryzyko okazało się zbyt duże. Zaczęli więc wątpić.

Spoglądając wstecz, wiemy, że się mylili. Ostateczne wejście do Ziemi Obiecanej radośnie potwierdziło wierność Boga wobec swoich obietnic. Możemy jednak zrozumieć ich ówczesne uczucia. Ziemia Obiecana wydawała się beznadziejnie daleko. Niektórym chrześcijanom obietnice życia wiecznego również wydają się bardzo

160

dalekie. Jeżeli odnosi się to do nas samych, postarajmy się wczuć w sytuację Żydów w czasie exodusu. Wyobraźmy sobie, z jakim trudem musiało przychodzić im zaufanie do obietnic o ziemi mlekiem i miodem płynącej, gdy wszystko, co ich otaczało, było jedynie pustką. Następnie skoncentrujmy się na tej wspaniałej chwili, gdy przekroczyli Jordan i weszli do Ziemi Obiecanej. Czy potrafimy dostrzec analogie pomiędzy exodusem a naszą własną sytuacją? Historia ta przypomina nam, że nawet jeżeli Boże obietnice wydają się obecnie odległe i mało prawdopodobne, zostaną kiedyś spełnione. A na dodatek nie

jesteśmy pozostawieni bez pocieszenia, jeżeli ufamy: Bóg daje nam swojego Ducha Świętego, który koi nas, upewnia, ale także stawia wyzwania podczas naszej wędrówki wiary.

2. WĄTPIENIE WE WŁAŚCIWEJ PERSPEKTYWIE - PIERWSZY WIELKI PIĄTEK

Wyobraźmy sobie, co czuli apostołowie w Wielki Piątek. Wyrzekli się wszystkiego i poszli za Jezusem. Stał się On dla nich całym sensem życia. Wydawał się stanowić odpowiedź na wszystkie pytania. A później na ich oczach zabrano im Go. Miał zostać publicznie stracony. Z ewangelicznych opisów śmierci Jezusa wylania się ogromne poczucie desperacji. Być może, apostołowie czekali wówczas na cud. Z pewnością pośród tłumu patrzących znajdowały się osoby, które spodziewały się Boskiej interwencji. Inni byli bardziej sceptyczni - „Zaufaj Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje" (Mt 27, 43). Nie wyczuwało się jednak żadnych oznak Bożej obecności i ak-

161

tywności na Kalwarii. W miarę jak Jezus słabł, Jego uczniowie musieli się czuć coraz bardziej zdesperowani. Nic nie wskazywało, żeby Bóg miał interweniować i odmienić sytuację.

W końcu Jezus umarł. Był to prawdopodobnie najczarniejszy moment w życiu apostołów. I tak byli już rozbici, o czym świadczy wyparcie się Jezusa przez świętego Piotra. Teraz, gdy z oddali obserwowali to, co się dzieje, ich całe dotychczasowe życie musiało lec w gruzach, okazując się oszustwem i ułudą. O czym wtedy myśleli? Może o tym, że Jezus nie różnił się od innych ludzi? Być może o tym, że Boga nie ma - a jeżeli jest, nie wykazał żadnego zainteresowania losem Chrystusa?

My znamy, oczywiście, zakończenie tej historii. Wiemy, jak przygnębienie uczniów zamieniło się ostatecznie w radość i zdumienie na wieść o zmartwychwstaniu Jezusa. Wątek zmartwychwstania ukrzyżowanego Chrystusa przenika pisma świętego Pawła, który uczynił go podstawą dla swojej interpretacji ukrzyżowania. Krzyż nie powinien być traktowany jako ostateczny koniec, lecz jako kluczowy etap na drodze do zmartwychwstania i gloryfikacji. Czytając ewangeliczne opisy cierpienia i śmierci Jezusa na krzyżu, nie jesteśmy w stanie uniknąć myśli o Jego zmartwychwstaniu. Wiemy, że ten dramat zakończył się szczęśliwie.

Wyobraźmy sobie jednak teraz, że stoimy pomiędzy apostołami, obserwując wraz z nimi cierpienia i śmierć Jezusa - nie wiedząc, że zostanie wskrzeszony z martwych. Nie bierzmy pod uwagę naszej wiedzy o tym, co wydarzyło się później, i postarajmy się wyobrazić sobie, jak by to było spoglądać na cierpienia i śmierć Jezusa na krzyżu. Jego ofiara wydaje się wówczas zupełnie bezsensowna.

162

Co miałby w ten sposób osiągnąć? I gdzie w tym wszystkim jest Bóg? Dlaczego nie interweniuje? Wszystko to musiało wydawać się wystarczającym powodem, aby zrodziły się wątpliwości dotyczące przede wszystkim istnienia Boga. A nawet jeżeli istniał, wydawał się zupełnie obojętny na cierpienia Jezusa. Jakąż można było żywić nadzieję w odniesieniu do siebie samego, jeżeli Bóg potraktował w ten sposób Jezusa Chrystusa? Łatwo wczuć się w desperację i chaos tego feralnego dnia.

Wszystkie owe wątpliwości rozwiało jednak zmartwychwstanie. Pozornie bezsensowne cierpienie Jezusa okazało się sposobem, dzięki któremu działał Bóg, by zbawić grzeszną ludzkość. To nieprawda, że Boga tam nie było; działał, aby beznadzieja i bezsilność zastąpione zostały radością i nadzieją. Miłość Boga - dzięki śmierci Jego Syna (J 3, 16; Rz 5, 8) - została ukazana, a nie podważona. Zmartwychwstanie dokonało transformacji rozumienia przez apostołów sposobu istnienia i działania Boga w świecie.

Wykorzystajmy ten przykład i przyjrzyjmy się, co on nam mówi. Po pierwsze, uświadamia nam, jak niewiarygodnym źródłem informacji na temat istnienia Boga okazują się doświadczenie i uczucia. Obecni pod krzyżem nie doświadczali Bożej obecności - wyciągając na tej podstawie wniosek, że Go tam nie było. Zmartwychwstanie weryfikuje ten sąd: Bóg obecny był w ukryciu, które ich doświadczenie myli z nieobecnością. Czy odczuwamy nieobecność Boga w naszym życiu w jakiejś trudnej sytuacji? Czy zdarza się, że jesteśmy przytłoczeni jakimiś zdarzeniami lub obrotem spraw? Jeżeli tak, pomyślmy wówczas o pierwszym Wielkim Piątku, gdy Bóg również wydawał się nieobecny, okazując się Bogiem działającym dyskret-

nie i tajemniczo, dzięki czemu mógł przekształcić owo wydarzenie w sposób zupełnie nieoczekiwany Obietnica zmartwychwstania pozostawała aktualna: Jezus zapewnił swoich uczniów, że powstanie z martwych na trzeci dzień po swoim ukrzyżowaniu (Mt 20, 17-19). Jednakże pod wpływem przygnębienia w tym kluczowym momencie została zapomniana, a może wręcz zwątpiono w nią. Doświadczenie wydawało się sugerować, że nie może być spełniona. Pierwszy Wielki Piątek uświadamia nam potrzebę oparcia się na Boskich obietnicach, które nam złożono, a nie na własnych uczuciach i doświadczeniu.

Po drugie, historia ta pozwala nam wgłębić się w tajemnicę ludzkiego cierpienia. Bez wiedzy o zmartwychwstaniu cierpienia Chrystusa wydawałyby się bezcelowe i bezsensowne. Dzięki niej natomiast oraz dzięki bezcennemu zyskowi w postaci zbawienia i przebaczenia za grzechy, który ze zmartwychwstania wynika, cierpienia te jawią się w innym świetle. On cierpiał za nas, aby poprzez Jego cierpienie nasze grzechy mogły zostać odpuszczone, a nasza ludzka natura uzdrowiona. „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz on był przebity za nasze grzechy" (Iz 53,4-5).

Wątek ten rozwijany jest w Nowym Testamencie na różne sposoby. Jego znaczenie dla kwestii cierpienia wiernych jest, prawdopodobnie, najważniejszym aspektem z punktu widzenia prezentowanych tu rozważań. Dla świętego Pawła chrześcijanie są adoptowanymi dziedzicami Boga (Ef 1, 4-5; por. Rz 8, 12-21). Posiadają prawo do korzystania z tego samego dziedzictwa Boga co Jego Syn, Jezus Chrystus. Czym jest owo dziedzictwo? Krzyż i zmartwychwstanie wszystko wyjaśniają, dziedzictwem wier-

nych jest chwała, której nabywają poprzez cierpienie: „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale" (Rz 8, 17). Cierpienie okazuje się zatem oznaką wiary, bramą, przez którą musimy przejść, by dostąpić chwały. Nie sposób je ominąć.

Rozważania na temat pierwszego Wielkiego Piątku pomagają nam zatem ująć wątpienie w odpowiednim kontekście. Pozwalają spojrzeć nań w nowej, właściwej per-

spektywie. Nauczmy się patrzeć na naszą nową sytuację, nasze wątpliwości, nasze lęki poprzez pryzmat wydarzeń na Kalwarii. Ludzie stawiali sobie pytania, na które nie potrafili odpowiedzieć; wyrażały one wątpliwości, których nie można było przemilczeć. Zaufanie do Boga wydawało się czymś trudnym. Jednakże wszystkie te pytania i wątpliwości ukazały się w innym świetle dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Jak więc widzimy, pierwszego dnia Wielkanocy Bóg wszystkich zaskoczył. Niech ten fakt stanowi wskazówkę, która pozwoli nam odnaleźć właściwe podejście do naszych własnych pytań, wątpliwości i lęków.

Zwątpienie wynika częściowo z tego, że nie jesteśmy w stanie ujrzeć całego obrazu i zrozumieć tego, jak różne czynniki naszego doświadczenia wzajemnie na siebie oddziałują. Tak jak wiara ujmuje ukrzyżowanie w kategoriach zmartwychwstania, tak i my powinniśmy spoglądać na złożoność świata w świetle przyszłej transformacji, dzięki której dostąpimy Nowego Jeruzalem (Ap 21, 1-5). Beznadzieja i bezradność Wielkiego Piątku prezentują swoje nowe znaczenie w świetle pierwszego dnia Wielkanocy, podobnie jak niepewność i cierpienie obecnego dnia ukażą się w nowym świetle, gdy Bóg zakończy historię. Wielki Piątek i Wielkanoc stanowią model dla naszego

165

rozumienia tego, w jaki sposób Bóg uobecnia się i działa w świecie: tak jak Wielki Piątek nabiera nowego znaczenia dzięki Wielkanocy, tak też ból i problemy obecnego dnia nabiorą innego znaczenia w ostatnim dniu historii. Zwątpienie Wielkiego Piątku toruje drogę dla wiary w dzień Wielkanocy. Nie pojmujemy w pełni, w jaki sposób Bóg realizuje swoje cele w świecie i w nas samych; wiemy jednak, że potwierdza, słowem i czynem, swoją absolutną wierność wobec nas. Jest tym, komu możemy zaufać. „Oddajmy mu wszystkie nasze lęki, ponieważ on się on nas troszczy" (1 P 5,7). Jeżeli nie zaufamy Bogu, to komu?

Ktoś może sugerować, że powinniśmy polegać na własnej percepcji, co może rodzić pewne trudności dla wiary. Jak pokazują jednakże wydarzenia na Kalwarii, nasza percepcja może okazać się zupełnie mylna i nieprawdziwa: w najlepszym wypadku jest to percepcja tylko cząstkowa, ponieważ nie mamy dostępu do wszystkich danych koniecznych do przeprowadzenia właściwej analizy. Podczas ukrzyżowania Bóg wydawał się nieobecny - aż do chwili, gdy zmartwychwstanie ujawniło, że był tam, pracując dyskretnie nad odkupieniem ludzkości i wywyższeniem swojego Syna.

Jeszcze inni sugerować mogą, byśmy opierali się na własnych uczuciach i emocjach. Jeżeli nie czujemy, że Bóg rzeczywiście jest obecny, to Go nie ma. Jeżeli nie doświadczamy Jego obecności, to znaczy, że nie jest obecny. Jakże niewiarygodnym źródłem poznania mogą jednak być nasze uczucia! Stanowią rezultat oddziaływania wielu czynników: stanu zdrowia, pogody, stanu konta, osobistych relacji, sytuacji zawodowej - aby wskazać tylko najbardziej oczywiste! Bóg nie przestaje istnieć tylko dlatego,

166

że mamy ciężki dzień w biurze lub pokłóciliśmy się z przyjacielem. Nasze emocje, zniekształcone i pomieszane na skutek różnych problemów, mogą podpowiadać nam, że Boga nie ma - ale nie jest to szczególnie wiarygodna i rzetelna podstawa do kształtowania opinii!

Wszak warunkiem istnienia lub upadku chrześcijaństwa jest prawdomówność i wiarygodność Boga, który wskrzesił Jezusa z martwych. Refleksja nad pierwszym Wielkim Piątkiem uświadamia nam, jak niewiarygodne są nasze przekonania z jednej

strony i jak bardzo wierny jest Bóg swoim obietnicom z drugiej - w ten sposób nasze wątpienie zyskuje właściwą perspektywę. Właściwie ujęte, wątpienie nie jest zagrożeniem dla wiary, lecz przypomnieniem, jak krucha jest nasza wiedza na temat Boga i jak łaskawy jest Bóg, objawiając się nam. Bez objawienia bowiem musielibyśmy - zupełnie po omacku - szukać zarówno Jego samego, jak i Jego miłości do nas. Bóg nie jest kapryśny ani zmienny, nie łamie swoich obietnic i nie zmienia swojej natury i charakteru, które znamy dzięki Jezusowi Chrystusowi za pośrednictwem Pisma. Wręcz przeciwnie, znamy Boga wiernego i wiarygodnego, obiecującego miłosierdzie i przebaczenie tym, którzy Mu zaufali. Zamiast polegać na własnej percepcji lub uczuciach i emocjach, powinniśmy uczyć się pokładać zaufanie w Jego wierności i stałości.

3. ZNACZENIE APOLOGETYKI

Na koniec chciałbym podkreślić wagę gotowości do ćwiczenia umysłu w chrześcijaństwie. „Apologetyka" polega w zasadzie na umiejętności odpowiadania na pytania osób,

które chciałyby dowiedzieć się czegoś więcej na temat wiary chrześcijańskiej. „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest" (1 P 3, 15). Pytania te wynikają czasami z problemów z wiarą, jakie mają niektórzy z powodu, na przykład, obecności w świecie cierpienia lub trudności w akceptacji faktu, że Jezus jest rzeczywiście Synem Bożym. W przypadku innych pytania takie dotyczyć mogą znaczenia Ewangelii. Dlaczego Ewangelia jest dobrą nowiną? Jakie miałaby mieć dla mnie znaczenie? Jako chrześcijanie powinniśmy być w stanie udzielić odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Jest to konieczny warunek efektywnej ewangelizacji.

Apologetyka ważna jest jednak także i z innego powodu. Stanowi oczywiście narzędzie, dzięki któremu jesteśmy w stanie odpowiadać na pytania naszych przyjaciół. Ale pomaga nam także radzić sobie z naszymi własnymi pytaniami. Apologetyka nie polega zatem jedynie na angażowaniu się w próby odpowiedzi, które stawia nasza kultura. Polega także na zaangażowaniu na rzecz poszukiwań odpowiedzi na pytania, które pobrzmiewają w naszej własnej duszy. Zbliżając się do końca, chciałbym zachęcić czytelników do owych „ćwiczeń umysłu". Zanim nauczymy się odpowiadać na pytania o wiarę, które stawia świat, musimy sami sobie na nie odpowiedzieć. A pytań, które wymagają tego rodzaju odpowiedzi, jest mnóstwo - odpowiedzi te mogą nas wzmocnić, mogą okazać się dla nas wyzwaniem, a czasami wprawią nas w stan ekscytacji.

W chrześcijaństwie apologetyka funkcjonuje w dwu odrębnych znaczeniach, które można by określić jako „obiektywne" i „subiektywne". Apologetyka „obiektywna" upewnia członków Kościoła o prawomocności wiary

chrześcijańskiej. Stawia sobie za cel utwierdzanie wyznawców w wiarygodności Ewangelii, rzeczywistości śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz prawdziwości interpretacji tych wydarzeń w ramach chrześcijańskiej doktryny, na przykład w postaci tezy o boskości Jezusa. Dostarcza odpowiedzi na pytania, z którymi zmagają się chrześcijanie, pozwalając im rozstrzygnąć tego rodzaju kwestie. Oznacza to, że wyposaża ich

w instrumenty do radzenia sobie z tymi pytaniami, gdy stawiane są również przez innych poszukujących.

Apologetyka w ujęciu „subiektywnym" kreuje klimat intelektualnej pewności siebie. Nie należy przez to rozumieć arogancji lub samozadowolenia, lecz spokojne przekonanie, że wiara chrześcijańska jest, po pierwsze, prawdziwa, a po drugie, rzeczywiście działa. Oznacza to, że dzięki niej wierni „czują się dobrze" ze swoją wiarą - nie tyle w jej aspekcie osobistym, co w jej powszechnym odbiorze. Apologetyka kształtuje zaufanie do całości chrześcijańskiej Ewangelii, kreując w ten sposób atmosferę stabilizacji w łonie Kościoła - klimat przekonania, że zwrotnie wzmacnia ewangelizację i rozwój Kościoła. Apologetyka zarówno zasila zatem wiarę wiernych, jak i zachęca oraz wspiera działania na rzecz pozyskania tych, którzy znajdują się poza Kościołem.

Zakończę, pozostawiając Czytelników z pewnym zadaniem. Dlaczego chrześcijanie wierzą w Trójcę Świętą lub w fakt boskości Jezusa? Tego rodzaju ćwiczenia pozwalają wzmacniać w nas przekonanie o prawomocności i wadze podstawowych prawd chrześcijaństwa. Zwróciłem tu uwagę jedynie na dwie z nich; Czytelnik może z łatwością dodać do nich kolejne. Pamiętajmy o prezentowanym na łamach tej książki podejściu: wątpienie sta

nowi często symptom wiary, która potrzebuje rozwoju - zapuszczenia korzeni. Apologetyka jest jednym ze sposobów rozwijania potencjału umysłowego i wzmacniania wiary. Pomoże nam wzrastać w wierze - odpowiadać na pytania, które mogą zadać nam nasi przyjaciele.

4. PODSUMOWANIE

Wątpienie to dla wielu chrześcijan problem zarówno trudny, jak i delikatny. Może być przez nich postrzegany w kategoriach wstydu oraz oportunizmu, na tej samej zasadzie co herezja. W związku z tym staje się często tematem, o którym woleliby nie rozmawiać. Wątpienie staje się zatem obiektem wyparcia. Są też i tacy, którzy popadają w inną skrajność - wątpienie zaczyna opanowywać ich uwagę. Przytłacza ich. Ludzie ci koncentrują się na sobie, tracąc z pola widzenia Boga. Tymczasem wątpienie jest czymś zbyt ważnym, aby traktować je na jeden z powyższych sposobów. W ujęciu pozytywnym stanowi okazję do duchowego rozwoju. Poddaje naszą wiarę próbie i pokazuje nam jej słabe punkty. Zmusza nas do refleksji nad swoją wiarą, zamiast traktować ją jako coś oczywistego. Wątpienie stanowi bodziec do umacniania fundamentów naszej relacji z Bogiem.

Mam nadzieję, że książka ta nie tylko pomoże Państwu lepiej radzić sobie z wątpliwościami, ale pozwoli także rozpocząć wypracowywanie strategii duchowej dyscypliny oraz rozwoju, przyczyniając się do wzbogacenia wiary zarówno w jej aspekcie indywidualnym, jak i doktrynalnym. W pozytywnym ujęciu wątpienie prezentuje się jako sposób na ponowne odkrycie pełni głębi wiary

oraz coraz większe zaangażowanie się w prawdę Ewangelii. Stanowi nieustanne przypomnienie o potrzebie poszerzania wiedzy na temat Boga, który powołał nas i zaprosił do poznawania Go w sposób pełny i głęboki. Możemy być pewni, że „Wierny jest Ten, który was wzywa: On też tego dokona" (1 Tes 5, 24).

DYKTATURA RELATYWIZMU

Autor Roberto de Mattei
Wydawnictwo PROHIBITA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 7
ROZDZIAŁ I SEKULARYZACJA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAN 11
ROZDZIAŁ II DYKTATURA RELATYWIZMU 23
1. Wartości nie podlegające dyskusji: życie, rodzina, edukacja 23
2. Podstawy prawa naturalnego 25
3. Kolejne etapy postępującej rewolucji: przejście od prawa naturalnego do praw nowoczesnych 27
4. Paradygmat postmodernistyczny: prawa reprodukcyjne 29
5. Rola *lobbies* w kreowaniu konsensusu 32
6. Organizacja Narodów Zjednoczonych i Unia Europejska: podmioty polityczne czy laboratoria ideologiczne? 34
7. Od nadrzędności prawa naturalnego do dyktatury relatywizmu 38
ROZDZIAŁ III RELATYWIZM INSTYTUCJI MIĘDZYNARODOWYCH 49
1. Święte Cesarstwo Rzymskie (800-1806) 49
2. Od Ligi Narodów do Organizacji Narodów Zjednoczonych 53
3. ONZ jako wylęgarnia ideologii 57
4. Stare i nowe prawa 60
5. Prawo naturalne jako antidotum na współczesny relatywizm 64
ROZDZIAŁ IV LAICYZM I RELIGIA Z PERSPEKTYWY EUROPY 69
ROZDZIAŁ V WOLNOŚCI ZAGWARANTOWANE 83
ROZDZIAŁ VI WOLNOŚĆ A LIBERALIZM 97
ROZDZIAŁ VII DZIESIĘĆ TEZ NA TEMAT RELIGII I SPOŁECZEŃSTWA 115
1. Kościół i społeczeństwo tworzą jedność na podobieństwo ciała i duszy 115
2. Misja Kościoła ma charakter nadprzyrodzony, ale jej efekty widać w wymiarze ziemskim i społecznym 116
4. Przeciwieństwem chrystianizacji jest sekularyzacja społeczeństwa 117
5. Gdyby Kościół nie chrystianizował świata, ten zeświecczyłby Kościół 118
6. Między chrześcijaństwem a sekularyzmem istnieje antagonizm nie do pokonania 119
7. Chrześcijaństwo jest religią, którą człowiek wybiera w wyniku wewnętrznej decyzji; nie może być narzucane siłą 120
8. Chrześcijanie mają obowiązek obrony cywilizacji wyrosłej z ducha Ewangelii 121
9. U podstaw każdego społeczeństwa winno leżeć poszanowanie dla prawa naturalnego 122
10. „Odnowienie wszystkiego w Chrystusie" (Ef 1,10) to cel, do którego powinien dążyć każdy chrześcijanin 123
POSŁOWIE — Sławomir Skiba 126
SYLWETKA AUTORA 130
INDEKS OSÓB 131

Numer strony z książki 7

WPROWADZENIE

Jestem głęboko przekonany, że wielka debata tocząca się we współczesnym świecie, nie jest ze swej natury polityczna czy ekonomiczna, ale dotyczy kwestii kulturowych i moralnych, a w swej najgłębszej istocie przede wszystkim religijnych. Dotyka ona bowiem konfliktu między dwiema wizjami świata: tą, która wierzy w istnienie wartości niezmiennych, wpisanych przez Boga w naturę człowieka, oraz tą, która utrzymuje, że nic nie jest stabilne oraz trwałe, lecz wszystko jest względne i zależy od czasów, miejsc i okoliczności.

Jeśli przyjmie się, że nie istnieją wartości absolutne i prawa obiektywne, życie ludzkie zostaje tym samym zredukowane do spazmatycznego poszukiwania przyjemności w egoistycznej satysfakcji, wypływającej z instynktów i potrzeb subiektywnych, niesłusznie uważanych za nowe prawa. Chęć władzy żywiona przez

8

jednostki i grupy staje się jedynym prawem społeczeństwa, stąd Benedykt XVI twierdzi: „Dyktatura relatywizmu [...] niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki"[1].

Uzyskanie przez jednostkę wolności absolutnej i nieskrępowanej żadnym prawem zmienia się nieuchronnie w żelazną dyktaturę, gorszą od każdej innej tyranii w historii. Jest to zatem, jak pisał już w dziewiętnastym stuleciu Donoso Cortes, przewidując, jakie będą konsekwencje utraty wartości religijnych, „legalizacja despotyzmu, największego i najbardziej absolutnego, jaki kiedykolwiek istniał w dziejach ludzkości"*.

Aby skutecznie przeciwstawić się dyktaturze relatywizmu, niezbędne jest odkrycie na nowo, czym jest prawo Boże i naturalne, które stanowi prawdziwy fundament cywilizacji chrześcijańskiej, w swej ostatecznej formie ucieleśnionej w Europie doby średniowiecza, skąd rozprzestrzeniła się na cały świat. Chrześcijańskie korzenie społeczności ludzkiej są w tym aspekcie nie tylko doświadczeniem historycznym, ale także duchowym, ponieważ mają charakter konstytutywny dla zbiorowości, tak jak dla duszy tchnienie w nią życia przez Łaskę. W obu zaś przypadkach źródło, z którego bierze swój początek istnienie, stanowi Jezus Chrystus, „kamień węgielny" społeczeństwa i historii (Ap 4,11).

Podstawą poniższych prostych refleksji, którymi chcę się podzielić z Czytelnikami, są teksty moich wystąpień z ostatnich dwóch lat, pochodzące z rozma-

9

ityches miejsc i wygłoszone wobec różnych audytoriów. Chciałbym, na ile to możliwe, poprzez tę książkę wpisać się w nurt *Philosaphiaperennis*, zebranej w Magisterium Kościoła, ale obecnej także w pracach wielkich doktorów kontrrewolucji XIX i XX wieku, w szczególności zaś prof. Plinio Correa de OHveira (1908-1995)"[2], którego pamięci poświęcam moją pracę.

1Kard. Joseph Ratzinger, homilia wygłoszona podczas mszy św. *Pro eligendo Romano Pontífice,* Rzym, 18 kwietnia 2005 r. 'Juan Donoso Cortés (1809-1853) - hiszp. pisarz i dyplomata, poseł w Berlinie (1848-1849), wybitny przedstawiciel konserwatyzmu; autor *Eseju o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie* (1851), w którym dowodzi niemożności rozwiązania problemu ludzkiego przeznaczenia przez

humanistyczne systemy filozoficzne i podkreśla zależność społecznego i politycznego zbawienia ludzkości od Kościoła katolickiego (przyp. red.).
* Plinio Correa de Oliveira (1908-1995) — brazyl. pisarz, historyk, działacz katolicki; założyciel apostolatu świeckich (1960) - Stowarzyszenia Obrony Tradycji, Rodziny i Własności; odznaczony przez polskiego premiera rządu emigracyjnego Augusta Zaleskiego orderem Polonia Restituta (przyp. red.).
2 Jego życia i dzieła dotyczy moja inna książka, Krzyżowiec XX *wieku. Plinio Correa de Oliveira* [książka ukazała się nakładem Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi w 2004 roku (przyp. red.)].

11

ROZDZIAŁ I
SEKULARYZACJA
I ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAN

W swoich rozważaniach chciałbym, wychodząc od doświadczenia historyka analizującego czasy współczesne, skupić się na zjawisku „dyktatury relatywizmu", które w ten właśnie sposób określił kardynał Ratzinger w homilii podczas mszy *Pro eligendo Romano Pontifice* 18 kwietnia 2005 roku.

Chrześcijaństwo narodziło się jako doktryna oparta na prawdzie absolutnej. Nasz Pan powiedział do apostołów: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16,16)*. Misja, którą Jezus powierzył apostołom i ich następcom, polega na przekazywaniu integralnego przesłania o prawdzie i zbawieniu: „Kto uwierzy, będzie zbawiony; kto nie uwierzy, będzie potępiony".

12

Przesłanie to ze swej natury powinno być głoszone metodami pokojowymi, w relacji człowiek — człowiek, ponieważ samo chrześcijaństwo jest religią, która odwołuje się do ludzkiego wnętrza i sumienia i nie może być narzucana siłą. „Nikt nie powinien być siłą zmuszony, by wierzyć"1. A zatem, jak podkreśla św. Augustyn, nie wolno do wiary zmuszać, ponieważ wiara jest aktem wolnej woli. Takie zresztą zawsze było nauczanie Kościoła.

W pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej uczniowie Jezusa Chrystusa nie korzystali ze wsparcia legionów rzymskich przy głoszeniu Ewangelii, wręcz przeciwnie: stali w opozycji do władzy cesarskiej i głosili wiarę swoim słowem, przykładem, wreszcie męczeństwem. Gdy już upadł kult bóstw pogańskich, filozofia ewangeliczna zatriumfowała w społeczeństwie, które zaczęło się określać jako „Christianitas", stając się pierwszą w dziejach ludzkich zbiorowością poddaną dwóm odrębnym rodzajom władzy: religijnej i politycznej. Chrześcijaństwo całkowicie przemieniło zwyczaje i stosunki społeczne, dokonało transformacji ludzkiej mentalności, co znalazło swój wyraz w prawach i instytucjach średniowiecznego świata.

Ewangelizacja jest działaniem skierowanym ku wnętrzu człowieka i odwołuje się do głębi serca, a za pośrednictwem jednostek kształtuje całe społeczeństwo. Przykazanie „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego" (Mt 22,39) uwypukla tę prawdę w odniesieniu do człowieka. Tenże człowiek, jako istota z natury społeczna, jest powołany do miłowania tych,

13

którzy go otaczają, a także dzielenia się z nimi dobrami, przede wszystkim duchowymi, które posiada, jak również ideałami, które wyznaje. Ponadto, nakaz Pana, który polecił zanieść Ewangelię wszystkim narodom (Mt 28,19), oznacza, że to działanie musi być ukierunkowane nie tylko na pojedyncze dusze, ale na wszystkie narody ziemi.

Świat i społeczność ludzka mogą z jednej strony przyjąć przesłanie chrześcijaństwa, ale mogą je również odrzucić. W obliczu Prawdy zawartej w Ewangelii, która zaczęła zdobywać coraz szersze połacie kuli ziemskiej, odpowiedzią imperium rzymskiego, które udzielało gościny w Panteonie — kierując się przy tym absolutnym relatywizmem — wszelkim istniejącym kultom, musiało być prześladowanie rodzącego się Kościoła, czego nie stosowało wobec żadnej z licznych sekt, jakie w owych czasach działały.

Nie mam tu na myśli wyłącznie stosowania przemocy oraz krwi przelanej na arenach cyrkowych i miejscach kaźni. Te prześladowania to również usuwanie chrześcijan z wojska i urzędów, zakaz nauczania w szkołach, wreszcie odbieranie szlachectwa wszystkim, którzy przyjęli nową wiarę. To nie tylko czasy Nerona i Dioklecjana, ale także okresy postrzegane jako pozornie przyjazne chrześcijaństwu, jak na przykład odznaczająca się synkretyzmem epoka Sewerów[2].

Historyk Franz Cumont doszukuje się źródeł tego niesamowitego zjawiska, jakim był rzymski relatywizm religijny, właśnie w czasach Sewerów: „Wszelkie odmiany pogaństwa przenikały się, upadały, a na ich miej-

sce przychodziły nowe, podczas gdy monoteizm był charakterystyczny wyłącznie dla Żydów, a chrześcijaństwo coraz bardziej umacniało swoją pozycję i prawowierność, osłabiając zarazem wpływy chaotycznych ze swej natury urojeń gnostyckich i pogańskich. Setki rozmaitych prądów próbowały przyciągnąć do siebie ludzkie dusze, zwłaszcza te wahające się, podobnie jak setki przepowiedni zwodziło sumienia na manowce. Zwróćmy uwagę, że także we współczesnej Europie nie brakuje wierzących, którzy porzucają Kościoły chrześcijańskie, by oddawać cześć Allahowi lub Brahmie, trzymać się nakazów Konfucjusza albo Buddy czy przyjąć ideały szintoizmu; stanowi to świadectwo wielkiego bezładu, w jakim tkwi współczesne człowieczeństwo, w którym arabscy mułłowie, chińscy mędrcy, japońscy bonzowie, la- mowie tybetańscy i hinduscy bramini głoszą jednocześnie fatalizm i predestynację, kult przodków i zarazem oddawanie czci istotom wyższym, pesymizm i wyzwolenie poprzez całkowitą destrukcję; wszyscy ci kapłani wznoszą w naszych miastach świątynie o egzotycznej architekturze i celebrują w nich swoje różnorodne rytuały. Wizja absolutnego relatywizmu staje się coraz bardziej realna i dokładnie przypomina obraz religijnego zamętu, charakterystycznego dla czasów przedkonstantyńskich"[3].

W świecie pogańskim dominowała religia państwowa, pozbawiona dogmatów i doktryny dotyczącej moralności, którą władza traktowała jako coś zupełnie zewnętrznego. Chrześcijanie, będący wyznawcami religii

odwołującej się do ludzkiego wnętrza, serca i sumienia, ale jednocześnie opartej na Prawdzie obiektywnej, odmawiali uczestnictwa w takim zewnętrznym kulcie, przejawiającym się wyłącznie w paleniu kadzideł przed posągami rozmaitych bożków. Podstawą zatem ich potępiania i skazywania nie były jakieś rozliczne przestępstwa, ale samo wyznawanie chrześcijaństwa, *nomen ipsum.*

Taki wybór życiowy, oznaczający jedność myśli i czynów oraz miłość do Prawdy, nie mógł być zatem przez władze hołdujące zasadzie religijnego synkretyzmu postrzegany jako coś innego niż niebezpieczna bez- kompromisowość i forma fanatyzmu. Odnajdujemy w tej postawie odległą zapowiedź współczesnej formuły: nie ma tolerancji dla wrogów tolerancji. Takiej reprymendy udzielił Wolter męczennikom w swoim słynnym *Traktacie o tolerancji* (1756).

Wolter, który z jednej strony rzuca kalumnie na męczenników, a z drugiej nie ukrywa współczucia dla ich cierpień, pisze: „Jest rzeczą niewiarygodną, aby kiedykolwiek za cesarzy toczono śledztwa przeciwko chrześcijanom, to znaczy, aby ktoś przychodził i przesłuchiwał ich w sprawach wiary. W tej mierze nie niepokojono nigdy ani Żyda, ani Syryjczyka, ani Egipcjanina, ani bardów, ani druidów, ani filozofów. Męczennicy więc to byli ci, którzy powstawali przeciwko fałszywym bogom. Nie wierzyć w nich było sprawą wielkiej mądrości, wielkiej pobożności, ale jeżeli w końcu, nie poprzestając na wielbieniu Boga w duchu i w prawdzie, męczennicy unosili się gwałtownie przeciwko przyjętemu kultowi, jak-

kolwiek był on niedorzeczny, musimy przyznać, że to oni sami byli nietolerancyjni"[4].

Według Woltera należy zatem bezwzględnie tolerować wszelkie kulty i światopoglądy, poza samą „nietolerancją". „Koniecznym jest - jak dodaje w swoim *Traktacie* — by ludzie, którzy chcą być tolerancyjni, zaczęli przede wszystkim od nie bycia fanatykami"[5]. Podniesiona do rangi dogmatu, tolerancja przypisuje tę samą wartość prawdzie i błędowi, jako obiektywnym przejawom sumienia, oraz w równym stopniu ideologicznemu relatywizmowi, beztroskiemu ekumenizmowi i radykalnemu sceptycyzmowi. Każdemu, kto wyznaje jakąś prawdę absolutną, jakakolwiek by ona była, przypina się łatkę fanatyka, integrysty i fundamentalisty. Była to część doktryny Woltera, która ponownie objawia się w zsekularyzowanym społeczeństwie postchrześcijańskim.

„Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z Credo Kościoła — podkreśla kardynał Ratzinger we wspomnianej homilii z 18 kwietnia 2005 roku — jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki".

Nietolerancja w stosunku do chrześcijan wyraża się dziś poprzez profanację kościołów i miejsc kultu oraz pogardę wobec symboli i obiektów religijnych,

takich jak krzyż, wreszcie w atakach słownych i groźbach wobec duchownych i świeckich; obraża się ich na wiele sposobów: za pośrednictwem książek, filmów, piosenek, reklam oraz stron internetowych.

W pewnym mieście europejskim wystawiono spektakl z udziałem włoskiego komika Leo Bassiego, który ubrany w szaty imitujące strój papieża Benedykta XVI rzucał w kierunku publiczności prezerwatywami, „by odpokutować winy Kościoła". W tym samym mieście piosenkarz Javier Krahe wystąpił w wideoklipie w którym uczy, „jak należy gotować krucyfiks, smarując go słoniną, wstawiając go do pieca na trzy dni i czekając, aż będzie gotowy"[6]. Zupełnie zaś niedawno, bo 17 maja 2007 roku, ulicami

Bolonii przeszedł pochód przeciwko homofobii, który przekształcił się w manifestację nietolerancji wobec Kościoła katolickiego. Uczestnicy, wśród których nie brakowało parlamentarzystów, odcięli odbywającej się w tym czasie procesji dojście do katedry, miotając obraźliwe okrzyki i klątwy na wiernych, arcybiskupa Bolonii i samego papieża[7]. Agresywne ulotki, a nawet groźby zabójstwa Benedykta XVI i przewodniczącego Konferencji Episkopatu pojawiły się w tym samym czasie wewnątrz wielu włoskich kościołów.

Nie wolno nam zapomnieć, że nienawiść nie tylko podsyca przemoc, ale także posługuje się sarkazmem i deprecjonuje wartość idei oraz osób, które napotka na swojej drodze. Nierzadko zatem, kiedy katolicy, a także niewierzący, w sposób stanowczy głoszą swoje przekonania religijne i etyczne, wytwarza się wokół

18

nich klimat kpiny, pogardy, agresji słownej, które w rezultacie mogą pociągnąć za sobą przemoc, a zatem doprowadzić do sytuacji, gdy niezbędna okaże się zdecydowana interwencja państwa.

Antyczna formuła nie straciła bynajmniej swojej aktualności: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga" (Mt 22,21) — jedynie taką odpowiedź mogą dać chrześcijanie totalitarnemu relatywizmowi naszych czasów. Ludzie wierzący uznają istnienie władzy doczesnej, której są poddani, ale która różni się od władzy duchowej. Granice kompetencji cezara są jednak wyznaczone, a zatem wierni poddają się również władzy autorytetu, który ustanawia swoje własne prawa o charakterze nie podlegającym dyskusji.

Niezależnie od tego, kto jest aktualnym cezarem: imperator rzymski, władca absolutny, czy współczesny demokratyczny parlament, nigdy w wykonywaniu swojej władzy nie nabędzie on prawa do ograniczania religii ani moralności.

Warto podkreślić fakt, że prawo boże i naturalne jest czymś nadrzędnym nie tylko wobec prawa państwowego, ale także tego, które stanowi Kościół. Członkowie współczesnych parlamentów przypisują sobie jednak kompetencje, których nie ma nawet papież ani biskupi: wydaje im się, że mogą uchwalić ustawę zezwalającą na aborcję, zdefiniować rodzinę jako związek dwóch mężczyzn lub dwóch kobiet, czy odebrać rodzicom prawo do edukacji dzieci zgodnie z własnym sumieniem.

19

Papież i biskupi nie mogą tego uczynić, nawet gdyby chcieli, ponieważ są ograniczeni, jak każdy zresztą chrześcijanin, prawem naturalnym i boskim, które nakazuje „oddać Bogu to, co należy do Boga".

„Prawo stanowione przez człowieka, przez parlamenty i każdą inną instancję prawodawczą — cytuje św. Tomasza Jan Paweł II — nie może pozostawać w sprzeczności z prawem natury, czyli ostatecznie z odwiecznym prawem Boga"[8]. „Prawo naturalne, obecne w sercu każdego człowieka i ustanowione przez rozum, jest *uniwersalne* w swoich przepisach i jego władza rozciąga się na wszystkich ludzi"[9].

W przemówieniu wygłoszonym 12 lutego 2007 roku na Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim Benedykt XVI przypomina, że: „Prawo naturalne jest jedynym skutecznym bastionem przeciwko arbitralnym zakusom władzy politycznej lub kłamliwej manipulacji ideologicznej".

Ten sam papież, 24 marca 2007 roku wypowiedział się o Europie, która zmierza w kierunku „porzucenia samej siebie", ponieważ zapomina o „wartościach uniwersalnych i absolutnych", do których w przeszłości była przywiązana. Zapewne żadna diagnoza nie jest bardziej trafna niż ta właśnie, mówiąca o apostazji zsekularyzowanej Europy naszych czasów. Imperium rzymskie prześladowało chrześcijaństwo, nawet go nie znając. Dzisiejsze społeczeństwo wpisuje się ponownie w nurt tej negacji, mimo iż doskonale jest świadome wszystkich dóbr duchowych i moralnych, a także kulturalnych i społecznych, jakie chrześcijaństwo ze sobą niesie.

20

Odpowiedzialność każdego, kto dziś zadaje sobie pytanie: *Quid est Ventas?,* jest o wiele większa niż tych, którzy chcieli to wiedzieć w początkach ery chrześcijańskiej, jak choćby Piłat, którego postawę *nota bene* możemy uznać za pierwszy przykład relatywizmu w historii. Z tego samego powodu odpowiedzialność współczesnych chrześcijan jest większa niż ich współwyznawców z pierwszych wieków. Tamci głosili wiarę i budowali zupełnie nowy świat. Obecnie, wyznawcy Chrystusa mają za zadanie nie tylko przekazywać orędzie ewangeliczne, ale także ukazywać — przy wsparciu dziedzictwa historycznego — że przesłanie to może być żywe także we współczesnych społeczeństwach. Poprzez to działanie kładą oni podwaliny pod odrodzenie, którego wszyscy potrzebujemy.

* Wszystkie cytaty z Pisma Świętego wg: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładce zjęęyków oryginalnych*, wyd. 3 popr., Poznań - Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum 1988 (przyp. red.).
1 Św. Augustyn, *Dialog przeciwko pelagianom* II, 73, 184.
2 Por. E. Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo,* Roma 1989.
3 F. Cumont, *Te religioni orientali nelpaganesimo Romano*, Laterza 1967, s. 225-226.
4 Za: Wolter, *Traktat o tolerancji napisany ^powodu śmiem Jana Calasa,* przeł. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1956, s. 41.
5 Ibidem.
6 Por. L. Geninazzi, *Con i santi non si scherza, a meno che noi siano cattolici,* „Awenire", 1 lutego 2006.
7 Por. „Corrispondenza Romana", 26 maja 2007.
8 Jan Paweł II, *Pamięci tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci,* Warszawa: Hachette Livre Polska 2007, s. 123-124.
9 Cyt. za: *Katechizm Kościoła katolickiego,* Poznań: Pallottinum 1994, par. 1956.

23

ROZDZIAŁ II
DYKTATURA RELATYWIZMU

1. Wartości nie podlegające dyskusji: życie, rodzina, edukacja

Europa ma nie tylko granice geograficzne, ale również moralne. Chodzi tu o te zasady i wartości, które Benedykt XVI niejeden raz określił jako „nie podlegające dyskusji".

W swoim przemówieniu do przedstawicieli Europejskiej Partii Ludowej z 30 marca 2006 roku, papież przypomniał o istnieniu „zasad, co do których żadne negocjacje nie są możliwe", opisując je tymi słowami: „troska o życie we wszystkich jego stadiach, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci; uznanie i promocja naturalnego modelu rodziny jako związku między mężczyzną i kobietą, opartego na małżeństwie, jak również jego obrona przed tendencjami do zrów-

nywania w prawach z innymi związkami, które przyczyniają się do jej destabilizacji; wreszcie ochrona prawa rodziców do wychowania własnych dzieci". A zatem prawo do życia, prawo do prawdziwej rodziny, wreszcie do zapewnienia potomkom odpowiedniego wychowania.

W adhortacji apostolskiej *Sacramentum Cańtatis* papież wymienia te same wartości - życie, rodzina, edukacja — wyjaśniając przy tym, że prawa te nie należą do sfery ściśle prywatnej, ale mają przełożenie na sferę publiczną i społeczną oraz odnoszą się bezpośrednio do kultu bożego: „Kult oddawany Bogu, w istocie nie jest nigdy aktem czysto prywatnym, bez wpływu na nasze społeczne więzi: wymaga ona publicznego świadectwa naszej wiary. Dotyczy to oczywiście wszystkich ochrzczonych, ale szczególnie dotyczy tych, którzy z racji pozycji społecznej czy politycznej, jaką zajmują, muszą podejmować decyzje dotyczące wartości fundamentalnych, takich jak szacunek i obrona ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, jak rodzina oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety, wychowywanie dzieci oraz promocja dobra wspólnego we wszystkich jego formach. Te wartości nie podlegają negocjacjom. Dlatego katoliccy politycy oraz ustawodawcy, świadomi swej poważnej odpowiedzialności społecznej, winni się czuć szczególnie przynaglani przez swe sumienie uformowane w prawy sposób, by przedstawiać oraz wspierać prawa inspirowane przez wartości zakorzenione w ludzkiej naturze" (SC § 83).

Mamy tu raz jeszcze przypomnienie: obrona życia i naturalnej rodziny oraz prawo do wychowywania własnych dzieci — te prawa i wartości są nierozerwalnie ze sobą złączone.

Ludzkie życie zaczyna się i rozwija w rodzinie. Akt zbliżenia dwojga ludzi nie jest czynnością czysto biologiczną, ponieważ przekazuje życie istocie, którą Bóg obdarza duszą. Przekazywanie życia znajduje swoją kontynuację w procesie wychowania owocu miłości bożej i ludzkiej, czyli dziecka — człowieka posiadającego ciało i nieśmiertelną duszę. Rodzina jest właściwym miejscem, w którym następuje rozwój życia, osobowości i zdolności jednostki. W tym sensie rodzina jest prawdziwą społecznością, ze swej na tuty pierwotną w stosunku do państwa, które wraz z innymi strukturami międzynarodowymi musi ją za taką uznawać; słusznie zatem definiuje się ją jako podstawową komórkę społeczną.

Każdy człowiek rodzi się we wnętrzu rodziny, tam też wzrasta, rozwija się, zyskuje świadomość o swoim przeznaczeniu i powołaniu, jak również o roli, którą powinien odegrać w społeczeństwie. Rodzina jest zatem źródłem praw, które nie podlegają dyskusji — począwszy od prawa do życia, które do nich w naj- pierwszym rzędzie zaliczamy.

2. Podstawy prawa naturalnego

Kiedy mówimy o wartościach, co do których nie ma i nie może być dyskusji, mamy na myśli wartości o charakterze absolutnym i uniwersalnym. To, że są uni-

wersalne, oznacza, że obowiązują zawsze i wszędzie, niezależnie od czasu i miejsca: jeśli zgodzimy się, że mogą podlegać modyfikacji w zależności od powyższych warunków, oznaczać to będzie, że zgadzamy się na poddanie ich relatywizacji.

Na jakich podstawach opiera się zatem niepodważalność i powszechność wspomnianych zasad? Mają one swe źródło w ludzkiej naturze, która nie podlega przemianom i pozostaje taka sama niezależnie od okoliczności. Jednym słowem, wartości, o których mowa, wywodzą się z prawa naturalnego.

Czym właściwie jest prawo moralne? Jest ono prawem obiektywnym wpisanym w samą naturę człowieka, nie jakiegoś konkretnego lub wyjątkowego, ale w naturę każdego, w sposób stały i niezmienny. Tym, który je wpisał, jest Bóg, stwórca ludzkości. Święty Tomasz z Akwinu definiuje je następująco: „prawo wieczne wpisane w istotę rozumną" (*Nihilest aliud quam parńcipatio legis aeternae in rationali kreatura)*[1]. „W prawie ludzkim — podkreśla święty - nic nie może być sprawiedliwe i usankcjonowane, jeśli odbiega od prawa wiecznego"[2].

Prawa te, które są zebrane w Dekalogu, czyli tablicach Dziesięciu Przykazań, przekazanych przez Boga Mojżeszowi na Górze Synaj, nie zostały zniesione, ale wypełnione przez prawa Ewangelii. Jezus nie przyszedł, by znieść prawo naturalne, ale aby je „wypełnić" (Mt 5,17). Nadrzędne prawo Ewangelii jest w swojej najgłębszej istocie po prostu prawem miłości, jak to podkreślił sam Zbawiciel: „Kto ma

przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie" (J 14,21).

Dzięki możliwościom swojego rozumu, człowiek może te prawa „odczytać", a także rozpoznać, czym są, i stosować się do nich. Każdy zatem, kto pisze i uchwala prawo, nie tyle je „stwarza", ale raczej odkrywa wolę boską w porządku naturalnym i do niej dostosowuje działalność prawodawczą.

Jeden z wielkich autorów średniowiecza, Henri de Bracton (ok. 1216—1268), w swoim dziele *De legibus et consuetudinibus Angliae* podkreśla, że tak jak wszyscy ludzie są poddani królowi, tak król podlega nie ludziom, ale Bogu oraz prawom, ponieważ to prawo ustanawia go królem: *„Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lexfacit regem"*[4].

3. Kolejne etapy postępującej rewolucji: przejście od prawa naturalnego do praw nowoczesnych

Przez długie wieki, aż do rewolucji francuskiej, prawo naturalne stanowiło fundament społeczeństwa. Jak zatem doszło do stanu, w którym jest ono negowane, a często po prostu się o nim zapomina?

Pierwszym etapem odrzucenia tego porządku była próba oparcia praw człowieka na rozumie ludzkim. Wyjątkowo radykalną manifestację tej koncepcji stanowiła Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789. Był to przykład procesu intelektualnego, który

czerpał z dorobku filozofii oświeceniowej, a w jeszcze głębszych podstawach z doktryny Hugona Grocjusza (1583-1645) oraz Wilhelma z Ockham (ok. 1290-1349). Deklaracja ta, całkowicie w swym duchu różna od współczesnej sobie Deklaracji amerykańskiej, jest prawdziwym źródłem totalitarnych demokracji XX wieku. W minionym stuleciu ostatnią próbą znalezienia dla praw człowieka uzasadnienia we właściwościach rozumu była koncepcja Hansa Kelsena (1881—1973). Według tego austriackiego prawnika, waga systemu prawnego opiera się na samym fakcie „obowiązywania" jakichś norm, to jest ich zdolności do tworzenia i uzasadniania faktów. Źródłem prawa może być zatem według niego wyłącznie norma prawa pozytywnego (*Grundnorm*), pozbawiona jakiejkolwiek podstawy metafizycznej czy moralnej, ponieważ „tylko taki system normatywny ma charakter nadrzędny, jako najwyższy autorytet"[4]. W ten sposób procedury prawne zastępują moralność i prawo naturalne.

Wystarczy raz odrzucić naturalne i metafizyczne podstawy prawa, to jest raz zwątpić w istnienie praw obiektywnych, by zobaczyć i wykazać, jak kruche i niestabilne są normy, które opierają się wyłącznie na podstawach racjonalnych. Jeśli fundamentem praw człowieka nie jest prawo natury, ale prawo pozytywne, czyli ustanowione przez człowieka, można w konsekwencji sfabrykować każde inne „nowe" prawo, nawet najbardziej głupie lub okrutne.

29

4. Paradygmat postmodernistyczny: prawa reprodukcyjne

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948, która po II wojnie światowej była źródłem legitymizacji działań ONZ, w naszych czasach staje się katalogiem „praw" całkowicie nowego rodzaju: aborcji, antykoncepcji, eutanazji, obowiązkowej edukacji seksualnej, orientacji seksualnej, „zdrowej reprodukcji" i tak zwanych „praw reprodukcyjnych". Pojęcia te na trwałe zagościły w słowniku pojęć demograficznych podstawowych organizacji międzynarodowych na czele z ONZ i Unią Europejską[5].

„Zdrowa reprodukcja" jest terminem oznaczającym chęć sprawowania kontroli nad procesem przekazywania życia w ten sposób, by zagwarantować jednostce bezpieczne i satysfakcjonujące życie seksualne, a także kontrolować poziom płodności i ją „planować".

Termin „prawa reprodukcyjne" został po raz pierwszy użyty w roku 1994 podczas Międzynarodowej Konferencji w Kairze pod hasłem „Ludność i rozwój", zastępując pojęcie „planowania rodziny". W rzeczywistości jednak prawa do rzekomej „reprodukcji" oznaczają coś zupełnie przeciwnego: prawo do nierozmnażania się, a także zgodę polityków na edukację seksualną, aborcję, antykoncepcję i sterylizację.

Z wyżej wymienionymi terminami ściśle złączona jest nowa filozofia tak zwanych „gender", wypracowana podczas zgromadzeń odbywanych pod auspicjami

30

ONZ, zwłaszcza w Kairze (1994) i Pekinie (1995). Za pomocą kategorii „płciowości", postmodernistyczna myśl neomarksistowska neguje istnienie natury ludzkiej trwałej i niezmiennej. „Płciowość" jest dla nich kategorią z dziedziny socjologii, nie zaś biologii. Jako że człowiek jest postrzegany jako „struktura" materialna, będąca jednym z ogniw w łańcuchu ewolucji, rozróżnienie pomiędzy męskością a kobiecością nie bierze się z samej natury, ale jest wypadkową dominującej na danym obszarze kultury, która

stwarza i przypisuje „role" mężczyźnie i kobiecie. W tym kontekście wzywa się do przebudowy społeczeństwa i odwrócenia ról, jakie poprzednie stulecia przeznaczyły obu płciom, a także do likwidacji małżeństwa, macierzyństwa i rodziny.

Konsekwencjami tej prawdziwej, swoistej „rewolucji kulturowej" jest zanik wszelkiej trwałej „tożsamości" człowieka, przebudowa rodziny na taką modłę, by nie stanowiła „miejsca opresji" dla kobiet i „nieletnich", redukcja życia ludzkiego do poziomu czysto materialnego i biologicznego, czyli statusu rzeczy, które można wykorzystać w laboratorium; jednym słowem, stworzenie nowej utopii podobnej do tych, które w minionym stuleciu spowodowały nieobliczalne straty cielesne i duchowe.

Negacja tradycyjnego modelu rodziny jest obowiązkowo wpisana w plany wszystkich rewolucyjnych utopii, ponieważ taka właśnie rodzina zapewnia organiczną i harmonijną strukturę społeczeństwa i relacji międzyludzkich, w przeciwieństwie do modelu „antyrodziny" opisanego powyżej. Środowisko rodzinne w godny

31

podziwu sposób odbija jedność, różnorodność i hierarchiczność wszechświata oraz umacnia zasady moralne, które powinny dominować w społeczeństwie.

W swoim dziele zatytułowanym *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (1884)**, towarzysz Karola Marksa, Fryderyk Engels (1820-1895), próbuje udowodnić, że pochodzenie, istota i charakter rodziny nie są naturalne, ale czysto historyczne, a zatem względne. Z perspektywy marksistowskiej nie istnieje duch, który przenika materię: wszystko, co istnieje, jest ożywione wyłącznie za pośrednictwem ciągłego ruchu, stąd nic nie jest trwałe, ale wszystko się zmienia w nie kończącym się procesie. Engels podkreśla, że rodzina jest strukturą przestarzałą, powołaną do istnienia i narzuconą przez społeczeństwo burżuazyjne; w społeczeństwie bezklasowym, to znaczy z gruntu anarchicznym, przewiduje on definitywne zniknięcie rodziny, własności prywatnej, a na końcu państwa.

Upadek Muru Berlińskiego wcale nie oznaczał końca tej koncepcji, która w formie jeszcze bardziej zaawansowanej jest obecna w postmodernistycznym *marks-strukturalizmie.* Pogląd ten neguje istnienie niezmiennej natury ludzkiej oraz istnienie praw powszechnych i wspólnych, z drugiej natomiast strony podkreśla możliwość dialektycznej koegzystencji praw, które pozostają ze sobą w ciągłym konflikcie. Patrząc z tej perspektywy, człowiek nie posiada cech doskonałości dzięki ich potwierdzeniu w prawie naturalnym, ale wyłącznie dzięki wyzwoleniu z jakichkolwiek instynktów, uczuć i pragnień.

32

Z prawami człowieka ściśle łączą się wymienione wyżej prawa kobiet, dzieci, pederastów, lesbijek i niepełnosprawnych, ale także prawa chorych psychicznie, ludzi z marginesu, skazanych. Każda kategoria, każda grupa i każdy kolektyw nabywa jakieś nowe prawo. Posiadacze tych praw tworzą zatem obowiązkowe w sensie przynależenia zbiorowości, o charakterze odhumanizowanym i bezosobowym, na podobieństwo roślin, zwierząt, środowiska, ziemi, biosfery czy nieokreślonych przyszłych pokoleń[6].

5. Rola *lobbies* w kreowaniu konsensusu

Jeśli zgadzamy się z zasadą, że podstawą wszelkiej legislacji nie jest prawo naturalne, ale norma prawa pozytywnego, właściwym źródłem tego prawa jest w rzeczywistości wola jego twórców. Przy tworzeniu nowych norm ich twórcy przedstawiają się jako interpretatorzy rozmaitych zmian kulturowych i społecznych, co do których sądzą, że powinny być przetworzone na język prawniczy na bazie „konsensusu". Można zatem powiedzieć, że rzeczywistymi prawodawcami są „twórcy konsensusu": rozmaite organizacje i grupy zajmujące się lobbingiem, które odgrywają dziś dokładnie taką samą rolę jak podczas rewolucji francuskiej loże masońskie i kluby rewolucyjne.

Przedstawiciele tych stowarzyszeń są dziś siłą sprawczą organizacji międzynarodowych. Rady, komisje, agencje i organizacje pozarządowe pełnią funkcję grup naci-

sku, powołanych do odgrywania wiodącej roli w procesie tworzenia wspomnianego wyżej „konsensusu", konceptu wywodzącego się z rewolucji kulturowej ostatniego trzydziestolecia i przedstawianego jako „postęp", którego uprawnionymi promotorami i interpretatorami są właśnie organizacje międzynarodowe. Szczególnie widoczna jest rola *lobbies* w opartych na konsensusie procesach decyzyjnych wewnątrz Organizacji Narodów Zjednoczonych i Unii Europejskiej.

Jednym z najaktywniejszych międzynarodowych *lobby* jest ILGA (International Lesbian and Gay Association), skupiająca kilkaset grup homoseksualnych i lesbijskich z całego świata. Znana jest ona z prowadzenia kampanii na rzecz tak zwanych „praw" gejów i regularnie przedstawia rozmaite petycje w tym zakresie adresowane do instytucji międzynarodowych i rządów krajowych. ILGA jest także pierwszym ciałem, które jako organizacja pozarządowa uzyskało „status konsultanta" przy Narodach Zjednoczonych, ale zostało go pozbawione w roku 1994 z powodu oskarżeń o wspieranie i promowanie pedofilii. W lipcu 2006 roku ONZ ponownie odmówiła jej przyznania wspomnianego statusu, jednak jednocześnie udzieliła go europejskiej gałęzi tego ruchu, która ma analogiczny status konsultanta przy Radzie Europy, a także jest akredytowana przy Komisji Europejskiej i przez nią częściowo finansowana.

W strukturze ONZ dwoma podstawowymi *lobbies,* które odgrywają podstawową rolę we wcielaniu

w życie i promowaniu aborcji, sterylizacji i antykoncepcji, są UNFPA (United Nations Population Fund) oraz IPPF (International Planned Parenthood Fédération).

IPPF jest międzynarodową federacją, która powstała w Bombaju, w Indiach, w roku 1952, z połączenia uprzednio istniejących osobnych stowarzyszeń narodowych działających na tym polu, także tych, które popierały eugenikę. Wielce charakterystyczna jest tu historia zachodnioniemieckiego członka IPPF, stowarzyszenia noszącego nazwę *Pro Familia*, powstałego także w 1952 roku z inicjatywy doktora Hansa Harmsena (1899— 1989). Stał on na jego czele do roku 1967, a prezesem honorowym pozostawał aż do 1984 roku. W 1931 roku stworzył on projekt dotyczący polityki ludnościowej, na którym oparto następnie doktrynę rasową nazistowskich Niemiec. Jako osoba znana i wpływowa, Harmsen był czynny w zorganizowaniu i przeprowadzeniu osławionego Międzynarodowego Kongresu Nauki o Ludności, odbytego w Berlinie w 1935 roku[7]

6. Organizacja Narodów Zjednoczonych i Unia Europejska: podmioty polityczne czy laboratoria ideologiczne?

Organizacja Narodów Zjednoczonych powstała w 1945 roku, by zapewnić światu pokój i stabilizację. Unia Europejska, której początki datują się od traktatu z Maastricht z roku 1992, przyjęła na siebie rolę wiodącego gracza na arenie międzynarodowej. Jednak zarówno Organizacja Narodów Zjednoczonych, jak i młod-

sza od niej Unia Europejska, okazały się niezdolne do osiągnięcia wymienionych wyżej celów.

Obrońcy ONZ, chcąc usunąć w cień znikomość osiągniętych przez nią rezultatów, podkreślają ustawicznie, że główny wkład Narodów Zjednoczonych w dzieje powojennego świata ma charakter nie tyle polityczny, co intelektualny.

Ponieważ Unia Europejska jest tworem stosunkowo młodym, nie osiągnęła jeszcze wymarzonego przez siebie statusu potęgi politycznej na scenie międzynarodowej. „Z braku laku", za swój największy sukces Unia uznaje zatem zredagowanie Karty Praw Podstawowych w Nicei w roku 2000, wpisującej się w szerszy front działań w obronie praw człowieka.

Z uwagi na swoją nieudolność na polu polityki, zarówno ONZ, jak i Unia Europejska postanowiły przyjąć na siebie rolę lidera w dziedzinie wytwarzania oraz obrony praw ludzkich, zmieniając się z organów o charakterze politycznym w laboratoria ideologiczne. Jest to obecnie wiodący nurt ich działalności i główne zajęcie.

Organizacje międzynarodowe wywierają duży wpływ na modele postaw narodów europejskich, także za pośrednictwem instrumentów jurydycznych. Nie są to bezpośrednio aplikowane normy, ale przybierają raczej formę rezolucji i zaleceń kierowanych do rządów i parlamentów krajowych. Kto im się nie podporządkuje, natychmiast zostanie zdyskredytowany przez środki masowego przekazu i oskarżony o łamanie międzynarodowych zobowiązań i traktatów.

Dla przykładu, pierwsza rezolucja Parlamentu Europejskiego dotycząca małżeństw homoseksualnych została uchwalona w roku 1994. Chociaż nie była ona natychmiast wprowadzona w życie, to przyczyniła się do ukształtowania moralności i zwyczajów w taki sposób, by dopuszczały instytucjonalizację formy współżycia całkowicie niezgodnej z prawem naturalnym. Od tego czasu legalizacja „małżeństw" jednopłciowych została wprowadzona w różnych państwach europejskich. Zdarzały się przy tym przypadki wywierania nacisku lub wręcz zmuszania stawiających opór do poparcia takich aktów.

Dnia 5 października 2004 roku Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, najstarszej organizacji europejskiej o charakterze międzyrządowym i międzyparlamentarnym, przegłosowało dwa dokumenty: Rezolucję nr 1399 (2004) oraz Zalecenie nr 1675 (2004). Oba te powiązane ze sobą dokumenty dotyczą „europejskiej strategii promocji zdrowia oraz praw seksualnych i reprodukcyjnych"[8].

W dwóch pierwszych artykułach Rezolucja podkreśla, że prawo do ochrony zdrowia, wymienione w Europejskiej Karcie Praw Człowieka, oznacza także prawo do zdrowia w

dziedzinie seksualności i płodności. Zarówno jednostki, jak i pary, powinny mieć możliwość regulacji swojej płodności bez ryzyka niebezpiecznych konsekwencji.

Na ten sam temat wypowiada się rezolucja „Polityka dotycząca zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego UE" uchwalona przez kolejne ciało, jakim jest

Parlament Europejski, 18 stycznia 2006 roku, w której „wzywa się państwa członkowskie i kandydujące do zapewnienia równego dostępu do usług związanych z problematyką zdrowia seksualnego, bez stosowania dyskryminacji na tle orientacji seksualnej, samookreślenia płciowego lub stanu cywilnego; poleca się też Radzie i Komisji, odpowiedzialnym za realizację strategii przedakcesyjnej, zapewnienie wsparcia technicznego i finansowego dla krajów kandydujących, tak by mogły wdrożyć programy promocji zdrowia i przyjąć odpowiednie standardy jakości usług medycznych w zakresie życia seksualnego i płodności, wreszcie sprawić, by istniejące na tym polu inicjatywy w Europie Wschodniej i Azji Centralnej uwzględniały problematykę tego typu" (§ 24). Podobnie Parlament „wzywa Komisję do przeciwstawienia się wprowadzonej przez administrację prezydenta Busha polityce zwanej «Miasto Meksyk», oznaczającej odmowę finansowania organizacji pozarządowych, które doradzają kobietom znajdującym się w trudnych sytuacjach życiowych wizytę w klinice aborcyjnej, zwłaszcza w wymienionych regionach; nakazuje wreszcie Komisji sporządzenie bilansu tej polityki" (§ 28).

Ten ostatni punkt nie jest bez znaczenia. Zarówno ONZ, jak i UE, dostarczają ogromnych środków finansowych, pochodzących ze składek krajów członkowskich, w celu sfinansowania tak zwanych „praw reprodukcyjnych". Kiedy w roku 2001 amerykański prezydent George W Bush odmówił wspo-

magania programów planowania rodziny oraz cofnął pomoc publiczną dla takich organizacji, jak IPPF i UNFPA, Unia Europejska na czele z Romano Prodim jako szefem Komisji w odpowiedzi zwiększyła ilość pieniędzy przeznaczanych na politykę redukcji narodzin.

Od roku 1994 Komisja Europejska stała się jednym z głównych uczestników walki o wprowadzenie w poszczególnych państwach na drodze stopniowego rozwoju norm odnoszących się do zdrowej reprodukcji, w rozumieniu przyjętym na konferencji kairskiej. W okresie między wspomnianym wydarzeniem (1994) a rokiem 2001, Komisja wydała ponad 655 milionów euro na zagraniczną pomoc przeznaczoną bezpośrednio na promowanie planowania rodziny, zabezpieczenie przed HIV/AIDS oraz politykę demograficzną.

W tym kontekście jasno widać, że i ONZ, i Unia Europejska podważają podstawy prawa naturalnego.

7. Od nadrzędności prawa naturalnego do dyktatury relatywizmu

Benedykt XVI podkreśla, że: „Każdy porządek prawny, zarówno krajowy, jak i międzynarodowy, odnajduje swoją zasadność i legitymizację w prawie naturalnym, tym przesłaniu etycznym wpisanym w samą istotę ludzką. Prawo naturalne stanowi jedyną skuteczną ochronę przed nadużyciami władzy czy manipulacjami ideologicznymi"[9].

Żaden człowiek nie może przypisać sobie kompetencji do dokonywania zmian w prawie naturalnym. Nawet sam papież, który w odniesieniu do Kościoła ma władzę absolutną, nie może zmieniać prawa bożego ani naturalnego, natomiast jego obowiązkiem jest go nauczać, a także rozpowszechniać je i bronić.

Ci, którzy domagają się od Kościoła, by uwspółcześnił swoje nauczanie odnośnie moralności, czyli dopuścił używanie pigułki aborcyjnej lub zrównał w prawach rodzinę i związki pozamałżeńskie, chcą tak naprawdę, by Kościół sprawował władzę, której nie ma. Zakres władzy Kościoła ma bowiem swoje nieprzekraczalne granice, ustanowione przez prawo boskie i naturalne. Kto je przekracza, przyznaje tym samym prawodawcy lub nawet jednostce nieograniczoną władzę o charakterze nadrzędnym i w ten sposób wola większości staje się najwyższym źródłem moralności. „Nawet większość — pisał ówczesny kardynał Ratzinger — nie może być zasadą absolutną, ponieważ istnieją określone wartości, których żadna większość nie ma prawa uchylić"[10]. „Skoro człowiek sam, bez Boga, może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe — dodaje ze swej strony Jan Paweł II w swojej książce *Pamięć i tożsamość* — może też zdecydować, że pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona"***.

Mamy w przeszłości przykład prawidłowo wybranego parlamentu — kontynuuje papież Wojtyła — który dał zgodę na powołanie Hitlera do władzy nad Niemcami w latach trzydziestych i otworzył mu drogę do dokonania inwazji na Europę oraz założenia sieci obo-

zów koncentracyjnych. Wystarczy pamiętać o tych wydarzeniach, by zrozumieć, że prawa ustanawiane przez ludzi mają ściśle określone granice, których nie wolno przekraczać". Podkreślił to również papież Pius XII w swojej pierwszej encyklice wydanej w początkowym okresie II wojny światowej: „Najgłębszym i ostatecznym powodem zła dręczącego dzisiejsze społeczeństwa jest zaprzeczenie i odrzucenie jednakowej i wspólnej wszystkim normy prawości obyczajów, zarówno w prywatnym życiu poszczególnych ludzi, jak i w stosunkach państwowych i międzypaństwowych, mianowicie prawa natury, które zostało zlekceważone i zapomniane. A prawo to ma przecież za swój fundament samego Boga"[11]. Kto neguje istnienie prawa naturalnego, neguje także fakt, iż istnieje natura ludzka trwała i stabilna. A jeżeli przyjmiemy, iż nie istnieje niezmienna natura ludzka, niezależna od czasu i miejsca, nie można również mówić o fundamentalnych prawach, które należy respektować. Prawo naturalne i ustawodawstwo, które się na nim opiera, jest w rzeczywistości niezmienne i ważne przez wszystkie czasy i wobec wszystkich ludzi, ponieważ natura pozostaje wciąż taka sama i nie mają na nią wpływu okoliczności takie jak czas i miejsce. W przeciwnym przypadku, gdy brak poszanowania prawa natury, upadają nie tylko prawa stanowione, ale sama idea równości między ludźmi. Jak moglibyśmy mówić o takiej równości, gdyby natura każdego człowieka podlegała ciągłym zmianom?

Jednocześnie z odrzuceniem wyżej wymienionych praw, wraz z zasadą równości między ludźmi ginie

także wolność. Istnienie norm obiektywnych zakorzenionych w naturze ludzkiej stanowi bowiem barierę ochronną przeciwko arbitralności i nadużyciom popełnianym przez jednostki silniejsze.

W homilii wygłoszonej podczas mszy *Pro eligendo Romano Pontífice* z 18 kwietnia 2005 roku kardynał Ratzinger użył wyrażenia „dyktatura relatywizmu": „Ileż powiewów nauki przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż nurtów ideowych, ileż modnych kierunków myślowych... Były one często niczym wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu, aż po libertynizm; od kolektywizmu po radykalny indywidualizm; od ateizmu do mglistego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu do synkretyzmu i tak dalej. Każdego dnia powstają nowe sekty i urzeczywistnia się to, co mówi Św. Paweł na temat «oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu» (Ef 4,14). Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z Credo Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki".

„Dyktatura relatywizmu" chce ze swojej strony narzucić rozwiązania prawne, które uniemożliwiają opiekę nad życiem we wszystkich jego stadiach; pró-

buje także zastąpić rodzinę definiowaną jako związek mężczyzny i kobiety formami całkowicie odmiennymi, które przyczyniają się do jej destabilizacji. Należą do nich „małżeństwa" homoseksualne, takie jak PACS we Francji czy DICO we Włoszech, które w jednakowym stopniu podnoszą czyn niegodny do rangi prawa, nawołując i wzywając przy tym do karania każdego, kto broni dobra i potępia zło.

Wystarczy podać kilka przykładów, by ukazać, do jakiego stadium tego horrendalnego procesu doszliśmy. Wszystkim jest doskonale znana sprawa profesora Rocco Buttiglionego, zmuszonego do zrezygnowania z posady „komisarza europejskiego" z powodu zaangażowania się w obronę naturalnego i chrześcijańskiego porządku[12].

Oto kilka kolejnych, aktualnych wydarzeń wartych przywołania. Pierwsze miało miejsce we Francji, gdzie 25 stycznia 2007 roku Sąd Apelacyjny w Douai zatwierdził wyrok skazujący za „znieważenie homoseksualistów" Christiana Vanneste, deputowanego Unii na rzecz Ruchu Ludowego, partii prezydenta Sarkozy'ego.
W wywiadzie dla gazety „La Voix du Nord" z 26 stycznia 2005 roku Vanneste stwierdził, że „homoseksualizm stoi moralnie niżej od heteroseksualizmu" i w pierwszej instancji został za to skazany wyrokiem sądu w Lille w styczniu 2006 roku. Obecnie w trybie apelacji zasądzono wobec niego grzywnę w wysokości trzech tysięcy euro na rzecz stowarzyszenia SOS- Homophobie, Act-Up Paris oraz Narodowego Syndykatu Organizacji Gejowskich (SNEG), a wspól-

nota gejowska domaga się również usunięcia go ze Zgromadzenia Narodowego.

Drugie zdarzenie, o wiele bardziej poważne, miało miejsce w Strasburgu, gdzie 20 marca 2007 roku Europejski Trybunał Praw Człowieka w swoim wyroku nakazał Polsce dokonanie zmian w prawie aborcyjnym, oceniając je jako zbyt restrykcyjne i przyznając

25 tysięcy euro odszkodowania kobiecie, której lekarze odmówili wykonania aborcji. Zmuszając Polskę do dostosowania się do europejskich standardów w kwestii przerywania ciąży, Trybunał za jednym zamachem odrzucił prawo do życia z jednej strony oraz suwerenność narodu polskiego z drugiej. Miało to zresztą miejsce prawie dokładnie podczas obchodów (25 marca 2007 roku w Berlinie) pięćdziesięciolecia Unii Europejskiej.

Trzeci epizod, o którym chcę wspomnieć, dotyczy mojej ojczyzny — Włoch, gdzie 25 stycznia 2007 roku minister sprawiedliwości Clemente Mastella przedstawił Radzie Ministrów projekt ustawy, która nie tylko surowo (do czterech lat pozbawienia wolności) karze przypadki dyskryminacji z powodów, o których mówi artykuł 3 włoskiej konstytucji, ale również rozszerza to pojęcie na działania „spowodowane tożsamością płciową lub orientacją seksualną". Wraz z wprowadzeniem tego prawa mamy zatem do czynienia z penalizacją zamierzonych lub nie zamierzonych reakcji homofobicznych, zgodnie z zaleceniem Parlamentu Europejskiego, który 18 stycznia 2005 roku zalecił karanie takich aktów.

44

Gdyby „prawo Mastelli" weszło w życie, zabronione stałoby się krytykowanie PACS-u, a zwierzchnicy religijni nie mogliby przedstawiać rodziny heteroseksualnej jako formy „lepszej" od homoseksualnej. W ten sam sposób instytucje kościelne nie miałyby prawa sprzeciwić się praktykom i propagandzie gejowskiej na swoim terenie, a stowarzyszenia broniące rodziny i moralności nie mogłyby podejmować publicznej działalności, a także proponować rozwiązań prawnych, które „dyskryminowałyby" orientacje sprzeczne z naturą. Ktokolwiek ośmiela się publicznie krytykować orientację homoseksualną, zostanie na podstawie tego prawa zrównany z kimś, kto nawołuje do nienawiści rasowej i surowo ukarany!

Marsz w kierunku totalitaryzmu rozkłada się na trzy etapy. Pierwszym jest negacja istnienia prawa i prawdy obiektywnej, czego konsekwencję stanowi zrównanie dobra i zła, grzechu i cnoty. Drugim — instytucjonalizacja dewiacji moralnych objawiająca się w przemianie prywatnej niegodziwości w publiczną cnotę. Trzecim wreszcie — wprowadzenie ostracyzmu społecznego i prawnej karalności dobra.

Do tego momentu właśnie doszliśmy. Żyjemy w społeczeństwie hołdującym swoistemu antydekalogowi, w którym dozwolone jest wszystko, poza publicznym deklarowaniem wierności zasadom porządku naturalnego i chrześcijańskiego.

Jest to zarazem ostatni moment, aby przeciwstawić się dyktaturze relatywizmu. Jest to również czas

45

odpowiedni, by nabrać przekonania, że Kościół i nasza cywilizacja, zachodnia i chrześcijańska, posiada śmiertelnych wrogów wewnętrznych i zewnętrznych, których zwalczanie jest naszym obowiązkiem nie tylko prawnym, ale i moralnym.

Począwszy od lat sześćdziesiątych, przyjęło się uważać, że Kościół nie ma już wrogów. Za przypadki antyklerykalizmu i agresywnej laicyzacji właściwej dla lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych oskarżano sam Kościół, który potępia świat współczesny, a nie jego wrogów. Gdyby katolicy poddali gruntownej rewizji swoją postawę, to jest wykazali się podejściem bardziej łagodnym i tolerancyjnym, wszelcy wrogowie by zniknęli, a Kościół mógłby wreszcie celebrować swoje zaślubiny ze

współczesnym porządkiem, zmieniając się z jego krytyka w przyjaciela, a nawet w wiernego małżonka.

Tak się jednak nie stało, choć z innego zgoła powodu. Pomimo iż katolicy zmienili swoje nastawienie, praktykując politykę dialogu i wyciągniętej ręki, to współczesny świat w żaden sposób nie zmienił swojego nastawienia do Kościoła.

Proces dechrystianizacji, trwający przez wieki, który powinno się właściwie określać mianem „Rewolucji"[13], nie uległ wcale zatrzymaniu. Ataki na Kościół wciąż się powtarzają i są coraz ostrzejsze i bardziej okrutne niż kiedyś.

Przeszliśmy przy tym od tradycyjnego antyklerykalizmu do nowej formy „chrystofobii": zjawiska, które objawia się z jednej strony usunięciem wszel-

kich odniesień do chrześcijaństwa w europejskiej konstytucji, z drugiej zaś wydawaniem książek i produkcją filmów w oczywisty sposób bluźnierczych i antykatolickich, takich jak *Kod da Vinci*[L14].

Powinniśmy zatem nabrać przekonania, że w tej sprawie nie można być neutralnym: albo opisany proces będzie się pogłębiał i doprowadzi do prześladowania katolików oraz każdego, kto broni prawa naturalnego; albo w wyniku naszego zdecydowanego oporu proces dechrystianizacji ulegnie zatrzymaniu, natomiast rozpocznie się odbudowa społeczeństwa w oparciu o zasady porządku naturalnego i chrześcijańskiego.

* *Sacramentum Caritatis {Sakrament Miłości)* — posynodalna ad- hortacja apostolska podpisana 22 lutego 2007 r., a ogłoszona 13 marca 2007 r. Tekst, składający się z 97 punktów, stanowi podsumowanie synodu biskupów zwołanego jeszcze przez Jana Pawła II z okazji Roku Eucharystii (od 2 do 23 października 2005 r.) (przyp. red.).

1 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-IIae, q. 91, a. 2; I—Ilae q. 91, a. 2, q. 94 [wyd. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13: Praw (1—2, 90-105), przeł., w objaśnienia i skorowidze zaopatrzył E W Bednarski, Londyn: „Veritas" 1986]; *Summa contra gentiles,* III, cc. 114—126 [wyd. polskie (obejmuje tylko ks. 1—2): *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi,* Księga I-II, 1.1, przeł. Z. Włodek, W Zega, Poznań: W drodze - Klub Książki Katolickiej 2003],

2 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* I—II ae, q. 93, a. 3.

3 H. de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, Kraus Reprint, Vaduz 1964,1, 8, 5.

4 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto delio Stato,* Milano 1966, s. 389.

5 Por. L. Scaraffia i E. Roccella, *Contro il Cristianesimo,* Casale Monferrato 2005, a także dzieła M. Schooyansa takie jak: *Nu- ovo disordine mondiale,* Milano 2000 czy *II volto nascosto dell'ONU. Verso il Governo mondiale,* Roma 2003.

** Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związ^" Z badaniami Tewisa H. Morgana, *przeł. R. Panasiuk, wyd. 8, Warszawa: Książka i Wiedza 1979 (przyp. red.).*

6 Por. S. Rodotr, *I nuovi diritti che Hanno cambiato il mondo,* „La Repubblica", 26 października 2004.

7 Por. A. Morresi, *Salute e popolazione. T'origine eugeniche delie ONG che danno la linea,* „II Foglio", 22 czerwca 2006.

8 Por. analizę tych dwóch dokumentów dokonaną przez ks. E. Sgreccia, Prezesa Papieskiej Akademii Życia, „L'Osservatore Romano", 14 października 2004.

9 Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 12 lutego 2007.

10 Joseph kardynał Ratzinger, *Europa. I suoi fundamenti oggi e domani,* Torino 2004, s. 57.

*** Jan Paweł II, *op. cit.,* s. 16 (przyp. red.).

11 Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus,* 20 października 1939.

12 Por. L. Volonté, *La congiura di Torquemada. L Je cli s si di luna chce colpi Buttiglione,* Rubbertino, Soveria Mannelli 2007.

13 Por. fundamentalne dzieło prof. P. C. de Oliveiry *Rewolucja i Kontrrewolucja* [Plinio Corręa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, przeł. S. Olejniczak, wyd. 2, Kraków: Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi 2007.

14 M. De Jaeghere, *De l'anticléricalisme r la christianophobie,* Paris 2007.

ROZDZIAŁ III
RELATYWIZM
INSTYTUCJI MIĘDZYNARODOWYCH

1. Święte Cesarstwo Rzymskie (800-1806)

Kiedy mówimy o współczesnych instytucjach międzynarodowych, nadarza się okazja, by przywołać jedną z największych istniejących w przeszłości, której dwusetną rocznicę upadku obchodziliśmy w roku 2006.

Dokładnie 6 sierpnia 1806 roku cesarz Franciszek I z dynastii habsbursko-lotaryńskiej zadekretował rozwiązanie Świętego Cesarstwa Rzymskiego, imperium stworzonego tysiąc lat wcześniej przez Karola Wielkiego w noc Bożego Narodzenia 800 roku[1].

Niemiecki tygodnik „Der Spiegel"[2] poświęcił tej rocznicy sporo miejsca, natomiast we Włoszech przeszła ona niemal bez echa. Należy jednak pamiętać, że historia Imperium Rzymskiego jest najściślej związana

z historią naszej ojczyzny, a jeszcze bardziej z historią Europy, której stanowi historyczną tożsamość, starszą od jej chrześcijańskich korzeni. Z drugiej strony, dzieje form politycznych dnia wczorajszego pomagają nam lepiej zrozumieć rzeczywistość naszego dzisiaj. Historia Świętego Cesarstwa Rzymskiego, z jej blaskami i cieniami, jest w gruncie rzeczy opowieścią o tysiącletnim procesie urzeczywistniania wielkiego ideału; natomiast dzieje jego następców, a zatem organizacji powstałych w wieku XX, na czele z Organizacją Narodów Zjednoczonych, to historia upadku wielkich utopii.

Świętemu Cesarstwu dała początek koronacja Karola Wielkiego na cesarza, której w noc Bożego Narodzenia roku 800 dokonał w Rzymie papież Leon III. Z tej okazji Karol przywdział szaty cesarza rzymskiego, a swoje bulle i dokumenty podpisywał: R*enovatio romani imperii,* by podkreślić ciągłość nowej instytucji z jej antyczną poprzedniczką. Gdy imperium karolińskie zatrzęsło się w posadach, nastąpiło *translatio imperii-.* władca niemiecki Otton I został ukoronowany w Rzymie 2 lutego 962 roku przez kolejnego papieża, Jana XII. W ten sposób narodziło się Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego. Było ono monarchią elekcyjną, której głowa cieszyła się największą godnością ze wszystkich istniejących na ziemi. Koronacja rzymska ustanowiła łańcuch ze starożytną tradycją prawną i jurydyczną; fakt konsekracji przez papieża nadał władzy charakter religijny, czyli chrześcijański. Odtąd mamy do czynienia z podstawowym rozróżnieniem pomiędzy porządkiem duchowym

a doczesnym, co jest podstawową spuścizną, jaką instytucja ta przekazała Zachodowi. Imperium Rzymskie było w swej istocie transpozycją na grunt instytucjonalny wspólnoty politycznej i religijnej, chrześcijaństwa, które pod przewodnictwem dwóch władców, papieża i cesarza, jednoczyło ludy europejskie aż do XVI wieku.

Rozbicia jedności chrześcijaństwa dokonał protestantyzm. Pokój westfalski z roku 1648 kończący religijno-polityczną wojnę trzydziestoletnią, zniszczył w dużej mierze dotychczasowy porządek. Utworzono wówczas Europę składającą się z niepodległych i suwerennych państw, opartą na zasadach równości i partykularnej racji stanu, a zatem zalegalizowano ustrój polityczny, w którym nie było odniesień do transcendencji[3].

W warunkach niemieckich ówczesne Cesarstwo stało się jedynie konfederacją księstw i miast (około 350), którego cesarz był głową wyłącznie nominalną, zaś ani on, ani Sejm Rzeszy nie posiadali władzy realnej. Wreszcie, w 1806 roku, nadszedł kres. Podobnie jak cała Europa, także imperium Habsburgów padło ofiarą najpierw rewolucji francuskiej, a potem ambicji Napoleona Bonaparte. Cesarz Franciszek I, który oddał Napoleonowi za żonę swoją córkę Marię Luizę, by uniknąć przyjęcia przez cesarza Francuzów tytułu imperatora rzymskiego, zniósł bez żadnych ceremonii tę starożytną instytucję.

Odbyty pod przewodnictwem austriackiego kanclerza Klemensa von Metternicha kongres wiedeński

przywrócił zasadę równowagi europejskiej naruszoną przez wojny napoleońskie. W latach 1806-1918 symbolicznym dziedzicem Świętego Cesarstwa Rzymskiego była Austria. Wielka wojna, która, używając określenia węgierskiego historyka Franęoisa Fejtó, dokonała „republikanizacji i dekatolicyzacji Europy"[4], jako jedną ze swych najpoważniejszych konsekwencji przyniosła destrukcję cesarstwa Habsburgów, postrzeganego jako ostoja średniowiecznej koncepcji społeczeństwa. Traktaty paryskie z lat 1919-1920 ustanowiły, jak zauważa wspomniany historyk, „coś więcej niż ogólnoeuropejski pokój: europejską rewolucję", która całkowicie zmiotła porządek ustalony na kongresie wiedeńskim.

Po upadku imperium austro-węgierskiego powstała mozaika małych państw, oczywiście niejednorodnych i wielonarodowych[5]. Ta nierównowaga, mająca swoje źródło w traktatach pokojowych ze wskazaniem na zbliżenie dwóch „przyjaciół i wrogów", skutkowała wkroczeniem na scenę polityczną lat dwudziestych bolszewizmu i nazizmu. Dynamizm historii europejskiej i światowej pomiędzy rokiem 1917 a 1945 był w ogromnej mierze, jak podkreśla Ernst Nolte, wielką „europejską wojną domową", prowadzoną pomiędzy Trzecią Rzeszą a Związkiem Sowieckim na obszarach państw Europy Środkowo-Wschodniej, uprzednio pozostających pod panowaniem austriackim[6].

Zawarcie wspomnianych traktatów oznaczało koniec czterech wielkich imperiów: austriackiego, nie-

mieckiego, rosyjskiego i otomańskiego. Wydaje się, że także dziś warto zastanowić się nad przyczynami upadku tego ostatniego. „Nie jest łatwo — jak zauważa Roger Scruton — patrząc na rozpad państwa otomańskiego, zauważyć podobieństwa do efektów, jakie wywołały rewolucja w Rosji i objęcie władzy przez Hidera"[7].

Imperium Otomańskie było politycznym i religijnym partnerem dla Zachodu. W konsekwencji jego rozpadu powstała rzeczywistość niejasna i płynna, która do dziś wywiera wpływ na świat zachodni. Na gruzach Imperium narodziła się Republika Turecka pod wodzą Kemala Atattirka, jednak w tej samej Turcji pod koniec lat

trzydziestych powstały i rozwijają się, w reakcji na proces laicyzacji społeczeństwa zapoczątkowany przez Atatiirka, fundamentalistyczne ruchy islamskie.

2. Od Ligi Narodów do Organizacji Narodów Zjednoczonych

Podczas paryskiej konferencji pokojowej amerykański prezydent Woodrow Wilson zaproponował utworzenie — w miejsce uprzednio istniejącego — nowego porządku świata. Uznaje się go w związku z tym za kogoś w rodzaju proroka nowej ery, w której wyzwolone wreszcie narody odnajdą drogi rozwoju, sprawiedliwości i pokoju.
W jednym ze swoich słynnych *Czternastu Punktów* Wilson przedstawił koncepcję powołania Ligi Narodów, która miałaby za zadanie zagwarantować niezależność polityczną i integralność te-

rytorialną tak wielkim, jak i małym państwom. Idea ta znalazła swój wyraz w Statucie Ligi przyjętym na konferencji i włączonym do traktatu wersalskiego. W roku 1920 narodziła się zatem pierwsza nowoczesna organizacja ponadnarodowa z siedzibą w Genewie.

Liga Narodów nie spełniła pokładanych w niej nadziei. Senat amerykański odmówił zgody na ratyfikację jej statutu, choć głównym promotorem powołania Ligi był prezydent USA. W Stanach Zjednoczonych ponownie dochodziła bowiem w owych latach do głosu polityka izolacjonizmu, natomiast sama organizacja, w której pierwsze skrzypce odgrywały Anglia i Francja, nie przyznawała członkostwa narodom nie posiadającym w ówczesnych warunkach politycznych własnych państw. W okresie powojennym natomiast starły się ze sobą dwie koncepcje: jedna oparta na wzorcu westfalskim, a zatem prymacie państw narodowych, i druga, hołdująca nowemu paradygmatowi uniwersalistycznemu.

W okresie międzywojennym Liga Narodów odgrywała raczej rolę biernego obserwatora wydarzeń- międzynarodowych, co jest szczególnie widoczne w kontekście politycznej agresji nazistowskich Niemiec. Wybuch drugiej wojny światowej oznaczał praktyczny koniec Ligi albo, innymi słowy, jej „zredukowanie do rangi kronikarza międzynarodowego chaosu"[8]. Została ona formalnie rozwiązana w roku 1946.

Dziedzictwo „moralne" Ligi Narodów zostało podjęte przez Organizację Narodów Zjednoczonych, założoną w San Francisco podczas wielkiej powojen-

nej konferencji międzynarodowej trwającej od kwietnia do lipca 1945 roku.

Nowo powstała instytucja z siedzibą w Nowym Jorku stanowi zbiorowość państw, liczącą w początkowym okresie 51, a obecnie 192 członków (po niedawnym przyjęciu Czarnogóry), i jest czasem określana jako „najambitniejszy eksperyment polityczny w dziejach naszej epoki"[9].

Z perspektywy prawa międzynarodowego historia lat powojennych stała się zarazem historią powolnego upadku ONZ, tak jak lata międzywojenne przyniosły upadek uniwersalistycznych utopii Ligi Narodów. W pierwszym okresie istnienia poważna słabość ONZ spowodowana była ogromnymi kontrastami pomiędzy ideami a działalnością jej członków, zwłaszcza dwóch „wielkich", czyli USA i ZSRS. Podczas gdy Stany Zjednoczone starały się bronić wartości liberalnych, rząd sowiecki, bazując na

micie tak zwanej dyktatury proletariatu, rozpowszechniał tam, gdzie to tylko było możliwe, ideologię rewolucyjną. Jednym z problemów, które w owym czasie narosły, była zasadnicza sprzeczność między uniwersalistycznymi celami organizacji a poszanowaniem suwerenności państw, które się na nią składały.

Pierwsze zdanie artykułu 2 Karty Narodów Zjednoczonych głosi, iż ONZ „opiera się na zasadzie suwerennej równości wszystkich swoich członków" i ta norma, doprecyzowana w dalszej części tego samego artykułu, oznacza również zakaz „ingerencji Organizacji w wewnętrzne sprawy każdego państwa".

56

Sprzeczność pomiędzy wyżej wymienioną zasadą a aspiracjami współczesnych organizacji międzynarodowych do sprawowania powszechnego kierownictwa uwidoczniła się zwłaszcza podczas wojny przeciwko Serbii w roku 1999. Po raz pierwszy po wojnie koalicja państw, bez zgody ONZ, natomiast pod dowództwem NATO, prowadziła wojnę agresywną przeciwko suwerennemu państwu z powodu nieaprobowania jego wewnętrznej polityki. Nie miało to miejsca nawet ze strony dyktatury sowieckiej ani jakiegokolwiek innego reżimu marksistowskiego w całym okresie powojennym.

W odróżnieniu od wojny w Kosowie, przeprowadzonej przez wspólnotę międzynarodową w imię zasady dopuszczającej „ingerencję humanitarną", atak na Irak oraz Afganistan nie miał na celu zaprowadzenia w tych krajach porządku demokratycznego, ale obronę „narodowych interesów" państw członków koalicji. W przypadku Iraku powodem amerykańskiej interwencji, jak wielokrotnie podkreślał prezydent Bush, nie była „demokratyzacja" tego kraju, ale chęć zapewnienia bezpieczeństwa zewnętrznego i wewnętrznego Stanom Zjednoczonym i państwom Bliskiego Wschodu.

Także i wtedy ONZ ujawniła swoją bezsilność, tak jak dziś czyni to w obliczu irańskiego programu zbrojeń nuklearnych. Wiele się obecnie mówi o nieuchronnym końcu państw narodowych; tymczasem zauważmy, że to właśnie one, a nie organizacje międzynarodowe, są dziś w stanie wziąć udział w wojnie, jaka rozgorzała na świecie po 11 września.

57

Na przestrzeni sześćdziesięciu lat, które minęły od jej powstania, którą to rocznicę obchodzono w Nowym Jorku we wrześniu 2005 roku, wysiłki podejmowane przez ONZ na rzecz zażegnania kryzysów międzynarodowych były ogromne, a rezultaty znikome. Debata nad reformą Rady Bezpieczeństwa (w której zasiadają jako stali członkowie z prawem weta Stany Zjednoczone, Rosja, Wielka Brytania, Francja i Chiny), odbyta podczas 61. Zgromadzenia Ogólnego, przyniosła tylko potwierdzenie istnienia tych wciąż nie rozwiązanych problemów.

3. ONZ jako wylęgarnia ideologii

W ciągu sześćdziesięciu lat swojej historii ONZ pełniła w najlepszym wypadku funkcję miejsca wymiany poglądów lub mediacji, rzadko natomiast instrumentu rozwiązywania problemów politycznych, choć i tak oskarżana była o służenie interesom amerykańskim. W rzeczywistości jednak, przynajmniej od lat przewodnictwa

Waldheima, czyli od lat sześćdziesiątych, popierała raczej rozmaite, także ekstremalne, formy antyamerykanizmu.

Po kryzysie irackim z lat 2002-2003 multilateralizm Organizacji, pośrednio lub bezpośrednio, sytuował się w opozycji do unilateralizmu amerykańskiego. W rezultacie ONZ odgrywa dziś w stosunku do Ameryki rolę podobną, jak niegdyś NATO wobec Związku Sowieckiego[10]. Atak na Zachód był szczególnie widoczny podczas konferencji na temat praw

58

człowieka odbytej w Południowej Afryce w sierpniu 2001 roku, a zatem jeszcze przed zamachami terrorystycznymi w Nowym Jorku.

Nic dziwnego, że nawet obrońcy ONZ przyznają, że osiągnięte przez nią rezultaty są więcej niż znikome. Twierdzą oni natomiast, że podstawowym wkładem czy dorobkiem tej organizacji były kwestie o charakterze intelektualnym, a nie politycznym. Bezwładność na planie politycznym próbuje się zatem pokryć domniemaną pozycją lidera w dziedzinie określania i bronienia praw człowieka.

Prawdą jest, że głównym obecnym zajęciem ONZ stała się działalność, nazwijmy ją, intelektualna, a nie polityczna. W tym kontekście nie jest przypadkiem, że jedyną — minimalną zresztą — reformą Organizacji, zaaprobowaną przez Zgromadzenie Ogólne w maju 2006 roku, było utworzenie Rady Praw Człowieka, notabene przy sprzeciwie Stanów Zjednoczonych.

Nie można w pełni zrozumieć ideowych priorytetów ONZ bez odniesienia do myśli Hansa Kelsena, autora, którego wpływ na filozofię współczesnego prawa porównywalny jest jedynie z tym, jaki wywarł Rousseau na myśl polityczną XVIII wieku[11]. Zgodnie z teorią Kelsena, porządek prawnomiędzynarodowy stoi wyżej niż konstytucje poszczególnych państw, i to z prawa międzynarodowego poszczególne państwa mogą wywodzić, jaka jest „sfera ich kompetencji". Zasadę suwerenności państwa Kelsen zastępuje zatem zasadą nadrzędności normy pozytywnej, pozbawionej jakichkolwiek odniesień metafizycznych i moralnych.

59

Państwo, podobnie jak każdy inny podmiot, znajduje wedle tej teorii swój początek w prawie stanowionym, podniesionym do rangi absolutu. W procesie stanowienia prawa nie ma według opinii austriackiego jurysty miejsca na jakiekolwiek odniesienia do spraw zewnętrznych wobec niego. Prawomocność systemu normatywnego opiera się zatem według niego na czystej „efektywności" przepisów, biorącej się z samego faktu ich istnienia.

W konsekwencji tego Jurgen Habermas wprowadził do języka politycznego pojęcie *Verfassungspatriotismus,* czyli patriotyzmu opartego na bazie prawa i pozostającego w opozycji do patriotyzmu tradycyjnego, związanego z tożsamością historyczną i terytorialną. To swoiste kosmopolityczne obywatelstwo tworzy zatem „przestrzeń normatywną", całkowicie różną od tradycyjnej przestrzeni terytorialnej wyznaczonej granicami, na której wyrosło westfalskie prawo narodów[12]. Na tych właśnie założeniach zbudowano słynną Kartę Praw Podstawowych z Nicei, która przeszła już do historii jako dokument, w którym nie ma śladu odniesienia do chrześcijańskiego dziedzictwa Europy[13].

Z punktu widzenia Kelsena i Habermasa, a także ich włoskich następców — Norberta Bobbio i Stefano Rodoty, zgodnie z którym prawo tożsame jest z normą prawną, proces tworzenia tychże norm jest uznawany za jedyne źródło prawa. Odrzucenie obiektywnego fundamentu praw otwiera drogę do utworzenia zupełnie nowego porządku kulturalnego i społecznego, w którym twórcy norm są zarazem ich ostatecznymi interpre-

tatorami. Ta operacja nosi właśnie nazwę „konsensusu" i jest przeprowadzana przez specjalnie dobranych do tego celu agentów.

O ile z perspektywy politycznej wydawać by się mogło, że sercem ONZ jest Rada Bezpieczeństwa, o tyle zważywszy na cele intelektualne, prawdziwą siłą sprawczą ukierunkowującą działania Organizacji są ciała o charakterze drugorzędnym: rady, komisje, agencje, stowarzyszone organizacje pozarządowe. Są to prawdziwe grupy nacisku przeznaczone do odgrywania roli swoistych laboratoriów idei, co sprowadza się po prostu do mozolnego tworzenia kolejnych utopii.

4. Stare i nowe prawa

Co gorsza, narzucanie wspomnianych „nowych" utopii państwom Trzeciego Świata stało się głównym celem olbrzymiej większości organizacji międzynarodowych, stowarzyszonych lub obracających się w orbicie ONZ, a także Unii Europejskiej; często zdarza się, że pomoc finansowa dla tych krajów zależy od realizacji przez nie programów związanych z wprowadzeniem „praw reprodukcyjnych" i im podobnych rozwiązań.

Przykładem próby wywarcia takiego w gruncie rzeczy totalitarnego nacisku jest aktywność Catholics for Free Choice*, będącej jedną z organizacji pozarządowych działających w nowojorskiej siedzibie ONZ, która notorycznie wzywa do pozbawienia zarówno Watykanu, jak i przedstawicieli innych środowisk wy-

znaniowych, prawa głosu w Zgromadzeniu oraz statusu „stałego obserwatora" aż do momentu, gdy wyrażą zgodę na prawo do życia i śmierci zgodne z duchem i dyspozycjami wspomnianych „praw reprodukcyjnych".

Niektóre delegacje państwowe, wykorzystując wysoki poziom biurokracji w ONZ, starają się pojęciu „praw reprodukcyjnych" nadać znaczenie prawa do usług, które obejmują zabijanie poczętego życia. Nie ma chyba potrzeby przypominać, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, proklamowana przez Narody Zjednoczone w grudniu 1948 roku, nie zawiera o tych prawach najmniejszej wzmianki. Główną przyczyną wytworzenia takiego, a nie innego modelu „reprodukcji", opartej na rewolucji kulturalnej ostatnich trzydziestu lat i przedstawianej jako „postęp", jest swoisty konsensus między organizacjami międzynarodowymi, które chcą w tej mierze odgrywać zarówno rolę prawodawcy, jak i ostatecznej instancji zajmującej się interpretacją i kontrolą stosowania tychże norm.

Mówimy tu zresztą o tendencji szerzej rozpowszechnionej wśród rozmaitych agencji międzynarodowych, takich jak Komisja ONZ do spraw Statusu Kobiet, agendy Narodów Zjednoczonych mającej z założenia prowadzić batalię w obronie praw wyżej

wymienionych, która w marcu 2006 roku przedłożyła projekt rezolucji potępiającej państwo Izrael. Zamiast zatem potępić któreś z państw islamskich, gdzie — jak wiadomo — kobiety traktowane są jak niewolnice

62

i obowiązuje je zakaz pokazywania twarzy, czy jedno z państw afrykańskich, w których karze się ukamienowaniem lub okaleczeniem narządów płciowych kobiety przyłapane na cudzołóstwie, Komisja uznała za stosowne zwrócić swój gniew przeciwko państwu w dużej mierze demokratycznemu oraz stosującemu standardy cywilne i prawne zbliżone do zachodnich. Nie zapominajmy jednak, że wśród czterdziestu pięciu państw członkowskich wspomnianej Komisji znajdowały się państwa wrogie wolności, takie jak Iran, Kuba i Chiny, a także niezliczone kraje, w których wciąż praktykuje się kary cielesne, w tym okaleczenia genitaliów, takie jak: Mali, Sudan, Burkina Faso, Nigeria, Malezja, Indonezja i Zjednoczone Emiraty Arabskie.

Zwróćmy uwagę, że Komisja Praw Człowieka, wybrana przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w maju 2005 roku, ma w swoim składzie Chiny, Pakistan, Rosję, Kubę czy Arabię Saudyjską, a więc państwa systematycznie łamiące prawa, których Komisja ma bronić i które powinny być przez pozostałe państwa surowo osądzone. Tymczasem, jak zauważył Mario Mauro, wiceprzewodniczący Parlamentu Europejskiego, tenże Parlament znacznie więcej razy potępił za „łamanie" praw człowieka Stolicę Apostolską niż Kubę czy Chiny. „W ostatnich dziesięciu latach — podkreśla — Stolica Apostolska została napiętnowana za łamanie lub nieprzestrzeganie praw człowieka ponad trzydzieści razy. Dla porównania — Kuba i Chiny są adresatami tylko piętnastu takich upomnień"[14].

63

Poza rozbieżnościami o charakterze antropologicznym, które znajdują swój wyraz w podejściach do kwestii moralnych, rodzinnych i seksualnych, kolejną przyczyną konfliktów pomiędzy Kościołem a ONZ, wyrosłą w ostatnich latach, jest nacisk niektórych organów ONZ, mówiących w tej mierze jednym głosem z wieloma pozostałymi organizacjami, by stworzyć coś w rodzaju całkowicie nowego, alternatywnego kodeksu etycznego i religijnego.

Realistyczna i antropocentryczna koncepcja praw człowieka jest sukcesywnie porzucana na rzecz relatywistycznej i materialistycznej wizji świata. Podjęte też zostały wysiłki, by wypracować wyżej wymieniony powszechny kodeks wartości moralnych, który miałby zastąpić Dziesięć Przykazań; zaproponowano także przyjęcie tak zwanej *Karty Ziemi*, która łączyłaby w sobie pierwiastki religijne, ekologiczne i pogańskie; została ona wstępnie zaaprobowana w roku 2000, dzięki inicjatywie byłego sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój" Maurice'a Stronga.

Zgodnie z przedstawioną wizją, istota ludzka jest zredukowana do poziomu przedmiotu interesów i pragnień i staje się częścią wszechobecnej czysto materialnej i podlegającej ciągłej ewolucji rzeczywistości. Monsignore Schooyans zdefiniował tę wizję jako „całkowicie nową teorię, zgodnie z którą prawa człowieka powinny być poddane imperatywom Ziemi. Mówimy tu o czymś w rodzaju odrodzenia kultu Ziemi.

64

Jest to panteizm, który uważa człowieka za produkt ewolucji, który pewnego dnia może po prostu zniknąć"[15]

5. Prawo naturalne jako antidotum na współczesny relatywizm

Relatywizm jest śmiertelną chorobą, na którą cierpią współczesne instytucje międzynarodowe, a w szczególności ONZ; są to w sensie przenośnym ruchome piaski, na których nie jest możliwa budowa jakiejkolwiek formy stosunków społecznych. Możemy mu jednak przeciwstawić klarowną koncepcję prawa, które jednocześnie odnosi się do prawidłowej wizji człowieka. Nie jest możliwe zbudowanie uniwersalnego systemu praw człowieka w oderwaniu od jego własnej, obiektywnej natury, która jest niezmienna. Gdyby taka „natura" nie istniała — jak zauważył George Weigel — nie mogłyby również istnieć powszechne zasady moralne nierozerwalnie z nią związane[16]. Prawo naturalne i normy stanowiące jego rozwinięcie są w rzeczywistości niezmienne i obowiązujące przez wszystkie czasy i wobec wszystkich ludzi, ponieważ natura ludzka pozostaje zawsze taka sama niezależnie od czasu i miejsca. W przeciwnym wypadku, wraz z prawem naturalnym, tracą swoją moc także prawa człowieka, czy wreszcie sama idea równości międzyludzkiej. O jakiej bowiem równości moglibyśmy mówić, gdyby ludzie nie byli identyczni, a ich natura podlegałaby ciągłym zmianom? Tak jak nie ma wolności

bez prawdy, tak też nie ma równości bez wspólnych, jednakowych praw. Żadne prawo powszechne nie może być stworzone przy jednoczesnym odrzuceniu prawa natury, rozumianego jako prawo obiektywne i właściwe dla całej ludzkości.

Idea mówiąca o istnieniu natury ludzkiej i określających ją stałych i uniwersalnych prawideł narodziła się, jak podaje Werner Jaeger w swoim głównym dziele *Paideia***, w Grecji. Na bazie tej greckiej idei oparte zostało prawo rzymskie, które po dziś dzień pozostaje archetypem dla wszelkiej konstrukcji prawnej, która chce osiągnąć przymiot ponadczasowości.

Definicję, która dość dokładnie określa, czym jest prawo naturalne, sformułował Cyceron: „Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmienne i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełniania powinności, a zakazując odstrasza od występków [...]. Nie jest ono inne w Rzymie, a inne w Atenach, inne teraz, a inne później [...]"***. Święty Tomasz z Akwinu[17] ze swej strony definiuje prawo naturalne jako ślad prawa wiecznego odbity w stworzeniu rozumnym: „W prawie ludzkim — podkreśla — nic nie jest sprawiedliwe ani uzasadnione, jeśli nie jest wyprowadzone z prawa wiecznego"[18].

Prawo naturalne znajduje swój wyraz w człowieku, ponieważ zgadza się z jego racjonalną naturą. Wezwanie papieża, by „postępować wedle rozumu", ponieważ rozum nie może pozostawać w sprzeczności z naturą Boga, stanowi zasadniczy wątek jego prze-

mówienia wygłoszonego w auli Uniwersytetu w Ratyzbonie 12 września 2006 roku. W tym arcyważnym wystąpieniu papież prosi, by nie zrywać łączności z dziedzictwem

klasycznym, greckim i rzymskim, ponieważ — jak się wyraził — połączenie chrześcijaństwa z tą spuścizną „utworzyło Europę i pozostaje fundamentem tego, co słusznie możemy nazywać Europą". Prawo naturalne narodziło się zatem w Europie i stąd też rozprzestrzeniło się po świecie, stając się wspólnym, jak już podkreśliłem, „pod każdą szerokością geograficzną”[19].

Wspomniane przemówienie z Ratyzbony jest tekstem, którego współczesna kultura nie powinna w żaden sposób pomijać[20]. Na ławie oskarżonych nie znalazł się bowiem wówczas, jak większość uznała, islam, ale działania zmierzające do odrzucenia koncepcji człowieka i społeczeństwa, którą zawdzięczamy minionym stuleciom. Mimo bowiem faktu, iż Święte Cesarstwo Rzymskie upadło, chrześcijańska idea człowieczeństwa i społeczności zachowuje całą swą aktualność także w naszej niespokojnej epoce, która jest świadkiem kresu rozmaitych modernistycznych i postmodernistycznych utopii oraz coraz bardziej, mam nadzieję, świadoma konieczności powrotu do zasad prawa naturalnego.

1 O tej instytucji obszernie pisze J. Bryce w pracy *IlSacro Romano Impero,* Milano 1907.
2 Z 27 sierpnia 2006.
3 Por. R. de Mattei, *La sovranitr necessaria,* Roma 2001, s. 73—79.
4 F. Fejtö, *Requiemper un impero defunto. La dissoluzione del mondo austro-ungańco, Milano 1990, s. 316—333.*
5 Ibidem, s. 10.
6 E. Nolte*, Natsjonalsocialismo e bolscevismo. La Guerra àvile europea 1917-1945,* Firenze 1988.
7 R. Scruton, *L'Occidente egli altń. Laglobalizacjom e la minaccia terrorista,* Milano 2004, s. 28.
8 A. Polsi, *Storia dell' ONU,* Bari 2006.
9 A. de Grutty i F. Pagani, *Le Naęioni Unite. Sviluppo e reforma delsistema di sicurezza collettivo,* Bologna 2005.
10 Ibidem, s. 114-115.
11 F. Rouvillois, *Le droit. Textes choisis,* Paris 1999; krytykę „kel- senizmu" w ONZ podejmuje M. Schooyans w: *Il volto nasco- sto dell'ONU,* s. 137-159.
12 Por. C. Schmitt, *Il nomos delia terra,* Milano 1991, s. 89—93. [Tytuł oryginału: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950)].
13 Por. R. de Mattei, *De Europa. Tra radici cristiane e sognipostmodemi*, Firenze 2006.
***** Powstała w 1973 r. organizacja Catholics for Free Choice (Katolicy na rzecz Wolnego Wyboru, CFFC) na przełomie 2007 i 2008 r. skróciła swoją nazwę na Catholics for Choice (CFC) (przyp. red.).
14 Za portalem http://www.zenit.org, 17 stycznia 2006.
15 „La Razon", 17 grudnia 2003.
16 G. Weigel, *La cattedrale e il cubo. Europa, America epolitico senza Dio,* Soveria Mannelli 2006, s. 67.
****** W Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego,* przeł. M. Plezia i in., Warszawa: Fundacja Aletheia 2001 (przyp. red.).
*******Cyt. za: Cyceron [Marcus Tullius Cicero], *O państwie,* III, 22; *O prawach,* I, 6, 12, 15 etc. [w:] *idem, Pisma filozoficzne,* t. 2: *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, przeł. W Kornatowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960 (przyp. red.).
17 *Summa theologiae,* I—Ilae, q. 94; *Summa contragentiles,* cc. 114— 126; *In III Sent.,* d. 37, a. 3; 7» 7F, W,d. 33, q. 1, a. 1.
18 *Summa theologiae,* I—II ae, q. 93. a. 3.
19 Przemówienie Benedykta XVI do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej z 9 stycznia 2006 roku.
20 Na temat wpływów i nacisków tzw. kultury „laickiej" por. G. Ferrara, *Discorso colossale e inequivoco sul senso delia civiltr occidentale,* „II Foglio", 13 września 2006.

ROZDZIAŁ IV
LAICYZM I RELIGIA Z PERSPEKTYWY EUROPY

W niniejszym rozdziale chciałbym przeprowadzić interpretację, z punktu widzenia tak zwanej „transpolityki", preambuły do Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej, przyjętego w roku 2004, w odniesieniu zwłaszcza do trudnej kwestii chrześcijańskich korzeni Unii.

Zacznijmy od pewnej obserwacji. Za każdym razem, kiedy w ostatnim czasie próbowano postawić problem chrześcijańskiego dziedzictwa w Europie, był on natychmiast uznawany za przesadę i wyolbrzymioną, kontrowersyjną kwestię. Tym, co należy brać pod uwagę, nie jest treść preambuły — próbowano tłumaczyć — ale sama zawartość Traktatu. Nie jest zatem ważne, czy Konstytucja będzie zawierała jakieś bezpośrednie odniesienie do chrześcijaństwa; wystarczy, by *de facto* była nim inspirowana.

70

To twierdzenie zawiera w sobie część prawdy, ale również zalążek problemu. Jasnym jest, że samo słowne odniesienie do chrześcijaństwa nie jest wystarczające, by taki też charakter nadać całemu dokumentowi. Usunięcie tego odniesienia ma jednak znaczenie głęboko symboliczne, o wiele głębsze, niż miałoby włączenie takiej wzmianki. O ile bowiem odwołanie do dziedzictwa chrześcijańskiego nie stanowiłoby o charakterze i jakości pozostałych postanowień, o tyle jego eliminacja nadaje tekstowi wydźwięk jednoznacznie laicki i antychrześcijański. Amerykański badacz Joseph Weiler dokonał w tej kwestii bardzo trafnego spostrzeżenia: „Społeczny i symboliczny wydźwięk tej odmowy ma o wiele większe znaczenie, niż miałaby pozytywna decyzja Konwentu w tej sprawie"[1].

Weiler, który jest wybitnym konstytucjonalistą, poczynił kilka ciekawych obserwacji na temat symboliki zawartej w tekstach konstytucji.

Każda konstytucja, jak pisze, pełni zazwyczaj szereg funkcji; są wśród nich trzy stałe powtarzające się.

Pierwszą jest organizacja władz państwowych i podział kompetencji. W liberalnych demokracjach oznacza to obowiązek podziału władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą.

Druga funkcja wiąże się ze zdefiniowaniem i normatywnym określeniem stosunków pomiędzy jednostką a władzami publicznymi. Znalazła ona swój dobitny wyraz w katalogu praw podstawowych, jakie zawiera większość konstytucji XX wieku.

71

Trzecia funkcja jest nie mniej ważna. „Konstytucja — jak podkreśla Weiler — jest również czymś w rodzaju zwierciadła, w którym odbijają się wartości, ideały i symbole danego społeczeństwa. W tym zatem lustrze społeczeństwo może dostrzec najważniejsze elementy niezbędne do zrozumienia samego siebie. Odgrywa ono fundamentalną rolę w określaniu, czym jest tożsamość narodowa i kulturalna oraz system wartości właściwy dla zbiorowości, która konstytucję przyjęła"[2].

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej oraz projekt eurokonstytucji mogły przyjąć metodę minimalistyczno-funkcjonalną, to jest skoncentrować się na dwóch pierwszych funkcjach, redukując rolę trzeciej. Tak się jednak nie stało. Obydwa dokumenty zawierają rozbudowane preambuły, w których zawarto podstawy filozofii zjednoczonej Europy, jej *ethos.*

Wybór takiego, a nie innego modelu tworzenia prawa oznaczał jednak problem z umieszczeniem w eurokonstytucji wzmianki o charakterze religijnym. Nikt rozsądny nie

może zanegować faktu, że z punktu widzenia chociażby historii, religie, a w szczególności chrześcijaństwo, odegrały olbrzymią rolę w kształtowaniu europejskiej świadomości. Konstytucja nie może tej roli zignorować, ponieważ ma stanowić ikonograficzny symbol określonej społeczności.

Odrzucenie wzmianki o chrześcijaństwie stworzyło możliwość wyboru. Zamysł polegający na tym, by w celu uniknięcia debat i konfliktów Unia zajęła pozycję „neutralności światopoglądowej", spowodował

w rzeczywistości powstanie znacznych rozbieżności, dla których wciąż nie znaleziono rozwiązań.

Jak słusznie zauważa Weiler, „Jeżeli rozwiązanie konstytucyjne narzuca wybór pomiędzy laickością a religijnością, jasnym jest, że nie istnieje alternatywa w postaci jakiegoś pośredniego stanowiska. Państwo, które odrzuca każdą symbolikę religijną, nie staje się przez to bardziej neutralne od innego państwa, które taką formę i symbolikę dopuszcza"[3].

Wyłączenie wartości religijnych z preambuły nie jest w żadnym wypadku formą „neutralności", wręcz przeciwnie: daje pole nieograniczonego manewru. W wizji świata zsekularyzowanego i laickiego, wszelka uprzywilejowana symbolika państwowa, w odróżnieniu od koncepcji chrześcijańskiej, musi przejść test neutralności. Wyłączenie odniesienia do chrześcijaństwa w europejskim traktacie konstytucyjnym jest według Weilera milczeniem *znaczącym*, wyborem ideologicznym, który dowodzi istnienia „chrystofobii"[4]. Warto rozważyć, jakie są podstawy tego zjawiska i czym jest ideologia, która legła u podstaw obojętności Traktatu w kwestiach religijnych.

Intelektualne i psychologiczne przyczyny takiej postawy są oczywiście liczne. Zastanówmy się nad jedną z nich, którą uważam za najważniejszą.

Wydaje mi się, że nikt lub przynajmniej niewielu autorów eurokonstytucji zapoznało się z dziełami Antonio Gramsciego (1891—1937), jednak ideologia wyrażona w preambule do tego dokumentu jest w oczywisty sposób przesiąknięta „gramscizmem". Można

to wykazać za pomocą analizy, jakiej dokonał wciąż niewystarczająco znany, zwłaszcza poza granicami Italii, filozof Augusto Del Noce (1910-1989).

Antonio Gramsci podsumował materializm historyczno-dialektyczny i strategię rewolucyjną w formule „filozofii praktyki", w której widzi ukoronowanie procesu związanego z reformą protestancką i rewolucją francuską[5].

Mówi też o procesie sekularyzacji, który ma swój zarodek filozoficzny w immanentyzmie. Obowiązkiem komunizmu, według Gramsciego, jest wpoić w naród sekularyzm zintegrowany, który wcześniej oświecenie rezerwowało dla wąskich elit, a wszystko w celu zrealizowania nowoczesnej jego wersji oraz zsekularyzowania jedności duchowej i społecznej, którą Kościół katolicki zbudował już w średniowieczu. To właśnie, jak ostrzega Del Noce, jest myślą przewodnią filozofii gramsciańskiej: pomysł na ustabilizowanie stosunków pomiędzy elitami i ludem oraz pomiędzy intelektualistami i ludźmi prostymi, poprzez wpajanie masom immanentyzmu oraz sekularyzacji życia[6].

W poglądach Gramsciego decydujący jest wkład idealizmu, przede wszystkim pod wpływem ojca intelektualnego faszyzmu — Giovanniego Gentile (1875— —1944). Pomiędzy nim, zwolennikiem faszyzmu, a Gramscim, teoretykiem antyfaszyzmu, istnieje, jak twierdzi Augusto Del Noce, związek nie przeciwieństw, ale istotnej kontynuacji. Gentile wezwał do uwolnienia włoskiej tradycji kulturalnej ze wszelkich form metafizycznej transcendencji, zastępując ją zasadami fi-

lozofii immanentyzmu. Gramsci ze swej strony zaproponował oczyszczenie marksizmu z materializmu historycznego, redefiniując go zgodnie z zasadami filozofii Gentilego. Myśl ta w ostateczności ma doprowadzić do całkowitego rozbratu marksizmu z wszelkimi naleciałościami o charakterze religijnym. Pozostając pod wpływem teorii aktualizmu Gentilego, Gramsci zapragnął zastąpić teorię walki klas teorią ścierania się dwóch koncepcji życia, transcendentalnej i immanentnej, którą pod wpływem doktryny oświeceniowej określił jako walkę „nowoczesności" z „tradycją". Według Del Nocego faszyzm i „gramscizm" są dwiema odmianami tego samego procesu rewolucyjnego. Sekularyzm Gramsciego nie cechuje się w tym sensie otwartą antyreligijnością, gdyż wypływa z przekonania, że proces historycznego postępu świata w stronę immanentyzmu jest nieodwracalny. Podczas gdy ateista, nazwijmy go tradycyjnym, przyznawał Bogu jakieś miejsce w porządku wszechrzeczy, oczywiście po to, by móc Go negować, „człowiek nowy", czyli komunista, nie może zezwolić Bogu na jakąkolwiek formę obecności w świecie i historii, problem Boga dla niego nie istnieje; mamy m zatem rzeczywisty ateizm, z tym że o wiele bardziej radykalny i restrykcyjny niż ten klasyczny.

W początkowym marksizmie - jak zaobserwował Del Noce — kres religii postrzegany jest jako *rezultat* nadejścia społeczeństwa bezklasowego. W „gramscizmie" natomiast odwrotnie: wyrugowanie religii jest raczej *warunkiem* zwycięstwa rewolucji. Zniszczenie

wiary nie może zostać osiągnięte tylko poprzez bezpośrednią propagandę ateistyczną; należy wdrożyć taki model nauczania, który przekona ludzi, zwłaszcza młodych, że wszelka metafizyka należy do przeszłości, a jej koniec jest nieodwołalny[7].

Na poziomie społeczeństwa ten typ ateizmu miał zostać osiągnięty za pośrednictwem prostego faktu eliminacji problemu Boga, który miał się zgodnie ze słowami Gramsciego dokonać poprzez absolutną sekularyzację życia państwowego i społecznego. Pozwoliłaby ona praktykom komunizmu usunąć ostatecznie najgłębsze korzenie religii tkwiące wśród ludu. Państwo „laickie" przewidziane przez teoretyków komunizmu nie musi jednak wyznawać bezpośredniego ateizmu i na tym poprzestać. W odróżnieniu od systemów ateistycznych istniejących w przeszłości, nie zadowoli się ono słownym deklarowaniem ateizmu, który zniesie dominację Boga i religii w społeczeństwie: Bóg, nawet po całkowitym usunięciu Go z wszelkich aspektów życia społecznego, nie powinien być wymieniany czy choćby negowany w jakiejkolwiek formie. Na swej drodze ku sekularyzacji „gramscizm" zamierza całkowicie usunąć pozostałości religijne także z marksizmu, o którym wszak mówiono, że jest politycznym mesjanizmem lub świecką religią. Ma się on przekształcić w czysty sekularyzm.

Kresem tej drogi jest laicyzm totalny, ale także samobójstwo rewolucji jako konsekwencja jej wewnętrznej sprzeczności. Idea rewolucyjna łączy w sobie bowiem dwa czynniki: negatywny, oznaczający zniesienie

tradycyjnego porządku i systemu wartości, oraz pozytywny, polegający na budowie porządku całkowicie nowego. Samobójstwo to nastąpi, jeśli w procesie przeprowadzania rewolucji te dwa czynniki się rozdzielą; jest to zresztą według Del Nocego nieuniknione[8].

By filozofia prymatu czynu nabrała mocy rewolucyjnej, musi dokonać filozoficznego zaprzeczenia samej siebie, co oznacza, że powinna wyzbyć się wszelkich elementów prawdy, które w sobie zawiera, a pozostawić jedynie czynnik tworzenia, by w ten sposób dojść do całkowitego nihilizmu leżącego u podstaw rewolucji. „Nowy porządek" według Gramsciego objawia się więc nie jako plan *stricte* rewolucyjny, ale jako porządek modernistyczno-mieszczański, mający stać się ideologią konsensusu między komunizmem a technokratycznym neokapitalizmem, którego nie należy burzyć. Przedstawiona filozofia ma być teoretycznym fundamentem postmodernistycznego społeczeństwa, hedonistycznego i zsekularyzowanego. Społeczeństwa, w którym nie tylko relatywizm, ale i totalitaryzm znajdzie swoje ostateczne i czyste ucieleśnienie.

Sprzeczności między komunizmem a faszyzmem Gramsci upatruje w fakcie, iż stanowią one dwa rodzaje totalitaryzmu: prawdziwy i wybrakowany. Jeśli dobrze przyjrzymy się — pisze Del Noce — krytyce Mussoliniego dokonanej przez Gramsciego, dojdziemy do takich właśnie wniosków: faszyzm nie osiągnął szczytu totalitaryzmu, ponieważ nie dokonał głębokiej przebudowy społeczeństwa i jego instytucji. Zasadnicze motywy krytyki faszyzmu ze strony Gram-

sciego odpowiadają zatem twierdzeniom, co do których zgadzają się współcześni badacze, gdy mówią o faszyzmie jako niepełnym totalitaryzmie[9].

Gramsci jako myśliciel, stwierdza Del Noce, oddziela filozofię od ideologii. Jednak jeśli termin „filozofia" zawiera w sobie związki z prawdą, to ideologia powinna wszelką filozofię odrzucić. Władza pokazuje w ten sposób swoją demoniczną twarz jako totalitaryzm „miękki", w ostateczności o wiele bardziej niebezpieczny, zważywszy na jego rezultaty, niż totalitaryzm prawdziwy[10]. Usunięcie elementów filozofii z ideologii oznacza w wymiarze praktycznym pozbawienie prawdy jakiejkolwiek siły. Nie jest to, rzecz jasna, siła fizyczna, ale psychologiczna i społeczna. Dochodzimy tu do dyskryminacji ludzkich dociekań. Lub lepiej: powszechne pojęcie sensu życia w nowym społeczeństwie, jak wskazują twórcy tej ideologii, nie będzie już domagało się zadawania tradycyjnych pytań metafizycznych. Propozycję Gramsciego według Del Nocego możemy najgłębiej streścić, korzystając z definicji totalitaryzmu sformułowanej przez Erica Voegelina, która określa go jako „zakaz stawiania pytań".

Nowatorstwo współczesnego totalitaryzmu zawiera się w stwierdzeniu, że konformizm przeszłości był konformizmem udzielania *odpowiedni,* podczas gdy w swej najnowszej postaci objawia się on jako zakaz stawiania nawet samych *pytań,* które są niepotrzebnym i niebezpiecznym wyrazem „ducha zachowawczego", „konserwatyzmu", „tradycjonalizmu", „reakcjonizmu" i „wstecznictwa". O osobach, które takie niewygodne

pytania zadają, lub starają się zadawać, należy zatem mówić: „fundamentaliści", a nawet, co może wydać się dziwne — „faszyści".

W społeczeństwie całkowicie zsekularyzowanym przymus fizyczny zaczyna być zastępowany przymusem pedagogicznym, a represje przybierają formę nie cielesną, ale etyczno-kulturową. Dzięki temu przejściu od stosowania przemocy bezpośredniej do przemocy „moralnej" totalitaryzm osiąga, według Del Nocego, formę ostateczną, perfekcyjną. Z tej perspektywy doskonale widzimy, że współczesna świecka demokracja, pozbawiona jakichkolwiek odniesień transcendentnych, jest niczym innym jak radykalną formą zniewolenia człowieka. Jednym z najgłośniejszych krytyków takiej „demokracji totalitarnej" był sam Jan Paweł II, który w encyklice *Centesimus Annus* przestrzega, iż: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" (nr 46).

Podstawowym celem postawy i filozofii relatywizmu jest zniszczenie swojego głównego wroga: prawdy obiektywnej. „Totalitaryzm — jak pisze Jan Paweł II — rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim"[11].

Dziś to samo podkreśla Benedykt XVI, chociażby w przemówieniu skierowanym do młodych

w dniu 20 sierpnia 2005 roku: „Absolutyzacja tego, co nie jest absolutne, lecz względne, nazywa się totalitaryzmem. Nie wyzwala człowieka, lecz odbiera mu jego godność i zniewala".

Europejski traktat konstytucyjny otwierało odwołanie do demokracji greckiej i Tukidydesa. Jednocześnie ten sam dokument nie zawierał żadnego, choćby historycznego odwołania do chrześcijaństwa, ujawniając przy tym swój wybitnie laicki charakter. Brak takiego odwołania nie dowodzi jednak chęci uniknięcia wrażenia budowy społeczeństwa wyznaniowego, ale raczej zanegowanie całego ogromnego wpływu tej religii na historię naszego kontynentu.

Preambuła traktatu w jej ostatecznym kształcie ujawniła nie tylko niechęć do uznania wpływu chrześcijaństwa na porządek prawny, ale także do potwierdzenia historycznej roli, jaką odegrało ono w dziejach Europy. Warto przy tym zauważyć, że do takiej postawy przyczynia się często sam Kościół, kiedy na przykład, jak to było we Włoszech przy okazji podpisania nowego konkordatu w roku 1985, zezwala na uchylenie uprawnień, którymi uprzednio cieszył się w stosunku do ustawodawstwa państwowego[12]. Widoczne jest zatem dążenie do całkowitego wyrugowania roli chrześcijaństwa nie tylko z pamięci historycznej i przestrzeni publicznej, ale także ze świadomości całych narodów.

Mając w pamięci fakt, iż preambuła dokumentu tej rangi stanowi niejako ikonograficzny symbol całego dokumentu i projektu, który w sobie zawiera, chy-

ba jasno widzimy, że nie przyznając żadnego miejsca Bogu ani chrześcijaństwu, staje się ona praktyczną realizacją koncepcji Gramsciego, zgodnie z jego wezwaniem do „totalnej laicyzacji życia, zwyczajów i stosunków międzyludzkich"[13].

Jest przy tym wielkim paradoksem, że państwa Europy Wschodniej, które niedawno wyzwoliły się z komunizmu, wchodzą do struktury, w której spodziewały się znaleźć wolność, a w której odnajdą i spotkają się z inną formą wciąż żywego marksistowskiego totalitaryzmu.

1 J. H. Weiler, *Un 'Europa Cristiana. Un saggio esplorativo,* Milano 2003, s. 106—107 [wyd. polskie: *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?,* przeł. W Michera, Poznań: „W Drodze" 2003],
2 Ibidem, *s. 55.*
3 Ibidem, *s. 68.*
4 Ibidem, *s. 97.*
5 A. Gramsci, j2*uaedrini dal Carcere,* Torino 1975 [wyd. polskie: *Listy z więzienia,* wybór i tłum. M. Brahmer, Warszawa: Czytelnik 1950; *Listy z więzienia,* wybór i tłum. A..Kosierkiewicz, „Regiony" 1978, nr 3, s. 5-25],
6 A. Del Noce, *Usuińdio delia Vavoluzjone,* Torino 1975, t. III, s. 1860.
7 Ibidem, *s. 312.*
8 Ibidem, *s. 6.*
9 "Ibidem, s. 274-276.
10 Ibidem, s. 305-306.
11 Jan Paweł II, encyklika *Centesimus Annus* z 1 maja 1991 roku, nr 44.
12 Por. R. de Mattei,. *L'Italia cattolica e ilnuovo concordato,* Roma 1985.
13 A. Gramsci, *op. cit.,* s. 1561.

ROZDZIAŁ V
WOLNOŚCI ZAGWARANTOWANE

Słowo „wolność" jest jednym z najczęściej używanych i chwalonych pojęć, ale jednocześnie jest również tym, które podlegało licznym deformacjom i przeinaczeniom. „Nie ma żadnej innej idei — jak napisał myśliciel, który w dużej mierze do tego zawirowania się przyczynił — o której tak ogólnie byłoby wiadomo, że jest ona nieokreślona, wieloznaczna i wydana na pastwę największych nieporozumień i z tego względu rzeczywiście pozostająca w mocy, jak idea *wolności"*[1]

Koncepcja wolności — jak podkreśla w jednym ze swoich słynnych twierdzeń Hegel — pojawiła się na świecie wraz z chrześcijaństwem, które przyznało jednostce wartość absolutną ze względu na jej tożsamość jako dziecka Bożego[2]. Świat współczesny w całości odrzucił możliwość wyzwolenia, jaką jedyny Bóg- człowiek oferuje każdemu z nas, przyjął za to utopię

samozbawienia, które każdy człowiek może sobie zapewnić albo własnymi siłami, albo za pomocą społeczeństwa rozumianego jako kolektywny surogat indywidualności. Od czasów Kartezjusza poprzez rewolucję francuską wyrasta w Europie system filozoficzny oparty na antropocentryzmie, zgodnie z którym historia jest procesem emancypacji człowieka z okowów jakiejkolwiek formy przekonań religijnych, moralnych,

kulturalnych, społecznych, słowem — jak zauważył ojciec Cornelio Fabro — z chęci do wiązania się czymś, co można określić jako „tyranię ostateczności"[3].

Wspólnym mianownikiem rozmaitych sformułowań - przede wszystkim teologicznych, następnie filozoficznych, politycznych, ekonomicznych i społecznych — współczesnego pojmowania wolności jest dążenie do samowyzwolenia człowieka od wszystkich czynników, które mogą ograniczać jego dążenie do osobistej wolności. W tym znaczeniu wolność rozumiana jest jako absolutna niezależność, którą człowiek zdobywa za pośrednictwem swoich własnych działań, respektując jedynie siły natury i potęgę społeczeństwa, które urasta do rangi Boga.

Dokumentem niejako programowym dla tej koncepcji jest Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789. Proklamuje ona w sposób uroczysty „prawa człowieka przyrodzone, niezbywalne i święte", wymieniając przede wszystkim wolność i równość. Wolność, zgodnie z artykułem 4 przywołanego dokumentu, „oznacza możność czynienia wszyst-

kiego, co nie szkodzi innym": korzystanie ze swoich praw ma zatem określone granice, które mają zabezpieczać pozostałych członków społeczeństwa przed naruszeniem ich własnych praw. Granice te, jak precyzuje Deklaracja, „mogą być określone wyłącznie w ustawach", które w myśl artykułu 6 są wyrazem „woli powszechnej".

Deklaracja Praw stwarza każdemu człowiekowi możliwość postępowania i czynienia tego, co chce, a zatem także działania na swoją niekorzyść, czy nie- zważania lub wręcz negowania każdego porządku naturalnego albo moralnego z jednym tylko zastrzeżeniem: by nie naruszał wolności innych. Mamy tu do czynienia ze wspomnianą już „westfalską" koncepcją wolności, w której jednostkę postrzega się — podobnie zresztą jak państwo — jako monadę *superiorem non recognoscens.* Wolność poczyna się z aktu woli jednostkowej lub powszechnej i jest w rzeczywistości wynikiem równowagi interesów osiągniętej na bazie stosunków społecznych za pośrednictwem prawa. Oznacza to stan wahania pomiędzy dwiema formami całkowitego indywidualizmu, które prowadzą do rozproszenia społecznego i implikują absolutną władzę kolektywu nad jednostką, której dogłębnej analizy dokonał Jacob Talmon[4], określając ją jako demokrację totalitarną. Wola powszechna, określana przez lud, partię, która go reprezentuje, czy jakąś mniej lub bardziej „oświeconą" mniejszość, nie podlega zatem żadnemu porządkowi prawnemu, ponieważ sama jest jedynym źródłem wszelkiego prawa.

Projekt „samowyzwolenia" na przestrzeni dwóch wieków prób jego realizacji przyniósł paradoksalnie zniewolenie człowieka i uzależnienie go od najniższych zachcianek i najbardziej irracjonalnych instynktów, a także instrumentalizację osoby ludzkiej i zaprzęgnięcie jej w służbę władzy; znalazło to swoje potwierdzenie w przypadku komunizmu i nazizmu, które okazały się najbardziej brutalnymi prześladowcami wolności w dziejach świata.

Po upadku totalitarnych mitów dwudziestego wieku droga do ponownego przemyślenia i krytycznego przeformułowania koncepcji wolności została otwarta dzięki dwóm encyklikom Jana Pawła II: *Evangelium Vitae* i *Veritatis Splendor.* W swoistym rankingu wartości ludzkich wolność zajmuje bardzo wysoką pozycję, jednak

odzyskanie jej właściwego sensu oznacza konieczność odrzucenia iluzji wolności absolutnej i powrotu do tradycyjnego rozumienia tego słowa.

Należy również powrócić do klasycznego rozróżnienia między wolnością cielesną a psychologiczną człowieka, która oznacza jego zdolność do odróżniania dobra od zła i zarazem wolność moralną, która oznacza pragnienie i czynienie rzeczy dobrych.

Ludzkie zachowanie nie jest całkowicie zdeterminowane przez instynkt, jak to ma miejsce w przypadku zwierząt, ponieważ bierze się ono ze zdolności do snucia zamierzeń i aktów woli; w tej właśnie umiejętności osądzania tkwi istota ludzkiej wolności, polegającej przede wszystkim na niezależności jej posiadacza od uwarunkowań fizycznych, które nie są stroną do-

minującą, mimo iż mamy do czynienia z istotą cielesną: *libere indicare* — wolność wyboru — jak podkreśla święty Tomasz[5].

Wolność ta ma swoje źródło w duchowej naturze człowieka, niezależnej od praw rządzących materią. Człowiek nie jest niewolnikiem własnych instynktów, ale może je w odróżnieniu od zwierząt opanować, ponieważ ma duszę nieśmiertelną. Gdyby człowiek stanowił czysty produkt biologii, jego wybory życiowe byłyby nieodwołalnie zdeterminowane. Człowiek pozbawiony duszy byłby zredukowany do wymiaru cielesności, a ciało bez duszy jest z konieczności poddane władzy praw wspólnych dla wszelkich organizmów zbudowanych z samej materii.

Dowodem na to, iż człowiek posiada w sobie pierwiastek duchowy, są jego zdolności do poznania i umiłowania rzeczy niematerialnych. Wolność jest taką właśnie koncepcją uniwersalną i abstrakcyjną, która może być odkryta i analizowana jedynie przez umysł zdolny do wzniesienia się ponad okowy materii. Wolnym może być ten tylko, kto potrafi swoją wolność rozważać, rozumieć jej znaczenie, pragnąć jej, a wreszcie o nią walczyć.

Wolność wyboru, czy też swoboda osądu, nie posiadają charakteru moralnego, lecz „psychologiczny", uwarunkowany materialnie; taka wolność wyboru stałaby się w końcu iluzoryczna i nieodpowiedzialna, ponieważ nie mogłaby doprowadzić człowieka do celu ostatecznego. Możliwość osiągnięcia tego celu, który nie jest niesprecyzowaną mrzonką, ale definiowal-

nym dobrem człowieka, oznacza osiągnięcie wyższego poziomu wolności, która w ten sposób z psychologicznej staje się moralną.

Jeśli istnieje prawda, którą należy poznać, i dobro, które trzeba praktykować, wybór człowieka jest głęboko znaczący. W przeciwnym razie, gdyby jedyne kryterium wyboru stanowiła wola jednostki czy, innymi słowy, każdy dokonywany przez nas wybór był uprawniony, ponieważ my tak chcemy (a więc gdyby wszystkie wybory były sobie równe, a dobro i zło okazywały się pojęciami względnymi), takie decyzje stałyby się „amoralne" i w konsekwencji nieludzkie. Prawdziwa ludzka wolność ma przecież swoje cechy, swoją obiektywną definicję i reguły korzystania z niej. Jest zespołem wewnętrznych decyzji i wyborów, zdeterminowanych nie czynnikami doraźnymi czy okazjonalnymi, ale przede wszystkim naturalnymi, to jest ponadczasowymi i racjonalnymi.

Wolność jest więc zdolnością istoty rozumnej do właściwego kierowania swoim życiem aż do jego kresu[6]; do prowadzenia życia aktywnego, które czyni człowieka

„początkiem wszelkich swoich dzieł, tak jak przyczyną wszystkich jest Bóg"[7]. Tak więc człowiek każde działanie winien odnosić do Boga jako ostatecznego swojego celu. Dzięki darowi wolności człowiek jest przyczyną i siłą sprawczą swoich dzieł, a przez to uczestniczy w przyczynowości wyższej, Bożej. Ojciec Cornelio Fabro pojmuje ten aspekt wolności jako „współuczestniczącą kreatywność". Dzięki wolności człowiek jest przyczyną swoich działań i autorem swo-

ich zamysłów. Ten aspekt jego działań oznacza możliwość włączenia się w działania Przyczyny Pierwszej, Praprzyczyny wszystkich przyczyn.

Jeżeli wolność psychologiczna odnosi się wyłącznie do możliwości uczestnictwa człowieka w procesie stwarzania rzeczy na podobieństwo Boga, o tyle wolność moralna oznacza włączenie się w przyczynowość o charakterze ostatecznym, esencjonalnym. Wolność w tym sensie jest również tak naprawdę względna, ponieważ człowiek podlega właściwym sobie ograniczeniom do czynienia tego, co z jego punktu widzenia i w świetle rozumu jest dobre i możliwe do osiągnięcia. Nie jest ona także możliwością zwykłego wyboru między dobrem a złem, ale umiejętnością budowania hierarchii dóbr i umieszczania na jej szczycie tych, co do których inteligencja podpowiada, że są najdoskonalsze. W swoim najgłębszym znaczeniu wolność może być zatem zdefiniowana jako wola ukierunkowana na dobro, a przede wszystkim na Boga, najwyższe dobro człowieka. Wolna wola, która obraca się ku złu, nie jest w rzeczywistości wolna, ale zniewolona, ponieważ: „każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu" (J 8,34; Rz 6,20).

Jeśli jakaś filozofia liberalizmu próbuje wmawiać ludziom, że „wolność da im prawdę", należy mieć w pamięci napomnienie ewangeliczne, zgodnie z którym „Prawda was wyzwoli" (J 8,32), jako że „gdzie jest Duch Pański — tam wolność" (2 Kor 3,17).

Działanie o charakterze wolnym jest aktem angażującym całą osobę, która składa się nie tylko z inteli-

gencji i woli, ale z całego jestestwa. Sam rozum nie jest fundamentem i przyczyną wolności, tak jak wolność nie jest tym samym dla rozumu. Prawdziwe źródło pragnień ludzkiej duszy, a także źródło samej duszy, leży w jej nadprzyrodzoności współdziałającej z intelektem i wolą. Te dwa aspekty istnienia współdziałają ze sobą, a różnicę między nimi można opisać jako formalny i obiektywny prymat intelektu oraz prymat realny woli[8]. Obiektywne różnice między intelektem a wolą są łatwe do wykazania: rozum spekulatywny ma za cel ostateczny prawdę, podczas gdy dla wolnej woli nadrzędne jest dobro, przy czym źródła tego obiektywizmu znajdują się w nadrzędnej prawdzie obiektywnej, której pierwiastki zostały umieszczone przez Boga rozumianego jako praprzyczyna we wnętrzu samej osoby.

Wolność jest względna także dlatego, że potrzebuje narzucenia sobie granic, które jasno pokażą, gdzie się ona kończy, i pomogą jej osiągnąć większą efektywność. Idea, zgodnie z którą ograniczać wolność, to całkowicie ją niszczyć, opiera się na fałszywym pojmowaniu wolności: miałaby to być wolność absolutna, dla której jakiekolwiek granice są zabójcze. W rzeczywistości, jeśli przyjmujemy, że wolność nie jest totalna i bezgraniczna, istnienie takich granic jawi się jako czynnik pozytywny, który pozwala jej rozwijać się i dążyć do doskonałości. Granica dobra pozwala człowiekowi spełniać się w

autentycznej wolności. Prawda nie ogranicza, ale nadaje wolności właściwy kierunek. Z drugiej strony, „każde zafałszowanie prawdy — zwłaszcza

w tym, co dotyczy człowieka i jego dobra — zadaje ranę i naprawdę ogranicza wolność"[9].

Jan Paweł II w V*eritatis Splendor* przyznaje: „Człowiek oczywiście jest wolny, od chwili kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść «z wszelkiego drzewa tego ogrodu». Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed «drzewem poznania dobra i zła», została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia" (nr 35). W encyklice *Evangelium Vitae* papież odrzuca natomiast „wolność [która] zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować *konstytutywną więź jaka łączy ją z prawdą'* (nr 19). „Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny" (nr 20).

Jeżeli siła oderwie się od prawdy, jest oczywiście wolna, ale wolność oznacza w tym przypadku arbitralność, przemoc i prześladowania. Wolność bez prawdy jest ślepa, tak jak ślepa jest brutalna siła — pod tym względem nie różnią się one od siebie. Gdyby nie istniała prawda ani zasady i wartości o charakterze nie-

zmiennym, a miejsce prawdy absolutnej zajęłaby takaż wolność, nieuchronnie przerodziłaby się ona w dominację silniejszych, jak to niejednokrotnie bywało w historii.

Doświadczenie dziejów udowodniło, że doktryna wolności opartej na czystych zachciankach i determinacji człowieka bez jakichkolwiek odniesień do prawa naturalnego i transcendencji musi okazać się ostatecznie abstrakcyjna. Prawa abstrakcyjne, które w całości są wytworem jednostki, doprowadzają do konfliktu między prawami człowieka i prawami społeczeństwa; wolność i autonomia przynależne jednostce zastępowane są zniewoleniem i poddaniem innym. Sprzeciwia się to sprawiedliwości i powoduje odhumanizowanie życia, skoro dobro społeczeństwa i jakość stosunków społecznych stawia na ważniejszej pozycji.

Na polu bioetyki spotykamy się z typowym przykładem dramatycznego problemu, w którym dotykamy początków życia i praw z tym związanych. Jeśli państwo chce zagwarantować wolność wyboru w kwestiach seksualnych, nie powinno się dziwić, że spowoduje to między ludźmi tragiczny i niestety nierozwiązywalny konflikt. W przypadku aborcji, na przykład, prawo do dysponowania życiem i śmiercią mającego się narodzić dziecka pozostaje w zasadniczej sprzeczności z prawem tegoż dziecka do urodzenia się i życia albo prawem ojca, który pragnie, by jego dziecko ocalić. W przypadku sztucznego zapłodnienia, dążenie pary ludzi do powołania do życia dziecka z możliwością zaplanowania jego charakterystycznych

cech oznacza konflikt z prawami *nasciturusa* do przyjścia na świat zgodnie z naturą i urodzenia się z określonych rodziców. Inny jeszcze rodzaj konfliktu między prawem do życia a wolnością powoduje produkowanie embrionów w probówce tylko po to, by dokonać z nich wyboru tych, które mają przeżyć, a pozostałe zamrozić lub wyrzucić. Zauważmy, że gdyby prawo odnoszące się do kwestii bioetycznych zezwalało parom na programowanie cech przyszłego dziecka wedle osobistych upodobań, doszlibyśmy do stanu, w którym posiadanie dziecka nie wiązałoby się z odpowiedzialnością rodziców za nie, ale byłoby jednym z wielu praw, co do którego można decydować, jakie ma być i jakie cechy ma posiadać.

Kolejny przykład znajdujemy w prawie rodzinnym. Jeżeli państwo zagwarantuje każdemu człowiekowi prawo do rozwodu bez orzekania o winie i bez pytania drugiej strony o zgodę, jego wolność wyboru oznaczać będzie unieszczęśliwienie współmałżonka, nie mówiąc o konsekwencjach, jakie krok taki powoduje dla dzieci. Dodatkowo, przy przyjęciu takich rozwiązań jurysdykcyjnych, prawo człowieka do porzucenia męża lub żony pociągnie za sobą prawo do porzucenia także dzieci; jeśli zerwie on wszelkie związki z byłym małżonkiem, odrzuci również odpowiedzialność za wychowywanie potomstwa. Dopiero wówczas będzie można wszak mówić o pełnym prawie wyboru i autonomii.

Mówi się, że społeczne konsekwencje porzucenia dzieci są bardzo poważne; w rzeczywistości dokładnie takie same występują w przypadku rozstania ze

współmałżonkiem, przy czym takie nieodpowiedzialne korzystanie z prawa do wolnego wyboru ma następstwa w szerszej perspektywie społecznej. Podobnie jeśli państwo przyzna każdemu układowi międzyludzkiemu takie prawa, jakie ma instytucja małżeństwa i rodziny, bez zważania na orientację seksualną partnerów, doprowadzi to do sytuacji, w której para homoseksualistów zostanie zrównana i uznana za „rodzinę". To zaś zapewni jej prawo adoptowania dzieci, co w oczywisty sposób kłóci się z prawem tychże istot do wychowania w prawdziwej rodzinie złożonej z ojca i matki, a także do nieponoszenia konsekwencji psychicznych wynikających z faktu przebywania w środowisku homoseksualnym.

Nie należy mylić wolności z pojęciem praw absolutnych, a także z całkowitą niezależnością jednostki. Wolność ludzka nie jest całkowita i bezgraniczna, ponieważ człowiek nie jest chodzącą doskonałością; jego możliwości poznawcze i jego pragnienia są z natury częściowe, ograniczone, niedoskonałe[10].

Prawa będące wytworem subiektywizmu również nie są absolutne i bezwzględne, ponieważ ich fundament oparty jest na zasadzie autodeterminacji, która nie prowadzi do wyzwolenia, ale uczynienia człowieka niewolnikiem; prawami absolutnymi mogą być te tylko, które oparte są ontologicznie na prawie naturalnym obiektywnym, obecnym w rzeczywistości i zgodnym z rozumem i zasadą dobra.

Powrót do rzeczywistości, której ludzkość potrzebuje, oznacza powrót do uznania roli inteligencji, praw-

dy i dążenia ku dobremu: jednym słowem — poddanie się działaniom i supremacji praw

nadrzędnych w duchu, który z samej natury właściwy jest istocie ludzkiej[11].

Człowiek nie ma zdolności czynienia wszystkiego, co tylko sobie zamarzy i czego chce. Człowiek jest wolny dzięki temu, że może nadać sens swoim działaniom i swojej egzystencji, a następnie postępować tak aż do kresu życia. Taka wolność jest odpowiedzialnością i charakteryzuje się przede wszystkim godnością objawiającą się w uczestniczeniu w nieskończonej mocy sprawczej Boga.

Uznanie prawdziwej wolności ludzkiej pociąga za sobą założenie, że istnieje możliwość dokonywania wolnego wyboru, ale zawsze w odniesieniu do pierwiastka duchowego, który ze swej strony pozwala rozpoznać, co jest prawdą pewną i absolutną.

Człowiek wolny jest również odpowiedzialny za to, co czyni, zatem odpowiada zarówno za swoje dobre, jak i złe postępki. Pozostaje kwestia, jaka będzie reakcja współczesnych ludzi, którzy chętnie uciekają od jakiejkolwiek odpowiedzialności i odmawiają znoszenia cierpienia i kar, gdy dowiedzą się, jak dramatyczne konsekwencje może mieć źle rozumiana wolność?

1 G. W F. Hegel, *Enáclopedia delie sciencefilosofiche in compendio,* Bari 2002, § 482 [wyd. polskie: *Encyklopedia nauk filozoficznych,* przeł., wstępem i komentarzem opatrzył S. F. Nowicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 493].
2 C. Fabro, „Libertf", hasło w *Enciclopedia Cattolica,* t. VII, s. 1283-1287.
3 Wśród pierwszych krytyków Deklaracji patrz P. de Clorivicre, *Les doctrines...* (1793) *w: Etudes sur la VJvolution, suiui de la déclaration des droits de 1'homme et la doctrine catholique*, Escurolles 1988, s. 17-34.
4 J. Talmon, *Le origini delia democracia totalitaria,* Bologna 2000 (1952).
5 Sw. Tomasz z Akwinu, *De Veritate,* q. 24, a. 4 [wyd. polskie: *Kwestie dyskutowane o prawdzie,* 1.1—2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Poznań: „Antyk" 1998].
6 Por. R. Garcia de Haro, *La vita cristiana,* Milano 1995, s. 185.
7 *Summa theologiae*, I-IIae, Prolog.
8 C. Fabro, *op. cit.,* s. 53.
9 V. Possenti, *Essere e libertr,* Soveria Mannelli 2004, s. 184.
10 Por. w tej kwestii C. Cardona, *Metafísica del bene e del małe,* Milano 1991, s. 99-102.
11 Por. M. de Corte, *Fenomenologia deU'autodistru%ione. Saggio dell'uomo ocádentale contemporáneo,* Torino 1967; idem, *L'intelligen%a inpericolo di morte,* Roma 1969.

ROZDZIAŁ VI
WOLNOŚĆ A LIBERALIZM

Trzynastego grudnia 2007 roku głowy państw i rządów 27 państw członkowskich złożyły swoje podpisy pod Traktatem Lizbońskim, który nie zastąpił całkowicie poprzednich legislacji, ale ograniczył się do ich zmodyfikowania. W szczególności dokonano zmian w Traktacie o Unii Europejskiej (czyli tzw. Traktacie z Maastricht z roku 1992), który zachował swoją nazwę, podczas gdy traktat, który powołał Wspólnotę Europejską (czyli Traktat Rzymski z 1957 roku), został przemianowany na „Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej".

Projekt Konstytucji Europejskiej, zredagowany przez Konwent zbierający się w Brukseli i w latach 2002— 2003 i uroczyście ratyfikowany wraz ze zmianami w prawie unijnym w Rzymie 29 października 2004 roku, przeszedł do historii. Ponieważ referenda ogólnona-

rodowe przeprowadzone w maju i czerwcu 2005 roku we Francji i Holandii nie

wykazały całkowitego odrzucenia przez europejską opinię publiczną projektu utworzenia z Unii Europejskiej jednolitego państwa czy wręcz super państwa, decydenci nie odeszli od koncepcji przekształcenia jej w nienaturalny i despotyczny organizm, który Giuliano Amato, niegdysiejszy wiceprzewodniczący Konwentu, określił jako „bezpłciowy i bezlitosny"[1].

W nowym Traktacie nie ma już takich terminów, jak „konstytucja" czy „państwo federalne", nie zawiera on również postanowień o przyjęciu wspólnych symboli politycznych, takich jak: hymn, flaga, święto narodowe czy może lepiej europejskie, zniknęły również wzmianki o ponadnarodowej suwerenności czy choćby „ministrze spraw zagranicznych Unii" przewidzianym przez odrzuconą Konstytucję i zastąpionym konstrukcją nieco mniej pretensjonalną, zwaną „Wysokim Przedstawicielem Unii do spraw zagranicznych i polityki bezpieczeństwa".

Pomimo tego wszystkiego, treść nowego Traktatu, jeszcze dłuższego i bardziej niejasnego od swojej poprzedniczki, pozostaje w zasadzie ta sama. Utrzymano w nim główne innowacje instytucjonalne dotyczące stosunków wewnątrz Rady, Komisji i Parlamentu; zachowano rozszerzenie kompetencji wspólnotowych, jednak przede wszystkim pozostawiono Kartę Praw Podstawowych, która stanowi serce całego projektu przebudowy Europy. Co prawda nie jest ona integralną częścią Traktatów, jednak zgodnie z umową

z Lizbony (artykuł 1, punkt 8), artykuł 6 par. 1 starego Traktatu o Unii Europejskiej zyskuje następujące nowe brzmienie: „Unia uznaje prawa, wolności i zasady ustalone w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 roku, w brzmieniu dostosowanym 12 grudnia 2007 roku w Strasburgu, która ma taką samą moc prawną jak Traktaty"*.

Oznacza to, że Karta Praw przyjęta w Nicei będzie miała moc obowiązującą w sensie prawnym i będzie mogła być wiążąco interpretowana przez Europejski Trybunał Sprawiedliwości. Artykuł 1 stanowi, że: „Postanowienia Karty w żaden sposób nie rozszerzają kompetencji Unii określonych w Traktatach. Prawa, wolności i zasady zawarte w Karcie są interpretowane zgodnie z postanowieniami ogólnymi określonymi w tytule VII Karty, regulującymi jej interpretację i stosowanie, oraz z należytym uwzględnieniem wyjaśnień, o których mowa w Karcie, które określają źródła tych postanowień". Rozwiązanie to nie pozostawia wątpliwości, że w każdym przypadku ostateczne słowo należeć będzie do Trybunału, którego orzeczenia będą przeważały nad każdą formą i stopniem prawa narodowego.

Potwierdzenie powyższych interpretacji znajdujemy chociażby w fakcie, że rządy Wielkiej Brytanii i Polski, zaniepokojone możliwością utraty suwerenności państwowej, zażądały zastosowania w stosunku do ich krajów klauzuli *opt-out,* która przynajmniej częściowo gwarantuje im pewne prawo wyboru i zawieszania niektórych decyzji. „Protokół w sprawie stoso-

wania Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej do Polski i Zjednoczonego Królestwa" dołączony do Traktatu Lizbońskiego zawiera następujące postanowienia:

„1. Karta nie rozszerza zdolności Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej ani żadnego sądu lub trybunału Polski lub Zjednoczonego Królestwa do uznania, że przepisy

ustawowe, wykonawcze lub administracyjne, praktyki lub działania administracyjne Polski lub Zjednoczonego Królestwa są niezgodne z podstawowymi prawami, wolnościami i zasadami, które są w niej potwierdzone.

2. W szczególności i w celu uniknięcia wątpliwości nic, co zawarte jest w tytule IV Karty, nie stwarza praw, które mogą być dochodzone na drodze sądowej, mających zastosowanie do Polski lub Zjednoczonego Królestwa, z wyjątkiem przypadków, gdy Polska lub Zjednoczone Królestwo przewidziały takie prawa w swoim prawie krajowym" (art. 1).

O ile Traktat z Maastricht wprowadzając euro dał Europie konstytucję ekonomiczną, o tyle Traktat z Lizbony oznacza przyjęcie konstytucji politycznej, a także sądowej, której elementem centralnym są prawa podstawowe zredagowane w Nicei w 2000 roku.

Karta Praw składa się z preambuły i 50 artykułów podzielonych na sześć rozdziałów odpowiadających określonym wartościom: godności (art. 1—5), wolności (art. 6—19), równości (art. 20-26), solidarności (art. 27— 31), obywatelstwu (art. 39-46) i sprawiedliwości (art. 47—50) oraz artykułów 51—54 zawierających postanowienia o charakterze ogólnym. Ten swoisty „katalog

wartości" ma w założeniu stanowić coś w rodzaju „dowodu osobistego" Unii Europejskiej o walorach konstytucyjnych. Jest to bowiem szczególna konstytucja, nie używająca wprost tej nazwy, która zrywa z tradycyjnymi podstawami religijnymi i politycznymi właściwymi dla dotychczasowych konstytucji suwerennych państw: „Ani Bóg, ani naród, ani natura, ani historia, ani żadna inna wartość o charakterze wyższym nie legły u podstaw tego projektu — zaobserwował Eligio Resta — natomiast jest on efektem dziwnych pragnień, całkowicie sztucznym i nie opartym na żadnych solidnych założeniach".

W Preambule do Karty podkreśla się, że Unia Europejska, „świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa", zamierza wzmocnić „w obliczu zmian w społeczeństwie, postępu społecznego oraz rozwoju naukowego i technologicznego, ochronę praw podstawowych poprzez wyszczególnienie tych praw w Karcie i przez to uczynienie ich bardziej widocznymi"**. Jednak z tego dziedzictwa usunięto wszelkie wzmianki dotyczące religii chrześcijańskiej; nie uwzględniono propozycji niemieckich chadeków, by takie odniesienie do tekstu włączyć, z powodu sprzeciwu francuskiego prezydenta Jacques'a Chiraca. Stąd wziął się ustęp o „dziedzictwie duchowym i moralnym", mający zastąpić wspomniane odniesienie dotyczące „dziedzictwa duchowego, humanistycznego i religijnego".

Pierwszej i zarazem bardzo surowej oceny Preambuły Karty Praw dokonał w kilka dni po jej przyjęciu

Jan Paweł II. Wspominając „ideologie, które w XX wieku spowodowały wylanie rzek łez i krwi oraz domagały się Europy zapominającej o swoich chrześcijańskich korzeniach", papież chciał przypomnieć rządzącym na naszym kontynencie o ryzyku popadnięcia w totalitaryzm, które niesie za sobą przyjęcie tekstu z Nicei, nie zawierającego żadnego odniesienia do Boga, a także porządku naturalnego i chrześcijańskiego. Jest to według papieża działanie niebezpieczne: „W świecie nieszczęść towarzyszących XX wiekowi

można zrozumieć, jak prawa Boga i prawa człowieka albo wzajemnie się utwierdzają, albo razem upadają"[2].

Włoski prawnik Stefano Rodota ze swej strony zauważa, że: „Podczas prac Konwentu miały miejsce silne naciski środowisk katolickich, by w Karcie wymienić Boga i umieścić bezpośrednie odniesienie do „tradycji religijnych, jak to zostało zresztą przyjęte w przedostatniej wersji projektu, a także zakazać wszelkich prób klonowania ludzi; sformułować artykuł 9 w ten sposób, by uniemożliwiał zdefiniowanie rodziny jako związku między osobami tej samej płci; wreszcie przyznać specjalny status organizacjom i zrzeszeniom o charakterze religijnym. Te naciski nie przyniosły żadnego skutku dzięki zdecydowanej postawie rządu francuskiego, który zagroził, że nie zaaprobuje żadnego tekstu, który zawierając wzmianki o tradycji religijnej, będzie się sprzeciwiał laickiemu charakterowi Republiki, zapisanemu w artykule 2 Konstytucji Francji z roku 1958. Stąd wzięło się odniesienie do dziedzictwa duchowego i moral-

nego, które samo z siebie może być uznane za świeckie i które wywołało protest Jana Pawła II"[3].

Artykuł 9: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny" (zawarty w rozdziale dotyczącym wolności), czyni rozróżnienie pomiędzy prawem do związku a prawem do posiadania rodziny, czyniąc tym samym możliwym uznanie „małżeństwa bez rodziny", a takimi są wszak związki homoseksualne. Faktycznie, Karta nie zawiera najmniejszej nawet wzmianki o obiektywnej formie rodziny (na przykład definiowanej jako monogamiczne małżeństwo lub związek między mężczyzną a kobietą), przez co otwiera drogę do takiego uznania. W połączeniu z dyspozycją artykułu 21 („Zakazana jest wszelka dyskryminacja ze względu na [...] orientację seksualną") oraz artykułu 47 („Każdy, czyje prawa i wolności zagwarantowane przez prawo Unii zostały naruszone, ma prawo do skutecznego środka prawnego przed sądem") otwiera to, jak się wydaje, prostą drogę do zniszczenia rodziny.

W pierwszym rozdziale zatytułowanym „Godność" nie znajdziemy żadnego potwierdzenia fundamentalnego prawa do życia (art. 2), co wiedzie do jego usunięcia poza nawias. Karta nie zapewnia zatem żadnej ochrony życia ludzkiego od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci, co można wywnioskować także z artykułu 3 zatytułowanego „Prawo do integralności osoby", w którym pojawia się co prawda zakaz reprodukcyjnego klonowania istot ludzkich, ale brak jest nakazu obrony życia w jego fazie początkowej i końcowej.

Karta przyznaje ponadto prawa obywatelskie, dając tym samym możliwość zastąpienia nimi rozwiązań narodowych i tworząc mechanizm odwoławczy do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości, który interpretuje prawo wspólnotowe. Jednostki mogą zwrócić się o ochronę praw zagwarantowanych w Traktacie do wymienionego Trybunału, a jego wyroki stosowane są w państwach członkowskich w sposób bezpośredni. Gdy brak w prawie krajowym jakiejś wolności występującej w Karcie, każdy może odwołać się do Sądu, przeciwstawiając prawo unijne prawu wewnętrznemu, na przykład w kwestii zakazu zawierania małżeństwa między osobami tej samej płci.

Unitarystyczne tendencje Karty stanowią instrument ujednolicenia politycznego i prawnego, tworząc model wspólnotowego centralizmu. Kolejny kontrowersyjny artykuł

12 mówi: „Każdy ma prawo do swobodnego, pokojowego gromadzenia się i swobodnego stowarzyszania się na wszystkich poziomach, zwłaszcza w sprawach politycznych, związkowych i obywatelskich, z którego wynika prawo każdego do tworzenia związków zawodowych i przystępowania do nich dla obrony swoich interesów". Warto zauważyć, że pomiędzy prawami zagwarantowanymi w tym artykule nie wymienia się możliwości powoływania stowarzyszeń religijnych. Co prawda artykuł 10 „Wolność myśli, sumienia i religii" zezwala na uzewnętrznianie publiczne lub prywatne swojej wiary, jednak ani w tym, ani w żadnym innym punkcie nie rozciąga tego prawa na organizacje o takim charakterze, grupujące ludzi na zasadach prawa publicznego.

105

Poprzez wyrażenie „każdy" Karta dodatkowo nie czyni rozróżnienia (poza rzadkimi wyjątkami) pomiędzy obywatelami państw Unii a pozostałymi, nie zawsze legalnie przebywaj ąc)rmi na terytoriach państw członkowskich. W szczególności prawo do swobodnego przemieszczania się **i** pobyto, zagwarantowane w artykule 18 Traktatu o Unii Europejskiej, jednak ograniczone w tym dokumencie wyłącznie do obywateli Unii, zostało w artykule 45 Karty rozszerzone także na obywateli państw trzecich, którzy przebywają na terytorium jakiegokolwiek państwa członkowskiego. W ten sposób wymieniona norma zrównuje stan faktyczny czyjegoś pobytu z subiektywnym prawem państwa do przyznawania obywatelstwa. Stefano Rodota słusznie pyta: „Dlaczego bez żadnego wyjątku prawa przewidziane przez Kartę pomijają fakt istnienia obywatelstwa poszczególnych państw i zrównują mieszkańców naszego kontynentu z obcymi, imi-grantów z przybyszami nielegalnymi?"[4].

Ukoronowaniem wszystkich artykułów Karty Praw z Nicei jest dyspozycja artykułu 21, który brzmi następująco: „Zakazana jest wszelka dyskryminacja ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub światopogląd, opinie polityczne lub wszelkie inne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną".

Powyższy artykuł rozszerza ustanowienia zawarte w artykule 13 Traktatu Amsterdamskiego, zgodnie z którym „Rada, stanowiąc jednomyślnie na wniosek

106

Komisji i po konsultacji z Parlamentem Europejskim, może podjąć środki niezbędne w celu zwalczania wszelkiej dyskryminacji ze względu na płeć, rasę lub pochodzenie etniczne, religię lub światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną". W konsekwencji, wszelkie prawa przewidziane przez Kartę (począwszy od małżeństwa) powinny być rozszerzone na każdą „dyskryminowaną" mniejszość seksualną. W ten sposób tworzy się nową zasadę jurydyczną: zasadę niedyskryminacji.

W rzeczywistości, idea leżąca u podstaw wymiaru sprawiedliwości w swym tradycyjnym rozumieniu, wyrażająca się poprzez wezwanie, by każdemu oddać to, co mu się należy (*suum quique tribuere),* zakłada jakąś formę „dyskryminacji". Prawdziwe prawo dyskryminuje w tym znaczeniu, że faworyzuje i przyznaje ochronę roszczeniom sprawiedliwym, a z drugiej strony nie broni niesprawiedliwych i szkodliwych pretensji. W ten sposób można by powiedzieć, że każde prawo, które decyduje o tym, czy coś jest sprawiedliwe, czy nie, dozwolone lub zakazane, „dyskryminuje" jedną postawę, faworyzując drugą. Żądanie, by usunąć jakiekolwiek formy dyskryminacji, oznacza

zatem dążenie do stanu, który miałby bardzo niebezpieczne następstwa dla społeczeństwa.

Zasada niedyskryminowania ze względu na „orientację seksualną" oznacza na przykład rygorystyczne zrównanie wszelkich możliwych preferencji, jakiekolwiek by one były, dotyczących upodobań seksualnych. W konsekwencji równość taka oznaczałaby ustanowie-

nie prawnej ochrony najrozmaitszych form dewiacji seksualnych, począwszy od pedofilii. Ponadto, w ten sposób każdą krytykę zachowań niemoralnych można podciągnąć pod „dyskryminację". Można przewidzieć, że tendencja ta jeszcze się pogłębi w kierunku orzeczenia karalności za jakąkolwiek formę „homofobicznej" krytyki w odniesieniu do orientacji seksualnej.

Wspomniany artykuł 21 wraz z następnym 22: „Zróżnicowanie kulturalne, religijne i językowe" nakazuje szacunek wobec wymienionych wartości. Zrównanie to otwiera drogę do triumfu „multikulturalizmu" i osłabienia tożsamości religijnej i kulturalnej narodów, która powinna być przedmiotem ochrony. Na podstawie artykułu 21 wprowadzono do prawa europejskiego dwa nowe pojęcia, chodzi o „ksenofobię" i „homofobię", zachęcając w odpowiedzi władze poszczególnych państw, by stosując metody znane z działalności Robespierre'a, działały na rzecz ich zwalczania.

W świetle artykułu 21 możemy również odczytać pierwszy paragraf artykułu 52, jeden z najbardziej niebezpiecznych w całej Karcie, który angielski eurodeputowany Charles Tannock[5] określił jako „czysto orwellowski". Czytamy w nim: „Wszelkie ograniczenia w korzystaniu z praw i wolności uznanych w niniejszej Karcie muszą być przewidziane ustawą i szanować istotę tych praw i wolności. Z zastrzeżeniem zasady proporcjonalności, ograniczenia mogą być wprowadzone wyłącznie wtedy, gdy są konieczne i rzeczywiście realizują cele interesu ogólnego uznawane przez Unię lub

wynikają z potrzeby ochrony praw i wolności innych osób".

Artykuł ten wyraża zasadę ograniczoności prawa, przez co zbliża się do koncepcji właściwej dla niemieckiej kultury prawnej i zwanej *Wesengehalt* (praw fundamentalnych): „Ewentualne ograniczenie stosowania prawa i wolności musi być przewidziane przez prawo i respektować podstawowe zasady tych praw i wolności". Przez zastosowanie tej zasady, będącej instrumentem chroniącym prawa obywateli przed zakusami władzy, by je ograniczać, nie jest jasne, czy ograniczenia, o których mówi Karta, dotyczą wyłącznie aktów prawa wspólnotowego, czy także praw stanowionych przez parlamenty państw członkowskich.

W pierwszym wypadku (akty prawne parlamentów poszczególnych członków Unii) wydaje się, że Unia może interweniować wtedy, kiedy poszczególne legislatywy przyjmą rozwiązania prawne ograniczające prawa i wolności. W drugim natomiast (akty prawa wspólnotowego) wątpliwości są jeszcze większe ze względu na fakt, że ciężko jest wyróżnić, które akty europejskie mogą takie ograniczenia narzucać, zwłaszcza że procedury tworzenia prawa wspólnotowego ciężko odnieść i przyrównać do tradycyjnych pojęć i koncepcji prawa.

Pozostaje jeszcze kwestia, że w przypadku „ogólnych celów i zasad uznawanych przez Unię" będzie dozwolone ograniczenie „stosowania praw i wolności" określonych

w Karcie. Zastrzeżenie to jest bardzo znaczące. Jakie bowiem są i kiedy zachodzą okoliczno-

109

ści, w których można zawiesić część praw obywateli Europy i kto ma prawo to określić i tego dokonać?

Inny rodzaj problemów ma swoje źródło w paragrafie 2 tego samego artykułu, dotyczącym stosunków między Kartą a Europejską Konwencją Praw Człowieka przyjętą w roku 1950. Analogicznie także w tym przypadku mamy do czynienia ze stosunkiem Karty do tradycji jurydycznych i konstytucyjnych państw europejskich. W przypadku wystąpienia konfliktu, pozornego lub rzeczywistego, jaki organ jest lub będzie powołany do jego rozwiązania?

Wydaje się, że zadanie interpretowania i stosowania Europejskiej Karty Praw powierzone zostaje Europejskiemu Trybunałowi Sprawiedliwości, któremu traktaty przyznają władzę „nakładania sankcji" na państwa narodowe za niewypełnienie lub łamanie zobowiązań. Warto jednak zauważyć, że przecież Trybunał jako organ Unii jest stroną w sprawie. Kompetencje, które przypisał mu już Traktat Amsterdamski, Georges Berthu określił jako „prawne trzęsienie ziemi"[6]. Przyznano mu bowiem kompetencje i funkcje zarówno sądu konstytucyjnego, jak i karnego, cywilnego i administracyjnego. Jeśli oceniłby on jakieś prawo państwowe za niezgodne z Traktatem Amsterdamskim, dane państwo nie mogłoby go stosować. Ponadto, mimo że zasadnicza rola w „zapewnianiu niezbędnej pomocy w zwalczaniu dyskryminacji" została powierzona Radzie, Traktat Amsterdamski zostawia Trybunałowi pełne prawo do interpretacji i aplikacji artykułu 13 dotyczącego niedyskryminacji[7]. W świetle artykułu

110

21 i 52 Karty Praw, o których była już mowa, władza Trybunału jest jeszcze bardziej rozszerzona, czyniąc z niego giganta we wnętrzu Unii.

Europejski Trybunał Sprawiedliwości składa się z piętnastu sędziów desygnowanych przez rządy, którzy po odebraniu nominacji tworzą organizm prawny całkowicie autonomiczny wobec władz i narodów, które reprezentują. Został on określony jako „najbardziej wpływowy i wszechwładny ponadnarodowy sąd w historii"[8]. Nikt nie może się sprzeciwić Trybunałowi, on natomiast ze swej strony może obalić każde prawo, jakie poszczególne narody przyjmą w sposób niewadliwy. Jednym z możliwych ograniczeń prawa przewidzianych przez Kartę jest zatem unieważnianie prawnie wyrażanych pragnień narodów ucieleśnionych w postaci ustaw, które jednak nie podobają się i nie są aprobowane przez czynniki unijne.

Przyznanie nadmiernej władzy Trybunałowi należy łączyć z procesem tworzenia i emancypacji nowych praw, czy lepiej postmodernistycznej reinterpretacji praw człowieka sformułowanych w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela i powtórzonych w ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji z 10 grudnia 1948 roku. Zgodnie z tym procesem w Karcie z Nicei, jak pisze Stefano Rodota, „Prawa tradycyjne zderzone są z prawami, które dopiero powstały, i wyrażają całkowicie nową wrażliwość kulturalną i moralną, co ma związek z odkryciami naukowymi i technologicznymi i odpowiedzialnością za przyszłość i pokolenia, które nadejdą"[9]. To, co dziś w Europie zagraża suwerenności

111

narodowej, to w o wiele większym stopniu ponadnarodowa władza sądowa niż organy europejskiej władzy centralnej o charakterze politycznym. Do tradycyjnego *ius* wywodzącego się jeszcze z czasów traktatu westfalskiego i opartego na zasadzie suwerenności państw narodowych dołącza się całkowicie nową przestrzeń prawną, która ma zastąpić dotychczasowe pojmowanie zakresu obowiązywania prawa właściwego dla danego państwa i terytorium.

Te nowe, postmodernistyczne rozwiązania prawne nie mają nic wspólnego z tradycyjną europejską kulturą jurydyczną, a wręcz pozostają z nią w sprzeczności. Nowe prawa i nowe wartości sukcesywnie zastępują poprzednie, mające swoje źródło w starożytności i oparte na prawie naturalnym wywiedzionym albo z chrześcijaństwa, albo nawet z jego wersji oświeceniowej.

Społeczeństwo nie powstaje dlatego, że taka jest zachcianka człowieka, ale dlatego, że jest konieczne. Jeśli ktoś chce sfabrykować nową Europę przy stoliku, w imię sztucznych praw, powtarza tragiczny błąd oświecenia i członków rewolucyjnego Konwentu, którym należy przeciwstawić słowa Josepha de Maistre'a: „Żadna konstytucja nie jest owocem debaty: prawa narodów nie muszą być spisane, ponieważ są wyrazem praw pierwotnych i niepisanych"[10]. Jako przykład de Maistre podaje paradoksalnie doskonałe funkcjonowanie konstytucji angielskiej, mimo iż w wymiarze praktycznym jej nie ma: „Prawdziwą konstytucją Anglii jest wspaniały duch publiczny, jedyny w swoim rodzaju, nie mogący być obalonym, który wszystko prowadzi, roz-

wiązuje wszelkie problemy, wszystko zachowuje. I który nie został spisany"[11].

Nowa konstrukcja europejska, która przyjęła model całkowicie przeciwny, jest niczym innym, jak tylko jednym z najbardziej niebezpiecznych przejawów „dyktatury relatywizmu", przed którą wciąż ostrzega nasz papież Benedykt XVI.

1 G. Amato, *Future prospectsfor a European constitution w: Genesis and destiny of the European constitution,* Bruxelles 2007, s. 1277.
***** Cytaty z traktatu z Lizbony za Dziennikiem Urzędowym Unii Europejskiej, http: ... dostęp 6 czerwca 2008 roku (przyp. red.).
****** Większość cytatów z Karty Praw Podstawowych za: http: ... dostęp 6 czerwca 2008 roku; niektóre sformułowania pozostawiono w takim brzmieniu, w jakim przytacza je autor (przyp. red.).
2 Jan Paweł II, Przesłanie z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego, „L'Osservatore Romano" z 22 grudnia 2000 roku.
3 Stefano Rodotf, *Ta Carta come atto politico,* w: Andrea Manzella, *Piero Melograni, Elena Paciotti, Stefano Rodotf, Riscrivere i diritti in Europa. La Carta dei dirittifondamentali dellUnione Europea,* Bologna 2001, s. 87-88.
4 Ibidem, s. 76.
5 Charles Tannock, *The Orwellian Charter of Fundamental Rights,* „The European Journal" 2001, nr 3, s. 14. Dalsza krytyka Kart)'Praw w: Brendon O'Connor, *The EU Charter of Fundamental Rights. Uniformity vs. Pluralism,* „The European Journal" 2004, nr 7, s. 10-15.
6 *Georges Berthu, Le* Traité d'Amsterdam contre la démocratie. Texte integral comparé et commenté, *Paris 1998,* s. 110.
7 Idem, *Europe. Démocratie ou super-état?,* Paris 2000, s. 61-64.
8 Idem, *Le Traité d'Amsterdam...,* s. 111.
9 S. Rodotf, *op. cit.,* s. 73.
10 J. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costitu^ioni politiche e delle altre istituzioni umane,* Milano 1975. [Tytuł oryginału*: Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814)].

11 Ibidem, s. 38. O konstytucji angielskiej także w: James Bryce, *Imperialismo Romano e britannico,* Torino 2007.

115

ROZDZIAŁ VII
DZIESIĘĆ TEZ NA TEMAT RELIGII I SPOŁECZEŃSTWA

1. Kościół i społeczeństwo tworzą jedność na podobieństwo ciała i duszy.

W roku 1946 papież Pius XII określił powyższą prawdę w słowach: „Dla społeczności ludzkiej Kościół jest podstawową siłą witalną”[1]. Konsekwentne nawoływanie ze strony Jana Pawła II i Benedykta XVI do odkrycia na nowo chrześcijańskich korzeni Europy nie jest niczym innym, jak wezwaniem do przyznania należnego miejsca temu, co jest jej prawdziwym duchem. Korzenie te są bowiem tym, czym dusza dla ciała: przyczyną jego powstania i motorem rozwoju. Każde drzewo, którego korzenie chorują, usycha. Współczesne społeczeństwo, pozbawione dopływu

116

życiodajnej limfy, której źródło stanowi Kościół, bezwarunkowo skazane jest na upadek. Nie może być bowiem innych skutków odrzucenia Tego, który jest założycielem i prawdziwą siłą Kościoła — Jezusa Chrystusa, który określił siebie jako jedyną „Drogę, Prawdę i Życie" (por. J 14,6).

2. Misja Kościoła ma charakter nadprzyrodzony, ale jej efekty widać w wymiarze ziemskim i społecznym.

Zadaniem Kościoła jest niesienie Dobrej Nowiny nie tylko jednostkom, ale także całym narodom zamieszkującym naszą planetę (Mt 28,19).

Ewangelizacja to działanie odnoszące się do ludzkiego wnętrza; to zaangażowanie serca jednostki powtarza się następnie w postawie całego społeczeństwa, które stanowi personifikację ciała Chrystusa ze wszystkimi jego członkami. „Historia formowania się narodów Europy przebiega równolegle z procesem ich chrystianizacji; w ten sposób ich granice pokrywały się z zasięgiem dzieła ewangelizacji"[2]. Czerpiąc z dorobku Grecji i Rzymu, to chrześcijaństwo „stworzyło Europę i pozostaje podstawą tego, co słusznie można nazwać Europą"[3].

117

Chrystianizując społeczeństwo, Kościół jednocześnie je cywilizuje.

Chrystianizacja zawsze idzie w parze z misją cywilizacyjną, ponieważ „cywilizacja świata jest cywilizacją chrześcijańską; jest ona tym prawdziwsza, tym trwalsza, tym obfitsza w cenne owoce, im bardziej jest czysto chrześcijańska"[4]. Proces krzewienia wiary wśród ludzi bierze się z dążenia do ustanowienia społecznego panowania Jezusa Chrystusa, którego królestwo nie jest wprawdzie z tego świata (J 18,36), ale rozciąga swoje władztwo także na niego i tu też się poczyna jego budowa. Samemu bowiem Chrystusowi „dana jest wszelka władza w niebie i na ziemi" (Mt 28,18). „Nie ma tu żadnej różnicy między jednostkami, rodzinami czy państwami, ponieważ ludzie złączeni

w społeczeństwie nie mniej podlegają władzy Chrystusa, jak jednostki. Zaiste On jest źródłem zbawienia dla pojedynczych ludzi, jak i dla ogółu [...] On sam jest sprawcą pomyślności i prawdziwej szczęśliwości tak dla pojedynczych obywateli, jak i dla państw"[5].

4. Przeciwieństwem chrystianizacji jest sekularyzacja społeczeństwa.

Odrzucenie Chrystusa jest charakterystyczną cechą „systemów zła" XX wieku, czyli komunizmu i nazizmu, ale w jednakowym stopniu dotyczy także

współczesnych antyewangelizatorów, „zakorzenionych w dziejach filozofii europejskiej". Są oni duchowymi spadkobiercami immanentyzmu, Oświecenia, a wreszcie Kartezjańskiego *cogito*[6].

W swoim wykładzie na uniwersytecie w Ratyzbonie jako przyczynę wkroczenia wielu ludzi na taką właśnie drogę intelektualną Benedykt XVI wskazał rozbicie harmonii między rozumem a wiarą — harmonii, która charakteryzowała myśl augustiańską, tomistyczną i średniowieczną. Plinio Correa de Oliveira ze swej strony wyodrębnił trzy etapy, w jakich ten historyczny proces przebiegał, określając je jako „trzy rewolucje". Są to: protestantyzm, rewolucja francuska i komunizm[7].

5. Gdyby Kościół nie chrystianizował świata, ten zeświecczyłby Kościół.

W latach następujących po II Soborze Watykańskim, wielu chrześcijan zaczęło fakt postępującej sekularyzacji społeczeństwa, zwłaszcza pod wpływem marksizmu, uznawać za coś pozytywnego. Jeśli jednak chrześcijaństwo ukorzy się przed sekularyzacją, w konsekwencji zatraci swój ponadnaturalny charakter. Królestwo Chrystusa, poddane królestwom ziemskim, nigdy nie wypełni misji, do jakiej zostało powołane.

Tak zwana „teologia wyzwolenia", która „staje na pozycji mesjanizmu doczesnego, będącego jednym z najbardziej radykalnych przejawów sekularyzacji Królestwa Bożego i jego wchłonięcia przez immanentny

charakter ludzkiej historii"[8], jest właśnie wyrazistym przykładem próby wprowadzenia w życie wspomnianej koncepcji społeczeństwa.

Takie chrześcijaństwo, pozbawione pierwiastka nadprzyrodzonego, stałoby się nie tylko jedną z wielu partii politycznych, ale również potężnym czynnikiem dezintegrującym społeczeństwo[9].

6. Między chrześcijaństwem a sekularyzmem istnieje antagonizm nie do pokonania.

Sprzeczność, o której mowa, ma swoje źródło w chrześcijańskiej koncepcji dziejów. Kościół, podobnie jak sam jego Założyciel, pozostaje „znakiem sprzeciwu" (Łk 2,34)

i nie może pogodzić się z czymś, co nazywamy „duchem tego świata". Jedną z przyczyn osłabienia katolicyzmu w drugiej połowie XX wieku jest właśnie zatracenie tej wizji chrześcijaństwa walczącego. Wiąże się to również z upadkiem zdrowej teologii historii.

Począwszy od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, powszechnym stało się mniemanie, że przyczynę pojawienia się anty klerykalizmu i laicyzmu w XVIII wieku i ich rozwoju w następnym stuleciu stanowiła postawa samego Kościoła, który doprowadził do tego zjawiska, potępiając świat i okopując się przed nim. Skutkiem przyjęcia tego twierdzenia był fakt, że wielu katolików zmieniło swoje nastawienie do współczesnej rzeczywistości, podejmując z nią z gruntu fałszywy, bo nie mogący przy-

nieść niczego dobrego, dialog. Jakie są tego efekty, doskonale widać choćby po tym, że proces dechrystianizacji w ogóle nie uległ zahamowaniu. Wrogość wobec religii osiągnęła natomiast takie rozmiary, że w całkiem usprawiedliwiony sposób można dziś mówić o wszechobecnej „chrystofobii", a także o zjawisku, które dało tytuł niniejszej książce — „dyktaturze relatywizmu".

Wyznawcy doktryny „antychrystianizmu" dążą do tego, aby całkowicie wyeliminować wszelkie ślady obecności religii chrześcijańskiej w życiu publicznym. Stosują w tym celu najzwyklejszy terror psychologiczny z jednej i represje sądowe z drugiej strony, co może oznaczać tylko jedno — że jest to preludium do nowej epoki prześladowań uczniów Chrystusa.

7. Chrześcijaństwo jest religią, którą człowiek wybiera w wyniku wewnętrznej decyzji; nie może być narzucane siłą.

Mimo iż religia to sprawa ludzkiego serca i sumienia, w swoich zewnętrznych przejawach jest ona zdolna do dogłębnego przeobrażania społeczeństwa, jego zwyczajów i mentalności, tak jak to miało miejsce w przypadku narodów niegdyś pogańskich czy wręcz barbarzyńskich. W początkach ery chrześcijańskiej pierwsi uczniowie Jezusa Chrystusa nie głosili nowej wiary, korzystając z ochrony rzymskich legionistów; wręcz przeciwnie: czynili to jako wyzwanie rzucone potędze ówczesnego mocarstwa, dysponując wyłącznie świa-

dectwem swego słowa, a nierzadko także męczeństwa. Mimo tak niesprzyjających warunków, dotarli ze swoim przesłaniem aż do najodleglejszych zakątków Imperium.

Pomiędzy V a X wiekiem, a zatem w czasach ostatecznego kształtowania się Europy chrześcijańskiej, światło Ewangelii dotarło do ludów zamieszkujących Wyspy Brytyjskie, do Germanów, Słowian, a nawet do krain tak odległych jak Etiopia, Armenia, Persja czy Indie. Misjonarze chrześcijańscy przez wszystkie te lata, o czym warto pamiętać, dysponowali jedynie bronią w postaci własnego słowa i przykładu; to inne religie i kulty narzucano wówczas, a i dziś próbuje się narzucać, za pomocą siły.

8. Chrześcijanie mają obowiązek obrony cywilizacji wyrosłej z ducha Ewangelii.

O ile proces chrystianizacji ludów ma ze swej natury charakter pokojowy, o tyle chrześcijanie mają prawo i zarazem obowiązek obrony cywilizacji zbudowanej na filozofii z jednej oraz zasadach ewangelicznych z drugiej strony. Średniowieczna *Christianitas* pozostawała w stanie permanentnej (dodajmy: sprawiedliwej) wojny z barbarzyńcami, którzy próbowali zalać Europę od wschodu i północy, a także z muzułmanami, którzy chcieli dokonać tego samego na południu. Gdyby żadna ze stron ówczesnych konfliktów nie naruszała granic strony prze-

ciwnej, a zarazem gdyby chrześcijanom zapewniono możliwość prowadzenia swobodnej działalności ewangelizacyjnej, a miejsca święte związane z życiem i działalnością Chrystusa cieszyły się należytą ochroną, nigdy nie doszłoby do osławionych wypraw krzyżowych.

Krucjaty nie posiadały charakteru ściśle „misyjnego": były one odpowiedzią na potrzebę obrony wiary znajdującej się w śmiertelnym zagrożeniu, nie miały zaś jej po prostu rozprzestrzeniać. „Każdy, kto wierzy w Chrystusa — pisze święty Tomasz — toczy wojnę z niewiernymi nie po to, aby ich zmusić do wierzenia, ale po to, aby odwieść ich od przeszkadzania innym w praktykowaniu tej wiary"[10]. W tym sensie duch, który ożywiał krucjaty, powinien stale towarzyszyć także współczesnym chrześcijanom, stać się jednym z codziennych drogowskazów ich życia[11].

9. U podstaw każdego społeczeństwa winno leżeć poszanowanie dla prawa naturalnego.

Obowiązek państwa stanowi zajmowanie się sprawami i dobrami doczesnymi i w tym właściwym dla siebie zakresie jest ono suwerenne. Kościół ze swej strony ma jednak prawo domagać się, aby w tym wszystkim przestrzegano praw natury, których on sam jest strażnikiem i które powinny tworzyć podstawę każdej społeczności. Istnieje bowiem niezmienna natura ludzka, podległa regułom, które są wpisane

w każde serce i które można poznać i ogarnąć rozumem. Prawo natury jest zatem „uniwersalne w swoich przepisach, a jego władza rozciąga się na wszystkich ludzi"[12].

Oto na czym powinny opierać się relacje pomiędzy wiarą i rozumem, porządkiem doczesnym i duchowym, czyli wiecznym. Jeśli tylko prawo Boże i naturalne otoczone jest właściwym poszanowaniem i należycie wypełniane, natychmiast znikają wszelkie problemy polityczne, ekonomiczne i społeczne, które także w naszych czasach trapią społeczeństwa. Tymczasem wystarczy proste przestrzeganie Dekalogu, aby zapewnić potrzebne dobra ludziom, a narodom pokój. Odrzucenie tych podstawowych zasad jest jedną z głównych przyczyn kryzysu, w jakim ludzkość obecnie się znajduje.

10. „Odnowienie wszystkiego w Chrystusie" (Ef 1,10) to cel, do którego powinien dążyć każdy chrześcijanin.

Słowa „odnowić w Chrystusie" oznaczają „nie tylko to, co należy do boskiej misji Kościoła, którą jest prowadzenie dusz ku Bogu, ale także to, co już wcześniej

określiliśmy jako z tego zadania wypływające, mianowicie całość chrześcijańskiej cywilizacji wraz ze wszystkimi elementami, jakie się na nią składają"[13].

Dzieła restauracji i odnowy nie można prowadzić bez współpracy z Bożą łaską. Objawienie Boże nie jest samo z siebie niezbędne do utworzenia społeczeń-

stwa, jednak Bóg po to je przekazał, aby Jego wyznawcy nie zadowalali się porządkiem, który za swoją podstawę ma tylko prawa wypływające z natury, ale przyjęli na siebie obowiązek nawrócenia całego świata na religię chrześcijańską[14].

Królestwo Jezusa Chrystusa nie jest mrzonką czy niemożliwą do spełnienia aspiracją, a wręcz przeciwnie: to jedyna w pełni normalna i akceptowalna forma organizacji życia społecznego. Objawiając się w Fatimie, Maryja wezwała do takiego właśnie przekształcania świata, obiecując zarazem, że w ostatecznym rozrachunku wizja ta, wspomagana przez siły nadprzyrodzone, zwycięży:

„Jednak w końcu moje Niepokalane Serce zatriumfuje".

1 Pius XII, przemówienie do nowo kreowanych kardynałów, 20 lutego 1946 roku.
2 Jan Paweł II, przemówienie w Santiago de Compostela, 9 listopada 1982 roku.
3 Benedykt XVI, wykład na Uniwersytecie w Ratyzbonie, 12 września 2006 roku.
4 Por. Św. Pius X, Encyklika *II fermo propositi,* 11 czerwca 1905 roku.
5 Pius XI, Encyklika *Quas primas,* 11 grudnia 1925 roku.
6 Por. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno,* Roma 1969, 2 tomy (zwłaszcza s. 9-178, 521-664, 1001-1100).
7 P. Corręa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja,* op. cit.
8 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ubertatis Nuntius,* 6 sierpnia 1984.
9 Por. M. De Corte, *De la dissociete,* Paris 2002, s. 46-47.
10 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* II—Ilae, q. 10, a 8 resp.
11 Por. R. de Mattei, *Guerra Santa, guerragiusta,* Casale Monfeneto 2001.
12 Katechizm Kościoła katolickiego, *par. 1956.*
13 Św. Pius X, Encyklika *Il fermo proposito* z 11 czerwca 1905 roku.
14 Dom P. Gueranger, *II senso cristiano delia storia,* Chieti 2005.

POSŁOWIE

Dyktatura relatywizmu to w swych ostatecznych konsekwencjach odrzucenie światła rozumu i wzgardzenie łaską Bożą. Po drodze rezygnuje się najpierw z wiary i praw Boskich, potem praw wpisanych w ludzką naturę, by wreszcie pozbyć się samej filozofii, która stawia pytania o prawdę i sens bytu. Tak rodzi się na naszych oczach największy w historii totalitaryzm ze swym podstawowym zakazem stawiania pytań. Nie ma w tym żadnej przesady, a kto zechce się o tym przekonać i poznać ów proces, aby móc stawić mu czoła poprzez zdarcie z niego maski tolerancji, ten powinien koniecznie przeczytać książkę profesora Roberto De Mattei.

Żyjemy w społeczeństwie hołdującym swoistemu antydekalogowi, w którym dozwolone jest wszystko poza publicznym deklarowaniem wierności zasadom porządku naturalnego i chrze-

ścijańskiego, jest to zarazem ostatni moment, aby przeciwstawić się dyktaturze relatywizmu — stwierdza włoski myśliciel. Jego zdaniem, wielu katolików uległo w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku złudnemu przekonaniu, że Kościół nie ma wrogów, zaś wierni powinni się wykazać postawą bardziej łagodną i tolerancyjną, aby zniwelować wszelkie wrogie nastawienia względem Kościoła. Miało to sprzyjać atmosferze zaślubin Kościoła ze współczesnym porządkiem i uczynić zeń swego przyjaciela, *a nawet wiernego współmałżonka. Tak się jednak nie stało i choć katolicy zmienili swoje nastawienie, praktykując politykę dialogu i wyciągniętej ręki, to współczesny świat w żaden sposób nie zmienił swojego nastawienia do Kościoła* — zauważa autor książki.

Choć materia, ujęcia której podejmuje się prof. de Mattei nie należy do łatwych i przyjemnych, jednak lektura jego książki nie nastręcza najmniejszych problemów. Lekkość stylu połączona z dogłębną analizą zjawiska tak trafnie nazwanego przez Papieża Benedykta XVI „dyktaturą relatywizmu" w opracowaniu profesora daje tę wspaniałą syntezę włoskiej myśli katolickiej, która łączy południową szkołę dyplomacji i elegancji, błyskotliwe wzloty intelektu z naukowym warsztatem i rzetelnością badań właściwym łacińskiej cywilizacji rozmiłowanej w prawdzie i w jej filozoficznych poszukiwaniach.

Niewątpliwie warto przybliżyć nieco polskiemu czytelnikowi sylwetkę prof. Roberto de Mattei, który do tej pory znany jest w Polsce głównie z wydanej

parę lat temu przez Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi książki *Krzyżowiec XX wieku. Plinio Correa de Olweira* opisującej sylwetkę duchową i walkę wielkiego katolickiego teologa historii. Nieprzypadkowo też książkę *Dyktatura relatywizmu* autor dedykuje temu brazylijskiemu obrońcy cywilizacji łacińskiej, który wywarł wielki wpływ na poglądy i postawę włoskiego historyka. W swoich wystąpieniach Roberto de Mattei niejednokrotnie z dumą nazywał siebie uczniem prof. Plinio. Z pewnością połączyła ich wielka miłość do wszystkiego co związane jest z doktryną i instytucjami Świętego Rzymskiego Kościoła Katolickiego — z papiestwem na czele — a przede wszystkim wizja historii ludzkości nierozerwalnie złączonej z Wcieleniem i misją naszego Zbawiciela, w odniesieniu do Którego wszystko odnajduje swój ostateczny cel. Od Plinia Correa de OHveiry przejął Roberto de Mattei to klarowne augustyńskie spojrzenie na ludzkie dzieje, w których trwa nieustanna walka dobra ze złem, a od czasów pierwszej rewolty przeciwko Kościołowi w dobie tzw. reformacji walka Kontrrewolucji z Rewolucją. Cechuje go przy tym to samo co brazylijskiego myśliciela głębokie przeświadczenie o zwycięstwie Maryi, która jest patronką Kontrrewolucji i, która sama zapowiedziała swoje zwycięstwo w Fatimie mówiąc: „W końcu moje Niepokalane Serce zatriumfuje!". To przekonanie profesora przebija ze stron jego książki i wyrażone na koniec wprost sprawia, że katolicki czytelnik nie pozostaje sparaliżowany strachem w obliczu ogromu antychrześci-

jańskiej nawałnicy, ale ma ochotę podnieść rzuconą rękawicę i z pomocą łaski Bożej stanąć do walki o restaurację porządku cywilizacji chrześcijańskiej.

Sławomir Skiba

Autor jest redaktorem naczelnym
dwumiesięcznika „Polonia Christiana".

130

SYLWETKA AUTORA

Roberto De Mattei urodził się w Rzymie 21 lutego 1948 roku. Studia historyczne na Uniwersytecie Rzymskim ukończył w roku 1967, zaś doktorat z zakresu historii nowożytnej na tejże uczelni uzyskał w roku 1972. W latach 1973-1981 był asystentem prof. Augusta Del Noce w katedrze historii doktryn politycznych, następnie historyka Armanda Saitta w katedrze historii nowożytnej Wydziału Studiów Politycznych w Rzymie. W roku 1985 objął katedrę historii nowożytnej na Uniwersytecie Cassino. Był docentem z zakresu historii chrześcijaństwa i Kościoła na Rzymskim Uniwersytecie Europejskim, gdzie obecnie jest profesorem. Pełni też funkcję wiceprzewodniczącego Narodowej Rady do spraw Badań. Był doradcą ministra spraw zagranicznych Gianfranca Finiego. Jest redaktorem naczelnym znanego miesięcznika „Radici Cristiane", członkiem zespołu naukowego pisma „Revue Française de Géopolitique", członkiem Rady European Foundation w Londynie, ekspertem politycznym Heritage Foundation w Waszyngtonie oraz członkiem Zespołu Doradczego Italian Academy przy Columbia University w Nowym Jorku.

Prof. De Mattei specjalizuje się w historii Europy XVI i XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem idei religijnych i politycznych tego okresu. Jest autorem licznych publikacji, książek i artykułów naukowych przetłumaczonych na wiele języków.

131

INDEKS OSÓB

A B C D E F G H J K L M N O P R S T V W

A

Amato Giuliano 98
Atatürk Kemal 53
Augustyn, św. 12

B

Bassi Leo 17
Benedykt XVI 8, 17, 19, 23, 38, 78, 112, 115, 127
Berthu Georges 109
Bobbio Norberto 59
Bonaparte Napoleon 51
Bracton Henri de 27
Budda (Siddharta Gautama) 14
Bush George W. 37, 38, 56
Buttiglione Rocco 42

C

Chirac Jacques 101
Correa de Oliveira Plinio 9, 118
Cumont Franz 13
Cyceron 65

D

De Bracton Henri 27
Del Noce Augusto 73, 74, 78-80
Dioklecjan 13
Donoso Cortés Juan 8, 9

E

Engels Fryderyk 31

F

Fabro Cornelio 84, 90
Fejtö François 52
Franciszek 149,51

G

Gentile Giovanni 73, 76
Gramsci Antonio 72-79, 82
Grocjusz Hugo 28

H

Habermas Jürgen 59, 60
Habsburgowie 51, 52
Harmsen Hans 34
Hegel Georg Wilhelm Fredrich 83
Hitler Adolf 39, 53

J

Jaeger Werner 65 Jan XII 50
Jan Paweł II 19, 39, 78, 86, 91, 102, 103, 115
Juliusz Cezar 18

K

Karol Wielki 49, 50
Kelsen Hans 28, 58-60
Konfucjusz 14
Krähe Javier 17

L

Leon XIII 50

M

Maistre Joseph de 112
Maria Luiza 51
Marks Karol 31
Mastella demente 43
Mauro Mario 62
Metternich Klemens von 51
Mojżesz 26
Mussolini Benito 76

N

Napoleon Bonaparte 51
Neron 13
Nolte Ernst 52

O

Otton I 50

P

Paweł, św. 41
Poncjusz Piłat 20
Pius XII 40, 115
Prodi Romano 38

R

Ratzinger Joseph, kard. 11, 16, 39, 41
zob. też Benedykt XVI
Resta Eligio 101
Robespierre Maximilien de 107
Rodota Stefano 59, 102, 105, 111
Rousseau Jean—Jacques 59

S

Sarkozy Nicolas 42
Schooyans Michel 63
Scruton Roger 53
Sewerowie 13
Strong Maurice 63

T

Talmon Jacob 85
Tannock Charles 107
Tomasz z Akwinu, św. 19, 26,
65, 87, 122
Tukidydes 79

V

Vanneste Christian 42
Voegelin Eric 77
Von Metternich Clemens 52

W

Waldheim Kurt 57
Weigel George 64
Weiler Joseph 71-73
Wilhelm z Ockham 20
Wilson Thomas Woodrow 53, 54
Wojtyła karol, zob. Jan Paweł II
Wolter 15, 16

PARADOKSY KATOLICYZMU

Autor Ks. Robert Hugh Benson
Wydawnictwo ORDO

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE 5
WPROWADZENIE I JEZUS CHRYSTUS, BÓG I CZŁOWIEK 7
WPROWADZENIE II KOŚCIÓŁ KATOLICKI, BOSKI I LUDZKI 19
ROZDZIAŁ I POKÓJ I WOJNA 29
ROZDZIAŁ II BOGACTWO I UBÓSTWO 41
ROZDZIAŁ III ŚWIĘTOŚĆ I GRZECH 53
ROZDZIAŁ IV RADOŚĆ I SMUTEK 65
ROZDZIAŁ V MIŁOŚĆ BOGA I MIŁOŚĆ CZŁOWIEKA 77
ROZDZIAŁ VI WIARA I ROZUM 91
ROZDZIAŁ VII WŁADZA I WOLNOŚĆ 105
ROZDZIAŁ VIII WSPÓLNOTOWOŚĆ I INDYWIDUALIZM 117
ROZDZIAŁ IX ŁAGODNOŚĆ I PRZEMOC 127
ROZDZIAŁ X SIEDEM SŁÓW 141
WPROWADZENIE 141
PIERWSZE SŁOWO 144
DRUGIE SŁOWO 148
TRZECIE SŁOWO 154
CZWARTE SŁOWO 159
PIĄTE SŁOWO 163
SZÓSTE SŁOWO 168
SIÓDME SŁOWO 173
ROZDZIAŁ XI ŻYCIE I ŚMIERĆ 179

Numer strony z książki 5

SŁOWO WSTĘPNE

Niniejsze kazania (zawarte na kolejnych stronach w znacznie skróconej formie) głoszone były zasadniczo w Anglii, w różnych miejscach i w różnym czasie, częściowo w Nowym Jorku w okresie Wielkiego Postu 1 9 1 2 roku, a wreszcie, jako całość, w kościele San Silvestro in Capite w Rzymie, w Wielkim Poście 1 9 1 2 roku. Niektóre z idei przedstawionych w tej książce zostały sformułowane już we wcześniejszym tomie, zatytułowanym *Chrystus w swoim Kościele,* a kilka z nich - w medytacjach nad Siedmioma Słowami[1], w innej książce, ale w całkowicie odmiennym kontekście. Autor był zatem zdania, że w niniejszym zestawie rozważań lepiej zaryzykować powtórzenie, niż chaotyczność. Istnieje nadzieja, że powtórzeń jest stosunkowo niewiele.

1 Chodzi o siedem słów Jezusa na krzyżu.

Wszystkie przypisy, chyba że zaznaczono inaczej, pochodzą od tłumacza.

Wszystkie cytaty z Pisma Świętego oraz innych źródeł literackich zapisano kursywą, zarówno pojedyncze słowa, jak większe fragmenty.

Ks. Robert Hugh Benson
Hare Street House, Buntingford
Wielkanoc 1913 r.

7

WPROWADZENIE I
JEZUS CHRYSTUS, BÓG I CZŁOWIEK

Ja i ojciec jedno jesteśmy - J10,30.
Ojciec większy jest ode mnie - J14, 28.

Tajemnice Kościoła, jak to niegdyś obwieścił zdumionemu światu pewien materialistyczny uczony, profesor Huxley, to dziecinna igraszka, w porównaniu z tajemnicami natury. Oczywiście całkowicie się mylił, istnieje jednak usprawiedliwienie dla jego błędu. Bowiem, jak sam stwierdza, w owej stworzonej naturze, którą poznał tak dobrze, odnajdywał wszędzie anomalię za anomalią i paradoks za paradoksem, a o teologii nie wiedział nic, ponad jej najprostsze i najbardziej oczywiste twierdzenia.

Możemy być zatem pewni - my, którzy rozumiemy, że tajemnice natury leżą mimo wszystko w ograniczo-

8

nym kręgu życia stworzonego, podczas gdy tajemnice łaski biegną ku najwyższej tajemnicy wiecznego życia Boga, które nie zostało stworzone - możemy być pewni, że jeśli natura jest tajemnicza i paradoksalna, to łaska będzie nieporównanie bardziej tajemnicza. Dla każdego paradoksu w świecie materii, w której środowisku zamknięte są nasze ciała, znajdziemy setkę paradoksów w sferze ducha, w której oddychają i poruszają się nasze duchy - te duchy, które same w sobie, dość paradoksalnie, zmuszone są pobudzać do działania, podlegając ograniczeniom materii.

Aby zatem odnaleźć te tajemnice, nie musimy szukać daleko, a jedynie w owym niewielkim odbiciu nadprzyrodzonego, które nazywamy samym sobą, w tej cienkiej nici doświadczenia, którą zwiemy „życiem duchowym". Jak to się na przykład dzieje, że w pewnym stanie ducha religia jest lampą dla naszej mrocznej egzystencji, a w innym sta-nowi jedyny ciemny punkt w świecie przyjemności? Raz jest jedyną rzeczą, która sprawia, że w ogóle warto żyć, a innym razem staje się jedyną przeszkodą dla naszego zadowolenia? Jakie są owe smutne i radosne tajemnice życia ludzkiego, wzajemnie sprzeczne, a jednak (jak w Różańcu) wiodące razem do tych, które są chwalebne? Zwróćcie się ku męce Pańskiej, która leży u podłoża tych tajemnic

9

- męce, zwanej miłością - i zobaczcie, czy jest coś bardziej niewytłumaczalnego, niż takie wyjaśnienie. Czym jest zatem ta męka, która zamienia radość w smutek, a smutek w radość - jaki jest motyw skłaniający człowieka do utraty życia, które może zachować, zamieniający gorycz w słodycz i sprawiający, że ostatecznie krzyż staje się niczym więcej, jak tylko lekkim brzemieniem, motyw, który powoduje, że człowiek odnajduje swoje centrum poza swym własnym kręgiem, a największą przyjemność sprawia mu

pozbawienie się przyjemności? Co to za moc, która tak często napełnia nas radością; zanim przystąpimy do pracy, a naszą pracę nagradza ciemnością opuszczenia?

Jeśli zatem nasze życie wewnętrzne jest pełne paradoksów i oczywistych sprzeczności - a każda dusza, która dokonała jakiegokolwiek postępu, postrzega to w taki właśnie sposób - powinniśmy w sposób naturalny oczekiwać, że Boskie życie Jezusa Chrystusa na ziemi, które jest centralnym obiektywnym Światłem Świata odbitym w nas samych, winno być pełne jeszcze bardziej zdumiewających anomalii. Zbadajmy przekazy na temat tego życia i zobaczmy, czy tak jest. W tym celu wyobraźmy sobie, że takiej analizy dokonuje badacz, który nigdy nie poznał tradycji chrześcijańskiej.

10

Oczywiście rozpoczyna lekturę z założeniem, że to życie jest takie samo, jak inne, a ten człowiek - taki jak inni ludzie. W miarę jak czyta znajduje mnóstwo potwierdzeń dla tej teorii. Oto ktoś, zrodzony z niewiasty, głodny i spragniony w czasie drogi, wzrastający w mądrości. Ktoś, kto pracuje w warsztacie cieśli, raduje się i smuci. Ktoś, kto ma przyjaciół i wrogów, kogo jeden opuszcza, a inny obraża - kto rzeczywiście przechodzi przez wszystkie te doświadczenia ludzkiego życia, którym podlega rodzaj ludzki - ktoś, kto umiera jak inni ludzie i zostaje złożony do grobu. Nawet cuda tego życia badacz stara się wytłumaczyć wspaniałym człowieczeństwem Jego bohatera. Można sobie wyobrazić - powiedział jeden taki badacz - jak to się działo, że magia Jego obecności była tak wielka - magia Jego prostego, a jednak doskonałego człowieczeństwa - że niewidomi otwierali oczy, aby zobaczyć piękno Jego twarzy, a głusi - uszy, aby Go słyszeć.

Jednak kiedy ów badacz czyta dalej, zaczyna napotykać problemy. Jeśli ten człowiek był jedynie człowiekiem, jakkolwiek doskonałym i cudownym, jak to jest, że Jego świętość wydaje się biec odmiennymi drogami, niż u innych świętych? Inni doskonali ludzie, kiedy osiągnęli doskonałość, byli najbardziej świadomi niedoskonałości. Inni święci, kiedy byli bliżej Boga, biadali nad

11

swoim oddaleniem od Niego. Inni nauczyciele życia duchowego zawsze wskazywali na coś odległego od nich samych i ich braków wobec odwiecznego prawa, do którego także dążyli. Jednak u tego człowieka wszystko wydaje się przebiegać na odwrót. On, kiedy stanął wobec świata, wzywał ludzi, aby Go naśladowali, a nie - jak to czynili inni przywódcy - aby unikali Jego grzechów. Ten człowiek, zamiast wskazywać naprzód i w górę, wskazywał siebie samego, jako drogę do Ojca. Daleki od oddawania czci prawdzie, do której dążył, nazywał siebie samego jej ucieleśnieniem. Zamiast opisywać życie, którego także miał nadzieję pewnego dnia dostąpić, nakazywał swoim słuchaczom, aby patrzyli na Niego samego, który był ich życiem. Daleki od ubolewania wobec swych przyjaciół nad grzechami, z którymi się boryka, rzucał swym wrogom wyzwanie, aby znaleźli w Nim jakikolwiek grzech. Jest w Nim niezwykła świadomość samego siebie, która nie ma w sobie nic z „samego siebie", tak jak jest to zwykle rozumiane. W końcu może się zdarzyć, że nasz badacz podejdzie do Ewangelii z nowym założeniem. Pomyśli, iż mylił się w swojej interpretacji, że życie takie jak to było w ogóle ludzkie. *„Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia*[2]*."* Powtarza

2 J7,46.

12

za Ewangelią: *„Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są* Mu *posłuszne?*[3] Poza wszystkim, w jaki sposób - zadaje sobie pytanie - człowiek mógłby się urodzić bez ludzkiego ojca, jak powstać z martwych trzeciego dnia?". Albo:

jaki sposób takie cuda można w ogóle odnosić do kogoś, kto nie był kimś więcej, niż inni ludzie?".

Zaczyna więc raz jeszcze. Oto, mówi sobie, dawna baśń staje się rzeczywistością. Oto Bóg zstępuje, aby zamieszkać między ludźmi. Oto rozwiązanie wszystkich problemów. I znowu jest zdumiony. Jak bowiem Bóg może być zmęczony drogą, pracować w warsztacie i umrzeć na krzyżu? Jak Odwieczne Słowo może milczeć przez trzydzieści lat? Jak nieskończony może leżeć w żłobie? Jak Źródło życia może podlegać śmierci?

W rozpaczy zwraca się - miotając się od jednej teorii do drugiej - ku słowom samego Chrystusa i konsternacja pogłębia się z każdym stwierdzeniem. Jeśli Chrystus jest człowiekiem, jak może mówić: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy*[7] Jeśli Chrystus jest Bogiem, jak może twierdzić, że *Jego Ojciec jest większy od Niego*? Jeśli Chrystus jest człowiekiem, jak może mówić: *Zanim Abraham stał się, Ja jestem*[4]? Jeśli Chrystus jest Bogiem, jak może nazywać siebie Synem Człowieczym.

3 Mt8, 27.
4J 8,58.

13

Zwróćmy się ku duchowemu nauczaniu Jezusa Chrystusa i znowu problem goni problem, a paradoks - paradoks.

Oto Ten, który przyszedł ukoić ludzki smutek i dać spoczynek znużonemu, Ten, który oferuje słodkie jarzmo i lekkie brzemię, mówiąc, że nikt nie może być Jego uczniem, jeśli nie weźmie najcięższego ze swych brzemion i nie podąży za Nim w górę. Oto on, Lekarz dusz i ciał, który *przeszedł dobrze czyniąc*[5], który dał przykład działania w służbie Boga, mówiąc o cichej bierności Marii, jako o najlepszej części, która nie zostanie jej odebrana. Oto w jednej chwili odwraca się z blaskiem walki w oczach, nakazując swym przyjaciołom, którzy nie mają mieczy, aby *sprzedali swoje płaszcze i kupili je*[6]. A innym razem nakazuje, aby schowali te miecze do pochew, ponieważ *Królestwo Jego nie jest z tego świata*[7]. Oto rozjemca, raz wypowiadający swoje błogosławieństwo dla tych, którzy czynią pokój, a innym razem wołający, że *nie przyszedł przynieść pokoju, ale miecz*[8]. Oto Ten, co nazywa *błogosławionym tych, którzy się smucą*[9], nakazując

5 Dz 10,38.
6 Łk 22,36-38.
7 J 18,36.
8 Mt 10,34.
9 Mt 5,4.

14

swoim uczniom *cieszyć się i radować*[10]. Czy kiedykolwiek istniał taki paradoks, taka konsternacja i takie problemy? Wydaje się, że zarówno w Jego osobie, jak i w Jego

nauczaniu nie ma spoczynku ani rozwiązania. Co *sądzicie o Mesjaszu? Czyim jest synem?*[11]

Katolickie nauczanie oferuje oczywiście klucz do tych pytań. Jednak jest to klucz, podobnie jak wszystkie klucze, sam w sobie tak skomplikowany, jak zamki, które jedynie on może otworzyć. Heretycy jeden po drugim poszukiwali uproszczenia i w ten sposób, jeden po drugim, dochodzili do pomieszania. Chrystus jest Bogiem, wołali dokeci. Wytnijmy zatem z Ewangelii wszystko, co mówi o rzeczywistości Jego człowieczeństwa! Bóg nie może krwawić, ani cierpieć, ani umrzeć. Bóg nie może być zmęczony. Bóg nie może odczuwać ludzkiego smutku. Chrystus jest człowiekiem, woła współczesny krytyk. Zatem wyrwijmy z Ewangelii Jego narodzenie z Dziewicy i Jego Zmartwychwstanie! Bowiem jedynie katolik może przyjąć Ewangelie tak, jak zostały napisane. Tylko człowiek, który wierzy, że Chrystus jest zarówno Bogiem, jak i człowiekiem, który jest gotów uwierzyć w to i pokłonić

10 Mt5,12.
11 Mt 22,42.

się przed tym paradoksem paradoksów, który nazywamy Wcieleniem, zaakceptować oślepiającą tajemnicę, że nieskończona i skończona natura zostały zjednoczone w jednej osobie, że Odwieczny wyraża się w czasie i że Stwórca, który nie został stworzony, zjednoczył ze sobą Stworzenie - jednym słowem, tylko katolik może sprostać, bez wyjątku, tajemniczym zjawiskom życia Chrystusa.

Zwróćmy się teraz znowu ku tajemnicom naszego ograniczonego życia i - jak w dalekiej, widmowej paraleli - zaczynamy rozumieć.

Ponieważ my także, na swoją miarę, mamy podwójną naturę. *Albowiem jak rozumna dusza i ciało jednym są człowiekiem, tak Bóg i człowiek jednym są Chrystusem*[12]*.* Tak, jak dwie natury Chrystusa - jak Jego doskonała Boskość zjednoczona z Jego doskonałym człowieczeństwem - tkwią w samym sercu problemów, które prezentuje Jego życie, tak również nasze podobieństwo z gliną, z której wyszły nasze ciała oraz z Ojcem Duchów, który tchnął

12 Fragment tzw. atanazjańskiego wyznania wiary, czyli symbolu *Quicumque,* który był przypisywany św. Atanazemu (zm. 372), chociaż powstał na Zachodzie już po Pierwszym Soborze Konstantynopolitańskim (381). Po raz pierwszy przytacza go Cezary z Arles (zm. 542), ale historycy datują to wyznanie wiary na okres pomiędzy 450 a 500 rokiem i przypisują go szkole leryńskiej. Wyznanie wiary *Quicumque* przyjmowane jest w Kościele rzymskokatolickim, a także wśród anglikanów - przyp. red.

w nas żyjące dusze, tłumaczy sprzeczności naszego własnego doświadczenia.

Gdybyśmy byli tylko bezrozumnymi zwierzętami, moglibyśmy być tak szczęśliwi jak zwierzęta. Gdybyśmy byli jedynie bezcielesnymi duchami, które wpatrują się w Boga, radość aniołów byłaby naszym udziałem. Jednak jeśli przyjmiemy każdą z tych prawd, jakby to była jedyna prawda, z pewnością popełnimy błąd. Jeśli żyjemy jak zwierzęta, nie możemy zatopić się w ich zadowoleniu, ponieważ nie pozwoli nam na to nasza nieśmiertelna cząstka. Jeśli zaniedbujemy albo kwestionujemy słuszne żądania ciała,

to znieważone ciało ściąga w dół naszą nieśmiertelną duszę. Sama akceptacja dwoistej natury Chrystusa rozwiązuje problemy Ewangelii. Sama akceptacja dwoistości naszej natury pozwala nam żyć tak, jak to zamierza Bóg. W ten sposób dwa tryby naszego funkcjonowania: duchowy i fizyczny wznoszą się i opadają, kiedy jedna lub druga strona zdobywa przewagę. Raz nasza religia jest brzemieniem dla ciała, raz jest ćwiczeniem, którym rozkoszuje się nasza dusza. Raz jest jedyną rzeczą, która sprawia, że warto żyć, a raz jedyną rzeczą, która hamuje nasze zadowolenie z życia. Te nastroje występują naprzemiennie, w sposób nieunikniony i nieodparty, na tyle, na ile pozwalamy, aby rów-

nowaga naszych części została naruszona i zachwiana. I tak ostatecznie zarezerwowana jest dla nas radość, ani nie zwierząt, ani nie aniołów, ale radość człowieczeństwa. Jesteśmy wyżej, niż te pierwsze, jesteśmy niżej, niż ci drudzy, możemy więc zostać ukoronowani przez Tego, który w tym samym człowieczeństwie zasiada na tronie Boga.

Tyle zatem tytułem wstępu. Zobaczyliśmy, jak sam paradoks Wcielenia jest adekwatny do zjawisk zapisanych w Ewangelii - jak ten najwyższy paradoks stanowi klucz do całej reszty. Dalej będziemy się starali zobaczyć, w jaki sposób stanowi także klucz do innych paradoksów religii, do trudności, które przedstawia historia katolicyzmu. Kościół katolicki jest bowiem przedłużeniem życia Chrystusa na ziemi. Kościół katolicki zatem, to dziwne pomieszanie tajemnicy i zdrowego rozsądku, tę jedność ziemi i niebios, gliny i ognia, może zrozumieć jedynie ten, kto akceptuje go jako zarówno Boski, jak i ludzki, ponieważ nie jest on niczym innym, jak - mówiąc po ludzku - mistycznym przedstawieniem Tego, który, chociaż Nieskończony Bóg i Odwieczny Stwórca, *przyjął postać sługi*[13], Tego, który *będąc zawsze w łonie Ojca*[14], przez wzgląd na nas *zstąpił z nieba*[15].

13 Flp 2,7.
14 J1,18.
15 J6,51.

WPROWADZENIE II
KOŚCIÓŁ KATOLICKI, BOSKI I LUDZKI

Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie... Zejdź mi Z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki - Mt 16, 17. 23.

Zobaczyliśmy, w jaki sposób jedyna możliwość pogodzenia paradoksów Ewangelii leży w doktrynie katolickiej. Tylko dla człowieka, który wierzy, że Jezus Chrystus jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, zapis Ewangelii jest spójny i zrozumiały. Heretycy - ludzie, którzy w większej części albo odrzucili, albo dodali coś do natchnionego zapisu - byli tymi, którzy albo przyjęli Boskość Chrystusa i odrzucili dowody Jego człowieczeństwa, albo przyjęli Jego człowieczeństwo i odrzucili dowody Jego Boskości. W pierwszych wiekach zasadniczo przyjmowali Jego Boskość i - odrzucając Jego człowie-

czeństwo - wymyślali dziecinne cuda, które, jak sądzili, są właściwe Bogu zamieszkującemu na ziemi pod postacią ułudy człowieczeństwa. Obecnie, odrzucając Jego Boskość, odrzucają także te cuda, dla których jedynie Jego Boskość stanowi odpowiednie wytłumaczenie.

Kościół katolicki jest przedłużeniem Wcielenia. On także (chociaż, jak zobaczymy, paralela nie jest doskonała) posiada naturę Boską i ludzką, i jedynie to może uzasadnić paradoksy jego historii, a owe paradoksy zostały albo przepowiedziane przez Chrystusa - to jest przedstawione jako część Jego duchowego nauczania - albo faktycznie objawione w Jego życiu. (Możemy uznać, że symbolizują je, by tak rzec, owe słowa Naszego Pana do św. Piotra, w których najpierw błogosławi go jako człowieka natchnionego przez Boga, a następnie, niemal równocześnie, upomina go jako tego, który w najlepszym przypadku nie może wznieść się wyżej, niż na poziom ziemskiego ideału.)

Ponieważ wyobraziliśmy już sobie życzliwie usposobionego badacza podchodzącego po raz pierwszy do problemów Ewangelii, wyobraźmy sobie teraz znowu takiego człowieka, w którym obudził się świt wiary, napotykającego zapis Tradycji katolickiej.

21

Na początku wszystko wydaje mu się Boskie. Widzi na przykład, jak niezwykle wyjątkowy jest Kościół, jak niepodobny do wszystkich innych ludzkich społeczności. Inne społeczności zależą, co do samej istoty swej egzystencji, od sprzyjającego środowiska ludzkiego. On kwitnie w najbardziej niesprzyjającym. Inne społeczności mają swoje pięć minut, a potem następuje rozkład i zepsucie. On jeden nie zna zepsucia. Inne dynastie wzrastają i upadają. Dynastia Piotra Rybaka pozostaje niewzruszona. Inne powodują zwiększanie się i zmniejszanie światowego wpływu, którym mogą kierować. On jest zazwyczaj najbardziej skuteczny, kiedy jego ziemskie zainteresowanie znajduje się w najniższym punkcie.

Albo znów zakochuje się w Boskiej piękności Kościoła i dostrzega w każdym jego najmniejszym działaniu łaskę, której nie rozumie. Zauważa ze zdziwieniem, jak Kościół bierze ludzkie, śmiertelne sprawy - wymierający pogański język, zubożoną architekturę, dziecięcą naukę czy filozofię - i przelewa w nie własną nieśmiertelność. Bierze wiejskie przesądy i - zatrzymując ich przypadki, przekształca je w prawdę. Bierze zwyczaje czy ryty pogańskiej społeczności - i czyni z nich symbole żywego kultu. A we wszystko wlewa ducha, który jest w całości

22

jego własnym duchem - ducha delikatnej łaski i piękna, którego sekret jedynie on posiada.

Zatem człowiek ów dostrzega właśnie Boskość Kościoła, i słusznie. Ale, co niewłaściwe, wyciąga jednostronne wnioski. Jeśli Kościół jest taki doskonały, argumentuje (przynajmniej podświadomie), nie może być niczym innym, jak tylko czymś doskonałym. Jeśli jest taki Boski, nie może być w żadnym sensie ludzki. Wszyscy jego biskupi muszą być świętymi, jego kapłani - błyszczącymi światłami, jego wierni - gwiazdami na firmamencie. Jeśli jest Boski, jego polityka musi być nieomylna, wszystkie jego działania - miłosierne, jego najmniejsze poruszenia - natchnione. Nigdzie nie może

być jakiejkolwiek brutalności, żadnego egoizmu, żadnej ambicji, żadnej chwiejności. Jak mogłyby być, skoro Kościół jest Boski? Takie są jego pierwsze odczucia. A potem, po trochu, zaczyna się jego rozczarowanie.

Kiedy bowiem człowiek ten bada głębiej zapis Tradycji Kościoła, zaczyna napotykać dowody jego człowieczeństwa. Czyta historię i odkrywa tu i ówdzie biskupa, co swym charakterem moralnym niewiele przypomina Tego, którego jest Namiestnikiem. Napotyka księdza odstępcę. Słyszy o jakimś barbarzyństwie dokonanym w imię Chrystusa. Rozmawia z konwertytą,

23

który powrócił z zadowoleniem do Miasta *Chaosu*[16]. Wysłuchuje radosnej relacji o historii rodziny, która zachowała wiarę przez cały okres prześladowań, a straciła ją w dobie tolerancji. Jest wstrząśnięty i skonsternowany. „Jak takie rzeczy mogą się zdarzać w społeczności, która jest Boska? A ja *się spodziewałem, że On właśnie miał wyzwolić Izraela. Ale po tym wszystkim*[17]*...!*"

Kolejny człowiek podchodzi do zapisu Tradycji katolickiej od innej strony. Dla niego Kościół jest społecznością ludzką i niczym więcej - i rzeczywiście znajduje tysiące potwierdzeń swej teorii. Widzi zdumiewający sukces Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa - szybkie rozprzestrzenianie się jego dogmatów i wzrost jego wpływów - i nie dostrzega za tymi rzeczami niczego więcej, niż tylko pomyślną okoliczność istnienia imperium rzymskiego. Albo widzi gwałtowny i szybki wzrost potęgi biskupa rzymskiego i wyjaśnia to szczęśliwym trafem, który przesunął centrum imperium na wschód, pozostawiając w Rzymie dawny prestiż i pusty tron. Widzi, jak Kościół skorzystał na podziałach w Europie. Jak odziedziczył stary łaciński geniusz prawa i porządku. I znajduje w tych rzeczach wyjaśnienie jego jedności

16 Iz 24,10.
17 Łk 24, 21.

24

i jego prawa do rządzenia książętami i królami. Kościół jest dla niego jedynie ludzki, i nic więcej. Na pierwszy rzut oka nie ma zjawiska w życiu Kościoła, dla którego nie może znaleźć ludzkiego wytłumaczenia. Kościół jest interesujący jako wypadkowa niezliczonych skomplikowanych sił. Jest godny czci jako najstarsza spójna społeczność w Europie. Wykorzystuje włoską dyplomację. Jest przenikliwy, niestrudzony i wytrwały. Ale nie jest niczym więcej.

A potem, kiedy wchodzi głębiej, zaczyna napotykać zjawiska, które nie pasują tak łatwo do jego spójnych teoryjek. Jeśli jest tylko ludzki, dlaczego wydaje się, że prawa wszystkich innych ludzkich społeczności nie mają nań wpływu? Dlaczego tylko on jeden nie wykazuje skłonności do rozkładu i zgnilizny? Dlaczego nie rozpadł się także na części składowe, z których jest złożony? Jak to jest, że zachował swoją jedność, wobec której wszystkie ziemskie rodzaje jedności są jedynie cieniami? Albo napotyka zjawiska świętości Kościoła i zaczyna dostrzegać, że różnica pomiędzy charakterem, jaki Kościół wytwarza w swoich świętych, a charakterem najszlachetniejszych spośród tych, którzy mu nie podlegają, jest różnicą co do rodzaju, a nie co do stopnia świętości. Jeśli Kościół jest wyłącznie średniowieczny, jak to się dzieje, że tylko

25

on potrafi dojść do porozumienia z Orientem na własnych zasadach? Jeśli jest wyłącznie skutkiem ziemskich okoliczności, jak to jest, że jego duchowy wpływ nie wykazuje żadnych oznak zmniejszania się, skoro siły, które pomogły go zbudować, są rozproszone?

Zatem również ta teoria staje się mniej pewna. Jeśli Kościół jest ludzki, dlaczego jest w tak oczywisty sposób Boski? Jeśli jest Boski, skąd pochodzi jego oczywiste człowieczeństwo? Wiele lat temu ludzie pytali: Jeśli Chrystus był Bogiem, jak mógł chodzić skrajem drogi i umrzeć na Krzyżu? Dziś ludzie pytają: Jeśli Chrystus był człowiekiem, jak mógł wyrzucać złe duchy i powstać z martwych?

Wracamy zatem do odpowiedzi katolickiej. Potraktujcie Kościół katolicki jako wyłącznie Boski, a potkniecie się o jego skandale, jego błędy i jego braki. Potraktujcie go jako wyłącznie ludzki, a zostaniecie uciszeni przez jego cuda, jego świętość i jego wieczne zmartwychwstania.

Oczywiście Kościół katolicki jest ludzki. Składa się z omylnych ludzi, a jego człowieczeństwo nie jest chronione przed atakami grzechu nawet w taki sposób, w jaki było chronione człowieczeństwo Chrystusa.

26

Zatem zawsze zdarzały się w nim skandale i zawsze będą się zdarzać. Papieże mogą zdradzać zaufanie we wszystkich ludzkich sprawach, księża - swoje owce, świeccy - swoją wiarę. Nikt nie jest bezpieczny. A ponieważ Kościół jest ludzki, jest absolutną prawdą, że skorzystał z ludzkich okoliczności dla zapewnienia wzrostu swej potęgi. Niewątpliwie to istnienie cesarstwa rzymskiego, z jego drogami, szybkimi środkami transportu i organizacją, umożliwiło szybkie rozpowszechnienie Ewangelii w pierwszych wiekach. Niewątpliwie to pusty tron cezara i prestiż Rzymu wpłynęły na przyjęcie przez świat Tronu Piotrowego. Niewątpliwie to podziały Europy scementowały jedność Kościoła i spowodowały, że ludzie zaczęli się zwracać ku Najwyższemu Autorytetowi, który mógłby uporządkować ich trudności. Nie ma właściwie żadnego początku ludzkich spraw, w który Kościół by się nie zanurzył, nie ma okazji, którą by przegapił. Ludzkie sprawy, ludzkie grzechy i słabości, a także ludzkie cnoty, wszystkie przyczyniają się do jego potęgi. Tak wzrasta drzewo, nawet w nie-przyjaznej glebie. Skały, które zatrzymują korzenie, później stają się ich oparciem. Bogata gleba, oczekująca na użytkownika, dała życie liściom. Wiatry, które narażały na niebezpieczeństwo młodą sadzonkę, pomogły też

27

rozwinąć jej siłę oporu. Jednak to wszystko jeszcze nie czyni drzewa.

Bowiem człowieczeństwo Kościoła, chociaż jest ciałem, w którym mieszka jego Boskość, nie stwarza tej Boskości. Z pewnością ludzkie okoliczności wpłynęły na rozwój Kościoła, jednak cóż, jak nie Boska Opatrzność, nakazała i rozwinęła owe ludzkie okoliczności? Cóż, jak nie ta sama moc, która zamieszkuje w Kościele, mieszkała także i bez niego i sprawiła, że Kościół zyskał korzenie w czasie i miejscu najkorzystniejszym dla swego wzrostu? Z pewnością jest ludzki. Może być tak, że jego przywódcy będą ze sobą niezgodni w kwestiach ludzkich - w nauce, polityce i dyscyplinie. Jak to zatem jest, że nie są ze sobą niezgodni w sprawach Boskich? Zakładając, że jeden papież zmienia

politykę swojego poprzednika, cóż go powstrzymuje przed odwróceniem także teologii? Z pewnością były w Kościele przerażające skandale, śmiertelni grzesznicy, bluźnierczy odstępcy - ale cóż powiemy o jego świętych?

Przede wszystkim Kościół daje dowód swej Boskości poprzez sam ten znak, na który wskazał Chrystus, jako na dowód dla siebie samego. Zakładając, że Kościół *każdego dnia umiera*[18], że w jakimś stuleciu i w jakimś kraju

18 1Kor 15,31.

28

jego dzieło ponosi porażkę, że jego nauka jest dyskredytowana w jednym pokoleniu, jego aktywna moralność w drugim, a jego ideały w kolejnym, jak to się dzieje, że również codziennie zmartwychwstaje, że jego stare symbole znowu podnoszą się z ruin, że jego cnoty są oklaskiwane przez dzieci ludzi, którzy go porzucili, że jego dzwony i jego muzyka na nowo rozbrzmiewają tam, gdzie niegdyś jego kościoły i domy pozostawiono opustoszałe?

Oto zatem katolicka odpowiedź, i jest to jedyna odpowiedź, która ma sens w historii, ponieważ to doktryna katolicka jest jedyną, która ma sens w kontekście zapisu Ewangelii. Odpowiedź, identyczna w obu przypadkach, jest następująca - jedyne wytłumaczenie zjawisk Ewangelii i historii Kościoła jest takie, że życie, które je zrodziło, jest zarówno ludzkie, jak i Boskie.

29

ROZDZIAŁ I
POKÓJ I WOJNA

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi - Mt 5, 9.
Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz - Mt 10, 34.

Rozważyliśmy jak to się dzieje, że kluczem do paradoksów Ewangelii i kluczem do paradoksów katolicyzmu jest jeden i ten sam fakt, iż życie, które je tworzy, jest równocześnie Boskie i ludzkie. Przejdźmy teraz do rozważań, w jaki sposób rozwiązuje to paradoksy katolicyzmu, zwłaszcza te, z których czynią nam zarzut nasi przeciwnicy.

Żyjemy bowiem w czasach, kiedy ludzie inteligentni nie uważają już katolicyzmu za zbyt absurdalny, aby z nim dyskutować. Ci, którzy w związku ze swoją postawą znajdują się poza naszymi granicami, podają konkretne powody. Wysuwane są konkretne oskarżenia, które trzeba albo przyjąć, albo obalić.

30

To prawda, że stojący poza murami Miasta Pokoju nic nie wiedzą o życiu, jakie wiodą wewnątrz jego mieszkańcy, nic - o harmonii i pocieszeniu, które może dać tylko katolicyzm, jednak jest możliwe, że o pewnych kwestiach, na przykład w ogólnych zarysach o kształcie tego miasta na tle nieba, o miejscu, jakie zajmuje w świecie, o jego szerokim wpływie na ludzkie życie w ogóle, ci bezstronni obserwatorzy wiedzą więcej,

niż ów pobożny, który w pokoju zamieszkuje wewnątrz. Rozważmy zatem ich refleksje, niekoniecznie jako całkowicie fałszywe. Możliwe, że ujrzeli przelotnie coś, co my przegapiliśmy i dostrzegli relacje, które my albo uznajemy za rzecz oczywistą, albo których zupełnie nie udało nam się zobaczyć. Może być tak, że owe oskarżenia okażą się argumentami na naszą korzyść.

Słyszymy, że każda światowa religia, która zasługuje na tę nazwę, za swój główny cel i swoje podstawowe prawo uważa ustanowienie albo popieranie pokoju między ludźmi. Dokładnie tak było w pierwszych dniach chrześcijaństwa. Tb właśnie przepowiedział wielki prorok na temat działania chrześcijaństwa, kiedy jego Boski Założyciel przyjdzie na ziemię. Natura odzyska swą utraconą harmonię, a waśnie między ludźmi ustaną, kiedy

przybędzie On, Książę Pokoju. Zwierzęta będą leżały razem w przyjaźni, *wilk i baranek* oraz *pantera z koźlęciem*[19]*. Co* więcej, to właśnie Posłanie Pokoju aniołowie głosili nad Jego kołyską w Betlejem. To właśnie dar pokoju On sam obiecał swoim uczniom. To właśnie *Boży Pokój, który przewyższa wszelką wiedzę*[20] powierzył wielki Apostoł swym nawróconym. Jak zatem słyszymy, to stanowi istotę chrześcijaństwa. Najwyższym błogosławieństwem dla czyniących pokój jest właśnie to, że *będą nazwani synami Bożymi*[21]*.*

Jednak kiedy zwrócimy się ku katolicyzmowi, jesteśmy zmuszeni widzieć w nim nie tego, który gromadzi, ale tego, który rozprasza, nie córę pokoju, ale matkę niezgody. Czy jest dziś jakiś udręczony kraj w Europie, który nie zawdzięcza przynajmniej części swych niedoli roszczeniom katolicyzmu? Czyż to nie katolicyzm leży u korzeni podzielonej lojalności Francji, nieszczęść Portugalii i waśni Włoch? Przyjrzyjcie się historii, a znajdziecie wszędzie tę samą opowieść. Co tak często zakłócało politykę Anglii pomiędzy dwunastym a piętnastym wiekiem i rozdarło ją na dwoje w szesnastym wieku, je-

19 Iz 11,6.
20 Ef3,19.
21 Mt5,9.

śli nie zdecydowany opór dojrzewającego narodu przeciwko tyranii Rzymu? Co stoi za wojnami religijnymi w Europie, za stosami Smithfield[22], za kołem tortur Elżbiety I, za krwią nocy Św. Bartłomieja, jeśli nie owa nietolerancyjna i nieznośna religia, która nie doszłaby do porozumienia nawet z najrozsądniejszym ze swych przeciwników? Oczywiście nie da się całkowicie rozłożyć winy i powiedzieć, że w każdym konkretnym przypadku to katolicy byli agresorem, ale prawdą jest przynajmniej stwierdzenie, że to katolickie zasady stwarzały okazję, a katolickie roszczenia były niefortunną przyczyną całej tej niezmierzonej powodzi ludzkiego nieszczęścia.

Zatem jakże osobliwie niepodobna - słyszymy - jest ta religia waśni do religii Jezusa Chrystusa, religia wszystkich tych praw i twierdzeń dogmatycznych oraz dotyczących dyscypliny - do łagodności Ubogiego Człowieka z Nazaretu! Jeśli istnieje dzisiaj gdziekolwiek na świecie prawdziwe chrześcijaństwo, to jest ono ukryte nie pośród

takich, jak ci. Należy go raczej szukać pomiędzy łagodnymi humanitarystami naszego własnego i każdego innego kraju - pomiędzy ludźmi, którzy walczą o pokój

22 Za panowania królowej Marii, w latach 1553-1558 w Smithfield spalono na stosie około trzystu protestantów za herezję.

za wszelką cenę, ludźmi, których najważniejsze cnoty to tolerancja i miłosierdzie, ludźmi, którzy zasłużyli - o ile w ogóle komuś się to udało - na błogosławieństwo bycia *nazwanym synami Bożymi*[23].

Od życia katolicyzmu zwracamy się ku życiu Jezusa Chrystusa i na pierwszy rzut oka faktycznie wydaje się, jakby owo przeciwstawienie było uprawnione. Nie możemy zakwestionować zarzutów naszego krytyka. Każde z jego historycznych twierdzeń jest prawdziwe. Tb rzeczywiście prawda, że katolicyzm dał sposobność do większego rozlewu krwi, niż jakakolwiek ambicja czy zazdrość człowieka.

Dalej, prawdą jest, że Jezus Chrystus wypowiedział to błogosławieństwo, że nakazał swym wyznawcom poszukiwać pokoju i że w szczytowym punkcie swego wyniesienia powierzył im pokój, którym jedynie On może obdarzyć. Jednak kiedy przyjrzymy się temu bliżej, sprawa nie jest taka prosta. Przede wszystkim, jaki był rzeczywiście bezpośredni, natychmiastowy wpływ życia i osobowości Jezusa Chrystusa na społeczeństwo, w którym żył, jeśli nie waśnie, rozlew krwi i nieszczęście, które

23 Mt5,9.

zarzuca się Jego Kościołowi? To właśnie dokładnie z tego powodu wydano Go w ręce Piłata. *Podburza naród. Siebie podaje za Króla*[24]. Jest kontrowersyjnym demagogiem, nielojalnym obywatelem, zagrożeniem dla rzymskiego pokoju.

I rzeczywiście wydaje się, że istnieje usprawiedliwienie dla tych oskarżeń. To nie język współczesnego „humanitarysty", współczesnego tolerancyjnego „chrześcijanina" spływał z Boskich warg Jezusa Chrystusa. *Idźcie i powiedzcie temu lisowi*[25], wykrzykuje o władcy swego ludu. *Podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa. Obłudnicy!*[26] Takiego języka używa w stosunku do przedstawicieli religii Izraela. Czy to sposób mówienia, jaki słyszymy z ust współczesnych przywódców religijnych? Czy język taki jak ten byłby choć przez chwilę tolerowany przez współczesny, humanitarny kler? Czy można sobie wyobrazić bardziej podżegający sposób mówienia, bardziej „niechrześcijańskie uczucia", jak by je nazwano dzisiaj, niż owe słowa wypowiedziane nie przez kogo innego, a przez Boskiego Założyciela chrześcijaństwa? A co powiecie o tej zadzi-

24 Łk 23, 2.
25 Łk 13,32.
26 Mt23, 27.

wiającej scenie, kiedy rozrzucił sprzęty po dziedzińcach świątynnych?

Co do wpływu takich słów i metod, Nasz Pan sam jest dość jednoznaczny. „Nie popełnijcie błędu", woła do współczesnych humanitarystów, którzy roszczą sobie prawo do wyłączności na reprezentowanie Go. „Nie popełnijcie błędu. Nie *przyszedłem przynieść pokoju*[27] za wszelką cenę. Są gorsze rzeczy, niż wojna i rzeź. *Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz*[28]- Przychodzę *dzielić rodziny*[29], a nie jednoczyć, rozdzierać królestwa, nie łączyć. Przychodzę postawić *matkę przeciw córce, a córkę przeciw* matce[30]. Przychodzę ustanowić nie powszechną tolerancję, ale powszechną prawdę".

Jak można zatem pogodzić ten paradoks? W jakim sensie jest możliwe, aby skutkiem wpływu Osobowości Księcia Pokoju, a zatem wpływu Jego Kościoła, pomimo ich twierdzeń, że są przyjaciółmi pokoju, był nie pokój, ale miecz?

Kościół katolicki jest społecznością ludzką. Tb znaczy, że składa się z jednostek ludzkich. Zależy, mówiąc

27 Mt 10,34.
28 Mt 10,34.
29 Łk 12, 52.
30 Łk 12,53.

po ludzku, od ludzkich okoliczności. Może zostać zaatakowany, osłabiony i rozbrojony przez ludzkich wrogów. Mieszka pośrodku ludzkiej społeczności i to z ludzką społecznością musi sobie radzić.

Gdyby Kościół nie był ludzki - gdyby był wyłącznie społecznością Boską, dalekim miastem w niebiosach, przyszłym, odległym ideałem, do którego społeczność ludzka się przybliża, wtedy w ogóle nie byłoby konfliktu. Kościół nigdy nie doświadczyłby szokującego spotkania oko w oko z namiętnościami i antagonizmami ludzi. Mógłby powstrzymać, od czasu do czasu, swoje Rady Doskonałości[31], swoje wezwania do doskonalszego życia, gdyby nie one właśnie były kluczowymi i aktualnymi zasadami, które zobowiązany jest propagować pośród ludzi.

I znowu - gdyby Kościół był całkowicie ludzki, nie byłoby konfliktu. Gdyby został wywyższony, wyłącznie jako wynik najsubtelniejszej myśli religijnej świata, apogeum osiągnięcia duchowego, także mógłby pójść na kompromis, mógłby się powstrzymać, mógłby być cicho.

Ale on jest zarówno ludzki, jak i Boski, dlatego jego działania wojenne są pewne i nieuniknione.

31 Inaczej rady ewangeliczne: ubóstwo, czystość i posłuszeństwo.

Zamieszkuje bowiem pośrodku królestw tego świata, a te są utworzone, w każdym razie obecnie, na całkowicie ludzkich podstawach. W dzisiejszych czasach mężowie stanu i królowie nie opierają swojej polityki na nadprzyrodzonych okolicznościach. Ich celem jest rządzenie poddanymi, sprzyjanie pokojowi i jedności tychże poddanych, prowadzenie wojny, jeśli zajdzie taka potrzeba, w imię pokoju poddanych - wszystko to w oparciu o całkowicie naturalne podstawy. Handel, finanse, rolnictwo, edukacja w zakresie spraw tego świata, nauka, sztuka, badania - ogólnie działalność ludzka

- są współcześnie, w swym czysto naturalnym aspekcie, przedmiotem działalności niemal każdego męża stanu. W swej działalności publicznej nasi władcy rzekomo nie opowiadają się ani za religią, ani przeciw niej. Religia jest to prywatna sprawa jednostki, a rządy stoją z boku - a przynajmniej utrzymują, że tak jest.

I to właśnie w takim świecie, w tego rodzaju społeczeństwie ludzkim, Kościół katolicki musi zamieszkiwać z racji swego człowieczeństwa. On także jest królestwem, chociaż nie z tego świata, a jednak w nim.

Kościół jest także Boski. Jego przesłanie zawiera, by tak rzec, pewną liczbę nadprzyrodzonych zasad objawio-

nych mu przez Boga. Kościół został ustanowiony w sposób nadprzyrodzony. Spoczywa na nadprzyrodzonej podstawie. Nie jest zorganizowany tak, jakby ten świat był wszystkim. Przeciwnie, stawia królestwo Boga zdecydowanie na pierwszym miejscu, a królestwa tego świata - zdecydowanie na drugim. Pokój Boga - najpierw, a harmonia ludzi - potem.

Zatem kiedy nadprzyrodzone zasady Kościoła stoją w sprzeczności z naturalnymi, ludzkimi zasadami, Kościół ma obowiązek być przyczyną niezgody. Na przykład jego prawa dotyczące małżeństwa stoją w konflikcie z prawami małżeńskimi większości współczesnych państw. Nie ma sensu mówić mu, aby zmodyfikował te zasady. To tak, jakby mówić mu, żeby przestał być nadprzyrodzony, aby przestał być sobą. Jak może zmodyfikować coś, co - jak wierzy - stanowi jego Boskie Przesłanie?

Ponieważ Kościół jest zorganizowany na nadprzyrodzonej podstawie, istnieją w jego strukturze nadprzyrodzone elementy, których nie może zmodyfikować, tak samo, jak swoich dogmatów. Ostatnio we Francji oferowano Kościołowi *królestwo tego świata*[32], jeśliby to uczynił. Proponowano mu, aby faktycznie zachował swoje

32 Mt 4,8.

bogactwo, swoje kościoły i swoje domy, a zrezygnował ze swej zasady duchowego odwoływania się do Namiestnika Chrystusa. Gdyby Kościół był jedynie ludzki, jakże oczywista byłaby jego powinność! Jakże nieuniknione, że zmodyfikowałby swoją strukturę zgodnie z ludzkimi ideami i zachowałby swą własność w stanie nietkniętym! I jak całkowicie niemożliwy musi być taki układ dla społeczności, która jest równie Boska, co ludzka!

Zatem, odwagi! Ponad wszystko pragniemy pokoju - to znaczy, pokoju Boga, nie zaś *ten pokój, który daje świat*[33], ponieważ on *może go dać,* może także *odebrać.* Nie tego pokoju, który zależy od harmonii natury z naturą, ale natury z łaską.

Jednak tak długo, jak świat jest podzielony pod względem posłuszeństwa, tak długo, jak świat albo kraj, albo rodzina, albo nawet pojedyncza dusza opiera się na zasadach naturalnych, oddzielonych od Boskich, tak długo dla tego świata, tego kraju, tej rodziny i tego ludzkiego serca nadprzyrodzona religia katolicka będzie przynosić *nie pokój, ale miecz.* I tak będzie do końca, do ostatniej katastrofy, która wstrząśnie światem - do samego Armagedonu.

33 J 14,27.

„Przybywam - woła Jeździec na Białym Koniu - aby przynieść pokój, zaiste, ale pokój, o jakim świat nawet nie marzy. Pokój zbudowany na wiecznych fundamentach samego Boga, nie na ruchomych piaskach ludzkich umów. A dopóki ta wizja nie zaświta, musi być wojna, aż rzeczywiście zstąpi pokój Boga i zostanie przyjęty, aż do tego czasu *Moja szata musi być skąpana we krwi,* a z Moich ust wychodzi *nie pokój, ale miecz obosieczny*[34].

34 Ap 1,16 i 19,13.

ROZDZIAŁ II
BOGACTWO I UBÓSTWO

Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną. Nie możecie służyć Bogu i mamonie - Łk 16, 9.13.

Zobaczyliśmy, że Kościół Księcia Pokoju musi stale znajdować się w centrum wojny. Przejdźmy teraz do rozważenia, w jaki sposób - jako społeczność ludzka zamieszkująca ten świat - musi mieć oczy stale zwrócone na tamten świat i jak - jako społeczność Boża - musi liczyć się z zarzutem światowości.

Ten zarzut jest bardzo powszechny. „Spójrzcie na nadzwyczajne bogactwo i przepych, jakie ów Kościół Ubogiego Człowieka z Nazaretu stale gromadzi wokół siebie i zadajcie sobie pytanie, jak śmie rościć sobie prawo do reprezentowania Go! Przejdźcie się po Świętym Rzymie i zobaczcie, jak najbogatsze i najbardziej wyszukane budynki noszą nad bramami emblematy heral-

dyczne Namiestnika Chrystusa! Przejedźcie przez jakikolwiek kraj, w którym nie powstało obrzydzenie i który nie porzucił oszusta, co sam siebie nazywa «Kościołem Chrystusa», a stwierdzicie, iż żaden ziemski urzędnik nie jest tak świetny, jak owi niebiańscy przedstawiciele Jezusa Chrystusa, żadne pałace - wspanialsze niż te, w których zamieszkują ci, co udają, że głoszą Tego, który *nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć!*[35]

Przede wszystkim odwróćcie się od tej prostej, dotkniętej ubóstwem postaci, którą przedstawia nam Ewangelia, ku człowiekowi, który twierdzi, że jest Jego Zastępcą na ziemi. Zobaczcie, jak się przemieszcza, potrójnie ukoronowany, na tronie niesionym przez ludzi na ramionach, z piskliwie grającymi srebrnymi trąbami przed nim i ze strusimi wachlarzami za nim, a zrozumiecie, dlaczego świat nie może brać Kościoła na poważnie. Spójrzcie na dwór, który jest przy nim, wszystko w purpurze i szkarłacie, i postawcie obok grupkę ogorzałych rybaków!

Nie, gdyby ten Kościół był naprawdę Chrystusa, naśladowałby Go lepiej. Jego wyjątkowa misja polegała na tym, aby wskazywać to, co *na górze*[36], wznosić ludzkie my-

35 Mt 8,20.
36 Kol 3,1.

śli wyżej niż śmieci, i złoto, i klejnoty, i wpływ światowy, i zaszczyty, i władza, wskazywać na *Jeruzalem niebieskie, nie ręką uczynione*[37], pocieszać smutnych wizją przyszłego pokoju, nie zabawiać się rzeczami doczesnymi, mówić o łasce i niebiosach oraz o rzeczach, które mają nadejść i *zostawić umarłym grzebanie ich umarłych!*[38] Zatem najlepsze, co możemy zrobić dla Kościoła, to wybawić go z kłopotu bogactwa, skierować jego doczesną własność ku otwarcie doczesnym celom, uwolnić go od zniewolenia jego własnymi ambicjami do *wolności ubogich i dzieci Bożych!*[39]

Jednym słowem, Kościół jest zbyt światowy, aby być Kościołem Chrystusa! *Nie możecie służyć Bogu i mamonie*[40]. Jednak będąc w innym nastroju, nasz krytyk powie nam, że z kolei za bardzo bujamy w obłokach, aby być Kościołem Chrystusa. „Główny zarzut, jaki mam wobec katolicyzmu - mówi taki człowiek - to, że Kościół jest zbyt niepraktyczny. Gdyby naprawdę był Kościołem Jezusa Chrystusa, z pewnością naśladowałby Go lepiej w tym, co - poza wszystkim - było znakiem Jego najwyż-

37 Hbr 12, 22; 2 Kor 5,1.
38 Łk 9, 60.
39 Rz8, 21.
40 Łk 16,13.

szej Boskości - a mianowicie w Jego człowieczeństwie wobec ludzi. Chrystus nie przyszedł na świat, aby głosić metafizykę i aby bez przerwy mówić o niebie, które ma nadejść. Przyszedł raczej, żeby zająć się najprostszymi ludzkimi potrzebami, żeby *nakarmić głodnych, przyodziać nagich*[41], żeby zreformować społeczeństwo według lepszych zasad. Tb nie przez swój dogmat zdobył ludzkie serca, ale przez zwykłe, naturalne zrozumienie ich zwyczajnych potrzeb. Jednym słowem, przyszedł, aby jak najlepiej wykorzystać ten świat, aby zrobić użytek z elementów, które czekają gotowe na Jego dłoń, aby uświęcić wszystkie proste rzeczy na ziemi, z którymi miał kontakt.

„Zatem ci bujający w obłokach katolicy są zbyt oddaleni od zwykłego życia i zwykłych potrzeb. Ich dogmaty, ich dążenia i ich metafizyka są bezużyteczne dla świata, który pragnie chleba. Niech więcej działają, a mniej marzą! Niech na przykład pokażą poprzez dobrobyt katolickich krajów, że katolicyzm nie jest tylko wizją, ale że jest praktyczny. Niech głoszą mniej, a więcej zajmują się dobroczynnością. Niech pokażą, że mają klucz do postępu na tym świecie, a być może wysłuchamy z większą cierpliwością ich twierdzenia, że posiadają klucz do świata, który ma nadejść!"

41 Mt 25, 35-40.

Z pewnością jest to nieco trudne dla katolików! Kiedy zadomowimy się na tym świecie, słyszymy, że Jezus Chrystus *nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć*[42]. Kiedy głosimy świat, który ma nadejść, przypomina się nam, że Jezus Chrystus mimo wszystko zstąpił z tamtego świata na ten, aby uczynić go lepszym. Kiedy budujemy wygodny kościół, mówią nam, że to zbyt duży luksus. Kiedy budujemy niewygodny, pytają nas, w jaki sposób spodziewamy się czynić jakiekolwiek dobro, skoro nie jesteśmy praktyczni.

Oczywiście oba te zarzuty były też kierowane przeciwko Naszemu Panu. On bowiem także prowadził podwójne działania. Tb prawda, że w pewnych sytuacjach dawał ludziom ziemski chleb. Jest także prawdą, że oferował im chleb niebieski. Były chwile, kiedy troszczył się o ludzkie ciała. Były inne chwile, kiedy nakazywał im poświęcić wszystko, co czyni życie cielesne wartościowym. Chwile, kiedy siedział przy posiłku w domu bogacza i chwile, kiedy dobrowolnie głodował na pustyni.

A cokolwiek robił, świat uważał, że postępuje niewłaściwie. Był zbyt światowy, kiedy uzdrawiał ludzi w szabat. Czyż bowiem prawo Boga nie jest cenniejsze niż ciele-

42 Mt8, 20.

46

sna ulga dla człowieka? Dlaczego nie może zaczekać do jutra? Był zbyt światowy, kiedy pozwalał swoim uczniom rozcierać zboże w dłoniach. Czyż bowiem prawo Boga nie zakazuje człowiekowi wyrabiać chleba w szabat? Był zbyt światowy, zbyt niepraktyczny, zbyt zmysłowy, kiedy pozwolił, aby na Jego stopy został wylany cenny olejek, który *przecież można było drogo sprzedać, a pieniądze rozdać ubogim?*[43] Czyż nie wystarcza duchowość i kadzidło adoracji?

Zbytnio bujał w obłokach, kiedy wygłaszał Kazanie na Górze. Jaki pożytek ze stwierdzenia: *Błogosławieni cisi*[44]*,* skoro cały świat wie, że „błogosławieni stanowczy"? Zbytnio też bujał w obłokach, kiedy mówił o Niebieskim Chlebie. Jaki sens ma mówienie o Niebieskim Chlebie, skoro to właśnie ziemskiego pożywienia człowiek potrzebuje przede wszystkim? Zbytnio bujał w obłokach również kiedy pozostał w kraju na święto [Paschy]. *Jeśli On jest Mesjaszem*[45]*,* niechby był praktyczny i ujawnił to!

W istocie to przez wzgląd na te dwa oskarżenia został zasądzony na śmierć. Był zbyt światowy dla Piłata - w tym był Synem Człowieczym, a zatem rywalem cezara.

43 Mt 26,9.
44 Mt 5, 5.
45 Łk 23,35.

47

A dla Kajfasza zbytnio bujał w obłokach, ponieważ *sam siebie uczynił Synem Bożym*[46]*,* a zatem rywalem Jahwe.

Rozwiązanie tego katolickiego paradoksu jest bardzo proste.

Po pierwsze, Kościół jest niebieską społecznością, która zstąpiła z góry, zarówno w kwestii swego pochodzenia, jak i swych narodzin. Jest przede wszystkim *królestwem Bożym*[47]*.* Istnieje wyłącznie i całkowicie dla Jego chwały. Dąży zatem głównie do rozszerzenia Jego królestwa. W porównaniu z tym nic nie ma w jego oczach wartości. Nigdy zatem nie wolno mu poświęcić Boga dla mamony. Nigdy zawahać się choć przez chwilę, jeśli trzeba dokonać wyboru pomiędzy nimi. Kościół uznaje bowiem, że wieczność jest większa niż czas, a dusza człowieka ma większą wartość niż jego ciało. Dlatego w jego oczach sakramenty są ważniejsze niż odpowiednia sieć tramwajowa, a to, że ludzka dusza winna się znajdować w stanie łaski, ma dla Kościoła większą wagę, niż zdrowie ludzkiego ciała - jeśli trzeba dokonać wyboru pomiędzy nimi. Kościół stawia zatem kapłana przed lekarzem (jeżeli nie ma czasu na wezwanie obydwóch) i Komunię świętą przed dobrym śniadaniem.

46 J19,7.
47 Mt6,33.

48

Dlatego oczywiście maklerowi giełdowemu i prowincjonalnemu burmistrzowi wydaje się, że Kościół zbytnio buja w obłokach, ponieważ rzeczywiście stawia sprawy Boga przed sprawami człowieka i „szuka najpierw Jego Królestwa"

A *to wszystko będzie wam dodane*[48]*.* Kościół jest bowiem także ludzki, w tym aspekcie, że zamieszkuje w świecie, w którym Bóg go umieścił i dlatego używa rzeczy, którymi On go otoczył. Powiedzenie, że jest nadprzyrodzony, nie oznacza odrzucenia jego człowieczeństwa, tak samo jak stwierdzenie, iż człowiek ma nieśmiertelną duszę, nie oznacza wykluczenia prawdy, że ma także i ciało. Zatem właśnie Ciało Kościoła - właśnie jego człowieczeństwo nosi w sobie jego Boskość. Właśnie ono domaga się i używa rzeczy ziemskich. Tb właśnie Ciało Kościoła *mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką*[49] i twierdzi, że dopóty, dopóki duchowość Kościoła nie straci z tego powodu swego blasku, dla uhonorowania Kościoła i jego Oblubieńca domy te mają być tak wspaniałe, jakimi tylko sztuka może je uczynić. Kościół nie jest bowiem ani purytaninem, ani manichejczykiem. Nie twierdzi, że każda rzecz, któ-

48 Mt 6,33.
49 Dz 17,24.

49

rą uczynił Bóg, może być sama z siebie zła, jakkolwiek poważnie nie byłaby nadużywana. Przeciwnie, Kościół dysponuje autorytetem samego Boga, aby stwierdzić, że *wszystko jest bardzo dobre*[50]*.*

Kościół wykorzystuje zatem wszelkie ziemskie piękno, którego świat mu dostarczy, dla uhonorowania swego majestatu. Słusznym może być umieszczenie diamentów wokół szyi kobiecej, ale z pewnością słuszne jest umieszczenie ich wokół Kielicha Boskiej Krwi. Jeśli jakiś ziemski król nosi szaty ze złotogłowiu, czyż tym bardziej nie powinien ich nosić Król niebieski? Jeśli świat wykorzystuje muzykę, aby niszczyć ludzkie dusze, czyż Kościół nie może jej wykorzystać, aby zbawiać dusze? Jeśli marmurowy pałac jest odpowiedni dla prezydenta Republiki Francuskiej, jakim prawem ludzie odmawiają go Królowi królów?

Czy jednak czasem świat nie odmawia swego bogactwa? Dobrze zatem, Kościół może służyć Bogu i bez niego, pomimo swych praw. Jeśli ludzie biadolą i płaszczą się, albo straszą i wrzeszczą z powodu klejnotów, którymi ich przodkowie uczcili Boga, Kościół zrzuci je ze stopni swych ołtarzy i bez nich będzie czcił Boga w stodole albo w katakumbach. Choć bowiem Kościół *nie służy Bogu i mamonie,* to jednak *pozyskuje sobie przyjaciół*

50 Rdz 1,31.

50

niegodziwą mamoną[51]*.* Chociaż nie służy i nigdy nie może służyć Bogu i mamonie, to jednak może sprawić, kiedy świat na to pozwoli, aby mamona służyła jemu. Kościół jest bowiem majestatem Boga zamieszkującego na ziemi. Kościół sam w sobie jest

całkowicie niezależny od tego, jak go przyjmują. Jeśli to są *swoi,* do których *przyszedł, a swoi go nie przyjęli*[52]*,* to niemniej jednak wedle wszelkiego prawa przynależą oni do Kościoła. Choć bowiem Kościół wykorzysta każdą ziemską rzecz dla swojej chwały, choć uważa, że żadne wonności, jakkolwiek by nie były cenne, nie są zmarnowane, kiedy wyleje się je z miłości na jego stopy, to jednak w swej zasadniczej części jego chwała nie tkwi w tych rzeczach. Kościół jest *cały pełen chwały*[53]*, czy złotogłów jego odzieniem*[54]*,* czy też nie, ponieważ jest *córą królewską*[55]*.* Kościół jest właściwie tak samo wspaniały w katakumbach, jak w rzymskich bazylikach, tak samo cudowny w bosonogim braciszku, jak w przyodzianym i trzymającym berło Namiestniku Chrystusa, tak samo majestatyczny w nagim Chrystusie na krzyżu, jak w Chrystusie po Wniebowstąpieniu, tronującym w niebie.

51 Łk 16,9.13.
52 J1,11.
53 Ps 45,14.
54 Ps45,14.
55 Ps 45,14.

51

Ponieważ jednak Kościół jest majestatem Boga na ziemi, ma prawo do wszystkiego, co ziemia może dać. Do niego *należy cala zwierzyna po lasach, tysiące zwierząt na górach*[56]*,* wszystkie gwiazdy niebieskie i klejnoty ziemskie, wszystkie rzeczy na świecie należą do niego według Boskiego prawa.

Wszystko jest jego, on zaś Chrystusa[57]. *Niemniej jednak Kościół prędzej* wyzuje się ze wszystkiego[58]*, niż straci Chrystusa.*

56 Ps 50,10.
57 1 Kor 3,21-23.
58 Flp 3,8.

53

ROZDZIAŁ III
ŚWIĘTOŚĆ I GRZECH

Święty, Święty, Święty! - Iz 6,3.
Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników - 1 Tm1,15.

Bardzo niezwykła para zarzutów - i daleko bardziej kluczowa, niż owe bardziej lub mniej ekonomiczne oskarżenia o światowość i bujanie w obłokach, które właśnie rozważaliśmy - dotyczy standardów dobra głoszonych przez Kościół i jego własnej rzekomej niezdolności do życia według nich. Można to krótko podsumować stwierdzeniem, że połowa świata uważa Kościół za zbyt święty dla ludzkiego życia, a druga połowa - za nie dość święty. Możemy nazwać tych krytyków, odpowiednio, poganami i purytanami.

To poganin oskarża Kościół o nadmierną świętość. „Wy katolicy - mówi nam - jesteście o wiele za surowi

54

w kwestii grzechu i niewystarczająco pobłażliwi dla biednej ludzkiej natury. Weźmy na przykład grzechy cielesne. Oto jest zestaw pragnień zaszczepionych przez Boga lub naturę (jakkolwiek byśmy nie nazwali Siły, która stoi za powstaniem życia) dla mądrych i naprawdę istotnych celów. Te pragnienia są prawdopodobnie najgwałtowniejszymi znanymi człowiekowi i z pewnością najbardziej kuszącymi. Natura ludzka jest, jak wiemy, czymś niezwykle nierównym i niezdecydowanym. Jestem świadom, że nadużywanie tych namiętności prowadzi do katastrofy i że natura ma swoje nieubłagane prawa oraz kary. Ale wy katolicy dodajecie do życia nowe okropieństwo, poprzez absurdalny i irracjonalny nacisk na obrazę Boga, jaką powoduje owo nadużycie. Bowiem nie tylko zaciekle potępiacie «dzieła grzechu», jak je nazywacie, ale ośmielacie się pójść głębiej, jak się zdaje, aż do samego pragnienia. Jesteście dostatecznie niepraktyczni i okrutni, aby powiedzieć, że sama myśl o grzechu, pieszczona z premedytacją, może odciąć duszę, która sobie na to pozwala, od łaski Boga.

Albo, idąc dalej, rozważcie niemożliwe ideały, przy których obstajecie względem małżeństwa. Te ideały mają w sobie pewne piękno dla osób, które mogą je przyjąć. Mogą one być, używając katolickiego zwrotu,

55

Radami Doskonałości, ale jest niedorzecznością upieranie się przy nich, jako zasadach postępowania dla całej ludzkości. Natura ludzka jest naturą ludzką. Nie możesz skrępować wielu marzeniami nielicznych.

Albo, przyjmując szersze spojrzenie, rozważmy ogólne standardy, które pokazujecie nam w żywotach waszych świętych. Zwykłemu, pospolitemu człowiekowi owi święci nie wydają się w ogóle godni podziwu. Nie wydaje się nam godne podziwu, że św. Alojzy niemal nie odrywał oczu od ziemi, ani że św. Teresa zamykała się w celi, ani że św. Franciszek biczował się cierniami ze strachu przed popełnieniem grzechu. Tego rodzaju postawa jest w całości zbyt fantastyczna i wymagająca. Wy, katolicy, zdajecie się mierzyć w standard, który jest po prostu nieatrakcyjny. I wasze cele i wasze metody są równie nieludzkie i równie nieodpowiednie dla świata, w którym musimy żyć. Prawdziwa religia jest z pewnością czymś daleko bardziej rozsądnym niż to. Prawdziwa religia nie powinna wystawiać na próbę i zmagać się z niemożliwym, nie powinna dążyć do poprawiania natury ludzkiej poprzez proces okaleczenia. Pod pewnymi względami macie wspaniałe cele, a pod innymi - wspaniałe metody, ale w najwyższych wymaganiach zupełnie przekraczacie

56

granicę. My, poganie, ani nie zgadzamy się z waszą moralnością, ani nie podziwiamy tych, których życie uważacie za swój sukces. Gdybyście byli mniej święci, a bardziej naturalni, mniej idealistyczni, a bardziej praktyczni, lepiej przysłużylibyście się światu, któremu pragniecie pomagać. Religia powinna być silnym, jędrnym odrostem, a nie delikatnym cieplarnianym kwiatem, którym ją czynicie".

Drugi zarzut pochodzi od purytanów. „Katolicyzm nie jest wystarczająco święty, aby być Kościołem Jezusa Chrystusa. Spójrzcie bowiem, jak szalenie łagodny jest on dla tych, którzy znieważają i *krzyżują Go na nowo!* Być może mimo wszystko nie jest prawdą, że katoliccy księża istotnie pozwalają swym penitentom popełniać grzech. Ale wyjątkowa łatwość, z jaką udzielana jest absolucja bardzo się do tego przybliża. Zatem, daleki od

ideału Kościoła, który dźwiga ludzką rasę, Kościół faktycznie obniża jej standardy poprzez swoją postawę wobec tych swoich dzieci, które nie są posłuszne prawom Boga.

Weźcie też pod uwagę, czym były niektóre z tych jego dzieci! Czy są w historii jacyś przestępcy tak pomnikowi, jak przestępcy katoliccy? Czy kiedykolwiek jacyś ludzie upadli tak nisko, jak powiedzmy rodzina Borgiów

57

w średniowieczu, jak Gilles de Rais[59] i dwudziestu innych, jak mężczyźni i kobiety, którzy być może byli w swojej wierze wystarczająco «dobrymi katolikami», jednak w swym życiu okazali się hańbą dla człowieczeństwa? Spójrzcie na kraje łacińskie, z ich namiętnymi rejestrami zbrodni, na seksualną niemoralność Francji czy Hiszpanii, niepokoje i niegospodarność Irlandii, prymitywną brutalność katolickiej Anglii. Czy istnieją jakiekolwiek inne wyznania chrześcijaństwa, które demonstrują tak żałosne okazy, jak zbiegłe zakonnice, kapłani odstępcy, nikczemni papieże katolicyzmu? Jak to jest, że o niegodziwościach katolicyzmu opowiada się takie historie, jak o żadnej innej sekcie chrześcijańskiej? Weźmy poprawkę na jaką chcecie przesadę, na wszystkie uprzedzenia historyków, na całą złośliwość wrogów, a jednak z pewnością pozostanie wystarczająca ilość katolickiej przestępczości, aby pokazać, że Kościół ten w najlepszym razie nie jest lepszy niż jakakolwiek inna religijna wspólnota, a w najgorszym - jest nieskończenie gorszy. Zatem Kościół katolicki nie jest wystarczająco święty, aby być Kościołem Jezusa Chrystusa".

59 Gilles de Rais (1404-1440), francuski arystokrata. Gorący zwolennik Joanny d'Arc, po jej śmierci poświęcił się okultyzmowi, składał krwawe ofiary szatanowi. On i jego towarzysze zostali skazani na śmierć za torturowanie, gwałty i wymordowanie setek dzieci.

58

Kiedy zwracamy się ku Ewangelii, stwierdzamy, że dokładnie te dwa zarzuty znajdują się faktycznie pośród zarzutów, które kierowano przeciwko Naszemu Panu.

Po pierwsze, niewątpliwie, nienawidzono Go za Jego świętość. Któż może wątpić, że wspaniały standard moralności, który głosił (a którego głoszenie przez katolików jest także jednym z zarzutów pogan) stanowił główną przyczynę Jego odrzucenia. Poza wszystkim, był bowiem Tym, który pierwszy ogłosił, że prawa Boga obowiązują nie tylko czyn, ale także myśl. To On pierwszy orzekł, że jest mordercą i cudzołóżcą człowiek, który w swym sercu zapragnął tych grzechów. To On określił standard chrześcijaństwa jako standard doskonałości, *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*[60] i zobowiązał ludzi do dążenia, by być tak dobrym, jak Bóg!

Zatem to Jego świętość pierwsza ściągnęła na Niego wrogość świata - ta promieniująca, rozżarzona do białości świętość, w którą przyodziało się Jego uświęcone człowieczeństwo. Kto *z* was *udowodni Mi grzech*?[61] *Kto Z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień*[62].

60 Mt 5,48.
61 J 8,46.
62] 8,7.

59

To były słowa, które przebiły gładki formalizm uczonych w Piśmie i faryzeuszy, i obudziły dozgonną nienawiść. Tb było z pewnością coś, co w sposób nieunikniony doprowadziło do ostatecznego odrzucenia Go na sądzie Piłata i do wyboru w Jego miejsce Barabasza. *„Nie tego!* Nie ten przykład nieskazitelnej doskonałości! Nie tę świętość, która odsłania wszystkie serca, *lecz Barabasza*[63]*,* tego wygodnego grzesznika, tak podobnego do nas samych! Tego rabusia, w którego towarzystwie czujemy się odprężeni! Tego mordercę, którego życie, w każdym razie, nie stanowi pełnego wyrzutu kontrastu dla naszego życia!" Jezus Chrystus został uznany za zbyt świętego dla świata.

Został też jednak uznany za nie dość świętego. I to jest właśnie ów wyraźny zarzut, który stawiają Mu wciąż na nowo. Tb było okropne dla tych strażników prawa, że ów Głosiciel Sprawiedliwości siada z celnikami i grzesznikami, że ten prorok pozwala się dotykać takiej kobiecie, jak Magdalena. Gdyby ten człowiek był naprawdę prorokiem, nie mógłby znieść kontaktu z grzesznikami. Gdyby był naprawdę gorliwy dla Królestwa Bożego, nie mógłby ścierpieć obecności tak wielu z tych, którzy są jego wrogami. Jednak siedzi tam przy stole Zacheusza,

63 J 18,40.

milczący i uśmiechnięty, zamiast wezwać dach, aby się zapadł. Powołuje Mateusza z jego komory celnej, zamiast zniszczyć ją razem z nim. Dotyka trędowatych, których prawo samego Boga ogłasza nieczystymi.

Takie są zatem zarzuty podnoszone przeciwko uczniom Chrystusa, tak samo, jak przeciwko ich Mistrzowi i nie da się zaprzeczyć, że w obu tych zarzutach tkwi prawda.

To prawda, że Kościół katolicki głosi moralność, która jest całkowicie poza zasięgiem ludzkiej natury pozostawionej samej sobie, że standardy Kościoła są standardami doskonałości i że woli on nawet najniższy szczebel nadprzyrodzonej drabiny niż najwyższy szczebel naturalnej.

Jest też bez wątpienia prawdą, że upadły albo niewierny katolik jest nieskończenie bardziej zdegradowanym członkiem ludzkości niż upadły poganin czy protestant, że pomnikowi przestępcy w historii są to przestępcy katoliccy i że potwory tego świata - na przykład Henryk VIII, świętokradca, morderca i cudzołożnik, Marcin Luter, którego wydane drukiem *Rozmowy przy stole*[64]*,* są

64 Dzieło o spornej autentyczności; spisane przez uczniów Lutra dyskusje, prowadzone przez niego w gronie przyjaciół na temat doktryny.

nieodpowiednie dla jakiegokolwiek przyzwoitego domu, królowa Elżbieta, winna krzywoprzysięstwa, despotka i osoba nieczysta - byli ludźmi, którzy mieli wszystko, co Kościół katolicki mógł im dać: standardy jego nauczania, przewodnictwo jego dyscypliny i łaskę jego sakramentów Jak można zatem wyjaśnić ten paradoks?

Po pierwsze Kościół katolicki jest Boski. Tb znaczy, że zamieszkuje w miejscach niebiańskich. Zawsze spogląda na twarz Boga. Przechowuje w swym sercu, jak w relikwiarzu, święte człowieczeństwo Jezusa Chrystusa i nieskazitelną doskonałość Niepokalanej Matki, z której zostało wzięte owo człowieczeństwo. Jak można sobie zatem wyobrazić, że zadowoli się jakimkolwiek standardem, któremu brak

doskonałości? Gdyby był społecznością wywodzącą się z tego, co na dole - to jest społecznością czysto ludzką - nie mógłby nigdy wyjść poza te standardy, do których w przeszłości wspięły się najszlachetniejsze z jego dzieci. Ale ponieważ mieszka w nim nadprzyrodzone - ponieważ Maryja została obdarzona darem z wysokości, do którego nie może się wznieść żadna istota ludzka, ponieważ samo Słońce Sprawiedliwości zeszło z niebios, aby wieść ludzkie życie według ludzkich zasad - jak Kościół może kiedykolwiek zadowolić się czymś mniejszym, niż owe wysokości?

62

Kościół jest jednak także ludzki, osiedlony pośród ludzkości, umieszczony w świecie dla wyraźnego celu gromadzenia w sobie i uświęcania poprzez swoje łaski owego świata, który odszedł od Boga.

Ci wygnańcy i ci grzesznicy są materiałem, na którym Kościół musi pracować. Te odpadowe produkty życia ludzkiego, te oszpecone typy i okazy ludzkości nie mają żadnej nadziei poza nadzieją pokładaną w Kościele.

Przede wszystkim bowiem Kościół pragnie, jeśli może - a często jest w stanie - rzeczywiście wynieść ich najpierw do świętości, a potem na swoje ołtarze. To właśnie on i tylko on może *podnieść z pyłu biedaka i posadzić go wśród możnych*[65]. Zatem Kościół nie stawia przed Magdaleną i przed złodziejem niczego innego, jak tylko swój własny standard doskonałości.

Chociaż z jednej strony Kościół nie zadowala się czymś mniejszym, niż ów standard, to jednak z drugiej strony zadowala się prawie zupełnie niczym. Jeśli może doprowadzić grzesznika choćby tylko na krawędź łaski, jeśli może wydrzeć umierającemu mordercy tylko jeden okrzyk skruchy, jeśli może sprawić, aby jego oczy rzuciły tylko jedno spojrzenie na krucyfiks, jego trudy zostaną tysiąckrotnie nagrodzone. Jeśli nie przywiódł grzesznika

65 1Sm 2,8.

63

do szczytu świętości, przywiódł go przynajmniej do jej stóp i postawił go tam, pod drabiną nadprzyrodzonego, która sięga z piekła do nieba.

Bowiem tylko Kościół ma taką moc. Tylko on jest tak całkowicie ufny w obecności grzesznika, ponieważ tylko on posiada tajemnicę jego uleczenia. Tam, w jego konfesjonale jest Krew Chrystusa, która może znowu uczynić duszę grzesznika czystą, a w jego tabernakulum jest Ciało Chrystusa, które będzie dla grzesznika pożywieniem życia wiecznego. Tylko Kościół ośmiela się być przyjacielem grzesznika, ponieważ tylko on może być jego Zbawicielem. Jeśli zatem jednym znakiem tożsamości Kościoła są jego święci, to kolejnym są jego grzesznicy.

Kościół jest bowiem nie tylko majestatem Boga zamieszkującego na ziemi. Jest także Jego miłością. Dlatego ograniczają go jedynie granice tej miłości. Słońce miłosierdzia, które świeci i deszcz dobroczynności, który spływa strumieniami, *na sprawiedliwych i niesprawiedliwych*[66], są to słońce i deszcz, które dają życie Kościołowi. *Gdy wstąpię do nieba, tam jest,* tronujący w Chrystusie, po Prawicy Boga. *Jest przy mnie, gdy się w Szeolu położę*[67], odsuwając dusze od krawędzi, skąd

66 Mt5,45.
67 Ps 139,8.

tylko on może je uratować. Kościół jest bowiem ową drabiną, którą dawno temu widział Jakub, owymi schodami postawionymi tutaj we krwi i szlamie ziemi, wznoszącymi się tam, ku nieskazitelnemu światłu Baranka. Świętość i brak świętości - obie tak samo przynależą do Kościoła, a on nie wstydzi się żadnej z nich, ani świętości swej własnej Boskości, która należy do Chrystusa, ani braku świętości owych odrzuconych członków swego człowieczeństwa, o których się troszczy.

Zatem mocą Kościoła, która także jest Chrystusowa, Magdalena staje się pokutnicą, złodziej - pierwszym odkupionym, a Piotr, miałki piasek człowieczeństwa - *Skałą, na której sam Kościół jest zbudowany*[68].

68 Mt l6,18.

ROZDZIAŁ IV
RADOŚĆ I SMUTEK

Cieszcie się i radujcie... - Mt 5,12.
Błogosławieni, którzy się smucą - Mt 5,4.

Jak zobaczyliśmy, Kościół katolicki jest zawsze zbyt „skrajny" dla świata. Zadowala się wyłącznie Bożym pokojem, a w jego idei tkwi przyczyna bardziej krwawych wojen, niż jakiekolwiek prowadzone z motywów czysto ludzkich. Nie zadowala się po prostu dobrem, ale zawsze nakłania swoje dzieci do świętości. Jednak równocześnie toleruje grzeszników, których nawet świat wypędza. Rozważmy teraz jak, wypełniając dwa najwyraźniej wzajemnie sprzeczne nakazy Naszego Pana, aby radować się i płakać, w ocenie świata Kościół znów przesadza w obu kierunkach jednocześnie.

Powszechny zarzut przeciwko Kościołowi brzmi, że raduje się przesadnie, jest arogancki, pewny siebie

i optymistyczny tam, gdzie powinien być cichy, powściągliwy i delikatny.

„Ten świat - wykrzykuje krytyk Kościoła - jest jako całość bardzo smutnym i niepewnym miejscem. Nie ma tego dobrego, co by nie miało w perspektywie czegoś złego. Nie ma nadziei, która nie może, poza wszystkim, przynieść rozczarowania. Zatem każda religia, która twierdzi, że jest adekwatna do ludzkiej natury, musi mieć zawsze w sobie pewien smutek, a nawet wahanie. Religia musi przez cały czas iść łagodnie, jeśli ma iść ręka w rękę z doświadczeniem. Śmierć jest pewna. Czy życie jest pewne? Funkcją religii jest zatem z pewnością pomoc w oświetleniu tej ciemności, jednak nie zbyt dużym płomieniem. Religia może mieć nadzieję, i dążyć, i zgadywać, i dawać do zrozumienia. W istocie to jej obowiązek. Ale nie wolno jej ogłaszać, ani otwarcie oskarżać, ani nakazywać. Musi być raczej sugestywna niż dogłębna, raczej łagodna, niż dynamiczna, raczej pełna nadziei, niż pozytywna, raczej nowatorska, niż dogmatyczna.

Katolicyzm jest ogólnie zbyt hałaśliwy i pewny siebie. Popatrzcie na uroczystości liturgii katolickiej w jakiś dzień świąteczny! Czy kiedykolwiek było coś bardziej aroganckiego? Co wspólnego ma ta feeria barw, te wy-

67

krzykujące głosy, to dęcie w trąby z miękkimi półtonami świata i tajemnicą ciemności, z której wyszliśmy i do której powracamy? Co wspólnego ma ten jednoznaczny dogmat z delikatnymi przypuszczeniami filozofii, ten optymizm - z niepewnością życia i przyszłości, a przede wszystkim - jaka jest solidarność tej groteskowej euforii z nieszczęściami świata?

Jakże niepodobne jest też to wszystko do ducha człowieka Smutków! Czytamy, że *Jezus zapłakał*[69], ale nigdy, że się śmiał. Jego udziałem było smutne życie, poczynając od mrocznej stajenki Betlejem aż do jeszcze mroczniejszej Kalwarii. Był Tym, kim był, ponieważ wiedział, co znaczy smutek. To właśnie w swoich smutkach dotykał serca człowieczeństwa. *«Błogosławieni* - mówi - *którzy się smucą»*[70]. Błogosławieni, którzy nie oczekują niczego, ponieważ nie doznają rozczarowania".

Jednak, w innym nastroju, nasz krytyk odnajdzie winę w naszym smutku.

„Dlaczego wasza religia katolicka nie jest bardziej zgodna ze szczęśliwym światem, w którym żyjemy? Z pewnością najwyższą funkcją religii jest dodawanie otuchy, zachęcanie i podkreślanie jasnej strony życia!

69 J 11,35.
70 Mt 5,4.

68

Religia powinna być zwięzła, pogodna i braterska. Poza wszystkim bowiem jest to cudowny świat pełen radości. Tb prawda, że ma swoje cienie, jednak nie mogą istnieć cienie bez światła. Jest śmierć, ale zobaczcie, jak życie stale rodzi się na nowo z grobu. W ten sposób wszystkie rzeczy działają razem na rzecz dobra. Ponieważ Bóg zadał sobie trud, aby uczynić ten świat tak słodkim, jest kiepskim komplementem dla Stwórcy traktowanie go jak padołu nieszczęścia. Zajmijmy się zatem najlepszymi rzeczami i zapomnijmy o najgorszych. Pozostawmy to, co za nami i idźmy naprzód, ku rzeczom, które są przed nami. Upierajmy się, że świat jest biały, z kilkoma czarnymi plamami, bądźmy optymistyczni, szczęśliwi i pewni siebie.

Jednak wy, katolicy, jesteście tylko podszytą tchórzem, żałosną rasą. Kiedy inne wyznania po trochu eliminują melancholię, wy się przy niej upieracie. Kiedy pozostali zgadzają się, że piekło nie jest niczym więcej, jak tylko straszydłem, grzech - błędem, a cierpienie - tylko środkiem naprawczym, wy katolicy wciąż upieracie się przy ich realności - że piekło jest wieczne, że grzech jest rozmyślnym sprzeciwem ludzkiej woli wobec Boga i że wobec tego cierpienie jest sprawiedliwe. Grzech, pokuta, ofiara, czyściec i piekło - to dawne koszmary dogmatu.

69

A ich owocami są łzy, ból i przerażenie. Zatem to, co jest nie w porządku w katolicyzmie, to właśnie jego przygnębienie i smutek. Z pewnością nie jest to chrześcijaństwo Chrystusa, jak obecnie uczymy się je rozumieć. Chrystus, właściwie rozumiany, jest człowiekiem radości, nie smutku. Jest bardziej charakterystyczny dla samego siebie, jeśli

można tak powiedzieć, jako uśmiechnięty galilejski pasterz, otoczony przez owce, jako ktoś kochający dzieci, kwiaty i ptaki, jako Głosiciel życia i Zmartwychwstania - jest bardziej charakterystyczny dla samego siebie jako ukoronowany, ten który wstąpił do nieba i przebywa w chwale, niż jako zakrwawiony męczennik Krzyża, którego stawiacie na swych ołtarzach. *Cieszcie się zatem i radujcie*[71], a najbardziej Go uradujecie".

Zatem raz jeszcze okazuje się, że w którąkolwiek stronę się nie zwrócimy, jesteśmy winni. Szczęśliwy rumiany mnich z beczułką piwa jest karykaturą naszej radości. Czyż może to być - słyszymy pytanie - wyznawca Człowieka Smutków? A asceta o pociągłej twarzy z oczami zwróconymi ku niebu to wyobrażenie świata o naszym smutku. Katolicka radość i katolicki smutek są jednakowo płomienne i ekstremalne dla świata, który lubuje się w umiarkowaniu, zarówno w smutku, jak

71 Mt 5,12.

i w radości - nieco melancholii, ale nie za dużo, nieco wesołości, ale nie w nadmiarze.

Przede wszystkim zatem należy pamiętać, że owe zarzuty nie są obecnie kierowane przeciwko nam po raz pierwszy. Nawet w czasach imperium rzymskiego uważano takie cechy chrześcijan za oznaki braku człowieczeństwa. „Ci chrześcijanie - mówiono - muszą z pewnością być pod wpływem czarów. Spójrzcie, jak się śmieją łamani kołem i chłostani, i jak idą na arenę jak do ślubnego łoża! Spójrzcie, jak Wawrzyniec żartuje na swym ruszcie". I znowu: „Muszą być pod wpływem czarów, ze względu na ich patologię i umiłowanie ciemności, ci nieprzyjaciele radości, ludzkiej wesołości i zwykłej przyjemności. W każdym razie nie są wcale prawdziwymi ludźmi". Ich szalona radość, kiedy inni by płakali oraz ich głęboki smutek, kiedy cały świat się cieszy - są to właśnie oznaki, do których odwoływali się ich wrogowie jako do dowodów, że natchnienie stanowiła dla nich moc nie tego świata, jako dowodów, że nie mogą być zwykłymi przyjaciółmi rasy ludzkiej, których ośmielają się udawać.

Jeszcze bardziej interesujące jest, że sam Nasz Pan zwraca uwagę na te zarzuty. *„Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije*[72]*.*

72 Łk 7,34.

Syn Człowieczy siedzi na uczcie weselnej w Kanie i przy posiłku w domu bogacza, a wy mówicie Oto *żarłok i pijak!*[73] Syn Człowieczy przybywa, radując się, a wy każecie Mu się smucić. A *Jan Chrzciciel nie jadł i nie pił*[74]*.* Jan Chrzciciel przychodzi z pustyni, asceta owinięty w skórę wielbłąda, ze słowami pokuty i gniewu na ustach, a wy mówicie: *Zły duch go opętał... Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście*[75]*.* Bawiliśmy się w śluby, jak dzieci na rynku, a wy mówiliście nam, abyśmy byli cicho i pomyśleli o naszych grzechach. *Biadaliśmy*[76]*,* prosiliśmy was, aby zamiast tego bawić się w pogrzeby, a wy powiedzieliście nam, że to niezdrowo myśleć o śmierci. Biadaliśmy, a wyście nie zawodzili".

Oczywiście jest faktem, że zarówno radość, jak i smutek muszą być elementem każdej religii, ponieważ radość i smutek razem składają się na doświadczenie. Świat nie jest ani biały w czarne kropki, ani czarny w białe. Jest czarny i biały. Dokładnie jest taką

samą prawdą, że jesień następuje po lecie, jak że wiosna następuje po zimie. Jest nie mniej prawdziwe, że życie powstaje ze śmierci, jak to, że śmierć następuje po życiu.

73 Łk 7,34.
74 Łk 7,33.
75 Mt 11,17.
76 Mt 11,17.

72

Zatem religia nie może, jeśli ma być adekwatna do doświadczenia, być czymś pozbawionym uczucia. Przeciwnie, musi być pełna namiętności, ponieważ ludzka natura także jest pełna namiętności. I musi mieć w sobie o wiele więcej namiętności. Nie może łagodzić smutku, ale ma go pogłębiać, nie może zapominać o radości, ale ma ją wysławiać. Musi płakać - i to bardziej gorzkimi łzami niż jakiekolwiek łzy, które potrafi wylewać świat - z tymi, którzy płaczą, a także radować się - *radością, której nikt nie zdoła odebrać*[77] - z tymi, którzy się radują. Musi spadać niżej i wznosić się wyżej, musi odczuwać bardziej dotkliwie, musi zadręczać się i triumfować z większą intensywnością, jeśli naprawdę pochodzi od Boga i ma spełniać obowiązki wobec ludzi, ponieważ Jego myśli są wyższe niż nasze, a Jego miłość bardziej paląca.

Albowiem w taki sposób Chrystus żył na ziemi. To *rozradował się w Duchu*[78] tak, że ci, którzy Go obserwowali, byli zaskoczeni, to pocił się krwawym potem z bólu. W jednej chwili był wyniesiony wysoko na płonącej Górze Przemienienia, w następnej - pogrążony głębiej niż jakiekolwiek ludzkie serce może to pojąć, w ogrodzie

77 J 16,22.
78 Łk 10,21.

73

Getsemani. Przyjrzyjcie się, patrzcie, czy jest boleść podobna do tej, co mnie przytłacza[79].

Kościół bowiem, tak jak jego Pan, jest zarówno Boski, jak i ludzki.

Jest Boski, a zatem raduje się - wypełniony nowym winem Królestwa swego Ojca do tego stopnia, że ludzie wpatrują się w niego z pogardą.

To prawda, że świat jest nieszczęśliwy, że istnieją złamane serca, że grzech pustoszy rodziny, kraje i stulecia. Jednak ponieważ Kościół jest Boski, wie - nie tylko zgaduje, ma nadzieję, czy pragnie - ale wie, że *chociaż wszystko ma granice, Boże przykazanie sięga bardzo daleko*[80]. Kościół wie - i dlatego nie każdy krytycyzm świata może nim wstrząsnąć - że przed laty jego Pan zstąpił z nieba, narodził się, umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, i że panuje niezwyciężoną mocą. Kościół wie, że znów powróci i obejmie swoje Królestwo i panowanie. Wie, ponieważ jest Boski, że w każdym z jego tabernakulów na ziemi mieszka ukryty Pan Radości, że Maryja jest pośredniczką, że święci są z Bogiem, że *Krew Jezusa oczyszcza nas z wszelkiego grzechu*[81]. Obejrzyjcie jego ziemskie

79 Lm 1,12.
80 Ps 119, 96.
81 1J 1, 7.

74

budowle - są tam symbole i wizerunki tych rzeczy. Jest radosne światło przed ołtarzem, są święci sztywni od złota i drogich kamieni, jest Maryja, „Przyczyna naszej radości", promieniejąca ze swym promieniejącym Dzieciątkiem w ramionach. Gdyby Kościół był tylko ludzki, nie ośmieliłby się wystawiać tych rzeczy - cieni swych własnych pragnień. Odmawiałby szeptem swoje Wyznanie wiary, mruczałby swoje modlitwy, zasłaniał swoje okna. Ale jest Boski i sam zstąpił z nieba, więc nie zgaduje, ani nie sądzi, ani nie ma nadziei - on wie. Ale jest także ludzki i mieszka pośród ludzkiej rasy, która nie wie i dlatego nie traktuje całkowicie poważnie jego słów, a zatem sama wysokość jego uniesienia musi także być miarą jego rozpaczy. Fakt, że Kościół to wie, z pewnością intensyfikuje tysiąckrotnie jego ludzki smutek, ponieważ on, który *przyszedł po to, aby [owce] miały życie*[82], widzi, że nie przyjdą do niego i nie znajdą życia, widzi bowiem, jak długo jeszcze triumf, który jest pewny, będzie odkładany przez wzgląd na ich niewierność. „O *gdybyście i wy poznały* - woła słowami, jakie wypowiedział ze złamanym sercem sam Jezus o Jerozolimie - *gdybyście i wy poznały iv ten dzień to, co służy pokojowi!*[83]

82 J10,10.
83 Łk 19,42.

75

Przyjrzyjcie się, patrzcie, czy jest boleść podobna do tej, co mnie przytłacza[84], czy istnieje jakiś żal tak głęboki i tak przeszywający jak mój, kiedy trzymam klucze Królestwa i widzę ludzi zawracających od Drzwi".

Zatem w kolejnych kościołach stoją symboliczne grupy posągów, przedstawiające radość i tragedię, w porównaniu z którymi Wenus i Adonis są tylko dziecinnymi i na wpół cywilizowanymi wizerunkami - Maryja jako triumfująca Królowa, trzymająca w ramionach Dzieciątko w złotej koronie i Maryja jako cierpiąca Matka, z umarłym Synem na kolanach. Bowiem tylko Kościół, który jest zarówno Boski, jak i ludzki, rozumie co takiego człowieczeństwo uczyniło dla Boskości.

Czy to zatem dziwne, że świat uważa, iż Kościół przesadza w obu kierunkach jednocześnie, że świat odwraca się w Wielki Piątek od niewysłowionych głębin jego smutku, a w Wielkanoc - od niezmierzonych wyżyn jego radości, nazywając ten pierwszy - niezdrowym, a drugą - histeryczną? Cóż bowiem świat wie o takich namiętnościach jak te? Co, poza wszystkim, może sensualista wiedzieć o radości, albo zrujnowany finansista - o smutku? A cóż spokojny, opanowany, szanujący się człowiek ze świata może wiedzieć o nich obu?

84 Lm 1,12.

76

Wreszcie zatem, w paradoksie miłości, Kościół posiada obie te namiętności w pełnym zakresie, obie naraz. Tak jak ludzka miłość zamienia radość w ból i cierpi pośród ekstazy, tak Boska miłość zamienia ból w radość, radując się i panując na Krzyżu. Kościół jest bowiem czymś więcej, niż tylko majestatem Boga władającym na ziemi, więcej niż beznamiętną miłością Przedwiecznego. Jest Świętym Sercem samego Chrystusa, jest Przedwiecznym zjednoczonym z człowiekiem, zarówno cierpiącym, jak i radującym się w tym zjednoczeniu. Tb Jego szczęścia Kościół od razu doświadcza i je

rozprzestrzenia z racji swej tożsamości z Nim. A pośród upadłego świata najwyższym szczęściem tego Świętego Serca jest cierpieć ból.

77

ROZDZIAŁ V
MIŁOŚĆ BOGA I MIŁOŚĆ CZŁOWIEKA

Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem... a swego bliźniego jak siebie samego - Łk 10, 27.

Rozważyliśmy już dwa zarzuty podnoszone wobec katolicyzmu z przeciwnych stron, a mianowicie, że jesteśmy zbyt światowi i zbyt bujający w obłokach, zbytnio zajęci doczesnymi troskami, aby być naprawdę duchowi i zbyt metafizyczni, wyniośli oraz dogmatyczni, aby być naprawdę praktyczni. Przejdźmy do rozważenia tych samych dwóch zarzutów, by tak rzec, nieco rozszerzonych na zdecydowanie bardziej duchową płaszczyznę, zarzutów, w których obecnie oskarża się nas teraz o to, że zbyt wiele działamy w naszej posłudze dla ludzi i że zbyt wiele uwagi zwracamy na Boga.

78

To bardzo powszechny zarzut w stosunku do katolicyzmu, zarówno wobec świeckich, jak i duchownych, że w swych próbach nawracania są nadgorliwi. Prawdziwa i duchowa religia, słyszymy, jest tak intymną i osobistą sprawą, jak miłość między mężem i żoną. Jest zasadniczo prywatna i indywidualna. Jak powiedziano: „Religia wszystkich rozsądnych ludzi jest dokładnie tym, co zawsze zachowują dla siebie". Dlatego tolerancja jest oznaką duchowości, ponieważ jeśli jestem naprawdę religijny, będę miał tyle szacunku dla religii mojego sąsiada, co dla mojej własnej. Nie będę starał się wtrącać w jego relacje z Bogiem bardziej, niż pozwoliłbym jemu wtrącać się w moje.

Katolicy są znani z nietolerancji. Nie chodzi jedynie o to, że istnieją nietolerancyjny katolicy, ponieważ nietolerancję można znaleźć u wszystkich osób o ciasnych horyzontach, ale że same zasady katolickie są nietolerancyjne, a każdy katolik, który żyje zgodnie z nimi, jest zobowiązany także być takim. Codziennie widzimy tego przykłady.

Po pierwsze, istnieje kwestia misji katolickich do pogan. Słyszymy, że nie ma misjonarzy tak niestrudzonych i tak pełnych poświęcenia, jak ci należący do Kościoła [katolickiego]. Ich gorliwość stanowi oczywiście dowód

79

ich szczerości, ale jest to również dowód ich nietolerancji. Dlaczegóż bowiem, poza wszystkim, nie mogą pozostawić pogan w spokoju, skoro religia jest, w swej istocie, sprawą prywatną i indywidualną? Przedstawia się nam odpowiednio piękne obrazki wewnętrznego pokoju i szczęśliwości panującej pomiędzy plemionami Afryki Środkowej przed przybyciem Brata Kaznodziei[85] z jego destrukcyjnymi dogmatami. Proponuje się nam, abyśmy rozważyli wyrafinowane doktryny i ascetyczne życie braminów, znamienny symbolizm wyznawców hinduizmu i filozoficzne postawy wyznawców Konfucjusza. Informuje się nas, że różne relacje z Bogiem są całkowicie prywatną sprawą ludzi, którzy w nich żyją. A gdyby katolicy byli ludźmi naprawdę duchowymi, rozumieliby to i nie usiłowaliby zastąpić za pomocą systemu, który w

każdym razie teraz stał się zasadniczo europejskim sposobem patrzenia na świat, owych starożytnych wyznań wiary i filozofii, które daleko lepiej pasują do wschodniego temperamentu.

Ale cała sprawa wygląda jeszcze gorzej. Można by argumentować, mówi współczesny człowiek ze świata, że mimo wszystko owe orientalne religie nie rozwinęły ta-

85 Zakon Kaznodziejski (*Ordo Predicatorum*) to oficjalna nazwa dominikanów - przyp. red.

kich cnót i łask jak chrześcijaństwo. Można argumentować, że z czasem religia Zachodu (ponieważ misjonarze będą nadal pracować) podniesie wyznawcę hinduizmu wyżej, niż to się udało jego własnym plugawościom i że cywilizacja wytworzona przez chrześcijaństwo jest rzeczywiście wyższego typu, pomimo jej zgubnych produktów ubocznych, niż cywilizacja łowców głów z Borneo i okrutnych dzikusów z Afryki. Jakkolwiek, nie ma w każdym razie usprawiedliwienia dla nietolerancyjnego katolika, usiłującego nawracać w angielskim domu. Ponieważ, mówiąc ogólnie, jedynie katolikowi nie możecie ufać w waszym własnym domu. Prędzej czy później stwierdzicie, że - jeśli w ogóle żyje według swych zasad - przemyca pochwały swojej wiary i wytyka słabości waszej wobec waszych synów i córek uważając, że postępuje uczciwie. Nie myśli o waszym spokoju domowym wobec propagowania własnych zasad. Charakteryzuje go przede wszystkim ten dogmatyczny i nietolerancyjny duch, który jest dokładnym przeciwieństwem wszystkiego, co współczesny świat uznaje za ducha prawdziwego chrześcijaństwa. Zatem prawdziwe chrześcijaństwo, jak to zostało powiedziane, jest zasadniczo sprawą prywatną, osobistą i indywidualną pomiędzy daną duszą a jej Bogiem.

Drugi zarzut podnoszony wobec katolików jest taki, że czynią religię zbyt osobistą, zbyt prywatną i zbyt intymną, aby była uważana za religię Jezusa Chrystusa. Ilustrację owego zarzutu stanowi fakt, iż Kościół nadaje najwyższą wartość temu, co jest znane jako życie kontemplacyjne.

Jeśli bowiem istnieje w katolicyzmie jakiś element, który wybierze przeciętny człowiek, aby wyrazić swoje szczególne potępienie, to jest nim właśnie życie zakonów klauzurowych. Uważa się je za samolubne, chore, introspektywne, nierzeczywiste. Stawia się je w gwałtownym, dramatycznym kontraście do służebnego życia Jezusa Chrystusa. Uroczyście wylewa się na ich życie wciąż te same potoki oskarżeń, jakby nigdy wcześniej nie mówiono niczego podobnego. Mówi się, że „człowiek nie może odejść ze świata zamykając się w klasztorze", że „człowiek nie powinien myśleć tak bardzo o własnej duszy, a raczej o tym, co dobrego może zrobić w świecie, w którym Bóg go postawił", że „cztery bielone ściany" nie są odpowiednim środowiskiem dla chrześcijanina zajmującego się dobroczynnością.

A jednak czym jest życie kontemplacyjne jeśli nie dokładnie tym, co obecnie zaleca świat? Czyż jest możliwe, aby uczynić religię sprawą bardziej intymną, prywat-

ną i osobistą, pomiędzy duszą a Bogiem, niż czynią to kartuzi albo karmelici?

Oczywiście faktem jest, że katolicy, cokolwiek robią, mylą się - zbyt skrajni we wszystkim, czego się podejmują. Są zbyt aktywni i niewystarczająco wycofani w swym prozelityzmie, zbyt wycofani i niewystarczająco aktywni w swojej kontemplacji.

Życie Naszego Pana pokazuje oczywiście zarówno elementy aktywne, jak i kontemplatywne, które zawsze wyróżniały życie Jego Kościoła.

Przez trzy lata angażował się w dzieło głoszenia swego Objawienia i tworzenia Kościoła, który miał być organem tego Objawienia przez wszystkie wieki. Dlatego wędrował, swobodnie i szybko, a to po miastach, a to po wsiach. Wykładał swoje Boskie zasady i przedstawiał swe Boskie dowody swej mocy na weselach, na rynkach, na wiejskich drogach, na zatłoczonych ulicach iw domach prywatnych. Dokonywał dzieł miłosierdzia, duchowych i cielesnych, które miały być typami wszystkich dzieł miłosierdzia dokonywanych kiedykolwiek potem. Zaprezentował nauczanie dotyczące ducha i ascezy na Górze Błogosławieństw, dogmatyczne zasady w Kafarnaum i na pustyni na wschód od Galilei, a mi-

styczne wykłady w jerozolimskim Wieczerniku i na dziedzińcach świątynnych. Jego dzieła i Jego nawrócenia były niezliczone. Przełamał kręgi domowe i rutynę urzędów. Wezwał młodzieńca z jego posiadłości, Mateusza z komory celnej, a Jakuba i Jana z łodzi rybackiej ich ojca. Dokonał ostatecznej demonstracji swego nieograniczonego prawa do ludzkości w swej procesji w Niedzielę Palmową, a w Dzień Wniebowstąpienia potwierdził i w swym niezwykłym poleceniu dla grupy Apostołów dał na zawsze swemu Kościołowi pełnomocnictwo do nawracania. *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. Uczcie je zachowywać* wszystko, co wam *przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata*[86]

Należy jednak pamiętać, że nie było to całe Jego życie na ziemi, nie była to nawet bardzo znacząca jego część, jeśli oceniać według ilości lat. Przez trzy lata był aktywny, ale przez trzydzieści - wycofany, w domu w Nazarecie. A nawet owe trzy lata ciągle są przerywane okresami wycofania. A to przebywa przez czterdzieści dni na pustyni, a to na górze przez całą noc na modlitwie, a to nakazując swym uczniom, aby odeszli i sami odpoczęli. Szczyt Jego posługi także dokonał się w ciszy i samotności.

86 Mt 28,19-20.

Oddalił się *na odległość jakby rzutu kamieniem*[87] w ogrodzie Getsemani od tych, którzy Go najbardziej kochali. Przełamał swe milczenie na Krzyżu, aby pożegnać jeszcze swą świętą Matkę. Przede wszystkim wyraźnie i stanowczo nakazał życie kontemplacyjnej modlitwy jako najdoskonalsze, jakie można przeżyć na ziemi, mówiąc Marcie, że działanie, nawet w najbardziej koniecznych obowiązkach, nie jest mimo wszystko najlepszym sposobem, w który można wykorzystać czas i miłość, ale że raczej *Maria obrała najlepszą cząstkę... jedno, czego po trzeba* i tego *nie będzie pozbawiona*[88], nawet przez miłującą gorliwość siostry.

Wreszcie, w Jezusie Chrystusie, tak samo jak w Jego Kościele, stwierdzono przewinę dokładnie w tych dwóch punktach. Kiedy żył życiem ukrytym na wsi, ganiono Go, że nie poszedł na święto i nie ogłosił wyraźnie swoich praw - to jest, usprawiedliwiając

poprzez działanie swoje pretensje do mesjaństwa. A kiedy to zrobił, błagano Go, aby nakazał oklaskującym Go *milczenie*[89] - to jest, aby usprawiedliwił poprzez pokorę i wycofanie swoje pretensje do duchowości.

87 Łk 22,41.
88 Łk 10,42.
89 Dz 12,17.

85

Dlatego w systemie katolickim bardzo łatwo jest znaleźć pogodzenie tych dwóch elementów.

Po pierwsze, to właśnie Boskość Kościoła wyjaśnia jego żarliwe uczucie wobec Boga. To jemu, jak żadnemu innemu na ziemi, została objawiona twarz Boga, jako absolut i skończone piękno, które leży poza granicami wszelkiego stworzenia. Można powiedzieć, że Kościół w swej Boskości nawet podczas swego pobytu na ziemi cieszy się ową dającą wieczne szczęście wizją, która przez cały czas zachwycała święte człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Zatem w towarzystwie całych niebios, z Maryją Niepokalaną, z Serafinami i ze świętymi Boga w chwale, Kościół *wytrwał, jakby [na oczy] widział Niewidzialnego*[90]. Nawet kiedy oczy ludzkości są zaciśnięte, kiedy ludzcy członkowie Kościoła *według wiary, a nie dzięki widzeniu postępują*[91], Kościół w swej Boskości, którą stanowi gwarantowana obecność w nim Jezusa Chrystusa, już *mieszka na wyżynach niebieskich*[92] i już *przystępuje do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego i do Boga samego*[93], który jest światłem, a w nim wszystkie sprawiedliwe rzeczy są widziane jako sprawiedliwe.

90 Hbr 11, 27.
91 2 Kor 5, 7.
92 Ef 1,3.
93 Hbr 12, 22-23.

86

Czy zatem jest dziwne, że od czasu do czasu jakieś wybrane dziecko Kościoła chwyta odbity w lustrze fragment tego, co sam Kościół ogląda z odsłoniętą twarzą? Czy jest dziwne, że od czasu do czasu jakaś katolicka dusza, wybrana i wezwana przez Boga do tego niezwykłego przywileju, nagle dostrzega, jak nigdy przedtem, że Bóg jest jednym jedynym absolutnym pięknem i że, w porównaniu z kontemplacją tego Piękna (która to kontemplacja stanowi, poza wszystkim, ostateczne życie w wieczności, do którego ma dojść każda odkupiona dusza) wszystkie działania ziemskiego życia są niczym, i że w swym żarliwym uczuciu dla tego godnego uwielbienia Boga owa dusza musi udać się do ukrytego pokoju, *zamknąć drzwi i modlić się do swego Ojca, który jest w ukryciu*[94], i tak pozostać modląc się, jako ukryty kanał życia dla całego tego Ciała, którego jest członkiem, jako pośredniczka dla całej społeczności, której jeden z elementów stanowi? Zatem tam, w ciszy, siedzi u stóp Jezusa i słucha głosu, który jest *jak głos wielu wód*[95]. Pośród bieli swej celi ogląda Tego, którego *twarz jest jak płomień ognia*[96] i w surowości, poszcząc, *kosztuje i widzi, jak dobry jest Pan*[97].

94 Mt 6,6.
95 Ap 1,15.
96 Ap 19,12 i Wj 3,2.

97 Ps 34,9.

87

Oczywiście jest to nic innego jak szaleństwo i głupota dla tych, którzy znają Boga jedynie w Jego stworzeniu, którzy wyobrażają Go sobie tylko i wyłącznie jako duszę świata i witalność stworzonego życia. Dla takich jak oni ziemia jest Jego najwyższym Niebem, a piękno świata - najszlachetniejszą wizją, jaką można sobie wyobrazić. Jednak taka dusza, która jest katolicka, która rozumie, że odwieczny tron jest rzeczywiście ponad gwiazdami i że transcendencja Boga jest tak samo w pełni prawdziwa, jak Jego immanencja, że Bóg sam w sobie, z dala od wszystkiego co utworzył, jest nieskończenie piękny i całkowicie wystarczający w swym pięknie, taka dusza jak ta, jeśli zostanie wezwana do tego życia, nie potrzebuje, aby Kościół wyraźnie deklarował, że życie kontemplatywne jest najdoskonalsze. Ona już to wie.

Zatem po pierwszym przykazaniu miłości w sposób nieunikniony następuje drugie, a katolicka interpretacja tego drugiego jest uważana przez świat, który także go nie rozumie, za równie ekstrawagancką, jak interpretacja pierwszego.

Bowiem ten Boski Kościół, który zna Boga, jest także społecznością ludzką, mieszkającą między ludźmi, a ponieważ sam w sobie jednoczy Boskość i człowieczeństwo, nie może spocząć, póki ich nie zjednoczy wszędzie.

88

Kiedy bowiem zwraca swoje oczy od Boga ku ludziom, widzi tam dusze nieśmiertelne, uczynione na podobieństwo Boga i uczynione dla Niego i tylko dla Niego, poszukujące zadowolenia w stworzeniu, zamiast w Stwórcy. Kościół słyszy, jak świat głosi świętość temperamentu i świętość indywidualnego punktu widzenia, jakby w ogóle nie było transcendentnego Boga i jakby nigdy nie dokonał On żadnego obiektywnego odwiecznego Objawienia. Kościół widzi, jak ludzie, zamiast starać się dostosować do Boskiego Objawienia samego Boga, próbują raczej dostosować te fragmenty owego Objawienia, które do nich dotarły, do swego punktu widzenia. Słucha, jak mówi się o „aspektach prawdy", o „szkołach myślenia" i „wartościach doświadczenia", jakby Bóg nigdy nie przemówił ani w grzmotach Synaju, ani cichym głosem Galilei.

Czy zatem jest coś dziwnego w tym, że prozelityzm Kościoła wydaje się takiemu światu równie przesadny, jak jego kontemplacja, jego żarliwe uczucie dla ludzi - równie nierozsądne, jak jego żarliwe uczucie dla Boga, kiedy ten świat widzi Kościół przychodzący ze swych klasztorów i swych sekretnych miejsc, aby obwieszczać jak przy dźwiękach trąb te żądania Boga, które objawił, te prawa, które ogłosił i te nagrody, które obiecał? Cóż innego może czynić Kościół, który spoglądał na najchwa-

89

lebniejszą twarz Boga, a potem na puste i pełne samozadowolenia twarze ludzi - on, który zna Boską nieskończoną zdolność zadowolenia ludzi i niemal nieskończoną ludzką niezdolność do poszukiwania Boga - kiedy widzi jakąś biedną duszę zamykającą się rzeczywiście wewnątrz śmiertelnych i zimnych murów jej „temperamentu" i „indywidualnego punktu widzenia", podczas gdy ziemia i niebo oraz Pan ich obu czekają na nią na zewnątrz?

Kościół zatem jest zbyt mocno zainteresowany ludźmi i za bardzo zaabsorbowany Bogiem. Oczywiście jest zbyt mocno zainteresowany i za bardzo zaabsorbowany, ponieważ tylko on zna wartość zdolności ich obu. On, który jest sam w sobie zarówno Boski, jak i ludzki. Dla niego bowiem religia nie jest eleganckim wypełnieniem eleganckiej filozofii, ani ujmującego schematu przypuszczeń. Jest płomienną więzią pomiędzy Bogiem i człowiekiem, z których żaden nie może być spełniony bez drugiego, Jeden w cnocie swej miłości, a drugi w cnocie swego stworzenia. Zatem tylko Kościół potrafi zrozumieć i pogodzić ten wspaniały paradoks prawa, które jest zarówno stare, jak i nowe. *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem... a swego bliźniego jak siebie samego*[98].

98 Łk 10,27.

ROZDZIAŁ VI
WIARA I ROZUM

Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego - Mk 10,15.
Są trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę - 2 P 3,16.

Istnieją dwa dary, albo zdolności, poprzez które ludzie osiągają prawdę: wiara i rozum. Z tych dwóch stron zatem pochodzą dwa kolejne ataki na pozycję katolicyzmu, pozycję, która sama w sobie nie zwraca się w żadnym z tych kierunków. Z jednej strony słyszymy, że wierzymy zbyt prosto, z drugiej - że nie wierzymy dostatecznie prosto. Z jednej strony - że dowodzimy zbyt mało, z drugiej - że nie dowodzimy wystarczająco dużo. Uporządkujmy te ataki.

‚Wy katolicy - mówi jeden krytyk - jesteście zbyt łatwowierni w sprawach religii. Wierzycie nie jak wie-

rzą ludzie rozumni, dlatego, że zweryfikowaliście albo doświadczyliście prawd, które wyrażacie, ale po prostu dlatego, że te dogmaty przedstawia wam Kościół. Jeśli rozum i zdrowy rozsądek są darami Boga, które mają być wykorzystywane, to z pewnością bardzo dziwne jest, że uciszacie je, poszukując najwyższej prawdy. Wiara oczywiście ma swoje miejsce, ale nie może to być ślepa wiara. Rozum musi testować, weryfikować i interpretować, w przeciwnym razie wiara jest zwykłą naiwnością.

Rozważcie na przykład słowa Chrystusa, *To jest Ciało moje.* Można z pewnością przypuszczać, że te słowa, tak jak brzmią, oznaczają to, co wy twierdzicie, że oznaczają. Jednak zinterpretowane przez rozum nie mogą oznaczać niczego takiego. Czy sam Chrystus nie siedział w cielesnej postaci przy stole, kiedy je wypowiedział? Jak zatem mógł trzymać siebie samego w dłoni? Czyż stale nie przemawiał w metaforach i obrazach? Czy nie nazywał samego siebie *bramą i winnym krzewem*[99]*?* Zatem kiedy użyjemy rozumu do interpretacji tych słów, oczywiste jest, że nie miał na myśli niczego więcej jak tylko, że ustanawia upamiętniające święto, w którym chleb ma symbolizować Jego Ciało, a wino - Jego Krew.

99 J10, 7 i J15,1.

93

Tak jak w przypadku wielu innych szczególnie katolickich doktryn - praw Piotrowych, władzy «związywania i rozwiązywania» i całej reszty. Wiara katolicka w tych punktach wykazuje nie wiarę odpowiadającą tej nazwie - to jest wiarę sprawdzoną przez rozum - ale wyłącznie łatwowierność. Bóg dał nam wszystkim rozum! Zatem w Jego Imię używajmy go!"

Z drugiej strony pochodzi dokładnie przeciwny zarzut. „Wy katolicy - woła inny krytyk - jesteście w swojej wierze zbyt argumentacyjni, dedukcyjni i logiczni. Prawdziwa religia jest czymś bardzo prostym. Tb postawa dziecka, które ufa i nie zadaje pytań. Ale u was katolików religia przerodziła się w teologię. Jezus Chrystus nie napisał Sumy *teologicznej.* Sformułował kilka prostych stwierdzeń, które, tak jak brzmią, zawierają całą religię chrześcijańską. Są pełne tajemnicy, bez wątpienia, ale to On sam pozostawił je tajemniczymi. Dlaczego zatem wasi teolodzy próbują penetrować regiony, których nie objawił i rozwijać to, co pozostawił nierozbudowanym?

Weźmy na przykład słowa Chrystusa: *To jest Ciało moje.* Oczywiście teraz te słowa są tajemnicze i gdyby Chrystus uważał, że powinny być inne, sam dałby do nich niezbędny komentarz. Jednak tego nie zrobił.

94

Pozostawił je w straszliwej i głębokiej prostocie, w którą żadna ludzka logika nie powinna nawet próbować się zapuszczać. Jednak spójrzcie na rozległą i skomplikowaną teologię, którą tradycje albo nagromadziły na owych słowach, albo próbowały z nich wydobyć, na teorie filozoficzne, za pośrednictwem których próbowano je wyjaśnić, na skomplikowane i głębokie nabożeństwa, które na nich oparto! Cóż mają wspólnego słowa takie jak «transsubstancjacja» i «współobecność», nabożeństwo wystawienia Najświętszego Sakramentu, zgromadzenia takie jak Kongres Eucharystyczny, z dostojną prostotą ustanowienia przez samego Chrystusa? Wy katolicy zbytnio debatujecie - dedukujecie, wnioskujecie sylogistycznie i wyjaśniacie - aż prosta wspaniałość tajemniczego aktu Chrystusa zostanie całkowicie przykryta i schowana. Bądźcie mniej skomplikowani! Lepiej jest kochać Boga, niż uczenie rozprawiać o Trójcy Świętej. Nie spodobało się Bogu zbawić swego ludu poprzez dialektykę[100]. Więcej wierzcie, mniej debatujcie!"

Zatem raz jeszcze podnoszony jest podwójny zarzut. Wierzymy, jak się zdaje, tam, gdzie powinniśmy dowodzić. Dowodzimy tam, gdzie powinniśmy wierzyć.

100 Por. 1 Kor 1,21.

95

Wierzymy zbyt ślepo i nie dość ślepo. Dowodzimy zbyt szczegółowo i nie dość szczegółowo.

Jest to rozległy temat - relacje wiary i rozumu oraz miejsce każdego z nich w postawie człowieka wobec prawdy. Możemy oczywiście jedynie rzucić okiem na te zagadnienia w zarysie.

Przede wszystkim rozważmy, jako rodzaj ilustracji, relacje tych rzeczy w zwykłej ludzkiej nauce. Ani wiara, ani rozum nie będą tam dokładnie takie same jak w sprawach nadprzyrodzonych. Jednak dla naszego celu będzie to wystarczająca paralela.

Naukowiec, powiedzmy, zamierza przeprowadzić obserwacje struktury nogi muchy. Chwyta swą muchę, przeprowadza sekcję, preparuje, umieszcza pod mikroskopem, obserwuje i notuje. Wydawałoby się, że jest to czysta nauka w jej najczystszym, a rozum - w jego najbardziej rozumnym aspekcie. Jednak akty wiary w tym bardzo prostym procesie są, jeśli to dokładnie rozważymy, po prostu niezliczone. Naukowiec musi przyjąć jako akt wiary, z pewnością rozumny akt, niemniej jednak - wiary, co następuje: najpierw, że jego mucha nie jest wybrykiem natury, następnie - że jego soczewka jest symetrycznie wyszlifowana, potem - że jego obserwa-

cja jest adekwatna, potem - że jego pamięć nie zawodzi go pomiędzy obserwacją a dokonaniem zapisu tego, co widział. Te akty są tak rozsądne, że zapominamy, iż są aktami wiary. Są usprawiedliwione przez rozum, zanim zostaną dokonane i są zazwyczaj, chociaż nie zawsze, weryfikowane później przez rozum. Jednak są, w swej istocie, wiarą, a nie rozumem.

Podobnie kiedy dziecko uczy się obcego języka. Rozum uzasadnia jeden jego akt wiary - że nauczyciel jest kompetentny, kolejny - że jego gramatyka jest prawidłowa, trzeci - że słyszy, widzi i rozumie poprawnie podawane mu informacje, czwarty - że taki język rzeczywiście istnieje. A kiedy później odwiedza Francję, może, bez ograniczeń, znowu zweryfikować swym rozumem akty wiary, jakie uprzednio przyjęło. Niemniej jednak były to akty wiary, chociaż rozumne.

Jednym słowem: żadna zdobycz ani postęp w żadnej dziedzinie ludzkiej wiedzy nie są możliwe bez ćwiczenia wiary. Nie mogę zejść po schodach w ciemności bez co najmniej tylu aktów wiary, ile jest stopni schodów. Społeczeństwo nie mogłoby przetrwać kolejnego dnia, gdyby całkowicie brakowało wzajemnej wiary między jego jednostkami. Z pewnością najpierw używamy rozumu, aby usprawiedliwić naszą wiarę, a później do-

wodzimy, aby ją zweryfikować. Niemniej jednak środkowym stopniem jest wiara. Kolumb najpierw dowiódł, że za Atlantykiem musi być ląd, a później użył tego samego rozumu, aby zweryfikować swe odkrycie. Jednak bez najwyższego aktu wiary pomiędzy tymi dwoma procesami, bez tego niemal zuchwałego momentu, w którym pierwszy w Europie podniósł kotwicę, rozum nigdy nie wyszedłby poza spekulatywne teoretyzowanie. Wiara uczyniła dla niego realnym to, co rozum sugerował. Wiara faktycznie spełniła to, o czym rozum mógł jedynie śnić.

Przyjrzyjmy się teraz przyjściu na ziemię Jezusa Chrystusa. Przyszedł, jak teraz wiemy, Boski Nauczyciel z nieba, aby dokonać Objawienia od Boga. Przyszedł mianowicie, aby żądać od ludzi najwyższego aktu wiary w Niego samego. On sam był bowiem wcieloną mądrością i dlatego żądał, jak nikt inny nie może tego żądać, najwyższej akceptacji swego prawa. Zatem żaden postęp w Boskiej wiedzy, jak On sam nam mówi, nie jest możliwy bez tego początkowego aktu. *Kto nie przyjmie królestwa*

Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego[101]. Każda dusza, która ma otrzymać to nauczanie w jego całości, musi najpierw przyjąć Nauczyciela i siąść u Jego stóp.

101 Mk 10,15.

98

Jednak nie przedstawił tego roszczenia wyłącznie na podstawie własnego, niepopartego niczym, słowa. Przedstawił, by tak rzec, swe listy uwierzytelniające. Wypełnił proroctwo. Czynił cuda. Zaspokajał poczucie moralności. *Wierzcie* Mi - mówił - *przynajmniej ze względu na same dzieła*[102]. Zatem zanim zażądał fundamentalnego aktu wiary, od którego musi zależeć przyjęcie Objawienia, podjął trud uczynienia tego aktu wiary rozumnym. „Spójrzcie, co czynię - powiedział faktycznie - obserwowaliście Moje życie, słowa i czyny. Teraz czyż nie jest zgodne z rozumem, abyście uznali Moje roszczenia? Czy możecie uzasadnić, rozumowo, na jakiejkolwiek innej podstawie, niż ta, o której mówię, zjawiska Mojego życia?"

Z pewnością zatem odwoływał się do rozumu. Odwoływał się do prywatnego osądu, ponieważ aż do tamtej chwili było to wszystko, co posiadali Jego słuchacze. Ale żądając aktu wiary, odwoływał się do prywatnego osądu po to, aby postawić go z boku. Odwoływał się do rozumu, jakby mówił: czyż nie byłoby rozsądnie stanąć na chwilę z boku i pozwolić wierze zająć jego miejsce. I wiemy, jak odpowiedzieli Jego uczniowie. *A wy za kogo Mnie uważacie?... Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*[103].

102 J 14,11.
103 Mt 16,15-16.

99

Zatem w tym momencie rozpoczął się nowy etap. Oni użyli swego rozumu i swego prywatnego osądu i - wspomagani przez Jego łaskę - doszli do wniosku, że kolejny rozsądny krok to krok wiary. Aż do tego momentu obserwowali, przeprowadzali sekcję, krytykowali i analizowali Jego słowa. To jest, badali Jego „listy uwierzytelniające". A teraz to sam rozum nakłaniał ich ku wierze, rozum, który zrzekł się tego, co do tamtego momentu było jego prawem i jego obowiązkiem, aby wiara mogła zająć swoje właściwe miejsce. Odtąd zatem postawa uczniów musi być inna. Aż do tego momentu używali rozumu, aby badać Jego prawo. Teraz to właśnie wiara, wspomagana i nakłaniana przez rozum, to prawo akceptowała.

Jednak nawet teraz dzieło rozumu nie jest dokonane, chociaż jego zakres w przyszłości się zmieni. Rozum nie bada już czy Jezus jest Bogiem. Wiara to przyjęła. Jednak rozum musi być tak samo aktywny, jak zawsze, ponieważ teraz musi z całą mocą rozpocząć zadanie zrozumienia Jego Objawienia. Wiara dawała uczniom, by tak rzec, szkatułki klejnotów, jedną po drugiej. Każde słowo, które Jezus Chrystus odtąd do nich wypowiada jest kopalnią skarbów, jest absolutnie prawdziwe, ponieważ wiadomo, że On jest Boskim Nauczycielem,

100

który je dał. A rozum zaczyna teraz swoją nową pracę - nie usprawiedliwiania wiary, ale interpretowania jej, nie badania praw Jezusa, ponieważ zostały już raz na zawsze przyjęte, ale badania, rozumienia i asymilowania wszystkiego, co On objawia.

Zwróćcie się teraz ku katolicyzmowi.

To właśnie Kościół katolicki - i tylko Kościół katolicki - działa tak, jak to czynił Jezus Chrystus i oferuje odpowiedni cel zarówno dla rozumu, jak i dla wiary. Po pierwsze bowiem, jest oczywiste, że gdyby Chrystus zamierzył, aby Jego Objawienie trwało przez wszystkie wieki, musiałby zaplanować środki, dzięki którym by trwało, jakiś autorytet, który by je ogłaszał i zachowywał tak, jak On sam je przekazał. Następnie, oczywiste jest, że ponieważ tylko Kościół katolicki w ogóle rości sobie takie prawo w sposób jasny i logiczny, jego prawo do reprezentowania owego autorytetu jest proporcjonalne do jasności i spójności jego roszczenia. Albo znów, Kościół przedstawia na poparcie tego prawa dokładnie te same „listy uwierzytelniające", jakie przedstawiał Jezus. Kościół wskazuje na swoje cuda, swoje osiągnięcia, wypełnienie proroctwa, jedność swego nauczania, odwołanie do ludzkiego poczucia moralności - wszyst-

ko to są odwołania do rozumu i odwołania, które zmierzają, jak to było w przypadku Jezusa, do najwyższego żądania, które także On uczynił, do żądania aktu wiary w sam Kościół jako Boskiego Nauczyciela.

Bowiem tylko Kościół tego żąda. Inne wyznania chrześcijaństwa wskazują na Pismo Święte, albo na pisma Ojców, albo na przykład swych członków i Kościół katolicki również te rzeczy czyni. Ale tylko on odwołuje się do owych rzeczy nie jako samych w sobie ostatecznych, nie jako stanowiących najwyższą instancję, ale wskazujących jako tę instancję żyjący głos Kościoła. *Wierzcie mi, przynajmniej ze względu na same dzieła*[104], mówi także Kościół. „Używajcie w pełni swego rozumu, aby zbadać moje «listy uwierzytelniające». Studiujcie proroctwa, historię, Ojców Kościoła - studiujcie moje prawa w każdej dziedzinie, w której wasz intelekt jest kompetentny - a potem zobaczcie, czy nie jest to absolutnie rozumne dla rozumu, aby zrzekł się tego szczególnego tronu, na którym zasiadał tak długo, a w zamian posadził tam wiarę? Oczywiście idźcie za swoim rozumem i użyjcie waszego prywatnego osądu, ponieważ obecnie nie macie innego przewodnika. A potem, daj Boże, z pomocą wiary, rozum sam pokłoni się przed

104 J14,11.

wiarą i będzie odtąd zajmował własne miejsce, nie na tronie, ale na stopniach, które do niego wiodą".

Czy zatem odtąd rozum ma być cicho? Dlaczego, daje odpowiedź cała teologia. Czy Newman przestał myśleć, kiedy stał się katolikiem? Czy Tomasz z Akwinu zrezygnował ze swego intelektu, kiedy poświęcił się studiom? Rozum nie jest cicho ani przez chwilę. Przeciwnie, jest aktywny jak nigdy przedtem. Oczywiście nie zajmuje się już badaniem, czy Kościół jest Boski, ale zamiast tego z niewiarygodnym wysiłkiem bada, co wynika z tego faktu, sortuje nowe skarby, które otwierają się wraz z brzaskiem Objawienia przed jego oczami, organizuje, dedukuje i stara się zrozumieć szczegóły oraz strukturę zadziwiającej wizji prawdy. A ponadto jest tak niezmienny jak zawsze. Nigdy bowiem nie można mu przedstawić żadnego artykułu wiary, który zadaje kłam jego naturze, ponieważ Objawienie i rozum nie mogą sprzeciwiać się sobie nawzajem. Rozum nauczył się rzeczywiście, że tajemnice Boga często wykraczają poza jego władze, że nie może pojąć nieskończonego przy pomocy skończonego. Jednak nigdy ani przez chwilę nie

każą mu się wycofywać z jego własnej pozycji, ani wierzyć w to, co postrzega jako nieprawdziwe. Rozum poznał swoje ograniczenia i wraz z tym doszedł do zrozumienia swych nienaruszalnych praw.

103

Zobaczcie zatem, jak cechy Chrystusa prześwitują poprzez rysy Jego Kościoła. Tylko Kościół ośmiela się rościć sobie prawo do aktu Boskiej wiary w siebie, ponieważ to Chrystus przemawia Głosem Kościoła. Tylko Kościół, ponieważ jest Boski, nakazuje najmędrszym ludziom *stać się jak dzieci*[105] u jego stóp i obdarza małe dzieci mądrością starożytnych. Jednak z drugiej strony, w swym wspaniałym człowieczeństwie, Kościół wytworzył, poprzez ćwiczenie oświeconego ludzkiego rozumu, takie bogactwo teologii, jakiego świat nigdy nie widział. Czy to dziwne, że świat uważa zarówno wiarę, jak i rozum Kościoła, za zbyt skrajne? Albowiem wiara Kościoła wyrasta z jego Boskości, a rozum - z jego człowieczeństwa. A taki potok Boskości i takie wymowne człowieczeństwo, taka wspaniała ufność w objawienie Boga i taka niestrudzona praca nad zawartością tego Objawienia, są zupełnie niewyobrażalne dla świata, który w rzeczywistości obawia się zarówno wiary, jak i rozumu.

Zatem u stop Kościoła, i tylko tam, najmędrsi i prości klęczą razem - św. Tomasz i dziecko, Św. Augustyn i węglarz, tak różni w swym człowieczeństwie, jak tylko mogą być ludzie, tak zjednoczeni w świetle Boskości, jak mogą być jedynie ci, którzy je odnaleźli.

105 Mt 18,3.

104

Kościół idzie zatem naprzód, do zwycięstwa. „Najpierw użyjcie swego rozumu - woła do świata - aby zobaczyć, czy nie jestem Boski! Potem, popchnięci przez rozum i z pomocą łaski, wznieście się ku wierze. Potem raz jeszcze wezwijcie wasz rozum, aby zweryfikować i zrozumieć te tajemnice, które przyjmujecie jako prawdziwe. I tak, krok po kroku, widoki prawdy otworzą się przed wami, a doktryny zaświecą światłem, o jakim się nie śniło. Tak wiara będzie interpretowana przez rozum, a rozum będzie podtrzymywać dłonie wiary, aż rzeczywiście dojdziecie do niezasłoniętej wizji prawdy, której stopy już ściskacie z miłością i uwielbieniem, aż zobaczycie, twarzą w twarz, w niebiosach, Tego, który jest jednocześnie dawcą rozumu i Autorem wiary"[106].

106 Hymn Author of faith, eternal Word, słowa: Charles Wesley, 1740 r.

105

ROZDZIAŁ VII
WŁADZA I WOLNOŚĆ

Prawda was wyzwoli - J 8, 32.
Wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi - 2 Kor 10,5.

Rozważyliśmy już w zarysach relacje pomiędzy wiarą i rozumem, jak każde z nich jest najwyższe w swojej dziedzinie i jak kolejno wspierają i potwierdzają się nawzajem. Przechodzimy teraz do rozwinięcia tego tematu, jakie się niemal natychmiast z niego

wyłania, a mianowicie do relacji pomiędzy władzą a wolnością. Rozpoczniemy te rozważania, tak jak przedtem, ilustrując je zarzutami świata wobec Kościoła. W skrócie, są one formułowane w następujący sposób:

Słyszymy, że wolność jest nutą chrześcijaństwa, jako zawarta w Ewangeliach, zarówno w dyscyplinie, jak i w doktrynie. Jezus Chrystus przyszedł na świat głównie

106

po to, aby zastąpić nowym prawem stare i w ten sposób uwolnić ludzi od skomplikowanej teologii i drobnych szczegółów religijnej rutyny, która charakteryzowała podejmowane przez ludzi próby zredukowania owego starego prawa do praktyki. Stare prawo, kiedy zostało dane, mogło być lub nie być doskonale dostosowane do potrzeb ludu Bożego we wczesnych stadiach rozwoju cywilizacji żydowskiej, ale w każdym razie na podstawie setek tekstów Ewangelii pewne jest, że Jezus Chrystus w swoich czasach uznał je za niemożliwe do przyjęcia zniewolenie nałożone na życie religijne ludzi. Teologia przekształciła się w niewiarygodny system dogmatyczny „dzielący włos na czworo", a dyscyplina zamieniła się w mnogość irytujących obrządków.

Jezus Chrystus w miejsce tego wszystkiego głosił wyznanie wiary, które było w swej istocie proste, a jednocześnie zastępowało wyszukany ceremonializm faryzeuszy duchem wolności. Dogmat, który głosił Jezus, był czymś więcej, niż to, że Bóg jest Ojcem wszystkich i dlatego wszyscy ludzie są braćmi. „Dyscyplina" w zwykłym znaczeniu tego słowa jest praktycznie nieobecna w Ewangelii, a co do ceremoniału, nie ma żadnego, z wyjątkiem tego, jaki jest konieczny do wypełniania dwóch wyjątkowo prostych rytów, które On ustanowił: chrztu i Wieczerzy Pańskiej.

107

Słyszymy, że owego domniemanego ducha wolności można dziś znaleźć jedynie w protestantyzmie. W tym systemie, jeśli można go ściśle takim nazwać, i jedynie w tym systemie, człowiek może korzystać z tej wolności, która została mu zagwarantowana przez Jezusa Chrystusa. Po pierwsze, co do doktryny, może wybierać, ważyć i badać sam dla siebie, w obrębie szerokich granic, które ustanowił Chrystus, owe doktryny czy nadzieje, które zyskają uznanie jego intelektu. Następnie, w kwestiach dyscypliny, znowu może wybierać dla siebie te sposoby życia i działania, które sam uzna za pomocne dla swego duchowego rozwoju. Może na przykład modlić się w tym kościele, który woli, uczestniczyć w tych i tylko w tych nabożeństwach, które przypadną mu do gustu. Może jeść albo nie jeść to lub tamto pożywienie - jak woli i generalnie organizować swój dzień tak, jak to mu sprawia przyjemność. Słyszymy nadto, że wszystko to jest zgodne z duchem chrześcijańskiego Nowego Testamentu. Prawda go wyzwoli, jak obiecał sam Chrystus.

Z drugiej strony, Kościół katolicki jest zasadniczo Kościołem zniewolenia. Po pierwsze, w zakresie dyscypliny, na jego dzieci nakładany jest ogromny ciężar obrządków i obowiązków, porównywalny jedynie z sys-

108

temem faryzejskim. Katolik musi modlić się w tym kościele, a nie w innym, w ten

sposób, a nie w inny. Musi przestrzegać miejsc i godzin, i to nie tylko w kwestiach religijnych, ale i świeckich. Musi jeść takie pożywienie tego dnia, a innego - inne. Musi przystępować do sakramentów w określonych porach. Musi spełniać pewne czynności i powstrzymać się od innych, i to w kwestiach, które same w sobie są obojętne.

Także w zakresie dogmatu brzemię, które musi nieść, jest niemniejsze. Nie tylko proste słowa Chrystusa zostały przez urzędników Kościoła rozwinięte w rozległy system teologiczny, ale całość tego systemu, aż do jego najmniejszych szczegółów, złożono na barkach nieszczęsnego wiernego. Nie wolno mu wybierać pomiędzy tą czy tamtą teorią dotyczącą sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii. Musi przyjąć dokładnie tę, a nie inną teorię, którą opracował Kościół.

Rzeczywiście, tak samo w doktrynie, jak i w dyscyplinie, Kościół cofnął się dokładnie do owego dawnego panowania tyranii, które zniósł Chrystus. Katolik, inaczej niż protestant, który zachował ducha wolności, znajduje się w takiej samej sytuacji, w której niegdyś jęczał Izrael. Jest niewolnikiem, a nie dzieckiem. Jak mówi stare powiedzenie, krępuje własne kończyny poprzez akt

wiary i wkłada drugi koniec łańcucha w dłonie księdza. Tak w zarysach wygląda zarzut przeciwko nam.

Duża część tych stwierdzeń jest tak nieprawdziwa, że nie wymaga obalenia. Na przykład całkowicie fałszywe jest przekonanie, że teologia Nowego Testamentu jest prosta. Daleko bardziej prawdziwe jest stwierdzenie, iż, w porównaniu z usystematyzowaną teologią Kościoła, jest oszałamiająco złożona i niezrozumiała, a na to, jak bardzo jest złożona i niezrozumiała, wskazują setki wyznań wiary, które w oparciu o nią sporządzili protestanci, przy czym każde wyznanie wiary rości sobie prawo, aby być jej jedyną właściwą interpretacją. Ludzie doszli do tego, że jest ona „prosta" dopiero współcześnie, poprzez desperackie eliminowanie z niej każdego elementu, na który nie zgadzali się wszyscy protestanci. Reszta jest faktycznie „prosta". Tylko że to nie jest teologia Nowego Testamentu! Dogmaty takie jak ten o Trójcy Świętej, o pochodzeniu Ducha Świętego, o naturze łaski i grzechu - wszystkie, czy to głoszone przez konserwatystów, czy reformatorów, nie są proste i jest całkowitą nieprawdą, że Chrystus nie wygłaszał żadnych twierdzeń w tych kwestiach, jakkolwiek mogą być rozumiane. Dalej, jest całkowitą nieprawdą, że teologia protestancka jest „prosta". Jest w każdym drobiazgu tak samo rozbudowana,

jak teologia katolicka i znacznie bardziej złożona w tych punktach, w których protestanccy duchowni nie są zgodni. Spory dotyczące usprawiedliwienia, w które stale się angażowali tacy ludzie jak Kalwin i Luter, wraz ze swymi uczniami, są dokładnie tak samo skomplikowane, jak wszelkie dyskusje na temat łaski między jezuitami a dominikanami.

Jednak ogólna różnica jest dość wyraźna - że katolik jest zobowiązany wierzyć w pewien zestaw dogmatów, podczas gdy protestant ma swobodę ich przyjmowania czy odrzucania. Dlatego, jak się utrzymuje, protestant jest „wolny", a katolik - nie. I to prowadzi nas wprost do rozważania relacji pomiędzy władzą a wolnością.

Czym zatem jest wolność religijna? Trzeba zacząć od sformułowania pewnej idei, dotyczącej tego, co rozumiemy pod tym pojęciem w innych obszarach niż religijny.

W skrócie, można powiedzieć, że jednostka cieszy się wolnością społeczną, kiedy może być posłuszna prawom i władzom swej prawdziwej natury i kiedy może ich używać, a wspólnota cieszy się wolnością, kiedy wszyscy jej członkowie mogą to robić, nie przeszkadzając zbytnio sobie nawzajem. Im pełniejsza owa możliwość, tym bardziej doskonała wolność.

111

Od razu pojawia się znaczący paradoks - że wolność może być zagwarantowana jedynie przez prawa. Tam, gdzie nie ma praw, albo jest ich zbyt mało, aby ją zagwarantować, natychmiast pojawia się niewolnictwo, tak samo jak wtedy, kiedy praw jest zbyt wiele. Silniejszym jednostkom umożliwia się bowiem, poprzez brak praw, tyranizowanie słabszych. Nawet obszerne i złożone ustawodawstwo naszych czasów ma na celu zwiększanie, a nie krępowanie wolności, a jego większa złożoność jest wymuszona przez większą złożoność i liczniejsze wzajemne relacje współczesnego społeczeństwa. Oczywiście prawa mogą być niemądre, albo przesadnie szczegółowe, albo rozmyślnie zniewalające. Jednak to nie wpływa na fakt, że prawa te są konieczne dla zachowania wolności. Kupcy, kobiety i dzieci, i w ogóle obywatele, mogą cieszyć się prawowitą wolnością jedynie wtedy, gdy są chronieni przez prawa. Zatem jedynie ten człowiek jest wolny, który jest najstaranniej strzeżony.

W ten sam sposób, wolność naukowa nie polega na braku wiedzy, albo naukowych dogmatów, ale na ich obecności. Jesteśmy otoczeni przez niezliczone fakty natury i ten człowiek jest wolny, który jest w pełni świadomy tych faktów, jakie wpływają na jego życie. Tb prawda, na przykład, że dwa i dwa daje cztery i że ciężkie ciała

112

spadają w kierunku środka ziemi. Tylko bardzo powierzchowny myśliciel może sądzić, że nieznajomość tych faktów to bycie wolnym od ich zniewalających dogmatów. Jeśli o nich nie wiem, oczywiście w pewnym sensie posiadam wolność, mogąc wierzyć, że dwa i dwa daje pięć oraz skoczyć z dachu mego domu. Jednak nie jest to wcale wolność w takim sensie, w jakim rozum pozwala ludziom używać tego słowa, ponieważ moja znajomość praw umożliwia mi bycie skutecznym i - w rzeczywistości - przetrwanie pośród świata, w którym przypadkowo prawa te są prawdziwe. Zatem ten człowiek jest bardziej „wolny", którego rozum został o nich poinformowany i który poddaje się tym prawom, a nie człowiek, którego rozum jest ich nieświadomy. Rozum Marconiego poddaje się prawom piorunów i dlatego może z nich skorzystać. Ajaks jest ich nieświadomy i zgodnie z tym zostaje zniszczony przez ich działanie.

Zatem *prawda nas wyzwoli.* Państwo, które kontroluje działania ludzi i kształci ich intelekt, które - jednym słowem - umacnia znajomość prawdy i zmusza do bycia jej posłusznym, faktycznie poprzez ten proces wyzwala swych obywateli. Jedynie w wyniku niewłaściwego użycia słów, albo błędnego uchwycenia idei, mogę utrzymywać, że nieświadomy dzikus jest bardziej wolny, niż

113

człowiek wykształcony. Tb prawda, że jestem w pewnym sensie „wolny", mogąc sądzić,

że dwa i dwa daje pięć, jeśli nie uczyłem się arytmetyki. Z drugiej strony, kiedy uczę się, że daje to cztery, wznoszę się ku wyższej i bardziej rzeczywistej wolności, którą obdarza znajomość arytmetyki. Jestem bardziej efektywny, nie mniej. Kiedy poddaję mój intelekt faktom, jestem bardziej, a nie mniej wolny, mogąc używać moich zdolności oraz korzystać z sił świata, w którym żyję.

Dusza także posiada środowisko. Ludzie mogą się różnić w tym, co się tyczy jej natury i uwarunkowań, ale wszyscy, którzy w ogóle wierzą w duszę, wierzą także, że posiada ona swoje środowisko i że to środowisko istnieje tak samo w sferze praw, jak i w świecie naturalnym. Na przykład modlitwa unosi duszę, a niegodziwe myślenie ją poniża.

Prawa tego środowiska były prawdziwe, zanim przyszedł Chrystus. W każdym razie Dawid wiedział coś o skrusze i o winie grzechu, a Natan wiedział coś przynajmniej o przebaczeniu grzechów i o doczesnej karze za nie. Zatem Chrystus przyszedł między innymi w tym celu: aby objawić prawa łaski i dostarczyć ludzkim umysłom przynajmniej niektóre fakty na temat życia du-

chowego, pośród którego żyją. Przyszedł ponadto częściowo po to, aby zmodyfikować działanie tych praw, aby niektóre bardziej otworzyć, a inne ograniczyć, jednym słowem, aby być Tym, który objawia prawdę i administratorem łaski.

Przyszedł zatem, aby powiększyć wolność ludzi poprzez zwiększanie ich wiedzy, tak jak - w innej dziedzinie - przychodzi do nas w tym samym celu naukowiec. Istnieje na przykład prawo, że morderstwo jest grzechem wobec Boga i przynosi pewne konsekwencje, prawo wyrażone krótko w przykazaniu *Nie zabijaj*[107]. Ale Nasz Pan objawił więcej o działaniu tego prawa, niż ludzie wcześniej uznawali. *A ja wam powiadam* - stwierdził Chrystus - *każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi*[108]. Objawił, by tak rzec, fakt, że to prawo działa także w dziedzinie myśli, że nie tylko mordercze działanie, ale i duch nienawiści ściąga winę oraz karę za morderstwo. Czy ludzie byli mniej wolni, kiedy poznali ten fakt? Nie, chyba że ja jestem mniej wolny, niż byłem, zanim usłyszałem po raz pierwszy, iż piorun zabija. Chrystus przyszedł zatem, aby objawić *Prawdę, która nas wyzwoli* i czyni to, przekazując informację naszym

107 Wj 20,13.
108 Mt 5, 22.

umysłom i umożliwiając nam poddanie wszelkiego umysłu w posłuszeństwo Chrystusowi[109].

Zwróćcie się teraz ku Kościołowi katolickiemu. Oto społeczność, której funkcją jest zachowanie i stosowanie nauczania Chrystusa, analizowanie i wyrażanie go w formach czy systemach, które każde pokolenie może przyjąć. W tym zatem celu Kościół sporządza nie tylko Wyznanie wiary - które stanowi usystematyzowany wyraz chrześcijańskiego Objawienia - ale też zasady i prawa dyscypliny, które mają uczynić to wyznanie wiary i życie, które jest z nim zgodne, łatwiejszym do realizacji, a wszystko to Kościół czyni w wyraźnym celu, aby pojedyncza dusza mogła zareagować na swoje duchowe środowisko i dojść do pełnego wykorzystania swoich zdolności i praw. Tak jak naukowcy i mężowie stanu biorą, odpowiednio, wielkie prawa natury i społeczeństwa, i

sprowadzają je do zasad i kodeksów, jednak nie dodając ani nie odejmując faktów, które są prawdziwe, niezależnie od tego, czy są powszechnie uznawane, czy nie - a wszystko po to, aby nie zmniejszyć, ale poszerzyć powszechną wolność - tak samo Kościół, zabezpieczony w sposób Boski w tym procesie, bierze Objawienie

116

Chrystusa i poprzez swój dogmat i swoją dyscyplinę upowszechnia je, czyniąc jednocześnie zrozumiałym oraz przekonującym.

Czym zatem jest ten niemądry krzyk o zniewoleniu dogmatu? Jak prawda może powodować cokolwiek innego, niż tylko czynić ludzi bardziej wolnymi? Jeśli człowiek nie jest gotowy powiedzieć, że naukowiec zniewala jego intelekt przekazując mu fakty, nie ośmieli się też powiedzieć, że Kościół krępuje jego intelekt definiując dogmat. Chrystus nie „zalecał" systemu faryzejskiego nie dlatego, że to był system, ale dlatego, że był faryzejski, to jest - ponieważ nie był prawdziwy, ponieważ zaciemniał zamiast odsłaniać prawdziwe relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ponieważ *sprawiał, że Słowo Boga było pozbawiane mocy wskutek faryzejskich przepisów.*

Ale czy system katolicki stwarza pozory zniewalania człowieka? Dlaczego tak jest? Ponieważ jedynym sposobem dążenia do *prawdy, która nas wyzwoli* i jej skutecznego wykorzystania jest *poddanie wszelkiego umysłu w posłuszeństwo Chrystusowi*[110]

117

ROZDZIAŁ VIII
WSPÓLNOTOWOŚĆ I INDYWIDUALIZM

Kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je. Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? - Mt 16,25. 26.

Żadna z zapisanych wypowiedzi Naszego Pana nie ilustruje lepiej niż ta zaskakującego i paradoksalnego sposobu Jego nauczania. Bowiem Ten, który *wiedział, co* w *człowieku* się *kryje*[111], który zawsze zabierał głos w najlepiej pojętym interesie człowieka, zamieszkiwał i przemawiał w królestwie prawdy, gdzie paradoksalna natura samego człowieka jest najlepiej widoczna, gdzie jego interesy zdają się kwitnąć jedynie dzięki bezlitosnemu przycinaniu, gdzie wznosi się on na najwyższy poziom swego rozwoju jedynie poprzez samoumartwianie. Tb

111 J 2, 25.

118

jest rzeczywiście lekcja, jaką Chrystus przekazuje w tych słowach. *Znaleźć życie* to najwyższy cel każdego człowieka i kres, dla którego został stworzony. Jednak można to osiągnąć jedynie poprzez *utratą życia z powodu Chrystusa.* Indywidualność można zachować jedynie poprzez ofiarę z indywidualizmu. Rozłóżmy tę myśl na mniejsze elementy i rozważmy ją bardziej szczegółowo.

Słyszymy, że katolicy są z gruntu najbardziej samolubnymi ludźmi na całym świecie, ponieważ wszystko co robią, mówią i myślą, jest skierowane i obliczone, na tyle, na ile

są „dobrymi katolikami", na zbawienie własnych dusz. Właśnie to stale pojawia się w ich rozmowach i prawdopodobnie to jest ich główną troską. Jednak z pewnością ze wszystkich metod ta jest najgorsza dla osiągnięcia takiego celu. Nie wyrywa się kwiatów, żeby zobaczyć, jak rosną. Sekretem zdrowia jest bycie go nieświadomym. Z drugiej strony, katolicy niemal nie robią niczego innego. Cały czas badają samych siebie, stale chodząc do spowiedzi, wciąż rozwijając i pielęgnując najmniejsze cnoty. Cała wiedza o kazuistyce, na przykład, nie jest skierowana na nic innego, jak tylko na to - na dokładne zdefiniowanie owych granic, w obrębie których zbawienie duszy jest pewne, a poza którymi

jest ono zagrożone. A kazuistyka, jak wszyscy wiemy, ma duszący i znieczulający wpływ na wszystkich, którzy ją studiują. Zobaczcie, jak taki ideał musi, siłą rzeczy, utrudniać prawdziwy rozwój i wzrost duszy. „Nie wolno mi czytać tej książki, jakkolwiek wspaniałej, ponieważ mogłaby być niebezpieczna dla mojej wiary. Nie wolno mi mieszać się w to towarzystwo, jakkolwiek czarujące, ponieważ złe kontakty psują dobre obyczaje". Co to za życie, które musi być stale kontrolowane i deformowane w ten sposób? Jakie to może być zbawienie, które można zdobyć jedynie poprzez ofiarę z tak wielu rzeczy, które są szlachetne i inspirujące? Prawdziwe życie polega na doświadczeniu, nie na introspekcji, na wychodzeniu z siebie do świata, nie na wycofywaniu się ze świata do wewnątrz. Dlatego przeżyjmy nasze życie bez strachu, zatraćmy się w człowieczeństwie, zapomnijmy o sobie w doświadczeniu, a resztę pozostawmy Bogu!

To tyle z jednej strony, podczas gdy z drugiej słychać niemal dokładnie przeciwną krytykę. Mówi się, że katolicy nie są wystarczającymi indywidualistami. Przeciwnie, na zawsze pogrążają siebie i swą osobowość we wspólnym życiu Kościoła. Nie tylko kontroluje się ich zewnętrzne działania i pilnuje tego co mówią, ale nawet ich sumienia przenika zbiorowe sumienie, a ich myśli powstają

w oparciu o sposób myślenia innych. To jest najwyższa ambicja każdego dobrego katolika - być w zgodzie z Kościołem (*„sentire cum Ecclesia").* Nie tylko działać i mówić, ale nawet myśleć w zgodzie z innymi. Prawdziwe życie człowieka, mówią nam, polega na manifestowaniu własnej indywidualności. Bóg nie uczynił dwóch takich samych ludzi. W każdym pojedynczym przypadku forma została wykonana i zniszczona. Jeśli zatem mamy być tym, czym On chciał, abyśmy byli, musimy wydobyć jak najwięcej z naszej osobowości. Musimy myśleć własnymi myślami, nie innych ludzi, kierować własnym życiem, wyrażać własne poglądy - na tyle, oczywiście, na ile możemy to robić, nie przeszkadzając równorzędnej wolności naszego sąsiada. Raz jeszcze zatem jesteśmy zobowiązani przeżyć nasze życie w pełni. Jednak w tym przypadku nie dlatego, że wszyscy mamy swój udział w tworzeniu wspólnego człowieczeństwa, ale ponieważ go nie mamy!

My katolicy błądzimy zatem z obu powodów i w obu kierunkach. Mylimy się, kiedy stawiamy siebie na pierwszym miejscu i mylimy się, kiedy tego nie robimy. Mylimy się, kiedy angażujemy się w nurt życia i mylimy się, kiedy wycofujemy się z jego wód. Mylimy się, kiedy upieramy się przy naszej osobistej odpowiedzialności i mylimy się, kiedy pragniemy, aby Kościół wziął ją na siebie.

121

Tutaj zatem rzeczywiście istnieje paradoks, ale taki, który sam Pan wyraźnie podkreśla. Po pierwsze bowiem, na nic innego nie kładł tak często nacisku, jak na najwyższą i wyjątkową wartość zbawienia każdej duszy. Jeśli tego nie osiągniesz, wszystko stracone. *Cóż bowiem stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić*?[112] Wszystko inne zatem trzeba poświęcić, jeśli to jedno jest w niebezpieczeństwie. Żadna ludzka własność, jakkolwiek wielka, nie może się z tym równać. Żadna ludzka więź, jakkolwiek święta, nie może przemawiać przeciw temu prawu. Nie tylko *domy i ziemia, ale ojciec i matka, i żony, i dzieci* muszą zejść na dalszy plan, jeśli tylko życie wieczne jest zagrożone. A jednak, tak czy inaczej, zbawienie można osiągnąć jedynie poprzez stratę. „Ja" może żyć tylko wtedy, kiedy zostanie poddane umartwieniu, może być ocalone jedynie przez wyparcie się siebie. Indywidualność, jak powiedziano, można zachować tylko poprzez utratę indywidualizmu.

Ale nie dotyczy to wyłącznie sfery duchowej. Tb paradoks, który w pewnym sensie jest prawdziwy na każdej płaszczyźnie życia - obywatelskiej, intelektualnej, artystycznej, ludzkiej. Człowiek, który pragnie, aby jego intelektualne i osobowe zdolności znalazły się na najwyż-

112 Mk 8, 36.

122

szym poziomie, musi je stale pogrążać, by tak rzec, w nurcie swych współtowarzyszy, nieustannie je wyczerpując, wykorzystując i zużywając. Musi ryzykować i faktycznie w sposób nieunikniony tracić, w bardzo rzeczywistym sensie, swój osobisty punkt widzenia, jeśli ma zyskać punkt widzenia, który jest wart posiadania. Musi być zadowolony, widząc, jak jego teorie i jego myśli są modyfikowane, łączone, zmieniane i niszczone, jeśli jego sposób myślenia ma mieć wartość. Ponieważ, o tyle, o ile wycofa się spomiędzy swych współtowarzyszy w fizyczną i mentalną izolację, o tyle dojdzie do egotystycznego szaleństwa. Nie może wzrastać, dopóki się nie umniejszy. Nie może pozostać sobą, jeśli nie przestanie być sobą.

Tak samo jest w życiu obywatelskim i artystycznym. Obywatel, który naprawdę żyje dla kraju, którego jest członkiem - na przykład człowiek, któremu jego kraj wznosi pomnik - jest zawsze tym, który *stracił siebie* dla swego narodu, czy zginął w bitwie, czy poświęcił się polityce lub filantropii. A obywatel, który tylko trzymał swoje obywatelstwo dla siebie, który cieszył się wszystkimi przywilejami, jakie mógł otrzymać i nic za nie zapłacił - a już najmniej samego siebie - który, by tak rzec, *cały świat zyskał,* jednocześnie naprawdę utracił siebie i zostanie zapomniany w rok od swej śmierci. Tak samo z artystą.

123

Człowiek, który sprawił, żeby jego sztuka mu służyła, który wykorzystał ją, powiedzmy, wyłącznie dla pieniędzy, jakie mógł z niej uzyskać, który zamknął ją w obrębie surowych granic, który był jedynie rozważny, uporządkowany i powściągliwy, ten człowiek, w pewnym sensie, *ocalił* swoje *życie.* Jednak równocześnie je stracił. Ale człowiek, dla którego sztuka jest pasją, dla którego nic innego nie ma porównywalnej wartości, który

zatopił się w swej sztuce, poświęcił jej swoje dni i noce, poświęcił jej wszelkie siły swego istnienia i wszelką energię swego umysłu i ciała, ten człowiek faktycznie *stracił siebie.* Jednak żyje w swojej sztuce, a ten drugi nie, *ocalił siebie* w tym sensie, o jakim ten drugi nie ma pojęcia. I dokładnie w takim stopniu, w jakim udało mu się wyrzec samego siebie, tak dalece osiągnął, jak mówimy, nieśmiertelność. Nie ma zatem żadnej sfery życia, w której ten paradoks nie jest prawdziwy. Wielcy historyczni zakochani w romansie, pionierzy nauki, nieśmiertelni na każdym polu, są dokładnie tymi, którzy na niższych poziomach zrealizowali duchowy aforyzm Jezusa Chrystusa.

Zwróćmy się zatem raz jeszcze do Kościoła katolickiego i zobaczmy, w jaki sposób w życiu, które nam oferuje, tak jak w żadnym innym, widoczny jest sposób wypełnienia naszego celu.

124

Bowiem tylko Kościół wymaga w sferze duchowej ostatecznego i całkowitego wyrzeczenia się siebie. Od strony każdej innej wspólnoty chrześcijańskiej dochodzi wołanie: Zbaw swoją duszę, zaznacz swą indywidualność, podążaj za swym sumieniem, kształtuj swoje opinie, podczas gdy Kościół katolicki, i tylko on, wymaga od swych dzieci ofiary ich intelektu, podporządkowania ich sądu, przenikania ich sumień sumieniem Kościoła i posłuszeństwa ich woli jego najmniejszym nakazom. Kościół bowiem, i tylko on, jest świadom posiadania Boskości, której należy się całkowicie podporządkować dla zbawienia ludzkości. Kościół, jako spójne i zintegrowane Mistyczne Ciało Chrystusa wzywa tych, którzy na niego spoglądają, aby stali się nie tylko jego dziećmi, ale i jego członkami. Nie aby słuchali go tak, jak żołnierze słuchają dowódcy albo obywatele rządu, ale tak, jak ręce, oczy i stopy słuchają mózgu. Kiedy to zrozumiem, zrozumiem też, jak to jest, że zatracając się w Kościele, zbawiam siebie, że tracę jedynie to, co przeszkadza mojemu działaniu, nie to, co je pobudza. Kiedy bowiem moja ręka jest najbardziej sobą? Kiedy jest oddzielona od ciała przez paraliż czy amputację? Czy kiedy, w żywotnej jedności z mózgiem, mając wszystkie włókna w pogotowiu i ożywione wszystkie nerwy, jest posłuszna

125

w każdym geście i przy każdym doznaniu otrzymuje życie nieskończenie bardziej rozległe i doskonalsze, niż to, jakim mogłaby się chwilowo cieszyć będąc niezależną? To prawda, że jej zdolność odczuwania bólu jest większa, kiedy jest tak zjednoczona i że przestałaby cierpieć, gdyby dokonano jej oddzielenia. Jednak równocześnie straciłaby wszystko to, dla czego Bóg ją wykonał i - zachowując siebie - byłaby naprawdę stracona.

Żyję zatem, jak może powiedzieć doskonały katolik, a czego nie może powiedzieć nikt inny, kiedy przestaję być sobą. I *już nie ja,* ponieważ straciłem swój indywidualizm. Już nie roszczę sobie prawa do żadnego działania we własnym imieniu, już nie domagam się prawa do kształtowania własnych opinii, podążania za własnym sumieniem, z dala od owego sumienia, które przekazuje mi to, co pochodzi od Boga, ani życia moim własnym życiem. Jednak tracąc mój indywidualizm, zyskałem moją indywidualność, ponieważ znalazłem w końcu moje prawdziwe miejsce. *Straciłem cały świat?* Tak, na tyle, na ile ten świat jest oddzielony od woli Bożej lub wrogo wobec niej nastawiony, ale *zyskałem własną duszę* i zdobyłem nieśmiertelność. Ponieważ *już nie ja żyję, lecz Żyje we mnie Chrystus*[113].

113 Ga 2, 20.

127

ROZDZIAŁ IX
ŁAGODNOŚĆ I PRZEMOC

Błogosławieni cisi - Mt 5,4.
Królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je - Mt 11,12.

Rozważyliśmy już relacje Kościoła wobec takich rzeczy jak bogactwo oraz ludzki wpływ i władza, zobaczyliśmy, jak Kościół czasami je wykorzystuje, a czasami nimi gardzi. Wejdźmy teraz nieco głębiej i spróbujmy zrozumieć ducha, który stoi za tymi różnymi postawami Kościoła i który je tłumaczy.

Zarzucano chrześcijaństwu w ogólności, a tym sposobem zasadniczo i przede wszystkim Kościołowi katolickiemu, który przez tak długi czas był jego jedynym uosobieniem i który wciąż jest jego właściwym przedstawicielem, że ma zaszczepione cnoty, które opóźniają postęp. Postęp, zdaniem niemieckiego filozofa, który

128

wyraźnie sformułował ten zarzut, jest wyłącznie naturalny, zarówno w swym działaniu, jak i w swym celu. A natura, jak jesteśmy tego w pełni świadomi, nie wie nic o przebaczeniu, współczuciu, czy czułości; przeciwnie, przesuwa się od form niższych do wyższych za pośrednictwem sił, które są ich dokładnym przeciwieństwem. Rannego jelenia jego towarzysz nie ochroni, ale pobodzie na śmierć. Stary wilk jest rozrywany na strzępy, chory lew odchodzi, aby umrzeć z głodu, a wszystkie te instynkty, jak słyszymy, mają na celu stopniowe ulepszanie rasy poprzez eliminację słabych i nieefektywnych. Tak samo powinno być - mówi nam ów filozof - z człowiekiem, a skrajni eugeniści powtarzają jego nauczanie. Z drugiej strony, chrześcijaństwo świadomie chroni słabych i naucza, że poświęcenie silnych jest najwyższym heroizmem. Chrześcijaństwo wznosi szpitale i schroniska dla chorych, starając się chronić tych, których natura wyeliminowałaby, gdyby miała taką możliwość. Chrześcijaństwo zatem jest wrogiem ludzkiej rasy, a nie jej przyjacielem, ponieważ opóźnia, tak jak żadnej innej religii nigdy nie udało się opóźnić, pojawienie się owego nadczłowieka, którego natura próbuje wykształcić... Nie można się zbytnio dziwić, że nauczyciel takiej doktryny sam zmarł obłąkany[114].

114 Autor ma na myśli Fryderyka Nietzschego (1844-1900) - przyp. red.

129

Paralelnej doktryny nauczają dziś głównie osoby, które nazywają siebie praktycznymi i rzeczowymi. Łagodność, delikatność i współczucie - mówią swoim synom - są to cnoty bardzo eleganckie i pełne wdzięku, dla tych, których na nie stać, dla kobiet i dzieci, które są mniej lub bardziej chronione przed życiowymi zmaganiami i dla słabych oraz nieefektywnych ludzi, którzy nie są zdolni do niczego innego. Ale mężczyznom, którzy idą w świecie własną drogą i mają zamiar odnieść tam sukces,

niezbędny jest surowszy kodeks. Od nich wymaga się takiej zasady działania, jaką dyktuje sama natura, a zatem zdecydowania i asertywności, nie łagodności. Pamiętajcie, że słabość waszych sąsiadów to wasza szansa. Zatroszczcie się o to, co najważniejsze, a reszta niech się troszczy sama o siebie. Człowiek nie idzie pracować na giełdzie ani w handlu po to, żeby prezentować cnoty chrześcijańskie, ale przymioty biznesowe. Jednym słowem, chrześcijaństwo, na tyle, na ile wpływa na postęp materialny, handlowy, czy polityczny, jest raczej słabością niż siłą, raczej wrogiem niż przyjacielem.

Jeżeli z jednej strony łagodność i brak oporu wpajane przez chrześcijaństwo stanowią materię jednego zarzutu przeciwko Kościołowi, to z drugiej strony jest on tak samo obwiniany o przemoc i nieprzejednanie. Katolicy

130

nie są dostatecznie ustępliwi, słyszymy, aby być prawdziwymi wyznawcami łagodnego proroka z Galilei, nie są wystarczająco delikatni, aby odziedziczyć błogosławieństwo, które wypowiedział. Przeciwnie, nie ma ludzi tak nieustępliwych, tak zawziętych, a nawet tak brutalnych, jak ci rzekomi uczniowie Jezusa Chrystusa. Spójrzcie na przykład, w jaki sposób upierają się i domagają swoich praw, popatrzcie na przeszkody, które podnoszą, na przykład, wobec rozsądnych narodowych projektów edukacji, czy wobec sensownego systemu sądowniczego w sprawach rozwodowych. A przede wszystkim, rozważcie ich przerażającą i brutalną gwałtowność, która objawiła się w takich instytucjach, jak Indeks i ekskomunika, zawziętość, z jaką upierają się przy całkowitym i szczegółowym posłuszeństwie wobec autorytetu, bezwzględność, z jaką usuwają ze swego grona tych, którzy nie wypowiedzą ich haseł rozpoznawczych. Tb prawda, że obecnie mogą poprzeć swoje roszczenia jedynie groźbami i karami w sferze duchowej, ale historia pokazuje nam, że zrobiliby więcej, gdyby byli w stanie. Historia łamania kołem i stosów Inkwizycji pokazuje dość jasno, że Kościół raz użył, a zatem gdyby mógł, prawdopodobnie użyłby ponownie, cielesnej broni w swej duchowej wojnie. Czy cokolwiek może być bardziej niepodobne

131

do łagodnego ducha Tego, który, *gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył*[115], *Tego, który nakazał ludziom* uczyć się od siebie, bo jest cichy i *pokorny* sercem, *aby w ten sposób* znaleźli ukojenie dla swych dusz?[116]

Tutaj zatem tkwi paradoks i tutaj mamy dwie cechy Kościoła katolickiego: że jest jednocześnie zbyt łagodny i zbyt asertywny, zbyt delikatny i zbyt brutalny. To paradoks dokładnie powtórzony przez samego Naszego Pana, który w Wieczerniku nakazał swoim uczniom, którzy *nie mieli mieczy, aby sprzedali swoje płaszcze i kupili je*[117], a który jednak w ogrodzie Getsemani kazał jednemu z uczniów, co wziął jego słowa poważnie, *schować miecz do pochwy,* mówiąc mu, że *wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną*[118]. Jeszcze raz zostało to powtórzone w Jego działaniu - najpierw, kiedy wziął bicz we własną rękę na dziedzińcach świątyni, a potem, kiedy obnażył plecy wobec tego samego bicza w rękach innych. Jak zatem można pogodzić ten paradoks?

Kościół, przypomnijmy sobie raz jeszcze, jest zarówno ludzki, jak i Boski.

115 1 P2.23.
116 Mt 11, 28-29.
117 Łk 22, 36-38.

118 Mt 26,52.

132

Składa się z ludzi, a ci ludzie są połączeni zarówno ze sobą nawzajem, jak i ze światem zewnętrznym, poprzez idealnie zrównoważony system ludzkich praw, znany jako prawo sprawiedliwości. Owo prawo sprawiedliwości, chociaż pochodzące faktycznie od Boga, jest w pewnym sensie naturalne i ludzkie. Istnieje do pewnego stopnia we wszystkich społecznościach, będąc też dokładnie określonym i ustalonym w starym prawie na Synaju. Jest to prawo, które ludzie mogliby obmyślić, w każdym razie w jego głównych zasadach, posługując się jedynie światłem rozumu, bez pomocy Objawienia i jest to ponadto prawo tak fundamentalne, że wykluczone, aby jakieś Objawienie mogło kiedykolwiek mu urągać albo je uchylić.

Jednak kiedy Chrystus przyszedł na świat, przyszła z Nim nadprzyrodzona miłość. Prawo sprawiedliwości wciąż pozostało. Ludzie nadal mieli swoje prawa, których mogli się domagać, nadal mieli swoje prawa, których uznania nie mógł odmówić żaden chrześcijanin. Takie były jednak potoki Boskiej hojności, które ukazał Chrystus, tak wszechogarniająca była wizja, którą objawił o nadprzyrodzonej miłości Boga wobec ludzi, że zaczął funkcjonować zespół takich ideałów, o jakich świat nigdy nie marzył. Co więcej, miłość przyszła z taką

133

mocą, że jej nakazy rzeczywiście w wielu przypadkach unieważniły nieudolne prawa sprawiedliwości, tak, że odtąd nakazała ludziom, na przykład, przebaczać nie jedynie według sprawiedliwości, ale według własnej Boskiej natury, *przebaczać aż siedemdziesiąt siedem razy*[119], dawać *miarę dobrą, natłoczoną, utrzęsioną i opływającą*[120], a nie absolutne minimum, na jakie zaledwie ludzie zasługiwali.

Zatem to właśnie wraz z nadejściem miłości pojawiły się wszystkie owe zasadniczo chrześcijańskie cnoty hojności, łagodności i poświęcenia, które Nietzsche potępił jako wrogów materialnego postępu.

Od tamtej chwili bowiem *temu, kto chce wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące! Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi*[121] Prawo naturalnej sprawiedliwości zostało przekroczone, a w to miejsce zapanowało prawo miłości i poświęcenia. *Nie stawiajcie oporu złemu*[122], nie upierajcie się zawsze, by tak rzec, przy waszych naturalnych prawach. Dajcie ludziom więcej niż ich należność, a sami zadowalajcie się mniejszym. *Uczcie się ode Mnie,*

119 Mt 18, 22.
120 Łk 6, 38.
121 Mt 5, 39-41.
122 Mt 5, 38.

134

bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych[123]. *Przebaczajcie sobie*[124] nawzajem wasze przewinienia z taką samą hojną miłością, z jaką Bóg przebacza i będzie przebaczał wam wasze. *Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni*[125]. W sprawach osobistych nie upierajcie się tylko przy sprawiedliwości dla was samych, ale działajcie na taką skalę i według takich zasad, jakie Bóg stosuje do was.

Zatem łagodność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską. Czasami jest obowiązkiem, czasami tylko radą doskonałości, w każdym razie stoi wysoko pośród tych ideałów, których tworzenie jest chwałą chrześcijaństwa.

Istnieją jednak w życiu inne elementy poza ludzkimi i naturalnymi, poza tymi osobistymi prawami i żądaniami, które chrześcijanin, jeśli dąży do doskonałości, może odrzucić w imię miłości. Kościół jest Boski, jak też i ludzki.

Chrystus powierzył mu bowiem, poza prawami człowieka, które ich posiadacze mogą poświęcić, także prawa i żądania Boga, których nikt inny poza Nim nie może odrzucić. Dał mu na przykład w posiadanie Objawienie prawd i zasad, które, wypływając z Jego własnej natury

123 Mt 11, 28-29.
124 Ef4, 32.
125 Łk 6, 37.

albo z Jego woli, są tak niezmienne i wieczne, jak On sam. Właśnie w obronie owych prawd i zasad Kościół okazuje to, co świat nazywa nieprzejednaniem, a Jezus Chrystus - *gwałtownością.*

Tutaj na przykład, jest prawo ochrzczonego katolickiego dziecka do wychowywania w swojej religii, czy raczej, prawo samego Boga do nauczania tego dziecka w sposób, jaki On ustanowił. Tutaj mieści się objawiona prawda, że małżeństwo jest nierozerwalne. Tutaj - że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Tb w ogóle nie są ludzkie prawa czy opinie - prawa i opinie, które ludzie, nakłonieni przez miłość lub pokorę, mogą odrzucić albo od nich odstąpić w obliczu sprzeciwu. Spoczywają one na zupełnie innej podstawie. Są, by tak rzec, niezbywalną własnością Boga. I dla Kościoła nie byłoby ani miłością, ani pokorą, ale zwykłą zdradą okazywać łagodność czy elastyczność w kwestiach takich jak te, danych mu tak, jak są, nie aby nimi dysponować, ale by ich strzec w nienaruszonej postaci. Przeciwnie, dokładnie w tym miejscu przychodzi nakaz: *Kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i kupi miecz*[126], ponieważ tutaj przebiega linia pomiędzy Boskim i ludzkim. Niech zniknie cała osobista własność, niech wszystkie całkowicie natural-

126 Łk 22, 36-38.

ne prawa i żądania ustąpią, a ich miejsce niech zajmie miecz. Ponieważ to jest sprawa, w której trzeba *opierać się aż do przelewu krwi*[127].

Kościół katolicki jest zatem, i zawsze będzie, *gwałtowny* i nieprzejednany, kiedy kwestionowane są prawa Boga. Będzie na przykład całkowicie bezwzględny wobec herezji, ponieważ herezja wpływa nie na sprawy osobiste, w których miłość może ustąpić, ale na Boskie prawo, w którym nie ma ustępstwa. Jednak równocześnie Kościół będzie nieskończenie dobry wobec heretyka, ponieważ mogą się pojawić tysiące ludzkich motywów i okoliczności, aby złagodzić jego odpowiedzialność. Na słowo skruchy Kościół przyjmie go na nowo do swego skarbca dusz, ale nie przyjmie jego herezji do swego skarbca mądrości. Kościół skwapliwie i chętnie wykreśli jego imię ze swej czarnej listy buntowników, ale nie jego książkę ze swego Indeksu. Okazuje

łagodność wobec niego i gwałtowność wobec jego błędu, ponieważ on jest człowiekiem, ale prawda Kościoła jest Boska.

Zatem to właśnie ze współczesnego pomieszania sposobów myślenia w odniesieniu do rzeczywistości Boskiej i ludzkiej powstaje ta zdumiewająca niemoż-

127 Hbr 12,4.

ność zrozumienia przez świat zasad, według których Kościół katolicki działa odpowiednio w tych dwóch, całkowicie odrębnych dziedzinach. Świat uważa, że kraj, który broni mieczem swej materialnej własności jest rozsądny, ale że Kościół, który potępia, *opierając się aż do przelewu krwi,* zasady, które uważa za błędne lub fałszywe, jest nietolerancyjny i nierozsądny. Z drugiej strony, Kościół wciąż na nowo nakłania swoje dzieci, aby raczej ustępowały niż walczyły, kiedy zagrożona jest jedynie ich materialna własność, ponieważ miłość pozwala, a czasami nawet nakazuje ludziom zadowolić się czymś mniejszym, niż to wynika z ich praw, a znowu kiedy Boska prawda lub prawo są zagrożone, tutaj Kościół będzie się opierał, niesłabnący i niezniechęcony, ponieważ nie może być „miłosierny" w tym, co nie należy do niego. Tutaj Kościół *sprzeda swój płaszcz i kupi ten miecz,* który, kiedy spór dotyczył jedynie spraw doczesnych, schował z powrotem do pochwy. Dziś[128] kiedy Chrystus wjeżdża do Jerozolimy, widzimy jak w zwierciadle ów paradoks, który staje się prosty. *Król twój przychodzi do ciebie łagodny*[129]*.* Czy ktoś kiedyś widział tak nędzną procesję, jak ta? Czy kiedykolwiek istniała taka łagodność i miłość? Ten,

128 Kazanie to zostało wygłoszone w Niedzielę Palmową - przyp. aut.
129 Mt 21, 5.

któremu zgodnie z Jego osobistym prawem w niebiosach towarzyszą *wojska na białych koniach*[130]*,* teraz, w cnocie swego człowieczeństwa, zadowala się kilkoma rybakami i tłumem dzieci. Ten, dla którego, zgodnie z Jego osobistym prawem, harfiarze i aniołowie grają wieczystą muzykę, ponieważ dla nas został uczyniony człowiekiem, zadowala się fałszywie brzmiącymi okrzykami tego tłumu. Ten, który *cwałował na cherubie, a skrzydła wiatru go niosły*[131]*,* siedzi na źrebięciu oślicy. Przybywa, rzeczywiście łagodny, ze złotych ulic niebieskiej Jerozolimy na cuchnące ulice ziemskiej, odsuwając na bok swoje osobiste prawa, ponieważ jest samym ogniem miłości, dla której chrześcijanie rezygnują ze swoich praw.

Ale przy tym wszystkim, twój Król *przychodzi do ciebie*[132]*,* jadąc... Nie zrezygnuje ze swego niezbywalnego prawa i nie pominie niczego zasadniczego. Ma swoją królewską eskortę, nawet jeśli obdartą. Będzie miał swoich włóczników, nawet jeśli ich włócznie to jedynie palmy. Będzie miał swych heroldów, aby go ogłaszali, jakkolwiek może to obrażać pobożnych faryzeuszy. Wjedzie do swego królewskiego miasta, nawet jeśli to miasto go wypędzi i zostanie ukoronowany, nawet jeśli tylko cierniem. Tak

130 Ap 19,14.
131 Ps 18,11.
132 Mt 21, 5.

samo Kościół katolicki posuwa się naprzód poprzez stulecia.

Co się tyczy całkowicie ludzkich praw i kwestii osobistych, wciąż będzie oddawał wszystko co ma, być może wygłaszając nie więcej niż jeden protest, przez wzgląd na sprawiedliwość. I będzie nakłaniał swoje dzieci, aby postępowały tak samo. Jeśli świat nie pozwoli mu mieć klejnotów, wstawi szklane paciorki w swoją monstrancję, zamiast marmuru użyje gipsu, a bezwartościowej błyskotki - zamiast złota.

Ale będzie miał swoją procesję i będzie upierał się przy swej królewskości. Może się wydawać tak biedny, tak nędzny i tak żałosny, jak wjazd samego Chrystusa przez bramę królewską. Będzie bowiem oddawał wszystko, czego świat od niego zażąda, tak długo, jak samo jego Boskie prawo pozostanie nienaruszone. Będzie ogłaszać swoje prawa, chociaż niewielu znajdziemy takich, co będą im posłuszni. Będzie wykluczać ze swego grona buntowników, którzy kwestionują jego autorytet i będzie oczyszczać swoje dziedzińce świątynne, nawet biczem, z którego ludzie drwią. Odrzuci wszystko, co jest całkowicie ludzkie, jeśli świat tego zechce i *nie będzie stawiał oporu złemu*[133], jeśli to będzie dotyczyć tylko

133 Mt 5,39.

jego. Ale jest jedna rzecz, której Kościół się nie wyrzeknie, jedna rzecz, której będzie żądał, nawet z *gwałtownością i* „nieprzejednaniem", i jest to królewskość, którą sam Bóg go ukoronował.

ROZDZIAŁ X
SIEDEM SŁÓW

WPROWADZENIE

Dla wiernych, wartość nabożeństwa Trzech Godzin Męki Pańskiej jest proporcjonalna do tego, w jakim stopniu rozumieją, że patrzą nie tyle na tragedię sprzed dziewiętnastu stuleci, ile na tragedię ich własnego życia i epoki. Samo rozmyślanie nad śmiercią Chrystusa na Kalwarii nie przyniosłoby im więcej pożytku niż studiowanie szczegółów zabójstwa Cezara u stop posągu Pompejusza. Takie rozważania mogłyby faktycznie być interesujące, ekscytujące, a nawet trochę pouczające czy inspirujące. Ale nie byłyby niczym więcej, a mogłyby się stać jedynie makabryczne i szkodliwe.

Jednak śmierć Chrystusa jest wyjątkowa, ponieważ jest uniwersalna. To więcej niż największe okropieństwo ze wszystkich zbrodniczych historii. To wię-

cej nawet niż typ wszystkich aktów przemocy, jakie ludzie kiedykolwiek popełnili przeciw Bogu. Jest to bowiem po prostu odegranie, na historycznej scenie świata, tych powtarzanych wewnętrznych tragedii, jakie odbywają się w każdej duszy, która odrzuca lub obraża Boga. Ponieważ Bóg, którego krzyżujemy wewnętrznie, jest tym samym

Bogiem, który został wtedy ukrzyżowany zewnętrznie. Nie ma takiego zewnętrznego szczegółu w Ewangelii, którego nie można by powtórzyć wewnątrz, w życiu duchowym grzesznika. Proces zanotowany przez Ewangelistów musi być mniej więcej podobny do procesu każdego odstępstwa od Boga.

Przede wszystkim początkiem tragedii jest zdrada sumienia. Zdrada dokonana przez te elementy naszej natury, które zostały zamierzone jako jego przyjaciele i obrońcy - na przykład przez uczucie czy przezorność. Potem skrępowane sumienie zostaje odprowadzone na sąd. Bowiem nie może być grzechu śmiertelnego bez zastanowienia, a żaden człowiek nigdy w niego nie popadł, nie przeprowadziwszy wpierw pewnego rodzaju jednego czy dwóch pośpiesznych, pozorowanych procesów, w których fikcyjna roztropność czy fałszywa idea wolności uroczyście decydują, że su-

mienie zawiniło. Jednak nawet wtedy sumienie nie ustępuje, a wtedy sprawiają, że zaczyna się wydawać niedorzeczne i śmieszne, i stawiają je obok Barabasza - ordynarnej i silnej niższej natury, która nie ma wysokich pretensji i chlubi się tym. I tak dramat postępuje, a sumienie zostaje ukrzyżowane. Sumienie milczy, od czasu do czasu przerywając coraz głębsze przygnębienie protestami, które za każdym razem są coraz słabsze, a w końcu sumienie rzeczywiście umiera. I od tego czasu nie może być żadnej nadziei, z wyjątkiem tej pokładanej w cudzie Zmartwychwstania.

Zatem ów Krzyż z Kalwarii nie jest tylko typem czy obrazem. Jest faktem identycznym z tak straszliwie nam znajomym faktem z życia duchowego. Ponieważ Chrystus nie jest jednym, a sumienie czymś innym, ale to rzeczywiście Chrystus przemawia w sumieniu, zatem to Chrystus jest krzyżowany w grzechu śmiertelnym.

Bądźmy więc szczerzy sami ze sobą. Patrzymy nie tylko na śmierć Chrystusa, ale na naszą własną, ponieważ patrzymy na śmierć Chrystusa, który jest *naszym życiem*[134].

154 Kol 3,4.

PIERWSZE SŁOWO

Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią - Łk 23, 34.

W poprzednich rozważaniach przestudiowaliśmy życie Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele z takiego punktu widzenia, z którego dziwne i niezliczone paradoksy, jakich pełno we wszelkich formach życia, przy pewnej głębokości stają się widoczne. I zobaczyliśmy, że owe paradoksy leżą w tych warstwach, gdzie, by tak rzec, spotykają się Boskość i człowieczeństwo. Chrystus jest Bogiem, a Bóg nie może umrzeć. Dlatego Chrystus stał się człowiekiem, aby móc to uczynić. Kościół jest Boski i dlatego przenajświętszy, ale zamieszkuje w ciele grzesznej ludzkości i uważa jej grzeszników za swoje dzieci oraz członków, nie mniej niż jej świętych.

Będziemy teraz, z tego samego punktu widzenia, przyglądać się ukrzyżowaniu Jezusa Chrystusa i słowom, jakie wypowiedział z krzyża i w ten sposób będziemy odnajdywać te same charakterystyczne paradoksy i tajemnice we wszystkich, co widzimy. W pierwszym słowie napotykamy paradoks Boskiego przebaczenia.

Zwykłe ludzkie przebaczenie nie jest niczym więcej, jak tylko naturalną cnotą, wynikającą z naturalnego poczucia sprawiedliwości i jeśli człowiek jest normal-

ny, jego przebaczenie będzie naturalną i nieuniknioną częścią procesu pojednania, jeśli tylko zostanie dokonana pewnego rodzaju rekompensata. Na przykład jeden z moich przyjaciół zgrzeszy przeciwko mnie - naruszy, być może, moje dobre imię. Moją naturalną odpowiedzią jest uczucie urazy w stosunku do niego i - być może - rzeczywistej zemsty. Jednak moja uraza dotyczy głównie głupoty mego przyjaciela i jego ignorancji w kwestii mego prawdziwego charakteru. „Jestem zły - mówię z absolutną szczerością - nie tyle o to, co o mnie powiedział, ile o ten dowód jego niezdolności do zrozumienia mnie. Sądziłem, że jest moim przyjacielem, że solidaryzuje się z moim charakterem albo przynajmniej, że go rozumie wystarczająco, aby oddać mi sprawiedliwość. Ale teraz, z tego, co właśnie o mnie powiedział, widzę, że tak nie jest. Gdyby to, co powiedział, było prawdą o mnie, większość mej złości by uleciała. Ale widzę, że on mnie nie zna, mimo wszystko". A potem, niebawem, mój przyjaciel pojmuje, że wyrządził mi krzywdę, że plotka, którą powtórzył albo interpretacja, jaką przypisał moim działaniom, nie była słuszna ani prawdziwa. I natychmiast, kiedy się o tym dowiaduję, od niego, albo od kogoś innego, jeśli w ogóle posiadam jakąkolwiek naturalną cnotę, moja uraza ulatuje. Ulatuje, ponieważ

moja zraniona duma została uleczona. Przebaczam mu łatwo i naturalnie, ponieważ on teraz wie, co zrobił.

Jak całkowicie różne od tego łatwego, samolubnego, ludzkiego przebaczenia jest Boskie przebaczenie Chrystusa! Jest prawdą, że w sumieniu Piłata, niesprawiedliwego reprezentanta sprawiedliwości i w tym, co się nazywało sumieniem w Herodzie, i w sercach kapłanów, którzy otwarcie oskarżyli swego Boga, i żołnierzy, którzy dokonali egzekucji swego władcy, i Judasza, który zdradził swego przyjaciela, w nich wszystkich z pewnością był jakiś niepokój - taki niepokój został rzeczywiście odnotowany w przypadku pierwszego i ostatniego na tej liście - pewien nikły cień zrozumienia i świadomości tego, co zrobili i co robili. Z tego względu normalnemu człowiekowi byłoby stosunkowo łatwo przebaczyć takie krzywdy. „Przebaczam im - mógłby powiedzieć taki człowiek ze swego krzyża - ponieważ pozostał jakiś przebłysk świadomości, pozostała jakaś jedna iskra w ich sercach, która wciąż oddaje mi sprawiedliwość i dlatego mogę spróbować przynajmniej odłożyć na bok moją urazę i prosić Boga o przebaczenie dla nich".

Ale Jezus Chrystus woła: „Przebaczam im, ponieważ oni nie wiedzą, co czynią! Przebaczam im, ponieważ tak

straszliwie tego potrzebują, ponieważ nawet nie wiedzą, że tego potrzebują! Przebaczam w nich to, co jest niewybaczalne!".

Na koniec pojawiają się dwie oczywiste kwestie.

Po pierwsze, to właśnie Boskiego przebaczenia potrzebujemy, ponieważ żaden z nas, grzeszników nie zna całego zła grzechu. Jakiś człowiek jest niewolnikiem, dajmy na to, grzechu cielesnego i próbuje się uspokoić myślą, że nie krzywdzi nikogo innego oprócz siebie samego. Nieświadomy jest obrazy Ducha Świętego, którego świątynię niszczy. Albo kobieta powtarza każdą oszczerczą plotkę, którą usłyszy i pociesza się w chwilach wyrzutów sumienia myślą, że „nie chce zrobić nikomu krzywdy". Nie uświadamia sobie, że jest przyczyną zniechęcenia dusz oraz zasiania ziaren nieufności i wrogości między przyjaciółmi. Faktycznie niewiarygodne jest, że żaden grzesznik nigdy *nie wie, co czyni* poprzez grzech. Dlatego potrzebujemy Boskiego przebaczenia, a nie ludzkiego, przebaczenia, które przychodzi z góry, kiedy jesteśmy nieświadomi, że musimy je uzyskać, albo umrzeć. Potrzebujemy miłości Ojca, który, *kiedy jesteśmy jeszcze daleko, wybiega naprzeciw nas*[135] i który po raz

135 Łk 15,20.

pierwszy, ciepłem swego powitania, uświadamia nam, w jaką lodowatą dal zawędrowaliśmy. Gdybyśmy wiedzieli, każdy mógłby nam przebaczyć. Właśnie dlatego, że nie wiemy, tylko Bóg, który wie wszystko, może przebaczyć nam skutecznie.

I to jest owo Boskie przebaczenie, które my sami musimy rozszerzać na tych, którzy grzeszą przeciwko nam, ponieważ jedynie ci, którzy w ten sposób przebaczają, mogą otrzymać przebaczenie. Nie wolno nam czekać, aż świadomy wstyd naszego nieprzyjaciela uleczy zranioną dumę, aż dług zostanie spłacony poprzez przyznanie się do winy i znów będziemy zadowoleni, wiedząc, że w końcu oddano nam sprawiedliwość. Przeciwnie, jedynym przebaczeniem, które jest nadprzyrodzone i dlatego - chwalebne, jest to, które wyciąga rękę do ludzi nieświadomych, a nie do tych, którzy wiedzą, czego potrzebują.

DRUGIE SŁOWO

Zaprawdę, powiadam ci:
Dziś ze Mną będziesz w raju - Łk 23, 43.

W drugim słowie Nasz Pan bezpośrednio stosuje swe pierwsze słowo i poprzez ilustrację ukazuje nam

jego znaczenie. Pokazuje nam, jak deszcz miłosierdzia, który wylał się z nieba w odpowiedzi na dopiero co odmówioną modlitwę, oświeca człowieka, który, obecny na Kalwarii bardziej niż wszyscy inni, był najbardziej nieświadomy ze wszystkich, człowieka, który w samym sercu tragedii rozumiał ją prawdopodobnie mniej, niż najmniejsze dziecko na obrzeżach tłumu.

Jego życie było jednym, długim pasmem nieposłuszeństwa prawom, zarówno Boga, jak i człowieka. Był członkiem jednej z tych grup hołoty ludzkiej, które pełzały wokół Jerozolimy, napadając samotne domy, atakując pojedynczych podróżnych, winne zarazem najbardziej krwawych i najpodlejszych grzechów, porównywalne jedynie ze współczesnymi francuskimi *apaches.* Cóż, w końcu został schwytany przez rzymską

machinę państwową, złapany podczas jakiegoś brudnego przedsięwzięcia i tutaj, dotknięty, wściekły, pełen wzgardy, brawury i przerażenia, warczał jak zwierzę na każdą ludzką twarz, którą widział, warczał i splunął w tę Boską Twarz, która spojrzała na niego z takiego samego krzyża, jak jego własny, a ponieważ nie miał nawet iskry tego honoru, który podobno istnieje „między złodziejami", szydził z głupoty „przestępstwa" swego „współtowarzysza przestępcy".

150

Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i *nas*[136].

Znowu zatem paradoks jest dostatecznie wyraźny. Z pewnością wykształcony kapłan, albo nieśmiały uczeń, albo sumienny żołnierz o dobrym sercu, który nienawidził tej pracy, jaką wykonywał, z pewnością jeden z tych będzie pierwszym obiektem przebaczenia Chrystusa. I gdyby ktoś z nas tam wisiał, z pewnością któryś z nich byłby pierwszy. Ale kiedy Bóg przebacza, przebacza najpierw najbardziej nieświadomym - to jest, najbardziej oddalonym od przebaczenia i czyni pierwszym owocem Odkupienia nie Piotra, czy Kajfasza, czy Centuriona, ale złodzieja Dyzmę.

Pierwszym skutkiem Boskiego miłosierdzia jest oświecenie. *Zanim zawołają, Ja im odpowiem*[137]. Zanim złodziej odczuje pierwsze ukłucie smutku, łaska działa na niego i po raz pierwszy w swym ponurym życiu zaczyna rozumieć. Niezwykła iluminacja rozbłyska w jego duszy. Bowiem żaden doświadczony pokutnik po latach ćwiczeń duchowych, żaden smutny święty nie mógłby się modlić w sposób bardziej doskonały, niż ten wyrzutek. Jego rozum być może pojął niewiele albo nic z wiel-

136 Łk 23,39.
137 Iz 65,24.

151

kich mocy, które na niego i w nim działały. Wiedział, być może, wprost niewiele lub nic o tym, kim jest Ten wiszący obok niego. Jednak intuicja duszy przebija się aż do samego serca tajemnicy i wyraża się w modlitwie, która łączy w jedno doskonałą miłość, wyjątkową pokorę, całkowitą ufność, niezachwianą nadzieję, przenikliwą wiarę i niewysłowioną cierpliwość. Jego dusza cała rozkwita w jednej chwili: *Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do swego królestwa*[138]. Dostrzega chwałę skrytą za hańbą, wieczny tron - za Krzyżem i przyszłość - za teraźniejszością. A prosi jedynie o to, aby o nim *wspomnieć,* kiedy chwała przemieni hańbę, a Krzyż przekształci się w tron. Rozumie bowiem, co owo wspomnienie będzie oznaczać: *„Wspomnij, Panie,* że cierpiałem u Twego boku".

Tak doskonałe są zatem skłonności ukształtowane w nim przez łaskę, że jednym susem *ostatni staje się pierwszym*[139]. Nawet Maryja i Jan nie otrzymają natychmiastowej nagrody, która będzie jego udziałem. Dla nich są inne dary, a najpierw - rozdzielenie i tułaczka. Na ten moment zatem ów człowiek przechodzi na naj-

138 Łk 23,42.
139 Mk 10,31.

152

ważniejsze miejsce i ci, którzy wisieli ramię w ramię na Kalwarii, pójdą ramię w ramię na spotkanie owych dusz oczekujących za woalem, które wybiegną z gorliwością, aby ich powitać. *Dziś ze Mną będziesz* w *raju.*

Ów paradoks, ostatni *będą pierwszymi,* to stara doktryna Chrystusa, tak zdumiewająca i oszałamiająca, że był zmuszony wciąż ją powtarzać. Nauczał jej w co najmniej czterech przypowieściach: w przypowieści o zgubionej drachmie, o zabłąkanej owcy, o synu marnotrawnym i o winnicy. Dziewięć monet leży porzuconych na stole, dziewięćdziesiąt dziewięć owiec zagnano do owczarni, starszy syn został, jak sądzi, pominięty i znieważony, a robotnicy skarżą się na faworyzowanie. Jednak wciąż, nawet przy całym tym nauczaniu, dobiega od strony chrześcijan skarga, że Bóg jest zbyt kochający, aby był dostatecznie sprawiedliwy. Może neofitka w średnim wieku wchodzi do Kościoła i w ciągu kilku miesięcy otrzymuje łaski św. Teresy, stając się jedną z jej córek. Beztroski łajdak zostaje skazany na śmierć za morderstwo i trzy tygodnie później umiera na szafocie śmiercią świętego, w pierwszym szeregu. Te skargi wydają się dość naturalne. *Zrównałeś ich Z nami, którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty*[140].

140 Mt 20, 12.

153

Jednak spójrzcie raz jeszcze, wy „starsi synowie". Czy w waszym religijnym, oszczędnym, skromnym życiu kiedykolwiek istniało coś podobnego do tej głębi upodlenia samego siebie, jaką osiągnął młodszy syn? Z pewnością byliście cnotliwi i moralni. Poza wszystkim, byłby to wstyd, gdybyście tacy nie byli, biorąc pod uwagę bogactwo łaski, jakim się zawsze cieszyliście. Ale czy kiedykolwiek dążyliście poważnie do osiągnięcia chociażby jednego moralnego przymiotu, który Chrystus wskazuje w swym charakterze jako wzór do naśladowania: *Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem!*[141] Z pewnością jest znaczące, że nie mówi wyraźnie: Uczcie się ode Mnie, jak być czystym, albo odważnym, albo żarliwym, ale: Uczcie się być pokorni, ponieważ przede wszystkim w tym *znajdziecie ukojenie dla waszych dusz*[142]- Zamiast tego, czy nie odczuwacie swego rodzaju łagodnej dumy z waszej religii, waszej cnoty, czy waszej drobiazgowości? Jednym słowem, nie byliście tak doskonałym starszym synem, jak wasz brat był młodszym. Nie odpowiadaliście na wasze łaski tak, jak on odpowiadał na swoje. Nigdy jeszcze nie byliście zdolni do okazania wystarczającej skromności, aby

141 Mt 11,28-29.
142 Mt 11,29.

154

wejść do domu (co jest o wiele trudniejsze, niż w nim pozostawać), ani wystarczającej pokory, aby zacząć pracować z całym zaangażowaniem zaledwie na godzinę przed zachodem słońca.

Zacznijcie zatem od początku, nie w połowie drogi. Idźcie do drzwi kościoła i bijcie się w piersi, i nie mówcie: Boże, nagrodź mnie, bo tyle dla Ciebie zrobiłem, ale: Z *miłuj się nade mną,* Boże[143], bo zrobiłem tak niewiele. Opuśćcie swoje miejsce pomiędzy faryzeuszami i zejdźcie w dół na kolanach, i płaczcie u łoża Chrystusa, a być może powie w końcu do was: *Przyjacielu, przesiądź się uyzej*[144]-

TRZECIE SŁOWO

Niewiasto, oto syn Twój. Oto Matka twoja - J 19, 26-27.

Nasz Pan odwraca się teraz od duszy, która jednym susem przeskoczyła do przedniego szeregu, ku tym dwóm duszom, które nigdy go nie opuściły, a zwłaszcza do tej Matki, której duszy grzech nigdy nie owionął, na której piersi Wcielony Bóg spoczywał tak nietykalny i bezpieczny, jak na łonie Odwiecznego Ojca, tej Matki, która była Jego niebem na ziemi. Obok Niej stoi ta jedyna istota

143 Ps 51,3.
144 Łk 14,10.

ludzka, która jest najmniej niegodna, aby tam się znajdować, teraz, kiedy Józef odszedł po swoją nagrodę, a Jan Chrzciciel dołączył do proroków - *uczeń, którego Jezus miłował*[145]*,* który spoczywał na piersi Jezusa, tak jak Jezus spoczywał na piersi Maryi.

Nasz Pan właśnie pokazał, jak postępuje ze swymi drogimi grzesznikami. Teraz pokazuje, jak *będzie uwielbiony w świętych swoich*[146]*.* Paradoks tego słowa stanowi fakt, że śmierć, separator tych, którzy są oddzieleni od Boga, jest spoiwem jedności między tymi, którzy są z Nim zjednoczeni.

Śmierć jest jedynym nieubłaganym wrogiem społeczności ludzkiej, jako ustanowiona z pominięciem Boga. Król umiera i jego królestwo znajduje się od razu w niebezpieczeństwie zamętu. Dziecko umiera i jego matka modli się, aby mogła urodzić kolejne, aby jego ojciec i ona nie odsunęli się od siebie. Zatem śmierć jest największym siewcą niezgody i braku jedności w naturalnym porządku, ponieważ jest największym wrogiem naturalnego życia. W południe jest postrachem bogatego głupca z przypowieści[147], a w nocy koszmarem bied-

145 J 13,23.
146 2 Tes 1, 10.
147 Por. Łk 12, 16-21.

nego głupca, ponieważ ci, którzy pokładają nadzieję w tym życiu, widzą, że śmierć jest końcem ich nadziei. Dla nich po drugiej stronie grobu nie ma odwołania.

W rzeczywistości porządku nadprzyrodzonego jest dokładnie odwrotnie, ponieważ brama śmierci, widziana od strony nadprzyrodzonej, jest wejściem, a nie zakończeniem, początkiem, nie zamknięciem. Taki spokój można zobaczyć w zjednoczonej rodzinie ludzkiej na tym świecie, której członkowie żyją życiem nadprzyrodzonym. Bowiem tam, gdzie taka rodzina żyje w miłości Boga, śmierć, kiedy przychodzi, nie tylko zbliża do siebie tych, którzy pozostają, ale nawet tych, których wydaje się rozdzielać. Śmierć nie przynosi konsternacji, strachu i niezgody, ale wzbudza nadzieję i czułość, usuwa dawne trudności, wyjaśnia stare nieporozumienia. Nasz Pan już nad grobem Łazarza dał do zrozumienia, że tak się stanie, kiedy tylko uświęci śmierć poprzez swoje umieranie. *Kto*

we Mnie *wierzy, choćby i umarł, żyć będzie*[148]*.* Ten, kto *razem z Chrystusem umarł*[149] i kto swoje miejsce widzi odtąd w nadprzyrodzonym, po prostu nie postrzega już śmierci tak, jak postrzega ją natura. Śmierć

148 J 11,25-26.
149 Kol 2, 20.

157

nie służy już podziałowi, ale jedności, już nie jest zagrożeniem, ani nie stanowi końca życia, zainteresowań czy własności, ale uwalania je od ryzyka i śmiertelności.

Tutaj zatem Jezus działa świadomie i wyraźnie w oparciu o tę prawdę. Kiedyś wskrzesił Łazarza i córkę Jaira, i syna wdowy, ponieważ wtedy nie można było usunąć żądła śmierci w żaden inny sposób. Teraz jednak, kiedy On sam *za wszystkich zaznaje śmierci*[150], dokonuje nawet bardziej nadprzyrodzonego czynu i pokonuje śmierć poprzez poddanie się jej, a nie rozkazywanie. Życie już zjednoczyło - na tyle, na ile śmiertelne życie może zjednoczyć - te dwie dusze, które Go kochały, a do tego jeszcze jedną. Owe dwie dusze, ponieważ znały Go tak doskonale, znały również siebie nawzajem tak doskonale, jak tylko wiedza i współczucie mogą zjednoczyć dusze w tym życiu. Ale teraz całość ma być podniesiona o stopień wyżej. Dusze te już zostały zjednoczone na żyjącej piersi Jezusa. Teraz, nad Jego martwym ciałem, miały się stać jeszcze bardziej jednością.

To cudowne, że po tak długim czasie nasza wyobraźnia może wciąż tak cierpieć i być tak udręczona przez myśl o śmierci, że wciąż jesteśmy tak niepojętni[151], że uwa-

150 Hbr 2,9.
151 Mt 15,16.

158

żamy za niezdrowe, aby kochać się w śmierci, bowiem daleko bardziej niezdrowo jest bać się jej. Nie jest tak, że winny jest nasz rozum czy nasza wiara. To jedynie nasza najbardziej aktywna i nieposkromiona zdolność, którą nazywamy wyobraźnią, jeszcze nie zasymilowała prawdy, przyjętej zarówno przez naszą wiarę, jak i przez rozum, że dla tych, którzy są w przyjaźni z Bogiem, śmierć w ogóle nie jest tym, czym jest dla innych. Nie kończy, jak to zostało powiedziane, naszego życia czy naszych zainteresowań. Przeciwnie, uwalnia je i realizuje.

A wszystko to czyni, ponieważ Jezus Chrystus sam pogrążył się w sercu śmierci i ugasił jej ognie. Od tego czasu, jeśli czynimy Jego wolę, jesteśmy w niej jedną rodziną - *Jego bratem, siostrą i matką*[152]*.* A Maryja jest naszą Matką, nie z natury, która jest przypadkowa, ale poprzez to, co nadprzyrodzone, które jest zasadnicze. Maryja jest moją Matką, a Jan jest moim bratem, ponieważ, jeśli umarłem z Chrystusem, *już nie ja żyję, lecz Żyje we mnie Chrystus*[153]*.* Jednym słowem, jest to obcowanie świętych, które On rozpoczął poprzez te słowa i przypieczętował swoją śmiercią.

152 Mk 3, 35.
153 Ga 2, 20.

159

CZWARTE SŁOWO

Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił? - Mt 27,46.

Nasz Pan w objawieniu, jakiego dokonuje z Krzyża, przechodzi stopniowo do wewnątrz, do samego siebie, do Tego, który jest centrum tego objawienia. Zaczyna w najbardziej zewnętrznym ze wszystkich kręgów, z nieświadomymi grzesznikami. Następnie zajmuje się jednym grzesznikiem, który przestał być nieświadomy, a potem tymi, którzy zawsze byli najbliżej Niego, a teraz wreszcie odsłania najgłębszą tajemnicę ze wszystkich. Oto pod każdym względem główne słowo z siedmiu. Nie trzeba zwracać szczególnej uwagi na paradoks, jaki ono wyraża.

Po pierwsze, przypomnijmy sobie objawiony dogmat, że Jezus Chrystus jest Odwiecznym Synem Ojca, że mieszkał zawsze w łonie tego Ojca, że kiedy opuścił niebiosa, *nie opuścił Ojca,* że w Betlejem, i w Nazarecie, i w Galilei, i w Jerozolimie, i w Getsemani, i na Kalwarii był zawsze *Słowem, które było u Boga i Słowem,* które *było Bogiem*[154]. Następnie, że oczy Jego świętego człowieczeństwa spoglądały zawsze i nieustannie w oblicze

154 J1,1.

Boga, ponieważ Jego jedność z Bogiem była całkowita i kompletna. Kiedy spoglądał ze żłóbka na twarz swej Matki, widział poza Nią oblicze swego Ojca. Kiedy wołał w Getsemani: *Jeśli to możliwe*[155], nawet w swym świętym człowieczeństwie wiedział, że to niemożliwe. Kiedy jęczał na Kalwarii, że Bóg Go opuścił, spoglądał jednak nieprzerwanie w chwałę niebios i widział tam swego Ojca.

Jednak obok tych prawd, jest także prawdą, że Jego wołanie porzucenia było nieskończenie bardziej realne, niż kiedy po raz pierwszy zostało wypowiedziane przez Dawida albo, od tamtego czasu, przez jakiegokolwiek opuszczonego grzesznika w najgęstszej duchowej ciemności. Wszystkie nieszczęścia świętych i grzesznych dusz, zebrane razem, nie mogłyby nawet zbliżyć się do nieznośnego cierpienia Chrystusa. Bowiem On sam odrzucił całkowicie pociechę Obecności, której nigdy nie utracił i sam zdecydował, że zostanie przebity i napojony, i będzie dręczony przez smutek, na który nie zasługiwał. Opierał się dotknięciu pocieszenia ze wszystkich sił swego Boskiego i ludzkiego bytu, jednocześnie otwierając je gwałtownie na ataki wszelkiego bólu. A jeśli psychologia tego stanu jest całkowicie poza naszą zdol-

155 Mt 26,39.

nością zrozumienia, możemy przypomnieć sobie, że jest to psychologia *Słowa, które stało się Ciałem*[156], które staje z nami twarzą w twarz... Czy możemy się spodziewać, że to zrozumiemy?

Istnieje jednak ludzkie wyrażenie, samo będące paradoksem, jednak korespondujące z czymś, co uważamy za prawdę, które rzuca nieco słabego światła na tę nie-

przeniknioną ciemność i wydaje się poszerzać doświadczenie Chrystusa na Krzyżu tak, aby dotknęło naszego ludzkiego życia. Tb wyrażenie, które opisuje stan dobrze znany osobom duchowym: *Opuścić Boga dla Boga*[157].

Najprostsza i najniższa forma tego stanu to taka, w której ulegamy naszej woli w kwestii wycofania się ze zwykłego duchowego pocieszenia. Z pewnością jest to stan niewytłumaczalny, ponieważ zarówno zwykłe pomoce naszej woli - nasze zrozumienie i nasze uczucie - są, z samej natury sprawy, bezużyteczne. Jednak ulegamy, albo przynajmniej dostrzegamy, że powinniśmy to zrobić i że robiąc to - przerywając Obecność Boga i nie korzystając z niej dłużej - odnajdujemy ją, jak nigdy przedtem. Opuszczamy Boga, aby Go odnaleźć.

156 J1,14.
157 Stwierdzenie św. Wincentego a Paulo.

162

Drugi stan, to ten w którym nie tylko stwierdzamy, że wszelkie pocieszenia nas opuszczają, ale odchodzi także poczucie rozumnej wiary, kiedy wydają się znikać same powody wierności. Jest to o wiele bardziej gorzka próba, a dusze, jedna po drugiej, nie przechodzą jej i muszą znów doznawać pociechy od Boga w mniej znakomity sposób, albo całkowicie zginąć. A jednak nie jest to najwyższy szczyt ludzkiego opuszczenia.

Istnieje bowiem trzeci stan, o którym święci opowiadają nam urywanymi słowami i obrazami...

Nasz ostateczny wniosek, który możemy zastosować do nas samych, jest taki, że w tej czy innej formie opuszczenie jest tak samo etapem postępu duchowego, jak jesień i zima są porami roku. Początkujący muszą przecierpieć jeden poziom, oświeceni - kolejny, a ci, którzy dostąpili rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem - trzeci. Ale wszyscy muszą przez to przejść, każdy na własnym poziomie, bo inaczej postęp jest niemożliwy.

Miejmy zatem odwagę, aby się z tym zmierzyć w świetle tego słowa. Jeśli bowiem możemy uświęcić ból cielesny przez pamięć gwoździ, tak samo możemy uświęcić ból duchowy przez pamięć tej ciemności. Jeśli Ten, który nigdy nie opuścił Ojca, może tego doświadczać w wy-

163

jątkowym i najwyższym sensie, o ileż bardziej powinniśmy być zadowoleni, doświadczając tego na niższych poziomach, my, którzy tak nieustannie, od momentu, kiedy weszliśmy w wiek rozumny, odchodzimy nie tylko od Niego, ale nawet i z Jego domu.

PIĄTE SŁOWO

Pragnę - J 19,28.

Nasz Pan nadal objawia swój stan, ponieważ, poza wszystkim innym, jest kluczem dla całego człowieczeństwa. Jeśli zrozumiemy cokolwiek z Niego, jednocześnie będziemy daleko lepiej rozumieć siebie samych.

Pokazał nam, że może naprawdę być pozbawiony duchowej pociechy, i wskazał wartość tego niedostatku. Teraz pokazuje nam także wartość braku cielesnego. A

paradoksem do naszych rozważań jest to, że źródło wszystkiego może wszystko utracić, że stwórca potrzebuje swego stworzenia, że Temu, który oferuje nam *wodę urytryskującą ku życiu wiecznemu*[158], może braknąć wody ludzkiego życia - najprostszego składnika ze wszystkich. W swym Boskim opuszczeniu jest On jednak nadal ludzki.

158 J 4,14.

164

Bardzo często przy tym słowie rozważa się Chrystusowe pragnienie dusz. I jest to oczywiście uzasadniona myśl, ponieważ to prawda, że całe Jego jestestwo, a nie tylko jego jedna część, tęskniło i łaknęło na Krzyżu każdego przedmiotu swego pragnienia. Z pewnością pragnął dusz! Kiedyż ich nie pragnie?

Jeśli jednak wszystko uduchowimy, łatwo jest stracić prawdziwe proporcje i przejść obok Jego cielesnego bólu jako niewartego rozważania. Tb pragnienie Ukrzyżowanego jest bowiem końcową sumą wszystkich cierpień ukrzyżowania: fizyczne męczarnie, gorączka przez nie wywołana, obfity pot, palące słońce - wszystko to osiągnęło kulminację w udręce, którą wyraża w tym wołaniu.

Zatem ból cielesny, jako że Jezus nie tylko zechciał go znosić, ale także mówić o nim, jest tak samo częścią Boskiego procesu, jak najbardziej duchowe opuszczenie. Jest głęboką i niezbędną rzeczywistością w życiu. Obecnie panuje moda, aby udawać, że jesteśmy ponad takie rzeczy, jakby były albo zbyt ordynarne dla naszej wysokiej natury, albo nawet rzeczywiście same w sobie złe. Prawda jest taka, że boimy się ich realności i piekącego bólu, próbujemy więc wszelkimi siłami tego uniknąć. Udajemy, że uśmiechamy się na myśl o dawnych pokutach świętych i ascetów, jakbyśmy sami wznieśli się

165

na wyższy poziom rozwoju i już nie potrzebowali takich elementarnych środków pomocy dla naszej pobożności!

Niech zatem to Słowo przyprowadzi nas na powrót do naszych zmysłów i do właściwych proporcji prawdy. Jesteśmy tak samo ciałem, jak i duszą. Bez ciała jesteśmy niekompletni. Dusza nie wystarcza sama sobie, ciało ma tak samo rzeczywistą rolę do odegrania w Odkupieniu, jak dusza, która jest jego serdeczną przyjaciółką i powinna być jego panią. Poszukujemy *odkupienia naszego ciała*[159] i *Zmartwychwstania ciała*[160], zasługujemy lub nie zasługujemy przed Bogiem w naszej duszy na czyny naszego ciała.

Tak samo było z Naszym Panem nieskończenie współczującym. Słowo, *które stało się ciałem*[161], zamieszkało w ciele, ciało zostało przez nie wzięte do nieba. Dalej, Nasz Pan cierpiał w ciele i zechciał nam to powiedzieć, jak również to, że owo cierpienie było dla Niego nie do zniesienia.

W znanej książce katolicki poeta[162] opisuje z wielką siłą rozwój ludzkich systemów nerwowych w kolejnych

159 Rz 8, 23.
160 Apostolskie wyznanie wiary.
161 J 1, 14.
162 Francis Thompson, *Health and Holiness* - przyp. aut.

wiekach i ostrzega swych czytelników przed skrupulancką obawą, że ci, którzy już nie biczują się cierniami, zaniedbują środki uświęcenia. Wskazuje, z absolutną słusznością, że obecnie ludzie cierpią w bardziej subtelny sposób niż w średniowieczu, niemniej jednak - fizycznie i stawia nas na straży samych siebie, byśmy się zbytnio nie nękali. Jednak musimy też uważać, aby nie popaść w przeciwną skrajność i nie zacząć postrzegać cielesnego cierpienia (jak to już powiedziano), jakby było zbyt elementarne dla naszej wyrafinowanej natury i jakby nie było dla niego miejsca w procesie oczyszczania naszego ducha. Tb byłoby równie niebezpieczne i fałszywe. Co *więc* Bóg *złączył, niech człowiek nie rozdziela!*[163] Jeśli bowiem traktujemy ciało i duszę jako źle dobranych towarzyszy i staramy się je oddzielić, natychmiast otwierają się gwałtownie drzwi, z jednej strony - dla dawnych gnostyckich okropności sensualizmu, a z drugiej - dla nieludzkiego okaleczenia czy zaniedbania.

Kościół z kolei bardzo wyraźnie i uporczywie twierdzi, że ciało i dusza tworzą jednego człowieka, tak samo, jak Bóg i człowiek tworzą jednego Chrystusa. Kościół una-ocznia dziwne korelacje i wzajemne wpływy tych dwóch stron i kieruje się nimi, nalegając stale na takie rzeczy

163 Mt 19, 6.

jak post i abstynencja. A święci wypowiadają się równie wyraźnie i uporczywie. Jeszcze nigdy Kościół nie wyniósł na ołtarze żadnej duszy, w której życiu nie odegrała znaczącej roli jakaś forma cielesnej surowości. To prawda, że niektórzy święci ostrzegali nas przed przesadą, ale cóż za ostrzeżenia i jaka przesada! „Bądźcie umiarkowani", radzi św. Ignacy, najbardziej rozsądny i umiarkowany ze wszystkich świętych. „Uważajcie, abyście nie połamali żadnej kości swym żelaznym biczem. Bóg tego nie pragnie!"

Zatem ból zajmuje faktyczne miejsce w naszym postępie. Któż z tych, co cierpieli, może kiedykolwiek znów w to zwątpić?

Rozważmy zatem w tym słowie Chrystusa, czy nasza postawa wobec cielesnego bólu jest taka, jakiej pragnie Bóg. Są dwa błędy, które możemy popełnić. Możemy albo bać się zbyt mało - podchodzić do niego, powiedzmy, z pogańskim stoicyzmem, zamiast z postawą chrześcijańską, albo możemy bać się za bardzo. Z jednej strony: *Nie lekceważ karcenia Pana*[164]*,* a z drugiej: *Nie upadaj na duchu*[165]*.* Z pewnością to drugie ostrzeżenie jest dziś najbardziej potrzebne. Ból miał bowiem rzeczywiste miejsce w Chrystusowym programie życia. Chrystus

164 Hbr 12, 5.
165 Hbr 12, 5.

pościł przez czterdzieści dni na początku swojej posługi i pragnął każdego szokującego szczegółu Pretorium i Kalwarii na jej końcu. Powiedział nam, że *Jego Duch był ochoczy*[166] i, z jeszcze większą łaskawością, że *Jego Ciało było słabe*[167]*.* Objawił zatem, że naprawdę cierpiał i że pragnął, aby tak było... Pragnę[168].

SZÓSTE SŁOWO

Wykonało się - J 19,30.

Ukończył On to, *co należało do Jego Ojca*[169], uporał się z grzesznikami i świętymi, i ostatecznie ujawnił nam tajemnice swojej duszy i ciała, które są nadzieją zarówno dla grzeszników, jak i dla świętych. Nic już więcej nie ma do zrobienia.

Zatem zupełnie nowy początek jest blisko, teraz, kiedy nadchodzi ostatni szabat - ostatni szabat, o tyle większy niż pierwszy, że Odkupienie jest większe niż Stworzenie. Stworzenie jest bowiem tylko wprowadzeniem do Księgi życia. Jest ułożeniem materiałów, w których człowiek, będący ich koroną i panem, ma

166 Mt 26,41.
167 Mk 14,38.
168 J19, 28.
169 Łk 2,49.

169

natychmiast wprowadzić na nowo zamieszanie. Stary Testament jest jedną mieszaniną ludzkich błędów i ułomności oraz złamanych obietnic i pogwałconych traktatów, osiągając swój punkt kulminacyjny w zasadniczym błędzie wobec Kalwarii, kiedy ludzie rzeczywiście *nie wiedzieli, co czynią.* I nawet sam Bóg w Nowym Testamencie, tak jak człowiek w Starym, zstąpił w to nieszczęście, i wisi tutaj okaleczony i złamany. Teraz ma się zacząć prawdziwe życie.

Jednak dość osobliwie, On nazywa to raczej końcem, niż początkiem. *Consummatum est!*

Jedyną rzeczą w życiu ludzkim, którą Bóg pragnie zakończyć, jest grzech. Nie ma takiej czystej radości, ani czystej ludzkiej relacji, ani bezinteresownej ambicji, ani Boskiej nadziei, co do której On nie pragnie, aby trwała i aby została ukoronowana i przeobrażona ponad wszelką ambicję i wszelką nadzieję. Przeciwnie, pragnie tylko zakończyć tę jedną rzecz, która niszczy relacje, psuje radość i zatruwa ambicje. Aż do dnia dzisiejszego nie ma bowiem ani jednej strony historii, która nie nosi na sobie tej plamy.

Bóg musiał znosić, z braku czegoś lepszego, takie nędzne okazy ludzkości! *Jakubie, którego pokochałem!...*

170

Dawidzie, człowieku według mego serca![170] Pierwszy - ubogi, skąpy, wyrachowany człowiek, który jednak miał ów pojedynczy przebłysk nadprzyrodzonego, jakiego Ezaw, przy całej swej genialnej sile, był pozbawiony. Drugi - cudzołożny morderca, który jednak miał dość łaski, aby okazać prawdziwą skruchę. Do tej pory wystarczało mu tak niewiele. Z braku wina akceptował ocet winny.

Następnie, Bóg musiał znosić, a faktycznie sankcjonować, swój własny niegodny kult - całą tę krew świątyni i rozrzucone wnętrzności oraz nieokreślone obrzydlistwa. A jednak tylko na taki poziom ludzie mogli się wznieść. Bez tego bowiem nigdy nie poznaliby jeszcze bardziej nieokreślonego obrzydlistwa grzechu.

Wreszcie, musiał On zadowolić się tylko jednym ludem jako swymi wyznawcami, zamiast *wszystkich ludów, narodów i języków*[171]. I jakimże to ludem - tymi, których nawet Mojżesz nie mógł znieść za ich zdradę i chwiejność! A cały ten żałosny zapis kończy się zbrodnią Kalwarii, przy której sama ziemia się buntuje, a słońce ciemnieje ze wstydu. Czy to dziwne, że Chrystus zawołał: Dzięki Bogu, że wreszcie wszystko zostało wykonane!

170 1 Sm 13,14.
171 Dn 5,19.

171

Zatem zamiast tej nędznej przeszłości, co ma nadejść? Czym jest to *nowe wino, które będzie z nami pił w Królestwie* swego *Ojca*? Po pierwsze, prawdziwi i pełni święci Boga mają zająć miejsce częściowych świętych starego prawa, świętych z głowami ze złota i stopami z gliny. Dusze mają narodzić się ponownie w chrzcie, a nie być tylko opieczętowane przez obrzezanie i mają być oczyszczone, zanim będą mogły obarczyć się jakąkolwiek własną rzeczywistą winą. A wiele z nich zachowa swą chrzcielną niewinność i pójdzie, ubranych w białe szaty, przed Boga, który im ją dał. Inni znów stracą ją, ale znów odzyskają i dzięki mocy bezcennej Krwi wejdą na wyżyny, o których Jakub i Dawid nigdy nawet nie śnili. *Powstając ze snu, nasycić się widokiem Pana*[172] było najwyższą ambicją *człowieka według Bożego serca*[173]. Być nie tylko jak Chrystus, ale jedno z Nim, to nadzieja chrześcijanina. *Już nie ja żyję* - powie nowy święty i będzie to prawda - *lecz Żyje we mnie Chrystus*[174].

Następnie, zamiast dawnego kultu krwi i cierpienia nastanie bezkrwawa Ofiara i *Ofiara* czysta[175], w której będzie cała moc i ofiara przebłagalna Kalwarii bez jej

172 Ps 17,15.
173 Por. 1 Sm 2, 35.
174 Ga 2, 20.
175 Ml 1,11.

172

bólu, cała chwała bez poniżenia. A wreszcie, w miejsce dawnej zamkniętej rasy Izraela nastanie Kościół wszystkich narodów i języków, jedna szeroka społeczność, wszystkie ściany zostaną zburzone i wszystkie podziały zniesione, powstanie jedna niebiańska Jerozolima, która będzie matką nas wszystkich.

To właśnie zamierzył Chrystus, kiedy zawołał: *Wykonało* się[176]. Spójrzcie, *to, co dawne, minęło!* Spójrzcie, Ja sprawiłem, że *oto wszystko stało się nowe!*[177]

A teraz zobaczmy, na ile się to wypełniło. Gdzie jest we mnie nowe wino Ewangelii?

Mam wszystko, co Bóg może mi dać ze swego tronu na Kalwarii. Mam prawdę, którą ogłosił i łaskę, którą uwolnił. Jednak czy jest we mnie, aż do dziś, choćby jeden przebłysk tego, co rozumiemy przez pojęcie świętości? Czy jestem choćby w znacznej odległości od świętych, którzy nie znali Chrystusa? Czy kiedykolwiek walczyłem jak Jakub, albo szlochałem jak Dawid? Czy moja religia kiedykolwiek uniosła mnie, by tak rzec, ponad niski poziom radości na dostojne wzniesienia cierpienia? Czy to możliwe, że we mnie stare nie odeszło, *dawny człowiek*

176 J 19,30.
177 2 Kor 5,17.

jeszcze nie umarł, a *nowy człowiek* jeszcze nie został *przyobleczony*,?[178] Czy ta nowa Ofiara jest światłem mego życia codziennego? Czy zrobiłem coś, oprócz opóźniania wzrostu Kościoła Chrystusowego, coś oprócz obniżania jego standardów, na tyle, na ile jestem w stanie, na moim niskim poziomie? Czy istnieje teraz na świecie jakaś dusza, która zawdzięcza swoje nawrócenie moim wysiłkom?

Dlaczego, kiedy patrzę na swoje życie i przyglądam mu się w Jego Obecności, wydaje się, jakbym nie robił nic poza rozczarowywaniem Go przez wszystkie moje dni! On wołał, jak diakon własnej Ofiary: Idź! Dokonało się! *Ite, missa estl* Ofiara tutaj jest skończona. Idź w jej mocy, aby żyć życiem, które umożliwia!

Obym zaczął przynajmniej dzisiaj, skończywszy z moimi dawnymi kompromisami, zmiennością, i wykrętami. Ite, missa est!

SIÓDME SŁOWO

Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego - Łk 23,46.

Zawołał donośnym głosem, a skały odbijają jego echo, a ziemia drży, a zasłona Starego Testamentu rozdziera się od góry do dołu, kiedy Stare Przymierze prze-

178 Ef 4, 22-24.

chodzi w Nowe i zamknięta świętość Świętego Świętych wyzwala się na świat. A teraz, kiedy spokojne słońce zaczyna znowu przeświecać spoza zasłony chmur, szepcze, jak u kolan Maryi w Nazarecie, starą dziecięcą modlitwę i oddaje swego ducha w ręce swego Ojca.

Został zatem wypowiedziany ostatni paradoks. Ten, który zbawia innych, nie może zbawić samego siebie! Pasterz dusz wyrzeka się własnej duszy. Bowiem tak, jak nie możemy zachować swego życia, jeśli go nie utracimy przez wzgląd na Niego, tak samo On nie może go ocalić, jeśli nie utraci swojego przez wzgląd na nas.

Jest to zatem tylko podsumowanie wszystkiego, co wydarzyło się wcześniej, to słowo *Finis,* wypisane na końcu tej nowej księgi życia, którą On napisał swoją Krwią. To milczenie białej przestrzeni na końcu ostatniej strony. Jednak to także ostatni akt, który nadaje wartość wszystkiemu, co go poprzedziło. Gdyby Chrystus nie umarł, nasza wiara byłaby próżna.

O, te nowe teologie, które widzą w śmierci Chrystusa jedynie koniec Jego życia! Dlaczego? Przecież samym sednem i punktem kulminacyjnym Jego życia jest to, że powinien je oddać! Tak jak Samson, ten dziwny prototyp uzbrojonego silnego człowieka, zabił więcej wrogów

naszych dusz przez swoją śmierć, niż przez całe swoje pełne łaski życie.

Na to przyszedł On na świat[179]. Bowiem Ofiara, która jest samym sercem ludzkiego instynktownego kultu Boga, została tam umiejscowiona w sposób nieprzemijający, aby zaświadczyła o Jego Ofierze i została zatwierdzona przez tę Ofiarę, która jako jedyna mogła prawdziwie zabrać grzechy. Zaprzeczyć temu albo to ukryć oznacza tyle, co zaprzeczyć lub ukryć całą historię ludzkości, od śmierci Abla do śmierci Chrystusa, zaprzeczyć lub ukryć znaczenie każdego baranka, który krwawił w świątyni i każdej ofiary wina wylewanej przed Świętym Świętych, zaprzeczyć lub ukryć (jeśli tylko zechcemy dotrzeć do korzeni sprawy) wolną wolę człowieka i miłość Boga. Gdyby Chrystus nie umarł, nasza wiara byłaby próżna.

Zatem raz jeszcze zwróćmy się ku temu wydarzeniu w naszym życiu, które je zamyka, ku tej śmierci, która, zjednoczona ze śmiercią Chrystusa, jest naszym wejściem w wolność, a odłączona - największym okropieństwem istnienia.

Bez Chrystusa bowiem śmierć jest gwałtownym przerwaniem życia, wprowadzającym nas w nową egzy-

179 J 18,37.

stencję, o której nic nie wiemy, albo w ogóle w brak egzystencji. Bez Chrystusa jakkolwiek wielkie by nie byty nasze nadzieje, jest ona w najlepszym razie raptowna, przerażająca, szokująca i druzgocąca, a w najgorszym - spokojna, jak tylko spokojna jest śmierć zwierzęcia.

Jednak z Chrystusem śmierć jest harmonijna i stanowi ciągłość ze wszystkim, co wydarzyło się wcześniej, ponieważ jest ostatnim poruszeniem życia, które już *umarło razem z Chrystusem*[180], ostatnim stadium śmiertelnego procesu i to stadium, które kończy jego cierpienie. Jest tylko jedną więcej przejściową fazą, zmieniającą klucz tej muzyki, którą każde święte życie zawsze gra przed Bogiem.

Zatem istnieje wybór. Możemy, jeśli chcemy, umrzeć walcząc do końca z mocą, która musi nas pokonać, jakkolwiek byśmy nie walczyli, opierając się nieodpartemu. Albo możemy umrzeć w letargicznej rezygnacji, jak umierają psy, bez nadziei, czy żalów, ponieważ przeszłość bez Chrystusa jest tak samo bez znaczenia, jak przyszłość. Albo możemy umrzeć tak jak Chrystus i z Nim, oddając ducha, który pochodził od Ojca, z powrotem w Jego ojcowskie ręce, zadowoleni, że Ten, który przywiódł nas na świat, spotka nas, kiedy znów go opuścimy,

180 Rz 6,8.

ufni, że tak jak nić Jego celu jest wyraźna w życiu ziemskim, tak będzie ona błyszczeć jeszcze wyraźniej w życiu przyszłym.

Zatem ostatnie spojrzenie na Jezusa pokazuje nam bruzdy starte z Jego twarzy i cierpienie zmyte z Jego oczu. Oby nasze dusze i dusze wszystkich wiernych zmarłych spoczęły w Nim dzięki Jego miłosierdziu!

ROZDZIAŁ XI
ŻYCIE I ŚMIERĆ

Niby umierający, a oto żyjemy - 2 Kor 6, 9.

Rozważyliśmy dotąd pewną liczbę paradoksalnych zjawisk ukazanych w życiu katolicyzmu i próbowaliśmy znaleźć ich rozwiązanie w tym, że Kościół katolicki jest zarazem ludzki i Boski. Na przykład w swej walce o Boski i nadprzyrodzony pokój, którego tajemnicę tylko on posiada, Kościół *opiera się aż do przelewu krwi* wszelkim ludzkim próbom zastąpienia go innym. A znów jako społeczność ludzka korzysta swobodnie z ludzkich możliwości i pomocy, z ziemskiego i stworzonego piękna, aby przekazywać swoje przesłanie. Może jednak przetrwać, jak żadna inna ludzka społeczność, kiedy jest pozbawiony swych ludzkich praw i swego nabytego bogactwa. Jako ludzki, Kościół może zaliczyć wielu grzeszników ze świata pomiędzy swoje dzieci, jednak jako

Boski - wydaje świętych. Jako Boski, opiera całą swoją ewangelię na Objawieniu, które można pojąć jedynie poprzez wiarę, jednak jako ludzki angażuje najżywsze i najgłębsze intelekty dla analizy i propagowania tego Objawienia. W tych i wielu innych podobnych kwestiach próbowano pokazać, dlaczego Kościół stawia przed ludzkim krytycyzmem raz jeden aspekt, a raz drugi i jak to jest, że stawiane mu zarzuty stają się, kiedy przyjrzeć im się w świetle dwoistego prawa Kościoła, rzeczywistymi mandatami i argumentami na rzecz owego prawa. Wreszcie, w medytacjach nad Siedmioma Słowami Chrystusa, rozważyliśmy bardzo krótko, jak w godzinach najgłębszego upokorzenia Jego człowieczeństwa, objawiał On wciąż na nowo cechy swej Boskości.

Pozostaje teraz rozważyć tę kwestię, w której Kościół najbardziej manifestuje swoją dwoistą naturę, a równocześnie przedstawia, jako rodzaj punktu kulminacyjnego, według ludzkich uwarunkowań, swoją tożsamość z Tym, który - sam Pan życia - zwyciężył śmierć przez poddanie się jej, a przez swoje powstanie z martwych ukazał się jako *pełen mocy Syn Boży*[181].

Śmierć, mówi nam świat, jest ostatecznym końcem wszystkiego i jedynym powszechnym prawem, od które

181 Rz 1,4.

go nie można się uchylić. I jest to prawda, nie tylko co do jednostki, ale co do społeczności, narodów, cywilizacji, a nawet, wydawałoby się, w końcu co do samego życia fizycznego. Zatem wszelką energię życiową, którą posiadamy, można skierować nie na zniesienie, a jedynie na opóźnienie tego ostatecznego całkowitego końca, do którego musi wreszcie dojść nawet najbardziej ekstatyczna stworzona harmonia.

Nasi lekarze nie mogą nas uzdrowić, mogą jedynie na chwilę odegnać śmierć. Nasi mężowie stanu nie mogą ustanowić wieczystej federacji, mogą tylko pomóc utrzymać nieco dłużej w całości popadające w ruinę społeczeństwo. Nasza cywilizacja nie może naprawdę wydać nieśmiertelnego nadczłowieka, może jedynie uczynić zwyczajne człowieczeństwo nieco mniej śmiertelnym, tymczasowo i czysto zewnętrznie. Śmierć zatem, w opinii świata, jest tym z przeciwników, który musi wygrać pojedynek. Możemy stosować parady, uchylać się, nieco odskakiwać, możemy nawet nacierać na nią i

zdawać się zagrażać jej istnieniu. Istotnie nasza energia musi być skoncentrowana na tym konflikcie, jeśli w ogóle mamy przetrwać. Ale w najlepszym razie jest to jedynie pozór. Musi nadejść chwila, kiedy, przyparta do muru, nasza ostatnia obrona osłabnie... i śmierć musi jedynie wytrzeć swój miecz.

182

Postawa Kościoła katolickiego wobec śmierci jest nie tylko najjaskrawszym odwróceniem polityki świata, ale także najbardziej paradoksalną ze wszystkich jego metod. Kiedy bowiem świat próbuje trzymać śmierć na dystans, Kościół usiłuje wziąć ją w objęcia. Tam, gdzie świat wyciąga miecz, aby zmierzyć się z atakiem śmierci, Kościół otwiera szeroko swoje serce, aby ją przyjąć. Kościół jest zakochany w śmierci, nie odstępuje jej na krok, oddaje jej honory, wychwala ją. Umieszcza nad swymi ołtarzami nie Zmartwychwstałego Chrystusa, a umierającego.

Jeśli chcesz być doskonały - woła do każdej duszy - *porzuć to, co posiadasz i chodź za* mną[182]. „Porzuć wszystko, co czyni życie wartym życia, pozbaw się wszelkich atutów, które podtrzymują twoje życie, wszystkiego, co czyni cię rzeczywistym." To właśnie jest najważniejszy apel Kościoła, ze wszystkimi jego następstwami, faktycznie nie wypowiedziany do wszystkich dzieci Kościoła, ale jedynie do tych, które pragną doskonałości. W pewnym sensie jednak ten apel jest do wszystkich. *Umieraj każdego dnia*[183]*,* umieraj dla siebie, umartwiaj się, oddawaj, poddawaj się. *Kto chce zachować swoje życie, straci je*[184]*.*

182 Mt 19, 21.
183 1 Kor 15, 31.
184 Mt 16, 25.

183

Tak też w kontaktach Kościoła ze społeczeństwem, świat, który jest zakochany we własnym sposobie życia, osądza politykę Kościoła jako samobójczą. Tb samobójstwo, woła świat, zrezygnować we Francji ze wszystkiego, od czego zależy doczesne życie Kościoła. Jak bowiem może przetrwać taka społeczność, która wyrzeka się środków swej egzystencji? Tb samobójstwo, żądać dziewiczego życia od najszlachetniejszych z jego dzieci, samobójstwo - porzucić sprawę monarchii w jednym kraju, a stawać w opozycji do republikańskich ideałów w innym. Bowiem, poza wszystkim, nawet Kościół jest ludzki i musi dostosować się do ludzkich uwarunkowań. Nawet on, jakkolwiek dostojne są jego prawa, musi układać się ze światem, jeśli chce w nim żyć.

Komentarz ten dotyczy działań Kościoła w każdym okresie historycznym. Kościół potępił Ariusza, kiedy można było z pewnością pójść na niewielki kompromis - i utracił połowę swych dzieci. Potępił Lutra i stracił Niemcy, Elżbietę - i stracił Anglię. W każdym kryzysie dokonywał złego wyboru, ustępował, kiedy powinien był się opierać, opierał się, kiedy powinien był ustąpić. Cudem jest, że w ogóle przetrwał.

Tak, to jest cud. Niby umierający, a oto żyje[185].

185 2 Kor 6,9.

184

Odpowiedź jest oczywiście prosta. Kościół nie pragnie tego rodzaju życia, jakie świat

uważa za jedyne, które w ogóle jest życiem. Dla Kościoła to wcale nie jest życie. Kościół pragnie oczywiście przetrwać jako społeczność ludzka i ma zagwarantowane, że zawsze będzie trwał w tej postaci. Jednak to nie według zwykłych uwarunkowań zwykłej społeczności pragnie przetrwać. To nie naturalnego życia jest żądny, życia, które czerpie swoją siłę z ludzkich uwarunkowań i ludzkiego środowiska, a zatem życia, które ma swoje przypływy i odpływy, zgodnie z tymi ludzkimi uwarunkowaniami, a wreszcie spotyka swój koniec, ale życia nadprzyrodzonego, które czerpie swą siłę z Boga. Kościół uznaje za jeden z najbardziej fundamentalnych paradoksów, że takie życie można zdobyć i utrzymać jedynie poprzez to, co świat nazywa „śmiercią".

Kościół nie chce zatem jedynie życia zamożnego ludzkiego państwa, czy to monarchii, czy republiki. Są rzeczywiście w jego historii okresy, kiedy taki dodatek do jego rzeczywistej egzystencji jest użyteczny dla skuteczności Kościoła. Ma on też oczywiście, tak jak inne społeczności, prawo do ziemskich posiadłości, które można zdobyć i podarować jemu oraz jego dzieciom. Za pośrednictwem swych duchownych, jak w Paragwaju, może czasowo administrować zwykłymi, cywilnymi

sprawami ludzi, którzy zdecydowali się być lojalni wobec jego rządów. Jednak jeśli choć przez jedną chwilę taka odpowiedzialność miałaby naprawdę zagrażać jego duchowej skuteczności - to jest, jeśliby naprawdę postawiono przed Kościołem wybór pomiędzy władzą duchową a ziemską - Kościół pozwoliłby wszystkim królestwom świata odejść w jednej chwili, aby utrzymać swoje królestwo od Boga. Chętnie *wyzułby się ze wszystkiego*[186], aby zachować Chrystusa.

Jakże można choćby przez moment zaprzeczać, że jego sukces jest zdumiewający i przytłaczający - to owocowanie życia poprzez śmierć.

Czy są na przykład jakieś jednostki ludzkie, które były bardziej skuteczne i wpływowe niż święci Kościoła - mężczyźni i kobiety, by tak rzec, którzy *każdego dnia umierali*[187], aby naprawdę żyć? Tb prawda, że nie prosperowali jako, powiedzmy, biznesmeni, dyrektorzy firm, czy urzędnicy rządowi, ale taki sukces po prostu nie jest ideałem, jaki Kościół ma dla nich, nie jest ich własnym ideałem dla samych siebie. Tb jest dokładnie ten rodzaj życia, dla którego oni z reguły zdecydowanie i wytrwale umierali. Jednak ich skuteczność w tym świecie wcale

186 Flp 3,8.
187 1 Kor 15,31.

nie była mniejsza. Czy pamięta się o jakichś królach tak, jak o żebraku Labre[188], który obgryzał kapuściane głąby w rynsztokach Rzymu? Czy imiona jakichś mężów stanu sprzed, dajmy na to, nawet stu lat, są szanowane i powtarzane tak, jak imię tej kobiety z Hiszpanii zwanej Teresą od Jezusa, która czterysta lat temu zarządzała kilkoma zakonnicami za murami klasztoru? Czy jacyś muzycy lub artyści są dziś uwielbiani z takim zachwytem, jak Boży mały trubadur imieniem Franciszek, który grał dla siebie i dla aniołów, pocierając jednym patykiem o drugi?

Albo znów czy istnieje jakieś królestwo, które świat kiedykolwiek widział tak wielkim, tak lojalnie zjednoczonym wewnętrznie, tak powszechnym, a jednak tak rygorystycznym, jak to duchowe królestwo, którego stolicą jest Rzym? Czy jest jakiś naród tak żarliwy w swym patriotyzmie, jak ten, który jest ponadnarodowy? Ziemscy królowie

przemawiają ze swych tronów i co się dzieje? A stary człowiek w Rzymie, który nosi trzy korony na głowie[189] przemawia ze swego więzienia w Watykanie[190] i rozbrzmiewa tym cała ziemia.

188 Mowa o św. Benedykcie Józefie Labre (1748-1783) - przyp. red.
189 Papieska tiara składa się z trzech koron - przyp. red.
190 Po odebraniu papieżowi, przez jednoczące się pod egidą masonerii Włochy, władzy nad Wiecznym Miastem 20 września 1870 roku, Pius IX i jego następcy aż do roku 1929, kiedy postało państwo Miasta Watykańskiego, uznawali się za więźniów Watykanu - przyp. red.

187

Czy zatem, poza wszystkim, polityka Kościoła jest aż tak samobójcza? Z punktu widzenia świata nigdy nie była inna. Historia Kościoła stanowi jedynie długi szereg przykładów ofiary ludzkich działań i doczesnych możliwości. Kościół usunął spośród swych uczniów najbardziej błyskotliwe ze swoich dzieci, uciszył lub odizolował najbardziej wymownych ze swych obrońców. Odciął się od wszystkiego, co powinien był zatrzymać, a pochwycił w objęcia wszystko to, z czego powinien był zrezygnować! Nie robił nic poza umieraniem! Nie robi nic poza życiem!

Zwróćmy się zatem ku życiu jego Pana w poszukiwaniu rozwiązania tej zagadki. W zeszłym tygodniu[191] miał On umrzeć. Tracił stopniowo wszystko, co wiązało Go z życiem. Rzesze, które szły za Nim do tamtej chwili, opuściły go pojedynczo i grupami - ci, z których mógł sformować swoje armie, aby osadziły Go na tronie Jego ojca Dawida. Nielojalność znalazła drogę nawet pomiędzy Jego wybraną strażą przyboczną i już Judasz targuje się o cenę za krew swego mistrza. Nawet najbardziej lojalni ze wszystkich są skonsternowani, a kiedy miecze

191 Kazanie to zostało wygłoszone w Niedzielę Wielkanocną - przyp. aut.

188

błysnęły w ogrodzie Getsemani, *opuszczą Go i uciekną*[192]*.* Kilka tygodni temu w Galilei tysiące opuszczały Go po raz ostatni. A kiedy grupa wydawała się zbierać ponownie, On zapłakał! Wreszcie ofiara była całkowita, a On wyrzekł się z własnej woli, jednej za drugą, wszystkich więzi, które trzymały Go przy życiu. A potem, w sam Wielki Piątek, znosił to, że piękność Jego *twarzy została oszpecona*[193]*,* tak, że nikt już nigdy nie będzie Go *pragnął,* ucichła melodia głosu, który złamał tak wiele serc i na nowo je scalił. Rozpostarł swoje ręce pasterza, którymi mógł przygarniać swoje owce do piersi i stopy, które mogły Go zanieść na pustynię, aby *szukać tej, która się zabłąkała*[194]*.* Czy kiedykolwiek było takie samobójstwo, jak to, taka utrata szczytnych nadziei, taka ruina wszystkich ambicji, umieranie tak całkowite i nieodwracalne, jak umieranie Jezusa Chrystusa?

A teraz, w dzień Wielkanocny, spójrzcie raz jeszcze na Niego i zobaczcie, że żyje jak nigdy przedtem. Zobaczcie, jak życie, które było Jego życiem przez trzydzieści lat, życie Boga uczynionego człowiekiem, blednie i staje się niemal urojeniem wobec chwały tego samego życia, przemienionego przez śmierć. Trzy dni temu osłabł pod

192 Mk 14, 50.
193 Iz 52, 14.
194 Mt 18, 12.

chłostą i gwoździami. Teraz pokazuje blizny swej Męki, jako symbole nieśmiertelnej siły. Trzy dni temu przemawiał ludzkimi słowami tylko do tych, którzy byli blisko Niego i ograniczył samego siebie, według ludzkich uwarunkowań czasu i przestrzeni. Teraz przemawia w każdym sercu. Trzy dni temu dał swoje Ciało tym nielicznym, którzy klęczeli przy Jego stole. Dziś w dziesiątkach tysięcy tabernakulów to samo Ciało może być czczone przez każdego kto przychodzi.

Jednym słowem, zamienił życie naturalne na nadprzyrodzone, od razu na wszystkich płaszczyznach. Zrezygnował z naturalnego życia swego Ciała, aby na powrót przyjąć na zawsze Ciało, które stało się nadprzyrodzonym. Umarł, aby Jego życie mogło zostać uwolnione. *Skończył,* aby rozpocząć.

Łatwo jest zatem zobaczyć, dlaczego Kościół *każdego dnia umiera*[195]*,* dlaczego jest zadowolony, kiedy zostanie ogołocony ze wszystkiego, co czyni jego życie skutecznym, dlaczego także pozwala, aby jego ręce zostały związane, nogi - skute, piękność - oszpecona, a głos - uciszony, na tyle, na ile mogą to uczynić ludzie. Kościół jest ludzki? Tak, zamieszkuje w *ciele, które jest przygotowane* dla niego, ale przygotowane głównie po to, aby mógł

195 1 Kor 15, 31.

w nim cierpieć. Jego sięgające daleko ręce nie są jego tylko po to, by mógł opatrywać tych, co mają złamane serca, ani jego szybkie stopy nie należą do niego tylko po to, by mógł biec na pomoc ginącym, ani jego głowa i serce nie są jego tylko po to, żeby mógł rozmyślać i kochać. Cały ten wrażliwy ludzki organizm należy do niego, aby w końcu mógł w nim cierpieć, krwawić z tysięcy ran, zostać w nim podwyższony, aby przyciągnął wszystkich ludzi do swego krzyża.

Kościół nie pragnie zatem na tym świecie *tronu swego praojca Dawida*[196]*,* ani takiego triumfu, jaki pod tym pojęciem rozumie świat. Kościół pragnie tylko jednego życia i jednego triumfu - zmartwychwstałego życia Zbawiciela. To właśnie ostatecznie jest transfiguracja człowieczeństwa Kościoła mocą jego Boskości oraz potwierdzenie ich obu.

196 Łk 1,32.

ŚMIERTELNA PUŁAPKA

Autor Jim Shaw & Tom McKenney
Wydawnictwo EXTER

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 7
1. ROZDZIAŁ NIEZALEŻNY 9
2. ROZDZIAŁ W POSZUKIWANIU PRZYSZŁOŚCI 13
3. ROZDZIAŁ WZNIESIONY KU ŚWIATŁU 19
4. ROZDZIAŁ „JADĘ NA FLORYDĘ" 33
5. ROZDZIAŁ MISTRZ MASOŃSKI 46
6. ROZDZIAŁ IDĘ DALEJ 60
7. ROZDZIAŁ ROZWIDLENIE 71
8. ROZDZIAŁ W KOŃCU RELIGIA 85
9. ROZDZIAŁ NARASTAJĄCA BURZA 96
10. ROZDZIAŁ W STRONĘ ŚWIATŁA 110
11. ROZDZIAŁ WKRACZAM W ŚWIATŁO 123
EPILOG NASTĘPNE LATA 137
SŁOWO OD JIMA 139
ANEKSY 140
Aneks A. DOKTRYNA MASOŃSKA A DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA 140
1. JEZUS CHRYSTUS, 2. BIBLIA, 3. BÓG, 4. ZBAWIENIE, 5. SZATAN,
6. DUCHOWE ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ, 7. MODLITWA, 8. PRAWDOMÓWNOŚĆ,
9. DOCHOWANIE TAJEMNICY, 10. PRZYSIĘGA KRWI, 11.SZUKAĆ I ZNAJDOWAĆ,
12. ELITARNOŚĆ,
Aneks B. SYMBOLIZM MASOŃSKI 163
1. OSTATECZNA PUŁAPKA,
2. PODSTAWA SYMBOLIKI MASOŃSKIEJ: KULT FALLICZNY,
Aneks C. MORALNOŚĆ MASOŃSKA 169
1. GŁÓWNE STANOWISKA I ZAŁOŻENIA,
2. SPECYFICZNE PRZYKŁADY MORALNOŚCI MASOŃSKIEJ,
Aneks D. LEGENDA O HIRAMIE ABIFFIE 174
1. TRADYCJA MASOŃSKA, 2. ŚWIADECTWO BIBLII, 3. WĄTEK EGIPSKI,
Aneks E. WYKŁAD TRZYDZIESTEGO DRUGIEGO STOPNIA 181
1. WYKŁAD TRZYDZIESTEGO DRUGIEGO STOPNIA, 2. TO JEST TO,
3. MODLITWA 0 WOLNOŚĆ,

PRZEDMOWA

Wolnomularstwo, *uczciwie* podchodząc do sprawy, jest poszukiwaniem światła. Powie ci to pierwszy zorientowany mason. Oczywiście pod powierzchnią owego poszukiwania światła kryje się coś więcej. Kandydat na masona rzadko zdaje sobie sprawę z tej prawdy. Ściślej, większość poszukiwaczy nigdy nie uświadamia sobie, że w masonerii mogą znaleźć cokolwiek więcej, niż to co zobaczą i usłyszą w Błękitnej Loży (Blue Lodge). Naturalnie akceptują ten stan rzeczy.

Uwzględniając ogromne bogactwo znaczeń słowa „światło", należy wyjaśnić, że światło poszukiwane przez masonów winno zawierać prawdę — odpowiedzi na istotne pytania. Powinno ono wyjawić znaczenie życia, śmierci i rzeczy wieczystych.

Niewielu masonów zdaje sobie z tego sprawę i w nieskończonym poszukiwaniu oświecenia przepycha się przez stopnie, masońskie funkcje oraz pisma masońskich filozofów — wszystko dla intelektualnego i duchowego spełnienia.

Tylko niewielu prawdziwie angażuje się i wykracza poza uwarunkowania społeczeństwa i biznesu. Kontynuują pracę, studia, szukają i uczą się, wspinając się na szczyt wiedzy masońskiej, szukając światła w całej jego pełni.

Jim Shaw był takim człowiekiem. Nie zadawalał go ani sukces społeczny, ani powierzchowna wiedza. Wyczuwał głębsze, prawdziwe znaczenie owego obiecanego światła i szukał go ze wszystkich sił, całym sercem i umysłem. Płomienne poszukiwania sprawiły, że zajmował wszystkie czołowe pozycje Błękitnej Loży i Rytu* Szkockiego (Scottish Rite), że przebył długą drogę do Domu Świątyni w Waszyngtonie (House of the Tempie in Washington), że osiągnął „Trzydziesty Trzeci i Ostatni Stopień" (Thirty—Third and Last De-

gree), stanowisko Najwyższego Wielkiego Inspektora Generalnego (Sovereign Grand Inspector General), Komandora Domu Świątyni Salomona (Knight Commandor of the House of the Temple of Solomon). Tam, na szczycie góry masońskiej, przebił się w końcu przez obłoki i znalazł pełne objawienie, prawdziwe znaczenie światła i życia. Oto jego historia.

Chodź! Towarzysz mu w pielgrzymce w poszukiwaniu Prawdy.

Tom C. McKenney
Marion, Kentucky

1. ROZDZIAŁ
NIEZALEŻNY

Gdy miałem dwa lata, matka wyszła powtórnie za mąż. Oczywiście byłem wówczas za mały, aby zrozumieć, że ojciec porzucił nas, gdy miałem zaledwie kilka miesięcy. Nigdy go nie widziałem.

Z biegiem czasu ojczym nabierał do mnie coraz większej antypatii, którą akceptowałem jako rzecz normalną, nie posiadając ani wiedzy, ani doświadczeń, według których mogłem osądzać życie. Myślę, że on naprawdę na swój niedoskonały sposób kochał moją matkę. Ale jego stosunek do mnie był dla niej zmartwieniem od samego początku.

Duży wpływ na moje życie wywarła moja ukochana babcia. Ona mnie prawdziwie kochała. Nasze wzajemne uczucie oraz jej zdecydowana awersja do ojczyma jeszcze bardziej pogłębiały jego niechęć i nienawiść do mnie.

Miłość babci wpłynęła w dużej mierze na moje problemy, a sprawy przybrały jeszcze gorszy obrót, gdy na świat przyszła mała siostrzyczka. Było oczywiste, że ojczym będzie ją faworyzował — i tak też się stało. Jeżeli można było mówić o jakichkolwiek relacjach typu ojciec — syn, to zniknęły one na zawsze w chwili narodzin siostry.

Potem urodziło się jeszcze trzech chłopców. Wraz z pojawianiem się kolejnych dzieci, ojczym był nimi coraz bardziej pochłonięty. Jednocześnie dorastałem, tracąc pozycję „małego chłopca", na bazie której być może usiłowałem zbudować nasz wzajemny związek. Stałem się w jego domu, bez cienia wątpliwości, niechcianym, nastoletnim brzydkim kacząt kiem.

1. WCZEŚNIE ZACZYNAM PRACOWAĆ

Zaakceptowałem sytuację, choć była dla mnie bardzo nieprzyjemna. Nie zaznałem przecież w życiu niczego innego. I byłem bardzo zajęty. Ojczym zarządził, że mam pracować na własne utrzymanie. A więc pracowałem, zaczynając od roznoszenia gazet w wieku pięciu lat. Wkrótce już sam sobie kupowałem ubrania, książki i przybory szkolne.

Gdy chodziłem do szkoły podstawowej, wczesnym rankiem przed lekcjami roznosiłem gazety, a po zajęciach szkolnych pracowałem w pobliskiej drogerii. Wieczorem zbierałem gazety i sprzedawałem na ulicy dodatkowe numery. Nadążałem z obowiązkami w szkole, pracowałem i trzymałem się z dala od kłopotów — nie licząc domu.

2. ŻYJĘ W FIZYCZNYM UDRĘCZENIU

Sprawy wcale nie stały najgorzej. Robiłem co do mnie należało i uważałem, że moje życie jest całkiem normalne — oprócz jednej rzeczy. Lanie, które dostawałem od ojczyma nie wydawało mi się normalne. Bił mnie często, kiedy tylko znalazł najdrobniejszy pretekst. A lanie takie niczym nie przypominało klapsa, którego dobrotliwy tatuś daje swojemu dziecku. To było prawdziwe bicie.^ Ale godziłem się z tym, i nie widząc żadnej alternatywy, starałem się to sobie jakoś wytłumaczyć. Zawsze mogłem pocieszyć się, że mama i babcia kochają mnie. Tak wyglądało moje życie do dwunastego roku.

3. SKOŃCZYŁO SIĘ BICIE

Gdy miałem trzynaście lat, zobaczyłem, jak ojczym bije pięścią moją mamę. Nie zastanawiałem się. Zadziałałem szybko, zgodnie z instynktem, który powstał w głębi mojej prawdziwej natury. Doskoczyłem do niego, odciągnąłem od matki i rozgorzała walka. Choć był ode mnie znacznie większy, a ja byłem tylko chłopcem, to walczyłem z furią syna broniącego ukochanej matki i z tłumioną złością, która gro-

madziła się we mnie przez długie lata fizycznego i psychicznego dręczenia. Przewróciłem go na podłogę. Podniósł się i wyszedł z domu. Choć nie zdawałem sobie z tego sprawy, pewien okres mojego życia dobiegł końca.

4. „MUSISZ ODEJŚĆ"

Następnego dnia, gdy wróciłem po południu z pracy w drogerii, matka czekała na mnie na podwórku. Płakała. Zatrzymała mnie tuż przed domem i powiedziała:

— Jimmie, Joe mówi, że musisz się spakować i wyjechać. Mówi, że nie może już znieść twojej obecności i musisz odejść.

Dławiła się słowami. Gdy znaczenie tego, co usłyszałem, doszło do mojej świadomości, zaczął narastać we mnie płacz, którego nie mogłem powstrzymać. 1 tak płakaliśmy tam, stojąc na podwórku, czując, że właśnie dzieje się coś, czemu oboje musimy stawić czoła. Mama miała oprócz mnie czworo dzieci i życie, które musiała przeżyć.

5. ZIARNO ZOSTAŁO ZASIANE

Gdy zarzuciłem na ramię podręczniki i trochę ubrań, które posiadałem, mama powiedziała:

— Teraz, Jimmie, chcę, żebyś znalazł pokój niedaleko pracy, a że od dawna sam się utrzymujesz, być może nie będzie ci zbyt trudno. Chcę, Jimmie, żebyś spróbował być mężczyzną. Spróbuj być taki, jak wuj Irvin (brat matki). Jest on dobrym człowiekiem i masonem. Chodzi do kościoła i jest dobry dla rodziny. Jeśli go lepiej poznasz, to być może wyrośniesz też na dobrego człowieka i masona.

Matka nie wiedziała, czym jest masoneria, ale wiedziała, że jej brat jest człowiekiem pracowitym, dobrym i chodzącym do kościoła.

Ojczym zabronił komukolwiek w rodzinie korzystać z posług kościoła, twierdząc, że wszyscy ludzie w kościołach są hipokrytami. Myślę, że głównym powodem szacunku mojej matki do wuja Irvina był fakt, że był on aktywnym członkiem

Kościoła Metodystów. Chciała, abym był taki sam jak on. Zostało zasiane ziarno, które miało później zakiełkować, wzejść i rozwinąć w owoc płomiennego zaangażowania w wolnomularstwo, wynosząc mnie na wysokie poziomy służby i kierownictwa.

Choć jeszcze wtedy nie zdawałem sobie z tego sprawy, kurs mojego życia został już wyznaczony. Ale nie miałem stać się dobrym masonem, jak mój wuj Irvin. Miałem zajść w Cechu znacznie dalej od niego, dalej, dużo dalej, gdyż stało się to centrum wiedzy, mądrości i religijnej pełni w moim życiu.

Moje życie miało rozwijać się wokół poszukiwania światła i wspólnoty, którą znalazłem w Zakonie Masonów oraz jego różnych organach.

Gdy tego kluczowego, bolesnego dnia staliśmy na podwórku, mama dała mi kilka rad:

— Nie baw się w hazard —powiedziała, i nie bawiłem się.

— Nie pal papierosów — powiedziała, i nigdy nie paliłem.

— Jeśli musisz palić, pal cygara — dodała, i przez wiele lat paliłem cygara.

Gdy mówiła, zacząłem pojmować ogrom tego, co się właśnie wydarzyło. Podszedłem do matki, objąłem ją, odwróciłem się i odszedłem. Z każdym krokiem, gdy oddalałem się od niej, na mych trzynastoletnich ramionach coraz mocniej odczuwałem ciężar świata i nieznanej przyszłości.

Byłem niezależny.

2. ROZDZIAŁ
W POSZUKIWANIU PRZYSZŁOŚCI

Pierwszą rzeczą, którą musiałem zrobić po opuszczeniu domu i mamy — po raz pierwszy w życiu niezależny — było znalezienie mieszkania. Matka zasugerowała, że powinienem mieszkać blisko pracy i rzeczywiście udało mi się znaleźć pokój na tej samej ulicy, na której mieściła się drogeria, w której pracowałem. Właściciel drogerii dał mi więcej godzin pracy, tak, że mogłem zrezygnować z roznoszenia gazet. Zacząłem się dostosowywać do nowego życia.

Praca w sklepie, szkoła i nauka wypełniały całe dnie i noce. Ale nadal udawało mi się nadążyć z materiałem szkolnym i w ten sposób ukończyłem szkołę podstawową oraz cztery lata ROTC [1]

Podczas tych pierwszych lat samodzielności babcia odgrywała w moim życiu jeszcze ważniejszą rolę. Była dla mnie prawdziwą podporą i staliśmy się sobie jeszcze bardziej bliscy.

Usiłowała nakłonić wuja Irvina, aby spędzał ze mną więcej czasu, bo wiedziała, że nigdy nie miałem ojca. Chciała, aby wypełnił pustkę w życiu dorastającego chłopca, a i ja tego pragnąłem. Ale wuj był zbyt zajęty — zawsze zbyt zajęty — działalnością w loży masońskiej, pracą na poczcie, rodziną.

Mama uczyniła z niego dla mnie wzór ojca i naprawdę chciałem go poznać, ale on był wciąż zbyt zajęty.

14

1. ZNÓW SAMOTNY

Po ukończeniu szkoły, zachęcony i wsparty finansowo przez babcię rozpocząłem studia prawnicze. W tamtych czasach można było wstąpić na prawo bezpośrednio po szkole średniej, zdobyć stopień LLB[2] i podejść do egzaminu na adwokata. Lecz po roku zmarła babcia i byłem zmuszony zrezygnować ze szkoły prawniczej. Mój świat nagle opustoszał. Odeszła moja jedyna na świecie przyjaciółka i poplecznicza. Znów byłem sam.

2. W MOJE ŻYCIE WKRACZA BONNIE

Latem dostałem dodatkową pracę i byłem wciąż bardzo zajęty. Miałem nadzieję, że uda mi się zarobić na następny rok studiów. W tym czasie byłem bardzo zainteresowany dziewczynami i choć miałem dla nich niewiele czasu, zacząłem się z nimi zapoznawać i spotykać. Tego lata natrafiłem na Bonnie i niemal wszystko w moim życiu uległo zmianie! Był to kolejny punkt zwrotny, ale, oczywiście, wówczas nie zdawałem sobie z tego sprawy.

Bonnie była cudowna. Zdawało się, że odwzajemnia moje uczucie, a jej rodzina polubiła i zaaprobowała mnie. Sprawy szybko rozwijały się i postanowiliśmy się pobrać — co też wkrótce uczyniliśmy. Ponieważ drugą pracę znalazłem w restauracji (w nadziei, że zarobię na rok studiów) i dowiedziałem się sporo na temat gastronomii, rodzina Bonnie zasugerowała, że sami moglibyśmy założyć tego typu biznes. Pożyczyli nam pieniądze na kupno wystawionego na sprzedaż lokalu, który odmalowaliśmy, posprzątaliśmy i ozdobiliśmy. Wkrótce prowadziliśmy niezły interes. Praca podobała

nam się, zarabialiśmy pieniądze i byliśmy z tego wszystkiego, a także z siebie, całkiem zadowoleni. Życie było w porządku.

Studia prawnicze rozwiały się gdzieś w przeszłości. Droga mojego życia na stałe zmieniła kierunek.

15

3. PIERWSZE DOŚWIADCZENIA Z BRATERSKIMI ZAKONAMI

Pewnego dnia mężczyzna jadający w naszej restauracji poprosił mnie o spotkanie. Podszedłem do stolika, przy którym siedział i spytałem, o co chodzi. Powiedział, że jest przedstawicielem Prawowiernego Zakonu Łosia (Loyal Order of the Moose) oraz że zostałem wybrany na jego członka. Powiedział także, że oznacza to dobre kontakty społeczne i handlowe oraz będzie miało korzystny wpływ na mój interes.

Wszystko to wyglądało zachęcająco na długo zanim jeszcze zostałem członkiem. W tym samym czasie Bonnie wstąpiła do grupy Kobiet Łosia (Women of the Moose). Był to początek naszego aktywnego zaangażowania w zakony braterskie i nie- miałem zielonego pojęcia, dokąd to nas zaprowadzi.

Loża Łosia zupełnie różniła się od zakonów masońskich, które w przyszłości tak dobrze poznałem. Zebrania organizacji były krótkie. Loża spotykała się na piętrze nad jadalnią i barem i kiedy stosunkowo krótkie spotkanie dobiegło końca, prawie wszyscy schodzili na dół do baru, gdzie przebywano znacznie dłużej (czasami zdawało się, że była to prawdziwa przyczyna zebrań).

Jednak niezbyt często uczestniczyłem w spotkaniach Łosia, dopóki nie zaproponowano mi tam zwierzchniego stanowiska. Chłopakowi, który nigdy nikomu nie przewodził, musiało to uderzyć do głowy. Od razu się zgodziłem i z konieczności bardziej zaangażowałem się.

Jadalnia pod salą spotkań należała do loży. Człowiek, który prowadził interes, nie musiał płacić czynszu ani kosztów użytkowania lokalu, co czyniło jego i tak dobrze prosperujący interes jeszcze bardziej zyskownym. Był członkiem loży i zazdrościłem mu korzyści w interesie, porównując je z moją własną sytuacją.

16

4. OSTATNIE POŻEGNANIE MATKI

Przez cały ten czas, gdy Bonnie i ja prowadziliśmy interes, wuj Irvin nie bywał u nas. Mocno się więc dziwiłem, gdy ujrzałem go w drzwiach restauracji. Wuj powiedział, że dziadek jest na zewnątrz w samochodzie i nie czuje się dość dobrze, aby wejść do środka. Wyszedłem więc do niego i już na pierwszy rzut oka zorientowałem się, że był chory i słaby. Po krótkiej rozmowie wuj Irvin odjechał. Ostatni raz widziałem wtedy dziadka żywego. Umarł następnego tygodnia.

Na pogrzebie zauważyłem, że mama nie wygląda najlepiej. Wydawała się blada i słaba, jakby walczyła, żeby nie zemdleć. Nigdy wcześniej nie widziałem jej w takim stanie, ale doszedłem do wniosku, że jest to spowodowane bólem i stresem po stracie ojca. Nie czułem się dość swobodnie, aby stanąć blisko niej, ponieważ był tam ojczym. Ale pocieszałem ją, jak tylko potrafiłem i na pożegnanie powiedziała mi „Do widzenia". Jak mogłem wówczas podejrzewać, że było to jej ostatnie pożegnanie? Następnego

tygodnia umarła i w sobotę, dokładnie w tydzień po pogrzebie dziadka, pochowaliśmy ją.

Nigdy nie poznałem przyczyny śmierci mamy. Nawet dziś wydaje się, że jest w tym coś tajemniczego. Tak jakby coś ukryto, choć wszystko wskazywało na atak serca.

Gdy uroczystości pogrzebowe dobiegły końca, ojczym podszedł do miejsca, gdzie stałem z Bonnie, i powiedział:

— Jim, muszę ci coś powiedzieć. Myślę, że twoja matka nadal by żyła, gdybym ją inaczej traktował.

Potem emocjonalnie dodał:

— Nigdy powtórnie się nie ożenię!

W sześć miesięcy później miał nową żonę. Ale wierzę, że w tym, co powiedział o śmierci mamy, była jakaś prawda. Nigdy więcej nie pojawił się w moim życiu.

5. NADCHODZI WOJNA

Niedługo po śmierci matki, Wielka Wojna zakończyła Wielki Kryzys. Japończycy zbombardowali Pearl Harbor i Ameryka

przyłączyła się do konfliktu. W końcu braliśmy w tym udział i człowiek prowadzący jadalnię w Loży Łosia został powołany do wojska. Stanowisko to było wolne i rada zarządzająca poprosiła mnie, abym je przejął. Przedyskutowaliśmy problem z Bonnie i doszliśmy do wniosku, że najprawdopodobniej i ja wkrótce zostanę powołany. Sprzedaliśmy więc restaurację (aby się przygotować) i wkrótce na cały etat pracowaliśmy w Loży Łosia. Nasze życie było teraz znacznie mocniej związane z zakonem braterskim. Wciąż nie wiedzieliśmy, dokąd to nas zaprowadzi.

Minął ponad rok. Próbowałem zaciągnąć się do marynarki, ale zostałem odrzucony. Byliśmy bardzo zajęci prowadzeniem interesu i działalnością w loży. Całkiem zapomniałem o wojsku, kiedy przyszedł bilet. Zostałem powołany.

6. KONTAKT Z MASONAMI

Gdy w czasie II wojny światowej zostałem wcielony do armii, byłem już ponad sześć lat z dala od uczelni i pięć lat żonaty. Od samego początku zacząłem wspominać to, co mama powiedziała mi tego okropnego dnia, kiedy w wieku trzynastu lat zostałem zmuszony do opuszczenia domu.

Może działo się tak dlatego, że znów byłem sam i wkroczyłem na nieznaną drogę życia. Wspominałem wuja Irvina i jego aktywną działalność w loży masońskiej. Gdy przechodziłem podstawowe przeszkolenie, zauważyłem, że wielu oficerów nosi masońskie pierścienie.

Pod koniec przeszkolenia dwaj żołnierze z jednostki mieli być wybrani do szkoły oficerskiej i mianowani podporucznikami. Nie poszczęściło mi się, a obaj wybrani byli masonami. Myślałem o moich czterech latach ROTC, wieku, doświadczeniu i dziwiłem się, dlaczego nie wybrano mnie. Nie zdawałem sobie sprawy, że ci mężczyźni zostali wybrani przez masonów, dlatego że byli masonami. W późniejszych latach zrozumiałbym to bardzo dobrze, ale wtedy mogłem się tylko dziwić.

7. WSPINAJĄC SIĘ NA „WZGÓRZE SHAW A"

Byłem znacznie starszy od pozostałych mężczyzn w mojej kompanii. Szczerze mówiąc byłem starszy od mojego dowódcy. Pomimo „zaawansowanego wieku" wyznaczono mnie do piechoty, plutonu moździerzy, w kompanii strzelców. Wędrowaliśmy pieszo i mieliśmy najcięższe do przenoszenia ładunki. Nazywano mnie „Pop", ale nie zwracałem na to uwagi. Nosiłem ładunek, własną broń oraz osobiste rzeczy i udawało mi się prześcignąć młodszych żołnierzy.

Prawdę powiedziawszy, w czasie treningowego marszu z Camp Butner do Releigh w Północnej Karolinie, byłem jedynym, który był w stanie wnieść innego człowieka na szczyt wzgórza.

Dowódca plutonu pogratulował mi i nazwał to miejsce „Wzgórzem Shawa", a ten mały zaszczyt znaczył dla mnie dużo więcej, niż komukolwiek mogłoby się wydawać. Nadal czasami myślę o tym wzgórzu w połowie drogi od Camp Butner do Raleigh, i o tym, co porucznik Ram powiedział o małym, opuszczonym chłopaku z dużego miasta.

Wojna przyszła i poszła i z tym, co przeżyłem, miałem jeszcze większą pewność, że mogę osiągnąć w życiu sukces. Wiedziałem, że z Bonnie przy boku może mi się udać. Matka byłaby zadowolona, gdyby wiedziała. *Naprawdę mogłem* być człowiekiem sukcesu, dobrym człowiekiem — tak jak wuj Irvin.

1 Reserve Officer Training Corps, kurs przygotowujący młodych mężczyzn na oficerskie stanowiska w armii. Średnia sokoła ROTC przygotowuje do colleg'u ROTC, co prowadzi do nominacji na podporucznika.
2 Bachelor of Laws and Tetters, tradycyjny stopień na studiach prawniczych.

3. ROZDZIAŁ
WZNIESIONY KU ŚWIATŁU

Wojna skończyła się i znów byłem w domu razem z Bonnie. Byliśmy bardzo szczęśliwi — i wspólnie zastanawialiśmy się nad wstąpieniem do bractwa masońskiego, które mogłoby się stać dla nas nowym światem.

Wkrótce powiedziałem Bonnie, że naprawdę zamierzam wstąpić do loży masońskiej. Pamiętałem masońskich oficerów z przeszkolenia w wojsku i odczuwałem potrzebę przynależności, potrzebę akceptacji w grupie, wśród przyjaciół, rodzi- ny.

Nagle dowiedziałem się od Bonnie czegoś niezwykłego: od osiemnastego roku życia była członkiem Zakonu Gwiazdy Wschodniej, a jej ojciec był masonem! Byłem zdumiony: nie miałem o tym zielonego pojęcia. Bonnie, która nigdy nie uczestniczyła w jakichś spotkaniach od momentu gdy ją poznałem, nie wspominała mi o tym. Ale była szczęśliwa, że chcę zostać masonem.

Byłem zadowolony, że mamy to postanowienie za sobą i teraz czułem się prawdziwie przekonany do tego pomysłu.

1. PO CO TE WSZYSTKIE PENSY?

Nadal byłem członkiem Loży Łosia i miałem tam dobrą pozycję. Podczas wojny, gdy byłem w armii, moje składki nie musiały być wpłacane (był to patriotyczny zwyczaj). W Loży Łosia mieliśmy wielu przyjaciół. Zostałem przez nich ciepło

przywitany, tak jakbym nigdy nie wyjeżdżał. Różnica polegała tylko na tym, że nie prowadziliśmy już sali jadalnej.

Powiedziałem kilku przyjaciołom z Loży Łosia, że zamierzam wstąpić do loży masońskiej i zorientowałem się, że nie było w tym nic niezwykłego. Trzej spośród braci w Łosiu było masonami. Byli zadowoleni, że zamierzam się do nich przyłączyć.

Każdy z nich dał mi pensa i powiedział „Miej go pod ręką" — na wypadek, gdybym go potrzebował.

Byli nieco tajemniczy, ale nic więcej mi nie wyjaśnili. Zastanawiałem się, o co w tym wszystkim chodzi, ale o nic nie spytałem. Z każdym dniem byłem coraz bardziej zdziwiony, gdyż od każdego masona, któremu o tym wspomniałem, dostawałem kolejnego pensa. Wkrótce miałem sporo pensówek i byłem pewien, że ważne jest, abym „miał je pod ręką", ale nie miałem zielonego pojęcia w jakim celu. Wówczas tajemnicza natura wolnomularstwa była jednym z aspektów, który mocno mnie pociągał. Z rosnącym zniecierpliwieniem oczekiwałem dnia, gdy wstąpię do loży.

W 1945, przed świętami Bożego Narodzenia znalazłem dorywczą pracę na poczcie. Wuj Irvin był tam zastępcą naczelnika i mógł mi pomóc w dostaniu posady, ale tego nie uczynił. Dostałem pracę bez jego pomocy i pracowałem na drugą zmianę. Wiodło nam się wtedy całkiem znośnie.

2. PIERWSZE KROKI W STRONĘ ŚWIATŁA

Mieliśmy z Bonnie dwoje dobrych przyjaciół, Maca i Merle, których poznaliśmy jeszcze przed wojną. Merle pracowała w naszej restauracji, a potem wyszła za Maca. Pewnego wieczoru poprosili nas do siebie na kolację i, kiedy panie były w kuchni, zapytałem Maca (był masonem), jak mógłbym wstąpić do Loży.

Był zachwycony moim pomysłem i powiedział:

— Jedyne, co musisz uczynić, to poprosić. Załatwię, że mój przyjaciel z Departamentu Ognia (Fire Department) zare-

komenduje ciebie, co wraz z moją rekomendacją[1] uruchomi mechanizm.

Po około dwóch tygodniach zadzwonił do mnie mężczyzna z Komitetu Loży Masońskiej i spytał, czy mogliby przyjść do mnie tego samego wieczoru.

Odpowiedziałem, że byłbym szczęśliwy, gdyby przyszli i po kolacji zjawiło się u mnie trzech mężczyzn[2]. Po krótkiej rozmowie przystąpili do zadawania pytań dotyczących mojej osoby. Spytali też, dlaczego chcę się do nich przyłączyć. Byli mili, a i ja podczas wywiadu nie byłem zdenerwowany, gdyż Mac powiedział mi, czego mogę się spodziewać. Przed odejściem zgodnie oświadczyli, że mogę zostać przyjęty do Loży.

3. PRZYGOTOWANIA DO WTAJEMNICZENIA

Kilka dni później otrzymałem list, w którym informowano mnie, że mam zjawić się w Sali Loży (Lodge Hall) we wtorek, o siódmej wieczorem. Przyszedłem na czas i zorientowałem się, że razem ze mną ma być wtajemniczonych jeszcze dwóch mężczyzn.

Spotkaliśmy się z sekretarzem Loży, który powiadomił nas o kosztach inicjacji oraz innych należnościach (składkach), które trzeba uiścić za wszystkie trzy stopnie, zanim jeszcze przejdziemy przez pierwszy stopień wtajemniczenia.

Zapłaciliśmy i zaprowadzono nas do pokoju, który później bardzo dobrze poznałem, jako „Pokój Przygotowań" (Preparation Room). Ale wtedy nie miałem jeszcze pojęcia, gdzie jestem, ani po co tam jestem.

W Pokoju Przygotowań kazano nam zdjąć wszystkie ubrania i dostaliśmy dwuczęściowy, podobny do pidżamy strój, zrobiony z cienkiego białego materiału. Każdy z nas dostał też po jednym sandale. Kazano nam założyć je na prawe stopy, pozostawiając lewe stopę nagie. Byliśmy teraz gotowi, aby otrzymać Stopień Wstępującego Ucznia (Entered Apprentice Degree) lub Pierwszy Stopień Masonerii (First Degree in Freemasonry).

22

Następnie wszedł mężczyzna, którego nazywano Starszym Mówcą (Senior Deacon) i który zadawał nam pytania, takie jak „Dlaczego chcecie zostać masonami; czy przyłączacie się do nas, licząc, że pomoże wam to w interesach lub zdobyciu wpływów w społeczeństwie?"

Kandydat z założenia musi odpowiadać, jakoby nie miał jakichkolwiek egoistycznych motywów. Ale wiem z doświadczenia, że znaczna większość masonów wstępuje do loży dla swych własnych celów. Prawdę powiedziawszy, to choć masoni teoretycznie nie rekrutują ani nie doradzają, mając na względzie korzyści zawodowe lub finansowe, jednak obie te rzeczy zdarzają się nagminnie. I w tym przypadku Mac ostrzegł mnie przed takimi pytaniami, a więc dawałem satysfakcjonujące odpowiedzi. Ale zarazem odpowiadałem szczerze, gdyż odczuwałem najuczciwszą potrzebę, aby przyłączyć się i należeć — właśnie należeć. Potem Mówca wyszedł.

Po jego odejściu zawiązano mi oczy. Przepaska, której użyto, nazywa się „hoodwink" (oszustka), a kandydat przygotowany w ten sposób jest „hoodwinked", czyli niezdolny zobaczyć ani poznać prawdę o otoczeniu i sytuacji.

Na opasce położono jeszcze grubą tkaninę, tak, aby upewnić się, że nic nie widzę, nawet odrobiny światła.

Następnie założono na mnie koszulę z cienkiego materiału, którą ułożono w ten sposób, że lewe ramię znajdowało się na zewnątrz. Lewa część koszuli była zawinięta i schowana do środka, pozostawiając nagie lewe ramię i lewą część torsu. Lewa nogawka „spodni od pidżamy" została podwinięta do góry tak, że lewa stopa i noga też były nagie. Wokół szyi zawiązano mi niebieską linę (zwaną „cabletow" — lina holownicza). Byłem gotowy.

Choć naprawdę bardzo chciałem zostać przyjęty do Loży Masońskiej , to jednak zacząłem odczuwać strach. Nic nie widziałem, nie wiedziałem gdzie jestem, byłem półnagi wśród obcych ludzi, trzymano mnie za linę zawiązaną wokół szyi i niewiedziałem, co stanie się za chwilę. Miałem uczucie nierealności i bezsilności, odczuwałem wzrastającą dezorientację, niepewność i strach. Mac powiedział mi nieco o tym, czego mogę

23

się spodziewać (choć był zaprzysiężony tego nie robić). Oczekiwałem, że zasłonią mi oczy, ale spodziewałem się też co nieco widzieć. W każdym razie, nie docierał do mnie ani promyczek światła.

Przebywanie w totalnej ciemności wytwarzało deprymujące uczucie bezsilności i rodziło myśli o strasznych rzeczach, które mogą się zaraz wydarzyć. Jedyne, co ratowało mnie przed zniewalającym strachem, to świadomość, że Mac, wuj Irvin i masoni z Loży Łosia wciąż żyli i mieli się nieźle. Skoro oni wszyscy jakoś to przeżyli, to wierzyłem, że i ja to przeżyję. Było to jednak stanowczo niewygodne.

4. DO ŚWIĘTEGO MIEJSCA

Steward zaprowadził mnie do drzwi wiodących do Sali Loży i poinstruował, bym trzykrotnie zapukał. Początkowo nikt nie odpowiedział, lecz po chwili usłyszałem dobiegające z wnętrza trzy stuknięcia i glos:

— Kto przychodzi?

— Biedny ślepy kandydat, który podobnie jak wielu braci i towarzyszy przed nim, pragnie być przeniesiony z ciemności w światłość, uzyskując część praw, światła i korzyści z Czcigodnej Loży (Worshipful Lodge) poświęconej Świętemu Janowi — odpowiedział za mnie Steward.

— Czy jest to akt twojej wolnej nieprzymuszonej woli? — pytano dalej.

— Tak — powtórzyłem za Stewardem.

Zaczęło docierać do mnie, że choć prawdziwie chciałem zostać masonem, to wymiana zdań między mną, a tamtymi niewidocznymi ludźmi zdawała się nie najuczciwsza. Kazano mi powtarzać z góry „prawidłowe" odpowiedzi na z góry przygotowane pytania. Głos zza drzwi zapytał, czy jestem należycie przygotowany, godzien oraz odpowiednio wykwalifikowany. Na oba pytania Steward udzielił twierdzącej odpowiedzi.

Wtedy inny głos zapytał:

— Jakie inne zalety i walory posiada kandydat, aby mógł zostać przyjęty?

Steward odpowiedział za mnie:

— Jest człowiekiem wolnym, pełnoletnim, z dobrymi rekomendacjami[3]

— Niech cierpliwie czeka, aż Czcigodny Mistrz (Worshipful Master) zostanie poinformowany i udzieli odpowiedzi — odparł głos z drugiej strony.

Po kolejnym oczekiwaniu w czarnej ciszy, drzwi przede mną otworzyły się i jakiś głos poinformował, że pozwolono mi wejść i że zostanę przyjęty „w należytej, uznanej formie". Przeprowadzono mnie przez drzwi. Choć nie widziałem, gdzie jestem, czułem, że przemierzyłem strzeżone wrota wiodące do świętego, tajemnego miejsca. Po raz pierwszy w życiu byłem we wnętrzu Sali Loży.

5. WZNIESIONY KU ŚWIATŁU

Ten sam głos, który słyszałem za drzwiami (okazało się, że był to Mówca) powiedział tuż przede mną:

— Zostaniesz przyjęty do Loży Uczniów (Lodge of Entered Apprentice) ostrzem ostrego narzędzia przeszywającego twoją nagą lewą pierś, co ma ciebie nauczyć, że jest

to narzędzie tortur cielesnych, o którym przypomni ci umysł i świadomość, ilekroć ośmieliłbyś się wyjawić jakikolwiek z sekretów wolnomularstwa.

Ostre narzędzie, było w rzeczywistości dużym cyrklem ze ściągniętymi oboma ramionami — a był on z całą pewnością „ostry". Czułem *prawdziwy* ból, gdy przyciśnięto go do mego ciała. Wymawiając słowa „ośmieliłbyś się", Mówca szczególnie je zaakcentował i powtórnie ukłuł mnie ostrzem. Wyglądało to coraz poważniej i coraz bardziej bałem się. Nadal jednak stałem cicho i o nic nie pytałem.

Później znów przeszedłem kilka kroków prowadzony przez tego samego mężczyznę, który trzymał moje lewe ramię i linę związaną wokół szyi. Zatrzymaliśmy się. Inny głos (był to Czcigodny Mistrz) kazał zaprowadzić mnie na środek

25

pokoju modlitwy. Następnie kazano mi uklęknąć i Mistrz odmówił formalną, ogólną modlitwę, w której ani razu nie padło imię Jezusa i którą zakończył słowami; „So mote it be" (parafraza zwrotu „So let it be", czyli „Niech się tak stanie", gdzie słowo „let" zastępuje „mote" — „pyłek").

Po modlitwie Mistrz podszedł do miejsca, gdzie klęczałem i położywszy dłonie na mej głowie, powiedział:

— W kim pokładasz nadzieję?

W kościele byłem zaledwie kilka razy w życiu. Zabrała mnie tam jeszcze babcia, kiedy byłem małym chłopcem. Niczego o Bogu mnie nie nauczono, a więc naprawdę nie wiedziałem, co mam odpowiedzieć. Przez bardzo długi czas milczałem.

W końcu Mówca nachylił się nade mną i wyszeptał do ucha:

— W Bogu[4] — co też powtórzyłem. Mistrz powiedział wtedy, że skoro pokładam ufność w Bogu, to moja wiara ma mocne fundamenty i nie mam się obawiać, tylko pójść za mym „przewodnikiem" (czyli Mówcą, który prowadził mnie za linę zawiązaną wokół mej szyi). Trochę mi to pomogło, ale nadal daleki byłem od spokoju.

Następnie zaprowadzono mnie w inne miejsce, gdzie przed wpuszczeniem Młodszy Dozorca (Junior Warden) zadawał mi te same pytania, co poprzednio. Potem kazał zaprowadzić mnie w jeszcze inne miejsce, gdzie Starszy Dozorca (Senior Warden) zadawał identyczne pytania i otrzymywał identyczne odpowiedzi. Przy każdym przystanku rozlegało się stuknięcie młotkiem.

Wszystko to było bardzo dziwne i sformalizowane, ale te same pytania i odpowiedzi zaczynały z czasem brzmieć swojsko. Stamtąd zaprowadzono mnie na stanowisko Czcigodnego Mistrza „na Wschodzie" (Worshipful Master „in the East"), gdzie znów zadano mi dokładnie te same pytania i udzielono tych samych odpowiedzi. Zaczynało to być jedną wielką powtórką. Wówczas w odpowiedni sposób poinformowano mnie, że „zbliżam się do Wschodu."[5] Mówca, moja główna eskorta, obrócił mnie, mówiąc:

26

— Teraz stoisz twarzą w kierunku Wschodu. Zrób lewą stopą krok do przodu i postaw piętę prawej nogi w stosunku do łuku lewej w taki sposób, aby twoje stopy utworzyły kąt prosty.

Pomógł mi w tym, bo nadal nic nie widziałem. Przytrzymywał mnie na wypadek, gdybym stracił równowagę. Pozycja taka jest nienaturalna, a jeszcze trudniejsza dla osoby, która ma zasłonięte oczy. Nagle Mówca krzyknął:

– WYPROSTOWAĆ SIĘ! [6]

Wystraszyłem się i zastanowiłem, o co *w tym wszystkim* chodzi (stałem przecież prosto, nie licząc moich powykręcanych stóp). Ale byłem już przygotowany na rzeczy niezwykłe — i słusznie, bo choć tego nie wiedziałem, to czekała mnie jeszcze bardziej zaskakująca niespodzianka.

Gdzieś z przodu rozległ sie głos Czcigodnego Mistrza:

— Przyjacielu, po raz pierwszy w życiu podszedłeś do masońskiego ołtarza. Stoisz tu jako kandydat ubiegający się o przyjęcie do naszego zakonu. Ale zanim pójdziesz dalej, uświadom sobie powagę i istotę kroku, który zamierzasz uczynić. Jeśli chcesz zawrócić, zrób to teraz, gdy jeszcze nie jest za późno.

Wcześniej odczuwałem chwile strachu, gdy byłem gotowy uciec, ale w sytuacji, która miała teraz miejsce, czułem się niczym w pułapce. Stałem tam skrępowany, z zawiązanymi oczami, zdezorientowany, nie wiedziałem, jacy mężczyźni (ani ilu) przypatrują mi się. Zacząłem odczuwać pewien rodzaj odrętwienia. Byłem jak gdyby ofiarą, ale wciąż nie chciałem stamtąd odchodzić. Zacząłem się czuć, jakbym był niesiony, napędzany siłą, której ani nie znałem, ani nie rozumiałem.

Mistrz nadal czynił uwagi dotyczące natury zakonu i wysokiego morale wymaganego, aby do niego należeć.

Później kazano mi uklęknąć przed ołtarzem „w należnej formie". Znaczyło to, że miałem klęczeć wyprostowany, na lewym nagim kolanie, z prawą nogą tworzącą Tau Cross (kąt prosty), z lewą ręką pod Biblią na ołtarzu (na której leżały kątownica i cyrkiel), z prawą ręką położoną na tym wszystkim.

27

Byłem gotowy do złożenia przysięgi, choć wtedy jeszcze tego nie wiedziałem. Nie wiedziałem też, co taka przysięga oznacza.

6. POŻEGNALNY POCAŁUNEK JEZUSA

Mistrz uprzedził, że przysięga, którą za chwilę mam złożyć, „nie będzie kolidować z jakimkolwiek z moich dążeń religijnych, politycznych, prywatnych lub innych."[7] Potem zapytał, czy chcę kontynuować. Naprawdę nie miałem pojęcia, o czym mówi, ale brzmiało to uspokajająco, więc odpowiedziałem, że — tak.

Następnie powtarzałem za Czcigodnym Mistrzem słowa przysięgi składanej przez Ucznia. Najpierw Mistrz wypowiadał fragment, który po chwili powtarzałem, nieświadomy, co przysięgam, dopóki nie dopowiedziałem do końca zbitek złożonych z kilku słów.

Z czasem zdałem sobie sprawę, że przysięgam, iż będę chronił interesów Loży. Potem usłyszałem, jak mówię, że:

— Zobowiązuję się pod karą nie mniejszą niż rozcięcie gardła od ucha do ucha, odcięcie u podstawy języka, zakopanie w piasku tuż przy brzegu morza, gdy fala przypływu dwukrotnie na dobę napływa i opada — że nigdy świadomie, z własnej woli i nieprawnie nie złamię przysięgi Ucznia, a w mej wytrwałości niech mi Bóg dopomoże.

Nagle zdałem sobie sprawę z okropności tego, co powiedziałem i wydało mi się to zarówno przerażające, jak i obrzydliwe. Ale skoro zacząłem i zaszedłem tak daleko, chciałem dojść do końca.[8] Mistrz powiedział, że aby zapieczętować przysięgę, muszę pocałować rozłożoną przede mną Biblię. Trzymałem ręce na księdze, więc wiedziałem, gdzie się znajduję. Nachyliłem się i pocałowałem Biblię. Nie wiedziałem, że właśnie na masońskim ołtarzu pocałowałem na pożegnanie Chrystusa. Nie miałem pojęcia, że

podczas wielu lat członkostwa w masonerii nie będzie mi wolno modlić się do Niego, słuchać lub wymawiać Jego imienia, nawet podczas czytań Pisma Świętego.[9] Ale nawet, gdybym o tym wiedział, nie odczułbym straty, gdyż wówczas nie znałem Go.

28

7. CHCIAŁEM SZKLANKĘ WODY

Mistrz powiedział, że skoro już jestem związany z Lożą przysięgą, której nie można być złamać, to lina związana wokół mej szyi może być usunięta.

Mówca odwiązał ją.

Mistrz powiedział do mnie:

— Teraz, gdy nic nie widzisz, czego najbardziej pragniesz?

Przeszedłem ogromny stres i strasznie chciało mi się pić. Z pytania, które mi zadano, wywnioskowałem, że najprawdopodobniej mogę dostać, o cokolwiek poproszę. Krótko to przemyślałem i już miałem prosić „o szklankę zimnej wody", gdy Mówca nachylił się nade mną i wyszeptał:

-— Pragnę światła.

Nieco zdezorientowany powtórzyłem:

-— Pragnę światła.

Duża niespodzianka była bardzo blisko. Mistrz wezwał do ołtarza wszystkich członków, którzy ustawili się w dwóch rzędach po obu mych stronach, w kierunku wschód—zachód.

Następnie Mistrz wyrecytował słowa z księgi Genezis, gdy Bóg mówi „Niech się stanie światłość". Powiedział:

— Uroczyście naśladując Go, na podobny, masoński sposób oświadczam, Niech się stanie ŚWIATŁOŚĆ.

Gdy krzyknął „ŚWIATŁOŚĆ", wszyscy mężczyźni, którzy stali wokół mnie, zaczęli klaskać i jednocześnie tupać nogami, czym śmiertelnie mnie przerazili. W tym samym momencie Mówca zerwał z mych oczu przepaskę. Oślepiło mnie ostre światło.

Czcigodny Mistrz powiedział:

— I stała się światłość.

Stałem chwilowo oniemiały i oślepiony. Mistrz zaczął opisywać i tłumaczyć znaczenie przedmiotów, na których usiłowałem skoncentrować wzrok i dojrzeć je. Mówił o Biblii[10], kątownicy i cyrklu oraz o ich znaczeniu. Nazwał je „trzema wielkimi światłami masonerii". Potem skierował się ku trzem świecom na ołtarzu i powiedział, że reprezentują one

29

„trzy pomniejsze światła" masonerii, które są słońcem, księżycem i Czcigodnym Mistrzem Loży (Worshipful Master of the Lodge). Nic mi to nie mówiło. Dotąd miałem jedynie niejasne wyobrażenie, że Biblię uznaje się za świętą księgę.

Następnie Mistrz wyjaśnił mi, jak trzeba przyjmować należytą postawę (trzymając ręce w pozycji, jaką miałem przy ołtarzu, z lewą dłonią skierowaną do góry, a prawą nad nią, skierowaną w dół). Nauczył mnie również robić znak. Oznaczał on przeciągnięcie otwartą dłonią w poprzek gardła, jak gdyby przecinając je. Wciąż klęczałem na ołtarzu. Następnie Mistrz zademonstrował sekretny uścisk (ściskając kostkę prawego palca wskazującego) oraz podał tajemne hasło („Boaz").

Pomógł mi wstać i kazał podejść do Młodszego i Starszego Dozorcy, aby pozdrowić ich należytą postawą i znakiem. Poprowadzony przez Mówcę uczyniłem to.

Potem wróciłem do zachodniej strony ołtarza i odczekałem chwilę, aż powrócił Mistrz i podarował mi fartuch z jagnięcej skóry. Powiedział, że jest to znak niewinności oraz symbol masonów. Wyjaśnił mi głębiej istotę tego ubioru i kazał zanieść go do Starszego Dozorcy na Zachodzie (Senior Warden in the West), który miał mnie poinformować o sposobie jego noszenia. Uczyniłem tak, dochodząc do wniosku, że uroczystościom tym towarzyszy niezwykle dużo bieganiny.

Starszy Dozorca wytłumaczył, w jaki sposób nosili fartuch muratorzy, członkowie loży i masoni „spekulatywni". Powiedział też, w jaki sposób ja mam go nosić (ze „śliniakiem" do góry). Potem ubrał mnie w fartuch i zaprowadził z powrotem do ołtarza. Obaj oddaliśmy honory Mistrzowi i strażnik złożył raport:

— Czcigodny Mistrzu, twoje rozkazy zostały wykonane.

8. TAJEMNICZE PENSY

Mistrz poprosił, abym zdeponował jakiś wartościowy przedmiot, wykonany z metalu i kazał mi poszukać, czy nie mam przy sobie czegoś takiego.

„Pensy", pomyślałem: „To po to były te pensy".

Jednocześnie wiedziałem, że nie ma sensu szukać czegokolwiek w pidżamie, gdyż nie miała ona kieszeni. Mistrz wyjaśnił następnie, że wszystko to służy uświadomieniu mi lichego, nędznego położenia, w przypadku gdybym miał kiedyś spotkać przyjaciela, w szczególności masona, pozbawionego środków do życia. Miałem mu w miarę możności pomóc „bez żadnych subiekcji".

Udałem się do Pokoju Przygotowań, gdzie w końcu ubrałem się. Potem miałem wrócić do sali, aby uzyskać dalsze instrukcje.

Szedłem rozmyślając: „Wyjaśnia to tę dziwną historię z pensami, choć nie do końca. Powiedzieli, że będę je potrzebował, a tak nie jest"

Była to częściowa prawda, a nie prawda czysta i pełna. Praktycznie, wprowadzono mnie w błąd.

Zastanawiałem się, czy nie była to czasem wskazówka, bym wykrył podstęp. Całkowicie im uwierzyłem, a wszystko to wcale nie musiało być prawdą.

Po powrocie pozdrowiłem Czcigodnego Mistrza i zasiadłem już jako członek Loży. Obserwowałem z rosnącym zrozumieniem, jak wtajemniczano kolejnych kandydatów.

W końcu byłem masonem — bez żadnej pomocy wuja Irvina.

1 Rekomendacja o przyjęcie do loży nabywana jest „reccomend", podobnie jak u Mormonów, starających się o przyjęcie do Świątyni Mormonów (Mormon Tempie). Joseph Smith, założyciel mormonizmu i twórca rytuału świątyni był masonem. Rytuał Świątyni Mormonów mocno przypomina rytuał masoński, gdyż Smith najwidoczniej wiele z niego „zapożyczył". Przed przyjęciem do loży masońskiej wymagane są dwie takie rekomendacje.

2 Ci trzej mężczyźni tworzą Komitet Inicjacji (Investigation Committee). Jest ich trzech i wybierani są na to stanowisko każdego roku.

3 Rytuał wtajemniczenia w pierwsze trzy („Błękitne") stopnie, choć z grubsza taki sam, różni się jednak w poszczególnych stanach USA. W większości stanów nabór obejmuje „białych", gdyż kobiety i Murzyni są jednoznacznie wyłączeni z bractwa masońskiego. Istnieje masoński system Murzynów, nazywany Prince Hall Lodge (Książęca Sala Loży),

ale nie ma on żadnego związku z „białym" wolnomularstwem. Traktuje się go, jako „tajną" masonerię i uważany jest przez pozostałych masonów za podrabiane, nieprawne naśladownictwo.
4 Niekiedy podczas uroczystości zdarzają się incydenty naprawdę Zabawne. Pewnego razu, byłem już wówczas Czcigodnym Mistrzem, położyłem dłonie na głowie kandydata i spytałem: „W kim pokładasz nadzieję?". Mężczyzna bez cienia wahania odparł:
„W żonie".
5 „Wschód" to miejsce w Sali Loży, gdzie na tronie zasiada Czcigodny Mistrz. W starożytnych, tajemnych religiach, z których wywodzi sie wolnomularstwo, czczono słońce, a najświętszym miejscem był Wschód, z którego słońce codziennie powstawało, aby odnowić życie na Ziemi.
6 Takie ułożenie stóp nie jest przypadkowe, gdy stoimy przed Czcigodnym Mistrzem „na Wschodzie". Pozycja ta tworzy „Tau Cross" (krzyż w kształcie litery Tau), fal liczny symbol, od starożytności związany z kultem fallusa i słońca. Przedstawiano wówczas słońce jako źródło życia (pierwiastek męski) powstające każdego dnia na Wschodzie, by zapłodnić Ziemię (pierwiastek żeński) nowym Życiem. Cześć Słońcu składano stojąc zawsze twarzą *w* kierunku wschodu. W rytuale również komenda „WYPROSTOWAĆ SIĘ" nie jest przypadkowa, lecz zawiera oczywiste symboliczne znaczenie. Patrz Dodatek B, „Symbolizm Masoński".
7 Jest to w najlepszym razie logiczny absurd. Nie mógł mieć pojęcia, czy kiedykolwiek miałem lub będę miał pewne przekonania lub hołdował pewnym ideałom. Biblia zakazuje składania takiej przysięgi, w szczególności przysięgi krwi.
8 Zdarzają się przypadki, że kandydaci dochodzą do momentu przysięgi i odmawiają kontynuacji. Jest to jednak bardzo rzadkie. W takim momencie większość kończy wypowiedzeniem slow przysięgi, bo choć człowiek jest wówczas przestraszony, w upokarzającym położeniu, z liną na szyi, to jednak hipnotyczny efekt ceremonii sprawia, że idzie się naprzód, nawet mając ogromną ochotę na powrót.
9 W „dobrze zorganizowanej loży" nie wolno wymawiać imienia Jezusa. Modlitwa do Niego jest poważnym wykroczeniem i może doprowadzić do zamknięcia loży. Czytając podczas rytuału Pismo Święte omija się fragmenty zawierające imię Jezusa.
10 W tej części rytuału Czcigodny Mistrz mówi do Ucznia: „Święta Biblia ma być twoim prawem i przewodnikiem po życiu oraz wierze". Po wielu latach, gdy byłem Mistrzem, przyjaciel pełniący wysoką funkcję w Loży zapytał mnie po uroczystości wtajemniczenia: „Jim, skoro Biblia ma być naszym prawem i przewodnikiem, to dlaczego nie postępujemy zgodnie z Jej naukami?" Było to doskonałe pytanie, na które nie potrafiłem mu dać odpowiedzi. W krótce odszedł od nas.

4. ROZDZIAŁ
„JADĘ NA FLORYDĘ"

Gdy tylko wraz z dwoma towarzyszami zostałem wtajemniczony w Stopień Ucznia, od razu przydzielono nam instruktora wybranego spośród doświadczonych członków loży. Przez kilka tygodni[1] mieliśmy się spotykać z nim w Sali Loży co najmniej raz w tygodniu, aby instruował i trenował nas w koniecznej pracy pamięciowej, do momentu aż będziemy gotowi recytować wymagane formuły przed Lożą i ostatecznie uzyskać potwierdzenie stopnia.

Nauczane teksty obejmowały fragmenty rytuału wtajemniczenia (który po prostu podpowiedziano nam lub wypowiedziano za nas), jak na przykład: sekretne hasła, należna postawa, znak, uścisk i przysięga (zobowiązanie). Kiedy będziemy gotowi, Loża miała nas przeegzaminować z pytań przygotowanych przez instruktora.

Do ostatecznego egzaminu na Stopień Ucznia mieliśmy podejść tej samej nocy, której wtajemniczono by nas w Stopień Czeladnika (Fellowcraft Degree). Miało to być bardzo długie nocne spotkanie.

Instruktor wyznaczył nam określoną noc i czekałem na nią z niecierpliwością. Miałem ogromną motywację, byłem żądny tego przeżycia, gotowy „poradzić sobie z tym". Chciałem jak najszybciej podejść do ustnego egzaminu na Ucznia i zostać wtajemniczony w Stopień Czeladnika.

W międzyczasie odwiedził mnie Roy, przyjaciel z którym byłem w wojsku. Mieszkał w Południowej Florydzie, gdzie zajmował część domu, tzw. bliźniaka. Druga część domu była pusta. Namawiał Bonnie i mnie, abyśmy opuścili Północ,

długie mroźne zimy i pojechali z nim i jego rodziną na Florydę. Rozciągnął przed nami sielankową wizję i mówił, że jest pewien, iż obaj znajdziemy tam pracę.

Naprawdę nie chcieliśmy wyjeżdżać z miasta, które było naszym „domem" Obaj tu dorastaliśmy i tu mieszkały nasze rodziny. Pracowałem więc nadal na poczcie i niecierpliwie oczekiwałem sesji treningowych w Sali Loży. Wiedziałem, że już wkrótce wraz z towarzyszami będziemy gotowi, aby podejść do egzaminu. Czasami myślałem o tym, co mówił Roy. Byłaby to jednak zbyt duża zmiana, aby traktować ją tak lekko.

1. PEWNEJ MROŹNEJ NOCY

Święta Bożego Narodzenia a potem Nowy Rok nadeszły i minęły. Nadal pracowałem na poczcie, na drugiej zmianie, od trzeciej po południu do jedenastej wieczorem. Pracowałem w południowej części miasta, gdzie odbierano paczki. Było niesamowicie zimno.

Pewnego niezwykle mroźnego dnia, po skończonej pracy, poszedłem na parking i jak zwykle chciałem wsiąść do samochodu, by pojechać do domu. Spróbowałem uruchomić auto, ale było to niemożliwe — silnik zamarzł. Sprzedawano wówczas dużo benzyny wymieszanej z wodą, a ja stałem się ofiarą pełnego baku. System paliwowy oraz gaźnik zamarzły i samochód po prostu nie chciał ruszyć. Zostałem uwięziony w środku mroźnej zimowej nocy.

W pobliżu nie było nikogo, kto mógłby mnie podrzucić do domu. Nie pozostawało mi nic innego, jak dojść piechotą do miasta i złapać okazję.

Zamknąłem samochód, opatuliłem się płaszczem i maszerując pod zimny północny wiatr, ruszyłem w kierunku miasta. Idąc na boleśnie zmarzniętych stopach, zacząłem rozmyślać o propozycji Roya. Im więcej o tym myślałem, tym bardziej atrakcyjna wydawała mi się myśl o ciepłym klimacie.

Po chwili, po każdym kroku powtarzałem:

— Jadę na Florydę. Jadę na Florydę. Jadę na Florydę — co pomagało mi uchwycić rytm stawianych na zmarzniętej

ziemi stóp. Z każdą chwilą byłem coraz bardziej zdecydowany. Zanim doszedłem do miasta i złapałem autostop, decyzja została podjęta. Jedziemy na Florydę — im szybciej, tym lepiej!

Kiedy opowiedziałem o tym Bonnie, wyraziła swoją aprobatę i od razu przystąpiła do przygotowań. Wpływ tej decyzji na moje postępy w masonerii nie miał w tej chwili większego znaczenia; na pewno jakoś to można było rozegrać. W porównaniu z mroźną pogodą zwyciężyły myśli o drzewach palmowych, ciepłym powiewie wiatru i pomarańczowych alejkach. Jechaliśmy na Florydę, przynajmniej do końca tej paskudnej zimy.

W przeciągu kilku tygodni byliśmy w drodze na południe. Jechaliśmy przez stany Kentucky, Tennesse i Georgia. Im bliżej południa, stawało się coraz cieplej. Byliśmy szczęśliwi. Czułem, że wszystko jest „w porządku".

2. CHWILOWY ZASTÓJ

Od razu po przyjeździe na Florydę wprowadziliśmy się do „bliźniaka"Roya i osiedliliśmy się tam. Pozostawałem w kontakcie z Lożą w mieście rodzinnym, a wszyscy tam byli przekonani, że wkrótce wrócę. Ja też tak sądziłem, choć nie widziałem powodu do pośpiechu. Instruktor w końcu do mnie napisał i powiadomił, że dwaj mężczyźni, którzy byli razem ze mną wtajemniczeni w Stopień Ucznia, byli już Mistrzami Masońskimi (Masters Masons), czyli ukończyli trzy pierwsze stopnie. Chciał się dowiedzieć, kiedy wracam i wyraził zaniepokojenie, że po tak długim czasie nie będę pamiętał przerobionego materiału. W rzeczywistości wszystko dobrze pamiętałem, gdyż w myślach często powtarzałem poznane teksty, pomimo, że przed wyjazdem na Florydę nie zdążyłem uczestniczyć nawet w pierwszej sesji treningowej.

Zasugerowano mi, że mógłbym kontynuować pracę w tym kierunku już na Florydzie i starałem dowiedzieć się czegoś na ten temat. W liście od mojej rodzimej Loży uzyskałem informację, że mógłbym kontynuować pracę na Florydzie jako

„kandydat grzecznościowy". W ten sposób miałem szansę na ukończenie trzech stopni. Ponieważ zapłaciłem już za wszystkie trzy[2], uzyskanie tych stopni na Florydzie nic by mnie nie kosztowało. Byłem zachwycony. Załatwiłem co trzeba i natychmiast rozpocząłem intensywną naukę z instruktorem z miejscowej loży.

3. DLACZEGO WYJEŻDŻAĆ?

W międzyczasie złożyłem podanie o pracę we władzach portowych miasta. Bonnie miała już dobrą pracę i powodziło nam się całkiem nieźle. Zima skończyła się i w domu znów zapanowała wiosna. Jednak myśli o powrocie straciły na aktualności. Omówiliśmy dokładnie ten problem oraz przedyskutowaliśmy wszystko z Royem i jego żoną. Doszliśmy do wniosku, że oboje mamy na miejscu dobrą pracę, a w domu nie mieliśmy nic do roboty. Poza tym, z każdym dniem coraz bardziej lubiliśmy Florydę. A więc, po co mielibyśmy wracać? Postanowiliśmy nie wyjeżdżać, przynajmniej w najbliższej przyszłości.

4. Z POWROTEM W CECHU

Mogłoby się wydawać, że moje gorączkowe poszukiwania w masonerii zostały nagle przerwane i zastąpione prywatnymi celami i wartościami. Tak jednak z całą pewnością nie było. Byłem zajęty przeprowadzką na Florydę oraz poszukiwaniem pracy, jednak trwało to tylko kilka miesięcy. Przez ten cały czas nie przestawałem ćwiczyć sekretnych nauk oraz pozostawałem w kontakcie z Lożą w Indianapolis. Była to pewna „przerwa", ale w mym sercu w rzeczywistości nic się nie zmieniło.

Loża na Florydzie przyjęła mnie do wtajemniczenia w trzy pozostałe stopnie jako „grzecznościowego kandydata" i tym samym przystąpiłem do gorączkowej gonitwy na szczyt masonerii.

Wkrótce byłem gotowy do ustnego egzaminu na Ucznia oraz do wtajemniczenia na Czeladnika. Nigdy nie zaprzestałem pracy pamięciowej i przygotowań. Byłem bardzo niecierpliwy, by jak najprędzej kroczyć do przodu.

5. CZELADNIK

Choć byłem teraz w innej Wielkiej Loży (Grand Lodge) (każdy stan ma własną „Wielką Lożę" pod wieloma względami niezależną od pozostałych) podlegającej pod Południową Jurysdykcję[3], to wiele rzeczy było tu takich samych. Podczas moich przygotowań do wtajemniczenia na Czeladnika, bez kłopotu rozpoznawałem wszystko, co działo się wokół. Kiedy przybyłem do Sali Loży i gdy zaprowadzono mnie do Pokoju Przygotowań, byłem o wiele spokojniejszy, niż za pierwszym razem, przed kilkoma miesiącami w Indianapolis. Wraz ze mną przystępowało do egzaminu trzech mężczyzn, w tym jeden, któremu już raz się nie powiodło. Poczekaliśmy w naszych zwykłych ubraniach aż Czcigodny Mistrz otworzył Lożę Mistrza Masonerii (Lodge in the Master Mason's Degree) (lożę tę otwiera się zawsze, gdy kandydaci mają być przeegzaminowani na Błękitne Stopnie). Następnie Loża została wezwana do uczestniczenia w egzaminie na Stopień Ucznia i Starszy Mówca zaprowadził nas do sali oraz usadowił blisko ołtarza.

Nasz instruktor zmienił teraz rolę i był egzaminatorem, tak, jak to zostało uzgodnione. Zajął miejsce w zachodniej części ołtarza, twarzą do nas i zaczął zadawać pytania, do których byliśmy przygotowani. Nie zadawano każdemu z nas wszystkich pytań, choć na wszystkie musieliśmy być przygotowani, gdyż nie wiedzieliśmy, które przypadną właśnie nam.

Odpowiadaliśmy na pytania po kolei, bez zająknięcia. Potem odprowadzono nas z powrotem do Pokoju Przygotowań, gdzie mieliśmy czekać, podczas gdy członkowie Loży głosowali, czy przyznać nam stopień.[4]

Po stosunkowo krótkim czasie do Pokoju Przygotowań przyszedł Starszy Mówca i powiedział, że wszyscy zostaliśmy

przyjęci i nagrodzeni Stopniem Ucznia. Byliśmy zadowoleni, choć nie było to dla nas dużą niespodzianką. Natychmiast kazano nam zdjąć ubrania, aby przygotować się do drugiego stopnia — Czeladnika. Dostaliśmy znów po jednym pantoflu oraz spodnie i koszule od pidżamy, bardzo podobnej do tej, którą dostałem podczas wtajemniczenia na Ucznia. Tym razem jednak kazano założyć nam but na lewą stopę, pozostawiając prawą gołą. Prawa nogawka spodni musiała być podwinięta powyżej kolana, a górna część pidżamy miała odsłaniać prawą stronę torsu.

Byliśmy gotowi. Tym razem nie miałem być pierwszy. Jako pierwszego do wtajemniczenia do sali wezwano mężczyznę, który już kiedyś nie zdał egzaminu i który teraz ponownie do niego przystępował.

Kiedy został już wtajemniczony, powrócił do Pokoju Przygotowań i przebrał się. Miał wrócić do sali, by obserwować naszą inicjację. Teraz była moja kolej.

Podobnie jak poprzednio zasłonięto mi oczy. Lecz tym razem nie zawiązano liny wokół mojej szyi, lecz dwukrotnie wokół prawego ramienia. Steward zaprowadził mnie do wewnętrznych drzwi i kazał trzykrotnie zapukać. Po dłuższej chwili zza drzwi dobiegły trzy stuknięcia. Steward uchylił je, by umożliwić rozmowę i padło pierwsze pytanie (był to, podobnie jak przy pierwszym stopniu, Starszy Mówca):

— Kto przychodzi?

— Brat, który według przyjętego zwyczaju, został wtajemniczony w Stopień Ucznia i teraz pragnie zyskać dodatkowe światło masonerii, poprzez przejście przez Stopień Czeladnika

— odpowiedział Steward .

— Czy jest to akt twojej własnej nieprzymuszonej woli?

— te słowa Starszy Mówca skierował już bezpośrednio do mnie.

— Tak — odpowiedziałem.

Tym razem wszystko nie wydawało mi się takie nowe i dziwne. Na podstawie tego, co wcześniej przeszedłem, mogłem wiele przewidzieć. Byłem dużo spokojniejszy. Starszy

39

Mówca zapytał Stewarda, czy jestem prawdziwie i rzetelnie przygotowany oraz dobrze wykwalifikowany.

Na oba pytania Steward odpowiedział twierdząco.

Następnie Starszy Mówca zapytał Stewarda, czy wykazałem odpowiednią biegłość w poprzednim stopniu i tu również padła twierdząca odpowiedź. Mówca zapytał o „inne walory i zalety", abym mógł zostać przyjęty. Steward odrzekł, że mam Dowód.

Następnie zapytał, czy mam Dowód, ale zaprzeczyłem lecz okazało się, że on go posiada.

Steward wyszeptał Mówcy hasło i drzwi otworzyły się. Starszy Mówca powiedział:

— Każ mu poczekać, aż Czcigodny Mistrz zostanie powiadomiony o jego prośbie i zadecyduje.

Drzwi zamknęły się. Po krótkiej chwili ponownie otworzyły się i z prawej strony dobiegł mnie głos Starszego Mówcy, który powiedział, że zgodnie z wolą Mistrza mogę wejść do Loży Czeladników, a ma się to odbyć „w należnej, dawnej formie". Wszystko to brzmiało dla mnie bardzo znajomo.

Wtedy Starszy Mówca powiedział do mnie:

— Bracie, zgodnie z wolą Czcigodnego Mistrza zostaniesz przyjęty do Loży znakiem kątownicy na nagiej prawej piersi, co ciebie nauczy, że kątownica cnoty ma być twoim prawem i przewodnikiem w zachowaniu wobec ludzkości, a szczególnie wobec braci masonów.

Mówiąc to przycisnął ostrze kątownicy do mojej klatki piersiowej. Nie było to przyjemne, ale ból był nieporównywalnie mniejszy, niż przy ukłuciu cyrklem podczas pierwszego wtajemniczenia. Następnie Mówca mocno chwycił mnie za gołe prawe ramię i poprowadził wokół pokoju. Jest to zawsze dziwne uczucie chodzić w obcym miejscu z zawiązanymi oczami. Nawet jeśli ktoś ciebie prowadzi, ciągle obawiasz się, że na coś możesz wpaść.

W ten sposób obszedłem dookoła Salę Loży, a gdy przechodziłem obok pewnych miejsc, rozległy się podwójne stuknięcia. Zdawało mi się, że obchodzimy salę po raz drugi. Tym razem zatrzymaliśmy się (przy stanowisku Młodszego Dozor-

40

cy) i usłyszałem trzy stuknięcia. Powtórzono te same pytania i odpowiedzi, które padły przy drzwiach.

Później Młodszy Dozorca zapytał:

— Czy on zna hasło?

— Nie zna. Ja je znam za niego — odpowiedział Starszy Mówca .

Kazano mu podejść i podać hasło. Starszy Mówca uczynił tak i powiedział:

— SHIBBOLETH.

— W porządku. Chodźcie — odparł Młodszy Dozorca.

Znów ruszyliśmy i tak jak poprzednio, po chwili zatrzymaliśmy się (tym razem było to stanowisko Starszego Dozorcy). Wymieniono te same pytania i odpowiedzi, po czym strażnik kazał zaprowadzić mnie do Czcigodnego Mistrza na Zachodzie (Worshipful Master in the West), który miał mi udzielić końcowych wskazówek. Znów ruszyliśmy i zatrzymaliśmy się przy stanowisku Mistrza. Zadano identyczne pytania i padły identyczne odpowiedzi. Wszystko to wydało mi się niezwykle podobne do rytuału wtajemniczenia na Ucznia. Następnie Czcigodny Mistrz skierował mnie z powrotem do Starszego Dozorcy na Zachodzie, który miał mnie nauczyć należnej formy zbliżenia do Wschodu. Wróciliśmy więc do Starszego Dozorcy, który z kolei odesłał mnie do Starszego Mówcy.

Starszy Mówca obrócił mnie twarzą do Wschodu, kazał zrobić krok prawą stopą, przenosząc piętę lewej stopy do łuku prawej, tworząc kąt prosty (Tau Cross). Zaświtała mi w głowie myśl, że jest to strata czasu.

Dokładnie w taki sam sposób ustawiałem stopy podczas pierwszego wtajemniczenia. Jedyną różnicę stanowił fakt, że Tau Cross, który teraz utworzyłem, był obrócony w przeciwną stronę. Podobnie jak poprzednio, Starszy Mówca znienacka i bardzo głośno krzyknął wprost w moje ucho:

— WYPROSTOWAĆ SIĘ.

Tym razem spodziewałem się tego, więc nie przeraziłem się tak, jak za pierwszym razem. Wywarło to jednak na mnie dziwne wrażenie, którego nie potrafię wytłumaczyć.

41

Następnie Czcigodny Mistrz zaczął mówić, stojąc dokładnie na wprost mnie. Powiedział między innymi, że wiedzę masońską zdobywa się stopniowo i podobne, stopniowe i wymagające jest nasze zobowiązanie. Tak jak przy wtajemniczeniu na Ucznia uzyskałem to samo zapewnienie, że nic w mojej przysiędze i zobowiązaniu nie będzie kolidowało z obowiązkami wobec Boga, ojczyzny, sąsiadów i siebie samego. Przysięga miała mnie jedynie mocniej związać z braćmi z Loży.

Następnie Mistrz zadał mi pytanie, czy z tym zapewnieniem chcę iść dalej. Odpowiedziałem, że tak. Teraz Starszy Mówca miał mnie przygotować do przyjęcia „należnej formy". Jednocześnie przystosowano ołtarz do uroczystości wtajemniczenia na Czeladnika.

Starszy Mówca powiedział do mnie:

— Podejdź! Uklęknij na prawym, nagim kolanie, z lewą ręką tworzącą kwadrat, wyprostowanym tułowiem, z prawą ręką odpoczywającą na Świętej Biblii, kątownicy i kompasie, z lewym łokciem wspartym na kątownicy pod kątem prostym.

Pomógł mi w utworzeniu tej pozycji i zwrócił się do Mistrza:

— Czcigodny Mistrzu, kandydat jest należycie przygotowany.

Rozległo się jakieś szuranie i trzy uderzenia młotkiem, po czym zabrzmiały słowa Mistrza:

— Będziesz wymawiał swoje imię i słowa, które ja wypowiem: Ja, James D. Shaw, z własnej nieprzymuszonej woli, w obecności Wszechmogącego Boga i tej Czcigodnej Loży, tu,

niniejszym składam uroczystą i szczerą obietnicę oraz przysięga

Potwierdziłem przysięgę, którą złożyłem jako Uczeń. Przysięgałem nigdy nie zdradzić żadnego z sekretów Loży ani Stopnia Czeladnika jakiemukolwiek „profanowi"[5]. Obiecałem dochować praw, zasad i reguł Loży Czeladnika oraz być godnym stopnia. Następnie przysięgałem, że nigdy świadomie nie oszukam ani nie okradnę Loży Czeladnika, ani też żadnego z braci tego stopnia[6]. Powiedziałem to wszystko, „wiążąc się karą nie mniejszą od rozdarcia piersi, wyszarpnięcia serca i od-

dania go na pożarcie dzikim bestiom i drapieżnym ptakom". Miało mi się to przytrafić, gdybym z własnej woli, świadomie złamał przysięgę.

Następnie Czcigodny Mistrz zwrócił się do mnie:

— Na dowód swej szczerości pocałuj otwartą przed tobą Świętą Biblię.

Podobnie jak podczas pierwszego wtajemniczenia pochyliłem się i pocałowałem Biblię. Owładnęło mną jakieś dziwne uczucie.

Mistrz powiedział do Starszego Mówcy, że skoro wiąże mnie przysięga (wciąż o wiele silniejsza od liny), która nie może być złamana, można zatem usunąć „holownik" z mego ramienia. Gdy tylko odwiązano linę, Mistrz zapytał, czego najbardziej pragnę. Starszy Mówca podpowiedział mi, a ja powtórzyłem:

— Dalszego światła. — Tym razem wiedziałem, że nie należy prosić o zimną wodę.

Wówczas Mistrz powiedział:

— Skoro dalsze światło jest tym, czego pragniesz, dostaniesz je.

Tak jak przy pierwszym stopniu bracia podeszli i ustawili się w rzędach po obu mych stronach, po czym zaczęli klaskać i usunięto z mych oczu przepaskę. Następnie Mistrz zwrócił moją uwagę na fakt, że tym razem ostrze kompasu jest schowane pod kątownicą, co ma mi uświadomić, że przede mną jest więcej ukrytych tajemnic. Mistrz podszedł do ołtarza, pokazał należną postawę i znak masona Czeladnika. Postawa polegała na wyciągnięciu prawego ramienia poniżej klatki piersiowej, z dłonią skierowaną w dół, z lewym ramieniem wzniesionym, tworzącym kąt prosty — dokładnie jak podczas składania przysięgi. Znak był wykonany poprzez wzniesienie prawej ręki do lewej piersi i szybkie jej przeciągnięcie przez klatkę piersiową, jak gdyby rozdzierając ją na oścież pazurami, po czym odrzucając rękę na bok — wszystko to jednym ruchem.

W następnej kolejności Mistrz wyciągnął do mnie prawą dłoń „na dowód braterskiej miłości i zaufania" oraz zademon-

strował uścisk, polegający na potrząśnięciu dłonią, jednocześnie przyciskając kciuk między wskazującym a środkowym palcem, w miejscu gdzie łączy się on z dłonią. Podał mi również słowo, tajemne hasło — „SHIBBOLETH".

Później pokazał mi „prawdziwy uścisk" kładąc kciuk na pierwszej kostce palca wskazującego i wbijając paznokieć w kostkę palca środkowego. Nadano mi imię „JAKIN", który należy podawać w następujący sposób.

Podczas uścisku, zadaje się pytanie: „Co to jest?". Odpowiedź brzmi: „Uścisk masona Czeladnika" Pytanie: „Czy ma on imię?". Odpowiedź: „Tak, ma". Pytasz więc: „Podaj mi je". Odpowiedź: „Mam je podać całe, czy podzielić na pół?". Wtedy mówi się: „Podziel je i zaczynaj". Odpowiedź: „Nie, ty zaczynaj". Znów powtarza się: „Ty zaczynaj".

Odpowiedź: „Ja". Moja odpowiedź: „Kin". Wtedy on mówi: „Jakin, bracie, pozdrawiam cię". Było to tak skomplikowane, że jedynie przytaknąłem.

Później Mistrz wziął fartuch i założył go na mnie, robiąc uwagi na temat jego ważnego znaczenia. Starszy Dozorca zawinął na górę lewy dolny róg szaty. Następnie Starszy Mówca odprowadził mnie na stanowisko Czcigodnego Mistrza na Zachodzie, który zaprezentował i wytłumaczył istotę „narzędzi masona Czeladnika" — pionu, kątownicy i poziomicy, odnosząc je do zasad cnoty i moralności.

Potem powiedział:

— Dalej zaprezentuję ci trzy cenne klejnoty, ich imiona to Wiara, Nadzieja i Miłosierdzie. Uczą one nas jak pokładać wiarę w Wielkim Architekcie Wszechświata, nadzieję w nieśmiertelności i miłosierdzie w całej ludzkości, a w szczególności w braciach masonach.

Następnie kazał, aby Starszy Mówca zaprowadził mnie „na zewnątrz Pokoju Loży", aby „zreinwestować to, czego mnie pozbyto"(w normalnym języku oznaczało to odprowadzenie mnie do Pokoju Przygotowań, abym przebrał się w moje codzienne ubranie).

Wtajemniczenie na Czeladnika dobiegło niemal końca i byłem z tego bardzo zadowolony.

44

Kiedy się przebrałem, ponownie wezwano mnie do Sali Loży, gdzie pozwolono mi usiąść. Wyjaśniono mi, że nasi przodkowie, dawni bracia masoni, wznieśli Świątynię Króla Salomona i wiele innych gmachów, budynków masońskich, katedr i tym podobnych.

Starszy Mówca opowiedział o dwóch rzędach kolumn (filarów) w świątyni. Powiedział, że lewa nazywa się Boaz, a prawa Jakin. Opisał też dokładnie symboliczne znaczenie elementów dekoracyjnych kolumn.

Następnie Mistrz powiedział, że dopuszczono mnie do Środkowej Sali Świątyni Salomona (Middle Chamber), aby wytłumaczyć mi literę ,,G". Powiedział, że oznacza ona „Bóstwo", przed którym powinniśmy wszyscy chylić głowę, adorować i oddawać hołd. Powiedział też, że ,,G" oznacza „Geometrię", dzięki której „możemy tropić naturę, jej wszystkie zakręty, aż do najskrytszych zakątków". Dodał, że dzięki geometrii jesteśmy w stanie lepiej pojąć doskonałość Natury i „dobroć Wielkiego Twórcy Wszechświata".

Po krótkim wykładzie na temat litery „G" moja inicjacja dobiegła końca i potem obserwowałem, jak wtajemniczano następnych kandydatów. Podobnie jak przy inicjacji na Ucznia moje obserwacje nie tylko pomogły mi zrozumieć to wszystko, ale ułatwiły też rozpoczęcie nauki pamięciowej do egzaminu na stopień. Wkroczyłem z powrotem na masońską ścieżkę i coraz szybciej zmierzałem do celu.

1 Wymagany tu czas jest różny i zależy od możliwości kandydata, a konkretnie od tego, jak szybko potrafi on nauczyć się na pamięć wymaganego materiału. Zazwyczaj trwa to od 4 do 6 tygodni.

2 W masonerii istnieją trzy podstawowe stopnie: Uczeń, Czeladnik i Mistrz (Entered Apprentice , Fellowcraft i Master Mason). Tworzą one fundament całego wolnomularstwa i są przyznawane oraz przeprowadzane w lokalnych Lożach. Loże te określa się jako Błękitne Loże (Blue Lodges), a pierwsze trzy stopnie jako Błękitne Stopnie (Blue Degrees). Kolor odnosi się tu do znaczenia błękitnego nieba, jako niebiańskiego gospodarka gwiazd i planet. Astrologia odgrywa w masonerii ważną rolę. Jest to zarazem też pewne nawiązanie do tradycji starożytnych pogan, którzy odprawiali nabożeństwa w wysoko położonych miejscach (na szczytach wzgórz) „pod gwiezdnym baldachimem nieba".

3 Wolnomularstwo amerykańskie(Błękitna Loża i Ryt Szkocki) podlegają pod dwie jurysdykcje. Północna Jurysdykcja obejmuje 15 północnych i północno—wschodnich stanów. Dużo większa Jurysdykcja Południowa obejmuje pozostałe stanów plus inne terytoria USA.
4 Głosowanie to polega na wrzuceniu do pudełka białych i czarnych kul. Biała kula oznacza głos „za", czarna — „przeciw". Jeżeli w pudelku jest chociażby jedna czarna kula, kandydatowi nie przyznaje się stopnia. Głosowanie przebiega, gdy loża obraduje w obecności Mistrza Masońskiego Trzeciego Stopnia.
5 Wszyscy, którzy nie są masonami, zgodnie z prawem i tradycją masońską są „profanami". Dotyczy to również żon, dzieci i rodzin masonów, jeśli nie należą do organizacji. Angielskie słowo „profan" pochodni od łacińskiego „profanis", co oznacza „przed lub na zewnątrz świątyni", stąd — nie święty, nieczysty, poniżony i nie godzien. Powinno się go omijać, by nie zbrukał rzeczy świętych i czystych. Jeśli sam nie jesteś masonem, oto czym jesteś dla organizacji. Patrz, bibilijne znaczenie „profana", Św. Pawła i List do Tymoteusza 1,9—1 1 .
6 Zauważ, że nie składa się przysięgi, zobowiązującej do nieoszukiwania profanów. Jest to przyjęte w moralności masońskiej. Patrz Dodatek C, „Moralność masońska".

5. ROZDZIAŁ
MISTRZ MASOŃSKI

Przez następne dwa tygodnie uczestniczyłem wraz z dwoma towarzyszami w sesjach treningowych, które odbywały się w Loży. Spotykaliśmy się nocą, trzy razy w tygodniu. Znów zdobywanie sekretnej wiedzy wydawało mi się łatwe i naturalne. Byłem zadowolony, że miałem już za sobą dwa stopnie i paliłem się, by posuwać się z pracą do przodu i jak najszybciej zostać Mistrzem Masońskim. Odpowiadało mi rosnące poczucie akceptacji, które dawało mi przyłączenie się do Loży. Ludzie ci poświęcili mi swój czas i energię, abym mógł czynić postępy w Cechu, a poczucie wspólnoty z nimi naprawdę dobrze mi robiło — było to coś, czego nie znałem, a za czym od dłuższego czasu tęskniłem.

Po upływie dwóch tygodni (które minęły bardzo szybko) spotkaliśmy się w Loży, by podejść do egzaminu na Stopień Czeladnika i jednocześnie przejść przez wtajemniczenie na Mistrza Masońskiego. Znów oczekiwaliśmy w Pokoju Przygotowań, aż Czcigodny Mistrz otworzy Lożę Mistrza Masońskiego, a następnie wezwie do egzaminu na Czeladnika

Starszy Mówca zaprowadził nas do Sali Loży, gdzie usadowiono nas, podobnie jak poprzednio, twarzą do ołtarza i Czcigodnego Mistrza. Instruktor, który był teraz naszym egzaminatorem, stał (jak poprzednim razem) na wprost nas, tyłem do ołtarza. Odczuwałem mieszane uczucie oczekiwania i ożywionej pewności — jak atleta na starcie tuż przed biegiem. Byłem gotów.

Egzaminator przepytywał nas po kolei i wszyscy udzielaliśmy prawidłowych odpowiedzi, a choć żadnemu z nas nie

zadano wszystkich pytań, byłem gotowy na wszystkie odpowiedzieć. Potem odprowadzono nas do Pokoju Przygotowań i czekaliśmy na wyniki głosowania.

Nie trwało to długo. Do pokoju przyszedł Młodszy Mówca i zakomunikował, że wszyscy zdaliśmy. W urnie nie było czarnych kul, „urna była czysta". Byliśmy masonami Czeladnikami!

Od razu kazano mi zdjąć ubranie i przygotować się do wtajemniczenia na stopień Mistrza Masońskiego. Pozostali kandydaci mieli być wtajemniczeni w następnych tygodniach. Tego dnia tylko ja miałem przejść przez inicjację. Nałożyłem podobne do

pidżamy spodnie, w których teraz podwinięte powyżej kolan były obie nogawki. Nagie pozostawały też obie stopy. Nie założono mi żadnej koszuli trzykrotnie owiniętej wokół ciała, ale zasłonięto mi oczy. Kompletnie nic nie widziałem — nawet odrobiny światła.

Zadawano te same pytania i udzielano tych samych odpowiedzi, co poprzednim razem. W końcu doprowadzono mnie do Pokoju Loży. Starszy Mówca powiedział: „Bracie James, jesteś przyjmowany do Loży Mistrza Masońskiego ostrzami cyrkla, którego ramiona rozciągnięte są od twej prawej do lewej piersi, co ma cię nauczyć, że najistotniejsze części ciała ludzkiego mieszczą się między piersiami, podobnie jak najcenniejsze dogmaty masonerii zawierają się pomiędzy maksymalnie rozciągniętymi ramionami cyrkla, a są to cnota, moralność i miłość braterska". Ramiona cyrkla były ostre i czułem, gdy uczyniono na mym ciele pouczające znaki.

Po dopuszczeniu do drzwi poprowadzono mnie do Czcigodnego Mistrza, który zapytał mnie o hasło. Starszy Mówca odpowiedział zamiast mnie szeptem: „Tubal-Cain". Potem podobnie jak poprzednio Starszy Mówca oprowadził mnie po pokoju, zatrzymując się przy stanowisku Młodszego Dozorcy, który skierował mnie do Starszego Dozorcy, który z kolei kazał mnie zaprowadzić do ołtarza i przygotować do przyjęcia należnej formy, abym mógł złożyć zobowiązanie. Zaprowadzono mnie do ołtarza i stałem tam czekając.

48

Dobiegł mnie głos Mistrza, który znajdował się na wprost mnie. Znów zapewniał, że w przysiędze nie ma niczego, co mogłoby kolidować z moimi obowiązkami w społeczeństwie. Ponownie odniosłem wrażenie, że nie mogę mieć żadnej pewności, czy to, co mówi, jest prawdą.

Zapytano mnie, czy po otrzymaniu takiego zapewnienia, chcę kontynuować. Odpowiedziałem:

— Tak.

Teraz Starszy Mówca miał mnie przygotować na ołtarzu do przyjęcia „należnej formy", bym mógł zostać Mistrzem Masońskim.

1. SKŁADAJĄC PRZYSIĘGĘ MISTRZA MASOŃSKIEGO

Starszy Mówca pomógł mi przyjąć stosowną pozycję. Tym razem klęczałem na obu nagich kolanach, z wyprostowanym tułowiem, nogami pod kątem prostym, oboma rękami spoczywającymi na kątownicy i cyrklu, które leżały na Biblii.

Czcigodny Mistrz został poinformowany, że czekam „w należnej formie", aby złożyć zobowiązanie. Po chwili powtarzałem za nim po kilka słów:

— Ja, James D. Shaw, z własnej nieprzymuszonej woli w obecności Wszechmogącego Boga i tej Czcigodnej Loży, tu, niniejszym składam solenną obietnicę i przysięgam, że zawsze będę strzegł i nigdy nie wyjawię żadnej z tajemnych sztuk, części ani punktów stopnia Mistrza Masońskiego jakiejkolwiek osobie lub osobom, nawet jeśli uznam je za prawdziwych i uprawnionych braci tego stopnia, dopóki po odpowiednich znakach i dokładnym przeegzaminowaniu nie uznam ich za rzeczywiście do tego uprawnionych.

W dalszej części obiecałem, że podporządkuję się i będę przestrzegał wszystkich praw, zasad i reguł stopnia Mistrza Masońskiego i Loży, której od tego momentu jestem członkiem oraz że będę wspierał i przestrzegał dekrety, prawa i edykty Wielkiej Loży, pod którą będę podlegał, w takim zakresie, w jakim dotrą do mnie. Ponadto, że będę utrzymywał w ścisłej

tajemnicy sekrety zacnego stopnia Mistrza Masońskiego, gdy tylko zostaną mi przekazane i powierzone. Ponadto, że będę pomagał i wspierał zacnych dotkniętych nieszczęściem Mistrzów Masońskich, wdowy po nich i osierocone dzieci, jeśli tylko dowiem się o ich istnieniu i ich potrzebach, które będę w stanie zaspokoić bez uszczerbku dla własnych finansów. Ponadto, że nigdy nie będę wspierał ani uczestniczył w inicjacji kobiety, starca z demencją, niepełnoletniego młodzieńca lub szaleńca, jeśli tylko będę świadomy ich stanu. Ponadto, że nie będę odwiedzał tajnych masonów ani innych zawieszonych lub wykluczonych z organizacji' członków, w okresie prawomocności wyroku, jeśli tylko będę świadomy ich kondycji.

— Ponadto obiecuję i przysięgam, że nie będę oszukiwał, szkodził ani okradał Loży Mistrza Masońskiego lub braci tego stopnia, gdy tylko będę wiedział, że do niego należą oraz że, będę ich ostrzegał na czas i w należny sposób przed grożącym im niebezpieczeństwem. Ponadto obiecuję i przysięgam, że nie pogwałcę niewinności żony Mistrza Masońskiego ani jego matki, siostry lub córki, jeśli tylko będę je jako takie znał.[1] Ponadto obiecuję, że nie będę korzystał z Wielkiego Znaku Zagrożenia (Grand Hailing Sign of Destress) bez potrzeby, a jedynie w przypadku największego zagrożenia, gdy moje życie będzie w niebezpieczeństwie lub przy zgodnie z prawem ustanowionej Loży. Kiedy usłyszę wypowiedziane słowa lub zauważę dany znak, natychmiast pośpieszę z pomocą osobie w potrzebie, jeśli tylko prawdopodobieństwo uratowania jego życia będzie większe od prawdopodobieństwa utraty własnego życia.

Jak najszczerzej obiecuję i przysięgam ze stałym i nieugiętym postanowieniem trzymać się i wywiązywać z tego, bez żadnej dwuznaczności, wiążąc się karą nie mniejszą niż rozerwanie ciała na dwoje, wyrwania wnętrzności i spalenia ich na popiół, a następnie rozrzucenia popiołu na cztery strony świata tak, aby żaden człowiek ani mason nigdy więcej nie wspomniał mnie, jeżeli mógłbym okazać się tak nikczemnym łajdakiem, gdybym świadomie i z premedytacją pogwałcił lub

naruszył moją uroczystą i wiążącą przysięgę Mistrza Masońskiego. A w mej wytrwałości niech mi Bóg dopomoże.

Podobnie jak przy dwóch poprzednich przysięgach nie wiedziałem, co mówię, dopóki praktycznie nie dopowiedziałem do końca każdej linijki. Gdybym mógł wcześniej usłyszeć lub przeczytać tekst całej przysięgi, być może nie byłbym w stanie jej wypowiedzieć. Można by oczekiwać, że fragmenty przysięgi, składanej nawet w taki sposób, jak mi kazano, powinny wzbudzić we mnie pewne wahanie, lecz w rzeczywistości nie zastanawiałem się nad tym, co powtarzam. Myślałem o wuju lrvinie i o tym, jak ja, podobnie do niego, staję się porządnym człowiekiem, który odnosi w życiu sukcesy. Mama, gdyby żyła, byłaby dumna ze mnie.

2. TO NIE KONIEC

Po ukończeniu przysięgi Mistrz zszedł z ołtarza. Kazał, by Starszy Mówca zdjął z mej talii linę, gdyż z Lożą byłem już związany przysięgą. Potem zapytał mnie, czego najbardziej pragnę. Podpowiedziano mi:

— Więcej światła — co od razu powtórzyłem. Odrzekł, że skoro takie jest moje pragnienie, będzie mi dane światło. Bracia (ustawieni jak poprzednio) zaczęli w uniesieniu klaskać i jednocześnie zdjęto z mych oczu przepaskę. Oślepiło mnie ostre

światło. Choć przeszedłem to już dwukrotnie, nadal moment ten działał na mnie przerażająco i dezorientująco. Czułem, jak gdyby pierwszym razem zasiano we mnie strach, który gdzieś w środku pozostał.

Następnie Mistrz nauczył mnie znaku, który polegał na opuszczeniu lewej ręki w dół, objęciu wokół pasa prawą ręką lewej, z dłonią do dołu, przenosząc ją następnie szybko w poprzek brzucha, jakby rozcinając go kciukiem na pół, a potem odrzucając prawą rękę na bok.

Pokazano mi też należną postawę, uzyskiwaną poprzez wyciągniecie rąk, dłońmi do dołu, tak jak leżały na kątownicy i cyrklu podczas przysięgi. Tajemny uścisk polegał na zwykłym potrząśnięciu dłonią, przy jednoczesnym przyciśnięciu

51

kciuka pomiędzy pierwszymi a drugimi stawami palców towarzysza. Podano mi też hasło, które brzmiało: „Tubal—Cain".

Myślałem, że jestem już bliski końca wtajemniczenia na Mistrza Masońskiego i z rosnącym uczuciem ulgi słuchałem Czcigodnego Mistrza. Mam to za sobą i nie było to wcale takie trudne!

Podano mi fartuch i Starszy Mówca pomógł mi go założyć na wzór Mistrza Masońskiego ze „śliniakiem" zwisającym z przodu do dołu. Kazano mi powrócić do Pokoju Przygotowań, zdjąć strój do inicjacji i nałożyć codzienne ubranie, na które miałem nałożyć fartuch.

Założono mi wokół szyi symbol pionu, „Klejnot Młodszego Dozorcy". Teraz byłem już ubrany jak Mistrz Masoński. Przejrzałem się i pomyślałem: „Hej! W końcu jestem Mistrzem!"

Była to ważna chwila i byłem bardzo ożywiony. Lecz uczucie zadowolenia i spokoju nie trwało długo. Po chwili kazano mi wrócić do Sali Loży po dalsze instrukcje.

3. NIEOCZEKIWANE ROZCZAROWANIE

W Pokoju Loży wciąż czułem się zadowolony i dumny, że jestem Mistrzem Masońskim. Odczuwałem podniecenie z faktu, że noszę fartuch na sposób Mistrza, oraz że na mej szyi wisi symbol pionu.

Zaprowadzono mnie na stanowisko Czcigodnego Mistrza, który powiedział do mnie:

— Nauczono cię zakładać fartuch na wzór Mistrza Masońskiego i w taki sposób nosisz go w tej chwili. Mogłoby to dawać do zrozumienia, że jesteś Mistrzem, człowiekiem wykwalifikowanym, by jako taki podróżować i pracować. Więcej, widzę, że masz na sobie oznakę stanowiska, Klejnot Młodszego Dozorcy, jednego z głównych oficerów Loży. To wyróżnienie musi ci bardzo schlebiać i bez wątpienia uważasz się teraz za Mistrza Masońskiego. Nie jest tak?

52

Nagle zniknęło całe zadowolenie i powróciło uczucie strachu. Coś się tu działo, a ja tego nie przewidziałem. Bałem się odpowiedzieć „tak", więc milczałem. Po chwili Starszy Mówca odpowiedział za mnie:

— On się zgadza z tym, Czcigodny Mistrzu.

Wtedy Mistrz powiedział do mnie:

— Jest moim obowiązkiem powiadomić ciebie, że jeszcze *nie jesteś* Mistrzem Masońskim ani też nie wiadomo, czy nim *kiedykolwiek* będziesz. Aby sprawdzić siebie, musisz przebyć długą drogę, ciężką i wyboistą, drogę na której niejeden stracił życie, a i ty możesz stracić swoje.

Rozwiało to jakiekolwiek wątpliwości, czy aby moja inicjacja dobiegła końca. Teraz już *wiedziałem* , że jeszcze nie. Nie byłem Mistrzem Masońskim, a to co usłyszałem, brzmiało złowieszczo. Pełen niepokoju, wciąż z tym dziwnym uczuciem strachu podprowadzony zostałem do ołtarza, gdzie miałem uklęknąć i modlić się za siebie na głos lub w ciszy. Nie miałem pojęcia, jak należy się modlić — schyliłem więc głowę i w milczeniu czekałem.

4. PRZEŻYĆ LEGENDĘ

Klęczałem w ciszy i udawałem, że się modlę. Po chwili kazano mi wyjąć z kieszeni wszystkie przedmioty, zdjąć zegarek i położyć to na ołtarzu. Ponownie zawiązano mi oczy i zupełnie nic nie widziałem.

Wówczas Starszy Mówca powiedział do mnie:

— Dotychczas przedstawiałeś siebie jako kandydata poszukującego WIĘCEJ ŚWIATŁA, teraz zaprezentujesz inną postać, samego Wielkiego Mistrza Hirama Abiffa[2], wspaniałego architekta budowli Świątyni Króla Salomona. Gdy cech zwoływany był po pracy na posiłek, w zwyczaju tego wielkiego i dobrego człowieka było udać się o dwunastej w południe do Najświętszego Miejsca (Holy of Holies), aby oddać cześć Bóstwu i kreślić projekty.

Opowiadając to Mówca oprowadzał mnie po pokoju. Nic nie widziałem i posuwałem się naprzód potykając się, a więc

nie było mi ani łatwo, ani przyjemnie słuchać i rozumieć, co do mnie mówi.

— Potem przeszedł Południową Bramę (South Gate), aby przemówić do robotników, tak jak ty to teraz uczynisz — kontynuował Mówca

Zrobiłem jeszcze kilka kroków, po czym zaczepiła mnie postać Jubeli (był to w rzeczywistości Młodszy Dozorca). Zwracał się do mnie, jak gdybym rzeczywiście był Hiramem Abiffem i chwycił mnie za klapy marynarki. Powiedział, że obiecałem wyjawić hasło Mistrza Masońskiego, gdy tylko świątynia będzie ukończona, a że jest już niemal gotowa, żądał więc, abym natychmiast je podał. Przez cały czas zwracał się do mnie w ordynarny sposób i szarpał mną na wszystkie strony,

Odpowiedział za mnie Starszy Mówca:

— Rzemieślniku, nie jest to ani czas, ani miejsce ku temu. Poczekaj, aż świątynia zostanie ukończona, a wtedy poznasz tajemnice Mistrza Masońskiego.

Jubela stał się jeszcze bardziej natarczywy, żądając hasła na miejscu! Znów odpowiadając za mnie, Starszy Mówca odrzekł:

— Rzemieślniku, nie mogę i nie podam ci go — po czym Jubela uderzył mnie w poprzek gardła dwudziestocztero- calową miarą.

Przestraszyło mnie to i zabolało, a już popędzano mnie do przodu, gdzie przechwycił mnie kolejny „łotr" o imieniu Jubelo. Zaczął mną prawdziwie szarpać i powiedział:

— Wielki Mistrzu Hiramie Abiffie, cech czeka i wielu jest coraz bardziej zniecierpliwionych, by poznać tajemnice Mistrza Masońskiego, a nie widzimy

uzasadnionego powodu, dla którego tak długo z tym zwlekasz. Jesteśmy zdecydowani nie czekać dłużej. Dlatego od ciebie wyjawienia tajemnic Mistrza Masońskiego.

— Rzemieślnicy, skąd ten pośpiech? Gdy świątynia zostanie ukończona, otrzymacie sekretne hasło. Nie mogę i nie podam wam go w tej chwili. — Starszy Mówca nadal odpowiadał za mnie.

54

Jubelo wściekł się jeszcze bardziej i znów zażądał hasła, na co Starszy Mówca odparł:

— Nie mogę go wam podać, a może ono być wyjawione jedynie w obecności Salomona, króla Izraela; Hirama, króla Tyru; i mnie samego.

Jubelo stał się *jeszcze bardziej* rozwścieczony. Przypomniał, że nie ma tu nikogo, kto mógłby mi pomóc i zagroził, że zabije mnie, jeśli nie podam hasła.

Starszy Mówca odparł w moim imieniu:

— Zycie możesz mi zabrać, ale mojej prawości — *nigdy!*

Jubelo uderzył mnie kątownicą w podbródek. Zabolało,
po czym natychmiast popchnięto mnie dalej. Po kilku krokach znów chwycił mnie ktoś i zaczął potrząsać. Było to bardzo realistyczne, nawet jeśli byłem świadomy, że poszczególne zdarzenia są tu odgrywane. Krzyczano na mnie, szarpano, byłem popychany i bity przez ludzi, których nie widziałem. Miałem ogromne trudności z utrzymaniem równowagi (gdyby „łotry" nie trzymały mnie za poły ubrania, byłbym upadł wielokrotnie). Napady były tym bardziej szokujące, że nie wiedziałem, kiedy się ich spodziewać.

Trzeci „łotr", Jubelum, powiedział potrząsając mną, że słyszał, gdy przemawiałem do Jubeli i Jubelo oraz widział, gdy od nich uciekałem, ale od niego *nigdy nie* uda mi się czmychnąć. Dodał, że zrobi to, co powiedział, i że w rękach trzyma „narzędzie śmierci". Jeśli nie wyjawię mu tajemnic Mistrza Masońskiego, natychmiast zabije mnie.

Starszy Mówca nadal wypowiadający się w moim imieniu, powtórzył mu to samo, co Jubali i Jubelo.

— Ostatni raz mówię, Wielki Mistrzu Hiramie, podaj mi hasło, bo pozbawię cię życia — krzyknął wtedy Jubelum.

Oczywiście nie zdawałem sobie sprawy, że Jubelum przygotowuje się do zadania mi śmiertelnego ciosu, a kilku braci zajmuje pozycje za mną, trzymając rozciągnięty brezent, aby podtrzymać mnie, jeśli upadnę.

Nie doczekawszy odpowiedzi Jubelum krzyknął:

— Jeżeli nie chcesz podać mi hasła Mistrza Masońskiego... UMIERAJ!

55

Wymawiając słowo „UMIERAJ", uderzył mnie w środek czoła drewnianym młotem! Ujrzałem gwiazdy. Były jasne i kolorowe. Upadając do tyłu, utraciłem przytomność.[3]

Po niedługim czasie odzyskałem świadomość, dzwoniło mi w głowie i odczuwałem ból. Wszyscy trzej „łotrzy" stali wokół mnie, omawiali sytuację i dyskutowali, jak pozbyć się mojego ciała. Zdecydowali ukryć je do północy w „śmieciach Świątyni", a potem ponownie spotkać się i podjąć decyzję, co należy dalej uczynić. Przenieśli mnie więc na brezencie o kilka kroków i przykryli „śmieciami", które stanowiły krzesła i inne przedmioty z Sali Loży. Na chwilę zapanowała cisza, a potem usłyszałem dwanaście uderzeń zegara i „łotrzy" powrócili. Jubela powiedział:

— Oto ta godzina.

— Oto to miejsce — odparł Jubelo. Wówczas Jubelum dodał:

— 1 oto jest ciało. Przenieśmy je razem w odpowiednim kierunku, na zachód od Świątyni; na szczyt wzgórza, gdzie wykopałem grób, w którym mamy go pochować — sześć stóp w kierunku wschód—zachód i sześć stóp w pionie.

Zdjęli ze mnie krzesła i inne „śmieci Świątyni", podnieśli na brezentowej płachcie, przenieśli na zachodnią stronę Pokoju Loży i położyli mnie, ze stopami skierowanymi na wschód, pomiędzy stanowiskami Mistrza i Starszego Dozorcy. W drodze trzykrotnie przystawali, opuszczając mnie za każdym razem do podłogi i udając tym samym złożenia w grobie.

Potem „pochowano" mnie i Jubelum powiedział:

— Położę tę gałązkę akacji w głowie grobu, aby gdy przyjdzie potrzeba, łatwiej było rozpoznać to miejsce. A teraz uciekajmy z kraju przez Jaffę. Powinniśmy znaleźć jakiś statek, który zabierze nas do portu zagranicą.

Następnie „łotrzy "odegrali scenę, w której rozmawiają z kapitanem, prosząc go o przewiezienie statkiem, który ma nazajutrz wypłynąć. Dowiadują się, że nie mogą opuścić kraju bez pozwolenia Króla Salomona. Postanawiają więc uciec i schować się w górach.

56

W międzyczasie Czcigodny Mistrz, który odgrywał rolę Króla Salomona, wysłuchał wiele głosów innych braci wcielających się w postaci robotników Świątyni. Salomon zapytał, o co chodzi, i odpowiedziano mu, że zniknął Wielki Mistrz Hiram Abiff i nigdzie nie można go znaleźć.

Król Salomon rozkazał wszcząć poszukiwania i podczas, gdy ja tam leżałem, bracia zaczęli powtarzać w te i z powrotem zwroty, takie jak na przykład:

— Widziałeś go?

— Ostatnio wczoraj o dwunastej w południe.

— Gdzie jest nasz Wielki Mistrz?

Król Salomon wydal wówczas rozkaz, aby w poszukiwaniach jedna grupa udała się na zachód, jedna na wschód, jedna na północ i jedna na południe. W tym momencie trzykrotnie zapukano do drzwi i weszło dwunastu „czeladników", którzy wyznali Królowi, że wraz z trzema innymi mężczyznami zmówili się, by zmusić Hirama do wyjawienia tajemnego hasła. Powiedzieli też, że nie byli w stanie (ich dwunastu) zrealizować tego podstępnego planu, gdyż zdali sobie sprawę „z okropności i okrutności tej zbrodni", natomiast tamtych trzech osiągnęło swój cel.

Król rozesłał dwunastu mężczyzn, po trzech w każdym kierunku, aby odszukali Jubela, Jubelo i Jubelum. Jedna z trzech grup rozmawiała z kapitanem i idąc śladem morderców, w kierunku który im wskazano, znaleźli nowy grób, naznaczony gałązką akacji. Kopiąc „grób", odkryli moje ciało.

Złożyli raport Salomonowi i zostali z powrotem wysłani, by zidentyfikować ciało. Jeśli okazałoby się, że jest to Hiram, mieli wskrzesić go uściskiem Ucznia.

Dramat rozwijał się. Mężczyźni wrócili do „grobu" i stwierdzili, że rzeczywiście jestem Hiramem[4], ale nie mogli „wskrzesić" mnie, gdyż ciało rozkłada się i „schodzi z kości". Donieśli o tej komplikacji Salomonowi, który ponownie odesłał ich, by wskrzesili mnie uściskiem Czeladnika. Ponieważ „schodziła ze mnie skóra" złożono Salomonowi kolejny meldunek. Wówczas Mistrz, grający Króla Salomona, sam podszedł do mnie i przekazał uścisk Mistrza Masońskiego —

„mocny uścisk łapy lwa"[5] — i podkładając drugą rękę pod moje plecy, pomógł mi wstać. Do tego czasu zdążyłem już zupełnie dojść do siebie, choć nadal byłem zesztywniały i chwiałem się nieco na nogach na skutek napięcia i długiego nieruchomego leżenia podczas drugiej części przedstawienia.

Mistrz wytłumaczył, że skoro sekretne hasło Mistrza Masońskiego zostało stracone wraz ze śmiercią Hirama, pierwsze słowo, które wypowiedział on po powstaniu z martwych, będzie teraz substytutem „straconego hasła". Potem stanął prawą stopą obok mojej, kolanem naprzeciw mojego kolana, z klatką piersiową naprzeciw mojej piersi i z ustami na wysokości mojego prawego ucha. Położył moją rękę na swoich plecach i w ten sposób osiągnęliśmy „braterstwo w pięciu punktach: stopa do stopy, kolano do kolana, pierś do piersi, ręka do pleców i usta do ucha". Następnie Mistrz wyszeptał do mego ucha Wielkie Masońskie Słowo (Grand Masonie Word):

— Mah—Hah—Bone.

Poinstruował mnie, że nie wolno mi podawać go nikomu innemu tylko Mistrzowi Masońskiemu, jedynie „w pięciu punktach braterstwa" — czyli tak, jak mi je przekazano — i — pod karą śmierci — szeptem.

Później Czcigodny Mistrz instruował mnie, jak należy przekazywać Wielki Znak Zagrożenia. Polega on na podniesieniu rąk powyżej głowy, następnie opuszczeniu ich w błagalnym geście i odrzuceniu na boki. Znakowi towarzyszą słowa „O, Panie Boże, czy nikt nie pomoże synowi wdowy?".

Wytłumaczono mi, że nigdy nie należy bezpodstawnie sięgać po znak. Korzysta się z niego w chwilach ekstremalnego zagrożenia i stanowi on największy masoński sekret. Przypomniano mi tę część przysięgi, w której zobowiązałem się udzielać pomocy Mistrzowi Masońskiemu, który przekaże mi znak. Na tym moja inicjacja w stopień Mistrza Masońskiego dobiegła nareszcie końca.

Gdy zostały mi już udzielone wszystkie wskazówki, mogłem usiąść. Teraz przyszła kolej na raczej przydługawy i zawiły wykład na temat znaczenia symboliki stopnia Mistrza

Masońskiego oraz drobiazgowy opis jego obowiązków. Kiedy Mistrz zamknął Lożę, bracia podeszli do mnie i złożyli gratulacje. Później rozeszliśmy się do domów.

Bonnie czekała na mnie i razem dzieliliśmy radość z osiągniętego celu. Była szczęśliwa i dumna ze mnie. Przeżywałem cudowne chwile, gdyż czułem, że udało mi się. Gdyby tylko mama mogła się o tym dowiedzieć: miałem dobrą pracę, cudowną żonę i w końcu dogoniłem wuja Irvina. Byłem Mistrzem Masońskim.

1 Skoro mowa o moralności masońskiej, warto wspomnieć, że Mistrz Masoński przysięga, że nie będzie miał stosunków seksualnych z żoną, matką, córką lub siostrą innego Mistrza Masońskiego, jeśli ,,będzie znał ją jako taką". Najwidoczniej wolno w ten sposób postępować z żoną, matką, córką lub siostrą kogoś innego, a nawet z kobietami z rodziny Mistrza Masońskiego, jeśli tylko nie jesteśmy świadomi, że do takiej rodziny należą. Patrz Dodatek C, ,,Moralność Masońska".

2 Jeśli chcesz zrozumieć cel i znaczenie udramatyzowania legendy o Hiramie Abiffie — patrz Dodatek D, ,,Legenda o Hiramie Abiffie".

3 Mężczyzn" odgrywający postać Jubelum nie powinien uderzać kandydata tak mocno, jak mnie, czyli do utraty przytomności. Człowiek, który mnie uderzył, był właścicielem zakładu pogrzebowego i potem często żartowano, że wcielając się w Loży w rok Jubelum, próbował jednocześnie nakręcać swój interes.

4 Klejnot Młodszego Dozorcy (który przez cały czas miałem na szyi) odgrywa w dramacie ważną rolę. Dzięki niemu łatwo jest rozpoznać kandydata jako Hirama.
5 Uścisk Mistrza lub „Mocny Uścisk Łapy Lwa" nie został mi zaprezentowany. Przekazano mi go, a później obserwując inne inicjacje, nauczyłem się go. W przyszłości miałem okazję stosować go jako wymienny środek rozpoznania w odniesieniu do uścisku, który pokazał mi tamtego wieczoru Mistrz. „Uścisk Łapy Lwa" polega na zwyczajnym podaniu dłoni, przy jednoczesnym zawinięciu małego palca i kciuka oraz wbiciu koniuszków trzech środkowych palców w nadgarstek towarzysza. Potem, już jako Czcigodny Mistrz, stosowałem ten uścisk do „wskrzeszania kandydata".

60

6. ROZDZIAŁ
IDĘ DALEJ

Zanim jeszcze uzyskałem stopień Mistrza Masońskiego, poczyniłem pewną obserwację i podjąłem pewną decyzję. Mam na myśli dwie rzeczy, które wywarły wpływ na resztę mego życia. Zauważyłem, że wielu masonów nie tylko zadawala się Trzecim Stopniem, ale przychodzą oni do Loży i po około czterdziestu pięciu minutach zasypiają i przesypiają całe spotkania. Czułem się urażony. Postanowiłem, że nigdy nie będę takim masonem — *nigdy!*

Byłem zdecydowany uczyć się i zdobywać wiedzę, kroczyć coraz wyżej w bractwie, wspinać się na „górę masońską". Na samym początku mojej masońskiej kariery naprawdę nie wiedziałem, czego mogę dokonać, ani jakie wyższe poziomy były jeszcze przede mną, ale wiedziałem, że nie chcę przychodzić do Loży i przesypiać spotkania, jak tamci mężczyźni. Cokolwiek było do osiągnięcia, chciałem to mieć. Wspinałem się w górę!

1. Z KANDYDATA NA INSTRUKTOR

Po miesiącu od wyniesienia mnie na Trzeci Stopień utworzyła się już nowa grupa kandydatów, którzy mieli być przeprowadzeni przez Błękitne Stopnie. Nadal byłem „kandydatem grzecznościowym" (wciąż myśleliśmy z Bonnie o powrocie do Indianapolis) i byłem wdzięczny tej Loży, że chciała mnie przeprowadzić przez Drugi i Trzeci Stopień.

Nigdy w takich sprawach nie byłem wstydliwy, powiedziałem więc Czcigodnemu Mistrzowi:

61

— Sir, jestem wdzięczny Loży i panu oraz czuję, że jestem wam coś winien za to, co dla mnie zrobiliście. Byłbym bardzo szczęśliwy, gdyby wybrano mnie na Instruktora nowej grupy kandydatów.

Mistrz zastanowił się chwilę, bacznie mnie obserwując, po czym powiedział, że mam pracę. Trudno było mi w to uwierzyć. Dopiero co dźwignąłem się z najpośledniejszej klasy, a już byłem Instruktorem! Podziękowałem Mistrzowi i powiedziałem, że postaram się najlepiej jak umiem. Nie mogłem doczekać się, kiedy zacznę.

W następnym tygodniu przeprowadziliśmy grupę przez wtajemniczenie na Ucznia, po czym kandydaci złożyli pierwszą przysięgę. Przez tydzień spotykałem się z nimi udzielając instrukcji, a po miesiącu byli gotowi, aby podejść do egzaminu. Wszyscy zdali

i zostali pasowani na Czeladników. Pod koniec miesiąca byli przygotowani do egzaminu na Stopień Czeladnika i znów wszyscy z łatwością zdali.

Mieli motywację, a ja dobrze ich uczyłem. Potem, każdy w oddzielnym tygodniu, został podniesiony do Stopnia Mistrza Masońskiego. Miałem satysfakcję, że udało mi się przeprowadzić całą grupę przez wszystkie Błękitne Stopnie. Nie tylko byłem Mistrzem Masońskim, ale również *twórcą* Mistrzów Masońskich. Czułem się wspaniale.

2. PO CO WYJEŻDŻAĆ?

W tym czasie byłem na etacie miasta i miałem doskonałą pracę. Bonnie również znalazła uznanie w swojej firmie i była zadowolona. Zostałem zaakceptowany w Loży i miałem uczucie, że naprawdę do niej należę. Im więcej nad tym rozmyślaliśmy i omawialiśmy ten problem, tym mniej uzasadniony wydawał się nasz powrót do Indianapolis. Wcześniej nie spieszyło nam się z opuszczeniem Florydy i tego, co zdobyliśmy tam w czasie zimy i wiosny. Teraz rozważając sytuację, zadawaliśmy sobie pytanie: „Dlaczego nie mielibyśmy zostać tutaj? Po co w ogóle wyjeżdżać?"

Zdecydowaliśmy więc, że zostaniemy tam i osiedlimy się na dobre. Floryda miała stać się naszym domem. Nie miałem być już w Loży tylko „grzecznościowym kandydatem" lub gościem; miała to być teraz *moja* Loża. Miała naprawdę *należeć* do mnie. Z takim postanowieniem zaczęliśmy „instalować się" i wiązać z tym miejscem na stałe.

Roy wyprowadził się wraz z rodziną na zachodnie wybrzeże Florydy i brakowało nam ich, ale teraz nie było to aż tak ważne. W Loży zdobywaliśmy nowych przyjaciół.

3. WĘDRÓWKA W GÓRĘ

Wkrótce w naszej Loży przeprowadzono elekcję i wybrano nowego Czcigodnego Mistrza. Zrozumiałem już, że normalnym zjawiskiem jest tu marsz naprzód poprzez kolejne stanowiska, rozpoczynając od najniższego urzędu (Młodszy Steward) i krocząc w górę aż na szczyt (Czcigodny Mistrz). Ponieważ każdy urząd ma w Sali Loży swoje stanowisko (lub „krzesło"), awanse na coraz wyższe stanowiska określane są często w Błękitnej Loży jako „przesuwanie się w górę krzeseł". Stanowiska Młodszego i Starszego Stewarda oraz Młodszego i Starszego Mówcy obsadzane są przez Czcigodnego Mistrza. O trzech najwyższych urzędach, Młodszego i Starszego Dozorcy oraz Czcigodnego Mistrza decydują wybory. Zazwyczaj jednak dzieje się tak, że osoba raz wybrana na Młodszego Dozorcę będzie z czasem piastowała coraz wyższe stanowiska. Można się spodziewać, że w następnym roku będzie wybrana na Starszego Dozorcę, a za rok otrzyma krzesło Czcigodnego Mistrza. Z wyjątkiem szczególnych przypadków, w y b o r y przeprowadzane są automatycznie.

Gdy tylko nadarzyła się okazja, wybrałem się na spotkanie z nowym Czcigodnym Mistrzem i oznajmiłem mu, że nie chcę być „zwykłym masonem". Powiedziałem, że nie zamierzam stać się podobny do tych braci, którzy przesypiają spotkania i poprosiłem Mistrza, aby rozpatrzył mianowanie mnie na urząd. Musiałem zrobić na nim dobre wrażenie, gdyż przyznał mi najwyższe nadawane z nominacji stanowisko Starszego

Mówcy. Przeskoczyłem trzy niższe urzędy i był to doskonały start „wędrówki w górę krzeseł."

4. POZA BŁĘKITNA ŁOŻĄ

Masoneria Błękitnej Loży (Blue Lodge Masonery) jest sercem masonerii, a Trzeci Stopień jest sercem Błękitnej Loży. Jeśli nie jest się Mistrzem Masońskim o dobrej pozycji w Błękitnej Loży, niemożliwe jest wstąpienie do Rytu York (York Rite) lub Rytu Szkockiego, skutkiem czego nigdy nie dotrze się na „szczyt góry masońskiej". Jeśli uda ci się wstąpić do Rytu York lub Rytu Szkockiego, nie możesz pozostać w tych organach (lub w Świątyni — Shrine), jeśli nie cieszysz się poważaniem w Błękitnej Loży. Jest to powszechna struktura i jej podstawą jest Błękitna Loża.

Byłem w Loży około czterech miesięcy, przeprowadziłem grupę kandydatów przez wszystkie trzy stopnie, byłem Starszym Mówcą, uczącym się, zdobywającym wiedzę i dobrze w tym wszystkim czującym się, gdy pewnego dnia odbyłem rozmowę z jednym z braci posiadającym skład drewna, który zwrócił się do mnie:

— Słyszałem, że przyłączyłeś się do Loży.

Przytaknąłem i dodałem, że jestem bardzo zaangażowany w działalność wolnomularską.

Wspomniał coś o Rycie Szkockim i dziwił się, dlaczego mnie tam nie widział. Nie za bardzo wiedziałem, o czym mówi, lecz czułem, że jest to coś, w czym chciałbym uczestniczyć.

Mój rozmówca dodał:

— Jim, musisz wstąpić do Rytu Szkockiego, bo inaczej nigdy nie dowiesz się, czym naprawdę jest masoneria. Ryt Szkocki wraz z Dwudziestoma Dziewięcioma stopniami dopiero otworzą ci oczy. — Powiedział też, że jeśli chcę, może załatwić mi petycję, co automatycznie rozpocznie procedurę.

Odparłem, że wszystko to brzmi bardzo obiecująco i poprosiłem, aby zaczął działać. Chciałem zacząć jak najszybciej, lecz dowiedziałem się, że najpierw muszę być Mistrzem Masońskim przez sześć miesięcy. Kiedy odczekiwałem wymaga-

ny okres czasu, znajomy wystosował petycję. W międzyczasie pracowałem bardzo intensywnie w Błękitnej Loży i byłem jednym z najbardziej gorliwych, pełnych zapału członków.

5. DWIE DROGI DO WYBORU

Jak już wspomniałem, Błękitna Loża i jej trzy stopnie są sercem i fundamentem wolnomularstwa. Na tym poziomie większość masonów zatrzymuje się i nie szuka dalej, a ich miejscowa loża jest wszystkim, co wiedzą o masonerii. Lecz dla tych, którzy nie chcą na tym poprzestać, istnieją dwie możliwości — „dwie drogi do góry", dwie ścieżki, po których mogą kroczyć: Ryt Szkocki i Ryt York.

Ryt Szkocki obejmuje dwadzieścia dziewięć stopni poza Błękitną Lożą, co daje razem trzydzieści dwa stopnie. Ryt York posiada odpowiednik dwudziestu dziewięciu stopni Rytu Szkockiego, a dalszy postęp na tej drodze sięga „Zakonu Templariuszy" („Knight Templar"). Dodatkowo, dla Masonów Trzydziestego Drugiego Stopnia (32nd

Degree Masons) i Rycerzy Templariuszy (Knights Templar) istnieje Świątynia (Shrine — Ancient Arabie Order, Nobles of Mystic Shrine; Starożytny Arabski Zakon, Szlachetni Mistycznej Świątyni).

Członkowie Shrine, poświęcają się głównie zabawom i problemom społecznym, a znani są w masonerii jako „weseli chłopcy". Słyną z uczestnictwa w paradach oraz z hałaśliwych, pijackich spotkań i zjazdów.

Choć w tym czasie nie byłem świadomy, że przede mną rozciągają się dwie alternatywy, jak zwykle, moja droga została już wyznaczona. Miałem wstąpić do Rytu Szkockiego

6. RYT SZKOCKI

Im więcej przyjaciele opowiadali mi o Rycie Szkockim, tym bardziej chciałem tam wstąpić. W Rycie inicjacje przeprowadzane są, podobnie jak przyznawanie stopni, podczas spot-

kań nazywanych „Zgromadzeniami" („Réunions"), które normalnie odbywają się dwa razy w roku, jesienią i wiosną.

Dodatkowo, oprócz inicjacji, wspomina się wówczas braci, którzy zmarli od momentu poprzedniego Zgromadzenia. Jest to w pewnym sensie hołd złożony pamięci tych, którzy odeszli z tego świata. Nie mogłem doczekać się Jesiennego Zgromadzenia (Fali Reunion). Gdy zbliżał się termin, kazano mi się stawić na odprawę u Sekretarza Rytu Szkockiego (Secretary of the Scottish Rite). Poszedłem tam wcześnie i czekałem, aż nadejdzie moja kolej i zostanę wezwany.

Sekretarz przywitał się ze mną, a następnie wyjaśnił naturę oraz strukturę Rytu Szkockiego. Wytłumaczył, że dwadzieścia dziewięć stopni podzielone jest na cztery grupy, określane jako „Cztery Ciała" („Four Bodies") Rytu oraz, że każde z tych ciał ma coś na wzór własnej loży, która funkcjonuje w systemie. Wyjaśnił mi też, że Zgromadzenie będzie trwało cztery niedziele i że będę mógł przejść przez wszystkie dwadzieścia dziewięć stopni podczas jednego Zgromadzenia lub też podejść podczas tego spotkania do Czternastego Stopnia i później wiosną kontynuować do Stopnia Trzydziestego Drugiego. Powiedział również, że niektórzy nie są w stanie przejść przez wszystkie stopnie podczas jednego Zgromadzenia ze względów finansowych.[1] Dodał, że pierwsze z „ciał" Rytu Szkockiego nazywane jest „Lożą Doskonalenia" („Lodge of Perfection") i odbywają się tam spotkania nocne oraz dyskusje na temat interesów. Drugie ciało nazywa się „Kapitułą Różokrzyżową" („Chapter of Rose Croix"), trzecie „Radą Kadosz" („Council Kodosh"), a czwarte „Konsystorzem" („The Consistory").

Brzmiało to wszystko cudownie i spytałem Sekretarza, czy mogę od razu zapłacić za wszystkie dwadzieścia dziewięć stopni! Podał mi sumę, a ja wypisałem czek, po czym kazano mi się stawić w następną niedzielę (pierwszy dzień Jesiennego Zgromadzenia). Przez cztery niedziele mieliśmy spotykać się od dziewiątej rano do szóstej po południu, aby uzyskać instru-

keje. Podczas czwartej niedzieli miałem przejść przez Trzydziesty Drugi Stopień Masonerii.

Spytałem, czy będę musiał nauczyć się na pamięć wszystkich tych haseł, znaków i uścisków, które poznałem w Błękitnej Loży, na co Sekretarz *wybuchnął śmiechem !*

— Żartujesz? Aby się tego nauczyć, musiałbyś poświęcić wszystkie niedziele *w roku*\ Przyjdź w niedzielę, a wszystkiego się dowiesz.

Rankiem pierwszej niedzieli Jesiennego Zgromadzenia pojechałem punktualnie na miejsce i jak tylko przybyli pozostali, zostaliśmy uroczyście wprowadzeni do dużej sali. Nasza klasa liczyła dwudziestu pięciu członków i została nazwana „Klasą Georga Washingtona w Dwusetną Rocznicę" („George Washingtona Bicentennial Class" — każda klasa dostaje nazwę, która zachowana jest tak długo, dopóki ostatni z jej członków pozostaje przy życiu).

Instruktor, mężczyzna około sześćdziesiątki, był prawnikiem. Jego wiek i wiedza sprawiały, że wydawał mi się niezwykły. Zrobił na mnie duże wrażenie i uważnie słuchałem wszystkiego, co mówił. Miał poczucie humoru, co czyniło go jeszcze bardziej efektownym. Byłem chłonny jak gąbka.

Mieliśmy „ceremonię otwarcia", podczas której nadano naszej klasie oficjalną tożsamość i status. Potem zrobiono nam zdjęcie. Musieliśmy również wybrać władze klasowe, lecz nie ubiegałem się o żadne stanowisko, gdyż jedyne co mnie interesowało, to praca (lekcje z religii i etyki). Chciałem się *uczyć.*

7. WĘDRÓWKA W GÓRĘ STOPNI

Gdy zakończyły się wszystkie wstępne uroczystości, zaprowadzono nas do sali zebrań. Pomieszczenie to przypominało teatr, posiadało doskonale wyposażoną scenę, wysokiej klasy oświetlenie oraz teatralne siedzenia. Kazano nam usiąść i rozpoczęła się prezentacja Czwartego Stopnia.

Czwarty Stopień został nam przedstawiony na wzór sztuki. Wybrano spośród nas jednego kandydata, który na scenie

reprezentował nas wszystkich. Prezentacja przebiegała w ten sposób do momentu, gdy nadszedł czas przysięgi. Kazano nam wtedy powstać, położyć rękę na sercu i powtarzać wraz z kandydatem na scenie słowa zobowiązania.[2] Po skończonej przysiędze pokazano nam znak[3] i wtajemniczenie w Czwarty Stopień dobiegało końca. Przekazane w ten sposób stopnie określa się jako „zademonstrowane".

Jeśli stopień nie zostanie przekazany w formie dramatu, lecz po prostu wytłumaczony, mówi się, że został „zakomunikowany". Tak się miała rzecz w przypadku Piątego Stopnia. Wróciliśmy do klasy i Mistrz Stopnia (Degree Master) wytłumaczył nam treść i znaczenie tego etapu, zaprzysiągł nas i pokazał znak.

Byliśmy Masonami Piątego Stopnia (Fifth Degree Masons) przygotowanymi do Stopnia Szóstego (Sixth Degree). I tak posuwaliśmy się w górę. Te stopnie, które były stosunkowo mało istotne, zostały nam „zakomunikowane". Prawdą jest jednak, że niektóre z nich, które są jedynie „zakomunikowane" podczas jednego Zgromadzenia, podczas następnego mogą być „zademonstrowane". W każdym razie, stopnie Czterech Ciał (te, których nazwy oznaczają Cztery Ciała) zawsze są w pełni przekazywane, a nie jedynie „komunikowane". Tej niedzieli przeszliśmy przez dziewięć stopni i usatysfakcjonowani wracaliśmy do domów.

Byłem tak ciekawy kolejnych stopni, że z trudem doczekałem się następnej niedzieli. Tego dnia uczono nas „starych religii" (tajemnych religii Egiptu, Grecji, Persji, itd.).

Oprócz marginesowych informacji niewiele wiedziałem na te tematy i byłem tymi informacjami mocno zafascynowany.

Dużo mówiono też o starożytnych filozofach oraz okultystach i czułem, jak pogłębia się moja wiedza. Każdego tygodnia opowiadałem braciom z Błękitnej Loży, jakie wspaniałe jest to wszystko i jak dużo tracą nie wstępując do Rytu Szkockiego. Nie zawsze jednak dobrze to odbierano, niektórzy czuli się mocno urażeni, a nawet dotknięci. Okazało się, że nie było ich stać, aby wstąpić do Rytu. Zrozumiałem popełnioną gafę i choć mój zapał wcale nie opadł, to starałem

68

się być bardziej powściągliwy w moich entuzjastycznych wypowiedziach.

Drugiej niedzieli dotarliśmy do Czternastego Stopnia — Stopnia Perfect Elu, który traktowany jest jako znak w połowie drogi w Rycie Szkockim. Osiągnięcie to ma symbolizować pierścień czternastego stopnia, będący płaską złotą obrączką z hebrajską literą „Yod", uznawany za oficjalny pierścień masoński.

Można zdobyć i nosić wiele innych rodzajów pierścieni z masońskimi symbolami, lecz — za wyjątkiem pierścienia Trzydziestego Trzeciego Stopnia — jeszcze tylko ten jeden uznawany jest za oficjalny. Jest on zastrzeżoną własnością Rady Najwyższej Trzydziestego Trzeciego Stopnia (Supreme Council of the Thirty—Third Degree) i można go uzyskać tylko podczas prezentacji Czternastego Stopnia. W naszym przypadku pierścienie nie dotarły na czas i miano nam je wręczyć ostatniej niedzieli.

8. NAMASZCZENIE

Nareszcie nadeszła ostatnia niedziela Zgromadzenia i podeszliśmy do Trzydziestego Drugiego Stopnia. Dobiegły końca przygotowania do przyjęcia stopni, których kulminacyjnym punktem jest Stopień Trzydziesty Drugi. Ustawiono nas i wywoływano do przodu. Byliśmy po kolei namaszczani olejkiem. Położono ręce na mej głowie i namaszczając mnie, usłyszałem:

— Uroczyście namaszczam ciebie na znak nadania ci godności Kapłana (Priest) i Proroka (Prophet) oraz Najwyższego Księcia Tajemnicy Królewskiej (Sublime Prince of the Royal Secret).

Ta część była dla mnie zupełnie nowym doświadczeniem i z pewnością nie rozumiałem fragmentu o kapłanie i proroku, ale zrobiło to wrażenie i podobało mi się brzmienie oraz powaga tej formuły. Myślę, że wbudzało to grozę i zarazem było nieco nierealne.

69

Następnie każdemu z nas wręczano pierścień Rytu Szkockiego i książkę Alberta Pike'a „Obyczaje i dogmaty" („Morals and Dogma').[4] Poinformowano nas, że jest to książka źródłowa o wolnomularstwie i jego znaczeniu. Dowiedzieliśmy się też, że książka ta na zawsze powinna pozostać w naszym posiadaniu oraz, że powinniśmy poczynić odpowiednie ustalenia, by po naszej śmierci powróciła do Rytu Szkockiego. Było oczywiste, że pozycja ta nie tylko jest niezwykle istotnym źródłem, ale też, jak się wydawało, jest prawie święta.

Było to wszystko tak bardzo interesujące, że w pewnym sensie, można by rzec, czas upłynął o wiele za szybko. Czułem, że wiele się nauczyłem, choć jednocześnie chciałem wiedzieć dużo więcej.

„Może w przyszłości będę mógł pracować przy tych stopniach" — pomyślałem. — „Wtedy mógłbym naprawdę dużo nauczyć się o religiach."

Była dopiero piąta po południu, kiedy skończyliśmy i po wymienionych gratulacjach pospieszyłem do domu, by wszystko opowiedzieć Bonnie (przynajmniej o tych częściach rytuału, o których wolno było mówić). W drodze do domu pomyślałem: „Gdyby tylko mama mogła dożyć tego dnia — byłaby bardzo dumna."

1 Za wszystkie stopnie masońskie — od Ucznia po Trzydziesty Drugi Stopień — ustalona jest stawka w dolarach. Wartość dolara Zmienia się z biegiem lat, a i stawki różnią się w różnych miejscach, lecz całkowity koszt dojścia do Trzydziestego Drugiego Stopnia jest znaczny i dziś sięga już tysięcy dolarów.
2 Podobnie jak w Błękitnej Łoży składa się tu przy każdym stopniu przysięgę krwi. Jednak w przeciwieństwie do Błękitnej Loży nie uczy się tu niczego na pamięć ani nic nie zapisuje, w związku z czym kandydat niewiele pamięta z tych przysięg po ich wypowiedzeniu.
3 Przez wszystkie lata, które potem spędziłem w masonerii, nigdy nie poproszono mnie o przekazanie tego znaku.
4 Albert Pike (1809—1891) jest wybitną postacią amerykańskiej masonerii. Spośród wielu stanowisk, które piastował, można wymienić Wielkiego Suwerennego Komandora Rady Najwyższej Trzydziestego Trzeciego Stopnia (Sovereign Grand Commandor of the Supreme Council of the Thirty—Third Degree) — Rady Matki Świata (Mother Council of the World) oraz Najwyższego Arcykapłana Masonerii Uniwersalnej (Supreme Pontiff og Universal Freemasonry). Uczony, student języków starożytnych i filozof — okultysta, opracował wszystkie stopnie Rytu Szkockiego w formie, którą dziś znamy- Opracowanie to jest przedstawioonene w książce „Obyczaje i dogmaty Dawnego i Uznanego Rytu Szkockiego Masonerii" („Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry"). Pozycja Pike'a nie ma sobie równych, nie tylko w USA, ale też na całym świecie.

7. ROZDZIAŁ
ROZWIDLENIE

W poniedziałek po inicjacji w Trzydziesty Drugi Stopień moi zwierzchnicy z pracy złożyli mi gratulacje, choć nie zdawałem sobie sprawy, że i oni byli tam obecni. Zasięg masonerii i jej wpływy były o wiele rozleglejsze, niż przypuszczałem. Świadomość, że takich ludzi, jak ci, należących do bractwa masońskiego, jest pełno dookoła, przypuszczalnie wszędzie; że obserwują oni ciebie i twoje poczynania, była zarówno przyjemna, jak i nieco denerwująca. Ale przede wszystkim przyjemna. Zrozumiałem, że rodzina masońska, której stałem się integralną częścią, sięga o wiele głębiej w każdą dziedzinę życia, niż to podejrzewałem.

1. NIESPODZIEWANY AWANS

Wkrótce potem dyrektor działu wezwał mnie do siebie i poprosił, bym podszedł do egzaminu na wyższe, nowo powstałe stanowisko. Wydawało mi się, że brakuje mi odpowiednich kwalifikacji do tej pracy. Dyrektor uśmiechnął się uspokajająco i powiedział, że jego zdaniem mam wystarczające kwalifikacje oraz nalegał, bym podszedł do testu. Byłem tak głęboko przekonany, że nie nadaję się na tę posadę, że postanowiłem tam nie iść, jednak pod wpływem nalegań poszedłem.

Spodziewałem się zastać pokój pełen rywalizujących mężczyzn i bardzo zdziwiłem się, gdy okazało się, że do testu oprócz mnie miały podejść jeszcze tylko dwie osoby. Wręczono mi formularz egzaminacyjny i kazano go odwrócić na

drugą stronę, dopóki nie nadejdzie czas egzaminu. Kiedy pozwolono nam zacząć, przejrzałem test i zdziwiła mnie łatwość pytań. Pomyślałem: „Czy to wszystko? Jak dobrze, że szef namówił mnie do przyjścia".

Skończyłem test szybko i bez problemów. Pozostali dwaj wciąż walczyli ze swoimi pytaniami, gdy egzaminator kazał im skończyć. Kazano nam odwrócić kartki na drugą stronę i opuścić salę, gdyż czas dobiegł końca. Poinformowano nas, że o wynikach dowiemy się później. Wychodząc zastanawiałem się nad prostotą testu i kłopotami, jakie mieli z nim dwaj pozostali mężczyźni.

Poszedłem bezpośrednio do biura, gdzie czekał na mnie dyrektor. Spotkał mnie w drzwiach, wyciągnął rękę i powiedział:

— Gratulacje, Jim, dostałeś awans! Jako jedyny znałeś odpowiedzi na wszystkie pytania. Wkrótce będziesz musiał przejść kurs przygotowawczy, a potem rozpoczniesz nową pracę.

Ponownie uścisnął moją dłoń i wrócił do swego biura. Byłem zadowolony, choć jednocześnie nieco zdezorientowany. Wciąż nie mogłem zrozumieć, dlaczego tak łatwo mi poszło i *jak* mogłem się tak szybko dowiedzieć o wynikach. Jakim cudem, skoro nie zdążył jeszcze wyschnąć atrament z mojego pióra!

Tego typu pytania kołatały się w moim umyśle, ale przede wszystkim byłem podniecony i szczęśliwy. Po pracy pognałem do domu, by o wszystkim opowiedzieć Bonnie. Oczywiście, była również zachwycona. Bonnie miała dobrą pracę, a ja awansowałem — postanowiliśmy więc wyprowadzić się z „bliźniaka" i kupić własny oddzielny dom. Wspinaliśmy się w górę!

2. LECZ WUJ IRVIN NIE BYŁ ZADOWOLONY

Zadzwoniłem do wuja Irvina, by przekazać mu dobrą wiadomość o wstąpieniu do Rytu Szkockiego. Myślałem, że będzie zadowolony i dumny. Lecz nie wydawał się ani zadowolony, ani dumny. Odniosłem wrażenie, że jest urażony i zaz-

drości mi że jestem Masonem Trzydziestego Drugiego Stopnia.

Powiedział, że nigdy nie pozwolono mu wstąpić do Rytu i tłumaczył:

— Nawet gdybym był Byłym Mistrzem (Past Master) mojej Loży, nie mógłbym tam należeć, gdyż w Rycie znam pewnego mężczyznę, który nie przepada za mną. Kiedyś powiedział, że gdybym próbował przyłączyć się, i tak wrzuci czarną kulę.

Byłem tym zdziwiony i spytałem:

— Co na to Bractwo Masońskie?

Wuj Irvin nie odpowiedział, a więc nie chciałem mu powiedzieć, że okłamano go. Dopóki bowiem jest się Mistrzem Masońskim o dobrej pozycji w Błękitnej Loży, nikt *nie może* „wrzucić czarnej kuli" i zabronić wstępu do Rytu Szkockiego.

3. PODWYŻSZENIE MIKE'A

Pracowałem na tej samej zmianie z mężczyzną o imieniu Mike. Był Szkotem i miał cudowny akcent, dobre serce i nieco popędliwy temperament. Nie był szczególnie wysoki, ale był dobrze zbudowany i silny jak byk. Mike był kiedyś strażakiem i podczas pracy w Nowym Jorku odniósł poważne obrażenia. Po długim pobycie w szpitalu zrezygnował z pracy w straży pożarnej i przyjechał na Florydę. Znalazł tu zatrudnienie w administracji i przydzielono go do mojego działu. Tak zostaliśmy przyjaciółmi. Mike wiedział, że jestem masonem (od czasu do czasu wspominałem mu o tym) i pewnego dnia wyznał, że i on chciałby przyłączyć się do bractwa. Oczywiście ucieszyło mnie to i spytałem, czy zechce należeć do mojej Loży. Powiedział, że dokładnie tego pragnie, a więc załatwiłem wymagane formalności. W odpowiednim czasie przeprowadzono z Mike'em wywiad, uzyskał pozwolenie i wkrótce był gotowy do przyjęcia stopni.

Byłem wówczas Starszym Mówcą i to właśnie ja przeprowadzałem kandydatów przez kolejne wtajemniczenia. Byłem

szczęśliwy, że będę mógł poprowadzić przyjaciela. Tak się złożyło, że Mike był jedynym kandydatem, a więc wszystko przebiegało szybko i gładko. Było to łatwe i przyjemne. Aż do drugiej części Trzeciego Stopnia.

Przed finałową nocą wtajemniczenia Mike'a porozmawiałem z mężczyznami, którzy mieli odgrywać „trzech łotrów": Jubalę, Jubelo i Jubelum. Poprosiłem ich, by nie przesadzali z Mike'em i wytłumaczyłem dlaczego. Zrozumieli i obiecali obchodzić się z nim delikatnie.

Wszystko przebiegało bez kłopotów do momentu, gdy doprowadziłem Mike'a jako Hirama Abiffa do „Bramy Południowej", gdzie miał spotkać „pierwszego łotra". Jak zwykle Jubela chwycił go i nieco potrząsnął. Było to bardzo delikatne w porównaniu z tym, co przechodzą inni kandydaci, ale i tak stanowczo za wiele dla Mike'a, który *wybuchnął!* Odepchnął Jubelę, zerwał z oczu przepaskę i rycząc jak byk podniósł go do góry. Jednym potężnym ruchem przerzucił go przez Salę Loży. Jubela uderzył o czarno-białe płytki i prześliznął się na plecach w poprzek sali, wykonując wolne obroty wokół własnej osi. Przejechał w ten sposób wprost do ołtarza, o który się zatrzymał. Nie był mocno pogruchotany, lecz leżał tam i nie ruszał się.

Mike przyjął postawę zapaśnika — z szeroko rozstawionymi stopami, napiętymi mięśniami ramion — i zaryczał:

— Łapy z dala ode mnie!*

W Loży zapanowała idealna cisza. Mike rozejrzał się powoli dookoła i powtórnie wrzasnął:

Łapy z dala ode mnie!

Nagle w Loży zakotłowało się. Niektórzy wybuchnęli konwulsyjnym śmiechem, niektórzy wykrzykiwali coś do siebie, jeszcze inni siedzieli wciąż oniemiali. Mike nadal stał w miejscu i wyzywając ich niczym na pojedynek krzyczał:

— Łapy z dala ode mnie!

„Nomon puts his honds on me!" — wypowiedź z mocnym, szkockim akcentem. — przyp. tłum.

Taka scena w świętej Sali była czymś bez precedensu, czymś niesłychanym, *nie do pomyślenia!*

Wielu braci spoglądało na Czcigodnego Mistrza, oczekując by „coś zrobił", lecz Mistrz nie był gotowy, aby „cokolwiek zrobić" z Mike'em lub „łotrem" Jubelą, który wciąż cicho leżał oparty o ołtarz. Mistrz siedział na swoim miejscu, nieruchomy jak posąg, w czarnym cylindrze, patrząc wprost przed siebie.

Spróbowałem uspokoić Mike'a, ale nie wywarło to na nim żadnego wrażenia. Podszedłem wówczas do Czcigodnego Mistrza, by się z nim skonsultować. Chciałem wziąć Mike'a z powrotem do Pokoju Przygotowań i tam spóbować go uspokoić. Mistrz pokiwał potakująco głową i nadal siedział bez ruchu niczym ogłuszony.

Ponownie podszedłem do Mike'a, który wciąż kolebał się z nogi na nogę, jakby w centrum potężnej burzy, i porozmawiałem z nim. Zgodził się wyjść razem ze mną. Zamknęliśmy za sobą drzwi Sali Loży. W Pokoju Przygotowań Mike rozluźnił się. Przeprosiłem go za to, co się stało i powiedziałem, że spróbuję jakoś załatwić, by można było kontynuować inicjację. Mike odparł:

— W porządku, Jim — ale niech wszyscy trzymają łapy z dala ode mnie.

Zostawiłem Mike'a w Pokoju Przygotowań i poszedłem, by się powtórnie skonsultować z Czcigodnym Mistrzem. Powiedziałem, że moim zdaniem, najlepiej będzie opuścić fragment z Jubelo i Jubelum i od razu położyć Mike'a na brezentowej płachcie. Mistrz spojrzał na mnie w dziwny sposób i zapytał:

— Na zawsze?

Skoro Mistrz nic więcej nie powiedział, przyjąłem, że moje kompromisowe rozwiązanie zostało zaakceptowane i wróciłem do Pokoju Przygotowań. Wytłumaczyłem Mike'owi całą scenę i to, co ma się zdarzyć. Powiedziałem mu, że jeżeli pozwoli nam zrobić delikatnie resztę, to wszystko wkrótce się skończy i będzie Mistrzem Masońskim. Wyraził zgodę, uparcie powtarzając swoje upomnienie:

— Niech wszyscy trzymają łapy z dala ode mnie.

76

Wróciliśmy więc do Sali Loży, pozwoliliśmy Mike'owi położyć się na brezencie i dokończyliśmy inicjację, aczkolwiek mocno zmodyfikowaną.

4. ZOSTAŁEM MISTRZEM STOPNIA

Mistrz Dwudziestego Piątego Stopnia wyprowadził się do Kalifornii, a mnie mianowano na jego miejsce. Dostałem podręcznik i choć nikt tego ode mnie nie wymagał, nauczyłem się go na pamięć (rytuału i lekcji, nauczanych lub przedstawianych w tym stopniu). Stopień miał być zademonstrowany (przekazany w pełni, w formie udramatyzowanej) podczas następnego Zgromadzenia. Byłem zdecydowany zrobić to lepiej, niż ktokolwiek dotąd.

Byliśmy z Mike'm coraz bliższymi przyjaciółmi. Za moją namową wkrótce postanowił przyłączyć się do Rytu Szkockiego. Skoro Ryt był „Szkocki" — powinien w nim być co najmniej jeden Szkot. Byłem Mistrzem Dwudziestego Piątego Stopnia i wybrałem Mike'a na Oratora (Orator). Był to doskonały wybór, zważywszy na jego silny szkocki akcent. Wręczyłem mu jego rolę, której miał się nauczyć na pamięć. Gdy powiedziałem, że będzie musiał nosić sztuczną przyklejaną brodę, postanowił zapuścić własną — i tak też uczynił.

Gdy nadszedł czas Zgromadzenia, byliśmy gotowi. Wszystko przebiegło doskonale. Sekretarz był bardzo zadowolony ze sposobu, w jaki zademonstrowałem stopień. Podziękował i złożył nam gratulacje, co uczyniło wszystkie wysiłki i próby wartymi zachodu. Nie „odwaliliśmy" naszej pracy, lecz wykonaliśmy ją lepiej, niż ktokolwiek dotąd.

5. WYPEŁNIAJĄC PUSTKĘ

Gdy poszedłem do Czcigodnego Mistrza z prośbą o „krzesło" w Loży, nie chodziło mi o to, by się dobrze, wygodnie ustawić. Spoglądając wstecz, doprawdy nie jestem pewien,

dlaczego tak bardzo zależało mi na wyższych urzędach w tak szybkim czasie. Jestem przekonany, że nie była to tylko dumna ambicja i chęć uznania. Było to coś o wiele bardziej istotnego, poważnego. Jakaś potrzeba, która siedziała gdzieś głęboko we mnie.

Wyrosłem bez jakiegokolwiek przygotowania religijnego, bez przynależenia do żadnego Kościoła, bez duchowej tożsamości i naprawdę nic rozumiałem znaczenia życia. Nie miałem żadnej filozofii, żadnego poglądu na życie, śmierć i wieczność. I nie zdając sobie z tego sprawy, pustka ta była wypełniana tym, co robiłem i czego uczyłem się w masonerii.

Od samego początku niepokoił mnie fakt, że tak wiele mężczyzn przychodzi do Loży i siedzi tam. Na znak Mistrza wstają, na znak Mistrza — siadają. Gdy coś ma być przegłosowane, odpowiadają „So mote it be"*. Kiedy spotkanie dobiega końca, wstają i idą do domu. Niektórych nawet trzeba budzić, gdy mają wyjść. Sporo długoletnich członków zawsze siadywało na tych samych miejscach. Postanowiłem, że nigdy nie będę takim „grzejnikiem miejsca". Chciałem działać, uczyć się tego, co jest do nauczenia. Chciałem zdobywać wiedzę — i to w końcu robiłem.

6. KAPELAN UCZY MNIE MODLITWY

W Rycie Szkockim poznałem mężczyznę (właściciela zakładu pogrzebowego), który znokautował mnie podczas wtajemniczenia w Trzeci Stopień. Miał wkrótce zostać Czcigodnym Mistrzem (Venerable Master) Loży Doskonalenia (tej z Czterech Ciał, która zajmuje się sprawami biznesu).

Nie widzieliśmy się od dość dawna i powiedziałem mu, że w międzyczasie zostałem w Błękitnej Loży Starszym Mówcą. Wyznałem też, że chętnie sprawowałbym jakieś stanowisko w Loży Doskonalenia i poprosiłem, żeby miał to na względzie, gdy nadarzy się ku temu sposobność.

patrz str. 25 — przyp. tłum.

Zdaję sobie sprawę, że wygląda to na karierowiczostwo, lecz w rzeczywistości wcale tak nie było. Nie jest bowiem tak łatwo znaleźć Mistrza, który na ochotnika kandyduje na stanowisko i taka gotowość jest wysoko oceniana.

Jak to bywa w życiu wszyscy chcą „honorów" wynikających z przynależenia do bractwa, ale nikt nie chce pracować. Nie wiedziałem, czy mogę się od tego znajomego czegokolwiek spodziewać, ale gdy objął stanowisko, mianował mnie Kapelanem.

W końcu znalazłem swoje miejsce — byłem urzędnikiem zarówno Błękitnej Loży, jak i Rytu Szkockiego. Lecz miałem kłopot — duży kłopot — jako Kapelan musiałem odmawiać modlitwy, a nie wiedziałem jak się to robi. Ostatni raz byłem w kościele jeszcze z babcią i nic nie wiedziałem o modlitwie. Słuchałem rytualnych modlitw w Loży, lecz nie mogłem żadnej z nich zapamiętać. Spytałem Czcigodnego Mistrza, w jaki sposób mam się modlić i dopiero on nieco mnie uspokoił. Dowiedziałem się, że dostanę dwie karty z wydrukowanymi modlitwami, które po prostu będę musiał przeczytać na głos na początku i na końcu spotkania. Miałem również odmawiać modlitwy podczas bankietów i zgromadzeń Straży Rytu Szkockiego (Scottish Rite Guard). A zatem powinienem mieć pewne pojęcie o modlitwach i o ich prawidłowym doborze. Nie było innego wyjścia, musiałem się nauczyć.

W nowej klasie w Błękitnej Loży miałem pastora Kościoła Metodystów, który akurat mieścił się tuż przy Sali Loży. Odwiedziłem go i powiedziałem, że zostałem nowym Kapelanem Loży Doskonalenia, w związku z czym chciałbym dowiedzieć się czegoś na temat modlitwy. Obiecał pomóc mi i następnego dnia znalazłem w skrzynce na listy książkę zatytułowaną „Modlitwy Johna Wesley'a" („Prayers of John Wesley").

Przestudiowałem książkę i przepisałem kilka modlitw w dokładnie takiej samej formie, jak je sformuował Wesley. Uważałem, że są naprawdę dobre i wreszcie czułem się przygotowany do mojej nowej pracy. Gdybym tylko został wezwany do odmówienia modlitwy, mogłem odczytać na głos

jedną z tych przepisanych. Byłem gotowy — albo przynajmniej tak sądziłem.

Przy okazji następnego zjazdu Straży Rytu Szkockiego (przy otwarciu uroczystości inicjacji nowej klasy podczas Zgromadzenia) odmówiłem modlitwę, a Straż składająca się z dwudziestu pięciu mężczyzn stała w tym czasie na baczność. Sięgnąłem po jedną z modlitw z książki Johna Wesley'a.

Uważałem, że była ona pierwszej klasy i miałem poczucie dobrze spełnionego obowiązku. Jednak po uroczystości zostałem wezwany do Komandora Straży (Commander of the Guard), który mocno mnie skarcił. Powiedział:

— Pan przetrzymał moich ludzi na baczność przez całe pięć minut!

Nazwał mnie „fanatykiem religijnym" i dodał, że nie dość, że przetrzymałem ludzi przez pięć minut, to jeszcze *potem* zakończyłem modlitwę „w święte imię Chrystusa". Za *to,* można na mnie *donieść!* Byłem dotknięty taką naganą, szczególnie dlatego, że włożyłem tyle wysiłku, by wszystko dobrze wypadło i nie miałem pojęcia, co zrobiłem nie tak.

Odpowiedziałem, że skoro jest taki nieuprzejmy wobec mnie, nie obchodzi mnie jego zdanie. Dodałem, że nic nie wiem o jego trzydziestosekundowych modlitwach i jeśli chce, może je sobie od tego momentu sam odmawiać!

Odchodząc pomyślałem: „Kim *on* jest, że mówi do mnie w ten sposób! Mógł sobie przynajmniej podarować to z tym fanatykiem religijnym. Nic przecież nie wiem o modlitwie, nie licząc dwóch kart i jednej książki."

Niedługo potem wezwano mnie do Sekretarza Rytu Szkockiego. Znów chodziło o moje niesatysfakcjonujące wystąpienie. Sekretarz był miły i powiedział, że nigdy nie należy kończyć modlitwy „w imię Jezusa" lub „w imię Chrystusa". Dodał:

— Twoje modlitwy muszą być bardziej *uniwersalne.*

Dziwiło mnie zamieszanie wokół sprawy modlitwy, tym

bardziej że pochodziła ona z książki, którą pożyczył mi pastor. Podziękowałem jednak i poszedłem.

80

Później zrozumiałem znaczenie i istotę tego podniecenia[1], lecz w tym momencie nie mogłem się z tym pogodzić. Sekretarz przynajmniej był miły. W wiele lat później, po jego śmierci, dowiedziałem się, że był członkiem organizacji Christian Scientist.

7. GWIAZDA WSCHODNIA

Od początku Bonnie wspierała mnie i zachęcała do pracy w Loży. Jak już wspomniałem, była ona członkiem Zakonu Gwiazdy Wschodniej (Order of Eastern Star) już w momencie, gdy się pobraliśmy. Coraz bardziej angażowałem się w działalność w Błękitnej Loży i Rycie Szkockim, gdy Bonnie pewnego dnia oznajmiła mi, że zamierza znów uczestniczyć w spotkaniach Gwiazdy Wschodniej i spytała, czy nie chciałbym się do nich przyłączyć.

Przystałem na to i złożyłem podanie. Przyjęto mnie i wkrótce wtajemniczono. Uważa się, że „Gwiazda" jest organizacją tylko dla kobiet, ale tak nie jest.

Zakon Gwiazdy Wschodniej został stworzony przez mężczyzn, mężczyźni go zorganizowali, mężczyźni napisali rytuał i żadne spotkanie nie może odbyć się bez przynajmniej trzech urzędników płci męskiej. Mężczyźni, uczciwie powiedziawszy, pozostają w tle, sterują Zakonem Gwiazdy Wschodniej.

Takie życie towarzyskie było przyjemne i teraz mogliśmy z Bonnie uczestniczyć wspólnie w cotygodniowym spotkaniu.

Choć mogłem być w Gwieździe Wschodniej urzędnikiem, nie chciałem tego. Miałem dość obowiązków związanych z Błękitną Lożą i Rytem Szkockim. Wystarczyło mi wspólne chodzenie z Bonnie na spotkania i związane z tym funkcje towarzyskie.

8. KORAN, FEZ I ZABAWA, CZYLI ZOSTAĆ CZŁONKIEM ŚWIĄTYNI

Shrine (Świątynia) jest bez wątpienia najbardziej wyróżniającą się z form wolnomularstwa, która zarazem najdalej

81

odeszła od masońskich zasad i tradycji. Nawet ci, którzy niewiele wiedzą o masonerii i nie rozumieją pojęcia „mason" - kojarząc je jedynie z kimś, kto kładzie cegły — wiedzą co nieco na temat Shirnes (członków Świątyni).

Słysząc słowo „Shriner", większość pomyśli o mężczyznach w czerwonych kapeluszach, niegustownych strojach, błaznujących podczas parady, wykonujących posługi dla społeczeństwa.

Jeśli jest się nieco bardziej zorientowanym, kojarzy się Shriners z wielkimi zjazdami i dużym piciem. Wiele osób przechodzi przez życie nie mając pojęcia o istnieniu Rytu Szkockiego albo Rytu York, a takie pojęcia jak Książę Adept (Prince Adept), Mistrz Tajemnicy Królewskiej (Master of the Royal Secret) lub Zakon Templariuszy (Knight Templar) nigdy nic dla nich nie będą znaczyły.

Być może nigdy nie usłyszą o Błękitnej Loży i stopniu Mistrza, ale z pewnością będą coś wiedzieli o braciach Świątyni — „Pokazowej Armii Masonerii" („Show Army of Masonry"), o *bardzo* wysokich notowaniach.

Wiedziałem, kim są Shriners, zanim jeszcze cokolwiek wiedziałem o reszcie masonerii. Od momentu wstąpienia do Loży myślałem, że pewnego dnia zostanę jednym z nich. Wydaje mi się, że tak dzieje się z wieloma masonami, którzy przekroczą Błękitne Stopnie.

Dlatego jedna z ich praktyk zawsze zastanawiała mnie: po każdym Zgromadzeniu Rytu Szkockiego, Shriners pojawiali się, rekrutując nowych Mistrzów Trzydziestego Drugiego Stopnia, a było to zupełnie zbędne. Tak samo było ze mną. Wkrótce po otrzymaniu Trzydziestego Drugiego Stopnia zaczęli zagadywać mnie w sprawie przyłączenia się do ich organizacji. W moim przypadku była to strata czasu, gdyż już dawno postanowiłem przyłączyć się do nich.

Przed wstąpieniem do Shrine trzeba było obowiązkowo być Mistrzem Trzydziestego Drugiego Stopnia przez sześć miesięcy. Zupełnie nietypowo dla mnie, wcale nie spieszyłem się z tym, gdy dobiegł końca wymagany okres czasu. Byłem całkowicie pochłonięty pracę w Błękitnej Loży i byłem też

urzędnikiem Rytu Szkockiego, a poza tym, być może przeczuwałem, że praca w Shrine nie będzie tak poważna jak w Loży lub Rycie. Chciałem się *uczyć* — o religiach i znaczeniu życia — i tam, gdzie byłem, miałem wiele do nauki. Dlatego nie wstąpiłem do Shrine bezpośrednio po Wiosennym Zgromadzeniu, choć miałem już wówczas wystarczające uprawnienia.

Byłem Kapelanem Rytu Szkockiego i Mistrzem Stopnia. W Błękitnej Loży byłem Starszym Mówcą i przygotowywałem się do stanowiska Młodszego Dozorcy, tylko o dwa „krzesła" od pozycji Czcigodnego Mistrza. Wszystkie te odpowiedzialne stanowiska trzymały mnie w nieustannym ruchu.

W każdym razie, następnej jesieni, po Zgromadzeniu, postanowiłem wstąpić do Shrine. Mike przyłączył się do Rytu Szkockiego podczas Wiosennego Zgromadzenia i teraz też już był uprawniony do wstąpienia do bractwa. Wiedziałem, że inicjacje do Shrine są dość hałaśliwe i zastanawiałem się, co się stanie, gdy bez ceregieli położą ręce na Mike'u. Wtajemniczenie odbywało się w Koloseum (Coliseum) przed tłumem braci z organizacji, którzy przyszli tam dla zabawy. Na początku wybrano kandydatów z problemami zdrowotnymi, które mogłyby stworzyć pewne ryzyko podczas inicjacji.

Na miejscu byli lekarze, którzy przepytali i przebadali kandydatów i wydzielili grupę tych, którzy byli chorzy. Owinięto im wokół nadgarstka białą taśmę i pozwolono usiąść na boku podczas najbardziej awanturniczej części ceremoniału. Mike'owi z powodu niegdyś odniesionych ran zostało oszczędzone znęcanie, a i Shrine w ten sposób oszczędziło sobie widowiska w stylu „Łapy trzymać z dala".

Tamtej soboty rozpoczęliśmy inicjację około południa. Po medycznym odsiewie, przyszła kolej na część ze znęcaniem, która była bardzo dziecinna. Choć właściwie, nie tylko dziecinna, ale też po prostu wulgarna. W pewnym momencie umieszczono nas w dużej, siatkowej klatce i jeden z Shriners wspiął się na jej szczyt. Wyciągnął bardzo wiarygodnie wyglądającego gumowego penisa, który był połączony z ukrytą w

ubraniu torbą pełną wody i ku radosnym wyciom tłumu, wylał na nas jej zawartość.

Potem nadszedł czas na poważną część rytuału, z przysięgą. Złożyliśmy zobowiązanie z makabrycznymi krwawymi konsekwencjami, jeśli wyjawimy „sekrety"

(jedną z form okaleczenia, na którą się zgodziliśmy, było „przebicie gałek ocznych ostrzem o trzech brzegach"). Z Koranem na ołtarzu przypieczętowaliśmy naszą solenną przysięgę w imię „Allacha, Boga Arabów, Muzułmanów i Mahometan, Boga naszych ojców" [2] („Allah, the God of Arabs, Moslem, Mohammedan, the God of our Fathers").

Nie była to pierwsza przysięga krwi, którą składałem (przechodziłem przez nie przy każdym stopniu) i zwróciło moją uwagę, że sięgano tu — podobnie jak w reszcie rytuału — po odległe inscenizacje — Arabów, Allacha, boga mahometan. Byłem nieco rozczarowany dziecinną i wulgarną naturą wtajemniczenia, ale nie dziwiło mnie to. Była to przecież Shrine i „zabawa" była ich znakiem firmowym.

Wtajemniczenie dobiegło końca o czwartej po południu, tak abyśmy wszyscy zdążyli się przygotować do nocnego bankietu. Z kolejną inicjacją za sobą spieszyłem do domu, by podzielić się z Bonnie moimi przeżyciami i przygotować się do bankietu. Miała to być uroczystość w stylu PSWB „przynieś swoją własną butelkę". Mike jechał razem z nami i niecierpliwie czekaliśmy na moment, gdy założymy nasze nowe rozpoznawcze fezy. Na zabawie bawiliśmy się do drugiej w nocy. Byliśmy w końcu członkami Shrine i było nam z tym dobrze.

W Shrine nie było „pracy nad stopniami", gdyż praktycznie nie mieli tam żadnych stopni i nie wyglądało na to, że mogę się wśród nich czegokolwiek nauczyć. W każdym razie, chciałem uczestniczyć w ich działalności dobroczynnej. Byłem dumny z mojego nowego, czerwonego fezu ze złotym rantem i pióropusikiem.

Nie widziałem sposobu, jak bardziej zapełnić moje życie. Wciąż odczuwałem duchową pustkę; wciąż szukałem religii.

1 W dobrze zorganizowanej loży, oprócz nieokreślonych filozoficznych pojęć, nigdy nie wymawia się imienia Jezusa. Nigdy nie odmawia się modlitw skierowanych do niego, a przy czytaniu pism, wszystkie odnośniki do Chrystusa po prostu się omija. Na przykład, w rytuale używany jest Drugi List św. Pawła do Tesaloniczan 3,6, ale nie w tej formie, w jakiej występuje w Biblii, słowa „w imię naszego Pana Jesusa Chrystusa" są zupełnie pominięte. Podobnie, rytuał obejmuje Pierwszy List św. Piotra 2,5, gdzie przeskakuje się słowa „przez Jezusa Chrystusa". Albert Mickey, drugi po Albercie Pike'u autorytet masonerii, nazywa zmiany w pismach „drobnymi, lecz koniecznymi modyfikacjami" (Masonistyczny Rytualista, str. 2/2).

2 Każdy Shriner, klęcząc przed Koranem, składa przysięgę w imię Allacha, uznając pogańskiego boga zemsty Za swojego („boga naszych ojców"). Zarazem w rytuale uznaje się islam — jawnego wroga chrześcijaństwa — za jedyną prawdziwą drogę („Ten, który szczerze poszukuje islamu, poszukuje prawidłowego kierunku"). Jak bardzo muszą ranić serce Boga takie, słowa wypowiedziane ustami Jego własnych dzieci, w szczelności przywódców Jego Kościoła.

8. ROZDZIAŁ
W KOŃCU RELIGIA

Kontynuując wędrówkę „w górę krzeseł" i awansując na coraz wyższe stanowiska w Błękitnej Loży, jednocześnie poświęcałem coraz więcej czasu na pracę nad stopniami w Rycie Szkockim. Nadal studiowałem rytuały oraz wykłady i coraz lepiej rozumiałem wiarę i religię. Sam byłem coraz bliższy wiary.

1. „LOŻA JEST WYSTARCZAJĄCO DOBRĄ RELIGIĄ"

Przez lata mnóstwo razy słyszałem, gdy setki mężczyzn powtarzały:

— Nie potrzebuję chodzić do kościoła — loża jest dla mnie wystarczająco dobrą religią.

A więc wielu takich ludzi nigdy nie uczęszcza do kościoła, oprócz jednej wspólnej wizyty z całą lożą. Pokładają wiarę w członkostwie i we własnym „cnotliwym życiu", które zapewnia przyjęcie do „Niebieskiej Loży w górze" („Celestial Lodge above").

W pewnym sensie zgadzałem się z nimi, gdyż uważałem, że kościoły i synagogi znały i nauczały jedynie tego, co pozostało z wypaczonych „starych religii" Wschodu. Nie zgadzałem się z nimi natomiast w innym sensie: nie zamierzałem opierać życia na czymś tak niestałym. Chciałem nadal szukać

specyficznej, tworzącej fundamenty wiary. A wciąż jeszcze jej nie znalazłem.

2. DZIESIĘĆ PRZYKAZAŃ

Ciągle szukałem zrozumienia religii, gdy poproszono mnie, bym został Mistrzem Osiemnastego Stopnia. O stopniu tym, nazywanym Stopniem Różokrzyżowca, wyczytałem: „Ceremoniały tego stopnia są przez każdego interpretowane zgodnie z jego własną wiarą, gdyż inaczej masoneria nie zachowałaby swego uniwersalnego charakteru."

Podręcznik informował, że symbolika tego stopnia zaczerpnięta została z „ankh", egipskiego symbolu życia, który pochodzi od Bóstwa (Boga), co daje do zrozumienia, że egipscy bogowie byli przynajmniej równi Bogowi chrześcijan. Dalej napisane było, że: „We wszystkich religiach jest podstawa prawdy, we wszystkich jest czysta moralność."

Czytając te słowa, doszedłem do wniosku, że brzmią cudownie. Nie pomyślałem, że wzmianka o „wszystkich religiach" odnosi się również do wszystkich okrutnych form pogaństwa z okaleczeniami i ofiarami składanymi w ludziach, czarnoksięstwem i magią (które często określają się jako „Stare Religie"), a także do wszystkich form satanizmu. Podręcznik łączył je w jedno, mówiąc że misją wolnomularstwa jest zjednoczenie „wszystkich ludzi wszystkich religii" pod sztandarem wolnomularstwa i przy ołtarzu wolnomularstwa.

Stopień ten zawierał też Dziesięć Przykazań, co uznałem za szczególnie miłe i przedstawiając tę część rytuału pewnego dnia poczyniłem bardzo ważne spostrzeżenie.

3. NIEPOKOJĄCA MYŚL

Podczas następnego Zgromadzenia miał być zademonstrowany Stopień Różokrzyżowca. Moja drużyna została dobrze przygotowana do przedstawienia. Miałem dobre samopoczucie — nie tylko wyraziłem „prawdę", lecz również przedstawiliśmy rytuał w sposób efektowny. Jeden z kandy-

datów w mojej klasie był burmistrzem naszego miasta i w pewnym sensie moim zwierzchnikiem. Jak zwykle wybraliśmy jednego kandydata, który miał reprezentować resztę i oczywiście był to pan burmistrz.

Pod koniec przysięgi klęczał przy ołtarzu i ślubował dotrzymania Dziesięciorga Przykazań, podczas gdy ja stałem trzymając Księgę Prawa (Book of the Law). Odczytywałem po kolei Przykazania, a on obiecywał przestrzegać ich. Byłem gdzieś w połowie Dekalogu, gdy przyszła mi do głowy pewna myśl: „Prawdopodobnie, nie możesz dotrzymać tego, co właśnie obiecujesz. Znam ciebie, wiem coś o twoim życiu i wiem, że

nie potrafisz dotrzymać tych Przykazań. Prawdę powiedziawszy, nie znam *nikogo*, kto *potrafiłby ".*

W każdym razie burmistrz obiecywał, kończąc straszną przysięgą „So mote it be". Ta interesująca sprzeczność pozostała we mnie i od czasu do czasu powracała w myślach. Ogromna większość mężczyzn zaprzysięgających i składających przysięgę zdaje się tylko ją powtarzać, wymawiać ją, przechodzić przez nią, by zaraz ją zapomnieć.

4. ZOSTAŁEM CZCIGODNYM MISTRZEM

Gdy przyszedł czas, gdy miałem być wybrany Czcigodnym Mistrzem Błękitnej Loży, musiałem przestać przyjmować obowiązki w Rycie Szkockim. Pracowałem przy Czterech Stopniach, a do tego dochodziły Gwiazda Wschodnia i Shrine. Służba Czcigodnego Mistrza wymaga poświęcenia największej ilości wolnego czasu, gdyż jest bardzo czasochłonna. Oczywiście miałem pełne poparcie zwierzchników w pracy, gdyż sami byli masonami oraz z aprobatą spoglądali na to, co robiłem. Dawali mi dużo dodatkowego wolnego czasu na masońskie potrzeby i nigdy nie stanowiło to żadnego problemu.

5. INTERESUJĄCE ŚWIADECTWO

Pewnego wieczoru, gdy już byłem Czcigodnym Mistrzem, mieliśmy uroczystą kolację dla uczczenia odejścia poprzedniego

Mistrza. Była to przyjemna uroczystość, która odbywała się w odosobnionej sali w dużym hotelu, z własnym barkiem. Podczas imprezy poprosiliśmy Mistrza, by opowiedział w jaki sposób wstąpił do masonerii i jak wyglądała jego kariera w organizacji. Miał już nieco wypite i składając swe masońskie „świadectwo", był bardzo szczery.

Śmialiśmy się, gdy powiedział, że ubiegając się o członkostwo, mocno zdziwił się, gdy Komitet Inicjacyjny nie odrzucił jego wniosku. Opowiadał:

— Trudno było mi uwierzyć, że Komitet zaaprobował moją kandydaturę, ponieważ w momencie, gdy do mnie przybyli, byłem tak pijany, że nie mogłem wstać. Zona otworzyła drzwi i wpuściła ich, gdyż nawet gdyby udało mi się utrzymać na nogach, to na pewno nie dałbym rady przejść prosto przez pokój.

Początkowo śmiałem się wraz z innymi. Po chwili jednak zaniepokoiła mnie pewna oczywista sprzeczność. Jedną z podstawowych zasad masonerii jest *tr%ęŹ]vość*. Mimo to, Były Mistrz został przyjęty, choć był tak pijany, że nie mógł ani wstać, ani chodzić. Ta niepokojąca myśl, podobnie jak w przypadku Dziesięciorga Przykazań, pozostała we mnie.

6. DZIWNA I INTERESUJĄCA TEORIA

Lata, gdy piastowałem stanowisko Czcigodnego Mistrza Błękitnej Loży, były ciekawym doświadczeniem. Podobała mi się praca podczas cotygodniowych spotkań, a także prowadzenia lekcji dla trzech pierwszych stopni. Poza tym przyjemnie było mi, gdy traktowano mnie z dużym szacunkiem oraz gdy nazywano mnie „Czcigodnym" i „Mistrzem".

Urząd ten pochłaniał wiele mego czasu i energii, a więc skoncentrowałem się bardziej na Błękitnej Loży (bardziej niż na pracy w Rycie Szkockim i w Shrine). Od samego początku kwestionowałem dużo zjawisk w wolnomularstwie. Nie dlatego że byłem sceptyczny, ale dlatego, że chciałem tak dużo nauczyć się i zrozumieć. Nie satysfakcjonowało mnie przetrwanie tego okresu, tak aby po prostu mieć go za sobą; ja

chciałem się *uczyć.* Masoneria nadawała sens mojemu życiu i chciałem to *uchwycić.*

7. KIM JEST „COWAN"?

Pamiętam pytanie, które przyszło mi do głowy podczas jednego z pierwszych wykładów, których wysłuchałem. Mówiono o genezie nazwy „Błękitna Loża", która pochodzi od „naszych starożytnych braci, którzy nocą spotykali się na szczytach wzgórz i w głębokich dolinach, pod gwiezdnym baldachimem Nieba" — błękitnego nieba. Dalej dowiedzieliśmy się, że starożytni bracia trzymali straże, by nie „dopuścić do miejsca spotkań cowans i podsłuchiwaczy".

Mój umysł przechwycił słowo „cowan", gdyż nigdy go wcześniej nie słyszałem. Po spotkaniu spytałem Strażnika (Tiler — urzędnik odpowiedzialny za wartę przy drzwiach, pilnujący wejścia przed profanami i „cowans"), kim są owi „cowans". Skoro jego obowiązkiem było nie wpuścić ich do środka, powinien był wiedzieć kim oni są.

Spojrzał na mnie zakłopotany i w końcu odparł:

— Myślę, że są to nic nie warci włóczędzy.

Spytałem więc o to samo wielu innych mężczyzn (łącznie z urzędnikami), lecz nikt nie potrafił mi wytłumaczyć, kim są „cowans".

Po latach dowiedziałem się w końcu, że terminem tym dawno temu określano niewykwalifikowanego budowniczego, który nic nie wiedział o muratorstwie i którego w średniowieczu można było przyłapać na podsłuchiwaniu podczas spotkań gildii budowniczych, gdy usiłował wykraść ich tajne sekrety.

Takie wypytywanie stało się wzorem mojego życia w masonerii. Czasami przysparzało mi to kłopotów, lecz zarazem stawałem się coraz lepiej zorientowanym masonem. Gdyby zapytano mnie, gdy byłem Czcigodnym Mistrzem, kim był „cowan"— potrafiłbym udzielić odpowiedzi. Ale nikt mnie o to nie zapytał.

8. MŁODSZY DOZORCA OPUSZCZA LOŻĘ

Podczas gdy byłem Czcigodnym Mistrzem, pewnego dnia zwrócił się do mnie z pytaniem dotyczącym Biblii, mężczyzna piastujący stanowisko Starszego Dozorcy. Zauważył, że w rytuale nazywamy Biblię „prawem i przewodnikiem po wierze i życiu", który naucza, że Bóg chrześcijański jest jedynym prawdziwym Bogiem, a Chrystus jedyną drogą zbawienia.

Jednocześnie przypomniał mi, iż nauczamy w Loży, że wszystkie religie są słuszne i prawdziwe. Chciał, abym wytłumaczył mu tę sprzeczność. Nie byłem w stanie tego uczynić i mężczyzna ten opuścił Lożę oraz zrezygnował z wolnomularstwa. Uważałem, że postąpił ekstremalnie, ale nigdy nie zapomniałem jego pytania. Był on oddanym

masonem i ciężko pracował w Loży, a od stanowiska Czcigodnego Mistrza dzieliły go tylko dwa „krzesła". Odszedł od nas dla Jezusa i Biblii.

9. WIĘCEJ PYTAŃ BEZ ODPOWIEDZI

Po roku sprawowania urzędu Czcigodnego Mistrza powróciłem do intensywnej pracy w Rycie Szkockim. Czytałem więcej o stopniach, zdobywałem informacje z książki „Obyczaje i dogmaty" oraz innych źródeł. Ponadto wciąż zadawałem pytania. Jak zwykle pytania te spotykały się z irytującym milczeniem lub natrafiałem na rady typu:

— Przestań zadawać pytania, na które nie ma odpowiedzi i po prostu postępuj zgodnie z rytuałem.

Pytałem tak dużo i często, że Sekretarz zwołał w końcu specjalne spotkanie, na którym omówiono „problem", który stwarzałem.

Odpowiedziano mi, że na moje pytania nie ma odpowiedzi i powinienem zadowolić się tym, co znajduję w książkach. Odparłem na to, że odpowiedzi muszą gdzieś być, tylko nikomu *nie chce się* ich poszukać.

Chciałem przykładowo wiedzieć, dlaczego nazywamy się Rytem „Szkockim", skoro stopnie i cały system powstał we Francji.

— Dlaczego nie nazwiemy się Rytem Francuskim? — pytałem.

Znów nie było odpowiedzi, a konferencja zakończyła się wnioskiem:

— Trzymać się Rytuału, nie przypisywać systemowi własnych opinii. Ryt *jest* Szkocki, niezależnie od tego, kto co mówi.

Pomimo takiej konkluzji, niektórzy urzędnicy pytali mnie później, skąd biorę takie kłopotliwe pytania. Z przyjemnością podzieliłem się z nimi moimi niezbitymi masońskimi źródłami, a oni zdawali się akceptować to. Lecz niczego to nie zmieniło. Ich zainteresowanie było umiarkowane i chwilowe. Nie posiadali prawdziwej ochoty, by poznać prawdę.

Zacząłem zdawać sobie sprawę, że były dwa rodzaje masonów: ci, którzy przesiadywali spotkania, i ci, którzy pracowali — ale jedynie trzymając się Rytuału, ucząc się go na pamięć lub odczytując bez zrozumienia.

Nie pasowałem do żadnej z tych kategorii, ale nadal pozostawałem ślepy na prawdy zawarte w Biblii. A więc wciąż zadawałem pytania. Wciąż szukałem odpowiedzi w podręcznikach i innych dziełach masońskich autorytetów.

10. KAWALER KOMANDOR DWORU HONOROWEGO

Pomimo, że nieco „mąciłem" moimi pytaniami i chęcią zrozumienia wszystkiego, to nadal piąłem się w Rycie do góry i zbierałem honory oraz dowody uznania. Poza Trzydziestym Drugim Stopniem istnieje specjalny honorowy tytuł, nazywany „Kawalerem Komandorem Dworu Honorowego" („Knight Commander of the Court of Honor"— K.C.C.H.). W parze z tym szczególnym tytułem idzie otrzymanie specjalnej czerwonej czapeczki z emblematem K.C.C.H. Był to bardzo szczęśliwy dzień w moim życiu, gdy obwieszczono mi, że zostałem wybrany (przez przedstawicieli Trzydziestego Trzeciego Stopnia) do tego wysokiego wyróżnienia.

By otrzymać K.C.C.H., musiałem pojechać do odległego miasta. Bonnie pracowała i nie mogła mi towarzyszyć, a więc

pojechał ze mną Mike. Oboje dostaliśmy wolne z pracy (nasi zwierzchnicy byli zadowoleni z otrzymanego przeze mnie tytułu), choć wcale nie było konieczne, aby Mike jechał ze mną. Wsiedliśmy do pociągu do Conclave i rozpoczęliśmy przyjemną podróż. Byłem podekscytowany, a Mike był bardzo szczęśliwy.

W Conclave było dużo picia, co wcale mi się nie podobało. „Dlaczego *zawsze* musimy tyle pić?", pytałem siebie, choć oczywiście nie potrafiłem na to pytanie odpowiedzieć. Ale martwiło mnie, że pito *tak dużo* i że odgrywało to tak istotną rolę w życiu masońskim. Nadano mi tytuł i po ceremonii bawiliśmy się na bankiecie. Następnego ranka mieliśmy spotkanie w Sali Loży i wysłuchaliśmy wykładu Wielkiego Mistrza Wielkiej Loży Florydy (Grand Master of the Grand Lodge of Floria), który był bardzo wybitnym masonem. Mój pobyt tam był dla mnie dużym zaszczytem.

Tego samego popołudnia wracaliśmy z Mike'm pociągiem do domu. Zastanawialiśmy się nad tym wszystkim i Mike wyraził nadzieję, że pewnego dnia może i on zostanie wyróżniony K.C.C.H. Ja też w to wierzyłem. Bonnie ucieszyła się, gdy wróciłem do domu. Była dumna z nadanego mi tytułu i stwierdziła, że w nowej czerwonej czapeczce wyglądam bardzo dystyngowanie.

11. W KOŃCU WIARA

Znów zbliżał się czas kolejnego Zgromadzenia i miałem dużo do przygotowania, gdyż pracowałem przy czterech stopniach jednocześnie. Im więcej czytałem, z tym większą jasnością pojmowałem, iż wolnomularstwo uczy, że w co człowiek szczerze i świadomie wierzy, jest prawdą oraz że wszystkie religie są równie ważne i wartościowe. Dlatego Jezus Chrystus jest jednym z wielu „ideałów", takich jak Budda, Mahomet, Konfucjusz, Pitagoras czy Emanuel Swedenborg.

Albert Mackey napisał (w „Masońskim Rytuałiście): „Skoro dla Żyda wzorem życia jest Stary Testament, dla

mahometan — Koran, a w hinduizmie Księgi Wedy, to równie dobre jak Słowo chrześcijańskiego Boga są pisma Baha— ullah, ponieważ żadna religia nie jest tak dobra, jak czyste nauki masonerii".

Albert Mickay, czołowy przywódca masoński, który uważał, że wszystkie religie są równie dobre, a zarazem pośledniejsze od „czystych nauk masonerii", jednocześnie wierzył w reinkarnację. Prawdę powiedziawszy, Mickay uważał, że w jednym z poprzednich wcieleń był średniowiecznym krzyżowcem o nazwisku Jacques DeMolay, który został we Francji spalony na stosie za zdradę wiary i tyranizowanie pielgrzymujących do Ziemi Świętej.[1]

12. POWAŻNA SPRZECZNOŚĆ

Oczywiście, wynikają tu natychmiast problemy, gdyż owe systemy religijne, które wszystkie „są poprawne" i „o równej mocy" utrzymują, że s*ą jedynymi* prawidłowymi i słusznymi. Zatem oczywistym staje się, że nie mogą wszystkie one być „poprawne" i równie prawdziwe. Lecz mój umysł nie był jeszcze przygotowany, aby pojąć tę oczywistą sprzeczność. Zaakceptowałem teorię, że nieważne jest, w co wierzysz,

bylebyś był w tej wierze uczciwy. Podtrzymaniu i utrzymaniu w kupie tego dziwnego asortymentu sprzecznych przekonań służyła teoria reinkarnacji.

Gdy ukończyliśmy z Mike'm pracę przy stopniach podczas kolejnego Zgromadzenia, przedyskutowaliśmy wykłady, które wygłosiliśmy — on w Dwudziestym Piątym Stopniu, ja w Trzydziestym Drugim. Żaden z nas nigdy nie studiował Biblii. Przed żadnym z nas nigdy nie złożono szczerego świadectwa o Jezusie jako Odkupicielu, a więc postanowiliśmy odnaleźć prawdę o religii w pracy przy stopniach. Mike był w Szkocji katolikiem, lecz w Ameryce nie wstąpił do żadnego Kościoła. Mawiał:

— Nie chcę mieć więcej do czynienia z chrześcijaństwem.

13. ZOSTAJEMY WYZNAWCAMI REINKARNACJI

Pracując przy stopniach i czytając inne masońskie pisma, zdecydowaliśmy w końcu, że będziemy pokładać wiarę w reinkarnacji. „Jeśli spróbujemy żyć uczciwie na ziemi" — myśleliśmy — „być dobrzy dla naszych braci masonów, pomagać chorym i spełniać inne dobre uczynki, to gdy umrzemy — wstąpimy w następnym życiu na wyższą płaszczyznę, jak gdyby przekraczając prowadzące do góry drzwi. Gdybyśmy jednak nie żyli uczciwie i porządnie, moglibyśmy spodziewać się, że przekroczymy te same drzwi, tyle że prowadzące na niższą formę życia, na przykład barbarzyńcy w średniowieczu lub innego biedaka żyjącego w ciemnocie i upodleniu na Dalekim Wschodzie."

Wspominaliśmy między innymi demonstrację Trzydziestego Pierwszego Stopnia. W stopniu tym kandydat, jak każdy człowiek, który właśnie umarł, walczy o swoje życie z bogami i boginiami egipskimi. Kandydat opowiada o swoich dobrych czynach we właśnie dokonanym życiu, w nadziei na lepszą inkarnację w następnym. Mówi o każdym swoim czynie, a jedno z egipskich bóstw rzuca wówczas na szalę kamień. Ostatni kamień zostaje rzucony przez boga o imieniu Anubis (mężczyzna o głowie barana), waga przechyla się i Ozyrys wraz z Izydą, którzy przewodniczą spotkaniu, mówią:

— Zważony na wadze, nie wytrzymał próby.

— Następnie Dusza Cheresa, symbol nieśmiertelności, wniesiona zostaje przed Izbę Zmarłych (Chamber of the Dead) i kandydat dowiaduje się, że musi poprawić się w następnym życiu, by mógł awansować w cyklu reinkarnacji.

14. PODWÓJNE ZOBOWIĄZANIE

Zdecydowaliśmy się więc na zaakceptowanie doktryny reinkarnacji i złożyliśmy podwójne zobowiązanie. Zobowiązaliśmy się traktować tę koncepcję jak religię. Poza tym zobowiązaliśmy się nawzajem wobec siebie, że będziemy jak najlepiej postępować w tym życiu, by móc być znów razem na

wyższym poziomie w następnym wcieleniu. Zbadaliśmy wszystkie świadectwa, jakie mieliśmy do dyspozycji i zdecydowaliśmy, że spróbujemy żyć zgodnie z naszymi postanowieniami.

Wierzyliśmy wraz z Mike'm, że jeśli zaakceptujemy reinkarnację i będziemy żyć najlepiej jak potrafimy, to pewnego dnia znajdziemy się w „Wielkiej Loży na Wysokości" („Grand Lodge on High").

Bonnie nie zgadzała się z nami w kwestii reinkarnacji, lecz nic nie mówiła. Zdawało się, że ona wie coś więcej, zna jakąś ukrytą prawdę, która pozostaje nam obca. Ale nie sprzeciwiała się naszym decyzjom i postanowieniom, a my gnaliśmy do przodu.

W końcu miałem własną religię — masońską wersję (Egipską Tajemną Religię Ozyrysa i Izydy) wspartą doktryną reinkarnacji, a loża stała się dla mnie rzeczywiście „wystarczająco dobrą religią."

1 Zakon Demolay — masońska organizacja dla chłopców zbyt młodych, by wstąpić do loży. Nazwany tak ku pamięci Jacques DeMolay, uważanego w masońskiej tradycji za bohatera.

9. ROZDZIAŁ
NARASTAJĄCA BURZA

Posiadając w końcu własną religię, wkroczyłem w okres czterech udanych lat. Był to czas stałej, samodzielnej pracy i sukcesów — okres trwałego postępu. Szczególnie satysfakcjonująca była moja praca w Rycie Szkockim. Ale oprócz zadowolenia płynącego z pracy i nauki, odczuwałem wzrastające uczucie rozczarowania i otrzeźwienia.

1. ROZCZAROWANIA W SHRINE

Wkrótce po tym, jak dostałem K.C.C.H., rozmawiałem ze Znakomitym Potentatem Shrine (Llustrious Potentate of the Shrine) na temat możliwości mojego awansu na to stanowisko. Pracowałem w Shrine tyle, na ile pozwalały mi moje obowiązki w Błękitnej Loży i Rycie Szkockim. Prawdę powiedziawszy byłem jedną z najciężej pracujących osób w Loży Shrine. Zaliczałem się do grona tych kilku członków, na których Potentat składał odpowiedzialność za funkcjonowanie organizacji. W każdym stowarzyszeniu, wydaje mi się, są tacy ludzie, którzy wykonują większość roboty.

2. NIE NADAJESZ SIĘ

Kiedy mówiłem, że chciałbym pewnego dnia zostać „Znakomitym Potentatem" (stanowisko to, podobnie jak w przypadku Czcigodnego Mistrza w Błękitnej Loży, otrzymuje się tylko na jeden rok), byłem przekonany, że ucieszy to mego

rozmówcę, oraz że będzie on mnie zachęcał do ubiegania się o tę funkcję.

Zamiast tego popatrzył na mnie przez chwilę i powiedział:

— Jim, nie powinieneś spodziewać się, że kiedykolwiek zostaniesz Znakomitym Potentatem. Na stanowisku tym osadza się kogoś, kto ma dużo pieniędzy i okazały dom. Stanowisko to wymaga przyjmowania innych Potentatów oraz ważnych osób, a ty nie jesteś do tego należycie przygotowany. Musisz o tym zapomnieć.

Jego słowa zdziwiły mnie i zarazem dotknęły. Po raz kolejny dojrzałem ostry kontrast pomiędzy powagą i głębią Błękitnej Loży oraz Rytu Szkockiego, a płytkim i nastawionym na względy społeczne Shrine.

3. ROZGRYWKI FUTBOLOWE PEŁNE SŁAW

Wraz z ciężką pracą w Shrine przyszło kolejne rozczarowanie. Przydzielono mi odpowiedzialną i czasochłonną funkcję w związku z Pełnymi Sław Rozgrywkami Futbolowymi, które sponsorowaliśmy w celu zebrania pieniędzy na budowę i obsługę szpitali dla dzieci. Ponosiłem odpowiedzialność za zakwaterowanie, wyżywienie i rozrywki dla trenerów, zawodników i innych osób związanych z zawodami.

Byłem niemile zdziwiony, gdy zorientowałem się, jakie ogromne sumy pieniędzy wydawane są na noclegi i zabawy tych wszystkich ludzi, zamiast na same szpitale. Naprawdę niepokoiło mnie to. Wkrótce zrozumiałem, że nie mam na to żadnego wpływu. Wykonałem więc swoją robotę i pocieszyłem się pieniędzmi, które *naprawdę* poszły na szlachetne cele. Lecz nie mogłem o tym zapomnieć i wciąż mnie to niepokoiło.

4. MISTRZ WSZYSTKICH CIAŁ RYTU SZKOCKIEGO

Pracowałem pilnie w Rycie Szkockim, dowiadywałem się coraz więcej o „Starej Religii", którą obrałem za swoją i wierzyłem, że rozwijam się duchowo. W ciągu następnych czterech lat pracowałem przy kolejnych stopniach i od czasu do czasu

zasiewałem niepokój moimi pytaniami (wciąż pozostającymi bez odpowiedzi). Nadal też zbierałem dowody uznania i zaszczyty.

Pod koniec tego okresu zostałem, kolejno, Mistrzem wszystkich Czterech Ciał Rytu Szkockiego i służyłem w nich z przyjemnością, a zarazem odnosząc sukcesy. Stałem się, zupełnie nieświadomie, człowiekiem, na którego spoglądano jako na czołowego lidera Rytu — kogoś, kto „coś znaczył".

Pomimo mych pytań i poszukiwania wiedzy oraz chęci zrozumienia, udało mi się zachować przyjacielskie stosunki ze wszystkimi członkami w systemie. Byłem nieco uparty w dążeniu do celu, zachowałem praktyczne podejście do pracy, a od współpracowników wymagałem perfekcji. Wszyscy jednak byli pozytywnie do tego nastawieni, oprócz kilku leniwych, których nie tolerowałem, i dlatego odnosiliśmy sukcesy.

Gdy zostałem Mistrzem wszystkich Czterech Ciał, udało mi się dokonać czegoś rzadkiego. Miałem dobre samopoczucie, gdy pomyślałem o tym, jak dużo udało mi się w międzyczasie nauczyć. Odczuwałem satysfakcję na myśl o dobrze wykonanej pracy i religii, w której dojrzewałem. Zapuściłem korzenie głęboko w „Dawnej Tajemnej Religii", wierzyłem w reinkarnację i w to, że moje dobre uczynki zaprowadzą mnie do „Niebiańskiej Loży na Wysokości". Szybko awansowałem w kategoriach odpowiedzialności i odnoszonych w Loży sukcesów. Byłem zadowolony i zastanawiałem się, czy może być jeszcze lepiej. Wkrótce miałem się o tym przekonać.

5. DOBRA I ZŁA WIADOMOŚĆ

Jesienne Zgromadzenie nie należało do łatwych, ponieważ klasa kandydatów była wyjątkowo liczna. Wszystko jednak przebiegało sprawnie. Pod koniec Zgromadzenia dowiedziałem się, że rozpatrywano moją kandydaturę na Trzydziesty Trzeci Stopień.

Trzydziesty Trzeci Stopień! Było to zbyt wspaniałe, by mogło być prawdziwe! Miałem tytuł K.C.C.H. oraz przeszed-

łem przez stanowiska mistrzowskie we wszystkich Czterech Ciałach Rytu Szkockiego. Było to wystarczająco dużo sukcesów i honorów, jak na kogoś, kto niegdyś był małym opuszczonym chłopakiem. Myśl, że mógłbym również posiadać Trzydziesty Trzeci Stopień doprowadzała mnie o zawrót głowy.

Na Trzydziesty Trzeci Stopień nie można zarobić ani go kupić. Prawdę powiedziawszy, nie można nawet ubiegać się o niego lub prosić, gdyż taka próba oznacza automatyczną dyskwalifikację.

Rada Najwyższa Trzydziestego Trzeciego Stopnia ma swoją siedzibę w Waszyngtonie, w Domu Świątyni i sama z góry typuje wybrańców. Oprócz stanowisk w samej Radzie, wyróżnienie to oznacza koniec drogi — wyżej nie ma już nic. W tym czasie byłem od czterech lat posiadaczem tytułu K.C.C.H. Nie można być uwzględnionym do wtajemniczenia w Trzydziesty Trzeci Stopień, jeśli nie miało się K.C.C.H. przez co najmniej cztery lata. Rozpatrywano zatem moją kandydaturę po upływie minimalnego okresu czasu!

Poinformowano mnie, że w przeciągu sześciu miesięcy będę wiedział, czy faktycznie mogę podejść do Trzydziestego Trzeciego Stopnia. Pomyślałem, że jeśli nawet nie zostanę wybrany, to i tak spotkał mnie ogromny zaszczyt!

W parze z tą niesłychanie dobrą wiadomością przyszły problemy w pracy. Pracując w zarządzie portu, musiałem z daleka i szybko rozpoznawać numery oraz nazwy statków, a przychodziło mi to coraz trudniej. Wysilałem wzrok, ale nie mogłem z oddali odczytać cyfr i liter, choć nigdy dotąd nie sprawiało mi to żadnego problemu.

Pomyślałem, że okulary na pewno rozwiążą mój problem i poszedłem do okulisty, który dokładnie mnie przebadał. Miał dla mnie złą wiadomość. Nie mógł zaradzić mojemu zmartwieniu przepisując mi okulary dla krótkowidza. Prawdę mówiąc, powiedział, że nie jest w stanie mi pomóc. Na lewym oku miałem postępującą kataraktę i musiałem z tym pójść do specjalisty.

6. DOKTOR I NOWA WIADOMOŚĆ

Wróciłem do domu i opowiedziałem o wszystkim Bonnie. Okazało się, że zna okulistę, którego może mi zarekomendować. Lekarz ten pomógł jej znajomej i powiedziała, że powinienem się z nim jak najprędzej spotkać. Słowa te były być może najistotniejszym punktem zwrotnym w moim życiu. Oczywiście wtedy nie miałem o tym zielonego pojęcia. Robiąc po prostu to, co wydawało się w tym momencie najbardziej logiczne, a zarazem nie przeczuwając wagi tego co robiłem, zadzwoniłem do owego doktora i umówiłem się na spotkanie.

7. WYRAŹNA DIAGNOZA

Wyznaczonego dnia udałem się do lekarza. Nadeszła moja kolej i wszedłem do gabinetu, gdzie zakropiono mi oczy. Po chwili przyszedł doktor. Zamienił ze mną kilka słów, po czym zaczął oglądać moje oczy. Po chwili, który wydała mi się bardzo krótka, skończył badanie i podał wyraźną i wstrząsającą diagnozę.

Przeszył mnie na wskroś wzrokiem i powiedział:

— Panie Shaw, to prawda. Ma pan postępującą kataraktę na lewym oku, a może pan się spodziewać podobnej na prawym, ale pana fizyczny wzrok nie jest tu zasadniczym problemem. Pana prawdziwym problemem jest wzrok duchowy.

Poczułem mocny, emocjonalny wstrząs i zastanowiłem się, co on też ma na myśli.

Zanim jednak zdążyłem go o to zapytać, zwrócił się do mnie z tą samą przekonywującą prostotą:

— Panie Shaw, czy jest pan zbawiony?

— Zbawiony z czego? — spytałem.

101

— Mam na myśli, czy pan kiedykolwiek przyjął Pana Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i uczynił go Panem swego życia? — odrzekł.

Ponieważ w tym czasie udało mi się odzyskać normalną u mnie umiejętność radzenia sobie z takimi werbalnymi potyczkami i odpowiedziałem:

— Proszę pana, wiem o religii więcej niż pan. Prawdę powiedziawszy, wiem o religii więcej niż większość ludzi *kiedykolwiek* będzie wiedziała!

Jednak ta dumna deklaracja nie zrobiła na nim żadnego wrażenia ani też nie zraziła go. Nie odrywając ode mnie oczu i nie zmieniając tonu spytał:

— Ale co pan wie o z*bawieniu?*

Nagle zabrakło mi sił na tę rozmowę. Czułem, że staję twarzą w twarz z czymś niezwykle potężnym.

— Przemyślę to i powiadomię pana — odparłem cicho. Wyszedłem stamtąd tak szybko, jak to było możliwe.

8. ON JEST FANATYKIEM RELIGIJNYM

Wyszedłem od lekarza i udałem się prosto do biura szefa. Wiedziałem już, że mogę mieć poważny kłopot z oczami. Spodziewałem się też innych problemów, których jeszcze nie mogłem pojąć.

Spytałem szefa, czy mogę dostać dwutygodniowy urlop. Zgodził się bez zastanowienia i poszedłem do domu, by zatelefonować do Indianapolis do mojego przyrodniego brata. Był również masonem i spodziewałem się, że może służyć mi radą. Opowiedziałem, co się wydarzyło oraz co usłyszałem od doktora. Szybko podzielił się ze mną swoimi uwagami.

— Ten mężczyzna jest fanatykiem religijnym — odparł — Wsiadaj w następny samolot, a ja już będę czekał na lotnisku. Potem zaprowadzę ciebie do mojego okulisty.

Następnego dnia o dziewiątej byłem już na pokładzie samolotu.

102

9. WRÓĆ DO DOMU I RÓB WSZYSTKO, CO ON CI KAŻE

Gdy przybyłem do Indianopolis, brat już na mnie czekał. Umówił mnie ze swoim lekarzem następnego dnia i pojechaliśmy do niego do domu, bym mógł wypocząć. Nazajutrz lekarz przebadał moje oczy i spytał, gdzie mieszkam. Odpowiedziałem, po czym podałem diagnozę, którą wystawił mi poprzedni okulista (nie wspomniałem, co usłyszałem o moim *duchowym* wzroku).

— Sprawdzę jego nazwisko w rejestrze — odparł doktor.

Po chwili wrócił do gabinetu i powiedział:

— Panie Shaw, ma pan najlepszą opiekę medyczną dostępną na Florydzie, a lekarz, który pana badał jest również jednym z najlepszych. Radzę panu wracać do domu i robić *wszystko, co on panu każe.*

Mój brat wcale nie był zadowolony. Odczuwałem dziwne, mieszane uczucie strachu i niecierpliwego oczekiwania. Nie widziałem innej alternatywy, jak dostosować się do tego, co właśnie powiedział doktor. Ale *co* ten dziwny, silny lekarz z Florydy każe mi zrobić?

10. CORAZ WIĘKSZA WIEDZA I ROSNĄCE NIEZADOWOLENIE

Po powrocie do domu, umówiłem się na następną wizytę i poszedłem na spotkanie z doktorem. Nagle wystąpiła nieoczekiwana komplikacja: zapalenie powiek. Wróciłem więc do pracy i przez najbliższe sześć tygodni musiałem spotykać się z doktorem, by leczyć infekcję. Za każdym razem mówił o boskich planach zbawienia oraz mojej potrzebie Jezusa jako osobistego Odkupiciela. Opowiadał mi o Panu i cytował Pismo Święte.

11. W POSZUKIWANIU PISMA

Gdy mówił do mnie w ten sposób, nie czułem się już obrażony. Wersy, które cytował z Pisma Świętego zapadały

we mnie bardzo głęboko. Niektóre wydawały się gdzieś tam w środku eksplodować, wzniecając uczucia, których nie mogłem ani opisać, ani zrozumieć. Postanowiłem wyszukać cytowane wersy i sam je przeczytać. Im więcej o tym myślałem, tym bardziej tego pragnąłem.

Nie miałem wydania Biblii, które można było wygodnie czytać. Posiadałem jedynie duży egzemplarz, który leżał na stoliku do kawy. Bonnie zakupiła go, gdy się pobraliśmy i powiedziała, że będzie to nasza „Biblia rodzinna". Leżała tam przez te wszystkie lata i nikt jej nigdy nie czytał. Teraz w końcu zacząłem w niej wyszukiwać cytowane przez doktora wersy i odnajdować ich kontekst. Brzmiały zachęcająco. Powracałem do nich wielokrotnie i odczytywałem je po kilka razy.

W następnych tygodniach potrafiłem obudzić się w środku nocy i zacząć rozmyślać o którymś z cytatów, wstać, zejść do salonu i znaleźć go w Biblii. Pismo Święte bez cienia wątpliwości przemówiło do mnie — do moich potrzeb ukrytych gdzieś bardzo głęboko. Zauważyłem, że Biblia ciągle mówi do mnie, rozbrzmiewając swym znaczeniem, bez względu na to ile razy czytam ten sam fragment. Wersy te różniły się od wszystkiego, co dotąd czytałem. Wydawały się *żywe.*

Gdy pojąłem, że Pismo koliduje z naukami masońskich autorytetów i filozofów, zaczął narastać we mnie potężny konflikt . Czułem, jak chmury zbierają się nad moją głową i byłem nieco zakłopotany, ale nie próbowałem tego zrozumieć. Bez zmian czytałem w salonie dużą Biblię, słuchałem doktora i wykonywałem prace w Loży najlepiej, jak potrafiłem.

12. PISMO BYŁO TAKIE PROSTE!

Nie próbowałem tego wszystkiego uporządkować ani zrozumieć. Ale zauważyłem coś, co stawało się coraz bardziej zrozumiałe. Oprócz dziwnego „życia" które

wyczuwałem w Piśmie, zauważyłem też jego przesłanie — jakże *proste* w porównaniu ze skomplikowanymi dziełami masonów.

13. KONFLIKT ZAOSTRZA SIĘ

Przeszedłem operację lewego oka z pozytywnym skutkiem. W okularach widziałem już bardzo dobrze i po dwóch tygodniach mogłem wrócić do pracy. Za sześć miesięcy miałem mieć zabieg na prawym oku. Po operacji mój wzrok wyostrzał się i podobnie działo się z narastającym we mnie konfliktem pomiędzy Biblią a naukami masońskimi. Zacząłem to sobie powoli uzmysławiać, a stało się to już dla mnie zupełnie jasne podczas mojego wykładu Trzydziestego Drugiego Stopnia, który wygłosiłem przy następnej Koronacji (Coronation).

14. KTOŚ MUSI SIĘ MYLIĆ

W tym czasie zastępowałem pewnego sędziego, który wygłaszał wykłady Trzydziestego Drugiego Stopnia. Słyszałem i czytałem je wielokrotnie, a więc znałem je bardzo dobrze. Zbliżało się Zgromadzenie i wraz z Mike'm byliśmy pochłonięci przygotowaniami. Dokładnie przerabiałem materiał — w szczególności wykład Trzydzistego Drugiego Stopnia. Gdy przygotowywałem się, a potem gdy prezentowałem go przed klasą Mistrzów Trzydziestego Drugiego Stopnia, uzmysłowiłem sobie tę ogromną różnicę. Po raz pierwszy zauważyłem, jak bardzo nauki Biblii różnią się od tego masońskiego wykładu, który podsumowuje całą masońską wiedzę, którą przechodzi się w drodze na najwyższy stopień. To był zasadniczy konflikt i jego stron nie można było pogodzić.

Albo „Stara Religia"i nauki masońskie są słuszne, a Biblia się myli, albo Biblia ma rację, a „Stara Religia "i nauki masońskie mylą się. Obie strony nie mogły mieć racji, to było całkiem jasne.

15. NA NIEBEZPIECZNYM TORZE Z MOŻLIWOŚCIĄ WYBORU

Konflikt osiągnął apogeum, a ja dostrzegłem daleko idące konsekwencje ewentualnego wyboru. Masoneria nauczała, że

zbawienie można osiągnąć, polegając na własnym „cnotliwym życiu", które może nas ocalić. Biblia uczy, że zbawienie osiągamy poprzez łaskę, uzyskaną dzięki doskonałemu życiu Jezusa i Jego pokutniczej śmierci za nas. Masoneria naucza, że Jezus nie jest większym „ideałem" niż inni (tacy jak Mahomet, Budda, Arystoteles czy Joseph Smith) oraz że nie był ani boski, ani natchniony. Biblia uczy, że Jezus jest Synem Bożym, że zawsze istniał i nikt nie może być pogodzony z Bogiem Ojcem inaczej niż za Jego pośrednictwem[1]. Trzeba było wybierać —- wydawało się to oczywiste — i musiało tu dojść do kolizji.

16. SZUKAJĄC RADY U INNYCH

Zdając sobie sprawę z tego antagonizmu i konieczności wyboru, którego wymagał, zacząłem dyskretnie szukać dobrej rady. Rozmawiałem o tym z Bonnie, Mike'm i kilkorgiem innych, bliskich przyjaciół. Spotkałem się nawet z pastorem metodystów, który pożyczył mi podręcznik, gdy wybrano mnie Kapelanem Loży Doskonalenia. Nie pomógł mi wiele. Nie był pracowitym masonem i rzadko uczestniczył w spotkaniach Loży, lecz nie zamierzał jej też opuszczać. Nie miał szczególnej ochoty sprawiać sobie jakiegokolwiek kłopotu! Nikt nie potrafił mnie dobrze zrozumieć. Bonnie próbowała, ale nikt prawdziwie nie rozumiał mojego problemu i wyboru, którego musiałem dokonać — najprawdopodobniej dlatego, że nikt z nich nie czytał Pisma Świętego.

17. ŚWIATŁO PRZEDARŁO SIĘ

Podczas jednej z moich regularnych wizyt u okulisty siedziałem w poczekalni i czekałem na doktora. Ilekroć czekam, nawet krótką chwilę, muszę mieć coś do czytania. Dlatego rozejrzałem się dookoła, w poszukiwaniu jakichś czasopism. W pokoju jednak nie było niczego oprócz Biblii.
Podniosłem księgę, otworzyłem ją na Ewangelii Świętego Jana i zacząłem czytać tak dobrze mi znane wersety. Przeczy-

tałem rozdział pierwszy, trzeci i czwarty. Potem przeszedłem do szóstego i zacząłem czytać fragmenty, których dotąd nie znałem.

Moje oczy szybko przemykały po słowach Jezusa: „Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie... To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w niego, miał życie wieczne. A ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym"

18. HEJ DOKTORKU... CZY TO JEST RZECZYWIŚCIE PRAWDA?

Następnie moje oczy utkwiły na wersie czterdziestym siódmym: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto (we mnie) wierzy, ma życie wieczne".

Pomimo, że dotąd przeczytałem już wiele wersów i rozdziałów Pisma Świętego, to z powodów znanych tylko Bogu, te właśnie słowa zapadły we mnie bardzo głęboko i mocno ścisnęły za serce. Poraziła mnie prostota tego, co przeczytałem i zarazem siła z jaką to na mnie podziałało. Gdyby w mojej głowie rozbrzmiały trąby i fanfary, nie potwierdziłyby one skuteczniej mojej uwagi na tym wersie ani też nie ukazały jaśniej jego istoty. Słowa uczyniły cud — zarówno w moim sercu jak i umyśle. „Czy to może być prawda?" — dziwiłem się — „Czy to *wszystko* może być prawdą?"

Nie myśląc o zasadach dobrego wychowania krzyknąłem na cały głos:

— Hej, doktorku!

Kiedy po paru minutach zjawił się w poczekalni, zapytałem:

— Czy to może być prawda?

Spojrzał na wskazaną stronę, przeczytał wers, na którym trzymałem palec i odpowiedział:

— Oczywiście, Jim. To jest prawda.

19. TYM RAZEM BYŁA TO RZECZYWISTOŚĆ

Gdy przez tak długi okres czasu poznawało się religię i filozofię masońską, z całym jej zamieszaniem, wątpliwościami i wykrętami, to gdy dochodzi do konfrontacji z prostą prawdą, nie jest wcale łatwo w nią uwierzyć — nawet jeśli jest to żywa prawda Biblii.

Gdy było się przekonanym o prawdzie „Starej Religii" i doktryny reinkarnacji, po tym jak się wierzyło, że Jezus nie był ani jedyny, ani niezwykły — nie jest prosto i łatwo uwierzyć, że *jest* boski i wyjątkowy.

Choć doktor przez blisko sześć miesięcy cytował mi fragmenty Pisma i choć sam dużo czytałem, to i tak byłem bardzo zagubiony. Lecz nadprzyrodzona siła słów Bożych robiła swoje i ta oczywista prawda płynąca z wersetów Biblii nagle przebiła się przez plątaninę pojęć w moim umyśle.

Światło Prawdy w końcu przedarło się przez mgłę chaosu i wątpliwości.

To było PRAWDA! Było to takie proste i PRAWDZIWE! Kiedyś przy okazji powiedziałem Doktorkowi, że wierzę w cytowane przez niego słowa, ale tak nie było. Przez długi czas bawiłem się z nim w pewną intelektualną grę. Teraz wierzyłem — naprawdę wierzyłem! Teraz to nie była już zabawa; tym razem była to *rzeczywistość* .

20. COŚ SIĘ WE MNIE ZMIENIŁO

Gdy pojąłem, że to oczywiste przesłanie z Ewangelii Św. Jana (6,47), jest prawdziwe — ciemna siła wewnątrz mnie została złamana, a drzwi mego serca otworzyły się i światło wlało się do środka. Czułem zniewalającą radość i smutek — napływ mieszanych uczuć kotłujący się gdzieś w środku.

Nie usiłowałem tłumaczyć tego, co czułem, ale byłem z pewnością na właściwej drodze do prawdy. *Wiedziałem* , że to na pewno jest prawda, a nigdy wcześniej czegoś takiego nie odczuwałem. Coś się we mnie zmieniło, coś co otworzyło

moje oczy na prawdę i błąd, a zmiana ta zaszła już na zawsze. Od tego dnia inaczej spoglądałem na świat.

21. OPERACJA, MODLITWA I NAWAŁNICA

Nadszedł czas drugiej operacji, podczas której miano usunąć kataraktę z mojego prawego oka. Udałem się do szpitala wierząc, że wszystko przebiegnie tak samo, jak poprzednim razem. Wcale nie byłem zaniepokojony. Po zakończonej operacji, gdy już leżałem w pokoju, wszedł ktoś do środka i ujął mnie za dłoń.

Nic nie widziałem, gdyż miałem zabandażowane oboje oczu. Okazało się, że jest to pastor, który po chwili powiedział:

— Panie Shaw, właśnie przychodzę z sali operacyjnej. Doktor zawsze modli się za swoich pacjentów i obaj też modliliśmy się za pana — przed i po operacji.

Jego słowa wtargnęły we mnie i zatrząsły moimi uczuciami. Nikt, o ile mi wiadomo, nigdy nie modlił się za mnie, *nigdy,* i fakt ten zadziałał na mnie szokująco.

Gdy odzyskałem mowę, odparłem:

— Proszę księdza, gdy tylko opuszczę szpital, zostanę członkiem Kościoła.

Uścisnął moją dłoń i odszedł, bym mógł to wszystko sam przemyśleć. Było to druzgocące, choć z całą pewnością pozytywne przeżycie.

Zanim moja rekonwalescencja dobiegła końca, okazało się, że zbliża się huragan i władze szpitala poprosiły niektórych pacjentów, by wcześniej pojechali do domów. Powracałem do zdrowia bardzo szybko i poprosiłem Bonnie, by po mnie przyjechała. W drodze do domu opowiedziałem jej o ludziach z Kościoła doktora, którzy odwiedzili mnie i modlili się za mnie. Nie zjawił się natomiast nikt z Loży. Bonnie powiedziała, że poinformowała o mojej operacji znajmoych z Gwiazdy Wschodniej. Nikt z nich jednak nie odwiedził mnie. Ta oczywista różnica była faktem.

108

Nadciągający huragan był odpowiednikiem duchowej i emocjonalnej nawałnicy, która nieustannie we mnie narastała.

1 Patrz Dodatek A — „Doktryna masońska kontra doktryna chrześcijańska.''

110

10. ROZDZIAŁ
W STRONĘ ŚWIATŁA

Huragan przeszedł nie wyrządzając nam żadnej szkody. Lecz jego duchowy odpowiednik we mnie wciąż się wzmagał. Wydawało mi się dość dziwne, że wszyscy dookoła zachowali spokój. Nawet mój lekarz nie rozmawiał ze mną już tak wiele o Panu, gdyż przestałem uczęszczać na regularne wizyty. Bonnie milcząco popierała mnie, ale i z nią nie rozmawiałem zbyt dużo na ten temat. Mike i inni przyjaciele żyli swoim życiem. Wszystko wokół toczyło się zwyczjnym torem, czego nie można było powiedzieć o tym, co się działo w mojej duszy.

1. NAJWYŻSZY STOPIEŃ MASOŃSKI

Zbliżała się Wielkanoc. Pewnego cichego poranka, gdy wciąż przebywałem w domu po drugiej operacji, usłyszałem dzwonek u drzwi. Był to listonosz, który przyniósł list polecony z Waszyngtonu. Rada Najwyższa informowała mnie, że zostałem wybrany do wręczenia Trzydziestego Trzeciego Stopnia.

Nie mogłem w to uwierzyć! O takim zaszczycie większość masonów nawet nie śmie marzyć. Było to po prostu zbyt wiele, było to coś nieosiągalnego, nierzeczywistego. Zostałem *wybrany* do tego końcowego stopnia przez małą, silną grupę — Radę Najwyższą Trzydziestego Trzeciego Stopnia.

Zatelefonowałem do Bonnie, by podzielić się z nią tą wiadomością. Sam się zdziwiłem, gdy zapytałem ją, czy uważa, że powinienem wyrazić zgodę.

111

„Jakie dziwne pytanie" — pomyślałem. Ale zanim zastanowiłem się nad tym, Bonnie odpowiedziała:

— *Oczywiście,* że powinieneś się zgodzić. Pracowałeś na to tak długo — bez wątpienia powinieneś tam pojechać.

Odesłałem zatem twierdzącą odpowiedź i zacząłem przygotowywać się do podróży.

2. SAM TEGO DOKONAŁEM

Miałem dużo czasu na rozmyślanie. Zastanawiałem się nad moją długą wspinaczką na szczyt góry masońskiej w poszukiwaniu światła. Pomyślałem o trudnościach, które trzeba pokonać na drodze do Trzydziestego Trzeciego Stopnia. W moim przypadku trudności te były jeszcze większe. Dokonałem tego dzięki ciężkiej pracy w pojedynkę. Niektórzy ludzie są preferowani przy wyborze ze względu na stan majątkowy, względy polityczne lub pozycję społeczną. Nie należałem do nich.

Podobnie jak w dniu, gdy na własnych barkach wniosłem człowieka na „Wzgórze Shawa" na drodze pomiędzy Camp Butner a Raleigh, tak teraz dotarłem na szczyt góry masońskiej — włożyłem w to odpowiedni wysiłek, nie poddałem się. Na myśl o tym odczuwałem dużą satysfakcję i chciałem, by mogła o tym wiedzieć moja mama.

Przeszedłem długą drogę do dnia, gdy przekroczyłem bramę podwórka i opuściłem dom. Udało mi się to bez pomocy wuja Irwina. Kto by pomyślał, że ta samotna wędrówka może doprowadzić małego, przestraszonego trzynastolatka aż do tego miejsca? Zdobyłem szczyt — przebyłem całą drogę do końca.

Wielu sławnych i wpływowych ludzi miało przybyć na uroczystość wręczenia mi stopnia — mi — małemu Jimmy'emu Shaw, który zaczął pracować, gdy miał pięć lat, a został sam, gdy miał lat trzynaście. Przybędą tam, by wręczyć *mi* Trzydziesty Trzeci Stopień. Wciąż nie mogłem w to uwierzyć.

3. TRZY DNI NA SZCZYCIE GÓRY

Aby otrzymać Trzydziesty Trzeci Stopień, musiałem pojechać do Waszyngtonu. Inicjacja i towarzyszące temu imprezy miały trwać trzy dni.

Bonnie nie mogła uczestniczyć praktycznie w żadnej z tych części. Zdecydowała więc, że nie pojedzie ze mną. Przygotowywałem się do drogi i oboje byliśmy bardzo ożywieni. Jednak nie byłem tak podekscytowany, jak niegdyś tego oczekiwałem. Pomimo ożywienia miałem przeświadczenie, że coś nie jest w porządku. Na samym dnie czaił się niepokój, narastający konflikt, którego źródłem były słowa doktora i to, co wyczytałem w Piśmie Świętym. Przygotowania do odbioru tego „ostatecznego zaszczytu" nie były takie przejmujące, jakimi mogłyby być.

4. PRZYBYCIE DO DOMU ŚWIĄTYNI

Przyleciałem do Waszyngtonu i wziąłem taksówkę do Domu Świątyni na Szesnastej Northwest. Na miejscu przywitała mnie recepcjonistka, która spytała, czy przyjechałem, by otrzymać Trzydziesty Trzeci Stopień. Zdziwiłem się zastawszy kobietę w obrębie świętego masońskiego przybytku. Odpowiedziałem twierdząco i wręczyłem jej list Rady Najwyższej. Poinformowała mnie, że aby otrzymać stopień, muszę wnieść „skromną opłatę", która prawdę powiedziawszy wydała mi się niesamowicie wysoka. Byłem bardzo zaskoczony, gdyż w liście nie było ani słowa o takiej „minimalnej dotacji". Nie wziąłem ze sobą tak dużej sumy, a i książeczkę czekową zostawiłem w domu. Pożyczyłem jednak pieniądze i dałem jej. Wszyscy kandydaci byli niemile zdziwieni tą niespodzianką, lecz nikt nie zrezygnował ze stopnia. Byliśmy zbyt bliscy „szczytu góry", by zawrócić w takim momencie.

5. SAMA ŚWIĄTYNIA

Dom Świątyni robi duże wrażenie — można nawet powiedzieć, że wzbudza grozę. Wznosi się wielki, szary i milczą-

cy po wschodniej stronie Szesnastej Northwest, pomiędzy ulicami „R" a „S". Wydaje się bardzo szeroki i wysoki. Przed budynkiem rozciąga się granitowy chodnik, z trzema poziomami zwężających się stopni, które prowadzą do wejścia. Po bokach stoją dwa — podobne do sfinksów — granitowe lwy z głowami kobiet, z których jeden ma oplecioną wokół szyi kobrę i jest ozdobiony „ankh" (egipskim symbolem bóstwa).

Pierś i szyję drugiej rzeźby zdobią wizerunki kobiety, symbolizującej płodność i rozmnażanie. Na chodniku tuż przed drzwiami z brązu znajdują się dwa egipskie miecze o zakrzywionych, wężowych ostrzach. Pomiędzy mieczami umieszczony jest napis, wykonany w kamieniu mosiężnymi literami „Świątynia Rady Najwyższej Trzydziestego Trzeciego i Ostatniego Stopnia Dawnego i Uznanego Rytu Szkockiego".

Ponad wysokimi, wykutymi z brązu drzwiami, wkomponowanymi w kamień, zamieszczona jest sentencja „Wolnomularstwo wznosi świątynię w sercach ludzi i wśród narodów." [1]

Wysoko ponad wejściem, częściowo zakryty kamiennymi kolumnami, znajduje się dokładny wizerunek egipskiego Boga—Słońce, w którego tle widnieją promienie słoneczne i sześć dużych, złotych węży.

W środku panuje elegancja: błyszczące marmury, egzotyczne drewno, złoto i rzeźby. Mieszczą się tu biura, biblioteka, jadalnia, kuchnia, Pokój Rady, „Pokój Świątyni" i duża sala spotkań. Pomieszczenie to przypomina luksusowy teatr, elegancko umeblowany i ozdobiony.

Sufit jest koloru granatowego, ze światłami przypominającymi gwiazdy. Mogą one nawet „migotać" podobnie do gwiazd na niebie. Mieści się tam również scena, dobrze i ładnie urządzona. Lecz najbardziej charakterystyczne są ściany ozdobione wężami wszystkich rodzajów — niektóre z nich są bardzo długie i duże. Wiele spośród stopni Rytu Szkockiego posiada symbole węży i mogłem je teraz rozpoznać na dekoracjach ściennych.

Byłem pod wrażeniem i odczuwałem dziwne mieszane uczucie — jakbym był w świątyni i w grobowcu — w miejscu

świętym i przerażającym. Dojrzałem popiersia czołowych przywódców masonerii, w tym dwa Alberta Pike'a, który pochowany jest w murach Świątyni.

6. ROZMOWY Z RADĄ NAJWYŻSZĄ

Pierwszy dzień przeznaczony był na rejestrację, pouczenia, wywiady. Byliśmy w pojedynkę wzywani do jednego z biur. Przesłuchiwało nas trzech przedstawicieli Rady Najwyższej.

Kiedy nadeszła, moja kolej, poproszono mnie do pokoju i kazano usiąść. Pierwsze pytanie, które mi zadano, brzmiało:

— Jakiego jesteś wyznania?

Jeszcze nie tak dawno odpowiedziałbym: „Wierzę w Dawną, Tajemną, Starą Religię oraz w reinkarnację". Jednak teraz, bez zastanowienia, odparłem:

— Jestem chrześcijaninem — A potem, ku własnemu oraz ich zdziwieniu, spytałem: — Czy jesteście odrodzeni? — Nie jesteśmy tu, aby o tym dyskutować — jesteśmy tu, by *tobie* zadawać pytania — przerwał mi jeden z mężczyzn.

Odesłano mnie i miałem chwilę na zastanowienie. Gdy następny kandydat wyszedł z pokoju, zapytałem go:

— Spytali, czy jesteś chrześcijaninem?

— Tak, pytali — odparł.

— Co im odpowiedziałeś?

— Powiedziałem: Do cholery, nigdy nie zamierzam nim zostać!

Potem dodał coś dziwnego:

— Powiedzieli, że przeszedłem — po czym zadowolony wyszedł innymi drzwiami.

7. NAJWYŻSZY WIELKI INSPEKTOR GENERALNY

Drugiego dnia odbyła się prawdziwa inicjacja, którą przeprowadzono w podobnej do teatru sali spotkań. Tym, którzy mieli otrzymać stopień, kazano usiąść, po czym ceremonia

została „zademonstrowana" (odegrana w kostiumach), w podobny sposób, jak przez wiele lat odgrywaliśmy niższe stopnie w Rycie Szkockim. Poszczególne części prezentacji przedstawiali mężczyźni posiadający Trzydziesty Trzeci Stopień.

Kandydat nas reprezentujący ubrany był w czarne spodnie, miał nagie stopy, gołą głowę oraz namarszczaną, długą, czarną szatę, która przypominała płaszcz przeciwdeszczowy. Wokół szyi zawiązano mu linę, ale nie zasłonięto oczu. W czasie inicjacji oprowadzało go po scenie dwóch mężczyzn z mieczami.

Przekazano wskazówki i znak. Na ołtarzu leżały cztery „święte księgi" (Biblia, Koran, Księga Praw i Pisma Hindu). W pewnym momencie „kandydatowi" kazano pocałować księgę ;,jego religii" i nasz reprezentant uczynił tak. Przypomniało mi się wtajemniczenie w Pierwszy Stopień i moment, gdy kazano mi pocałować Biblię. W tej chwili koło się zamknęło. Pocałunek ten zakończył kolejny etap mojego życia.

8. WINO W LUDZKIEJ CZASZCE

Gdy nadszedł moment ostatecznego zobowiązania, wszyscy powstaliśmy i wraz z kandydatem na scenie powtórzyliśmy przed Najwyższym Wielkim Inspektorem Generalnym słowa przysięgi. Przysięgaliśmy posłuszeństwo Radzie Trzydziestego Trzeciego Stopnia, które mieliśmy stawiać ponad inne akty posłuszeństwa. Przysięgaliśmy nigdy nie uznać innego brata za członka Rytu Szkockiego Masonerii, jeśli on także nie uzna zwierzchnictwa „tej Rady Najwyższej."

Następnie jeden z Przewodników (Conductor) podał „kandydatowi" odwróconą do góry nogami ludzką czaszkę, wypełnioną winem.

Przypieczętował w ten sposób przysięgę, a wszyscy kandydaci powtórzyli za nim:

— Niech to wino, które teraz piję, stanie się śmiertelną trucizną, jak cykuta podana Sokratesowi, jeśli miałbym kiedykolwiek pogwałcić to samo (przysięgę).

Następnie wypił wino. Potem z cienia wyłonił się kościotrup (jeden z braci przebrany w ten sposób — zresztą bardzo przekonywująco) i zarzucił ramiona wokół „kandydata" Wszyscy wraz z nim potwierdziliśmy przysięgę słowami:

— Niech te ramiona na zawsze otoczą mnie, jeśli miałbym świadomie i z własnej woli pogwałcić to samo.

Najwyższy Wielki Komandor zamknął spotkanie Rady Najwyższej „Tajemną Liczbą", wystukiwaną mieczem pięcio—, trzy—, jedno— i dwukrotnie. Po modlitwie, wszyscy powiedzieliśmy „amen, amen, amen" i to był już koniec.

9. SŁAWNI LUDZIE

Tego dnia zebrało się w świątyni kilka prawdziwie wybitnych osób, wśród których można wymienić króla skandynawskiego, dwóch byłych prezydentów Stanów Zjednoczonych, znanego na świecie ewangelistę, dwóch innych wybitnych duchownych oraz wysoko postawionego urzędnika władz federalnych, który wręczył mi świadectwo Trzydziestego Trzeciego Stopnia. Niektórzy zjawili się tylko na chwilę, inni zostali znacznie dłużej. Jednakże, nie podchodzili do nas i nie rozmawiali z nami, a jedynie z tymi, których już wcześniej znali. Choć uroczystość wcale nie przebiegała „w duchu braterskim", to możliwość przebywania w ich towarzystwie była dla mnie ciekawym doświadczeniem. Było to po prostu największe zgromadzenie wybitnych osobistości w którym kiedykolwiek uczestniczyłem.

Trzeciego dnia odbył się bankiet na cześć otrzymania przez nas tytułu „Wielkiego Inspektora Generalnego Trzydziestego Trzeciego Stopnia". Bankiet nieco mnie rozczarował i niecierpliwie oczekiwałem powrotu do domu. Dobrze było posiadać w końcu Trzydziesty Trzeci Stopień. Nie było to jednak tak ekscytujące i satysfakcjonujące, jak tego oczekiwałem przez wszystkie spędzone w Cechu lata. Myślę, że było to spowodowane głębokimi zmianami, które we mnie zachodziły.

Pojechałem do domu, jak tylko wszystkie uroczystości związane z przyznaniem stopnia dobiegły końca. Spieszyłem

się, gdyż byłem umówiony na wizytę u doktora. Gdy spotkaliśmy się, okulista najpierw dokładnie zbadał moje oczy i powiedział, że wszystko jest w porządku. Potem jak zwykle rozmawialiśmy o Bogu. Wyznałem mu, że czytam Biblię i że następnej niedzieli zamierzam wstąpić do jego Kościoła.

Zadowolony, odpowiedział:

— Świetnie. Czytaj Biblię, a twój wzrok wkrótce się polepszy.

Tym razem wiedziałem już o czym mówi — miał na myśli mój wzrok duchowy.

10. WIELKI CZWARTEK

W Rycie Szkockim Wielki Czwartek, czwartek przed Wielkanocą, odgrywa dużą rolę. Tego dnia w miejscowej Świątyni Rytu Szkockiego odprawiamy specjalne nabożeństwo Komunii (Communion). Byłem owego czasu Mistrzem Mądrym (Wise Master) w Kapitule Różokrzyżowej i moim zadaniem było przewodniczenie demonstracji (dramatycznej formie) ceremonii. Robiłem to nieraz i traktowano mnie jako znawcę nabożeństw, które wielokrotnie dobrze przeprowadziłem.

11. SŁOWA MIAŁY TERAZ ZNACZENIE

W czwartek wieczorem spotkaliśmy się w domu Świątyni i przebraliśmy się do ceremonii. Jest to największa uroczystość w roku, która zawsze wzbudza grozę, nawet w tych, którzy wielokrotnie w niej uczestniczyli.

Ubrani w długie, czarne, zakapturzone szaty weszliśmy rzędem do środka, a nasze twarze były tylko częściowo odkryte. Zajęliśmy miejsca.

W wystroju wnętrza było coś przypominającego grobowiec. Ciszę przerywała tylko ponura muzyka organowa płynąca gdzieś z oddali. Było zupełnie ciemno, nie licząc słabego światła, sączącego się przez okna. Po modlitwie inauguracyj-

nej (z której skrzętnie wykluczono imię Jezusa Chrystusa), powstałem i rozpocząłem nabożeństwo.

Tak jak to czyniłem wiele razy wcześniej, powiedziałem:

— Spotykamy się tu dziś, by uczcić śmierć naszego Najmądrzejszego i Najdoskonalszego Mistrza, nie boskiego ani natchnionego, gdyż nie nam o tym decydować, lecz co najmniej największego z apostołów ludzkości.

Gdy wymawiałem te słowa, które przecież wypowiadałem nie po raz pierwszy, owładnęło mną jakieś dziwne i silne uczucie. Czułem, jakbym stał z boku i słuchał tego, co mówię, a słowa rozbrzmiewały we mnie echem, wykrzykując swe znaczenie. Były to te same słowa, które wymawiałem wiele razy wcześniej, ale dopiero teraz coś dla mnie znaczyły. Poczułem, jak robi mi się słabo, dosłownie — niedobrze. Przerwałem.

Świadomość tego, co właśnie powiedziałem, narastała we mnie jak motyw bolera. *Przed chwilą narwałem Jesusa „apostołem ludzkości", który nie jest ani boski, ani natchniony!* W Świątyni zapanowała długa cisza, podczas gdy ja walczyłem z dusznością

Gdy w końcu zapanowałem nad nim, przystąpiłem do dalszej części mszy. W tym samym porządku, w którym wkroczyliśmy do środka, zebraliśmy się teraz wokół dużego stołu ustawionego w poprzek pomieszczenia. Stół był długi, w kształcie krzyża, przykryty czerwonym obrusem ozdobionym różami.

12. CZARNA KOMUNIA

Gdy zgromadziliśmy się wokół stołu, podniosłem do góry talerz z chlebem, oderwałem kawałek, położyłem rękę na plecach mężczyzny, który stał przede mną i podałem mu talerz mówiąc:

— Bierz, jedz i dziel się z głodnymi.

Po kolei wszyscy powtarzali tę frazę, aż rozdzielono chleb do końca.

Następnie podniosłem w górę kielich z winem, wypiłem łyk i powiedziałem:

— Napij się i daj spragnionym.

Znów powtarzano to, aż wszyscy wypili wino.

Potem wziąłem chleb i podszedłem do pierwszego rzędu braci. Podałem chleb mężczyźnie, któremu przypadł zaszczyt reprezentowania pozostałych członków Loży.

— Bierz, jedz i daj głodnym — powiedziałem.

W podobny sposób podałem mu wino mówiąc:

— Bierz, pij i daj spragnionym — po czym reprezentant usiadł.

Następnie wszyscy zasiedli przy stole w kształcie krzyża. Było ciemno, nasze powłóczyste, długie szaty były czarne, nasze twarze były prawie zupełnie ukryte w kapturach, a panujący nastrój śmiało można określić jako przygnębiający. Modlitwy bez Chrystusa i śpiewane hymny doskonale pasowały do całości. „Czerń" to słowo, które idealnie opisuje całe to wydarzenie. Była to rzeczywiście Czarna Komunia — dziwna Czarna Msza.

13. WYGASZAJĄC ŚWIECĘ

Na środku pokoju znajdował się duży świecznik (Menorah) z siedmioma ramionami, na których paliło się siedem świec.

Ponownie wstałem i przemówiłem:

— Dzień, w którym straciliśmy naszego Mistrza, był naprawdę smutny. Być może nigdy już go nie spotkamy. Nie żyje! Żałoba, smutek i płacz po jego odejściu.

Potem poprosiłem urzędników, by zgasili świece. Pojedynczo podchodzili i wygaszali je, po czym opuszczali pokój

W końcu, gdy została tylko jedna płonąca pośrodku świeczka, wstałem i ja. Ze smutkiem podszedłem do świecznika, zgasiłem ostatnią świecę symbolizującą życie Jezusa — „Najmądrzejszego i Najdoskonalszego Mistrza". Przedstawiliśmy i upamiętniliśmy wygaśnięcie życia Jezusa **ani razu nie wymawiając jego imienia,** a scena zakończyła się w całkowicie

zaciemnionym pokoju. Opuściłem pomieszczenie zatopione w zupełnej ciszy i ciemności śmierci.

I znów „czerń" jest najtrafniejszym słowem określającym to wszystko.

W trakcie mszy miałem dreszcze i źle się czułem. Jąkałem się, ale jakoś udało mi się dobrnąć do końca ceremonii. Wciąż niewiele wiedziałem na temat modlitwy, ale czułem, jak przez ten cały czas Pan wspierał mnie.

14. OSTATECZNE ROZSTANIE

W szatni zdjęliśmy czarne zakapturzone szaty i ubraliśmy się w codzienne ubrania. Byliśmy gotowi do wyjścia. Nie minęło więcej niż dwie godziny od mojego przybycia, ale to, co wydarzyło się w tym krótkim czasie, na zawsze odmieniło moje życie.

Nadal odczuwałem ból w sercu i przebierając się nie zamieniłem ani słowa z przyjaciółmi. Pytali mnie, o co chodzi, lecz nie byłem w stanie odpowiedzieć.

Wspominali, że tylekroć odgrywałem tak doskonale postać Mistrza Mądrego i nie mogli zrozumieć, co tym razem nie grało

Dusiła mnie okropna rzeczywistość tego, co zrobiliśmy i wypowiedzieliśmy, tych wszystkich bluźnierstw, którymi obrzuciliśmy Pana, złych i czarnych drwin, które uczyniliśmy z jego czystej i bezinteresownej śmierci. Narastał we mnie płacz i jedyne, na co mnie było stać, to kiwnąć na pożegnanie głową i odejść w ciszy.

Przy drzwiach czekał na mnie Mike, który chciał razem ze mną wrócić do domu

— Co się z tobą dzieje, Jim? Jesteś chory? — spytał.

W końcu wydusiłem z siebie:

— Nie, Mike. Ja mam po prostu *tego wszystkiego dość*

15. „ON NIE JEST PRAWDZIWY"

Schodziłem po szerokich stopniach Świątyni Rytu Szkockiego.

121

Z narastającą świadomością i stanowczością dotarłem do ostatniego schodka, na którym przystanąłem. Rozejrzałem się dookoła. Popatrzyłem do tyłu na ogromny, granitowy budynek i powoli przeczytałem wyryte na nim w poprzek wejścia słowa: „DAWNY I UZNANY RYT SZKOCKI WOLNOMULARSTWA".

Coś w mojej głowie osiągnęło apogeum. Podjąłem decyzję. Miałem już za sobą kryzysowy punkt mojego życia, do którego docierałem przez tak wiele lat. Prawda ujawniła się i decyzja zapadła — był to wybór pomiędzy ciemnością i światłem, śmiercią a życiem, wybór, który miał trwać na wieki. Spojrzałem w górę na te słowa, pod którymi tylekroć przechodziłem i z których byłem taki dumny. Czułem się, jak gdybym był jedynym człowiekiem na świecie i usłyszałem, jak mówię głośno i z rozmysłem:

— On *nie jest* dawny, on *nie jest* szkocki, on *nie jest* wolny, on *nie jest prawdziwy!*

16. W STRONĘ ŚWIATŁA

Poszedłem na parking świadomy, że już tu nigdy nie wrócę. Gdy wchodziłem w coraz czarniejszą ciemność tej wiosennej nocy, wkraczałam jednocześnie w coraz jaśniejsze światło żywego Boga. Wtedy, gdy naturalna ciemność zamykała się wokół mnie, wytryskało we mnie nadprzyrodzone światło. Z każdym krokiem, z którym oddalałem się od Świątyni, stawałem się coraz bardziej wolny.

„Nigdy tu nie wrócę" — myślałem przy każdym kroku. — „Nigdy tu nie wrócę, nigdy tu nie wrócę..."

Decyzja zapadła, kości zostały rzucone. Od tego momentu będę służył prawdziwemu, żywemu Bogu, nie Wielkiemu Architektowi Wszechświata. Będę chwalił Go i uczył się o Nim, nie o Ozyrysie, Krisznie czy Demeter. Będę szukał i podążał za Chrystusem, nie za żadnym „ukrytym ognikiem tajemnej religii".

Po tak długim czasie wkraczałem z ciemności w jasność.

1 Sentencja ta jest ciekawym zaprzeczeniem Świątyni, którą Zdobi, podobnie jak tysiące innych świątyń masońskich budowanych na całym świecie kosztem miliardów dolarów.

123

11. ROZDZIAŁ
WKRACZAM W ŚWIATŁO

Owego czwartkowego wieczoru usiłowałem Mike'owi co nieco wytłumaczyć. Powiedziałem mu cicho i dobitnie, że nie zamierzam *już nigdy* wrócić do Loży. Spoglądał na mnie przez dłuższy czas i nie był w stanie pojąć, co mówię.

Po chwili odparł:

— W porządku. Musisz wypić drinka. Chodźmy.

— Dobrze, Mike — odpowiedziałem — Ale tylko jednego. — Gdy ruszyliśmy, dodałem — Nie wiem, czy powinienem napić się drinka. Myślę, że soda byłaby lepsza.

1. PRZYJACIEL NA WSZYSTKIE CZASY

Gdy już byliśmy w barze, Mike nie przestawał pytać, próbował zrozumieć, co się stało. Odpowiedziałem mu, najlepiej jak tylko potrafiłem. Wiedział, że poświęciłem życie masonerii i że ciężko dla niej pracowałem. Był razem ze mną przez wiele lat, pracując przy moim boku, podczas gdy innym nic się nie chciało robić. Od pierwszej chwili, gdy był tylko kandydatem masońskim, nie odstępowaliśmy się ani na krok. Namówiłem go, by przyłączył się do Loży, złożyłem dla niego petycję, sponsorowałem go i jako Starszy Mówca przeprowadzałem przez Błękitne Stopnie; byłem przy nim, gdy przerzucił Jubelę przez Salę Loży i wykrzykiwał swoje „Precz z łapami..."

Przez wiele lat pracowaliśmy razem w Rycie Szkockim, a pracowaliśmy na pewno ciężej od pozostałych. Mike wziął wolne i towarzyszył mi, gdy uhonorowano mnie tytułem K.C.C.H.

Jeśli ktoś był świadomy, jak prawdziwie i z jakim oddaniem służyłem masonerii, był to właśnie Mike.

Teraz mój przyjaciel był totalnie zagubiony i nie mógł pojąć, dlaczego opuszczam wolnomularstwo.

Mike nie uczestniczył w tej ponadludzkiej walce, która się od dawna we mnie toczyła. Prawda płynąca z Pisma Świętego i ze słów doktora była czymś, o czym nie miał zielonego pojęcia. Nie mógł pojąć dzieł Ducha Bożego. W tym momencie nawet ja ich całkowicie nie rozumiałem. Wiedziałem, że są rzeczywiste — po prostu wiedziałem, że są prawdziwe.

Lecz Mike był przyjacielem — prawdziwym przyjacielem — i nawet jeśli nie potrafił zrozumieć tej skandalicznej rzeczy, której zamierzałem dokonać, to ciągle pozostawał przy mnie. Jak ten przyjaciel z Księgi Przysłów (17,17), który kocha „w każdym czasie" i będzie trwał przy mym boku wbrew wszelkim przeciwnościom. Smutne, ale inni na pewno tak by się nie zachowali. W końcu Mike powiedział:

— Jim, nie rozumiem, dlaczego opuszczasz Lożę, ale myślę, że nie będziesz zły, jeśli ja w niej pozostanę.

Zapewniłem go, że *naprawdę* rozumiem jego stanowisko i że nic nie zepsuje naszej przyjaźni.

2. OFICJALNA DECYZJA

Następnego dnia poszedłem do pracy. W czasie przerwy obiadowej napisałem cztery listy rezygnacyjne: do Błękitnej Loży, do Rytu Szkockiego, do Gwiazdy Wschodniej i do Shrine. Zamknąłem koperty, nakleiłem znaczki i wrzuciłem listy do skrzynki przed budynkiem biura. Nigdy nie zapomnę trzaśnięcia opadającej klapy skrzynki pocztowej. Był to krótki i ostry dźwięk, który zabolał, a równocześnie oswobodził mnie. Czułem, jak gdyby wraz z tym klapnięciem napłynęło we mnie nowe życie. Nie oznaczało to jednak końca wolnomularstwa w moim życiu — nie miało to być takie proste.

3. MÓJ OSTATNI MASOŃSKI POGRZEB

Następnego dnia miałem wolny dzień i byłem w domu, gdy zadzwonił telefon. Był to Czcigodny Mistrz Błękitnej Loży, który zwrócił się do mnie tymi słowami:

— Jim, po południu mamy pogrzeb Strażnika (Tiler) [1] — Georga. Bądź w Sali Loży o pierwszej, przygotowany do Loży Żałobnej (Lodge of Sorrows — masoński pogrzeb zawsze zaczyna i kończy się w Sali Loży).

Zanim zdążyłem odpowiedzieć, odłożył słuchawkę. Listy z rezygnacją wysłałem dopiero poprzedniego dnia w południe. Jednak, jakimś sposobem *już wiedzieli* „Skąd mogli się *tak szybko* dowiedzieć?" — zastanawiałem się. Było to oczywiste, że nie zamierzają mi pozwolić, bym tak po prostu odszedł.

Nie chciałem uczestniczyć w pogrzebie i nie przyszło mi do głowy, że mogą mnie do tego zmusić. Jednak tak właśnie się stało. Około godziny po telefonie pod dom podjechał samochód i do drzwi podszedł sam Czcigodny Mistrz, który powiedział do mnie:

— Jim, sądziłem, że będziesz w Loży Żałobnej. Jesteś gotowy?

Przez chwilę patrzyłem na niego, po czym odparłem:

— Nie jadę

4. „JIM, LEPIEJ POJEDŹ"

— CO MASZ NA MYŚLI, MÓWIĄC, ŻE NIE JEDZIESZ? — wybuchnął ze złością — OCZYWIŚCIE, ŻE JEDZIESZ! Po chwili dodał już ciszej — Chodź. Jedziemy.

Nie ruszyłem się.

— Właśnie podałem się do *dymisji* [2] — odparłem.

Nie był wcale zdziwiony i rzekł:

— Jim, ty chyba postradałeś zmysły! Jak możesz zrobić coś takiego po tych wszystkich latach, przez które służyłeś w Loży i zbierałeś zaszczyty?

Napięcie wzrastało z chwili na chwilę i tu wtrąciła się Bonnie.

— Jim, lepiej pojedź — powiedziała.

Przez ten cały czas zastanawiałem się, czy będą próbowali mnie zmusić do opuszczenia domu, albo czy też będą chcieli uwięzić mnie do momentu, aż „odzyskam zdrowe zmysły". Ale nie powiedziałem już ani słowa, pocałowałem Bonnie i wyszedłem. Przy samochodzie zatrzymałem się. Miałem na sobie tylko spodnie i koszulę, a uczestnicząc w masońskim pogrzebie trzeba być ubranym w płaszcz i krawat. Bez słowa Mistrz otworzył bagażnik, wyjął płaszcz oraz krawat, po czym podał mi je. Także to potrafił przewidzieć.

— Proszę — powiedział. — Sądziłeś, że nie będziesz musiał brać udziału w pogrzebie, gdyż nie jesteś odpowiednio ubrany, a więc wziąłem dla ciebie te rzeczy. Ubierz się.

Ubrałem się, wsiedliśmy do samochodu i odjechaliśmy. Podczas uroczystości pogrzebowej, która odbywała się w domu, Kościół zmarłego odprawił krótkie nabożeństwo. Choć nie braliśmy w nim czynnego udziału, spostrzegłem jak *bardzo* podobne było do uroczystości masońskich. Nie padło w nim ani razu imię Jezusa. Zmarły był członkiem Christain Science.

5. MOJA OSTATNIA MASOŃSKA MODLITWA

Opuściliśmy dom i udaliśmy się z konduktem na cmentarz. Podczas nabożeństwa pogrzebowego byłem „Nosicielem Wielkich Świateł" (Great Lights Bearer). Miałem

drewnianą tacę, zawieszoną na pasku wokół szyi. Na tacy leżała Księga Praw (Stary Testament), Kątownica i Cyrkiel, „Wielkie Światła" masonerii.

Mistrz, który był Kapłanem, stał w głowie grobu. Ja stałem u stóp nagrobka, a pozostali po jego obu bokach. Mistrz wygłosił wszystkie mowy aż po modlitwę. Wtedy przyszła moja kolej. Spojrzałem na kartę i postanowiłem odmówić własną modlitwę, którą zakończyłem

* Organizacja religijna zwalczająca m.in. choroby jedynie wiarą. — przyp. tłum..

— W imię Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela.

Od tego dnia, gdy zostałem Kapelanem w Loży Doskonalenia i nie potrafiłem się modlić, przeszedłem długą drogą. Teraz zatoczyłem pewne koło. Modlitwa była skierowana przeciwko Mistrzowi i zebranym braciom, lecz ze względu na okoliczności, nikt nie mógł mi nic powiedzieć.

6. „ŻEGNAJ, MÓJ BRACIE"

Wszyscy mieliśmy ze sobą gałązki akacji, które po kolei wrzucaliśmy do grobu ze słowami:

— Żegnaj, mój bracie.

Rzuciłem moją gałązkę. Powiedziałem:

— Żegnaj, mój bracie — i spoglądając w głąb grobu, poczułem, jakbym patrzył w ciemną wieczność.

Po chwili dodałem:

— George, życzę ci, żebyś mógł poznać Jezusa jako swego Zbawiciela. Ale niestety, mój bracie. Teraz jest już za późno.

7. „BĘDĘ ZADOWOLONY, GDY ODEJDZIESZ"

Wsiedliśmy do samochodu i wróciliśmy do Sali Loży, gdzie dokończyliśmy nabożeństwo zamykając Lożę Żałobną. Wychodziłem już, gdy podszedł do mnie Starszy Dozorca i spytał, co sprawiło, że postanowiłem opuścić Lożę.

Opowiedziałem mu najprościej, jak potrafiłem, że zostałem zbawiony i że teraz należę do Loży Jezusa Chrystusa oraz, że nie mogę już należeć do loży masońskiej lub jakiejkolwiek innej, która neguje Jego boską naturę.

Bardzo go to zezłościło i krzyknął:

— BĘDĘ ZADOWOLONY, GDY ODEJDZIESZ OD NAS!

Potem poszedłem na rozmowę z Sekretarzem Loży.

8. MASON ZAWSZE BĘDZIE MASONEM

Sekretarz właśnie otrzymał mój list

— Jim. Trudno mi uwierzyć, że miałbyś opuścić Lożę po tych wszystkich latach, które dla nie przepracowałeś i w których obdarzano ciebie różnymi zaszczytami — powiedział

Wiedziałem, że nie potrafi tego zrozumieć, lecz mimo to spróbowałem mu wytłumaczyć, że zamieszkał we mnie Duch Święty i że zasmucę go, jeśli powrócę do Sali Loży. Po tym stwierdzeniu wyszedłem.

Przynajmniej Sekretarz nie był do mnie wrogo nastawiony. Oczywiście w oczach masonerii nigdy nie odszedłem. Przysięgi są przecież nie do złamania.

Prawdę powiedziawszy, „dymisja" — masońska forma wycofania się z loży, traktowana jest przez lożę jako dokument stwierdzający pozycję masona do momentu jego powrotu. Nie traktuje się jej jako ostatecznej rezygnacji. Z masońskiego punktu widzenia jedyną drogą, by przestać być masonem, jest śmierć (w świetle zasady reinkarnacji oraz masońskiej koncepcji Nieba, nawet śmierć nie oznacza tu kresu przynależności do organizacji).

Po powrocie do domu zatelefonowałem do Mike'a do pracy i opowiedziałem mu o wszystkim. Odparł, że żałuje, że nie mógł być na pogrzebie, gdyż Strażnik był fajnym facetem. Poza tym nie powiedział nic więcej. Mike dużo rozmyślał.

9. ROZPOCZYNAJĄC NOWE ŻYCIE

Jezus był teraz w mym sercu i wszystko uległo zmianie. Widziałem rzeczy w zupełnie innym świetle, tak jak nigdy dotąd na nie nie spoglądałem. Duch Boży nareszcie zamieszkał w mej ludzkiej duszy. Zacząłem naprawdę nowe życie.

Wciąż jeszcze wiele musiałem się nauczyć. W mym umyśle nadal panował nieład, który trzeba było uporządkować. Ale kroczyłem moją własną drogą. Uczyłem się poruszać w świetle, a Światło Świata (Light of the World) było moim stałym towarzyszem i przewodnikiem. To było wspaniałe.

129

Zaczęliśmy razem z Bonnie regularnie uczęszczać do kościoła doktora. Po okresie spędzonym poza kościołem, wypełnionym pogańską religią i okultystyczną filozofią, regularne chodzenie do kościoła wydawało się trochę dziwne. Mógł to być dla nas kulturalny, emocjonalny lub duchowy szok (gdy prosto tłumaczono Ewangelię i oddawano chwałę Jezusowi). Lecz wszystko to wydawało nam się zupełnie naturalne. To było nasze miejsce.

10. PIJĄC NOWE ŻYCIE

Zaczęliśmy również uczęszczać na wieczorny kurs do College'u Bibilijnego, związanego z Kościołem. Było to bardzo pozytywne doświadczenie. Od samego początku wszystko, czego się uczyliśmy, było błogosławieństwem — było tak pozytywne i tak „słuszne" — że wciąż chcieliśmy wiedzieć więcej. W końcu udało nam się znaleźć prawdziwe źródło prawdy. Czerpaliśmy z niego tyle, ile się tylko dało.

11. JAK DOPROWADZIĆ INNYCH DO PANA

Po kilku tygodniach wykładów w College'u Bibilijnym wiedziałem już wystarczająco dużo, by zdać sobie sprawę, że nie wiem nic. Co najważniejsze, nie wiedziałem, jak doprowadzić innych do Pana — to znaczy, jak pomóc komuś innemu w nawiązaniu z Nim osobistej relacji.

Nie licząc rozmów z doktorem i lektury Pisma, którą ze mną dzielił, moje zbawienie było sprawą tylko pomiędzy Panem a mną. Nie byłem nawet pewien, jak i kiedy to się stało. Dowiedziałem się, że istnieją skuteczne sposoby świadczenia o Nim. Trzeba zbliżyć się do ludzi z Dobrą Nowiną i ważne jest, aby pokazać im jej podstawę w Biblii.

Zdawałem sobie jednak sprawę, jak ważne jest wiedzieć jak najwięcej o prawdziwych możliwościach doprowadzenia innych do Pana i byłem świadomy, że nie wiem jeszcze, jak to uczynić.

Poprosiłem więc jednego z nauczycieli w szkole, który niegdyś był misjonarzem na Kubie, by mnie tego nauczył.

Dowiedziałem się od niego, że istnieje kilka takich sposobów, po czym przekazał mi swoją metodę, a także dał kilka napisanych przez siebie traktatów. Poradził mi, bym nauczył się na pamięć pewnych wersów z Biblii (takich jak Ewangelię św. Jana 1,12/3,3 oraz 3,16; List św. Pawła do Rzymian 3,23/6,23/5,8 i 10,9,10,13) oraz podstawowych wytycznych z traktatów. Uczyniłem tak i wkrótce byłem gotowy.

12. POZYSKAŁEM MIKE'A

Zbliżał się okres urlopów i poprosiłem Mike'a, by wziął wolne w tym samym czasie co ja. Powiedziałem mu, że trzeba pomalować dom, a że dawniej robiliśmy to razem, miałem nadzieję, że i tym razem mi pomoże. Zgodził się i wzięliśmy urlop jednocześnie. Pierwszego dnia przystąpiliśmy do pracy. Malowaliśmy przez około dwie godziny, po czym zrobiliśmy przerwę na kawę przy kuchennym stole.

Zaplanowałem, że będę podczas malowania dawał świadectwo przed Mike'm więc zacząłem, gdy tylko nadeszła pierwsza przerwa.

— Mike, czy odczuwasz czasami strach przed tym, co stanie się z tobą po śmierci?

— Czasem mnie to trochę niepokoi, ale przecież zdecydowaliśmy się uwierzyć w reinkarnację. Także gdy byłem katolikiem, uczono mnie o czyśćcu, w którym będę mógł odpokutować za moje grzechy — odparł.

— Mike, myliłem się, co do reinkarnacji. Biblia mówi (List św. Pawła do Hebrajczyków 9,27), że „A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd...". Jeśli reinkarnacja jest prawdą, to śmierć Jezusa była niepotrzebna, gdyż sami potrafimy się zbawić. A co się tyczy czyśćca, to Pismo nic na ten temat nie mówi, nawet Biblia katolicka — powiedziałem.

Mike nie chciał już więcej słuchać na ten temat, zaniechałem więc dalszych argumentów. Muszę jednak przyznać, że

wiele na ten temat rozmyślał. Był milczący, choć zazwyczaj dużo się śmiał i żartował.

13. „WIODŁEM BARDZO GRZESZNE ŻYCIE"

Podczas następnej przerwy spytałem Mike'a, czy po śmierci chciałby pójść do nieba.

Odpowiedział:

— Myślałem o tym i oczywiście chciałbym, ale wiodłem bardzo grzeszne życie. Wierzę, że loża masońska bardzo mi pomogła, bo dzięki niej mam jakiś cel i wszystko

wydaje się bardziej uporządkowane. Nie wiem o Biblii tak dużo jak ty i jeśli chcesz o tym mówić, chętnie ciebie posłucham.

— Chcę ci zadać najważniejsze w życiu pytanie — od tej odpowiedzi zależy spokój i radość twojej wieczności. Czy chcesz przyjąć Pana Jezusa Chrystusa jako swego Zbawiciela? — 1 nie czekając na odpowiedź, kontynuowałem. — Mówisz, że wiodłeś grzeszne życie, ale jeśli zechcesz wyznać przed Nim swoje grzechy i przyjąć Jego jako Pana i Zbawcę, wszystkie te grzechy zostaną ci zapomniane i wybaczone, zmyte Jego krwią, a twoje życie rozpocznie się od nowa. Nie ma innego sposobu, by to osiągnąć; Jezus powiedział: „Jedyna droga do mego Ojca prowadzi przeze mnie". Powiedział też: „Musisz się ponownie narodzić".

Mike opuścił głowę i cicho powiedział:

— Nie wiem, jak się ponownie narodzić.

— Mike, jeśli ci pokażę, to czy zechciałbyś spróbować?

Z wciąż zwieszoną głową, jak gdyby już modląc się, wyszeptał:

— Tak.

14. DOKONAŁO SIĘ W CHWILĘ

Tak jak staliśmy, na środku kuchni, upadliśmy na kolana i zaczęliśmy się modlić. Najpierw pomodliłem się za Mike'a, a potem wprowadziłem go w prostą modlitwę, prosząc Jezu-

sa, by wybaczył mu, ocalił go i zamieszkał w jego sercu. W chwilę dokonało się coś, co miało trwać wieki.

Nie musieliśmy już z Mike'm pracować i zastanawiać się, jak być wystarczająco dobrymi, by dostać się do „Niebiańskiej Loży na wysokościach". Mieliśmy pozostać na zawsze razem w obecności naszego cudownego Zbawiciela, razem na całą wieczność. Teraz Mike był dzieckiem Boga.

Kazałem mu wstać. Spojrzał w górę z oczami pełnymi łez i usiłował podziękować mi. Powiedziałem, aby podziękował jedynie Temu, który za niego umarł. Potem udzieliłem mu kilku prostych wskazówek, jak należy czytać Biblię i modlić się.

— Mike, jesteś zbawiony? — spytałem.

— Tak, *jestem* — odpowiedział z prostotą.

Przystąpiliśmy do pracy. Byliśmy bliscy końca, gdy wróciła Bonnie i zjedliśmy razem kolację.

Kiedy pomodliliśmy się przy jedzeniu, Bonnie powiedziała:

— Amen.

— AMEN! — Mike zawtórował swoim gromkim głosem. Uczył się bardzo szybko.

Później zapytał mnie:

— Jim, czy nie powinienem teraz przestać palić fajkę?

— Nie, Mike — odparłem — Pozwól, by Pan przemówił do ciebie w tej sprawie. Ale jeśli nauczysz się przebywać blisko Niego, nie zdziw się, jeśli zmieni twój pogląd na wiele rzeczy.

Nie prosiłem Mike'a, by opuścił Lożę. Jednak natychmiast porzucił wszystkie stopnie i pracę przy nich. Opuścił Shrine i rzadko uczęszczał do Błękitnej Loży.

Ponieważ często pytano go, dlaczego wciąż ze mną rozmawia, wkrótce zupełnie zrezygnował z Rytu Szkockiego. Choć wcale go o to nie prosiłem, zerwał z nimi z wielu praktycznych powodów.

15. BRACIA UNIKALI MNIE

Po rezygnacji z Loży nastąpiły natychmiastowe i poważne zmiany w naszym życiu towarzyskim. Zostaliśmy z Bonnie zupełnie odcięci od życia towarzyskigo. Przez wiele lat byli-

śmy pochłonięci przeróżnymi funkcjami towarzyskimi, a większość z nich była bardzo przyjemna. Nagle nasi przyjaciele zaczęli unikać nas. Tak, jak byśmy byli trędowaci.

Dawniej nie tylko uczęszczaliśmy na spotkania, bankiety i przyjęcia związane z Lożą, ale również byliśmy zapraszani do prywatnych domów. Nigdy nie byłem tak zadowolony, że jestem masonem, jak podczas tych nieoficjalnych domowych spotkań.

W naszym mieszkaniu często podejmowaliśmy po dwudziestu gości, zapewnialiśmy im muzykę i nikt nie wychodził od nas niezadowolony. Spotkaliśmy tylu przyjaznych ludzi, że nie zdarzyło się, żebyśmy wyszli do miasta nie spotkawszy kogoś znajomego.

Teraz, gdy przypadkowo wpadaliśmy na siebie, nikt nie chciał z nami rozmawiać — nikt z wyjątkiem Mike'a. Był przy nas od początku i wrogość, z jaką inni nas traktowali, przyspieszyła jego decyzję o odejściu z Loży. Nigdy nie miałem lepszego ani też bardziej wiernego przyjaciela niż Mike.

Teraz jednak nawiązywaliśmy nowe znajmości w College'u Biblijnym i w kościele. Przyjemności, których zażywaliśmy z naszymi nowymi przyjaciółmi były o wiele zdrowsze niż te, które znaliśmy wcześniej.

16. PRZYKROŚCI W PRACY PRZYNOSZĄ BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

W pracy niemal natychmiast przeniesiono mnie na nocną zmianę. Nie ukrywano nawet, że przyczyną tej decyzji było moje odejście z Loży.

Początkowo bolało mnie to. Lecz Pan szybko ukazał, że było to błogosławieństwem. Stało się podobnie jak w przypadku Józefa w dawnych czasach — to co przeznaczone na zło, Pan obrócił dobro. Mogłem teraz zapisać się na dzienny kurs w College'u Biblijnym. Ponieważ nocna zmiana nie była tak obciążająca, mogłem w pracy dużo czytać i zarazem wywiązywać się z moich obowiązków.

17. POŻEGNANIE WUJA IRVINA

Pewnego dnia zadzwoniła do mnie przyrodnia siostra i powiedziała, że wuj Irvin podupada na zdrowiu i że, jej zdaniem, powinienem sie z nim spotkać. Pojechałem więc do Indianapolis.

Wuj Irvin nie wyglądał dobrze. Odnosiło się wrażenie, że już długo nie pożyje.

Chciałem, by był razem z Panem, gdy będzie umierał, ale nie udało mi się porozmawiać z nim o jego zbawieniu. Wiedział już, że opuściłem Lożę i wcale nie miał ochoty słuchać moich argumentów. Bardzo się zdenerwował, gdy przyjechałem i od razu przystąpił do ataku.

Był bardzo zły i wykrzykiwał:

— Czy ty nie MYŚLISZ? Czy nie zdajesz sobie sprawy, że masoneria jest tym SAMYM co JEZUS CHRYSTUS?

Nic nie odpowiedziałem, gdyż i tak by mnie nie słuchał. Te kilka słów wyrażających kłamstwo masońskiej filozofii wciąż dzwoniło w moich uszach, gdy wychodziłem z pokoju. Nigdy już nie zobaczyłem wuja Irvina.

Umarł kilka tygodni później.

18. PRZESZŁOŚĆ JEST PROLOGIEM

Wróciłem do domu z ciężkim sercem i poszedłem do pracy. Miałem pracę, którą musiałem wykonać i naukę, w której chciałem czynić postępy. Było dużo do nauczenia, a ja pragnąłem wiedzieć wszystko.

Podobnie jak w wojsku podczas II wojny, tak i teraz byłem najstarszym studentem. Wcale mnie to nie martwiło. Prawdę powiedziawszy, było to pod wieloma względami korzystne, gdyż wiedziałem dużo o życiu i śmierci, o czym inni nie mieli pojęcia.

Wielu młodszych studentów, przykładowo, wstydziło się wypowiadać przed grupą. Dla mnie nie stanowiło to żadnego problemu. Doświadczenia, które wyniosłem z Loży, nauczyły mnie występowania przed publicznością. Podczas regular-

nych wizyt w domach zdrowia niektórzy młodsi koledzy towarzyszyli mi, pomagając przy muzyce. Starałem się im pomóc w przezwyciężaniu strachu przed publicznymi występami. W ten sposób spłacały swój dług te wszystkie lata, które spędziłem w masonerii.

19. TAK WIELU LUDZI DO MNIE PODOBNYCH

Często myślałem o tych wszystkich latach, gdy wędrowałem w mroku. Zastanawiałem się, czego mógłbym był dokonać, gdybym zużytkował ten czas dla Pana. Czułem jednak, że w pewnym sensie nie był to tylko zmarnowany okres. Tak jak zostało obiecane w Liście św. Pawła do Rzymian (8,28), Bóg współdziała ze wszystkimi dla ich dobra. Może odmienić te „zmarnowane" chwile w coś użytecznego. Jeśli ten czas nie służył czemu innemu, to lata w masonerii wyposażyły mnie przynajmniej w możliwość niesienia prawdy innym masonom
— prostej prawdy, która mogła ich oswobodzić. „Jest tylu ludzi podobnych do mnie" — myślałem — „tylu Mike'ów, wujów Irwinów, oszukiwanych i uwikłanych w śmiertelnej pułapce. Niektórzy z nich być może chcieliby mnie wysłuchać."

20. U KRESU CIEMNEJ NOCY

Pewnego ranka o bardzo wczesnej godzinie, gdy długa noc ustępowała miejsca światłu jasnego, nowego dnia, stałem na molo i rozmyślałem. Spoglądałem wstecz na wszystkie lata, które wydawały mi się zmarnowane i próbowałem wyobrazić sobie, jak będzie wyglądał ten okres mojego życia, który jeszcze mam przed sobą. Pomyślałem, jak daleko dotarłem, szukając prawdy i światła, nieświadomy, że jestem prowadzony przez ludzi, którzy wiodą mnie w coraz gęstszą ciemność

— ludzi, którzy byli przekonani o własnej słuszności. Pomyślałem o matce, która wyglądała tak bezbronnie, gdy wysyłała mnie ze swego życia na ulicę, nie mając mi nic do zaproponowania oprócz nędznej spuścizny w postaci rady, że mam być podobny do wuja Irvina.

Pomyślałem o tych wszystkich ludziach, którym przekazałem to niebezpieczne dziedzictwo, a także pomyślałem o długich cierpieniach Boga, który przez całe lata spoglądał na mnie z miłością. „Być może" — myślałem — „wszystko to było przygotowaniem, by Mu służyć. Może z pomocą Ducha Bożego, który mnie poprowadzi i wzmocni, będę mógł wyprowadzać ludzi ze śmiertelnej masońskiej pułapki w prawdę i światło Jezusa."

Łódź wypływająca w morze stawała się coraz mniejsza. Mewy zataczały koła nad moją głową, skrzecząc i poszukując pożywienia.

„Być może taki był Jego plan" — pomyślałem — „może Pan chciał użyć mnie, bym pomógł im w odnalezieniu drogi. Może będę potrafił wyprowadzić z Loży niektórych z tych pustych, oszukanych mężczyzn i pokazać im prawdziwe Światło!"

Z rosnącą w sercu nadzieją, odpowiedziami, które zaczęły nabierać kształtu i z uformowaną na przyszłość wizją, wróciłem do biura. Miałem wiele do zrobienia.

„Ja jestem światłością świata. Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia."

Jezus z Nazaretu, Ewangelia Św. Jana 8,12

1 „Tiler" jest urzędnikiem w Loży, który ponosi odpowiedzialność za niedopuszczenie do Sali Loży „profanów" (nie—masonów), jest zazwyczaj uzbrojony w miecz i podczas spotkań pilnuje drzwi.
2 „Dymisja" jest masońską formą wycofania się z Loży.

EPILOG
NASTĘPNE LATA

Jim i Bonnie uczęszczali na wykłady do College'u Biblijnego, a Jim nadal pracował we władzach portowych. Wkrótce po odejściu z Loży Jim przeszedł podwójne rozszczepienie siatkówki. Dzięki laserowej operacji udało się uratować jego wzrok, który jednak nie był idealny. Upadek w pracy spowodował trwałe uszkodzenie jednego oka.

Dwa lata po odrodzeniu, Mike zaczął cierpieć na postępujący ból i zesztywnienie w plecach, w miejscu w którym niegdyś odniósł rany podczas pożaru w Nowym Jorku. Tracił wagę, a jego silny organizm stawał się coraz słabszy.

Wykryto, że ma raka kręgosłupa i zmarł w tym samym szpitalu, w którym operowano Jima. Podczas jednego z jego ostatnich pobytów w szpitalu odwiedziła go jego była dziewczyna. Spytała Jima o najbliższy kościół katolicki i poszła tam, by zapalić w intencji Mike'a świecę.

Jim powiedział wtedy:

— On nie potrzebuje świec. Mike ma Jezusa w swym sercu, a jego wszystkie grzechy zostały zmyte.

Mike odparł zmęczonym, ale szczęśliwym głosem:

— Tak, to prawda.

Było to ostatnie spotkanie Jima z Mike'm. Za niecałe dwa dni Mike już nie żył.

Dwa lata po przejściu na emeryturę, Jim zakończył naukę w College'u. Od tego czasu głosi kazania, napisał wiele traktatów, broszur, nagrał dużo kaset. Poświęcił resztę swego życia masonom, którym chce nieść prostą prawdę o Jezusie. Rozsyła swe kasety, traktaty i książki po całych Stanach

138

Zjednoczonych i świecie. Utrzymuje korespondencję z każdym, kto poprosi go o informacje. Jim i Bonnie wciąż mieszkają na Florydzie oraz dużo podróżują z przesłaniem prawdy i wolności.

Do Jima można pisać na adres:

Rev. James D. Shaw, P.O. Box 88 Silver Springs, FL 32688

Tom McKenney

139

SŁOWO OD JIMA

Gdy ta prawdziwa historia dobiegła końca, byłbym nieuczciwy, gdybym nie wyjaśnił, że w mym przedchrześcijańskim życiu prawdziwie kochałem wolnomularstwo. Kochałem ludzi, z którymi byłem związany w Loży i ludzi, z którymi tak ciężko pracowałem przy stopniach i w Rycie Szkockim. Co najważniejsze, wierzyłem, że to co robię, jest słuszne i zyskuje aprobatę w oczach Wielkiego Architekta Wszech-świata.

Przez wszystkie lata oddanej służby masonerii nikt nie świadczył przede mną o miłości i zbawczej łasce Jezusa. Raz w roku Loża uczęszczała grupowo do kościoła. Za każdym razem pastor (który sam był masonem) rozpoczynał nabożeństwo i wychwalał Cech, opowiadając o jego wszystkich cudownych dziełach. Zazwyczaj opuszczaliśmy kościół w przekonaniu o własnej wspaniałości i zarazem współczując wszystkim tym, którzy nie byli masonami i nie uczestniczyli we wszystkich naszych dobrych uczynkach.

Po rozmowach z moim okulistą przeczytałem owe proste słowa Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto (we Mnie) wierzy, ma życie wieczne". Te słowa, tak zwięzłe i słodkie, trafiły prosto do mego serca. Szukałem w Biblii coraz więcej i wszędzie gdzie spojrzałem, znajdowałem to błogosławione zapewnienie. Jezus Chrystus, Syn Boży naprawdę mnie kochał. Ta prawda wyswobodziła mnie. Poznałem kogoś, kto kochał mnie jak prawdziwy Brat!

Ciebie również pokocha.

Jim Shaw

140

ANEKSY

Aneks A
DOKTRYNA MASOŃSKA KONTRA DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Poniżej przedstawione zostaje zwięzłe porównanie doktryn i praktyk wolnomularskich z podstawowymi doktrynami chrześcijańskimi i ich zasadniczym źródłem — Biblią.

Streszczone tu doktryny masońskie, w każdym przypadku, opierają się na zgodnych poglądach najsławniejszych i najszerzej uznawanych masońskich filozofów, pisarzy i ksiąg źródłowych. Każdy zorientowany mason na pierwszy rzut oka uzna je za prawdziwe. Przysięgał on jednak, że w razie potrzeby będzie kłamał, by ukryć pewne sprawy, a więc niektórym punktom zaprzeczy, a inne będzie próbował usprawiedliwiać. Jednak pisarze masońscy oraz powszechne praktyki w lożach wszystko to potwierdzą.

Choć większość masonów nigdy nie czytała cytowanych tu podręczników, a wiele faktów było przed nimi celowo ukrywanych, to jednak mogli dotrzeć do tych utworów, gdyby tylko chcieli. Wszystkie te książki dostępne są w bibliotekach lokalnych lóż i bibliotekach Wielkich Lóż stanowych. Dodatkowo, można je zakupić w masońskich wydawnictwach i księgarniach. Jednak większość masonów nigdy ich nie czyta

Do prezentowanych tu informacji można by dodać dużo odnośników, lecz poprzestańmy na tym. Wielkie litery i inne emfatyczne środki wyrazu zostały zachowane z oryginałami; nic nie dodano ani nie zmieniono.

1. JEZUS CHRYSTUS

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Jezus był człowiekiem. Był jednym z ideałów, jednym z wielkich ludzi w dawnych czasach. Nie był boski ani nie był jedyną drogą do wybawienia zagubionej ludzkości. Jest traktowany na równi z innymi wielkimi postaciami historycznymi, jak Arystoteles, Platon, Pitagoras i Mahomet. Jego życie ani związana z nim legenda niczym nie różnią się od życia i legendy o Krisznie, bogu hindu. Jezus jest „synem Józefa", nie Synem Boga.

1) „Nie może on (mason — chrześcijanin) mieć żadnych obiekcji, jeśli inni widzą (w Jezusie) jedynie Logos Platona, Słowo Wyrażonej Myśli lub pierwszą Emanację Światła, albo Doskonały Rozum Wielkiego, Milczącego Najwyższego, Niestworzonego Bóstwa, w które wszyscy wierzą i któremu składają hołdy". (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Szósty Stopień, str. 524)

2) „I Boski Mądry Rozum zesłał ludziom nauczycieli... Enocha i Noaha, i Abrahama i Mojżesza syna Imrama, i proroków, i Pitagorasa, i Platona, i Jezusa syna Józefa, Pana, Mesjasza i jego apostołów, a potem Mohameta syna Abdula, i jego prawo, które jest prawem islamu; i zwolennicy prawdy przestrzegali prawa islamu." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Piąty Stopień, str. 34)

3) „Swoje osobiste prośby człowiek może wznosić do Boga lub Jehowy, Allacha lub Buddy, Mahometa lub Jezusa; może wzywać Boga Izraela lub Pierwszy Wielki Rozum. W loży masońskiej składa się prośby do Wielkiego Architekta Wszechświata, pod którym ukrywa się bóstwo. Setki ścieżek mogą wić się w kierunku szczytu, u góry wszystkie się spotykają". (Carl H. Claudy, „Wprowadzenie do wolnomularstwa", str. 38)

4)„Odkryto, że każdy akt dramatu życia Jezusa i każdą cechę mu przypisywaną można znaleźć w życiu Kriszny (indyjskiego boga—słońca)." (J.D. Buck, „Mistyczna masoneria", str. 119, 138)

5) „Spotykamy się dziś, by uczcić śmierć (Jezusa), nie boskiego, ani natchnionego, gdyż nie nam o tym decydować." (Rytuał Wielkiego Czwartku, Kapituła Różokrzyżowa)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Jezus Chrystus jest wiecznym Bogiem i Drugą Postacią Bożą. Kiedy żył na ziemi, jako jedyny Syn Boży, był wcieleniem Boga, prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Jest jedyną drogą zbawienia dla upadłej ludzkości. Ktokolwiek zaprzecza jego szczególnej pozycji jako jedynego Odkupiciela, zarazem zaprzecza i oddala się od Boga Ojca.

1) „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez nie się stało, a bez niego nic się nie stało, co się stało. W nim było życie, a życie było światłością ludzi..." (Ewangelia według św. Jana 1,1—4)
2) „Rzekł do nich Jezus: Zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM." (Ewangelia według św. Jana 8,58)
3) „A teraz Ty, Ojcze, otocz mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał." (Ewangelia według św. Jana 17,5)
4) „Odpowiedział mu Jezus: Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do ojca inaczej jak tylko przeze mnie." (Ewangelia według św. Jana 14,6)
5) „1 nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni." (Dzieje Apostolskie 4,12)
6) „Ten, kto ma Syna, ma życie, a kto nie ma Syna Bożego, nie ma też życia." (Pierwszy List św. Jana Apostoła 5,12)
7) „Któż zaś jest kłamcą, jeśli nie ten, kto zaprzecza, że Jezus jest Mesjaszem? Ten właśnie jest Antychrystem, który nie uznaje Ojca i Syna. Każdy, kto nie uznaje syna, nie ma też Ojca..." (Pierwszy List św. Jana Apostoła 2,22—23)
8) „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus..." (Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza 2,5)

9) „Ja i Ojciec jedno jesteśmy." (Ewangelia według Św. Jana

io° „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca." (Ewangelia według św. Jana 14,9)

2. BIBLIA

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Biblia chrześcijańska jest po prostu jedną ze „Świętych Ksiąg" ludzkości, nie lepszą od Koranu, pism hindu czy też dzieł chińskich albo greckich filozofów. Nie może być dosłownie interpretowana, gdyż jej prawdziwe znaczenie jest ezoteryczne (ukryte przed większością, a dostępne jedynie dla nielicznych „oświeconych" przywódców). Tylko jej dosłowne, oczywiste znaczenie przeznaczone jest dla ignoranckich mas. Usuwanie rytualnych fragmentów odnoszących się do Jezusa jest słuszne. Masoneria, w odróżnieniu od popularnych wierzeń, NIE opiera się na Biblii. Masoneria praktycznie bazuje na Kabale, średniowiecznej księdze magii i mistycyzmu.

1) „Z masońskiego punktu widzenia, Księga Praw jest dla masona każdego wyznania tą świętą księgą, która zawiera wyjawioną wolę Boga, tak jak dla masona— chrześcijanina jest (nią) Stary i Nowy Testament; dla Żydów Stary Testament, dla muzułmanów Koran; dla brahminów Księgi Wedy, a dla parsów Zendavesta." („Zdefiniowana masoneria" — kompilacja dzieł Alberta Pike'a i Alberta Mackey'a, str. 78,79)
2) „Masoneria nie składa zapewnień o chrześcijaństwie... lecz oczekuje czasów, gdy praca dawnych braci zostanie symbolicznie wyrażona wzniesieniem duchowej Świątyni... w której będzie tylko jeden ołtarz i jeden kult; jeden wspólny masoński ołtarz, na którym będą leżały księgi Wedy, Koran, Święta Biblia... a ci, którzy składają hołdy — wyznawcy hindu, Persowie, Asyryjczycy, Egipcjanie, Chińczycy, mahometanie, Żydzi i chrześcijanie — będą razem klęczeć... („Monitor Kentucky", Stopień Czeladnika, str. 95)

3) „To, co jest prawdą dla filozofa, nie będzie prawdą ani jako taka nie będzie traktowana przez chłopa. Religia dla mas musi być bardziej niepoprawna niż ta dla wyrafinowanej, refleksyjnej elity... Ignorant w wielu miejscach nie pojmie najprawdziwszej religii... Doktryny bibilijne często nie są ubrane w język ścisłej prawdy, ale w taki, który najlepiej trafia do prostych ciemnych ludzi..." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Czternasty Stopień, str. 224)
4) „...dosłowne znaczenie (Biblii) jest przeznaczone tylko dla prostych ludzi". (Albert Pike, „Zarys obyczajów i dogmatów", str. 166)
5) „Bezpośrednio i nieuchronnie doprowadziła do tego (błędu głupoty) absurdalna interpretacja panującego Kościoła, który dosłownie potraktował przenośny, alegoryczny, mityczny język zbioru ksiąg orientalnych". (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Trzydziesty Stopień, str. 818)
6) „Żydzi, Chińczycy, Turkowie — wszyscy kwestionują Nowy lub Stary Testament, lub też oba i nie ma żadnego powodu, dla którego nie mieliby zostać masonami. W rzeczywistości masoneria Błękitnej Loży zupełnie nie ma nic wspólnego z Biblią. Nie bazuje na Biblii, gdyż wówczas nie byłaby masonerią, lecz czymś innym". („Zarys Prawa Masońskiego Chase'a, str. 207—209)
7) „Dookoła rozciąga się Wszechświat, Wielka Biblia Boga. Materialistyczna natura jest jego Starym Testamentem, a ludzka natura jest Nowym Testamentem Nieskończonego Boga". (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Ósmy Stopień, str. 715)
8) „Masoneria jest poszukiwaniem Światła. Poszukiwania, jak widać, prowadzą nas wstecz, do Kabały. W tej starej i nie rozumianej (księdze źródłowej) nowicjusz znajdzie źródło wielu doktryn i w odpowiednim czasie zacznie rozumieć mistycznych filozofów, alchemików, wolnych myślicieli średniowiecza i Emanuela Swedenborga". (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Ósmy Stopień, str. 741)
9) „Wszystkie prawdziwie dogmatyczne religie wywodzą się z Kabały i do niej powracają; wszystko, co naukowe i wielkie u Jakuba Boehme, Swedenborga, świętego Marcina i in-

nych — zapożyczone jest z Kabały; z niej wywodzą się symbole i sekrety masońskie." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Ósmy Stopień, str. 744) Usunięcie z Biblii imienia Jezusa i wszystkich odniesień do Niego określane jest jako „drobne, ale konieczne modyfikacje."(Albert Pike, „Masoński rytualista", str. 272)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Biblia jest *jedynym* spisanym objawieniem *jedynego* prawdziwego Boga. Biblia zawarta w Nowym i Starym Testamencie jest Słowem Bożym, natchnionym i chronionym przez Niego oraz jest jedyną obowiązującą zasadą wiary i postępowania dla Jego ludzi, Kościoła. Do tej postaci Starego i Nowego Testamentu, którą otrzymaliśmy, nie wolno nam nic dodawać ani nic z niej usuwać.

1) „Jeśli nie będą mówić zgodnie z tym hasłem, to nie ma dla nich jutrzenki." (Księga Izajasza 8,20)
2) „Wszelkie Pismo od Boga natchnione (jest)..." (Drugi List św. Pawła do Tymoteusza 3,16)
3) „Słowa Pańskie to słowa szczere, wypróbowane srebro, bez domieszki ziemi, siedmiokroć yszczone. Ty nas zachowasz, o Panie, ustrzeżesz nas na wieki od tego plemienia..." (Księga Psalmów 12,7—8)
4) „...kto ma nadzieję w Panu, Bogu swoim, który stworzył niebo i ziemię, i morze ze wszystkim, co w nich istnieje. On wiary dochowuje na wieki..."(Księga Psalmów 12,5—6)
5) „Każde słowo Boga w ogniu wypróbowane, tarczą jest dla tych, co Doń się uciekają. Do słów jego nic nie dodawaj, by cię nie skarał: nie uznał za kłamcę." (Księga Przysłów 30,5—6)
6)„Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą." (Ewangelia według św. Mateusza 24,35)
7) „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa... słowo zaś Pana trwa na wieki. Właśnie to słowo ogłoszono Wam jako Dobrą Nowinę." (Pierwszy List św. Piotra Apostoła 1,23—25)

8) „Jeśli nie będą mówić zgodnie z tym hasłem, to nie ma dla nich jutrzenki." (Księga Izajasza 8,20)
9) „Nic nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję i nic z tego nie odejmiecie..." (Księga Powtórzonego Prawa 4,2)
10) „...jeśliby ktoś do nich cokolwiek dołożył, Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze. A jeśliby ktoś odjął ze słów księgi tego proroctwa, to Bóg odejmie jego udział w drzewie życia..." (Apokalipsa św. Jana 22, 18—19)

3. BÓG

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Bóg, z gruntu jest tym, czym jest w naszych odczuciach; nasza idea i koncepcja Boga staje się naszym Bogiem. Bóg masoński zazwyczaj określany nieuchwytnym i ogólnym terminem „Bóstwa" jest Bogiem naszego wyboru, nazywanym „Wielkim Architektem Wszechświata". Jednakowoż, ci którzy głębiej studiują nauki masońskie, dowiadują się, że Bóg jest siłą natury, w szczególności Słońcem i jego życiodajnymi siłami. „Oświecone,

zaawansowane jednostki", które dotarły na szczyt, to hołdowanie naturze rozumieją jako hołdowanie organom rodnym (tzn. sześciu organom), w szczególności fallusowi. Natura ludzka jest również przez niektórych czczona jako „Bóstwo", jako Wiedza i Rozum. Masoneria jest odrodzeniem dawnych, pogańskich mistycznych religii i Bóg może tu także być określany jako Natura, z jej bogami płodności (płci) i bóstwami reprezentującymi Słońce i Księżyc (w Egipcie Ozyrys i Izyda).

1) „W przypadku każdego człowieka koncepcja Boga musi zachować odpowiednie proporcje w stosunku do jego poziomu intelektualnego, możliwości psychicznych oraz moralności. Bóg jest taki, jakim Go pojmujemy, jest odbiciem samego człowieka." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Czternasty Stopień, str. 223)

2) „...każda religia i każda koncepcja Boga jest bałwochwalcza, dopóki jest niedoskonała i zastępuje słabą i tymczasową ideę... Nieodkrytej Istoty, którą można poznać

tylko częściowo i która dlatego może być wielbiona, nawet przez najbardziej światłych spośród jej wyznawców, jedynie proporcjonalnie do ich ograniczonych możliwości pojmowania i wyobrażeń..."(Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Piąty Stopień, str. 516)

3) „Jedynym osobowym Bogiem uznawanym przez masonerię jest cała ludzkość... Ludzkość jest zatem jedynym osobowym Bogiem, który istnieje." (J.D. Buck, „Mistyczna masoneria", str. 216)

4) „Fallus; reprezentacja męskiego członka (męskiego organu płciowego), który był powszechnie czczony jako symbol religijny... przez starożytnych. Była to jedna z wersji kultu Słońca, która symbolizowała zapładniającą siłę ciał niebieskich. Masoński punkt wewnątrz koła (ważny symbol) ma bez wątpienia falliczne pochodzenie." (Albert Mackey, „Symbolizm masoński", str. 352)

5) „Te dwa bóstwa (Słońce i Księżyc, Ozyrys i Izyda, itd.) były powszechnie symbolizowane przez rodne organy kobiety i mężczyzny, z którymi w dawnych czasach nie wiązano żadnych nieprzyzwoitych myśli; penis i pochwa, emblematy zapłodnienia i rozmnażania się, jako takie pojawiały się w dawnych, tajemnych religiach, z których wywodzi się masoneria. Hinduski Linga łączył oba elementy, jak łódź i maszt, punkt w kole (ważne symbole masońskie)." (Albert Pike, "Obyczaje i dogmaty" Dwudziesty Czwarty Stopień, str. 401)

6) „Masoneria, następca tajnych religii (pogańskich religii Ozyrysa, Izydy, Baala, Mitry, Tamuza itd.) nadal stosuje dawną metodę nauczania." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Stopień Czeladnika, str. 22)

7) „Choć masoneria podobna jest do dawnych, tajemnych religii, dzieje się tak tylko w pewnym ograniczonym sensie: przedstawia niedoskonały obraz ich świetności, ruiny ich majestatu..." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Stopień Czeladnika, str. 23)

8) „Rozum jest Absolutny. Rozum JEST poprzez samego siebie. JEST ponieważ JEST. Jeśli Bóg JEST, JEST ON dzięki Rozumowi." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dwudziesty Ósmy Stopień, str. 737)

9) „Jest to niezmienne prawo Natury, Wieczna Wola Sprawiedliwości, którą jest Bóg" (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Trzydziesty Drugi Stopień, str. 847

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Bóg jest Duchem, wiecznym, samowystarczalnym, niezmiennym, wszechmocnym i niezależnym. Jest jeden Bóg, który stworzył wszystko co istnieje, a jest on w trzech postaciach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Doskonały Bóg Ojciec objawił się w Synu, Jezusie Chrystusie. Bóg jest święty i wymaga świętości od swych ludzi.

1) „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię." (Księga Rodzaju 1,1)
2) „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem — Panem jedynym." (Księga Powtórzonego Prawa 6,4)
3) „Zanim góry narodziły się w bólach, nim ziemia i świat powstały, od wieku po wiek, Ty jesteś Bogiem". (Księga Psalmów 90,2)
4) „Ponieważ Ja, Pan, nie odmieniam się..." (Księga Malachiasza 3,6)
5) „...że nie ma na świecie żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego." (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian 8,4)
6) „Pan natomiast jest prawdziwym Bogiem, jest Bogiem żywym i Króle wiecznym..." (Księga Jeremiasza 10,10)
7) „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie..." (Księga Psalmów 45,6)
8) „Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą." (Pierwszy List Św. Jana Apostoła 5,7)
9) „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!" (Księga Kapłańska 19,2)
10) „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: JESTEM, KTÓRY JESTEM." (Księga Wyjścia 3,14)

4. ZBAWIENIE

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Zbawienie jest kwestią samodoskonalenia, moralności, dobrych uczynków, łącznie z przestrzeganiem masońskich przysięg i posłuszeństwem wobec wszystkich masońskich autorytetów

Wiara w pokutniczą śmierć Jezusa nie ma tu żadnego znaczenia, jest to raczej sprawa oświecenia, które krok po kroku spływa na nas po wtajemniczeniu w stopnie masońskie i ich sekrety.

1) „Skóra jagnięc; a przypominać masonom o czystym życiu i prawym postępowaniu, które są konieczne, by dostać się do Niebiańskiej Loży, w której rządzi Wielki Architekt Wszechświata." (Albert Mackey, „Encyklopedia masońska", „Fartuch")
2) „...dzięki Twej łasce możemy wejść do Twego wiecznego królestwa, by radować się razem z duszami naszych zmarłych przyjaciół, w nagrodę za pobożne, cnotliwe życie. Amen. So mote it be." („Texas Monitor", Masońskie obrzędy pogrzebowe, str. 10)
3) „W Egipcie, Grecji i wśród innych starożytnych narodów masoneria była jedną z pierwszych organizacji, która oświecała i kształciła ludzi... by pojęli prawdziwe zasady moralności, które wtajemniczają nas w nowy porządek życia." (Daniel Sickles, „Ahimon Rezon lub przewodnik masoński", str. 57)
4) „Obrządek inicjacji oznacza koniec występnego życia profana, śmierć rozpusty i niegodziwych namiętności, a początek nowego, czystego, cnotliwego życia." (Daniel Sickles, „Ahimon Rezon lub przewodnik masoński", str.54)
5) „Nie można wyobrazić sobie czegoś, czego bardziej pragnie dusza ludzka, niźli tych trzech stopni (Pierwszego, Drugiego, Trzeciego), które tworzą idealną i harmonijną całość." (Daniel Sickles, „Ahimon Rezon lub przewodnik masoński", str. 196)

6) „Jeśli trwamy przy wolnomularstwie z prawdziwą i stosowną stanowczością, nasza dusza stanie się wiązką światła i przeniesie nas do błogosławionego pałacu, gdzie będziemy nieskończenie szczęśliwi wraz z Bogiem, Wielkim Architektem Wszechświata." (Daniel Siekłeś, „Ahimon Rezon lub przewodnik masoński", str. 79)
7) „Acacian: określenie masona, który ściśle przestrzegając w życiu przysięg i nakazów bractwa, jest wolny od grzechu." (A. Mackey, „Leksykon masoński", str. 16)
8) „Kiedy już przesiąkniesz moralnością masońską... kiedy już nauczysz się przestrzegać wszystkich cnót, które ona wpaja, gdy staną ci się one bliskie, jak twemu Bogu, wtedy będziesz przygotowany na przyjęcie wzniosłej, filozoficznej wskazówki i będziesz gotów wspiąć się na wzgórze, na którym tronują Światło i Prawda. Krok za krokiem ludzie muszą dążyć do doskonałości; a każdy stopień masoński jest takim krokiem."(Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Ósmy Stopień, str. 136)
9) „Osłom, którzy sprowadzili na manowce chrześcijaństwo, przedkładając wiarę nad naukę... udało się okryć ciemnością dawne odkrycia ludzkiego umysłu, tak, że dziś po omacku szukamy klucza..." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", dwudziesty Ósmy Stopień, str. 732)
10) „Zbawienie przez wiarę i pokutniczą śmierć Jezusa było inaczej przekazane, niż to jest dziś interpretowane w ezoterycznych pismach. Interpretacje te są późniejszymi, ignoranckimi wypaczeniami oryginalnych doktryn." (J.D. Buck, „Mistyczna masoneria", str. 57)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Wszyscy grzeszyliśmy i nie sprostaliśmy doskonałości, której wymaga od nas Bóg; nikt nie jest prawy w swej cnocie, a nasza prawość jest jak ohydna szmata w porównaniu z prawością Boga. Jednak jedyny Syn Boży, Jezus, wiódł bezgrzeszne życie, które złożył w ofierze, by odpokutować za nasze grzechy.

Poprzez wiarę w Niego i Jego ofiarę możemy stać się prawością Boga i narodzić się w Duchu Świętym do życia

wiecznego, stając się członkiem rodziny Bożej. Nie ma innej drogi, by pogodzić się z Bogiem i żyć na zawsze w jego obecności. Nie możemy tego osiągnąć poprzez własne wysiłki, udoskonalenie czy pokutę.

1) „Jak jest napisane: Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego..." (List Św. Pawła do Rzymian 3,10)
2) „...wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej..." (List św. Pawła do Rzymian 3,23)
3) „My wszyscy byliśmy skalani, a wszystkie nasze czyny jak skrwawiona szmata." (Księga Izajasza 64,5)
4) „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą." (Drugi List św. Pawła do Koryntian 5,21)
5) „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi — w Chrystusie Jezusie." (List św. Pawła do Galarów 3,26)
6) „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne." (Ewangelia według św. Jana 3,16)

7) „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił." (List św. Pawła do Efezjan 2,8—9)
8) „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni." (Dzieje Apostolskie 4,12)
9) „A świadectwo jest takie: że Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w jego Synu. Ten, kto ma Syna, ma życie, a kto nie ma Syna Bożego, nie ma też i życia." (Pierwszy List św. Jana Apostoła 5,11—12)

5. SZATAN

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Szatan jako wróg Boga i Jego Królestwa, jako zła kusząca siła, oszukuje i niszczy; nie ma rodzaju ludzkiego, który by to po prostu „przyjął". Chrześcijaństwo zazwyczaj przedstawia

Szatana jako wypaczoną prawdę o Lucyferze, „Nosicielu Światła", który faktycznie dobry i niosący swobodę, z reguły jest źle interpretowany i potępiany.
1) „Prawdziwe imię Szatana, mówią kabaliści, jest odwróconym imieniem Jahwe: gdyż Szatan nie jest czarnym bogiem. Dla nowicjuszy nie jest Osobą, lecz Siłą, która stworzona dla dobra, może czynić zło. Jest on tym, który niesie Swobodę i Wolną Wolę." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Trzeci Stopień, str. 102)
2) „Lucyfer, Nosiciel Światła! Dziwne i tajemnicze imię nadano temu Duchowi Ciemności! Lucyfer, Syn Jutrzenki! Czy jest tym, który niesie Światło i całą jego okazałością oślepia słabe, zmysłowe lub egoistyczne dusze? Nie wątpcie w to!" (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dziewiętnasty Stopień, str. 321)
3) „Przekonanie wszystkich ludzi o dobroci Boga doprowadziło do wiary w diabła..." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Dziewiętnasty Stopień, str. 324)
4) „Cała starożytność rozwiązała tajemnicę zła zakładając istnienie Podstawowego Zła, demonów, upadłych aniołów... Szatana." („Kentucky Monitor")
5) „...nie ma zbuntowanego demona Zła, księcia Ciemności współistniejącego w wiecznym konflikcie z Bogiem, Księciem Światła..." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Trzydziesty Drugi Stopień, str. 859)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Szatan jest dumnym, zbuntowanym, stworzonym przez Boga, lecz upadłym aniołem. Jest ojcem kłamstwa, oskarżycielem braci, oszustem, kusicielem i władcą Królestwa Ciemności. Oślepia zagubionych i chce, by go czczono, podczas gdy kradnie, zabija i niszczy. Jest wrogiem, któremu musimy się oprzeć. Jezus przyszedł, by zniszczyć jego dzieła

1) „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący Synu Jutrzenki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbiłeś narody? Ty, który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebiosa, powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na Górze Obrad na krańcach północy. Wstąpię na szczyty

obłoków, podobny będę do Najwyższego. Jak to? Strąconyś do Szeolu na samo dno Otchłani!" (Księga Izajasza 14,12—15)
2) „Wy macie diabła za ojca... bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa." (Ewangelia według św. Jana 8,44)
3) „I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie... bo oskarżyciel braci naszych został strącony."(Apokalipsa św. Jana 12,9—10)
4) „Pełen Ducha Świętego, powrócił Jezus znad Jordanu i przebywał w Duchu (Świętym) na pustyni czterdzieści dni, gdzie był kuszony przez diabła." (Ewangelia według św. Łukasza 4,1—2)
5) „Jeśli szatan wyrzuca szatana... jakże się więc ostoi jego królestwo?" (Ewangelia według św. Mateusza 12,16)
6) „Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła... przeciw rządcom świata tych ciemności." (List św. Pawła do Efezjan 6,11— 12)
7) „...dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga." (Drugi List św. Pawła do Koryntian 4,4)
8) „Złodziej przychodzi tylko po to, aby kraść, zabijać i niszczyć." (Ewangelia według św. Jana 10,10)
9) „...przeciwstawiajcie się natomiast diabłu, a ucieknie od was"..(List św. Jakuba Apostoła 4,7)
10) „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła." (Pierwszy List św. Jana Apostoła 3,8)
11) „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć." (Pierwszy List św. Piotra Apostoła 5,8)

6. DUCHOWE ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Wszyscy profani (nie-masoni), łącznie z samym Jezusem, są błądzący, ślepi i zagubieni w duchowej ciemności. Jedynie

wtajemniczenie w stopnie i sekrety masońskie wyprowadzi ich z ciemności „w światło", oczyszczając ich i zapoczątkowując nowe życie.
1) „W masonerii ciemność, która otacza umysł niewtajemniczonego (nie—masona), usunięta zostaje przez blask Światła Masońskiego. Dlatego masonów nazywa się „Synami Światła." ("Podręcznik loży Lightfoota, str. 175)
2) „Wolnomularzy nazywa się „Synami Światła" ...podczas gdy profani i niewtajemniczeni, którzy nie zaznali wiedzy... błądzą w ciemności." („Słownik masoński", „Światło", Consolidated Book Pub, 1963)
3) „Z zawiązanymi oczami, klęcząc, półnago i związany liną kandydat wtajemniczany w Błękitne Stopnie jest pytany przez Czcigodnego Mistrza: „Teraz, gdy jesteś ślepy, czego najbardziej pragniesz?" Odpowiedź, zgodnie z rytuałem, musi brzmieć: „Światła" — przy Pierwszym Stopniu, „Dalszego Światła"— przy Drugim i „Więcej Światła" — przy Trzecim. (Ustny rytuał masoński Pierwszego, Drugiego i Trzeciego Stopnia)

4) „Stoi tam (wtajemniczany kandydat) w drzwiach na progu nowego masońskiego życia, w ciemności, bezradności i niewiedzy. Kroczył popełniając błędy, pokryty brudami zewnętrznego świata profanów, przychodzi do naszych drzwi pytający, szukający ponownych narodzin, proszący, by usunąć zasłonę..." (Albert Mackey, „Podręcznik loży", str. 20)
5) „W masońskiej symbolice ciemność ma za zadanie przypominać kandydatowi o jego niewiedzy, którą masoneria ma rozjaśnić; o jego złej naturze, którą masoneria ma oczyścić; o świecie, w którego mrokach błądził i z którego masoneria ma go oswobodzić." (Albert Mackey, „Podręcznik loży", str. 39)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Jezus jest Światłem Świata i ci, którzy za nim podążają, nie pozostaną w ciemnościach. On i tylko On jest źródłem duchowego oświecenia. Jeśli jesteśmy „w Nim", nie jesteśmy w ciemnościach. Życie, które On daje, jest dla ludzi światłem.

155

1) „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia." (Ewangelia według św. Jana 8,12)
2) „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem (Bogu) na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła." (Pierwszy List św. Piotra Apostoła 2,9)
3) „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu." (List św. Pawła do Efezjan 5,8)
4) „Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego i którą wam głosimy jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności." (Pierwszy List św. Jana Apostoła 1,5)
5) „W Nim było życie, a życie było światłością ludzi..." (Ewangelia według św. Jana 1,4)

7. MODLITWA

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Modlitwy mają być ofiarowane „Bóstwu", „Wielkiemu Architektowi Wszechświata" i mają mieć „uniwersalny" charakter — muszą być stosowane dla wszystkich i nie powinny nikogo obrażać. Modlitwa nie może być odmawiana „w imię Jezusa" lub „w imię Chrystusa", gdyż może wówczas obrazić muzułmanów, buddystów, wyznawców hindu etc. Jeśli Czcigodny Mistrz zezwoli, by modlono się w imię Jezusa, loża może zostać zamknięta, a jej statut cofnięty przez Wielką Lożę danego stanu.
1) „Wszystkie sekciarskie doktryny muszą być uważnie usuwane z systemu masońskiego". (Morris, „Webb's Monitor", str. 285)
2) „Modlitwa w lożach masońskich powinna mieć uniwersalny charakter, nie powinna zawierać nic, co mogłoby obrazić któregokolwiek z braci", (ibid.)
3) „Religia masońska jest czystym teizmem, w którym różni członkowie zaszczepiają swoje własne poszczególne poglądy; nie wolno im jednak wprowadzać ich do loży..." (Albert Mackey, „Leksykon masoński", Religia)

156

4) „Każde ważne przedsięwzięcie masońskie zaczyna i kończy się modlitwą. Modlitwy zawarte w podręcznikach Błękitnej Loży mają taki charakter, że jednoczą wszystkich." (Morris, „Słownik", Modlitwa)

UWAGI:

(a) „Prawdą jest, że w niektórych lożach lokalnych, w małych społecznościach, gdzie wszystkie kościoły są chrześcijańskie, modlitwy odmawia się w imię Jezusa. Gdyby jednak doniesiono o tym Wielkiej Loży w danym stanie, kazano by ich natychmiast zaprzestać lub cofnięto by statut loży." (Harris Jack, „Wolnomularstwo: Niewidzialny kult wśród nas", Daniels Pub Co. 1983, str. 121 — 22)

(b) Harmon Taylor, były Wielki Kapelan Wielkiej Loży Nowego Jorku, opowiada: „Jedyna rada, jaką dano mi, gdy zostałem Wielkim Kapelanem Stanu Nowy Jork i którą mi ciągle powtarzano, to to, abym nigdy nie kończył modlitwy w imię Jezusa." („Uwaga, masoni!", HRT Ministries, Box 12, Newtonville, NY 12128)

(c) Jest to fakt oczywisty dla każdego zorientowanego masona, że żadna modlitwa wydrukowana w broszurach, podręcznikach i innych poradnikach dotyczących rytuału, NIGDY nie kończy się w imię Jezusa.

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Modlitwy odmawiamy do Boga, w imię (poprzez) Syna, przy udziale Ducha Świętego. Jedynie dzięki rozjemczej pozycji Jezusa możemy zbliżyć się do tronu Boga.

1) „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus." (Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza 2,5)

2) „...aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje." (Ewangelia według św. Jana 15,16)

3) „Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa." (List św. Pawła do Efezjan 5,20)

4) „I wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko (czyńcie) w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu ojcu przez Niego." (List św. Pawła do Kolosan 3,17)

8. PRAWDOMÓWNOŚĆ

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Jeśli jest to konieczne, można kłamać, by chronić „sekrety" loży lub kryć innego masona, aby nie wyszło na jaw jego przewinienie. „Słuszne" może być nawet oszukiwanie innych masonów, starających się poznać lekcje i „sekrety" masonerii.

1) „Błękitne Stopnie stanowią jedynie bramy Świątyni. Wtajemniczany kandydat poznaje tylko część symboli oraz rozmyślnie jest wprowadzany w błędne, fałszywe interpretacje. Nie ma ich zrozumieć, ale ma mu się wydawać, że je rozumie... ich prawdziwe znaczenie jest zarezerwowane dla Adeptów, Książąt Masonerii." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Trzydziesty Stopień, str. 819)

2) „Dalej obiecuję i przysięgam, że tajemnice Mistrza Masońskiego, powierzone mi, które jako takie znam, pozostaną w mej piersi tak bezpieczne i nietykalne, jak we własnej." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Przysięga Trzeciego Stopnia)

3) „Powierzone mi sekrety Masona Królewskiego Sklepienia, znane mi jako takie, zachowam w mej piersi bezpieczne i nienaruszone, bez wyjątku." (Przysięga Masona Królewskiego Sklepienia)
4) „Musisz ukrywać zbrodnie twego brata masona... jeśli zostaniesz postawiony jako świadek przeciw twemu bratu masonowi, zawsze chroń go... To prawda, że może to być krzywoprzysięstwem, ale w ten sposób dotrzymujesz złożonej przysięgi." (Ronayne, „Podręcznik masonerii", str. 183)
5) „Jeśli twoja żona, dziecko lub przyjaciel zapytają ciebie o wtajemniczenie — np. czy kazano ci zdjąć ubranie, czy zakryto ci oczy, czy zawiązano ci linę wokół szyi etc., musisz ukryć prawdę... skutkiem czego oczywiście, musisz roz-

myślnie okłamać ich. Jest to częścią twego zobowiązania... (ibid, str. 74)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Zawsze masz mówić prawdę.
1) „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu swemu kłamstwa jako świadek." (Księga Wyjścia 20,16)
2) „Nie będziecie kraść, nie będziecie kłamać, nie będziecie oszukiwać jeden drugiego." (Księga Kapłańska 19,11
3) „Nie okłamujcie nawzajem..." (List św. Pawła do Kolosan 3,9)
4) „...wszelkich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką. To jest śmierć druga." (Apokalipsa św. Jana 21,8)

9. DOCHOWANIE TAJEMNICY

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Dochowanie tajemnicy jest podstawą masonerii, konieczną dla jej istnienia i chronioną przysięgą krwi.
1) „Dochowanie tajemnicy jest niezbędne dla każdego stopnia masońskiego." (Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", Czwarty Stopień, str. 109)
2) „Dochowanie tajemnicy w tej instytucji jest kolejnym i najważniejszym punktem orientacyjnym... Jeśli utracono by tajemniczy charakter, organizacja straciłaby tożsamość i przestałaby być wolnomularstwem, sekretnym stowarzyszeniem, które przetrwało nie zmienione przez wieki; czego nie można powiedzieć o otwartym społeczeństwie." (Albert Mackey, „Podręcznik masońskiego prawoznawstwa — Dochowanie tajemnicy")
3) „Tu niniejszym solennie i najszczerzej obiecuję i przysięgam, że nigdy nie wyjawię i zawsze będę strzegł sztuk, części i punktów sekretnych sztuk oraz tajemnic dawnej masonerii, które powierzono mi lub które mają mi być powierzone..." (Przysięga Ucznia/Pierwszy Stopień i inne kolejne stopnie, zawsze pod karą okaleczenia i śmierci)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Nie ma tajemnic; prawda o Bogu, dająca wolność wszystkim ludziom, którzy ją usłyszą, ma być niesiona całemu światu!
1) „Ja przemawiałem jawnie przed światem. Uczyłem zawsze w synagodze i w świątyni... Potajemnie zaś nie uczyłem niczego." (Ewangelia według św. Jana 18,20)

2) „Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie na świetle, a co słyszycie na ucho, rozgłaszajcie na dachach!" (Ewangelia według św. Mateusza 10,27)
3) „I rzekł do nich: Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!" (Ewangelia według św. Marka 16,15)
4) „Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi." (List św. Pawła do Rzymian 12,17)

10. PRZYSIĘGA KRWI

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Przysięgi krwi pod karą okaleczenia i śmierci składane są pod koniec inicjacji we wszystkie stopnie masońskie, zobowiązując wtajemniczanego do chronienia „sekretów" tych stopni. Przysięgi te uznaje się za nie do złamania i to właśnie one czynią mężczyznę masonem. W ten sposób są kamieniem węgielnym masonerii.

1) Pytanie: „Co czyni ciebie masonem?" Odpowiedź: „Moja przysięga." (Pytanie i odpowiedź ze Stopnia Ucznia/Pierwszego Stopnia)
2) „...pod karą nie mniejszą od rozcięcia gardła od ucha do ucha, odcięcia u podstawy języka, zakopania w piasku tuż przy brzegu morza, gdy fala przypływu dwukrotnie na dobę napływa i opada..." (z przysięgi Ucznia/Pierwszy Stopień)
3) „...pod karą nie mniejszą od rozdarcia piersi, wyszarpnięcia serca i oddania go na pożarcie dzikim bestiom i drapieżnym ptakom." (z przysięgi Czeladnika/Drugi Stopień)

4) „...pod karą nie mniejszą niż rozerwanie ciała na dwoje, wyrwania wnętrzności i spalenie ich na popiół, a następnie rozrzucenie popiołu na cztery strony świata." (z przysięgi Mistrza Masońskiego/Trzeci Stopień)
5) „...co świadomie naruszając, podlegam karze przebicia gałek oczu ostrzem o trzech krawędziach, obdarcia skóry ze stóp, a następnie chodzenia po gorącym piasku wybrzeży Morza Czerwonego, aż płomienne Słońce obali mnie straszną zarazą, i niech Allach, bóg Arabów, muzułmanów i mahometan, bóg naszych ojców wesprze mnie w wypełnieniu tego samego." (z przysięgi Dawnego Arabskiego Zakonu Szlachetnych Mistycznej Świątyni — Shriners)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Chrześcijaństwo nakazuje nie składać żadnych przysięg, w szczególności pod karą okaleczenia i śmierci. Chrześcijańskiego Boga w szczególności obrażają przysięgi składane na Koran, proszące o wsparcie Allacha, nazywając go „bogiem naszych ojców". Chrześcijanin (lub Żyd) nie powinien nawet wymawiać z szacunkiem imienia pogańskiego boga

1) „Nie będziesz zabijał." (Księga Wyjścia 20,13)
2) „A ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie... Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi." (Ewangelia według Św. Mateusza 5,34—37)
3) „...a imienia bogów obcych nie wymawiajcie, by nikt nie słyszał ich z ust waszych." (Księga Wyjścia 23,13)

11.SZUKAĆ I ZNAJDOWAĆ

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

Masoneria jest nieskończonym poszukiwaniem „światła", zawsze obiecywanego i nigdy nie znajdowanego.

1) „Jest to najpiękniejsza i zarazem jedna z najbardziej niezrozumiałych doktryn nauki masońskiego symbolizmu, iż mason ma zawsze szukać prawdy i nigdy jej nie znaleźć."

(Albert Mackey, „Podręcznik łoży", Daniel Sickles str. 93, „Ahimon Rezon lub przewodnik masoński", str. 169)

2) „Osiągnąłeś szczyt góry masońskiej wiedzy, szczyt pokryty mgłą, którą TY SAM możesz przekroczyć dokładając starań w poszukiwaniu dalszego światła." (Wykład Trzydziestego Drugiego Stopnia, Ryt Szkocki)

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Jeśli szczerze szukamy prawdy (światła) w Jezusie, który nazwał się Prawdą i Światłem, to zgodnie z obietnicą, znajdziemy je. Jezus jest początkiem i końcem naszych poszukiwań. Przychodząc do Niego, znajdujemy życie, znaczenie i zrozumienie, gdyż wszystko czego potrzebujemy i pragniemy, dostajemy od Niego. Mamy zagwarantowane przez Boga, który nie kłamie, że jeśli się do Niego zwrócimy, nie zawiedzie ani nie zawstydzi nas.

1) „I ja wam powiadam: ...szukajcie, a znajdziecie..." (Ewangelia według św. Łukasza 11,9)

2) „...kto szuka, znajduje..." (Ewangelia według Św. Łukasza 11,10)

3) „...a tego, co do mnie przychodzi, precz nie odrzucę..." (Ewangelia według Św. Jana 6,37)

4) „A przecież kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy." (List do Rzymian 10,4)

5) „Żaden, kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony." (List św. Pawła do Rzymian 10,11)

12. ELITARNOŚĆ

A. DOKTRYNA MASOŃSKA

„Światło" masonerii, jej „sekrety", wiodąca do perfekcji droga doskonalenia są przeznaczone tylko dla niewielu wybranych, którzy zostali wtajemniczeni w wiedzę i mądrość wolnomularstwa. Wyłączone stąd zostały kobiety, Murzyni, ubodzy (których nie stać na opłaty), ułomni — głusi i niewidomi, którzy nie są w stanie rozpoznawać znaków (ani nie słyszą ich), oraz też osoby ograniczone umysłowo, które nie

potrafią zapamiętać nauk ani którym nie można ich powierzyć. Wszyscy ci ludzie, łącznie z żonami, córkami i synami masonów, uznawani są za profanów (nieczystych, bezwartościowych) i nigdy nie będą niczym lepszym. Nie potrzebne są tu żadne cytaty, gdyż jest to oczywista sprawa, którą potwierdzają wszystkie powyżej zaprezentowane fragmenty dzieł masońskich.

B. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Życie, wiedza, mądrość i wolność zaoferowane przez Boga w Jezusie Chrystusie są przeznaczone dla każdego; każdy może przyjść do Niego i otrzyma bezcenne błogosławieństwa, za darmo — wystarczy, że poprosi. Każdy, kto szczerze prosi, otrzymuje; nikogo się nie odsyła, nikt nie jest rozczarowany ani zawstydzony. Bóg nie chce nikogo utracić, lecz pragnie, by wszyscy przychodzili do Niego po życie, które tylko On daje.

1) „Nie chce bowiem, niektórych zgubić, ale wszystkie doprowadzić do nawrócenia." (Drugi List św. Piotra Apostoła 3,9)

2) „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych." (Ewangelia według św. Mateusza 11,28—29)

3) „Przyjdź! I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie..." (Apokalipsa św. Jana 22,7)

Aneks B
SYMBOLIZM MASOŃSKI

1. OSTATECZNA PUŁAPKA

Masoneria według jej filozofów, jest systemem czysto religijnym, wyrażonym w symbolach, których nie można zrozumieć nie znając ich prawdziwego znaczenia. Dlatego prawidłowe znaczenie tych symboli odgrywa bardzo ważną rolę. Mason-chrześcijanin, przyjmujący i strzegący tych symboli oraz ich „sekretów", a który naraża własne fizyczne życie, musi rozumieć je, aby wiedział, iż postępuje słusznie.

Dla wielu prawdziwych masonów, którzy wierzą, że posłuszeństwo wobec złożonych przysięg zaprowadzi ich do „Niebiańskiej Loży Na Wysokościach" i dla których „loża jest wystarczająco dobrą religią", prawidłowe rozumienie symboli jest kluczem (jak wierzą) do ich wiecznego przeznaczenia. Pokładają ufność w naukach loży dotyczących tych symboli, podczas gdy stawką jest ich zbawienie lub potępienie.

W tym momencie objawia się najjaskrawiej moralność masońska, filozofia elit, która cokolwiek czyniąc, postępuje „słusznie", bo to ona (elita) to robi. Ucząc i zwodząc całe masy masonów (masonów Błękitnej Loży), że wszystko zależy od właściwego zrozumienia symboli masońskich, celowo oszukuje, w kwestii ich prawdziwego znaczenia. Oto aroganckie słowa Alberta Pike'a, Najwyższego Arcykapłana Wolnomularstwa Uniwersalnego, największego masońskiego autorytetu: „Błękitne Stopnie stanowią jedynie bramy Świątyni. Wtajemniczany kandydat poznaje tylko część symboli i rozmyślnie wprowadzany jest w błędne, fałszywe interpretacje. Nie ma ich zrozumieć, ale ma mu się wydawać, że je rozumie... ich prawdziwe znaczenie jest zarezerwowane dla Adeptów,

książąt Masonerii (Trzydziestego Drugiego i Trzydziestego Trzeciego Stopnia)". („Obyczaje i dogmaty", str. 819)

2. PODSTAWA SYMBOLIKI MASOŃSKIEJ: KULT FALLICZNY

Skoro prawdziwe znaczenie symboli masońskich (i tym samym prawdziwe znaczenie masonerii) mogą poznać tylko książęta Adepci, posłuchajmy, co mają oni do powiedzenia na ten temat. Albert Pike, Albert Mackey, J.D.Buck, Daniel Sickles i inni uczą nas, że masoneria jest odrodzeniem Starożytnych Misteriów (tajemnych religii Babilonu, Egiptu, Persji i Grecji).

Te dawne religie mają podwójne znaczenie lub interpretacje. Pierwsze, to znaczenie oczywiste (egzoteryczne), znane niewtajemniczonym, ignoranckim masom; drugie (ezoteryczne) to prawdziwe znaczenie, które jest zupełnie odmienne i znane nielicznej, elitarnej grupie, wtajemniczonej w sekrety i sekretne rytuały kultu. Owe tajemne religie były formami kultu natury, a najczęściej kultu Słońca, jako źródła i dawcy życia na Ziemi. Od starożytnych czasów to hołdowanie Słońcu (księżycowi, gwiazdom i w ogóle siłom natury) przybierało w rytuale charakter seksualny. Skoro promienie słoneczne, przenikające Ziemię i tworzące nowe życie, były centrum takiego kultu, fallus — „pierwiastek męski" czczony był jako przedstawiciel owych promieni. W ten sposób, zaczęto hołdować fallusowi, a rytuały zmierzały do seksualnego zjednoczenia z tajemnymi kultami Ozyrysa, Tamuza, Baala i innych.[1] Podsumowując, skoro Starożytne Misteria (szczególnie egipskie) są w rzeczywistości „Starymi Religiami", z których wywodzi się wolnomularstwo, w prawdziwym znaczeniu symboli masońskich można dopatrywać się znaczenia fallicznego. I tak jest w rzeczywistości. Dokładne potraktowanie tej nieprzyjemnej kwestii wychodzi poza możliwości tego streszczenia, jednak kilka przykładów, z odnośnikami do masońskich autorytetów, pozwoli zilustrować ten zdumiewający fakt.

A. KĄTOWNICA I CYRKIEL

Masonów Błękitnej Loży uczy się, że kątownica ma im przypominać o tym, by byli „rzetelni", tzn. uczciwi w postępowaniu wobec wszystkich ludzi. Cyrkiel, zgodnie z naukami, ma ich nauczać „ograniczać namiętności", tzn. kontrolować żądze i być powściągliwym. Jednak prawdziwe znaczenie „wielkich świateł" ma charakter seksualny. Kątownica reprezentuje żeński (pasywny) pierwiastek — Ziemię, niższą, zmysłową naturę. Cyrkiel symbolizuje pierwiastek męski (aktywny), Słońce/niebo — wyższą, duchową naturę. Cyrkiel umieszczony ponad kątownicą to (męskie) Słońce przenikające życiodajnymi promieniami pasywną (żeńską) Ziemię. Zatem można tu mówić o podwójnym znaczeniu; ziemskim (ludzkim) wizerunku mężczyzny i fallusa oraz kobiety z jej receptywnymi organami. Drugie — kosmiczne znaczenie odnosi się do aktywnego Słońca w górze (bóstwa, boga—-Słońce), zaszczepiającego życie w pasywnej Ziemi, (bóstwa, Ziemi/bogini płodności) i tworzącego nowe życie.[2]

B. LITERA „G"

Według nauk Błękitnej Loży „G" jako symbol masoński oznacza przede wszystkim Boga. Oprócz tego oznacza też „bóstwo" W następnej kolejności oznacza „geometrię" W rzeczywistości litera ta symbolizuje „siłę witalną" boga-Słońce, i co za tym idzie kult fallusa — „pierwiastka męskiego." Ponad krzesłem (tronem) Czcigodnego Mistrza, na ścianie wschodniej widnieje wizerunek słońca (obok kątownicy i cyrkla), a zatem boga-Słońce — Ozyrysa. W ziemskim znaczeniu jest świętym fallusem; w kosmicznym znaczeniu jest Słońcem, czczonym od czasów starożytnych przez pogan, stających twarzą do Wschodu (patrz C, poniżej).

C.„G" I „YOD"

Angielska litera „G" nie może być w symbolice masońskiej oddzielona od identycznej, hebrajskiej litery „YOD".

166

„YOD" jest symbolem pierścienia Rytu Szkockiego. „YOD" oznacza generalnie bóstwo — w swym kosmicznym znaczeniu — i fallusa w znaczeniu ziemskim. Albert Pike pisał, że występujące w angielskojęzycznych lożach „G" jest przekręceniem „YOD" (którym powinno być zastąpione) oraz że „tajemnicze YOD w Kabale" jest „obrazem kabalistycznego fallusa."[3] „Kabała", o której tu mowa, jest średniowieczną okultystyczną księgą, wysoce mistyczną, a zarazem magiczną interpretacją Biblii,[4] ważnym podręcznikiem czarnoksiężników i magików."[5]

D. PUNKT W KOLE

Według nauk Błękitnej Loży Punkt wewnątrz Koła przedstawia masona (Punkt), zamkniętego i ograniczonego graniczną linią jego obowiązków (Koło). Jednakowoż, prawdziwe znaczenie odnosi się do fallusa wewnątrz żeńskich organów płciowych w seksualnym zespoleniu — kulminacyjnego punktu kultu boga—Słońce.[6]

Dr Albert Pike, powyżej cytowany, w swym klasycznym dziele „Symbolizm masoński", pisze na stronie 352: „Fallus, obraz członka męskiego, który był czczony jako symbol religijny... Była to jedna z modyfikacji kultu Słońca, które zarazem symbolizowało zapładniającą siłę ciał niebieskich. Masoński punkt wewnątrz koła ma bez wątpienia pochodzenie falliczne".

Kosmiczne znaczenie symbolu odnosi się do Słońca otoczonego Kosmosem. Na stronie 3 5 3 tego samego dzieła możemy wyczytać: „Punkt wewnątrz koła jest ciekawym i ważnym symbolem wolnomularstwa, którego interpretacja została sfałszowana we współczesnych wykładach; im prędzej masoński student zapomni tę interpretację, tym lepiej. Symbol ten jest piękną, lecz nieco niezrozumiałą aluzją do starego kultu Słońca i wprowadza nas po raz pierwszy w tę modyfikację, która wśród starożytnych znana była jako kult fallusa".

167

E. PIONOWE LINIE

Dwie pionowe linie dotykające brzegów koła w interpretacji Błękitnej Loży oznaczają „Świętych Janów". Pod tym terminem rozumie się Jana Chrzciciela i Jana Apostoła. W rzeczywistości symbol odnosi się do letniego i zimowego przesilenia — odpowiednio, najkrótszej i najdłuższej nocy w roku. Noce te, od starożytności, są ważnymi punktami kultów pogańskich.

Na temat symbolu dwóch linii Albert Mackey pisał („Symbolizm masoński", str. 352): „Mówi się, że linie dotykające koła w symbolu punktu wewnątrz koła oznaczają Świętego Jana Chrzciciela i Świętego Jana Apostoła, lecz w rzeczywistości odnoszą się do punktów Raka i Koziorożca w Zodiaku".

F. BIBLIA

Biblia, według nauk Błękitnej Loży (obok kątownicy i cyrkla) jest symbolem prawdy. Biblia może być zastąpiona Koranem, Księgą Praw, pismami hindu lub jakąkolwiek inną „świętą księgą", w zależności od woli członków loży. W większości lóż amerykańskich mówi się braciom, że system masoński i jego rytuały „opierają się na Biblii". Tak jednak nie jest. W „Zarysie prawa masońskiego" Chase'a, na stronach 207—209, jest jasno

napisane, że: „Masoneria nie ma nic wspólnego z Biblią", oraz że „nie opiera się na Biblii, gdyż wówczas nie byłaby masonerią, lecz czymś innym".

Albert Pike mówi: „Wolnomularstwo jest poszukiwaniem Światła. Poszukiwania te prowadzą nas, jak widać, wstecz — do Kabały". („Obyczaje i dogmaty", str. 741). Zatem Kabała wydaje się być faktyczną źródłową księgą masonerii, podczas gdy Biblia jest jedynie (jak jest o tym mowa w rytuale) „meblem" loży.

UWAGA: Więcej informacji na temat symboliki masońskiej można znaleźć w następujących pozycjach: McQuaig, C.F., „The Masonie Report" („Biuletyn Masoński"), Answer Books and Tapes, Norcross, GA 1976; Storms, E.M., „Should a Christian be a Mason?" („Czy chrześcijanin powinien być

masonem?"), New Puritan Library, Fletcher, NC 1980; Mackey Albert G., „Symbolism of Freemasonry" („Symbolizm masoński"), Charles T Powner Co, Chicago 1975.

1 „Fallus: obraz męskiego członka, który był popularnym symbolem religijnym... starożytnych. Był jedną z modyfikacji kultu Słońca, symbolem zapładniającej siły ciał niebieskich. Masoński punkt wewnątrz kola ma bez wątpienia falliczne pochodzenie". (Mackey A.G., „Symbolizm masoński", str. 352)
2 Pike Albert, „Obyczaje i dogmaty", str. 11, 839, 850, 851.
3 Pike Albert, „Obyczaje i dogmaty", str. 5, 757, 758, 771, 772.
4 „Kabała jest średniowiecznym i współczesnym systemem teozofii, mistycyzmu i magii", „Nowy Uniwersytecki Słownik Webstera", str. 53
5 Baskin, Wade, „Podręcznik czarnoksiężników", Nowy Jork, Philisophical Library, 1974.
6 „Te dwa bóstwa... były popularnie przedstawiane za pomocą męskich i żeńskich organów płciowych... fallusa i pochwy, symboli zapłodnienia i prokreacji, które, jako takie, pojawiły się w misteriach. Indyjski Lingam był połączeniem obu, jak łódź ' maszt, punkt wewnątrz koła..." Albert Pike, „Obyczaje i dogmaty", str. 401.

Aneks C
MORALNOŚĆ MASOŃSKA

1. GŁÓWNE STANOWISKA I ZAŁOŻENIA

Wszystkie dzieła i cały system myśli masońskiej przesiąknięte są duchem elitaryzmu, który mówi: „Masoneria nie jest dla wszystkich, lecz dla nielicznych „wybrańców". Jednocześnie wolnomularstwo naucza, że jest jedyną prawdziwą religią i że wszystkie inne religie są tylko zanieczyszczonymi i wypaczonymi formami masonerii. Jest to spojrzenie elitarne i zarazem zaprzeczające sobie, gdyż nie pozostawia nadziei, iż ci, którzy nie należą do elity, kiedykolwiek odnajdą ową „prawdziwą religię". Wolnomularstwo z dumą głosi, że czyni dobrych ludzi jeszcze lepszymi; nie daje jednak szansy złym, aby stali się dobrzy.

A. NIE MA MIEJSCA DLA NIEWIDOMYCH, UŁOMNYCH, BIEDNYCH ITP.

Charakterystyczne jest, że ci, których wyklucza i odrzuca masoneria, byli wyszukiwani i zaakceptowani przez Jezusa. Loża wyklucza i odrzuca niewidomych, gdyż nie widzą i nie mogą uczestniczyć w przekazaniu uścisku czy należnej postawy; odrzuca ułomnych i okaleczonych, gdyż nie mogą przyjąć odpowiedniej postawy koniecznej dla wyrażenia znaków i szacunku. Głusi nie są przyjmowani, ponieważ nie słyszą

„sekretnych" haseł. Ubodzy nie zapłacą składek i innych należności. Upośledzeni umysłowo z kolei nie są w stanie uczyć się i funkcjonować w loży. Niedojrzałym emocjonalnie nie

można powierzyć „sekretów". Murzyni i kobiety zostali po prostu uznani za nieodpowiednich.

Jezus z drugiej strony głosi, że Jego łaska zbawienia jest dla każdego i że każdy, kto chce „wody życia darmo zaczerpnie" (Apokalipsa św. Jana 22,17). Mistrz zwracał się w szczególności do niewidomych, ułomnych, niedorozwiniętych umysłowo, biednych i niechcianych — właśnie tych, których wyklucza i odrzuca masoneria.

B. DUCH ELITARYZMU PANUJE NAWET W LOŻY

Nawet wśród masonów panuje duch elitaryzmu i zasada zwierzchności „nielicznych wybrańców". Ci masoni Błękitnej Loży, którym brakuje finansów, nie mogą podejść do wyższych stopni ani wstąpić do Shrine. A nawet dla tych, którzy posiądą wyższe stopnie i członkostwo w Shrine pewne stanowiska i zaszczyty pozostaną niedostępne, jeśli nie są odpowiednio zamożni, nie mają pięknego domu i stosownej pozycji.

C. W MORALNOŚĆ MASOŃSKA POZWALA OSZUKIWAĆ SZCZERYCH MASONÓW

Poważne zagrożenie, które stwarza takie elitarystyczne stanowisko (w jakiejkolwiek organizacji lub społeczności), polega na tym, że elita decyduje o tym, co jest „słuszne", bez względu na zewnętrzne uwarunkowanie etyczne. Niezwykle istotny jest tu fakt, że „zwykli" masoni Błękitnej Loży są rozmyślnie oszukiwani przez masońskich filozofów i pisarzy, którzy zwodzą masy w kwestii prawdziwego znaczenia symboli.

Tłumy „zwykłych masonów" (Błękitnej Loży), którzy regularnie opłacają składki i pracują, by całość mogła funkcjonować, są okłamywane, co do prawdziwej natury tego, co robią i mówią. Jednak to celowe zwodzenie jest w moralności masońskiej uznawane za „słuszne", ponieważ elita o tym de-

cyduje. Dokumentacja odnośnie tego zagadnienia znajduje się w Dodatku B, „Symbolizm Masoński".

2. SPECYFICZNE PRZYKŁADY MORALNOŚCI MASOŃSKIEJ

Nauki masońskie, a w szczególności przysięgi, zawierają potężny ładunek moralny i na pozór wszystko to brzmi bardzo pochlebnie. Jednak po bliższym rozpatrzeniu sprawa wygląda zupełnie inaczej. Większość masonów prawdziwie wierzy, że zobowiązują się postępować zgodnie z moralnymi standardami. Dzieje się tak, gdyż tak naprawdę nigdy nie zastanawiają się nad tym, co powiedzieli. Ich podstawowe założenie, że wszystko jest „dobre", zamyka im oczy na rzeczywistość. Choć wadom moralności masońskiej można by poświęcić całe tomy, to w tym krótkim streszczeniu posłużmy się tylko kilkoma przykładami. Oto wybrane wzorce moralne masonerii w zestawieniu z naukami z Biblii.

A. CUDZOŁÓSTWO I NIERZĄD

Mistrz Masoński przysięga, że nie „pogwałci czystości" matki, żony, siostry lub córki innego Mistrza Masońskiego, „znając ją jako taką". Pozornie brzmi to dobrze, lecz przysięga taka zezwala na stosunki z matką, żoną, siostrą lub córką kogoś innego (chociażby masonów Pierwszego i Drugiego Stopnia), a także zezwala na stosunki z tymi kobietami, jeśli nie jesteśmy świadomi ich pokrewieństwa. Dopuszczalny jest nawet niedozwolony stosunek z kimś z rodziny Mistrza Masońskiego, jeśli kobieta nie jest czysta i jej niewinność nie może zostać pogwałcona. Biblia, z drugiej strony, podchodzi do tej kwestii jednoznacznie. Mamy unikać cudzołóstwa i nie wolno nam popełniać czynów nierządnych. (Księga Wyjścia 20,14; Dzieje Apostolskie 15,20; Pierwszy List św. Pawła do Koryntian 6,18).

172

B. OSZUKIWANIE, KRZYWDZENIE I OKRADANIE

Mistrz Masoński przysięga, że nie będzie „oszukiwał, krzywdził ani okradał" innego Mistrza Masońskiego „znając go jako takiego". Dla obserwatora z zewnątrz może to wyglądać niezwykle wzniosie, lecz po dokładniejszym przyjrzeniu się, stan rzeczy ulega całkowitej zmianie. Obietnica ta pozwala na oszukiwanie, krzywdzenie i okradanie każdego, kto nie jest Mistrzem Masońskim łub należy do innej organizacji niż Loża Mistrza Masońskiego, a i nawet Mistrzów można oszukiwać, krzywdzić lub okradać, jeśli tylko nie jesteśmy świadomi ich stopnia.

Biblia i w tej kwestii zajmuje jednoznaczne stanowisko, twierdząc prosto, że nie wolno okradać, szkodzić ani oszukiwać nikogo, w żadnych okolicznościach. (Księga Wyjścia 20,15; Księga Kapłańska 19,13; Księga Przysłów 11,1, List św. Pawła do Efezjan 4,28)

C. OKŁAMYWANIE I KRZYWOPRZYSIĘSTWO

Mason przysięga, że zachowa tajemnice innego masona, chroniąc go nawet, jeśli będzie musiał zataić dowody jego zbrodni. W przypadku niektórych stopni wyjątek ten stanowi zdrada i morderstwo, przy innych stopniach nie ma wyjątku od zatajenia prawdy. Przysięgi wymagają (jeśli naprawdę przestrzega się ich), aby mason składał fałszywe świadectwo, krzywoprzysięgał lub (w przypadku sędziego) wydał niesłuszny wyrok, aby osłaniać innego masona. I znów Biblia stwierdza jasno, że nigdy nie wolno nam kłamać ani składać fałszywego świadectwa, a także wyznacza kłamcom miejsce „w jeziorze gorejącym ogniem i siarką". (Księga Wyjścia 20,16; Księga Przysłów 19,5; List św. Pawła do Efezjan 4,15; Apokalipsa św. Jana 21,80)

173

D. POMOC

Mistrz Masoński przysięga, że będzie pomagał wdowom, sierotom i innym w potrzebie, jeśli tylko nie będzie to dla niego niewygodne ani też nie będzie wymagało poświęceń („dopóki... moje możliwości mi na to pozwolą bez materialnej szkody dla siebie samego"). Mistrz przysięga również, że udzieli pomocy innemu Mistrzowi Masońskiemu, który skorzysta z „Wielkiego Znaku Zagrożenia", stosowanego w najbardziej ekstremalnej sytuacji, tylko w przypadku zagrożenia życia. Zgadza jednak się pomóc bratu w potrzebie, jeśli tym samym nie wystawi na niepotrzebne ryzyko własnego życia („tylko jeśli zajdzie większe prawdopodobieństwo uratowania życia towarzyszowi, niż utraty własnego"). Odwołując się do nieodpowiednich okoliczności

można spokojnie pozwolić drugiemu Mistrzowi Masońskiemu, by umarł, nie wspominając nawet o tych, którzy nie są Mistrzami. Każdy kto miał do czynienia z Biblią wie, że należy dawać tym, którzy są w potrzebie, niezależnie od tego, czy jest to łatwe czy nie. Mamy zawsze stawiać potrzeby, wygodę i życie bliźnich ponad własne. (Księga Przysłów 3,27; Ewangelia według św. Mateusza 25,31—46, Ewangelia według św. Jana 15,12—13)

UWAGA: Dla dalszych informacji o moralności masońskiej i jej wadach zajrzyj do C.F. McQuaig, „The Masonie Report". Answer Books and Tapes, Norcross, GA, 1976.

174

Aneks D
LEGENDA O HIRAMIE ABIFFIE

Sercem wolnomularstwa jest Błękitna Loża i jej Trzy Stopnie. Szczytowym stopniem (a zarazem dla większości masonów końcowym) jest Trzeci, czyli Stopień Mistrza Masońskiego. Sercem Stopnia Mistrza Masońskiego, tym co nadaje mu sens i znaczenie, a także bez wątpienia moc, jest legenda o Hiramie Abiffie. Centralną postacią jest tu Hiram, „Syn Wdowy", „Tyryjski Architekt", „Pierwszy Wielki Mistrz" którego odgrywa każdy wtajemniczany w Stopień Mistrza Masońskiego. To właśnie Hiram jest fundamentem masonerii. Jego tożsamość i natura nabierają niesłychanego znaczenia. A zatem, kim był Hiram Abiff?

1. TRADYCJA MASOŃSKA

Według masońskiej legendy Hiram Abiff pochodził z Tyru, był synem wdowy i głównym architektem świątyni króla Salomona. Był najważniejszą osobą w świątyni i jednym z przywódców, obok króla Salomona i Hirama, króla Tyru. Hiram Abiff, jak naucza masoneria, był jedynym na świecie człowiekiem, który znał „sekrety Mistrza Masońskiego", łącznie z najistotniejszym — „Wielkim Masońskim Słowem", imieniem Boga („niewypowiadalnym imieniem"). Według okultystycznych nauk, imię ducha jest kluczem do władzy, a więc znając to słowo Hiram dzierżył w swych rękach niesamowitą siłę. Jeśli masoni-robotnicy pracujący przy budowie świątyni poznaliby „sekrety Mistrza Masońskiego", to mogliby pracować

175

na własną rękę, zostać Mistrzami i pobierać „mistrzowską zapłatę".

Hiram obiecał wyjawić pracownikom „sekrety Mistrza Masońskiego", łącznie z „Wielkim Masońskim Słowem" po zakończeniu budowy świątyni. Wszyscy robotnicy mogliby wówczas stać się Mistrzami, odtąd sami już podejmowaliby pracę (dotąd byli jedynie czeladnikami). Pewnego dnia Hiram, jak to miał w zwyczaju, poszedł o dwunastej w południe do Świętego Świętych, aby złożyć cześć i szkicować plany dla czeladników na następny dzień. Robotnicy mieli przerwę i byli na zewnątrz świątyni („...cech został wezwany od pracy na posiłek").

Gdy Hiram wyszedł z świątyni, po kolei podeszło do niego trzech „łotrów", którzy zażądali, aby natychmiast wyjawił im tajemnice (nie czekając do zakończenia budowy). Pierwszy z łotrów (Jubela) potraktował go grubiańsko i uciekł. Podobnie zachował się drugi łotr (Jubelo), który również uciekł, gdy Hiram odmówił wyjawienia sekretów.

Wówczas podszedł do niego trzeci łotr (Jubelum) i sprawa potoczyła się podobnie, tyle, że tym razem czeladnik nie uciekł, ale zabił mistrza uderzeniem młota w czoło. Ciało zostało do północy pośpiesznie schowane w śmieciach świątyni, po czym przeniesiono je na szczyt góry i pochowano. Grób naznaczono gałązką akacji (wiecznie zielonego drzewa, popularnego na Środkowym Wschodzie) i łotrzy podjęli próbę opuszczenia kraju. Nie zdołali jednak zorganizować przejazdu statkiem i powrócili, by ukryć się w górach. W międzyczasie w świątyni zauważono zniknięcie Hirama i powiadomiono o tym króla Salomona. Król natychmiast nakazał poszukiwania, które nie przyniosły żadnego rezultatu. Wówczas dwunastu „czeladników" doniosło władcy, że wraz z trzema łotrami postanowili wymusić od Hirama sekrety, ale zrezygnowali z realizowania tego morderczego planu. Tamci trzej jednak, zabili Wielkiego Mistrza Hirama. Król rozesłał ich na poszukiwania w grupach po trzy osoby we wszystkich kierunkach.

Po rozmowie z kapitanem statku, który odmówił łotrom przejazdu, trzej z poszukujących udali się w kierunku grobu

zaznaczonego akacją. Znaleźli miejsce pochówku i zaczęli kopać. Odnaleźli ciało i donieśli o tym Salomonowi. Salomon odesłał ich, aby z całą pewnością zidentyfikowali nieboszczyka jako Hirama oraz spróbowali ożywić go uściskiem Ucznia. Uczynili tak, lecz nie zdołali wskrzesić zmarłego, gdyż rozkład spowodował już odchodzenie ciała od kości.

Poszli do Salomona, który powtórnie nakazał im powrócić do grobu i spróbować ożywić zmarłego uściskiem Czeladnika. Lecz i to nie poskutkowało, ponieważ ześlizgiwała się skóra. Sam Salomona udał się więc do Hirama, by zastosować uścisk Mistrza Masońskiego — „Silny Uścisk Łapy Lwa". Hiram nie tylko powstał z grobu, ale też powrócił do życia. Pierwsze wypowiedziane przez niego słowo zostało uznane za odpowiednik utraconego „Wielkiego Słowa Masońskiego", które odtąd jest przekazywane Mistrzom Masońskim.[1] Większość masonów Błękitnej Loży wierzy, że legenda o Hiramie Abiffie jest faktycznym, spisanym, historycznym sprawozdaniem. Tak się ogólnie przyjmuje, choć masońscy pisarze i autorytety przyznają, że jest to nie tylko nie poparty faktami mit, ale także przetworzona legenda o Izydzie i Ozyrysie.

2. ŚWIADECTWO BIBLII

Czy Biblia odnotowuje osobę zwaną Hiramem Abiffem? Absolutnie nie, choć częściowo jego tożsamość zaczerpnięta jest z Biblii. Pismo Św. wspomina dwóch mężczyzn o imieniu Hiram, którzy mieli do czynienia z budową świątyni króla Salomona; jeden z nich to Hiram, król Tyru, który pomagał Salomonowi dostarczając materiały i pracowników do budowy. Drugi Hiram, nazywany „synem wdowy z pokolenia Naftalego" pracował w mosiądzu, lecz nie był architektem całej świątyni. Wykonał mosiężne kolumny, odlew morza z mosiądzu z dwunastoma podpierającymi je wołami, dziesięć mosiężnych podstaw z kadziami i wszystkie mosiężne łopatki oraz kotły. Pismo Święte odnotowuje, że ten Hiram, syn wdowy, wykonał całą pracę, którą mu zlecono w świątyni. Przypuszczalnie powrócił potem spokojnie do domu. Nie ma

żadnej wzmianki o jakimkolwiek innym przebiegu wydarzeń. [2] Biblia jednoznacznie stwierdza, że Hiram nie był głównym architektem świątyni, jak to utrzymują masoni. Biblia wyjawia, że to sam Bóg zaprojektował i był architektem świątyni, oraz że dokładne plany przekazał Dawidowi, który dał je wraz z większością materiałów Salomonowi.[3] Teoria, iż ktokolwiek inny niż Bóg był głównym architektem świątyni, jest — moim zdaniem -— nieuzasadniona i bluźniercza.

3. WĄTEK EGIPSKI

Filozofowie, pisarze i autorytety masońskie zgadzają się, że doktryna o Hiramie Abiffie jest jedynie wersją o wiele starszej legendy o Izydzie i Ozyrysie, która stanowiła podstawę egipskich misteriów. Poniżej w dużym skrócie przedstawiona jest ta historia oraz jej zestawienie z masońską legendą o Hiramie Abiffie. Porównanie to poparte jest bez wątpienia wnioskami masońskich autorytetów.

A.LEGENDA O IZYDZIE I OZYRYSIE

Ozyrys, król Egipcjan i zarazem ich bóg, wyruszył w podróż, by pobłogosławić sąsiednie narody swą wiedzą artystyczną i naukową. Jego zazdrosny brat, Set, uknuł wówczas spisek, by zabić Ozyrysa i odebrać mu królestwo, co też uczynił. Izyda, siostra, żona Ozyrysa oraz królowa (a także egipska bogini Księżyca) wyruszyła na poszukiwania ciała, wypytując o nie wszystkich napotkanych ludzi.

Po wielu przygodach odnalazła ciało z drzewem akacjowym u głowy trumny. W drodze do domu sekretnie pogrzebała męża, planując stosowny pogrzeb, gdy tylko poczynione zostaną odpowiednie przygotowania. Set, dzięki zdradzie, wykradł ciało, pociął je na czternaście kawałków, które ukrył w różnych miejscach. Izyda wyruszyła ponownie na poszukiwania i udało się jej odnaleźć niemal wszystkie członki, oprócz jednego — brakowało fallusa.

Wykonała jego substytut, który poświęciła i który stał się świętym obiektem kultu.

Tak wygląda, w skróconej formie, egipska legenda o Izydzie i Ozyrysie. Jest ona bez wątpienia podstawą masońskiej legendy o Hiramie Abiffie. Dla poparcia tego „egipskiego pochodzenia" porównajmy kluczowe elementy obu historii i rozważmy wnioski masońskich autorytetów, zaczerpnięte z masońskich tekstów źródłowych.

B. POBIEŻNE PORÓWNANIE LEGENDY O HIRAMIE ABIFFIE I OZYRYSIE

Pomiędzy tymi dwoma historiami istnieje wiele oczywistych podobieństw. Oto najważniejsze z nich:

1) Obaj bohaterowie wyruszyli do obcych krajów, aby podzielić się swymi umiejętnościami.
2) W obu legendach posiadają oni cenną rzecz: Hiram zna sekretne słowo, Ozyrys posiada królestwo.
3) W obu legendach podstępny spisek złych ludzi ma na celu wykradnięcie owej cennej rzeczy.
4) W obu legendach szlachetny bohater walczy i zostaje zabity.
5) Obaj zostają zabici przez swoich braci (Ozyrys przez Seta, Hiram przez brata masona).
6) Oba ciała zostają pochowane pospiesznie z zamiarem późniejszego ponownego pochówku.

7) Miejsce grobu w obu przypadkach zaznacza akacja.
8) W obu legendach ciało poszukiwane jest przez dwie oddzielne grupy.
9) W obu legendach zostaje utracone coś cennego: sekretne słowo Hirama i fałlus Ozyrysa.
10) W obu zostaje wynaleziony substytut utraconego elementu: sekretnego słowa Hirama i wykonanego przez Izydę fallusa Ozyrysa.

C.WNIOSKI AUTORYTETÓW MASOŃSKICH

Oto kilka przykładów, które wyrażają wspólne stanowisko w tej sprawie:

179

1) „Tradycja i legenda o Hiramie Abiffie jest ogniwem wieńczącym więź pomiędzy wolnomularstwem a starożytnymi misteriami." (Pierson, „Tradycje wolnomularskie", str. 159)
2) „Z łatwością rozpoznajemy w Hiramie Abiffie egipskiego Ozyrysa." (Pierson, str. 240)
3) „Ozyrys i Tyryjski Architekt (Hiram) są jednym i tym samym." (Sickles Daniel „Przewodnik masoński", str. 236
4) „Ta część obrządku (wtajemniczenia w stopień Mistrza Masońkiego), która związana jest z Tyryjskim Artystą (Hiramem Abiffem) ...powinna być traktowana jako mit, a nie fakt... poza masońską tradycją nie ma żadnego dowodu, że wydarzenie związane z „Budowniczym Świątyni" kiedykolwiek miało miejsce — poza tym, ceremonia ta jest ponad tysiąc lat starsza od czasów Salomona... Jest ona w stu procentach egipska." (Sickles Daniel, „Ahiman Rezon", str. 195)
5) „Legenda o Hiramie Abiffie jest z całą pewnością egipska i blisko spokrewniona z Najwyższym Obrządkiem (Supreme Rite) tajemnej religii poświęconej Izydzie i Ozyrysowi." (Mackey Albert, „Leksykon wolnomularstwa", str. 195)

WNIOSKI

Wydaje się oczywistym, że masoński Hiram Abiff nie jest postacią ani historyczną, ani biblijną. Jest raczej uosobieniem Ozyrysa, egipskiego boga—Słońce, a legenda o Hiramie Abiffie jest ponownie opowiedzianą legendą o Izydzie i Ozyrysie.

A zatem każdy kandydat wtajemniczany w Trzeci Stopień odgrywa Ozyrysa, egipskiego boga—Słońce, wkracza w jego życie pełne dobrych uczynków, w jego śmierć, pogrzeb, a potem zostaje „wskrzeszony" z martwych. Jeśli zrozumiemy to, nie trudno będzie nam pojąć stwierdzenie z Kentucky Monitor (podręcznika masonerii Błękitnej Loży przy Wielkiej Loży Kentucky) iż, podczas gdy chrześcijanie nazywają swego mesjasza Chrystusem, masoni swojego mesjasza nazywają Hiramem („Kentucky Monitor", „Duch masonerii").

180

1 Zastanawia mnie, %e nikt nigdy nie zakwestionował konieczności zaistnienia ‚substytutu" utraconego Wielkiego Słowa Masońskiego. Zostało ono utracone w momencie, gdy umarł Hiram, gdyż tylko on je znał. Ale dlaczego po jego zmartwychwstaniu, Salomon po prostu nie zapytał go o oryginalne hasło? Wystarczyłoby, gdyby Salomon powiedział; „Hiramie... chwal Boga, gdyż znów jesteś żywy! A teraz powiedz słowo, o które było to całe zamieszanie."
2 Pierwsza Księga Królewska 7, 13—47
3 Pierwsza Księga Kronik 17,1—15; 22,11—29,9 (szczególnie 28,19).

181

Aneks E
WYKŁAD TRZYDZIESTEGO DRUGIEGO STOPNIA

Gdy kandydat po raz pierwszy zjawia się w Błękitnej Loży, słyszy, że zostanie wzniesiony ku światłu. Potem mówi mu się, że wykonał pierwsze kroki w kierunku światła, jednak jeszcze nie dotarł na miejsce. W Drugim Stopniu znów poszukuje on światła i znów nie uzyskuje go. Otrzymuje „dodatkowe światło", jest to jednak nadal tylko jego cząstka. Przy Trzecim Stopniu (Mistrz Masoński) powinien przypuszczalnie dotrzeć do kresu. I znów otrzymuje jedynie „więcej światła". Nawet po przejściu przez kulminacyjny punkt stopnia Mistrza Masońskiego, gdy umiera, jest chowany i wskrzeszony jako bóg—Słońce, Ozyrys, nie uzyskuje pełnego oświecenia. Dopuszczono go do większej wiedzy o tajemnicach i symbolach, odnoszących się do znaczenia życia, śmierci i wieczności. „Prawdziwe światło" zrozumienia i ponownych intelektualnych narodzin pozostaje ciągle poza jego zasięgiem... gdzieś w górze.

Później mówi mu się, że światło — prawdziwe oświecenie — można odnaleźć w wyższych stopniach. Przy każdym z nich poszukujący spodziewa się, że w końcu dotarł do celu i uzyska światło. Jednak marchewka nadal wisi na kijku, aby pociągnąć do przodu upartego osiołka -— wciąż jest dla niego niedostępna. Za każdym razem poszukujący kandydat nie może dosięgnąć celu. Ale nadal pozostają wyższe stopnie. „Z pewnością..." myśli, „z pewnością dosięgnę światła przy następnym stopniu". I za każdym razem jest zawiedziony.

182

W końcu przychodzi ostatni Stopień — Trzydziesty Drugi. Oto szczyt góry, ostateczne spełnienie. Z samego szczytu Góry Masońskiej można dojrzeć wszystko bardzo wyraźnie. Na szczycie powinno być świeże powietrze, pełne światło i nic nie powinno być już ukryte! Była to długa i kosztowna wspinaczka, której nie każdy się podejmuje. Przynajmniej *tam* będzie światło! Pomimo wszystko jest to ostateczny cel — koniec drogi — nie możesz zajść wyżej niż na szczyt!

Jednak nie masz racji. Kandydat, który otrzymał Trzydziesty Drugi Stopień słyszy, że nie dotarł jeszcze do światła. Dotarł co prawda do szczytu góry, ale jest on pokryty chmurami i mgłą. Światło jest wciąż niewidoczne, pozostaje „gdzieś w górze" ponad nim.

„Przepraszam, bracie", mówią mu, „będziesz musiał się przyłożyć i sam je odnaleźć" Jest to kres stopni, do których dochodzi się samemu i kandydat otrzymuje właśnie taką naukę, ostatnią wskazówkę w pogoni za światłem. Oto wykład, słowo po słowie, dokładnie w takiej formie, w jakiej jest przekazywany kandydatom i w jakiej wygłosił go wielokrotnie Jim Shaw. Niech mówi sam za siebie.

1. WYKŁAD TRZYDZIESTEGO DRUGIEGO STOPNIA

„Jesteście tutaj, aby nauczyć się, jeśli potraficie się uczyć, i przypomnieć sobie to, czego już was nauczono. Ryt Szkocki uczy, że nasi starożytni przodkowie, którzy znali wszystkie tajemnice, pozostawili dość śladów, abyśmy dziś przy pomocy ciężkiej pracy i nauki mogli odnowić je i wynieść na światło ku waszemu oświeceniu. Przejdźmy teraz do wielkiego symbolu Pitagorasa. Nasze symbole pochodzą od Aryjczyków i wiele z nich wymyślił Pitagoras, który studiował w Egipcie i Babilonie. Aby zachować wielkie

prawdy nauczane od profanów, wymyślono nasze symbole, które przedstawiają najgłębsze prawdy przekazane nam przez białych przodków. Wiele z nich przepadło, podobnie jak sekretne słowo przy śmierci Wielkiego Mistrza Hirama Abiffa.

183

Dawni mistrzowie wymyślili niektóre z tych symboli, aby wyrazić bóstwo. Nie próbowali nadać mu nazwy, ale raczej cześć, opisując go jako Ahura-Mazdę, ducha światła. Według ich pojęcia Ahura miał siedem mocy lub też emanacji, z których cztery były męskie i trzy żeńskie. Cztery moce, dzięki którym rządził wszechświatem, to: boska moc, boska mądrość, boskie słowo i boskie zwierzchnictwo. Trzy żeńskie siły to: płodność, zdrowie i witalność.

Spójrzcie na Wschód, moi bracia... a ujrzycie siedmioramienną gwiazdę, wielki symbol tego stopnia, z siedmioma kolorami tęczy. Siedem ramion i siedem kolorów przedstawiają siedem mocy Ahury.

Spójrzcie teraz na deltę Pitagorasa składającą się z trzydziestu sześciu świateł rozmieszczonych w formie równobocznego trójkąta. Światło u wierzchołka trójkąta przedstawia Ahura—Mazdę, ducha światła.

Prostokątny trójkąt ułożony z trzech świateł rozmieszczonych wokół ołtarza odnosi się do czterdziestu siedmiu propozycji geometrii euklidesowej lub twierdzenia Pitagorasa, który służy ukrywaniu lub wyjawieniu filozoficznych prawd. Prawdziwa istota tego krzyża odnosi się do Ahury i jego czterech, emanujących od niego męskich mocy. Cztery zwierzęta proroka Ezechiela przedstawiają te same cztery siły: Mężczyznę-boskie słowo, Orła-boską mądrość, Byka-boską moc i Lwa-boskie zwierzchnictwo.

Każdy równoramienny trójkąt jest symbolem trójcy, podobnie jak wszystkie trzy elementowe grupy w loży, takie jak Słońce, Księżyc i Czcigodny Mistrz lub święty, mistyczny symbol hindu — AUM, którego pochodzenia i znaczenia nikt tu nie zna. Wśród wyznawców hindu oznaczał on najwyższego z bogów.

Bramini, ze względu na straszne i święte znaczenie, obawiali się wymawiać to słowo na głos, a gdy to robili, kładli rękę na ustach, aby zagłuszyć dźwięk. Ta trójliterowa nazwa składa się z trzech liter sanskrytu. Pierwsza litera A oznacza twórcę (Brahmę), druga U odnosi się do ochraniającego (Wisznu), trzecia M — do niszczącego (Siwy). AUM jest niewypo-

184

wiadalne, nie dlatego że nie można go wymówić, ale dlatego, że wymawia się go: A—A—A—U—U—U—M—M—M. Wszystko to, czego możesz się nauczyć studiując, koncentrując się i kontemplując, pochodzi od naszych starożytnych przodków Zaratustry i Pitagorasa.

Osiągnęliście szczyt góry masońskiej wiedzy, szczyt pokryty mgłą, przez którą możecie przebić się sami poprzez trudy i wysiłki. Mamy nadzieję, że będziecie pilnie studiowali lekcje wszystkich stopni, aby wykształcić w sobie trawiącą żądzę wejścia w czyste, białe, masońskie światło. Ale zanim odejdziecie, pozwólcie, że udzielę wam wskazówki, przekazywanej przez największych mistyków. Jest to Tajemnica Królewska, z której możecie nauczyć się, jak odnajdować światło. Tak, bracia, wskazówką tą jest Tajemnica Królewska. Prawdziwe słowo — Człowiek, zrodzone z podwójnej natury (tego, co nazywamy złym i dobrym, duchowym i ziemskim, śmiertelnym i wiecznym)

znajduje cel istnienia JEDYNIE, GDY TE DWIE NATURY ISTNIEJĄ W IDEALNEJ HARMONII.

Harmonia, moi bracia, jest prawdziwym słowem i Tajemnicą Królewską, która umożliwia istnienie imperium prawdziwego Bractwa Masońskiego".

2. TO JEST TO

Tak, to jest to. Wszystko, co kandydaci otrzymują, jest absurdalną, rozczłonkowaną mieszaniną głupich sprzeczności, pogańskich bluźnierstw i niespełnionych obietnic. Są teraz „Książętami Tajemnicy Królewskiej", ale nawet nie wiedzą, czym jest ta tajemnica! Sądzę jednak, że najistotniejsze w tym wszystkim jest, że *w końcu* osiągnęli „szczyt pokryty mgłą", przez którą mogą się przebić tylko dzięki własnym wysiłkom.

Są u kresu przeznaczenia, mają Trzydziesty Drugi Stopień, ale okazało się, że to nie koniec! Praktycznie nie tylko dowiadują się, że muszą się przyłożyć, aby na własną rękę dotrzeć do celu, ale w dodatku nie wiedzą nawet, co jest tym celem! Po całym tym czasie, który spędzili, by tu dotrzeć i po

wydaniu tych wszystkich pieniędzy, słyszę, że wciąż nie dotarli do „światła" i że mają nadal samodzielnie je poszukiwać. A nie wiedzą nawet, czym ono jest!

Ci wykorzystywani mężczyźni „wiecznie uczący się i nigdy nie docierający do celu" nie zdają sobie nawet sprawy z tego, że są ofiarami. Jakie to smutne.

3. MODLITWA 0 WOLNOŚĆ

Przynależność do wolnomularstwa, a także pokrewnych mu organizacji Demolay, Dziewczęta Tęczy (Rainbow Girls) lub Gwiazda Wschodnia, może działać na nas — nawet najszczerszych chrześcijan — hamująco i oślepiająco. Ziarno duchowego niepokoju zostało zasiane, może teraz zakorzenić się głęboko w naszym życiu i spowodować kłopoty. W rezultacie, problemy mogą być oczywiste i dramatyczne albo też subtelne i niezauważalne.

Niezależnie od sytuacji, gdy raz już zostaliśmy wystawieni na działanie tej pogańskiej trucizny okrytej płaszczykiem „dobroci", lekarstwo jest zawsze to samo: „Każdy jednak, który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony"(Księga Joela 3,5)

Bóg nigdy nie zlekceważy naszych pragnień, ale też nie zmusi nas do wolności. Poczeka, aż będziemy bardziej Go potrzebować i oswobodzi nas, gdy Go o to poprosimy. Wydaje się oczywiste, że jeśli nie poprosimy, to będziemy bez końca brnąć pełni wątpliwości, lęków i problemów, które wkroczyły do naszego życia przez otwarte drzwi przynależności do masonerii. Bóg smuci się, a my cierpimy; problem pozostaje nie rozwiązany dopóki nie poprosimy, by nas uwolnił.

Więc dlaczego nie prosisz? Nawet jeśli nie jesteś pewien, czy tego potrzebujesz, nie masz nic do stracenia. Powiedz po prostu głośno Panu Bogu, że wyrzekasz się przynależności do wolnomularstwa, jego odłamów i wszystkich pogańskich, okultystycznych spraw. Poproś Go, aby oswobodził ciebie ze wszystkich skutków poprzedniego życia i uczynił prawdziwym, oddanym dzieckiem poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa. Jeśli naprawdę tego pragniesz, uczyni to — nie dlatego, że na

to zasługujesz, ale ponieważ tego potrzebujesz. Bóg nie jest formalistą. On jest nieskończenie łaskawy. Musisz tylko poprosić i pragnąć tego, a On nie będzie zwlekał.

Oto przykład modlitwy, z której, jeśli chcesz, możesz skorzystać:

Ojcze Niebieski, przychodzę, aby stać się z oddaniem Twoim dzieckiem. Chcę być zupełnie wolny. Wyznaję, że Jezus Jest Panem, wiercę, że wskrzesiłeś Go z martwych i wyznaję potrzebę ponownych narodzin i wolności, którą tylko On może mi dać. Pragnę tego. Wyrzekam się masonerii i wszystkich jej pokrewnych organizacji oraz innych form działalności, z całym pogaństwem, które sobą reprezentują. Wyrzekam się wszystkich okultystycznych i pogańskich powiązań, które bezpośrednio dotknęły mojego życia lub dotarły do członków mojej rodziny. Wyrzekam się tego wszystkiego i odwracam się od tego oraz proszę Cię, abyś mi wybaczył i oswobodził od konsekwencji mojego poprzedniego życia- Proszę, abyś wypełnił mnie Duchem Świętym i wprowadził na odpowiednią drogę. Liczę, Że uczynisz to i dziękuję Ci, w imię wszechmocnego Jezusa Chrystusa, mojego Pana. Amen.

JĘZYK BOGA

KOD ŻYCIA – NAUKA POTWIERDZA WIARĘ

Autor Francis S. Collins
Wydawnictwo Świat Książki

SPIS TREŚCI

RECENZJE 7
WSTĘP 9
CZĘŚĆ PIERWSZA: PRZEPAŚĆ MIĘDZY NAUKĄ A WIARĄ 16
ROZDZIAŁ 1. OD ATEIZMU DO WIARY 16
ROZDZIAŁ 2. WOJNA ŚWIATOPOGLĄDÓW 33
1. CZY IDEA BOGA NIE WYNIKA Z MYŚLENIA ŻYCZENIOWEGO? 34
2. CO Z CAŁĄ MASĄ KRZYWD, JAKIE WYRZĄDZONO W IMIĘ RELIGII? 38
3. JAK MIŁUJĄCY WSZYSTKICH BÓG MOŻE SIĘ GODZIĆ NA LUDZKIE CIERPIENIA? 40
4. JAK OSOBA ROZSĄDNA MOŻE WIERZYĆ W CUDA? 44
CZĘŚĆ DRUGA: WIELKIE PYTANIA O LUDZKIE ISTNIENIE 52
ROZDZIAŁ 3. POWSTANIE WSZECHŚWIATA 52
1. WIELKI WYBUCH 56
2. CO BYŁO PRZED WIELKIM WYBUCHEM? 58
3. POWSTANIE UKŁADU SŁONECZNEGO I ZIEMI 59
4. ZASADA ANTROPICZNA 62
5. MECHANIKA KWANTOWA I ZASADA NIEOZNACZONOŚCI 67
6. KOSMOLOGIA I HIPOTEZA BOGA 69
ROZDZIAŁ 4. ŻYCIE NA ZIEMI. LUDZIE I MIKROBY 72
1. POWSTANIE ŻYCIA NA PLANECIE ZIEMIA 74
2. ZAPIS KOPALNY 78
3. REWOLUCYJNA IDEA DARWINA 81
4. DNA, MATERIAŁ GENETYCZNY 83
5. PRAWDA WYNIKAJĄCA Z ODKRYĆ BIOLOGII I JEJ KONSEKWENCJE 88
ROZDZIAŁ 5. ROZSZYFROWANIE BOSKIEJ INSTRUKCJI. NAUKA PŁYNĄCA Z PROJEKTU POZNANIA GENOMU CZŁOWIEKA 90
1. NIESPODZIANKI WYNIKAJĄCE Z PIERWSZEJ LEKTURY GENOMU 101
2. DARWIN I DNA 107
3. CO Z TEGO WYNIKA DLA EWOLUCJI CZŁOWIEKA? 109
4. EWOLUCJA: TEORIA CZY PRAWDA? 115
CZĘŚĆ TRZECIA: WIARA W NAUKĘ, WIARA W BOGA 120
ROZDZIAŁ 6. KSIĘGA RODZAJU, GALILEUSZ I DARWIN 120
1. POWODY BRAKU POWSZECHNEJ AKCEPTACJI TEORII DARWINA 122
2. O CZYM TAK NAPRAWDĘ MÓWI KSIĘGA RODZAJU 123
3. NAUKA PŁYNĄCA ZE SPRAWY GALILEUSZA 126
ROZDZIAŁ 7. OPCJA PIERWSZA: ATEIZM I AGNOSTYCYZM (KIEDY NAUKA GÓRUJE NAD WIARĄ) 131
1. ATEIZM 133
2. AGNOSTYCYZM 137
3. WNIOSKI 139
ROZDZIAŁ 8. OPCJA DRUGA: KREACJONIZM (KIEDY WIARA GÓRUJE NAD NAUKĄ) 140

1. KREACJONIZM MŁODEJ ZIEMI 140
2. KREACJONIZM MŁODEJ ZIEMI I WSPÓŁCZESNA NAUKA SĄ NIE DO POGODZENIA 142
3. BARDZO DOSŁOWNE ROZUMIENIE KSIĘGI RODZAJU NIE JEST JEDNAK WCALE KONIECZNE 143
4. BÓG JAKO WIELKI OSZUST? 144
5. BŁAGANIE O ROZSĄDEK 146
ROZDZIAŁ 9. OPCJA TRZECIA: KONCEPCJA INTELIGENTNEGO PROJEKTU (KIEDY NAUKA POTRZEBUJE BOSKIEJ POMOCY) 148
1. CZYM TAK NAPRAWDĘ JEST KONCEPCJA INTELIGENTNEGO PROJEKTU? 149
2. NAUKOWE ARGUMENTY PRZECIWKO KONCEPCJI INTELIGENTEGO PROJEKTU 152
3. TEOLOGICZNE ARGUMENTY PRZECIWKO KONCEPCJI INTELIGENTNEGO PROJEKTU 158
4. PRZYSZŁOŚĆ RUCHU ID 159
ROZDZIAŁ 10. OPCJA CZWARTA: BIOLOGOS (HARMONIA MIĘDZY NAUKĄ A WIARĄ) 161
1. CZYM JEST EWOLUCJA TEISTYCZNA? 162
2. KRYTYCY EWOLUCJI TEISTYCZNEJ 164
3. A CO Z ADAMEM I EWĄ? 168
4. NAUKA I WIARA: WNIOSEK, KTÓRY JEST NAPRAWDĘ WAŻNY 171
ROZDZIAŁ 11. POSZUKIWACZE PRAWDY 173
1. DOWODY, KTÓRE PRZEMAWIAJĄ DO MNIE NAJMOCNIEJ 177
2. WIARA JAKIEGO RODZAJU? 177
3. DOWODY WYMAGAJĄCE WERDYKTU 181
4. SZUKAJCIE A ZNAJDZIECIE 184
5. WEZWANIE DO OSÓB WIERZĄCYCH 186
6. WEZWANIE DO UCZONYCH 187
7. OSTATNIE SŁOWO 188
ANEKS: WYMIAR MORALNY NAUKI I MEDYCYNY – BIOETYKA 191
1. GENETYKA MEDYCZNA 191
2. ZINDYWIDUALIZOWANA MEDYCYNA 194
3. PROBLEMY ETYCZNE ZWIĄZANE Z BADANIAMI DNA 195
4. FUNDAMENTY BIOETYKI TWORZY PRAWO MORALNE 197
5. JAKĄ ROLĘ POWINNA ODGRYWAĆ WIARA W DEBATACH BIOETYCZNYCH? 198
6. KOMÓRKI MACIERZYSTE I KLONOWANIE 199
7. TRANSFER JĄDER KOMÓREK SOMATYCZNYCH JEST ZUPEŁNIE CZYMŚ INNYM 205
8. WYKRACZAJĄC POZA MEDYCYNĘ 209
9. UDOSKONALANIE 214
10. WNIOSKI 220
PODZIĘKOWANIA 231
INDEKS 233
O AUTORZE

Numer strony z książki 7

RECENZJE

Język Boga to głośne wyznanie wiary złożone przez jednego z czołowych liczonych świata. Francis Collins obala w tej książce wyświechtane stereotypy mówiące o wrogości między nauką a religią i skłania swoich czytelników do odnalezienia jedności wiedzy obejmującej zarówno wiarę, jak i rozum. Wiara - przekonuje - nie jest wrogiem właściwego nauce racjonalnego myślenia, lecz stanowi jego doskonałe uzupełnienie. To dobitne i bardzo osobiste świadectwo dyrektora Projektu Poznania Genomu Człowieka, które jednych zaskoczy, a innych ucieszy, będzie stanowić nieprzemijający wkład w wielki dorobek ludzkiego poznania.

Kenneth Miller, Brown University,
autor książki *Finding Darwin's God*

Francis S. Collins udowadnia, że apologeci ciągle są potrzebni. W swojej książce przedstawia, w zaskakująco łatwej w lekturze formie, argumenty stanowiące naukowe uzasadnienie światopoglądu, zgodnie z którym Bóg nie tylko jest obecny w naszym świecie, ale i aktywnie w nim działa.

Tony Campolo, Eastern University, autor książki Speaking My Mind:
The Radical Evangelical Prophet Tackles the Tough Issues
Christians Are Afraid to Face

Francis Collins złożył wyjątkowo osobiste wyznanie o zgodności między Bogiem a nauką. Jego wyjaśnienia dotyczące DNA jako instrukcji pochodzącej od Boga są przekonujące. Jego wyjaśnienia dotyczące własnej wiary to fascynująca lektura.

Newt Gingrich

W znakomitym momencie i niezwykle celnie. Collins pokazuje, że poznanie procesów ewolucyjnych nie tylko nie stanowi przeszkody na drodze do wiary, ale wręcz pozwala dostrzec, że Wszechświat ma dużo bardziej złożoną i misterną postać, niż skłonni byliśmy sądzić.

Paul Davies, autor książki The Fifth Miracle:
The Search for the Origin and Meaning of Life

Profesor Collins, twórca jednego z największych w historii osiągnięć naukowych, jest zarazem człowiekiem głębokiej wiary. W tej wspaniałej książce opowiada o swojej niezwykle wzruszającej przemianie ze zdeklarowanego ateisty w człowieka o duchowym światopoglądzie głęboko wierzącego w Stwórcę. Opowieść o tym, jak godzi wiarę z odkryciami swojej dziedziny nauki - przedstawiona w tej książce w zachwycająco prosty i jasny sposób - jest niezmiernie inspirująca. Nadaje sens i godzi wiele stanowisk, które ciągle w naszej kulturze postrzegane są jako przeciwstawne. Nie mogłem oderwać się od lektury tej książki.

dr Armad Nicholi, autor *Pytania o Boga*

Ważna książka, w której jeden z czołowych genetyków świata dzieli się z czytelnikami wielką miłością do nauki i opowiada o swojej wierze. Fascynująca lektura dla każdego, kto zastanawia się nad związkami między nauką a wiarą.

Alister E. McGrath, autor Dawkins' God:

Profesor Francis S. Collins ogromnie pomaga wszystkim, którzy pragną uporać się z problemem rozbieżności między nauką a wiarą. Będąc niestrudzonym poszukiwaczem prawdy, odkrył, że wiara i nauka nie tylko są ze sobą zgodne, ale wręcz się uzupełniają. Profesor Collins jest jeszcze jednym „piórem w ręku Boga", którego przekaz ułatwia zrozumienie i pogodzenie elementów stanowiących podstawę konfliktu.

Douglas E. Coe, Waszyngton

9

WSTĘP

Pewnego ciepłego letniego dnia dokładnie sześć miesięcy przed początkiem nowego tysiąclecia ludzkość przekroczyła próg zupełnie nowej ery. Wiadomość, która obiegła cały świat, pojawiając się na pierwszych stronach wszystkich najważniejszych gazet, głosiła, że wstępna postać genomu człowieka - instrukcji budowy i działania ludzkiego organizmu - została odczytana.

Na genom człowieka składa się cały DNA naszego gatunku - otrzymywany w drodze dziedziczenia kod życia. Ten właśnie odczytany tekst liczy 3 miliardy liter i jest zapisany dziwnym, czteroliterowym szyfrem. Złożoność informacji zawartej w każdej komórce ludzkiego ciała jest tak ogromna, że odczytywanie tego szyfru w tempie jedna litera na sekundę zajęłoby nam 31 lat, nawet gdybyśmy pracowali bez przerwy we dnie i noce. Po wydrukowaniu tego tekstu literami o normalnej wielkości czcionki na zwyczajnym papierze i ułożeniu wszystkich stron jedna na drugiej powstałby stos wysokości pomnika Waszyngtona*. Tego letniego dnia ów fascynujący tekst, zawierający wszystkie instrukcje konieczne do zbudowania ludzkiego ciała, został po raz pierwszy ogłoszony światu.

Jako szef międzynarodowego zespołu realizującego Projekt Poznania Genomu Człowieka, który pracował całą mocą przez ponad dziesięć lat nad odczytaniem sekwencji DNA, stałem obok prezydenta Billa Clintona w Pokoju Wschodnim w Białym Domu, razem z Craigiem Venterem, szefem konkurencyjnego zespołu finansowanego przez sektor prywatny.

*Pomnik ten ma wysokość ok. 170 m (przyp. tłum.).

10

Premier Tony Blair uczestniczył w tym wydarzeniu za pośrednictwem telewizji satelitarnej, a uroczystość transmitowano na żywo w wielu krajach całego świata.

Prezydent Clinton rozpoczął swoje przemówienie od przyrównania mapy genomu ludzkiego do mapy, którą Meriwether Lewis rozłożył przed prezydentem Thomasem Jeffersonem dokładnie w tym samym pomieszczeniu niemal 200 lat wcześniej*. Powiedział: „Jest to niewątpliwie najważniejsza, najwspanialsza mapa, jaką kiedykolwiek stworzył człowiek". Największą uwagę wszystkich odbiorców przyciągnęła jednak ta część przemówienia, w której prezydent z perspektywy naukowej przeskoczył do perspektywy duchowej tego osiągnięcia. „Poznajemy dzisiaj - powiedział - język, w jakim Bóg stworzył życie. Odczuwamy tym większy podziw wobec złożoności, piękna i cudowności tego najbardziej boskiego i świętego daru Boga".

Czy mnie, przedstawiciela nauk przyrodniczych, takie czysto religijne oświadczenie płynące z ust przywódcy wolnego świata w tej właśnie chwili zaskoczyło lub zbulwersowało? Czy miałem ochotę skrzywić się z niesmakiem albo wbić wzrok w podłogę, aby ukryć zażenowanie? Nie, ani trochę. Tak naprawdę w tych gorących dniach pracowałem wspólnie z osobą przygotowującą mowę prezydencką i zdecydowanie opowiadałem się za włączeniem do niej tego akapitu. Kiedy poproszono mnie o zabranie głosu, wypowiedziałem się w podobnym tonie: „To szczęśliwy dzień dla świata. Budzi moją pokorę, a zarazem zachwyt myśl, że udało nam się wejrzeć w instrukcję budowy i działania naszego własnego ciała, znaną wcześniej jedynie Bogu".

Co to wszystko miało znaczyć? Dlaczego prezydent i uczony przy okazji ogłaszania przełomowego odkrycia w biologii i medycynie postanowili odwołać się do Boga? Czyż nauka i wiara to nie całkowicie przeciwstawne światy, a w każdym razie nie powinny pojawiać się one wspólnie pod dachem Białego Domu? Czemu miało służyć wspomnienie o Bogu w obu tych przemówieniach? Czy miała to być poezja? Obłuda? Cynicz-

* Meriwether Lewis był jednym z dowódców wyprawy transkontynentalnej wysłanej przez Thomasa Jeffersona, która w 1805 roku po dwuletniej podróży dotarła do wybrzeży Pacyfiku (przyp. red.).

na próba zyskania sympatii osób wierzących bądź też obrony przed tymi, którzy skłonni są zarzucać badaniom genomu człowieka, że redukują ludzką istotę do maszyny? Nie. Nie z mojego punktu widzenia. Wręcz przeciwnie, dla mnie zsekwencjonowanie genomu człowieka i odczytanie tego najważniejszego ze wszystkich tekstów świata było zarówno fascynującym doświadczeniem naukowym, jak i okazją do oddania czci Bogu.

Z pewnością dla wielu osób takie uczucia będą stanowić zagadkę: badacz przyrody nie może przecież poważnie wierzyć w transcendentnego Boga. W swojej książce chciałbym obalić to przekonanie i udowodnić, że wiara w Boga może być konsekwencją całkowicie racjonalnej decyzji oraz że zasady wiary stanowią w istocie uzupełnienie zasad nauki.

Taką syntezę między nauką a światem ducha uznaje się często w czasach współczesnych za niemożliwą, a prowadzące ku niej wysiłki za równoważne próbie zmuszenia obu biegunów magnesu do spotkania się w jednym punkcie. Tymczasem wielu Amerykanów pragnęłoby, jak się wydaje, obecności obu tych światopoglądów jako równocennych w myśleniu o świecie. Ostatnie wyniki badań opinii publicznej dowodzą, że 93 procent Amerykanów deklaruje jakąś postać wiary w Boga, chociaż większość z nich jeździ samochodami, korzysta z urządzeń elektrycznych i śledzi prognozy pogody, zakładając najwyraźniej, że nauka, która zapewnia te udogodnienia, jest w zasadzie godna zaufania.

A jak jest z wiarą wśród uczonych? Jest ona w istocie bardziej popularna niż zwykło się sądzić. W 1916 roku biologom, fizykom i matematykom zadano pytanie, czy wierzą w Boga, który pozostaje w stałym kontakcie z ludźmi i do którego można się modlić, oczekując odpowiedzi. Około 40 procent odpowiedziało: tak. W 1997 roku badanie to powtórzono i ku zaskoczeniu prowadzących je naukowców na identycznie sformułowane pytanie otrzymano niemal taki sam odsetek pozytywnych odpowiedzi.

Być może zatem „wojna" między nauką a wiarą nie jest aż tak zacięta, jak by się wydawało? Niestety, świadectwa tej potencjalnej harmonii często giną w zgiełku bezkompromisowych wypowiedzi tych, którzy zajmują skrajne bieguny tego sporu. Strzały padają bez wątpienia z obu stron. Na przykład wybitny ewolucjonista Richard

Dawkins, dyskredytując w gruncie rzeczy przekonania niemal 40 procent swoich kolegów i traktując ich wiarę w Boga jako sentymentalny nonsens, został głównym orędownikiem

12

poglądu, zgodnie z którym wiara w ewolucję wymaga ateizmu. Wśród jego licznych wpadających w ucho stwierdzeń znajdujemy takie: „Wiara to jeden wielki wykręt, znakomita wymówka, żeby nie musieć myśleć i zastanawiać się nad dowodami. Wierzyć to wierzyć, niezależnie od - a może wręcz z powodu - braku dowodów. [...] Wiara, oznaczająca wiarę nie- opartą na żadnych dowodach, to podstawowa słabość każdej religii"[1].

Natomiast niektórzy fundamentaliści religijni atakują naukę, uznając ją za niebezpieczną i niegodną zaufania, i odwołują się do dosłownego rozumienia świętych tekstów jako jedynego wiarygodnego sposobu oceny prawd naukowych. Charakterystyczna dla zwolenników tego typu poglądów jest wypowiedź nieżyjącego już Henry'ego Morrisa, jednego z głównych przedstawicieli kreacjonizmu: „Kłamstwo na temat ewolucji przenika cale współczesne myślenie i zyskuje przewagę w każdej dziedzinie życia. Ponieważ tak właśnie jest, nie sposób nie zauważyć, że to myśl ewolucyjna jest w głównej mierze odpowiedzialna za śmiertelnie groźny rozwój sytuacji politycznej, chaos moralny i dezintegrację społeczeństwa, które przybierają na sile wszędzie. [...] Kiedy nauka i Biblia nie zgadzają się ze sobą, to nauka w oczywisty sposób źle interpretuje swoje dane"[2].

U wielu bezstronnych obserwatorów ta kakofonia sprzecznych głosów wywołuje poczucie zagubienia i zniechęcenie. Rozsądni ludzie dochodzą do wniosku, że zmusza się ich do wyboru między tymi dwiema mało pociągającymi skrajnościami, z których żadna nie sprawia wielkiej przyjemności. Wiele osób, rozczarowanych bezkompromisowym podejściem rzeczników obu punktów widzenia, decyduje się na odrzucenie zarówno wiarygodności wniosków formułowanych na gruncie nauki, jak i wartości religii w jej zorganizowanej postaci, i w zamian wpada w najrozmaitsze nurty myślenia antynaukowego, płytką duchowość lub zwykłą apatię. Inni postanawiają uznać wartość nauki i ducha, oddzielając jednak oba - materialny i duchowy - wymiary swojej egzystencji, aby uniknąć niepokojów wynikających z ich potencjalnego konfliktu. Jednym z rzeczników takiego poglądu był nieżyjący już Stephen Jay Gould, który uważał, że nauka i wiara powinny zajmować odrębne, „niezachodzące na siebie magisteria". Trudno jednak uznać takie rozwiązanie za całkowicie zadowalające. Także i ono jest potencjalnym źródłem konfliktu i pozbawia nas możliwości pełnego oddania się czy to nauce, czy wierze.

13

Tutaj właśnie pojawia się najważniejsze pytanie tej książki: czy we współczesnej epoce kosmologii, nauki o ewolucji i wiedzy na temat genomu człowieka istnieje ciągle szansa na osiągnięcie pełnej harmonii między światopoglądem naukowym i religijnym? Moja odpowiedź brzmi: zdecydowanie tak! Uważam, że nie ma żadnej sprzeczności między byciem uczonym, prowadzącym badania w dziedzinie nauk przyrodniczych, a pozostawaniem osobą wierzącą w Boga, który czuwa nad każdym z nas. Domeną nauk przyrodniczych jest badanie przyrody. Domeną Boga jest świat duchowy, obszar niedostępny poznaniu za pomocą narzędzi i języka nauki. Należy go poznawać sercem,

umysłem i duszą - a umysł musi znaleźć sposób na poruszanie się w tych dwóch światach.

Sądzę, że obie te perspektywy - materialna i duchowa - nie tylko mogą współistnieć w każdym z nas, ale i owo współistnienie może zachodzić w taki sposób, że wzbogaci i rozjaśni ludzkie doświadczenie. Nauka jest jedynym wiarygodnym źródłem wiedzy o świecie przyrody, a jej narzędzia - jeśli zostaną właściwie użyte - dostarczają głębokiego wglądu w materialną postać życia. Nauka jednak traci swoją moc, kiedy pojawiają się takie pytania, jak: Dlaczego zaistniał Wszechświat? Jaki jest sens ludzkiego istnienia? Co stanie się z nami po śmierci? Jednym z najważniejszych celów ludzkości było zawsze znalezienie odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania, i musimy zrobić wszystko, aby wykorzystać siłę obu - naukowego i duchowego - porządków myślenia, by zrozumieć zarówno to, co widoczne, jak i to, czego zobaczyć nie sposób. Celem tej książki jest sprawdzenie, czy uda nam się znaleźć drogę prowadzącą ku rozsądnej i intelektualnie uczciwej integracji obu tych punktów widzenia.

Rozważania dotyczące tak ważkich problemów mogą okazać się trudne i niepokojące. Każdy z nas, czy się do tego głośno przyznaje, czy nie, przyjął za swój jakiś światopogląd. Pomaga nam to nadać sens światu, z którym mamy do czynienia, zapewnia ramy etyczne naszego działania i ułatwia podejmowanie decyzji na temat przyszłości. Jakiekolwiek majstrowanie przy światopoglądzie nie powinno odbywać się pochopnie. Książka zachęcająca do fundamentalnych zmian może spowodować więcej przykrości niż przyjemności. My, ludzie, mamy w sobie jednak, jak się wydaje, ogromną potrzebę dotarcia do prawdy, nawet jeśli tęsknota za nią ginie w powodzi spraw do załatwienia pojawiających się nieustannie każdego dnia. Rozpraszająca nas codzienna krzątanina nakłada się na

chęć uniknięcia rozważań dotyczących własnej śmiertelności, mijają więc dni, tygodnie, miesiące, a nawet lata, kiedy nie poświęcamy ani chwili na próbę zastanowienia się nad odwiecznymi pytaniami ludzkości. Ta książka to jedynie maleńkie antidotum na tę sytuację, być może jednak skłoni czytelników do samodzielnej refleksji i wywoła potrzebę spojrzenia nieco głębiej.

Na początku powinieniem wyjaśnić, jak uczony, który poświęcił się genetyce, został osobą wierzącą w Boga nieograniczonego w czasie ani przestrzeni i czuwającego bezpośrednio nad każdą ludzką istotą. Niektórzy z pewnością skłonni będą sądzić, że musiało to być wynikiem surowego religijnego wychowania, światopoglądu tak głęboko zaszczepionego przez rodzinę i kulturę, że nie sposób uwolnić się od niego w dorosłym życiu. Mój przypadek był jednak zupełnie inny.

1 R. Dawkins, *Is Science a Religion?,* „The Humanist" 57 (1997), s. 26-29.
2 H.R. Morris, *The Long Wars Against God,* Master Books, Nowy Jork 2000.

CZĘŚĆ PIERWSZA
PRZEPAŚĆ MIĘDZY NAUKĄ A WIARĄ

ROZDZIAŁ 1.
OD ATEIZMU DO WIARY

Moje życie pod wieloma względami nie było zwyczajne, ale jako syn wolnomyślicieli w kwestii wiary odebrałem dość konwencjonalne wychowanie: po prostu nie przywiązywano do niej zbyt wielkiego znaczenia.

Dorastałem na niewielkiej farmie w dolinie Shenandoah w Wirginii. Nie mieliśmy bieżącej wody, niewiele też było innych tego rodzaju udogodnień. Ich brak jednak rekompensowała z nawiązką niezwykła mieszanka doświadczeń, jaką zapewniał mi świat idei stworzony przez moich rodziców.

Poznali się w szkole średniej w Yale w 1931 roku, skąd wyjechali do Arthurdale w Wirginii Zachodniej. Wykorzystując swoje talenty organizacyjne i miłość do muzyki, pracowali tam dla działającej pod auspicjami Eleanor Roosevelt eksperymentalnej społeczności, która miała odbudować życie społeczne w tym podupadłym w czasach Wielkiego Kryzysu górniczym miasteczku.

Nie wszyscy doradcy prezydenta Roosevelta byli jednak zwolennikami tego przedsięwzięcia i źródło finansowania dość szybko wyschło. Ostateczna likwidacja Arthurdale przeprowadzona w wyniku pomówień waszyngtońskich polityków sprawiła, że moi rodzice już do końca życia traktowali rząd podejrzliwie. Podjęli życie akademickie w Eton College w Burlington w Karolinie Północnej. Tam, zetknąwszy się z nienaruszoną i piękną kulturą ludową wiejskiego Południa, mój ojciec poświęcił się zbieraniu pieśni ludowych i wędrował przez wzgórza i doliny, zachęcając powściągliwych mieszkańców stanu do występów przed mikrofonem jego magnetofonu. Te nagrania, razem z jeszcze bogatszą kolekcją Alana Lo-

maxa, stanowią istotną część zbiorów amerykańskich pieśni ludowych w Bibliotece Kongresu.

Kiedy Ameryka przystąpiła do II wojny światowej, muzyczne zainteresowania musiały ustąpić miejsca pilniejszym obowiązkom związanym z obroną kraju i mój ojciec zaangażował się w budowę bombowców; w końcu znalazł się w fabryce samolotów na Long Island, gdzie pełnił funkcję kierownika produkcji.

Po wojnie moi rodzice doszli do wniosku, że nie odpowiada im życie w ciągłym napięciu. Wyprzedzając swoją epokę, w połowie lat czterdziestych zachowali się jak pokolenie łat sześćdziesiątych: zamieszkali w dolinie Shenandoah w Wirginii, gdzie kupili farmę z 95 akrami ziemi i postanowili prowadzić proste wiejskie życie, gospodarując bez pomocy maszyn rolniczych. Kiedy po kilku miesiącach stwierdzili, że w żaden sposób nie pozwoli im to na wykarmienie dwóch synów (a szybko doszedł jeszcze jeden mój brat i ja), mój ojciec wylądował w college'u dla dziewcząt, gdzie prowadził zajęcia teatralne. Do ról męskich angażował chłopców z miasteczka. Dzięki niemu i uczennice college'u, i młodzi miejscowi sprzedawcy mieli okazję przekonać się, jak wielką frajdą jest przygotowywanie i wystawianie spektakli. Kiedy pojawiły się skargi na nudę w czasie długich wakacji, moja matka i ojciec założyli teatr letni w dębowym zagajniku tuż przy naszym domu. Teatr Pod Dębami po ponad 50 latach od swego powstania działa nieprzerwanie, wystawiając z sukcesem coraz to nowe przedstawienia.

Miałem szczęście spędzać dzieciństwo w świecie łączącym piękno wiejskich krajobrazów z ciężką pracą na farmie oraz letnim teatrem i muzyką. Jako najmłodszy z czterech synów nie miałem wielkiej szansy na popadnięcie w tarapaty, których nie znaliby już moi rodzice. Wyrastałem w głębokim przekonaniu, że każdy musi brać

odpowiedzialność za swoje postępowanie i za swoje decyzje, bo nikt inny tego za niego nie zrobi.

Podobnie jak moi starsi bracia, pobierałem nauki w domu - nasza matka była wyjątkowo utalentowaną nauczycielką. Te pierwsze lata edukacji ofiarowały mi nieoceniony dar: radość płynącą z nauki. Chociaż mama nie rozpisywała planów lekcji, potrafiła bezbłędnie wybierać tematy, które mogły zainteresować młode umysły, prowadząc nas tak głęboko w poznawanie wybranego problemu, jak to tylko było możliwe, po czym zwracała się ku nowemu, równie fascynującemu zagadnieniu. Uczenie się nigdy

nie było czymś, co robiło się dlatego, że się musiało, ale tym, co robiło się dlatego, że się to kochało.

Wiara nie stanowiła istotnej części mojego dzieciństwa. Zdawałem sobie dość mgliście sprawę z pojęcia Boga, ale moje własne z Nim relacje ograniczały się do rzadkich chwil dziecinnych prób wypraszania od Niego czegoś, na czym naprawdę mi zależało. Pamiętam na przykład, że zawierałem z Nim umowę (miałem wtedy chyba dziewięć lat), że jeśli sprawi, żeby w sobotę - kiedy mieliśmy wystawiać spektakl i organizowaliśmy zabawę z muzyką, na co tak bardzo czekałem - nie spadł deszcz, to ja zobowiązuję się nigdy nie palić papierosów. Deszcz oczywiście nie spadł, a ja nigdy nie zostałem palaczem. Wcześniej, kiedy miałem pięć lat, rodzice postanowili zapisać mnie i jednego z moich braci na zajęcia chóru chłopięcego w miejscowym kościele episkopalnym. Wytłumaczyli nam, że będzie to znakomita okazja do nauki muzyki, przy czym do wątków religijnych nie powinniśmy przywiązywać wielkiego znaczenia. Posłuchałem ich rad i chłonąłem piękno harmonii i kontrapunktu, słowa płynące z ambony puszczając mimo uszu.

Kiedy skończyłem dziesięć lat, przenieśliśmy się do miasta, by być blisko babci, która wymagała opieki, i tam rozpocząłem naukę w szkole publicznej. Jako czternastolatek dostrzegałem już zachwycającą moc naukowych metod poznawania świata. Dzięki znakomitemu nauczycielowi chemii, który potrafił pisać na tablicy to samo jednocześnie prawą i lewą ręką, odkryłem niezwykłą satysfakcję płynącą ze świadomości istnienia uporządkowanej natury Wszechświata. Wiedza o tym, że cała materia zbudowana jest z atomów i cząsteczek zgodnie z zasadami matematyki, była prawdziwym i najzupełniej nieoczekiwanym objawieniem, a możliwość wykorzystania narzędzi naukowych do poznawania rzeczy jeszcze nieodkrytych spadła na mnie wraz z pewnością, że to jest właśnie to, w czym pragnę uczestniczyć. Postanowiłem, z charakterystycznym zapałem neofity, że celem mojego życia będzie chemia. Nie przeszkadzał mi fakt, że niewiele wiedziałem o innych dziedzinach nauki, ta pierwsza młodzieńcza miłość wydawała się najważniejsza w życiu.

Pierwsze doświadczenia z biologią nie zrobiły na mnie żadnego wrażenia. Nastolatkowi, jakim wtedy byłem, biologia jawiła się bardziej jako czysto pamięciowe przyswajanie sobie pojedynczych informacji niż poszukiwanie praw. Nie miałem najmniejszej ochoty na beznamiętne zapa-

miętywanie kompletu odnóży raka czy ustalanie różnic między typem, gromadą a rzędem. Kiedy uświadomiłem sobie, jak nieprzytomnie skomplikowana jest natura

życia, doszedłem do wniosku, że z biologią jest tak samo jak z filozofią egzystencjalną: nie ma żadnego sensu. Dla mojego wykluwającego się właśnie redukcjonistycznego umysłu nie było w niej wystarczająco dużo logiki, aby uznać ją za pociągającą. Kiedy w wieku 16 lat skończyłem szkołę średnią, wstąpiłem na Uniwersytet Wirginii z zamiarem studiowania chemii i poświęcenia się karierze naukowej. Jak większość świeżo upieczonych studentów, uznałem swoje nowe środowisko za niezwykle inspirujące, wielką radość sprawiały mi niezliczone idee pojawiające się co chwila tak w salach wykładowych, jak i w pokojach akademika późną nocą. Od czasu do czasu nieuchronnie padały pytania o istnienie Boga. Kiedy byłem nastolatkiem, doznawałem niekiedy przelotnej tęsknoty za czymś, co znajdowałoby się poza mną, uczucia takie zwykle nawiedzały mnie w obliczu wyjątkowego piękna natury lub szczególnie poruszającej muzyki. Moje życie duchowe pozostawało jednak ciągle w powijakach i byłem bardzo podatny na argumentację jednego czy dwóch zagorzałych ateistów, jakich zawsze łatwo spotkać w każdym akademiku. Po kilku miesiącach spędzonych w college'u nabrałem przekonania, że chociaż najrozmaitsze wierzenia religijne zainspirowały wiele wspaniałych dzieł sztuki i dokonań w dziedzinie kultury, nie zawierają w sobie żadnej podstawowej prawdy.

Chociaż nie znałem jeszcze tego określenia, byłem wówczas agnostykiem. Termin ten wprowadził dziewiętnastowieczny uczony T.H. Huxley na określenie osoby, która po prostu nie wie, czy Bóg istnieje. Można spotkać wszelkie odmiany agnostyków: niektórzy dochodzą do tej postawy po intensywnych poszukiwaniach dowodów na istnienie Boga, wielu innych jednak po prostu uznaje, że jest to wygodny wybór, dzięki któremu mogą uniknąć konieczności kłopotliwego roztrząsania argumentów przedstawianych przez obie strony. Ja zdecydowanie należałem do tej drugiej kategorii. Tak naprawdę moje „nie wiem" było równoznaczne z „nie chcę wiedzieć". Dla młodego człowieka obracającego się w świecie pełnym pokus wygodniej było zignorować potrzebę odwoływania się do jakiegokolwiek zwierzchnictwa duchowego. Swoim sposobem

myślenia i zachowaniem stanowiłem przykład „dobrowolnej ślepoty", o której pisał znany uczony i pisarz C.S. Lewis.

Po ukończeniu studiów rozpocząłem studia doktoranckie z chemii fizycznej w Yale, pozostając pod urokiem matematycznej elegancji, która skłoniła mnie do poświęcenia się nauce. Moje życie intelektualne zdominowała wówczas mechanika kwantowa i równania różniczkowe drugiego rzędu, a za osoby godne największych hołdów uznawałem genialnych fizyków: Alberta Einsteina, Nielsa Bohra, Wernera Heisenberga i Paula Diraca. Stopniowo nabierałem przekonania, że wszystko we Wszechświecie można opisać za pomocą równań i praw fizyki. Kiedy dowiedziałem się z biografii Alberta Einsteina, że niezależnie od sympatii wobec ruchu syjonistycznego w czasie II wojny światowej nie wierzył w Jahwe - Boga żydów, utwierdziłem się w przekonaniu, że żaden myślący uczony nie może poważnie zajmować się rozważaniami nad możliwością istnienia Boga bez popełniania swego rodzaju intelektualnego samobójstwa.

W ten sposób stopniowo z agnostycyzmu przesuwałem się na pozycje ateistyczne. Bez oporów podejmowałem rozmowę na temat wiary, kiedy tylko ktoś poruszał go w moim towarzystwie, podkreślając, że takie przekonania są moim zdaniem przejawem ulegania sentymentom i dawno przebrzmiałym przesądom.

Kiedy byłem na drugim roku studiów doktoranckich, w moim ściśle wyznaczonym planie na przyszłość pojawiły się głębokie pęknięcia. Chociaż praca nad teorią mechaniki kwantowej dalej sprawiała mi wielką przyjemność, zwątpiłem w słuszność wyboru swojej drogi życiowej. Było oczywiste, że najważniejszych odkryć z mechaniki kwantowej dokonano 50 lat wcześniej i moja kariera naukowa sprowadzi się najpewniej do poszukiwania kolejnych uproszczeń i przybliżeń sprawiających, że pewne eleganckie, ale nierozwiązywalne równania staną się odrobinę bardziej przystępne. W praktyce zaś oznaczało to, że zostanę profesorem prowadzącym niekończące się wykłady z termodynamiki i mechaniki statystycznej dla kolejnych roczników studentów najprawdopodobniej albo śmiertelnie nimi znudzonych, albo umierających ze strachu na samą myśl o egzaminie z tych przedmiotów.

W tym samym mniej więcej czasie, aby poszerzyć swoje horyzonty, zapisałem się na kurs z biochemii, zapuszczając się w ten sposób w obszary, których dotychczas tak skrupulatnie unikałem. Kurs ten wprawił mnie

wręcz w osłupienie. Zasada prowadząca od DNA przez RNA do białka - której wcześniej sobie dobrze nie uświadamiałem - ujawniła mi się w swojej całej cyfrowej chwale. Możliwość zastosowania rygorystycznych reguł intelektualnych w wyjaśnieniu procesów biologicznych, czyli to, co wydawało mi się niemożliwe, wybuchło z całą mocą wraz z odkryciem kodu genetycznego. Kiedy opracowano metody cięcia DNA na dowolne fragmenty i łączenia ich ze sobą w zaplanowanej kolejności (czyli techniki rekombinacji DNA), prawdopodobieństwo wykorzystania całej tej wiedzy dla dobra ludzkości stało się całkiem realne. Byłem wstrząśnięty. Biologia zatem odznacza się matematyczną elegancją. Zycie ma sens.

W tym samym okresie, chociaż liczyłem zaledwie 22 lata, ale miałem już żonę oraz bystrą i dociekliwą córeczkę, zacząłem bardziej sobie cenić towarzystwo innych osób. W młodości często wybierałem samotność. Teraz coraz większą wagę przywiązywałem do związków z ludźmi i odczuwałem pragnienie dokonania czegoś, co miałoby istotne znaczenie dla ludzkości. Zastanawiałem się nad całym swoim wcześniejszym życiem, pytałem samego siebie o słuszność własnych wyborów, a zwłaszcza o to, czy rzeczywiście jestem stworzony do nauki i prowadzenia samodzielnych badań. Byłem już bliski ukończenia doktoratu, ale w wyniku głębokich przemyśleń złożyłem papiery do akademii medycznej. Komisję egzaminacyjną najwyraźniej przekonała moja starannie przygotowana przemowa, w której dowodziłem, że w takim postępowaniu nie ma niczego nadzwyczajnego, a jego celem jest wyszkolenie jednego z lekarzy służących społeczeństwu. Sam jednak nie byłem do tego pomysłu w pełni przekonany. Czyż to w końcu nie ja sam nienawidziłem biologii za to, że wymagała zapamiętywania szczegółów? A czy jest inna dziedzina nauki, w której zapamiętywanie szczegółów odgrywa równie wielką rolę jak w medycynie? Coś jednak się zmieniło: tu chodzi o człowieka, a nie o skorupiaka; tu nie brak praw rządzących całą masą szczegółów, a wszystko to zarazem może mieć decydujące znaczenie dla życia realnych ludzi.

Przyjęto mnie na Uniwersytet Karoliny Północnej. Po kilku tygodniach nabrałem pewności, że akademia medyczna to dla mnie odpowiednie miejsce. Uwielbiałem wysiłek intelektualny, problemy etyczne, świadomość, że wszystko, co robię, dotyczy człowieka, a także zachwycającą złożoność ludzkiego ciała. W grudniu pierwszego roku studiów znalazłem

sposób na pogodzenie tej nowej miłości do medycyny ze swoją starą miłością do matematyki. Pewien pediatra, dość surowy i trudny w bliższych kontaktach, który prowadził liczący całe sześć godzin wykład z genetyki medycznej dla studentów pierwszego roku, wskazał mi moją przyszłość. Zaprezentował nam dzieci chore na anemię sierpowatą, galaktozemię (uniemożliwiającą przyswajanie mleka, często śmiertelną) i zespół Downa - wszystkie te choroby są wynikiem zmian w genomie, czasami tak niewielkich, jak błąd zaledwie jednej litery.

Zdumiała mnie elegancja ludzkiego DNA i kodu genetycznego oraz wielorakie konsekwencje rzadkich przecież pomyłek mechanizmu kopiującego. Chociaż w tamtym czasie szansa na pomoc ofiarom takich pomyłek wyglądała na bardzo odległą, dziedzina ta ogromnie mnie za- frapowała. Nikomu nawet nie przemknęło przez myśl, by kiedykolwiek pojawił się pomysł uruchomienia czegoś tak wielkiego i brzemiennego w skutki jak Projekt Poznania Genomu Człowieka, ale droga, na którą wstąpiłem w 1973 roku, doprowadziła mnie, jak się okazało, wprost do udziału w jednym z najważniejszych przedsięwzięć w historii ludzkości.

Obrana przeze mnie droga doprowadziła mnie również na trzecim roku studiów do przejmujących doświadczeń związanych z bezpośrednią opieką nad chorymi. Studenci medycyny odbywający praktyki kliniczne nawiązują niezwykle intymne kontakty z ludźmi, którzy byliby im zupełnie obcy, gdyby nie zachorowali. Różne kulturowe tabu, ograniczające normalnie wymianę bardzo osobistych informacji, często znikają w bezpośrednim kontakcie lekarza i pacjenta. Wszystko to jest konsekwencją obo- wiązującego od wieków milczącego porozumienia między chorą osobą a jej uzdrowicielem. Dla mnie związki pojawiające się między ciężko chorym lub umierającym człowiekiem a lekarzem były niemal nie do udźwignięcia, robiłem wszystko, aby zachować dystans wymagany od profesjonalisty i by nadmiernie nie angażować się emocjonalnie, zgodnie z zaleceniami naszych nauczycieli.

Dużym przeżyciem było dla mnie odkrycie, przez co wszyscy ci nieszczęśliwi ludzie przechodzą w wymiarze duchowym. Miałem okazję wielokrotnie obserwować osoby, którym wiara pozwalała zachować ufność w ostateczny spokój, niezależnie od tego, czy będzie on na tym, czy na tamtym świecie, pomimo straszliwych cierpień, za które zazwyczaj w żaden sposób nie mogły się winić. Doszedłem do wniosku, że jeśli

wiara jest psychologiczną podporą, to musi mieć ogromną moc. Gdyby była jedynie odpryskiem tradycji kulturowej, dlaczego ci ludzie nie wygrażali Bogu i nie żądali od swoich bliskich, aby wreszcie dali spokój tym pięknym słowom o miłującej nas wszystkich, dobroczynnej sile nadprzyrodzonej?

Najdziwniejszy był dla mnie moment, kiedy pewna starsza kobieta cierpiąca codziennie na ciężkie bóle serca z powodu niepoddającej się leczeniu zaawansowanej dławicy piersiowej, zapytała mnie, w co wierzę. To było uczciwe pytanie; mieliśmy za sobą wiele rozmów na różne ważne tematy, nie wyłączając życia i śmierci, i wielokrotnie mówiła mi o tym, jak głęboko wierzy w Chrystusa. Poczułem, że się czerwienię, i wymamrotałem coś w rodzaju: „Trudno mi powiedzieć". Ogromne zasko- czenie, jakie dostrzegłem na jej twarzy, sprawiło, że odczułem wielką ulgę: zrozumiałem, że od dwudziestu sześciu lat uciekam od poważnego zastanowienia się nad argumentami na rzecz wiary oraz przeciwko niej.

Przeżycie to powracało do mnie przez wiele kolejnych dni. Czyż nie uważałem siebie za badacza oddanego naukom przyrodniczym? Czy taki badacz może formułować wnioski, nie dysponując żadnymi danymi? Czy można sobie wyobrazić ważniejsze pytanie w całym ludzkim życiu niż: „Czy Bóg istnieje?". I tak stwierdziłem, że pozostaję w sytuacji łączącej dobrowolną ślepotę z czymś, co można by nazwać arogancją, unikając przez tyle czasu jakichkolwiek prób poważnego zastanowienia się nad tym, czy Bóg nie jest całkiem realną możliwością. Nagle wszystkie moje argumenty wydały mi się bardzo słabe, a ja poczułem się tak, jakby lód zaczął pękać mi pod stopami.

Uświadomienie sobie tego wszystkiego było przerażającym doświadczeniem. Jeżeli bowiem nie mogłem już polegać na trwałości swoich ateistycznych poglądów, to czy powinienem zdecydować się na coś, o czym tak naprawdę wolałbym zbyt wiele nie myśleć? Czy tych odpowiedzi mógłby mi udzielić ktokolwiek inny niż ja sam? Pytanie to stało się teraz zbyt ważne, by przed nim uciekać.

Po pierwsze, byłem przekonany, że staranne rozważenie racjonalnych podstaw wiary doprowadzi do odmówienia jej jakiejkolwiek wartości i potwierdzi słuszność postawy ateistycznej. Byłem jednak zdecydowany przyjrzeć się z bliska wszelkim danym, niezależnie od ostatecznego wyniku takich badań. Rozpocząłem od szybkiego i dość bezładnego przeglądu

najważniejszych religii świata. Większość informacji, jakie uzyskałem z ich pobieżnej prezentacji (zapoznawanie się ze świętymi tekstami każdej z nich uznałem za zbyt trudne), pozostawiła mnie w poczuciu wielkiego zadziwienia, i stwierdziłem, że żadna z religii nie wydaje mi się bardziej pociągająca niż inna. Nabrałem przekonania, że wątpliwe są racjonalne podstawy wierzeń duchowych stanowiące fundament każdej z religii. To jednak szybko się zmieniło. Poszedłem z wizytą do pastora kościoła metodystycznego, który mieszkał w naszym sąsiedztwie, i zapytałem go, czy wiara ma jakikolwiek logiczny sens. Wysłuchał uważnie moich mętnych (i najpewniej bluźnierczych) wywodów, po czym sięgnął po niewielką książkę stojącą na półce i dał mi ją do przeczytania.

Było to *Chrześcijaństwo po prostu* C.S. Lewisa. Przez następne dni, kiedy wczytywałem się w kolejne stronice tej książki, czyniąc wszelkie starania, by skorzystać z bogactwa głęboko przemyślanych argumentów sformułowanych przez sławnego oksfordczyka, zrozumiałem, że moje własne konstrukcje myślowe skierowane przeciwko wiarygodności wiary pozostawały na poziomie dziesięciolatka. Stało się dla mnie jasne, że muszę zmierzyć się z tym najważniejszym ze wszystkich pytań ludzkości zupełnie od początku. Miałem wrażenie, że Lewis znał wszystkie moje zastrzeżenia, niekiedy nawet wcześniej, niż sformułowałem je ja sam. Każdemu z nich poświęcał jedną lub dwie strony. Kiedy dowiedziałem się później, że Lewis też kiedyś był ateistą, który występował przeciwko wierze, posługując się logicznym rozumowaniem, domyśliłem się, dlaczego tak dobrze rozumie moje zmagania. Były to przecież w równej mierze jego własne problemy.

Najbardziej zainteresował mnie - i całkowicie odmienił moje myślenie na temat nauki i wiary - argument zawarty w tytule samej księgi I: „Słuszność i niesłuszność, czyli wskazówka do pojęcia sensu wszechświata". Chociaż opisywane przez Lewisa „prawo moralne" stanowiło pod wieloma względami uniwersalny składnik ludzkiego życia, odnosiłem wrażenie, że spotykam się z tym pojęciem po raz pierwszy.

Aby zrozumieć je w pełni, warto zauważyć, co uczynił Lewis, jak często odwołujemy się do prawa moralnego na setki sposobów, chociaż zwykle nie podejmujemy nawet próby wskazania podstaw swojej argumentacji. Rozbieżność ocen jest częścią naszego życia. Zwykle dotyczy to spraw codziennych - na przykład wówczas, gdy żona zarzuca mężowi,

że nie jest wystarczająco miły dla jej przyjaciółki, czy kiedy dziecko narzeka, że porcje lodów rozdanych na przyjęciu urodzinowym były nierówne. Inne argumenty dotyczą jednak dużo poważniejszych problemów. W dziedzinie polityki międzynarodowej na przykład niektórzy głoszą pogląd, że Stany Zjednoczone mają moralny obowiązek szerzenia na świecie demokracji, nawet jeśli wymaga to użycia siły, podczas gdy inni twierdzą, że agresja militarna i ekonomiczna grozi USA utratą pozycji autorytetu moralnego.

Na polu medycyny niezwykle gorące dyskusje dotyczą obecnie problemu, czy dopuszczalne jest prowadzenie badań na komórkach macierzystych pochodzących z ludzkich zarodków. Jedni uważają, że takie badania łamią zasadę świętości ludzkiego życia, natomiast drudzy - że perspektywa złagodzenia w ten sposób cierpień wielu istot ludzkich daje nam moralne placet, aby prowadzić takie badania. (Tę kwestię, wraz z kilkoma innymi dotyczącymi bioetyki, rozważam w Aneksie do książki).

Zwróćmy uwagę, że we wszystkich tych sytuacjach każda ze stron sporu odwołuje się do nigdzie jednoznacznie niesformułowanych wyższych standardów. Czyli do prawa moralnego, które można by również nazwać „prawem przyzwoitego zachowania" i którego istnienie w każdej z tych sytuacji wydaje się nie podlegać kwestii. Przedmiotem sporu jest natomiast to, które z podejmowanych działań jest bliższe wymaganiom narzucanym przez to prawo. Osoby oskarżane o niedostateczne przestrzeganie obowiązujących nakazów - na przykład mąż nie dość serdeczny wobec przyjaciółki żony - zwykle stosują różne wymówki, aby dać im święty spokój. Chyba nikt jednak nigdy nie powie: „Do diabła z tym twoim przyzwoitym zachowaniem".

Mamy tu do czynienia z zastanawiającą sytuacją: okazuje się, że pojęcia dobra i zła są uniwersalne wśród przedstawicieli gatunku ludzkiego (chociaż ich praktyczne zastosowanie może przynieść bardzo różne i często zadziwiające rezultaty). A zatem, jak się wydaje, zjawisko to odznacza się cechą upodabniającą je do praw przyrody, takich jak prawo powszechnego ciążenia czy prawa opisywane przez szczególną teorię względności. Jeśli tak rzeczywiście jest, to prawo to - co musimy uczciwie przyznać - łamane jest z zaskakującą regularnością.

O ile mi wiadomo, prawo moralne obowiązuje wyłącznie wśród istot ludzkich. Chociaż bowiem u zwierząt można niekiedy dostrzec zachowania

wykazujące ślad moralności, nie są one z pewnością bardzo rozpowszechnione, a najczęściej zachowania przedstawicieli innych gatunków pozostają, jak się wydaje, w sprzeczności z jakimikolwiek pojęciami uniwersalnego dobra. To właśnie na zdolność odróżnienia dobra od zła, a także na zyskanie umiejętności posługiwania się mową oraz pojawienie się samoświadomości i zdolności myślenia o przyszłości powołują się uczeni, kiedy chcą wskazać cechy właściwe wyłącznie gatunkowi *Homo sapiens.*

Czy jednak zdolność odróżnienia dobra od zła jest wrodzoną cechą człowieka, czy też jedynie konsekwencją tradycji kulturowej? Istnieje pogląd, że w rozmaitych kulturach obowiązują tak rozbieżne normy zachowania, że jakiekolwiek twierdzenia o istnieniu powszechnego prawa moralnego są całkowicie bezpodstawne. Lewis, znawca wielu kultur, pogląd taki nazywa „kłamstwem, dobrze brzmiącym kłamstwem. Jeśli pójdziemy do biblioteki i spędzimy kilka dni z encyklopedią religii i etyki, szybko dostrzeżemy u różnych ludów jednakowe praktyczne myślenie o świecie. W babilońskiem hymnie do Szamasza, księgach Manu, Księdze Umarłych, Dialogach konfucjańskich, pismach stoików czy platończyków, u australijskich Aborygenów i północnoamerykańskich Indian - wszędzie spotkamy się zawsze z takim samym potępieniem ucisku, morderstwa, zdrady i kłamstwa i takim samym nakazem dobroci wobec starszych, młodszych i słabszych, wspierania jałmużną ubogich, bezstronności i uczciwości"[1].
W pewnych niezwykłych okolicznościach prawo to wpada w zaskakujące pułapki - przypomnijmy sobie palenie czarownic w siedemnastowiecznej Ameryce. Kiedy jednak przyjrzymy się takim zjawiskom bliżej, zapewne stwierdzimy, że te pozorne odstępstwa od uniwersalnego prawa wyrastają z silnie ugruntowanych, ale błędnych wniosków na temat tego, co jest dobrem, a co złem. Jeżeli głęboko uwierzy się w to, że czarownica jest personifikacją zła na ziemi, wcieleniem samego diabła, czyż nie uzna się za głęboko uzasadnione podejmowanie przeciwko niej najbardziej nawet drastycznych działań?

Niech mi będzie wolno zatrzymać się tutaj na chwilę, aby zwrócić uwagę na to, że pogląd na temat uniwersalności prawa moralnego pozostaje w poważnym konflikcie z modną obecnie filozofią postmodernistyczną, zgodnie z którą nie ma żadnego absolutnego zła ani dobra i nic nie jest absolutnie słuszne czy niesłuszne, a wszystkie wybory moralne

mają charakter relatywny. Pogląd ten, dość powszechny, jak się wydaje, wśród współczesnych filozofów, ale dość zagadkowy dla większości zwykłych ludzi, stwarza liczne logiczne pułapki w rodzaju paragrafu 22. Jeśli na przykład prawda absolutna nie istnieje, to czy sam postmodernizm jest prawdą? A jeżeli nie ma ani dobra, ani zła, to nie ma też najmniejszego powodu, aby w ogóle zajmować się moralnością.

Inni będą protestowali przeciwko takiemu sposobowi myślenia, twierdząc, że prawo moralne jest po prostu wynikiem presji ewolucyjnej. Sprzeciw ten formułują przedstawiciele nowej dziedziny zwanej socjobiologią, która szuka wyjaśnień zachowań altruistycznych w ich dodatniej wartości selekcyjnej dla darwinowskiego doboru naturalnego. Jeśli udałoby się wykazać słuszność tej argumentacji, to interpretowanie wielu nakazów prawa moralnego jako pochodzących od Boga stałoby się trudne - dlatego też warto przyjrzeć się temu poglądowi dokładniej.

Pomyślmy o jednym z najważniejszych przejawów prawa moralnego: owym impulsie, który skłania nas do zachowań altruistycznych, tym głosie sumienia wzywającym nas do pomagania innym, nawet jeśli w zamian nic za to nie dostaniemy. Prawo moralne nie ogranicza się oczywiście do altruizmu; niepokój sumienia, jaki odczuwa się po wpisaniu drobnych nieścisłości do zeznania podatkowego trudno powiązać z poczuciem wyrządzenia krzywdy jakiejkolwiek konkretnej ludzkiej istocie.

Przede wszystkim jednak ustalmy jasno przedmiot naszych rozważań. Używając określenia „altruizm", nie mam na myśli zachowań typu: „ty drapiesz mnie po plecach, a ja drapię ciebie", polegających na podejmowaniu działań na rzecz kogoś innego i oczekiwaniu od niego wzajemności. Altruizm to rzecz bardziej interesująca: jest

prawdziwie bezinteresownym postępowaniem, pozbawionym innej motywacji niż dobro drugiej osoby. Wszelkie przejawy takiej miłości i dobroci budzą nasz ogromny podziw i szacunek. Oskar Schindler ryzykował życiem, ocalając w czasie II wojny światowej przed zagładą ponad 1000 Żydów, a kiedy umierał, był bez grosza - i mamy dla niego wielkie uznanie. Matkę Teresę od dawna uważa się za jedną z najbardziej godnych podziwu postaci czasów współczesnych, chociaż praktykowane przez nią ubóstwo i bezinteresowna pomoc chorym i umierającym mieszkańcom Kalkuty tak drastycznie kontrastuje z materialistycznym stylem życia dominującym obecnie w naszej cywilizacji.

W niektórych przypadkach altruizm obejmuje nawet tych, którzy należą, wydawałoby się, do grona zaprzysiężonych wrogów. Siostra Joan Chittister z zakonu benedyktynek snuje taką oto sufícką opowieść:

> Dawno, dawno temu żyła sobie stara kobieta, która często medytowała nad brzegiem Gangesu. Pewnego ranka, pod koniec medytacji, zauważyła skorpiona walczącego bezradnie z nurtem rzeki. Gdy znalazł się blisko niej, zaczepił się o korzenie sięgające daleko w głąb wód. Starając się z nich wyswobodzić, pogrążał się jeszcze bardziej. Kobieta schyliła się, aby go ocalić, ale on użądlił ją, kiedy poczuł jej rękę. Stara kobieta cofnęła się, po chwili jednak - gdy tylko odzyskała równowagę - sięgnęła ku niemu ponownie. I tak za każdym razem skorpion wbijał kolec w jej rękę, aż spłynęła krwią, a jej twarz wykrzywiła się z bólu. Przechodzący obok człowiek, widząc, co się dzieje, wykrzyknął: „Kobieto, czy oszalałaś?! Chcesz stracić życie, żeby uratować to wstrętne stworzenie?". Wtedy ona, patrząc mu prosto w oczy, odrzekła: „Przecież naturą skorpiona jest robienie użytku ze swego kolca, dlaczegóż bym zatem ja miała zaprzeczać swojej własnej naturze nakazującej mi ratowanie innych?"[2].

Wielu z nas z pewnością uzna tę opowieść za przesadzoną - mało kto chciałby narażać się na niebezpieczeństwo, żeby ocalić skorpiona. Z pewnością jednak większość z nas usłyszała choć raz ów wewnętrzny głos nakazujący nam pomóc zupełnie obcej osobie, która gwałtownie tego potrzebowała, chociaż w żaden sposób nie mogliśmy oczekiwać płynącej z tego korzyści. A jeśli ulegliśmy temu impulsowi, ogarniało nas ciepłe uczucie, że „zrobiliśmy to, co zrobić należało".

C.S. Lewis w swojej niezwykłej książce *Cztery miłości* wiele uwagi poświęca naturze takiej całkowicie bezinteresownej miłości, którą nazywa z grecka *agape.* Podkreśla jej odmienność od pozostałych trzech form miłości (sympatii, przyjaźni i miłości romantycznej), które łatwiej zrozumieć w kategoriach oczekiwania na wzajemną korzyść i które można znaleźć u innych zwierząt poza człowiekiem.

Agape, czyli bezinteresowny altruizm, to dla ewolucjonistów prawdziwe wyzwanie. A dla myślenia redukcjonistycznego - po prostu skandal. Nie można go uznać za rezultat dążenia samolubnych genów do

rozprzestrzeniania samych siebie. Wręcz przeciwnie, altriuzm może skłaniać ludzi do poświęceń wiążących się z wielkim osobistym cierpieniem, zagrożeniem zdrowia i życia, a nawet prawdopodobieństwem śmierci, bez żadnych widoków na jakąkolwiek korzyść.

Tymczasem, jeśli uważnie wsłuchamy się w ten głos wewnętrzny, który niekiedy nazywamy świadomością, okaże się, że wszyscy mamy w sobie gotowość ulegania tego rodzaju miłości, choćbyśmy nawet często udawali, że go nie słyszymy.

Socjobiolodzy tacy jak E.O. Wilson usiłowali znaleźć wytłumaczenie dla podobnych zachowań w kategoriach pośredniego wpływu na sukces rozrodczy podejmującego je osobnika, argumentacja ta szybko jednak wywołała wątpliwości. Jedna z hipotez zakłada, że stale podejmowane zachowania altruistyczne jako cecha pozytywna są faworyzowane przez dobór płciowy. Pogląd ten wszakże kłóci się z obserwacjami dotyczącymi nieczłekokształtnych naczelnych ujawniającymi wręcz przeciwne zjawiska, takie jak dzieciobójstwo dokonywane przez samca, który właśnie uzyskał w grupie dominację, co jest sposobem na zapewnienie lepszej przyszłości własnemu potomstwu. Inna hipoteza mówi o tym, że altruizm daje pośrednie wzajemne korzyści zapewniające praktykującym go osobnikom pewną przewagę w skali czasu ewolucyjnego; trudno jednak uznać to za dobre wyjaśnienie motywacji ludzkich dobrych uczynków, o których nie wie nikt poza ich sprawcą. Zgodnie z trzecim wyjaśnieniem altruistyczne zachowania członków grupy przynoszą korzyść całej grupie. Przykładem miałyby tu być kolonie mrówek, w których bezpłodne robotnice krzątają się bez wytchnienia, aby stworzyć warunki umożliwiające królowej-matce wydawanie na świat jak największej liczby potomstwa. Tego rodzaju „mrówczy altruizm" łatwo jednak wyjaśnić w kategoriach ewolucyjnych, wiedząc, że geny skłaniające robotnice do wytężonej pracy to dokładnie te same geny, jakie są przekazywane przez królową-matkę ich własnemu rodzeństwu, do którego pojawienia się na świecie tak istotnie się przyczyniają. Taki niezwykły bezpośredni związek na poziomie DNA nie zachodzi w obrębie bardziej złożonych populacji, które - co do tego panuje obecnie zgoda między niemal wszystkimi ewolucjonistami - podlegają doborowi naturalnemu obejmującemu jednostki, a nie całą grupę osobników. Zachowania mrówek robotnic wbudowane w ich mózgi są zatem czymś zasadniczo odmiennym od tego wewnętrznego głosu, który sprawia, że muszę wskoczyć do rzeki, kiedy widzę, że ktoś tonie, nawet wtedy,

kiedy jest to ktoś zupełnie mi obcy, a ja wcale nie jestem dobrym pływakiem i sam mogę przy tym stracić życie. Co więcej, aby utrzymać w mocy argument ewolucyjny o korzyści, jaką altruizm przynosi grupie, należałoby znaleźć przykłady reakcji przeciwnych - czyli wrogości wobec osobników nienależących do grupy. Tymczasem agape kultywowana przez Oskara Schindlera czy Matkę Teresę zadaje kłam takiemu sposobowi myślenia. To zdumiewające, ale prawo moralne nakazuje mi ratować tonącego, nawet jeśli jest moim wrogiem.

Jeżeli prawa natury ludzkiej nie sposób uznać za wytwór kultury lub skutek uboczny ewolucji, to jak wyjaśnić jego istnienie? Jest w tym coś naprawdę niezwykłego. Jak pisze Lewis: „Gdyby istniała siła wywierająca wpływ na wszechświat z zewnątrz, nie mogłaby ujawnić się nam jako jeden ze składników wszechświata - tak jak architekt jakiegoś domu nie będzie jedną ze ścian, częścią klatki schodowej czy kominkiem tego domu. Jedynym sposobem, w jaki możemy spodziewać się ujawnienia się tej siły, są wpływy czy nakazy obecne w naszym wnętrzu, mające na celu skłonienie nas do określonego zachowania. I to rzeczywiście odnajdujemy wewnątrz siebie. Czyż nie powinno nas to skłonić do zastanowienia?"[3].

Kiedy zetknąłem się z tą argumentacją w wieku 26 lat, uderzyła mnie jej logika. Oto ukryte w moim sercu i równie oczywiste jak wszystko inne w codziennym życiu, a teraz

ujawniające się po raz pierwszy jako zasada wyjaśniająca, owo prawo moralne rzuciło jasne światło na zakamarki mojego dziecięcego ateizmu i domagało się poważnego zastanowienia się nad jego pochodzeniem. Czy to Bóg na mnie patrzył?

A jeśli tak, to jaki był to Bóg? Czy był to Bóg deistów, który wynalazł fizykę i matematykę i wprawił Wszechświat w ruch około 14 miliardów lat temu, a potem odszedł, by zająć się innymi, ważniejszymi sprawami, jak uważał Einstein? Nie, ten Bóg, jeżeli w ogóle byłem w stanie go sobie uświadomić, musi być Bogiem teistów - takim, który pragnie jakiegoś związku z owymi wyjątkowymi istotami zwanymi ludźmi i dlatego wyposaża każdego z nas w możliwość Jego dojrzenia. Mógłby to być Bóg Abrahama, ale z pewnością nie Bóg Einsteina.

Odkrywanie natury Boga, jeżeli w istocie jest On rzeczywisty, pociągało za sobą jeszcze inne konsekwencje. Wnioskując z niezwykle wysokich standardów prawa moralnego - które, co musiałem przyznać, w praktyce regularnie łamałem - musiałby to być Bóg święty i prawy.

31

Musiałby być wcieleniem dobroci. Musiałby nienawidzić zła. I nie było najmniejszego powodu, by sądzić, że jest to Bóg łaskawy i pobłażliwy. Kiełkujące powoli przeświadczenie o dopuszczalności istnienia Boga wywołało u mnie sprzeczne uczucia: głęboki spokój, jaki dawała świadomość rozległości istnienia takiego Umysłu, a zarazem ogromny niepokój, kiedy zdałem sobie sprawę z własnej niedoskonałości, ujawniającej się wobec Niego.

Podjąłem tę intelektualną wędrówkę, aby uzyskać potwierdzenie dla swojego ateizmu. Tymczasem cel ten legł w gruzach w chwili, gdy argumenty wynikające z istnienia prawa moralnego (i wiele innych) zmusiły mnie do uznania, że hipoteza o istnieniu Boga jest uzasadniona. Agnostycyzm, w którym czułem się bezpieczny niczym w raju, nagle okazał się zwykłym wykrętem, czym zresztą zawsze był. Wiara w Boga wydała mi się teraz bardziej racjonalna niż jej brak.

Stało się dla mnie również jasne, że nauka, niezależnie od jej niekwestionowanej mocy wyjaśniającej tajemnice świata przyrody, nigdzie dalej już mnie nie zaprowadzi w poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o Boga. Jeżeli Bóg istnieje, to musi pozostawać poza światem przyrody, tym samym zaś narzędzia nauki nie pozwolą na dowiedzenie się o Nim czegokolwiek. Zaczynałem natomiast rozumieć, zaglądając do swojego serca, że dowody na istnienie Boga mogą pojawić się z innych stron i że ostateczna decyzja będzie zależeć od wiary, a nie od dowodów. Choć byłem ciągle pogrążony w niepewności, którą powinieniem podążyć drogą, muszę przyznać, że przekroczyłem wówczas pewien próg - osiągnąłem gotowość przyjęcia światopoglądu duchowego, z istnieniem Boga włącznie.

Niemożliwe wydawało mi się wtedy i pójście dalej, zawrócenie z drogi. Wiele lat później natknąłem się na sonet Sheldona Vanaukena, który bardzo wiernie opisuje moje ówczesne rozterki. Oto jego końcowe wersy:

Między domysłem i prawdą - przepaść bez dna.
Strach przed skokiem zniewala, absurd gwałci pewność,
Ziemia spod nóg ucieka: to już pewnie szacb-mat...
A gdy nasz bastion - punkt widzenia rozpada się do cna,
Myśl świta z nadzieją: Skoczyć! I tylko trafić w sedno,
By zerwać tę zasłonę, co przesłania nam świat.

(przeł. Jerzy Nowakowski)

Przez dłuższy czas stałem drżący na krawędzi owej przepaści. W końcu, nie widząc innego wyjścia, skoczyłem.

Jak takie przekonania może mieć przyrodnik? Czyż wiele prawd głoszonych przez religie nie pozostaje w sprzeczności z żądaniem: „Poproszę o dowody" - tak charakterystycznym dla tych, którzy poświęcili się chemii, fizyce, biologii czy medycynie? Czy uchylając wrota swego umysłu na duchowy wymiar świata, rozpętałem wojnę światopoglądów, która doprowadzi mnie do unicestwienia i w której zwycięstwo jakiejkolwiek ze stron musi być totalne i bezlitosne?

1 C.S. Lewis, *The Poison of Subjectivism* [w:] *C.S. Lewis Christian Reflections*, Walter Hooper (red.), Eerdmans, Grand Rapids 1967, s. 77.
2 J. Chittister [w:] F. Franek, J. Rozę, R. Connolly (red.), *What Does It Mean To Be Human? Reverence for Life Reaffirmed by Responses from Around the World,* St. Martin's Griffin, Nowy Jork 2000, s. 151.
3 C.S. Lewis, *Mere Christianity,* Barbour and Company, West- wood 1952, s. 21 (wyd. polskie: *Chrześcijaństwo po prostu,* przel. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, s. 37).
4 S. Vanauken, *A Severe Mercy,* HarperCollins, Nowy Jork 1980, s. 100.

ROZDZIAŁ 2
WOJNA ŚWIATOPOGLĄDÓW

Jeżeli rozpoczęliście lekturę tej książki jako sceptycy i udało się wam dotrzeć ze mną aż tutaj, z pewnością gotowi jesteście sformułować liczne własne zastrzeżenia. Ja w każdym razie mam swoje: Czyż wiara w Boga nie jest przykładem myślenia życzeniowego? Czy w imię religii nie wyrządzono ogromnych krzywd? Jak miłujący wszystkich Bóg może się godzić na ludzkie cierpienia? Czy poważny uczony przyrodnik może wierzyć w cuda?

Jeśli należycie do grona osób wierzących, być może znaleźliście w pierwszym rozdziale pewne potwierdzenie słuszności własnych poglądów, choć niemal na pewno i wam nieobce są obszary, w których wiara nie zgadza się z innymi doświadczeniami dotyczącymi zarówno was samych, jak i osób z waszego otoczenia.

Zwątpienie jest nieodłączną częścią wiary. Jak mawiał Paul Tillich: „Jeśli pojawia się wątpienie, nie powinno się go uważać za zanegowanie wiary, ale za element, który zawsze występuje i zawsze będzie występował w akcie wiary"[1]. Gdyby argumenty na rzecz wiary w Boga były całkowicie niepodważalne, wówczas świat wypełniałyby zastępy zdeklarowanych wyznawców jednej wiary. Wyobraźmy sobie jednak taki świat, w którym w wyniku absolutnej pewności wszelkich dowodów bylibyśmy pozbawieni wolności wyboru swojej wiary. Czy byłby ciekawy?

Wątpliwości tak sceptyków, jak i osób wierzących pochodzą z wielu źródeł. Jednym z nich jest konflikt postrzegany między twierdzeniami formułowanymi na gruncie wierzeń religijnych a obserwacjami naukowymi. Problem ten, zwłaszcza dominujący ostatnio w dziedzinie biologii

i genetyki, omawiam w następnych rozdziałach. Inne dotyczą bardziej filozoficznych zagadnień wiążących się z ludzkim doświadczeniem i te stanowią przedmiot niniejszego rozdziału. Jeżeli nie one są przyczyną waszych niepokojów, możecie przejść od razu do rozdziału trzeciego.

Rozważając kwestie filozoficzne, wypowiadam się jako niespecjalista. Jednak nie tylko ja podejmowałem takie zmagania. Zwłaszcza podczas pierwszego roku od zaakceptowania istnienia Boga opiekującego się ludzkimi istotami opadły mnie niezliczone wątpliwości najrozmaitszego pochodzenia. I chociaż wiele z tych pytań na pierwszy rzut oka sprawiało wrażenie niezwykle świeżych i oczywistych, uspokoiło mnie odkrycie, że nie ma na mojej liście takich zastrzeżeń, które nie byłyby wysuwane nawet jeszcze ostrzej i precyzyjniej w minionych stuleciach. Ku swojemu jeszcze większemu zadowoleniu dotarłem do licznych źródeł udzielających przekonujących odpowiedzi na owe pytania. W tym rozdziale korzystam z dorobku ich autorów, dodając do ich przemyśleń swoje własne rozważania i doświadczenia. Wiele najłatwiejszych do zrelacjonowania analiz zaczerpnąłem z pism tak mi obecnie bliskiego oksfordczyka C.S. Lewisa.

Można by tu rozpatrywać wiele zastrzeżeń; ja w pierwszych dniach rodzącej się wiary za szczególnie dokuczliwe uznałem cztery i jak sądzę, należą one do najważniejszych problemów, z jakimi zmaga się każdy, kto zastanawia się nad wiarą w Boga.

1. CZY IDEA BOGA NIE WYNIKA Z MYŚLENIA ŻYCZENIOWEGO?

Czy Bóg naprawdę jest? Czy też poszukiwania istoty nadnaturalnej, tak powszechne we wszystkich znanych nam kulturach, są przejawem ludzkiej równie uniwersalnej, co bezpodstawnej tęsknoty za czymś, co wykraczałoby poza nas samych i nadawało sens niemającemu znaczenia życiu, odbierając zarazem moc ostrzu śmierci?

Podczas gdy poszukiwanie pierwiastków boskich straciło współcześnie nieco na znaczeniu w naszym zaganianym i pełnym najrozmaitszych bodźców życiu, pozostaje ono ciągle jednym z najbardziej uniwersalnych ludzkich dążeń. C.S. Lewis opisuje to zjawisko we własnym życiu w cu-

downej książce *Zaskoczony radością,* a ma tu na myśli tę dojmująca tęsknotę, której początek dało coś równie prostego jak kilka wersów poezji, i ją właśnie nazywa „radością". Pisze o tym doświadczeniu jako „niezaspokojonym pragnieniu, które samo było godniejsze pożądania niż cokolwiek, co mogłoby je zaspokoić"[2]. Doskonale przypominam sobie podobne momenty z własnego życia, w których to dojmujące poczucie tęsknoty, pozostające gdzieś pomiędzy przyjemnością a smutkiem, pojawiało się nieoczekiwanie i skłaniało do zastanowienia, skąd bierze się tak silne uczucie i jak sobie poradzić z podobnym doświadczeniem.

Pamiętam, jak wielkie wrażenie, kiedy byłem dziesięcioletnim chłopcem, zrobiło na mnie oglądanie nieba przez teleskop, który jakiś astronom amator ustawił na wzgórzu naszej farmy - wtedy po raz pierwszy poczułem nieogarniony ogrom kosmosu, zobaczyłem kratery na Księżycu i dostrzegłem magiczne, migotliwe światło Plejad. Albo wieczór wigilijny, gdy miałem lat 15, podczas którego wyjątkowo piękna kolęda śpiewana wspaniałym chłopięcym sopranem brzmiała jeszcze bardziej słodko i prawdziwie niż wszystko, co poznałem wcześniej, i pozostawiła mnie z uczuciem

nieoczekiwanego zachwytu i tęsknoty za czymś, czego nie potrafiłem nazwać. Dużo później, już jako student i ateista, ze zdumieniem stwierdziłem, że doświadczam podobnego uczucia zachwytu i tęsknoty, tyle że tym razem pomieszanego z wyjątkowo głębokim uczuciem żalu, kiedy słuchałem drugiej części III Symfonii Beethovena (*Eroiki*). Kiedy w 1972 roku świat był pogrążony w żałobie po śmierci sportowców izraelskich, zamordowanych przez terrorystów podczas olimpiady w Monachium, Filharmonicy Berlińscy wystąpili na stadionie olimpijskim, grając ten przejmujący lament w tonacji c-moll opowiadający o szlachetności i tragedii, życiu i śmierci. Przez chwilę oddaliłem się od materialistycznego spojrzenia na świat i pogrążyłem w niemożliwym do opisania wymiarze duchowym - było to dla mnie zaskakujące doświadczenie.

A w nieco bliższych czasach - jako uczonemu, któremu niekiedy przypada niezwykły przywilej dokonania odkrycia czegoś, co nie było znane człowiekowi, zdarzało mi się przeżywać ów szczególny rodzaj radości związany z podobnymi olśnieniami. Kiedy dostrzegam blask naukowej prawdy, doświadczam jednocześnie dwóch uczuć: ogromnej satysfakcji oraz pragnienia poznania jeszcze większej Prawdy. W takiej chwili nauka zaczyna być czymś więcej niż procesem dokonywania odkryć. Obdarza

uczonego doświadczeniem, które nie poddaje się wyjaśnieniu w kategoriach czysto przyrodniczych.

Co zatem sprowadza na nas takie uczucia? I czym jest owo doznanie tęsknoty za czymś większym niż my sami? Czy jest ono jedynie określoną kombinacją neuroprzekaźników docierających do ściśle określonych receptorów i wywołujących falę wyładowań elektrycznych gdzieś w pewnej części mózgu? Czy też - jak prawo moralne opisane w poprzednim rozdziale - stanowi ono rodzaj wskazówki, że jest coś ukrytego głębiej, co pozostając w ludzkiej duszy, pozwala na przyjęcie, że istnieje coś dużo większego niż my sami?

Zgodnie z poglądem ateistycznym owego doświadczenia tęsknoty nie należy uważać za argument na rzecz istnienia mocy nadprzyrodzonej, a próby uznania uczucia podziwu i trwogi za uzasadnienie wiary w Boga są wyłącznie przejawem myślenia życzeniowego - podawania odpowiedzi, jaką chcielibyśmy usłyszeć. Ten punkt widzenia znany jest najszerzej z pism Zygmunta Freuda, który utrzymywał, że potrzeba Boga wynika z doświadczeń wczesnego dzieciństwa. W *Totemie i tabu* napisał: „Atoli psychoanalityczne badanie jednostki poucza nas - i kładzie na to szczególny nacisk - że każdy człowiek tworzy boga na obraz ojca i że nasz osobisty stosunek do boga zależy od tego, jaki mamy stosunek do fizycznego ojca: stosunek ten ulega wahaniom i zmienia się, tak jak zmienia się ojciec, bóg zaś - w gruncie rzeczy - nie jest niczym innym, jak uwzniośloną ojcem"[3].

Problem z argumentem wskazującym na myślenie życzeniowe polega na tym, że jest niezgodny z naturą Boga najważniejszych religii świata. Armand Nicholi, znawca psychoanalizy i profesor Harvardu, w swojej wydanej niedawno, zgrabnie napisanej książce *Pytania o Boga* porównuje poglądy Freuda z poglądami C.S. Lewisa[4]. Lewis uważa, że tego rodzaju myślenie życzeniowe doprowadziłoby do zupełnie innego Boga niż ten, jakiego opisuje Biblia. Jeżeli zależy nam na dobrotliwej opiece i pobłażliwości, to tutaj tego nie znajdziemy. Wręcz przeciwnie: kiedy tylko dostrzeżemy, że pozostajemy w uścisku prawa moralnego i dojdziemy do nieuchronnej konstatacji, że nie jesteśmy w stanie mu sprostać, zrozumiemy wówczas, w jak trudnym jesteśmy położeniu, oraz uświadomimy sobie to, że z Autorem owego prawa jesteśmy najpewniej rozdzieleni na

całą wieczność. Co więcej, czyż dziecko z wiekiem nie przeżywa sprzecznych uczuć wobec własnych rodziców, włączając w to pragnienie bycia wolnym?

37

W jaki zatem sposób to myślenie życzeniowe miałoby doprowadzić do potrzeby Boga, a nie raczej do pragnienia, by żadnego Boga nie było?

W końcu zaś, rozumując czysto logicznie, jeśli przyjmie się, że Bóg to coś, czego ludzie mogą sobie życzyć, czy to wyklucza zarazem możliwość, że Bóg jest czymś rzeczywistym? Absolutnie nie. Fakt, że marzyłem o kochającej żonie, nie sprawił, że jest ona teraz jedynie złudzeniem. Fakt, że rolnik pragnie deszczu, nie oznacza, że powinien stawiać pod znakiem zapytania realność ulewy, która nadeszła.

W istocie cały ten argument wskazujący na myślenie życzeniowe można odwrócić. Dlaczego miałoby istnieć to tak powszechne i właściwe wyłącznie człowiekowi pragnienie, jeżeli nie wiąże się z żadną szansą na jego zaspokojenie? Lewis formułuje to lepiej: „Żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód - istnieje pożywienie. Kacząteczko chce pływać - istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne - istnieje seks. Skoro więc odnajduję u siebie pragnienie, którego nie może zaspokoić żadne doświadczenie na tym świecie, najprawdopodobniej oznacza to, że zostałem stworzony dla innego świata"[5].

A może tęsknota za sferą *sacrum,* tak powszechny i intrygujący składnik ludzkiego doświadczenia, jest nie tyle przejawem myślenia życzeniowego, ile wskazówką pozwalającą nam dostrzec coś, co wykracza poza nas samych? Po co w naszych sercach i umysłach ta „próżnia o boskich kształtach", jeśli nie miałaby zostać wypełniona?

W naszych współczesnych materialistycznych czasach łatwo stracić z oczu sens tej tęsknoty. Annie Dillard w swoim wspaniałym zbiorze esejów *Teaching a Stone to Talk* (Ucząc kamień mówić) pisze o tej narastającej pustce:

> Nie jesteśmy już prymitywni. [...] Cały świat nie wydaje się nam już święty. Jako ludzie przeszliśmy drogę od panteizmu do pan-ateizmu. [...] Trudno naprawić popełnioną szkodę i powrócić do osobowości, z której z własnej woli zrezygnowaliśmy. Trudno sprofanować gaj i porzucić swój sposób myślenia. Ugasiliśmy płonący krzew i nie potrafimy rozpalić go na nowo. Na próżno rozjarzamy zapałki pod każdym zielonym drzewem. Czy wiatr ciągle nawołuje i wzgórza dalej upominają się o pochwalną pieśń? Zanikła dziś mowa wszystkich

38

> nieobdarzonych życiem rzeczy na ziemi i żywe stworzenia mówią już tak niewiele tak bardzo nielicznym. [...] A przecież mogłoby być tak, że wszędzie, gdzie jest ruch, jest też i dźwięk - jak wtedy, gdy wieloryb wyskakuje z wody, a potem wpada w nią z głośnym pluśnięciem, czy też tak, że wszędzie tam, gdzie jest bezruch, jest również cichy, łagodny głos, słowa Boga płynące z wiru wiatru, odwieczna pieśń i taniec przyrody, spektakl, który wypędziliśmy z miasta. [...] Czyż przez te wszystkie stulecia nie usiłowaliśmy umieścić Boga z powrotem na górze, a kiedy nam się to nie udało - nie próbowaliśmy uzyskać odezwu od wszystkiego, co nie jest nami? Jaka jest różnica między katedrą a laboratorium fizycznym? Czyż każde z nich nie mówi: Witaj?[6].

2. CO Z CAŁĄ MASĄ KRZYWD, JAKIE WYRZĄDZONO W IMIĘ RELIGII?

Główną przeszkodą dla licznych żarliwie poszukujących jest masa niezaprzeczalnych krzywd, jakie w przeszłości popełniono w imię wiary. Dotyczy to w pewnym stopniu praktycznie wszystkich religii, także tych, których fundamentalne zasady to współczucie i niestosowanie przemocy. Zdając sobie sprawę z przypadków rzeczywistego gwałtu, wykorzystywania siły, a także hipokryzji, jak można podpisywać się pod doktrynami wiary szerzonymi przez sprawców zła?

Są dwa rozwiązania tego dylematu. Przede wszystkim należy pamiętać, że w imię religii dokonano również wielu cudownych rzeczy. Kościół (a używam tego określenia w sensie ogólnym, jako rodzaju instytucji, której zadaniem jest szerzenie pewnej wiary, niezależnie od tego, jaką wiarę mamy na myśli) wielokrotnie odgrywał zasadniczą rolę we wspieraniu sprawiedliwości i dobra. Jako choćby jeden przykład przypomnijmy sobie dokonania różnych przywódców religijnych wyzwalających ludzi z ucisku - od wyprowadzenia przez Mojżesza Żydów z niewoli, po zwycięstwo w parlamencie Williama Wilberforce'a decydujące o zdelegalizowaniu niewolnictwa czy osiągnięcia ruchu obrony praw obywatel-

skich w Stanach Zjednoczonych zainicjowanego przez pastora Martina Luthera Kinga, który oddał za nie życie.

Druga odpowiedź nawiązuje jednak ponownie do prawa moralnego i faktu, że my wszyscy, jako istoty ludzkie, nie jesteśmy w stanie mu sprostać. Kościoły tworzą ludzie upadli. Czysta, krystaliczna woda duchowej prawdy przechowywana jest w zardzewiałych pojemnikach, a kolejnych przypadków niewłaściwego postępowania Kościołów przez wieki nie należy rzutować na samą wiarę, tak jakby to woda była problemem. Niewątpliwie ci, którzy oceniają prawdę i siłę duchowej wiary na podstawie zachowania określonego Kościoła, często nie potrafią sobie nawet wyobrazić, że mogliby do niego wstąpić. Wolter, wyrażając swoje wrogie nastawienie wobec francuskiego Kościoła katolickiego, tuż przed wybuchem rewolucji francuskiej pisał: „Czyż można się dziwić, że są ateiści na tym świecie, skoro Kościół zachowuje się w sposób tak odstręczający?"[7].

Nietrudno podać przykłady podejmowania przez Kościół działań pozostających w jawnej sprzeczności z głoszonymi przez siebie zasadami wiary. Osiem błogosławieństw, o których nauczał Jezus podczas Kazania na Górze, zostało zignorowanych, gdy Kościół chrześcijański organizował brutalne wyprawy krzyżowe w epoce średniowiecza, a w czasach późniejszych podejmował podobne działania w ramach inkwizycji. Chociaż sam prorok Mahomet nigdy nie stosował przemocy wobec swoich prześladowców, dokonania bojowników islamskiego dżihadu, od tych działających w czasach najwcześniejszych po takie ataki, jak ten z 11 września 2001 roku, pozostawiają fałszywe wrażenie, że islam nierozerwalnie łączy się z przemocą. Nawet wyznawcy tak pokojowych systemów religijnych, jak hinduizm czy buddyzm, czasami angażują się w konfrontację siły, czego przykładem są niedawne wydarzenia w Sri Lance.

Ale nie tylko przemoc kala prawdę wiary. Częste przypadki niezwykłej hipokryzji przywódców religijnych, widoczne dzisiaj tak wyraźnie dzięki potędze środków masowego przekazu, doprowadzają wiele sceptycznie nastawionych osób do wniosku, że w religii nie znajdzie się ani obiektywnej prawdy, ani dobra.

Być może jeszcze bardziej podstępnym i rozpowszechnionym zjawiskiem jest powstawanie Kościołów szerzących martwą duchowo, świecką wiarę, która pozbawiona jest jakiejkolwiek świętości właściwej tradycyjnym wiarom i prezentuje taką wersję życia duchowego, w której wszystko

sprowadza się do wymiaru społecznego lub tradycji i nie ma nic wspólnego z poszukiwaniem Boga.

Czy można się zatem dziwić, że niektórzy uważają religię za silę odgrywającą negatywną rolę w społeczeństwie lub też, jak pisał Karol Marks, za „opium dla ludu"? Bądźmy jednak ostrożni. Wielkie eksperymenty marksistowskie przeprowadzone w Związku Radzieckim i w maoistowskich Chinach, których celem było stworzenie społeczeństw całkowicie opartych na ateizmie, dowiodły, że są one zdolne do popełniania co najmniej równie ogromnych, jeśli nie większych zbrodni ludobójstwa i do wykorzystywania przemocy w podobnym stopniu, co najgorsze ze wszystkich znanych nam reżimów w obecnych czasach. W istocie ateizm - przez odrzucenie jakiegokolwiek wyższego autorytetu - ma w sobie potencjał pozwalający na całkowite zwolnienie ludzi z odpowiedzialności za to, by jeden nie gnębił drugiego.

Chociaż więc długie dzieje religijnego ucisku i hipokryzji działają niezmiernie otrzeźwiająco, najżarliwsi poszukujący muszą sięgać wzrokiem poza zachowania niedoskonałych istot ludzkich, jeśli chcą dotrzeć do prawdy. Czy skłonni bylibyśmy winić dąb za to, że jego drewna użyto do zbudowania taranów? Albo powietrze, że pozwala na to, aby za jego pośrednictwem rozprzestrzeniały się kłamstwa? Czy ocenialibyście *Czarodziejski flet* Mozarta na podstawie kiepskiego spektaklu wystawionego przez słabo przygotowanych uczniów? Jeśli nigdy nie widzieliście zachodu słońca nad Pacyfikiem, czy uznalibyście za wystarczający opis z reklamy firmy turystycznej? Czy o sile miłości romantycznej skłonni bylibyście sądzić na podstawie małżeńskich awantur u sąsiadów?

Nie. Dokonując rzeczywistej oceny prawdy wiary, należy patrzeć na czystą, krystaliczną wodę, a nie na jej zardzewiałe pojemniki.

3. JAK MIŁUJĄCY WSZYSTKICH BÓG MOŻE SIĘ GODZIĆ NA LUDZKIE CIERPIENIA?

Istnieją być może na świecie ludzie, którzy nigdy nie doświadczyli cierpienia. Ja sam nie znam nikogo takiego i podejrzewam, że żaden czytelnik tej książki nie zaliczyłby się do takiej kategorii. Właśnie to tak uni-

wersalne ludzkie doświadczenie skłania wiele osób do podawania w wątpliwość istnienia miłującego nas wszystkich Boga. Jak pisał C.S. Lewis w książce *Problem cierpienia,* argument ten brzmi następująco: „Gdyby Bóg był dobry, chciałby, by wszystkie Jego stworzenia były całkowicie szczęśliwe, a gdyby Bóg był wszechmocny, mógłby uczynić to, czego pragnie. Ale stworzenia nie są szczęśliwe. Dlatego też brak Bogu albo dobroci, albo mocy, albo jednego i drugiego"[8].

Jest kilka rozwiązań tego dylematu. Jedne łatwiej zaakceptować niż inne. Przede wszystkim spróbujmy sobie uświadomić, że duża część naszych cierpień i cierpień

innych istot ludzkich wynika z tego, co czynimy sobie nawzajem. To nie Bóg, ale ludzie wynaleźli noże, strzały, karabiny, bomby i wszystkie narzędzia tortur wykorzystywane przez wieki. Tragedie małego dziecka zabitego przez pijanego kierowcę, niewinnego młodego człowieka ginącego na polu bitwy czy dziewczyny przeszytej serią z karabinu maszynowego w niebezpiecznej dzielnicy wielkiego miasta trudno przypisywać Bogu. Przecież w końcu zostaliśmy obdarowani wolną wolą, możliwością czynienia tego, czego chcemy. Często wykorzystujemy tę możliwość, by łamać nakazy prawa moralnego. A kiedy to robimy, nie powinniśmy winić Boga za skutki swoich czynów.

Czy Bóg powinien był ograniczyć naszą wolną wolę, aby zapobiec tego rodzaju złym zachowaniom? Rozumowanie w ten sposób szybko stwarza problem, od którego nie ma racjonalnej ucieczki. I znowu Lewis formułuje to bardzo klarownie: „Jeśli ktoś powie: »Bóg może obdarzyć człowieka wolną wolą, a jednocześnie odmówić mu tej wolnej woli«, to nie mówi o Bogu nic: bezsensowne kombinacje słów nie zyskają nagle znaczenia tylko dlatego, że poprzedziliśmy je dwoma innymi słowami »Bóg może«. [...] nonsens pozostaje nonsensem, nawet gdy chodzi o Boga"[9].

Racjonalne argumenty bywają jednak trudne do przyjęcia, gdy straszliwe cierpienie spada na najzupełniej niewinną osobę. Znam studentkę college'u, która mieszkała sama w czasie letnich wakacji, kiedy przygotowując się do zawodu lekarza, prowadziła badania naukowe. Pewnej nocy nagle obudziła się i stwierdziła, że do jej mieszkania włamał się obcy mężczyzna. Przystawiając jej nóż do gardła, zawiązał jej oczy i pomimo błagań - zgwałcił ją. Pozostawił ją w kompletnym szoku, a przeżycia te powracały do niej nieustannie w ciągu następnych lat. Sprawca nigdy nie został złapany.

42

Ta młoda kobieta to moja córka. Nigdy zło nie ujawniło mi się w tak czystej postaci jak owej nocy i nigdy nie wypowiadałem równie gorących życzeń, by Bóg uczynił cokolwiek, aby zapobiec takim straszliwym zbrodniom. Dlaczego Bóg nie sprawił, by w przestępcę uderzył piorun albo chociaż nie poraziło go własne sumienie? Dlaczego Bóg nie rozpostarł niewidocznej osłony nad moją córką, aby ją ochronić?

Być może w rzadkich przypadkach Bóg rzeczywiście czyni cuda. Ale w znakomitej większości istnienie wolnej woli i pewnego porządku w fizycznym świecie to rzeczy nieubłagane. Chociaż zapewne życzylibyśmy sobie, aby cudowne wybawienia zdarzały się częściej, konsekwencją wpływania na oba te zestawy sił byłby kompletny chaos.

A jak traktować klęski żywiołowe: trzęsienia ziemi, uderzenia tsunami, wybuchy wulkanów czy susze sprowadzające głód? Czy nieszczęścia o mniejszej skali, choć nie mniej przejmujące - chorobę niewinnej osoby, taką jak rak u dziecka? Anglikański ksiądz i sławny fizyk John Polkinghorne określił tę kategorię wydarzeń jako „fizyczne zło" - w przeciwieństwie do „zła moralnego", popełnianego przez ludzi. Jak można je usprawiedliwić?

Nauka dowodzi, że cały Wszechświat, nasza planeta i samo życie podlega ewolucji. Jedną z konsekwencji tego procesu jest nieprzewidywalność pogody, przesuwanie się płyt tektonicznych czy błąd w zachodzącym podczas normalnego podziału komórki procesie kopiowania pewnego genu, powodujący rozwój raka. Jeżeli na początku czasu Bóg postanowił użyć określonych sił, by stworzyć istoty ludzkie, to nieuchronność pewnych ich bolesnych konsekwencji była równie pewna. Częste cudowne interwencje wprowadzałyby co najmniej tyle samo chaosu w fizycznym świecie, co ingerencje w akty ludzkiej wolnej woli.

Wielu wnikliwym poszukującym osobom tego typu racjonalne wyjaśnienia nie wystarczają dla usprawiedliwienia cierpienia towarzyszącego ludzkiej egzystencji. Dlaczego nasze życie jest padołem łez, a nie ogrodem rozkoszy? Dużo napisano na temat tego pozornego paradoksu, a wnioski nie należą do łatwych: jeśli Bóg miłuje nas wszystkich i życzy nam tego, co najlepsze, to być może Jego plany wobec nas nie są takie same jak nasze. To niełatwa koncepcja, zwłaszcza jeśli nazbyt często byliśmy karmieni wizją boskiej dobroci, zgodnie z którą Jego jedynym pragnieniem jest to, byśmy byli wiecznie szczęśliwi. Przywołam tu ponownie słowa Lewisa: „W istocie rzeczy nie tyle chcemy mieć Ojca w Niebie, ile dziadka

w niebie - dobrotliwego starca, który by - jak to się mówi - »lubił patrzeć, jak się młodzi bawią«, i którego plan w odniesieniu do świata byłby taki, by przy końcu każdego dnia można było zgodnie z prawdą powiedzieć: »wszyscy się dobrze bawili«"[10].

Sądząc z ludzkich doświadczeń, gdybyśmy nawet mieli uznać boską łaskawość za obowiązującą, to niewątpliwie oczekuje On od nas czegoś więcej. Czyż nie jest to tak naprawdę nasze własne doświadczenie? Czy dowiedzieliśmy się o sobie więcej, kiedy wszystko układało się świetnie, czy też wówczas, gdy musieliśmy zmagać się z trudnymi sytuacjami, niepowodzeniami czy cierpieniem? „Bóg szepcze do nas w naszych przyjemnościach, mówi do naszych sumień, ale krzyczy w naszych cierpieniach. To Jego głośnik pobudza ogłuchły świat"[11]. Czy unikając takich doświadczeń, nie pozostalibyśmy płytkimi, egocentrycznymi istotami, które w końcu utraciłyby jakiekolwiek poczucie szlachetności i potrzebę działania na rzecz innych?

Zastanówmy się nad tym: jeżeli najważniejszą decyzją, jaką mamy podjąć na ziemi, jest decyzja w sprawie naszej wiary, i jeśli najważniejszym związkiem, jaki możemy stworzyć na ziemi, jest związek z Bogiem, oraz jeśli nasza egzystencja jako istot duchowych nie ogranicza się do tego, co możemy poznać i dostrzec w ciągu naszego ziemskiego życia, to ludzkie cierpienia zaczynają nabierać zupełnie nowego wymiaru. Niewykluczone, że nigdy w pełni nie zrozumiemy powodów bolesnych doświadczeń, ale będziemy mogli powoli przyjąć do wiadomości pogląd, że być może są takie powody. Jeśli chodzi o mnie, mogę spróbować dostrzec - choć jest to dla mnie bardzo mgliste - w gwałcie na mojej córce próbę, na którą zostałem wystawiony: abym poznał prawdziwe znaczenie przebaczenia w straszliwie bolesnych okolicznościach. Prawdę mówiąc, ciągle się z tym zmagam. Być może miało mi to również uświadomić, że nie jestem w stanie w pełni obronić mojej córki przed wszelkim bólem i cierpieniem; zwykłem zawierzać to opiece boskiej, wiedząc, że nie chroni nas to przed złem, ale sprawia, że nasze cierpienia nie idą na marne. Moja córka natomiast mogłaby powiedzieć, że to doświadczenie dało jej szansę na podjęcie próby złagodzenia cierpień innych, którzy stali się ofiarami podobnych napaści.

Stwierdzenie, że Bóg może działać poprzez przeciwności, nie jest łatwe do przyjęcia i może trafić na podatny grunt jedynie dzięki światopoglądowi

zakładającemu duchowy punkt widzenia. Zasada rozwoju poprzez cierpienia jest w istocie niemal uniwersalna w najważniejszych religiach świata. Na przykład Cztery Szlachetne Prawdy Buddy z kazania w Parku Gazeli rozpoczyna stwierdzenie: „Zycie jest

cierpieniem". Uświadomienie sobie tego paradoksalnie może być dla osoby wierzącej źródłem wielkiej pociechy.

Kobieta, którą opiekowałem się jako student medycyny, ta, której zgoda na śmiertelną chorobę zmusiła mnie do zastanowienia nad własnym ateizmem, dostrzegała w tym ostatnim rozdziale swojego życia doświadczenie, które sprawiało, że znalazła się bliżej Boga, a nie dalej od Niego. Przykładem obejmującym większą skalę historyczną jest przypadek niemieckiego teologa Dietricha Bonhoeffera, który dobrowolnie powrócił ze Związku Radzieckiego do Niemiec w czasie II wojny światowej, aby uczynić wszystko, co w jego mocy, dla zachowania w Niemczech żywego Kościoła chrześcijańskiego w okresie, kiedy Kościół instytucjonalny opowiedział się po stronie nazistów. Dietrich Bonhoeffer został uwięziony za udział w przygotowaniu zamachu na Hitlera, ale dwa lata spędzone w więzieniu, mimo cierpień związanych z ogromnym poniżeniem i utratą wolności, nigdy nie osłabiły jego wiary w Boga i miłości do Niego. Na krótko przed powieszeniem, zaledwie trzy tygodnie przed wyzwoleniem Niemiec, napisał: „Czas stracony to czas, w którym nie przeżywaliśmy pełnego życia istot ludzkich, czas niewzbogacony przez doświadczenia, działania twórcze, radość i cierpienie"[12].

4. JAK OSOBA ROZSĄDNA MOŻE WIERZYĆ W CUDA?

Zastanówmy się na koniec nad tym zastrzeżeniem wobec wiary, które przedstawia się szczególnie ostro dla uczonego przyrodnika. Jak można pogodzić cuda ze światopoglądem naukowym?

Słowo „cud" nieco się zdewaluowało we współczesnym języku. Mówimy o „cudownych lekach", „cudownej diecie", „cudzie na lodzie", czy nawet „cudownych przedstawieniach operowych". Oczywiście, nie posługujemy się wtedy tym słowem w jego literalnym znaczeniu. Mówiąc ściślej, cud to wydarzenie, które pojawia się w sposób niewytłuma-

czalny w świetle praw natury, a zatem musi mieć charakter nadprzyrodzony.

Wszystkie religie wiążą się z wiarą w jakieś cuda. Przejście przez Morze Czerwone Izraelitów prowadzonych przez Mojżesza, połączone z zatonięciem wojsk faraona, to przejmująca opowieść zapisana w Księdze Wyjścia, mówiąca o boskiej opatrzności, która ocaliła lud Boży przed zagładą. Także gdy Jozue błagał Boga o wydłużenie dnia, aby pomyślnie dokończyć bitwę, Słońce wstrzymało swój bieg, czego nie sposób wytłumaczyć inaczej niż cudem.

Koran, święta księga islamu, której układanie rozpoczął Mahomet w grocie w pobliżu Mekki, zawiera prawdę objawioną mu przez Boga za pośrednictwem archanioła Gabriela. Wniebowstąpienie Mahometa to również najzupełniej cudowne wydarzenie, dzięki któremu dowiedział się on wszystkiego o niebie i piekle.

Cuda odgrywają w chrześcijaństwie ogromną rolę - a zwłaszcza najważniejszy z nich, zmartwychwstanie Chrystusa.

Jak uznać takie opowieści za prawdziwe, uważając się zarazem za nowoczesną racjonalną ludzką istotę? No cóż, jeśli wychodzi się z założenia, że żadne nadprzyrodzone wydarzenia nie są możliwe, to na jakiekolwiek cuda nie może być miejsca. I znowu przywołajmy słowa C.S. Lewisa, który pisze o tym wyjątkowo przejrzyście w książce *Cudy.*

Każde zjawisko, które może być uznane za cud, jest ostatecznie czymś danym naszym zmysłom, czymś, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy, co odczuwamy węchem lub smakiem. Nasze zmysły jednak nie są niezawodne. Ilekroć wydaje się nam, że zaszło coś nadzwyczajnego, tylekroć możemy zawsze powiedzieć, iż ulegliśmy złudzeniu. Powiemy zaś tak zawsze, o ile nasze poglądy filozoficzne wykluczają czynnik nadnaturalny. To bowiem, co poznajemy przez doświadczenie, zależy od naszych poglądów filozoficznych. Toteż jeśli tej sprawy nie ujmiemy, możliwie najlepiej, ze stanowiska filozoficznego, będzie rzeczą bezcelową odwoływać się do doświadczenia[13].

Ryzykując niepokój tych, którzy nie czują się swobodnie w matematycznym podejściu do problemów filozoficznych, proponuję przeprowadzenie

następującej analizy. Wielebny Thomas Bayes to szkocki teolog niespecjalnie pamiętany ze względu na swoje refleksje teologiczne, ale ogromnie ceniony za sformułowanie pewnego twierdzenia z rachunku prawdopodobieństwa. Wzór wynikający z twierdzenia Bayesa pozwala na obliczenie prawdopodobieństwa zaobserwowania jakiegoś zdarzenia, gdy zakładamy pewne prawdopodobieństwo „wyjściowe" (*a priori)* oraz mamy dodatkowe („warunkowe") informacje, które mogą wpłynąć na ocenę tego prawdopodobieństwa. Twierdzenie to okazuje się wyjątkowo przydatne w sytuacjach, w których ma się do czynienia z dwoma możliwymi wyjaśnieniami wystąpienia określonego zdarzenia.

Rozważmy taki przypadek. Zostaliśmy schwytani przez szaleńca. Daje on nam szansę na odzyskanie wolności - mamy wyciągnąć z talii jedną kartę, włożyć ją pomiędzy inne, przetasować wszystkie i wyciągnąć jedną z nich jeszcze raz. Jeśli za każdym razem wyciągniemy asa pik, pozwoli nam odejść.

Mimo wątpliwości, czy próba ta jest w ogóle warta podjęcia, przystępujemy do niej i ku naszemu zdumieniu dwukrotnie wyciągamy asa pik. Łańcuchy pękają i wracamy do domu.

Korzystając ze swojej wiedzy matematycznej, szanse na taki szczęśliwy przypadek wyliczamy na: $^{1}/_{52}$ X$^{1}/_{52}$= $^{1}/_{2704}$. Bardzo to mało prawdopodobne, a jednak się zdarzyło. Kilka tygodni później dowiadujemy się jednak, że pewien życzliwy pracownik fabryki produkującej karty do gry, wiedząc o warunku stawianym przez szaleńca, doprowadził do tego, by w każdej setce talii kart do gry jedna składała się z 52 asów pik.

A zatem może wcale nie było to aż tak nieprzytomnie szczęśliwe wydarzenie? Może ta dobrze poinformowana i pełna miłości do innych istota (pracownik wytwórni kart), o której nie wiedzieliśmy w chwili naszego uwięzienia, podjęła interwencję, aby zwiększyć nasze szanse na uwolnienie? Prawdopodobieństwo, że talia, z której mamy wyciągnąć jedną kartę, składa się 52 różnych kart, wynosiło $^{99}/_{100}$, a to, że jest to szczególna talia kart złożona wyłącznie z asów pik – $^{1}/_{100}$. Dla obu tych sytuacji wyjściowych „warunkowe" prawdopodobieństwo wyciągnięcia asa pik wynosiłoby odpowiednio $^{1}/_{2704}$ oraz 1. Zgodnie z twierdzeniem Bayesa możemy teraz obliczyć prawdopodobieństwo „końcowe" *(a posteriori):* dojdziemy do wniosku, że szansa na to, by talia, z której mieliśmy ciągnąć kartę, była „cudowna", wynosiła 96 procent.

Taką samą analizę można zastosować w przypadku innych cudownych zdarzeń, jakie przytrafiają się nam w codziennym życiu. Przypuśćmy, że jesteśmy świadkami cudownego wyzdrowienia z raka w zaawansowanym stadium, który jest śmiertelny w niemal wszystkich przypadkach. Czy to cud? Aby odpowiedzieć na to pytanie, posługując się twierdzeniem Bayesa, musimy przede wszystkim przyjąć jakieś prawdopodobieństwo *a priori,* określające szanse na cudowne wyzdrowienie z raka. Czy są one jak jeden do tysiąca? Jeden do miliona? Czy też równe zeru?

W tym właśnie miejscu rozsądni ludzie zgłaszają oczywiście sprzeciw, niekiedy dość gwałtowny. Dla zdeklarowanego materialisty nie ma przede wszystkim żadnej zgody na możliwość wystąpienia cudu (dla niego prawdopodobieństwo *a priori* będzie równe zeru), dlatego też nawet najzupełniej wyjątkowego wyleczenia z raka nie będzie on gotów uznać za potwierdzenie cudu, raczej skłonny będzie powiedzieć, że jest to jeden z bardzo rzadkich przypadków, jakie jednak od czasu do czasu zdarzają się w świecie przyrody. Natomiast osoba wierząca w istnienie Boga może po zbadaniu świadectw i stwierdzeniu, że takie wyleczenie nie mogło nastąpić w wyniku znanych nam naturalnych procesów, i przyjmując wcześniej, że prawdopodobieństwo *a priori* cudu, choć dość małe, nie jest równe zeru, przeprowadzi własne (bardzo swobodne) obliczenia wynikające z twierdzenia Bayesa i dojdzie do wniosku, że cud jest bardziej prawdopodobny niż jego brak.

Wszystko to ma na celu po prostu stwierdzenie, że dyskusja na temat cudów szybko przekształca się w spór o to, czy ktoś gotów jest, czy nie, brać pod uwagę możliwość wystąpienia zdarzenia o charakterze nadnaturalnym. Wierzę, że taka możliwość istnieje, choć zarazem prawdopodobieństwo „wyjściowe" powinno być z zasady bardzo małe. Co oznacza, że w każdym rozpatrywanym przypadku należy przede wszystkim szukać wyjaśnień w świecie praw przyrody. Zaskakujące, ale przyziemne wydarzenia nie są automatycznie cudowne. Deista, który uważa, że Bóg stworzył świat, po czym odszedł, by zająć się czym innym, nie widzi większego powodu do uznawania zdarzeń naturalnych za cudowne niż zdeklarowany materialista. Teista natomiast, który wierzy, że Bóg uczestniczy w życiu istot ludzkich, skłonny jest przyjąć dopuszczalność wystąpienia cudu w takim stopniu, jaki wynika z jego przekonania o prawdopodobieństwie ingerencji Boga w codzienne sprawy.

48

Niezależnie od osobistego poglądu ważne jest zachowanie zdrowego sceptycyzmu przy interpretacji potencjalnie cudownych wydarzeń, żeby ocen wynikających z wierności swoim religijnym przekonaniom i religijnej perspektywy nie przyjmować bezkrytycznie. Tym co unicestwiłoby możliwość cudu jeszcze szybciej niż skrajny materializm, byłoby nadawanie cudownego statusu takim codziennym zdarzeniom, dla których bez trudu można znaleźć wyjaśnienie w kategoriach najzupełniej naturalnych. Każdy, kto twierdzi, że rozwój kwiatu jest cudem, lekceważy rosnącą wiedzę na temat biologii roślin, będącą blisko opisania kolejnych kroków prowadzących od wykiełkowania rośliny do rozwoju pięknego, słodko pachnącego kwiatu róży - wszystkich zapisanych w języku DNA.

Trudno także uwierzyć osobie, która wygrywa los na loterii i oświadcza, że stał się cud, ponieważ o to się właśnie modliła. Biorąc bowiem pod uwagę dość jednak powszechną nawet we współczesnym społeczeństwie wiarę w Boga, można przypuszczać, że wiele innych osób, które kupiły los, modliło się o to samo równie

gorąco. A jeśli tak, to twierdzenie o wygranej jako skutku cudownej interwencji brzmi zdecydowanie nieprzekonująco.

Trudniej ocenić przypadki cudownych ozdrowień. Jako lekarz stykałem się czasami z powrotem do zdrowia osób, które uważano za nieuleczalnie chore. Nie jestem jednak skłonny przypisywać tych zdarzeń cudownej interwencji, zdaję sobie bowiem sprawę z tego, jak niepełna jest nasza wiedza na temat chorób i ich wpływu na ludzki organizm. Nazbyt często przypuszczenia co do cudownych ozdrowień, po wnikliwym przeanalizowaniu tych przypadków przez obiektywnych specjalistów, okazywały się nieuzasadnione. Niezależnie od tego rodzaju wątpliwości oraz uznając zebranie jak najszerszego zestawu dowodów za konieczny warunek, wcale nie zdziwiłbym się jednak, gdybym usłyszał, że takie autentyczne cudowne ozdrowienia rzeczywiście zdarzają się w niezwykłe rzadkich przypadkach. Moje prawdopodobieństwo „wyjściowe" jest bardzo małe, ale nie równe zeru.

Cuda nie stanowią zatem źródła nierozwiązywalnego konfliktu dla osoby wierzącej, która ufa nauce jako środkowi badania świata przyrody i która uważa, że światem tym rządzą określone prawa. Jeżeli, tak jak ja, uznajecie, że może istnieć coś czy ktoś poza światem przyrody, to nie ma żadnego racjonalnego powodu, by siła ta w pewnych rzadkich sytuacjach nie

dokonywała inwazji. Z drugiej strony, cuda muszą być czymś najzupełniej wyjątkowym, aby świat nie pogrążył się w chaosie. Jak pisał Lewis: „Bóg nie sypie cudami w naturę na chybił trafił jak z pieprzniczki. Cudy zdarzają się w nadzwyczajnych okolicznościach. Znajdujemy je w punktach zwrotnych historii - nie historii politycznej czy społecznej, lecz duchowej, której ludzie w pełni znać nie będą. Jeśli nasze życie nie jest przypadkiem blisko jednego z tych punktów zwrotnych, jak moglibyśmy spodziewać się być świadkami cudu?"[14].

Spotykamy się tutaj nie tylko z argumentem na temat rzadkości cudów, ale i z tym, który mówi, że nie mogą pojawiać się one jako naprzyrodzone akty jakiegoś kapryśnego magika, jedynie dla ludzkiej uciechy, ale muszą mieć pewien cel. Jeżeli Bóg jest ostatecznym uosobieniem wszechmocy i dobroci, to nie odgrywałby takiej oszukańczej roli. John Polkinghorne przekonująco analizuje ten problem: „Cudów nie należy interpretować jako boskich aktów wymierzonych przeciwko prawom natury (te bowiem są same z siebie przejawem boskiej woli), ale jako jeszcze głębsze objawienia charakteru boskiego stosunku do dzieła stworzenia. Aby były wiarygodne, cuda muszą umożliwiać głębsze zrozumienie niż to, jakie moglibyśmy osiągnąć bez nich"[15].

Niezależnie od tych argumentów sceptycy o materialistycznych poglądach, którzy odmawiają wszelkich podstaw koncepcji zjawisk nadprzyrodzonych, ci, którzy odrzucają dowody płynące z faktu istnienia prawa moralnego oraz tak powszechnej wśród istot ludzkich tęsknoty za Bogiem, niewątpliwie będą twierdzić, że nie ma żadnej potrzeby zastanawiania się nad cudami. Z ich punktu widzenia prawa natury mogą wyjaśnić wszystko, nawet to, co najzupełniej nieprawdopodobne.

Czy jednak pogląd ten da się w pełni utrzymać? Jest przynajmniej jedno, najzupełniej nieprawdopodobne i niezwykle doniosłe wydarzenie, co do którego uczeni niemal wszystkich dyscyplin zgadzają się, że jest niezrozumiałe i nigdy nie zostanie wyjaśnione oraz że prawa natury nie wystarczają do jego wytłumaczenia. Czy chodzi o cud? Czytajcie dalej.

1. P. Tillich, *The Dynamics of Faith,* Harper & Row, Nowy Jork 1957, s. 20 (wyd. polskie: *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987, s. 47).
2 C.S. Lewis, *Surprised by Joy,* Harcourt Brace, Nowy Jork 1955, s. 17 (wyd. polskie: *Zaskoczony radością: moje wczesne lata,* przeł. M. Sobolewska, Palabra, Warszawa 1999, s. 21).
3 S. Freud, *Totem and Taboo,* W. W. Norton, Nowy Jork 1962 (wyd. polskie: *Totem i tabu,* przeł. J. Prokopiuk i M. Poręba, KR, Warszawa 1993, s. 144).
4 A. Nicholi, *The Question of God, The Free Press,* Nowy Jork 2002 (wyd. polskie: *Pytania o Boga: C.S. Lewis i Sigmund Freud wiodą spory na temat Boga, miłości, seksu oraz sensu życia,* przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2004).
5 C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, s. 137.
6 A. Dillard, *Teaching a Stone to Talk,* Harper-Perennial, Nowy Jork 1992, s. 87-89.
7 Wolter cytowany w: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism,* Doubleday, Nowy Jork 2004, s. 26.
8 C.S. Lewis, *The Problem of Pain,* MacMillan, Nowy Jork 1962, s. 23 (wyd. polskie: *Problem cierpienia,* przeł. T. Szafrański, Wydawnictwo Areopag, Warszawa 1996, s. 24).
9 Ibidem, s. 25 (wyd. pol., s. 26).
10 Ibidem, s. 35 (wyd. pol., s. 37).
11 Ibidem, s. 83 (wyd. pol., s. 85).
12 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison,* Touchstone, Nowy Jork 1997, s. 47 (w Polsce ukazał się m.in. zbiór wierszy Dietricha Boenhoffera: *Modlitwy i wiersze więzienne,* przeł. K. Wojtowicz CR, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2005) .
13 C.S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study,* MacMillan, Nowy Jork 1960, s. 3 (wyd. polskie: *Cudy: wprowadzenie ogólne,* przeł. S. Pacuła, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, s. 13-14).
14 Ibidem, s. 167 (wyd. pol., s. 258).
15 J. Polkinghorne, *Science and Theology - An Introduction,* Fortress Press, Minneapolis 1998, s. 93.

CZĘŚĆ DRUGA
WIELKIE PYTANIA O LUDZKIE ISTNIENIE

ROZDZIAŁ 3
POWSTANIE WSZECHŚWIATA

Ponad dwieście lat temu jeden z najbardziej wpływowych filozofów wszech czasów Immanuel Kant napisał: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie". Próby zrozumienia powstania i natury Wszechświata pojawiają się w niemal wszystkich religiach przez całe dzieje ludzkości. Niektóre przybierają postać kultu boga słońca, inne nadają duchowy wymiar takim zjawiskom jak zaćmienia słońca albo przejawiają się jako uczucie zachwytu wobec cudów pojawiających się na niebie.

Czy uwaga Kanta jest jedynie sentymentalnym westchnieniem filozofa, który nie znał osiągnięć współczesnej nauki, czy też można mieć nadzieję na istnienie harmonii między nauką a wiarą w tak niezwykle ważnej kwestii, jaką jest powstanie Wszechświata?

Jedna z trudności w osiągnięciu takiej harmonii wynika z faktu, że nauka nie jest statyczna. Uczeni nieustannie wkraczają na nowe obszary, badając świat przyrody coraz to innymi sposobami i zagłębiając się w terytoria dotychczas nie do końca poznane. Zmagając się z wielością danych, obejmujących również zjawiska intrygujące i niewyjaśnione, formułują hipotezy na temat mechanizmów, które mogą być za nie odpowiedzialne, a następnie przeprowadzają eksperymenty, by sprawdzić swoje przypuszczenia. Wiele eksperymentów dotykających granic nauki zawodzi i większość hipotez okazuje się nieprawdziwa. Nauka ma charakter postępowy i samokorygujący

się: znacząco błędne wnioski czy nieprawdziwe hipotezy nie utrzymują się długo dzięki napływaniu nowych obser-

wacji, które ostatecznie obalają fałszywe konstrukcje. Ale w dłuższej perspektywie czasu niekiedy pojawiają się spójne zestawy danych, skłaniające badaczy do przyjęcia nowych ram myślowych. Zyskują one coraz bardziej zwartą postać i w końcu zostają nazwane teorią - teorią powszechnego ciążenia, teorią względności czy też na przykład teorią czynników zakaźnych.

Każdy uczony marzy o tym, by dokonać odkrycia, które wstrząśnie dziedziną jego badań. Naukowcy mają w sobie coś z zakamuflowanych anarchistów, nigdy nie tracąc nadziei na to, że pewnego dnia natkną się na najzupełniej nieoczekiwane dane podważające fundamenty aktualnie obowiązujących teorii. Za to właśnie przyznaje się Nagrodę Nobla. W tym sensie jakiekolwiek podejrzenie tajemnego spisku uczonych, którzy pragną zachować przyjęte teorie, mimo że zawierają one poważne słabości, jest całkowicie niezgodne z właściwym tej profesji sposobem myślenia nastawionym na ciągłe poszukiwania.

Astrofizyka stanowi dobry przykład takiej prawidłowości. Dziedzina ta w ciągu ostatnich 500 lat przeżyła wiele głębokich wstrząsów, wywoływanych przez konieczność kompletnej rewizji wcześniejszych poglądów na temat natury i budowy Wszechświata. Z pewnością niejedna taka rewizja jest jeszcze przed nami.

Tego rodzaju wstrząsy bywają bardzo bolesne i ogromnie utrudniają próby osiągnięcia zgody między nauką a wiarą, zwłaszcza wówczas, gdy Kościół zdecydowanie opowiada się za wcześniejszym poglądem i czyni z niego jeden z naczelnych elementów swego systemu wiary. Dzisiejsza harmonia jutro może okazać się dysonansem. W XVI i XVII stuleciu Kopernik, Kepler i Galileusz (każdy z nich głęboko wierzył w Boga) sformułowali pogląd, że ruch planet można właściwie zrozumieć jedynie wtedy, kiedy przyjmie się, że to Ziemia krąży wokół Słońca, a nie odwrotnie. Pewne ich wnioski okazały się nie całkiem poprawne (słynna pomyłka Galileusza dotyczyła wyjaśnienia przyczyn pływów morza) i bardzo wielu uczonych nie było na początku skłonnych zaakceptować ich poglądu, w końcu jednak zgromadzone dane oraz trafność przewidywań wynikających z tej teorii przekonały nawet największych sceptyków. Kościół katolicki pozostawał jednak wobec niej w silnej opozycji, zwracając uwagę na to, że jest ona sprzeczna z Pismem Świętym. Z perspektywy czasu jest jasne, że powoływanie się na przesłanki zawarte w Biblii miało

zdecydowanie wątłe podstawy, niemniej konfrontacja ta trwała przez dziesięciolecia i wyrządziła poważną szkodę zarówno nauce, jak i Kościołowi.

Ostatnie stulecie było świadkiem bezprecedensowo licznych rewizji naszych poglądów dotyczących Wszechświata. Materia i energia, uważane wcześniej za byty najzupełniej rozłączne, są wymienne w zgodzie ze słynnym równaniem $E = mc^2$ (*E* to energia, *m* - masa, a *c*- prędkość światła), sformułowanym przez Einsteina. Dualizm korpuskularno-falowy - czyli fakt, że materia ma naturę zarazem cząstek, jak i fal - dowiedziony eksperymentalnie w przypadku światła i elektronów, nie został przewidziany i wprawił w zdumienie wielu uczonych wychowanych na mechanice klasycznej. Zasada nieoznaczoności Heisenberga - podstawowa zasada mechaniki

kwantowej, mówiąca, że można zmierzyć albo położenie cząstki elementarnej, albo jej pęd, ale nie obie te wartości naraz - miała istotne konsekwencje tak dla nauki, jak i teologii. Ale najpoważniejsze zmiany przeżyły nasze poglądy na temat powstania Wszechświata, weryfikowane w ciągu ostatnich 75 lat zarówno teoretycznie, jak i doświadczalnie.

Większość najgłębszych rewizji naszych poglądów na naturę Wszechświata wynika z badań prowadzonych w stosunkowo wąskich kręgach akademickich i pozostaje niedostępna dla zwykłych ludzi. Niekiedy pojawiają się szlachetne próby - jak *Krótka historia czasu* Stephena Hawkinga - przybliżenia szerokim rzeszom laików zawiłości współczesnej fizyki i kosmologii. Można jednak przypuszczać, że większość ze sprzedanych 5 milionów egzemplarzy książki Hawkinga pozostała nieprzeczytana, kiedy wstępne przymiarki do jej lektury wywoływały u czytelników poczucie zagubienia, a prezentowane koncepcje okazywały się zbyt dziwne.

Odkrycia, jakich dokonano w fizyce w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, rzeczywiście ukształtowały wizję świata przyrody, która jest najzupełniej sprzeczna z naszą intuicją. Wielki fizyk Ernest Rutherford powiedział przed stu laty: „Teoria, której nie da się wyjaśnić facetowi stojącemu za barem, najpewniej jest do niczego". Gdyby zastosować tę miarę, wiele współczesnych teorii dotyczących cząstek elementarnych, z których zbudowana jest materia, nie zyskałoby uznania.

Spośród wielu dziwnych koncepcji, dobrze obecnie potwierdzonych doświadczalnie, można przywołać taką, według której neutrony i proto-

ny (zwykliśmy sądzić, że stanowią one najbardziej elementarne składniki jądra atomowego) są w rzeczywistości zbudowane z kwarków, występujących w sześciu odmianach, zwanych zapachami (noszących nazwy: „górny", „dolny", „dziwny", „powabny", „piękny" i „prawdziwy"). Co więcej, każdemu zapachowi kwarka przypisuje się trzy kolory (czerwony, zielony i niebieski). Dziwaczne nazwy nadane tym cząstkom potwierdzają przynajmniej to, że uczeni nie są pozbawieni poczucia humoru. Oszałamiająca rozmaitość innych cząstek elementarnych, od fotonów po grawitony, gluony i miony, tworzy świat tak obcy codziennemu doświadczeniu, że wielu ludzi z niedowierzaniem kręci głową. Tymczasem to właśnie wszystkie te cząstki warunkują nasze istnienie. Dla tych, którzy twierdzą, że materializm powinien cieszyć się większym uznaniem niż teizm, ponieważ jest prostszy i bliższy naszej intuicji, te nowe koncepcje stanowią poważne wyzwanie. Odmianą powiedzenia Ernesta Rutherforda jest słynna brzytwa Ockhama, sformułowana przez czternastowiecznego angielskiego logika i mnicha Williama Ockhama. W myśl tej zasady najprostsze wytłumaczenie jakiegoś problemu jest zazwyczaj najlepsze. W dzisiejszych czasach dziwacznych modeli wynikających z praw mechaniki kwantowej brzytwę Ockhama powinniśmy najwyraźniej wyrzucić na śmietnik.

W jednym bardzo ważnym sensie Rutherford i Ockham nie stracili jednak na znaczeniu: choć werbalne opisy tych nowo odkrytych bytów są dość deprymujące, ich matematyczna postać niezmiennie okazuje się niezwykle elegancka, niespodziewanie prosta, a nawet piękna. Kiedy studiowałem chemię fizyczną w Yale, miałem wyjątkową okazję uczestniczenia w zajęciach z relatywistycznej mechaniki kwantowej prowadzonych przez laureata Nagrody Nobla Willisa Lamba. Jego ambicją było wywiedzenie całego kursu teorii względności i mechaniki kwantowej z pierwszych zasad. Wykładał wyłącznie z pamięci, ale czasami pomijał pewne etapy i prosił nas, swoich

wpatrzonych w niego szeroko otwartymi oczami i podziwiających go słuchaczy, o wypełnienie luk, zanim przejdziemy do następnych zajęć.

Chociaż w końcu przeniosłem się z nauk fizycznych na biologiczne, doświadczenie związane z wyprowadzaniem prostych i pięknych równań o uniwersalnym znaczeniu, opisujących rzeczywistość świata przyrody, pozostawiło mnie pod ogromnym wrażeniem, głównie dlatego, że ich

ostateczny wynik był tak urzekający pod względem estetycznym. Wywołuje to pierwsze z licznych filozoficznych pytań o naturę fizycznego świata. Dlaczego materia miałaby się tak zachowywać? Mówiąc słowami Eugene'a Wignera: jakie miałoby być wyjaśnienie owej „niepojętej skuteczności matematyki"?[1].

Czy jest to jedynie szczęśliwy zbieg okoliczności, czy też stanowi odzwierciedlenie natury rzeczywistości na najgłębszym poziomie? A jeżeli jesteśmy skłonni zgodzić się na możliwość istnienia tego, co nadnaturalne, to czy prowadzi nas to ku umysłowi Boga? Czy Einstein, Heisenberg i inni zetknęli się z Bogiem?

W ostatnich zdaniach *Krótkiej historii czasu,* mówiąc z nadzieją o chwili, w której sformułowana zostanie jednolita teoria wszystkiego, Stephen Hawking (zazwyczaj niespecjalnie skłonny do uwag metafizycznych) pisze: „Wtedy wszyscy, zarówno naukowcy i filozofowie, jak i zwykli, szarzy ludzie, będą mogli wziąć udział w dyskusji nad problemem, dlaczego Wszechświat i my sami istniejemy. Gdy znajdziemy odpowiedź na to pytanie, będzie to ostateczny triumf ludzkiej inteligencji - poznamy bowiem wtedy myśli Boga"[2]. Czy matematyczne opisy rzeczywistości stanowią wskazówki prowadzące do jakiejś wyższej inteligencji? Czy matematyka, jak DNA, to jeszcze jeden język Boga?

Matematyka z pewnością doprowadziła uczonych do pytań najważniejszych. Pierwsze z nich brzmi: Jak to się wszystko zaczęło?

1. WIELKI WYBUCH

Na początku XX wieku większość uczonych sądziła, że Wszechświat nie ma ani początku, ani końca. Prowadziło to do pewnych paradoksów w dziedzinie fizyki, na przykład pytania o to, jak Wszechświat mógł pozostawać stabilny i nie zapaść się pod wpływem siły powszechnego ciążenia, ale inne koncepcje były mało atrakcyjne. Kiedy w 1916 roku Einstein sformułował ogólną teorię względności, wprowadził stałą kosmologiczną, która zapobiegała grawitacyjnej implozji i pozwalała na zachowanie modelu stabilnego Wszechświata. Potem nazwał ją „największą pomyłką swojego życia".

Inne koncepcje mówiły o Wszechświecie, który miał swój początek w pewnym szczególnym momencie, po czym rozszerzył się do obecnego stanu; hipoteza ta musiała jednak zostać zweryfikowana eksperymentalnie, zanim większość fizyków zechciała ją potraktować poważnie. Dane potwierdzające ten pogląd uzyskał Edwin Hubble w 1929 roku, w słynnej serii obserwacji, polegających na ustaleniu prędkości, z jaką galaktyki sąsiadujące z naszą oddalają się od niej.

Wykorzystując efekt Dopplera - ten sam, który umożliwia policjantom obliczenie prędkości, z jaką porusza się nasz samochód, gdy mijamy radar, i która sprawia, że

gwizd pociągu zbliżającego się do nas jest wyższy niż pociągu od nas odjeżdżającego - Hubble stwierdził, iż światło galaktyk świadczy o ich oddalaniu się od nas, niezależnie od tego, w którym kierunku spoglądamy. Przy tym im dalej galaktyka się znajduje, z tym większą prędkością się od nas oddala.

Jeżeli wszystko we Wszechświecie oddala się od siebie, to można przewidywać, że po odwróceniu strzałki czasu natrafimy na moment, w którym wszystkie galaktyki znajdowały się w jednym punkcie, tworząc niewyobrażalnie gęstą masę. Obserwacje Hubble'a zapoczątkowały lawinę pomiarów, które w ciągu 70 lat skłoniły zdecydowaną większość fizyków i kosmologów do przyjęcia wniosku, że Wszechświat miał swój początek w momencie, który dzisiaj zwykliśmy nazywać Wielkim Wybuchem. Według obliczeń stało się to około 14 miliardów lat temu.

Wyjątkowo ważnego potwierdzenia poprawności tej teorii dostarczyli dość przypadkowo Arno Penzias i Robert Wilson. Prowadząc w 1965 roku obserwacje nieba za pomocą nowego detektora mikrofal, wykrywali wszędzie coś, co wydawało się zakłócającym sygnał szumem. Po wykluczeniu wszelkich możliwych źródeł tego szumu (także posądzane początkowo gołębie) Penzias i Wilson w końcu zdali sobie sprawę, że ów szum pochodzi z kosmosu i że jest on swego rodzaju poświatą, pozostałością po Wielkim Wybuchu, będącą skutkiem anihilacji materii i antymaterii w pierwszych chwilach eksplodującego Wszechświata.

Dodatkowym przekonującym dowodem poprawności teorii Wielkiego Wybuchu jest rozpowszechnienie pierwiastków we Wszechświecie, a zwłaszcza wodoru, deuteru i helu. Zawartość deuteru jest zdumiewająco stała zarówno w bliskich nam gwiazdach, jak i w najszybciej oddalających się galaktykach na krańcach naszego horyzontu obserwacyjnego.

Potwierdza to hipotezę, że cały obecny we Wszechświecie deuter powstał w niewiarygodnie wysokiej temperaturze natychmiast po Wielkim Wybuchu. Gdyby było więcej takich zdarzeń w różnych momentach i w różnych miejscach, nie oczekiwalibyśmy tak jednorodnego rozkładu deuteru we Wszechświecie.

Na podstawie tych i innych obserwacji fizycy zgadzają się co do tego, że początkiem Wszechświata był nieskończenie gęsty stan czystej energii. Prawa fizyki nie obowiązują w takich okolicznościach, określanych mianem „osobliwości". Uczeni, przynajmniej na razie, nie potrafią opisać najwcześniejszych zdarzeń Wielkiego Wybuchu, obejmujących pierwsze 10^{-43} sekundy istnienia Wszechświata (jedną dziesiątą milionowej milionowej milionowej milionowej milionowej milionowej milionowej sekundy!). Natomiast po tej cezurze czasowej można już formułować przypuszczenia dotyczące zdarzeń, jakie doprowadziły do uformowania znanego nam Wszechświata, włączając w to procesy anihilacji materii i antymaterii, powstanie trwałego jądra atomowego, a następnie atomów - najpierw wodoru, deuteru i helu.

Do dzisiaj nie znamy odpowiedzi na pytanie, czy w wyniku Wielkiego Wybuchu powstał Wszechświat, który będzie rozszerzać się zawsze, czy też w pewnym momencie grawitacja zyska przewagę i galaktyki zaczną zbliżać się do siebie, co doprowadzi w końcu do „Wielkiego Kolapsu". Ostatnie odkrycia na temat słabo poznanych zjawisk, takich jak ciemna materia i ciemna energia, które, jak się wydaje, stanowią znaczną część Wszechświata, pozostawiają to pytanie bez odpowiedzi, ale najlepsze dowody, jakimi obecnie dysponujemy, wskazują raczej na powolne rozpraszanie się niż na gwałtowny kolaps.

2. CO BYŁO PRZED WIELKIM WYBUCHEM?

Skoro wydarzył się Wielki Wybuch, naturalne wydaje się pytanie o to, co było przed nim oraz kto lub co za niego odpowiada. Problem ten jak żaden inny uświadamia nam granice nauki. Teoria Wielkiego Wybuchu ma dla teologii niezwykle poważne konsekwencje. Dla tradycyjnych systemów wiary, opisujących Wszechświat stworzony przez Boga z niczego

59

(ex nihilo), to elektryzująca koncepcja. Czy tak zdumiewające wydarzenie jak Wielki Wybuch spełnia kryteria definicji cudu?

Uczucie zachwytu wynikające z uświadomienia sobie wagi tego wydarzenia sprawiło, że wypowiedzi co najmniej kilku uczonych o agnostycznych poglądach nabrały wydźwięku czysto teologicznego. W ostatnim akapicie swojej książki *God and Astronomers* (Bóg i astronomowie) astrofizyk Robert Jastrow napisał: „W tej chwili wydaje się, że nauka nigdy nie będzie w stanie unieść kurtyny, za którą kryje się tajemnica aktu stworzenia. Dla uczonego, który żyje wiarą w moc rozumu, historia ta kończy się jak zły sen. Pokonał ogromne przestrzenie niewiedzy, właśnie wspina się na najwyższy szczyt, a kiedy podciąga się nad krawędzią ostatniej skały, wita go grupka teologów, którzy zajmują to miejsce już od wieków"[3].

Ci, którzy chcieliby doprowadzić do zbliżenia między uczonymi i teologami, znajdują w ostatnich odkryciach dotyczących początku Wszechświata nadzieję na wzajemne docenienie odmiennych poglądów. W innym miejscu swojej pobudzającej do refleksji książki Jastrow pisze: „Widzimy zatem, że wiedza astronomiczna prowadzi do biblijnych opisów powstania świata. Historie te różnią się w szczegółach, ale najważniejsze elementy Stworzenia tak w relacji Biblii, jak i astronomii są takie same; łańcuch wydarzeń prowadzących do powstania człowieka rozpoczął się gwałtownie i nagle w pewnym ściśle określonym momencie, w rozbłysku światła i energii"[4].

Muszę się z tym zgodzić. Wielki Wybuch aż prosi się o udział czynników boskich. Wymusza stwierdzenie, że przyroda miała wyraźny początek. Nie wiem, jak przyroda mogłaby sama siebie stworzyć. Tylko siły nadprzyrodzone pozostające poza przestrzenią i czasem były władne to uczynić.

Ale co z resztą aktu stworzenia? Co mamy zrobić z długim procesem, w ciągu którego jakieś 10 miliardów lat po Wielkim Wybuchu powstała nasza planeta - Ziemia?

3. POWSTANIE UKŁADU SŁONECZNEGO I ZIEMI

Przez pierwszy milion lat po Wielkim Wybuchu Wszechświat rozszerzał się, temperatura spadała, zaczęły formować się jądra atomowe i atomy. Materia pod wpływem siły grawitacji powoli skupiała się w galaktyki.

60

Uzyskały one wówczas ruch obrotowy, czego skutkiem było przybranie kształtu spiralnego, takiego jak ma nasza Droga Mleczna. W obrębie tych galaktyk lokalne skupiska wodoru i helu zapadały się w sobie, a ich gęstość i temperatura rosły. W końcu rozpoczęły się reakcje syntezy termojądrowej.

Proces ten, w wyniku którego cztery jądra wodoru łączą się ze sobą, powodując powstanie jądra helu i uwalniając energię, jest głównym źródłem energii gwiazd. Większe gwiazdy spalają się szybciej. Kiedy zaczynają się wypalać, w ich jądrach powstają coraz cięższe pierwiastki, takie jak węgiel i tlen. W młodym Wszechświecie (w czasie pierwszych kilkuset milionów lat) pierwiastki te występowały wyłącznie w jądrach gwiazd, ale część z nich wybuchała następnie jako gwiazdy supernowe, rozsiewając cięższe pierwiastki w gazie wypełniającym galaktyki.

Uczeni sądzą, że nasze Słońce nie powstało w pierwszych dniach istnienia Wszechświata; jest to gwiazda drugiej lub trzeciej generacji, która utworzyła się około 5 miliardów lat temu w wyniku lokalnego skupienia się materii galaktycznej. W czasie tego zdarzenia niewielka część cięższych pierwiastków nie została włączona do nowo formującej się gwiazdy, ale utworzyła planety, krążące teraz wokół Słońca. Znalazła się wśród nich także nasza planeta, początkowo zdecydowanie nienadająca się do zamieszkania. Bardzo gorąca i nieustannie bombardowana przez duże ciała kosmiczne, powoli stygła i dopiero około 4 miliardów lat temu stała się miejscem, w którym mogły przetrwać żywe istoty. Mniej więcej 150 milionów lat później Ziemia tętniła życiem.

Wszystkie etapy powstawania Układu Słonecznego zostały już dobrze opisane i raczej nie zostaną podważone przez jakieś nowe dodatkowe dane. Niemal wszystkie atomy naszego ciała utworzyły się w jądrowym piecu pradawnej supernowej - naprawdę jesteśmy zbudowani z gwiezdnego pyłu.

Czy którekolwiek z tych odkryć ma jakieś implikacje teologiczne? Jak wyjątkowym jesteśmy zjawiskiem? Do jakiego stopnia nieprawdopodobnym?

Uzasadnione wydaje się twierdzenie, że powstanie złożonych form życia w naszym Wszechświecie nie mogło nastąpić wcześniej niż 5-10 miliardów lat po Wielkim Wybuchu, ponieważ pierwsza generacja gwiazd nie zawierała cięższych pierwiastków, takich jak węgiel czy tlen, które, jak sądzimy na podstawie obecnej wiedzy, są konieczne, aby uformowało się

życie. Jedynie gwiazdy drugiej i trzeciej generacji, wraz z towarzyszącym im systemem planetarnym, stwarzają odpowiednie po temu warunki. Nawet wtedy jednak potrzeba bardzo dużo czasu, aby życie osiągnęło wrażliwość i inteligencję. Być może gdzieś we Wszechświecie istnieją takie formy życia, które nie zależą od cięższych pierwiastków, ale niezwykle trudno nam je sobie wyobrazić w świetle naszej obecnej wiedzy na temat chemii i fizyki.

Prowadzi to oczywiście do pytania, czy istnieje gdzieś we Wszechświecie takie życie, jakie umielibyśmy rozpoznać. Chociaż nikt na Ziemi nie dysponuje informacjami, które mogłyby pomóc w udzieleniu na to pytanie twierdzącej lub przeczącej odpowiedzi, przydatne w tych rozważaniach może być słynne równanie sformułowane w 1961 roku przez radioastronoma Franka Drake'a. Równanie Drake'a najlepiej się sprawdza jako sposób na ocenę naszego stopnia niewiedzy. Drakę stwierdził w prosty i logiczny sposób, że liczba cywilizacji, które mogłyby z nami nawiązać łączność, musi być iloczynem siedmiu czynników:

- liczba gwiazd w Drodze Mlecznej (około 100 miliardów) *razy*
- odsetek gwiazd mających system planetarny *razy*
- liczba planet przypadających na jedną gwiazdę, na których mogłoby istnieć życie, *razy*

- odsetek planet, na których życie rzeczywiście się rozwija, *razy*
- odsetek planet, na których rozwijające się życie osiągnęło postać inteligentną, *razy*
- odsetek planet, na których inteligentne formy życia zyskały zdolność nawiązania łączności, *razy*
- odsetek planet, na których istnienie inteligentnych form życia zdolnych do nawiązania łączności przypada na ten sam czas, w którym my istniejemy.

Możliwością nawiązania łączności pozaziemskiej dysponujemy od niecałych 100 lat. Ziemia ma w przybliżeniu 4,5 miliarda lat, ostatni czynnik Drake'a odpowiada zatem jedynie bardzo niewielkiemu ułamkowi czasu istnienia Ziemi: 0,000000022 (można sądzić, że - biorąc pod uwagę duże prawdopodobieństwo naszej samozagłady - ten ułamek nie ma wielkich szans istotnie się zwiększyć).

Wzór Drake'a, chociaż interesujący, jest jednak w gruncie rzeczy bezużyteczny, ponieważ nie jesteśmy w stanie w żadnym stopniu ocenić prawidłowych wartości niemal wszystkich czynników poza liczbą gwiazd w Drodze Mlecznej. Odkryto rzeczywiście gwiazdy mające systemy planetarne, ale reszta danych pozostaje tajemnicą. Mimo to Instytut Poszukiwania Cywilizacji Pozaziemskich (ang. *Search for the Extraterrestrial Intelligence Institute,* SETI), założony przez Franka Drake'a, skupia wysiłki amatorów i zawodowych fizyków, astronomów oraz innych osób poszukujących sygnałów, które mogłyby pochodzić od cywilizacji zamieszkujących naszą Galaktykę.

Wiele napisano na temat ewentualnego znaczenia dla teologii odkrycia życia na innych planetach, gdyby kiedykolwiek do tego doszło. Czy takie wydarzenie automatycznie sprawiłoby, że mieszkańcy planety Ziemia staliby się mniej wyjątkowi? Czy istnienie życia na innej planecie zakwestionowałoby udział Boga w akcie stworzenia? Moim zdaniem takie wnioski wcale nie są oczywiste. Jeżeli Bóg istnieje i zależy mu na kontakcie z wrażliwymi istotami takimi jak my, oraz jeśli radzi sobie z utrzymaniem pieczy nad 6 miliardami ludzi żyjących obecnie na naszej planecie, a także niezliczonymi zastępami tych, którzy byli przed nami, to nie widzę powodu, dlaczego miałoby przekraczać Jego możliwości obcowanie z podobnymi istotami na kilku innych planetach, bądź też, jeśli ma to jakiekolwiek znaczenie, na milionach innych planet. Naturalnie byłoby niezmiernie interesujące, gdyby udało się stwierdzić, czy istoty na innych planetach również kierują się prawem moralnym, skoro dla nas ma ono tak wielkie znaczenie, kiedy szukamy odpowiedzi na pytanie o naturę Boga. Realistycznie rzecz biorąc, jest jednak bardzo mało prawdopodobne, by ktokolwiek z nas poznał odpowiedź na te pytania w ciągu swojego życia.

4. ZASADA ANTROPICZNA

Coraz więcej wiemy o tym, jak powstał Wszechświat i Układ Słoneczny. Jednocześnie uczeni, filozofowie i teolodzy zwrócili uwagę na pewne fascynujące zbiegi okoliczności w obrębie świata przyrody. Zastanówmy się nad następującymi trzema sprawami:

1. W pierwszych chwilach Wszechświata po Wielkim Wybuchu materia i antymateria powstawały w mniej więcej równych ilościach. W jednej milisekundzie Wszechświat ostygł wystarczająco, by „wykondensowały" kwarki i antykwarki. Każde spotkanie kwarka z anty- kwarkiem, następujące bardzo szybko przy tak dużej gęstości materii, powodowało całkowitą anihilację obu cząstek i wyzwolenie fotonu energii. Symetria między materią i antymaterią nie była jednak doskonała, gdyż na każdy miliard par kwarków i antykwarków przypadał jeden dodatkowy kwark. To właśnie ten maleńki ułamek wyjściowego potencjału całego Wszechświata tworzy masę tego Wszechświata, który dzisiaj znamy.

Skąd wzięła się owa asymetria? Bardziej „naturalny" wydawałby się brak asymetrii. Gdyby jednak między materią i antymaterią istniała doskonała symetria, Wszechświat szybko przekształciłby się w czyste promieniowanie, a planety, gwiazdy i galaktyki nigdy by nie powstały, nigdy też nie pojawiliby się ludzie.

2. Sposób, w jaki Wszechświat rozszerzał się po Wielkim Wybuchu, zależał w rozstrzygającym stopniu od tego, jak wielka była całkowita masa i energia Wszechświata, a także od wartości stałej grawitacji. Niezwykły stopień precyzji dopasowania wszystkich stałych fizycznych wprawia w zdumienie wielu specjalistów. Hawking pisze: „Dlaczego początkowe tempo ekspansji było tak bardzo zbliżone do tempa krytycznego, że nawet dzisiaj, po ponad 10 miliardach lat, Wszechświat wciąż rozszerza się niemal w krytycznym tempie? (Tempo krytyczne oddziela modele wiecznie rozszerzające się od tych, które ulegną skurczeniu). Gdyby początkowe tempo ekspansji było mniejsze o jedną tysięczną jednej milionowej jednej milionowej procenta, to Wszechświat już dawno zapadłby się ponownie"[5].

Z drugiej strony, jeśli tempo ekspansji byłoby szybsze choćby o jedną milionową, gwiazdy i planety nie mogłyby powstać. Ostatnie teorie, mówiące o niezwykle szybkim rozszerzaniu się (inflacji) Wszechświata w najwcześniejszych chwilach, proponują, jak się wydaje, jedynie częściowe wyjaśnienie faktu, że obecne tempo ekspansji jest bliskie wartości krytycznej. Wielu kosmologów powiedziałoby jednak, że powracają tym samym do pytania o to, dlaczego Wszechświat miał odpowiednie właściwości, by ulec takiemu właśnie inflacyjnemu

rozszerzaniu. Istnienie znanego nam Wszechświata znalazło się na granicy nieprawdopodobieństwa.

3.Takie same niezwykłe okoliczności towarzyszą powstaniu cięższych pierwiastków. Gdyby potężne siły jądrowe utrzymujące ze sobą protony i neutrony były odrobinę słabsze, we Wszechświecie mógłby powstać jedynie wodór. Gdyby zaś okazały się odrobinę silniejsze, w hel przekształciłby się cały wodór, a nie tylko 25 procent tego pierwiastka, jak stało się w naszym Wszechświecie; wówczas nigdy nie doszłoby do włączenia reakcji syntezy w gwiazdach, decydującej o ich zdolności tworzenia cięższych pierwiastków.

Dodajmy, że siły jądrowe są, jak się okazuje, doskonale dopasowane do tego, by powstał węgiel, który stanowi podstawę życia na Ziemi. Gdyby siły te miały choć odrobinę większą moc przyciągania, cały węgiel przekształciłby się w gwiazdach w tlen.

Jest w sumie 15 stałych fizycznych, których wartości współczesna teoria nie potrafi przewidzieć. Są one dane; po prostu mają akurat taką wartość, jaką mają. Znajdują się na

tej liście: prędkość światła, moc silnych i słabych oddziaływań jądrowych, różne wartości liczbowe związane z promieniowaniem elektromagnetycznym oraz stała grawitacji. Szansa, by wszystkie te stałe przyjęły wartość konieczną do powstania trwałego Wszechświata, zdolnego do podtrzymania form żywych, jest niemal nieskończenie mała. A tymczasem te właśnie wartości notujemy. Innymi słowy, nasz Wszechświat jest najzupełniej nieprawdopodobny.

Być może słusznie sprzeciwicie się tej argumentacji i powiecie, że brzmi nieco pokrętnie: Wszechświat musiał mieć takie parametry, gdyż inaczej nie byłoby nas tutaj i nie moglibyśmy się o to spierać. Ten ogólny wniosek został nazwany zasadą antropiczną; jest to koncepcja, zgodnie z którą nasz Wszechświat ma dokładnie takie właściwości, by mógł powstać człowiek. Wywołała ona wiele spekulacji i budzi nieustanne zaciekawienie od czasu, kiedy przed kilkudziesięcioma laty została w pełni uznana[6].

Na zasadę antropiczną można w zasadzie udzielić trzech odpowiedzi:

1. Niewykluczone, że istnieje nieskończona liczba wszechświatów albo istniejących równolegle z naszym, albo pojawiających się w jakiejś

kolejności, w których stałe fizyczne przybierają różne wartości i w których być może obowiązują nawet inne prawa fizyki. Nie jesteśmy jednak w stanie ich obserwować. Możemy istnieć jedynie w tym Wszechświecie, w którym wszystkie właściwości fizyczne są tak dobrane, że pozwalają na powstanie życia i świadomości. Nasz Wszechświat nie jest cudowny, to po prostu niezwykły efekt prób i błędów. Takie podejście nazywamy hipotezą Multiwszechświata.

2. Istnieje tylko jeden Wszechświat i jest nim właśnie ten. Tak się po prostu zdarzyło, że ma wszystkie odpowiednie właściwości, aby mogło w nim powstać inteligentne życie. Gdyby ich nie miał, nie byłoby nas tutaj, aby się nad tym zastanawiać. Mamy po prostu ogromne szczęście.

3. Istnieje tylko jeden Wszechświat i jest nim właśnie ten. Precyzyjne dopasowanie wszystkich stałych fizycznych i praw fizyki, umożliwiające powstanie życia, nie jest wcale dziełem przypadku, lecz wynikiem działania tego, który najpierw stworzył Wszechświat.

Niezależnie od tego, którą z odpowiedzi skłonni będziemy wybrać, nie ulega wątpliwości, że problem ten dotyka kwestii teologicznych. Hawking, cytowany przez lana Barboura, mówi: „Szanse na taki Wszechświat jak nasz, wyłaniający się z czegoś takiego jak Wielki Wybuch, są nieprzytomnie małe. Myślę, że pojawiają się tutaj czysto religijne implikacje"[7].

Posuwając się jeszcze dalej, w *Krótkiej historii czasu* Hawking oświadcza: „Byłoby bardzo trudno wyjaśnić, czemu Wszechświat musiał rozpocząć swoją ewolucję od takiego właśnie stanu, chyba że był to akt Boga, chcącego stworzyć istoty takie jak my"[8].

Inny znany fizyk Freeman Dyson, po dokonaniu przeglądu owej serii „ślepych trafów liczbowych", konkluduje: „Im dokładniej badam Wszechświat i szczegóły jego architektury, tym więcej znajduję dowodów na to, że Wszechświat ten w pewnym sensie musiał wiedzieć, że my mamy nadejść"[9]. Natomiast Arno Penzias, laureat Nagrody Nobla, współodkrywca mikrofalowego promieniowania tła, stanowiącego jedno z najważniejszych potwierdzeń Wielkiego Wybuchu, mówi: „Najlepsze dane, jakie mamy, to

właśnie to, czego mógłbym się spodziewać: Pięcioksiąg, Księga Psalmów i cała Biblia"[10]. Być może miał na myśli słowa Dawida z Psalmu 8:

66

„Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził: czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym, syn człowieczy, że się nim zajmujesz?"

Dokąd więc dotrzemy, idąc tropem tych trzech różnych odpowiedzi? Rozważmy je z logicznego punktu widzenia. Przede wszystkim ustalmy, że dysponujemy obserwacjami, według których Wszechświat jest taki, jaki jest, włączając w to nas samych. Następnie spróbujmy obliczyć, która z tych trzech odpowiedzi jest najbardziej prawdopodobna. Problem polega na tym, że nie znamy dobrego sposobu na ocenę ich prawdopodobieństwa, z wyjątkiem być może odpowiedzi numer 2. W przypadku odpowiedzi numer 1, mówiącej o wielu równoległych wszechświatach, których liczba zbliża się do nieskończoności, prawdopodobieństwo, że przynajmniej jeden z nich będzie miał właściwości fizyczne umożliwiające powstanie życia, jest stosunkowo duże. W przypadku odpowiedzi numer 2 jednak szanse na to są niezmiernie małe. Natomiast prawdopodobieństwo związane z odpowiedzią numer 3 zależy od istnienia pozostającego poza światem przyrody Stwórcy, roztaczającego opiekę nad Wszechświatem, w którym pojawiło się życie.

Uwzględniając szacowaną wielkość prawdopodobieństwa, odpowiedź numer 2 jest najmniej wiarygodna. Pozostają zatem odpowiedzi numer 1 i 3. Pierwsza jest z punktu widzenia logiki do obrony, ale owa bliska nieskończoności liczba wszechświatów niepoddających się obserwacji wydaje się mocno naciągana. Niewątpliwie nie spełnia kryteriów brzytwy Ockhama. Jednak dla tych, którzy kategorycznie odrzucają ideę inteligentnego Stwórcy, odpowiedź numer 3 wcale nie jest prostsza, ponieważ wymaga interwencji istoty nadnaturalnej. Chociaż można by utrzymywać, że Wielki Wybuch sam w sobie zdecydowanie wskazuje na udział Stwórcy, inaczej bowiem pytanie o to, co było wcześniej, zawisa w próżni.

Jeśli jest się gotowym uznać, że Wielki Wybuch wymaga Stwórcy, to łatwiej będzie przyjąć, iż to właśnie Stwórca tak dopasował wszystkie parametry (stałe fizyczne, prawa fizyki itp.), aby osiągnąć określony cel. Jeżeli tym celem był Wszechświat nieco bogatszy niż absolutna pustka, docieramy do odpowiedzi numer 3.

Zastanawiając się nad odpowiedziami numer 1 i 3, przypomniałem sobie porównanie, o jakim pisał filozof John Leslie[11]. Wyobraźmy sobie człowieka stojącego przed plutonem egzekucyjnym - 50 wytrawnych

67

strzelców mierzy do niego z niezawodej broni, ale kiedy pada komenda i żołnierze pociągają za spusty, żadna kula nie trafia i skazaniec odchodzi wolno nawet niedraśnięty.

Jak wytłumaczyć tak niezwykłe zdarzenie? Leslie uważa, że są dwa wyjaśnienia, bliskie naszych odpowiedzi numer 1 i 3. Po pierwsze, być może w tym samym dniu odbyły się tysiące takich egzekucji, a nawet najlepsi strzelcy czasami nie trafiają do celu. Niewykluczone zatem, że nasz skazaniec miał to wyjątkowe szczęście i wystąpiła niezmiernie rzadka sytuacja, że wszystkich 50 wytrawnych strzelców chybiło. Według innego wytłumaczenia należałoby przyjąć, że chodziło tutaj o coś więcej i pozornie słaba

celność 50 strzelców wyborowych była przez nich zamierzona. Które z tych rozwiązań wydaje się bardziej wiarygodne?

Musimy sobie również pozostawić możliwość, że przyszłe odkrycia w dziedzinie fizyki dowiodą, iż wartości niektórych z 15 stałych fizycznych, obecnie wyznaczonych w drodze eksperymentalnej, wynikają z jakichś fundamentalnych praw, choć na razie się na to nie zanosi. Co więcej, podobnie jak w przypadku innych argumentów podawanych w tym rozdziale, a także w rozdziałach wcześniejszych i późniejszych, żadne odkrycie naukowe nie może w ostateczny sposób potwiedzić istnienia Boga. Dla tych jednak, którzy skłonni są przyjąć perspektywę teistyczną, zasada antropiczna stanowi niewątpliwie interesujący argument na rzecz istnienia Stwórcy.

5. MECHANIKA KWANTOWA I ZASADA NIEOZNACZONOŚCI

Izaak Newton wierzył w Boga, a w swoich pismach więcej uwagi poświęcił interpretacji Biblii niż matematyce i fizyce, ale nie wszyscy uczeni, którzy przyszli po nim, dzielili z nim jego wiarę. Na początku XIX wieku markiz Laplace, sławny francuski matematyk i fizyk, sformułował pogląd, że przyrodą rządzą pewne ściśle określone prawa fizyki (część z nich jest już opisana, inne dopiero zostaną odkryte) i w związku z tym przyroda nie może działać niezgodnie z tymi prawami. Zdaniem Laplace'a dotyczy to nawet najmniejszych cząstek, najbardziej odległych obszarów Wszechświata, a także istot ludzkich i ich procesów myślowych.

Laplace sądził, że kiedy już ustaliła się wyjściowa postać Wszechświata, wszystkie następne wydarzenia, włącznie z tymi, które obejmują ludzkie doświadczenia w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, zostały nieodwracalnie przesądzone. Pogląd ten jest skrajną postacią determinizmu naukowego, niepozostawiającą oczywiście żadnego miejsca dla Boga (z wyjątkiem samego początku Wszechświata) czy wolnej woli. Wywołał on duże poruszenie w środowsku uczonych i teologów (słynna jest odpowiedź Laplace'a, jakiej udzielił Napoleonowi na pytanie o Boga: „Najjaśniejszy Panie, nie potrzebowałem tej hipotezy").

Sto lat później koncepcja determinizmu naukowego upadła - nie w wyniku sporów natury teologicznej, ale za sprawą rozwoju nauki. Rewolucję określaną mianem mechaniki kwantowej zapoczątkowała próba wyjaśnienia ciągle wówczas nierozwiązanych problemów dotyczących światła. Max Planck i Albert Einstein wykazali, że światło nie występuje jako dowolny rodzaj energii, ale przybiera postać „skwantowaną" - ściśle określonych porcji energii; nazwano je fotonami. Oznacza to, że światło nie jest nieskończenie podzielne, lecz składa się ze strumienia fotonów i najmniejsza jego porcja ma skończoną wielkość, tak jak rozdzielczość kamery cyfrowej nie może być większa niż wielkość pojedynczego piksela.

W tym samym czasie Niels Bohr, badając strukturę atomu, zastanawiał się nad tym, jak to się dzieje, że elektrony utrzymują się na orbitach, po których krążą wokół jądra. Ujemnie naładowane elektrony muszą być przyciągane przez dodatnio naładowane protony wchodzące w skład jądra, a to powinno nieuchronnie prowadzić do implozji całej materii. Bohr sformułował postulat skwantowania orbit elektronowych, zgodnie z którym elektrony mogą poruszać się wokół jądra wyłącznie po orbitach o ściśle określonych promieniach.

Podstawy mechaniki klasycznej zaczęły rozsypywać się w gruzy, ale najpoważniejsze konsekwencje filozoficzne miało odkrycie dokonane przez fizyka Wernera Heisenberga, który dowiódł, że w tym dziwacznym kwantowym świecie bardzo niewielkich odległości i maleńkich cząstek niemożliwe jest jednoczesne zmierzenie położenia cząstki i jej pędu. Zasada nieoznaczości Heisenberga obaliła determinizm naukowy jednym ciosem, stało się bowiem jasne, że ustalenie jakiejkolwiek wyjściowej postaci świata nie może zostać zdeterminowanie tak dokładnie, jak wymagałby tego model Laplace'a.

69

Konsekwencje mechaniki kwantowej dla naszego myślenia o Wszechświecie były przedmiotem rozważań przez ostatnie 80 lat. Sam Einstein, chociaż odegrał niezwykle ważną rolę w rozwoju mechaniki kwantowej, początkowo odrzucał koncepcję nieoznaczoności, co przybrało postać słynnego dziś powiedzenia: „Pan Bóg nie gra w kości".

Teiści mogliby powiedzieć, że dla Boga nie byłaby to gra w kości, nawet gdyby nam się tak wydawało. Jak pisze Hawking: „Możemy sobie wyobrazić, że pewna nadnaturalna istota, zdolna do obserwowania Wszechświata bez zaburzania go, dysponuje zbiorem praw wyznaczających całkowicie bieg zdarzeń"[12].

6. KOSMOLOGIA I HIPOTEZA BOGA

Krótki opis natury Wszechświata skłania do ponownego rozważenia wiarygodności hipotezy Boga w ogólniejszym sensie. Przychodzi mi na myśl Psalm 19, w którym Dawid mówi: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza". Światopogląd naukowy z pewnością nie daje wystarczających odpowiedzi na wszystkie interesujące pytania o powstanie Wszechświata i nie ma wewnętrznej sprzeczności między ideą Boga Stwórcy a tym, co ujawnia nauka. W istocie, hipoteza Boga pozwala na rozwiązanie najbardziej niepokojących kwestii dotyczących tego, co było przed Wielkim Wybuchem, oraz uzyskania odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego Wszechświat sprawia wrażenie doskonale przystosowanego do tego, byśmy mogli się w nim pojawić.

Teiście, rozpoczynającemu swoje poszukiwania Boga, który nie tylko wprawił świat w ruch, ale i sprawuje pieczę nad ludzkimi istotami, od prawa moralnego łatwiej dojść do takich wniosków. Prowadzące do nich argumenty mogłyby wyglądać następująco:

Jeżeli Bóg istnieje, to ma naturę nadprzyrodzoną.
Jeżeli ma naturę nadprzyrodzoną, to nie podlega prawom przyrody.
Jeżeli nie podlega prawom przyrody, to nie ma powodu, by podlegał ograniczeniom związanym z czasem.

70

Jeżeli nie podlega ograniczeniom związanym z czasem, to jest On zarówno w przeszłości, jak i teraźniejszości oraz przyszłości.

Wnioski z nich płynące natomiast brzmiałyby tak:

Skoro Bóg istnieje, to mógł istnieć przed Wielkim Wybuchem i będzie mógł istnieć także wtedy, gdy Wszechświat całkowicie się rozproszy.
Mógł znać rezultat powstania Wszechświata, jeszcze zanim zaczął się on tworzyć.
Mógł mieć wcześniejszą wiedzę na temat pewnej planety, znajdującej się na peryferiach jednej z galaktyk spiralnych, i tego, że zapanują na niej odpowiednie warunki, by rozwinęło się tam życie.
Mógł mieć wcześniejszą wiedzę o tym, że na tej planecie w wyniku ewolucji zachodzącej w drodze doboru naturalnego rozwiną się wrażliwe istoty.
Mógł nawet wcześniej znać myśli i działania owych istot, chociaż one same obdarzone są wolną wolą.

Będę miał jeszcze dużo do powiedzenia o ostatnich etapach tego rozumowania, ale można tu już dostrzec ogólny zarys pewnej harmonii między nauką a wiarą.

Rozumowanie to nie ma prześlizgiwać się nad obszarami stanowiącymi źródło niezgody. Wyznawcom niektórych religii z pewnością trudno będzie pogodzić się z pewnymi szczegółami naukowego opisu powstawania Wszechświata.

Deiści, tacy jak Einstein, których zdaniem Bóg zainicjował cały proces, po czym nie zwraca uwagi na dalszy rozwój wydarzeń, zwykle nie mają kłopotów z przyjęciem do wiadomości ostatnich odkryć fizyki i kosmologii, może z wyjątkiem zasady nieoznaczoności. Z teistami natomiast bywa różnie. Koncepcja wyraźnego początku Wszechświata niezupełnie zgadza się z buddyzmem, któremu bliższy jest model wszechświata oscylującego. Ale dla teistycznych odłamów hinduizmu nie ma zasadniczych powodów, by odrzucać koncepcję Wielkiego Wybuchu. Podobnie jak dla większości (choć nie wszystkich) wyznawców islamu.

W tradycji judeochrześcijańskiej pierwsze słowa Księgi Rodzaju („Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię") w pełni zgadzają się z koncepcją

Wielkiego Wybuchu. Jednym ze znaczących przykładów jest postawa papieża Piusa XII, który był gorącym zwolennikiem teorii Wielkiego Wybuchu, jeszcze zanim nauka dostarczyła jej potwierdzenia.

Nie zawsze jednak poglądy chrześcijańskie idą w parze z naukowym opisem świata. Dla tych, którzy odczytują Księgę Rodzaju w sposób dosłowny, Ziemia liczy 6000 lat i większość sformułowanych tu przez nas wniosków jest nie do przyjęcia. Można zrozumieć ich stanowisko jako chęć odwoływania się do prawdy: wyznawcy religii ufundowanej na świętych tekstach mają pełne prawo do tego, aby nie zgadzać się na ich swobodną interpretację. Teksty opisujące najpewniej wydarzenia historyczne można odczytywać jako alegorie jedynie wówczas, gdy istnieją po temu bardzo wyraźne powody.

Czy jednak Księga Rodzaju należy do tej kategorii? Jej język jest bez wątpienia poetycki. Czy pociąga to za sobą prawo do traktowania zawartych w niej przekazów w kategoriach *licentia poetica*? (Więcej na ten temat powiemy w następnym rozdziale). Nie jest to pytanie nowe; debaty na temat dosłownego i niedosłownego odczytywania Biblii toczono przez stulecia. Święty Augustyn, jeden z najwybitniejszych myślicieli religijnych, doskonale zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa wiążącego się z traktowaniem tekstów biblijnych jako rozpraw naukowych i napisał, mając na myśli głównie Księgę Rodzaju: „Jeśli czytamy jakieś słowa Pisma Świętego odnośnie zagadnień niejasnych i bardzo dalekich od naszego wzroku, o czym można by wygłaszać różne zdania i poglądy

z zachowaniem wiary, którą w życiu się kierujemy, nie powinniśmy pochopnie skłaniać się ku żadnej z owych możliwości, abyśmy nie zbłądzili, gdyby po pilniejszym rozważeniu jasność prawdy właściwie je obaliła"[13].

W następnych rozdziałach przyjrzymy się bliżej dziedzinom wiedzy skupionym na badaniu życia. Pojawią się tutaj kolejne potencjalne źródła konfliktów między nauką a wiarą - przynajmniej tak, jak dostrzega je wielu współczesnych obserwatorów. Spróbuję jednak uzasadnić swoje przekonanie, że jeżeli zastosujemy się do rady św. Augustyna, sformułowanej ponad 1000 lat przed pojawieniem się podstaw do występowania w obronie teorii Darwina, uda nam się znaleźć głęboką harmonię między tymi dwoma światopoglądami.

1 E. Wigner, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences,* „Communications on Pure and Applied Mathematics" 13, nr 1 (luty 1960).
2 S. Hawking, *A Brief History of Time,* Bantam Press, Nowy Jork 1998, s. 210 (wyd. polskie: *Krótka historia czasu,* przel. P. Amsterdamski, Wydawnictwa Alfa, Warszawa 1990, s. 161).
3 R. Jastrow, *God and the Astronomers,* W.W. Norton, Nowy Jork 1992, s. 107.
4 Ibidem, s. 14.
5 S. Hawking, *Krótka historia czasu*, s. 117.
6 Szczegółową i ścisłą postać matematyczną tych argumentów można znaleźć w: J.D. Barrow i F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle,* Oxford University Press, Nowy Jork 1986.
7 I.G. Barbour, *When Science Meets Religion,* Harper Collins, Nowy Jork 2000.
8 S. Hawking, *Krótka historia czasu*, s. 122.
9 F. Dyson cytowany w: J.D. Barrow i F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle,* s. 318.
10 A. Penzias cytowany w: M. Browne, *Clues to the Universe's Origin Expected,* „New York Times", 12 marca 1978.
11 J. Leslie, *Universes,* Routledge, Nowy Jork 1989.
12 S. Hawking, *Krótka historia czasu*, s. 61.
13 Święty Augustyn, *The Literal Meaning of Genesis,* przekład i przypisy John Hammond Taylor, S.J., Newman Press, Nowy Jork 1982, 1:41 (wyd. polskie: *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* [w:] Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom,* przeł. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, księga I 18,38).

ROZDZIAŁ 4
ŻYCIE NA ZIEMI.
LUDZIE I MIKROBY

Postęp nauki we współczesnych czasach dokonał się kosztem pewnych tradycyjnych przesłanek skłaniających ludzi do wiary w Boga. Kiedy nie mamy pojęcia, w jaki sposób mógł powstać Wszechświat, łatwiej uznać, że jest to dzieło Boga lub wynik wielu Jego aktów twórczych. Podobnie przed przełomem dokonanym w XVI i XVII wieku przez Kopernika, Keplera i Galileusza uprzywilejowana pozycja Ziemi pośrodku majestatycznego gwiaździstego nieba wydawała się potężnym argumentem na rzecz istnienia Boga. Jeżeli On umieścił nas w samym środku sceny, to wszystko to musiał zbudować dla nas. Kiedy model heliocentryczny wymusił rewizję tego poglądu, dla wielu wyznawców wiary w Boga był to ogromny wstrząs.

Wydawało się, że przynajmniej trzeci filar wiary zachował swoją moc: myślę tu o złożoności ziemskiego życia, skłaniającej wszak każdego rozumnego obserwatora do wniosku o udziale inteligentnego projektanta. Jak się niebawem przekonamy, nauka postawiła teraz ten problem na głowie. Tutaj jednak, podobnie jak w przypadku dwóch innych argumentów, namawiałbym osoby wierzące, by nie odrzucały ustaleń nauki, ale przyjęły je do wiadomości. Elegancja cechująca złożoność życia jest rzeczywistym

powodem do zachwytu i do wiary w Boga - choć nie w ten prosty, bezpośredni sposób, który dla wielu był tak pociągający, zanim pojawiła się teoria Darwina.

73

„Argument odwołujący się do istnienia projektu" sięga czasów Cycerona. Wysunął go szczególnie zręcznie filozof i anglikański duchowny William Paley w 1802 roku w swojej wielce sugestywnej książce *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearance of Naturę* (Teologia naturalna, czyli świadectwa istnienia i atrybutów Boga zaczerpnięte ze zjawisk przyrody) - formułując słynną analogię zegarmistrza:

> Przypuśćmy, że przechodząc przez wrzosowisko, potknąłem się nogą o kamień, i że spytano mnie, skąd wziął się ów głaz; być może powiedziałbym, iż gdybym nie wiedział, że jest inaczej, mógłby tam leżeć od zawsze; i zapewne nie byłoby bardzo łatwo wykazać mi absurdalność tej odpowiedzi. Ale przypuśćmy, że znalazłem na ziemi zegarek i że spytano mnie, w jaki sposób ów zegarek trafił w to miejsce; niełatwo byłoby mi wpaść na tę odpowiedź, którą dałem poprzednio, a mianowicie, że wszystko, co wiem, wskazuje, że zegarek mógł tam być od zawsze. [...] ten zegarek musiał mieć wytwórcę: że kiedyś musiał istnieć, w takim czy innym miejscu, producent albo producenci, który ukształtował go dla zadania, jakie dziś rzeczywiście wypełnia; który zaplanował jego konstrukcję i przemyślał jego użycie. [...] każda sugestia zamysłu, każdy przejaw projektu obecny w budowie zegarka występuje również w dziełach przyrody, z tą tylko różnicą, że w przyrodzie wszystko jest większe i lepsze, i to w stopniu przekraczającym wszelkie rachunki[1].

Przekonanie o istnieniu projektu w przyrodzie wydawało się dla nas oczywiste przez większą część naszej historii. Sam Darwin przed wyruszeniem na wyprawę na pokładzie „Beagle" był miłośnikiem pism Paleya i wyrażał uznanie dla jego poglądów. Argumentacja Paleya nie jest jednak wolna od błędu, i to na podstawowym poziomie logicznym. Jego rozumowanie wygląda następująco:

1. Zegarek odznacza się złożonością.
2. Zegarek ma inteligentnego projektanta.
3. Zycie odznacza się złożonością.
4. A zatem życie również ma inteligentnego projektanta.

74

Tymczasem fakt, że dwa obiekty charakteryzują się tą samą cechą (złożoność) nie oznacza, iż wszystkie ich cechy są wspólne. Przyjrzyjmy się następującemu rozumowaniu, stanowiącemu odpowiednik poprzedniego:

1. Prąd elektryczny w moim domu składa się ze strumienia elektronów.
2. Prąd elektryczny pochodzi z elektrowni.
3. Piorun składa się ze strumienia elektronów.
4. A zatem piorun pochodzi z elektrowni.

Chociaż argumentacja Paleya brzmi bardzo atrakcyjnie, nie można jej uznać za rozwiązanie całego problemu. Aby poznać złożoność życia i nasze początki na Ziemi,

musimy zagłębić się w ogromne bogactwo odkryć na temat natury żywych istot, jakie przyniosła współczesna rewolucja w paleontologii, biologii molekularnej i genomice. Osoby wierzące nie muszą obawiać się, że te dane mogą zdetronizować Boga; jeśli Bóg jest rzeczywiście wszechmocny, to nie zaszkodzą mu nasze mizerne próby zrozumienia zasad działania Jego świata przyrody. Jako poszukujący mamy duże szanse na to, by znaleźć w nauce wiele ciekawych odpowiedzi na pytanie, na czym polega życie. Nie uda się nam natomiast uzyskać odpowiedzi na pytania: „Dlaczego w ogóle istnieje życie?" ani „Dlaczego jestem?".

1. POWSTANIE ŻYCIA NA PLANECIE ZIEMIA

Nauka rozpoczyna odpowiedź na pytanie o złożoność życia od określenia granic czasowych. Wiemy już, że Wszechświat liczy około 14 miliardów lat. Sto lat temu nie znaliśmy nawet wieku naszej planety. Kolejne odkrycia zjawiska promieniotwórczości oraz naturalnego rozpadu izotopów promieniotwórczych dostarczyły eleganckich i precyzyjnych narzędzi umożliwiających określenie wieku skał na naszej planecie. Naukowe podstawy tej metody opisał dokładnie Brent Dalrymple w książce *The Age of Earth* (Wiek Ziemi). Znając (bardzo długi) czas połowicznego rozpadu, w jakim izotopy promieniotwórcze pewnych pierwiastków prze-

kształcają się w inne pierwiastki, niepodlegające rozpadowi - uran w ołów, potas w argon i mniej pospolity stront w pierwiastek ziem rzadkich zwany rubidem - oraz wyznaczając zawartość każdej pary tych pierwiastków, możemy określić wiek dowolnej badanej skały. Wszystkie te metody niezależnie dają podobny wynik, wskazując na 4,55 miliarda lat jako wiek Ziemi, przy błędzie równym mniej więcej jeden procent. Najstarsze datowane skały pochodzące z powierzchni Ziemi mają około 4 miliardów lat, a wiek niemal 70 zbadanych meteorytów i licznych skał księżycowych ocenia się na około 4,5 miliarda lat.

Wszystkie dane, jakimi obecnie dysponujemy, wskazują, że przez blisko 500 milionów lat Ziemia pozostawała bardzo nieprzyjaznym miejscem dla życia. Nasza planeta była nieustannie bombardowana przez olbrzymie planetoidy i meteoryty, które robiły prawdziwe spustoszenie, a jedno z takich zderzeń spowodowało oderwanie się fragmentu Ziemi, z którego następnie powstał Księżyc. Nic dziwnego zatem, że skały liczące 4 miliardy lat nie noszą śladów życia. Ale już po zaledwie 150 milionach lat stwierdza się obecność licznych różnych rodzajów mikroorganizmów. Owe jednokomórkowe organizmy, jak się sądzi, dysponowały już zdolnością przechowywania informacji, prawdopodobnie w postaci DNA, a także samoreplikacji i ewoluowania.

Ostatnio Carl Woese wysunął przypuszczenie, że w tym okresie życia na Ziemi zachodziła już wymiana DNA między organizmami[2]. Biosferę tworzyły wówczas głównie bardzo liczne bardzo drobne niezależne komórki, ale oddziałujące na siebie. Jeśli w którejś z nich pojawiło się jakieś białko albo grupa białek, które zapewniały jej pewną przewagę, tę nową cechę szybko zyskiwały sąsiadujące z nią komórki. Być może zatem ewolucja na najwcześniejszym etapie miała raczej charakter zbiorowy niż indywidualny. Ten rodzaj „poziomego transferu genów" został dobrze udokumentowany u najstarszych form bakterii żyjących do dzisiaj na naszej planecie (archebakterii) i być może stanowił sposób na szybkie rozprzestrzenianie się korzystnych nowych cech.

Jak jednak pojawiły się organizmy dysponujące zdolnością samoreplikacji? Uczciwie mówiąc, na razie ciągle tego nie wiemy. Żadna ze znanych obecnie hipotez nie wyjaśnia, jak to się stało, że w ciągu zaledwie 150 milionów lat warunki prebiotyczne, istniejące wówczas na Ziemi, pozwoliły na rozwój życia. Nie chodzi o to, że nie sformułowano

rozsądnych hipotez, ale o to, że zakładane przez nie prawdopodobieństwo pojawienia się form żywych wydaje się niezmiernie małe.

Pięćdziesiąt lat temu Stanley Miller i Harold Urey w swoich słynnych doświadczeniach, w których wykorzystali zawiesinę pewnych związków organicznych w wodzie, usiłowali odtworzyć pierwotne warunki panujące na młodej Ziemi. Stosując jako źródło energii wyładowania elektryczne zastępujące pioruny, uczeni ci otrzymali niewielkie ilości ważnych biologicznie związków organicznych, takich jak aminokwasy. Stwierdzenie obecności podobnych związków w meteorytach docierających do nas z przestrzeni kosmicznej również stało się argumentem na rzecz tezy, że tego rodzaju złożone związki organiczne mogą tworzyć się w wyniku naturalnych procesów we Wszechświecie.

Potem jednak sytuacja bardzo się komplikuje. Jak z tych związków mogły powstać samoreplikujące się cząsteczki przenoszące informację? Pojawienie się DNA, z jego szkieletem fosforanowo-cukrowym i wbudowanymi w niego zasadami azotowymi, ułożonymi w ścisłym porządku jedna za drugą i połączonymi w pary w każdym skręcie podwójnej helisy, wydaje się skrajnie nieprawdopodobnym wynikiem ślepego trafu - tym bardziej że DNA raczej nie dysponuje wewnętrznym mechanizmem pozwalającym na kopiowanie samego siebie. Ostatnimi czasy liczni badacze wskazywali na RNA jako potencjalną pierwszą formę życia, ponieważ RNA może przenosić informacje, a także w pewnych przypadkach katalizować reakcje chemiczne w taki sposób, w jaki DNA nie potrafi. DNA to coś w rodzaju twardego dysku w naszych komputerach: ma być trwałym środkiem przechowywania informacji (chociaż, podobnie jak w komputerze, zawsze mogą się tu zdarzyć różne błędy i potknięcia). RNA natomiast to bardziej rodzaj dyskietki czy pamięci tylko do odczytu, której zawartość można zmieniać za pomocą oprogramowania i która jest zdolna do wywoływania określonych skutków na własną rękę. Mimo wysiłków licznych badaczy nikomu jednak nie udało się w doświadczeniach zbliżonych do eksperymentów Millera i Ureya doprowadzić do powstania cegiełek, z jakich zbudowany jest RNA, ani zaprojektować samopowielającego się w pełni RNA.

Ogromne trudności w określeniu przekonującej drogi prowadzącej do powstania życia skłoniły niektórych uczonych, wśród nich samego Francisa Cricka (odkrywcy, wraz z Jamesem Watsonem, podwójnej helisy

DNA), do wysunięcia przypuszczenia, że życie musiało przybyć na Ziemię z kosmosu albo w postaci drobin przenoszonych w przestrzeni międzygwiazdowej i ściągniętych przez przyciąganie ziemskie, albo nawet dostarczone nam specjalnie (bądź przypadkowo) przez jakichś kosmicznych podróżników. Hipoteza ta rozwiązuje być może problem pojawienia się życia na Ziemi, w żaden jednak sposób nie przyczynia się do rozwikłania zagadki powstania życia, odsuwając jedynie to niezwykłe wydarzenie w czasie i przestrzeni.

Należy tu powiedzieć słowo o zastrzeżeniach zgłaszanych często przez niektórych krytyków hipotezy spontanicznego powstania życia na Ziemi, powołujących się na drugie prawo termodynamiki. Prawo to stwierdza, że w układzie zamkniętym, którego nie może opuścić ani do którego nie może dostać się żadna ilość energii i materii, wielkość nieuporządkowana (zwana naukowo entropią) rośnie z czasem. Ponieważ formy żywe odznaczają się wysokim stopniem uporządkowania, to - jak utrzymują niektórzy - niemożliwe było pojawienie się życia bez udziału nadnaturalnego Stwórcy. Takie rozumowanie jednak rozmija się z istotą drugiego prawa termodynamiki: w pewnych częściach układu porządek oczywiście może rosnąć (jak dzieje się każdego dnia, kiedy ścielimy łóżko czy odstawiamy naczynia na miejsce), choć wymaga to wkładu energii, a całkowita wielkość nieuporządkowania w całym układzie nie może zmaleć. W przypadku powstania życia układem zamkniętym jest tak naprawdę cały Wszechświat, energia pochodzi od Słońca, a zatem lokalny wzrost uporządkowania, który odpowiadałby pierwszemu przypadkowemu skupieniu makrocząsteczek, w żaden sposób nie łamałby tego prawa.

Niektórzy teiści, powołując się na stałą niemożność wyjaśnienia przez naukę kwestii pochodzenia życia, uznali, że pojawienie się RNA i DNA może wskazywać na udział boskiego Stwórcy. Jeżeli zamiar Boga stwarzającego Wszechświat miał doprowadzić do powstania istot, z którymi mógłby odczuwać bliskość, a dokładniej istot ludzkich, i jeżeli złożoność konieczna do zapoczątkowania procesu życia wykraczała poza możliwości obecnych we Wszechświecie związków chemicznych do samodzielnego skupiania się, to czyż Bóg nie mógł wkroczyć, aby zainicjować ten proces?

Jest to zapewne dość atrakcyjny pogląd, zwłaszcza w sytuacji, gdy żaden poważny uczony nie dysponuje obecnie naukowym wyjaśnieniem powstania życia. Tak jednak rzeczy mają się dzisiaj, ale jutro może być

zupełnie inaczej. Trzeba bardzo uważać, kiedy wprowadza się boską ingerencję tam, gdzie brak wyjaśnień naukowych. Od zaćmień słońca w starożytności po ruch planet w średniowieczu i problem powstania życia na Ziemi w dzisiejszych czasach podejście typu „Bóg-Łatacz Dziur naszej niewiedzy" nazbyt często źle służyło religii (a tym samym i Bogu, jeśli to możliwe). Wiara, która umieszcza Boga w lukach naszego poznania świata przyrody, może prowadzić do głębokich kryzysów, kiedy dzięki postępowi wiedzy luki te będą stopniowo zanikać. Wierzący, zdając sobie sprawę z tego, jak niepełna jest nasza wiedza na temat świata przyrody, powinni zachować najwyższą ostrożność w kwestii przywoływania Boga w miejscach pozostających obecnie tajemnicą, żeby nie wywoływać niepotrzebnych teologicznych sporów, nieuchronnie skazanych na klęskę. Istnieją dobre powody, by wierzyć w Boga, włączając w to zasady matematyczne i porządek stworzenia. Są to pozytywne powody, wynikające z wiedzy, a nie z błędnych założeń będących rezultatem (tymczasowego) braku wiedzy.

Mówiąc w skrócie, chociaż kwestia powstania życia jest niezwykle fascynująca, a niemożność zaproponowania przez współczesną naukę prawdopodobnego mechanizmu, który do tego doprowadził, bardzo zastanawiająca, nie daje to podstaw osobie myślącej do rzucania na szalę swojej wiary.

2. ZAPIS KOPALNY

Chociaż i amatorzy, i prawdziwi uczeni odkrywają skamieniałości od wieków, badania te weszły w szczególnie intensywną fazę w ciągu ostatnich 20 lat. Dzięki znaleziskom wymarłych gatunków wypełnia się wiele luk w naszej wiedzy na temat historii życia na Ziemi. Co więcej, ich wiek można teraz precyzyjnie ustalić na podstawie takich samych procesów rozpadu radioaktywnego, jakie wykorzystano w określeniu wieku Ziemi.

Znakomita większość organizmów, które kiedyś żyły na Ziemi, nie pozostawiła żadnych śladów swego istnienia, skamieniałości bowiem tworzą się wyłącznie w bardzo szczególnych warunkach. (Na przykład kiedy jakiś organizm pozostanie w specjalnym rodzaju mułu lub skały i nie rozdrapią go drapieżniki. Kości zwykle rozkładają się i kruszą. Większość istot ulega rozpadowi i znika). Wiedząc o tym, możemy uważać za rzecz

79

zdumiewającą, że dysponujemy takim bogactwem informacji o organizmach, które zamieszkiwały niegdyś naszą planetę.

Ramy czasowe wynikające z zapisu kopalnego są żałośnie niekompletne, ale ciągle bardzo użyteczne. Na przykład w osadach pochodzących sprzed ponad 550 milionów lat znajdujemy wyłącznie organizmy jednokomórkowe, chociaż jest możliwe, że wcześniej istniały organizmy bardziej złożone. Nagle, mniej więcej 550 milionów lat temu, pojawiają się w zapisie kopalnym bezkręgowce o bardzo różnych planach budowy. Zjawisko to zwykle określa się mianem eksplozji kambryjskiej; zrelacjonował je nieżyjący już Stephen Jay Gould - autor najbardziej płomiennych i poetyckich dzieł poświęconych ewolucji w swoim pokoleniu - w doskonale napisanej książce *Wonderful Life* (Cudowne życie). Gould sam zastanawiał się nad tym, w jaki sposób ewolucja mogła doprowadzić do powstania tak ogromnego bogactwa planów budowy i wystąpienia ich wszystkich w tak niedługim odcinku czasu. (Na innych specjalistach nie zrobiło większego wrażenia twierdzenie, że kambr jest przykładem nieciągłości w złożoności życia, ale ich artykuły nie miały szans na równie szerokie rozpowszechnienie wśród niefachowców. Tak zwana eksplozja kambryjska może też na przykład odzwierciedlać zmianę, jaka zaszła w warunkach ułatwiających fosylizację wielkiej liczby gatunków, które tak naprawdę istniały już od milionów lat).

Chociaż niektórzy teiści usiłowali wytłumaczyć eksplozję kambryjską interwencją sił nadprzyrodzonych, staranna ocena zgromadzonej wiedzy nie potwierdza tego poglądu. To jedynie kolejny przykład podejścia typu: „Bóg-Łatacz Dziur naszej niewiedzy", i także w tej sytuacji wierzący byliby niezmiernie nierozsądni, gdyby swoją wiarę uzależniali od słuszności takich hipotez.

Zebrane dotychczas dowody wskazują, że do mniej więcej 400 milionów lat temu ląd był niezamieszkany i że dopiero wtedy rośliny, żyjące dotychczas w wodzie, zaczęły pojawiać się na suchym gruncie. Zaledwie 30 milionów lat później także zwierzęta przeniosły się na ląd. Tutaj ponownie występuje luka w zapisie kopalnym: okazuje się, że znamy bardzo niewiele form przejściowych między istotami morskimi a czworonogami zamieszkującymi lądy. Ostatnie odkrycia dostarczyły jednak przekonujących dowodów takiej przemiany[3].

80

Dinozaury zdominowały Ziemię około 230 milionów lat temu. Obecnie uważa się, że gwałtowny kres ich panowania przed 65 milionami lat spowodowała wielka katastrofa

kosmiczna: zderzenie Ziemi z olbrzymią planetoidą na obszarze zwanym obecnie półwyspem Jukatan. Obecność pyłów wzniesionych tą gigantyczną kolizją stwierdza się na całej kuli ziemskiej. Katastrofalne zmiany klimatu wynikające z wielkich ilości pyłów w atmosferze najwyraźniej przekroczyły możliwości przystosowania się dinozaurów i doprowadziły do ich wyginięcia, co dało początek erze ssaków.

Zderzenie planetoidy z Ziemią przed dziesiątkami milionów lat skłania do głębokiego zastanowienia. Niewykluczone, że był to jedyny sposób na to, aby wymarły dinozaury, a ich miejsce zajęły ssaki. Najpewniej gdyby nie meksykańska planetoida, nie byłoby nas tutaj.

Większość z nas bardzo interesują kopalne szczątki przodków człowieka i także w tej dziedzinie ostatnie dziesięciolecia przyniosły wiele ważnych odkryć. W Afryce znaleziono kości kilkunastu różnych gatunków człowiekowatych o stopniowo wzrastającej objętości czaszki. Pierwszy okaz uznany za przedstawiciela człowieka współczesnego z gatunku *Homo sapiens* datuje się na około 195 tysięcy lat. Niektóre rozgałęzienia naszego drzewa rodowego w pewnym momencie kończą się bezpotomnie: na przykład neandertalczyków zamieszkujących Europę do mniej więcej 30 tysięcy lat temu czy niedawno odkrytych „hobbitów" - drobnych istot ludzkich o niewielkich mózgach, żyjących na wyspie Flores w obecnej Indonezji jeszcze przed 13 tysiącami lat.

Chociaż zapis kopalny nie jest doskonały i wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi, niemal wszystkie znaleziska potwierdzają koncepcję drzewa życia, na które składają się spokrewnione ze sobą organizmy. Mamy wiele form pośrednich potwierdzających przejście od gadów do ptaków i od gadów do ssaków. Twierdzenia, że model ten nie wyjaśnia pojawienia się niektórych gatunków, na przykład należących do waleni, upadły, kiedy nowe odkrycia potwierdziły istnienie form pośrednich, niejednokrotnie dokładnie w tym miejscu i z tego okresu, jakie przewidywała teoria ewolucji.

3. REWOLUCYJNA IDEA DARWINA

Karol Darwin urodził się w 1809 roku i kiedy rozpoczął studia, zamierzał zostać duchownym, ale z czasem pochłonęły go nauki przyrodnicze. Chociaż młodego Darwina całkowicie przekonała argumentacja Paleya odwołująca się do zegarmistrza i uważał on, że celowość, jaką dostrzega w przyrodzie, musi mieć boską przyczynę, wyprawa na statku „Beagle" w latach 1831-1836 skłoniła go do zmiany poglądów. Był w Południowej Ameryce i na wyspach Galapagos, gdzie zbierał kopalne szczątki wymarłych organizmów i badał różnorodność form życia na izolowanych obszarach.

Na podstawie tych obserwacji oraz wyników badań, jakie prowadził następnie przez ponad 20 lat, sformułował teorię ewolucji w drodze doboru naturalnego. W 1859 roku, w obawie, że w ogłoszeniu takich poglądów ubiegnie go Alfred Russel Wallace, spisał i opublikował swoje koncepcje w książce o doniosłym znaczeniu, zatytułowanej O *powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt.* Zdając sobie sprawę, że przedstawione w niej poglądy wywołają duże poruszenie, w końcowej części dzieła napisał: „Jeśli poglądy wypowiedziane przeze mnie w dziele niniejszym oraz przez p. Wallace'a lub też analogiczne zapatrywania na pochodzenie gatunków zostaną powszechnie przyjęte, można się spodziewać, że w historii naturalnej nastąpi wielki przewrót"[4].

Darwin uważał, że wszystkie żyjące obecnie gatunki pochodzą od niewielkiej liczby wspólnych przodków - być może wręcz od jednego. Utrzymywał, że w obrębie

gatunków pojawiają się w sposób losowy odmiany oraz że utrzymanie się przy życiu lub śmierć każdego organizmu zależy od jego zdolności przystosowania się do środowiska. Przeżywanie wybranych organizmów nazwał doborem naturalnym. Chociaż zdawał sobie sprawę, jak ostre reakcje może wywołać jego argumentacja, stwierdził, że taki sam proces mógł mieć udział w toku ewolucji gatunku ludzkiego, i swoje poglądy na ten temat rozwinął w następnej książce O *pochodzeniu człowieka.*

Ukazanie się *O powstawaniu gatunków* spowodowało natychmiast gwałtowną krytykę, chociaż reakcja ze strony duchowieństwa nie była aż tak jednoznacznie negatywna, jak to się opisuje dzisiaj. Wybitny przedstawiciel teologii protestanckiej Benjamin Warfield z Princeton uznał za

słuszną teorię ewolucji jako „teorię mówiącą o sposobie działania boskiej opatrzności"[5], podkreślając zarazem, że sama ewolucja musiała mieć autora o nadnaturalnych możliwościach.

Na temat społecznej reakcji na dzieło Darwina powstało wiele mitów. W czasie słynnej debaty między Thomasem H. Huxleyem (gorącym orędownikiem teorii ewolucji) a biskupem Samuelem Wilberforce'em najpewniej Huxley wcale nie wypowiedział słów (jak głosi wieść), że nie wstydzi się mieć małpy za przodka, ale wstydziłby się mieć wśród swoich krewnych kogoś, kto świadczy przeciw prawdzie. Co więcej, Darwin nie tylko nie został potępiony przez społeczność, ale w uznaniu jego zasług pochowano go w Opactwie Westminsterskim.

Sam Darwin bardzo martwił się wpływem, jaki jego teoria może mieć na przekonania religijne, choć w dziele O *powstawaniu gatunków* gorąco przekonywał, że między wiarą a teorią ewolucji nie musi być sprzeczności: „Nie widzę żadnego poważnego powodu, dla którego poglądy w dziele tym wypowiedziane miałyby obrażać czyjekolwiek uczucia religijne. Pewien znakomity pisarz i duchowny pisał do mnie, że »stopniowo przekonał się, że tak samo wzniosłą ideą Bóstwa jest wiara w stworzenie kilku form rodowych zdolnych do samodzielnego rozwoju w inne niezbędne formy, jak i wiara w ciągle nowe akty stworzenia niezbędne do wypełniania luk, jakie by powstały wskutek działania Jego praw«"[6].

Darwin kończy O *powstawaniu gatunków* następująco: „Wzniosły zaiste jest to pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i że gdy planeta nasza, podlegając ścisłym prawom ciążenia, dokonywała swych obrotów, z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i wciąż się jeszcze rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu"[7].

Jego własne przekonania były dość ambiwalentne i wygląda na to, że zmieniały się w ostatnich łatach życia. Pewnego razu powiedział: „Agnostycyzm jest najtrafniejszym słowem opisującym stan mojego umysłu". A innym razem napisał, że skłoniła go do głębokiego zastanowienia „niezwykła trudność, czy też wręcz niemożność zrozumienia ogromnego i cudownego wszechświata, łącznie z człowiekiem obdarzonym zdolnością spoglądania daleko wstecz i patrzenia w odległą przyszłość, jako wytworu ślepego losu bądź konieczności. Kiedy nad tym rozmyślam, czuję się zmuszony przyjąć, że Pierwsza Przyczyna musiała być obdarzona inteli-

gentnym umysłem w pewnym stopniu analogicznym do umysłu ludzkiego; zasługuję więc na to, by nazywać mnie teistą"[8].

Żaden poważny współczesny biolog nie kwestionuje poglądu, że cudowną złożoność i różnorodność życia można wyjaśnić na gruncie teorii ewolucji. W istocie uświadomienie sobie pokrewieństwa wszystkich gatunków będącego wynikiem ewolucji ma tak podstawowe znaczenie dla naszej obecnej wiedzy biologicznej, że trudno sobie wręcz wyobrazić, by można było prowadzić badania nad światem żywych organizmów bez takiego założenia. Tymczasem żadne inne odkrycie naukowe nie wywołało równie żywego oddźwięku w kręgach osób wierzących jak rewolucyjna teoria Darwina. Walka ta - poczynając od groteskowego „małpiego procesu" Scopesa w 1925 roku po dzisiejsze dyskusje w Stanach Zjednoczonych na temat nauczania teorii ewolucji w szkołach publicznych - wcale nie słabnie.

4. DNA, MATERIAŁ GENETYCZNY

Przenikliwość Darwina tym bardziej zasługuje na szacunek, że w tamtych czasach nie dysponował on jeszcze konkretami. Potrzeba było niemal 100 lat, aby wyjaśnić, na czym polegają niewielkie zmiany w instrukcji budowy i działania żywych organizmów, i przyznać rację koncepcji Darwina o „dziedziczeniu z niewielkimi modyfikacjami".

Grzegorz Mendel, mało znany augustianin żyjący na terenie obecnych Czech w tych samych czasach co Darwin, znał jego dzieło O *powstawaniu gatunków*, ale uczeni ci nigdy się nie spotkali. Mendel jako pierwszy wykazał, że dziedziczenie musi mieć postać odrębnych porcji informacji. Dzięki prowadzonemu w klasztornym ogrodzie przez lata krzyżowaniu groszku doszedł do wniosku, że czynniki dziedziczne decydujące o takich cechach jak pomarszczenie czy gładkość nasion podlegały regułom matematycznym. Mendel nie wiedział, czym jest gen, ale na podstawie obserwacji uznał, że coś takiego jak gen musi istnieć.

Ustalenia Mendla pozostawały nieznane przez niemal 35 lat. Dziwnym zbiegiem okoliczności, jakie nieobce są historii nauki, na początku XX wieku zostały ponownie odkryte w odstępie zaledwie kilku miesięcy

przez trzech niezależnych badaczy. Natomiast Archibald Garrod dzięki swoim słynnym badaniom nad wrodzonymi wadami metabolicznymi, rzadkimi chorobami występującymi w niektórych rodzinach, z którymi zetknął się w swojej praktyce lekarskiej, jednoznacznie wykazał, że prawa Mendla mają zastosowanie również w przypadku ludzi i że opisywane przez niego samego choroby podlegają identycznym regułom dziedziczenia, jakie Mendel opisał, krzyżując groszek.

Mendel i Garrod spostrzeżenia na temat dziedziczenia u ludzi uzupełnili o wzory matematyczne, opisujące te procesy, chociaż zjawisko przekazywania takich cech jak kolor oczu czy skóry było już wcześniej oczywiste dla każdego, kto uważnie przyglądał się przedstawicielom naszego gatunku. Mechanizm decydujący o tym, kto dziedziczy jaką cechę, pozostawał jednak nieznany i nikomu nie udawało się określić chemicznej natury dziedziczności. W pierwszej połowie XX wieku większość badaczy sądziła, że nośnikiem dziedziczności muszą być białka, których cząsteczki wykazują największe zróżnicowanie u żywych organizmów.

Dopiero w 1944 roku doświadczenia Oswalda T. Avery'ego, Colina McLeoda i Maclyna McCarty'ego dowiodły, że to nie białka ale DNA, jest odpowiedzialny za

przenoszenie cech. Chociaż o istnieniu DNA wiedziano wtedy już od ponad 100 lat, powszechnie sądzono, że jest to jedynie materiał pomocniczy, służący upakowaniu zawartości jądra komórkowego, i nie poświęcano mu większej uwagi.

Niecałe dziesięć lat później pojawiła się prawdziwie piękna i elegancka odpowiedź na pytanie o materialną podstawę dziedziczenia. Szalony wyścig, którego celem było ustalenie struktury DNA, wygrali James Wat- son i Francis Crick, o czym można przeczytać w zabawnej książce Wat- sona *Podwójna helisa.* Watson, Crick i Maurice Wilkins, wykorzystując wyniki badań Rosalind Franklin, doszli do wniosku, że cząsteczki DNA mają postać podwójnej helisy - skręconej drabinki - oraz że ich zdolność przenoszenia informacji wynika z kolejności związków chemicznych tworzących stopnie tej drabinki.

DNA mnie, chemika, który zdaje sobie sprawę z tego, jak niezwykłymi cechami odznacza się ten związek i jak błyskotliwe jest dzięki temu rozwiązanie problemu zapisu wzoru życia, wprawia w głęboki zachwyt. Spróbuję wytłumaczyć niespotykaną elegancję DNA.

85

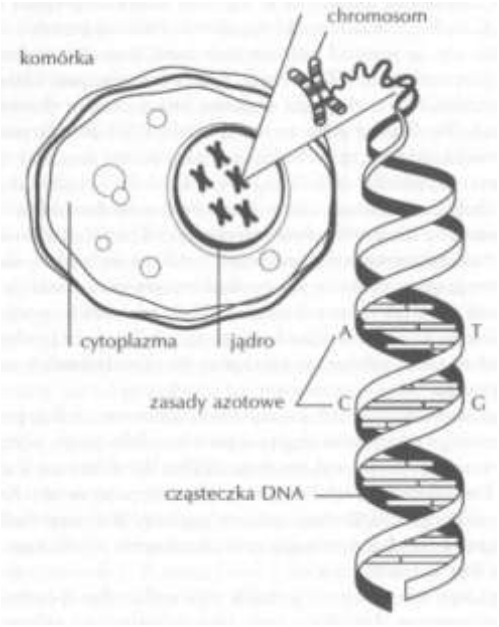
Cząsteczka DNA, jak pokazano na rycinie 1. (str. 86), ma kilka szczególnych cech. Szkielet zewnętrzny tworzy jednostajny ciąg fosforanów i cukrów, ale to, co naprawdę interesujące, znajduje się wewnątrz. Szczeble drabinki są zbudowane z kombinacji czterech składników, zwanych zasadami azotowymi. Nazwijmy je (zgodnie z ogólnie przyjętą nomenklaturą) A, C, G i T. Każda z tych zasad ma określony kształt.

Okazuje się, że spośród tych czterech zasad A tworzy w szczebelku dobraną parę wyłącznie z T, a C z G. Są to tak zwane pary zasad. A zatem cząsteczka DNA to skręcona drabinka, której szczeble zbudowane są z par zasad. Wyobraźmy sobie teraz cząsteczkę DNA jako skręconą drabinkę, której każdy szczebel zbudowany jest z jednej pary zasad. Mamy zatem cztery szczebelki: A-T, T-A, C-G i G-C. Jeśli dojdzie do uszkodzenia którejś z zasad, może ona zostać natychmiast dobudowana dzięki powinowactwu z drugim składnikiem tej pary: na przykład uszkodzona T może zostać zastąpiona wyłącznie przez T. Chyba najbardziej elegancką konsekwencją takiej struktury jest mechanizm samopowielania się DNA - każda z nici służy jako matryca drugiej. Kiedy rozdzieli się pary, przecinając drabinkę na pół w środku każdego szczebelka, każda połowa drabinki zawiera pełną informację niezbędną do odbudowania kompletnej kopii oryginału.

Można więc uznać DNA za zapis instruktażowy, rodzaj programu komputerowego umiejscowionego w jądrze komórki. Język, w którym są zakodowane informacje, wykorzystuje alfabet składający się z zaledwie czterech liter (inaczej dwóch bitów, w języku komputerowym). Każda instrukcja, zwana genem, zawiera setki tysięcy liter. Wszystkie funkcje komórki, nawet w tak złożonym organizmie jak człowiek, wyznaczane są przez kolejność liter w tymże zapisie.

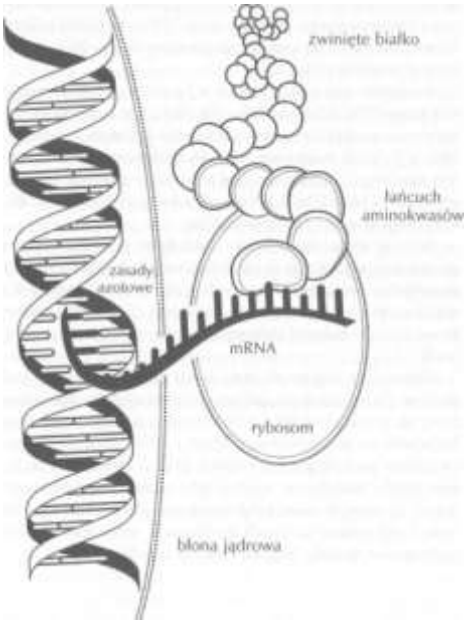
Początkowo naukowcy nie potrafili wyobrazić sobie sposobu, w jaki działa ten program. Zagadka została rozwiązana wraz z odkryciem informacyjnego RNA (ang. *messenger RNA,* w skrócie mRNA). Informacja zapisana w DNA, składająca się na określony gen, zostaje przepisana na jednoniciową cząsteczkę informacyjnego RNA, która przypomina „półdrabinkę" ze szczebelkami wystającymi po jednej stronie. Owa półdrabinka wędruje z jądra komórkowego (magazynu informacji) do cytoplazmy (wypełniającej wnętrze komórki galaretowatej mieszaniny najróżniejszych białek, lipidów i cukrów), gdzie trafia do fabryki białek zwanej rybosomem.

86



Rycina 1. Podwójna helisa DNA. Informacja zapisana jest w kolejności zasad azotowych (A, C, G i T). DNA wchodzi w skład chromosomów znajdujących się w jądrze każdej komórki.

87



Rycina 2. Przepływ informacji zgodny z ustaleniami biologii molekularnej:
DNA RNA białka.

88

Zespół wysoko wypecjalizowanych tłumaczy pracujących w tej fabryce odczytuje wówczas zasady wystające z półdrabinkowego informacyjnego RNA i przekłada tę informację na cząsteczkę wybranego białka, zbudowaną z aminokwasów. Trzy „szczeble" RNA określają jeden aminokwas. To właśnie białka wykonują najrozmaitsze czynności w komórce i utrzymują jej strukturę (ryc. 2).

Ten krótki opis oddaje jedynie w bardzo niewielkim stopniu niezwykłą elegancję DNA, RNA i białek, wzbudzającą w każdym, kto ma z nimi do czynienia, niegasnące uczucie głębokiego zachwytu i podziwu. Z czterech liter A, C, T i G można otrzymać 64

kombinacje, aminokwasów jest jednak zaledwie 20. Oznacza to, że musi tu występować redundancja, i rzeczywiście GAA w DNA i RNA koduje kwas glutaminowy, ale aminokwas ten koduje również kombinacja GAG.

Badania wielu organizmów - od bakterii po ludzi - dowiodły, że kod genetyczny, czyli język, w jakim informacje w DNA i RNA przekładane są na białka, jest uniwersalny w całym świecie istot żywych. W języku życia o żadnej wieży Babel nie może być mowy. GAG oznacza kwas glutaminowy w języku bakterii glebowych, gorczycy, aligatora i twojej ciotki Gertrudy.

Odkrycia te zapoczątkowały nową dziedzinę nauki - biologię molekularną. Dalsze ustalenia, jak poznanie różnych innych cudowych cząsteczek, na przykład białek, które działają jak nożyce albo klej, pozwoliły badaczom na modyfikowanie DNA i RNA: łączenie fragmentów tych związków pochodzących z różnych źródeł. Dzięki tym technikom laboratoryjnym, określanym ogólnie jako techniki rekombinacji DNA, rozwinęła się zupełnie nowa gałąź nauki zwana biotechnologią, której postęp, wraz z odkryciami w innych dziedzinach, może zrewolucjonizować dotychczasowe metody leczenia różnych chorób.

5. PRAWDA WYNIKAJĄCA Z ODKRYĆ BIOLOGII I JEJ KONSEKWENCJE

Wnioski przedstawione w tym rozdziale mogą brzmieć niepokojąco dla osoby wierzącej, która istnienie projektu w przyrodzie uważa za widomy dowód roli Boga w stworzeniu życia. Niewątpliwie wielu czytelników tej

książki samodzielnie doszło do wniosku albo słyszało od swoich przewodników duchowych różnych wyznań, że niezwykłe piękno kwiatu czy lot orła nie zaistniałyby bez udziału nadnaturalnej inteligencji, dla której złożoność, różnorodność i piękno stanowią wyjątkową wartość. Tymczasem dzisiaj wszystko to wyjaśnia się działaniem mechanizmów molekularnych, procesów genetycznych i doboru naturalnego. Nic dziwnego zatem, że niejeden z nas ma ochotę krzyknąć: „Dosyć tego! Takie czysto biologiczne wyjaśnienia odzierają świat z wszelkiej boskiej tajemnicy!".

Nie obawiajcie się, zostaje jeszcze mnóstwo miejsca na boskie tajemnice. Wiele osób, które starannie rozważały zarówno naukowe, jak i duchowe świadectwa istnienia Boga, nie zmieniło zdania na temat udziału Boga w dziele stworzenia i jego pieczy nad światem. Dla mnie odkrycia dotyczące natury życia nie są w najmniejszym stopniu powodem do rozczarowania czy poczucia utraty złudzeń - wręcz przeciwnie! Jak cudowne i skomplikowane okazuje się życie! Jak niezwykle fascynująca jest cyfrowa elegancja DNA! Jakże urzekające pod względem estetycznym i artystycznie wysublimowane są składniki istot żywych - od rybosomów przekładających RNA na białka do metamorfozy gąsienicy w motyla czy bajkowego ubarwienia pawia zalecającego się do swojej partnerki! Ewolucja jako mechanizm może i musi być prawdą. Nic jednak nie mówi o naturze swojego autora. Ci, którzy wierzą w Boga, mają teraz więcej, a nie mniej, powodów do zachwytu.

1 W. Paley, *The Works of William Paley,* Victor Nuovo i Carol Keene (red.), Thoemmes Continuum, Nowy Jork 1998 (polski przekład za: R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz,* przeł. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1994, s. 26).

2 C.R. Woese, *A New Biology for A New Century,* „Microbiology and Molecular Biology Reviews" 68 (2004), s. 173-186.

3 D. Falk, *Coming to Peace with Science,* Intervarsity Press, Downers Grove 2004.
4 K. Darwin, *The Origins of Species, Penguin,* Nowy Jork 1958, s. 456 (wyd. polskie: *Dzieła wybrane, t. II, O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt,* PWRiL, Warszawa 1959, s. 511).
5 B.B. Warfield, *On the Antiquity and the Unity of the Human Race,* „Princeton Theological Review" 9 (1911), s. 1-25.
6 K. Darwin, *The Origins of Species,* Penguin, Nowy Jork 1958, s. 452 (wyd. polskie: *Dzieła wybrane,* t. II, O *powstawaniu gatunków, s.* 506).
7 Ibidem, s. 459 (wyd. pol., s. 515).
8 K. Darwin cytowany w: Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God,* HarperCollins, Nowy Jork 1999, s. 287.

90

ROZDZIAŁ 5.
ROZSZYFROWANIE BOSKIEJ INSTRUKCJI.
NAUKA PŁYNĄCA Z PROJEKTU POZNANIA GENOMU CZŁOWIEKA

Kiedy pracowałem w Yale jako genetyk na początku lat osiemdziesiątych, ustalenie kolejności kilkuset liter DNA było niezwykle mozolnym przedsięwzięciem. Stosowane wówczas metody były bardzo żmudne, wymagały wielu etapów przygotowawczych, wykorzystywały kosztowne i niebezpieczne odczynniki, takie jak związki znakowane izotopami promieniotwórczymi, a ręczne wylewanie ultracienkich warstw żelu niemal zawsze kończyło się klęską, bo ciągle pojawiające się pęcherzyki i inne skazy uniemożliwiały analizę takich próbek. Szczegóły nie są tu istotne, chodzi o to, że odczytanie choćby kilkuset liter ludzkiego DNA trwało wtedy w nieskończoność i wiązało się z mnóstwem prób i błędów.

Pomimo tych trudności mój pierwszy artykuł poświęcony genetyce człowieka miał związek z sekwencjonowaniem DNA. Prowadziłem wówczas badania nad wytwarzaniem jednego z białek występujących w czerwonych krwinkach płodu, które stopniowo zanika po urodzeniu, gdy noworodek zaczyna oddychać za pomocą własnych płuc. Białko to nosi nazwę hemoglobiny płodowej. To właśnie dzięki hemoglobinie czerwone krwinki przenoszą tlen z płuc do wszystkich tkanek ciała. U ludzi i niektórych gatunków małp występuje w okresie płodowym specjalna odmiana hemoglobiny umożliwiająca czerwonym krwinkom pozyskiwanie tlenu z krwi matki i dostarczanie go rozwijającemu się organizmowi.

91

W ciągu pierwszego roku samodzielnego życia hemoglobinę płodową stopniowo zastępuje odmiana dorosła. U członków pewnej rodziny pochodzącej z Jamajki, której przypadek był przedmiotem mojego zainteresowania, nawet u osób dorosłych stwierdzano znaczne ilości hemoglobiny płodowej. Gdyby udało się ustalić przyczyny tego dziedzicznego utrzymywania się hemoglobiny płodowej, możliwe byłoby opracowanie sposobu celowego włączania jej produkcji, co pozwoliłoby na ograniczenie spustoszeń, jakie powoduje anemia sierpowata. Już 20 procent hemoglobiny płodowej w krwi osób chorych na anemię sierpowatą uwalnia je od cierpień i zapobiega postępującemu uszkodzeniu narządów wewnętrznych.

Nigdy nie zapomnę dnia, kiedy w wyniku sekwencjonowania stwierdziłem obecność G zamiast C w pewnym miejscu jednego z genów decydujących o wytwarzaniu hemoglobiny płodowej. Okazało się, że różnica polegająca na zmianie zaledwie jednej

litery jest odpowiedzialna za nie- wyłączenie programu płodowego u osób dorosłych. Byłem bardzo podekscytowany, ale i bardzo zmęczony - odkrycie tej jednej odmiennej litery kosztowało mnie 18 miesięcy wytężonej pracy.

Kiedy więc trzy lata później usłyszałem o planach zsekwencjonowania całego genomu człowieka, którego długość szacuje się na 3 miliardy par zasad, bardzo się zdziwiłem. Pomyślałem, że z pewnością nie uda się tego dokonać za mojego życia.

Nie bardzo wiedzieliśmy wówczas, co też w genomie może się znajdować. Nikt przecież nie widział par zasad jakiegoś ludzkiego genu pod mikroskopem (są zbyt małe). Znano wtedy tylko kilkaset genów, a wstępne szacunki liczby genów w genomie człowieka były bardzo różne. Nawet definicja genu była (i jest) niejednoznaczna - proste sformułowanie, że gen to odcinek DNA, który koduje określone białko, straciło sens po odkryciu, iż między odcinkami genu kodującymi białko znajdują się odcinki niekodujące zwane intronami. W zależności od tego, w jaki sposób regiony kodujące zostaną ze sobą zestawione podczas przepisywania na RNA, jeden gen może kodować kilka różnych (choć pokrewnych) białek. Co więcej, pomiędzy genami występują długie odcinki DNA niepełniące, jak się wydaje, żadnej funkcji; niektórzy określają je nawet mianem „śmieciowego DNA", chociaż nawiasem mówiąc, uwzględniając stopień naszej niewiedzy, nazywanie jakiejkolwiek części naszego genomu „śmieciami" świadczy o sporej zarozumiałości.

92

Niezależnie od niepewności co do sposobów umożliwiających osiągnięcie tego celu i potrzebnego na to czasu, znaczenie pełnego zsekwencjonowania ludzkiego genomu nie podlegało kwestii. W tej przepastnej księdze instruktażowej muszą znajdować się przepisy na budowę części stanowiących o ludzkiej biologii, a także wskazówki do długiej listy chorób, których podłoża ciągle nie rozumiemy i które leczymy nieskutecznie. Perspektywa odczytywania stronic tej najważniejszej księgi medycyny dla mnie jako lekarza była szczególnie ekscytująca. Chociaż więc ciągle pozostawałem młodszym pracownikiem naukowym, do tego nie w pełni przekonanym do praktycznej strony całego przedsięwzięcia, w toczącej się wówczas debacie opowiadałem się po stronie zwolenników przygotowania progamu mającego na celu zsekwencjonowanie genomu, który szybko został nazwany Projektem Poznania Genomu Człowieka.

W ciągu kilku następnych lat moje pragnienie pełnego odczytania ludzkiego genomu bardzo wzrosło. Prowadziłem wówczas dopiero co powstałe laboratorium badawcze, w którym pracowali najbardziej oddani nauce i najbardziej pracowici studenci i doktoranci. Postanowiłem ustalić podstawy genetyczne pewnych chorób, które dotychczas pozostawały najbardziej oporne na wszelkie takie próby. Najważniejszą z nich była mu- kowiscydoza (ang. *cystic fibrosis,* CF) - najbardziej rozpowszechniona w północnej Europie choroba o podłożu genetycznym, prowadząca do śmierci. Rozpoznaje się ją zwykle już u niemowląt i małych dzieci, które nie przybierają na wadze i zapadają na częste infekcje dróg oddechowych. Lekarze, słysząc od matek, że skóra ich potomstwa jest wyjątkowo słona, sprawdzili stężenie chlorków w pocie chorych dzieci i stwierdzili, że jest ono rzeczywiście bardzo wysokie. Obecnie zjawisko to stanowi pierwszą przesłankę do rozpoznania mukowiscydozy. Przystępując do badań, wiedzieliśmy również, że w płucach i trzustce chorych na mukowiscydozę występuje gęsty, lepki śluz, ale brakowało nam jakichkolwiek realnych wskazówek co do genu, który mógł być u tych osób uszkodzony.

Po raz pierwszy zetknąłem się z mukowiscydozą, kiedy pracowałem na oddziale chorób wewnętrznych w latach siedemdziesiątych. W latach pięćdziesiątych dzieci z mukowiscydozą rzadko dożywały dziesiątego roku życia. Coraz skuteczniejsze zwalczanie objawów - podawanie enzymów trzustkowych, zwalczanie infekcji płucnych nowymi antybiotykami oraz lepsze odżywianie i zabiegi - doprowadziło do znacznego przedłużenia

życia chorych na mukowiscydozę. W latach siedemdziesiątych wielu z nich żyło już wystarczająco długo, by skończyć naukę w college'u, wyjść za mąż lub ożenić się i podjąć pracę. Ciągle jednak nie było szans na bardziej skuteczne w odleglejszej perspektywie czasowej metody leczenia. Bez pełnego zrozumienia podstaw genetycznych tej choroby lekarze i naukowcy niewiele mogli zrobić. Mieliśmy jedynie pewność, że wśród 3 miliardów liter w zapisie DNA co najmniej jedna z nich jest błędna i to w miejscu o kapitalnym znaczeniu.

Odnalezienie tak niewielkiej zmiany wydawało się wtedy zadaniem nie do wykonania. Dysponowaliśmy jednak jeszcze jedną informacją: wiedzieliśmy, że choroba ta dziedziczy się recesywnie. Aby zrozumieć to pojęcie, trzeba pamiętać, że wszyscy mamy dwie kopie każdego genu: jedną odziedziczoną po matce, a drugą po ojcu (z wyjątkiem genów umiejscowionych na chromosomach X i Y, które u mężczyzn są obecne w pojedynczych kopiach). W przypadku chorób dziedziczonych recesywnie, takich jak mukowiscydoza, dziecko choruje wyłącznie wtedy, gdy obie kopie genu są nieprawidłowe. Aby tak się stało, oboje rodzice muszą mieć uszkodzoną kopię tego genu, ponieważ jednak osoby z jedną nieprawidłową kopią są całkowicie zdrowe, nosiciele zwykle nie wiedzą o tym, że ją mają (niemal jedna trzecia mieszkańców północnej Europy i osób, których przodkowie stamtąd pochodzą, jest nosicielami genu mukowiscydozy i u większości z nich choroba ta nigdy nie wystąpiła wśród członków rodziny).

Genetyczne podstawy mukowiscydozy stanowiły zatem ciekawe zadanie detektywistyczne dla badaczy DNA: nawet nie wiedząc nic o genie odpowiedzialnym za tę chorobę, naukowcy mogli prześledzić dziedziczenie setek losowo wybranych odcinków DNA pochodzących z całego genomu osób należących do wielodzietnych rodzin dotkniętych mukowiscydozą. Celem ich poszukiwań były takie odcinki DNA, które pozwoliłyby na przewidzenie, kto z rodzeństwa choruje na mukowiscydozę, a kto nie. Odcinki te musiałyby znajdować się w pobliżu genu odpowiedzialnego za tę chorobę. Nie mogliśmy odczytać wszystkich 3 miliardów par zasad, ale chcieliśmy skierować nasze reflektory na kilka ich milionów to tu, to tam, i znaleźć te, które pozostawały w jakiejś korelacji z chorobą. Zdawaliśmy sobie sprawę, że będziemy musieli powtarzać to setki czy nawet tysiące razy, wiedzieliśmy jednak, że genom jest zestawem wzajemnie

powiązanych informacji, wcześniej czy później musimy więc trafić na odpowiednią okolicę.

Udało się tego dokonać - ku radości zarówno badaczy, jak i rodzin chorych - w 1985 roku. Okazało się, że gen ten musi znajdować się gdzieś w obrębie segmentu DNA liczącego około 2 milionów par zasad na chromosomie 7. Dopiero wtedy jednak

rozpoczęła się najtrudniejsza część pracy. Często w tamtym okresie posługiwałem się porównaniem naszych wysiłków do prób odnalezienia jednej przepalonej żarówki w piwnicy jakiegoś domu w całych Stanach Zjednoczonych. Badania rodzin dały świetny początek, wskazały nam bowiem właściwy stan i hrabstwo. Zapewniały jednak widok z wysokości 3000 metrów i nic więcej po nich nie można było oczekiwać. Teraz mogliśmy jedynie sprawdzać dom po domu i żarówkę po żarówce.

Nie mieliśmy nawet mapy tego terytorium. Interesująca nas część chromosomu 7, podobnie jak znakomita większość ludzkiego genomu, w 1985 roku była całkowicie nieznana. Posługując się dalej tą metaforą, nie było planów ulic miast ani wsi, żadnych oznaczeń lokalizacji budynków, nie wspominając nawet o spisie żarówek. To była mordercza praca.

Opracowaliśmy metodę zwaną „skakanie po chromosomie", dzięki której mogliśmy poruszać się po naszym dwumilionowym segmencie, jakbyśmy skakali na sprężynie, zamiast wolno przesuwać się wzdłuż niego w tradycyjny sposób. Pozwoliło to nam na przeszukiwanie kilku domów naraz. Zadanie jednak dalej wydawało się niemal nie do wykonania i wielu badaczy sądziło, że jest to bardzo niepraktyczna metoda, która nigdy nie doprowadzi do rozwiązania problemu. W 1987 roku, kiedy stało się jasne, że środki, jakimi dysponujemy, są zbyt skromne, i kiedy wśród członków mojego zespołu narastało zniechęcenie, połączyliśmy siły z laboratorium prowadzonym przez doktora Lap-Chee Tsui, zdolnego naukowca ze Szpitala Dziecięcego w Toronto. Przystąpiliśmy do dalszych badań ze zdwojonym zapałem. Nasze poszukiwania przypominały powieść detektywistyczną: byliśmy pewni, że rozwiązanie zagadki znajdziemy na ostatniej stronie, ale nie wiedzieliśmy, jak wiele czasu upłynie, zanim do niej dobrniemy. Natrafialiśmy nieustannie na właściwe tropy, ale i na ścieżki prowadzące donikąd. Kiedy po raz trzeci czy czwarty byliśmy pełni uniesienia, sądząc, że wreszcie udało nam się znaleźć właściwą odpowiedź, już następnego dnia nowe dane zgasiły naszą radość; nauczyliśmy się

nie cieszyć się niczym zbyt szybko. Byliśmy zmęczeni nieustannym tłumaczeniem innym naukowcom, dlaczego ciągle nie znaleźliśmy tego genu, lub też odwrotnie, dlaczego nie daliśmy sobie z tym wszystkim spokoju. Kiedyś nawet pojechałem na farmę w stanie Michigan i zrobiłem sobie zdjęcie z igłą w ręku na szczycie stogu siana, by wykorzystywać je w podobnych rozmowach.

A jednak pewnego deszczowego wieczoru w maju 1989 roku poznaliśmy odpowiedź. Oto na papierze spływającym z faksu, który wspólnie z Lap-Chee zainstalowaliśmy w akademiku Uniwersytetu Yale, gdzie właśnie mieliśmy spotkanie, pojawiły się dane podsumowujące prace prowadzone tego dnia w laboratorium, jednoznacznie wskazujące na to, że przyczyną mukowiscydozy u większości chorych jest delecja zaledwie trzech liter (a dokładniej CTT) w kodującej białko części nieznanego wcześniej genu. Niedługo potem my i inni badacze mogliśmy wykazać, że ta mutacja wraz z drugą, rzadszą zmianą w tym samym genie, obecnie zwaną *CFTR,* jest odpowiedzialna za praktycznie wszystkie przypadki mukowiscydozy.

Udało się - mieliśmy w ręku dowód, że znaleźliśmy tę jedną przepaloną żarówkę, zidentyfikowaliśmy gen mukowiscydozy dzięki systematycznemu zawężaniu pola poszukiwań na określonym chromosomie. To był wielki moment. Przeszliśmy długą i trudną drogę, ale teraz można było mieć nadzieję, że poszukiwania skutecznego sposobu leczenia tej choroby mają duże szanse powodzenia.

Z okazji spotkania tysięcy naukowców prowadzących badania nad mukowiscydozą, rodzin chorych oraz lekarzy specjalizujących się w leczeniu takich osób napisałem piosenkę upamiętniającą odkrycie tego genu. Muzyka zawsze bardzo pomagała mi w sytuacjach, których nie potrafiłem oddać słowami. Chociaż nie jestem znakomitym gitarzystą, ogromną radość sprawiają mi chwile, gdy ludzie śpiewają razem. Jest to doświadczenie bardziej natury duchowej niż naukowej. Nie mogłem powstrzymać łez, kiedy te zastępy dobrych ludzi wstały z krzeseł i zaśpiewały zgodnym chórem:

Nie bójmy się marzyć! Gońmy swe marzenia!
Wiatr już piersi rozpiera naszym braciom i siostrom!
Gdy księgę naszej choroby pokryje kurz zapomnienia,
Pójdziemy z wiatrem w zawody. Skrzydła już nam rosną!

(przeł. Jerzy Nowakowski)

96

Następne kroki okazały się trudniejsze, niż przypuszczaliśmy, i mukowiscydozy niestety wcale nie „pokrył kurz zapomnienia". Odkrycie genu miało jednak ogromne znaczenie, zapoczątkowało badania w kierunku, który naszym zdaniem powinien doprowadzić do ostatecznego zwycięstwa. W sumie, biorąc pod uwagę pracę przeszło 20 zespołów badawczych na całym świecie, identyfikacja tego jednego genu odpowiedzialnego za tę jedną chorobę, pochłonęła 10 lat pracy i kosztowała ponad 50 milionów dolarów. A jak się sądzi, gen mukowiscydozy należy pod tym względem do najłatwiejszych - jest to bowiem dość częsta choroba, która dziedziczy się zgodnie z prawami Mendla. Nie można nawet wyobrazić sobie poszukiwań w taki sam sposób genów odpowiedzialnych za inne, dużo rzadsze choroby, chociaż poznanie ich uwarunkowań genetycznych byłoby tak ważne. A cóż dopiero mówić o wykorzystaniu tych samych metod w przypadku takich chorób jak cukrzyca, schizofrenia czy najbardziej rozpowszechnione rodzaje nowotworów, gdzie udział czynników genetycznych jest bardzo istotny, ale wszystko wskazuje na to, że zaangażowanych tu jest wiele różnych genów i żaden z nich nie ma znaczenia decydującego. W takich sytuacjach konieczne byłoby odnalezienie kilkunastu albo i więcej żarówek, i do tego wcale nie musiałyby być one przepalone, a jedynie świecić nieco słabiej niż powinny. Żeby w tak niezwykle trudnych okolicznościach mieć jakąkolwiek szansę na dotarcie do właściwej odpowiedzi, musielibyśmy dysponować pełną i dokładną wiedzą o każdym punkcie ludzkiego genomu. Potrzebowalibyśmy mapy, na której byłby zaznaczony każdy dom na terenie całego kraju.

Spory na temat celowości tego przedsięwzięcia rozgorzały najsilniej pod koniec lat osiemdziesiątych[1]. Chociaż większość uczonych zgadzała się co do użyteczności uzyskanej dzięki niemu informacji, niezwykła skala tego projektu stawiała pod znakiem zapytania możliwość jego realizacji. Co więcej, było już jasne, że tylko niewielka część genomu koduje białka, i sens sekwencjonowania całej reszty (owego „śmieciowego DNA") nie wydawał się oczywisty. Jeden ze znanych naukowców napisał: „Sekwencjonowanie genomu będzie prawie tak użyteczne jak przetłumaczenie dzieł zebranych Szekspira na pismo klinowe, ale ani tak realne, ani równie łatwe do interpretacji".

Inny uczony pisał: „To nie ma sensu [...] genetycy będą przedzierać się przez morze bzdur, aby wylądować na kilku maleńkich wyspach in-

formacji". Całkowicie uzasadnione były obawy dotyczące na przykład ogólnych kosztów tego przedsięwzięcia oraz tego, że wskutek przeznaczenia na nie wielkich funduszy inne dziedziny badań biomedycznych zostaną bez niezbędnych środków. Najlepszym na nie lekarstwem było powiększenie wspólnego tortu, czyli znalezienie nowego źródła finansowania. Takie starania podjął w Stanach Zjednoczonych nowy dyrektor Projektu Poznania Genomu Człowieka, czyli nie kto inny jak sam James Watson, współodkrywca podwójnej helisy DNA. Watson, cieszący się wówczas równie wielką sławą w biologii jak gwiazdy rocka w świecie popkultury, przekonał Kongres do podjęcia ryzyka i przekazania środków na to przedsięwzięcie.

James Watson z powodzeniem nadzorował sponsorowany przez rząd Stanów Zjednoczonych Projekt Poznania Genomu Człowieka przez pierwsze dwa lata od jego uruchomienia, powołując ośrodki prowadzące badania nad genomem i zatrudniając najlepszych i najzdolniejszych badaczy obecnego pokolenia. Zakładany okres 15 lat na sfinalizowanie wszystkich prac wyglądał jednak dalej wątpliwie, tym bardziej że nie znano jeszcze wtedy wielu technik niezbędnych do osiągnięcia wyznaczonego celu. Do głębszego kryzysu doszło w 1992 roku - James Watson nieoczekiwanie zrezygnował ze swojej funkcji po toczącym się na forum publicznym głośnym sporze z dyrektorem Narodowych Instytutów Zdrowia na temat zasadności patentowania fragmentów DNA (czemu Watson był zdecydowanie przeciwny).

Podjęto wówczas ogólnokrajowe poszukiwania nowego dyrektora projektu. Nikt chyba nie był zdziwiony bardziej niż ja, kiedy dowiedziałem się, że wybór padł na mnie. Prowadziłem ośrodek badania genomu na Uniwersytecie Michigan i nigdy nie wyobrażałem sobie siebie w roli urzędnika państwowego, z początku więc ta perspektywa nie wydała mi się specjalnie pociągająca. Myśl o tym nie dawała mi jednak spokoju. Był przecież tylko jeden Projekt Poznania Genomu Człowieka. W całej historii ludzkości dokona się tylko raz. Jeżeli się powiedzie, jego znaczenie dla medycyny będzie nie do przecenienia. Zastanawiałem się, jako osoba wierząca w Boga, czy nie jest to ten wyjątkowy moment, kiedy zostaję w pewien sposób powołany do odegrania istotnej roli w przedsięwzięciu, które będzie miało niezwykłe znaczenie dla naszego zrozumienia samych siebie. Oto miałem szanse na odczytanie języka Boga, poznanie najdrobniejszych

szczegółów procesu, w którym ludzie stali się tym, czym są. Czy mogłem z tego zrezygnować? Dopatrywanie się przejawów działania woli bożej w podobnych momentach jest dla mnie zawsze trochę podejrzane, ale doniosłość tego budzącego zachwyt przedsięwzięcia i jego ewentualne konsekwencje dla związku ludzkości ze Stwórcą trudno mi było zignorować.

Kiedy w listopadzie 1992 roku pojechałem do Karoliny Północnej do mojej córki, całe popołudnie spędziłem w niewielkiej kaplicy, modląc się o pomoc w podjęciu decyzji. Nie słyszałem głosu Boga, takie doświadczenie nigdy nie było mi dane. Ale dzięki tym godzinom, zakończonym nabożeństwem wieczornym, którego zresztą wcale się nie spodziewałem, ogarnął mnie spokój. Po kilku dniach przyjąłem tę propozycję.

Następne dziesięć lat to szaleńczy ciąg niezwykłych przeżyć. Ostateczny cel Projektu Poznania Genomu Człowieka był niezwykle ambitny, wyznaczyliśmy sobie jednak pewne etapy - bardzo trudne, ale możliwe do osiągnięcia. Nie brakowało chwil głębokiego zniechęcenia, kiedy metody, które po wstępnych próbach wydawały się

bardzo obiecujące, zawodziły na całej linii. Czasami dochodziło do tarć między członkami naszego zespołu, i niejednokrotnie występowałem w roli mediatora. Niektórym ośrodkom nie udawało się dotrzymać kroku pozostałym i musiały wypaść z gry, ku wielkiemu żalowi ich kierownictwa. Nie brakowało jednak także chwil triumfu, kiedy pokonywaliśmy kolejne etapy i uzyskiwaliśmy coraz więcej danych ważnych dla medycyny. W 1996 roku mogliśmy rozpocząć pilotażowe sekwencjonowanie ludzkiego genomu na dużą skalę, wykorzystując dużo lepsze i bardziej ekonomiczne techniki niż stosowane w 1985 roku podczas poszukiwania genu mukowiscydozy. W pewnym momencie osoby prowadzące międzynarodowy projekt realizowany ze środków publicznych podjęły decyzję, że warunkiem uczestnictwa w tym przedsięwzięciu będzie swobodny dostęp do gromadzonych danych oraz że nie może być mowy o patentowaniu jakichkolwiek sekwencji DNA. Nie mogliśmy sobie wyobrazić nawet jednego dnia, w którym naukowcy całego świata dążący do rozwikłania ważnych problemów medycznych nie mogliby korzystać z pełnego i swobodnego dostępu do rosnącej liczby danych.

Następne trzy lata okazały się bardzo owocne, a w roku 1999 mogliśmy ogromnie przyspieszyć pracę. Wtedy jednak pojawiła się całkiem nieoczekiwana komplikacja. Początkowo pomysł zsekwencjonowania

całego ludzkiego genomu nie przyciągał uwagi firm komercyjnych, ale kiedy coraz bardziej oczywista stawała się wartość uzyskiwanych w ten sposób informacji, a zarazem malały koszty stosowanych procedur, największym wyzwaniem dla Projektu Poznania Genomu Człowieka stały się działania pewnego prywatnego koncernu. Craig Venter, szef firmy, która w niedługim czasie przyjęła nazwę Celera, oświadczył, że podejmie szeroko zakrojone prace nad zsekwencjonowaniem ludzkiego genomu, ale zamierza ubiegać się o patenty na wiele genów i informacje na ich temat umieścić w bazie danych, do której dostęp będzie wymagał wysokich opłat.

Myśl o tym, że genom człowieka może stać się prywatną własnością, była bardzo przygnębiająca. Co gorsza, w Kongresie pojawiły się wątpliwości, czy jest sens wydawać pieniądze podatników na coś, co lepiej zrealizuje sektor prywatny - chociaż ciągle nie było żadnych danych na temat postępu prac zespołu Celery, a strategia, jaką planował zastosować Venter, nie sprawiała wrażenia skutecznej i dającej szanse na precyzyjne odczytanie sekwencji. Tymczasem dobrze naoliwiona maszyna propagandowa firmy Celera nieustannie produkowała oświadczenia na temat jej niebywałej sprawności, przy czym w enuncjacjach tych przedstawiano projekt rządowy jako powolny i obciążony biurokracją. Biorąc pod uwagę fakt, że Projekt Poznania Genomu Człowieka realizowały najlepsze uniwersytety na świecie oraz że badania prowadzili najlepsi i najbardziej oddani nauce uczeni całego globu, trudno było spokojnie przyjmować takie zarzuty. Prasa jednak uwielbia ostre starcia. Pojawiło się wiele artykułów mówiących o wyścigu w sekwencjonowaniu ludzkiego genomu, a także o jachcie Ventera i moim motocyklu. Co za bzdury! Większość obserwatorów najwyraźniej nie dostrzegała w tym wszystkim najważniejszego: że wcale nie chodzi tu o to, kto szybciej i taniej osiągnie zakładany cel (zarówno Celera, jak i projekt rządowy miały wówczas po temu wszelkie dane). Była to przecież w istocie walka o ideały, o rozstrzygnięcie, czy genom człowieka, nasze wspólne dziedzictwo, ma być wystawiony na sprzedaż, czy też powinien pozostać naszym wspólnym dobrem, dostępnym dla wszystkich.

Zrozumieliśmy, że nie mamy chwili do stracenia. Dwadzieścia ośrodków na całym świecie działających w ramach projektu rządowego pracowało bez przerwy. W ciągu 18 miesięcy, odczytując 1000 par zasad na sekundę przez siedem dni w tygodniu i 24 godziny na dobę, udało się

100

zsekwencjonować 90 procent ludzkiego genomu. Co 24 godziny publikowano wszystkie nowe dane. Celera również zgromadziła mnóstwo informacji, trzymała je jednak w tajemnicy w swojej prywatnej bazie danych. Kiedy zatrudnieni w tej firmie naukowcy doszli do wniosku, że i oni mogą skorzystać z naszych ustaleń, tempo ich pracy spadło o połowę. Ostatecznie okazało się, że ponad 50 procent danych przedstawionych przez Celerę pochodziło z pracy ośrodków realizujących projekt rządowy.

Coraz więcej uwagi poświęcano wyścigowi, tracąc z oczu prawdziwy cel całego przedsięwzięcia. Pod koniec kwietnia 2000 roku, kiedy zarówno Celera, jak i placówki realizujące projekt ze środków publicznych przygotowywały się do ogłoszenia końca prac nad wstępnym odczytaniem genomu człowieka, skontaktowałem się ze wspólnym znajomym Ventera i moim (Arim Patrinosem z Ministerstwa Energii) i poprosiłem go o zaaranżowanie naszego całkowicie prywatnego spotkania oraz o zachowanie tego w tajemnicy. Niedługo potem, siedząc nad piwem i pizzą w domu Patrinosa, uzgadnialiśmy szczegóły jednoczesnego ogłoszenia sfinalizowania tego przedsięwzięcia.

I oto, jak pisałem na początku tej książki, 26 czerwca 2000 roku znalazłem się w Pokoju Wschodnim Białego Domu obok prezydenta Stanów Zjednoczonych, który oznajmiał światu, że wstępna wersja genomu człowieka została odczytana. Poznaliśmy język Boga.

Przez następne trzy lata mogłem dalej prowadzić ten projekt, dopracowując szczegóły i wypełniając pozostałe luki, przekazując codziennie wszelkie uzyskane informacje do ogólnie dostępnych baz danych. W kwietniu 2003 roku, czyli dokładnie w pięćdziesiątą rocznicę opublikowania przez Watsona i Cricka pracy na temat podwójnej helisy, ogłosiliśmy osiągnięcie wszystkich celów, jakie zakładał Projekt Poznania Genomu Człowieka. Jako menedżer projektu byłem niezmiernie dumny z ponad 2000 badaczy, którzy dokonali tego niezwykłego osiągnięcia - osiągnięcia, które z pewnością za 1000 lat zostanie uznane za jedno z najważniejszych w dziejach ludzkości.

Z okazji uroczystości zorganizowanej dla uczczenia sfinalizowania Projektu Poznania Genomu Człowieka przez Genetic Alliance, wspaniałą organizację, która pomaga rodzinom osób chorych na rzadkie choroby genetyczne, ułożyłem okolicznościową piosenkę do melodii *Ali the Good People.* Wszyscy zaśpiewaliśmy ją razem:

101

Śpiewamy dziś wszystkim ludziom z wielkim sercem,
Są z nami tu - w naszym rodzinnym gronie!
Dla nich ta pieśń dla nich zawsze miejsce
W kręgu złączonych jedną myślą serc i dłoni.

Napisałem inną zwrotkę, o tym, przez co przechodzą ci ludzie, kiedy zmagają się z rzadkimi chorobami swoimi albo swoich dzieci:

Niesiemy wam - cierpiącym, tę piosenkę,

Wasz wielki duch, odwaga, poświęcenie,
Dodaje sil, zachwyca swoim pięknem,
I uczy nas, jak zmagać się z cierpieniem.

Na samym końcu dodałem zwrotkę o genomie:

To księga wskazówek, kronika wydarzeń,
Medyczny podręcznik, raz sonet, raz tren,
I spis, i proroctwo porażek i marzeń,
Przez ludzi - dla ludzi: to mój i twój gen.

(przeł. Jerzy Nowakowski)

Dla mnie jako osoby wierzącej odczytanie sekwencji ludzkiego genomu miało dodatkowe znaczenie. Księga ta napisana była językiem DNA - językiem, którym posługiwał się Bóg, powołując żywe istoty do istnienia. Kiedy prowadziłem to najważniejsze z badań w biologii, przenikało mnie uczucie najgłębszego zachwytu. To prawda, że język ten znamy jeszcze ciągle bardzo słabo i że potrzeba dziesięcioleci, jeśli nie stuleci, na to, by zrozumieć zapisane w nim przesłanie, ale przedostaliśmy się już na drugi brzeg, ten, na którym otwiera się przed nami zupełnie nowa perspektywa.

1. NIESPODZIANKI WYNIKAJĄCE Z PIERWSZEJ LEKTURY GENOMU

O Projekcie Poznania Genomu Człowieka powstało już wiele książek (może nawet zbyt wiele)[2]. Niewykluczone, że i ja kiedyś napiszę na ten temat własną, a jeśli tak, to mam nadzieję, że uda mi się zachować wystarczający

dystans, aby uniknąć pełnych uniesienia słów, jakie nazbyt często pojawiają się obecnie w popularnych wydawnictwach. W tej książce jednak nie jest moim zamiarem wchodzenie w szczegóły owych niezwykłych doświadczeń, chciałbym natomiast pokazać, w jaki sposób współczesna nauka może pozostawać w zgodzie z wiarą w Boga.

Warto w tym celu przyjrzeć się uważnie genomowi człowieka i porównać go z genomami innych organizmów, jakie udało się już zsekwencjonować. Kiedy obejmujemy spojrzeniem cały, długi na 3 miliardy par zasad, zapis DNA zawarty w 24 chromosomach, kilka rzeczy zaskakuje od razu.

Po pierwsze to, że tak niewielka część genomu wykorzystana jest do kodowania białek. Chociaż metody, jakimi obecnie dysponujemy, ciągle nie pozwalają na dokładniejsze szacunki, wydaje się, że ludzki genom obejmuje zaledwie 20-25 tysięcy genów kodujących białka. Wykorzystywane jest do tego zaledwie 1,5 procent całego DNA. W poprzednim dziesięcioleciu sądziliśmy, że genów tych jest co najmniej 100 tysięcy, z prawdziwym zdumieniem powitaliśmy więc odkrycie, że Bóg pisze o ludziach tak krótkie opowiadania. Było to tym bardziej zaskakujące, że liczba genów prostych organizmów, na przykład robaków, muszek czy roślin niższych jest, jak się wydaje, niewiele mniejsza i wynosi około 20 tysięcy.

Niektórzy odebrali to wręcz jako zniewagę dla ludzkiej złożoności. Czy łudziliśmy się, sądząc, że zajmujemy wyjątkowe miejsce w królestwie zwierząt? No cóż, niekoniecznie - najwyraźniej liczba genów to jeszcze nie wszystko. Jakkolwiek byśmy to szacowali, biologiczna złożoność istot ludzkich znacznie przekracza złożoność nicienia - którego ciało składa się z 959 komórek - choćby nawet liczba genów była w obu przypadkach

zbliżona. I z pewnością żaden inny organizm nie zsekwencjonował swojego genomu! Nasza złożoność musi być zatem skutkiem nie tyle liczby osobnych pakietów informacji, ile sposobu, w jaki są one wykorzystywane. A może nasze części składowe nauczyły się, jak pełnić wiele różnych funkcji?

Można też do tych rozważań posłużyć się metaforą języka. Słownictwo przeciętnego wykształconego Anglika liczy 20 tysięcy słów. Można z nich układać dość proste przekazy (jak instrukcja obsługi samochodu), ale można też komponować bardziej złożone utwory, na przykład dzieła

literackie jak *Ulisses* Jamesa Joyce'a. Tak samo robaki, owady, ryby czy ptaki najwyraźniej potrzebują 20 tysięcy genów, by ich organizm mógł prawidłowo funkcjonować, ale wykorzystują je w mniejszym stopniu niż my.

Inne uderzające cechy ludzkiego genomu ujawniają się w wyniku porównania DNA różnych przedstawicieli naszego gatunku. Okazuje się, że na poziomie DNA jesteśmy identyczni w 99,9 procent. Podobieństwo to jest stałe, niezależnie od tego, jakie dwie osoby z dowolnego zakątka Ziemi wybrało się do porównania. Wyniki analizy DNA świadczą więc o tym, że my, ludzie, naprawdę należymy do jednej rodziny. To niezwykle małe zróżnicowanie pod względem genetycznym wyróżnia nas spośród innych gatunków zamieszkujących naszą planetę, u których wielkość ta jest dziesięcio-, a niekiedy nawet pięćdziesięciokrotnie większa niż u nas. Gość z kosmosu wysłany dla zbadania form życia na Ziemi miałby wiele ciekawego do powiedzenia na temat ludzi, ale z pewnością zwróciłby przede wszystkim uwagę na zaskakująco niewielkie zróżnicowanie genetyczne w obrębie naszego gatunku.

Genetycy populacyjni, którzy wykorzystują narzędzia matematyczne do rekonstrukcji dziejów populacji zwierząt, roślin czy bakterii, analizując stosunkowo niewielkie zróżnicowanie ludzkiego genomu, wyciągają wniosek, że wszyscy przedstawiciele naszego gatunku są prawdopodobnie potomkami stosunkowo niewielkiej, składającej się z około 10 tysięcy osób, grupy przodków, żyjących przed 100-150 tysiącami lat. Przypuszczenia te są zgodne z zapisem kopalnym, który z kolei wskazuje miejsce zamieszkania tej grupy - najpewniej we wschodniej Afryce.

Niezwykle interesujące są również wyniki szczegółowego porównania genomu człowieka z genomami innych organizmów. Można wybrać pewien odcinek DNA i za pomocą komputera sprawdzić, czy taką samą sekwencję znajdzie się w DNA innych organizmów. Jeżeli wybierze się region kodujący ludzkiego genu (czyli taki, którego część zawiera instrukcję budowy jakiegoś białka) i podejmie poszukiwania, istnieje duże prawdopodobieństwo, że znajdzie się bardzo zbliżone odcinki w genomach innych ssaków. Wiele takich genów będzie również wyraźnie podobnych do genów ryb (choć z nimi nie identycznych). Niektóre nawet będą miały swoje odpowiedniki u prostszych organizmów, takich jak muszki owocowe czy nicienie. W pewnych szczególnie uderzających przypadkach podobieństwo to dotyczyć będzie genów drożdży, a nawet bakterii.

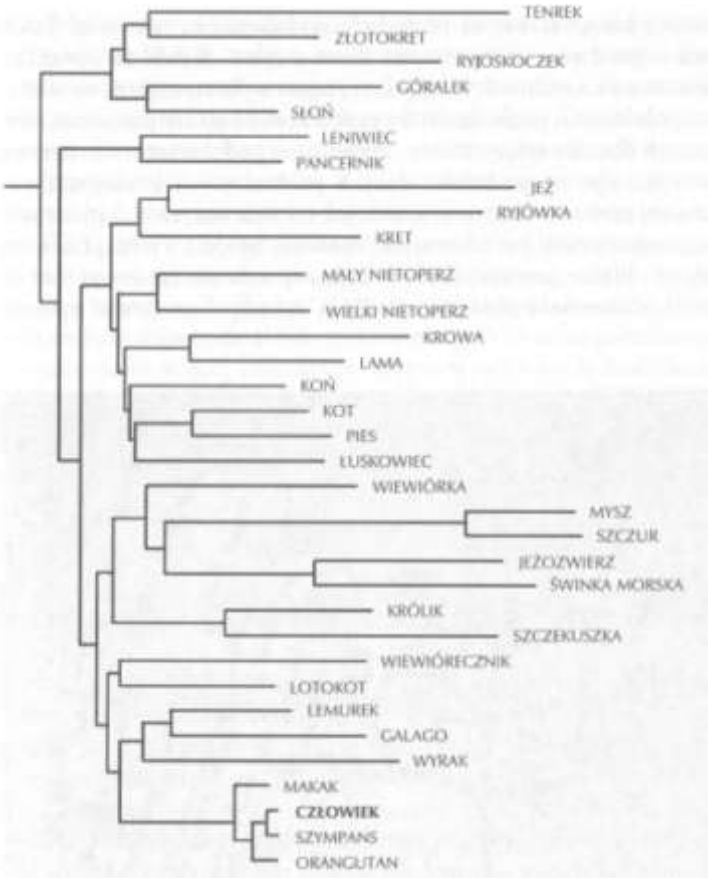
Jeżeli jednak zdecydujemy się na fragment ludzkiego DNA znajdujący się pomiędzy genami, wówczas prawdopodobieństwo natrafienia na podobną sekwencję w genomach innych, odleglejszych od nas ewolucyjnie organizmów, jest dużo mniejsze. Nie znika

całkowicie; prowadząc staranne poszukiwania komputerowe, można znaleźć dla mniej więcej połowy takich fragmentów odpowiedniki w genomie innych ssaków i niemal każdy z nich - w genomie innych naczelnych. W tabeli 1. przedstawiono odsetek pomyślnie zakończonych poszukiwań podobnych sekwencji DNA z podziałem na obie kategorie.

Co to wszystko znaczy? Dostarcza to na dwóch różnych poziomach mocnych dowodów potwierdzających słuszność darwinowskiej teorii ewolucji, zgodnie z którą wszystkie organizmy pochodzą od wspólnego przodka, a ewolucja odbywa się w wyniku działania doboru naturalnego na losowo pojawiające się odmiany. Analizując całe genomy, można

	Sekwencja genu kodującego białko	Losowo wybrany odcinek DNA występujący pomiędzy genami
Szympans	100%	98%
Pies	99%	52%
Mysz	99%	40%
Kura	75%	4%
Muszka owocowa	60%	około 0%
Nicień	35%	około 0%

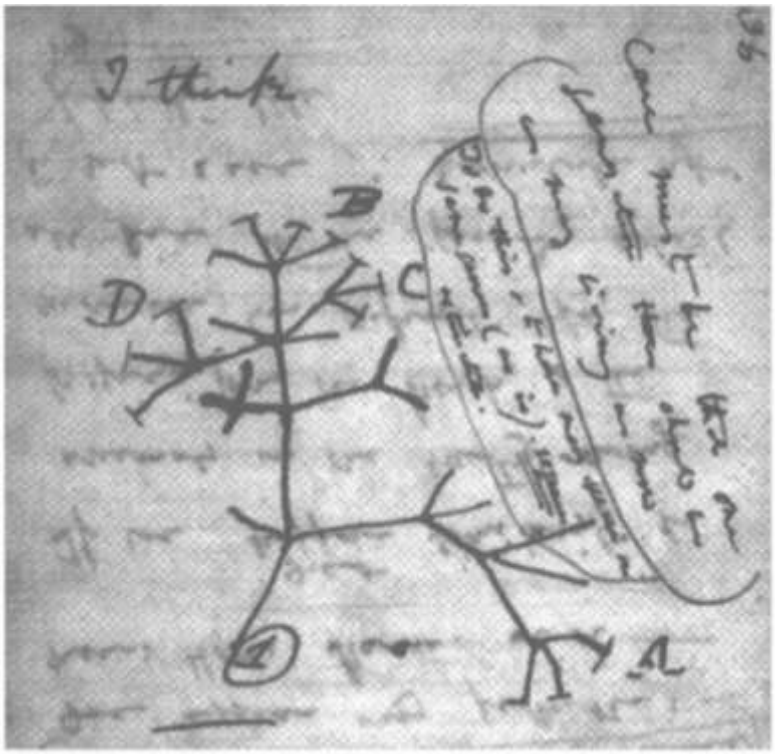
Tabela 1. Prawdobieństwo znalezienia podobnych sekwencji DNA w genomie różnych organizmów, kiedy materiałem wyjściowym jest DNA człowieka.



Rycina 3. Powyżej przedstawiono drzewo życia, na którym pokrewieństwo między różnymi gatunkami ssaków zostało zrekonstruowane na podstawie podobieństwa ich sekwencji DNA. Długość gałęzi odpowiada stopniowi różnicy między poszczególnymi gatunkami - sekwencje DNA myszy i szczura są więc ze sobą bliżej spokrewnione niż myszy i wiewiórki, a DNA człowieka i szampansa - bliżej niż człowieka i makaka. Na następnej stronie dla porównania pokazano stronę z notatnika Darwina z 1837 roku, na której pod słowami *I think* (Tak myślę) narysował zgodne ze swoimi wyobrażeniami drzewo życia łączące różne gatunki.

106

za pomocą komputerów na podstawie podobieństwa sekwencji DNA różnych organizmów skonstruować drzewo życia. Wynik takich analiz przedstawiono na rycinie 3. Pamiętajmy, że nie wykorzystuje się tu w żadnym stopniu danych pochodzących z zapisu kopalnego czy porównań anatomicznych obecnie żyjących istot. Tymczasem podobieństwo do drzewa skonstruowanego na podstawie danych pochodzących z anatomii porównawczej zarówno obecnie żyjących, jak i skamieniałych szczątków wymarłych organizmów jest uderzające. Ponadto, zgodnie z teorią Darwina mutacje w obrębie genomu, które w żaden sposób nie zmieniają funkcji (a zatem ulokowane w „śmieciowym DNA"), będą akumulować się wraz



107

z upływem czasu. Mutacje w kodujących fragmentach genów natomiast spotykać się będzie rzadziej, ponieważ większość z nich jest szkodliwa, i tylko w wyjątkowych przypadkach podobna zmiana da przewagę selekcyjną i zostanie zachowana w procesie ewolucji. I to właśnie stwierdzono. To drugie zjawisko dotyczy nawet najmniejszych szczegółów kodujących odcinków genów. Z poprzedniego rozdziału być może pamiętamy, że kod genetyczny jest zdegenerowany: na przykład zarówno GAA, jak i GAG kodują kwas glutaminowy. Oznacza to, że niektóre mutacje w regionach kodujących

będą „milczące" - jeśli nie pociągną za sobą zmiany aminokwasu, nie będzie też żadnych kosztów. Kiedy porównujemy sekwencje DNA spokrewnionych ze sobą gatunków, znajdujemy dużo więcej milczących różnic w odcinkach kodujących niż tych, które powodują zmianę aminokwasu. To właśnie przywidywała teoria Darwina. Jeśli - ktoś mógłby powiedzieć - każdy z genomów powstał w indywidualnym akcie stworzenia, skąd wzięła się ta ich szczególna cecha?

2. DARWIN I DNA

Karol Darwin bardzo obawiał się reakcji na ogłoszenie teorii ewolucji. Najpewniej właśnie dlatego od sformułowania tej koncepcji do wydania O *powstawaniu gatunków* minęło aż 25 lat. Można przypuszczać, że Darwin niejednokrotnie marzył o tym, aby móc cofnąć się w czasie o miliony lat i samemu zobaczyć wydarzenia, jakie opisywał w swojej teorii. Nie było to niestety możliwe wtedy ani nie jest dzisiaj. Nie miał machiny czasu, ale też trudno sobie wyobrazić bardziej przekonujące potwierdzenie jego teorii niż to, jakie odkryliśmy wraz z badaniami DNA rozmaitych organizmów.

W połowie XIX wieku Darwin nie mógł wiedzieć, na czym polega działanie doboru naturalnego. Dzisiaj wiemy, że zmienność, o której mówił, jest skutkiem naturalnie pojawiających się zmian w DNA. Szacuje się, że takie błędy występują z częstością jednego na każde 100 milionów par zasad na pokolenie (co oznacza, nawiasem mówiąc, że skoro w naszym genomie są 3 miliardy par zasad, pochodzących w połowie od matki

i w połowie od ojca, to u każdego z nas występuje mniej więcej 60 nowych mutacji, jakich nie było u żadnego z naszych rodziców).

Większość z nich pojawia się w tych miejscach genomu, które nie mają większego znaczenia, ich konsekwencje są więc niewielkie lub nie ma ich wcale. Te, które przypadają na bardziej istotne części genomu, są zazwyczaj szkodliwe i dlatego szybko zostają wyeliminowane z populacji, ponieważ obniżają zdolność reprodukcyjną. Niekiedy jednak przypadkowa mutacja daje pewną przewagę selekcyjną. Nowa sekwencja DNA ma nieco większe szanse na rozpowszechnienie się w następnym pokoleniu. W ciągu dłuższego czasu pożyteczne zmiany stopniowo pojawiają się u wszystkich przedstawicieli danego gatunku, prowadząc do istotnych zmian w ich funkcjonowaniu.

W niektórych przypadkach badacze potrafią nawet obserwować ewolucję w działaniu - dysponujemy obecnie narzędziami pozwalającymi śledzić takie wydarzenia. Część przeciwników darwinizmu lubi posługiwać się argumentem, że w zapisie kopalnym nie mamy żadnych dowodów na makroewolucję (czyli zasadnicze zmiany gatunków), a jedynie na mikro- ewolucję (drobne zmiany w obrębie gatunków). Widzimy, jak zmienia się w czasie kształt dziobów u zięb odżywiających się różnym pokarmem, ale nigdy nie dane nam było zobaczyć powstania nowego gatunku.

Staje się coraz bardziej oczywiste, że rozróżnienie to jest sztuczne. Na przykład grupa naukowców z Uniwersytetu Stanforda prowadzi intensywne badania nad zróżnicowaniem struktur obronnych u cierników. Cierni- ki żyjące w wodach słonych mają zwykle przed płetwą grzbietową kilkanaście mocnych kolców, ale gatunki zamieszkujące wody słodkie na całym świecie, w których jest mniej drapieżników, utraciły większość kolców.

Cierniki słodkowodne prawdopodobnie zajęły obecnie zamieszkiwane rejony jakieś 10 do 20 tysięcy lat temu, po ustąpieniu lodowca pod koniec ostatniej epoki lodowcowej. Staranne porównanie genomów cierników słodkowodnych doprowadziło do identyfikacji genu, nazwanego EDA, którego mutacje powtarzają się niezależnie od siebie u ryb żyjących w wodach słodkich, a skutkiem tych mutacji jest utrata kolców. Co ciekawe, gen EDA występuje również u ludzi, i jego spontanicznie pojawiające się mutacje powodują zaburzenia dotykające włosy, zęby, gruczoły potowe i kości. Nietrudno sobie wyobrazić, że podobne różnice, jak istniejące między ciernikami żyjącymi w wodach słodkich i słonych, mogły dopro-

wadzić do pojawienia się wszystkich rodzajów ryb. Rozróżnienie między mikroewolucją a makroewolucją jest zatem czysto arbitralne: większe zmiany, które prowadzą do powstania nowych gatunków, są wynikiem sukcesywnych, drobnych, kumulujących się zmian.

Ewolucję można również obserwować na gorąco przy okazji naszych codziennych doświadczeń, kiedy nagle pojawiają się nowe odmiany wirusów chorobotwórczych czy pasożytów odpowiedzialnych za wielkie epidemie. W czasie pobytu w Afryce w 1989 roku zachorowałem na malarię, mimo że w ramach profilaktyki przyjmowałem zalecane leki (chlorochinę). Wieloletnie intensywne stosowanie chlorochiny w tej części świata doprowadziło do tego, że w wyniku doboru naturalnego występujące losowo w naturze pewne zmiany w genomie wywołującego malarię pierwotniaka, decydujące o jego oporności na ten lek, upowszechniły się w jego tamtejszej populacji, i choroba znowu zaczęła się szerzyć. Tak samo jest w przypadku HIV - wirusa wywołującego AIDS: jego niezwykle szybkie zmiany ewolucyjne są główną przeszkodą w opracowaniu skutecznej szczepionki, one też są odpowiedzialne za nawroty choroby u osób leczonych specyfikami przeciwko AIDS. Bardzo ostatnio nagłośnione obawy przed wybuchem światowej epidemii grypy pochodzącej od szczepu H5N1 wywołującego ptasią grypę wynikają z dużego prawdopodobieństwa takiej mutacji obecnego szczepu - zabójczego jak dotąd głównie dla ptaków oraz nielicznych osób, mających z nimi bliski kontakt - która pozwoli mu na łatwe przenoszenie się z jednego człowieka na drugiego. Z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że nie tylko biologii, ale i medycyny nie sposób zrozumieć bez ewolucji.

3. CO Z TEGO WYNIKA DLA EWOLUCJI CZŁOWIEKA?

Zastosowanie nauki o ewolucji w stosunku do cierników to jedno, ale co z nami? Od czasów Darwina dla osób o różnych światopoglądach szczególnie ważne było zrozumienie, jak odkrycia dotyczące biologii i ewolucji mają się do wyjątkowej klasy zwierząt, czyli istot ludzkich.

Badanie genomu prowadzi nieuchronnie do wniosku, że my, ludzie, mamy z innymi żyjącymi organizmami wspólnego przodka. Pewne dowody

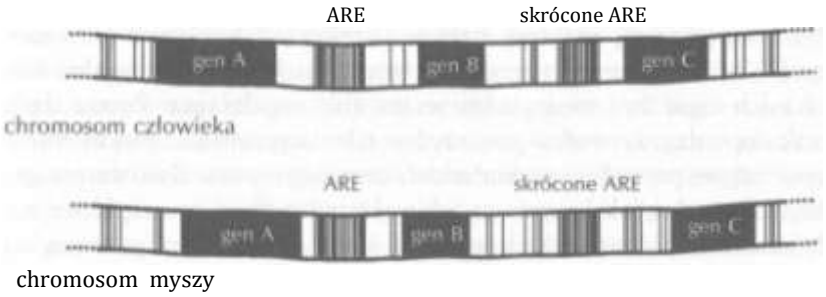
na to zostały przedstawione w tabeli 1, w której podano stopień podobieństwa między nami a innymi zwierzętami. Dane te same w sobie nie potwierdzają istnienia wspólnego przodka; z perspektywy kreacjonistycznej podobieństwa te po prostu dowodzą, że Bóg

wykorzystał wielokrotnie dobrze sprawdzające się zasady konstrukcyjne. Jak się przekonamy jednak, i jak wspominałem przy okazji „milczących" mutacji w regionach kodujących białka, szczegółowe badania genomu doprowadziły do wniosku, że taka interpretacja jest praktycznie nie do obrony - nie tylko wobec innych organizmów, ale również wobec nas samych.

Na początku rozważmy wnioski wynikające z porównania genomu człowieka i myszy - oba zostały dość dokładnie odczytane. Oba mają mniej więcej taką samą wielkość, bardzo podobny w obu genomach jest również zestaw genów kodujących białka. A kiedy przyjrzeć się szczegółom, cechy wskazujące na wspólnego przodka obu tych organizmów ujawniają się jeszcze wyraźniej. Na przykład ułożenie genów jest w zasadzie takie samo w chromosomach człowieka i myszy. Oznacza to, że jeśli u człowieka geny A, B i C występują w takiej właśnie kolejności, to z bardzo dużym prawdopodobieństwem odpowiedniki genów A, B i C u myszy również ułożone są w takim porządku, chociaż odcinki oddzielające je od siebie nieco się różnią (ryc. 4.). Niekiedy korelacja ta obejmuje rozległe fragmenty genomu: odpowiedniki niemal wszystkich genów występujących u człowieka w chromosomie 17 można znaleźć u myszy w chromosomie 11. I chociaż można twierdzić, że kolejność genów ma zasadnicze znaczenie dla ich właściwego funkcjonowania i być może dlatego Projektant zachował ją w różnych aktach tworzenia, to nie ma żadnych dowodów wynikających z dotychczasowych ustaleń biologii molekularnej, że taki porządek musi obejmować duże części chromosomów.

Jeszcze bardziej przekonujących dowodów na pochodzenie od wspólnego przodka dostarczają badania dotyczące starych elementów repetytywnych (ang. *ancient repetitive elements,* AREs). Pojawiają się one jako „skaczące geny", czyli takie odcinki DNA, które mają zdolność powielania samych siebie i wbudowywania się w różne miejsca genomu, nie powodując zarazem żadnych komplikacji. Genomy ssaków są wręcz usiane takimi elementami, a genom człowieka składa się w niemal 45 procentach z takich nic nieznaczących sekwencji. Kiedy porównuje się odcinki genomu człowieka i myszy, w których występują odpowiedniki wybranych

genów w takiej samej kolejności, to zwykle stwierdza się również obecność takich samych elementów repetytywnych w mniej więcej tych samych miejscach obu genomów (ryc. 4.).



Rycina 4. Kolejność genów na chromosomie u człowieka i myszy jest często taka sama, chociaż odległości między genami mogą się nieco różnić. Oznacza to, że jeśli na chromosomie człowieka trzy geny: A, B i C występują w takiej właśnie kolejności, to ich odpowiedniki u myszy będą na chromosomie myszy występować w takim samym porządku. Co więcej, obecnie, kiedy genomy obu tych organizmów zostały zsekwencjonowane, możemy zidentyfikować w odcinkach oddzielających poszczególne geny pozostałości „skaczących genów". Są to takie przenoszące się fragmenty genomu, które wbudowują się w

przypadkowe miejsca; proces ten odbywa się w stosunkowo niewielkim stopniu również dzisiaj. Wyniki analizy sekwencji DNA wskazują, że niektóre z nich zgromadziły wiele mutacji w porównaniu z wyjściowym genem, muszą być zatem bardzo stare, dlatego określa się je mianem starych elementów repetytywnych (AREs). Co ciekawe, elementy takie często znajduje się w podobnych miejscach tak genomu myszy, jak i człowieka (w prezentowanym przykładzie ARE jest obecny pomiędzy genami A i B w genomach obu organizmów). Szczególnie interesujące są sytuacje, w których ARE podczas wbudowywania się do genomu zostaje ucięty na ściśle określonej parze zasad, tracąc pewną część sekwencji DNA i zdolność pełnienia jakiejkolwiek funkcji (jak w prezentowanym przykładzie ARE pomiędzy genami B i C). Obecność tak skróconego ARE jest przekonującym dowodem na to, że wbudowanie się tego elementu do genomu musiało nastąpić u wspólnego przodka myszy i człowieka.

Niektóre z nich zanikają u jednego czy drugiego gatunku, wiele jednak pozostaje w tym samym położeniu, tak jakby zostały przejęte wraz z genomem wspólnego przodka i trwały od tego czasu na swoim miejscu. Można oczywiście twierdzić, że elementy te mają istotne znaczenie dla funkcjonowania organizmu i że Stwórca miał ważne powody, by umieścić je tam, gdzie się znajdują, oraz że określanie ich mianem „śmieciowego DNA" świadczy jedynie o naszej ignorancji. I rzeczywiście, jakaś niewielka ich część być może pełni ważną rolę regulacyjną. Pewne dane jednak dowodzą, że trudno uwierzyć w takie wyjaśnienie. Proces transpozycji często powoduje uszkodzenie skaczącego genu. Zarówno w genomie człowieka, jak i myszy są takie elementy repetytywne, które zostały skrócone podczas wbudowywania się w dane miejsce genomu, co pozbawiło je wszelkich szans na pełnienie jakiejkowiek funkcji. W genomie człowieka i myszy można znaleźć w podobnych miejscach wiele takich elementów repetytywnych, które uległy skróceniu i nie mogą pełnić żadnej funkcji (ryc. 4.).

Być może ktoś gotów byłby twierdzić, że Bóg umieścił owe okrojone wersje ARE w wybranych miejscach po to, by zbić nas z tropu, ale wniosek o wspólnym przodku ludzi i myszy wydaje się nieunikniony. Tego rodzaju dane, jakie ostatnio uzyskaliśmy na temat genomu, stanowią zatem przytłaczający argument przeciwko wszystkim, którzy utrzymują, że gatunki zostały stworzone *ex nibilo.*

Porównanie z naszym najbliższym krewniakiem, szympansem, dodatkowo uzasadnia pozycję człowieka na ewolucyjnym drzewie życia. Kiedy stosunkowo niedawno zsekwencjonowano genom szympansa, okazało się, że na poziomie DNA szympansy i ludzie są w 96 procentach identyczni.

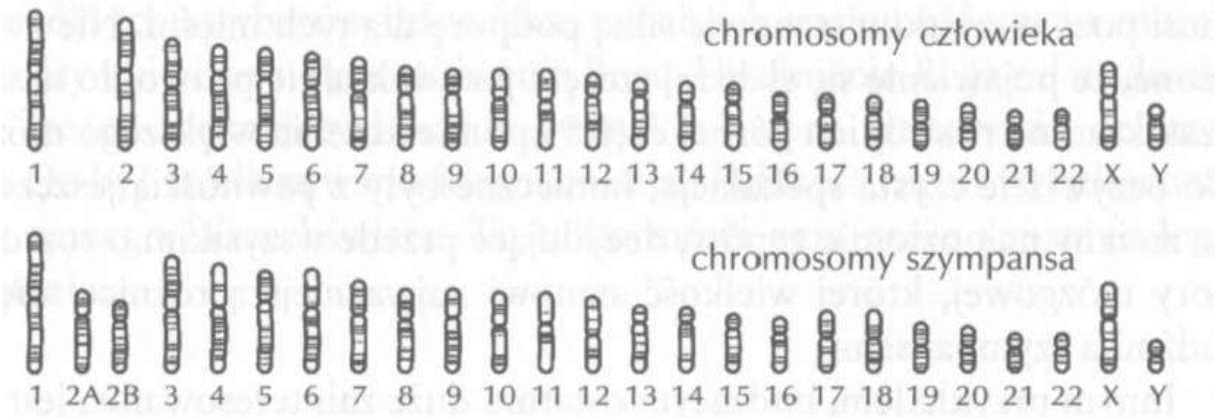
Kolejne dowody tego bliskiego pokrewieństwa pochodzą z porównania budowy chromosomów człowieka i szympansa. Chromosomy to łatwo rozpoznawalne struktury składające się na genom, dobrze widoczne w mikroskopie świetlnym podczas podziału komórki. Każdy chromosom zawiera setki genów. Rycina 5. pozwala na porównanie chromosomów człowieka i szympansa. Człowiek ma 23 pary chromosomów, ale szympans - 24. Różnica w liczbie chromosomów wynika, jak się wydaje, z połączenia się dwóch chromosomów i powstania w ten sposób ludzkiego chromosomu 2. Na to, że u przodków człowieka prawdopodobnie doszło do takiego wydarzenia, wskazuje fakt, iż zarówno go-

ryl, jak i orangutan, bardziej podobne do szympansa, mają po 24 pary chromosomów.

Dzięki zsekwencjonowaniu genomu człowieka możemy przyjrzeć się z bliska okolicy, w której najpewniej doszło do połączenia się chromosomów. Sekwencja znajdująca się w tym miejscu - leżącym na długim ramieniu chromosomu 2 - jest naprawdę niezwykła.

Pozwolę sobie tylko powiedzieć, bez zagłębiania się w techniczne szczegóły, że na końcach chromosomów ssaków naczelnych występują pewne szczególne sekwencje. Sekwencje takie z zasady nie pojawiają się w dowolnym miejscu. Tymczasem ich obecność stwierdza się dokładnie tam, gdzie przewiduje je teoria ewolucji - w środku drugiego chromosomu, powstałego w wyniku połączenia. Proces, jaki się tu dokonał w okresie, kiedy ewoluowaliśmy z małp, pozostawił swój odcisk na DNA. Bardzo trudno wytłumaczyć to zjawisko bez powoływania się na wspólnego przodka.

Jeszcze innego argumentu na rzecz wspólnego pochodzenia szympansów i ludzi dostarcza pewna obserwacja dotycząca tak zwanych pseudo- genów. Są to geny charakteryzujące się niemal wszystkimi cechami funkcjonalnego DNA, obarczone jednak jedną lub więcej usterkami, sprawiającymi, że pochodząca od nich informacja zamienia się w bełkot.



Rycina 5. Zestawy chromosomów (czyli kariotypy) człowieka i szympansa. Warto zwrócić uwagę, jak podobne są one do siebie pod względem liczby i wielkości chromosomów, poza jednym charakterystycznym wyjątkiem: chromosom 2 człowieka sprawia wrażenie, że powstał w wyniku połączenia wierzchołkami dwóch stosunkowo niewielkich chromosomów szympansa (oznaczonych na tej rycinie jako 2A i 2B).

114

Gdy porównuje się genomy szympansa i człowieka, znajduje się takie geny, które są najzupełniej sprawne u jednego, ale nie u drugiego gatunku, ponieważ pojawiły się w nich jedna lub więcej szkodliwych mutacji. Na przykład gen człowieka zwany *caspase-12* doświadczył kilku potężnych ciosów uniemożliwiających mu pełnienie funkcji, chociaż zajmuje dokładnie taką samą pozycję w genomie, jak jego odpowiednik w genomie szympansa. *Caspase-12* szympansa działa bezbłędnie, tak jak podobny gen u niemal wszystkich ssaków, włączając myszy. Jeżeli człowiek powstał w wyniku nadnaturalnego aktu stworzenia swego gatunku, to dlaczego Bóg zadał sobie trud, by umieścić taki niedziałający gen w precyzyjnie wybranym miejscu?

Możemy również próbować wyjaśnić powstanie pewnych drobnych różnic między nami a naszymi najbliższymi krewniakami, pociągających za sobą bardziej mechaniczne konsekwencje, których część mogła mieć zasadnicze znaczenie dla naszego człowieczeństwa. Weźmy na przykład gen białka mięśni żuchwy (MYH16), który, jak się wydaje, w wyniku mutacji u człowieka stał się pseudogenem. U innych naczelnych do dzisiaj odgrywa bardzo ważną rolę w rozwoju mięśni szczęki i zapewnieniu im siły. Można sobie wyobrazić, że mutacja tego genu spowodowała u ludzi utratę masy mięśni dolnej szczęki. Większość małp ma zdecydowanie większe i silniejsze szczęki niż my.

Czaszka - tak u ludzi, jak i u małp - musi poza wszystkim stanowić silną podporę dla tych mięśni. Niewykluczone, że pojawienie się słabszej szczęki paradoksalnie pozwoliło naszym czaszkom na rozwój ich górnej części i pomieszczenie większego mózgu. To oczywiście czysta spekulacja, konieczne były z pewnością jeszcze inne zmiany na poziomie genów, decydujące przede wszystkim o rozroście kory mózgowej, której wielkość stanowi najważniejszą różnicę między ludźmi a szympansami.

Innym przykładem, budzącym ostatnio duże zainteresowanie, jest gen zwany *FOXP2*, a to ze względu na rolę, jaką być może odegrał w rozwoju języka. Historię genu *FOXP2* zapoczątkowało odkrycie pewnej rodziny w Anglii, której członkowie należący do trzech pokoleń mieli poważne trudności w mówieniu. Dokonywali ogromnych wysiłków, by układać słowa zgodnie z regułami gramatyki, rozumieć strukturę zdań oraz by tak uruchamiać mięśnie ust, twarzy i krtani, żeby artykułować odpowiednie dźwięki.

Intensywne poszukiwania doprowadziły do odkrycia, że zmieniona została zaledwie jedna litera w genie *FOXP2* leżącym na chromosomie 7. Stwierdzenie, że tak niewielka zmiana w jednym tylko genie może powodować tak poważne zaburzenia mowy, nie pociągając za sobą jednocześnie żadnych innych konsekwencji, było zaskakujące.

Zaskoczenie było jeszcze większe, kiedy wykazano, że sekwencja tego właśnie genu *FOXP2* była dość stabilna u niemal wszystkich ssaków. Najbardziej znaczący wyjątek stanowili ludzie, u których w regionie kodującym tego genu pojawiły się, prawdopodobnie zaledwie 100 tysięcy lat temu, dwie znaczące zmiany. Na podstawie tych danych sformułowano hipotezę, zgodnie z którą te stosunkowo niedawne zmiany w genie *FOXP2* mogły w pewnym stopniu przyczynić się do rozwoju u człowieka zdolności mowy.

W tym miejscu niewierzący w Boga rzecznik materializmu gotów byłby wznosić okrzyki triumfu. Jeżeli ludzie wyewoluowali wyłącznie dzięki mutacjom i działaniu doboru naturalnego, to komu potrzebny jest Bóg, by wytłumaczyć nasze istnienie? Na tak postawione pytanie odpowiadam: mnie. Porównanie sekwencji szympansa i człowieka, chociaż ogromnie interesujące, nie mówi nam nic o tym, co to znaczy być człowiekiem. Według mnie sama sekwencja DNA, nawet jeśli towarzyszy jej cała skarbnica danych na temat funkcji biologicznych, nigdy nie wyjaśni pewnych szczególnych atrybutów człowieka, takich jak znajomość prawa moralnego czy uniwersalne poszukiwanie Boga. Uwolnienie Boga od trudu aktów kreacji obejmujących każdy gatunek z osobna nie sprawia, że przestaje On być źródłem wszystkiego, co czyni ludzkość czymś wyjątkowym, oraz samego Wszechświata. To tylko mówi nam coś o sposobie Jego działania.

4. EWOLUCJA: TEORIA CZY PRAWDA?

Podane tutaj przykłady pochodzące z badań nad genomem, wraz z innymi wypełniającymi setki podobnych książek, dostarczają swego rodzaju molekularnego wsparcia teorii ewolucji, w pełni przekonującego praktycznie wszystkich współczesnych biologów, że pogląd o prawdziwości

darwinowskich zasad mówiących o odmianach i doborze naturalnym jest najzupełniej słuszny. W istocie takim osobom jak ja, oddanym badaniom genetycznym, nie sposób wręcz wyobrazić sobie interpretowania ogromnej masy danych napływających z badań genomów bez odwołania się do teorii Darwina. Jak powiedział Theodosius Dobzhansky, jeden z najwybitniejszych biologów XX wieku: „W biologii nic nie ma sensu, jeśli nie patrzy się na to w świetle ewolucji"[3].

Teoria ewolucji była źródłem wielkiego niepokoju ludzi wierzących przez ostatnie 150 lat i opór ten dzisiaj specjalnie nie słabnie. Osoby wierzące powinny jednak uważnie śledzić rosnącą liczbę doniesień naukowych potwierdzających słuszność poglądu o pokrewieństwie wszystkich żywych istot, włączając nas samych. Wobec siły tych świadectw trudno oprzeć się zdumieniu, że tak niewielki mają one wpływ na stosunek społeczeństwa do teorii ewolucji w Stanach Zjednoczonych. Być może jest to po części spowodowane nieporozumieniem związanym z samym słowem „teoria". Przeciwnicy lubią używać sformułowania, że ewolucja „to tylko teoria", co wprawia w zakłopotanie uczonych, posługujących się tym słowem w zupełnie innym znaczeniu. Mój słownik Funka i Wagnallsa podaje dwie definicje słowa „teoria": „(1) pogląd stanowiący przypuszczenie na określony temat; (2) główne zasady leżące u podstaw nauki, sztuki itp.: teoria muzyki, teoria równań".

Kiedy uczeni mówią o teorii ewolucji, posługują się tym określeniem właśnie w tym drugim znaczeniu, tak samo jak wtedy, gdy mają na myśli teorię powszechnego ciążenia czy teorię czynników zakaźnych. Wówczas słowo „teoria" wcale nie oznacza niepewności; na tę okoliczność uczeni mają do dyspozycji słowo „hipoteza". W codziennym użyciu jednak „teoria" nabiera bardziej potocznego znaczenia, w którym słowo to oznacza przypuszczenie. Wielka szkoda, że naszemu językowi brakuje subtelności pozwalającej na rozdzielenie obu tych znaczeń, bo jest to oczywistym powodem nieporozumień dodatkowo utrudniających i tak niełatwy dialog między nauką a wiarą na temat pokrewieństw między żywymi istotami.

Jeśli więc ewolucja jest prawdą, to czy jest w ogóle miejsce dla Boga? Arthur Peacocke, znany angielski biolog molekularny, który został duchownym kościoła anglikańskiego i pisał wiele na temat punktów stycznych biologii i wiary, wydał ostatnio książkę zatytułowaną *Evolution: The*

Disguised Friend of Faith? (Ewolucja: zamaskowany przyjaciel wiary?). Ten intrygujący tytuł sugeruje zbliżenie, ale czy jest to małżeństwo pod przymusem nieprzystawalnych do siebie światopoglądów? Czy też teraz, kiedy z jednej strony wyłożyliśmy argumenty na rzecz dopuszczalności istnienia Boga, a z drugiej przywołaliśmy naukową wiedzę na temat powstania Wszechświata i pojawienia się życia na naszej planecie, uda nam się dokonać pomyślnej harmonijnej syntezy?

1 R. Cook-Deegan, *The Gene Wars,* Norton, Nowy Jork 1994.
2 J.E. Bishop i M. Waldholtz, *Genome,* Simon & Schuster, Nowy Jork 1990; K. Davies, *Cracking the Genome,* Free Press, Nowy Jork 2001; J. Sulston i G. Ferry, *The Common Thread,* Joseph Henry Press, Waszyngton 2002; I. Wickelgren, *The Gene Masters,* Times Books, Nowy Jork 2002; J. Shreeve, *The Genome War,* Knopf, Nowy Jork 2004.
3 T. Dobzhansky, *Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution,* „American Biology Teacher" 35 (1973), s. 125-129.

CZĘŚĆ TRZECIA
WIARA W NAUKĘ, WIARA W BOGA

ROZDZIAŁ 6
KSIĘGA RODZAJU, GALILEUSZ I DARWIN

Waszyngton zamieszkuje mnóstwo inteligentnych, aktywnych, interesujących ludzi. Można tu spotkać wyznawców najróżniejszych religii, a także wielu ateistów i agnostyków. Kiedy poproszono mnie o wygłoszenie przemówienia na corocznym spotkaniu członków cieszącego się wielkim szacunkiem Kościoła protestanckiego tuż pod Waszyngtonem, przyjąłem to z radością. To był niezwykle ciekawy wieczór, na którym wybitni przywódcy, nauczyciele oraz robotnicy rozmawiali ze sobą otwarcie i szczerze na temat wiary, zadając wnikliwe pytania o wzajemne zależności między nauką i religią - o sprzeczności między nimi oraz o wsparcie, jakie wiara może dać nauce i odwrotnie. Na całą godzinę tej dyskusji pomieszczenie, w którym przebywaliśmy, wypełniło się dobrą wolą. A wtedy jeden z członków Kościoła zapytał pastora, czy wierzy, że Księga Rodzaju jest dokładnym opisem każdego kolejnego etapu i każdego dnia powstania Ziemi i ludzi. W jednej chwili twarze siedzących na sali ściągnęły się, a spojrzenia stwardniały. Porozumienie uciekło w kąt. Pastor, niczym najzręczniejszy polityk, niezwykle starannie dobierał słowa i w gruncie rzeczy udało mu się uniknąć odpowiedzi. Większość obecnych odetchnęła z ulgą, że udało się zażegnać konfrontację, ale dobry nastrój prysnął.

Kilka miesięcy później na krajowym zgromadzeniu lekarzy chrześcijańskich mówiłem o tym, jak wielką radością jest dla mnie zarówno praca naukowca prowadzącego badania nad genomem, jak i wiara w Chry-

stusa. Pojawiły się wówczas liczne uśmiechy, z różnych stron dało się nawet słyszeć „Amen". Kiedy jednak wspomniałem o tym, jak wiele danych naukowych potwierdza proces ewolucji, i powiedziałem, że moim zdaniem ewolucja to być może elegancki plan Boga na stworzenie człowieka, ciepła atmosfera panująca wcześniej w tej sali zniknęła. Wyszła też część uczestników spotkania, kręcąc z dezaprobatą głowami.

O co w tym wszystkim chodzi? Z perspektywy biologa świadectwa dowodzące słuszności teorii ewolucji są najzupełniej przekonujące. Darwinowska koncepcja doboru naturalnego wyznacza ramy myślowe pozwalające zrozumieć wzajemne zależności między wszystkimi żyjącymi istotami. Moc predyktywną tej teorii sprawdzono na dużo więcej sposobów - zwłaszcza w dziedzinie genomiki - niż mógł to sobie wyobrazić Darwin, gdy ogłaszał swoje poglądy 150 lat temu.

Jeśli istnieje tak wiele naukowych świadectw dowodzących słuszności teorii ewolucji, to co możemy zrobić, by zmienić nastawienie wobec niej dużej części społeczeństwa? W 2004 roku słynna organizacja Gallu- pa zadała losowej grupie Amerykanów następujące pytanie: „Czy Twoim zdaniem: (1) teoria ewolucji Darwina jest teorią naukową, dobrze potwierdzoną przez liczne świadectwa naukowe, czy (2) jest to tylko jedna z wielu teorii, a zarazem taka, która nie została dobrze potwierdzona, czy też (3) nie dysponujesz wystarczającą wiedzą, aby odpowiedzieć na to pytanie?". Zaledwie jedna

trzecia Amerykanów odpowiedziała, że uznaje teorię ewolucji za dobrze potwierdzoną; połowa pozostałych uważała, że teoria ta nie jest dobrze potwierdzona, a połowa - że nie ma wystarczającej wiedzy, aby odpowiedzieć na to pytanie.

Kiedy pytanie sformułowano bardziej bezpośrednio i zapytano o powstanie istot ludzkich, odsetek osób odrzucających teorię ewolucji był jeszcze wyższy. Pytanie to brzmiało następująco: „Które z podanych niżej stwierdzeń jest najbliższe Twoim poglądom na temat powstania i rozwoju człowieka: (1) Istoty ludzkie powstały w wyniku trwającego wiele milionów lat rozwoju z mniej zaawansowanych form życia, ale procesem tym kierował Bóg. (2) Istoty ludzkie powstały w wyniku trwającego wiele milionów lat rozwoju z mniej zaawansowanych form życia, ale Bóg nie miał żadnego udziału w tym procesie. (3) Bóg stworzył istoty ludzkie mniej więcej w takiej postaci jak obecna w jednym akcie stworzenia przed około 10 tysiącami lat".

122

W 2004 roku 45 procent Amerykanów wybrało odpowiedź numer 3, 38 procent - odpowiedź numer 1, a 13 procent - numer 2. Liczby te niemal nie zmieniły się przez ostatnie 20 lat.

1. POWODY BRAKU POWSZECHNEJ AKCEPTACJI TEORII DARWINA

Nie ulega chyba kwestii, że teoria Darwina jest niezgodna z intuicją. Ludzie od stuleci obserwują otaczający ich świat. Większość obserwatorów, niezależnie od ich przekonań religijnych, nie potrafiła uwolnić się od przekonania, że nie sposób wyjaśnić niezwykłej złożoności i różnorodności form żywych bez założenia o udziale jakiegoś projektanta.

Koncepcja Darwina miała charakter rewolucyjny, ponieważ podsuwała najzupełniej nieoczekiwane rozwiązanie. Nikt na własne oczy nie widział powstania w wyniku ewolucji nowego gatunku. Niezależnie od tego, jak niezmiernie złożone mogą być pewne obiekty nieożywione (na przykład płatki śniegu), złożoność form żywych przekracza wszystko, z czym można zetknąć się w świecie nieożywionym. Opowieść Williama Paleya o znalezieniu zegarka na wrzosowisku - co każdego skłoniłoby do wniosku o istnieniu zegarmistrza - przekonała wielu siedemnastowiecznych czytelników i przekonuje również wiele osób żyjących współcześnie. Zycie sprawia wrażenie zaprojektowanego, a zatem musi istnieć projektant.

Główny problem związany z brakiem powszechnej akceptacji teorii ewolucji wynika z faktu, że konieczne jest tutaj uzmysłowienie sobie znaczenia, jakie dla procesu ewolucji ma niezwykle długi czas. Wyobrażenie go sobie jest wręcz niemożliwe, tak bardzo bowiem odbiega to od wszelkich naszych codziennych doświadczeń. Aby całe eony historii przedstawić w nieco bliższej nam intuicyjnie postaci, spróbujmy wyobrazić sobie, co zdarzyłoby się na Ziemi, gdyby owe 4,5 miliarda lat - od jej powstania po dzień dzisiejszy - zmieścić w 24-godzinnej dobie. Gdyby Ziemia powstała minutę po północy, to początki życia przypadłyby na godzinę 3.30 nad ranem. Po zajmującym cały dzień długim i powolnym rozwoju organizmów wielokomórkowych około godziny 21.00 doszłoby do eksplozji kambryjskiej. Jeszcze później naszą planetą rządziłyby dinozaury. Zwierzęta te wymarłyby około 23.40, wtedy też zaczęłyby rozwijać się ssaki.

123

Rozgałęzienie linii prowadzących do człowieka i szympansa pojawiłoby się zaledwie 1 minutę i 17 sekund przed końcem doby, a ludzie odpowiadający anatomicznie ludziom współczesnym - jedynie na trzy sekundy przed jej upływem. Zycie przeciętnego człowieka obecnie żyjącego na Ziemi zajmowałoby na tej skali ledwie jedną milisekundę (jedną tysięczną sekundy). Nic dziwnego zatem, że wyobrażenie sobie czasu ewolucyjnego wielu z nas sprawia ogromny kłopot.

Co więcej, niewątpliwie trudność, z jaką spotyka się recepcja teorii ewolucji w społeczeństwie zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, wiąże się z przekonaniem, że neguje ona rolę nadnaturalnego projektanta. Wszystkie osoby wierzące powinny bardzo poważnie rozważyć ten zarzut, jeśli rzeczywiście to on jest dla nich głównym źródłem niepokoju. Jeżeli zastanawia was (tak jak mnie) istnienie prawa moralnego i uniwersalne poszukiwanie Boga, jeżeli wy również jesteście przekonani, że w naszych sercach jaśnieje znak wskazujący na obecność miłującej nas i dobrotliwej istoty, to naturalny jest opór wobec wszelkich sił, które mogłyby ten znak zniszczyć. Zanim jednak wypowiemy zdecydowaną wojnę każdej sile wkraczającej na nasz teren, upewnijmy się, że nie strzelamy do przypadkowego przechodnia czy wręcz do swojego sprzymierzeńca.

Problem wielu osób wierzących wynika z faktu, że wnioski płynące z uznania teorii ewolucji za słuszną są sprzeczne z pewnymi ustępami Pisma Świętego, w których Boga przedstawia się jako stwórcę Wszechświata, Ziemi, wszystkich żywych istot i nas samych. Na przykład Koran, święta księga islamu, opisuje życie jako rozwijające się etapami, ale stworzenie człowieka miało według niego dokonać się w jednym akcie kreacji „z suchej gliny, z ukształtowanego mułu". W judaizmie i chrześcijaństwie wielka opowieść o stworzeniu w Księdze Rodzaju (rozdział 1 i 2) stanowi opokę dla wielu osób wierzących.

2. O CZYM TAK NAPRAWDĘ MÓWI KSIĘGA RODZAJU

Jeżeli ostatnio nie czytaliście tej opowieści, weźcie teraz do ręki Biblię i odczytajcie Księgę Rodzaju od wersetu 1,1 do 2,7. Nic innego nie zastąpi lektury tego tekstu, jeśli pragnie się zrozumieć jego znaczenie. Jeśli

obawiacie się, że składające się na niego słowa zostały poważnie zmienione przez stulecia w wyniku ich wielokrotnego kopiowania, to nie martwcie się tym za bardzo - dowody na autentyczność ich hebrajskiej wersji są w istocie dość mocne.

Nie ulega kwestii, że jest to przejmująca, poetycka opowieść opisująca boski akt stworzenia. Stwierdzenie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" wskazuje na to, że Bóg istniał zawsze. Opis ten jest bez wątpienia zgodny z wiedzą naukową na temat Wielkiego Wybuchu. Dalsze wersety pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju mówią o kolejnych aktach stworzenia, poczynając od „Niechaj się stanie światłość!" w dniu pierwszym, przez wody i sklepienie nieba w dniu drugim, ziemię i rośliny zielone w dniu trzecim, ciała niebieskie - Słońce, Księżyc i gwiazdy w dniu czwartym, pływające istoty żywe zapełniające wody oraz ptactwo skrzydlate w dniu piątym, aż po bardzo pracowity dzień szósty, kiedy powstały różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi, a także mężczyzna i niewiasta.

Drugi rozdział Księgi Rodzaju rozpoczyna się od opisu Boga odpoczywającego w dniu siódmym. Następnie pojawia się ponownie opis stworzenia człowieka, tym razem

bezpośrednio odwołujący się do Adama. Ten drugi opis stworzenia nie zgadza się w pełni z poprzednim; w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju rośliny pojawiają się na trzy dni przed człowiekiem, podczas gdy w rozdziale drugim wygląda na to, że Bóg stwarza Adama z prochu ziemi, zanim powstał jakikolwiek krzew czy roślina. Warto zwrócić uwagę na to, że w wersetach 2,7 hebrajski tekst, który tłumaczymy jako „istotę żywą", został zastosowany wobec Adama w dokładnie taki sam sposób, jak wcześniej wobec ryb, ptaków czy zwierząt zamieszkujących lądy w wersetach 2,20 i 2,24.

Co mamy wynieść z tych tekstów? Czy zamiarem autora był wierny opis wszystkich kolejnych kroków w ich precyzyjnym porządku chronologicznym, włączając w to okresy 24-godzinne (chociaż słońca nie było aż do dnia trzeciego, co pozostawia otwartym pytanie o to, jak długi był dzień, zanim pojawiło się słońce)? Jeśli takie były jego intencje, dlaczego są tu dwie opowieści, niezupełnie pasujące do siebie? Czy jest to poetycka, a może nawet alegoryczna opowieść, czy też wierny opis wydarzeń?

Kwestie te dyskutowano od wieków. Interpretacja wskazująca na nie- dosłowny opis stała się nieco podejrzana od czasów Darwina w kręgach,

których przedstawiciele obawiają się, że mogliby zostać posądzeni o ustępstwa na rzecz teorii ewolucji, a tym samym o sprzeniewierzenie się prawdzie zawartej w Piśmie Świętym. Dlatego warto wiedzieć, jak uczeni teolodzy interpretowali dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, zanim Darwin pojawił się na scenie, a nawet jeszcze przed zebraniem świadectw geologicznych dowodzących bardzo długiego wieku Ziemi.

Dużym zainteresowaniem cieszą się pod tym względem pisma św. Augustyna, nawróconego sceptyka i znakomitego teologa, który żył około 400 roku po Chrystusie. Świętego Augustyna fascynowały pierwsze dwa rozdziały Księgi Rodzaju i napisał co najmniej pięć wyczerpujących analiz tych tekstów. Chociaż od tego czasu minęło ponad 16 stuleci, jego myśli są wciąż niezwykle pouczające. Podczas lektury tych głębokich rozważań, zwłaszcza zawartych w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju, Wyznaniach* i *Państwie Bożym,* staje się jasne, że św. Augustyn zadaje więcej pytań, niż udziela odpowiedzi. Wielokrotnie powraca do kwestii znaczenia czasu, konkludując, że Bóg pozostaje poza czasem i nie podlega związanym z nim ograniczeniom (Drugi List św. Piotra Apostoła, werset 3,8, mówi o tym wprost: „[...] jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień"). To z kolei skłania św. Augustyna do zadania pytania o czas trwania biblijnych siedmiu dni stworzenia.

Hebrajskie słowo użyte w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju na określenie dnia *(yóm)* można stosować zarówno na określenie 24-godzinnej doby, jak i w bardziej symbolicznym znaczeniu. W wielu miejscach Biblii *yóm* występuje w takim niedosłownym sensie, jak na przykład we frazie „dzień Pana".

Ostatecznie św. Augustyn pisze: „Lecz o jakie dni chodzi tutaj? Jeśli bardzo trudne lub wręcz niemożliwe jest dla nas powzięcie odpowiedniego wyobrażenia, to cóż dopiero wyrażenie tego w słowach!"[1]. Przyznaje, że najpewniej istnieje wiele słusznych interpretacji Księgi Rodzaju: „Mając to na uwadze i w pamięci Księgę Rodzaju, wielokrotnie, jak mogłem, wyjaśniałem i na temat jej słów niejasnych wygłosiłem wiele poglądów dla własnego ćwiczenia. Nie twierdziłem uporczywie czegoś jednego, odsądzając inny wykład, może nawet lepszy, aby każdy zgodnie ze swoim osądem mógł to zrozumieć"[2].

Różnorodne interpretacje znaczenia dwóch pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju ciągle są formułowane. Niektóre z nich, zwłaszcza pochodzące

z kręgów Kościoła anglikańskiego, podtrzymują całkowicie dosłowne znaczenie zapisów biblijnych, włącznie z 24-godzinnymi dniami. Kiedy uzna się je za pewne oraz połączy z informacjami na temat genealogii bohaterów Starego Testamentu, dochodzi się do słynnego wniosku biskupa Usshera, że Bóg stworzył niebo i ziemię w 4004 roku przed Chrystusem. Osoby równie głęboko wierzące często nie zgadzają się z wymogiem, aby dni stworzenia liczyły dokładnie 24 godziny, choć pod innymi względami traktują tę opowieść jako wierny opis kolejnych boskich aktów stworzenia. Inni z kolei uważają, że dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju miały ludziom żyjącym w czasach Mojżesza uświadomić naturę Boga, a nie stanowić rejestr faktów naukowych na temat kolejnych aktów stworzenia, które w tamtym okresie byłyby z pewnością całkowicie niezrozumiałe.

Niezależnie od debaty trwającej 25 wieków, uczciwie będzie przyznać, że tak naprawdę nikt nie wie, jakie jest dokładne znaczenie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Powinniśmy badać to dalej! Uznanie jednak, że odkrycia naukowe będą stanowić przeszkodę na tej drodze, jest niesłuszne. Jeżeli Bóg stworzył Wszechświat i rządzące nim prawa i jeżeli wyposażył istoty ludzkie w intelekt pozwalający nam docenić Jego dzieła, to czy chciałby, abyśmy zlekceważyli swoje zdolności? Czy to, czego dowiemy się o Jego akcie stworzenia, może umniejszyć Jego znaczenie albo być dla Niego jakimkolwiek zagrożeniem?

3. NAUKA PŁYNĄCA ZE SPRAWY GALILEUSZA

Ktoś, komu nieobca jest historia świata, obserwujący wymianę ognia między różnymi odłamami Kościoła a niektórymi elokwentnymi uczonymi, mógłby zapytać: „Czy kiedyś już czegoś takiego nie oglądałem?". Spór między interpretatorami Pisma Świętego a doniesieniami naukowymi wcale nie jest nowy. Szczególnie ostry konflikt, jaki rozgorzał w XVII wieku między Kościołem chrześcijańskim a astronomami, pozwala na znalezienie ciekawego odniesienia do toczących się obecnie dyskusji na temat ewolucji.

Galileo Galilei był wybitnym uczonym, urodzonym we Włoszech w 1564 roku. Ponieważ nie satysfakcjonowały go analizy matematyczne

danych zebranych przez innych uczonych, a także nie zgadzał się z wywodzącą się od Arystotelesa tradycją formułowania teorii bez wymogu eksperymentalnego udowodnienia jej poprawności, zarówno prowadził badania, w których dokonywał pomiarów, jak i wykorzystywał narzędzia matematyczne do interpretacji uzyskanych w ten sposób wyników. W 1608 roku, zainspirowany informacjami o tym, że w Holandii wynaleziono teleskop, skonstruował własny instrument i w krótkim czasie prze-prowadził samodzielne obserwacje astronomiczne, w trakcie których dokonał kilku ważnych odkryć. Dostrzegł cztery księżyce Jowisza. Ta prosta obserwacja, dzisiaj uznawana za coś oczywistego, stanowiła istotny problem dla modelu Ptolemeusza, zakładającego, że wszystkie ciała niebieskie krążą wokół Ziemi. Zaobserwował również plamy na Słońcu, których obecność stanowiła wyzwanie dla poglądu, że wszystkie ciała niebieskie zostały stworzone jako obiekty doskonałe.

Galileusz doszedł do wniosku, że jego obserwacje można wytłumaczyć jedynie wtedy, gdy przyjmie się, że Ziemia krąży wokół Słońca. To sprawiło, że wszedł w bezpośredni konflikt z Kościołem katolickim.

Chociaż większość powszechnie znanych opowieści na temat procesu Galileusza jest przesadzona, nie ulega wątpliwości, że jego wnioski zaalarmowały wielu teologów. Przyczyny takiej reakcji nie miały wyłącznie charakteru religijnego. Obserwacje Galileusza uznali na przykład liczni astronomowie jezuiccy, zostały one jednak odrzucone przez innych uczonych uniwersyteckich, którzy poprosili Kościół o interwencję. Dominikanin Caccini odpowiedział na to wezwanie. W kazaniu skierowanym bezpośrednio przeciwko Galileuszowi mówił o tym, że „geometria pochodzi od diabła" i że „matematycy powinni zostać wygnani jako autorzy wszelkich herezji"[3].

Pewien ksiądz katolicki dowodził, że poglądy Galileusza są nie tylko heretyckie, ale wręcz ateistyczne. W innych atakach twierdzono, że „jego rzekome odkrycia zaprzeczają chrześcijańskiemu planowi zbawienia" i „podają w wątpliwość dogmat wcielenia". Chociaż znaczna część krytyków wywodziła się z Kościoła katolickiego, byli wśród nich także przedstawiciele innych wyznań. Jan Kalwin i Marcin Luter również sprzeciwiali się poglądom Galileusza.

Z dzisiejszej perspektywy wiele osób dziwi się, dlaczego Kościół czuł się tak głęboko zagrożony wizją Ziemi krążącej wokół Słońca. Dla porządku

przypomnijmy, że niektóre wersety Pisma Świętego zdają się wspierać stanowisko Kościoła, takie jak z Psalmu 93,1: „Pan [...] tak utwierdził świat, że się nie zachwieje", czy z Psalmu 104,5: „Umocniłeś ziemię w jej podstawach, na wieki wieków się nie zachwieje". Cytowano również Księgę Koheleta 1,5: „Słońce wschodzi i zachodzi, i na miejsce swoje spieszy z powrotem". Dzisiaj niewielu wierzących skłonnych jest sądzić, że autorzy tych słów pragnęli przekazywać wiedzę naukową. Tymczasem w tym duchu formułowano wówczas zarzuty wobec poglądów Galileusza - tak jakby system heliocentryczny mógł w jakikolwiek sposób podważyć wiarę chrześcijańską.

Galileusz, chociaż jego poglądy wywołały ostre reakcje ze strony władz kościelnych, przeszedł do porządku nad ostrzeżeniem, aby nie poważył się nauczać i bronić swoich poglądów. Później nowy papież, który miał życzliwy stosunek do Galileusza, w dość zakamuflowany sposób wyraził zgodę na przygotowanie książki przedstawiającej jego poglądy, pod warunkiem, że uczyni to w sposób wyważony. Dzieło zatytułowane *Dialog o dwu najważniejszych układach świata* ma formę dyskusji między zwolennikami systemu geocentrycznego i heliocentrycznego, nad której przebiegiem czuwa neutralny, ale zainteresowany problemem laik. Opowieść ta nie zwiodła nikogo. Preferencje Galileusza wobec modelu heliocentrycznego stawały się oczywiste na końcu książki i dzieło to, pomimo akceptacji przez kościelnych cenzorów, wywołało duże poruszenie.

W 1633 roku Galileusz stanął przed trybunałem inkwizycji i zgodnie z wyrokiem miał „wyrzec się swojego dzieła, przekląć je i potępić". Pozostawał w areszcie domowym przez resztę życia, a jego prace zostały zakazane. Dopiero w 1992 roku - 359 lat po procesie - papież Jan Paweł II wydał oświadczenie, w którym napisał: „Galileusz wyczuwał w swoich badaniach naukowych obecność Stwórcy, który poruszając głębie jego ducha, zachęcał go do pracy, antycypując i wspierając jego intuicje"[4].

W tym przypadku naukowa poprawność poglądu heliocentrycznego ostatecznie zwyciężyła, niezależnie od ostrych protestów teologów. Dzisiaj wszystkie religie - z

wyjątkiem być może najbardziej prymitywnych systemów wierzeń - całkowicie zgadzają się z tym poglądem. Twierdzenie, że model heliocentryczny jest sprzeczny z Biblią, uznaje się za przesadne, a obstawanie przy dosłownym rozumieniu wybranych wersetów - za najzupełniej nieuzasadnione.

129

Czy równie zgodny wynik jest możliwy w przypadku obecnego sporu między wiarą a teorią ewolucji? Pozytywnym wnioskiem płynącym ze sprawy Galileusza jest stwierdzenie, że kontrowersja ta zyskała w końcu pomyślne rozwiązanie w obliczu przytłaczającej liczby dowodów naukowych. Zarazem jednak wyrządzona została poważna szkoda - i to bardziej wierze niż nauce. W swoim komentarzu do Księgi Rodzaju św. Augustyn formułuje zalecenia, które powinny były stać się przedmiotem głębszych rozważań przez Kościół XVII wieku:

> Często bowiem zdarza się, że ktoś nawet nie chrześcijanin zna się dobrze na ziemi, niebie i innych elementach świata, na ruchach i obrotach a nawet na wielkościach i odległościach gwiazd, na zaćmieniach słońca i księżyca, na porach roku i zmianach, na naturze zwierząt, krzewów i kamieni tak, że dokładnie to rozumie, a nawet doświadcza. Ale jest brzydko, szkodliwie i należy tego szczególnie unikać, by ośmielił się wyśmiewać chrześcijan rozprawiających o tych rzeczach zgodnie z nauką chrześcijańską, kiedy, jak to się mówi, jest rzeczą oczywistą, że trudno utrzymać się od śmiechu, bo takie bzdury plotą. I nie tyle jest przykro, że wyśmiewa się człowieka błądzącego, ale że nasi autorzy, przez tych, którzy są zewnątrz, za takich bywają uznani z wielką szkodą dla tych, o których zbawienie się staramy, i jako niedouczeni zostają odtrąceni. Skoro tylko kogoś z chrześcijan złapią na pomyłce w sprawach, na których dobrze się znają, a swoje złudne zdanie poprą jakimś cytatem z naszych ksiąg, to dlaczego wierzą tym księgom w kwestii zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego i królestwa niebieskiego, kiedy uważają, że w kwestiach i zagadnieniach, które już potrafili rozstrzygnąć i niewątpliwymi dowodami poprzeć, owe księgi błędnie zostały zredagowane?[5].

Niestety jednak kontrowersje między teorią ewolucji a wiarą są, jak się wydaje, dużo trudniejsze do rozwiązania niż spór o to, czy Ziemia krąży wokół Słońca. Dotykają one bowiem samego sedna zarówno wiary, jak i nauki. Tu nie chodzi o ciała niebieskie, ale o nas samych i o nasze związki ze Stwórcą. Być może właśnie z powodu wielkiego znaczenia tych kwestii, mimo współczesnego tempa zdobywania i rozpowszechniania

130

informacji, ciągle nie udało się nam zmienić stosunku szerokich rzesz społeczeństwa do teorii ewolucji, chociaż od opublikowania dzieła Darwina *O powstawaniu gatunków* upłynęło już niemal 150 lat.

Galileusz do końca życia wierzył w Boga. Podtrzymywał swoje przekonanie, że badania naukowe to dla osoby wierzącej nie tylko godny uznania, ale i szlachetny sposób postępowania. W swojej słynnej uwadze, która może stać się mottem dzisiejszych uczonych wierzących w Boga, powiedział: „Ale ponieważ ten sam Bóg, który wyposażył nas w możliwość mówienia i rozumowania, założył korzystanie z nich, więc tym samym dał nam możliwość zdobywania wiedzy innymi środkami [niż Słowo Objawione w Piśmie Świętym]"[6].

Pamiętając o tym, spróbujmy przyjrzeć się ewentualnym reakcjom na potencjalne kontrowersje między teorią ewolucji a wiarą w Boga. Każdy z nas musi dojść tutaj do pewnych wniosków i wybrać jedną z przedstawionych dalej opcji. Kiedy chodzi o znaczenie życia, pozostawanie w zawieszeniu nie służy ani naukowcom, ani osobom wierzącym.

1 Święty Augustyn, *The City of God* XI.6 (wyd. polskie: *Państwo Boże,* przeł. W. Kubicki, Antyk, Kęty 1998, s. 17).
2 Święty Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju,* księga I 20,40.
3 A.D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom,* Nowy Jork 1898; patrz też: www.san- tafe.edu/—shalizi/White.
4 Patrz http://en.wikipedia.org/wiki/Galileo_Galilei.
5 Święty Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju,* księga I 19,39.
6 Galileusz, List do Wielkiej Księżnej Christiny, 1615 (przekład polski za: A. Adamski, *Galileusza filozofia i teologia nauki,* Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2002 s. 114).

ROZDZIAŁ 7
OPCJA PIERWSZA:
ATEIZM I AGNOSTYCYZM
(KIEDY NAUKA GÓRUJE NAD WIARĄ)

Początki mojej nauki w college'u przypadły na rok 1968 - wyjątkowy, pełen najróżniejszych niepokojących wydarzeń. Radzieckie czołgi wkroczyły do Czechosłowacji, wojna wietnamska nabrała rozpędu po ofensywie w czasie wietnamskiego Nowego Roku, Robert F. Kennedy i Martin Luther King zginęli w zamachach. Pod sam koniec tego roku pojawiła się jednak dużo radośniejsza wiadomość, która zelektryzowała ludzi na całym świecie: dowiedzieliśmy się o starcie Apollo 8. Był to pierwszy lot załogowy na orbitę Księżyca. Na trzy dni, kiedy Frank Borman, James Lovell i William Anders przemierzali przestrzeń kosmiczną, cały świat wstrzymał oddech. Następnie krążyli wokół Księżyca i wykonali pierwsze zdjęcia Ziemi wschodzącej nad powierzchnią Księżyca. Pozwoliły nam one ponownie uświadomić sobie, jak niewielka i krucha jest nasza planeta, gdy spogląda się na nią z kosmosu. W wigilię Bożego Narodzenia trzej astronauci wystąpili w transmitowanym na żywo przekazie z kapsuły statku kosmicznego. Mówili o swoich przeżyciach i o tym, jak surowy jest krajobraz Księżyca, a na koniec wszyscy trzej odczytali pierwsze dziesięć wersetów Księgi Rodzaju. Dobrze pamiętam, że jako agnostyk, który niebawem miał stać się ateistą, byłem zdumiony uczuciem zachwytu, jaki wywołały we mnie te niezwykłe słowa: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię", kiedy dotarły do moich uszu z odległości 380 tysięcy kilometrów, wypowiedziane przez ludzi, którzy byli

naukowcami i inżynierami, ale dla których słowa te miały najwyraźniej ogromne znaczenie.

A potem słynna amerykańska ateistka Madalyn Murray 0'Hair pozwała NASA do sądu za publiczne odczytanie Biblii w ten wigilijny wieczór. Utrzymywała, że amerykańskim astronautom jako pracownikom państwowym powinno być zabronione publiczne wygłaszanie modlitwy w przestrzeni kosmicznej. I chociaż sąd oddalił pozew, kierownictwo NASA zniechęcało astronautów do demonstrowania swojej wiary przy

następnych lotach w kosmos. Kiedy więc Buzz Aldrin, członek załogi Apollo 11, postanowił przyjąć komunię na Księżycu w 1969 roku, podczas pierwszego lądowania człowieka na powierzchni naturalnego satelity Ziemi, wydarzenie to nigdy nie zostało podane do publicznej wiadomości.

Wojownicza ateistka podejmująca zgodne z prawem działania wymierzone przeciwko odczytywaniu Biblii przez astronautów krążących wokół Księżyca w wigilię Bożego Narodzenia: cóż za symbol narastającej wrogości między ludźmi wierzącymi a niewierzącymi we współczesnym świecie! Nikt nie składał protestów w 1844 roku, kiedy Samuel Morse, wynalazca telegrafu, jako swój pierwszy przekaz wysłał zdanie: „What hath God wrought?" (Cóż Bóg uczynił?). Tyczasem w XXI wieku coraz częściej ekstremiści obu stron sporu nauki z wiarą chcieliby, aby ta druga strona całkowicie zamilkła.

Ateizm ewoluował w ciągu kilku dziesięcioleci, jakie upłynęły od czasu, gdy 0'Hair była jego najbardziej widoczną orędowniczką. Dzisiaj pierwszą linię tworzą nie świeccy działacze podobni do 0'Hair, ale ewolucjoniści. Do najgłośniejszych należą Richard Dawkins i Daniel Dennett - elokwentni uczeni, którzy poświęcają dużo energii na wyjaśnianie i rozwijanie idei darwinizmu, utrzymując przy tym, że przyjęcie teorii ewolucji w biologii wymaga przyjęcia ateizmu w teologii. Uderzającym chwytem marketingowym była podjęta przez nich i ich kolegów ze środowiska ateistów próba wprowadzenia określenia „bystry" jako zamiennika słowa „ateista". (Z czego miałoby wynikać, że osoby wierzące są „tępe" i być może właśnie dlatego określenie to stosowane w proponowanym sensie zupełnie się nie przyjęło). Jest oczywiste, że nie ukrywają oni swojej wrogości wobec wiary. Jak do tego doszło?

133

1. ATEIZM

Niektórzy dzielą ateizm na słaby i mocny. Słaby polega na braku wiary w istnienie Boga lub bogów, a mocny to zdecydowane przekonanie, że żadnych bogów nie ma. Potocznie poglądy kogoś, kto przyjmuje ten punkt widzenia uważa się za mocny ateizm i taka perspektywa stanie się teraz przedmiotem moich rozważań.

Wcześniej pisałem, że poszukiwanie Boga stanowi powszechny atrybut wszystkich ludzi, niezależnie od ich miejsca zamieszkania i w każdym okresie historii. Święty Augustyn mówi o tym w pierwszym akapicie swojego wielkiego dzieła *Wyznania* (będącego w istocie pierwszą autobiografią w świecie Zachodu): „Pragnie Cię sławić człowiek, cząsteczka tego, co stworzyłeś. [...] Ty sprawiasz sam, że sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie"[1].

Jeżeli to uniwersalne poszukiwanie Boga jest tak dojmujące, co zrobić z owymi niespokojnymi sercami, które przeczą Jego istnieniu? Na jakich fundamentach oparte są ich sądy, głoszone z tak głębokim przekonaniem? I jakie są historyczne źródła tego poglądu?

Ateizm odgrywał niewielką rolę w historii ludzkości aż do XVIII wieku, kiedy nastała epoka oświecenia i pojawił się materializm. Decydujące dla umocnienia się perspektywy ateistycznej nie stały się jednak wcale odkrycia praw natury - sir Isaac Newton był przecież osobą głęboko wierzącą, pisał i wydawał prace będące bardziej interpretacją Biblii niż traktatami o matematyce czy fizyce. Większe znaczenie dla rozkwitu ateizmu w XVIII wieku miał bunt przeciwko uciskowi państwa i Kościoła, którego najbardziej

dobitnym przejawem była rewolucja francuska. Zarówno przedstawicieli francuskiej rodziny królewskiej, jak i władze kościelne postrzegano wówczas jako okrutnych, myślących wyłącznie o sobie hipokrytów, niedbających w najmniejszym stopniu o los zwykłych ludzi. Utożsamiając instytucję Kościoła z samym Bogiem, rewolucjoniści uznali, że najlepiej odrzucić jedno i drugie.

W nieco późniejszym okresie dodatkowych argumentów wzmacniających poglądy ateistyczne dostarczyły prace Zygmunta Freuda, który twierdził, że wiara w Boga jest jedynie oznaką myślenia życzeniowego. Ale jeszcze mocniejsze wsparcie, jakie otrzymał ateizm w ciągu ostatnich

150 lat, pochodziło, jak się sądzi, od darwinowskiej teorii ewolucji. Wraz z rozbrojeniem „argumentu odwołującego się do istnienia projektu", który był tak celną strzałą w kołczanie teistów, nadejście teorii ewolucji zostało wykorzystane przez ateistów jako potężna broń przeciwko poglądom odwołującym się do duchowości.

Przypomnijmy sobie na przykład Edwarda O. Wilsona, jednego z najwybitniejszych ewolucjonistów naszych czasów. W książce *O naturze ludzkiej* Wilson z radością głosi zwycięstwo nad wszelkimi poglądami odwołującymi się do sił nadnaturalnych, pisząc: „[...] ostateczne, rozstrzygające zwycięstwo, którym wypadnie cieszyć się naukowemu naturalizmowi, przypadnie mu dzięki możliwości wyjaśnienia tradycyjnej religii - jego głównego rywala - jako zjawiska całkowicie materialnego. Jest mało prawdopodobne, aby teologia mogła utrzymać się jako niezależna dyscyplina intelektualna"[2]. Mocne słowa.

Jeszcze mocniejsze są słowa Richarda Dawkinsa. W kilku swoich kolejnych książkach, poczynając od *Samolubnego genu* przez *Ślepego zegarmistrza, Wspinaczkę na szczyt nieprawdopodobieństwa* po *Devil's Chaplain* (Kapelan diabła), przedstawia on - posługując się przekonującymi porównaniami i kwiecistą retoryką - konsekwencje pojawiania się odmian i skutki działania doboru naturalnego. Opierając się na fundamentach darwinowskich, rozciąga następnie swoje poglądy na religię, pisząc w sposób wysoce agresywny: „Dobrze przyjęte jest popadanie w tony apokaliptyczne, gdy mówi się o zagrożeniu, jakim jest dla ludzkości wirus powodujący AIDS, choroba szalonych krów i wiele innych, myślę jednak, że można by podobnie potraktować wiarę - jako jeden z przejawów największego na świecie zła, porównywalnego z wirusem ospy, tylko trudniejszego do usunięcia"[3].

W swojej ostatniej książce zatytułowanej *Dawkins' God* (Bóg Dawkinsa) biolog molekularny i teolog Alister McGrath rozprawia się z jego poglądami, wskazując tkwiące w nich błędy logiczne. Argumenty Dawkinsa można podzielić na trzy główne grupy. Po pierwsze, twierdzi on, że różnorodność biologiczna i powstanie człowieka są w pełni dziełem ewolucji, Bóg zatem nie jest nam już więcej do niczego potrzebny. Chociaż ten argument w dużej mierze uwalnia Boga od odpowiedzialności za liczne akty stworzenia poszczególnych gatunków organizmów zamieszkujących naszą planetę, to nie kłóci się z poglądem, iż to Bóg zre-

alizował swój plan stworzenia za pomocą ewolucji. Pierwszy argument Dawkinsa nie odnosi się zatem do Boga, którego czcił św. Augustyn, ani tego, którego czczę ja. Dawkins jednak jest mistrzem w konstruowaniu wymyślonych tworów, które później z

lubością dekonstruuje. W rzeczywistości trudno oprzeć się wrażeniu, że podobne postępowanie, polegające na błędnej charakterystyce wiary, zdradza jego własny jadowity stosunek do przedmiotu rozważań i nie ma nic wspólnego z odwoływaniem się do racjonalnych argumentów, tak drogich Dawkinsowi w świecie nauki.

Drugi zarzut Dawkinsa i bliskich mu wyznawców szkoły ewolucyjnego ateizmu to kolejny wymyślony twór: otóż ich zdaniem religia jest antyracjonalna. Wygląda na to, że posługuje się on definicją religii przypisywaną uczniowi, którego postać miał stworzyć Mark Twain: „Wiara to wierzenie w coś, o czym się wie, że takie nie jest"[4]. Zgodnie z definicją Dawkinsa wiara to „ślepa ufność przy braku dowodów, a nawet na przekór dowodom"[5]. To z pewnością nie opisuje wiary najpoważniejszych jej wyznawców w historii ludzkości ani większości osób, które są mi osobiście znane. Chociaż za pomocą racjonalnych argumentów nigdy nie uda się ostatecznie udowodnić istnienia Boga, wielcy myśliciele, od św. Augustyna i Tomasza z Akwinu po C.S. Lewisa, dowiedli, że istnienie Boga jest całkowicie dopuszczalne. Jest to równie dopuszczalne dzisiaj. Karykaturę wiary, jaką przedstawia Dawkins, łatwo mu atakować, ale nie ma ona nic wspólnego z rzeczywistością.

Trzeci zarzut Dawkinsa dotyczy ogromnych krzywd, jakich dopuszczono się w imię religii. Nie sposób temu zaprzeczyć, ale równie niepodważalne są wspaniałe akty współczucia, dokonywane również w imię wiary. Zło wyrządzone w imię religii w żadnym stopniu jednak nie podważa prawdy wiary; podaje ono jedynie w wątpliwość naturę istot ludzkich, owych zardzewiałych naczyń, w których przechowywana jest czysta woda wiary.

Co ciekawe, chociaż Dawkins twierdzi, że to gen i jego niepohamowana potrzeba przetrwania tłumaczy istnienie wszelkich żywych organizmów, to uważa zarazem, że my, ludzie, osiągnęliśmy w końcu wystarczająco wysoki poziom rozwoju, aby zbuntować się przeciwko nakazom wydanym przez geny. „Możemy nawet zastanawiać się nad sposobami świadomego kultywowania i rozwijania czystego, bezinteresownego

altruizmu - czegoś, co w naturze nie występuje, czegoś, czego nigdy przedtem w całej historii świata nie było"[6].

Mamy tutaj do czynienia z paradoksem: najwyraźniej Dawkins jest wyznawcą prawa moralnego. Skąd się bierze taki przypływ dobrych uczuć? Najpewniej z nieufności, jaką żywi wobec „ślepej, bezwzględnej obojętności", która jego zdaniem została nadana całej przyrodzie, włączając w to jego samego i całą resztę ludzkości, przez nieznającą Boga ewolucję. Jaką wartość może mieć zatem altruizm?

Najpoważniejszą i nieuchronną słabością twierdzenia Dawkinsa, że nauka wymaga ateizmu, jest fakt, iż trudno by je udowodnić. Jeżeli Bóg pozostaje poza przyrodą, to nauka nigdy ani nie potwierdzi Jego istnienia, ani mu nie zaprzeczy. Sam ateizm zatem należy uważać za rodzaj ślepej wiary, skoro przyjmuje system wierzeń, którego nie można obronić na drodze czystego rozumowania. Najbardziej chyba barwny opis tego punktu widzenia pochodzi, najzupełniej nieoczekiwanie, od Stephena Jaya Goulda, który obok Dawkinsa należy do najszerzej znanych i czytanych rzeczników ewolucji poprzedniego pokolenia. W skądinąd mniej znanej recenzji Gould gani Dawkinsa:

> Warto powiedzieć to wszystkim moim kolegom uczonym i powtórzyć to milionowy raz z rzędu: nauka po prostu nie jest metodą uprawnioną do rozstrzygania kwestii nadzoru Boga nad przyrodą. Nie możemy ani tego

potwierdzić, ani temu zaprzeczyć; po prostu jako naukowcy nie mamy w tej sprawie nic do powiedzenia. Jeśli ktoś z naszego licznego grona złoży oświadczenie w tej kwestii, twierdząc, że darwinizm nie zgadza się z ideą Boga, to poszukam Mrs Mclnerney [nauczycielka Goulda, gdy chodził on do trzeciej klasy] i poproszę, by dała mu po łapach. [...] Nauka może zajmować się wyłącznie wyjaśnianiem świata przyrody; nie jest w stanie ani potwierdzać, ani zaprzeczać istnieniu innego rodzaju bytów (jak Bóg) należących do innej sfery (na przykład świata etyki). Zapomnijmy na chwilę o filozofii; prosta empiria ostatnich stuleci powinna nam wystarczyć. Darwin był agnostykiem (utracił wiarę, kiedy zmarła jego ukochana córka), ale wielki botanik amerykański Asa Gray, który popierał teorię doboru naturalnego i napisał dzieło zatytułowane *Darwiniana,* był oddanym chrześcijaninem. Posuńmy się w czasie o 50 lat

137

naprzód: Charles D. Walcott, odkrywca skamieniałości w łupkach z Burgess*, przekonany darwinista a zarazem chrześcijanin, głęboko wierzył, że Bóg wprowadził dobór naturalny, aby zbudować historię życia zgodnie z własnym zamysłem i celem. Popatrzmy 50 lat później na dwóch największych ewolucjonistów naszego pokolenia: G.G. Simpson był humanistycznym agnostykiem, podczas gdy Theodosius Dobzhansky - wiernym rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Albo połowa moich uczonych kolegów jest niewyobrażalnie głupia, albo darwinizm pozostaje w całkowitej zgodzie z przekonaniami religijnymi, a zarazem w takiej samej zgodzie z ateizmem[7].

Ci, którzy wybierają ateizm, muszą więc poszukać sobie innych podstaw dla swojego światopoglądu. Ewolucja do niczego im się tu nie przyda.

2. AGNOSTYCYZM

Określenia „agnostycyzm" użył po raz pierwszy w 1869 roku brytyjski uczony Thomas Henry Huxley, zwany „psem łańcuchowym Darwina". Oto opowieść o tym, jak je wymyślił:

Kiedy osiągnąłem dojrzałość intelektualną i zacząłem pytać samego siebie, czy jestem ateistą, teistą czy może panteistą; materialistą czy idealistą; chrześcijaninem bądź wolnomyślicielem, wówczas stwierdziłem, że im więcej na ten temat wiem i im dłużej o tym rozmyślam, tym dalszy jestem od znalezienia właściwej odpowiedzi; aż wreszcie doszedłem do wniosku, że nie mam najmniejszych inklinacji do tego, by zaliczyć się do którejkolwiek z tych kategorii, poza

* Chodzi o lupki z kamieniołomu na Przełęczy Burgessa w Kolumbii Brytyjskiej, w których znaleziono skamieniałości niezwykle bogatej fauny ze środkowego kambru. W polskiej literaturze geologicznej przyjęło się określenie tych utworów jako lupki z Burgess (przyp. red.).

138

ostatnią. Jedyna rzecz, co do której większość tych dobrych ludzi zgadzała się ze sobą, była właśnie tą jedyną, pod względem której ja różniłem się od nich. Byli oni dość pewni co do tego, że osiągnęli jakąś „gnozę" — z większym lub mniejszym

> powodzeniem rozwiązali problem istnienia; tymczasem ja byłem raczej pewny, że mnie się to nie udało, a także żywiłem dość silne przekonanie, że problem ten jest nierozwiązywalny. [...] Zastanowiłem się zatem i wynalazłem coś, co uznałem za właściwy odpowiednik postawy „agnostycznej". Przyszło mi to do głowy jako coś przeciwnego do „gnozy", rozwijanej przez całą historię Kościoła, który utrzymywał, że wie tak wiele o tych rzeczach, co do których ja czułem się kompletnym ignorantem[8].

Agnostyk zatem to ktoś, kto mówi, że wiedza na temat istnienia Boga jest nieosiągalna. Podobnie jak w przypadku ateizmu, można wyróżnić słaby i mocny agnostycyzm, przy czym rzecznicy jego mocnej odmiany utrzymują, że ludzkość nigdy tego problemu nie rozstrzygnie, a słabej - po prostu mówią: „Dzisiaj nie".

Granice między mocnym agnostycyzmem a słabym ateizmem są dość niewyraźne, jak w anegdocie z Darwinem w roli głównej. Podczas pewnego przyjęcia w 1881 roku Darwin zapytał swoich gości: „Dlaczego nazywają siebie państwo ateistami?", i wyjaśnił, że woli używać zaproponowanego przez Huxleya określenia „agnostyk". Jeden z gości odpowiedział, że „agnostyk to tyle co ateista pragnący uchodzić za godnego szacunku, podczas gdy ateista to po prostu agnostyk agresywny"[9].

Większość agnostyków nie jest jednak specjalnie agresywna, po prostu uważają oni, że nie jest możliwe, przynajmniej dla nich i w danym czasie, opowiedzenie się za poglądem uznającym istnienie Boga bądź przeciwko niemu. Przy powierzchownej ocenie to stanowisko wydaje się logicznie do obrony (podczas gdy ateizm nie). W oczywisty sposób daje się pogodzić z teorią ewolucji, i wielu biologów chętnie widzi się w tym obozie. A jednak agostycyzm może być także wymówką.

Zanim bowiem agnostycyzm uzna się za swój pogląd, a także po to, by potem móc skutecznie obronić swoją decyzję, należy starannie rozważyć wszystkie świadectwa za istnieniem Boga oraz przeciwko temu. Niewielu agnostyków dokonuje takiego wysiłku. (Część z tych, którzy go

podjęli - a jest to dość szczególna lista - nieoczekiwanie dla samych siebie nawróciła się na wiarę w Boga). Co więcej, chociaż agnostycyzm to dla wielu stosunkowo łatwy sposób na uchylenie się od decyzji, z intelektualnego punktu widzenia przedstawia się dość wątło. Czy zyska nasze uznanie ktoś, kto twierdzi, że nie można określić wieku Wszechświata, a zarazem nie chce poświęcić odrobiny czasu na sprawdzenie, czy nie ma na to jakichś dowodów?

3. WNIOSKI

Nauka nie może dać podstaw do zdyskwalifikowania wielkich monoteistycznych religii świata, które są wytworem całych stuleci historii, moralności oraz o których świadczą mocne dowody w postaci ludzkiego altruizmu. Szczytem naukowej pychy jest twierdzenie, że może być inaczej. Stawia nas to jednak w obliczu poważnego wyzwania: jeżeli istnienie Boga jest prawdą (nie jedynie tradycyjnym wierzeniem, ale całkowitą prawdą) i jeżeli pewne twierdzenia naukowe dotyczące świata przyrody również są prawdą (nie przelotną modą, ale obiektywną prawdą), to między nimi nie może być sprzeczności. A zatem osiągnięcie pełnej, harmonijnej syntezy musi być możliwe.

Kiedy jednak przyglądamy się współczesnemu światu, trudno nam pozbyć się wrażenia, że obie te wersje prawdy nie szukają wzajemnej harmonii, ale pozostają w stanie wojny. Nic nie jest tego lepszym dowodem niż debata dotycząca darwinowskiej teorii ewolucji. To tutaj spór ten przybiera najbardziej gwałtowną formę, to tu nieporozumienia po obu stronach są najgłębsze, to tu dla przyszłego świata toczy się gra o najwyższą stawkę, i to tu wreszcie harmonia jest najbardziej pożądana. Na to zatem musimy teraz skierować swoją uwagę.

1 Święty Augustyn, *Confessions* I.i.l (wyd. polskie: *Wyznania,* przeł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978).
2 E.O. Wilson, *On Human Nature,* Harvard University Press, Cambridge 1978, s. 192 (wyd. polskie: *O naturze ludzkiej,* przeł. B. Szacka, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 204-205).
3 R. Dawkins, *Is Science a Religion?* „The Humanist" 57 (1997), s. 26-29.
4 S. Clemens, *Following the Equator,* 1897.
5 R. Dawkins, *The Selfish Gene,* 2nd ed., Oxford University Press, Oxford 1989, s. 198 (wyd. polskie: *Samolubny gen,* przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa *1996,* s. 274).
6 Ibidem, s. 277-278.
7 S.J. Gould, *Impeaching a Self-Appointed Judge* (recenzja książki Phillipa Johnsona, *Darwin on Trial),* „Scientific American" 267 (1992), s. 118-121.
8 T.H. Huxley cytowany w: *The Encyclopedia of Religion and Ethics,* James Hastings (red.), 1908.
9 Patrz http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Darwin's_views__on_religion.

ROZDZIAŁ 8
OPCJA DRUGA:
KREACJONIZM
(KIEDY WIARA GÓRUJE NAD NAUKĄ)

Niewiele religii czy poglądów naukowych udałoby się zgrabnie scharakteryzować jednym słowem. Liczne dyskusje między nauką a wiarą utrudniało we współczesnych czasach zastosowanie mylących etykietek dla określonych poglądów. Szczególnie wyraźnym tego przykładem jest przypadek etykietki „kreacjonista", pojawiającej się tak często w debatach poświęconych relacjom między nauką a wiarą w ciągu minionego stulecia. Kiedy używa się tego słowa bez specjalnego zastanowienia, ma się zwykle na myśli kogoś, kto opowiada się za poglądem uznającym istnienie Boga bezpośrednio zaangażowanego w stworzenie Wszechświata. W takim ogólnym sensie liczni deiści i niemal wszyscy teiści, włącznie ze mną, powinni uważać siebie za kreacjonistów.

1. KREACJONIZM MŁODEJ ZIEMI

W ciągu ostatniego stulecia termin „kreacjonista" został jednak zawłaszczony (i wykorzystany na własny użytek) do określania bardzo szczególnej podgrupy wyznawców tego poglądu, przede wszystkim zaś tych, którzy uważają, że opis stworzenia Wszechświata oraz powstania życia na Ziemi zawarty w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju należy rozumieć dosłownie. Najbardziej skrajną postacią tego poglądu jest tak zwa-

ny kreacjonizm młodej Ziemi, zgodnie z którym sześć dni stworzenia to rzeczywiście doby trwające po dokładnie 24 godziny, a Ziemia ma nie więcej niż 10 tysięcy lat. Rzecznicy kreacjonizmu młodej Ziemi wierzą również, że każdy gatunek został powołany do życia w osobnym akcie boskiej kreacji, a Adam i Ewa to postaci historyczne, stworzone przez Boga z prochu ziemi w ogrodzie Eden, nie zaś potomkowie innych istot.

Wyznawcy kreacjonizmu młodej Ziemi w zasadzie przyjmują koncepcję „mikroewolucji", prowadzącej do pojawiania się drobnych zmian w obrębie gatunku w wyniku występowania odmian oraz działania doboru naturalnego, odrzucają natomiast ideę „makroewolucji", czyli procesu pozwalającego na przekształcanie się jednych gatunków w drugie. Twierdzą, że luki w zapisie kopalnym dowodzą, iż teoria Darwina jest błędna. Ruch kreacjonistów młodej Ziemi skrystalizował się w latach sześćdziesiątych XX wieku dzięki publikacji książki *The Genesis Flood* (Potop Księgi Rodzaju) i innych prac członków Institute for Creation Research (Instytutu Badań nad Aktem Stworzenia), założonego przez nieżyjącego już Henry'ego Morrisa. W jednym z licznych oświadczeń mówili oni, że warstwy geologiczne oraz skamieniałości znajdowane na różnych poziomach wcale nie pochodzą z osadów gromadzących się przez setki milionów lat, ale zostały stworzone kilka tygodni po ogólnoświatowym potopie, opisanym w Księdze Rodzaju w rozdziałach 6-9. Wyniki badań przeprowadzonych wśród Amerykanów wskazują, że poglądy zgodne z kreacjonizmem młodej Ziemi wyznaje około 45 procent mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Są one również bliskie licznym Kościołom protestanckim. W księgarniach chrześcijańskich można znaleźć wiele książek i kaset wideo, których autorzy utrzymują, że nie ma w zapisie kopalnym form przejściowych wiodących do ptaków, żółwi, słoni czy waleni (chociaż we wszystkich tych przypadkach w ostatnich latach znaleziono takie skamieniałości), że drugie prawo termodynamiki wyklucza możliwość ewolucji (oczywiście tak nie jest), że datowanie radioaktywne skał i Wszechświata jest błędne, ponieważ tempo rozpadu pierwiastków promieniotwórczych zmieniło się w czasie (oczywiście nie). Można nawet pójść do muzeum kreacjonistycznego i obejrzeć wystawy, na których pokazuje się ludzi baraszkujących z dinozaurami, ponieważ wyznawcy kreacjonizmu młodej Ziemi nie uznają poglądu, że dinozaury wymarły na długo przed pojawieniem się człowieka.

142

Rzecznicy kreacjonizmu młodej Ziemi uważają, że ewolucja to kłamstwo. Twierdzą, że pokrewieństwo między organizmami ujawniane na przykład dzięki badaniom DNA jest po prostu konsekwencją wykorzystywania przez Boga w licznych aktach stwarzania poszczególnych gatunków takich samych rozwiązań. Postawieni w obliczu takich faktów, jak jednakowy porządek genów w chromosomach różnych gatunków ssaków czy też istnienie wielokrotnych powtórzeń „śmieciowego DNA" w takich samych miejscach genomu człowieka i myszy, orędownicy kreacjonizmu młodej Ziemi nie uważają za godne uwagi i traktują jako część boskiego planu.

2. KREACJONIZM MŁODEJ ZIEMI I WSPÓŁCZESNA NAUKA SĄ NIE DO POGODZENIA

Osoby wyznające takie poglądy są z reguły uczciwymi, pełnymi najlepszych intencji, bogobojnymi ludźmi, których myślenie ukierunkowuje obawa przed tym, że nauki

przyrodnicze mogłyby doprowadzić do wyeliminowania Boga z ludzkiego życia. Twierdzeń kreacjonistów młodej Ziemi nie da się jednak uwiarygodnić poprzez dłubanie na obrzeżach wiedzy naukowej. Gdyby były one prawdziwe, to doprowadziłyby do kompletnego i nieodwracalnego upadku takich nauk jak fizyka, chemia, kosmologia, geologia i biologia. Profesor biologii Darrel Falk podkreśla w swojej cudownej książce *Corning to Peace with Science* (Godzenie się z nauką), napisanej z bliskiej mu perspektywy członka Kościoła protestanckiego, że punkt widzenia charakteryzujący kreacjonistów młodej Ziemi odpowiada twierdzeniu, że dwa plus dwa tak naprawdę wcale nie równa się cztery.

Każdy, komu znane są dowody naukowe, nie może wręcz pojąć, dlaczego poglądy kreacjonistów młodej Ziemi zyskały szerokie uznanie, zwłaszcza w takim kraju jak Stany Zjednoczone, uważanym za wysoko rozwinięty pod względem intelektualnym i zaawansowany w dziedzinie technologii. Dla rzeczników kreacjonizmu młodej Ziemi najważniejsza jednak jest przede wszystkim ich wiara i bardzo ich niepokoi tendencja do niedosłownego odczytywania Biblii, które mogłoby doprowadzić do

osłabienia roli Pisma Świętego w nauczaniu ludzi czci do Boga. Kreacjoniści młodej Ziemi uważają, że zgoda na inny pogląd niż ten, który mówi o licznych aktach stworzenia w ciągu sześciu dni opisywanych w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, prowadzi osobę wierzącą na równię pochyłą wiodącą do zafałszowanej wiary. Argument ten przemawia do silnych i zrozumiałych instynktów osób głęboko wierzących, które uważają, że najważniejsze jest pełne posłuszeństwo wobec Boga, a wszelkim atakom na Jego osobę należy się stanowczo przeciwstawiać.

3. BARDZO DOSŁOWNE ROZUMIENIE KSIĘGI RODZAJU NIE JEST JEDNAK WCALE KONIECZNE

Kiedy przypomnimy sobie interpretację Księgi Rodzaju dokonaną przez św. Augustyna i uwzględnimy fakt, że nie musiał on brać pod uwagę dowodów naukowych potwierdzających proces ewolucji czy wiek Ziemi, stanie się dla nas jasne, że postulowane przez kreacjonistów młodej Ziemi całkowicie dosłowne rozumienie Księgi Rodzaju wcale nie jest konieczne przy wnikliwej, szczerej i pełnej czci lekturze oryginalnego tekstu. W istocie tak wąska interpretacja jest w dużej mierze tworem ostatnich 100 lat i reakcją na Darwinowską teorię ewolucji.

Obawy przed niedosłownym odczytywaniem tekstów biblijnych można zrozumieć. Pewne fragmenty Biblii są przecież zapisem wydarzeń historycznych pochodzącym od bezpośrednich świadków, jak większa część Nowego Testamentu. Wydarzenia relacjonowane w tych częściach, zdaniem osób wierzących, należy odczytywać zgodnie z intencjami autora: jako opis obserwowanych faktów. Inne części Biblii, jak kilka pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, Księga Hioba, Pieśń nad Pieśniami i Księga Psalmów, mają bardziej poetycki, alegoryczny charakter i raczej nie sprawiają wrażenia czysto historycznych opowieści. Dla św. Augustyna i większości innych interpretatorów przez następne stulecia - aż do chwili gdy Darwin zmobilizował osoby wierzące do obrony - pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju miały bardziej charakter moralitetu niż raportu przypominającego relację naocznego świadka wydarzeń z wieczornych wiadomości telewizyjnych.

Obstawanie przy tym, że każde słowo Biblii należy rozumieć dosłownie, powoduje jeszcze inne kłopoty. Z pewnością to nie prawica Boga podtrzymywała lud Izraela (Księga Izajasza 41,10). Zapominanie własnych przyrzeczeń z pewnością nie należy do natury Boga i prorocy nie muszą mu od czasu do czasu przypominać o ważnych sprawach (Księga Wyjścia 32,13). Biblia miała (i ma) przybliżyć ludziom naturę Boga. Czy dobrze służyłoby zamiarom boskim opowiadanie Jego ludowi przed blisko 3,5 tysiącem lat o rozpadzie radioaktywnym, warstwach geologicznych i DNA?

Poglądy głoszone przez kreacjonistów młodej Ziemi przyciągnęły uwagę wielu osób wierzących, ponieważ sądzą one, że odkrycia naukowe zagrażają Bogu. Czy jednak rzeczywiście potrzebuje On obrony? Czyż Bóg nie jest autorem wszystkich praw obowiązujących we Wszechświecie? Czyż nie jest największym ze wszystkich uczonych? Największym fizykiem? Największym biologiem? A co najważniejsze, czy mogą dodać Mu lub ująć chwały ci, którzy domagają się, aby Jego lud ignorował wyniki ścisłych badań naukowych na temat Jego aktu stworzenia? Czy wiarę w miłującego ludzkość Boga można budować na fundamentach kłamstw dotyczących Jego natury?

4. BÓG JAKO WIELKI OSZUST?

Kreacjoniści młodej Ziemi, wspierani przez Henry'ego Morrisa i jego towarzyszy, podjęli w drugiej połowie ubiegłego stulecia próbę znalezienia alternatywnych wyjaśnień licznych obserwacji dotyczących świata przyrody, które wydawały się sprzeczne z ich poglądami. Jednak podstawy tak zwanego kreacjonizmu naukowego są beznadziejnie błędne. Część zwolenników kreacjonizmu młodej Ziemi, przyznając, że zebrano już ogromną liczbę dowodów naukowych kwestionujących słuszność ich przekonań, wybrało inną taktykę: twierdzą oto, że wszystkie te świadectwa są zamierzonym dziełem Boga i mają na celu wywiedzenie nas w pole po to, by sprawdzić siłę naszej wiary. W myśl tego rozumowania wszystkie zegary wykorzystujące rozpad izotopów promieniotwórczych, wszystkie skamieniałości i wszystkie sekwencje genomowe zostały celowo tak za-

projektowane, aby wyglądało na to, że Wszechświat jest stary, chociaż tak naprawdę został stworzony niecałe 10 tysięcy lat temu.

Aby wszystkie te twierdzenia były prawdziwe, o czym pisze Kenneth Miller w swojej znakomitej książce *Finding Darwin's God* (Odnalezienie Boga Darwina), Bóg musiałby dokonać podstępu na ogromną skalę. Skoro na przykład wiele obserwowanych przez nas gwiazd i galaktyk oddalonych jest od nas o ponad 10 tysięcy lat świetlnych, to zgodnie z poglądami kreacjonistów młodej Ziemi możliwość ich obserwacji pojawiałaby się jedynie wówczas, gdyby Bóg tak zaprojektował wszystkie pochodzące od nich fotony, aby docierały do nas w z góry ustalony sposób, nawet gdyby reprezentowały całkowicie fikcyjne obiekty.

Obraz Boga jako kosmicznego magika jest chyba ostatecznym świadectwem porażki poglądów kreacjonistycznych. Czy Bóg wielki oszust byłby takim bytem, któremu ktokolwiek pragnąłby oddawać cześć? Czy jest on zgodny z tym wszystkim, co wiemy o Bogu z Biblii, z faktu istnienia prawa moralnego oraz każdego innego źródła - a więc że jest miłujący, logiczny i stały?

Według wszelkich racjonalnych standardów kreacjonizm młodej Ziemi zbankrutował więc intelektualnie, tak pod względem swojej nauki, jak i teologii. Jego trwanie stanowi zatem prawdziwą zagadkę i jeden z wielkich dramatów naszych czasów. Uderzając w podstawy niemal każdej dziedziny nauki, przyczynia się do pogłębiania przepaści między światopoglądem opartym na nauce i na duchowości właśnie w tym momencie, w którym tak bardzo potrzebne byłoby znalezienie drogi wiodącej ku harmonii. Wysyłając młodym ludziom przekaz, że wiedza jest groźna, a pozostawanie w kręgu wpływów nauki jest w gruncie rzeczy odrzuceniem wiary religijnej, kreacjoniści młodej Ziemi mogą spowodować utratę przez naukę najbardziej obiecujących przyszłych talentów.

Ale to nie nauka jest tutaj główną ofiarą. Kreacjonizm młodej Ziemi wyrządza jeszcze większą krzywdę religii, głosząc, że wiara w Boga wymaga zgody na całkowicie błędne twierdzenia dotyczące świata przyrody. Młodzi ludzie wychowywani w domach i kościołach, w których głosi się kreacjonizm, wcześniej czy później zetkną się z przytłaczającą liczbą dowodów naukowych potwierdzających długi wiek Wszechświata oraz pokrewieństwo wszystkich żywych organizmów wynikające z procesu ewolucji i działania doboru naturalnego. Przed jakim wówczas staną

strasznym i niepotrzebnym wyborem! Aby pozostać przy wierze, jaką poznali w dzieciństwie, powinni odrzucić wiele precyzyjnych dowodów naukowych, popełniając w ten sposób intelektualne samobójstwo. Czy może nas dziwić fakt, że postawieni w sytuacji, gdy nie wolno im przyjąć żadnych innych poglądów niż kreacjonizm, odwracają się od wiary, dochodząc do wniosku, że po prostu nie mogą wierzyć w Boga, który każe im odrzucić wszystko, co nauka powiedziała nam w sposób tak przekonujący na temat świata przyrody?

5. BŁAGANIE O ROZSĄDEK

Pozwólcie mi więc zamknąć ten krótki rozdział pełnym oddania wezwaniem wobec Kościoła protestanckiego, organizmu, którego częścią sam się czuję i który uczynił tak wiele pod innymi względami, by szerzyć dobrą nowinę o Boskiej miłości i chwale. Macie rację, jeśli jako osoby wierzące trwacie niewzruszenie przy idei Boga Stworzyciela; macie rację, jeśli trwacie niewzruszenie przy prawdach głoszonych w Biblii; macie rację, jeśli trwacie niewzruszenie przy poglądzie, że nauka nie daje odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji; macie rację, jeśli trwacie niewzruszenie w przekonaniu, że twierdzeniom ateistycznego materializmu należy się stanowczo przeciwstawiać. Ale tych bitew nie sposób wygrać, jeśli swoje stanowisko wesprze się na błędnych fundamentach. Upieranie się przy nich daje okazję przeciwnikom wiary (a jest ich wielu) do odniesienia licznych i łatwych zwycięstw.

Benjamin Warfield, konserwatywny teolog protestancki z końca XIX i początku XX wieku, był doskonale świadom, jak wielka u ludzi wierzących jest potrzeba znalezienia trwałego oparcia w odwiecznych prawdach wiary, niezależnie od wszelkich wstrząsów społecznych i naukowych. Dostrzegał on jednak również potrzebę świętowania odkryć dotyczących świata przyrody, będącego dziełem Boga. Warfield napisał te niezwykłe słowa, godne uwagi także dla współczesnego Kościoła:

Nie wolno zatem nam, chrześcijanom, przyjmować postawy antagonistycznej wobec prawd rozumu czy prawd filozofii, bądź prawd

nauki, prawd historii czy prawd postawy krytycznej. Jako dzieci światła, musimy być zawsze otwarci na każdy jego promień. Kultywujmy odwagę wobec najnowszych wyników badań. To my powinniśmy poszukiwać ich najżarliwiej. To my powinniśmy być szybsi w odkrywaniu prawdy na każdym polu, chętniejsi w jej przyjmowaniu, wierniejsi w jej przestrzeganiu, dokądkolwiek by nas miała zaprowadzić[1].

1 B.B. Warfield, *Selected Shorter Writings,* PRR Publishing, Phillipsburg 1970, s. 463-465.

ROZDZIAŁ 9
OPCJA TRZECIA:
KONCEPCJA INTELIGENTNEGO PROJEKTU
(KIEDY NAUKA POTRZEBUJE BOSKIEJ POMOCY)

Rok 2005 miał dla koncepcji Inteligentnego Projektu szczególne znaczenie. Prezydent Stanów Zjednoczonych udzielił jej wsparcia, wyrażając przekonanie, że pogląd ten należałoby omawiać w szkołach podczas zajęć poświęconych teorii ewolucji. Wypowiedź prezydenta pojawiła się w okresie, gdy coraz głośniejszy stawał się proces sądowy wytoczony radzie szkoły w Dover w Pensylwanii w związku ze stosowaniem takiego właśnie rozwiązania. Środki masowego przekazu nie przegapiły okazji. Zarówno „Times", jak i „Newsweek" uczyniły z tego główny temat swoich numerów. Szerokie dyskusje w publicznych programach radiowych, a nawet na pierwszej stronie „New York Timesa", prowadziły jedynie do tego, że kontrowersje i nieporozumienia dotyczące koncepcji Inteligentnego Projektu z tygodnia na tydzień stawały się coraz większe. Także ja rozmawiałem wówczas na ten temat z uczonymi i redaktorami, a nawet członkami Kongresu. Jesienią, jeszcze zanim sąd rozstrzygnął proces na korzyść wnoszących sprawę, obywatele miasta Dover odwołali wszystkich członków rady szkoły opowiadających się za nauczaniem koncepcji Inteligentnego Projektu.

Był to pierwszy od czasów sprawy Scopesa w 1925 roku proces, który wywołał w Stanach Zjednoczonych tak szerokie zainteresowanie teorią ewolucji i jej wpływem na przekonania religijne. Być może dlatego należy uznać to za korzystne wydarzenie: lepiej przecież mieć do czynienia z otwartą dyskusją niż z zakamuflowanymi atakami na jeden czy drugi

światopogląd. Dla najpoważniejszych uczonych będących zarazem ludźmi wierzącymi, a nawet dla niektórych gorących zwolenników koncepcji Inteligentnego Projektu było jasne, że sprawy zaczynają wymykać się spod kontroli.

1. CZYM TAK NAPRAWDĘ JEST KONCEPCJA INTELIGENTNEGO PROJEKTU?

W swojej krótkiej, piętnastoletniej historii ruch zwolenników koncepcji Inteligentnego Projektu (ang. *Intelligent Design,* ID) dostarczył jednego z głównych wątków debat

publicznych. Tymczasem jej podstawowe założenia ciągle pozostają źródłem nieporozumień.

Przede wszystkim, podobnie jak w przypadku określenia „kreacjonizm", występuje tutaj poważna trudność semantyczna. Dwa słowa „inteligentny projekt" obejmują wiele różnych poglądów dotyczących powstania życia na naszej planecie i roli, jaką mógł w tym procesie odegrać Bóg. Ale słowa Inteligentny Projekt (pisane wielką literą) stały się określeniem koncepcji zakładającej bardzo szczególny pogląd dotyczący świata przyrody, zwłaszcza ideę „nieredukowalnej złożoności" (ang. *irreducible complexity,* IC). Ktoś nieznający historii mógłby sądzić, że każdy, kto wierzy w Boga troszczącego się o istoty ludzkie (czyli każdy teista), powinien wierzyć w Inteligentny Projekt. Jednak w tym znaczeniu, w jakim określenie to jest obecnie stosowane, nie byłoby to w większości przypadków zgodne z prawdą.

Inteligentny Projekt wkroczył na scenę w 1991 roku. Pewnych źródeł tej koncepcji można upatrywać w dyskusjach naukowych wskazujących na statystyczne nieprawdopodobieństwo powstania życia. Koncepcja Inteligentnego Projektu koncentruje się jednak nie na tym, w jaki sposób pojawiły się pierwsze samopowielające się organizmy, ale na wyraźnej słabości teorii ewolucji w wyjaśnieniu powstałej następnie zdumiewającej złożoności życia.

Twórcą koncepcji Inteligentnego Projektu jest Phillip Johnson, prawnik o światopoglądzie chrześcijańskim z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley, który sformułował podstawy tego poglądu w książce *Darwin on Trial* (Darwin przed sądem). Jego argumenty rozwinęli następnie inni,

a zwłaszcza Michael Behe, profesor biologii, autor książki *Darwin's Black Box* (Czarna skrzynka Darwina), poświęconej głównie nieredukowalnej złożoności. Ostatnio rolę głównego rzecznika ruchu ID pełni William Dembski, matematyk specjalizujący się w teorii informacji.

Pojawienie się koncepcji Inteligentego Projektu zbiegło się w czasie z serią porażek sądowych, jakie ponieśli zwolennicy nauczania kreacjonizmu w szkołach amerykańskich, i to właśnie ta chronologia sprawiła, że krytycy ID zaczęli stosować wobec tej koncepcji uszczypliwe określenia, takie jak „ukradkowy kreacjonizm" czy „kreacjonizm 2.0". Określenia te jednak są niesprawiedliwe, jeśli weźmie się pod uwagę rozwagę i uczciwość zwolenników koncepcji ID. Z mojego punktu widzenia jako genetyka, biologa i osoby wierzącej w Boga ruch ten zasługuje na poważne potraktowanie.

Podstawy koncepcji Inteligentnego Projektu tworzą trzy twierdzenia.

Twierdzenie 1: Teoria ewolucji propaguje światopogląd ateistyczny, dlatego ludzie wierzący powinni się jej przeciwstawiać.

Celem Phillipa Johnsona, twórcy koncepcji ID, było nie tyle naukowe poznanie życia (nigdy nie utrzymywał, że jest uczonym), ile wypełnienie osobistej misji, polegającej na obronie Boga przed rosnącą - jego zdaniem - społeczną akceptacją światopoglądu czysto materialistycznego. Obawy tego rodzaju spotykają się z szerokim oddźwiękiem społeczności osób wierzących, wśród których triumfalistyczne oświadczenia najbardziej elokwentnych ewolucjonistów wywołały w pewnym momencie poczucie, że konieczne jest za wszelką cenę sformułowanie jakiegoś alternatywnego poglądu, możliwego do przyjęcia z naukowego punktu widzenia. (W tym sensie można powiedzieć, że

paradoksalnie koncepcja Inteligentnego Projektu jest zbuntowanym ukochanym dzieckiem Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta).

Johnson dość szczerze pisze o swoich intencjach, o czym można się przekonać podczas lektury jego książki *The Wedge of Truth: Splitting the Foundation of Naturalism* (Klin prawdy: pękanie fundamentów naturalizmu). Główny sojusznik ruchu ID - Discovery Institute (Instytut Odkryć), w którym Johnson pełni funkcję doradcy programowego, posunął się o krok dalej i wydał dokument, który miał pozostać wewnętrznym memorandum, ale przedostał się do Internetu. Dokument ten wyznacza kolejne cele do osiągnięcia w ciągu pięciu, dziesięciu i dwudziestu lat,

polegające na uzyskaniu takiego wpływu na opinię publiczną, aby doszło do obalenia ateistycznego materializmu i zastąpienia go „szeroko pojętym teistycznym stosunkiem wobec przyrody".

Trzeba przyznać, że chociaż koncepcję Inteligentnego Projektu przedstawia się jako teorię naukową, nie wywodzi się ona z tej tradycji.

Twierdzenie 2: Teoria ewolucji jest z gruntu błędna, ponieważ nie potrafi wyjaśnić niezwykłej złożoności przyrody.

Osoby obeznane z historią zauważą, że argument, iż złożoność wymaga projektanta, jest identyczny, jak przedstawiony przez Williama Paleya na początku XIX wieku i ten, który sam Karol Darwin uznał za przekonujący, zanim sformułował swoją teorię ewolucji drogą doboru naturalnego. Pogląd ten jednak został na potrzeby wyznawców koncepcji Inteligentnego Projektu ubrany w nowe szaty, a dokładniej - wyposażony w szczegóły pochodzące z biochemii i biologii komórki.

Michael Behe w książce *Darwin's Black Box* opisuje je dość przekonująco. Kiedy Behe biochemik analizuje działanie komórki, jest zdumiony i zachwycony (tak samo jak ja) niezwykłą złożonością maszynerii molekularnej, opisywanej przez naukę od kilkudziesięciu lat. Są tu eleganckie urządzenia dokonujące przekładu RNA na białka, inne pomagają komórce w poruszaniu się, jeszcze inne przenoszą z powierzchni komórki do jej jądra sygnały, wędrujące kaskadowymi szlakami składającymi się z licznych komponentów.

Nie tylko komórka zdumiewa. Zachwyt budzi też budowa całych narządów, składających się z miliardów czy nawet bilionów komórek. Pomyślmy na przykład o ludzkim oku, skomplikowanym, podobnym do aparatu fotograficznego narządzie, którego anatomia i fizjologia robi ogromne wrażenie nawet na najbardziej wymagających znawcach optyki.

Behe twierdzi, że tego rodzaju urządzenia nie mogłyby nigdy powstać w wyniku działania doboru naturalnego. Jego argumentacja dotyczy przede wszystkim złożonych struktur, uzależnionych od współdziałania licznych białek, przy czym inaktywacja któregokolwiek z tych białek jest równoznaczna z całkowitą utratą funkcji pełnionych przez całe te struktury.

Szczególnie dobitnym przykładem, na jaki powołuje się Behe, jest wić u bakterii. Wiele bakterii ma wici. Odgrywają one rolę „przyczepnego silnika", umożliwiającego komórce poruszanie się w dowolnym kierunku. Wić taka, składająca się z około 30 różnych białek, ma bardzo elegancką

budowę. Występują tu miniaturowe wersje elementu kotwiczącego, wału napędowego i przegubu uniwersalnego. Wprawiają one w ruch śrubę napędową zbudowaną z włókienek. Całe to urządzenie to prawdziwy cud inżynierii nanotechnologicznej.

Jeżeli którekolwiek z tych 30 białek będzie nieaktywne na skutek mutacji genetycznej, działanie aparatu zostanie zakłócone. Behe uważa, że tak skomplikowane urządzenie nigdy nie mogło pojawić się w wyniku wyłącznie darwinowskich procesów. Jego zdaniem jeden z elementów tej złożonej struktury mógł wyewoluować przypadkowo w ciągu długiego czasu, ale nie byłoby żadnej presji selekcyjnej, by go zachować, gdyby w tym samym czasie nie istniało 29 pozostałych składników tej aparatury. Tymczasem żaden z nich nie przynosiłby korzyści selekcyjnej, zanim nie powstałaby kompletna struktura. Behe twierdzi, a jego argumentację przedstawił później Dembski w postaci matematycznej, że prawdopodobieństwo przypadkowej koewolucji wielu komponentów, z których każdy z osobna nie jest do niczego przydatny, jest niemal nieskończenie małe.

Główny argument naukowy na rzecz koncepcji Inteligentnego Projektu stanowi zatem nową wersję Paleyowskiego „argumentu wynikającego z osobistego niedowierzania", tylko dzisiaj sformułowanego w języku biochemii, genetyki i matematyki.

Twierdzenie 3: Jeżeli teoria ewolucji nie może wyjaśnić nieredukowalnej złożoności, to musiał tu działać jakiś inteligentny projektant, który wkroczył na scenę w toku ewolucji, by dostarczyć niezbędnych komponentów.

Wyznawcy koncepcji Inteligentnego Projektu nie wypowiadają się na temat owego projektanta, ale chrześcijańskie korzenie większości przywódców tego ruchu nie pozostawiają większych wątpliwości, że te brakujące moce miałyby pochodzić od samego Boga.

2. NAUKOWE ARGUMENTY PRZECIWKO KONCEPCJI INTELIGENTEGO PROJEKTU

Przy powierzchownym spojrzeniu zarzuty formułowane przez rzeczników ID przeciwko darwinizmowi sprawiają wrażenie przekonujących, i nic dziwnego, że ludzie nie będący naukowcami, a zwłaszcza ci, którzy chcieliby znaleźć właściwą rolę dla Boga w procesie ewolucji, chętnie uznają

te argumenty za słuszne. Jeśli jednak to rozumowanie zyskałoby uznanie w kręgach naukowych, to należałoby oczekiwać, że niezliczone rzesze uczonych będą chętnie upowszechniać te poglądy, zwłaszcza że wśród biologów jest dużo osób wierzących. Tak jednak się nie dzieje: koncepcja ID pozostaje na dalekich obrzeżach głównego nurtu naukowego i jest uznawana za bardzo mało wiarygodną.

Dlaczego tak jest? Czy dlatego - jak twierdzą rzecznicy ID - że biolodzy są tak przyzwyczajeni do odprawiania modłów przed kapliczką Darwina, iż nie potrafią się zdobyć na rozważenie innego poglądu? Skoro jednak uczonych tak pociągają wywrotowe koncepcje i zawsze szukają oni okazji do zweryfikowania aktualnie przyjętych teorii, to wydaje się bardzo mało prawdopodobne, by odrzucali argumenty zwolenników Inteligentnego Projektu po prostu dlatego, że nie zgadzają się one z poglądami Darwina. W istocie przyczyny tego odrzucenia są dużo poważniejsze.

Po pierwsze, koncepcja Inteligentnego Projektu nie spełnia w zasadniczym stopniu warunków pozwalających na uznanie jej za teorię naukową. Wszystkie teorie naukowe dostarczają ram myślowych pozwalających na zrozumienie pewnych obserwacji. Główna wartość użytkowa teorii nie polega jednak na możliwości patrzenia wstecz, ale na możliwości spoglądania do przodu. Prawomocna teoria naukowa przewiduje dalsze odkrycia i podpowiada sposób rozwiązania problemów w następnych próbach jej doświadczalnej weryfikacji. ID pod tym względem kompletnie zawodzi. Chociaż tak nośna dla swoich zwolenników, koncepcja Inteligentnego Projektu, zakładająca udział sił nadnaturalnych w powstaniu złożonych bytów biologicznych, z naukowego punktu widzenia prowadzi w ślepą uliczkę. Bez maszyny czasu weryfikacja koncepcji ID wydaje się bardzo mało prawdopodobna.

Zasadniczy element tej koncepcji w wersji nakreślonej przez Johnsona również obciążony jest słabością, ponieważ nie wyjaśnia mechanizmu, w jaki złożoność dzięki zakładanej interwencji sił nadnaturalnych miałaby się pojawić. W próbie rozwiązania tego problemu Behe wysunął przypuszczenie, że prymitywne organizmy mogły zostać wyposażone we „wstępny ładunek" całego zestawu genów, które w pewnym momencie były niezbędne do rozwoju wieloelementowych maszyn molekularnych, jakie uznaje on za przykład „nieredukowalnej złożoności". Behe sądzi, że te uśpione geny zostały obudzone w odpowiednim czasie, po setkach

milionów lat. Nie mówiąc o tym, że nie znaleziono żadnego obecnie żyjącego prymitywnego organizmu, w którym występowałby taki zapas informacji genetycznej przeznaczonej do późniejszego użytku, cała nasza wiedza na temat tempa mutacji genów niewykorzystywanych na bieżąco skłania nas do wniosku, że zachowanie się takiego magazynu informacji wystarczająco długo, by można je było później z powodzeniem wykorzystać, jest wysoce nieprawdopodobne.

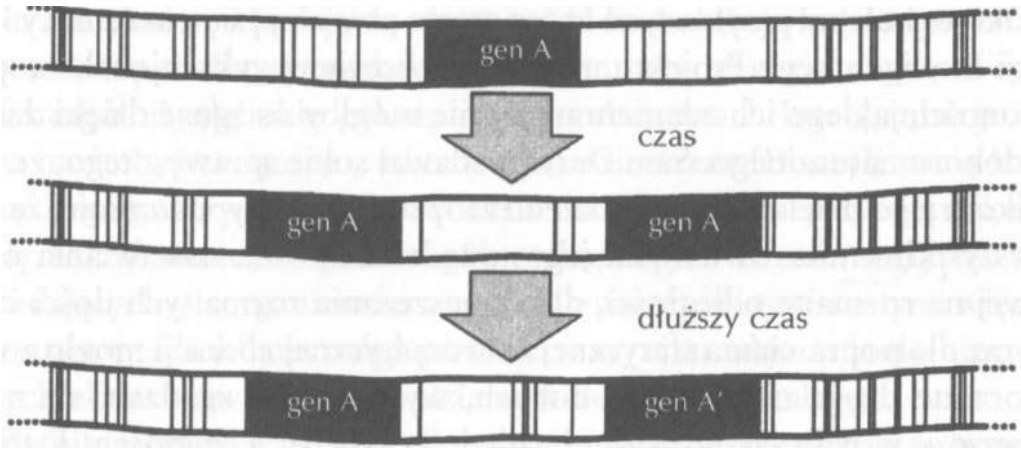
Jeszcze większe znaczenie dla przyszłości ID ma konstatacja, że wiele podawanych przez jej rzeczników przykładów „nieredukowalnej złożoności" wcale nie należy do tej kategorii, tym samym więc zasadniczy argument naukowy tej koncepcji słabnie. W ciągu zaledwie 15 lat od pojawienia się ID na scenie nauka dokonała znaczącego postępu, zwłaszcza w dziedzinie badań nad genomem wielu organizmów zajmujących różne miejsca na drzewie życia. Zarysowują się poważne pęknięcia wskazujące, że orędownicy Inteligentnego Projektu pomylili to, co nieznane, z tym, co niepoznawalne, oraz to, co nierozwiązane, z tym, czego rozwiązać się nie da. Ukazało się na ten temat wiele książek i artykułów, w których zainteresowany czytelnik może znaleźć dokładniejsze (i bardziej techniczne) wyjaśnienia omawianych problemów. Warto jednak podać trzy przykłady struktur odpowiadających, jak się wydaje, przyjętej przez Behego definicji „nieredukowalnej złożoności". We wszystkich tych przykładach można stwierdzić obecność charakterystycznych śladów, które wskazują na stopniowy proces powstawania tych struktur w toku ewolucji.

Zestaw białek odpowiedzialnych za krzepnięcie krwi u człowieka, składający się z kilkunastu lub więcej składników, który Behe uważa za godny Rube Goldberga*, powstał, jak się sądzi, w wyniku włączania się do tak zwanej kaskady krzepnięcia coraz to nowych elementów. Na początku układ ten wykorzystywał bardzo prosty mechanizm, zdający egzamin przy niskim ciśnieniu krwi i niskim przepływie hemodynamicznym, po czym w ciągu bardzo długiego czasu wyewoluował z niego skompli-

* Rube Goldberg (1883-1970), rysownik amerykański, który wstawi! się karykaturowaniem szczególnego upodobania Amerykanów do skomplikowanych urządzeń wykonujących proste zadania (przyp. red.).

kowany układ, niezbędny u człowieka i innych ssaków charakteryzujących się wysokim ciśnieniem krwi, u których jakiekolwiek krwawienie musi być jak najszybciej zahamowane.

Ważnym elementem tej hipotezy jest dobrze znane zjawisko duplikacji genów (ryc. 6.). Kiedy przyjrzymy się uważnie białkom tworzącym kaskadę krzepnięcia, stwierdzimy, że większość z nich jest do siebie podobna pod względem sekwencji aminokwasów. Nie jest tak dlatego, że zupełnie nowe białka powstały z przypadkowej informacji genetycznej, a następnie zmieniły się tak, by upodobnić się do siebie. Ich podobieństwo jest wynikiem duplikacji wcześniejszych genów, dzięki której nowe kopie, nieograniczone koniecznością pełnienia wyjściowej funkcji (skoro



Rycina 6. Ewolucja kompleksu składającego się z wielu białek w wyniku duplikacji genów. W sytuacji wyjściowej gen A wystarcza do wyposażenia organizmu w pożądaną funkcję.
Duplikacja tego genu (wydarzenie, jakie często występuje podczas ewolucji genomu) prowadzi do pojawienia się jego nowej kopii. Kopia ta nie jest istotna z punktu widzenia niezbędnej dla organizmu funkcji (kopia wyjściowa do tego wystarczy), może więc ewoluować bez ograniczeń. W pewnych rzadkich sytuacjach pojawiające się przypadkowo niewielkie zmiany umożliwiają jej pełnienie nowej funkcji (A'), korzystnej dla organizmu, co sprawia, że wyposażone w nią osobniki są faworyzowane przez dobór naturalny. Szczegółowe badania sekwencji DNA dowodzą, że wiele złożonych układów, takich jak kaskada krzepnięcia u człowieka, mogły powstać w podobny sposób.

pełniły je ich stare kopie), mogły stopniowo ewoluować i podejmować nowe funkcje, zgodnie z kierunkiem działania doboru naturalnego.

To prawda, że nie potrafimy dzisiaj szczegółowo opisać kolejnych etapów procesu, który doprowadził do powstania kaskady krzepnięcia w organizmie człowieka. Być może nigdy nam się to nie uda, ponieważ organizmy, w których zachodziły wcześniejsze jego etapy, znikły bez śladu. Zgodnie z darwinowską teorią ewolucji takie stadia pośrednie musiały istnieć, a niektóre z nich rzeczywiście udało się odnaleźć. Orędownicy koncepcji Inteligentnego Projektu nie mają w tej sprawie nic do powiedzenia, natomiast zgodne z naczelną zasadą ID założenie, że kompletna kaskada krzepnięcia musiała pojawić się w doskonale funkcjonującej postaci z istniejącego wcześniej DNA, to

zupełna bzdura, jeszcze jeden wymyślony twór, którego żaden student biologii nie potraktuje poważnie[2].

Oko to kolejny przykład, na który często powołują się zwolennicy koncepcji Inteligentnego Projektu, narząd ten bowiem wykazuje taki stopień złożoności, jakiego ich zdaniem nigdy nie mógłby osiągnąć dzięki działaniu doboru naturalnego. Sam Darwin zdawał sobie sprawę z tego, że czytelnikom jego dzieła trudno będzie to zrozumieć: „Przypuszczenie, że oko ze wszystkimi niezrównanymi jego urządzeniami dla nastawiania ogniskowej na rozmaite odległości, dla dopuszczania rozmaitych ilości światła oraz dla poprawiania sferycznej i chromatycznej aberacji mogło zostać utworzone drogą naturalnego doboru, wydaje się - zgadzam się na to otwarcie - w najwyższym stopniu niedorzeczne"[3]. Tymczasem Darwin, wybitny znawca biologii porównawczej, zaproponował przed 150 laty kolejne etapy ewolucji tego skomplikowanego narządu, których słuszność potwierdza obecnie w szybkim tempie współczesna biologia molekularna.

Nawet bardzo proste organizmy są wrażliwe na światło, co pomaga im w unikaniu drapieżników i poszukiwaniu pożywienia. Robaki płaskie mają pigmentowane wgłębienie, zawierające komórki reagujące na światło, wykazujące pewną kierunkowość w odbiorze dochodzących do nich fotonów. U łodzika, podzielonego na gustowne komory, spotykamy pewne udoskonalenie: wgłębienie przybrało postać jamki z niewielkim otworem, pozwalającym na wpuszczenie do niej światła. Takie rozwiązanie zdecydowanie poprawia rozdzielczość tej aparatury, wiążąc się zarazem z bardzo niewielką zmianą geometrii otaczającej tkanki. Podobnie dodatek galaretowatej substancji pokrywającej prymitywne komórki wrażliwe

na światło, pojawiającej się u innych organizmów, umożliwia pewne ogniskowanie promieni świetlnych. Wyobrażenie sobie, jak taki system mógł na drodze ewolucji przekształcić się w oko ssaka, wraz z odbierającą światło siatkówką i skupiającą promienie świetlne soczewką, nie jest nazbyt trudne, jeśli weźmie się pod uwagę setki milionów lat, przez które proces ten zachodził.

Należy również zwrócić uwagę na to, że konstrukcja oka, gdy przyjrzeć się jej z bliska, wcale nie jest idealna. Światłoczułe czopki i pręciki leżą w spodniej warstwie siatkówki, docierające do nich światło musi więc najpierw przedostać się przez warstwę nerwów i naczyń krwionośnych. Podobne niedoskonałości charakteryzujące nasz kręgosłup (który nie jest najlepiej zaprojektowany dla istot o postawie wyprostowanej), zęby mądrości i zadziwiająca obecność wyrostka robaczkowego również zdaniem wielu anatomów skłaniają do wniosku, że konstrukcja ludzkiego ciała nie dokonała się według prawdziwie inteligentnego planu.

Szczególnie głębokie pęknięcie w fundamentach Inteligentnego Projektu może być związane z ukochanym dzieckiem ID, czyli wicią bakteryjną. Argument, że jest to kompleks o nieredukowalnej złożoności, opiera się na założeniu, że poszczególne elementy wici nie mogły mieć dla posiadających je organizmów żadnego znaczenia, tym samym więc ów „przyczepny silnik" nie mógł powstać w wyniku włączania do niego kolejnych elementów w wyniku działania doboru naturalnego.

Wyniki ostatnich badań całkowicie zdyskwalifikowały to rozumowanie[4]. Mówiąc dokładniej, porównanie sekwencji białek u wielu różnych bakterii wykazało, że kilka komponentów wici odpowiada zupełnie odmiennemu aparatowi, wykorzystywanemu

przez pewne bakterie do wstrzykiwania toksyn innym komórkom bakteryjnym, będącym celem ich ataku.

Ta broń bakteryjna, określana przez mikrobiologów mianem aparatu sekrecyjnego typu III, jest znakomitym przykładem korzyści zapewniającej organizmom, które są w nią wyposażone, „przetrwanie najlepiej dostosowanych". Prawdopodobnie elementy tej struktury uległy duplikacji przed setkami milionów lat, a następnie zostały wykorzystane w całkiem nowy sposób; po ich połączeniu się z innymi białkami, które wcześniej pełniły prostsze funkcje, powstał w końcu kompletny silnik. Aparat sekrecyjny typu III to z pewnością tylko jeden z klocków tej układanki

i ciągle wiele nam brakuje do poznania całego obrazu (a może nigdy go w pełni nie poznamy). Każdy jednak nowy jej element pozwala na sformułowanie naturalnego wyjaśnienia takiego etapu, który rzecznicy Inteligentnego Projektu przypisują wyłącznie siłom nadnaturalnym, co sprawia zarazem, że ich własne terytorium staje się coraz mniejsze. Na poparcie argumentu dotyczącego nieredukowalnej złożoności Behe przywołuje słynny cytat z Darwina: „Jeśliby można było wykazać, że istnieje jakikolwiek narząd złożony, który nie mógłby być utworzony na drodze licznych, następujących po sobie drobnych przekształceń - teoria moja musiałaby absolutnie upaść"[5]. Przypadek wici bakteryjnej, podobnie jak praktycznie wszystkie przykłady postulowanej nieredukowalnej złożoności, nie spełnia kryteriów Darwina, i na podstawie uczciwej oceny obecnej wiedzy możemy jedynie powiedzieć to samo, co mówi Darwin w następnym zdaniu swego dzieła: „Wszelako takiego przykładu nie znalazłem".

3. TEOLOGICZNE ARGUMENTY PRZECIWKO KONCEPCJI INTELIGENTNEGO PROJEKTU

Z naukowego punktu widzenia koncepcja Inteligentnego Projektu ani nie zapewnia więc możliwości eksperymentalnego potwierdzenia jej słuszności, ani nie daje mocnych podstaw do uznania za prawdziwe jej zasadniczego twierdzenia dotyczącego nieredukowalnej złożoności. Co więcej jednak, ID zawodzi również pod tym względem, który z pewnością budzi większy niepokój u osoby wierzącej niż u zatwardziałego naukowca. Koncepcja Inteligentnego Projektu to bowiem kolejna odmiana myślenia typu „Bóg-Łatacz Dziur naszej niewiedzy", postuluje wszak potrzebę nadnaturalnej interwencji tam, gdzie zdaniem jej zwolenników nauka nie zapewnia żadnego wyjaśnienia. Wielokrotnie w różnych kulturach przypisywano Bogu najróżniejsze zjawiska naturalne, których wiedza danego czasu nie potrafiła wytłumaczyć - jak choćby zaćmienie słońca czy piękno kwiatu. Poglądy te jednak mają ponurą historię. Postęp naukowy w końcu wypełnia takie luki, ku wielkiemu rozczarowaniu tych wszystkich, którzy na nich opierali swoją wiarę. Religia bazująca na myśleniu

typu „Bóg-Łatacz Dziur naszej niewiedzy" wystawia się na ogromne niebezpieczeństwo zdyskredytowania wiary. Nie wolno nam dzisiaj powtarzać tych błędów. Koncepcja Inteligentnego Projektu należy do tej niedobrej tradycji i grozi jej taki sam koniec.

Co więcej, ID przedstawia Wszechmocnego jako dość nieporadnego Stworzyciela, skoro tak często musi on podejmować interwencje, aby poprawić niedoskonałości

swego własnego wyjściowego planu powstawania złożoności życia. Osobie wierzącej, która trwa w zachwycie nad niemal niewyobrażalną inteligencją i twórczym geniuszem Boga, obraz taki nie może się podobać.

4. PRZYSZŁOŚĆ RUCHU ID

William Dembski, czołowy matematyk ruchu ID, zasługuje na uznanie za podkreślanie znaczenia, jakie ma łączące nas wszystkich poszukiwanie prawdy: „Inteligentny Projekt nie może stać się szlachetnym kłamstwem zastępującym zwalczane poglądy, które uważamy za nie do przyjęcia (historia jest pełna szlachetnych kłamstw, które kończyły w niesławie). Inteligentny Projekt musi dowieść nam swojej prawdziwości w kategoriach naukowych"[6]. Dembski ma absolutną rację, ale samo to oświadczenie zwiastuje ostateczny upadek ID. W innym miejscu Dembski pisze: „Jeżeli można by wykazać, że systemy biologiczne, które odznaczają się tak cudowną złożonością, elegancją i spójnością - jak wić u bakterii - mogły powstać w wyniku stopniowego darwinowskiego procesu (a tym samym ich szczególna złożoność jest jedynie złudzeniem), to Inteligentny Projekt zostanie obalony na tej podstawie, że nie należy odwoływać się do przyczyn nadnaturalnych, kiedy wystarczą ogólne przyczyny naturalne. W takim przypadku Inteligentny Projekt dość gładko zniknie pod brzytwą Ockhama"[7].

Trzeźwa ocena obecnie zgromadzonych danych naukowych musi doprowadzić do wniosku, że taki finał jest już bliski. Pozorne luki w procesie ewolucji, w których rzecznicy ID pragnęli zawrzeć ingerencję Boga, są wypełniane przez naukę. Upierając się przy tak ograniczonym, wąskim poglądzie na temat roli Boga, Inteligentny Projekt może paradoksalnie wyrządzić wierze poważną szkodę.

Trudno wątpić w uczciwość zwolenników koncepcji Inteligentnego Projektu. Ciepłe przyjęcie ID przez ludzi wierzących, a zwłaszcza protestantów, jest całkowicie zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że niektórzy najgłośniej wypowiadający się ewolucjoniści przestawiają teorię Darwina jako wymagającą ateizmu. Ten okręt jednak nie zmierza ku Ziemi Obiecanej, jego przeznaczeniem jest dno oceanu. Jeżeli ludzie wierzący ulokują wszystkie swoje nadzieje na znalezienie miejsca dla Boga w życiu człowieka w koncepcji Inteligentnego Projektu i koncepcja ta upadnie, to co stanie się z wiarą?

Czy zatem poszukiwanie harmonii między nauką a wiarą skazane jest na niepowodzenie? Czy musimy przyjąć za swój pogląd Dawkinsa: „Świat, który obserwujemy, ma dokładnie takie właściwości, jakich należałoby oczekiwać, gdyby nie było żadnego planu, celu, dobra ani zła, tylko ślepa, bezwzględna obojętność"[8]. Oby tak nigdy nie było! Jako człowiek wierzący i naukowiec oznajmiam, że istnieje jasne, przekonujące i satysfakcjonujące rozwiązanie tego poszukiwania prawdy.

1 Dodatkowe szczegóły na temat tych argumentów można znaleźć w: W.A. Dembski i M. Ruse (red.), *Debating Design: From Darwin to DNA,* Cambridge University Press, Cambridge 2004.
2 Przykład ten został dokładnie omówiony w: K.R. Miller, *Finding Darwin's God,* HarperCollins, Nowy Jork 1999, s. 152-161.
3 K. Darwin, O *powstawaniu gatunków,* s. 179.
4 K.R. Miller, *The Flagellum Unspun* w: W.A. Dembski i M. Ruse (red.), *Debating Design: From Darwin to DNA,* Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 81-97.
5 K. Darwin, O *powstawaniu gatunków,* s. 183.

6 W.A. Dembski, *Becoming a Disciplined Science: Prospects, Pitfalls, and Reality Check for ID,* wykład inauguracyjny na Research and Progress in Intelligent Design Conference, Bio- la University, La Mirada, Kalifornia, 25 października 2002.
7 W.A. Dembski, *The Design Revolution,* Intervarsity, Downers Grove 2004, s. 282.
8 R. Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life,* Weidenfeld and Nicholson, London 1995 (wyd. polskie: *Rzeka genów,* przeł. M. Jannasz, CIS: Most, Warszawa 1995).

ROZDZIAŁ 10
OPCJA CZWARTA:
BIOLOGOS
(HARMONIA MIĘDZY NAUKĄ A WIARĄ)

Podczas uroczystości kończącej naukę w szkole średniej pewien żarliwy duchowny Kościoła prezbiteriańskiego, ojciec jednego z moich kolegów, poprosił zebranych na niej wiercących się nastolatków, aby zastanowili się nad odpowiedzią na trzy najważniejsze pytania: (1) Czego dotyczyć będzie praca, jaką będziesz wykonywał w życiu? (2) Jaką rolę w twoim życiu będzie odgrywała miłość? (3) Co zrobisz ze swoją wiarą? Bezpośredniość tych pytań zaskoczyła nas wszystkich. Chcąc być wobec siebie uczciwy, odpowiedziałem sobie następująco: (1) chemia; (2) jak największą; (3) to mnie nie interesuje. Wyszedłem z uroczystości z niejasnym poczuciem zaniepokojenia.

Kilkanaście lat później stwierdziłem, że intensywnie poszukuję odpowiedzi na pytania 1 i 3. Po długiej i ciężkiej wędrówce przez chemię, fizykę i medycynę natknąłem się w końcu na coś, co spełniało wszystkie moje marzenia: dziedzinę, w której uprawianiu mogłem połączyć swoją miłość do nauk przyrodniczych i matematyki z pragnieniem pomocy innym - na genetykę medyczną. W tym samym czasie doszedłem do wniosku, że wiara w Boga jest dużo bardziej przekonująca niż ateizm, przy którym trwałem dotychczas, i po raz pierwszy w życiu zacząłem rozumieć pewne odwieczne prawdy zawarte w Biblii.

Dość niejasno zdawałem sobie sprawę z tego, że dla niektórych osób z mojego otoczenia łączenie obu tych dróg jest sprzeczne i że ich zdaniem doprowadzi mnie to na skraj urwiska. Ja jednak stwierdziłem, iż trudno

mi wyobrazić sobie, by istniał rzeczywisty konflikt między prawdą naukową a prawdą duchową. Prawda to prawda. Prawda nie może przeczyć prawdzie. Wstąpiłem do Amerykańskiego Związku Naukowego (American Scientific Affiliation; www.asa3.org), zrzeszającego niemal 3 tysiące uczonych głęboko wierzących w Boga, i stwierdziłem, że na ich spotkaniach i w ich piśmie znajduję wiele rozsądnych myśli na temat drogi wiodącej ku harmonii między nauką a wiarą. To mi wówczas wystarczało - świadomość, że są inni głęboko wierzący ludzie, którzy z pełnym spokojem godzą swoją wiarę z nauką.

Muszę przyznać, że przez kilka lat nie przywiązywałem zbyt wielkiej wagi do potencjalnych źródeł konfliktu między nauką a wiarą - nie wydawało mi się to wówczas szczególnie ważne. Było tak wiele do odkrycia w genetyce człowieka i tak wiele do odkrycia na temat natury Boga dzięki lekturom i dyskusjom z innymi ludźmi.

Potrzeba znalezienia mojej własnej harmonii między tymi dwoma światopoglądami pojawiła się w czasie, gdy badania nad genomami - naszym, ludzkim, oraz wielu innych

organizmów zamieszkujących naszą planetę - zaczęły nabierać tempa, dostarczając niezwykłego bogactwa danych na temat pochodzenia wszystkich organizmów od wspólnego przodka w wyniku kolejnych modyfikacji. Wcale nie uważałem tego za niepokojące; dla mnie owe przejrzyste dowody na pokrewieństwo wszystkich żywych stworzeń były powodem do zachwytu. Dostrzegałem w tym mistrzowski plan tej samej Wszechmocnej Istoty, która sprawiła, że zaistniał Wszechświat, i wybrała tak precyzyjnie parametry fizyczne, by mogły powstać gwiazdy, planety, ciężkie pierwiastki i samo życie. Nie znając jeszcze wtedy jego nazwy, przyjąłem za swój pogląd, stanowiący rodzaj syntezy, który zwykło się określać mianem „ewolucjonizmu teistycznego"; stanowisko to bardzo odpowiada mi do dzisiaj.

1. CZYM JEST EWOLUCJA TEISTYCZNA?

Ewolucji darwinowskiej, kreacjonizmowi i koncepcji Inteligentnego Projektu poświęcono niezliczone dzieła, całe półki biblioteczne wypełnione są pracami traktującymi na te tematy. Tymczasem bardzo niewielu uczo-

nych czy ludzi wierzących zna pojęcie „ewolucji teistycznej" (ang. *the istic evolution).* Jak stwierdziłem na podstawie danych uzyskanych z przeglądarki Google, jedna wzmianka o ewolucji teistycznej przypada na 10 dotyczących kreacjonizmu i 140 poświęconych Inteligentnemu Projektowi.

Tymczasem ewolucjonizm teistyczny to dominujący pogląd wśród biologów będących zarazem osobami głęboko wierzącymi. Należał do nich Asa Gray - główny orędownik idei Darwina w Stanach Zjednoczonych, i Theodosius Dobzhansky - jeden z czołowych architektów myśli ewolucyjnej XX wieku. Za poglądem tym opowiada się wielu hindusów, muzułmanów, żydów i chrześcijan, włączając papieża Jana Pawła II. I chociaż ryzykowne byłoby przypisywanie jakichkolwiek poglądów postaciom z zamierzchłej przeszłości, skłonny jestem sądzić, że również Majmonides (wielki myśliciel żydowski z XII wieku) i św. Augustyn przychyliliby się do tego, gdyby zapoznano ich z naukowymi dowodami ewolucji.

Istnieje kilka niewiele różniących się odmian ewolucji teistycznej, ale w najbardziej klasycznej postaci jej podstawy tworzą następujące twierdzenia:

1. Wszechświat powstał z niczego mniej więcej 14 miliardów lat temu.
2. Mimo niezwykle małego prawdopodobieństwa takiego zdarzenia, właściwości Wszechświata okazały się doskonale dopasowane do tego, by mogło pojawić się życie.
3. Chociaż dokładny mechanizm powstania życia na Ziemi pozostaje nieznany, kiedy już życie powstało, proces ewolucji oraz działanie doboru naturalnego w ciągu bardzo długiego czasu umożliwiły rozwój różnorodności biologicznej oraz złożoności.
4. Kiedy zaczął się proces ewolucji, nie była potrzebna żadna interwencja sił nadnaturalnych.
5. Ludzie także są częścią tego procesu i mają z małpami człekokształtnymi wspólnego przodka.
6. Ludzie jednakże są zarazem istotami wyjątkowymi, ponieważ ich postępowanie przeciwstawia się zasadom wynikającym z teorii ewolucji, co

wskazuje na ich duchową naturę. Przejawem tego jest prawo moralne (umiejętność odróżniania dobra od zła) oraz poszukiwanie Boga, które charakteryzuje wszystkie ludzkie kultury na przestrzeni całej naszej historii.

164

Jeżeli gotowi jesteśmy zgodzić się na te sześć twierdzeń, to możemy uznać za najzupełniej dopuszczalne, zadowalające intelektualnie i logicznie spójne istnienie następującej syntezy: Bóg, nieograniczony w czasie i przestrzeni, stworzył Wszechświat i ustanowił prawa przyrody, które nim rządzą. Pragnąc zaludnić Wszechświat żywymi istotami, wybrał elegancki mechanizm ewolucji, aby stworzyć mikroorganizmy, rośliny i zwierzęta wszelkich rodzajów. Co godne najwyższej uwagi, Bóg celowo wybrał ten sam mechanizm, by umożliwić powstanie wyjątkowych istot obdarzonych inteligencją, umiejętnością odróżniania dobra od zła, wolną wolą i pragnieniem poszukiwania kontaktu z Nim samym. Wiedział On także, że istoty te będą niekiedy decydowały się na łamanie prawa moralnego.

Pogląd ten jest całkowicie zgodny ze wszystkim, czego dowiadujemy się dzięki nauce o świecie przyrody. Jest również całkowicie zgodny z wielkimi monoteistycznymi religiami świata. Ewolucjonizm teistyczny nie może oczywiście udowodnić istnienia Boga, jak nie może do tego doprowadzić jakiekolwiek logiczne rozumowanie. To zawsze będzie wymagało wsparcia wiary. Synteza ta jednak dała całym zastępom uczonych będących zarazem ludźmi wierzącymi zadowalającą, spójną, wzbogacającą ich perspektywę, umożliwiającą obu wybranym przez nas światopoglądom - naukowemu i odwołującemu się do duchowności - szczęśliwe współistnienie. Perspektywa ta pozwala uczonemu na spełnienie się zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i duchowym, na wyznawanie wiary w Boga, a zarazem na posługiwanie się narzędziami nauki do odkrywania zachwycających tajemnic Jego stworzenia.

2. KRYTYCY EWOLUCJI TEISTYCZNEJ

Przeciwko koncepcji ewolucji teistycznej sformułowano oczywiście wiele zarzutów[1]. Jeżeli jest to tak zadowalająca synteza, to dlaczego nie spotkała się z gorętszym przyjęciem? Przede wszystkim nie jest to po prostu pogląd szeroko znany. Niewiele, jeśli w ogóle są takie, wybitnych osób będących zwolennikami tego poglądu wypowiadało się publicznie na temat ewolucji teistycznej i tego, jak rozwiązuje ona toczące się obecnie spory. Chociaż licznym uczonym bliski jest ten pogląd, niezbyt chętnie o tym

165

mówią, obawiając się, że spotkają się z negatywną reakcją ze strony swoich kolegów bądź też z krytyką pochodzącą z kręgu osób duchownych.

Tylko nieliczni wybitni teolodzy dysponują wystarczająco szeroką wiedzą biologiczną, aby móc pewnie posługiwać się nią w obliczu gwałtownego sprzeciwu rzeczników kreacjonizmu czy Inteligentnego Projektu. I tu jednak są znaczące wyjątki. Papież Jan Paweł II w swoim przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk w 1996 roku zawarł wyjątkowo wnikliwą i odważną obronę koncepcji ewolucji teistycznej. Papież oświadczył, iż „nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą". Uznał tym samym, że ewolucja jest czymś rzeczywistym, ale pragnął zrównoważyć ten pogląd spojrzeniem z perspektywy duchowej, zgodnie ze

stanowiskiem swojego poprzednika Piusa XII, który powiedział: „Jeśli ciało ludzkie bierze początek z istniejącej wcześniej materii ożywionej, to dusza zostaje stworzona bezpośrednio przez Boga"[2].

Ten światły pogląd najwyższych dostojników Kościoła ucieszył wielu uczonych należących do kręgu osób wierzących. Pewien niepokój natomiast wzbudziły słowa wiedeńskiego kardynała Christopha Schónborna, który kilka miesięcy po śmierci Jana Pawła II oświadczył, że był to „dość ogólnikowy i drugorzędny list z 1996 roku na temat ewolucji", oraz że na poważniejsze zastanowienie zasługuje koncepcja Inteligentnego Projektu'. Ostatnie sygnały z Watykanu wskazują na powrót do perspektywy przyjętej przez Jana Pawła II.

Bardziej trywialnym powodem, dla którego koncepcja ewolucji teistycznej nie zyskała dotąd szerszego oddźwięku, jest być może jej fatalna nazwa. Dla większości nieteologów nie jest jasne znaczenie słowa „teista", tym mniej oczywiste więc jest to określenie w postaci przymiotnika i to w dodatku użytego jako modyfikacja teorii Darwina. Sprowadzanie czyjejś wiary w Boga do przymiotnika sugeruje drugorzędne jej znaczenie, podczas gdy główny nacisk pada na rzeczownik, czyli na „ewolucję". Jednak alternatywny termin - „teizm ewolucyjny" - również nie brzmi najlepiej.

Niestety, wiele rzeczowników i przymiotników, jakimi można by się posłużyć dla opisania charakteru tej syntezy, jest już nadmiernie obciążonych. Czy powinniśmy ukuć termin: „krewolucja"? Raczej nie. I chyba lepiej, z obawy przed nieporozumieniami, unikać takich słów, jak: „stworzenie", „inteligentny", „fundamentalny" czy „projektant". Powinniśmy

rozpocząć swoje poszukiwania od początku. Niech mi będzie wolno przedstawić swoją skromną propozycję. Może ewolucję teistyczną nazwiemy Bios poprzez Logos, albo krócej BioLogos? Uczeni z pewnością rozpoznają w słowie *bios* greckie określenie pojęcia „życie" (od niego pochodzą nazwy takich dziedzin, jak biologia, biochemia itp.) , a w *logos* - „słowo". Dla wielu osób wierzących Słowo jest odpowiednikiem Boga, jak w niezwykle przejmujących i poetyckich pierwszych wersach Ewangelii według św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo" (J 1,1). BioLogos wyraża wiarę w to, że Bóg jest źródłem wszelkiego życia oraz że życie wyraża wolę Boga.

Paradoksalnie jeszcze jednym z głównych powodów, dla których koncepcja BioLogosu pozostaje mało znana, jest właśnie ta harmonia, jaka dzięki niej powstaje między walczącymi ze sobą frakcjami. Nas jako społeczeństwo przyciąga bowiem nie tyle harmonia, co konflikt. Część winy za to ponoszą środki masowego przekazu, ale te odpowiadają jedynie na publiczne zapotrzebowanie. W wiadomościach wieczornych zwykle słyszy się o wypadkach samochodowych, powodujących ogromne zniszczenia huraganach, brutalnych zbrodniach, burzliwych rozwodach osób publicznych czy też - tak, a jakże - o głośnych sporach rad szkolnych na temat sposobu nauczania teorii ewolucji. Niewielkie natomiast mamy szanse na dowiedzenie się czegoś o podejmowanych przez osoby należące do różnych wyznań inicjatywach, mających na celu wspólne działania grup sąsiedzkich dla rozwiązania lokalnych problemów, czy o Anthonym Flew, który będąc przez całe życie ateistą, stał się człowiekiem wierzącym, a z pewnością nie usłyszymy nic o ewolucji teistycznej ani o podwójnej tęczy widzianej tego popołudnia nad miastem. Kochamy konflikty i kłótnie, a im są ostrzejsze, tym lepiej. Członkowie wszelkich akademii artystycznych, tworzący współczesne dzieła

sztuki czy komponujący utwory muzyki poważnej, niemal szczycą się tym, że są one trudne w odbiorze. Harmonia jest nudna.

Mówiąc jednak poważnie, zarzuty kierowane przeciwko koncepcji BioLogosu pochodzą od tych, którzy uważają, że czyni ona krzywdę nauce albo wierze, lub jednej i drugiej. Dla uczonych wyznających światopogląd ateistyczny BioLogos jest odmianą myślenia typu „Bóg-Łatacz Dziur naszej niewiedzy", zakładającej obecność Boga tam, gdzie nie jest to ani konieczne, ani pożądane. Argument ten jest jednak nietrafny. BioLogos nie

usiłuje wcisnąć Boga w luki istniejące w naszej wiedzy na temat świata przyrody; proponuje jedynie Boga jako odpowiedź na pytania, których nauka nigdy nie chciała zadać: „Jak doszło do tego, że powstał Wszechświat?", „Jaki jest sens naszego życia?", „Co się stanie z nami po śmierci?". W przeciwieństwie do koncepcji Inteligentnego Projektu, BioLogos nie zamierza być teorią naukową. Prawdę, którą głosi, można badać jedynie duchową mocą logiki własnego serca, umysłu i duszy.

Najwięcej argumentów przeciwko koncepcji BioLogosu zgłaszają jednak osoby wierzące w Boga, które po prostu nie mogą pogodzić się z poglądem, że Bóg miał w akcie stworzenia posłużyć się tak przypadkowym, nieczułym i mało wydajnym procesem jak ewolucja darwinowska. W końcu, mówią, zgodnie z twierdzeniem ewolucjonistów jest to proces całkowicie losowy i dający przypadkowe wyniki. Jeżeli cofnie się zegar o kilkaset milionów lat i pozwoli ewolucji na powtórny start, to ostateczny wynik może być zupełnie inny. Gdyby na przykład przed 65 milionami lat nie doszło do - dobrze już obecnie udokumentowanego - zderzenia Ziemi z ogromną planetoidą, to wcale niewykluczone, że na naszej planecie pojawiłaby się forma wyższej inteligencji zupełnie niezwiązana z drapieżnymi ssakami (*Homo sapiens),* ale pochodząca od gadów.

W jakiej to pozostaje zależności od poglądu, że ludzie zostali stworzeni „na obraz Boży" (Księga Rodzaju 1,27). No cóż, zapewne nie powinniśmy traktować tego zapisu Pisma jako odnoszącego się dosłownie do anatomii: obraz Boży nie mówi o ciele, ale raczej o umyśle. Czy Bóg ma paznkocie u nóg? A pępek?

Jaki jednak był udział Boga w tych przypadkowych zdarzeniach? Jeżeli ewolucja ma charakter losowy, to jakże mógłby On za cokolwiek odpowiadać i jak mógłby być pewien, że w końcu kiedyś w ogóle pojawi się inteligentna istota?

Rozwiązanie tych kwestii staje się proste, kiedy tylko uwolnimy Boga od ograniczeń właściwych człowiekowi. Jeżeli Bóg pozostaje poza światem przyrody, to jest również poza czasem i przestrzenią. A wtedy mógłby w momencie stworzenia Wszechświata wiedzieć wszystko na temat przyszłości, czyli to, że uformują się gwiazdy, planety i galaktyki, a także znać każdy szczegół dotyczący praw chemii, fizyki, geologii i biologii, dzięki którym doszło do pojawienia się życia na Ziemi oraz do ewolucji prowadzącej do powstania człowieka; być może wiedział już wtedy wszystko

o tym, co się wydarzy, aż do momentu, w którym czytacie tę książkę i dużo, dużo dalej. W tym sensie ewolucja tylko wydawałaby się nam procesem dokonującym się w wyniku zdarzeń losowych, ale z perspektywy Boga jej wynik byłby ściśle określony. Bóg zatem byłby całkowicie i nierozłącznie związany ze stworzeniem wszystkich gatunków,

chociaż z perspektywy nas, ludzi, pozostających we władzy czasu linearnego, sprawiałoby to wrażenie nieukierunkowanego procesu o charakterze losowym.

W ten sposób więc możemy zmierzyć się z zarzutem o roli przypadku w pojawieniu się człowieka na Ziemi. Druga nie mniej poważna grupa zarzutów wobec koncepcji BioLogosu, formułowanych przez osoby wierzące, dotyczy wyraźnej sprzeczności między twierdzeniami przyjmowanymi w ramach teorii ewolucji a ważnymi ustępami Pisma Świętego. Kiedy rozpatrywaliśmy wcześniej wybrane fragmenty dwóch pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, doszliśmy do wniosku, że wielu wybitnych myślicieli przedstawiało różne ich interpretacje oraz że ten przejmujący tekst najlepiej rozumieć jako alegoryczną, poetycką opowieść, a nie uważać go za naukowy opis powstania świata. Nie wracając do wcześniejszej argumentacji, warto rozważyć słowa Theodosiusa Dobzhansky'ego (1900-1975), znakomitego uczonego, który był jednocześnie wiernym rosyjskiego Kościoła prawosławnego i rzecznikiem ewolucji teistycznej: „Akt stworzenia nie dokonał się w 4004 roku przed Chrystusem; proces ten rozpoczął się przed mniej więcej 10 miliardami lat i trwa nadal. [...] Czy doktryna ewolucyjna pozostaje w konflikcie z wiarą religijną? Nie. Traktowanie Pisma Świętego jako podręcznika astronomii, geologii, biologii czy antropologii jest błędem. Tylko wówczas, gdy symbolom nadaje się znaczenie, którego w zamierzeniu wcale nie mają, otwiera się pole do wydumanych, nierozwiązywalnych konfliktów"[4].

3. A CO Z ADAMEM I EWĄ?

No dobrze, czyli sześć dni stworzenia można pogodzić z nauką i tym, co mówi nam ona o świecie przyrody. Ale co z rajskim ogrodem? Czy opis stworzenia Adama z prochu ziemi, a potem Ewy z żebra Adama, tak przejmująco podany w drugim rozdziale Księgi Rodzaju, to poetycka alegoria

wkroczenia ludzkiego ducha do królestwa nieobdarzonych duszą zwierząt, czy też należy go odbierać jako dosłowny zapis wydarzeń historycznych?

Jak już wspominałem, badania nad odmianami człowieka, razem z zapisem kopalnym, wskazują na to, że miejscem powstania człowieka współczesnego mniej więcej przed 100 tysiącami lat była prawdopodobnie wschodnia Afryka. Wyniki analiz genetycznych dają podstawy do przypuszczenia, że cała licząca obecnie 6 miliardów ludzka populacja naszej planety pochodzi od jednej grupy obejmującej około 10 tysięcy ludzi. Jak zatem pogodzić tę wiedzę naukową z historią Adama i Ewy?

Po pierwsze, same teksty biblijne zdają się wykazywać, że w czasie kiedy Adam i Ewa zostali wygnani z raju, istnieli już inni ludzie. Gdyby było inaczej, skąd wzięłaby się żona Kaina, o której jest mowa zaraz po tym, jak po opuszczeniu raju zamieszkali oni w kraju Nod (Księga Rodzaju 4,16-17)? Niektórzy zwolennicy dosłownego rozumienia Biblii utrzymują, że żony Kaina i Seta musiały być ich siostrami, jest to jednak zarówno głęboko sprzeczne z pojawiającym się później silnym zakazem kazirodztwa, jak i niezgodne z bezpośrednim odczytaniem tekstu. Prawdziwy problem osobom wierzącym sprawia pytanie o to, czy drugi rozdział Księgi Rodzaju opisuje wyjątkowy akt stworzenia dotyczący postaci historycznych, dzięki czemu ludzie stali się biologiczne odmienni od wszystkich innych istot zamieszkujących Ziemię, czy też jest to poetycka alegoria mówiąca o boskim planie nadania ludziom natury duchowej (duszy) i obdarzenia ich prawem moralnym.

Skoro Bóg, jako istota ponadnaturalna, może dokonywać aktów nadprzyrodzonych, oba rozwiązania są intelektualnie dopuszczalne. Lepsze umysły ode mnie miały jednak przez ponad 3 tysiące lat poważny kłopot z dokładnym zrozumieniem znaczenia tej opowieści, nie należy więc zbyt mocno przywiązywać się do którejkolwiek z jej interpretacji. Wiele osób głęboko wierzących uważa, że historię Adama i Ewy trzeba rozumieć dosłownie, podczas gdy zdaniem tak mądrego człowieka jak C.S. Lewis, wybitnego znawcy mitów i historii, tekst ten jest raczej czymś w rodzaju przesłania moralnego niż fragmentem podręcznika akademickiego czy biografii. Oto omawiane wydarzenia, tak jak je widzi Lewis:

> Przez długie wieki Bóg doskonalił zwierzęcą istotę, która miała stać się przekazicielem człowieczeństwa i obrazem Jego samego. Obdarzył

> ją rękami, u których kciuk mógł współpracować z każdym z palców, szczękami, zębami oraz krtanią zdolną do artykulacji dźwięków, a także mózgiem wystarczająco złożonym, by mógł realizować wszystkie materialne inicjatywy, będące przejawem myśli racjonalnej. Istota ta mogła istnieć w tym stanie przez całe wieki, zanim stała się człowiekiem: mogła być nawet dostatecznie zdolna, by wyrabiać przedmioty, które współczesny archeolog gotów jest uznać za dowód jej człowieczeństwa. Była ona jednak tylko zwierzęciem, ponieważ wszystkie jej fizyczne i psychiczne procesy ukierunkowane były na cele czysto materialne i naturalne. Następnie, w pełni czasu, Bóg obdarzył ów organizm - zarówno w sferze psychologii, jak fizjologii - nowym rodzajem świadomości, dzięki której istota ta mogła powiedzieć „ja" i „mnie", potrafiła spojrzeć na siebie jak na obiekt, znała Boga, była zdolna wydać osąd na temat prawdy, piękna i dobra i do tego stopnia umiała wznieść się ponad swój czas, że mogła dostrzec jego upływ. [...] Nie wiemy, ile takich istot Bóg powołał do życia, ani jak długo przebywały one w raju. Ale wcześniej czy później nastąpił upadek. Ktoś lub coś podszepnęło im, że mogą stać się jak bogowie. [...] Chcieli mieć własny zakątek we wszechświecie, z którego mogliby powiedzieć do Boga: „To jest nasza sprawa, nie Twoja". Nie istnieje jednak żaden taki zakątek. Chcieli być rzeczownikami, ale byli i muszą być wiecznie tylko przymiotnikami. Nie mamy pojęcia, w formie jakiego poszczególnego aktu czy szeregu aktów to sprzeczne w sobie i niemożliwe życzenie zostało wyrażone. Mimo wszystkiego, co można by na ten temat powiedzieć, mogło tu wchodzić w grę dosłowne spożycie zakazanego owocu. Pytanie to pozbawione jest jednak konsekwencji[5].

Konserwatywni chrześcijanie, ceniący myśli C.S. Lewisa, niewątpliwie mieli z tym fragmentem duży kłopot. Czyż pójście na ustępstwa wobec dosłownej interpretacji dwóch pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju nie umieszcza osoby wierzącej na równi pochyłej, prowadzącej nieuchronnie do zanegowania podstawowych prawd o Bogu i Jego cudownych dziełach? Chociaż nieograniczone niczym formy „liberalnej" teologii rzeczywiście stanowią pewne niebezpieczeństwo i mogą naruszyć prawdy wiary, dojrzali wierzący przyzwyczaili się do życia na stromym zboczu i potrafią wy-

brać moment, w którym należy powstrzymać proces zsuwania się w dół. W wielu świętych tekstach można znaleźć dowody na to, że są one relacjami naocznych świadków wydarzeń, i jako ludzie wierzący musimy zdecydowanie trwać przy tych prawdach. Inne, jak historia Hioba czy Jonasza, albo Adama i Ewy, w istocie nie zdradzają takich oznak.

Biorąc pod uwagę niejednoznaczność interpretacji niektórych fragmentów świętych tekstów, czy osoby wierzące postąpią najrozsądniej, opierając swoje stanowisko w kwestii teorii ewolucji na zaufaniu do nauki, a podstawy swoich przekonań religijnych na dosłownej interpretacji Biblii, nawet jeśli nie mniej głęboko wierzący nie zgadzają się lub nie zgadzali z tym na długo, zanim urodził się Darwin i ukazało się jego dzieło *O powstawaniu gatunków*? Nie wierzę, by Bóg, który stworzył Wszechświat i który łączy się z ludźmi za pośrednictwem modlitwy i wglądu w ich dusze, oczekiwał od nas, że w imię miłości do Niego będziemy zaprzeczać oczywistym prawdom świata przyrody, o których dowiedzieliśmy się dzięki osiągnięciom nauki.

W tym kontekście koncepcja ewolucji teistycznej czy też BioLogosu jest moim zdaniem najbardziej spójnym pod względem naukowym i najbardziej satysfakcjonującym duchowo poglądem ze wszystkich, jakie są mi znane. Pogląd ten nie wyjdzie z mody ani nie zostanie podważony przez przyszłe odkrycia naukowe. Intelektualnie dojrzały, dostarcza odpowiedzi na wiele trudnych pytań, a zarazem pozwala nauce i wierze na spokojną koegzystencję, na wzajemne wspieranie się obu tych porządków myślenia - są one niczym dwa niewzruszone filary, na których wznosi się gmach zwany Prawdą.

4. NAUKA I WIARA: WNIOSEK, KTÓRY JEST NAPRAWDĘ WAŻNY

W XXI wieku, w społeczeństwie o coraz bardziej zaawansowanym poziomie rozwoju technologicznego, trwa walka o serca i umysły ludzi. Wielu zwolenników poglądu materialistycznego, odnotowując z triumfem postępy nauki w wypełnianiu luk w naszej wiedzy na temat świata przyrody, ogłasza, że wiara w Boga to przebrzmiały przesąd i że będzie lepiej, jeśli w końcu to przyznamy i pójdziemy dalej. Wiele osób wierzących

w Boga i przekonanych, że prawda, jaką czerpią z duchowej introspekcji, ma bardziej trwałą wartość niż prawdy pochodzące z innych źródeł, uważa postęp nauki i techniki za niebezpieczny i niegodny zaufania. Obie strony okopują się na swoich pozycjach. Ton sporu staje się coraz ostrzejszy.

Czy odwrócimy się od nauki, ponieważ uważamy ją za zagrożenie dla Boga, lekceważąc wszelkie nadzieje związanie z postępem wiedzy na temat świata przyrody i szanse na wykorzystanie go dla dobra ludzkości? Czy też, przeciwnie, odwrócimy się od wiary, dochodząc do wniosku, że dzięki nauce życie duchowe nie jest już do niczego potrzebne, a w naszych kaplicach zamiast tradycyjnych symboli religijnych można dzisiaj umieścić wizerunek podwójnej helisy?

Oba te stanowiska są ogromnie niebezpieczne. Oba zaprzeczają prawdzie. Oba odbierają ludziom szlachetność. Oba będą zgubne dla przyszłości. I oba są niepotrzebne. Bóg z Biblii to również Bóg genomu. Można czcić Go w katedrach i w laboratoriach. Jego dzieło stworzenia jest wspaniałe, zachwycające, misterne i piękne - i nie może toczyć wojny samo ze sobą. Tylko tak niedoskonałe istoty jak my, ludzie, potrafią wzniecać podobne wojny. I tylko my możemy je zakończyć.

1 Patrz m.in.: R.C. Newman, *Some Problems for Theistic Evolution,* „Perspectives on Science and Christian Faith" 55 (2003), s. 117-128.
2 Papież Jan Paweł II, „Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution", 22 października 1996 (przekład za: *Orędzie życia. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk,* „W drodze" 9 (1997), s. 44-45.
3 Kardynał Christoph Schönborn, *Finding Design in Nature,* „New York Times", 7 lipca 2005.
4 T. Dobzhansky, *Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution,* s. 125-129.
5 CS. Lewis, *Problem cierpienia,* s. 70-73.

ROZDZIAŁ 11
POSZUKIWACZE PRAWDY

Uboga wioska Eku leży w delcie rzeki Niger blisko charakterystycznego zakrętu linii brzegowej na zachodnich krańcach kontynentu afrykańskiego. To właśnie tam odebrałem doniosłą i nieoczekiwaną lekcję.

Wyjechałem do Nigerii jako wolontariusz w 1989 roku do niewielkiego szpitala misyjnego, aby umożliwić pracującym w nim lekarzom udział w corocznej konferencji ich organizacji oraz pomóc im w naładowaniu duchowych i fizycznych akumulatorów. Moja córka, która chodziła wtedy do college'u, postanowiła towarzyszyć mi w tej przygodzie, od dawna bowiem łączyło nas oboje zainteresowanie życiem w Afryce, a także gorące pragnienie, by kiedyś w jakiś sposób pomóc ludziom żyjącym w krajach rozwijającego się świata. Zdawałem sobie sprawę z tego, że moje umiejętności, zdobyte w wyposażonym w najnowocześniejszy sprzęt amerykańskim szpitalu, mogą być wysoce niewystarczające w sytuacjach, z jakimi będę z pewnością musiał się zmierzyć, związanych z chorobami tropikalnymi, z którymi nigdy wcześniej nie dane mi się było zetknąć, i przy bardzo skromnym zaopatrzeniu w sprzęt medyczny. Wyruszyłem jednak do Nigerii z nadzieją, że moja obecność będzie miała istotne znaczenie dla wielu osób, którymi będę mógł się zająć.

Szpital w Eku nie przypominał niczego, co znałem. Zawsze było za mało łóżek, chorzy więc często leżeli na podłodze. Zazwyczaj razem z nimi przybywali krewni i to oni dbali o ich jedzenie - szpital nie był w stanie zapewnić chorym odpowiedniego wyżywienia. Zetknąłem się tam z najrozmaitszymi poważnymi chorobami. Bardzo często przywożono chorych po wielu dniach od rozpoczęcia się groźnej i szybko postępującej

choroby. Co gorsza, przebieg jej zazwyczaj pogłębiały toksyczne środki podawane przez miejscowych czarowników, do których większość Nigeryjczyków udawała się najpierw; do szpitala zgłaszali się dopiero wtedy, gdy te zabiegi okazywały się nieskuteczne. Najtrudniej było mi się pogodzić z tym, co bardzo szybko po przyjeździe stało się dla mnie absolutnie oczywiste: większość chorób, z którymi miałem do czynienia, była skutkiem fatalnego stanu państwowego systemu opieki zdrowotnej. Gruźlica, malaria, tężec i najrozmaitsze choroby pasożytnicze świadczyły o kompletnym rozpadzie służby zdrowia.

Przytłoczony ogromem tych problemów, wyczerpany niekończącym się napływem osób cierpiących na choroby, które trudno mi było rozpoznać, przygnębiony brakiem odpowiedniego sprzętu laboratoryjnego i aparatury rentgenowskiej, coraz bardziej traciłem pewność siebie i zacząłem zastanawiać się, jak kiedykolwiek mogłem sądzić, że moja tutaj obecność przyniesie cokolwiek dobrego.

Aż pewnego popołudnia rodzina przywiozła do kliniki młodego rolnika cierpiącego na postępujące osłabienie i obrzęk nóg. Badając mu puls, ze zdumieniem stwierdziłem, że niemal za każdym razem, gdy bierze oddech, tętno zanika. Chociaż nigdy nie spotkałem się z tym typowym objawem (znanym pod nazwą tętna dziwacznego) w tak ostrej postaci, byłem całkowicie pewny, że u tego młodego człowieka doszło do nagromadzenia się dużej ilości płynu w worku osierdziowym otaczającym serce. Płyn ten groził mu zatrzymaniem krążenia i śmiercią.

W takich warunkach najbardziej prawdopodobną przyczyną była gruźlica. Mieliśmy w Eku leki na gruźlicę, ale nie działają one wystarczająco szybko, by ocalić temu człowiekowi życie. Miał przed sobą najwyżej kilka dni, jeżeli nie podjęłoby się natychmiastowego działania. Jedyną nadzieję na jego ocalenie dawała drastyczna metoda polegająca na odessaniu płynu zalegającego w osierdziu za pomocą zwykłej igły wprowadzonej do klatki piersiowej. W krajach wysoko rozwiniętych takiego zabiegu podejmują się wyłącznie wysoko wyspecjalizowani kardiolodzy, wykorzystujący aparaturę USG, aby nie uszkodzić serca i nie spowodować błyskawicznej śmierci pacjenta.

Tu nie było takiej aparatury. Żaden z lekarzy pracujących w tym nigeryjskim szpitalu nigdy nie przeprowadzał takiego zabiegu. Nie miałem wyboru, musiałem sam podjąć to olbrzymie ryzyko albo patrzeć, jak ten

człowiek umiera. Wytłumaczyłem mu wszystko i zdawał już sobie w pełni sprawę z tego, w jak groźnym jest stanie. Spokojnie poprosił mnie o przeprowadzenie zabiegu. Z duszą na ramieniu i z modlitwą na ustach wprowadziłem dużą igłę tuż pod mostkiem, kierując ją ku lewemu ramieniu, cały czas obawiając się, że mogłem postawić błędną diagnozę, a jeśli tak, to za chwilę niemal na pewno go zabiję.

Nie musiałem długo czekać. Gwałtowna fala czerwonego płynu w strzykawce przeraziła mnie, bo mogła oznaczać, że dostałem się do komory serca, szybko jednak stało się jasne, że nie jest to normalna krew wypełniająca serce. To właśnie była ogromna ilość gruźliczego wysięku zgromadzonego w otaczającym serce worku osierdziowym.

Usunąłem niemal litr tego płynu. Reakcja organizmu młodego człowieka była natychmiastowa. Tętno dziwaczne zniknęło niemal od razu, a w ciągu 24 godzin obrzęk nóg prawie całkowicie ustąpił.

Przez kilka godzin po zabiegu odczuwałem ogromną ulgę, wręcz euforię. Ale następnego ranka ponownie opadło mnie przygnębienie. Przecież okoliczności, które doprowadziły tego młodego człowieka do zachorowania na gruźlicę, wcale się nie zmienią. Zacznie przyjmować w szpitalu leki na gruźlicę, wiedziałem jednak, że jest całkiem prawdopodobne, że nie będzie go stać na opłacenie całej dwuletniej kuracji, jakiej potrzebował, i że pewnego dnia może znaleźć się w takim samym stanie jak wczoraj i umrze mimo naszych starań. Nawet jeśli wyleczy się z tej choroby, inne, którym łatwo zapobiec, pochodzące z brudnej wody czy niebezpiecznego środowiska, najpewniej prędzej czy później go dopadną. Szanse nigeryjskiego rolnika na długie życie są niewielkie.

Z tak niewesołymi myślami w głowie podszedłem tego ranka do jego łóżka i stwierdziłem, że czyta Biblię. Spojrzał na mnie w dziwny sposób i zapytał, czy od dawna pracuję w tym szpitalu. Odpowiedziałem, że jestem tu od niedawna, nieco speszony i zły, że było to dla niego tak łatwo rozpoznawalne. A wtedy ten młody Nigeryjczyk, tak odmienny ode mnie pod względem kultury, doświadczeń i pochodzenia, jak tylko mogą

być dwie różne istoty ludzkie, wypowiedział słowa, które na zawsze wyryły mi się w pamięci: „Mam wrażenie, że zastanawia się pan, dlaczego tutaj przyjechał - powiedział. - Mam dla pana odpowiedź. Przyjechał pan tutaj z jednego powodu. Przyjechał pan tutaj dla mnie".

Byłem zdumiony. Zdumiony, że tak dobrze wejrzał w moje serce, ale jeszcze bardziej słowami, które wypowiedział. Ja wbiłem igłę w okolice jego serca, a on tak mocno poruszył moje. Za pomocą tych kilku prostych słów sprawił, że wszystkie moje wielkie marzenia o tym, że będę wspaniałym białym doktorem, uwalniającym od cierpień miliony Afrykańczyków, wywołały we mnie zażenowanie. Miał rację. Każdy z nas jest powołany do tego, by wyciągać dłoń ku innym. W bardzo rzadkich przypadkach udaje się to na wielką skalę. Najczęściej jednak sprowadza się do prostego aktu dobroci jednej osoby wobec drugiej. I to właśnie naprawdę się liczy. Łzy, jakie napłynęły mi do oczu, kiedy zastanawiałem się nad tym, co powiedział, wywołały poczucie nieopisanej pewności - pewności, że tu, w tym obcym miejscu przez tę jedną krótką chwilę znalazłem się w harmonii z wolą Boga, związany z tym młodym człowiekiem w najbardziej nieprawdopodobny, ale cudowny sposób.

Nic, czego dowiedziałem się od nauki, nie pomogło mi w zrozumieniu tego doświadczenia. Nic, co pochodzi z ewolucyjnego wyjaśnienia zachowań ludzkich nie może wytłumaczyć, dlaczego tak właściwa wydawała się sytuacja, w której ten uprzywilejowany biały lekarz miał stać przy łóżku tego afrykańskiego rolnika, i każdy z nich otrzymywał od drugiego coś wyjątkowego. To właśnie C.S. Lewis nazywał agape, miłością, która nie oczekuje wynagrodzenia. Jest to coś, co stanowi afront dla materializmu i naturalizmu. I najsłodszą radość, jakiej może doświadczyć człowiek.

Kiedy marzyłem o wyjeździe do Afryki, odczuwałem pragnienie, by uczynić coś naprawdę bezinteresowanego dla innych - ową potrzebę służenia innym bez liczenia na jakiekolwiek osobiste korzyści, tak powszechną we wszystkich ludzkich kulturach. Pozwoliłem jednak, aby doszły u mnie do głosu także inne, mniej szlachetne marzenia: że spotkam się z podziwem ze strony mieszkańców wioski, a kiedy wrócę, koledzy z pracy przywitają mnie z uznaniem. Takie oczekiwania najwyraźniej nie mogły się spełnić w surowej rzeczywistości biednej wsi Eku. Jednak próba przyniesienia pomocy temu jednemu człowiekowi, w rozpaczliwej sytuacji, gdy moje umiejętności nie mogły sprostać okolicznościom, okazała się najbardziej znaczącym doświadczeniem. Ciężar ustąpił. Znajdowałem się na właściwym kursie. A busola wskazywała nie własną chwałę, materializm ani nawet nauki medyczne, ale dobroć, za którą wszyscy tak tęsknimy i tak pragniemy znaleźć ją w sobie i w innych. Jaśniej niż kiedykol-

wiek wcześniej dostrzegałem autora tego dobra i tej prawdy, prawdziwą Gwiazdę Północną, samego Boga, ujawniającego swoją świętą naturę poprzez sposób, w jaki wpisał On to pragnienie poszukiwania dobra w serca nas wszystkich.

1. DOWODY, KTÓRE PRZEMAWIAJĄ DO MNIE NAJMOCNIEJ

Tutaj zatem, w ostatnim rozdziale tej książki, zatoczyliśmy pełne koło, wracając do istnienia prawa moralnego, czyli do punktu, w którym rozpoczęliśmy naszą opowieść.

Przemierzyliśmy obszary chemii, fizyki, kosmologii, geologii, paleontologii i biologii, a ciągle ten czysto ludzki atrybut skłania nas do zastanowienia. Po 24 latach, które przeżyłem jako człowiek wierzący, prawo moralne ciągle jest dla mnie najbardziej widocznym znakiem istnienia Boga. Co więcej, wskazuje na istnienie Boga, który troszczy się o wszystkich ludzi, Boga nieskończenie dobrego i świętego.

Inne fakty, o których wspominaliśmy wcześniej, stanowiące podstawę wiary w Stwórcę - a zatem to, że Wszechświat miał początek, że obowiązujące w nim prawa można przedstawić w postaci ścisłych równań matematycznych oraz że wystąpił ów szczególny „zbieg okoliczności", dzięki któremu prawa przyrody pozwalają na powstanie życia - niewiele nam mówi o tym, jaki Bóg się za nimi kryje, niemniej wskazują jednoznacznie na inteligentny umysł, dzięki któremu prawa te mają tak precyzyjną i elegancką postać. Jaki to jednak rodzaj umysłu? W co, tak dokładnie, powinniśmy wierzyć?

2. WIARA JAKIEGO RODZAJU?

W pierwszym rozdziale opisałem swoją drogę od ateizmu do wiary. Teraz winien jestem bardziej szczegółowe wyjaśnienia moich dalszych wyborów. Przedstawiam je z pewnym niepokojem, ponieważ zwykle przejście od ogólnego przekonania o istnieniu Boga do decyzji dotyczącej określonego zestawu wierzeń budzi wielkie emocje.

Większość najważniejszych religii świata głosi podobne prawdy i najpewniej nie przetrwałyby one, gdyby było inaczej. Występują jednak między nimi interesujące i ważne różnice, i każdy człowiek musi znaleźć własną drogę do prawdy.

Po moim nawróceniu się na wiarę w Boga spędziłem sporo czasu na próbach odgadnięcia Jego cech. Doszedłem do wniosku, że musi być Bogiem, który opiekuje się ludźmi, inaczej argument związany z istnieniem prawa moralnego nie miałby sensu. Deizm zatem był nie dla mnie. Uznałem również, że Bóg musi być święty i prawy, ponieważ prawo moralne wzywa mnie w tym kierunku. Wszystko to jednak dalej wydawało się mocno abstrakcyjne. To, że Bóg jest dobry i darzy miłością swoje stworzenia, nie oznacza na przykład, że musimy mieć możliwość komunikowania się z Nim, czy pozostawania z Nim w jakimkolwiek związku. Stwierdziłem jednak wtedy obecność takiej tęsknoty i zacząłem rozumieć, czym jest modlitwa. Modlitwa nie jest, jak twierdzą niektórzy, sposobem na skłonienie Boga do uczynienia tego, czego po Nim oczekujemy. Modlitwa to sposób na zbliżenie się do Boga, poznawanie Go, a także próba spojrzenia z Jego perspektywy na wiele kwestii, które nas zdumiewają, zadziwiają czy niepokoją.

A jednak przerzucenie mostu wiodącego mnie do Boga nie było dla mnie łatwe. Im więcej o Nim wiedziałem, tym bardziej ze względu na swoją czystość i świętość wydawał mi się niedostępny i tym ciemniejsze w Jego jasnym świetle wydawały się moje myśli i czyny.

Coraz lepiej zdawałem sobie sprawę z własnej niemożności czynienia rzeczy właściwych nawet przez jeden dzień. Potrafiłem znaleźć dla siebie tysiące usprawiedliwień, ale kiedy byłem wobec siebie uczciwy, pycha, obojętność czy złość regularnie wygrywały w moich wewnętrznych walkach. Nigdy tak naprawdę nie myślałem o tym, by nazwać siebie grzesznikiem, teraz jednak stało się dla mnie boleśnie oczywiste, że to staromodne słowo, od którego wcześniej stroniłem, bo wydawało mi się obraźliwe i wartościujące, pasuje do mnie całkiem dobrze.

Rozglądałem się za środkami zaradczymi, spędzając więcej czasu na samoocenie i modlitwach. Wysiłki te jednak okazywały się najczęściej puste i nieprzynoszące pociechy; nie pomogły mi w zasypaniu coraz większej przepaści między niedostatkami mojej własnej natury a doskonałością Boga.

179

W ten gęstniejący mrok wkroczyła postać nosząca imię Jezusa Chrystusa. Kiedy w latach swojego dzieciństwa siedziałem na chórze w kościele, nie miałem najmniejszego pojęcia o tym, kim był Chrystus. Myślałem o Nim jako o micie, bajce, bohaterze opowieści na dobranoc. Ale gdy poznałem Jego dzieje z przeczytanych po raz pierwszy czterech Ewangelii, bezpośrednia natura tych przekazów pochodzących od naocznych świadków wydarzeń oraz niezwykłość szerzonych przez Niego nauk zrobiły swoje. Oto człowiek, który nie tylko utrzymywał, że zna Boga, ale zarazem twierdził, że sam jest Bogiem. W żadnej innej znanej mi religii nie pojawiała się postać, która twierdziłaby coś podobnego. Głosił również, że może wybaczać grzechy, co było równie zachwycające, jak głęboko szokujące. Był pokorny i kochający, wypowiadał niezwykłe słowa prawdy, a mimo to został ukrzyżowany przez tych, którzy czuli przed nim lęk. Był człowiekiem, a zatem znał kondycję ludzką, która mnie tak ciążyła, i to On obiecał uwolnić nas od tego brzemienia: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię" (Ewangelia według św. Mateusza 11,28).

Jeszcze jedną niesłychaną rzeczą, podaną w Nowym Testamencie przez naocznych świadków, będącą dla chrześcijan chyba najważniejszą zasadą wiary, jest twierdzenie, że ten dobry człowiek powstał z martwych. Dla umysłów naukowych to trudne do przełknięcia. Z drugiej jednak strony, jeżeli Chrystus był rzeczywiście Synem Boga, jak sam twierdził, to z pewnością spośród wszystkich, którzy kiedykolwiek pojawili się na ziemi, właśnie On mógł zawiesić działanie praw przyrody, jeżeli musiał to uczynić w imię ważniejszego celu.

Zmartwychwstanie nie mogło być jednak wyłącznie pokazem czarodziejskich sztuczek. Jaki naprawdę był tego sens? Chrześcijanie zastanawiają się nad tym pytaniem od 2000 lat. Po długich poszukiwaniach nie mogę podać jednej odpowiedzi; jest ich kilka, zazębiających się ze sobą, wszystkie wskazują na most pomiędzy naszymi grzesznymi ja a świętym Bogiem. Niektórzy komentatorzy skupiają się na idei śmierci zastępczej - Chrystus umierający zamiast nas wszystkich, którym należy się sąd Boży ze względu na nasze złe czyny. Inni nazywają to Odkupieniem - Chrystus odkupuje za najwyższą cenę nasze grzechy, abyśmy mogli odnaleźć Boga i odpoczywać w pokoju, pewni, że nie będzie On nas już sądził po naszych uczynkach, ale ujrzy nas oczyszczonych

180

i czystych. Chrześcijanie nazywają to zbawieniem z łaski Bożej. Dla mnie jednak Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie jest czymś więcej. Spełnienie pragnienia, by znaleźć się blisko Boga, utrudniała mi moja pycha i grzeszność, które z kolei były nieuchronną konsekwencją mojego egoistycznego pragnienia, by zachować kontrolę nad sobą. Ufność w Boga wymaga czegoś w rodzaju unicestwienia własnej woli, aby móc odrodzić się jako nowa istota.

Jak można osiągnąć coś podobnego? Podobnie jak w wielu innych przypadkach, najlepsze rozwiązanie naszych dylematów przyniosą nam słowa C.S. Lewisa:

> Jednak gdyby Bóg stał się człowiekiem - gdyby nasza ludzka natura, zdolna do cierpienia i śmierci, stopiła się z naturą boską w jednej osobie - wówczas taka osoba mogłaby nam pomóc. Ktoś taki mógłby zrezygnować z własnej woli, cierpieć i umrzeć jako człowiek - i mógłby to uczynić w sposób doskonały jako Bóg. Ty czy ja możemy przejść przez ten proces jedynie pod warunkiem, że uczyni to w nas Bóg - ale Bóg może to uczynić tylko wtedy, gdy stanie się człowiekiem. Nasze starania, aby doświadczyć podobnej śmierci, powiodą się jedynie wówczas, gdy my, ludzie, podzielimy to umieranie z Bogiem - tak samo jak nasze myślenie jest możliwe tylko dlatego, że jest kroplą w oceanie Jego inteligencji. Jednak nie możemy uczestniczyć w umieraniu Boga, jeśli On również nie umrze - On zaś nie może umrzeć inaczej niż jako człowiek. To w tym sensie Bóg spłaca nasz dług i cierpi za nas to, czego sam wcale cierpieć nie musiał[1].

Zanim zostałem osobą wierzącą w Boga, ten rodzaj rozumowania wydawał mi się kompletnym nonsensem. Dzisiaj Ukrzyżowanie i Odkupienie objawia mi się przekonująco jako pokonanie przepaści, jaka rozwierała się między mną a Bogiem, przepaści, której brzegi połączyła osoba Jezusa Chrystusa.

Zyskałem zatem pewność, że przybycie na ziemię Boga w postaci Jezusa Chrystusa mogło służyć celom boskim. Czy jednak zgadza się to z historią? Naukowiec tkwiący we mnie odmówił podążania dalej ku wierze w Chrystusa, choćby droga ku temu była nie wiem jak atrakcyjna,

jeżeli teksty biblijne na temat Jezusa okażą się mitem lub, co gorsza, mistyfikacją. Im dłużej jednak czytałem w Biblii oraz innych dziełach opisy wydarzeń, jakie miały miejsce w I wieku w Palestynie, tym bardziej byłem zdumiony wielością świadectw historycznych potwierdzających istnienie Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim Ewangelie według św. Mateusza, św. Marka, św. Łukasza i św. Jana powstały zaledwie kilkadziesiąt lat po śmierci Jezusa. Na podstawie ich stylu i treści można nabrać głębokiego przekonania, że ich celem było przedstawienie wydarzeń w postaci wiernego zapisu relacji naocznych świadków (Mateusz i Jan to dwaj z 12 apostołów). Obawy przed błędami, jakie mogły pojawić się w wyniku wielokrotnego przepisywania, złagodziło odkrycie bardzo wczesnych wersji tych manuskryptów. Dowody autentyczności czterech Ewangelii okazały się tym samym dość mocne. Co więcej, historycy niechrześcijańscy żyjący w I wieku, tacy jak Józef Flawiusz, dostarczają świadectw o żydowskim proroku ukrzyżowanym przez Poncjusza Piłata w 33 roku naszej ery. Wiele innych dowodów potwierdzających historyczność postaci Jezusa Chrystusa zebrano w licznych wspaniałych książkach, do których odsyłam zainteresowanych czytelników[2]. W istocie, jak napisał pewien uczony: „Historyczność Chrystusa ma dla bezstronnego badacza charakter równie aksjomatyczny co historyczność Juliusza Cezara"[3].

3. DOWODY WYMAGAJĄCE WERDYKTU

Rosnąca liczba dowodów potwierdzających istnienie tej wyjątkowej osoby, mającej reprezentować Boga poszukującego człowieka (podczas gdy inne religie mówią zwykle o człowieku poszukującym Boga), zdawała się przekonująca. Ciągle jednak wahałem się z obawy przed konsekwencjami i dręczony przez liczne wątpliwości. A może Chrystus

był po prostu wielkim nauczycielem duchowym? Ponownie odniosłem wrażenie, że jeden z akapitów swojej książki Lewis napisał z myślą o mnie:

> Nie chciałbym, aby ktoś powiedział o Chrystusie tę najbardziej nierozumną rzecz, którą nieraz się o Nim słyszy: „Mogę uznać

182

> w Jezusie wielkiego nauczyciela moralności, ale nie przyjmuję Jego stwierdzenia, że jest Bogiem". Akurat tego nie wolno nam mówić. Ktoś, kto byłby tylko człowiekiem, a zarazem mówił takie rzeczy jak Jezus, nie mógłby być wielkim nauczycielem moralności. Byłby albo szaleńcem - niczym człowiek, który utrzymuje, że jest sadzonym jajem - albo szatanem z piekła rodem. Trzeba wybierać. Ten człowiek albo był i jest Synem Bożym - albo szaleńcem lub czymś jeszcze gorszym. Możesz kazać mu się zamknąć jako głupkowi, możesz na Niego napluć i zabić Go jako wcielonego demona, albo możesz upaść Mu do stóp i nazwać Go Panem i Bogiem. Ale nie prawmy protekcjonalnych bzdur, że był wielkim człowiekiem i nauczycielem. Tej możliwości nam nie zostawił. Ani wcale nie zamierzał[4].

Lewis miał rację. Musiałem wybierać. Minął już cały rok, od kiedy postanowiłem wierzyć w jakiegoś Boga, i teraz musiałem zdać z tego rachunek. Pewnego pięknego jesiennego dnia, kiedy wędrowałem po Górach Kaskadowych podczas mojej pierwszej wycieczki na zachód od Missisipi, majestatyczność i piękno Boskiego stworzenia pokonały mój opór. Kiedy ujrzałem za zakrętem wspaniały i niespodziewanie zamarznięty wodospad wysoki na kilkaset metrów, zrozumiałem, że moje poszukiwania dobiegły kresu. Następnego ranka ukląkłem o wschodzie słońca na pokrytej rosą trawie i oddałem się opiece Jezusa Chrystusa.

Opowiadając o sobie, nie mam zamiaru nikogo ewangelizować czy nawracać na swoją wiarę. Każdy musi podjąć poszukiwania swojej duchowej prawdy na własną rękę. Jeśli Bóg istnieje, udzieli pomocy. Zbyt wiele powiedzieli już chrześcijanie na temat wyłączności klubu, który tworzą. Tolerancja jest cnotą, a nietolerancja wadą. Czuję się ogromnie zaniepokojony, kiedy osoby wyznające pewną wiarę lekceważą wartość duchowych przeżyć wyznawców innej religii. Niestety chrześcijanie mają najwyraźniej wyjątkową skłonność do takiego postępowania. Ja sam stwierdziłem, że wiele mogę się nauczyć z innych tradycji religijnych i wiele znajduję w nich elementów godnych podziwu, choć najważniejszą częścią mojej własnej wiary jest niezwykłe objawienie Boskiej natury w osobie Jezusa Chrystusa.

183

Chrześcijanie nazbyt często uważani są za ludzi aroganckich, krytycznych i przekonanych o własnej nieomylności, ale Chrystus nigdy taki nie był. Przypomnijmy sobie na przykład przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Natura występujących w niej osób była oczywista dla słuchaczy tego moralitetu w czasach Chrystusa, dla nas współczesnych już taka nie jest. Oto słowa Jezusa, tak jak zostały zapisane przez św. Łukasza (10,30-37):

Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko, że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawiwszy na wpół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: „Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał". Któryż z tych trzech okazał się według twego zdania bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców? On odpowiedział: „Ten, który mu okazał miłosierdzie". Jezus mu rzekł: „Idź, i ty czyń podobnie!".

Samarytanie byli znienawidzeni przez Żydów, ponieważ nie uznawali wielu nauk ich proroków. To, że Jezus podał zachowanie Samarytanina jako przykład bardziej miłosiernego postępowania niż kapłana i lewity, w uszach jego słuchaczy musiało brzmieć szokująco. Ale jednocząca wszystkich idea miłości i szacunku wobec każdego przewija się w Nowym Testamencie przez całe nauczanie Chrystusa. Jest to najważniejsza wskazówka, jak powinniśmy traktować swoich bliźnich. W Ewangelii według św. Mateusza (22,35-39) pytano Chrystusa o to, które przykazanie jest największe. On odpowiedział: „»Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem«. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: »Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego«".

184

Wiele podobnych zasad można znaleźć w innych wielkich religiach świata. Jeżeli jednak wiara nie jest jedynie zjawiskiem kulturowym, ale stanowi drogę poszukiwania prawdy absolutnej, nie powinniśmy posuwać się za daleko i twierdzić wbrew logice, że wszystkie sprzeczne ze sobą punkty widzenia są równie prawdziwe. Monoteizm i politeizm nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Prowadząc własne poszukiwania, stwierdziłem, że chrześcijaństwo przywiodło mnie do źródła wiecznej prawdy. Każdy jednak musi podjąć poszukiwania na własną rękę.

4. SZUKAJCIE A ZNAJDZIECIE

Jeśli dotarliście aż do tego miejsca, to - mam nadzieję - zgodzicie się ze mną, że zarówno światopogląd naukowy, jak i odwołujący się do duchowości mają nam wiele do zaoferowania. Oba zapewniają różne, ale wzajemnie uzupełniające się sposoby odpowiadania na najważniejsze pytania i oba mogą ze sobą zgodnie współistnieć w umyśle osoby dociekliwej żyjącej w XXI wieku.

Nauka jest jedyną uprawnioną drogą poznawania świata przyrody. Kiedy bada się budowę atomu, naturę kosmosu czy sekwencję DNA ludzkiego genomu, to metody naukowe są jedynym wiarygodnym sposobem odkrycia prawdy na temat zjawisk naturalnych. Tak, doświadczenia niekiedy w spektakularny sposób zawodzą, interpretacja ich wyników bywa niewłaściwa i nauka niejednokrotnie popełnia błędy. Ale nauka ma samokorygującą się naturę. Dzięki stałemu postępowi wiedzy żadna zasadniczo błędna koncepcja długo się nie utrzyma.

Sama nauka jednak nie wystarczy, by odpowiedzieć na wszystkie ważne pytania. Nawet Albert Einstein dostrzegał ubóstwo czysto przyrodniczego spojrzenia na świat. Dobierając starannie słowa, napisał: „Nauka bez religii jest kulawa, religia bez nauki jest ślepa"[5]. Sens ludzkiego istnienia, rzeczywista obecność Boga, nadzieja na życie po śmierci i wiele innych ważnych kwestii pozostaje poza granicami naukowego poznania. Chociaż ateista może twierdzić, że właśnie dlatego na te pytania nie można udzielić odpowiedzi, a zatem nie warto w ogóle ich zadawać, takie rozumowanie nie zgadza się z doświadczeniami większości ludzi.

185

John Polkinghorne przekonująco rozważa ten problem, posługując się porównaniem do muzyki:

> Ubóstwo obiektywnego spojrzenia stanie się oczywiste, kiedy zastanowimy się nad tajemnicą muzyki. Z naukowego punktu widzenia dźwięki to jedynie drgania rozchodzące się w powietrzu, które docierając do błony bębenkowej w naszych uszach, pobudzają nerwy przenoszące impulsy nerwowe do mózgu.
>
> Jak to się dzieje, że ta banalna sekwencja krótkotrwałej aktywności ma moc poruszania naszych serc i mówi nam o odwiecznym pięknie? Najrozmaitsze subiektywne doświadczenia, od zobaczenia grządki goździków po wzruszenie, jakie ogarnia nas podczas słuchania *Mszy h-moll,* a także po mistyczne doznanie niewysłowionej obecności Jedynego, wszystkie te prawdziwie ludzkie doświadczenia stanowią samo sedno naszego kontaktu z rzeczywistością i nie można ich zbyć twierdzeniem, że są to jedynie drobne zmarszczki na powierzchni Wszechświata, który jest w istocie bezosobowy i bezduszny[6].

Nauka nie jest jedyną drogą do wiedzy. Światopogląd odwołujący się do duchowości wskazuje inną drogę do prawdy. Uczeni, którzy temu przeczą, powinni zastanowić się nad ograniczeniami narzędzi, jakimi dysponują, co ładnie zobrazował astronom Arthur Eddington. Opowiadał o człowieku, który prowadził badania życia w morskich głębinach, posługując się siecią o dziewięciocentymetrowych oczkach. Kiedy złapał mnóstwo wspaniałych stworzeń, doszedł do wniosku, że w rejonach tych nie ma ryb o długości mniejszej niż dziewięć centymetrów! Jeżeli w poszukiwaniach naszej własnej prawdy posługujemy się siecią naukową, to nie powinniśmy być zdziwieni, kiedy okaże się, że nie udaje nam się w nią schwytać niczego, co należałoby do sfery duchowej.

Jakie przeszkody utrudniają powszechniejsze uznanie wzajemnie uzupełniającej się natury obu światopoglądów - naukowego i duchowego? Nie jest to pytanie czysto teoretyczne nadające się wyłącznie do suchych rozważań filozoficznych. To pytanie ważne dla każdego z nas. Mam nadzieję, że wybaczycie mi nieco bardziej bezpośredni ton teraz, kiedy zbliżamy się do końca książki.

186

5. WEZWANIE DO OSÓB WIERZĄCYCH

Jeśli wierzycie w Boga i wzięliście tę książkę do ręki, ponieważ obawiacie się, że nauka podkopuje wiarę, utrwalając światopogląd ateistyczny, to mam nadzieję, że jesteście teraz przekonani co do możliwości znalezienia harmonii między nauką a wiarą. Jeżeli Bóg jest Stwórcą Wszechświata, to Jego plan obejmował pojawienie się człowieka na

scenie, a jeżeli pragnął On utrzymywać bezpośredni kontakt z ludźmi, których obdarzył prawem moralnym jako znakiem swego istnienia, to trudno sobie wyobrazić, by wysiłki naszych mizernych umysłów, aby poznać Jego dzieło stworzenia, miały Mu w jakikolwiek sposób zagrozić.

W tym sensie naukę można uznać za formę oddawania czci Bogu. W istocie, ludzie wierzący powinni tworzyć czołówkę tych, którzy dążą do poszerzenia wiedzy. Ludzie wierzący wielokrotnie w przeszłości dokonywali największych odkryć naukowych. Obecnie jednak bardzo często uczeni nie chcą przyznawać się do duchowego światopoglądu. Także przywódcy religijni zazwyczaj nie nadążają za rozwojem nauki i niejednokrotnie podejmują ryzyko porażki, przypuszczając atak na pozycje naukowe bez pełnego zrozumienia faktów. Konsekwencje takiego postępowania mogą wystawiać Kościół na pośmiewisko i wywołać u ludzi szczerze poszukujących prawdy zniechęcenie wobec Boga, zamiast prowadzić ich w Jego ramiona. W Księdze Przysłów 19,2 znajdziemy przestrogę przed takim wypływającym z dobrych intencji, ale niepopartym wiedzą zapałem religijnym: „I gorliwość niedobra przy braku rozwagi, błądzi, kto biegnie za prędko".

Osoby wierzące uczynią słusznie, idąc w ślad za przekonaniem Kopernika, który w odkryciu, że to Ziemia krąży wokół Słońca, dostrzegał powody do święcenia wspaniałości Boga, a nie podstawy do obaw, że umniejszy to Jego chwałę: „Któż bowiem, zgłębiając te rzeczy i widząc, jak wszystko w nich ustanowione jest w najlepszym ładzie i boską kierowane wolą, nie wzniesie się na wyżyny cnoty przez pilne ich rozważanie i stałą jakby zażyłość z nimi i nie będzie podziwiał Stwórcy wszechrzeczy, w którym się mieści całe szczęście i wszelkie dobro?"[7].

6. WEZWANIE DO UCZONYCH

Natomiast jeżeli należycie do tych, którzy pokładają ufność w metodach naukowych, ale są sceptyczni wobec wiary, to nadszedł właściwy moment, by zapytać siebie, jakie przeszkody stoją na waszej drodze ku poszukiwaniu harmonii między tymi dwoma spojrzeniami na świat.

Czy obawiacie się, że wiara w Boga wymaga pogrążenia się w irracjonalizmie, kompromisu wobec logiki, a nawet intelektualnego samobójstwa? Jest nadzieja, że argumentacja przedstawiona w tej książce będzie przynajmniej częściowym antidotum na ten sposób myślenia i utwierdzi was w przekonaniu, że spośród wszelkich możliwych światopoglądów ateizm jest poglądem najmniej racjonalnym.

Czy zniechęciła was obłuda zachowania tych, którzy deklarują głęboką wiarę? Jeśli tak, proszę ponownie: pamiętajcie, że czysta woda duchowej prawdy przechowywana jest w zardzewiałych pojemnikach zwanych istotami ludzkimi, nie powinno więc nas dziwić, że czasami ta fundamentalna wiara ulega poważnym zniekształceniom. Dlatego nie uzależniajcie swojej oceny wiary od tego, co widzicie w postępowaniu poszczególnych ludzi czy instytucji kościelnych. Niech wynika ona z ponadczasowej duchowej prawdy, jaką prezentuje wiara.

Czy przygnębiają was określone problemy filozoficzne związane z wiarą, na przykład dlaczego miłujący Bóg pozwala na cierpienie? Zwróćcie uwagę na to, że większość cierpień jest wynikiem naszego własnego postępowania albo działania innych ludzi i że w świecie, w którym ludzie dysponują wolną wolą, jest ono nieuchronne. Zrozumcie również i to, że jeżeli Bóg jest rzeczywisty, to Jego zamiary często nie będą takie same

jak nasze. Chociaż niełatwo się z tym pogodzić, być może zupełny brak cierpienia nie służyłby najlepiej naszemu rozwojowi duchowemu.

A może po prostu nie odpowiada wam pogląd, że narzędzia nauki są niewystarczające, by znaleźć odpowiedź na którekolwiek z ważnych pytań? Jest to szczególnie trudne dla uczonych, którzy poświęcili życie na doświadczalne badanie rzeczywistości. Z tej perspektywy przyznanie, że nauka jest niezdolna do udzielenia odpowiedzi na wszystkie pytania, to cios wymierzony naszej dumie z posiadania intelektu - cios ten jednak należałoby dostrzec, przemyśleć i wyciągnąć z niego naukę.

188

Czy te rozważania nad duchowością wprawiają was w zakłopotanie po prostu dlatego, że uznanie możliwości istnienia Boga musiałoby w jakiś sposób wpłynąć na wasze plany życiowe i postępowanie? Zauważyłem taką reakcję u siebie w okresie mojej własnej „dobrowolnej ślepoty", niemniej jednak zapewniam, że uświadomienie sobie miłości i chwały Bożej jest doświadczeniem inspirującym, a nie ograniczającym. Bóg ma wiele wspólnego z wydostaniem się na wolność, a nie z uwięzieniem.

I w końcu może po prostu nigdy nie znaleźliście czasu na to, by zastanowić się nad światopoglądem duchowym? W naszym współczesnym świecie tak wielu z nas goni od jednego doświadczenia do drugiego, usiłując zaprzeczyć własnej śmiertelności i odkładając rozmyślania na temat Boga na jakąś nieokreśloną przyszłość, kiedy pojawią się po temu stosowne okoliczności.

Zycie jest krótkie. Wskaźnik umieralności wynosi jeden do jednego w dającej się przewidzieć przyszłości. Otwarcie się na życie duchowe może się okazać nieopisanie wzbogacające. Nie odkładajcie rozmyślań na te tematy o odwiecznym znaczeniu aż do chwili, kiedy jakaś katastrofa życiowa czy podeszły wiek zmusi was do dostrzeżenia duchowego ubóstwa własnego życia.

7. OSTATNIE SŁOWO

Poszukiwacze prawdy, istnieją odpowiedzi na wszystkie te pytania. Jest też radość i spokój, jakie płyną z harmonii Boskiego stworzenia. W przedpokoju na piętrze mojego domu wiszą dwa wersety z Pisma Świętego przepięknie iluminowane różnymi kolorami przez moją córkę. Powracam do nich za każdym razem, kiedy zmagam się z trudnymi pytaniami, i zawsze przypominają mi o naturze prawdziwej mądrości: „Jeśli zaś komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając, a na pewno ją otrzyma" (List Św. Jakuba Apostoła 1,5). „Mądrość zaś [zstępująca] z góry jest przede wszystkim czysta, dalej, skłonna do zgody, ustępliwa, posłuszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od względów ludzkich i obłudy" (List św. Jakuba Apostoła 3,17).

189

Modlę się o to, by nasz sprawiający ból świat stal się takim, w którym będziemy wspólnie, z miłością, wzajemnym zrozumieniem i współczuciem, poszukiwali tego rodzaju mądrości i znajdziemy ją.

Nadszedł czas, by ogłosić rozejm w coraz zacieklejszej wojnie między nauką a duchem. Wojna ta nigdy tak naprawdę nie była konieczna. Podobnie jak wiele innych wojen toczących się na Ziemi, wywołali ją i podsycali ekstremiści po obu stronach,

głoszący natychmiastowe zniszczenie wszystkiego, co najważniejsze, jeżeli druga strona nie zostanie rozgromiona. Nauka nie jest zagrożona przez Boga; jest przez Niego wzmacniana. Bóg z całą pewnością nie jest zagrożony przez naukę; to On sprawił, że stała się możliwa. Spróbujmy zatem wszyscy razem odzyskać solidny grunt pod intelektualnie i duchowo satysfakcjonującą syntezę wszystkich największych prawd. Ta pradawna ojczyzna rozumu i wiary nigdy nie była zagrożona ani nie chwiała się w posadach. I nigdy nie będzie. Wzywa wszystkich żarliwych poszukiwaczy prawdy, by zechcieli przyjść i zostali jej mieszkańcami. Odpowiedzcie na to wezwanie. Porzućcie walkę. Nasze nadzieje, radości i przyszłość naszego świata od tego zależą.

1 CS. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* s. 66.
2 L. Strobel, *The Case for Christ,* Zondervan, Grand Rapids 1998 (wyd. polskie: *Dochodzenie w sprawie Stwórcy: dziennikarz bada dowody naukowe przemawiające za istnieniem Boga,* przeł. J. Kajfosz, Wydawnictwo Credo, Katowice 2007); CL. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels,* Intervarsity, Downers Grove 1987; G.R. Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Christ,* College Press, Nowy Jork 1996.
3 F.F. Bruce, *The New Testament Documents, Are They Reliable?* Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2003 (wyd. polskie: *Wiarygodność pism Nowego Testamentu,* przel. W. Maj, Wydawnictwo Credo, Katowice 2003, s. 154).
4 CS. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu,* s. 60.
5 A. Einstein, *Science, Philosophy and Religion: A Symposium,* 1941.
6 J. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science,* Yale University Press, New Haven 1998, s. 18-19.
7 Kopernik cytowany w: D.G. Frank, „A Credible Faith", *Perspectives in Science and Christian Faith* 46 (1996), s. 254-255 (przekład polski za: Mikołaj Kopernik, O *obrotach...* PWN, Warszawa 1976, s. 7).

ANEKS
WYMIAR MORALNY NAUKI I MEDYCYNY – BIOETYKA

Dużą część społeczeństwa zachwycają perspektywy, jakie dzięki postępom nauki otwierają się przed nowoczesną medycyną w dziedzinie zapobiegania różnym poważnym chorobom, ale zarazem wiele osób obawia się, czy te nowe technologie nie wiodą nas w niebezpieczne rejony. Nauka poświęcona kwestiom etycznym związanym z zastosowaniem nowych osiągnięć biotechnologii i medycyny zwana jest bioetyką. W tej części książki zastanowimy się nad kilkoma przykładami problemów bioetycznych, wywołujących obecnie ważne dyskusje - choć żadną miarą nie można tej listy uznać za pełną. Skupię się przede wszystkim na rozwiązaniach będących skutkiem szybkiego postępu w poznaniu ludzkiego genomu.

1. GENETYKA MEDYCZNA

Kilka lat temu do kliniki onkologicznej Uniwersytetu Michigan zgłosiła się młoda kobieta z dramatyczną misją. W tym właśnie dniu uświadomiłem sobie, że w genetyce medycznej rozpoczyna się prawdziwa rewolucja. Mnie i tę kobietę połączył przedziwny splot okoliczności związanych z zależnościami rodzinnymi, obecnością straszliwej choroby i dobiegającymi finału badaniami ludzkiego genomu[1].

Susan (naprawdę nazywała się inaczej) żyła jak na wulkanie. Najpierw u jej matki rozpoznano raka piersi, potem u jej ciotki, następnie u dwojga dzieci ciotki, po czym u jej własnej siostry. Susan, głęboko tym wszystkim zaniepokojona, poddawała się regularnym badaniom i wykonywała mammografię; w tym czasie jej siostra ostatecznie przegrała walkę z chorobą. Jedna z kuzynek Susan zdecydowała się na profilaktyczne usunięcie obu piersi, w nadziei, że w ten sposób uniknie losu innych kobiet z tej rodziny. Potem druga siostra Susan, Janet, wykryła u siebie guzek, który okazał się złośliwy.

Mniej więcej w tym samym czasie wspólnie z moją koleżanką z pracy, lekarką Barbarą Weber, uruchomiliśmy na naszej uczelni projekt mający na celu zidentyfikowanie czynników genetycznych w powstaniu raka piersi. Rodzina Susan została włączona do tego programu i znałem ją jako „Rodzinę 15". Jednak w wyniku dziwnego splotu okoliczności, kiedy Janet zgłosiła się na wizytę w związku z rozpoznaniem u niej raka piersi, trafiła do gabinetu właśnie doktor Weber, która - kiedy usłyszała opowieść o dziejach jej rodziny - natychmiast skojarzyła wszystkie fakty.

Dramatyczna misja Susan, podjęta kilka miesięcy później, miała na celu dowiedzenie się, czy doktor Weber i ja zebraliśmy jakieś nowe informacje mogące odwieść ją od wykonania podwójnej mastektomii. Nie stać jej już było na optymizm i zgodnie z planem za trzy dni miała poddać się tej drastycznej operacji. Czas jej wizyty był wyjątkowo trafnie dobrany. Wyniki badań laboratoryjnych, jakie przeprowadziliśmy w ostatnich tygodniach, wykazały, że z bardzo dużym prawdopodobieństwem u członków rodziny Susan rzeczywiście występuje groźna mutacja w jednym z genów (zwanych dzisiaj *BRCA1)* w chromosomie 17. Kiedy rozpoczynaliśmy badania, nie spodziewaliśmy się, że możliwość klinicznego zastosowania ich wyników może pojawić się tak szybko. Teraz jednak, w obliczu naglącej sytuacji, doktor Weber i ja uznaliśmy, że byłoby nieetycznie zachować te informacje dla siebie w chwili, kiedy mają one tak istotne znaczenie.

Powrót do laboratorium i przeanalizowanie danych pozwoliło stwierdzić z całą pewnością, że Susan nie odziedziczyła tej groźnej mutacji, którą wykryto i u jej matki, i u jej siostry, dlatego ryzyko zachorowania na raka piersi było w jej przypadku nie większe niż każdej innej kobiety. Susan była w tym dniu pierwszą osobą na Ziemi, która otrzymała informację na temat stanu swojego genu *BRCA1.* Wiadomość tę przywitała z mieszaniną ulgi i niedowierzania. Operację odwołała.

193

Wieść błyskawicznie rozeszła się wśród członków jej rodziny i rozdzwoniły się nasze telefony. W ciągu kilku tygodni doktor Weber i ja przyjmowaliśmy licznych krewnych Susan, którzy pragnęli poznać swoją sytuację.

Było jeszcze wiele równie dramatycznych chwil. Kuzynka, która poddała się podwójnej mastektomii, wcale nie miała, jak się okazało, niebezpiecznej mutacji. Była wstrząśnięta, kiedy usłyszała tę wiadomość, ale w końcu przeszła nad tym do porządku, uznając, że podjęła najlepszą decyzję, jaką mogła w tamtym czasie.

Chyba najbardziej dramatyczne konsekwencje miały nasze badania dla innej gałęzi tej rodziny, której członkinie były przekonane, że nie są szczególnie narażone na raka piersi, ponieważ były spokrewnione z chorymi kobietami poprzez swojego ojca. Pomysł, że podatność na raka piersi może być przenoszona przez zdrowego mężczyznę wydawał się mało prawdopodobny, ale tak właśnie działa gen *BRCA1.* W istocie okazało się, że ich ojciec był nosicielem tej mutacji i przekazał ją pięciorgu spośród dziesięciorga swoich dzieci. Jedno z nich, kobieta mająca wówczas 39 lat, była zszokowana wiadomością, że jest zagrożona rakiem piersi. Chciała znać wynik badań DNA; okazał się dodatni.

Natychmiast zgłosiła się na mammografię i tego samego dnia dowiedziała się, że ma raka. Dobra wiadomość była taka, że guzek jest bardzo mały oraz że zapewne nie zostałby wykryty jeszcze przez dwa, trzy lata, a wtedy szanse na wyleczenie byłyby nieporównywalnie mniejsze.

W sumie podwyższone ryzyko zachorowania stwierdzono u 35 członków tej jednej rodziny. Niemal połowa z nich, jak się okazało, jest nosicielami niebezpiecznej mutacji, a z kolei połowa z nich to kobiety. Kobiety mające tę mutację są narażone zarówno na raka piersi, jak i na raka jajnika. Medyczne i psychologiczne skutki tych badań były ogromne. Nawet Susan, która uniknęła „klątwy", popadła na długi okres w depresję, dręczyło ją też uczucie alienacji wobec swojej rodziny; doświadczyła specyficznego poczucia winy, znanego tym, którzy ocaleli z Holocaustu.

Rodzina Susan była naprawdę niezwykła. Większość rodzajów raka piersi jest uwarunkowana genetycznie, ale trudno spotkać się z drugim przypadkiem, w którym związek ten byłby aż tak silny. Nie ma jednak wśród nas okazów idealnych. Powszechne występowanie mutacji DNA, cena, jaką płacimy za ewolucję, oznacza, że nikt z nas nie może twierdzić,

że jest doskonały pod względem fizycznym - nie bardziej w każdym razie niż pod względem duchowym.

Już niedługo poznamy genetyczne usterki decydujące o naszej podatności na pewne groźne choroby i każdy z nas będzie mógł się dowiedzieć, podobnie jak rodzina Susan, co kryje się w naszej księdze instrukcji zapisanej językiem DNA. Kiedy zaczynamy uświadamiać sobie konsekwencje gwałtownego postępu w poznawaniu biologii człowieka, pojawiają się ważne pytania natury etycznej, i tak być powinno. Wiedza sama w sobie nie ma określonej wartości moralnej; to sposób, w jaki jest ona wykorzystywana, sprawia, że zyskuje wymiar moralny. Zasada ta powinna być dobrze znana z wielu niemedycznych zastosowań osiągnięć nauki. Na przykład pewne mieszaniny związków chemicznych mogą powodować rozbłyski kolorowych sztucznych ogni, rozświetlających niebo i radujących nas przy okazji rozmaitych uroczystości. Tych samych związków można jednak użyć do wystrzelenia pocisku lub skonstruowania bomby, która pozbawi życia dziesiątki niewinnych ludzi.

Mamy istotne powody, by świętować sfinalizowanie Projektu Poznania Genomu Człowieka i cieszyć się z wynikających z tego szans na mnóstwo pożytecznych rozwiązań medycznych. W końcu niemal w każdej ludzkiej kulturze i w całej naszej historii uwolnienie ludzi od cierpień powodowanych przez choroby uznawano za rzecz dobrą, a może nawet za nakaz etyczny. Dlatego też, chociaż niektórzy mogą twierdzić, że postęp nauki dokonuje się zbyt szybko i że powinniśmy wprowadzić moratorium na pewne jej zastosowania, dopóki nie zbadamy ich pod względem etycznym, uważam, że trudno byłoby przekonać do tego rodziców, którzy desperacko szukają pomocy dla swojego ciężko chorego dziecka. Czyż owe restrykcje, powstrzymujące tempo rozwoju nauki ratującej życie tylko po to, aby etyka mogła je „dogonić", same w sobie nie byłyby nieetyczne?

2. ZINDYWIDUALIZOWANA MEDYCYNA

Czego możemy się spodziewać w nadchodzących latach w związku z obecną rewolucją w genomice? Po pierwsze, badania mające na celu zidentyfikowanie tego niewielkiego ułamka (0,1%) ludzkiego DNA, który

różni się u poszczególnych osób, już się toczą, i jest bardzo prawdopodobne, że w ciągu kilku najbliższych lat ujawnią najpowszechniejsze usterki genetyczne, odpowiedzialne za podwyższone ryzyko zachorowania na raka, cukrzycę, choroby serca, chorobę Alzheimera i wiele innych. Pozwoli to każdemu z nas, jeśli tylko będziemy tego chcieli, na uzyskanie obrazu naszego osobistego ryzyka zachorowania na określone choroby w przyszłości. W niektórych przypadkach wyniki te będą równie dramatyczne jak w rodzinie Susan, niewielu z nas jednak będzie miało usterki genetyczne aż tak poważne w skutkach. Czy będziemy chcieli o nich wiedzieć? Wiele osób odpowie twierdząco, jeżeli tylko istnieją sposoby pozwalające na obniżenie ryzyka zachorowania, a w niektórych przypadkach tak jest. Na przykład człowiek poważnie narażony na zachorowanie na raka jelita grubego może rozpocząć badania kolonoskopowe już w młodym wieku i powtarzać je co roku w celu wykrycia niewielkich polipów w czasie, gdy można je łatwo usunąć, co zapobiegnie ich przekształceniu się w śmiertelną postać raka. Osoby, u których stwierdzi się podwyższone ryzyko zachorowania na cukrzycę, mogą przestrzegać specjalnej diety i unikać przybierania na wadze. Osoby o wysokim ryzyku zakrzepów w nogach powinny unikać stosowania doustnych środków antykoncep-cyjnych oraz dłuższych okresów unieruchomienia.

Inna forma korzyści płynących z możliwości zastosowania zindywidualizowanej medycyny wiąże się z różną reakcją na leki, która, jak dowodzą badania, uwarunkowana jest genetycznie. Będziemy mogli w wielu przypadkach określić, komu należy podać jaki lek i w jakiej dawce, dzięki zbadaniu DNA chorego. Szerokie zastosowanie owej „farmakoge- nomiki" sprawi, że leczenie stanie się bardziej skuteczne, a poważne skutki uboczne stosowanych leków - niekiedy nawet śmiertelne - dużo rzadsze niż obecnie.

3. PROBLEMY ETYCZNE ZWIĄZANE Z BADANIAMI DNA

Postępy medycyny opisane w poprzednich rozdziałach mają wielką potencjalną wartość praktyczną. Wywołują jednak również wiele wątpliwości natury etycznej. W rodzinie Susan pojawiły się głębokie rozdźwięki

w kwestii poddawania badaniom na obecność *BRCA1* dzieci. Skoro nie znamy żadnych sposobów na obniżenie ryzyka wywołanego przez obecność tej mutacji u dzieci, a zarazem skutki psychologiczne dodatniego wyniku takiego badania byłyby poważne, doktor Weber i ja, poparci przez większość konsultantów etycznych, do których zwróciliśmy się w tej kwestii, postanowiliśmy odłożyć badania do czasu, gdy dzieci te ukończą 18 lat. Przynajmniej w jednym przypadku ojciec będący nosicielem mutacji w genie *BRCA1* był zły, że jego córka nie może zostać poddana badaniom już teraz. Twierdził, że jako ojciec ma prawo wpłynąć na zmianę tej decyzji.

Większą dyskusję wzbudziła kwestia dostępu osób trzecich do danych genetycznych. Susan i wielu jej krewnych obawiało się, że jeśli wynik ich badań okaże się dodatni, a

informacja na ten temat trafi do ich towarzystw ubezpieczeniowych albo pracodawców, to może się nagle okazać, że nie mają polisy ubezpieczeniowej albo pracy.

Wnikliwa analiza tej sytuacji w kontekście etycznym doprowadziła do wniosku, że takie dyskryminujące wykorzystywanie danych genetycznych byłoby złamaniem zasad sprawiedliwości i równości, skoro wady DNA są w zasadzie uniwersalne i nikt nie może wybrać sobie swojej sekwencji DNA. Z drugiej strony, jeżeli klient towarzystwa ubezpieczeniowego wie o tym, że jest obciążony wysokim ryzykiem zachorowania na groźną dla życia chorobę, a ubezpieczyciel nie, to klient może wykorzystać sytuację. Mogłoby to stanowić poważny problem w przypadku polisy na życie, nie wydaje się jednak, by odgrywało istotną rolę w ubezpieczeniach zdrowotnych.

Z tego wszystkiego wynika, że konieczne są regulacje prawne zapobiegające dyskryminacji przez towarzystwa ubezpieczeniowe oraz pracodawców. W czasie gdy piszę te słowa, ciągle czekamy na wprowadzenie stosownych przepisów w prawie federalnym Stanów Zjednoczonych. Brak odpowiedniej ochrony prawnej miałby poważne negatywne skutki dla rozwoju indywidualnej profilaktyki medycznej: zainteresowane osoby będą w takiej sytuacji obawiać się wyników badań genetycznych i nie będą starać się o ich przeprowadzenie, choć przecież takie dane mogłyby okazać się bardzo użyteczne.

Kolejnym poważnym problemem natury etycznej, który pojawia się w tych dyskusjach, i słusznie, jest kwestia dostępu do opieki medycznej.

Problem ten jest szczególnie ważny w Stanach Zjednoczonych, gdzie blisko 40 milionów obywateli nie ma ubezpieczenia zdrowotnego. Spośród społeczeństw wszystkich wysoko rozwiniętych krajów świata to my, Amerykanie, najchętniej udajemy, że nie dostrzegamy tego zjawiska i zwalniamy się od wszelkiej za nie moralnej odpowiedzialności. Jedną z tragicznych konsekwencji tego stanu rzeczy jest odsyłanie ludzi biednych do bardzo nieskutecznych i nierównych pod względem poziomu opieki izb przyjęć udzielających doraźnej pomocy w nagłych sytuacjach. Działanie takie nie ma nic wspólnego z profilaktyką, koncentruje się bowiem głównie na katastrofach medycznych, kiedy już nieuchronnie do nich dojdzie.

Problem dostępu do opieki medycznej będzie jeszcze ostrzejszy, gdy wraz z rozwojem badań naukowych, zwłaszcza zainicjowanych wiedzą na temat genomu, zostaną opracowane nowe, skuteczniejsze metody zapobiegania nowotworom, chorobom serca, zaburzeniom umysłowym i wielu innym.

4. FUNDAMENTY BIOETYKI TWORZY PRAWO MORALNE

Zanim zagłębimy się w problemy etyczne, wypadałoby zastanowić się nad podstawami ocen etycznego postępowania. Wiele problemów bioetycznych ma bardzo skomplikowaną naturę. Z reguły ci, którzy rozważają moralne aspekty określonej decyzji, należą do różnych kręgów kulturowych i są wyznawcami różnych religii. Czy możemy oczekiwać, że w świeckim i pluralistycznym społeczeństwie każda z grup uzna za właściwy określony sposób postępowania w trudnej sytuacji?

Otóż zauważyłem, że kiedy konkretne fakty są całkowicie jasne, w większości przypadków ludzie wyznający najróżniejsze światopoglądy dochodzą do wspólnego, satysfakcjonującego wszystkich wniosku. I choć może to w pierwszej chwili wydawać się zaskakujące, moim zdaniem jest to dobitny przykład uniwersalności prawa

moralnego. Wszyscy mamy wrodzoną wiedzę o tym, co jest dobre, a co złe; chociaż czasami rozróżnienie utrudniają chwile nieuwagi bądź rozmaite nieporozumienia, można go dokonać w wyniku starannego zastanowienia. T.L. Beauchamp

198

i J.F. Childress[2] uważają, że podstawy bioetyki tworzą cztery zasady etyczne, wspólne dla praktycznie wszystkich kultur i społeczeństw. Należą do nich:

1. Szacunek dla autonomii - zasada, zgodnie z którą każda racjonalnie myśląca osoba powinna mieć pełne prawo do podejmowania niezależnych decyzji dotyczących jej samej, bez jakichkolwiek nacisków z zewnątrz.
2. Sprawiedliwość - wymóg sprawiedliwego, etycznego i bezstronnego traktowania wszystkich ludzi.
3. Czynienie dobra - nakaz traktowania innych zgodnie z ich jak najlepszym interesem.
4. Nieszkodzenie - „po pierwsze, nie szkodzić" (jak w przysiędze Hipokratesa).

5. JAKĄ ROLĘ POWINNA ODGRYWAĆ WIARA W DEBATACH BIOETYCZNYCH?

Osoba religijna stwierdzi, że te zasady zostały jasno wyrażone w świętych tekstach judeochrześcijaństwa, islamu, buddyzmu i innych systemów religijnych. Rzeczywiście, najbardziej wymowne i mocne sformułowania tych zasad można znaleźć w tych świętych księgach. Nie trzeba jednak być teistą, by się z nimi zgadzać. Nawet kogoś niewyszkolonego w teorii muzyki może poruszyć koncert Mozarta. Prawo moralne przemawia do wszystkich z nas, niezależnie od tego, czy zgadzamy się w tym, skąd ono pochodzi, czy nie.

Podstawowe zasady etyki można wywieść z prawa moralnego i są one uniwersalne. W sytuacji jednak, kiedy nie można przestrzegać jednocześnie wszystkich tych reguł, pojawia się konflikt i różne osoby przykładają różną miarę do poszczególnych zasad, wobec których należy znaleźć równowagę. W wielu przypadkach społeczeństwo znalazło konsensus umożliwiający rozwiązanie danego problemu; w innych, na przykład w takim jak przedstawiony niżej, rozumni ludzie nie zgadzają się ze sobą co do ostatecznego rachunku.

199

6. KOMÓRKI MACIERZYSTE I KLONOWANIE

Ciągle pamiętam niedzielne popołudnie kilka lat temu, kiedy zadzwoni! do mnie do domu pewien dziennikarz z prośbą o przedstawienie opinii na temat artykułu, który właśnie ukazał się w prestiżowym czasopiśmie naukowym, relacjonującego otrzymanie sklonowanej owcy o imieniu Doiły. Było to tym bardziej zdumiewające i niezwykłe osiągnięcie, że aż do tego momentu specjaliści na całym świecie (włącznie ze mną) uważali sklonowanie ssaka za całkowicie niemożliwe. Sądzono, że chociaż cała księga instrukcji zapisana językiem DNA znajduje się w każdej komórce każdego organizmu, to zachodzące z czasem w tymże DNA nieodwracalne zmiany uniemożliwiają jego przeprogramowanie i przywrócenie tej księdze nienaruszonej, kompletnej postaci.

Nie mieliśmy racji. Kolejne odkrycia dokonywane w ciągu ostatnich dziesięciu lat potwierdzają niezwykłą i najzupełniej nieoczekiwaną plastyczność różnych rodzajów komórek ssaków. To z kolei wywołało wątpliwości na temat potencjalnych korzyści i niebezpieczeństw wiążących się z takimi badaniami i doprowadziło do głębokiego podziału opinii publicznej w tej kwestii, przy czym większych szans na złagodzenie tej kontrowersji ciągle nie widać.

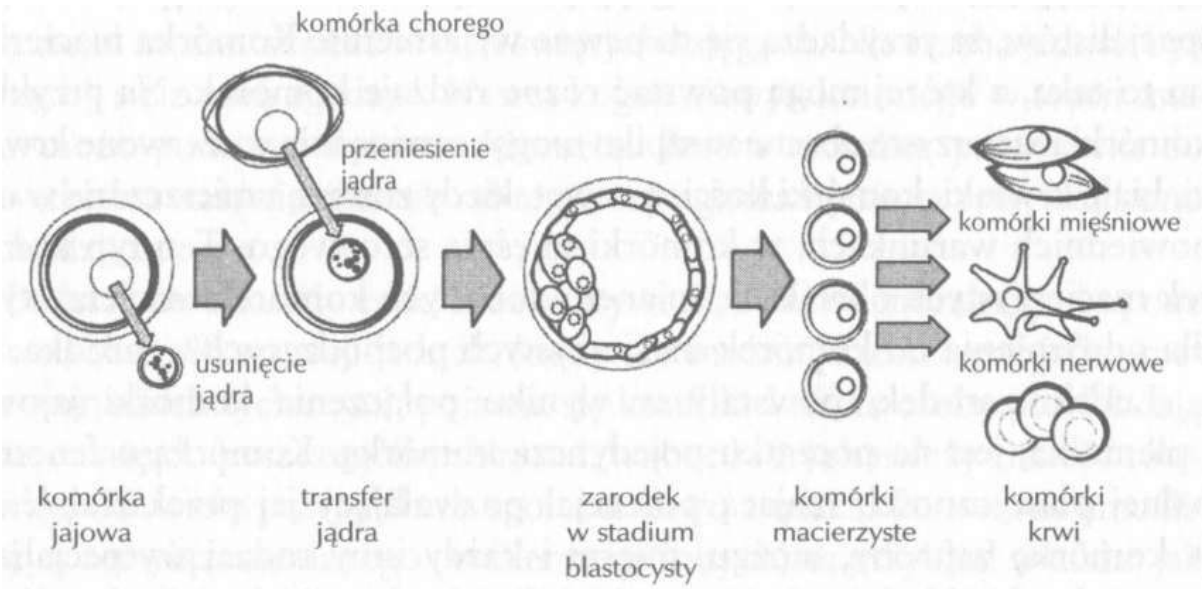
Szczególnie gorące są dyskusje na temat ludzkich komórek macierzystych, a język, w jakim przebiegają, jest często tak niedostępny dla nie- specjalistów, że przydadzą się tu pewne wyjaśnienia. Komórka macierzysta to taka, z której mogą powstać różne rodzaje komórek. Na przykład komórki macierzyste obecne w szpiku mogą rozwinąć się w czerwone krwinki, białe krwinki, komórki kości, a nawet, kiedy zostaną umieszczone w odpowiednich warunkach, w komórki mięśnia sercowego. Ten typ komórek macierzystych określa się mianem dorosłych komórek macierzystych dla odróżnienia od komórek macierzystych pochodzących z zarodka.

Ludzki zarodek, powstały w wyniku połączenia komórki jajowej i plemnika, jest na początku pojedynczą komórką. Komórką o fenomenalnej plastyczności, mającą potencjał pozwalający jej przekształcić się w komórkę wątroby, mózgu, mięśni i każdy inny rodzaj wyspecjalizowanej tkanki składającej się na 100 bilionów komórek ciała dorosłego człowieka. Zebrane ostatnio dane dowodzą, że zdolność komórek macie- rzystych pochodzących z zarodka (zwanych też pierwotnymi komórkami

zarodkowymi) do ciągłego dzielenia się oraz przekształcenia w komórkę praktycznie każdego rodzaju istotnie przewyższa taką zdolność dorosłych komórek macierzystych. Z definicji jednak zarodkowe komórki macierzyste można otrzymać wyłącznie z zarodków znajdujących się na wczesnych stadiach rozwoju: niekoniecznie pojedynczej komórki, ale jedynie wtedy, gdy zarodek jest zaledwie maleńkim skupieniem komórek, mniejszym niż kropka nad napisaną tutaj literą *i.*

Doiły jednak nie powstała ani z zarodkowych, ani z dorosłych komórek macierzystych. Prawdziwie doniosłym i nieoczekiwanym osiągnięciem było stworzenie Doiły metodą najzupełniej nieznaną wśród ssaków i nigdy niewystępującą w naturze. Jak pokazano na rycinie 7. metoda ta, zwana transferem jądra komórki somatycznej (ang. *somatic celi nuclear transfer*, SCNT), rozpoczyna się od uzyskania pojedynczej komórki z wymienia dorosłej owcy (nazywanej dawczynią). Następnie z tej komórki pobiera się jądro, zawierające kompletny DNA dawczyni, i wprowadza je do komórki jajowej, której cytoplazma - obfitująca we wszystkie niezbędne białka i przenoszące sygnały cząsteczki - stanowi doskonałe środowisko do rozwoju zarodkowego.

Z komórki jajowej jądro zostaje wcześniej usunięte, nie ma więc w niej informacji genetycznej, zapewnia ona jedynie odpowiednie warunki,



Rycina 7. Metoda transferu jądra komórki somatycznej (SCNT).

w których takie instrukcje mogą być odczytywane i realizowane. DNA z komórki wymienia, umieszczony w tym pierwotnym środowisku, cofnął się w czasie, pozbywając się wszystkich zmian, jakich doświadczył w okresie, gdy komórka, do której należał, stawała się elementem wysoce wyspecjalizowanej tkanki zaangażowanej w wytwarzanie mleka. Jądro komórki wymienia powróciło do stanu wyjściowego, w którym należało do zupełnie niezróżnicowanej komórki. Kiedy taką komórkę jajową - z wprowadzonym do niej jądrem dorosłej komórki - wszczepiono do macicy owcy, rozwinęła się z niej Dolly, której jądrowy DNA był identyczny z DNA dawczyni.

Cały świat naukowy i medyczny zelektryzowała wiadomość o tej tak niezwykłej i całkowicie nieoczekiwanej plastyczności genomowej księgi instrukcji. Dzięki temu odkryciu uczeni dostrzegli w badaniach komórek macierzystych szansę na poznanie procesów decydujących o tym, że jedna komórka może przekształcić się w komórkę wątroby, nerki czy mózgu. Oczywiście, wiele problemów rozwiązano dzięki badaniom macierzystych komórek zwierzęcych, których wykorzystanie nie wywołuje tak poważnych wątpliwości natury etycznej. Duże nadzieje związane z badaniami komórek macierzystych dotyczą ich zastosowania (choć ciągle nie jest to pewne) w nowych metodach terapii. Jeżeli czyjaś młodsza siostra zachorowała na cukrzycę młodzieńczą (typu I), to stało się tak dlatego, że komórki jej trzustki normalnie wydzielające insulinę zostały zniszczone w wyniku ataku autoimmunologicznego. Jeżeli czyjś ojciec cierpi na chorobę Parkinsona, to doszło do niej dlatego, że neurony pewnej struktury mózgu, zwanej istotą czarną, obumarły przedwcześnie, co spowodowało zaburzenia w przewodzeniu sygnałów związanych z czynnościami ruchowymi. Jeżeli czyjś kuzyn czeka na przeszczep wątroby, nerki albo serca, to jest tak dlatego, że narządy te uległy tak poważnym uszkodzeniom, iż nie są w stanie ich same naprawić.

Gdyby znaleziono sposób na to, by uszkodzone narządy czy tkanki ulegały regeneracji, to można by skutecznie leczyć, a może nawet wyleczyć, wiele ciężkich, przewlekłych, postępujących, prowadzących do śmierci chorób. Właśnie dlatego tak zwana medycyna regeneracyjna budzi ogromne zainteresowanie środowisk

medycznych prowadzących badania naukowe. Największe nadzieje na spełnienie tego marzenia wiąże się obecnie z badaniami nad komórkami macierzystymi.

Badania ludzkich komórek macierzystych wywołują jednak niezwykle gorące spory na temat społecznych, etycznych i politycznych ich aspektów. Emocje, pasja, z jaką prezentowane są różne stanowiska, i niezgodność poglądów osiągają nieznany wcześniej poziom, a w burzy tej często gubią się naukowe szczegóły stanowiące przedmiot sporów.

Przede wszystkim, niewiele osób gotowych byłoby twierdzić, że użycie dorosłych komórek macierzystych pociąga za sobą jakieś wątpliwości natury etycznej. Komórki te uzyskuje się z tkanek już żyjącego osobnika. Pożądane byłoby jedynie nakłonienie takich komórek do różnicowania się w typ tkanki, jaki jest potrzebny do leczenia określonej choroby. Jeżeli wiemy na przykład, w jaki sposób zmusić kilka komórek szpiku do przekształcenia się w bardzo liczne komórki wątroby, to możliwe byłoby przeprowadzenie „autotransplantacji" dzięki wykorzystaniu własnych komórek chorego.

Chociaż odnotowano już pod tym względem pewne osiągnięcia i przeznaczono wielkie środki na badania dorosłych komórek macierzystych, w obecnej chwili ciągle nie mamy pewności, że rodzaje dorosłych komórek macierzystych, jakie występują w naszych ciałach, wystarczą, by zaspokoić rozmaite potrzeby osób cierpiących na choroby przewlekłe. Z tego powodu intensywnym badaniom poddaje się również ludzkie komórki zarodkowe oraz komórki otrzymane w wyniku zastosowania metody transferu jąder.

Komórki macierzyste uzyskiwane z zarodków ludzkich powinny mieć zdolność przekształcania się w dowolny rodzaj tkanki (w końcu tak się dzieje w toku normalnych procesów podczas rozwoju zarodkowego). Tutaj właśnie pojawia się głęboka wątpliwość natury etycznej, i bardzo słusznie. Zarodek powstający w wyniku połączenia ludzkiego plemnika i ludzkiej komórki jajowej to potencjalne ludzkie życie. Uzyskiwanie komórek macierzystych z zarodka oznacza w zasadzie jego zniszczenie (choć opracowano kilka metod umożliwiających jego przetrwanie). Jeżeli ktoś głęboko wierzy w to, że życie rozpoczyna się w chwili poczęcia oraz że życie człowieka od tego momentu jest święte, to podobne badania będą dla niego nie do przyjęcia.

Rozsądni ludzie nie zgadzają się, często w dość emocjonalny sposób, na takie badania, uważając je za niestosowne. To, po której stronie owe-

go sporu jesteśmy gotowi się opowiedzieć, zależy w dużej mierze od naszej odpowiedzi na następujące pytania.

Czy życie człowieka rozpoczyna się w chwili poczęcia?

Uczeni, filozofowie i teolodzy od wieków dyskutują nad tym, kiedy tak naprawdę rozpoczyna się życie. Zgromadzenie większej wiedzy na temat kolejnych etapów wczesnego rozwoju zarodkowego zarówno na poziomie anatomicznym, jak i molekularnym wcale nie ułatwiło tych debat, bo też nie jest to w istocie pytanie natury naukowej. Przez stulecia w rozmaitych kulturach i systemach religijnych formułowano

definicje początku życia i nawet dzisiaj wyznawcy różnych religii wskazują na odmienne momenty wyznaczające wniknięcie ducha w płód ludzki.

Z perspektywy biologa stadia następujące po połączeniu się plemnika z komórką jajową pojawiają się w ściśle przewidywalnym porządku, prowadząc do wzrostu złożoności bez jakichkolwiek ostrych granic między poszczególnymi etapami. Dlatego trudno z biologicznego punktu widzenia wyznaczyć linię podziału między istotą ludzką a zarodkiem, o którym można by powiedzieć, że „jeszcze jest niezupełnie człowiekiem". Formułowano pogląd, że prawdziwie ludzkie istnienie jest niemożliwe bez układu nerwowego, dlatego jako wyznacznik początku życia człowieka można by uznać pojawienie się w rozwoju zarodkowym tzw. smugi pierwotnej (najwcześniejszej struktury, w której miejscu rozwinie się rdzeń kręgowy; pojawia się ona zwykle około 15 dnia od zapłodnienia). Oponenci twierdzili, że skoro zarodek od chwili poczęcia ma potencjał rozwoju układu nerwowego, to nieistotne jest, czy ten potencjał został już zrealizowany w postaci jakiejkolwiek wykształconej struktury anatomicznej, czy jeszcze nie.

Kwestia ta wygląda szczególnie interesująco w związku z istnieniem bliźniąt jednojajowych, rozwijających się z jednej zapłodnionej komórki jajowej. Na bardzo wczesnym etapie rozwoju (przypuszczalnie dwóch komórek) zarodek rozdziela się i każdy z powstałych zarodków rozwija się osobno, przy czym mają one identyczny DNA. Nikt z teologów nie twierdziłby, że bliźnięta jednojajowe nie mają duszy albo że mają jedną duszę. Dlatego twierdzenie, że duchowa natura człowieka ustala się w chwili poczęcia, w takich przypadkach napotyka poważną trudność.

204

Czy są takie okoliczności, które usprawiedliwiałyby uzyskiwanie komórek macierzystych z ludzkich zarodków?

Ci, którzy są przekonani, że ludzkie życie rozpoczyna się w chwili poczęcia i że od tego momentu ludzki zarodek ma taki sam status jak dorosły człowiek, w zasadzie na pytanie to odpowiedzą: nie. Ich postawa będzie etycznie spójna. Trzeba jednak zaznaczyć, że wiele takich osób udaje, że nie widzi tego problemu, albo zajmują one pozycję relatywizmu moralnego w stosunku do innych sytuacji, gdy niszczone są ludzkie zarodki.

Metodę zapłodnienia pozaustrojowego in vitro stosuje się obecnie powszechnie w leczeniu bezpłodności, będącej dla wielu małżeństw powodem głębokiego cierpienia. Procedura ta polega na pobraniu komórek jajowych od przyszłej matki, wytwarzanych przez nią w większej niż zwykle liczbie w wyniku przyjmowania hormonów. Komórki te poddaje się zapłodnieniu w szalce Petriego plemnikami pobranymi od przyszłego ojca. Zarodki obserwuje się przez trzy do sześciu dni, aby ocenić, czy ich rozwój przebiega normalnie, po czym niewielką ich liczbę (zwykle dwa lub trzy) wprowadza się do organizmu matki, w nadziei na ciążę.

W większości przypadków otrzymuje się więcej zarodków, niż można wykorzystać. Nadmiarowe zarodki zwykle zostają zamrożone. W samych Stanach Zjednoczonych są setki tysięcy zamrożonych zarodków i ich liczba ciągle rośnie. I chociaż pewna niewielka ich część w wyniku adopcji przez inne bezdzietne pary uzyskała szanse rozwoju, jest oczywiste, że znakomita większość z nich zostanie w końcu zniszczona. Nieprzejednane stanowisko przeciwko niszczeniu ludzkich zarodków bez względu na okoliczności oznaczałoby zatem sprzeciw wobec metody zapłodnienia in vitro. Żądanie, by wszystkie zarodki otrzymywane w toku tej metody podlegały zabiegowi implantacji, zostało

sformułowane, ale takie postępowanie tylko zwiększyłoby ryzyko śmierci płodów w mnogiej ciąży. Naprawdę nie ma obecnie łatwego rozwiązania tego problemu.

Wiele osób sprzeciwiających się prowadzeniu badań na ludzkich zarodkach twierdzi zarazem, że pragnienie posiadania dziecka jest tak wielkim dobrem moralnym, że sankcjonuje zastosowanie metody zapłodnienia in vitro, nawet jeśli wiąże się ona z koniecznością niszczenia zarodków. Stanowisko takie da się obronić, ale jeśli tak, to podważa ono zasadę, że niszczenia zarodków należy unikać za wszelką cenę, niezależnie od potencjalnych korzyści, jakie może przynieść ich wykorzystanie.

Pojawia się zatem pytanie, które stawiano już wcześniej: jeżeli zostanie opracowana procedura gwarantująca, że żaden z zabiegów zapłodnienia pozaustrojowego nie zostanie podjęty w celu uzyskania nadmiarowych zarodków przeznaczonych do badań, a badania medyczne będą ograniczone wyłącznie do tych zarodków, które pozostały po tym zabiegu i są nieuchronnie skazane na zniszczenie, to czy będzie to przekroczeniem norm moralnych?

7. TRANSFER JĄDER KOMÓREK SOMATYCZNYCH JEST ZUPEŁNIE CZYMŚ INNYM

Dobra wiadomość jest taka, że owe zażarte debaty na temat wykorzystania komórek macierzystych uzyskiwanych z ludzkich zarodków mogą okazać się niepotrzebne, gdy zostaną opracowane inne, mniej kontrowersyjne pod względem etycznym metody dające szanse na jeszcze bardziej przełomowe sposoby leczenia. Mam tu na myśli metodę transferu jąder komórek somatycznych - tę samą, która doprowadziła do narodzin owcy Dolly.

Ogromnie szkoda, że komórki otrzymane tą metodą zrównano w tej debacie tak na poziomie terminologicznym, jak i etycznym z rodzajem komórek macierzystych uzyskiwanych z ludzkiego zarodka powstałego w wyniku połączenia plemnika i komórki jajowej. Równocenność obu rodzajów tych komórek, przyjęta na samym początku debaty publicznej, a obecnie niemal niewolniczo uznawana przez większość jej uczestników, nie uwzględnia zasadniczej różnicy pod względem sposobu, w jaki są one otrzymywane. Metoda transferu jąder komórek somatycznych ma potencjalnie większą wartość medyczną, dlatego też szczególnie ważne jest wyjaśnienie narosłych wokół niej nieporozumień.

Jak już mówiliśmy i co można prześledzić na rycinie 7. metoda SCNT nie wiąże się z połączeniem plemnika i komórki jajowej. Księga instrukcji zapisana językiem DNA jest w tym przypadku uzyskiwana z pojedynczej komórki skóry lub innej tkanki żyjącego zwierzęcia (w przypadku Dolly wykorzystano akurat komórkę wymienia, ale mogłaby to być każda inna tkanka). Chyba każdy zgodzi się, że wyjściowa komórka skóry

pochodząca od dawcy nie ma szczególnej wartości moralnej; w końcu każdego dnia tracimy w wyniku naturalnego złuszczania się naskórka miliony komórek. Podobnie pozbawiona jądra komórka jajowa po utraceniu własnego DNA nie ma potencjału przekształcenia się kiedykolwiek w żywy organizm, a tym samym nie zasługuje, jak się wydaje, na status moralny. W wyniku połączenia obu tych elementów powstaje

komórka, która nie występuje w naturze, ale ma ogromny potencjał. Czy powinniśmy nazwać ją istotą ludzką?

Jeżeli ktoś uważa, że sam fakt posiadania tak ogromnego potencjału zasługuje na taką nazwę, to dlaczego nie użyć tego samego argumentu wobec komórki skóry, zanim zostanie poddana manipulacjom? Przecież i ona dysponuje ogromnym potencjałem.

Niewykluczone, że w ciągu najbliższych kilku lat uczeni odkryją w cytoplazmie komórki jajowej takie cząsteczki sygnałowe, które pozwolą komórce skóry na odrzucenie całej swojej historii i odzyskanie w pełni niezwykłego potencjału, pozwalającego jej na przekształcenie się w różne rodzaje tkanek. Niewykluczone zatem, że w ciągu kilku najbliższych lat technika ta nie będzie wcale wiązała się z wykorzystaniem komórek jajowych, ale wystarczy w niej wpuszczenie komórek dowolnego rodzaju pochodzących od określonego dawcy w odpowiedni koktajl cząsteczek sygnałowych. W którym miejscu w tym długim ciągu etapów należałoby mówić o istocie ludzkiej? Czy wynik zastosowania takiej techniki nie będzie bardziej przypominał dorosłej komórki macierzystej niż zarodkowej?

Zamieszanie wokół metody transferu jąder komórek somatycznych wynika z tego, że takie przedziwne połączenie jądra komórki wymienia z pozbawioną jądra komórką jajową doprowadziło do narodzin Doiły. Stało się tak wyłącznie dlatego, że uzyskaną w wyniku zastosowania tej metody komórkę umieszczono w macicy owcy, co przecież było zabiegiem celowym i nie mogłoby dojść do tego przez przypadek. Podobne postępowanie zastosowano w przypadku innych ssaków, między innymi krów, koni, kotów i psów. Tego tak zwanego klonowania reprodukcyjnego próbowano nawet w przypadku ludzi - starania takie podjęło kilka marginalnych grup naukowców; jedną z nich (Raelianami) kieruje człowiek, który chodzi w srebrnym kombinezonie i twierdzi, że był uprowadzony przez kosmitów (nie najlepsze to referencje dla naukowca).

207

Uczeni, etycy, teolodzy i prawnicy z reguły zgadzają się co do tego, że klonowania ludzi nie należy podejmować niezależnie od okoliczności. Chociaż główne zastrzeżenia wobec pomysłu tworzenia ludzkich kopii w ten nienaturalny sposób związane są z problemami natury moralnej i teologicznej, to nie brak również obiekcji wywołanych kwestią bezpieczeństwa: klonowanie reprodukcyjne wszelkich innych ssaków dowiodło, że jest to procedura wysoce nieskuteczna i bardzo podatna na zaburzenia: większość sklonowanych osobników ginęła w wyniku poronienia albo tuż po urodzeniu. Nieliczne, którym udało się przetrwać, były właściwie wszystkie w jakiś sposób upośledzone, włącznie z Dolly, która chorowała na zapalenie stawów i cierpiała na otyłość.

W świetle tych ustaleń byłoby ze wszech miar pożądane domaganie się, żeby komórek otrzymanych w wyniku zastosowania metody transferu jąder komórek somatycznych nigdy nie wprowadzać do macicy zastępczych matek. Właściwie wszyscy się z tym zgadzają. Wojna toczy się wokół pytania, czy metoda ta powinna być stosowana u ludzi w jakichkolwiek innych okolicznościach, kiedy nie istnieje zamiar otrzymania najzupełniej zdrowej istoty ludzkiej. Stawka może być bardzo wysoka. Jeżeli umieracie na Parkinsona, to potrzebujecie komórek macierzystych pochodzących nie od jakiegoś dawcy, ale swoich własnych. W ciągu wielu dziesiątek lat dokonywania transplantacji narządów przekonaliśmy się, że przeniesienie komórek z jednego osobnika do drugiego wywołuje bardzo groźną reakcję odrzucenia przeszczepu, której nasilenie można zminimalizować jedynie dzięki bardzo starannemu dopasowaniu tkanek dawcy i biorcy, oraz że po transplantacji konieczne jest przyjmowanie silnych

leków immunosupresyjnych, powodujących rozmaite powikłania. Wielu scenariuszom, które zakładają sukces w przypadku wykorzystania anonimowych macierzystych komórek zarodkowych pochodzących od nie- spokrewnionego dawcy do leczenia różnych chorób, przeczą dotychczasowe doświadczenia.

Dlatego byłoby dużo lepiej, gdyby komórki macierzyste były identyczne genetycznie z biorcą. Tak właśnie dzieje się w wyniku zastosowania metody transferu jąder komórek somatycznych (wobec której używa się również określenia „klonowanie terapeutyczne", choć termin ten budzi tyle niepotrzebnych skojarzeń, że można by go obecnie uznać za nie nieużyteczny). Oceniając to wszystko z pozycji obiektywnego obserwatora,

trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że w dalszej perspektywie postępowanie to daje ogromną szansę na leczenie wielu ciężkich, prowadzących do śmierci chorób. Skłania to nas zatem do bardzo starannego rozważenia zastrzeżeń moralnych wysuwanych przeciwko tej niezwykle obiecującej metodzie oraz do oceny, czy zasługują one na uwagę, z jaką spotykają się w niektórych kręgach.

Gotowy jestem twierdzić, że wynik połączenia jądra komórki skóry z pozbawioną jądra komórką jajową daleko odbiega od statusu moralnego przynależnego wynikowi połączenia plemnika z komórką jajową. To pierwsze jest procesem stworzenia niewystępującym w przyrodzie i nie jest częścią boskiego planu powołania do życia istoty ludzkiej. To drugie to właśnie boski plan, realizowany od tysiącleci przez nasz własny gatunek i wiele innych.

Jak praktycznie wszyscy, jestem zdecydowanym przeciwnikiem pomysłu reprodukcyjnego klonowania ludzi. Umieszczenie w macicy komórki uzyskanej w wyniku zastosowania metody transferu jądra komórki somatycznej uważam za postępowanie głęboko niemoralne, któremu należy sprzeciwiać się jak najsilniej. Z drugiej strony, opracowuje się obecnie procedury pozwalające na skłonienie pojedynczej komórki uzyskanej w wyniku zastosowania metody SCNT do przekształcenia się w komórki wrażliwe na poziom glukozy we krwi i wytwarzające insulinę, bez przechodzenia etapów rozwoju zarodkowego i płodowego. Jeżeli w rezultacie takiej procedury moglibyśmy otrzymać komórki pomocne w leczeniu młodzieńczego typu cukrzycy, czy metoda ta nie zasługiwałaby na akceptację pod względem moralnym?

Nie ulega wątpliwości, że nauka rozwija się niezwykle szybko. Podczas gdy ewentualne korzyści wynikające z wykorzystania komórek macierzystych ciągle nie są dobrze określone, niewątpliwie tkwi w nich ogromny potencjał. Powstrzymywanie wszelkich tego rodzaju badań jest równoznaczne z wyrażeniem zgody na to, by od złagodzenia cierpień uznać za ważniejsze z etycznego punktu widzenia przestrzeganie innych zasad moralnych. Być może w przypadku niektórych osób wierzących stanowisko to dałoby się obronić, ale zanim się je przyjmie, należy bardzo starannie rozważyć wszystkie dane. Ci, którzy traktują tę kwestię wyłącznie w kategoriach sporu między wiarą a ateizmem, umniejszają złożoność tego problemu.

8. WYKRACZAJĄC POZA MEDYCYNĘ

W jednej z niedawnych porannych gazet znalazłem artykuł analizujący wyzwania, przed jakimi stoi prezydent Stanów Zjednoczonych. W tekście tym, ukazującym się w dość niełatwym dla przywódcy państwa okresie, przytoczono słowa jego pewnego konsultanta politycznego i przyjaciela: „Nigdy nie widziałem prezydenta przytłoczonego brzemieniem swojej prezydentury. On jest stworzony do tego, by rozwiązywać naprawdę wielkie sprawy. To jest w jego DNA".

Przyjaciel prezydenta najpewniej zamierzał wykazać się dowcipem i znajomością nowoczesnej wiedzy, ale wcale niewykluczone, że powiedział dokładnie to, co myśli.

Jakie są rzeczywiste dowody na dziedziczenie ludzkich zachowań czy cech osobowości? Czy rewolucja genomowa otworzy przed nami nowe problemy natury etycznej? Jak ocenia się wpływ dziedziczenia i warunków środowiska na rozwój tych złożonych cech ludzkich? Wiele uczonych traktatów poświęcono tej kwestii. Ale na długo przed Darwinem, Mendlem, Watsonem, Crickiem i wieloma innymi spostrzegawczy ludzie zdali sobie sprawę z tego, że przyroda daje nam znakomitą okazję do określenia roli dziedziczenia w wielu dziedzinach ludzkiego życia. Tą okazją są bliźnięta jednojajowe.

Jeśli zetknęliście się kiedyś z parą identycznych bliźniąt, to z pewnością zgodzicie się z twierdzeniem, że są do siebie niezwykle podobne, także pod względem takich cech jak barwa głosu czy nawet pewne dziwactwa. Jeżeli jednak poznacie je lepiej, stwierdzicie, że mają różne osobowości. Uczeni badają bliźnięta jednojajowe od wieków, aby ustalić wpływ czynników dziedzicznych i wychowania na rozmaite cechy.

Jeszcze bardziej obiektywnych analiz można dokonać wówczas, gdy w wyniku adopcji bliźnięta jednojajowe od urodzenia wychowują się w różnych domach, a tym samym środowisko ich życia jest całkowicie odmienne. Wyniki takich badań pozwalają na oszacowanie odziedziczalności wybranej cechy bez żadnej potrzeby ustalenia jej podstaw molekularnych. W tabeli 2. przedstawiono kilka przykładów, w których oszacowano udział czynników dziedzicznych w wykształceniu się wybranych cech na podstawie wyników badań bliźniąt jednojajowych. Z różnych przyczyn natury metodologicznej nie można ich jednak uznać za dokładne.

Wyniki tych badań skłaniają do wniosku, że dziedziczenie odgrywa istotną rolę w rozwoju wielu cech osobowości. Nie zaskakuje to nikogo z nas, kto ma rodzinę. Nie powinna więc wywoływać w nas wstrząsu informacja, że dzięki badaniom nad genomem zaczynamy powoli odkrywać pewne szczegóły molekularne dotyczące mechanizmu tego dziedziczenia. A jednak wywołuje.

Powiedzieć, że ma się oczy swojej babki albo temperament swojego dziadka, to jedno. Co innego jednak, kiedy się mówi, że dzieje się tak dlatego, że ma się jakieś T czy C w pewnym miejscu genomu, i że może się,

Cecha osobowości	Szacowana odziedziczalność
Ogólne zdolności poznawcze	50%
Ekstrawersja	54%
Życzliwość	42%
Sumienność	49%
Nerwicowość	48%

Otwartość	57%
Agresywność	38%
Tradycjonalizm	54%

Tabela 2. Szacunkowy udział procentowy czynników dziedzicznych w wystąpieniu pewnych cech osobowości, za: T.J. Bouchard i M. McCue, *Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences,* „). Neurobiol." 54 (2003), s. 4-45. Każda z wymienionych tutaj cech ma w dziedzinie poświęconej analizie osobowości precyzyjną definicję.

211

albo i nie, przekazać to swoim dzieciom. Chociaż badania nad zachowaniem człowieka dają nadzieję na lepsze sposoby pomocy w chorobach umysłowych, to są one zarazem nieco niepokojące, zbyt blisko bowiem wydają się dotykać kwestii związanych z naszą wolną wolą, indywidualizmem, a być może nawet wręcz z duchowością.

Musimy się jednak do tego przyzwyczaić. Identyfikowanie molekularnych podstaw pewnych zachowań człowieka już się rozpoczęło. Kilka grup badaczy opublikowało w wydawnictwach naukowych artykuły, w których dowodzą, że pewne powszechnie występujące zmiany w receptorze neurotransmitera dopaminy są związane z intensywnością cechy określanej w standardowych testach osobowości jako poszukiwanie nowości. Ta zmiana receptora przyczynia się jednak w bardzo niewielkim stopniu do zmienności pod względem tej cechy. Chociaż więc wyniki badań mogą być interesujące ze statystycznego punktu widzenia, dla konkretnej osoby nie mają większego znaczenia.

Inni badacze stwierdzili, że zmiana w transporterze innego neurotransmitera - serotoniny - wiąże się z lękiem. Ta sama zmiana w tym transporterze, jak się okazało, wykazuje statystyczną korelację z tym, czy ktoś doświadcza, czy nie głębokiej depresji w wyniku trudnych wydarzeń życiowych wiążących się z poważnym stresem. Jeśli tak jest, to byłby to przykład wzajemnych oddziaływań między genami a środowiskiem.

Duże zainteresowanie społeczne budzi kwestia genetycznych uwarunkowań orientacji homoseksualnej. Wyniki badań bliźniąt jednojajowych dowodzą, że rzeczywiście w homoseksualizmie mężczyzn czynniki dziedziczne odgrywają pewną rolę. Jednakże prawdopodobieństwo, że identyczny brat bliźniak homoseksualnego mężczyzny będzie również gejem, wynosi około 20 procent (w porównaniu do 2-4 procent mężczyzn całej populacji), co wskazuje na to, że orientacja seksualna podlega wpływom genetycznym, ale nie jest sztywno zaprogramowana przez DNA, oraz że niezależnie od tego, jakie geny wchodzą tu w grę, to wyznaczają one predyspozycje, ale nie determinują tej cechy.

Spośród najróżniejszych aspektów ludzkiej indywidualności największe chyba kontrowersje dotyczą inteligencji, ta kwestia ma zarazem najbardziej zapalny charakter. Co prawda, ciągle nie ma jednoznacznej definicji inteligencji, a metody jej mierzenia wywołują nieustannie gorące spory w naukach społecznych, i chociaż rozmaite testy na inteligencję

212

z całą pewnością mierzą to, co związane jest z wykształceniem i kulturą, a nie ogólne zdolności poznawcze, to w rozwoju tej cechy niewątpliwie znaczący udział mają czynniki dziedziczne (zob. tab. 2). Kiedy piszę te słowa, nie znaleziono żadnego

szczególnego wariantu DNA, którego rolę w poziomie inteligencji udałoby się wykazać. Jest jednak prawdopodobne, że kiedyś odkryjemy całe bogactwo takich wariantów, kiedy już będziemy dysponować odpowiednimi metodami. Podobnie jak w przypadku innych aspektów ludzkiego zachowania, każdy z takich wariantów będzie miał sam w sobie raczej niewielki wpływ na ogólny poziom tej cechy (może decydować o jednym, dwóch punktach w teście na inteligencję).

Czy nawet w skłonności do dokonywania przestępstw mogą odgrywać jakąś rolę czynniki dziedziczne? Każdy z nas, w sposób tyleż naturalny, co zazwyczaj niedostrzegany w tym kontekście, uznaje to za prawdę. U połowy ludzkiej populacji występuje specyficzny wariant genetyczny decydujący o tym, że prawdopodobieństwo, iż skończą w więzieniu, jest w ich przypadku 16 razy wyższe niż u pozostałej połowy. Mam oczywiście na myśli chromosom Y obecny u mężczyzn. Uświadomienie sobie tego związku niczego jednak nie zmienia w podstawach naszego życia społecznego, nigdy też nie był on wykorzystywany jako argument obrony w procesach, w których oskarżeni byli mężczyźni.

Pomijając jednak ten oczywisty związek, jest rzeczywiście niewykluczone, że uda nam się zidentyfikować jakieś fragmenty genomu przyczyniające się w niewielkim stopniu do zachowań aspołecznych. Szczególnie ciekawy przykład już się pojawił: opisano pewną rodzinę w Holandii, w której częstość zachowań aspołecznych i przestępczych wśród jej męskich członków dramatycznie przewyższa wartości przeciętne i jest zgodna z wzorcem dziedziczenia genu, który znajdowałby się w chromosomie X.

Dokładne badania tej holenderskiej rodziny wykazały, że w genie monoaminooksydazy A (*MAOA*) w chromosomie X występowała inaktywująca ten gen mutacja oraz że wszyscy członkowie tej rodziny, którzy przejawiali zachowania aspołeczne, byli nosicielami owej mutacji. Mógłby to być rzadki wypadek, bez większego znaczenia dla reszty populacji, ale okazało się, że gen *MAOA* ma dwie różne wersje, silniejszą i słabszą. I chociaż nie ma żadnych dowodów na to, że mężczyźni o słabszej wersji tego

genu częściej mają kolizję z prawem, to bardziej szczegółowe badania wykonane w Australii na chłopcach, którzy byli bici w dzieciństwie, dowiodły, że ci z nich, którzy byli nosicielami genu *MAOA* w słabszej wersji zdecydowanie częściej przejawiali zachowania aspołeczne i przestępcze jako osoby dorosłe. Można uznać, że mamy tutaj ponownie do czynienia z przykładem wzajemnych oddziaływań między genami a środowiskiem: podatność genetyczna związana z *MAOA* ujawnia się jedynie wtedy, gdy dochodzi do tego znęcanie się w dzieciństwie nad obciążoną tą cechą osobą. Nawet jednak w tej sytuacji ustalenia te są istotne wyłącznie na poziomie statystycznym. W konkretnych przypadkach było mnóstwo odstępstw od tej reguły.

Kilka lat temu natknąłem się w czasopiśmie religijnym na artykuł, którego autor zastanawiał się nad pytaniem, czy nawet osobista duchowość może mieć podłoże genetyczne. Uśmiechnąłem się na myśl o tym, że mam właśnie do czynienia z krańcowym determinizmem genetycznym. Być może jednak zanadto się pospieszyłem; przecież wyobrażenie sobie, że pewne typy osobowości, uzależnione w jakimś stopniu od czynników dziedzicznych, mogą być bardziej podatne na uznanie za prawdopodobne istnienie Boga, wcale nie jest niemożliwe. Niedawne badania bliźniąt wskazują właśnie

na to, chociaż jak zwykle należy zastrzec, że stwierdzony wpływ czynników dziedzicznych był dość słaby.

Pytanie o genetyczne uwarunkowanie duchowości zyskało ostatnio szeroką uwagę dzięki opublikowaniu książki zatytułowanej *The God Gene*[3] (Gen Boga), napisanej przez tego samego uczonego, który opublikował prace poświęcone skłonności do poszukiwania nowości, lękowi oraz męskiemu homoseksualizmowi. Książka ta trafiła na nagłówki gazet, a nawet na okładkę tygodnika „Time", uważna jej lektura skłaniała jednak do refleksji, że tytuł ten był mocno przesadzony.

Autor posłużył się testami stosowanymi do badania osobowości, aby dojść do wniosku, że cecha, którą nazwał „autotranscendencją", wykazuje odziedziczalność w obrębie rodzin oraz w przypadku bliźniąt. Cechę tę powiązano ze zdolnością badanej osoby do akceptowania zjawisk, których nie można bezpośrednio udowodnić czy zmierzyć. Wykazanie, że takie składniki osobowości cechują się odziedziczalnością, nie jest samo w sobie zaskoczeniem, ponieważ większość cech osobowości, jak się wydaje, ma takie właściwości. Autor tych badań poszedł jednak dalej i uznał,

że wariant pewnego genu, nazwanego *VMAT2,* jest związany z wyższym wynikiem na skali autotranscendencji. Dane te jednak nie zostały poddane ocenie specjalistów i nie opublikowano ich w czasopismach naukowych, dlatego większość naukowców zaangażowanych w podobne badania przyjęła tę książkę z dużym sceptycyzmem.

Recenzent „Scientific American" żartował, że właściwy tytuł tej książki powinien brzmieć: Gen, który w mniej niż jednym procencie przyczynia się do zmiany wyniku w tekście psychologicznym przeznaczonym do mierzenia czynnika zwanego autotranscendencją, który może oznaczać wszystko, od członkostwa w Partii Zielonych do wiary w percepcję pozazmysłową, zgodnie z wynikami pewnego nieopublikowanego, niepowtarzalnego badania.

Podsumowując podane w tej części informacje: w przypadku wielu ludzkich cech czynnik dziedziczny z pewnością odgrywa istotną rolę. Praktycznie w żadnej z nich nie sposób przewidzieć konkretnego wyniku wpływu elementów genetycznych. Środowisko, a zwłaszcza doświadczenia zebrane w okresie dzieciństwa, a także własna wolna wola mają na nie głęboki wpływ. Uczeni będą dokonywać coraz to nowych odkryć dotyczących molekularnych podstaw dziedziczonych czynników stanowiących podłoże naszej osobowości, ale nie powinno nas to skłaniać do przeceniania ich roli. To prawda, dostaliśmy ściśle określony zestaw kart i karty te zostaną ostatecznie odkryte. Ale to, jak nimi gramy, zależy od nas.

9. UDOSKONALANIE

W filmie science fiction zatytułowanym *GATTACA* przedstawiono społeczeństwo przyszłości, które opanowało metody określania podatności na choroby oraz przewidywania rozwoju cech osobowości i wykorzystuje je dla optymalizacji skutków kojarzenia się ludzi. W tej przerażającej wizji społeczeństwo w pełni zrezygnowało z indywidualnej wolności i zezwala na to, by poszczególnym jednostkom zostały przypisane określone zawody oraz doświadczenia życiowe w zależności od tego, co mają w DNA. Przesłankę tego filmu, twierdzenie, iż genetyczny deter-

minizm jest tak precyzyjny, że społeczeństwo gotowe jest tolerować takie warunki życia, podważają losy jego głównego bohatera (urodzonego poza systemem), potrafiącego przewyższyć wszystkie te udoskonalone jednostki, które palą, piją i mordują się wzajemne.

Czy tego rodzaju wizje zasługują na jakąkolwiek uwagę? Wiele osób, nie wyłączając wybitnych uczonych, bardzo poważnie traktuje kwestię udoskonalania ludzi w przyszłości. Kiedy siedziałem na „Wieczorze Tysiąclecia" w Białym Domu, w której to uroczystości uczestniczył prezydent, nie kto inny, tylko sam wielki Stephen Hawking powiedział, że nadszedł czas, by człowiek wziął własną ewolucję w swoje ręce i aby powstał plan systematycznego samodoskonalenia naszego gatunku. I chociaż w pewnym sensie można zrozumieć motywacje Hawkinga, wiedząc o jego ciężkiej chorobie neurologicznej, uniemożliwiającej mu normalne funkcjonowanie, jego propozycja wydała mi się przerażająca. Kto miałby decydować o tym, na czym polega owo udoskonalenie? Jak katastrofalne w skutkach byłyby próby majstrowania przy naszym gatunku, mogłoby stać się jasne w chwili, w której okazałoby się, że po drodze utraciliśmy jakąś niezwykle ważną cechę (na przykład odporność na nową chorobę). I jak takie całkowite przeprojektowanie samych siebie wpłynęłoby na nasze relacje ze Stwórcą?

Dobra wiadomość jest taka, że podobne scenariusze jeszcze bardzo długo nie mają szans się wypełnić, jeśli oczywiście kiedykolwiek stanie się to możliwe. Pewne aspekty doskonalenia ludzi pozostają jednak prawdopodobne w bliższej perspektywie i warte są naszego tutaj rozważenia.

Najpierw przyznajmy, że pojęcie udoskonalenia nie jest łatwe do precyzyjnego zdefiniowania. Nie ma żadnej wyraźnej linii oddzielającej leczenie choroby od doskonalenia funkcjonowania organizmu. Zastanówmy się na przykład nad otyłością. Chorobliwa otyłość wiąże się z całą pewnością z wieloma poważnymi problemami medycznymi i stanowi właściwy cel badań naukowych w poszukiwaniu metod jej zapobiegania i leczenia. Z drugiej strony, trudno nazwać sukcesem nauki opracowanie środków umożliwiających dowolnej osobie o przeciętnej wadze osiągnięcie superszczupłej sylwetki cechującej zawodową modelkę. Tymczasem zakres wagi ciała między tymi dwiema skrajnościami ma charakter ciągły i niełatwo wyznaczyć punkt, w którym jakaś granica została przekroczona.

Zanim pospieszymy się ze stwierdzeniem, że doskonalenie nas samych i naszych dzieci jest nie do przyjęcia i oznacza wkroczenie na niebezpieczne terytorium, zauważmy, że w wielu przypadkach już to uczyniliśmy, a nawet upieraliśmy się przy tym. Bylibyśmy uważani za nieodpowiedzialnych rodziców, gdybyśmy nie zadbali o to, aby nasze dzieci zostały zaszczepione przeciwko chorobom zakaźnym. Nie mylę się: szczepienia to z całą pewnością udoskonalenie, ponieważ powoduje namnożenie się odpowiednich klonów komórek układu odpornościowego, a nawet rearanżację DNA.

Fluoryzowanie wody, lekcje muzyki i aparaty ortodontyczne także powszechnie uważa się za pożądane udoskonalenia. Regularne uprawianie ćwiczeń fizycznych, poprawiających naszą kondycję, to aktywność godna uznania. I chociaż farbowanie włosów czy poddawanie się operacjom plastycznym można uznać za próżność, większość z nas nie nazwałaby takiego postępowania niemoralnym.

Z drugiej strony jednak, niektóre dostępne już obecnie rodzaje podobnych zabiegów budzą wątpliwości natury moralnej, choć ocena zwykle zależy od okoliczności. Podawanie zastrzyków z hormonem wzrostu jest uzasadnione u dzieci z niedoczynnością przysadki mózgowej, ale większość z nas takie same zastrzyki podawane zdrowym dzieciom tylko dlatego, że ich rodzice chcieliby mieć wysokie potomstwo, uważałaby już za niewłaściwe. Podobnie stosowanie hormonu erytropoetyny stymulującej wytwarzanie czerwonych krwinek jest błogosławieństwem dla osób z chorobami nerek, ale u sportowców uważane jest za niemoralne i sprzeczne z prawem. Innym przykładem dotyczącym sportowców może być czynnik wzrostu IGF-1, który - jak stwierdzono w badaniach na zwierzętach - znacząco wpływa na rozwój masy mięśniowej, a byłoby go trudno wykryć w obecnie stosowanych testach antydopingowych. Dla większości osób jego użycie byłoby równie niemoralne jak użycie sterydów. Wygląda jednak na to, że IGF-1 może spowalniać procesy starzenia. Jeśli okaże się to prawdą, to czy jego zastosowanie będzie niemoralne?

Żaden z tych przykładów nie dotyczy jednak zmian DNA w komórkach tzw. linii płciowej (czyli tego DNA, który jest przekazywany potomstwu) danej osoby i wydaje się wysoce nieprawdopodobne, by w nieodległej przyszłości takie eksperymenty na ludziach w ogóle zostały

podjęte. Przeprowadza się je rutynowo na zwierzętach, ale w przypadku człowieka powinny zostać wykluczone z pewnych poważnych względów bezpieczeństwa, związanych z faktem, że negatywne konsekwencje takich manipulacji mogłyby się ujawnić dopiero po kilku pokoleniach. Jest oczywiste, że przyszłe pokolenia nie miałyby możliwości wyrazić zgody na manipulacje, jakim poddano ich genomy. Dlatego też, uwzględniając etyczny punkt widzenia, można sądzić, że manipulacje obejmujące komórki linii płciowej u ludzi jeszcze przez bardzo długi czas nie będą podejmowane. Ewentualny wyjątek mógłby dotyczyć sytuacji, w której udałoby się stworzyć całkowicie sztuczny ludzki chromosom przenoszący dodatkowy materiał genetyczny, ale zarazem wyposażony w mechanizm pozwalający mu na samozniszczenie, gdyby coś poszło nie tak. Bardzo nam jednak daleko do takiego osiągnięcia, nawet w przypadku zwierząt.

Czy oznacza to, że wszelkie lęki dotyczące manipulacji na puli genowej człowieka są przesadzone? Tak, jeśli mamy na myśli inżynierię genetyczną komórek linii płciowej, która miałaby doprowadzić do stworzenia nowego DNA. Ale odpowiedź na to samo pytanie brzmi: nie, jeśli mówimy o wybieraniu zarodków, podobnym do tego, jaki przedstawił scenariusz filmu *GATTACA.* Ta wysoce zaawansowana, ale szybko rozpowszechniająca się technika stała się nowym elementem metody zapłodnienia in vitro. Jak pokazano na rycinie 8., w ramach tej metody pobiera się od przyszłej matki kilkanaście komórek jajowych i poddaje zapłodnieniu plemnikami przyszłego ojca w szalce Petriego. Jeżeli proces ten przebiegnie pomyślnie, zarodki podejmują podziały. Kiedy zarodek osiągnie stadium ośmiu komórek, można pobrać z niego jedną komórkę i przeprowadzić badania jej DNA. Na podstawie wyników tych badań podejmuje się decyzję co do tego, który zarodek zostanie wprowadzony do macicy kobiety. Inne będą zamrożone lub zniszczone.

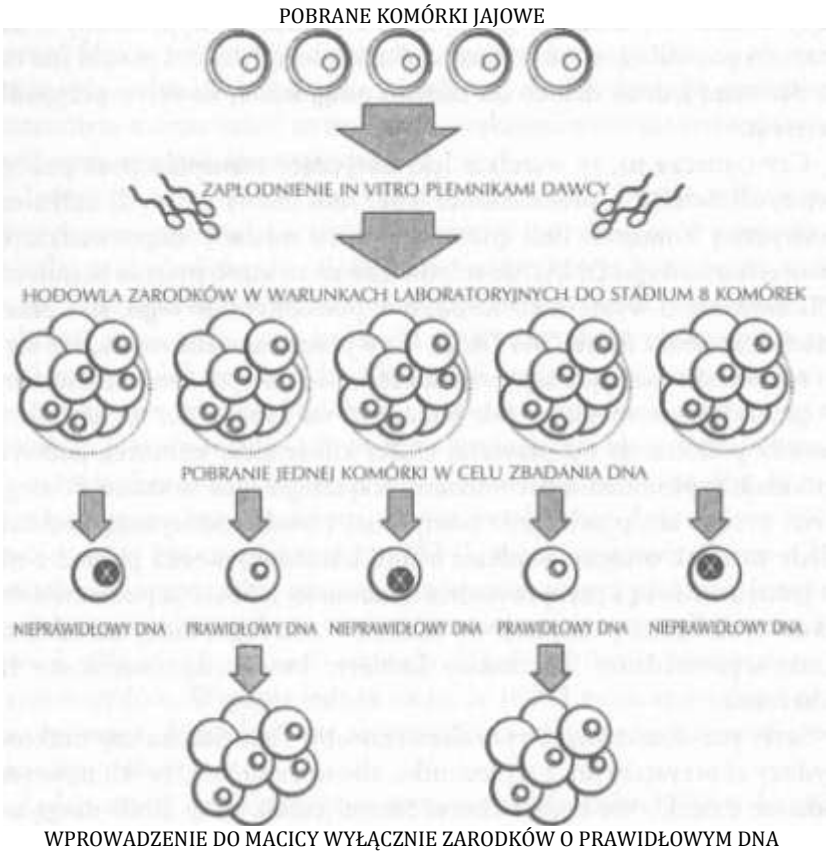
Setki par obarczonych ryzykiem choroby Taya-Sachsa czy mukowiscydozy skorzystało już z tej techniki, aby upewnić się, że ich nowo narodzone dziecko nie będzie chore. Skoro jednak testy DNA mogą wykazać, czy dziecko zachoruje na chorobę

Taya-Sachsa, to ujawnia również czy jest płci męskiej, czy żeńskiej albo czy obarczone jest ryzykiem rozwoju chorób pojawiających się w wieku dorosłym, takim jak

mutacja w genie *BRCA1.* Zastosowanie tej techniki, zwanej preimplantacyjną diagnostyką genetyczną (ang. *preimplantation genetic diagnosis,* PGD) jest więc przedmiotem kontrowersji, zwłaszcza dlatego, że - przynajmniej w Stanach Zjednoczonych - jej wykorzystanie nie jest prawnie uregulowane.

Czy kiedy ta technika stanie się bardziej dostępna, zamożniejsze pary zechcą skorzystać z niej jako formy domowej eugeniki, aby maksymalnie ulepszyć genetyczne wyposażenie swojego potomstwa i uzyskać optymalną mieszankę rodzicielskich genomów? Czy będą - jak ogrodnik, który wyrywa niepotrzebne chwasty - usuwać niepożądane warianty, aby upewnić się, że wybrane cechy zostaną przekazane dzieciom?

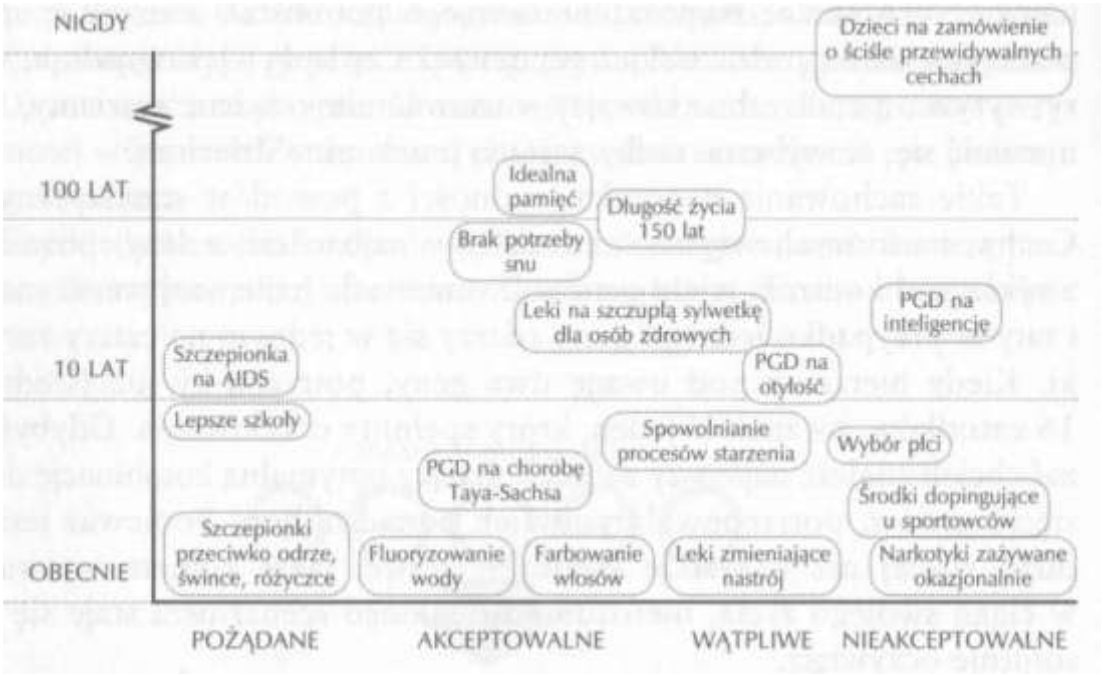
Takie zachowanie napotyka trudności z powodów statystycznych. Cechy, na których większości rodziców najbardziej zależy, pozostają zwykle pod kontrolą wielu genów. Kombinacja najlepszej wersji mamy i taty w przypadku jednego genu zdarzy się w jednym na cztery zarodki. Kiedy bierzemy pod uwagę dwa geny, potrzeba by już (średnio) 16 zarodków, by znaleźć jeden, który spełni te oczekiwania. Gdybyśmy zaś chcieli znaleźć najlepszy zarodek mający optymalną kombinację dziesięciu genów, potrzebowalibyśmy ich ponad milion! Ponieważ jest to dużo więcej niż wszystkie komórki jajowe, jakie kobieta wytwarza w ciągu swojego życia, nierozumność takiego scenariusza staje się absolutnie oczywista.



Rycina 8. Preimplantacyjna diagnostyka genetyczna (PCD).

Jest to jednak niemądry pomysł z jeszcze jednego powodu. Nawet w przypadku tego jednego zarodka na milion zestaw genów na inteligencję, zdolności muzyczne czy sprawność fizyczną przyczyni się do ostatecznego rozwoju tych cech w bardzo niewielkim stopniu. Co więcej, żaden z tych genów nie będzie działał niezależnie od okoliczności. Decydującego znaczenia, jakie ma wychowanie w okresie dzieciństwa, wykształcenie i dyscyplina, nie można zastąpić udanym rzutem genetycznej kostki. Może się okazać, że rodzice o wybujałych ambicjach, którzy upierali się przy zastosowaniu technik genetycznych po to, by ich syn był głównym filarem drużyny footballowej, grał jako pierwszy skrzypek w orkiestrze uniwersyteckiej oraz dostawał najwyższe oceny z matematyki, stwierdzą, że ich dziecko spędza całe dnie w swoim pokoju na grach komputerowych, paleniu trawy i słuchaniu heavymetalowej muzyki.

Na zakończenie części o udoskonalaniu pożyteczne może się okazać przedstawienie rozmaitych scenariuszy w postaci wykresu, w którym poziom wątpliwości natury etycznej został oznaczony na jednej osi, a prawdopodobieństwo wystąpienia określonych zjawisk na drugiej. Wykres ten (ryc. 9.) pomoże nam skupić uwagę na tych budzących największe obawy zjawiskach, które przypadają na jego dolną prawą ćwiartkę.



Rycina 9. Wykres obrazujący rozmaite scenariusze udoskonalania człowieka. Chociaż nie wszyscy uznają podane wartości prawdopodobieństwa wystąpienia określonych zjawisk za dokładne, wykres ten może okazać się pomocny w stwierdzeniu, które z nich (znajdujące się w dolnej prawej ćwiartce) należy uznać dzisiaj za najistotniejsze.

10. WNIOSKI

Tego przeglądu niektórych budzących wątpliwości natury etycznej problemów związanych z postępem w dziedzinie genomiki i naukach pokrewnych nie można żadną miarą uznać za wyczerpujący. Nowe dylematy pojawiają się niemal codziennie, a

niektóre z opisanych w Aneksie mogą niebawem stracić na znaczeniu. Jak jednak my jako społeczeństwo powinniśmy ustosunkować się do tych problemów, które stanowią prawdziwe wyzwanie pod względem etycznym, a nie są jedynie wydumanymi scenariuszami niemającymi szans na urzeczywistnienie?

Oczywiście, byłoby błędem pozostawianie decyzji w tej sprawie uczonym. Uczeni mają w tych debatach do odegrania zasadniczą rolę, ponieważ to oni dysponują odpowiednią wiedzą pozwalającą na wyraźne rozróżnienie tego, co możliwe, od tego, co nigdy się nie wydarzy. Ale nie oni jedni zajmują miejsce przy tym stole. Uczeni są z natury żądni poznania

tego, co nieznane. Ich instynkt etyczny jest zazwyczaj rozwinięty ani nie lepiej, ani nie gorzej niż u wszystkich innych ludzi, a z pewnością niejednokrotnie mają oni do czynienia ze sprzecznością interesów, skłaniającą ich do obchodzenia granic wyznaczanych przez środowiska nienaukowe. Przy naszym stole muszą więc znaleźć się reprezentanci różnych światopoglądów. Uczestnicy tych debat muszą jednak podołać konieczności przyswojenia sobie wiedzy naukowej stanowiącej przedmiot sporów. Jak przekonaliśmy się przy okazji dyskusji poświęconych komórkom macierzystym, niekiedy sztywne stanowisko zostaje przyjęte na długo przed poznaniem wszystkich szczegółów naukowych omawianego problemu, ze szkodą dla szans na nawiązanie prawdziwego dialogu.

Czy jeśli uczestnik takiej debaty jest wyznawcą jednego z wielkich systemów religijnych świata, to pomaga mu to w rozwiązaniu owych etycznych dylematów? Zawodowi bioetycy odpowiedzieliby, że nie, ponieważ, jak już zauważyliśmy, takie nakazy etyczne, jak uznanie cudzej autonomii, życzliwość, niewyrządzanie krzywdy innym i bezstronność przyjmowane są za równie wiążące przez osoby wierzące i nie. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę brak niezawodnego oparcia etycznego w naszym post-modernistycznym świecie, w którym zaprzecza się istnieniu absolutnej prawdy, etyka ugruntowana na określonych zasadach wiary może stać się źródłem pewnej fundamentalnej siły, której inaczej mogłoby nam zabraknąć. Waham się jednak, czy opowiedzieć się zdecydowanie za bioetyką opartą na wierze. Oczywiste niebezpieczeństwo można dostrzec w historii, której zapisy mówią o sytuacjach, kiedy ludzie wierzący wykorzystywali swoją wiarę w sposób niezgodny z intencjami Boga i zamiast zachowania postawy miłości i oddania hołdowali przekonaniom o własnej nieomylności, posługiwali się demagogią i zajmowali stanowisko ekstremistyczne.

Niewątpliwie ci, którzy przewodzili inkwizycji, uważali, że prowadzą działalność o najwyższej wartości etycznej, podobnie jak ludzie, którzy zawiedli na stos czarownice z Salem. W naszych czasach islamscy zamachowcy samobójcy czy sprawcy napadów na lekarzy zatrudnionych w klinikach dokonujących aborcji są przekonani o słuszności swojej postawy moralnej. Kiedy staniemy twarzą w twarz z niezmiernie trudnymi problemami, jakie w przyszłości przyniesie nam nauka, sprawmy, aby wszystkie słuszne i szlachetne porządki myślenia, wszystkie wypróbowane

i sprawdzone przez stulecia prawdy znalazły się na naszym stole. Nie wyobrażajmy sobie jednak, że każda dowolna interpretacja tych wielkich prawd spotka się z uznaniem.

Czy genetyka i genomika pozwolą nam na „zabawę w Boga"? Określenia tego używają bardzo często ci, których najbardziej niepokoi postęp tych nauk, nawet jeśli podobne obawy wypowiada osoba niewierząca. Niepokoje te byłyby mniejsze, gdybyśmy mieli pewność, że człowiek potrafi grać rolę Boga tak samo, jak czyni to sam Bóg: z nieskończoną miłością i dobrocią. Ale rejestr naszych uczynków nie jest tak dobry. Trudność pojawia się wtedy, gdy dochodzi do konfliktu między nakazem leczenia a zasadami etyki. Nie mamy jednak innego wyjścia, musimy zmierzyć się z tymi problemami, postarać się zrozumieć wszystkie szczegóły, włączając w to punkt widzenia każdej zainteresowanej strony, i spróbować znaleźć kompromis. Potrzeba osiągnięcia sukcesu w tych przedsięwzięciach jest jeszcze jednym powodem, dla którego obecna wojna między nauką a wiarą musi zostać zakończona: przy naszym stole ogromnie potrzebujemy obu tych stron i tego, żeby potrafiły na siebie nie krzyczeć.

1 Dokładniejszy opis losów rodziny Susan można znaleźć w: M. Waldholz, *Curing Cancer,* Simon & Schuster, Nowy Jork 1997, rozdziały 2-5.
2 T.L. Beauchamp and J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics,* 4th ed., Oxford University Press, Nowy Jork 1994 (wyd. polskie: *Zasady etyki medycznej,* przeł. W. Ja-córzyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1996).
3 D.L. Hammer, *The God Gene,* Doubleday, Nowy Jork 2004.

Wszystkie cytaty z Biblii w przekładzie polskim za: *Biblia Tysiąclecia,* wydanie trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1990.

Cytaty z Koranu za: *Koran,* z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Jerzy Bielawski, PIW, Warszawa 1986.

PODZIĘKOWANIA

Woodrow Wilson kiedyś powiedział żartem: „Używam nie tylko całego swojego mózgu, ale i wszystkich, jakie mogę pożyczyć od innych". Tak właśnie było w moim przypadku, kiedy zbierałem myśli i idee, przygotowując się do napisania tej książki. Jako tło dla przedstawienia obecnych perspektyw na znalezienie harmonii między światopoglądem naukowym i duchowym wykorzystałem najnowsze wyniki badań nad genomem człowieka, niewiele jednak znalazło się tutaj oryginalnych koncepcji teologicznych, jeśli w ogóle którakolwiek z tu przedstawionych na takie miano zasługuje. Dlatego też jestem głęboko wdzięczny licznym wielkim myślicielom - od św. Augustyna po C.S. Lewisa, - których talent ujawniania duchowej prawdy przerasta wszystko, co kiedykolwiek mogłoby wyjść spod mojego pióra.

Potrzeba napisania tej książki dojrzewała we mnie stopniowo przez ponad 20 lat, jednak to głównie dzięki zachęcie ze strony przyjaciół mogła się ona urzeczywistnić. Spośród wielu, którzy w różnych momentach odegrali tu rolę Barnaby, są: wierzący uczony (tak jak ja) doktor Jeffrey Trent; osoby prowadzące ośrodek im. Lewisa - C.S. Lewis Institute Fellows: wielebny Tom Torrants oraz doktor Art Lindsley; a także mój przyjaciel i wybitny uczeń C.S. Lewisa i Zygmunta Freuda doktor Armand Nicholi. Wiele skorzystałem również z lektur wnikliwych pism innych wierzących biologów, a zwłaszcza doktorów Darrela Falka, Alistera McGratha i Kennetha Millera.

Szczególne znaczenie dla sformułowania koncepcji przedstawionych w tej książce miały wykłady noblowskie, jakie odbyły się na Uniwersytecie Harvarda w lutym 2003 roku. Przez trzy kolejne wieczory w Harvard Memorial Church omawiałem wspólne płaszczyzny nauki i wiary, a obecność kilkuset studentów Harvardu na każdym z tych

wykładów utwierdziła mnie w przekonaniu, że młodym ludziom bardzo potrzebne są dyskusje na ten temat. Bardzo dziękuję wielebnemu Peterowi Gomesowi za umożliwienie nam tych spotkań.

Do narodzin tej książki przyczyniło się wiele innych osób: Judy Hutchinson wiernie spisywała jej pierwsze dyktowane wersje, Michael Hagelberg nadał moim szkicom postać zgrabnych rycin, a uważnymi recenzentami roboczych wersji kolejnych rodziałów byli: doktorzy Frank Albrecht, Ewan Birney, Eric Lander i Bill Phillips. Moja agentka Gail Ross służyła mi wiedzą praktyczną - tak potrzebną nowicjuszowi w fachu literackim, a Bruce Nichols wykonał znakomitą robotę redaktorską, niestrudzenie zachęcając mnie do pracy, kiedy zaczynałem wątpić w powodzenie całego przedsięwzięcia, namawiając mnie do wygładzania wszelkich chropowatości oraz zachowania jak najjaśniejszego i najbardziej przystępnego stylu.

Chciałbym również bardzo podziękować mojej rodzinie. Obie moje córki, Margaret Collins-Hill i Elizabeth Fraker, wraz z mężami przez cały czas pisania tej książki dodawały mi otuchy. Także moi rodzice, Fletcher i Margaret Collins, ciągle w znakomitej kondycji umysłowej mimo swoich dziewięćdziesięciu z górą lat, istotnie przyczynili się do podjęcia się tego zadania, choć niestety mój ojciec nie doczekał jego realizacji. Mam nadzieję, że odczuwa satysfakcję z jej lektury tam, gdzie teraz przebywa, chociaż jestem pewny, że potrafiłby mi wskazać wiele przymiotników, które warto by usunąć z korzyścią dla tekstu. Pragnę szczególnie gorąco podziękować mojej żonie Dianie Baker za jej nieustającą wiarę w znaczenie tej pracy, czego wyrazem były niezliczone godziny spędzone nad komputerowymi redakcjami kolejnych wersji tej książki.

INDEKS

A B C D E F G H I J K L M N O P R S Ś T U V W Z Ż

A

Adam i Ewa 124, 141, 168-171
agape 28, 30, 176
agnostycyzm 59, 131-139
-autora 19, 20, 31, 131
-Darwina 82
-, powstanie terminu 137
-, słabe i silne formy 138
AIDS 109, 134
Aldrin, Buzz 132
altruizm 27-30, 136, 139
Anders, William 131
anemia sierpowata 22, 91
anglikański Kościół 126
antymateria 57, 58, 63
aparat sekrecyjny typu III 157
Apollo 8 131 Apollo 11 132
archebakterie 75
argument odwołujący się do istnienia projektu 73
argument wynikający z osobistego niedowierzania 152
Arystoteles 127
astrofizyka 53
atak terrorystyczny 11 września 2001 roku 39
ateizm 19, 36, 39, 131-139, 150, 186, 187, 208
-a BioLogos 161, 166
-a ewolucja 12, 160
-autora 16, 20, 23, 30, 31, 35, 44, 131, 177
-Lewisa 24
-w krajach marksistowskich 40
-, słabe i silne formy 133
Augustyn, św. 71, 125, 129, 133, 135, 163
autotranscendencja 213, 214
Avery, Oswald T. 84

B

bakterie, wici 151, 157, 158
Barbour, Ian 65
Bayes, Thomas 45

Bayesa twierdzenie 45
„Beagle", HMS 73
Beauchamp, Tom L. 197
Behe, Michael 150, 151, 153, 154, 158
Biblia 12, 36, 53, 65, 67, 123, 132, 133, 142-144, 161, 168, 169, 171, 174, 188
bioetyka 25, 191-222
patrz też transfer jąder komórek somatycznych; komórki macierzyste
biologia molekularna 88
BioLogos 161-172
patrz też ewolucja teistyczna
biosfera 75
Blair, Tony 10
bliźnięta jednojajowe, badania 203, 209, 211, 213
Bohr, Niels 20, 68
Bonhoeffer, Dietrich 44
Borman, Frank 131
Bóg 19, 20, 30, 40, 49, 56, 62, 65, 67-69, 72, 74, 77, 88, 89, 112, 115-117, 123, 124, 135, 136, 139, 140, 143, 152, 161-164, 167, 171, 177, 186-188, 221
-a cierpienie 40^44
-a myślenie życzeniowe 33, 34, 36, 37, 133
-jako „wielki oszust" 144-146
-„Latacz dziur w niewiedzy" 78, 158,159, 166
-, hipoteza 31, 69-71
brzytwa Ockhama 55, 66, 159
buddyzm 39, 44, 70, 198
Burgessa Przełęcz, skamieniałości 137

C

Caccini, Tommaso 127
Celera 99, 100
Childress, James Franklin 198
Chittister, Joan 28
choroba Alzheimera 195
choroba Parkinsona 201, 207
choroba szalonych krów 134
choroba Taya-Sachsa 217
chromosomy 102, 142 -2 113 -7 94, 115 -11 110 -17 110,192 -X 93,212 -Y 93,212
-, porównanie człowieka i szympansa 112
chrześcijaństwo 70, 71, 123, 163, 184
cierniki 108
cierpienie 29, 33, 40-44, 187
Clinton, Bill 9, 10
Crick, Francis 76, 84, 100, 209
cuda 33, 42, 44-49, 59
cukrzyca 96, 195, 201, 208
Cyceron 73 cytoplazma 85, 206
cywilizacje pozaziemskie 62
Cztery Szlachetne Prawdy 44

D

Darlymple, Brent 74
Darwin, Karol 73, 81-83, 107-109, 120 -131, 136, 138, 143, 151, 156, 158, 209
-O pochodzeniu człowieka 81
-O powstawaniu gatunków 81-83, 107, 130, 171
darwinizm 71, 72, 81-83, 104, 106, 107, 116, 122, 123, 132, 134, 136, 137, 139, 143, 152, 160, 163, 165, 167
datowanie radioaktywne 141
Dawid 69
Dawkins, Richard 11, 132, 134-136, 150, 160
deizm 30, 47, 70, 140, 178
Dembski, William 150, 152, 159
Dennett, Daniel 132, 150
depresja 211
determinizm 68
Dillard, Anne 37
dinozaury 80, 122, 141
Dirac, Paul 20
dławica piersiowa 23
DNA 9, 21, 29, 48, 56, 75, 77, 83-90, 101, 194,216
-a ewolucja 142
-genów kodujących białka 102
-komórek linii płciowej 216, 217
-rekombinowany 21, 88
-„śmieciowe" 91, 96, 106, 112, 142 -w mukowiscydozie 93-101
-, elegancja 22, 88, 89
-, patentowanie 98, 99
-, podobieństwa u różnych gatunków 104-106
-, podwoja helisa 76, 84, 97, 100, 172
-, porównanie DNA człowieka i szympansa 112-114
-, porównanie DNA różnych gatunków 104-107
-, problemy etyczne związane z badaniami 195-197
dobór naturalny 27, 29, 81, 89, 104, 115, 116, 121, 134, 141, 151, 156, 157, 163
Dobry Samarytanin, przypowieść o 183
Dobzhansky, Theodosius 116, 137, 163, 168
Dolly (sklonowana owca) 199-201, 205, 207
dopamina 211
Dopplera efekt 57
Downa zespól 22

Drakę, Frank 61, 62
Drake'a równanie 61, 62
Droga Mleczna 60, 61, 62
dualizm korpuskularno-falowy 54
Dyson, Freeman 65
dżihad 39

E

Eddington, Arthur 185
Einstein, Albert 20, 54, 56, 68-70, 184
Eku (Nigeria) 173
energia ciemna 58
entropia 77
erytropeotyna 216
Ewangelia według św. Jana 166, 181
Ewangelia według św. Łukasza 181, 183
Ewangelia według św. Marka 181
Ewangelia według św. Mateusza 181, 183
ewolucja 13, 75, 81, 82, 83, 121-123, 125, 130, 148-152, 156, 159, 162, 164-168, 171
-a ateizm 12, 132, 135
-a DNA 89
-a kreacjonizm 110, 140-147
-a prawo moralne 30
-jako teoria i jako fakt 42, 115-117
-, makroewolucja 108, 109, 141
-, mikrewolucja 108, 109, 141
-, wnioski wynikające z badań genomu 109-115
patrz też zapis kopalny; Księga Rodzaju; Inteligentny Projekt; ewolucja teistyczna
ewolucja teistyczna 162-168
-krytycy 164-168
-, podstawowe założenia 162-164
patrz też BioLogos

F

Falk, Darrel 142
farmakogenomika 195
Flew, Anthony 166
Flores (Indonezja) 80
Franklin, Rosalind 84
Freud, Zygmunt 36, 133

G

Gabriel, archanioł 45
galaktozemia 22
Galapagos, archipelag 81
Galileusz 53, 72, 120-130
Garrod, Archibald 84
genetyka medyczna 22, 161, 191-194
genom człowieka 9-11, 13, 22, 91-94, 96, 97, 98, 100-103, 108, 120, 142, 191, 210
-a teoria ewolucji 109-117
-, porównanie z genomami innych organizmów 104, 110, 154, 162
-, złożoność 102
genomika 74, 194, 222 geny 83, 85, 91
-BRCA1 192,193,196,218
-caspase-12 114
-CFTR 95
-EDA 108
-FOXP2 114,115
-kodujące białka 102
-monoaminooksydaza A (MAOA) 212, 213
-MYH16 114
-„skaczące" 110
-VMAT2 214
-, pseudogeny 113
goryle 113
Gould, Stephen Jay 12, 79, 136
Gray, Asa 136, 163
grypa ptasia, szczep H5N1 109
gwiazdy, powstanie 59-62

H

Hawking, Stephen 63, 69, 215
-Krótka historia czasu 54, 56, 65
Heisenberg, Werner 20, 56
Heisenberga zasada nieoznaczoności 54, 67-70
hemoglobina płodowa 90, 91
hinduizm 39, 70, 163
Hitler, Adolf 44
„hobbici" 80
Homo sapiens 26, 80
homoseksualizm 211, 213
Hubble, Edwin 57
Huxley, Thomas Henry 19, 82, 137, 138

I

IGF-1 216
inkwizycja 39
Instytut Poszukiwania Cywilizacji Pozaziemskich (ang. Search for Extraterrestrial Intelligence Institute, SETI) 62
inteligencja, dziedziczenie 211, 212
Inteligentny Projekt (ang. Intelligent Design, ID) 148-160, 162, 163, 167

-, naukowe zarzuty wobec tej hipotezy 152-158
-, podstawowe założenia 149-152
-, przyszłość ruchu 159, 160
-, teologiczne zarzuty wobec tej hipotezy158, 159
islam 39, 70, 123, 163, 198

J

Jan Paweł II, papież 128, 163, 165
Jastrow, Robert 59
jądrowe siły 64
jednolita teoria wszystkiego 56
Jefferson, Thomas 10
Jezus Chrystus 23, 39, 179-183
Johnson, Phillip 149, 150, 153
Joyce, James 103
Jozue 45
Józef Flawiusz 181
judaizm 123, 163

K

Kain 169 Kalwin, Jan 127
kambryjska eksplozja 79, 122
Kant, Immanuel 52
Kazanie na Górze 39
kazanie w Parku Gazeli 44
Kennedy, Robert F. 131
Kepler, Johannes 53, 72
King, Martin Luther, Jr. 39, 131
klonowanie patrz transfer jąder komórek somatycznych klonowanie reprodukcyjne 206-208
klonowanie terapeutyczne 207
kod genetyczny 21, 22, 88
komórki macierzyste 199-208
-, badania 25, 201, 202
-, dorosłe 199, 200, 202
-, korzyści 208
Kopernik, Mikołaj 53, 72, 186
Koran 45, 123
kosmologia 69-71, 142
Kościół katolicki 38, 39
kreacjonizm 12, 140-147, 149, 150
-a ewolucja teistyczna 162, 163, 165
-Młodej Ziemi 140-145
krzepnięcie krwi, kaskada 154, 156
Księga Hioba 143, 171
Księga Koheleta 128
Księga Przysłów 186
Księga Rodzaju 70, 120-131
-a BioLogos 168-170
-a kreacjonizm 140, 141
-, niedosłowne odczytanie 143, 144
-, uwagi św. Augustyna 71, 143
Księga Wyjścia 45
kwarki 55, 63

L

Lamb, Willis 55
Laplace, markiz de 67, 68
Leslie, John 66, 67
Lewis S.C. 20, 30, 34, 135, 169, 170, 176, 180-182
-Chrześcijaństwo po prostu 24
-Cztery miłości 28
-o cierpieniu 29, 41, 42
-o cudach 45, 49
-o myśleniu życzeniowym 36, 37
-Problem cierpienia 41
-Zaskoczony radością 35
Lewis, Merivether 10
lęk 213
Lomax, Alan 17
Lovell, James 131
ludobójstwo 40
Luter, Marcin 127

M

Mahomet 39, 45
Majmonides 163
makroewolucja 141
malaria 174
maoizm 40
Marks, Karol 40
marksizm 40
materia ciemna 58
materializm 47, 48, 55, 115, 133, 150, 151,171, 176
Matka Teresa 27, 30
McCarthy, Maclyn 84
McGrath, Alister 134
McLeod, Colin M. 84
mechanika klasyczna 54, 68
mechanika kwantowa 20, 54, 55, 67-69
medycyna regeneracyjna 201
Mendel, Grzegorz 83, 84, 96, 209
mikroewolucja 141
Miller, Kenneth 145
Miller, Stanley 76
Mojżesz 38, 45, 126
Morris, Henry 12

Morse, Samuel 132
mrówki, kolonie 29
mukowiscydoza 92, 93, 95, 96, 98, 217
Multiwszechświata hipoteza 64, 65
myślenie życzeniowe na temat Boga 33, 34, 36, 37, 133

N

Napoleon Bonaparte 68
naturalizm 176
neandertalczycy 80
Newton, Izaak 67, 133
Nicholi, Armand 36
nieredukowalna złożoność (ang. irreducible complexity, IC) 149, 150, 152, 154, 157, 158
niewyrządzanie krzywdy 221
Nowy Testament 143, 179, 183

O

O'Hair, Madalyn Murray 132
Ockham, William 55
oko, projekt 151, 157
orangutany 113
oświecenie 133
otyłość 215

P

Paley, William 73, 74, 81, 122, 151
pary zasad 85, 91, 94, 102
Patrinos, Ari 100
Peacocke, Arthur 116
Penzias, Arno 57, 65
Pieśń nad Pieśniami 143
Pięcioksiąg 65
Piłat Poncjusz 181
Pius XII, papież 71, 165
Planck, Max 68
planetoida, zderzenie z Ziemią 80
poczęcie jako początek życia 203
Polkinghorne, John 42, 49, 185
postmodernizm 26, 27, 221
prawda absolutna 27, 184
prawo moralne 24, 26, 27, 30, 31, 36, 39, 49, 62, 69, 115, 123, 177, 178, 186
-a ateizm 136
-a bioetyka 25, 197, 198
-a ewolucja teistyczna 163, 164, 169
-u Kanta 52
prawo termodynamiki, drugie 77, 141
preimplantacyjna diagnostyka genetyczna (ang. preimplantation genetic diagnosis, PGD) 218
Projekt Poznania Genomu Człowieka 22, 90, 92, 97-101, 194
-, autor jako dyrektor Projektu 9
-, niespodzianki wynikające z odczytania genomu 101-107
-, rola Jamesa Watsona 97
-, uroczystość z okazji zakończenia 100
-, zainteresowanie firm komercyjnych 98, 99
promieniowanie mikrofalowe tła 65
przestępczość, dziedziczenie skłonności do zachowań przestępczych 212, 213
Psalmy 65, 69, 128, 143
Ptolemeusza model 127

R

rak jajnika 193
rak piersi 192, 193
Realianie 206
religia patrz wiara Rewolucja Francuska 39, 133
RNA21, 76, 77,88,89, 151
-, informacyjny 85, 88
robaki płaskie 156
Roosevelt, Eleanor 16
Roosevelt, Franklin Delano 16
Rutherford, Ernest 54, 55
rybosomy 85, 89

S

Schindler, Oskar 27, 30
schizofrenia 96
Schónborn, Christoph 165
Scopesa „małpi proces" 83, 148
serotonina 211
Simpson, George Gaylord 137
Słońce, powstanie 59-62
smuga pierwotna 203
socjobiologia 27, 29
stałe fizyczne 63-65, 67
stare elementy repetytywne (ang. ancient repetitive elements, AREs) 110-112
stworzenia akt 59, 107, 114, 121, 124, 141, 142
patrz też Adam i Ewa; Księga Rodzaju
sumienie Tl supernowa 60
system heliocentryczny 72, 128
szympansy 112-114, 123

Ś

ślepota, dobrowolna 20, 23

T

teizm 47, 55, 67, 69, 70, 77, 79, 83, 134,140, 151, 165
teologia 58, 65, 132, 170
teoria względności 25, 53, 55
Tillich, Paul 33
Tomasz z Akwinu, Św. 135
transfer genów, poziomy 75
transfer jąder komórek somatycznych (ang. somatic cell nuclear transfer, SCNT) 200, 202, 205-208
Twain, Mark 135

U

Układ Słoneczny, powstanie 59-62
ukrzyżowanie 179, 180
Urey, Harold 76
Ussher, James 126

V

Vanauken, Sheldon 31
Venter, Craig 9, 99, 100

W

Walcott, Charles D. 137
Wallace, Alfred Robert 81
Warfield, Benjamin 81
Watson, James 76, 84, 97, 100, 209
Weber, Barbara 192, 193, 196
wiara 18, 19, 22, 48, 177-181, 186, 208, 221
-a nauka 33, 52,71, 129
-a zwątpienie 23
-, krzywdy wyrządzane w imię 38-40
-, „opium dla ludu" 40
-, podobieństwa i różnice w różnych systemach wiary 24, 32, 36, 44, 52, 184
-, rola w debatach bioetycznych 198-205
„Wielki Kolaps" 58
Wielki Wybuch 56-58, 60, 63
-a teologia 58, 65, 66, 70 -, czas 57
-, warunki istniejące wcześniej 58, 59,69
-, zgodność z Księgą Rodzaju 70, 71
Wigner, Eugene 56
Wilberforce, Samuel 82
Wilberforce, William 38
Wilkins, Maurice 84
Wilson, Edward O. 29, 134
Wilson, Robert 57
Woese, Carl 75
wolna wola 41, 42, 68, 70, 164, 180, 211, 214
Wolter 39
Wszechświat 18, 20, 76, 77, 140, 162
-, powstanie 13, 52-72, 163, 164, 167
-, rozszerzanie się 57, 63
-, wiek 57, 74
patrz też Wielki Wybuch wszechświaty równolegle
patrz Multiwszechświata hipoteza
wyprawy krzyżowe 39
wzrostu hormon 216

Z

zapis kopalny 78-80, 169
zapłodnienie pozaustrojowe (ang. in vitro fertilization, IVF) 204, 205, 217
zarodki ludzkie 25, 199, 200, 204, 205, 217, 219
zasada antropiczna 62-67
zasada nieoznaczoności patrz Heisenberga
zasada nieoznaczoności zegarmistrz, ślepy - analogia 73, 81, 122
Ziemia
-, powstanie 59-62, 74 -, wiek 75, 78
-, życie na 72-89 zło fizyczne 42
zło moralne 42 zmartwychwstanie 179, 180

Ż

życzliwość 221

O AUTORZE

Francis S. Collins jest jednym z najwybitniejszych genetyków amerykańskich i wieloletnim dyrektorem Projektu Poznania Genomu Człowieka. Urodził się i dorastał na 95-akrowej farmie w domu bez bieżącej wody. Wychowywany jako agnostyk, przed

doktoratem z chemii został zdeklarowanym ateistą. Jego światopogląd zaczął się zmieniać dopiero wtedy, gdy podjął studia medyczne i zobaczył, jak wielkie znaczenie ma wiara eligijna dla ludzi chorych. Jako genetyk medyczny na Uniwersytecie Michigan brał udział w badaniach, które doprowadziły do wykrycia mutacji odpowiedzialnych za mukowiscydozę, neurofibromatozę oraz chorobę Huntingtona. Jako dyrektor Projektu Poznania Genomu Człowieka, który zakończył się wielkim sukcesem, koordynował pracę tysięcy genetyków w sześciu krajach. W wolnych chwilach gra na gitarze, jeździ na motocyklu i aby rozbawić swoich znajomych, pisze nowe teksty do popularnych piosenek.

WIARA, ROZUM
I WOJNA Z DŻIHADYZMEM

Autor George Weigel
Wydawnictwo FRONDA

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA 9
WPROWADZENIE ŚMIERTELNIE POWAŻNA SPRAWA 13
CZĘŚĆ PIERWSZA ZROZUMIEĆ WROGA 25
WYKŁAD PIERWSZY - ZASADNICZE PYTANIA TRAPIĄCE LUDZKOŚĆ, RÓWNIEŻ TE DOTYCZĄCE SPRAW PUBLICZNYCH, MAJĄ OSTATECZNIE CHARAKTER RELIGIJNY 25
WYKŁAD DRUGI - OKREŚLANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA, JUDAIZMU I ISLAMU MIANEM „RELIGII ABRAHAMOWYCH", „RELIGII KSIĘGI" LUB RELIGII „MONOTEISTYCZNYCH" ZACIEMNIA RACZEJ OBRAZ, NIŻ COKOLWIEK WYJAŚNIA. OWE OKLEPANE SLOGANY POWINNY ODEJŚĆ JUŻ W STAN SPOCZYNKU 29
WYKŁAD TRZECI - DŻIHADYZM - WRÓG, KTÓRY WYPOWIEDZIAŁ NAM WOJNĘ NA WSZYSTKICH FRONTACH 47
WYKŁAD CZWARTY - POZNANIE ZASADNICZYCH PUNKTÓW SKOMPLIKOWANEJ GENEZY DŻIHADYZMU JEST NIEZBĘDNE DLA ZROZUMIENIA ISTOTY ZAGROŻENIA, JAKIE TA IDEOLOGIA STANOWI DLA ZACHODU 49
WYKŁAD PIĄTY - DŻIHADYŚCI ODCZYTUJĄ HISTORIĘ I BIEŻĄCĄ POLITYKĘ PRZEZ PRYZMAT SWOICH CHARAKTERYSTYCZNYCH PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH, NIE ZACHODNICH ZAŁOŻEŃ O POSTĘPOWEJ DYNAMICE HISTORII 63
WYKŁAD SZÓSTY - ZAUWAŻANIE HISTORYCZNEGO ZWIĄZKU MIĘDZY PODBOJAMI A EKSPANSJĄ ISLAMU CZY TEŻ MIĘDZY WSPÓŁCZESNYM DŻIHADYZMEM A TERRORYZMEM NIE JEST PRZEJAWEM ISLAMOFOBII. PRAWDA JEST PODSTAWOWYM WYMOGIEM AUTENTYCZNEGO DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI, KTÓRY MOŻNA PROWADZIĆ JEDYNIE NA ZASADZIE POSZANOWANIA ROZUMU 71
WYKŁAD SIÓDMY - WOJNA Z DŻIHADYZMEM TO ROZGRYWKA O PRZYSZŁOŚĆ WIELU POKOLEŃ 83
CZĘŚĆ DRUGA REFLEKSJA NAD REALIZMEM 89
WYKŁAD ÓSMY - AUTENTYCZNIE REALISTYCZNA POLITYKA ZAGRANICZNA TRAKTUJE SZALEŃSTWO SERIO. NIE PRZESTAJE JEDNAK MYŚLEĆ O EWENTUALNOŚCIACH KORZYSTNYCH ZMIAN W ŚWIATOWEJ POLITYCE 89
WYKŁAD DZIEWIĄTY - CELEM POLITYCZNYM DO OSIĄGNIĘCIA NA BLISKIM WSCHODZIE I W ŚWIECIE ISLAMSKIM W WYNIKU WOJNY Z DŻIHADYZMEM JEST UTWORZENIE ODPOWIEDZIALNYCH STRUKTUR WŁADZY, KTÓRE W ZALEŻNOŚCI OD OKOLICZNOŚCI HISTORYCZNYCH I KULTUROWYCH MOGĄ PRZYJMOWAĆ RÓŻNE FORMY 93
WYKŁAD DZIESIĄTY - W WALCE Z GLOBALNYM DŻIHADYZMEM STRATEGIE ZASTRASZANIA BĘDĄ PRAWDOPODOBNIE NIESKUTECZNE, PONIEWAŻ ZASTRASZENIE KOGOŚ, KTO PRAGNIE MĘCZEŃSTWA, JEST NIEMAL NIEMOŻLIWE 109
CZĘŚĆ TRZECIA ZASŁUGUJEMY NA ZWYCIĘSTWO 123
WYKŁAD JEDENASTY - WIARA W SIŁĘ WŁASNEJ KULTURY JEST NIEZBĘDNA DO ZWYCIĘSTWA W DŁUGOTRWAŁYM KONFLIKCIE Z DŻIHADYZMEM 123
WYKŁAD DWUNASTY - NALEŻY SPRZECIWIĆ SIĘ REALIZOWANEJ PRZEZ ISLAMISTÓW TAKTYCE SALAMI, PONIEWAŻ DROBNE USTĘPSTWA W IMIĘ FAŁSZYWIE POJĘTEJ TOLERANCJI NIEUCHRONNIE PROWADZĄ DO KOLEJNYCH USTĘPSTW I DO DALSZEJ EROZJI WOLNOŚCI I BEZPIECZEŃSTWA 133
WYKŁAD TRZYNASTY - NIE MOŻEMY ZASŁUGIWAĆ I NIE BĘDZIEMY ZASŁUGIWAĆ NA ZWYCIĘSTWO (NIE MÓWIĄC JUŻ O OSIĄGNIĘCIU GO), JEŻELI BĘDZIEMY NADAL FINANSOWAĆ TYCH, KTÓRZY NAS ATAKUJĄ. DLATEGO KLUCZOWYM ELEMENTEM NASZYCH WYSIŁKÓW MUSI

BYĆ PROGRAM WSTRZYMANIA FINANSOWANIA DŻIHADYZMU PRZEZ ROZWÓJ ALTERNATYW DLA ŚRODKÓW TRANSPORTU KORZYSTAJĄCYCH Z PALIW ROPOPOCHODNYCH 145
WYKŁAD CZTERNASTY - ZWYCIĘSTWO W WOJNIE ZE ŚWIATOWYM DŻIHADYZMEM WYMAGA SFORMOWANIA NA NIWIE POLITYKI WEWNĘTRZNEJNOWEJ KOALICJI POLITYCZNEJ, KTÓRA BĘDZIE W STANIE SPRZECIWIĆ SIĘ ZAMĘTOWI STWARZANEMU PRZEZ SKRAJNĄ PRAWICĘ I SKRAJNĄ LEWICĘ 153
WYKŁAD PIĘTNASTY - STANY ZJEDNOCZONE NIE UCIEKNĄ PRZED MOCARSTWOWOŚCIĄ 165

Numer strony z książki 9

PODZIĘKOWANIA

Argumentację przedstawioną w tej książce zarysowałem po raz pierwszy w czasie VI Sympozjum im. Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie w styczniu 2007 roku. Dziękuję zarządowi i pracownikom Fundacji Williama E. Simona za ich wsparcie dla tej dorocznej imprezy. Szczególne wyrazy wdzięczności za ich wieloletnie wsparcie i pomoc kieruję pod adresem Williama E. Simona Jr., J. Petera Simona, Jamesa Pieresona i Sheili Johnston.

Niektóre fragmenty tego wywodu ukazały się w „First Things" i „Commentary". Dziękuję w tym miejscu Księdzu Richardowi Johnowi Neuhausowi i Nealowi Kozodoyowi za udostępnienie łamów swoich znakomitych czasopism dla moich tekstów.

W pracy nad tą książką pomagało mi wielu przyjaciół i kolegów, udzielając mi krytycznych komentarzy, sugestii, a także dzieląc się potrzebnymi materiałami źródłowymi. Wśród nich muszę wymienić: Elliotta Abramsa, o. Josepha Alobaidi'iego OP, Roberta Andrewsa, Paula Beliena, Rémi Brague'a,

10

Yigala Carmona, Michaela A. Caseya, Michaela Cromartiego, o. Josepha Augustine'a DiNoię OP, Williama Doino Jr., Williama Donohue, Jeana Duchesne'a, Philipa Eatona, Thomasa F. Farra, Hillela Fradkina, Edwarda R. Granta Jr., Mary Habeck, Daniela Henningera, Jamesa Turnera Johnsona, Laurę Johnston, Max a Kampelmana, Leona Kassa, Jamesa Laceya, Ernesta W. Lefevera, Christophera Levenicka, Stephena Lewarne'a, Jona Meachama, Gilberta Meilaendera, Menahema Milsona, Johna Muellera, Michaela Novaka, o. Edwarda T. Oakesa SJ, Roberta C. Odle'a Jr., Charlesa Paterninę, Roberta Satloffa, Stephena Schwartza, księdza Williama Stetsona, Johna Vinocura, Petera H. Wehnera, Josepha R. Wooda i R. Jamesa Woolseya. Co oczywiste, choć tak czy inaczej o tym wspomnę, za tezy przedstawione w tej książce odpowiadam wyłącznie ja sam.

M. Edward Whelan III wykonuje jako prezes Ethics and Public Policy Center znakomitą pracę. Dziękuję mu za jego wysiłki na rzecz poszerzenia obszaru zainteresowań i wpływów tej placówki oraz za jego cenne rady i osobiste wsparcie. Prace badawcze wzorcowo przeprowadził Stephen White, który również zapewnił płynną pracę mojego biura. Jak zawsze jestem również bardzo wdzięczny darczyńcom, dzięki którym Program Studiów Katolickich EPPC może działać.

Dziękuję również mojemu agentowi, Loretcie Barrett oraz Billowi Barry emu z wydawnictwa Doubleday, którzy natychmiast zrozumieli ideę mojej pracy.

11

Niezwykle interesujące spostrzeżenia do wykładu wnieśli Joan Weigel, Gwyneth Susil, Monica Weigel i Stephen Weigel. Bardzo im dziękuję za ich zainteresowanie, miłość i wsparcie.

Młodego australijskiego księdza George'a Pella spotkałem po raz pierwszy w 1967 roku, gdy przybył do mojej rodzinnej parafii w Baltimore przed wyjazdem na studia w Oksfordzie. W ciągu ponad czterdziestu lat współpracy nasza przyjaźń znacznie się pogłębiła. Szczegółowo omawialiśmy problemy świata epoki po 11 września w czasie mojego pobytu w Rzymie w październiku 2001 roku. Ta wymiana zdań nigdy nie została przerwana. Z ogromną przyjemnością dedykuję tę książkę staremu, drogiemu przyjacielowi, kardynałowi arcybiskupowi Sydney.

13

WPROWADZENIE
ŚMIERTELNIE POWAŻNA SPRAWA

W październiku 1996 roku jedna z większych amerykańskich korporacji zaprosiła mnie, abym wygłosił krótki wykład na temat „przyszłości świata" obiecującym, młodym pracownikom kierownictwa.

Miałem wskazać zagadnienia i problemy, które jeszcze nie były przedmiotem zainteresowania wysokonakładowych mediów, ale które miałyby trafić na pierwsze strony gazet w najbliższym dziesięcioleciu. Mocno zaakcentowałem trzy stwierdzenia:

– na historię nie można patrzeć wyłącznie przez pryzmat polityki, ekonomii czy techniki,
– idee mają poważne konsekwencje, jeśli chodzi o dynamikę historii,
– żywotność i morale, jak też wiara we własną przyszłość i własne możliwości, są kluczowe dla sukcesu cywilizacyjnego i pozycji kraju w świecie na przestrzeni długiego okresu czasu.

Wśród przykładów głównych czynników kształtujących świat w XXI wieku wskazałem na odradzający się islam.

14

W 1997 roku nie otrzymałem już podobnego zaproszenia.

Niespełna pięć lat po moim spotkaniu z tymi młodymi biznesmenami w pewnej górskiej grocie w Afganistanie siedział sobie człowiek bez obywatelstwa, o którym w 1996 roku nikt z owych wspaniale zapowiadających się menedżerów nawet nie słyszał. Bezpaństwowcowi towarzyszyło kilku jego uczniów. Mieli ze sobą telewizor podłączony do anteny satelitarnej, przy czym telewizor i antena były produktami społeczeństw, którymi oni sami głęboko pogardzali. Telewizor nie działał najlepiej, zatem któryś z nich włączył radio i nastawił audycję BBC w języku arabskim. Stacja poinformowała, że w World Trade Center w Nowym Jorku uderzył samolot. Człowiek przy radiu, podniecony, powtórzył wiadomość pozostałym, ku ich niekłamanej radości. Ale szef odpowiedział tylko: „poczekajcie chwilę". Za moment pojawiła się informacja o ataku na drugą wieżę. Wódz rozpłakał się i pomodlił. A potem - Osama bin Laden zaskoczył towarzyszy podnosząc trzy palce. Gdy usłyszeli o Pentagonie, bin Laden podniósł czwarty palec, zaskakując coraz bardziej swoich wyznawców. Okazało się jednak, że tym razem mieli się zawieść. Dzięki bohaterskiej postawie pasażerów lotu 93 linii United Airlines, którzy

zachowali się jak wolni ludzie, a nie jak bezbronne ofiary, czwarty cel Al-Kaidy tego dnia, Kapitol, został oszczędzony. Jednak w ciągu dwóch godzin krajobraz życia publicznego XXI wieku został gwałtownie i radykalnie zmieniony[1].

Patrząc na wydarzenia z 11 września 2001 roku przez pryzmat szeroko rozumianej historii można w nich dostrzec przejaw,

śmiertelny w skutkach, następującego zjawiska: otóż wbrew teorii sekularyzacji i przekonaniom szeroko rozpowszechnionym wśród światowych elit (włączając w to polityków), w XXI wieku gwałtownie postępującemu unowocześnieniu towarzyszył będzie wybuch religijności. Można wręcz postawić tezę, że niezwykłe odrodzenie religii w skali globalnej jest właśnie nieprzewidzianym owocem nowoczesności. Wbrew niegdysiejszym oczekiwaniom obserwujemy tak dobroczynne w wymiarze społecznym i politycznym zjawiska jak gwałtowny rozwój ruchów zielonoświątkowych (najszybciej rozwijający się ruch religijny w całej historii ludzkości) czy mormonizmu (najważniejsza nowa religia, jaka pojawiła się w ciągu ostatnich czternastu stuleci). A jednak, co oczywiste, wydarzenia z 11 września są czymś więcej. Gorliwość religijna ujawniła się w sposób stanowiący konkretne, śmiertelne zagrożenie dla cywilizacji Zachodu i dla Stanów Zjednoczonych jako wiodącej społeczności tejże cywilizacji. Wojnę wypowiedział nam wróg, którego istnienia większość z nas się nie domyślała, którego motywacje są absolutnie obce dla wrażliwości ludzi Zachodu XXI wieku.

Nie powinno więc dziwić, że zrozumienie tego nowego, zasadniczego dla spraw międzynarodowych faktu, zajęło nieco czasu. Zanim zaatakowano Nowy Jork i Waszyngton, trudno było pojąć istotę zagadnienia. Jak pisze Lawrence Wright w *Wieży we mgle (The Looming Tower),* nawet najbystrzejszy agent wywiadu, pracując przed zamachami na WTC i Pentagon nad skrawkami informacji na temat Al-Kaidy i jej

sprzymierzeńców, znajdowałby się w sytuacji średniowiecznego uczonego oglądającego „laboratoryjną próbkę nieznanego wcześniej wirusa"[2]. Jesienią 2001 roku często porównywano 11 września do innej haniebnej daty: 7 grudnia 1941 roku, kiedy to Japończycy zaatakowali Pearl Harbor. Analogia jest jednak chybiona: U.S. Navy od dziesięcioleci ćwiczyła na manewrach walkę z Japończykami. Od czasu do czasu gra wojenna „Niebiescy kontra Pomarańczowi" zaczynała się niespodziewanym atakiem „Pomarańczowych" na amerykańską Flotę Pacyfiku w jej mateczniku na Hawajach. Co więcej, Pearl Harbor oznaczało początek typowego konfliktu wielkich mocarstw i mimo ogromnej dysproporcji środków, wojna między Stanami Zjednoczonymi a Japonią w tym sensie była „symetryczna". Natomiast zamachy z 11 września przeciwnie, były najkrwawszym, póki co, przejawem „wojny asymetrycznej" wypowiedzianej nam przez wroga, którym nie jest żadne państwo i z powodów, które wykraczają poza obszar polityki czy racji stanu. Z tych przyczyn również trudno nam pojąć nowe okoliczności, w jakich się znaleźliśmy.

Są i inne powody amerykańskich trudności we właściwej identyfikacji i zrozumieniu wroga podczas tej wojny nowego typu. Terroryzm ma bogaty rodowód. Walter Laqueur, jeden z jego najlepszych znawców, wskazywał, że zasadniczy cel zabójstw na przedstawicielach europejskiej arystokracji popełnianych przez anarchistów w XIX wieku, czy porwań samolotów dokonywanych w XX wieku przez grupę Baader-

17

Meinhof lub członków Czarnego Września, był propagandowy. Terroryści ci usiłowali wzbudzić powszechne poparcie dla konkretnego celu politycznego, na przykład wprowadzenia demokracji w carskiej Rosji czy stworzenia niezależnego państwa palestyńskiego. Akt terroru dokonany w Ameryce 11 września 2001 roku różnił się od poprzednich nie wielkością skutków, ale tym, że był zupełnie innego gatunku. Podstawowym jego celem było bowiem dokonanie jak największych zniszczeń, tak materialnych, jak i psychicznych.

Z punktu widzenia określonych politycznych roszczeń nowa forma terroryzmu z zasady nie czyni różnicy między „winnymi" i „niewinnymi". Stwierdzenie, że „nikt nie jest niewinny", że wróg jest „winny" choćby dlatego, że oddycha, jest tu nowością samą w sobie. Jest również efektem przemyślanej, strategicznej decyzji, mającej u swej podstawy całkowitą dehumanizację „innego" a dążącej do zaprowadzenia niekończącego się chaosu[3].

Nowa wojna, którą nam narzucono tego wrześniowego poranka, była trudna do pojęcia również dlatego, że nie było żadnej kwatery głównej wroga, żadnego ośrodka, z którego wyprowadzono bolesny cios i który moglibyśmy w odwecie zawojować, aby usunąć zagrożenie. Nie było Pałacu Cesarskiego, jak w Tokio w czasie II wojny światowej, nie było Kancelarii Rzeszy istniejącej wówczas w Berlinie, nie było żadnego określonego geograficznie punktu, który mógłby się stać symbolicznym celem naszej akcji zbrojnej. Nie przypominało to nawet dawnego

18

Kominternu, agencji działalności wywrotowej, koordynującej z Moskwy w czasach zimnej wojny działania autonomicznych podmiotów rozsianych po całym świecie. Naszym wrogiem okazali się nie tradycyjni „gracze" w wielkiej grze międzynarodowej polityki, ale niezależne od siebie ugrupowania, nie związane ze sobą żadnymi układami politycznymi, ale połączone wspólną ideologią, i to, ku zdumieniu wielu, ideologią religijną (jeśli chodzi o jej pochodzenie, charakter i siłę). Ta siatka organizacji połączona przednowoczesną ideologią wydawała się wtedy, i wydaje się dziś, całkiem zręcznie posługiwać nowoczesnymi narzędziami w prowadzeniu asymetrycznej wojny. Wojny, w której, jak wskazuje historyk Victor Davis Hanson, względnie niewyszukane rodzaje broni, takie jak ręczne granatniki przeciwpancerne, „pozwalają niepiśmiennym nastolatkom likwidować amerykańskich oficerów wyszkolonych w akademii West Point kosztem 250 tysięcy dolarów i siedzących w transporterach opancerzonych za kolejne 100 tysięcy"[4]. Wydaje się oczywiste, że organizacje te nie zawahają się przed eskalacją przemocy na nieporównywalną skalę przy użyciu broni masowego rażenia, o ile tylko ją zdobędą[5].

Walter Laqueur pisze, że pewien „psychologiczny opór przed przyjęciem niewygodnych faktów do wiadomości" jest jedną z zasadniczych cech człowieka. Ten powszechny mechanizm obronny zadziałał z pewnością w Ameryce po zamachach na WTC. Istnieje zboczenie „wyklętego ludu ziemi". To ono wykrzywia rzeczywistość i sprawia, że to, co nas zaatakowało

19

11 września, jest pojmowane jako efekt ubóstwa. Wzywa się zatem do likwidacji „zasadniczych przyczyn" terroryzmu. Wielu odczuwa zrozumiały opór przed przyjęciem do wiadomości, że być może już mamy do czynienia z tym, co Samuel Huntington określił mianem „zderzenia cywilizacji". Obawiają się, że jakiś nieostrożny polityk może doprowadzić do takiego właśnie zderzenia, jeśli by opisał rzeczywistość takimi słowami[6]. Jednak jeszcze większy wpływ na zniekształcenie naszego oglądu sytuacji miała tendencja, obecna w środowiskach zarówno władzy jak i poza nimi, do wierzenia w jakąś formę teorii sekularyzacji, do wmawiania sobie, że wydarzenia, które zmienią XXI wiek, jakiekolwiek by nie były, nie mogą mieć natury religijnej, następować z przyczyn religijnych. Niemożliwe, żeby ich sprawcy mieli powoływać się na religię. Jest to zbyt..., no cóż - zbyt prymitywne. „To nie może tak wyglądać"- wmawiamy sami sobie. Musi być inne wyjaśnienie. Musi.

Ale teraz, blisko dekadę po zamachach na WTC i Pentagon, pewnych spraw już nie wolno nam nie rozumieć. Bo jeśli nie pojmiemy charakteru tej nowej wojny, jej religijnych i ideologicznych korzeni, wyrastających z tych korzeni namiętności i naszego obecnego braku odporności na przejawy tych namiętności, to nasze szanse pokonania przeciwnika, którego wizja przyszłości ludzkości jest radykalnie odmienna od naszej i który jest gotów, a nawet wręcz pragnie, umrzeć, by przyspieszyć realizację tej wizji, są marne. W pewnym sensie sprawcy zamachów na WTC uczynili nam mimowolną

przysługę. Ataki zmusiły władze Stanów Zjednoczonych do reakcji na działania nowego wroga, ze swej istoty będącego pasożytem na ciele nowoczesnego państwa. Wróg ten bowiem po cichu zaczął opanowywać poszczególne kraje, obracając je w swoich żywicieli. W ten sposób powstawały bazy, z których można było dokonywać ataków. Tak się stało w Afganistanie i w niektórych częściach Pakistanu. Co istotniejsze, zamachy na WTC zwróciły naszą uwagę na fakt, którego do tej pory nie przyjmowaliśmy do wiadomości, a który będzie istotny dla naszej przyszłości w dłuższym okresie czasu. Musimy stawić czoła wrogowi atakującemu podstawy naszego bytu, wrogowi, dla którego powiększenie udziałów w światowym bogactwie i potędze może być celem jedynie pomocniczym, którego zasadniczym motywem działania jest zniszczenie naszego sposobu życia. Zniszczenie naszej cywilizacji[7].

Wojna, w której jesteśmy stroną, zaczęła się przed 11 września. Gdy w grotach Hindukuszu ogłaszano fatwy o mordowaniu wszystkich Amerykanów, gdy na nasze ambasady we Wschodniej Afryce spadały bomby, gdy w porcie w Adenie żywe torpedy z Al-Kaidy rozpruwały burtę USS „Cole" - nie widzieliśmy w tych wydarzeniach pierwszych strzałów nowej wojny. Teraz toczy się ona już na wielu frontach. A będzie ich jeszcze więcej. Nieraz są ze sobą wzajemnie połączone: mamy front afgański, front iracki, front irański, front libańsko-syryjski, front w strefie Gazy, front somalijski, front pakistański, front północnoafrykański, front sudański, front

południowo- i wschodnioazjatycki, front finansowy, front gospodarczy, front energetyczny, front bezpieczeństwa wewnętrznego. Na wszystkich toczy się walka, na niektórych krwawa, na pozostałych innego rodzaju - w tej samej globalnej wojnie. I tak je należy rozumieć. Al-Kaida planowała ataki na Stany Zjednoczone, jak też i na amerykańskie poselstwa i misje wojskowe także na Filipinach i w innych krajach Azji

Południowo-Wschodniej. Okolice, o których przytłaczająca większość Amerykanów w ogóle do tej pory nie słyszała, okazują się nieraz najbardziej niebezpiecznymi miejscami na świecie. Jak powiedział jeden z oficerów Sił Specjalnych USA: „Wydarzenia zachodzące w miejscach wspominanych dotąd jedynie w różnych quizach geograficznych - jak Północny Waziristan - mają bezpośrednie przełożenie na warunki działania naszych sił zbrojnych w Afganistanie, Iraku i gdzie indziej. Intrygi knute w takich miejscach mogą mieć niszczące skutki dla naszej ojczyzny"[8].

Bernard Lewis, najwybitniejszy anglojęzyczny historyk islamu na świecie, zastanawiając się nad wszystkimi tymi zjawiskami, zauważył charakterystyczną różnicę między naszymi czasami, a okresem, kiedy w najcięższej fazie II wojny światowej pracował dla brytyjskiego wywiadu. Wówczas, jak mówił w wywiadzie dla „Wall Street Journal", „wiedzieliśmy, kim jesteśmy, wiedzieliśmy, kto jest wrogiem, znaliśmy zagrożenia i okoliczności. Teraz jest inaczej. Nie wiemy, kim jesteśmy. Nie znamy okoliczności. I wciąż nie rozumiemy natury wroga"[9]. Niewiedza,

i jeszcze gorsza od niej niechęć do zdobycia wiedzy, jest śmiercionośna. To zostało już ponad wszelką wątpliwość udowodnione 11 września 2001 roku. Ewentualne podobne wydarzenia w przyszłości dodadzą jedynie wykrzyknik do kwestii, które obecnie powinniśmy mieć już opanowane.

Teraz, pod koniec pierwszej dekady XXI wieku jest więcej rzeczy, których nie możemy nie znać. Celem tej książki jest określenie tego, co po zamachach z 11 września powinniśmy już wiedzieć: o wrogu, o nas i o tym, co powinniśmy zrobić, byśmy w przyszłości pozostali wolni.

Piętnaście poniższych wykładów można zamknąć w trzech częściach zatytułowanych: „Zrozumieć wroga", „Refleksja nad realizmem" i „Zasługujemy na zwycięstwo".

1 L. Wright, *The Looming Tower: AI-Qaeda and the Road to 9/11*, Nowy Jork 2006, s. 356-359.
2 Ibidem, s. 6.
3 W. Laqueur, *No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century*, Nowy Jork 2004, s. 9, 14, 24. Profesor Laqueur wskazuje również na przybliżoną genezę historyczną nowej formy fanatycznego terroryzmu:

> Wśród terrorystów w XLX wieku, szczególnie anarchistów czy ugrupowań rosyjskich, niemało było jednostek o zaburzonej osobowości, jednak paranoicy zdarzali się między nimi dość rzadko. Obecnie mania prześladowcza odgrywa w terroryzmie istotną rolę.
>
> Termin „fanatyk" pochodzi od łacińskiego *fanum* (miejsce święte), ale wcześnie zaczął oznaczać chorobliwy stan umysłu. Zjawisko fanatyzmu było często opisywane przez teologów i historyków religii, podczas gdy psychiatrzy i psychologowie unikali zazwyczaj badań na ten temat. Praktyczną definicję omawianego pojęcia podał Adolf Hitler w *Mein Kampf.* Hitler w znacznie większym stopniu niż jakikolwiek inny współczesny przywódca odwoływał się do fanatyzmu jako zasadniczego elementu ruchu nazistowskiego. Wskazywał, że mas nigdy nie uda się zmobilizować „wygłaszając stanowiska i podejmując działania bez entuzjazmu". Osiągalne jest to jedynie przez zupełne odrzucenie jakichkolwiek (ludzkich) względów i fanatyczne, nieubłagane dążenie do celu. Wroga należy powalić i zniszczyć, bo on nie tyle pobłądził, co błądzi zawsze i całkowicie, (ibidem, s. 25).

4 V. D. Hanson, *War-Making and the Machinery of War,* „Commentary", grudzień 2006, s. 46.
5 Co niestety nie jest takie znów trudne. Zob. np. P. D. Zimmerman, J. G. Lewis, *The Bomb in the Backyard,* „Foreign Policy", listopad-grudzień 2006, s. 33-39. Autorzy opisują tam sposób, w jaki Al-Kaida lub podobna organizacja może skonstruować broń jądrową na terenie USA, a następnie ją wykorzystać.
6 S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego,* Warszawa 1997. Jak z pewnym rozczarowaniem zauważa Huntington, tytuł artykułu, na którego podstawie powstała ta książka, „miał w tytule znak zapytania, na ogół przez polemistów nie dostrzegany" (s. 7 wyd. z 2004 r.).

7 Jeśli chodzi o ten przełomowy moment zob. C. Krauthammer, *Past the Apogee: America Under Pressure,* Foreign Policy Research Institute E-Notes, grudzień 2006, dostępne na http://www.fpri.org.
8 Na temat Północnego Waziristanu: R. D. Kapłan, *Imperial Grunts: On the Ground with the American Military, from Mongolia to the Philippines to Iraq and Beyond,* Nowy Jork 2006, s. 236.
9 Cyt. za: M. Steyn, *The Apathy of Defeat,* „Western Standard", 25 IX 2006.

25

CZĘŚĆ PIERWSZA
ZROZUMIEĆ WROGA

WYKŁAD PIERWSZY
ZASADNICZE PYTANIA TRAPIĄCE LUDZKOŚĆ, RÓWNIEŻ TE DOTYCZĄCE SPRAW PUBLICZNYCH, MAJĄ OSTATECZNIE CHARAKTER RELIGIJNY.

Sposób, w jaki ludzie myślą o Bogu, czy też raczej w jaki o nim nie myślą, ma ogromny wpływ na ich wyobrażenia o sprawiedliwym społeczeństwie i odpowiednich środkach do jego budowy. Dlatego teologię należy traktować poważnie, to znaczy należy brać pod uwagę poglądy innych na naturę i zamysły Boga, na zobowiązania wynikające z wiary w te poglądy, jak również na tę teologię, która ukształtowała cywilizację Zachodu. Jeśli nawet tego nie nauczyliśmy się w ciągu ostatnich pięciu lat, to czegośmy się w ogóle nauczyli?

A właśnie to pytanie - czego się nauczyliśmy - można sobie zadać za każdym razem, gdy jakiś publicysta, polityk czy mąż stanu używa rzeczownika „religia" jako synonimu rzeczownika „przesąd", zaś przymiotnika „religijny" jako synonimu przymiotnika „bezrozumny". Trzeba zerwać z tak płaskim (i faktycznie bezrozumnym) pojmowaniem tej rzeczywistości, gdyż stanowi ono przeszkodę w prawidłowej ocenie naszej sytuacji. A jest ona zbyt wymagająca, by pozwolić sobie na przesądy wywołujące jedynie zamęt w głowie.

26

Błędy w tym obszarze są łatwo przyjmowane przez opinię publiczną w dużej mierze dlatego, że amerykańskie szkolnictwo nie umie przekazać uczniom choćby minimalnej wiedzy na temat nauczania wielkich religii świata. Problem jest szczególnie brzemienny w skutki, jeśli chodzi o władze państwowe. Zaś jeszcze dotkliwszy, gdy weźmiemy pod uwagę służbę zagraniczną, gdzie elegancki sekularyzm jest standardem uznawanym za klucz do zrozumienia rzeczy Takimi, Jakie Są Naprawdę. W świecie, w którym prawdziwymi osobliwościami - zjawiskami istotnie wymagającymi wyjaśnienia - nie są rzesze pielgrzymów nawiedzających Sanktuarium Matki Boskiej z Guadelupe w Meksyku, ani miliony hindusów dokonujących rytualnych ablucji w Gangesie, ani *hadż* do Mekki, ani szyickie pielgrzymki do Karbali, takie myślenie stawia amerykańską dyplomację i służby wywiadowcze w wyjątkowo niekorzystnej pozycji. Osobliwością, rzeczą naprawdę wymagającą wyjaśnienia, zjawiskiem istniejącym wbrew reszcie świata są owe reduty agresywnego, zaściankowego sekularyzmu, na które napotykamy na przykład w redakcjach czy na uniwersytetach Zachodu.

Niezauważanie faktu, że dla przytłaczającej większości ludzkości przekonania religijne są źródłem wiedzy o sensie życia, jest w pewnym sensie produktem ubocznym niechęci do przyznania czegoś, co stało się już komunałem: że „idee mają

konsekwencje". Zrozumienie konsekwencji idei kształtujących daną epokę historyczną, zrozumienie ich wzajemnego oddziaływania jest warunkiem dobrego zarządzania państwem.

27

Zrozumieliśmy to w czasie zimnej wojny, która w swej istocie była światowym konfliktem fundamentalnych idei. Idee te opisywały naturę człowieka, ludzkie zbiorowości, genezę ludzkości, ludzkie dążenia, przeznaczenie człowieka. Zachód, wiedząc, że konflikt z komunizmem ma podstawy ideologiczne, rozlokował odpowiednio swoje zasoby intelektualne i kulturowe, podobnie jak siły zbrojne, by stępić ostrze komunistycznego zagrożenia, by je zdemaskować, aby je w końcu pokonać. Wydawałoby się, że płynie stąd konkretna lekcja.

Idea nieuniknionego postępu — przekonanie, że historia ludzkości na pewno rozwija się w taki sposób, że przyszłość zawsze będzie lepsza od teraźniejszości i przeszłości - do tego stopnia owładnęła wyobraźnią współczesnych Amerykanów, iż mogliśmy zapomnieć, że chodzi — w najlepszym razie - o hipotezę, a nie pewnik dotyczący ludzkiej kondycji. Rzeczy mogą przybierać gorszy obrót i nieraz tak się dzieje, zwłaszcza, gdy obniża się poziom kultury i moralności. Obecnie większość Europy przedstawia obraz moralnego wyczerpania, który nie wróży dobrze na przyszłość. Co więcej, jak przewidywał Aldous Huxley w *Nowym wspaniałym świecie,* postęp technologiczny może prowadzić do regresu humanitarnego, wręcz do upadku samej idei człowieczeństwa. Wszystko to sugeruje, że wakacje od historii i od konieczności kierowania jej biegiem w bardziej ludzkim kierunku, na jakie wyjechali sobie Amerykanie po zakończeniu zimnej wojny, są pułapką, złudzeniem. Jeśli historia ma prowadzić w kierunku prawdziwego ludzkiego postępu,

28

trzeba ją tworzyć aktywnie. Świat nie ma żadnego wbudowanego mechanizmu, który gwarantowałby, że dobro zwycięży. Jeśli mamy utrzymać nasze siły duchowe na poziomie koniecznym do osiągnięcia postępu, nasze horyzonty moralne muszą obejmować odpowiedzialność sięgającą szerzej i głębiej niż ambicje osiągnięcia osobistej satysfakcji. Przyszłość naszej cywilizacji nie zależy jedynie od wzrostu bogactwa materialnego i rozwoju technologii. Przyszłość Zachodu zależy od odpowiedzi na pytanie, czy nasze duchowe dążenia są szlachetne, czy nikczemne.

Zakrawa chyba na ironię, że właśnie w chwili, gdy zjawisko natury stricte religijnej zagrażające samemu istnieniu cywilizacji Zachodu przejawiło się w swej realnej sile, nastąpił zarazem ze strony popularnych autorów, takich jak Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens i Sam Harris[1], bezpardonowy atak ateizmu, ociekającego pogardą wobec tradycyjnych przekonań religijnych. A przecież, wbrew twierdzeniom tych nowych ateistów i ich wezwań do „dojrzałości" niewiary, Zachód, który stracił umiejętność myślenia w kategoriach opisywanych pojęciami „Bóg" i „szatan", który zapomniał o dramacie zawierającym się w pojęciu „odkupienia", będzie miał poważny problem z rozpoznaniem inspiracji i legitymizacji tych swoich wrogów, którzy mają na rękach krew z 11 września 2001 roku. Zachód, który nie traktuje religii poważnie, nie widzi w niej dynamicznej siły wpływającej na tok dziejów, rozbraja swój aparat pojęciowy i wyobraźnię w samym ogniu walki.

1 R. Dawkins, *Bóg urojony,* Warszawa 2007*;* D. Dennett*, Oczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne,* Warszawa 2008; C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. O trucicielskiej sile religii,* Warszawa 2007 i S. Harris, *Letter to a Christian Nation,* Nowy Jork 2006.

29

WYKŁAD DRUGI

OKREŚLANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA, JUDAIZMU I ISLAMU MIANEM „RELIGII ABRAHAMOWYCH", „RELIGII KSIĘGI" LUB RELIGII „MONOTEISTYCZNYCH" ZACIEMNIA RACZEJ OBRAZ, NIŻ COKOLWIEK WYJAŚNIA. OWE OKLEPANE SLOGANY POWINNY ODEJŚĆ JUŻ W STAN SPOCZYNKU.

Zawierają one naturalnie pewne oczywiste prawdy. Patrząc z perspektywy buddyzmu, hinduizmu czy szintoizmu judaizm, chrześcijaństwo i islam wyróżniając się w sposób oczywisty, wykazują jednocześnie cechy wskazujące na wspólny rodowód. Wydaje się, jakby były ze sobą spokrewnione. Co więcej, i co istotniejsze, i judaizm, i chrześcijaństwo, i islam wyprowadzają swój początek od objawienia się Jedynego Prawdziwego Boga Abrahamowi. Jednak to, co wyłoniło się z owego wspólnego punktu wyjścia, jest bezapelacyjnie różne od siebie nawzajem. Szczególnie dotyczy to islamu.

W ostatnich latach często się słyszy sugestię, jakoby związek między chrześcijaństwem a islamem był analogiczny - niektórzy by powiedzieli, że niemal identyczny - jak to, co rabin David Novak określił mianem „wspólnej granicy" między judaizmem a chrześcijaństwem[1]. Wskazuje się często na szacunek muzułmanów wobec Abrahama i Mojżesza, Jezusa i Maryi jako przykład tego rzekomego powinowactwa. Jednak, jak wskazuje znakomity francuski uczony, Alain Besançon:

30

> Abraham Księgi Rodzaju nie jest Ibrahimem Koranu. Mojżesz to nie Mussa. Jeśli chodzi o Jezusa, pojawia się On pod imieniem Issa bez umiejscowienia go w przestrzeni i czasie, bez żadnego odniesienia do ziemi Izraela. Jego Matka, Maryja czyli Mariam, przedstawiona jako siostra Aarona, rodzi go pod palmą. Issa dokonuje kilku cudów, które, jak się wydaje, są zapożyczone z ewangelii apokryficznych, i zapowiada przyjście Mahometa.
>
> Osoba Jezusa istotnie jest w Koranie poważana, ale ten Jezus nie jest Jezusem, w którego wiarę głoszą chrześcijanie. Jezus/Issa Koranu obwieszcza ten sam przekaz, co wcześniejsi prorocy: Adam, Abraham, Lot i reszta. Wszyscy tak naprawdę mają tę samą wiedzę i głoszą tę samą prawdę - islam. Podobnie jak pozostali, Issa jest posłany, by świadczyć o Jedyności Boga. Zdecydowanie odrzuca naukę o Trójcy, nie naucza o Bogu wchodzącym w relacje z innymi osobami; „nie mówcie o Trojgu" — upomina. Nie jest też Synem Bożym, ale zwykłym śmiertelnikiem. Nie jest również pośrednikiem między człowiekiem na ziemi a jego Ojcem w niebie, bo islam nie zna koncepcji pośrednictwa. A ponieważ według islamu niewyobrażalne jest, by posłaniec Boga został pokonany, nie umiera na Krzyżu. Umiera podstawiony za Niego dubler[2].

31

Nawiązanie Besanęona do koranicznych zapożyczeń z ewangelii apokryficznych stawia słuchaczy w XXI wieku przed pytaniem zadanym już w VIII wieku przez św. Jana Damasceńskiego, czy z punktu widzenia historii religii islamu nie należy traktować jako

heretyckiego odłamu chrześcijaństwa powstałego w wyniku skrzyżowania błędnych poglądów chrystologicznych (tj. na naturę, Osobę i misję Chrystusa) z ideami zaczerpniętymi z przedislamskich arabskich religii plemiennych oraz heterodoksyjnych prądów judaistycznych, które geniusz Mahometa przetworzył w nowy system religijny[3]. Ale zostawmy tę dyskusję na inny czas i miejsce. Podobnie jak zmaganie się z odmową uznania przez żyjącego w XIII wieku św. Tomasza z Akwinu analogii między chrześcijaństwem a judaizmem z jednej strony oraz islamem z drugiej, co wynikało z przekonania św. Tomasza o tym, że nauka Mahometa była wielkim fałszerstwem[4]. Dość powiedzieć, że rozbudowana struktura muzułmańskiej teologii zawiera wątki, które sprawiają, że koncepcja „trzech religii Abrahamowych" okazuje się prowadzić na manowce jeśli chodzi o rozumienie wiary i zwyczajów muzułmanów, szczególnie jeśli ten stereotyp jest w powszechnej wyobraźni rozumiany jako trzy nogi podtrzymujące jeden stół monoteizmu.

Weźmy, na przykład, kwestię „zastępowalności": islam głosi, że zajął miejsce judaizmu i chrześcijaństwa, które to religie zostały ostatecznie zdemaskowane w objawieniu danym Mahometowi jako religie fałszywe (albo co najmniej głęboko zniekształcone)[5].

32

To jest oczywiście nie do przyjęcia dla chrześcijan, bowiem do zasadniczej części doktryny chrześcijańskiej należy stwierdzenie, że objawienie Boga osiąga swój szczyt w Jezusie Chrystusie, dalszego objawienia nie można sobie wyobrazić. Owo sedno chrześcijańskich przekonań - że Boże objawienie wypełniło się w Chrystusie, w tym sensie, że po Chrystusie nic istotnego dla zbawienia świata nie zostanie już objawione - pomaga zrozumieć kolejny błąd zawarty w sloganie o „religiach Abrahamowych". Według chrześcijańskiego rozumienia historii zbawienia Abraham nie jest jedynie wielkim poprzednikiem. Wskazuje on już na wypełnienie Bożej obietnicy zbawienia, które nastąpi przez ród Abrahama, przez Lud Izraela - którą to obietnicę, jak wierzą chrześcijanie, Bóg wypełnił w Jezusie z Nazaretu, potomku Abrahamowym i Dawidowym. Z chrześcijańskiego punktu widzenia Abraham nie może wskazywać na cokolwiek wykraczającego poza wypełnienie obietnicy złożonej przez Boga jemu samemu, co oznacza, że nie może również wskazywać na pochrześcijańskie objawienie dane Mahometowi (czy komukolwiek innemu). Innymi słowy, dla chrześcijan przymiotnik „Abrahamowy" nie określa jedynie pochodzenia i dziedzictwa, ale również przeznaczenie, cel. Abraham wskazuje na to, co Bóg, powołując go, przewidział dla ludzkości, czyli dar, jakim jest Boży Syn narodzony z Ludu Izraela. (Rozumienie pojęcia „Abrahamowy" jedynie jako pochodzenia jest problematyczne również z punktu widzenia żydowskiej autoidentyfikacji, co jednak nie należy do tematu naszych obecnych rozważań.)

33

Mimo obecnej w chrześcijaństwie koncepcji zastąpienia, żaden prawowierny chrześcijanin nie utrzymuje, że objawienie Boga w Chrystusie stanowi negację objawienia Boga w historii Ludu Izraela. Muzułmanie, przeciwnie, zdecydowanie twierdzą, że tak judaizm, jak i chrześcijaństwo tracą swoją legitymizację, uważając, że ostateczne objawienie dane Mahometowi faktycznie niejako przebija wszelką wartość nadprzyrodzoną Biblii Hebrajskiej czy Nowego Testamentu[6].

Muzułmańska teologia zastąpienia ma zatem wbudowany mechanizm wyzwalania konfliktu między islamem a judaizmem i chrześcijaństwem, który to konflikt nie jest niezbędny z punktu widzenia teologii judaistycznej i chrześcijańskiej, choć chrześcijanie istotnie w ciągu minionych czternastu stuleci niejednokrotnie przyjmowali wobec islamu postawę agresywną i napastliwą. Agresja ta pozostawiła po sobie w świecie islamu głębokie resentymenty i brzemię na sumieniu co bardziej światłych chrześcijan. Nie należy też sądzić, że islamska teologia zastąpienia wymaga w sposób konieczny konfliktu zbrojnego między islamem a resztą świata, chociaż takie oblicze prezentowała ta religia w toku swej historii, co doprowadziło do zjawiska, które Samuel Huntington określa mianem „krwawych granic" islamu[7]. Mimo wszystko, jak pisze Bernard Lewis: „Islam, odkąd się pojawił w Arabii VII wieku, pozostawał w niemal ciągłym konflikcie z chrześcijaństwem: od pierwszych swoich podbojów, poprzez chrześcijańskie rekonkwisty, dżihad i krucjaty, ekspansję turecką i europejską.

34

Choć islam toczył wiele wojen, na wielu frontach, to wojny z chrześcijanami były najdłuższe, najbardziej wyniszczające i zlały się w muzułmańskiej świadomości jako dżihad *par excellence"*[8]*.* Nie ulega wątpliwości, że islamska teologia zastąpienia była istotnym źródłem tego „niemal ciągłego konfliktu", choć z pewnością zadziałały również inne czynniki.

Wyciągając wnioski z owej teologii zastąpienia i wywoływanych przez nią konfliktów Lewis i inni zaproponowali nowe spojrzenie na historię świata. Uderzające, że przeglądając standardowe podręczniki, jak np. Atlas Historyczny Świata „Timesa", znajdujemy w nich tak niewiele na temat islamu w ogóle, a jeszcze mniej na temat cyklu ekspansji i wycofywania się islamu w jego zmaganiach z resztą świata. Jak wskazuje Lewis, ten przypominający przypływy i odpływy cykl, wzmocniony określonym rozumieniem teologii zastąpienia, jest jednym z najważniejszych zjawisk historycznych ostatniego półtora tysiąclecia. Żeby nie być gołosłownym: mamy skłonność widzieć w europejskim kolonializmie i imperializmie produkt procesów i zjawisk gospodarczych, politycznych, demograficznych i religijnych zachodzących w samej tylko Europie. Widzimy pogoń za bogactwem, walkę o wpływy wielkich mocarstw, istotną w czasach majoratu kwestię młodszych synów, imperatyw misyjny. Lewis proponuje, byśmy spojrzeli na ekspansję Europy tak, jak najprawdopodobniej widzą ją muzułmanie: jako wielki manewr oskrzydlający przeprowadzony w odpowiedzi na islamską ekspansję na kontynencie europejskim:

35

Gdy Vasco da Gama przybił do Kalkuty, wyjaśnił, że przybył w poszukiwaniu „chrześcijan i korzeni". Było to celne streszczenie motywów, które wyprawiły Portugalczyków do Azji, jak i, *mutatis mutandis*, dżihadu, na który owa portugalska podróż była bardzo spóźnioną odpowiedzią. Nastrój religijnego zapału był wśród żeglujących na Wschód Portugalczyków bardzo silny. W wielkich wyprawach odkrywczych widziano rodzaj wojny religijnej, kontynuację krucjat i rekonkwisty przeciw temu samemu wrogowi. Na wschodnich morzach to muzułmańscy władcy Egiptu, Turcji, Persji i Indii byli głównymi przeciwnikami Portugalczyków i to ich władzę Portugalczycy ukrócili. Później przybyli tu przedstawiciele morskich narodów

Zachodu, którzy ustanowili zachodnioeuropejskie panowanie w Afryce i południowej Azji trwające do XX wieku[9].

A czy - pyta dalej Lewis - berberyjscy piraci, którzy tak się dali we znaki Thomasowi Jeffersonowi, działali na własną rękę i jedynie w celach rabunkowych, jakby to sugerował rzeczownik „piraci" i większość naszych książek historycznych? Czy z perspektywy historycznej nie należy w nich raczej widzieć kaprów trwającego wciąż dżihadu przeciw chrześcijaństwu, angażujących się w nierówny bój na morzu przeciw pierwszym fregatom Marynarki Wojennej Stanów Zjednoczonych w czasie, gdy siły muzułmańskie były w odwrocie[10]?

36

„Zastąpienie" to jedna z tych idei teologicznych, które w zasadniczy sposób odróżniają islam od judaizmu i chrześcijaństwa. To również idea, która ma daleko idące konsekwencje historyczne. Gdy pewien osmański historyk określał Polaków przybyłych w 1683 roku na odsiecz Wiedniowi mianem „ludzi z piekła rodem", nawiązywał jedynie do bogatej tradycji myśli religijnej mającej za sobą tysiąc lat historii, uprzedzając zarazem Osamę bin Ladena[11].

Kolejną cechą wyróżniającą islam jest interpretacja istoty jego świętego tekstu, Koranu. Interpretacja ta odsłania kolejne braki koncepcji „trzech religii Abrahamowych". Świat anglojęzyczny bardzo wiele w dziedzinie kultury zawdzięcza przekładowi Biblii Króla Jakuba. Owoce tego przekładu w języku angielskim dostrzegamy w miejscach tak odległych w czasie i przestrzeni, jak np. pomnik Lincolna w Waszyngtonie. Jest to jednak znikomo mało w porównaniu do długu, jaki islam i kultura islamska zaciągnęły wobec Koranu. Jak pisze jeden z muzułmańskich tłumaczy:

> Wszystkie islamskie dyscypliny naukowe biorą swój początek z Koranu. Gramatyka języka arabskiego została opracowana na potrzeby Koranu. Fonetyka arabska powstała po to, by określić właściwą wymowę wersetów koranicznych. Nauka arabskiej retoryki rozwinęła się po to, by opisać cechy niedoścignionej stylistyki Koranu. Sztuka arabskiej kaligrafii wykształciła

37

> się dzięki przepisywaniu Koranu. Koran jest podstawą islamskiego prawa i teologii. Jak słusznie powiedział słynny piętnastowieczny uczony i pisarz Sujuti, „wszystko jest zbudowane na Koranie". Całe życie religijne świata muzułmańskiego zbudowane jest wokół tekstu Koranu[12].

Jest zatem Koran jedną z najbardziej wpływowych ksiąg w historii ludzkości. Ale to właśnie islamskie rozumienie genezy Koranu poszerza jeszcze bardziej przepaść między islamem a judaizmem i chrześcijaństwem. Ponieważ Koran, według muzułmanów, powstał inaczej niż Biblia według judaizmu i chrześcijaństwa. To odmienne postrzeganie genezy sprawia, że sam święty tekst jest odczytywany w inny sposób, kreując kolejne różnice.

Trafny przykład chrześcijańskiego rozumienia natchnienia biblijnego podali biskupi Kościoła katolickiego zebrani na Drugim Soborze Watykańskim: „Prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie Świętym, spisane zostały pod

natchnieniem Ducha Świętego. (...) Do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorzy przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał"[13]. To chrześcijańskie teologiczne rozumienie „natchnienia", nieobce zresztą judaizmowi, zostawia miejsce na interpretację świętych

tekstów i faktyczny rozwój doktryny w świetle coraz doskonalszego zrozumienia pełnego znaczenia Pisma. Koran natomiast, jak twierdzą muzułmanie, został podyktowany słowo w słowo, sylaba po sylabie, zatem nie istnieje kwestia „egzegezy" rozumianej tak, jak rozumieją ten termin Żydzi i chrześcijanie. Doktryna również nie ma możliwości rozwoju po zakończeniu redakcji księgi[14]. W islamie główny wysiłek skupia się zatem na jurysprudencji, na debacie islamskich uczonych w prawie nad stosowaniem świętych tekstów w określonych okolicznościach (na przykład wydając fatwę).

Biblia zawiera nauczanie moralne, wzywa wiernych chrześcijan i Żydów, by używali swego rozumu do pojmowania wagi i znaczenia biblijnego nauczania włącznie z przykazaniami. Abraham, Jakub, Mojżesz, wielu proroków i sam Jezus borykają się z interpretacją Bożych zamysłów i zaleceń zawartych w Starym i Nowym Testamencie. Zaś świętą księgę islamu wpływowy egipski działacz religijny opisuje następująco: „Koran jest tym dla ludzkości, czym instrukcja obsługi jest dla urządzenia"[15]. Z szacunku dla Koranu wyrosła najpiękniejsza kaligrafia, jaką świat widział. Islamskie rozumienie Koranu jako literalnie podyktowanego tekstu niespecjalnie jednak nadaje się do innego rodzaju sztuki: sztuki duchowego i moralnego zmagania się z interpretacją świętego tekstu, wydobywającej zeń wewnętrzne piękno[16].

Alain Besançon wchodzi jeszcze głębiej w samo sedno sprawy, nakreślając kolejne ważne teologiczne rozróżnienie

między judaizmem i chrześcijaństwem z jednej, a islamem z drugiej strony:

> Chociaż muzułmanie uwielbiają wyliczać 99 imion Boga, brakuje na tej liście imienia zasadniczego dla żydowskiej, a jeszcze bardziej dla chrześcijańskiej koncepcji Boga: imienia „Ojca" tj. Osoby zdolnej do nawiązania relacji wzajemnej miłości z ludźmi. Jedyny Bóg Koranu, Bóg, który żąda podporządkowania, jest Bogiem odległym, określenie go mianem „Ojca" byłoby bluźnierczym redukowaniem go do roli człowieka. Bóg muzułmański jest zupełnie niewrażliwy; przypisywać mu uczucie miłości byłoby pomówieniem[17].

Skoro Bóg nie jest „Ojcem", to trudno sobie wyobrazić, że człowiek miałby być stworzony „na obraz Boży". A to z kolei bardzo utrudnia myśl o jakiejkolwiek bliskości wiary i rozumu. W judaizmie i chrześcijaństwie mężczyźni i kobiety nawiązują relację z Bogiem na różne sposoby, także mówiąc do niego i kłócąc się z Nim. Już na początku, w Księdze Rodzaju, Bóg „mówi" przed aktem stworzenia. Mowa Adama, gdy nadaje on imiona zwierzętom, jest dla pierwotnego człowieka pierwszą wskazówką jego odmiennego statusu wśród stworzenia i odmiennego rodzaju relacji ze Stwórcą.
W islamie przeciwnie, uczestnictwo w dziele stwórczym Boga nie jest cechą charakterystyczną relacji Bóg — człowiek, którą to relację określa

podporządkowanie się Bogu w Jego majestacie, który ani nie zradza, ani nie jest zrodzony (jak to przypominają zwiedzającym i pielgrzymom inskrypcje we wspaniałej Kopule na Skale w Jerozolimie). Według islamu żydowskie i chrześcijańskie pojmowanie Boga ogranicza Jego wszechmoc[18].

Zatem z teologicznego punktu widzenia islam różni się od judaizmu i chrześcijaństwa w sposób, w jaki chrześcijaństwo i judaizm różnić się od siebie wzajemnie nie mogą. Te różnice teologiczne pomogą nam wyjaśnić radykalnie odmienną postawę, jaką judaizm, chrześcijaństwo i islam przyjmują wobec konwersji z danej wspólnoty. Żydzi opłakują nawrócenie innego Żyda na chrześcijaństwo. Chrześcijanie rozpaczają nad odejściem jednego ze swoich do Żydów. Ale jest to rozpacz w rodzinie. O Żydzie, który stał się chrześcijaninem, mówi się, że przedwcześnie uznał Mesjasza, na którego czekają zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie. Chrześcijański konwertyta na judaizm musiał, wedle byłych współwyznawców, źle pojąć wypełnienie Prawa i zapowiedzi Proroków przez Jezusa Chrystusa. Muzułmanin, który by przeszedł na judaizm bądź chrześcijaństwo, winien jest, przynajmniej co do zasady, śmierci.

Dostrzegał tę różnicę również poprzedni papież, Jan Paweł II, w którym większość świata widziała apostoła autentycznego dialogu międzyreligijnego. W jednym z najbardziej osobistych wyznań, zawartym w światowym bestsellerze *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II (od kwietnia 2005 tak mocno przeciwstawiany swemu „pancernemu" następcy) wyraził

swój szacunek względem „religijności muzułmanów" i podziw wobec ich „wierności modlitwie". Napisał: „Obraz wyznawcy Allaha, który bez względu na czas i miejsce pada na kolana i pogrąża się w modlitwie, pozostaje wzorem dla wyznawców prawdziwego Boga, zwłaszcza dla tych chrześcijan, którzy mało się modlą lub nie modlą się wcale, opuszczając swe wspaniałe katedry". Ale wcześniej Jan Paweł II wskazał na teologiczne sedno sprawy:

> Dla każdego, kto znając Stary i Nowy Testament, czyta z kolei Koran, staje się rzeczą jasną, że dokonał się w nim jakiś proces redukcji Bożego Objawienia. Nie można nie dostrzec odejścia od tego, co Bóg sam o sobie powiedział, naprzód w Starym Testamencie przez Proroków, a ostatecznie w Nowym Testamencie przez swojego Syna. Całe to bogactwo samoobjawienia się Boga, które stanowi dziedzictwo Starego i Nowego Przymierza, w jakiś sposób zostało w islamie odsunięte na bok.
>
> Bóg Koranu obdarzany zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg pozaświatowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emmanuelem, Bogiem z Nami. Islam nie jest religią odkupienia. Nie ma w nim miejsca dla Krzyża i Zmartwychwstania, chociaż wspomniany jest Jezus, ale jedynie jako prorok przygotowujący na

przyjście ostatecznego proroka - Mahometa. Wspomniana jest Maryja, Jego dziewicza Matka. Ale tylko tyle. Nie ma całego dramatu odkupienia. Dlatego nie tylko teologia, ale także i antropologia islamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej[19].

Islamska antropologia teologiczna, inspirowana teologicznie islamską koncepcją osoby ludzkiej, skutkuje wizją sprawiedliwego społeczeństwa, która wydaje się odmienna od wizji judaistycznej czy chrześcijańskiej. Między innymi z tej antropologii wynika zjawisko, które Efraim Karsh określił mianem „syntezy władzy teologicznej i doczesnej". Synteza ta ma niemałe znaczenie dla islamskiej autoidentyfikacji. Umożliwiła zaistnienie czegoś, co Karsh nazywa „tysiącletnim imperialnym doświadczeniem islamu". I - można dodać - tysiącletnimi pragnieniami niektórych dzisiejszych muzułmanów. Islamska antropologia pomaga też zrozumieć tradycyjne dzielenie ludzkości na „Dom Islamu", „Królestwo poświęcone przez Boga," które urzeczywistnia Boże zamiary na ziemi, i „Dom Wojny", którego mieszkańcy nie poddali się jeszcze Allahowi i jego prorokowi. Stąd już tylko krok do muzułmańskiego przekonania o tym, że, jak pisze Bernard Lewis, „państwo islamskie jest jedyną prawomocną władzą na ziemi, a wspólnota islamska jedynym depozytariuszem prawdy i oświecenia otoczonym ze wszystkich stron przez ciemne barbarzyństwo i niewiarę"[20].

Ta antropologia i spowodowana przez nią synteza władzy religijnej i doczesnej jest też jedną z przyczyn problemów islamu w stworzeniu warunków kulturowych dla społecznego pluralizmu, który socjolog Peter Berger definiuje następująco: „współżycie w warunkach pokoju społecznego grup różnych ras, ludów i religii wraz z zachodzącymi między nimi interakcjami społecznymi"[21]. Rzeczywiście, trudno sobie wyobrazić autentyczny pluralizm, „poglądy pozostające ze sobą w zrozumiałym konflikcie", jak to opisał John Courtney Murray, czy „uprzejmą współpracę różnorodności", by zacytować formułę Richarda Johna Neuhausa, w klasycznej islamskiej koncepcji sprawiedliwego społeczeństwa. Albowiem w sprawiedliwym społeczeństwie tak, jak je widzi klasyczny islam, nawet „ludy Księgi", czyli Żydzi i chrześcijanie, którzy rzekomo mają być dwiema pozostałymi nogami monoteistycznego trójnogu, są obywatelami drugiej kategorii: *dhimmi.* Ich położenie społeczne, ekonomiczne i polityczne nieubłaganie pogarsza się do stanu, gdy przejście na islam okazuje się niezbędne do przeżycia[22].

Przemożny wpływ na islamską koncepcję sprawiedliwego społeczeństwa wywarł sam sposób powstania tej religii. Bernard Lewis pisze: „Założyciel islamu był swoim własnym Konstantynem, założycielem swojego państwa i imperium. Dlatego też nie stworzył - i nie potrzebował tworzyć - kościoła. Tak kluczowa w historii Zachodu dychotomia między *regnum* i *sacerdotium* nie ma w islamie odpowiednika"[23]. W krajach

anglosaskich często myślimy o Wielkiej Karcie Swobód (Magna Charta Libertatum) - wprowadzonych przez szlachtę Anglii ograniczeniach autokratycznej władzy królewskiej – jako o punkcie wyjściowym, który wyewoluował w zachodnie standardy wolnościowe.

Mocne dowody zdają się jednak przemawiać za tezą, że znacznie bardziej przełomowy moment nastąpił w 1076 roku, 139 lat wcześniej, niż król Jan przystał na żądania angielskich baronów. Ponieważ to papież Grzegorz VII na trwałe rozgraniczył na

Zachodzie kompetencje władzy politycznej i kościelnej ekskomunikując cesarza Henryka IV i rozpoczynając tym samym proces, który doprowadził do niezależności Kościoła katolickiego od władzy państwowej, jeśli chodzi o regulacje dotyczące wewnętrznych spraw Kościoła. Dlaczego ta „dychotomia" między *regnum* a *sacerdotium,* między władzą państwową a władzą duchowną, jest tak kluczowa w historii Zachodu? Ponieważ stawiając ograniczenia władzy państwowej stworzyła warunki do powstania pluralizmu społecznego średniowiecznego świata, co przygotowało grunt, na którym ostatecznie mogła wyrosnąć demokracja[24].

Rozumie się samo przez się, albo powinno się rozumieć, że przez wieki islam nadawał znaczenie i sens życia setkom milionów ludzi, którzy żyli szlachetnie i godnie. Islam dał światu piękną architekturę i zdobnictwo, wspaniałą poezję, żywe doświadczenie przyjaznego współżycia różnych ras, które zawstydzało sporą część pozostałego świata, wybitnych filozofów,

głęboką tradycję mistyczną i wiele, wiele więcej. Trzeba też jednak przyznać, że islam w całym dzisiejszym świecie znajduje się w trakcie procesu, który Alain Besançon celnie określa mianem „znacznie spóźnionego, bolesnego i wciąż dalekiego od zakończenia, zderzenia z nowoczesnością"[25].

To starcie z nowoczesnością wznieciło, jak za chwilę zobaczymy, konflikt wewnątrz samego islamu, wewnątrzislamską wojnę domową. Gdy konflikt ten przedostał się poza kraje muzułmańskie, stał się jednym z decydujących czynników współczesnej historii, aby w końcu pozostawić po sobie głęboką bliznę w ziemi na Dolnym Manhattanie.

Islamskie spotkanie z nowoczesnością okazało się tak gwałtowne, i tak nieprzewidywalne, dlatego, że wzmogło określone problemy od początku wbudowane w teologiczną strukturę islamu, nawet mimo tego, że samo było ich odbiciem. To z kolei doprowadziło do konfrontacji, której cechy wydają się na tę chwilę być jakościowo różne od napiętych stosunków między chrześcijaństwem a nowoczesnością we wczesnej fazie ich wzajemnego spotkania. Mimo konfliktów epoki Oświecenia, czy czasów rewolucji w Europie, chrześcijańskie przekonania na temat racjonalności świata wbudowane weń przez Stwórcę tego świata były faktycznie jednym z podstawowych czynników nowoczesności, rozumianej jako m.in. naukowe metody dociekań, historyczno-krytyczna analiza dawnych tekstów i sztuka rządzenia przez przekonywanie, żeby wymienić chociaż te trzy przykłady. Czy autoidentyfikacja teologiczna islamu zawiera

motywy analogiczne do motywowanych wiarą chrześcijańskich przekonań o racjonalności świata, które to motywy mogłyby za jakiś czas umożliwić islamowi spotkanie z nowoczesnością, spotkanie owocne zarówno dla islamu, jak i dla nowoczesnego świata? Od odpowiedzi na to pytanie zależy kształt przyszłej historii ludzkości. Od tego, czy islam może przejść ewolucję umożliwiającą mu stworzenie religijnych podstaw autentycznego pluralizmu, zależeć będzie przyszłość XXI wieku.

Na zagadnienie to ma wpływ zarówno wyjątkowa historia islamu, jak i kwestie islamskiej antropologii tkwiące głęboko w strukturze islamskiej samoidentyfikacji. Zagadnienia te podkreślają ponadto bezużyteczność idei „trzech religii Abrahamowych"

— kaprysu dwudziestowiecznych intelektualistów nie mającego głębszych korzeni w myśli islamskiej (ani żydowskiej, ani chrześcijańskiej)[26].

1 D. Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification,* Nowy Jork 1989.
2 A. Besançon, *What Kind of Religion Is Islam ?,* „Commentary", maj 2004, s. 45. O Abrahamie, jako muzułmaninie, nie Żydzie ani nie chrześcijaninie por. Koran, sura 3:67. O tym, że Jezus nie został ukrzyżowany por. Koran, sura 4:57. O koranicznym rozumieniu Trójcy jako Boga, Maryi i Jezusa por. Koran, sura 5:116.
3 *Islam and the West: The Making of an Image,* Oksford 1997. W tym studium, uznawanym powszechnie w kręgach religioznawczych za klasyczne, brytyjski uczony Norman Daniel czyni wiele wysiłku, by przybliżyć postrzeganie islamu u komentatorów chrześcijańskich, takich jak św.Jan Damasceński. W tym kontekście opisuje też Daniel religijne i kulturowe okoliczności powstania islamu:

> U mniej znanych pisarzy mamy zatem dość spójny obraz dawnej Arabii: kraju dzikiego, barbarzyńskiego, zamieszkałego przez ludność prostą i niepiśmienną, pozbawionego, przynajmniej w Medynie, efektywnej władzy, narażonego na zewnętrzne wpływy Cesarstwa Wschodniorzymskiego; kraju, do którego docierali raczej uciekinierzy-dysydenci niż prawowierni misjonarze. Te nieoficjalne misje okazywały się skuteczne, może nie wśród kupieckiej ludności Mekki, ale wśród wieśniaków Medyny, którzy i tak pozostawali pod wpływem swych żydowskich sąsiadów. Mahomet był naturalnym produktem tego świata. Ten obraz nie jest tak komicznie ahistoryczny, jak wyobrażenie o jakiejkolwiek znaczącej obecności prawowiernego chrześcijaństwa w Arabii w chwili narodzin Mahometa, (s. 106).

4 Krytykę Akwinaty osadzoną w kontekście rozprawy o wierze i rozumie odnajdzie Czytelnik w *Summa Contra Gentiles* 1:6:4 (*Summa filozoficzna [Contra Gentiles],* Kraków 1930,1933,1935).
5 O ich wiecznym potępieniu włącznie z „Ludźmi Księgi", którzy nie zostaną muzułmanami, por. Koran, sura 3:85.
6 Klasycystyczny islam naucza, że Żydzi i chrześcijanie sfałszowali teksty Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu, aby usunąć z nich odniesienia do Proroka Islamu, którego nadejście według Koranu (sury 3:81,7:157,61:6) zostało przepowiedziane w oryginalnych wersjach świętych tekstów Żydów i chrześcijan. Na temat wyjaśnienia tego postulatu przez jedenastowiecznego muzułmańskiego teologa Dżuwajniego w księdze zatytułowanej *Szlachetne uzdrowienie* zob.: F. E. Peters, *Judaism, Christianity, Islam,* tom II: *The Word and the Law and the People of God,* Princeton 1990, s. 33-37 oraz s. 348-351 na temat analogicznego wyjaśnienia odpowiednich wersetów Koranu przez dwunastowiecznego komentatora Zamachszariego.
7 S. Huntington, *Zderzenie Cywilizacji,* s. 445-452 (wyd. z 2004 r.).
8 B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe,* Nowy Jork 2001, s. 302.
9 Ibidem, s. 33-34.
10 Ibidem, s. 46. Zobacz też: I. W. Toll, *Six Frigates: The Epic History of the Founding of the U.S. Navy,* Nowy Jork 2006.
11 Cyt. za: B. Lewis, op. cit., s. 41.
12 M. A. S. Abdel Haleem, *Wprowadzenie do wydania Koranu,* Nowy Jork 2005, s. 9. Norman Daniel w *Islam and the West* opisuje charakterystyczny muzułmański sposób pojmowania Koranu następująco:

> Koran nie ma analogii poza światem islamu. Chrześcijanie uznają go za odpowiednik Biblii. Nie zawsze zdają sobie sprawę, że Koran określa sam siebie (...) jako kopię przepisaną z niebiańskiego pierwowzoru, jest zatem czymś zupełnie nieznanym chrześcijaństwu. (...) Koran jest dla islamu niemal tym, czym Chrystus jest dla chrześcijaństwa: Słowem Bożym, całościowym wyrazem objawienia. Nawet najbardziej zakochani w Piśmie Świętym protestanci czy katolicy wiedzą, że Biblia czerpie swój autorytet od Chrystusa; ale Mahomet czerpie swój autorytet z Koranu. Nie dostrzegając tego faktu (ludzie Zachodu) stale porównują Chrystusa do Mahometa, a nie ma bardziej przejrzystego wyrazu różnicy między myślą islamską a europejską, (s. 53).

13 II Sobór Watykański, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Ver bum),* 11.
14 Jeśli chodzi o objaśnienie koranicznych tekstów o pochodzeniu Koranu zob.: F. E. Peters, *The Word and the Law,* s. 40-41. Jednym z kluczowych fragmentów jest sura 10:37-39: „Ten Koran nie mógł być wymyślony poza Bogiem! On jest potwierdzeniem prawdziwości tego, co było przed nim, i wyjaśnieniem Księgi - co do której nie ma żadnej wątpliwości - pochodzącej od Pana Światów. Oni, być może, powiedzą: »Wymyślił [Mahomet] go?« Powiedz: »Przynieście więc surę podobną do niego i wzywajcie, kogo możecie, poza Bogiem, jeśli jesteście prawdomówni!« Tak! Za kłamstwo uznali to, czego nie objęli swoją wiedzą i czego wyjaśnienie jeszcze do nich nie doszło. Podobnie kłam zadawali ci, którzy byli przed nimi.

Popatrzże, jaki był ostateczny koniec ludzi niesprawiedliwych!", (przekłady z Koranu za wyd.: *Koran,* tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986).

15 Cytat wypowiedzi Abu Hamzy al-Masriego za: M. Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror,* New Haven 2006, s. 43.

16 Rémi Brague, jeden z czołowych znawców średniowiecznej filozofii islamskiej, pisze:

> Kobiece nakrycie głowy jest typowym przykładem. Często zauważa się, że wspomina o nim zarówno Koran jak i Nowy Testament. W Koranie to sam Allah przemawia i nakazuje wierzącym kobietom „żeby narzucały zasłony na piersi" i „aby się szczelnie zakrywały swoimi okryciami". W Nowym Testamencie mamy dość długi i dość wieloznaczny passus, w którym św. Paweł również mówi kobietom, żeby modliły się w nakryciu (1 Kor 11,3-26). Oba zalecenia są zatem dość podobnej treści, jednak tekst z listu apostolskiego nie jest Bożym przykazaniem, ale jedynie radą od św. Pawła. Możemy wyjaśniać, że Paweł chciał przekazać kobietom, by ubierały się przyzwoicie. Taka porada może być dostosowana do warunków panujących w określonym miejscu i czasie. Jeśli z kolei autorem nakazu w Koranie jest Allah osobiście, trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek interpretację poza sprecyzowaniem długości i nieprzejrzystości tkaniny oraz rodzajów „okrycia", *(The Law of God: The Philosophai History of an Idea,* Chicago 2007, s. 73-74).

17 A. Besançon, op. cit., s. 45.

18 W tej ostatniej kwestii por. N. Daniel, op. cit., s. 185.

19 Jan Pawel II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 1994, s. 82.

20 B. Lewis, op. cit., s. 39, 53, 61.

21 Pryncypialny nacisk, jaki się kładzie w islamie na jedyność Boga, który to przymiot jest zdecydowanie przeciwstawiany chrześcijańskiej koncepcji trynitarnej, może też pomóc wyjaśnić różnice w efektywności prób stworzenia przez każdą z tych religii społeczeństw charakteryzujących się zdrowym, żywotnym pluralizmem społecznym. Trójjedyny Bóg chrześcijaństwa: „Emmanuel", czyli „Bóg z Nami", to taka idea Boga Abrahama, która umożliwia zarówno serdeczną więź ze światem („Jak Bóg mógłby być z nami, gdyby słowo »z« nie stanowiło części Jego własnego bytu i życia?" — spytał kiedyś szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar), jak i instynkt porządkowania relacji między poszczególnymi osobami w świecie na zasadzie pluralizmu (ponieważ Bóg Trójjedyny sam w sobie „jest z", my musimy „być z" innymi) - tak właśnie można spekulować. Por. Hans Urs von Balthasar, *You Crown the Year with Your Goodness,* San Francisco 1989, s. 141.

22 Na temat „połączenia władzy religijnej i doczesnej" oraz „tysiącletniego doświadczenia imperialnego" w islamie zob.: E. Karsh, *Islamie Imperialism: A History,* New Haven 2006, s. 18. Więcej o pluralizmie wg. P. Bergera zob.: *Religion in a Globalizing World* na http:// pewforum.org/events/print.php?EventID=136. *O* dhimmich *zob. Bat Ye'or,* The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude, *Fairleigh Dickinson University Press, Madison 1996.*

Opis zjawiska *dhimmizacji* przez Karsha jest wielce pouczający:

> „Społecznościom chronionym" (który to termin odnosił się początkowo do chrześcijan i Żydów, ale w późniejszym okresie został rozszerzony na inne grupy niemuzułmańskie) wolno było zachować swoją własność i praktykować swoje religie kosztem bardzo upośledzonego statusu społecznego, który z czasem został dookreślony prawnie. Musieli uiszczać specjalne podatki (sprowadzone później do dwóch rodzajów: podatku gruntowego - *charadż* - i znacznie bardziej upokarzającego podatku pogłównego - *dżizja).* Byli gorzej traktowani, nieraz narażeni na otwarte prześladowania. Zredukowano możliwość praktyk religijnych poza kościołami i synagogami, wprowadzono zakaz bicia w dzwony, wznoszenia nowych kościołów, a nawracanie muzułmanów uznano za zbrodnię i zakazano pod karą śmierci. Żydzi i chrześcijanie musieli nosić ubrania odróżniające się w widoczny sposób od ubrań ich muzułmańskich panów, nie wolno im było jeździć konno, a jedynie na osłach, żenić się z muzułmankami. Musieli ustępować miejsca każdemu muzułmaninowi, który tego zażądał, nie wolno było im zajmować stanowisk, na których dysponowaliby jakąkolwiek władzą itp., (s. 25-26).

Powyższy opis stanowi dobrą odpowiedź na twierdzenia apologetów islamu, jakoby religia ta nigdy nie była szerzona mieczem. Choć zdarzały się konwersje z ostrzem miecza na gardle, przede wszystkim przy pomocy miecza rozszerzano obszar arabskiego imperium. A gdy muzułmanie już raz opanowali jakiś teren, biorąc pod uwagę ich przekonanie, iż ideałem w świecie islamu jest „jeden naród w jednym państwie rządzonym przez jednego suwerena" (B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europę,* s. 61), wprowadzali i egzekwowali przepisy czyniące konwersje na islam korzystnymi, upokarzające Żydów i chrześcijan i, jak wyżej wspomniano, z zasady karzące odstępstwo od islamu śmiercią. Właśnie ta dynamika *dhimmizacji* bardziej niż masowe konwersje pod groźbą śmierci, z ostrzem szabli u gardła, pomaga zrozumieć, dlaczego Egipt, kraj o niegdyś przytłaczającej większości chrześcijańskiej, w krótkim czasie po podboju stał się krajem muzułmańskim.

23 B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Londyn 2003, s. 5.

24 Zob. G. Weigel, *Katedra i sześcian: Europa, Stany Zjednoczone i Polityka bez Boga,* Warszawa 2005.
25 A. Besançon, op. cit., s. 42.
26 A. Besançon zwraca uwagę na ten fakt w *What Kind of Religion Is Islam?,* s. 47, przypisując odpowiedzialność za propagowanie wspomnianej idei francuskiemu uczonemu katolickiemu Louisowi Massignonowi (1883-1962) oraz jego uczniom.

47

WYKŁAD TRZECI
DŻIHADYZM - WRÓG, KTÓRY WYPOWIEDZIAŁ NAM WOJNĘ NA WSZYSTKICH FRONTACH.

Islam ma wiele odłamów. Niektóre, często określane mianem „fundamentalizmu" lub też „islamizmu", wskazują na konieczność głębokiej reformy religijnej i moralnej samego islamu i podporządkowania władzy politycznej zasadom religii. Najwłaściwszym określeniem specyficznej formy islamu, z którą Zachód pozostaje w nieuniknionym konflikcie, jeśli chodzi o określenie przyszłości ludzkości, jest dżihadyzm. Dżihadyzm różni się od pozostałych form islamizmu czy tego, co błędnie nazywa się „fundamentalizmem islamskim", odmiennym spojrzeniem na reformę islamu, odmiennymi metodami i celami działalności politycznej. Są to cele mesjanistyczne, obejmujące ni mniej ni więcej, ale ogólnoświatowe państwo islamskie. Różni się także koncepcją wroga i sposobami legitymizacji walki z tymże wrogiem. Richard John Neuhaus lapidarnie i celnie definiuje dżihadyzm jako „inspirowaną religijnie ideologię głoszącą, że użycie wszelkich dostępnych środków w celu opanowania całego świata przez islam jest obowiązkiem moralnym każdego muzułmanina"[1].

48

Sądzę, że jest to właściwa definicja naszego przeciwnika. Ci, którzy wyznają wyżej zacytowany pogląd, pozostają w stanie wojny z resztą świata. Neuhaus zauważa dalej, że „można oponować wskazując, że pojęcie »dżihadu« może w Koranie oznaczać również walkę duchową. To prawda, jak zresztą słuszne jest też spostrzeżenie, że muzułmanie, którzy uznają dżihad za wewnętrzną walkę duchową, nie są wrogami"[2]. Nie można natomiast wątpić, że sami dżihadyści rozumieją dżihad tak, jak go opisuje Neuhaus, ponieważ właśnie taką walkę głoszą. Między innymi od tego, czy definicja dżihadystowska stanie się dominującą w środowiskach islamskich, zależeć będzie historia XXI i następnych stuleci. Zarówno muzułmanie, jak i niemuzułmanie powinni starać się zapobiec takiej ewentualności.

Skoro już to wiemy, należy przyjrzeć się teologicznym źródłom owych roszczeń.

1 R.J. Neuhaus, *The Regensburg Moment,* „First Things", listopad 2006, s. 68.
2 Ibidem, s. 68-69.

49

WYKŁAD CZWARTY
POZNANIE ZASADNICZYCH PUNKTÓW SKOMPLIKOWANEJ GENEZY DŻIHADYZMU JEST NIEZBĘDNE DLA ZROZUMIENIA ISTOTY ZAGROŻENIA, JAKIE TA IDEOLOGIA STANOWI DLA ZACHODU.

Choć dżihadyzm stanowi wyraz walki islamu z nowoczesnością, jego korzenie sięgają islamskiego poczucia klęski pochodzącego z czasów wcześniejszych. Zarówno pierwsza fala muzułmańskich podbojów, jak i druga, której kulminacją była bitwa pod Wiedniem w 1683 roku, została powstrzymana przez siły Chrześcijaństwa. Porażki te zaowocowały w XIX i XX wieku doświadczeniem kolonializmu, epoki, w której większość muzułmanów znajdowała się pod rządami ludzi uznawanych przez nich samych za gorszych, niewiernych. Upokorzenie to zostało jeszcze pogłębione z powodu napięć wywołanych zderzeniem islamu z nowoczesnością. Okazało się, że świat wygląda inaczej, niż wyglądać powinien. Powstawał dysonans duchowy, powodujący dysonans poznawczy.

Symptomy tego poczucia klęski - i niezadowolenie spowodowane pozorną niemożliwością przezwyciężenia tego stanu - można odnaleźć w charakterystycznym bezwładzie, który zdaniem wielu był dominującą cechą Imperium Osmańskiego w okresie bezpośrednio poprzedzającym jego rozpad w czasie

50

I wojny światowej. Jednak bezwład ów ma znacznie dłuższy rodowód. Szczegóły wykraczają poza zakres niniejszego opracowania, ale zasadniczy był swego rodzaju zanik intelektualnej refleksji. Prowadził on, jak się wydaje, do zaniku intelektualnej żywotności świata muzułmańskiego, który niegdyś był miejscem niezwykle bujnego rozwoju myśli ludzkiej, który znajdywał w sobie przestrzeń, by pomieścić mądrość cywilizacji antycznej i perskiej, i który stworzył własną cywilizację, pod wieloma względami zaawansowaną znacznie bardziej niż wszystko, co we wczesnych Wiekach Średnich mogło zaoferować chrześcijaństwo[1].

Na początku II tysiąclecia w świecie islamskim możliwa była twórcza praca intelektualna, możliwe było prowadzenie rzeczywistych dysput. Jak wskazuje historyk filozofii Frederick Copleston, „filozofia arabska była jednym z głównych kanałów, dzięki którym Zachód poznał kompletne dzieła Arystotelesa, ale wielcy filozofowie średniowiecznego islamu, tacy jak Awicenna czy Awerroes nie byli jedynie przekazicielami, czy zaledwie komentatorami. Przetwarzali i rozwijali filozofię Arystotelesa, mniej więcej w duchu neoplatonizmu". Później, około połowy tysiąclecia, zaszło coś, co spowodowało, że duch dociekliwości intelektualnej wydawał się zanikać.

Interesujące byłoby rozważenie ewentualności, czy to powszechne zjawisko nie miało swojej genezy w pismach wielkiego Awerroesa (Ibn Ruszda), którego średniowieczni uczeni chrześcijańscy określali z szacunkiem mianem „Komentatora".

51

Awerroes, który zmarł na wygnaniu w Maroku w 1198 roku, „uznawał teologię za podległą filozofii,(...) a oceny tej ostatniej za rozstrzygające dla tej pierwszej, zatem określenie, które doktryny teologiczne należy interpretować alegorycznie i w jaki sposób, należy do filozofów"[2]. Ale niezależnie od tego, gdzie byśmy umieścili genezę wspomnianego wcześniej bezwładu, islamskie autorytety religijne zaniepokoiły się w końcu takimi spekulacjami, a niepokój ten w połączeniu z tradycyjnym islamskim poczuciem samowystarczalności (oraz lekceważeniem osiągnięć niewiernych), wytworzyły w sferze kultury taką sytuację, która ostatecznie doprowadziła do upadku intelektualnej żywotności. Bernard Lewis pisze: „Renesans, reformacja, rewolucja naukowa i oświecenie (...) nie pozostawiły w świecie islamskim żadnych śladów, nie zostały nawet zauważone". Z czasem intelektualna stagnacja przyniosła dramatyczne

rezultaty[3]. Studium „Arab Human Development", przeprowadzone przez arabskich intelektualistów i opublikowane w 2002 roku pod auspicjami ONZ, stwierdziło, że „w świecie arabskim ukazuje się rocznie 330 tłumaczeń książek obcojęzycznych, jedna piąta tego, co w Grecji. Ilość tytułów przetłumaczonych ogółem (od IX wieku) wynosi ok. 100 000". Więcej książek tłumaczy się na hiszpański w ciągu dekady czy dwóch, niż przetłumaczono na arabski w ciągu tysiąclecia[4].

Ogniwami łańcucha luźno związanych ze sobą wydarzeń i osób, który łączy średniowieczne islamskie dysputy na temat filozofii, prawa i granic dozwolonych spekulacji w obszarze

52

religii z jaskiniami Tora Bora i zamachów z 11 września, jest również wiele wybitnych postaci, z których być może najważniejsze to uczeni: Ahmad Ibn Abd al-Halim Ibn Tajmijja (1263-1328), Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703/4-1792) oraz dwaj współcześni działacze i teoretycy Hassan al-Banna (1906-1949) i Sajjid Kutb (1903-1966).

Możemy streścić tę długą historię przywołując poruszającą scenę opisaną przez Bernarda Lewisa:

> W połowie XIII wieku Mongołowie zaplanowali i przeprowadzili kolejny etap ekspansji na zachód. Hulagu-chan, wnuk Czyngis-chana, na rozkaz wielkiego chana, który polecił opanować wszystkie ziemie islamu aż do Egiptu, przekroczył Amu-darię. W ciągu kilku miesięcy długowłosi mongolscy jeźdźcy przegalopowali przez Persję łamiąc wszelki opór i w styczniu 1258 roku zatrzymali się pod Bagdadem. Wzięli szturmem starą stolicę kalifów, splądrowali ją i spalili, a 20 lutego ostatni kalif oraz liczni członkowie jego rodziny, których udało się odnaleźć, zostali zgładzeni. Po raz pierwszy od czasów Proroka niewierni najechali serce islamskiego świata, zniszczyli mającą wielkie historyczne tradycje instytucję kalifatu i ustanowili władzę innowierców nad wiernymi[5].

53

Rozpaczliwe okoliczności wymagały, jak się mogło wydawać, użycia rozpaczliwych środków, opartych o szczególnie surową interpretację islamu. Zatem, gdy Mongołowie gwałcili, grabili, plądrowali i mordowali, ogniem i mieczem wyznaczając sobie drogę przez kraje islamu, Ahmad Ibn Abd al-Halim Ibn Tajmijja nauczał, że przetrwanie religii uwarunkowane jest utrzymaniem władzy politycznej. A walka o tę władzę może, a nawet powinna być prowadzona przy użyciu siły zbrojnej (co jest, muszę zauważyć, wypaczeniem tradycji wojny sprawiedliwej), oraz, że dżihad wymaga absolutnej miłości do Boga i równie absolutnej nienawiści do wszystkiego, czego Bóg zakazał. Mary Habeck zauważa również, że Ibn Tajmijja rozszerzył cele dżihadu, obejmując ta listą „nie tylko heretyków, apostatów, obłudników, grzeszników i niewiernych (również Żydów i chrześcijan), ale także wszystkich muzułmanów, którzy próbowaliby odmówić udziału w dżihadzie"[6]. W ten sposób naszkicował on obraz przyszłej wewnątrz islamskiej wojny domowej, która obecnie rozlała się w konflikt dżihadyzmu z resztą świata. Efektem była, jak to określił Walter Laqueur, „teoria Tajmijji", czyli stosunku islamu do reszty świata, „oparta na założeniu, że pokój i sprawiedliwy porządek społeczny zapanuje w świecie dopiero wtedy, gdy islam odniesie globalne zwycięstwo, ponieważ wszystkie inne religie

i ideologie chcą prześladować prawdziwych wyznawców, a ich celem jest pokonanie islamu i zniszczenie go"[7].

Muhammad Ibn Abd al-Wahhab jest nieco lepiej znany bardziej świadomym w sprawach islamu mieszkańcom

Zachodu, gdyż stworzona przez niego doktryna stała się oficjalną doktryną Królestwa Arabii Saudyjskiej, skąd została rozszerzona po całym świecie siłą saudyjskiego złota (do tej reszty świata należą na przykład madrasy w Detroit czy muzułmańskie kaplice w więzieniach w USA). Wahhab podkreślał absolutną jedyność i całkowitą hegemonię Boga, który jest wobec świata bezwzględnym prawodawcą. Bóg nawiązuje kontakt ze światem przez swoją wolę i nie ma żadnego, by tak powiedzieć, duchowego zmagania się z Bożą wolą, istnieje tylko całkowite jej poddanie. Rzeczywiste poddanie, według Wahhaba, wymaga zarówno głębokiej pogardy wobec islamskiego mistycyzmu, jak i zniszczenia wszelkich ludzkich dzieł, które są uważane za uosobienie bądź obraz cech boskich. (Dlatego pozostający pod wpływami wahhabizmu talibowie zniszczyli buddyjskie posągi w afgańskim Bamianie.) Jednak za życia, a nawet w następnych stuleciach doktryny Wahhaba miały niewielki wpływ na islam. Dopiero kolosalny napływ zachodniego bogactwa do Arabii Saudyjskiej uczynił wahhabizm siłą potencjalnie zdolną wpływać na losy ludzkości[8].

W opozycji do islamskich modernizatorów reprezentujących, jak zauważa Mary Habeck, różne ideologie, m.in. socjalizm, liberalizm i nacjonalizm, którzy pojawili się na początku XX wieku, powstało stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, założone przez Egipcjanina, Hassana al-Bannę. Al-Banna ostro krytykował „ideową kolonizację" islamu pod rządami kolonialnymi i wzywał do walki z Zachodem, który, według

niego, zwyciężał jak dotąd w wojnie, w której polem bitwy był duch islamu i dusze muzułmanów, oraz ich wierzenia i myśli, podobnie jak zwyciężał w bitwach toczonych z bronią w ręku". Ponieważ al-Banna uznał, że mogło do tego dojść jedynie w wyniku zepsucia muzułmanów, zaproponował wielką przebudowę społeczną. Pierwszym jej przejawem miała być działalność wychowawcza, socjalna, gospodarcza, religijna i charytatywna Braci, drugim zaś — dżihad, ponieważ Bóg udzielił muzułmanom przywileju i zobowiązał ich do ocalenia świata od jego błędów. Po oczyszczeniu Domu Islamu prawdziwi muzułmanie mieli oczyścić swoje ziemie z niewiernych, poczynając od rodzinnego Egiptu, po kolejne kraje. Dokąd? Hassan al-Banna, który wierzył, że islam to „religia i państwo", zatem że Koran i miecz są nierozłączne, nie ograniczał swoich wizji:

> Naszym zadaniem jest (...) stanąć przeciw powodzi nowoczesnej cywilizacji zalewającej nas bagnem materialistycznych, grzesznych żądz. Powódź ta oddzieliła lud muzułmański od przywództwa Proroka i przewodnictwa Koranu a świat pozbawiła światła wskazującego drogę. W świecie muzułmańskim już oderwanym od swych koranicznych korzeni zapanował zachodni sekularyzm, którego ekspansja postępuje od wieków i będzie postępować nadal, o ile nie wykorzenimy go z naszych ziem. Ale wówczas my się nie zatrzymamy, będziemy ścigać siły zła do ich własnych krajów,

56

wedrzemy się w serce Zachodu i będziemy walczyć z nim aż do zwycięstwa, aż cały świat wezwie imienia Proroka i nauczanie islamu rozszerzy się po całym świecie. Dopiero wówczas muzułmanie osiągną swój zasadniczy cel i nie będzie już więcej „prześladowań", a cała cześć będzie wyłącznie dla Allaha[9].

Idee te mogły rozwinąć się w ideologię wpływającą na losy świata dzięki Sajjidowi Kutbowi, którego Lawrence Wright opisuje następująco:

W wielu dziedzinach był człowiekiem Zachodu. Ubierał się po europejsku, uwielbiał muzykę klasyczną i kino hollywoodzkie. W tłumaczeniu przeczytał wszystkie dzieła Darwina i Einsteina, Byrona i Shelleya. Zaczytywał się literaturą francuską, szczególnie dziełami Victora Hugo. Jednak już przed wyjazdem do Ameryki obawiał się postępów pochłaniającej wszystko cywilizacji zachodniej. Mimo swego wykształcenia postrzegał Zachód jako kulturowo jednorodny. Różnice między kapitalizmem a marksizmem, chrześcijaństwem a judaizmem, faszyzmem a demokracją były nieistotne w porównaniu do jednego zasadniczego podziału w jego myślach: islam i Wschód z jednej a chrześcijański Zachód z drugiej strony[10].

57

Kutb w 1948 roku, w wieku 45 lat, udał się na wymianę naukową do Stanów Zjednoczonych. Wyjazd ten zamiast złagodzić, zaostrzył jeszcze jego pogląd na relację między islamem a Zachodem (i islamem a resztą świata w ogóle). Przeżył szok już w podróży, gdy jakaś podchmielona pasażerka złożyła mu niedwuznaczną propozycję. Jeszcze większe zgorszenie przeżył w czasie nauki w Colorado State College of Education w Greeley, gdy trafił na imprezę zorganizowaną przez wiernych miejscowego kościoła. W Greeley w 1949 roku obowiązywała wciąż lokalna prohibicja, mnóstwo było kościołów i napotkanie w tej miejscowości jakiejś jaskini rozpusty wydaje się nieprawdopodobne. A jednak Kutb był głęboko poruszony sceną, jaka rozgrywała się w salce przy kościele: „Pomieszczeniem wstrząsała dzika muzyka z gramofonu [chodzi o piosenkę *Baby, It's Cold Outside* z filmu z Esther Williams]. Cała sala była pełna roztańczonych nóg, talie objęte ramionami, piersi przy torsach, usta przy ustach, atmosfera ociekająca miłością... Pastor przerwał, by spojrzeć na podopiecznych kołyszących się w rytm uwodzicielskiej piosenki". Jak dodaje Wright, „[Kutb] był przystojny, wyniosły, znękany troskami, obłudny, pewny swej moralności i chętnie krytykujący innych. Jego samotny geniusz miał zachwiać islamem, zagrozić władzom państw świata muzułmańskiego i skusić wykorzenione młode pokolenie Arabów, poszukujących sensu i celu życia, który odnajdą w dżihadzie"[11].

Kutb połączył różne omówione wyżej wątki myśli dżihadystowskiej w jedną, wypływową ideę. On też podkreślał

58

zasadniczą rolę Bożej woli w relacji Boga do świata: Boga jako jedynego i wyłącznego prawodawcy. Dlatego liberalna myśl polityczna (nawet konserwatywno-liberalny kierunek zapoczątkowany przez Burke'a) była dla Kutba nie tylko złą polityką, ale po prostu fałszywą religią. Wskaźnikiem, do jakiego stopnia dany kraj jest rzeczywiście

muzułmański, miała być rola szariatu. Podobnie, jak poprzednicy, jednak z większym naciskiem podkreślał, że ci muzułmanie, którzy nie żyją autentycznie po islamsku (tak, jak on rozumiał to pojęcie), to wrogowie, których należy zwalczać i, jeśli to konieczne, zabijać, jak Żydów, chrześcijan i niewiernych, których istnienie jest stałym i oczywistym zagrożeniem dla ostatecznego zwycięstwa islamu, tak, jak było od początku. Zatem dla Sajjida Kutba „stawką w tej walce nie jest terytorium, ale prawda i to, która prawda zapanuje nad światem"[12].

Historia świata, jak ją postrzegał Kutb, była niezmienna. Jego umysł tkwił zamrożony w czasie krucjat i rekonkwisty. Zjawiska te nigdy nie odeszły w przeszłość, trwała ciągła walka, jeśli trzeba, zbrojna, której celem było ostateczne, globalne zwycięstwo islamu. Kutb z pewnością nie wierzył w ideę „trzech religii Abrahamowych". Dla niego inne religie nie były po prostu błędne. Były złem, „gnojem", który należy usunąć[13]. A choć jego nauczanie było nauczaniem działacza - samouka, niezbyt biegłego w islamskiej filozofii i prawie, współbrzmiało z tezami głoszonymi przez wielu takich uczonych. Po śmierci, którą zwolennicy mogli uznać za męczeńską (został

powieszony w Egipcie z polecenia rządu Nasera w 1964 roku), pałeczkę po nim przejęły autorytety podobne do niewidomego szejka Abdula Rahmana. Głosił on, że źródłem światowego zła i największym zagrożeniem dla islamu są Stany Zjednoczone, które powinny stać się stałym celem ataków dżihadystów, którzy nie powinni obawiać się łatki „terrorystów"[14].

Wielokrotnie próbowano wyjaśniać dżihadyzm metodami psychologicznymi. Czytając historię Sajjida Kutba doświadczamy pokusy sięgnięcia po psychoanalizę. Jednak byłoby błędem jej ulec ponieważ, niezależnie od szczegółowych różnic poszczególnych przypadków, siła dżihadyzmu - i wyjątkowego charakteru zagrożenia, jakim jest — wyrasta z jego religijnych korzeni. Jak podkreślił papież Benedykt XVI w czasie swojego wykładu na Uniwersytecie w Ratyzbonie we wrześniu 2006 roku, podstawą teologiczną dzisiejszej ideologii (i praktyki) dżihadyzmu jest utożsamienie Boga z Wolą Absolutną. Jeśli tak właśnie wierzą dżihadyści (niezależnie od tego, w jakim stopniu taką koncepcję można wywieźć z klasycznego islamu, co wciąż jest dyskutowane), wolno im, wedle własnego układu odniesienia, wierzyć, że Bóg może polecić cokolwiek - również coś nieracjonalnego. Zatem, rozwijając myśl Sajjida Kutba, współcześni dżihadyści wierzą, że mordowanie niewinnych jest nie tylko moralnie akceptowalne, ale wręcz pożądane, o ile takie morderstwa przysłużą się sprawie islamu. Zatem geneza jednej z najbardziej śmiercionośnych dziś broni, tak zwanych „zamachowców-samobójców" (których, jak podkreśla Fouad

Ajami, należałoby raczej określać mianem „zamachowców- zabójców") tkwi w błędnej, hiperwoluntarystycznej koncepcji natury Boga. To głęboko wypaczone pojmowanie Boga Abrahama prowadzi dżihadystów oraz pozostających pod ich wpływem do kolejnych teologicznych wykoślawień.

I tak na przykład miłosierdzie zaczyna być postrzegane jako słabość. W 2006 roku saudyjska telewizja przeprowadziła wywiad z Abdullahem al-Biszim, wykonującym zawód kata. Gospodarz programu spytał gościa, czy ten miałby jakiekolwiek opory przed ścięciem, załóżmy, znajomego. Al-Biszi odparł: „Owszem, ściąłem wielu ludzi, którzy byli

moimi znajomymi, ale jeśli ktoś popełnia przestępstwo, sam jest sobie winien. (...) Gdybym współczuł osobie, na której wykonuję wyrok, ona by to odcierpiała. Jeśli serce współczuje, ręka zawodzi". Zapytany, czy podczas wielu przeprowadzanych pod rząd egzekucji nie potrzebuje chwili na odpoczynek, odparł: „Bogu niech będą dzięki, daję radę. Trzy, cztery, pięć, sześć - daję radę. Normalna sprawa". Padło też pytanie o syna, imieniem Badr, czy i on przyucza się do rodzinnego fachu. „Bogu niech będą dzięki, Badr niebawem ma dostać posadę w Rijadzie"[15].

Koncepcja sprawiedliwości - w chrześcijańskiej teologii moralnej jedna z czterech cnót kardynalnych - też jest zniekształcona przez dżihadystyczną koncepcję Boga jako poszukującego zwyczajnej zemsty, jak to obecnie widzimy w Iraku. Biorąc pod uwagę przekonanie Sajjida Kutba o tym, że islam, o ile się go rozumie właściwie, jest „zupełnie nie do

pogodzenia" z nowoczesnością, oraz wypaczoną teologię pasującą do światopoglądu Kutba, „kult śmierci", który stanowi „rdzeń Al-Kaidy" i inne podobne zjawiska, które wydają się czymś niepojętym dla wielu ludzi Zachodu, zaczynają mieć — zgodnie z dżihadystycznym układem odniesienia - określony, choć perwersyjny, sens[16].

Mimo pewnych paraleli z, tak zwanym przez australijskiego badacza Michaela Caseya, „wariantem totalitarnym religii politycznej", urzeczywistnianym na przykład przez wielkie tyranie dwudziestowieczne, szczególnie zaś z „integralizmem i nietolerancją, sakralizacją przemocy w służbie odrodzeniu ludzkości i negacją wolności indywidualnej" (w sensie możliwości podejmowania racjonalnych decyzji moralnych), dżihadyzm jest czymś innym. Dżihadyzm tworzy na bazie religii „świat bez granic", w którym „pole bitwy obejmuje pizzerie, autobusy, place miejskie, pociągi aglomeracyjne, (...) stacje metra" i żydowski ośrodek w jednym z centrów amerykańskiego multikulturalizmu, Seattle. „Świat bez granic", w którym w tureckim filmie „Dolina wilków" amerykański Żyd bierze na handel organy pobrane od więźniów z Abu Ghraib. „Świat bez granic", w którym bojownicy Hezbollahu standardowo kryją się za plecami żołnierzy „sił pokojowych" ONZ i libańskich rodzin. „Świat bez granic", w którym palestyńska państwowa prasa kpi z aparycji amerykańskiej sekretarz stanu i tak dalej, i tym podobne. Wszystko to, wydawałoby się, w nieskończonej liczbie wariantów zgodnie z instrukcją wydaną przez

talibańską policję religijną: „Wyrzućcie rozum psom — śmierdzi zepsuciem"[17].

Ten kierunek w myśli islamskiej, który rozwinęli Tajmijja i Wahhab, a pod którego wpływem znalazł się później Hassan al-Banna i Sajjid Kutb, mówił o kilku rozgrywających się konfliktach: islam przeciw nowoczesności, dżihadyści przeciw reformatorom, islam przeciw reszcie świata. Teoria ta osiągnęła swoje przeznaczenie, gdy Ajman al-Zawahiri i Osama bin Laden, Egipcjanin i Saudyjczyk, doświadczony gracz polityczny i propagandysta oraz nieco marzycielski charyzmatyczny lider połączyli swe siły, by utworzyć Al-Kaidę („Bazę").

W efekcie powstało coś zupełnie nowego, coś wyjątkowo groźnego: ogólnoświatowy dżihad[18].

1 B. Lewis w *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East,* Nowy Jork 2002, podsumowuje to zjawisko następująco:

U szczytu potęgi islamu tylko jedna cywilizacja na świecie mogła się z nim równać, jeśli chodzi o poziom rozwoju a także jakość i różnorodność swych osiągnięć. Chodzi oczywiście o Chiny. Ale cywilizacja chińska pozostaje co do zasady lokalną, ograniczoną do rejonu Wschodniej Azji i do jednej grupy rasowej... W przeciwieństwie do islamu, który tworzy cywilizację światową, wieloetniczną, wielorasową, międzynarodową, można wręcz powiedzieć międzykontynentalną.

Przez wieki taki obraz świata i obraz muzułmanów w ich własnych oczach wydawał się mieć solidne podstawy. Islam był największą potęgą wojskową świata, jego armie atakowały jednocześnie Europę, Afrykę, Indie i Chiny. Był czołową gospodarką świata, obracającą różnorodnymi towarami przy użyciu rozległej sieci handlowo-komunikacyjnej w Azji, Europie i Afryce. Sprowadzano z Afryki złoto i niewolników, z Europy niewolników i wełnę i wymieniano się różnymi artykułami spożywczymi, surowcami i produktami gotowymi z cywilizowanymi krajami Azji. Osiągnął najwyższy w dotychczasowej historii ludzkości poziom rozwoju nauki i sztuki. Odziedziczywszy wiedzę i umiejętności starożytnego Bliskiego Wschodu, Grecji i Persji muzułmanie dodali do nich nieco ważnych innowacji z zewnątrz, takich jak wykorzystanie i wyrób papieru z Chin czy dziesiętny system pozycyjny zapisu liczb z Indii. Trudno sobie wyobrazić bez jednego czy drugiego nowoczesną literaturę, względnie naukę. To na muzułmańskim Bliskim Wschodzie indyjskie cyfry zastosowano do odziedziczonych po poprzednikach nauk matematycznych. Z Bliskiego Wschodu zostały one zapożyczone przez Zachód, gdzie wciąż są znane pod nazwą cyfr arabskich, honorującą nie tych, którzy je wynaleźli, ale tych, którzy jako pierwsi przekazali je Europie. Uczeni i naukowcy świata islamskiego dołożyli do tego bogatego dziedzictwa niezmiernie istotny wkład swoich obserwacji, eksperymentów i idei. W większości dziedzin naukowych i artystycznych, jakie zna cywilizacja, średniowieczna Europa była uczennicą i w pewnym sensie utrzymanką świata islamskiego, opierając się na arabskich tłumaczeniach nawet w przypadku wielu greckich dzieł, które inaczej pozostałyby nieznane.
A potem stosunek ten nagle się odwrócił, (s. 6-7).

2 F. Copleston, S.J., *History ofPhilosophy,* t. II: *Augustine to Scotus,* Westminster 1957, s. 186,197-199.

3 B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europę,* s. 51. Lewis pisze:

Świat muzułmański miał swoje własne odkrycia geograficzne, gdy zdobycze arabskich armii sięgały cywilizacji tak odległych od siebie, jak Europa, Indie i Chiny. Miał również swój renesans, związany z ponownym odkryciem w pierwszych wiekach islamu nauki greckiej i, w mniejszym stopniu, perskiej. Ale te zjawiska nie zbiegły się w czasie i nie towarzyszyło im żadne rozluźnienie standardów teologicznych. Islamski renesans pojawił się w chwili wygaśnięcia ekspansji islamu i podjęcia kontrataku przez chrześcijaństwo. Intelektualne zmaganie starego i nowego, teologii i filozofii, zakończyło się przygniatającym i trwałym zwycięstwem tego pierwszego. To wzmocniło w świecie muzułmańskim przekonanie o swojej samowystarczalności i wyższości jako skarbnicy prawdziwej wiary i - co dla muzułmanów było jednym i tym samym - cywilizowanego sposobu życia, (s. 300).

4 Przytoczone za: B. Lewis, *The Crisis of Islam,* s. 99. Był to pierwszy z czterech raportów „Arab Human Development" wydanych w 2002,2003, 2005 i 2007 roku. W pierwszej edycji wskazano na korelację miedzy stagnacją intelektualną a brakiem swobód politycznych w świecie arabsko-islamskim.

5 B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe,* s. 27.

6 M. Habeck, *Knowing the Enemy,* s. 21.

7 W. Laqueur, *No End to War,* s. 85.

8 Zob.:M. Habeck, op. cit.,s. 23-26.

9 W. Laqueur, op. cit., s. 32; M. Habeck, op. cit., s. 32. Koncepcję dżihadu według Hassana al-Banny*, Jihad,* znajdzie Czytelnik na www.youngmuslims.ca/online_library/books/jihad.

10 L. Wright, *The Looming Tower,* s. 8.

11 Ibidem, s. 10,22.

12 W. Laqueur, op. cit., s. 33.

13 M. Habeck, op. cit., s. 35-36,66.

14 W. Laqueur, op. cit., s. 36. *Kamienie milowe* Kutba są dostępne na www.masmn.org/documents/Books/Syed_Qutb/Milestones/ index.htm.

15 *Zob.* Saudi Government-Appointed Executioner Interview Discusses His Calling and Demonstrates His Weapous and Methods, *Middle East Media Research Institute, Special Dispatch No. 1374, 1 XII 2006, dostępne na* http://memri.org.

16 L. Wright, op. cit., s. 24,107.

17 Por. M. A. Casey, *Democracy and the Thin Veneer of Civilization,* „Quadrant", listopad 2006, s. 38; E Ajami, *The New Boys oj Terror*, „U.S. News 8c World Report", 1 X 2006; V. D. Hanson, *The Brink of Madness,* „National Review Online", 4 VIII 2006, dostępne na http://www.nationalreview.com; L. Wright, op. cit., s. 231.

18 L. Wright, op. cit., s. 127.

WYKŁAD PIĄTY

DŻIHADYŚCI ODCZYTUJĄ HISTORIĘ I BIEŻĄCĄ POLITYKĘ PRZEZ PRYZMAT SWOICH CHARAKTERYSTYCZNYCH PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH, NIE ZACHODNICH ZAŁOŻEŃ O POSTĘPOWEJ DYNAMICE HISTORII.

Dżihadyści postrzegają lata 90-te XX wieku nie jako triumf demokracji i, co oczywiste, nie jako „koniec historii", ale jako dekadę, w której ujawniła się śmiertelna słabość Zachodu. Porażkę Sowietów w Afganistanie postrzegają oni, nie bacząc na fakt, że w niemałej mierze umożliwiła ją zachodnia pomoc i technologia, jako oznakę regresu nowoczesności. Jak pisze Walter Laqueur: „Wojna w Afganistanie trwała około dziesięciu lat; islamscy radykałowie, upojeni entuzjazmem, byli przekonani, że w ciągu następnej dekady obalą obecne władze muzułmańskie i arabskie, a za kilka kolejnych lat pokonają Amerykę i Zachód". Sowiecka klęska dała też początek „mistyce niezwyciężoności muzułmanów" - jak określa to zjawisko Laqueur - a jeśli chodzi o strategie, „muzułmańskiej doktrynie Breżniewa". Według niej „wszystkie kraje, które zostały kiedykolwiek zajęte przez muzułmanów, mają wrócić do owczarni Allaha". Jest to strategia dynamiczna, zakładająca, że to, co moje, to moje, a co twoje, to w swoim czasie też będzie moje. Jak twierdzą teraz dżihadyści, po wybuchu wojny

w Afganistanie „dżihad ma trwać, dopóki cała ludzkość nie będzie czciła Allaha". Co więcej, ostateczne zwycięstwo islamu ma być bliskie. Epoka mesjańska, którą niegdyś nawet najżarliwsi zapaleńcy umieszczali w odległej przyszłości, teraz wydaje się w zasięgu ręki[1]. Fundamentem ideologicznym „Bazy", czyli Al-Kaidy, jest założenie, że: „nie będzie szans na zbudowanie społeczeństwa opartego na prawdziwych zasadach islamu, jeżeli nie zostanie złamana potęga Zachodu". Z założenia tego wynika konkretna taktyka, którą jest dżihad. „Rządy islamu, pokój i ogólny dobrobyt mogą być zaprowadzone jedynie przez dżihad - świętą wojnę". W tej wojnie nie tylko należy pokonać politycznie i ekonomicznie siły Zachodu, ale również „zachodnie idee i pojęcia muszą zostać definitywnie obalone"[2].

Te koncepcje strategiczne i taktyczne, bazujące na wcześniejszych, jednak zmodyfikowane dzięki doświadczeniu afgańskiego oporu przeciw Sowietom, zaowocowały w latach 90-tych nowymi formami agresji, które przybrały na sile, gdy niewspółmiernie słaba reakcja Stanów Zjednoczonych na ataki dżihadystów na ambasady w Kenii i Tanzanii doprowadziła nie tylko do takich absurdów, jak domniemana sprzedaż przez bin Ladena do Chin niewykorzystanego pocisku Tomahawk za 10 min dolarów, ale do uwielbienia, jakie wzbudził wśród Saudyjczyków bojownik dżihadu, który stanął naprzeciw Wielkiego Szatana i zwyciężył go. Lawrence Wright podaje, że „gdy ożywiony głos bin Ladena przebił się przez szumy transmisji [po nieudanym ostrzale rakietami jego głównej

kwatery w Afganistanie] - »Z łaski Boga, żyję!« - siły anty- amerykańskie znalazły swego mistrza. Ci muzułmanie, którzy sprzeciwiali się rzezi niewinnych w ambasadach we Wschodniej Afryce, zostali zastraszeni w atmosferze powszechnego poparcia dla

człowieka, którego opór wobec Ameryki wydawał się teraz otrzymać Boże błogosławieństwo. Nawet w Kenii i Tanzanii, dwóch krajach, które najbardziej ucierpiały w wyniku ataków Al-Kaidy, widziano dzieci ubrane w koszulki z bin Ladenem"[3]. A potem, 12 października 2000 roku, uczyniono następny krok.

Niszczyciel rakietowy USS „Cole" został tak nazwany na cześć żołnierza piechoty morskiej, który za udział w bitwie o Iwo Jimę otrzymał pośmiertnie Medal Honoru. Produkt wspaniałej amerykańskiej technologii o smukłej sylwetce, kosztował amerykańskich podatników miliard dolarów. Tak jak jego siostrzane jednostki pamiętnego ranka dawno temu na dalekich Hawajach, uzupełniał paliwo, zacumowany w porcie w Adenie. Wydawało się, że jest niezniszczalny. System radarowo-naprowadzający AEGIS mógł śledzić wrogie pociski i samoloty z odległości 200 mil. Lawrence Wright opowiada dalej:

> O 11.15, gdy „Cole" przygotowywał się do wyjścia z portu, do swojej olbrzymiej ofiary podpłynął rybacki kuter z włókna szklanego. Część marynarzy obserwowała łódź z okrętu, ale wielu było pod pokładem, albo

> w mesie. Dwóch mężczyzn podpłynęło łódką do śródokręcia. Zatrzymali kuter, uśmiechnęli się, pomachali ręką i stanęli na baczność. Właśnie o tak wymowną asymetrię chodziło bin Ladenowi. „Niszczyciel reprezentował stolicę Zachodu" - oświadczył - „a mała łódź reprezentowała Mahometa".
>
> Fala uderzeniowa po potężnej eksplozji wywróciła samochody na brzegu. W promieniu dwóch mil ludzie myśleli, że to trzęsienie ziemi...
>
> Kula ognia, która urosła nad powierzchnią wody, pochłonęła marynarza, który wychylił się przez nad- burcie, by zobaczyć, co zamierza zrobić załoga kutra. Wybuch wybił w burcie od strony portu dziurę o średnicy 12 metrów rozszarpując marynarzy, którzy stali w kolejce po obiad. Siedemnastu zginęło, trzydziestu dziewięciu zostało rannych. Kilku wypłynęło przez otwór, by uciec od płomieni. Wielki nowoczesny okręt wojenny był rozbebeszony jak wypatroszone zwierzę[4].

Administracja Clintona obezwładniona trwającym skandalem, zaangażowana w kampanię wyborczą i starająca się pospiesznie domknąć w ostatnich tygodniach kadencji porozumienie między Izraelem a Palestyńczykami, nie zrobiła nic. Symbolem strony zaatakowanej przez walczących z Lewiatanem dżihadystów bin Ladena mogłaby być Madeleine Albright, goniąca po podjeździe w Camp David Jasera Arafata

i rozpaczliwie usiłująca zatrzymać go na prezydenckich negocjacjach.

Szef Al-Kaidy był coraz bardziej zniecierpliwiony. Skoro Stany Zjednoczone nie zechciały zareagować na atak na „Cole'a" w taki sposób, by doprowadziło to do rozpętania wojny w Afganistanie, gdzie Amerykanie mieliby utknąć niczym w potrzasku (podobnie jak, według własnej mitologii, złapani przez niego w taki potrzask Sowieci), uznał, że konieczność historyczna wymaga czegoś jeszcze. Jak pisze Lawrence Wright, „musiał zadać zniewagę nie do zniesienia"[5]. Efektem była potężna wyrwa w ziemi na Dolnym Manhattanie, śmierć blisko trzech tysięcy istnień, straty ekonomiczne rzędu

miliardów dolarów, okaleczenie amerykańskiej psychiki i skażenie amerykańskiego życia politycznego w stopniu nie widzianym od lat 60-tych.

Innymi słowy, Osama bin Laden po prostu c h c i a ł wojny, jak to zresztą próbował wyjaśnić w swej „Deklaracji o wypowiedzeniu wojny Ameryce" wydanej w afgańskiej jaskini w 1996 roku[6]. Używając nadużywanego często słowa w jego ścisłym sensie, p o t r z e b o w a ł wojny dla osiągnięcia swoich celów. I w tym przekonaniu Osama bin Laden nie był, i nie jest osamotniony.

Zrozumienie faktu, że dżihadyści odmiennie patrzą na historię, pozwala wyciągnąć następujące wnioski:

1) Jak podkreślił premier Tony Blair w swoim *exposé* na dorocznej konwencji brytyjskiej Partii Pracy we wrześniu

2006 roku, „nie my jesteśmy winni temu terroryzmowi" i „dopóki nie otrząśniemy się z tchórzliwego poddawania się propagandzie wroga, jakoby to my mielibyśmy być w jakiś sposób współwinni", nie zwyciężymy. Jak dodaje Fouad Ajami, „11 września nie zaatakowała Ameryki samodzielna bojówka. Ci młodzi ludzie są produktem dominującej w świecie arabskim kultury i ludzkiej niegodziwości"[7]. Niegodziwość ta jest efektem wielu przyczyn, a jedną z nich jest błędna teologia, czemu na własną zgubę przeczymy.

2) Dżihadyzm nie wynika z biedy. Sajjid Kutb, jak wspomniano wcześniej, płynął do USA w kajucie pierwszej klasy, gdy taka podróż była ucieleśnieniem zbytku. Dziewiętnastu czcicieli śmierci z 11 września było dobrze wykształconymi przedstawicielami klasy średniej. To prawda, że część dżihadystów utrzymuje, jakoby działali w imieniu „wyklętego ludu ziemi". Ale, jak wskazuje Walter Laąueur, „w 49 krajach wskazanych przez ONZ jako najsłabiej rozwinięte, działalność terrorystyczna niemal nie istnieje. (...) [Nawet] w Sudanie (...) zasadniczej roli [w działalności terrorystycznej] nie odgrywał element rodzimy, ale cudzoziemcy, którzy ukrywali się w tym kraju i korzystali zeń jak z poligonu".

Bieda sama z siebie nie czyni z mężczyzn i kobiet dżihadystów. Mimo to Laąueur zauważa również, że „przyrost ludności i niezdolność znalezienia przez arabskie władze miejsc pracy dla młodzieży opuszczającej szkoły i kończącej uniwersytety przyczyniła się do zwiększenia ilości potencjalnych

terrorystów w świecie arabskim"[8]. Ale potencjalni terroryści zostają rzeczywistymi dopiero, gdy ponure perspektywy na życie, zawdzięczane twardogłowym, skorumpowanym politykom, łączą się z apokaliptyczną ideologią zbawienia szerzoną przez dżihadystowski kult śmierci.

3) Dżihadyzm nie jest spowodowany istnieniem państwa Izrael. Izrael jest dla dżihadystów wymówką, nie przyczyną, albo, jak pisze Fouad Ajami, Izrael jest w kulturze ciągłego bycia ofiarą „najbardziej śmiercionośnym z wszystkich alibi Arabów"[9]. Dżihadyści nie nienawidzą Zachodu z powodu Izraela, oni nienawidzą Izrael, ponieważ ten jest częścią Zachodu. Stąd ten typowy dżihadystowski slogan o „syjonistach-krzyżowcach" sugerujący globalny konflikt i wyjaśniający też, dlaczego wycofanie amerykańskich wojsk z Arabii Saudyjskiej nie zadowoliło Osamy bin Ladena i innych dżihadystów. Oskarżanie Izraela jest też, według Laqueura (a można przyjąć, że także

Ajami, z pochodzenia Libańczyk, zgodziłby się z tym twierdzeniem) przykładem „uświęconego w świecie islamskim wielowiekową tradycją składania jak największej części odpowiedzialności za swoje klęski na obcych, zamiast na własne niedociągnięcia". Ta niechęć do „wdawania się w samokrytykę" spowodowana jest między innymi islamską teologią zastąpienia. Przyczyny klęski muzułmanów n i e m o g ą wynikać z jakichkolwiek braków w ostatecznym objawieniu Boga, co wyjaśnia, dlaczego istnienie i powodzenie Izraela tak wielu muzułmanom wydaje się być skutkiem szeroko zakrojonej globalnej konspiracji przeciw nim[10] .

70

Byłoby więc ogromnym szaleństwem wierzyć, że dżihadyzm i wynikający zeń terroryzm można zrozumieć poruszając się w obrębie pojęć zaczerpniętych z żargonu społeczeństwa terapeutycznego, tak jakby była to jakaś lewantyńska forma aberracji psychicznej. Odnosząc się do własnego religijnego układu odniesienia i wynikającego zeń sposobu odczytywania historii, dżihadyści nie są wcale szaleni. Wydają się samym sobie straszliwie logiczni.

Jeszcze większym absurdem byłoby traktować inaczej niż śmiertelnie poważnie liderów dżihadu, gdy wydają wyroki takie, jak Hassan Nasrallah z Hezbollahu: „Niech usłyszy mnie cały świat. Nasza nienawiść do Wielkiego Szatana [Stanów Zjednoczonych] jest bezwzględna. (...) Niezależnie od tego, jak bardzo świat się zmienił od 11 września, hasło »śmierć Ameryce« nadal będzie rozbrzmiewać zagrzewając nas do walki. »Śmierć Ameryce!«"[11]

Hassan Nasrallah nie użył tu żadnej przenośni.

1 W. Laqueur, *No End to War,* s. 49,51.
2 Ibidem, s. 54-55.
3 L. Wright, *The Looming Tower,* s. 285. Więcej o przywiązaniu stronników bin Ladena do swego przywódcy możemy się dowiedzieć z wywiadu z jego byłym ochroniarzem Nasser Al-Bahrim, nadanym w 2007 roku przez telewizję al-Arabiya, w którym Al-Bahri powiedział: „szejk Osama bin Laden jest dla mnie jak ojciec, kocham go chyba nawet bardziej niż ojca" (Middle East Media Research Institute, Special Dispatch No. 1611,6 VI 2007).
4 L. Wright, op. cit., s. 319-320.
5 Ibidem, s. 331.
6 Deklaracja ta jest dostępna na www.outpost-of-freedom. com/opf980830a.htm.
7 E Ajami, *The Foreigner's Gift: The Americans, the Arabs, and the Iraqis in Iraq,* Nowy Jork 2006, s. 12.
8 W. Laqueur, op. cit., s. 17.
9 F. Ajami, op. cit., s. 151.
10 W. Laqueur, op. cit., s. 212.
11 Cyt. za: R Wehner, *The War Against Global Jihadism,* www.realclearpolitics.com, 8 I 2007.

71

WYKŁAD SZÓSTY

ZAUWAŻANIE HISTORYCZNEGO ZWIĄZKU MIĘDZY PODBOJAMI A EKSPANSJĄ ISLAMU CZY TEŻ MIĘDZY WSPÓŁCZESNYM DŻIHADYZMEM A TERRORYZMEM NIE JEST PRZEJAWEM ISLAMOFOBII. PRAWDA JEST PODSTAWOWYM WYMOGIEM AUTENTYCZNEGO DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI, KTÓRY MOŻNA PROWADZIĆ JEDYNIE NA ZASADZIE POSZANOWANIA ROZUMU.

Alain Besançon wieńczy swą analizę różnic między judaizmem i chrześcijaństwem a islamem następującą, cierpką obserwacją:

We wszystkich wysiłkach podejmowanych w ramach „dialogu" z muzułmanami obrano błędną drogę. Ojcowie pierwotnego Kościoła poczytywali dzieła Wergiliusza i Platona za *praeparatio evangélica,* przygotowanie na Ewangelię, na chrześcijańską prawdę. Koran ani nie przysposabia do przyjęcia wiary biblijnej, ani nie stanowi jej poparcia *ex post.* Chrześcijanie i inni chcąc poznać muzułmanów, powinni raczej opierać się na tym, co w islamie jest pozostałością religii naturalnej - i religijności naturalnej - i wziąć pod uwagę powszechny humanizm, który muzułmanie dzielą z wszystkimi ludźmi na świecie[1].

72

Papież Benedykt XVI w swoim wykładzie w Ratyzbonie zaprezentował podobne podejście[2]. Wskazał najgłębszy religijny fundament ideologii dżihadystowskiej - błędną koncepcję Boga - i zaproponował światu międzyreligijny, ekumeniczny słownik, na bazie którego muzułmanie, chrześcijanie, Żydzi, wyznawcy innych religii i niewierzący mogą zaangażować się w szczery dialog na temat zagrożeń wobec przyszłości ludzkości, jakie niesie ze sobą dżihadyzm: słownik racjonalności i irracjonalności.

Szeroko w owym czasie krytykowany jako niepohamowana, agresywna napaść na wrażliwość muzułmanów, papieski wykład w Ratyzbonie faktycznie spowodował w ciągu niespełna miesiąca jedno z najbardziej rokujących wydarzeń, jeśli chodzi o stosunki z islamem: „List otwarty do Benedykta XVI" podpisany z początku przez trzydziestu ośmiu wybitnych muzułmańskich przywódców z całego świata[3]. Odpowiedzieli oni na zaproszenie papieża do poważnej, intelektualnej konfrontacji między muzułmanami a chrześcijanami. Odrzucili interpretację pojęcia „dżihad" jako obowiązku prowadzenia świętej wojny dotąd, dopóki cały świat nie uzna władzy Allaha i potępili „tych, którzy zlekceważyli wielowiekowe i dobrze ugruntowane tradycje na rzecz utopijnych mrzonek, w których cel uświęca środki", dodając, że ci, którzy tak czynią, „czynią to na własny rachunek i bez żadnej sankcji od Boga, w nauce Proroka czy w przekazanej tradycji". Sygnatariusze zaprosili ponadto papieża do poważnego dialogu teologicznego na temat

73

transcendencji Boga oraz relacji natury i cech Boga do ludzkiej zdolności pojmowania. Wskazali też, że w tradycji głównego nurtu islamu Bóg nie może nakazać czegoś nierozumnego, jak np. zabijania niewinnych[4].

List otwarty nie był zupełnie pozbawiony błędów. Miejscami fałszował historię i nie zawierał żadnej propozycji dalszego ciągu. Dżihadystowscy mordercy, choć potępieni, nie zostali wymienieni z imienia. Nie było także odniesienia do patologicznego antysemityzmu, który nadmiernie zatruwa świat islamski. Jest więc wiele do przedyskutowania. Jednak, co interesujące, nawet takie stanowisko, które mimo wszystkich swych niedostatków było najdalej idącym, zaprezentowanym kiedykolwiek, odkąd można sięgnąć pamięcią, przez ważniejszych muzułmańskich liderów, zawierało ostrą i odważną krytykę religijnych korzeni dżihadyzmu. Nie była to wymiana banałów i uprzejmości, na czym tak często polega wszelki dialog międzyreligijny. Oczywiście wynikają stąd dla nas konkretne lekcje. Po pierwsze więc nie może już być w zachodnich mediach przyzwolenia na wygłaszanie muzułmańskich żali na zachodnią, chrześcijańską czy papieską „islamofobię". Modlitwa w obecności muzułmanów, obrona wolności religijnej, potępianie aktów przemocy dokonywanych w imię Boga nie są przejawem

islamofobii papieża czy kogokolwiek, jak to wielokrotnie sugerowały „National Public Radio", „The New York Times", „Associated Press" i „The New York Daily News" w czasie wizyty Benedykta XVI w Turcji w grudniu 2006 roku. Byłoby

74

również wielce pomocne, gdyby zachodnie media, zwłaszcza te, które docierają do krajów islamskich, nazywały rzeczy po imieniu. Mordercy w Iraku są mordercami i terrorystami, a nie powstańcami czy członkami sekt, zamachowcy-samobójcy to tak naprawdę zamachowcy-zabójcy, itd.[5]

List otwarty islamskich liderów wskazuje także na konieczność przedefiniowania dialogu międzyreligijnego. Jednym z tematów takiego dialogu powinna być kwestia zdolności islamu do krytycznego zasymilowania osiągnięć Oświecenia, z którą to kwestią chrześcijaństwo zmaga się od wieków, a czego obecnie również islam musi się podjąć. Dokładnie taki miał być cel dialogu zaproponowanego przez Benedykta XVI w jego orędziu wygłoszonym na Boże Narodzenie 2006 roku przed Kurią Rzymską, centralnym ośrodkiem władzy Kościoła katolickiego. Wskazał w czasie tego przemówienia na cztery główne punkty.

Po pierwsze sama historia stawia przed światem islamskim „pilne zadanie" znalezienia sposobu poradzenia sobie z intelektualnymi i instytucjonalnymi osiągnięciami Oświecenia: świat muzułmański nie może nadal żyć tak, jakby Oświecenie, z jego osiągnięciami i błędami, nie zaistniało w historii. Po drugie, ta nieunikniona konfrontacja islamu z myślą Oświecenia i instytucjami władzy wyrosłymi z jej teorii politycznej wymaga oddzielenia ziarna od plew. Sceptycyzm i relatywizm, charakte-

75

ryzujące jeden z nurtów Oświecenia, nie muszą (i po prawdzie nie powinny) być akceptowane, ale każdy może (i powinien)

umieć wybrać i zaakceptować idee, które w czasach Oświecenia zdefiniowano poprawnie, na przykład wolność religijną, rozumianą jako niezbywalne prawo ludzkie, które musi zostać uznane i chronione przez władze, nawet jeśli ktoś odrzuca idee wykoślawione przez samo Oświecenie (np. ideę Boga). Po trzecie, ten proces radzenia sobie ze złożonym dziedzictwem, które wciąż niesie ze sobą pewien ideowy impet, jest procesem rozłożonym w czasie. Jak jednak dowodzi doświadczenie Kościoła katolickiego w ostatnich dekadach, religia o wielowiekowej tradycji jest w stanie przyswoić określone aspekty myśli oświeceniowej i docenić wolnościowe instytucje, które wyrosły z Oświecenia, nie idąc przy tym na kompromisy w zasadniczym obszarze swoich teologicznych zobowiązań. W rzeczywistości doświadczenie Kościoła katolickiego w kwestii wolności religijnej oraz instytucjonalnego rozdziału Kościoła i państwa wskazuje, że poważne, krytyczne podjęcie refleksji nad myślą i dziedzictwem instytucjonalnym Oświecenia może pomóc wspólnocie religijnej odświeżyć klasyczne koncepcje teologiczne, które mogły leżeć w uśpieniu przez dłuższy okres czasu, i tym samym pomóc w lepszym, bardziej autentycznym rozumieniu religii. Po czwarte, to właśnie w tym obszarze, obszarze, gdzie wiara styka się z rozumem, powinno się budować dialog międzyreligijny[6].

Trzeba powiedzieć, że dialog ten musi w przyszłości skupić się na pomocy tym muzułmanom, którzy tego pragną, w zbadaniu możliwości pogodzenia islamu z ideami tolerancji religijnej,

pluralizmu społecznego i społeczeństwa obywatelskiego. Choć rozmówcy strony muzułmańskiej (spośród Żydów, chrześcijan i innych, nie wykluczając niewierzących) otwierają się też na ewentualność, że islamska krytyka niektórych aspektów nowoczesności nie jest zupełnie pozbawiona słuszności[7].

Niektórzy stwierdzą, że islamska doktryna nie może rozwinąć się w tym kierunku, gdyż wskazane wcześniej głębokie, teologiczne podstawy islamskiej samoidentyfikacji czynią jakąkolwiek owocną konfrontację z instytucjonalnymi osiągnięciami Oświecenia (nie mówiąc już o intelektualnych) tak nieprawdopodobną, że niemal niemożliwą. Nie da się zaprzeczyć istnieniu trudności z tym związanych. Mimo to Bernard Lewis wskazuje, że to, co dziś często uważa się - szczególnie taka opinia panuje wśród europejskiej i amerykańskiej dyplomacji - za wrodzone pokrewieństwo społeczeństw islamu i autorytaryzmu, jest w rzeczywistości produktem ostatnich dwóch wieków.

Według Lewisa, cechą charakterystyczną tradycyjnych społeczeństw muzułmańskich były mechanizmy „ograniczające autokratyczną pozycję władcy", włączając w to takie elementy „ustalonego porządku" jak „kupcy bazarowi, skrybowie, gildie, ziemiaństwo, wojskowi, duchowni itd". Przywódcy tych wpływowych grup nie byli mianowani przez państwo, byli wyłaniani przez swoje środowiska, a żaden roztropny władca nie podejmował decyzji bez konsultacji z nimi. Nie była to „demokracja w obecnym znaczeniu tego słowa", przyznaje Lewis, ale

nie był to też system autokratyczny czy choćby autorytarny; była to inna forma systemu „ograniczonej, odpowiedzialnej władzy". System ten upadł najpierw z powodu wymuszonej modernizacji narzuconej przez władze państwowe krajów arabskich w XIX wieku, a następnie przez doświadczenie, jakie stało się udziałem świata arabskiego w połowie XX wieku. Doświadczenie to Lewis kreśli w następujących ostrych słowach:

> W 1940 roku władze Francji skapitulowały wobec Osi, a w mieście Vichy sformowano kolaborancki rząd. Większość francuskiego imperium kolonialnego była poza zasięgiem nazistów, dzięki czemu gubernatorowie francuskich kolonii mieli wolny wybór: pozostać pod władzą Vichy, czy opowiedzieć się za Charlesem de Gaulleem, który w Londynie założył Komitet Wolnych Francuzów. Przytłaczająca większość wybrała nazistów, a więc również Syria i Liban, znajdujące się pod francuskim mandatem terytoria w sercu arabskiego Bliskiego Wschodu, stanęły teraz otworem przed Niemcami.
>
> Gubernator i jego najwyżsi urzędnicy w administracji Syrii i Libanu znaleźli się więc pod rozkazami rządu w Vichy, a rząd ów, pod rozkazami Berlina. Naziści zajęli mandat, rozwinęli działalność propagandową na ogromną skalę, a nawet udało im się przesunąć na wschód do Iraku, gdzie osadzili na jakiś czas u władzy

> pronazistowski reżim. Właśnie wtedy powstały w Iraku pierwsze partie polityczne, z których później powstanie zawiązek partii Baas. Alianci zachodni w końcu wyparli Niemców z Bliskiego Wschodu i zlikwidowali te stronnictwa. Ale w 1945 roku wojna

się skończyła i alianci opuścili ten rejon. Kilka lat później zjawili się Sowieci wiążąc dość ściśle z Moskwą Egipt, Syrię, Irak i kilka innych krajów, i wprowadzając tam własne praktyki rządzenia państwem. Adaptacja od modelu nazistowskiego do komunistycznego była bardzo prosta i łatwa, wymagała tylko dostosowania niewielu drobnych szczegółów i przeprowadzono ją bardzo skutecznie. Tak powstała partia Baas i typ rządów, które w ostatnich latach stały się naszymi bliskowschodnimi przeciwnikami. To, powtarzam jeszcze raz i podkreślam, nie ma nic wspólnego z arabskimi bądź islamskimi tradycjami i przeszłością[8].

Biorąc pod uwagę zagrożenia płynące z globalnego dżihadyzmu, islamscy reformatorzy powinni jak najpilniej zająć się projektem polegającym na rozwinięciu wskazanych w opisie Lewisa elementów pluralizmu z islamskiej przeszłości w coś przypominającego zjawisko określane na Zachodzie mianem „społeczeństwa obywatelskiego". Mówi się często, że „islam potrzebuje reformacji" lub, że świat czeka na „islamskiego Lutra" albo „islamskiego Kalwina". To jednak nieco za proste, jeśli chodzi o identyfikowanie reformacji z pojawieniem się wolnych

społeczeństw na Zachodzie i świadomości, jakie patologie doprowadziły do rozpolitykowania islamu. Islamscy reformatorzy zamiast Lutra powinni wyglądać islamskiego Leona XIII, czyli religijnego przywódcy, który sięga do głębszych filozoficznych źródeł swojej tradycji, by podjąć krytyczną dyskusję z oświeceniową myślą polityczną i nadać konkretny kształt tej konfrontacji własnej tradycji z nowoczesnymi rozwiązaniami politycznymi i gospodarczymi.

Leon XIII nie dlatego stał się ojcem nowoczesnej katolickiej nauki społecznej, żeby miał doprowadzić do zerwania z tradycją (wzorem Lutra czy Kalwina). Leon XIII rozumiał natomiast, że nadmierne upolitycznienie tradycji, która to postawa przeważała w katolicyzmie przez większość XIX wieku, samo w sobie nie jest zgodne z tradycją, a rozwiązania polityczne, które faworyzowała, takie jak używanie autorytetu i organów władzy państwa do narzucania kościelnej wizji prawdy, wcale nie były jedynym logicznym wnioskiem, dającym się wysnuć z katolickich przesłanek. Odrodzenie z inspiracji tego papieża autentycznego tomizmu i zastosowanie go do analizy zagadnień społecznych doprowadziło do nadzwyczajnego, ewolucyjnego rozwoju nauki społecznej Kościoła katolickiego, a w końcu do historycznej Deklaracji o Wolności Religijnej Soboru Watykańskiego II — zasadniczego elementu operacji wyplątywania się Kościoła ze związków z władzą państwową, oddzielania *sacerdotium* od *regnum.* Ów model odrodzenia i rozwoju, tak odmienny od modelu zerwania i rewolucji, jest

godny polecenia dzisiejszym szczerym reformatorom islamu. Takie podejście, podkreślające zdolności rozumu do poznania prawdy, daje też możliwość prowadzenia dialogu międzyreligijnego, który jest czymś więcej niż wymianą banałów i wyświechtanych sloganów.

Niemuzułmanie nie są w stanie odegrać jakiejkolwiek znaczniejszej roli w wewnątrzislamskiej konfrontacji z myślą oświeceniową i wolnościowymi instytucjami społecznymi, ponieważ ta konfrontacja musi się rozegrać na podstawie, którą stanowią założenia islamskie. Niemuzułmanie mogą jednak, przynajmniej potencjalnie, nakreślić

zarysy obszaru tej konfrontacji z zewnątrz. Jednak nie przez nadanie statusu najwyższego uprzywilejowania przedstawicielom tych nurtów, które wciąż nie są w stanie potępić dżihadyzmu. Muzułmański przywódca religijny, który nie potępi zamachów samobójczych, publicznie wymieniając sprawców po imieniu, nie jest przywódcą, z którym mogą poważnie rozmawiać rozsądni ludzie. Publiczne potępienie dżihadyzmu i dżihadystów powinno stanowić kartę wstępu wymaganą od każdego islamskiego religijnego przywódcy lub uczonego, który deklaruje chęć dialogu z zachodnimi organizacjami religijnymi, ich przywódcami, instytucjami naukowymi i politykami. A to wymaga roztropności ze strony zachodniej, która może nie być świadoma faktu, że treść wypowiedzi danego, wysoko postawionego przedstawiciela świata islamu dla anglojęzycznych mediów czasem nie odpowiada treści jego analogicznej wypowiedzi dla Al-Dżaziry. Samo przez się

rozumie się, że antysemici i negacjoniści Holokaustu też byliby zdyskwalifikowani jako partnerzy dialogu[9].

Niemuzulmanie mogą też przyczynić się do zdefiniowania obszaru tej wewnątrzmuzułmańskiej dysputy współpracując z tymi muzułmańskimi uczonymi, liderami i działaczami religijnymi, którzy starają się wskrzesić tradycyjny szacunek dla rozumu. Skoro islam ma być, jak twierdzi, wiarą postjudeochrześcijańską, w tym sensie, że objawienie Jedynego Prawdziwego Boga Ludowi Izraela i objawienie w Jezusie Chrystusie zostały zupełnie zniesione na rzecz objawienia danego Mahometowi (a więc jedynie muzułmanie właściwie pojmują jakąkolwiek prawdę, jaka by pozostała po wcześniejszych objawieniach), to na dialog teologiczny w ścisłym sensie tego słowa pozostaje niewiele miejsca. Ów dialog teologiczny może pojawić się z czasem, być może mierzonym na stulecia. Na razie jednak wydaje się, że najważniejsze jest skupienie się na pracy w obszarach granicznych, jakie istnieją między nami, i obrona rozumu tak przed dżihadystami, jak i tymi postmodernistami, którzy zaprzeczają zdolności człowieka do poznania prawdy. To z pewnością mógłby być jeden z granicznych obszarów spotkania, i do tego ważny obszar.

Gdyby na przykład Żydzi, chrześcijanie, muzułmanie i agnostycy (a również hinduiści, buddyści i wyznawcy innych religii) mogli się zgodzić, że w świat, w nas i w dynamikę ludzkich dążeń zostały „wbudowane" określone pewniki moralne, które możemy zweryfikować zastanawiając się nad nimi dokładniej, zaopatrzylibyśmy się w pierwsze bloki filozoficznego

fundamentu, na którym moglibyśmy budować razem wolne i sprawiedliwe społeczeństwa szanujące przekonania religijne. Innymi słowy, mielibyśmy racjonalną, międzyreligijną „gramatykę" i słownik, dzięki którym moglibyśmy się wspólnie pochylać nad takimi problemami, jak na przykład, czym tak naprawdę jest wolność, sprawiedliwość i inne aspekty dobra.

Winston Churchill, człowiek, który nie cofał się przed walką, jeśli była konieczna, powiedział kiedyś, że „lepiej ględzić niż wojować". Niestety, dziś, jeśli chodzi o dialog międzyreligijny, często jest to dosłowne ględzenie, po części z powodu politycznej poprawności strony zachodniej. Ale głębszą przyczyną jest niewypracowanie jak dotąd gramatyki, która mogłaby przemienić hałas (lub banał, co na jedno wychodzi) w rozmo-

wę. Stworzenie takiej gramatyki jest nie tylko koniecznością dla prowadzenia szczerego dialogu międzyreligijnego, choć to z pewnością też. Byłoby ono również wsparciem dla islamskich reformatorów w ich konfrontacji z dżihadystami którzy, według nich, zawładnęli islamem, by uczynić ze swej ideologii najbardziej dynamiczny ruch we współczesnym świecie islamskim.

1 A. Besançon, *What Kind of Religion Is Islam?,* s. 48.

2 Pełny tekst wykładu w Ratyzbonie oraz źródła popierające opinie papieża są dostępne na www.vatican.va.

3 Pełen tekst „Listu otwartego" znajdzie Czytelnik na www.isla- micamagazine.com/letter. Postawa asekuracyjna przyjęta przez Arefa Ali Nayeda w artykule *A Muslims Commentary on Benedict XVI's Regensburg Lecture* („Islamica", nr 18,2006, s. 46-54), mimowolnie, ale słusznie wskazuje, jak trudno będzie nawiązać i utrzymać poważny dialog, biorąc pod uwagę nagromadzony przez wieki bagaż psychologiczny i niechęć Arabów do wyrażania swoich wątpliwości i krytyki z szacunkiem. Chyba m.in. dlatego niektórzy specjaliści proponują nawiązywać w pierwszym okresie dialog z przedstawicielami świata muzułmańskiego spoza arabskiego kręgu kulturowego.

4 Dwóch najwybitniejszych przywódców, którzy nie podpisali „Listu otwartego" to rektor Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze, szejk Muhammad Tantawi, i prawnik, Egipcjanin z pochodzenia, Yussef el Qaradawi. W *No End to War* Walter Laqueur opisuje w następujący sposób ich podejście do prawa:

> W naszych czasach wiele osobistości religijnych w Egipcie i Arabii Saudyjskiej wypowiadało się przeciw zamachom samobójczym, ale inni, jak mufti Jerozolimy i Palestyny, usprawiedliwiali je jako *szahadę* - męczeństwo. Jeszcze inni wybrali drogę pośrednią uznając za dozwolone ataki na żołnierzy wroga, ale nie na cywilów. Kolejna grupa popierała ataki na „syjonistycznych okupantów" w Palestynie, ale na muzułmanów nie. Szejk Tantawi z Uniwersytetu Al-Azhar oświadczył przy jakiejś okazji, że wszyscy Izraelczycy - mężczyźni, kobiety i dzieci - stanowią siły okupacyjne i z tego powodu zamachy na nich są prawnie uzasadnione. Ale przy innej okazji powiedział, że żaden muzułmanin nie powinien wysadzać się w powietrze wśród kobiet i dzieci, a jedynie wśród agresorów, wśród żołnierzy. Słynny w świecie arabskim telewizyjny szejk Yussef el Qaradawi, którego nauki transmituje sieć Al-Dżazira, również głosi, że terroryzm samobójczy jest najwyższą, a przez to szczególnie godną polecenia, formą dżihadu, (s. 71-72).

5 Te niefortunne trendy widoczne w komentarzach o wykładzie w Ratyzbonie oraz o katolicyzmie i islamie w ogóle streszczone są w wyjątkowo błędnym artykule Jane Kramer *The Pope and Islam,* który ukazał się 2IV 2007 r. w „New Yorkerze". Zaletą (niezamierzoną) tekstu Kramer, pełnego błędów faktograficznych i tendencyjnych analiz, jest wgląd w sposób myślenia osób zawodowo zajmujących się dialogiem międzyreligijnym i skłaniających się ku strategii ugłaski- wania intelektualistów i działaczy katolickich.

6 Oto odpowiednie fragmenty przemówienia Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej:

> Starając się pogłębić dialog z islamem musimy mieć na względzie fakt, że świat muzułmański sam w sobie stoi dziś przed pilnym zadaniem. Zadaniem bardzo podobnym do tego, z którym musieli się zmagać chrześcijanie od czasów Oświecenia, a którego realne rozwiązanie dla Kościoła katolickiego znalazł, jako owoc długich i wnikliwych badań, Sobór Watykański Drugi.
>
> To pytanie o stanowisko, jakie wspólnota wierzących musi zająć wobec poglądów i postulatów, które postawiono w epoce Oświecenia. Z jednej strony należy sprzeciwić się dyktaturze rozumowania pozytywistycznego, wykluczającego Boga z życia społecznego (...) a z drugiej, należy docenić rzeczywiste osiągnięcia Oświecenia w zakresie praw człowieka, a zwłaszcza wolności wyznania i praktyk religijnych, uznając jednocześnie, że jest to zasadniczy warunek autentycznej religijności.
>
> Tak jak w przypadku chrześcijan, którzy długo dochodzili do właściwego z punktu widzenia wiary stanowiska wobec takich poglądów - które to poszukiwania nigdy się nie zakończyły - również świat islamski ze swoimi własnymi tradycjami stoi przed trudnym zadaniem znalezienia rozwiązań tych problemów.
>
> Zasadniczym celem, jaki ma spełnić w tym czasie dialog chrześcijan z muzułmanami, będzie więc spotkanie się w tych wysiłkach poszukiwania właściwego rozwiązania. My, chrześcijanie, poczuwamy się do solidarności ze wszystkimi tymi, którzy właśnie jako muzułmanie na podstawie własnych przekonań religijnych pracują na rzecz powstrzymania przemocy i doprowadzenia do współdziałania władzy i rozumu, religii i wolności, (za: Benedykt XVI, *Christmas Address to the Roman Curia,* „L'Osservatore Romano", English weekly edition, 3 I 2007, s. 3).

7 Bernard Lewis, ubolewając nad powszechną „spychologią" hamującą jakiekolwiek reformy w świecie arabskim pisze jednakże, że „dla rosnącej liczby mieszkańców Bliskiego Wschodu [praktyka szukania

winnego] prowadzi jednak do większego samokrytycyzmu. Pytanie »kto nam to zrobił« prowokowało jedynie neurotyczne fantazje i teorie spiskowe. Pytanie »co zrobiliśmy źle?« naturalnie prowokuje pytanie »jak zrobić, żeby było dobrze?« To pytanie (...) daje nadzieję na lepszą przyszłość", (B. Lewis, *What Went Wrong?,* s. 159).

8 B. Lewis, *Freedom and Justice in Islam,* „Imprimis", wrzesień 2006.

9 O roli zjawiska negowania Holokaustu dla mitologii, która obecnie opanowała ogromną część islamskiego świata, pisze Robert Satloff w: *Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Lands,* Nowy Jork 2006.

Próbkę czegoś bliskiego zaproponowanemu tu dialogowi znajdzie Czytelnik w: Angel Rabas, Cheryl Benard, Lowell H. Schwartz, Peter Sickle, *Building Moderate Muslim Networks,* wnioski z badań udostępnione przez korporację RAND (www. rand.org/pubs/monographs.MG574/). Innym źródłem umożliwiającym zapoznanie się z takimi próbkami jest Center for Islamie Pluralism (www.islamicpluralism.org).

WYKŁAD SIÓDMY
WOJNA Z DŻIHADYZMEM TO ROZGRYWKA O PRZYSZŁOŚĆ WIELU POKOLEŃ.

Współczynniki dzietności poniżej zastępowalności pokoleń panujące praktycznie w całym zachodnim świecie z wyjątkiem Stanów Zjednoczonych, to kolejny czynnik odgrywający istotną rolę w walce o przyszłość ludzkości z zagrażającym jej dżihadyzmem. Mark Steyn, publicysta lubiący prowokacje intelektualne, twierdzi, że biorąc pod uwagę trendy demograficzne, „belgijscy lobbyści starający się przeciwdziałać zmianom klimatu wkrótce sami znajdą się na liście zagrożonych gatunków razem z himalajską panterą śnieżną". Biorąc pod uwagę podobieństwa między Belgią a Holandią, Francją, Hiszpanią i innymi krajami, nowe zjawisko depopulacji już zmieniło polityczny krajobraz Zachodniej Europy[1].

Jednak Steyn zauważa, że liczby urodzin zaczynają już spadać również w krajach islamskich, zatem przewaga demograficzna dżihadystów, która odgrywa swoją rolę w ich dzisiejszym sukcesie, także zacznie się zmniejszać. A więc okno historyczne dla osiągnięcia ich najbardziej ambitnych celów prawdopodobnie zacznie się zamykać w ciągu mniej więcej

najbliższych dwudziestu pięciu lat. Innymi słowy, patrząc z ich perspektywy, mają oni jeszcze jedno lub dwa pokolenia na osiągnięcie swoich zamierzeń. Tendencje demograficzne panujące w świecie islamskim sprzężone z długookresowymi skutkami namiętności rozbudzonych przez ideologię dżihadyzmu i spaczoną religijność wskazują, że obecna faza starcia z dżihadyzmem o przyszłość ludzkości potrwa jeszcze co najmniej dwie lub trzy generacje.

Uznając ten fakt, uznajemy zarówno prawdziwość, jak i fałszywy komfort płynący z często powtarzanego stwierdzenia, iż przytłaczająca większość muzułmanów nie jest ani dżihadystami ani terrorystami. Jak pisze Walter Laąueur: „Powtarza się wciąż, że większość muzułmanów chce żyć w pokoju z sąsiadami, co jest równie prawdziwe, jak nieistotne. Wierzący w dżihad stanowią mniejszość, ale mogą liczyć na znaczny krąg sympatyków, więcej niż wystarczający na prowadzenie długotrwałych kampanii terrorystycznych"[2]. By skrócić czas trwania tej fazy, trzeba przyjąć do wiadomości fakt, że wzorzec opisany przez Laąueura — dżihadystyczny rdzeń otoczony przez krąg sympatyków — funkcjonuje nie tylko na Bliskim Wschodzie, ale i w Europie Zachodniej,

Kanadzie i Stanach Zjednoczonych. To z kolei oznacza, że kraje zachodnie muszą zerwać ze złudzeniami o multikulturalizmie i o wiele poważniej, niż w ostatnich dziesięcioleciach, zająć się asymilacją imigrantów.

„Asymilacja" w tym kontekście oznacza uznanie podstawowych norm społeczeństwa obywatelskiego, na których

zbudowane są kraje Zachodu. Poszanowanie pluralizmu, które zawiera w sobie szacunek dla przekonań innych, co umożliwia wspólne zaangażowanie obywatelskie razem z tymi „innymi". Poszanowanie prawa rozumianego jako ustawy prawa cywilnego i karnego stosownie uchwalone przez naród lub jego prawomocną reprezentację. Rozwiązywanie rozbieżności drogą dyskusji, nie przymusu (w tym, oczywiście, popartego przemocą). Nauczenie imigrantów spoza orbity cywilizacji Zachodu uznania i szacunku dla takich norm społeczeństwa obywatelskiego, przestrzegania ich z wewnętrznego przekonania, będzie zadaniem edukacji obywatelskiej, która jest kluczowym składnikiem procesu asymilacji. Nikt się nie rodzi świadomym obywatelem demokratycznego kraju, tego trzeba się nauczyć. „Nauka obywatelstwa" jest trudna sama w sobie, a trudności te piętrzą się, gdy występuje przekonanie, jakoby wysiłki na rzecz owej nauki były zbędne lub stanowiły obrazę czyjejś kultury.

To będzie naprawdę długa wojna. Istotne, byśmy to zrozumieli, wyciągnęli wnioski w sferze politycznej, przygotowali się do niej gospodarczo, uświadomili ludność i przygotowali odpowiednią strategię oraz taktykę.

Pora więc zająć się kwestią realizmu.

1 M. Steyn, *America Alone: The End of the World As We Know It,* Waszyngton 2006, s. 9.
2 W. Laqueur, *No End to War,* s. 210.

CZĘŚĆ DRUGA
REFLEKSJA NAD REALIZMEM

WYKŁAD ÓSMY

AUTENTYCZNIE REALISTYCZNA POLITYKA ZAGRANICZNA TRAKTUJE SZALEŃSTWO SERIO. NIE PRZESTAJE JEDNAK MYŚLEĆ O EWENTUALNOŚCIACH KORZYSTNYCH ZMIAN W ŚWIATOWEJ POLITYCE.

Rozumienie nieuniknionej ironii, patosu i tragedii historii, postawa gotowości do stawienia czoła zagrożeniom wynikającym z niechcianych konsekwencji, utrzymywanie zdrowego sceptycyzmu co do wzorów ludzkiej doskonałości (zwłaszcza, gdy polityka jest wybrana za narzędzie zbawienia), umiłowanie demokracji bez jej ubóstwiania to elementy chrześcijańskiej wrażliwości realistycznej. Najwymowniej może wyartykułował je w połowie XX wieku Reinhold Niebuhr. Pozostają one fundamentem intelektualnym dla każdego, kto chce poważnie myśleć o polityce USA wobec dżihadyzmu. Jednak realizm jest nie tyle odrębną konstrukcją pozwalającą na refleksję, ile zestawem intelektualnych i etycznych pouczeń. Musi więc zawsze być uzupełniany pewnością, że ludzie posiadają kreatywną zdolność zmieniania biegu historii na lepsze. Rzeczy mogą ułożyć się lepiej, jeśli mamy po temu rozum, wolę i cierpliwość.

W innym okresie, kiedy płyty tektoniczne historii zmieniały swoje położenie, Dean Acheson powiedział, że istota zadania, jakie stało przed nim i Harrym Trumanem, „wychodziła

na jaw bardzo powoli. A skoro już wyszła, wydało się ono niewiele mniejszym od tego, co opisuje I rozdział Księgi Rodzaju: stworzyć świat z chaosu"[1]. Nasze obecne zadanie niewiele się od tamtego różni. Wykonując je powinniśmy dobrze pamiętać radę filozofa polityki Charlesa Frankla: „Sercem procesu politycznego nie jest ogólne s f o r m u ł o w a n i e interesu narodowego; jest on doskonale znany i pojmowany. Jest to raczej jego d o o k r e ś l e n i e : przeszacowanie narodowych aktywów, potrzeb, zobowiązań, tradycji oraz horyzontów politycznych i kulturalnych, słowem - bilansu wartości"[2].

Działania na rzecz przyspieszenia zmian zachodzących w świecie arabskim podejmowane przez administrację Georgea Busha zostały przygotowane na podstawie realistycznej oceny sytuacji po 11 września. Fouad Ajami zauważa, że „strażnicy amerykańskiego mocarstwa znaleźli się pod wielką presją, by przyspieszyć bieg historii"[3]. Próba przyspieszenia transformacji władz państw Bliskiego Wschodu w kierunku odpowiedzialności i wrażliwości nie była praktykowaniem ani kowbojskiego apokaliptyzmu, ani Wilsoniańskiego romantyzmu. Był to cel realistyczny, biorąc pod uwagę niedopuszczalny stan rzeczy, który był ze swej istoty permanentnie niestabilny. Niestabilny był zaś z powodu wewnętrznego rozkładu i produkował terrorystów zdecydowanych rzucić się na ludzi. Należało zmierzyć się z tą degrengoladą.

Dziwnym trafem, w tym przypadku prawdziwymi idealistami są ci, którzy wyobrażali sobie, że „strażnicy amerykańskiej potęgi", którzy na dobre i złe dźwigają na swoich barkach ogromną

odpowiedzialność za stworzenie i utrzymanie światowego porządku w świecie chaosu, mogliby dalej utrzymywać „stabilność" wyszukując na Bliskim Wschodzie „naszych drani", pomagając im i podżegając do działania, opłacając ich, gdy większość mieszkańców regionu pozbawiona jest korzyści z jego bogactw. Regionu wrzącego oburzeniem na zepsucie obyczaju politycznego, represje i coraz bardziej dostającego się pod wpływ syrenich śpiewów nabożnych wezwań do poświęcenia samego siebie i zemsty. Idealizm tego rodzaju, można by powiedzieć, idealizm nienaruszalnego *status quo*, błędnie postrzega rzeczywistość i nie umie sobie wyobrazić potencjalnego rozwoju wypadków. Autentyczny realizm postrzega świat takim, jaki jest, ale nie pozostawia go takim, jaki jest, szczególnie, gdy świat ten ma tendencje samobójcze.

Amerykańska polityka zagraniczna obliczona zatem na stawienie czoła wyzwaniu dżihadyzmu nie będzie brała cynizmu i braku wyobraźni za „realizm". Nie wzgardzi też roztropnymi wysiłkami w kierunku zmiany *status quo* jako jałowym i niebezpiecznym idealizmem. Lekcja z lat 30-tych pozostaje tu jaskrawym przykładem. Czasem sytuacja może pogorszyć się znacznie, gdy stróże porządku wezmą kruchy spokój za trwały porządek albo zlekceważą rewolucyjne tendencje wśród tych, których wyobrażają sobie, że ułagodzą. Uprzedzająco kapitulancka dyplomacja jest uznaniem swojej słabości. Jest również przepisem na katastrofę, ponieważ ciągłe odwlekanie sprawy na później prowadzi ostatecznie do zgubnych konsekwencji.

1 D. Acheson, *Present at the Creation: My Years in the State Department,* Nowy Jork 1987, s. 17.
2 C. Frankel, *Morality and U.S. Foreign Policy,* Nowy Jork 1975, s. 52 (podkreślenia G. Weigla).
3 F. Ajami, *Foreigner's Gift,* s. 19.

WYKŁAD DZIEWIĄTY

CELEM POLITYCZNYM DO OSIĄGNIĘCIA NA BLISKIM WSCHODZIE I W ŚWIECIE ISLAMSKIM W WYNIKU WOJNY Z DŻIHADYZMEM JEST UTWORZENIE ODPOWIEDZIALNYCH STRUKTUR WŁADZY, KTÓRE W ZALEŻNOŚCI OD OKOLICZNOŚCI HISTORYCZNYCH I KULTUROWYCH MOGĄ PRZYJMOWAĆ RÓŻNE FORMY.

Jak zawsze dobrym przewodnikiem będzie tu Bernard Lewis:

> Sądzi się czasem, że słowo „demokracja" oznacza system rządów, jaki się rozwinął w krajach anglosaskich. Każde odstępstwo od tego systemu podlega albo karze, jako zbrodnia, albo terapii, jako choroba. Błagam o zmianę tego sposobu myślenia. Różne społeczeństwa wypracowują różne rozwiązania w zakresie zarządzania swoimi sprawami, które to rozwiązania nie muszą przypominać naszych. A poza tym nie zapominajmy, że amerykańska demokracja po Wojnie o Niepodległość przez trzy czwarte stulecia dawała się pogodzić z niewolnictwem, a znacznie dłużej z pozbawianiem kobiet praw obywatelskich. Demokracja nie powstaje jak feniks z popiołów. Powstaje stopniowo, a etapy jej rozwoju i procesy, które się nań składają, różnią się w zależności od kraju i społeczeństwa. Francuzi czczą

> kuriozalne złudzenie, jakoby to oni wynaleźli demokrację, a przecież od wielkiej rewolucji w 1789 roku mieli dwie monarchie, dwa cesarstwa, dwie dyktatury i do tego pięć republik. I jeszcze nie jestem pewien, czy wiedzą dokładnie, w czym rzecz[1].

Uwagi prof. Lewisa są ważne same w sobie. Równie ważna jest jego wyżej cytowana myśl, że „w społeczeństwie islamskim są elementy potencjalnie przywódcze" w przeprowadzeniu procesu transformacji do samorządności, oraz że w krajach islamskich „rozwój wolnych zrzeszeń - według ich zasad, nie naszych — jest możliwy". Reasumując, idee te są poważną barierą powstrzymującą nas przed przedwczesnym zamknięciem dyskusji nad możliwością ewolucji światowego porządku. Są też użytecznym przyczynkiem do refleksji o sytuacji w Iraku od 2003 roku. Irak bowiem był i pozostaje niewątpliwie krytycznym i bolesnym sprawdzianem twierdzenia o możliwości stworzenia odpowiedzialnej władzy na bazie kultury islamskiej. Dramat Iraku to kwestia wielu lat, lub nawet dekad. Zrozumienie tego faktu jest kolejnym przykładem odpowiednio rozumianego realizmu. Podobnie jak uznanie, że kolejne akcje tych, którzy wykorzystują dzieci jako przynęty do samochodów-pułapek będą bardzo trudne do przewidzenia i kontrolowania.

W cztery lata po uderzeniu Amerykanów i wojsk koalicji w celu wymuszenia realizacji rezolucji, której Narody

Zjednoczone nie chciały i nie umiały uchwalić własnymi siłami, w celu wyzwolenia Irakijczyków od krwawego despotyzmu Saddama Husajna, można wysnuć określone wnioski.

Istotę klęski planowania politycznego Amerykanów w Iraku zgrabnie podsumowali Michael Gordon, redaktor „The New York Times", oraz gen. Bernard Trainor: „Brakowało szczegółowego i całościowego planu odbudowy i administrowania Irakiem po odsunięciu Saddama od władzy. Nadto wskazania amerykańskich instytucji, których placówki należałoby umieścić w Iraku w celu wykonania tego planu"[2]. Brak strategii miał wpływ na inne pomyłki, o ile wręcz do nich nie doprowadził.

1) Amerykańscy analitycy i kreatorzy polityki USA nie doszacowali, do jakiego stopnia postsaddamowski Irak stanie się polem bitwy w szerszej wojnie przeciw dżihadyzmowi, która w Iraku rozpętała się serią krwawych wydarzeń. Znacznie utrudniły one proces stabilizacji kraju. Fouad Ajami pisze, że szybki upadek Saddamowskiego reżimu, który terroryzował sporą część Bliskiego Wschodu, ujawnił, w jak „fałszywym świecie" żyją Arabowie. Był to świat charakteryzujący się tą szczególną „arabską mieszanką martyrologii i gniewu", która od dziesięcioleci wytycza kierunki bliskowschodniej polityki. Była to prawda nieznośna - dla pozostających wciąż w Iraku, a także Syrii funkcjonariuszy partii Baas, dla tych środowisk w elitach świata arabskiego, które liczyły na utrzymanie *status quo*, przez katastrofistów z Teheranu po rozsianych po całym regionie dżihadystów. Zatem wszyscy oni na różne sposoby starali się nie dopuścić do

sukcesu tego „cudzoziemskiego daru" dla Iraku: politycznej wolności i demokratycznej samorządności. Gdyby Amerykanie zdawali sobie sprawę z tego, że „powiązania" między Irakiem a terrorystami dżihadu były innego rodzaju, niż spiski, które śledziły zachodnie agencje wywiadowcze, gdybyśmy zrozumieli, że demokratyczny Irak powstały dzięki sile militarnej i gospodarczej Ameryki, w którym suwerenem byłby naród, był nie do pomyślenia w światopoglądzie dżihadystów, wówczas amerykańscy stratedzy mogliby pojąć i to, że dżihadyści podejmą każdy wysiłek, żeby tylko obrócić Irak w coś, co Fouad Ajami określił mianem „diabelskiego igrzyska". Jego nieszczelne granice przyciągały „jak magnes dżihadystów poszukujących pola bitwy" - Jordańczyków, Syryjczyków, Libańczyków, Saudyjczyków, Palestyńczyków, Irańczyków, którzy wszyscy zrozumieli, że jeśli Ameryka odniesie w Iraku sukces i tak samo Irak odniesie sukces, jako nowoczesny kraj islamski, to ich marzeniom zostanie zadany poważny, może śmiertelny cios. Na tym polu bitwy dżihadyści są *de facto* sojusznikami innych niegodziwców: władz Syrii, Iranu i hamasowskich władz Autonomii Palestyńskiej. Na politykę tych krajów wobec Iraku nie starały się poważnie wpłynąć tak zwane „umiarkowane" kraje arabskie (Egipt, Jordania, Arabia Saudyjska), których brak zainteresowania faktem mordowania muzułmanów przez ich braci, innych muzułmanów - względnie przez Stany Zjednoczone i ich sojuszników - był znamienny[3].

Zatem amerykańscy analitycy i stratedzy nie zauważyli w odpowiednim momencie, że główna operacja zbrojna,

cytując Roberta Kapłana, jedynie „przygotowała pole bitwy", jaka nadeszła potem. A trzeba było stoczyć wojnę przeciw rebeliantom z byłej partii Baas, nieprzejednanym

żołnierzom Saddamowskiej armii i dżihadystom (w której to wojnie korzyści z amerykańskiej przewagi technologiczno-informatycznej drastycznie się skurczyły) oraz następującego po niej (a pod niektórymi względami współczesnego jej), zdominowanego przez taktykę terrorystyczną, konfliktu wyznaniowego między sunnitami a szyitami[4]. Chociaż realizacja planu Kobra II wymagała po drodze do Bagdadu sporej dozy improwizacji, do pierwszej wojny irackiej, wojny mającej na celu obalenie reżimu Husajna i stworzenie możliwości sformowania odpowiedzialnego rządu, Stany Zjednoczone okazały się dość dobrze przygotowane. Natomiast nie były przygotowane ani militarnie, ani koncepcyjnie, ani politycznie, do trzech kolejnych wojen. Wojny przeciw pozostałym w Iraku środowiskom związanym z partią Baas i jej sojusznikami, wojny przeciw Abu Musabowi al-Zarkawiemu i „Al-Kaidzie w Iraku" oraz innym dżihadystom, i w końcu wojny szyitów z sunnitami, która wybuchła na serio po zamachu na szyicki Złoty Meczet w Samarze w lutym 2006 roku (co, jak się wydaje, było dziełem Al-Kaidy). Amerykańscy stratedzy nie byli przygotowani na anarchię, która nastąpiła bezpośrednio po głównej operacji zbrojnej. Realizatorzy tych strategii zaś zbyt długo pozostawali ślepi i głusi na religijny kontekst czwartej wojny w Iraku, z której wielu Irakijczyków w istocie się ucieszyło.

98

2) Amerykańscy analitycy i politycy nie docenili stopnia zniszczenia tkanki irackiego społeczeństwa obywatelskiego przez ponad dwadzieścia pięć lat trwania baasistowskiego totalitaryzmu. Z tego wynikło poważne niedoszacowanie trudności w szybkiej odbudowie gospodarki po obaleniu reżimu Husajna. Robert Kapłan opisuje sytuację zastaną wiosną 2004 roku następująco:

> Degradacja kulturowa i społeczna spowodowana dyktaturą baasistowską była powszechna, paraliżowała pracę władz amerykańskich. Krążyło pełno sloganów o talentach Irakijczyków, o ich zdolnościach do zbudowania w krótkim czasie dynamicznego społeczeństwa kapitalistycznego, ale oficerowie 82 dywizji powietrz-no-desantowej, którzy przebywali w Iraku od kilku miesięcy, opowiadali o innych, bardziej przyziemnych doświadczeniach. Jak to Irakijczycy, podobnie jak ich sąsiedzi w Syrii, doświadczali w ostatnich dziesięcioleciach nie tyle zachodniego kapitalizmu, co jego chorej odmiany. Nie można było nawet otworzyć restauracji czy sklepu, jeśli nie miało się znajomości we władzach. Powyżej poziomu ulicznego handlarza należało więc uczyć kapitalizmu od początku[5].

Niewydolność społeczna wywołana przez totalitarny reżim Husajna krzyżowała się z trudnościami, jakie napotyka budowa

99

społeczeństwa obywatelskiego, spowodowanymi obecnością w arabskiej kulturze islamskiej jako takiej motywu - jak to określa Fouad Ajami - „fałszywych zbawców i symulantów". W efekcie wykształcenie choćby podstaw demokratycznej kultury politycznej było w Iraku skrajnie trudne. Trudności te potęgowały jeszcze kłamstwa rozsiewane przez Al-Dżazirę i inne nowoczesne media arabskojęzyczne. Jak pisze Ajami

w *Podarunku cudzoziemca-*. „Nowe technologie wprzęgnięto w służbę starej, upartej niechęci do przyjmowania rzeczy takimi, jakimi rzeczywiście są"[6].

3) Do odbudowy zasobów finansowych i ludzkich postsaddamowskiego Iraku alokowano nieadekwatne środki. Max Boot w *Wojnie na nowo* pisze:

> Groźna próżnia bezpieczeństwa [poszerzała się jeszcze] z powodu braku pomocy w odbudowie kraju. Z początku w budżecie na cele odbudowy Iraku zapisano jedynie 2,5 mld dolarów. Suma ta miała okazać się karygodnie nieadekwatna do potrzeb, biorąc pod uwagę zapaść, w jaką wpędziły kraj, a zwłaszcza przemysł naftowy, rządy Saddama Husajna i obowiązujące przez całe dziesięciolecie sankcje. Później urzędnicy będą twierdzić, że nie mieli pojęcia, iż cała infrastruktura jest tak zdekapitalizowana, ale niezależni eksperci od początku przewidywali konieczność przeznaczenia na pomoc w odbudowie od 25 do 100 mld USD.

100

> W listopadzie 2003 roku Kongres przyznał dodatkowe 18,4 mld na pomoc dla Afganistanu i Iraku, ale środki te musiały przejść przez tak ogromną machinę biurokratyczną, że do miejsca przeznaczenia dotarły jedynie śladowe ilości. Do grudnia 2004 roku wydano w Iraku 2 mld USD, z czego sporą część przeznaczono na bezpieczeństwo i koszty pośrednie poniesione przez amerykańskie przedsiębiorstwa[7].

Zatem, podobnie jak w okresie poprzedzającym 11 września, amerykańskie służby wywiadowcze nie dostarczyły politykom i planistom potrzebnych informacji. Nie udało się bowiem właściwie ocenić strat, jakie poniosła iracka infrastruktura w wyniku wojny w Zatoce ani faktycznych efektów stagnacji gospodarczej, wywołanej sankcjami i nieracjonalnymi kierunkami polityki gospodarczej Saddama Husajna w latach 90-tych.

Jakby tego było mało, od samego początku panował dojmujący brak jakiejkolwiek koordynacji instytucjonalnej między amerykańskimi agencjami pracującymi przy odbudowie Iraku. Konflikty między Departamentem Obrony a Departamentem Stanu o to, który resort będzie miał decydujący głos w powojennym Iraku, które to konflikty mógł rozwiązać Biały Dom, ale ich nie rozwiązał, jeszcze pogłębiły ów brak koordynacji. Według Gordona i Trainora sekretarz obrony Donald Rumsfeld nie ufał zdolnościom przywódczym i talentom organizacji urzędników Departamentu Stanu obawiając się, że opieszałość

101

biurokratyczna tego resortu doprowadzi do bałkanizacji Iraku. Rumsfeld ponadto mógł wierzyć, że Departament Obrony będzie w stanie, razem z koalicjantami, przywrócić w Iraku porządek tak skutecznie, jak przedtem U.S. Army pokonała wojska Husajna. Próżnia dowodzenia spowodowana biurokratycznymi przepychankami jeszcze bardziej utrudniała stwierdzenie faktu, że pierwotne szacunki funduszy na pomoc w odbudowie były poważnie zaniżone. Administracja Busha nie dość szybko zorientowała się, że „pieniądze są amunicją". Na ten wniosek, wypływający z wojny z partyzantką, działającą na obszarze Iraku po jego wyzwoleniu, już półtora roku wcześniej zwracał uwagę gen. David Petraeus, od początku 2007 roku głównodowodzący sił w Iraku[8].

Możliwe, że urzędnicy administracji Busha przenieśli swój utrwalony sceptycyzm wobec idei „budowania narodu" na myślenie o postsaddamowskim Iraku. Stany Zjednoczone przyjęły na siebie faktycznie zadanie budowania państwa, jako konieczny wniosek wynikający ze - słusznej moim zdaniem - oceny, że zmiana władzy w Iraku była koniecznością.

Wzmocnienie poważnie osłabionego potencjału obywatelskiego w Iraku i stworzenie podstaw demokratycznej samorządności wobec dezorganizacji gospodarki (i złych nawyków gospodarczych) powinny były być zasadniczymi celami wszelkich spójnych strategii koalicyjnych. To wszystko należało skrupulatnie rozważyć już przed marcem 2003 roku, a tym bardziej po ponad roku walk[9].

102

4) Kreatorom amerykańskiej polityki nie udało się sformułować takiej strategii dla postsaddamowskiego Iraku, która porwałaby za sobą masy jego mieszkańców. Po opanowaniu przestrzeni propagandowej w czasie pierwszej z czterech wojen irackich (wojny przeciw reżimowi Saddama Husajna), później Stany Zjednoczone zbyt często oddawały pola ośrodkom siejącym dezinformację, takim jak Al-Dżazira. Spowodowało to poważne konsekwencje natury strategicznej. Max Boot opisuje zgubne skutki tego zaniedbania w kluczowym momencie drugiej z czterech wojen irackich, w czasie pierwszej bitwy o Faludżę w kwietniu 2004 roku:

> 4 kwietnia 2004 roku dwa bataliony piechoty morskiej przystąpiły do szturmu na Faludżę. Pięć dni później, gdy Marines wciąż posuwali się w głąb miasta, ofensywa została odwołana z powodu relacji medialnych zaogniających napięcie, nadawanych przede wszystkim przez arabski kanał satelitarny Al-Dżazira, gdzie utrzymywano, jakoby Amerykanie celowo ostrzeliwali meczety i ludność cywilną. [Szef Tymczasowej Władzy Koalicyjnej Paul] Bremer, [gen. John] Abizaid i inni wyżsi urzędnicy obawiali się, że kontynuowanie operacji spowoduje załamanie się poparcia ludności.
>
> Negatywny przekaz medialny dokonał w Faludży tego, czego nie udało się dokonać wojskom Saddama Husajna: zatrzymano potężną armię USA w miejscu.

103

> Gen. James Conway, dowódca I Korpusu Ekspedycyjnego, ujął to następująco: „Al.-Dżazira rozłożyła nas na łopatki". Marines musieli opuścić Faludżę oddając rebeliantom najbardziej znamienite zwycięstwo[10].

Al-Dżazira kłamała, a w kulturze aż nadto oswojonej z wiarą w kłamstwa dawano wiarę tym fałszom. Klimat polityczny zmienił się na gorsze. Spowodowana kampanią dezinformacyjną klęska w Faludży sama w sobie była ciosem w proces budowania odpowiedzialnych struktur władzy w Iraku. Udało się te skutki odwrócić dopiero wiele miesięcy później, kosztem wielu ofiar w ludziach wśród Amerykanów i Irakijczyków.

Ten długi spis nie wyczerpuje katalogu przypadków amerykańskiego niezrozumienia okoliczności panujących w Iraku i wynikających zeń niepowodzeń. Pomyłki zaś dopiero się zaczynają. Weźmy choćby dwa kluczowe przykłady: szabrownictwo i ogólne załamanie porządku publicznego po upadku reżimu Saddama Husajna powinno się spotkać z daleko silniejszą reakcją. Wiele zła spowodowało faktyczne zniknięcie granicy

państwowej Iraku, której otwarcie pozwoliło, a wręcz zachęciło wielu dżihadystów do przybycia do tego kraju. Problem ten pojawił się w bardzo wczesnym okresie fazy walk po zakończeniu głównej operacji zbrojnej, trwa do tej pory i nie zostanie rozwiązany samymi bezzałogowymi samolotami bojowymi. Nie chcąc być postrzeganymi inaczej niż jako wyzwoliciele, i cierpiąc na niedostatek sił niezbędnych do utrzymania porządku

publicznego i kontrolowania granic, Amerykanie i koalicjanci, otworzywszy okno szans dla terrorystów przez błyskawiczne zwycięstwo, pozostawili je otwartym na zawsze.

Inni także mają swój udział w tej winie. Gdzie byli sojusznicy Ameryki, nie wspominając już o tzw. „wspólnocie międzynarodowej", gdy potrzebne były wojska do zabezpieczenia granic i ogromne fundusze? Wydaje się, że zbyt wiele krajów chciało raczej „dać nauczkę" Stanom Zjednoczonym niż pomóc Irakijczykom czy zająć się likwidacją zamętu powstałego w wyniku wojny z dżihadyzmem. Nie chcemy przez to powiedzieć, że błędy innych umniejszają skalę odpowiedzialności, jaką ponoszą Stany Zjednoczone, ani konieczności odrobienia przez Amerykę lekcji ze swoich błędów popełnionych po wyzwoleniu Iraku. To Stany Zjednoczone (co prawda wspierane przez Wielką Brytanię, Australię, Polskę i inne kraje) podjęły decyzję o obaleniu reżimu Saddama Husajna, Stany Zjednoczone dowodziły i Stany Zjednoczone nie zastanowiły się dogłębnie, nie zaplanowały działań na wypadek najgorszych możliwych scenariuszy, z których część miała spełnić się zastraszająco szybko.

Brytyjski historyk Niall Ferguson w 2004 roku zwracał uwagę na, jak się okazuje, bardzo istotny fakt: Stany Zjednoczone nie mają opracowanych procedur działania w sytuacjach zdarzających się w polityce imperialnej, w których to sytuacjach procedury te są im niezbędne. Z perspektywy czasu wydaje się zadziwiające, że stosowne instytucje rządowe oraz

intelektualiści tak niewiele wniosków wyciągnęli z posttotalitarnych doświadczeń krajów Europy Środkowej i Wschodniej po zakończeniu zimnej wojny Lekcji, które mogły znaleźć zastosowanie, po uwzględnieniu stosownych modyfikacji ze względu na odmienne środowisko kulturowe, także dla posttotalitarnego Iraku. Ale to wymagałoby od Stanów Zjednoczonych przerwania trwających przez całe lata 90-te wakacji od historii. Ani rząd, ani naród nie były do tego przygotowane.

Głębokie trudności transformacji politycznej w Iraku po upadku partii Baas nie powinny jednak stanowić przesłanki do popadania w fałszywy pesymizm, ani zachęcać do przedwczesnego zamykania dyskusji. Nie powinny nam też przysłonić faktu, że, jak pisze Bernard Lewis: „wojna z terrorem i pogoń za wolnością ściśle łączą się ze sobą i żadne nie może się powieść bez drugiego". Co więcej, nie kwestionując wyżej wymienionych trudności, nasz najwybitniejszy historyk islamu stwierdza, że wnioski z badań nad historią tego zjawiska i nad bogatą muzułmańską literaturą polityczną ostatecznie pozwalają mieć nadzieję, że w świecie islamskim „rozwinięcie demokratycznych instytucji będzie wysoce prawdopodobne, niekoniecznie w naszym, zachodnim rozumieniu tego wielce nadużywanego terminu, ale w sposób wywodzący się z ich własnej historii i kultury i na ich własny sposób zapewniający ograniczenie władzy zasadami prawa oraz otwartość na głos doradczy cywilizowanego, humanistycznego

społeczeństwa. W tradycyjnej kulturze islamu z jednej strony, a w doświadczeniu nowoczesności przez

106

społeczeństwa muzułmańskie z drugiej, znajduje się dość elementów, by uczynić z nich bazę pod budowę systemu wolnościowego w prawdziwym znaczeniu tego słowa"[11].

Próba udzielenia przy użyciu wielorakich środków wsparcia tej budowie, czy nawet jej przyspieszenia, jest realistycznym kierunkiem działań.

Jak z tego wynika, dla dalszego prowadzenia wojny przeciw dżihadyzmowi niezbędny jest Stanom Zjednoczonym odpowiednik NSC-68, słynnego dokumentu opracowanego w czasie zimnej wojny przez Paula Nitze dla sekretarza stanu Deana Achesona, który to dokument definiował wroga i strategię, jaką należy zastosować, by zażegnać niebezpieczeństwo. Po II wojnie światowej, podobnie jak i po zimnej wojnie, Amerykanie byli spragnieni urlopu od historii. Co więcej, w nowych globalnych realiach i w warunkach nowej globalnej odpowiedzialności Stanów Zjednoczonych w obliczu postępującego upadku imperium brytyjskiego po II wojnie światowej, nie zmieniono dotychczasowych strategii odpowiednich departamentów. NSC-68 miał być kubłem zimnej wody na administrację, tak, by nie tylko prezydent był w stanie podjąć decyzję, ale by została ona wprowadzona w życie[12].

Administracja Busha starała się przygotować coś podobnego do NSC-68 pracując nad Narodową Strategią Bezpieczeństwa w 2002 roku i nad orędziem inaugurującym drugi rok kadencji. NSS-2002 wskazywała (patrząc z punktu widzenia klasycznej wojny sprawiedliwej - poprawnie), że czasami bywa zarówno

107

konieczne, jak i moralnie właściwe oddać pierwszy strzał. Orędzie broniło integralności praw człowieka, uzasadniano w nim, że rozszerzanie obszaru wolności jest zasadniczym elementem procesu wprowadzania światowego porządku. Jednak oba te stwierdzenia nie odnosiły się do siebie, ani nie nawiązywały *explicite* do zagrożenia dżihadyzmem (tak jak NSC-68 rozpoczynał się od analizy natury zagrożenia sowieckiego).

Stanom Zjednoczonym potrzebny jest odpowiednik NSC-68 na temat walki z dżihadyzmem w XXI wieku, tą alternatywną wizją przyszłości ludzkości na bazie mesjanistycznego *credo* szerzonej za pomocą brutalnych środków. Jest to sytuacja analogiczna do tej, z jaką mieli do czynienia w latach 50-tych Dean Acheson i Paul Nitze. Skoro oni wówczas widzieli sytuację wyraźnie i umieli rozsądnie planować, nie ma powodu, dla którego my teraz nie mielibyśmy tego zrobić.

1 B. Lewis, Freedom and Justice.
2 M. R. *Gordon,* B. E. Trainor, *Cobra II: The Inside Story of the Invasion and Occupation of Iraq,* Nowy Jork 2006, s. 138.
3 Przynajmniej raz starał się to zrobić gen. Tommy Franks, dowodzący operacją „Iracka Wolność". Mając już dość ingerencji ze strony Syrii, Franks miał poprosić swojego kolegę, gen. Davida McKiernana: *„Dowiedz się, gdzie są kurki ropy dla Syrii. Byli gnojkami i gnojkami pozostali więc zakręcę im ropę",* M. R. Gordon, B. E. Trainor, op. cit., s. 436.
4 R. Kaplan, *Imperial Grunts,* s. 185.
5 Ibidem, s. 332.
6 F. Ajami, *Foreigner's Gift,* s. 79.
7 M. Boot, *War Made New: Technology, Warfare, and the Course of History, 1500 to Today,* Nowy Jork 2006, s. 403.

8 D. H. Petraeus, *Learning counterinsurgency: Observations from soldiering in Iraq,* „Military Review", styczeń-luty 2006, s. 3.
9 Więcej na temat wniosków, jakie należy wyciągnąć z tego aspektu irackiego doświadczenia w: *Lessons Learned about Economic Governance in Wartorn Economies: From the Marshall Plan to the Reconstruction of Iraq,* PPC Evaluation Brief #14, luty 2006, Bureau for Policy and Program Coordination, U.S. Agency for International Development.
10 M. Boot, op. cit., s. 414.
11 B. Lewis, *The Crisis of Islam*, s. 146.
12 D. Acheson, *Present at the Creation,* s. 500. W swoich pamiętnikach Acheson określa NSC-68 mianem „trudnej ciąży". Praca Nitze'a i Achesona napotkała np. ogromny opór ze strony ówczesnego sekretarza obrony, Louisa Johnsona. Acheson, starając się zażegnać konflikt, zaprosił Johnsona i Kolegium Szefów Połączonych Sztabów na poufne rozmowy, w czasie których Nitze miał przekazać im treść dokumentu na daną chwilę. Johnson, który w ogóle bywał nieobliczalny, oświadczył, że nie podoba mu się uczestniczenie w zebraniach, do których nie udostępniono mu odpowiednich materiałów. Walter Isaacson i Evan Thomas kontynuują ten wątek w *The Wise Man: Six Friends and the World They Made* (Nowy Jork 1986):

> Nagle [Johnson] wyskoczył przy akompaniamencie łamanych nóg krzesła do przodu i waląc pięścią w stół zaczął oskarżać Achesona i Nitze'a o ukrywanie przed nim faktów. Mówił, że chcą go wykiwać. „Nie pozwolę na takie zniewagi!" - wrzeszczał. - „Uknuto za moimi plecami spisek, aby zniweczyć moją politykę! Ja i szefowie sztabów wychodzimy!" - i majestatycznym krokiem ruszył w kierunku drzwi. Spotkanie trwało czternaście minut. Przedstawiciel Departmental Obrony w komisji, gen. mjr. James Burns, był tak zdenerwowany, że się rozpłakał. Acheson doszedł do wniosku, że Johnson ma „nierówno pod sufitem", (s. 500).

Tak powstawała strategia, która ostatecznie doprowadziła do zwycięstwa w zimnej wojnie. Co jest, jak sądzę, zarówno potwierdzeniem porzekadła o tym, że obywatele nie powinni wiedzieć, ani jak się robi kiełbasę ani jak się robi politykę, jak i drobną pociechą w naszej obecnej sytuacji.

109

WYKŁAD DZIESIĄTY

W WALCE Z GLOBALNYM DŻIHADYZMEM STRATEGIE ZASTRASZANIA BĘDĄ PRAWDOPODOBNIE NIESKUTECZNE, PONIEWAŻ ZASTRASZENIE KOGOŚ, KTO PRAGNIE MĘCZEŃSTWA, JEST NIEMAL NIEMOŻLIWE.

Zachęta do sformułowania nowego NSC-68, który wyznaczałby strategie na XXI wiek, podobnie, jak dokument Achesona i Nitzea wyznaczał je na koniec XX wieku, nie jest w żadnym razie sugestią, że ich strategia równowagi strachu może zadziałać w obliczu podobnie realnego zagrożenia naszego bytu stwarzanego przez globalny dżihadyzm. Przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że biorąc pod uwagę „logikę" kierującą myśleniem dżihadystów, strategie zastraszania będą raczej nieefektywne. Po części wynika to z zasadniczych cech wroga, a po części z tego, że dżihadyści zwykle postrzegają próby zastraszania ich jako oznakę słabości, co prowokuje do ataku.

Chyba najlepiej jest to widoczne w Iranie, gdzie, jak zauważa Adam Garfinkle, już z podręczników do jedenastej klasy uczniowie mogą się dowiedzieć, że „nadchodzącej wojny, która zakończy naszą erę, muzułmanie przegrać nie mogą: »Albo wszyscy staniemy się wolnymi, albo zostaniemy wezwani do większej wolności, jaką jest męczeństwo. Niezależnie od tego, czy będziemy mogli sobie ściskać ręce gratulując zwycięstwa

110

islamu w świecie, czy też wszyscy zwrócimy się ku męczeństwu i życiu wiecznemu, to nasze będzie zwycięstwo, to my odniesiemy sukces«". Kolejne pytanie wydaje się już zbędnym dodatkiem: ‚Jak można zastraszyć ludzi, którzy w to wierzą, którzy nawet, jak z

tego wynika, pragną uczynić ze swego kraju i swojego wyznania jedną wielką bombę samobójczą?"[1].

Kogoś, kto pożąda męczeństwa, rzadko można przestraszyć. To dla Stanów Zjednoczonych poważny problem - 11 września 2001 roku uświadomił nam to niedwuznacznie i wyraźnie. Ktoś, kto wyobraża sobie, że jego męczeństwo przyspieszy nadejście ery mesjańskiej, jest jeszcze mniej podatny na zastraszenie. Dla Izraela będzie to najpewniej problem więcej niż poważny. I to raczej prędzej niż później, gdyż irański bieg po broń jądrową postępuje w szalonym tempie. Jednak problem, który lada chwila dotknie Izrael, jest też kłopotliwy dla Stanów Zjednoczonych i Europy. Nie ma bowiem wątpliwości, że gdy irański reżim będzie w stanie zrównać z ziemią Jerozolimę i Teł Awiw, to zechce przekazać materiały do budowy broni jądrowej dżihadystom, którzy w ten sposób będą zdolni kontynuować rzeź nawet wtedy, gdy (jak to delikatnie określił w styczniu 2007 roku prezydent Francji Jacques Chirac) „Teheran [zostanie] zrównany z ziemią". W reakcji na ten objaw francuskiej zimnej krwi (która w istocie była lekkomyślnością podaną jako forma realizmu - obłędnego realizmu) redaktorzy „The Wall Street Journal" wskazali na istotę sprawy: „Wątpimy, czy wielu Izraelczyków podziela wiarę pana Chiraca w możliwość odstraszenia bronią nuklearną

islamistów, którzy męczeństwo uznają za nagrodę"[2]. Amerykanie są dość rozsądni, by przyjąć podobnie sceptyczną postawę. Od czasu uprowadzenia amerykańskich dyplomatów w Teheranie w 1979 roku przez cale następne ćwierćwiecze Strażnicy Rewolucji, grupy uderzeniowe rewolucji ajatollaha Chomeiniego, uprowadziły ponad tysiąc zakładników z kilkudziesięciu krajów nie stroniąc przy tym od łamania podstawowych standardów przyzwoitości i elementarnych standardów w stosunkach międzynarodowych - i to w okresie, gdy Islamska Republika Iranu dysponowała jedynie bronią konwencjonalną. Co zrobią, i jaki będzie wachlarz możliwych do przyjęcia odpowiedzi Zachodu - gdy Iran stanie się mocarstwem nuklearnym? Jacques Chirac, który niegdyś zagroził użyciem w odwecie francuskiego arsenału nuklearnego, gdyby doszło do ataku ze strony kraju takiego jak Iran, wydaje się wierzyć, że zimnowojenna strategia wzajemnego odstraszania powstrzyma apokalipsę. Znacznie rozsądniej byłoby przyjąć, że zasada wzajemnie gwarantowanego zniszczenia jest w tym przypadku raczej zachętą niż środkiem zapobiegawczym[3].

Ci, którzy w połowie lat trzydziestych opowiadali się za strategią pacyfikacji i zastraszania, nie mogliby mówić, że Adolf Hitler ich nie ostrzegał. Gdyby mężowie stanu podjęli ten wysiłek i sięgnęli do *Mein Kampf,* znaleźliby ukryty pośród napuszonej prozy cały program Hitlera włącznie ze zbrojeniami, *Drang nach Osten* po *Lebensraum* i rzezią europejskich Żydów. Ignorowanie *Mein Kampf*]ak.o obłąkańczych bredni było poważnym błędem.

Śmiertelną pomyłką byłoby dziś wierzyć, że irańscy mułłowie bredzą, gdy np. jedna z ich stron internetowych cytując Chomeiniego stwierdza, że „musimy się przygotować na to, że cywilizacji liberalno-demokratycznej będziemy szukać w muzeach historycznych" albo gdy niecierpliwie zapowiada „piękny i szczęśliwy dzień, w którym świat zostanie oczyszczony z podstępu i niezgody i na całym świecie zostaną ustanowione rządy sprawiedliwości"; dzień ten, możemy być pewni, „jest tuż, tuż". Nuklearne spustoszenie

ma przypuszczalnie przyspieszyć jego nadejście. Należy zauważyć, że te wypowiedzi pochodzą z kręgów uczniów ajatollaha Mesbah-Yazdiego z Kom, do których należy prezydent Iranu Mahmud Ahmadineżad[4].

Warto na chwilę w tym miejscu przerwać nasze rozważania, by zastanowić się właśnie nad przypadkiem prezydenta Ahmadineżada, który jest przedstawicielem specyficznej, szyickiej odmiany dżihadyzmu. Dżihadyści sunniccy, jak Osama bin Laden, spadkobiercy ideowi Tajmijji, Wahhaba a później al-Banny i Kutba chcą ustanowić nowy kalifat powszechny. Cel strategiczny dżihadystów szyickich, do których należy Ahmadineżad, jest nieco inny. Im chodzi o przyspieszenie powrotu Dwunastego Imama, postaci mesjańskiej. Ma on uczynić, jak napisano na cytowanej wyżej stronie internetowej, „świat oczyszczony z podstępu i niezgody", wprowadzić ludzkość w erę mesjańską. To prawda, że wiele wielkich religii ma swój wymiar apokaliptyczny, teorię końca czasu. Ale szyicki apokaliptyzm, tak jak go przedstawia Ahmadineżad, jest szczególny.

113

Przypominam sobie spotkanie chrześcijańskich fundamentalistów, które odbyło się w Masadzie w Izraelu na początku września 1990 roku. Saddam Husajn właśnie uderzył na Kuwejt i zajął to państwo, a Ziemię Świętą opuścili prawie wszyscy turyści, oprócz tych właśnie amerykańskich wyznawców apokaliptyzmu, których własna, oryginalna interpretacja Biblii doprowadziła do mniemania, jakoby dostali darmowe bilety na Armageddon. Jednak własna teologia nie zmuszała ich do przyspieszania apokalipsy. Ona miała nadejść w czasie, który wybrał sam Bóg. Wierni mieli za zadanie jedynie odczytywać znaki czasu. Apokaliptyzm Ahmadineżada jest jakościowo inny. On i myślący podobnie wierzą, że są zobowiązani do uczynienia wszystkiego, co w ich mocy, by przyspieszyć nadejście ery mesjańskiej - włącznie z podpaleniem Izraela. Nawet gdyby efektem tego posunięcia było zniszczenie (czy też, jak oni by powiedzieli, męczeństwo) ich własnego kraju[5].

Umysł Mahmuda Ahmadineżada, który zapowiadał zniszczenie, obok Izraela, również Wielkiej Brytanii, jest dla ludzi Zachodu trudny do zrozumienia w kategoriach innych niż psychopatologiczne. Jednak znacznie mądrzej jest traktować go jako najzupełniej zdrowego psychicznie człowieka, który rozumie sens i cel swoich działań, według swojego religijnego układu odniesienia. To on sponsoruje międzynarodowe konferencje poświęcone promocji obłędnej historii negującej Holokaust[6]. To on wspiera terroryzm, tak szyicki, jak i sunnicki, w całym regionie, a zapewne i na całym świecie. Część Amerykanów przechodzących

114

intensywną rehabilitację po utracie kończyn w wyniku wybuchów przydrożnych bomb w Iraku może słusznie uważać Ahmadineżada za przyczynę swego cierpienia. Żyje on, jak napisał niemiecki politolog Matthias Kiintzel, we „wszechświecie równoległym, gdzie zasada rzeczywistości jest nieznana, (...) we wszechświecie, gdzie prawa rozumu zostały zniesione"[7]. Jednakże ten wszechświat równoległy opiera się na czymś, co Ahmadineżad uznaje, wprawdzie mylnie ale jednak, za głębokie prawdy religijne.

Skoro zastraszenie, ze względu na naturę tego konkretnego zagrożenia, jakim jest szyicki dżihadyzm, nie jest realistyczną strategią, to co należy w takim razie zrobić? „Zmiana władzy" jako opcja polityki ma złą prasę z powodu trudności, jakich

doświadczyły Stany Zjednoczone i ich alianci w postsaddamowskim Iraku. Nie jest łatwo znaleźć sposób na zapewnienie bezpieczeństwa Irańczykom, milionom mieszkańców Ziemi Świętej (Żydom, muzułmanom, chrześcijanom i innym), którzy padliby ofiarą irańskiej broni jądrowej czy też społeczeństwom Zachodu, i zarazem utrzymać porządek w świecie bez zmiany władzy w Teheranie. Iran, prowadzący swoją politykę tak, jak zwykłe państwo narodowe, może być mocarstwem regionalnym, przyjacielem Zachodu i wnosić swój wkład do światowej gospodarki i kultury. Dopóki jednak państwo irańskie jest kontrolowane przez wyznawców apokaliptyzmu, dopóty Iran stanowi zagrożenie dla siebie i dla świata. Dowodzi tego jego poparcie dla niszczącego Liban Hezbollahu oraz irański program jądrowy realizowany przy bezwstydnej pogardzie wobec norm międzynarodowych.

115

Kenneth Timmerman, który od lat zajmuje się badaniami nad zagrożeniem irańskim, w 2005 roku w ten sposób wypowiadał się przeciw zastosowaniu akcji bezpośredniej wobec tego kraju:

> Operacja wojsk amerykańskich przeciw Iranowi na pełną skalę byłaby kosztowna, nieefektywna i nieskuteczna. Prawdopodobnie nie udałoby się nam zabezpieczyć wszystkich materiałów nuklearnych. Ponadto przedstawiciele wywiadu w rozmowach prywatnych wskazują, że w ten sposób dalibyśmy reżimowi do ręki argument mobilizujący tych obywateli, którzy w innym wypadku mogliby poprzeć siły prodemokratyczne. Powinniśmy więc raczej popierać właśnie te siły prodemokratyczne, by doprowadzić do zmiany władzy. Powinniśmy ich wspierać jawnie, jako element oficjalnej polityki naszych władz. Ale powinniśmy też wspierać organizacje pozarządowe, przede wszystkim irańskie, żeby działały w tym kierunku[8].

Były szef CIA R. James Woolsey, który również od wielu lat próbował ostrzegać przed irańskim zagrożeniem, zgodził się z opiniami Timmermana składając w styczniu 2007 roku zeznania przed Komisją Spraw Zagranicznych Izby Reprezentantów Kongresu USA. Woolsey podkreślił, że nie istnieją „proste odpowiedzi" na bardzo skomplikowany problem Iranu.

116

Był też „przekonany, że irański reżim jest z gruntu niereformowalny", ale sprawy „nie dojrzały jeszcze do tego, by użyć wszystkich możliwości militarnych w celu przeprowadzenia zmiany władzy i powstrzymania programu nuklearnego". Dowodził przy tym, że „powinniśmy opowiadać się za próbą przeprowadzenia zmiany władzy bez uciekania się do przemocy" nie tyle na „samych Irańczykach, co na ich ciemiężcach"[9]. Zarówno Timmerman jak i Woolsey dowodzą, że jakiekolwiek układy z irańskim reżimem dają mu legitymację, na którą, jak dowiódł, on nie zasługuje. Zawieranie zaś takich układów zostanie odczytane przez prezydenta Ahmadineżada i przez mułłów sprawujących najwyższą kontrolę nad irańską polityką jako słabość. Wskazują, że w sytuacji, gdy sprawy zaszły już tak daleko, znacznie bardziej rozsądne mogłoby być uznanie, że obecny reżim w Iranie jest faktycznie w stanie wojny z Zachodem, zatem prowadzenie tej wojny z naszej strony za pomocą środków politycznych jest konieczne i powinno przede wszystkim polegać na odseparowaniu mieszkańców państwa od jego

władz. Konkretne propozycje Timmermana i Woolseya, takie jak prowadzenie intensywnych działań z zakresu demokracji publicznej, hojne finansowanie grup reformatorskich w Iranie, sankcje gospodarcze, by pozbawić reżim funduszy na awanturnictwo, i przeorganizowanie programów nadawanych dla Iranu przez zachodnie media elektroniczne - znajdzie czytelnik w przypisach. Tu przede wszystkim trzeba stwierdzić, że skoro wobec Iranu odstraszanie nie przynosi efektów, trzeba

117

wymyślić coś, co te efekty przyniesie. A jeżeli celem strategicznym ma być zmiana władzy w Iranie, na co wskazuje zarówno skala zagrożenia, jak i prawdopodobna nieskuteczność polityki zastraszenia, to konkretna taktyka musi być skierowana na doprowadzenie do tej zmiany tak szybko, jak to tylko możliwe. Jakie namiętności by fanatykami rządzącymi Iranem nie targały, trudno raczej uwierzyć, że większość przeciętnych Irańczyków nie może się doczekać, kiedy zostaną narodową bombą samobójczą. To wskazuje właściwy kierunek działań nawet w tak późnym stadium.

Polityka nakierowana na zmianę reżimu nie będzie łatwa do sprzedania światu przyzwyczajonemu do polityki ugłaskiwania wroga. Dlatego deklaracji zamiaru zmiany władzy w Iranie powinno towarzyszyć ze strony Stanów Zjednoczonych śmiałe i dość daleko idące posunięcie zaproponowane na początku 2007 roku przez byłych sekretarzy stanu Georgea P. Shultza i Henry ego A. Kissingera, byłego sekretarza obrony Williama J. Perryego i byłego senatora Sama Nunna. Stany Zjednoczone powinny, w porozumieniu z tyloma sojusznikami, ilu da się zebrać, szczególnie spośród mocarstw nuklearnych, zadeklarować, że celem przyjętej polityki jest rozbrojenie nuklearne świata, w określonym czasie i przy zachowaniu pełnej kontroli nad tym procesem. Shultz i pozostali projektodawcy obawiają się, nie bez racji, że „świat znajduje się obecnie na skraju nowej i niebezpiecznej ery nuklearnej", w czasie której „pozapaństwowi terroryści" znajdują się „poza pojęciowym zakresem strategii odstraszania".

118

Dalej, jeśli chodzi o nowe państwa atomowe, Shultz i jego partnerzy ostrzegają, że „jest bardzo niepewne, czy będziemy umieli skutecznie powtórzyć starą, sowiecko-amerykańską" równowagę wzajemnie gwarantowanego zniszczenia „z rosnącą na całym świecie liczbą potencjalnych wrogów dysponujących bronią jądrową bez rosnącego jednocześnie gwałtownie ryzyka użycia tej broni". Dlaczego? Ponieważ „nowe państwa nuklearne nie mogą korzystać z wieloletnich doświadczeń stopniowo wdrażanych podczas zimnej wojny zabezpieczeń przed wypadkami i błędnymi ocenami sytuacji". Ani - mogliby jeszcze dodać wybitni mężowie stanu - sowiecka utopia nie była podobnego gatunku, co irański szyicki apokaliptyzm.

Shultz i pozostali autorzy zdecydowanie namawiają Stany Zjednoczone, by - w porozumieniu z innymi obecnymi państwami atomowymi — „powróciły do porozumienia o całkowitym rozbrojeniu nuklearnym", dopracowanego przez Ronalda Reagana i Michaiła Gorbaczowa na szczycie w Reykjaviku w 1987 roku. Nie mają złudzeń co do trudności zadania, jakie proponują, ale także nakreślają konkretne kroki w kierunku rozpoczęcia tego procesu i zademonstrowania szczerości intencji obecnych mocarstw nuklearnych[10]. Najważniejsze jest, według nich, sformułowanie celu, ponieważ, jak piszą, „bez wyraźnej wizji [proponowane] działania nie będą postrzegane

jako szczere i autentyczne". Prężne wysiłki propagandowe na rzecz zmiany władzy w Iranie czy zapobieżenia zdobycia przez ten kraj broni jądrowej mogą być postrzegane (i rzeczywiście w ten sposób

przekłamywane były przez irańską propagandę) jako próba nie wpuszczenia nowego kandydata do klubu. Równie prężne wysiłki w kierunku dokonania w Iranie przewrotu na szczytach władzy połączone z prowadzoną pod przewodnictwem USA kampanią na rzecz osiągnięcia ostatecznego celu, jakim ma być zupełne rozbrojenie nuklearne — co właśnie ma na celu Traktat o Nierozprzestrzenianiu Broni Jądrowej, któremu chcemy, żeby Iran się podporządkował - mogłyby nadać właściwy kierunek zmian tej nieprzewidywalnej obecnie sytuacji.

W swoim bestsellerze *List do chrześcijańskiego narodu* jeden z najgłośniejszych nowych ateistów, Sam Harris, deklaruje, że ponieważ świat nie może przetrwać wziętych razem żarliwej religijności i broni masowego rażenia, żarliwa religijność musi odejść w niebyt. Ta z gruntu nierealistyczna recepta zadziała zapewnie równie słabo w Teheranie, jak i w Nebrasce. Ale, powtórzmy, strategia zastraszania nie może być już brana pod uwagę. Jeśli chcemy doprowadzić do zmiany władzy w krajach, którym po prostu nie wolno pozwolić na posiadanie broni jądrowej, znacznie mądrzejsze i bardziej realistyczne podejście proponują panowie Shultz, Perry, Kissinger i Nunn: nie eliminować religii, ale broń jądrową.

Na koniec rozdziału poświęconego strategii odstraszania pozwolę sobie dodać jeszcze słowo o trwającym wciąż dramacie Iraku.

Jakikolwiek skutek tego rodzaju (w bardzo ograniczonym sensie ochłodzenia entuzjazmu dżihadystów), który mógłby

zaistnieć dzięki wyzwoleniu Iraku, zostanie zaprzepaszczony, jeżeli będzie on powszechnie postrzegany jako porażka Ameryki. Taki wynik byłby strategiczną, polityczną i moralną katastrofą. Byłby katastrofą dla cierpiących tak długo Irakijczyków. Byłby katastrofą dla USA i Zachodu, ponieważ załamanie w Iraku stworzyłoby, podobnie jak w Afganistanie przed 11 września 2001 roku, bezpieczną przystań dla Al-Kaidy i podobnych organizacji. A to w oczach wszystkich dżihadystów, którzy rozumieją to, czego zrozumieć nie może tylu działaczy antywojennych i polityków, byłoby dowodem słabości Zachodu. W Iraku znajduje się obecnie środek ciężkości w wojnie z dżihadystowskim terroryzmem.

Możliwe, że nie my zadecydujemy o ostatecznym rezultacie wydarzeń w Iraku. Kwestia niechybnie zostanie zredukowana do pytania, czy Irakijczycy chcą państwa lub choćby luźnej federacji bardziej, niż chcą się nawzajem zabijać. Ale jednego możemy być pewni. Przedwczesne porzucenie wysiłków na rzecz zapobieżenia temu koszmarnemu scenariuszowi zostanie przez dżihadystów odczytane za oznakę niemocy, co przyniesie nieznane jeszcze, ale z pewnością straszliwe konsekwencje.

1 A. Garfinkle, *Culture and Deterrence,* Foreign Policy Research Institute E-Notes, 25 VIII 2006, dostępne na http://www.fpri.org.
2 Cyt. za: *Bombing in Paris,* „Wall Street Journal", 2 II 2007.
3 Bernard Lewis w wywiadzie dla Jerusalem Post" ocenił, że „Irańczycy nie wierzą, że zostaną zaatakowani" (wydanie internetowe 3 1 1 2007).

4 *Waiting for the Mahdi: Official Iranian Eschatology Outlined in Public Broadcasting Program in Iran,* Middle East Media Research Institute, Special Dispatch No. 1436, 25 I 2006, dostępne na http://www.memri.org.; R. J. Woolsey, zeznanie przed Komisją Spraw Zagranicznych Izby Reprezentantów z 11 I 2007, dostępne na www.defenddemocracy.org.

5 Jednak, jak zauważa izraelski historyk Benny Morris, ten „nowy Holokaust" byłby „bardzo bezosobowy", w odróżnieniu od „ostatecznego rozwiązania" Hitlera, gdzie mordercy musieli przynajmniej patrzeć na swoje ofiary, choćby przez krótką chwilę. Ta bezosobowość będzie dotyczyła milionów Arabów i muzułmanów zabitych w wyniku jakiegokolwiek irańskiego uderzenia na Izrael - muzułmanów mieszkających w samym Izraelu, ale także na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy. Mimo to, jak pisze Morris, „władze Iranu widzą w zniszczeniu Izraela wypełnienie przykazania od samego Boga, ma być to zwiastun czasów mesjańskich, a odprawieni przy okazji [ataku jądrowego na państwo żydowskie] do nieba muzułmanie są też męczennikami szlachetnej sprawy", B. Morris, *Th u Holocaust Will Be Different,* Jerusalem Post", 18 I 2007.

6 Jako ilustrację można podać następujący fragment komentarza zamieszczonego w 2002 roku w wysokonakładowej państwowej gazecie egipskiej, Al-Akhbar":

> Cała ta sprawa [Holokaustu], jak dowiodło już wielu brytyjskich i francuskich naukowców i badaczy, jest niczym więcej jak jedynie ogromnym izraelskim spiskiem mającym na celu wymuszenie odszkodowań, w szczególności od władz Niemiec, a w ogóle od władz wszystkich krajów europejskich. Ale ja, osobiście, jeśli chodzi o tę zmyśloną bajeczkę, zgłaszam wobec Hitlera reklamację, mówię mu z głębi serca: „Czemuś tego nie uczynił, bracie, czemu to się nie stało naprawdę, by świat mógł odetchnąć z ulgą od ich zła i grzechu", (cyt. za: Matthias Kiintzel, *Iraris Obsession with theJews,* „Weekly Standard", 19 II 2007, s. 19).

7 M. Kiintzel, op. cit., s. 20.

8 K. R. Timmerman*, Countdown to Crisis: The Coming Nuclear Showdown with Iran,* Nowy Jork 2005, s. 313.

9 J. Woolsey, zeznanie z 1 1 1 2007. Były izraelski premier Benjamin Netaniahu dodaje, że Stany Zjednoczone i ich sojusznicy powinni wykorzystać słabe punkty w gospodarce Iranu. Wycofanie amerykańskich funduszy emerytalnych z firm działających w Iranie mogłoby, jak pisze w *Dealing with Iran* („Wall Street Journal-Europę", 28 V 2007, s. 15), „unieruchomić" Iran. Norman Podhoretz w tekście *The Case for Bombing Iran* („Commentary", czerwiec 2007, s. 17-23) wskazuje, że realny projekt zapobieżenia uzyskaniu przez Iran broni atomowej nie może wykluczać użycia siły zbrojnej. Stopień ciągłego niedoszacowania przez Międzynarodową Agencję Energii Atomowej tempa postępów Iranu w rozwijaniu swojej technologii nuklearnej i opieszałość Rady Bezpieczeństwa tak czy inaczej wskazują, że pożądane zmiany w Iranie, w taki czy inny sposób, musi sprowokować „koalicja woli".

10 G. P. Shultz, W. J. Perry, H. A. Kissinger, S. Nunn, *A World Free of Nuclear Weapons,* „Wall Street Journal", 4 I 2007. Wśród tych konkretnych posunięć zawarto następujące:

> Zmienić odziedziczony po zimnej wojnie sposób rozmieszczania gotowych do użycia pocisków nuklearnych tak, aby zredukować ryzyko przypadkowego lub nieuprawnionego użycia broni.
>
> Stale i znacznie zmniejszać wielkość arsenału nuklearnego we wszystkich krajach posiadających taką broń.
>
> Wyeliminować planowane do rozlokowania pociski jądrowe bliskiego zasięgu.
>
> Wszcząć, przy zaangażowaniu obu partii, senacką procedurę przewidującą m.in. porozumienia, które podnosiłyby poziom zaufania i umożliwiały cykliczną kontrolę postępów prac na rzecz ratyfikacji Traktatu o całkowitym zakazie prób z bronią jądrową, korzystając z ostatnich osiągnięć techniki i pracując nad zapewnieniem ratyfikacji przez pozostałe najważniejsze państwa.
>
> Zapewnić najwyższe możliwe standardy bezpieczeństwa we wszystkich magazynach plutonu zdatnego do konstrukcji broni i wzbogaconego uranu na świecie.
>
> Zapewnić kontrolę nad procesami wzbogacania uranu i gwarancję, że uran do reaktorów w elektrowniach jądrowych będzie dostępny za rozsądną cenę za pośrednictwem Grupy Dostawców Jądrowych, Międzynarodowej Agencji Energii Atomowej (MAEA) lub innych zasobów znajdujących się pod kontrolą międzynarodową. Niezbędne będzie również zajęcie się tematem zużytego paliwa z reaktorów produkujących elektryczność.
>
> Doprowadzić do wstrzymania na całym świecie produkcji materiału rozszczepialnego zdatnego do wyrobu broni oraz wycofać go z instytutów badawczych. Stopniowo wycofywać wzbogacony uran z handlu cywilnego i zabezpieczać takie materiały.

CZĘŚĆ TRZECIA
ZASŁUGUJEMY NA ZWYCIĘSTWO

WYKŁAD JEDENASTY
WIARA W SIŁĘ WŁASNEJ KULTURY JEST NIEZBĘDNA DO ZWYCIĘSTWA W DŁUGOTRWAŁYM KONFLIKCIE Z DŻIHADYZMEM.

Londyńskie Rządowe Bunkry Wojenne są wspaniałym muzeum. Stanowią też *memento* tego, jakie konsekwencje może spowodować brak politycznej wyobraźni elit państw demokratycznych w obliczu zagrożenia egzystencji. Bunkry są pomnikiem przywództwa Winstona Churchilla w najciemniejszych dniach II wojny światowej. Wizyta w tym muzeum powinna nam również przypomnieć o gorzkiej uwadze Churchilla, że konflikt ów należałoby nazwać „niepotrzebną wojną", której można było uniknąć prowadząc rozsądną i odważną politykę w latach 30-tych. Wojna z dżihadyzmem nie jest niepotrzebna, jest niezwykle istotna. Ale odwołanie się Churchilla do politycznej wyobraźni i odwagi kulturowej narzuca się w tym wypadku jak nigdy.

Podobnie jest z drugim napomnieniem Churchilla z tamtego okresu. Z ostatniej mojej wizyty w Bunkrach przywiozłem pocztówkę z plakatem z II wojny światowej, na której Churchill, bardzo podobny do buldoga, wyciąga w stronę oglądającego gruby, krótki paluch, a pod spodem napis wykonany

ozdobnymi literami głosi: „Zasługuj na zwycięstwo!" W demokracji, gdzie cnoty obywatelskie są fundamentem bezpieczeństwa narodowego, jest to motto na zawsze. Obecnie jest ono szczególnie trafne.

Co powinniśmy poprawić w nas samych, żeby zasłużyć na zwycięstwo w wojnie z globalnym dżihadyzmem? Pierwszym krokiem powinna być identyfikacja naszych najbardziej podstawowych i rzeczywistych problemów: tych dotyczących porządku idei i kultury.

Marcello Pera, były przewodniczący Senatu Republiki Włoskiej, jako filozof nauki, popperysta i agnostyk, dokonał szczegółowej analizy cywilizacyjnego kryzysu moralności nękającego obecnie Europę. Kryzys ten jednak nie jest ograniczony jedynie do Europy. Jego oznaki widać także w Stanach Zjednoczonych. A więc to, co senator Pera mówi o niezdolności Europy do stawienia czoła dżihadyzmowi, Amerykanie też powinni wziąć sobie do serca: „W Europę wdała się infekcja relatywizmu. Uważa się, że wszystkie kultury mają równą wartość. Odmawia się oceniania ich sądząc, że akceptowanie i obrona własnej kultury jest przejawem hegemonii, nietolerancji, zdradza antydemokratyczny i antyliberalny brak szacunku dla odrębności innych społeczności i jednostek"[1].

Ta diagnoza sugeruje, że mamy do czynienia z kulturą skłaniającą się znacznie chętniej ku samopotępieniu niż ku samoafirmacji. Kultura uzależniona od aktów samopotępienia najprawdopodobniej nie będzie zdolna do obrony swych

zobowiązań wobec, powiedzmy, demokracji i rządów prawa. Kultura, w której obyczaj, cnota samokrytyki, poprawy samej siebie zdegenerowała się do pogardy wobec samej siebie, raczej nie sprosta wyzwaniu wojny idei — również wojny etyk - z kulturą wierzącą w siebie. Względnie spójna kultura, kultura, którą uznajemy za wartą

zachowania a nie tylko taka, którą akceptujemy, bo legitymizuje naszą prywatę, to warunek wstępny zwycięstwa w wojnie z globalnym dżihadyzmem. Ani nie zasłużymy na zwycięstwo, ani go nie osiągniemy, jeśli sami siebie i naszej kultury nie uznamy za godnych tego zwycięstwa.

Kultura uzależniona od samopotępienia generuje coś, co Christopher Hitchens określa mianem „jednokierunkowego multikulturalizmu", który nie jest właściwie pojmowanym pluralizmem. Jest raczej rodzimą wersją tak zwanej przez politologa Davida Kelly ego „prewencyjnej uniżoności". Autentyczny pluralizm, definiowany przez Richarda Johna Neuhausa jako „zaangażowanie różnorodności we wspólnotę obywatelską" - wymaga dojrzałej pewności siebie. Szczery pluralizm nie może być budowany na fundamencie samopotępienia[2].

W drugiej, głównej części swego wykładu wygłoszonego w Ratyzbonie papież Benedykt XVI trzeźwo upomniał Zachód, że o ile irracjonalna wiara stanowi niebezpieczeństwo dla przyszłości ludzkości, podobne niebezpieczeństwo stanowi utrata wiary w rozum. Ponieważ jeśli Zachód straci swoją wiarę w ludzką zdolność bezbłędnego poznania prawdy o czymkolwiek, rozbroi się intelektualnie, kulturalnie i moralnie, straci

zdolność praktykowania uprzejmości, tolerancji, wolności społecznej i demokratycznej samorządności. Można też powtórzyć za Danielem Henningerem, że sprzeciw wobec moralnej lekkomyślności jest istotnym elementem „bezpieczeństwa kraju"[3]. Można tu dodać również obowiązek sprzeciwu wobec pustki duchowej i sceptycyzmu co do naszej zdolności poznania z pewnością czegokolwiek, co zapobiega moralnej nieodpowiedzialności.

Odzyskanie przez Zachód dojrzałej pewności własnej kultury wymaga zdolności obrony zachodnich standardów społeczeństwa obywatelskiego i demokracji, zarówno od strony filozoficznej, jak i od strony historycznej. To znaczy, że musimy odzyskać historię Zachodu, łącznie z historią demokracji jako następstwa wyjątkowej kultury wyrosłej z owocnej interakcji Jerozolimy, Aten i Rzymu. Owoce tej interakcji to biblijna wiara, racjonalna filozofia i prawo. Teoria historyczna Whiga, patrzącego na dzieje Zachodu w taki sposób, jakby wolność we współczesnym zachodnim życiu publicznym pojawiła się dopiero od Oświecenia, jest z punktu widzenia historii idei pomyłką. Jest też na rękę ideologom dżihadyzmu, którzy bardzo chętnie potwierdzą, że demokracja, społeczeństwo obywatelskie i rządy prawa w znaczeniu takim, jak my rozumiemy te pojęcia, są produktami ubocznymi dekadenckich, bezbożnych kultur. W wojnie idei, gdzie przebiega kluczowy front wojny z dżihadyzmem, trzeba to oszczerstwo sprostować, nie tylko dlatego, że fałszuje ono historię, ale też dlatego, że wskazując

na religijne korzenie współczesnych zachodnich standardów szacunku w relacjach społecznych i metody dyskusji politycznej tworzy most szczerego dialogu z tymi muzułmanami, którzy pragną przeciwstawić się dżihadyzmowi. Z muzułmanami, którzy sami chcieliby żyć w społecznościach szanujących godność osoby ludzkiej, w których władza jest zarówno odpowiedzialna, jak i reagująca na ludzkie potrzeby. Jakie stanowisko zajęło w tej sprawie chrześcijaństwo, co zrobiło dla ewolucji pojęcia wolności na Zachodzie? Chrześcijaństwo uczyło, że o ile Cezarowi należy oddać to, co mu

się należy, podobnie należy oddać Bogu (por. Mt 22,21). A skoro są rzeczy Boże, które nie należą do Cezara, to władza Cezara z definicji jest władzą ograniczoną. Cesarz, jak przypomina John Courtney Murray, „był zarówno *Sumtnus Imperator* jak i *Pontifex Maximus-, ius divinum* [prawo boskie] było po prostu częścią *ius civile* [prawa cywilnego]. Albo, mówiąc nieco prościej, w osobie władcy zawierała się tak pełnia władzy politycznej/ustawodawczej jak i pełnia władzy duchowej, tak, że sprawy boskie były po prostu jedną z dziedzin interesujących wspólnotę polityczną". „Nowe, chrześcijańskie spojrzenie" - wskazuje Murray - „było oparte na zasadniczym rozgraniczeniu porządku religijnego i świeckiego". To było rewolucyjne podejście do zagadnienia. Imperium, które później miało wyewoluować w coś, co znamy pod pojęciem „państwa", zostało zmuszone do podzielenia się swoją „przestrzenią" z innym podmiotem żądającym realnej władzy nad ważnymi dziedzinami życia - Kościołem[4].

128

Kościół chrześcijański głosił godność człowieka, która była niezbywalna: godność, która nie była ani produktem ubocznym statusu społecznego czy bogactwa, ani przywilejem nadanym z łaski państwa. Ta deklaracja z kolei radykalnie zmieniła relację jednostki ze wspólnotą polityczną, a także nasze spojrzenie na to, czym jest ta wspólnota i gdzie przebiegają jej granice. To, co znamy obecnie jako „państwo", wyewoluowało na Zachodzie z cesarsko-kapłańskiego monopolu władzy w przedchrześcijańskim świecie w coś, co nie było już ogólną sumą wszystkich funkcji społeczeństwa. Państwo zostało ograniczone do określonej części tych funkcji, zaczęło być postrzegane jako służebne wobec społeczeństwa, a nie odwrotnie. Pozbawiając władzę publiczną pancerza *sacrum* chrześcijaństwo przyczyniło się do powstania czegoś, co znamy jako „władzę ograniczoną", władzę mającą konkretne, ściśle wyliczone kompetencje, władzę, która nie powinna sięgać w tę sferę sumienia, gdzie, jak zwykł był mawiać Jan Paweł II, mężczyźni i kobiety rozmawiają z Bogiem. Pierwsze ze sformułowanych na Zachodzie praw człowieka, prawo do wolności religijnej, nie jest z perspektywy historii pragmatycznym udogodnieniem. Jest stwierdzeniem fundamentalnej prawdy o osobie ludzkiej, które ma głębokie implikacje dla ograniczonego w swej władzy państwa.

Powstała pod wpływem chrześcijaństwa koncepcja jednostki posiadającej przyrodzone prawa, jako członka społeczeństwa delegującego określone, ograniczone funkcje na

129

państwo, implikowała też spojrzenie na politykę z perspektywy moralności, gdzie polityka jest częścią podlegającego ocenie etycznej wszechświata. Wszechświata, w którym istnieje dobro i zło, a nie tylko pola starć różnych interesów.

W nasz świat wbudowano pewne prawdy, które możemy poznać używając rozumu - a zatem prawa, które ustalamy, powinny być odbiciem „nakazów rozumu, nie jedynie czystej woli"[5]. Jednostka posiadająca prawa w państwie o ograniczonej władzy może również dobrowolnie zrzeszać się z innymi. Państwo musi zatem respektować niezależność rodzin i wszystkich dobrowolnych zrzeszeń, by realizować zgodne z prawem cele gospodarcze, kulturalne, społeczne i religijne. Szeroki pluralizm społeczny Zachodu nie wziął się z niczego. Wyłonił się w społeczeństwie uformowanym przez chrześcijańską ideę godności osoby ludzkiej i kulturę, ukształtowaną przez tę imponującą ideę[6].

Oświeceniowa myśl polityczna walnie przyczyniła się do stworzenia na Zachodzie instytucji gwarantujących wolność polityczną. Myśl ta pojawiła się, zatem także owe instytucje zostały zbudowane na podstawach kulturowych położonych znacznie głębiej (i na długo przed Oświeceniem), w historii Zachodu dogłębnie ukształtowanej przez rozmowę nad brzegiem pewnego jeziora, dotyczącą kwestii, czy uczniowie Jezusa z Nazaretu powinni płacić podatek Cezarowi.

Cechą charakterystyczną cywilizacji zachodniej jest ciekawość intelektualna. Ona również została uformowana przez przekonania religijne. W tym przypadku przez

130

przekonanie (powtórzone przez Benedykta XVI w Ratyzbonie), że Bóg stworzył świat przez swoje „Słowo" - mocą Boskiego rozumu. Z tej idei teologicznej wynika wniosek, że świat może być poznany przez wysiłek intelektualny. To nie przypadek, że metodę naukową rozwinięto w kulturze, która od dawna twierdziła, że świat jest produktem inteligencji i potwierdzała tę prawdę najcięższym dowodem: Bóg tak urządził rzeczywistość. To biblijne przekonanie okazało się dla Zachodu wielką wartością materialną, jeśli chodzi o wielkie osiągnięcia technologiczne, które dzięki niemu powstały. Jest też korzeniem tego unikalnego zachodniego fenomenu ciekawości innych kultur i cywilizacji, który to fenomen, jak przypomina Bernard Lewis, doprowadził „do odkrycia i odszyfrowania zabytków starożytnego Bliskiego Wschodu i przywrócenia ludom tego regionu ich wspaniałej, chwalebnej i dawno zapomnianej przeszłości", często odrzucanej przez muzułmańskich władców regionu[7].

Nieco w ponad rok po zamachach na WTC, premier Francji Jean-Pierre Raffarin, wspominając w czasie wystąpienia przed francuskim Zgromadzeniem Narodowym Saladyna, oświadczył, że człowiek ów był w stanie „wyzwolić Jerozolimę" od... no cóż, od przodków premiera Raffarina, francuskich krzyżowców. Pewien uczony historyk opisał dobór słów dokonany przez Raffarina mianem „dość skrajnego przypadku odwrócenia lojalności". Mówiąc mniej uprzejmie, jest to zachowanie cudaczne. I bardzo niebezpieczne[8].

131

Zachód, który nie widzi we własnej przeszłości nic poza patologią - rasizmem, kolonializmem, wojnami i prześladowaniami religijnymi, seksizmem i całą resztą - nie będzie w stanie i prawie na pewno nie będzie chciał bronić swojej teraźniejszości. Zachód, który nie pamięta prawdy o swojej przeszłości, nie jest w stanie wyobrazić sobie siebie samego w przyszłości. Zachód, który zamaskował przed swą zbiorową pamięcią wkład religii biblijnej w obecne własne wolności, stoi na przegranej pozycji w razie konfrontacji z alternatywnym, formowanym religijnie postrzeganiem przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jak pisze brytyjski filozof Roger Scruton, reszcie świata i muzułmanom, którzy sądzą, że „sukces i pomyślność Zachodu są efektem czysto świeckich, wręcz ateistycznych ideologii", Zachód musi umieć i chcieć udowodnić, że największymi jego osiągnięciami nie są osiągnięcia materialne, ale „dzieła łaski duchowej i kultury wysokiej przekazujące odwieczne prawdy"[9].

Sprzeciw wobec moralnej lekkomyślności oznacza zatem sprzeciw wobec zarówno amnezji historycznej, jak i brutalnie sekularystycznego spojrzenia na korzenie naszej wolności, która jest właśnie w niebezpieczeństwie.

1 J. Ratzinger, M. Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam,* Nowy Jork 2006, s. 85-86.
2 O „jednokierunkowym multikulturalizmie" por. C. Hitchens, *Facing the Islamist Menace,* „City Journal", zima 2007. O „prewencyjnej uniżoności" zob. wywiad z Bernardem Lewisem, .Jerusalem Post", 31 VII 2007.
3 D. Henninger, *Western Civ 101: Benedict 's Seminar on Fundamentals,* „Wall Street Journal", 6 XII 2006.
4 Por. Kenneth L. Grasso, *Catholicism, Modernity, and the American Proposition,* Journal of Catholic Social Thought", 4:1,2007, s. 166.
5 Cyt. z Murraya za K. Grasso, op. cit., s. 169.
6 Kontrast ten świetnie zarysowuje B. Lewis w *What Went Wrong?:*

> Pomysł, że jakakolwiek grupa osób, jakikolwiek rodzaj aktywności, jakakolwiek dziedzina ludzkiego życia pozostaje w jakimkolwiek sensie poza zasięgiem prawa religijnego jest zupełnie obca myśli muzułmańskiej. Nie ma np. żadnej różnicy między prawem kanonicznym a cywilnym, między przepisami kościelnymi a państwowymi, co w historii chrześcijaństwa było kluczowym rozróżnieniem. Jest jedno prawo, prawo szariatu, przyjęte przez muzułmanów jako pochodzące od Boga i regulujące wszystkie aspekty ludzkiego życia: obywatelskie, handlowe, karne, konstytucyjne, jak i dotyczące bardziej szczegółowych spraw związanych z religią w ograniczonym, chrześcijańskim sensie tego słowa", (s. 100).

7 B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, s. 296.
8 B. Lewis, wykład Irvinga Kristola z 2007 r., dostępny na www. aei.org/include/pub print.asp?pubID-25815.
9 Cyt. za: S. Magister, *The Lecture in Regensburg Continues to Weigh on the Islamic Question, 4* XII 2006, dostępne na: www.chiesa. espressonline.it.

WYKŁAD DWUNASTY

NALEŻY SPRZECIWIĆ SIĘ REALIZOWANEJ PRZEZ ISLAMISTÓW TAKTYCE SALAMI, PONIEWAŻ DROBNE USTĘPSTWA W IMIĘ FAŁSZYWIE POJĘTEJ TOLERANCJI NIEUCHRONNIE PROWADZĄ DO KOLEJNYCH USTĘPSTW I DO DALSZEJ EROZJI WOLNOŚCI I BEZPIECZEŃSTWA.

Zagrożenie, jakie dla społeczeństw Zachodu stanowi terroryzm ze strony globalnego dżihadu, jest, a przynajmniej powinno być, łatwe do zauważenia. Jest oczywiste i wyraźne, nawet jeśli wielu trudno zrozumieć, gdzie tkwią jego najgłębsze źródła. Radykalizujący wpływ teologii i ideologii dżihady- stycznej na resztę społeczności islamskiej stwarza jednak kolejne poważne, nawet jeśli trudniej uchwytne, zagrożenie dla przyszłości naszej cywilizacji. Zachodnie społeczeństwa mogą się bowiem poddawać różnym kulturowym, społecznym i politycznym naciskom islamistów i, w imię błędnie rozumianej tolerancji, zadurzyć się w różnych formach multikulturalizmu, który z czasem prowadzi do dobrowolnej *dhimmizacji,* faktycznej degradacji niemuzułmanów do ludności drugiej kategorii we własnym kraju, przez samą uległość wobec islamskich nacisków.

Szczególnie źle wróży obecnie zaawansowanie tego procesu w niektórych częściach Zachodniej Europy. Historia, podobnie jak natura, nie znosi próżni, a próżnia demograficzna

będąca owocem utrzymującego się od kilku pokoleń samobójczo niskiego wskaźnika dzietności jest wypełniana przez masową imigrację. Najoczywistszy skutek tej imigracji w Europie kontynentalnej widoczny jest w krajobrazie coraz bardziej podzielonych miast, w których ubogie muzułmańskie peryferia otaczają zasobne, europejskie centrum, zaś w Wielkiej Brytanii ogromne muzułmańskie obszary śródmiejskie wydają się

funkcjonować w orbicie odmiennej od reszty kraju i cywilizacji. Jednak w Europie zmieniło się znacznie więcej, niż tylko fizyczny wygląd aglomeracji.

Na przykład we Francji są dziesiątki „obszarów nieujarzmionych", głównie przedmieść opanowanych przez muzułmanów, dokąd nie dociera francuskie prawo, gdzie nie zagląda policja. Podobne eksterytorialne enklawy, gdzie lokalni mułłowie wprowadzają prawo szariatu, można znaleźć w całej Europie, z Wielką Brytanią włącznie. Da się zauważyć pewne oznaki zaniepokojenia taką sytuacją, ale zasadniczo europejskie władze niewiele, bądź wcale, przyglądały się w ostatnich dekadach praktykom uprawianym wśród ludności muzułmańskiej, od znęcania się fizycznego (obrzezanie kobiet), przez znęcanie się psychiczne (przymusowe małżeństwa) po działalność wywrotową (wysyłanie dzieci na nauczanie początkowe i średnie do radykalnych medres na Bliskim Wschodzie, w Afryce Północnej i Pakistanie) i przestępczą („honorowe" zabójstwa w przypadkach cudzołóstwa i gwałtu - kiedy to zabija się właśnie ofiarę gwałtu).

135

Jednak władze krajów europejskich nie tylko przymykają oko na te procedery. Europejskie systemy pomocy społecznej hojnie wspierają imigrantów, którzy niejednokrotnie gardzą krajami udzielającymi im gościny a w niektórych przypadkach stosują wobec nich przemoc, czego najbardziej dramatycznymi (i najkrwawszymi) przykładami są zamachy w londyńskim metrze i autobusach 7 lipca 2005 roku. Brytyjska dziennikarka Melanie Phillips napisała, że londyńscy zamachowcy byli:

> Brytyjczykami, produktami brytyjskich szkół i uczelni i brytyjskiego systemu opieki społecznej, a przez swój postępek wyparli się nie tylko brytyjskich wartości, ale elementarnych ludzkich standardów. Nie byli też żadnymi szaleńcami. Wsiedli z plecakami do metra i wysadzili się w powietrze rozrywając samych siebie i swoich brytyjskich współobywateli na strzępy powodowani ideologią, która opanowała ich jak nowotwór, nie tylko w pakistańskich medresach, ale na ulicach Leeds i Bradfordu, Oldham i Leicester, Glasgow i Luton[1].

Ale może nie jest to zbyt zaskakujące w kraju, w którym ani jeden muzułmański duchowny nie potępił, jako uchybienia wobec islamu, fatwy wydanej przez ajatollaha Chomeiniego na pisarza Salmana Rushdiego. W kraju, gdzie grunt pod dżihadyzm przygotowuje się w więzieniach, gęsto zaludnionych przez muzułmanów, ponieważ administracje więzienne

136

zezwalają osadzonym na kontakty z wywrotowymi mułłami i wywrotowymi pismami. Te praktyki, same w sobie wystarczająco błędne, prowadzą też do negacji rzeczywistości, którą Daniel Johnson nazywa moralną inwersją: „zamiast uznać odpowiedzialność za obecność dżihadystów we własnych szeregach, brytyjscy muzułmanie zażądali, by rząd uznał ich skargi, czy to wobec Izraela i Iraku, czy też statusu prawa szariatu w Wielkiej Brytanii. Po zamachach w Londynie (sir Iqbal) Sacranie (pierwszy sekretarz Rady Muzułmanów w Wielkiej Brytanii) oświadczył, że „prawdziwą ofiarą tych zamachów jest społeczność muzułmańska w Wielkiej Brytanii"[2]. O czym myślą

niektórzy z tych dżihadystów wyszło na jaw, gdy BBC Channel 4 po kryjomu nagrał przemówienie wygłoszone przez Ijaza Miana w meczecie Ahl-el-Hadith w Derby:

> Król, Królowa, Izba Gmin: jeśli akceptujecie tę rzeczywistość, stajecie się jej częścią. Jeśli jej nie akceptujecie, musicie ją zniszczyć. Zatem jako muzułmanie musicie postawić sobie cel. Nie będzie Izby Gmin. Od ich Białego domu, do naszego Czarnego Domu, wiemy, jak tego dokonać. Muzułmanie muszą urosnąć w siłę, a potem przejąć kraj. (...) W waszej obecnej sytuacji musicie funkcjonować jako państwo w państwie[3].

Jest jednak coraz gorzej. Traktowanie hardych muzułmańskich kryminalistów często przypomina Czerwoną Królową

137

Lewisa Carolla i jej świat rzeczy niemożliwych. I tak Muhammad Bouyeri, holenderski Marokańczyk, który w lecie 2004 roku na środku amsterdamskiej ulicy zamordował kuchennym nożem filmowca Theo van Gogha i przyczepił do jego torsu fatwę wymieniającą ofiarę z imienia i nazwiska, zachowuje czynne prawo wyborcze, a gdyby chciał, mógłby nawet kandydować do holenderskiego parlamentu. Jednocześnie groźby ze strony islamistów zmusiły co najmniej dwóch holenderskich deputowanych, krytycznie nastawionych wobec islamskiego ekstremizmu, do zamieszkania w więzieniu czy kompleksie wojskowym pod strażą policji lub żołnierzy.

Te prawne i polityczne objawy dobrowolnej *dhimmizacji* wywodzą się z ustępstw dokonywanych metodą salami, kumulujących się w ciągu kolejnych lat. W ten sposób we Francji z powodu muzułmańskich nacisków utworzono osobne baseny dla obu płci. Z brytyjskich sklepów zaczęły znikać kubki z wizerunkiem Prosiaczka, ponieważ muzułmanie skarżyli się, że bohater Kubusia Puchatka obraża ich uczucia. Podobnie obrażały ich kręcone lody czekoladowe w Burger Kingu, ponieważ przypominały pisane arabskim alfabetem wersety Koranu. Kilka lat temu Brytyjski Czerwony Krzyż ze strachu przed obrażaniem muzułmanów wycofał ze swoich sklepów choinki i szopki. Kierując się podobnymi motywami, tuż po zabójstwie van Gogha, holenderska policja zniszczyła malowidło na murze, które przedstawiało napis „Nie będziesz zabijał". Holenderskim uczniom zabroniono przyszywać do plecaków

138

holenderskich flag, żeby imigranci nie uznawali tego za prowokację. Z podobnych powodów — by uniknąć „prowokacji" - poproszono gościa restauracji w norweskim parlamencie o zdjęcie kurtki z gwiazdą Dawida, ponieważ to właśnie uznano za prowokację.

Spór - czy raczej dżihad - o duńskie karykatury w 2006 roku zwrócił międzynarodową uwagę na ten rodzaj spolegliwości i dobrowolnej *dhimmizacji.* Mimo, że władze Danii zaczęły się właśnie zajmować niektórymi problemami braku integracji muzułmanów w duńskim społeczeństwie, oryginalna publikacja w kopenhaskim dzienniku Jyllands-Posten karykatur przedstawiających proroka Mahometa nie wzbudziła szerszych komentarzy, ani w Danii, ani gdziekolwiek indziej. Ale po tym, jak kilku imamów z Danii rozpoczęło na całym Bliskim Wschodzie agitację (posługując się przy tym trzema dodatkowymi, znacznie bardziej obraźliwymi karykaturami własnego pomysłu), wybuchła międzynarodowa furia. Uczestniczący w zamieszkach w Europie,

Afryce i Azji muzułmanie zabili kilkadziesiąt osób. Jak pisał Henrik Bering, „Duńczycy stali się nagle najbardziej znienawidzonym narodem ziemi, atakowano duńskie ambasady, palono duńskie flagi, uświadamiano ich o tolerancji religijnej wykładami z Iranu, Arabii Saudyjskiej i innych tego rodzaju wzorców »oświecenia«".

A odpowiedzią Europy była coraz większa spolegliwość.

Zatem francuski rząd zachęcił Francuską Unię Organizacji Islamskich do złożenia pozwu przeciw tygodnikowi

satyrycznemu „Charlie Hebdo" w celu powstrzymania go przed publikacją karykatur. Gdy pozew został odrzucony, prezydent Francji Jacques Chirac zaoferował muzułmanom usługi swojego prawnika przy składaniu pozwów o rasizm przeciw wydawcy czasopisma[4]. Włoski „minister reform" Roberto Carderoli pod naciskiem premiera Silvio Berlusconiego złożył rezygnację z zajmowanego stanowiska, ponieważ widziano go w koszulce z nadrukiem przedstawiającym jedną z karykatur, który to „bezmyślny postępek", jak wydedukował Berlusconi, był przyczyną zamieszek przed włoskim konsulatem w Benghazi, w czasie których 11 osób poniosło śmierć. Gazety, które zamieściły karykatury, znalazły się pod ogromną presją. Niektórym dziennikarzom wytoczono procesy karne, zamykano strony internetowe. Działająca w całej Europie sieć supermarketów Carrefour, uginając się przed islamistami żądającymi bojkotu duńskich produktów, umieściła w swoich sklepach napisy po angielsku i arabsku z deklaracjami „solidarności" ze „społecznością islamską", informujące dość nieelegancko, że „Carrefour nie oferuje duńskich produktów". Władze Norwegii zmusiły chrześcijańskiego wydawcę, który opublikował duńskie karykatury, do publicznych przeprosin. Nieszczęsny człowiek musiał wystąpić na konferencji prasowej otoczony (niemal dosłownie) przez ministrów i imamów. Minister Spraw Zagranicznych Unii Javier Solana pielgrzymował po arabskich stolicach przysięgając, że Europejczycy podzielają „ból" muzułmanów „obrażanych" przez karykatury. A żeby nie

dać się prześcignąć owładniętym obsesją *appeasementu* władzom państw członkowskich, które na oślep, byle dalej, uciekały od tradycyjnego rozumienia pojęć wolności prasy i wypowiedzi, minister sprawiedliwości UE, Franco Frattini, oświadczył, że Unia uchwali „kodeks prasowy", by zachęcić media do „roztropności". Co w tym przypadku było synonimem do „poddania się" - niezależnie od czyjegoś poglądu na wartość artystyczną albo brak wrażliwości osób, które opublikowały najsłynniejsze karykatury świata.

Dhimmizacja nie zawsze oznacza dostosowanie się do rygorów narzuconego islamskiego prawa. Jak dowodzi doświadczenie europejskie, dobrowolna *dhimmizacja* zagraża wówczas, gdy zachodzi błędne pojmowanie istoty tolerancji jako unikania różnic. Gdy demokratyczne kraje z tradycjami autentycznej tolerancji, której większość społeczeństw muzułmańskich może się wstydzić, wywracają na lewą stronę swoje systemy prawne, by zadowolić buntowniczych ekstremistów, zdradzają zasady stojące u podstaw ich własnego istnienia i stwarzają podłoże kulturowe pod dalsze kłopoty w przyszłości.

Amerykanie nie powinni sobie wyobrażać, że takie zjawisko jest u nas niemożliwe. Weźmy choć jeden przykład. Podobnie jak w przypadku Europy amerykańskie więzienia

dzięki szerokiej dystrybucji materiałów wahhabistycznych i wpływowi wahhabistycznych imamów wśród islamskich duchownych pracujących w zakładach karnych, są żyznym gruntem dla rekrutowania dżihadystów. Biorąc jednak pod uwagę

141

stawkę, wolę polityczną przeprowadzenia zmian, jak i zdolności do stoczenia nieuniknionych bojów prawnych, do których na pewno dojdzie, powinniśmy sobie z tymi problemami dać radę, zanim postawa uprzedzającej spolegliwości pojawi się w sferze kultury. Było co najmniej bardzo pouczające, gdy NFL odmówiła reklamowania Straży Granicznej Stanów Zjednoczonych w czasie edycji Super Bowl w 2007 roku, ponieważ zaproponowana reklama wspominała o walce z terroryzmem. „Przedstawiona nam reklama była charakterystyczna dla Straży Granicznej, wspominano w niej o walce z terroryzmem. Nie byliśmy z tego zadowoleni" - oświadczył rzecznik NFL Greg Aiello[5]. Być może pamiętacie, jak natychmiast po 11 września NFL nakazała umieszczenie flag amerykańskich na kaskach wszystkich zawodników. Miły patriotyczny gest, a jakże, ale niezbyt szczery, skoro NFL zapomina, co oznacza ta flaga i kłania się w pas komuś, kto mógłby mieć zastrzeżenia do samego wspomnienia o zagrożeniu terrorystycznym ze strony ludzi próbujących przedostać się nielegalnie do naszego kraju.

Jednak opór wobec islamskiej taktyki salami nie wystarczy. W wojnie idei, tym zasadniczym froncie wojny z dżihadyzmem, Zachód, a szczególnie Stany Zjednoczone muszą przejść do ofensywy. To oznacza uczynienie promocji wolności wyznania priorytetem w dialogu międzyreligijnym i w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych i krajów zachodnich.

Ani rządy, ani politycy, ani dyplomaci nie mogą uczynić tego, co papież Benedykt XVI uczynił w czasie swego wykładu

142

w Ratyzbonie: autorytatywnie wskazać, przeanalizować i skrytykować teologiczne źródła dżihadyzmu wynikającego z błędnego pojmowania natury Boga. To, co mogą zrobić rządy, wybieralni urzędnicy i dyplomaci reprezentujący Stany Zjednoczone i zachodnie demokracje, to bardziej otwarte podejście do problemu niekorzystnych skutków społecznych złej teologii. Świetnie sobie przypominam spotkanie w Sali Roosevelta w Zachodnim Skrzydle Białego Domu wkrótce po zakończeniu pierwszej wojny w Zatoce. Prezydent George Bush nieco się spóźniał na spotkanie z przywódcami religijnymi i intelektualistami różnych wyznań, którzy wsparli politykę jego administracji. Pojawił się więc wyższy rangą urzędnik Narodowej Rady Bezpieczeństwa, który miał odpowiadać na nasze pytania. Zauważywszy, że Królestwu Arabii Saudyjskiej właśnie zaoszczędzono wątpliwej przyjemności zostania dwudziestą prowincją Wielkiego Iraku, spytałem urzędnika, jakie są plany działania w sprawie wolności religijnej w Arabii Saudyjskiej, gdzie zabroniono publicznych aktów kultu chrześcijańskiego, a stanowiące własność turystów Biblie są rutynowo konfiskowane i niszczone. Twarz urzędnika przybrała kolor surowego ciasta. Mężczyzna odchrząknął znacząco i powiedział, że nie sądzi, żeby podnoszenie takich kwestii wobec Saudyjczyków było szczególnie mądrym pomysłem.

Znów więc dobrowolna *dhimmizacja,* choć akurat to zdarzenie jest odbiciem popularnego w amerykańskiej służbie zagranicznej sposobu myślenia. Zawodowych dyplomatów

daje się czasem, choć z trudnościami, przekonać do zajęcia się jakimś konkretnym przypadkiem łamania wolności religijnej. Ale stałe, celowe, długookresowe wspieranie wolności wyznania, albo przynajmniej tolerancji, wydaje się leżeć poza ich wyobrażeniem. A jak w świecie islamskim mają się pojawić odpowiedzialne władze, skoro regularnie i systematycznie łamie się tam pierwsze, podstawowe prawo człowieka? Wydaje się istnieć wśród amerykańskiej dyplomacji milcząca zgoda na to, że odpowiedzialne władze pojawią się w świecie islamskim jedynie jako następstwo sekularyzacji, ale jest to ta sama pomyłka, którą popełnia neoateista Sam Harris w kwestii religijności i broni masowego rażenia. Religijność nie odchodzi w przeszłość. Z pewnością zarówno rządy, jak i chrześcijańscy uczestnicy dialogu międzyreligijnego powinni skupić się na wsparciu wysiłków tych muzułmanów, którzy starają się rozwinąć na gruncie islamu idee religijnej tolerancji w społeczeństwach charakteryzujących się autentycznym pluralizmem i szacunkiem wobec różnorodności. Nikt nie powinien oczekiwać, że będzie to zadanie łatwe, czy też, że uda się ów cel szybko osiągnąć. Ale dopóki amerykańscy dyplomaci będą ignorować zasadniczy fakt z zakresu stosunków międzynarodowych, że mianowicie religijność odgrywa tak samo istotną rolę w kształtowaniu światowej polityki, jak wskaźniki polityczne i ekonomiczne, które umieją rozpoznawać i szacować, będzie się to odpowiednio niekorzystnie odbijało na odczytywaniu znaków czasu przez naszą dyplomację.

Wolność religijna nie jest sprawą prywatną, ani walka o tę wolność nie jest rodzajem nadobowiązkowego humanitaryzmu. Jest to kwestia własnej godności, tego, że wierzymy, lub powinniśmy wierzyć, że nasze własne zaangażowanie w sprawy wolności religijnej odzwierciedla powszechną prawdę wypisaną w ludzkim sercu, że stawką jest tu zasada fundamentalna dla naszej kultury, tak dla wierzących, jak i niewierzących. Chodzi też o to, by pomagając krajom islamskim rozwinąć szacunek dla różnorodności we własnych społeczeństwach, uczynić świat bezpiecznym dla różnorodności w ogóle. Jeśli ktoś wątpi, czy jest to sprawa pilna, być może najpilniejsza dla XXI wieku, niech pomyśli o jaskini w Tora Bora i przypomni sobie konkretny powód, dla którego bin Laden znalazł się właśnie w tym miejscu.

1 M. Phillips, *Londonistan,* Nowy Jork 2006, s. 9. Pouczający zresztą, choć przygnębiający jest fakt, że kilka wiodących brytyjskich wydawnictw w kolejnym przejawie dobrowolnej *dhimmizacji* odmówiło publikacji książki pani Phillips.

2 D. Johnson, *Terror & Denial,* „Commentary", lipiec-sierpień 2006. Johnson zauważa, że sir Iqbal otrzymał tytuł szlachecki jednocześnie z naczelnym rabinem Wielkiej Brytanii Jonathanem Sacksem, „ewidentnie dla zachowania równowagi wielokulturowej - chociaż ani pod względem intelektualnym, ani pod względem moralnym nie da się porównać Sacksa, jednego z najbardziej szanowanych brytyjskich przywódców religijnych i Sacraniego, który zyskał rozgłos na wspieraniu fatwy Ajatollaha Chomeiniego przeciw Salmanowi Rushdiemu. Choć jest on głównym przedstawicielem muzułmanów w kontaktach z władzami, jest zaprzysięgłym antysyjonistą i antysemitą: usprawiedliwia samobójcze zamachy Hamasu, bojkotuje rocznice Holokaustu i sekuje proizraelskich polityków. Gdy [w 2005 roku] BBC ujawniła w swoim dokumencie jego dwuznaczny stosunek do terroryzmu, Sacranie oskarżył swoich krytyków, że stanowią element syjonistycznego spisku".

3 Cyt. za: M. Steyn, *The Moderate Mosque,* „Chicago Sun-Times", 21 II 2007.

4 Wydawca „Charliego Hebdo", Philippe Val, opisuje to płaszczenie się francuskiego rządu przed muzułmanami, które jego samego wpędziło w poważne niebezpieczeństwo, w artykule *Modern*

Blasphemy, „Wall Street Journal", 21 III 2007. Niestety, pan Val sam popełnia poważną pomyłkę pisząc, że „gdy religia wykracza poza sferę prywatną, staje się ideologią jak każda inna i musi zgodzić się na tak samo zjadliwą krytykę, jak każda inna ideologia". Niezależnie od tego, jak bardzo byśmy nie potępiali prześladowania pana Vala z powodu zarzutów o zmyślony rasizm, powyższe sformułowanie jest kolejnym brutalnym symptomem *laïcité,* która sama też jest ideologią. I tak np. chrześcijaństwo jest z natury sprawą publiczną, nie „staje się ideologią" gdy „wykracza poza sferę prywatną". Odpowiedzią na fałszywe zarzuty o rasizm i na islamskie naciski nie może być przestrzeń publiczna wypłukana ze świadomości religijnej.
5 S. Dinan, J. Seper, *NFL Rejects Border Patrol Ad,* „Washington Times", 14 II 2007. NFL próbowała się tłumaczyć sugerując, że w dalszej części reklamy mówiono o ochronie przed narkotykami i nielegalnymi imigrantami, co w świetle toczącej się w tym czasie gorącej debaty o reformie polityki imigracyjnej było „kontrowersyjne". Można również, oczywiście, zastanawiać się nad roztropnością władz, które próbowały wydać pieniądze podatnika na najkosztowniejsze z reklam.

Jeśli chodzi o próby rekrutacji do grup islamistycznych na terenie Stanów Zjednoczonych zob. D. Gartenstein-Ross, *My Yearlnside Radical Islam,* Nowy Jork 2007.

WYKŁAD TRZYNASTY

NIE MOŻEMY ZASŁUGIWAĆ I NIE BĘDZIEMY ZASŁUGIWAĆ NA ZWYCIĘSTWO (NIE MÓWIĄC JUŻ O OSIĄGNIĘCIU GO), JEŻELI BĘDZIEMY NADAL FINANSOWAĆ TYCH, KTÓRZY NAS ATAKUJĄ. DLATEGO KLUCZOWYM ELEMENTEM NASZYCH WYSIŁKÓW MUSI BYĆ PROGRAM WSTRZYMANIA FINANSOWANIA DŻIHADYZMU PRZEZ ROZWÓJ ALTERNATYW DLA ŚRODKÓW TRANSPORTU KORZYSTAJĄCYCH Z PALIW ROPOPOCHODNYCH.

Globalny dżihadyzm nie stanowiłby zagrożenia, gdyby nie środki o wartości 2 bilionów dolarów przetransferowane z Zachodu do krajów arabskich od zakończenia II wojny światowej. Aktywa te pozwoliły między innymi Arabii Saudyjskiej przeznaczyć od 70 do 100 mld dolarów na szerzenie wahhabizmu i wezwań do wszczęcia dżihadystycznej rewolucji i przemocy na całym świecie[1]. Niezależnie od osobistych opinii co do zagrożenia, jakie wynika z emisji spalin z paliw kopalnych dla środowiska naturalnego, zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego wynikające z uzależnienia od ropy jest oczywiste. Dodatkowo oznacza upokorzenie na własną prośbę. Z takim zwyczajem i trzeba, i można zerwać, wystarczy odpowiednio użyć wyobraźni technologicznej i woli politycznej.

Istnieje również wymiar globalny tego problemu. Bliskowschodnie i irańskie złoża ropy zawierają dwie trzecie potwierdzonych światowych rezerw tego surowca. Uzależnienie od tego źródła wypacza światową politykę już od trzech pokoleń. To kolejny świetny powód do bystrych zagrań - bystrych

w obu znaczeniach tego słowa - prowadzących w kierunku zmiany oblicza świata: nie na takie, gdzie ropa nie odgrywa żadnej roli (bo to niemożliwe), ale na takie, gdzie ropa jest daleko mniej znaczącym graczem na szachownicach światowej polityki i gospodarki.

Nie mamy tu miejsca na omawianie wszystkich zagadnień narodowej polityki energetycznej, której celem jest uzyskanie znacznie większego stopnia niezależności energetycznej, ani ja nie mam po temu kompetencji. Skoro jednak przedmiotem tych rozważań jest odcięcie dżihadystów od źródeł finansowania przez drastyczne ograniczenie wpływów ze sprzedaży ropy z Bliskiego Wschodu i Zatoki Perskiej, należy się zgodzić z tezą Jamesa Woolseya, że „niezależność energetyczna Stanów Zjednoczonych (...) to przede wszystkim problem ropy i jej dominującej roli w napędzaniu pojazdów służących do transportu"[2]. W zeznaniach złożonych w marcu

2006 roku przed senacką komisją energetyczną Woolsey wskazał na kilka powodów, dla których oparcie przeważającej większości światowego transportu na produktach ropopochodnych jest ogromnie niebezpieczne. Infrastruktura petrochemiczna, tak w Stanach, jak i na świecie, jest bardzo podatna na zamachy terrorystyczne. Dobrze skoordynowana próba zamachu na rafinerię w Abkaik w Arabii Saudyjskiej mogła spowodować spadek dostaw ropy na światowy rynek o pięć do sześciu milionów baryłek dziennie. Jeśli islamiści lub dżihadyści przejęliby władzę w niektórych krajach Bliskiego Wschodu, ustanawiając embarga bądź

powodując inne zakłócenia podaży, mogliby doprowadzić do poważnej dezorganizacji życia gospodarczego w Stanach i na całym świecie. Ponadto, jak już wspomniano, transfery należności za import ropy służą do finansowania działalności terrorystycznej i wspierającej ją ideologii dżihadyzmu. Słowem, skala zależności naszego transportu od ropy naftowej czyni nas niebezpiecznie bezbronnymi, w sensie politycznym, ekonomicznym i wręcz bytowym. Trzeba z tym skończyć[3].

Woolsey proponuje tu dwa strategiczne kierunki amerykańskiej polityki będącej odpowiedzią na tę słabość: albo użycie technologii istniejących, albo technologii możliwych do szybkiego wdrożenia na rynek i jednocześnie przydatnych w istniejącej infrastrukturze. Według wizji Woolseya władze powinny „(1) Stosować zachęty do zmiany pojazdów na znacznie bardziej paliwooszczędne (...) w tym promować badania nad nowymi rodzajami akumulatorów, jak i wspomagać rozwój rynku istniejących akumulatorów dla hybryd wtyczkowych. (2) Zachęcać do stosowania biopaliw i innych paliw alternatywnych oraz odnawialnych, które można uzyskiwać z niedrogich i powszechnie dostępnych surowców, a gdziekolwiek to możliwe — z odpadów"[4].

W swoim artykule zamieszczonym pod koniec 2006 roku w „Wall Street Journal" Woolsey, podobnie jak inni, podkreślił, że o ile domniemane cudowne leki - takie jak etanol z kukurydzy, który na krótko zawładnął wyobraźnią dziennikarzy i kongresmenów - nie są żadną odpowiedzią, odpowiedzialny

rząd może podjąć określone kroki, by zachęcić do prorynkowego zwrotu ku portfelowi paliw alternatywnych dla transportu, co uczyniłoby w ciągu najbliższych dekad znaczny wyłom w amerykańskim imporcie ropy:

> Dopłacanie do drogich substytutów ropy naftowej, ignorowanie olbrzymich kosztów infrastruktury niezbędnej do używania wodoru do napędu samochodów rodzinnych, poszukiwania jednego, prostego rozwiązania - nic z tych rzeczy nie zadziałało, ani nie zadziała. Powinniśmy raczej popierać tworzenie portfela niedrogich paliw, włącznie z elektrycznością, wymagających bardzo niewielkich zmian w infrastrukturze i mogących ze sobą współpracować. Wóz hybrydowy zużywający poniżej 51/100 km, przerobiony na wtyczkowy, zacznie palić ok. 21 benzyny na 100 km. Jeśli jest wyposażony w system paliwowy przewidujący zasilanie etanolem 85-procentowym (E-85), zużycie benzyny spada do ok. 0,51/100 km. Rynek z dużym prawdopodobieństwem zadziała w kierunku gwałtownej ekspansji wspomnianych technologii, nad którymi pracują już zakłady doświadczalne, których prototypy są już

gotowe, co w dającej się przewidzieć przyszłości doprowadzi do znacznego spadku zużycia ropy[5].

149

Opinię tę podziela David Sandałów, specjalista od spraw środowiska i zużycia energii w Instytucie Brookingsa. Sandałów proponuje szeroko zakrojoną strategię, która w rezultacie ma przynieść „transformację" struktury zużycia paliw w amerykańskim systemie transportowym. Zgadzając się z Woolseyem, jeśli chodzi o „ujęcie portfelowe", Sandałów proponuje połączenie polityki władz z inicjatywami sektora prywatnego, co przyniosłoby zysk netto w postaci oferty realnych i dostępnych cenowo wyborów między produktami ropopochodnymi i innymi paliwami. Zastosowane łącznie rozwiązania, takie jak hybrydy wtyczkowe, biopaliwa (jak etanol celulozowy) oraz wykorzystanie w produkcji samochodów lekkich, wytrzymałych materiałów, mogłyby „w ciągu jednego pokolenia" zakończyć przytłaczające uzależnienie Ameryki od ropy jako paliwa transportowego - konkluduje, chyba dość wyraziście, Sandałów[6].

Wskazuje dalej, że polityka federalna odgrywa tu rolę katalizatora. Władze powinny celowo dążyć do zmiany obecnie istniejącego narodowego parku samochodowego poprzez publiczne zakupy na skalę masową hybryd wtyczkowych (gdy te tylko staną się dostępne). Jednym ze sposobów byłaby wielostronna umowa, w której miałby uczestniczyć fundusz powierniczy z Detroit powołany w celu pokrycia wydatków na opiekę zdrowotną nad emerytowanymi pracownikami przemysłu samochodowego (zresztą kosztem przedsięwzięć badawczo-rozwojowych) - „w zamian nastąpiłyby inwestycje w technologie paliwooszczędne". Innym - znaczne ulgi podatkowe dla

150

nabywców pojazdów paliwooszczędnych sfinansowane z wynoszącego 20 centów na galon benzyny podatku, który według sondaży uzyskałby poparcie 55% Amerykanów pod warunkiem, że taka podwyżka zmniejszyłaby uzależnienie Ameryki od importu ropy. Oczywistą dodatkową korzyścią takiej transformacji, jak wskazuje Sandałów, byłaby rewitalizacja zacofanego amerykańskiego przemysłu motoryzacyjnego[7].

Podobnie jak w przypadku recept Woolseya, zalecenia Sandałowa są raczej komplementarne niż alternatywne. Ameryka potrzebuje zarówno nowych paliw, jak i podniesienia wydajności pojazdów; potrzebuje też zarówno biopaliw (oczywiście również etanolu celulozowego, ale nie tylko), jak i hybryd wtyczkowych, aby w ciągu jednego pokolenia portfel tych rozwiązań mógł zadziałać w kierunku znacznego obniżenia stopnia zależności transportu od importu ropy i obniżenia wielkości finansowania dżihadyzmu. Tym, którzy oponują, że bliskowschodni dostawcy po prostu znajdą inne rynki zbytu, np. Chiny, Woolsey i Sandałów odpowiadają, że Chiny nie mają chęci uzależnić się, jeśli chodzi o dostawy nośników energii, od nieprzewidywalnego Bliskiego Wschodu i że odpowiedzią jest nowa „petrodyplomacja" skierowana nie tylko na uniezależnienie Ameryki od ropy, ale również na pomoc innym gospodarkom w osiągnięciu tego samego celu. Jak pisze Sandałów: „Poprawa wydajności paliw zużywanych w Chinach może lepiej przysłużyć się naszemu bezpieczeństwu narodowemu, powstrzymywaniu globalnego ocieplenia i wsparciu

151

wzrostu gospodarczego niż dodatkowy przyrost importu z rejonu Zatoki Perskiej"[8]. Jeśli chodzi o reakcję Arabii Saudyjskiej na zaproponowany tu kierunek amerykańskiej polityki energetycznej, niewątpliwie wystąpią pewne przejściowe trudności. Jednak można wskazać, że im mniej Ameryka, Zachód i reszta świata będą potrzebować Arabii Saudyjskiej, tym lepiej Arabia Saudyjska będzie się zachowywała.

Choć nie istnieją żadne cudowne rozwiązania, jeśli chodzi o uzależnienie od ropy, można i powinno się poczynić pewne konkretne, realne posunięcia w kierunku zerwania tego uzależnienia. Stany Zjednoczone mogą zaangażować swoją narodową wyobraźnię i wolę i, pod wspólnym przywództwem sektora publicznego i prywatnego, odciąć światowy dżihadyzm od źródeł finansowania, drastycznie obniżając wielkość płatności za ropę importowaną na potrzeby transportowe przy okazji wdrażania bardziej racjonalnej polityki energetycznej. To niewiarygodne, że ludy, które nie odkryły surowca, a tym bardziej sposobów jego eksploatacji, a uczyniły go źródłem ogromnego bogactwa, korzystają zeń w sposób, który wręcz zagraża możliwości utrzymania światowego porządku. Jest to, wprawdzie tylko w sensie ekonomicznym, ale jednak znów dobrowolna *dhimmizacja.* Ten ucisk musi się skończyć, to kwestia zarówno obrony własnej, jak i szacunku do samego siebie.

1 B. Lewis podaje ciekawą analogię: „Wyobraźmy sobie, że Ku Klux Klan albo jakaś podobna grupa obejmuje zupełną kontrolę nad Teksasem, jego złożami ropy i tym samym jego przychodami z ropy, a dokonawszy tego, wykorzystuje pozyskane pieniądze na stworzenie sieci dobrze wyposażonych szkół i uczelni we wszystkich krajach chrześcijańskich, propagując swoje specyficzne chrześcijaństwo". Ale Lewis natychmiast dodaje, że „ta paralela jest nieco mniej przerażająca niż rzeczywistość, ponieważ większość krajów chrześcijańskich ma własne, działające systemy edukacji publicznej". Ostatecznie Lewis podsumowuje związek wahhabizmu, Saudyjczyków i ropy tymi słowy: „Opieka nad świętymi miejscami i przychody ze sprzedaży ropy nadały zasięg światowy czemuś, co w innym przypadku pozostałoby ekstremistycznym marginesem w peryferyjnym kraju", (*The Crisis of Islam,* s. 111).
2 Jedną z takich prób zdefiniowania nowej narodowej strategii energetycznej, która miałaby poparcie obu partii, znajdujemy w raporcie Narodowej Komisji Polityki Energetycznej zatytułowanym „Ending the Energy Stalemate", a dostępnym na www.energycommission.org.
3 R. J. Woolsey, zeznanie przed Komisją Senatu Stanów Zjednoczonych ds. Energii i Zasobów Naturalnych, 7 III 2006, dostępne na http://energy.senate.gov/public/.
4 Ibidem.
5 R. J. Woolsey, *Gentlemen, Start Your Plug-Ins,* „Wall Street Journal", 30 XII 2006.
6 D. Sandałów, *Ending Oil Dependence, 22* I 2007, s. 19-20, dostępne do pobrania ze strony internetowej Instytutu Brookingsa: http://www.brook.edu/default.htm,
7 Ibidem, s. 14.
8 Ibidem, s. 18.

WYKŁAD CZTERNASTY

ZWYCIĘSTWO W WOJNIE ZE ŚWIATOWYM DŻIHADYZMEM WYMAGA SFORMOWANIA NA NIWIE POLITYKI WEWNĘTRZNEJNOWEJ KOALICJI POLITYCZNEJ, KTÓRA BĘDZIE W STANIE SPRZECIWIĆ SIĘ ZAMĘTOWI STWARZANEMU PRZEZ SKRAJNĄ PRAWICĘ I SKRAJNĄ LEWICĘ.

Jeśli rzeczywiście przeżywamy moment analogiczny do tego, co działo się w późnych latach 40-tych, jeśli tak jak Tru- man, Acheson, Marshall i Vandenberg „jesteśmy obecni przy tworzeniu" nowej rzeczywistości, dobrze by było, gdybyśmy wyciągnęli naukę z tamtego okresu i stworzyli, o ile to możliwe, prężną dwupartyjną koalicję. Koalicję, która podejdzie ze zrozumieniem do natury i skali zagrożenia światowym dżihadyzmem i zgodzi się co do środków koniecznych do walki z tym zagrożeniem i pokonania go. Mówię „o ile to możliwe", ponieważ taka nowa konfiguracja musiałaby być zdolna

oprzeć się próbom wykolejenia debaty na temat zagrożenia dżihadyzmem przez zarówno pozaparlamentarną lewicę, jak i pozaparlamentarną prawicę. Oba środowiska od chwili zamachu na WTC potwierdzają, że są do tego zdolne.

W świetnym artykule opublikowanym na początku 2007 roku Mary Eberstadt rozwijając pogląd Boba Woodwarda opisała bardzo szczegółowo postawę negacji zaprezentowaną przez oba skrajne środowiska w obliczu nowych wydarzeń

następujących w świecie po 11 września[1]. Pewne grupy w łonie pozaparlamentarnej lewicy błędnie diagnozują niebezpieczeństwo, a odpowiedzialnością za nie obarczają zmory, zwane przez nich „neokonsami", „teokonsami" czy „teokratami". Czołowy liberalny teoretyk ostrzega ponuro przed pojawieniem się „amerykańskich Eichmannów". A jeszcze inni na lewicy ignorują demograficzne podstawy światowej polityki i szczycą się bezdzietnością Zachodu, martwiąc się bardziej o spadek pogłowia niedźwiedzi polarnych, niż spadek liczby dzieci[2]. Naukowcy preparują fałszywe dane o ilości cywilnych ofiar w Iraku, po czym publikuje się je jako sprawdzone wiadomości. Stowarzyszenie archeologów demaskuje (nieprzytomnie przesadzony co do skali) szaber Muzeum Iraku w Bagdadzie jako „najbardziej dotkliwy cios zadany współcześnie dziedzictwu kulturalnemu ludzkości, porównywalny ze splądrowaniem Konstantynopola i spaleniem biblioteki w Aleksandrii"[3]. Niepełnosprawną umysłowo osobę jak Cindy Sheehan, która otrzymała najgorszą wiadomość, jaką rodzic mógłby otrzymać, kreuje się na narodową bohaterkę mediów.

I chyba każdy tkwiący w tym bagnie politycznego przygnębienia widzi w Georgeu W. Bushu postać stojącą być może (ale tylko być może) o jeden szczebel poniżej Antychrysta. Jak pisze brytyjski komentator George Baker: „Gdy grupa muzułmanów w Bagdadzie detonuje bomby pod szkolnymi autobusami innej grupy muzułmanów, albo ścina głowy wolontariuszom udzielającym pomocy humanitarnej w Anbarze, winny

jest George Bush. Gdy Władimir Putin, prezydent Rosji, krytykuje brak równowagi w świecie i niedostatki demokracji w Europie Wschodniej, winny jest George Bush. Gdy atmosfera Ziemi zapełni się nieco spalinami z elektrowni w Chinach, Indiach czy gdzie indziej, winny jest George Bush". Baker nie jest apologetą administracji Busha, ale wszystkie te zjawiska uznaje za „wygodny zamiennik uczciwej refleksji nad globalnymi wyzwaniami, rodzaj intelektualnego eskapizmu". Trudna prawda o rzeczywistości, konkluduje Baker, brzmi: „wyzwanie islamskiego radykalizmu nie zostało wymyślone przez administrację Busha". Z tą nagą prawdą następca George'a Busha będzie się musiał zmierzyć bardzo szybko, począwszy od swojej inauguracji w styczniu 2009 roku[4].

Jest i prawa ściana politycznego spektrum, gdzie wyolbrzymia się zagrożenia współczesności.

Prostactwo i egocentryzm późnej nowoczesności faktycznie stanowią poważny problem kulturowy, a kraj, w którym pornografia i filmy nasycone przemocą należą do jednej z głównych gałęzi eksportu, osłabia zarówno własne morale, jak i zdolność walki o wolność na zewnątrz. To trzeba przyznać, i trzeba się z tymi problemami zmierzyć. Jednak wydaje się, że to właśnie wspomniane prostactwo do spółki z bardziej tradycyjnymi przejawami ksenofobii ukryło się w jakichś miejscach konserwatywnej

przestrzeni politycznej, by stworzyć prawicę antysystemową z poważnym problemem identyfikacji wroga. Zdaniem Mary Eberstadt było to szczególnie widoczne

156

w czasie debaty imigracyjnej w latach 2005-2006, kiedy to część skrajnej prawicy określiła nielegalną imigrację mianem „egzystencjalnego kryzysu naszych czasów" strasząc „końcem Stanów Zjednoczonych jako suwerennej, samowystarczalnej republiki". Stany Zjednoczone niewątpliwie będą miały poważny problem, jeśli ustawy imigracyjne istotnie okażą się martwą literą. A jednym ze środków do odzyskania poczucia własnej siły na pewno musi być zdolność Stanów Zjednoczonych do racjonalnego zarządzania zarówno bezpieczeństwem na granicach, jak i imigracją. Ale „egzystencjalny kryzys naszych czasów?" Przepraszam bardzo, ilu z tych meksykańskich nielegalnych imigrantów uderzyło samolotami w biurowce?[5]

Nie jest pewne, czy koalicja analogiczna do koalicji Trumana-Vandenberga z lat 40-tych jest dziś do powtórzenia, biorąc pod uwagę zależność Partii Demokratycznej od skrajnej lewicy i prawdopodobną chęć republikanów, niezadowolonych z deficytów ustawy o wyrównywaniu szans w edukacji, rujnujących budżet dopłat do recept dla osób starszych i rządowych propozycji zmian w prawie imigracyjnym, do pozbycia się George'a W. Busha. Niezależnie od tego, jakie byłyby konsekwencje takiego posunięcia, zarówno rzeczywiste, jak i w odbiorze społecznym, dla dokonanej przez tę administrację trafnej oceny, zasadniczego tak dla bezpieczeństwa Stanów Zjednoczonych jak i zachowania minimum porządku na świecie. Wydarzenia, do jakich doszło ostatnimi laty w Kongresie pogłębiają jeszcze, niestety, sceptycyzm co do zdolności obecnego pokolenia polityków

157

do podniesienia sztandaru bezinteresownej współpracy międzypartyjnej odziedziczonego po latach powojennych.

Historycznie Kongres ma tendencje do bardzo niemrawego procedowania, gdy przychodzi do decydowania o polityce zagranicznej i obronnej. Próby ręcznego dowodzenia wojskiem Unii w czasie Wojny Secesyjnej doprowadzały Lincolna do szaleństwa. Krnąbrność Kongresu połączona z demonstracyjnym uporem Woodrowa Wilsona uniemożliwiła po I wojnie światowej akces USA do Ligi Narodów, uśmiercając u samego zarania tę pierwszą próbę uporządkowania świata. Ustawa Smoota-Hawleya o cłach, uchwalona przez Kongres w 1930 roku, przyczyniła się do pogłębienia Wielkiego Kryzysu. W kolejnym dziesięcioleciu w Izbie Reprezentantów zabrakło jednego głosu do faktycznego rozwiązania U.S. Army, na cztery miesiące przed Pearl Harbor. W 1965 roku Kongres wypisał Lyndonowi Johnsonowi czek *in blanco* uchwalając rezolucję w sprawie Zatoki Tonkińskiej. Pokolenie później znów Kongres próbował ręcznie sterować negocjacjami nuklearnymi.

Ta krótkowzroczność i nieudolność strategiczna wynika z błędów instytucjonalnych. I pogłębia się. Kiedyś to członkowie Izby Reprezentantów byli uwięzieni na krótkich, dwuletnich smyczach wyborczych, przez co byli wrażliwi na szybkie zmiany opinii publicznej. Teraz wielu senatorów, którzy wyobrażają sobie, że są potencjalnymi prezydentami, jest przy naszym ciągle zwiększającym swą częstotliwość cyklu wyborczym podobnie czułych na koniunkturę wyborczą. W tych okolicznościach nie

było niespodzianką nagłe ukrycie zwiększenia budżetu na wojnę z dżihadyzmem w Iraku między 27 min dolarów na walkę ze szkodami w uprawach szpinaku i 74 min na „zapewnienie odpowiedniego sposobu przechowywania orzeszków ziemnych"[6] w pierwszych miesiącach 2007 roku. Nie było to posunięcie zaskakujące, ale jednak przygnębiające. I złowieszczy prognostyk autopromocji stręczycielstwa, na co nie wolno nam sobie pozwolić w czasach, gdy potrzeba politycznej odwagi.

Do tych problemów instytucjonalnych dochodzą jeszcze obecnie zagadnienia kompetencji i zdolności pojmowania spraw. Gdy w styczniu 2007 roku okazało się, że nominat na przewodniczącego senackiej komisji specjalnej ds. wywiadu nie wie, że istnieją różnice między sunnitami a szyitami i nie zna związków Hamasu i Hezbollahu z tymi wyznaniami, nie wzbudzało to zaufania. Ale przecież przewodnicząca Izby nominując nieprzygotowanego kongresmena Silvestre'a Reyesa na przewodniczącego komisji ds. wywiadu (w czasie, gdy amerykańskie agencje wywiadowcze powinny były być poddane bardzo szczegółowej kontroli) sama argumentowała, że „jeśli my opuścimy Irak, to i rebelianci go opuszczą, i terroryści też"[7]. Mniej więcej w tym samym czasie deputowana Lynn Woolsey (Partia Demokratyczna, Kalifornia), tupnęła nóżką i zażądała podania terminu, jak najwcześniejszego, wycofania wojsk USA z Iraku. „Ten koszmar musi się skończyć" — oświadczyła, tak, jakby fala dżihadyzmu w Iraku była jedynie złym snem, z którego można się przebudzić[8].

Jeśli Amerykanie chcą usankcjonować niekompetencję, naiwność i, jak się wydaje, celowy brak zrozumienia rzeczywistości u wybranych przez siebie przedstawicieli, jest to ich suwerenne prawo. Ale jest to skrajnie niebezpieczna forma egzekwowania owej narodowej suwerenności. Zarówno Kongres, jak i naród amerykański muszą myśleć o wojnie z dżihadyzmem w kategoriach długoterminowych. Co oznacza, że tak Kongres, jak i cały naród muszą rozwinąć i wykształcić w sobie cnotę cierpliwości. Krajowi jednak ciężko będzie być cierpliwym, jeżeli Kongres uprze się być ze swoim traktowaniem dżihadyzmu niczym chorągiewka na wietrze, kręcąca się na wszystkie strony zależnie od tego, skąd zawieje wiatr opinii publicznej czy nowej wrzawy medialnej.

Zatem, powtórzmy, nowa, ponadpartyjna Koalicja Tych, Którzy Rozumieją, jest niezbędna dla zwycięstwa w długiej wojnie przeciw dżihadyzmowi. Gdyby taka koalicja miała powstać, jako jedno ze swych zadań powinna ona przyjąć racjonalizację naszej polityki bezpieczeństwa wewnętrznego, co jest sprawą zasadniczą, jeśli mamy zasługiwać na zwycięstwo i osiągnąć je. Chyba nie osiągnęliśmy jeszcze stadium Wielkiej Brytanii, gdzie jeden z najpilniej poszukiwanych terrorystów prześlizgnął się przez lotnisko Heathrow w burce, gdy szkockie staruszki musiały się schylać, by zdejmować buty i pasy przed aparatami Roentgena. Ale niewiele już nam brakuje. W czasie ostatniej swojej podróży z osłupieniem przyglądałem się pracownikom Urzędu Bezpieczeństwa Transportu na

międzynarodowym lotnisku Baltimore-Waszyngton, którzy zażądali od oficera armii ubranego w mundur pustynny i posiadającego ważną legitymację żołnierza, by zdjął buty celem prześwietlenia. Jest to nie tylko absurdalna strata czasu, ale i obelga pod

adresem oficera na służbie. Ale takie i inne idiotyzmy będą miały miejsce, może nawet coraz częściej, o ile Amerykanie nie postanowią, że podczas prześwietlania pasażerów na lotnisku chodzi o walkę z terroryzmem, nie o polityczną poprawność. Więcej rozsądku w tej sprawie niż Kongres czy też Departament Bezpieczeństwa Wewnętrznego wykazał sprzedawca w jednym ze sklepów na lotnisku, który z obrzydzeniem stwierdził, że aparatczycy z Urzędu Bezpieczeństwa Transportu powinni byli raczej „podziękować panu kapitanowi za ryzykowanie życiem dla dobra ojczyzny".

Szacuje się, że praktyka prześwietlania wszystkich pasażerów, stosowana obecnie w Stanach, kosztuje nas miliardy dolarów rocznie, zarówno z budżetu przeznaczonego na bezpieczeństwo, jak i w kosztach straconego czasu. Środki wsiąkające w ten worek bez dna nie mogą być użyte na wzmocnienie podatnych na atak elementów naszej infrastruktury: sieci energetycznych, portów morskich, stacji przeładunkowych, innych intermodalnych węzłów transportowych; i to na ochronę zarówno przed atakiem terrorystycznym, jak i przed infiltracją ze strony terrorystów. Któregoś dnia - może po następnym zamachu? - obecne rozrzutne procedury lotniskowe mogą zostać rozszerzone na pozostałe środki transportu. Teraz więc właśnie

jest czas, żeby to wszystko jeszcze raz przemyśleć, zanim obrzędy upokorzenia towarzyszące dziś tak niegdyś prostej czynności wsiadania do samolotu naprawdę nadwerężą cierpliwość Amerykanów i ich wolę prowadzenia przez wiele pokoleń walki z terroryzmem. Ważnymi elementami racjonalizacji wysiłków na rzecz bezpieczeństwa byłoby sprofilowanie ryzyka i wprowadzenie kart zaufanego pasażera[9].

Podobne problemy z polityczną poprawnością prześladują siły zbrojne. Siły specjalne są i będę kluczową formacją w wojnie ze światowym dżihadyzmem. Ale na Pentagon stale wywierane są naciski w kierunku rewizji procedur szkoleniowych, dzięki którym póki co tworzy się takie oddziały, jakich potrzebujemy. Po co? Żeby osiągnąć jakiś mityczny, ale politycznie poprawny parytet płci w siłach specjalnych. Trzeba z tym skończyć i zakończenie tego procederu powinno zostać wsparte przez jak najszerszą koalicję polityczną[10].

Racjonalizacja polityki wobec wojującego dżihadyzmu ma również swój wymiar prawny. Niektórzy, mówiąc o sposobach korzystania przez Al-Kaidę i podobne organizacje z „możliwości składania zazwyczaj bezzasadnych przedmiotowo lub prawnie skarg przed instancjami międzynarodowymi, jako sposobu prowadzenia wojny", w której „celem jest odniesienie zwycięstwa moralnego (...) przed trybunałem światowej opinii i ewentualnie prawnego przed trybunałami krajowymi lub międzynarodowymi"[11], używają sformułowania „wojna prawna". Jak ostrzegają David Rivkin i Lee Casey, gdyby

te prawnicze gry wojenne miały przynieść założony efekt, „oznaczałoby to dla państw podporządkowujących się zasadom prawa wyjątkowe utrudnienie, o ile nie uniemożliwienie prowadzenia wojny w jakikolwiek sposób zbliżony do tradycyjnego, czyli rzucając cały wysiłek zbrojny przeciw wrogowi, bez prowokowania oskarżeń o zbrodnie wojenne i prób zastraszenia poszczególnych żołnierzy procesami o te rzekome zbrodnie"[12]. Taktyka „wojny prawnej" już sama w sobie jest groźna (i wskazuje na konieczność stałego i konsekwentnego przypominania przez dyplomację publiczną

podstaw moralnych i legalnych naszych działań). Ale również nasze własne sądy mogą nam jeszcze utrudnić i tak ciężką wojnę przeciw dżihadystom tworząc bezsensowne przeszkody w wykrywaniu spisków terrorystycznych.

I tak np. według wyroku sędziny federalnego sądu okręgowego Anny Diggs Taylor, gdyby Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego przechwyciła rozmowę telefoniczną z Peshavaru do Londynu, w czasie której dżihadyści będą omawiać podłożenie brudnej bomby na Trafalgar Square, Stany Zjednoczone mogą powiadomić Scotland Yard i MI5. Ale zapis jakiegokolwiek podobnego podsłuchu rozmowy między Kandaharem a Chicago, w czasie której terroryści omawiają podłożenie podobnej bomby na rogu 16-tej Ulicy i Pennsylvania Avenue jest niezgodny z konstytucją i musi zostać usunięty z archiwów[13]. To jest, dosłownie, chore. I z tym też trzeba skończyć. Tylko ponadpartyjna koalicja polityków,

którzy rozumieją sytuację, będzie w stanie uruchomić hamulce. I jedynie prezydent, który rozumie naturę niebezpieczeństwa i zdaje sobie sprawę z długotrwałości zagrożenia, mianuje sędziów, którzy w przyszłości powstrzymają się przed podobnie obłędnymi pomysłami.

1 M. Eberstadt, *The Scapegoats Among Us,* „Policy Review", nr 140, grudzień 2006-styczeń 2007.

2 Mark Steyn, na przykład, całkowicie słusznie nie zostawia suchej nitki na wielebnej Katherine Jeffords Schori, która jako pierwsza kobieta została prymasem Kościoła Episkopalnego w USA:

> Pani prymas Kate udzielając wywiadu „New York Timesowi" ujawniła, co jest uznawane za prawowierne w tym naje- lastyczniejszym z wyznań. Zadano jej bardzo proste pytanie: „Ilu członków liczy Kościół Episkopalny?"- „Około 2,2 min" - odpowiedziała pani prymas. - „Kiedyś stanowiliśmy większy odsetek ludności, ale episkopalianie zazwyczaj są lepiej wykształceni i mają mniej dzieci niż wierni innych wyznań".
>
> Nawet dla żurnalistki z New York Timesa było to spore zaskoczenie. W jej głowie kołatały się jakieś niejasne wspomnienia o Bogu mówiącym coś na temat bycia płodnym i rozmnażania się. Oszołomiona Deborah Solomon spytała więc: „To episkopalianie nie chcą wzmocnić swoich szeregów mając więcej dzieci?" - „Nie" - przyznała prymas Kate. - „Właściwie jest odwrotnie. Zachęcamy ludzi, by zwracali więcej uwagi na gospodarowanie ziemią i używanie jej nie więcej, niż wynosi nasz udział".
>
> (...) Mam więc pytanie do prymas Kate: skoro Fatma An-Najar (64-letnia palestyńska terrorystka-samobójczyni) ma 41 wnuków, a odpowiedzialna, „lepiej wykształcona" episkopalianka jednego lub dwoje, w czyje ręce przekazujemy „gospodarowanie ziemią?". Jeśli twoi ludzie są tak nieliczni, jak mogą mieć wpływ na kształtowanie przyszłości? (*Quartet of ladies shows where we're heading,* „Chicago Sun-Times", 26 XI2006).

3 Statement on Baghdad Museum, *„American Schools of Oriental Research", 16 IV 2003,* http://www.aser.org/policy2.htm.

4 G. Baker, *Oh George, What Will We Do When You're Gone?,* „The Times", 2 III 2007.

5 Cyt. za M. Eberstadt, op. cit. Eberstadt popiera postulat poprawy działania wymiaru sprawiedliwości i służb imigracyjnych. Jest również bezwzględna w swej krytyce skrajnej prawicy, której zarzuca złe identyfikowanie celów:

> Meksykanie bez dokumentów, oraz nieproporcjonalna w stosunku do faktycznych problemów furia, jaką wywołuje ich obecność, służą wielkiemu społecznemu celowi (zaprzeczania istnieniu faktycznego zagrożenia, jakim jest dżihadyzm). (...) Pomyślmy, jak mógłby wyglądać świat ukształtowany według dzisiejszych zasad antyimigracyjnych. Zwolennicy takich rozwiązań wysoce zaniepokojeni przybyszami hiszpańskojęzycznymi sami często podkreślają, że nie są przeciwni wszelkiej imigracji. [Patrick] Buchanan, na przykład, na końcu swej książki *State of Emergency* zamieszcza szczegółową listę preferowanych przezeń cech potencjalnych imigrantów: mają mówić po angielsku, móc wnieść istotny wkład w amerykańskie społeczeństwo, mają być wykształceni, pochodzić z krajów, których mieszkańcy dobrze się w Ameryce asymilują, nie zostają klientami opieki społecznej i chcą stać się Amerykanami.

Ale aż cztery z sześciu wymienionych warunków wypełniali: student architektury Mohammad Atta, bogaty absolwent prywatnej uczelni Ziad Jarrah, wojskowy stypendysta Marwan al-Shehhi i większość pozostałych zamachowców z 11 września czy innych terrorystów Al-Kaidy ujętych od tego czasu. Jeśli dodać, że przypuszczalnie każdy, kto mówi po angielsku i jest wystarczająco po temu zdeterminowany, będzie w stanie oczarować urzędnika Służby Imigracji i Naturalizacji, tak, że ten uwierzy w szczere pragnienie amerykanizacji, okaże się, że tacy ludzie spełniają nie cztery, ale pięć z sześciu warunków. A mając na uwadze, że niektórzy mogliby powoływać się na znajomość dobrego fachu - pilotażu samolotów - mamy niemal modelową listę atrakcyjnych potencjalnych imigrantów. Jeśli lista Buchanana preferuje takich ludzi kosztem chętnych do pracy przy winobraniu czy czyszczeniu toalet Meksykanów, którzy o Wal-Marcie myślą raczej w kontekście bonu upominkowego niż podłożenia bomby, to nie jest to dobre rozwiązanie.

6 *Peanuts for Petraeus,* „The Wall Street Journal", 17 III 2007.

7 Cyt. za: J. R. Dunn, *Breaking the Hold of Hegemonist Doctrine,* 5 I 2007, dostępne na: www.realclearpolitics.com

8 Cyt. za: K. Kiely, K. Dilanian, *Democrats Draw Up Iraq Deadlines,* „USA Today", 9 III 2007.

9 Oba rozwiązania opisał David Frum w swoim artykule z sierpnia 2006 r. *(Flying Blind,* „National Post", 12 VIII 2006):

Nakreślenie zdumiewająco wyrafinowanego profilu ryzyka terrorystycznego każdego pasażera jest możliwe przez uzyskanie zupełnie podstawowych informacji osobistych w czterech czy pięciu kategoriach (takich jak imię i nazwisko, adres, numer telefonu, data urodzenia) i nałożenie ich na komercyjne bazy danych używane przez banki hipoteczne i emitentów kart kredytowych.

Jeśli np. jesteś zamężną 38-latką, masz troje dzieci, od trzech lat mieszkasz w tym samym miejscu i co roku od trzech lat wyjeżdżałaś z tą trójką dzieci na Boże Narodzenie na Barbados, i chcesz wyjechać również w tym roku - jesteś osobą o naprawdę bardzo niskim ryzyku. Ochrona portu lotniczego może cię mimo to poprosić na wszelki wypadek o przejście przez wykrywacz metali, ale kolejne czynności byłyby w twoim przypadku zwykłą stratą czasu.

Kolejna sytuacja: być może jeśli często podróżujesz z Nowego Jorku do Londynu, będziesz chciał dobrowolnie przekazać British Airways cała masę informacji o sobie w zamian za kartę bezpiecznego pasażera, z którą będziesz mógł wsiąść do samolotu bez większego zamieszania. Niech będzie, że się nazywasz Omar Abdullah, ale jeżeli wiedzą, że masz 57 lat, jesteś dyrektorem działu bliskowschodniego w Metropolitan Museum, właścicielem mieszkania na Manhattanie i rachunku maklerskiego w Merrill Lynch, masz kartę Visa z limitem $50,000 i latasz do Londynu sześć razy w roku na koszt muzeum itd., itd., no cóż, z dość dużą dozą pewności mogą cię wpuścić na pokład przy minimalnych formalnościach.

Zauważmy, że żaden z tych dwóch programów nie będzie w żaden sposób korzystać z informacji o narodowości i religii. Nie będą one „profilować rasowo" pasażerów w żadnym sensie tego wyrażenia. Zauważmy też, że oba korzystają jedynie z informacji, których pasażer udziela dobrowolnie albo bezpośrednio liniom lotniczym, albo innym podmiotom gospodarczym; nie ma tu żadnego przymusu ze strony państwa.

Jednak oba zostały w Stanach Zjednoczonych faktycznie zakazane. (...) Dlaczego? Kongres i TSA (Urząd Bezpieczeństwa Transportu) poddały się presji grup nacisku, które obawiały się, że jeśli skierujemy nasze środki bezpieczeństwa tam, gdzie przyniosą one najlepszy efekt, celem staną się nieżonaci muzułmanie. Bardzo niewielu muzułmanów jest islamskimi terrorystami, ale wszyscy islamscy terroryści są muzułmanami. Nasze badania mogą być neutralne pod względem narodowościowym, ale ich wyniki neutralne nie będą.

Czy nie tak właśnie powinien działać system bezpieczeństwa?

10 Michael Fumento wskazuje, że „jedyny »zielony beret« otrzymany przez kobietę został jej przyznany przez sędziego. Według podpułkownika w stanie spoczynku Williama E. Baileya, kpt. Kathleen Wilder uczestniczyła latem 1980 r. we wszystkich trzech szkoleniach kursu sił specjalnych, ale w ostatnim tygodniu „złapano ją i dwóch kursantów-mężczyzn, jak chowali plecaki". To znaczy wszyscy zamiast nosić plecaki według polecenia instruktora zostawiali je w tzw. Stanowisku Wsparcia Misji, aby później je stamtąd wziąć. Całą trójkę relegowano z kursu za domniemane oszustwo. Mężczyźni przyjęli tę decyzję do wiadomości - pisze Bailey — ale Wilder zatrudniła prawnika, który twierdził, że została ofiarą dyskryminacji płciowej. Sąd zgodził się z tą opinią wydając wyrok, zgodnie z którym nakazano jej wydanie dyplomu ukończenia kursu. Nigdy nie służyła ani jednego dnia w prawdziwej jednostce sił specjalnych, ale nadal reklamuje się jako jedyna kobieta z Zielonych Beretów w kraju", *(The Democrats' Special Forces Fetish,* „Weekly Standard", 5 III 2007, s. 23).

11 D. B. Rivkin, Jr., L. A. Casey, *Lawfare,* „The Wall Street Journal", 23 II 2007.

12 Ibidem.

13 Zob. orzeczenie Federalnego Sądu Okręgowego dla Wschodniego Michigan, Wydział Południe, w sprawie *Amerykański Związek Walki o Wolności Obywatelskie i inni przeciw Narodowej Agencji Bezpieczeństwa i innym*, 17 VIII 2006.

WYKŁAD PIĘTNASTY
STANY ZJEDNOCZONE NIE UCIEKNĄ PRZED MOCARSTWOWOŚCIĄ.

Starcia ze światowym dżihadyzmem uniknąć się nie da.

Spacyfikować tego zjawiska też nie. „Zmęczenie" zamachami na WTC nie wchodzi w grę, podobnie poddanie się. Wypowiedziano nam wojnę - nam, czyli Zachodowi, nie tylko Stanom Zjednoczonym - i musimy walczyć, wieloma środkami, nie tylko militarnie.

Istnieje na przykład broń dyplomacji publicznej, która przyczyniła się do zwycięstwa w zimnej wojnie, ale po 11 września rzadko po nią sięgano. Pod pojęciem „dyplomacji publicznej" kryją się wszelkie środki, jakich mogą użyć Stany Zjednoczone w wojnie idei z dżihadystami. Skoro, co oczywiste, idee mają konsekwencje, to fakt, że Stany Zjednoczone wyjątkowo nieudolnie wyjaśniały, broniły i promowały za granicą swoją politykę po zamachach, jest w każdym calu taką samą porażką w wojnie przeciw dżihadystom, jak klęska w pierwszej bitwie o Faludżę.

Dyplomacja publiczna - rozważne, konsekwentne, przekonujące wyjaśnianie polityki Stanów Zjednoczonych w wojnie ze światowym dżihadyzmem i racji za nią stojących - powinna

być priorytetem amerykańskich dyplomatów pracujących za granicą. Zatem nominacje ambasadorów amerykańskich w najważniejszych krajach świata powinny odbywać się z tego właśnie punktu widzenia. Potencjalni ambasadorowie powinni być oceniani nie pod kątem zaangażowania w ostatnią kampanię wyborczą prezydenta, ale zdolności nawiązywania współpracy z lokalnymi mediami, uniwersytetami, „think tankami" i wszystkimi innymi instytucjami danego kraju, w których kształtuje się opinia społeczna. Niestety, nie taka była praktyka od 11 września 2001, czego rezultaty są przygnębiające. Oddano pole politycznie poprawnym przesądom światowych mediów, które wywarły nadmierny wpływ na przygotowanie terenu pod debatę publiczną w sposób częstokroć utrudniający poważną dyskusję o wojnie z dżihadystami. Przez to nawet w najbardziej proamerykańskich krajach świata, jak w Polsce, poparcie dla polityki Stanów Zjednoczonych od momentu ataków na WTC systematycznie spada. Tych błędów nie powinno być i nie ma dla nich wytłumaczenia.

Oprócz wprowadzenia rozsądnych kryteriów mianowania ambasadorów, należy również rozwinąć i zreformować stosownie do wymagań wojny z dżihadyzmem system szkoleń dla urzędników Służby Zagranicznej. Wspomnieliśmy wyżej o problemach powodowanych przez sekularystyczny sposób myślenia u większości dyplomatów. Te sekularystyczne standardy myślenia można będzie zmienić, gdy do programu szkolenia urzędników Służby Zagranicznej zostanie włączony, na wzór obecnie

prowadzonych kursów dotyczących kontroli zbrojeń czy spraw gospodarczych, kurs, który podkreślałby znaczenie religii (rozumianej instytucjonalnie) i przekonań religijnych (rozumianych indywidualnie oraz w kontekście formacji kulturowej) w kształtowaniu się demokracji i polityki światowej.

Zakwestionowanie założenia, że jedyną odpowiedzią na światowy dżihadyzm może być nawrócenie 1,2 mld muzułmanów na dobry, świecki liberalizm to tylko jeden z wielu aspektów złożonej, a niezbędnej, reformy służby zagranicznej. Dyplomaci potrzebują specjalistycznego szkolenia w zakresie zwalczania antyamerykanizmu, który stał się w ostatnich latach cechą charakterystyczną życia międzynarodowego, często w efekcie współpracy egzotycznej koalicji islamistów z postmodernistyczną lewicą[1]. W każdej ambasadzie amerykańskiej w kraju istotnym z punktu widzenia wojny z dżihadyzmem powinien pracować specjalista do spraw dyplomacji publicznej zajmujący się zwalczaniem tego rodzaju tendencji, tak jak w czasie zimnej wojny ambasady USA angażowały do wojny idei przeciw komunizmowi attache, którzy w latach 30-tych „zęby zjedli" na konfliktach pracowniczych. Nie istnieje dokładny odpowiednik tamtych dyplomatów-wojowników idei, ale z pewnością można w lekcjach z tamtego okresu znaleźć elementy, które warto przenieść do szkoleń urzędników służby zagranicznej specjalizujących się w dyplomacji publicznej[2]. Byłoby oczywiście pomocnym, gdyby taka specjalizacja była przez nich postrzegana jako przepustka do awansu a niejako ślepa uliczka kariery.

168

Przy rozważaniu działań na rzecz radykalnej poprawy wydolności amerykańskiej dyplomacji publicznej należy wziąć pod uwagę jeszcze inne posunięcia. Środowiska stanowiące niegdyś rdzeń byłej Agencji Wywiadu Stanów Zjednoczonych należy wyciągnąć z naftaliny, w jakiej tkwią w Departamencie Stanu, i wcielić do struktur Kancelarii Prezydenta USA. Nowy urząd w Białym Domu, zajmujący się dyplomacją publiczną, ściśle współpracujący z prezydentem, który rozumie wymogi tej dziedziny, nie będzie musiał ulegać instynktowi unikania konfliktów, instytucjonalnie wszczepionemu w strukturę Departamentu Stanu. Lepsze umocowanie biurokratyczne pozwoliłoby tej komórce skutecznie przeciwdziałać problemom stwarzanym przez Al-Dżazirę i podobne media arabskojęzyczne.

Problemów tych nie należy bagatelizować. Sugerowanie, że sympatie poszczególnych społeczeństw są nietrwałe, to kolejna typowa forma zarozumiałego, a fałszywego realizmu. Nie jest to prawdą, o czym informują choćby amerykańscy nauczyciele akademiccy zaproszeni na wykłady do tak względnie stabilnego i przyjaznego kraju arabskiego, jak Oman. Tam właśnie Al-Dżazira narzuca ton debaty publicznej, a nie niemrawe wysiłki amerykańskiego, arabskojęzycznego Radia Sawa czy powstałej właśnie telewizji Al-Hurra. Ale czy powinniśmy się temu dziwić, skoro pięćdziesiąt minut każdej godziny audycji w Radiu Sawa (które miało zastąpić arabski program Głosu Ameryki zlikwidowany w 2002 roku) i sporą część czasu

169

antenowego perskojęzycznego Radia Farda zajmują przeboje wykonawców w rodzaju Eminema, Jennifer Lopez czy Britney Spears, a nie poważne dyskusje, konkretne wiadomości i felietony wyjaśniające politykę Stanów Zjednoczonych?

Taka bezmyślność jest naprawdę porażająca. Magnat prasowy Norman Pattiz, mianowany przez Clintona do zarządu programów dla zagranicy, powiedział kiedyś w wywiadzie dla „New Yorkera", że „Mur Berliński zburzyła MTV". Zatem, jak napisał w 2007 roku były dyrektor Głosu Ameryki Robert Reilly, wojnę idei „zmieniono w bitwę zespołów muzycznych". Rezultatów, jak dotąd, nie widać. W swoim felietonie, celnie zatytułowanym *Britney vs. The Terrorists,* Reilly pisze:

> Po latach transmitowania przebojów Britney Spears na Bliski Wschód przeciętny radykalny mułła niezupełnie padł rażony apopleksją, nie rozkochał się też w demokracji. Raport wstępny inspektora generalnego Departamentu Stanu nt. działalności Radia Sawa (raport końcowy nigdy nie ujrzał światła dziennego) stwierdza, że „trudno stwierdzić jakikolwiek wpływ Radia Sawa na osłabienie poglądów antyamerykańskich i wpływu stronniczych mediów państwowych w świecie arabskim". Grupa ekspertów poproszona o ocenę działalności radia skonstatowała: „Radiu Sawa nie udało się przedstawić swoim słuchaczom Ameryki"... Protekcjonalność wynikająca z formuły radia

170

> opartej niemal wyłącznie na muzyce jest wyczuwalna dla słuchaczy, na których nam najbardziej zależy - tych, którzy myślą[3].

Jakie jest rozwiązanie? Jak pisze Reilly: „W warunkach »wojny idei« potrzebujemy swojego radia, ale musi ono działać w obszarze idei właśnie, o ile ma być skuteczne. »Przekazem MTV« może efektywnie zajmować się rozgłośnia komercyjna i zrobi to lepiej niż radiostacja finansowana przez państwo. Rządowe programy dla zagranicy są potrzebne tam, gdzie Stany Zjednoczone muszą przekazać określone wiadomości słuchaczom, do których w innym wypadku ta wiedza nie dotrze". Zatem przyszłe władze muszą znacznie poważniej podejść do kwestii określenia idei zasadniczych dla zwycięstwa w wojnie ze światowym dżihadyzmem i sposobów rozpropagowania tych idei, jak pisze Reilly, „wszystkimi dostępnymi środkami w miejscach, gdzie jest to najbardziej potrzebne"[4].

Równolegle należy opracować strategię przeciwdziałania dżihadystycznej propagandzie w internecie, który już zdążył stać się groźną bronią w rękach islamistów. Muzułmańskie przedsięwzięcia internetowe, np. internetowy kanał „Głos Kalifatu", śmiało deklarują swój cel jako „pomoc wojownikom dżihadu i sprowadzenie klęski na niewiernych i obłudników". W serwisie dostępne są materiały video z dżihadystycznych operacji terrorystycznych w Iraku, Afganistanie, Czeczenii, Turkiestanie oraz nagrania przemówień Osamy bin Ladena[5].

171

Władze Stanów Zjednoczonych nie dysponują, jak się wydaje, skuteczną ochroną wobec tego rodzaju przedsięwzięć, będących internetową plagą, a dzięki którym nietrudno znaleźć w sieci instrukcje zniszczenia czołgu MlAl Abrams autorstwa weteranów dżihadu. Natychmiastowe przeciwdziałanie takim zjawiskom winno zostać uznane za priorytet.

Powtórzmy raz jeszcze: działania ofensywne są tak samo ważne, jak skuteczna obrona. Poważne podejście do spraw dyplomacji publicznej przyniesie wiele korzyści.

Istotną sprawą jest na przykład odpowiedź na obojętność, jaką wydaje się odczuwać arabska ulica, wobec morderstw dokonywanych przez Al-Kaidę na Arabach i innych muzułmańskich współwyznawcach. Chyba znacznie ważniejsze, w perspektywie długookresowej, byłoby wykazanie przez programy nadawane na falach radiowych i w internecie, że dyskusja, krytycyzm wobec innych i wobec samego siebie nie oznaczają słabości, co ustawicznie zakłada się w arabskiej kulturze islamskiej, której zawsze tego samokrytycyzmu brakowało. Zdecydowana akcja informacyjna prowadzona w ramach informacji publicznej przez radio i internet mogłaby także przyczynić się do rozdarcia intelektualnej pajęczyny spowijającej świat islamu przypominając muzułmanom o innej historii, z czasów sprzed arabskiego autorytaryzmu. Bernard Lewis wskazuje, że należy przypominać muzułmanom, iż „władze islamskie tradycyjnie przywiązywały wielką wagę do doradczego głosu przedstawicieli społeczeństwa, do władzy ograniczonej, do rządów prawa — to wszystko są elementy islamskiej tradycji"[6].

172

Działania na kluczowym froncie walki ze światowym dżihadyzmem nie mogą ograniczać się do zadań publicznej dyplomacji wykonywanych przez państwo. Znów należy odświeżyć, albo w zbyt wielu przypadkach wręcz nauczyć się lekcji z zimnej wojny. W zwycięstwie w wojnie idei w czasie zimnej wojny ważną rolę odegrały organizacje pozarządowe, jak np. Kongres Wolności Kultury czy magazyn „Encounter". Gdzie są dzisiaj ich odpowiedniki? Może co rozsądniejsi amerykańscy filantropi mogliby zorganizować tworzenie podobnych organizacji i wydawanie podobnych publikacji w XXI wieku?

Niezależnie od wszelkich wyżej opisanych porażek polityki po 11 września - a są to wymagające refleksji, poważne błędy - pozostaje faktem, że dla przywództwa Stanów Zjednoczonych w wojnie ze światowym dżihadyzmem nie ma alternatywy. Jak wskazuje Michael Gerson, „musi być ktoś, kto odpowiada za ustalenie określonych ograniczeń: dotąd i ani kroku dalej. W pewnym momencie ci, co podejmują decyzję o agresji, muszą zapłacić za nią cenę. Inaczej agresja stanie się powszechną"[7]. Tym kimś, kto pilnuje porządku, muszą być Stany Zjednoczone. Przynajmniej jako ostatnia instancja.

Stany istotnie są bardzo szczególnym przypadkiem mocarstwa imperialnego, który to przypadek jeden z analityków określił mianem hybrydy partnera handlowego, strażnika i szeryfa[8]. Choć takie podejście wydaje się pewną nowością, wydaje się, że jedynie USA mogą zebrać wokół siebie koalicję zdolną oprzeć się dżihadyzmowi, zmusić go do odwrotu

173

i w końcu pokonać, nie tylko dlatego, że właśnie my dysponujemy odpowiednimi zasobami, ale także dlatego, że jesteśmy skarbcem idei stanowiących podstawę tej walki, a wywodzących się z wiary i rozumu.

Warto zacytować dłuższy fragment tekstu, który zdaniem Davida Gelerntera z Uniwersytetu Yale powinien był wygłosić prezydent w swoim „Orędziu o Stanie Państwa" w 2007 roku. I warto zastanowić się nad niemożliwością uniknięcia przez Amerykę odpowiedzialności za walkę, którą musimy stoczyć:

> Nasi wrogowie w tej wojnie wydają się różnić, ale wyznają jedną wspólną doktrynę (...): wszyscy „zgadzają się co do śmierci". Wierzą w śmierć, pielęgnują tę wiarę, są

stronnictwem śmierci. A my jesteśmy stronnictwem życia: i za to nas nienawidzą, i za to pragną nas zniszczyć. Żadna dotychczasowa wojna nie była tak zasadnicza dla nas, jak ta.

Oczywiście nie umiemy nikogo obdarować życiem. Nawet nie zawsze umiemy je ochronić i zachować. Życie pochodzi od Boga a my mamy nadzieję być jego głosicielami. Tak powiedzieliśmy światu w 1776 roku: życie, wolność i dążenie do szczęścia - o to właśnie walczymy. Te słowa to echo słów Johna Winthropa, który przypłynął do Bostonu w 1630 roku. Pisał o mieście na wzgórzu, którym, jak ufał, miała się stać ta ziemia. Cytował Biblię i zakończył swój tekst kolejnym biblijnym

wersetem: „wybierzcie życie i żyjcie - wy i wasze dzieci!" Na fundamencie tych słów wzięliśmy się do pracy i zbudowaliśmy tę wspaniałą amerykańską wspólnotę.

Nie domagamy się specjalnych względów za to, że jesteśmy stronnictwem życia. Zapraszamy do tego stronnictwa każdą osobę i każdy naród na świecie. Im mniej będzie ono ekskluzywne, tym lepiej. Ale jako głosiciele życia dźwigamy straszliwą odpowiedzialność (...) [ponieważ] nasi wrogowie wierzą w śmierć, co otwarcie przyznają. Niespełna trzydzieści lat temu tłum szyickich fanatyków wykrzykiwał w Teheranie hasła nienawiści wobec naszego narodu. Nie wystarczało im „precz z Ameryką", krzyczeli „śmierć Ameryce" i krzyczeli to szczerze. Świecki tyran Saddam Husajn torturował i zabijał swoich przeciwników i ich małe dzieci. Jego przyjaciele-terroryści wierzą w tę samą doktrynę: „będziesz mordował wroga swego". Ich zwolennicy tańczą z radości na ulicach, gdy morduje się przypadkowych mężczyzn, kobiety i dzieci. Fanatyczni mułłowie głoszą śmierć w swoich świątyniach. A l i września Al-Kaida osiągnęła to, czego nie udało się dokonać samemu Hiderowi: popełniła masowy mord na amerykańskich cywilach.

Ci pyszni głosiciele śmierci zabijają bezbronnych na całym świecie i swoich rodaków we własnych krajach. Wynaleźli nawet nowe sposoby na zabijanie samych siebie. Zamachowcy-samobójcy wyrywają się do

nieba, które wyobrażają sobie na wzór taniego burdelu. Jeśli jeszcze nie dość wam zepsucia, spójrzcie na tę makabryczną scenę matki świętującej śmierć rodzonego dziecka-terrorysty. Oto ze świeżej dostawy bohater zadający cierpienie innym matkom i innym dzieciom. To naprawdę stronnicy śmierci.

Znamy naszą misję: głosiciele życia muszą pokonać głosicieli śmierci[9].

Amerykanie muszą to wszystko zrozumieć: dla własnego dobra i dla dobra całego świata. Zwycięstwo w wojnie z globalnym dżihadyzmem będzie wymagało ofiar, to oczywiste. Nie jest może tak oczywisty rodzaj poświęcenia, na jakie musimy się zdobyć, by zasłużyć na zwycięstwo w wojnie z tym przeciwnikiem: a więc ofiara z naszego uzależnienia od natychmiastowej nagrody i natychmiastowego sukcesu.

Następca George'a W. Busha szubko spostrzeże, że od brzemienia amerykańskiego przywództwa nie ma ucieczki. Pan, czy pani prezydent, ktokolwiek to będzie, powinien lub powinna dostrzec w tym brzemieniu szansę. Powinien ją dostrzec również nasz naród. W tej wojnie, której nie chcieliśmy, ale na którą musimy iść, i w której musimy

zwyciężyć, tkwi szansa na odnowienie naszego narodu i szansa, by służyć sprawie wolności i sprawie życia na całym świecie.

1 Zob. np. N. Cohen, *An Upside-Down World,* „The Wall Street Journal", 25 I 2007; B. Stephens, *Islamosocialism,* „The Wall Street Journal", 18 III 2007.
2 Szerzej na ten temat J. Muravchik, *Urgent: Operation Come- back,* „Foreign Policy", listopad-grudzień 2006.
3 R. R. Reilly, *Britney vs. the Terrorists,* „Washington Post", 9 II 2007.
4 Ibidem. O bezwładności Al-Hurry, zaplanowanej jako „odpowiedź" na Al-Dżazirę, por. J. Mowbrayt, *Mad TV,* „The Wall Street Journal", IV 2007, S.A21.
5 Islamist Websites Monitor Project, nr 52-55, Middle East Media Research Institute (MEMRI Special Dispatches 1434-35, 1437,1439), 23-26 I 2007, http://www.memri.org/iwmp.html.
6 Wywiad z B. Lewisem, Jerusalem Post", 3 1 1 2007.
7 M. Gerson, *The Nation May Be Tired, but History Doesn't Care,* „Newsweek", 21-28 VIII 2006.
8 J. R. *Dunn, Breaking the Hold of Hegemonist Doctrine.*
9 D. Gelernter, *Please Say This...,* „Weekly Standard", 22 I 2007

SUMMA CONTRA GENTILES
PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W DYSKUSJI Z POGANAMI INNOWIERCAMI I BŁĄDZĄCYMI

Autor św. Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo „w drodze”

TOM I
KSIĘGA PIERWSZA

TOM I
KSIĘGA DRUGA

TOM II
KSIĘGA TRZECIA

TOM III
KSIĘGA CZWARTA

TOM I
KSIĘGA PIERWSZA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5
1. Na czym polega zadanie mędrca << 17
2. Jaki jest zamiar autora w tym dziele 19
3. W jaki sposób można ukazać prawdę Bożą << 21
4. Jest rzeczą właściwą, że prawdę o Bogu, do której może dojść rozum naturalny, podaje się ludziom jako przedmiot wiary 24
5. Jest rzeczą właściwą, że prawdy niedostępne dla rozumu przedłożone są ludziom jako przedmiot wiary 26
6. Nie jest lekkomyślnością uznawanie prawd podawanych przez wiarę, chociaż przewyższają one rozum << 28
7. Prawda wiary chrześcijańskiej nie jest sprzeczna z prawdą rozumu 31
8. Stosunek rozumu ludzkiego do prawdy wiary 32
9. Porządek i metoda postępowania w tym dziele << 33
10. Poglądy tych, którzy głoszą, iż nie można dowodzić, że Bóg istnieje, skoro jest to samo przez się oczywiste 35
11. Odparcie powyższych poglądów i rozwiązanie argumentów 37
12. Pogląd tych, którzy twierdzą, że nie można wykazać, iż Bóg istnieje, lecz że się tylko w to wierzy << 39
13. Argumenty na udowodnienie istnienia Boga 41
14. Poznanie Boga wymaga posługiwania się drogą zaprzeczania... 53

15. Bóg jest wieczny << 55
16. W Bogu nie ma możności biernej 57
17. W Bogu nie ma materii 59
18. W Bogu nie ma żadnego złożenia << 60
19. W Bogu nie ma nic wymuszonego ani obcego naturze 62
20. Bóg nie jest ciałem 63
21. Bóg jest swą istotą << 74
22. W Bogu tym samym jest istnienie i istota 76
23. W Bogu nie ma przypadłości 79
24. Istnienia Bożego nie można określić przez dodanie jakiejś różnicy Substancjalnej << 82
25. Bóg nie należy do żadnego rodzaju 84
26. Bóg nie jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy 86
27. Bóg nie jest formą żadnego ciała << 91
28. Doskonałość Boga 93
29. Podobieństwo stworzeń do Boga 96
30. Jakie nazwy można orzekać o Bogu << 98
31. Doskonałość Boża i wielość imion Bożych nie sprzeciwia się Bożej prostocie 100
32. O Bogu i innych rzeczach nie orzeka się niczego jednoznacznie 102
33. Nie wszystkie nazwy orzeka się o Bogu i o stworzeniach czysto wieloznacznie << 104
34. O Bogu i o stworzeniach orzeka się analogicznie 106
35. Liczne nazwy orzekane o Bogu nie są synonimami 107
36. W jaki sposób nasz intelekt tworzy o Bogu zdanie << 108
37. Bóg jest dobry 109
38. Bóg jest samą dobrocią 111
39. W Bogu nie może być zła << 112
40. Bóg jest dobrem wszelkiego dobra 114
41. Bóg jest najwyższym dobrem 115
42. Bóg jest jeden << 116
43. Bóg jest nieskończony 123
44. Bóg poznaje umysłowo 127
45. Poznanie właściwe Bogu jest Jego istotą << 131
46. Bóg nie poznaje przez nic innego, jak tylko przez swoją istotę... 132
47. Bóg poznaje siebie doskonale 134
48. Bóg poznaje najpierw i przez się tylko samego siebie << 136
49. Bóg poznaje rzeczy inne niż On sam 137
50. Bóg ma właściwe poznanie o wszystkich rzeczach << 139
51, 52. Rozważania nad sposobem, w jaki wielość poznanych rzeczy istnieje w umyśle Bożym 143
53. Rozwiązanie powyższej wątpliwości << 145
54. W jaki sposób jedna i prosta istota Boża jest właściwym wzorcem wszystkich rzeczy poznawalnych umysłowo 147
55. Bóg poznaje wszystko równocześnie 149
56. Poznanie właściwe Bogu nie jest stałą dyspozycją << 152
57. Poznanie właściwe Bogu nie jest wnioskowaniem 153
58. Bóg nie poznaje, zespalając i rozdzielając 156
59. Prawda sądów jest w Bogu << 158

60. Bóg jest prawdą 161
61. Bóg jest najczystszą prawdą 162
62. Prawda Boża jest pierwszą i najwyższą prawdą << 164
63. Argumenty tych, którzy chcieliby odmówić Bogu poznania rzeczy Jednostkowych 165
64. W jakim porządku należy mówić o poznaniu Bożym 167
65. Bóg poznaje rzeczy jednostkowe << 168
66. Bóg poznaje to, co nie istnieje 172
67. Bóg poznaje jednostkowe przygodne zdarzenia przyszłe 176
68. Bóg poznaje poruszenia woli << 180
69. Bóg poznaje rzeczy nieskończone 182
70. Bóg poznaje rzeczy niedoskonałe 187
71. Bóg poznaje rzeczy złe << 190
72. W Bogu jest wola 195
73. Wola Boga jest Jego istotą 198
74. Istota Boża jest głównym przedmiotem woli Bożej << 199
75. Bóg, chcąc siebie, chce także innych rzeczy 200
76. Bóg jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy 202
77. Wielość rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się prostocie Bożej << 204
78. Wola Boża rozciąga się na poszczególne dobra 205
79. Bóg chce także tych rzeczy, których jeszcze nie ma 207
80. Bóg z konieczności chce swego istnienia i swej dobroci << 209
81. Bóg nie z konieczności chce rzeczy innych od siebie 211
82. Argumenty głoszące, że Bóg nie z konieczności chce rzeczy innych od siebie, prowadzą do niedorzeczności 213
83. Bóg chce czegoś innego od siebie z konieczności warunkowej << 217
84. Rzeczy same w sobie niemożliwe nie są przedmiotem woli Bożej 218
85. Wola Boża nie odbiera rzeczom przygodności ani też nie nakłada na nie bezwzględnej konieczności 219
86. Woli Bożej można wyznaczać rację << 221
87. Nic nie może być przyczyną woli Bożej 222
88. Bogu przysługuje wolna decyzja 223
89. W Bogu nie ma doznań uczuciowych << 224
90. W Bogu jest zadowolenie i radość, a jednak nie sprzeciwia się to Bożej doskonałości 227
91. W Bogu jest miłość 230
92. W jaki sposób przypisuje się Bogu cnoty << 235
93. W Bogu są cnoty moralne odnoszące się do działania 238
94. W Bogu są cnoty kontemplacyjne 242
95. Bóg nie może chcieć zła << 243
96. Bóg nie ma do niczego nienawiści ani też nie można Mu przypisywać nienawiści do żadnej rzeczy 244
97. Bóg żyje 246
98. Bóg jest swoim życiem << 248
99. Życie Boga jest wieczne 249
100. Bóg jest szczęśliwy 250
101. Bóg jest swoją szczęśliwością << 252
102. Doskonała i szczególna szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość 253

TOM I
KSIĘGA DRUGA

1. Nawiązanie do tego, co powiedzieliśmy do tej pory << 259
2. Rozważanie stworzeń jest pożyteczne dla pouczenia w wierze ... 260
3. Poznanie natury stworzeń przyczynia się do odparcia błędów odnoszących się do Boga << 263
4. Inaczej rozważa stworzenia filozof, a inaczej teolog 265
5. Porządek rozważań 267
6. Bóg jest zasadą istnienia bytów różnych od Niego << 267
7. W Bogu jest czynna możność 269
8. Możność [czynna] Boga jest Jego substancją 270
9. Możność [czynna] Boga jest Jego działaniem << 271
10. W jaki sposób przypisuje się Bogu możność [czynną] 272
11. O Bogu orzeka się w stosunku do stworzeń 273
12. Relacje, które orzekamy o Bogu odnośnie do stworzeń, nie istnieją w Bogu realnie << 274
13, 14. W jaki sposób powyższe relacje orzeka się o Bogu 276
15. Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy << 278
16. Bóg powołał rzeczy do istnienia z niczego 281
17. Stwarzanie nie jest ruchem ani zmianą 286
18. Rozwiązanie zarzutów przeciw stwarzaniu << 288
19. W akcie stwórczym nie ma następstwa 289
20. Żadne ciało nie może stwarzać 291
21. Tylko Bóg może stwarzać << 294
22. Bóg może wszystko 298
23. Bóg nie działa z konieczności natury 302
24. Bóg działa według swej mądrości 305
25. W jakim sensie mówimy, że wszechmogący czegoś nie może... << 307
26. Intelekt Boży nie jest ograniczony w swym działaniu do określonych skutków 311
27. Wola Boża nie jest ograniczona w swym działaniu do określonych skutków 313
28, 29. Rola powinności w stwarzaniu rzeczy << 314
30. W jaki sposób w rzeczach stworzonych może być absolutna konieczność 321
31. Nie jest konieczne, by stworzenia istniały zawsze << 328
32. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia nauki o Bogu 330
33. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia nauki o stworzeniach 334
34. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia tworzenia rzeczy << 337
35. Rozwiązanie powyższych argumentów — najpierw tych, które wywodziły się z nauki o Bogu 339
36. Rozwiązanie argumentów wywiedzionych z nauki o rzeczach stworzonych 344
37. Rozwiązanie argumentów wywiedzionych z koncepcji tworzenia rzeczy << 346

38. Argumenty tych, którzy starają się dowieść, że świat nie jest wieczny 349
39. Różnica między rzeczami nie jest dziełem przypadku 352
40. Materia nie jest pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy << 355
41. Różnorodność rzeczy nie jest spowodowana przeciwieństwem między przyczynami 357
42. Pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy nie jest porządek drugorzędnych przyczyn 362
43. Różnorodność rzeczy nie pochodzi od którejś z drugorzędnych przyczyn wprowadzających w materię różne formy << 366
44. Różnorodność rzeczy nie wynika z różnorodności zasług lub braku zasług 369
45. Co naprawdę jest pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy 375
46. Dla doskonałości wszechświata konieczne było istnienie stworzeń obdarzonych intelektem << 378
47. Substancje obdarzone intelektem mają wolę 381
48. Substancje obdarzone intelektem mają wolną decyzję w działaniu 384
49. Substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem << 386
50. Substancje obdarzone intelektem są niematerialne 389
51. Substancja obdarzona intelektem nie jest formą materialną 392
52. W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem różni się istnienie i to, co jest << 393
53. W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem jest rzeczywistość i możność 396
54. Złożenie z substancji i istnienia nie jest tym samym, co złożenie z materii i formy 398
55. Substancje obdarzone intelektem są niezniszczalne << 400
56. W jaki sposób substancja obdarzona intelektem może jednoczyć się z ciałem 406
57. Stanowisko Platona co do połączenia duszy obdarzonej intelektem z ciałem 410
58. Dusza wegetatywna, zmysłowa i umysłowa nie są w człowieku trzema duszami << 415
59. Intelekt możnościowy człowieka nie jest substancją oddzielnie istniejącą 420
60. O przynależności do gatunku człowieka nie decyduje intelekt bierny, lecz intelekt możności owy 425
61. Powyższe stanowisko sprzeciwia się poglądom Arystotelesa ... << 436
62. Argumenty przeciw poglądowi Aleksandra na intelekt możności owy 438
63. Dusza nie jest kompleksją, jak twierdził Galen 443
64. Dusza nie jest harmonią << 444
65. Dusza nie jest ciałem 445
66. Intelekt i zmysł nie są tym samym 447
67. Intelekt możnościowy nie jest wyobraźnią << 448
68. W jaki sposób substancja obdarzona intelektem może być formą ciała 450
69. Rozwiązanie argumentów, którymi powyżej dowodzono, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem jako forma 453
70. Według słów Arystotelesa należy przyjąć, że intelekt łączy się z ciałem jako forma << 456
71. Dusza łączy się z ciałem bezpośrednio 459

72. Dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części 460
73. Intelekt możnościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi << 462
74. Pogląd Awicenny, że formy poznawcze nie są zachowywane w intelekcie możnościowym 476
75. Rozwiązanie argumentów, które mają dowodzić jedyności intelektu możnościowego 481
76. Intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, ale czymś należącym do duszy << 489
77. Nie jest niemożliwe, by intelekt czynny i możnościowy istniały razem w jednej substancji duszy 497
78. Arystoteles nie twierdził, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną, ale raczej czymś należącym do duszy 501
79. Dusza ludzka nie ginie, gdy ginie ciało << 507
80, 81. Argumenty dowodzące, że dusza ginie, gdy ginie ciało [i odpowiedź na nie] 512
82. Dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne << 520
83. Dusza ludzka zaczyna istnieć wraz z ciałem 527
84. Rozwiązanie powyższych argumentów 539
85. Dusza nie jest utworzona z substancji Boga << 542
86. Dusza ludzka nie jest przekazywana z nasieniem rozrodczym... 545
87. Duszę ludzką powołuje do istnienia Bóg przez akt stwórczy... 548
88. Argumenty mające dowieść, że przyczyną duszy jest nasienie rozrodcze << 550
89. Rozwiązanie powyższych argumentów 554
90. Substancja intelektualna łączy się jako forma tylko z ciałem ludzkim 563
91. Istnieją pewne substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami << 568
92. Wielość substancji oddzielonych 572
93. W jednym gatunku nie ma wielu substancji oddzielonych 577
94. Substancja oddzielona i dusza nie należą do jednego gatunku << 578
95. Sposób określania rodzaju i gatunku w substancjach oddzielonych 579
96. Substancje oddzielone nie czerpią poznania z rzeczy zmysłowych 582
97. Intelekt substancji oddzielonej zawsze poznaje umysłowo w sposób Urzeczywistniony << 586
98. W jaki sposób substancje oddzielone poznają siebie nawzajem 587
99. Substancje oddzielone poznają byty materialne 595
100. Substancje oddzielone poznają jednostki << 597
101. Czy substancje oddzielone poznają poznaniem naturalnym wszystko naraz 599

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE

Według bardzo starej tradycji zakonu dominikańskiego św. Tomasz z Akwinu napisał *Summę contra gentiles* na prośbę Rajmunda z Penafort, generała dominikanów w latach 1238-1240. Podstawą tej tradycji jest tekst pochodzący ze sporządzonej na początku XIV

wieku przez brata Piotra Marsilio z dominikańskiego klasztoru w Barcelonie *Kroniki króla Aragonii Jakuba I.* Brat Piotr zanotował, co następuje: „Pragnąc gorąco nawrócenia niewiernych, prosił on [Rajmund z Penafort] znakomitego doktora *in sacra pagina,* mistrza świętej teologii, brata Tomasza z Akwinu z tego samego zakonu, który uważany jest za największego po Albercie filozofa wśród wszystkich osób duchownych na świecie, aby napisał dzieło przeciwko błędom niewiernych, które by zdjęło z ich oczu grubą powłokę ciemności i ukazało naukę prawdziwego światła tym, którzy chcą uwierzyć. Wspomniany mistrz uległ pokornej prośbie owego ojca i napisał dzieło nazwane *Summa contra gentiles,* o którym się mówi, iż nie ma sobie równych w tej dziedzinie"[1].

1 Cyt. za: J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło,* przel. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 175. Tamże więcej szczegółów na ten temat. W niniejszym wprowadzeniu korzystam też z następujących publikacji: E. Gil- son, *La philosophie au moyen-age. Des origines patristiques a la fin du XIV siecle,* Paris 1944; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* przeł. J. Rybałt, przedmowę i apendyksy przeł. M. Tazbir, Warszawa 1966, wyd. 2; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,*

Dzieło Tomasza z Akwinu we wszystkich najwcześniejszych rękopisach nosi tytuł *Summa contra gentiles,* czyli *Summa przeciw poganom.* Nie wydaje się jednak, by ten tytuł mógł pochodzić od św. Tomasza z Akwinu, mówi on bowiem w 2 rozdziale I księgi, że będzie dyskutował z muzułmanami, poganami, żydami i heretykami[2]. Bliższy więc może jego intencjom byłby tytuł, który znajdujemy w niektórych rękopisach dzieła: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium,* czyli *Księga o prawdzie wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych.* Ponieważ jednak powszechnie znane jest to dzieło jako *Summa contra gentiles*, dlatego czytelnik znajdzie to na stronie tytułowej jako tytuł w języku łacińskim. Jako podtytuł w języku polskim przyjęliśmy: *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi.*

Dzieło Tomasza powstało, jak się przyjmuje, w latach 1258-1265, w sytuacji, którą można by określić jako napiętą. Nakreślenie jej pomoże zrozumieć znaczenie i metodę *Summy contra gentiles.* Zacznijmy od tego, że w epoce, w której żyje Tomasz z Akwinu, pojawiły się dwa jakby przeciwstawne dążenia: nowe dążenie do realizacji Ewangelii i dążenie do urzeczywistniania pasji badawczej umysłu ludzkiego. Powstał ruch zakonów żebraczych, który był rewolucyjną siłą o ogromnej witalności, był to ruch radykalnie ewangeliczny, ruch dobrowolnego ubóstwa, odkrywający jakby na nowo Pismo Święte jako przewodnika chrześcijaństwa. Równocześnie jednak w Europie Zachodniej dochodziło do głosu, pobudzone przez odkrycie filozoficznych pism greckich, arabskich i żydowskich, nieprzeparte dążenie do badania otaczającej nas rzeczywistości w sposób czysto rozumowy. Spojrzano na rzeczywistość

przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966; M.-D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii Św. Tomasza z Akwinu,* przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001; J. Pieper, *Tomasz z Akwinu,* przel. Z. Włodkowa, Kraków 1966; Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils, Introduction* par R.-A. Gauthier, Paris 1993; J.-P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre,* Paris 1993.

2 I, 2 (s. 20).

jako na coś, co jest samo w sobie warte badania, dotychczasowa bowiem myśl chrześcijańska ujmowała rzeczywistość ziemską (mówiąc w wielkim skrócie) przede wszystkim jako symbol świata nadprzyrodzonego. Trzeba też przypomnieć, że w XIII wieku chrześcijanie stanęli nie tylko wobec intelektualnej i naukowej, ale także i militarnej potęgi Arabów na Wschodzie, w północnej Afryce i w Hiszpanii. Arabowie byli też fanatycznymi wyznawcami ekspansywnej religii islamu. Jest rzeczą ciekawą, że około połowy XIII wieku zostało utworzone w Barcelonie *studium arabicum,* które szkoliło dominikańskich misjonarzy do pracy wśród muzułmanów i żydów.

Z początku niektórzy teologowie chrześcijańscy byli przekonani, że nowo odkryte pisma filozofów greckich i arabskich niosą wielkie niebezpieczeństwo dla myśli chrześcijańskiej. Zakazy studiowania Arystotelesa pojawiające się od początku XIII wieku na Uniwersytecie Paryskim świadczą o tym dobitnie. Albert Wielki był chyba pierwszym, który w łonie Zakonu Kaznodziejskiego zerwał na wielką skalę z uprzedzeniami wobec nowych doktryn; znaczyło to wówczas przede wszystkim poznawanie Arystotelesa. Albert był jednak bardziej erudytą niż uczonym dążącym do syntezy ówczesnej wiedzy filozoficznej z teologią i nową duchowością. Inną umysłowość posiadał jego uczeń Tomasz z Akwinu. Tomasz był człowiekiem, który prawdziwie dominował intelektualnie nad swoimi czasami i który ukazał swoim współczesnym wewnętrzną zgodność ruchu ewangelicznego i ruchu odkryć intelektualnych. Dał on swoim życiem świadectwo szczególnego umiłowania ubóstwa ewangelicznego i ukazał w swoich dziełach, że chrześcijaństwo nie jest antyintelektualne. Filozofia, którą odkryto w dziełach Greków i Arabów, stała się dla Tomasza potężnym narzędziem przy budowaniu teologii. Trzeba przy tym pamiętać, że doktryna Tomasza nie jest abiblijna, pomimo bogatego ładunku intelektualnego, jaki zawiera. Tomasz komentował Pismo Święte, a także wzbogacał cytatami biblijnymi swe dzieła

z zakresu teologii spekulatywnej. Może nie ma w tym nic dziwnego w sytuacji, kiedy od końca XII wieku wzmaga się zainteresowanie Pismem Świętym i pojawia się nieomal upojenie duchem ewangelicznym, czego rezultatem jest, jak wiemy, powstanie zakonów żebraczych. Chodzi tu jednak o coś specyficznego dla myśli Tomasza z Akwinu. Jego filozoficzno-teologiczna doktryna, mianowicie, jest otwarta na Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Uwidacznia się to zresztą najbardziej w jego koncepcji Boga. Prawie każdy rozdział *Summy contra gentiles* jest zakończony cytatami z Pisma Świętego, w którym to Akwinata upatruje wypełnienie swych rozważań.

Summa contra gentiles, nazywana czasem też *Summą filozoficzną* dla odróżnienia od *Summy teologii,* jest więc w gruncie rzeczy dziełem teologicznym, choć różnym, szczególnie w zakresie i roli argumentacji filozoficznej, od *Summy teologii.* Do dziś dnia zresztą trwają dyskusje na temat intencji omawianego dzieła. Jest to na pewno więcej niż podręcznik dla wykształconych misjonarzy, którzy mieli pracować wśród Żydów i Arabów. Tomasz zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie groziły chrześcijaństwu przede wszystkim ze strony Arabów z ich militarną i kulturową przewagą nad Europą chrześcijańską. *Summa contra gentiles* ustawia myśl chrześcijańską wobec grecko-arabskiej koncepcji świata, której atrakcyjność nie dawała się ukryć. Czarowała ona chrześcijan nie tylko godną szacunku antycznością myśli, ale i „przystawaniem" do otaczającego nas świata przez nauki przyrodnicze i medyczne oraz przez pewne doktryny filozoficzne, które jawiły się jako rozumowo konieczne, choć przeczyły Objawieniu chrześcijańskiemu. Tomasz ukazuje w swym dziele możliwość współgrania

rozumu ludzkiego z Objawieniem. Jest może dlatego dzieło to i dziś interesujące, gdyż wydaje się, że myśl chrześcijańska staje w każdej epoce wobec jakiegoś zagrożenia, kuszącego nowością, naukowością i łatwością rozwiązań. Niektóre rozumowania czy tezy Tomasza oparte na ówczesnych naukach przyrod-

niczych tracą oczywiście dziś na aktualności, ale dzieła Tomasza, a przede wszystkim może właśnie *Summa contra gentiles,* ukazują nam także niezależną od ówczesnych nauk przyrodniczych doktrynę filozoficzną, która zdaniem jej twórcy nadawała się w pełni do zgłębiania tajemnic Objawienia.

Na *Summę contra gentiles* składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy, które są dostępne dla rozumu, choć są objawione. I tak księga pierwsza dotyczy Boga samego, księga druga traktuje o stworzeniu w jego relacji do Boga jako źródła, z którego stworzenie się wywodzi, a księga trzecia o stworzeniu w aspekcie jego przyporządkowania do Boga jako celu. W tych trzech księgach, traktując o prawdach dostępnych dla rozumu ludzkiego, Akwinata posługuje się dowodami rozumowymi, a także argumentami dodatkowymi, które sam uważa jedynie za prawdopodobne. Ponieważ zaś księga czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, całkowicie przekraczających możliwości rozumu ludzkiego, w rozważaniach, które zawiera, znajdziemy przede wszystkim odwołanie się do autorytetu Pisma Świętego.

Całość ma porządek teologiczny, bo jak stwierdza sam Tomasz, *Summa* nie rozpoczyna się od analizy filozoficznej stworzenia, lecz od rozważań o Bogu. We wstępnych rozdziałach *Summy* Akwinata mówi jednak o mądrości filozoficznej, która jest mądrością przyrodzoną i jest owocem kontemplacji prawdy. Tomasz, choć ze świadomością swej niegodności, podejmuje „urząd" mędrca, którego obowiązkiem jest pełnienie funkcji architekta życia intelektualnego, a więc porządkowanie, konstruowanie, a przede wszystkim dostrzeganie w swych rozważaniach przyczyn najwyższych. W pewnej płaszczyźnie św. Tomasz dostrzega więc wielkość i znaczenie przyrodzonej mądrości filozoficznej. Jest ona jednak podporządkowana mądrości teologicznej i przez nią wprowadzona. Obie dopiero tworzą całość doktryny.
Księga pierwsza jest traktatem o istnieniu i naturze Boga. Wiemy już, że rozdziały początkowe traktują o mądrości filo-

zoficznej i teologicznej, dalsze, mianowicie r. 10-43, mówią o istnieniu Boga (r. 10-13), o naszym poznaniu Boga drogą negacji (r. 14-28), o imionach boskich i analogii (r. 29-36) i o atrybutach Boga (r. 37-43). W dalszej części księgi pierwszej św. Tomasz traktuje o poznaniu i wiedzy przypisywanych Bogu (r. 44-71) oraz o woli, miłości i szczęśliwości Boga (r. 72-102). A.C. Pegis zwraca uwagę, że rozwinięcie tych rozdziałów (a właściwie także całości dzieła) jest zależne od dwóch istotnych poglądów Akwinaty. Pierwszy pogląd bierze się z rozważań o doskonałości Boga i uwypukla całkowitą niezależność Bożej woli. Na niezależności woli Boga zawisła zaś idea wolnego stwarzania i wolnego rządzenia światem. Drugi pogląd dotyczy stosunku do filozofii, a właściwie przede wszystkim stosunku do Arystotelesa. Lektura *Summy* ukazuje nam, że Tomasz pragnie nie tylko pokazać błędy filozofów, ale także zwrócić naszą uwagę na to, że osiągnęli wiele prawd. Co więcej, wykazuje, że w błędach filozofów tkwi także jakieś ziarno prawdy. A.C. Pegis podkreśla, że Akwinata wcale nie jest pobłażliwy dla błędów

filozofów — zobaczmy rozdziały 63-71, 79-88 pierwszej księgi (a także drugiej, rozdziały 23-30, 39—45), w których znajdziemy poważną polemiką z poglądami Awicen- ny i Awerroesa w zagadnieniu wiedzy o stworzeniach przypisywanej Bogu oraz w problemie wolności stwarzania. Tomasz przeprowadza korektę błędów filozoficznych swych poprzedników, ale ciągle wraca do tego, że doszli oni w swych badaniach daleko w kierunku prawdy, którą daje nam chrześcijaństwo. Według św. Tomasza Objawienie nie tylko usunęło błędy, ale także dopełniło badania filozoficzne.

W Tomaszowej koncepcji Boga znajdującej się w pierwszej księdze do centralnych należą rozdziały 21-26. W rozdziale 21 Akwinata stwierdza, że Bóg jest swoją istotą. Tomasz stał w epoce swojej wobec różnych platonizmów i neoplatonizmów, potężnych z racji wpływów św. Augustyna, Boecjusza, Pseudo-Dionizego, Szkota Eriugeny, Awicenny. Starał się przeciw-

stawić im własną filozofię, w swych najgłębszych „intuicjach" diametralnie różną. Mówiąc więc, że Bóg jest swoją istotą, nie przyjmuje platonizującej koncepcji bytu (w której rzeczywistość, czyli byt, tłumaczy się przez intelektualnie poznawalne, więc ogólne istoty), ale stwierdza, że Bóg jest swą istotą samą przez się szczegółową i samą w sobie jednostkową. Formy czy istoty nie bytują samoistnie jako ujednostkowione. Poza Bogiem istnieją tylko w materii tego lub tamtego osobnika. Stwierdzenie, że Bóg jest swą istotą samą przez się szczegółową, ma niezwykłą wagę. Jest to jakby pierwszy krok Tomasza w kierunku jego oryginalnej koncepcji Boga. Przytoczone stwierdzenie jest prawdziwe, ale nie jest to jeszcze cała prawda. Tomasz prowadzi nas poza świat istoty czy formy. Dokonuje się to w rozdziale 22. W rozdziale tym dowiadujemy się, że sam Bóg nauczył Mojżesza, jak brzmi Jego imię, mianowicie: „Który jestem" (Wj 3,13-14). Bóg jest według Akwinaty Samym Istnieniem. Jego istota bowiem utożsamia się z istnieniem, a skoro jest swoją istotą, to jest także istnieniem. Istnienie jest u Tomasza z Akwinu urzeczywistnieniem bytu, przez które byt istnieje. Według Akwinaty w bytach, które nas otaczają, istnienie nie utożsamia się z istotą — mówi o tym w drugiej księdze (rozdział 52). Wynika stąd, że byty te nie są konieczne, mają przyczynę, są złożone, bo istota ich odnosi się do istnienia jak do aktu, uczestniczą w jakimś istnieniu. Żadna z tych konsekwencji nie może odnosić się do Boga, jest On bowiem konieczny, nie ma przy- czyny, jest całkowicie prosty, jest w pełni rzeczywisty bez domieszki możności, nie uczestniczy w żadnym istnieniu. Można więc powtórzyć, że w Bogu istota jest identyczna z istnieniem; inaczej mówiąc, że istnieje ze swej istoty. Ogarnia więc wszelkie doskonałości istnienia, jest wieczny, niezmienny, wszechmocny. Akwinata powie też, że jako pełnia rzeczywistości jest Bóg życiem, miłością, mocą, szczęściem. Te prawdy w doktrynie Tomasza otrzymują dopełnienie ze strony Objawienia. W dalszych z wymienionych wyżej rozdziałów porusza św. Tomasz

inne jeszcze zagadnienia z koncepcji Boga. Ważne wydają się tu filozoficzne podstawy transcendencji Boga jako zasadniczo różnego od wszelkich innych bytów, które istnieją, mając istnienie, a nie będąc istnieniem ze swej istoty.

W księdze drugiej rozważania dotyczą Boga jako stwórcy i rządcy świata (rozdziały 1-31). Tutaj w rozdziale 4 znajdziemy ciekawe uwagi na temat różnic między ujęciem filozofa a teologa na temat stworzeń. J.F. Anderson podkreśla, że problem tzw.

wieczności świata zajmuje ważne miejsce w II księdze (rozdziały 32-38) ze względu na filozofię awerroistyczną, w której problem ma duże znaczenie. W dalszym ciągu Akwinata porusza w rozdziałach 39-45 zagadnienie różnorodności rzeczy. Rozdziały 46-55 poświęca autor *Summy* problemowi substancji duchowych, czyli aniołów. Wiele miejsca poświęcone jest koncepcji człowieka (w szczególności rozdziały 56-90). Jest to koncepcja tak ważna i charakterystyczna dla doktryny św. Tomasza, że warto zwrócić na nią uwagę. Zanim jednak do niej przejdziemy, powiedzmy, że pozostałe rozdziały (91- 101) poświęcone są ponownie substancjom niematerialnym.
Z rozważań o tym, czym jest dusza i jak może łączyć się z ciałem, wyłania się najpierw twierdzenie, że człowiek ma jedną duszę, a nie trzy, mianowicie wegetatywną, zmysłową i umysłową. Ta jedna dusza ludzka obejmuje działania wszystkich trzech i stanowi jedność. Akwinata rozprawia się następnie z potężnymi przeciwnikami: Awerroesem, Aleksandrem z Afrodyzji, Galenem, Awicenną i odrzuca ich poglądy na naturę i pochodzenie intelektu ludzkiego. Przyjmuje, że intelekt jest częścią duszy, że jest niezależny od ciała i wraz z nim nie ginie. Dzięki niemu według Akwinaty dusza z natury jest nieśmiertelna. Dusza ludzka zaczyna istnieć wraz z ciałem, choć nie jest przekazywana czy zrodzona cieleśnie. Powstaje dzięki stwórczemu aktowi Boga. Pozostaje powiedzieć jednak, jak według Tomasza dusza łączy się z ciałem. Jest mianowicie jego formą substancjalną, formą jedyną, urzeczywistniającą bezpo-

średnio całego człowieka. Człowiek jest substancjalną jednością ciała i duszy, a nie jest duszą posługującą się ciałem, jak chcieli uczniowie Platona.

Warto może przypomnieć, że współcześni Akwinacie przedstawiciele doktryn o korzeniu augustyńsko-platońskim patrzyli niechętnym okiem na taką koncepcję Boga i człowieka. Ten sam Bóg chrześcijański jest u Tomasza Czystym Istnieniem, a nie Niezmienną Istotą Augustyna, inne stają się dowody Jego istnienia. Inne też będą u Tomasza sposoby poznania Boga, skoro dusza jest formą ciała, a więc człowiek rozpoczyna poznanie zawsze od zmysłów. Eliminuje to augustyńskie oświecenie, pochodzące nawet w poznaniu naturalnym ze światła Bożego. Spory dotyczące jedności i wielości form substancjalnych związane z Tomaszową definicją duszy rozwinęły się już za czasów Akwinaty.

Treść ksiąg trzeciej i czwartej przedstawimy we wstępie, który będzie poprzedzał ich tłumaczenie. Teraz należy powiedzieć parę słów o historii tłumaczenia *Summa contra gentiles* na język polski. Pierwsze polskie tłumaczenie tego dzieła zostało opublikowane anonimowo w Krakowie nakładem „Wiadomości Katolickich" w następujących latach: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles),* Księga I i II, Kraków 1930; Księga III, Kraków 1933; Księga IV, Kraków 1935. Autorką tego tłumaczenia była moja Matka, dr Zofia Włodkowa. Konsultantem przede wszystkim teologicznym był ks. Feliks Hortyński SJ, a konsultantem językowym polonistka dr Stefania Szaleska. Przez 70 lat, które minęły od pierwszego wydania tego tłumaczenia, zmienił się polski język i powstały nowe przekłady średniowiecznych dzieł filozoficznych i teologicznych oraz nowe przekłady Pisma Świętego. Obecne tłumaczenie jest próbą nowego polskiego przekładu, który jednak tam, gdzie można, nawiązuje do pierwszego tłumaczenia.

Zofia Włodek

TOM I
KSIĘGA PIERWSZA

Rozdział 1 <<
NA CZYM POLEGA ZADANIE MĘDRCA

Podniebienie me będzie rozważać prawdę,
wstrętna mym wargom będzie bezbożność
Księga Przysłów 8, [7]

Ogólny zwyczaj, za którym zdaniem Filozofa[1] należy pójść w nazywaniu rzeczy, sprawił powszechnie, że mędrcami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcowi, umieszcza Filozof[2] także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego jest przyporządkowane to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu — gdyż celem każdej rzeczy jest jej dobro. Widzimy więc, że w przypadku sztuk ta sztuka, która obejmuje cel innej sztuki, rządzi nią i jest jakby ponad nią; tak na przykład sztuka lekarska jest ponad farmaceutyczną i nią kieruje, dlatego że zdrowie, wokół którego skupia się sztuka lekarska, jest celem wszystkich lekarstw sporządzanych za pomocą sztuki farmaceutycznej. I to samo widać w sztuce żeglarskiej w stosunku do budowania okrętów oraz w sztuce woj-

1 Arystoteles, *Topica* II, 2 (110a 14-22).
2 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a 17-18).

skowej w stosunku do sztuki jazdy konnej i do wszelkich wojennych narzędzi. Te sztuki, które są ponad innymi, nazywają się twórczymi (*architectonicae)*, jakby sztukami głównymi; stąd też ich twórcy, zwani naczelnymi twórcami (*architectores),* przybierają nazwę mędrców. Ponieważ zaś twórcy ci, zajmując się celami poszczególnych rzeczy, nie docierają do celu powszechnego wszystkich rzeczy, nazywają się mędrcami tylko w tej lub owej dziedzinie; stosownie do tego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 3, [10]: Jak mądry budowniczy (*architectus),* położyłem fundament". Bezwzględnie zaś nazwę mędrca zachowuje się tylko dla tego, kogo rozważanie dotyczy celu wszechświata, a cel ten jest równocześnie zasadą wszechrzeczy. Stąd według Filozofa[3] zadaniem mędrca jest rozważanie najwyższych przyczyn.

Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem, jak wykażemy później [I, 44; II, 24]. Ostatecznym celem wszechświata musi więc być dobro intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi zatem być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość. I dlatego Mądrość Boża oświadcza, że przybyła na świat obleczona w ciało po to, by ujawnić prawdę, jak mówi Ewangelia św. Jana 18, [37]: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Lecz i pierwszą filozofię określa Filozof[4] jako znajomość prawdy — nie jakiejkolwiek prawdy, lecz tej, która jest źródłem

wszelkiej prawdy, a mianowicie tej, która się odnosi do pierwszej zasady istnienia wszystkich rzeczy. Stąd też prawda o niej jest zasadą wszelkiej prawdy, tak samo bowiem mają się rzeczy do prawdy, jak do istnienia.

3 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29).
4 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 19-31).

19

Jedna zaś i ta sama rzecz musi iść za jednym z przeciwieństw, a odrzucać drugie; tak na przykład lekarstwo, które daje zdrowie, usuwa chorobę. Stąd zadaniem mędrca jest przede wszystkim badanie prawdy o pierwszej zasadzie i przekazywanie jej innym, ale i zwalczanie przeciwnego jej fałszu.

Słusznie więc ustami Mądrości określa się w zacytowanych słowach dwojakie zadanie mędrca, a mianowicie: rozważanie i głoszenie prawdy Bożej, która jest prawdą przez antonomazję — co ma na myśli, gdy mówi: „Podniebienie me będzie rozważać prawdę" — oraz zwalczanie fałszu przeciwnego prawdzie, co ma na myśli, gdy mówi: „wstrętna mym wargom będzie bezbożność". Ten ostatni werset oznacza fałsz przeciwny prawdzie Bożej i przez to przeciwny religijności, zwanej także pobożnością — stąd fałsz przeciwny religijności przybiera nazwę bezbożności.

Rozdział 2
JAKI JEST ZAMIAR AUTORA W TYM DZIELE

Spośród wszystkich dociekań ludzkich badanie mądrości jest najdoskonalsze, najszczytniejsze, najpożyteczniejsze i najradośniejsze. Najdoskonalsze, gdyż człowiek, o ile oddaje się badaniu mądrości, o tyle posiada już jakąś część prawdziwego szczęścia. Stąd mówi Mędrzec w Eklezjastyku 14 [Syr 14,20]: „Szczęśliwy mąż, który trwać będzie w mądrości". Najszczytniejsze zaś, gdyż przez nie przede wszystkim człowiek staje się podobny do Boga, który „wszystko mądrze uczynił" [Ps 104,24], A ponieważ podobieństwo jest przyczyną miłości, badanie mądrości szczególnie łączy z Bogiem przez przyjaźń. I dlatego w Księdze Mądrości 7, [14] mówi się, że mądrość „jest dla ludzi skarbem nieprzebranym — ci, którzy go zdobyli, zjednali sobie przyjaźń Bożą". Jest też najpożyteczniejsze, ponieważ przez

20

mądrość dochodzi się do królestwa nieśmiertelności, „pragnienie mądrości bowiem wiedzie do wiecznego królestwa" — Księga Mądrości 6, [20]. Jest ono wreszcie najradośniejsze, gdyż „obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani przebywanie z nią nie przynosi udręki, lecz wesele i radość" — Księga Mądrości 8, [16],

Odważywszy się zatem, ufni w dobroć Bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca, chociaż przekraczają one nasze siły, zamierzamy na miarę naszych możliwości ukazać prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając przeciwne błędy, by się posłużyć słowami Hilarego: „świadom jestem tego, że główną pracę mego życia winienem poświęcić Bogu, by Nim się zajmowało każde me słowo i uczucie"[5].

Trudną jest rzeczą występowanie przeciw błędom poszczególnych ludzi, a to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, ponieważ nie znamy tak dobrze bluźnierczych twierdzeń każdego z błądzących, byśmy w tym, co mówią, mogli znaleźć argumenty na zbicie ich błędów. Tak czynili starożytni doktorowie dla obalenia błędów pogan, których poglądy

mogli znać, gdyż albo sami byli dawniej poganami, albo przynajmniej żyli wśród pogan i znali ich nauki. Po drugie, ponieważ niektórzy z nich, jak mahometanie i poganie, nie zgadzają się z nami co do powagi Pisma, przez które można by ich przekonać; tak na przykład z żydami możemy dyskutować, poruszając się na terenie Starego Testamentu, a z heretykami na terenie Nowego. Mahometanie zaś i poganie nie przyjmują ani jednego, ani drugiego. Jest więc rzeczą konieczną odnieść się do rozumu naturalnego, z którym wszyscy muszą się zgodzić. Rozum jednak nie wystarcza w sprawach Bożych.

Badając daną prawdę, pokażemy zarówno, jakie błędy ona wyklucza, jak też w jaki sposób dowodzona prawda zgadza się z wiarą religii chrześcijańskiej.

5 Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* I, 37 (PL 10, 48 D).

21

Rozdział 3 <<
W JAKI SPOSÓB MOŻNA UKAZAĆ PRAWDĘ BOŻĄ

Nie każdą prawdę ukazuje się w ten sam sposób, cechą zaś uczonego męża jest starać się o zrozumienie każdej rzeczy na tyle, na ile pozwala jej natura, jak to znakomicie wyraził Filozof[6] i co przytacza Boecjusz[7]. Należy więc najpierw przedstawić sposób, w jaki można ukazać daną prawdę.

Prawdy, które wyznajemy o Bogu, są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy dotyczące Boga przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, jak na przykład ta, że Bóg jest troisty i zarazem jeden. Do innych zaś prawd można dojść także rozumem przyrodzonym, jak na przykład do tej, że Bóg istnieje, że jest jeden itd. Te prawdy o Bogu udowodnili również filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego.

Jest czymś oczywistym, że istnieją też pewne prawdy o Bogu, które całkowicie przewyższają zdolności ludzkiego rozumu. Skoro bowiem podstawą całej wiedzy, którą o jakiejś rzeczy może mieć rozum, jest ujęcie umysłowe jej substancji — dlatego że zgodnie z nauką Filozofa[8] podstawą dowodzenia jest to, czym coś jest — to sposób, w jaki poznaje się wszystko, co dotyczy rzeczy, musi być wyznaczany przez sposób pojmowania substancji tej rzeczy. Jeśli więc intelekt ludzki ujmuje substancję jakiejś rzeczy, na przykład kamienia lub trójkąta, to nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy, nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego. Jednak nie dotyczy to naszego poznania Boga. Intelekt ludzki nie może bowiem własnymi siłami dojść do ujęcia Jego substancji, skoro poznanie naszego intelektu w życiu doczesnym rozpoczyna się od

6 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 3 (1094b 23-24).
7 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 A).
8 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 3 (90b 31-32).

22

zmysłów. Dlatego też rzeczy, które pod zmysły nie podpadają, intelekt ludzki nie może pojąć — pojmuje je tylko o tyle, o ile ich poznanie wywnioskuje się z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Ale rzeczy te nie mogą naszego umysłu przywieść do tego, by w nich zobaczył, czym jest substancja Boża, są bowiem skutkami niedorównującymi mocy przyczyny. Przywodzą jednak nasz intelekt do poznania, że Bóg jest, oraz do poznania innych tego typu prawd, które trzeba przypisać pierwszej zasadzie. Istnieją

zatem pewne prawdy intelektualne o Bogu, które są dostępne rozumowi ludzkiemu, oraz takie, które całkowicie przewyższają siły rozumu ludzkiego.

Można to łatwo stwierdzić także na podstawie stopni intelektów. Z dwóch ludzi, z których jeden ujmuje jakąś rzecz subtelniej od drugiego, ten, którego intelekt jest doskonalszy, poznaje wiele rzeczy, których drugi zupełnie nie potrafi pojąć. Dotyczy to prostaka, który żadnym sposobem nie może zrozumieć subtelnych rozważań filozofii. Intelekt anioła zaś bardziej przewyższa intelekt ludzki niż intelekt najznakomitszego filozofa przewyższa intelekt najbardziej prymitywnego głupca. Ta ostatnia różnica zawiera się w granicach gatunku ludzkiego, które to granice intelekt anielski przewyższa. Anioł poznaje Boga, mając doskonalszy punkt wyjścia niż człowiek, sama bowiem substancja anioła, która go wiedzie do poznania Boga w sposób naturalny, jest doskonalsza nie tylko od rzeczy zmysłowo poznawalnych, ale nawet od samej duszy, przez którą intelekt ludzki wznosi się do poznania Boga. Intelekt Boży zaś dużo bardziej przewyższa intelekt anielski niż intelekt anielski przewyższa intelekt ludzki. Intelekt boski bowiem przez swą pojemność dorównuje substancji Boga i dlatego doskonale poznaje, czym Bóg jest, i wszystko, co można o Nim poznać. Anioł natomiast nie poznaje w sposób naturalny, czym Bóg jest, ponieważ i sama substancja anioła, która prowadzi go do poznania Boga, jest skutkiem działania przyczyny, której nie dorównuje w potędze. Stąd anioł nie może poznaniem naturalnym pojąć tego wszyst-

kiego, co Bóg sam w sobie poznaje. Podobnie intelekt ludzki nie wystarcza do poznania wszystkiego, co anioł poznaje swą mocą przyrodzoną. Jak wprost szalonym głupcem byłby więc ten, kto by utrzymywał, że twierdzenia filozofów są fałszywe, dlatego że on ich nie może pojąć, tak jeszcze większym głupcem jest człowiek, który podejrzewa, że rzeczy objawione przez Boga za pośrednictwem aniołów są fałszywe, dlatego że nie można ich zbadać rozumem.

Wynika to jasno także ze słabości, których codziennie doświadczamy w poznawaniu rzeczy. Po większej części bowiem nie znamy własności rzeczy zmysłowo poznawalnych i przeważnie nie możemy ująć istoty tych własności, które dostrzegamy zmysłowo. Tym mniej więc wystarcza rozum ludzki do zbadania wszystkiego, co można poznać umysłowo o najwznioślejszej substancji Bożej. Zgadza się z tym również porównanie, którego używa Filozof w II księdze *Metafizyki*[9], a mianowicie — że nasz intelekt tak się ma do rzeczy pierwszych, które są w naturze najjawniejsze, jak oko nietoperza do słońca.

Prawdę tę poświadcza także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 11, [7]: „Może ślady Boga zrozumiesz i w sposób doskonały Wszechmocnego ogarniesz?"; oraz 36, [26]: „Oto Bóg wielki przewyższający wiedzę naszą"; a także w 1 Liście do Koryntian 13, [9]: „Po części poznajemy".

Nie należy zatem, jak uważali manichejczycy i wielu niewiernych, odrzucać od razu jako fałszywe tego wszystkiego, co się mówi o Bogu, mimo że nie można tego zbadać rozumem.

9 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

Rozdział 7

JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, ŻE PRAWDĘ O BOGU, DO KTÓREJ MOŻE DOJŚĆ ROZUM NATURALNY, PODAJE SIĘ LUDZIOM JAKO PRZEDMIOT WIARY

Istnieje podwójna prawda o rzeczach boskich: jedna, której może dosięgnąć badanie rozumowe, i druga, która przewyższa wszelkie wysiłki rozumu ludzkiego; jest zaś właściwą rzeczą, że obydwie Bóg podaje człowiekowi do wierzenia. Należy to ukazać najpierw o tej prawdzie, która jest dostępna dla badań rozumowych, by nie zdawało się komuś, że ponieważ można ją zdobyć rozumem, to zbytecznie została objawieniem nadprzyrodzonym podana do wierzenia.

Gdyby się pozostawiło tego rodzaju prawdę jedynie badaniu rozumowemu, powstałyby trzy niedogodności. Jedną jest to, że niewielu ludzi posiadałoby poznanie Boga. Trzy bowiem przyczyny przeszkadzają większości ludzi w zbieraniu owocu z pilnego dociekania, którym to owocem jest odkrywanie prawdy. Jednym przeszkadza w tym niewłaściwa kompleksja, przez którą wielu z natury jest niesposobnych do nauki. Stąd też żadnym wysiłkiem nie mogliby dojść do tego, by osiągnąć najwyższy stopień wiedzy ludzkiej, który polega na poznaniu Boga. Innym znowu przeszkadza konieczność zarządzania majątkiem. Muszą bowiem być wśród ludzi tacy, którzy oddają się prowadzeniu spraw doczesnych, a ci nie mogliby poświęcić tyle swobodnego czasu teoretycznym dociekaniom, by osiągnąć najwyższy szczyt poznania ludzkiego, mianowicie poznanie Boga. Innym znowu przeszkadza lenistwo. Aby bowiem poznać te rzeczy, które rozum może badać o Bogu, trzeba wiele poznać przedtem, bo przecież prawie całe rozważania filozoficzne dążą do poznania Boga. Z tego powodu metafizyki zajmującej się rzeczami boskimi uczy się na samym końcu, po innych częściach filozofii. Do badania prawdy Bo-

żej można więc dojść tylko wytężoną pracą. A niewielu chce się oddać tej pracy dla miłości wiedzy, której naturalne pragnienie Bóg jednak wlał w umysły ludzkie.

Drugą niedogodnością jest to, że ci, którzy dochodziliby do zdobycia powyższej prawdy, osiągaliby to dopiero po długim czasie: czy to z racji głębi tej prawdy, do której objęcia drogą rozumową intelekt staje się zdolny dopiero po długim ćwiczeniu; czy to z powodu wielości rzeczy, których poznania wymaga się uprzednio, jak już powiedzieliśmy; czy też dlatego, że w okresie młodości dusza, podlegając rozmaitym poruszeniom uczuć, nie jest zdolna do poznania tak wzniosłej prawdy, a przecież, jak jest powiedziane w VII księdze *Fizyki*[10], uspokajając się, nabywa roztropności i wiedzy. Rodzaj ludzki pozostawałby zatem w najgłębszych ciemnościach niewiedzy, gdyby jedyną drogą do poznania Boga była droga rozumu; poznanie Boga, które przede wszystkim czyni ludzi doskonałymi i dobrymi, byłoby dostępne tylko dla niewielu, a i dla nich dopiero po długim czasie.

Trzecią niedogodnością jest to, że z powodu słabości naszego intelektu w tworzeniu sądów oraz przenikania wyobrażeń do poznania rozumowego, do dociekań rozumu ludzkiego miesza się wiele fałszu. I dlatego u wielu ludzi pozostałyby wątpliwości nawet co do tego, co zostało najprawdziwiej dowiedzione, gdyż nie rozumieją mocy dowodu, a zwłaszcza dlatego, że widzą, iż ci, których nazywa się mędrcami, głoszą rozbieżne nauki. Nawet do wielu rzeczy prawdziwych, których się dowodzi, domiesza się czasem coś fałszywego, czego się nie dowodzi, lecz co się twierdzi dla jakiegoś prawdopodobnego lub sofistycznego argumentu, który czasami uważa się za dowodzenie. Stąd też trzeba

było drogą wiary ukazać ludziom niezachwianą pewność i czystą prawdę o rzeczach boskich.

10 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247b 23-24).

26

Łaskawość Boża zarządziła więc zbawiennie, by należało wierzyć także i w to, co jest dostępne dla badań rozumowych, i by w ten sposób wszyscy mogli się stać łatwo uczestnikami poznania Bożego bez powątpiewania i bez błędu. Stąd też powiedziane jest w Liście do Efezjan 4, [17]: „abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem, umysłem pogrążeni w mroku", a także w Księdze Izajasza 54, [13]: „Wszyscy twoi synowie będą uczniami Pana".

Rozdział 5
JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, ŻE PRAWDY NIEDOSTĘPNE DLA ROZUMU PRZEDŁOŻONE SĄ LUDZIOM JAKO PRZEDMIOT WIARY

Niektórym się wydaje, że ludziom nie należy podawać jako przedmiotu wiary tego, co jest niedostępne dla rozumu, skoro Mądrość Boża dba przecież o każdego zgodnie z jego naturą. I dlatego należy dowieść, że konieczne jest dla człowieka, by Bóg podawał mu do wierzenia takie prawdy, które przewyższają rozum.

Nikt bowiem nie dąży pragnieniem i dociekaniem do czegoś, co mu nie jest uprzednio znane. Ponieważ więc Opatrzność boska kieruje ludzi do wyższego dobra niż to, którego w obecnym życiu może doświadczyć znikomość ludzka, jak to zobaczymy później [ks. III, zwłaszcza rozdz. 48], trzeba było pociągnąć umysł do czegoś wyższego niż to, czego nasz rozum może dosięgnąć w obecnym życiu, by w ten sposób nauczył się czegoś pragnąć i wysiłkiem dążyć do czegoś, co przewyższa cały stan obecnego życia. A jest to czymś właściwym przede wszystkim religii chrześcijańskiej, która jedna jedyna obiecuje dobra duchowe i wieczne; stąd też przedkłada wiele prawd, które wykraczają poza dziedzinę ludzkich dociekań.

27

Prawo Stare zaś, którego obietnice dotyczyły spraw doczesnych, przedkładało niewiele prawd przewyższających dociekania rozumu ludzkiego. Zgodnie z tym filozofowie troszczyli się, by prowadzić ludzi od przyjemności zmysłowych do życia cnotliwego, ukazując im, że istnieją inne dobra, wyższe od zmysłowych. W tych wyższych dobrach znajdują większe upodobanie ci, którzy oddają się cnotom życia czynnego lub kontemplacyjnego.

Konieczną jest nadto rzeczą podawać ludziom do wierzenia tego rodzaju prawdy, aby mieli prawdziwsze poznanie Boga. Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga prawdziwie, gdy wierzymy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka, jak wykazaliśmy powyżej [I, 31- Przez to więc, że podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć.

Płynie stąd także inny pożytek, a mianowicie stłumienie zarozumiałości, która jest matką błędu. Są bowiem tacy, którzy tak wysokie mniemanie mają o swoich zdolnościach, że głoszą, iż potrafią swoim intelektem przebadać cały świat, uważając mianowicie, że prawdziwe jest wszystko to, co im się wydaje prawdziwe, a fałszywe to, co im się nie wydaje prawdziwe. Aby więc duch ludzki uwolniony od tej zarozumiałości doszedł do pokornego szukania prawdy, trzeba było, żeby Bóg dał człowiekowi pewne prawdy, które całkowicie przekraczają jego intelekt.

Inny pożytek ukazuje się także z tego, co mówi Filozof w X księdze *Etyki*[11]. Gdy bowiem niejaki Symonides wywodził, że człowiek powinien zrezygnować z poznania Boga, a wykorzystywać swe zdolności w sprawach ludzkich, i mówił, że trzeba, by człowiek znał rzeczy ludzkie, a śmiertelnik

11 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177b 31-34).

rzeczy śmiertelne, przeciwstawił mu się Filozof, twierdząc, że człowiek, ile potrafi, powinien kierować się do rzeczy nieśmiertelnych i boskich. Stąd pisze w XI księdze *O zwierzętach*[12], że choć niewiele wiemy o wyższych substancjach, to jednak nawet to „niewiele" bardziej jest umiłowane i upragnione od wszelkiej wiedzy, którą mamy o niższych substancjach. Także w II księdze *O niebie i świecie*[13] mówi, że gdy na pytania z problematyki ciał niebieskich można odpowiedzieć krótkim i prawdopodobnym rozwiązaniem, zdarza się, że słuchacza ogarnia gwałtowna radość.

Wszystko to ukazuje, że nawet niedoskonałe poznanie rzeczy najwyższych przynosi duszy wielką doskonałość. I dlatego, chociaż rozum ludzki nie może w pełni poznać prawd, które go przewyższają, to jednak prawdy te udzielają mu wiele doskonałości, jeśli posiada je przynajmniej przez wiarę.

I dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 3 [Syr 3,23): „więcej niż zniesie rozum ludzki, zostało ci objawione"; oraz w 1 Liście do Koryntian 2, [11.10]: „tego, co boskie nie zna nikt, tylko Duch Boży. Nam zaś objawił to Bóg przez swego Ducha".

Rozdział 6 <<
NIE JEST LEKKOMYŚLNOŚCIĄ UZNAWANIE PRAWD PODAWANYCH PRZEZ WIARĘ, CHOCIAŻ PRZEWYŻSZAJĄ ONE ROZUM

Wierzący w prawdy, których rozum ludzki nie może udowodnić, nie wierzą lekkomyślnie, jakby uwiedzeni nieuczonymi baśniami, jak jest powiedziane w 2 Liście św. Piotra 1, [16]. Te bowiem tajemnice Bożej Mądrości raczyła objawić

12 Arystoteles, *De partibus animalium* I, 5 (644b 32-34).
13 Arystoteles, *De caelo* II, 12 (291b 24-28).

ludziom sama Mądrość Boża, która wszystko zna w pełni. Mądrość ta stosownymi argumentami dowodzi swej obecności, prawdy swej doktryny i natchnienia, gdy na potwierdzenie tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, ukazuje w sposób widzialny dzieła przewyższające zdolności całej natury, a mianowicie: cudowne uzdrowienia chorych, wskrzeszanie zmarłych, zdumiewające przemiany ciał niebieskich i — co

najcudowniejsze — daje natchnienie umysłom ludzkim, tak że nieuczeni i prości ludzie napełnieni darem Ducha Świętego w jednej chwili otrzymują najwyższą mądrość i wymowę.

Wobec tego wszystkiego, poruszony mocą powyższych dowodów, a nie siłą broni ani obietnicą rozkoszy i — co najbardziej godne podziwu, pośród ucisku prześladowań — nieprzeliczony tłum nie tylko ludzi prostych, ale i najuczeńszych, zgromadził się przy wierze chrześcijańskiej, w której uczy się prawd przewyższających wszelki rozum ludzki, gdzie się poskramia rozkosze cielesne i w której poucza się o marności wszystkiego, co jest w świecie. A to, że umysły śmiertelnych prawdy te przyjęły i wzgardziwszy rzeczami widzialnymi, zapragnęły tylko niewidzialnych, jest największym z cudów i dziełem Bożego natchnienia. Że zaś nie stało się to ani nagle, ani przypadkiem, lecz z rozporządzenia Bożego, widać jasno stąd, że Bóg to, co miał uczynić, przepowiadał wielokrotnie przedtem przez proroków, których księgi czcimy jako dające świadectwo naszej wierze. Tego rodzaju dowodu dotyczą także słowa Listu do Hebrajczyków 2, [3-4]: „Które — mianowicie zbawienie ludzkie — było głoszone na początku przez Pana, a umocnione w nas przez tych, którzy je słyszeli. Bóg zaś uwierzytelnił je znakami, cudami i różnorakim udzielaniem Ducha Świętego".

To zaś tak cudowne nawrócenie świata na wiarę chrześcijańską jest najpewniejszym dowodem, że takie znaki istniały, tak że później nie trzeba było ich powtarzać, jako że ukazują się jasno w swoim skutku. Byłoby bowiem dziwniejsze nad wszystkie znaki, gdyby ludzie nieuczeni i prostego pochodzę-

nia bez pomocy cudownych znaków namówili świat do wierzenia w prawdy tak niesłychane, do działań tak trudnych i do spodziewania się rzeczy tak wzniosłych. Aczkolwiek Bóg nie przestaje także za naszych czasów czynić cudów przez swoich świętych dla potwierdzenia wiary.

Ci zaś, którzy wprowadzili błędy sekciarskie, postępowali drogą przeciwną, jak to widać u Mahometa; zwabiał on ludy obietnicami rozkoszy zmysłowych, do których pragnienia podnieca pożądliwość ciała. Mahomet podawał także przykazania odpowiednie do obietnic, popuszczając cugli pożądliwości cielesnej, a temu ludzie zmysłowi łatwy dają posłuch. Jako dowody prawdy zaś podawał tylko takie, które każdy średnio mądry człowiek może poznać rozumem przyrodzonym. Co więcej, prawdy, których nauczał, pomieszał z wieloma bajkami i zupełnie błędnymi naukami. Nie ukazał też żadnych znaków nadprzyrodzonych, które jedynie dają odpowiednie świadectwo natchnieniu Bożemu, gdyż działanie widzialne, takie jakie może pochodzić tylko od Boga, wykazuje, że nauczyciel prawdy otrzymuje natchnienie niewidzialne. Powiedział zaś, że jest posłany z mocą zbrojną, a takich znaków nie brak także rozbójnikom i tyranom. Poza tym ci, którzy uwierzyli z początku Mahometowi, nie byli jakimiś uczonymi, wykształconymi w sprawach boskich i ludzkich, lecz byli to ludzie dzicy, przebywający na pustyniach i nieznający żadnej nauki boskiej. Wykorzystując tłum takich ludzi i przemoc zbrojną, zmusił innych do poddania się jego prawu. Żadne też proroctwa Boże poprzedzających go proroków nie dają mu świadectwa — przeciwnie, on raczej spaczył prawie wszystkie nauki Starego i Nowego Testamentu opowiadaniem pełnym bajek, co widzi każdy, kto bada jego prawo. Dlatego też chytrze nie zalecił swym wyznawcom czytania ksiąg Starego i Nowego Testamentu, by mu nie wykazali fałszu.

I tak widać, że ci, którzy dają wiarę jego słowom, wierzą lekkomyślnie.

31

Rozdział 7
PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NIE JEST SPRZECZNA Z PRAWDĄ ROZUMU

Chociaż prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, to jednak prawdy, które rozum posiada z natury, nie mogą być sprzeczne z tą prawdą. Wiadomo bowiem, że to, co jest rozumowi wszczepione z natury, jest najprawdziwsze — do tego stopnia, że nie można nawet pomyśleć, by było fałszywe. Również prawd wiary nie godzi się uważać za fałszywe, skoro Bóg w tak widoczny sposób je potwierdził. Ponieważ więc tylko fałsz jest sprzeczny z prawdą, jak to widać jasno przy badaniu ich definicji, jest niemożliwe, by zasady, które rozum poznaje z natury, były sprzeczne z prawdami wiary.

Dalej. To samo, co nauczyciel wprowadza do duszy ucznia, zawiera wiedza nauczającego, chyba że uczy nieprawdziwie; tego zaś nie godzi się mówić o Bogu. Poznanie zaś zasad znanych z natury wszczepił w nas Bóg, On bowiem jest twórcą naszej natury. Te zasady więc zawiera także sama Mądrość Boża. Cokolwiek zatem jest sprzeczne z tego rodzaju zasadami, jest sprzeczne z Mądrością Bożą i nie może pochodzić od Boga. Prawdy więc, które posiadamy z Objawienia Bożego przez wiarę, nie mogą być sprzeczne z poznaniem naturalnym.

Poza tym. Sprzeczne argumenty tak obezwładniają nasz intelekt, że nie jest on zdolny zbliżyć się do poznania prawdy. Gdyby więc Bóg udzielił nam poznania sprzecznych ze sobą tez, przeszkadzałoby to naszemu intelektowi w poznaniu prawdy. Tego zaś Bóg nie może uczynić.

Co więcej. Właściwości naturalne nie zmieniają się, póki trwa natura. Poglądy sprzeczne nie mogą zatem współistnieć w tym samym umyśle. Bóg nie udziela więc człowiekowi poglądów lub wiary sprzecznych z poznaniem naturalnym.

32

I dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 10, [8]: „Słowo to jest blisko ciebie, w twoim sercu i na twoich ustach. Jest to słowo wiary, którą głosimy". Lecz ponieważ przewyższa ono rozum, wydaje się niektórym sprzeczne. A jest to niemożliwe. Zgadza się z tym także powaga Augustyna, który tak mówi w II księdze *Dosłownego wykładu Księgi Rodzaju*-. „To, co prawda wyjawi, nie może być w żaden sposób sprzeczne ze świętymi księgami czy to Starego, czy Nowego Testamentu"[14].

Widać z tego w sposób oczywisty, że jakiekolwiek argumenty poda się przeciw prawdom wiary, nie można ich prawidłowo wyprowadzić z pierwszych zasad wlanych w naturę i znanych przez się. Stąd też nie mają one siły dowodowej, lecz albo są argumentami prawdopodobnymi, albo sofistycznymi. I tylko do takich można je sprowadzić.

Rozdział 8
STOSUNEK ROZUMU LUDZKIEGO DO PRAWDY WIARY

Należy też, jak się wydaje, wziąć pod uwagę to, że rzeczywistość zmysłowo poznawalna, z której rozum ludzki bierze początek poznania, zachowuje w sobie pewne ślady podobieństwa do Boga, ale tak niedoskonałe, że są one całkowicie niewystarczające do

ujawnienia substancji samego Boga. Skutki bowiem mają na swój sposób podobieństwo do swych przyczyn, skoro przyczyna sprawcza sprawia coś podobnego do siebie. Skutek jednak nie osiąga nigdy doskonałego podobieństwa do przyczyny. Rozum ludzki zatem w ten sposób poznaje prawdy wiary — które mogą być zupełnie jasne tylko dla widzących substancję Bożą — że może na ich potwierdzenie

14 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, 18 (PL 34, 280).

zebrać pewne prawdopodobne argumenty. Nie wystarczają one jednak do tego, by powyższą prawdę pojąć tak, jakby została udowodniona lub była sama przez się zrozumiała. Chociaż więc tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki w nich się ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił. Jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 5], móc dojrzeć choćby niewiele o rzeczach najwznioślejszych i przy pomocy niedołężnego rozważania, jest rzeczą niezmiernie radosną.

Z tym poglądem zgadza się też autorytet Hilarego, który tak stwierdza w księdze *O Trójcy,* mówiąc o tego rodzaju prawdzie: „Rozpocznij, wierząc, postępuj, trwaj. Chociaż wiem, że nie dojdziesz, to jednak cieszyć się będę twoim postępem. Kto bowiem gorliwie dąży za rzeczami nieskończonymi, ten, chociaż ich nigdy nie dosięgnie, to jednak odniesie korzyści postępując naprzód. Nie wdzieraj się jednak w tę tajemnicę i nie zatapiaj się w tajnikach niekończących się narodzin, zuchwale mniemając, że pojmujesz to, co jest szczytem poznania umysłowego, lecz zrozum, że są to rzeczy, których pojąć nie można"[15].

Rozdział 9 <<
PORZĄDEK I METODA POSTĘPOWANIA W TYM DZIELE

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika jasno, że zamiarem mędrca powinno być rozważanie dwojakiej prawdy o rzeczach boskich i zwalczanie przeciwnych błędów. Do jednej z tych prawd można dojść dociekaniem rozumowym, na-

15 Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* II, 10-11 (PL 10, 58 C-59 A).

tomiast druga przewyższa wszelkie wysiłki rozumu. Mówię o dwojakiej prawdzie o rzeczach boskich nie z punktu widzenia samego Boga, który jest jedną i prostą prawdą, lecz z punktu widzenia naszego poznania, które podchodzi do poznania spraw Bożych w rozmaity sposób.

Do ukazania pierwszej prawdy należy przystąpić za pomocą ścisłych dowodów, którymi można by przekonać przeciwnika. Ponieważ jednak nie można znaleźć takich dowodów dla drugiej prawdy, nie powinno tu być zamiarem przekonanie przeciwnika dowodami, lecz obalenie argumentów, które on ma przeciwko prawdzie. Rozum przyrodzony bowiem nie może być sprzeczny z prawdą wiary, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 7]. W szczególny zaś sposób można przekonać przeciwnika prawdy wiary powagą Pisma Świętego potwierdzoną przez Boga — ponieważ w to, co przewyższa rozum, wierzymy tylko dlatego, że objawił to Bóg. Należy jednak dla ukazania tego

rodzaju prawdy wprowadzać argumenty prawdopodobne celem ćwiczenia wiernych i dania im pomocy. Nie chodzi tu o przekonanie przeciwników, ponieważ sama niedostateczność tych argumentów tym bardziej by ich jeszcze utwierdziła w błędzie, gdyby sądzili, że przyjmujemy prawdy wiary dla tak błahych racji.

Zamierzając więc postępować w powyższy sposób, spróbujemy najpierw ukazać tę prawdę, którą wyznaje wiara i bada rozum, wprowadzając dowody ścisłe i racje prawdopodobne. Niektóre z nich zbieramy z ksiąg filozofów i świętych. Posłużą one do potwierdzenia prawdy i przekonania przeciwnika [ks. I, II i III].

Następnie, żeby przejść od rzeczy bardziej jasnych do mniej jasnych, przystąpimy do ukazania tej prawdy, która przewyższa rozum, zwalczając argumenty przeciwników oraz objaśniając, na ile Bóg pozwoli, prawdy wiary argumentami prawdopodobnymi i autorytatywnymi wypowiedziami [ks. IV].

Skoro więc zamierzamy drogą rozumową ukazać to, czego rozum ludzki może dowiedzieć się o Bogu, pierwsze, co nam

się narzuca, to zbadanie tego, co odnosi się do Boga samego w sobie [ks. I], drugie — zbadanie pochodzenia stworzeń od Niego [ks. II], trzecie zaś — objaśnienie stosunku stworzeń do Niego jako celu [ks. III],

Spośród zaś rzeczy, które należy rozważyć o Bogu samym w sobie, jako koniecznym fundamentem całego dzieła należy na wstępie się zająć rozważaniem dowodzącym istnienia Boga [rozdz. następny]. Jeśli bowiem nie ma takiego dowodu, upada z konieczności całe rozważanie o rzeczach boskich.

Rozdział 10
POGLĄDY TYCH, KTÓRZY GŁOSZĄ, IŻ NIE MOŻNA DOWODZIĆ, ŻE BÓG ISTNIEJE, SKORO JEST TO SAMO PRZEZ SIĘ OCZYWISTE

Być może rozważanie, które ktoś przeprowadza celem udowodnienia, że Bóg istnieje, wyda się zbyteczne tym, którzy twierdzą, iż istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak że nie można pomyśleć czegoś przeciwnego i że w związku z tym nie można udowodnić, że Bóg istnieje. Ich rozumowanie zdaje się być następujące.

Samo przez się oczywiste jest to, co poznajemy natychmiast po poznaniu wyrażających to terminów; tak na przykład poznawszy, czym jest całość i czym jest część, poznajemy natychmiast, że wszelka całość jest większa od swej części. Tak właśnie jest, gdy mówimy, że Bóg jest. Przez nazwę „Bóg" rozumiemy bowiem coś, nad co nic większego pomyśleć nie można. To poznanie zaś powstaje w intelekcie tego, kto słyszy i pojmuje nazwę „Bóg", tak że przynajmniej w intelekcie Bóg musi już być. Nie może On jednak być tylko w intelekcie — to bowiem, co jest w intelekcie i w rzeczywistości, jest większe od tego, co jest tylko w intelekcie. Samo zaś znaczenie nazwy

dowodzi, że nie ma nic większego od Boga. Wynika więc stąd, że to, iż Bóg istnieje, jest samo przez się oczywiste, jasne jakby na podstawie samej nazwy.

Dalej. Można pomyśleć, że istnieje rzecz, o której nie można pomyśleć, by nie istniała. Oczywiście jest ona czymś większym od tej, o której można pomyśleć, że nie istnieje. Można by więc pomyśleć o czymś większym niż Bóg, gdyby można było pomyśleć, że Bóg nie istnieje. Sprzeciwia się to jednak znaczeniu nazwy. Wynika więc stąd, że to, iż Bóg istnieje, jest samo przez się oczywiste.

Prócz tego. Najbardziej oczywiste muszą być te zdania, w których orzeka się to samo o tym samym, jak na przykład: „człowiek jest człowiekiem", lub których orzeczniki zawierają się w definicjach podmiotów, jak na przykład: „człowiek jest zwierzęciem". Bogu zaś, w odróżnieniu od innych bytów, jak później ukażemy [I, 22], przysługuje to, że Jego istnienie jest Jego istotą, jak gdyby odpowiedź na pytanie: „Czym jest?" i na pytanie: „Czy jest?" była taka sama. Zatem, gdy się mówi: „Bóg jest", orzecznik albo jest tym samym, co podmiot, albo przynajmniej zawiera się w definicji podmiotu. I w ten sposób to, że Bóg istnieje, będzie samo przez się oczywiste.

Ponadto. Rzeczy, które są znane z natury, są poznawane same przez się, do ich poznania bowiem nie dochodzi się wysiłkiem dociekania. Otóż to, że Bóg jest, jest znane z natury, skoro pragnienie człowieka dąży z natury do Boga jako do ostatecznego celu, jak się później okaże [III, 25]. Zatem to, że Bóg istnieje, jest oczywiste samo przez się.

I jeszcze. Samo przez się oczywiste musi być to, przez co poznaje się wszystko inne. A czymś takim jest właśnie Bóg. Jak bowiem podstawą wszelkiego postrzegania wzrokowego jest światło słońca, tak podstawą wszelkiego poznania umysłowego jest światło Boże, dlatego że w Nim najpierw i najbardziej znajduje się światło umysłowe. A zatem to, że Bóg istnieje, musi być samo przez się oczywiste.

37

Z tych więc i tym podobnych powodów niektórzy uważają istnienie Boga za tak oczywiste, że nie może umysł pomyśleć nic przeciwnego.

Rozdział 11
ODPARCIE POWYŻSZYCH POGLĄDÓW I ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW

Przedstawione wyżej poglądy powstały częściowo z nawyku wywodzącego się stąd, że ludzie od początku przyzwyczaili się do słyszenia i wzywania imienia Boga. Nawyk zaś, a zwłaszcza nawyk posiadany od dziecka, nabiera mocy natury. Stąd zdarza się, że to, czym umysł jest przesiąknięty od dzieciństwa, uważa się za coś naturalnego i oczywistego. Częściowo zaś bierze się to stąd, że nie rozróżnia się tego, co jest bezwzględnie oczywiste, i tego, co jest oczywiste w stosunku do nas. Bezwzględnie bowiem samo przez się oczywiste jest to, że Bóg istnieje, skoro to, czym Bóg jest, to Jego istnienie. Ponieważ jednak tego, czym Bóg jest, nie możemy umysłowo pojąć, dla nas pozostaje to nieznane. Tak na przykład to, że wszelka całość jest większa od swej części, jest bezwzględnie samo przez się oczywiste, ale dla tego, kto nie rozumiałby pojęcia całości, musiałoby pozostać nieznane. Dlatego też w stosunku do rzeczy, które są najoczywistsze, nasz umysł ma się tak, jak oko sowy do słońca, jak jest powiedziane w II księdze *Metafizyki*[16].

Niekoniecznie też natychmiast, gdy się pozna znaczenie nazwy „Bóg", musi być znane istnienie Boga, jak chce pierwszy argument. Po pierwsze, ponieważ nie jest dla wszystkich oczywiste — nawet dla tych, którzy przyjmują, że Bóg istnieje — że Bóg jest czymś, ponad co nie można pomyśleć nic więk-

16 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

szego, bo przecież wielu starożytnych głosiło, że świat jest Bogiem. Także i wyjaśnienie nazwy „Bóg", które podaje Jan Damasceński[17], nie nasuwa na myśl nic podobnego.

Następnie dlatego, że nawet przy założeniu, iż przez nazwę „Bóg" wszyscy rozumieją coś, nad co nic większego nie można pomyśleć, nie jest konieczne, by w rzeczywistości istniało coś, nad co nic większego nie można pomyśleć. Ujęcie rzeczy bowiem musi odpowiadać znaczeniu jej nazwy. Z tego zaś, że pojmujmy umysłem to, co jest zawarte w nazwie „Bóg", wynika jedynie to, że Bóg istnieje w intelekcie. Stąd też to, nad co nie można nic większego pomyśleć, nie musi istnieć, chyba że w intelekcie. Nie wynika stąd też, że w rzeczywistości istnieje coś, nad co nie można pomyśleć nic większego. I w ten sposób nie jest to żaden argument dla tych, którzy przyjmują, że Boga nie ma, można bowiem, przyjąwszy cokolwiek w rzeczywistości lub w intelekcie, pomyśleć coś od tego większego, chyba że przyjmiemy, iż istnieje coś w rzeczywistości, nad co nic większego nie można pomyśleć.

Nie jest też konieczne, jak przyjmował drugi argument, by można było pomyśleć coś większego od Boga, jeśli można pomyśleć, że Go nie ma. To bowiem, że można pomyśleć, że Go nie ma, nie pochodzi z niedoskonałości lub niepewności Jego istnienia — skoro Jego istnienie jest samo w sobie całkiem oczywiste — lecz ze słabości naszego intelektu, który nie może ująć Boga samego w sobie, lecz jedynie poprzez skutki Jego działania — i w ten sposób dochodzi przez rozumowanie do poznania, że Bóg istnieje.

Tym sposobem mamy odpowiedź także na trzeci argument. Jak bowiem dla nas oczywiste samo przez się jest to, że całość jest większa od swej części, tak dla tych, którzy widzą samą istotę Bożą, jest zupełnie oczywiste, że Bóg istnieje, skoro Jego istota jest Jego istnieniem. Lecz ponieważ my nie możemy

17 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 836 B-837 A).

widzieć istoty Boga, do poznania Jego istnienia dochodzimy nie przez Niego samego, lecz przez skutki Jego działania.

Również jasna jest odpowiedź na czwarty argument. Tak bowiem człowiek z natury poznaje Boga, jak Go z natury pragnie. Pragnie Go zaś człowiek z natury, o ile pragnie z natury szczęścia, które jest pewnym obrazem Bożej dobroci. Zatem nie jest konieczne, by człowiek poznawał w sposób naturalny Boga samego w sobie, lecz Jego podobieństwo. Stąd jest rzeczą konieczną, by człowiek dochodził do poznania Boga drogą rozumowania poprzez Jego podobieństwa, które odkrywa w skutkach Jego działania.

Łatwo też odpowiedzieć na piąty argument. Bóg bowiem jest wprawdzie tym, przez co się wszystko poznaje, ale nie w tym znaczeniu, że bez poznania Go nie można by było poznać innych rzeczy, jak to ma miejsce w przypadku zasad bezpośrednio oczywistych, lecz ponieważ wszelkie nasze poznanie powstaje pod Jego wpływem.

Rozdział 12 <<
POGLĄD TYCH, KTÓRZY TWIERDZĄ, ŻE NIE MOŻNA WYKAZAĆ, IŻ BÓG ISTNIEJE, LECZ ŻE SIĘ TYLKO W TO WIERZY

Z wyżej przedstawionym poglądem jest sprzeczne mniemanie innych ludzi, według których zbyteczne jest usiłowanie udowodnienia, że Bóg istnieje. Twierdzą oni bowiem, że nie można odkryć na drodze rozumowej, iż Bóg istnieje, lecz przyjmuje się to tylko drogą wiary i objawienia.

Do takiego twierdzenia przywiodła niektórych słabość argumentów podawanych niekiedy na udowodnienie, że Bóg istnieje. Ten błędny pogląd mógłby niesłusznie szukać sobie podpory w twierdzeniach niektórych filozofów, którzy wykazują, że

40

w Bogu tym samym jest istota i istnienie, czyli to, co odpowiada na pytanie: „Czym jest?" i na pytanie: „Czy jest?". Skoro zaś nie można drogą rozumową dojść do poznania, czym Bóg jest, wydaje się, że nie można także dowieść rozumem, czy Bóg jest.

Podobnie. Jeżeli, zgodnie z systemem Filozofa[18], jako zasadę dowodzenia, czy coś jest, trzeba przyjąć znaczenie nazwy, a według niego — jak mówi w IV księdze *Metafizyki*[19] — znaczenie wyrażone przez nazwę to definicja, to skoro przyjmujemy, że istota Boża jest niepoznawalna, nie pozostanie żadna inna droga do udowodnienia, że Bóg jest.

Podobnie. Jeżeli poznanie zasad dowodzenia bierze początek od poznania zmysłowego, jak się wykazuje w *Analitykach wtórych*[20], to wydaje się, że nie można dowieść tego, co przewyższa wszelkie poznanie zmysłowe i rzeczy zmysłowo poznawalne. Czymś takim zaś jest istnienie Boga. Nie można zatem go dowieść.

Fałszywość tego poglądu okazuje się nam, po pierwsze, ze sztuki dowodzenia, która uczy wnioskować ze skutków o przyczynie. Po drugie, z samego porządku nauk. Jeśli bowiem poza substancją zmysłową nie byłoby żadnej innej poznawalnej substancji, nie byłoby też żadnej innej nauki poza naukami przyrodniczymi, jak jest powiedziane w IV księdze *Metafizyki*[21]. Po trzecie, wskazują na to prace filozofów, którzy chcieli udowodnić, że Bóg istnieje. Po czwarte wreszcie, z prawdy wyrażonej przez Apostoła — czytamy bowiem w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła".

Nie narusza to prawdy, że w Bogu tym samym jest istota i istnienie, jak utrzymuje pierwszy argument. Prawda ta bowiem odnosi się do istnienia, którym Bóg istnieje sam w sobie

18 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 9 (93b 30).
19 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1012a 23-24).
20 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19 (100a 3-b 5).
21 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1005a 33-b 1).

41

i które jest nam nieznane, tak jak i Jego istota. Nie odnosi się jednak do istnienia, które oznacza złożenie dokonywane przez intelekt. W ten sposób istnienie Boga może być dowiedzione, gdyż racje dowodzące prowadzą nasz umysł do utworzenia o Bogu takiego zdania, które wyraża, że Bóg istnieje.

W racjach zaś, za pomocą których dowodzi się, że Bóg istnieje, nie trzeba przyjmować jako terminu średniego istoty Bożej, jak twierdził drugi argument, lecz zamiast istoty przyjmuje się jako termin średni skutek działania Bożego, jak czynimy w dowodach typu „ponieważ"; i z tego właśnie skutku bierze się znaczenie nazwy „Bóg". Wszystkie bowiem nazwy odnoszące się do Boga nadaje się albo biorąc pod uwagę tylko Jego samego bez skutków Jego działania, albo na podstawie jakiegoś odniesienia Boga do skutków Jego działania.

Stąd jest jasne także to, że chociaż Bóg przewyższa wszystkie rzeczy zmysłowo poznawalne oraz zmysły, to jednak skutki Jego działania, z których czerpie dowód wskazujący, że Bóg jest, są dostrzegalne zmysłami. I w ten sposób nasze poznanie, także tych rzeczy, które wykraczają poza zmysły, ma początek w zmysłach.

Rozdział 13
ARGUMENTY NA UDOWODNIENIE ISTNIENIA BOGA

Po wykazaniu, że nie jest rzeczą daremną starać się dowieść istnienia Boga, przystępujemy do podania racji, za pomocą których udowadniali istnienie Boga tak filozofowie, jak i doktorzy katoliccy.

Najpierw zatem podamy racje, którymi posługuje się Arystoteles, by udowodnić, że Bóg istnieje. Zamierzał on udowodnić to dwiema drogami na podstawie analizy ruchu. Pierw-

sza z nich jest następująca[22]. Wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Jasne zaś jest dla zmysłów, że istnieją rzeczy, które się poruszają, jak na przykład słońce. A zatem zostaje wprawione w ruch przez coś innego, poruszającego. To poruszające więc albo się porusza, albo nie. Jeśli się nie porusza, to mamy udowodnione, co zamierzaliśmy udowodnić, mianowicie, że musi się przyjąć coś poruszającego, co samo jest nieruchome. A to nazywamy Bogiem. Jeśli zaś poruszające porusza się, to porusza się przez coś innego, poruszającego. Można więc albo postępować w nieskończoność, albo dojść do czegoś poruszającego nieruchomego. Ponieważ jednak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć coś pierwszego poruszającego, co samo jest nieruchome.

W dowodzie tym są dwa twierdzenia, które należy udowodnić. Mianowicie, że wszystko, co jest w ruchu, porusza się dzięki czemuś innemu oraz że w rzeczach poruszających i poruszanych nie można postępować w nieskończoność.

Pierwsze z tych twierdzeń udowadnia Filozof w trojaki sposób. Po pierwsze: jeśli coś porusza się samo, to zasadę swego ruchu musi mieć w sobie, inaczej byłoby oczywiście poruszane przez coś innego. Ponadto musi się poruszać bezpośrednio, to znaczy musi się poruszać dzięki sobie samemu, a nie dzięki swej części, jak zwierzę, które porusza się przez ruch nogi; w ten sposób bowiem nie całość poruszałaby się przez siebie samą, lecz jej część, a jedna część przez drugą. Musi też być podzielne i posiadać części, skoro wszystko, co się porusza, jest podzielne, jak dowodzi w VI księdze *Fizyki*[23].

Przyjąwszy powyższe, Arystoteles rozumuje w następujący sposób. Przyjmujemy, że jeśli coś samo się porusza, to porusza się bezpośrednio. Zatem ze spoczynku jednej z jego części wynika spoczynek całości. Jeśli bowiem podczas spoczynku

22 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (241b 24-242a 15).
23 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

43

jednej części poruszałaby się inna część, wtedy nie całość byłaby bezpośrednio poruszana, lecz jej część, która się porusza, gdy inna spoczywa. Cokolwiek zaś spoczywa dlatego, że drugie spoczywa, nie porusza się samo przez się. Rzecz bowiem, która spoczywa wskutek spoczynku drugiej rzeczy, musi być także w ruchu wskutek ruchu drugiej rzeczy i w ten sposób nie porusza się przez siebie samą. Stąd więc to, o czym przyjęliśmy, że porusza się samo przez się, nie porusza się samo przez się. Wszystko więc, co się porusza, musi poruszać się przez coś innego.

Bez wartości jest zarzut, jaki mógłby ktoś postawić, że nie może być w spoczynku część tego, co jak się przyjmuje, porusza się samo przez się, oraz że część może spoczywać lub poruszać się tylko przypadłościowo, jak bałamuci Awicenna[24]. A to dlatego, że siła dowodu polega tu na tym, iż jeśli coś porusza się bezpośrednio i samo przez się, a nie ze względu na części, to jego poruszanie się nie zależy od niczego. Zarówno zaś poruszanie się czegoś podzielnego, jak i jego istnienie, zależy od części, tak że nie może poruszać się bezpośrednio i samo przez się. Nie potrzeba więc do prawdziwości wyciągniętego wniosku zakładać jako coś absolutnie prawdziwego, że część tego, co porusza się samo przez się, spoczywa. Prawdziwe zaś musi być następujące zdanie warunkowe: „Jeśli część byłaby w spoczynku, spoczywałaby całość". Zdanie to może być prawdziwe nawet wówczas, gdy poprzednik jest niemożliwy, jak na przykład prawdziwe jest takie zdanie warunkowe: „Jeśli człowiek jest osłem, jest nierozumny".

Po drugie: Arystoteles udowadnia to twierdzenie w następujący sposób za pomocą indukcji[25]. Wszystko, co się porusza z przyczyny przypadłościowej, nie porusza się samo z siebie, porusza się bowiem dzięki ruchowi czegoś innego. Podobnie

24 Awicenna, *Sufficientia* II, 1 (Venetiis 1508, f. 24rb).
25 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (254b 7-256a 3).

44

jest jasne, że także to, co się porusza przez siłę zewnętrzną, nie porusza się samo z siebie, a także to, co porusza się z natury, jakby samo z siebie poruszane, jak na przykład zwierzęta, które, jak wiadomo, są poruszane przez duszę. I dalej także to, co porusza się z natury, jak rzeczy ciężkie i lekkie, ponieważ te rzeczy poruszają się pod wpływem przyczyny powodującej i usuwającej przeszkody. Wszystko zaś, co się porusza, porusza się albo samo przez się, albo z przyczyny przypadłościowej. A jeżeli samo przez się, to albo przez siłę zewnętrzną, albo z natury. A to albo jest poruszane samo z siebie, jak zwierzę, albo nie jest poruszane samo z siebie, jak to, co ciężkie i lekkie. Wszystko zatem, co się porusza, porusza się przez coś drugiego.

Po trzecie: dowodzi w następujący sposób[26]. Nic równocześnie nie jest urzeczywistnione i w możności odnośnie do tego samego. Lecz wszystko, co się porusza, o ile jest poruszane, jest w możności, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możności, o ile jest w możności. Wszystko zaś, co porusza, o ile porusza, jest urzeczywistnione, każda rzecz bowiem działa tylko o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Nic zatem nie jest odnośnie do tego samego ruchu poruszającym i poruszanym. I wobec tego nic nie porusza samo siebie.

Należy jednak wiedzieć, że Platon[27], który twierdził, że wszystko, co porusza, jest poruszane, przyjął nazwę „ruch" w szerszym znaczeniu niż Arystoteles. Arystoteles bowiem przyjął ruch w znaczeniu właściwym, to znaczy jako urzeczywistnienie tego, co istnieje w możności, o ile jest w możności; odnosi się to tylko do rzeczy podzielnych i ciał, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[28]. Według Platona zaś to, co samo siebie porusza, nie jest ciałem, za ruch bowiem uważał jakąkol-

26 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).
27 Por. Platon, *Phaedrus* 24 (245 C).
28 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

wiek czynność, tak że według niego zarówno pojmowanie, jak i wydawanie sądów jest pewnym ruchem, o której to koncepcji wspomina Arystoteles w III księdze *O duszy*[29]. Platon więc twierdził zgodnie z tym, że pierwszy poruszyciel porusza sam siebie, mianowicie poznaje sam siebie i pragnie albo kocha siebie. Pod pewnym względem nie sprzeciwia się to twierdzeniom Arystotelesa, nie ma bowiem różnicy, czy się z Platonem dojdzie do czegoś pierwszego, co porusza siebie, czy też dojdzie się z Arystotelesem do czegoś pierwszego, co jest zupełnie nieruchome.

Drugiego twierdzenia, mianowicie, że w rzeczach poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, dowodzi Arystoteles trzema argumentami. Pierwszy z nich jest następujący[30]. Jeśli w poruszających i poruszanych postępuje się w nieskończoność, to cały ten nieskończony ciąg musi się składać z ciał, każda rzecz bowiem, która jest poruszana, jest podzielna i jest ciałem, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[31]. Każde zaś ciało, które porusza inne ciało, jest równocześnie poruszane. Wszystkie zatem ogniwa tego nieskończonego ciągu poruszają się, gdy porusza się jedno ogniwo. Skoro jednak jest ono bytem skończonym, porusza się w czasie skończonym. Cały więc nieskończony ciąg porusza się w czasie skończonym. A to jest niemożliwe. Zatem nie można postępować w nieskończoność w poruszających i poruszanych.

Tego zaś, że jest niemożliwe, by powyższy nieskończony szereg poruszał się w czasie skończonym, dowodzi Arystoteles w sposób następujący[32]. Poruszające i poruszane ogniwo szeregu muszą być razem; dowodzi tego przez indukcję, omawiając poszczególne gatunki ruchu. Lecz ciała mogą być razem tylko wtedy, gdy tworzą całość albo się stykają. Skoro więc

29 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 6).
30 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (242a 15-245b 18).
31 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).
32 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (242a 15-245b 18).

wszystkie powyższe rzeczy poruszające i poruszane są, jak wykazaliśmy, ciałami — muszą poprzez ciągłość lub stykanie się być jakby jedną rzeczą ruchomą. W ten sposób jedna rzecz nieskończona porusza się w czasie skończonym. A jest to niemożliwe, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[33].

Drugi argument służący udowodnieniu tego samego jest następujący[34]. W rzeczach poruszających i poruszanych, w których istnieje porządek — to znaczy, gdy jedna zgodnie z porządkiem poruszana jest przez drugą — dzieje się z konieczności tak, że gdy

się usunie pierwszą rzecz poruszającą lub gdy przestaje ona poruszać, żadna z pozostałych nie będzie poruszać ani nie będzie poruszana. Pierwsza bowiem rzecz poruszająca jest przyczyną poruszania wszystkich innych. Lecz gdy postępujemy w nieskończoność w rzeczach poruszających i poruszanych zgodnie z porządkiem, nie będzie żadnej pierwszej rzeczy poruszającej, lecz wszystkie będą jakby pośrednimi poruszającymi. Zatem żadna z nich nie będzie mogła być poruszana. A wobec tego nic na świecie nie będzie się poruszać.

Trzeci dowód sprowadza się do tego samego, tylko że ma zmieniony porządek, mianowicie zaczyna od góry[35]. Wygląda to następująco. To, co porusza jako przyczyna pośrednicząca, może poruszać tylko wtedy, gdy istnieje coś, co porusza jako przyczyna główna. Gdy jednak w rzeczach poruszających i poruszanych postępuje się w nieskończoność, wówczas wszystkie będą jakby przyczynami pośredniczącymi — będzie tak, ponieważ, jak przyjmujemy, są one poruszającymi poruszanymi — a nic nie będzie główną przyczyną ruchu. Zatem nic nie będzie się poruszać.

Widzimy w ten sposób jasno dowód obydwu twierdzeń przyjętych przy dowodzeniu pierwszą drogą, przez którą Arystoteles wykazuje, że istnieje pierwsza, nieruchoma przyczyna ruchu.

33 Arystoteles, *Physica* VI, 7 (237b 23-238b 22).
34 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 4-21).
35 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 21-b 3).

47

Druga droga jest następująca[36]. Jeśli każda rzecz poruszająca jest poruszana, to zdanie to jest prawdziwe albo samo przez się, albo przypadłościowo. Jeśli przypadłościowo, to nie jest konieczne. Co bowiem jest prawdziwe przypadłościowo, nie jest konieczne. Jest zatem możliwe, że żadna rzecz poruszająca nie jest poruszana. Lecz jeśli rzecz poruszająca nie jest poruszana, to nie porusza, jak twierdzi przeciwnik. Jest więc możliwe, że nic się nie porusza, jeśli bowiem nic nie porusza, to nic nie jest poruszane. Arystoteles zaś uważa za rzecz niemożliwą, by był czas, w którym nie było żadnego ruchu[37]. Zatem pierwsze zdanie nie było możliwe, gdyż z fałszywego zdania możliwego nie wynika fałszywe niemożliwe. I w ten sposób zdanie: „Każdy poruszający jest poruszany przez coś drugiego", nie było przypadłościowo prawdziwe.

Podobnie, jeśli jakieś dwie rzeczy są połączone przypadłościowo w czymś trzecim, a jedną z nich znajdujemy bez drugiej, to jest prawdopodobne, że można znaleźć drugą bez pierwszej. Tak na przykład, jeśli fakt bycia białym i muzykalnym znajdujemy w Sokratesie i odkrywamy, że Platon jest muzykalny, nie będąc białym, to jest prawdopodobne, że w kimś innym będzie można znaleźć fakt bycia białym i niemuzykalnym. Jeśli więc rzecz poruszająca i poruszana łączą się w czymś trzecim przypadłościowo, a znajdujemy w czymś rzecz poruszaną bez poruszającej, to jest prawdopodobne, że znajdziemy także rzecz poruszającą bez tego, co jest poruszane. Przeciw tym rozważaniom nie można podnieść przykładu o dwu rzeczach, z których jedna zależy od drugiej — takie bowiem rzeczy nie łączą się same przez się, lecz przypadłościowo.

Jeśli zaś powyższe zdanie jest prawdziwe samo przez się, to również wynika zeń[1] coś niemożliwego lub niedorzecznego. Albo bowiem rzecz poruszająca musi być poruszana tym sa-

36 Arystoteles, *Physica* VIII, 5-6 (256b 3-259b 31).

37 Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (250b ll-252b 6).

48

mym rodzajem ruchu, którym porusza, albo innym. Jeśli tym samym, to wówczas to, co zmienia, musi być zmieniane, to, co uzdrawia, musi być uzdrawiane, a to, co naucza, musi być uczone i to odnośnie do tej samej wiedzy. Jest to jednak niemożliwe, nauczający bowiem musi posiadać wiedzę, uczący się zaś nie może jej posiadać, a wobec tego ten sam podmiot posiadałby i nie posiadał tego samego. A to jest niemożliwe.

Jeśli rzecz poruszająca jest poruszana innym rodzajem ruchu niż ten, którym porusza — na przykład, jeśli przyczyna powodująca zmianę jest poruszana co do miejsca albo przyczyna poruszająca co do miejsca powiększa się i tym podobne — to wynika z tego, że skoro rodzaje i gatunki ruchu są skończone, nie można postępować w nieskończoność. A w takim razie będzie istniał jakiś pierwszy poruszyciel, który nie jest poruszany przez coś innego.

Mógłby ktoś powiedzieć, że zamyka się tu koło — w tym sensie, że po wyczerpaniu wszystkich rodzajów i gatunków ruchu trzeba wrócić do pierwszego, tak na przykład, gdy przyczyna zmiany miejsca doznaje przemiany, a przyczyna przemiany powiększa się, to znowu przyczyna powiększająca doznaje zmiany miejsca. Lecz z tego wypłynie ten sam wniosek, co wyżej, mianowicie, że to, co porusza zgodnie z jakimś gatunkiem ruchu, jest poruszane tym samym ruchem, chociaż nie bezpośrednio, lecz pośrednio.

Wynika więc stąd, że trzeba przyjąć pierwszego poruszycie- la, który nie jest poruszany przez coś zewnętrznego. Gdy przyjmiemy, że istnieje pierwszy poruszyciel, który nie jest poruszany przez coś zewnętrznego, nie wynika z tego, że jest on całkowicie nieruchomy. Dlatego Arystoteles idzie dalej, mówiąc, że pierwszy poruszyciel może być dwojaki[38]. Po pierwsze, pierwszy poruszyciel może być całkowicie nieruchomy.

38 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 13).

49

Przyjąwszy to, mamy już naszą tezę, mianowicie, że istnieje jakiś nieruchomy pierwszy poruszający. Po drugie, pierwszy poruszyciel może się poruszać sam przez się. I wydaje się to prawdopodobne, gdyż to, co jest samo przez się, jest zawsze wcześniejsze od tego, co jest przez coś drugiego. Jest więc logiczne, że w ciągu rzeczy poruszanych pierwsza rzecz poruszana porusza się sama przez się, a nie przez coś drugiego.

Lecz gdy się to przyjmie, wynika znowu to samo. Nie można bowiem powiedzieć, że rzecz, która sama się porusza, jest cala poruszana przez całą siebie, gdyż wynikałyby z tego powyższe niedorzeczności. Mianowicie, że ktoś równocześnie by nauczał i był nauczany, i podobnie co do innych ruchów; dalej, że coś byłoby równocześnie w możności i urzeczywistnione, rzecz poruszająca bowiem jest jako taka urzeczywistniona, a rzecz poruszana w możności. Wynika więc stąd, że jedna część rzeczy poruszanej tylko porusza, a druga jest poruszana. I tak dochodzimy do tego samego, co poprzednio, mianowicie, że jest coś, co porusza, a samo jest nieruchome.

Nie można zaś powiedzieć, iż obie części są poruszane w ten sposób, że jedna porusza drugą; nie można też powiedzieć, że jedna część porusza się sama i porusza drugą, ani też, że całość porusza część, ani też, że część porusza całość, gdyż wynikałyby stąd wyżej wspomniane niedorzeczności, mianowicie, że coś równocześnie poruszałoby i było poruszane tym samym gatunkiem ruchu, że byłoby także równocześnie w możności i

urzeczywistnione i wreszcie, że całość nie poruszałaby się cała bezpośrednio, lecz dzięki swej części. Pozostaje więc, że w tym, co się porusza samo, jedna część musi być nieruchoma i musi poruszać drugą.

Lecz ponieważ w naszym świecie w tym, co się samo porusza, mianowicie w zwierzętach, część poruszająca, mianowicie dusza, choć jest sama przez się nieruchoma, porusza się przypadłościowo, to wykazuje dalej Filozof, że w pierwszym samoporuszającym się poruszycielu część poruszająca nie jest

50

poruszana ani przez się, ani przypadłościowo. W naszym świecie bowiem w tym, co samo się porusza, mianowicie w zwierzętach, część poruszająca porusza się przypadłościowo, ponieważ zwierzęta są zniszczalne. To zaś, co się samo porusza, a jest zniszczalne, trzeba sprowadzić do czegoś pierwszego, co się samo porusza i jest wieczne. Jest więc konieczne, by to, co się samo porusza, miało jakiegoś poruszyciela, który by się nie poruszał ani sam przez się, ani przypadłościowo.

Jasne więc jest, że według poglądu Filozofa jest konieczne, by coś, co się samo porusza, było wieczne. Jeśli bowiem ruch jest wieczny, jak zakłada, to wieczne musi być powstawanie rzeczy, które się same poruszają, a podlegają powstawaniu i niszczeniu. Lecz przyczyną tej wieczności nie może być żadna z rzeczy, które poruszają się same, gdyż taka rzecz nie istnieje zawsze. Nie mogą też być tą przyczyną wszystkie poruszające się rzeczy razem wzięte — czy to dlatego, że byłoby ich nieskończenie wiele, czy też dlatego, że nie istnieją wszystkie równocześnie. Wynika więc stąd w sposób konieczny, że musi istnieć jakiś wieczny samoporuszający się byt, który jest przyczyną nieustannego powstawania niższych rzeczy samoporuszających się. I w ten sposób jego poruszyciel nie porusza się ani sam przez się, ani przypadłościowo.

Dalej, widzimy, że niektóre z bytów samoporuszających się zaczynają się od nowa poruszać mocą jakiegoś ruchu, którym zwierzę nie porusza się samo z siebie, jak na przykład dzięki trawieniu pokarmu lub dzięki zmianie w atmosferze, którym to ruchem przyczyna ruchu poruszająca sama siebie porusza się przypadłościowo. Można też z tego wnioskować, że nic z tego, co się samo porusza, a czego przyczyna ruchu porusza się sama przez się lub przypadłościowo, nie porusza się zawsze. Jednak pierwszy samoporuszający się byt porusza się zawsze, inaczej ruch nie mógłby być wieczny, skoro wszelki inny ruch jest powodowany ruchem pierwszego samoporuszającego się bytu. Wynika więc stąd, że pierwszy samoporuszający

51

się byt jest poruszany przez przyczynę ruchu, która się nie porusza ani sama przez się, ani przypadłościowo.

Dowodowi temu nie sprzeciwia się też i to, że przyczyny ruchu niższych sfer powodują ruch wieczny, a mimo to mówimy, że są w ruchu przypadłościowo. Twierdzi się bowiem, że są w ruchu przypadłościowo nie dzięki sobie samym, lecz dzięki rzeczom przez nie poruszanym, które idą za ruchem sfery wyższej.

Ponieważ jednak Bóg nie jest częścią czegoś, co się samo porusza, Arystoteles prowadzi dalej dociekania w swej *Metafizyce*[39], i od przyczyny ruchu, która jest częścią samoporuszającego się bytu, dochodzi do przyczyny ruchu całkowicie oddzielonej, którą jest Bóg. Skoro bowiem każdy samoporuszający się byt porusza się z racji pożądania czegoś, to przyczyna ruchu, która jest częścią samoporuszającego się bytu, musi

poruszać ze względu na pożądanie jakiegoś przedmiotu godnego pożądania. A przedmiot ten jest w ciągu przyczyn poruszających doskonalszy od przyczyny ruchu, dlatego że podmiot pożądający jest w pewien sposób zarówno poruszającym, jak i poruszanym, przedmiot pożądania zaś jest przyczyną poruszającą w ogóle nieporuszaną. A zatem musi istnieć pierwsza, oddzielona przyczyna ruchu, zupełnie nieruchoma, a tą jest Bóg.

Wydaje się jednak, że powyższe rozumowanie osłabiają dwa argumenty. Pierwszy z nich zwraca uwagę, że rozumowanie to wychodzi z założenia o wieczności ruchu, co katolicy uważają za błędne.

Na to należy odpowiedzieć, że najskuteczniejszą drogą do udowodnienia, że Bóg istnieje, jest przyjęcie wieczności świata, bo przy tym założeniu istnienie Boga wydaje się mniej oczywiste. Jeśli bowiem świat i ruch mają początek, to jest jasne, że trzeba przyjąć jakąś przyczynę, która dała światu i ruchowi początek. Wszystko bowiem, co się staje, musi mieć w jakimś

39 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 7 (1072a 23-30).

52

początkodawcy początek, ponieważ nic nie przechodzi z możności do rzeczywistości lub z niebytu do bytu samo przez się.

Drugi argument zwraca uwagę, że w powyższych dowodach przyjmuje się, iż pierwszy byt poruszany, mianowicie ciało niebieskie, porusza się samo przez się. Z tego zaś wynika, że jest ożywione, z czym wielu się nie zgadza.

Na argument ten należy odpowiedzieć, że jeśli się nie przyjmie, że pierwszy poruszyciel porusza się sam przez się, to musi się przyjąć, że jest poruszany bezpośrednio przez to, co jest zupełnie nieruchome. Stąd też Arystoteles wyprowadza wniosek w formie rozłącznej, mianowicie, że albo od razu musi się dojść do pierwszego poruszyciela oddzielonego i nieruchomego, albo do czegoś, co się samo porusza, od czego z kolei się dochodzi do pierwszego poruszyciela oddzielonego i nieruchomego[40].

Inną drogą postępuje Filozof w II księdze *Metafizyki*[41], aby wykazać, że nie można postępować w nieskończoność w przyczynach sprawczych, lecz że należy dojść do jednej przyczyny pierwszej; a tę nazywamy Bogiem. Droga ta jest następująca. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych to, co pierwsze, jest przyczyną tego, co pośrednie, a to, co pośrednie, jest przyczyną tego, co ostatnie — bez względu na to, czy ogniwo pośrednie jest jedno, czy jest ich więcej. Usunąwszy zaś przyczynę, usuwa się to, czego jest ona przyczyną. Gdy się zatem usunie pierwsze ogniwo, pośrednie ogniwo nie będzie mogło być przyczyną. Lecz gdyby w przyczynach sprawczych postępować w nieskończoność, wówczas żadna z przyczyn nie będzie pierwsza. Usuwa się zatem wszystkie inne, które są pośrednie. Jest to oczywiście fałszywe. Zatem należy przyjąć, że istnieje pierwsza przyczyna sprawcza. A tą jest Bóg.

40 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (258a 5-8).
41 Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31).

53

Ze słów Arystotelesa można także ułożyć inny dowód. W II księdze *Metafizyki*[42] wykazuje bowiem, że to, co jest najbardziej prawdziwe, jest też najbardziej bytem. W IV księdze *Metafizyki*[43] zaś wykazuje, że istnieje coś najbardziej prawdziwego. Czyni tak na

podstawie tego, że jedna z dwu rzeczy fałszywych jest bardziej fałszywa od drugiej, a więc jedna z nich musi być także bardziej prawdziwa od drugiej — jest tak z racji przybliżenia do tego, co jest wprost i najbardziej prawdziwe. Z tego można dalej wywnioskować, że istnieje coś, co jest najbardziej bytem. A to nazywamy Bogiem.

Jan Damasceński przytacza jeszcze inne uzasadnienie, wzięte z dziedziny rządzenia rzeczami[44]. Uzasadnieniem tym posługuje się również Komentator w II księdze *Fizyki*[45]. Jest ono następujące. Rzeczywistości przeciwnych i niezgodnych nie można zawsze lub często łączyć w jeden porządek, chyba że za pomocą czyjegoś zarządzania, dzięki któremu wszystkie i każda z osobna dążą do pewnego określonego celu. Lecz widzimy, że na świecie łączą się w jeden porządek rzeczywistości rozmaitej natury i to nie czasem i przypadkowo, lecz zawsze lub często. Musi więc być ktoś, kogo opatrzność rządzi światem. A tego nazywamy Bogiem.

Rozdział 14
POZNANIE BOGA WYMAGA POSŁUGIWANIA SIĘ DROGĄ ZAPRZECZANIA

Wykazawszy, że istnieje jakiś pierwszy byt, który nazywamy Bogiem, należy zbadać jego naturę.

42 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 26-31).
43 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 4 (1008b 31-1009a 5).
44 Św. Jan Damasceński, *Defide orthodoxa* I, 3 (PG 94, 795 C-D).
45 Awerroes, *Physica* II, 75 (Yenetiis 1560, t. 4, f. 75v-76r).

54

W rozważaniu substancji Bożej należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczania. Substancja Boża bowiem swoją niezmiernością przewyższa wszelką formę, jaką ujmuje nasz intelekt, i w ten sposób nie możemy jej pojąć, poznając, czym jest. Lecz mamy o niej jakieś poznanie, poznając, czym nie jest. Tym więcej też przybliżamy się do jej poznania, im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć. Każdą rzecz bowiem tym doskonalej poznajemy, im dokładniej widzimy różnice między nią a innymi rzeczami, ponieważ każda rzecz ma sama w sobie swój własny byt, który ją różni od wszystkich innych rzeczy. Dlatego też rzeczy, których definicje znamy, umieszczamy najpierw w rodzaju, przez co wiemy ogólnie, czym rzecz jest, a następnie dodajemy różnice, dzięki którym odróżnia się ona od innych rzeczy; i w ten sposób dokonuje się pełne poznanie substancji rzeczy.

Ponieważ jednak przy rozważaniu substancji Bożej nie możemy przyjąć tego, czym jest, jako rodzaju, ani też nie możemy uchwycić jej odrębności w stosunku do innych rzeczy za pomocą różnic wyrażonych pozytywnie, więc trzeba te różnice wyrazić przez negacje. Tak zaś, jak w różnicach wyrażonych pozytywnie, jedna różnica ogranicza drugą i przybliża bardziej do pełnego określenia rzeczy przez to, że ją odróżnia od wielu innych rzeczy, tak też jedna różnica wyrażona przez negację jest ograniczona przez drugą i sprawia, że dana rzecz odróżnia się od wielu innych. Gdybyśmy na przykład powiedzieli, że Bóg nie jest przypadłością, odróżnimy Go tym samym od wszystkich przypadłości. Gdy dodamy następnie, że nie jest ciałem, odróżnimy Go także od niektórych substancji. I tak postępując stopniowo za pomocą tego rodzaju zaprzeczeń, odróżnimy Go od wszystkiego, czym nie jest, i wtedy, gdy poznamy, że jest różny od

wszystkich rzeczy, dojdziemy do właściwego rozważania Jego substancji. Nie będzie ono jednak doskonałe, ponieważ nie poznamy, czym Bóg jest sam w sobie.

55

By zatem przystąpić do poznania Boga drogą zaprzeczania, przyjmijmy jako punkt wyjścia to, co jest już oczywiste na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej, mianowicie, że Bóg jest całkowicie niezmienny. Potwierdza to także autorytet Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w Księdze Malachiasza 3, [6]: „Ja jestem Bogiem i nie zmieniam się"; oraz w Liście św. Jakuba 1, [17]: „u którego nie ma przemiany"; a także w Księdze Liczb 23, [19]: „Bóg nie jest jak człowiek, by się zmieniał".

Rozdział 15 <<
BÓG JEST WIECZNY

Z tego również okazuje się jasno, że Bóg jest wieczny.

Wszystko bowiem, co zaczyna lub przestaje istnieć, doznaje tego przez ruch lub zmianę. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest całkowicie niezmienny [I, 131. Jest zatem wieczny i nie ma początku ani końca.

Podobnie. Tylko te rzeczy mierzy się czasem, które się poruszają, dlatego że czas jest ilością ruchu, jak jest powiedziane w IV księdze *Fizyki*[46]. W Bogu zaś zupełnie nie ma ruchu, jak udowodniliśmy [I, 13]. A zatem nie mierzy się Go czasem. Nie można więc w Nim przyjmować „przedtem" i „potem". Nie posiada więc także istnienia po nieistnieniu, nie może posiadać nieistnienia po istnieniu, a także nie można znaleźć w Jego istnieniu żadnego następstwa, wszystkiego tego bowiem nie można pojąć bez czasu. A zatem nie ma On początku i końca, a całe swoje istnienie posiada równocześnie. Na tym zaś polega pojęcie wieczności.

46 Arystoteles, *Physica* IV, 11 (219b 1-2).

56

Dalej. Jeśli Go kiedyś nie było, a potem był, coś Go sprowadziło z nieistnienia do istnienia. Sam siebie nie sprowadził do istnienia, gdyż to, co nie istnieje, nie może nic uczynić. Jeśli zaś zaistniał dzięki czemuś innemu, to jest to wcześniejsze od Niego. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszą przyczyną [I, 131. A zatem nie zaczął istnieć i stąd także nie przestanie istnieć; co bowiem było zawsze, ma moc istnienia zawsze. Bóg więc jest wieczny.

Oprócz tego. Widzimy na świecie rzeczy, które mogą być i których może nie być, to znaczy takie, które podlegają powstawaniu i niszczeniu. Każda zaś rzecz, która może istnieć, ma przyczynę, ponieważ, skoro sama z siebie odnosi się jednakowo do dwóch możliwości, mianowicie do istnienia i do nieistnienia, to jeśli otrzyma istnienie, musi się to stać z jakiejś przyczyny. Lecz w ciągu przyczyn nie można postępować w nieskończoność, jak wykazaliśmy powyżej za pomocą rozumowania Arystotelesa [I, 13]. Trzeba więc przyjąć coś, co musi koniecznie istnieć. Każda zaś rzecz konieczna ma przyczynę swej konieczności albo poza sobą, albo nie — i wtedy jest konieczna sama przez się. W rzeczach koniecznych, które przyczynę swej konieczności mają poza sobą, nie można postępować w nieskończoność. Trzeba więc przyjąć coś pierwszego koniecznego, co jest konieczne samo przez się. A takim bytem jest Bóg, skoro jest On

pierwszą przyczyną, jak wykazaliśmy [I, 131. Zatem Bóg jest wieczny, gdyż każda rzecz konieczna sama przez się jest wieczna.

Poza tym Arystoteles wykazuje wieczność ruchu, opierając się na wieczności czasu[47]. Na podstawie wieczności ruchu zaś wykazuje wieczność substancji poruszającej[48]. Otóż pierwszą substancją poruszającą jest Bóg. Jest On zatem wieczny. Gdy się zaprzeczy wieczności czasu i ruchu, to i tak pozostaje argu-

47 Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (251b 12-28).
48 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (258b 13-259a 8).

57

ment dowodzący wieczności substancji. Jeśli bowiem ruch miał początek, to początek ten musiał pochodzić od jakiejś przyczyny poruszającej. A jeżeli z kolei ta przyczyna miała początek, to miała go od jakiejś innej przyczyny. I w ten sposób albo trzeba iść w nieskończoność, albo się dojdzie do czegoś, co nie miało początku.

Prawdę tę poświadcza autorytet boski. Stąd czytamy w Psalmie [102,13-28]: „Ty zaś, Panie, trwasz na wieki"; oraz: „Ty zaś jesteś ten sam i lata Twoje nie ustaną".

Rozdział 16
W BOGU NIE MA MOŻNOŚCI BIERNEJ

Jeśli Bóg jest wieczny, to wynika stąd w sposób konieczny, że nie jest On w możności.

Jeśli bowiem w substancji jakiejś rzeczy tkwi możność, to rzecz ta może nie istnieć pod względem tego, co posiada w możności. Co bowiem może być, może i nie być. Bóg zaś sam w sobie nie może nie być, skoro jest wieczny. W Bogu więc nie ma możności istnienia.

Dalej. Chociaż to, co czasem jest w możności, a czasem urzeczywistnione, chronologicznie jest najpierw w możności, a potem rzeczywiste, to jednak bezwzględnie rzecz biorąc urzeczywistnienie jest wcześniejsze niż możność. Możność bowiem nie sprowadza sama siebie do istnienia rzeczywistego, lecz musi być sprowadzona do rzeczywistości przez coś, co istnieje w sposób rzeczywisty. Każda więc rzecz, która w jakiś sposób jest w możności, zakłada coś, co jest wcześniejsze od niej. Bóg zaś jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]- A zatem nie ma w sobie żadnej domieszki możności.

58

Również. To, co jest samo przez się istnieniem koniecznym, w żaden sposób nie może być w możności, to bowiem, co jest samo przez się istnieniem koniecznym, nie ma przyczyny; wszystko zaś, co jest w możności, ma przyczynę, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15). Otóż Bóg istnieje sam przez się w sposób konieczny, żadnym więc sposobem nie jest w możności. W Jego substancji zatem nie ma nic z możności.

Również. Każda rzecz działa o tyle, o ile istnieje w sposób rzeczywisty. Co więc nie jest całe rzeczywiście istniejące, działa nie całym sobą, lecz częścią siebie. Co zaś nie działa całym sobą, nie jest pierwszą przyczyną sprawczą, działa bowiem przez uczestniczenie w czymś, a nie przez swą istotę. A zatem pierwsza przyczyna sprawcza, którą jest Bóg, nie zawiera żadnej możności, lecz jest czystą rzeczywistością.

Nadto. Jak każda rzecz jest zdolna działać, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, tak też jest zdolna podlegać działaniu, o ile jest w możności, albowiem ruch jest

urzeczywistnieniem bytu będącego w możności. Bóg jednak zupełnie nie podlega działaniu i jest niezmienny, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 13]. A zatem nie ma w Nim nic z możności, to znaczy możności biernej.

Również. Konstatujemy, że w świecie jest coś, co przechodzi z możności do rzeczywistości. Samo zaś nie sprowadza się z możności do rzeczywistości — co bowiem jest w możności, tego jeszcze nie ma, i dlatego nie może działać. Wcześniej więc musi istnieć coś innego, co powoduje przejście z możności do rzeczywistości. I dalej, jeśli to także przechodzi z możności do rzeczywistości, to musi się z kolei przyjąć coś, co byłoby jeszcze wcześniej i co byłoby przyczyną przejścia w stan rzeczywisty. Tak jednakże nie można postępować w nieskończoność. Musi się więc dojść do czegoś, co jest całkowicie rzeczywiste i co w ogóle nie ma w sobie możności. A to nazywamy Bogiem.

59

Rozdział 17
W BOGU NIE MA MATERII

Widać stąd również, że Bóg nie jest materią. Materia bowiem jako taka jest w możności.

Dalej. Materia nie jest zasadą działania, stąd — jak mówi Filozof — przyczyna sprawcza i materia nie są tym samym[49]. Bóg zaś jest pierwszą przyczyną sprawczą rzeczy, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 13). Nie jest więc materią.

Poza tym. Zdaniem tych, którzy wszystko sprowadzali do materii jako do pierwszej przyczyny, rzeczy otaczającego nas świata istnieją przypadkowo. Ze zwolennikami tego poglądu rozprawia się Filozof w II księdze *Fizyki*[50]. Jeżeli więc Bóg, który jest pierwszą przyczyną, jest przyczyną materialną rzeczy, to wynika stąd, że wszystko istnieje przypadkowo.

Również. Materia staje się przyczyną czegoś, co istnieje w sposób rzeczywisty, tylko o tyle, o ile ulega zmianom. Jeśli więc Bóg jest niezmienny, jak udowodniliśmy [I, 131, to w żaden sposób nie może być przyczyną rzeczy jako materia. Wiara katolicka wyznaje tę prawdę, twierdząc, że Bóg stworzył wszystko nie ze swej substancji, lecz z niczego.

Przez to obala się szalone pomysły Dawida z Dinant, który śmiał twierdzić, że Bóg jest tym samym, co materia pierwsza, dlatego że gdyby nie był tym samym, musiałby się od niej różnić, a różnice przekreśliłyby prostotę Boga i materii; w bycie bowiem, od innego bytu wyodrębnionym różnicą, sama ta różnica jest źródłem złożenia. Ten błędny pogląd pochodził z niewiedzy Dawida z Dinant, który nie znał rozróżnienia między różnicą a odrębnością. W X księdze *Metafizyki*[51] twier-

49 Arystoteles, *Physica* II, 7 (198a 25).
50 Arystoteles, *Physica* II, 8 (198b 10-199b 33).
51 Arystoteles, *Metaphysica* X, 3 (1054b 22-31).

60

dzi się bowiem, że to, co się różni, określamy przez stosunek do czegoś, ponieważ wszystko, co się różni, różni się od czegoś. To zaś, co jest odrębne, rozumie się w sposób absolutny stąd, że nie jest tym samym. Różnicy więc trzeba szukać w tych rzeczach, które w czymś się zgadzają, gdyż w nich właśnie znajdziemy to, czym się różnią. Tak na przykład dwa gatunki zgadzają się co do rodzaju, stąd też muszą się odróżniać różnicami gatunkowymi. W tych zaś rzeczach, które w niczym się nie zgadzają, nie należy szukać różnic, są one bowiem same przez się odrębne. W ten sposób także

przeciwstawne różnice różnią się od siebie nawzajem, gdyż nie uczestniczą w rodzaju jako w części swojego gatunku; dlatego też nie należy szukać, czym się różnią, ponieważ są odrębne same przez się.

W ten właśnie sposób różnią się Bóg i materia pierwsza. Bóg jest czystą rzeczywistością, a materia czystą możnością i w niczym się nie zgadzają.

Rozdział 18 <<
W BOGU NIE MA ŻADNEGO ZŁOŻENIA

Z tego, co wyżej powiedzieliśmy, można wywnioskować, że w Bogu nie ma żadnego złożenia.

W każdej rzeczy złożonej musi być rzeczywistość i możność, gdyż wiele rzeczy nie może stać się wprost czymś jednym, jeśli nie ma w nich czegoś, co jest rzeczywistością i czegoś, co jest możnością. Rzeczy bowiem, które są urzeczywistnione, jednoczą się tylko na zasadzie zbioru lub nagromadzenia i nie są czymś jednym wprost. A nawet w tych rzeczach owe nagromadzone części są jakby w możności w stosunku do zjednoczenia, są bowiem zjednoczone w sposób rzeczywisty, a przedtem były zdolne do zjednoczenia w możności.

61

W Bogu zaś nie ma żadnej możności, a zatem nie ma w Nim żadnego złożenia.

Również. Każda rzecz złożona jest wtórna wobec swych składników. Zatem byt pierwszy, którym jest Bóg, nie jest złożony z żadnych składników.

Oprócz tego. Natura złożoności domaga się, by każda rzecz złożona mogła ulec rozkładowi, chociaż w niektórych rzeczach złożonych znajdują się przyczyny sprzeciwiające się rozkładowi. Co zaś może ulec rozpadowi, jest w możności przejścia w niebyt. Nie przysługuje to Bogu, skoro sam przez się jest istnieniem koniecznym. Nie ma więc w Nim żadnego złożenia.

Dalej. Każde złożenie wymaga czegoś, co dokonuje złożenia; jeśli bowiem jest złożenie, to dokonuje się ono z wielu składników. Rzeczy zaś, które same z siebie stanowią wielość, nie stałyby się jednością, gdyby nie zostały zjednoczone przez jakąś przyczynę dokonującą złożenia. Gdyby więc Bóg był złożony, musiałby mieć przyczynę, która by sprawiała złożenie, sam siebie bowiem nie mógłby złożyć, gdyż nic nie jest przyczyną samego siebie — inaczej bowiem byłoby wcześniejsze od siebie samego, a to jest niemożliwe. Przyczyna dokonująca złożenia jest zaś przyczyną sprawczą bytu złożonego. Bóg zatem miałby przyczynę sprawczą. I w ten sposób nie byłby pierwszą przyczyną, jak wyżej dowiedliśmy [I, 13].

Również. W każdym rodzaju o tyle coś jest doskonalsze, o ile jest bardziej proste, jak na przykład w rodzaju ciepła — ogień, który nie ma żadnej domieszki zimna. To więc, co jest u szczytu doskonałości wszystkich bytów, musi być u szczytu prostoty. To zaś, co jest u szczytu doskonałości wszystkich bytów, nazywamy Bogiem — jest On bowiem pierwszą przyczyną, a przyczyna jest doskonalsza od skutku. Nie może zatem w Nim zachodzić żadne złożenie.

Oprócz tego. W każdej rzeczy złożonej dobro nie należy do tej lub owej części, lecz do całości — mówię o dobru ze względu na ową dobroć, która jest własnością i doskonałością całości.

62

Części bowiem są niedoskonale w stosunku do całości, tak jak części człowieka nie są człowiekiem, a części cyfry „sześć" nie mają doskonałości szóstki i podobnie części linii nie dochodzą do doskonałości miary, która znajduje się w całej linii. Jeśli więc Bóg jest złożony, to właściwa Mu doskonałość i dobroć znajduje się w całości, a nie w jednej z części. I w ten sposób nie będzie w Nim tego czystego dobra, które jest Jego własnością. A zatem nie jest On pierwszym i najwyższym dobrem.

Również. Wszelką mnogość musi poprzedzać jedność. W każdym zaś bycie złożonym jest wielość. To więc, co jest wcześniejsze od wszystkich bytów, mianowicie Bóg, musi być pozbawione wszelkiego złożenia.

Rozdział 19
W BOGU NIE MA NIC WYMUSZONEGO ANI OBCEGO NATURZE

Filozof wnioskuje z tego, że w Bogu nie może być nic wymuszonego ani obcego naturze[52].

Wszystko to bowiem, w czym znajduje się coś wymuszonego i obcego naturze, ma coś dodanego do siebie, ponieważ to, co należy do substancji rzeczy, nie może być wymuszone ani obce naturze. To zaś, co jest proste, nie ma nigdy w sobie nic dodanego, inaczej wynikłaby z tego złożoność. Skoro więc Bóg jest prosty, jak już wykazaliśmy [I, 18], to nie może w Nim być nic wymuszonego ani obcego naturze. Oprócz tego. Konieczność pochodząca z wymuszenia jest koniecznością wywodzącą się od czegoś drugiego. W Bogu zaś nie ma konieczności pochodzącej od czegoś drugiego, lecz jest On czymś koniecznym sam przez się i jest przyczyną ko-

52 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 5 (1015b 14-15).

wieczności dla innych bytów. Nie ma w Nim zatem nic wymuszonego.

Dalej. Gdziekolwiek jest coś wymuszonego, tam może znajdować się coś ponad to, co przysługuje rzeczy samej przez się - to bowiem, co jest wymuszone, sprzeciwia się temu, co (nlpowiada naturze. Lecz jest niemożliwe, by w Bogu było coś oprócz tego, co Mu przysługuje samo przez się, skoro sam przez się jest istnieniem koniecznym, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. A zatem nie może w Nim być nic wymuszonego.

Oprócz tego. Wszystko, w czym jest coś wymuszonego lub nienaturalnego, z natury jest poruszane przez coś innego. To, co wymuszone, określa się bowiem jako to, czego zasada jest na zewnątrz, a doznający wymuszenia nic się do tego nie przyczynia. Bóg zaś jest całkowicie niezmienny, jak wykazaliśmy II, 13]. Nic zatem nie może być w Nim wymuszone lub nienaturalne.

Rozdział 20
BÓG NIE JEST CIAŁEM

Z powyższych rozważań wynika także, że Bóg nie jest ciałem.

Każde bowiem ciało, będąc rozciągłe, jest złożone i ma części. Bóg zaś nie jest złożony, jak to wykazaliśmy [I, 18]. A zatem nie jest ciałem.

Oprócz tego. Każda ilość jest w pewien sposób w możności - to bowiem,

co rozciągłe, jest w możności podzielne w nieskończoność, a liczbę można w nieskończoność powiększać. Każde ciało zaś jest określone ilościowo. Zatem każde ciało jest w możności. Otóż Bóg nie jest w możności, lecz jest czystą rzeczywistością, jak wykazaliśmy [I, 16]. Bóg zatem nie jest ciałem.

64

Dalej. Jeśli Bóg jest ciałem, to musi być jakimś ciałem naturalnym, ciało matematyczne bowiem nie istnieje samo przez się, jak tego dowodzi Filozof[53], dlatego że wymiary są przypadłościami. Nie jest zaś ciałem naturalnym, skoro jest niezmienny, jak to już wykazaliśmy [I, 131, każde bowiem ciało naturalne jest zmienne. Bóg więc nie jest ciałem.

Co więcej. Każde ciało jest skończone; dowodzi się tego w I księdze O *niebie i świecie*[54] zarówno o ciałach poruszających się ruchem kołowym, jak i o ciałach poruszających się ruchem prostym. Intelektem naszym zaś i naszą wyobraźnią możemy wyjść poza każde ciało skończone. Jeśli więc Bóg jest ciałem, intelekt nasz i nasza wyobraźnia może pomyśleć coś większego od Boga. W ten sposób Bóg nie jest większy od naszego intelektu. A to jest niedorzeczne. A zatem Bóg nie jest ciałem.

Oprócz tego. Poznanie umysłowe jest pewniejsze od zmysłowego. Skoro zaś zmysły znajdują swój przedmiot w otaczającym nas świecie, podobnie i intelekt. Porządek zaś przedmiotów poznania wyznacza porządek władz poznawczych oraz różnice między władzami. Zatem ponad wszystkimi rzeczami zmysłowo poznawalnymi istnieje w otaczającym nas świecie coś, co jest umysłowo poznawalne. Otóż każde ciało istniejące w świecie jest zmysłowo poznawalne. Należy zatem przyjąć, że istnieje coś doskonalszego od wszystkich ciał. Jeśli więc Bóg jest ciałem, nie będzie pierwszym i najwyższym bytem.

Oprócz tego. To, co żyje, jest doskonalsze od jakiegokolwiek ciała nieżywego. Od każdego ciała żywego zaś doskonalsze jest jego życie, ponieważ dzięki niemu ciało żywe wyniesione jest ponad inne ciała. To, od czego nic nie jest doskonalsze, nie jest więc ciałem. Czymś takim zaś jest Bóg — a zatem nie jest On ciałem.

53 Arystoteles, *Metaphysica* III, 5 (1001b 26-1002b 11).
54 Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b l-276a 17).

65

Również. Istnieją argumenty filozofów przystępujących w ten oto sposób do udowodnienia tej samej tezy z wieczności ruchu. Jest rzeczą konieczną we wszelkim ruchu wiecznym, by pierwszy poruszyciel nie poruszał się ani sam przez się, ani przypadłościowo; widać to jasno z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]. Ciało niebieskie zaś porusza się kołowym ruchem wiecznym. A zatem jego pierwsza przyczyna ruchu nie porusza się ani sama przez się, ani przypadłościowo. Otóż żadne ciało, jeśli nie jest poruszane, nie powoduje ruchu w przestrzeni, a to dlatego, że przyczyna ruchu i to, co poruszane, muszą być równocześnie. I w ten sposób ciało poruszające musi być poruszane, żeby być równocześnie z ciałem poruszanym. Żadna też moc cielesna nie porusza — z wyjątkiem, gdy sama jest poruszana przypadłościowo, dlatego że gdy poruszane jest ciało, poruszana jest przypadłościowo moc ciała. Zatem pierwsza zasada ruchu nieba nie jest ciałem ani mocą cielesną. Ruch nieba sprowadza się ostatecznie do Boga jako do pierwszego poruszającego nieruchomego. Bóg zatem nie jest ciałem.

Oprócz tego. Żadna moc nieskończona nie polega na wielkości. Moc zaś pierwszej zasady ruchu jest mocą nieskończoną. Nie jest zatem żadną wielkością. I tak Bóg, który jest pierwszą zasadą ruchu, ani nie jest ciałem, ani mocą cielesną.

Pierwszą przesłankę udowadnia się w ten sposób. Jeśli moc jakiejś wielkości jest nieskończona, będzie ona mocą albo wielkości skończonej, albo nieskończonej. Nie istnieje wielkość nieskończona, jak się dowodzi w III księdze *Fizyki*[55] i w I księdze *O niebie i świecie*[56]. Wielkość skończona zaś nie może mieć mocy nieskończonej. I tak moc nieskończona nie może być żadną wielkością.

55 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a S-206a 8).
56 Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b l-276a 17).

66

Że zaś w skończonej wielkości nie może być mocy nieskończonej, dowodzi się w następujący sposób. Moc mniejsza w dłuższym czasie sprawia ten sam skutek, który sprawia większa moc w krótszym czasie, jakikolwiek byłby ten skutek — czy odnosiłby się on do zmiany, czy do ruchu w przestrzeni, czy do jakiegokolwiek innego ruchu. Lecz moc nieskończona jest większa od wszelkiej mocy skończonej. Musi więc szybciej urzeczywistnić skutek swego działania, poruszając szybciej od jakiejkolwiek mocy skończonej. Wynika więc z tego, że skutek ten będzie dokonany w niepodzielnej chwili czasu. I w ten sposób poruszanie, bycie poruszanym i ruchy będą natychmiastowe. Czegoś przeciwnego dowodzi się w VI księdze *Fizyki*[57].

Że nieskończona moc wielkości skończonej nie może poruszać w czasie, dowodzi się także w sposób następujący. Niech *A* będzie nieskończoną mocą. Weźmy jej część i nazwijmy ją *A B.* Zatem owa część będzie poruszać w dłuższym czasie. Musi jednak być jakaś proporcja między tym czasem a czasem, w którym porusza cała moc, skoro oba czasy są skończone. Przyjmijmy więc, że te dwa czasy są wzajemnie do siebie w proporcji 1:10 — jest zresztą obojętne dla dowodzenia, czy przyjmiemy ten, czy inny stosunek. Jeśli się zaś zwiększy powyższą moc skończoną, to skoro większa moc porusza w krótszym czasie, musi się zmniejszyć czas propocjonalnie do wzrostu mocy. Jeśli więc moc zwiększy się dziesięciokrotnie, to będzie ona poruszać w czasie, który będzie dziesiątą częścią czasu, w którym poruszała pierwsza część mocy nieskończonej przyjęta jako *A B.* A jednak ta moc, która jest 10 razy większa od owej części, jest mocą skończoną, ma bowiem określony stosunek do mocy skończonej. Wynika stąd, że w jednakowym czasie porusza moc skończona i nieskończona. A to jest niemożliwe. Zatem moc nieskończona wielkości skończonej nie może poruszać w żadnym czasie.

57 Arystoteles, *Physica* VI, 3 (234a 24-31).

67

Że moc pierwszej zasady ruchu jest nieskończona, dowodzi się w sposób następujący. Żadna moc skończona nie może poruszać w czasie nieskończonym. Lecz moc pierwszej zasady ruchu porusza w czasie nieskończonym, albowiem ruch pierwszy jest wieczny. Zatem moc pierwszej zasady ruchu jest nieskończona.

Pierwszej przesłanki tak się dowodzi. Jeśli jakaś moc skończona jakiegoś ciała porusza w czasie nieskończonym, część tego ciała, mając część mocy, będzie poruszać przez krótszy czas, im bowiem coś ma większą moc, tym dłużej może kontynuować ruch. I w ten sposób powyższa część będzie poruszać w skończonym czasie, a większa

część mogłaby poruszać w dłuższym czasie. Wobec tego zawsze w miarę, jak będzie się zwiększać moc zasady ruchu, będzie się zwiększać czas, według tej samej proporcji. Lecz zwiększanie wykonane pewną ilość razy sprawi, iż zostanie osiągnięta lub przewyższona wielkość całości. Zatem i zwiększanie czasu sprawi, iż zostanie osiągnięta wielkość czasu, w której porusza się całość. Czas zaś, w którym poruszała się całość, określono jako nieskończony. Zatem czasem skończonym mierzyć się będzie czas nieskończony. A to jest niemożliwe.

Przeciw temu rozumowaniu jest jednak wiele zarzutów. Jednym z nich jest ten, że można przyjąć, iż ciało, które porusza pierwszą rzecz poruszaną, nie jest podzielne, jak to widać w ciele niebieskim. Powyższe zaś dowodzenie opiera się na tym, że ciało to jest podzielne.

Lecz na to należy odpowiedzieć, że zdanie warunkowe, którego poprzednik jest niemożliwy, może być prawdziwe. I jeśli jest coś, co obala prawdę takiego zdania warunkowego, poprzednik jest niemożliwy; gdyby na przykład ktoś obalił prawdziwość zdania warunkowego: „Jeśli człowiek lata, to ma skrzydła", wówczas poprzednik byłby niemożliwy. I w ten sposób należy rozumieć powyższy sposób dowodzenia, gdyż to zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Jeśli ciało niebieskie jest podziel-

ne, *część* jego będzie miała moc mniejszą od całości". Obalić prawdę tego zdania warunkowego można, jeśli się przyjmie, że pierwszy poruszyciel jest ciałem, wynikają stąd bowiem wnioski nie do przyjęcia. Stąd jest jasne, że jest to niemożliwe. I podobnie można odpowiedzieć na zarzut dotyczący wzrostu mocy skończonych. Nie ma bowiem w otaczającym nas świecie mocy, które by odpowiadały proporcji między jednym a jakimkolwiek innym czasem. Jednak zdanie warunkowe potrzebne w powyższym rozumowaniu jest prawdziwe.

Drugim zarzutem jest to, że chociaż ciało zostaje podzielone, może istnieć jakaś siła jakiegoś ciała, która nie ulega podziałowi, mimo że ciało się dzieli. Tak na przykład nie dzieli się dusza rozumna, gdy dzieli się ciało.

Na to należy odpowiedzieć, że przez powyższe rozumowanie nie dowodzi się, iż Bóg nie jest złączony z ciałem, tak jak dusza rozumna z ciałem ludzkim, lecz że nie jest siłą w ciele, tak jak siła materialna, która zostaje podzielona wraz z podziałem ciała. Stąd także mówi się o intelekcie ludzkim, że nie jest ciałem ani siłą w ciele. Że zaś Bóg nie jest złączony z ciałem, tak jak dusza, to już inna sprawa.

Trzecim zarzutem jest to, że jeśli moc każdego ciała jest skończona, jak się to okazuje w powyższym rozumowaniu — a z racji mocy skończonej nic nie może trwać w czasie nieskończonym — to wynika stąd, że żadne ciało nie może trwać przez czas nieskończony. I w ten sposób z konieczności ciało niebieskie zniszczeje.

Na to odpowiadają niektórzy, że ciało niebieskie może być niedoskonałe co do swej mocy, lecz wieczność trwania otrzymuje od drugiego ciała, które posiada potęgę nieskończoną. Wydaje się, że na to rozwiązanie zgadza się Platon, który w ten sposób przedstawia Boga mówiącego o ciałach niebieskich: „Z natury swej jesteście zniszczalne, z mojej jednak woli niezniszczalne, gdyż wola moja jest większa od waszych więzów"[58].

58 Platon, *Timaeus* XIII (41 A-B).

Lecz to rozwiązanie odrzuca Komentator w XI księdze *Metafizyki*[59]. Według niego jest rzeczą niemożliwą, by to, co samo z siebie może nie istnieć, nabyło wiecznego istnienia od czegoś drugiego. Wynikałoby bowiem z tego, że to, co zniszczalne, przemienia się w niezniszczalne. A to, jego zdaniem, jest niemożliwe. I dlatego odpowiada sam, że cała możność, która jest w ciele niebieskim, jest skończona, nie musi jednak mieć ciało niebieskie wszelkiej możności, posiada bowiem według Arystotelesa — VIII księga *Metafizyki*[60] — możność zajmowania miejsca, a nie możność istnienia. Nie wynika z tego więc, by była w nim możność przejścia w niebyt.

Należy jednak wiedzieć, że ta odpowiedź Komentatora nie jest wystarczająca. Choćby się nawet przyjęło, że w ciele niebieskim nie ma możności istnienia typu możności biernej, która przysługuje materii, to jednak jest w nim możność na kształt możności czynnej, która jest mocą istnienia. Wyraźnie mówi o tym Arystoteles w I księdze *O niebie i świecie*[61], mianowicie, że niebo ma moc istnienia wiecznie.

I dlatego lepiej twierdzić, że skoro możność implikuje relację do rzeczywistości, trzeba określać możność według typu rzeczywistości. Ruch zaś jest ze swej natury określony ilościowo i rozciągły, stąd też nieskończone jego trwanie wymaga, by poruszająca moc była nieskończona. Istnienie zaś nie ma żadnej rozciągłości ilościowo określonej, zwłaszcza w rzeczy, której istnienie jest niezmienne; przykładem jest tu niebo. I dlatego nie wynika stąd, by moc istnienia była nieskończona w ciele skończonym, chociaż trwa w nieskończoność; nie ma bowiem różnicy, czy przez ową moc coś trwa przez jedną chwilę, czy też przez czas nieskończony, skoro tego niezmiennego istnienia dotyka czas tylko przypadłościowo.

59 Awerroes, *Metaphysica* XI [XII], 41 (Venetiis 1562, t. 8, f. 324va).
60 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 4 (1044b 6-8).
61 Arystoteles, *De caelo* I, 3 (281b 18-282a 4).

70

Czwarty zarzut pochodzi stąd, że nie wydaje się konieczne, by to, co porusza w czasie nieskończonym, miało moc nieskończoną w tych przyczynach ruchu, które poruszając, nie zmieniają się. Taki bowiem ruch nie zużywa niczego z ich mocy, stąd po poruszaniu przez pewien czas mogą poruszać jak dawniej w nie krótszym czasie. Na przykład moc słońca jest skończona, a ponieważ jego moc czynna nie umniejsza się w działaniu, z natury może działać na rzeczy tego świata przez czas nieskończony.

Na to należy odpowiedzieć, że ciało porusza tylko wtedy, gdy jest poruszane, jak udowodniliśmy [I, 131. I dlatego, jeśli się zdarza, że jakieś ciało nie jest poruszane, wynika stąd, że i ono nie porusza. W każdym zaś ciele poruszanym jest możność przechodzenia w stany przeciwstawne, gdyż kresy ruchów są przeciwstawne. Zatem zgodnie ze swoją naturą każde ciało, które jest poruszane, może nie być poruszane. A to, co może nie być poruszane, nie może z natury swej być poruszane w czasie wiecznie trwałym. I wobec tego nie jest zdolne do tego, by poruszać w czasie wiecznie trwałym.

Powyższe dowodzenie wychodzi więc ze skończonej mocy ciała skończonego, które samo z siebie nie może poruszać w czasie nieskończonym. Lecz ciało, które samo z siebie może być poruszane i nie być poruszane, które może poruszać i nie poruszać, jest w stanie nabyć wieczności ruchu od czegoś poza sobą. To coś musi być niecielesne. I dlatego pierwszy poruszyciel musi być niecielesny. Stąd nic nie przeszkadza, by zgodnie z naturą ciało skończone, które od drugiego nabywa własności wiecznego ruchu, miało także moc wiecznego poruszania. Samo bowiem pierwsze ciało niebieskie z natury swej może wiecznym ruchem obracać niższe ciała niebieskie, tak jak sfera porusza sferę. Nie

jest też według Komentatora niemożliwe, by to, co z natury swej ma możność poruszać się i nie poruszać się, nabywało wiecznego ruchu od czegoś dru-

71

giego, chociaż przyjmowano, że jest to niemożliwe odnośnie do wiecznego istnienia. Ruch bowiem jest czymś, co spływa od poruszyciela do poruszającego się, i dlatego poruszające się ciało może nabyć od czegoś drugiego wiecznego ruchu, którego nie ma samo z siebie. Istnienie zaś jest czymś trwałym i spoczywającym w bycie. I dlatego to, co samo z siebie jest w możności przejścia w niebyt, nie może, jak mówi Komentator, drogą natury otrzymać od czegoś drugiego wiecznotrwałości istnienia.

Piątym zarzutem jest to, że nie widać dzięki powyższemu rozumowaniu, by była większa racja za tym, że nie istnieje moc nieskończona w wielkości, niż za tym, że nie istnieje poza wielkością. W jednym bowiem i drugim wypadku wynikałoby, że moc ta nie poruszałaby w czasie.

Na to należy odpowiedzieć, że to, co jest skończone i nieskończone w jakiejś wielkości, czasie czy ruchu, ma tę samą naturę, jak jest udowodnione w III i VI księdze *Fizyki*[62]. I dlatego to, co jest nieskończone w czymś jednym z nich, znosi w innych proporcję skończoną. W tym zaś, co nie ma wielkości, nie ma skończonego i nieskończonego, chyba że wieloznacznie. Stąd powyższy sposób dowodzenia nie dotyczy takich mocy.

Inaczej i lepiej można odpowiedzieć, że niebo ma dwie zasady ruchu: jedną bliższą, która ma moc skończoną, i stąd ruch jej ma szybkość skończoną; oraz drugą dalszą, która ma moc nieskończoną, i stąd ruch jej może trwać nieskończenie długo. I tak jest jasne, że moc nieskończona, która nie jest w wielkości, może poruszać ciało nie bezpośrednio w czasie. Moc zaś, która jest w wielkości, musi poruszać bezpośrednio, porusza bowiem tylko poruszane ciało. Gdyby więc poruszało, wynikałoby stąd, że porusza poza czasem.

62 Arystoteles, *Physica* III, 4 (202b 30-36); VI, 7 (237b 23-238b 22).

72

Można jeszcze lepiej odpowiedzieć: że mocą, która nie jest w wielkości, jest intelekt, który porusza przez wolę. Stąd porusza zgodnie z wymaganiami tego, co jest poruszane, a nie odpowiednio do swej mocy. Moc zaś, która jest w wielkości, może poruszać tylko z racji konieczności tkwiącej w naturze, udowodniliśmy bowiem, że intelekt nie jest siłą cielesną. Moc ta porusza więc z konieczności odpowiednio do właściwej sobie wielkości. Stąd wynika, że jeśli porusza, to porusza w jednej chwili.

Tą więc drogą, usunąwszy powyższe zarzuty, postępuje dowód Arystotelesa.

Oprócz tego. Żaden ruch, który pochodzi od cielesnego poruszyciela, nie może być ciągły i regularny, dlatego że cielesny poruszyciel w ruchu przestrzennym porusza, przyciągając lub odpychając. To zaś, co jest przyciągane lub odpychane, nie odnosi się do poruszyciela w ten sam sposób od początku ruchu aż do jego końca, czasem bowiem jest bliżej, a czasem dalej. I w ten sposób żadne ciało nie może powodować ruchu ciągłego i regularnego. Pierwszy zaś ruch jest ciągły i regularny, jak się tego dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[63]. Zatem zasada pierwszego ruchu nie jest ciałem.

Dalej. Żaden ruch, który dąży do celu i który przechodzi z możności do rzeczywistości, nie może trwać bez końca, gdyż skoro zostanie osiągnięte urzeczywistnienie, ruch

ustaje. Jeśli więc pierwszy ruch jest bezustanny, musi dążyć do celu, który jest zawsze i na wszelki sposób jest urzeczywistniony. Takim zaś celem nie jest jakieś ciało ani jakaś moc cielesna, gdyż wszystkie tego rodzaju ciała i moce są ruchome same przez się lub przypadłościowo. Celem pierwszego ruchu nie jest więc ani ciało, ani moc cielesna. Celem pierwszego ruchu jest pierwsza przyczyna ruchu, która porusza jako przedmiot pragnienia. Tym zaś jest Bóg. Bóg więc nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele.

63 Arystoteles, *Physica* VIII, 9 (265a 28-265b 16).

73

Chociaż według naszej wiary jest nieprawdą, by ruch nieba był wieczny, jak później wykażemy [IV, 97], to jednak prawdą jest, że ów ruch nie ustanie ani z powodu bezsilności zasady ruchu, ani też z powodu zniszczenia poruszającej się substancji — nie widać bowiem, by ruch niebios zwalniał z upływem czasu. Dlatego też dowody powyższe nie tracą swej wartości.

Z tą dowiedzioną prawdą zgadza się boski autorytet. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Jana 4, [24]: „Bóg jest duchem, potrzeba więc, aby czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie". Powiedziano też w 1 Liście do Tymoteusza 1, [17]: „Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, samemu Bogu", oraz w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła". To bowiem, co poznajemy nie wzrokiem, lecz intelektem, jest niecielesne.

W ten sposób obala się błąd pierwszych filozofów przyrody, którzy przyjmowali tylko przyczyny materialne, takie jak ogień lub woda i tym podobne; twierdzili też, że pierwsze zasady rzeczy są ciałami i nazywali je bogami. Wśród nich byli także tacy, którzy przyjmowali jako przyczyny poruszające przyjaźń i niezgodę. Tezy ich obala się także dla tych samych powodów. Skoro bowiem według nich niezgoda i przyjaźń są w ciałach, wynikałoby stąd, że pierwsze zasady poruszające są siłami w ciele. Przyjmowali oni także, że Bóg jest złożony z czterech elementów i przyjaźni. Rozumiemy przez to, że przyjmowali, iż Bóg jest ciałem niebieskim. Spośród starożytnych jeden tylko Anaksagoras zbliżył się do prawdy, przyjmując, że istnieje intelekt, który wszystko porusza.

Tą prawdą obala się także poglądy pogan, którzy idąc za wyżej wspomnianymi błędami filozofów, przyjmowali, iż bogami są owe elementy świata i zawarte w nich siły, jak słońce, księżyc, ziemia, woda i tym podobne.

Powyższe racje usuwają także brednie niewykształconych żydów, Tertuliana, wadianów, czyli antropomorfizujących he-

74

retyków, którzy Boga przedstawiali pod postacią ludzką, a także i manichejczyków, którzy przyjmowali, że Bóg jest jakąś nieskończoną substancją świetlną rozlaną po nieskończonej przestrzeni.

Sposobność do tych wszystkich błędów dało to, że myśląc o Bogu, zwracano się do wyobraźni, która może dać tylko przedstawienia cielesne. I dlatego właśnie, rozmyślając o niecielesnych rzeczywistościach, należy porzucić wyobraźnię.

Rozdział 21 <<
BÓG JEST SWĄ ISTOTĄ

Z tego, o czym mówiliśmy, można wnioskować, że Bóg jest swą istotą, treścią, czyli naturą.

We wszystkim, co nie jest swoją istotą, czyli treścią, musi być jakieś złożenie. Skoro bowiem w każdej rzeczy jest jej istota, to gdyby w jakiejś rzeczy nie było nic prócz istoty, wszystko, czym rzecz jest, byłoby jej istotą i w ten sposób ona sama byłaby swą istotą. Jeśli więc coś nie jest swoją istotą, to musi w nim być coś poza jego istotą. Musi być w nim jakieś złożenie. Stąd także istota w rzeczach złożonych oznaczana jest na sposób części, jak na przykład człowieczeństwo w człowieku. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nie ma żadnego złożenia [I, 18]. Bóg więc jest swoją istotą.

Dalej. Wydaje się, że tylko to jest poza istotą lub treścią rzeczy, co nie wchodzi w jej definicję, definicja bowiem oznacza, czym rzecz jest. Tylko zaś przypadłości rzeczy nie podpadają pod definicję. Zatem tylko przypadłości są w jakiejś rzeczy poza jej istotą. Tymczasem w Bogu nie ma żadnych przypadłości, jak wykażemy [I, 23]. Nie ma w Nim więc nic poza Jego istotą. Jest On zatem sam swą istotą.

75

Oprócz tego. Formy, których się nie orzeka o rzeczach bytujących samoistnie, ujętych czy to ogólnie, czy to szczegółowo, są formami, które nie bytują samoistnie jako szczegółowe, same w sobie ujednostkowione. Nie mówi się bowiem, że Sokrates, człowiek lub zwierzę jest białością, gdyż białość nie bytuje samoistnie sama przez się jako szczegółowa, lecz jest ujednostkowiona przez podmiot bytujący samodzielnie. Podobnie też formy naturalne nie istnieją samodzielnie same przez się jako szczegółowe, lecz są ujednostkowione we własnych materiach. Stąd nie mówimy, że ten ogień albo w ogóle ogień jest swoją formą. Same zaś istoty czy treści rodzajów lub gatunków ujednostkowione są przez określoną materię tego lub owego osobnika, chociaż treść rodzaju albo gatunku obejmuje także formę i materię w ogólności; stąd nie mówi się, że Sokrates lub w ogóle człowiek jest człowieczeństwem. Lecz istota boska istnieje sama przez się jako szczegółowa i sama w sobie jednostkowa, nie istnieje bowiem w żadnej materii, jak to już wykazaliśmy [I, 17]. Istotę Bożą więc orzekamy o Bogu w ten sposób, że mówimy: „Bóg jest swą istotą".

Oprócz tego. Istota rzeczy albo jest samą rzeczą, albo ma się do rzeczy w jakiś sposób jak jej przyczyna, gdyż o przynależności do gatunku decyduje istota rzeczy. Lecz w żaden sposób nic nie może być przyczyną Boga, skoro jest On pierwszym bytem, jak wykazaliśmy [I, 13]. Bóg więc jest swoją istotą.

Dalej. To, co nie jest swoją istotą, odnosi się jakąś swą częścią do istoty, tak jak możność do urzeczywistnienia. Stąd istotę określa się na sposób formy, jak na przykład człowieczeństwo. Lecz w Bogu nie ma żadnej możności, jak wykazaliśmy powyżej [I, 16]. Bóg więc musi być sam swoją istotą.

76

Rozdział 22
W BOGU TYM SAMYM JEST ISTNIENIE I ISTOTA

Z tego, co wykazaliśmy powyżej, można następnie dowieść, że w Bogu istota lub treść nie jest czymś innym niż Jego istnienie.

Wykazaliśmy bowiem powyżej, że jest coś, co istnieje koniecznie samo przez się

[I, 13], a tym jest Bóg. Konieczne istnienie więc, jeśli jest istnieniem jakiejś treści, z którą nie jest identyczne, albo nie jest z tą treścią w harmonii, czyli jest z nią w sprzeczności, jak na przykład samoistne istnienie bieli jest w sprzeczności z jej treścią; albo jest z tą treścią w harmonii, czyli jest jej właściwe, jak na przykład istnienie białości w czymś innym. W pierwszym przypadku istnienie samo przez się konieczne nie będzie czymś właściwym dla tej treści, jak na przykład dla białości nie jest właściwe istnienie samo przez się. W drugim zaś przypadku tego rodzaju istnienie albo musi zależeć od istoty, albo istnienie i istota muszą zależeć od innej przyczyny, albo też istota od istnienia. Pierwsze dwie sytuacje sprzeciwiają się pojęciu tego, co jest konieczne samo przez się, gdy bowiem to zależy od czegoś drugiego, już nie jest w swym istnieniu konieczne. Z trzeciej sytuacji wynika, że owa treść jest dodana przypadłościowo do rzeczy, której istnienie jest samo przez się konieczne, wszystko bowiem, co jest następstwem istnienia rzeczy, jest dla niej czymś przypadłościowym. I w ten sposób nie będzie jej treścią. Bóg więc nie ma istoty, która by nie była Jego istnieniem.

Lecz przeciw temu można powiedzieć, że istnienie to nie zależy absolutnie od owej istoty, tak by go w ogóle nie było, jeśli jej nie ma, lecz zależy od niej w aspekcie zjednoczenia, które go z nią łączy. I w ten sposób istnienie to jest samo przez się konieczne, lecz jego więź z istotą nie jest sama przez się konieczna.

77

Odpowiedź ta jednak nie unika powyższych trudności. Jeśli bowiem istnienie to można rozumieć bez tej istoty, wynika stąd, że istota ta odnosi się do tego istnienia jak przypadłość. Lecz tym, co jest samo przez się konieczne, jest to istnienie. Owa istota więc odnosi się przypadłościowo do tego, co jest samo przez się konieczne. Nie jest zatem jego treścią. Tym zaś, co jest samo przez się konieczne, jest Bóg. Zatem nie jest to istota Boga, lecz jakaś istota późniejsza od Boga. Jeśli zaś nie można pojąć owego istnienia bez owej istoty, to znaczy, że istnienie to zależy absolutnie od tego, od czego zależy jego więź z tą istotą. I w ten sposób wraca się do tego samego wniosku, co przedtem.

Dalej. Każda rzecz istnieje przez swoje istnienie. Co więc nie jest swym istnieniem, nie jest samo przez się konieczne. Bóg zaś jest sam przez się istnieniem koniecznym. A zatem jest swoim istnieniem.

Oprócz tego. Jeśli istnienie Boga nie jest Jego istotą, a nie może być Jego częścią, skoro istota Boża jest prosta, jak wykazaliśmy [I, 18], to tego rodzaju istnienie musi być czymś poza Jego istotą. Wszystko zaś, co przysługuje czemuś, nie należąc do jego istoty, przysługuje mu przez jakąś przyczynę. Jeśli bowiem jednoczą się rzeczy, które same przez się nie są czymś jednym, muszą jednoczyć się przez jakąś przyczynę. Istnienie więc przysługuje tej treści przez jakąś przyczynę: albo przez coś, co należy do istoty owej rzeczy, albo przez samą istotę, albo przez coś innego.

W pierwszym przypadku, skoro istota odpowiada istnieniu, wynika, że coś jest dla siebie samego przyczyną istnienia. To zaś jest niemożliwe — wcześniej bowiem pojęciowo jest przyczyna niż skutek; jeśli więc coś byłoby przyczyną istnienia dla siebie samego, trzeba by przyjąć, że istnieje, zanim zaistniało, a to jest niemożliwe. Chyba żeby się przyjęło, że coś jest samo dla siebie przyczyną istnienia w zakresie istnienia przypadłościowego, co oznacza istnienie pod pewnym względem. To

78

bowiem nie jest niemożliwe, gdyż można przyjąć, że istnieje byt przypadłościowy, którego przyczyną są zasady jego podmiotu uprzednio istniejące, rozumiane jako substancjalne istnienie podmiotu. Teraz jednak nie mówimy o istnieniu przypadłościowym, lecz o substancjalnym.

W drugim przypadku istnienie przysługuje treści przez jakąś inną przyczynę, każda rzecz zaś, która otrzymuje istnienie od innej przyczyny, jest uprzyczynowana i nie jest przyczyną pierwszą. Bóg jest pierwszą przyczyną, niemającą przyczyny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 131, wynika stąd więc, że treść, która otrzymuje skądinąd istnienie, nie jest treścią Boga. Jest więc konieczne, by istnienie Boga było Jego treścią.

Oprócz tego. Istnienie oznacza pewną rzeczywistość, o tym bowiem, że coś jest, nie mówi się z racji tego, że jest w możności, lecz dlatego, że jest rzeczywiste. Wszystko zaś, czemu odpowiada jakaś rzeczywistość i co jest różne od tej rzeczywistości, ma się doń jak możność do rzeczywistości, rzeczywistość bowiem i możność pozostają we wzajemnej relacji. Jeśli więc istota Boża jest czymś innym od swego istnienia, wynika, że istota i istnienie mają się do siebie jak możność do rzeczywistości. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nic nie jest w możności, lecz że jest On czystą rzeczywistością [I, 16], Istota Boga nie jest zatem czymś innym niż Jego istnienie.

Dalej. Wszystko, co może istnieć tylko przez współudział wielu przyczyn, jest złożone. Lecz żadna rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, nie może istnieć inaczej, jak tylko przez współudział wielu przyczyn, mianowicie właśnie istoty i istnienia. Zatem każda rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak wykazaliśmy [I, 18]. Zatem istnienie Boga jest Jego istotą.

Oprócz tego. Każda rzecz istnieje przez to, że ma istnienie. Żadna więc rzecz, której istota nie utożsamia się ze swym istnieniem, nie istnieje przez swą istotę, lecz z racji uczestnictwa

w czymś, mianowicie w samym istnieniu. To zaś, co istnieje z racji uczestnictwa w czymś, nie może być pierwszym bytem, gdyż to, w czym coś uczestniczy, aby istnieć, jest od uczestniczącego wcześniejsze. Otóż Bóg jest pierwszym bytem, którego nic nie wyprzedza. Istota Boga jest więc Jego istnieniem.

Tej zaś wzniosłej prawdy Pan nauczył Mojżesza. Gdy bowiem ten pytał Pana — Księga Wyjścia 3, [13-14] — mówiąc: „Lecz gdy synowie Izraela zapytają mnie, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?", Pan odpowiedział: „Jestem, Który jestem. Tak powiesz synom Izraela: Który jest, posłał mnie do was", ukazując, że Jego własne imię to KTÓRY JEST. Każde imię zaś ustanowione jest dla oznaczenia natury, czyli istoty jakiejś rzeczy. Stąd wynika, że samo istnienie Boga jest Jego istotą albo naturą.

Tę prawdę wyznawali także doktorzy katoliccy. Mówi bowiem Hilary w księdze O *Trójcy.* „Istnienie nie jest przypadłością Boga, lecz prawdą samoistną, przyczyną trwałą i naturalną własnością Jego natury"[64]. Także Boecjusz mówi w księdze *O Trójcy,* że substancja Boża jest samym istnieniem i od niej pochodzi istnienie[65].

Rozdział 23
W BOGU NIE MA PRZYPADŁOŚCI

Z tej prawdy wynika też w sposób konieczny, że nic nie może zostać dodane do istoty

Boga ani też nic nie może Mu przysługiwać przypadłościowo.

Samo bowiem istnienie nie może uczestniczyć w czymś nienależącym do Jego istoty, chociaż to, co istnieje, może w czymś

64 Św. Hilary z Poitiers, *De Tnnitaie* VII, 11 (PL 10, 208 B).
65 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 B-C).

innym uczestniczyć. Nie ma bowiem nic bardziej formalnego i bardziej prostego niż istnienie. I w ten sposób samo istnienie nie może w niczym uczestniczyć. Substancja zaś Boża jest samym istnieniem. Bóg nie zawiera zatem nic, co by nie należało do Jego substancji. Nie może więc w Nim być żadnej przypadłości.

Oprócz tego. Wszystko, co czemuś przysługuje przypadłościowo, ma tego przyczynę, jest bowiem poza istotą tego, czemu przysługuje. Jeśli więc jest coś w Bogu przypadłościowo, musi to być z racji jakiejś przyczyny. Albo więc przyczyną przypadłości jest sama substancja Boża, albo coś innego. Jeśli jest to coś innego, to musi to działać na substancję Bożą, nic bowiem nie wprowadza jakiejś formy — czy to substancjalnej, czy przypadłościowej — w coś, co ją przyjmuje, inaczej jak tylko tak, że działa nań w jakiś sposób, dlatego że działanie nie jest niczym innym jak urzeczywistnianiem, co dokonuje się przez formę. W ten sposób Bóg będzie podlegał działaniu i będzie poruszany przez jakąś przyczynę. To zaś sprzeciwia się wcześniejszym ustaleniom [I, 13].

Jeśli natomiast sama substancja Boża jest przyczyną przypadłości, która jej przysługuje — niemożliwe zaś jest, by była jej przyczyną w tej mierze, w jakiej ją przyjmuje, gdyż w ten sposób to samo pod tym samym względem urzeczywistniałoby siebie — to, jeśli jest jakaś przypadłość w Bogu, trzeba by pod innym względem przyjmował, a pod innym względem był przyczyną tej przypadłości; w ten sposób ciała są podmiotem właściwych sobie przypadłości z racji natury materii, a ich przyczynami przez formę. Tak więc Bóg będzie złożony, a coś przeciwnego udowodniliśmy powyżej [I, 18].

Oprócz tego. Każdy podmiot przypadłości odnosi się do niej jak możność do urzeczywistnienia, a to dlatego, że przypadłość jest pewną formą sprawiającą, że podmiot istnieje w sposób rzeczywisty w zakresie swego istnienia przypadłościowego. Lecz w Bogu nie ma żadnej możności, jak wykaza-

liśmy powyżej [I, 16], Nie może w Nim być zatem żadnej przypadłości.

Dalej. Byt, któremu przysługuje przypadłość, jest z natury swej podległy zmianom. Jest bowiem rzeczą naturalną dla przypadłości być w jakiejś rzeczy albo w niej nie być. Jeśli więc Bogu coś przysługuje przypadłościowo, wynika stąd, że jest On zmienny. Coś przeciwnego zaś wykazaliśmy powyżej [I, 131.

Również. Byt, który zawiera coś przypadłościowego, nie jest wszystkim, co w sobie posiada, ponieważ przypadłość nie należy do istoty podmiotu. Lecz Bóg jest wszystkim, co posiada w sobie. Zatem w Bogu nie ma przypadłości.

Przesłankę środkową udowadnia się w następujący sposób. W przyczynie wszystko istnieje w sposób doskonalszy niż w skutku. Bóg zaś jest przyczyną wszystkiego. Cokolwiek zatem w Nim jest, istnieje w Nim w sposób najdoskonalszy. Tym, co najdoskonalej odpowiada jakiejś rzeczy, jest to, czym jest ona sama, mamy wtedy

bowiem doskonalszą jedność niż wtedy, gdy rzecz ta jednoczy się z czymś drugim substancjalnie, jak forma z materią. Substancjalna jedność z kolei jest doskonalsza od tej, która powstaje, gdy coś przysługuje jakiejś rzeczy przypadłościowo. Wynika więc z tego, że cokolwiek Bóg posiada, tym jest.

Oprócz tego. Substancja nie zależy od przypadłości, choć przypadłość zależy od substancji. Co zaś nie zależy od czegoś, może czasem istnieć bez tego. Zatem może istnieć jakaś substancja bez przypadłości. Wydaje się, że to właśnie przede wszystkim przysługuje substancji najbardziej prostej, jaką jest substancja Boża. Zatem w substancji Bożej w ogóle nie ma przypadłości.

Z twierdzeniem tym zgadzają się także uczeni katoliccy. I tak Augustyn w księdze *O Trójcy*[66] mówi, że w Bogu nie ma żadnej przypadłości.

66 Św. Augustyn, *De Trinitate* V, IV, 5 (PL 42, 913).

82

Na podstawie prawdy, którą teraz ukazaliśmy, obala się błędy doktryny niektórych Saracenów, którzy przyjmują jakieś formy dodane do istoty Bożej.

Rozdział 24 <<
ISTNIENIA BOŻEGO NIE MOŻNA OKREŚLIĆ PRZEZ DODANIE JAKIEJŚ RÓŻNICY SUBSTANCJALNEJ

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy wyżej, że do samego istnienia Bożego nie można nic dodać, co by określało je określeniem istotowym, jak na przykład określa się rodzaj przez różnice.

Nic bowiem nie może w sposób rzeczywisty istnieć, jeśli nie istnieje wszystko, co wyznacza substancjalne istnienie; zwierzę nie może istnieć rzeczywiście, jeśli nie jest zwierzęciem rozumnym albo nierozumnym. Dlatego też platonicy, przyjmując idee, nie przyjęli istniejących samych przez się idei rodzajów, które otrzymują określenia gatunkowe przez różnice istotowe, lecz tylko przyjęli istniejące same przez się idee samych gatunków, które do swego określenia nie potrzebują różnic istotowych. Jeśli więc określimy istnienie Boże określeniem istotowym przez coś do niego dodanego, to istnienie to będzie istnieć w sposób rzeczywisty, tylko jeśli będzie istnieć ów dodany element. Lecz samo istnienie Boga jest Jego substancją, jak już wykazaliśmy [I, 22], Wynika stąd, że substancja Boża może istnieć rzeczywiście tylko na mocy dodania do niej czegoś, a z tego można wywnioskować, że nie jest konieczne, by istniała sama przez się. Przeciwieństwo tego twierdzenia wykazaliśmy powyżej [I, 13].

Dalej. Wszystko, co do swego istnienia potrzebuje czegoś dodanego, jest odnośnie do tego w możności. Lecz substancja Boża nie jest w żaden sposób w możności, jak wykazaliśmy

83

powyżej [I, 16]. A skoro substancja Boga jest Jego istnieniem, to Jego istnienia nie można określać jakimś dodanym do niego substancjalnym określeniem.

Oprócz tego. Wszystko, co sprawia, że rzecz istnieje w sposób rzeczywisty i co jest dla tej rzeczy czymś wewnętrznym, jest albo całkowitą istotą rzeczy, albo częścią istoty. To zaś, co określa rzecz określeniem istotowym, sprawia, że rzecz ta istnieje: w sposób

rzeczywisty oraz jest czymś wewnętrznym dla tej rzeczy, inaczej nie można by jej przez to określać substancjalnie. Musi więc to być albo sama istoty rzeczy, albo część istoty. Jeśli jednak doda się coś do istnienia Bożego, nie może to być cała istota Boga, wykazaliśmy już bowiem, że istnienie Boga nie jest niczym innym niż Jego istota [I, 22]. Pozostaje więc przyjąć, że element dodany jest częścią istoty Bożej. A w ten sposób Bóg będzie złożony z istotowych części, wykazaliśmy zaś przeciwieństwo tego powyżej [I, 18].

Oprócz tego. To, co dodaje się do jakiejś rzeczy celem określenia jej określeniem istotowym, nie konstytuuje jej pojęcia, lecz rzeczywiste istnienie. Określenie „rozumne" dodane do „zwierzę" nadaje zwierzęciu istnienie rzeczywiste, a nie tworzy pojęcia „zwierzę"; różnica bowiem nie wchodzi w definicję rodzaju. Lecz jeśli w Bogu dodaje się coś, przez co oznacza się Go określeniem istotowym, to trzeba, aby określenie to two-rzyło pojęcie treści czy natury właściwej temu, czego dotyczy; to bowiem, co się tak dodaje, nadaje rzeczy rzeczywiste istnienie. Rzeczywiste istnienie zaś to sama istota Boża, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22], Wynika stąd, że nie można niczego dodać do istnienia Bożego, co by je określało istotowym określeniem, tak jak różnica określa rodzaj.

84

Rozdział 25
BÓG NIE NALEŻY DO ŻADNEGO RODZAJU

Z powyższych rozważań wynika w sposób konieczny, że Bóg nie jest w żadnym rodzaju.

Wszystko, co należy do jakiegoś rodzaju, ma w sobie coś, co stanowi o przynależności natury rodzaju do gatunku, nic bowiem nie należy do rodzaju, co by nie należało do jego gatunku. Jak zaś wykazaliśmy, jest to w Bogu niemożliwe [I, 24]. Niemożliwe więc jest, by Bóg należał do jakiegoś rodzaju.

Dalej. Jeśli Bóg należy do rodzaju, to albo do rodzaju przypadłości, albo do rodzaju substancji. Nie należy do rodzaju przypadłości, gdyż przypadłość nie może być pierwszym bytem i pierwszą przyczyną. Nie może także należeć do rodzaju substancji, substancja bowiem, która jest rodzajem, nie jest samym istnieniem. Inaczej każda substancja byłaby swoim istnieniem i wówczas nie byłaby spowodowana przez coś innego; to zaś jest niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 131. Bóg zaś jest swoim istnieniem. Zatem nie należy do żadnego rodzaju.

Oprócz tego. Cokolwiek należy do rodzaju, różni się co do istnienia od innych rzeczy, które należą do tego samego rodzaju, inaczej nie orzekałoby się rodzaju o wielu rzeczach. Wszystkie zaś rzeczy należące do tego samego rodzaju muszą jednoczyć się w treści rodzaju, ponieważ rodzaj orzeka się o wszystkim odnośnie do tego, czym coś jest. Istnienie więc czegoś należącego do rodzaju jest poza treścią rodzaju. To zaś w Bogu jest niemożliwe. Bóg nie należy zatem do rodzaju.

Oprócz tego. Każda rzecz przynależy do rodzaju ze względu na swoją treść, rodzaj bowiem orzeka się o tym, czym coś jest. Lecz treść Boga jest samym Jego istnieniem. Nie jest to podstawą umieszczania czegoś w rodzaju, w ten sposób bo

85

wiem byt byłby rodzajem oznaczającym samo istnienie. Wynika więc stąd, że Bóg nie należy do rodzaju.

To zaś, że byt nie może być rodzajem, udowadnia Filozof w następujący sposób[67]. Gdyby byt był rodzajem, musiałaby istnieć jakaś różnica, która wyznaczałaby gatunek. Żadna zaś różnica nie uczestniczy w rodzaju, w ten sposób mianowicie, by rodzaj mieścił się w pojęciu różnicy — ponieważ w ten sposób rodzaj występowałby dwa razy w definicji gatunku — lecz różnica musi być poza tym, co się rozumie przez rodzaj. A nie może być niczego, co by poprzedzało to, co się rozumie przez byt, skoro byt zawiera się w rozumieniu tego, o czym się orzeka. I w ten sposób nie może go wyznaczać żadna różnica. Wynika więc stąd, że byt nie jest rodzajem. Stąd też konieczny wniosek, że Bóg nie należy do rodzaju.

Widać z tego także, że nie można Boga zdefiniować. Każda bowiem definicja składa się z rodzaju i różnicy.

Wynika stąd również, że nie można budować dowodów dotyczących Boga inaczej, jak zaczynając od skutków Jego działania, gdyż podstawą dowodzenia jest definicja tego, czego się dowodzi.

Mogłoby się komuś wydawać, że choć nazwa „substancja" nie może przysługiwać Bogu we właściwym znaczeniu, albowiem Bóg nie jest podmiotem przypadłości, to jednak przysługuje Mu rzecz oznaczona przez tę nazwę i w ten sposób Bóg należy do rodzaju substancji. Substancja bowiem jest bytem samym przez się. Jest zaś jasne, że jest to czymś właściwym dla Boga, gdyż udowodniliśmy już, iż Bóg nie jest przypadłością [I, 23].

Lecz na to trzeba odpowiedzieć na podstawie tego, co już powiedzieliśmy, że definicja substancji nie obejmuje określenia „byt sam przez się". Z tego bowiem, iż mówimy, że sub-

67 Arystoteles, *Metaphysica* III, 3 (998b 21-27).

stancja jest bytem, nie wynika, że jest rodzajem, ponieważ udowodniliśmy już, że byt nie może być rodzajem. Podobnie także z określenia „sam przez się" nie wynika, że byt jest rodzajem. Wydaje się, że to określenie tylko wprowadza przeczenie. Mówimy bowiem, że byt jest sam przez się, dlatego że nie jest w czymś innym, a to jest czystym przeczeniem, które nie może stanowić pojęcia rodzaju, gdyż w ten sposób rodzaj nie mówiłby, czym rzecz jest, lecz czym nie jest.

Musi się więc pojęcie substancji rozumieć w ten sposób, że substancja jest rzeczą, której przysługuje istnienie nie w podmiocie. Nazwę zaś „rzecz" nadaje się z racji treści, tak jak nazwę „byt" z racji istnienia. W ten sposób istotę substancji należy rozumieć tak, że posiada treść, której przysługuje istnienie nie w czymś drugim. To określenie zaś nie przysługuje Bogu, gdyż nie ma On innej treści jak tylko swoje istnienie. Wynika stąd, że Bóg nie należy w żaden sposób do rodzaju substancji. I w ten sposób nie jest też w żadnym innym rodzaju, skoro wykazaliśmy, że nie należy do rodzaju przypadłości [I, 23].

Rozdział 26
BÓG NIE JEST FORMALNYM ISTNIENIEM WSZYSTKICH RZECZY

To, co powiedzieliśmy powyżej, obala błąd tych, którzy twierdzili, że Bóg nie jest niczym innym, jak formalnym istnieniem każdej rzeczy.

Istnienie to dzieli się na istnienie substancjalne i istnienie przypadłościowe. Istnienie zaś Boże nie jest ani istnieniem substancjalnym, ani przypadłościowym, jak to wykazaliśmy [I, 25]. Jest więc niemożliwe, by Bóg był tym istnieniem, przez które formalnie istnieje każda rzecz.

87

Oprócz tego. Rzeczy nie różnią się od siebie z racji tego, że mają istnienie, gdyż co do tego wszystkie są podobne do siebie. Jeśli więc rzeczy wzajemnie się od siebie różnią, to albo samo istnienie musi otrzymywać zróżnicowanie gatunkowe przez dodanie jakichś różnic, tak że różne rzeczy mają różne istnienia odpowiednio do gatunku, albo też rzeczy różnią się przez to, że samo istnienie przysługuje różnym co do gatunku naturom. Pierwsze z tych rozwiązań jest niemożliwe, nie można bowiem niczego dodawać do bytu według sposobu, w jaki różnicę dodaje się do rodzaju, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 25]. Pozostaje więc rozwiązanie, że rzeczy dlatego się różnią, iż mają różne natury, przez które w różny sposób otrzymują istnienie. Istnienie zaś Boga nie dołącza się do innej natury, lecz jest samą naturą, jak wykazaliśmy [I, 22]. Gdyby więc Boże istnienie było formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, wszystko musiałoby być bezwzględnie czymś jednym.

Oprócz tego. Zasada jest zgodnie z naturą wcześniej od tego, czego jest zasadą. Istnienie zaś w niektórych rzeczach ma coś jako zasadę; o formie bowiem mówi się, że jest zasadą istnienia, i podobnie o przyczynie, która sprawia, że coś jest rzeczywiste. Jeśli więc istnienie Boże jest istnieniem każdej rzeczy, wynika stąd, że Bóg, który jest swoim istnieniem, ma jakąś przyczynę i w ten sposób nie jest sam przez się koniecznym istnieniem. A tymczasem coś przeciwnego wykazaliśmy powyżej [I, 15].

Dalej. To, co jest wspólne wielu rzeczom, nie jest poza tymi rzeczami, chyba że tylko pojęciowo, jak na przykład „zwierzę" nie jest czymś poza Sokratesem i Platonem i innymi zwierzętami, jak tylko w intelekcie, który ujmuje formę zwierzęcia pozbawioną wszystkiego, co ją jednostkuje i umieszcza w gatunku. Człowiek bowiem jest czymś, co prawdziwie jest zwierzęciem, inaczej wynikałoby, że w Sokratesie i Platonie jest więcej zwierząt, mianowicie zwierzę ujęte powszechnie, człowiek ujęty powszechnie i sam Platon. Tym bardziej więc

88

i samo istnienie powszechne nie jest czymś poza wszystkimi istniejącymi rzeczami, chyba że tylko w intelekcie. Jeśli zatem Bóg jest istnieniem powszechnym, to będzie On jedynie taką rzeczą, która jest tylko w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest czymś nie tylko w intelekcie, lecz i w rzeczywistości [I, 13], Bóg więc nie jest istnieniem powszechnym wszystkich rzeczy.

Również. Powstawanie jest, bezwzględnie mówiąc, drogą do istnienia, a rozpad drogą do nieistnienia. Kresem powstawania nie jest bowiem forma, a brak kresem rozpadu, chyba że w tym znaczeniu, iż forma sprawia istnienie, a brak nieistnienie. Przyjąwszy bowiem, że jakaś forma nie powodowałaby zaistnienia, nie mówilibyśmy, że powstaje to, co taką formę przyjmuje. Jeśli więc Bóg jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, wynika stąd, że jest kresem powstawania. To zaś jest nieprawdą, gdyż Bóg jest wieczny, jak powyżej wykazaliśmy [I, 15].

Oprócz tego. Wynikałoby stąd też, że istnienie każdej rzeczy było odwieczne, nie może więc być powstawania lub niszczenia. Gdyby bowiem było powstawanie lub niszczenie,

to wtedy istnienie, które uprzedzało rzecz, byłoby przez nią nabywane na nowo. Byłoby nabywane albo przez rzecz istniejącą wcześniej, albo żadnym sposobem nieistniejącą wcześniej. W pierwszym wypadku — skoro zgodnie z powyższym mniemaniem jest jedno istnienie wszystkiego, co istnieje — rzecz, o której mówimy, że powstaje, nie otrzymuje nowego istnienia, lecz nowy sposób istnienia, a to nie stanowi powstawania, lecz zmianę. Jeśli zaś rzecz nie istniała wcześniej, wynika, że powstaje z niczego, a to jest przeciwko pojęciu naturalnego powstawania. To przypuszczenie niweczy więc zupełnie powstawanie i rozpad. I dlatego widać jasno, że jest ono nie do przyjęcia.

Błąd ten obala też święta teologia, gdy wyznaje, że Bóg jest „wielki i wzniosły", jak powiedziano w Księdze Izajasza 6, [1], i że

89

„jest ponad wszystkim", jak napisano w Liście do Rzymian 9, [51. Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to jest czymś we wszystkim, a nie ponad wszystkim.

Wyznawców tego błędu zwycięża się w ten sam sposób, co i bałwochwalców, którzy „nieprzekazywalne Imię", mianowicie imię „Bóg", dali kamieniom i drzewom, jak jest powiedziane w Księdze Mądrości 14, [21], Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to równie prawdziwie możemy powiedzieć, że kamień jest bytem, jak i to, że kamień jest Bogiem.

Wydaje się, że są cztery przyczyny, które ten błąd podtrzymują. Pierwszą jest fałszywe rozumienie niektórych autorytetów. Mamy bowiem następującą wypowiedź Dionizego w IV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej-.* „Istnieniem wszystkich rzeczy jest ponadistotowa boskość"[68]. Błądzący chcieli na tej podstawie rozumieć, że istnienie Boga jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, a nie zauważyli, że takiego znaczenia nie da się nadać tym słowom. Jeśli bowiem boskość jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, to nie będzie ponad wszystkim, ale pośród wszystkiego, a nawet czymś należącym do wszystkiego. Skoro więc Dionizy powiedział, że boskość jest „ponad" wszystkie rzeczy, to stwierdził, że jest co do swej natury różna od wszystkiego i wyniesiona ponad wszystko. Przez to zaś, że powiedział, iż boskość jest istnieniem wszystkich rzeczy, stwierdził, że wszystkie rzeczy otrzymują od Boga pewne podobieństwo do istnienia Bożego. Dionizy odrzuca wyraźniej tę błędną interpretację w II rozdziale *Imion boskich*[69], gdy mówi, że co do samego Boga nie może być ani dotknięcia Go, ani żadnego zmieszania z Nim innych rzeczy, jak na przykład dzieje się to w kontakcie punktu z linią lub kształtu pieczęci z woskiem.

68 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 1 (PG 3, 177 D).
69 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diińnis nominibus* II, 5 (PG 3, 644A-B).

90

Drugą przyczyną, która popchnęła ich do tego błędu, jest słabość ich rozumu. Ponieważ to, co jest powszechne, otrzymuje określenie gatunkowe lub staje się jednostkowe poprzez dodanie czegoś, sądzili, że istnienie Boże, do którego się nic nie dodaje, nie jest istnieniem Bogu właściwym, lecz jest wspólne dla wszystkich bytów. Nie zauważyli oni, że to, co jest wspólne lub powszechne, nie może istnieć bez dodania doń czegoś, natomiast rozważane może być bez dodatków. Nie może istnieć zwierzę bez „rozumne" lub „nierozumne", jakkolwiek da się je pomyśleć bez tych różnic; podobnie chociaż można pomyśleć powszechnik bez dodatków, to jednak nie można go ująć myślowo bez właściwej mu zdolności przyjmowania dodatkowych określeń. Gdyby

bowiem do „zwierzęcia" nie można było dodać żadnej różnicy gatunkowej, to nie byłoby rodzajem; i podobnie jest ze wszystkimi innymi nazwami.

Boskie istnienie zaś obywa się bez określeń dodatkowych nie tylko w płaszczyźnie pojęciowej, lecz także w rzeczywistości, i to nie tylko bez dodatkowych określeń, ale także bez owej zdolności przyjmowania czegoś dodanego. Dlatego z faktu, że istnienie Boże ani nie przyjmuje, ani nie może przyjąć dodatkowych określeń, można raczej wnioskować, że Bóg nie jest istnieniem powszechnym, lecz że jest swoim własnym istnieniem; i przez to właśnie, że nic nie można dodać do Jego istnienia, różni się ono od wszystkich innych. Stąd też mówi Komentator w *Księdze o przyczynach*[70], że pierwsza przyczyna przez samą czystość swej dobroci odróżnia się od innych i w pewien sposób wyosabnia.

Trzecią przyczyną ich błędu jest rozważanie prostoty Bożej. Ponieważ Bóg jest najwyższą prostotą, sądzili oni, że tym, do czego docieramy przez ostateczną analizę tego, co jest w nas, jest Bóg jako coś najprostszego. Nie można bowiem w płaszczyźnie złożenia tego, co jest w nas, iść w nieskończo-

70 *Liber de causis* VIII [IX], 91.

ność. Ich rozumowanie było błędne także w tym, że nie zauważyli, iż to, co najprostszego znajduje się w nas, jest nie tyle czymś całkowitym, ile częścią jakiejś rzeczy. Bogu zaś przypisuje się prostotę jako jakiejś rzeczy doskonałej i samoistnej.

Czwartą przyczyną, która mogła doprowadzić do błędu, jest sposób wyrażania się, gdy mówimy, że Bóg istnieje we wszystkich rzeczach, a nie rozumiemy, że nie jest w rzeczach jako coś należącego do rzeczy, lecz jako jej przyczyna, której nigdy nie brak w skutku jej działania. Nie w ten sam sposób bowiem mówimy o formie, że jest w ciele, jak o żeglarzu, że jest w łodzi.

Rozdział 27 <<
BÓG NIE JEST FORMĄ ŻADNEGO CIAŁA

Wykazawszy, że Bóg nie jest istnieniem wszystkich rzeczy, można podobnie wykazać, że Bóg nie jest formą żadnej rzeczy.

Istnienie Boże bowiem nie może być istnieniem jakiejś treści, która nie jest samym istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. To zaś, co jest samym istnieniem Bożym, nie jest niczym innym, jak Bogiem. Jest więc niemożliwe, by Bóg był formą czegoś innego.

Co więcej. Forma ciała nie jest samym istnieniem, lecz zasadą istnienia. Bóg zaś jest samym istnieniem. Zatem Bóg nie jest formą ciała.

Również. Z połączenia formy i materii wynika coś złożonego, co stanowi całość w stosunku do materii i formy. Części są w możności w stosunku do całości. W Bogu zaś nie ma żadnej możności. Niemożliwe więc jest, by Bóg był formą złączoną z jakąś rzeczą.

Oprócz tego. To, co ma istnienie samo przez się, jest doskonalsze od tego, co ma istnienie w czymś drugim. Każda zaś forma jakiegoś ciała ma istnienie w czymś drugim.

Skoro więc Bóg jest bytem najdoskonalszym, jako pierwsza przyczyna istnienia, to nie może być czyjąś formą.

Oprócz tego. To samo można wykazać z wieczności ruchu w sposób następujący. Jeśli Bóg jest formą czegoś, co może się poruszać, to skoro On sam jest pierwszym poruszycielem, to, co złożone, będzie się samo poruszać. Lecz to, co samo się porusza, może się poruszać i nie poruszać. Jest więc w nim jedno i drugie, ale nie ma samo z siebie nieustanności ruchu. Trzeba więc ponad tym, co się samo porusza, przyjąć jakiegoś innego poruszyciela, który by udzielał wieczności ruchu. I w ten sposób Bóg, który jest pierwszym poruszycielem, nie jest formą ciała poruszającego siebie samo.

Ten tok myśli odpowiada tym, którzy przyjmują wieczność ruchu. Gdyby się zaś nie przyjmowało wieczności ruchu, można dojść do tego samego wniosku z regularności ruchu nieba. Tak bowiem jak ciało poruszające samo siebie może spoczywać i poruszać się, tak też może poruszać się szybciej i wolniej. Konieczność więc jednostajności ruchu nieba zależy od jakiejś wyższej zasady zupełnie nieruchomej, która nie jest częścią samoporuszającego się ciała — jakby jakąś jego formą.

Z tą prawdą zgadza się autorytet Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [8,2]: „Twój majestat wyniesiony nad niebiosa, Boże"; i w Księdze Hioba 11, [8-9]: „Wyższy jest niż niebo, a cóż ty uczynisz?", oraz: „Dłuższa niźli ziemia miara Jego, a głębsza niż morze".

Błąd pogan, którzy mówili, że Bóg jest duszą nieba albo nawet duszą całego świata, zostaje więc usunięty. Z powodu tego błędu bronili bałwochwalstwa, mówiąc, że cały świat jest Bogiem nie z racji ciała, lecz z racji duszy, tak jak człowieka nazywa się mądrym nie ze względu na ciało, lecz ze względu na duszę. Przyjąwszy to, uważali, że stąd wynika, iż słusznie

oddaje się *cześć* boską światu i jego częściom. Także Komentator mówi w XI księdze *Metafizyki*[71], że to właśnie było błędem mędrców ludu sabejskiego, to znaczy bałwochwalców — przyjmowali oni mianowicie, że Bóg jest formą nieba.

Rozdział 28
DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Chociaż to, co istnieje i żyje, jest doskonalsze od tego, co tylko istnieje, to jednak Bóg, który nie jest niczym innym, jak swoim istnieniem, jest bytem doskonałym pod każdym względem. I mówię: doskonałym pod każdym względem, to znaczy takim, któremu nie brak doskonałości żadnego rodzaju.

Każda rzecz posiada wszelką doskonałość odpowiednio do swego istnienia, mądrość bowiem nie dałaby człowiekowi żadnej doskonałości, gdyby przez nią nie był mądry, podobnie jest co do innych właściwości. Zatem odpowiednio do sposobu, w jaki rzecz posiada istnienie, posiada też doskonałość. W tej mierze bowiem, w jakiej istnienie rzeczy ograniczone jest do jakiegoś szczególnego typu większej lub mniejszej doskonałości, mówi się o rzeczy, że jest bardziej lub mniej doskonała. Jeśli więc istnieje coś, co posiada całą moc istnienia, nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwością jakiejkolwiek rzeczy. Lecz rzeczy, która jest swoim własnym istnieniem, przysługuje istnienie w całej jego potędze. Gdyby na przykład istniała oddzielnie jakaś białość, nie mogłoby jej brakować niczego z pełni białości, ponieważ jakiejś białej rzeczy brak czegoś z pełni białości z powodu niedoskonałości podmiotu

przyjmującego białość. Podmiot bowiem przyjmuje białość na swój sposób i być może nie według

71 Awerroes, *Metaphysica* XI [XII], 41 (Yenetiis 1562, t. 8, f. 325ra).

wszystkich możliwości białości. Bóg więc, który jest swoim istnieniem, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 22], istnieje całą mocą samego istnienia. Nie może Mu zatem brakować żadnej doskonałości, która jest przymiotem jakiejkolwiek rzeczy.

Tak zaś jak każda znamienitość i doskonałość jest w rzeczy o tyle, o ile ona istnieje, tak też każdy brak jest w niej o tyle, o ile ta rzecz w pewien sposób nie istnieje. Bóg zaś posiada istnienie w sposób całkowity, dlatego też nieistnienie jest Mu całkowicie obce. O ile bowiem coś ma istnienie, o tyle oddala się od nieistnienia. Wszelki brak jest więc w Bogu nieobecny. Jest On zatem pod każdym względem doskonały.

Te rzeczy zaś, które tylko istnieją, nie są niedoskonałe z powodu niedoskonałości samego absolutnego istnienia, nie posiadają bowiem istnienia zgodnie ze wszystkimi możliwościami, lecz uczestniczą w istnieniu w pewien szczególny i bardzo niedoskonały sposób.

Tak samo. Wszelką rzecz niedoskonałą musi poprzedzać coś doskonałego; nasienie bowiem pochodzi od zwierzęcia lub rośliny. Pierwszy byt więc musi być najdoskonalszy. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszym bytem [I, 13]. Jest On więc najdoskonalszy.

Oprócz tego. Każda rzecz jest doskonała, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, a niedoskonała, o ile jest w możności, pozbawiona urzeczywistnionego istnienia. To więc, co w żaden sposób nie jest w możności, lecz jest czystą rzeczywistością, musi być najdoskonalsze. Taki jest Bóg. Jest On zatem najdoskonalszy.

Oprócz tego. Każda rzecz działa w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Działanie zatem idzie za rodzajem urzeczywistnienia w działającym. Niemożliwe więc jest, by skutek, który dokonuje się przez czynność, miał rzeczywistość doskonalszą niż rzeczywistość przyczyny sprawczej, możliwe jest jednak, by rzeczywistość skutku była mniej doskonała od rzeczywistości przyczyny sprawczej, dlatego że czynność może ulegać

osłabieniu z przyczyny tego, ku czemu zmierza. W rodzaju przyczyny sprawczej dochodzi się w końcu do jednej pierwszej przyczyny, która zwie się Bogiem, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13). Od niej zaś pochodzą wszystkie rzeczy, jak to później wykażemy [II, 151. Cokolwiek więc istnieje w sposób rzeczywisty w jakiejkolwiek innej rzeczy, musi się znajdować w Bogu w sposób o wiele doskonalszy niż w owej rzeczy, a nie na odwrót. Zatem Bóg jest najdoskonalszy.

Podobnie. W każdym rodzaju istnieje coś najdoskonalszego w rodzaju, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. Rzecz bowiem okazuje się bardziej lub mniej doskonała, im bardziej lub mniej zbliża się do miary swego rodzaju. Tak na przykład mówimy, że białe jest miarą dla wszystkich barw, a cnotliwy człowiek miarą dla wszystkich ludzi. Miarą zaś dla wszystkich bytów nie może być nic innego jak Bóg, który jest swoim istnieniem. Nie brak Mu więc żadnej z doskonałości, które przysługują rzeczom, inaczej nie byłby powszechną miarą wszystkiego.

Stąd gdy Mojżesz prosił, by mógł ujrzeć oblicze, czyli chwałę Boga, otrzymał odpowiedź od Pana: „Ja ci ukażę wszelkie dobro", jak powiedziano w Księdze Wyjścia 33, [19], przez co Bóg dał do zrozumienia, że w Nim jest pełnia wszelkiej dobroci. Także Dionizy w V rozdziale *Imion boskich* mówi: „Bóg nie istnieje w jakiś jeden określony sposób, lecz w sposób bezwzględny i nieograniczony przyjął i uprzednio objął w sobie całe istnienie"[72].

Należy jednak wiedzieć, że nie można Bogu w sposób właściwy przypisywać doskonałości, jeśli rozpatrujemy znaczenie tej nazwy w aspekcie jej pochodzenia. Wydaje się bowiem, że to, co nie jest dokonane, nie może być nazwane doskonałym. Lecz ponieważ wszystko, co się dokonuje, przechodzi z możności do rzeczywistości i z nieistnienia do istnienia, dlatego też

72 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* V, 4 (PG 3, 817 C).

słusznie się mówi, że doskonałe jest to, co jest jakby całkowicie dokonane. Jest tak wówczas, gdy możność jest całkowicie sprowadzona do urzeczywistnienia, tak że nic nie zatrzymuje z nieistnienia, lecz ma istnienie pełne. Przez pewne zaś rozszerzenie nazwy doskonałym nazywa się nie tylko to, co stając się, dochodzi do pełnego urzeczywistnienia, lecz także to, co jest w pełni urzeczywistnione bez żadnego stawania się. W tym znaczeniu mówimy, że Bóg jest doskonały, zgodnie ze słowami Ewangelii Św. Mateusza 5, [48]: „Bądźcie doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest".

Rozdział 29
PODOBIEŃSTWO STWORZEŃ DO BOGA

Na podstawie powyższych rozważań można ukazać, w jaki sposób może, a w jaki sposób nie może znajdować się w rzeczach podobieństwo do Boga.

Skutki nie dorównują swoim przyczynom i nie zgadzają się z nimi w nazwie i pojęciu, musi jednak zachodzić między nimi jakieś podobieństwo — do natury czynności należy bowiem, by przyczyna sprawcza sprawiała coś podobnego do siebie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Stąd też forma skutku znajduje się jakoś w przyczynie przewyższającej skutek, lecz w inny sposób i w innym znaczeniu, dlatego też przyczynę tę określamy jako wieloznaczną. Słońce w ciałach mniej doskonałych powoduje ciepło, działając o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Dlatego ciepło zrodzone przez słońce musi otrzymać pewne podobieństwo do czynnej mocy słońca, która powoduje ciepło w mniej doskonałych ciałach i z racji której nazywa się słońce ciepłym, chociaż nie w tym samym znaczeniu. I w ten sposób mówimy, że słońce jest jakoś podobne do tych wszystkich rzeczy, w których wywołuje skutki

swego działania, różni się jednak od nich wszystkich o tyle, że skutki jego działania posiadają ciepło i tym podobne własności nie w ten sposób, w jaki znajdują się w słońcu. W ten sposób także i Bóg udziela rzeczom wszystkich doskonałości, a przez to jest też podobny do wszystkich i równocześnie od nich różny.

Stąd też Pismo Święte czasem wspomina o podobieństwie między Bogiem a stworzeniami, jak na przykład, gdy mówi w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy

człowieka na obraz i podobieństwo nasze", czasem zaś zaprzecza podobieństwu według słów Izajasza 40, [18]: „Do kogóż to przyrównacie Boga lub jaki obraz zastosujecie do Niego?" oraz Psalmu [35,10]: „Boże, któż będzie podobny do Ciebie?".

Z tym wywodem zgadza się Dionizy, który mówi w IX rozdziale *Imion boskich*[73], że te same rzeczy są podobne do Boga i niepodobne — podobne mianowicie w zakresie zachodzącego wśród nich naśladowania Tego, którego doskonale naśladować nie można, niepodobne zaś o tyle, o ile skutki nie dorównują swym przyczynom.

Co zaś do owego podobieństwa, to stosowniej mówi się, że stworzenie jest podobne do Boga niż na odwrót. Podobnym bowiem do czegoś nazywa się to, co posiada jego przymioty lub formę. Ponieważ więc to, co w Bogu jest doskonałe, znajduje się w innych rzeczach przez pewne niedoskonałe uczestnictwo, dlatego to, odnośnie do czego rozważa się podobieństwo, jest w Bogu wprost, w stworzeniu zaś nie wprost. I tak stworzenie posiada to, co przysługuje Bogu, stąd mówi się słusznie, że jest podobne do Boga. Nie można zaś powiedzieć, że Bóg posiada to, co przysługuje stworzeniu. Stąd też niewłaściwie się mówi, że Bóg jest podobny do stworzenia, jak też nie mówimy, że człowiek jest podobny do swego obrazu, chociaż słusznie się twierdzi, że jego obraz jest podobny do niego.

73 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IX, 7 (PG 3, 916 A).

Jeszcze o wiele mniej właściwie mówi się, że Bóg „upodabnia się" do stworzenia. Upodabnianie bowiem oznacza dążenie do podobieństwa, stąd jest czymś właściwym, by rzecz otrzymywała od drugiej rzeczy to, przez co jest do niej podobna. Stworzenie zaś otrzymuje od Boga swe podobieństwo do Niego, a nie na odwrót. Zatem nie Bóg upodabnia się do stworzenia, lecz raczej na odwrót.

Rozdział 30 <<
JAKIE NAZWY MOŻNA ORZEKAĆ O BOGU

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można rozważać, co można i czego nie można powiedzieć o Bogu, oraz co mówi się tylko o Nim, a co o Nim i o innych rzeczach.

Skoro bowiem w Bogu musi się znajdować wszelka doskonałość stworzenia — oczywiście w inny, wznioślejszy sposób — to wszelkie nazwy, które oznaczają doskonałość w sposób absolutny, bez niedoskonałości, orzekamy o Bogu i o innych rzeczach, jak na przykład „dobroć", „mądrość", „istnienie" i tym podobne. Każda nazwa, która wyraża tego rodzaju doskonałości sposobem właściwym stworzeniom, może być orzekana o Bogu tylko przez podobieństwo i za pomocą przenośni, przez którą coś, co należy do jednej rzeczy, zwykło się stosować do drugiej, jak na przykład gdy określamy jakiegoś człowieka „kamieniem" ze względu na twardość jego intelektu. Takie zaś są wszystkie nazwy, które nadaje się dla oznaczenia gatunku rzeczy stworzonej, jak na przykład „człowiek" i „kamień"; każdemu bowiem gatunkowi przyporządkowany jest odpowiedni sposób doskonałości i istnienia. Podobnie też o Bogu możemy orzekać tylko przenośnie te wszystkie nazwy oznaczające właściwości rzeczy, których to właściwości przyczyną są właściwe zasady gatunku. Te zaś nazwy, które wyra-

żają doskonałości wraz z uwznioślenieм właściwym Bogu, orzeka się tylko o Bogu, jak na przykład „najwyższe dobro", „pierwszy byt" i inne tym podobne.

Gdy mówię jednak, że niektóre z powyższych nazw oznaczają doskonałości bez braku, to znaczy, że mówię z punktu widzenia tej rzeczy, którą chciano wyrazić, nadając jej daną nazwę. Odnośnie bowiem do sposobu oznaczania każda nazwa jest niedoskonała. Nazwą wyrażamy rzecz w ten sposób, w jaki ją pojmujemy intelektem. Intelekt nasz zaś, czerpiąc początek poznania od zmysłów, nie przekracza sposobu bycia właściwego rzeczom zmysłowo poznawalnym, w których czym innym jest forma, a czym innym to, co ma formę, z racji złożenia z formy i materii. Forma zaś w tych rzeczach jest wprawdzie prosta, lecz niedoskonała, mianowicie niesamoistna. A to, co ma formę, jest wprawdzie samoistne, lecz nie jest proste, owszem — jest złożone. Stąd cokolwiek intelekt nasz określa jako istniejące samoistnie, określa też jako złożone; co zaś określa jako proste, określa nie jako coś, „co jest", lecz jako to, „przez co coś jest". I w ten sposób w każdej nazwie, którą wypowiadamy, znajduje się jakaś niedoskonałość co do sposobu oznaczania; niedoskonałość oczywiście Bogu nie przysługuje, choć rzecz oznaczona przez nazwę w jakiś wzniosły sposób przysługuje Mu. Widać to w nazwach „dobroć" i „dobre". „Dobroć" bowiem oznacza coś niesamoistnego, „dobre" zaś coś złożonego. I w tym aspekcie nie nadaje się Bogu żadnej nazwy w sposób właściwy, jest to możliwe jedynie w zakresie tego, czego oznaczanie jest funkcją nazwy. Tego rodzaju nazwy można, jak mówi Dionizy[74], orzekać o Bogu i twierdząco, i przecząco; twierdząco z racji znaczenia nazwy, przecząco zaś z powodu sposobu oznaczania.

74 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* II, 3 (PG 3, 140 C-141 C); *De dwinis nominibus* I, 5 (PG 3, 593 B-C).

100

Uwznioślenie zaś, któremu podlegają znajdujące się w Bogu powyższe doskonałości, można oznaczać nadanymi przez nas nazwami tylko albo przez przeczenie, jak na przykład, gdy mówimy, że Bóg jest wieczny lub nieskończony, lub też przez określenie Jego stosunku do innych rzeczy, jak na przykład gdy się mówi, że jest pierwszą przyczyną lub najwyższym dobrem. Nie możemy bowiem pojąć, czym Bóg jest, lecz czym nie jest i w jakim stosunku są inne rzeczy do Niego, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 14].

Rozdział 31
DOSKONAŁOŚĆ BOŻA I WIELOŚĆ IMION BOŻYCH NIE SPRZECIWIA SIĘ BOŻEJ PROSTOCIE

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że doskonałość Boża i wielość nazw orzekanych o Bogu nie sprzeciwiają się Jego prostocie.

Powiedzieliśmy bowiem, że wszystkie doskonałości znajdujące się w rzeczach należy przypisywać Bogu w ten sam sposób, w jaki znajdują się skutki w swych wieloznacznych przyczynach [I, 29]. A skutki te istnieją w swych przyczynach dzięki mocy działania przyczyn, jak na przykład ciepło w słońcu. Gdyby zaś tego rodzaju moc nie należała w pewien sposób do rodzaju ciepła, wtedy słońce, działając przez nią, nie zrodziłoby nic podobnego sobie. Z racji więc tej mocy mówimy, że słońce jest ciepłe — nie tylko dlatego, że sprawia ciepło, lecz ponieważ moc, przez którą to sprawia, jest czymś podobnym do ciepła. Przez tę samą zaś moc, przez którą słońce sprawia ciepło, sprawia i wiele innych skutków w mniej doskonałych ciałach, jak na przykład suchość. I

w ten sposób ciepło i suchość, które w ogniu są różnymi jakościami, przypisuje się słońcu z racji jednej mocy. Tak samo i wszelkie doskonałości rzeczy, które

101

są im właściwe ze względu na różne formy, musi się Bogu przypisywać z racji jednej Jego mocy. A i ta moc nie jest czymś różnym od Jego istoty, skoro Bóg nie może mieć żadnej przypadłości, jak wykazaliśmy [I, 231. Boga nazywa się więc mądrym nie tylko dlatego, że jest przyczyną mądrości, lecz dlatego, że o tyle my jesteśmy mądrzy, o ile w pewien sposób naśladujemy Jego moc, przez którą On nas czyni mądrymi. Nie nazywa się zaś Boga kamieniem — chociaż kamienie uczynił
– dlatego, że pod nazwą „kamień" rozumie się określony sposób bytowania, przez który kamień różni się od Boga. Kamień jednak naśladuje Boga jako przyczynę w zakresie istnienia, w zakresie dobroci itp., jak i inne stworzenia.

Podobieństwo do tego można znaleźć we władzach poznawczych i ludzkiej mocy działania. Intelekt bowiem jedną jedyną władzą poznaje wszystko, co zmysłowa część duszy ujmuje różnymi władzami, i jeszcze wiele innych rzeczy. Intelekt także im jest doskonalszy, tym bardziej jednym ujęciem może poznać wiele rzeczy, do których poznania intelekt mniej doskonały dochodzi przez wiele ujęć. Podobnie władza królewska rozciąga się na wszystkie te sprawy, które podporządkowane są podległym jej władzom. I Bóg zatem z racji swego jednego prostego istnienia posiada wszelką doskonałość, którą
– choć w znacznie mniejszym stopniu — stworzenia osiągają rozmaitymi środkami.

Wynika stąd oczywista konieczność nadawania Bogu wielu nazw. Skoro bowiem sposobem naturalnym możemy Go poznać, jedynie dochodząc doń ze skutków Jego działania, to nazwy oznaczające Jego doskonałość muszą być różne, tak jak i w rzeczach znajdują się różne doskonałości. Gdybyśmy zaś mogli pojąć samą istotę Boga taką, jaka jest, i dostosować do niej właściwą nazwę, wyrazilibyśmy ją tylko jedną nazwą. Jest to obiecane tym, którzy Go zobaczą w Jego istocie — Księga Zachariasza, ostatni rozdział [14,9]: „W ów dzień będzie jeden Pan i jedno będzie Jego imię".

102

Rozdział 32
O BOGU I INNYCH RZECZACH NIE ORZEKA SIĘ NICZEGO JEDNOZNACZNIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika dalej, że o Bogu i o innych rzeczach nie można niczego orzekać jednoznacznie.

Skutek, który nie przyjmuje formy gatunkowo podobnej do tej, przez którą działa przyczyna urzeczywistniająca, nie może otrzymać nazwy wziętej od tej formy według jednoznacznego orzekania. Nie mówi się bowiem jednoznacznie „ciepły" o ogniu zrodzonym przez słońce i o słońcu. Rzeczy zaś, których Bóg jest przyczyną, nie osiągają miary mocy Bożej, otrzymują bowiem oddzielnie i cząstkowo to, co w Bogu znajduje się wprost i całościowo. Jest więc jasne, że nie można niczego powiedzieć jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Co więcej. Jeśli jakiś skutek jest gatunkowo na poziomie przyczyny, to można orzekać nazwę jednoznacznie tylko wtedy, gdy skutek ten przyjmuje gatunkowo tę samą formę, zgodnie z tym samym sposobem istnienia. Nie mówi się bowiem jednoznacznie „dom",

gdy chodzi o projekt architekta i gdy chodzi o materialną realizację, gdyż forma domu ma w obydwu wypadkach różne istnienie. Inne rzeczy zaś, nawet gdyby otrzymały zupełnie tę samą formę, to jednak nie zgodnie z tym samym sposobem istnienia — nie ma bowiem w Bogu niczego, co by nie było samym istnieniem Bożym, jak to widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 23]. Nie jest zaś tak w innych rzeczach. Jest zatem niemożliwe, by orzekać coś jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Oprócz tego. Wszystko, co się orzeka jednoznacznie o wielu rzeczach, to albo rodzaj, albo gatunek, albo różnica gatunkowa, albo przypadłość lub właściwość. O Bogu zaś nic nie jest orzekane jako rodzaj ani jako różnica, jak wykazaliśmy

103

powyżej [I, 24; I, 25], a zatem nic nie jest też o Nim orzekane jako definicja albo jako gatunek, który składa się z rodzaju i różnicy. Nic też nie może być w Bogu przypadłością, jak udowodniliśmy powyżej [I, 23]; i w ten sposób nic nie jest orzekane o Bogu jako przypadłość albo właściwość. Właściwość bowiem należy do rodzaju przypadłości. Wynika więc stąd, że niczego się nie orzeka jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Również. To, co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, jest prostsze, przynajmniej pojęciowo, od każdej z tych rzeczy. Od Boga zaś nic nie może być bardziej proste ani w rzeczywistości, ani pojęciowo. Zatem nie orzeka się niczego jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Oprócz tego. Wszystko, co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, przysługuje drogą uczestnictwa każdej z rzeczy, o których się to orzeka. Mówi się bowiem, że gatunek uczestniczy w rodzaju, a jednostka w gatunku. O Bogu zaś niczego nie orzeka się na sposób uczestnictwa, wszystko bowiem to, co w czymś uczestniczy, jest ograniczone do tego, w czym uczestniczy, i w ten sposób posiada doskonałość tylko częściowo, a nie w pełni. Nie można więc orzekać niczego jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Dalej. Jest pewne, że tego, co orzeka się w kategoriach pierwszeństwa i wtórności, nie orzeka się jednoznacznie. To bowiem, co jest pierwsze, zawiera się w definicji tego, co wtórne, jak na przykład substancja w definicji przypadłości o tyle, o ile przypadłość jest bytem. Jeśli więc „byt" orzekałoby się jednoznacznie o substancji i przypadłości, substancja musiałaby się zawierać w definicji bytu w tej mierze, w jakiej byt orzeka się o substancji. A jest jasne, że jest to niemożliwe. Niczego zaś nie orzeka się o Bogu i o innych rzeczach w tym samym porządku, lecz w aspekcie pierwszeństwa i wtórności. O Bogu bowiem orzeka się wszystko istotowo; nazywa się Go bytem, wyrażając jakby przez to samą istotę, nazywa się Go dobrym, wyrażając jak

104

by przez to samą dobroć. Gdy chodzi o inne rzeczy, to orzekamy o nich na mocy partycypacji, tak jak na przykład Sokratesa nazywa się człowiekiem nie dlatego, że jest samym człowieczeństwem, lecz dlatego, że posiada człowieczeństwo. Niemożliwe więc jest orzekanie czegoś jednoznacznie o Bogu i innych rzeczach.

Rozdział 33 <<
NIE WSZYSTKIE NAZWY ORZEKA SIĘ O BOGU I O STWORZENIACH CZYSTO WIELOZNACZNIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też, że tego, co się orzeka o Bogu i innych rzeczach, nie orzeka się czysto wieloznacznie, jak na przykład gdy chodzi o to, co jest wieloznaczne z racji przypadkowości.

W tych rzeczach, które są przypadkowo wieloznaczne, nie znajdujemy żadnego porządku lub relacji między tymi rzeczami, jedynie całkowicie przypadłościowo przypisuje się jedną nazwę różnym rzeczom. Nazwa bowiem nadana jednej rzeczy nie oznacza, że rzecz ta pozostaje w relacji do drugiej rzeczy. Inaczej jest jednak, gdy chodzi o nazwy, które orzeka się o Bogu i stworzeniach. Rozważa się wówczas w tego rodzaju wspólności nazw porządek przyczyny i skutku, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 32]. Niczego więc nie orzekamy czysto wieloznacznie o Bogu i o stworzeniach.

Dalej. Tam, gdzie mamy do czynienia z czystą wieloznacznością, nie znajdujemy w rzeczach żadnego podobieństwa, lecz tylko jedność nazwy. Istnieje jednak pewien typ podobieństwa rzeczy do Boga, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 29].
Wynika stąd, że nie orzeka się ich o Bogu czysto wieloznacznie.

105

Oprócz tego. Gdy jedną nazwę orzekamy o wielu rzeczach czysto wieloznacznie, to poznanie jednej z tych rzeczy nie może nas doprowadzić do poznania drugiej, poznanie bowiem rzeczy nie zależy od wyrazów, lecz od znaczenia nazw. Do poznania rzeczy boskich zaś dochodzimy na podstawie tego, co znajdujemy w stworzeniach, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [passim]. Tego typu nazw nie orzekamy zatem czysto wieloznacznie o Bogu i stworzeniach.

Co więcej. Wieloznaczność nazwy przeszkadza biegowi argumentacji. Jeśliby więc wszystko orzekało się o Bogu i o stworzeniach tylko czysto wieloznacznie, nie można by tworzyć żadnych argumentów, postępując od stworzeń do Boga. Tymczasem z wszystkiego, co się mówi o Bogu, wynika jasno, że jest przeciwnie.

Poza tym. Daremnie orzeka się jakąś nazwę o jakiejś rzeczy, jeśli przez tę nazwę nie poznajemy czegoś dotyczącego tej rzeczy. Lecz jeśli się orzeka nazwy o Bogu i stworzeniach czysto wieloznacznie, to przez te nazwy nie poznajemy nic dotyczącego Boga. Znaczenia tych nazw są nam znane tylko o tyle, o ile orzeka się je o stworzeniach. Daremnie więc mówiłoby się lub udawadniało o Bogu, że Bóg jest bytem, że jest dobry, lub coś innego, podobnego.

Jeśli zaś mówi się, że przez tego rodzaju nazwy poznajemy o Bogu tylko to, czym nie jest — a mianowicie, że na przykład nazywa się Go żyjącym, ponieważ nie należy do rodzaju rzeczy nieożywionych i tak dalej o innych przymiotach — to określenie „żywy", powiedziane o Bogu i stworzeniach, będzie musiało odpowiadać przynajmniej zaprzeczeniu nieożywionego. I w ten sposób nie będzie czysto wieloznaczne.

106

Rozdział 34
O BOGU I O STWORZENIACH ORZEKA SIĘ ANALOGICZNIE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy stwierdzić, że o Bogu i o stworzeniach nie orzeka się ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, lecz analogicznie, to znaczy według przyporządkowania lub stosunku do czegoś jednego.

Zachodzi to dwojako. Pierwszym sposobem, gdy wiele rzeczy pozostaje w relacji do czegoś jednego, jak na przykład w stosunku do jednego zdrowia nazywa się „zdrowym" zwierzę jako podmiot zdrowia, lekarstwo jako jego przyczynę, pożywienie jako przyczynę zachowania zdrowia, a mocz jako jego znak. Drugim sposobem, gdy w dwóch rzeczach rozważa się porządek lub relację nie do czegoś innego, lecz do jednej z nich — tak na przykład mówi się „byt" o substancji i o przypadłości z racji tego, że przypadłość pozostaje w relacji do substancji, a nie z racji tego, że substancja i przypadłość odnoszą się do czegoś trzeciego.

Nie orzeka się nazw o Bogu i innych bytach analogicznie według pierwszego sposobu, gdyż musiałoby się przyjąć, że jest coś wcześniejszego od Boga, lecz orzeka się drugim sposobem orzekania analogicznego.

W tego rodzaju analogicznym orzekaniu porządek nazw i porządek rzeczy czasem sobie odpowiadają, a czasem nie. Porządek nazw idzie za porządkiem poznania, gdyż jest znakiem umysłowego ujęcia. Gdy więc to, co jest pierwsze w porządku rzeczowym, jest także pierwsze w porządku poznania, to jest pierwsze także odnośnie do znaczenia nazwy i odnośnie do natury rzeczy. Tak na przykład substancja jest pierwsza w stosunku do przypadłości w porządku natury zgodnie z tym, że jest przyczyną przypadłości, a w porządku poznania z racji tego, że substancję umieszcza się w definicji

przypadłości. Dlatego też mówi się „byt" bardziej o substancji niż o przypadłości, zarówno co do natury rzeczy, jak i co do znaczenia nazwy.

Gdy zaś to, co jest pierwsze odnośnie do natury, jest późniejsze w stosunku do poznania, wtedy w orzekaniu analogicznym nie ma zgodności między porządkiem rzeczy a porządkiem znaczenia nazwy. Tak na przykład moc uzdrawiająca, która jest w środkach przynoszących zdrowie, jest z natury wcześniejsza od zdrowia, które jest w zwierzęciu, jak przyczyna jest wcześniejsza od skutku. Ponieważ jednak tę moc poznajemy ze skutku, dlatego też poprzez jej skutek ją nazywamy. I dlatego środek uzdrawiający jest pierwszy w porządku rzeczowym, lecz zwierzę nazywa się najpierw „zdrowym" odnośnie do znaczenia nazwy.

Ponieważ więc do poznania Boga dochodzimy ze stworzeń, to rzeczywistość odpowiadająca nazwom orzekanym o Bogu i innych bytach jest najpierw w Bogu, odpowiednio do Jego sposobu istnienia, lecz znaczenie nazw jest w Nim w sposób wtórny. Dlatego też mówi się, że poznajemy Boga ze skutków Jego działania.

Rozdział 35
LICZNE NAZWY ORZEKANE O BOGU NIE SĄ SYNONIMAMI

Stąd też okazuje się, że chociaż nazwy orzekane o Bogu oznaczają tę samą rzecz, to nie są jednak synonimami, gdyż nie oznaczają tego samego pojęcia.

Tak bowiem, jak różne rzeczy upodabniają się. przez różne formy do jednej prostej rzeczy, którą jest Bóg, tak intelekt nasz poprzez różne pojęcia upodabnia się do Niego w pewien sposób w tej mierze, w jakiej poprzez różne doskonałości stwo-

rzeń dochodzi do Jego poznania. Stąd też nasz intelekt, posiadając o czymś jednym wiele

pojęć, ani nie poznaje błędnie, ani też na próżno — prosty byt Boży jest bowiem taki, że pewne rzeczy mogą się doń upodabniać zgodnie z różnymi formami, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 29; I, 31). Stosownie zaś do różnych pojęć intelekt wynajduje różne nazwy, które przypisuje Bogu. Skoro nazwy te nie są przypisywane Bogu w jednym i tym samym znaczeniu, to jasne jest, że nie są one synonimami, chociaż oznaczają jedną i tę samą rzecz. Nazwa bowiem nie ma zawsze tego samego znaczenia, skoro oznacza najpierw ujęcie intelektualne, a dopiero później samą pojmowaną rzecz.

Rozdział 36 <<
W JAKI SPOSÓB NASZ INTELEKT TWORZY O BOGU ZDANIE

Wynika stąd dalej, że nasz intelekt o Bogu, który jest całkowicie prosty, nie tworzy zdań bezpodstawnie, składając i rozkładając pojęcia.

Chociaż intelekt nasz dochodzi do poznania Boga przez różne pojęcia, jak to wyżej powiedzieliśmy [I, 35], pojmuje jednak, że to, co tym wszystkim pojęciom odpowiada, jest całkowicie czymś jednym. Intelekt bowiem nie przypisuje rzeczom poznawanym sposobu, przez który je poznaje, jak na przykład nie przypisuje kamieniowi niematerialności, chociaż poznaje go w sposób niematerialny. I dlatego też ukazuje jedność rzeczy złożeniem wyrazów, które oznaczają identyczność, gdy mówi: „Bóg jest dobry" lub: „Bóg jest dobrocią". W ten sposób, jeśli jest jakaś różnorodność w złożeniu, to odnosi się ona do intelektu, natomiast jedność w złożeniu odnosi się do rzeczy.
Z tej racji intelekt nasz tworzy czasem o Bogu zdanie, które

przez zastosowanie przyimka wnosi pewną różność, jak na przykład gdy mówimy: „dobroć jest w Bogu", gdyż i tu zaznacza się pewna różność, którą kładziemy na karb intelektu, i pewna jedność, która odnosi się do rzeczy.

Rozdział 37
BÓG JEST DOBRY

Z doskonałości Bożej, którą udowodniliśmy [I, 28], można wywnioskować dobroć Bożą.

Tym, przez co rzecz nazywamy dobrą, jest jej własna cnota, gdyż czyjaś cnota to to, co posiadającego ją czyni dobrym i sprawia, że jego dzieło jest dobre. Cnota jest pewną doskonałością, wtedy bowiem nazywamy coś doskonałym, gdy osiąga właściwą sobie cnotę, co wynika jasno z VII księgi *Fizyki*[75].
Przez to więc każda rzecz jest dobra, że jest doskonała. I stąd każda rzecz pragnie swej doskonałości jako właściwego sobie dobra. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest doskonały [I, 28], a zatem jest dobry.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej, że istnieje pierwszy, nieruchomy poruszyciel, którym jest Bóg [I, 13]. Poruszyciel ten porusza jako zupełnie nieruchomy, a to znaczy, że porusza jako przedmiot pragnienia. Bóg więc, który jest pierwszym, nieruchomym poruszycielem, jest pierwszym przedmiotem pragnienia. Pragnie się zaś czegoś dla dwóch racji: albo dlatego że jest dobre, albo dlatego, że wydaje się dobre. Pierwszą jest racja, że jest dobre, pozorne bowiem dobro nie porusza samo przez się, lecz o tyle, o ile

ma jakiś pozór dobra, dobro zaś porusza samo przez się. Pierwszy zatem przedmiot pragnienia, którym jest Bóg, jest prawdziwie dobry.

75 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (246a 13-14).

110

Dalej. „Dobrem jest to, czego wszystko pożąda" — Filozof przytacza to doskonale określenie w I księdze *Etyki*[76]. Wszystko zaś dąży do urzeczywistnienia zgodnie ze swym sposobem istnienia, co widać jasno stąd, że każda rzecz z natury swej opiera się zniszczeniu. Istnienie rzeczywiste należy zatem do istoty dobra. Gdy zaś możność pozbawiona jest urzeczywistnienia, idzie za tym zło, które się przeciwstawia dobru, jak widać jasno u Filozofa w IX księdze *Metafizyki*[77]. Tymczasem Bóg jest bytem urzeczywistnionym, a nie w możności, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Jest zatem prawdziwie dobry.

Oprócz tego. Udzielanie istnienia i dobroci pochodzi z dobroci. Widać to i z samej natury dobra, i z jego pojęcia. Z natury bowiem dobro każdej rzeczy jest jej urzeczywistnieniem i doskonałością. Każda zaś rzecz działa dlatego, że jest rzeczywista. Działaniem rozprzestrzenia istnienie i dobroć na inne rzeczy. Stąd też znakiem doskonałości rzeczy jest to, że może wytworzyć coś podobnego do siebie, co widać jasno u Filozofa w IV księdze *Meteorologiki*[78]. Istotą zaś dobra jest być przedmiotem pragnienia. Jest to cel, który skłania działającego do działania. Dlatego mówi się, że dobro udziela siebie i istnienia. To udzielanie się jest zaś właściwością Boga, wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 13], że Bóg jako byt sam przez się konieczny jest przyczyną istnienia innych bytów. Jest więc prawdziwie dobry.

To właśnie mówi się w Psalmie [73,1]: „Jak dobry jest Bóg Izraela dla tych, którzy są prawego serca"; oraz w Lamentacjach 3, [25]: „Dobry jest Pan dla tych, którzy pokładają w Nim nadzieję, dla duszy, która Go szuka".

76 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).
77 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 9 (1051a 4-17).
78 Arystoteles, *Meteorologica* IV, 3 (380a 14-15).

111

Rozdział 38
BÓG JEST SAMĄ DOBROCIĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, można wyciągnąć wniosek, że Bóg jest swą dobrocią.

Istnieć bowiem rzeczywiście jest dla każdej rzeczy jej dobrem. Lecz Bóg nie tylko jest bytem rzeczywistym, lecz także jest swoim istnieniem, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 22], Jest więc nie tylko dobry, ale jest także samą dobrocią.

Oprócz tego. Doskonałość każdej rzeczy jest jej dobrocią, jak to wykazaliśmy [I, 37]. Doskonałość istnienia Bożego nie polega na tym, że coś jest doń dodane, lecz na tym, że jest ono samo przez się doskonałe, jak wyżej powiedzieliśmy [I, 28], Dobroć Boga nie jest zatem czymś dodanym do Jego substancji, lecz Jego substancją jest Jego dobroć.

Dalej. Każde dobro, które nie jest swoją dobrocią, nazywa się dobrem na mocy uczestnictwa. To zaś, co jest dobre przez uczestnictwo, zakłada coś, od czego bierze naturę dobroci. Lecz nie można w tym postępować w nieskończoność, gdyż nie idzie się w nieskończoność w przyczynach celowych — nieskończoność bowiem przeciwstawia

się istocie celu. Dobro zaś ma naturę celu. Musi się więc dojść do jakiegoś pierwszego dobra, które nie jest dobrem przez uczestnictwo w czymś drugim, lecz jest dobrem przez swą istotę. Tym zaś jest Bóg. Zatem Bóg jest swoją dobrocią.

Podobnie. To, co istnieje, może w czymś uczestniczyć, samo zaś istnienie nie może w niczym uczestniczyć; to bowiem, co uczestniczy, jest możnością, istnienie zaś jest rzeczywistością. Lecz Bóg jest samym istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. Nie jest więc dobry na mocy uczestnictwa, lecz istotowo.

Ponadto. W każdym prostym bycie istnienie i to, czym byt jest, stanowią jedność, gdyby bowiem była między nimi różni-

112

ca, to nie byłoby prostoty. Bóg zaś jest całkowicie prosty, jak wykazaliśmy [I, 18]. Być dobrym jest dlań zatem tym samym, co On sam. Bóg więc jest swoją dobrocią.

Z tego samego wynika, że żadne inne dobro nie jest swą dobrocią. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 19, [17]: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg".

Rozdział 39 <<
W BOGU NIE MOŻE BYĆ ZŁA

Stąd widać jasno, że w Bogu nie może być zła. Istnienie i dobroć oraz wszystko, co się orzeka istotowo, nie mają nic do siebie dodanego — chociaż to, co jest, lub to, co dobre, może mieć coś poza istnieniem i dobrocią. Nic bowiem nie przeszkadza, by to, co jest podłożem jednej doskonałości, było także podłożem drugiej. Tak na przykład to, co jest ciałem, może być białe i słodkie, każda zaś natura jest zacieśniona granicami swego pojęcia tak, że nie może przyjąć w siebie niczego zewnętrznego. Bóg zaś jest dobrocią, a nie tylko jest dobry, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 38], Nie może więc w Nim być niczego, co nie jest dobrocią. I tak zupełnie nie może być w Nim zła.

Dalej. To, co jest przeciwne istocie jakiejś rzeczy, nie może być jej właściwością, jak długo ta rzecz trwa. Tak na przykład nie może być właściwością człowieka bezrozumność lub bezzmysłowość, chyba że przestanie być człowiekiem. Lecz istota Boża jest samą dobrocią, jak wykazaliśmy powyżej [I, 38]. Zatem zło, które jest przeciwne dobru, nie może się znajdować w Bogu, chyba, żeby Bóg przestał istnieć. A jest to niemożliwe, skoro jest wieczny, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 15].

113

Oprócz tego. Skoro Bóg jest swoim istnieniem, nie można przypisywać Mu niczego na mocy uczestnictwa, jak to widać z dowodu przytoczonego powyżej [I, 38]. Jeśliby się więc orzekało o Nim zło, nie orzekałoby się na mocy uczestnictwa, lecz istotowo. O żadnej rzeczy zaś nie można orzekać, że zło jest jej istotą, nie miałaby bowiem wtedy istnienia, które jest dobrem, jak wykazaliśmy [I, 37]. Podobnie jak dobroci, tak i złu nie można dodać nic zewnętrznego. Nie można zatem przypisywać Bogu zła.

Również. Zło przeciwstawia się dobru. Istota zaś dobra polega na doskonałości. Istota zła zatem — na niedoskonałości. W Bogu zaś, który jest absolutnie doskonały, nie może być braku lub niedoskonałości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. W Bogu więc nie może być zła.

Oprócz tego. Rzecz jest doskonała w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Zatem niedoskonałe będzie to, co jest niezupełnie urzeczywistnione. Zło więc albo jest brakiem, albo zawiera brak. Podmiotem zaś braku jest możność. Możności zaś nie może być w Bogu. Zatem nie może też być zła.

Poza tym. Jeśli dobrem jest to, czego wszystko pożąda, to każda natura unika zła jako takiego. To zaś, co w jakiejś rzeczy przeciwstawia się poruszeniu naturalnego pożądania, jest w rzeczy tej wymuszone i nienaturalne. Zło więc jest w każdej rzeczy wymuszone i przeciw naturze w takiej mierze, w jakiej jest złem tej rzeczy, chociaż w rzeczach złożonych zło może być czymś naturalnym w stosunku do jakiejś części rzeczy. Bóg zaś nie jest złożony ani też nie może być w Nim nic wymuszonego lub przeciwnego naturze, jak to wykazaliśmy [I, 18—191- Nie może być zatem zła w Bogu.

Potwierdza to także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w kanonicznym 1 Liście Św. Jana [1,5]: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności"; oraz w Księdze Hioba 34, [10]: „Daleka jest od Boga bezbożność, od Wszechmocnego — nieprawość".

114

Rozdział 40
BÓG JEST DOBREM WSZELKIEGO DOBRA

Okazuje się też, że Bóg jest dobrem wszelkiego dobra.

Dobrocią bowiem każdej rzeczy jest jej doskonałość, jak już powiedzieliśmy [I, 37]. Bóg zaś, skoro jest bezwzględnie doskonały, swą doskonałością obejmuje wszystkie doskonałości rzeczy, jak wykazaliśmy [I, 28]. Zatem Jego dobroć obejmuje wszystkie dobroci. I w ten sposób jest dobrem wszelkiego dobra.

Podobnie. Gdy się jakiejś rzeczy przypisuje pewną właściwość na mocy uczestnictwa, to właściwość ta przysługuje jej tylko o tyle, o ile ma ona jakieś podobieństwo do tego, o czym się ten przymiot orzeka istotowo. Tak na przykład, nazywamy żelazo rozognionym o tyle, o ile uczestniczy w pewnym podobieństwie do ognia. Lecz Bóg jest dobry ze swej istoty, a wszystkie inne rzeczy są dobre przez uczestnictwo [I, 38]. Każdą rzecz nazywamy więc dobrą w takiej mierze, w jakiej ma jakieś podobieństwo do dobroci Bożej. Bóg jest więc dobrem wszelkiego dobra.

Dalej. Skoro każdej rzeczy pragnie się z racji celu, a istota dobra polega na tym, że jest przedmiotem pragnienia, to należy każdą rzecz nazywać dobrą albo dlatego, że jest celem, albo dlatego, że jest skierowana do celu. Ostatecznym więc celem jest to, od czego wszystko otrzymuje charakter dobra. Tym ostatecznym celem zaś jest Bóg, jak to później wykażemy [III, 17]. Zatem Bóg jest dobrem wszelkiego dobra.

Stąd też Pan, obiecując Mojżeszowi, że mu się ukaże, mówi w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro". A w Księdze Mądrości 8 [7,11] mówi się o Mądrości Bożej: „Przyszły mi wraz z nią wszystkie dobra".

115

Rozdział 41
BÓG JEST NAJWYŻSZYM DOBREM

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg jest najwyższym dobrem.

Dobro powszechne przewyższa każde dobro poszczególne, tak jak dobro narodu jest lepsze od dobra jednostki. Dobroć bowiem całości i jej doskonałość przewyższa dobroć i

doskonałość części. Lecz dobroć Bożą, skoro jest dobrem wszelkiego dobra, jak powiedzieliśmy [I, 40], przyrównuje się do wszystkich rzeczy różnych od Boga, jak dobro powszechne do dobra poszczególnego. Bóg więc jest najwyższym dobrem.

Oprócz tego. To, co się orzeka istotowo, orzeka się prawdziwiej niż to, co orzeka się na mocy uczestnictwa. Bóg zaś jest dobry ze swej istoty, inne zaś byty są dobre przez uczestnictwo, jak to już wykazaliśmy [I, 38]. Bóg więc jest najwyższym dobrem.

Również. To, co jest najwyższe w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną innych rzeczy, które należą do tego rodzaju, przyczyna bowiem jest wyższa od skutku. Od Boga zaś pochodzi racja dobra wszystkich rzeczy, jak wykazaliśmy [I, 40]. Jest On zatem najwyższym dobrem.

Ponadto. Tak jak bielsze jest to, co jest mniej zmieszane z czarnym, tak też lepsze jest to, co jest mniej zmieszane ze złem. Lecz Bóg jest najbardziej wolny od zła, w Nim bowiem nie może być ani zła urzeczywistnionego, ani w możności. I to przysługuje Mu z natury, jak wykazaliśmy [I, 39]. Jest On więc najwyższym dobrem.

Stąd też jest powiedziane w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm 2,2]: „Nikt nie jest tak święty, jak Pan".

Rozdział 42 <<
BÓG JEST JEDEN

Po udowodnieniu tego, co powyższe, jest jasne, że Bóg jest tylko jeden.

Niemożliwe jest, by były dwa najwyższe dobra. To bowiem, co określa się przez przeobfitość, znajduje się tylko w czymś jednym. Bóg zaś, jak wykazaliśmy, jest najwyższym dobrem [I, 41]. Bóg więc jest jeden.

Oprócz tego. Wykazaliśmy, że Bóg jest całkowicie doskonały, tak że nie brak Mu żadnej doskonałości [I, 28]. Jeśli zatem jest więcej bogów, musi być więcej tego rodzaju doskonałych bytów. To zaś jest niemożliwe, jeśli bowiem żadnemu z nich nie brak żadnej doskonałości ani żaden nie ma domieszki jakiejś niedoskonałości — a to są wymogi całkowitej doskonałości — nie będzie niczego, czym by się odróżniali. Nie można więc przyjmować istnienia wielu bogów.

Podobnie. Jeśli wystarcza jedna przyczyna, by coś wykonać, to lepiej, aby dokonało się to przez jedną przyczynę niż przez wiele. Lecz porządek rzeczy na świecie jest możliwie najlepszy, potęga bowiem pierwszej przyczyny sprawczej obejmuje siłę dążenia do doskonałości właściwą stworzeniom. Wszystkie rzeczy zaś osiągają wypełnienie swej doskonałości przez sprowadzenie do jednej pierwszej zasady. Nie należy więc przyjmować wielu zasad.

Co więcej. Niemożliwe jest, by jeden ruch jednostajny i regularny pochodził od kilku zasad ruchu. Jeśli bowiem razem poruszają, to żadna z nich nie jest zasadą doskonałą, lecz wszystkie zastępują jedną doskonałą zasadę ruchu; nie może się to odnosić do pierwszej zasady ruchu, gdyż to, co doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe. Jeżeli zaś te zasady ruchu nie poruszają razem, to każda z nich czasem porusza, a czasem nie porusza. Z tego wynika, że ruch nie jest

ani ciągły, ani regularny. Ruch bowiem ciągły i jeden pochodzi od jednej zasady ruchu. Zauważamy także, że zasada, która nie zawsze porusza, porusza nieregularnie, co widać

w mniej doskonałych zasadach ruchu, w których ruch wymuszony na początku jest silny, a słabnie przy końcu. W ruchu naturalnym natomiast dzieje się na odwrót. Lecz pierwszy ruch jest jeden i jednostajny, jak to udowodnili filozofowie[79], zatem jego pierwsza zasada ruchu musi być jedna.

Dalej. Substancja cielesna jest przyporządkowana do substancji duchowej jak do swego dobra, w substancji duchowej bowiem jest pełniejsza dobroć, a substancja cielesna dąży do tego, by się do niej upodobnić, gdyż wszystko, co istnieje, pragnie możliwie największego dobra. Lecz widzimy, że wszystkie ruchy stworzenia cielesnego sprowadzają się do jednego pierwszego ruchu, a prócz niego nie ma innego pierwszego ruchu, który by jakoś się do niego sprowadzał. Zatem prócz substancji duchowej, która jest celem pierwszego ruchu, nie ma innej, która by się do niej nie sprowadzała. Tę zaś substancję pojmujemy pod nazwą „Bóg". A zatem istnieje tylko jeden Bóg.

Oprócz tego. Porządek różnych rzeczy wzajemnie do siebie przyporządkowanych istnieje z powodu ich przyporządkowania do czegoś jednego. Tak na przykład porządek wzajemny części wojska istnieje z racji przyporządkowania całego wojska do wodza. Fakt, że różne rzeczy łączą się w pewnym stosunku, nie może pochodzić od ich własnych natur jako od siebie różnych, z racji swych natur bowiem bardziej by się między sobą różniły. Fakt ten nie może też mieć źródła w przyczynach porządkujących, bo niemożliwe jest, by zmierzały do jednego porządku same z siebie, skoro są różne. I tak albo wzajemne przyporządkowanie wielu rzeczy do siebie jest przypadłościowe, albo też trzeba to przyporządkowanie spro-

79 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 7-9 (260a 20-266a 9).

wadzić do jakiejś jednej przyczyny porządkującej, która kieruje wszystko do celu, jaki zamierza. Widzimy zaś, że wszystkie części tego świata przyporządkowane są wzajemnie do siebie, zgodnie z tym, że jedne wspomagają drugie; tak na przykład mniej doskonałe ciała są poruszane przez ciała bardziej doskonałe, a te z kolei przez substancje niecielesne, jak to wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13; I, 20]. Przyporządkowanie to nie jest przypadłościowe, skoro zachodzi zawsze lub w przeważnej Części wypadków. Zatem cały ten świat ma tylko jednego porządkującego i rządzącego. Lecz poza tym światem nie ma innego. Jest więc tylko jeden rządca wszystkich rzeczy, którego nazywamy Bogiem.

Dalej. Jeśli istnieją dwie rzeczy, obie mające konieczne istnienie, to muszą one jednakowo podpadać pod pojęcie konieczności istnienia. Muszą się więc odróżniać przez coś, co jest dodane albo tylko do jednej, albo do obydwu. I tak albo jedna z nich, albo obie muszą być złożone. Nic zaś złożonego nie istnieje samo przez się, jak wykazaliśmy powyżej [I, 18]. Jest więc niemożliwe, by istniało więcej rzeczy, z których każda ma konieczne istnienie. I tak nie może być więcej bogów.

Co więcej. Jeśli istnieją dwie rzeczy, które mają konieczne istnienie, to to, czym się różnią, albo jest w jakiś sposób potrzebne do ukonstytuowania konieczności istnienia, albo nie jest potrzebne. Jeśli nie jest potrzebne, wtedy jest czymś przypadłościowym, gdyż wszystko, co się dodaje do rzeczy, a co nie odnosi się do jej istnienia, jest przypadłością. Zatem ta przypadłość ma przyczynę. Tą przyczyną jest albo istota tego, co istnieje z konieczności, albo coś innego. Jeśli istota, to skoro sama konieczność istnienia jest jego istotą, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 22], konieczność istnienia będzie przyczyną owej przypadłości. Lecz konieczność istnienia znajduje się w

obydwu rzeczach. Zatem obie rzeczy będą miały tę przypadłość i nie będą się różnić pod względem tej przypadłości.

119

Jeśli zaś przyczyną tej przypadłości jest coś innego, to wtedy jeśli to coś innego nie istnieje, nie będzie istniała także ta przypadłość. A gdyby tej przypadłości nie było, to nie byłoby powyższego rozróżnienia. Zatem gdyby nie istniało to coś innego, owe dwie rzeczy, o których przyjmujemy, że istnieją koniecznie, nie byłyby dwiema, lecz jedną. A więc istnienie właściwe obu tym rzeczom zależy od czegoś trzeciego. I tak żadna z tych rzeczy nie ma sama przez się koniecznego istnienia.

Jeśli zaś to, czym się różnią, jest potrzebne dla ukonstytuowania konieczności istnienia, będzie to albo dlatego, że różnica ta zawiera się w pojęciu konieczności istnienia, tak na przykład „żywe" zawiera się w definicji zwierzęcia, albo będzie to dlatego, że dzięki tej różnicy konieczność istnienia otrzymuje określenie gatunkowe, tak jak zwierzę uzupełnia się przez „rozumne". W pierwszym wypadku wszędzie, gdzie jest konieczność istnienia, musi być to, co jest w jej pojęciu zawarte, tak na przykład czemukolwiek odpowiada określenie „zwierzę", temu właściwe jest określenie „ożywione". I tak, skoro obu powyższym rzeczom przypisuje się konieczność istnienia, to nie można ich przez to odróżnić.

W drugim wypadku napotykamy nową trudność. Różnica nadająca gatunek rodzajowi nie uzupełnia pojęcia rodzaju, lecz rodzaj osiąga przez nią urzeczywistnienie. Pojęcie „zwierzę" bowiem jest zupełne przed dodaniem „rozumne", lecz zwierzę nie może być czymś rzeczywistym, jeśli nie jest rozumne lub nierozumne. Coś więc konstytuuje konieczność istnienia w zakresie rzeczywistego istnienia, a nie w zakresie pojęcia konieczności istnienia. Jest to niemożliwe z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w rzeczy, która posiada konieczne istnienie, treść rzeczy utożsamia się z jej istnieniem, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 18]. Po drugie dlatego, że w ten sposób konieczne istnienie pochodziłoby od innego istnienia, co jest niemożliwe. Nie można wiec przyjmować, że

120

jest kilka rzeczy, z których każda istniałaby koniecznie sama przez się.

Dalej. Jeśli jest dwóch bogów, to nazwę „Bóg" orzeka się albo o obydwóch jednoznacznie, albo wieloznacznie. Jeśli wieloznacznie, to jest to poza obecnym zagadnieniem, nic bowiem nie przeszkadza nazywać jakiejkolwiek rzeczy jakąkolwiek wieloznaczną nazwą, jeśli dopuszcza to sposób wyrażania się. Jeśli zaś orzeka się jednoznacznie, musi się orzekać o obydwu bogach w sposób odpowiadający jednemu pojęciu. I tak, w obydwu musi być pojęciowo jedna natura. A jest ta natura w obydwu bogach albo w sposób odpowiadający jednemu istnieniu, albo w sposób odpowiadający dwu różnym istnieniom. Jeśli mamy jedno istnienie, nie będzie dwóch bogów, lecz jeden. Jedno istnienie bowiem nie może należeć do dwóch bytów, jeśli się różnią substancjalnie. Jeśli zaś jest inne istnienie w każdym, to w żadnym jego treść nie będzie jego istnieniem. A tak jest w Bogu, jak tego dowiedliśmy wyżej [I, 18]. Żaden więc z tych dwóch bogów nie jest tym, co rozumiemy pod nazwą „Bóg". A zatem niepodobna przyjąć dwóch bogów.

Co więcej. Nic z tego, co należy do tej określonej rzeczy o tyle, o ile jest tą określoną rzeczą, nie może należeć do innej. Jest tak dlatego, że jednostkowość jakiejś rzeczy nie należy do innej rzeczy, lecz tylko do tego czegoś jednostkowego. Temu zaś, co istnieje

koniecznie, konieczność istnienia przysługuje o tyle, o ile jest konkretną, określoną rzeczą. Jest więc niemożliwe, by konieczność ta należała do innej rzeczy. I tak, jest niemożliwe, by było więcej rzeczy, z których każda ma konieczność istnienia. A zatem jest niemożliwe, by było więcej bogów.

Dowód przesłanki mniejszej. Jeśli to, co istnieje z konieczności, nie jest tą oto określoną rzeczą w takiej mierze, w jakiej jest koniecznym istnieniem, to określenie jego istnienia nie jest konieczne samo przez się, lecz zależy od czegoś drugiego. Każda rzecz zaś w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona, jest różna od wszystkich innych, a znaczy to, że jest tą oto

121

określoną rzeczą. To zatem, czego istnienie jest konieczne, zależy od czegoś drugiego jako byt rzeczywisty. Sprzeciwia się to zaś pojęciu tego, co istnieje z konieczności. Musi więc to, co istnieje koniecznie, istnieć koniecznie z racji tego, że jest tą oto określoną rzeczą.

Dalej. Natura oznaczona nazwą „Bóg" albo jest ujednostkowiona sama przez się w tym oto Bogu, albo jest ujednostkowiona przez coś innego. Jeśli przez coś innego, to musi być w niej złożenie. Jeżeli jest ujednostkowiona sama przez się, to jest niemożliwe, by należała też do innego bytu, to bowiem, co jest zasadą jednostkowości, nie może być wspólne dla wielu. Niemożliwe jest więc, by było wielu bogów.

Co więcej. Jeśli jest wielu bogów, to natura boskości nie może być numerycznie jedna w każdym z bogów. Musi więc być coś odróżniającego naturę boską w tym lub w tamtym bogu. Lecz jest to niemożliwe, gdyż natura boska nie przyjmuje dodania niczego: ani różnic istotowych, ani przypadłości, jak wykazaliśmy powyżej [I, 23; I, 24]. Natura boska nie jest też formą jakiejś materii, tak by mogła być dzielona, gdy dzieli się materię. Jest więc niemożliwe, by było wielu bogów.

Podobnie. Istnienie właściwe każdej rzeczy jest tylko jedno. Lecz sam Bóg jest swoim istnieniem, jak powyżej wykazaliśmy [I, 22]. Możliwe jest więc tylko to, by był jeden Bóg.

Dalej. Rzecz posiada istnienie w taki sam sposób, w jaki posiada jedność, stąd też każda rzecz z całej mocy opiera się podziałowi, by przezeń nie dążyć do nieistnienia. Natura boska zaś w istnieniu swym przewyższa wszystko. Jest w niej zatem najwyższa jedność. W żaden więc sposób nie dzieli się na kilka bytów.

Oprócz tego. Widzimy, że w każdym rodzaju wielość pochodzi od jedności. Dlatego też w każdym rodzaju znajduje się coś jednego, pierwszego, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. Stąd wszystkie rzeczy, które są podobne do siebie w czymś jednym, muszą zależeć od jakiejś jednej zasady. Lecz wszystkie rzeczy podobne są w istnieniu.

122

Musi więc być coś jednego, co jest zasadą wszystkich rzeczy. A tym jest Bóg.

Podobnie. W każdym rządzie ten, kto jest na czele, pragnie jedności; stąd wśród form rządu najpotężniejszą jest monarchia, czyli królestwo. Podobnie jedna jest głowa wielu członków i to jest ewidentnym znakiem, że temu, któremu przysługuje panowanie, należy się jedność. Stąd też należy przyznać, że Bóg, który jest przyczyną wszystkiego, jest bezwzględnie jeden.

Także w świętych tekstach możemy znaleźć potwierdzenie boskiej jedności. Powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 6, [4]: „Słuchaj Izraelu, Pan

Bóg, twój Bóg, jest jeden"; oraz w Księdze Wyjścia 20, BI: „Nie będziesz miał bogów innych prócz mnie"; a także w Liście do Efezjan 4, [5]: „Jeden Pan, jedna wiara" itd.

Tą prawdą obala się poglądy pogan wyznających wielość bogów. Aczkolwiek wielu z nich mówiło, że jest jeden najwyższy Bóg, że jest On przyczyną wszystkich innych bytów, które nazywali bogami; przypisywali też wszystkim wiecznym substancjom nazwę bóstwa, szczególnie z racji ich mądrości, szczęśliwości i rządzenia rzeczami.

Ten sposób mówienia znajdujemy zresztą także w Piśmie Świętym, gdzie święci aniołowie albo też ludzie lub sędziowie nazywani są bogami, jak na przykład w tych słowach Psalmu [86,8]: „Nie ma Tobie podobnego wśród bogów, Panie"; oraz w innym miejscu: „Ja rzekłem: Jesteście bogami" [Ps 82,6]. Wiele podobnych zdań znajduje się w różnych miejscach Pisma Świętego.

Wydaje się, że manichejczycy byli jeszcze bardziej przeciwni tej prawdzie, gdyż przyjmowali dwie pierwsze zasady, z których jedna nie jest przyczyną drugiej.

Prawdę tę atakowali swymi błędami arianie, gdy nauczali, że Ojciec i Syn nie są jednym, lecz wieloma bogami, choć zmuszeni byli powagą Pisma Świętego wierzyć, że Syn jest prawdziwym Bogiem.

123

Rozdział 43
BÓG JEST NIESKOŃCZONY

Skoro to, co nieskończone, związane jest z ilością, jak nauczają filozofowie, to nie można przypisywać Bogu nieskończoności z racji wielości, udowodniliśmy bowiem, że jest tylko jeden Bóg [I, 42] i że nie ma w Nim żadnego złożenia ani części, ani przypadłości [I, 18; I, 23]. Także z racji rozciągłej ilości nie można Go nazwać nieskończonym, skoro udowodniliśmy, że jest niecielesny [I, 20]. Pozostaje więc do zbadania, czy przysługuje Mu nieskończoność z racji wielkości duchowej.

Tę wielkość duchową rozważamy w dwóch aspektach: mianowicie w aspekcie mocy oraz w aspekcie dobroci lub doskonałości właściwej natury. Nazywamy bowiem coś mniej lub bardziej białym zależnie od stopnia doskonałości jego białości. Rozważa się też wielkość mocy na podstawie wielkości działania lub rzeczy uczynionych. Te dwa aspekty zresztą zależą jeden od drugiego: z tego, że coś jest urzeczywistnione, wynika, że jest czynne, wielkość zaś jego mocy zależy od stopnia urzeczywistnienia. Wynika stąd, że rzeczywistości duchowe są wielkie stosownie do stopnia ich doskonałości. Twierdzi to także Augustyn[80], mówiąc, że w rzeczach, których wielkość nie polega na ciężarze, być większym znaczy to samo, co być lepszym.

Należy zatem wykazać, że Bóg jest wielki taką właśnie wielkością. Jednak nie należy nieskończoności Boga rozumieć w sensie braku, tak jak rozumie się ją w ilości wymiernej lub liczbowej, tego rodzaju ilość bowiem z natury jest skończona. Nieskończoną zaś nazywa się ją przez odjęcie tego, co ma z natury, i dlatego nieskończoność oznacza w niej niedoskonałość. Lecz w Bogu nieskończoność rozumie się tylko negatywnie, Jego doskonałość bowiem nie ma żadnego kresu czy

80 Św. Augustyn, *De Tńnitate* VI, VIII, 9 (PL 42, 929).

124

końca — jest On w najwyższym stopniu doskonały. I w ten sposób należy Bogu

przypisać nieskończoność. Wszystko bowiem, co jest zgodnie ze swą naturą skończone, jest ograniczone do istoty jakiegoś rodzaju. Bóg zaś nie jest w jakimś rodzaju, lecz Jego doskonałość zawiera doskonałości wszystkich rodzajów, jak wykazaliśmy powyżej [I, 25; I, 28]. Jest zatem nieskończony.

Co więcej. Każda rzeczywistość w czymś tkwiąca jest ograniczona przez to, w czym istnieje, to bowiem, co jest w czymś drugim, istnieje na sposób podmiotu przyjmującego. Rzeczywistość więc nieistniejąca w niczym nie jest niczym ograniczona. Gdyby na przykład białość istniała sama przez się, doskonałość białości nie byłaby w niej ograniczona tak, by brakowało jej czegoś, co stanowi o doskonałości białości. Bóg zaś jest rzeczywistością nieistniejącą w żaden sposób w czymś drugim, gdyż nie jest ani formą w materii, jak już udowodniliśmy [I, 26; I, 27], ani też istnienie Jego nie tkwi w jakiejś formie czy naturze, jest On bowiem sam swoim istnieniem, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 22], Pozostaje więc, że jest On nieskończony.

Dalej. W rzeczywistości znajdujemy coś, co jest tylko w możności, jak materia pierwsza, oraz coś, co jest całkowicie urzeczywistnione, jak Bóg, co pokazaliśmy już wyżej [I, 16], a także coś, co jest urzeczywistnione i jest w możności, jak wszystkie pozostałe rzeczy. Lecz możność ujęta w stosunku do rzeczywistości nie może przewyższać rzeczywistości ani w czymś poszczególnym, ani bezwzględnie. Skoro więc materia pierwsza jest nieskończona w swej możności, wynika stąd, że Bóg, który jest czystą rzeczywistością, jest nieskończony w swej rzeczywistości.

Podobnie. Rzeczywistość jest tym doskonalsza, im mniej ma domieszki możności. Stąd też każda rzeczywistość, do której domieszana jest możność, ma granicę swej doskonałości, taka zaś, do której nie jest domieszana żadna możność, nie ma żadnej granicy doskonałości. Otóż Bóg jest czystą rzeczywistością bez żadnej możności, jak to wykazaliśmy wyżej [I, *G*\. Jest zatem nieskończony.

125

Co więcej. Samo istnienie rozważane bezwzględnie jest nieskończone, może w nim bowiem uczestniczyć nieskończona liczba rzeczy na nieskończoną liczbę sposobów. Jeśli więc czyjeś istnienie jest skończone, musi być ograniczone przez coś, co byłoby w jakiś sposób jego przyczyną. Lecz istnienie Boga nie może mieć jakiejś przyczyny, gdyż jest On konieczny sam przez się. Zatem Jego istnienie jest nieskończone i On sam jest nieskończony.

Dalej. Wszystko, co ma jakąś doskonałość, jest tym doskonalsze, im pełniej uczestniczy w owej doskonałości. Lecz nie może istnieć żaden sposób — ani go nawet nie można pomyśleć — w jaki by się posiadało jakąś doskonałość pełniej, niż posiada ją to, co jest doskonałe ze swej istoty i czego istota jest jego dobrocią. Tym zaś jest Bóg. W żaden więc sposób nie można pomyśleć czegoś lepszego lub doskonalszego od Boga. Zatem jest On nieskończony w dobroci.

Co więcej. Intelekt nasz sięga w poznawaniu w nieskończoność, a znakiem tego jest to, że gdy dana jest jakakolwiek skończona ilość, nasz intelekt może wymyślić większą. Daremne by zaś było to skierowanie naszego intelektu do nieskończoności, gdyby nie istniała jakaś poznawalna rzecz nieskończona. Musi więc istnieć jakaś poznawalna rzecz nieskończona, która musi być największą spośród rzeczy. A taką rzecz nazywamy Bogiem. Bóg więc jest nieskończony.

Podobnie. Skutek nie może się rozciągać poza swą przyczynę. Intelekt nasz zaś może pochodzić tylko od Boga, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego. Nie może więc

pomyśleć nasz intelekt niczego większego nad Boga. Jeśli zatem można pomyśleć coś większego od każdej rzeczy skończonej, wynika stąd, że Bóg nie jest skończony.
Co więcej. Moc nieskończona nie może istnieć w istocie skończonej, każda rzecz bowiem działa przez swą formę, która albo jest jej istotą, albo częścią istoty; moc zaś oznacza zasadę działania. Lecz Bóg nie posiada skończonej mocy działania, porusza bowiem w czasie nieskończonym, a czynić to może

126

tylko moc nieskończona, jak wykazaliśmy powyżej [I, 20], Wynika więc, że istota Boga jest nieskończona.

Powyższy argument odnosi się do tych, którzy przyjmują wieczność świata. Gdy się jej nie przyjmuje, to tym bardziej potwierdza się zdanie o nieskończoności mocy Bożej. Każda przyczyna sprawcza jest bowiem tym potężniejsza w działaniu, im odleglejszą od urzeczywistnienia możność zamienia w rzeczywistość — tak na przykład potrzeba większej mocy do ogrzania wody niż do ogrzania powietrza. Lecz to, co w ogóle nie istnieje, nieskończenie jest oddalone od rzeczywistości i nie jest żadnym sposobem w możności. Jeśli zatem świat został stworzony, gdy go w ogóle wcześniej nie było, moc stwórcy musi być nieskończona.

Argument ten nawet z punktu widzenia tych, którzy przyjmują wieczność świata, wystarcza do udowodnienia nieskończoności mocy Bożej. Przyznają oni bowiem, że Bóg jest przyczyną substancji świata, chociaż uważają substancję tę za wieczną, mówiąc, że wieczny Bóg jest przyczyną wiecznego świata, tak jak stopa od wieczności byłaby przyczyną śladu, gdyby od wieczności była postawiona na piasku. Jeśli się przyjmie to stanowisko, to i tak z wyżej przytoczonego argumentu wynika, że moc Boga jest nieskończona. Czy bowiem stworzył rzeczy w czasie, tak jak my przyjmujemy, czy od wieczności, jak twierdzą oni — nie może istnieć w rzeczy nic, czego by On nie stworzył, skoro jest powszechną zasadą rzeczy. Dokonał więc aktu stworzenia bez uprzednio istniejącej materii lub możności. Musi się zaś przyjąć proporcję między mocą czynną a możnością bierną, im większa bowiem istnieje uprzednio możność bierna lub im większą się zakłada, to tym większa moc czynna ją urzeczywistnia. Wynika więc stąd, że skoro moc skończona sprawia jakiś skutek przy założeniu możności materii, moc Boga, która nie zakłada żadnej możności, nie jest skończona, lecz nieskończona, i że w ten sposób istota Jego jest nieskończona.

127

Co więcej. Każda rzecz trwa tym dłużej, im jej przyczyna jest skuteczniejsza. To więc, czego trwanie jest nieskończone, musi posiadać istnienie od przyczyny o nieskończonej skuteczności. Lecz trwanie Boga jest nieskończone, wykazaliśmy bowiem powyżej, że Bóg jest wieczny [I, 15]. Ponieważ zaś nie ma poza samym sobą innej przyczyny swego istnienia, musi być nieskończony.

Prawdę tę poświadcza też powaga Pisma Świętego. Mówi bowiem Psalmista: „Wielki Pan i bardzo godny chwały, a wielkość Jego nie ma końca" [145,3].

Poświadczają tę prawdę także wypowiedzi najdawniejszych filozofów, którzy, jak gdyby zniewoleni tą prawdą, przyjmowali wszyscy, że coś nieskończonego jest pierwszą zasadą rzeczy. Nie znali bowiem właściwego znaczenia tego wyrazu, uważając, że nieskończoność pierwszej zasady jest na sposób ilości rozdzielnej, jak twierdził Demokryt, który za zasadę rzeczy przyjmował nieskończoną liczbę atomów, a także jak

Anaksagoras, który twierdził, że zasadą rzeczy jest nieskończona liczba części do siebie podobnych. Ujmowali też nieskończoność na sposób ilości rozciągłej, jak ci, którzy przyjmowali, że jakiś element albo jakieś nieokreślone nieskończone ciało jest pierwszą zasadą wszystkiego. Lecz skoro badania późniejszych filozofów udowodniły, że nie istnieje żadne ciało nieskończone, i jeśli do tego dodamy, że pierwsza zasada musi być w jakiś sposób nieskończona, wynika stąd, że owo nieskończone, które jest pierwszą zasadą, ani nie jest ciałem, ani mocą w ciele.

Rozdział 44
BÓG POZNAJE UMYSŁOWO

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można wykazać, że Bóg poznaje umysłowo.

128

Udowodniliśmy bowiem powyżej, że nie można postępować w nieskończoność w rzeczach poruszających się i poruszanych [I, 13], lecz że, jak można tego dowieść, musi się wszystkie podlegające ruchowi rzeczy sprowadzić do jednej pierwszej przyczyny, która sama siebie porusza. To zaś, co porusza samo siebie, porusza się na mocy pożądania i poznania, tylko bowiem takie byty poruszają się same, gdyż w nich samych tkwi zdolność poruszania się i nieporuszania. Część więc poruszająca w pierwszej przyczynie poruszającej siebie samą musi być obdarzona pożądaniem i poznaniem. W ruchu, który dokonuje się przez pożądanie i poznanie, to, co pożąda i poznaje, jest poruszającym i poruszanym, to zaś, co jest pożądane i poznawane, jest poruszającym nie poruszanym. Skoro więc to, co jest pierwsze poruszające dla wszystkiego, a co nazywamy Bogiem, jest poruszającym zupełnie nieruchomym, to spełnia w stosunku do przyczyny ruchu, która jest częścią poruszającego samego siebie, taką rolę, jak rzecz pożądana do pożądającego. A przecież nie spełnia roli takiej, jaka jest właściwa przedmiotowi pożądania zmysłowego, to bowiem pożądanie nie odnosi się do dobra wprost, lecz do określonego poszczególnego dobra, tak jak i poznanie zmysłowe odnosi się tylko do czegoś poszczególnego. To zaś, co jest dobrem i przedmiotem pożądania wprost, jest wcześniejsze niż to, co jest dobre i godne pożądania tu i teraz. Musi więc pierwszy poruszyciel być przedmiotem pożądania jako poznany intelektualnie. Stąd też poruszyciel, który siebie pożąda, musi być obdarzony poznaniem intelektualnym. Tym bardziej zatem poznawać intelektualnie będzie pierwszy przedmiot pożądania, gdyż pożądający go staje się rzeczywiście poznający przez to, że się z nim jednoczy jako z przedmiotem poznawalnym. Bóg zatem musi poznawać intelektualnie, skoro się przyjmuje, że pierwszy poruszany byt porusza sam siebie, jak tego domagali się filozofowie.

Dalej. To samo wynika koniecznie, jeśli się sprowadza rzeczy ruchome nie do jakiegoś pierwszego poruszyciela, który

129

porusza sam siebie, lecz do poruszyciela zupełnie nieruchomego. Pierwszy poruszyciel bowiem jest powszechną zasadą ruchu. Skoro więc każdy poruszający porusza przez jakąś formę, do której, poruszając, zmierza — forma, przez którą porusza pierwszy poruszyciel, musi być formą powszechną i dobrem powszechnym. Forma zaś

powszechna znajduje się tylko w umyśle. A zatem pierwszy poruszyciel, którym jest Bóg, musi posiadać intelekt.

Co więcej. W żadnym porządku rzeczy poruszających nie może poruszający przez intelekt być narzędziem tego, który porusza bez intelektu, lecz raczej na odwrót. Wszystkie zaś przyczyny ruchu, które znajdują się w świecie, odnoszą się do pierwszego poruszyciela, którym jest Bóg, podobnie jak narzędzia do głównego działającego. Skoro więc na świecie znajduje się wiele przyczyn poruszających przez intelekt, jest rzeczą niemożliwą, by pierwszy poruszyciel poruszał bez intelektu. Jest więc konieczne, by Bóg poznawał intelektualnie.

Podobnie. Przez to coś poznaje umysłowo, że jest bez materii, czego znakiem jest to, że formy stają się rzeczywiście poznane przez abstrakcję od materii. Dlatego też przedmiotem intelektu są rzeczy ogólne, a nie jednostkowe, materia bowiem jest zasadą jednostkowienia. Formy zaś rzeczywiście poznane stają się czymś jednym z intelektem rzeczywiście poznającym. Stąd jeśli formy są niematerialne z racji tego, że są formami rzeczywiście poznanymi, to rzecz musi być rzeczywiście poznająca dlatego, że jest bez materii. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest całkowicie niematerialny [I, 17; I, 20; I, 27]. Posiada zatem intelekt.

Dalej. Bogu nie brak żadnej doskonałości, która znajduje się w jakimkolwiek rodzaju bytów, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28], nie wynika stąd jednak, że jest w Nim jakieś złożenie, jak to także widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 31]- Najwyższą zaś doskonałością rzeczy jest posiadanie intelektu, przez to bowiem jest w pewien sposób wszystkim, mając w sobie doskonałość wszystkiego. Bóg więc poznaje intelektualnie.

130

Podobnie. Wszystko, co w określony sposób dąży do jakiegoś celu, albo samo sobie wyznaczyło cel, albo ma przez kogoś cel wyznaczony, inaczej nie dążyłoby bardziej do tego niż do innego celu. Rzeczy otaczającego nas świata dążą zaś do określonych celów, nie idą bowiem za naturalnymi skłonnościami przypadkowo, gdyż w ten sposób celów tych nie osiągałyby zawsze lub najczęściej, lecz tylko rzadko, a wtedy mówimy o przypadku. Skoro one same nie wyznaczają sobie celu, ponieważ nie znają istoty celu, musi im cel być wyznaczony przez kogoś drugiego, kto jest twórcą natury. Jest nim zaś ten, który daje istnienie wszystkim i jest koniecznym istnieniem sam przez się, a nazywamy go Bogiem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13; I, 22], Nie mógłby jednakże wyznaczać celu naturze, gdyby nie posiadał poznania intelektualnego. Bóg więc poznaje intelektualnie.

Co więcej. Wszystko, co jest niedoskonałe, pochodzi od czegoś doskonałego; to bowiem, co jest z natury doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe, jak na przykład rzeczywistość jest wcześniejsza od możności. Lecz formy istniejące w rzeczach poszczególnych są niedoskonałe, ponieważ są uszczegółowione i nie obejmują całej powszechności swej natury. Muszą zatem pochodzić od jakichś form doskonałych, a nie uszczegółowionych. Takie zaś formy mogą istnieć tylko jako przedmiot poznania intelektualnego, skoro forma może istnieć w swej powszechności tylko w umyśle. I dlatego jeśli są bytami samoistnymi, to muszą poznawać intelektualnie, tak bowiem jedynie mogą działać. Bóg więc, który jest pierwszą samoistną rzeczywistością, od której pochodzi wszystko inne, musi poznawać intelektualnie.

Tę prawdę wyznaje też wiara katolicka. Powiedziane jest bowiem o Bogu w Księdze Hioba 9, [4]: „Mądry jest sercem i mocny siłą"; 12, [16]: „U Niego jest moc i mądrość"; a także w Psalmie [139,6]: „Przedziwna jest dla mnie Twa wiedza"; oraz

w Liście do Rzymian 11, [331: „O głębokości bogactw mądrości i wiedzy Boga!".

Do tej zaś prawdy wiary ludzie przywiązywali taką wagę, że nadali Bogu imię pochodzące od poznania intelektualnego, albowiem „theos", co u Greków oznacza boga, pochodzi od „theaste", co znaczy „rozważać" lub „widzieć".

Rozdział 45 <<
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU JEST JEGO ISTOTĄ

tego, że Bóg poznaje umysłowo, wynika, że Jego poznanie jest Jego istotą.

Poznanie jest działaniem poznającego, które to działanie istnieje w nim i nie przechodzi na coś drugiego zewnętrznego, tak jak ogrzewanie przechodzi na przedmiot ogrzewany; rzecz poznawana bowiem nie doznaje niczego przez to, że się ją poznaje, natomiast doskonali się poznający. Cokolwiek zaś jest w Bogu, jest istotą Boga. Poznanie właściwe Bogu jest więc istotą Boga, istnieniem Boga i samym Bogiem, Bóg bowiem jest swoją istotą i swoim istnieniem.

Oprócz tego. Poznanie intelektualne odnosi się do intelektu, jak istnienie do istoty. Lecz istnienie Boga jest Jego istotą, jak udowodniliśmy powyżej [I, 22]. Zatem i poznanie Boże jest Jego intelektem. Intelekt Boży zaś jest istotą Boga, inaczej byłby dla Boga przypadłością. Poznanie Boże musi więc być Jego istotą.

Dalej. Urzeczywistnienie wtórne jest doskonalsze od urzeczywistnienia pierwszego, tak jak rozważanie jest doskonalsze od wiedzy. Wiedza zaś lub intelekt Boga jest samą Jego istotą, jeśli poznaje umysłowo, co wykazaliśmy [I, 44], żadna bowiem doskonałość nie przysługuje Bogu przez uczestnictwo, lecz

wszystkie przez istotę, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 231 Jeśli więc Jego poznanie nie jest Jego istotą, będzie istnieć coś szlachetniejszego i doskonalszego od Jego istoty. I tak nie będzie On szczytem doskonałości i dobroci i nie będzie pierwszy.

Dalej. Poznanie jest urzeczywistnieniem poznającego. Jeśli więc poznający Bóg nie jest swoim poznaniem, musi się doń odnosić jak możność do urzeczywistnienia. W ten sposób będzie w Bogu możność i urzeczywistnienie. A to jest niemożliwe, jak udowodniliśmy powyżej [I, 16].

Podobnie. Każda substancja istnieje dla swego działania. Jeśli więc działanie Boga jest inne niż substancja Boża, cel Boga będzie czymś innym od Niego. I tak Bóg nie będzie swoją dobrocią, skoro dobro każdej rzeczy jest jej celem.

Jeśli zaś poznanie Boga jest Jego istnieniem, to musi Jego poznanie być proste, wieczne, niezmienne i zawsze urzeczywistnione oraz musi być wszystkim, co wykazaliśmy o istnieniu Bożym. Bóg zatem nie poznaje w możności ani też nie zaczyna czegoś poznawać na nowo, ani nie ma w Nim żadnej zmiany czy też złożenia, gdy poznaje.

Rozdział 46
BÓG NIE POZNAJE PRZEZ NIC INNEGO, JAK TYLKO PRZEZ SWOJĄ ISTOTĘ

Z tego, co wyżej wykazaliśmy, wynika w sposób oczywisty, że intelekt boski nie poznaje przez żadną inną formę poznawczą, jak tylko przez swą istotę.

Forma poznawcza jest bowiem formalną zasadą czynności intelektualnej, tak jak forma jakiegokolwiek działającego jest zasadą właściwej mu czynności. Czynność umysłowa Boga zaś

jest Jego istotą, jak wykazaliśmy [I, 45]. Co innego byłoby więc zasadą, a co innego przyczyną istoty Bożej, gdyby intelekt Boży poznawał przez inną formę poznawczą niż przez swą istotę. To zaś sprzeciwia się temu, co wykazaliśmy powyżej [I, 13].

Dalej. Poznanie intelektu urzeczywistnia się przez umysłową formę poznawczą, tak jak przez zmysłową formę poznawczą zmysł rzeczywiście odbiera wrażenia zmysłowe. Formę poznawczą przyrównuje się więc do intelektu, tak jak rzeczywistość do możności. Gdyby więc intelekt Boży poznawał przez jakąś inną formę poznawczą niż przez siebie samego, to pozostawałby odnośnie do czegoś w możności. A jest to niemożliwe, jak wykazaliśmy powyżej [I, 16],

Co więcej. Forma poznawcza istniejąca w intelekcie różna od jego istoty ma istnienie przypadłościowe i z tego powodu naszą wiedzę zaliczamy do przypadłości. W Bogu zaś nic nie może być przypadłością, jak wykazaliśmy powyżej [I, 23]. Zatem nie ma w Jego intelekcie żadnej formy prócz samej istoty Bożej.

Dalej. Forma poznawcza jest obrazem czegoś, co poznajemy. Jeśli więc w intelekcie Bożym istnieje jakaś forma poznawcza prócz Jego istoty, forma ta będzie obrazem czegoś poznanego. Albo więc będzie obrazem istoty Bożej, albo innej rzeczy. Nie może zaś być obrazem samej istoty Bożej, gdyż w ten sposób istota Boża nie byłaby poznawalna sama przez się, lecz owa forma czyniłaby ją poznawalną. Nie może też być w intelekcie Bożym innej formy oprócz Jego istoty, która by była obrazem innej rzeczy. Ów obraz bowiem byłby wyciśnięty w nim przez coś innego. Nie wycisnąłby go sam intelekt, gdyż w ten sposób to samo byłoby działającym i doznającym, i istniałaby jakaś przyczyna, która by wywoływała w doznającym nie swój obraz, lecz obraz czegoś innego — i tak nie każda przyczyna sprawiałaby coś podobnego sobie. Obrazu tego nie wycisnęłoby także coś innego od intelektu, gdyż istniałaby wtedy jakaś przyczyna wcześniejsza od intelektu Bożego. Jest

zatem rzeczą niemożliwą, by w intelekcie tym była jakaś forma poznawcza prócz Jego istoty.

Oprócz tego. U Boga poznanie jest Jego istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45]. Gdyby więc poznawał przez jakąś formę, która nie jest Jego istotą, istniałby przez coś innego niż Jego istota. A to jest niemożliwe. Zatem nie poznaje przez jakąś formę, która by nie była Jego istotą.

Rozdział 47
BÓG POZNAJE SIEBIE DOSKONALE

Z powyższych rozważań wynika dalej, że Bóg poznaje sam siebie doskonale.

Skoro bowiem forma poznawcza kieruje intelekt do rzeczy poznawanej, doskonałość działania intelektualnego zależy od dwóch rzeczy. Jedną jest to, by forma poznawcza

była doskonale uzgodniona z rzeczą poznawaną. Drugą — by forma poznawcza doskonale złączyła się z intelektem, a to dzieje się tym dokładniej, im doskonalszą zdolnością poznawania jest obdarzony intelekt. Sama zaś istota Boża, będąca formą poznawczą, przez którą intelekt Boży poznaje, jest całkowicie tym samym, co intelekt Boży. Bóg zatem poznaje siebie samego najdoskonalej.

Dalej. Rzecz materialna staje się poznawalna intelektualnie przez oddzielenie od materii i warunków materialnych. Co więc jest z natury swej oddzielone od wszelkiej materii i warunków materialnych, to jest z natury swej poznawalne. Lecz każda rzecz jest poznawana intelektualnie w takiej mierze, w jakiej stanowi jedność z poznającym podmiotem. Bóg zaś poznaje, jak to wykazaliśmy [I, 44], Skoro więc jest zupełnie niematerialny i jest w najwyższym stopniu jednością z sobą samym, to wynika stąd, że poznaje siebie najdoskonalej.

135

Ponadto. Poznanie realizuje się w ten sposób, że urzeczywistniony intelekt i urzeczywistniony przedmiot poznania są czymś jednym. Intelekt Boży jest zawsze intelektem urzeczywistnionym, w Bogu bowiem nie ma nic w możności i nic niedoskonałego. Istota zaś Boga jest sama przez się doskonale poznawalna, jak wynika z naszych rozważań. Skoro więc intelekt Boży i istota Boża są czymś jednym, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy [I, 45], jasne jest, że Bóg poznaje siebie doskonale — Bóg bowiem jest i swoim intelektem, i swą istotą.

Oprócz tego. Wszystko, co w kimś istnieje jako poznawalne intelektualnie, jest przezeń poznawane. Istota zaś Boża jest w Bogu jako poznawalna intelektualnie, istnienie bowiem naturalne Boga i istnienie jako czegoś poznawalnego są jednym i tym samym, skoro Jego istnienie nie różni się od Jego poznawania. Bóg więc poznaje swoją istotę. A zatem poznaje siebie samego, skoro jest On swoją istotą.

Co więcej. Zarówno akty intelektu, jak i innych władz duszy różnią się według swoich przedmiotów. Tym więc będzie doskonalsza czynność intelektu, im doskonalszy będzie przedmiot poznawany. Lecz najdoskonalszym przedmiotem poznania intelektualnego jest istota Boża, skoro jest najdoskonalszą rzeczywistością i pierwszą prawdą. Działanie zaś intelektu Bożego jest także najznamienitsze, skoro jest samym istnieniem Bożym, jak wykazaliśmy [I, 45]. Bóg zatem poznaje siebie samego.

Dalej. Doskonałości wszystkich rzeczy znajdują się w najwyższym stopniu w Bogu. Spośród zaś innych doskonałości znajdujących się w rzeczach stworzonych największą doskonałością jest poznawanie Boga. Natura obdarzona intelektem jest bowiem doskonalsza od innych — jej doskonałością jest poznawanie intelektualne. Najznakomitszym zaś przedmiotem poznawanym jest Bóg. Bóg zatem najbardziej poznaje siebie samego.

Potwierdza to powaga Boża. Mówi bowiem Apostoł w 1 Liście do Koryntian 2, [10], że „Duch Boży przenika nawet głębokości Boga".

136

Rozdział 48 <<
BÓG POZNAJE NAJPIERW I PRZEZ SIĘ TYLKO SAMEGO SIEBIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg tylko samego siebie poznaje najpierw i przez się.

Tylko tę rzecz intelekt poznaje najpierw i przez się, którą poznaje przez formę poznawczą, działanie bowiem jest proporcjonalne do formy, która jest początkiem działania. Lecz tym, przez co Bóg poznaje, nie jest nic innego niż Jego istota, jak wykazaliśmy [I, 46], Tym więc, co poznaje najpierw i przez się, nie jest nic innego niż On sam.

Dalej. Niepodobna pojmować najpierw i przez się wielu rzeczy naraz, jedno bowiem działanie nie może równocześnie odnosić się do wielu rzeczy. Bóg zaś w jakimś momencie poznaje siebie samego, jak to wykazaliśmy [I, 47]. Jeśli więc poznaje coś innego od siebie jakby najpierw i przez się, to intelekt jego musi przechodzić od rozważania siebie do rozważania tej rzeczy. Ta rzecz natomiast jest czymś mniej doskonałym od Niego, tak więc intelekt Boży staje się gorszy. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Działania intelektu różnicują się zależnie od przedmiotów. Jeśli więc Bóg poznaje siebie i coś innego od siebie jako główny przedmiot poznania, będzie miał wiele działań intelektualnych. Będzie więc albo Jego istota podzielona na kilka części, albo Bóg będzie miał jakieś działanie intelektualne, które nie jest Jego substancją. Wykazaliśmy zaś, że obie te rzeczy są niemożliwe [I, 18; I, 23; I, 45]. Wynika więc stąd, że Bóg niczego innego nie poznaje najpierw i przez się, jak tylko swoją istotę.

Podobnie. Intelekt w takiej mierze, w jakiej się różni od poznawanej rzeczy, jest w stosunku do niej w możności. Jeśli więc Bóg poznaje coś innego od siebie najpierw i przez się,

wynika stąd, że jest On w możności w stosunku do tego czegoś. A to jest niemożliwe, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy [I, 16].

Oprócz tego. To, co poznane, jest doskonałością poznającego. W tej mierze bowiem intelekt jest doskonały, w jakiej poznaje aktualnie, a jest tak z racji tego, że stanowi jedność z tym, co poznaje. Jeśli więc Bóg poznaje najpierw coś innego od siebie, to coś innego niż On sam będzie Jego doskonałością i będzie doskonalsze od Niego. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Z wielu rzeczy poznanych tworzy się całość wiedzy poznającego. Jeśli więc jest wiele rzeczy, które Bóg poznaje jako główne i istotne przedmioty swej wiedzy, wynika stąd, że wiedza Boga składa się z wielu rzeczy. I tak albo istota Boża będzie złożona, albo wiedza będzie przypadłością u Boga. A jest jasne z tego, co powiedziano, że obydwie te rzeczy są niemożliwe [I, 18; I, 23; I, 45]. Pozostaje więc stwierdzić, że tym, co Bóg poznaje jako pierwszy i istotny przedmiot, nie jest nic innego niż Jego substancja.

Dalej. O gatunku i doskonałości czynności intelektualnej stanowi to, co się poznaje najpierw i przez się, gdyż to jest jej przedmiotem. Jeśli więc Bóg poznawałby najpierw i przez się coś innego niż siebie, o gatunku i doskonałości Jego działania umysłowego stanowiłoby to, co jest od Niego różne. To zaś jest niemożliwe, skoro Jego działanie jest Jego istotą, jak wykazaliśmy [I, 45]. Zatem jest niemożliwe, by to, co Bóg poznaje najpierw i przez się, było czymś innym od Niego samego.

Rozdział 49
BÓG POZNAJE RZECZY INNE NIŻ ON SAM

Z tego, że Bóg siebie poznaje najpierw i przez się, trzeba przyjąć, że poznaje w sobie

samym inne rzeczy. Poznanie skutku bowiem posiadamy wystarczająco z po-

138

znania jego przyczyny, stąd też mówi się, że coś poznajemy, gdy znamy tego przyczynę. Sam Bóg zaś jest przez swoją istotę przyczyną istnienia dla innych. Skoro więc w całej pełni poznaje swoją istotę, musi się przyjąć, że poznaje także inne rzeczy.

Dalej. Podobieństwo każdego skutku preegzystuje w jakiś sposób w jego przyczynie, skoro każda przyczyna sprawia coś podobnego do siebie. Otóż każda rzecz, która w czymś istnieje, istnieje w tym na sposób tego, w czym istnieje. Jeśli więc Bóg jest przyczyną jakichś rzeczy, to skoro z natury swej posiada intelekt, będzie w Nim istnieć w sposób umysłowy podobieństwo do tego, czego jest On przyczyną. To zaś, co istnieje w jakimś podmiocie w sposób umysłowy, jest przez podmiot ten poznawane. Bóg więc poznaje w sobie samym rzeczy różne od siebie.

Co więcej. Ktokolwiek poznaje jakąś rzecz doskonale, poznaje wszystko, co o tej rzeczy można prawdziwie powiedzieć i co odpowiednio do jej natury jest jej właściwością. Właściwością Boga wynikającą z Jego natury jest to, że jest przyczyną innych rzeczy. Skoro więc poznaje siebie doskonale, poznaje, że jest przyczyną. A tak by być nie mogło, gdyby w jakiś sposób nie poznawał tego, czego jest przyczyną. To zaś jest czymś innym od Niego, nic bowiem nie jest przyczyną samego siebie. Zatem Bóg poznaje inne rzeczy prócz siebie.

Jeśli zestawimy te dwa wnioski, stanie się jasne, że Bóg poznaje siebie jako to, co poznaje jakby najpierw i przez się, a inne rzeczy jako widziane w swej istocie.

Prawdę tę podaje wyraźnie Dionizy w VII rozdziale *Imion boskich*: „Rzeczy poszczególnych nie poznaje, oglądając każdą z osobna, ale poznaje wszystko jako zawartość jednej przyczyny". I dalej: „Mądrość Boża, poznając siebie, poznaje inne rzeczy"[81].

81 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 869 C).

139

Wydaje się, że poświadcza to zdanie także powaga Pisma Świętego. Mówi się bowiem o Bogu w Psalmie [102,20]: „Spojrzał Pan z wysokości swego przybytku", jak gdyby widział inne rzeczy ze swojej wysokości.

Rozdział 50 <<
BÓG MA WŁAŚCIWE POZNANIE O WSZYSTKICH RZECZACH

Ponieważ niektórzy sądzili, że Bóg o rzeczach innych od siebie ma poznanie tylko ogólne, mianowicie, że je poznaje w takiej mierze, w jakiej są bytami — a to dlatego, że poznaje naturę bytowania przez poznanie siebie samego — należy jeszcze wykazać, że Bóg poznaje wszystkie inne od siebie rzeczy jako wzajemnie od siebie różne i jako różne od Boga. To zaś znaczy poznawać rzeczy zgodnie z właściwymi im naturami.

Aby tego dowieść, przypuśćmy, że Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu, co jasne jest po części z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13], a dokładniej się okaże później [II, 15]. Nie może więc być w żadnej rzeczy niczego, czego by On nie był przyczyną czy to pośrednio, czy bezpośrednio. Poznając zaś przyczynę, poznaje się jej skutek. Cokolwiek

więc istnieje w jakiejkolwiek rzeczy, może być poznane, gdy się pozna Boga i wszystkie przyczyny pośrednie, które są między Bogiem a rzeczą. Lecz Bóg poznaje siebie i wszystkie przyczyny pośrednie, które istnieją między Nim a jakąkolwiek rzeczą. Wykazaliśmy już bowiem, że siebie samego poznaje doskonale [I, 47]. Poznawszy siebie, poznaje to, co pochodzi bezpośrednio od Niego. Poznawszy zaś to, poznaje znowu to, co od tego pochodzi bezpośrednio i tak można powiedzieć o wszystkich przyczynach pośrednich aż do ostatecznego skutku. Bóg więc poznaje wszystko, co jest

140

w rzeczy. Mieć zaś o rzeczy właściwe i dokładne poznanie, to znaczy poznawać wszystko, co jest w rzeczy, zarówno powszechne, jak i swoiste. Bóg zatem posiada właściwe poznanie o rzeczach, zgodnie z tym, jak się od siebie wzajemnie różnią.

Dalej. Każdy byt, który działa przez intelekt, poznaje rzecz, której dotyczy działanie jego intelektu, w sposób właściwy dla rzeczy poznawanej. Poznanie działającego bowiem określa formę rzeczy poddanej działaniu. Otóż Bóg jest przyczyną rzeczy przez intelekt, skoro Jego istnienie jest Jego poznaniem, wszystko zaś działa o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Poznaje więc w sposób właściwy to, czego jest przyczyną, w takiej mierze, w jakiej jest to różne od innych rzeczy.

Co więcej. Różnorodność rzeczy nie zależy od przypadku, różnorodność ta bowiem ma pewien porządek. Musi więc ona pochodzić od zamiaru przyczyny rzeczy. Jednak nie od zamiaru jakiejś przyczyny działającej z konieczności natury, gdyż natura kieruje się do czegoś jednego, dlatego też zamiar żadnej rzeczy działającej z konieczności natury nie może odnosić się do wielu przedmiotów jako różnych. Wynika stąd, że różnorodność w rzeczach pochodzi z zamiaru jakiejś przyczyny poznającej. Wydaje się zaś, że rozważanie różnorodności rzeczy jest czymś właściwym dla intelektu. Stąd i Anaksagoras twierdził, że intelekt jest przyczyną rozróżniającą[82]. Powszechna różnorodność rzeczy nie może być spowodowana przez jedną z przyczyn drugorzędnych, gdyż wszystkie tego rodzaju przyczyny należą do całości różnorodnych skutków. Jest więc właściwością pierwszej przyczyny, która sama przez się odróżnia się od wszystkich innych, zmierzanie do powszechnej różnorodności rzeczy. Bóg zatem poznaje rzeczy jako różniące się między sobą.

82 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (250b 24-26); VIII, 9 (265b 22-23).

141

Podobnie. Cokolwiek Bóg poznaje, poznaje w sposób całkowicie doskonały, znajduje się w Nim bowiem wszelka doskonałość jako w doskonałym po prostu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. Co się zaś poznaje tylko ogólnie, tego nie poznaje się doskonale, gdyż nie zna się tego, co szczególnie jest właściwe tej rzeczy, mianowicie ostatecznych doskonałości, które nadają doskonałość właściwemu jej istnieniu. Poznaniem ogólnym poznaje się raczej rzeczy w możności niż urzeczywistnione. Jeśli więc Bóg, poznając swoją istotę, poznaje ogólnie wszystko, musi mieć także poznanie właściwe o rzeczach.

Dalej. Ktokolwiek poznaje jakąś naturę, poznaje bezpośrednio przypadłości tej natury. Przypadłości zaś same przez się bytu — o tyle, o ile jest bytem — są czymś jednym i mnogim, jak się tego dowodzi w IV księdze *Metafizyki*[83]. Wynika więc stąd, że jeśli Bóg, poznając swą istotę, poznaje w ogólności naturę bytu, to poznaje mnogość. Mnogości zaś

nie można poznać bez rozróżniania. Poznaje zatem rzeczy w tej mierze, w jakiej się wzajemnie różnią.

Co więcej. Ktokolwiek poznaje doskonale jakąś naturę powszechną, poznaje sposób, w jaki tę naturę można posiadać. Tak na przykład, jeśli ktoś poznaje białość, wie, że istnieją stopnie białości. Lecz z rozmaitego sposobu istnienia powstają różne stopnie bytów. Jeśli więc Bóg, poznając siebie, poznaje powszechną naturę bytu w sposób doskonały — gdyż wszelka niedoskonałość jest daleka od Niego, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 28] — to musi On poznawać wszystkie stopnie bytów. I tak o rzeczach innych od siebie będzie mieć poznanie właściwe.

Oprócz tego. Ktokolwiek coś doskonale poznaje, poznaje wszystko, co się w tym czymś znajduje. Otóż Bóg poznaje siebie w sposób doskonały. Poznaje zatem wszystko, co

83 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1003b 22-1004a 2).

142

w Nim jest w zakresie możności czynnej. Wszystkie zaś rzecz-, stosownie do własnych form, są w Nim zgodnie z możnością czynną, skoro jest On początkiem wszelkiego bytu. Ma On więc poznanie właściwe o wszystkich rzeczach.

Dalej. Ktokolwiek zna jakąś naturę, wie, czy ta natura może stać się udziałem wielu bytów. Nie znałby bowiem doskonale natury zwierzęcia ten, kto nie wiedziałby, że może się ona udzielać wielu zwierzętom. W naturze Bożej zaś można mieć udział przez podobieństwo. Bóg wie zatem, na ile sposobów może być coś podobne do Jego istoty. Otóż różnorodności form pochodzą stąd, że rzeczy rozmaicie naśladują istotę Bożą, stąd Filozof[84] nazywa formę naturalną czymś boskim. Bóg więc ma o rzeczach poznanie według właściwych im form.

Oprócz tego. Ludzie i inni poznający poznają rzeczy o tyle, o ile wzajemnie się one od siebie w wielości swojej różnią. Jeśli więc Bóg nie poznaje rzeczy w ich różnorodności, wynika stąd, że jest On najbardziej nierozumny, jak to mniemali ci, którzy twierdzili, że Bóg nie zna niezgody, którą wszyscy znają. Filozof uważa to jednak za niemożliwe do przyjęcia w I księdze *O duszy*[85] i w III księdze *Metafizyki*[86].

Uczy nas tego także autorytet Ksiąg kanonicznych. Powiedziano bowiem w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre"; oraz w Liście do Hebrajczyków 4, [131: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne; wszystko jest odsłonięte i odkryte przed Jego oczami".

84 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).
85 Arystoteles, *De anima* I, 5 (4l0b 4-7).
86 Arystoteles, *Metaphysica* III, 4 (lOOOb 1-9).

143

Rozdział 51 i 52
(ROZWAŻANIA NAD SPOSOBEM, W JAKI WIELOŚĆ POZNANYCH RZECZY ISTNIEJE W UMYŚLE BOŻYM

By fakt, że w Bogu jest wielość poznanych rzeczy, nie doprowadził nas do przyjęcia złożenia w intelekcie Bożym, należy zbadać, w jaki sposób te rzeczy poznane przez Boga są mnogie.

Nie można w ten sposób rozumieć tej wielości, jakoby wiele rzeczy poznanych przez Boga miało w Nim odrębne istnienie. Rzeczy poznane byłyby bowiem albo tym samym, co istota Boża — i wówczas przyjmowałoby się jakąś wielość w istocie Bożej, co powyżej wielokrotnie odrzuciliśmy [I, 18; I, 20; I, 42], albo też byłyby dodane do istoty Bożej — i wtedy istniałaby w Bogu jakaś przypadłość, a wykazaliśmy powyżej, że jest to niemożliwe [I, 23].

Nie można też twierdzić, że tego rodzaju przedmioty poznawalne istnieją same przez się, co, jak się zdaje, przyjął Platon[87], gdy unikając powyższych trudności, wprowadził idee. Formy bowiem rzeczy naturalnych nie mogą istnieć bez materii, również nie poznaje się ich bez materii. A gdyby się nawet przyjęło [ich istnienie], nie wystarczyłoby to do tego, by twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy. Skoro bowiem powyższe formy są poza istotą Boga, to jeśli bez nich Bóg nie mógłby poznawać wielości rzeczy, co jest potrzebne do doskonałości Jego intelektu, wynikałoby stąd, że doskonałość Jego poznania umysłowego zależy od czegoś poza Nim, a co za tym idzie, także doskonałość Jego istnienia zależałaby od czegoś poza Nim, skoro Jego istnienie jest Jego poznaniem. Powyżej zaś wykazaliśmy, że rzecz ma się przeciwnie [I, 13].

87 Platon, *Phaedo* 48 (99 E); 49 (100 D-E).

144

Podobnie. Skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje poza Jego istotą, jak wykażemy poniżej [II, 151, to jeśli powyższe formy są poza Bogiem, muszą mieć w Nim swą przyczynę. On sam zaś jest przyczyną rzeczy przez swój intelekt, jak się okaże poniżej [II, 23; II, 24], Aby zatem tego rodzaju przedmioty poznawalne istniały, trzeba założyć, że w porządku natury Bóg je najpierw poznaje. Bóg więc poznaje wielość nie przez to, że wielość rzeczy umysłowo poznawalnych istnieje sama w sobie poza Nim.

Dalej. Rzecz rzeczywiście poznana jest tym samym, co intelekt urzeczywistniony, podobnie jak i przedmiot zmysłowy rzeczywiście poznany jest tym samym, co zmysł urzeczywistniony. W takiej mierze zaś, w jakiej rzecz intelektualnie poznawalna odróżnia się od intelektu, jedno i drugie jest w możności; widać to na przykładzie zmysłów — ani bowiem wzrok nie widzi w sposób rzeczywisty, ani rzecz widzialna nie jest widziana rzeczywiście, jeżeli wzrok nie otrzyma formy poznawczej przedmiotu widzialnego, by w ten sposób powstało coś jednego ze wzroku i przedmiotu widzialnego. Jeśli więc przedmioty, które Bóg poznaje, są poza Jego intelektem, wynika stąd, że Jego intelekt jest w możności — i podobnie przedmioty, które On poznaje. I w ten sposób Bóg będzie potrzebował czegoś, co urzeczywistniałoby Jego poznanie. To zaś jest niemożliwe, gdyż znaczyłoby, że to coś istniało wcześniej od Niego.

Oprócz tego. Rzecz poznana musi być w poznającym. Aby więc twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy, nie wystarczy przyjąć, że formy rzeczy istnieją same przez się poza umysłem Boga, lecz muszą się znajdować w samym Jego umyśle.

[Rozdział 52]

Okazuje się także na podstawie tych samych argumentów, że nie można przyjąć, by wielość przedmiotów umysło-

145

wo poznawalnych była w jakimś intelekcie innym od intelektu Bożego — czy to intelekcie duszy [ludzkiej], czy intelekcie anioła, czyli inteligencji. W ten sposób bowiem intelekt Boży zależałby w swym działaniu od jakiegoś wtórnego intelektu. A to też jest niemożliwe.

Tak bowiem, jak rzeczy istniejące same przez się pochodzą od Boga, tak też i to, co istnieje w tych rzeczach. Stąd, by owe przedmioty poznawalne mogły istnieć w jakimś wtórnym intelekcie, trzeba przyjąć uprzednie poznanie Boże, przez które Bóg jest przyczyną rzeczy.

Wynikałoby stąd także, że intelekt Boży jest w możności, skoro Jego przedmioty poznania nie są z Nim złączone.

Podobnie też jak każda rzecz ma swe własne istnienie, tak też ma swoje własne działanie. Nie może się więc zdarzyć, by jeden intelekt miał dyspozycje potrzebne do działania, a drugi dzięki temu wykonywał działania intelektualne — lecz działa ten intelekt, u którego znajdujemy dyspozycje. Podobnie każda rzecz istnieje przez swą istotę, a nie przez istotę innej rzeczy. Przez to zatem, że wiele przedmiotów poznawalnych znajduje się w jakimś wtórnym intelekcie, nie staje się możliwe, by pierwszy intelekt poznawał wielość.

Rozdział 53 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZEJ WĄTPLIWOŚCI

Powyższą wątpliwość można łatwo rozwiązać, jeśli rozważy się pilnie, jak rzeczy poznane istnieją w intelekcie.

Aby przejść od naszego intelektu do poznania intelektu Bożego — na tyle, na ile to jest możliwe — należy rozważyć, że rzecz zewnętrzna poznana przez nas nie istnieje w naszym intelekcie według własnej natury, lecz w naszym intelekcie musi być jej forma poznawcza, przez którą intelekt zostaje urzeczy-

wistniony. Intelekt zaś, urzeczywistniony przez tego rodzaju formę poznawczą jako przez własną formę, poznaje samą rzecz. Jednak nie w ten sposób, by owo poznanie było czynnością przechodzącą w rzecz poznaną, jak na przykład ogrzewanie przechodzi w ciało ogrzewane, ale poznanie pozostaje w poznającym; jest jednak w relacji do rzeczy, którą się poznaje, przez to, że powyższa forma poznawcza, która jest zasadą czynności umysłowej jako forma, jest obrazem tej rzeczy.

Ponadto należy zauważyć, że intelekt, otrzymawszy formę poznawczą rzeczy, tworzy w sobie samym pewne ujęcie rzeczy poznanej, które jest jej istotą wyrażoną przez definicję. Jest to konieczne dlatego, że intelekt poznaje tak samo rzecz nieobecną, jak i obecną, a w tym współpracuje z wyobraźnią. Intelekt jednak ma tę wyższość, że poznaje także rzecz jako oderwaną od warunków materialnych, bez których rzecz w otaczającym nas świecie nie istnieje. Nie mogłoby zaś tak być, gdyby intelekt nie tworzył sobie powyższego ujęcia umysłowego.

To ujęcie umysłowe, będąc niejako kresem działania umysłowego, jest odmienne od formy poznawczej, która umysł urzeczywistnia, a którą należy uważać za zasadę działania umysłowego, chociaż jedno i drugie jest obrazem rzeczy poznanej. Stąd bowiem, że forma poznawcza, która jest formą intelektu i zasadą poznania, jest obrazem rzeczy zewnętrznej, wynika, że intelekt tworzy ujęcie podobne do tej rzeczy, ponieważ

jakie coś jest, takie sprawia skutki. A z tego, że poznane ujęcie jest podobne do jakiejś rzeczy, wynika, że intelekt, tworząc takie ujęcie, poznaje tę rzecz.

Intelekt Boży zaś nie poznaje przez żadną inną formę, jak tylko przez swoją istotę, jak to powiedzieliśmy powyżej [I, 46]. Jednak Jego istota jest wzorcem wszystkich rzeczy. Z tego więc wynika, że ujęcie umysłu Bożego jako poznającego samego siebie, będące Jego Słowem, jest nie tylko obrazem samego Boga jako przedmiotu poznania, lecz także wszystkich

147

rzeczy, których wzorcem jest istota Boża. Zatem przez jedną umysłową formę poznawczą, którą jest istota Boża, i przez jedno ujęcie intelektualne, którym jest Słowo Boże, Bóg może poznać wielość rzeczy.

Rozdział 54
W JAKI SPOSÓB JEDNA I PROSTA ISTOTA BOŻA JEST WŁAŚCIWYM WZORCEM WSZYSTKICH RZECZY POZNAWALNYCH UMYSŁOWO

Może się komuś wydawać trudne lub niemożliwe, że jedna i ta sama prosta rzecz, jaką jest istota Boża, jest właściwą racją, czyli wzorcem różnych rzeczy.

Skoro bowiem różne rzeczy rozróżnia się na podstawie własnych form, to jeśli coś jest podobne do jakiejś rzeczy zgodnie z własną formą, musi się stwierdzić, że do drugiej rzeczy jest niepodobne. Z drugiej strony jednak o tyle, o ile różne rzeczy mają coś wspólnego, nic nie przeszkadza, by miały jeden wzorzec, tak jak człowiek i osioł o tyle, o ile są zwierzętami. Wynikałoby z tego, że Bóg nie ma o rzeczach poznania szczegółowego, lecz ogólne. Zgodnie bowiem ze sposobem, w jaki obraz rzeczy poznanej jest w poznającym, następuje czynność poznania, tak jak ogrzewanie dokonuje się zgodnie ze stopniem ciepła — ponieważ obraz rzeczy poznanej jest w poznającym jako forma, przez którą rzecz działa. Jeśli więc Bóg ma szczegółowe poznanie o wielu rzeczach, musi On sam być szczegółową racją każdej z nich. Trzeba zatem zbadać, jak się to dzieje.

Jak bowiem mówi Filozof w VIII księdze *Metafizyki*[88], formy i definicje rzeczy, które je oznaczają, są podobne do liczb.

88 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

148

W liczbach, gdy się doda lub odejmie jedność, zmienia się gatunek liczby, jak widać na przykładzie dwójki i trójki. Podobnie jest też w definicjach — jedna dodana lub odjęta różnica zmienia gatunek; substancja zmysłowa bez określenia „rozumna" lub z dodatkiem „rozumna" różni się gatunkowo.

W przypadku zaś tego, co zawiera w sobie wiele rzeczy, intelekt nie zachowuje się tak samo jak natura. Natura bowiem jakiejś rzeczy nie znosi odłączenia od tego, co jest potrzebne do istnienia tej rzeczy; natura zwierzęca przestanie istnieć, jeśli dusza zostanie odseparowana od ciała. Intelekt zaś te elementy, które są w istnieniu złączone, może ująć czasem osobno, gdy jeden z elementów nie należy do istoty drugiego. I dlatego w trójce można rozważać osobno dwójkę, a w zwierzęciu rozumnym osobno to,

co jest zmysłowe. Stąd intelekt może ująć jako właściwą rację wielości to, co implikuje wielość — wystarczy, że ujmuje niektóre elementy, pozostawiając inne na boku. Może bowiem przyjąć dziesiątkę jako rację właściwą dziewiątki, odejmując jedną jednostkę i podobnie jako rację właściwą poszczególnych liczb w niej zawartych. Podobnie także intelekt może ująć w człowieku właściwy wzór zwierzęcia nierozumnego jako takiego i poszczególnych jego gatunków, chyba że dodawałyby one jakieś pozytywne różnice. Z tego powodu pewien filozof imieniem Klemens[89] powiedział, że rzeczy doskonalsze są wśród bytów wzorami mniej doskonałych.

Istota Boża obejmuje w sobie doskonałości wszystkich bytów, jednak nie na sposób złożenia, lecz jako doskonała, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 31]. Wszelka zaś forma, tak własna, jak i powszechna, jest pewną doskonałością zgodnie z tym, że coś wnosi i nie obejmuje żadnej niedoskonałości — chyba że o tyle, o ile ma braki w stosunku do prawdziwego istnienia. Intelekt Boży więc może objąć w swej istocie to, co jest właściwe dla każdej rzeczy, poznaje bowiem, w czym ona naśla-

89 Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diwnis nominibus* V, 9 (PG 3, 824 D).

duje Jego istotę i w czym każda z nich oddala się od Jego doskonałości. Tak na przykład, poznając swą istotę jako wzór życia, a nie poznania, poznaje właściwą formę rośliny; jeśli zaś poznaje swą istotę jako wzór poznania, ale nie intelektualnego, poznaje właściwą formę zwierzęcia itd. Staje się więc jasne, że istotę Bożą jako absolutnie doskonałą można uważać za właściwą rację poszczególnych rzeczy. Stąd przez nią Bóg może mieć poznanie o wszystkich rzeczach.

Ponieważ jednak właściwa racja czegoś jednego różni się od właściwej racji czegoś drugiego, rozróżnienie zaś jest zasadą wielości, musimy rozważyć w intelekcie Bożym pewne rozróżnienie i wielość poznanych racji, zgodnie z czym to, co jest w intelekcie Bożym, jest właściwą racją różnych rzeczy. Stąd wynika — skoro Bóg poznaje swoisty stosunek upodobnienia, w jakim pozostaje do Niego wszelkie stworzenie — że w intelekcie Bożym jest wiele racji rzeczy i są one różne w takiej mierze, w jakiej Bóg poznaje, że rzeczy mogą się do Niego upodabniać wieloma i różnymi sposobami.

Stosownie do tego mówi Augustyn[90], że Bóg czyni człowieka według innej racji wzorczej niż konia; mówi też, że są wielorakie racje wzorcze rzeczy w umyśle Bożym. Przez to także w pewien sposób utrzymuje się zdanie Platona przyjmującego idee, według których kształtowałoby się wszystko, co istnieje w rzeczach materialnych.

Rozdział 55
BÓG POZNAJE WSZYSTKO RÓWNOCZEŚNIE

Z powyższych rozważań wynika dalej, że Bóg poznaje wszystko równocześnie.

90 Św. Augustyn, *Liber octoginta trium quaestionum* XLVI (PL 40, 30).

Intelekt nasz nie może poznawać równocześnie wielu rzeczy aktualnie, skoro bowiem intelekt urzeczywistniony jest urzeczywistnioną rzeczą jako poznaną, to gdyby poznawał aktualnie wiele rzeczy naraz, wynikałoby stąd, że jest równocześnie wieloma rzeczami jednego rodzaju, a to jest niemożliwe. Mówię zaś „jednego rodzaju", gdyż nic

nie przeszkadza, by ten sam podmiot otrzymywał formę od różnych form różnych rodzajów, jak na przykład to samo ciało ma i kształt, i barwę. Formy zaś poznawcze, które nadają intelektowi formę, by stał się tym, co rzeczywiście poznaje, są wszystkie jednego rodzaju, mają bowiem jeden sposób istnienia w porządku umysłowym, chociaż rzeczy, których one są formami poznawczymi, nie jednoczą się w jednym sposobie istnienia. Stąd też formy poznawcze nie są sobie przeciwne z racji przeciwności rzeczy istniejących poza duszą. I dlatego, gdy się bierze pod uwagę jakieś liczne rzeczy złączone w jakikolwiek sposób, poznaje się je równocześnie. Równocześnie bowiem poznaje się całą rzecz rozciągłą, a nie część po części, i podobnie poznaje się równocześnie zdanie, a nie najpierw podmiot, a potem orzeczenie; jest tak, ponieważ poznaje się wszystkie części dzięki jednej formie poznawczej.

Z tego można wywnioskować, że wszystkie różnorodne rzeczy, które poznaje się w jednej formie poznawczej, można poznać równocześnie. Wszystko zaś, co Bóg poznaje, poznaje jedną formą, którą jest Jego istota. Wszystko więc może poznać równocześnie. Podobnie. Władza poznawcza poznaje coś aktualnie tylko wtedy, gdy jest obecne ujęcie poznawcze. Stąd też czasem nie przedstawiamy sobie aktualnie wyobrażeń przechowywanych w wyobraźni, gdyż nasze ujęcie nie zwraca się w tym momencie do nich; władza pożądawcza pobudza bowiem do działania inne władze u tych, którzy działają przez wolę. Wielu rzeczy więc, do których w tym samym momencie nie zwraca się nasze ujęcie, nie oglądamy równocześnie. Te zaś rzeczy, które

151

mają być przedmiotem jednego ujęcia, muszą być poznane równocześnie, kto bowiem rozważa porównanie dwóch rzeczy, kieruje swe ujęcie na obie i obie równocześnie ogląda.

Otóż wszystko, co jest w wiedzy Bożej, podpada z konieczności pod jedno ujęcie. Bóg bowiem widzi doskonale swą istotę. A to znaczy, że widzi ją według całej jej mocy, która obejmuje wszystkie rzeczy. Bóg zatem, widząc swą istotę, widzi wszystko równocześnie.

Co więcej. Niemożliwe jest, by intelekt rozważający wiele rzeczy kolejno, miał tylko jedno działanie, skoro bowiem działania różnią się ze względu na przedmioty, musi być inne działanie intelektu, którym będzie rozważał jeden przedmiot, a inne to, którym będzie rozważał drugi. Intelekt Boży zaś ma jedno działanie, którym jest Jego istota, jak to powyżej udowodniliśmy [I, 45]. Wszystko więc, co poznaje, rozważa nie sukcesywnie, lecz równocześnie.

Dalej. Nie można rozumieć następstwa bez czasu ani czasu bez ruchu, skoro czas jest miarą ruchu ze względu na „przed" i „po". Jest zaś niemożliwe, by w Bogu był jakiś ruch, jak można wysnuć z tego, co już powiedzieliśmy poprzednio [I, 13]. Nie ma więc żadnego następstwa w myśli Bożej. Bóg zatem rozważa równocześnie wszystko, co poznaje.

Tak samo. Poznanie właściwe Bogu jest samym Jego istnieniem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 45]. W istnieniu zaś Bożym nie ma „przed" i „po", lecz jest wszystko równocześnie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Zatem i w myśli Bożej nie ma „przed" i „po", lecz Bóg poznaje wszystko równocześnie.

Oprócz tego. Każdy intelekt poznający jedną rzecz po drugiej raz poznaje w możności, a raz aktualnie. Gdy bowiem pierwszą rzecz poznaje aktualnie, drugą w możności. Intelekt Boży zaś nigdy nie jest w możności, lecz zawsze poznaje aktualnie. Nie poznaje więc rzeczy sukcesywnie, lecz poznaje wszystko równocześnie.

152

O tej prawdzie świadczy też Pismo Święte; powiedziane jest bowiem w Liście Św. Jakuba 1, [17], że „u Boga nie ma przemiany ani cienia zmienności".

Rozdział 56 <<
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU NIE JEST STAŁĄ DYSPOZYCJĄ

Stąd wynika, że poznanie właściwe Bogu nie jest stałą dyspozycją do poznawania.

Ktokolwiek bowiem ma stałą dyspozycję do poznawania, nie poznaje wszystkiego równocześnie, lecz niektóre rzeczy poznaje aktualnie, a w stosunku do innych ma dyspozycję poznawczą. Bóg zaś poznaje wszystko równocześnie aktualnie, jak to już udowodniliśmy [I, 55]. W Bogu więc nie ma stałej dyspozycji poznawczej.

Oprócz tego. Ten, kto ma stałą dyspozycję poznawczą, a nie realizuje jej, jest w pewien sposób w możności, w inny jednak sposób niż przed poznaniem. Wykazaliśmy zaś, że intelekt Boży w żaden sposób nie jest w możności [I, 45]. W żaden więc sposób nie ma w nim stałej dyspozycji poznawczej.

Dalej. W każdym intelekcie, który ma stałą dyspozycję poznawczą, czym innym jest jego istota, a czym innym jego działanie umysłowe, którym jest faktyczne rozważanie; intelektowi, który ma jedynie dyspozycję poznawczą, brak samego działania, ale istoty nie może mu brakować. W Bogu zaś istota Boża jest Jego działaniem, jak powyżej wykazaliśmy [I, 451. W Jego intelekcie więc nie ma stałej dyspozycji poznawczej.

Również. Intelekt, który ma tylko dyspozycję poznawczą, nie jest ostatecznie doskonały, stąd też przyjmuje się, że szczęście, które jest czymś najlepszym, nie jest stałą dyspozycją, lecz jest czymś urzeczywistnionym. Jeśli więc Bóg przez swą substancję ma dyspozycję poznawczą, to rozważany w swej substancji nie

będzie całkowicie doskonały. A powyżej wykazaliśmy coś przeciwnego [I, 28].

Co więcej. Wykazaliśmy, że Bóg poznaje przez swą istotę, a nie przez pewne formy poznawcze dodane do istoty [I, 46]. Wszelki zaś intelekt, który jest w stanie dyspozycji poznawczej, poznaje przez jakieś formy poznawcze, stan bowiem dyspozycji poznawczej jest albo jakimś usprawnieniem intelektu do przyjęcia form poznawczych, przez które intelekt staje się rzeczywiście poznający, albo uporządkowanym zbiorem samych form istniejących w intelekcie nie na sposób odpowiadający pełnemu urzeczywistnieniu, lecz w sposób pośredni między możnością a rzeczywistością. Nie ma więc w Bogu wiedzy jako stałej dyspozycji.

Oprócz tego. Stała dyspozycja jest pewną jakością. Bogu zaś nie można przypisywać ani jakości, ani żadnej przypadłości, jak to wyżej udowodniliśmy [I, 231- Stała dyspozycja do poznawania nie jest zatem właściwością Boga.

Ponieważ zaś stan, w którym ktoś jest tylko w dyspozycji czy to do poznawania, czy do chcenia, czy do działania, przyrównuje się do stanu snu, dlatego Dawid, by nie łączyć z Bogiem jakiejś dyspozycji, mówi: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który strzeże Izraela" [Ps 121,4], Stąd też w Eklezjastyku 23 [Syr 23,19] mówi się: „Oczy Pańskie daleko jaśniejsze niż słońce". Słońce zaś zawsze świeci w sposób urzeczywistniony.

Rozdział 57
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU NIE JEST WNIOSKOWANIEM

Z powyższego wynika dalej, że poznanie właściwe Bogu nie jest rozumowaniem lub wnioskowaniem.

154

Wtedy rozważanie nasze jest rozumowaniem, gdy od jednej rzeczy rozważanej przechodzimy do drugiej, tak jak w sylogizmie przechodzimy od zasad do wniosków. Nie przez to bowiem ktoś rozumuje łub wnioskuje, że bada, jak wniosek wynika z przesłanek, rozważając równocześnie jedno i drugie — gdyż to zachodzi nie przy argumentowaniu, lecz przy osądzaniu argumentów. Podobnie też poznanie nie jest czymś materialnym przez to, że osądza rzeczy materialne. Wykazaliśmy zaś, że Bóg nie rozważa jednej rzeczy po drugiej, jak gdyby kolejno, lecz wszystkie równocześnie [I, 55]. A zatem Jego poznanie nie jest rozumowaniem lub wnioskowaniem, chociaż zna On całe wnioskowanie i rozumowanie.

Również. Każdy, kto rozumuje, osobno rozważa zasady, a osobno wnioski. Nie byłoby bowiem potrzebne po rozważeniu zasad postępować ku wnioskowi, gdyby tym samym, że rozważa się zasady, rozważało się także wnioski. Bóg zaś poznaje wszystko jednym działaniem, które jest Jego istotą, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 46], Zatem jego poznanie nie opiera się na rozumowaniu.

Oprócz tego. Każde poznanie polegające na rozumowaniu, ma coś z możności i coś z urzeczywistnienia, gdyż wnioski tkwią w możności w zasadach. Możności zaś nie ma w intelekcie Bożym, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 16]. Zatem Jego intelekt nie posługuje się wnioskowaniem.

Co więcej. W każdej nauce polegającej na wnioskowniu coś musi być skutkiem, zasady bowiem są w pewien sposób przyczyną sprawczą wniosku, stąd też dowód nazywa się sylogizmem sprawiającym wiedzę. W wiedzy Bożej zaś nic nie może być skutkiem działania przyczyny, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 45]. Wiedza Boga nie może zatem opierać się na rozumowaniu.

Dalej. Rzeczy, które poznaje się w sposób naturalny, znane nam są bez rozumowania; przykładem tego są pierwsze zasady. Lecz w Bogu może być tylko poznanie naturalne, a nawet

155

tylko istotowe, gdyż Jego wiedza jest Jego istotą, jak to wyżej udowodniliśmy [I, 45]. Poznanie Boże nie polega więc na rozumowaniu.

Oprócz tego. Każdy ruch sprowadza się do pierwszego poruszyciela, który tylko porusza, a nie jest poruszany. To więc, co jest pierwotnym źródłem ruchu, musi bezwzględnie być nieporuszanym poruszycielem. Takim źródłem jest właśnie intelekt Boży, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 44], Dlatego intelekt Boży musi być zupełnie nieporuszanym poruszycielem. Rozumowanie zaś jest pewnym ruchem intelektu, przechodzącym od jednego do drugiego. Zatem intelekt Boży nie posługuje się rozumowaniem.

Również. To, co jest w nas najwyższe, jest niższe od tego, co jest w Bogu; niższe bowiem dosięga wyższego tylko w najwyższej swej części. Tym zaś, co jest najwyższe w

naszym poznaniu, jest nie rozum, ale intelekt, który jest źródłem rozumu. Poznawanie właściwe Bogu nie opiera się więc na rozumowaniu, lecz jest tylko ujęciem intelektualnym.

Co więcej. Wszelki brak jest od Boga daleki, gdyż Bóg jest bezwzględnie doskonały, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28]. Niedoskonałość zaś natury intelektualnej jest przyczyną poznawania przez rozumowanie. Rzecz bowiem, którą się poznaje przez coś innego, jest mniej znana od tego, co się poznaje samo przez się. By zaś poznać rzecz, która jest znana przez coś innego, nie wystarcza natura poznającego, jeśli pozbawiona jest tego, przez co rzecz jest poznawana. Otóż w poznawaniu przez rozumowanie rzecz staje się znana przez coś innego, natomiast to, co poznajemy intelektem, jest znane samo przez się i do poznania tego wystarcza natura poznającego bez zewnętrznej pomocy. Stąd jest jasne, że rozum jest niedoskonałym intelektem. Zatem wiedza Boża nie polega na rozumowaniu.

Dalej. Bez wnioskowania rozumu pojmowane są te rzeczy, których formy poznawcze są w poznającym, wzrok bowiem nie wnioskuje, by poznać kamień, którego obraz jest we wzro-

ku. Boża istota jest zaś wzorcem wszystkiego, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 54]. Bóg więc nie przystępuje do poznania czegoś przez wnioskowanie rozumowe.

Wiadomo już, jak odpowiedzieć tym, którzy, jak się zdaje, wprowadzają wnioskowanie do wiedzy Bożej. Po pierwsze, ponieważ Bóg poznaje inne od siebie rzeczy przez swą istotę. Dowiedliśmy już, że nie dzieje się to przez wnioskowanie, skoro Jego istota mi; się do innych rzeczy nie jak zasada do wniosków, lecz jak forma poznawcza do rzeczy poznanych [I, 46]. Po drugie, mogłoby się wydawać komuś czymś niewłaściwym, gdyby Bóg nie mógł posługiwać się sylogizmami. Ma On wiedzę o sylogizmach jako wypowiadający sądy, a nie jako ktoś, kto wnioskuje za pomocą sylogizmów.

Tej prawdzie dowiedzionej rozumem przyświadcza także Pismo Święte. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 4, [13]: „Wszystko jest odsłonięte i odkryte przed Jego oczami". Rzeczy bowiem, które poznajemy, rozumując, nie są odsłonięte przed nami i odkryte same przez się, lecz stają się odsłonięte i odkryte przez rozum.

Rozdział 58
BÓG NIE POZNAJE, ZESPALAJĄC I ROZDZIELAJĄC

Tym samym można wykazać, że intelekt Boży nie poznaje na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego.

Poznaje bowiem wszystko, poznając swoją istotę. Istoty zaś swojej nie poznaje, zespalając i rozdzielając, gdyż poznaje siebie samego takim, jaki jest, nie ma zaś w Nim żadnego złożenia. Bóg więc nie poznaje na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego.

Dalej. Te rzeczy, które intelekt zespala i rozdziela, z natury są do tego przeznaczone, by je intelekt rozważał oddzielnie; nie byłoby bowiem potrzeby zespalania i

rozdzielania, gdyby przez to, że się o jakiejś rzeczy pojmuje, czym jest, poznawało się, co w niej jest lub czego w niej nie ma. Jeśliby więc Bóg poznawał na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego, wynikałoby stąd, że nie poznaje wszystkiego jednym oglądem, lecz każdą rzecz z osobna. A dowiedliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 55].

Co więcej. W Bogu nie może być „wcześniej" i „później". Zespalanie zaś i rozdzielanie jest późniejsze od rozważania tego, czym coś jest, co jest jego zasadą. W działaniu więc intelektu Bożego nie może być zespalania i rozdzielania.

Również. Właściwym przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest, stąd odnośnie do tego intelekt się nie myli, chyba że przypadłościowo, co do zespalania zaś i rozdzielania myli się. Podobnie zmysł, który co do własnych przedmiotów jest zawsze w prawdzie, myli się co do innych przedmiotów. W intelekcie zaś Bożym nie ma nic przypadłościowego, lecz tylko to, co istnieje samo przez się. Nie ma zatem w intelekcie Bożym zespalania i rozdzielania, lecz tylko proste ujęcie rzeczy.

Co więcej. Złożenie zdania utworzonego przez intelekt zespalający i rozdzielający istnieje w samym intelekcie, a nie w rzeczy, która jest poza duszą. Jeśli więc intelekt Boży sądzi o rzeczach na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego, to intelekt ten będzie złożony. A to jest niemożliwe, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 18].

Podobnie. Intelekt zespalający i rozdzielający sądzi o różnych rzeczach za pomocą różnych złożeń. Złożenie bowiem dokonywane przez intelekt nie wychodzi poza złożenie terminów. Stąd złożeniem, którym intelekt sądzi, że człowiek jest zwierzęciem, nie rozsądza, że trójkąt jest figurą. Zespalanie zaś i rozdzielanie jest pewnym działaniem intelektu. Jeśli więc Bóg

poznaje rzeczy, zespalając i rozdzielając, wynika stąd, że Jego poznanie nie jest tylko jedno, lecz jest mnogie. I tak, Jego istota nie będzie jedna, skoro Jego działanie umysłowe jest Jego istotą, jak wykazaliśmy powyżej [I, 45].

Nie możemy jednak z tego powodu powiedzieć, że Bóg nie zna zdań. Jego istota bowiem, skoro jest jedna i prosta, jest wzorem wszystkiego, co wielorakie i złożone. I tak Bóg poznaje przez nią wszelką wielość i złożenie, zarówno rzeczowe, jak i pojęciowe.

Zgadza się z tym także autorytet Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 55, [8]: „Albowiem myśli moje nie są myślami waszymi". A jednak w Psalmie [94,11] powiedziano: „Pan zna myśli ludzi", myśli te zaś powstają przez zespalanie i rozdzielanie.

Mówi też Dionizy w VII rozdziale *Imion boskich-.* „Mądrość więc Boża, poznając siebie samą, poznaje wszystko: i rzeczy materialne niematerialnie, i rzeczy podzielne niepodzielnie, i wielość w jedności"[91].

Rozdział 59 <<
PRAWDA SĄDÓW JEST W BOGU

Z powyższych rozważań wynika jasno, że choć poznanie właściwe intelektowi Bożemu nie jest takie, jakie ma intelekt zespalający i rozdzielający, to jednak znajduje się w Nim prawda, która według Filozofa[92] związana jest tylko z zespalaniem i rozdzielaniem dokonywanym przez intelekt.

Skoro bowiem prawda intelektu to zgodność intelektu i rzeczy w tej mierze, w jakiej intelekt twierdzi, że jest to, co

91 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 869 B).
92 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28); *De anima* III, 6 (430a 26-b 6),

jest, lub że nie ma tego, czego nie ma, to prawda w intelekcie odnosi się do tego, co intelekt twierdzi, a nie do czynności, przez którą to twierdzi. Nie wymaga się bowiem od prawdy intelektualnej, by samo poznanie zrównało się z rzeczą, skoro rzecz czasem jest materialna, poznanie zaś niematerialne, lecz to, co intelekt, poznając, twierdzi i poznaje, musi równać się rzeczy, że mianowicie tak jest w rzeczywistości, jak to orzeka intelekt. Bóg zaś swym prostym poznaniem, w którym nie ma zespalania i rozdzielania, poznaje nie tylko treści rzeczy, lecz także sądy, jak wykazaliśmy [I, 58]. I tak to, co intelekt Boży stwierdza, poznając, to zespolenie i rozdzielenie. Zatem prostota Boża nie wyklucza, by intelekt boski poznawał prawdę.

Co więcej. Gdy się mówi albo poznaje coś niezłożonego, wtedy to niezłożone nie jest samo w sobie ani równe rzeczy, ani nierówne. Równość i nierówność orzeka się z racji porównania — to, co niezłożone zaś jako takie, nie zawiera żadnego porównania ani zastosowania do rzeczy. Stąd samo w sobie nie może być zwane ani prawdziwym, ani fałszywym. Tylko to, co złożone, może być prawdziwe lub fałszywe, gdyż w nim występuje porównanie tego, co niezłożone z rzeczą przez cechę zespalania i rozdzielania. Intelekt zaś niezłożony, poznając, czym coś jest, ujmuje treść rzeczy w pewnym porównaniu do rzeczy, gdyż ujmuje ją jako treść tej rzeczy. Stąd, chociaż to, co niezłożone — jak również definicja — nie jest samo w sobie prawdziwe lub fałszywe, to jednak o intelekcie ujmującym, czym coś jest, mówi się zawsze, że sam przez się jest prawdziwy, jak widać w III księdze O *duszy*[93], chociaż przypadłościowo mógłby być fałszywy w takiej mierze, w jakiej definicja zawiera jakieś złożenie: czy to części definicji z sobą nawzajem, czy całości definicji z rzeczą definiowaną. Stąd definicję ujętą przez intelekt nazywa się — zgodnie z tym, że się ją rozumie jako defi-

93 Arystoteles, *De anima* III, 6 (430b 27-31).

nicję tej lub innej rzeczy — albo wprost fałszywą, jeśli części definicji nie mają wzajemnie ze sobą związku, na przykład gdyby się powiedziało: „zwierzę niezmysłowe", albo fałszywą w stosunku do danej rzeczy, gdyby na przykład przyjęło się definicję koła jako definicję trójkąta. Przyjąwszy zatem — co jest niemożliwe — że intelekt Boży poznawałby tylko to, co jest niezłożone, byłby i tak prawdziwy, poznając swoją treść jako swoją.

Dalej. Prostota Boża nie wyklucza doskonałości, gdyż — jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28; I, 31] — w swym prostym istnieniu zawiera wszelką doskonałość, jaką tylko napotyka się w innych rzeczach przez jakieś nagromadzenie doskonałości, czyli form. Intelekt nasz zaś — ujmując to, co niezłożone — nie osiąga jeszcze swej ostatecznej doskonałości, gdyż jest i tak w możności w stosunku do zespalania i rozdzielania, podobnie jak w przyrodzie to, co niezłożone, jest w możności w stosunku do tego, co złożone, a części w stosunku do całości. Bóg więc ze względu na swe proste poznanie ma tę doskonałość poznania, którą nasz intelekt ma przez oba poznania: i poznanie tego, co

złożone, i tego, co niezłożone. Jednak nasz intelekt dochodzi do prawdy w swym pełnym poznaniu, gdy dokona złożenia. Zatem i w samym prostym poznaniu Boga jest prawda.

Podobnie. Skoro Bóg jako posiadający w sobie wszelką dobroć jest dobrem wszelkiego dobra, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 40], nie może Mu brakować dobroci intelektu. Lecz prawda jest dobrem intelektu, jak to jasno pokazuje Filozof w VI księdze *Etyki*[94]. Zatem prawda jest w Bogu.

I to właśnie jest powiedziane w Psalmie [86,15 (Wulgata); por. Rz 3,4]: „Bóg zaś jest prawdomówny".

94 Arystoteles, *Et hic a Nicomachea* VI, 2 (1139a 26-31).

161

Rozdział 60
BÓG JEST PRAWDĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że sam Bóg jest prawdą.

Prawda bowiem jest pewną doskonałością poznania, czyli czynności umysłowej, jak powiedzieliśmy [I, 591- Poznanie zaś właściwe Bogu jest Jego substancją. Samo bowiem poznanie, skoro jest tożsame z istnieniem Bożym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45], jest doskonałe nie przez jakąś później dodaną doskonałość, lecz samo przez się, jak to także wykazaliśmy powyżej o istnieniu Bożym [I, 28]. Wynika więc z tego, że substancja Boża jest samą prawdą.

Podobnie. Prawda jest pewną dobrocią intelektu według Filozofa[95]. Bóg jest zaś swoją dobrocią, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 38]. Jest zatem także swoją prawdą.

Oprócz tego. O Bogu nie można niczego orzekać na mocy uczestnictwa, jest bowiem On swoim istnieniem, które w niczym nie uczestniczy. Lecz prawda jest w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 59]. Jeśli więc się tego nie orzeka przez uczestnictwo, musi się orzekać istotowo. Bóg więc jest swoją prawdą.

Co więcej. Chociaż według Filozofa[96] prawda właściwie nie jest w rzeczach, lecz w intelekcie, to jednak czasami rzecz nazywa się prawdziwą, o ile we właściwy sposób realizuje rzeczywistość własnej natury. Stąd mówi Awicenna w swej *Metafizyce*[97], że prawdą rzeczy jest właściwość istnienia każdej rzeczy niezmiennie z nią związanego, o ile rzecz ta z natury zdolna jest spowodować prawdziwy osąd o sobie i o ile

95 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 2 (1139a 26-31).
96 Arystoteles, *Metapbysica* VI, 4 (1027b 25-28).
97 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, 6 (ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 413).

162

naśladuje ideę siebie samej, która jest w umyśle Bożym. Lecz Bóg jest swą istotą. Zatem czy mówimy o prawdzie intelektu, czy o prawdzie rzeczy, Bóg jest swoją prawdą.

Potwierdza to powaga Pana mówiącego o sobie w Ewangelii św. Jana 14, [6]: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem".

Rozdział 61
BÓG JEST NAJCZYSTSZĄ PRAWDĄ

Wykazanie tego, co powyższe, czyni jasnym, że w Bogu jest czysta prawda, do której nie może się domieszać żaden fałsz i pomyłka.

Prawda bowiem sprzeciwia się fałszowi, tak jak biel czerni. Bóg zaś jest nie tylko prawdziwy, lecz jest samą prawdą. Zatem nie może być w Nim fałszu.

Co więcej. Intelekt nie myli się, poznając, czym coś jest, podobnie jak zmysł nie myli się co do swego właściwego przedmiotu. Całe zaś poznanie intelektu Bożego dokonuje się na sposób intelektu poznającego, czym coś jest, jak to wykazaliśmy [I, 58], Jest więc niemożliwe, by w poznaniu Bożym był błąd albo pomyłka, lub fałsz.

Oprócz tego. Intelekt nie myli się w pierwszych zasadach, lecz czasem we wnioskach, do których dochodzi, rozumując na podstawie pierwszych zasad. Intelekt zaś Boży ani nie rozumuje, ani nie wnioskuje, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 57]. Nie może więc w nim być ani fałszu, ani pomyłki.

Również. Im wyższa jest jakaś władza poznawcza, tym powszechniejszy jest jej przedmiot, obejmując wiele rzeczy. Stąd to, co wzrok poznaje przypadłościowo, zmysł wspólny lub wyobraźnia ujmują jako objęte właściwym ich przedmiotem.
Lecz moc intelektu Bożego jest na szczycie doskonałości w poznaniu. Wszystkie przedmioty poznania odnoszą się za-

tem do niego jak właściwe przedmioty poznania i same przez się, a nie przypadłościowo. Co do takich zaś nie myli się władza poznawcza. Zatem intelekt Boży nie może się mylić co do żadnego przedmiotu poznania.

Co więcej. Cnota intelektualna jest pewną doskonałością intelektu w poznawaniu. Nie zdarza się zaś, by na gruncie cnoty intelektualnej intelekt orzekał fałsz, lecz zawsze orzeka prawdę; na orzekaniu prawdy bowiem polega dobre działanie intelektu, właściwością zaś cnoty jest wykonywanie dobrego działania. Lecz intelekt Boży jest doskonalszy przez swą naturę niż intelekt ludzki przez stałą dyspozycję cnoty, jest bowiem na szczycie doskonałości. Wynika więc stąd, że w intelekcie Bożym nie może być fałszu.

Dalej. Rzeczy są w pewien sposób przyczyną wiedzy intelektu ludzkiego, z czego wynika, że przedmioty wiedzy są miarą wiedzy ludzkiej. Sąd intelektu bowiem jest dlatego prawdziwy, że rzeczy się mają tak a tak, nie odwrotnie. Intelekt Boży zaś przez swą wiedzę jest przyczyną rzeczy. Stąd też Jego wiedza musi być miarą rzeczy, tak jak idea twórcza jest miarą wytworów sztuki, z których każdy jest o tyle doskonały, o ile zgadza się z ideą twórczą. Przyrównuje się więc intelekt Boży do rzeczy, jak rzeczy do intelektu ludzkiego. Fałsz zaś spowodowany niezgodnością intelektu ludzkiego i rzeczy nie tkwi w rzeczach, lecz w intelekcie. Gdyby więc nie było zupełnej zgodności intelektu Bożego z rzeczami, to fałsz byłby w rzeczach, a nie w intelekcie Bożym. Nie ma jednak fałszu także w rzeczach, gdyż ile rzecz ma istnienia, tyle ma prawdy. Nie ma zatem żadnej niezgodności między intelektem Bożym a rzeczami, nie może też istnieć żaden fałsz w intelekcie Bożym.

Podobnie. Tak jak to, co prawdziwe, jest dobrem umysłu, tak też to, co fałszywe, jest jego złem, z natury bowiem pragniemy poznawać to, co prawdziwe, a uciekamy od oszustwa, jakie niesie fałsz. To zaś, co złe, nie może być w Bogu, jak tego wyżej dowiedliśmy [I, 39]- Nie może więc być w Nim fałszu.

Dlatego też powiedziano w Liście do Rzymian 3, [4]: „Bóg zaś jest prawdomówny"; w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg człowiekiem, aby kłamał"; oraz w 1 Liście św. Jana 1, [5]: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności".

Rozdział 62 <<
PRAWDA BOŻA JEST PIERWSZĄ I NAJWYŻSZĄ PRAWDĄ

Z tego, co wykazaliśmy, widać jasno, że prawda Boża jest pierwszą i najwyższą prawdą.

Ile rzecz ma bytu, tyle ma prawdy, jak naucza Filozof w II księdze *Metafizyki*[98]. Jest tak dlatego, że prawda i byt nawzajem z siebie wynikają. Prawda bowiem jest wtedy, gdy się twierdzi, że jest to, co jest, lub że nie ma, czego nie ma. Lecz byt Boży jest pierwszy i najdoskonalszy. Zatem i prawda Jego jest pierwsza i najwyższa.

Dalej. Co przysługuje czemuś z istoty, przysługuje mu najdoskonalej. Lecz prawdę przypisuje się Bogu istotowo, jak to wykazaliśmy [I, 60]. Zatem Jego prawda jest najwyższą i pierwszą prawdą.

Oprócz tego. Prawda w naszym umyśle powstaje ze zgodności z rzeczą poznaną. Przyczyną zaś zgodności jest jedność, jak to widać w V księdze *Metafizyki*[99]. Skoro więc w intelekcie Bożym zupełnie tym samym jest intelekt i to, co jest poznawane, prawda Jego będzie pierwszą i najwyższą prawdą.

Co więcej. To, co jest miarą w jakimkolwiek rodzaju, jest najdoskonalsze w tym rodzaju. Stąd wszystkie barwy mierzy się białą barwą. Lecz prawda Boża jest miarą wszelkiej praw-

98 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 30-31).
99 Arystoteles, *Metaphysica* V, 15 (1021a 12).

dy. Miarą prawdy naszego intelektu są rzeczy, które są poza duszą; intelekt nasz bowiem określany jest jako prawdziwy dlatego, że zgadza się z rzeczą. Miarą zaś prawdy rzeczy jest intelekt boski, który jest przyczyną rzeczy, jak to poniżej wykażemy [II, 24]; tak też prawdę wytworów mierzy się ideą twórcy — wtedy bowiem skrzynia jest prawdziwa, gdy zgadza się z ideą twórczą. Skoro Bóg jest też pierwszym intelektem i pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, to prawda wszelkiego intelektu musi być mierzona Jego prawdą, jeżeli miarą każdej rzeczy jest to, co pierwsze w jej rodzaju, jak powiada Filozof w X księdze *Metafizyki*[100]. Boska prawda jest więc pierwszą, najwyższą i najdoskonalszą prawdą.

Rozdział 63
ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY CHCIELIBY ODMÓWIĆ BOGU POZNANIA RZECZY JEDNOSTKOWYCH

Są tacy, którzy usiłują doskonałości poznania Bożego odmówić poznania rzeczy jednostkowych. By tego dowieść, posługują się siedmioma sposobami.

Pierwszy sposób wywodzi się z samej natury jednostkowości. Skoro bowiem zasadą jednostkowości jest materia [ilościowo] oznaczona, nie wydaje się, by można poznawać rzeczy materialne przez jakąś władzę niematerialną — wszelkie poznanie dokonuje się przecież przez pewne upodobnienie. Stąd i w nas tylko te władze, które używają organów materialnych, takie jak wyobraźnia, zmysły i tym podobne, poznają rzeczy

jednostkowe. Intelekt zaś nasz, ponieważ jest niematerialny, nie poznaje rzeczy jednostkowych. Tym mniej więc poznaje rzeczy jednostkowe intelekt Boży, który jest najbardziej odda-

100 Arystoteles, *Metaphysica* X, 1 (1052b 18).

lony od materii. I tak, nie wydaje się w żaden sposób, by Bóg mógł poznawać rzeczy jednostkowe.

Drugi sposób wskazuje na to, że rzeczy jednostkowe nie zawsze istnieją. Albo więc Bóg zna je zawsze, albo je czasem zna, a czasem ich nie zna. Pierwszy wypadek zajść nie może, gdyż o tym, czego nie ma, nie może być wiedzy, która ma za przedmiot tylko rzeczy prawdziwe, te zaś rzeczy, które nie istnieją, nie mogą być prawdziwe. Drugi wypadek także zajść nie może, gdyż poznanie intelektu Bożego jest całkowicie niezmienne, jak to wykazaliśmy [I, 45].

Trzeci sposób ukazuje, że nie wszystkie rzeczy jednostkowe powstają z konieczności, lecz niektóre przypadłościowo. Stąd możemy je poznawać w sposób pewny tylko, gdy istnieją. Poznanie pewne bowiem to takie poznanie, które nie może się mylić, każde zaś poznanie czegoś przypadłościowego, co ma nastąpić w przyszłości, może być mylne, gdyż może się zdarzyć coś przeciwnego temu, co zostało poznane — gdyby zaś przeciwieństwo zajść nie mogło, wówczas to, co poznane, byłoby już konieczne. Stąd o rzeczach mogących się zdarzyć w przyszłości nie możemy posiadać wiedzy, lecz tylko jakieś domniemanie. Należy zaś przyjąć, że wszelkie poznanie właściwe Bogu jest najpewniejsze i nieomylne, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 61], Niemożliwe jest także, by Bóg — z racji swej niezmienności — cokolwiek zaczynał poznawać na nowo, jak to już powiedzieliśmy [I, 45]. Zdaje się więc z tego wynikać, iż nie poznaje On jednostkowych rzeczy przypadłościowych.

Czwarty sposób wskazuje, że przyczyną niektórych rzeczy jednostkowych jest wola. Skutek zaś, zanim zaistnieje, można poznać tylko w jego przyczynie, tylko tak bowiem może istnieć, zanim zacznie istnieć sam w sobie. Poruszeń zaś woli nie może znać w sposób pewny nikt inny, jak tylko sam chcący, w którego mocy one się znajdują. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg miał wieczne poznanie rzeczy jednostkowych, które mają przyczynę w woli.

Piąty sposób zasadza się na nieskończonej liczbie rzeczy jednostkowych. Nieskończone jako takie jest nieznane, ponieważ wszystko, co się poznaje, mierzy się w pewien sposób ujęciem poznawczym poznającego, mierzenie bowiem nie jest niczym innym, jak tylko pewnego rodzaju ujawnieniem rzeczy mierzonej. Stąd żadna wytwórczość nie zajmuje się rzeczami nieskończonymi. Rzeczy zaś jednostkowe są nieskończone, przynajmniej w możności. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg poznawał rzeczy jednostkowe.

Szósty sposób wynika z samej pospolitości rzeczy jednostkowych. Skoro bowiem szlachetność wiedzy ocenia się niejako według szlachetności przedmiotu poznawanego, wydaje się, że także pospolitość przedmiotu poznawanego odbija się na pospolitości wiedzy. Intelekt zaś Boży jest najszlachetniejszy. Nie zgadza się zatem ze szlachetnością Boga, by poznawał najpospolitsze spomiędzy rzeczy jednostkowych.

Siódmy sposób pochodzi od zła, które znajdujemy w niektórych jednostkowych rzeczach. Skoro bowiem rzecz poznana jest w pewien sposób w poznającym, zło zaś nie może być w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 39], zdaje się stąd wynikać, iż Bóg w ogóle nie zna zła i braku; poznaje je tylko intelekt będący w możności, brak bowiem może istnieć tylko w możności. I z tego wynika, że Bóg nie ma poznania rzeczy jednostkowych, w których znajduje się zło i brak.

Rozdział 64
W JAKIM PORZĄDKU NALEŻY MÓWIĆ O POZNANIU BOŻYM

Dla wykluczenia tego błędu, a także by ukazać doskonałość wiedzy Bożej, należy pilnie badać prawdę co do po-

szczególnych wyżej przedstawionych argumentów, by odrzucić te, które sprzeciwiają się prawdzie.

Po pierwsze więc wykażemy, że intelekt Boży poznaje rzeczy jednostkowe [I, 65]; po drugie, że poznaje rzeczy, które nie istnieją w sposób urzeczywistniony [I, 66]; po trzecie, że poznaje nieomylnym poznaniem rzeczy mogące się zdarzyć w przyszłości [I, 67]; po czwarte, że poznaje poruszenia woli [I, 68]; po piąte, że poznaje rzeczy nieskończone [I, 69]; po szóste, że poznaje wszystkie pospolite i najmniejsze spośród bytów [I, 70]; po siódme, że poznaje zło i wszelkie braki czy defekty [I, 71].

Rozdział 65 <<
BÓG POZNAJE RZECZY JEDNOSTKOWE

Najpierw więc wykażemy, że Bóg posiada poznanie rzeczy jednostkowych.

Wykazaliśmy powyżej, że Bóg poznaje inne od siebie rzeczy o tyle, o ile jest ich przyczyną [I, 49]. Rzeczy zaś jednostkowe są skutkami działania Boga. W ten sposób bowiem Bóg jest przyczyną rzeczy, że powoduje ich rzeczywiste istnienie. Powszechniki zaś nie istnieją jako byty samodzielnie istniejące, lecz istnieją tylko w rzeczach jednostkowych, jak się to udowadnia w VII księdze *Metafizyki*[101]. Bóg więc poznaje rzeczy inne od siebie nie tylko ogólnie, lecz także w ich jednostkowości.

Podobnie. Gdy się pozna zasady, które stanowią istotę rzeczy, z konieczności poznaje się ową rzecz, tak na przykład, gdy się pozna duszę rozumną i to oto ciało, poznaje się człowieka. Istota zaś rzeczy jednostkowej składa się z materii ozna-

101 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 13 (1038b 8-15).

czonej [ilościowo] i formy ujednostkowionej. Tak na przykład istota Sokratesa składa się z tego ciała i tej duszy, tak jak istota człowieka w ogóle — z duszy i ciała, jak to zostało pokazane w VII księdze *Metafizyki*[102]. Stąd tak jak te elementy podpadają pod definicję człowieka w ogóle, tak tamte podpadałyby pod definicję Sokratesa, gdyby go można było zdefiniować. Ktokolwiek więc posiada poznanie materii i tego, przez co oznacza się materię, oraz formy ujednostkowionej przez materię, ten posiada poznanie rzeczy

jednostkowej. Poznanie Boże zaś sięga aż do materii, przypadłości jednostkujących i form. Jeśli bowiem Jego poznanie jest Jego istotą, musi On poznawać wszystkie rzeczy, które w jakikolwiek sposób istnieją w Jego istocie. Skoro zaś Bóg jest pierwszą i powszechną zasadą istnienia, wszystkie rzeczy, które istnieją w jakikolwiek sposób, są w Nim wirtualnie jako w pierwotnym źródle. Należą tu także materia i przypadłość, gdyż materia jest bytem w możności, a przypadłość jest bytem tkwiącym w innym bycie. Bóg więc posiada poznanie rzeczy jednostkowych.

Co więcej. Nie można doskonale poznać natury rodzaju, jeśli się nie pozna jego pierwszych różnic i swoistych właściwości; nie poznałoby się bowiem doskonale natury liczby, gdyby się nie znało liczby parzystej i nieparzystej. Lecz „ogólne" i „jednostkowe" są różnicami lub same w sobie właściwościami bytu. Jeśli więc Bóg, poznając swą istotę, poznaje doskonale ogólną naturę bytu, musi poznawać doskonale to, co ogólne i jednostkowe. Tak bowiem, jak nie poznawałby w sposób doskonały czegoś ogólnego, gdyby poznawał tylko ujęcie umysłowe ogólności, a nie rzecz ogólną, na przykład człowieka lub zwierzę, tak też nie poznawałby doskonale czegoś jednostkowego, gdyby poznawał tylko pojęcie jednostkowości, a nie poznawał tej lub owej rzeczy jednostkowej. Musi więc Bóg poznawać rzeczy jednostkowe.

102 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 10 (1035b 3-1036a 12).

170

Dalej. Tak jak Bóg jest samym swoim istnieniem, tak jest i swoim poznawaniem, jak to wykazaliśmy [I, 45]. Lecz z tego, że jest swoim istnieniem, wynika, iż muszą się w Nim znajdować wszystkie doskonałości istnienia jako w prapoczątku istnienia, jak to wyżej [I, 28] powiedzieliśmy. Musi się więc w Jego poznaniu znajdować doskonałość wszelkiego poznania jako w praźródle poznania. Nie miałby zaś wszelkiej doskonałości poznania, gdyby nie poznawał jednostkowych rzeczy, to bowiem należy do doskonałości niektórych poznających. Jest zatem niemożliwe, by Bóg nie miał poznania rzeczy jednostkowych.

Oprócz tego. We wszystkich władzach uporządkowanych [według doskonałości] zauważamy powszechnie, że wyższa władza rozciąga się na więcej rzeczy, a mimo to jest tylko jedna, niższa zaś władza odnosi się do mniejszej liczby rzeczy, lecz sama zwielokrotnia się w stosunku do nich. Widać to na przykładzie wyobraźni i zmysłów, jedna bowiem władza wyobraźni rozciąga się na wszystko, co poznaje pięć władz zmysłowych i jeszcze na więcej. Lecz władza poznawcza w Bogu jest doskonalsza niż w człowieku. Cokolwiek zatem człowiek poznaje różnymi władzami, mianowicie intelektem, wyobraźnią i zmysłem, to Bóg poznaje swym jednym prostym ujęciem umysłu. Poznaje więc rzeczy jednostkowe, które my dostrzegamy zmysłem i wyobraźnią.

Co więcej. Intelekt Boży nie czerpie poznania z rzeczy tak, jak nasz intelekt, lecz raczej przez swe poznanie jest przyczyną rzeczy, jak się to poniżej wykaże [II, 24]; i tak, jego poznanie, które ma o innych od siebie rzeczach, jest poznaniem praktycznym. Poznanie zaś praktyczne jest doskonałe tylko o tyle, o ile rozciąga się na rzeczy jednostkowe, gdyż celem poznania praktycznego jest działanie, które odnosi się do rzeczy jednostkowych. Zatem poznanie, które Bóg ma o rzeczach, rozciąga się na rzeczy jednostkowe.
Dalej. Pierwszy przedmiot podlegający ruchowi poruszany jest przez zasadę ruchu poruszającą przez intelekt i pragnienie,

171

jak to wyżej wykazaliśmy [I, 44]. Przyczyna ruchu zaś mogłaby sprawiać ruch przez intelekt tylko o tyle, o ile by znała przedmiot ruchomy jako zdolny z natury do ruchu przestrzennego, to znaczy jako istniejący tu i teraz i w konsekwencji jako byt jednostkowy. Intelekt więc, który jest zasadą ruchu pierwszego przedmiotu ruchomego, poznaje ten przedmiot, o ile jest jednostkowy. Za tę zasadę ruchu uważa się albo Boga — i wtedy udowodniliśmy naszą tezę — albo coś, co jest poniżej Boga. Jeśli intelekt tej zasady ruchu może swoją mocą poznać rzecz jednostkową, czego nasz intelekt nie potrafi, to tym bardziej będzie to mógł uczynić intelekt Boga.

Podobnie. Przyczyna sprawcza jest znamienitsza od tego, co doznaje jej działania, i od tego, co już działania doznało, tak jak rzeczywistość jest doskonalsza od możności. Forma więc niższego stopnia nie może, działając, wywołać swego podobieństwa na wyższym stopniu, lecz forma wyższa może, działając, udzielić swego podobieństwa na stopniu niższym, jak na przykład z niezniszczalnych działań gwiazd powstają zniszczalne formy w tych oto niższych stworzeniach. Z działania zaś zniszczalnego nie może powstać forma niezniszczalna. Wszelkie zaś poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego i poznanego, w tym jednak jest różnica, że upodobnienie w poznaniu ludzkim dokonuje się przez oddziaływanie rzeczy zmysłowo poznawalnych na siły poznawcze ludzkie, a w poznaniu Boga jest na odwrót, mianowicie dokonuje się przez działanie intelektu Bożego na rzeczy poznane. Forma więc rzeczy zmysłowo poznawalnej, będąc ujednostkowiona przez swą materialność, nie może doprowadzić do powstania podobieństwa swej jednostkowości w tym, co jest zupełnie niematerialne, lecz tylko we władzach, które posługują się organami materialnymi. Intelektowi zaś udziela podobieństwa swej jednostkowości mocą intelektu czynnego o tyle, o ile jest on zupełnie ogołocony z uwarunkowań materialnych. I tak, podobieństwo jednostkowości formy zmysłowej nie może dotrzeć

do intelektu ludzkiego. Podobieństwo zaś formy intelektu Bożego, skoro rozciąga się nawet na najmniejsze rzeczy objęte przez Jego przy czy nowość, dociera aż do jednostkowości formy zmysłowej i materialnej. Zatem intelekt Boży może poznawać rzeczy jednostkowe, a intelekt ludzki nie może.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie poznaje rzeczy jednostkowych, które poznają nawet ludzie, to wynikałaby stąd niedorzeczność, którą Filozof przytacza przeciw Empedoklesowi, mianowicie że Bóg jest najmniej mądry[103].

Udowodnioną przez nas prawdę potwierdza także powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 4, [13]: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne". Przeciwny naszej tezie błąd wykluczają też słowa Eklezjastyku 16 [Syr 16,17]: „Nie mów: Skryję się przez Bogiem i któż z wysoka o mnie będzie pamiętać".

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też jasno, że zarzut podniesiony przeciw temu poglądowi nie jest słusznym wnioskiem. To bowiem, przez co poznaje intelekt Boży, chociaż jest niematerialne, jest jednak wzorcem i materii, i formy jako pierwsza zasada wytwarzająca i jedno, i drugie.

Rozdział 66
BÓG POZNAJE TO, CO NIE ISTNIEJE

Następnie należy wykazać, że Bogu nie brak także poznania tego, co nie istnieje.

Jak bowiem wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej, taki sam jest stosunek wiedzy Bożej do rzeczy poznanych, jak rzeczy poznawalnych do naszej wiedzy [I, 61]. Otóż relacja rzeczy poznawalnej do naszej wiedzy jest taka, że rzecz poznawalna

103 Arystoteles, *De anima* I, 5 (410b 4-7).

może istnieć bez naszej o niej wiedzy — zgodnie z przykładem, jaki podaje Filozof w *Kategoriach*[104] o kwadraturze koła — nie zaś na odwrót. Relacja wiedzy Bożej do innych rzeczy jest więc taka, że wiedza ta może się odnosić także do rzeczy nieistniejących.

Podobnie. Poznanie intelektu Bożego odnosi się do innych rzeczy poznanych, tak jak poznanie twórcy do rzeczy, którą uczynił, gdyż jest przez swą wiedzę przyczyną rzeczy. Twórca zaś poprzez swą ideę twórczą poznaje także i to, czego jeszcze nie uczynił, ponieważ formy twórcze przepływają z jego wiedzy do materii zewnętrznej, by w ten sposób powstały jego dzieła. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by w wiedzy twórcy istniały formy, które nie ujawniły się jeszcze na zewnątrz. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg mógł mieć poznanie tego, co nie istnieje.

Oprócz tego. Bóg poznaje rzeczy inne od siebie przez swą istotę, z racji tego, że jest ona pierwowzorem rzeczy, które od Niego pochodzą, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 49; I, 54]. Lecz skoro istota Boża jest nieskończenie doskonała, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 43], każda zaś inna od Niego rzecz ma istnienie i doskonałości ograniczone, jest niemożliwe, by wszystkie rzeczy razem wzięte dorównały doskonałości istoty Bożej. Stąd jej moc wzorcza rozciąga się na wiele więcej rzeczy niż te, które istnieją. Jeśli więc Bóg poznaje całkowicie moc i doskonałość swej istoty, poznanie Jego rozciąga się nie tylko na to, co istnieje, ale także i na to, co nie istnieje.

Co więcej. Intelekt nasz w zakresie tego działania, przez które poznaje, czym coś jest, może poznawać nawet te rzeczy, które nie istnieją rzeczywiście. Może bowiem pojmować istotę lwa lub konia nawet jeśli wszystkie takie zwierzęta by wyginęły. Intelekt Boży zaś poznaje właśnie na sposób poznającego,

104 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (7b 27-33).

czym coś jest, nie tylko definicje, lecz także sądy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 58; I, 591. Może więc poznawać nawet te rzeczy, które nie istnieją.

Dalej. Skutek można przewidzieć w jego przyczynie już zanim zaistnieje, jak na przykład astronom przewiduje przyszłe zaćmienie, rozważając porządek ruchów niebieskich. Lecz Bóg poznaje wszystkie rzeczy przez przyczynę — poznając bowiem siebie, a więc przyczynę wszystkich rzeczy, poznaje inne rzeczy jako skutki swego działania, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 49]. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by poznawał także te rzeczy, których jeszcze nie ma.

Co więcej. W poznaniu właściwym Bogu — tak jak i w Jego istnieniu — nie ma następstwa. Jest więc całe równocześnie wiecznie trwające, co należy do pojęcia wieczności. Trwanie zaś czasu polega na następstwie wcześniejszych i późniejszych momentów. Stosunek więc wieczności do całego trwania czasu jest jak stosunek tego, co niepodzielne, do tego, co ciągłe. Nie chodzi tu o to niepodzielne, które jest kresem tego, co ciągłe, i którego nie ma w każdej części tego, co ciągłe — do tego bowiem jest

podobny moment czasu — lecz chodzi o to niepodzielne, które jest poza tym, co ciągłe, a które jednak współistnieje z każdą częścią tego, co ciągłe, czyli z punktem wyznaczonym w tym, co ciągłe. Skoro bowiem czas nie wychodzi poza ruch, to wieczność będąca zupełnie poza ruchem nie ma nic z natury czasu. I dalej, skoro to, co wieczne, zawsze posiada istnienie, to w każdym czasie lub chwili czasu zawsze obecna jest wieczność. Pewnym przykładem tego jest koło: punkt bowiem leżący na obwodzie, choć jest niepodzielny, jednak nie istnieje równocześnie co do miejsca z każdym innym punktem, gdyż porządek położenia sprawia ciągłość obwodu, środek zaś, który jest poza obwodem, leży naprzeciwko każdego punktu oznaczonego na obwodzie. Cokolwiek więc jest w jakiejś części czasu, współistnieje równocześnie z tym, co wieczne, jako jemu obecne, chociaż odnośnie do innej części

175

czasu jest czymś przeszłym lub przyszłym. Z tym zaś, co wieczne, nic nie może współistnieć jako obecne, chyba że naraz z całą wiecznością, nie trwa w niej bowiem żadne następstwo. Intelekt Boży więc ogląda w całej swej wieczności jako teraźniejsze wszystko to, co istnieje przez cały bieg czasu. A jednak to, co dzieje się w jakiejś części czasu, nie istniało zawsze. Wynika więc stąd, że Bóg ma poznanie tego, czego zgodnie z biegiem czasu jeszcze nie ma.

Z tych racji wnioskujemy, że Bóg poznaje niebyty. Nie wszystkie jednak niebyty odnoszą się w ten sam sposób do Jego wiedzy. Te bowiem, których ani nie ma, ani nie było, ani nie będzie, Bóg poznaje jako możliwe dla Jego mocy. Stąd je poznaje nie jako istniejące w jakiś sposób same w sobie, lecz tylko jako istniejące w mocy Bożej. Niektórzy mówią, że Bóg poznaje te niebyty w sposób odpowiadający prostemu ujęciu umysłowemu. To zaś, co jest dla nas teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe, Bóg poznaje z racji tego, że jest to w Jego mocy, a także dlatego, że istnieje we właściwych przyczynach i samo w sobie. Poznanie takie określamy jako poznanie widzenia. Gdy bowiem chodzi o byty w stosunku do nas jeszcze nieobecne, Bóg widzi nie tylko ich istnienie, które mają w swych przyczynach, lecz także istnienie, które mają w sobie, ponieważ Jego wieczność jest przez swą niepodzielność obecna w każdym czasie.

A jednak istnienie każdej rzeczy Bóg poznaje przez swą istotę. Istota Jego bowiem może być wzorem wielu rzeczy, które ani nie istnieją, ani nie istniały, ani nie będą istnieć. Jest ona także wzorem mocy każdej przyczyny, zgodnie z tym, że skutki istnieją uprzednio w przyczynach. Również istnienie każdej rzeczy, które ma sama w sobie, wywodzi się z Bożej istoty jako wzoru.

Bóg więc poznaje niebyty, o ile w jakiś sposób mają istnienie — czy to w mocy Boga, czy w swych przyczynach, czy same w sobie. A to się nie sprzeciwia wymaganiom wiedzy.

176

Także autorytet Pisma Świętego świadczy o tym, co wyżej powiedzieliśmy. Powiedziano bowiem w Eklezjastyku 23 [Syr 23, 20]: „Wszystkie rzeczy są znane Panu, Bogu naszemu, zanim zostały stworzone, tym bardziej więc po ich stworzeniu"; dlatego i po powstaniu poznaje je wszystkie; i w Księdze Jeremiasza 1, [5]: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię".

Z tego, co powiedzieliśmy, widać jasno, że nic nas nie zmusza, by twierdzić, jak to niektórzy czynili, iż Bóg poznaje rzeczy jednostkowe ogólnie, gdyż poznaje je tylko w

przyczynach powszechnych, na przykład jak gdyby ktoś poznawał określone zaćmienie nie jako to oto, lecz w tej mierze, w jakiej powstaje z układu [ciał niebieskich]. Wykazaliśmy bowiem, że poznanie Boże obejmuje rzeczy jednostkowe jako istniejące same w sobie [I, 50; I, 65].

Rozdział 67
BÓG POZNAJE JEDNOSTKOWE PRZYGODNE ZDARZENIA PRZYSZŁE

To, co powiedzieliśmy, pozwala nam w pewien sposób twierdzić, że Bóg miał od wieczności nieomylną wiedzę o jednostkowych zdarzeniach przygodnych, a mimo to pozostają one zdarzeniami przygodnymi.

Zdarzenie przygodne wyklucza pewność poznania tylko jako zdarzenie przyszłe, a nie jako teraźniejsze. A to dlatego, że to, co może się zdarzyć, póki jest przyszłe, może się nie zdarzyć — i tak poznanie tego, kto sądzi, że zdarzenie to będzie miało miejsce, może zawieść. Zawiedzie, gdy się nie stanie to, o czym ktoś sądził, że się stanie. Jako teraźniejsze zaś zdarzenie przygodne w obecnym czasie nie może nie być, może zaś nie

zaistnieć w przyszłości, lecz to nie należy już do zdarzenia przygodnego jako teraźniejszego, lecz należy doń o tyle, o ile jest zdarzeniem przyszłym. Gdy ktoś widzi, że jakiś człowiek biegnie, nie umniejsza pewności poznania zmysłowego fakt, że wypowiedź o tym jest przygodna. Wszelkie więc poznanie, które odnosi się do zdarzenia przygodnego w tej mierze, w jakiej jest teraźniejsze, może być pewne. Wgląd zaś intelektu Bożego zwraca się od wieczności na każde ze zdarzeń, które dokonują się w czasie, jako na teraźniejsze, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 66], Wynika więc stąd, że nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg miał od wieczności nieomylną wiedzę o zdarzeniach przygodnych.

Również. To, co przygodne, różni się od tego, co konieczne, co do sposobu, w jaki każde jest w swej przyczynie. Przygodne bowiem jest tak w swej przyczynie, że dzięki niej może zaistnieć i może nie zaistnieć, natomiast konieczne musi dzięki swej przyczynie zaistnieć. Z racji tego zaś, że zarówno to, co przygodne, jak i to, co konieczne, istnieje samo w sobie, nie ma między nimi różnicy co do istnienia, na którym opiera się prawdziwość — temu bowiem, co przygodne, a rozważane zgodnie z tym, czym jest samo w sobie, nie przysługuje istnienie i nieistnienie, lecz tylko istnienie, chociaż w przyszłości to, co przygodne, może nie istnieć. Otóż intelekt Boży od wieków poznaje rzeczy nie tylko zgodnie z istnieniem, które mają w swych przyczynach, lecz także zgodnie z istnieniem, które mają same w sobie. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by Bóg miał wieczne i nieomylne poznanie o rzeczach przygodnych.

Co więcej. Jak z koniecznej przyczyny w sposób pewny wynika skutek, tak samo wynika — jeśli nic nie przeszkodzi — z zupełnej przyczyny przygodnej. Lecz skoro Bóg wszystko poznaje, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 50], to zna nie tylko przyczyny zdarzeń przygodnych, lecz także to, co może im przeszkodzić. Poznaje więc w sposób pewny, czy zdarzenia przygodne są, czy ich nie ma.

Dale). Nie zdarza się, by skutek przewyższył doskonałość swej przyczyny, czasem zaś nie dostaje do przyczyny. Stąd też, skoro przyczyną poznania są w nas rzeczy, zdarza się czasem, że rzeczy koniecznych nie poznajemy w sposób konieczny, lecz z prawdopodobieństwem. Tak zaś jak dla nas rzeczy są przyczyną poznania, tak poznanie Boże jest przyczyną rzeczy poznawanych. Nic więc nie przeszkadza, by te rzeczy, o których Bóg ma wiedzę konieczną, były przygodne same w sobie.

Oprócz tego. Nie może być koniecznego skutku tam, gdzie jest przyczyna przygodna, mogłoby się bowiem zdarzyć, że istniałby skutek po usunięciu przyczyny. Przyczyna zaś ostatecznego skutku może być przyczyną najbliższą lub dalszą. Gdyby więc najbliższa przyczyna była przygodna, musiałby i skutek być przygodny, nawet gdyby dalsza przyczyna była konieczna. Tak na przykład rośliny niekoniecznie owocują, chociaż ruch słońca jest konieczny, a to z racji przygodnych przyczyn pośrednich. Wiedza zaś Boga, choć jest przyczyną rzeczy, które zna, jest jednak przyczyną dalszą. A zatem jej konieczności nie sprzeciwia się przygodność poznanych rzeczy, skoro niekiedy przyczyny pośrednie są przygodne.

Podobnie. Wiedza Boża nie byłaby prawdziwa i doskonała, gdyby zdarzenia nie następowały tak, jak Bóg wie, że następują. Bóg zaś, poznając wszelkie istnienie, którego jest początkiem, poznaje każdy skutek nie tylko sam w sobie, lecz także w odniesieniu do wszystkich jego przyczyn. Stosunek zaś zdarzeń przygodnych do ich przyczyn najbliższych jest taki, że wywodzą się z nich na sposób przygodny. Bóg zatem poznaje, że niektóre zdarzenia zachodzą oraz że zachodzą w sposób przygodny. Pewność i prawda wiedzy Bożej nie ruguje więc przygodności rzeczy.

Wynika stąd dalej, w jaki sposób należy obalić pogląd, zgodnie z którym Bóg nie poznaje zdarzeń przygodnych. Zmienność rzeczy później następujących nie pociąga zmienności

rzeczy wcześniejszych, skoro jest tak, że z pierwszych przyczyn koniecznych wynikają ostateczne skutki przygodne. Rzeczy zaś, które zna Bóg, nie są wcześniejsze od Jego wiedzy — jak to jest w naszym wypadku — lecz są od niej późniejsze. Jeżeli więc przedmiot wiedzy Bożej może być zmienny, to nie wynika stąd, że Jego wiedza może być mylna lub że może się w jakikolwiek sposób zmieniać. Następnik w rozumowaniu jest więc fałszywy, jeśli przyjmiemy, że ponieważ nasze poznanie rzeczy zmiennych jest zmienne, to musi tak być z konieczności w każdym poznaniu.

Dalej. Gdy się mówi, że Bóg zna lub znał to zdarzenie przyszłe, przyjmuje się coś pośredniego między wiedzą Bożą a rzeczą poznaną, a mianowicie czas, w którym ten sąd wypowiadamy, w aspekcie którego to, co Bóg zna, jest czymś przyszłym. Nie jest to jednak zdarzenie przyszłe w relacji do wiedzy Bożej, która istniejąc w chwili wieczności, odnosi się do wszystkiego jako do teraźniejszego. Odnośnie zaś do wiedzy Bożej, jeśli nie bierze się pod uwagę czasu, w którym się to wypowiada, nie należy mówić, że to, co przyszłe, zostało poznane przez Boga jako nieistniejące, tak by można było zapytać, czy może to nie istnieć. Należy zaś powiedzieć, że Bóg poznaje zdarzenie przyszłe, oglądając je jako już istniejące. Gdy się to przyjmie, upada powyższe zagadnienie, gdyż to, co już jest, nie może co do owej chwili nie być. Pomyłka więc zachodzi z racji tego, że czas, w którym mówimy, współistnieje z wiecznością, podobnie jak i czas przeszły, który określamy, mówiąc: „Bóg wiedział". Stąd też przypisuje się wieczności stosunek czasu przeszłego lub teraźniejszego do przyszłości, który to stosunek zupełnie dla niej nie jest właściwy. Można więc popełnić błąd co do przypadłości.

Oprócz tego. Jeśli Bóg poznaje każdą rzecz jako oglądaną w teraźniejszości, musi istnieć to, co Bóg poznaje, jak na przykład jest konieczne, by Sokrates siedział, gdy się widzi, że siedzi. Nie jest to zaś konieczne absolutnie lub — jak niektórzy

180

mówią — koniecznością następnika, lecz warunkowo lub koniecznością wynikania. To bowiem zdanie warunkowe jest konieczne: „Jeśli się widzi, że siedzi, to siedzi". Stąd też, jeśli się zmienia zdanie warunkowe na kategoryczne, na przykład: „To, co widzimy, że siedzi, z konieczności siedzi", to zdanie to, rozumiane jako powiedziane i złożone, jest prawdziwe. Rozumiane zaś jako odnoszące się do rzeczywistości i rozdzielone na części, jest fałszywe. I tak w tych i wszystkich podobnych dowodach, którymi posługują się ci, którzy zwalczają pogląd, że Bóg posiada wiedzę o zdarzeniach przyszłych, tkwi błąd co do składania i rozdzielania zdań.

Że Bóg poznaje zdarzenia przyszłe przygodne, okazuje się także na mocy autorytetu Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Mądrości 8, [8] o Mądrości Bożej: „Znaki i cuda zna, zanim się staną, i zdarzenia czasów i wieków"; w Eklezjastyku 39 [Syr 39,19-20]: „Nie ma nic ukrytego przed Jego oczami. On wzrokiem sięga od wieku do wieku"; oraz w Księdze Izajasza 48, [5]: „Zapowiedziałem ci naprzód, ogłosiłem ci przyszłość, zanim nadeszła".

Rozdział 68 <<
BÓG POZNAJE PORUSZENIA WOLI

Następnie należy wykazać, że Bóg poznaje rozważania umysłów i pragnienia serc.

Bóg poznaje bowiem wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, w tej mierze, w jakiej poznaje swoją istotę, jak wykazaliśmy powyżej [I, 49; I, 50]. Pewne zaś byty istnieją w duszy, a pewne w rzeczach poza duszą. Bóg poznaje więc wszystkie tego rodzaju różnice bytu i to, co się w nich zawiera. Bytem zaś w duszy jest to, co jest w myśli i w woli. Wynika stąd, że Bóg poznaje to, co jest w myśli i w woli.

181

Co więcej. Bóg, poznając swoją istotę, poznaje inne rzeczy, tak jak przez poznanie przyczyny poznaje się skutki. Bóg więc, poznając swoją istotę, poznaje wszystko, co obejmuje Jego przyczynowość. Obejmuje zaś ona działanie intelektu i woli; skoro bowiem rzecz działa przez swoją formę, przez którą istnieje, pierwotne źródło całego istnienia, od którego pochodzi także wszelka forma, musi być zasadą każdego działania. Skutki bowiem przyczyn drugorzędnych sprowadzają się przede wszystkim do przyczyn pierwszorzędnych. Bóg więc poznaje i myśli, i poruszenia umysłu.

Podobnie. Tak jak istnienie Boga jest pierwsze i przez to jest przyczyną wszelkiego istnienia, tak też Jego poznanie umysłowe jest pierwsze i przez to jest przyczyną umysłową wszelkich działań umysłowych. Jak więc Bóg, poznając swoje istnienie, poznaje istnienie każdej rzeczy, tak też poznając swoje poznanie umysłowe i chcenie, poznaje każdą myśl i wolę.

Dalej. Bóg poznaje rzeczy nie tylko jako istniejące same w sobie, ale także w takiej mierze, w jakiej są w swych przyczynach; wynika to z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 66] — poznaje bowiem przyporządkowanie przyczyny do jej skutku. Lecz wytwory działania twórców są w ich intelekcie i woli, tak jak rzeczy otaczającego nas świata w

mocy swych przyczyn, gdyż jak rzeczy otaczającego nas świata upodabniają do siebie skutki swego działania poprzez swe aktywne moce, tak też twórca mocą swego intelektu nadaje wykonywanej rzeczy formę, przez którą ta upodabnia się do jego idei twórczej. Odnosi się to do wszystkiego, co czynimy z rozmysłem. Bóg więc poznaje i myśli, i pragnienia.

Podobnie. Bóg poznaje substancje poznawalne intelektualnie nie mniej, niż On sam poznaje lub my poznajemy substancje poznawalne zmysłowo. Substancje poznawalne umysłowo są bowiem bardziej poznawalne, jako że są bardziej urzeczywistnione. Formy zaś i skłonności substancji zmysłowo pozna-

182

walnych poznaje zarówno Bóg, jak i my. Skoro więc myśl w duszy dokonuje się przez nadanie duszy jakiejś formy, poruszenie zaś duszy jest pewną skłonnością do czegoś, a samą skłonność rzeczy należącej do otaczającego nas świata nazywamy naturalnym pragnieniem, wynika stąd, że Bóg poznaje myśli i poruszenia serc.

Potwierdza to świadectwo Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [7,10]: „Boże, przenikasz serca i nerki"; w Księdze Przysłów 15, [11]: „Piekło i zatracenie są jawne przed Panem, o ileż bardziej serca synów ludzkich!"; w Ewangelii św. Jana 2, [251: „Sam bowiem wiedział, co jest w człowieku".

Władza zaś, którą wola posiada nad swymi czynami, przez którą jest w jej mocy chcieć lub nie chcieć, wyklucza zdeterminowanie mocy do czegoś jednego i wyklucza wymuszenie chcenia przez przyczynę zewnętrzną. Nie wyklucza zaś wpływu wyższej przyczyny, od której posiada istnienie i działanie.
I w ten sposób odnośnie do poruszeń woli, przyczynowość pozostaje w pierwszej przyczynie, którą jest Bóg. I tak Bóg, poznając siebie, poznaje poruszenia woli.

Rozdział 69
BÓG POZNAJE RZECZY NIESKOŃCZONE

Z kolei należy wykazać, że Bóg poznaje rzeczy nieskończone.

Poznając bowiem, że jest przyczyną rzeczy, poznaje rzeczy różne od siebie, jak to wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 49]. Bóg zaś jest przyczyną nieskończonych rzeczy, jeśli istnieją rzeczy nieskończone, gdyż jest on przyczyną wszystkiego, co istnieje. Poznaje więc rzeczy nieskończone.

183

Podobnie. Bóg poznaje swoją moc w sposób doskonały, jak wynika z tego, co wykazaliśmy [I, 47]. Mocy zaś nie można poznać w sposób doskonały, jeśli się nie poznaje wszystkich rzeczy, na które się ona rozciąga, gdyż w pewien sposób ocenia się przez nie wielkość mocy. Moc zaś Boża, będąc nieskończona, jak powyżej wykazaliśmy [I, 43], rozciąga się na nieskończone rzeczy. Bóg więc poznaje rzeczy nieskończone.

Co więcej. Jeśli poznanie Boga rozciąga się na wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, jak to już wykazaliśmy [I, 50], to wynika stąd, że poznaje On nie tylko byty istniejące rzeczywiście, lecz także istniejące w możności. Lecz w otaczającym nas świecie to, co nieskończone, jest w możności, a nie istnieje rzeczywiście, jak tego dowodzi Filozof w III księdze *Fizyki*[105]. Bóg więc poznaje rzeczy nieskończone, tak jak jedność, która jest początkiem liczb, znałaby nieskończone gatunki liczb, gdyby

poznawała wszystko, co w niej jest w możności, jedność bowiem jest każdą liczbą w możności.

Dalej. Bóg poznaje inne od siebie rzeczy przez swą istotę, jakby poprzez wzór. Lecz skoro istota Boża posiada nieskończoną doskonałość, jak wykazaliśmy powyżej [I, 43], może być ona wzorem rzeczy nieskończonych, mających doskonałości skończone, ponieważ ani jakaś poszczególna rzecz, ani większa liczba rzeczy ukształtowanych według wzoru nie może dorównać doskonałości wzoru — i tak zawsze pozostaje nowy sposób, którym rzecz ukształtowana według wzoru może naśladować wzór. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, by Bóg poznawał przez swą istotę rzeczy nieskończone.

Oprócz tego. Istnienie Boga jest tym samym, co .Jego poznanie. Jak więc Jego istnienie jest nieskończone, co wykazaliśmy [I, 43], tak też i Jego poznanie jest nieskończone. Jak się zaś ma skończone do skończonego, tak też nieskończone do nieskończonego. Jeśli więc zgodnie z naszym poznaniem, któ-

105 Arystoteles, *Physica* III, 6 (206b 12).

re jest skończone, możemy poznawać rzeczy skończone, to Bóg, zgodnie ze swoim poznaniem, może poznawać rzeczy nieskończone.

Co więcej. Intelekt poznający to, co najbardziej poznawalne, nie poznaje gorzej tego, co mniej poznawalne, lecz poznaje to lepiej, jak twierdzi Filozof w III księdze *O duszy*[106]. Pochodzi to stąd, że intelekt nie ulega uszkodzeniu, tak jak zmysł, poznając przedmiot wielkiej doskonałości, ale tym bardziej się doskonali. Lecz jeśli przyjmiemy nieskończoną liczbę bytów czy to jednego gatunku — jak na przykład nieskończoną liczbę ludzi, czy też nieskończonej liczby gatunków, to nawet gdyby niektóre lub wszystkie były nieskończone co do wielkości, gdyby to było możliwe — całokształt ich miałby mniejszą nieskończoność od Boga. Każdy z tych bytów bowiem i wszystkie razem miałyby istnienie otrzymane i ograniczone do jakiegoś gatunku lub rodzaju i tak w pewien sposób byłyby skończone, a stąd oddalałyby się od nieskończoności Boga, który jest wprost nieskończony, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 43]. Skoro więc Bóg poznaje sam siebie w sposób doskonały, nic nie przeszkadza, by poznawał także ów całokształt rzeczy nieskończonych.

Dalej. Im jakiś intelekt poznaje skuteczniej i jaśniej, tym więcej może poznać z czegoś jednego, tak też i każda władza, im jest silniejsza, tym bardziej jest jednością. Intelekt Boży zaś co do skuteczności, czyli doskonałości, jest nieskończony, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45]. Może więc poznawać rzeczy nieskończone poprzez coś jednego, mianowicie przez swoją istotę.

Oprócz tego. Intelekt Boży jest bezwzględnie doskonały, tak jak i Jego istota. Nie brak Mu zatem żadnej umysłowej doskonałości. Lecz właśnie to, wobec czego nasz intelekt jest w możności, stanowi o jego umysłowej doskonałości, jest zaś w możności w stosunku do wszystkich umysłowych form po

106 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 3-4).

znawczych. Otóż tego rodzaju formy są nieskończone, gatunki bowiem liczb i figur są nieskończone. Wynika stąd, że Bóg poznaje wszystkie tego rodzaju nieskończone byty.

Dalej. Skoro nasz intelekt może poznawać rzeczy nieskończone w możności — może bowiem w nieskończoność mnożyć formy poznawcze liczb, to jeśli intelekt Boży nie poznawałby rzeczy rzeczywiście nieskończonych, wynikałoby stąd, że albo intelekt ludzki może poznawać więcej niż boski, albo że intelekt boski nie poznaje rzeczywiście tego wszystkiego, co poznaje w możności. Obie te sytuacje są niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 16; I, 29].

Co więcej. To, co nieskończone, sprzeciwia się poznaniu o tyle, że sprzeciwia się policzeniu. Niemożliwe jest bowiem samo w sobie policzenie części czegoś nieskończonego, wprowadza to jakby sprzeczność. Poznanie zaś czegoś przez liczenie jego części jest własnością intelektu poznającego kolejno część po części, nie zaś intelektu obejmującego równocześnie różne części. Skoro więc intelekt boski poznaje wszystko nie sukcesywnie, lecz równocześnie, nie ma więcej przeszkód w poznawaniu rzeczy nieskończonych niż skończonych.

Co więcej. Wszelka ilość polega na pewnej mnogości części i dlatego liczba jest pierwszym z określeń ilościowych. Tam więc, gdzie wielość nie wprowadza żadnej różnicy, tam też nie wnosi żadnej różnicy to, co wynika z określenia ilościowego. W poznaniu zaś właściwym Bogu wiele rzeczy w ten sposób zostaje poznanych jako jedna, są bowiem poznawane nie przez różne formy poznawcze, lecz przez jedną, którą jest istota Boga. Stąd też Bóg poznaje wiele rzeczy równocześnie. I tak, w Bożym poznaniu wielość nie wprowadza żadnej różnicy. Tak samo więc i nieskończoność, która wypływa z ilości. Nie ma więc dla intelektu Bożego żadnej różnicy w poznawaniu rzeczy skończonych i nieskończonych. Skoro poznaje rzeczy skończone, nic nie stoi na przeszkodzie, by poznawał także nieskończone.

186

Zgadza się z tym to, co powiedziano w Psalmie [147,5]: „A mądrość Jego jest nieograniczona".

Widać z tego, co dotąd powiedzieliśmy, dlaczego nasz intelekt nie poznaje tego, co nieskończone, tak jak intelekt Boży. Intelekt nasz bowiem różni się od intelektu Bożego w czterech aspektach, które stanowią o różnicy między tymi intelektami. Po pierwsze, nasz intelekt jest wprost skończony, a intelekt Boży nieskończony. Po drugie, nasz intelekt poznaje różne rzeczy przez różne formy poznawcze. Stąd też nie może poznawać nieskończonej liczby rzeczy w jednym ujęciu poznawczym, tak jak intelekt Boży. Trzeci aspekt wywodzi się stąd, że ponieważ nasz intelekt poznaje różne rzeczy różnymi formami poznawczymi, nie może poznawać wielu rzeczy równocześnie — i tak, rzeczy nieskończone może poznawać tylko sukcesywnie, oznaczając je liczbowo. Nie ma tego w intelekcie Bożym, który ogląda równocześnie wiele rzeczy, widząc je jakby przez jedną formę poznawczą. Po czwarte, intelekt Boży poznaje zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje, jak tego już dowiedliśmy [I, 66].

Jasne jest także, w jaki sposób wyrażenie Filozofa[107], który mówi, że nieskończone jako takie jest nieznane, nie sprzeciwia się naszemu poglądowi. Skoro pojęcie ilości należy do pojęcia tego, co nieskończone, jak mówi, poznawałoby się nieskończone jako takie, gdyby się je poznawało przez mierzenie jego części, to bowiem jest właściwym poznaniem ilości. W ten sposób zaś Bóg nie poznaje. Stąd, można by rzec, nie poznaje tego, co nieskończone, jako nieskończonego, lecz zgodnie z tym, jak się ma do Jego wiedzy, czyli jako skończone, jak to wykazaliśmy.

Należy jednak wiedzieć, że Bóg nie poznaje rzeczy nieskończonych wiedzą oglądu, by użyć wyrażenia, którym się inni

107 Arystoteles, *Physica* I, 2 (185a 33-34); I, 4 (187b 7-8).

187

posługują, gdyż rzeczy nieskończone ani nie istnieją rzeczywiście, ani nie istniały, ani nie będą istnieć, skoro, jak naucza wiara katolicka, powstawanie w żadnym aspekcie nie jest nieskończone. Bóg poznaje to, co nieskończone, wiedzą prostego ujęcia umysłowego. Poznaje mianowicie rzeczy nieskończone, których ani nie ma, ani nie będzie, ani nie było, istnieją jednak w możności stworzenia. I zna także rzeczy nieskończone, które są w Jego możności, a których nie ma, nie będzie ani nie było.

Stąd co do problemu poznania rzeczy jednostkowych można odpowiedzieć, przecząc przesłance większej: nie ma nieskończonej liczby rzeczy jednostkowych. A gdyby nawet była, to i tak Bóg te rzeczy by poznawał.

Rozdział 70
BÓG POZNAJE RZECZY NIEDOSKONAŁE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, trzeba wykazać, że Bóg poznaje rzeczy niedoskonałe i że się to nie sprzeciwia doskonałości Jego wiedzy.

Im silniejsza jest bowiem jakaś władza czynna, tym szerzej rozpościera swoją działalność; okazuje się to w działaniu rzeczy zmysłowo poznawalnych. Siła zaś intelektu Bożego podobna jest w poznawaniu rzeczy do władzy czynnej, intelekt Boży bowiem nie poznaje przez przyjmowanie od rzeczy, lecz raczej przez to, że na nie działa. Skoro więc ma moc nieskończoną w poznawaniu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45], musi się Jego poznanie rozciągać aż na najdalsze rzeczy. Lecz stopnie doskonałości i niedoskonałości rozważa się we wszystkich bytach według bliskości i oddalenia od Boga, który jest u szczytu doskonałości. Dlatego Bóg z racji najwyższej mocy swego intelektu poznaje rzeczy choćby najniższe wśród bytów.

188

Oprócz tego. Cokolwiek jest, przez to, że jest lub że jest jakieś, jest czymś rzeczywistym i obrazem pierwszej rzeczywistości; stąd też pochodzi jego doskonałość. To zaś, co jest w możności, uczestniczy w doskonałości z racji swego odniesienia do rzeczywistego istnienia, stąd też mówi się, że istnieje. Wynika stąd więc, że wszystko rozważane samo w sobie jest doskonałe, lecz w odniesieniu do czegoś doskonalszego określane jest jako niedoskonałe. Najszlachetniejsze zaś spośród rzeczy różnych od Boga oddalone są od Niego nie mniej niż najniższe z rzeczy stworzonych od najwyższych. Jeśli więc ta odległość stałaby na przeszkodzie poznaniu Bożemu, tym bardziej przeszkadzałaby i poprzednia. Wynikałoby z tego, że Bóg nie poznaje niczego prócz siebie. Powyżej zaś udowodniliśmy twierdzenie przeciwne [I, 49). Jeśli więc poznaje coś innego od siebie, jakkolwiek byłoby to szlachetne, z tego samego powodu poznaje wszystko, chociażby to było uważane za najbardziej niedoskonałe.

Co więcej. Dobro porządku świata jest doskonalsze od dobra jakiejkolwiek części świata, skoro poszczególne części są podporządkowane jako celowi dobru porządku realizowanego w całości, jak to widać u Filozofa w XI księdze *Metafizyki*[108]. Jeśli więc Bóg poznaje jakąś inną od siebie szlachetną naturę, to tym bardziej poznaje porządek świata. Porządek ten zaś można poznać tylko wtedy, kiedy poznaje się rzeczy do-

skonalsze i mniej doskonałe, bo na ich różnicach i relacjach zasadza się porządek świata. Wynika więc stąd, że Bóg poznaje nie tylko rzeczy doskonałe, lecz także te, które się uważa za niedoskonałe.

Dalej. Niedoskonałość rzeczy poznawanych nie wpływa sama przez się na poznającego; do istoty poznania bowiem należy to, że poznający posiada na swój sposób formy poznawcze tego, co poznaje. Niedoskonałość rzeczy poznawanych może

108 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

przypadłościowo wpłynąć na poznającego albo dlatego, że gdy rozważa rzeczy niedoskonałe, nie myśli o rzeczach doskonalszych, albo dlatego, że rozważając rzeczy niedoskonałe, skłania się do jakichś niewłaściwych poruszeń. A tego nie może być w Bogu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 39; I, 55). Poznanie rzeczy niedoskonałych nie umniejsza więc szlachetności Bożej, ale raczej do niej należy — zgodnie z tym, że Bóg wszystko uprzednio w sobie zawiera, jak wykazaliśmy powyżej [I, 29].

Dalej. Siłę uważa się za niewielką nie dlatego, że jest skuteczna w odniesieniu do rzeczy małych, lecz dlatego, że jest do nich ograniczona; siła bowiem, która jest skuteczna w odniesieniu do wielkich rzeczy, jest też skuteczna w odniesieniu do małych. Poznania więc, które może się odnosić zarówno do rzeczy doskonałych, jak i niedoskonałych, nie należy uważać za niedoskonałe — gdyż takim jest poznanie, które może się odnosić jedynie do rzeczy niedoskonałych, jak to jest u ludzi. Innym bowiem rozważaniem poznajemy rzeczy boskie, a innym ludzkie, inna wiedza dotyczy obydwu przedmiotów. Stąd w porównaniu z tym, co szlachetniejsze, mniej szlachetne uważa się za niedoskonałe. W Bogu zaś tak nie jest, gdyż Bóg tą samą wiedzą i tym samym ujęciem poznaje siebie samego i wszystkie inne rzeczy. Nie można zatem przypisać Jego wiedzy żadnej niedoskonałości dlatego, że poznaje wszelkie rzeczy niedoskonałe.

Z tym zaś współbrzmi to, co jest powiedziane w Księdze Mądrości 7, [24-25] o Mądrości Bożej, że „wszystkiego dosięga dzięki swej czystości" i „nic skażonego do niej nie przylgnie".

Widać zaś jasno z tego, co powiedzieliśmy, że argument przeciwny nie stoi w sprzeczności z wykazaną prawdą. Doskonałość nauki ujmuje się zgodnie z tym, do czego się głównie nauka odnosi, a nie według wszystkiego, co pod tę naukę podpada; pod najszlachetniejszą bowiem spośród ludzkich nauk

podpadają nie tylko najwyższe byty, lecz także i najniższe. Filozofia pierwsza rozciąga swe rozważania od pierwszego bytu aż do bytu w możności, który jest ostatni pośród bytów. W ten zaś sposób zawierają się w wiedzy Bożej najniższe spośród bytów, poznane jakby równocześnie z głównym przedmiotem poznania — jest nim istota Boża, którą Bóg poznaje i w której poznaje wszystko, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 48; I, 49].

Jest też jasne, że ta prawda nie sprzeciwia się twierdzeniom Filozofa w XI księdze *Metafizyki*[109]. Chce on tam bowiem wykazać, że intelekt Boży nie poznaje czegoś innego poza sobą jako głównego przedmiotu poznania, co stanowi doskonałość Jego intelektu.

I odnośnie do tego mówi, że lepiej nie znać niedoskonałych rzeczy niż je znać, inne bowiem jest poznanie rzeczy niedoskonałych, a inne doskonałych, a rozważanie rzeczy niedoskonałych przeszkadza rozważaniu doskonałych.

Rozdział 71 <<
BÓG POZNAJE RZECZY ZŁE

Pozostaje teraz wykazać, że Bóg poznaje także rzeczy złe.

Gdy bowiem pozna się dobro, poznaje się przeciwne mu zło. Lecz Bóg poznaje wszystkie poszczególne dobra, którym przeciwstawia się rzeczy złe. Bóg więc poznaje rzeczy złe.

Oprócz tego. Pojęcia rzeczy sobie przeciwnych nie są w duszy przeciwne — inaczej nie istniałyby równocześnie w duszy ani by ich razem się nie poznawało. Pojęcie zatem, przez które poznaje się zło, nie sprzeciwia się dobru, lecz raczej należy do pojęcia dobra. Jeśli więc w Bogu, z racji Jego absolutnej doskonałości, znajdują się wszystkie pojęcia dobroci, jak tego wyżej

109 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 9 (1074b 32-33).

dowiedliśmy [I, 40], wynika stąd, że istnieją w Nim pojęcia, przez które poznaje się zło. I w ten sposób Bóg poznaje także rzeczy złe.

Podobnie. Prawda jest dobrem intelektu, intelekt bowiem nazywa się dobrym z tej racji, że poznaje to, co prawdziwe. Jest zaś prawdą nie tylko to, że dobro jest dobrem, lecz także to, że zło jest złem; jak bowiem jest prawdą, że to, co jest, jest, tak też jest prawdą, że nie ma tego, czego nie ma. Stąd dobro intelektu polega także na poznaniu zła. Lecz skoro intelekt Boży jest doskonały w dobroci, nie może Mu brakować żadnej z doskonałości umysłowych. Posiada zatem poznanie rzeczy złych.

Co więcej. Bóg poznaje rzeczy jako różne, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 50]. Lecz w pojęciu różnicy zawiera się przeczenie; wtedy bowiem rzeczy są różne, gdy jedna nie jest drugą. Stąd podstawowe kategorie — różne same przez się — implikują wzajemnie swe własne zaprzeczenie. Z tego powodu odnoszące się do nich zdania przeczące są oczywiste, jak na przykład: „Żadna ilość nie jest substancją". Bóg więc poznaje przeczenie. Brak zaś jest pewnego rodzaju przeczeniem w określonym podmiocie, jak się to okazuje w IV księdze *Metafizyki*[110]. Zatem Bóg poznaje brak. A więc poznaje także zło, które nie jest niczym innym niż brakiem należnej doskonałości.

Oprócz tego. Jeśli Bóg poznaje wszystkie gatunki rzeczy, jak udowodniliśmy powyżej [I, 50] i jak to przyznają i czego dowodzą niektórzy filozofowie, to musi poznawać także rzeczy wzajemnie przeciwne — czy to dlatego, że gatunki niektórych rodzajów są wzajemnie przeciwne, czy też dlatego, że różnice rodzajów są wzajemnie przeciwne, jak to jest jasno przedstawione w X księdze *Metafizyki*[111]. Lecz w rzeczach sobie przeciwnych

100 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 2 (1004a 12-16).
111 Arystoteles, *Metaphysica* X, 8 (1058a 7-16).

zawiera się przeciwstawienie formy i braku, jak widać tamże[112]. Musi więc Bóg poznawać brak. A co za tym idzie — zło.

Dalej. Bóg poznaje nie tylko formę, ale także materię, jak wykazaliśmy powyżej [I, 651 Materii zaś, będącej bytem w możności, nie można poznać doskonale, jeśli się nie poznaje tego, co jej możność obejmuje; odnosi się to też do wszystkich innych możności. Możność materii rozciąga się zaś i na formę, i na brak — co bowiem może być, może także i nie być. Zatem Bóg poznaje brak. I tym samym poznaje zło.

Podobnie. Jeśli Bóg poznaje coś innego od siebie, to poznaje przede wszystkim to, co jest najlepsze. Tym jest porządek świata, do którego jako do celu skierowane są wszystkie dobra poszczególne. W porządku zaś świata istnieją pewne rzeczy służące do usuwania szkód mogących wynikać z innych rzeczy, jak to widać w tym, co zwierzęta otrzymały ku swej obronie. Bóg zatem poznaje tego rodzaju szkody. Poznaje więc zło.

Oprócz tego. Poznanie rzeczy złych nigdy nie jest godne nagany, jeśli odnosi się samo przez się do wiedzy, to znaczy do sądu o rzeczach złych. Jest godne nagany przypadłościowo, mianowicie gdy przez rozważanie rzeczy złych ktoś się skłania do zła. Tego zaś nie ma w Bogu, gdyż jest niezmienny, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13]- Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by Bóg poznawał rzeczy złe.

Współbrzmi zaś z tym to, co powiedziano w Księdze Mądrości 8 [7,30]: „Mądrości Boga nie zwycięży zło"; w Księdze Przysłów 15, [11]: „Piekło i zatracenie są jawne przed Panem"; w Psalmie [69,6]: „Występki moje nie są zakryte przez Tobą". A w Księdze Hioba 11, [11] powiedziano: „On zna próżność człowieczą, a widząc nieprawość, czy nie zwraca na nią uwagi?".

Należy jednak wiedzieć, że intelekt Boga odnosi się do poznania zła i braku inaczej niż nasz intelekt. Skoro bowiem

112 Arystoteles, *Metaphysica* X, 4 (1055a 33).

nasz intelekt poznaje poszczególne rzeczy przez różne, poszczególne i swoiste formy poznawcze, więc to, co istnieje rzeczywiście, poznaje przez formę poznawczą, przez którą intelekt zostaje urzeczywistniony. Stąd też jest w stanie poznawać możność o tyle, o ile w danym momencie jest w możności w stosunku do takiej formy poznawczej. Tak jak coś, co istnieje jako urzeczywistnione, poznaje przez coś urzeczywistnionego, tak też poznaje możność przez możność. A ponieważ możność należy do istoty braku, brak bowiem jest przeczeniem, którego podmiotem jest byt w możności, wynika stąd, że właściwością naszego intelektu jest poznawanie w jakiś sposób braku — o tyle, o ile nasz intelekt z natury zdolny jest być w możności. Chociaż można też powiedzieć, że z samego poznania czegoś rzeczywistego wynika poznanie możności i braku.

Intelekt zaś Boży, który żadnym sposobem nie jest w możności, nie poznaje w powyższy sposób ani braku, ani niczego innego. Gdyby bowiem coś poznawał przez formę poznawczą, która nie jest Nim samym, wynikałoby stąd w sposób konieczny, że stosunek Jego do tej formy poznawczej jest taki, jak stosunek możności do urzeczywistnienia. Musi więc Bóg poznawać jedynie przez formę, którą jest Jego istota. A zatem musi pojmować tylko siebie jako pierwszy przedmiot swego poznania. Poznając jednak siebie, poznaje inne rzeczy, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 49). Nie tylko zaś poznaje byty urzeczywistnione, lecz także możności i braki.

I takie jest znaczenie słów, które wypowiada Filozof w III księdze O *duszy*[113], mówiąc: „W jaki sposób poznaje zło albo czarne? Poznaje bowiem w jakiś sposób

przeciwieństwa. Poznający musi być nimi w możności i one muszą być w nim. Jeśli zaś coś nie posiada przeciwieństwa — mianowicie w możności — i poznaje siebie samego, istnieje w sposób rzeczywisty i od

113 Arystoteles, *De anima* III, 6 (430b 22-26).

194

dzielnie". Nie trzeba tu iść za interpretacją Awerroesa[114], który chce, by z tego tekstu wynikało, że całkowicie urzeczywistniony intelekt w żaden sposób nie poznaje braku. Znaczenie tego tekstu jest takie, że intelekt nie poznaje braku przez to, że jest w możności w stosunku do czegoś drugiego, lecz przez to, że poznaje sam siebie i zawsze jest urzeczywistniony.

I jeszcze należy wiedzieć, że gdyby Bóg poznawał siebie samego w ten sposób, że poznając siebie, nie poznawałby innych bytów, jakimi są poszczególne dobra, wtedy w żaden sposób nie poznawałby braku lub zła. Dobru bowiem, którym jest On sam, nie przeciwstawia się żaden brak, ponieważ brak i jego przeciwieństwo z natury odnoszą się do tego samego. I w ten sposób Bogu, który jest czystą rzeczywistością, nie przeciwstawia się żaden brak. A zatem nie przeciwstawia Mu się też zło. Gdy się więc przyjmie, że Bóg poznaje tylko siebie, wynika stąd, że poznając dobro, którym sam jest, nie pozna zła. Lecz ponieważ poznając siebie, poznaje byty, które z natury posiadają braki, musi poznawać braki i zło przeciwne poszczególnym dobrom.

Należy także wiedzieć, że tak jak Bóg, poznając siebie bez rozumowania, poznaje inne rzeczy, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 57], tak też nie musi Jego poznanie polegać na rozumowaniu, jeśli przez dobre rzeczy poznaje złe. Dobro bowiem jest jak gdyby racją poznawania zła. Stąd złe rzeczy poznaje się przez dobre, tak jak poznaje się rzeczy przez ich definicje, a nie tak jak wniosek z przesłanek.

Nie można też uważać za niedoskonałość Bożego poznania tego, że Bóg poznaje zło przez brak dobra. Zło bowiem istnieje tylko o tyle, o ile jest brakiem dobra. Stąd tylko jako takie jest poznawalne, gdyż każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile istnieje.

114 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima* III, 25 (ed. F.S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953, s. 463).

195

Rozdział 72
W BOGU JEST WOLA

Po ukończeniu rozważań dotyczących poznania intelektu Bożego pozostaje rozważanie o woli Bożej.

Z tego, że Bóg poznaje umysłowo, wynika, że chce. Skoro bowiem dobro poznane jest właściwym przedmiotem woli, dobro poznane jako takie musi być chciane. To zaś, co poznane, odnosi się do poznającego. Musi więc poznający dobro jako dobro mieć wolę. Bóg zaś poznaje dobro; skoro bowiem ma doskonałe poznanie, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 44; I, 45], poznaje byt równocześnie z pojęciem dobra. Jest w Nim zatem wola.

Dalej. Cokolwiek posiada jakąś formę, ma przez tę formę odniesienie do rzeczy istniejących w otaczającym nas świecie, jak na przykład białe drewno przez swą biel jest do niektórych rzeczy podobne, a do innych niepodobne. W podmiocie poznającym

umysłowo czy też zmysłowo istnieje forma rzeczy poznanej umysłowo lub zmysłowo, skoro wszelkie poznanie dokonuje się przez jakieś upodobnienie. Poznający umysłowo lub zmysłowo musi więc pozostawać w relacji do rzeczy poznawanych odpowiednio do tego, jak istnieją one w otaczającym nas świecie. To zaś nie dzieje się z racji, że rzeczy poznają umysłowo lub zmysłowo. Relacja rzeczy poznawanych do poznającego powstaje raczej dzięki temu, że zarówno poznanie umysłowe, jak i zmysłowe powstaje, o ile przedmioty poznania są w intelekcie lub zmysłach na sposób każdego z nich.
Relacja poznającego umysłowo czy też zmysłowo do rzeczy, które są poza jego duszą, powstaje natomiast przez wolę i pragnienie. Stąd wszystkie podmioty obdarzone poznaniem zmysłowym i umysłowym także pragną i chcą. Wola jednak, ściśle rzecz biorąc, należy do dziedziny intelektu. Skoro więc Bóg poznaje umysłowo, musi mieć wolę.

196

To, co wynika z każdego bytu, jest właściwością bytu jako bytu. Taka właściwość zaś musi się znajdować przede wszystkim w tym, co jest pierwszym bytem. Jest zaś właściwością każdego bytu to, że pragnie swej doskonałości i zachowania swego istnienia. Ale każdy byt pragnie tych dóbr na swój sposób, mianowicie byty obdarzone intelektem — za pomocą woli, zwierzęta — przez pożądanie zmysłowe, byty zaś, którym brak zmysłów — przez pożądanie naturalne. Inaczej jednak pragną tych dóbr te byty, które je mają, a inaczej te, które ich nie mają. Te, które ich nie mają, dążą mocą pożądania właściwą swemu rodzajowi do zdobycia tego, czego im brak, te zaś byty, które dobra te posiadają, znajdują w nich zaspokojenie. Dóbr tych nie może brakować pierwszemu bytowi, którym jest Bóg. Skoro więc posiada On poznanie umysłowe, jest w Nim wola, przez którą ma upodobanie w swoim istnieniu i w swojej dobroci.

Podobnie. Im doskonalsze jest poznanie umysłowe, tym więcej daje zadowolenia poznającemu. Lecz Bóg poznaje i Jego poznanie jest najdoskonalsze, jak wykazaliśmy powyżej [I, 44; I, 45]. Poznanie umysłowe zatem daje Mu największe zadowolenie. Zadowolenie zaś umysłowe dokonuje się przez wolę, tak jak zadowolenie zmysłowe przez poruszenie pożądania zmysłowego. W Bogu więc jest woła.

Oprócz tego. Forma rozważana przez intelekt nie porusza ani niczego nie powoduje inaczej, jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest cel i dobro poruszające do działania. Stąd też ani intelekt spekulatywny nie jest przyczyną poruszającą, ani też czysta wyobraźnia bez władzy oceniającej. Lecz forma intelektu Bożego jest przyczyną ruchu i istnienia rzeczy innych od Boga, sprawia On bowiem rzeczy przez intelekt, jak to później zostanie wykazane [II, 24], Bóg więc musi mieć wolę.

Podobnie. Wśród władz poruszających u istot rozumnych pierwszą jest wola, ponieważ wola skłania każdą władzę do właściwego jej działania; poznajemy bowiem umysłowo dlate-

197

go, że chcemy, wyobrażamy sobie dlatego, że chcemy i tak dalej. A dzieje się tak dlatego, że przedmiotem woli jest cel, jakkolwiek intelekt porusza wolę — jednak nie na sposób przyczyny sprawczej i poruszającej, ale na sposób przyczyny celowej, przedstawiając jej przedmiot, którym jest cel. Zatem pierwszemu poruszającemu przysługuje najbardziej posiadanie woli.

Oprócz tego. Wolne jest to, co jest przyczyną siebie samego. I tak, wolne to w istocie to, co istnieje samo przez się. Wola zaś przede wszystkim posiada wolność działania, o ile bowiem ktoś działa z wolnej woli, mówi się, że jest wolny w spełnianiu każdej czynności. Dlatego pierwszej przyczynie sprawczej szczególnie przysługuje, by działała przez wolę, skoro Jej szczególną właściwością jest to, że działa sama przez się.

Co więcej. Cel i przyczyna dążąca do celu należą zawsze do jednego porządku rzeczy; stąd i cel najbliższy, który jest proporcjonalny do przyczyny sprawczej podpada pod ten sam gatunek, co przyczyna sprawcza. Jest tak zarówno w rzeczach naturalnych, jak i wytworzonych. Forma wytwórcza bowiem, przez którą działa twórca, jest gatunkiem formy będącej w materii i będącej celem, do którego dąży twórca, a forma ognia, przez którą działa ogień, należy do tego samego gatunku, co forma ognia powstałego, która jest celem powstawania. Nic zaś nie należy do tego samego porządku, co Bóg, tylko On sam, inaczej byłoby kilka pierwszych bytów, a wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 42]. Jest On zatem pierwszą przyczyną działającą dla celu, którym jest On sam. Jest On więc nie tylko celem pragnienia, lecz także sam siebie pragnie — że tak powiem — jako celu. A skoro poznaje umysłowo, pragnie pragnieniem duchowym, którym jest wola. Zatem w Bogu jest wola.

Tę zaś wolę Bożą wyznają świadectwa Pisma Świętego, powiedziane jest bowiem w Psalmie [135,6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił"; w Liście do Rzymian 9, [191: „Któż może się sprzeciwić Jego woli?".

198

Rozdział 73
WOLA BOGA JEST JEGO ISTOTĄ

Z powyższych rozważań wynika, że wola Boga nie jest niczym innym jak Jego istotą.

Bóg bowiem posiada wolę w takiej mierze, w jakiej poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy [I, 72], Poznaje zaś przez swoją istotę, jak również wykazaliśmy [I, 45; I, 46]. A więc i chce przez swoją istotę. Zatem wola Boga jest Jego istotą.

Dalej. Tak jak poznanie jest doskonałością poznającego, tak i chcenie chcącego; obydwie te czynności pozostają bowiem w działającym, a nie przechodzą na coś doznającego, jak na przykład ogrzewanie. Lecz poznanie właściwe Bogu utożsamia się z Jego istnieniem, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 45] — dlatego że, skoro istnienie Boże samo w sobie jest najdoskonalsze, nie dopuszcza żadnej dodatkowej doskonałości, jak już udowodniliśmy [I, 23; I, 28]. W Bogu więc chcieć to istnieć. Zatem i wola Boga jest Jego istotą.

Co więcej. Skoro każda przyczyna działa o tyle, o ile istnieje rzeczywiście, Bóg, który jest czystą rzeczywistością, musi działać przez swą istotę. Chcenie jest zaś pewnym działaniem Boga. Musi więc Bóg chcieć przez swą istotę. Jego wola jest więc Jego istotą.

Podobnie. Gdyby wola była czymś dodanym do substancji Bożej, to skoro substancja Boża jest czymś zupełnym w porządku istnienia, wynikałoby stąd, że wola byłaby do niej dodana jak przypadłość do podmiotu; dalej wynikałoby, że substancję Bożą przyrównuje się do woli jak możność do rzeczywistości i że w Bogu jest złożenie. A udowodniliśmy powyżej [I, 16; I, 18; I, 23], że rzecz się ma przeciwnie. Nie jest więc możliwe, by wola Boża była czymś dodanym do istoty Bożej.

199

Rozdział 74 <<
ISTOTA BOŻA JEST GŁÓWNYM PRZEDMIOTEM WOLI BOŻEJ

Wynika stąd dalej, że głównym przedmiotem woli Boga jest Jego istota.

Dobro bowiem poznane umysłowo jest przedmiotem woli, jak już powiedzieliśmy [I, 72]. Tym zaś, co Bóg przede wszystkim poznaje umysłowo, jest istota Boża, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 48]. Istota Boża jest więc głównym przedmiotem woli Bożej.

Podobnie. Przedmiot pożądania odnosi się do pożądania tak, jak przyczyna poruszająca do poruszanego, jak powiedzieliśmy powyżej [I, 44], I podobnie ma się przedmiot chcenia do woli, skoro wola należy do rodzaju władz pożądawczych. Jeśli więc wola Boża ma jakiś inny główny przedmiot niż samą istotę Boga, wynika stąd, że coś innego jest wyższe od woli Bożej i że to ją porusza. A twierdzenie przeciwne zostało udowodnione powyżej [I, 73].

Oprócz tego. Główny przedmiot woli jest dla każdego chcącego przyczyną chcenia; gdy bowiem mówimy: „Chcę chodzić, abym wyzdrowiał", uważamy, że podajemy przyczynę, a na pytanie: „Dlaczego chcesz wyzdrowieć?", odpowiadamy, postępując w wyznaczaniu przyczyn aż do ostatecznego celu, który jest głównym przedmiotem woli i który sam przez się jest przyczyną chcenia. Gdyby więc Bóg chciał zasadniczo czegoś innego niż siebie, wynikałoby stąd, że to coś innego jest przyczyną Jego chcenia. Lecz Jego wola jest Jego istnieniem, jak to już wykazaliśmy [I, 73]. Co innego niż On sam byłoby więc przyczyną Jego istnienia. A to sprzeciwia się pojęciu pierwszego bytu.

Dalej. Dla każdego chcącego tym, czego on chce przede wszystkim, jest jego ostateczny cel; celu bowiem pragnie się

dla niego samego i z jego racji inne rzeczy stają się przedmiotem woli. Ostatecznym zaś celem jest sam Bóg, gdyż jest On najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Sam więc jest głównym przedmiotem swojej woli.

Co więcej. Pomiędzy każdą władzą a jej głównym przedmiotem istnieje właściwa równość; władzę przysługującą jakiejś rzeczy mierzy się bowiem stosownie do przedmiotów władzy, jak to wyjaśnia Filozof w I księdze *O niebie i świecie*[115]. Zatem pomiędzy wolą oraz intelektem i zmysłami a głównymi ich przedmiotami istnieje właściwa równość. Woli Boga zaś w sposób właściwy równa jest tylko Jego istota. Głównym przedmiotem woli Bożej jest więc istota Boża.

Skoro zaś istotą Boga jest Jego poznanie i wszystko inne, o czym się mówi, że w Nim jest, w konsekwencji jest jasne, że tym samym zasadniczo sposobem Bóg chce siebie poznawać, siebie chcieć, być jednym i tak dalej.

Rozdział 75
BÓG, CHCĄC SIEBIE, CHCE TAKŻE INNYCH RZECZY

Teraz można wykazać, że Bóg, chcąc siebie, chce także innych rzeczy.

Kto bowiem chce zasadniczo celu, ten chce także środków do celu ze względu na cel. Bóg zaś jest ostatecznym celem rzeczy, co do pewnego stopnia widać z tego, co powiedzieliśmy [I, 74]. Ponieważ więc chce swego istnienia, chce także innych rzeczy, które są skierowane do Niego jako do celu.

Podobnie. Każdy pragnie doskonałości dla tego, czego pragnie i co kocha dla niego samego, pragniemy bowiem, by

115 Arystoteles, *De caelo* I, 11 (281a 1-27).

rzeczy, które kochamy dla nich samych, były jak najlepsze i by się zawsze udoskonalały i powiększały, o ile to tylko możliwe. Otóż Bóg chce swojej istoty i kocha ją dla niej samej, ona zaś nie może sama przez się wzrastać ani się powiększać, jak powiedzieliśmy powyżej [I, 42], lecz może „się powiększać" tylko z racji tego, że jest wzorcem, w którym uczestniczy wiele rzeczy. Bóg więc chce wielości rzeczy dlatego, że chce i kocha swoją istotę i doskonałość.

Co więcej. Jeśli ktoś kocha jakąś rzecz samą przez się i ze względu na nią samą, kocha wszystko, w czym się ona znajduje; tak na przykład, kto lubi słodycz dla niej samej, musi lubić wszystkie słodkie rzeczy. Lecz Bóg chce i kocha swe istnienie samo przez się i dla niego samego, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 74]. Każde zaś inne istnienie jest pewnym uczestnictwem przez podobieństwo w Jego istnieniu, jak w pewnej mierze widać z tego, co powiedzieliśmy [I, 29]. Wynika więc, że Bóg z racji tego, że chce i kocha siebie, chce innych rzeczy i je kocha.

Dalej. Bóg, chcąc siebie, chce wszystkiego, co w Nim jest. Wszystkie zaś rzeczy w pewien sposób istnieją w Nim uprzednio przez swe własne idee, jak wykazaliśmy powyżej [I, 54]. Bóg zatem, chcąc siebie, chce także innych rzeczy.

Podobnie. Im czyjaś moc jest doskonalsza, tym jego działanie jako przyczyny rozciąga się na więcej rzeczy i na odleglejsze rzeczy, jak już powiedzieliśmy [I, 70]. Przyczynowość zaś celowa polega na tym, że ze względu na cel pragnie się innych rzeczy. Im więc cel jest doskonalszy i bardziej upragniony, tym więcej rzeczy obejmuje wola chcącego celu z racji owego celu. Istota zaś Boża jest najdoskonalsza pod względem dobroci i jako cel. Obejmie zatem swą przy- czynowością największą liczbę rzeczy, tak by stały się ze względu na nią przedmiotem woli i to szczególnie woli Boga, który chce swej istoty w sposób doskonały, według całej swej mocy.

Oprócz tego. Wola idzie za intelektem. Lecz Bóg poznaje swoim intelektem przede wszystkim siebie i w sobie pozna-

je inne od siebie rzeczy [I, 491. Podobnie więc chce przede wszystkim siebie i chcąc siebie, chce wszystkich innych rzeczy.

Potwierdza to także powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest, i niczego nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił".

Rozdział 76
BÓG JEDNYM AKTEM WOLI CHCE SIEBIE I INNYCH RZECZY

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy.

Każda bowiem władza jednym działaniem lub jednym aktem zwraca się do przedmiotu i do formalnej racji przedmiotu. Tak na przykład, tym samym wejrzeniem

widzimy światło i barwę, która staje się widzialna rzeczywiście przez światło. Gdy zaś chcemy czegoś tylko z powodu celu, wtedy to, czego pragniemy z racji celu, otrzymuje od celu charakter rzeczy chcianej. Cel zatem tak ma się do tego, co chciane, jak racja formalna do przedmiotu, jak na przykład światło do barwy. Skoro więc Bóg wszystkich innych od siebie rzeczy chce ze względu na siebie jako cel, jak wykazaliśmy [I, 75], to jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy.

Dalej. To, co się poznaje i czego się pragnie w sposób doskonały, poznaje się i pragnie zgodnie z całą jego mocą. Moc zaś celu bierze się nie tylko stąd, że się go pragnie samego przez się, lecz także dlatego, że z powodu niego inne rzeczy stają się pożądane. Kto zatem pragnie celu w sposób doskonały, pragnie go na oba sposoby. Lecz nie można przyjąć aktu woli Boga, którym by chciał siebie nie w sposób doskonały, gdyż nie ma w Nim nic niedoskonałego. Każdym więc aktem, którym Bóg chce siebie, chce siebie absolutnie, a innych rzeczy

z powodu siebie. Innych zaś rzeczy od siebie chce tylko o tyle, o ile chce siebie, jak udowodniliśmy [I, 751- Wynika więc, że siebie i innych rzeczy chce nie różnymi aktami woli, ale jednym i tym samym aktem.

Co więcej. Jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej, w akcie władzy poznawczej zachodzi wnioskowanie wtedy, gdy osobno poznajemy zasady i z nich dochodzimy do wniosków [I, 57]. Gdybyśmy bowiem, poznając same zasady, ujrzeli w nich wnioski, nie byłoby to rozumowanie — tak na przykład nie jest rozumowaniem, gdy coś widzimy w zwierciadle. Jak się zaś mają zasady do wniosków w zagadnieniach spekulatywnych, tak się mają cele do środków służących do celu w dziedzinie działania i pożądania. Tak bowiem, jak zasady są źródłem poznania wniosków, tak też cel jest podstawą pragnienia i wykonywania tego, co służy celowi. Jeśli zatem ktoś chce osobno celu i środków do celu, w jego woli zaistnieje pewne roztrząsanie. Tego zaś w Bogu być nie może, skoro jest poza wszelkim ruchem. Wynika więc stąd, że równocześnie i tym samym aktem woli Bóg chce siebie i innych rzeczy.

Podobnie. Skoro Bóg chce siebie zawsze, to jeśliby innym aktem chciał siebie, a innym innych rzeczy, wynikałoby stąd, że są w Nim równocześnie dwa akty woli. A to jest niemożliwe, gdyż w jednej prostej władzy nie ma naraz dwóch działań.

Oprócz tego. W każdym akcie woli przedmiot woli ma się do chcącego tak, jak przyczyna poruszająca do rzeczy poruszanej. Gdyby więc był jakiś akt woli Bożej, którym Bóg chciałby rzeczy innych od siebie, a który byłby odmienny od aktu woli, którym chce siebie, byłoby w Bogu coś innego od Niego samego, co poruszałoby Jego wolę. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Wola Boga jest tożsama z Jego istnieniem, jak tego dowiedliśmy [I, 731- Lecz w Bogu jest tylko jedno istnienie. Zatem jest w Nim też tylko jeden akt woli.

Podobnie. Chcenie jest właściwością Boga z racji tego, że poznaje umysłowo. Jak więc jednym aktem poznania poznaje

siebie i inne rzeczy — zgodnie z tym, że Jego istota jest wzorcem wszystkiego — tak też jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy zgodnie z tym, że Jego dobroć jest racją wszelkiej dobroci.

Rozdział 77 <<
WIELOŚĆ RZECZY, KTÓRYCH BÓG CHCE, NIE SPRZECIWIA SIĘ PROSTOCIE BOŻEJ

Z powyższych rozważań wynika, że wielość rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się jedności i prostocie substancji Bożej.

Akty władz bowiem rozróżnia się według przedmiotów. Gdyby więc mnogość rzeczy, których Bóg chce, wprowadzała w Nim jakąś wielość, wynikałoby stąd, że jest w Nim nie tylko jeden akt woli. To sprzeciwia się zaś temu, co wykazaliśmy powyżej [I, 76].

Podobnie. Wykazaliśmy, że Bóg chce innych rzeczy o tyle, o ile chce swojej dobroci [I, 75]. W ten sam więc sposób odnoszą się rzeczy do Jego woli, w jaki je obejmuje Jego dobroć. Lecz wszystko jest czymś jednym w Jego dobroci; istnieje w Nim bowiem wszystko zgodnie z Jego sposobem istnienia, mianowicie rzeczy materialne niematerialnie, a mnogie jako jedność, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 58]. Wynika więc stąd, że wielość rzeczy, których Bóg chce, nie pomnaża substancji Bożej.

Oprócz tego. Intelekt Boży i wola Boża są jednakowo proste, gdyż jedno i drugie jest substancją Bożą, jak tego dowiedliśmy [I, 45; I, 73]. Wielość zaś rzeczy poznanych nie wprowadza wielości w istocie Bożej ani złożenia w Jego intelekcie. Stąd też i wielość rzeczy chcianych nie wprowadza wielości w istocie Bożej ani złożenia w Jego woli.

Co więcej. Różnica między poznaniem a pożądaniem polega na tym, że poznanie dokonuje się przez to, iż przedmiot

poznany jest w pewien sposób w poznającym, zaś w dziedzinie pożądania sytuacja jest odwrotna — pożądanie dokonuje się przez odniesienie do rzeczy pożądanej, której pożądający szuka lub w której znajduje zaspokojenie. Z tego też powodu dobro i zło, odnoszące się do pożądania, znajdują się w rzeczach; prawda zaś i fałsz, odnoszące się do poznania, znajdują się w umyśle — jak to mówi Filozof w VI księdze *Metafizyki*[116]. Nie sprzeciwia się prostocie jakiejś rzeczy, że pozostaje w relacji z wieloma innymi rzeczami, gdyż i jedność jest podstawą wielu liczb. Wielość zatem rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się Jego prostocie.

Rozdział 78
WOLA BOZA ROZCIĄGA SIĘ NA POSZCZEGÓLNE DOBRA

To, co powiedzieliśmy, pozwala też stwierdzić, że dla zachowania prostoty Bożej nie trzeba przyjmować, iż Bóg chce innych od siebie dóbr w pewien ogólny sposób — w tym sensie, że chce być początkiem dóbr, które mogą z Niego wypływać — a nie chce ich jako poszczególnych dóbr.

Akt woli bowiem implikuje relację chcącego do rzeczy, której chce. Prostota zaś Boża nie zabrania stawiać Boga w relacji do wielu rzeczy, nawet jednostkowych, ponieważ mówi się, że Bóg jest najlepszy albo pierwszy także w odniesieniu do poszczególnych rzeczy. Jego prostota więc nie stoi na przeszkodzie, by chciał innych od siebie rzeczy, nawet każdej z osobna i poszczególnie.

Podobnie. Wola Boża obejmuje inne od Boga rzeczy o tyle, o ile uczestniczą one w dobroci przyporządkowanej dobroci

116 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28).

206

Bożej, która jest dla Boga racją Jego woli. Nie tylko zaś całość dóbr, lecz i każde poszczególne z nich otrzymuje dobroć od dobroci Bożej, podobnie jak i istnienie. Wola Boża rozciąga się więc na poszczególne dobra.

Co więcej. Jak mówi Filozof w XI księdze *Metafizyki*[117], napotykamy w świecie dwojakie dobro porządku. Jedno polega na tym, że cały świat skierowany jest do tego, co jest poza światem, jak wojsko skierowane jest do wodza, a drugie na tym, że części świata odnoszą się do siebie wzajemnie, jak i części wojska. Drugi porządek istnieje z racji pierwszego. Bóg zaś przez to, że chce siebie jako celu, chce innych rzeczy, które są do Niego skierowane jako do celu, jak tego już dowiedliśmy [I, 751. Chce zatem dobra porządku całego świata skierowanego do siebie oraz dobra porządku świata powstającego z wzajemnego stosunku jego części. Dobro zaś porządku powstaje z dóbr poszczególnych. Bóg więc chce także dóbr poszczególnych.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie chce poszczególnych dóbr, z których składa się świat, to wynika stąd, że w świecie dobro porządku jest przypadkowe, nie jest bowiem możliwe, by jakaś część świata ukonstytuowała wszystkie poszczególne dobra w porządek świata, lecz może to uczynić tylko powszechna przyczyna całego świata, a jest nią Bóg, który działa przez swą wolę, jak się to później okaże [II, 23]. Jest zaś niemożliwe, by porządek świata był przypadkowy, gdyż wynikałoby stąd, że tym bardziej wszystkie późniejsze rzeczy są przypadkowe. Wynika więc, że Bóg chce także dóbr poszczególnych.

Co więcej. Dobro poznane jako takie jest przedmiotem woli. Lecz Bóg poznaje także dobra poszczególne, jak tego dowiedliśmy wyżej [I, 65]. Chce zatem także dóbr poszczególnych.

117 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

207

Potwierdza to powaga Pisma Świętego, które w Księdze Rodzaju 1, [4.31], okazuje upodobanie woli Bożej w poszczególnych dziełach: „Widział Bóg, że światłość była dobra", i podobnie o innych dziełach; a później o wszystkich razem: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre".

Rozdział 79
BÓG CHCE TAKŻE TYCH RZECZY, KTÓRYCH JESZCZE NIE MA

Jeśli akt woli zakłada relację między chcącym a rzeczą chcianą, mogłoby się komuś wydawać, że Bóg chce tylko tych rzeczy, które są, rzeczy bowiem pozostające w pewnej relacji do siebie muszą istnieć równocześnie, a gdy się jedną usunie, usuwa się i drugą, jak tego naucza Filozof[118]. Jeśli więc akt woli dokonuje się w relacji chcącego do rzeczy chcianej, można chcieć tylko tych rzeczy, które istnieją.

Oprócz tego. O woli mówi się w odniesieniu do rzeczy chcianych, tak samo jak o przyczynie i o stwórcy mówi się w odniesieniu do czegoś. Nawet Boga nie można nazwać Stwórcą, Panem lub Ojcem inaczej, jak tylko w odniesieniu do rzeczy, które istnieją. Zatem nie można też twierdzić, by Bóg chciał czegoś innego niż tego, co istnieje.

Z tego zaś można by dalej wnioskować, że jeśli wola Boża, tak jak Jego istnienie, jest niezmienna, i jeśli Bóg chce tylko tych rzeczy, które rzeczywiście istnieją, to chce On tylko tego, co jest zawsze.

Na te zarzuty odpowiadają niektórzy, że rzeczy, które nie istnieją same w sobie, istnieją w Bogu i w Jego intelekcie. Stąd

118 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (7b 19-22).

208

nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg chciał także tych rzeczy, które nie istnieją same w sobie — o tyle, o ile istnieją w Nim.

To wyjaśnienie nie wydaje się jednak wystarczające. Mówi się bowiem o każdym chcącym, iż dlatego czegoś chce, że jego wola zwraca się do przedmiotu chcenia. Jeśli więc wola Boża zwraca się do przedmiotu chcenia, który istnieje tylko w Bogu lub w Jego intelekcie, to wynika stąd, że Bóg nie chce tego przedmiotu inaczej, jak tylko tak, by istniał w Nim lub w Jego intelekcie. Tego zaś nie zamierzają twierdzić ci, którzy podają powyższe argumenty — twierdzą natomiast, że Bóg chce, by rzeczy, których jeszcze nie ma, istniały także same w sobie.

Poza tym, jeśli wola odnosi się do rzeczy chcianej przez swój przedmiot, którym jest pojęte dobro, intelekt zaś nie tylko poznaje, że dobro w nim istnieje, lecz także że istnieje ono we własnej naturze, to wtedy także wolę trzeba odnosić do przedmiotu chcenia nie tylko z racji tego, że przedmiot jest w poznającym, lecz także dlatego, że istnieje sam w sobie.

Odpowiedzmy zatem, że skoro dobro poznane porusza wolę, sam akt woli musi dostosować się do właściwości poznawania, tak jak i poruszenia innych rzeczy stosują się do właściwości przyczyny poruszającej, która jest przyczyną ruchu. Relacja zaś między poznającym a rzeczą poznawaną jest konsekwencją poznania — przez to poznający jest w relacji do rzeczy poznanej, że ją poznaje. Poznający zaś poznaje rzecz nie tylko jako istniejącą w nim, lecz także jako istniejącą we własnej swej naturze. Nie tylko bowiem poznajemy, że pojmujemy rzecz — a to znaczy, że ta rzecz jest w naszym intelekcie — lecz także że jest, była lub będzie we własnej swej naturze. Chociaż więc wtedy rzecz ta istnieje tylko w poznającym, to jednak relacja, która jest konsekwencją poznania, powstaje nie wobec rzeczy jako będącej w poznającym, lecz jako istniejącej we własnej naturze, którą poznający poznaje.

209

Stosunek woli Bożej do rzeczy nieistniejącej powstaje więc z tej racji, że rzecz ta istnieje we własnej naturze w jakimś określonym czasie, a nie tylko dlatego, że istnieje ona w Bogu poznającym. Bóg zatem chce, by rzecz, której teraz nie ma, istniała w jakimś określonym czasie, a nie tylko chce ją poznawać.

Nie ma tu podobieństwa relacji między chcącym a rzeczą chcianą do relacji między stwórcą a stworzeniem ani do relacji między twórcą a rzeczą wytworzoną, czy też do relacji między Panem a poddanym Mu stworzeniem. Akt woli jest bowiem czynnością pozostającą w chcącym, stąd nie domaga się pomyślenia czegoś istniejącego na zewnątrz. Lecz tworzenie, stwarzanie i rządzenie oznaczają czynności kończące się na zewnętrznym skutku, bez którego istnienia nie można pomyśleć tego rodzaju czynności.

Rozdział 80 <<
BÓG Z KONIECZNOŚCI CHCE SWEGO ISTNIENIA I SWEJ DOBROCI

Z tego zaś, co powyżej wykazaliśmy, wynika, że Bóg z konieczności chce swego istnienia i swej dobroci i że nie może chcieć czegoś przeciwnego.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 74], że Bóg chce swego istnienia i swej dobroci jako głównego przedmiotu, a ten przedmiot jest dla Niego racją chcenia innych rzeczy. Zatem w każdej rzeczy, której chce, chce swego istnienia i swej dobroci, podobnie jak wzrok widzi światło w każdej barwie. Niemożliwe zaś jest, by wola Boża nie była urzeczywistniona, gdyż inaczej Bóg byłby tylko chcącym w możności, a to jest niemożliwe, skoro Jego chcenie jest Jego istnieniem [I, 16; I, 731]. Musi więc chcieć swego istnienia i swej dobroci.

210

Podobnie. Każdy chcący z konieczności chce swego ostatecznego celu, jak na przykład człowiek z konieczności chce swego szczęścia i nie może chcieć nieszczęścia. Lecz Bóg chce swojego istnienia jako ostatecznego celu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 74], Z konieczności więc chce swego istnienia i nie może chcieć nieistnienia.

Co więcej. Cel w dziedzinie pożądania i działania pełni podobną rolę jak zasada, której się nie udawadnia, w dziedzinie spekulatywnej. Jak bowiem z zasad wyciąga się w dziedzinie spekulatywnej wnioski, tak w dziedzinie działania i pożądania racja działania czy pożądania pochodzi z celu. Otóż w dziedzinie spekulatywnej intelekt z konieczności przyjmuje pierwsze zasady, których się nie udawadnia i w żaden sposób nie może przyjąć zasad przeciwnych. Wola zatem z konieczności lgnie do ostatecznego celu i nie może chcieć czegoś przeciwnego. I tak, jeśli wola Boża nie ma innego celu, jak tylko Boga samego, to z konieczności musi On chcieć swego istnienia.

Poza tym. Każda rzecz o tyle, o ile istnieje, upodabnia się do Boga, który jest bytem przede wszystkim i najbardziej. Każda rzecz zaś o tyle, o ile istnieje, kocha z natury na swój sposób swoje istnienie. O wiele więc bardziej Bóg kocha z natury swoje istnienie. Jego zaś naturą jest istnienie konieczne samo przez się, jak udowodniliśmy powyżej [I, 131- Bóg zatem z konieczności chce swojego istnienia.

Oprócz tego. Wszelka doskonałość i dobroć istniejąca w stworzeniach istotowo należy do Boga, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 28]. Kochać zaś Boga jest najwyższą doskonałością stworzenia rozumnego, gdyż przez to w pewien sposób łączy się z Bogiem. Miłość ta przysługuje więc Bogu istotowo. Zatem kocha siebie z konieczności. I w ten sposób chce swego istnienia.

211

Rozdział 81
BÓG NIE Z KONIECZNOŚCI CHCE RZECZY INNYCH OD SIEBIE

Jeśli przedmiotem woli Bożej jest w sposób konieczny dobroć Boża i Boże istnienie, mogłoby się komuś zdawać, że i innych rzeczy Bóg chce z konieczności, skoro wszystkich innych rzeczy chce przez to, że chce swej dobroci, jak udowodniliśmy

powyżej [I, 75]. Lecz dla tych, którzy właściwie problem ten rozważają, jest jasne, że inne od Boga rzeczy nie są z konieczności przedmiotem woli Bożej.

Wola Boga chce rzeczy innych od Niego jako skierowanych do celu, którym jest Jego dobroć. Wola zaś nie z konieczności obejmuje środki do celu, jeśli bez nich osiągnięcie celu jest możliwe. Lekarz bowiem, chcąc wyleczyć chorego, nie musi mu przepisywać tych lekarstw, bez których może go wyleczyć równie dobrze. Skoro więc dobroć Boga może istnieć bez innych rzeczy, i co więcej, skoro inne rzeczy nic jej nie dodają, nie ma żadnej konieczności, by chciała innych rzeczy dlatego, że chce swej dobroci.

Dalej. Skoro poznane dobro jest właściwym przedmiotem woli, to tam, gdzie zachowana jest racja dobra, każda poznana rzecz może być przedmiotem woli. Stąd chociaż każde istnienie jako takie jest dobrem, a nieistnienie złem, to jednak nieistnienie jakiejś rzeczy może być przedmiotem woli — chociaż nie z konieczności — z racji jakiegoś związanego z tym dobra, które zostaje zachowane; istnienie czegoś jest bowiem jakimś dobrem, mimo nieistnienia czegoś innego. Stąd wola z natury swej nie może chcieć nieistnienia dobra, z którego usunięciem przestałaby całkowicie istnieć racja dobra. Takim zaś dobrem jest jedynie Bóg. Może więc wola z natury swej chcieć nieistnienia każdej rzeczy, prócz nieistnienia Boga. Lecz w Bogu jest wola w całej swej mocy, wszystko jest w nim bowiem ze

wszech miar doskonałe. Może więc Bóg chcieć nieistnienia każdej innej rzeczy prócz siebie. Nie z konieczności zatem chce, by istniały rzeczy inne od Niego.

Co więcej. Bóg, chcąc swej dobroci, chce istnienia innych od siebie rzeczy, aby uczestniczyły w Jego dobroci. Skoro zaś dobroć Boża jest nieskończona, można w niej uczestniczyć nieskończoną liczbą sposobów i innymi sposobami, niż uczestniczą te stworzenia, które obecnie istnieją. Jeśli więc Bóg, dlatego że chce swojej dobroci, chciałby z konieczności tych rzeczy, które w niej uczestniczą, wynikałoby stąd, że chce, by istniała nieskończona liczba stworzeń uczestniczących w Jego dobroci nieskończoną ilością sposobów. A to jest oczywiście fałszywe, dlatego że gdyby tego chciał, to nieskończona liczba stworzeń rzeczywiście by istniała, skoro Jego wola jest źródłem istnienia rzeczy, jak to się później okaże [II, 23]. Zatem nie z konieczności chce także tych rzeczy, które są obecnie.

Podobnie. Skoro wola mędrca odnosi się do przyczyny, odnosi się też do skutku, który wynika w sposób konieczny z przyczyny; byłoby głupstwem chcieć istnienia słońca nad ziemią, a nie chcieć jasności dnia. Gdy jednak skutek nie wynika z konieczności z przyczyny, wtedy ktoś, kto chce przyczyny, nie musi chcieć skutku. Otóż, jak się to okaże niżej, rzeczy nie pochodzą od Boga z konieczności [II, 23]. Nie jest więc rzeczą konieczną, by Bóg chciał innych od siebie rzeczy dlatego, że chce siebie.

Co więcej. Rzeczy pochodzą od Boga, tak jak rzeczy wytworzone pochodzą od twórcy, jak się to poniżej okaże [II, 24], Lecz twórca, chociaż chce posiadać swoją ideę twórczą, to jednak nie z konieczności chce tworzyć dzieła. Zatem i Bóg nie z konieczności chce, by istniały inne rzeczy prócz Niego.

Należy więc rozważyć, dlaczego Bóg z konieczności zna inne od siebie rzeczy, a nie w sposób konieczny ich chce; a przecież dlatego, że poznaje i chce siebie, poznaje i chce inne rzeczy. Przyczyna tego jest następująca. To, że ktoś po-

znający coś poznaje, dokonuje się z tej racji, że poznający ma pewne ku temu warunki. Wtedy mianowicie coś jest rzeczywiście poznane, gdy jego obraz znajduje się w poznającym. Lecz to, że chcący czegoś chce, dzieje się dlatego, że rzecz chciana ma pewne ku temu warunki. Chcemy bowiem czegoś czy to dlatego, że jest celem, czy to dlatego, że jest skierowane do celu. Doskonałość zaś Boża wymaga z konieczności, by wszystkie rzeczy były w Bogu, aby w Nim mogły być poznane. Dobroć Boża natomiast nie wymaga z konieczności, by istniały rzeczy inne od Boga skierowane do dobroci Bożej jako do celu. I dlatego jest rzeczą konieczną, by Bóg znał inne od siebie rzeczy, nie zaś, by ich chciał. Stąd też nie chce wszystkich rzeczy, które by mogły odnosić się do Jego dobroci, zna jednak wszystkie rzeczy, które w jakikolwiek sposób odnoszą się do Jego istoty, przez którą poznaje.

Rozdział 82
ARGUMENTY GŁOSZĄCE, ŻE BÓG NIE Z KONIECZNOŚCI CHCE RZECZY INNYCH OD SIEBIE, PROWADZĄ DO NIEDORZECZNOŚCI

Wydaje się jednak, że jeśli Bóg nie z konieczności chce rzeczy, których chce, to wyniknie stąd niedorzeczność.

Jeśli bowiem wola Boża nie jest zdeterminowana w stosunku do niektórych swych przedmiotów, to wydaje się, że do każdego z nich odnosi się jednakowo. Każda zaś władza, która odnosi się jednakowo do swych przedmiotów, jest w pewien sposób w możności, gdyż odnoszenie się jednakowe do różnych rzeczy należy do gatunku tego, co może się zdarzyć. Zatem wola Boża będzie w możności. Nie będzie więc sub-

stancją Boga, w której nie ma żadnej możności, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 16].

Dalej. Jeżeli byt w możności jako taki jest ze swej natury zmienny — to bowiem, co może być, może i nie być — wynika stąd, że wola Boża jest zmienna.

Oprócz tego. Jeśli jest rzeczą naturalną, żeby wola Boga dotyczyła skutków Jego działania, to w takim razie jest to rzeczą konieczną. Nie może w Nim być nic niezgodnego z naturą — nie może w Nim bowiem być ani nic przypadłościowego, ani wymuszonego, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 19].

Podobnie. Jeśli to, co jednakowo odnosi się do dwóch rzeczy, nie skłania się bardziej do jednej niż do drugiej, chyba że zostanie zdeterminowane przez coś innego, to Bóg albo musi nie chcieć niczego z tych rzeczy, do których odnosi się jednakowo — a wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 75] — albo coś innego determinuje Go do jednej z tych rzeczy i w ten sposób coś będzie istniało wcześniej niż Bóg, co by Go determinowało do jednej z tych rzeczy.

Nie ma jednak konieczności, by którykolwiek z tych wniosków musiał tutaj wynikać. Dwojako bowiem jakaś władza może posiadać właściwość odnoszenia się jednakowo do różnych rzeczy: albo ze strony jej samej, albo ze strony rzeczy, do której nie jest zdeterminowana. Ze strony jej samej władza może właściwość tę posiadać wtedy, gdy nie osiągnęła jeszcze swej doskonałości, która ją determinuje do czegoś jednego. Ukazuje więc to niedoskonałość władzy i oznacza, że jest w niej możność. Widać to na przykład w intelekcie wątpiącego, który jeszcze nie zdobył zasad mających skierować go do jakiegoś jednego wniosku. Ze strony zaś rzeczy władza odnosi się do nich jednakowo

wtedy, gdy doskonałe działanie władzy nie zależy od żadnego z nich, a jednak każdego z nich może dotyczyć; na przykład w ramach jakiejś umiejętności można posługiwać się różnymi narzędziami, jednakowo odpowiednimi

do wykonania tego samego dzieła. Nie stanowi o niedoskonałości władzy, lecz raczej o jej znamienitości to, że przekracza oba przeciwstawne przedmioty i z tego powodu nie jest zdeterminowana do żadnego, ale jednakowo odnosi się do obydwu.

W ten właśnie sposób odnosi się wola Boża do rzeczy innych od siebie, cel jej bowiem nie zależy od żadnych rzeczy, gdyż jest ona sama z celem swoim najdoskonalej złączona. Nie należy więc przyjmować jakiejś możności w woli Bożej.

Podobnie nie należy też przyjmować w niej zmienności. Jeśli bowiem w woli Bożej nie ma żadnej możności, to nie dlatego, że — gdy chodzi o rzeczy, których jest przyczyną — jej wybór nie pada bez żadnej konieczności na jedną z rzeczy przeciwstawnych, jakby była w możności w stosunku do obydwu, tak by najpierw chciała obydwu w możności, a później w sposób rzeczywisty — bo wszystkiego, czego chce, zawsze chce w sposób rzeczywisty nie tylko odnośnie do siebie, lecz także odnośnie do rzeczy, które powoduje — ale dlatego, że przedmiot woli nie ma koniecznego odniesienia do dobroci Bożej, która jest właściwym przedmiotem woli Bożej. Przykładem tu mogą być zdania niekonieczne, lecz możliwe, w których stosunek orzeczenia do podmiotu nie jest konieczny. Stąd, gdy się mówi: „Bóg chce tego skutku", jest jasne, że to zdanie nie jest konieczne, ale możliwe — nie w ten sposób, w jaki nazywa się coś możliwym odnośnie do jakiejś możności, lecz w ten sposób, że ani nie musi istnieć, ani nie jest niemożliwe, jak to podaje Filozof w V księdze *Metafizyki*[119]. Tak na przykład zdanie, że trójkąt ma dwa boki równe, jest możliwe, jednak nie z racji jakiejś możności, gdyż w matematyce nie ma ani możności, ani ruchu. Wykluczenie zatem powyższej konieczności nie usuwa niezmienności woli Bożej. Przyświadcza temu

119 Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019b 21-33).

także Pismo Święte w 1 Księdze Królewskiej 15 [1 Sm 15,291: „Zwycięzca w Izraelu z żalu się nie ugnie".

Chociaż zaś wola Boża nie jest zdeterminowana w stosunku do rzeczy, których jest przyczyną, nie należy jednak mówić, że nie chce żadnej z nich lub że jakaś przyczyna zewnętrzna ją determinuje. Skoro dobro poznane wyznacza woli jej przedmiot, intelekt zaś Boży dla woli Bożej nie jest czymś zewnętrznym, jako że jedno i drugie jest istotą Boga, to jeśli wolą Boga w chceniu czegoś kieruje poznanie intelektu, nie będzie to zdeterminowaniem woli Bożej przez coś zewnętrznego. Intelekt Boży bowiem poznaje nie tylko istnienie Boże, które się utożsamia z Jego dobrocią, lecz także inne dobra, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 49]. A dobra te poznaje jako pewne obrazy dobroci i istoty Bożej, a nie jako jej zasady. I w ten sposób wola Boża skłania się do nich jako do czegoś odpowiadającego Jego dobroci, a nie jako do czegoś koniecznego dla dobroci Bożej. Podobnie ma się też rzecz z naszą wolą, dlatego że gdy się ona do czegoś skłania jako do wprost koniecznego z racji celu, porusza się ku temu z pewną koniecznością, gdy zaś skłania się do czegoś tylko dlatego, że jej to odpowiada, to nie z konieczności ku temu dąży. Stąd i wola Boża nie skłania się z konieczności do swych skutków.

Nie musimy też z racji tego, co powiedzieliśmy powyżej, przyjmować, że w Bogu jest coś nienaturalnego. Wola Jego bowiem jednym i tym samym aktem chce siebie i innych rzeczy; lecz stosunek woli Bożej do Boga samego jest konieczny i naturalny, stosunek zaś woli Bożej do innych rzeczy zgodny jest z pewną odpowiedniością, nie jest jednak ani konieczny, ani naturalny, ani też wymuszony lub nienaturalny, ale jest zależny od wolnej woli. Co bowiem zależy od wolnej woli, nie musi być ani naturalne, ani wymuszone.

Rozdział 83 <<
BÓG CHCE CZEGOŚ INNEGO OD SIEBIE Z KONIECZNOŚCI WARUNKOWEJ

Z tego, o czym mówiliśmy, można wyciągnąć wniosek, że chociaż Bóg, gdy chodzi o skutki Jego działania, nie chce niczego z absolutnej konieczności, to jednak chce ich z konieczności warunkowej.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 82], że wola Boża jest niezmienna. W tym zaś, co jest niezmienne, jeśli coś jest w danej chwili, nie może później nie być; mówimy mianowicie, że zmienia się to, co jest inne teraz, niż było poprzednio. Jeśli więc wola Boża jest niezmienna, to przyjąwszy, że Bóg czegoś chce, jest konieczne warunkowo, by Bóg chciał.

Podobnie. Wszystko, co jest wieczne, jest konieczne. To zaś, że Bóg chce istnienia czegoś, co spowodował, jest wieczne; jak bowiem Jego istnienie, tak i chcenie Jego mierzy się wiecznością. Zatem jest ono konieczne, ale nie absolutnie, gdyż wola Boga nie odnosi się w sposób konieczny do poszczególnego przedmiotu chcianego. Chcenie Boże jest więc konieczne warunkowo.

Oprócz tego. Wszystko, co Bóg mógł, może; moc Jego bowiem nie umniejsza się, tak jak nie umniejsza się Jego istota. Lecz nie może nie chcieć teraz tego, czego — jak się przyjmuje — chciał, ponieważ wola Jego nie może się zmieniać. Zatem nigdy nie mógł nie chcieć wszystkiego, czego chciał. Jest więc konieczne warunkowo, by zarówno przedtem, jak i teraz, chciał wszystkiego, czego chciał; nie jest to jednak bezwzględnie konieczne, lecz możliwe w sposób przedstawiony powyżej [I, 82].

Co więcej. Ktokolwiek czegoś chce, z konieczności chce wszystkiego, co jest dla tego czegoś konieczne, chyba że wystąpi z jego strony jakiś błąd albo ignorancja, lub jakaś namiętność odwodzi go od słusznego wyboru właściwych środków do za-

mierzonego celu. Tego zaś nie można powiedzieć o Bogu. Jeśli więc Bóg, chcąc siebie, chce czegoś innego od siebie, z konieczności chce On wszystkiego tego, co jest konieczne dla rzeczy, której chce, jak na przykład założywszy, że Bóg chce, by istniał człowiek, musi koniecznie chcieć, by istniała dusza rozumna.

Rozdział 84
RZECZY SAME W SOBIE NIEMOŻLIWE NIE SĄ PRZEDMIOTEM WOLI BOŻEJ

Wynika stąd, że rzeczy, które same w sobie są niemożliwe, nie mogą być przedmiotem woli Bożej.

Takimi zaś rzeczami są te, które same w sobie są sprzeczne, jak na przykład, by człowiek był osłem, w czym się mieści to, że rozumne jest nierozumne. Ta zaś rzecz, która jest w sprzeczności z drugą, wyklucza pewne rzeczy konieczne dla tej drugiej; jak na przykład to, że jest się osłem, wyklucza rozum ludzki. Jeśli więc Bóg chce z konieczności tego, co jest potrzebne dla tych rzeczy, o których się zakłada, że ich chce, to jest niemożliwe, by chciał tego, co jest z tymi rzeczami w sprzeczności. I tak jest niemożliwe, by chciał rzeczy, które są wprost niemożliwe.

Podobnie. Jak wykazaliśmy powyżej [I, 75], Bóg, chcąc swego istnienia, które jest tożsame z Jego dobrocią, chce wszystkich innych rzeczy, o ile są do Niego podobne. W takiej mierze zaś, w jakiej coś jest w sprzeczności z istotą bytu jako takiego, nie ma w nim podobieństwa do pierwszego bytu, mianowicie boskiego, który jest źródłem istnienia. Nie może więc Bóg chcieć czegoś, co sprzeciwia się istocie bytu jako takiego. Tak zaś jak z istotą człowieka jako człowieka jest w sprzeczności bycie nierozumnym, tak też z istotą bytu jako bytu jest w sprzeczno-

ści, by coś było równocześnie bytem i niebytem. Bóg więc nie może chcieć, by twierdzenie i przeczenie były równocześnie prawdziwe. We wszystkim zaś, co jest samo przez się niemożliwe, zawiera się to, że jest niezgodne samo z sobą, jako że zakłada sprzeczność. Wola Boga zatem nie może chcieć rzeczy, które same w sobie są niemożliwe.

Co więcej. Wola odnosi się tylko do jakiegoś poznanego dobra. To więc, co nie podpada pod rozum, nie może podpadać pod wolę. Lecz te rzeczy, które same przez się są niemożliwe, nie podpadają pod rozum, skoro same z sobą są sprzeczne — chyba że przez pomyłkę kogoś nierozumiejącego własności rzeczy, czego nie można powiedzieć o Bogu. Pod wolę Bożą nie mogą więc podpadać rzeczy, które same przez się są niemożliwe.

Co więcej. W takiej mierze, w jakiej coś odnosi się do istnienia, odnosi się też do dobroci. Lecz niemożliwe są te rzeczy, które nie mogą istnieć. Zatem też nie mogą być dobre. Bóg więc nie może ich chcieć, gdyż chce tylko tych rzeczy, które są lub mogą być dobre.

Rozdział 85
WOLA BOŻA NIE ODBIERA RZECZOM PRZYGODNOŚCI ANI TEŻ NIE NAKŁADA NA NIE BEZWZGLĘDNEJ KONIECZNOŚCI

Z tego, o czym mówiliśmy, można wyciągnąć wniosek, że wola Boża nie usuwa przygodności ani też nie nakłada na rzeczy bezwzględnej konieczności.

Bóg bowiem chce wszystkiego, co jest potrzebne dla rzeczy, której chce, jak to już powiedzieliśmy [I, 831. Lecz jest właściwością niektórych rzeczy zgodnie z ich naturą, że są przygodne, a nie konieczne. Zatem Bóg chce, by niektóre rzeczy

były przygodne. Skuteczność zaś woli Bożej wymaga, by nie tylko istniało to, czego Bóg chce, by istniało, lecz także by istniało w ten sposób, w jaki Bóg chce, by istniało. Nawet bowiem w naturalnych przyczynach sprawczych, gdy moc działająca jest silna, upodabnia ona skutek swego działania do siebie nie tylko co do gatunku, lecz także co do przypadłości, które są pewnymi sposobami bycia rzeczy będącej skutkiem. Skuteczność woli Bożej nie usuwa zatem przygodności.

Co więcej. Bardziej niż jakiegoś dobra poszczególnego Bóg chce dobra powszechnego skutków swego działania — dlatego że w dobru powszechnym pełniej ukazuje się podobieństwo do Jego dobroci. Pełnia zaś świata wymaga, by istniały rzeczy przygodne, inaczej świat nie zawierałby wszystkich stopni bytów. Zatem Bóg chce, by istniały rzeczy przygodne.

Dalej. Dobro świata rozważa się w pewnym porządku, jak to widać w XI księdze *Metafizyki*[120]. Skoro zaś ciała należą do doskonałości świata i poruszają inne ciała tylko wtedy, gdy same są poruszone, to porządek świata wymaga, by niektóre przyczyny były zmienne. Z przyczyny zaś zmiennej wynikają skutki przygodne, nie może bowiem skutek mieć trwalszego istnienia niż przyczyna. Widzimy więc, że chociaż dalsza przyczyna jest konieczna, to jednak, gdy bliższa przyczyna jest przygodna, skutek jest przygodny. Jest jasne, że odnosi się to do ciał otaczającego nas świata; są one mianowicie przygodne z racji swych bliższych przyczyn przygodnych, chociaż ich dalsze przyczyny, to jest ruchy ciał niebieskich, są konieczne. Zatem Bóg chce, by niektóre zdarzenia były przygodne.

Oprócz tego. Z konieczności warunkowej w przyczynie nie można wnioskować o bezwzględnej konieczności skutku. Bóg zaś chce czegoś w stworzeniu nie z absolutnej konieczności, lecz tylko z konieczności warunkowej, jak to wykazaliśmy

120 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

powyżej [I, 81nj. Nie można więc wnioskować z woli Bożej o bezwzględnej konieczności w rzeczach stworzonych. Ale tylko absolutna konieczność znosi przygodność, gdyż nawet wykluczające się możliwości stają się przy pewnych założeniach konieczne, jak na przykład, jeśli Sokrates biegnie, to jest konieczne, by się poruszał. Wola Boża zatem nie wyklucza przygodności z rzeczy, których chce. Jeśli więc Bóg czegoś chce, to nie wynika stąd, że musi się to koniecznie zdarzyć. Prawdziwe i konieczne jest jednak zdanie warunkowe: „Jeśli Bóg czegoś chce, to to będzie". Następnik jednak nie musi być konieczny.

Rozdział 86 <<
WOLI BOŻEJ MOŻNA WYZNACZAĆ RACJĘ

Z tego, co powiedzieliśmy, możemy wnioskować, że woli Bożej można wyznaczać rację.

Cel bowiem jest racją chcenia środków do celu. Bóg zaś chce swej dobroci jako celu, natomiast wszystkich innych rzeczy chce jako środków do celu. Dobroć Jego więc jest racją, dla której chce innych rzeczy różnych od siebie.

Dalej. Dobro poszczególne przyporządkowane jest do dobra całości jako do celu, tak jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe. W taki sposób zaś rzeczy podpadają pod wolę Bożą, w jaki są rozmieszczone w porządku dobra. Wynika więc stąd, że dobro świata jest racją, dla której Bóg chce każdego poszczególnego dobra w świecie.

Podobnie. Jak to wykazaliśmy powyżej, gdy się założy, że Bóg chce jakiejś rzeczy, to wynika stąd w sposób konieczny, że chce tego, co dla tej rzeczy jest potrzebne [I, 83]. To zaś, co jakiejś rzeczy nadaje konieczność, jest racją, dla której ona

istnieje. Racją więc, dla której Bóg chce tego, co jest potrzebne jakiejś rzeczy, jest istnienie rzeczy, której jest to potrzebne.

W taki więc sposób możemy postępować w wyznaczaniu racji woli Bożej. Bóg chce, by człowiek miał rozum, by był człowiekiem. Chce także, by człowiek istniał, po to by świat był zupełny, i chce, by istniało dobro świata, gdyż to przystoi Jego dobroci.

Każdą jednak z powyższych trzech racji konstytuuje inne odniesienie. Dobroć Boża ani nie zależy od doskonałości świata, ani też dzięki niej się nie powiększa. Doskonałość świata, chociaż zależy w sposób konieczny od pewnych dóbr poszczególnych, które są istotnymi jego częściami, to jednak od innych nie zależy w sposób konieczny; dodają one światu jedynie jakiejś dobroci lub ozdoby, jak na przykład to, co istnieje tylko dla ochrony i ozdoby innych części świata. Dobro zaś poszczególne z konieczności zależy od tych rzeczy, które dla niego są bezwzględnie potrzebne; chociaż i tu są pewne rzeczy, które są tylko dla jego większego dobra.

Czasami więc racją woli Bożej jest tylko odpowiedniość, czasami pożytek, czasami zaś konieczność warunkowa. Konieczność zaś bezwzględna zachodzi tylko wtedy, gdy Bóg chce samego siebie.

Rozdział 87
NIC NIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ WOLI BOŻEJ

Chociaż można woli Boga wyznaczać jakąś rację, to jednak nie wynika stąd, żeby coś było przyczyną Jego woli.

Dla woli bowiem przyczyną chcenia jest cel. Celem zaś woli Boga jest Jego dobroć. Dobroć więc jest przyczyną woli Boga, a zarazem jest ona samym Jego chceniem.

Spomiędzy zaś innych rzeczy, których Bóg chce, żadna nie jest dla Boga przyczyną chcenia. Lecz wśród nich jedna jest przyczy-

ną tego, że druga pozostaje w relacji do dobroci Bożej. I w ten sposób rozumie się, że Bóg z racji jednej z nich chce drugiej.

Jest jednak rzeczą jasną, że nie należy przyjmować żadnego szeregu aktów chcenia w woli Boga. Gdzie bowiem jest jeden akt, nie ma przechodzenia z jednego w drugie, jak to wykazaliśmy powyżej przy rozważaniach o intelekcie [I, 57]. Bóg zaś jednym aktem chce swej dobroci i wszystkich innych rzeczy, skoro Jego działanie jest Jego istotą.

Pozwala to wykluczyć błąd tych, którzy mówią, że wszystko pochodzi od Boga według Jego prostej woli — tak, że nie potrzeba niczemu wyznaczać racji prócz tej, że Bóg tak chce.

Sprzeciwia się to także Pismu Świętemu, które oświadcza, że Bóg uczynił wszystko według porządku swej mądrości, zgodnie z Psalmem [104,24]: „Tyś wszystko mądrze uczynił"; oraz Eklezjastykiem 1 [Syr 1,10]: „Bóg rozlał mądrość swoją na wszystkie swe dzieła".

Rozdział 88
BOGU PRZYSŁUGUJE WOLNA DECYZJA

To, co powiedzieliśmy, pozwala wykazać, że Bogu przysługuje wolna decyzja.

O wolnej decyzji bowiem mówimy w odniesieniu do tego, czego ktoś chce nie z konieczności, lecz dobrowolnie. Stąd możemy decydować w sposób wolny, czy chcemy biegać, czy chodzić. Bóg zaś, jak to wykazaliśmy powyżej, nie chce z konieczności rzeczy innych od siebie [I, 81]. Bogu więc przysługuje wolna decyzja.

Dalej. Intelekt Boga skłania w pewien sposób Jego wolę ku rzeczom, odnośnie do których z natury swej wola Boża nie jest zdeterminowana, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 82], Mówimy zaś o człowieku, że on jeden pośród innych zwierząt ma

wolną decyzję, gdyż do chcenia skłania go osąd rozumu, a nie, jak zwierzęta, pociąg natury. Zatem Bogu przysługuje wolna decyzja.

Podobnie. Według Filozofa w III księdze *Etyki*[121] wola odnosi się do celu, wybór zaś odnosi się do środków, które prowadzą do celu. Skoro więc Bóg chce siebie jako celu, innych zaś rzeczy jako tego, co służy celowi, wynika stąd, że w stosunku do siebie Bóg odnosi się tylko wolą, a w stosunku do innych rzeczy dokonuje wyboru. Wybór zaś odbywa się zawsze przez wolną decyzję. Bogu więc przysługuje wolna decyzja.

Oprócz tego. Mówimy, że przez to, iż człowiek ma wolną decyzję, jest panem swoich czynów. To zaś przysługuje najbardziej pierwszej przyczynie, której działanie nie zależy od żadnego innego. Bóg więc posiada wolną decyzję.

Można to także zauważyć z samego znaczenia wyrazu. Wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną, jak twierdzi Filozof na początku *Metafizyki*[122]. A to nikomu nie przysługuje bardziej niż pierwszej przyczynie, którą jest Bóg.

Rozdział 89 <<
W BOGU NIE MA DOZNAŃ UCZUCIOWYCH

Na tej podstawie można stwierdzić, że w Bogu nie ma doznań uczuciowych.

Doznania uczuciowe nie powstają na skutek poruszeń umysłowych, lecz tylko na skutek poruszeń zmysłowych, jak zostało dowiedzione w VII księdze *Fizyki*[123]. W Bogu zaś nie może być żadnego takiego poruszenia, gdyż nie posiada On

121 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 4 (1111b 26-27).
122 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 26).
123 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a 3-248a 9).

poznania zmysłowego, jak to wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 44]. Wynika więc stąd, że w Bogu nie ma doznań uczuciowych.

Oprócz tego. Każdemu doznaniu uczuciowemu towarzyszy jakaś zmiana cielesna, jak na przykład ściśnięcie lub rozszerzenie serca i tym podobne. Nic zaś takiego nie może mieć miejsca w Bogu, ponieważ nie jest On ani ciałem, ani mocą cielesną, jak wykazaliśmy powyżej [I, 20]. Nie ma w Nim zatem doznań uczuciowych.

Podobnie. Każde doznanie uczuciowe wyprowadza doznającego w jakiś sposób z jego zwykłego, stałego lub naturalnego stanu, czego znakiem jest fakt, że tego rodzaju

doznania, jeśli stają się gwałtowne, powodują śmierć zwierząt. Lecz nie jest możliwe, by Bóg, skoro jest niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13], w jakiś sposób został wyprowadzony ze swego naturalnego stanu. Jest więc jasne, że takich doznań nie może być w Bogu.

Co więcej. Wszelkie poruszenie związane z doznaniem uczuciowym kieruje się do jednego przedmiotu na sposób i miarę doznania. Doznanie bowiem skłania się do czegoś jednego podobnie jak i natura, dlatego też należy je rozumem opanować i kierować. Wola Boża zaś nie jest sama z siebie zdeterminowana do czegoś jednego w rzeczach stworzonych, chyba że z rozporządzenia Bożej Mądrości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 82], W Bogu więc nie ma doznań uczuciowych.

Dalej. Każde doznanie tkwi w podmiocie istniejącym w możności. Bóg zaś jest zupełnie wolny od możności, skoro jest czystą rzeczywistością. Jest więc tylko działającym i w żaden sposób nie może w Nim być doznawania.

Stąd wszelkie doznanie z racji jego rodzaju trzeba wykluczyć w Bogu.

Niektóre doznania trzeba wykluczyć w Bogu nie tylko z racji ich rodzaju, ale także z racji ich gatunku. Każde bowiem doznanie otrzymuje określenie gatunkowe od swego przedmio-

tu. Skoro więc przedmiot jakiegoś doznania całkowicie nie stosuje się do Boga, to nie ma w Bogu tego doznania także z racji jego gatunku. Takim doznaniem jest smutek lub cierpienie, ponieważ ich przedmiotem jest zło już istniejące w podmiocie, tak jak przedmiotem radości jest dobro obecne i posiadane. Smutku więc i cierpienia z samej ich istoty nie może być w Bogu.

Dalej. Istoty przedmiotu jakiegoś doznania zmysłowego nie określa się, wychodząc tylko od dobra i zła, ale także ujmując sposób, w jaki ktoś się do nich odnosi — tak bowiem różnią się nadzieja i radość. Jeśli więc sposób odnoszenia się do przedmiotu zawartego w istocie doznania nie przysługuje Bogu, to i samo doznanie z racji swego gatunku także Mu nie przysługuje. Nadzieja, chociaż ma dobro za przedmiot, to jednak nie dobro już osiągnięte, lecz takie, które można osiągnąć. Takie dobro jednak nie może przysługiwać Bogu z racji Jego doskonałości, która jest tak wielka, że niczego do niej nie można dodać. Także więc nadziei nie może być w Bogu ze względu na jej gatunek. Podobnie też nie może być w Nim pragnienia czegoś nieposiadanego.

Co więcej. Jak doskonałość Boża wyklucza możność dodania do niej jakiegoś dobra, które by Bóg mógł zdobyć, podobnie także, i to dużo bardziej, wyklucza ona możność w odniesieniu do zła. Lęk zaś odnosi się do zła, które może zagrażać, podobnie jak nadzieja odnosi się do dobra, które można zdobyć. Z racji więc jego gatunku wykluczamy w Bogu lęk i dlatego, że może przysługiwać tylko temu, co istnieje w możności, i dlatego, że jego przedmiotem jest mogące zaistnieć zło.

Podobnie. Żal wprowadza zmianę w uczuciach. A zatem istota żalu sprzeciwia się Bogu: nie tylko dlatego, że żal jest gatunkiem smutku, lecz także dlatego, że wprowadza zmianę w woli.

Oprócz tego. Za wyjątkiem błędu we władzy poznawczej jest rzeczą niemożliwą poznawać jako złe to, co jest dobre. Nie zdarza się także, by zło jednego było dobrem drugiego, chyba tylko w dobrach jednostkowych, w których zniszczenie jedne-

go jest powstawaniem drugiego. Żadne dobro jednostkowe zaś nie umniejsza dobra ogólnego, lecz każde z nich przedstawia dobro ogólne. Bóg jest dobrem powszechnym i wszystkie rzeczy nazywa się dobrymi z racji uczestnictwa w podobieństwie do Niego. Zło żadnego bytu nie może być zatem dobrem dla Boga. Niemożliwe jest także, by Bóg poznawał jako zło to, co jest dlań wprost dobrem, a nie jest złem — w wiedzy Jego bowiem nie ma błędu, jak stwierdziliśmy powyżej [I, 61]. Nie może więc w Bogu być zazdrości także z racji jej gatunku, nie tylko dlatego, że zazdrość jest gatunkiem smutku, lecz także dlatego, że smuci się ona z cudzego dobra i w ten sposób uważa cudze dobro za własne zło.

Co więcej. Smucić się z dobra znaczy to samo, co pragnąć zła; pierwsze pochodzi stąd, że dobro uważa się za zło, drugie zaś stąd, że zło uważa się za dobro. Gniew jest pragnieniem zła dla drugiego jako zemsty. Gniew więc z racji swego gatunku jest daleki od Boga nie tylko dlatego, że jest skutkiem smutku, lecz także dlatego, że jest pragnieniem zemsty z powodu smutku zrodzonego z zadanej krzywdy.

Również z tego samego powodu wyklucza się u Boga wszystkie inne doznania uczuciowe, które stanowią gatunki wyżej wymienionych doznań lub które są ich skutkami.

Rozdział 90
W BOGU JEST ZADOWOLENIE I RADOŚĆ, A JEDNAK NIE SPRZECIWIA SIĘ TO BOŻEJ DOSKONAŁOŚCI

Istnieją pewne doznania, które chociaż jako doznania nie przysługują Bogu, to jednak z istoty swej nie wnoszą niczego, co by się sprzeciwiało doskonałości Bożej.

Do takich doznań należy radość i zadowolenie. Radość bowiem odnosi się do dobra obecnego. Nie sprzeciwia się więc

Bożej doskonałości ani ze względu na swój przedmiot, którym jest dobro, ani ze względu na sposób odnoszenia się do posiadanego już przedmiotu.

Stąd zaś jest jasne, że radość czy zadowolenie są w Bogu w sposób właściwy. Dobro i zło ujęte poznawczo są bowiem zarówno przedmiotem pragnienia zmysłowego, jak i przedmiotem pragnienia umysłowego. Jest bowiem właściwością obydwu typów pragnienia, że zdążają za dobrem i unikają zła, czy to zgodnie z prawdą, czy zgodnie z jakimś osądem. Różnica polega na tym, że przedmiot pożądania umysłowego jest ogólniejszy od przedmiotu pożądania zmysłowego, pożądanie umysłowe bowiem odnosi się wprost do dobra lub zła, pożądanie zaś zmysłowe odnosi się do dobra i zła ujętego przez zmysły. Podobnie przedmiot intelektu jest ogólniejszy od przedmiotu zmysłu. Przedmioty zaś decydują o gatunku pragnień. I tak w sferze pragnienia umysłowego, którym jest wola, znajdują się pragnienia gatunkowo podobne do pragnień sfery zmysłowej, różniące się jednak tym, że w sferze pragnień zmysłowych są doznania powstające z racji połączenia z organem cielesnym, w pragnieniu umysłowym zaś są pragnienia proste. Tak bowiem, jak przez doznanie lęku, który należy do dziedziny pragnienia zmysłowego, ucieka się przed przyszłym złem, tak też pragnienie umysłowe powoduje to samo, lecz bez doznania zmysłowego. Skoro więc radość i zadowolenie nie sprzeciwiają się Bogu w zakresie swego gatunku, lecz tylko z tej racji, że choć są doznaniami zmysłowymi, to gatunkowo należą do dziedziny woli, a nie do dziedziny doznań zmysłowych, to wynika stąd, że są obecne też w woli Bożej.

Podobnie. Radość i zadowolenie są pewnym spoczynkiem woli w przedmiocie. Bóg zaś, który jest głównym przedmiotem swej woli, przede wszystkim sam w sobie spoczywa, ponieważ sam sobie zupełnie wystarcza. Przez swą wolę więc w najwyższy sposób sam w sobie ma zadowolenie i radość.

229

Oprócz tego. Zadowolenie jest pewną doskonałością działania, jak to jasno powiedziane jest u Filozofa w X księdze *Etyki*[124] — wieńczy bowiem działanie, tak jak piękno wieńczy młodość. Lecz najdoskonalszym działaniem Boga jest poznanie umysłowe, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45]. Jeśli więc my znajdujemy zadowolenie w naszym poznaniu z racji jego doskonałości, to dla Boga Jego poznanie umysłowe będzie źródłem najdoskonalszego zadowolenia.

Co więcej. Każdy byt z natury swej cieszy się czymś podobnym sobie jako czymś, co mu odpowiada, chyba że przypadłościowo jest to przeszkodą w pożytku, jak na przykład gdy garncarze kłócą się między sobą dlatego, że jeden przeszkadza drugiemu w zarobkowaniu. Każde zaś dobro jest obrazem dobroci Bożej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 40], żadne też dobro nie umniejsza tego podobieństwa. Wynika więc stąd, że Bóg raduje się z każdego dobra.

Jest w Nim przeto we właściwy Mu sposób radość i zadowolenie. Radość zaś i zadowolenie różnią się pojęciowo. Zadowolenie bowiem rodzi się z rzeczywistego zespolenia z dobrem, radość zaś tego nie wymaga. Do istoty radości wystarcza sam spoczynek woli w jej przedmiocie. Stąd zadowolenie wzięte we właściwym tego słowa znaczeniu wyrasta tylko z połączenia z dobrem, radość zaś z dobra zewnętrznego. Stąd też jest jasne, że Bóg we właściwy sobie sposób ma zadowolenie sam w sobie, raduje się natomiast i z siebie, i z innych rzeczy.

124 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

230

Rozdział 91
W BOGU JEST MIŁOŚĆ

Podobnie musi być w Bogu i miłość jako akt Jego woli.

Do istoty miłości bowiem, ściśle się wyrażając, należy to, że kochający pragnie dobra ukochanego. Bóg zaś chce dobra swego i dobra innych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 74; I, 751. Stosownie do tego więc Bóg kocha i siebie, i inne rzeczy.

Dalej. Prawdziwa miłość pragnie czyjegoś dobra jako jego dobra. Przypadłościowo zaś kocha czyjeś dobro ktoś, kto pragnie go tylko jako prowadzącego do innego dobra. Tak na przykład, gdy ktoś chce, by wino się przechowało po to, aby mógł je wypić, lub gdy ktoś chce dobra człowieka, by był mu pożyteczny lub miły, to kocha wino i człowieka przypadłościowo, siebie zaś kocha sam przez się. Lecz Bóg chce dobra każdej rzeczy jako jej dobra, chce bowiem, by każda rzecz istniała z tej racji, że jest sama w sobie dobra, chociaż równocześnie podporządkowuje jedną rzecz pożytkowi drugiej. Bóg więc prawdziwie kocha i siebie, i inne rzeczy.

Co więcej. Skoro każda rzecz z natury swej chce lub pragnie na swój sposób własnego dobra, to jeśli do istoty miłości należy, by kochający chciał lub pragnął dobra ukochanego, to wynika stąd, że kochający ma się do ukochanego tak, jak do

tego, co w pewien sposób jest z nim czymś jednym. Wydaje się więc, że czymś właściwym i istotnym dla miłości jest fakt, że uczucie jednego kieruje się do drugiego jako do czegoś z nim w pewien sposób złączonego. I dlatego mówi Dionizy[125], że miłość jest siłą jednoczącą. Im więc większa jest przyczyna jedności kochającego z ukochanym, tym żarliwsza jest miłość. Bardziej bowiem kochamy tych, których z nami łączy

125 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 713 B).

pochodzenie, zażyłe stosunki lub coś podobnego niż tych, których z nami łączy tylko wspólność natury ludzkiej. I podobnie, im głębiej sięga przyczyna jedności w kochającym, tym miłość jest silniejsza. Stąd miłość pochodząca z jakiejś namiętności staje się czasem silniejsza od miłości powstającej w sposób naturalny lub rodzącej się z jakiegoś przyzwyczajenia, jednak przemija łatwiej. Przyczyna zaś jedności wszystkich rzeczy z Bogiem, mianowicie Jego dobroć, którą wszystkie rzeczy naśladują, jest czymś najwyższym i najbardziej wewnętrznym Bogu, skoro On sam jest swoją dobrocią. Jest zatem w Bogu miłość nie tylko prawdziwa, lecz także najdoskonalsza i najsilniejsza.

Podobnie. Miłość ze strony swego przedmiotu, ponieważ jest nim dobro, nie wnosi niczego, co by się sprzeciwiało Bogu. Nie wnosi też niczego takiego w sposobie odnoszenia się do przedmiotu, miłość bowiem posiadanej rzeczy nie jest mniejsza, lecz większa, gdyż dobro, gdy je posiądziemy, staje się nam bliższe. Stąd też ruch zdążający do celu staje się intensywniejszy, gdy cel się przybliża. Czasem jednak z przyczyny przypadłościowej dzieje się przeciwnie, na przykład gdy doświadczamy w umiłowanym czegoś, co sprzeciwia się miłości. Wtedy bowiem, posiadając, mniej kochamy. Miłość nie sprzeciwia się więc doskonałości Bożej z racji swego gatunku. Zatem jest w Bogu.

Oprócz tego. Własnością miłości jest dążyć do zjednoczenia, jak mówi Dionizy[126]. Gdy bowiem z racji podobieństwa lub zgodności między kochającym a ukochanym uczucie kochającego doprowadza w pewien sposób do złączenia z ukochanym, wtedy pragnienie dąży do udoskonalenia tego zjednoczenia, tak by zjednoczenie zapoczątkowane w uczuciu, spełniło się całkowicie. Stąd też przyjaciele cieszą się wzajemną obecnością, współżyciem i wspólnymi rozmowami. Bóg zaś

136 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 173 B).

dąży do zjednoczenia wszystkich rzeczy — z racji tego bowiem, że daje im istnienie i inne doskonałości, jednoczy je ze sobą, tak jak to jest możliwe. Bóg więc kocha siebie i inne byty.

Dalej. Miłość jest początkiem każdego uczucia. Radość bowiem i pragnienie wypływają z ukochanego dobra, lęk zaś i smutek są wynikiem zła, które się sprzeciwia ukochanemu dobru, a z tych uczuć powstają wszystkie inne uczucia. Lecz w Bogu jest radość i zadowolenie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 90]. Zatem w Bogu jest miłość.

Mogłoby się zaś komuś wydawać, że Bóg nie kocha bardziej jednej rzeczy od drugiej. Jeśli bowiem natężenie i słabnięcie jest właściwe zmiennej naturze, to nie może przysługiwać Bogu, od którego daleka jest wszelka zmienność.

Poza tym. Żadnej z rzeczy, które w zakresie działania orzeka się o Bogu, nie przypisuje się Mu w stopniu większym lub mniejszym. Ani bowiem Bóg nie poznaje lepiej jednej rzeczy od drugiej, ani nie cieszy się bardziej z jednej rzeczy niż z drugiej.

Należy jednak wiedzieć, że w odróżnieniu od pozostałych czynności duszy, które odnoszą się tylko do jednego przedmiotu, jedynie miłość, jak się wydaje, kieruje się do dwóch przedmiotów. Przez to bowiem, że poznajemy lub że się cieszymy, musimy się odnosić w pewien sposób do jakiegoś przedmiotu, miłość zaś pragnie czegoś dla kogoś. Mówimy, że kochamy coś, gdy temu czemuś życzymy jakiegoś dobra, jak to wyżej powiedzieliśmy. Stąd, gdy jakichś rzeczy pożądamy, mówimy wprost i we właściwy sposób, że ich pragniemy, a nie że je kochamy, gdyż raczej kochamy siebie samych, pożądając ich dla siebie. Mówimy więc, że je kochamy przypadłościowo i nie we właściwym znaczeniu. Mniejszą lub większą doskonałość pozostałych czynności duszy określa się zatem tylko odnośnie do intensywności działania. Tego zaś nie może być w Bogu, natężenie czynności bowiem mierzy się mocą,

którą działa, tymczasem każda czynność Boża ma moc jedną i tę samą.

Dwojako zaś można mówić o większym lub mniejszym stopniu w miłości. Po pierwsze, w odniesieniu do dobra, którego dla kogoś pragniemy i w tym znaczeniu mówimy, że bardziej kochamy tego, dla kogo pragniemy większego dobra. Po drugie, zgodnie z intensywnością działania i w tym znaczeniu mówimy, że kochamy bardziej tego, komu wprawdzie nie życzymy większego dobra, ale tego samego dobra życzymy goręcej i skuteczniej.

Stosownie do pierwszego ujęcia, nic nie stoi na przeszkodzie, by twierdzić, że Bóg jedną rzecz kocha bardziej od drugiej, gdy chce dla niej większego dobra. Nie można tego twierdzić odnośnie do drugiego ujęcia dla podanej już racji.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 89n], w sposób oczywisty wynika, że pośród naszych uczuć nie ma żadnego, które mogłoby Bogu przysługiwać w sposób właściwy, z wyjątkiem radości i miłości — chociaż i tych uczuć nie ma w Nim, tak jak w nas, jako doznań zmysłowych.

To, że w Bogu jest radość lub zadowolenie, poświadcza powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [16,11]: „Rozkosze na wieki po Twojej prawicy", a w Księdze Przysłów 9 [8,30]: „Byłam rozkoszą Jego każdego dnia, cały czas igrając przed Nim" — mówi to Mądrość Boża, którą jest Bóg, jak wykazaliśmy [I, 45; I, 60]; w Ewangelii Św. Łukasza 15, [10]: „Radość jest w niebie z jednego grzesznika pokutę czyniącego". Także Filozof mówi w VII księdze *Etyki*[127], że w Bogu radość jest zawsze jednym i prostym zadowoleniem.

Pismo Święte wspomina także o miłości Boga — Księga Powtórzonego Prawa 33, [3]: „On umiłował ludy"; Księga Jere-

127 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 14 (1154b 26).

miasza 31, [31: „Miłością odwieczną umiłowałem cię"; Ewangelia św. Jana 16, [27]: „Sam Ojciec bowiem miłuje was". Także niektórzy filozofowie uznawali miłość Boga za zasadę rzeczy[128]. Zgadzają się z tym słowa Dionizego w IV rozdziale *Imion boskich*[129], który mówi, że miłość nie pozwoliła Bogu być bezowocnym.

Wiedzieć jednak należy, że także inne uczucia, które istotnie sprzeciwiają się Bożej doskonałości, odnosi Pismo Święte do Boga, ale nie we właściwym znaczeniu, jak

udowodniliśmy [I, 89; por. I, 30], lecz przenośnie, z racji podobieństwa czy to do skutków, czy też do jakiegoś poprzedzającego uczucia.

Mówię zaś „do skutków", gdyż czasami wola kierowana mądrością dąży do tego samego skutku, do którego się ktoś skłania z niewłaściwej namiętności; i tak sędzia karze przez sprawiedliwość, a człowiek rozgniewany karze z gniewu. Mówi się więc czasem, że Bóg jest zagniewany, o ile w porządku swej mądrości chce kogoś ukarać, zgodnie ze słowami Psalmu [2,12]: „Gdyż gniew Jego prędko wybucha". Miłosiernym zaś nazywamy Go z racji tego, że z przychylności swej usuwa niedolę ludzi, podobnie jak i my to czynimy, kierując się uczuciem litości. Stąd powiedziano w Psalmie [103,8]: „Pan litościwy i miłosierny, cierpliwy i wielce miłosierny". Mówi się także czasem, że Bóg żałuje, o ile zgodnie z odwiecznym i niezmiennym porządkiem swej Opatrzności czyni na nowo to, co przedtem zniszczył, lub też niszczy, co poprzednio uczynił; czynią tak ci, którymi żal powoduje. Stąd powiedziano w Księdze Rodzaju 6, [7]: „Żałuję, że uczyniłem człowieka". Nie można jednak rozumieć tego dosłownie, jak wynika ze słów 1 Księgi Królewskiej 15 [1 Sm 15,291: „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani z żalu się nie ugnie".

Mówię zaś „z powodu podobieństwa do poprzedzającego uczucia", ponieważ miłość i radość, które we właściwy sposób

128 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (984b 23-27).
127 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 10 (PG 3, 708 B).

są w Bogu, są źródłem wszystkich uczuć. Miłość mianowicie jako zasada poruszająca, radość zaś na sposób celu; stąd też rozgniewani cieszą się, karząc, jak gdyby osiągali cel. Mówi się więc, że Bóg się smuci, o ile zdarzają się rzeczy przeciwne tym, które kocha i które pochwala, podobnie jak i my smucimy się z tego, co się nam przydarza wbrew naszej woli. I widać to w Księdze Izajasza 59, [15-16]: „Pan ujrzał i złem się wydało w Jego oczach, że nie było prawa. Ujrzał też, że brakowało ludzi i zdumiał się, że nikt się nie przeciwstawił".

Przez to, co powiedzieliśmy powyżej, usuwa się błąd pewnych żydów, którzy przypisywali Bogu gniew, smutek, żal i wszelkie tego rodzaju doznania uczuciowe we właściwym ich znaczeniu, nie rozróżniając tego, co w Piśmie Świętym powiedziano w znaczeniu właściwym, a co w znaczeniu przenośnym.

Rozdział 92 <<
W JAKI SPOSÓB PRZYPISUJE SIĘ BOGU CNOTY

Po tym, co powiedzieliśmy, należy dowieść, w jaki sposób przypisuje się Bogu cnoty.

Jak bowiem istnienie Boga jest wszechstronnie doskonałe, zawierając w pewien sposób doskonałości wszystkich bytów, tak też trzeba, aby Jego dobroć zawierała wszelkie dobroci. Cnota zaś jest jakąś dobrocią cnotliwego — z racji cnoty bowiem nazywa się go dobrym i dzieła jego dobrymi. Musi więc dobroć Boża zawierać na swój sposób wszystkie cnoty.

Stąd żadnej z cnót nie przypisuje się Bogu jako sprawności, jak to się mówi odnośnie do nas. Nie należy bowiem twierdzić, że Bóg jest dobry przez coś dodanego, gdyż jest On dobry przez swą istotę, skoro jest zupełnie prosty. Bóg nie działa też przez coś dodanego do Jego istoty, skoro Jego działanie

jest Jego istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45; I, 73]. Cnota Jego zatem nie jest jakąś Jego sprawnością, lecz jest Jego istotą.

Podobnie. Sprawność jest niepełnym urzeczywistnieniem, jakby czymś pośrednim między możnością a urzeczywistnieniem, stąd też tych, którzy posiadają jakąś sprawność, przyrównuje się do śpiących. W Bogu zaś jest rzeczywistość najdoskonalsza. Stąd urzeczywistnienie nie istnieje w Bogu na sposób sprawności, jak na przykład wiedza, lecz tak jak rozważanie, które jest ostateczną i doskonałą rzeczywistością.

Sprawność może udoskonalać jakąś możność. W Bogu zaś nie ma nic z możności, lecz wszystko jest rzeczywistością. Nie może więc być w Nim sprawności.

Oprócz tego. Sprawność należy do rodzaju przypadłości. W Bogu zaś zupełnie nie ma przypadłości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 23]. A zatem nie mówimy, że jakaś cnota jest w Bogu jako sprawność, lecz mówimy, że w Bogu cnota utożsamia się z Jego istotą.

Skoro zaś życiem ludzkim kierują ludzkie cnoty, a życie ludzkie jest dwojakie: kontemplacyjne i czynne, to wynika stąd, że te cnoty, które należą do życia czynnego — jako udoskonalające to życie — nie mogą przysługiwać Bogu. Czynne bowiem życie człowieka polega na posługiwaniu się dobrami materialnymi, stąd te cnoty kierują życiem czynnym, za pomocą których należycie tych dóbr używamy. Takie zaś dobra nie mogą przysługiwać Bogu. A zatem także nie mogą Mu przysługiwać cnoty, które kierują życiem czynnym.

Dalej. Cnoty te udoskonalają obyczaje ludzi w życiu społecznym, stąd wydaje się, że nie przysługują tym, którzy nie biorą udziału w życiu społecznym. Tym mniej więc przysługują Bogu, którego sposób bycia i życie dalekie są od sposobu życia ludzkiego.

Niektóre spośród cnót odnoszących się do życia czynnego kierują nami w dziedzinie uczuć. Tego rodzaju cnót nie możemy przypisywać Bogu. Cnoty bowiem odnoszące się do uczuć

otrzymują określenie gatunkowe od samych uczuć jako od swych właściwych przedmiotów — stąd też cnota umiarkowania różni się od cnoty męstwa o tyle, że jedna odnosi się do pragnień zmysłowych, a druga do lęku i odwagi. W Bogu zaś, jak wykazaliśmy, nie ma doznań uczuciowych [I, 89]. Nie może zatem także być w Bogu tego rodzaju cnót.

Podobnie. Cnoty te nie są w umysłowej części duszy, lecz w jej części zmysłowej, w której jedynie mogą być uczucia, jak tego dowiedziono w VII księdze *Fizyki*[130]. W Bogu zaś nie ma części zmysłowej, lecz tylko intelekt. Wynika więc stąd, że w Bogu nie może być tego rodzaju cnót, nawet we właściwym ich znaczeniu.

Spośród uczuć, do których odnoszą się cnoty, jedne wynikają ze skłonności do jakiegoś dobra cielesnego będącego dla zmysłów przyjemnością; do takich dóbr należą pokarmy, napoje i stosunki seksualne. Do tych skłonności odnoszą się trzeźwość, czystość, a ogólnie — umiarkowanie i powściągliwość. Ponieważ zaś przyjemności cielesne są całkowicie nieobecne w Bogu, to powyższe cnoty, skoro dotyczą uczuć, ani nie przysługują Bogu dosłownie, ani też w Piśmie Świętym nie orzeka się ich o Bogu przenośnie — nic bowiem w Bogu cnotom tym nie odpowiada nawet z racji jakichś podobnych skutków tych cnót.

Inne zaś uczucia wynikają ze skłonności do jakiegoś dobra duchowego, jakim jest na przykład honor, władza, zwycięstwo, zemsta i tym podobne. Do naszych oczekiwań,

porywów i w ogóle pragnień w stosunku do tych dóbr odnoszą się męstwo, wielkoduszność, łagodność i inne tego rodzaju cnoty. Te we właściwym znaczeniu nie mogą przysługiwać Bogu, dlatego że odnoszą się do uczuć. Pismo Święte jednak przypisuje je Bogu przenośnie, z racji podobieństwa skutków, jakie przy-

130 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a 23-248a 9).

noszą, jak powiedziane jest w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm2,2]: „Nikt tak mężny jak nasz Pan"; oraz w Księdze Micheasza 6 [por. So 2,3]: „Szukajcie łagodnego, szukajcie dobrego".

Rozdział 93
W BOGU SĄ CNOTY MORALNE ODNOSZĄCE SIĘ DO DZIAŁANIA

Istnieją pewne cnoty kierujące czynnym życiem człowieka, które nie odnoszą się do uczuć, ale do działania, jak na przykład prawda, sprawiedliwość, hojność, wspaniałomyślność, roztropność i umiejętność.

Skoro zaś o przynależności cnoty do gatunku decyduje jej przedmiot lub materia, a czynności, które stanowią materię lub przedmiot tych cnót, nie sprzeciwiają się doskonałości Bożej, to nie ma w istocie tych cnót niczego, co by wykluczało je z doskonałości Bożej.

Podobnie. Tego rodzaju cnoty są pewnymi doskonałościami woli i intelektu, te zaś są podstawą działań wolnych od doznań zmysłowych. W Bogu natomiast jest wola i intelekt, którym nie brak żadnej doskonałości. Nie może więc tych cnót nie być w Bogu.

Co więcej. Właściwa racja wszystkich rzeczy, których istnienie pochodzi od Boga, znajduje się w intelekcie Bożym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 54]. Racją zaś rzeczy, która ma powstać, jest umiejętność w umyśle twórcy. Stąd mówi Filozof w VI księdze *Etyki*[131], że umiejętność jest właściwą racją tworzonych rzeczy. W Bogu zatem w sposób właściwy jest umiejętność. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 7, [21]: „Twórca wszystkiego nauczył mnie mądrości".

131 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 4 (1140a 9-10).

Podobnie. Wolę Bożą w tym wszystkim, co nie jest Bogiem, kieruje do czegoś jednego Boże poznanie, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 82]. Poznanie zaś kierujące wolę do działania nazywamy roztropnością, gdyż jak mówi Filozof w VI księdze *Etyki*[132], roztropność jest właściwą racją działania. W Bogu zatem jest roztropność. I jest to powiedziane w Księdze Hioba 26 [por. Hi 12,13; 26,2-3]: „U Niego jest roztropność i moc".

Dalej. Wykazaliśmy powyżej, że z tego, iż Bóg czegoś chce, wynika, że chce wszystkiego, co jest dla tej rzeczy konieczne [I, 83]. Należy się zaś każdej rzeczy to, co jest konieczne dla jej doskonałości. Jest zatem w Bogu sprawiedliwość, która polega na rozdzieleniu każdemu, co się mu należy. Stąd powiedziano w Psalmie [11,7]: „Sprawiedliwy Pan i sprawiedliwość miłuje".

Co więcej. Jak wykazaliśmy powyżej, cel ostateczny, z racji którego Bóg chce wszystkiego, w żaden sposób nie zależy od środków do celu ani w odniesieniu do istnienia, ani w odniesieniu do jakiejś doskonałości [I, 81]. Stąd Bóg chce udzielać komuś swej dobroci nie po to, by z tego miał jakąś korzyść, lecz dlatego, że samo udzielanie jest dlań czymś właściwym jako dla źródła dobroci. Dawać zaś nie dla spodziewanej stąd korzyści, lecz z racji samej dobroci i godziwości dawania, jest aktem hojności, jak to widać jasno u Filozofa w IV księdze *Etyki*[133]. Bóg więc jest hojny w najwyższym stopniu i, jak mówi Awicenna[134], Jego jedynie można we właściwym znaczeniu nazwać hojnym, każdy bowiem inny działający osiąga jakieś dobro przez swe działanie, a dobrem tym jest zamierzony cel. Tę hojność Bożą ukazuje Pismo Święte, mówiąc w Psalmie [104,28]: „Gdy otworzysz rękę Twoją, wszystko się dobrem

132 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 5 (1140b 4-6,20).
133 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 1 (1120a 23-26).
134 Awicenna, *Liber de philosophia prima* VI, 5 (ed. Van Riet, s. 341-343); IX, 4 (s. 445).

napełni" i w Liście św. Jakuba 1, [5]: „Który obficie wszystkim daje i nie wymawia".

Podobnie. Wszystko, co otrzymuje istnienie od Boga, musi być podobne do Niego w takiej mierze, w jakiej istnieje i jest dobre oraz posiada właściwą sobie ideę w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 40; I, 54], Do cnoty prawdy zaś, jak widać jasno u Filozofa w IV księdze *Etyki*[135], należy, by się ktoś w tym, co czyni i mówi, okazywał takim, jaki jest. W Bogu zatem jest cnota prawdy. Stąd powiedziano w Liście do Rzymian 3, [4]: „Bóg zaś jest prawdomówny" i w Psalmie [119,151]: „Wszystkie drogi Twoje są prawdą".

Cnoty odnoszące się do pewnych czynności podwładnych względem przełożonych nie mogą być właściwe Bogu, jak na przykład posłuszeństwo, cześć lub tym podobne, należne przełożonemu.

Jeśli któreś z wyżej wymienionych cnót realizowane są przez akty niedoskonałe, to cnót tych ze względu na te akty nie można przypisywać Bogu. Tak na przykład roztropność, gdy chodzi o akt rady, nie przysługuje Bogu. Skoro bowiem rada jest pewnym rodzajem dociekania, jak to powiedziano w VI księdze *Etyki*[136] — a poznanie Boże, jak powyżej wykazaliśmy, nie ma charakteru dociekania [I, 57] — nie może być czymś właściwym Bogu, by się radził. Stąd mówi Księga Hioba 26, [3]: „Komu dałeś radę? Może temu, kto nie ma inteligencji?"; oraz Księga Izajasza 40, [14]: „Do kogo się zwracał po radę, żeby go pouczył?". Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, by Bogu przypisywać roztropność, gdy chodzi o akt osądzania udzielonych rad i o wybór spomiędzy tego, co zaaprobowane. Czasem jednak mówi się o radzie, gdy chodzi o Boga. Albo z powodu podobieństwa tajemnicy, gdyż narady prowadzi się w ukryciu — stąd to, co jest ukryte w Mądrości Bożej, przenośnie nazywa

135 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 13 (1127a 23-28).
136 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 10 (1142a 31-32).

się radą, jak to widać u Izajasza 25, [1] w innej wersji: „Oby się sprawdziła Twoja rada pradawna". Albo dlatego, że Bóg czyni zadość tym, którzy pytają Go o radę; właściwością bowiem tego, kto poznaje bez rozumowania, jest pouczanie pytających.

Podobnie także nie może Bogu przysługiwać sprawiedliwość w zakresie aktu wymiany, skoro Bóg od nikogo nic nie otrzymuje. Stąd powiedziano w Liście do Rzymian 11, [35]: „Kto Go pierwszy obdarował, aby otrzymać odpłatę?"; i w Księdze Hioba 41, [2 (Wulgata)]: „Kto mi dał pierwej, abym mu oddał?". Przenośnie jednak mówimy, że pewne rzeczy dajemy Bogu o tyle, że Bóg przyjmuje nasze dary. Stąd nie przysługuje Bogu sprawiedliwość wymienna, ale tylko sprawiedliwość rozdzielcza. Dlatego mówi Dionizy w VIII rozdziale *Imion boskich*[137], że wielbi się Boga dla Jego sprawiedliwości, gdyż wszystkim rozdaje odpowiednio do ich zasług — zgodnie z Ewangelią Św. Mateusza 25, [15]: „Dał każdemu wedle jego zdolności".

Należy jednak wiedzieć, że czynności, do których odnoszą się te cnoty, nie zależą w swej istocie od spraw ludzkich; sąd bowiem o tym, co należy czynić, co ma być dane lub rozdzielone, nie należy jedynie do człowieka, lecz do każdego bytu obdarzonego intelektem. Jeśli jednak sprowadza się te cnoty do spraw ludzkich, to czerpią z nich swe gatunkowe określenie; tak na przykład krzywy nos stanowi o gatunku małpy. Powyższe cnoty więc, jako porządkujące czynne życie ludzkie, przyporządkowane są do czynności związanych z tym życiem i ponieważ ograniczone są do spraw ludzkich, otrzymują od nich określenie gatunkowe. W ten sposób nie można ich przypisywać Bogu. O ile jednak przyjmuje się powyższe cnoty w ogólnym znaczeniu, o tyle mogą odnosić się do spraw Bożych. Jak bowiem człowiek jest rozdawcą rzeczy ludzkich, na przykład pieniędzy lub zaszczytów, tak Bóg jest dawcą wszystkich dóbr świata.

137 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VIII, 7 (PG 3, 893 A).

242

Omawiane cnoty więc mają w Bogu ogólniejszy zakres niż w człowieku. Tak bowiem jak sprawiedliwość ludzka odnosi się do społeczności lub domu, tak sprawiedliwość Boża ma się do całego świata. Stąd też cnoty Boże nazywamy wzorcami naszych cnót — gdyż to, co jest ograniczone i zawężone, jest w pewien sposób obrazem tego, co jest absolutne. Tak na przykład światło świecy ma się do światła słońca.

Inne zaś cnoty, które we właściwy sposób nie przysługują Bogu, nie mają wzorca w naturze boskiej, lecz mają wzorzec w Mądrości Bożej, w której są zawarte właściwe racje wszystkich bytów, odnosi się to też do innych bytów materialnych.

Rozdział 94
W BOGU SĄ CNOTY KONTEMPLACYJNE

Nie może być wątpliwości, że cnoty kontemplacyjne są w najwyższym stopniu właściwe Bogu.

Jeśli bowiem mądrość polega na poznawaniu najwyższych przyczyn, jak mówi Filozof na początku *Metafizyki*[138] — Bóg zaś poznaje przede wszystkim siebie i niczego nie poznaje inaczej, jak przez poznawanie siebie, jak tego dowiedliśmy [I, 47n] — to jest czymś oczywistym, że Jemu, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego, należy przypisać najwyższą mądrość. Stąd mówi Księga Hioba 9, [4]: „Mądry jest sercem"; a Eklezjastyk 1 [Syr 1,1]: „Wszelka mądrość od Pana Boga pochodzi i z Nim zawsze była". Mówi także Filozof na początku *Metafizyki*[139], że jest ona boską własnością, a nie ludzką.

138 Arystoteles, *Mctaphysica* I, 1 (981b 28-29).
139 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 28-983a 7).

Podobnie. Jeśli wiedza jest poznaniem rzeczy przez właściwą przyczynę — Bóg zaś zna porządek wszystkich przyczyn i skutków, a przez to zna przyczyny właściwe poszczególnych rzeczy, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 64n] — to jest rzeczą jasną, że Bóg ma wiedzę we właściwym znaczeniu, a nie jest to wiedza powstająca z rozumowania, jak nasza wiedza, która opiera się na dowodzeniu. Stąd w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm 2,3] czytamy: „Bóg jest Panem wszelkiej wiedzy".

Dalej. Jeśli niematerialne poznanie rzeczy jest ujęciem intelektualnym nieposługującym się rozumowaniem, a Bóg ma o wszystkim tego rodzaju poznanie, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 57], to jest w Nim pojmowanie intelektualne. Stąd Księga Hioba 12, [13] mówi: „W Bogu jest rada i inteligencja".

Także i te cnoty są w Bogu wzorami dla naszych cnót, tak jak to, co doskonałe, jest wzorem dla niedoskonałego.

Rozdział 95 <<
BÓG NIE MOŻE CHCIEĆ ZŁA

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że Bóg nie może chcieć zła.

Cnotą bowiem rzeczy jest to, z racji czego ktoś dobrze czyni. Każda zaś czynność Boga jest czynnością pełną cnoty, skoro jego cnoty są tożsame z Jego istotą, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 92]. Nie może więc chcieć zła.

Podobnie. Wola nigdy się nie skłania do zła, chyba że wskutek jakiegoś błędu w rozumowaniu, przynajmniej w stosunku do poszczególnego przedmiotu wyboru. Skoro przedmiotem woli jest poznane dobro, wola może skłaniać się do zła tylko o tyle, o ile jest ono przedstawione jej jako dobro, a to może zdarzyć się tylko przez pomyłkę. W poznaniu Bo-

żym zaś nie może być pomyłki, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 61]. Jego wola nie może więc dążyć do zła.

Co więcej. Bóg jest najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Najwyższe zaś dobro nie dopuszcza żadnego obcowania ze złem, podobnie jak najwyższe ciepło wyklucza jakąkolwiek domieszkę zimna. Wola Boża nie może się więc skłaniać do zła.

Oprócz tego. Skoro dobro z istoty swej jest celem, zło może przeniknąć do woli tylko wtedy, gdy ją odwraca od celu. Woli Bożej zaś nie można odwrócić od celu, skoro Bóg nie może niczego chcieć inaczej, jak tylko przez to, że chce samego siebie, jak to wykazaliśmy [I, 74n], Nie może więc chcieć zła.

I tak jest jasne, że wolna decyzja jest w Nim w naturalny sposób utwierdzona w dobru.

Tak właśnie powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [4]: „Bóg jest wierny i bez nieprawości"; oraz w Księdze Habakuka 1, [131: „Czyste są oczy Twoje, Panie, i nie możesz patrzeć na nieprawość".

W ten sposób zbija się także błąd żydów, którzy mówią w Talmudzie, że Bóg czasem grzeszy i oczyszcza się z grzechów, oraz błąd lucyferianów, którzy mówią, że Bóg zgrzeszył, odrzucając Lucyfera.

Rozdział 96
BÓG NIE MA DO NICZEGO NIENAWIŚCI ANI TEŻ NIE MOŻNA MU PRZYPISYWAĆ NIENAWIŚCI DO ŻADNEJ RZECZY

Stąd widać jasno, że nie można przypisywać Bogu nienawiści do żadnej rzeczy.

Tak jak się ma miłość do dobra, tak też się ma nienawiść do zła, tym bowiem, których kochamy, życzymy dobra, tym zaś,

245

których nienawidzimy, życzymy zła. Jeśli więc wola Boga nie może się skłaniać do zła, jak to wykazaliśmy [I, 95], to jest rzeczą niemożliwą, by Bóg czegoś nienawidził.

Podobnie. Wola Boga tak odnosi się do bytów od Niego różnych, jak zostało wykazane powyżej [I, 75], że chcąc i kochając swoje istnienie i swoją dobroć, pragnie ją rozprzestrzeniać, na ile to możliwe, przez udzielanie swego podobieństwa. Bóg więc chce, by w rzeczach było podobieństwo do Jego dobroci. Uczestniczenie zaś w podobieństwie do Boga jest dobrem dla każdej rzeczy. Wszelka bowiem inna od Bożej dobroć jest tylko jakimś obrazem pierwszej dobroci. Bóg więc dla każdej rzeczy pragnie dobra. Niczego zatem nie ma w nienawiści.

Wszystkie byty biorą początek istnienia od pierwszego bytu. Gdyby Bóg nienawidził którejś z istniejących rzeczy, to chciałby, żeby rzecz ta nie istniała, istnienie bowiem jest dobrem dla każdej rzeczy. Chciałby zatem, by nie dokonało się Jego działanie, przez które rzecz tę powołuje do istnienia czy to pośrednio, czy bezpośrednio — wykazaliśmy bowiem powyżej, że jeśli Bóg chce jakiejś rzeczy, musi chcieć tego, co jest dla niej konieczne [I, 83]. Jest jednak niemożliwe, by Bóg nie chciał swego działania; jest to jasne, jeśli przyjmiemy, że rzeczy z Jego woli otrzymują istnienie, ponieważ wtedy działanie, przez które rzeczy zostają powołane do istnienia, musi być dobrowolne. Podobna jest sytuacja, jeśli przyjmiemy, że Bóg z natury swej jest przyczyną rzeczy — gdyż tak jak podoba Mu się Jego własna natura, podoba Mu się wszystko, co do niej należy. Żadnej więc rzeczy Bóg nie ma w nienawiści.

Oprócz tego. To, co znajduje się w sposób naturalny we wszystkich przyczynach sprawczych, musi przede wszystkim znajdować się w pierwszej przyczynie sprawczej. Wszystkie zaś przyczyny sprawcze na swój sposób kochają skutki swego działania jako takie, tak jak rodzice kochają dzieci, poeci swe utwory, twórcy swe dzieła. Tym bardziej więc Bóg nie ma w nienawiści żadnej rzeczy, skoro On sam jest przyczyną wszystkich rzeczy.

246

To właśnie powiedziano w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest, i niczego nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił".

Mówi się jednak przenośnie, że Bóg niektórych rzeczy nienawidzi. A to dwojako. Po pierwsze, ponieważ Bóg, kochając rzeczy i chcąc ich dobra, chce, by nie istniało przeciwne im zło. Stąd mówi się, że nienawidzi On złych rzeczy; o tych bowiem rzeczach mówimy, że ich nienawidzimy, których istnienia nie chcemy, według słów Księgi Zachariasza 8, [17]: „Niech nikt z was przeciw przyjacielowi swemu nie knuje w sercu zła, nie kochajcie fałszywej przysięgi, gdyż tego wszystkiego nienawidzę, mówi Pan". Te przedmioty nienawiści nie są jednak skutkami działania Bożego, tak jak rzeczy

samoistne, do których we właściwym znaczeniu odnosi się nienawiść lub miłość.

Po drugie dlatego, że Bóg chce jakiegoś większego dobra, które może istnieć tylko wtedy, gdy brak mniejszego dobra. I w ten sposób mówi się, że nienawidzi mniejszego dobra, chociaż jest to raczej miłość. Z tej racji bowiem, że chce dobra sprawiedliwości lub porządku wszechświata — co nie może istnieć bez kary lub jakiejś zagłady — mówi się, że nienawidzi tych, dla których chce kary lub zagłady, według słów Księgi Malachiasza 1, [3]: „Ezawa miałem w nienawiści", a także Psalmu [5,6-7]: „Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, zsyłasz zgubę na wszystkich, który mówią kłamliwie. Mężem krwawym i zdradliwym będzie się brzydził Pan".

Rozdział 97
BÓG ŻYJE

Z tego, co wyłożyliśmy, wynika w sposób konieczny, że Bóg żyje.

247

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg poznaje umysłowo i chce [I, 44; I, 72], Poznawanie umysłowe zaś i chcenie jest właściwością tylko istoty żywej.

Dalej. Życie przypisuje się niektórym bytom z racji tego, że wydaje się, iż poruszają się same przez się, a nie przez coś innego. I dlatego o tym, co wydaje się poruszać samo przez się, a czego przyczyn ruchu ludzie prości nie dostrzegają, mówi się przenośnie, że żyje. Tak na przykład mówi się o „żywej wodzie" źródła płynącego, a nie zbiornika lub wody stojącej, a także o „żywym srebrze", które wydaje się posiadać pewien ruch. Właściwie bowiem mówiąc, tylko te byty poruszają się same przez się, które poruszają same siebie, będąc złożone z przyczyny poruszającej i części poruszanej, tak jak byty ożywione. Stąd jedynie o tych właśnie bytach ściśle mówimy, że żyją, wszystkie inne zaś porusza coś z zewnątrz, czy to powodując, czy usuwając przeszkody, czy też pobudzając do ruchu. A ponieważ działaniom zmysłów towarzyszy ruch, to o wszystkim, co pobudza siebie do właściwych działań, choćby to były działania niezwiązane z ruchem, mówi się, że jest żywe. Stąd poznanie, pragnienie i czucie są czynnościami życiowymi. Lecz Bóg w najwyższym stopniu działa sam z siebie, a nie na mocy jakiejś przyczyny, bo przecież jest pierwszą przyczyną działającą. Jemu więc przede wszystkim przysługuje życie.

Podobnie. Istnienie Boże zawiera wszelką doskonałość istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. Życie zaś jest doskonałym istnieniem, stąd w porządku bytów wyżej stawia się byty ożywione od nieożywionych. Istnienie Boże zatem to życie. Bóg więc żyje.

Potwierdza to także autorytet Pisma Świętego. Usta Pana bowiem powiedziały w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [40]: „Mówię: Ja żyję na wieki", a także w Psalmie [84,3]: „Serce moje i ciało moje rozradowały się w Bogu żywym".

248

Rozdział 98 <<
BÓG JEST SWOIM ŻYCIEM

Z tego zaś wynika dalej, że Bóg jest swoim życiem.

Życie bowiem żyjącego to samo bycie żywym ujęte w pewnej abstrakcji, jak bieg nie jest w rzeczywistości niczym innym od biegnięcia. Życie zaś żyjących jest samym ich

istnieniem, jak to widać jasno u Filozofa w n księdze O *duszy*[140]. Jeśli bowiem zwierzę nazywa się żywym dlatego, że ma duszę, dzięki której jako właściwej sobie formie istnieje, to życie musi być właśnie takim istnieniem pochodzącym od takiej formy. Otóż Bóg jest swoim istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22], Jest więc swoim życiem.

Podobnie. Samo poznanie umysłowe jest w jakiś sposób życiem, jak to widzimy u Filozofa w II księdze *O duszy*[141] życie bowiem jest urzeczywistnieniem żyjącego. Bóg zaś jest swoim poznaniem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. Jest więc swoim życiem.

Podobnie. Gdyby Bóg nie był swoim życiem, to skoro żyje, jak wykazaliśmy [I, 97], wynikałoby stąd, że żyje przez uczestniczenie w życiu. Wszystko zaś to, co istnieje przez uczestnictwo, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się. Trzeba by więc Boga sprowadzić do czegoś wcześniejszego od Niego, przez co by żył. A to jest niemożliwe, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [I, 13].

Dalej. Jeśli Bóg żyje, jak wykazaliśmy [I, 97], musi w Nim być życie. Jeśliby więc nie był sam swoim życiem, byłoby w Nim coś, co nie jest Nim samym. I w ten sposób byłoby w Nim złożenie, co powyżej zostało odrzucone [I, 18]. Bóg więc jest swoim życiem.

I to właśnie powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 14, [6]: „Ja jestem życiem".

140 Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 12-13).
141 Arystoteles, *De anima* II, 2 (413a 22-25).

249

Rozdział 99
ŻYCIE BOGA JEST WIECZNE

Wynika stąd, że życie Boga jest wieczne.

Tylko przez oddzielenie od życia przestaje się żyć. Nic zaś nie może odłączyć się od samego siebie, każde bowiem odłączenie odbywa się przez oddzielenie jednego elementu od drugiego. Nie może więc Bóg przestać żyć, skoro On sam jest swoim życiem, jak to już wykazaliśmy [I, 98].

Podobnie. Wszystko, co czasem istnieje, a czasem nie istnieje, istnieje przez jakąś przyczynę, nic bowiem samo nie przechodzi z nieistnienia do istnienia, ponieważ to, czego jeszcze nie ma, nie może działać. Życie Boże zaś nie ma żadnej przyczyny, tak samo jak i Boże istnienie. Nie jest więc tak, że Bóg czasem żyje, a czasem nie żyje, lecz żyje zawsze. Zatem Jego życie jest wieczne.

Dalej. W każdym działaniu podmiot działający trwa, chociaż niekiedy działanie dokonuje się zgodnie z następstwem. Stąd też rzecz podlegająca ruchowi pozostaje w ciągu całego ruchu tym samym jako podmiot, chociaż jest różnie określana. Tam więc, gdzie działanie jest tożsame z przyczyną sprawczą, nic nie może dokonywać się według następstwa, lecz całość istnieje cała równocześnie. Poznawanie zaś i życie Boga jest samym Bogiem, jak wykazaliśmy [I, 45; I, 98]. Życie Jego więc nie ma następstwa, lecz jest całe równocześnie. Jest zatem wieczne.

Co więcej. Bóg jest zupełnie niezmienny, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]. Co zaś zaczyna żyć, przestaje żyć lub żyjąc, podlega następstwu, jest zmienne; życie bowiem rozpoczyna się przez zrodzenie, a kończy się przez zniszczenie, następstwo zaś wynika z jakiegoś ruchu. Bóg więc ani nie zaczął żyć, ani nie skończy żyć, ani też życie Jego nie podlega żadnemu następstwu. Życie Jego zatem jest wieczne.

250

I to właśnie powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [40] ustami Pana: „Ja żyję na wieki"; w 1 Liście św. Jana w ostatnim rozdziale [5,20]: „On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym".

Rozdział 100
BÓG JEST SZCZĘŚLIWY

Należy jeszcze wykazać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Bóg jest szczęśliwy.

Właściwym dobrem każdej natury obdarzonej umysłem jest szczęśliwość. Skoro więc Bóg poznaje umysłowo, szczęśliwość będzie właściwym Mu dobrem. Bóg jednak nie odnosi się do właściwego sobie dobra, tak jakby dążył do dobra, którego jeszcze nie posiada — to bowiem jest właściwością natury zmiennej i istniejącej w możności — lecz odnosi się doń jak do czegoś, co już posiada. A zatem nie tyle pragnie szczęśliwości, tak jak my, ile tą szczęśliwością się cieszy. Jest więc szczęśliwy.

Co więcej. Natura umysłowa pragnie i chce przede wszystkim tego, co jest w niej najdoskonalsze, a to jest jej szczęśliwością. Czymś najdoskonalszym zaś w każdej rzeczy jest jej najdoskonalsze działanie, możność bowiem i sprawność udoskonalają się przez działanie. Stąd też mówi Filozof[142], że szczęśliwość to doskonałe działanie.

Doskonałość działania zależy od czterech czynników. Po pierwsze, od rodzaju działania, mianowicie od tego, czy pozostaje ono w samym działającym. Nazywam zaś działaniami pozostającymi w działającym takie działania, przez które nie dokonuje się nic innego prócz działania, jak na przykład wi-

142 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

dzenie i słyszenie. Działania te stanowią o doskonałości podmiotów działających, gdyż znajdują w nich swój kres, a nie są przyporządkowane do czegoś poza nimi jako do swojego celu. Działanie zaś albo czynność, z których wynika coś oprócz samej czynności, jest doskonałością dzieła, a nie działającego i odnosi się do dzieła jako do swojego celu. I dlatego takie działanie natury obdarzonej umysłem nie stanowi szczęśliwości czy szczęścia. Po drugie, doskonałość działania zależy od źródła działania, od tego mianowicie, czy jest działaniem najwyższej władzy. Stąd działanie zmysłów nie daje nam szczęścia, lecz daje je działanie intelektu, doskonałego w sprawności. Po trzecie, zależy od przedmiotu działania. I z tego powodu ostateczne nasze szczęście polega na poznaniu najwyższego przedmiotu intelektu. Po czwarte, zależy od formy działania, by było mianowicie pełnione doskonale, z łatwością, ze stałością i z upodobaniem. Takim zaś jest działanie Boga. Poznaje On umysłowo, a Jego intelekt jest najwyższą władzą i nie potrzebuje udoskonalającej sprawności, gdyż jest doskonały sam w sobie, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45]. Poznaje zaś sam siebie — a jest najwyższym spośród przedmiotów umysłu — doskonale, bez żadnej trudności i z upodobaniem. Jest więc szczęśliwy.

Dalej. Szczęście zaspokaja wszelkie pragnienia, ponieważ posiadając je, nie pragnie się już niczego, ono bowiem jest ostatecznym celem. Ten więc, kto w sposób doskonały posiadł wszystko, czego można pragnąć, musi być szczęśliwy. Stąd mówi Boecjusz, że szczęśliwość to „stan doskonałości polegający na zgromadzeniu wszelkich dóbr"[143]. Czymś takim właśnie jest Boża doskonałość, która w swej prostocie obejmuje wszelką

doskonałość, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28; I, 31]. Bóg więc jest prawdziwie szczęśliwy.

Podobnie. Jak długo komuś brak tego, co mu jest potrzebne, tak długo nie jest szczęśliwy, gdyż jego pragnienie jeszcze

143 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III, proza 2 (PL 63, 724 A).

nie jest zaspokojone. Ktokolwiek więc wystarcza sam sobie, nie potrzebując niczego, ten jest szczęśliwy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg niczego poza sobą nie potrzebuje, ponieważ Jego doskonałość nie zależy od niczego zewnętrznego [I, 81; I, 82]. Nie chce też Bóg żadnych rzeczy dla siebie jako celu, jakoby ich potrzebował, lecz tylko dlatego, że odpowiada to Jego dobroci. Jest więc szczęśliwy.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej, że Bóg nie może chcieć czegoś niemożliwego [I, 84], Niemożliwe zaś jest, by miał otrzymać coś, czego jeszcze nie posiada, gdyż w żaden sposób nie jest On w możności, jak wykazaliśmy [I, 16]. Nie może więc chcieć posiadać czegoś, czego jeszcze nie ma. Cokolwiek więc chce, to ma. A nie chce niczego złego, jak tego dowiedliśmy [I, 95]. Jest więc szczęśliwy, zgodnie z poglądem tych, którzy twierdzą, że szczęśliwy to ten, kto ma wszystko, czego chce, a nie chce niczego złego.

O szczęśliwości Boga świadczy też Pismo Święte — 1 List do Tymoteusza, ostatni rozdział [6,15]: „Ukaże je we właściwym czasie szczęśliwy i potężny".

Rozdział 101 <<
BÓG JEST SWOJĄ SZCZĘŚLIWOŚCIĄ

Z tego zaś wynika, że Bóg jest swoją szczęśliwością.

Jego szczęśliwością bowiem jest Jego działanie umysłowe, jak to wykazaliśmy [I, 100]. Wykazaliśmy też powyżej, że poznanie Boga jest Jego substancją [I, 45]. Jest On więc swoją szczęśliwością.

Podobnie. Skoro szczęśliwość jest celem ostatecznym, to jest ona tym, czego każdy, kto jest doń z natury zdolny lub ją posiada, chce przede wszystkim. Wykazaliśmy zaś powyżej, że

Bóg chce przede wszystkim swej istoty [I, 74], Istota Jego jest zatem Jego szczęśliwością.

Dalej. Każdy przyporządkowuje swej szczęśliwości wszystko, czego pragnie; jest ona bowiem czymś, czego się pragnie nie ze względu na coś innego, a ponadto jest kresem pragnienia w podmiocie, który pragnie jednej rzeczy ze względu na drugą — inaczej pragnienia szłyby w nieskończoność. Skoro więc Bóg chce wszystkiego z racji swej dobroci, która jest Jego istotą, trzeba, aby On sam, tak jak jest swoją istotą i swoją dobrocią, był także swoją szczęśliwością.

Oprócz tego. Nie mogą istnieć dwa najwyższe dobra — jeśliby bowiem brakowało jednemu tego, co drugie posiada, żadne z nich nie byłoby najwyższe i doskonałe. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest najwyższym dobrem [I, 41]. Wykażemy także, że szczęśliwość jest najwyższym dobrem, dlatego że jest ostatecznym celem [III, 63]. Zatem szczęśliwość i Bóg są tym samym. Bóg jest więc swoją szczęśliwością.

Rozdział 102
DOSKONAŁA I SZCZEGÓLNA SZCZĘŚLIWOŚĆ BOŻA PRZEWYŻSZA WSZELKĄ INNĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można dalej rozważać wspaniałość Bożej szczęśliwości.

Im bowiem coś jest bliższe szczęśliwości, tym jest doskonalej szczęśliwe. Stąd, chociaż kogoś nazywa się szczęśliwym, dlatego że ma nadzieję osiągnięcia szczęścia, to w żaden sposób nie da się porównać jego szczęścia ze szczęśliwością tego, który ją już rzeczywiście osiągnął. Najbliższe zaś szczęśliwości jest to, co jest samą szczęśliwością. To zaś wykazaliśmy o Bogu [I, 101]. Bóg więc jest szczęśliwy w sposób doskonały i szczególny.

254

Podobnie. Skoro miłość powoduje zadowolenie, jak już wykazaliśmy [I, 91], tam gdzie jest większa miłość, jest też większe zadowolenie z osiągnięcia rzeczy ukochanej. Lecz każdy, założywszy jednakowe okoliczności, bardziej kocha siebie niż drugiego, a widać to stąd, że im coś jest komuś bliższe, tym bardziej jest z natury kochane. Większe więc zadowolenie ma Bóg ze swej szczęśliwości, którą jest On sam, niż zbawieni ze szczęścia, które nie jest tym samym, co oni. Jego pragnienie jest więc bardziej zaspokojone, a szczęśliwość doskonalsza.

Oprócz tego. Mówi się, że to, co istnieje ze swej istoty, przewyższa to, co istnieje przez uczestnictwo. Tak na przykład natura ognia w samym ogniu jest doskonalsza niż w rzeczach płonących. Bóg zaś jest szczęśliwy przez swą istotę; nikomu innemu przysługiwać to nie może, nic bowiem prócz Niego nie może być najwyższym dobrem — można to wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 41]. Stąd też trzeba powiedzieć, że każdy, kto prócz Boga jest szczęśliwy, jest szczęśliwy na mocy uczestnictwa. Zatem szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość.

Co więcej. Szczęśliwość polega na doskonałym działaniu intelektu, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 100]. Żadne zaś działanie intelektualne nie może się równać z Jego działaniem. Jest to jasne nie tylko dlatego, że jest to działanie samoistne, ale także dlatego, że Bóg w jednym akcie poznania poznaje siebie tak doskonale, jak istnieje, oraz poznaje wszystkie rzeczy, które istnieją i które nie istnieją, dobre i złe. W innych zaś bytach obdarzonych intelektem poznanie umysłowe nie jest czymś samoistnym, lecz urzeczywistnieniem czegoś samoistnego. Nikt też nie może Boga, który jest najwyższym przedmiotem poznania intelektualnego, poznać tak doskonale, jak On jest doskonały, niczyje istnienie bowiem nie jest tak doskonałe jak istnienie Boże, a żadne działanie nie może być doskonalsze od substancji działającego. Nie ma też takiego intelektu, który by mógł poznać wszystko, co Bóg może uczynić, gdyż wtedy

255

pojmowałby moc Boga. Poza tym intelekt inny od Bożego nie poznaje wszystkich rzeczy jednym i tym samym aktem poznania. Bóg więc jest nieporównywalnie szczęśliwszy od wszystkiego.

Podobnie. Im bardziej coś jest jednością, tym doskonalsze są jego moc i dobroć. Działanie zaś, które dokonuje się sukcesywnie, rozkłada się na różne części czasu. W

żaden więc sposób nie można jego doskonałości porównać z doskonałością działania, które nie dokonuje się sukcesywnie, lecz całe równocześnie, zwłaszcza jeśli to działanie nie przemija w jednej chwili, ale pozostaje wiecznie. Poznanie zaś Boże nie dokonuje się sukcesywnie, lecz istnieje całe równocześnie i wiecznie. W naszym natomiast poznaniu jest następstwo, gdyż jest ono przypadłościowo związane z ciągłością i czasem. Szczęśliwość Boża więc nieskończenie przewyższa szczęśliwość ludzką, tak jak trwanie wieczności przewyższa płynące teraz czasu.

Dalej. Zmęczenie i różne zajęcia, którymi musimy w tym życiu przerywać kontemplację — a na niej polega przede wszystkim szczęście ludzkie, jeśli jakieś istnieje w obecnym życiu — a także błędy, wątpliwości i różne zdarzenia, którym to życie podlega, dostatecznie wykazują, że szczęście ludzkie, zwłaszcza w obecnym życiu, jest zupełnie nieporównywalne ze szczęśliwością Bożą.

Co więcej. Doskonałość Bożej szczęśliwości można rozważać w aspekcie tego, że obejmuje ona w sposób najdoskonalszy wszystkie rodzaje szczęśliwości. Obejmuje więc szczęśliwość kontemplacyjną, gdyż Bóg najdoskonalej wiecznie rozważa siebie i wszystko inne. Obejmuje też szczęśliwość czynną, ponieważ Bóg nie rządzi życiem jednego tylko człowieka albo jednego domu, jednego miasta czy jednego królestwa, lecz rządzi całym wszechświatem. Fałszywe zaś i ziemskie szczęście jest jakby tylko cieniem tej najdoskonalszej szczęśliwości. Ziemskie szczęście polega bowiem według

Boecjusza[144] na pięciu czynnikach, a mianowicie na rozkoszach, bogactwie, władzy, zaszczytach i sławie. Bóg zaś znajduje najdoskonalsze zadowolenie w sobie i obejmującą wszystkie dobra radość bez żadnej przymieszki czegoś przeciwnego. Jego bogactwem jest całkowita wystarczalność wszelkich dóbr w Nim samym, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 100]. Jego władzą jest nieskończona moc. Jeśli chodzi o zaszczyty, to ma pierwszeństwo przed wszystkimi bytami i rządy nad nimi. A zamiast sławy ma podziw wszelkiego poznającego Go intelektu.

Temu więc, który w szczególny sposób jest szczęśliwy, niech będzie cześć i chwała na wieki wieków. Amen.

144 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III, proza 2 (PL 63, 724 A-728 A).

TOM I
KSIĘGA DRUGA

259

Rozdział I <<
NAWIĄZANIE DO TEGO, CO POWIEDZIELIŚMY DO TEJ PORY

Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach,
rozważam dzieło rąk Twoich
Psalm 143, [5]

Doskonałe poznanie jakiejś rzeczy można mieć tylko wtedy, gdy się poznaje jej działanie. Ze sposobu bowiem i gatunku działania ocenia się miarę i jakość jego mocy. Moc zaś ukazuje naturę rzeczy, gdyż każda rzecz zdolna jest działać zgodnie z naturą, jaka w rzeczywistości przypadła jej w udziale.

Dwojakiego zaś rodzaju jest działanie rzeczy, jak uczy Filozof w IX księdze *Metafizyki*[1] Pierwsze to to, które pozostaje w samym działającym i jest jego doskonałością, jak na przykład odczuwanie, poznawanie umysłowe i chcenie, a drugie — które przechodzi na rzecz zewnętrzną w stosunku do działającego i jest doskonałością tego, co przez to działanie powstaje, jak na przykład ogrzewanie, cięcie, budowanie.

Każde z powyższych działań przysługuje Bogu. Pierwsze mianowicie — ponieważ Bóg poznaje umysłowo, chce, raduje się i kocha, drugie — dlatego że powołuje rzeczy do istnienia, zachowuje je i nimi rządzi. Ponieważ pierwsze działanie jest doskonałością działającego, a drugie doskonałością tego, co zostało uczynione, sprawca zaś jest z natury wcześniejszy od

1 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 25).

260

rzeczy uczynionej i jest jej przyczyną, to pierwsze z powyższych działań musi być przyczyną drugiego i musi je z natury wyprzedzać, tak jak przyczyna wyprzedza skutek. Widać to jasno w sprawach ludzkich, gdyż namysł i wola budowniczego jest zasadą i przyczyną budowania.

Pierwsze więc z powyższych działań, jako prosta doskonałość działającego, wymaga nazwy „działania" lub też „czynności", drugie zaś, ponieważ jest doskonałością wytworu, przyjmuje nazwę „tworzenia". Stąd też nazywamy „rękodziełami" te rzeczy, które powstają dzięki takiej właśnie czynności twórcy.

O pierwszym działaniu Boga mówiliśmy w poprzedniej księdze, w której chodziło o poznanie i wolę Boga [I, 44—102], Stąd też, by uzupełnić rozważania o prawdzie Bożej, należy teraz omówić drugie działanie, to mianowicie, przez które Bóg powołuje rzeczy do istnienia i nimi rządzi.

Ten porządek można wziąć ze słów wyżej przytoczonych. Najpierw mówi się o rozmyślaniu nad pierwszym działaniem: „Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach", przy czym „działanie" odnosi się do Bożego poznawania umysłowego i chcenia. Następnie o rozmyślaniu nad tworzeniem: „rozważam dzieło rąk Twoich", a przez

„dzieło Jego rąk" rozumiemy niebo i ziemię, i wszystko, co Bóg powołał do istnienia, tak jak do istnienia powołuje twórca swe rękodzieła.

Rozdział 2
ROZWAŻANIE STWORZEŃ JEST POŻYTECZNE DLA POUCZENIA W WIERZE

Takie rozmyślanie o dziełach Bożych jest potrzebne, by ludzką wiarę pouczyć o Bogu. Po pierwsze dlatego, że przez

261

rozmyślanie nad dziełami Boga możemy w pewien sposób podziwiać i rozważać Mądrość Bożą. Te rzeczy bowiem, które powstają dzięki idei twórczej, przedstawiają ją samą, ponieważ są utworzone na jej podobieństwo. Bóg zaś mądrością swoją powołał rzeczy do istnienia, dlatego też w Psalmie [104,24] jest powiedziane: „Tyś wszystko mądrze uczynił". Stąd z rozważania dzieł Bożych możemy wnosić o Mądrości Bożej, która jest rozsiana w rzeczach stworzonych na mocy ich udziału w podobieństwie do Boga. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9]: „Rozlał ją — to znaczy mądrość — na wszystkie swe dzieła". Dlatego też Psalmista, chociaż powiada: „Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza, zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć" [Ps 139,6] i wzywa pomocy światła Bożego: „Noc mnie otoczy jak światło" itd. [139,11], wyznaje, że rozważanie dzieł Bożych doprowadziło go do poznania Mądrości Bożej: „Godne podziwu są Twoje dzieła i dusza moja uznaje to bardzo" [139,14].

Po drugie, rozważanie to wiedzie do podziwu dla najwyższej mocy Boga i, co za tym idzie, rodzi w sercach ludzi cześć dla Boga. Trzeba bowiem uznać, że moc twórcy przewyższa rzeczy utworzone. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 13, [4]: „Jeśli moc i działanie ich — czyli nieba, gwiazd i elementów świata — wprawiły ich — mianowicie filozofów — w podziw, winni byli poznać, o ile potężniejszy jest Ten, kto je uczynił". Powiedziane jest też w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła". Z tego zaś podziwu Boga pochodzą bojaźń i cześć. Stąd też powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 10, [6-7]: „Wielkie jest imię Twoje i potężne! Kto nie lękałby się Ciebie, Królu narodów?".

Po trzecie, rozważanie to rozpala dusze ludzkie miłością ku dobroci Bożej. Cokolwiek bowiem dobrego i doskonałego

262

znajduje się cząstkowo w różnych stworzeniach, to w Nim jest w całości zjednoczone jako w źródle wszelkiej dobroci, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28; I, 40]. Jeśli więc dobroć stworzeń, ich piękno i słodycz tak pociąga ludzi, to zdrój dobroci samego Boga, chętnie porównywany do potoków dobroci rozlanych na poszczególne stworzenia, całkowicie pociągnie do siebie rozpłomienione zachwytem dusze ludzkie. Stąd też powiedziane jest w Psalmie [92,5]: „Bo rozradowałeś mnie, Panie, Twoimi czynami, cieszę się dziełami rąk Twoich". A gdzie indziej mówi się o synach ludzkich: „Będą upojeni hojnością Twojego domu — jakby całego stworzenia — i strumieniem Twoich rozkoszy napoisz ich. Albowiem w Tobie jest źródło życia" [Ps 36,9-10]. Powiedziane jest też w Księdze Mądrości 13, [1] przeciwko niektórym: „Z tych rzeczy,

które wydają się dobre — to jest stworzeń, które są dobre przez pewne uczestnictwo — nie mogli poznać tego, który jest", to znaczy jest prawdziwie dobry — owszem, jest samą dobrocią, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 38].

Po czwarte, rozważanie to nadaje ludziom pewne podobieństwo do doskonałości Bożej. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 49n], że Bóg, poznając samego siebie, ogląda w sobie wszystkie inne rzeczy. Skoro więc wiara chrześcijańska poucza człowieka przede wszystkim o Bogu i sprawia, że przez światło objawienia Bożego poznaje on stworzenia, w człowieku powstaje pewne podobieństwo do Mądrości Bożej. Stąd też powiedziane jest w 2 Liście do Koryntian 3, [18]: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrując się w Chwałę Pańską, upodabniamy się do Jego obrazu".

Widać zatem wyraźnie, że rozważanie stworzeń należy do pouczenia w wierze chrześcijańskiej. I dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 42 [Syr 42,15]: „Wspominać będę dzieła Pana i opowiadać będę to, co widziałem. Na słowa Pana powstały dzieła Jego".

263

Rozdział 3 <<
POZNANIE NATURY STWORZEŃ PRZYCZYNIA SIĘ DO ODPARCIA BŁĘDÓW ODNOSZĄCYCH SIĘ DO BOGA

Rozważanie stworzeń jest potrzebne nie tylko do pouczenia w prawdzie, lecz także do odpierania błędów. Błędy bowiem odnoszące się do stworzeń odwodzą czasem od prawdy wiary o tyle, że sprzeciwiają się prawdziwemu poznaniu Boga. Zdarza się to zaś na wiele sposobów.

Po pierwsze w ten sposób, że ludzie nieznający natury stworzeń i przyjmujący, że nie istnieje nic poza stworzeniami widzialnymi, uważają przewrotnie za pierwszą przyczynę i za Boga coś, co może istnieć tylko dzięki czemuś drugiemu. Tacy na przykład byli ci, którzy uważali za Boga jakieś ciało; powiedziane jest o nich w Księdze Mądrości 13, [2]: „lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, obrót gwiazd, wodę burzliwą, słońce lub księżyc mieli za bogów".

Po drugie — co również zdarza się z powodu błędów odnoszących się do stworzeń — niektórzy przypisują pewnym stworzeniom coś, co jest właściwością samego tylko Boga. Co bowiem jest niezgodne z naturą jakiejś rzeczy, tego się jej nie przypisuje — chyba że się natury rzeczy nie zna i, na przykład, przypisuje się człowiekowi posiadanie trzech nóg. Co zaś należy jedynie do natury Boga, to jest niezgodne z naturą stworzenia, podobnie jak to, co jest właściwością jedynie człowieka, jest niezgodne z naturą jakiejś innej rzeczy. Powyższy błąd zdarza się więc dlatego, że się nie zna natury stworzenia. A przeciw temu błędowi powiedziane jest w Księdze Mądrości 14, [21]: „nadali nieprzekazywalne Imię kamieniom i drewnu". W błąd ten popadają ci, którzy przypisują stworzenie rzeczy lub poznanie rzeczy przyszłych, lub czynienie cudów nie Bogu, lecz innym przyczynom.

264

Po trzecie w ten sposób, że umniejsza się moc Bożą działającą w stworzeniach przez to, że się nie zna natury stworzenia. Widać to u tych, którzy przyjmują dwie zasady dla rzeczy, u tych, którzy twierdzą, że rzeczy pochodzą nie z woli Bożej, ale z konieczności natury, a także u tych, którzy czy to wszystkie rzeczy, czy tylko niektóre usuwają spod

Opatrzności Bożej lub przeczą temu, że działanie Opatrzności może wykraczać poza zwykły bieg rzeczy. To wszystko uwłacza mocy Bożej. Przeciw tym ludziom powiedziane jest w Księdze Hioba 22, [17]: „Oceniali Wszechmogącego jakoby nie mógł nic uczynić". A także w Księdze Mądrości 12, [17]: „Moc Twoją przejawiasz, gdy się nie wierzy w pełnię Twej potęgi".

Po czwarte, człowiek, którego wiara prowadzi do Boga jako do ostatecznego celu, przez to, że nie zna natury rzeczy, a tym samym i swego miejsca w hierarchii wszechświata, uważa się za niższego od niektórych stworzeń, od których jest wyższy, jak to jest w wypadku tych, którzy poddają wolę ludzką gwiazdom. Przeciw ludziom tym powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 10, [2]: „nie obawiajcie się znaków niebieskich, mimo że obawiają się ich narody". Widać to także u tych, którzy uważają, że aniołowie są stwórcami dusz i że dusze ludzkie są śmiertelne i w tym podobnych uwłaczających ludzkiej godności opiniach.

Okazuje się więc, że fałszywy jest pogląd tych, którzy twierdzili, że dla prawdy wiary jest rzeczą obojętną, jakie kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie, jak mówi Augustyn w dziele *O pochodzeniu duszy*[2]. Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu i poddając umysły ludzkie jakimś innym przyczynom, odwodzi je od Tego, do którego wiara stara się kierować.

I dlatego Pismo Święte grozi karami tym, którzy błądzą w swym zdaniu co do stworzeń, jak na przykład poganom, mó-

2 Św. Augustyn, *De natura et origine animae* IV, 4 (PL 44, 527).

wiąc w Psalmie [28,51: „Skoro nie zważają na czyny Pana ani na dzieła rąk Jego, zniszczysz ich, a nie odbudujesz!" oraz w Księdze Mądrości 2, [21]: „Tak pomyśleli i pobłądzili"; i dodaje: „i nie docenili czci świętych dusz" [2,22].

Rozdział 4
INACZEJ ROZWAŻA STWORZENIA FILOZOF, A INACZEJ TEOLOG

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, widać jasno, że nauka wiary chrześcijańskiej zajmuje się rozważaniem stworzeń o tyle, o ile odbija się w nich pewne podobieństwo Boga i o ile błąd odnoszący się do stworzeń pociąga za sobą błąd w tym, co odnosi się do Boga. W ten sposób więc w innym aspekcie podpadają one pod powyższą naukę, a w innym pod filozofię ludzką. Filozofia ta rozważa je jako takie, stąd też zgodnie z różnymi rodzajami rzeczy istnieją różne części filozofii. Wiara chrześcijańska zaś nie rozważa stworzeń jako takich, na przykład nie rozważa ognia jako ognia, lecz jako coś, co przedstawia wzniosłość Boga i jest doń w jakiś sposób skierowane. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 42 [Syr 42,16-17]: „Chwała Pana napełnia Jego dzieło. Czyż nie sprawił, by święci opowiadali wszystkie godne podziwu Jego dzieła?".

Dlatego też inne rzeczy rozważa w stworzeniach filozof, a inne wierzący. Filozof rozważa to, co jest właściwe tym rzeczom zgodnie z ich naturą, jak na przykład to, że ogień dąży ku górze. Wierzący zaś rozważa w stworzeniach tylko to, co dotyczy ich stosunku do Boga, jak na przykład to, że Bóg je stworzył, że podlegają Bogu itp.

Stąd nie należy uważać za niedoskonałość nauki wiary, że w swoich rozważaniach pomija wiele własności rzeczy, jak na przykład kształt nieba i jakość ruchu. Podobnie także i filozof

266

przyrody nie rozważa tych samych własności linii co specjalista od geometrii, lecz tylko własności odnoszące się do tego, że jest ona granicą ciała naturalnego.

Jeśli zaś filozof i wierzący wspólnie rozważają jakieś rzeczy odnoszące się do stworzeń, każdy z nich podaje je na mocy innych zasad. Filozof czerpie argumenty z przyczyn właściwych rzeczom, wierzący zaś z pierwszej przyczyny, a mianowicie dlatego, że tak objawione jest przez Boga, lub dlatego, że to odpowiada chwale Bożej, albo dlatego, że moc Boża jest nieskończona. Stąd też naukę wiary trzeba nazwać najwyższą mądrością, rozważa bowiem najwyższą przyczynę, zgodnie z następującymi słowami Księgi Powtórzonego Prawa 4, [6]: „To jest wasza mądrość i rozum w oczach narodów". I dlatego filozofia ludzka służy jej jako najważniejszej. Z tego powodu też Mądrość Boża czasem posługuje się zasadami filozofii ludzkiej. Tak samo w świecie filozofów pierwsza filozofia posługuje się dowodami wszystkich nauk, by wykazać to, co zamierza.

Stąd też obie te nauki nie postępują według tego samego porządku. W doktrynie filozoficznej, która rozważa stworzenia same w sobie i wiedzie od nich do poznania Boga, najpierw są rozważania o stworzeniach, a na końcu o Bogu. W nauce wiary zaś, rozważającej stworzenia tylko w ich relacji do Boga, najpierw są rozważania o Bogu, a następnie o stworzeniach. I w ten sposób jest ona doskonalsza, gdyż jest bardziej podobna do poznania przypisywanego Bogu, który poznając siebie, ogląda inne rzeczy.

Stosownie do tego porządku po tym, co powiedziano w pierwszej księdze o Bogu samym w sobie, należy przystąpić do rozważania tego, co od Niego pochodzi.

267

Rozdział 5
PORZĄDEK ROZWAŻAŃ

Porządek postępowania będzie taki, że po pierwsze zajmiemy się zagadnieniem powołania rzeczy do istnienia [II, 6-38], po drugie — ich różnorodnością [II, 39-45], po trzecie zaś naturą rzeczy stworzonych i różnorodnych [II, 46-101] o ile to dotyczy prawdy wiary.

Rozdział 6 <<
BÓG JEST ZASADĄ ISTNIENIA BYTÓW RÓŻNYCH OD NIEGO

Przyjąwszy to, co wykazaliśmy wcześniej, udowodnimy obecnie, że Bóg jest przyczyną i zasadą istnienia bytów różnych od Niego.

Stwierdziliśmy powyżej [I, 13], posługując się dowodem Arystotelesa, że istnieje jakaś pierwsza przyczyna sprawcza, którą nazywamy Bogiem. Pierwsza przyczyna sprawcza zaś powołuje do istnienia skutki swego działania. Bóg jest więc przyczyną istnienia rzeczy różnych od Niego.

Podobnie. Wykazaliśmy [I, 13] tym samym dowodem, że istnieje pierwszy nieporuszający się poruszyciel, którego nazywamy Bogiem. Pierwszy zaś poruszyciel w jakimkolwiek porządku ruchów jest przyczyną wszystkich ruchów należących do owego porządku. Skoro więc ruch niebios wiele rzeczy powołuje do istnienia i skoro wykazaliśmy, że w tym porządku Bóg jest pierwszym poruszycielem, musi On być przyczyną istnienia wielu rzeczy.

Co więcej. Jest rzeczą konieczną, by to, co komuś przysługuje samo przez się, było w nim w sposób powszechny, jak na

przykład, by człowiek był rozumny lub by ogień dążył ku górze. Wywoływać zaś samemu przez się jakiś skutek jest właściwością bytu urzeczywistnionego, o tyle bowiem każda rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona. Wszelki więc byt urzeczywistniony zdolny jest z natury sprawić coś rzeczywiście istniejącego. Otóż Bóg jest bytem w pełni rzeczywistym, jak już wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 16]. Jemu zatem, jako przyczynie istnienia, przysługuje powoływanie bytu urzeczywistnionego.

Dalej. Jest oznaką doskonałości w niższych rzeczach, że mogą wytwarzać coś podobnego do siebie, jak mówi Filozof w IV księdze *Meteorologiki*[3]. Bóg zaś jest w najwyższym stopniu doskonały, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. Jemu więc przysługuje, by utworzył jakiś byt urzeczywistniony podobny do siebie, tak by był przyczyną istnienia.

Podobnie. Wykazaliśmy w pierwszej księdze, że Bóg chce udzielać swego istnienia innym bytom na sposób podobieństwa [I, 82], Należy zaś do doskonałości woli, by była zasadą działania i ruchu, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*[4]. Skoro więc wola Boża jest doskonała, nie będzie jej brakowało mocy udzielania jakiejś rzeczy swego istnienia na sposób podobieństwa. I tak będzie dla tej rzeczy przyczyną istnienia.

Dalej. Im doskonalsza zasada jakiejś czynności, na tym większą liczbę i na tym odleglejsze rzeczy może ona rozciągać swe działanie. Ogień bowiem, gdy jest słaby, ogrzewa tylko bliskie rzeczy, gdy zaś jest silny, ogrzewa także dalsze. Czysta zaś rzeczywistość, którą jest Bóg, jest doskonalsza od rzeczywistości zmieszanej z możnością, tak jak to jest w nas. Urzeczywistnienie zaś jest zasadą działania. Skoro więc przez rzeczywistość, która jest w nas, możemy spełniać nie tylko czynności pozostające w nas, jakimi są poznawanie umysłowe i chcenie, ale także czynności dążące na zewnątrz, przez które coś wy-

3 Arystoteles, *Meteorologica* IV, 3 (380a 14-15).
4 Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 22).

twarzamy, to tym bardziej Bóg przez to, że jest rzeczywistością, może nie tylko poznawać i chcieć, lecz także sprawiać skutki. I w ten sposób może być dla innych rzeczy przyczyną istnienia.

Stąd też powiedziane jest w Księdze Hioba 5, 19): „On czyni niezliczone dzieła — wielkie, przedziwne i niezgłębione".

Rozdział 7
W BOGU JEST CZYNNA MOŻNOŚĆ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg posiada moc i że słusznie Mu się przypisuje czynną możność.

Możność czynna bowiem jest źródłem działania na drugą rzecz jako taką. Bogu zaś przysługuje to, że jest źródłem istnienia innych rzeczy, a zatem posiada moc.

Co więcej. Jak możność bierna jest właściwa bytowi w możności, tak też możność czynna jest właściwa bytowi rzeczywistemu. Każda rzecz bowiem działa dlatego, że jest urzeczywistniona, a podlega działaniu dlatego, że jest w możności. Lecz Bóg jest bytem rzeczywistym, a zatem jest w Nim możność czynna.

Dalej. Doskonałość Boża obejmuje w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to już wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28], Możność zaś czynna należy do doskonałości rzeczy, każda rzecz bowiem ma tym większą moc, im jest doskonalsza. Nie może więc w Bogu nie być czynnej możności.

Oprócz tego. Każda rzecz, która działa, ma moc działania, co bowiem nie ma mocy działania, to działać nie może, a co działać nie może, to z konieczności nie działa. Bóg zaś działa i porusza, jak powyżej wykazaliśmy [I, 13]- Ma więc moc działania i słusznie Mu się przypisuje możność czynną, ale nie bierną.

270

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [89,9): „Potężny jesteś Panie". A także gdzie indziej: „(Głosić będę] moc Twoją, Boże, i sprawiedliwość Twoją sięgającą wysoko aż do wielkich rzeczy, które uczyniłeś" [Ps 71,18-19].

Rozdział 8
MOŻNOŚĆ [CZYNNA] BOGA JEST JEGO SUBSTANCJĄ

Z tego można dalej wnioskować, że [czynna] możność Boża jest samą substancją Boga. Czynna możność przysługuje rzeczy o tyle, o ile rzecz ta jest urzeczywistniona. Bóg zaś jest samą rzeczywistością, a nie bytem urzeczywistnionym dzięki jakiejś innej rzeczywistości, która nie jest Nim samym, gdyż nie ma w Nim żadnej możności [biernej: *potentialitas*], jak to już wykazaliśmy [I, 16]. Jest więc swoją możnością [czynną].

Dalej. Każdy, kto posiada moc, ale nie jest swoją mocą, ma tę moc przez uczestniczenie w czyjejś mocy. O Bogu nie możemy zaś orzec niczego na sposób uczestniczenia, gdyż jest sam swoim istnieniem, jak to już wykazano w pierwszej księdze [I, 22]. Bóg więc jest swoją możnością [czynną].

Co więcej. Czynna możność należy do doskonałości rzeczy, jak wynika z tego, co wyżej powiedziano [II, 7]. Cała zaś doskonałość Boża zawiera się w samym Jego istnieniu, jak to już wykazaliśmy [I, 22]. Możność czynna Boga nie jest więc niczym innym jak Jego istnienie. Bóg jest zaś swoim istnieniem, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 22], Jest więc On swoją możnością czynną.

Podobnie. W tych rzeczach, w których możności czynne nie utożsamiają się z ich substancjami, możności te są przypadłościami, stąd możność czynna naturalna należy do drugiego gatunku jakości. W Bogu zaś nie może być żadnej przypadło-

271

ści, jak to już wykazaliśmy [I, 231- Bóg więc jest swoją możnością czynną.

Co więcej. Wszystko, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się, jako do czegoś pierwszego. Przyczyny zaś sprawcze sprowadzają się do

Boga jako do pierwszej przyczyny sprawczej. Jest więc On przyczyną sprawczą samą przez się. To, co działa samo przez się, działa przez swą istotę. A to, przez co ktoś działa, jest jego możnością czynną. Istota Boga jest zatem Jego czynną możnością.

Rozdział 9 <<
MOŻNOŚĆ [CZYNNA] BOGA JEST JEGO DZIAŁANIEM

Na tej podstawie można wykazać, że możność [czynna] Boga nie jest niczym innym jak Jego działaniem.

Między sobą równe są bowiem te byty, które nie różnią się od jednej i tej samej rzeczy. Możność zaś czynna Boga jest Jego substancją, jak już wykazaliśmy [II, 8]. Także Jego działanie jest Jego substancją, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 45] o działaniu umysłowym. To samo zresztą odnosi się i do innych działań. Nie jest więc w Bogu czym innym możność czynna, a czym innym działanie.

Podobnie. Działanie jakiejś rzeczy jest pewnym spełnieniem jej możności czynnej, można je bowiem przyrównać do możności jak akt drugi do pierwszego. Natomiast możność czynna Boga spełnia się jedynie przez samą siebie, ponieważ jest Jego istotą. A zatem w Bogu tym samym jest możność czynna i działanie.

Co więcej. Jak czynna możność jest jakąś przyczyną sprawczą, tak też jej istota jest jakimś bytem. Otóż możność czynna Boga jest Jego istotą, jak właśnie wykazaliśmy [II, 8]. Jego dzia-

łanie jest zatem Jego istnieniem. Lecz Jego istnienie jest Jego substancją [I, 22], Działanie Boga jest więc Jego substancją. Wynika stąd ten sam wniosek, co poprzednio.

Dalej. Działanie, które nie jest substancją działającego, tkwi w nim jak przypadłość w podmiocie, stąd też działanie jest jedną z dziewięciu kategorii przypadłości. W Bogu zaś nic nie może istnieć na sposób przypadłości. Zatem Jego działanie nie jest czymś innym niż Jego substancja i Jego możność czynna.

Rozdział 10
W JAKI SPOSÓB PRZYPISUJE SIĘ BOGU MOŻNOŚĆ [CZYNNĄ]

Ponieważ nic nie jest swą własną zasadą, a działanie Boga nie jest czymś innym niż Jego możność [czynna], to wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy, że o możności czynnej w Bogu nie mówi się jako o zasadzie działania, lecz jako o zasadzie rzeczy utworzonej.
A ponieważ możność czynna wnosi w pojęcie zasady relację do innej rzeczy — możność czynna jest bowiem zasadą działania na drugą rzecz, jak to wyjaśnia Filozof w V księdze *Metafizyki*[5] —to jest oczywiste, że zgodnie z faktycznym stanem rzeczy możność czynną przypisuje się Bogu jedynie w stosunku do rzeczy, które uczynił, a nie w stosunku do Jego działania — chyba że chodzi o sposób poznania: o ile nasz intelekt rozważa pod różnymi pojęciami zarówno możność czynną Boga, jak i Jego działanie. Stąd, jeśli Bogu przysługują pewne działania, które nie przechodzą na jakąś rzecz uczynioną, lecz pozostają w działającym, to w stosunku do tych działań nie mówi się o możności czynnej w Bogu, chyba że chodzi o sposób poznania, a nie o faktyczny stan rzeczy.

5 Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019a 15).

273

Takimi działaniami są poznawanie intelektualne i chcenie. Możność czynna Boga, w znaczeniu właściwym, nie odnosi się więc do takich działań, lecz tylko do ich skutków. Intelekt zatem i wola nie istnieją w Bogu jako możności czynne, ale jako działania.

Stąd też jest jasne, że wiele różnych czynności, które przypisujemy Bogu, takich jak poznawanie, chcenie, tworzenie rzeczy i tym podobne, nie stanowi odrębnych rzeczy, ponieważ każde z tych działań jest w Bogu Jego własnym istnieniem, które jest jedno i to samo. O tym zaś, w jaki sposób wielość znaczeń nie niweczy jedności rzeczy, można się przekonać z tego, co wykazaliśmy powyżej [I, 31; I, 351.

Rozdział 11
O BOGU ORZEKA SIĘ W STOSUNKU DO STWORZEŃ

Skoro możność [czynna] przysługuje Bogu odnośnie do skutków Jego działania, a w tej możności jest pojęcie zasady, jak powiedzieliśmy [II, 10], zasadę zaś określa się w odniesieniu do tego, co dzięki niej powstaje (*principiatum*), to jest rzeczą jasną, że można o Bogu orzekać w odniesieniu do skutków Jego działania.

Podobnie. Jest nie do pojęcia, by można było orzekać, że jedna rzecz pozostaje w relacji do drugiej, jeśli nie orzeka się także na odwrót — relacji drugiej rzeczy do pierwszej. Mówi się zaś, że inne rzeczy pozostają w relacji do Boga — na przykład w zakresie swego istnienia, które mają od Boga, jak to wykazaliśmy [II, 6], są od Niego zależne. Orzeka się zatem i na odwrót, że Bóg pozostaje w relacji do stworzeń.

Dalej. Podobieństwo jest pewną relacją. Bóg zaś, jak i inne przyczyny, sprawia coś, co jest Mu podobne [I, 29]. Orzeka się więc o Nim pewną relację.

274

Co więcej. O wiedzy mówi się w relacji do rzeczy poznanej.
Bóg zaś ma wiedzę nie tylko o sobie, lecz też o innych rzeczach. Orzeka się więc o Bogu w relacji do tych rzeczy.

Dalej. O poruszającym mówi się w relacji do rzeczy poruszanej, a o działającym w relacji do rzeczy uczynionej. Bóg zaś jest działającym i poruszającym nieporuszanym, jak to już powiedzieliśmy [I, 13]. Orzeka się zatem o Nim pewne relacje.

Podobnie. To, co pierwsze, wnosi pojęcie pewnej relacji, tak samo to, co najwyższe. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze [I, 13; I, 41], że Bóg jest pierwszym bytem i najwyższym dobrem. Jest więc jasne, że o Bogu orzeka się relacje do wielu rzeczy.

Rozdział 12 <<
RELACJE, KTÓRE ORZEKAMY O BOGU ODNOŚNIE DO STWORZEŃ, NIE ISTNIEJĄ W BOGU REALNIE

Relacje, które odnoszą się do skutków działania Bożego, nie mogą istnieć w Bogu realnie.

Nie mogą w Nim bowiem istnieć jak przypadłości w podmiocie, skoro nie ma w Nim żadnej przypadłości, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 23]. Nie mogą też być samą substancją Boga. Skoro bowiem przez relację rozumiemy to, co w jakiś sposób odnosi się do czegoś drugiego, jak mówi Filozof w *Kategoriach*[6], to trzeba by uznać, że w

istocie substancji Bożej znajduje się odniesienie do czegoś drugiego. To zaś, co jako takie odnosi się do czegoś drugiego, zależy w pewien sposób od niego, skoro bez niego nie może ani istnieć, ani być poznane. Musiałaby więc substancja Boga być

6 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (6a 36).

275

zależna od czegoś zewnętrznego. I tak Bóg nie byłby bytem koniecznym przez się, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Tego rodzaju relacje nie istnieją więc w Bogu realnie.

Podobnie. Wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13], że Bóg jest miarą wszystkich bytów. Przyrównuje się więc Boga do innych bytów, tak jak przedmiot wiedzy do naszej wiedzy, który to przedmiot jest jej miarą. Zgodnie z tym bowiem, czy rzecz jest, czy też jej nie ma, pogląd i wypowiedź są fałszywe lub prawdziwe, jak mówi Filozof w *Kategoriach*[7]. A chociaż mówi się o przedmiocie wiedzy, że jest w relacji do wiedzy, to jednak relacja realna znajduje się nie w przedmiocie wiedzy, tylko w wiedzy. Dlatego też mówi Filozof w V księdze *Metafizyki*[8], że przedmiot wiedzy jest w relacji nie dlatego, że on sam do czegoś się odnosi, lecz dlatego, że coś innego odnosi się do niego. Owe relacje nie istnieją więc w Bogu realnie.

Dalej. Powyższe relacje orzeka się o Bogu nie tylko w odniesieniu do rzeczy urzeczywistnionych, lecz także w odniesieniu do rzeczy będących w możności. Bóg bowiem posiada wiedzę o takich rzeczach, a także w odniesieniu do nich nazywamy Go pierwszym bytem i najwyższym dobrem. Jednakże między tym, co jest rzeczywiste, a tym, co nie jest rzeczywiste, lecz w możności, nie ma realnych relacji, inaczej wynikałoby stąd, że istnieje w sposób rzeczywisty nieskończona liczba relacji w tym samym podmiocie, skoro liczby nieskończone potencjalnie przewyższają cyfrę dwa, która je wszystkie wyprzedza. Bóg zaś nie odnosi się inaczej do rzeczy urzeczywistnionych niż do rzeczy będących w możności, gdyż nie dokonuje się w Nim zmiana przez to, że powołuje coś do bytu. Nie ma więc w Nim odnośnie do rzeczy relacji istniejących realnie.

7 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (4b 9).
8 Arystoteles, *Metaphysica* V, 15 (1021a 30).

276

Co więcej. Każda rzecz, której coś nowego przypada w udziale, musi się zmienić albo sama przez się, albo przypadłościowo. Pewne relacje zaś orzeka się o Bogu jako nowe, jak na przykład, że jest panem lub rządcą danej rzeczy, która zaczyna istnieć. Jeśliby się więc orzekało, że jakaś relacja istnieje realnie w Bogu, to wynikałoby stąd, że w Bogu jest coś nowego i że wobec tego się zmienia czy to sam przez się, czy to przypadłościowo. W pierwszej księdze zaś wykazaliśmy [I, 13], że jest przeciwnie.

Rozdział 13 i 14
W JAKI SPOSÓB POWYŻSZE RELACJE ORZEKA SIĘ O BOGU

Nie można jednak twierdzić, że relacje istnieją na zewnątrz, jakby jakieś rzeczy będące poza Bogiem.

Skoro bowiem Bóg jest pierwszym wśród bytów i najwyższym wśród dóbr, to również w odniesieniu do tych relacji, które są jakimiś rzeczami, trzeba by rozpatrywać inne relacje Boga. A jeśli i te są jakimiś rzeczami, należałoby znowu wynaleźć trzecie relacje. I tak w nieskończoność. Zatem relacje, przez które Bóg odnosi się do rzeczy, nie są jakimiś rzeczami istniejącymi poza Bogiem.

Podobnie. W dwojaki sposób można nadawać nazwę. Można bowiem nadawać nazwę albo od czegoś zewnętrznego, jak na przykład odnośnie do miejsca mówi się, że ktoś jest gdzieś, a odnośnie do czasu, że jest kiedyś, albo też można nadawać nazwę od czegoś wewnętrznego, jak na przykład odnośnie do białości mówimy, że coś jest białe. Wydaje się zaś, że od relacji nie nadajemy nazwy jako od czegoś, co jest na zewnątrz, lecz jako od czegoś, co tkwi w nazywanej rzeczy. Nazywamy bo-

wiem kogoś ojcem z racji ojcostwa, które w nim jest. Jest więc rzeczą niemożliwą, by relacje, którymi Bóg odnosi się do stworzeń, były czymś istniejącym poza Nim.

A skoro wykazaliśmy, że relacje nie istnieją w Bogu realnie [II, 12], a jednak orzeka się je o Nim, to wynika stąd, że Mu się je przypisuje tylko według sposobu poznawania, a to dlatego, że inne od Boga byty odnosimy do Niego. Intelekt nasz bowiem poznając, że jedna rzecz odnosi się do drugiej, poznaje równocześnie ich wzajemny stosunek, chociaż stosunek ten czasem realnie nie istnieje.

I stąd wynika jasno, że inaczej orzeka się o Bogu omawiane relacje, a inaczej inne, orzekane o Nim rzeczy. Wszystko inne bowiem, jak mądrość, wola — oznacza Jego istotę, owe relacje zaś bynajmniej nie oznaczają Jego istoty, chyba tylko według naszego sposobu poznawania. A jednak intelekt nasz nie popełnia błędu. Już przez to bowiem, że intelekt nasz poznaje, iż relacje skutków działania Bożego mają kres w Bogu, orzeka coś o Bogu na sposób relacji. Podobnie też przedmiot wiedzy poznajemy na sposób relacji i oznaczamy przez to, że wiedza się do niego odnosi.

[Rozdział 14]

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika także, że nie uwłacza niezłożoności Bożej, jeśli orzekamy o Bogu wiele relacji, chociaż nie oznaczają Jego istoty. Relacje te wynikają z naszego sposobu poznawania. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by nasz intelekt poznawał wiele rzeczy i wielorako odnosił się do tego, co samo w sobie jest proste, i by to rozważał w licznych relacjach. Im bardziej coś jest proste, tym większą ma moc i tym większej liczby rzeczy jest zasadą, a przez to pozna-

jemy, że pozostaje w różnorodnych relacjach. Tak na przykład punkt jest zasadą większej liczby rzeczy niż prosta, a prosta większej liczby rzeczy niż powierzchnia. To więc, że o Bogu orzeka się wiele na sposób relacji, świadczy o Jego najwyższej prostocie.

Rozdział 15 <<
BÓG JEST PRZYCZYNĄ ISTNIENIA WSZYSTKICH RZECZY

Skoro wykazaliśmy [II, 6], że Bóg jest zasadą istnienia pewnych bytów, trzeba dalej wykazać, że nie ma nic poza Nim, co by nie pochodziło od Niego.

Wszystko, co przysługuje jakiejś rzeczy nie z racji jej samej, przysługuje jej z racji jakiejś przyczyny, jak na przykład białość człowiekowi, co bowiem nie ma przyczyny, jest czymś pierwszym i bezpośrednim, stąd też musi istnieć samo przez się i z racji siebie samego. Jest zaś niemożliwe, by coś jednego przysługiwało dwom rzeczom i obu z racji ich samych. Co bowiem orzeka się o jakiejś rzeczy z racji jej samej, nie wykracza poza tę rzecz, jak na przykład posiadanie trzech kątów równających się dwom kątom prostym nie wykracza poza trójkąt. Jeśli więc coś przysługuje dwom rzeczom, nie przysługuje im z racji ich samych. Nie można więc orzekać czegoś jednego o dwóch rzeczach, tak by o żadnej z nich nie orzekać dla jakiejś przyczyny, lecz musi albo jedna być przyczyną drugiej, jak na przykład ogień jest przyczyną ciepła ciała zespolonego, a jednak oba nazywamy gorącymi, albo też musi coś trzeciego być przyczyną obydwu, jak na przykład ogień jest przyczyną tego, że dwie świece się świecą. Istnienie zaś orzeka się o wszystkim, co jest. Jest więc niemożliwe, by istniały jakieś dwie rzeczy, z których żadna nie miałaby przyczyny istnienia,

lecz obydwie muszą mieć przyczynę istnienia albo jedna z nich musi być przyczyną istnienia drugiej. Wszystko więc, co w jakikolwiek sposób jest, musi pochodzić od tego, co nie ma żadnej przyczyny istnienia. Powyżej zaś wykazaliśmy [I, 13], że Bóg jest bytem, który nie ma żadnej przyczyny istnienia. Od Niego więc pochodzi wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Nawet gdyby się powiedziało, że „byt" nie jest jednoznacznym orzecznikiem, to i tak wynika z tego powyższy wniosek. Nie orzeka się bowiem „bytu" o wielu rzeczach wieloznacznie, lecz analogicznie, a wobec tego należy sprowadzić go do czegoś jednego.

Co więcej. To, co przysługuje czemuś z natury, a nie z racji jakiejś przyczyny, nie może być w nim umniejszone lub zbyt słabe. Jeśli się bowiem od jakiejś natury coś istotnego odejmie lub coś do niej doda, to wtedy będzie to już inna natura; odnosi się to na przykład do liczb, w których jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek. Jeśli zaś, gdy natura czy treść rzeczy pozostaje nienaruszona, stwierdzamy, że coś zostało umniejszone, jest jasne, że nie zależy to wprost od owej natury, lecz od czegoś innego, przez usunięcie czego następuje umniejszenie. Co więc odpowiada jednej rzeczy mniej niż innym, nie odpowiada jej jedynie z racji swej natury, lecz z racji innej przyczyny. Przyczyną wszystkich rzeczy w jakimś rodzaju będzie zatem to, czemu najbardziej przysługuje właściwość orzekana o tym rodzaju, stąd też widzimy, że to, co jest najbardziej ciepłe, jest przyczyną ciepła we wszystkich ciepłych rzeczach, a to, co jest najbardziej świecące, jest przyczyną wszystkich rzeczy, które świecą. Bóg zaś jest w najwyższym stopniu bytem, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Jest więc przyczyną wszystkich rzeczy, o których orzeka się „byt".

Dalej. Porządek skutków musi odpowiadać porządkowi przyczyn, dlatego że skutki są proporcjonalne do swych przyczyn. Dlatego też trzeba, by — tak jak skutki właściwe sprowadzają sie do właściwych przyczyn — to, co jest powszechne w skutkach właściwych, sprowadzało się do jakiejś powszech-

nej przyczyny. Tak na przykład ponad poszczególnymi przyczynami powstawania tych lub owych rzeczy jest słońce jako powszechna przyczyna powstawania. Król zaś jest powszechną przyczyną sprawowania rządów w królestwie ponad namiestnikami królestwa i także poszczególnych miast. Istnienie zaś wspólne jest wszystkim. Musi więc ponad wszystkimi przyczynami istnieć jakaś przyczyna, której właściwością jest dawać istnienie. Pierwszą przyczyną jest Bóg, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13]. Wszystkie więc istniejące rzeczy muszą pochodzić od Boga.

Podobnie. To, co z istoty swej jest jakieś, jest przyczyną wszystkiego, co jest też takie z racji uczestnictwa — tak na przykład ogień jako taki jest przyczyną wszystkich rzeczy palących się jako takich. Bóg jest zaś z istoty swej bytem, gdyż jest samym istnieniem. Każdy zaś inny byt jest bytem z racji uczestnictwa, gdyż byt, który jest swoim istnieniem, może być tylko jeden, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 42]. Bóg jest więc przyczyną istnienia wszystkich innych rzeczy.

Oprócz tego. Wszystko, co może być i może nie być, ma jakąś przyczynę, gdyż rozważane samo w sobie odnosi się do obydwóch możliwości. W ten sposób musi istnieć jeszcze coś innego, co by do jednej z tych możliwości kierowało. Stąd też, skoro niepodobna postępować w nieskończoność, musi być coś koniecznego, co byłoby przyczyną istnienia lub nieistnienia wszystkich rzeczy możliwych. Czymś koniecznym zaś jest to, co ma przyczynę swej konieczności; niepodobna i tu postępować w nieskończoność. I tak trzeba dojść do czegoś, co samo przez się jest istnieniem koniecznym. Taki byt może być tylko jeden, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 42]. A jest nim Bóg. Wszystko więc, co jest od Boga różne, musi sprowadzać się do Niego jako do przyczyny istnienia.

Co więcej. Bóg jest twórcą rzeczy z racji tego, że jest rzeczywisty, jak wykazaliśmy wyżej [II, 7]. Przez swą rzeczywistość zaś i swą doskonałość obejmuje On wszystkie doskonałości

rzeczy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. I tak wirtualnie jest wszystkim. Jest więc twórcą wszystkich rzeczy. Lecz tak by nie było, gdyby było coś, co by z natury swej nie pochodziło od Boga, nic bowiem z natury swej nie może pochodzić i nie pochodzić od czegoś. Ponieważ, jeśli z natury swej nie pochodzi od czegoś innego od siebie, to jest konieczne samo w sobie, a zatem nie może pochodzić od czegoś innego. Wszystko więc, co istnieje, pochodzi od Boga.

Podobnie. To, co niedoskonałe, bierze początek od tego, co doskonałe, jak komórka rozrodcza od zwierzęcia. Bóg zaś jest najdoskonalszym bytem i najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28; I, 41]. Jest On więc przyczyną istnienia wszystkiego — zwłaszcza że wykazaliśmy, iż taki byt może być tylko jeden.

Poświadcza to powaga Boża. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [146,6]: „Który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich istnieje"; także w Ewangelii św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie [Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało"; oraz w Liście do Rzymian 11, [36]: „z Niego i przez Niego, i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki!".

Przez to zaś odrzuca się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że niektóre ciała nie mają przyczyny istnienia. A także błąd tych, którzy mówią, że Bóg nie jest przyczyną substancji nieba, lecz tylko jego ruchu.

Rozdział 16

BÓG POWOŁAŁ RZECZY DO ISTNIENIA Z NICZEGO

Z tego wynika dalej, że Bóg powołał rzeczy do istnienia bez uprzedniego istnienia czegokolwiek— na przykład materii.

Jeśli bowiem jakaś rzecz jest wynikiem działania Boga, to albo coś istnieje wcześniej od niej, albo nie. Jeśli nie istnieje,

282

to nasze twierdzenie jest dowiedzione — mianowicie, że Bóg wywołuje jakiś skutek, chociaż nic uprzednio nie istnieje. Jeśli coś uprzednio istnieje, to trzeba albo postępować w nieskończoność, co w przyczynach naturalnych nie jest rzeczą możliwą, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *Metafizyki*[9], albo musimy dojść do czegoś pierwszego, co już niczego nie zakłada. A tym może być jedynie sam Bóg. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 17], że Bóg nie jest materią jakiejś rzeczy i że nie może istnieć żadna rzecz poza Bogiem, dla której Bóg nie byłby przyczyną istnienia, jak to wykazaliśmy [II, 15]. Wynika więc, że Bóg, powołując do bytu swe dzieła, nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, z której by tworzył.

Dalej. Każdą materię ogranicza do jakiegoś gatunku wprowadzona forma. Przyczyna sprawcza zatem, dążąc do jakiegoś określonego gatunku, czyni coś z uprzednio istniejącej materii przez wprowadzenie formy na wszelkie sposoby. Taka zaś przyczyna jest przyczyną partykularną, przyczyny bowiem są proporcjonalne do swych skutków. Przyczyna więc, która do działania potrzebuje z konieczności uprzednio istniejącej materii, jest przyczyną partykularną. Bóg zaś działa jako powszechna przyczyna istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 15]. Nie potrzebuje więc w swym działaniu uprzednio istniejącej materii.

Podobnie. Im jakiś skutek jest ogólniejszy, tym jego właściwa przyczyna jest doskonalsza, ponieważ im przyczyna jest doskonalsza, na tym więcej rzeczy moc jej się rozciąga. Istnieć jest czymś ogólniejszym niż poruszać się, niektóre bowiem spośród bytów są nieruchome, jak to podają filozofowie, jak na przykład kamienie i tym podobne. Trzeba więc, by ponad przyczyną, która działa, tylko poruszając i przemieniając, istniała taka przyczyna, która jest pierwszą zasadą istnienia. Wykazaliśmy zaś [II, 15], że jest nią Bóg. Bóg zatem nie działa

9 Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31)

283

jedynie przez poruszanie i przemienianie. To zaś, co może powoływać rzeczy do istnienia jedynie z uprzednio istniejącej materii, działa tylko przez poruszanie i przemienianie. Uczynić bowiem coś z materii można tylko przez poruszenie lub jakąś przemianę. Nie jest więc czymś niemożliwym powoływać rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii. Bóg zatem powołuje rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii.

Oprócz tego. Działanie jedynie przez poruszanie i przemianę nie jest czymś właściwym dla powszechnej przyczyny istnienia; przez poruszanie i przemianę bowiem nie powstaje byt z niebytu w ogóle lecz ten oto byt z tego oto niebytu. Bóg zaś jest powszechną zasadą istnienia, jak wykazaliśmy [II, 15]. Nie jest więc dlań czymś właściwym, by działał tylko przez poruszanie lub przemianę. A zatem nie jest także

rzeczą właściwą, by do uczynienia czegoś potrzebna Mu była istniejąca uprzednio materia.

Co więcej. Każda przyczyna sprawia w pewien sposób coś podobnego do siebie. Działa zaś każda przyczyna z racji tego, że jest urzeczywistniona. Ta przyczyna więc, która jest urzeczywistniona przez tkwiącą w niej formę, a nie przez całą swoją substancję, będzie wywoływała skutek przez bycie w pewien sposób przyczyną formy tkwiącej w materii. Stąd też Filozof w VII księdze *Metafizyki*[10] dowodzi, że rzeczy materialne, mające formy tkwiące w materii, powstają dzięki działaniu przyczyn materialnych, też mających formy urzeczywistniające materię, a nie przez formy istniejące same przez się. Bóg zaś nie jest bytem rzeczywistym dzięki czemuś tkwiącemu w Nim, lecz przez całą swą substancję, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 22; I, 23]. Właściwym Mu sposobem działania jest zatem powoływanie do bytu całej rzeczy, która istnieje sama przez się, a nie tylko rzeczy tkwiącej w czymś, mianowicie formy

10 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).

w materii. W ten zaś sposób działa każda przyczyna, która przy działaniu nie potrzebuje materii. Bóg więc nie potrzebuje w swym działaniu istniejącej uprzednio materii.

Podobnie. Materię ujmuje się w porównaniu do przyczyny jako to, co przyjmuje działanie przyczyny, działanie bowiem, które jest własnością działającego jako pochodzące od niego, jest zarazem własnością doznającego jako przedmiotu działania. Przyczyna potrzebuje więc materii, która przyjęłaby jej działanie — samo bowiem działanie działającego, przyjęte przez doznającego, urzeczywistnia doznającego i jest w nim formą lub jakimś zapoczątkowaniem formy. Bóg zaś nie działa takim działaniem, które musiałoby być przyjęte w czymś, co doznaje działania, gdyż Jego działanie jest Jego substancją, jak tego dowiedliśmy [II, 8-9]. Nie potrzebuje więc istniejącej uprzednio materii, by wywołać skutek.

Oprócz tego. Każda przyczyna, która potrzebuje do działania materii istniejącej uprzednio, wymaga materii dostosowanej do swego działania, tak że wszystko, co jest w mocy przyczyny, jest całe w możności materii — inaczej nie mogłaby urzeczywistnić wszystkiego, co jest w jej czynnej mocy i daremnie posiadałaby tę moc odnośnie do tego wszystkiego. Materia zaś nie ma takiego współmiernego dostosowania do Boga. Nie ma bowiem w materii możności do każdego określenia ilościowego, jak to wyjaśnia Filozof w III księdze *Fizyki*[11], moc Boża zaś jest wprost nieskończona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 431 Bóg zatem nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, by koniecznie przez nią działać.

Dalej. Różne rzeczy mają różną materię — rzeczy duchowe nie mają tej samej materii co rzeczy cielesne ani ciała niebieskie — co ciała zniszczalne. Wynika to stąd, że przyjmowanie, będące właściwością materii, nie jest w owych rzeczach tego

11 Arystoteles, *Physica* III, 6 (206b 15).

samego rodzaju — przyjmowanie bowiem w tym, co duchowe, jest umysłowe; na przykład jeśli intelekt przyjmuje umysłowe formy poznawcze, to nie w sposób odpowiadający istnieniu materialnemu; ciała niebieskie zaś podlegają zmianie miejsca, a nie zmianie istnienia, tak jak ciała podksiężycowe. Nie ma więc jednej materii, która

byłaby w możności do istnienia powszechnego. Tymczasem działanie Boga odnosi się powszechnie do całego istnienia. Żadna więc materia nie jest współmiernie dostosowana do Boga. Nie jest Mu zatem materia koniecznie potrzebna.

Co więcej. Gdy w otaczającym nas świecie jest między rzeczami jakieś odniesienie i pewien ład, jedna z tych rzeczy musi pochodzić od drugiej lub obydwie od jakiejś innej rzeczy; musi bowiem w jednej być ustanowiony porządek odpowiadający drugiej — inaczej porządek lub odniesienie byłyby przypadkowe, a tego nie można przyjąć w pierwszych zasadach rzeczy, gdyż wynikałoby stąd, że tym bardziej wszystko inne jest dziełem przypadku. Jeśli więc istnieje jakaś materia współmierna do działania Bożego, to albo pierwsze musi pochodzić od drugiego, albo obydwa od czegoś trzeciego. Lecz skoro Bóg jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną, nie może On być wynikiem materii ani też nie może pochodzić od jakiejś trzeciej przyczyny. Wynika więc stąd, że jeśli istnieje jakaś materia współmierna do działania Bożego, to On sam jest jej przyczyną.

Dalej. To, co jest pierwsze wśród bytów, musi być ich przyczyną, gdyby bowiem nie miały przyczyny, nie otrzymałyby żadnego porządku od pierwszego bytu, jak właśnie wykazaliśmy. Porządek między urzeczywistnieniem i możnością jest następujący: W jednej i tej samej rzeczy, która czasem jest w możności, a czasem urzeczywistniona, możność jest co do czasu wcześniejsza od rzeczywistości, jakkolwiek rzeczywistość jest pierwsza co do natury. Mówiąc jednak bezwzględnie, rzeczywistość musi być pierwotniejsza od możności; co widać stąd, że tylko byt urzeczywistniony sprowadza możność do rze-

czywistości. Otóż materia jest bytem w możności. Trzeba więc, by Bóg, który jest pełnią rzeczywistości, był bezwzględnie od niej pierwotniejszy i, co za tym idzie, był jej przyczyną. Jego działania więc nie poprzedza z konieczności istnienie materii.

Podobnie. Materia pierwsza w jakiś sposób istnieje, gdyż jest bytem w możności. Bóg zaś jest przyczyną wszystkich rzeczy, które istnieją, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 15]. Bóg zatem jest przyczyną materii pierwszej. A przed nią nic nie istnieje. Działanie Boże nie potrzebuje więc uprzednio istniejącej natury.

Prawdę tę poświadcza także Pismo Święte, mówiąc w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Stwarzanie nie jest bowiem niczym innym jak powoływaniem do istnienia bez materii istniejącej uprzednio.

W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów, którzy przyjmowali, że materia nie ma w ogóle żadnej przyczyny. Widzieli oni, że zawsze coś wyprzedza działania jednostkowych przyczyn — stąd też powzięli wspólne wszystkim przekonanie, że z niczego nic nie powstaje. I jest to prawdą w przypadku jednostkowych przyczyn. Filozofowie ci nie dotarli jednak do poznania przyczyny powszechnej, obejmującej swym działaniem wszelkie istnienie, w której działaniu nie trzeba przyjmować niczego uprzednio istniejącego.

Rozdział 17
STWARZANIE NIE JEST RUCHEM ANI ZMIANĄ

Po wykazaniu tego, co powyższe, jest rzeczą jasną, że działanie Boga, które nie wymaga materii uprzednio istniejącej i nazywa się stwarzaniem, nie jest ani ruchem, ani zmianą we właściwym znaczeniu.

287

Każdy bowiem ruch lub zmiana jest urzeczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możności. W tym zaś działaniu Boga nie ma niczego w możności, co by przyjmowało to działanie, jak już wykazaliśmy [II, 16], Dlatego też działanie to nie jest ani ruchem, ani zmianą.

Podobnie. Krańce ruchu lub zmiany podpadają pod ten sam porządek — czy to dlatego, że należą do jednego rodzaju, jak na przykład przeciwieństwa, co obserwujemy w ruchu wzrastania, przemiany i zmiany miejsca, czy to dlatego, że uczestniczą w jednej możności materii, jak na przykład brak i forma biorą udział w powstawaniu i niszczeniu. Żadna z tych sytuacji nie odnosi się do stwarzania: nie ma w nim bowiem możności ani też niczego należącego do tego samego rodzaju, co by istniało uprzednio przed stwarzaniem, jak tego dowiedliśmy [II, 16]. W stwarzaniu więc nie ma ani ruchu, ani zmiany.

Oprócz tego. W każdej zmianie lub ruchu musi być coś, co istnieje teraz w inny sposób, niż istniało poprzednio — wskazuje na to bowiem sama nazwa zmiany. Gdzie zaś zostaje powołana do istnienia cała substancja rzeczy, tam nie może jedno i to samo istnieć w rozmaity sposób. Nie byłoby to bowiem powołane do istnienia, lecz przyjęte jako coś istniejącego przed powołaniem do istnienia. Stwarzanie nie jest więc zmianą.

Dalej. Ruch lub zmiana musi co do trwania wyprzedzać to, co powstaje przez zmianę lub ruch; w czymś już dokonanym jest bowiem początek spoczynku i kres ruchu. Musi więc wszelka zmiana być ruchem lub kresem ruchu, który następuje kolejno. I stąd tego, co się staje, nie ma, gdyż póki ruch trwa, coś się staje, ale go jeszcze nie ma, w samym zaś kresie ruchu, w którym się zaczyna spoczynek, już się nic nie staje, gdyż zostało już dokonane. W stwarzaniu natomiast tak być nie może, gdyby bowiem samo stwarzanie wyprzedzało [swój kres] tak jak ruch lub zmiana, należałoby z góry założyć jakiś podmiot, a to sprzeciwia się pojęciu stwarzania. Stwarzanie więc nie jest ruchem ani zmianą.

288

Rozdział 18 <<
ROZWIĄZANIE ZARZUTÓW PRZECIW STWARZANIU

Na tej podstawie widać daremność zarzutów przeciw stwarzaniu, przyjętych z natury ruchu lub zmiany — jak na przykład zarzutu, że stwarzanie, tak jak inne ruchy lub zmiany, musi dokonywać się w jakimś podmiocie oraz że nieistnienie musi się zmienić w istnienie, tak jak ogień zmienia się w powietrze.

Stwarzanie nie jest bowiem zmianą, lecz samą zależnością stworzonego istnienia od zasady, która je stanowi. I w ten sposób stwarzanie należy do rodzaju relacji. Stąd nic nie przeszkadza, by stwarzanie było w stworzeniu jako w podmiocie.

Wydaje się jednak, że stwarzanie jest pewną zmianą tylko na sposób naszego poznawania — o tyle mianowicie, że nasz intelekt przyjmuje, iż jedna i ta sama rzecz najpierw nie istnieje, a potem istnieje.

Jest jednak jasne, że jeśli stwarzanie jest pewną relacją, to jest jakąś rzeczą; i ani nie jest czymś niestworzonym, ani też nie stwarza go inna relacja. Skoro bowiem stworzony skutek [działania] zależy realnie od stwarzającego, tego rodzaju relacja musi być jakąś rzeczą. Każdą zaś rzecz Bóg powołuje do istnienia. Każda więc otrzymała istnienie od

Boga. Nie jest jednak stworzona innym aktem stwórczym niż pierwsze stworzenie, o którym mówimy, że przez akt ten zostało stworzone. Przypadłości bowiem i formy, tak jak nie istnieją same przez się, tak też i same przez się nie są stwarzane, skoro akt stwórczy powoduje powstanie bytu, lecz tak jak istnieją w czymś drugim, tak również razem z tym czymś drugim zostają stworzone.

Oprócz tego. Relacja nie powstaje przez inną relację, gdyż w ten sposób postępowałoby się w nieskończoność. Jej relacyjność tkwi w niej samej, gdyż jest relacją w sposób istotny.

289

Nie musi więc istnieć inne stwarzanie, które stwarzałoby samo stwarzanie, w ten sposób bowiem postępowalibyśmy w nieskończoność.

Rozdział 19
W AKCIE STWÓRCZYM NIE MA NASTĘPSTWA

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też, że we wszelkiem stwarzaniu nie ma następstwa.

Następstwo bowiem jest właściwością ruchu. Stwarzanie zaś nie jest ruchem ani kresem ruchu, jakim jest zmiana. Nie ma w nim więc żadnego następstwa.

Podobnie. W każdym ruchu, w którym jest następstwo, jest jakiś środek między dwoma krańcami; środek bowiem jest tym, do czego rzecz poruszająca się w sposób ciągły dochodzi wcześniej, zanim dojdzie do końca. Między bytem zaś i niebytem, które są jakby dwoma krańcami stwarzania, nie może być żadnego środka. Nie ma tam więc żadnego następstwa.

Dalej. W każdym działaniu, w którym jest następstwo, stawanie się wyprzedza fakt powstania, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[12]. To zaś nie może zachodzić przy stwarzaniu, ponieważ stawanie się, które wyprzedzałoby fakt powstania stworzenia, wymagałoby jakiegoś podmiotu. Nie mogłoby być tym podmiotem stworzenie, o którego stwarzaniu mówimy, gdyż go nie ma, dopóki nie zostanie uczynione, ani też nie mógłby być podmiotem twórca, gdyż poruszanie się nie jest urzeczywistnieniem poruszającego, ale rzeczy poruszanej. Wynikałoby więc stąd, że stawanie się miałoby jako podmiot jakąś materię istniejącą przed rzeczą uczynioną. A to sprzeciwia się pojęciu stwarzania. Nie może więc być następstwa w stwarzaniu.

12 Arystoteles, *Physica* VI, 6 (237b 10).

290

Co więcej. Każde działanie, w którym jest następstwo, musi się odbywać w czasie, gdyż przedtem i potem w ruchu mierzy się czasem. Czas zaś i ruch, i to, co podlega ruchowi, dzielą się jednocześnie. Widać to jasno w ruchu przestrzennym, gdyż to, co się porusza regularnie, przebywa połowę wielkości [przestrzeni] w połowie czasu. Podział natomiast w formach, odpowiadający podziałowi czasu, ujmuje się według natężenia i osłabienia, jak na przykład, jeśli coś w takim a takim czasie o tyle a tyle się ogrzewa, to mniej się ogrzewa w krótszym czasie. Następstwo w ruchu lub jakimkolwiek działaniu może więc istnieć zgodnie z tym, że to, do czego się odnosi ruch, jest podzielne — czy to stosownie do ilości, jak na przykład w ruchu przestrzennym i wzroście, czy to odnośnie do natężenia i osłabienia, jak na przykład przy zmianie. W drugim wypadku zaś podział

zachodzi dwojako: jednym sposobem dlatego, że sama forma, będąca kresem ruchu, jest podzielna co do natężenia i osłabienia, jak to widać, gdy się coś zbliża do białości; drugim sposobem dlatego, że taki podział zachodzi w dyspozycjach rzeczy do przyjęcia danej formy, jak na przykład powstawanie ognia dokonuje się sukcesywnie z racji uprzedzającej zmiany dotyczącej dyspozycji do przyjęcia formy. Samo zaś istnienie substancjalne stworzenia nie jest w powyższy sposób podzielne, gdyż substancja nie może być bardziej lub mniej [intensywna]. Dyspozycje nie wyprzedzają też aktu stwórczego, skoro nie wyprzedza go materia, a dyspozycje pochodzą od materii. Wynika więc stąd, że w akcie stwórczym nie może być żadnego następstwa.

Oprócz tego. Następstwo przy powstawaniu rzeczy pochodzi z niedoskonałości materii, która na początku jest niewłaściwie przygotowana do przyjęcia formy. Stąd też, gdy materia jest już doskonale przysposobiona do przyjęcia formy, przyjmuje ją w jednej chwili. Dlatego ciało przezroczyste, ponieważ jest zawsze najlepiej przygotowane do przyjęcia światła, natychmiast w obecności rzeczy świecącej zostaje rzeczywiście

oświetlone. Faktu tego nie uprzedza żaden ruch ze strony ciała, które ma być oświetlone, a jedynie ruch przestrzenny ze strony źródła światła, przez który staje się ono obecne. W akcie stwórczym natomiast nic nie jest konieczne ze strony materii, a działający posiada wszystko, co jest potrzebne do działania, i nie może nic więcej otrzymać później przez ruch, ponieważ jest nieruchomy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze tego dzieła [I, 131. Wynika stąd, że stwarzanie dokonuje się w jednej chwili. Stąd też jednocześnie jakaś rzecz jest stwarzana i zostaje stworzona, tak jak jednocześnie jest coś oświetlane i zostaje oświetlone.

Dlatego też Pismo Święte stwierdza, że stworzenie dokonało się w niepodzielnym momencie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" [Rdz 1,1]. Początek ten Bazyli[13] wykłada jako początek czasu, który musi być niepodzielny, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[14].

Rozdział 20
ŻADNE CIAŁO NIE MOŻE STWARZAĆ

Wynika z tego w sposób oczywisty, że żadne ciało nie może niczego uczynić na sposób stwarzania.

Żadne bowiem ciało nie działa, jeśli nie jest poruszone, dlatego że działający i doznający działania muszą być razem, podobnie jak twórca i rzecz uczyniona. Razem zaś są te rzeczy, które są w tym samym miejscu, jak czytamy w V księdze *Fizyki*[15]. Ciało zaś osiąga miejsce tylko przez ruch. A każde ciało jest poruszane jedynie w czasie. Cokolwiek więc doko-

13 Św. Bazyli Wielki, *Homiliae in Hexaemeron* I, 5 (PG 29, 14).
14 Arystoteles, *Physica* VI, 3 (233b 33).
15 Arystoteles, *Physica* V, 3 (226b 22).

nuje się przez działanie ciała, dokonuje się na zasadzie następstwa. W akcie stwórczym zaś, jak to wykazaliśmy [II, 19], nie ma następstwa. Żadne zatem ciało nie może nic uczynić na sposób stwarzania.

Oprócz tego. Każda przyczyna, która działa przez to, że zostaje poruszona, z konieczności porusza to, na co działa. Rzecz uczyniona bowiem i rzecz doznająca działania związane są z dyspozycjami twórcy i przyczyny, ponieważ każda przyczyna sprawia coś podobnego sobie. Stąd, jeśli przyczyna działa zgodnie ze zmieniającą się pod wpływem ruchu dyspozycją, to wtedy również w rzeczy doznającej działania i już uczynionej musi dokonać się pewna zmiana dyspozycji, niemożliwa bez ruchu. Żadne zaś ciało nie porusza się, jeśli nie zostało poruszone, jak tego dowiedziono [I, 13]. Stąd też działanie ciała może realizować się tylko przez ruch lub zmianę rzeczy uczynionej. Akt stwórczy nie jest ani zmianą, ani ruchem, jak tego dowiedliśmy [II, 17]. Dlatego żadne ciało nie może spowodować powstania jakiejś rzeczy przez stwarzanie.

Podobnie. Skoro rzecz działająca i rzecz uczyniona muszą być do siebie podobne, to rzecz, która nie działa całą swą substancją, nie może tworzyć całej substancji rzeczy utworzonej, czego inaczej dowodzi Filozof w VII księdze *Metafizyki*[16], że forma bez materii, która to forma działa całą sobą, nie może być najbliższą przyczyną powstawania, zgodnie z którym to powstawaniem zostaje urzeczywistniona tylko forma. Żadne zaś ciało nie działa całą swą substancją, chociaż całe działa; skoro bowiem każda przyczyna działa przez formę, która ją urzeczywistnia, tylko to mogłoby działać całą swą substancją, czego całą substancją jest forma. Nie można tego powiedzieć o żadnym ciele, gdyż każde ciało ma materię, skoro każde podlega zmianie. Żadne zatem ciało nie może wytworzyć całej

16 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 25).

substancji jakiejś rzeczy, a to właśnie należy do pojęcia aktu stwórczego.

Co więcej. Stwarzanie należy wyłącznie do mocy nieskończonej. Przyczyna zaś ma tym większą moc, im odleglejszą od rzeczywistości możność może sprowadzić do rzeczywistości; na przykład większą moc ma to, co może uczynić ogień z wody, niż to, co może uczynić ogień z powietrza. Stąd, gdzie zupełnie nie ma uprzednio istniejącej możności, tam zostaje przekroczone wszelkie odniesienie do określonej odległości, i w ten sposób moc przyczyny, która coś tworzy bez żadnej uprzednio istniejącej możności, musi przewyższać wszelkie, jakie tylko można sobie wyobrazić, odniesienie do mocy przyczyny tworzącej coś z materii. Żadna jednak moc ciała nie jest nieskończona, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*[17]. Żadne więc ciało nie może niczego stwarzać, to znaczy czynić czegoś z niczego.

Dalej. Poruszający i rzecz poruszana, twórca i rzecz uczyniona, muszą być razem, jak się tego dowodzi w VII księdze *Fizyki*[18]. Ciało zaś działające może istnieć razem ze skutkiem swego działania jedynie przez zetknięcie się, przez które krańce rzeczy stykających się zostają złączone. Stąd jest rzeczą niemożliwą, by ciało działało inaczej niż przez zetknięcie się. Zetknięcie się zaś zakłada relację jednej rzeczy do drugiej. Tam więc, gdzie nic poza przyczyną sprawczą nie istnieje uprzednio, jak się to dzieje w akcie stwórczym, nie może być stykania się. Żadne zatem ciało nie może działać — stwarzając.

Widać tu wyraźnie fałszywość stanowiska tych, którzy mówią, że substancja ciał niebieskich jest przyczyną materii elementów; materia nie może mieć przyczyny innej niż ta, która działa, stwarzając, materia bowiem jest pierwszym podmiotem ruchu i zmiany.

17 Arystoteles, *Physica* VIII, 10 (266a 25).
18 Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 4).

294

Rozdział 21 <<
TYLKO BÓG MOŻE STWARZAĆ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można także wykazać, że stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu i że jedynie Bóg może stwarzać.

Skoro porządkowi przyczyn sprawczych odpowiada porządek ich czynności — ponieważ im przyczyna szlachetniejsza, tym szlachetniejsza jest czynność — pierwsza czynność musi być właściwa pierwszej przyczynie. Stwarzanie zaś jest pierwszą czynnością, dlatego że nie zakłada żadnej innej, a wszystkie inne czynności z góry ją zakładają. Stwarzanie jest więc czynnością właściwą jedynie Bogu, który jest pierwszą przyczyną sprawczą.

Podobnie. Wykazaliśmy, że Bóg stwarza rzeczy, gdyż poza Nim nie może istnieć nic, czego On nie jest przyczyną. To zaś nie może przysługiwać niczemu innemu, skoro nic innego nie jest powszechną przyczyną istnienia. Jedynie Bogu więc przysługuje stwarzanie jako właściwa Mu czynność.

Dalej. Skutki są proporcjonalne do przyczyn, a mianowicie skutki urzeczywistnione przypisujemy przyczynom urzeczywistnionym, a skutki w możności — przyczynom będącym w możności; podobnie skutki szczegółowe przypisujemy przyczynom szczegółowym, powszechne zaś powszechnym, jak tego uczy Filozof w II księdze *Fizyki*[19]. Istnienie zaś jest pierwszym skutkiem [działania], jest to oczywiste z powodu jego powszechności. Przyczyną właściwą istnienia jest więc przyczyna sprawcza pierwsza i powszechna, którą jest Bóg. Natomiast inne przyczyny nie są przyczyną istnienia jako takiego, lecz przyczyną bycia czymś, jak na przykład człowiekiem lub czymś białym.

19 Arystoteles, *Physica* II, 3 (195b 25).

295

Istnienie jako takie ma swą przyczynę w akcie stwórczym, przed którym istnienia niczego się nie zakłada, nie może bowiem nic istnieć wcześniej, co byłoby czymś poza bytem jako takim. Przez inne [od aktu stwórczego] czynności zaś powstaje ten lub taki byt, gdyż to z już uprzednio istniejącego bytu powstaje ten lub taki byt. Stwarzanie zatem jest czynnością właściwą Bogu.

Co więcej. Każda rzecz, która powstała w sposób odpowiadający jakiejś naturze, nie może być pierwszą przyczyną tej natury, lecz tylko przyczyną drugą i instrumentalną. Sokrates, skoro posiada przyczynę swego człowieczeństwa, nie może być pierwszą przyczyną człowieczeństwa. Jeśli bowiem jego człowieczeństwo ma jakąś przyczynę, wynikałoby stąd, że jest on sam dla siebie przyczyną, gdyż jest tym, co jest przez naturę ludzką. I stąd jednoznaczna przyczyna powstawania musi być niejako przyczyną instrumentalną odnośnie do tego, co jest pierwszą przyczyną całego gatunku. I dlatego trzeba wszystkie niższe przyczyny działające sprowadzać do przyczyn wyższych, podobnie jak przyczyny instrumentalne sprowadza się do przyczyn pierwszych. Istnienie zaś każdej substancji poza Bogiem ma jakąś przyczynę, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Żadna więc substancja nie może być inną przyczyną istnienia niż instrumentalną i działającą na mocy innej przyczyny. Przyczyna instrumentalna zaś

powoduje coś nie inaczej, jak tylko przez ruch, gdyż do istoty takiej przyczyny należy, by była poruszającą poruszaną. Stwarzanie natomiast nie jest ruchem, jak to wykazaliśmy [II, 17]. Żadna więc substancja prócz Boga nie może niczego stworzyć.

Dalej. Narzędzia (*instrumentum*) używa się dlatego, że odpowiada skutkowi — tak że jest ono czymś pośrednim między pierwszą przyczyną a skutkiem i styka się z obydwoma. W ten sposób wpływ pierwszej przyczyny dociera do skutku poprzez narzędzie. Stąd też musi istnieć coś, co przyjmuje wpływ pierwszej przyczyny w tym, co jest skutkiem działania narzędzia. A to się sprzeciwia istocie stwarzania, które niczego nie zakła-

da. Wynika więc stąd, że poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza, ani jako narzędzie.

Oprócz tego. Każda przyczyna instrumentalna wykonuje czynność głównej przyczyny za pomocą jakiegoś działania właściwego i naturalnego sobie, jak na przykład ciepło naturalne tworzy ciało przez rozpuszczanie i trawienie, a piła, tnąc, działa na rzecz wykonania ławki. Jeśli więc istnieje jakieś stworzenie, które działa w celu stwarzania jako narzędzie pierwszego stwórcy, to musi ono działać przez jakąś czynność właściwą i odpowiadającą swej naturze. Skutek odpowiadający właściwej czynności narzędzia jest na drodze powstawania wcześniejszy niż skutek odpowiadający przyczynie głównej, z czego wynika, że pierwszej przyczynie odpowiada cel ostateczny; cięcie drewna bowiem wyprzedza formę ławki, a trawienie pokarmu powstanie ciała. Musiałoby więc coś być skutkiem spowodowanym przez właściwe działanie instrumentalnej przyczyny stwarzającej, co na drodze powstawania byłoby wcześniejsze od istnienia, które jest skutkiem odpowiadającym czynności pierwszej przyczyny stwarzającej. To zaś jest niemożliwe — im bowiem coś jest powszechniejsze, tym jest wcześniejsze co do powstawania; na przykład wcześniejsze jest zwierzę niż człowiek przy powstawaniu człowieka, jak mówi Filozof w księdze *O rodzeniu się zwierząt*[20]. Jest więc niemożliwe, by jakieś stworzenie stwarzało czy to jako przyczyna główna, czy to działając jako narzędzie.

Dalej. To, co otrzymuje istnienie zgodnie z jakąś naturą, nie może być przyczyną tej natury jako takiej, gdyż byłoby przyczyną siebie samego; może zaś być przyczyną tej natury w tym oto bycie, jak na przykład Platon jest przyczyną natury ludzkiej w Sokratesie, a nie natury ludzkiej w ogóle, dlatego że on sam został stworzony w ludzkiej naturze. To zaś, co jest przyczyną czegoś w tym oto bycie, udziela mu wspólnej natury, a przez to byt ten zostaje określony gatunkowo lub jako jednostka. To

20 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 3).

jednak nie może się stać przez stwarzanie, które nie zakłada niczego, czemu by można czegoś udzielić przez działanie. Jest więc niemożliwe, by jakiś byt stworzony był przyczyną drugiego bytu przez stwarzanie.

Co więcej. Skoro każda przyczyna działa na tyle, na ile jest urzeczywistniona, to sposób działania rzeczy musi odpowiadać sposobowi urzeczywistnienia tej rzeczy; stąd ciepło, które rzeczywiście jest bardziej ciepłe, bardziej też ogrzewa. Każda więc rzecz, której rzeczywistość jest określona w rodzaju, gatunku i przypadłości, musi mieć moc

sprawiania skutków podobnych do działającego jako takiego, dlatego że każda przyczyna działająca sprawia skutek podobny do siebie. To zaś, co ma ograniczone istnienie, może być podobne do drugiej rzeczy tego samego rodzaju albo gatunku tylko co do istoty rodzaju lub gatunku; o ile bowiem jest tą oto określoną rzeczą, różni się od innych rzeczy. Rzecz więc, która ma skończone istnienie, może swym działaniem być przyczyną drugiej tylko co do istoty rodzajowej lub gatunkowej, a nie w tym aspekcie, że istnieje samoistnie jako różna od innych. Przed działaniem każdej przyczyny skończonej istnieje więc coś, dzięki czemu skutek jej działania istnieje samoistnie jako byt indywidualny. A zatem przyczyna ta nie stwarza — stwarzanie jest wyłączną własnością przyczyny, której istnienie jest nieskończone i która zawiera w sobie podobieństwo wszelkiego bytu, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 40n].

Dalej. Skoro wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało, to jeśli się mówi, że powstaje jakaś rzecz, która już przedtem była, trzeba, by ona powstała nie sama przez się, lecz przypadłościowo, a sama przez się powstaje ta rzecz, która przedtem nie istniała; na przykład, gdy z białej rzeczy powstaje czarna, powstaje i czarna rzecz, i kolorowa. Czarna sama przez się, gdyż powstała z nieczarnej, kolorowa zaś przypadłościowo, gdyż poprzednio była kolorowa. Jeśli więc powstaje jakiś byt, jak na przykład człowiek czy kamień, to człowiek powstaje

sam przez się, gdyż powstaje z nieczłowieka, byt zaś przypadłościowo, gdyż nie powstaje wprost z niebytu, jak mówi Filozof w I księdze *Fizyki*[21]. Gdy więc powstaje coś całkowicie z niebytu, to powstaje byt sam przez się. Musi zatem powstać z tego, co samo przez się jest przyczyną istnienia, skutki bowiem sprowadzają się do proporcjonalnych przyczyn. A jest tym tylko pierwszy byt, który jest przyczyną bytu jako takiego, inne byty natomiast są przyczyną istnienia przypadłościowego, a pierwszy byt istnienia samego przez się. Skoro więc wytworzenie bytu, kiedy uprzednio żaden byt nie istniał, jest stwarzaniem, stwarzanie musi być właściwością jedynie Boga.

Tej prawdzie przyświadcza powaga Pisma Świętego, które stwierdza w Księdze Rodzaju 1, [1], że Bóg wszystko stworzył: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Także Jan Damasceński mówi w drugiej księdze swego dzieła: „Ci wszyscy zaś, którzy głoszą, że aniołowie są stwórcami jakiejś substancji, są dziećmi swego ojca diabła. Bo jeśli są stworzeniami, to nie są stwórcami"[22].

Przez powyższe rozważania obala się błąd niektórych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg stworzył pierwszą substancję oddzielnie istniejącą, a ta stworzyła drugą i tak w pewnym porządku aż do ostatniej.

Rozdział 22
BÓG MOŻE WSZYSTKO

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że moc Boża nie jest ograniczona do jakiegoś jednego skutku. Jeśli stwarzanie jest własnością jedynie Boga, to wszystkie rzeczy, które nie mogły powstać z własnej przyczyny, a tylko

21 Arystoteles, *Physica* I, 8 (191b 15).
22 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 3 (PG 94, 874).

sposobem stwarzania, muszą pochodzić bezpośrednio od Niego. Takie są wszystkie substancje oddzielone, które nie są złożone z materii i formy, a których istnienie obecnie zakładamy, i tak samo wszelka materia cielesna. Te więc istniejące w tak różny sposób byty są bezpośrednim skutkiem Bożej mocy. Żadna zaś moc, która powoduje bezpośrednio wiele skutków bez materii, nie jest ograniczona do jednego skutku. Mówię zaś „bezpośrednio", ponieważ gdyby powodowała skutki przez coś pośredniego, to różnorodność mogłaby pochodzić od przyczyn pośrednich. Mówię także „bez materii", gdyż ta sama przyczyna sprawcza tą samą swą czynnością sprawia różne skutki zgodnie z różnorodnością materii, na przykład gorąco ognia sprawia, że glina twardnieje, a wosk mięknie. Moc Boga zatem nie jest ograniczona do jednego skutku.

Podobnie. Każda moc doskonała ogarnia to wszystko, co może objąć sam przez się właściwy jej skutek działania; tak na przykład sztuka budowlana, jeśli jest doskonała, obejmuje wszystko, co może mieć naturę domu. Moc Boża zaś jest sama przez się przyczyną istnienia, a istnienie jest właściwym skutkiem jej działania, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [II, 21], Obejmuje zatem to wszystko, co nie jest sprzeczne z pojęciem bytu; gdyby bowiem Jego moc obejmowała jeden tylko skutek, moc Boża nie byłaby sama przez się przyczyną bytu jako takiego, lecz tylko tego oto bytu. Pojęcie bytu nie obejmuje przeciwieństwa bytu, a tym jest niebyt. Bóg więc może uczynić wszystko, co nie zawiera w sobie pojęcia niebytu. Niebytem zaś jest to, co mieści w sobie sprzeczność. Wynika więc stąd, że Bóg może uczynić wszystko, w czym się nie mieści sprzeczność.

Dalej. Każda przyczyna sprawcza działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Typ rzeczywistości każdej przyczyny odpowiada więc typowi działania jej mocy; człowiek bowiem rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień. Bóg zaś jest rzeczywistością doskonałą, mającą w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to

wykazaliśmy powyżej [I, 28], Jego moc sprawcza jest zatem doskonała i rozciąga się na wszystko, co nie sprzeciwia się pojęciu urzeczywistnionego istnienia. Sprzeciwia się zaś jedynie to, co implikuje sprzeczność. Bóg więc może czynić wszystko prócz tego, co implikuje sprzeczność.

Co więcej. Każdej możności biernej odpowiada możność czynna; możność bowiem jest skierowana do urzeczywistnienia, tak jak materia do formy. Nie może zaś byt w możności stać się rzeczywisty inaczej, jak tylko mocą czegoś istniejącego rzeczywiście. Daremna byłaby możność, gdyby nie było czynnej mocy przyczyny sprawczej, która by mogła tę możność urzeczywistnić — a przecież w naturze nie ma nic daremnego. I w ten sposób widzimy, że wszystko, co jest w możności właściwej materii rzeczy podlegających powstawaniu i rozkładowi, może urzeczywistnić moc czynna, będąca w ciele niebieskim, które jest pierwszą przyczyną działającą w naturze. Jak zaś ciało niebieskie jest pierwszą przyczyną sprawczą odnośnie do ciał niższych, tak Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą odnośnie do wszelkiego bytu stworzonego. Wszystko zatem, co może być stworzone, Bóg może swą mocą sprawczą uczynić. Bytem stworzonym może zaś być wszystko, co z bytem stworzonym nie jest sprzeczne, tak jak w możności natury ludzkiej jest wszystko, co nie niszczy natury ludzkiej. Bóg więc może wszystko uczynić.

Oprócz tego. To, że jakiś skutek nie podlega mocy jakiejś przyczyny sprawczej, może się zdarzyć z trzech powodów. Po pierwsze wtedy, gdy skutek nie ma z przyczyną sprawczą związku lub podobieństwa — każda bowiem przyczyna wywołuje w jakiś

sposób skutek podobny do siebie samej. Stąd moc, która jest w nasieniu człowieka, nie może wytworzyć zwierzęcia lub rośliny, może natomiast wytworzyć człowieka, który jednak przewyższa zwierzę i roślinę. Po drugie, z powodu wspaniałości skutku, który przewyższa moc przyczyny sprawczej — na przykład moc sprawcza cielesna nie może spowodować zaistnienia substancji oddzielonej od materii. Po

301

trzecie wtedy, gdy skutek wymaga określonej materii, na którą przyczyna sprawcza nie może działać; na przykład stolarz nie może zrobić piły, gdyż jego umiejętności nie dotyczą wytworów z żelaza, z którego robi się piłę.

W żaden jednak z powyższych sposobów nie można jakiegoś skutku usunąć spod mocy Bożej. Nawet bowiem brak podobieństwa przyczyny do skutku nie czyni dla Niego niczego niemożliwym. Wszelki przecież byt, w tej mierze, w jakiej istnieje, jest do Niego podobny, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 6; II, 15]. Podobnie też nie czyni tego wspaniałość skutku, skoro wykazaliśmy [I, 27; I, 41], że Bóg przewyższa wszystkie byty co do dobroci i doskonałości. I wreszcie, nic dla Niego nie jest niemożliwe nawet z racji niedoskonałości materii, skoro On sam jest przyczyną materii, która może powstać jedynie przez akt stwórczy. Nie potrzebuje On także materii do działania, gdyż powołuje rzeczy do bytu, chociaż nic uprzednio nie istnieje [II, 16]. I tak niedoskonałość materii nie może przeszkodzić Jego działaniu w sprawianiu skutków.

Wynika więc stąd, że moc Boża nie jest ograniczona do jakiegoś określonego skutku, lecz może po prostu wszystko, a to oznacza, że Bóg jest wszechmocny.

Stąd też Pismo Święte podaje to także do wierzenia. Bóg mówi bowiem w Księdze Rodzaju 17, [1]: „Jam Bóg wszechmogący; trwaj przy mnie i bądź doskonały", i w Księdze Hioba 42, [2]: „Wiem, iż wszystko możesz", a także w Ewangelii Św. Łukasza 1, [37] przez usta anioła: „dla Boga żadne słowo nie będzie niemożliwe".

Powyższe argumenty obalają błąd pewnych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg bezpośrednio sprawia tylko jeden skutek, jakby moc Jego była do tego ograniczona. Twierdzili też, że Bóg może uczynić tylko to, co idzie za naturalnym biegiem rzeczy. O tak twierdzących zaś powiedziane jest w Księdze Hioba 22, [17]: „Oceniali Wszechmogącego jakoby nie mógł nic uczynić".

302

Rozdział 23
BÓG NIE DZIAŁA Z KONIECZNOŚCI NATURY

Okazuje się, że Bóg działa w stworzeniach nie z konieczności natury, ale na podstawie decyzji woli.

Moc bowiem każdej przyczyny sprawczej, działającej z konieczności natury, ograniczona jest do jednego skutku. I stąd wszystko w przyrodzie odbywa się zawsze w ten sam sposób, jeśli nie ma jakiejś przeszkody — inaczej zaś jest tam, gdzie jest dobrowolność. Moc Boża nie jest przyporządkowana do jednego tylko skutku, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 22], Bóg więc nie działa z konieczności natury, ale przez decyzję woli.

Dalej. Wszystko, co nie pociąga sprzeczności, podlega mocy Bożej, jak to wykazaliśmy [II, 22]. Otóż wiele rzeczy, które nie istnieją wśród stworzeń, gdyby istniały, nie zawierałyby sprzeczności, jak to widać przede wszystkim w wypadku ilości, wielkości i

odległości gwiazd oraz innych ciał, w których, gdyby był inny porządek rzeczy, nie byłoby sprzeczności. Wiele więc rzeczy, których nie ma w przyrodzie, podlega mocy Bożej. Kto zaś z tych rzeczy, które może czynić, niektóre czyni, a niektórych nie czyni, ten działa z wyboru woli, a nie z konieczności natury. Bóg więc nie działa z konieczności natury, lecz przez decyzję woli.

Podobnie. Każda przyczyna sprawcza działa tak, że jest w niej zawarte podobieństwo skutku jej działania. Każda bowiem przyczyna sprawia skutek podobny do siebie. Każda zaś rzecz, która jest w drugiej, jest na sposób tej, w której jest. Skoro więc Bóg, jak tego dowiedliśmy [I, 45], przez istotę swoją poznaje intelektualnie, to podobieństwo skutku Jego działania musi być w Nim na sposób intelektualny. Bóg działa zatem przez intelekt. Intelekt zaś nie sprawia żadnego skutku inaczej jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest dobro poznane intelektualnie, które pociąga działającego jako cel. Bóg więc działa przez wolę, a nie z konieczności natury.

303

Co więcej. Jak mówi Filozof w IX księdze *Metafizyki*[23], działanie jest dwojakie: jedno, które pozostaje w przyczynie działania i jest jej doskonałością, jak na przykład widzenie; drugie, które przechodzi na zewnątrz i jest doskonałością skutku działania, jak na przykład palenie się dla ognia. Działanie boskie zaś nie może należeć do rodzaju tych działań, których nie ma w przyczynie działania, skoro Jego działanie jest Jego substancją, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 91- Musi zatem należeć do tego rodzaju działań, które są w przyczynie działania i są niejako jej doskonałością. Takimi zaś są tylko czynności tego, który poznaje i pragnie. Bóg więc działa, poznając i chcąc. Działa zatem nie z konieczności natury, lecz z rozporządzenia woli.

Dalej. Że Bóg działa celowo, może się jasno okazać z tego, że wszechświat nie zależy od przypadku, lecz jest skierowany do jakiegoś dobra, jak to widać u Filozofa w XI księdze *Metafizyki*[24]. Pierwsza zaś przyczyna sprawcza, działająca ze względu na cel, musi działać przez intelekt i wolę; to bowiem, co nie posiada intelektu, działa ze względu na cel jako skierowane do celu przez coś innego. Widać to w rzeczach wytworzonych; na przykład strzała leci do oznaczonego punktu skierowana przez łucznika. Podobnie zaś musi być w świecie przyrody. Do tego bowiem, by coś bezpośrednio zostało skierowane do właściwego celu, potrzeba poznania samego celu i środków do celu, oraz odpowiedniej proporcji między nimi, a takie poznanie przysługuje jedynie komuś obdarzonemu intelektem. Skoro więc Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, to nie działa z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę.

Oprócz tego. To, co działa samo przez się, jest wcześniejsze od tego, co działa przez coś innego; wszystko bowiem, co istnieje przez coś innego, musi się sprowadzać do tego, co istnieje

23 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 23-b 2).
24 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

304

samo przez się, aby nie postępować w nieskończoność. Co zaś nie panuje nad swym działaniem, nie działa samo przez się — działa bowiem jakby skłaniane przez coś innego, a nie jako działające samo przez się. Musi więc pierwsza przyczyna sprawcza działać w ten sposób, by panować nad swym działaniem. Każdy zaś panuje nad swym

działaniem przez wolę. Bóg więc, który jest pierwszą przyczyną sprawczą, musi działać przez wolę, a nie z konieczności natury.

Dalej. Pierwszej przyczynie sprawczej właściwe jest pierwsze działanie, jak i pierwszy ruch jest właściwy pierwszej rzeczy ruchomej. Lecz działanie woli naturalnie wyprzedza działanie natury. To bowiem jest naturalnie wcześniejsze, co jest doskonalsze, choć w danej rzeczy jest późniejsze co do czasu. Działanie tego, który działa przez wolę, jest doskonalsze, co widać stąd, że doskonalsze u nas jest to, co się dokonuje przez wolę, niż to, co się staje z konieczności natury. Bogu więc, który jest pierwszą przyczyną sprawczą, właściwe jest działanie przez wolę.

Co więcej. Z tego samego wynika także, że tam, gdzie się łączą oba działania, doskonalsza jest moc, która działa przez wolę, od tej, która działa przez naturę i posługuje się nią jakby narzędziem; w człowieku bowiem doskonalszy jest intelekt, który działa przez wolę, od duszy wegetatywnej, która działa z konieczności natury. Moc Boża zaś jest najdoskonalsza pośród wszystkich bytów. Działa zatem na wszystkie rzeczy przez wolę, a nie z konieczności natury.

Podobnie. Przedmiotem woli jest dobro jako takie; natura zaś nie dochodzi do ogólnego pojęcia dobra, lecz tylko do tego dobra, które jest jej doskonałością. Skoro więc każda przyczyna działa o tyle, o ile dąży do dobra — cel bowiem jest czymś poruszającym — przyczynę działającą przez wolę trzeba przyrównać do przyczyny działającej z konieczności natury, tak jak przyczynę powszechną do przyczyny szczegółowej. Przyczyna szczegółowa ma się do powszechnej jako coś od

niej późniejszego i jako jej narzędzie. Musi więc pierwsza przyczyna działać na zasadzie woli, a nie z konieczności natury.

Tej prawdy uczy nas także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [135, 6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił", i w Liście do Efezjan 1, [11]: „[Bóg] dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli". A Hilary w księdze *O synodach*[25]*:* „Wola Boża dała substancję wszystkim stworzeniom"; i dalej: „Takimi bowiem zostały wszystkie rzeczy stworzone, jakimi je Bóg chciał".

Powyższe rozważania wykazują błąd niektórych filozofów, którzy mówili, że Bóg działa z konieczności natury.

Rozdział 24
BÓG DZIAŁA WEDŁUG SWEJ MĄDROŚCI

Wynika stąd, że Bóg wywołuje skutki zgodnie ze swą mądrością.

Wolę bowiem pobudza do działania jakieś poznanie; poznane bowiem dobro jest przedmiotem woli. Bóg zaś działa przez wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Skoro więc Bóg poznaje tylko intelektualnie i niczego nie poznaje inaczej, jak poznając siebie, a poznanie to jest aktem mądrości, to wynika stąd, że Bóg czyni wszystko według swej mądrości.

Podobnie. Każda przyczyna wywołuje skutek podobny sobie. Działa więc z racji podobieństwa swych skutków do siebie, jak na przykład ogień ogrzewa zgodnie ze swym ciepłem. Lecz w każdej przyczynie działającej przez wolę jako taką istnieje podobieństwo jej skutków do niej zgodnie z poznaniem intelektualnym. Gdyby bowiem podobieństwo skutku tkwiące

25 Św. Hilary z Poitiers, *De synodis,* 58 (PL 10, 510).

w przyczynie działającej z wolnej woli było zależne tylko od skłonności natury, to przyczyna ta sprawiałaby tylko jeden skutek, gdyż naturalny skutek czegoś jednego jest tylko jeden. Każdy więc działający z wolnej woli wywołuje skutek zgodny z istotą swego intelektu. Bóg zaś działa przez wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Bóg więc mądrością swego intelektu powołuje rzeczy do istnienia.

Co więcej. Jak mówi Filozof w I księdze *Metafizyki*[26], porządkowanie jest rzeczą mędrca. Porządkowanie bowiem niektórych rzeczy może się odbywać tylko przez poznanie stosunku i proporcji rzeczy przyporządkowanych do siebie nawzajem i do czegoś wyższego, co jest ich celem. Wzajemne przyporządkowanie rzeczy do siebie istnieje wszak ze względu na przyporządkowanie ich do celu. Poznawać wzajemne stosunki i proporcje rzeczy może tylko ten, kto ma intelekt, sądzić zaś o rzeczach według najwyższej przyczyny należy do mądrości. I w ten sposób wszelkie porządkowanie musi dokonywać się z racji mądrości kogoś, kto poznaje umysłowo. Stąd też w przypadku umiejętności mechanicznych — tych, którzy kierują budową, nazywa się mędrcami w zakresie tych umiejętności. Rzeczy zaś powołane do bytu przez Boga mają wzajemny porządek, który nie jest przypadkowy, gdyż zawsze albo przeważnie jest taki sam. I stąd wynika, że Bóg powołał rzeczy do bytu przez porządkowanie ich. Bóg więc powołał rzeczy do bytu przez swą mądrość.

Co więcej. To, co zależy od woli, to albo działania takie jak akty cnót, które są doskonałościami działającego, albo tworzenie, które przechodzi na zewnętrzną materię. I stąd jest jasne, że rzeczy stworzone są jakby utworzone przez Boga. Podstawą zaś tworzenia przedmiotów jest wiedza wytwórcza *(ars),* jak mówi Filozof[27]. Wszystkie rzeczy stworzone przyrównuje

26 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a 17-18).
27 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 4 (1140a 9-10).

się więc do Boga, jak wytwory do ich twórcy. Otóż twórca powołuje do istnienia wytwory swej sztuki zgodnie z porządkiem swej mądrości i intelektu. Zatem i Bóg utworzył wszystkie stworzenia zgodnie z porządkiem, który wnosi Jego intelekt.

Potwierdza to także powaga boska. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [104,24]: „Tyś wszystko mądrze uczynił"; i w Księdze Przysłów 3, [19]: „Pan umocnił ziemię mądrością".

Przez to, co powiedzieliśmy, usuwamy błąd tych, którzy twierdzili bez jakiejkolwiek racji, że wszystko zależy od prostej woli Bożej.

Rozdział 25 <<
W JAKIM SENSIE MÓWIMY, ŻE WSZECHMOGĄCY CZEGOŚ NIE MOŻE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można przyjąć, że chociaż Bóg jest wszechmocny, to mówi się jednak, że nie może uczynić niektórych rzeczy.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 7], że w Bogu jest czynna możność, biernej zaś możności w Nim nie ma, jak tego już dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 16], O mocy

zaś mówimy w aspekcie obu tych możności. Tych więc rzeczy Bóg nie może uczynić, które się odnoszą do możności biernej. Należy zatem zbadać, jakie są to rzeczy.

Po pierwsze, możność czynna odnosi się do działania, bierna zaś do istnienia. Stąd możność do istnienia jest tylko w tych rzeczach, które posiadają materię podlegającą przeciwieństwu. Skoro więc w Bogu nie ma biernej możności, nie może Bóg niczego, co się odnosi do Jego istnienia. Nie może więc Bóg być ciałem lub czymś podobnym.

308

Dalej. Urzeczywistnieniem tej biernej możności jest ruch. Bóg więc, któremu nie przysługuje bierna możność, nie może się zmieniać. Można dalej wnioskować, że nie może się zmieniać zgodnie z poszczególnymi gatunkami zmiany — na przykład, nie może się zwiększać lub zmniejszać, stawać się inny, powstawać lub ulegać zniszczeniu.

Co więcej. Skoro wadliwość jest jakimś uleganiem zniszczeniu, wynika stąd, że Bóg w niczym nie może posiadać wad.

Oprócz tego. Każda wada wiąże się z brakiem. Podmiotem zaś braku jest możność materii. W żaden więc sposób nie może On posiadać wad.

Dalej. Jeśli zmęczenie pochodzi z braku sił, zapomnienie z braku wiedzy, wynika stąd, że Bóg nie może ani się zmęczyć, ani zapomnieć.

Co więcej. Bóg też nie może być zwyciężony lub przymuszony. To bowiem przysługuje tylko tym rzeczom, które z natury są zmienne.

I podobnie, nie może też Bóg żałować ani się gniewać lub smucić, skoro to wszystko jest znakiem namiętności i niedoskonałości.

Dalej. Ponieważ przedmiotem i skutkiem czynnej możności jest byt wytworzony, żadna zaś możność nie działa tam, gdzie brak zasady jej przedmiotu, jak na przykład wzrok nie widzi, gdy brak aktualnego przedmiotu widzenia, trzeba powiedzieć, że Bóg nie może uczynić tego, co się sprzeciwia istocie bytu jako bytu lub bytu wytworzonego jako wytworzonego. Należy zbadać, jakie to byty.

Po pierwsze zatem przeciwne pojęciu bytu jest to, co niszczy pojęcie bytu. Niszczy zaś pojęcie bytu to, co jest mu przeciwstawne, jak na przykład niszczy pojęcie człowieka to, co jest przeciwstawne jemu lub jego częściom. Przeciwstawny zaś bytowi jest niebyt. Niepodobna więc, by Bóg sprawił, aby jedna i ta sama rzecz równocześnie istniała i nie istniała, a to znaczy — by istniały rzeczy nawzajem ze sobą sprzeczne.

309

Dalej. Sprzeczność zawiera się w tym, co przeciwne, i w tym, co negatywnie przeciwstawne. Jeśli bowiem jest coś białe i czarne, to wynika stąd, że jest białe i niebiałe; a jeśli ktoś widzi i jest ślepy, wynika, że widzi i nie widzi. Z tego samego powodu Bóg nie może sprawić, by rzeczy przeciwstawne istniały w tym samym podmiocie pod tym samym względem.

Co więcej. Usunięcie jakiejkolwiek istotnej zasady rzeczy powoduje usunięcie samej rzeczy. Jeśli więc Bóg nie może sprawić, by rzecz równocześnie była i nie była, nie może także sprawić, by brakowało jej którejś z jej istotnych zasad, a ona sama istniała — na przykład, by człowiek nie miał duszy.

Oprócz tego. Skoro zasady niektórych nauk, jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad. Na przykład, nie może

uczynić, by nie można było orzekać rodzaju o gatunku lub by linie prowadzone od środka do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwom kątom prostym.

Stąd także widać, że Bóg nie może sprawić, by przeszłość nie istniała. W tym bowiem także jest zawarta sprzeczność, ponieważ jest tak samo konieczne, że coś istnieje, gdy istnieje, i że coś istniało, gdy istniało.

Istnieją także pewne rzeczy, które się sprzeciwiają pojęciu przedmiotu wytworzonego jako takiego. Tych także Bóg nie może uczynić, wszystko bowiem, co Bóg tworzy, musi być czymś wytworzonym.

Z tego widać, że Bóg nie może utworzyć Boga. Do pojęcia bowiem bytu wytworzonego należy, by jego istnienie zależało od jakiejś przyczyny. A to sprzeciwia się pojęciu tego, co nazywamy Bogiem, jak wiemy z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13ł.

Z tego samego też powodu nie może Bóg uczynić niczego równego sobie. To bowiem, czego istnienie nie zależy od dru-

giej rzeczy, znamienitsze jest co do istnienia i innych doskonałości od tego, co zależy od czegoś drugiego. Zależność zaś od czegoś drugiego należy do pojęcia rzeczy wytworzonej.

Podobnie także nie może Bóg sprawić, by jakaś rzecz bez Niego zachowała swoje istnienie. Zachowanie istnienia bowiem każdej rzeczy zależy od jej przyczyny. Stąd, gdy się usunie przyczynę, musi i skutek być usunięty. Gdyby więc mogła istnieć jakaś rzecz, której by Bóg nie utrzymywał w istnieniu, nie byłaby ona skutkiem Jego działania.

Dalej. Ponieważ Bóg działa przez wolę, nie może czynić tych rzeczy, których nie może chcieć. Można zaś rozważać, których rzeczy nie może chcieć, gdy się zastanowimy, w jaki sposób w woli Bożej może być konieczność; co bowiem jest konieczne, nie może nie być, a co nie może być, tego z konieczności nie ma.

Wynika stąd jasno, że Bóg nie może sprawić, by nie istniał ani by nie był dobry czy szczęśliwy — z konieczności bowiem chce tego, by istniał, by był dobry i szczęśliwy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 80].

Wykazaliśmy także [I, 95], że Bóg nie może chcieć jakiegoś zła. Widać stąd, że Bóg nie może grzeszyć.

Podobnie wykazaliśmy [I, 82], że wola Boga nie może być zmienna. Nie może więc sprawić, by się nie spełniło to, czego chce.

Należy jednak wiedzieć, że tutaj w innym sensie mówimy, iż tego „nie może", niż to mówiliśmy poprzednio. Poprzednio mówiliśmy o tym, czego Bóg bezwzględnie nie może ani chcieć, ani uczynić. To zaś, o czym mówimy teraz, Bóg może uczynić lub chcieć, jeśli się rozważa Jego wolę lub moc absolutnie, nie może zaś, o ile się zakłada, że Jego wola chce czegoś przeciwnego. W woli Bożej bowiem odnośnie do stworzeń nie ma konieczności — chyba że pod pewnymi warunkami, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81n], I dlatego wszystkie takie wypowiedzi jak ta, że Bóg nie może uczynić czegoś prze-

ciwnego temu, co rozporządził, i wszystkie jej podobne, rozumie się jako złożone, w ten bowiem sposób zakładają one stosunek woli Bożej do czegoś przeciwnego. Jeśli się je zaś

rozumie rozdzielnie, to są fałszywe, gdyż odnoszą się w sposób absolutny do mocy i woli Boga.

Tak zaś, jak Bóg działa przez wolę, tak też działa przez intelekt i wiedzę, jak to już wykazaliśmy [II, 24], Z tego samego więc powodu, z którego nie może uczynić tego, czego nie chce uczynić, albo nie uczynić tego, co chce uczynić, nie może też uczynić tego, co przewidział, że nie uczyni, lub nie uczynić tego, co przewidział, że uczyni. I w ten sam sposób przyjmuje się oba twierdzenia i obu przeczy, mianowicie mówi się, że nie może uczynić tego, o czym mówiliśmy, ale nie absolutnie, lecz warunkowo lub na mocy jakichś założeń.

Rozdział 26
INTELEKT BOŻY NIE JEST OGRANICZONY W SWYM DZIAŁANIU DO OKREŚLONYCH SKUTKÓW

Ponieważ wykazaliśmy [I, 22-23], że moc Boża nie jest ograniczona do określonych skutków, a przez to również — że Bóg nie działa z konieczności natury, ale przez intelekt i wolę, teraz — aby się komuś nie wydawało, że Jego intelekt lub wiedza mogą się rozciągać jedynie na pewne ograniczone skutki i że w ten sposób Bóg działa z konieczności wiedzy, chociaż nie z konieczności natury — pozostaje jeszcze do wykazania, że Jego wiedza lub intelekt nie są w skutkach swego działania niczym ograniczone.

Wykazaliśmy wcześniej [I, 49n], że Bóg pojmuje wszystko, co może od Niego pochodzić, poznając swoją istotę, w której to wszystko istnieje z konieczności przez jakieś podobieństwo, tak jak skutki wirtualnie są w przyczynie. Jeśli więc moc Boża

nie jest w swym działaniu ograniczona do pewnych określonych skutków, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 22], to trzeba koniecznie wypowiedzieć podobny pogląd także o Jego intelekcie.

Dalej. Wykazaliśmy wcześniej [I, 43] nieskończoność istoty Bożej. Temu, co nieskończone zaś, ilekolwiek byśmy dodali do siebie rzeczy skończonych, dorównać nie można, gdyż nieskończone przewyższa dowolną ilość rzeczy skończonych, nawet jeśli są nieskończone co do liczby. Jasną jest zaś rzeczą, że tylko Bóg jest nieskończony co do istoty, wszystkie inne bowiem rzeczy są zawarte zgodnie ze swą istotą w określonych rodzajach i gatunkach. Jakkolwiek liczne więc i jakkolwiek wielkie widzielibyśmy skutki działania Boga, istota Boża może zawsze je przewyższyć. I w ten sposób może być przyczyną jeszcze większej ilości skutków. Intelekt Boży, który doskonale poznaje istotę Bożą, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 47], przewyższa wszelką skończoność skutków swego działania. Nie jest zatem z konieczności ograniczony do tych lub owych skutków.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [I, 69], że intelekt Boży poznaje rzeczy nieskończone. Bóg zaś wiedzą swego intelektu powołał rzeczy do istnienia. Moc więc przyczynowa intelektu Bożego nie jest ograniczona w swym działaniu do skutków skończonych.

Co więcej. Gdyby moc przyczynowa intelektu Bożego była ograniczona do jakichś skutków i działała niejako z konieczności, to odnosiłaby się do tego, co powołuje do istnienia. Tak zaś być nie może, ponieważ wykazaliśmy wcześniej [I, 66], że Bóg poznaje także to, czego nigdy nie ma, nie będzie i nie było. Bóg więc nie działa z konieczności swego intelektu czy wiedzy.

Oprócz tego. Wiedzę Bożą przyrównuje się do rzeczy przez Boga stworzonych, tak jak wiedzę artysty do wytworów jego sztuki. Każda zaś sztuka obejmuje wszystko, co może mieścić

się w rodzaju jej podlegającym, tak jak sztuka budownictwa obejmuje wszystkie domy. Rodzajem zaś podlegającym sztuce Bożej jest byt, gdyż Bóg przez swój intelekt jest powszechną zasadą bytu, jak to wykazaliśmy [II, 15]. Intelekt Boży więc rozciąga swoje działanie przyczynowe na wszystko to, co nie jest sprzeczne z pojęciem bytu, wszystko to bowiem z natury swej jest bytem. Intelekt Boży zatem nie jest ograniczony w swym działaniu do pewnych określonych skutków.

Stąd powiedziane jest w Psalmie [147,5]: „Pan jest wielki i wielka jest Jego moc, a mądrość Jego jest nieograniczona".

Przez to, co powiedzieliśmy, upada stanowisko niektórych filozofów, którzy twierdzą, że na skutek tego, iż Bóg poznaje sam siebie, z konieczności wypływa z Niego taki a nie inny stan rzeczy, tak jakby nie przez swoją decyzję określał szczegóły i kierował wszystkimi rzeczami, jak to wyznaje wiara katolicka.

Należy wszakże wiedzieć, że chociaż intelekt Boży nie jest w działaniu ograniczony do pewnych skutków, to jednak sam Bóg wyznaczył sobie określone skutki swego działania, które powołuje do istnienia poprzez swą mądrość. Tak też powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [20]: „Ty wszystko urządziłeś według miary, liczby i wagi!".

Rozdział 27
WOLA BOŻA NIE JEST OGRANICZONA W SWYM DZIAŁANIU DO OKREŚLONYCH SKUTKÓW

Na tej podstawie można wykazać, że także wola Boga nie musi z konieczności wywoływać określonych skutków.

Wola musi być dostosowana do swego przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest poznane dobro, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [II, 24]. Wola więc z natury swej może objąć to, co intelekt może jej przedstawić jako dobro. Jeśli więc intelekt

Boży nie jest w swym działaniu ograniczony do pewnych skutków, jak powiedzieliśmy [II, 26], to wynika stąd, że także wola Boża nie powoduje z konieczności określonych skutków.

Oprócz tego. Żadna przyczyna sprawcza działająca przez wolę nie powoduje skutków swego działania bez chcenia ich. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 81], że Bóg co do innych od siebie rzeczy nie chce niczego z absolutnej konieczności. A zatem nie z konieczności woli Bożej wynikają jakieś skutki, lecz z Jego wolnego rozrządzenia.

Rozdział 28 i 29 <<
ROLA POWINNOŚCI W STWARZANIU RZECZY

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy również wykazać, że Bóg, stwarzając rzeczy, nie działał z konieczności, jakby powoływał je do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Sprawiedliwość bowiem, jak mówi Filozof w V księdze *Etyki*[28], odnosi się do osoby drugiej, której oddaje się to, co się jej należy. Nie zakłada się zaś, by przed powszechnym powołaniem rzeczy do istnienia istniała jakaś rzecz, której by się coś należało. To więc powszechne powołanie rzeczy do bytu nie mogło pochodzić z obowiązku sprawiedliwości.

Podobnie. Skoro aktem sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy, to czyn, przez który jakaś rzecz staje się czyjąś własnością, wyprzedza akt sprawiedliwości, jak to widać w sprawach ludzkich; pracownik bowiem przez pracę nabywa prawa do tego, co wypłacający aktem sprawiedliwości mu daje. Ten zatem akt, przez który jakaś rzecz po

28 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* V, 1 (1130a 3).

315

raz pierwszy staje się czyjąś własnością, nie może być aktem sprawiedliwości. Przez stworzenie zaś rzecz stworzona pierwszy raz zaczyna mieć coś swojego. Stwarzanie więc nie pochodzi z obowiązku sprawiedliwości.

Oprócz tego. Nikt nie jest drugiemu nic winny poza wypadkiem, w którym w jakiś sposób od niego zależy lub gdy coś przyjmuje czy od niego, czy od kogoś innego, z powodu czego winien jest coś drugiemu; tak bowiem syn jest dłużnikiem ojca, gdyż otrzymuje od niego istnienie, a pan dłużnikiem sługi, gdyż przyjmuje jego służbę, której potrzebuje, a każdy człowiek jest dłużnikiem bliźniego ze względu na Boga, od którego otrzymaliśmy wszystko, co dobre. Bóg jednak nie zależy od nikogo ani też nie potrzebuje niczego, co by otrzymał od kogoś drugiego, co wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13; I, 28; I, 40; I, 102], Bóg więc nie powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Co więcej. W każdym rodzaju to, co istnieje ze względu na siebie samo, wyprzedza to, co istnieje ze względu na coś drugiego. To więc, co jest absolutnie pierwsze wśród wszystkich przyczyn, jest przyczyną tylko ze względu na samo siebie. Co zaś działa z obowiązku sprawiedliwości, nie działa tylko ze względu na siebie samo, działa bowiem z powodu tego, czemu jest coś winne. Bóg zatem, będąc pierwszą przyczyną i pierwszym działającym, nie powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Stąd też powiedziane jest w Liście do Rzymian 11, [35-36]: „kto Go pierwszy obdarował, aby otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i w Nim jest wszystko"; i w Księdze Hioba 41, [2 (Wulgata)]: „Kto mi dał pierwej, abym mu oddał? Wszystko, co jest pod niebem, jest moje".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy chcą dowieść, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, gdyż może czynić tylko to, co powinien czynić. Nie działa On bowiem, jak to wykazaliśmy, z obowiązku sprawiedliwości.

316

Chociaż powszechnego stworzenia rzeczy nie wyprzedza nic stworzonego, czemu mogłoby się coś należeć, to jednak wyprzedza je coś niestworzonego, co jest zasadą stwarzania. Można to rozważać dwojako. Dobroć Boża bowiem wyprzedza je jako cel i pierwsza przyczyna stwarzania — jak twierdzi Augustyn, który mówi: „Dlatego, że Bóg jest dobry, istniejemy"[29]. Natomiast Jego wiedza i wola wyprzedzają je jako to, przez co rzeczy zostają powołane do istnienia.

Jeśli więc rozważamy dobroć Bożą w sposób bezwzględny, nie znajdziemy żadnej powinności w stwarzaniu rzeczy. Jednym sposobem bowiem mówi się, że coś się komuś należy, gdy się należy z racji stosunku drugiej osoby do niego, że mianowicie powinna ona odnosić doń to, co od niego otrzymała; tak na przykład należy się dobroczyńcy, by mu dzięki składano za dobrodziejstwa, gdyż ten, który dobrodziejstwo otrzymał, jest mu to winien. Ten jednak sposób powinności nie zachodzi przy stwarzaniu rzeczy, skoro nie istnieje uprzednio nic, co posiadałoby właściwość jakiejś powinności względem Boga, ani też nie istnieje uprzednio żadne Jego dobrodziejstwo. Drugim sposobem mówi się, że coś się komuś należy, gdy się należy samo przez się — to się bowiem z konieczności należy komuś, co mu jest potrzebne do doskonałości; tak na przykład należy się człowiekowi, by miał ręce lub siłę, gdyż bez nich nie może być doskonały. Dobroć Boża niczego zewnętrznego nie potrzebuje do swej doskonałości. Nie musi więc koniecznie powoływać stworzeń do istnienia.

Dalej. Bóg powołał rzeczy do istnienia przez swą wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Jeśli Bóg chce istnienia swej dobroci, nie jest konieczne, by chciał powoływać do istnienia rzeczy różne od siebie; w tym zdaniu warunkowym bowiem konieczny jest poprzednik, ale nie następnik. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 80n], że Bóg z konieczności chce swej

29 Św. Augustyn, *De doctrina Christiana* I, 32 (PL 34, 32).

dobroci, ale nie z konieczności chce innych rzeczy. Powoływanie stworzeń do bytu nie jest więc konieczną powinnością dobroci Bożej.

Co więcej. Wykazaliśmy również [II, 23; II, 26-28], że Bóg nie powołał rzeczy do istnienia ani z konieczności natury, ani z konieczności wiedzy, ani woli, ani sprawiedliwości. Żadna więc konieczność nie zmusza dobroci Bożej do powoływania rzeczy do istnienia.

Można jednak powiedzieć, że jest to Jego powinnością w sensie pewnej odpowiedniości. Sprawiedliwość zaś, w ścisłym znaczeniu, wymaga koniecznej powinności: co bowiem oddaje się komuś ze sprawiedliwości, należy mu się z konieczności prawa.

Jak więc nie można powiedzieć, że powołanie stworzeń do istnienia było obowiązkiem sprawiedliwości, przez którą Bóg byłby dłużnikiem stworzenia, tak też nie można powiedzieć, by wypływało z takiego obowiązku sprawiedliwości, przez który Bóg jest dłużnikiem swej dobroci — jeśli w ścisłym znaczeniu przyjmujemy sprawiedliwość. Przyjmując jednak sprawiedliwość w szerokim znaczeniu, można mówić o sprawiedliwości w stwarzaniu rzeczy o tyle, o ile przystoi ono dobroci Bożej.

Jeśli zaś rozważamy rozporządzenie Boże, przez które Bóg swym intelektem i wolą postanowił powołać rzeczy do istnienia, to wówczas stworzenie rzeczy pochodzi z konieczności rozporządzenia Bożego. Niemożliwą jest bowiem rzeczą, by Bóg rozporządził, że coś uczyni, a później tego nie uczynił; inaczej rozporządzenie Jego byłoby albo zmienne, albo słabe. Z konieczności więc należy się Jego rozporządzeniu, by się spełniło. Ta jednak powinność nie wypełnia pojęcia sprawiedliwości ściśle ujętej, gdy chodzi o stwarzanie rzeczy, w którym rozważać można jedynie działanie Boga stwarzającego. Nie ma zaś sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu w relacji jakiejś rzeczy do siebie samej, jak to jasno widać u Filozofa

w V księdze *Etyki*[*0]. Nie można zatem powiedzieć we właściwym znaczeniu, że Bóg powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości, dlatego że postanowił je powołać przez
swą wiedzę i wolę.

[Rozdział 29]

Jeśli zaś rozważa się powołanie do istnienia jakiegoś stworzenia, można by tam znaleźć powinność sprawiedliwości przez porównanie późniejszego stworzenia do wcześniejszego. Mówię zaś: wcześniejszego nie tylko z punktu widzenia czasu, lecz i natury.

Nie znajdujemy więc powinności w powoływaniu do istnienia pierwszych skutków działania Bożego. W przypadku późniejszych natomiast możemy znaleźć powinność, jednak w innym porządku. Jeśli bowiem rzeczy, które są wcześniejsze co do natury, są także wcześniejsze co do istnienia, to rzeczy późniejsze stają się konieczne ze względu na wcześniejsze, gdyż trzeba, by przyczyny miały działania, przez które wywołują skutki. Jeśli zaś rzeczy, które są z natury wcześniejsze, co do istnienia są późniejsze, wtedy na odwrót — wcześniejsze stają się konieczne ze względu na późniejsze; tak na przykład trzeba, by lekarstwo było wcześniejsze, po to by osiągnąć zdrowie.
W obu wypadkach wspólne jest to, że powinność, czyli konieczność, płynie z tego, co jest wcześniejsze co do natury, w stosunku do tego, co z natury jest późniejsze.

Konieczność, pochodząca od czegoś późniejszego co do istnienia, chociaż wcześniejszego co do natury, nie jest koniecznością absolutną, lecz warunkową; na przykład, jeśli to

30 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* V, 11 (1138a 4n).

coś ma się stać, tamto musi być najpierw. W zakresie tej konieczności więc, odnośnie do powołania stworzeń do istnienia, znajdujemy trojaką powinność. Po pierwsze, gdy uwarunkowana powinność bierze się ze stosunku całego wszechświata do jakiejkolwiek jego części potrzebnej do doskonałości wszechświata. Jeśli bowiem Bóg chciał uczynić taki wszechświat, należało uczynić słońce i księżyc, i tego rodzaju rzeczy, bez których wszechświat nie może istnieć. Po drugie, gdy powinność warunku bierze się z relacji jednego stworzenia do drugiego. Tak na przykład, jeśli Bóg chciał, by istniały zwierzęta i rośliny, należało uczynić ciała niebieskie, które je utrzymują w istnieniu. A jeśli chciał, by istniał człowiek, trzeba było uczynić zwierzęta i rośliny i inne tego rodzaju rzeczy, których człowiek potrzebuje do doskonałego istnienia; chociaż i te, i tamte rzeczy Bóg uczynił jedynie z własnej woli. Po trzecie, gdy w każdym stworzeniu warunkową powinność ujmuje się w aspekcie jego części i właściwości oraz przypadłości, od których stworzenie zależy co do istnienia lub co do jakiejś swej doskonałości. Tak na przykład, gdy przypuścimy, że Bóg chciał stworzyć człowieka, zgodne z tym przypuszczeniem będzie, że trzeba było, aby złączył w nim duszę, ciało i zmysły i aby mu udzielił wszelkich tego rodzaju pomocy, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. We wszystkich tych rzeczach, jeśli się na nie patrzy z właściwego punktu widzenia, nie twierdzi się, że Bóg jest dłużnikiem stworzenia, lecz że jest dłużnikiem swego własnego postanowienia.

W otaczającym nas świecie jest jeszcze inny rodzaj konieczności, zgodnie z którym coś nazywa się koniecznym absolutnie. A ta konieczność zależy od przyczyn wcześniejszych co do istnienia, jak na przykład od istotnych zasad i od przyczyn sprawczych, czyli poruszających. Lecz ten rodzaj konieczności nie może mieć miejsca odnośnie do przyczyn sprawczych w pierwszym akcie stwórczym rzeczy. W akcie tym bowiem

320

tylko Bóg był przyczyną sprawczą, gdyż tylko Jemu przysługuje stwarzanie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21], Nie działa On z konieczności natury, lecz stwarza przez swą wolę, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 23]. W rzeczach zaś, które dokonują się na mocy woli, nie może być innej konieczności, jak tylko ta pochodząca z założonego celu, zgodnie z którym jest rzeczą mu należną, by istniało to, przez co się dochodzi do niego. Jeśli natomiast chodzi o przyczyny formalne lub materialne, nic nie stoi na przeszkodzie, by także w pierwszym akcie stwórczym zaistniała absolutna konieczność. Z tego bowiem, że niektóre ciała zostały złożone z elementów, wynika, że musiały one być ciepłe lub zimne. A z tego, że jakaś powierzchnia powstała w kształcie trójkąta, wynikło jako rzecz konieczna, by miała trzy kąty równe dwom kątom prostym. Ta konieczność zaś odpowiada stosunkowi skutku do przyczyny stworzonej, materialnej lub formalnej. Stąd zgodnie z nią nie można powiedzieć, by Bóg był dłużnikiem, ale raczej konieczny dług jest po stronie stworzenia. Co zaś do dalszego powstawania rzeczy, gdzie już znajdujemy stworzenie jako sprawcę, może istnieć absolutna konieczność pochodząca od przyczyny sprawczej stworzonej, jak na przykład ruch słońca z konieczności wywołuje zmiany w ciałach.

Tak więc według powyższych pojęć powinności znajdujemy w rzeczach naturalną sprawiedliwość zarówno w zakresie stwarzania rzeczy, jak i w zakresie ich [dalszego] powstawania. I dlatego mówi się, że Bóg wszystko stworzył i wszystkim rządzi sprawiedliwie i rozumnie.

W ten sposób przez to, co powiedzieliśmy, zostaje wykluczony dwojaki błąd: mianowicie błąd tych, którzy ograniczając potęgę Bożą, mówili, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, gdyż tak czynić musi; oraz błąd tych, którzy twierdzą, że wszystko idzie za prostą wolą Bożą i że nie należy ani szukać, ani wyznaczać żadnej innej racji w rzeczach.

321

Rozdział 30
W JAKI SPOSÓB W RZECZACH STWORZONYCH MOŻE BYĆ ABSOLUTNA KONIECZNOŚĆ

Chociaż wszystkie rzeczy zależą od woli Boga jako od pierwszej przyczyny, która nie podlega w działaniu konieczności poza tą narzuconą przez zamierzony cel, to jednak nie wyklucza się z tego powodu absolutnej konieczności z rzeczy, tak że bylibyśmy zmuszeni twierdzić, iż wszystkie rzeczy są przygodne — mogłoby się komuś tak wydawać dlatego, że nie wypłynęły ze swej przyczyny na mocy absolutnej konieczności, gdyż w rzeczach skutek przygodny to zwykle ten, który nie z konieczności wynika z przyczyny. Są pewne rzeczy stworzone, które bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć.

Bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć te rzeczy, w których nie ma możności nieistnienia. Niektóre zaś rzeczy w ten sposób Bóg powołał do istnienia, że w naturze ich jest możność nieistnienia. A jest tak dlatego, że ich materia ma możność przyjęcia innej

formy. Te więc rzeczy, w których albo nie ma materii, albo jeśli materia jest, to nie może przyjąć innej formy — nie mają możności nieistnienia. Te rzeczy zatem bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć.

Gdyby się zaś powiedziało, że rzeczy, które powstały z nicości, zgodnie ze swoją naturą dążą do nicości i że w ten sposób we wszystkich stworzeniach jest możność nieistnienia, to jest rzeczą jasną, że wcale ten wniosek tu nie wynika. Mówi się bowiem, że rzeczy stworzone dążą do nicości w ten sam sposób, w jaki są z nicości. Jest to jednak tylko według możności przyczyny sprawczej. I w rzeczach stworzonych nie ma więc możności nieistnienia; natomiast w Stwórcy jest moc, by im dawał istnienie lub przestawał je dawać, gdyż przy stwarzaniu rzeczy działa ze swej woli, a nie z konieczności natury, jak to powiedzieliśmy [II, 23].

322

Podobnie. Z tego, że rzeczy stworzone z woli Bożej zostają powołane do istnienia, wynika, iż muszą być takie, jakimi chciał je Bóg. Przez to zaś, że się mówi, iż Bóg powołał rzeczy do istnienia przez swą wolę, a nie z konieczności, nie przeczy się temu, że chciał, by istniały pewne rzeczy istniejące z konieczności oraz inne istniejące przygodnie, tak aby w rzeczach istniała uporządkowana różnorodność. Nic więc nie przeszkadza, by pewne rzeczy wolą Bożą powołane do bytu były konieczne.

Dalej. Do doskonałości Bożej należy to, że udziela rzeczom stworzonym podobieństwa do siebie — z wyjątkiem tego, co jest w sprzeczności z istnieniem stworzonym. Własnością bowiem przyczyny doskonałej jest sprawiać coś podobnego sobie, o ile to jest możliwe. Pojęcie istnienia bezwzględnie koniecznego nie jest w sprzeczności z pojęciem istnienia stworzonego, gdyż nic nie przeszkadza, aby było konieczne coś, co jednak ma przyczynę swej konieczności, jak na przykład wnioski w dowodach. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg pewne rzeczy w ten sposób powoływał do istnienia, by ich istnienie było jednak bezwzględnie konieczne. Owszem, dowodzi to doskonałości Bożej.

Co więcej. Im bardziej się coś oddała od tego, co samo przez się jest bytem, mianowicie od Boga, tym bardziej się zbliża do nieistnienia. Im więc coś jest bliższe Boga, tym bardziej się oddala od nieistnienia. Najniższe zaś rzeczy są bliskie nieistnienia przez to, że mają możność nieistnienia. Te, które są najbliższe Boga, a przez to najodleglejsze od nieistnienia — aby porządek w rzeczach był zupełny — muszą być takie, by w nich nie było możności nieistnienia. Takie rzeczy są absolutnie konieczne. W ten sposób więc pewne rzeczy stworzone mają istnienie konieczne.

Należy tutaj stwierdzić, że gdy się rozważa wszechświat rzeczy stworzonych jako pochodzący od pierwszej przyczyny, to widać, że zależą one od woli, a nie od konieczności przyczy-

323

ny, chyba że chodzi o konieczność warunkową, jak to powiedzieliśmy [II, 23; I, 83]. Jeśli się zaś rzeczy odniesie do ich najbliższych przyczyn, to okazuje się, że mają konieczność absolutną. Nic bowiem nie przeszkadza, by jakieś przyczyny nie powstawały z konieczności; gdy się je jednak przyjmie, musi z konieczności wynikać z nich określony skutek, jak na przykład, śmierć zwierzęcia jest absolutnie konieczna z racji tego, że jest ono złożone z przeciwieństw, chociaż nie było rzeczą absolutnie konieczną, by było złożone z przeciwieństw. Podobnie to, że Bóg powołał do istnienia takie, a nie inne

natury zależało od Jego woli; to zaś, że coś od nich, tak ustanowionych, pochodzi lub istnieje, jest absolutnie konieczne.

W różny sposób z różnych przyczyn bierze się konieczność w rzeczach stworzonych. Ponieważ rzecz nie może istnieć bez swych istotnych zasad, którymi są materia i forma, to, co przysługuje rzeczy z racji jej istotnych zasad, musi we wszystkich rzeczach mieć absolutną konieczność.

Z tych zasad, o ile są zasadami istnienia, trojako wynika w rzeczach absolutna konieczność. Po pierwsze, na zasadzie przyporządkowania do istnienia tej rzeczy, której są zasadami. A ponieważ materia jako taka jest bytem w możności, to zaś, co może istnieć, może także i nie istnieć, zatem w porządku materii istnieją z konieczności pewne rzeczy podlegające zniszczeniu, jak na przykład zwierzę, gdyż jest złożone z przeciwieństw, i ogień, gdyż jego materia jest podatna na stany przeciwne. Forma zaś jako taka jest urzeczywistnieniem i przez nią rzeczy istnieją w sposób rzeczywisty. Stąd w pewnych rzeczach z formy wypływa konieczność istnienia. Zdarza się to albo dlatego, że owe rzeczy są formami nie w materii i w ten sposób nie ma w nich możności nieistnienia — przez swą formę zawsze mają moc istnienia, jak jest w wypadku substancji oddzielonych [od materii], albo dlatego, że formy tych rzeczy doskonałością swoją wypełniają całą możność materii — tak że nie pozostaje możność łączenia się z innymi formami, a tym

samym i możność nieistnienia, jak jest w przypadku ciał niebieskich. W tych zaś rzeczach, w których forma nie wypełnia całej możności materii, pozostaje jeszcze w materii możność połączenia z inną formą. I dlatego nie ma w tych rzeczach konieczności istnienia, lecz moc istnienia wynika w nich z opanowania materii przez formę, jak to widać w elementach i rzeczach złożonych z elementów. Forma elementu nie przenika materii w całej jej możności, gdyż materia staje się zdolna do przyjęcia formy jednego elementu tylko przez to, że zostaje poddana jednemu z dwóch przeciwieństw. Forma ciała zespolonego przenika materię na tyle, na ile jest przystosowana przez określony sposób zespolenia. Musi zaś być jeden i ten sam podmiot stanów przeciwnych i pośrednich, będących wynikiem zmieszania stanów skrajnych. Stąd jest jasne, że wszystko, co ma przeciwieństwo albo składa się z przeciwieństw, podlega zniszczeniu. To zaś, co nie jest takie — jest wieczne; chyba że przypadłościowo podlega zniszczeniu, jak na przykład formy, które nie bytują samoistnie, lecz istnieją dzięki temu, że przysługują materii.

Po drugie, z istotnych zasad powstaje w rzeczach konieczność absolutna na mocy przyporządkowania do części materii lub formy, jeśli zdarza się, że tego rodzaju zasady nie są proste w niektórych rzeczach. Ponieważ materią właściwą człowiekowi jest ciało zespolone [z elementów], posiadające kompleksję i wyposażone w narządy, jest rzeczą absolutnie konieczną, by człowiek miał w sobie wszystkie główne elementy, płyny i narządy. Podobnie, jeśli człowiek jest śmiertelnym zwierzęciem rozumnym i taka jest natura lub forma człowieka, jest rzeczą konieczną, by był zwierzęciem i by był rozumny.

Po trzecie, absolutna konieczność jest w rzeczach na mocy przyporządkowania istotnych zasad do własności wynikających z materii lub formy, jak na przykład jest konieczne, by piła była twarda, ponieważ jest z żelaza, i by człowiek był zdolny do nauki.

Konieczność przyczyny sprawczej rozważa się i odnośnie do samego działania, i odnośnie do wynikającego z niej skutku. Konieczność rozważana w pierwszy sposób podobna jest do konieczności właściwej przypadłości, która to konieczność wynika z istotnych zasad. Jak bowiem inne przypadłości biorą początek z konieczności istotnych zasad, tak i działanie rodzi się z konieczności formy, dzięki której przyczyna sprawcza jest urzeczywistniona — ponieważ tak działa, jak jest rzeczywista. Inaczej to jednak zachodzi w działaniu, które pozostaje w samym działającym, jak na przykład rozumienie i chcenie, a inaczej w działaniu, które przechodzi na coś drugiego, jak na przykład ogrzewanie. W pierwszym rodzaju czynności konieczność działania przyczyny wynika z formy, która ją urzeczywistnia, gdyż nie potrzeba do jej zaistnienia niczego zewnętrznego, co stanowiłoby kres działania. Gdy bowiem zmysł został urzeczywistniony przez zmysłową formę poznawczą, to jest rzeczą konieczną, by odbierał wrażenia. Podobnie ma się rzecz z intelektem, gdy zostanie urzeczywistniony przez umysłową formę poznawczą. W drugim zaś rodzaju czynności z formy wynika konieczność działania w zakresie mocy działania. Jeśli bowiem ogień jest ciepły, to jest konieczne, by miał moc ogrzewania, nie jest jednak konieczne, by ogrzewał, gdyż może mieć zewnętrzną przeszkodę w ogrzewaniu. Nie stanowi też różnicy, czy wystarcza, by przez swą formę działała jedna przyczyna, czy też należy zebrać wiele przyczyn do wykonania jednego działania, jak na przykład wielu ludzi do wiosłowania — wszystkie bowiem są jakby jedną przyczyną, która zostaje urzeczywistniona przez zjednoczenie ich w jednej czynności.

Konieczność, która wynika z przyczyny działającej lub poruszającej i ukazuje się w skutku lub w rzeczy poruszanej, zależy nie tylko od przyczyny działającej, lecz także od właściwości samej rzeczy poruszanej i przyjmującej działanie przyczyny. W rzeczy tej bowiem albo nie ma żadnej możności przyjęcia skutku takiego działania, jak na przykład w wełnie nie ma

możności, by zrobiono z niej piłę, albo też jest możność, lecz przeszkadzają jej przeciwne przyczyny lub tkwiące w rzeczy ruchomej przeciwne własności lub formy, które stanowią przeszkodę większą, niż jest moc przyczyny w działaniu — tak na przykład słabe ciepło nie topi żelaza. Aby więc wynikł skutek, musi w rzeczy podlegającej działaniu być możność przyjmowania i czynnik działający musi wziąć górę nad podmiotem działania, tak by jego właściwości zmienić na przeciwne. A gdyby skutek wynikający w czynniku podlegającym działaniu z opanowania go przez czynnik działający był przeciwny naturalnym właściwościom doznającego, wtedy zajdzie konieczność przymusu, jak wówczas, gdy się rzuca kamień w górę. Jeżeli zaś nie był przeciwny naturalnym właściwościom owego podmiotu, nie będzie konieczności przymusu, lecz konieczność naturalnego porządku, jak na przykład przy ruchu nieba, który pochodzi od zewnętrznej działającej zasady, co jednak nie sprzeciwia się naturalnym właściwościom ciała poruszanego, i dlatego nie jest ruchem wynikającym z przymusu, lecz naturalnym. Podobnie ma się rzecz z wpływem ciał niebieskich na zmiany w ciałach ziemskich; w tych ostatnich istnieje naturalna skłonność przyjęcia wpływu ciał wyższych. Podobnie jest także z powstawaniem elementów, gdyż forma, która jest wprowadzana przez powstawanie, nie jest przeciwna materii pierwszej, będącej podmiotem powstawania, chociaż jest przeciwna formie, która ma odpaść — podmiotem powstawania bowiem nie jest materia złączona z formą przeciwną.

To, co powiedzieliśmy wyżej, pokazuje więc, że konieczność wynikająca z przyczyny działającej w niektórych rzeczach zależy tylko od właściwości przyczyny, w innych zaś od przyczyny i rzeczy doznającej działania. Jeśli zatem taka właściwość, z której wynika z konieczności skutek, byłaby absolutnie konieczna i w działającym, i w doznającym, to zachodzić będzie absolutna konieczność w przyczynie działającej, jak na przykład w przyczynach, które działają z konieczności i za-

327

wsze. Jeśli zaś właściwość ta nie byłaby absolutnie konieczna, lecz możliwa do usunięcia, to konieczność wypływająca z przyczyny działającej będzie tylko warunkowa, uzależniona od obydwóch właściwości potrzebnych do działania, jak na przykład, gdy rzeczom przeszkadza czasem w działaniu czy to niedoskonałość mocy, czy przymus ze strony czegoś przeciwnego, — dlatego nie działają zawsze i z konieczności, lecz w większości przypadków.

Z przyczyny celowej zaś konieczność wynika w rzeczach dwojako. Po pierwsze, o ile jest pierwsza w zamiarze działającego. I tutaj w ten sam sposób wynika konieczność zarówno z celu, jak i z przyczyny sprawczej. Przyczyna bowiem o tyle działa, o ile skierowana jest do celu, zarówno w działaniach naturalnych, jak i dobrowolnych. W sferze działań naturalnych zmierzanie do celu jest właściwością przyczyny stosownie do jej formy, przez którą cel jej odpowiada; stąd rzecz naturalna musi zmierzać do celu odpowiednio do mocy swej formy, jak na przykład rzecz ciężka zgodnie ze swoim ciężarem dąży do centrum. W sferze działań dobrowolnych zaś wola o tyle skłania do działania ze względu na cel, o ile skierowana jest do celu, chociaż nie zawsze jest na tyle skłonna do wykonania tego lub owego działania służącego celowi, na ile do niego zmierza — wtedy, gdy cel można osiągnąć nie tylko przez to lub owo, lecz różnymi sposobami. Po drugie, z celu wynika konieczność, o ile cel jest wtórny co do istnienia. I ta konieczność nie jest absolutna, lecz warunkowa, mówimy bowiem, że będzie konieczne, by piła była żelazna, jeśli ma wykonywać pracę piły.

328

Rozdział 31 <<
NIE JEST KONIECZNE, BY STWORZENIA ISTNIAŁY ZAWSZE

Po tym, co powiedzieliśmy, pozostaje jeszcze do wykazania, że nie ma konieczności, by rzeczy stworzone istniały odwiecznie.

Jeśli bowiem jest konieczne, by istniał ogół stworzeń lub jakiekolwiek poszczególne stworzenie, musi ta konieczność pochodzić albo od samego stworzenia, albo od czegoś drugiego. Z siebie samego stworzenie nie może jej posiadać. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 15], że każdy byt musi pochodzić od pierwszego bytu. Co zaś nie ma istnienia od samego siebie, nie może mieć konieczności istnienia od samego siebie, gdyż to, co musi być koniecznie, nie może nie być. Wobec tego to, co samo z siebie ma istnienie konieczne, samo z siebie ma to, iż nie może być niebytem, i w konsekwencji wynika stąd, że nie jest niebytem; i, co za tym idzie, że jest bytem.

Jeżeli jednak ta konieczność w stworzeniu pochodzi od czegoś drugiego, musi ona być od jakiejś przyczyny, która jest zewnętrzna, gdyż wszystko, co się ujmuje jako wewnętrzne w stworzeniu, ma istnienie od czegoś drugiego. Przyczyna zewnętrzna jest

albo przyczyną sprawczą, albo celem. Z przyczyny sprawczej wynika, że skutek jest konieczny, przez to, że czynnik działający działa z konieczności, bo z racji jego działania skutek zależy od przyczyny sprawczej. Jeśli więc nie jest konieczne, by czynnik działał w celu wywołania skutku, to nie jest też absolutnie konieczne, by istniał skutek. Otóż Bóg, powołując stworzenia do istnienia, nie działa z jakiejś konieczności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 231- Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało ze względu na konieczność zależną od przyczyny sprawczej. Podobnie nie jest to konieczne ze względu na konieczność zależną od przy-

czyny celowej. Te rzeczy bowiem, które istnieją ze względu na cel, otrzymują konieczność od celu tylko o tyle, o ile cel nie może bez nich zaistnieć, jak na przykład utrzymanie życia bez pożywienia, albo nie może równie dobrze zaistnieć, jak na przykład podróż bez konia. Otóż celem woli Bożej, przez którą rzeczy zostały powołane do istnienia, nie może być nic innego, jak Jego dobroć, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 75n], Dobroć Boża zaś nie zależy od stworzeń ani co do istnienia, skoro sama przez się ma istnienie konieczne, ani co do równie dobrego istnienia, skoro sama przez się jest bezwzględnie doskonała; wszystko to wykazaliśmy powyżej [I, 13; I, 28]. Nie jest więc istnienie stworzeń absolutnie konieczne. A zatem nie jest też rzeczą konieczną przyjąć, że stworzenia istniały zawsze.

Dalej. To, co zależy od woli, nie jest absolutnie konieczne — może tylko wtedy, gdy jest rzeczą konieczną, by wola tego chciała. Bóg zaś powołał stworzenia do istnienia nie z konieczności natury, lecz na mocy woli, jak już dowiedliśmy [II, 23], ani też nie chce z konieczności, by stworzenia istniały, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81]. Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało. A zatem nie jest też rzeczą konieczną, by stworzenia istniały zawsze.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [II, 9; II, 23], że Bóg nie działa jakimś działaniem, które byłoby poza Nim, jakby wychodzące od Niego, a kończące się na stworzeniu — jak na przykład ogrzewanie wychodzi od ognia i znajduje kres w drewnie — lecz Jego chcenie jest Jego działaniem, i rzeczy istnieją w sposób, w jaki Bóg chce, by istniały. Otóż nie jest konieczne, by Bóg chciał, aby stworzenie istniało zawsze, skoro nie jest również konieczne, by Bóg chciał, by stworzenie w ogóle istniało, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81]. Nie jest więc konieczne, by stworzenie istniało zawsze.

Podobnie. Od przyczyny działającej wolą nie pochodzi nic w sposób konieczny — chyba tylko z racji czegoś należnego. Jeśli się zaś rozważa absolutnie powszechne powołanie stworze-

nia do istnienia, to należy stwierdzić, że Bóg nie powołał go z racji jakiejś należności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 28]. Bóg więc nie powołał stworzenia do istnienia z konieczności. Nie jest też rzeczą konieczną, by — jeśli Bóg jest wieczny — powoływał od wieków stworzenie do istnienia.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 30], że konieczność absolutna w rzeczach stworzonych nie wynika z odniesienia do pierwszej zasady, która sama z siebie istnieje koniecznie, mianowicie do Boga, lecz z odniesienia do innych przyczyn, które nie są same przez się konieczne. Konieczność wynikająca z odniesienia do tego, co nie istnieje samo przez się koniecznie, nie pociąga za sobą konieczności, by coś było zawsze — jeśli

bowiem coś biegnie, to wynika stąd, że się porusza, nie jest jednak konieczne, by się zawsze poruszało, gdyż samo bieganie nie jest samo przez się konieczne. Nie ma więc żadnej konieczności, by stworzenia zawsze istniały.

Rozdział 32
ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI O BOGU

Ponieważ jednak wielu utrzymywało, że świat istniał zawsze i z konieczności, oraz ponieważ usiłowali tego dowieść — należy jeszcze podać ich argumenty, aby okazać, że nie dowodzą one w sposób konieczny wieczności świata. Po pierwsze, podamy argumenty z punktu widzenia nauki o Bogu, po drugie, z punktu widzenia nauki o stworzeniu [II, 33], po trzecie, z punktu widzenia sposobu tworzenia rzeczy, zgodnie z którym przyjmujemy, że zaczynają istnieć [II, 34].

Z punktu widzenia nauki o Bogu podaje się następujące argumenty, by wykazać wieczność świata.

1. Każda przyczyna sprawcza, która nie działa zawsze, po-

rusza się albo sama przez się, albo przypadłościowo. Sama przez się — jak na przykład ogień, który nie zawsze się palił, zaczyna się palić albo dlatego, że został na nowo zapalony, albo dlatego, że został na nowo przeniesiony, aby był bliżej tego, co się ma spalić. Przypadłościowo zaś — gdy to, co porusza zwierzę, zaczyna je na nowo poruszać jakimś nowym odnośnie do niego ruchem: czy to z wewnątrz, jak wtedy, gdy zwierzę, obudziwszy się po ukończeniu trawienia, zaczyna się poruszać, czy to z zewnątrz, jak wówczas, gdy zaistnieją nowe czynności skłaniające do rozpoczęcia na nowo jakiejś czynności. Otóż Bóg nie porusza się ani sam przez się, ani przypadłościowo, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Bóg więc działa zawsze w ten sam sposób. Rzeczy stworzone zaś są ustanowione w istnieniu przez Jego działanie. Stworzenia więc istniały zawsze.

2. Dalej. Skutek pochodzi od przyczyny działającej przez jej działanie. Lecz działanie Boga jest wieczne — inaczej stawałby się przyczyną urzeczywistnioną z przyczyny w możności i musiałby zostać urzeczywistniony przez jakąś przyczyną wcześniejszą, a to jest niemożliwe. Rzeczy zatem, które Bóg stworzył, istniały od wieków.

3. Co więcej. Jeśli się przyjmie wystarczającą przyczynę, musi się przyjąć skutek. Jeśli zatem przyjmie się przyczynę i nie przyjmie skutku, to zaistnieje sytuacja, w której przy danej przyczynie skutek może być i może go nie być; zatem następowanie skutku po przyczynie będzie tylko możliwe. To zaś, co jest możliwe, potrzebuje czegoś, przez co zostałoby urzeczywistnione. Trzeba będzie więc przyjąć jakąś przyczynę, która sprawi, że skutek zostanie urzeczywistniony. I w ten sposób pierwsza przyczyna nie byłaby wystarczająca. Lecz Bóg jest wystarczającą przyczyną powołania stworzeń do istnienia — inaczej nie byłby przyczyną, lecz raczej przyczyną w możności, dopiero bowiem przez dodanie czegoś stałby się przyczyną, a jest jasne, że jest to niemożliwe. Wydaje się więc, że

skoro Bóg istnieje od wieków, jest konieczne, by także stworzenie istniało od wieków.

4. Podobnie. Przyczyna działająca na mocy woli nie opóźnia realizacji zamiaru wykonania czegoś, chyba tylko ze względu na coś oczekiwanego w przyszłości, co jeszcze nie nastąpiło. Czasem jest to coś w samej przyczynie działającej, na przykład, gdy czeka się na doskonałość umiejętności działania albo usunięcie czegoś przeszkadzającego w umiejętności. Czasem zaś jest to poza przyczyną, zwłaszcza gdy się oczekuje obecności jakiejś osoby, wobec której ma się czynności dokonać, albo wreszcie gdy się czeka na odpowiedni czas, który jeszcze nie nadszedł. Jeśli bowiem wola chce czegoś bezwzględnie, natychmiast władza zaczyna działać, o ile nie ma w niej jakiegoś braku — tak na rozkaz woli natychmiast następuje ruch jakiejś części ciała, chyba że we władzy poruszającej, która wykonuje ruch, jest jakiś brak. I stąd jest jasne, że gdy ktoś chce coś uczynić, a nie czyni tego zaraz, musi się to dziać albo z racji braku we władzy, którego usunięcia się oczekuje, albo dlatego, że nie ma bezwzględnej woli uczynienia tego. Mówię zaś, że bezwzględność woli jest wtedy, gdy ktoś absolutnie chce to a to uczynić wszystkimi sposobami. Wola niebezwzględna natomiast jest wtedy, gdy ktoś nie chce tego uczynić absolutnie, lecz pod pewnymi warunkami, które jeszcze nie zostały spełnione, albo o ile się usunie istniejącą przeszkodę. Jest rzeczą jasną, że wszystko, czego Bóg chce teraz, by istniało, tego chciał od wieków. Nie może bowiem mieć nowego poruszenia woli, nie mogło w Nim być żadnego braku lub przeszkody dla mocy ani też nie mógł oczekiwać niczego innego przy powszechnym powołaniu stworzeń do istnienia, skoro nie istnieje nic niestworzonego prócz Niego samego, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Wydaje się więc rzeczą konieczną, by stworzenia powołał do istnienia od wieków.

5. Oprócz tego. Przyczyna działająca na mocy intelektu przedkłada jedną rzecz nad drugą tylko z powodu wyższości jednej

nad drugą. Lecz gdzie nie ma żadnej różnicy, tam nie może być wyższości. Gdzie więc nie ma żadnej różnicy, tam nie ma przedkładania jednego nad drugie. I z tego powodu w przyczynie odnoszącej się jednakowo do wielu możliwości nie będzie żadnego działania, podobnie jak w materii — taka bowiem możność wykazuje podobieństwo do możności materii. Między niebytem a niebytem nie może zaś być różnicy. Jednego niebytu nie można więc przedkładać nad drugi. Otóż poza ogółem stworzeń nie ma nic, tylko wieczność Boga. W nicości nie można wyznaczać żadnych różnic między chwilami — tak, by należało coś uczynić raczej w tej chwili niż w innej. Podobnie nie można tego uczynić w wieczności, która jest w całości jednorodna i niezłożona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 15], Wynika stąd, że wola Boża odnosi się jednakowo do powoływania stworzeń do istnienia przez całą wieczność. Albo więc Jego wolą jest, by nigdy stworzenie nie zaistniało w Jego wieczności, albo by istniało zawsze. Jest zaś rzeczą jasną, że nie jest Jego wolą, by stworzenie nigdy nie zaistniało w Jego wiecznym istnieniu, skoro jest oczywiste, że stworzenia zostały powołane do istnienia przez Jego wolę. Wydaje się więc, że wynika stąd koniecznie, iż stworzenie istniało zawsze.

6. Dalej. Konieczność w rzeczach skierowanych do celu, zwłaszcza w tych, które działają przez wolę, pochodzi od celu. Trzeba więc, dopóki cel jest ten sam, by rzeczy skierowane do celu były takie same i tak samo były wytwarzane — chyba że znajdą się w nowym stosunku do celu. Celem stworzeń pochodzących z woli Bożej jest dobroć Boga, która jedynie może być celem woli Bożej. Skoro więc dobroć Boża przez całą wieczność jest taka sama w sobie i w stosunku do woli Bożej, wydaje się, że w ten sam sposób wola Boża powołuje stworzenia do istnienia przez całą wieczność. Nie można

bowiem powiedzieć, by znalazły się w jakimś nowym stosunku do celu, jeśli się przyjmuje, że ich w ogóle nie było przed jakimś określonym czasem, od którego, jak się twierdzi, zaczęły istnieć.

7. Dalej. Skoro dobroć Boża jest najdoskonalsza, to jeśli mówimy, że wszystko od Boga pochodzi z racji Jego dobroci, to nie mamy na myśli, że stworzenia Mu coś dodały, lecz że jest własnością dobroci, by udzielała samej siebie, na ile to możliwe, w czym okazuje się dobroć. Skoro zaś wszystkie rzeczy, o ile mają istnienie, uczestniczą w dobroci Boga, to im bardziej są trwałe, tym bardziej uczestniczą w dobroci Boga, stąd też wieczne istnienie gatunku nazywa się istnieniem boskim. Dobroć Boga jest zaś nieskończona. Jest więc Jego atrybutem, by się udzielał w nieskończoność, a nie tylko w jakimś ograniczonym czasie. Wydaje się zatem, że należy do dobroci Bożej, by niektóre stworzenia istniały od wieczności.

Takie oto argumenty ujęte od strony Boga zdają się przemawiać za tym, że stworzenia zawsze istniały.

Rozdział 33
ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI O STWORZENIACH

Są też i inne argumenty — z punktu widzenia stworzeń — które wydają sie dowodzić tego samego.

1. To, co nie ma możności nieistnienia, nie może nie istnieć. Istnieją zaś stworzenia, w których nie ma możności nieistnienia. Możność nieistnienia może bowiem znajdować się tylko w tych rzeczach, które posiadają materię podlegającą przeciwieństwu, gdyż możność istnienia i nieistnienia jest możnością odnoszącą się do jakiegoś braku i do formy, których podmiotem jest materia; brak zaś łączy się zawsze z formą przeciwną, gdyż jest rzeczą niemożliwą, by istniała materia bez żadnej formy. Otóż istnieją pewne stworzenia, w których materia nie podlega przeciwieństwu — albo dlatego, że w ogóle nie po-

siadają materii, jak substancje umysłowe, co poniżej wykażemy [II, 50], albo nie mają przeciwieństwa, jak ciała niebieskie, co ukazuje ich ruch, który nie ma [ruchu] przeciwnego. Niektóre więc stworzenia nie mogą nie istnieć. Jest zatem rzeczą konieczną, by istniały zawsze.

2. Podobnie. Każda rzecz tak długo trwa w istnieniu, jak wielka jest jej moc istnienia, chyba że przestaje istnieć przypadłościowo, jak wtedy, gdy zostaje zniszczona przez użycie siły. Lecz istnieją pewne stworzenia, które posiadają moc istnienia nie na jakiś ograniczony czas, ale na zawsze, jak na przykład ciała niebieskie i substancje obdarzone umysłem — są bowiem niezniszczalne, skoro nie mają przeciwieństwa. Wynika stąd, że ich właściwością jest istnieć zawsze. Co zaś zaczyna istnieć, nie istnieje zawsze. Nie przysługuje im więc, by zaczynały istnieć.

3. Dalej. Ilekroć jakaś rzecz zaczyna na nowo się poruszać, albo poruszający, albo poruszany, albo obaj muszą być w innym stanie teraz, gdy jest ruch, niż przedtem, gdy nie było ruchu. Istnieje bowiem pewne odniesienie lub relacja poruszającego do rzeczy

poruszanej, o ile w sposób rzeczywisty porusza. Nowa relacja nie rozpoczyna się bez zmiany obydwu albo przynajmniej jednego z krańców relacji. Co zaś jest teraz w innym stanie, niż było poprzednio, to się porusza. Wobec tego ruch, który się na nowo zaczyna, musi być poprzedzony innym ruchem w rzeczy poruszającej się lub w poruszającym. Trzeba więc, by każdy ruch był albo wieczny, albo by go poprzedzał inny ruch. Ruch zatem istniał zawsze, a więc i rzeczy poruszające się. I w ten sposób stworzenia istniały zawsze. Bóg bowiem jest zupełnie nieruchomy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13].

4. Oprócz tego. Każda przyczyna sprawcza, która powoduje powstanie czegoś podobnego sobie, zamierza zachować w gatunku wieczne istnienie, którego nie można wiecznie zachować w jednostce. Jest zaś niemożliwe, by pragnienie natu-

ry było daremne. Muszą więc gatunki rzeczy zdolnych do powstawania istnieć wiecznie.

5. Dalej. Jeśli czas jest wieczny, to ruch musi być wieczny, skoro czas jest miarą ruchu. A stąd i rzeczy znajdujące się w ruchu muszą być wieczne, skoro ruch urzeczywistnia ich poruszanie się. Otóż czas musi być wieczny. Nie można bowiem pojąć, by istniał czas tak, aby nie istniało „teraz", jak też nie można pojąć prostej bez punktu. „Teraz" zaś zawsze jest końcem tego, co przeszłe, i początkiem tego, co przyszłe — to właśnie jest definicją „teraz". I w ten sposób każde dane „teraz" ma przed sobą czas wcześniejszy i późniejszy. Wobec tego żadne nie może być pierwsze ani ostatnie. Wynika więc, że rzeczy znajdujące się w ruchu, które są substancjami stworzonymi, istnieją od wieków.

6. Podobnie. Albo trzeba twierdzić, albo przeczyć. Jeśli więc z zaprzeczenia jakiejś rzeczy wynika jej istnienie, musi ta rzecz być zawsze. Taki zaś jest czas. Jeśli bowiem czas nie był zawsze, należy przyjąć jego nieistnienie przed jego istnieniem; i podobnie, jeśli nie będzie istniał zawsze, musi jego nieistnienie nastąpić po jego istnieniu. Przedtem jednak i potem w trwaniu nie mogą istnieć, jeśli nie istnieje czas; gdyż właśnie czas jest miarą tego, co wcześniejsze, i tego, co późniejsze. I w ten sposób czas musiałby istnieć, zanim zacząłby istnieć, i potem, gdy przestanie istnieć. Musi więc czas być wieczny. Czas jednak jest przypadłością, która nie może istnieć bez podmiotu. Podmiotem jego nie jest Bóg, który jest ponad czasem, skoro jest zupełnie nieruchomy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 131. Wynika stąd, że jakaś substancja stworzona jest wieczna.

7. Co więcej. Wiele zdań jest takich, że gdy im ktoś zaprzecza, to musi je przyjąć, na przykład, jeśli ktoś przeczy, że prawda istnieje, to twierdzi, że ona istnieje — twierdzi bowiem, że przeczenie, które wypowiada, jest prawdziwe. I podobnie ma się rzecz z tym, który przeczy zasadzie, że sprzeczności nie

istnieją równocześnie, gdyż przecząc temu, mówi, iż przeczenie, które wypowiada, jest prawdziwe, a przeciwne twierdzenie jest fałszywe; w ten sposób twierdzi, że ani przeczenia, ani twierdzenie o tej samej rzeczy nie jest prawdziwe. Jeśli więc rzecz, z której zaprzeczenia wynika jej istnienie, musi być zawsze, jak tego dowiedliśmy [w poprzednim argumencie], to wynika stąd, że powyższe zdania i wszystkie, które z nich wynikają, są wieczne. Te zdania zaś nie są Bogiem. Musi więc coś oprócz Boga być wieczne.

Te i podobne argumenty można przyjąć z punktu widzenia nauki o stworzeniach za tym, że stworzenia istniały zawsze.

Rozdział 34 <<
ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA TWORZENIA RZECZY

Można także wysunąć inne argumenty, mianowicie z punktu widzenia tworzenia rzeczy.

1. To, co wszyscy powszechnie mówią, nie może być całkowicie fałszywe. Fałszywy bowiem pogląd jest pewną wadą intelektu, podobnie jak i fałszywy sąd o właściwym przedmiocie zmysłowym przydarza się z powodu wady zmysłu. Wady są czymś przypadłościowym, dlatego że są poza zamierzeniem natury. Co zaś jest przypadłościowe, nie może być zawsze i we wszystkich — na przykład sąd o smaku czegoś wydany przez wszystkich próbujących nie może być fałszywy. Tak samo sąd wydany przez wszystkich o prawdzie nie może być błędny. Jest zaś powszechną opinią wszystkich filozofów, że z niczego nic nie może powstać[31]. Musi to więc być prawdziwe. Jeśli zatem zostało coś utworzone, to musiało zostać utworzone z cze-

31 Zob. Arystoteles, *Physica* I, 4 (187a 27-29).

goś. A jeśli i to było utworzone, to również to musi być utworzone z czegoś innego. Nie można jednak tak postępować w nieskończoność, gdyż w ten sposób nie doszłoby do skutku żadne powstawanie, skoro niepodobna przejść przez nieskończoność. Trzeba zatem dojść do czegoś pierwszego, co nie byłoby utworzone. Każdy zaś byt, który nie istniał zawsze, musi być utworzony. To, z czego najpierw wszystko jest utworzone, musi być wieczne. Tym nie jest Bóg, gdyż nie może On być materią jakiejś rzeczy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 17]. Wynika więc stąd, że jest coś wiecznego poza Bogiem, mianowicie materia pierwsza.

2. Co więcej. Jeśli coś jest teraz w innym stanie, niż było przedtem, to musiało to zostać w jakiś sposób zmienione, gdyż być w ruchu znaczy być w innym stanie teraz niż przedtem. Każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, nie jest w tym samym stanie teraz i przedtem. Musi się więc to stać przez jakiś ruch lub zmianę. Każdy zaś ruch czy zmiana jest w jakimś podmiocie, urzeczywistnia bowiem poruszanie się rzeczy. Skoro ruch jest wcześniejszy od tego, co przez ruch powstaje — gdyż jest to kresem ruchu — przed wszelką rzeczą utworzoną musi istnieć jakiś podmiot ruchomy. A ponieważ nie można postępować w nieskończoność, trzeba dojść do jakiegoś pierwszego podmiotu, który nie zaczyna się na nowo, lecz istnieje zawsze.

3. Dalej. Każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, zanim zaistniała, mogła istnieć, gdyby bowiem tak nie było, tym samym byłoby niemożliwe, aby istniała, a konieczne, by nie istniała; i w ten sposób byłaby zawsze niebytem i nigdy nie rozpoczęłaby istnieć. Lecz to, co może istnieć, jest podmiotem, który jest w możności bytem. Musi więc przed wszelką rzeczą zaczynającą się na nowo istnieć podmiot, który jest w możności bytem.

A skoro tak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć jakiś pierwszy podmiot, który nie zaczyna istnieć na nowo.

4. Podobnie. Żadna substancja nie istnieje trwale, póki powstaje. Po to bowiem powstaje, by istniała; nie powstawałaby więc, gdyby już istniała. Otóż, gdy powstaje, musi istnieć coś, co jest podmiotem tworzenia, tworzenie bowiem, będąc przypadłością, nie może być bez podmiotu. Każda zatem rzecz, która powstaje, ma jakiś uprzednio istniejący podmiot. A skoro niepodobna tak postępować w nieskończoność, wynika stąd, że pierwszy podmiot nie jest utworzony, lecz wieczny. A z tego dalej wynika, że poza Bogiem istnieje coś wiecznego, skoro nie może On być podmiotem tworzenia lub ruchu.

Oto argumenty, którymi niektórzy posługują się jak dowodami i na których podstawie twierdzą, że jest konieczne, by rzeczy stworzone istniały zawsze. Tym sprzeciwiają się wierze katolickiej, która głosi, że nic prócz Boga nie istniało zawsze, lecz że wszystko istnieć zaczęło, prócz jednego wiecznego Boga.

Rozdział 35
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW — NAJPIERW TYCH, KTÓRE WYWODZIŁY SIĘ Z NAUKI O BOGU

Należy więc wykazać, że powyższe racje nie prowadzą do wniosku w sposób konieczny — najpierw racje ujęte od strony Boga-Stwórcy [por. II, 32].

Bóg nie musi poruszać się ani sam przez się, ani przypadłościowo, gdy skutki wywołane przez Niego na nowo zaczynają istnieć, co zawiera pierwszy argument. Nowość bowiem skutku może wskazywać na zmianę przyczyny, o tyle, o ile wskazuje na nowość czynności. Nie może w przyczynie być nowej czynności, jeśli nie zostanie w jakiś sposób poruszona, choćby tylko z bezczynności do działania. Nowość zaś skutku Bożego

działania nie świadczy o nowej czynności w Bogu, ponieważ Jego działanie jest Jego istotą, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 9]. Stąd nowość skutku nie może także dowodzić zmiany w Bogu działającym.

Nie wynika stąd jednak, że jeśli działanie pierwszej przyczyny jest wieczne, to skutek jej działania jest wieczny, jak wnioskowano w drugim argumencie. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 23], że Bóg, powołując rzeczy do istnienia, działa przez wolę. Nie w ten sposób jednak, by istniała w Nim jakaś inna pośrednia czynność, jak na przykład w nas czynność władzy poruszającej jest czymś pośrednim między aktem woli i skutkiem, jak wykazaliśmy wcześniej [II, 9] — lecz Jego poznanie i chcenie jest Jego działaniem. Skutek zaś wynika z intelektu i woli odpowiednio do rozstrzygnięcia intelektu i rozkazu woli. Jak intelekt określa dla rzeczy uczynionej każdy inny warunek, tak też determinuje jej czas — wiedza praktyczna bowiem nie tylko określa, że dana rzecz ma być taka a taka, lecz także że ma być wtedy a wtedy; na przykład lekarz przepisuje, by napój podać w tym a tym czasie. Stąd, gdyby jego chcenie samo przez się realizowało wywoływanie skutku, wynikałby on na nowo z dawnego aktu woli, bez żadnego nowego działania. Nic więc nie przeszkadza, by twierdzić, że działanie Boga było od wieków, a skutek nie był od wieków, lecz w tym czasie, w którym Bóg od wieków to rozporządził.

Jest także jasne, że chociaż Bóg jest wystarczającą przyczyną powołania rzeczy do istnienia, nie musimy jednak przyjąć, że skoro On jest wieczny, także skutek przez Niego spowodowany jest wieczny, jak to stwierdzono w trzecim argumencie. Jeśli się bowiem przyjmie wystarczającą przyczynę, przyjmuje się jej skutek, ale nie skutek poza tą przyczyną; pochodziłoby bowiem z niewystarczalności przyczyny, gdyby rzecz ciepła

nie ogrzewała. Właściwym skutkiem woli jest, by było to, czego wola chce. Jeśliby zaś było coś innego niż to, czego wola chce, nie byłby to skutek właściwy przyczynie, lecz obcy. Wola,

341

jak powiedzieliśmy, tak jak chce, by coś było takie a takie, tak też chce, by to było w tym a tym czasie. Stąd też do tego, aby wola była wystarczającą przyczyną, nie potrzeba, by skutek istniał wtedy, gdy istnieje akt woli, lecz żeby istniał w czasie wyznaczonym przez wolę. W rzeczach, które pochodzą od przyczyny działającej z natury, jest inaczej. Działanie bowiem natury jest takie, jaka jest natura. Stąd też skutek musi wynikać z istnienia przyczyny. Wola zaś działa nie według swego sposobu istnienia, lecz zgodnie ze swym zamiarem. I dlatego, tak jak skutek działania przyczyny naturalnej jest następstwem jej istnienia, jeśli jest ona wystarczająca, tak też skutek działania przyczyny działającej mocą woli jest następstwem jej zamiaru.

Widać też jasno, że skutek działania woli Bożej nie opóźnia się, chociaż nie istniał zawsze, pomimo że Bóg go chciał, jak to zakładał czwarty argument. W zakres woli Bożej wchodzi bowiem nie tylko to, że istnieje skutek jej działania, ale także że istnieje w tym a tym czasie. To więc, co chce, mianowicie by stworzenie istniało wtedy a wtedy, nie opóźnia się, gdyż stworzenie rozpoczęło istnieć w tym czasie, który Bóg od wieków wyznaczył.

Nie należy również przyjmować różnorodności części jakiegoś trwania przed początkiem wszelkiego stworzenia, co założono w piątym argumencie. Nicość bowiem nie ma miary ani trwania. Trwanie Boga zaś, które jest wiecznością, nie zawiera części, lecz jest całkowicie proste, nie mając ani przedtem, ani potem, skoro Bóg jest niezmienny, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 15]. Początku całego stworzenia nie można więc porównywać z różnymi częściami określonymi przez jakąś uprzednio istniejącą miarę, do których to części ów początek mógłby się odnosić w różny sposób, by w przyczynie musiał być powód powołania stworzeń do istnienia w tej określonej części owego trwania, a nie w innej — wcześniejszej lub późniejszej. Taki powód byłby potrzebny, gdyby poza wszelkim

342

stworzeniem istniało trwanie podzielone na części, jak to widzimy w przyczynach szczegółowych, które powodują skutek w czasie, lecz nie sam czas. Bóg zaś równocześnie powołał do istnienia i stworzenie, i czas. Nie można więc doszukiwać się tu powodu, dlaczego uczynił to teraz, a nie wcześniej, lecz tylko dlaczego nie od zawsze. Wyjaśnia się to przez porównanie z miejscem. Poszczególne ciała zostają powołane do istnienia zarówno w określonym czasie, jak i w określonym miejscu, a ponieważ są objęte przez czas i miejsce, które są w stosunku do nich czymś zewnętrznym, musi istnieć powód, dla którego zostają powołane do istnienia raczej w tym miejscu i w tym czasie niż w innym. Gdy chodzi zaś o całe niebo, poza którym nie ma miejsca i z którym zostało powołane do istnienia całe miejsce wszystkich rzeczy, nie należy rozważać powodu, dlaczego tu a nie tam zostało stworzone. A ponieważ niektórzy uważali, że należy ten powód rozważać, popadli w błąd, przyjmując nieskończoność w ciałach.
I podobnie, gdy chodzi o powstanie całego stworzenia, poza którym nie ma czasu i z którym równocześnie czas powstał, nie należy dopatrywać się powodu, dlaczego teraz, a nie wcześniej zaistniało — co by nas doprowadziło do uznania nieskończoności czasu —

lecz dlaczego nie zawsze istniało lub dlaczego zaistniało po nieistnieniu, lub dlaczego miało początek.

Aby to zbadać, wprowadzono szósty argument, z punktu widzenia celu, który jedynie może wprowadzić konieczność w tych rzeczach, których dokonuje wola. Celem woli Boga może być tylko Jego dobroć. Aby zaś ten cel powołać do istnienia, nie działa On tak, jak działa rzemieślnik, by wytworzyć rzecz — gdyż dobroć Boga jest wieczna i niezmienna, tak że nie można jej nic dodać. Nie można też powiedzieć, by Bóg działał dla swego udoskonalenia. Nie działa też dla osiągnięcia tego celu dla siebie, jak na przykład król walczy, by zdobyć miasto; Bóg bowiem jest swoją dobrocią. Pozostaje więc stwier-

dzić, że działa dla celu, o ile powoduje skutek, by uczestniczył w celu. W takim więc powołaniu rzeczy do istnienia ze względu na cel nie należy jednorodnego stosunku celu do przyczyny traktować jako racji dzieła wiecznego. Raczej należy zwrócić uwagę na stosunek celu do skutku, który powstaje ze względu na cel — by powstawał taki skutek, który najwłaściwiej podporządkuje się celowi. Z tego więc, że stosunek celu do przyczyny jest jednorodny, nie można wnioskować, iż skutek jest wieczny.

Nie jest także rzeczą konieczną, by skutek działania Boga istniał zawsze z racji tego, że przez to najodpowiedniej byłby skierowany do celu, co wydawał się głosić siódmy argument, lecz najodpowiedniej kieruje się do celu przez fakt, że nie istniał zawsze. Każda bowiem przyczyna wywołująca skutek, by uczestniczył w jej formie, zamierza w niego wprowadzić swe podobieństwo. Było więc rzeczą odpowiednią dla woli Bożej, by powołała stworzenie do istnienia, by uczestniczyło w Jego dobroci, tak by przez swe podobieństwo przedstawiało dobroć Bożą. To przedstawianie nie może jednak się odbywać na zasadzie równości, jak na przykład skutek jednoznaczny przedstawia swą przyczynę — tak aby było rzeczą konieczną, by dobroć nieskończona powodowała skutki wieczne — lecz dokonuje się w ten sposób, w jaki tego, który coś przewyższa, przedstawia to, co on przewyższa. Wyższość dobroci Bożej nad stworzeniem wyraża się przede wszystkim w tym, że stworzenia nie istniały zawsze. Z tego wyraźnie widać, że wszystko poza Bogiem ma Boga jako sprawcę swego istnienia i że Jego moc nie musi wywoływać skutków w ten sposób, w jaki natura wywołuje skutki naturalne, a co za tym idzie, że Bóg działa z wolnej woli i że poznaje umysłowo. Niektórzy zaś twierdzili przeciwnie, przyjmując wieczność stworzeń.

Nie ma więc niczego z punktu widzenia Boga-Stwórcy, co by nas zmuszało do twierdzenia, że stworzenia są wieczne.

Rozdział 36
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW WYWIEDZIONYCH Z NAUKI O RZECZACH STWORZONYCH

Podobnie także z punktu widzenia stworzenia nie ma niczego, co by nas skłaniało w sposób konieczny do przyjęcia jego wieczności [por. II, 33J.

Konieczność istnienia, którą znajdujemy w stworzeniach, a która jest podstawą pierwszego argumentu, jest koniecznością porządku, jak wykazaliśmy wcześniej [II, 30]. Konieczność natomiast porządku nie sprawia, by musiało zawsze istnieć to, w czym jest taka konieczność, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 31]. Chociaż bowiem substancja nieba,

przez to, że pozbawiona jest możności nieistnienia, posiada konieczność istnienia, to jednak ta konieczność wynika z jej substancji. Stąd, gdy substancja nieba jest już ukonstytuowana w swym istnieniu, wtedy taka konieczność wprowadza niemożliwość nieistnienia; nie sprawia zaś, by było niemożliwe, aby niebo nie istniało, jeżeli mówimy o stwarzaniu jego substancji.

Podobnie także moc istnienia zawsze, będąca punktem wyjścia drugiego argumentu, zakłada stworzenie substancji. Stąd, gdy chodzi o stworzenie substancji nieba, taka moc nie może być wystarczającym argumentem wieczności.

Także i argument następny nie zmusza nas do przyjęcia wieczności ruchu. Wyjaśniliśmy już [II, 35], że jest rzeczą możliwą, by Bóg uczynił coś nowego, co nie jest wieczne, bez zmiany w Bogu działającym. Jeśli zaś jest możliwe, by uczynił coś na nowo, to jest jasne, że jest też możliwe, by coś na nowo poruszył, gdyż nowość ruchu idzie za postanowieniem wiecznej woli, zgodnie z którą ruch nie jest wieczny.

Podobnie także dążenie przyczyn naturalnych, by zachować wieczność gatunku, z czego wychodził czwarty argument, zakłada, że istnieją już naturalne przyczyny. Stąd argument ten

nie ma tu znaczenia, chyba że chodzi o rzeczy naturalne już powołane do istnienia, a nie o powoływanie rzeczy do istnienia. Czy zaś należy przyjąć, że powstawanie rzeczy będzie trwało zawsze, okaże się później [IV, 97].

Także i piąty argument — z czasu — raczej zakłada wieczność ruchu, niż jej dowodzi. Skoro bowiem, według nauki Arystotelesa[32], przedtem i potem oraz ciągłość czasu idą za przedtem i potem i ciągłością ruchu, to jest rzeczą jasną, iż ta sama chwila jest początkiem przyszłości i końcem przeszłości, gdyż określona część ruchu jest początkiem i końcem różnych części ruchu. Stąd nie będzie rzeczą konieczną, by każda chwila była taka, chyba że każda określona chwila, którą przyjmujemy w czasie, byłaby czymś pośrednim między przedtem i potem w ruchu, co oznacza przyjęcie wieczności ruchu. Gdy się zaś przyjmie, że ruch nie jest wieczny, można powiedzieć, że pierwsza chwila czasu jest początkiem przyszłości, ale w ogóle nie jest końcem przeszłości. Nie sprzeciwia się także następstwu w czasie, że się w nim przyjmuje jakieś teraz, będące początkiem, a nie końcem, dlatego że prosta, w której się przyjmuje jakiś punkt jako początek, a nie jako koniec, jest stała, nieprzemijająca. Jest tak, ponieważ także w jakimś szczegółowym ruchu, który nawet nie jest stały, ale przemijający, można coś wyznaczyć tylko jako początek ruchu, a nie jako koniec — inaczej każdy ruch byłby wieczny, a to jest niemożliwe.

Fakt, że nieistnienie czasu przyjmujemy jako wcześniejsze niż jego istnienie, jeśli się czas zaczął, nie zmusza nas do twierdzenia, że czas istnieje, gdy przyjmujemy, że nie istnieje, jak to wnioskował szósty argument. Gdyż twierdzenie: „zanim był czas", nie zakłada wcześniejszego istnienia jakiejś części czasu w rzeczywistości, lecz tylko w wyobraźni. Gdy bowiem mówimy, że czas istnieje po nieistnieniu, rozumiemy, że nie było żadnej części czasu przed owym określonym teraz, podobnie

32 Arystoteles, *Physica* IV, 11 (219a 17).

jak gdy mówimy, że nie ma nic ponad niebem, nie rozumiemy tego w tym sensie, że ponad niebem jest jakieś miejsce, o którym można by mówić, że jest ponad w stosunku do nieba, lecz że nie ma miejsca wyższego niż niebo. W każdym zaś wypadku może wyobraźnia nadawać jakąś miarę rzeczy istniejącej. Z tego też powodu, tak samo jak nie należy przyjmować nieskończonej wielkości ciała, jak powiedziano w III księdze *Fizyki*[33], tak nie należy przyjmować, że czas jest wieczny.

Prawda zdań, którą należy uznać, nawet gdy tym zdaniom przeczy, z czego wychodził siódmy argument, posiada konieczność wynikającą z przyporządkowania orzeczenia do podmiotu. Dlatego z prawdy tej nie wynika, by jakaś rzecz istniała zawsze — chyba że intelekt Boży, w którym jest źródło wszelkiej prawdy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 62].

Jasną jest więc rzeczą, że argumenty z punktu widzenia stworzeń nie zmuszają do przyjęcia wieczności świata.

Rozdział 37 <<
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW WYWIEDZIONYCH Z KONCEPCJI TWORZENIA RZECZY

Pozostaje jeszcze do wykazania, że także argumenty z punktu widzenia tworzenia rzeczy nie mogą nas zmusić do przyjęcia wieczności świata [por. II, 34].

Powszechny pogląd filozofów, że nic nie powstaje z niczego, na którym opierał się pierwszy argument, jest prawdziwy odnośnie do tego powstawania, które oni rozważali. Ponieważ wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się od zmysłów, które się odnoszą do rzeczy szczegółowych, dlatego poznanie ludzkie postępuje od szczegółowych do powszechnych rozważań.

33 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).

Stąd ci, którzy poszukiwali zasady rzeczy, rozważali tylko powstawanie szczegółowych bytów, badając, w jaki sposób powstaje ten ogień czy ten kamień. I dlatego pierwsi filozofowie, rozważając powstawanie rzeczy bardziej z zewnątrz, niż to należało czynić, twierdzili, że rzeczy powstają tylko według pewnych przypadłościowych stanów takich, jak rzadkość, gęstość i tym podobne. I w konsekwencji mówili, że powstawanie nie jest niczym innym jak zmianą, a to dlatego, iż sądzili, że wszystko powstaje z bytu urzeczywistnionego. Późniejsi filozofowie zaś, rozważając powstawanie rzeczy bardziej od wewnątrz, badali powstawanie rzeczy pod względem substancji i twierdzili, że stawanie się nie musi pochodzić od bytu urzeczywistnionego, chyba że przypadłościowo, lecz że pochodzi samo przez się od bytu w możności. Takie jednak powstawanie, mianowicie jednego bytu z jakiegoś innego bytu, jest tworzeniem bytu szczegółowego, który powstaje jako ten oto byt, jak na przykład człowiek lub ogień, nie zaś jako byt w ogóle — wcześniej bowiem istniał byt, który się w ten oto byt zamienia. Ci, którzy weszli głębiej w pochodzenie rzeczy, rozważali wreszcie pochodzenie całego stworzonego bytu od jednej pierwszej przyczyny, co widać w przytoczonych wyżej argumentach, które tego dowodzą [II, 16], Takie pochodzenie całego bytu od Boga nie dopuszcza, by coś powstawało z czegoś innego uprzednio istniejącego — nie byłoby to bowiem tworzenie całego bytu stworzonego.

Do takiego pojęcia tworzenia nie doszli pierwsi filozofowie przyrody, którzy powszechnie mniemali, że z niczego nic nie powstaje. A jeżeli niektórzy do tego pojęcia doszli, to uważali, że nie odpowiada mu właściwie nazwa tworzenia, ponieważ nazwa ta odnosi się do ruchu lub zmiany. Natomiast w pochodzeniu całego bytu od jednego pierwszego bytu nie do pomyślenia jest przemiana jednego bytu w drugi, jak to wykazaliśmy [II, 17]. Dlatego też rozważanie tego rodzaju pochodzenia rzeczy nie należy do filozofa przyrody, lecz do metafizyka,

348

który rozważa byt powszechny i to, w czym nie ma ruchu. My jednak przez pewne podobieństwo także i na to pochodzenie przenosimy nazwę tworzenia — tak że nazywamy utworzonymi te rzeczy, których istota lub natura pochodzi od innych.

Wynika z tego, że i w drugim argumencie, który wywodzi się z natury ruchu, nie wnioskuje się w sposób konieczny. Stwarzanie bowiem można nazwać zmianą tylko przenośnie, o tyle, o ile rzecz stworzona istnieje po nieistnieniu — z tej racji mówi się, że jedna rzecz powstaje z drugiej także i w tych wypadkach, gdy rzeczy nie przemieniają się jedna w drugą, a mówi się tak tylko dlatego, że jedna następuje po drugiej, jak na przykład dzień po nocy. Natura ruchu, którą argument ten wprowadza, również nie może tu zaważyć, gdyż to, co w żaden sposób nie istnieje, nie może być w jakimś szczególnym stanie — tak, by można wnioskować, że gdy zaczyna istnieć, jest w innym stanie teraz niż przedtem.

Jasne jest stąd także, że nie musi jakaś bierna możność wyprzedzać istnienia wszelkiego bytu stworzonego, jak wnioskowano w trzecim argumencie. To bowiem jest konieczne w tych rzeczach, które początek istnienia biorą z ruchu, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem czegoś istniejącego w możności. Było zaś możliwe, by byt, zanim zaistniał, został stworzony mocą przyczyny sprawczej, przez którą i tak zaczął istnieć. Albo też było to możliwe z racji stosunku terminów, w których nie ma żadnej sprzeczności, której to możliwości nie określa się z racji żadnej możności, jak mówi Filozof w V księdze *Metafizyki*[34]. To bowiem orzeczenie „istnieje" nie sprzeciwia się podmiotowi, którym jest „świat" lub „człowiek", tak jak wymierne sprzeciwia się niewymiernemu. Stąd wynika, że nie jest niemożliwe, by byt istniał, a zatem że zanim zaistniał, było możliwe, by zaistniał, nawet gdy żadna możność nie istniała. Te zaś rzeczy, które powstają z ruchu, muszą być uprzednio

34 Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019b 21-35).

349

możliwe przez jakąś bierną możność; i do nich stosuje Filozof w VII księdze *Metafizyki*[35] ten argument.

Jasne jest również, że i czwarty argument nie zawiera dowodu w omawianym zagadnieniu. W tych rzeczach bowiem, które powstają z ruchu i w których powstawaniu jest następstwo, powstawanie nie jest równoczesne z istnieniem rzeczy.
W tych natomiast, które nie powstają z ruchu, powstawanie nie wyprzedza istnienia.

Widać więc w sposób oczywisty, że nic nie przeszkadza, by przyjąć, iż świat nie zawsze istniał. I to przyjmuje wiara katolicka zgodnie z Księgą Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". A w Księdze Przysłów 8, [22] powiedziano o Bogu: „Zanim wszystko uczynił od początku" itd.

Rozdział 38
ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY STARAJĄ SIĘ DOWIEŚĆ, ŻE ŚWIAT NIE JEST WIECZNY

Istnieją pewne argumenty wprowadzone przez niektórych, by dowieść, że świat nie istniał zawsze. Są one następujące:

1. Jest rzeczą dowiedzioną, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy. Przyczyna zaś musi co do trwania być wcześniejsza od rzeczy, które powstają przez działanie przyczyny.

2. Podobnie. Skoro wszelki byt został stworzony przez Boga, nie można powiedzieć, że został uczyniony z jakiegoś bytu, i tak wynika stąd, że został uczyniony z niczego. I co za tym idzie, że ma istnienie po nieistnieniu.

3. Co więcej. Nie można przebyć nieskończoności. Gdyby jednak świat istniał zawsze, już przebyłoby się nieskończoność

35 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032a 12n).

— co bowiem należy do przeszłości, to się już przebyło; w przeszłości zaś była nieskończona liczba dni lub obrotów słońca, jeśli świat istniał zawsze.

4. Oprócz tego. Wynika stąd, że do nieskończonego coś się dodaje, skoro codziennie dodaje się do przeszłych nowe dni lub obroty słońca.

5. Co więcej. Wynika stąd, że w przyczynach sprawczych trzeba postępować w nieskończoność, jeśli rodzenie się zawsze istniało, co należy przyjąć, jeśli świat istniał zawsze. Przyczyną syna bowiem jest ojciec, a tego znowu inny ojciec, i tak dalej w nieskończoność.

6. Dalej. Wynikałoby stąd, że istnieje nieskończona liczba rzeczy, mianowicie dusze nieśmiertelne nieskończonej liczby ludzi, którzy żyli w przeszłości.

Ponieważ w tych argumentach, choć nie brak im prawdopodobieństwa, nie wnioskuje się w sposób całkowicie konieczny, wystarczy o nich tylko wspomnieć, by nie wydawało się, że wiara katolicka opiera się na próżnych rozumowaniach, a nie na niewzruszonej nauce Bożej. I dlatego wydaje się rzeczą słuszną, by podać, w jaki sposób odpowiadają na nie ci, którzy przyjęli wieczność świata.

To, co powiedziano w pierwszym twierdzeniu — że przyczyna z konieczności wyprzedza skutek będący wynikiem jej działania — jest prawdziwe w przypadku tego, co działa przez ruch. Skutek jest bowiem dopiero u końca ruchu, a przyczyna musi być także, gdy się ruch zaczyna. W tych rzeczach zaś, które działają w jednej chwili, nie jest to konieczne; tak na przykład słońce, gdy tylko znajdzie się w punkcie wschodu, równocześnie oświeca naszą półkulę.

To, co powiedziano w drugim punkcie, także nie ma przekonywającej mocy. Jeśli bowiem nie przyjmuje się twierdzenia, że coś powstaje z czegoś, to jako przeciwne zdanie należy przyjąć, że coś nie powstaje z czegoś, a nie że coś jest uczynione z nicze-

go, chyba że w znaczeniu poprzedniego twierdzenia; a stąd nie można wnioskować, że to coś powstaje po nieistnieniu.

Trzeci argument także nie przekonuje. To, co nieskończone bowiem, chociaż w rzeczywistości nie istnieje równocześnie, może jednak istnieć w porządku następstwa, gdyż w ten sposób ujęte, każde nieskończone jest skończone. Każdy więc poprzedni obrót [słońca] mógł zostać przebyty, ponieważ był skończony. We wszystkich razem zaś, jeśli świat istniał zawsze, nie można by przyjąć pierwszego obrotu. Nie można by też więc przyjąć przebycia obrotu, albowiem przebycie wymaga zawsze dwóch krańców.

Czwarty argument także jest słaby. Nic bowiem nie przeszkadza dodawać do tego, co nieskończone, z tej strony, z której jest skończone. Z tego zaś, że się przyjmuje wieczny czas, wynika, że jest nieskończony od strony przeszłości *(ex parte ante),* lecz skończony ze strony przyszłości *(ex parte post),* teraźniejszość bowiem jest kresem przeszłości.

Także zarzut postawiony w piątym argumencie nie jest przekonujący, gdyż według filozofów w przyczynach, które działają równocześnie, niepodobna postępować w nieskończoność, gdyż skutek musiałby zależeć od równocześnie istniejącej nieskończonej liczby działań. Takie zaś są przyczyny same przez się nieskończone, ponieważ ich nieskończoność jest potrzebna do wywołania skutku ich działania. Natomiast w przyczynach niedziałających równocześnie jest to możliwe zdaniem tych, którzy przyjmują wieczność powstawania. Ta nieskończoność jednak jest dla przyczyn czymś przypadłościowym, tak jak czymś przypadłościowym jest dla ojca Sokratesa, by był lub nie był czyimś synem. Nie jest zaś czymś przypadłościowym dla kija, o ile porusza kamieniem, że go porusza ręka, kij bowiem porusza o tyle, o ile jest poruszany. Argument odnoszący się do dusz jest trudniejszy. Nie jest on jednak bardzo pożyteczny, gdyż z góry zakłada wiele rzeczy. Niektórzy bowiem z tych, którzy przyjmują wieczność

świata, twierdzili także, że dusze ludzkie nie istnieją dłużej od ciał. Inni, że z wszystkich dusz pozostaje tylko intelekt oddzielony — czynny według niektórych, możnościowy według innych. Inni znowu przyjmowali wędrówkę dusz, mówiąc, że te same dusze po kilku wiekach wracają do ciał. A jeszcze inni nie uważają za nieodpowiednie, by było coś rzeczywiście nieskończonego w rzeczach, w których nie ma porządku.

Otóż można skuteczniej przystąpić do wykazania tego z celu woli Bożej, jak to zaznaczyliśmy powyżej [II, 35). Celem woli Bożej przy powołaniu rzeczy do istnienia jest ukazanie dobroci Bożej w skutkach Jego działania. Moc Boża i dobroć w najwyższym stopniu ukazują się przez to, że rzeczy inne niż Bóg nie istniały zawsze. Z tego bowiem, że nie istniały zawsze, wynika jasno, że od Niego mają istnienie. Wynika także, że Bóg nie działa z konieczności natury i że Jego moc jest w działaniu nieskończona. Jest więc rzeczą w najwyższym stopniu właściwą dla dobroci Bożej, że dała rzeczom stworzonym początek trwania.

To, co powiedzieliśmy, pozwala uniknąć różnych błędów filozofów pogańskich. Niektórzy z nich twierdzili, że świat jest wieczny. Inni, że materia świata jest wieczna, a z niej w jakimś czasie zaczął świat powstawać czy to przez przypadek, czy przez działanie jakiegoś umysłu, czy przez miłość lub nienawiść. Wszyscy oni przyjmują coś wiecznego poza Bogiem. A to się sprzeciwia wierze katolickiej.

Rozdział 39
RÓŻNICA MIĘDZY RZECZAMI NIE JEST DZIEŁEM PRZYPADKU

Po wyłożeniu tego, co dotyczy powołania rzeczy do istnienia, należy przystąpić do rozważania różnorodności rzeczy [por. II, 5J. Należy tu najpierw wykazać, że różnice między rzeczami nie są dziełem przypadku.

353

Przypadek może pojawić się tylko tam, gdzie rzeczy mogą istnieć w inny sposób — rzeczy bowiem, które są z konieczności i zawsze, nie przypisujemy przypadkowi. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 30], że istnieją pewne rzeczy stworzone, w których naturze nie ma możliwości nieistnienia; takimi na przykład są substancje niematerialne i to, w czym nie ma przeciwieństw. Zatem substancje tych rzeczy stworzonych nie mogą pochodzić z przypadku. A jednak przez swe substancje różnią się od siebie. Ich zróżnicowanie nie jest więc przypadkowe.

Co więcej. Skoro przypadek zachodzi tylko w tych rzeczach, które mogą istnieć w inny sposób, a podstawą tej możliwości jest materia, nie zaś forma, która raczej ogranicza możliwość materii do czegoś jednego — to w rzeczach, w których różnice pochodzą od formy, różnorodność nie jest dziełem przypadku; jest tak może w tych rzeczach, w których różnice pochodzą od materii. Różnica zaś między gatunkami pochodzi od formy, a jednostek tego samego gatunku od materii. A zatem różnica gatunkowa między rzeczami nie może pochodzić z przypadku; być może jednak przypadek powoduje różnice między niektórymi jednostkami.

Dalej. Skoro materia jest zasadą i przyczyną rzeczy przypadkowych, jak wykazaliśmy, przypadek może rządzić powstaniem rzeczy, które się rodzą z materii. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 16], że pierwotne powołanie rzeczy do istnienia nie było powołaniem z materii. Tu więc przypadek nie może mieć miejsca. Musiało zaś pierwotne powołanie rzeczy do istnienia dokonać się ze zróżnicowaniem, ponieważ znajdujemy w rzeczach stworzonych wiele takich, które ani nie rodzą się wzajemnie z siebie, ani z czegoś jednego wspólnego, gdyż nie mają wspólnej materii. Nie jest więc możliwe, by różnorodność rzeczy pochodziła z przypadku.

Podobnie. Przyczyna sama przez się wyprzedza przyczynę przypadłościową. Jeśli więc to, co późniejsze, pochodzi od określonej przyczyny samej przez się, nie można powiedzieć, że

354

to, co wcześniejsze, pochodzi od nieokreślonej przyczyny, przypadłościowej. Różnice między rzeczami wyprzedzają z natury ruch i działania rzeczy, gdyż określone ruchy i działania należą do rzeczy określonych i różnych. Ruch zaś i działania rzeczy pochodzą od określonych przyczyn samych przez się — widzimy bowiem, że pochodzą od swych przyczyn albo zawsze, albo przeważnie w ten sam sposób. Stąd i różnorodność rzeczy pochodzi od określonej przyczyny samej przez się, a nie z przypadku, który jest nieokreśloną przyczyną przypadłościową.

Co więcej. Forma każdej rzeczy, pochodzącej od przyczyny działającej za pomocą intelektu i woli, jest przez przyczynę zamierzona. Bóg zaś jest Twórcą wszechświata, a działa On za pomocą intelektu i woli, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 23-24], Nie może też w Jego mocy być żadnej niedoskonałości, z racji której nie zrealizowałby swego zamiaru, gdyż moc Jego jest nieskończona, jak wykazaliśmy wcześniej [I, 43]. Musi więc Bóg formę wszechświata zamierzać i chcieć. Nie pochodzi ona zatem z przypadku — przypadkowymi bowiem nazywamy te rzeczy, które są

poza zamiarem działającego. Forma wszechświata polega zaś na różnorodności i porządku jego części. Różnica między rzeczami nie pochodzi więc z przypadku.

Co więcej. To, co jest dobre i najlepsze w skutku działania, jest celem jego wytworzenia. Lecz to, co dobre i najlepsze we wszechświecie, polega na wzajemnym porządku jego części, który to porządek nie może istnieć bez różnorodności, ponieważ przez ten porządek wszechświat zostaje ustanowiony w swej całości, która jest tym, co najlepsze we wszechświecie. Ów więc porządek części wszechświata i ich różnorodność jest celem powołania wszechświata do istnienia. Różnice między rzeczami nie są zatem dziełem przypadku.

Prawdę tę wyznaje Pismo Święte, jak to widać w Księdze Rodzaju 1, gdzie po słowach: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" [1,1], dodano: „Oddzielił Bóg światłość od ciemności" [1,4], i tak samo o innych rzeczach — by pokazać, że nie

355

tylko stworzenie rzeczy, ale także ich różnorodność pochodzi od Boga, a nie jest dziełem przypadku, lecz tym, co dobre i najlepsze we wszechświecie. Stąd też dodano: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre" [1,31].

W ten sposób wyklucza się pogląd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali tylko przyczynę materialną i tylko jedną przyczynę, z której powstawało wszystko przez rozrzedzanie i zgęszczanie. Filozofowie ci bowiem muszą stwierdzić, że różnice między rzeczami, które widzimy we wszechświecie, nie pochodzą z czyjegoś zamiaru ustalającego porządek, lecz z przypadkowego ruchu materii.

Podobnie także wyklucza się opinię Demokryta i Leucypa, którzy przyjmowali nieskończoną liczbę pierwiastków materialnych, mianowicie niepodzielne ciała o tej samej naturze, lecz różne kształtem, porządkiem i ułożeniem, połączeniu których — a musiało ono być przypadkowe, skoro przeczyli istnieniu przyczyny sprawczej — przypisywali różnorodność w rzeczach właśnie z racji trzech powyższych różnic między atomami, mianowicie kształtu, porządku i położenia. Wynikało stąd, że różnice między rzeczami są przypadkowe. Jednak na podstawie tego, co powiedzieliśmy, widać, że jest to fałszywy pogląd.

Rozdział 40 <<
MATERIA NIE JEST PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY

Wynika stąd dalej, że różnic między rzeczami nie powoduje, jako pierwsza przyczyna, różnorodność materii.

Z materii nie może powstać nic określonego, chyba że przypadkowo, ponieważ w materii jest wiele możliwości; a gdyby z tych możliwości tylko jedna miała się zrealizować, musiałoby się to zdarzać w mniejszości wypadków. Takie jest to, co się

356

zdarza przypadkowo, zwłaszcza gdy się usunie zamiar przyczyny sprawczej. Wykazaliśmy zaś [II, 39], że różnica między rzeczami nie jest przypadkowa. Wynika stąd, że nie pochodzi od różnorodności materii jako od pierwszej przyczyny.

Dalej. To, co wynika z zamiaru przyczyny sprawczej, nie wynika z materii jako pierwszej przyczyny. Przyczyna bowiem jest wcześniejsza w działaniu od materii, gdyż

materia staje się przyczyną rzeczywistą na tyle tylko, na ile ją przyczyna sprawcza porusza. Stąd jeśli jakiś skutek wynika z właściwości materii i zamiaru przyczyny, nie pochodzi to od materii jako od pierwszej przyczyny. I dlatego widzimy, że to, co się sprowadza do materii jako do pierwszej przyczyny, jest poza zamiarem działającego — na przykład potworki i inne dziwolągi natury. Forma zaś wynika z zamiaru działającej przyczyny. Dowodzi się tego w ten sposób: przyczyna sprawia coś podobnego do siebie co do formy, a gdy tak nie jest — dzieje się to przypadkiem z powodu materii. Formy więc nie wynikają z dyspozycji materii jako pierwszej przyczyny, lecz raczej na odwrót, materie mają takie dyspozycje, aby były takie a takie formy. Różnice gatunkowe między rzeczami są zależne od form. Różnice między rzeczami nie pochodzą więc z różnorodności materii jako pierwszej przyczyny.

Co więcej. Różnica między rzeczami może pochodzić od materii tylko w tym, co powstaje z materii istniejącej uprzednio. Jest zaś wiele różnych rzeczy, które nie mogą być uczynione z materii istniejącej uprzednio, na przykład ciała niebieskie, które nie mają przeciwieństw, czego dowodzi ich ruch. Nie może więc różnorodność materii być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Podobnie. Wszystkie rzeczy mające przyczynę swego istnienia i różniące się między sobą, mają przyczynę swych różnic. Każda bowiem rzecz jest bytem, o ile jest czymś jednym w sobie niepodzielnym i od innych różnym. Lecz jeśli materia przez swą różnorodność jest przyczyną różnic rzeczy, trzeba przyjąć, że materie są w sobie różne. Jest zaś rzeczą jasną, że każda ma-

teria ma istnienie od czegoś drugiego, skoro powyżej wykazaliśmy [II, 15], że każda rzecz, która w jakikolwiek sposób istnieje, ma istnienie od Boga. Co innego jest więc przyczyną różnicy w materiach. Nie może zatem różnorodność materii być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Co więcej. Skoro każdy intelekt działa dla dobra, nie sprawia on czegoś lepszego dla czegoś gorszego, lecz na odwrót. I podobnie jest, gdy chodzi o naturę. Wszystkie zaś rzeczy pochodzą od Boga działającego przez intelekt, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 24], A zatem u Boga gorsze rzeczy istnieją ze względu na lepsze, a nie na odwrót. Forma zaś jest szlachetniejsza od materii, skoro jest jej doskonałością i urzeczywistnieniem. Dlatego też Bóg nie stwarza takich a takich form rzeczy dla takich a takich materii, lecz raczej takie a takie materie, po to by istniały takie a takie formy. A zatem różnorodność gatunkowa w rzeczach, która zależy od formy, nie istnieje z racji materii, lecz raczej zostały stworzone różne materie, by odpowiadały różnym formom.

Przez to zaś wyklucza się pogląd Anaksagorasa przyjmującego nieskończoną liczbę pierwiastków materialnych, które z początku były pomieszane w jedną masę, a które później intelekt rozdzielił i ustanowił różnorodność rzeczy. Podobnie wyklucza się poglądy tych wszystkich, którzy przyjmowali, że różne pierwiastki materialne są przyczyną różnorodności rzeczy.

Rozdział 41
RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE JEST SPOWODOWANA PRZECIWIEŃSTWEM MIĘDZY PRZYCZYNAMI

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można też wykazać, że przyczyną różnic między rzeczami nie jest różnorodność lub przeciwieństwo między przyczynami.

358

Jeśli różne przyczyny, od których pochodzi różnorodność rzeczy, są nawzajem sobie przyporządkowane, musi być jakaś jedna przyczyna tego porządku. Jednoczyć wielość bowiem można tylko przez coś jednego. I w ten sposób to, co porządkuje, jest pierwszą i jedyną przyczyną różnic między rzeczami. Jeśli zaś różne przyczyny nie są wzajemnie sobie przyporządkowane, to współdziałanie ich w tworzeniu różnorodności rzeczy będzie przypadkowe. Różnice między rzeczami będą więc przypadkowe. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 39], że jest przeciwnie.

Podobnie. Uporządkowane skutki nie pochodzą od różnych przyczyn nieuporządkowanych, chyba że przypadłościowo; różne bowiem rzeczy, jako różne, nie czynią jednej. Widzimy zaś, że rzeczy od siebie różne są uporządkowane względem siebie nie w sposób przypadkowy, gdyż przeważnie jedna wspiera drugą. Niemożliwe jest więc, by różnice między rzeczami tak uporządkowanymi były spowodowane przez różnorodność przyczyn nieuporządkowanych.

Co więcej. Rzeczy, które mają przyczynę swych różnic, nie mogą być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami. Lecz jeśli weźmiemy kilka przyczyn równorzędnych, muszą one mieć przyczynę swojej różnorodności, mają bowiem przyczynę istnienia, skoro wszystkie byty pochodzą od jednego pierwszego bytu, jak powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Ta sama zaś jest przyczyna istnienia jakiejś rzeczy i przyczyna jej różnicy w stosunku do innych rzeczy, jak to wykazaliśmy [II, 40]. Nie może więc różnorodność przyczyn być pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy.

Podobnie. Jeśli różnorodność rzeczy pochodzi od różnorodności lub przeciwieństwa różnych przyczyn, to wydaje się, iż dotyczy to przede wszystkim — jak to wielu przyjmuje — przeciwieństwa dobra i zła: w ten sposób, że wszystko, co dobre, pochodzi od dobrej zasady, a co złe — od złej. Dobro i zło bowiem istnieją we wszystkich rodzajach. Tymczasem nie

359

może być jednej pierwszej zasady wszelkiego zła. Skoro bowiem to, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się, pierwsza czynna zasada zła musiałaby być złem samym przez się. Samym przez się zaś nazywamy to, co jest takim przez swą istotę. Jego istota nie będzie więc dobra. To zaś jest niemożliwe. Każda bowiem istniejąca rzecz, o ile jest bytem, musi być dobra, gdyż każda kocha swoje istnienie i pragnie trwać — czego znakiem jest to, że każda rzecz sprzeciwia się temu, co ją niszczy; dobrem zaś jest to, czego wszyscy pragną. Różnice między rzeczami nie mogą więc pochodzić od dwóch przeciwnych zasad, z których jedna byłaby dobra, a druga zła.

Co więcej. Każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. O ile zaś jest coś urzeczywistnione, o tyle jest doskonałe. To natomiast, co doskonałe, nazywamy dobrym. Każda więc przyczyna jako taka jest dobra. Jeśli zatem coś jest samo przez się złe, nie będzie mogło być przyczyną. Jeśli zaś coś jest pierwszą zasadą zła, musi być złem samym przez się, jak to wykazaliśmy. Jest zatem niemożliwe, by różnice w rzeczach pochodziły od dwóch zasad — dobrej i złej.

Co więcej. Jeśli każdy byt jako taki jest dobry, to zło, o ile jest złem, jest niebytem. Dla niebytu zaś jako takiego nie można przyjmować przyczyny sprawczej, skoro każda przy-

czyna działa, o ile jest bytem urzeczywistnionym, i czyni coś podobnego sobie. Dla zła jako takiego nie można więc przyjmować przyczyny sprawczej samej przez się. Nie należy zatem sprowadzać tego, co złe, do jednej pierwszej przyczyny, która sama przez się byłaby przyczyną wszystkiego, co złe.

Co więcej. To, co się dzieje poza zamiarem działającego, nie ma przyczyny samej przez się, lecz zdarza się przypadłościowo — na przykład, gdy ktoś znajduje skarb, przekopując ziemię pod uprawę. Lecz zło w jakimś skutku może wynikać tylko niezależnie od zamiaru przyczyny, skoro każda przyczyna zmierza do dobra. Dobro bowiem to to, czego wszyscy

360

pragną. Zło więc nie ma przyczyny samej przez się, lecz wydarza się przypadłościowo w skutkach działania przyczyn. Nie należy zatem przyjmować jednej pierwszej zasady wszelkiego zła.

Oprócz tego. Przeciwne sobie przyczyny mają przeciwne czynności. Nie należy więc przyjmować przeciwnych zasad dla tego, co powstaje przez jedną czynność. Dobro zaś i zło powstają przez tę samą czynność. Wskutek bowiem tej samej czynności ginie woda i powstaje powietrze. Nie należy zatem przyjmować przeciwnych zasad z powodu różnicy dobra i zła, którą znajdujemy w rzeczach.

Co więcej. Co w ogóle nie istnieje, nie jest ani dobrem, ani złem. Co zaś istnieje, o ile istnieje, jest dobrem, jak to wykazaliśmy. Musi więc być coś złem, o ile jest niebytem. Tym zaś jest byt połączony z brakiem. Zło więc jako takie jest bytem połączonym z brakiem. A samo to zło jest samym brakiem. Brak zaś nie ma przyczyny sprawczej samej przez się, gdyż każda przyczyna działa o tyle, o ile ma formę; i wobec tego sam przez się skutek działania przyczyny musi mieć formę, skoro przyczyna sprawia coś podobnego do siebie z wyjątkiem sytuacji, gdy działa przypadłościowo. Wynika więc stąd, że zło nie ma przyczyny działającej przez się, lecz że zachodzi przypadłościowo w skutkach przyczyn działających przez się.

Nie ma więc jednej, pierwszej i samej przez się zasady zła, lecz pierwszą zasadą wszystkiego jest jedno pierwsze dobro, w którego skutkach zdarza sie przypadłościowo zło.

Stąd też mówi Izajasz 45, [6-7]: „Ja, Pan, i nie ma innego Boga — tworzący światłość i tworzący ciemności, czyniący pokój, stwarzający zło. Ja, Pan, czynię to wszystko".
I Eklezjastyk 11 [Syr 11,14]: „Dobro i zło, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo pochodzą od Pana". I tamże 33, [14-15]: „Obok zła jest dobro. Tak i obok męża sprawiedliwego — grzesznik. I tak patrz na wszystkie dzieła Najwyższego: dwa obok dwóch, a jedno obok jednego".

361

Mówi się zaś, że Bóg czyni lub stwarza zło, o ile stwarza rzeczy, które same w sobie są dobre, a jednak dla innych są szkodliwe. Na przykład wilk, mimo że w swoim gatunku jest pewnym dobrem natury, dla owcy jest zły, i podobnie ogień dla wody, o ile ją niszczy. I w podobny też sposób Bóg jest przyczyną zła u ludzi, które to zło nazywamy karą. Stąd powiedziano u Amosa 3, [6]: „Czy w mieście jest zło, którego by Pan nie uczynił?". I to właśnie mówi Grzegorz[36]: „Bóg stwarza nawet rzeczy zle, które wcale nie są złe w swej naturze; lecz mówi się, że stwarza zło, ponieważ rzeczy stworzone jako same w sobie dobre przemienia na karę dla nas, którzy postępujemy źle".

Przez to usuwa się błąd tych, którzy przyjmują przeciwne sobie pierwsze zasady. Błąd ten rozpoczął się najpierw od Empedoklesa. Przyjął on bowiem dwie pierwsze przyczyny sprawcze: przyjaźń i niezgodę. Przyjaźń uważał za przyczynę powstawania, a niezgodę za przyczynę rozkładu. Stąd wydaje się, jak mówi Arystoteles w I księdze *Metafizyki*[37], że on właśnie jako pierwszy uznał dobro i zło za przeciwne zasady.

Także i Pitagoras przyjął dwie pierwsze zasady — dobro i zło — ale nie jako zasady sprawcze, lecz jako zasady formalne. Twierdził on, że są one rodzajami, w których się wszystko inne zawiera, jak widać u Filozofa w I księdze *Metafizyki*[38].

Niektórzy zaś ludzie przewrotnego umysłu odważyli się wprowadzić do nauki chrześcijańskiej te błędy najdawniejszych filozofów starożytnych, które już dostatecznie zostały odrzucone przez późniejszych filozofów. Pierwszym z nich był Marek, od którego wzięli nazwę marchianie; ten pod szyldem chrześcijaństwa utworzył herezję, utrzymując, że istnieją dwie przeciwne zasady. Za nim poszli cerdonianie, następnie marcjonici i wreszcie manichejczycy, którzy najbardziej rozprzestrzenili ten błąd[39].

36 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* III, 9 (PL 75, 607).
37 Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (985a 7).
38 Arystoteles, *Metaphysica* I, 5 (985a 13-26).
39 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 14, 21-22, 46 (PL 42, 28-29.34-38).

362

Rozdział 42
PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY NIE JEST PORZĄDEK DRUGORZĘDNYCH PRZYCZYN

Z tych samych przesłanek można także wykazać, że różnic między rzeczami nie powoduje porządek drugorzędnych przyczyn. Niektórzy usiłowali twierdzić, że Bóg, będąc jeden i niezłożony, sprawia tylko jeden skutek, którym jest pierwsza stworzona substancja, ta zaś, ponieważ nie może dorównać w niezłożoności pierwszej przyczynie, nie będąc czystym urzeczywistnieniem, lecz mając jakąś domieszkę możności, posiada pewną wielorakość, tak że z niej może już wynikać jakaś wielość. I tak, ponieważ skutki nigdy nie są tak niezłożone jak przyczyny, to gdy mnożą się skutki, powstaje różnorodność rzeczy, z której się składa wszechświat.

Ten pogląd nie wyznacza zatem jednej przyczyny dla całej różnorodności rzeczy, lecz wyznacza poszczególne przyczyny określonym skutkom oraz przyjmuje, że cała różnorodność rzeczy pochodzi ze współdziałania wszystkich przyczyn. Mówimy zaś, że te rzeczy, które wynikają ze współdziałania różnych przyczyn, a nie z jakiejś określonej przyczyny, pochodzą od przypadku. Różnice więc między rzeczami i porządek wszechświata pochodziłyby z przypadku.

Co więcej. To, co jest najlepsze w rzeczach mających przyczynę, sprowadza się jako do pierwszej przyczyny do tego, co jest najlepsze wśród przyczyn, skutki bowiem muszą być proporcjonalne do przyczyn. Najlepszym zaś porządkiem wśród wszystkich bytów mających przyczynę jest porządek wszechświata, na którym polega dobro wszechświata; podobnie w rzeczach ludzkich dobro społeczne jest bardziej boskie niż dobro poszczególnego człowieka. Trzeba więc porządek wszechświata jako

363

do właściwej przyczyny sprowadzić do Boga, o którym wykazaliśmy powyżej [I, 41],

że jest najwyższym dobrem. A zatem różnorodność rzeczy, na której polega porządek wszechświata, nie powodują przyczyny drugorzędne, lecz raczej zamiar pierwszej przyczyny.

Co więcej. Wydaje się niedorzeczne, by to, co jest najlepsze w rzeczach, sprowadzać jako do przyczyny do niedoskonałości w rzeczach. Najlepsze zaś w rzeczach mających przyczynę są ich różnice i porządek, jak to wykazaliśmy [II, 39 i argument poprzedni]. Niesłuszne więc byłoby twierdzenie, że różnice mają swą przyczynę w tym, iż przyczyny drugorzędne nie dorównują prostocie pierwszej przyczyny.

Podobnie. We wszystkich uporządkowanych przyczynach, które działają dla celu, cele przyczyn drugorzędnych muszą istnieć z racji celu pierwszej przyczyny; tak na przykład cel dziedziny wojskowej i jazdy konnej oraz wyrabiania uprzęży służy sprawom państwa. Otóż pochodzenie bytów od pierwszego bytu dokonuje się przez działanie skierowane do celu — dokonuje się bowiem przez intelekt, jak to wykazaliśmy [II, 24]; każdy intelekt zaś działa z racji celu. Jeśli więc przy powołaniu rzeczy do bytu działają jakieś przyczyny drugorzędne, ich cele i czynności muszą istnieć z racji celu pierwszej przyczyny, który jest ostatecznym celem w rzeczach mających przyczynę. Celem tym zaś jest różnorodność i porządek części wszechświata, który jest niejako ostateczną formą. Zatem różnice rzeczy i ich porządek nie istnieje z racji działań przyczyn drugorzędnych, lecz raczej działania przyczyn drugorzędnych dokonują się z racji porządku i różnorodności, które mają być ustanowione wśród rzeczy.

Dalej. Jeśli różnice wśród części wszechświata i ich porządek są skutkiem właściwym pierwszej przyczyny — jako ostateczna forma i to, co najdoskonalsze we wszechświecie — różnice i porządek rzeczy muszą istnieć w intelekcie pierwszej

przyczyny. W rzeczach bowiem, które powstają dzięki intelektowi, forma, która powstaje w rzeczach utworzonych, pochodzi od podobnej formy będącej w intelekcie, jak na przykład dom istniejący materialnie pochodzi od domu istniejącego w intelekcie. Forma zaś różnorodności i porządku może być w intelekcie czynnym tylko o tyle, o ile są w nim formy rzeczy różnych i uporządkowanych. W intelekcie Bożym istnieją więc formy rzeczy różnych i uporządkowanych, co nie sprzeciwia się niezłożoności Boga, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 51n]. Jeśli więc z form, które są w intelekcie, pochodzą rzeczy będące poza duszą, to w rzeczach, które sprawia intelekt, mnogie i różne rzeczy będą mogły pochodzić bezpośrednio od pierwszej przyczyny, a nie sprzeciwia się to prostocie Boga, która doprowadziła niektórych do przyjęcia powyższego poglądu.

Podobnie. Czynność tego, który działa przez intelekt, uwieńczona jest formą, którą poznaje, a nie inną formą, chyba że przypadłościowo i przez przypadek. Bóg zaś działa przez intelekt, jak to wykazaliśmy [II, *24].* Nie może też Jego działanie być przypadkowe, skoro to działanie nie może być niedoskonałe. Bóg więc realizuje skutek swego działania przez to, że ten skutek poznaje i że go zamierza. Lecz przez ideę, przez którą poznaje jeden skutek, może też poznawać i wiele różnych od siebie skutków. Może więc w jednej chwili być przyczyną wielu rzeczy bez niczego pośredniego.

Co więcej. Jak to powyżej wykazaliśmy [II, 22], moc Boża nie jest ograniczona do jednego skutku swego działania — i jest to zgodne z Jego prostotą. Im bardziej bowiem jakaś moc jest jednością, tym bardziej może się przybliżać do nieskończoności i obejmować tym większą liczbę rzeczy. Z jednego zaś musi powstawać tylko jedno, jeżeli przyczyna jest ograniczona do jednego skutku. Nie musi się więc twierdzić, że ponieważ Bóg jest jeden i całkowicie prosty, to może od Niego

365

pochodzić wielość tylko za pośrednictwem czegoś, co jest mniej od Niego w prostocie doskonale.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 21], że tylko Bóg może stwarzać. Wiele zaś jest takich rzeczy, które mogą powstać tylko przez stwarzanie, jak na przykład wszystkie te, które nie są złożone z formy i materii podlegającej przeciwieństwom — tego rodzaju rzeczy bowiem nie są zdolne same do powstania, skoro wszelkie powstawanie dokonuje się z czegoś przeciwnego i z materii. Takimi zaś są wszystkie substancje obdarzone umysłem i wszystkie ciała niebieskie i nawet sama materia pierwsza. Trzeba więc przyjąć, że wszystkie tego rodzaju rzeczy wzięły początek swego istnienia od Boga.

Dlatego powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" i w Księdze Hioba 37, [18]: „Czyś ty z Nim budował niebiosa, które są twarde jak spiż?".

Przez to, co powiedzieliśmy, wyklucza się opinię Awicenny[40], który twierdzi, że Bóg poznając siebie, wytworzył jedną pierwszą inteligencję, w której już istnieje możność i urzeczywistnienie, a ta, gdy poznaje Boga, wytwarza drugą inteligencję; gdy poznaje siebie jako urzeczywistnioną, wytwarza duszę wszechświata, o ile zaś poznaje siebie jako będącą w możności, wytwarza substancję pierwszej sfery. I tak, wychodząc z tych założeń, sądził, że różnorodność rzeczy spowodowana jest przyczynami drugorzędnymi.

Wyklucza się też pogląd niektórych starożytnych heretyków, którzy mówili, że Bóg nie stworzył świata, lecz aniołów. Mówi się, że błąd ten pierwszy popełnił Szymon Mag[41].

40 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 4 (ed. Van Riet, s. 481- 482).
41 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 1 (PL 42, 25-26); por. Dz 8,16.

366

Rozdział 43 <<
RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE POCHODZI OD KTÓREJŚ Z DRUGORZĘDNYCH PRZYCZYN WPROWADZAJĄCYCH W MATERIĘ RÓŻNE FORMY

Istnieją pewni współcześni heretycy, którzy twierdzą, że Bóg stworzył materię wszystkich rzeczy widzialnych, lecz że anioł nadał jej różnorodność przez rozmaite formy. Niesłuszność tego twierdzenia jest oczywista.

Ciała niebieskie, w których nie ma żadnych przeciwieństw, nie mogą być uformowane z jakiejś materii, gdyż wszystko, co powstaje z uprzednio istniejącej materii, musi powstawać z czegoś przeciwnego. Jest więc niemożliwe, by jakiś anioł uformował ciała niebieskie z jakiejś materii uprzednio stworzonej przez Boga.

Co więcej. Ciała niebieskie albo nie jednoczą się w żadnej materii z niższymi ciałami, albo jednoczą się tylko w materii pierwszej, niebo nie jest bowiem złożone z elementów ani też nie ma natury elementów, czego dowodzi jego ruch, różny od ruchów wszelkich elementów. Materia pierwsza zaś nie mogła sama przez się istnieć przed wszystkimi innymi uformowanymi ciałami, gdyż jest tylko możnością, a każde istnienie rzeczywiste pochodzi od jakiejś formy. Jest więc rzeczą niemożliwą, by jakiś anioł uformował wszystkie ciała widzialne z materii, którą Bóg uprzednio stworzył.

Co więcej. Wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało — powstawanie bowiem jest drogą do istnienia. Jest więc właściwością każdej rzeczy mającej przyczynę zarówno

to, by powstawała, jak i to, by istniała. Istnienie zaś nie przysługuje tylko formie ani tylko materii, lecz temu, co złożone, materia bowiem istnieje tylko w możności, forma zaś jest tym, przez co coś jest, ponieważ jest urzeczywistnieniem. Stąd wynika, że we właściwym znaczeniu tego słowa istnieje rzecz złożona.

367

Zatem tylko jej właściwością jest powstawanie, nie zaś materii pozbawionej formy. Nie ma więc jednej przyczyny stwarzającej samą materię, a drugiej wprowadzającej formę.

Podobnie. Pierwsze wprowadzenie form w materię nie może pochodzić od jakiejś przyczyny działającej tylko przez ruch, każdy bowiem ruch ku formie idzie od formy określonej ku formie określonej, gdyż materia nie może istnieć bez żadnej formy — zakłada się więc uprzednio istnienie jakiejś formy w materii. Każda przyczyna działająca tylko ku realizacji formy materialnej musi być przyczyną działającą przez ruch. Skoro bowiem formy materialne nie są z istoty swej samoistne, lecz istnienie ich polega na istnieniu w materii, mogą one być powołane do istnienia tylko albo przez stworzenie całej rzeczy złożonej, albo przez przemianę materii pod wpływem takiej a takiej formy. Niemożliwe więc jest, by pierwsze wprowadzenie form w materię pochodziło od kogoś, kto stwarza tylko formę, ale musi pochodzić od tego, który jest stwórcą całej rzeczy złożonej.

Co więcej. Ruch ku realizacji formy jest z natury późniejszy od ruchu przestrzennego, jest bowiem urzeczywistnieniem czegoś mniej doskonałego, jak tego dowodzi Filozof[42]. W naturalnym porządku to, co w bytach jest późniejsze, ma swą przyczynę w tym, co wcześniejsze. A zatem ruch ku realizacji formy ma swą przyczynę w ruchu przestrzennym. Pierwszym zaś ruchem przestrzennym jest ruch niebios. Wszelki więc ruch ku realizacji formy powstaje za pośrednictwem ruchu niebios. Wobec tego to, co nie może powstać za pośrednictwem ruchu niebios, nie może powstać przez przyczynę, która może działać jedynie przez ruch — a taka musi być przyczyna, która może działać tylko przez wprowadzenie formy w materię, jak wykazaliśmy [w argumencie poprzednim]. Ruch niebios nie może zaś wytworzyć wielu form zmysłowych, chyba że za pośrednictwem określonych zasad, które uprzednio się zakłada

42 Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 13).

368

— na przykład niektóre zwierzęta powstają tylko z nasienia. Pierwsze więc ustanowienie tych form, do których wytworzenia nie wystarcza ruch niebios, jeśli nie istnieją uprzednio podobne formy w gatunku, musi pochodzić jedynie od stwórcy.

Podobnie. Jak ruch przestrzenny całości i części jest ten sam, jak na przykład ruch całej ziemi i jakiejś jednej jej części, tak też i zmiana w powstawaniu jest ta sama w całości i w części. Części zaś rzeczy podlegających powstawaniu i niszczeniu powstają, nabywając form urzeczywistnionych od form będących w materii, a nie od form istniejących poza materią, gdyż to, z czego coś powstaje, musi być podobne do tego, co powstaje, jak tego dowodzi Filozof w VII księdze *Metafizyki*[43]. Nie może więc też całkowite uzyskanie form w materii dokonywać się przez ruch jakiejś substancji oddzielonej od materii, jaką na przykład jest anioł, lecz albo musi się to dziać za pośrednictwem przyczyny cielesnej, albo musi to sprawić stwórca, który działa bez ruchu.

Dalej. Podobnie jak istnienie jest pierwsze wśród skutków, tak też odpowiada pierwszej przyczynie jako właściwy skutek jej działania. Istnienie zaś jest przez formę, a nie przez materię. Pierwszą więc przyczynowość form należy przypisywać przede wszystkim pierwszej przyczynie.

Co więcej. Skoro każda przyczyna sprawia skutek podobny sobie, to skutek otrzymuje formę od tego, do czego upodabnia się przez formę nabytą, jak na przykład dom materialny otrzymuje formę od myśli twórczej, która stanowi formę domu w duszy. Otóż wszystkie rzeczy, o ile posiadają formy, które je urzeczywistniają, upodobniają się do Boga, który jest czystą rzeczywistością, o ile zaś pragną form, mówi się, że pragną podobieństwa do Boga. Niedorzecznością jest więc twierdzić, że nadanie rzeczom form należy do kogoś innego niż do Stwórcy wszystkich rzeczy, Boga.

43 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 33).

369

Z tego też powodu, by wykluczyć ów błąd, Mojżesz stwierdziwszy w Księdze Rodzaju 1, [1], że „Bóg na początku stworzył niebo i ziemię", dodał następnie, w jaki sposób utworzył różnice między wszystkimi rzeczami, nadając im formy we właściwych im gatunkach. Także Apostoł mówi w Liście do Kolosan 1, [16], że „w Chrystusie wszystko zostało stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne".

Rozdział 44
RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE WYNIKA Z RÓŻNORODNOŚCI ZASŁUG LUB BRAKU ZASŁUG

Pozostaje teraz wykazać, że różnorodność rzeczy nie pochodzi z różnych poruszeń wolnej woli stworzeń rozumnych, jak twierdził Orygenes w księdze O *zasadach*[44]. Chciał on obalić zarzuty i błędy starożytnych heretyków, którzy starali się wykazać, że różna natura dobra i zła istnieje w rzeczach z racji przeciwnych twórców. Z powodu wielkich różnic, które znajdował tak w rzeczach otaczającego nas świata, jak i w sprawach ludzkich, których to różnic, jak się wydaje, nie wyprzedzają żadne zasługi — na przykład, że niektóre ciała są świecące, a niektóre ciemne, że niektórzy ludzie rodzą się z pogan, a inni z chrześcijan — zmuszony był przyjąć, że wszelka różnorodność, którą znajdujemy w rzeczach, pochodzi z różnorodności zasług wedle sprawiedliwości Bożej. Twierdzi on, że Bóg jedynie ze swej dobroci wszystkie stworzenia stworzył na początku jako równe, duchowe i rozumne. Stworzenia posłużyły się wolną wolą w różny sposób — jedne lgnąc więcej lub mniej do Boga, inne oddalając się mniej lub więcej od Niego.

44 Orygenes, *Pert archon* II,9 (PG 11, 230).

370

Stosownie do tego ze sprawiedliwości Bożej wynikły różne stopnie w substancjach duchowych, tak mianowicie, że niektóre z nich są aniołami różnych chórów, inne duszami ludzkimi — także w różnych stanach — inne wreszcie szatanami różnych stanów. Twierdził też, że Bóg ustanowił różnorodność stworzeń cielesnych z powodu różnorodności stworzeń rozumnych, tak by szlachetniejsze substancje duchowe

otrzymywały szlachetniejsze ciała i by różne stworzenia cielesne służyły najróżniejszymi sposobami różnym substancjom duchowym.

Łatwo można dowieść, że pogląd ten jest fałszywy. Im bowiem coś jest lepszego wśród skutków działania, tym bardziej ma pierwszeństwo w zamiarach przyczyny. Tym zaś, co najlepsze w rzeczach stworzonych, jest doskonałość wszechświata, która polega na porządku różnorodnych rzeczy — we wszystkich bowiem rzeczach doskonałość całości przewyższa doskonałość poszczególnych części. Różnorodność rzeczy wynika zatem z podstawowego zamiaru pierwszej przyczyny, a nie z różnorodności zasług.

Co więcej. Jeśli wszystkie stworzenia rozumne zostały na początku stworzone jako równe, należy stwierdzić, że nie były jedne od drugich zależne w swym działaniu. Co zaś pochodzi od współdziałania różnych przyczyn, z których jedna od drugiej nie zależy, to jest przypadkowe. A zatem zgodnie z wyżej przedstawionym poglądem taka różnorodność i porządek rzeczy są przypadkowe. To jednak jest niemożliwe, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 39].

Co więcej. Tego, co jest dla kogoś naturalne, nie osiąga się przez wolę, gdyż poruszenie chcenia, czyli wolnej woli, zakłada uprzednie istnienie kogoś chcącego, a do tego, by istniał chcący, potrzeba jego natury. Jeśli więc przez poruszenie wolnej woli tworzy się różne stopnie stworzeń rozumnych, to dla żadnego stworzenia rozumnego jego stopień nie będzie naturalny, lecz przypadłościowy. To zaś jest niemożliwe. Skoro bowiem różnica gatunkowa jest dla każdego naturalna, wynika

stąd, że wszystkie stworzone substancje rozumne należą do jednego gatunku, mianowicie aniołowie, szatani i dusze ludzkie oraz dusze ciał niebieskich — o których Orygenes mniemał, że mają duszę. Różnorodność naturalnych czynności świadczy, że jest to fałszywe. Nie tym samym bowiem sposobem, którym z natury poznaje umysłowo intelekt ludzki, potrzebujący zmysłów i wyobraźni, poznaje intelekt anielski i dusza słońca — chyba że wyobrażalibyśmy sobie, iż aniołowie i ciała niebieskie mają mięśnie i kości, i inne tego rodzaju części po to, by mogły posiadać narządy zmysłów, co jest niedorzeczne. Wynika stąd, że różnorodność substancji obdarzonych intelektem nie pochodzi z różnorodności zasług, które zależą od poruszeń wolnej woli.

Dalej. Jeśli tego, co jest z natury, nie osiąga się poruszeniem wolnej woli, a zjednoczenie duszy rozumnej z tym oto ciałem następuje z racji uprzedniej zasługi lub winy stosownie do poruszenia wolnej woli, to wynikałoby stąd, że połączenie tej oto duszy z tym oto ciałem nie jest naturalne. A zatem i byt złożony nie jest naturalny. Według Orygenesa zaś człowiek i słońce, i gwiazdy złożone są z substancji rozumnych i tych oto ciał. Wszystko więc, co jest najszlachetniejsze wśród substancji materialnych, jest nienaturalne.

Podobnie. Jeśli zjednoczenie tej oto substancji rozumnej z tym oto ciałem nie jest czymś właściwym dla tej substancji jako takiej, lecz raczej jest to jej właściwe dlatego, że na to zasłużyła, to połączenie jej z tym ciałem nie jest dla niej istotne, ale przypadłościowe. Z tych rzeczy zaś, których połączenie jest przypadłościowe, nie powstaje żaden gatunek, gdyż nie powstaje z nich istotowa jedność — nie jest bowiem gatunkiem człowiek biały lub człowiek ubrany. Wynika stąd, że ani człowiek nie jest gatunkiem, ani słońce, ani księżyc, ani nic im podobnego.

Co więcej. To, co wynika z zasługi, może zmienić się na lepsze lub na gorsze, zasługi bowiem i winy mogą wzrastać

372

lub się zmniejszać; uważał tak zwłaszcza Orygenes, który twierdził, że wolna wola każdego stworzenia zawsze może się zwracać na obydwie strony. Jeśli więc dusza rozumna otrzymała to oto ciało z powodu poprzednich zasług czy win, to wynika stąd, że może znowu złączyć się z innym ciałem oraz że dusza ludzka może przyjmować nie tylko inne ciało ludzkie, ale czasem także ciało gwiazdy, zgodnie z mitami pitagorejskimi, według których każda dusza może wchodzić w każde ciało[45]. To zaś filozoficznie okazuje się błędne — według filozofii bowiem określonym formom i przyczynom ruchu przypisane są określone materie i określone byty podlegające ruchowi — według wiary zaś jest herezją, gdyż wiara głosi, że dusza przy zmartwychwstaniu otrzyma to samo ciało, które opuściła.

Oprócz tego. Skoro nie może być wielości bez różnorodności, to jeśli od początku stworzenia rozumne zostały ustanowione w pewnej wielości, musiała w nich być pewna różnorodność. Jedno z nich więc miało coś, czego inne nie miało. A jeśli to nie wynika z różnorodności zasług, to z tego samego powodu nie było też konieczne, by różnorodność stopni pochodziła od różnorodności zasług.

Podobnie. Każda różnica pochodzi albo z podziału ilościowego, który istnieje tylko w ciałach — stąd według Orygenesa nie mogła istnieć w pierwszych stworzonych substancjach — albo też pochodzi z podziału formalnego. Nie może podział formalny istnieć bez różnorodności stopni, gdyż taki podział sprowadza się do braku i do formy. W ten sposób jedna z dwóch dzielonych form musi być lepsza, a druga gorsza. Stąd według Filozofa[46], gatunki rzeczy są jak liczby, z których jedna do drugiej coś dodaje albo od niej odejmuje. Jeśli więc na początku zostało stworzonych wiele substancji rozumnych, musiała w nich być różnorodność stopni.

45 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 3 (407b 22).
46 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

373

Podobnie. Jeśli stworzenia rozumne mogą bytować samoistnie bez ciał, nie potrzeba było ustanawiać różnorodności w naturze cielesnej z powodu różnych zasług stworzeń rozumnych, gdyż i bez różnorodności ciał można było stwierdzić różne stopnie w substancjach rozumnych. Jeśli natomiast stworzenia rozumne nie mogą bytować samoistnie bez ciał, to od początku równocześnie ze stworzeniem rozumnym zostało ustanowione także stworzenie cielesne. Większa jest zaś różnica między stworzeniem cielesnym a duchowym niż między stworzeniami duchowymi. Jeśli więc od początku Bóg ustanowił tak wielką różnicę między swymi stworzeniami bez uprzedniego istnienia jakichś zasług, to nie było konieczne, by uprzednio istniały różne zasługi po to, by stworzenia rozumne zostały ustanowione w różnych stopniach.

Co więcej. Jeśli różnorodność stworzenia cielesnego odpowiada różnorodności stworzenia duchowego, to z tego samego powodu jednorodności stworzeń rozumnych odpowiadałaby jednorodność natury cielesnej. A zatem cielesna natura byłaby stworzona, nawet gdyby uprzednie zasługi stworzenia rozumnego nie były różnorodne, lecz jednakowe. Zostałaby więc stworzona materia pierwsza, która jest wspólna dla wszystkich ciał, ale ma tylko jedną formę. Lecz istnieje w niej w możności wiele form. Pozostałaby więc niedoskonała, skoro tylko jedna jej forma zostałaby urzeczywistniona. A to nie jest zgodne z dobrocią Bożą.

Podobnie. Jeśli różnorodność stworzenia cielesnego wypływa z różnych poruszeń wolnej woli stworzenia rozumnego, to trzeba powiedzieć, iż przyczyną, dla której jest tylko jedno słońce na świecie, jest to, że jednym tylko stworzeniem rozumnym tak pokierowała wolna wola, by zasłużyło na połączenie z takim ciałem. Stało się zaś przypadkiem, że jedno tylko stworzenie tak zgrzeszyło. Jest zatem rzeczą przypadkową, że jest tylko jedno słońce na świecie, a nie jest tak z powodu potrzeby natury cielesnej.

374

Oprócz tego. Skoro stworzenie duchowe zasługuje na zejście do niższego stanu tylko z powodu grzechu i traci swój stan doskonały, w którym jest niewidzialne, przez to, że łączy się z ciałami widzialnymi, zdaje się wynikać, iż ciała widzialne są złączone ze stworzeniami duchowymi z powodu grzechu. A to wydaje się bliskie błędu manichejczyków, którzy twierdzili, że rzeczy widzialne pochodzą od zlej zasady.

Temu poglądowi sprzeciwia się też w sposób oczywisty powaga Pisma Świętego. Pisząc bowiem o poszczególnych stworzeniach widzialnych, Mojżesz wyraża się w sposób następujący: „Widział Bóg, że było dobre" itd. [Rdz 1,4-25], a następnie i wszystkich razem dodaje: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre" [Rdz 1,31]. Przez to w sposób jasny dano nam do zrozumienia, iż stworzenia materialne i widzialne dlatego zostały uczynione, że dobrze jest, by istniały — a to jest zgodne z dobrocią Bożą — nie zaś dla jakichś zasług lub grzechów stworzeń rozumnych.

Wydaje się natomiast, iż Orygenes nie wziął pod uwagę, że gdy coś dajemy nie z powinności, lecz z dobrej woli, to nie sprzeciwia się sprawiedliwości, że dajemy rzeczy nierówne, nie zważając na żadną różnorodność zasług, gdyż wynagrodzenie należy się tym, którzy na nie zasługują. Bóg zaś, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 28], nie z żadnej powinności, lecz jedynie z hojności powołał rzeczy do istnienia. Stąd różnorodność stworzeń nie zakłada uprzedniej różnorodności zasług.

Podobnie. Skoro dobro całości jest lepsze od dobra poszczególnych części, nie jest własnością najwyższego twórcy, by umniejszał dobro całości, aby powiększać dobroć niektórych części. Budowniczy bowiem nie daje fundamentom tych przymiotów, które daje dachowi — by domowi nie groził upadek. Twórca więc wszystkiego, Bóg, nie uczyniłby całego wszechświata najlepszym w swoim rodzaju, gdyby wszystkie części uczynił równymi, ponieważ brakowałoby wtedy wielu stopni dobroci we wszechświecie — i tak byłby niedoskonały.

375

Rozdział 45
CO NAPRAWDĘ JEST PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY

Można wykazać na tej podstawie, co naprawdę jest pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Skoro każda przyczyna zamierza swe podobieństwo wprowadzić do skutku swego działania, na ile skutek potrafi to przyjąć, czyni to tym doskonalej, im sama jest doskonalsza. Jest bowiem jasne, że im coś jest cieplejsze, tym bardziej ogrzewa, a im lepszy rzemieślnik, tym doskonalej wprowadza w materię formę swej twórczej myśli. Bóg zaś jest najdoskonalszą przyczyną. Było więc czymś właściwym, by Bóg w sposób doskonały wprowadzał swoje podobieństwo w rzeczy stworzone — na tyle, na ile

odpowiada to naturze stworzonej. Lecz doskonałego podobieństwa do Boga nie może osiągnąć jeden tylko gatunek rzeczy stworzonych, skoro bowiem przyczyna przewyższa skutek, to to, co w przyczynie jest proste i jednolite, w skutku jej działania jest złożone i wielorakie, chyba że skutek należy do gatunku przyczyny. Tego zaś nie można powiedzieć w tym wypadku, stworzenie bowiem nie może być równe Bogu. Musiała więc istnieć wielorakość i różnorodność w rzeczach stworzonych po to, by w nich mogło się znajdować na ich własny sposób doskonale podobieństwo do Boga.

Co więcej. Podobnie jak rzeczy powstające z materii istnieją w biernej możności materii, tak i rzeczy powstające dzięki przyczynie muszą istnieć w czynnej możności przyczyny. Bierna zaś możność materii nie urzeczywistniałaby się w sposób doskonały, gdyby z materii powstawała tylko jedna z tych rzeczy, do których materia jest w możności. Jeśliby więc jakaś przyczyna, w której jest możność zdziałania większej ilości skutków, realizowała tylko jeden z tych skutków, możność jej nie

urzeczywistniałaby się tak całkowicie, jak wówczas, gdy ich sprawia więcej. Przez to zaś, że możność czynna się urzeczywistnia, skutek otrzymuje podobieństwo do przyczyny. Nie byłoby więc we wszechświecie doskonałego podobieństwa do Boga, gdyby istniał tylko jeden stopień wszystkich bytów. Różnice wśród rzeczy stworzonych istnieją zatem dlatego, że rzeczy doskonalej osiągają podobieństwo do Boga przez wielość niż przez jedyność.

Co więcej. Gdy coś pod wieloma względami jest podobne do Boga, wtedy doskonalej realizuje podobieństwo do Niego. W Bogu zaś jest dobroć i udzielanie dobroci innym. Doskonalej więc realizuje rzecz stworzona podobieństwo do Boga, jeśli nie tylko jest dobra, lecz także może działać dla dobra innych, niż gdyby tylko była dobra sama w sobie — tak na przykład podobniejsze do słońca jest to, co świeci i oświeca, niż to, co tylko świeci. Otóż stworzenie może działać dla dobra drugiego stworzenia tylko wtedy, gdy istnieje w rzeczach stworzonych wielość i nierówność. To bowiem, co działa, jest inne od tego, co doznaje i jest szlachetniejsze od niego. Po to więc, by w stworzeniach było doskonałe naśladowanie Boga, trzeba było, by istniały różne stopnie wśród stworzeń.

Podobnie. Wielość dóbr jest czymś lepszym od jednego dobra skończonego, obejmuje bowiem to jedno dobro i jeszcze coś więcej. Doskonałość zaś każdego stworzenia jest skończona, gdyż nie dosięga doskonałości Bożej. Doskonalszy jest więc świat stworzeń, jeżeli jest wśród nich wiele stopni doskonałości, niż gdyby był tylko jeden stopień. Najwyższemu zaś dobru przystoi czynienie tego, co jest lepsze. Było więc czymś właściwym, by dobro to uczyniło więcej stopni wśród rzeczy.

Co więcej. Doskonałość gatunku przewyższa doskonałość jednostki, jak to, co formalne, przewyższa to, co materialne. Bardziej więc o doskonałości wszechświata stanowi wielość gatunków niż wielość jednostek w jednym gatunku. Należy zatem do doskonałości wszechświata nie tylko, by było wiele

jednostek, lecz także by istniały różne gatunki rzeczy, i co za tym idzie — różne stopnie w rzeczach.

Podobnie. To, co działa przez intelekt, wyraża w tworzonej rzeczy formę poznawczą swego intelektu — w ten właśnie sposób działający przez swą myśl twórczą sprawia coś

podobnego do siebie. Bóg zaś sprawił, że stworzenie działa przez intelekt, a nie z konieczności natury, jak tego powyżej dowiedliśmy [II, 23]. Stworzenie przez Niego uczynione wyraża więc formę intelektu Bożego. Intelekt poznający wiele nie jest jednak wystarczająco wyrażony przez coś jednego. Skoro zatem intelekt Boży poznaje wiele rzeczy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 49n], to wtedy wyraża siebie doskonalej, gdy powołuje do bytu wiele stworzeń wszelkich stopni, niż gdyby powołał do bytu tylko jedno stworzenie.

Co więcej. Dziełu uczynionemu przez najznakomitszego twórcę nie powinno brakować najwyższej doskonałości. Lecz dobro porządku różnorodnych rzeczy jest większe od jakiegokolwiek dobra rzeczy wziętych z osobna. Jest bowiem czymś formalnym w odniesieniu do jednostek, jak doskonałość całości w odniesieniu do części. Nie powinno więc zabraknąć doskonałości porządku w dziele Boga. Tej zaś doskonałości nie mogłoby być, gdyby nie było różnorodności i nierówności stworzeń.

A zatem różnorodność i nierówność w rzeczach stworzonych nie jest ani sprawą przypadku [II, 391, ani różnorodności materii [II, 40], ani udziału jakichś przyczyn [II, 41-43] lub zasług [II, 44], lecz pochodzi z zamiaru samego Boga, który chciał dać taką doskonałość stworzeniu, jaką ono posiadać mogło.

Stąd powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre", chociaż o poszczególnych rzeczach powiedział, że są dobre. Poszczególne rzeczy bowiem są dobre w swych naturach,

wszystkie razem zaś są bardzo dobre z racji porządku wszechświata, który jest ostateczną i najszlachetniejszą doskonałością rzeczy.

Rozdział 46 <<
DLA DOSKONAŁOŚCI WSZECHŚWIATA KONIECZNE BYŁO ISTNIENIE STWORZEŃ OBDARZONYCH INTELEKTEM

Skoro więc taka jest przyczyna różnorodności w rzeczach, pozostają nam jeszcze do zbadania poszczególne rzeczy — w tej mierze, w jakiej należy to do prawdy wiary; jest to trzeci punkt naszego planu [zob. II, 5]. Wykażemy najpierw, że wynikało z rozporządzenia Bożego, które wyznaczyło rzeczom stworzonym odpowiednią dla nich najwyższą doskonałość, by powstały pewne stworzenia obdarzone intelektem, zajmujące najwyższe miejsce wśród rzeczy.

Wtedy bowiem skutek jest najdoskonalszy, gdy powraca do swego źródła. Stąd też koło wśród wszystkich figur i ruch kołowy wśród wszystkich ruchów są najdoskonalsze — dlatego że powraca się w nich do źródła. Żeby więc świat stworzeń doszedł do swej ostatecznej doskonałości, trzeba, by stworzenia powróciły do swego źródła. Powracają zaś stworzenia poszczególne i wszystkie razem do swego źródła o tyle, o ile noszą w sobie podobieństwo do niego zgodnie ze swym istnieniem i swą naturą, w których mają pewną doskonałość. Tak samo wszystkie skutki działania wtedy są najdoskonalsze, gdy się najbardziej upodabniają do swej przyczyny, jak na przykład dom, gdy jest najbardziej podobny do swego planu w umyśle, a ogień, gdy jest najbardziej podobny do rodzącego go ognia. Skoro więc intelekt Boga jest zasadą powołania stworzeń do bytu, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 23-24], koniecz-

ne było dla doskonałości stworzeń, by były jakieś stworzenia poznające umysłowo.

Co więcej. Doskonałość druga w rzeczach dodaje coś do pierwszej doskonałości. Jak zaś istnienie i naturę rzeczy traktuje się jako pierwszą doskonałość, tak działanie — jako drugą doskonałość. Trzeba więc do pełnej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, które powracają do Boga nie tylko w zakresie podobieństwa natury, lecz także pod względem podobieństwa działania. Działaniem tym może być tylko akt intelektu i woli, gdyż i sam Bóg nie działa inaczej w stosunku do samego siebie. Istotne zatem było dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia obdarzone intelektem.

Co więcej. Żeby stworzenia doskonale wyrażały dobroć Bożą, trzeba było, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 45], nie tylko, by powstawały rzeczy dobre, lecz także by działały dla dobra drugich. Wtedy zaś coś doskonale się upodabnia w działaniu do czegoś drugiego, gdy działanie nie tylko należy do tego samego gatunku, lecz także gdy jest ten sam sposób działania. Potrzeba więc było dla najwyższej doskonałości rzeczy, by istniały jakieś stworzenia działające takim sposobem, jakim działa Bóg. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 23-24], że Bóg działa przez intelekt i wolę. Konieczne zatem było, by istniały jakieś stworzenia poznające umysłowo i chcące.

Co więcej. Podobieństwo skutku działania do jego przyczyny ujmuje się z punktu widzenia formy skutku, która istnieje uprzednio w przyczynie. Przyczyna bowiem sprawia coś podobnego do siebie zgodnie z formą, przez którą działa. Forma zaś przyczyny czasami zostaje przyjęta w skutku zgodnie z tym samym sposobem istnienia, w jaki istnieje w przyczynie, jak na przykład forma ognia rozpalonego ma ten sam sposób istnienia, co forma ognia rozpalającego, a czasami zostaje przyjęta zgodnie z innym sposobem istnienia, jak na przykład forma domu, która istnieje w sposób umysłowy w umyśle archi-

tekta, zostaje przyjęta w sposób materialny w domu, który istnieje poza duszą. Jest jasne, że pierwsze podobieństwo jest doskonalsze od drugiego. Doskonałość świata stworzeń polega na podobieństwie do Boga tak, jak doskonałość każdego skutku działania na podobieństwie do jego przyczyny. Konieczne więc jest do najwyższej doskonałości wszechświata nie tylko drugie upodobnienie stworzenia do Boga, lecz także pierwsze, o ile to możliwe. Forma zaś, przez którą Bóg powołuje do bytu stworzenie, jest w Nim formą umysłową, Bóg bowiem działa intelektem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 23-24). Potrzebne jest więc dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, w których wyrażałaby się, zgodnie ze sposobem istnienia umysłowego, forma intelektu Bożego. A to znaczy, by istniały stworzenia o naturze obdarzonej intelektem.

Podobnie. Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie, jak to widać jasno z tego, co już powiedzieliśmy [I, 74n]. Podobieństwo jednej rzeczy do drugiej przejawia się dwojako: po pierwsze, w odniesieniu do istnienia naturalnego, jak na przykład podobieństwo ciepła ognia znajduje się w rzeczy ogrzanej przez ogień. Po drugie, w odniesieniu do poznawania, jak na przykład podobieństwo ognia jest we wzroku lub dotyku. Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się

rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem.

Co więcej. We wszystkich rzeczach odpowiednio uporządkowanych stosunek drugorzędnych rzeczy do ostatnich naśladuje stosunek pierwszej rzeczy do wszystkich rzeczy drugorzędnych i ostatnich, chociaż czasami w sposób niedoskonały. Wykazaliśmy zaś [I, 54], że Bóg obejmuje w sobie wszystkie

381

stworzenia. Znajduje to odzwierciedlenie w stworzeniach materialnych, chociaż w inny sposób. Zawsze bowiem znajdujemy doskonalsze ciało obejmujące i zawierające mniej doskonałe — jednakże zgodnie z rozciągłością ilościową, podczas gdy Bóg obejmuje wszystkie stworzenia sposobem prostym, a nie przez rozciągłość ilościową. Żeby zatem i w tym sposobie obejmowania jednego przez drugie nie brakowało stworzeniom naśladowania Boga, zostały uczynione stworzenia obdarzone intelektem, obejmujące stworzenia materialne nie zgodnie z rozciągłością ilościową, lecz po prostu — na sposób umysłowo poznawalny. To bowiem, co się poznaje umysłowo, jest w poznającym i jest objęte jego działaniem intelektualnym.

Rozdział 47
SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM MAJĄ WOLĘ

Jest rzeczą konieczną, by substancje obdarzone intelektem miały wolę.

We wszystkim istnieje pragnienie dobra, skoro dobrem jest to, czego wszyscy pragną, jak mówią filozofowie[47]. Tego rodzaju pragnienie w bytach, którym brak poznawania, nazywa się pragnieniem naturalnym, jak na przykład mówimy, że kamień pragnie znajdować się na dole. W tych zaś bytach, które posiadają poznanie zmysłowe, nazywa się pragnieniem zwierzęcym i dzieli się na pożądawcze i gniewliwe. Natomiast w bytach, które poznają umysłowo, nazywa się je pragnieniem umysłowym albo rozumnym i jest nim wola. A zatem obdarzone intelektem substancje stworzone mają wolę.

47 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).

382

Co więcej. To, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się jako do rzeczy wcześniejszej do tego, co istnieje samo przez się. Stąd też według Filozofa w VIII księdze *Fizyki*[48] rzeczy poruszane przez coś drugiego sprowadzają się do pierwszych poruszających się same przez się. Także w sylogizmach wnioski, które się zna skądinąd, sprowadzają się do pierwszych zasad znanych przez się. Znajdujemy zaś wśród substancji stworzonych takie, które nie pobudzają się same do działania, lecz zostają pobudzone siłą natury, jak na przykład rzeczy nieożywione, rośliny i nierozumne zwierzęta, nie ma w nich bowiem [wyboru] — działać czy nie działać. Trzeba się więc odnieść do jakichś pierwszych rzeczy, które same siebie pobudzają do działania. Pierwszymi wśród rzeczy stworzonych są substancje obdarzone umysłem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 46]. Te zatem substancje same się pobudzają do działania. I jest to właściwością woli, przez którą substancja jest panią swych czynów, o ile może działać lub nie działać. A zatem stworzone substancje obdarzone intelektem mają wolę.

Co więcej. Zasadą każdego działania jest forma, przez którą coś jest urzeczywistnione, skoro każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. Sposób działania wynikający z formy musi być zatem zgodny z formą. Forma, która nie pochodzi od przyczyny działającej przez formę, powoduje działanie, nad którym przyczyna nie panuje. Jeśli istnieje forma pochodząca od tego, który przez nią działa, to działający będzie także panem wynikającego tu działania. Formy zaś naturalne, z których wynikają ruchy i działania naturalne, nie pochodzą od bytów, których one są formami, lecz całkowicie od przyczyn zewnętrznych, gdyż przez formę naturalną każda rzecz ma istnienie w swej naturze. Nic zaś nie może być dla siebie samego przyczyną istnienia. I dlatego rzeczy, które poruszają się naturalnie, nie poruszają się same przez się — ciało ciężkie bowiem

48 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 25-27).

nie porusza samego siebie z góry na dół, lecz porusza je to, co je powołało do istnienia, co mu dało formę. Także u zwierząt nierozumnych poruszających je form czuciowych lub wyobrażeniowych nie wynajdują same zwierzęta, lecz otrzymują je od zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, które działają na zmysł, a rozsądza te formy naturalna władza osądu. Stąd, chociaż mówimy, że w pewien sposób same się poruszają — o ile jedna ich część porusza, a druga jest poruszana — to jednak owo poruszanie nie pochodzi od nich samych, lecz częściowo od zewnętrznych pobudek czuciowych, a częściowo od natury. O ile bowiem pragnienie porusza członki, o tyle mówimy, że się same poruszają, i w ten sposób zwierzęta przewyższają rzeczy nieożywione i rośliny; o ile zaś owo pragnienie jest w nich koniecznym następstwem form przyjętych przez zmysł i naturalną władzę osądu, nie są one przyczyną ruchu same dla siebie. Stąd nie są panami swych czynów. Forma zaś umysłowa, przez którą działa substancja obdarzona intelektem, pochodzi od samego intelektu jako w nim poczęta i w pewien sposób obmyślona; jak to widać w przypadku formy idei twórczej poczynającej się u artysty, który ją wymyśla i przez nią działa. Substancje więc obdarzone intelektem same siebie pobudzają do działania jako mające władzę nad swymi czynami. Mają one zatem wolę.

Podobnie. To, co czynne, powinno być proporcjonalne do tego, co bierne, a to, co porusza — do rzeczy poruszanej. Lecz w bytach posiadających poznanie siła poznawcza ma się do siły pragnienia tak, jak to, co porusza, do tego, co jest poruszane — to bowiem, co poznajemy przez zmysł lub wyobraźnię, lub intelekt, porusza pragnienie umysłowe lub zwierzęce. Poznanie zaś umysłowe nie jest ograniczone do pewnych przedmiotów, lecz odnosi się do wszystkiego — stąd też o intelekcie możnościowym mówi Filozof w III księdze *O duszy*[49], że

49 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

jest tym, przez co wszystko się staje. Pragnienie substancji obdarzonej intelektem odnosi się więc do wszystkiego. Odnoszenie się do wszystkiego jest właściwością woli, stąd w III księdze *Etyki*[50] mówi Filozof, że odnosi się ona do rzeczy możliwych i niemożliwych. Substancje obdarzone intelektem mają zatem wolę.

Rozdział 48

SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM MAJĄ WOLNĄ DECYZJĘ W DZIAŁANIU

Z tego dalej wynika, że powyższe substancje mają wolną decyzję w działaniu.

Jest rzeczą jasną, że działają poprzez decyzje, dlatego że przez poznanie umysłowe osądzają, co należy czynić. Muszą zaś mieć wolność, jeśli są panami swych czynności, jak to wykazaliśmy [II, 47]. Powyższe substancje mają więc wolną decyzję w działaniu.

Podobnie. Wolne jest to, co samo dla siebie jest przyczyną. Co więc nie jest samo dla siebie przyczyną działania, nie jest wolne w działaniu. Te rzeczy zaś, które poruszają i działają tylko wtedy, gdy są poruszone przez coś innego, nie są same dla siebie przyczyną działania. A zatem tylko te, które się same poruszają, mają wolność w działaniu. I tylko te w działaniu używają sądu. Rzecz bowiem, która się sama porusza, dzieli się na poruszającą i poruszaną; poruszającą jest pragnienie pobudzone przez rozum, wyobraźnię lub zmysły, do których należy sądzenie. Wśród nich tylko te sądzą w sposób wolny, które się same do sądu pobudzają. Żadna zaś władza sądząca nie pobudza się

50 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 2 (1111b 23).

sama do sądzenia inaczej, jak tylko przez to, że się zastanawia nad swoim działaniem; musi bowiem, jeśli się sama pobudza do sądzenia, znać swój sąd. A to jest jedynie właściwością intelektu. Zwierzęta nierozumne posiadają więc w pewien sposób wolność ruchu, czyli działania, nie mają natomiast wolności sądu. Byty nieożywione zaś, którymi tylko inne byty poruszają, nie mają nawet wolności działania ani ruchu. Byty obdarzone intelektem mają natomiast nie tylko wolność działania, lecz także wolność sądu, a to znaczy mieć wolną decyzję.

Co więcej. Forma poznana jest zasadą poruszającą o tyle, o ile jest poznana z punktu widzenia dobra lub czegoś odpowiedniego, czynność bowiem zewnętrzna w tym, co porusza, pochodzi od sądu, którym się osądza przez wspomnianą formę, że coś jest dobre lub odpowiednie. Jeśli więc sądzący sam się pobudza do sądzenia, jest konieczne, by przez jakąś wyższą formę poznaną pobudził się do sądzenia. A może nią być tylko samo pojęcie dobra lub czegoś odpowiedniego, przez które się sądzi o każdym określonym dobru lub rzeczy odpowiedniej. A zatem tylko te byty pobudzają się same do sądzenia, które poznają pojęcie powszechnego dobra lub odpowiedniości. Takie zaś są tylko byty obdarzone intelektem. Wobec tego jedynie byty obdarzone intelektem pobudzają się same nie tylko do działania, lecz także do sądzenia. Tylko one więc mają wolność w sądzeniu, a to znaczy mieć wolność decyzji.

Co więcej. Z pojęcia ogólnego wynika poruszenie i działanie tylko za pośrednictwem poznania szczegółowego, ponieważ poruszenie i działanie odnoszą się do rzeczy szczegółowych, intelekt zaś z natury poznaje to, co ogólne. Aby więc z poznania intelektualnego wynikło poruszenie lub jakiekolwiek działanie, musimy zastosować ogólne pojęcie intelektu do tego, co szczegółowe. Lecz to, co ogólne, zawiera w możności wiele bytów szczegółowych. Można więc stosować pojęcie intelektu do wielu różnych rzeczy. Sąd intelektu o rzeczach, które należy czynić, nie jest zatem ograniczony tylko do czegoś

jednego. Wszystkie więc byty obdarzone intelektem mają wolną decyzję.

Oprócz tego. Niektórym bytom brak wolności sądu albo dlatego, że w ogóle nie mają sądu, jak te, którym brak poznania — na przykład kamienie i rośliny, albo dlatego, że mają sąd z natury ograniczony do czegoś jednego, jak zwierzęta nierozumne. Naturalnym bowiem instynktem owca osądza, że wilk jest dla niej szkodliwy, i na mocy tego sądu unika go; podobnie jest też w innych wypadkach. Wszystkie więc byty niemające o rzeczach, które należy czynić, sądu ograniczonego przez naturę do jednej rzeczy, z konieczności muszą mieć wolną decyzję. Takie zaś są wszystkie byty obdarzone intelektem. Intelekt bowiem pojmuje nie tylko to lub tamto dobro, lecz samo dobro ogólne. Stąd, skoro intelekt przez formę przyjętą do świadomości porusza wolę — we wszystkim zaś czynnik poruszający i poruszany muszą być proporcjonalne — wola substancji obdarzonej intelektem nie będzie z natury ograniczona do niczego innego, jak tylko do dobra ogólnego. Cokolwiek więc przedstawiłoby się woli pod pojęciem dobra, będzie się ona mogła do tego skłonić bez przeszkody ze strony jakiegoś naturalnego ograniczenia. Wszystkie zatem byty obdarzone intelektem mają wolną wolę pochodzącą ze sądu intelektu. A to znaczy mieć wolną decyzję, którą się określa jako wolny sąd rozumowy.

Rozdział 49 <<
SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM NIE JEST CIAŁEM

Na tej podstawie okazuje się, że żadna substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem.

Nie znajdujemy bowiem żadnego ciała, które zawierałoby coś inaczej, jak przez współmierność określeń ilościowych. Stąd

też, jeżeli rzecz całkowicie zawiera w sobie jakąś całą rzecz, to i część zawiera część — większa większą, a mniejsza mniejszą. Intelekt zaś nie obejmuje rzeczy poznanej umysłowo przez jakąś współmierność określeń ilościowych, gdyż poznaje całym sobą i pojmuje całość i część, rzeczy większe co do ilości i mniejsze. Żadna więc substancja umysłowo poznająca nie jest ciałem.

Co więcej. Żadne ciało nie może przyjąć formy substancjalnej drugiego ciała, jeśli nie straci przez zniszczenie własnej formy. Intelekt zaś nie niszczeje, lecz raczej się udoskonala przez to, że przyjmuje formy wszystkich ciał, udoskonala się bowiem, poznając, a poznaje na tyle, na ile ma w sobie formy przedmiotów poznawanych. Żadna więc substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem.

Dalej. Podstawą różnorodności osobników tego samego gatunku jest ilościowy podział materii, forma bowiem tego ognia od formy owego ognia różni się tylko przez to, że jest w różnych częściach, na które się dzieli materia. Nie dzieje się to inaczej, jak przez podział ilościowo określony, a bez właściwości ilościowych substancja jest niepodzielna. Co zaś zostaje przyjęte w ciele, zostaje w nim przyjęte stosownie do podziału określonego ilościowo. Zatem tylko ujednostkowiona forma zostaje przyjęta w ciele. Gdyby więc intelekt był ciałem, to umysłowe formy rzeczy przyjmowałby tylko jako ujednostkowione. Tymczasem intelekt poznaje rzeczy przez ich formy, które w sobie posiada. A zatem nie poznaje pojęć ogólnych, lecz tylko szczegółowe. To zaś jest oczywiście fałszywe. Żaden więc intelekt nie jest ciałem.

Podobnie. Każda rzecz działa zgodnie ze swym gatunkiem, dlatego że forma jest zasadą działania w każdej rzeczy. Gdyby więc intelekt był ciałem, jego działanie nie przewyższałoby porządku cielesnego. Dlatego pojmowałby tylko ciała. To zaś oczywiście jest fałszywe, ponieważ pojmujemy wiele rzeczy, które nie są ciałami. Intelekt więc nie jest ciałem.

Co więcej. Jeśli substancja poznająca umysłowo jest ciałem, to jest albo ciałem skończonym, albo nieskończonym. Niemożli-

388

we jest, by ciało było aktualnie nieskończone, jak tego dowiedziono w III księdze *Fizyki*[51]. Jest więc ciałem skończonym, jeśli się przyjmie, że jest ciałem. To zaś jest niemożliwe. W żadnym bowiem ciele skończonym nie może być mocy nieskończonej, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 20]. Tymczasem moc intelektu jest poniekąd nieskończona w pojmowaniu, gdyż dodając, intelekt w nieskończoność pojmuje gatunki liczb i podobnie gatunki figur i proporcji. Poznaje także powszechniki, a mają one moc nieskończoną co do swego zakresu — zawierają jednostki, które są w możności nieskończone. Intelekt więc nie jest ciałem.

Co więcej. Niemożliwe jest, by dwa ciała nawzajem się zawierały, gdyż zawierający przewyższa to, co zawarte. Dwa intelekty zaś wzajemnie się zawierają i obejmują, gdy jeden umysłowo poznaje drugi. Intelekt więc nie jest ciałem.

Podobnie. Działanie żadnego ciała nie zwraca się ku przyczynie, wykazano bowiem w *Fizyce*[52], że żadne ciało nie porusza się samo z siebie, chyba że w odniesieniu do części, mianowicie w ten sposób, że jedna jego część jest poruszająca, a druga poruszana. Intelekt zaś zwraca się w działaniu ku samemu sobie, poznaje bowiem sam siebie nie tylko w zakresie części, lecz i w zakresie całości. Nie jest więc ciałem.

Co więcej. Czynność ciała nie kończy się na czynności ani ruch na ruchu, jak tego dowiedziono w *Fizyce*[53]. Czynność zaś substancji poznającej umysłowo ma kres w czynności, intelekt bowiem jak poznaje rzecz, tak też poznaje, że poznaje, i tak w nieskończoność. Substancja poznająca umysłowo nie jest więc ciałem.

Dlatego też Pismo Święte nazywa substancje obdarzone intelektem duchami, którym to sposobem zwykło nazywać niecie-

51 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).
52 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).
53 Arystoteles, *Physica* V, 2 (225b 12).

389

leśnego Boga, według słów św. Jana [J 4,24]: „Bóg jest duchem". Powiedziane jest też w Księdze Mądrości 7, [22-23]: „Jest bowiem w niej — to znaczy w Mądrości Bożej — ciuch poznający, który wszystkie duchy poznające przenika".

Dzięki temu można sprostować błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali, że nie istnieje żadna inna substancja prócz materialnej; stąd też duszę nazywali ciałem lub ogniem, lub powietrzem, lub wodą i tak dalej[54]. Pogląd ten usiłowali niektórzy wprowadzić do wiary chrześcijańskiej, twierdząc, że dusza to jakby twór cielesny zewnętrznie ukształtowany[55].

Rozdział 50

SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM SĄ NIEMATERIALNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że substancje obdarzone intelektem są niematerialne.

Każda rzecz złożona z materii i formy jest ciałem. Materia bowiem może przyjmować różne formy tylko stosownie do różnych swych części. Ta zaś różnorodność części może istnieć w materii tylko o tyle, o ile jedna wspólna materia dzieli się na wiele części przez wymiary istniejące w materii. Gdy się bowiem usunie ilość, substancja jest niepodzielna. Wykazaliśmy zaś [II, 49], że żadna substancja poznająca umysłowo nie jest ciałem. Wynika więc stąd, że nie jest złożona z materii i formy.

Co więcej. Jak nie ma człowieka bez tego oto człowieka, tak nie ma materii bez tej oto materii. Cokolwiek więc wśród rzeczy bytuje samoistnie jako złożone z materii i formy, jest

54 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 2 (403b 32- 404a 15).
55 Zob. Tertulian, *De anima* 9 (PL 2, 659).

złożone z formy i materii jednostkowej. Intelekt zaś nie może być złożony z materii i formy jednostkowej. Formy poznawcze bowiem stają się rzeczywiście poznawalne umysłowo przez to, że się je abstrahuje z materii jednostkowej. Na tyle bowiem, na ile są rzeczywiście poznawalne, stają się czymś jednym z intelektem. Stąd i intelekt musi być bez materii jednostkowej. A zatem substancja poznająca umysłowo nie jest złożona z materii i formy.

Co więcej. Działanie rzeczy złożonej z materii i formy nie należy jedynie do formy ani też jedynie do materii, lecz do rzeczy złożonej — działa bowiem to, co istnieje. Istnienie zaś byt złożony posiada przez formę, stąd też byt złożony działa przez formę. Jeśli więc substancja poznająca umysłowo jest złożona z materii i formy, poznawanie umysłowe będzie należało do rzeczy złożonej. Kresem działania jest coś podobnego do przyczyny sprawczej, dlatego też byt złożony, powołując do istnienia, powołuje nie formę, lecz byt złożony. Jeśli więc poznanie umysłowe jest czynnością bytu złożonego, to nie będzie poznana ani forma, ani materia, lecz tylko byt złożony. To zaś oczywiście jest fałszywe. Substancja poznająca umysłowo nie jest zatem złożona z materii i formy.

Podobnie. Formy rzeczy zmysłowych mają doskonalsze istnienie w umyśle niż w rzeczach zmysłowych, ponieważ są prostsze i rozciągają się na większą liczbę rzeczy — przez jedną bowiem umysłową formę człowieka intelekt poznaje wszystkich ludzi. Forma zaś istniejąca w materii w sposób doskonały sprawia, że coś jest takie rzeczywiście, mianowicie, że jest ogniem lub czymś barwnym; jeśli zaś nie sprawia, że coś jest takie, jest w nim w sposób niedoskonały, jak na przykład forma barwy w powietrzu, które ją przenosi, i jak moc pierwszej przyczyny w narzędziu. Jeśli więc intelekt jest złożony z materii i formy, to formy rzeczy umysłowo poznanych sprawią, że intelekt będzie rzeczywiście tej samej natury, co rzecz poznana. I tak

powstaje błąd Empedoklesa, który mówił, że dusza poznaje ogień przez ogień, a ziemię przez ziemię[56] i tak dalej. Jest to oczywiście niesłuszne. Substancja poznająca umysłowo nie jest więc złożona z materii i formy.

Oprócz tego. Wszystko, co istnieje w czymś drugim, istnieje w nim na sposób tego, który przyjmuje. Jeśli więc intelekt jest złożony z materii i formy, formy rzeczy będą w intelekcie na sposób materialny, tak jak są poza duszą. Jak więc poza duszą nie są rzeczywiście umysłowo poznawalne, tak też nie są takie, gdy istnieją w umyśle.

Podobnie. Formy rzeczy przeciwnych są sobie przeciwne odpowiednio do istnienia, które mają w materii, stąd też wykluczają się wzajemnie. O ile zaś są w intelekcie, nie są sobie przeciwne, lecz jedna z dwóch rzeczy przeciwnych jest przyczyną, że się drugą umysłowo poznaje, gdyż jedną poznaje się przez drugą. Formy nie mają więc materialnego istnienia w intelekcie. Zatem intelekt nie jest złożony z materii i formy.

Co więcej. Materia nie przyjmuje na nowo jakiejś formy inaczej, jak tylko przez ruch lub przez zmianę. Intelekt zaś nie zostaje poruszony przez to, że przyjmuje formy, lecz raczej zostaje udoskonalony i poznaje, pozostając w spoczynku, a ruch przeszkadza mu w poznawaniu. A zatem formy nie zostają przyjęte w intelekcie tak, jak w materii lub w rzeczy materialnej. Stąd jest jasne, że substancje poznające umysłowo są zarówno niematerialne, jak i niecielesne.

Stąd też mówi Dionizy w III [IV] rozdziale *Imion boskich:* „Z racji promieni dobroci Bożej bytują samoistnie wszystkie obdarzone intelektem substancje, o których wiemy, że są niecielesne i niematerialne"[57].

56 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 2 (404b 15).
57 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dininis nominibus* IV (PG 3, 694).

Rozdział 51
SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM NIE JEST FORMĄ MATERIALNĄ

W ten sam sposób dowodzi się, że natury obdarzone umysłem są formami bytującymi samoistnie, a nie istniejącymi w materii, jakby ich istnienie zależało od materii.

Formy zależne w istnieniu od materii same nie mają właściwie istnienia, lecz byty złożone mają istnienie dzięki nim. Gdyby więc natury umysłowe były formami tego rodzaju, wówczas wynikałoby, że mają istnienie materialne, jak gdyby były złożone z materii i formy.

Co więcej. Formy, które same przez się nie bytują samoistnie, nie mogą działać same przez się, lecz działają przez nie byty złożone. Gdyby więc natury umysłowe były tego rodzaju formami, wynikałoby stąd, że nie one poznają umysłowo, lecz substancje złożone z nich i z materii. I w ten sposób byt umysłowo poznający byłby złożony z materii i formy. A to jest niemożliwe, jak wykazaliśmy [II, 50],

Co więcej. Gdyby intelekt był formą w materii, a nie bytowałby samoistnie, wynikałoby stąd, że to, co zostaje przyjęte w intelekcie, zostaje przyjęte w materii, ponieważ tego rodzaju formy, które mają istnienie związane z materią, nie przyjmują niczego, co nie byłoby przyjmowane w materii. Skoro więc przyjęcie form w intelekcie nie jest przyjęciem form w materii, jest niemożliwe, by intelekt był formą materialną.

Oprócz tego. Powiedzieć, że intelekt nie jest formą bytującą samoistnie, ale zanurzoną w materii, to w rzeczywistości tak samo, jakby się twierdziło, że intelekt jest złożony z materii i formy, a różnica jest tylko co do nazwy. Pierwszym bowiem sposobem określalibyśmy intelekt jako samą formę bytu złożonego, drugim zaś sposobem jako ów byt złożony. Jeśli więc

jest nieprawdą, że intelekt jest złożony z materii i formy, będzie też fałszem, że jest formą bytującą nie samoistnie, lecz materialnie.

Rozdział 52 <<
W STWORZONYCH SUBSTANCJACH OBDARZONYCH INTELEKTEM RÓŻNI SIĘ ISTNIENIE I TO, CO JEST

Nie należy mniemać, że substancje obdarzone intelektem — chociaż są niecielesne i nie są złożone z materii i formy ani też nie istnieją w materii jako formy materialne — dorównują prostocie Bożej. Znajdujemy w nich bowiem pewne złożenie, gdyż nie jest w nich tym samym istnienie i to, co jest.

Jeśli istnienie jest samoistne, nie można do niego poza samym istnieniem niczego dodać — dlatego że nawet w tych bytach, których istnienie nie jest samoistne, to, co jest w bycie prócz istnienia, jest zjednoczone z tym bytem. Nie jest jednak czymś jednym z jego istnieniem, chyba że przypadłościowo: o tyle, o ile jest jednym podmiotem mającym istnienie i to, co jest poza istnieniem — jak na przykład w Sokratesie prócz jego substancjalnego istnienia jest białość, która jest różna od jego istnienia substancjalnego. Nie jest bowiem tym samym być Sokratesem i być białym, chyba że przypadłościowo. Jeśli więc nie ma istnienia w jakimś podmiocie, to nie będzie sposobu, którym mogłoby się z nim połączyć to, co jest w podmiocie poza istnieniem. Istnienie jako istnienie nie może być różnorodne, może jednak być zróżnicowane przez coś, co jest poza istnieniem — jak na przykład istnienie kamienia jest różne od istnienia człowieka. To więc, co jest istnieniem samoistnym, może być tylko jedno. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 22], że Bóg jest swoim istnieniem samoistnym. Dlatego nic innego poza Nim

nie może być swoim istnieniem. A zatem w każdej substancji poza Nim substancja musi być czymś innym niż jej istnienie.

Co więcej. Wspólna natura, jeśli się ją rozważa oddzielnie, może być tylko jedna, chociaż można znaleźć wiele bytów, które posiadają tę naturę. Gdyby bowiem sama przez się istniała oddzielnie natura zwierzęca, nie posiadałaby tego, co jest właściwością człowieka lub wołu — już bowiem nie byłoby tylko zwierzęcia, lecz byłby człowiek lub wół. Gdy się zaś usunie różnice stanowiące gatunek, pozostaje niepodzielona natura rodzaju, ponieważ te same różnice, które stanowią gatunek, dzielą rodzaj. Jeśli więc to, co jest istnieniem, jest wspólne jako rodzaj, to istnienie, oddzielone i samo przez się samoistne, może być tylko jedno. Jeśli się go nie dzieli przez różnice tak jak rodzaj, lecz przez to, że jest tego czy tamtego istnieniem, będzie jeszcze bardziej oczywiste, że może być tylko jedno istnienie samo przez się samoistne. Wynika więc stąd, że skoro Bóg jest istnieniem samoistnym, nic innego prócz Niego nie jest swoim istnieniem.

Co więcej. Jest rzeczą niemożliwą, by istniały dwa całkowicie nieskończone istnienia. Istnienie bowiem, które jest całkowicie nieskończone, obejmuje wszelką doskonałość istnienia. I tak, gdyby dwom istnieniom przysługiwała nieskończoność, nie byłoby różnicy między jednym a drugim. Istnienie zaś samoistne musi być nieskończone, gdyż nie jest ograniczone przez byt przyjmujący. Niemożliwe więc jest, by istniało jakieś istnienie samoistne poza pierwszym istnieniem.

Podobnie. Jeśli istnieje jakieś istnienie samo przez się samoistne, to właściwością jego jest tylko to, co jest właściwością bytu jako bytu. Czego bowiem nie orzeka się o jakiejś rzeczy jako takiej, to przysługuje jej tylko przypadłościowo, z racji podmiotu; stąd, jeśli istnieje oddzielnie od podmiotu, to w żaden sposób jej nie przysługuje. Nie jest zaś właściwością bytu jako

395

takiego, by miał przyczynę w czymś drugim; inaczej każdy byt miałby swą przyczynę w drugim, i tak należałoby postępować w nieskończoność w przyczynach, co jest niemożliwe, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]. To więc istnienie, które istnieje samoistnie, nie może mieć przyczyny. Żaden więc byt mający przyczynę nie jest swoim istnieniem.

Co więcej. Substancja każdej rzeczy należy do niej sama przez się, a nie przez coś drugiego; stąd bycie jasną rzeczywiście nie należy do substancji powietrza, gdyż staje się to jej własnością przez coś drugiego. Lecz istnienie każdej rzeczy stworzonej jest jej własnością przez coś drugiego, inaczej nie miałaby przyczyny. W żadnej więc substancji stworzonej jej istnienie nie jest jej substancją.

Podobnie. Skoro każda przyczyna działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona, to pierwszej przyczynie, która jest najdoskonalsza, jest właściwe, by była rzeczywista w najdoskonalszy sposób. Tym zaś doskonalej jest coś urzeczywistnione, im późniejsze jest takie urzeczywistnienie na drodze powstawania. Urzeczywistnienie bowiem w jednym i tym samym podmiocie, przechodzącym z możności w rzeczywistość, jest późniejsze co do czasu od możności. Doskonalej jest także rzeczywiste to, co jest samą rzeczywistością, niż to, co posiada urzeczywistnienie, to ostatnie bowiem jest urzeczywistnione z powodu tego pierwszego. Przyjąwszy to więc, jest rzeczą jasną z tego, co wykazaliśmy powyżej [I, 13], że jedynie Bóg jest pierwszą przyczyną. Tylko Jemu zatem przysługuje być w najdoskonalszy sposób rzeczywistym, ponieważ On sam jest najdoskonalszą rzeczywistością. Jest nią zaś istnienie, które jest kresem powstawania i wszelkiego ruchu. Każda bowiem forma i urzeczywistnienie jest w możności, zanim osiągnie istnienie. Jedynie więc Bogu przysługuje być swoim własnym istnieniem — tak samo jak tylko Jemu przysługuje być pierwszą przyczyną.

396

Co więcej. Samo istnienie przysługuje pierwszej przyczynie zgodnie z własną naturą, istnienie bowiem Boga jest Jego substancją, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 22], Co zaś komuś przysługuje zgodnie z jego własną naturą, może być właściwością innych tylko na sposób uczestnictwa; tak na przykład ciepło ognia jest właściwością innych ciał.
A zatem samo istnienie przysługuje wszystkim rzeczom poza pierwszą przyczyną przez pewne uczestnictwo. Co zaś przysługuje komuś przez uczestnictwo, nie jest jego substancją. Jest więc rzeczą niemożliwą, by substancja jakiegoś bytu poza pierwszą przyczyną była samym istnieniem.

Stąd powiedziano w Księdze Wyjścia 3, [14], że imieniem właściwym Boga jest: „Który jest", gdyż tylko Jego właściwością jest to, że Jego substancja nie jest czymś innym od Jego istnienia.

Rozdział 53

W STWORZONYCH SUBSTANCJACH OBDARZONYCH INTELEKTEM JEST RZECZYWISTOŚĆ I MOŻNOŚĆ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika w sposób oczywisty, że w stworzonych substancjach obdarzonych intelektem jest złożenie z urzeczywistnienia i możności.

W każdym bycie są dwa elementy, z których jeden jest dopełnieniem drugiego, a stosunek jednego z nich do drugiego jest taki, jak stosunek możności do rzeczywistości, każda rzecz bowiem staje się kompletna tylko przez właściwe jej urzeczywistnienie. W stworzonej zaś substancji obdarzonej intelektem znajdujemy dwa elementy: mianowicie samą substancję i jej istnienie, które nie jest samą jej substancją, jak to wykaza-

397

liśmy [II, 52]. Samo zaś istnienie jest dopełnieniem istniejącej substancji, każdy bowiem byt jest rzeczywisty przez to, że ma istnienie. Wynika więc, że w każdej z powyższych substancji jest złożenie z urzeczywistnienia i możności.

Co więcej. To, co jakaś rzecz otrzymuje od przyczyny, musi być rzeczywistością; jest bowiem własnością przyczyny, że coś urzeczywistnia. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 15], że wszystkie substancje mają istnienie od pierwszej przyczyny i z racji, że mają istnienie od czegoś drugiego, są uprzyczynowane. Istnienie w substancjach mających przyczynę jest więc ich urzeczywistnieniem. To zaś, w czym jest urzeczywistnienie, jest w możności, urzeczywistnienie bowiem jako takie odnosi się do możności. W każdej zatem substancji stworzonej jest rzeczywistość i możność.

Podobnie. Każdą rzecz uczestniczącą w czymś przyrównuje się do tego, w czym uczestniczy, jak możność do rzeczywistości — przez to bowiem, że uczestniczy, uczestniczący staje się taki rzeczywiście. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 15], że tylko Bóg jest bytem w sposób istotny, a wszystkie inne byty uczestniczą w istnieniu. Przyrównuje się więc wszelką substancję stworzoną do jej istnienia, jak możność do rzeczywistości.

Oprócz tego. Upodobnienie jakiejś rzeczy do przyczyny działającej dokonuje się przez urzeczywistnienie, przyczyna bowiem, o ile jest rzeczywista, sprawia coś podobnego sobie. Upodobnienie zaś każdej substancji stworzonej do Boga dokonuje się przez istnienie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 6]. Zatem istnienie przyrównuje się do wszystkich substancji stworzonych jako ich urzeczywistnienie. Wynika stąd, że w każdej substancji stworzonej jest złożenie z rzeczywistości i możności.

398

Rozdział 54
ZŁOŻENIE Z SUBSTANCJI I ISTNIENIA NIE JEST TYM SAMYM, CO ZŁOŻENIE Z MATERII I FORMY

Złożenie z materii i formy nie jest tej samej natury, co złożenie z substancji i istnienia, chociaż oba te złożenia są złożeniami z możności i urzeczywistnienia.

Po pierwsze dlatego, że materia nie jest samą substancją rzeczy — gdyż wynikałoby stąd, że wszystkie formy są przypadłościami, jak to mniemali starożytni filozofowie przyrody — lecz materia jest częścią substancji.

Po drugie dlatego, że samo istnienie nie jest urzeczywistnieniem właściwym materii, lecz substancji całego bytu. Rzeczywistość bowiem jest właściwością tego, o czym

możemy powiedzieć, że istnieje. Istnienia zaś nie orzeka się o materii, lecz o całym bycie. Stąd nie można powiedzieć o materii, że istnieje — tym, co istnieje, jest substancja.

Po trzecie dlatego, że forma też nie jest samym istnieniem, lecz są do siebie przyporządkowane; przyrównuje się bowiem formę do samego istnienia jak światło do świecenia lub białość do bycia białym.

Następnie także dlatego, że samo istnienie przyrównuje się do samej formy jako urzeczywistnienie. Mówimy, że w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest zasadą istnienia, ponieważ jest dopełnieniem substancji, której urzeczywistnieniem jest samo istnienie. Tak właśnie przezroczystość jest zasadą jasności dla powietrza, gdyż czyni je właściwym podmiotem światła.

Stąd w bytach złożonych z materii i formy ani materii, ani formy, ani nawet samego istnienia nie można nazwać tym, co istnieje. Formę jednak można nazwać tym, przez co coś istnieje, gdyż jest ona zasadą istnienia. Cała substancja zaś jest tym,

399

co istnieje, a istnienie jest tym, przez co substancję nazywa się bytem.

W substancjach obdarzonych umysłem, które nie są złożone z materii i formy, jak wykazaliśmy [II, 50-51], lecz w których forma jest substancją samoistną, forma stanowi to, co istnieje, istnienie zaś jest urzeczywistnieniem i tym, przez co substancja istnieje.

I z tego powodu jest w nich jedno tylko złożenie z rzeczywistości i możności, które mianowicie jest złożeniem z substancji i istnienia. Niektórzy nazywają je złożeniem z tego, co istnieje, i z istnienia lub z tego, co istnieje, i z tego, przez co istnieje.

W substancjach złożonych z materii i formy jest dwojakie złożenie z rzeczywistości i możności. Pierwsze mianowicie samej substancji, która się składa z materii i formy, drugie zaś z substancji już złożonej i z istnienia — i to złożenie także można nazwać złożeniem z tego, co istnieje, i z istnienia lub z tego, co istnieje, i z tego, przez co istnieje.

Widać więc, że złożenie z rzeczywistości i możności rozciąga się na więcej bytów niż złożenie z formy i materii. Stąd materia i forma dzielą substancję naturalną, możność zaś i rzeczywistość dzielą powszechny byt. I stąd wszystko, co wynika ze złożenia z możności i rzeczywistości jako takich, jest wspólne stworzonym substancjom materialnym i niematerialnym, jak na przykład: przyjmować i być przyjmowanym, udoskonalać i być udoskonalanym. To zaś, co jest właściwe materii i formie jako takim, jak na przykład powstawanie i niszczenie i tym podobne, jest właściwością substancji materialnych i w żaden sposób nie przysługuje niematerialnym substancjom stworzonym.

400

Rozdział 55 <<
SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM SĄ NIEZNISZCZALNE

Wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy, że żadna substancja obdarzona intelektem nie podlega zniszczeniu.

Wszelkie zniszczenie dokonuje się przez oddzielenie formy od materii. I tak mamy całkowite zniszczenie przez oddzielenie formy substancjalnej, zniszczenie zaś pod pewnym względem przez oddzielenie formy przypadłościowej. Póki pozostaje forma, musi istnieć i rzecz; przez formę bowiem substancja staje się właściwym podmiotem

istnienia. Gdzie więc nie ma złożenia z materii i formy, tam nie może być ich rozdzielenia, a zatem nie może też być zniszczenia. Wykazaliśmy zaś [II, 50], że żadna substancja obdarzona umysłem nie jest złożona z materii i formy. Żadna więc substancja obdarzona umysłem nie podlega zniszczeniu.

Co więcej. To, co samo przez się czemuś przysługuje, z konieczności jest w tej rzeczy zawsze i nierozdzielnie, jak na przykład okrągłość jest w kole sama przez się, a przypadłościowo w monecie. Stąd można zrobić monetę nieokrągłą, ale niepodobna, by koło nie było okrągłe. Otóż istnienie samo przez się towarzyszy formie, „samo przez się" bowiem znaczy „samo z siebie". Każdy byt zaś ma istnienie z racji tego, że ma formę. Substancje więc, które nie są samymi formami, można pozbawić istnienia na tyle, na ile tracą formę, jak na przykład moneta traci okrągłość z racji tego, że traci istnienie jako okrągła. Substancji natomiast, które są samymi formami, nigdy nie można pozbawić istnienia — tak na przykład, gdyby jakaś substancja była kołem, nie mogłaby nigdy stać się nieokrągłą. Wykazaliśmy już powyżej [II, 51], że substancje obdarzone intelektem są formami istniejącymi samoistnie. Niepodobna więc, by przestały istnieć. A zatem nie podlegają zniszczeniu.

401

Go więcej. Przy każdym zniszczeniu, gdy się usunie to, co rzeczywiste, pozostaje możność — nic bowiem, niszczejąc, nie zamienia się w zupełny niebyt, jak też i nic nie powstaje z zupełnego niebytu. W substancjach obdarzonych intelektem, jak to wykazaliśmy [II, 53], rzeczywistością jest samo istnienie, a substancja jest na sposób możności. Jeśli zatem substancja obdarzona intelektem niszczeje, będzie istnieć po zniszczeniu. A to jest zupełnie niemożliwe. Żadna więc substancja obdarzona intelektem nie podlega zniszczeniu.

Podobnie. We wszystkim, co niszczeje, musi być możność nieistnienia. Jeśli więc istnieje coś, w czym nie ma możności nieistnienia, nie może to podlegać zniszczeniu. W substancji obdarzonej intelektem nie ma możności nieistnienia. Z tego, co powiedzieliśmy [II, 54], wynika, że substancja zupełna jest właściwym podmiotem istnienia. Właściwy zaś podmiot urzeczywistnienia odnosi się jak możność do owego urzeczywistnienia, tak że w żaden sposób nie jest w możności do czegoś przeciwnego — na przykład ogień tak się odnosi do ciepła jak możność do rzeczywistości, że w żaden sposób nie jest w możności w stosunku do zimna. Stąd też w substancjach podlegających zniszczeniu możność nieistnienia substancji zupełnej jest tylko z racji materii. W substancjach zaś obdarzonych intelektem nie ma materii, lecz są one substancjami zupełnymi prostymi. Nie ma w nich więc możności nieistnienia. Nie podlegają zatem zniszczeniu.

Oprócz tego. We wszystkich bytach, w których jest złożenie z możności i rzeczywistości, to, co pełni rolę pierwszej możności, czyli pierwszego podmiotu, nie podlega zniszczeniu, stąd też w substancjach podlegających zniszczeniu materia pierwsza mu nie podlega. Otóż w substancjach obdarzonych intelektem tym, co pełni rolę pierwszej możności i podmiotu, jest ich substancja zupełna. A zatem sama substancja nie podlega zniszczeniu. Każdy zaś byt tylko o tyle podlega zniszczeniu, o ile jego substancja niszczeje. Wszystkie więc natury obdarzone intelektem nie podlegają zniszczeniu.

402

Co więcej. Każdy byt, który niszczeje, niszczeje albo sam przez się, albo przypadłościowo. Substancje obdarzone intelektem nie mogą zaś niszczeć same przez się, gdyż każde niszczenie pochodzi od czegoś przeciwnego. Przyczyna bowiem, skoro działa o tyle, o ile jest bytem rzeczywistym, w działaniu zmierza zawsze do jakiegoś rzeczywistego bytu. Stąd, jeśli przez takie rzeczywiste istnienie coś niszczeje, przestając być rzeczywistym istnieniem, musi się to zdarzyć z powodu ich wzajemnego przeciwieństwa. Przeciwnymi bytami są bowiem te, które się wzajemnie wykluczają. I z tego powodu każdy byt, który niszczeje sam przez się, musi albo mieć przeciwieństwo, albo składać się z przeciwieństw. Ani jedno, ani drugie nie przysługuje substancjom obdarzonym intelektem. Widać to stąd, że nawet te byty, które są sobie przeciwne z natury, w intelekcie przestają być przeciwne, białe bowiem i czarne w intelekcie nie są sobie przeciwne, ponieważ nie wykluczają się nawzajem, raczej się łączą, gdyż poznając jedno, poznajemy i drugie. Substancje obdarzone intelektem nie podlegają więc same przez się zniszczeniu. Podobnie też nie podlegają mu przypadłościowo, bo tym sposobem niszczeją przypadłości i formy niebytujące samoistnie. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 51], że substancje obdarzone intelektem bytują samoistnie. Nie podlegają więc wcale zniszczeniu.

Co więcej. Zniszczenie jest pewną zmianą. Ta zaś musi być kresem ruchu, jak tego dowiedziono w *Fizyce*[58]. Stąd każdy byt, który niszczeje, musi być poruszony. W księgach przyrodniczych zaś wykazano[59], że każdy byt, który się porusza, jest ciałem. Każdy więc byt, który niszczeje, musi być ciałem, jeżeli niszczeje sam przez się, lub musi być jakąś formą lub władzą ciała zależną od ciała, jeśli niszczeje przypadłościowo. Substancje obdarzone intelektem nie są ciałami ani władzami lub

58 Arystoteles, *Physica* V, 1 (224b 7).
59 Zob. Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

formami zależnymi od ciała. A zatem nie niszczeją ani same przez się, ani przypadłościowo. Są więc całkowicie niezniszczalne.

Podobnie. Każdy byt, który niszczeje, niszczeje przez to, że podlega jakiemuś działaniu, gdyż i samo uleganie zniszczeniu jest pewnym podleganiem działaniu. Żadna zaś substancja rozumna nie może podlegać działaniu w ten sposób, by to ją wiodło do zniszczenia. Podleganie działaniu bowiem jest pewnym przyjmowaniem. Co zostaje przyjęte w substancji obdarzonej umysłem, musi być w niej przyjęte na jej sposób, to znaczy w sposób umysłowy. To zaś, co w ten sposób zostaje przyjęte w substancji umysłowej, udoskonala ją, a nie niszczy jej — to bowiem, co umysłowo poznawalne, jest doskonałością poznającego. Substancja poznająca umysłowo nie podlega więc zniszczeniu.

Oprócz tego. Jak zmysłowo poznawalne jest przedmiotem zmysłu, tak umysłowo poznawalne jest przedmiotem intelektu. Zmysł niszczeje właściwym mu zniszczeniem tylko pod wpływem zbyt silnych bodźców zmysłowych, jak na przykład wzrok pod wpływem przedmiotów zbyt jasnych, a słuch pod wpływem zbyt głośnych dźwięków i tak dalej. Mówię zaś „zniszczeniem właściwym" dlatego, że zmysł niszczeje też przypadłościowo, z powodu niszczenia podmiotu. Ten sposób niszczenia nie może jednak przydarzyć się intelektowi, gdyż nie jest on urzeczywistnieniem żadnego ciała, jakby od ciała zależnym, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 51]. Jest także rzeczą jasną, że nie niszczeje z racji zbyt silnych bodźców, gdyż ten, kto poznaje coś, co bardzo umysłowo

poznawalne, nie gorzej poznaje mniej poznawalne, lecz lepiej. Intelekt więc w żaden sposób nie jest zniszczalny.

Co więcej. To, co umysłowo poznawalne, jest doskonałością właściwą intelektowi, stąd intelekt urzeczywistniony i to, co umysłowo rzeczywiście poznawalne, są czymś jednym. Co więc przysługuje temu, co umysłowo poznawalne, jako takie,

404

musi także przysługiwać intelektowi jako takiemu — doskonałość bowiem i to, co może być udoskonalone, należą do jednego rodzaju. Umysłowo poznawalne jako takie jest konieczne i niezniszczalne, gdyż byty konieczne można poznawać intelektem w sposób doskonały, a byty przygodne jako takie jedynie niedoskonale, o tych ostatnich bowiem nie mamy wiedzy, lecz mniemanie. Stąd też intelekt ma wiedzę o bytach podlegających zniszczeniu o tyle, o ile są niezniszczalne, to znaczy z racji tego, że są pojęciami ogólnymi. Intelekt więc nie może podlegać zniszczeniu.

Co więcej. Każda rzecz doskonali się zgodnie ze sposobem bytowania swej substancji. Z typu więc doskonałości jakiegoś bytu można poznać sposób bycia jego substancji. Intelektu zaś nie doskonali ruch, lecz to, że istnieje poza ruchem — doskonalimy się bowiem, jeśli chodzi o duszę obdarzoną intelektem, przez wiedzę i roztropność, gdy uciszą się poruszenia ciała i namiętności duszy, jak to jest powiedziane u Filozofa w VII księdze *Fizyki*[60]. Sposób bycia substancji intelektualnej jest więc taki, że jej istnienie jest ponad ruchem, a więc, co stąd wynika, także ponad czasem. Istnienie zaś każdej rzeczy zniszczalnej podlega ruchowi i czasowi. Niemożliwe jest zatem, by substancja obdarzona intelektem podlegała zniszczeniu.

Oprócz tego. Jest niemożliwe, by pragnienie naturalne było daremne, natura bowiem nie czyni nic nadaremnie. Lecz każdy poznający umysłowo z natury pragnie niekończącego się istnienia nie tylko w zakresie gatunku, ale także jako jednostka. Dowodzi się tego w następujący sposób. Pragnienie naturalne przysługuje niektórym bytom z racji poznania, jak na przykład wilk z natury pragnie zabić zwierzęta, którymi się żywi, a człowiek z natury pragnie szczęścia. U niektórych zaś nie wynika ono z poznania, lecz z samej skłonności zasad naturalnych, które nazywa się u pewnych bytów pragnieniem naturalnym; na

60 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247b 23-24).

405

przykład to, że ciało ciężkie dąży w dół. Naturalne pragnienie istnienia jest natomiast obecne w bytach na dwa sposoby; widać to stąd, że i te byty, którym brak poznania, stawiają opór temu, co je niszczy, odpowiednio do mocy ich naturalnych zasad, a te byty, które mają poznanie, stawiają opór odpowiednio do sposobu swego poznawania. Te zatem, którym brak poznania, a których zasady mają moc zachowania niekończącego się istnienia tak, by zachowały zawsze tożsamość numeryczną, pragną istnienia niekończącego się także co do tożsamości numerycznej. Te zaś, których zasady nie mają tej mocy, lecz tylko mają moc zachowania niekończącego się istnienia co do tożsamości gatunkowej, także w ten sposób pragną z natury wieczności. Tę samą więc różnicę musimy znaleźć i w tych bytach, które posiadają pragnienie istnienia wraz z poznaniem, tak mianowicie, by te byty, które poznają istnienie tylko jako „teraz", pragnęły istnienia jako „teraz", a nie na zawsze, gdyż nie poznają istnienia wiecznego. Pragną jednak

niekończącego się istnienia gatunku, ale bez poznania, gdyż siła rozrodcza, która do tego prowadzi, jest wstępem do poznawania, a nie podlega poznawaniu. Te więc byty, które niekończące się istnienie poznają i pojmują, pragną go naturalnym pragnieniem. To zaś jest czymś właściwym dla wszystkich substancji poznających umysłowo. Wszystkie zatem substancje poznające umysłowo pragną istnieć zawsze pragnieniem naturalnym. Nie mogą więc przestać istnieć.

Co więcej. Ta sama możność sprawia, że byty zaczynają i przestają istnieć, ta sama jest bowiem możność istnienia i nieistnienia. Lecz substancje poznające umysłowo mogły zacząć istnieć tylko dzięki mocy pierwszej przyczyny, gdyż nie są z materii, która mogłaby istnieć uprzednio, jak powiedzieliśmy [II, 49n]. Ich możność nieistnienia jest więc w pierwszej przyczynie tylko o tyle, o ile przyczyna ta może nie udzielać im istnienia. Lecz na mocy tej tylko możności nie można o niczym twierdzić, że jest zniszczalne. A to dlatego, że byty określamy

jako konieczne i przypadłościowe z racji możności, która jest w nich, a nie z racji możności w Bogu, jak wykazaliśmy powyżej [II, 30]. A także dlatego, że Bóg, który jest twórcą natury, nie odbiera bytom tego, co jest właściwe ich naturze. Wykazaliśmy zaś [w tym rozdziale], że właściwością natur obdarzonych intelektem jest wieczne istnienie. A zatem Bóg im go nie odbiera. Substancje obdarzone intelektem są więc pod każdym względem niezniszczalne.

Stąd też w psalmie *Chwalcie Pana z niebios* [Ps 148], po wymienieniu aniołów i ciał niebieskich, dodano: „utwierdził je na zawsze, na wieki" [148,6], oznaczając przez to ich wieczność.

Także Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich* mówi, że „z racji promieni dobroci Bożej bytują samoistnie umysłowo poznawalne i obdarzone umysłem substancje, które są i żyją, i posiadają życie nieustające i niedające się umniejszyć, wolne od wszelkiego zniszczenia i powstawania, i śmierci, usytuowane z dala od niestałości i płynnej zmienności"[61].

Rozdział 56
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM MOŻE JEDNOCZYĆ SIĘ Z CIAŁEM

Skoro powyżej wykazaliśmy [II, 49-51], że substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem ani władzą zależną od ciała, pozostaje do zbadania, czy taka substancja może się złączyć z ciałem.

Po pierwsze jest jasne, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem sposobem zmieszania.

Te bowiem byty, które się mieszają, muszą się wzajemnie zmieniać. Dotyczy to tylko tych bytów, które mają tę samą

61 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IV (PG 3, 694).

materię i które mogą w stosunku do siebie być wzajemnie czynne i bierne. Substancje zaś umysłowe nie mają wspólnej materii z ciałami, gdyż są niematerialne, jak to powyżej

wykazaliśmy [II, 50]. Nie mogą się więc mieszać z ciałem.

Co więcej. Byty, które się mieszają, po zmieszaniu nie są już rzeczywiste, lecz są tylko w możności. Gdyby bowiem pozostały rzeczywiste, nie byłoby zmieszania, lecz tylko nieład, stąd ciało zespolone z elementów nie jest żadnym z tych elementów. Nie może to odnosić się do substancji umysłowych, te bowiem nie podlegają zniszczeniu, jak powyżej wykazaliśmy [II, 55]. Nie może więc substancja obdarzona umysłem łączyć się z ciałem sposobem zmieszania.

Podobnie jest też jasne, że substancja obdarzona umysłem nie może się złączyć z ciałem na sposób zetknięcia się — we właściwym tego słowa znaczeniu. Stykanie się bowiem jest tylko własnością ciał; stykają się te rzeczy, których krańce się schodzą, jak na przykład punkty lub proste, lub powierzchnie, które są krańcami ciał. Substancja obdarzona umysłem nie może zatem łączyć się z ciałem na sposób zetknięcia się.

Z tego wynika, że także ani na sposób ciągłości, ani złożenia, ani związku nie może powstać coś jednego z substancji umysłowej i ciała. To wszystko bowiem wymaga zetknięcia się.

Istnieje jednak pewien sposób zetknięcia się, przez który substancja obdarzona umysłem może złączyć się z ciałem. Ciała naturalne, stykając się, zmieniają się, i tak wzajemnie się łączą nie tylko wedle krańców przestrzennych, lecz także stosownie do podobieństwa jakości lub formy, gdy zmieniający wyciska swą formę w rzeczy, która się zmienia. I chociaż, jeśli rozważamy tylko krańce przestrzenne, trzeba, by wszędzie zetknięcie się było wzajemne, to jednak gdy rozważamy działanie i bierność, widzimy, że niektóre rzeczy tylko dotykają, a inne tylko zostają dotknięte. Ciała niebieskie bowiem w ten sposób dotykają ciał złożonych z elementów — o ile je zmieniają; te zaś ich nie dotykają, gdyż ciała niebieskie niczego od

nich nie doznają. Jeśli więc są pewne przyczyny, które nie dotykają krańcami przestrzennymi, to jednak mówi się, że dotykają, o ile działają — i tym sposobem mówimy, że coś smutnego nas dotyka. Tym więc sposobem dotknięcia można przez zetknięcie złączyć substancję umysłową z ciałem. Substancje umysłowe działają bowiem na ciała i poruszają nimi, skoro są niematerialne i istnieją w sposób bardziej rzeczywisty.

To zetknięcie nie jest przestrzenne, lecz jest zetknięciem na zasadzie mocy. Stąd różni się ono od zetknięcia materialnego w trzech aspektach. Po pierwsze dlatego, że tym zetknięciem może coś niepodzielnego zetknąć się z podzielnym. To zaś nie może się zdarzyć przy zetknięciu cielesnym, punktem bowiem można dotknąć tylko czegoś niepodzielnego. Substancja obdarzona umysłem natomiast, chociaż jest niepodzielna, może zetknąć się z ilością podzielną, o ile na nią działa. Inaczej bowiem niepodzielny jest punkt, a inaczej substancja rozumna. Punkt mianowicie jako kres ilości — i dlatego ma określone położenie w ciągłej przestrzeni, poza którą rozciągać się nie może. Substancja umysłowa natomiast jest zaś niepodzielna jako istniejąca poza rodzajem ilości. Stąd nie ma dlań wyznaczonej jakiejś niepodzielnej przestrzeni do zetknięcia. Po drugie dlatego, że zetknięcie się czysto przestrzenne odnosi się tylko do krańców, a zetknięcie na zasadzie mocy odnosi się do całości. O tyle bowiem jest coś dotknięte, o ile doznaje i jest poruszone. A to dzieje się o tyle, o ile coś jest w możności. Możność zaś odnosi się do całości, a nie do krańców całości. Stąd też całość zostaje dotknięta. I tu widać jasno trzecią różnicę. W zetknięciu czysto przestrzenym bowiem, które zachodzi w wypadku krańców, musi dotykający być na zewnątrz tego, czego dotyka, i nie może go przenikać,

gdyż doznaje oporu. Zetknięcie zaś na zasadzie mocy, które jest właściwością substancji obdarzonych umysłem, zwracając się do wnętrza, sprawia, że substancja dotykająca jest wewnątrz tego, czego dotyka, i przenika to bez przeszkody.

409

Substancja obdarzona umysłem może więc łączyć się z ciałem przez zetknięcie na zasadzie mocy. Te byty zaś, które się łączą takim zetknięciem, nie są czymś jednym absolutnie, gdyż są czymś jednym w działaniu i doznawaniu, a nie jest to bycie jednym absolutnie. Jedno orzeka się bowiem w ten sam sposób, co byt. Być zaś przyczyną działającą nie oznacza istnieć absolutnie. Stąd też być czymś jednym w działaniu nie znaczy być jednym wprost.

Jedność wprost można ująć trojako: albo jako coś niepodzielnego, albo jako coś ciągłego, albo jako to, co pojęciowo jest czymś jednym. Z substancji obdarzonej umysłem i z ciała nie może powstać coś, co by było niepodzielnie jednym, musi to bowiem być złożone z dwóch składników. Ani też nie może powstać nic ciągłego, gdyż części czegoś ciągłego mają wielkość. Pozostaje więc do zbadania, czy z substancji obdarzonej umysłem i z ciała może powstać coś jednego, co by było czymś jednym pojęciowo.

Z dwóch rzeczy trwających powstaje coś pojęciowo jednego tylko na sposób formy substancjalnej i materii, z substancji bowiem i przypadłości nie powstaje coś pojęciowo jednego, bo nie jest tym samym pojęcie człowieka i białego. Pozostaje więc do zbadania, czy substancja obdarzona umysłem może być formą substancjalną jakiegoś ciała.

Tym, którzy to rozumowo badają, wydaje się to niemożliwe.

1. Z dwóch substancji urzeczywistnionych nie może powstać coś jednego; to bowiem, co urzeczywistnione w jakiejś rzeczy, odróżnia ją od drugiej. Substancja obdarzona intelektem zaś to substancja istniejąca rzeczywiście, jak widać z tego, co już powiedziano [II, 51]. Podobnie też ma się rzecz z ciałem. Wydaje się więc, że nie może powstać coś jednego z substancji intelektualnej i z ciała.

2. Dalej. Ten sam rodzaj obejmuje formę i materię, gdyż każdy rodzaj dzieli się na to, co jest rzeczywiste, i na to, co jest

410

w możności. Substancja obdarzona intelektem zaś i ciało należą do różnych rodzajów. Nie wydaje się zatem rzeczą możliwą, by jedno było formą drugiego.

3. Co więcej. Każdy byt, którego istnienie jest w materii, musi być materialny. Lecz jeśli substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, jej istnienie musi tkwić w materii cielesnej, istnienie formy nie jest bowiem niezależne od istnienia materii. Wynikałoby stąd, że substancja obdarzona intelektem nie jest niematerialna, co wykazaliśmy powyżej [II, 50].

4. Podobnie. Niemożliwe jest, by to, czego istnienie jest w ciele, było oddzielone od ciała. Filozofowie zaś dowodzą, że intelekt jest oddzielony od ciała i że nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele. Substancja obdarzona intelektem nie jest więc formą ciała, gdyż w ten sposób istnienie jej byłoby w ciele.

5. Co więcej. To, co ma istnienie wspólne z ciałem, musi mieć i działanie wspólne z ciałem; każda rzecz bowiem działa o tyle, o ile jest bytem. Podobnie też moc działania rzeczy nie może być doskonalsza od jej istoty, skoro moc wynika z zasad istoty. Jeśli zaś substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, jej istnienie musi być wspólne i dla

niej, i dla ciała. Z formy bowiem i z materii powstaje coś bezwzględnie jednego, co jest jednością w zakresie istnienia. Zatem i działanie substancji obdarzonej intelektem będzie wspólne ciału, i jej moc będzie mocą w ciele. Z tego zaś, co powiedzieliśmy [II, 49n], wynika jasno, że jest to niemożliwe.

Rozdział 57
STANOWISKO PLATONA CO DO POŁĄCZENIA DUSZY OBDARZONEJ INTELEKTEM Z CIAŁEM

Te i podobne racje skłoniły niektórych do twierdzenia, że żadna substancja rozumna nie może być formą ciała. Lecz

411

ponieważ się wydawało, że temu poglądowi przeczy sama natura człowieka, który, jak się zdaje, złożony jest z duszy rozumnej i z ciała, wymyślili pewne sposoby rozwiązania, aby przez nie uratować naturę człowieka.

Platon więc i jego zwolennicy twierdzili, że dusza obdarzona umysłem nie łączy się z ciałem jak forma z materią, lecz tylko jak przyczyna ruchu z rzeczą poruszaną, głosząc, że dusza jest w ciele tak, jak żeglarz w okręcie[62]. I w ten sposób połączenie duszy z ciałem byłoby tylko przez zetknięcie na zasadzie mocy, o czym powyżej była mowa [II, 56].

To jednak wydaje się niesłuszne. Przez powyższe bowiem zetknięcie nie powstaje rzecz bezwzględnie jedna, jak to wykazaliśmy [II, 56]. Otóż z połączenia duszy i ciała powstaje człowiek. Wynika więc stąd, że człowiek nie jest bezwzględnie jednością, i stąd, że nie jest bytem bezwzględnie, lecz przypadłościowo.

By tego uniknąć, Platon przyjął, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz że sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem, tak jak Piotr nie jest czymś złożonym z człowieka i ubrania, ale człowiekiem używającym ubrania[63].

Okazuje się, że jest to niemożliwe. Zwierzę bowiem i człowiek należą do świata zmysłowego i naturalnego. Tak zaś nie byłoby, gdyby ciało i jego części nie należały do istoty człowieka i zwierzęcia, lecz ich całą istotą była dusza, zgodnie z powyżej przytoczonym poglądem. Dusza bowiem nie jest ani czymś zmysłowym, ani materialnym. Niemożliwe więc jest, by człowiek i zwierzę byli duszą posługującą się ciałem, a nie czymś złożonym z ciała i z duszy.

Podobnie. Niemożliwe jest, by rzeczy, które są różne co do istnienia, miały jedno działanie. Mówię zaś „jedno działanie" nie z punktu widzenia kresu działania, lecz w sensie tego, że działanie wypływa z przyczyny. Wielu bowiem wiosłujących

62 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (4l3a 8).
63 Platon, *Alcibiades* 129 E-130 C.

412

wykonuje jedną czynność od strony rzeczy dokonywanej, która jest jedna, ale od strony wiosłujących jest wiele czynności, gdyż jest wiele pociągnięć wiosłem. Skoro bowiem działanie wypływa z formy i mocy, byty, które mają różne formy i moce, muszą mieć różne działania. Chociaż zaś dusza posiada pewne właściwe sobie działanie, w którym ciało nie uczestniczy, jak poznanie umysłowe, to jednak są pewne działania wspólne duszy i ciału, jak banie się i gniewanie, i czucie, i tym podobne; zachodzą one bowiem

przy pewnych przemianach jakiejś określonej części ciała, z czego widać, że są równocześnie działaniami duszy i ciała. Trzeba więc, by z duszy i ciała powstało coś jednego, i by nie były czymś różnym co do istnienia.

Ten argument można jednak odeprzeć zgodnie ze stanowiskiem Platona. Nic nie przeszkadza, by poruszający i rzecz poruszana, chociaż są różne co do istnienia, miały to samo urzeczywistnienie. Ruch bowiem jest tym samym urzeczywistnieniem poruszającego jako tego, od którego pochodzi, co i poruszanego — jako tego, w którym jest. Platon przyjął więc powyższe działania jako wspólne duszy i ciału — tak mianowicie, by należały do duszy jako do poruszającej, a do ciała jako do poruszanego.

Lecz tak być nie może. Jak bowiem dowodzi Filozof w II księdze *O duszy,* „odbieranie wrażeń realizuje się przez to, że zostajemy poruszeni przez zewnętrzne podniety zmysłowe"[64]. Stąd nie może człowiek odbierać wrażeń bez zewnętrznej podniety zmysłowej, tak jak nic nie może być poruszone bez poruszającego. Narząd zmysłu zostaje zatem poruszony i podlega działaniu, odbierając wrażenia, lecz powoduje to zewnętrzna podnieta zmysłowa. Tym zaś, dzięki czemu podlega działaniu, jest zmysł, co widać przez to, że byty, którym brak zmysłów, nie podlegają działaniu podniet zmysłowych tym sposobem odczuwania. Zmysł zatem jest władzą bierną samego

64 Arystoteles, *De anima* II, 5 (4l6b 33n).

narządu. Dusza zmysłowa więc nie zachowuje się przy odbieraniu wrażeń jak poruszający i działający, lecz jak to, przez co podmiot podlega działaniu. To zaś nie może mieć istnienia różnego od owego podmiotu. Nie jest zatem dusza zmysłowa w zakresie istnienia różna od ciała ożywionego przez duszę Oprócz tego. Chociaż ruch jest wspólną rzeczywistością poruszającego i poruszanego, to jednak innym działaniem jest sprawiać ruch, niż go przyjmować — stąd też przyjmuje się dwie kategorie: działanie i podleganie działaniu. Jeśli zatem w odbieraniu wrażeń dusza zmysłowa zachowuje się czynnie, a ciało biernie, to inne będzie działanie duszy i inne działanie ciała. Dusza zmysłowa będzie więc mieć jakieś działanie sobie właściwe. Będzie też miała własne istnienie samoistne. A zatem nie przestanie istnieć, gdy ciało przestanie istnieć. Dusze zmysłowe — nawet zwierząt nierozumnych — będą zatem nieśmiertelne. A to wydaje się nieprawdopodobne. Nie jest to jednak sprzeczne z poglądem Platona — zastanowimy się nad tym poniżej [II, 82],

Co więcej. Poruszający nie decyduje o przynależności do gatunku tego, co porusza. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszający z poruszanym, to o gatunku ciała i jego części nie decyduje dusza. Gdy dusza się oddzieli, to ciało i jego części będą dalej należeć do tego samego gatunku. To zaś jest oczywiście fałszywe. O ciele bowiem i kościach, i rękach, i tego rodzaju częściach po oddzieleniu się duszy orzekamy tylko wieloznacznie, skoro żadna z tych części nie posiada właściwego działania — tego, które wynika z gatunku. Dusza więc nie łączy się z ciałem tylko jak poruszający z poruszanym lub jak człowiek z ubraniem.

Co więcej. Przedmiot podlegający ruchowi nie istnieje przez to, co go porusza, lecz tylko podlega ruchowi. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszająca, to będzie poruszać ciałem, lecz nie da ciału istnienia. Życie zaś jest istnieniem żyjącego. Ciało zatem nie żyje przez duszę.

Podobnie. Przedmiot podlegający ruchowi ani nie powstaje przez zastosowanie doń przyczyny ruchu, ani też nie niszczeje przez rozłączenie z nim, gdyż nie zależy od przyczyny ruchu co do istnienia, lecz tylko w zakresie ruchu. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszająca, to wynika stąd, że przy złączeniu duszy i ciała nic nie powstaje ani też nic nie niszczeje przy ich rozdzieleniu. I tak śmierć, która polega na rozdzieleniu duszy i ciała, nie będzie końcem bytu zwierzęcia. A to jest oczywiście fałszywe.

Oprócz tego. Każdy byt poruszający sam siebie może być poruszany i nie być poruszany oraz poruszać i nie poruszać. Lecz dusza, zgodnie z poglądem Platona, porusza ciałem jak to, co się samo porusza[65]. Jest więc w mocy duszy, by poruszała ciałem lub nie poruszała. Jeśli się więc z nim łączy tylko jak poruszający z rzeczą poruszaną, będzie w mocy duszy rozłączać się z ciałem, kiedy będzie chciała, i powtórnie się z nim łączyć, kiedy będzie chciała. A to jest oczywiście fałszywe.

W następujący zaś sposób dowodzi się, że dusza jako właściwa forma łączy się z ciałem. To, przez co jakiś byt z bytu w możności staje się bytem urzeczywistnionym, jest formą i urzeczywistnieniem tego bytu. Otóż ciało istniejące w możności staje się przez duszę bytem rzeczywistym, życie bowiem jest istnieniem żyjącego; nasienie zaś przed ożywieniem żyje tylko w możności, a przez duszę staje się rzeczywiście żywe. Dusza więc jest formą ciała ożywionego.

Co więcej. Ponieważ tak istnienie, jak i działanie nie jest własnością ani samej formy, ani samej materii, lecz bytu złożonego, istnienie i działanie przypisuje się dwu składnikom, z których jeden ma się do drugiego jak forma do materii. Mówimy bowiem, że człowiek dzięki zdrowiu ma zdrowe ciało i że dzięki wiedzy ma wiedzę w duszy; wiedza jest tu formą duszy mającej wiedzę, a zdrowie formą ciała zdrowego. Życie

65 Platon, *Phaedrus* 24 D.

zaś i odbieranie wrażeń przypisuje się duszy i ciału, gdyż mówi się, że i żyjemy, i odbieramy wrażenia duszą i ciałem — lecz duszą tylko jako zasadą życia i zmysłów. Dusza więc jest formą ciała.

Co więcej. Podobnie się ma cała dusza zmysłowa do całego ciała, jak część do części. Część zaś tak się ma do części, że jest jej formą i urzeczywistnieniem, wzrok bowiem jest formą i urzeczywistnieniem oka. Dusza zatem jest formą i urzeczywistnieniem ciała.

Rozdział 58 <<
DUSZA WEGETATYWNA, ZMYSŁOWA I UMYSŁOWA NIE SĄ W CZŁOWIEKU TRZEMA DUSZAMI

Na powyższe argumenty można odpowiedzieć zgodnie z poglądami Platona na to zagadnienie. Platon[66] bowiem twierdzi, że dusza umysłowa, wegetatywna i zmysłowa nie jest w nas tą samą duszą. Stąd, chociaż dusza zmysłowa jest formą ciała, nie będzie potrzeby z tego powodu twierdzić, że jakaś substancja obdarzona umysłem może być formą ciała.

Jest to niemożliwe, co można wykazać w następujący sposób. To, co przypisuje się jednemu i temu samemu stosownie do różnych form, orzeka się nawzajem o sobie przypadłościowo. O kimś, kto jest biały, orzeka się bowiem przypadłościowo,

że jest muzykalny, gdyż jest przypadłością Sokratesa białość i muzykalność. Jeśli więc dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna są w nas różnymi władzami lub formami, w takim razie to, co zgodnie z tymi formami nam przysługuje, orzeka się o nich nawzajem przypadłościowo. Lecz zgodnie z duszą umy-

66 Platon, *Timaeus* 69 C-71 A.

słową mówi się, że jesteśmy ludźmi, zgodnie z duszą zmysłową, że zwierzętami, a zgodnie z duszą wegetatywną — bytami żyjącymi. To zdanie więc: „człowiek jest zwierzęciem" albo „zwierzę jest bytem żyjącym" będzie orzekaniem przypadłościowym. Tymczasem jest to orzekanie samo przez się, człowiek bowiem jako człowiek jest zwierzęciem, a zwierzę jako zwierzę jest bytem żyjącym. Przez jedną i tę samą zasadę jest się więc człowiekiem, zwierzęciem i bytem żyjącym.

Jeśliby się zaś twierdziło, że nawet gdy się przyjmie istnienie powyższych różnych dusz, nie wynika stąd, by powyższe orzekanie było przypadłościowe — dlatego że owe dusze mają pewien porządek — to i na ten argument można odpowiedzieć. Relacja części zmysłowej do umysłowej i wegetatywnej do zmysłowej jest taka jak relacja możności do rzeczywistości. Dusza umysłowa bowiem jest co do powstania późniejsza od zmysłowej, a zmysłowa od wegetatywnej, gdyż wcześniej powstaje zwierzę niż człowiek. Jeśli więc ta relacja sprawia, że powyższe orzekanie jest orzekaniem przez się, nie będzie to ten sposób orzekania przez się, który się ujmuje stosownie do formy, lecz ten, który się ujmuje stosownie do materii i podmiotu, jak na przykład twierdzi się, że powierzchnia jest barwna. To jednak jest niemożliwe. W tym bowiem sposobie orzekania przez się to, co jest formalne, orzeka się samo przez się o podmiocie, jak na przykład, gdy mówimy: „powierzchnia jest biała" lub „liczba jest parzysta". I dalej, w tym sposobie orzekania przez się podmiot kładzie się w definicji orzeczenia, jak na przykład liczbę w definicji tego, co parzyste. Tu zaś rzecz ma się odwrotnie. Nie orzeka się przez się człowieka o zwierzęciu, lecz na odwrót, i dalej — nie umieszcza się podmiotu w definicji orzeczenia, lecz na odwrót. A zatem powyższe orzekanie nie jest orzekaniem zdań przez się z powodu powyższego porządku.

Oprócz tego. Istnienie i jedność pochodzi od tego samego, jedność bowiem wynika z bytu. Skoro więc każda rzecz ma istnienie od formy, od formy także będzie miała jedność. Jeśli

się więc przyjmuje w człowieku wiele dusz jako wiele form, nie będzie człowiek jednym bytem, lecz wieloma. Nie wystarczy też porządek form dla jedności człowieka. Tworzyć jedność bowiem pod względem porządku nie znaczy tworzyć jedności wprost, skoro jedność porządku jest najniższą spośród jedności.

Podobnie. Znowu pojawi się powyższa trudność [II, 57], że mianowicie z duszy rozumnej i z ciała nie powstaje coś jednego bezwzględnie, lecz tylko przypadłościowo. Cokolwiek bowiem przysługuje czemuś już w pełni urzeczywistnionemu, przysługuje mu przypadłościowo, skoro jest poza jego istotą. Każda zaś forma substancjalna sprawia, że byt jest zupełny w rodzaju substancji, czyni bowiem byt rzeczywistym i czyni go konkretnym bytem szczegółowym. Cokolwiek więc przypadnie mu w udziale po

pierwszej formie substancjalnej, będzie mu przysługiwało przypadłościowo. Skoro więc dusza wegetatywna jest formą substancjalną — życie bowiem orzekamy substancjalnie o człowieku i o zwierzęciu — wyniknie stąd, że dusza zmysłowa przysługuje przypadłościowo, i podobnie dusza umysłowa. I w ten sposób ani zwierzę, ani człowiek nie oznaczają bezwzględnie czegoś jednego: ani rodzaju, ani gatunku w kategorii substancji.

Co więcej. Jeżeli człowiek według poglądu Platona nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz jest duszą posługującą się ciałem, to albo to odnosimy tylko do duszy obdarzonej intelektem, albo do trzech dusz — jeśli są trzy — albo do dwóch z nich. Jeśli się to odnosi do trzech lub dwóch, wynika stąd, że człowiek nie jest czymś jednym, lecz czymś podwójnym lub potrójnym, jest bowiem trzema duszami lub przynajmniej dwoma. Jeśli zaś odnosi się to tylko do duszy obdarzonej intelektem — tak mianowicie, że się przyjmuje, iż dusza zmysłowa jest formą ciała, a dusza obdarzona intelektem, posługująca się ciałem ożywionym i mającym zmysły, jest człowiekiem — to znowu wynikają trudności. Wynika stąd mianowicie, że czło-

wiek nie jest zwierzęciem, lecz że posługuje się zwierzęciem, gdyż przez duszę zwierzęcą coś jest zwierzęciem, i że człowiek nie odbiera wrażeń, lecz że posługuje się czymś, co odbiera wrażenia. To zaś jest nie do przyjęcia i dlatego nie może w nas być trzech dusz różniących się substancjalnie — obdarzonej intelektem, zmysłowej i wegetatywnej.

Dalej. Z dwóch lub więcej bytów nie może powstać coś jednego, jeśli nie ma czegoś łączącego — chyba że jeden z nich ma się do drugiego jak rzeczywistość do możności; tak bowiem z materii i formy powstaje coś jednego, a nie łączą ich żadne więzy zewnętrzne. Jeśli zaś w człowieku jest więcej dusz, nie mają się do siebie jak materia do formy, lecz przyjmuje się je wszystkie za coś rzeczywistego i za zasady działania. Trzeba więc — jeśli się łączą, by utworzyć coś jednego, na przykład człowieka lub zwierzę — by istniało coś, co je łączy. Nie może tym być ciało, gdyż raczej dusza jest tym, co łączy ciało — widać to z tego, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi. Wynika więc stąd, że musi być coś bardziej formalnego, co by czyniło z tych wielu coś jednego. A będzie to raczej dusza niż te liczne rzeczy, które zostają przez to coś złączone. A jeśli i to ma znowu wiele części i nie jest samo w sobie jednym, musi być coś jeszcze innego, co łączy. Skoro więc nie należy postępować w nieskończoność, należy dojść do czegoś, co samo w sobie jest czymś jednym. A czymś takim przede wszystkim jest dusza. Musi więc w jednym człowieku lub zwierzęciu być tylko jedna dusza.

Podobnie. Jeśli to, co pochodzi w człowieku od duszy, jest złożone z wielu części, to tak samo jak całość złożona ma się do całego ciała, tak jej część musi się mieć do poszczególnych części ciała. Nie sprzeciwia się to także poglądowi Platona[67], który duszę obdarzoną intelektem umieszczał w mózgu, wegetatywną w wątrobie, a pożądliwą w sercu. Widać jednak, że

[67] Platon, *Timaeus* 69 C-71 A.

jest to fałszywe, i to dwojako. Po pierwsze dlatego, że istnieje pewna część duszy, której nie można przypisać żadnej części ciała, mianowicie intelekt, o którym pisaliśmy

powyżej [II, 51; II, 56], że nie jest urzeczywistnieniem żadnej części ciała. Po drugie dlatego, że jest jasne, iż w tej samej części ciała ukazują się działania różnych części duszy, jak to widać u zwierząt, które żyją po przecięciu ich, gdyż ta sama część ma ruch i odczuwanie wrażeń, i pragnienia zmysłowe, które ją poruszają. I podobnie każda część rośliny ucięta odżywia się, rośnie i kwitnie, z czego wynika, że różne części duszy istnieją w jednej i tej samej części ciała. Nie ma w nas więc różnych dusz, które przypisywałoby się różnym częściom ciała.

Co więcej. Różne siły, które nie tkwią w jednym źródle, nie przeszkadzają sobie nawzajem w działaniu — chyba że ich działania byłyby przeciwne, co się nie zdarza w przypadku, o który tu chodzi. Widzimy zaś, że różne działania duszy przeszkadzają sobie, gdy bowiem jedno jest intensywne, drugie słabnie. Trzeba więc te działania i siły, które są ich najbliższymi zasadami, sprowadzić do jednej zasady. Tą zasadą nie może być ciało — zarówno dlatego, że jest pewne działanie, w którym ciało nie bierze udziału, mianowicie poznanie intelektualne, jak i dlatego, że gdyby zasadą tych sił i działań było ciało jako takie, to wówczas znajdowałyby się one we wszystkich ciałach, a to jest oczywiście fałszywe. I stąd wynika, że zasadą ich jest jakaś jedna forma, przez którą to ciało jest takim, a nie innym ciałem. Formą tą jest dusza. Wynika zatem, że wszystkie działania duszy, jakie w nas istnieją, pochodzą od jednej duszy. I w ten sposób nie ma w nas wielu dusz.

Zgadza się z tym zaś to, co powiedziane jest w księdze *O dogmatach kościelnych*[68]: „Nie wierzymy, by były dwie dusze w jednym człowieku, jak pisze Jakub i inni Syryjczycy — jedna zwierzęca, która ożywia ciało i zmieszana jest z krwią,

68 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 15 (PL 42, 1216).

a druga duchowa, która kieruje rozumem; lecz mówimy, że jest w człowieku jedna i ta sama dusza, która i ciało ożywia swą obecnością, i sobą samą rządzi swym własnym rozumem".

Rozdział 59
INTELEKT MOŻNOŚCIOWY CZŁOWIEKA NIE JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELNIE ISTNIEJĄCĄ

Byli także inni, którzy znaleźli odmienny argument, by utrzymywać, że substancja obdarzona intelektem nie może się łączyć z ciałem jako forma. Twierdzą oni, że intelekt — nawet intelekt, który Arystoteles nazywa możnościowym[69] — jest pewną substancją oddzieloną, niezwiązaną z nami jako forma.

1. Usiłują tego dowieść, po pierwsze, ze słów Arystotelesa, który rozważając[70] o tym intelekcie, twierdzi, że jest on oddzielony od ciała i z nim niezmieszany, i prosty, i niedoznający wrażeń, a tego nie można by o nim powiedzieć, gdyby był formą ciała.
2. Podobnie — korzystając z dowodu Arystotelesa[71], w którym udowadnia, że ponieważ intelekt możnościowy przyjmuje wszystkie formy poznawcze rzeczy poznawalnych zmysłowo, będąc w stosunku do nich w możności, to musi być ich pozbawiony. Podobnie też źrenica, która przyjmuje wszystkie gatunki barw, pozbawiona jest wszelkiej barwy. Gdyby bowiem ona sama miała jakąś barwę, barwa ta uniemożliwiłaby widzenie innych barw. Owszem, widziałaby wszystko tylko poprzez ową barwę. I podobnie by było z intelektem możnościowym, gdyby on sam miał jakąś

formę, czyli naturę rzeczy zmysłowo poznawalnych. Tak zaś musiałoby być, gdyby był zmieszany

69 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 18-430a 19).
70 Tamże.
71 Tamże.

z jakimś ciałem. I podobnie, gdyby był formą jakiegoś ciała — skoro bowiem z formy i z materii powstaje coś jednego, forma musi uczestniczyć w czymś należącym do natury tego, czego jest formą. Niemożliwe jest więc, by intelekt możnościowy był zmieszany z ciałem lub by je urzeczywistniał, to jest był formą jakiegoś ciała.

3. Dalej. Gdyby był formą jakiegoś ciała materialnego, to receptywność tego intelektu byłaby tego samego rodzaju, co receptywność materii pierwszej. To bowiem, co jest formą jakiegoś ciała, nie przyjmuje niczego bez materii tego ciała. Materia pierwsza zaś przyjmuje formy jednostkowe — właśnie przez to zostają ujednostkowione, że są w materii. Intelekt możnościowy przyjmowałby więc formy jako formy jednostkowe. I tak nie poznawałby pojęć powszechnych. To zaś jest oczywiście fałszywe.

4. Oprócz tego. Materia pierwsza nie jest zdolna do poznania form, które przyjmuje. Jeśli więc taka sama byłaby receptywność intelektu możnościowego i materii pierwszej, to i intelekt możnościowy nie poznawałby przyjętych form. A to jest fałszywe.

5. Co więcej. Niemożliwą jest rzeczą, by w ciele istniała moc nieskończona, jak tego dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*[72]. Intelekt możnościowy zaś ma w pewien sposób moc nieskończoną. Posługując się nim, wydajemy bowiem sądy o rzeczach nieskończonych co do liczby — na tyle, na ile poznajemy przez niego pojęcia ogólne, które obejmują w możności nieskończoną liczbę pojęć szczegółowych. Nie jest więc intelekt możnościowy mocą w ciele.

Takie oto argumenty skłoniły Awerroesa[73] i, jak on mówi, niektórych filozofów starożytnych, do twierdzenia, że intelekt

72 Arystoteles, *Physica* VIII, 10 (266a 25n).
73 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 387-389).

możnościowy, którym dusza poznaje umysłowo, jest co do istnienia oddzielony od ciała i że nie jest formą ciała.

Lecz ponieważ intelekt ten w ogóle nie należałby do nas i nic byśmy przezeń nie poznawali umysłowo, gdyby się z nami w jakiś sposób nie łączył, określa Awerroes[74] także sposób, w jaki jest z nami związany. Twierdzi, że urzeczywistniona umysłowa forma poznawcza jest formą intelektu możnościowego, jak rzecz rzeczywiście widziana jest formą władzy wzroku. Stąd z intelektu możnościowego i urzeczywistnionej formy poznawczej powstaje coś jednego. Z kimkolwiek się więc łączy powyższa forma umysłowa, z tym łączy się także intelekt możnościowy. Otóż łączy się z nami za pośrednictwem wyobrażenia, które jest pewnym podmiotem owej umysłowej formy poznawczej. Tym więc sposobem jest też z nami związany intelekt możnościowy.

Łatwo dojrzeć, że jest to niedorzeczne i niemożliwe. Ten bowiem poznaje umysłowo, kto ma intelekt. Poznajemy to, czego forma poznawcza łączy się z intelektem. Z tego

więc, że forma poznawcza złączona z intelektem istnieje w jakiś sposób w człowieku, nie wynika, że człowiek poznaje umysłowo, ale tylko to, że oddzielnie istniejący intelekt poznaje człowieka.

Oprócz tego. Urzeczywistniona forma poznawcza jest formą intelektu możnościowego w taki sposób, w jaki forma poznawcza wzroku jest formą władzy widzenia albo samego oka. Umysłowa forma poznawcza odnosi się do wyobrażenia tak, jak urzeczywistniona forma poznawcza wzroku do barwnego przedmiotu będącego poza duszą; i tego porównania używa Awerroes[75], a także Arystoteles[76]. Podobnie więc intelekt możnościowy jest związany przez formę poznawczą z wyobrażeniem, które w nas istnieje, a władza widzenia z barwą,

74 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-405).
75 Tamże (s. 401).
76 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

która istnieje w kamieniu. Ten związek nie sprawia, że kamień widzi, lecz tylko — że jest widziany. Stąd i wspomniany związek intelektu możnościowego z nami nie sprawia, że poznajemy umysłowo, lecz tylko — że jesteśmy poznawani. Jasne zaś jest, iż właściwie i prawdziwie orzekamy, że człowiek poznaje umysłowo — nie badalibyśmy bowiem natury intelektu, gdybyśmy siebie nie poznawali. Powyższy związek nie jest więc wystarczający.

Co więcej. Każdy poznający łączy się przez władzę poznawczą z przedmiotem poznania, a nie na odwrót, podobnie jak każdy działający przez moc działania łączy się z przedmiotem działania. Człowiek poznaje umysłowo przez intelekt jako władzę poznawczą. Nie łączy się więc przez formę poznawczą z intelektem, lecz raczej przez intelekt łączy się z przedmiotem poznania.

Co więcej. To, przez co jakaś rzecz działa, musi być jej formą, każda bowiem rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona, urzeczywistniona zaś jest tylko przez swą formę. Dlatego też Arystoteles[77] dowodzi, że dusza jest formą, mówiąc, że zwierzę przez duszę żyje i odbiera wrażenia. Człowiek zaś poznaje umysłowo i to jedynie przez intelekt; stąd Arystoteles[78], badając zasadę, przez którą poznajemy umysłowo, podaje nam naturę intelektu możnościowego. Zatem intelekt możnościowy musi łączyć się z nami w sposób formalny, a nie tylko przez swój przedmiot.

Oprócz tego. Intelekt urzeczywistniony jako poznający i urzeczywistniony przedmiot jego poznania są czymś jednym, podobnie jak czymś jednym jest zmysł urzeczywistniony jako poznający i urzeczywistniony przedmiot jego poznania. Inaczej zaś jest w sytuacji, gdy intelekt i jego przedmiot poznania są w możności i gdy zmysł i jego przedmiot poznania są w możności. Forma poznawcza rzeczy więc, o ile istnieje w wyobraże-

77 Arystoteles, *De anima* II, 2 (4l4a 4n).
78 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

niach, nie jest urzeczywistnionym przedmiotem poznania, nie stanowi bowiem wówczas czegoś jednego z intelektem rzeczywiście poznającym — urzeczywistnionym przedmiotem poznania jest wtedy, gdy jest oderwana od wyobrażeń. Tak też formy

poznawczej barwy nie spostrzega się w sposób rzeczywisty zgodnie z tym, że jest w kamieniu, lecz tylko wtedy, gdy jest w źrenicy. Według poglądu zaś powyżej przytoczonego, forma poznawcza wchodzi w łączność z nami tylko na tyle, na ile jest w wyobrażeniach. Nie jest więc z nami związana z racji tego, że tworzy jedność z intelektem możnościowym jako jego forma. Nie może zatem być czymś pośrednim, przez co intelekt możnościowy byłby z nami związany — o ile bowiem wiąże się z intelektem możnościowym, nie wiąże się z nami ani też na odwrót.

Okazuje się, że tego, kto zajął to stanowisko, zwiodła wieloznaczność. Barwy bowiem istniejące poza duszą, w obecności światła są rzeczywiście widzialne jako mogące poruszyć wzrok, a nie jako rzeczywiście spostrzeżone — na tyle, na ile tworzą jedność z urzeczywistnionym zmysłem. I podobnie, wyobrażenia przez światło intelektu czynnego stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego jako mogące poruszyć intelekt możnościowy, a nie jako rzeczywiście poznane i stanowiące jedność z urzeczywistnionym intelektem możnościowym.

Podobnie. Tam, gdzie znajdujemy doskonalsze działanie żyjącego, tam też jest doskonalszy gatunek życia, odpowiadający owemu działaniu. W roślinach bowiem znajduje się tylko działanie związane z odżywianiem. W zwierzętach zaś jest doskonalsze działanie, mianowicie doznawanie wrażeń i ruch przestrzenny, stąd też zwierzę żyje doskonalszym życiem. Lecz w człowieku znajdujemy działanie należące do życia jeszcze doskonalszego niż u zwierzęcia, mianowicie poznanie umysłowe. A zatem człowiek będzie miał doskonalsze życie. Otóż życie jest przez duszę. Dusza więc, przez którą człowiek żyje, będzie doskonalsza niż dusza zmysłowa. Żadna zaś nie jest

doskonalsza niż intelekt. Intelekt więc jest duszą człowieka. A zatem jest jego formą.

Co więcej. Co wynika z działania jakiejś rzeczy, nie określa gatunku, działanie jest bowiem wtórnym urzeczywistnieniem, forma zaś, przez którą coś ma gatunek, jest pierwszym urzeczywistnieniem. Zjednoczenie intelektu możnościowego z człowiekiem wynika według powyższego poglądu z działania człowieka, gdyż dokonuje się za pośrednictwem wyobraźni, która według Filozofa[79] jest ruchem wynikającym z urzeczywistnionego poznania zmysłowego. Takie połączenie zatem nie nadaje człowiekowi gatunku. Nie różni się więc człowiek gatunkiem od zwierząt przez to, że ma intelekt.

Co więcej. Jeśli o gatunku człowieka stanowi to, że jest rozumny i posiada intelekt, to każdy, kto należy do gatunku człowieka, jest rozumny i posiada intelekt. Lecz dziecko, już zanim opuści łono matki, należy do gatunku ludzkiego, a nie ma w nim jeszcze wyobrażeń, które są urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego. Człowiek zatem nie posiada intelektu z racji tego, że intelekt tworzy z nim związek za pośrednictwem umysłowej formy poznawczej, której podmiotem jest wyobrażenie.

Rozdział 60
O PRZYNALEŻNOŚCI DO GATUNKU CZŁOWIEKA NIE DECYDUJE INTELEKT BIERNY, LECZ INTELEKT MOŻNOŚCIOWY

Na te argumenty odpowiada się zgodnie z przytoczonym wyżej poglądem [II, 59]- Mówi bowiem wspomniany

79 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).

426

Awerroes[80], że człowiek różni się gatunkowo od zwierząt przez intelekt, który Arystoteles[81] nazywa biernym, a którym jest władza osądu myślowego — jest ona właściwa człowiekowi, a w jej miejsce inne zwierzęta mają pewną naturalną władzę osądu. Zadaniem tej władzy osądu myślowego jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych i porównywanie ich nawzajem, tak jak intelekt oddzielony od materii i niezmieszany z nią porównuje i rozróżnia ogólne ujęcia umysłowe. A ponieważ przez tę władzę oraz władzę wyobraźni i pamięci są przygotowywane wyobrażenia, by mogły przyjąć działanie intelektu czynnego, przez który stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego — podobnie jak istnieją pewne umiejętności przygotowujące materię dla głównego artysty — dlatego wspomniana władza nosi nazwę intelektu i rozumu; lekarze twierdzą, że ma ona siedzibę w środkowej części głowy. I według jakości tej władzy jeden człowiek różni się od drugiego zdolnościami umysłowymi i innymi właściwościami odnoszącymi się do poznania umysłowego. Przez jej używanie i ćwiczenie nabywa człowiek sprawności wiedzy. Stąd sprawność wiedzy jest w intelekcie biernym jak w podmiocie. Ów intelekt bierny posiada od początku dziecko — decyduje on o jego przynależności do gatunku ludzkiego, zanim rzeczywiście zacznie poznawać umysłowo.

Widać wyraźnie, że powyższe argumenty są fałszywe i że ich nadużyto. Czynności życiowe przyrównuje się bowiem do duszy jako urzeczywistnienie wtórne do pierwszego, jak to widać u Arystotelesa w II księdze *O duszy*[82]. W jednym podmiocie zaś pierwsze urzeczywistnienie wyprzedza czasowo urzeczywistnienie wtórne, tak jak wiedza wyprzedza rozważanie. Wszędzie więc, gdzie się znajduje jakaś czynność życiowa, należy przyjąć jakąś część duszy, która do owej czynności odnosi

80 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 6-7; III, 20; III, 33, t. c. 20.
81 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).
82 Arystoteles, *De anima* II, 1 (421a 23).

427

się jak urzeczywistnienie pierwsze do wtórnego. Otóż człowiek ma właściwą sobie czynność, przewyższającą inne zwierzęta, mianowicie poznawanie umysłowe i rozumowanie, a jest to czynność właściwa człowiekowi jako człowiekowi, jak mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*[83]. Należy więc w człowieku przyjąć jakąś zasadę, która we właściwy sposób daje człowiekowi gatunek i która odnosi się do poznawania umysłowego, jak urzeczywistnienie pierwsze do wtórnego. Nie może zaś tą zasadą być wspomniany intelekt bierny, gdyż zasada takiej czynności nie może doznawać poruszeń ani być zmieszana z ciałem, jak tego dowodzi Filozof[84], jasne zaś jest, że z intelektem biernym rzecz się ma przeciwnie. Nie jest zatem możliwe, by o przynależności do gatunku ludzkiego decydowała władza osądu myślowego, zwana intelektem biernym, przez którą człowiek się różni od innych zwierząt.

Co więcej. Co jest właściwością części zmysłowej, tego nie można przypisywać wyższemu rodzajowi życia niż życie zmysłowe, tak jak tego, co jest właściwością duszy wegetatywnej, nie przypisuje się wyższemu rodzajowi życia niż życie wegetatywne. Wiadomo zaś, że wyobraźnia i te władze, które z niej wynikają, jak na przykład pamięć i tym podobne, są właściwościami części zmysłowej, jak tego dowodzi Filozof w księdze *O*

pamięci[85]. A zatem na mocy powyższych władz albo którejś z nich nie może zwierzę być uważane za należące do wyższego rodzaju życia niż życie zmysłowe. Człowiek natomiast należy do wyższego rodzaju życia, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *O duszy*[86]. Rozróżniając rodzaje życia, umieszcza dziedzinę poznania umysłowego, które przypisuje człowiekowi, ponad dziedziną poznania zmysłowego, przypisywanego powszechnie każdemu zwierzęciu. Człowiek zatem nie żyje ży-

83 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 7 (1098a 3).
84 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 12-430a 9).
85 Arystoteles, *De memoria et reminiscentia* I (450a 12).
86 Arystoteles, *De anima* II, 2 (413a 20n).

ciem sobie właściwym mocą powyższej władzy osądu myślowego.

Co więcej. Wszystko, co samo siebie porusza, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*[87], złożone jest z czegoś poruszającego i poruszanego. Człowiek zaś, jak i inne zwierzęta, porusza sam siebie. Poruszane zatem i poruszające są jego częściami. Pierwszym poruszającym w człowieku jest intelekt, intelekt bowiem swoim poznanym przedmiotem pobudza wolę. Nie można też powiedzieć, by poruszycielem był tylko sam intelekt bierny, gdyż intelekt bierny poznaje tylko przedmioty jednostkowe, przy poruszaniu zaś wchodzi w grę tak pogląd ogólny, należący do intelektu możnościowego, jak i jednostkowy, który może należeć do intelektu biernego, jak to widać u Arystotelesa w III księdze *O duszy*[88] i w VII księdze *Etyki*[89]. Intelekt możnościowy jest więc jakąś częścią człowieka. I jest w nim rzeczą najszlachetniejszą i najbardziej formalną. A zatem intelekt możnościowy, a nie intelekt bierny, decyduje o przynależności człowieka do gatunku.

Dalej. Dowodzi się, że intelekt możnościowy nie urzeczywistnia jakiegoś ciała, dlatego że poznaje wszystkie formy zmysłowe w sposób powszechny. Żadna więc władza, której działanie może się rozciągnąć na ogólne ujęcia wszystkich form zmysłowych, nie może urzeczywistniać jakiegoś ciała. Wola zaś do takich władz należy, może się ona bowiem rozciągać na wszystko, co poznajemy umysłowo, przynajmniej o tyle, o ile chcemy to poznać. Akt woli odnosi się do tego, co powszechne, w ogólności bowiem, jak mówi Arystoteles w swej *Retoryce*[90], mamy w nienawiści rodzaj przestępców, ale gniewamy się tylko na poszczególnych. Wola nie może zatem urzeczywistniać jakiejś części ciała ani też wynikać z jakiejś władzy,

87 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).
88 Arystoteles, *De anima* III, 11 (434a 17).
89 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 3 (1147a 1).
90 Arystoteles, *Rhetońca* II, 4 (1382a 4n).

która urzeczywistniałaby ciało. Każda zaś część duszy jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała — jedynie z wyjątkiem ściśle rozumianego intelektu. Wola jest zatem w części umysłowej; stąd i Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*[91], że wola jest w części rozumnej, pożądliwość zaś i gniewliwość w części zmysłowej. Z tego powodu także akty pożądliwości i gniewliwości związane są z namiętnością, podczas gdy akt woli związany jest tylko z wyborem. Wola człowieka nie jest poza człowiekiem, tkwiąc jakby w jakiejś oddzielonej substancji, lecz istnieje w samym człowieku. Inaczej bowiem nie byłby on

panem swych czynności, gdyż działałby wolą jakiejś substancji oddzielonej, a w nim samym istniałyby tylko władze pożądawcze, działające w związku z namiętnością, a mianowicie pożądliwość i gniewliwość; znajdują się one w części zmysłowej, tak jak i u innych zwierząt, które raczej są doprowadzane do działania, niż same działają. To zaś jest niemożliwe i obala wszelką filozofię moralną i współżycie społeczne. Musi więc w nas istnieć intelekt możnościowy, który nas odróżnia od zwierząt — nie tylko intelekt bierny.

Podobnie. Tak jak nic nie może działać inaczej niż przez władzę czynną w nim istniejącą, tak też nic nie może doznawać inaczej niż przez władzę bierną w nim istniejącą; materiał palny bowiem może być spalony nie tylko dlatego, że coś potrafi go spalić, ale także dlatego, że ma w sobie możność, by był spalony. Poznawanie umysłowe zaś jest pewnym doznawaniem, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[92]. Skoro więc dziecko pojmuje w możności, chociaż nie pojmuje w sposób urzeczywistniony, musi w nim istnieć jakaś władza, przez którą mogłoby pojmować. Tą zaś władzą jest intelekt możnościowy. Musi więc z dzieckiem już wcześniej być złączony intelekt możnościowy, zanim będzie pojmować w sposób rzeczywisty.

91 Arystoteles, *De anima* III, 9 (432b 6).
92 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

430

Nie wchodzi zatem intelekt możnościowy w łączność z człowiekiem przez urzeczywistnioną umysłową formę poznawczą, lecz sam intelekt możnościowy tkwi od początku w człowieku jako jego własność.

Na ten argument odpowiada zaś wyżej wymieniony Awerroes[93]. Twierdzi on, iż mówimy, że dziecko ma możność pojmowania z dwojakiego powodu. Po pierwsze dlatego, że wyobrażenia, które w nim są, są umysłowo poznawalne w możności. Po drugie dlatego, że intelekt możnościowy może wchodzić z dzieckiem w łączność, a nie dlatego, że intelekt już z nim jest złączony.

Należy jednak wykazać, że oba sposoby są niewystarczające. Inna bowiem jest możność, którą przyczyna może działać, a inna możność, którą doznający działania przyczyny może doznawać — różnią się one jako przeciwstawne. Z tego więc, iż komuś przysługuje możność działania, nie wynika, by mógł doznawać. Otóż móc poznawać umysłowo to znaczy móc doznawać, skoro poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem według Filozofa[94]. Nie mówimy więc, że dziecko może poznawać umysłowo dlatego, że wyobrażenia, które posiada, mogą stać się rzeczywiście umysłowo poznawalne, gdyż to należy do możności działania, wyobrażenia poruszają bowiem intelekt możnościowy.

Dalej. Możność wynikająca z gatunku jakiejś rzeczy nie jest właściwością tej rzeczy w aspekcie tego, co tej rzeczy gatunku nie nadaje. Możność poznawania umysłowego wynika z gatunku ludzkiego, poznawanie to jest bowiem własnością człowieka jako takiego. Wyobrażenia zaś nie nadają gatunku człowiekowi, lecz raczej wynikają z czynności człowieka. Nie można więc powiedzieć, by dziecko z racji wyobrażeń miało możność pojmowania.

93 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 405).
94 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

431

Podobnie nie można też powiedzieć, by dziecko mogło poznawać umysłowo, dlatego że intelekt możnościowy może wchodzić z nim w związek. Tak bowiem mówimy, że ktoś może działać lub doznawać działania przez możność czynną lub bierną, jak mówimy, że coś jest białe przez białość. Nie mówimy natomiast, że coś jest białe, zanim białość z nim wejdzie w łączność. Nie mówimy zatem także, że ktoś może działać lub doznawać, zanim możność czynna lub bierna w nim zaistnieje. Nie można więc o dziecku powiedzieć, że jest w stanie pojmować, zanim intelekt możnościowy, który jest władzą poznania umysłowego, wejdzie z nim w łączność.

Oprócz tego. Mówimy, że inaczej ma ktoś możność działania, zanim posiądzie naturę, na mocy której działa, a inaczej, gdy już posiada tę naturę, lecz przypadłościowo przeszkadza mu coś w działaniu. Podobnie mówimy, że inaczej jakieś ciało może zostać podniesione w górę, zanim stanie się lekkie, a inaczej później, gdy już jest lekkie, lecz doznaje przeszkody w ruchu. Dziecko zaś posiada zdolność pojmowania w możności nie jakby jeszcze nie posiadało natury zdolnej do pojmowania, lecz dlatego, że ma przeszkodę w pojmowaniu. Przeszkadzają mu w poznaniu umysłowym różnorodne istniejące w nim poruszenia, jak powiedziane jest w VII księdze *Fizyki*[95]. Nie dlatego więc mówimy, że ma możność pojmowania, iż intelekt możnościowy, który jest zasadą pojmowania, może wejść z nim w łączność, lecz dlatego, że już ma z nim związek, ale doznaje przeszkody w czynności mu właściwej. Stąd — gdy się przeszkodę usunie — pojmuje natychmiast.

Podobnie. Sprawność to to, przez co ktoś działa, gdy zechce. Sprawność więc i działanie, które odpowiada sprawności, musi mieć ten sam podmiot. Lecz rozważanie związane z poznaniem umysłowym, które jest urzeczywistnieniem sprawności odnoszącej się do wiedzy, nie może należeć do intelektu

95 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (248a ln).

biernego, lecz przysługuje intelektowi możnościowemu. Żeby bowiem jakaś władza poznawała umysłowo, trzeba, by nie była urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. A zatem i sprawność wiedzy nie tkwi w intelekcie biernym, ale w intelekcie możnościowym. Wiedza zaś jest w nas, i stosownie do niej mówi się, że wiemy. Intelekt możnościowy więc również jest w nas, a nie jest oddzielony od nas co do istnienia.

Dalej. Przyswajanie wiedzy polega na upodobnieniu poznającego do rzeczy poznawanej. Do rzeczy poznanej jako poznanej nie upodabnia się poznający inaczej, jak tylko przez ogólne formy poznawcze, o nich bowiem jest wiedza. Ogólne formy poznawcze nie mogą istnieć w intelekcie biernym, gdyż jest on władzą posługującą się narządem, lecz w intelekcie możnościowym. Wiedza zatem nie jest w intelekcie biernym, lecz tylko w intelekcie możnościowym.

Co więcej. Intelekt usprawniony, jak to przyznaje przeciwnik [to znaczy Awerroes][96], jest skutkiem działania intelektu czynnego. Skutkami zaś działania intelektu czynnego są urzeczywistnione przedmioty poznania umysłowego, a właściwym ich odbiorcą jest intelekt możnościowy, do którego się przyrównuje intelekt czynny, tak jak umiejętność twórczą do materii, o czym mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[97]. Intelekt usprawniony, który jest sprawnością wiedzy, musi więc być w intelekcie możnościowym, a nie w intelekcie biernym.

Oprócz tego. Niemożliwe jest, by doskonałość wyższej substancji zależała od substancji niższej. Doskonałość zaś intelektu możnościowego zależy od działania człowieka, zależy bowiem od wyobrażeń, które poruszają intelekt możnościowy. Nie jest zatem intelekt możnościowy jakąś substancją doskonalszą od człowieka. Musi więc być czymś, co należy do człowieka jako jego urzeczywistnienie i forma.

96 Awerroes, Commentarium magnum in Aristotelis De anima III, 36.
97 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13)

433

Dalej. Te byty, które są rozdzielone co do istnienia, mają także różne czynności, byty bowiem istnieją dla swoich czynności, jak akt pierwszy dla drugiego. Stąd mówi Arystoteles w I księdze *O duszy*[98], że jeśli któraś z czynności duszy dokonuje się bez ciała, to jest rzeczą możliwą, by dusza była oddzielona. Czynność zaś intelektu możnościowego wymaga ciała, mówi bowiem Filozof w III księdze O *duszy*[99], że intelekt może działać sam przez się, mianowicie poznawać umysłowo wtedy, gdy staje się urzeczywistniony przez formę poznawczą wyabstrahowaną z wyobrażeń, które nie mogą obyć się bez ciała. A zatem intelekt możnościowy nie jest zupełnie oddzielony od ciała.

Co więcej. Każdy byt, któremu z natury przysługuje jakieś działanie, otrzymuje od natury także to, bez czego owych działań nie mógłby wykonać. Tak dowodzi Arystoteles w II księdze *O niebie*[100], że gdyby gwiazdy poruszały się ruchem, w którym zmienia się miejsce na wzór zwierząt, to natura dałaby im narządy potrzebne do takiego ruchu. Otóż działanie intelektu możnościowego dokonuje się za pomocą organów cielesnych, w których muszą być wyobrażenia. A zatem natura złączyła intelekt możnościowy z narządami cielesnymi. Nie jest on więc co do istnienia oddzielony od ciała.

Podobnie. Gdyby intelekt możnościowy był co do istnienia oddzielony od ciała, pojmowałby substancje oddzielone od materii lepiej niż formy zmysłowe, są one bowiem bardziej poznawalne i bardziej do niego podobne. Nie może jednak poznawać substancji zupełnie od materii odłączonych, dlatego że nie istnieją żadne ich wyobrażenia, ów intelekt zaś w żaden sposób nie pojmuje bez wyobrażeń, jak mówi Arystoteles w III księdze O *duszy*[101], wyobrażenia są bowiem dla niego tym,

98 Arystoteles, *De anima* I, 1 (403a 10).
99 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 7).
100 Arystoteles, *De caelo* II, 8 (290a 32).
101 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 17).

434

czym przedmioty poznania zmysłowego dla zmysłu, a bez nich zmysł nic nie poznaje. Nie jest więc intelekt możnościowy substancją oddzieloną co do istnienia od ciała.

Dalej. W każdym rodzaju zakres możności biernej odpowiada zakresowi możności czynnej należącej do tego rodzaju. Stąd nie ma w naturze biernej możności, której nie odpowiadałaby jakaś naturalna możność czynna. Lecz intelekt czynny poznawalnymi umysłowo czyni tylko wyobrażenia. A zatem i intelekt możnościowy nie zostaje poruszony innymi przedmiotami poznania umysłowego jak formy poznawcze wyabstrahowane z wyobrażeń. Stąd nie może poznawać substancji oddzielonych.

Co więcej. W substancjach oddzielonych istnieją w sposób poznawalny umysłowo formy poznawcze rzeczy zmysłowych, dzięki którym substancje te posiadają wiedzę o rzeczach zmysłowo poznawalnych. Jeśli więc intelekt możnościowy poznawałby substancje oddzielone, to otrzymywałby od nich poznanie rzeczy podpadających pod zmysły. Nie otrzymywałby go zatem z wyobrażeń, gdyż natura nie zawiera tego, co zbyteczne.

Jeśliby się zaś twierdziło, że substancje oddzielone nie mają poznania rzeczy zmysłowych, należałoby przynajmniej twierdzić, że posiadają wyższe poznanie. Nie może takiego poznania brakować intelektowi możnościowemu, jeśli powyższe substancje poznaje. Będzie więc miał dwojakie poznanie: jedno na sposób poznania substancji oddzielonych, drugie zaś otrzymane od zmysłów. Jedno z nich byłoby zbyteczne.

Oprócz tego. Intelekt możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje umysłowo, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[102]. Jeśli więc intelekt możnościowy poznaje substancje oddzielone, to i my je poznajemy. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż odnosimy się do nich jak oko sowy do słońca, jak mówi Arystoteles[103].

102 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
103 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

435

Na te argumenty odpowiada się według wyżej przedstawionego stanowiska[104]. Intelekt możnościowy bowiem, jako bytujący samoistnie, poznaje substancje oddzielone i jest w stosunku do nich w możności, podobnie jak ciało przezroczyste jest w możności w stosunku do światła. Z racji tego zaś, że wchodzi z nami w łączność, jest od początku w możności w stosunku do form poznawczych wyabstrahowanych z wyobrażeń. Dlatego my przez intelekt możnościowy nie poznajemy od początku substancji oddzielonych.

To jednak nie wystarcza. Ich zdaniem bowiem intelekt możnościowy jest z nami w łączności dlatego, że doskonali się przez umysłowe formy poznawcze oderwane od wyobrażeń. Należy więc ujmować ten intelekt najpierw jako będący w możności w stosunku do tego rodzaju form poznawczych niż do złączenia się z nami. Nie jest zatem w możności do tego rodzaju form poznawczych przez złączenie się z nami.

Oprócz tego. Zgodnie z tym intelektowi możnościowemu bycie w możności w stosunku do powyższych form poznawczych nie przysługiwałoby samo przez się, lecz przez coś innego. Nie należy zaś niczego definiować przez coś, co nie przysługuje mu samo przez się. Definicja intelektu możnościo- wego nie pochodzi więc od tego, że jest w możności w stosunku do powyższych form poznawczych, jak to podaje Arystoteles w III księdze O *duszy*[105].

Co więcej. Jest niemożliwe, by intelekt możnościowy poznawał równocześnie wiele rzeczy, chyba że jedną poznaje przez drugą. Nie udoskonala się bowiem jedna władza wieloma aktami inaczej, jak według pewnego porządku. Jeśli więc intelekt możnościowy poznaje substancje oddzielone i formy poznawcze odłączone od wyobrażeń, to musi albo przez tego rodzaju formy poznawać substancje oddzielone, albo na od-

104 Awerroes, Commentarium magnum, in Aristotelis *De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 410); por. III, 20 (s. 450); III, 36 (s. 499).
105 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 28-29).

436

wrót. Cokolwiek się zaś przyjmie, wynika stąd, że poznajemy substancje oddzielone. Jeśli bowiem rozumiemy naturę rzeczy podpadających pod zmysły na tyle, na ile poznaje je intelekt możnościowy, intelekt możnościowy zaś poznaje je przez to, że poznaje substancje oddzielone, to tak samo my będziemy je poznawać. I podobnie, jeśli się rzecz ma na odwrót. To zaś jest oczywiście fałszywe. Intelekt możnościowy nie poznaje zatem substancji oddzielonych. Nie jest więc substancją oddzieloną.

Rozdział 61 <<
POWYŻSZE STANOWISKO SPRZECIWIA SIĘ POGLĄDOM ARYSTOTELESA

Ponieważ Awerroes[106] usiłuje wzmocnić swe stanowisko autorytetem, twierdząc, że Arystoteles był tego zdania, wykażemy jasno, że stanowisko to sprzeciwia się poglądowi Arystotelesa.

Po pierwsze dlatego, że Arystoteles w II księdze *O duszy* określa duszę jako „pierwsze urzeczywistnienie fizycznego ciała organicznego posiadającego życie w możności"[107], a potem dodaje[108], że jest to definicja, która się odnosi powszechnie do każdej duszy, nie podając sprawy w wątpliwość, jak sobie wyobraża ów Awerroes[109]. Wynika to jasno z tekstu greckiego i z tłumaczenia Boecjusza.

Następnie zaś w tym samym rozdziale Arystoteles dodaje, że „istnieją pewne części duszy, które mogą być oddzielone"[110].

106 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (passim).
107 Arystoteles, *De anima* II, 1 (4l2a 27-28).
108 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 4).
109 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* II, 7 (ed. Crawford, s. 138).
110 Arystoteles, *De anima* II, 1 (413a 7).

Mogą to być tylko części obdarzone umysłem. Wynika więc stąd, że te części stanowią o urzeczywistnieniu ciała.

Nie sprzeciwia się temu także to, co Arystoteles później dodaje: „O intelekcie zaś i władzy spekulatywnej nic nie jest jeszcze jasne, ale wydaje się, że jest to inny rodzaj duszy"[111]. Nie chce on przez to wyłączyć intelektu z powszechnej definicji duszy, lecz tylko oddzielić od natury właściwej innym częściom. Na przykład, gdy mówimy, że innym rodzajem zwierząt są zwierzęta, które latają, a innym zwierzęta, które chodzą, nie odbieramy latającym powszechnej definicji zwierzęcia. Stąd, aby objaśnić, w jakim sensie użył określenia „inny rodzaj", dodaje: „I tylko to może być oddzielone tak, jak to, co wieczne od tego, co podlega zniszczeniu"[112]. Nie jest też intencją Arystotelesa — jak sobie wyobraża ów Komentator[113] — utrzymywać, że nie jest jeszcze jasne, czy intelekt jest duszą, co wiadomo o innych zasadach. Prawdziwy bowiem tekst nie mówi, że „niczego się nie twierdzi", czyli że „nic nie jest powiedziane", lecz że „nic nie jest jasne", co należy rozumieć w odniesieniu do tego, co jest właściwe dla duszy, a nie w odniesieniu do ogólnej definicji. Jeśli zaś, jak sam Awerroes twierdzi[114], wieloznacznie używa się określenia „dusza", mówiąc o intelekcie i o innych [duszach], to po pierwsze Arystoteles zwróciłby uwagę na tę wieloznaczność, a potem by ją zdefiniował, jak jest jego zwyczajem. Inaczej popadłby w wieloznaczność, co nie jest dopuszczalne w naukach posługujących się dowodami.

Podobnie. W II księdze *O duszy*[115] wymienia intelekt wśród władz duszy. Także w powyższym tekście nazywa go władzą spekulatywną. Intelekt nie jest więc poza duszą ludzką, lecz jest pewną jej władzą.

111 Arystoteles, *De anima* II, 2 (4l3b 24).
112 Tamże (4l3b 26-27).
113 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* II, 21 (ed. Crawford, s. 159-160).
114 Tamże (s. 160).
115 Arystoteles, *De anima* II, 3 (4l4a 32).

438

Podobnie. W III księdze *O duszy,* gdy zaczyna rozprawiać o intelekcie możnościowym, nazywa go częścią duszy, mówiąc „o części duszy, przez którą dusza poznaje i wie"[116]. Pokazuje tu jasno, że intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy.

Jeszcze wyraźniej to czyni przez to, co dodaje później, gdy objaśnia naturę intelektu możnościowego: „Nazywam zaś intelektem to, przez co dusza wydaje sądy i poznaje umysłowo"[117]. Wyraźnie więc okazuje się, że intelekt jest czymś w duszy ludzkiej, przez co dusza ludzka poznaje.

Powyższe stanowisko jest zatem przeciwne poglądom Arystotelesa i przeciwne prawdzie. Stąd należy je odrzucić jako fałszywe.

Rozdział 62
ARGUMENTY PRZECIW POGLĄDOWI ALEKSANDRA NA INTELEKT MOŻNOŚCIOWY

Rozważywszy te słowa Arystotelesa, przyjął Aleksander[118], że intelekt możnościowy jest pewną władzą w nas, by w ten sposób mogła się do niego odnosić ogólna definicja duszy przytoczona przez Arystotelesa w II księdze O *duszy*[119]. Ponieważ jednak nie mógł pojąć, że jakaś substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, twierdził, że powyższa władza nie tkwi w substancji obdarzonej intelektem i że nie wynika ze zmieszania elementów w ludzkiem ciele. Określony bowiem sposób zespolenia ciała ludzkiego sprawia, że człowiek jest

116 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
117 Tamże (429a 23).
118 Aleksander z Afrodyzji, *De intellectu et intellecto,* ed. G. Théry, Kain 1926, Bibliothèque thomiste, 7, s. 74-77; por. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 393-394).
119 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

439

w możności przyjęcia wpływu intelektu czynnego, który jest zawsze urzeczywistniony i według Aleksandra jest pewną substancją oddzieloną; ów wpływ sprawia, że człowiek poznaje w sposób rzeczywisty. W człowieku zaś tym, przez co człowiek poznaje umysłowo w możności, jest intelekt możnościowy. W ten sposób zdawało się wynikać, że z określonego zespolenia w nas elementów pochodzi intelekt możnościowy.

Widać na pierwszy rzut oka, że to stanowisko jest przeciwne słowom i dowodzeniom Arystotelesa. Wykazuje bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*[120], jak mówiliśmy [II, 59], że intelekt możnościowy jest niezmieszany z ciałem. Tego zaś nie można powiedzieć o władzy wynikającej z zespolenia elementów, gdyż to, co ma taką naturę, musi być

zakorzenione w zespoleniu elementów, jak to widzimy odnośnie do smaku, zapachu i innych tym podobnych. Zatem powyższe stanowisko Aleksandra jest nie do utrzymania, jak się wydaje, wobec słów i dowodu Arystotelesa.

Na to mówi Aleksander[121], że intelekt możnościowy jest samą gotowością natury ludzkiej do przyjęcia wpływu intelektu czynnego. Sama zaś gotowość nie jest jakąś określoną naturą zmysłową ani nie jest zespolona z ciałem. Jest bowiem pewną relacją i przyporządkowaniem jednego do drugiego.

To jednak wyraźnie sprzeciwia się intencji Arystotelesa. Arystoteles bowiem dowodzi, że racją tego, że intelekt możnościowy nie jest ograniczony do żadnej natury zmysłowej i co za tym idzie, że nie jest zespolony z ciałem, jest to, że może on przyjmować wszystkie zmysłowe formy poznawcze i może je poznawać. Tego natomiast nie można twierdzić o gotowości, gdyż jej właściwością jest nie tyle przyjmować, co czynić gotowym. Dowód Arystotelesa nie odnosi się więc do gotowości, lecz do czegoś, co jest gotowe do przyjęcia.

120 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-b 31).
121 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 14 (s. 430).

440

Co więcej. Jeśli to, co Arystoteles twierdzi o intelekcie możnościowym, przysługuje temu intelektowi jako gotowości, a nie odnosi się doń z racji natury podmiotu gotowego, wynikałoby stąd, że jest to właściwością wszelkiej gotowości. Otóż w zmyśle istnieje pewna gotowość do przyjmowania urzeczywistnionych przedmiotów zmysłowych. Zatem to samo, co o zmyśle, należy powiedzieć i o intelekcie możnościowym. Arystoteles[122] zaś jasno mówi coś odwrotnego, gdy wykazuje różnicę między przyjmowaniem przez zmysł i przez intelekt, widoczną w tym, że zbyt silne bodźce niszczą zmysł, nie niszczą zaś intelektu.

Podobnie. Arystoteles[123] przypisuje intelektowi możnościowemu to, że podlega działaniu przedmiotu poznawalnego umysłowo, że przyjmuje formy poznawcze i że jest w stosunku do nich w możności. Przyrównuje[124] go także do tablicy, na której nic nie napisano. Tego wszystkiego nie można powiedzieć o gotowości, lecz o podmiocie gotowym. Jest więc przeciwne intencji Arystotelesa, by intelekt możnościowy był samą gotowością.

Co więcej. Działający jest doskonalszy od doznającego, a twórca od rzeczy utworzonej, tak jak urzeczywistnienie od możności. Im zaś coś jest mniej materialne, tym jest doskonalsze. Skutek więc nie może być bardziej niematerialny od swej przyczyny. Wszelka władza poznawcza jako taka jest niematerialna; stąd też o zmyśle, który jest najniższą spośród władz poznawczych, mówi Arystoteles w II księdze *O duszy,* że „jest zdolny przyjmować zmysłowe formy poznawcze bez materii"[125]. Niemożliwe jest więc, by zespolenie elementów spowodowało powstanie jakiejś władzy poznawczej. Intelekt możnościo-

122 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 29-b 4).
123 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13-14).
124 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 2).
125 Arystoteles, *De anima* II, 12 (424a 16).

441

wy jest w nas najwyższą władzą poznawczą, twierdzi bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*[126], że intelekt możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje i pojmuje. Zespolenie elementów nie jest więc przyczyną powstania intelektu możnościowego.

Co więcej. Jeżeli zasada jakiegoś działania pochodzi od jakichś przyczyn, to owo działanie nie może przewyższać tych przyczyn, skoro przyczyna drugorzędna działa mocą przyczyny pierwszej. Działanie duszy wegetatywnej przewyższa także moc jakości elementarnych, Arystoteles bowiem dowodzi w II księdze *O duszy,* że „ogień nie jest przyczyną wzrostu, lecz jest w pewien sposób współprzyczyną, główną zaś przyczyną jest dusza"[127], do której się przyrównuje ciepło jak narzędzie do twórcy. Dusza wegetatywna zatem nie może powstać z zespolenia elementów. Tym mniej więc zmysł i intelekt możnościowy.

Podobnie. Poznanie umysłowe jest pewnym działaniem, w którym nie może brać udziału żaden organ cielesny. To działanie przypisuje się duszy albo też człowiekowi, mówimy bowiem, że dusza poznaje umysłowo lub że człowiek poznaje przez duszę. Musi więc w człowieku istnieć jakaś zasada niezależna od ciała, która byłaby źródłem tego działania. Gotowość wynikająca z zespolenia elementów zależy w sposób oczywisty od ciała. Tą zasadą nie jest więc gotowość. Jest nią intelekt możnościowy, mówi bowiem Arystoteles w III księdze O *duszy*[128], że intelekt możnościowy jest tym, dzięki czemu dusza poznaje umysłowo i wydaje sądy. Nie jest więc intelekt możnościowy gotowością.

Jeśliby się powiedziało, że podstawą powyższego działania w nas jest forma poznawcza urzeczywistniona przez intelekt czynny, to wydaje się to niewystarczające. Skoro bowiem czło-

126 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
127 Arystoteles, *De anima* II, 4 (4l6a 14).
128 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

wiek z poznającego umysłowo w możności staje się poznającym w rzeczywistości, to musi on nie tylko poznawać przez umysłową formę poznawczą, która urzeczywistnia jego poznanie, lecz także przez jakąś władzę umysłową, która byłaby zasadą powyższego działania, podobnie jak to jest w przypadku zmysłów. Władzą tą jest według Arystotelesa intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy nie jest więc zależny od ciała.

Oprócz tego. Forma poznawcza staje się umysłowo poznawalna w rzeczywistości, gdy jest oczyszczona od istnienia materialnego. Nie może się to stać, póki jest w jakiejś władzy materialnej, której mianowicie przyczyną są zasady materialne lub która jest urzeczywistnieniem organu materialnego. Należy więc przyjąć, że istnieje w nas jakaś niematerialna władza umysłowa. A jest nią intelekt możnościowy.

Co więcej. Arystoteles[129] nazywa intelekt możnościowy częścią duszy. Dusza jednakże nie jest gotowością, lecz urzeczywistnieniem, gotowość bowiem jest przyporządkowaniem możności do urzeczywistnienia. Z urzeczywistnienia jednak wynika pewna gotowość do dalszego urzeczywistnienia, jak na przykład z urzeczywistnienia ciała przezroczystego wynika przyporządkowanie do urzeczywistnienia światła. Intelekt możnościowy więc nie jest ową gotowością, lecz jakimś urzeczywistnieniem.

Co więcej. Człowiek otrzymuje gatunek i naturę ludzką odpowiednio do właściwej sobie części duszy, którą mianowicie jest intelekt możnościowy. Nic zaś nie otrzymuje gatunku i natury o tyle, o ile jest w możności, lecz o ile jest urzeczywistnione. Skoro więc

gotowość nie jest niczym innym jak przyporządkowaniem możności do urzeczywistnienia, jest rzeczą niemożliwą, by intelekt możnościowy nie był niczym innym, jak pewną gotowością istniejącą w naturze ludzkiej.

129 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

443

Rozdział 63
DUSZA NIE JEST KOMPLEKSJĄ, JAK TWIERDZIŁ GALEN

Powyższemu poglądowi Aleksandra o intelekcie możnościowym bliski jest pogląd lekarza Galena o duszy. Twierdzi on, że dusza jest kompleksją[130]. Do przyjęcia tej tezy skłoniła go obserwacja, że różne kompleksje są w nas przyczyną różnych namiętności, które się przypisuje duszy. Niektórzy, mając na przykład kompleksję choleryczną, łatwo się gniewają, melancholicy zaś łatwo się smucą. A zatem stanowisko Galena można zbić tymi samymi argumentami, które służyły do obalenia stanowiska Aleksandra [zob. II, 62], oraz innymi, które szczególnie do niego się stosują.

Wykazaliśmy powyżej [II, 62], że działanie duszy wegetatywnej i poznanie zmysłowe przewyższa moc jakości czynnych i biernych, a tym bardziej przewyższa tę moc działanie intelektu. Kompleksją zaś powstaje z jakości czynnych i biernych. Kompleksją więc nie może być zasadą działań duszy. Stąd jest rzeczą niemożliwą, by jakaś dusza była kompleksją.

Co więcej. Skoro kompleksją jest czymś złożonym z jakości przeciwnych, będąc jakby stanem pośrednim między nimi, nie może być ona formą substancjalną, substancji bowiem nic nie jest przeciwne ani też nie jest ona bardziej lub mniej [intensywna]. Dusza zaś jest formą substancjalną, a nie przypadłościową, inaczej dusza nie decydowałaby o przynależności do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Dusza więc nie jest kompleksją.

Co więcej. Kompleksją nie porusza ciałem zwierzęcia ruchem przestrzennym, gdyż wówczas ciało poruszałoby się zgodnie z elementem dominującym i w ten sposób zawsze poruszałoby się w dół. Dusza zaś porusza zwierzę we wszystkie strony. Nie jest więc kompleksją.

130 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis 2.*

444

Co więcej. Dusza rządzi ciałem i sprzeciwia się namiętnościom, które wynikają z kompleksji. Z racji kompleksji bowiem jedni są bardziej od drugich skłonni do pożądliwości lub gniewu, a jednak bardziej się od nich wstrzymują z powodu czegoś, co ich hamuje, jak to widać u wstrzemięźliwych. Tego zaś nie sprawia kompleksja. Dusza więc nie jest kompleksją.

Wydaje się zaś, że Galena zwiodło to, iż nie zauważył, że inaczej się przypisuje namiętności kompleksji, a inaczej duszy. Kompleksji bowiem przypisuje się je jako czemuś, co jest ich podłożem, i w zakresie tego, co jest w namiętnościach materialne, jak na przykład gorącość krwi i tym podobne, duszy natomiast przypisuje się je jako głównej przyczynie odnośnie do tego, co jest w namiętnościach formalne, jak na przykład w gniewie pragnienie zemsty.

Rozdział 64 <<
DUSZA NIE JEST HARMONIĄ

Podobny do powyższego poglądu jest pogląd tych, którzy twierdzą, że dusza jest harmonią. Nie pojmowali oni duszy jako harmonii dźwięków, lecz jako harmonię przeciwieństw, z których, jak się im wydawało, złożone są ciała żyjące. Pogląd ten w księdze *O duszy*[131] został, jak się zdaje, przypisany Empedoklesowi. Grzegorz z Nyssy[132] zaś przypisuje go Dinarchowi. Stąd też obala się ten pogląd tak jak poprzedni, a także argumentami, które się stosują szczególnie do niego.

Każde bowiem ciało powstałe z zespolenia elementów posiada harmonię i kompleksję. Harmonia nie może ani poruszać

131 Arystoteles, *De anima* I, 4 (407b 31; 408a 17n).
132 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis 2.*

ciałem, ani nim rządzić lub sprzeciwiać się namiętnościom; tak samo jak nie może tego kompleksja. Harmonia podlega także natężeniu i osłabieniu, podobnie jak kompleksja. Z tego wszystkiego się okazuje, że dusza nie jest harmonią ani kompleksją.

Co więcej. Pojęcie harmonii odpowiada raczej jakościom ciała niż jakościom duszy; zdrowie bowiem jest pewną harmonią humorów, siła — ładem ścięgien i kości, piękno — ładem części ciała i barw. Nie można zaś wyznaczyć, czego harmonią jest zmysł lub rozum i inne rzeczy należące do duszy. Dusza nie jest więc harmonią.

Co więcej. Harmonię ujmuje się dwojako: po pierwsze jako samo złożenie, po drugie jako stosunek złożenia. Dusza zaś nie jest złożeniem, ponieważ każda część duszy musiałaby być złożeniem jakichś części ciała, tego zaś nie należy przyjmować. Podobnie też nie jest stosunkiem złożenia — skoro bowiem różne części ciała mają różne stosunki, czyli proporcje złożenia, to poszczególne części ciała miałyby poszczególne dusze. Inną bowiem duszę miałyby kości, mięśnie i ścięgna, gdyż są złożone według różnych proporcji. To zaś jest oczywiście fałszywe. Dusza nie jest więc harmonią.

Rozdział 65
DUSZA NIE JEST CIAŁEM

Niektórzy filozofowie jeszcze bardziej pobłądzili, twierdząc, że dusza jest ciałem. Ich opinie, chociaż były liczne i różne, wystarczy tutaj odeprzeć ogólnie.

Byty ożywione, będąc pewnymi rzeczami naturalnymi, są złożone z materii i formy. Składają się z ciała i duszy, która urzeczywistnia rzeczy żyjące. Musi więc jedno z nich być formą, a drugie materią. Ciało nie może być formą, gdyż ciało nie jest w czymś drugim, tak jak w materii i podmiocie. Dusza

więc jest formą. Nie jest zatem ciałem, skoro żadne ciało nie jest formą.

Dalej. Niemożliwe jest, by dwa ciała były równocześnie w tym samym miejscu. Dusza zaś nie jest poza ciałem, póki ciało żyje. Nie jest więc dusza ciałem.

Co więcej. Każde ciało jest podzielne. Każda zaś rzecz podzielna potrzebuje czegoś, co by ją obejmowało i łączyło jej części. Jeśli więc dusza jest ciałem, będzie miała coś

innego, co ją obejmuje — i to bardziej będzie duszą; widzimy bowiem, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi. I jeśli to znowu będzie podzielne, trzeba będzie albo dojść do czegoś niepodzielnego i niecielesnego, co będzie duszą, albo trzeba będzie postępować w nieskończoność, co jest niemożliwe. Dusza nie jest więc ciałem.

Podobnie. Jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 13] i jak tego dowodzi się w VIII księdze *Fizyki*[133], wszystko, co się samo porusza, składa się z dwóch rzeczy, z których jedna jest poruszająca i nieporuszana, a druga jest poruszana. Lecz zwierzę porusza się samo; poruszającym w nim jest dusza, a poruszanym ciało. Dusza więc fest poruszającym nieporuszanym. Żadne zaś ciało nie porusza, o ile nie jest poruszone, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Dusza więc nie jest ciałem.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 62], że poznawanie umysłowe nie może być czynnością jakiegoś ciała. Jest ono zaś dziełem duszy. Dusza więc, przynajmniej dusza rozumna, nie jest ciałem.

Łatwo też obalić argumenty, za pomocą których usiłowano dowieść, że dusza jest ciałem. Wykazują one bowiem, że dusza jest ciałem, przez to że syn podobny jest do ojca nawet w przypadłościach duszy — mimo że ojciec rodzi syna przez cielesne oddzielenie. Także dlatego, że dusza podlega działa-

133 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).

niu wraz z ciałem. I dlatego, że się oddziela od ciała, oddzielanie się zaś jest własnością ciał, które się stykają.

Lecz przeciwko temu świadczy, jak już powiedzieliśmy [II, 63], to, że kompleksja jest w pewien sposób przyczyną namiętności duszy na sposób podłoża. Dusza także podlega działaniu wraz z ciałem tylko przypadłościowo, będąc bowiem formą ciała, porusza się przypadłościowo, gdy ciało się porusza. Oddziela się też od ciała nie jak to, co dotyka, od tego, co dotknięte, lecz jak forma od materii. Chociaż może zaistnieć pewne zetknięcie się tego, co niecielesne, z ciałem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 56].

Wielu ludzi skłoniło do tego poglądu to, że uważali, iż nie istnieje nic, co by nie było ciałem, gdyż nie potrafili wznieść się ponad wyobraźnię, która obraca się tylko wśród ciał. Stąd w Księdze Mądrości 2, [2] pogląd ten umieszczono w ustach głupich, mówiących o duszy: „W nozdrzach naszych jest oddech, myśl jak iskierka z uderzeń serca".

Rozdział 66
INTELEKT I ZMYSŁ NIE SĄ TYM SAMYM

Bliskie powyższemu poglądowi było przekonanie pewnych filozofów starożytnych twierdzących, że intelekt nie różni się od zmysłu[134]. To jednak jest rzeczą niemożliwą.

Zmysły bowiem znajdujemy u wszystkich zwierząt, natomiast żadne zwierzęta poza człowiekiem nie mają intelektu. Widać to stąd, że nie wykonują czynności różnych i przeciwnych, jakby miały intelekt, lecz jakby kierowane przez naturę wykonują pewne określone czynności, każdy gatunek jedna-

134 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 22).

kowe, jak na przykład każda jaskółka tak samo buduje gniazdo. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Dalej. Zmysł poznaje tylko rzeczy poszczególne, każda bowiem władza zmysłowa poznaje przez indywidualne formy poznawcze, gdyż przyjmuje formy poznawcze rzeczy w organach cielesnych. Intelekt zaś poznaje pojęcia ogólne, jak tego dowodzi doświadczenie. Różni się więc intelekt od zmysłu.

Co więcej. Poznanie zmysłowe rozciąga się tylko na byty cielesne. Widać to stąd, że jakości zmysłowe, będące przedmiotami właściwymi zmysłów, istnieją tylko w bytach cielesnych, bez nich zaś zmysł nie poznaje niczego. Intelekt zaś poznaje to, co niecielesne, jak na przykład mądrość, prawdę, relacje między rzeczami. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Podobnie. Żaden zmysł nie poznaje sam siebie ani swego działania, wzrok bowiem nie widzi sam siebie ani nie widzi, że widzi, lecz jest to właściwością wyższej władzy, jak tego dowiedziono w księdze *O duszy*[135]. Intelekt zaś poznaje sam siebie i poznaje, że poznaje. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Oprócz tego. Zbyt silny bodziec zmysłowy niszczy zmysł, natomiast silny bodziec umysłowy nie niszczy intelektu; owszem, kto rozumie rzeczy wielkie, może potem lepiej zrozumieć mniejsze. Inna jest więc władza zmysłowa, a inna władza umysłowa.

Rozdział 67 <<
INTELEKT MOŻNOŚCIOWY NIE JEST WYOBRAŹNIĄ

Podobne do tego poglądu było twierdzenie tych, którzy przyjmowali, że intelekt możnościowy nie jest niczym innym jak wyobraźnią[136]. To zaś jest oczywiście fałszywe.

135 Arystoteles, *De anima* III, 2 (425b 12n).
136 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5.

Wyobraźnię bowiem mają także inne zwierzęta. Widać to stąd, że gdy znikają przedmioty zmysłowe, zwierzęta unikają lub poszukują ich — nie byłoby tak, gdyby nie pozostawało w nich poznanie tych przedmiotów w wyobraźni. Intelektu natomiast nie mają, skoro nie pojawia się w nich żadne działanie intelektu. Nie jest więc tym samym wyobraźnia i intelekt.

Dalej. Wyobraźnia odnosi się tylko do bytów cielesnych i jednostkowych, skoro wyobraźnia to poruszenie spowodowane przez urzeczywistnione poznanie zmysłowe, jak powiedziano w księdze *O duszy*[137]. Intelekt zaś odnosi się do pojęć ogólnych i tego, co niecielesne. Nie jest więc intelekt możnościowy wyobraźnią.

Co więcej. Niemożliwe jest, by to, co porusza, i to, co jest poruszane, było tym samym. Lecz wyobrażenia poruszają intelekt możnościowy tak, jak przedmioty poznania zmysłowego poruszają zmysł, jak mówi Arystoteles w III księdze *Oduszy*[138]. Jest więc rzeczą niemożliwą, by intelekt możnościowy i wyobraźnia były tym samym.

Oprócz tego. Dowiedzione jest w III księdze *O duszy*[139], że intelekt nie urzeczywistnia żadnej części ciała. Wyobraźnia zaś ma określony organ cielesny. Nie jest więc tym samym wyobraźnia i intelekt możnościowy.

Stąd powiedziano w Księdze Hioba 35, [11]: „Ten, który nas uczy więcej niż zwierzęta i daje większą wiedzę niż ptakom powietrznym". Przez co dano do zrozumienia, że człowiek posiada pewną władzę poznawczą ponad zmysłem i wyobraźnią, które istnieją także u innych zwierząt.

137 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).
138 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 14).
139 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24).

450

Rozdział 68
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM MOŻE BYĆ FORMĄ CIAŁA

Z powyższych argumentów [II, 57n] możemy wnosić, że substancja obdarzona intelektem może się łączyć z ciałem jako forma.

Jeśli bowiem substancja intelektualna nie łączy się z ciałem tylko jako przyczyna ruchu, jak przyjął Platon, ani nie ma z nim łączności tylko przez wyobrażenia, jak stwierdził Awerroes, lecz jako forma, i jeżeli intelekt, którym człowiek poznaje, nie jest ani gotowością w naturze ludzkiej, jak utrzymywał Aleksander, ani kompleksją, jak mówił Galen, ani harmonią, jak twierdził Empedokles, ani ciałem, ani zmysłem, ani wyobraźnią, jak mówili filozofowie starożytni — to wynika stąd, że dusza ludzka jest substancją obdarzoną intelektem, złączoną z ciałem jako forma. Można to wykazać w następujący sposób.

Żeby coś było formą substancjalną czegoś drugiego, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, forma musi być zasadą istnienia substancjalnego tego, czego jest formą. Mówię: zasadą — nie w sensie przyczyny sprawczej, lecz przyczyny formalnej, przez którą coś istnieje i określane jest jako byt. Stąd wynika drugi warunek, by mianowicie forma i materia jednoczyły się w jednym istnieniu; zasada zaś w sensie przyczyny sprawczej i to, czemu ona daje istnienie, nie jednoczą się w jednym istnieniu. Istnieniem tym bytuje samoistnie substancja złożona, będąca jednością co do istnienia, a składająca się z materii i formy. Fakt, że substancja umysłowa istnieje samoistnie, jak tego dowiedliśmy [II, 51 i 57], nie jest przeszkodą w tym, by była formalną zasadą bytowania materii, udzielając swego istnienia materii. Nie jest bowiem niemożliwe, by tym samym było istnienie samoistnego bytu złożonego i jego formy, skoro byt złożony istnieje tylko przez formę i żadne z nich nie może istnieć osobno.

451

Mógłby ktoś zarzucić, że substancja umysłowa nie może udzielić swego istnienia materii cielesnej — tak, by było jedno istnienie substancji umysłowej i materii cielesnej, różne bowiem rodzaje mają różny sposób istnienia, a substancje szlachetniejsze mają istnienie szlachetniejsze.

Zarzut ten byłby słuszny, gdyby owo istnienie należało do materii w ten sam sposób, co do substancji umysłowej. Tak zaś nie jest. Materii cielesnej istnienie przysługuje jako temu, co przyjmuje, i jako podmiotowi wzniesionemu do czegoś wyższego, natomiast substancji umysłowej przysługuje jako zasadzie i według zgodności z jej własną naturą. Nic więc nie przeszkadza, by substancja obdarzona intelektem była formą ciała ludzkiego — jest nią dusza ludzka.

W następujący zaś sposób możemy rozważać cudowny związek rzeczy. Widzimy, że zawsze najniższe w najwyższym rodzaju styka się z najwyższym niższego rodzaju, jak na przykład pewne najniższe okazy rodzaju zwierząt mało co przewyższają życie roślin, na przykład ostrygi, które są nieruchome i mają tylko dotyk i tkwią w ziemi, tak jak rośliny. Stąd też błogosławiony Dionizy mówi w VII rozdziale *Imion boskich*[140], że Mądrość Boża łączy krańce wyższych rzeczy z początkami niższych. Należy więc przyjąć coś najwyższego w rodzaju ciał, mianowicie ciało ludzkie o zrównoważonej kompleksji, które dosięga najniższego w rodzaju wyższym, mianowicie duszy ludzkiej, będącej na najniższym stopniu wśród substancji umysłowych, jak to widzimy z jej sposobu poznawania. Dlatego mówimy, że dusza umysłowa jest jakby na horyzoncie i na granicy rzeczy cielesnych i niecielesnych, o ile jest substancją niecielesną, a mimo to formą ciała. Nie mniejszą jedność stanowi to, co jest złożone z substancji umysłowej i materii cielesnej, niż to, co jest złożone z formy ognia i jego materii, a może większą, im bowiem forma bardziej opanowuje materię, tym większa powstaje z nich jedność.

140 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* VII (PG 3, 871).

452

Chociaż zaś forma i materia mają jedno istnienie, to nie musi jednak materia zawsze dorównywać istnieniu formy. Owszem, im forma jest doskonalsza, tym bardziej w swym istnieniu przewyższa materię. Jest to jasne dla tego, który rozważa działanie form; z tego rozważania poznaje się ich natury, każda rzecz bowiem działa zgodnie z tym, jak istnieje. Stąd forma, której działanie przewyższa właściwości przysługujące materii, sama także, odpowiednio do godności swego istnienia, przewyższa materię.

Stwierdzamy bowiem istnienie najniższych form, zdolnych tylko do działania właściwego jakościom będącym dyspozycją materii, jak na przykład ciepło, zimno, wilgoć, suchość, rzadkość, gęstość, ciężkość, lekkość i tym podobne; takimi są formy elementów. Dlatego są to formy zupełnie materialne i całkowicie zanurzone w materii.

Ponad tymi znajdują się formy ciał złożonych z elementów, które chociaż nie obejmują pewnych działań niemożliwych do spełnienia przez wspomniane wyżej jakości, to jednak czasem powodują owe skutki mocą wyższą, którą otrzymują od ciał niebieskich, a która wynika z ich gatunku, jak na przykład gdy magnes przyciąga żelazo.

Ponad tymi znowu znajdujemy pewne formy, którym właściwe są działania przewyższające moc powyższych jakości, chociaż jakości te organicznie służą tym działaniom. Takimi są dusze roślin, które upodabniają się nie tylko do mocy ciał niebieskich w tym, że przewyższają jakości czynne i bierne, lecz także są podobne do przyczyn poruszających ciała niebieskie na tyle, na ile są zasadami ruchu rzeczy ożywionych, które się same poruszają.

Ponad tymi formami znajdują się inne formy podobne do wyższych substancji nie tylko jeśli chodzi o poruszanie, ale także w pewien sposób jeśli chodzi o poznawanie. I tak są one zdolne do działań, do których nie służą organicznie wspomniane jakości, a jednak tego rodzaju działania dokonują się tylko za

453

pośrednictwem organu cielesnego — takimi są dusze nierozumnych zwierząt. Odbieranie bowiem wrażeń zmysłowych i wyobrażanie nie dokonuje się przez

ogrzewanie i oziębianie, chociaż te stany są potrzebne do odpowiedniej dyspozycji organu.

Ponad zaś wszystkimi tymi formami znajdujemy formę podobną wyższym substancjom także co do rodzaju poznawania, którym jest poznanie umysłowe. I tak jest ona zdolna do działania, które się dokonuje bez żadnego organu cielesnego. Taką formą jest dusza obdarzona intelektem, poznanie umysłowe bowiem dokonuje się bez żadnego organu cielesnego. Trzeba więc, by ta zasada, przez którą człowiek poznaje umysłowo — a którą jest dusza obdarzona intelektem — i która przewyższa właściwości materii cielesnej, nie była całkowicie objęta materią i aby nie była w niej zanurzona, jak inne formy materialne. Wskazuje na to działanie jej intelektu, w którym materia cielesna nie bierze udziału. Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem, by gatunek ludzki uczynić zupełnym.

Rozdział 69
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRYMI POWYŻEJ DOWODZONO, ŻE SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM NIE MOŻE ŁĄCZYĆ SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA

Na podstawie dotychczasowych rozważań nietrudno jest odpowiedzieć na zarzuty [II, 56; II, 59], które stawiano przeciw połączeniu substancji umysłowej z ciałem.

I. W pierwszym argumencie zakłada się coś fałszywego. Ciało i dusza nie są bowiem dwiema substancjami istniejącymi

w sposób urzeczywistniony, lecz z nich dwóch powstaje jedna substancja tak istniejąca. Ciało człowieka nie jest tym samym, gdy dusza jest w sposób rzeczywisty obecna i gdy jej nie ma — dusza bowiem sprawia, że ciało istnieje w sposób rzeczywisty.

To, co się zarzuca w drugim argumencie, że mianowicie forma i materia zawarte są w jednym rodzaju, jest prawdziwe nie w tym sensie, że forma i materia są gatunkami jednego rodzaju, lecz dlatego, że są one zasadami tego samego gatunku. Jeśli więc substancja obdarzona intelektem i ciało istniałyby osobno, byłyby gatunkami różnych rodzajów, ale przez to, że się łączą, należą do jednego rodzaju jako zasady.

Nie musi zaś substancja obdarzona intelektem być formą materialną, chociaż istnienie jej jest w materii, jak tego dowodził trzeci argument. Nie istnieje bowiem w materii jako w niej zanurzona lub zupełnie objęta przez nią, lecz innym sposobem, jak powiedzieliśmy.

To, że substancja umysłowa łączy się z ciałem jako forma, nie przeszkadza jednak, jak mówią filozofowie, by intelekt był od ciała oddzielony. Należy bowiem w duszy rozważać tak jej istotę, jak i władzę. Zgodnie ze swą istotą daje ona istnienie temu określonemu ciału, a dzięki swej władzy dokonuje właściwych sobie czynności. Jeśli więc czynność duszy dokonuje się przez organ cielesny, to władza duszy, będąca zasadą tej czynności, musi być urzeczywistnieniem tej części ciała, przez którą owa czynność się dokonuje, jak na przykład wzrok jest urzeczywistnieniem oka. Jeśli natomiast jej działanie nie dokonywałoby się przez organ cielesny, to jej władza nie byłaby urzeczywistnieniem ciała. I dlatego właśnie mówimy, że intelekt jest oddzielony — nie

zaś dlatego, że substancja duszy, której władzą jest intelekt, czyli dusza umysłowa, jest urzeczywistnieniem ciała jako forma dająca istnienie temu a temu ciału.

Chociaż zaś dusza co do swej substancji jest formą ciała, nie jest rzeczą konieczną, by każda jej czynność dokonywała się przez ciało, i przez to każda jej władza była urzeczywistnię-

455

niem ciała, jak podawał piąty argument. Wykazaliśmy już bowiem, że dusza ludzka nie jest taką formą, która jest całkowicie zanurzona w materii, lecz spośród wszystkich innych form jest ona najbardziej wzniesiona ponad materię. Stąd też może dokonywać czynności bez udziału ciała, to znaczy jest jakby niezależna od ciała w działaniu, gdyż także co do istnienia jest niezależna od ciała.

II. Tym samym sposobem możemy pokazać, że również argumenty, którymi Awerroes usiłuje potwierdzić swoje zdanie [II, 591, nie dowodzą, by substancja intelektualna nie łączyła się z ciałem jako forma.

1. Terminy, które Arystoteles stosuje do intelektu możnościowego, mianowicie że „nie podlega doznaniom", że jest „nie- zmieszany z materią" i „oddzielony", nie zmuszają do przyznania, że substancja obdarzona intelektem nie jest złączona z ciałem jako forma dająca istnienie. Są one bowiem prawdziwe także, gdy się powie, że władza umysłowa, którą Arystoteles nazywa władzą oglądu umysłowego, nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś organu, jakby przez niego wykonywała swą czynność. O tym świadczy także jego dowodzenie: wykazuje on z działania intelektu, dzięki któremu wszystko człowiek poznaje, że intelekt możnościowy jest niezmieszany z materią, czyli oddzielony; działanie zaś należy do władzy jako do swej zasady.

2. Z tego też wynika, że dowód Arystotelesa nie wykazuje, iż substancja obdarzona intelektem nie łączy się z ciałem jako forma. Jeśli przyjmiemy, że substancja duszy jest co do istnienia w ten sposób złączona z ciałem, a intelekt nie urzeczywistnia żadnego organu, nie wynika stąd, by intelekt miał jakąś naturę — mówię o naturze zmysłowej — skoro nie jest ani harmonią, ani formą jakiegoś organu; o zmyśle zaś mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*[141]**.**że jest pewną formą organu. Nie ma bowiem intelekt wspólnego działania z ciałem.

141 Arystoteles, *De anima* II, 12 (424a 27n).

456

Mówiąc, że intelekt jest niezmieszany z materią, czyli oddzielony, Arystoteles nie ma zamiaru wykluczyć tego, by był częścią lub władzą duszy, będącej formą całego ciała. Widać to na podstawie tego, co twierdzi przy końcu I księgi *O duszy* przeciwko tym, którzy mówili, że dusza ma różne swe części w różnych częściach ciała: „Jeśli cała dusza obejmuje całe ciało, słuszne jest, by i każda z części obejmowała jakąś część ciała. To zaś wydaje się niemożliwe. Trudno bowiem sobie wyobrazić, którą część i w jaki sposób obejmuje intelekt"[142].

3 i 4. Jasne jest także, że skoro intelekt nie jest urzeczywistnieniem żadnej części ciała, to jego receptywność nie jest receptywnością materii pierwszej, gdyż jego receptywność i działanie zupełnie nie potrzebuje organu cielesnego.

5. Nie usuwa to także nieskończonej mocy intelektu, skoro moc jego nie polega na wielkości, lecz, jak powiedzieliśmy, na posiadaniu substancji obdarzonej intelektem.

Rozdział 70 <<
WEDŁUG SŁÓW ARYSTOTELESA NALEŻY PRZYJĄĆ, ŻE INTELEKT ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA

Ponieważ Awerroes usiłuje przede wszystkim potwierdzić swoje zdanie słowami i dowodem Arystotelesa, należy jeszcze wykazać, że według poglądu Arystotelesa koniecznie trzeba twierdzić, iż intelekt co do swej substancji łączy się z danym ciałem jako forma.

Dowodzi bowiem Arystoteles w *Fizyce*[143], że w bytach poruszających i poruszanych niepodobna postępować w nieskończoność. Wnioskuje stąd, że musimy dojść do jakiegoś pierw-

142 Arystoteles, *De anima* I, 5 (41 lb 15).
143 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 4-b 3).

szego poruszonego bytu, który albo otrzymuje impuls ruchu od nieruchomej przyczyny ruchu, albo porusza się sam. Z tych dwóch możliwości przyjmuje drugą, że mianowicie pierwszy przedmiot podlegający ruchowi sam siebie porusza, a to dlatego, że to, co jest samo przez się, wyprzedza zawsze to, co jest przez coś innego. Następnie wykazuje, że to, co samo się porusza, z konieczności dzieli się na dwie części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Pierwszy więc poruszający się sam byt musi składać się z dwóch części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Każdy zaś tego rodzaju byt jest bytem ożywionym przez duszę. Pierwszy zatem ruchomy byt, mianowicie niebo, jest ożywiony, według Arystotelesa. Stąd w II księdze *O niebie*[144] *mówi* się wyraźnie, że niebo jest ożywione i z tego powodu należy w nim przyjąć różnice położenia nie tylko odnośnie do nas, ale i odnośnie do niego samego. Zbadajmy więc, jaką duszą, zdaniem Arystotelesa, jest ożywione niebo.

Dowodzi on w XI księdze *Metafizyki*[145], że w ruchu nieba należy rozważyć coś, co porusza i jest zupełnie nieporuszone, oraz coś, co porusza i jest poruszane. To, co porusza, będąc zupełnie nieporuszone, porusza jako przedmiot pragnienia — oczywiście jako przedmiot pragnienia tego, co jest poruszane. Wykazuje Arystoteles, że ów przedmiot nie jest upragniony pragnieniem pożądliwości — bo to jest pragnieniem zmysłowym — lecz pragnieniem intelektualnym. Stąd też twierdzi, że pierwszy byt poruszający nieporuszony jest czymś upragnionym i intelektualnym. To więc, co jest poruszane przez ten byt, mianowicie niebo, jest czymś, co pragnie i poznaje intelektualnie w szlachetniejszy sposób niż my, jak tego później dowodzi. Niebo jest zatem złożone, zdaniem Arystotelesa, z duszy intelektualnej i z ciała. I o tym mówi w II księdze *O duszy*[146], gdzie

144 Arystoteles, *De caelo* II, 2 (285a 30).
145 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 7 (1072a 20n).
146 Arystoteles, *De anima* II, 3 (414b 19).

twierdzi, że niektóre jestestwa posiadają władzę myślenia i intelekt, jak na przykład ludzie oraz — jeśli istnieje — inny tego rodzaju lub szlachetniejszy byt, mianowicie niebo.

Wiadomo zaś, że niebo, według Arystotelesa, nie ma duszy zmysłowej — miałoby bowiem różne organy, których posiadanie nie zgadza się z prostotą nieba. By to wyrazić, dodaje Arystoteles[147], że te spośród jestestw zniszczalnych, które mają intelekt, mają wszystkie inne władze, dając do zrozumienia, że niektóre jestestwa niezniszczalne mają intelekt, a nie mają innych władz duszy — mianowicie ciała niebieskie.

Nie można więc twierdzić, że intelekt wchodzi w łączność z ciałami niebieskimi przez wyobrażenia, lecz należy przyjąć, że intelekt przez swą substancję łączy się z ciałem niebieskim jako forma.

Tak też, zdaniem Arystotelesa, z ciałem ludzkim — które jest najszlachetniejsze wśród ciał ziemskich i które zrównoważoną kompleksją jest najbardziej podobne do nieba, wolnego od wszelkich przeciwieństw — łączy się substancja umysłowa nie przez jakieś wyobrażenia, lecz jako jego forma.

Tego zaś, co Arystoteles twierdzi o duszy nieba, nie powiedzieliśmy z punktu widzenia nauki wiary, dla której nie ma znaczenia, czy się powie tak, czy inaczej. Stąd mówi Augustyn w księdze *Enchiridion-.* „Również tego nie uważam za pewne, czy do tej samej społeczności — mianowicie aniołów — należą słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy, chociaż niektórym wydaje się, że są to ciała świecące, niemające zmysłów lub umysłu"[148].

147 Arystoteles, *De anima* II, 3 (415a 9).
148 Św. Augustyn, *Enchiridion* 58 (PL 40, 260).

459

Rozdział 71
DUSZA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM BEZPOŚREDNIO

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że dusza łączy się z ciałem bezpośrednio i że nie trzeba przyjmować czegoś pośredniego, co łączyłoby duszę z ciałem — czy to wyobrażeń, jak powiada Awerroes [zob. II, 591, czy to władz duszy, jak mówią inni, czy też cielesnego ducha ożywczego *(,spiritus corporalis*), jak twierdzili jeszcze inni.

Wykazaliśmy już [II, 68; II, 70], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma. Forma zaś łączy się z materią bez czegokolwiek pośredniego — to bowiem, że forma urzeczywistnia dane ciało, przysługuje jej z istoty, a nie przez coś drugiego. Stąd też nic innego, jak tylko przyczyna sprowadzająca możność do rzeczywistości czyni z materii i formy coś jednego, jak tego dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Metafizyki*[149] — materia wszak ma się do formy jak możność do urzeczywistnienia.

Można jednak powiedzieć, że jest coś pośredniego między duszą i ciałem — ale nie w aspekcie istnienia, lecz poruszania i powstawania. Co do poruszania — dlatego, że w ruchu, którym dusza porusza ciało, jest pewien porządek poruszanych i poruszających. Dusza bowiem wykonuje wszystkie swoje czynności przez swe władze, stąd za pośrednictwem władzy porusza ciałem, następnie członkami za pośrednictwem ducha [ożywczego] i wreszcie jednym organem za pośrednictwem drugiego organu. W drodze powstawania dyspozycje do przyjęcia formy wyprzedzają formę w materii, chociaż są późniejsze co do istnienia. Stąd też dyspozycje ciała, które sprawiają, że może ono zostać we właściwy sobie sposób udoskonalone taką formą, można nazwać pośrednimi między duszą a ciałem.

149 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 6 (1045b 21).

460

Rozdział 68
DUSZA JEST CAŁA W CAŁYM CIELE I CAŁA W KAŻDEJ JEGO CZĘŚCI

W ten sam sposób można wykazać, że cała dusza jest w całym ciele i cała w poszczególnych jego częściach.

Określony podmiot doskonali się przez właściwe sobie urzeczywistnienie. Dusza zaś jest urzeczywistnieniem ciała organicznego, a nie tylko jednego organu. Znajduje się zatem w całym ciele, a nie tylko w jednej jego części — zgodnie ze swą istotą, z racji której jest formą ciała.

Dusza jest formą całego ciała w taki sposób, że jest też formą poszczególnych części. Gdyby bowiem była formą całości, a nie części, nie byłaby formą substancjalną danego ciała — na przykład forma domu, będąca formą całości, a nie poszczególnych części, jest formą przypadłościową. Że zaś jest formą substancjalną całości i części, widzimy stąd, iż decyduje o przynależności do gatunku i całości, i części. Stąd, gdy dusza odchodzi, ani całość, ani części nie należą już do tego samego gatunku — o oku bowiem zmarłego i jego ciele mówimy wieloznacznie. Jeśli więc dusza urzeczywistnia poszczególne części ciała, urzeczywistnienie zaś jest w tym, czego jest urzeczywistnieniem, wynika stąd, że dusza jest zgodnie ze swą istotą w każdej części ciała.

Jest rzeczą oczywistą, że jest w ciele cała dusza. Skoro bowiem mówi się o całości w odniesieniu do części, należy całość ująć w różny sposób, tak jak w różny sposób ujmuje się części. O części zaś mówi się dwojako: po pierwsze, o ile się coś dzieli według określenia ilościowego, jak na przykład dwa łokcie są częścią trzech łokci; po drugie, o ile się coś dzieli stosownie do podziału istoty, jak na przykład forma i materia są częściami istoty złożonej. Mówi się zatem o całości i odnośnie do ilości, i odnośnie do doskonałości istoty. Otóż całość i część w sensie

461

ilości nie przysługuje formom — chyba że przypadłościowo, mianowicie o ile się dzielą, gdy dzieli się podmiot określony ilościowo. Całość zaś lub część w sensie doskonałości istoty znajduje się w formach sama przez się. Jeśli więc chodzi o tę całość, która sama przez się przysługuje formom, jest rzeczą jasną, że każda forma jest cała w całości i cała w każdej części całości. Białość bowiem, jak według całego pojęcia białości jest w całym ciele, tak jest i w każdej jego części. Inaczej ma się rzecz z całością, którą się przypisuje formom przypadłościowo. Nie możemy tu powiedzieć, by cała białość była w każdej części. Jeśli więc istnieje jakaś forma, która się nie dzieli, gdy dzieli się podmiot, jak na przykład dusze zwierząt doskonałych, nie będzie potrzebne rozróżnienie, skoro tylko jedna całość jest im właściwa — lecz należy absolutnie stwierdzić, że jest ona cała w każdej części ciała. Nie jest to też trudne do zrozumienia dla tego, który pojmuje, że dusza nie jest niepodzielna w ten sposób, co punkt, i że nie w ten sposób łączy się cielesne z niecielesnym, jak się nawzajem łączą ciała, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 56].

Nie jest zaś rzeczą trudną do przyjęcia, by dusza, będąc pewną formą prostą, była urzeczywistnieniem tak różnorodnych części. Do każdej bowiem formy dostosowuje się materia w sposób jej odpowiedni. Im zaś jakaś forma jest szlachetniejsza i mniej złożona, tym większą ma moc. Stąd dusza, najszlachetniejsza wśród form niższych, mimo że jest niezłożona co do substancji, ma wieloraką moc i wiele działań. Dlatego też potrzebuje wielu organów do wykonania swych czynności, a różne władze duszy określamy jako właściwe urzeczywistnienia tych organów, jak na przykład wzrok oczu, słuch uszu i tak dalej. Z tego powodu zwierzęta doskonałe mają największą różnorodność organów, rośliny zaś najmniejszą.

Dlatego właśnie niektórzy filozofowie uważali, że dusza jest w określonej części ciała — na przykład sam Arystoteles w księdze *O przyczynie ruchu zwierząt*[150] twierdzi, że jest ona w ser-

150 Arystoteles, *De motu animalium* 10 (703a 14).

cu, ponieważ niektóre z jej władz przypisuje się tej części ciała. Władza poruszająca bowiem, którą się Arystoteles w tym dziele zajmował, jest przede wszystkim w sercu, przez które dusza rozlewa po całym ciele ruch i inne tego rodzaju czynności.

Rozdział 73 <<
INTELEKT MOŻNOŚCIOWY NIE JEST JEDEN DLA WSZYSTKICH LUDZI

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że intelekt możnościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi, którzy są, będą i byli, jak to fałszywie podaje Awerroes w III księdze *O duszy*[151].

Wykazaliśmy [II, 68], że substancja intelektu łączy się z ciałem ludzkim jako forma. Jedna forma zaś może być formą tylko jednej materii, gdyż właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej mu możności, są one bowiem wzajemnie do siebie dostosowane. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego intelektu.

Co więcej. Każdej przyczynie ruchu należą się właściwe jej narzędzia, inne bowiem są narzędzia trębacza, a inne budowniczego. Intelekt zaś jest dla ciała przyczyną ruchu, jak to Arystoteles stwierdza w III księdze O *duszy*[152]. Jak więc niemożliwe jest, by budowniczy posługiwał się narzędziami trębacza, tak jest niemożliwe, by intelekt jednego człowieka był intelektem drugiego.

Oprócz tego. Arystoteles w I księdze *O duszy*[153] wyrzuca filozofom starożytnym, że mówiąc o duszy, nie mówili nic

151 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 406-407).
152 Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 9).
153 Arystoteles, *De anima* I, 3 (407b 22).

o tym, co w sposób właściwy zdolne jest ją przyjąć, tak jakby — stosownie do pitagorejskich mitów — każda dusza mogła przybrać każde ciało. Nie jest więc rzeczą możliwą, by dusza psa wchodziła w ciało wilka lub dusza człowieka w inne ciało niż ludzkie. Dostosowanie duszy tego człowieka do ciała tego człowieka jest takie samo, jak

dostosowanie duszy człowieka do ciała człowieka. Nie jest zatem możliwe, by dusza tego człowieka wchodziła w inne ciało niż ciało tego człowieka. Dusza zaś tego człowieka jest tym, przez co ten człowiek poznaje umysłowo — człowiek bowiem poznaje przez duszę, zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa w I księdze *O duszy*[154]. A zatem ten i tamten człowiek nie mają jednego intelektu.

Co więcej. Istnienie i jedność jakiejś rzeczy pochodzą od tego samego, gdyż jedność i byt nawzajem z siebie wynikają. Lecz każdy byt ma istnienie przez swą formę. Zatem i jedność rzeczy wynika z jedności formy. Niemożliwe jest więc, by różne jednostki miały jedną formę. Formą zaś tego oto człowieka jest dusza obdarzona intelektem. Niemożliwe jest zatem, by wszyscy ludzie mieli jeden intelekt.

Twierdzenie, iż dusza zmysłowa tego oto człowieka jest inna od duszy zmysłowej tamtego, i że dlatego nie ma tu jednego człowieka, chociaż jest jeden intelekt, jest nie do przyjęcia. Właściwa bowiem czynność każdej rzeczy wynika z jej gatunku i dowodzi go. Jak zaś właściwą czynnością zwierzęcia jest odbieranie wrażeń zmysłowych, tak właściwą czynnością człowieka jest poznanie umysłowe, o czym mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*[155]. Stąd, tak jak dana jednostka jest zwierzęciem z racji zmysłów, według Arystotelesa w II księdze *O duszy*[156], tak też dana jednostka jest człowiekiem z racji tego, przez co poznaje umysłowo. Tym zaś, przez co dusza poznaje umysłowo — lub człowiek przez duszę — jest intelekt możnościowy,

154 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 14).
155 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 7 (1098a 2n).
156 Arystoteles, *De anima* II, 2 (4l3b 3).

jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*[157]. Dana jednostka jest więc człowiekiem przez intelekt możnościowy. Jeśli zatem ten człowiek ma inną duszę zmysłową niż tamten człowiek, nie ma zaś innego intelektu możnościowego, lecz jeden i ten sam, to wynika stąd, że jest dwoje zwierząt, a nie że jest dwóch ludzi. Jest to oczywiście niemożliwe. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego intelektu możnościowego.

Na te argumenty odpowiada wspomniany Komentator w III księdze *O duszy*[158], twierdząc, że intelekt możnościowy łączy się z nami przez swą formę, a mianowicie przez umysłową formę poznawczą, której jedynym podmiotem jest wyobrażenie istniejące w nas, a które jest różne w różnych podmiotach. I tak intelekt możnościowy jest numerycznie różny w różnych podmiotach — nie ze względu na swą substancję, lecz ze względu na swą formę.

Z tego jednak, co wyżej powiedzieliśmy, wynika, że ta odpowiedź nie ma żadnej wartości. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 59], że nie jest możliwe, by człowiek poznawał umysłowo, jeśli intelekt możnościowy tylko tak łączy się z nami.

Przyjąwszy nawet, że ta łączność wystarczyłaby do tego, by człowiek poznawał umysłowo, to i tak owa odpowiedź nie odpiera powyższych argumentów. Według owego stanowiska bowiem z tego, co należy do intelektu, tylko wyobrażenia pozostaną numerycznie różne, zgodnie z wielością ludzi. A to samo wyobrażenie nie będzie numerycznie różne, gdy zostanie rzeczywiście poznane umysłowo, ponieważ w ten sposób jest w intelekcie możnościowym i jest wyabstrahowane z uwarunkowań materialnych przez intelekt czynny. Wyobrażenie zaś, jako umysłowo poznane w możności, nie przewyższa poziomu duszy zmysłowej. I w tym wypadku ten człowiek będzie

157 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).
158 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-405); por. wyżej II, 59.

więc się różnić od tamtego tylko przez duszę zmysłową. I wyniknie wspomniana niedorzeczność, że ten i ów człowiek nie są wieloma ludźmi.

Oprócz tego. O przynależności do gatunku nie decyduje to, co jest w możności, lecz to, co jest urzeczywistnione. Wyobrażenie zaś, jako numerycznie różne, jest tylko w możności istnienia umysłowego. A zatem o przynależności tej jednostki do gatunku zwierzęcia obdarzonego intelektem, co jest istotą człowieka, nie decyduje wyobrażenie numerycznie różne. I stąd wniosek, że to, co określa gatunek ludzki, nie jest numerycznie różne w różnych podmiotach.

Dalej. To, co decyduje o przynależności do gatunku każdej rzeczy żywej, jest pierwszą doskonałością, a nie drugą; widać to u Arystotelesa w II księdze *O duszy*[159]. Wyobrażenie zaś nie jest doskonałością pierwszą, lecz drugą — wyobraźnia bowiem jest ruchem spowodowanym przez urzeczywistnienie doznania zmysłowego, jak powiedziane jest w księdze *O duszy*[160]. Człowiek zatem nie otrzymuje gatunku z racji numerycznie różnego wyobrażenia.

Co więcej. Wyobrażenia poznane umysłowo w możności są różne. To zaś, co decyduje o przynależności jakiejś rzeczy do gatunku, musi być czymś jednym, gdyż jedna rzecz ma jeden gatunek. A zatem o przynależności do gatunku człowieka nie decydują wyobrażenia numerycznie różne u różnych ludzi i umysłowo pojęte w możności.

Podobnie. To, co decyduje o przynależności człowieka do gatunku, musi zawsze pozostawać w tej samej jednostce, póki ona trwa, inaczej jednostka nie byłaby zawsze jednego i tego samego gatunku, lecz raz jednego, a raz innego. Wyobrażenia zaś nie pozostają zawsze te same w jednym człowieku, lecz powstają niektóre nowe, a niektóre dawne przechodzą. Wy-

159 Arystoteles, *De anima* II, 1 (4l2a 27-28; b 5-6); por. wyże) II, 61.
160 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).

obrażenia więc nie decydują o przynależności jednostki ludzkiej do gatunku ani też człowiek nie wchodzi przez nie w łączność z zasadą swego gatunku, którą jest intelekt możnościowy.

Jeśliby się zaś twierdziło, że ten oto człowiek nie należy do gatunku na mocy samych wyobrażeń, lecz władz, w których są wyobrażenia, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, która jest właściwa człowiekowi i którą Arystoteles w III księdze *O duszy*[161] nazywa intelektem biernym, to dalej wynikałyby te same niedorzeczności. Skoro bowiem działanie władzy osądu myślowego odnosi się tylko do tego, co jednostkowe, oraz łączy i rozdziela ujęcia umysłowe jednostek, a także ma narząd cielesny, którym działa — to nie przewyższa ta władza rodzaju duszy zmysłowej. Z racji duszy zmysłowej nie jest zaś człowiek człowiekiem, lecz zwierzęciem. Dalej więc stąd wynika, że władza ta byłaby zaliczona w nas do tej dziedziny, która przysługuje człowiekowi jako zwierzęciu.

Oprócz tego. Władza osądu myślowego, skoro działa przez narząd, nie jest tym, przez co poznajemy umysłowo, gdyż poznanie umysłowe nie jest działaniem jakiegoś organu.

To zaś, przez co poznajemy umysłowo, jest tym, przez co człowiek jest człowiekiem, skoro poznanie umysłowe jest działaniem właściwym człowiekowi, wynikającym z jego gatunku. Ta oto jednostka nie jest więc człowiekiem przez władzę osądu myślowego ani też ta władza nie jest tym, przez co człowiek substancjalnie różni się od zwierząt, jak to mylnie twierdzi wspomniany Komentator[162].

Co więcej. Władza osądu myślowego nie jest przyporządkowana do intelektu możnościowego, przez który człowiek poznaje umysłowo, inaczej, jak tylko przez to działanie, przez

161 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).
162 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 20.

które przysposabiane są wyobrażenia, by przez intelekt czynny stały się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego i doskonaliły intelekt możnościowy. Ta czynność zaś nie pozostaje w nas zawsze taka sama. Niemożliwe jest zatem, by człowiek przez nią nawiązywał łączność z zasadą gatunku ludzkiego czy dzięki niej miał gatunek. Jasne więc jest, że powyższą odpowiedź należy zupełnie odrzucić.

Podobnie. To, przez co jakaś rzecz działa lub jest czynna, jest podstawą, z której wynika działanie nie tylko odnośnie do jej istnienia, lecz także odnośnie do wielości lub jedności; od tego samego bowiem ciepła pochodzi tylko jedno grzanie, czyli jedno czynne ogrzewanie, chociaż wielorako można być ogrzanym, czyli bierne ogrzewanie może być wielorakie, zgodnie z rozmaitością rzeczy ogrzewanych razem przez jedno ciepło. Intelekt zaś możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje umysłowo, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[163]. Jeśli więc intelekt możnościowy tego i tamtego człowieka byłby numerycznie jeden i ten sam, poznanie intelektualne obydwu będzie w sposób konieczny jedno i to samo. To zaś jest oczywiście niemożliwe, różne bowiem jednostki nie mogą mieć jednego działania. Niemożliwe jest więc, by był ten sam intelekt możnościowy dla tego i tamtego człowieka.

Gdyby się zaś twierdziło, że samo umysłowe poznanie pomnaża się zgodnie z różnorodnością wyobrażeń, nie można tego przyjąć. Jak bowiem powiedzieliśmy, jedna czynność jednej przyczyny zwielokrotnia się tylko zgodnie z różnymi podmiotami, na które przechodzi owa czynność. Poznanie umysłowe zaś, chcenie i tym podobne nie są czynnościami przechodzącymi na materię zewnętrzną, lecz pozostają w samej przyczynie jako jej doskonałości, o czym mówi Arystoteles w IX księdze *Metafizyki*[164]. Nie może więc jedno poznanie właściwe intelektowi moż-

163 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
164 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 34).

nościowemu zwielokrotniać się zgodnie z wielością wyobrażeń.

Oprócz tego. Wyobrażenia mają się do intelektu możnościowego niczym to, co działa, do tego, co doznaje, zgodnie z tym, co mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[165], że poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem. Samo zaś doznawanie doznającego staje się różnorodne zgodnie z różnymi formami rzeczy działających, czyli różnymi formami poznawczymi, a nie zgodnie z ich różnorodnością numeryczną. W jednym

bowiem doznającym podmiocie ogrzanie i wysuszenie wynika razem z dwóch przyczyn, mianowicie ogrzewającej i wysuszającej. Nie wynika zaś dwojakie ogrzanie w jednym ogrzewanym podmiocie z dwóch ogrzewających czynników, lecz wynika tylko jedno ogrzanie — chyba że są różne gatunki ciepła. Skoro bowiem podwójne ciepło jednego gatunku nie może być w jednym podmiocie, ruch zaś określa się liczbowo zgodnie z jego celem, to jeśli ruch odbywa się w jednym czasie i w jednym podmiocie, nie może być podwójnego ogrzewania w jednym podmiocie. I podkreślam jeszcze raz — chyba że jest jakiś inny gatunek ciepła, jak na przykład przyjmuje się w nasieniu ciepło ognia, nieba i duszy. A zatem różnorodność wyobrażeń pomnaża poznawanie intelektu możnościowego tylko z racji poznania różnych form poznawczych, tak iż możemy powiedzieć, że inne jest jego poznanie, gdy poznaje człowieka, a inne, gdy poznaje konia. Poznanie jednej z tych rzeczy przysługuje jednak równocześnie wszystkim ludziom. Dalej więc wynika, że to samo numerycznie poznanie przysługuje temu i tamtemu człowiekowi.

Co więcej. Intelekt możnościowy poznaje człowieka nie jako tego oto człowieka, lecz jako człowieka w ogóle, zgodnie z istotą gatunku. Ta istota zaś jest jedna, jakkolwiek liczne byłyby wyobrażenia człowieka — czy to w jednym człowieku,

165 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

czy w różnych ludziach, stosownie do różnych jednostek ludzkich, które posiadają wyobrażenia. Wielość wyobrażeń nie może więc być przyczyną pomnożenia samego poznania intelektu możnościowego odnośnie do jednego gatunku. I tak nadal pozostanie jedna numerycznie czynność wielu ludzi.

Podobnie. Podmiotem właściwym sprawności wiedzy jest intelekt możnościowy, jego bowiem czynnością jest rozważanie przy użyciu wiedzy. Przypadłość zaś, jeśli jest jedna, zwielokrotnia się tylko wedle podmiotu. Jeśli więc byłby jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, byłoby czymś koniecznym, by sprawność wiedzy, gatunkowo jedna i ta sama, na przykład sprawność gramatyki, była numerycznie ta sama u wszystkich ludzi. Jest to jednak nie do pomyślenia. Nie mają zatem wszyscy ludzie jednego intelektu możnościowego.

Lecz na to odpowiadają, że nie intelekt możnościowy jest podmiotem sprawności wiedzy, lecz intelekt bierny i władza osądu myślowego.

Tak jednak być nie może. Jak bowiem dowodzi Arystoteles w II księdze *Etyki*[166], z podobnych czynów powstają podobne sprawności, a te z kolei wydają podobne czyny. Tymczasem sprawność wiedzy powstaje w nas z czynności intelektu możnościowego, a do tych czynności jesteśmy zdolni dzięki sprawności wiedzy. A zatem sprawność wiedzy jest w intelekcie możnościowym, a nie w intelekcie biernym.

Co więcej. Wiedza dotyczy wniosków z dowodzeń, dowodzenie bowiem to sylogizm powodujący powstanie wiedzy, jak mówi Arystoteles w I księdze *Analityk wtórych*[167]. Zarówno wnioski tych dowodzeń są ogólne, jak i zasady. Wiedza więc tkwi w tej władzy, która poznaje pojęcia ogólne. Intelekt bierny zaś nie poznaje pojęć ogólnych, lecz tylko ujęcia szczegółowe. Nie jest zatem podmiotem sprawności wiedzy.

166 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 1 (1103b 8n).
167 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71b 17).

Oprócz tego. Sprzeciwia się temu wiele argumentów przytoczonych powyżej, gdzie była mowa o jedności intelektu możnościowego z człowiekiem [zob. II, 60].

Wydaje się, że błąd stwierdzenia, iż sprawność wiedzy znajduje się w intelekcie biernym, ma źródło w spostrzeżeniu, że ludzie są bardziej lub mniej zdolni do rozważań naukowych, odpowiednio do różnej dyspozycji władzy osądu myślowego i wyobraźni.

Lecz ta zdolność zależy od wspomnianych władz jako od dalszych dyspozycji, podobnie jak zależy od doskonałości dotyku i kompleksji cielesnej, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles w II księdze O *duszy*[168] — że ludzie o dobrym dotyku i delikatnym ciele są zdolni umysłowo. Natomiast ze sprawności wiedzy zdolność rozważania wynika jako z najbliższej zasady czynności; sprawność wiedzy musi bowiem udoskonalać władzę, przez którą poznajemy umysłowo, by z łatwością działała, gdy chce, jak też inne sprawności udoskonalają władze, w których istnieją.

Podobnie. Dyspozycje powyższych władz pochodzą od przedmiotu, mianowicie wyobrażenia, które z racji doskonałości owych władz zostaje przygotowane do tego, by łatwo stać się przez intelekt czynny rzeczywistym przedmiotem umysłowego poznania. Dyspozycje zaś pochodzące od przedmiotu nie są sprawnościami, lecz są nimi tylko dyspozycje zależne od władz; sprawnością męstwa nie jest bowiem dyspozycja, dzięki której rzeczy przerażające stają się możliwe do zniesienia, lecz dyspozycją, przez którą część duszy, mianowicie gniewliwa, jest przystosowana do znoszenia rzeczy przerażających. Jasne więc jest, że sprawność wiedzy nie znajduje się w intelekcie biernym, jak mówi wspomniany Komentator[169], lecz raczej w intelekcie możnościowym.

168 Arystoteles, *De anima* II, 9 (421a 23, 26).
169 Zob. przypis 162.

471

Podobnie. Jeżeli jest jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, trzeba przyjąć, że intelekt możnościowy istniał zawsze, jeśli, jak twierdzą, ludzie zawsze istnieli. Tym bardziej zawsze musiał istnieć intelekt czynny, gdyż to, co czynne, jest szlachetniejsze od tego, co bierne, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[170]. Lecz jeśli przyczyna sprawcza jest wieczna i ten, kto przyjmuje to działanie, jest wieczny, to także to, co zostaje przyjęte, musi być wieczne. Zatem formy poznawcze były wiecznie w intelekcie możnościowym, a więc nie przyjmuje on na nowo form poznawczych. Zmysł zaś i wyobraźnia są potrzebne w poznawaniu tylko po to, by dostarczały form poznawczych. Ani zmysł, ani wyobraźnia nie będą zatem potrzebne do poznawania. I powróci pogląd Platona, że wiedzy nie zdobywamy przez zmysły, lecz że one dają nam podnietę do przypominania sobie rzeczy dawniej poznanych.

Lecz na to odpowiada wspomniany Komentator[171], że umysłowe formy poznawcze mają podwójny podmiot. Od jednego z tych podmiotów, mianowicie od intelektu możnościowego, mają wieczność, od drugiego zaś, mianowicie od wyobrażeń, mają charakter nowości. Podobnie też podwójny jest podmiot wzrokowej formy poznawczej, mianowicie rzecz poza duszą i władza wzroku.

Ta odpowiedź jednak jest nie do utrzymania. Niemożliwe jest bowiem, by działanie i doskonałość czegoś wiecznego zależała od czegoś doczesnego. Wyobrażenia zaś są doczesne, gdyż powstają w nas codziennie na nowo mocą zmysłów. Niemożliwe jest więc, by umysłowe formy poznawcze, przez które intelekt możnościowy podlega urzeczywistnieniu i działa, zależały od wyobrażeń, tak jak wzrokowa forma poznawcza zależy od rzeczy będących poza duszą.

170 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).
171 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5; por. wyżej II, 59 i początek tego rozdziału.

472

Co więcej. Nic nie przyjmuje tego, co już posiada, gdyż przyjmujący, zgodnie z Arystotelesem[172], musi być wolny od tego, co przyjmuje. Lecz umysłowe formy poznawcze były w intelekcie możnościowym przed moim czy twoim poznaniem zmysłowym, ci bowiem, którzy istnieli przed nami, nie poznawaliby umysłowo, gdyby intelekt możnościowy nie został urzeczywistniony przez umysłowe formy poznawcze. Nie można też powiedzieć, że te formy poznawcze uprzednio przyjęte do intelektu możnościowego przestały istnieć, gdyż intelekt możnościowy nie tylko przyjmuje, ale i przechowuje to, co przyjmuje. Stąd w III księdze *O duszy*[173] nazwano go miejscem form poznawczych. A zatem formy poznawcze nie zostają przyjęte do naszego intelektu możnościowego z naszych wyobrażeń. Daremnie więc nasze wyobrażenia stawałyby się mocą intelektu czynnego urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego.

Podobnie. To, co jest przyjęte, jest w przyjmującym na sposób przyjmującego. Lecz intelekt sam w sobie jest ponad ruchem. To więc, co w nim jest przyjęte, zostaje przyjęte trwale i niezmiennie.

Oprócz tego. Skoro intelekt jest wyższą władzą niż zmysł, musi bardziej być jednością. I stąd widzimy, że jeden intelekt wydaje sąd o różnych rodzajach rzeczy zmysłowych, należących do różnych władz zmysłowych. Dlatego możemy przyjąć, że czynności należące do różnych władz zmysłowych jednoczą się w jednym intelekcie. Spośród zaś władz zmysłowych niektóre tylko przyjmują, jak zmysły, niektóre zaś zatrzymują, jak wyobraźnia i pamięć, stąd też nazywają się skarbcami. Musi więc intelekt możnościowy i przyjmować, i zatrzymywać to, co przyjął.

172 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-22).
173 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 27).

473

Co więcej. Niesłusznie się mówi, że w rzeczach otaczającego nas świata to, co się osiąga przez ruch, nie trwa, lecz natychmiast przestaje istnieć. Dlatego też odrzuca się zdanie tych, którzy twierdzą, że wszystko zawsze się porusza — ruch wszak musi mieć kres w spoczynku. Tym mniej zatem można powiedzieć, że w intelekcie możnościowym nie zachowuje się to, co zostało przyjęte.

Co więcej. Jeśli z istniejących w nas wyobrażeń intelekt możnościowy nie przyjmuje żadnych form poznawczych, gdyż je przyjął już z wyobrażeń ludzi, którzy istnieli przed nami — z tego samego powodu nie przyjmuje ich z wyobrażeń nikogo z tych, których inni poprzedzili. Lecz jeśli świat jest wieczny, jak przyjmują [nasi przeciwnicy], to każdego poprzedził ktoś inny. A zatem intelekt możnościowy nigdy nie przyjmuje form poznawczych z wyobrażeń. Niepotrzebnie więc Arystoteles przyjmuje intelekt czynny, który wyobrażenia ma czynić urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego [zob. II, 78].

Oprócz tego. Zdaje się stąd wynikać, że intelekt możnościowy nie potrzebuje wyobrażeń do poznawania. My zaś poznajemy przez intelekt możnościowy. Nie

potrzebujemy więc też zmysłów i wyobrażeń do umysłowego poznawania. A to jest oczywiście fałszywe i przeciwne zdaniu Arystotelesa[174].

Gdyby się zaś powiedziało, że z tego samego powodu nie potrzebowalibyśmy wyobrażenia do rozważania tych rzeczy, których formy poznawcze są zachowane w intelekcie, nawet jeżeli różni ludzie mają różne intelekty możnościowe — co jest przeciwne zdaniu Arystotelesa[175], który mówi, że dusza nigdy nie poznaje bez wyobrażenia — to widać jasno, że nie jest to słuszny zarzut. Intelekt możnościowy bowiem, jak i każda substancja, działa zgodnie ze swoją naturą. Ze swej natury jest zaś formą ciała. Stąd poznaje wprawdzie rzeczy niematerialne, lecz

174 Arystoteles, *De anima* III, 8 (432a 6).
175 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 17).

ogląda je w czymś materialnym. Widzimy, że w poglądach ogólnych podaje się szczegółowe przykłady, w których można dojrzeć to, co ogólne. W inny więc sposób ma się intelekt możnościowy do wyobrażenia, którego potrzebuje, przed przyjęciem formy poznawczej, a w inny sposób po otrzymaniu formy poznawczej. Przedtem bowiem potrzebuje wyobrażenia, by od niego otrzymać formę poznawczą, i dlatego wyobrażenie ma się do intelektu możnościowego jak przedmiot poruszający. Natomiast po przyjęciu formy poznawczej intelekt potrzebuje wyobrażenia jako narzędzia czy też nośnika formy poznawczej. Stąd ma się do wyobrażeń jak przyczyna sprawcza — na rozkaz bowiem intelektu tworzy się w wyobraźni wyobrażenie odpowiadające takiej a takiej formie poznawczej, w którym to wyobrażeniu odbija się forma poznawcza, jak wzór w kopii lub obrazie. Gdyby więc intelekt możnościowy zawsze posiadał formy poznawcze, nigdy nie byłby w takiej relacji do wyobrażeń, jak to, co przyjmuje, do poruszającego go przedmiotu.

Podobnie. Intelekt możnościowy jest według Arystotelesa[176] tym, przez co dusza i człowiek poznają umysłowo. Jeśli zaś intelekt możnościowy jest jeden dla wszystkich i wieczny, muszą w nim już być przyjęte wszystkie formy poznawcze tych rzeczy, które są lub były znane przez jakiegokolwiek człowieka. W konsekwencji każdy, kto poznaje przez intelekt możnościowy — owszem, kogo poznanie jest samym poznaniem intelektu możnościowego — poznawałby umysłowo wszystkie rzeczy, które są lub były znane przez kogokolwiek. A to jest oczywiście fałszywe.

Na to zaś odpowiada powyższy Komentator[177], że my poznajemy umysłowo przez intelekt możnościowy o tyle, o ile wchodzi z nami w łączność przez nasze wyobrażenia. A ponieważ nie wszyscy mają te same wyobrażenia ani też ich

176 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).
177 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, III, 5.

usprawnienie nie jest takie samo, to jeden nie poznaje tego, co poznaje drugi. I wydaje się, że ta odpowiedź zgadza się z tym, co powiedzieliśmy wyżej. Nawet bowiem jeżeli intelekt możnościowy nie jest jeden, te rzeczy, których formy poznawcze są w intelekcie możnościowym, poznajemy o tyle, o ile mamy wyobrażenia do tego sposobne.

Odpowiedź ta nie jest całkowicie zadowalająca, a dowodzi się tego w sposób następujący. Skoro intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez przyjętą formę

poznawczą, może działać sam przez się, jak mówi Arystoteles w III księdze o *duszy*[178]. Stąd widzimy, że jest w naszej mocy — jeśli chcemy — rozważać na nowo to, co raz poznaliśmy. I nie przeszkadzają nam w tym wyobrażenia, gdyż w naszej mocy jest tworzyć wyobrażenia przystosowane do dowolnego rozważania. Może powstać jedynie przeszkoda ze strony organu, który tworzy te wyobrażenia, jak się to zdarza u szaleńców i pogrążonych w letargu, którzy nie są wolni w używaniu wyobraźni i pamięci. Z tego powodu mówi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*[179], że ten, kto ma już sprawność wiedzy, chociaż rozważa tylko w możności, nie potrzebuje przyczyny, dzięki której przechodziłby z możności do urzeczywistnienia — chyba że do usunięcia przeszkody — lecz sam może urzeczywistnić rozważanie, jak chce. Jeśli zaś w intelekcie możnościowym istnieją formy poznawcze wszelkiej wiedzy, a tak należy powiedzieć, jeżeli jest on jeden i wieczny, to będzie intelekt możnościowy potrzebował wyobrażeń tak samo, jak ten, kto posiadając potrzebną wiedzę, rozważa przedmioty związane z tą wiedzą, czego także nie może uczynić bez wyobrażeń. Skoro więc każdy człowiek poznaje przez intelekt możnościowy na tyle, na ile formy poznawcze urzeczywistniają intelekt, to każdy człowiek będzie mógł rozważać, gdy zechce, rzeczy

178 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 7).
179 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255b 2).

znane we wszelkiej wiedzy. A to jest oczywiście fałszywe — w ten sposób bowiem nikt nie potrzebowałby nauczyciela, by nabywać wiedzę. A zatem intelekt możnościowy nie jest jeden i wieczny.

Rozdział 74
POGLĄD AWICENNY, ŻE FORMY POZNAWCZE NIE SĄ ZACHOWYWANE W INTELEKCIE MOŻNOŚCIOWYM

Wydaje się, że powyższym argumentom sprzeciwiają się poglądy Awicenny. Mówi on bowiem w swej księdze o *duszy*[180], że formy poznawcze pozostają w intelekcie możnościowym tylko dopóty, dopóki są rzeczywiście poznawane.

Próbuje on tego dowieść, mówiąc, że umysłowe formy ujęte poznawczo pozostają we władzy poznającej, dopóki są rzeczywiście poznawane. Przez to bowiem zmysł jest urzeczywistniony, że utożsamia się z urzeczywistnionym przedmiotem poznania zmysłowego. Podobnie urzeczywistniony intelekt jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem poznania intelektualnego. Dlatego wydaje się, że ilekroć zmysł lub intelekt staje się czymś jednym z przedmiotem poznania zmysłowego lub intelektualnego — zgodnie z tym, że ma jego formę — urzeczywistnia się ujęcie poznawcze przez zmysł lub przez intelekt. O władzach zaś przechowujących formy, które nie są ujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, mówi, że nie są władzami poznawczymi, lecz skarbcami takich władz; przykładem tego jest wyobraźnia, będąca skarbcem form ujętych przez zmysł, i pamięć, która według niego jest skarbcem ujęć przyjętych

180 Awicenna, *De anima* V, 6.

bez zmysłów, jak na przykład gdy owca poznaje nieprzyjaciela w wilku. Władze, które przechowują formy nieujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, przechowują je z racji tego, że posiadają pewne narządy cielesne, w których formy przyjmowane są w sposób najbardziej zbliżony do ujęcia poznawczego. I z tego powodu władza poznawcza, zwracając się do tego rodzaju skarbców, poznaje w sposób rzeczywisty. Wiadomo zaś, że intelekt możnościowy jest władzą poznawczą i że nie ma organu cielesnego. Stąd wnioskuje Awicenna, że jest rzeczą niemożliwą, by umysłowe formy poznawcze były przechowywane w intelekcie możnościowym — chyba że wtedy, gdy rzeczywiście poznaje umysłowo. Albo więc same formy poznawcze muszą być przechowywane w jakimś organie cielesnym lub w jakiejś władzy mającej organ cielesny, albo formy poznawcze muszą istnieć same przez się, a nasz intelekt możnościowy odnosi się do nich jak zwierciadło do rzeczy, które się widzi w zwierciadle, albo też umysłowe formy poznawcze muszą [stale] od nowa spływać do intelektu możnościowego od jakiejś oddzielnie istniejącej przyczyny, ilekroć intelekt rzeczywiście poznaje. Pierwsza z tych możliwości jest nie do przyjęcia, ponieważ formy istniejące we władzach posługujących się organami cielesnymi są poznawalne tylko w możności. Druga to stanowisko Platona, które odrzuca Arystoteles w swej *Metafizyce*[181]. Wnioskuje więc Awicenna, że pozostaje trzecia możliwość — ilekroć rzeczywiście poznajemy, formy poznawcze spływają do naszego intelektu możnościowego od intelektu czynnego, który to intelekt czynny Awicenna uważa za pewną substancję oddzielnie istniejącą.

Jeśli zaś ktoś mu zarzuca, że nie ma wówczas różnicy między człowiekiem, gdy się pierwszy raz uczy i gdy potem chce rzeczywiście rozważyć to, czego się poprzednio nauczył, od

181 Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b ln).

powiada Awicenna[182], że uczenie się nie jest niczym innym jak nabywaniem doskonałej sprawności łączenia się z inteligencją czynną, by otrzymać od niej formę poznawczą. I dlatego przed uczeniem się w człowieku jest czysta możność do takiego przyjmowania, natomiast uczenie się jest jakby przystosowaną możnością.

Wydaje się także, że z tym stanowiskiem zgadza się to, co wykazuje Arystoteles w księdze *O pamięci*[183], że pamięć nie jest w umysłowej części duszy, lecz w zmysłowej. Jak się zdaje, wynika stąd, że przechowywanie form poznawczych nie należy do umysłowej części duszy.

Lecz jeśli się to pilnie rozważy, pogląd ten co do swego pochodzenia mało albo wcale się nie różni od poglądu Platona. Platon bowiem przyjął, że formy poznawcze są pewnymi oddzielonymi substancjami, od których wiedza spływa do naszych dusz. Awicenna zaś przyjmuje, że wiedza spływa od jednej substancji oddzielonej, którą jest według niego inteligencja czynna. Nie ma różnicy dla sposobu nabywania wiedzy, czy powoduje ją jedna, czy wiele substancji oddzielonych — w obu bowiem wypadkach jest tak, że nasza wiedza nie pochodzi od danych zmysłowych. To, że jest przeciwnie, widać wyraźnie stąd, że komu brak jakiegoś zmysłu, temu brak i wiedzy o przedmiotach zmysłowych, które się poznaje przez ten zmysł.

Czymś nowym zaś jest twierdzenie, że przez to, iż intelekt możnościowy ogląda byty szczegółowe będące w wyobraźni, zostaje oświecony światłem inteligencji czynnej, aby poznać to, co powszechne, oraz że czynności władz niższych, mianowicie wyobraźni,

pamięci i władzy osądu myślowego, czynią duszę zdolną do przyjęcia emanacji inteligencji czynnej. Widzimy, że nasza dusza tym bardziej jest przystosowana do przy-

182 Awicenna, *De anima* V, 6.
183 Arystoteles, *De memoria et reminiscentia* I (450a 12).

479

jęcia czegoś od substancji oddzielonych, im bardziej się odsuwa od rzeczy cielesnych i zmysłowych. Przez oddalanie się bowiem od tego, co niższe, następuje zbliżenie do tego, co wyższe. Nie jest więc prawdopodobne, by dusza przez to, że zwraca się do wyobrażeń cielesnych, była przystosowana do przyjmowania wpływu inteligencji oddzielonej.

Platon bardziej konsekwentnie trzymał się swego zasadniczego stanowiska. Przyjął, że dane zmysłowe nie dysponują duszy do przyjmowania wpływu form oddzielonych, lecz tylko pobudzają intelekt do rozważania rzeczy, o których wiedzę posiada z przyczyny zewnętrznej. Przyjmował również, że od początku przyczyną wszelkiej wiedzy w naszych duszach są formy oddzielone — stąd uczenie się nazwał pewnym przypominaniem sobie. Jest to konieczne z jego punktu widzenia. Skoro bowiem substancje oddzielone są nieruchome i niezmienne, zawsze wiedza o rzeczach promieniuje z nich w naszą duszę, która jest do tej wiedzy zdolna.

Co więcej. To, co jest przyjęte w jakimś bycie, istnieje w nim na sposób przyjmującego. Istnienie zaś intelektu możnościowego jest bardziej trwałe niż istnienie materii cielesnej. Skoro więc formy spływające od intelektu czynnego do materii cielesnej zostają według Awicenny w niej zachowane, to tym bardziej zostają zachowane w intelekcie możnościowym.

Dalej. Poznanie intelektualne jest doskonalsze od zmysłowego. Jeśli więc w poznaniu zmysłowym jest coś, co przechowuje rzeczy poznane, tym bardziej będzie tak w poznaniu intelektualnym.

Podobnie. Widzimy, że różne przedmioty poznania, które w niższym porządku władz należą do różnych władz, w wyższym porządku należą do jednej, tak na przykład zmysł wspólny ujmuje przedmioty poznane przez wszystkie zmysły właściwe. Zatem ujmowanie i przechowywanie, które w zmysłowej części duszy należą do różnych władz, muszą się łączyć w najwyższej władzy, mianowicie w intelekcie.

480

Oprócz tego. Intelekt czynny jest według Awicenny tym, co wlewa wszelką wiedzę. Jeśli więc uczenie się nie jest niczym innym jak przystosowaniem duszy do złączenia się z inteligencją czynną, to ten, kto uczy się jednej nauki, nie uczy się jej więcej niż innej. A to jest oczywiście fałszywe.

Jasne jest również, że ten pogląd sprzeciwia się zdaniu Arystotelesa, który mówi w III księdze *O duszy*[184], że intelekt możnościowy jest miejscem form poznawczych, a nie znaczy to nic innego jak tylko to, że jest on skarbcem umysłowych form poznawczych — by się posłużyć słowami Awicenny.

Podobnie. Dodaje on następnie[185], że gdy intelekt możnościowy nabywa wiedzy, zdolny jest do działania sam przez się, chociaż nie poznaje w sposób rzeczywisty. Nie potrzebuje więc wpływu wyższej przyczyny.

Mówi także w VIII księdze *Fizyki*[186], że przed uczeniem się człowiek jest w istotnej możności do wiedzy i dlatego potrzebuje przyczyny poruszającej, która go

urzeczywistni, a gdy się już nauczył, nie potrzebuje przez się przyczyny ruchu. A zatem nie potrzebuje wpływu intelektu czynnego.

Mówi także w III księdze *O duszy*[187], że wyobrażenia mają się do intelektu możnościowego, jak byty zmysłowo poznawalne do zmysłu. Widać stąd, że formy poznawcze pochodzą w intelekcie możnościowym od wyobrażeń, a nie od substancji oddzielonej.

Nietrudno jest odpowiedzieć na zarzuty, które, jak się zdaje, temu się sprzeciwiają. Intelekt możnościowy jest bowiem w pełni urzeczywistniony w zakresie form poznawczych, gdy je rzeczywiście rozważa, gdy ich zaś nie rozważa rzeczywiście, nie jest w pełni urzeczywistniony w zakresie tych form, lecz

184 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 27).
185 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 5-9).
186 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255a 33-b 5).
187 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 14).

jest w stanie pośrednim między możnością a urzeczywistnieniem. To właśnie stwierdza Arystoteles w III księdze O *duszy*[188], że gdy ta część, mianowicie intelekt możnościowy, poznaje jakąś rzecz, mówi się, że rzeczywiście wie. Ma to miejsce, gdy może sam przez się działać. Jest jednak i wtedy w pewien sposób w możności, jednak nie w taki sposób, jak przed nauczeniem się czy przed wymyśleniem czegoś.

Pamięć zaś umieszcza się w części zmysłowej duszy, dlatego że dotyczy czegoś, co podpada pod pewien określony czas, odnosi się bowiem tylko do przeszłości. I dlatego, skoro pamięć nie abstrahuje od jednostkowych uwarunkowań rzeczy, to nie należy do umysłowej części duszy, zajmującej się tym, co ogólne. Lecz nie wyklucza to faktu, że intelekt możnościowy zachowuje przedmioty poznania umysłowego, oderwane od wszelkich jednostkowych uwarunkowań.

Rozdział 75
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ JEDYNOŚCI INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO

A żeby dowieść jedyności intelektu możnościowego, przytacza się pewne argumenty[189], których zawodność należy wykazać.

1. Widzimy, że każda forma, która jest jedna co do gatunku, a mnoga co do liczby, jest ujednostkowiona przez materię. Te bowiem byty, które są tożsame co do gatunku, a mnogie co do

188 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 5-9).
189 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-411).

liczby, jednoczą się w formie, a różnią się dzięki materii. Jeśli więc intelekt możnościowy w różnych ludziach zwielokrotnia się co do liczby, to skoro jest jeden co do gatunku, musi być w tym czy tamtym człowieku ujednostkowiony przez materię. Jednak nie przez materię, która byłaby jego częścią, gdyż w ten sposób przyjmowanie w intelekcie

możnościowym byłoby tego rodzaju, co przyjmowanie właściwe materii pierwszej i wówczas przyjmowałby formy indywidualne, co jest przeciwne naturze intelektu. Wynika więc, że jest on jednostkowiony przez materię, którą stanowi ciało człowieka, a intelekt jest formą tego ciała. Każda zaś forma ujednostkowiona przez materię, którą urzeczywistnia, jest formą materialną. Musi bowiem istnienie każdej rzeczy zależeć od tego, od czego zależy jej ujednostkowienie — jak bowiem zasady wspólne należą do istoty gatunku, tak zasady jednostkujące należą do istoty danej jednostki. Wynika zatem, że intelekt możnościowy jest formą materialną i niczego nie przyjmuje ani nie działa bez organu cielesnego. To również sprzeciwia się naturze intelektu możnościowego. Intelekt możnościowy nie jest więc zwielokrotniony w różnych ludziach, lecz jest jeden dla wszystkich.

2. Podobnie. Gdyby intelekt możnościowy był inny w tym i inny w tamtym człowieku, umysłowa forma poznawcza musiałaby być inna numerycznie w tym i tamtym człowieku, a mimo to jedna gatunkowo. Skoro bowiem podmiotem właściwym urzeczywistnionych form poznawczych jest intelekt możnościowy, to wraz ze zwielokrotnieniem intelektów moż- nościowych także formy poznawcze muszą być liczne, odpowiednio do liczby różnych ludzi. Formy zaś, które gatunkowo są takie same, a różnią się numerycznie, są formami jednostkowymi. Takie nie mogą być umysłowymi formami poznawczymi, gdyż formy umysłowe są ogólne, a nie szczegółowe. Niemożliwe jest więc, by intelekt możnościowy był zwielokrotniony w różnych ludzkich jednostkach. Musi zatem być jeden we wszystkich.

483

3. Co więcej. Nauczyciel przelewa posiadaną wiedzę w ucznia — albo wiedzę tę samą numerycznie, albo różną numerycznie, nie zaś gatunkowo. To drugie wydaje się niemożliwe, gdyż w ten sposób nauczyciel byłby przyczyną swojej wiedzy w uczniu w ten sam sposób, w jaki jest przyczyną swojej formy w czymś innym, gdy rodzi coś podobnego do siebie gatunkowo. Wydaje się zaś, że to należy do dziedziny przyczyn materialnych. Musi więc powodować w uczniu wiedzę tę samą numerycznie. Nie byłoby to możliwe, gdyby obaj nie mieli jednego intelektu możnościowego. Wydaje się zatem konieczne, by był jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi.

Ponieważ powyższe stanowisko nie jest prawdziwe, czego dowiedliśmy powyżej [II, 73], łatwo jest obalić argumenty przytoczone na jego potwierdzenie.

[Ad 1] Twierdzimy, że intelekt możnościowy jest u różnych ludzi jeden co do gatunku, a numerycznie mnogi. Nie powinno się jednak dowodzić przez to, że części człowieka same z siebie nie należą do rodzaju lub gatunku, lecz tylko jako zasady całości. Nie wynika stąd jednak, by intelekt możnościowy był formą materialną, zależną co do istnienia od ciała. Jak bowiem jest właściwością duszy ludzkiej z racji jej gatunku, że w sposób odpowiadający gatunkowi łączy się z takim oto ciałem, tak ta dusza różni się numerycznie od tamtej tylko przez to, że posiada stałą relację wobec ciała różnego od innych numerycznie. I w ten sposób dusze ludzkie — i w konsekwencji także intelekt możnościowy będący władzą duszy — zostają ujednostkowione z racji ciał, ale ciała nie są przyczyną jednostkowości.

[Ad 2] Drugi jego argument zawodzi dlatego, że nie rozróżnia pomiędzy tym, przez co się poznaje umysłowo, a tym, co się poznaje. Forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym nie jest tym, co się poznaje. Skoro bowiem wszystkie umiejętności i nauki dotyczą tego, co się poznaje intelektual-

nie, wynikałoby stąd, że wszystkie nauki dotyczą form poznawczych istniejących w intelekcie możnościowym. Jest to oczywiście fałszywe, gdyż żadna nauka poza logiką i metafizyką nimi się nie zajmuje. A jednak poznaje się przez nie wszystko, co jest we wszystkich naukach. Forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym jest więc tym, przez co się poznaje, a nie tym, co się poznaje — tak jak forma barwy w oku nie jest tym, co się widzi, lecz tym, przez co się widzi. Tym zaś, co się poznaje intelektualnie, jest sama istota rzeczy istniejących poza duszą, podobnie też rzeczy istniejące poza duszą widzi się wzrokiem cielesnym. Po to bowiem wynaleziono umiejętności i nauki, by poznawać rzeczy istniejące w swych naturach.

Nie jest jednak tak, że ponieważ nauki zajmują się powszechnikami, to powszechniki muszą istnieć substancjalnie poza duszą, jak to przyjmował Platon. Chociaż bowiem dla prawdziwego poznania jest konieczne, by poznanie odpowiadało rzeczy, to nie potrzeba, by poznanie posiadało ten sam sposób bycia co rzecz. Wszak to, co w rzeczy jest złączone, czasem poznaje się oddzielnie; jakaś rzecz na przykład może być zarazem i biała, i słodka, wzrok jednak poznaje samą białość, a smak samą słodycz. Podobnie także intelekt poznaje prostą istniejącą w materii zmysłowej, niezależnie od materii zmysłowej, chociaż może ją poznać także i w tej materii. Ta różnorodność zależy do różnorodności form poznawczych przyjętych w intelekcie — czasami forma poznawcza jest tylko obrazem ilości, a czasami ilościowo określonej substancji zmysłowej. Podobnie, chociaż natura rodzaju i gatunku nie istnieje nigdy inaczej jak tylko w określonych jednostkach, to jednak intelekt poznaje naturę gatunku i rodzaju, nie poznając zasad jednostkujących, a to znaczy, że pojmuje uniwersalia. I w ten sposób nie sprzeciwiają się sobie te dwa fakty, mianowicie, że pojęcia ogólne nie istnieją poza duszą i że intelekt, poznając te pojęcia, poznaje rzeczy będące poza duszą. A to, że intelekt poznaje naturę rodzaju lub gatunku wolną od zasad jednost-

kujących, jest konsekwencją właściwości przyjętej w nim formy poznawczej, która przez działanie intelektu czynnego staje się niematerialna jako oderwana od materii i uwarunkowań materialnych, z racji których rzecz jest jednostką. Dlatego też władze zmysłowe nie mogą poznawać pojęć ogólnych, nie mogą bowiem przyjąć formy niematerialnej, skoro przyjmują zawsze w organie cielesnym.

Nie musi zatem istnieć numerycznie jedna forma poznawcza u tego i tamtego poznającego, z tego wynikałoby bowiem, że istnieje u tych ludzi jedno numerycznie poznanie intelektualne — działanie wszak jest następstwem formy będącej podstawą gatunku. Lecz po to, by było jedno poznanie, musi być ono obrazem jednej i tej samej rzeczy. I jest to możliwe, nawet jeśli formy poznawcze są różne numerycznie, ponieważ nic nie przeszkadza, by powstało kilka różnych obrazów jednej rzeczy; i stąd się zdarza, że jednego człowieka widzi więcej ludzi. Nie przeszkadza więc ogólnemu poznaniu właściwemu intelektowi, by w różnych ludziach istniały różne formy poznawcze.
Nie wynika stąd także — jeśli formy poznawcze są co do gatunku tożsame, a numerycznie liczne — by te formy nie były poznawalne rzeczywiście, lecz tylko w możności, tak jak inne rzeczy jednostkowe. Jednostkowość nie sprzeciwia się rzeczywistej umysłowej poznawalności, należy bowiem powiedzieć, że intelekty możnościowy i czynny — jeśli się przyjmie, że są substancjami oddzielonymi, nie

złączonymi z ciałem, lecz istniejącymi samoistnie — są bytami jednostkowymi, a jednak są poznawalne. Tym, co się sprzeciwia umysłowej poznawalności, jest materialność; widać to stąd, że aby formy rzeczy materialnych stały się rzeczywiście poznawalne, muszą zostać od materii oderwane. I dlatego w bytach, w których ujednostkowienie dokonuje się przez materię ilościowo oznaczoną, poznawalność jednostki nie jest urzeczywistniona. Jeśli jednak ujednostkowienie nie dokonuje się przez materię, nic nie

przeszkadza, by jednostki były rzeczywiście poznawalne. Umysłowe formy poznawcze zaś, jak i wszystkie inne formy, są ujednostkowione przez swój podmiot, którym jest intelekt możnościowy. Stąd, skoro intelekt możnościowy nie jest materialny, nie odbiera on formom, które jednostkuje, rzeczywistej poznawalności.

Oprócz tego. Wśród rzeczy zmysłowych rzeczywiście umysłowo poznawalne nie są ani jednostki, których jest wiele w jednym gatunku, jak na przykład konie albo ludzie, ani jednostki, które są jedyne w swoim gatunku, jak to oto słońce czy ten oto księżyc. Czy zaś jest jeden intelekt możnościowy, czy jest ich wiele, w ten sam sposób intelekt możnościowy dokonuje ujednostkowienia form poznawczych. Natomiast nie w ten sam sposób są one mnogie w jednym gatunku. Jest więc obojętne dla rzeczywistej poznawalności form poznawczych przyjętych w intelekcie możnościowym, czy ten intelekt jest jeden we wszystkich poznających, czy jest ich wiele.

Podobnie. Intelekt możnościowy, według cytowanego Komentatora[190], jest najniższy w porządku substancji rozumnych, których według niego jest wiele. Nie można też zaprzeczyć, że niektóre z wyższych substancji poznają, co poznaje intelekt możnościowy — formy bowiem rzeczy spowodowanych przez ruch sfer są, jak sam mówi[191], w bytach poruszających sferami. Dalej więc wynika, że chociaż intelekt możnościowy jest jeden, to form poznawczych jest wiele w różnych intelektach.

Chociaż powiedzieliśmy, że forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym nie jest tym, co się poznaje, lecz tym, przez co się poznaje, to jednak nie przeczy to temu, że intelekt przez pewną refleksję poznaje sam siebie, swoje poznawanie oraz formę, przez którą poznaje. Swoje poznawanie poznaje dwojako: po pierwsze szczegółowo — poznaje bo

190 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotclis De anima* III, 19 (ed. Crawford, s. 443).
191 Awerroes*, Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* XII, 36.

wiem, że teraz poznaje, po drugie ogólnie — o ile rozważa naturę swojego działania. Stąd zarówno intelekt, jak i formę poznawczą poznaje również na te same dwa sposoby: mając świadomość, że istnieje i że posiada formę poznawczą, co jest poznaniem i szczegółowym, oraz rozważając swoją naturę i naturę formy poznawczej, co jest poznaniem ogólnym. I z tego punktu widzenia intelektem i przedmiotem poznania intelektualnego zajmują się nauki.

[Ad 31 Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno rozwiązanie trzeciego argumentu. Twierdzenie bowiem, że wiedza w uczniu i nauczycielu jest ta sama numerycznie, jest częściowo prawdziwe, a częściowo nie. Jest mianowicie numerycznie jedna, jeżeli chodzi o przedmiot wiedzy, nie jest natomiast jedna, jeżeli chodzi o formy poznawcze, przez które uzyskujemy wiedzę, ani też gdy chodzi o samą sprawność wiedzy. Nie jest jednak konieczne, by nauczyciel powodował w uczniu wiedzę w ten sam sposób jak ogień rodzi

ogień, gdyż inny jest sposób bycia tego, co rodzi natura, a inny tego, co powstaje dzięki umiejętności. Ogień rodzi ogień z natury, sprowadzając materię z możności do rzeczywistości swej formy; nauczyciel zaś powoduje wiedzę w uczniu przez pewną umiejętność, po to bowiem istnieje umiejętność dowodzenia, którą Arystoteles przekazał w księdze *Analityk wtórych*[192] — dowód wszak to sylogizm powodujący wiedzę.

Należy jednak wiedzieć, że według nauczania Arystotelesa w VII księdze *Metafizyki*[193] istnieją pewne umiejętności, których materia nie zawiera żadnej zasady przyczyniającej się do wytworzenia efektów umiejętności, co widać w umiejętności budowania — nie ma bowiem w drzewie i kamieniu żadnej czynnej siły powodującej wybudowanie domu, lecz tylko bierna zdatność. Istnieje zaś pewna umiejętność, w której materii

192 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71b 17).
193 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 9 (1034a 13).

488

tkwi czynna zasada pobudzająca do wytworzenia skutku umiejętności, jak to widać w umiejętności leczenia — w chorym ciele istnieje pewna czynna zasada zdrowia. I dlatego skutków umiejętności pierwszego rodzaju nigdy nie powoduje natura — taki skutek powstaje zawsze dzięki umiejętności, jak na przykład każdy dom jest dziełem umiejętności. Skutek zaś umiejętności drugiego rodzaju powstaje i dzięki umiejętności, i dzięki naturze niezależnie od umiejętności. Wielu ludzi bowiem odzyskuje zdrowie dzięki działaniu natury, bez udziału umiejętności lekarskiej. W tym, co może powstać i dzięki umiejętności, i dzięki naturze, sztuka naśladuje naturę. Gdy ktoś choruje z powodu zimna, natura uzdrawia go przez ciepło. Stąd i lekarz, gdy ma go leczyć, leczy za pomocą ciepła. Do tej umiejętności jest podobna sztuka nauczania. W tym bowiem, kto pobiera nauki, istnieje czynna zasada wiedzy, mianowicie intelekt, i to, co poznaje się umysłowo w sposób naturalny, czyli pierwsze zasady. I dlatego zdobywa się wiedzę dwojako: i bez nauczania — przez odkrywanie, i przez nauczanie. Nauczyciel zaczyna nauczać tak, jak odkrywca rozpoczyna odkrywanie: przedkłada rozważaniu ucznia zasady, które już zna, gdyż wszelka nauka powstaje na podstawie uprzednio istniejącego poznania; wyprowadza wnioski z tych zasad i omawia przykłady, z których w duszy ucznia tworzą się wyobrażenia potrzebne do poznania umysłowego. A ponieważ zewnętrzne działanie nauczającego niczego by nie dokonało, gdyby równocześnie nie było w uczniu wewnętrznej zasady wiedzy, którą to zasadę posiadamy w wyniku działania Bożego, dlatego wśród teologów mówi się, że człowiek naucza, jedynie dopomagając, Bóg zaś — działając wewnętrznie. Podobnie mówimy, że lekarz, gdy leczy, jest pomocnikiem natury. Nauczyciel jest więc przyczyną wiedzy w uczniu nie na sposób działania naturalnego, lecz, jak powiedzieliśmy, działania wynikającego z umiejętności.

489

Oprócz tego. Skoro wspomniany Komentator przyjmuje, że sprawność wiedzy jest w intelekcie biernym jako w podmiocie, to jedyność intelektu możnościowego w niczym nie przyczynia się do tego, by wiedza w nauczycielu i uczniu była numerycznie jedna. Jasne jest bowiem, że intelekt bierny nie jest ten sam w różnych ludziach, skoro jest władzą materialną. Argument ten niczego więc nie wnosi, jeżeli chodzi o jego stanowisko.

Rozdział 76 <<
INTELEKT CZYNNY NIE JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELONĄ, ALE CZYMŚ NALEŻĄCYM DO DUSZY

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że także intelekt czynny nie jest jeden u wszystkich ludzi, jak przyjmują Aleksander[194] i Awicenna[195], mimo że nie twierdzą, by intelekt możnościowy był jeden dla wszystkich.

Skoro bowiem byt działający i byt przyjmujący działanie są wzajemnie do siebie dostosowane, to każdemu przyjmującemu działanie musi odpowiadać właściwa mu przyczyna sprawcza. Otóż intelekt możnościowy jest w stosunku do intelektu czynnego właściwym bytem doznającym albo — inaczej — przyjmującym. Intelekt czynny bowiem odnosi się do niego jak umiejętność do materii, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*[196]. Jeśli więc intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy ludzkiej i czymś zwielokrotnionym zgodnie z wielością jednostek ludzkich, jak to już wykazaliśmy [II, 73], to rów-

194 Aleksander z Afrodyzji, *De intellectu et intellecto,* ed. G. Thśry, s. 76-77, 82.
195 Awicenna, *De anima* V, 5-6.
196 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

nież intelekt czynny będzie czymś należącym do duszy i nie będzie jeden dla wszystkich.

Oprócz tego. Intelekt czynny nie urzeczywistnia form poznawczych, by przez nie poznawać — zwłaszcza jako substancja oddzielona, skoro nie jest w możności — lecz by przez nie poznawał intelekt możnościowy. Czyni je więc takimi, jakich potrzebuje do poznawania intelekt możnościowy. Czyni je takimi, jaki jest sam, wszelka bowiem przyczyna sprawia skutek podobny sobie. Intelekt czynny jest zatem dostosowany do intelektu możnościowego. I tak, skoro intelekt możnościowy jest częścią duszy, intelekt czynny nie będzie substancją oddzieloną.

Co więcej. Jak materię pierwszą udoskonalają formy naturalne będące poza duszą, tak intelekt możnościowy udoskonalają formy poznane w sposób rzeczywisty. Lecz formy naturalne zostają przyjęte w materii pierwszej nie tylko przez działanie jakiejś substancji oddzielonej, lecz także przez działanie formy należącej do tego samego rodzaju, mianowicie formy istniejącej w materii, jak na przykład to oto ciało powstaje z formy istniejącej w tych mięśniach i tych kościach, jak dowodzi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*[197]. Jeśli więc intelekt możnościowy jest częścią duszy, a nie substancją oddzieloną, jak dowiedliśmy [II, 59], to intelekt czynny, przez którego działanie w intelekcie możnościowym powstają formy poznawcze, nie będzie substancją oddzieloną, lecz pewną czynną władzą duszy.

Podobnie. Platon przyjął, że wiedzę w nas powodują idee, które, jak twierdził, są pewnymi substancjami oddzielonymi; temu twierdzeniu sprzeciwia się jednak Arystoteles w I księdze *Metafizyki*[198]. Wiadomo zaś, że nasza wiedza zależy od intelektu czynnego jako od pierwszej zasady. Gdyby więc intelekt czynny był pewną substancją oddzieloną, nie byłoby żad-

197 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).
198 Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b ln).

nej różnicy — albo tylko niewielka — między tym stanowiskiem a stanowiskiem Platona, które Filozof odrzucił.

Dalej. Jeżeli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, jego działanie musi być ciągłe, a nie przerywane; albo przynajmniej należy powiedzieć, że nie jest ciągłe i przerywane zależnie od naszej woli. Działaniem intelektu czynnego jest zaś sprawiać, by wyobrażenia były rzeczywiście umysłowo poznawalne. Albo więc będzie to czynił zawsze, albo nie zawsze. Jeśli nie zawsze, to jednak nie będzie to zależało od naszej woli. Poznajemy zaś umysłowo rzeczywiście, gdy wyobrażenia stają się rzeczywiście umysłowo poznawalne. Musimy więc albo zawsze poznawać, albo urzeczywistnione poznawanie umysłowe w ogóle nie jest w naszej mocy.

Oprócz tego. Substancja oddzielona odnosi się w ten sam sposób do wszystkich wyobrażeń istniejących w ludziach, podobnie jak słońce odnosi się w ten sam sposób do wszystkich barw. Wrażenia z rzeczy zmysłowych odbierają zaś tak samo uczeni i nieuczeni, a zatem w jednych i drugich istnieją te same wyobrażenia. Podobnie więc stawałyby się dzięki intelektowi czynnemu poznawalne umysłowo. Jedni i drudzy poznawaliby więc umysłowo w ten sam sposób.

Można jednak powiedzieć, że intelekt czynny sam w sobie działa zawsze, lecz że wyobrażenia nie zawsze stają się rzeczywiście poznawalne, lecz tylko wtedy, gdy są do tego przystosowane. Przystosowuje je zaś do tego akt władzy osądu myślowego, której używanie leży w naszej mocy. I dlatego rzeczywiste poznanie umysłowe jest w naszej mocy. Z tego także powodu się zdarza, że nie wszyscy ludzie pojmują to, czego wyobrażenia posiadają — nie u wszystkich bowiem działanie władzy osądu myślowego jest odpowiednie, lecz tylko u tych, którzy są wykształceni i przyzwyczajeni cło jej używania.

Wydaje się jednak, że ta odpowiedź nie jest zupełnie wystarczająca. To przystosowanie bowiem do poznania umysłowego, które jest dziełem osądu myślowego, musi być albo

przystosowaniem intelektu możnościowego do przyjęcia form poznawczych wypływających z intelektu czynnego, jak mówi Awicenna, albo też wyobrażenia zostają przystosowane tak, by się stały rzeczywiście poznawalnymi, jak twierdzą Awerroes i Aleksander. Pierwsza z tych możliwości nie wydaje się odpowiednia. A to dlatego, że intelekt możnościowy ze swej natury jest w możności w stosunku do urzeczywistnionych form poznawczych, stąd jest wobec nich tym, czym ciało przezroczyste wobec światła lub form barw. To zaś, w czego naturze leży przyjmowanie jakiejś formy, nie potrzebuje dalszego przystosowania do tej formy, chyba że w tym czymś istnieją skłonności przeciwne, jak na przykład materia wody zostaje przystosowana do formy powietrza przez usunięcie zimna i gęstości. Otóż w intelekcie możnościowym nie ma niczego, co by mogło przeszkodzić przyjęciu jakiejkolwiek formy poznawczej, gdyż nawet formy poznawcze rzeczy przeciwnych nie są sobie przeciwne w intelekcie, jak tego dowodzi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*[199], skoro jedno jest racją poznawania drugiego. Fałsz, który się przydarza w sądzie intelektu łączącego i rozdzielającego, pochodzi nie stąd, że w intelekcie możnościowym istnieją jakieś przedmioty poznane umysłowo, lecz stąd, że mu ich brak. Intelekt możnościowy sam w

sobie nie potrzebuje więc przystosowania do przyjęcia form poznawczych wypływających od intelektu czynnego.

Oprócz tego. Barwy, które światło czyni rzeczywiście widzialnymi, na pewno wyciskają swój obraz w ciele przezroczystym i, co za tym idzie, we wzroku. Gdyby więc wyobrażenia oświecone przez intelekt czynny nie wyciskały swych obrazów w intelekcie możnościowym, lecz go tylko przystosowywały do przyjmowania, nie odnosiłyby się do intelektu możnościowego niczym barwy do wzroku, jak twierdzi Arystoteles[200].

199 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032b 2n).
200 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

493

Dalej. Zgodnie z tą teorią wyobrażenia nie byłyby same przez się konieczne do poznania intelektualnego, a co za tym idzie, i zmysły nie byłyby potrzebne same przez się, lecz tylko przypadłościowo, jakby pobudzając i przysposabiając intelekt możnościowy do przyjmowania. Jest to opinia Platona i sprzeciwia się porządkowi powstawania umiejętności i nauki przyjmowanemu przez Arystotelesa w I księdze *Metafizyki*[201] i w ostatniej księdze *Analityk wtórych*[202]. Twierdzi on, że z danych zmysłowych powstaje pamięć, z wielu danych pamięci — doświadczenie, z wielu doświadczeń natomiast ogólne ujęcie, które jest podstawą nauki i umiejętności. Stanowisko Awicenny[203] zaś zgadza się z tym, co mówi o powstawaniu rzeczy w przyrodzie. Sądzi bowiem, że wszystkie niższe przyczyny tylko przysposabiają przez swoje czynności materię do przyjmowania form, które spływają z oddzielonej inteligencji czynnej do materii. Stąd też z tego samego powodu uważa, że wyobrażenia przygotowują intelekt możnościowy, a formy poznawcze płyną od substancji oddzielonej.

Podobnie, jeśli się przyjmie, że intelekt możnościowy jest substancją oddzieloną, nie wydaje się słuszne, by władza osądu myślowego przysposabiała wyobrażenia do tego, aby się stały rzeczywiście poznawalne i aby poruszały intelekt możnościowy. Można sądzić, iż zgadza się to ze stanowiskiem tych, którzy powiadają, że przyczyny niższe tylko przysposabiają do ostatecznej doskonałości, a ostateczna doskonałość pochodzi od przyczyny oddzielonej. Sprzeciwia się to zdaniu Arystotelesa w VII księdze *Metafizyki*[204]. Nie wydaje się bowiem, by dusza ludzka była mniej zdolna do poznania intelektualnego niż byty niższej natury do właściwych sobie działań.

201 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (980b 25n).
202 Arystoteles, *Analyticaposteriora* II, 15 (100a 3).
203 Awicenna, *Liber dephilosophia prima* IX, 5 (ed. Van Riet, s. 488-494).
204 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 26).

494

Co więcej. Szlachetniejsze działania bytów tego świata są wykonywane nie tylko przez przyczyny wyższe, ale wymagają także przyczyn tego samego rodzaju, co one — człowieka bowiem rodzi słońce i człowiek. I podobnie w przypadku innych zwierząt doskonałych widzimy, że pewne niższe zwierzęta rodzą się tylko pod wpływem działania słońca, bez czynnej zasady właściwej ich rodzajowi, czego przykładem są zwierzęta powstające z rozkładu. Poznanie intelektualne jest najszlachetniejszym działaniem, jakie istnieje u istot tego świata. Nie wystarcza więc upatrywać przyczyny

tego poznania w dalszej przyczynie, lecz należy przyjąć także przyczynę bliższą. Ten argument jednak nie odnosi się do Awicenny, przyjmuje on bowiem, że każde zwierzę może się zrodzić bez nasienia[205].

Dalej. Zamierzony skutek ukazuje przyczynę. Dlatego też zwierzęta zrodzone z rozkładu nie są skutkiem zamierzonym przez naturę mniej doskonałą, lecz tylko przez naturę doskonalszą, gdyż powstają jedynie pod wpływem działania przyczyny wyższej. Z tego powodu mówi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*[206], że są dziełem przypadku. Zwierzęta zaś, które powstają z nasienia, są zamierzone zarówno przez naturę wyższą, jak i niższą. Otóż abstrahowanie form poznawczych od wyobrażeń jest skutkiem zamierzonym przez nas, a nie tylko przez przyczynę dalszą. Należy więc przyjąć, że jest w nas jakaś bliższa zasada takiego działania. Tą zasadą jest intelekt czynny. Nie jest to zatem substancja oddzielona, lecz jakaś władza naszej duszy.

Podobnie. W naturze każdego poruszającego się bytu istnieje zasada wystarczająca do jego naturalnego działania. Jeśli to działanie polega na sprawczości, posiada on zasadę czynną, jak to jasno widać we władzach duszy wegetatywnej u roślin. Jeśli natomiast to działanie polega na doznawaniu, posiada on

205 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica*, VIII, 46.
206 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032a 29).

zasadę doznawania, jak jest w przypadku władz zmysłowych u zwierząt. Człowiek zaś jest najdoskonalszy wśród wszystkich mniej doskonałych bytów poruszających się. Jego właściwym i naturalnym działaniem jest poznanie intelektualne, które realizuje się z udziałem pewnego doznawania, gdyż intelekt podlega działaniu przedmiotu poznawalnego, a także z udziałem sprawczości — gdyż intelekt powoduje, że rzeczy poznawalne w możności stają się poznawalne w sposób rzeczywisty. Musi więc istnieć w naturze człowieka właściwa zasada obu działań, mianowicie intelekt czynny oraz intelekt możnościowy, a żaden z nich nie może w swym istnieniu być oddzielony od duszy człowieka.

Dalej. Jeśli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, jest rzeczą jasną, że przewyższa on naturę człowieka. Działanie, które człowiek wykonuje jedynie mocą jakiejś substancji nadprzyrodzonej, jest działaniem nadprzyrodzonym, jak na przykład czynienie cudów i prorokowanie, i tym podobne rzeczy, które ludzie wykonują dzięki darowi Bożemu. Gdyby więc człowiek mógł poznawać umysłowo tylko mocą intelektu czynnego, to, jeśli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, wynikałoby stąd, że poznawanie umysłowe nie jest działaniem naturalnym dla człowieka. Wobec tego człowieka nie można by określać jako byt obdarzony intelektem albo rozumny.

Oprócz tego. Każda rzecz działa tylko przez jakąś władzę, która w niej istnieje formalnie. Dlatego Arystoteles w II księdze O *duszy*[207] wykazuje, że to, przez co żyjemy i odbieramy wrażenia zmysłowe, jest formą i urzeczywistnieniem. Lecz obie czynności, mianowicie intelektu możnościowego i intelektu czynnego, są człowiekowi właściwe — to on bowiem abstrahuje od wyobrażeń i przyjmuje w umyśle urzeczywistnione przedmioty poznania. Nie doszlibyśmy inaczej do poznania tych czynności, gdybyśmy ich w sobie nie doświadczali. A zatem

207 Arystoteles, *De anima* II, 2 (414a 13).

zasady, którym się przypisuje te czynności, mianowicie intelekt możnościowy i czynny, muszą być pewnymi władzami istniejącymi w nas formalnie.

Gdyby ktoś twierdził, że powyższe czynności przypisuje się człowiekowi z tego względu, iż intelekt możnościowy i czynny łączą się z nami, jak mówi Awerroes [zob. II, 59], to wykazaliśmy już powyżej, że związek intelektu możnościowego z nami — jeżeli jest on pewną substancją oddzieloną, jak uważa Awerroes — nie wystarcza, byśmy przezeń poznawali. Podobnie też rzecz się ma z intelektem czynnym. Intelekt czynny bowiem odnosi się do form poznawczych przyjętych w intelekcie możnościowym, jak umiejętność twórcza do form wytwórczych, które za sprawą tej umiejętności zostają wprowadzone w materię, jak to widać z przykładu przytoczonego przez Arystotelesa w III księdze O *duszy*[208]. Formy wytwórcze nie posiadają działań właściwych umiejętności, lecz tylko podobieństwo formalne. Stąd i podmiot tych form nie może przez tego rodzaju formy realizować czynności twórcy. A zatem i człowiek, przez to, że są w nim formy poznawcze urzeczywistnione przez intelekt czynny, nie może wykonywać działania właściwego intelektowi czynnemu.

Co więcej. Wszystko, co może rozpocząć właściwe sobie działanie tylko wtedy, gdy zostanie poruszone przez zewnętrzną zasadę, jest raczej doprowadzone do działania, niż samo działa. Stąd zwierzęta nierozumne są raczej doprowadzane do działania, niż same działają, gdyż każde ich działanie zależy od zewnętrznej zasady poruszającej. Zmysł, poruszony przez zewnętrzny przedmiot zmysłowy, wpływa na wyobraźnię i tak się dzieje po kolei we wszystkich władzach, aż do władz ruchu. Działaniem właściwym człowiekowi jest poznanie umysłowe; jego pierwszą zasadą jest intelekt czynny, który tworzy

208 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 12-13).

umysłowe formy poznawcze, które z kolei w pewien sposób oddziałują na intelekt możnościowy; ten, gdy jest urzeczywistniony, porusza wolę. Jeśli więc intelekt czynny jest jakąś substancją poza człowiekiem, to całe działanie człowieka zależy od zasady zewnętrznej. Człowiek nie będzie zatem działał sam z siebie, lecz będzie doprowadzany do działania przez coś innego. W ten sposób nie będzie panem swych czynności ani nie będzie zasługiwał na pochwałę lub naganę; upadnie wszelka nauka moralności i współżycie społeczne, co jest nie do przyjęcia. Intelekt czynny nie jest więc substancją oddzieloną od człowieka.

Rozdział 77
NIE JEST NIEMOŻLIWE, BY INTELEKT CZYNNY I MOŻNOŚCIOWY ISTNIAŁY RAZEM W JEDNEJ SUBSTANCJI DUSZY

Wydawałoby się może komuś rzeczą niemożliwą, by jedna i ta sama substancja, mianowicie substancja naszej duszy, była w możności do wszystkich przedmiotów poznania umysłowego, co należy do intelektu możnościowego, i by je urzeczywistniała, co z kolei należy do intelektu czynnego. Żaden byt bowiem nie działa, jeśli jest w możności, lecz tylko, jeśli jest urzeczywistniony. Stąd nie wydaje się, by intelekt czynny i możnościowy mogły razem istnieć w jednej substancji duszy.

Jeśli jednak ktoś należycie problem ten rozważy, dojdzie do wniosku, że nie ma w tym nic nieodpowiedniego ani trudnego. Nic bowiem nie przeszkadza, by jakiś byt był w stosunku do drugiego pod jakimś względem w możności, a pod innym względem urzeczywistniony, jak to widzimy w przyrodzie — na przykład powietrze jest wilgotne w sposób rzeczywisty,

498

a suche w możności, ziemia zaś na odwrót. Taki stosunek zachodzi między duszą obdarzoną intelektem a wyobrażeniami. Dusza obdarzona intelektem posiada coś urzeczywistnionego, w stosunku do czego wyobrażenie jest w możności, i zarazem jest w możności do czegoś, co w wyobrażeniach jest urzeczywistnione. Substancja duszy ludzkiej posiada niematerialność, i — jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68] — ma z tej racji naturę intelektualną, taka jest bowiem każda substancja niematerialna. Z tego zaś jeszcze nie wynika, by dusza w sposób określony upodobniała się do tej lub owej rzeczy, co jest konieczne, aby nasza dusza tę lub ową rzecz poznała w sposób określony, gdyż wszelkie poznanie odbywa się przez obraz rzeczy poznanej w poznającym. Dusza obdarzona intelektem pozostaje więc w możności do określonych obrazów poznawanych przez nas rzeczy, którymi są natury rzeczy podpadających pod zmysły. Te właśnie określone natury rzeczy zmysłowych są nam przedstawiane przez wyobrażenia. Wyobrażenia jednak nie mają jeszcze istnienia umysłowego, skoro są obrazami rzeczy zmysłowych także co do uwarunkowań materialnych, będących własnościami indywidualnymi, a także istnieją w organach materialnych. Nie są więc rzeczywiście umysłowo poznawalne. A jednak są poznawalne w możności, ponieważ w tym konkretnym człowieku, którego obraz przedstawiają wyobrażenia, należy przyjąć naturę powszechną, wolną od wszystkich jednostkujących uwarunkowań. Wyobrażenia są więc poznawalne w możności, a w sposób rzeczywisty są zdeterminowane jako obrazy rzeczy. W duszy umysłowej było zaś na odwrót. Istnieje zatem w tej duszy władza czynna zwrócona do wyobrażeń, która je czyni poznawalnymi w sposób rzeczywisty; tę władzę duszy nazywamy intelektem czynnym. Jest w niej także władza, która jest w możności w stosunku do określonych obrazów rzeczy zmysłowych; jest to władza intelektu możnościowego.

499

To, co znajduje się w duszy, różni się jednak od tego, co znajdujemy w przyczynach naturalnych. W przyczynach tych jedna rzecz jest w możności do czegoś w ten sam sposób, w jaki to coś jest w sposób rzeczywisty w czymś drugim, materia powietrza jest bowiem w możności do formy wody w ten sam sposób, w jaki ta forma istnieje w wodzie. I dlatego ciała naturalne, mające tę samą materię, w tym samym porządku wzajemnie na siebie działają i odbierają działanie. Dusza umysłowa zaś nie jest w możności w stosunku do obrazów rzeczy będących w wyobrażeniach w ten sam sposób, w jaki obrazy te są w wyobrażeniach, lecz w taki sposób, że owe obrazy zostają podniesione do czegoś wyższego, mianowicie zostają oderwane od jednostkujących uwarunkowań materialnych, przez co stają się umysłowo poznawalne w sposób rzeczywisty. I dlatego działanie intelektu czynnego na wyobrażenie wyprzedza przyjęcie go przez intelekt możnościowy. I tak, najważniejszej czynności nie przypisuje się wyobrażeniom, lecz intelektowi czynnemu. Dlatego też mówi Arystoteles[209], że intelekt czynny jest w takiej relacji do możnościowego, jak umiejętność twórcza do materii.

Całkiem podobnym przykładem byłoby oko, gdyby, wraz z tym, że jest przezroczyste i przyjmuje barwy, miało tyle światła, że mogłoby czynić barwy rzeczywiście widzialnymi. Na przykład mówi się, że niektóre zwierzęta światłem swych oczu wystarczająco oświecają sobie przedmioty i z tego powodu w nocy widzą więcej, a w dzień mniej; oczy bowiem mają słabe, gdyż porusza je słabe światło, a razi je światło silne. W naszym intelekcie też jest coś podobnego, gdyż do tych rzeczy, które są najoczywistsze, ma się jak oko sowy do słońca. Stąd słabe światło intelektu, które jest dla nas naturalne, wystarcza nam do poznania umysłowego.

209 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

500

Jeśli rozważymy konieczność przyjęcia intelektu czynnego, stanie się jasne, że naturalne dla naszej duszy światło intelektu wystarcza do pobudzenia intelektu czynnego do działania. Widzieliśmy, że dusza jest w możności w stosunku do przedmiotów poznania umysłowego, tak jak zmysł w stosunku do przedmiotów poznania zmysłowego — jak bowiem nie zawsze poznajemy zmysłowo, tak też nie zawsze poznajemy umysłowo. Platon przyjął, że te przedmioty poznania umysłowego, które poznaje umysłowa dusza ludzka, są same przez się umysłowo poznawalne — mianowicie idee, dlatego też nie potrzebował przyjmować istnienia intelektu czynnego odnośnie do przedmiotów umysłowo poznawalnych. Gdyby to stanowisko było prawdziwe, wynikałoby stąd, że im bardziej jakieś rzeczy są same przez się umysłowo poznawalne, tym bardziej my je pojmujemy. Jest to oczywiście fałszywe, gdyż bardziej umysłowo poznawalne są dla nas te rzeczy, które są bliższe zmysłom, chociaż same w sobie są mniej poznawalne. I to skłoniło Arystotelesa do przyjęcia, iż te rzeczy, które są dla nas umysłowo poznawalne, nie istnieją jako umysłowo poznawalne same przez się, lecz że powstają z rzeczy zmysłowych. Dlatego musiał przyjąć istnienie władzy, która by to czyniła. Władzą tą jest intelekt czynny. Przyjmujemy więc intelekt czynny, gdyż czyni on przedmioty poznawalne umysłowo dostosowane do naszego umysłu. Nie wykracza to poza sposób działania naturalnego dla nas światła umysłowego. Stąd nic nie stoi na przeszkodzie, by przypisywać działalność intelektu czynnego temu światłu naszej duszy, zwłaszcza że Arystoteles intelekt czynny przyrównuje do światła[210].

210 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

501

Rozdział 78
ARYSTOTELES NIE TWIERDZIŁ, ŻE INTELEKT CZYNNY JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELONĄ, ALE RACZEJ CZYMŚ NALEŻĄCYM DO DUSZY

Ponieważ wielu przyjmuje powyższy pogląd [II, 76], sądząc, że był on również poglądem Arystotelesa, należy wykazać na podstawie jego własnych słów, że nie twierdzi on, iż intelekt czynny jest substancją oddzieloną.

Po pierwsze, powiada Arystoteles[211], że jak w całej naturze istnieje coś, co jest jakby materią w każdym rodzaju bytów — i jest w możności do wszystkich bytów należących do tego rodzaju — oraz druga przyczyna, jakby przyczyna sprawcza, która tworzy wszystko, co podpada pod ten rodzaj, i ma się tak, jak umiejętność tworzenia do materii

— tak też jest konieczne, by to zróżnicowanie było też w duszy. Otóż tym, co w duszy jest materią, jest intelekt możnościowy, w którym wszystkie rzeczy stają się umysłowo poznawalne. Tym zaś, co w duszy jest przyczyną sprawczą, jest intelekt, przez który wszystko można uczynić, to znaczy uczynić rzeczywiście poznawalnym; jest to intelekt czynny, który jest jak sprawność, a nie jak możność. Dlaczego zaś nazywa intelekt czynny sprawnością, tłumaczy, dodając[212], że jest on niczym światło — światło bowiem w pewien sposób sprawia, że barwy w możności stają się rzeczywiście barwami, o ile mianowicie czyni je rzeczywiście widzialnymi. To właśnie przypisuje się intelektowi czynnemu w stosunku do przedmiotów.

Widać stąd jasno, że intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, lecz raczej czymś należącym do duszy; wyraźnie bowiem mówi Arystoteles, że intelekt możnościowy i czynny

211 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 10-15).
212 Tamże (430a 15-17).

są różnicami duszy i że są w duszy. Żadna z nich więc nie jest substancją oddzieloną.

Dalej. Jego argumentacja dowodzi tego samego. W każdej naturze, w której występuje możność i urzeczywistnienie, coś jest materią — co jest w możności do wszystkich bytów należących do tego rodzaju — i coś jest przyczyną sprawczą, która sprowadza możność do urzeczywistnienia, jak na przykład w dziedzinie wytworów mamy umiejętność tworzenia i materię. Dusza obdarzona intelektem jest pewną naturą, w której znajduje się możność i urzeczywistnienie, gdyż czasami poznaje rzeczywiście, a czasami w możności. Zatem w naturze duszy obdarzonej intelektem coś jest materią, co jest w możności do wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego — i to nazywamy intelektem możnościowym, i coś jest przyczyną sprawczą, co urzeczywistnia wszystko — i to nazywamy intelektem czynnym. Obydwa zatem intelekty, według dowodu Arystotelesa, istnieją w naturze duszy i nie są w istnieniu czymś oddzielonym od ciała urzeczywistnianego przez duszę.

Co więcej. Arystoteles mówi, że intelekt czynny jest jak sprawność, jak światło. Sprawności zaś nie oznacza się jako czegoś, co istnieje samo przez się, lecz jako coś, co należy do posiadającego ją. Nie jest więc intelekt czynny jakąś substancją istniejącą osobno samą przez się, ale czymś należącym do duszy ludzkiej.

Nie należy jednak słów Arystotelesa pojmować w ten sposób, by twierdzić, iż sprawność jest skutkiem intelektu czynnego, tak, by był sens: Czynny intelekt sprawia, że człowiek pojmuje wszystko, a to jest jakby sprawnością. Istotą bowiem sprawności, jak mówi Komentator Awerroes[213], objaśniając ten tekst, jest to, że posiadający ją dzięki niej poznaje umysłowo to, co jest jej właściwe, sam z siebie i gdy chce, nie potrzebując bodźca zewnętrznego. Wyraźnie bowiem porównuje do

213 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 18 (ed. Crawford, s. 438).

sprawności nie sam skutek działania, lecz intelekt, przez który wszystko czynimy.

Nie należy jednak także przyjmować, że intelekt czynny jest sprawnością w ten sposób, w jaki sprawność jest w drugim gatunku jakości, zgodnie z czym niektórzy mówili, że intelekt czynny jest to sprawność pierwszych zasad. Sprawność ta bowiem

bierze się od przedmiotów zmysłowych, jak tego dowodzi Arystoteles w II księdze *Analityk wtórych*[114] i w ten sposób musi być skutkiem działania intelektu czynnego, którego zadaniem jest urzeczywistniać wyobrażenia ujęte przez intelekt w możności. Sprawność przyjmuje się jednak jako coś różnego od braku i możności — w ten sposób wszelką formę i urzeczywistnienie można nazwać sprawnością. Jest jasne, że Arystoteles to ma na myśli, gdyż mówi, że intelekt czynny jest sprawnością, tak jak światło jest sprawnością.

Potem dodaje[215], że ten intelekt, mianowicie czynny, jest oddzielony, niezmieszany, nie podlega działaniu i jest substancją urzeczywistnioną. Z tych czterech zaś właściwości, które przypisuje intelektowi czynnemu, dwie przypisał wcześniej wyraźnie możnościowemu[216], a mianowicie że jest niezmieszany i oddzielony. Trzecią właściwość, niepodleganie działaniu, przyjął z rozróżnieniem[217]: wykazuje najpierw, że intelekt możnościowy nie podlega działaniu na sposób zmysłu, a następnie, że przyjmując podleganie działaniu szeroko — podlega mu o tyle, że jest w możności w stosunku do przedmiotów umysłowych. Czwartej zaś właściwości zupełnie odmawia intelektowi możnościowemu, mówiąc[218], że był w możności do przedmiotów umysłowo poznawalnych i żaden z tych przedmiotów nie był urzeczywistniony przed poznaniem. Dwie pierwsze własności więc intelekt możnościowy dzieli z intelektem czynnym,

214 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19 (100b 3-5).
215 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).
216 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-b 5).
217 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13-18; b 5).
218 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 22-24).

co do trzeciej częściowo się zgadzają, a częściowo różnią, co do czwartej zaś intelekt czynny zupełnie się różni od możnościowego. Tych czterech właściwości intelektu czynnego dowodzi za pomocą jednego argumentu, dodając[219]: „Zawsze czymś doskonalszym jest to, co działa, od tego, co doznaje działania, i zasada — oczywiście czynna — od materii". Powyżej bowiem mówił, że intelekt czynny jest jak przyczyna sprawcza, a możnościowy jak materia. Z tego twierdzenia wynikają dwie pierwsze właściwości w następujący sposób: To, co działa, jest doskonalsze od tego, co przyjmuje działanie, i od materii. Lecz intelekt możnościowy, który jest tym, co przyjmuje działanie, i materią, jest oddzielony i niezmieszany, jak tego powyżej dowiedziono. Tym bardziej więc intelekt czynny. Pozostałych właściwości dowodzi się za pomocą tego twierdzenia w następujący sposób: To, co działa, jest doskonalsze od tego, co doznaje działania, i od materii, ponieważ odnosi się do niego jak działający i urzeczywistniony byt do doznającego i bytu w możności. Intelekt możnościowy jest zaś w pewien sposób doznającym i bytem w możności. Intelekt czynny jest więc czynnikiem działającym, a nie doznającym i bytem urzeczywistnionym. Jasne jest zaś, że z tych słów Arystotelesa nie można wnioskować, by intelekt czynny był jakąś substancją oddzieloną, lecz że jest oddzielony w ten sam sposób, w jaki powyżej mówił o intelekcie możnościowym, mianowicie że nie posiada organu. A to, że mówi, iż jest substancją urzeczywistnioną, nie sprzeciwia się temu, że substancja duszy jest w możności, co powyżej wykazaliśmy [II, 77].

Następnie Arystoteles dodaje[220]: „Wiedza urzeczywistniona utożsamia się z przedmiotem". Tutaj Komentator tłumaczy[221], że intelekt czynny różni się od możnościowego, gdyż w inte-

219 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).
220 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 20).
221 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 19 (ed. Crawford, s. 443).

505

lekcie czynnym tym samym jest poznający i rzecz poznana, a nie jest tak w intelekcie możnościowym. To oczywiście sprzeciwia się poglądowi Arystotelesa. Powyżej bowiem[222] tymi samymi słowami mówił o intelekcie możnościowym, że jest on poznawalny umysłowo tak jak rzeczy poznawalne, gdyż w tych rzeczach, w których nie ma materii, tym samym jest intelekt i to, co jest pojmowane, wiedza bowiem spekulatywna i przedmiot spekulacji są tym samym. Przez to, iż intelekt możnościowy, jako pojmujący w sposób rzeczywisty, utożsamia się z tym, co pojmuje, wyraźnie chce wykazać, że intelekt możnościowy jest rozumiany tak jak i inne przedmioty umysłowe. A nieco wcześniej[223] pisał, że intelekt możnościowy jest w pewien sposób w możności tym, co jest umysłowo poznawalne, lecz nie jest niczym w sposób rzeczywisty, zanim nie ujmie tego umysłowo. Tu wyraźnie daje do zrozumienia, że przez to, iż pojmuje w sposób rzeczywisty, staje się rzeczą pojmowaną. Nie jest też dziwne, jeśli to mówi o intelekcie możnościowym, gdyż mówił to także powyżej[224] o zmyśle i przedmiocie zmysłowym urzeczywistnionym. Zmysł bowiem zostaje urzeczywistniony przez urzeczywistnioną zmysłową formę poznawczą i podobnie intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez urzeczywistnioną umysłową formę poznawczą. Z tego powodu mówi się, że intelekt urzeczywistniony jest samą rzeczą pojętą w sposób rzeczywisty. Należy więc powiedzieć, że Arystoteles, określiwszy intelekt możnościowy i czynny, zajmuje się tu intelektem urzeczywistnionym, mówiąc, że urzeczywistniona wiedza utożsamia się z rzeczą poznaną w sposób rzeczywisty.

Następnie mówi[225]: „To zaś, co jest w możności, istnieje co do czasu wcześniej w danym podmiocie, lecz bezwzględnie rzecz biorąc, nie jest wcześniejsze". Tym rozróżnieniem między

222 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).
223 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 31).
224 Arystoteles, *De anima* III, 2 (425b 27).
225 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 21).

506

możnością i urzeczywistnieniem posługuje się w wielu miejscach. Mówi mianowicie, że urzeczywistnienie ze swej natury wyprzedza możność, co do czasu zaś, w jednej i tej samej rzeczy, która przechodzi z możności do urzeczywistnienia, możność wyprzedza urzeczywistnienie, lecz bezwzględnie rzecz biorąc, możność nawet co do czasu nie wyprzedza rzeczywistnienia, gdyż możność zostaje urzeczywistniona tylko przez urzeczywistnienie. Mówi zatem, że intelekt, który jest w możności, mianowicie intelekt możnościowy, o ile jest w możności, jest wcześniejszy co do czasu niż intelekt urzeczywistniony — mówię, że jest tak w jednym i tym samym podmiocie, a nie bezwzględnie, to znaczy powszechnie, gdyż intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez intelekt czynny, który jest urzeczywistniony, jak powiada, a ten znowu przez jakiś urzeczywistniony intelekt możnościowy. Stąd mówi w III księdze *Fizyki*[226], że człowiek, zanim się czegoś nauczy, potrzebuje nauczyciela, by go

sprowadził z możności do urzeczywistnienia. Tymi więc słowami ukazuje relację między intelektem możnościowym jako będącym w możności a intelektem urzeczywistnionym.

Z kolei mówi[227]: „Ale nie jest tak, by czasem poznawał, a czasem nie poznawał". Przez to ukazuje różnicę między intelektem urzeczywistnionym a intelektem w możności. Powyżej mówił bowiem o intelekcie możnościowym, że nie poznaje zawsze, lecz że czasem nie poznaje — gdy jest w możności do przedmiotów umysłowego poznania. Czasem zaś poznaje — gdy staje się nimi w sposób rzeczywisty. Intelekt zaś przez to staje się urzeczywistniony, że utożsamia się z poznawalnymi przedmiotami, jak to już Arystoteles powiedział. Stąd nie jest dlań czymś właściwym, by czasem poznawał, a czasem nie poznawał.

Następnie dodaje[228]: „Oddzielone zaś jest tylko to, co naprawdę jest". Tej tezy nie można stosować do intelektu czyn-

226 Arystoteles, *Physica* III, 3 (202b 18n).
227 Arystoteles, *De cmirna* III, 5 (430a 22).
228 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 22-23).

nego, gdyż nie tylko on jest oddzielony; to samo powiedział już Arystoteles o intelekcie możnościowym. Nie można też tego stosować do intelektu możnościowego, bo to samo już powiedział o intelekcie czynnym. Wynika więc stąd, że teza ta odnosi do tego, co obejmuje oba intelekty, mianowicie do intelektu urzeczywistnionego, o którym mówił, ponieważ tylko ten jest w duszy naszej oddzielony i nie posługuje się żadnym narządem. Przysługuje to intelektowi urzeczywistnionemu, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy — obejmującej intelekt czynny i możnościowy.
I dlatego Arystoteles dodaje[229], że tylko ta część duszy jest nieśmiertelna i wieczna, jakby niezależna od ciała, skoro jest oddzielona.

Rozdział 79 <<
DUSZA LUDZKA NIE GINIE, GDY GINIE CIAŁO

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można jasno wykazać, że dusza ludzka nie ginie, gdy ginie ciało.

Wykazaliśmy powyżej [II, 55], że każda substancja obdarzona intelektem jest niezniszczalna. Dusza ludzka zaś jest pewną substancją intelektualną, jak tego już dowiedliśmy [II, 56-68]. Dusza ludzka musi więc być niezniszczalna.

Żadna rzecz nie niszczeje z racji tego, co stanowi jej doskonałość, ponieważ przemiany, które prowadzą ku doskonałości i ku rozkładowi, są sobie przeciwne. Doskonałość zaś duszy ludzkiej polega na pewnym oderwaniu się od ciała. Dusza doskonali się przez wiedzę i cnotę — w zakresie wiedzy udoskonala się tym bardziej, im bardziej niematerialne rzeczy roz-

229 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 22-23).

waża, doskonałość zaś cnoty polega na tym, by człowiek nie szedł za doznaniami ciała, lecz idąc za rozumem, miarkował je i powściągał. Dusza nie niszczeje więc przez to, że odłącza się od ciała.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że doskonałość duszy polega na jej oddzieleniu od ciała co do działania, a rozpad na oddzieleniu od ciała co do istnienia, to nie jest to słuszny zarzut. Działanie rzeczy wykazuje jej substancję i istnienie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem, a właściwe działanie rzeczy wynika z właściwej jej natury. Działanie jakiejś rzeczy może się więc udoskonalić tylko o tyle, o ile udoskonala się jej substancja. Jeśli zatem dusza doskonali swe działanie, opuszczając ciało, to jej substancja niematerialna nie straci istnienia przez to, że oddzieli się od ciała.

Podobnie. To, co we właściwy sposób udoskonala duszę człowieka, jest czymś niezniszczalnym. Działanie właściwe człowiekowi jako takiemu to poznanie intelektualne — tym bowiem różni się od zwierząt, roślin i rzeczy nieożywionych. Poznanie intelektualne dotyczy tego, co powszechne i niezniszczalne jako takie. Doskonałości zaś muszą być proporcjonalne do tego, co ma być udoskonalone. Dusza ludzka jest więc niezniszczalna.

Co więcej. Niemożliwe jest, by pragnienie naturalne było daremne. Lecz człowiek z natury pragnie istnieć zawsze. Świadczy o tym fakt, że istnienie jest tym, czego wszyscy pragną. Człowiek zaś ujmuje intelektem istnienie nie tylko jako teraz — jak zwierzęta nierozumne — ale ujmuje istnienie po prostu. Stąd też człowiek otrzymuje wieczne istnienie dzięki duszy, przez którą ujmuje istnienie po prostu i stosownie do wszelkiego czasu.

Podobnie. Wszystko, co jest w czymś przyjęte, jest przyjęte zgodnie ze sposobem tego, w czym jest. Formy rzeczy przyjmowane są w intelekcie możnościowym o tyle, o ile są rzeczywiście poznawalne. Są zaś rzeczywiście poznawalne, o ile są

niematerialne, powszechne, a w konsekwencji i niezniszczalne. A zatem intelekt możnościowy jest niezniszczalny. Lecz, jak dowiedliśmy tego powyżej [II, 59], intelekt możnościowy należy do duszy ludzkiej. Dusza więc jest niezniszczalna.

Co więcej. Istnienie umysłowe jest trwalsze od istnienia zmysłowego. Lecz w dziedzinie zmysłowej to, co jest pierwszym przyjmującym — mianowicie materia pierwsza — jest co do swej substancji niezniszczalne. Tym bardziej więc niezniszczalny jest intelekt możnościowy, który przyjmuje intelektualne formy poznawcze. A zatem i dusza ludzka, której intelekt możnościowy jest częścią, jest niezniszczalna.

Co więcej. Twórca jest szlachetniejszy od tego, co wytworzył, jak mówi Arystoteles[230]. Lecz intelekt czynny sprawia, że coś jest w sposób rzeczywisty poznawalne, jak wynika z wcześniejszych rozważań [II, 76]. Skoro więc rzeczy w sposób rzeczywisty poznawalne jako takie są niezniszczalne, to tym bardziej intelekt czynny będzie niezniszczalny — a zatem i dusza ludzka, której intelekt czynny jest światłem, jak widać z tego, co powiedzieliśmy [II, 78].

Podobnie. Forma niszczeje albo przez działanie czegoś jej przeciwnego, albo przez zniszczenie jej podmiotu, albo wreszcie przez niedoskonałość jej przyczyny. Przez działanie czegoś przeciwnego — gdy na przykład działanie zimna usuwa ciepło; przez zniszczenie podmiotu — gdy na przykład władza wzroku zostaje zniszczona przez zniszczenie oka; przez niedoskonałość przyczyny — gdy na przykład braknie światła w powietrzu z powodu braku słońca, którego obecność była jego przyczyną. Jednakże duszy ludzkiej nie może zniszczyć działanie czegoś przeciwnego, gdyż nie ma ona przeciwieństwa, skoro intelekt możnościowy poznaje i przyjmuje wszelkie przeciwieństwa. Podobnie także nie może ulec zniszczeniu przez rozpad jej podmiotu, wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 68], że

230 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 18).

dusza ludzka jest formą niezależną od ciała co do swego istnienia. Nie może jej także zniszczyć niedoskonałość przyczyny, gdyż nie może mieć ona innej przyczyny niż przyczyna wieczna, czego później dowiedziemy [II, 87]. W żaden więc sposób duszy ludzkiej nie można zniszczyć.

Co więcej. Jeśli dusza ludzka ulega zniszczeniu przez zniszczenie ciała, wynika stąd, że istnienie jej doznaje osłabienia przez słabość ciała. Jeśli zaś jakaś władza duszy słabnie przy osłabieniu ciała, staje się to tylko przypadłościowo — o tyle, o ile władza duszy potrzebuje organu cielesnego; tak na przykład wzrok słabnie, gdy osłabiony jest jego narząd, ale przypadłościowo. Wynika to z następujących racji. Gdyby jakaś władza uległa osłabieniu sama w sobie, nigdy nie wróciłaby do poprzedniego stanu, nawet po uzdrowieniu organu. Widzimy zaś, że chociaż władza wzroku wydaje się osłabiona, to jednak, gdy organ wzroku zdrowieje, powraca także władza wzroku. Dlatego też mówi Arystoteles w I księdze O *duszy*[231], że „gdyby starzec otrzymał oko młodzieńca, widziałby równie dobrze jak młodzieniec". Skoro więc intelekt jest władzą duszy, która nie potrzebuje organu, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68], to nie ulega on osłabieniu ani sam przez się, ani przypadłościowo — czy to przez starość, czy przez jakąś inną słabość ciała. Jeśli jednak w działaniu intelektu zdarzy się zmęczenie czy jakaś przeszkoda spowodowana chorobą ciała, nie powoduje tego słabość samego intelektu, lecz słabość władz, których intelekt potrzebuje, mianowicie wyobraźni, władzy pamięci i władzy osądu myślowego. Widać więc jasno, że intelekt jest niezniszczalny. A zatem niezniszczalna jest i dusza ludzka, która jest substancją obdarzoną intelektem.

Jest to jasne także na mocy powagi Arystotelesa. Mówi on w I księdze *O duszy*[232], że intelekt, jak się wydaje, jest pewną

231 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 22).
232 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 18)

substancją i nie ulega zniszczeniu. A to, że nie można tego odnieść do jakiejś substancji oddzielonej, którą byłby intelekt możnościowy lub czynny, wynika z tego, co powiedziano powyżej [II, 61 i 78],

Oprócz tego wynika to z samych słów Arystotelesa w XI księdze *Metafizyki*[233]. Mówi on tam, wypowiadając się przeciw Platonowi, że przyczyny poruszające istnieją uprzednio, przyczyny formalne zaś współistnieją z tym, czego są przyczyną, gdy bowiem jakiś człowiek wyzdrowieje, wtedy mamy zdrowie, a nie wcześniej. Mówi tak przeciw twierdzeniu Platona, że formy rzeczy wyprzedzają istnienie rzeczy. A następnie dodaje: „Czy potem coś pozostaje, należy to zbadać. W pewnych bowiem wypadkach nic temu nie stoi na przeszkodzie, przykładem tego może być dusza — nie cała, lecz intelekt". Widać stąd, że skoro mówi o formach, chce, by intelekt, który jest formą człowieka, trwał po zniszczeniu materii, czyli ciała.

Z powyższych słów wynika, że chociaż Arystoteles przyjmuje, że dusza jest formą, to jednak nie twierdzi, jak mu zarzuca Grzegorz z Nyssy[234], że dusza nie jest bytem samoistnym i w konsekwencji — że ulega zniszczeniu, wyłącza bowiem duszę

obdarzoną intelektem z ogółu innych form, mówiąc, że pozostaje ona po zniszczeniu ciała i jest pewną substancją.

Z tym, co powiedzieliśmy, zgadza się nauka wiary chrześcijańskiej. Czytamy bowiem w księdze O *dogmatach kościelnych*[235]: „Wierzymy, że tylko człowiek ma duszę substancjalną, która żyje także po opuszczeniu ciała, zarówno zmysły, jak i władze [umysłowe] utrzymuje przy życiu i ani nie umiera wraz z ciałem, jak to twierdzili Arabowie, ani po krótkim czasie, jak mówił Zenon, dlatego że jest substancją żyjącą".

233 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 3 (1070a 21n).
234 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 2 (PG 40, 560).
235 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 16 (PL 42, 1216).

W ten sposób usuwa się błąd bezbożnych, których pogląd wypowiada Salomon w Księdze Mądrości 2, [2]: „Z niczego się narodziliśmy i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było"; oraz: „Jednakowa jest śmierć człowieka i zwierząt i równy ich stan. Jak umiera człowiek, tak i one umierają. Wszystkie mają jeden oddech i nie ma człowiek nic więcej od zwierzęcia" [Koh 3,19]- To, że nie wypowiada swojego poglądu, lecz mówi w imieniu bezbożnych, widać stąd, że przy końcu księgi dodaje, jakby wyjaśniając: „I wróci proch do ziemi swej, z której był, a duch wróci do Tego, który go dał" [Koh 12,7].

Niezliczone są też miejsca, w których Pismo Święte potwierdza nieśmiertelność duszy.

Rozdział 80 i 81
ARGUMENTY DOWODZĄCE, ŻE DUSZA GINIE, GDY GINIE CIAŁO [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Wydaje się, że pewnymi argumentami można dowieść, iż dusza nie może istnieć, gdy ciało zginie.

Jeśli bowiem dusz ludzkich jest tak wiele, jak wiele jest ciał, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 75], to po zniszczeniu ciał nie mogą pozostać dusze w tej samej liczbie.

Musi więc wynikać jedno z dwojga: albo dusza ludzka całkowicie przestaje istnieć, albo pozostaje tylko jedna dusza.

A wydaje się, że to odpowiada poglądowi tych, którzy twierdzą, że niezniszczalne jest tylko to, co jest czymś jednym we wszystkich ludziach — czy jest tym tylko intelekt czynny, jak mówi Aleksander, czy intelekt czynny wraz z intelektem możnościowym, jak mówi Awerroes [II, 73 i 76]. Co więcej. Przyczyna formalna jest przyczyną różnorodności gatunkowej. Jeśli zaś pozostaje wiele dusz, gdy ciała zginą,

muszą one być różne. Jak bowiem identyczne jest to, co stanowi jedność w zakresie substancji, tak różne są te rzeczy, które są liczne co do substancji. W duszach, które pozostają, gdy ciało zginie, może być różnorodność tylko formalna, nie są bowiem złożone z materii i formy, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 50-51] o każdej substancji obdarzonej intelektem. Wynika stąd, że są one różnorodne pod względem gatunku. Jednakże dusze nie zmieniają gatunku przez rozkład ciała, wszystko bowiem, co zmienia gatunek na inny, niszczeje. Wynika więc stąd, że dusze także, zanim zostały oddzielone od ciał, były różne co do gatunku. Forma zaś decyduje o przynależności rzeczy do gatunku. A zatem i poszczególni ludzie byli różni co do gatunku. To zaś jest

niedorzeczne. Wydaje się więc niemożliwe, by liczne dusze ludzkie trwały dłużej niż ciało.

Co więcej. Wydaje się, że zgodnie z poglądem tych, którzy przyjmują wieczność świata, jest rzeczą zupełnie niemożliwą, by wielość dusz ludzkich istniała po śmierci ciał. Jeśli bowiem świat jest odwieczny, to i ruch jest odwieczny, odwieczne więc jest i powstawanie. Lecz jeśli powstawanie jest odwieczne, nieskończona liczba ludzi umarła przed nami. Jeśli więc dusze umarłych pozostają po śmierci w swej mnogości, należy powiedzieć, że obecnie istnieje w sposób rzeczywisty nieskończenie wiele dusz ludzi już zmarłych. To zaś jest niemożliwe, nie może bowiem w naturze istnieć coś rzeczywiście nieskończonego. Wynika stąd, że jeśli świat jest wieczny, to wielość dusz nie pozostaje po śmierci ciał.

Również. To, co jakiejś rzeczy może przysługiwać i nie przysługiwać bez zniszczenia tej rzeczy, stanowi jej przypadłość, zgodnie z definicją przypadłości. Jeśli więc dusza nie ginie, gdy ciało umiera, wynika stąd, że dusza łączy się z ciałem przypadłościowo.
A zatem człowiek jest bytem przypadłościowym, który jest złożony z duszy i ciała.
I wynika dalej, że nie istnieje gatunek ludzki, gdyż nie powstaje jeden gatunek z czegoś, co się łączy przypadłościowo: człowiek biały nie jest bowiem gatunkiem.

514

Co więcej. Niepodobna, by istniała jakaś substancja, która nie miałaby jakiegoś działania. Wszelkie działanie duszy kończy się jednak wraz z ciałem. Dowodzi się tego przez indukcję. Władze duszy wegetatywnej działają bowiem przez jakości cielesne i przez narząd cielesny, i działają na ciało, które udoskonala się przez duszę, które odżywia się i rośnie i od którego w celu rozradzania się oddziela się nasienie. Także wszystkie czynności władz należących do duszy zmysłowej dokonują się przez organy cielesne. Niektóre z nich realizują się przy pewnych zmianach cielesnych, na przykład te, które się nazywa doznaniami uczuciowymi duszy, jak miłość, radość i tym podobne. Chociaż poznanie intelektualne nie jest czynnością wykonywaną przez jakiś organ cielesny, to jego przedmiotem są wyobrażenia, które mają się do niego tak, jak barwy do wzroku. Stąd podobnie jak wzrok nie może widzieć bez barw, tak też dusza obdarzona intelektem nie może poznawać bez wyobrażeń. Aby poznawać umysłowo, potrzebuje dusza także władz przygotowujących wyobrażenia do tego, by się stały rzeczywiście umysłowo poznawalne, mianowicie władzy osądu myślowego i władzy pamięci. A jest jasne, że władze te, będąc urzeczywistnieniem pewnych organów ciała, przez które swą czynność wykonują, nie mogą trwać po śmierci ciała. Stąd też mówi Arystoteles, że dusza nigdy nie poznaje umysłowo bez wyobrażeń[236] i że niczego nie poznaje bez intelektu biernego[237], który nazywa władzą osądu myślowego, a ta jest zniszczalna.
I z tego powodu mówi w I księdze *O duszy*[238], że poznanie intelektualne człowieka niszczeje, gdy coś wewnątrz niszczeje, mianowicie wyobrażenia albo intelekt bierny.
A w III księdze *O duszy*[239] mówi Arystoteles, że nie przypominamy so-

236 Arystoteles, *De anima* III, 7 (413a 17).
257 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).
238 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 24).
239 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 23).

515

bie po śmierci tego, co wiedzieliśmy za życia. Jest więc jasne, że żadna z czynności duszy nie może trwać po śmierci. Nie pozostaje także jej substancja, skoro nie może być substancji bez działania.

[Rozdział 81]

Należy spróbować odpowiedzieć na te argumenty, ponieważ wnioskują fałszywie, jak wykazaliśmy powyżej [II, 791. Najpierw trzeba wiedzieć, że wszystkie rzeczy, które mają być do siebie dopasowane i dostosowane, równocześnie otrzymują wielość lub jedność, każda od swojej przyczyny. Jeśli więc istnienie jednej rzeczy zależy od drugiej, to również jej jedność czy wielość zależy od tej drugiej rzeczy — w przeciwnym razie zależy od innej przyczyny zewnętrznej. Forma zatem i materia zawsze muszą być do siebie wzajemnie dostosowane i jakby naturalnie dopasowane, gdyż właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej materii. Stąd materia i forma muszą być zawsze nawzajem dopasowane co do wielości i jedności. Jeśli więc istnienie formy zależy od materii, to i jej wielość i jedność zależy od materii. Jeśli zaś nie zależy, będzie trzeba mnożyć formę zgodnie z mnogością materii — to znaczy wraz z materią — i zgodnie z jej dostosowaniem, ale nie w ten sposób, by jedność lub wielość samej formy zależała od materii. Otóż wykazaliśmy [II, 68], że dusza ludzka jest formą niezależną co do swego istnienia od materii. Stąd wynika, że wprawdzie wielość dusz odpowiada wielości ciał, niemniej jednak wielość ciał nie będzie przyczyną wielości dusz. I dlatego nie musi zaniknąć wielość dusz, gdy zniszczeją ciała, jak dowodził pierwszy argument.

Stąd też łatwo dać odpowiedź na drugi argument. Nie każda bowiem różnorodność form powoduje różnorodność w zakre-

sie gatunku, lecz tylko różnorodność odnosząca się do zasad formalnych lub do różnej istoty formy, ponieważ jasne jest, że inna jest istota formy tego i owego ognia, a jednak nie jest to inny ogień ani inna forma co do gatunku. Wielość dusz oddzielonych od ciał wynika wprawdzie z różnorodności form co do substancji — inna bowiem jest substancja tej i tamtej duszy — ta różnorodność jednak nie pochodzi od różnorodności istotowych zasad samej duszy ani też od różnej istoty duszy, lecz z różnego dostosowania dusz do ciał. Ta dusza dostosowana jest do tego ciała, a nie tamtego, inna do innego ciała i tak dalej. Tego rodzaju zaś dostosowanie pozostaje w duszach, nawet gdy ciała przeminą, tak samo jak pozostają same ich substancje jako niezależne co do istnienia od ciał. Dusze bowiem są stosownie do swych substancji formami ciał; inaczej łączyłyby się z ciałem przypadłościowo i w ten sposób z duszy i z ciała nie powstawałoby coś samo przez się jednego, lecz coś jednego przypadłościowo. Dusze jako formy muszą być dostosowane do ciał. Widać więc, że to różnorodne dostosowanie pozostaje w duszach oddzielonych od ciała, a co za tym idzie, pozostaje i wielość dusz.

Tych, którzy przyjmowali wieczność świata, przywiódł trzeci przytoczony argument do dziwacznych twierdzeń. Niektórzy przyjęli po prostu wniosek z tego argumentu, mówiąc, że dusze ludzkie wraz z ciałami całkowicie giną. Inni twierdzili, że ze wszystkich dusz pozostaje coś jednego oddzielonego, co wszystkim jest wspólne — według jednych intelekt czynny, według innych intelekt możnościowy wraz z intelektem czynnym. Jeszcze inni przyjmowali, że dusze w swej wielości pozostają po śmierci ciał, lecz aby nie być zmuszonym do przyjęcia nieskończoności dusz, twierdzili, że te same dusze łączą się z różnymi ciałami po pewnym określonym czasie. Była to opinia

platoników, o której powiemy później [II, 83]- Inni znowu, unikając wszystkiego, o czym tu była mowa, byli zdania, że nie jest niemożliwe, by w sposób rzeczywisty istniało nie

skończenie wiele dusz oddzielonych. Sądzili bowiem, że jeśli chodzi o byty, które nie są wzajemnie przyporządkowane, można przyjąć, że są rzeczywiście nieskończone, gdyż są nieskończone przypadłościowo. Jest to pogląd Awicenny[240] i Algazela[241]. Nie jest zaś jasne, co o tej sprawie sądził Arystoteles, który przecież wyraźnie przyjmuje wieczność świata. Niemniej jednak ostatni z powyższych poglądów nie sprzeciwia się przyjętym przez niego zasadom. Dowodzi bowiem w III księdze *Fizyki*[242] i w I księdze O *niebie i świecie*[243], że wśród ciał naturalnych nie ma czegoś w sposób rzeczywisty nieskończonego — a nie wśród substancji niematerialnych. Pewne jest jednak, że nie ma tu żadnej trudności dla wyznawców wiary katolickiej, którzy nie przyjmują wieczności świata.

Nie jest też konieczne, by dusza — jeśli trwa, gdy zginie ciało — była z nim złączona przypadłościowo, jak dowodził czwarty argument. Przypadłość bowiem określa się jako to, co można dodać lub ująć bez zniszczenia podmiotu złożonego z materii i formy. Jeśli się to zaś odnosi do zasad podmiotu złożonego, nie jest to prawdą, ponieważ jest jasne, że materia pierwsza jest niezrodzona i niezniszczalna, jak tego dowodzi Arystoteles w I księdze *Fizyki*[244]. Dlatego materia pierwsza trwa w swej istocie, gdy forma ustępuje. A przecież forma nie łączyła się z materią pierwszą przypadłościowo, lecz istotowo, gdyż łączyła się z nią, tworząc jeden byt. Podobnie dusza łączy się z ciałem, tworząc jeden byt, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 68]. Stąd, chociaż trwa po śmierci ciała, łączy się z nim substancjalnie, a nie przypadłościowo. Fakt, że po ustąpieniu formy materia pierwsza może trwać jako coś rzeczywistego tylko wtedy, gdy jest urzeczywistniona przez inną formę, a dusza ludzka pozostaje w tym samym urzeczywistnieniu, tłu-

240 Awicenna, *Liber de philosopbia prima* VI, 2 (ed. Van Riet, s. 300-306).
241 Algazel, *Metaphysica* I, I, 6.
242 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).
243 Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b I-276a 1 7)
244 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 28).

maczy się tym, że dusza ludzka jest formą i urzeczywistnieniem, materia pierwsza zaś jest bytem w możności.

Co do piątego argumentu, który głosił, że żadna czynność nie może pozostać w duszy oddzielonej od ciała, mówimy, że jest fałszywy — pozostają bowiem te czynności, których dusza nie wykonuje przez narządy cielesne. Takimi czynnościami są poznanie umysłowe i chcenie. Nie pozostają zaś te czynności, które dokonywane są przez organy cielesne, jak na przykład czynności władz wegetatywnej i zmysłowej.

Należy jednak wiedzieć, że w inny sposób poznaje intelektualnie dusza oddzielona od ciała niż dusza złączona z ciałem, tak samo jak i w inny sposób istnieje, ponieważ każda rzecz działa odpowiednio do tego, jak istnieje. Chociaż istnienie duszy ludzkiej, jak długo jest złączona z ciałem, jest oderwane i niezależne od ciała, to jednak ciało jest niejako jej podłożem i podmiotem przyjmującym ją. Tak samo właściwa jej czynność, którą jest poznanie umysłowe, chociaż nie zależy od ciała — bo nie jest wykonywana przez narząd cielesny — jednak posiada swój przedmiot w ciele, mianowicie wyobrażenie. Stąd, jak

długo dusza jest w ciele, nie może poznawać umysłowo bez wyobrażeń. Nie może też przypominać sobie inaczej jak tylko za pomocą władzy osądu myślowego i pamięci, która przygotowuje wyobrażenia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [w tym rozdziale], I z tego powodu poznanie umysłowe, a także przypominanie sobie ginie, gdy ginie ciało. Natomiast istnienie duszy oddzielonej jest własnością jej samej, bez ciała. Dlatego też jej działanie, którym jest poznanie intelektualne, nie będzie się realizować w odniesieniu do jakichś przedmiotów istniejących w narządach cielesnych, mianowicie wyobrażeń, lecz będzie poznawać sama przez się — na sposób substancji, które są co do istnienia całkowicie oddzielone od ciał, o których będzie mowa poniżej [II, 96n], Substancje te, jako doskonalsze od duszy oddzielonej, mogą na nią wywierać większy wpływ, by lepiej poznawała umysłowo. Widać to także

519

u ludzi młodych. Dusza, gdy jej przeszkodzić w zajmowaniu się własnym ciałem, staje się bardziej skłonna do rozumienia wyższych rzeczy; stąd też cnota umiarkowania, która odciąga duszę od przyjemności cielesnych, szczególnie czyni ludzi zdatnymi do poznania umysłowego. Także ludzie śpiący, gdy się nie posługują zmysłami cielesnymi i nie przeszkadzają im zaburzenia podstawowych elementów organicznych (*perturbatio bumorum aut fumositatum),* poznają pod wpływem wyższych sił rzeczy przyszłe, które wykraczają poza zakres rozumu ludzkiego. Zdarza się to też u tych, którzy mdleją lub wpadają w ekstazę — jest to tym wyraźniejsze, im bardziej takie stany powodują oddalenie od wpływu zmysłów cielesnych. Dzieje się tak nie bez przyczyny. Skoro bowiem dusza ludzka, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 68], jest na granicy substancji materialnych i niematerialnych, istniejąc jakby na horyzoncie wieczności i czasu, to oddalając się od tego, co najniższe, zbliża się do najwyższego. Dlatego, gdy zupełnie zostanie oddzielona od ciała, upodobni się doskonale do substancji oddzielonych co do sposobu poznawania umysłowego i obficie dozna ich wpływu.

Chociaż więc poznanie umysłowe, jakie mamy w obecnym stanie życia, przestaje istnieć, gdy ginie ciało, to jednak nastąpi po nim inny, wyższy sposób poznania.

Przypominanie sobie zaś, skoro jest urzeczywistnieniem dokonywanym przez organ cielesny, jak tego dowodzi Arystoteles w księdze *O pamięci i przypominaniu*[245], nie może pozostać w duszy, gdy ciała nie będzie, chyba że przypominanie sobie ujmuje się wieloznacznie — w znaczeniu rozumienia tych rzeczy, które się dawniej wiedziało. Dusza oddzielona musi mieć zrozumienie także tego, co wiedziała za życia, ponieważ intelekt możnościowy przyjmuje formy poznawcze w sposób niezatarty, jak to wyżej wykazaliśmy [II, 74].

245 Arystoteles, *De memoria et reminiscentia* I (450a 9-25).

520

Co do innych czynności duszy, jak na przykład miłość, radość i tym podobne, należy się wystrzegać wieloznaczności. Czasem bowiem uważa się je za doznania uczuciowe duszy. W tym znaczeniu są urzeczywistnieniem pragnienia zmysłowego dziedziny pożądliwości lub gniewliwości, przy pewnych zmianach cielesnych. I tym sposobem nie mogą pozostać w duszy po śmierci, jak tego dowodzi Arystoteles w księdze *O duszy*[246]. Czasem jednak ujmuje się te czynności jako proste akty woli, w której nie ma doznań uczuciowych. Stąd mówi Arystoteles w VII księdze *Etyki*[247], że Bóg raduje się jedną nie-

złożoną czynnością, w księdze X[248], że w kontemplacji mądrości jest przedziwna rozkosz, a w księdze VIII[249] rozróżnia miłość przyjaźni od miłości, która jest doznaniem uczuciowym. Skoro zaś wola, podobnie jak rozum, jest władzą nieposługującą się narządem, jest jasne, że tego rodzaju czynności, jako akty woli, pozostają w duszy oddzielonej.

Z powyższych argumentów nie można więc wnioskować, że dusza ludzka jest śmiertelna.

Rozdział 82 <<
DUSZE ZWIERZĄT NIEROZUMNYCH NIE SĄ NIEŚMIERTELNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika z całą oczywistością, że dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne.

Wykazaliśmy już bowiem [II, 66 i 67], że żadna czynność części zmysłowej duszy nie może się odbywać bez ciała.

246 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 26n).
247 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 14 1154b 26).
248 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 26).
249 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 5 (1157b 28).

521

W duszach zwierząt nierozumnych nie można zaś znaleźć czynności wyższej niż czynność części zmysłowej, bo przecież zwierzęta nie poznają umysłowo ani nie rozumują. Widać to stąd, że wszystkie zwierzęta jednego gatunku działają podobnie jako poruszane przez naturę, a nie przez umiejętność. Wszak każda jaskółka podobnie lepi gniazdo, a każdy pająk w podobny sposób przędzie pajęczynę. Nie ma więc czynności duszy zwierząt nierozumnych, która mogłaby się odbyć bez ciała. Skoro więc każda substancja posiada jakąś czynność, dusza zwierzęcia nie może istnieć bez ciała. A zatem, gdy ciało ginie, ginie i ona.

Podobnie. Każda forma oddzielona od materii jest pojęta w sposób rzeczywisty, w ten bowiem sposób intelekt czynny, abstrahując formy poznawcze, czyni je rzeczywiście poznawalnymi, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 77]. Lecz jeśli dusza zwierzęcia nierozumnego trwa, gdy ciało ginie, będzie formą oddzieloną od materii. A zatem będzie formą pojętą w sposób rzeczywisty. Lecz w tym, co odłączone od materii, tym samym jest poznający i przedmiot poznania, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[250]. Zatem dusza zwierzęcia nierozumnego, jeśli trwa, gdy ciało ginie, będzie duszą obdarzoną intelektem. A to jest niemożliwe.

Co więcej. W każdej rzeczy, która może dojść do jakiejś doskonałości, znajdujemy naturalne pragnienie tej doskonałości, dobro bowiem jest tym, czego wszyscy pragną — w ten sposób jednak, że każdy pragnie właściwego sobie dobra. U zwierząt nierozumnych zaś nie ma pragnienia istnienia wiecznego, chyba że co do gatunku — o ile widzimy w nich pragnienie rozradzania się, przez które utrwala się gatunek. Pragnienie to tkwi również w roślinach i w rzeczach nieożywionych, ale nie w takim zakresie, jaki jest właściwy zwierzęciu jako zwierzęciu, u którego pragnienie to wynika z ujęcia poznawczego.

250 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

522

Skoro bowiem władza poznawcza duszy zmysłowej ograniczona jest do „tu i teraz", niemożliwe jest, by ujmowała poznawczo wieczne istnienie. Nie pragnie więc także takiego istnienia pragnieniem zwierzęcym. Dusza zwierzęcia nierozumnego jest zatem niezdolna do istnienia wiecznego.

Co więcej Skoro przyjemności udoskonalają działania, jak mówi Arystoteles w X księdze *Etyki*[251], działanie każdej rzeczy kieruje się jako do celu do tego, w czym znajduje przyjemność. Wszystkie zaś przyjemności zwierząt nierozumnych odnoszą się do rzeczy służących zachowaniu ciała; nie cieszą się bowiem dźwiękami, zapachami i widokami, jak tylko o tyle, o ile one wskazują wskazują na pożywienie lub czynności seksualne, dookoła których obraca się wszelka ich przyjemność. A zatem całe ich działanie kieruje się jako do celu do zachowania istnienia cielesnego. Nie ma w nich więc żadnego istnienia niecielesnego.

Z tym twierdzeniem zgadza się nauka wiary katolickiej. Powiedziane jest w Księdze Rodzaju 9 [zob. Kpł 17, 14; Rdz 9,4-5] o zwierzęciu nierozumnym: „Dusza jego jest we krwi", czyli jakby: istnienie jego zależy od trwałości krwi. Natomiast w księdze *O dogmatach kościelnych*[252]*-.* „Tylko o człowieku mówimy, że ma duszę bytującą substancjalnie — to znaczy żyjącą przez się — a dusze zwierząt giną wraz z ciałami".

Także Arystoteles w II księdze *O duszy*[253] mówi, że część duszy obdarzona intelektem jest oddzielona od innych części jak to, co niezniszczalne, od tego, co zniszczalne.

Ten pogląd zaś wyklucza opinię Platona, który twierdził, że także zwierzęta, nierozumne mają dusze nieśmiertelne[254].

Wydaje się jednak, że można dowieść, iż dusze zwierząt są nieśmiertelne. Co bowiem posiada jakieś działanie osobno samo prze się, to bytuje samoistnie. Dusza zmysłowa u zwierząt

251 Arystoteles *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 23).
252 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 16-17 (PL 42, 1216).
253 Arystoteles *De anima* II, 2 (4l3b 26-27).
254 Platon, *phaedo* 105 E, 106 B.

523

nierozumnych ma pewne działanie samo przez się, w którym ciało nie bierze udziału, mianowicie poruszanie, gdyż poruszający składa się z dwóch części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Stąd, skoro ciało jest poruszane, wynika, że dusza sama jest poruszająca. A zatem istnieje samoistnie. Nie może więc z przyczyny przypadłościowej zginąć, gdy ginie ciało, ponieważ tylko te rzeczy giną przypadłościowo, które same przez się nie mają istnienia. Sama przez się zaś nie może zginąć, skoro ani nie ma przeciwieństwa, ani też nie jest złożona z rzeczy przeciwnych. Wynika więc stąd, że jest zupełnie niezniszczalna.

Wydaje się, że do tego także sprowadzał się argument Platona, który dowodził, że każda dusza jest nieśmiertelna[255], gdyż dusza sama się porusza, każda zaś rzecz, która się sama porusza, musi być nieśmiertelna. Ciało umiera tylko wtedy, gdy je opuszcza to, co je poruszało, jedna i ta sama rzecz nie może zaś siebie opuścić. Stąd wynika, według Platona, że to, co się samo porusza, nie może umrzeć. Końcowy wniosek był taki, że każda dusza poruszająca, nawet dusza zwierząt nierozumnych, jest nieśmiertelna. Dlatego powiedzieliśmy, że ten argument sprowadza się do poprzedniego, że skoro,

według Platona, nic nie porusza, o ile nie jest poruszane, to to, co się samo porusza, jest poruszającym przez się, i w ten sposób ma jakieś działanie samo przez się.

Platon twierdził, że dusza zmysłowa ma swoje własne działanie nie tylko w dziedzinie poruszania, ale także odczuwania zmysłowego[256]. Sądził bowiem, że odczuwanie jest pewnym ruchem samej duszy czującej, i że dusza, w ten sposób poruszona, porusza ciało do odczuwania[257]. Stąd, definiując zmysł, mówił, że jest to ruch duszy przez ciało[258].

255 Platon, *Phaedms* 245 C-246 A.
256 Platon, *Theaetetus* 160 C.
257 Platon, *Philebus* 34 A.
258 Platon, *Timaeus* 43 C.

524

Jasne jest, że te twierdzenia są fałszywe. Odczuwać bowiem to nie znaczy poruszać, lecz raczej być poruszanym; zwierzę z czującego w możności staje się czującym w sposób rzeczywisty przez przedmioty poznania zmysłowego, które działają na zmysł. Nie można jednak twierdzić, że przedmiot zmysłowy oddziałuje na zmysł podobnie jak na intelekt przedmiot umysłowy — tak by odczuwanie mogło być taką czynnością duszy bez narządu cielesnego, jaką jest poznanie intelektualne. Intelekt bowiem ujmuje rzeczy w oderwaniu od materii i warunków materialnych, które są zasadami jednostkowienia, zmysł zaś tak nie ujmuje. Okazuje się to z całą oczywistością, gdyż zmysł odnosi się do rzeczy jednostkowych, intelekt natomiast do ogólnych. Widać stąd, że zmysły doznają oddziaływania rzeczy, o ile są w materii, a intelekt doznaje oddziaływania rzeczy, o ile są oderwane od materii. W intelekcie doznawanie dokonuje się więc niezależnie od materii cielesnej, w zmysłach zaś nie.

Co więcej. Różne zmysły są zdolne do przyjmowania różnych przedmiotów zmysłowych, na przykład wzrok barw, słuch dźwięków. Ta różnorodność pochodzi oczywiście z racji różnej dyspozycji organów; organ wzroku musi być w możności do wszystkich barw, organ słuchu do wszystkich dźwięków. Gdyby to przyjmowanie odbywało się bez organu cielesnego, wtedy jedna i ta sama władza mogłaby przyjmować wszystkie wrażenia zmysłowe, gdyż władza niematerialna odnosi się zgodnie ze swoją naturą w ten sam sposób do wszelkich tego rodzaju jakości. Dlatego intelekt, który nie posługuje się organem cielesnym, poznaje wszelkie przedmioty poznania zmysłowego. Zatem odbieranie wrażeń zmysłowych nie odbywa się bez organu cielesnego.
Oprócz tego. Zbyt gwałtowna podnieta przedmiotu zmysłowego szkodzi zmysłom. W przypadku intelektu tak nie jest, ponieważ ten, kto pojmuje najdoskonalsze przedmioty umy-

525

słowe, mniej doskonałych nie pojmuje gorzej, lecz lepiej. Innego rodzaju jest więc doznawanie zmysłów spowodowane przedmiotami zmysłowymi niż intelektu na skutek działania przedmiotów umysłowych. Intelekt obywa się w doznawaniu bez organu cielesnego, zmysł zaś potrzebuje dla swych doznań organu cielesnego, a jego harmonię niszczy zbyt silna podnieta przedmiotów zmysłowych.

To, co powiedział Platon — że dusza sama siebie porusza — wydaje się pewne na mocy obserwacji ciał. Wydaje się również, że żadne ciało się nie porusza, jeśli nie jest poruszone. Dlatego Platon przyjmował, że każdy poruszający jest poruszany. A ponieważ nie postępuje się w nieskończoność w tym, że każda rzecz poruszana jest

poruszana przez drugą, dlatego przyjmował, że pierwszy poruszający w każdym porządku sam się porusza. I z tego wynikało, że dusza, która jest pierwszym poruszającym w ruchach zwierząt, jest czymś, co się samo porusza.

Jednakże ten pogląd jest fałszywy, i to dwojako. Po pierwsze, ponieważ dowiedliśmy [I, 13], że to, co się samo przez się porusza, jest ciałem. Stąd, skoro dusza nie jest ciałem, niemożliwe jest, by się poruszała, chyba że przypadłościowo. Po drugie dlatego, że poruszający jako taki jest urzeczywistniony, a poruszany jako taki jest w możności, nic zaś nie może być pod tym samym względem urzeczywistnione i w możności. Niemożliwe jest zatem, by ta sama rzecz pod tym samym względem była poruszającą i poruszaną. Lecz, jeśli się o czymś mówi, że się samo porusza, jedna jego część musi poruszać, a druga być poruszana. I w ten sposób się mówi, że zwierzę się samo porusza, gdyż dusza porusza, a ciało jest poruszane. Ponieważ jednak Platon nie twierdził, że dusza jest ciałem, chociaż posługiwał się wyrazem „ruch", który właściwie odpowiada ciałom, to jednak nie rozumiał tu ruchu we właściwym znaczeniu, lecz przyjmował ruch ogólnie, jako wszelkie działanie.

526

Także Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*[259], że odbieranie wrażeń zmysłowych i poznawanie umysłowe są pewnym ruchem. W ten sposób jednak ruch nie jest urzeczywistnieniem czegoś istniejącego w możności, lecz urzeczywistnieniem czegoś już doskonałego. Stąd Platon, gdy mówił, że dusza porusza się sama, zamierzał przez to powiedzieć, że działa ona bez pomocy ciała, w przeciwieństwie do tego, co zachodzi w innych formach, które nie działają bez materi — to bowiem, co ogrzewa, to nie ciepło oddzielone, lecz coś ciepłego. I z tego chciał wnioskować, że każda dusza poruszająca jest nieśmiertelna, gdyż to, co samo przez się posiada działanie, może i samo przez się posiadać istnienie.

Już jednak wykazaliśmy, że działanie duszy zwierzęcej, którym jest odbieranie wrażeń zmysłowych, nie może odbywać się bez ciała. Okazuje się to jeszcze bardziej w działaniu, którym jest pragnienie. Wszystko bowiem, co należy do pragnienia właściwego części zmysłowej duszy, dokonuje się oczywiście przy pewnej zmianie cielesnej, stąd też nazwa: doznania duszy.

Wynika stąd, że i samo poruszanie nie jest czynnością duszy zmysłowej odbywającą się bez narządu, gdyż dusza zwierzęca porusza tylko przez zmysły i pragnienie. Władza zwana wykonującą ruch sprawia, że członki ciała są posłuszne nakazom dziedziny pragnień, są to więc raczej władze udoskonalające ciało, by się mogło poruszać, niż władze poruszające.

Widać więc, że żadna czynność duszy zwierzęcej nie może się obyć bez ciała. A stąd wnioskuje się z konieczności, że dusza zwierzęcia nierozumnego ginie wraz z ciałem.

259 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 6).

527

Rozdział 78
DUSZA LUDZKA ZACZYNA ISTNIEĆ WRAZ Z CIAŁEM

Ponieważ widzimy, że jedne i te same rzeczy mają i początek, i koniec istnienia, mogłoby się komuś zdawać, że skoro dusza ludzka nie ma końca, to nie ma i początku, ale istniała

zawsze. I wydaje się, że można to udowodnić, wysuwając następujące argumenty.

1. To, co nigdy nie przestaje istnieć, ma moc, by istniało zawsze. Co ma moc, by istniało zawsze, o tym nigdy nie można prawdziwie powiedzieć, że nie istnieje, gdyż trwanie rzeczy w istnieniu rozciąga się odpowiednio do mocy istnienia tej rzeczy. O każdej zaś rzeczy, która zaczęła istnieć, można w pewnym momencie prawdziwie powiedzieć, że nie istnieje. Co więc nigdy nie przestaje istnieć, nie zaczyna też nigdy istnieć.

2. Dalej. Prawda rzeczy umysłowo poznawalnych, tak jak jest niezniszczalna, tak też zgodnie ze swą naturą jest wieczna. Jest ona bowiem konieczna, każda zaś rzecz konieczna jest wieczna, gdyż to, co istnieje koniecznie, nie może nie istnieć. Z niezniszczalności prawdy umysłowo poznawalnej dowodzi się, że istnienia duszy nie można zniszczyć. W ten sam więc sposób z wieczności prawdy można dowieść wieczności duszy.

3. Co więcej. Nie jest doskonałe to, czemu brak wielu jego zasadniczych części. Jasne jest zaś, że zasadniczymi częściami wszechświata są substancje obdarzone intelektem, do których rodzaju, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 68], należą dusze ludzkie. Jeśli więc codziennie tyle dusz ludzkich zaczyna istnieć, ilu się rodzi ludzi, widzimy, że codziennie zostaje do wszechświata dodanych wiele jego głównych części i że mu ich wiele ubywa. Wynika więc stąd, że wszechświat jest niedoskonały. A to jest niemożliwe.

528

4. Niektórzy także wnioskują na mocy powagi Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Rodzaju 1 [zob. Rdz 2,2], że „siódmego dnia Bóg ukończył swoje dzieło, które uczynił, i odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił". Tak zaś nie byłoby, gdyby codziennie tworzył nowe dusze. A zatem nowe dusze ludzkie nie zaczynają istnieć, lecz istniały od początku świata.

Dla tych i tym podobnych powodów ci, którzy przyjmowali wieczność świata, twierdzili, że dusza ludzka, tak jak jest niezniszczalna, tak też istniała odwiecznie. Stąd ci, którzy przyjmowali, że dusze ludzkie w wielości swej są nieśmiertelne — myślimy tu o platonikach — przyjęli, że dusze istnieją odwiecznie i że niekiedy łączą się z ciałami, a niekiedy zostają od nich uwolnione, i że ta zmiana następuje w pewnym oznaczonym czasie[260]. Ci zaś, którzy przyjęli, że dusze ludzkie są nieśmiertelne w zakresie jakiejś jednej rzeczy, która we wszystkich ludziach pozostaje po śmierci, twierdzili, że właśnie ta jedna rzecz istniała odwiecznie — czy to będzie sam tylko intelekt czynny, jak przyjmował Aleksander [zob. II, 76], czy też wraz z nim także intelekt możnościowy, jak twierdził Awerroes [zob. II, 59 i 75]. I wydaje się, że jest to zgodne ze słowami Arystotelesa[261], który mówiąc o intelekcie, powiada, że jest on nie tylko niezniszczalny, ale także, że jest wieczny.

Niektórzy wyznawcy wiary katolickiej, przesiąknięci nauką Platona, przyjęli drogę pośrednią. Skoro bowiem według wiary katolickiej nie ma nic wiecznego prócz Boga, nie twierdzili, że dusze ludzkie są wieczne, lecz że zostały stworzone wraz ze światem lub raczej przed światem widzialnym, a jednak na nowo zostają związane z ciałami. Zdaje się, że wśród wyznawców wiary chrześcijańskiej Orygenes[262] był pierwszym, który

260 Platon, *Timaeus* 42 BC; *Phaedrus* 246 A, 248-249B.
261 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18, 23).
262 Orygenes, *Peri archon* II, 9 (PG, 11, 226).

529

przyjął to stanowisko, a za nim poszło wielu innych. Pogląd ten do dnia dzisiejszego zachował się wśród heretyków, a pośród nich manichejczycy twierdzą także wraz z Platonem, że dusze są wieczne i że przechodzą z ciała do ciała.

Lecz można łatwo dowieść, że te poglądy nie opierają się na prawdzie. Wykazaliśmy już powyżej [II, 59; II, 73; II, 75-76], że nie istnieje jeden dla wszystkich intelekt możnościowy ani czynny. Trzeba więc zająć się tymi teoriami, które przyjmując, że jest wiele dusz ludzkich, twierdzą, że istniały one wcześniej niż ciała, czy to odwiecznie, czy od stworzenia świata. Teorie te wydają się nie do przyjęcia z następujących powodów.

Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma i urzeczywistnienie. Urzeczywistnienie zaś, chociaż z natury jest wcześniejsze od możności, to jednak w jednym i tym samym bycie jest co do czasu późniejsze; rzecz bowiem porusza się od możności do urzeczywistnienia. Wcześniej więc było nasienie, które ma życie w możności niż dusza, która jest urzeczywistnieniem życia.

Dalej. Dla każdej formy jest rzeczą naturalną, by się łączyła z właściwą sobie materią — inaczej to, co jest złożone z formy i materii, byłoby czymś nienaturalnym. Wcześniej zaś przypisuje się jakiejś rzeczy to, co jej przysługuje zgodnie z naturą niż to, co jej przysługuje, nie należąc do natury — co bowiem przysługuje jakiejś rzeczy, nie należąc do natury, znajduje się w niej przypadłościowo, a co przysługuje jej zgodnie z naturą, istnieje w niej samo przez się. To, co jest przypadłościowe, jest zawsze późniejsze od tego, co jest samo przez się. Jest więc dla duszy czymś właściwym, że najpierw jest złączona z ciałem niż oddzielona od ciała. Nie została zatem stworzona wcześniej niż ciało, z którym się łączy.

Co więcej. Każda część oddzielona od swej całości jest niedoskonała. Dusza zaś, będąc formą, jak to wykazaliśmy [II, 68], jest częścią gatunku ludzkiego. Istniejąc więc bez ciała sama przez się, jest niedoskonała. W porządku natury natomiast

to, co doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe. Nie odpowiada więc porządkowi natury, by dusza była wcześniej stworzona jako oddzielona od ciała niż jako złączona z ciałem.

Co więcej. Jeśli dusze są stworzone bez ciał, należy zbadać, w jaki sposób zostały z ciałami złączone. Stało się to bowiem albo w sposób wymuszony, albo naturalnie. Jeśli w sposób wymuszony, to skoro wszystko, co się w ten sposób dokonuje, jest przeciwne naturze, to złączenie duszy i ciała jest wbrew naturze. Człowiek zatem, który składa się z duszy i ciała, jest czymś nienaturalnym. To jest oczywiście fałszem. Oprócz tego: substancje obdarzone intelektem są wyższego rzędu niż ciała niebieskie. W ciałach niebieskich zaś nie znajdujemy niczego, co by się działo w sposób wymuszony albo poprzez przeciwieństwo. Tym mniej więc w substancjach obdarzonych intelektem.

Jeśli złączenie dusz z ciałami jest naturalne, to dusze w momencie stworzenia będą z natury pragnąć złączenia z ciałami. Pragnienie naturalne zaś natychmiast zostaje urzeczywistnione, chyba że istnieje jakaś przeszkoda, jak to na przykład widać przy ruchu ciał ciężkich i lekkich, natura bowiem zawsze działa w jeden sposób. Natychmiast więc od początku swego stworzenia dusze byłyby złączone z ciałami, chyba że istniałaby jakaś przeszkoda. Każda rzecz przeszkadzająca w spełnieniu się pragnienia naturalnego działa przez wymuszenie. A zatem dusze były niegdyś oddzielone od ciał w sposób wymuszony. To zaś jest niedorzeczne — zarówno dlatego, że nie może w tych substancjach być żadnego wymuszenia, co właśnie wykazaliśmy, jak i dlatego, że

wymuszenie oraz to, co jest przeciw naturze, skoro jest przypadłościowe, nie może być wcześniejsze od tego, co jest zgodne z naturą, ani też nie może wynikać z całego gatunku.

Oprócz tego. Skoro każda rzecz z natury pragnie swej doskonałości, materia musi pragnąć formy, a nie na odwrót. Dusza zaś odnosi się do ciała jak forma do materii, jak to powyżej

531

wykazaliśmy [II, 68], Zjednoczenie duszy z ciałem nie następuje więc przez pragnienie duszy, lecz raczej przez pragnienie ciała.

Gdyby się twierdziło, że naturalne dla duszy jest zarówno, by była złączona z ciałem, jak i oddzielona od ciała — w różnych okresach czasu — to wydaje się to rzeczą niemożliwą. To bowiem, co z natury zmienia się w podmiocie, jest przypadłością, jak na przykład młodość i starość. Jeśli więc bycie złączoną z ciałem i oddzieloną od ciała są to zmiany, które z natury następują w duszy, to wtedy zjednoczenie z ciałem będzie przypadłością duszy. I tak przez to zjednoczenie człowiek nie będzie bytem samym przez się, lecz przypadłościowym.

Oprócz tego. Wszystko, co jest poddane zmianom czasowym, podlega ruchowi niebieskiemu, za którym idzie cały bieg czasu. Substancje obdarzone intelektem i niecielesne, wśród których są dusze oddzielone, są doskonalsze od całego porządku materialnego. Nie mogą więc podlegać ruchom niebieskim. Niemożliwe jest zatem, by równolegle do przebiegu czasu z natury swej niekiedy łączyły się, a niekiedy oddzielały od ciał, albo żeby z natury swej raz tego, a raz tamtego pragnęły.

Twierdzenie, że dusze nie łączą się z ciałami ani na sposób wymuszenia, ani z natury, lecz z wolnego wyboru — jest nie do przyjęcia. Nikt bowiem nie pragnie gorszego stanu, chyba że zostanie wprowadzony w błąd. Dusza oddzielona jest zaś w doskonalszym stanie niż złączona z ciałem, szczególnie zdaniem platoników, którzy twierdzą, że z powodu złączenia z ciałem nie pamięta tego, co poprzednio wiedziała, i później dochodzi do czystej kontemplacji prawdy. Nie łączy się więc z ciałem z własnej woli, chyba że została wprowadzona w błąd. Nie może w niej samej istnieć żadna przyczyna wprowadzenia w błąd, gdyż według platoników posiada wszelką wiedzę. Nie można też powiedzieć, że sąd wynikający z wiedzy ogólnej zostaje spaczony przy wyborze poszczególnego przedmiotu

532

z powodu doznań uczuciowych, jak się to zdarza u ludzi nieopanowanych, gdyż tego rodzaju doznania nie zachodzą bez zmian cielesnych, a zatem nie mogą istnieć w duszy oddzielonej. Wynika więc stąd, że dusza, jeśli istniała wcześniej niż ciało, nie złączyłaby się z ciałem z własnej woli.

Oprócz tego. Każdy skutek wynikający ze współdziałania dwóch woli niezależnych od siebie jest skutkiem przypadkowym; na przykład, gdy ktoś, zamierzając coś kupić, spotyka na rynku swego wierzyciela, z którym się tam nie umówił. Wola zaś rodzącego, od której zależą narodziny cielesne, nie zależy od woli duszy oddzielonej, która chce być złączona z ciałem. Skoro więc bez jednej i drugiej woli nie może się dokonać zjednoczenie ciała i duszy, wynika stąd, że jest ono przypadkowe. I w ten sposób zrodzenie człowieka nie jest naturalne, lecz przypadkowe. To zaś jest oczywiście fałszywe, skoro zrodzenie zachodzi w większości wypadków.

Gdyby się znowu twierdziło, że dusza nie łączy się z ciałem ani z natury, ani z własnej woli, lecz z rozporządzenia Bożego — to i to nie wydaje się słuszne, jeśli dusze zostały stworzone przed ciałami. Każdą rzecz bowiem ustanowił Bóg według sposobu odpowiadającego jej naturze. Stąd też powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1, [4-25] o poszczególnych stworzeniach: „I widział Bóg, że było dobre", a razem o wszystkich: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre" [1,31]. Jeśli więc Bóg stworzył dusze oddzielone od ciał, trzeba powiedzieć, że ten sposób bytowania bardziej odpowiada ich naturze. Nie należy natomiast do rozporządzeń dobroci Bożej, by sprowadzała rzeczy do niższego stanu, lecz raczej by je podnosiła do lepszego. Nie stało się to więc z rozporządzenia Bożego, że dusza złączyła się z ciałem.
Oprócz tego. Nie zgadza się z porządkiem Mądrości Bożej, by uszlachetniała to, co najmniej doskonałe, ze szkodą dla bardziej doskonałych. Najmniej doskonałe zaś w porządku rzeczy są ciała podlegające powstawaniu i niszczeniu. Nie odpo-

533

wiadałoby zatem porządkowi Mądrości Bożej, gdyby w celu uszlachetnienia ciał łączyła z nimi dusze preegzystujące — nie może się to bowiem stać bez uszczerbku dla duszy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

W rezultacie Orygenes — przyjmując, że dusze ludzkie zostały stworzone od początku — twierdził, że dusze złączone są z ciałami z rozporządzenia Bożego, ale za karę. Sądził bowiem, że dusze zgrzeszyły, zanim zostały złączone z ciałami, i że zależnie od wielkości grzechu zostają zamknięte jakby w więzieniu w bardziej lub mniej doskonałych ciałach.

Jednakże tego poglądu nie da się utrzymać. Kara bowiem sprzeciwia się dobru natury i dlatego mówi się, że jest czymś złym. Jeśli więc zjednoczenie duszy i ciała jest jakąś karą, to nie jest ono dobrem natury. To zaś jest niemożliwe, gdyż leży ono w zamiarze natury — jest bowiem kresem naturalnego powstawania. I znowu wynikałoby stąd, że być człowiekiem nie jest dobrem zgodnym z naturą, a tymczasem w Księdze Rodzaju 1, [31] powiedziane jest po stworzeniu człowieka: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre".

Oprócz tego. Dobro nie wynika ze zła, chyba że przypadłościowo. Jeśli więc z powodu grzechu duszy oddzielonej dokonuje się zjednoczenie duszy z ciałem, to skoro to zjednoczenie jest pewnym dobrem, będzie ono przypadłościowe. Zatem powstanie człowieka jest przypadkowe. A to uwłacza Mądrości Bożej, o której powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [20]: że „wszystko urządziła zgodnie z miarą, liczbą i wagą".

Sprzeciwia się to także w sposób oczywisty nauce Apostoła. Powiedziane jest bowiem w Liście do Rzymian 9, [11-12] o Jakubie i Ezawie, że „gdy się jeszcze nie narodzili ani nic dobrego lub złego nie uczynili, stwierdzono, że starszy będzie służył młodszemu". A zatem — zanim te słowa zostały wypowiedziane, dusze ich nie popełniły żadnego grzechu, a przecież zostało to powiedziane po ich poczęciu, jak wyjaśnia Księga Rodzaju 25, [23].

534

Już powyżej [II, 44], gdy była mowa o różnorodności rzeczy, przytoczyliśmy wiele argumentów przeciw stanowisku Orygenesa, którymi i tu można by się posłużyć. Dlatego, opuściwszy je, przejdźmy do innych.

Dalej. Należy powiedzieć, że dusza ludzka albo potrzebuje zmysłów, albo ich nie potrzebuje. Wydaje się oczywiście — na podstawie doświadczenia — że potrzebuje

zmysłów. Komu bowiem brak jakiegoś zmysłu, ten nie wie nic o przedmiotach, które się przez ten zmysł poznaje — gdy na przykład ktoś jest niewidomy od urodzenia, ani nie wie, ani nie poznaje niczego o barwach. I prócz tego, gdyby duszy ludzkiej zmysły nie były potrzebne do poznania umysłowego, nie byłoby w człowieku uporządkowanej relacji między poznaniem zmysłowym i umysłowym. Z doświadczenia wiemy, że jest przeciwnie, ponieważ ze zmysłów powstaje w nas pamięć, a to nas prowadzi do zbierania doświadczeń, przez które dochodzimy do rozumienia ogólnych zasad nauk i umiejętności. Jeśli więc dusza ludzka potrzebuje zmysłów do poznania umysłowego, natura zaś nie pozostawia żadnego bytu bez tego, co konieczne do spełniania właściwego mu działania — jak na przykład zwierzętom posiadającym duszę obdarzoną zmysłami i władzą ruchu daje odpowiednie narządy zmysłów i ruchu — to nie mogła zostać stworzona bez koniecznej pomocy zmysłów. Zmysły zaś nie spełniają swych czynności bez narządów cielesnych, jak widać z tego, co powiedzieliśmy [II, 57]. Dusza nie została zatem uczyniona bez narządów cielesnych.

Jeśli dusza nie potrzebuje zmysłów do umysłowego poznania — i dlatego twierdzi się, że została stworzona bez ciała — to należy powiedzieć, że zanim się złączyła z ciałem, sama przez się poznawała umysłowo prawdy wszystkich nauk. Wyznawali to platonicy, mówiąc, że idee, będące zdaniem Platona oddzielonymi poznawalnymi formami rzeczy, są przyczyną wiedzy. Stąd dusza oddzielona, nie mając żadnej przeszkody, otrzymywała pełne poznanie wszystkich nauk. Musi się więc

powiedzieć, że gdy dusza łączy się z ciałem — a widzimy, że wtedy nie ma żadnej wiedzy — zapomina o wiedzy, którą uprzednio posiadała. To również przyjmują platonicy, twierdząc, że dowodem jest to, iż każdy, choćby zupełnie niewykształcony, pytany systematycznie o to, co jest zawarte w naukach, odpowiada prawdziwie. Tak na przykład, gdy komuś, kto zapomniał rzeczy, które dawniej wiedział, przedstawiać jedno po drugim to, co zapomniał, powróci mu to do pamięci. Stąd też wynikało, że uczenie się nie jest niczym innym jak przypominaniem sobie. Z tego więc poglądu trzeba z konieczności wywnioskować, że złączenie ciała i duszy jest przeszkodą dla poznania umysłowego. Natura zaś nie daje żadnej rzeczy niczego, co przeszkadzałoby jej w działaniu, lecz daje jej raczej to, co jej pomaga w działaniu. Złączenie duszy i ciała nie będzie zatem czymś naturalnym. I tak ani człowiek nie będzie czymś naturalnym, ani też jego rozradzanie się nie będzie naturalne. To zaś jest oczywiście fałszywe.

Oprócz tego. Ostatecznym celem każdej rzeczy jest to, do czego rzecz usiłuje dojść przez swe czynności. Człowiek zaś wszystkimi sobie właściwymi, uporządkowanymi, słusznymi czynnościami usiłuje dojść do kontemplacji prawdy. Czynności bowiem władz czynnych są pewnym przygotowaniem i usprawnieniem dla władz kontemplacyjnych. Celem człowieka jest zatem dojść do kontemplacji prawdy. W tym celu więc dusza jest złączona z ciałem i na tym złączeniu polega istnienie człowieka. A zatem człowiek nie traci wiedzy już posiadanej przez to, że się łączy z ciałem, lecz raczej łączy się z ciałem po to, by zdobyć wiedzę.

Podobnie. Gdy zapytać kogoś zupełnie niewykształconego o coś z dziedziny nauk, odpowie prawdziwie tylko odnośnie do ogólnych zasad, które każdy zna i które każdy w ten sam sposób i z natury poznaje. Potem zaś pytany systematycznie odpowie zgodnie z prawdą, opierając się na pierwszych zasadach, także na temat tego, co zasadom tym najbliższe, i tak

może stosować dalej pierwsze zasady do rzeczy, o które jest pytany. Z tego wynika więc jasno, że pierwsze zasady powodują nowe poznanie w tym, kogo pytamy. A zatem nie przypomina sobie wiadomości nabytych dawniej.

Oprócz tego. Gdyby poznanie wniosków było dla duszy ludzkiej czymś tak samo naturalnym jak poznanie pierwszych zasad, wszyscy mieliby tę samą wiedzę o wnioskach, co o zasadach — to bowiem, co jest zgodne z naturą, jest takie samo u wszystkich. Wszyscy jednak mają tę samą wiedzę tylko o zasadach, lecz nie o wnioskach. Jasne jest więc, że naturalne nam jest poznanie zasad, a nie poznanie wniosków. To zaś, co nie jest nam naturalne, zdobywamy przez to, co jest naturalne, jak na przykład w dziedzinie rzeczy zewnętrznych wszystkie dzieła wymagające umiejętności robimy rękami. A zatem wiedzę o wnioskach zdobywamy z pierwszych zasad.

Dalej. Skoro natura zawsze jest skierowana ku jednemu, jedna władza musi mieć z natury jeden przedmiot, jak na przykład wzrok barwę, a słuch dźwięk. Intelekt, będąc jedną władzą, posiada więc jeden przedmiot, który to przedmiot poznaje sam przez się i naturalnie. Musi tym przedmiotem być to, co obejmuje wszystko, co intelekt poznaje — tak jak barwa obejmuje wszystkie barwy widzialne same przez się. Nie jest tym nic innego jak tylko byt. Intelekt nasz zatem naturalnie poznaje byt i to, co jako takie jest własnością bytu. Na tym to poznaniu opiera się poznanie pierwszych zasad, takich jak na przykład, że „nie można równocześnie twierdzić i przeczyć" i tym podobne. Intelekt nasz poznaje więc w sposób naturalny tylko te pierwsze zasady, a wnioski poznaje przez nie, tak jak wzrok poznaje przez barwę zarówno wspólne, jak i przypadłościowe przedmioty poznania zmysłowego.

Oprócz tego. To, co zdobywamy przez zmysły, nie istniało w duszy przed zaistnieniem ciała. Lecz przyczyną poznania samych zasad są w nas przedmioty zmysłowe, gdybyśmy bowiem nie poznali jakiejś całości zmysłem, nie moglibyśmy pojąć, że

całość jest większa od części. Tak też i ślepy od urodzenia nie wie nic o barwach. A zatem i poznania pierwszych zasad nie miała dusza przed złączeniem się z ciałem. Tym bardziej więc nie miała poznania innych rzeczy. Nie da się więc utrzymać argumentu Platona, że dusza istniała przed złączeniem się z ciałem.

Podobnie. Jeśli wszystkie dusze istniały wcześniej niż ciała, z którymi się łączą, zdaje się stąd wynikać, że ta sama dusza łączy się w różnych okresach czasu z różnymi ciałami. A wynika to jasno z twierdzenia tych, którzy przyjmują wieczność świata. Jeśli bowiem powstawanie ludzi jest wieczne, musi nieskończona liczba ciał ludzkich rodzić się i ginąć w ciągu wieków. Albo więc trzeba twierdzić, że dusze istnieją uprzednio w sposób rzeczywisty w liczbie nieskończonej — jeśli poszczególne dusze łączą się z poszczególnymi ciałami, albo — jeśli liczba dusz jest skończona — że te same dusze łączą się raz z tymi, raz z innymi ciałami. I wydaje się, że to samo wynika, jeśli się przyjmie, że dusze istniały przed ciałami, a powstawanie ludzi nie jest wieczne. Jeśli się przyjmie, że powstawanie ludzi nie było wieczne, to jednak nie ma wątpliwości, że nie mogłoby co do natury trwać w nieskończoność. Tak bowiem jest każdy ukonstytuowany, że — o ile coś przypadłościowo nie przeszkadza — jak ktoś inny go zrodził, tak i on może zrodzić drugiego. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby przy istnieniu skończonej liczby dusz jedna dusza nie mogła się łączyć z kilkoma ciałami. Stąd też wielu spośród tych, którzy twierdzą, że dusze istniały wcześniej niż ciała, przyjmuje

przechodzenie duszy z ciała do ciała. To jednak jest niemożliwe. Dusze nie istniały więc wcześniej niż ciała.

Niemożliwość łączenia się jednej duszy z kilkoma ciałami wykazuje się w następujący sposób. Dusze ludzkie nie różnią się od siebie co do do gatunku, lecz tylko numerycznie, bo inaczej i ludzie różniliby się co do gatunku. Różnica numeryczna odnosi się do zasad materialnych. Należy więc przyjąć różnorodność dusz ludzkich odnośnie do czegoś materialne

538

go. Jednak nie w ten sposób, żeby materia stanowiła część duszy — wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 50-51; II, 68], że jest ona substancją obdarzoną intelektem i że żadna taka substancja nie ma materii. Wynika stąd, że różnorodność i wielość dusz istnieje z racji przyporządkowania do różnych materii, z którymi dusze się łączą, jak to powiedzieliśmy wyżej [II, 80-81]. Jeśli zatem istnieją różne ciała, muszą mieć różne dusze, z którymi się łączą. Jedna dusza nie łączy się więc z kilkoma ciałami.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako forma. Formy zaś muszą być dostosowane do własnych materii, skoro materia i forma mają się do siebie jak możność i urzeczywistnienie, a właściwe urzeczywistnienie odpowiada właściwej możności. A zatem jedna dusza nie łączy się z kilkoma ciałami.

Co więcej. Siła poruszającego musi być proporcjonalna do tego, co porusza, gdyż nie każda siła porusza każdy przedmiot podlegający poruszeniu. O duszy zaś, nawet gdyby nie była formą ciała, nie można jednak twierdzić, by nie była jego zasadą ruchu — to bowiem, co ożywione, odróżniamy od tego, co nieożywione, na zasadzie zmysłów i poruszania się. Różnorodność dusz musi więc odpowiadać różnorodności ciał.

Podobnie. Niemożliwe jest, by w rzeczach, które powstają i giną, powtórzyło się numerycznie to samo. Skoro bowiem powstawanie i ginięcie są ruchem skierowanym ku substancji, to w rzeczach, które powstają i giną, substancja nie pozostaje ta sama, tak jak pozostaje w tych, które poruszają się ruchem przestrzennym. Otóż jeśli jedna dusza kolejno łączy się z różnymi powstającymi ciałami, ten sam dokładnie człowiek powtórzy się przez zrodzenie. Pogląd ten wynika z konieczności z doktryny Platona, który twierdził, że człowiek jest duszą odzianą w ciało [zob. II, 57], a także z innych doktryn — skoro bowiem zarówno jedność rzeczy, jak i istnienie wynika z formy, to rzeczy, których forma jest numerycznie jedna, muszą być numerycznie jedne. Nie jest więc możliwe, by jedna dusza

539

łączyła się z różnymi ciałami. Wynika stąd także, że i dusze nie istniały wcześniej niż ciała.

Z tą prawdą zgadza się także wiara katolicka. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [33,15]: „On uformował serca ich, każde z osobna" — gdyż dla każdego z osobna Bóg uczynił duszę i nie stworzył wszystkich razem ani nie złączył jednej z różnymi ciałami. Stąd też powiedziane jest w księdze O *dogmatach kościelnych:* „Mówimy, że dusze ludzi nie istnieją od początku pośród innych natur obdarzonych intelektem ani też że zostały stworzone razem, jak mylnie twierdził Orygenes"[263].

Rozdział 84
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW

Łatwo jest rozwiązać argumenty, którymi dowodzi się tezy, że dusze istniały zawsze lub przynajmniej że istniały wcześniej niż ciała.

Co do pierwszego zarzutu, należy się zgodzić z twierdzeniem, że dusza ma moc istnienia zawsze. Trzeba jednak wiedzieć, że moc i możność rzeczy rozciąga się nie na to, co było, lecz na to, co jest lub będzie; stąd możliwość nie istnieje w przypadku rzeczy przeszłych. Z tego więc, że dusza ma moc istnienia zawsze, nie można wnioskować, że istniała zawsze, ale że zawsze będzie istnieć.

Oprócz tego. To, do czego dana moc jest skierowana, wynika z tej mocy dopiero, gdy ta moc istnieje. Chociaż więc dusza ma moc, by zawsze istniała, to jednak można wnioskować, że dusza zawsze istnieje dopiero od momentu, gdy tę moc otrzymała. Jeśli się zaś przyjmie, że tę moc posiadała od-

263 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 14 (PL 42, 1216).

wiecznie, to przyjmuje się z góry to, czego należało dowieść, mianowicie, że istniała odwiecznie.

Co do drugiego zarzutu — o wieczności prawdy, którą dusza umysłowo poznaje — należy zauważyć, że wieczność pojętej prawdy można ujmować dwojako. Jednym sposobem jako to, co się pojmuje; drugim sposobem jako to, przez co się pojmuje. Jeżeli prawda pojęta przez duszę jest wieczna jako rzecz poznana umysłowo, wynika stąd wieczność rzeczy, którą się pojmuje, a nie wieczność poznającego. Jeśli zaś prawda jest wieczna jako to, przez co się poznaje, wynikałoby stąd, że dusza poznająca jest wieczna. Tym sposobem zaś prawda pojmowana przez duszę nie jest wieczna, lecz jest wieczna pierwszym sposobem. Z tego bowiem, co powiedzieliśmy [II, 76], wiadomo, że formy poznawcze, którymi nasza dusza poznaje prawdę, otrzymujemy stale z wyobrażeń dzięki intelektowi czynnemu. Stąd nie można wnioskować, by dusza była wieczna, lecz że poznane prawdy opierają się na czymś wiecznym, opierają się bowiem na pierwszej prawdzie jako na powszechnej przyczynie zawierającej wszelką prawdę. Do tej zaś wiecznej prawdy przyrównuje się duszę nie jako podmiot do formy, lecz jako rzecz do właściwego jej celu. Prawda jest bowiem dobrem rozumu i jego celem. Z celu rzeczy możemy zaś wnioskować o jej trwaniu, podobnie jak o początku rzeczy możemy wnioskować z jej przyczyny sprawczej. Co bowiem skierowane jest do celu wiecznego, musi być zdolne do wiecznego trwania. Stąd z wieczności prawdy ujętej umysłowo można dowieść nieśmiertelności duszy, ale nie jej wieczności. Nie można tego także dowieść z wieczności przyczyny sprawczej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 31n], gdy rozważaliśmy wieczność stworzeń.

Co do trzeciego zarzutu, odnoszącego się do doskonałości wszechświata, niczego on nie udowadnia. Doskonałość bowiem wszechświata rozważa się odnośnie do gatunku, a nie odnośnie do jednostek, skoro nieustannie do wszechświata zo-

staje dodanych wiele jednostek uprzednio istniejących gatunków. Dusze ludzkie nie różnią się zaś co do gatunku, lecz tylko numerycznie, czego już dowiedliśmy [II, 81]. Stąd nie sprzeciwia się doskonałości wszechświata, jeśli ciągle są stwarzane nowe dusze.

Z tego wynika także rozwiązanie czwartego zarzutu. Równocześnie bowiem powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1 [zob. Rdz 2,2], że „Bóg dokonał dzieła swego" i że „odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił". Jak dokonanie, czyli doskonałość stworzeń, rozważa się z punktu widzenia gatunków, a nie jednostek, tak też spoczynek Boga należy pojmować z punktu widzenia tego, że zaprzestał stwarzać nowe gatunki, a nie nowe jednostki, przed którymi istniały już inne jednostki, gatunkowo podobne. I tak, skoro wszystkie dusze ludzkie należą do jednego gatunku, jak i wszyscy ludzie — nie sprzeciwia się spoczynkowi Boga, jeśli Bóg codziennie stwarza nowe dusze.

Należy jednak pamiętać, że u Arystotelesa nie ma twierdzenia, że intelekt ludzki jest wieczny (*aeternus*), jak zwykł określać rzeczy, które jego zdaniem istniały zawsze. Mówi natomiast, że jest „na zawsze" *(perpetuus)*[264], co można powiedzieć o rzeczach, które zawsze będą istnieć, nawet jeśli nie zawsze istniały. Stąd też w XI księdze *Metafizyki*[265], mimo że nie przyjmował, że dusza ludzka podlega takim samym uwarunkowaniom jak inne formy, nie twierdził, że ta forma istniała przed materią — co Platon twierdził o ideach. Wydaje się, że w tym miejscu Arystoteles mógł coś takiego powiedzieć o duszy — lecz powiedział tylko, że trwa po śmierci ciała.

264 Arystoteles, *De anima* II, 2 (413b 24-27); III, 5 (430a 23); por. wyżej II, 61 i II, 78.
265 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 3 (1070a 25).

Rozdział 85 <<
DUSZA NIE JEST UTWORZONA Z SUBSTANCJI BOGA

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że dusza nie jest utworzona z substancji Boga.

Wykazaliśmy powyżej [I, 15], że substancja Boża jest wieczna i że nic, co do niej należy, nie rozpoczyna istnieć. Dusze ludzkie zaś nie istniały wcześniej od ciał, jak to wykazaliśmy [II, 83n], Dusza ludzka nie może więc być utworzona z substancji Boga.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [I, 27], że Bóg nie może być formą żadnej rzeczy. Dusza ludzka jednakże jest formą ciała, jak to wykazaliśmy [II, 68]. Nie jest więc utworzona z substancji Boga.

Oprócz tego. Każda rzecz, z której coś powstaje, jest w możności w stosunku do tego, co z niej powstaje. Substancja Boga nie jest zaś w możności do niczego, skoro jest czystą rzeczywistością, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 16]. Niemożliwe jest więc, by dusza lub cokolwiek innego zostało utworzone z substancji Boga.

Co więcej. Rzecz, z której coś powstaje, w pewien sposób się zmienia. Bóg zaś jest zupełnie niezmienny, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]- Niemożliwe jest więc, by z Niego mogło coś powstać.

Co więcej. W duszy widać jasno zmiany w zakresie wiedzy i cnoty oraz ich przeciwieństw. Bóg natomiast jest zupełnie niezmienny i sam przez się, i przypadłościowo. Nie może więc dusza powstać z substancji Bożej.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [I, 16], że Bóg jest czystą rzeczywistością, w której nie ma żadnej możności. W duszy ludzkiej zaś mamy i możność, i urzeczywistnienie, gdyż istnieje w niej intelekt możnościowy, który jest w możności w stosunku do wszystkiego, co poznawalne, oraz intelekt czynny,

jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 61; II, 76]. Nie powstała więc dusza ludzka z natury boskiej.

Podobnie. Skoro substancja Boga jest zupełnie niepodzielna, nic z Jego substancji nie może być duszą — chyba tylko cała substancja. Substancja Boża może być tylko jedna, jak to powyżej wykazaliśmy (I, 42], Wynika więc, że wszyscy ludzie mają tylko jedną duszę umysłową. Wykazaliśmy jednak powyżej [II, 73n], że tak nie jest. Dusza więc nie jest utworzona ze substancji Bożej.

Wydaje się, że ten pogląd wynika z trojakiego źródła. Niektórzy twierdzili, że nie istnieje żadna substancja niecielesna. Dlatego głosili, że Bóg jest najszlachetniejszym z ciał — czy to będzie powietrze, czy ogień, czy jakakolwiek inna zasada — i mówili, że dusza posiada naturę tego ciała, wszyscy bowiem przypisywali duszy to, co uważali za zasadę, jak to widać u Arystotelesa w I księdze *O duszy*[266].1 stąd wynikało, że dusza jest utworzona z substancji Bożej. Na tej podstawie wyrosło stanowisko Manesa[267], który uważał, że Bóg jest pewnym światłem materialnym rozciągającym się przez nieskończone przestrzenie i twierdził, że dusza ludzka jest pewną jego cząstką.

Wykazaliśmy jednak powyżej, że to stanowisko jest fałszywe, ponieważ udowodniliśmy, że Bóg nie jest ciałem [I, 20] oraz że i dusza ludzka ani żadna intelektualna substancja nie jest ciałem [II, 49; II, 65].

Niektórzy natomiast twierdzili, że wszyscy ludzie mają jeden intelekt — czy to tylko czynny, czy razem czynny i możnościowy, jak wyżej powiedzieliśmy [II, 59-61; II, 73n]. A ponieważ starożytni nazywali Bogiem każdą substancję oddzieloną, wynikało stąd, że nasza dusza, to znaczy intelekt, którym pojmujemy, jest boskiej natury. Stąd też niektórzy współcześni wyznawcy wiary chrześcijańskiej, którzy przyjmują, iż intelekt

266 Arystoteles, *De anima* I, 2 (404b 10).
267 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34-38).

czynny jest oddzielony, stwierdzili wyraźnie, że intelekt czynny jest Bogiem. Lecz ten pogląd o jedności naszego intelektu obaliliśmy powyżej [II, 73n].

Mógł zaś taki pogląd wyrosnąć także z samego podobieństwa naszej duszy do Boga. Poznanie umysłowe bowiem, które w najwyższym stopniu uważa się za właściwość Boga, nie przysługuje, jak widzimy, żadnej niższej substancji na świecie poza człowiekiem, a to z racji duszy. Stąd mogło się wydawać, że dusza należy do natury boskiej — zwłaszcza ludziom, którzy byli przekonani, że dusza człowieka jest nieśmiertelna.

Wydaje się także, że potwierdza to Księga Rodzaju 1, gdyż po stwierdzeniu: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze" [1,26] dodano: „Utworzył Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w oblicze jego ducha życia" [2,7]. I z tego niektórzy chcieli wnosić, że dusza posiada naturę boską. Kto bowiem tchnie w czyjeś oblicze, przekazuje drugiemu dokładnie to samo, co w nim było. Zatem może się wydawać, że Pismo Święte podsuwa myśl, iż Bóg przekazał człowiekowi coś boskiego, by go ożywić.

Jednak powyższe podobieństwo nie dowodzi, że człowiek jest częścią substancji Bożej, ma on bowiem braki w poznaniu intelektualnym, czego o Bogu nie można powiedzieć. Stąd to podobieństwo raczej wskazuje na jakiś niedoskonały obraz niż na jakąś konsubstancjalność. I to też daje do zrozumienia Pismo Święte, gdy mówi, że człowiek jest uczyniony „na obraz" Boga. Wspomniane tchnienie ukazuje raczej pochodzenie życia od Boga w człowieku, na zasadzie pewnego podobieństwa, a nie jedności substancji. Dlatego też powiedziane jest, że „tchnął w oblicze jego ducha życia"

— skoro bowiem w tej części ciała umiejscowione są narządy większości zmysłów, życie zostaje w obliczu szczególnie uwidocznione. Mówi się więc, że Bóg tchnął ducha w oblicze człowieka, gdyż dał człowiekowi ducha życia, ale nie wziął go ze swojej substancji. Kto bowiem i na sposób cielesny tchnie w czyjeś oblicze — skąd,

zdaje się, zostało wzięte porównanie — dmucha w jego oblicze powietrze, a nie wprowadza w niego jakąś część swej substancji.

Rozdział 86
DUSZA LUDZKA NIE JEST PRZEKAZYWANA Z NASIENIEM ROZRODCZYM

Można wykazać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że duszy ludzkiej nie przekazuje się wraz z nasieniem rozrodczym, jakby była zrodzona przez stosunek płciowy.

Wszystko to, czego działania nie mogą się obyć bez ciała, nie może też zacząć istnieć bez ciała, rzecz bowiem istnieje tak, jak działa, skoro każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem. I na odwrót — to, czego działania obywają się bez ciała, powstaje bez ciała. Czynności duszy wegetatywnej i zmysłowej nie mogą się obyć bez ciała, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [II, 68}. Czynności zaś duszy obdarzonej intelektem nie dokonują się za pomocą narządu cielesnego, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 68]. Zatem dusza wegetatywna i zmysłowa rodzą się przez zrodzenie ciała, ale dusza umysłowa nie powstaje w ten sposób. Przekazywanie nasienia rozrodczego zmierza jednak do zrodzenia cielesnego. Dusza wegetatywna i zmysłowa zaczynają więc istnieć wraz z przekazaniem nasienia — inaczej ma się rzecz z duszą obdarzoną intelektem.

Dalej. Gdyby dusza ludzka rozpoczynała istnienie przez przekazanie nasienia, mogłoby to się stać tylko dwojako. Po pierwsze w tym znaczeniu, że istnieje ona w sposób urzeczywistniony w nasieniu, niejako oddzielona przypadłościowo od duszy rodzącego, podobnie jak nasienie się oddziela od ciała, jak to widzimy u zwierząt pierścieniowatych, które żyją, gdy się je przetnie, w których to zwierzętach jedna dusza istnieje urzeczy-

wistniona, a wiele dusz istnieje w możności. Po podzieleniu zaś ciała tego zwierzęcia w każdej jego żyjącej części zaczyna istnieć dusza urzeczywistniona. Po drugie w tym znaczeniu, że w nasieniu istnieje siła, która ma wydać duszę obdarzoną intelektem i w ten sposób przyjmuje się, że dusza obdarzona intelektem jest w nasieniu wirtualnie, ale nie jest urzeczywistniona.

Pierwszy z tych dwóch przypadków jest niemożliwy, a to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że skoro dusza umysłowa jest najdoskonalsza spośród dusz i jest obdarzona największą mocą, właściwym jej przedmiotem, który udoskonala, jest ciało, posiadające wielką różnorodność organów, za pomocą których może ona wykonywać najróżniejsze czynności. Stąd jest niemożliwe, by istniała urzeczywistniona w oddzielonym nasieniu, gdyż nawet dusze doskonałych zwierząt nierozumnych nie mnożą się przez dzielenie — jak się to dzieje u zwierząt pierścieniowatych. Po drugie dlatego, że skoro intelekt, który jest główną i właściwą władzą duszy obdarzonej intelektem, nie jest urzeczywistnieniem jakiejś części ciała, nie może on zostać

podzielony przypadłościowo poprzez podział ciała. A zatem i duszy obdarzonej intelektem nie można podzielić.

Drugi sposób jest także niemożliwy. Czynna siła istniejąca w nasieniu powoduje zrodzenie zwierzęcia przez przemianę ciała, ponieważ siła będąca w materii nie może działać inaczej. Lecz wszelka forma rozpoczynająca istnienie przez przemianę materii ma istnienie zależne od materii, przemiana materii bowiem sprowadza ją z możności do urzeczywistnienia i w ten sposób kończy się ta przemiana na urzeczywistnionym istnieniu materii, które wynika ze złączenia się z formą. Stąd, jeśli przez to także rozpoczyna się w sensie ścisłym istnienie formy, to istnienie formy będzie polegać tylko na tym, że się ona łączy z materią i stąd forma co do istnienia będzie zależeć od materii. Jeśli więc duszę ludzką powołuje do istnienia czynna siła nasienia, wynika stąd, że istnienie jej zależy od materii, jak byt innych form materialnych. Wykazaliśmy zaś powyżej, że jest przeciwnie

547

[II, 68; II, 791- A więc w żaden sposób dusza obdarzona intelektem nie otrzymuje istnienia przez przekazanie nasienia.

Co więcej. Każda forma, która zaczyna istnieć przez przemianę materii, jest formą wyprowadzoną z możności materii, przemieniać bowiem materię znaczy sprowadzać ją z możności do urzeczywistnienia. Duszy obdarzonej intelektem nie można zaś wywieść z możności materii, ponieważ wykazaliśmy już powyżej [II, 78], że dusza umysłowa przewyższa wszelką możność materii, skoro posiada pewne działanie niematerialne, jak to powyżej udowodniliśmy [II, 78]. A zatem dusza obdarzona intelektem nie otrzymuje istnienia przez przemianę materii i nie otrzymuje go także przez działanie mocy istniejącej w nasieniu.

Oprócz tego. Żadna moc czynna nie działa poza swoim rodzajem. Tymczasem dusza umysłowa przewyższa cały rodzaj ciał, gdyż posiada działanie wyższe ponad wszystkie ciała, a jest nim poznanie intelektualne. Żadna więc moc cielesna nie może wytworzyć duszy obdarzonej intelektem. Otóż wszelkie działanie siły istniejącej w nasieniu odbywa się przez pewną siłę cielesną. Siła formująca działa bowiem za pośrednictwem trojakiego ciepła: ognia, nieba i ciepła duszy. A zatem dusza umysłowa nie może otrzymać istnienia dzięki mocy będącej w nasieniu.

Oprócz tego. Jest rzeczą śmieszną twierdzić, że jakaś substancja obdarzona intelektem dzieli się na mocy podziału ciała albo że zostaje wytworzona przez jakąś moc cielesną. Dusza ludzka jest pewną substancją umysłową, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 78]. Nie można więc powiedzieć, że się dzieli przez podział nasienia ani też że powstaje dzięki sile czynnej istniejącej w nasieniu. I tak, w żaden sposób dusza ludzka nie rozpoczyna istnieć przez przekazanie nasienia.

Oprócz tego. Jeśli zrodzenie jest przyczyną zaistnienia czegoś, to niszczenie będzie przyczyną tego, że to coś przestanie istnieć. Rozkład ciała zaś nie jest przyczyną tego, że dusza ludzka

548

przestaje istnieć, skoro dusza jest nieśmiertelna, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 791-1 zrodzenie więc nie jest przyczyną, że dusza zaczyna istnieć. Właściwą przyczyną zrodzenia ciała jest przekazanie nasienia. A zatem przekazanie nasienia nie jest przyczyną powstania duszy.

Przez to usunięty zostaje błąd Apolinarego i jego uczniów, którzy twierdzili, że dusze rodzą się z dusz, jak ciała rodzą się z ciał[268].

Rozdział 87
DUSZĘ LUDZKĄ POWOŁUJE DO ISTNIENIA BÓG PRZEZ AKT STWÓRCZY

Z tego, co powiedzieliśmy, można wykazać, że jedynie Bóg powołuje duszę ludzką do istnienia.

Wszystko, co zostaje powołane do istnienia, rodzi się albo samo przez się, albo przypadłościowo, albo zostaje stworzone. Dusza ludzka nie rodzi się sama przez się, skoro nie jest złożona z materii i formy, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 50; II, 65]. Nie rodzi się też przypadłościowo; skoro bowiem jest formą ciała, rodziłaby się wraz ze zrodzeniem ciała, które powstaje z czynnej mocy nasienia — dowiedliśmy zaś, że tak nie jest [II, 86]. Skoro więc dusza ludzka ma początek swego istnienia — nie jest bowiem wieczna ani nie istnieje przed ciałem, jak tego powyżej dowiedliśmy [II, 83] — wynika, że otrzymuje istnienie przez akt stwórczy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21], Tylko więc Bóg powołuje duszę ludzką do bytu.

Co więcej. Każda rzecz, której substancja nie utożsamia się ze swym własnym istnieniem, ma twórcę swego istnienia, jak

268 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis 2.*

to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Dusza ludzka zaś nie jest swoim istnieniem, to bowiem jest właściwością jedynie Boga, jak powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Ma ona więc sprawczą przyczynę swego istnienia. Lecz to, co ma istnienie samo przez się, samo siebie także urzeczywistnia, co zaś nie ma istnienia samo przez się, lecz tylko razem z czymś innym, nie powstaje samo przez się, lecz wraz z tą drugą rzeczą, jak na przykład forma ognia powstaje, gdy powstaje ogień. Dusza ludzka w odróżnieniu od innych form ma istnienie samoistne i właściwego sobie istnienia udziela ciału. Dusza ludzka więc sama przez się posiada swoje stawanie się — inaczej niż inne formy, które powstają przypadłościowo przy powstaniu bytu złożonego. Skoro jednak dusza ludzka nie posiada materii jako swojej części, to nie może powstać z czegoś jak z materii. Wynika więc stąd, że powstaje z niczego. A zatem zostaje stworzona. Skoro więc stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21], wynika stąd, że stwarza ją bezpośrednio jedynie Bóg.

Co więcej. Byty, które należą do jednego rodzaju, mają ten sam sposób powstawania, jak wyżej dowiedliśmy [II, 86]. Dusza należy do rodzaju substancji obdarzonych intelektem, a nie jest do pomyślenia, by substancje takie powstawały inaczej jak drogą aktu stwórczego. A zatem dusza ludzka powstaje przez to, że Bóg ją stwarza.

Dalej. Cokolwiek przez jakąś przyczynę sprawczą zostaje powołane do istnienia, otrzymuje od niej albo coś, co jest zasadą istnienia w danym gatunku, albo bezwzględnie samo istnienie. Dusza nie może powstawać w ten sposób, jakby otrzymywała coś, co jest zasadą istnienia, jak to zachodzi w bytach złożonych z materii i formy, które powstają przez to, że nabywają formę urzeczywistnioną. Dusza bowiem nie posiada w sobie czegoś, co byłoby dla niej zasadą istnienia, ponieważ jest substancją niezłożoną, jak to

powyżej wykazaliśmy [II, 50; II, 65]. Wynika więc stąd, że powołuje ją do istnienia przyczyna sprawcza, od której bezwzględnie otrzymuje istnienie. Samo

550

istnienie zaś jest właściwym skutkiem pierwszej i powszechnej przyczyny, gdyż drugorzędne przyczyny działają w ten sposób, że wyciskają podobieństwa swych form w rzeczach, które tworzą, a podobieństwa te są formami rzeczy tworzonych. Duszę więc może powołać do istnienia tylko pierwsza i powszechna przyczyna — a jest nią Bóg.

Oprócz tego. Cel rzeczy odpowiada jej zasadzie, wtedy bowiem rzecz jest doskonała, gdy dosięga swych zasad — czy to przez podobieństwo, czy w jakikolwiek inny sposób. Celem zaś duszy ludzkiej i ostateczną jej doskonałością jest to, by przez poznanie i miłość wzbiła się ponad cały porządek stworzeń i dosięgła pierwszej zasady, którą jest Bóg. Ma zatem od Niego właściwą swemu pochodzeniu zasadę.

Wydaje się, że myśl tę wypowiada także Pismo Święte w Księdze Rodzaju 1. Mówiąc bowiem o utworzeniu zwierząt, przypisuje ich dusze różnym przyczynom, na przykład: „Niech wody wydadzą zwierzęta pełzające o duszy żyjącej" [1,20], i podobnie mówi o innych zwierzętach. Ale gdy dochodzi do człowieka, wskazuje, że jego duszę stworzył Bóg, co zawiera zdanie: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego oblicze tchnienie życia" [2,7].

W ten sposób usunięty zostaje błąd tych, którzy twierdzą, że dusze stworzyli aniołowie.

Rozdział 88 <<
ARGUMENTY MAJĄCE DOWIEŚĆ, ŻE PRZYCZYNĄ DUSZY JEST NASIENIE ROZRODCZE

Istnieją jednak pewne argumenty, które wydają się sprzeciwiać temu, co wyżej powiedzieliśmy.

1. Skoro człowiek jest zwierzęciem przez to, że posiada duszę zmysłową, pojęcie zaś zwierzęcia przysługuje jednoznacz-

551

nie człowiekowi i innym zwierzętom, wydaje się, że dusza zmysłowa człowieka należy do tego samego rodzaju co dusze innych zwierząt. Byty zaś, które należą do jednego rodzaju, mają jeden sposób powstawania. Dusza zmysłowa człowieka, jak i dusza innych zwierząt, powstaje więc z mocy istniejącej w nasieniu. W człowieku dusza umysłowa i zmysłowa jest tym samym co do substancji, jak wykazaliśmy powyżej [II, 58]. Wydaje się więc, że i dusza umysłowa powstaje dzięki mocy nasienia.

2. Oprócz tego. Jak naucza Arystoteles w księdze O *rodzeniu się zwierząt*[269], embrion najpierw jest zwierzęciem, zanim zostanie człowiekiem. Otóż gdy jest zwierzęciem, a nie człowiekiem, posiada duszę zmysłową, umysłowej zaś nie posiada. Nie ma wątpliwości, że tę duszę zmysłową tworzy czynna moc nasienia, podobnie jak u innych zwierząt. Ta dusza zmysłowa jest w możności bycia duszą umysłową, podobnie jak i owo zwierzę jest w możności zwierzęciem rozumnym — chyba żeby ktoś twierdził, że później pojawiająca się dusza umysłowa jest różna co do substancji, ale wykazaliśmy, że jest

przeciwnie [II, 58]. Wydaje się więc, że substancja duszy obdarzonej intelektem powstaje dzięki mocy istniejącej w nasieniu.

3. Podobnie. Dusza, będąc formą ciała, łączy się z ciałem stosownie do swego istnienia. Lecz byty, które są czymś jednym co do istnienia, stanowią kres jednej czynności jednej przyczyny, gdyby bowiem były różne przyczyny i, co za tym idzie, różne czynności, w wyniku tego skutki musiałaby być różne co do istnienia. Musi więc jedna czynność jednej przyczyny mieć kres w istnieniu duszy i ciała. Jest zaś jasne, że ciało powstaje przez działanie mocy istniejącej w nasieniu. Od niej więc także pochodzi dusza będąca formą ciała, a nie od przyczyny oddzielonej.

269 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 3).

552

4. Co więcej. Człowiek rodzi byt podobny sobie co do gatunku mocą istniejącą w oddzielonym nasieniu. Każda zaś przyczyna jednoznaczna rodzi byt podobny sobie gatunkowo przez to, że jest przyczyną formy zrodzonego, od której pochodzi jego gatunek. Dusza ludzka, od której pochodzi gatunek człowieka, powstaje więc dzięki mocy zawartej w nasieniu.

5. Podobnie. Apolinary rozumuje w ten sposób [zob. II, 86]. Każdy, kto wypełnia jakieś dzieło, współpracuje z przyczyną sprawczą. Jeśli więc Bóg stwarza dusze, wypełnia dzieło rodzenia dzieci, które czasami rodzą się z cudzołóstwa. A zatem Bóg współdziała z cudzołożnikami. A to wydaje się nie do przyjęcia.

6. W księdze, którą się przypisuje Grzegorzowi z Nyssy[270], znajdują się pewne argumenty, które mają dowieść tego samego. Argumentacja przebiega w ten sposób. Z duszy i z ciała powstaje coś jednego, to znaczy jeden człowiek. Jeśli zatem dusza powstaje wcześniej niż ciało albo ciało wcześniej niż dusza, to jedno i to samo będzie od siebie samego wcześniejsze i późniejsze, a to wydaje się niemożliwe. Dusza i ciało powstają więc razem. Otóż ciało zaczyna istnieć wraz z oddzieleniem nasienia. A zatem przez oddzielenie nasienia dusza otrzymuje istnienie.

7. Dalej. Wydaje się, że niedoskonałe jest działanie przyczyny sprawczej, która istnienie daje nie całej rzeczy, lecz jakiejś jej części. Gdyby więc Bóg dawał istnienie duszy, a ciało byłoby utworzone mocą nasienia — te zaś dwie rzeczy są częściami czegoś jednego, mianowicie człowieka — to obie te czynności, Boga i mocy nasienia, wydawałyby się niedoskonałe. A to jest oczywiście niedorzeczne. Jedna i ta sama więc przyczyna powołuje do istnienia duszę i ciało człowieka. Jest zaś jasne, że ciału daje byt moc nasienia. A zatem daje go także duszy[271].

270 Grzegorz z Nyssy, *De creatione hominis* XXX (PL 67, 398 A-B).
271 Tamże (398 B).

553

8. Podobnie. We wszystkim, co się rodzi z nasienia, nasienie zawiera wirtualnie wszystkie części rzeczy zrodzonej, chociaż nie widać ich w sposób rzeczywisty. „Widzimy w pszenicy lub w jakimkolwiek innym nasieniu, że roślina, jej łodyga, kolanka, owoc i kłos zawarte są wirtualnie w pierwszym nasieniu, następnie nasienie się rozwija i dochodzi pewnym naturalnym sposobem do doskonałości, niczego z zewnątrz nie pobierając"[272]. Jest zaś jasne, że dusza jest częścią człowieka. W nasieniu człowieka więc

zawarta jest wirtualnie dusza ludzka, a nie ma ona początku w jakiejś przyczynie zewnętrznej.

9. Co więcej. Byty, które mają ten sam rozwój i kres, muszą posiadać tę samą zasadę pochodzenia. W powstawaniu człowieka znajdujemy ten sam rozwój ciała i duszy i ten sam kres; w miarę rozwoju kształtu i liczby członków ujawniają się też coraz bardziej czynności duszy. Najpierw ukazuje się działanie duszy wegetatywnej, potem działanie duszy zmysłowej, a wreszcie, gdy ciało jest zupełnie rozwinięte, działanie duszy umysłowej[273]. Ta sama więc jest zasada pochodzenia ciała i duszy. Zasadą pochodzenia ciała jest jednak oddzielenie nasienia, a zatem jest ono także zasadą pochodzenia duszy.

10. Co więcej. To, co jest ukształtowane według czegoś drugiego, zostaje utworzone w wyniku działania tego, na kształt czego jest utworzone — tak na przykład wosk, który zostaje ukształtowany przez pieczęć, otrzymuje kształt dzięki przyciśnięciu pieczęci. Jest zaś jasne, że ciało człowieka i każdego zwierzęcia jest ukształtowane wedle jego duszy, taka jest bowiem dyspozycja narządów, jaka odpowiada działaniom duszy, które ma ona przez nie wykonywać[274]. Ciało zostaje zatem uformowane przez działanie duszy — stąd też Arystoteles mówi w II księdze *O duszy*[275], że dusza jest przyczyną sprawczą ciała.

272 Tamże (398 B-C).
273 Tamże (399 A).
274 Tamże (399 C).
275 Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 10).

Tak by nie było, gdyby duszy nie było w nasieniu, gdyż ciało jest utworzone mocą istniejącą w nasieniu. Dusza ludzka istnieje więc w nasieniu rozrodczym człowieka i zaczyna istnieć przez oddzielenie nasienia.

11. Podobnie. Każda rzecz żyje tylko przez duszę. Nasienie zaś jest żywe. Jest to jasne na podstawie trzech rzeczy. Po pierwsze dlatego, że nasienie oddziela się od żyjącego. Po drugie dlatego, że ukazuje się w nasieniu ciepło życiowe i działanie życia, które są oznakami rzeczy żywej. Po trzecie dlatego, że nasiona roślin złożone do ziemi, gdyby nie miały w sobie życia, nie mogłyby pobrać ciepła od ziemi po to, by żyć, gdyż ziemia jest nieożywiona[276]. A zatem dusza istnieje w nasieniu. I w ten sposób zaczyna istnieć przez oddzielenie nasienia.

12. Co więcej. Jeśli dusza nie istnieje wcześniej niż ciało, jak to udowodniliśmy [II, 83], ani też nie zaczyna istnieć z oddzieleniem nasienia, wynika stąd, że najpierw tworzy się ciało, a potem otrzymuje ono duszę nowo stworzoną. Lecz jeśli to jest prawdą, wynika stąd dalej, że dusza istnieje dla ciała, co bowiem istnieje dla czegoś drugiego, jest od niego późniejsze, jak na przykład ubranie szyje się dla człowieka. To zaś jest fałszywe twierdzenie, ponieważ raczej ciało jest dla duszy — cel bowiem jest zawsze szlachetniejszy. Należy więc powiedzieć, że dusza powstaje równocześnie z oddzieleniem nasienia.

Rozdział 89
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW

Celem łatwiejszego rozwiązania powyższych argumentów należy najpierw wyjaśnić porządek i rozwój powstawania człowieka i zwierzęcia w ogóle.

276 Grzegorz z Nyssy, *De creatione hominis* XXX (PL 67, 400 A).

555

Przede wszystkim należy wiedzieć, że fałszywy jest pogląd tych, którzy mówią, iż czynności życiowe ukazujące się w embrionie przed jego pełnym ukształtowaniem nie pochodzą od jakiejś duszy czy mocy duszy w nim istniejącej, lecz od duszy matki. Gdyby to było prawdą, embrion nie byłby już zwierzęciem, skoro każde zwierzę posiada duszę i ciało. Nie pochodzą też czynności życiowe od zewnętrznej zasady czynnej, ale od mocy wsobnej, przez co przede wszystkim, jak się wydaje, odróżnia się byty żywe od nieżywych, jako że właściwością bytów żywych jest to, że się same poruszają. Co się bowiem odżywia — asymiluje pożywienie, stąd w tym, który się odżywia, musi istnieć czynna władza odżywiania się, skoro wszelka przyczyna sprawia coś podobnego sobie. Widać to dużo jaśniej w czynnościach zmysłów, ponieważ widzenie i słyszenie przysługuje komuś z racji władzy istniejącej w nim, a nie w kimś innym. Stąd, skoro wiadomo, że embrion odżywia się, a także czuje przed pełnym ukształtowaniem, nie można tego przypisywać duszy matki.

Nie można też twierdzić, że w nasieniu od samego początku istniała dusza w pełni swojej istoty, dusza, której czynności jednak nie widzimy z powodu braku narządów. Gdy bowiem dusza łączy się z ciałem jako forma, łączy się tylko z ciałem, którego we właściwy sposób jest urzeczywistnieniem. Dusza zaś jest urzeczywistnieniem ciała organicznego. A zatem nim ciało ukształtuje się wraz z organami, dusza nie istnieje w nasieniu w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności, czyli wirtualnie. Stąd też mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*[277], że nasienie i owoc mają życie w możności w ten sposób, że odrzucają duszę — to znaczy brak im duszy, a jednak to, czego dusza jest urzeczywistnieniem, jest czymś, co ma życie w możności, a nie czymś, co odrzuca duszę.

277 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 25-27).

556

Gdyby dusza od początku była w nasieniu, wynikałoby także, że zrodzenie zwierzęcia odbywa się tylko przez podział, jak u zwierząt pierścieniowatych, u których z jednego powstają dwa. Gdyby bowiem nasienie miało duszę natychmiast po oddzieleniu się, miałoby już formę substancjalną. Wszelkie zaś powstawanie substancjalne wyprzedza formę substancjalną, a nie następuje po niej. Jeśli zaś jakieś przemiany są następstwem formy substancjalnej, mają one na celu nie byt, ale „dobrobyt" tego, co już powstało. Zrodzenie zwierzęcia dokonałoby się więc przez samo oddzielenie nasienia, wszystkie zaś następne przemiany nie należałyby do zrodzenia.

Czymś jeszcze bardziej niedorzecznym jest mówić to o duszy rozumnej. Czy to dlatego, że jest niemożliwe, by została podzielona wraz z podziałem ciała po to, by mogła istnieć w oddzielonym nasieniu. Czy dlatego, że wynikałoby stąd, iż przy każdej polucji, przy której nie ma poczęcia, mnożyłyby się dusze rozumne.

Nie można też przyjąć, jak niektórzy twierdzą, że choć na początku oddzielenia nasienia nie ma w nim duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie — a to z powodu braku narządów — to jednak sama moc nasienia — które jest ciałem zdolnym do posiadania organów, chociaż jeszcze ich nie posiada — jest dostosowaną do nasienia duszą w możności, lecz jeszcze nie urzeczywistnioną. Ponieważ zaś życie rośliny potrzebuje mniej narządów niż życie zwierzęcia, to gdy tylko nasienie jest wystarczająco przygotowane do życia roślinnego, powyższa moc nasienia staje się duszą wegetatywną.

Następnie, gdy narządy się wydoskonalą i gdy będzie ich więcej, ta sama dusza staje się duszą zmysłową, w końcu zaś, po udoskonaleniu formy narządów, staje się ona duszą rozumną — nie przez działanie mocy nasienia, lecz przez wpływ przyczyny zewnętrznej. Dlatego też zwolennicy tego poglądu przypuszczają, że w księdze *O rodzeniu się zwierząt*[278] Ary-

278 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 28).

stoteles powiedział, iż intelekt pochodzi z zewnątrz. Zgodnie z tym stanowiskiem należałoby przyjąć, że ta sama numerycznie moc byłaby najpierw tylko duszą wegetatywną, a potem duszą zmysłową i w ten sposób ta sama forma substancjalna nieustannie by się coraz bardziej doskonaliła. Dalej wynikałoby, że nie naraz, lecz sukcesywnie forma substancjalna byłaby sprowadzana z możności do urzeczywistnienia. A wreszcie, że rodzenie jest ruchem ciągłym, podobnie jak i zmiana. To wszystko zaś w przyrodzie jest niemożliwe.

Wynikałoby z tego także coś jeszcze bardziej niewłaściwego, mianowicie, że dusza ludzka jest śmiertelna. Nic bowiem, co z zewnątrz zostaje formalnie dodane do jakiejś rzeczy zniszczalnej, nie czyni jej z natury niezniszczalną — inaczej zniszczalne przemieniłoby się w niezniszczalne, a to jest niemożliwe, gdyż różnią się co do rodzaju, jak powiedziane jest w X księdze *Metafizyki*[279]. Substancja duszy zmysłowej, skoro się przyjmuje, że została zrodzona przypadłościowo z ciała zrodzonego w powyższym porządku, z konieczności jest zniszczalna wraz ze zniszczeniem ciała. Jeśli więc staje się ona rozumną przez pewne światło wprowadzone do wnętrza, które ma się do niej jak jej forma — to, co zmysłowe, jest bowiem umysłowe w możności — wynika stąd koniecznie, że dusza rozumna ginie, gdy ginie ciało. A to jest niemożliwe, jak to wyżej powiedzieliśmy [II, 791 i jak uczy wiara katolicka.

Sama więc ta moc, która oddziela się wraz z nasieniem i która nosi nazwę mocy formującej, nie jest duszą ani też w procesie rodzenia nie staje się duszą. Ale ponieważ właściwym jej podmiotem jest duch ożywczy zawarty w nasieniu jako czymś pieniącym się, powoduje utworzenie ciała, działając mocą duszy ojca, któremu przypisuje się zrodzenie jako przyczynie głównej, a nie mocą duszy płodu, nawet gdy dusza już w nim tkwi — płód bowiem sam się nie rodzi, lecz rodzi

279 Arystoteles, *Metaphysica* X, 10 (1058b 28).

go ojciec. Jasne to jest dla każdego, kto rozważa poszczególne władze duszy. Nie można uformowania ciała przypisywać duszy embrionu ze względu na moc rodzenia: czy to dlatego, że moc rodzenia funkcjonuje dopiero po dopełnieniu podlegających jej czynności władzy wegetatywnej i władzy wzrostu — jako że rodzenie właściwe jest temu, co jest doskonałe — czy też dlatego, że celem mocy rodzenia nie jest doskonałość samego osobnika, lecz zachowanie gatunku. Nie można także przypisywać uformowania ciała władzy wegetatywnej, której zadaniem jest asymilacja pożywienia w tym, kogo odżywia, bo tu nie o to chodzi. Odżywianie bowiem w procesie kształtowania nie upodabnia do czegoś już istniejącego, ale wznosi się do wyższej formy, bliższej podobieństwu do ojca. Nie można tego też przypisywać mocy wzrostu, do której nie należy przemiana w zakresie formy, lecz tylko w zakresie ilości. Co zaś do zmysłowych i

umysłowych części, jest rzeczą jasną, że nie mają czynności odpowiedniej dla takiego kształtowania ciała. Wynika więc, że ukształtowanie ciała, zwłaszcza jego pierwszych i głównych części, nie zależy od duszy zrodzonego ani władzy formującej działającej z jego mocy, ale od władzy działającej z mocy duszy ojca, której rzeczą jest uczynić coś podobnego pod względem gatunku do rodzącego.

Ta więc moc formująca pozostaje taka sama w powyższym duchu ożywczym od początku kształtowania ciała aż do końca. Gatunek zaś kształtowanego ciała nie pozostaje ten sam; najpierw bowiem ma formę nasienia, następnie formę krwi, i tak dalej, aż dojdzie do ostatecznej doskonałości. Chociaż powstawanie ciał prostych nie postępuje według porządku, dlatego że każde z nich ma formę łączącą się bezpośrednio z materią pierwszą, to jednak w powstawaniu innych ciał musi być porządek powstawania z powodu wielu pośrednich form między pierwszą formą elementu i ostatnią formą, która jest kresem powstawania. I dlatego jest wiele zrodzeń i wiele zniszczeń następujących po sobie.

559

Nic nie szkodzi także, jeśli któryś z bytów pośrednich powstaje i zaraz potem przestaje istnieć, gdyż pośrednie byty nie mają całkowitego gatunku, lecz są jakby w drodze ku gatunkowi i dlatego nie powstają po to, by trwały, lecz by przez nie można było dojść do ostatniego celu powstawania. Nic też dziwnego, że cała przemiana powstawania nie jest ciągła, ale że jest wiele powstawań pośrednich, gdyż to także zachodzi przy zmianach i przy wzroście. Zmiana i wzrost nie są bowiem całkowicie ciągłe, lecz tylko ruch przestrzenny jest naprawdę ciągły, jak to widać w VIII księdze *Fizyki*[280].

Im szlachetniejsza jest więc jakaś forma i bardziej oddalona od formy elementarnej, tym więcej musi istnieć form pośrednich, przez które stopniowo dochodzi się do ostatecznej formy, a tym samym tym liczniejsze będą powstawania pośrednie. I dlatego przy powstawaniu zwierzęcia i człowieka, w których jest najdoskonalsza forma, jest najwięcej form i zrodzeń pośrednich, a tym samym i zniszczeń, gdyż powstawanie jednego jest zniszczeniem drugiego. A zatem dusza wegetatywna, która powstaje pierwsza, gdy embrion żyje życiem roślinnym, ginie i następuje doskonalsza dusza, która jest równocześnie i wegetatywna, i zmysłowa — i wtedy embrion żyje życiem zwierzęcia. Gdy ta zaś ginie, następuje dusza rozumna, wprowadzona z zewnątrz, chociaż poprzednie istniały z mocy nasienia rozrodczego.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, łatwo jest odpowiedzieć na zarzuty [zob. II, 88]. Co do pierwszego — że dusza zmysłowa musi mieć ten sam sposób pochodzenia w człowieku i w zwierzęciu, dlatego że orzeka się jednoznacznie „zwierzę" o jednym i o drugim — odpowiadamy, że to nie jest konieczne. Chociaż dusza zmysłowa w człowieku i w zwierzęciu mają wspólne pojęcie rodzaju, to jednak różnią się co do

280 Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 32).

560

gatunku, podobnie jak rzeczy, których są formami. Jak bowiem zwierzę, którym jest człowiek, różni się od innych zwierząt tym, że jest rozumne, tak dusza zmysłowa człowieka różni się co do gatunku od duszy zmysłowej zwierzęcia tym, że jest także obdarzona intelektem. Dusza w zwierzęciu jest więc tylko zmysłowa — a zatem ani jej

istnienie, ani działanie nie wykracza poza materię; stąd musi się rodzić wraz ze zrodzeniem ciała i ginąć wraz ze zniszczeniem ciała. Natomiast dusza zmysłowa w człowieku, skoro posiada władzę umysłową ponad naturą zmysłową, przez co sama substancja duszy musi wykraczać ponad ciało w zakresie istnienia i działania, ani nie rodzi się przez zrodzenie ciała, ani przez jego zniszczenie nie ginie. Różny więc sposób pochodzenia w powyższych duszach nie pochodzi ze sfery zmysłowej, od której bierze się pojęcie rodzaju, lecz ze strony sfery umysłowej, od której się bierze różnicę gatunkową. Dlatego na tej podstawie nie można wnioskować o różnorodności rodzaju, lecz tylko o różnorodności gatunku.

Co do drugiego zarzutu — że płód wcześniej jest zwierzęciem niż człowiekiem — nie dowodzi on tego, by dusza rozumna była przekazana wraz z nasieniem rozrodczym. Dusza zmysłowa bowiem, przez którą istniało zwierzę, nie pozostaje, lecz następuje po niej dusza, która jest i zmysłowa, i zarazem obdarzona intelektem, przez którą płód jest i zwierzęciem, i człowiekiem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

Co do trzeciego zarzutu — że kresem czynności różnych przyczyn sprawczych nie jest uczynienie jednej rzeczy — należy to rozumieć o różnych przyczynach wzajemnie niepodporządkowanych. Gdyby były wzajemnie sobie przyporządkowane, działanie ich musiałoby mieć jeden skutek. Pierwsza przyczyna sprawcza oddziałuje na skutek działania drugiej przyczyny sprawczej potężniej niż sama przyczyna drugorzędna. Stąd widzimy, że skutek spowodowany przez główną przyczynę za pomocą narzędzia właściwiej przypisujemy głównej przyczynie niż narzędziu. Zdarza się też niekiedy, że działanie

głównej przyczyny sprawia w dokonanym skutku coś, do czego działanie narzędzia nie sięga, jak na przykład moc wegetatywna wytwarza gatunek ciała, jakiego nie może wytworzyć ciepło ognia, który jest jej narzędziem, chociaż działa, przygotowując, to jest rozpuszczając i trawiąc. Skoro więc każda czynna siła natury ma się do Boga jak narzędzie do pierwszej i głównej przyczyny, nic nie przeszkadza, by w jednym i tym samym zrodzonym, mianowicie w człowieku, działanie natury kończyło się na jakiejś części człowieka, a nie na całości, która powstaje przez działanie Boga. A zatem ciało człowieka kształtuje się zarazem i mocą Boga jako pierwszej i głównej przyczyny, i także mocą nasienia rozrodczego jako przyczyny drugorzędnej. Natomiast działanie Boga powoduje powstanie duszy ludzkiej, której moc nasienia wydać nie może, lecz do której przygotowuje.

Widać stąd rozwiązanie czwartego zarzutu. Człowiek rodzi coś podobnego sobie co do gatunku o tyle, o ile moc jego nasienia przygotowuje do osiągnięcia ostatecznej formy, która decyduje o przynależności człowieka do gatunku.

[Ad 5] Nie ma zaś nic niewłaściwego w tym, by Bóg współdziałał z cudzołożnikami w działaniu ich natury. Nie natura cudzołożników jest bowiem zła, lecz ich wola. Działanie zaś pochodzące z mocy ich nasienia rozrodczego jest naturalne, a nie dobrowolne. Stąd nie jest czymś niewłaściwym, jeśli Bóg współdziała z tym działaniem, dając mu ostateczną doskonałość.

Co do szóstego zarzutu jest rzeczą jasną, że wniosek ten nie jest konieczny. Choćby się nawet przyjęło, że ciało człowieka zostaje ukształtowane wcześniej, niż dusza zostanie stworzona lub na odwrót, nie wynika stąd, by ten sam człowiek istniał wcześniej od siebie samego, gdyż człowiek nie jest swoim ciałem ani swoją duszą. Wynika stąd, że

jedna jego część wyprzedza drugą. A to nie jest nieprawdziwe twierdzenie, gdyż materia co do czasu wyprzedza formę. Mówię o materii, o ile jest

w możności wobec formy, a nie o ile jest urzeczywistniona przez formę, wtedy bowiem istnieje równocześnie z formą. Ciało ludzkie zatem, o ile jest w możności wobec duszy i o ile nie ma jeszcze duszy, jest co do czasu wcześniejsze niż dusza. Wtedy jednak nie jest ludzkim ciałem w sposób rzeczywisty, lecz tylko w możności. Gdy zaś jest ludzkim ciałem rzeczywiście, doprowadzonym do doskonałości przez duszę ludzką, nie jest ani wcześniejsze, ani późniejsze od duszy, lecz istnieje z nią równocześnie.

Nie wynika stąd również, że jeśli dusza nie powstaje z mocy nasienia, lecz tylko ciało, to niedoskonałe było działanie tak Boga, jak i natury, co powiedziane jest w siódmym zarzucie. Mocą Boga powstaje bowiem i jedno, i drugie — i ciało, i dusza, chociaż ukształtowanie ciała pochodzi od Boga pośrednio, mocą naturalnego nasienia, dusza natomiast bezpośrednio. Ani też stąd nie wynika, by działanie mocy nasienia było niedoskonałe, skoro sprawia to, po co istnieje.

Należy także wiedzieć, że w nasieniu rośliny zawarte jest wirtualnie to wszystko, co nie przewyższa mocy cielesnej, jak łodyga, kłos, kolanka i tym podobne. Nie można jednak z tego wnioskować, że w człowieku to, co przewyższa całą jego moc cielesną, zawarte jest wirtualnie w nasieniu rozrodczym, jak wnioskowano w ósmym zarzucie.

Fakt zaś, że działania duszy wydają się rozwijać w procesie powstawania człowieka, podobnie jak się rozwijają części ciała, nie wskazuje na to, by dusza ludzka i ciało miały tę samą zasadę, jak się twierdzi w dziewiątym zarzucie. Wynika z tego jednak, że przygotowanie części ciała jest potrzebne do działania duszy.

Co do dziesiątego zarzutu — że ciało kształtuje się wedle duszy i że z tego powodu dusza przygotowuje podobne sobie ciało — jest on częściowo prawdziwy, a częściowo fałszywy. Jeśli dotyczy to duszy rodzącego, jest to prawdziwe, fałszywe zaś, jeżeli dotyczy duszy już zrodzonego. Ciało bowiem co do swych pierwszych i najważniejszych części nie kształtuje się mocą duszy zrodzonego, lecz mocą duszy rodzącego, jak tego dowie-

dliśmy powyżej [w tym rozdziale]. W podobny też sposób wszelka materia kształtuje się wedle swej formy. To ukształtowanie nie dokonuje się jednak wskutek działania zrodzonego, lecz przez działanie formy rodzącego.

Co do jedenastego zarzutu — o życiu nasienia na początku jego oddzielenia — z tego, co już powiedzieliśmy, wynika, że jest ono żywe tylko w możności i nie ma wtedy duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie. W procesie powstawania zaś nasienie ma duszę wegetatywną i zmysłową, które nie trwają, lecz odchodzą, a następuje po nich dusza rozumna.

Nie wynika również, nawet jeśli ukształtowanie ciała wyprzedza duszę ludzką — że dusza jest dla ciała, jak to dawał do zrozumienia dwunasty zarzut. Jedna rzecz istnieje dla drugiej dwojako. Po pierwsze, gdy istnieje dla działań tej drugiej rzeczy czy jej utrzymania w istnieniu lub czegokolwiek podobnego, co towarzyszy jej istnieniu — to wszystko jest późniejsze od tego, dla czego istnieje, jak na przykład ubranie jest dla człowieka, a narzędzia dla pracownika. Po drugie, jedna rzecz istnieje dla drugiej w ten sposób, że jest dla jej zaistnienia. I tym sposobem to, co jest dla drugiego, jest

wcześniejsze co do czasu, a późniejsze co do natury. Tak właśnie istnieje ciało dla duszy, jak i wszelka materia dla formy. Byłoby inaczej, gdyby z duszy i z ciała nie powstawało coś jednego co do istnienia, jak twierdzą ci, którzy uważają, że dusza nie jest formą ciała.

Rozdział 90
SUBSTANCJA INTELEKTUALNA ŁĄCZY SIĘ JAKO FORMA TYLKO Z CIAŁEM LUDZKIM

Ponieważ wykazaliśmy [II, 68], że substancja obdarzona intelektem, mianowicie dusza ludzka, łączy się z ciałem jako forma, należy zbadać, czy taka substancja łączy się jako forma

także z jakimś innym ciałem. Co do ciał niebieskich, przedstawiliśmy powyżej opinię Arystotelesa, że są one ożywione duszą umysłową oraz że Augustyn pozostawia to zagadnienie nierozstrzygnięte [II, 70]. Stąd obecne rozważanie musi dotyczyć ciał złożonych z elementów.

Jest rzeczą oczywistą, że substancja umysłowa nie łączy się jako forma z żadnym ciałem elementarnym poza ciałem ludzkim. Jeśli się bowiem łączy z innym ciałem, łączy się albo z ciałem złożonym, albo z niezłożonym. Nie może się łączyć z ciałem złożonym. Musiałoby bowiem owo ciało co do swego rodzaju być pośród innych ciał złożonych ciałem o najbardziej zrównoważonej kompleksji, ponieważ ciała złożone mają tym szlachetniejsze formy, im większą osiągają równowagę złożenia. I tak to, co ma najszlachetniejszą formę, mianowicie substancję obdarzoną intelektem, jeśli jest ciałem złożonym, musi mieć najdoskonalszą równowagę. Stąd też widzimy, że delikatność ciała i doskonałość dotyku, które dowodzą zrównoważonej kompleksji, są oznakami dobrego intelektu. Najbardziej zaś zrównoważoną kompleksję ma ciało ludzkie. Jeśli więc substancja intelektualna łączy się z jakimś ciałem złożonym, musi ono mieć tę samą naturę co ciało ludzkie. Forma jego także miałaby tę samą naturę co dusza ludzka, gdyby była substancją obdarzoną intelektem. Nie byłoby więc różnicy gatunkowej pomiędzy owym zwierzęciem a człowiekiem.

Podobnie także substancja rozumna nie może się łączyć jako forma z ciałem niezłożonym, mianowicie z powietrzem, wodą, ogniem lub z ziemią. Każde z tych ciał podobne jest zarówno w całości, jak i w częściach. Tej samej bowiem natury i gatunku jest część powietrza i całe powietrze, gdyż ma ten sam ruch — to samo odnosi się do pozostałych. Podobnym zasadom ruchu należą się podobne formy. Jeśli więc jakaś część któregoś z powyższych ciał byłaby ożywiona duszą umysłową, na przykład część powietrza, to całe powietrze i wszystkie jego części z tego samego powodu będą ożywione. To zaś jest oczy-

wiście fałszywe, ponieważ żadna czynność życiowa nie ukazuje się w częściach powietrza lub innych ciał niezłożonych. Substancja intelektualna nie łączy się więc jako forma z żadną częścią powietrza lub podobnych ciał.

Dalej. Jeśli jakaś substancja intelektualna łączy się jako forma z jednym z ciał niezłożonych, będzie miała albo tylko intelekt, albo także inne władze, jak na przykład

te, które należą do sfery zmysłowej lub wegetatywnej, tak jak to jest w człowieku. Jeśli ma tylko intelekt, to daremnie się łączy z ciałem. Każda bowiem forma ciała ma jakąś właściwą sobie czynność wykonywaną przez ciało. Intelekt nie ma żadnej czynności należącej do ciała poza tym, że porusza ciało — samo poznanie umysłowe bowiem nie jest czynnością, którą się wykonuje przez organ ciała, i z tego samego powodu nie jest taką czynnością chcenie. Również ruchy elementów pochodzą od naturalnych zasad ruchu, mianowicie od rodzących, i elementy nie poruszają się same. Stąd nie ma konieczności, by były ożywione, dlatego że się poruszają. Jeśli zaś substancja intelektualna, która ma się łączyć z elementem lub z jego częścią, posiada inne części duszy, to skoro są one częściami jakichś organów, w ciele elementu musi być różnorodność organów. A to sprzeciwia się jego niezłożoności. Nie może więc substancja intelektualna łączyć się jako forma z jakimś elementem lub z jego częścią.

Co więcej. Im jakieś ciało jest bliższe materii pierwszej, tym jest mniej szlachetne, jako że bardziej istnieje w możności, a mniej w zupełnym urzeczywistnieniu. Owe elementy zaś są bliższe materii pierwszej niż ciała złożone, gdyż są najbliższą materią ciał złożonych. A zatem ciała elementów są mniej szlachetne co do swego gatunku od ciał złożonych. Skoro więc szlachetniejsze ciała mają szlachetniejszą formę, niemożliwe jest, by najszlachetniejsza forma, jaką jest dusza obdarzona intelektem, łączyła się z ciałami elementów.

Podobnie. Gdyby ciała elementów lub jakieś ich części były ożywione najszlachetniejszymi duszami, jakimi są dusze umy-

słowe, wówczas im jakieś ciała byłyby bliższe elementom, tym musiałyby być bliższe życiu. Wydaje się, że tak nie jest, lecz raczej przeciwnie. Rośliny bowiem mniej mają życia niż zwierzęta, chociaż są bliższe ziemi, a minerały, które jej są jeszcze bliższe, wcale nie mają życia. A zatem substancja intelektualna nie łączy się jako forma ani z elementem, ani z jakąś jego częścią.

Dalej. Zbyt silne przeciwieństwo niszczy życie każdej zniszczalnej zasady ruchu; od bardzo wielkiego ciepła lub zimna, wilgoci lub suszy umierają bowiem zwierzęta i rośliny. Takie wielkie przeciwieństwa istnieją przede wszystkim w ciałach elementów. Nie może zatem istnieć w nich życie. Niemożliwe więc jest, by substancja obdarzona intelektem łączyła się z nimi jako forma.

Co więcej. Chociaż elementy są niezniszczalne jako całość, to jednak poszczególne ich części są zniszczalne, gdyż mają przeciwieństwa. Gdyby więc jakieś części elementów były złączone z substancjami obdarzonymi poznaniem, wydaje się, że przede wszystkim otrzymałyby władzę rozeznawania tego, co niszczy. Taką władzą jest zmysł dotyku, rozróżniający ciepło i zimno i tym podobne przeciwieństwa, i z tego powodu — jako potrzebny do zachowania od zniszczenia — istnieje on u wszystkich zwierząt. Zmysł ten nie może jednak istnieć w ciele niezłożonym, organ dotyku nie może bowiem mieć przeciwieństw w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności, a to zachodzi tylko w ciałach złożonych i posiadających równowagę elementów. Nie jest więc możliwe, by niektóre części elementów były ożywione duszą umysłową.

Podobnie. Każde ciało żywe porusza się z racji duszy jakimś ruchem przestrzennym, ciała niebieskie bowiem, jeśli są ożywione, poruszają się ruchem kołowym, zwierzęta doskonałe ruchem progresywnym, ostryga kurcząc się i rozszerzając, rośliny zaś ruchem wzrastania i zanikania, co w pewien sposób jest ruchem przestrzennym. Lecz w elementach nie pojawia się

żaden ruch, który pochodziłby od duszy, lecz tylko ruchy naturalne. Nie są więc one ciałami żyjącymi.

Gdyby się twierdziło, że substancja obdarzona intelektem, chociaż nie łączy się z ciałem elementu lub jego częścią jako forma, łączy się z nim jednak jako zasada ruchu — to po pierwsze niepodobna tak twierdzić o powietrzu. Skoro bowiem część powietrza nie jest sama przez się ograniczona, żadna jego określona część nie może mieć swego własnego ruchu, dla którego łączyłaby się z nią substancja intelektualna.

Oprócz tego. Jeżeli jakaś substancja obdarzona intelektem łączy się z jakimś ciałem w sposób naturalny, jak zasada ruchu z tym, co sama porusza, władza poruszania tej substancji musi być ograniczona do poruszanego ciała, z którym się w sposób naturalny łączy — władza bowiem jakiejkolwiek zasady ruchu nie wykracza w poruszaniu poza to, co ona porusza. Wydaje się zaś rzeczą śmieszną twierdzenie, że władza jakiejś substancji intelektualnej nie wykracza w poruszaniu poza jakąś określoną część jakiegoś elementu lub jakiegoś ciała złożonego. Wydaje się więc, iż nie należy twierdzić, że jakaś substancja intelektualna łączy się z jakimś ciałem elementu w sposób naturalny jako zasada ruchu, jeśli się z nim nie łączy także jako forma.

Podobnie. Ruch ciała elementu może być spowodowany przez coś innego niż przez substancję intelektualną. Zbyteczne byłoby zatem, by z powodu tego rodzaju ruchu substancje intelektualne z natury łączyły się z ciałami elementów.

Przez to wykluczony zostaje pogląd Apulejusza[281] i niektórych platoników[282], którzy twierdzili, że demony są to zwierzęta, mające ciała powietrzne, umysł rozumny, ducha doznającego, a co do trwania są wieczne; oraz zdanie niektórych pogan, którzy twierdzili, że elementy są ożywione, i stąd oddawali im

281 Zob. św. Augustyn, *De cwitate Dei* VIII, 14 (PL 41, 238-239).
282 Zob. tamże, VIII, 16 (PL 41, 241).

cześć boską [zob. II, 49]. Wyklucza się także twierdzenie, że aniołowie i szatani posiadają ciała o naturze elementów niższych lub wyższych z natury z nimi złączone.

Rozdział 91 <<
ISTNIEJĄ PEWNE SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM NIEZŁĄCZONE Z CIAŁAMI

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy, że istnieją pewne substancje obdarzone intelektem, zupełnie niezłączone z ciałami.

Wykazaliśmy powyżej [II, 79], że gdy ciało zniszczeje, substancja intelektualna, jako wieczna, pozostaje. I jeśli ta substancja intelektu, która pozostaje, jest jedna dla wszystkich, jak niektórzy twierdzą, wynika stąd koniecznie, że jest ona co do istnienia oddzielona od ciała. Mamy więc to, czego mieliśmy dowieść — że jakaś substancja intelektualna istnieje bez ciała. Jeśli zaś pozostaje więcej dusz intelektualnych, gdy niszczeją ciała, pewne substancje intelektualne będą istniały bez ciał, zwłaszcza że wykazaliśmy [II, 83], iż dusze nie przechodzą z ciała do ciała. To oddzielenie zaś dusz od ciał jest ich właściwością przypadłościowo, skoro z natury są formami ciał. Wcześniej zaś od tego, co istnieje przypadłościowo, musi istnieć coś,

co istnieje samo przez się. Istnieją więc jakieś substancje intelektualne co do natury wyprzedzające dusze, które same przez się mają tę właściwość, że istnieją bez ciał.

Co więcej. Wszystko, co należy do pojęcia rodzaju, musi należeć do pojęcia gatunku. Istnieją natomiast pewne rzeczy należące do pojęcia gatunku, a nienależące do pojęcia rodzaju, jak na przykład „rozumne" należy do pojęcia człowieka, a nie należy do pojęcia zwierzęcia. Co jednak należy do poję-

cia gatunku, a nie należy do pojęcia rodzaju, nie musi istnieć we wszystkich gatunkach należących do rodzaju, wiele jest bowiem gatunków zwierząt nierozumnych. Substancja intelektualna ze względu na swój rodzaj ma istnienie sama przez się, skoro sama przez się ma działanie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 51]. Nie należy zaś do istoty rzeczy istniejącej przez się, by się łączyła z drugą. Nie należy więc do istoty substancji intelektualnej, zgodnie z jej rodzajem, by była złączona z ciałem; chociaż należy to do istoty jakiejś substancji intelektualnej, mianowicie duszy. Istnieją zatem pewne substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami.

Co więcej. Natura wyższa na najniższych swych stopniach styka się z naturą niższą na jej najwyższych stopniach. Natura umysłowa jest zaś wyższa od natury cielesnej. Styka się z nią stosownie do pewnej swej części, mianowicie duszy rozumnej. Zatem tak jak ciało udoskonalone przez duszę obdarzoną intelektem jest najwyższe w rodzaju ciał, tak dusza umysłowa, która się łączy z ciałem, musi być najniższa w rodzaju substancji umysłowych. Istnieją więc pewne substancje umysłowe niezłączone z ciałami, wyższe od duszy w porządku natury.

Podobnie. Jeśli istnieje coś niedoskonałego w jakimś rodzaju, to wedle porządku natury znajdujemy przed tą rzeczą coś doskonałego w tym rodzaju, doskonałe bowiem co do natury jest wcześniejsze od niedoskonałego. Formy istniejące w materii są urzeczywistnieniem czegoś niedoskonałego, gdyż nie mają zupełnego istnienia. Istnieją więc jakieś formy w pełni urzeczywistnione, istniejące same przez się i mające zupełny gatunek. Każda natomiast forma, istniejąca sama przez się bez materii, jest substancją umysłową, gdyż niezależność od materii nadaje istnienie umysłowe, jak widać z tego, co już powiedzieliśmy [II, 82]. Istnieją więc substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami, ponieważ każde ciało ma materię.

Co więcej. Substancja może istnieć bez ilości, chociaż ilości bez substancji być nie może, substancja bowiem wyprzedza

inne rodzaje co do czasu, pojęcia i poznania. Lecz nie istnieje substancja cielesna bez ilości. Mogą więc istnieć pewne rzeczy w rodzaju substancji, zupełnie niemające ciała. W porządku wszechrzeczy istnieją zaś wszystkie możliwe natury, inaczej bowiem wszechświat nie byłby doskonały. W tym, co wieczne, nie ma też różnicy pomiędzy być i móc być. Istnieją zatem pewne substancje bytujące samoistnie bez ciał, poza pierwszą substancją, którą jest Bóg, który nie należy do rodzaju, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 25], i poza duszą, która jest złączona z ciałem.

Dalej. Jeśli w czymś złożonym z dwóch rzeczy znajdujemy jedną mniej doskonałą, która istnieje przez się, to i druga, która jest doskonalsza i mniej od tamtej zależna, istnieje sama przez się. Istnieje substancja złożona z substancji umysłowej i z ciała, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68]. Ciało zaś istnieje samo przez się, jak to

widać na przykładzie wszystkich ciał nieożywionych. Tym bardziej więc istnieją substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami.

Podobnie. Substancja rzeczy musi być dostosowana do swego działania, działanie bowiem jest urzeczywistnieniem i dobrem substancji działającego. Otóż poznanie umysłowe jest właściwym działaniem substancji obdarzonej intelektem. Musi więc substancja umysłowa być taką substancją, która jest dostosowana do takiego działania. Poznanie umysłowe zaś, będąc działaniem niewykonywanym za pomocą jakiegoś narządu cielesnego, potrzebuje ciała tylko o tyle, o ile pojęcia tworzy się za pośrednictwem zmysłów. To jednak jest niedoskonały sposób poznania umysłowego — doskonałym bowiem sposobem jest, by poznawać te rzeczy, które z natury swej są umysłowo poznawalne. Poznawać rzeczy, które nie są poznawalne umysłowo same przez się, lecz które intelekt czyni poznawalnymi, jest niedoskonałym sposobem poznawania. Jeśli więc w danym rodzaju przed każdą rzeczą niedoskonałą musi istnieć coś doskonałego, trzeba, by ponad duszami ludzkimi, poznający-

571

mi za pośrednictwem wyobrażeń, istniały jakieś substancje intelektualne poznające to, co samo przez się jest poznawalne, nieprzyjmujące poznania od zmysłów, a przez to zupełnie oddzielone od ciał co do swej natury.

Oprócz tego. Arystoteles w XI księdze *Metafizyki*[283] wnioskuje w ten sposób. Ruch ciągły, regularny i z natury swej nieprzerwany musi pochodzić od zasady ruchu, która się nie porusza ani sama przez się, ani przypadłościowo, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Większa liczba ruchów musi także pochodzić od większej liczby zasad ruchu. Ruch nieba zaś jest ciągły, regularny i z natury swej nieprzerwany, a oprócz pierwszego ruchu jest na niebie wiele takich ruchów, jak tego dowodzą badania astrologów. Musi więc być wiele zasad ruchu, które nie poruszają się ani same przez się, ani przypadłościowo. Żadne jednak ciało nie porusza się, o ile nie zostało poruszone, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Niecielesna zaś zasada ruchu złączona z ciałem porusza się przypadłościowo wedle ruchu ciała, jak na przykład dusza. Musi więc być wiele zasad ruchu, które ani nie są ciałami, ani nie są złączone z ciałami. Ruchy niebios pochodzą od jakiegoś intelektu, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20; II, 70]. Istnieje zatem wiele substancji obdarzonych intelektem niezłączonych z ciałami.

Zgadza się z tym stanowisko Dionizego[284], który mówi o aniołach, że pojmujemy ich jako niematerialnych i niecielesnych.

Wyklucza się przez to także błąd saduceuszów, którzy twierdzili, że nie ma ducha [zob. Dz 23,8]. Tak samo stanowisko starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że każda substancja jest cielesna [zob. I, 20]. Także i stanowisko Orygenesa[285], który utrzymywał, że żadna substancja prócz Trójcy

283 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1073a 22n).
284 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IV (PG 3, 694).
285 Orygenes, *Peri archon* I, 6 (PG 11, 170).

572

Świętej nie może istnieć bez ciała. A także wszystkich innych, którzy przyjmują, że wszyscy aniołowie, dobrzy i źli, mają z natury złączone ze sobą ciała [zob. II, 90].

Rozdział 92
WIELOŚĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Należy wiedzieć, że Arystoteles[286] usiłuje dowieść nie tylko tego, że istnieją pewne substancje umysłowe bez ciała, lecz także że jest ich tyle, ile jest ruchów zauważonych na niebie — ani mniej, ani więcej.

Dowodzi on, że nie ma na niebie ruchów, których nie moglibyśmy zauważyć, opierając swój dowód na tym, że wszelki ruch, jaki jest na niebie, służy ruchowi jakiejś gwiazdy, którą można dostrzec. Sfery niebios bowiem niosą gwiazdy, ruch zaś niosącego służy ruchowi tego, co jest noszone. Dowodzi także, że nie ma żadnych substancji oddzielonych, od których nie pochodziłby jakiś ruch na niebie. Skoro bowiem ruchy niebios kierują się do substancji oddzielonych jako do celów, to gdyby istniały inne substancje oddzielone prócz tych, które wymienia, istniałyby pewne ruchy, kierujące się do nich jako do celów — inaczej ruchy takie byłyby niedoskonałe. Stąd wnioskuje, że nie ma więcej substancji oddzielonych, niż jest ruchów zauważonych i ruchów, które można zauważyć na niebie, zwłaszcza że nie ma wielu ciał niebieskich tego samego gatunku, tak by mogło istnieć wiele ruchów nam nieznanych.

Ten dowód nie jest jednak przekonujący. W rzeczach bowiem skierowanych do celu konieczność pochodzi od celu, jak uczy tenże Arystoteles w II księdze *Fizyki*[287], a nie na od-

286 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1073a 22n).
287 Arystoteles, *Physica* II, 9 (199b 34n).

wrót. Stąd, jeśli — jak mówi — ruchy niebios kierują się do substancji oddzielonych jako do celów, nie można z liczby ruchów wnioskować koniecznie o liczbie powyższych substancji. Można bowiem twierdzić, że istnieją jakieś substancje oddzielone, posiadające wyższą naturę niż te, które są najbliższymi celami ruchów niebieskich. Na przykład, jeśli narzędzia są dla ludzi, którzy nimi pracują, nic nie przeszkadza, by istnieli inni ludzie, którzy nie pracują bezpośrednio tymi narzędziami, lecz rozkazują pracującym. I dlatego sam Arystoteles nie wprowadza tego argumentu jako dowodu przekonującego, lecz tylko jako dowód prawdopodobny. Mówi bowiem: dlatego słuszne jest oceniać na taką liczbę substancje i zasady nieruchome — rozstrzygnięcie zaś tego pozostawmy znawcom[288].

Należy więc wykazać, że znacznie więcej jest substancji obdarzonych intelektem oddzielonych od ciał niż ruchów niebieskich. Substancje intelektualne bowiem odnośnie do swego rodzaju przewyższają wszelką naturę cielesną. Należy zatem w powyższych substancjach przyjąć stopnie wedle ich wyższości nad materią cielesną. Otóż pewne substancje intelektualne są wyższe niż natura cielesna tylko co do natury swojego rodzaju, ale łączą się z ciałami jako formy, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68]. A ponieważ istnienie substancji intelektualnych co do swego rodzaju nie ma żadnej zależności od ciała, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 91], stwierdzamy istnienie wyższego stopnia takich substancji, które chociaż nie łączą się z ciałami jako formy, są mimo to właściwymi zasadami ruchu pewnych określonych ciał. Podobnie natura substancji intelektualnych nie zależy od tego, że ona porusza, skoro poruszanie wynika z głównego ich działania, którym jest poznawanie umysłowe. Będzie więc istniał jakiś wyższy stopień substancji obdarzonych intelektem, które nie są właściwymi zasadami ruchu żadnych ciał, lecz są wyższe od tych zasad.

288 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XIII, 8 (1074a 15).

574

Co więcej. Jak to, co działa ze swej natury, działa przez swą formę naturalną, tak to, co działa przez intelekt, działa przez formę intelektu, jak to widać u tych, którzy działają przez ideę twórczą. Jak więc to, co działa ze swej natury, jest dostosowane do doznającego działania z racji swej formy naturalnej, tak to, co działa przez intelekt, jest dostosowane do doznającego działania i do tego, co powstało przez formę intelektu; mianowicie forma intelektu jest taka, że działanie przyczyny sprawczej może ją wprowadzić do przyjmującej ją materii. Jeżeli więc chcemy utrzymać zdanie Arystotelesa [zob. II, 70], to właściwe zasady ruchu sfer, poruszające przez intelekt, muszą posiadać takie intelekty, które się wyrażają przez ruch sfer i które kształtują rzeczy otaczającego nas świata. Lecz ponad tego rodzaju ujęciami umysłowymi należy przyjąć inne, powszechniejsze — intelekt bowiem ujmuje formy rzeczy w sposób powszechniejszy, niż istnieją one w rzeczach. Stąd widzimy, że forma intelektu spekulatywnego jest ogólniejsza niż forma rozumu praktycznego, a wśród umiejętności praktycznych ogólniejsze jest pojęcie umiejętności rządzącej niż wykonawczej. Należy zaś przyjmować stopnie wśród substancji intelektualnych wedle stopni czynności intelektu, która im jest właściwa. Istnieją więc pewne substancje intelektualne wyższe od tych, które właściwie i bezpośrednio poruszają określonymi sferami.

Dalej. Wydaje się, że porządek wszechświata wymaga, aby to, co jest w rzeczach doskonalsze, wielkością lub liczbą przewyższało rzeczy mniej doskonałe, ponieważ mniej doskonałe zdają się istnieć dla doskonalszych. Trzeba więc, by doskonalszych, istniejących niejako dla siebie, było jak najwięcej. I dlatego widzimy, że ciała niezniszczalne, mianowicie ciała niebieskie, tak bardzo przewyższają zniszczalne, mianowicie elementarne, że te ostatnie w porównaniu do nich mają nieznaczną wielkość. Jak zaś ciała niebieskie jako niezniszczalne są

575

doskonalsze od ciał elementarnych jako zniszczalnych, tak substancje obdarzone intelektem jako nieruchome i niematerialne są doskonalsze od wszystkich ciał jako ruchomych i materialnych. Dlatego umysłowe substancje oddzielone przewyższają co do liczby wszystkie rzeczy materialne. Nie są zatem ograniczone liczbą ruchów niebieskich.

Podobnie. Gatunki rzeczy materialnych nie zwielokrotniają się dzięki materii, lecz formie. Formy bytujące poza materią posiadają istnienie pełniejsze i ogólniejsze niż formy bytujące w materii, formy w materii są bowiem przyjmowane wedle zdolności przyjmowania właściwej materii. Nie wydaje się więc, by miało być mniej takich form, które istnieją poza materią, a które nazywamy formami oddzielonymi, niż gatunków rzeczy materialnych.

Nie mówimy jednak z tego powodu, że substancje oddzielone są gatunkami rzeczy zmysłowych, jak to twierdzili platonicy[289]. Ponieważ mogli osiągnąć poznanie powyższych substancji tylko przez rzeczy zmysłowe, przyjęli, że owe substancje należą do tego samego gatunku co rzeczy zmysłowe albo raczej — że są ich gatunkami. Tak na przykład, gdyby ktoś nie widział słońca i księżyca, i innych gwiazd, a słyszał, że są jakieś ciała niezniszczalne, nadawałby im nazwy ciał zniszczalnych, w mniemaniu, że należą do tego samego gatunku co one. A to nie byłoby możliwe. Podobnie także jest niemożliwe,

by substancje niematerialne należały do tego samego gatunku co materialne lub by były ich gatunkiem, skoro materia należy do pojęcia gatunku tych przedmiotów zmysłowych — chociaż nie ta określona materia, która jest właściwą zasadą jednostki, jak na przykład do pojęcia gatunku człowieka należą mięśnie i kości, lecz nie te mięśnie i te kości, które są zasadami Sokratesa i Platona. Nie mówimy więc, że substancje oddzielone są gatunkami tych przedmiotów zmysłowych, ale że są inny-

289 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7; 988b 4).

mi, szlachetniejszymi od nich gatunkami — tak jak coś czystego jest szlachetniejsze od mieszaniny. Musi więc być większa liczba tych substancji niż owych gatunków rzeczy materialnych.

Dalej. Zwielokrotnienie może następować raczej w zakresie istnienia umysłowego niż materialnego. Wiele bowiem pojmujemy intelektem rzeczy, które nie mogą istnieć w materii. Stąd do każdej prostej skończonej można coś dodawać matematycznie, choć nie można tak czynić w rzeczywistości. Także rozrzedzenie ciał, szybkość mchów i rozmaitość kształtów daje się powiększać w nieskończoność w myśli, chociaż jest to niemożliwe w rzeczywistości. Substancje oddzielone mają z natury swej istnienie umysłowe. Większa więc jest możliwość mnogości w rzeczach umysłowych, jeśli wziąć pod uwagę właściwość i istotę obu rodzajów rzeczy — niż w materialnych. W tym, co wieczne, nie ma zaś różnicy pomiędzy być i móc być. Liczba substancji oddzielonych przewyższa zatem liczbę ciał materialnych.

Potwierdza to Pismo Święte. Powiedziano bowiem w Księdze Daniela 7, [10]: „Tysiące tysięcy służyły Mu, a dziesięć tysięcy po sto tysięcy stało przy Nim". Także Dionizy w XIV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[290] mówi, że liczba tych substancji przewyższa wszelką wielość materialną.

Przez to zaś usunięty zostaje błąd tych, którzy twierdzą, że liczba substancji oddzielonych odpowiada liczbie ruchów niebieskich albo liczbie sfer niebieskich, a także błąd Rabina Mojżesza[291], który twierdzi, że liczba aniołów, jaką podaje Pismo Święte, nie jest liczbą substancji oddzielonych, lecz liczbą sił na ziemi, jak na przykład gdybyśmy powiedzieli, że władza pożądawcza jest duchem pożądania itp.

290 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* XIV (PG 3, 322).
291 Mojżesz Majmonides, *Duxperplexorum* II, 7 (Parisiis 1520, f. 43r-v).

Rozdział 78
W JEDNYM GATUNKU NIE MA WIELU SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej o tych substancjach, można wnioskować, że nie ma wielu substancji oddzielonych w jednym gatunku.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 51; II, 91], że substancje oddzielone są pewnymi samoistnymi istotami (*quidditates*). Gatunkiem zaś rzeczy jest to, co oznacza definicja, a ta jest znakiem istoty rzeczy. Stąd samoistne istoty są gatunkami samo- istotnymi. Nie może więc istnieć wiele substancji oddzielonych, jeśli nie istnieje wiele gatunków.

Dalej. Rzeczy, które są identyczne co do gatunku, a różnią się numerycznie, posiadają materię, różnica bowiem pochodząca od formy wprowadza różnorodność gatunku, a różnica pochodząca od materii wprowadza różnorodność numeryczną. Substancje oddzielone nie mają w ogóle materii — ani takiej, która byłaby ich częścią, ani takiej, z którą łączyłyby się jako formy. Jest więc niemożliwe, by ich było więcej w jednym gatunku.

Co więcej. W rzeczach zniszczalnych istnieje wiele jednostek w jednym gatunku po to, by natura gatunku, która nie może być wiecznie zachowana w jednej jednostce, zachowała się w wielu jednostkach; stąd też wśród ciał niezniszczalnych istnieje tylko jedna jednostka w jednym gatunku. Natura zaś substancji oddzielonej może zostać zachowana w jednej jednostce dlatego, że są one niezniszczalne, jak wykazaliśmy powyżej [II, 551. Nie musi więc istnieć wiele jednostek tego samego gatunku wśród tych substancji.

Podobnie. To, co w rzeczach jest własnością gatunku, jest doskonalsze od tego, co jest zasadą jednostkowienia będącą poza pojęciem gatunku. Więcej doskonałości zatem dodaje

wszechświatowi powiększenie liczby gatunków niż powiększenie liczby jednostek w jednym gatunku. Doskonałość wszechświata polega zaś przede wszystkim na substancjach oddzielonych. Bardziej zatem odpowiada doskonałości wszechświata, by istniało wiele różnych gatunków, niż by istniała wielka liczba jednostek w tym samym gatunku.

Oprócz tego. Substancje oddzielone są doskonalsze od ciał niebieskich. A w ciałach niebieskich z powodu ich doskonałości znajdujemy tylko jedną jednostkę w jednym gatunku — czy to dlatego, że każde z nich składa się z całej materii swego gatunku, czy dlatego, że w jednej jednostce mieści się doskonale moc gatunku, mająca wypełnić we wszechświecie to, po co ten gatunek został ustanowiony, co przede wszystkim widać w przypadku słońca i księżyca. Tym bardziej więc wśród substancji oddzielonych znajdujemy tylko jedną jednostkę w jednym gatunku.

Rozdział 94 <<
SUBSTANCJA ODDZIELONA I DUSZA NIE NALEŻĄ DO JEDNEGO GATUNKU

Na tej podstawie można dalej wykazać, że dusza nie należy do tego samego gatunku co substancje oddzielone.

Różnica pomiędzy duszą ludzką a substancją oddzieloną jest większa niż pomiędzy jedną substancją oddzieloną a drugą. Lecz wszystkie substancje oddzielone różnią się między sobą gatunkiem, jak to wykazaliśmy [II, 93]. Tym bardziej więc substancja oddzielona różni się gatunkiem od duszy.

Co więcej. Każda rzecz posiada właściwe sobie istnienie stosownie do istoty swego gatunku, rzeczy bowiem mające różny sposób istnienia należą też do różnych gatunków. Otóż dusza ludzka i substancja oddzielona mają różne sposoby istnienia, ponieważ w istnieniu substancji oddzielonej nie może uczest-

niczyć ciało, tak jak może uczestniczyć w istnieniu duszy ludzkiej, która co do istnienia łączy się z ciałem jak forma z materią. Dusza ludzka różni się więc gatunkowo od substancji oddzielonych.

Co więcej. To, co samo przez się ma gatunek, nie może należeć do tego samego gatunku z tym, co nie ma gatunku samo przez się, lecz jest częścią gatunku. Otóż substancja oddzielona ma gatunek sama przez się, a dusza go nie ma — bo jest częścią gatunku ludzkiego. Niemożliwe jest zatem, by dusza należała do tego samego gatunku co substancje oddzielone, chyba że człowiek należałby do tego samego gatunku co te substancje, a to oczywiście jest niemożliwe.

Oprócz tego. Gatunek rzeczy poznaje się z właściwego jej działania, działanie bowiem świadczy o mocy, a ta ujawnia istotę. Działaniem właściwym dla substancji oddzielonej i dla duszy obdarzonej intelektem jest poznanie umysłowe. Sposób natomiast poznania umysłowego substancji oddzielonej jest całkowicie odmienny od sposobu takiego poznania w przypadku duszy. Dusza wszak poznaje umysłowo przez to, że czerpie dane z wyobrażeń, czego nie czyni substancja oddzielona, gdyż nie ma narządów cielesnych, w których muszą istnieć wyobrażenia. A zatem dusza ludzka i substancja oddzielona nie należą do jednego gatunku.

Rozdział 95
SPOSÓB OKREŚLANIA RODZAJU I GATUNKU W SUBSTANCJACH ODDZIELONYCH

Należy rozważyć, na jakiej podstawie wyróżnia się gatunki w substancjach oddzielonych. W rzeczach materialnych, które należą do jednego rodzaju, a różnych gatunków, pojęcie rodzaju bierze się od zasady materialnej, a pojęcie różnicy gatunkowej od zasady formalnej. Natura zmysłowa, od której się

bierze pojęcie zwierzęcia, jest w człowieku materialną w odniesieniu do natury intelektualnej, od której się bierze różnicę gatunkową człowieka, mianowicie „rozumne". Jeśli więc substancje oddzielone nie są złożone z materii i formy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 50], to nie wiadomo, zgodnie z czym można w nich przyjmować rodzaj i różnicę gatunkową.

Należy zatem wiedzieć, że różne gatunki rzeczy posiadają naturę bytu według stopni doskonałości. Natychmiast bowiem przy pierwszym podziale bytu znajdujemy coś doskonałego, mianowicie byt sam przez się i byt urzeczywistniony, oraz coś niedoskonałego, mianowicie byt przypadłościowy i byt w możności. I w ten sam sposób, przechodząc poszczególne gatunki, widzimy, że jeden gatunek ma nad drugim pewien dodany stopień doskonałości, jak na przykład zwierzęta nad roślinami, a zwierzęta poruszające się przestrzennie nad zwierzętami, które się tak nie poruszają. Także wśród barw znajdujemy jeden gatunek doskonalszy od drugiego, w miarę jak zbliżają się do białości. Z tego powodu Arystoteles mówi w VIII księdze *Metafizyki*[292], że definicje rzeczy są podobne do liczb, w przypadku których jedność odjęta lub dodana zmienia gatunek liczby. Podobnie w definicjach, jeśli się doda lub odejmie jedną różnicę gatunkową, otrzymujemy odmienny gatunek. Istota więc określonego rodzaju polega na tym, że powszechną naturę umieszcza się w określonym stopniu bytu. A ponieważ w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest niejako kresem, to zaś, co jest przez nią determinowane, jest materią lub czymś materialnym — należy przyjąć, że pojęcie

rodzaju pochodzi od czegoś materialnego, a różnica gatunkowa od czegoś formalnego. I dlatego z różnicy i z rodzaju powstaje coś jednego, jak z materii i formy. I, jak jedną i tą samą jest natura powstała z materii i formy, tak różnica gatunkowa nie dodaje jakiejś zewnętrznej natury do

292 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32n).

581

rodzaju, lecz jest pewnym określeniem samej natury rodzaju. Na przykład, gdy weźmiemy jako rodzaj „zwierzę mające nogi", to różnicą gatunkową jest „zwierzę mające dwie nogi", a jest jasne, że ta różnica nie dodaje z zewnątrz nic ponad rodzaj.

Stąd jest rzeczą oczywistą, że bywa, iż w zakresie rodzaju i różnicy zdeterminowanie, które wprowadza różnica, jest spowodowane przez inną zasadę niż natura rodzaju — dlatego że natura, którą oznacza definicja, składa się z materii i formy jako z czegoś determinującego i zdeterminowanego. Jeśli więc istnieje jakaś natura niezłożona, będzie ona sama przez się zdeterminowana, nie będzie też musiała mieć dwóch części, z których jedna byłaby determinująca, a druga determinowana. Z samej więc istoty natury pochodzić będzie pojęcie rodzaju, a różnicę gatunkową bierze się z jego zdeterminowania odpowiednio do tego, do jakiego stopnia bytu przynależy.

Wynika stąd także, że jeśli jakaś natura jest niezdeterminowana, lecz nieskończona w sobie, co powyżej wykazaliśmy o naturze boskiej [I, 43] — to nie należy w niej przyjmować ani rodzaju, ani gatunku, a to zgodne jest z tym, czego powyżej o Bogu dowiedliśmy [I, 25].

Skoro się przyjmuje różne rodzaje w substancjach oddzielonych zgodnie z tym, że otrzymują różne stopnie bytowe, a w jednym rodzaju nie ma wielu jednostek, to wynika z tego także, iż wśród substancji oddzielonych nie ma dwóch równych co do stopnia, lecz z natury jedna jest wyższa od drugiej. Stąd powiedziane jest w Księdze Hioba 38, [33]: „Czy znasz porządek nieba?". A Dionizy mówi w X rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[293], że tak jak w całej mnogości aniołów jest hierarchia najwyższa, pośrednia i najniższa, tak też w każdej hierarchii jest stopień najwyższy, średni i najniższy, a w każdym stopniu są najwyżsi, pośredni i najniżsi aniołowie.

293 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* X (PG 11, 230).

582

Wyklucza się przez to stanowisko Orygenesa[294], który mówi, że wszystkie substancje duchowe stworzone zostały na początku, a wśród nich wymienia także dusze. Różnorodność zaś, która występuje w tego rodzaju substancjach — mianowicie że jedna jest złączona z ciałem, a druga niezłączona, że jedna jest wyższa, a druga niższa — bierze się z różnicy zasług. Wykazaliśmy bowiem, że ta różnica stopni jest naturalna i że dusza nie należy do tego samego gatunku co substancje oddzielone ani też wszystkie substancje oddzielone nie należą do tego samego gatunku, ani nawet te, które są sobie równe w porządku natury.

Rozdział 96
SUBSTANCJE ODDZIELONE NIE CZERPIĄ POZNANIA Z RZECZY ZMYSŁOWYCH

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy, że substancje oddzielone nie czerpią poznania umysłowego o rzeczach z danych zmysłowych.

Rzeczy zmysłowe z natury swej muszą być poznawane przez zmysły, tak jak przedmioty poznania umysłowego przez umysł. Każda więc substancja poznająca, która czerpie poznanie z rzeczy zmysłowych, ma poznanie zmysłowe i, co za tym idzie, ma ciało z natury z nią złączone, skoro poznanie zmysłowe nie może istnieć bez narządu cielesnego. Substancje oddzielone nie mają zaś ciał z natury z nimi złączonych, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 91]. Nie czerpią więc poznania umysłowego z danych zmysłowych.

Co więcej. Doskonalsza władza musi mieć doskonalszy przedmiot. Władza intelektualna substancji oddzielonej jest doskonalsza od władzy intelektualnej duszy ludzkiej, gdyż inte-

294 Orygenes, *Pen archon* II, 9 (PG 11, 230); zob. wyżej II, 44.

lekt duszy ludzkiej jest najniższy w porządku intelektów, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 91]. Przedmiotem intelektu duszy ludzkiej jest wyobrażenie, jak to powiedzieliśmy wyżej [II, 60], a jest ono doskonalsze w porządku przedmiotów poznania od rzeczy zmysłowych istniejących poza duszą, jak wynika z porządku władz poznawczych. Przedmiotem poznania substancji oddzielonej nie może więc być rzecz istniejąca poza duszą, od której bezpośrednio czerpałaby poznanie, ani też wyobrażenie. Wynika więc stąd, że przedmiotem intelektu substancji oddzielonej musi być coś doskonalszego od wyobrażenia. W porządku przedmiotów poznawalnych nie ma nic doskonalszego od wyobrażenia prócz urzeczywistnionego przedmiotu poznania umysłowego. Substancje oddzielone nie czerpią zatem poznania umysłowego z rzeczy zmysłowych, lecz poznają umysłowo to, co samo w sobie jest umysłowo poznawalne.

Co więcej. Porządek intelektów zgadza się z porządkiem przedmiotów poznawalnych umysłowo. Lecz te rzeczy, które są same w sobie poznawalne, są w porządku przedmiotów poznawalnych doskonalsze od tych, które są poznawalne tylko dlatego, że my czynimy je poznawalnymi. Takie zaś muszą być wszystkie przedmioty poznawalne przyjęte z rzeczy zmysłowych — te bowiem nie są poznawalne same w sobie. Tak poznawalne są zaś przedmioty, które poznaje nasz intelekt. Zatem intelekt substancji oddzielonej, skoro jest doskonalszy od naszego intelektu, nie poznaje przedmiotów przyjętych z rzeczy zmysłowych, lecz poznaje to, co samo w sobie jest poznawalne w sposób urzeczywistniony.

Co więcej. Sposób właściwego działania jakiejś rzeczy odpowiada proporcjonalnie sposobowi istnienia substancji rzeczy i jej naturze. Substancja oddzielona jest intelektem istniejącym przez się, a nie w jakimś ciele. Jej działanie umysłowe będzie się zatem odnosić do przedmiotów poznania umysłowego, które nie są osadzone w jakimś ciele. Wszystkie nato-

miast przedmioty umysłowo poznawalne przyjęte z rzeczy zmysłowych, są w pewien sposób osadzone w jakimś ciele. Na przykład nasze przedmioty poznania opierają się na wyobrażeniach istniejących w narządach cielesnych. Substancje oddzielone nie czerpią więc poznania z przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Jak materia pierwsza jest najniższa w porządku rzeczy zmysłowych i przez to jest tylko w możności w stosunku do wszystkich form zmysłowych, tak intelekt możnościowy, najniższy w porządku rzeczy umysłowych, jest w możności w stosunku do wszystkich przedmiotów umysłowych, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 78). Lecz te rzeczy, które są w porządku rzeczy zmysłowych ponad materią pierwszą, posiadają w sposób urzeczywistniony swoją formę, dzięki której stają się zmysłowe. Substancje oddzielone więc, które w porządku rzeczy umysłowych są doskonalsze od ludzkiego intelektu możnościowego, są umysłowe w sposób urzeczywistniony — intelekt bowiem, czerpiąc poznanie od przedmiotów zmysłowych, nie jest umysłowy w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności. Substancja oddzielona nie czerpie zatem poznania z przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Doskonałość wyższej natury nie zależy od niższej natury. Otóż doskonałość substancji oddzielonej, skoro jest ona substancją umysłową, polega na poznawaniu umysłowym. Zatem jej poznanie umysłowe nie zależy od rzeczy zmysłowych, by z nich czerpała poznanie.

Jest zaś stąd jasne, że w substancjach oddzielonych nie ma intelektu czynnego i możnościowego, chyba że w innym znaczeniu. Intelekt możnościowy i czynny znajdujemy w duszy intelektualnej dlatego, że czerpie poznanie umysłowe z rzeczy zmysłowych, gdyż intelekt czynny sprawia, że formy poznawcze otrzymane od zmysłowych przedmiotów stają się poznawalne w sposób urzeczywistniony; intelekt możnościowy zaś jest w możności poznania wszelkich form przedmiotów zmysłowych. Ponieważ więc substancje oddzielone nie czerpią

poznania od przedmiotów zmysłowych, nie ma w nich intelektu czynnego i możnościowego. Stąd i Arystoteles w III księdze *O duszy*[295], wprowadzając intelekt możnościowy i czynny, twierdzi, że muszą one istnieć w duszy.

Jasne jest również, że odległość co do miejsca nie może być dla substancji oddzielonej przeszkodą w poznawaniu. Odległość co do miejsca jako taka odnosi się do zmysłu, a nie do intelektu, chyba że przypadłościowo, o ile czerpie on z danych zmysłowych. Przedmioty zmysłowe poruszają bowiem zmysł w pewnej określonej odległości. Urzeczywistnione przedmioty poznania umysłowego, o ile poruszają intelekt, nie znajdują się w jakimś określonym miejscu, skoro są oddzielone od materii cielesnej. Ponieważ więc substancje oddzielone nie czerpią poznania umysłowego z danych zmysłowych, odległość zupełnie nie wpływa na ich poznanie.

Jasne jest także, że w ich działaniu czas nie ma żadnego znaczenia. Jak bowiem urzeczywistnione przedmioty umysłowe nie są w jakimś określonym miejscu, tak samo też nie istnieją w czasie. Czas bowiem wynika z ruchu przestrzennego i stąd jest miarą tylko tych rzeczy, które w pewien sposób znajdują się w określonym miejscu. I dlatego poznanie umysłowe substancji oddzielonej jest ponad czasem. Z naszą natomiast czynnością umysłową czas jest złączony, dlatego że poznanie czerpiemy z wyobrażeń, które to wyobrażenia odnoszą się do pewnego określonego czasu. I stąd pochodzi to, że z łączeniem i rozdzielaniem [pojęć] nasz intelekt zawsze wiąże czas przeszły lub przyszły, ale z pojmowania, czym coś jest, nie wiąże czasu. Pojmuje bowiem, czym coś jest, abstrahując to, co umysłowe, od uwarunkowań zmysłowych. Dlatego w zakresie tej czynności nie ujmuje tego, co umysłowe, ani w czasie, ani w jakichkolwiek uwarunkowaniach właściwych dla rzeczy zmysłowych. Gdy zaś łączy albo rozdziela, stosuje do rzeczy ujęcia

295 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

umysłowe, które wcześniej wyabstrahował — i w tym działaniu z konieczności zawiera się również czas.

Rozdział 97 <<
INTELEKT SUBSTANCJI ODDZIELONEJ ZAWSZE POZNAJE UMYSŁOWO W SPOSÓB URZECZYWISTNIONY

Stąd dalej wynika, że intelekt substancji oddzielonej poznaje zawsze w sposób urzeczywistniony.

To bowiem, co niekiedy jest urzeczywistnione, a niekiedy w możności, mierzy się czasem. Intelekt substancji oddzielonej jest ponad czasem, jak wykazaliśmy [II, 96]. Nie można więc twierdzić, by niekiedy poznawał w sposób urzeczywistniony, a niekiedy tak nie poznawał.

Co więcej. Każda substancja żywa posiada ze swej natury pewną urzeczywistnioną czynność życiową, która zawsze w niej tkwi, chociaż inne czynności są w niej niekiedy w możności. Na przykład zwierzęta zawsze się odżywiają, chociaż nie zawsze czują. Substancje oddzielone są substancjami żywymi, jak widać z tego, co wyżej powiedzieliśmy [II, 91], i nie mają innej czynności życiowej prócz poznawania umysłowego. Zatem z natury swojej muszą zawsze w sposób urzeczywistniony poznawać.

Podobnie. Substancje oddzielone, zgodnie z nauką filozofów, poruszają przez intelekt ciała niebieskie. Ruch ciał niebieskich jest zawsze ciągły. A zatem poznanie umysłowe substancji oddzielonych jest ciągłe i odbywa się zawsze.

Nawet gdy się nie przyjmie, że substancje oddzielone poruszają ciała niebieskie, wynika to samo, gdyż są one doskonalsze od ciał niebieskich. Stąd jeśli właściwe działanie ciał nie-

bieskich, którym jest ich ruch, jest ciągłe, tym bardziej będzie ciągłe właściwe działanie substancji oddzielonych, którym jest poznanie umysłowe.

Co więcej. Każda rzecz, która czasem działa, a czasem nie działa, porusza się albo sama przez się, albo przypadłościowo. Dlatego fakt, że my czasami poznajemy umysłowo, a czasami nie, pochodzi od zmian dotyczących sfery zmysłowej, jak powiedziano w VIII księdze *Fizyki*[296]. Substancje oddzielone nie poruszają się jednak same przez się, gdyż nie są ciałami, ani też nie poruszają się przypadłościowo, gdyż nie są złączone z ciałami. Działanie właściwe zatem, którym jest poznanie umysłowe, jest w nich ciągłe, a nie przerywane.

Rozdział 98
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ SIEBIE NAWZAJEM

Jeżeli substancje oddzielone poznają rzeczy, które są poznawalne same przez się, co wykazaliśmy [II, 96], same przez się poznawalne są zaś substancje oddzielone — jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 82; I, 44], nieposiadanie materii sprawia, że coś jest samo przez się poznawalne — to wynika, że substancje oddzielone poznają jako właściwy sobie przedmiot substancje oddzielone. Każda z nich zatem poznaje i siebie, i inne.

Siebie samą każda z nich poznaje inaczej niż sam siebie poznaje intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy bowiem jest umysłowy w możności, urzeczywistnia go umysłowa forma poznawcza, podobnie jak forma naturalna urzeczywistnia materię pierwszą jako byt zmysłowy. Nie poznaje się żadnej

296 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 3-20).

rzeczy, o ile jest ona tylko w możności, lecz o ile jest urzeczywistniona, stąd też forma jest zasadą poznania rzeczy, którą urzeczywistnia. Podobnie też władza poznawcza staje się w sposób rzeczywisty poznająca przez pewną formę poznawczą. Nasz intelekt możnościowy poznaje zatem siebie tylko przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się umysłowy w sposób rzeczywisty. I dlatego Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*[297], że jest poznawalny podobnie jak inne rzeczy — mianowicie przez formy poznawcze pochodzące od wyobrażeń jako przez formy sobie właściwe. Natomiast substancje oddzielone z natury swej są umysłowe w sposób rzeczywisty. Stąd każda z nich poznaje siebie samą przez swą istotę, a nie przez jakąś formę poznawczą innej rzeczy.

Skoro wszelkie poznanie odbywa się w ten sposób, że podobieństwo poznanego jest w poznającym, jedna zaś z substancji oddzielonych podobna jest do drugiej co do wspólnej natury rodzaju, a różnią się od siebie co do gatunku, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 93; II, 95] — to zdaje się stąd wynikać, że jedna nie poznaje drugiej według właściwego pojęcia gatunku, lecz tylko zgodnie ze wspólnym pojęciem rodzaju.

Twierdzą więc niektórzy[298], że jedna z substancji oddzielonych jest przyczyną sprawczą drugiej. W każdej zaś przyczynie sprawczej musi istnieć podobieństwo do wytworzonego przez nią skutku i tak samo w każdym skutku musi istnieć podobieństwo do jego przyczyny, dlatego że każda przyczyna sprawcza czyni coś podobnego sobie. W doskonalszej substancji oddzielonej istnieje więc podobieństwo do niższej, tak jak w przyczynie mamy podobieństwo do skutku. W mniej doskonałej zaś podobieństwo do wyższej istnieje tak, jak w skutku istnieje podobieństwo do jego przyczyny. W przyczynach, które

297 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).
298 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 4 (ed. Van Riet, s. 481-482).

nie są jednoznaczne, podobieństwo do skutku istnieje w przyczynie w wyższym stopniu, a podobieństwo do przyczyny istnieje w skutku w mniejszym stopniu. Substancje oddzielone doskonalsze muszą być takimi przyczynami dla mniej doskonałych, skoro nie należą do jednego gatunku w różnych stopniach. A zatem oddzielona substancja mniej doskonała poznaje doskonalszą według sposobu substancji poznającej — nie sposobem substancji poznanej, lecz w sposób mniej doskonały. Doskonalsza zaś poznaje mniej

doskonałą doskonalszym sposobem. I to powiedziane jest w księdze O *przyczynach*[299], że inteligencja wie, co jest pod nią i co jest ponad nią, na sposób swojej substancji, gdyż jedna jest przyczyną drugiej.

Skoro jednak wykazaliśmy powyżej [II, 50-51], że obdarzone intelektem substancje oddzielone nie są złożone z materii i formy, to nie mogą one mieć innej przyczyny jak akt stwórczy. Stwarzanie zaś należy jedynie do Boga, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21]. Nie może więc jedna z substancji oddzielonych być przyczyną drugiej.

Oprócz tego. Wykazaliśmy [II, 42], że Bóg bezpośrednio stworzył wszystkie główne części wszechświata. Nie pochodzi więc jedna z nich od drugiej. Każda zaś z substancji oddzielonych należy do głównych części wszechświata dużo bardziej niż słońce lub księżyc, gdyż każda z nich ma swój własny gatunek, szlachetniejszy niż jakikolwiek gatunek rzeczy materialnych. Nie pochodzi więc jedna od drugiej, lecz wszystkie bezpośrednio od Boga.

Jak już zatem powiedziano, każda substancja oddzielona poznaje Boga poznaniem naturalnym zgodnie ze swoją substancją, dzięki której jest podobna do Boga jako swej przyczyny. Bóg zaś je poznaje jako ich właściwa przyczyna, mająca w sobie podobieństwo ich wszystkich. Tym sposobem nie może

299 *Liber de causis* VII [VIII], 74.

jedna substancja oddzielona poznawać drugiej, skoro jedna nie jest przyczyną drugiej.

Należy więc rozważyć, że skoro żadna z tego rodzaju substancji nie jest z istoty swojej wystarczającą zasadą poznania wszystkich innych rzeczy, to każda z nich musi posiadać prócz własnej substancji pewne umysłowe obrazy poznawcze (*Intelligibiles similitudines)*, przez które może poznawać drugą w jej własnej naturze.

Można to wyjaśnić w następujący sposób. Właściwym przedmiotem intelektu jest byt umysłowo poznawalny, który obejmuje wszystkie możliwe różnice i gatunki bytu — cokolwiek bowiem może istnieć, może być poznane. Skoro zaś wszelkie poznanie dokonuje się przez upodobnienie, intelekt może całkowicie poznać swój przedmiot tylko pod warunkiem, że ma w sobie obraz całego bytu i wszystkich jego różnic. Takim obrazem całego bytu może być tylko natura nieskończona, nieograniczona do jakiegoś gatunku lub rodzaju bytu, będąca zasadą powszechną i mocą czynną całego bytu, a taką jest jedynie natura boska, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 25; II, 43; II, 50]. Wszelka inna natura, skoro jest ograniczona do jakiegoś rodzaju i gatunku bytu, nie może być powszechnym obrazem całego bytu. Wynika więc stąd, że jedynie Bóg poznaje wszystko przez swą istotę. Każda zaś substancja oddzielona poznaje przez swą naturę doskonałym poznaniem tylko swój gatunek. Intelekt możnościowy natomiast nigdy w ten sposób nie poznaje, lecz tylko przez formę poznawczą, jak powiedzieliśmy wyżej [w tym rozdziale].

Z faktu zaś, że jakaś substancja jest obdarzona intelektem, wynika, że zdolna jest ona do objęcia całego bytu. Stąd, skoro substancja oddzielona z natury swej nie obejmuje w sposób urzeczywistniony całego bytu, jest ona, rozważana w swej substancji, jakby w możności do umysłowych obrazów poznawczych, za pomocą których poznawany jest cały byt. Obrazy te będą urzeczywistnieniem jej poznania jako bytu obdarzonego

intelektem. Obrazy te jednak muszą być liczne, ponieważ już wykazaliśmy, że doskonały obraz całego powszechnego bytu musi być nieskończony. Tak zaś jak natura substancji oddzielonej nie jest nieskończona, ale ograniczona, tak umysłowy obraz poznawczy istniejący w niej nie może być nieskończony, lecz ograniczony do jakiegoś gatunku lub rodzaju bytu — stąd do objęcia całego bytu potrzeba wielu tego rodzaju obrazów. Im doskonalsza jest jakaś substancja oddzielona, tym podobniejsza jest jej natura do natury boskiej, i dlatego jest mniej ograniczona jako zbliżająca się bardziej do bytu powszechnego, doskonałego i dobrego. Dlatego też ma powszechniejsze uczestnictwo w dobru i w bycie. I w związku z tym także umysłowych obrazów poznawczych istniejących w wyższej substancji jest mniej i są one bardziej powszechne. To właśnie mówi Dionizy w XII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[300], że wyżsi aniołowie mają wiedzę powszechniejszą. W księdze *O przyczynach*[301] powiedziane jest natomiast, że inteligencje wyższe mają formy bardziej powszechne. Szczyt tej powszechności jest w Bogu, który wszystko poznaje przez jedno, mianowicie przez swą istotę, a najniższy zaś punkt w intelekcie ludzkim, który do każdego przedmiotu poznawalnego umysłowo potrzebuje formy poznawczej właściwej i adekwatnej.

Nie mają zatem wyższe substancje przez powszechniejsze formy poznania mniej doskonałego, jak to jest w naszym przypadku. Przez obraz poznawczy zwierzęcia bowiem, przez który poznajemy coś tylko w zakresie rodzaju, mamy poznanie mniej doskonałe niż przez obraz poznawczy człowieka, przez który poznajemy zupełny gatunek, gdyż poznawać coś tylko w zakresie rodzaju to poznawać w sposób niedoskonały i jakby w możności, a poznawać coś w zakresie gatunku to znaczy poznawać doskonale i w sposób urzeczywistniony. Intelekt nasz,

300 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* XII (PG 3, 291).
301 *Liber de causis* IX [X], 92-93.

będąc na najniższym stopniu wśród substancji obdarzonych intelektem, wymaga tak dalece uszczegółowionych umysłowych obrazów poznawczych, że każdemu właściwemu mu przedmiotowi poznania musi w nim odpowiadać właściwy obraz poznawczy. Stąd przez obraz zwierzęcia nie poznaje rozumności i, co za tym idzie, nie poznaje też człowieka, chyba że tylko pod pewnym względem. Natomiast umysłowy obraz poznawczy, istniejący w substancji oddzielonej, ma moc powszechniejszą, wystarczającą do przedstawienia większej liczby rzeczy. I dlatego nie czyni poznania mniej doskonałym, lecz doskonalszym — jest bowiem powszechny w swej mocy na sposób formy, przez którą działa przyczyna powszechna; im jest ona powszechniejsza, tym więcej rzeczy obejmuje i tym skuteczniej działa. Przez jeden obraz poznawczy poznaje więc i zwierzę, i różnice gatunkowe zwierzęcia, albo też poznaje w sposób powszechniejszy i bardziej ograniczony — odpowiednio do porządku bytowego powyższych substancji.

Przykładem tego mogą być, jak powiedzieliśmy, te dwa „krańce", jakimi są intelekt boski i ludzki. Bóg bowiem przez coś jednego, mianowicie przez swoją istotę, poznaje wszystko, człowiek zaś do poznania różnych rzeczy potrzebuje różnych obrazów poznawczych. A także im doskonalszy ma intelekt, tym więcej rzeczy poznaje za pomocą mniejszej liczby obrazów — stąd tym, którzy mają powolny umysł, trzeba podawać szczegółowe przykłady, by z nich czerpali poznanie rzeczy.

Chociaż substancja oddzielona rozważana w swej naturze jest w możności wobec obrazów poznawczych, za pomocą których poznaje się cały byt, nie należy przypuszczać,

że jest ogołocona z wszelkich tego rodzaju obrazów. Taka jest bowiem dyspozycja intelektu możnościowego, zanim pojmie, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[302]. Nie należy też przy-

302 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

593

puszczać, że niektóre z nich posiada w sposób urzeczywistniony, a inne tylko w możności, jak materia pierwsza w mniej doskonałych ciałach posiada jedną formę w sposób urzeczywistniony, a inne formy w możności, i podobnie jak nasz intelekt możnościowy, gdy już coś wiemy, jest co do pewnych przedmiotów urzeczywistniony, a co do innych w możności. Skoro owe substancje oddzielone nie poruszają się ani same przez się, ani przypadłościowo, jak to wykazaliśmy [II, 97], wszystko, co w nich jest w możności, musi być urzeczywistnione — inaczej przechodziłyby z możności do urzeczywistnienia i w ten sposób poruszałyby się albo same przez się, albo przypadłościowo. Istnieje w nich zatem możność i urzeczywistnienie w zakresie istnienia umysłowego, podobnie jak u ciał niebieskich w zakresie istnienia naturalnego. Materię bowiem ciała niebieskiego w ten sposób doskonali jego forma, że nie jest już w możności do innych form. I podobnie intelekt substancji oddzielonej jest całkowiecie udoskonalony przez umysłowe formy poznawcze w zakresie poznania naturalnego. Natomiast nasz intelekt możnościowy jest dostosowany do ciał zniszczalnych, z którymi łączy się jako forma. W ten sposób bowiem zostaje urzeczywistniony przez pewne formy umysłowe, że pozostaje w możności do innych form. Dlatego powiedziane jest w księdze *O przyczynach*[303], że inteligencja jest pełna form, gdyż całą możność jej intelektu wypełniają formy umysłowe. I w ten sposób przez tego rodzaju formy poznawcze może jedna substancja oddzielona poznawać drugą.

Mogłoby się komuś wydawać, że skoro substancja oddzielona jest poznawalna ze swej istoty, nie należy twierdzić, że jedna drugą poznaje przez jakieś umysłowe formy poznawcze, lecz przez istotę samej substancji poznawanej. Wydaje się bowiem, że to, iż się jakąś substancję poznaje przez formę poznawczą, dotyczy substancji materialnych, dlatego że nie

303 *Liber de causis* IX [X], 92.

594

są ze swej istoty w sposób rzeczywisty poznawalne i stąd muszą być poznawane przez wyabstrahowane ujęcia poznawcze. Wydaje się także, że zgadza się z tym to, co twierdzi Filozof w XI księdze *Metafizyki*[304], że w substancjach oddzielonych od materii nie różni się intelekt, poznanie umysłowe i to, co się poznaje.

Jeśli się to przyjmie, powstanie niemało wątpliwości. Po pierwsze, ponieważ według nauki Arystotelesa[305] intelekt urzeczywistniony jest tym samym, co urzeczywistniony przedmiot poznania. Trudno zaś zrozumieć, w jaki sposób jedna substancja oddzielona utożsamia się z drugą, gdy ją poznaje umysłowo.

Co więcej. Każda przyczyna sprawcza lub działająca działa przez swą formę, której odpowiada to działanie, jak na przykład ogrzewanie odpowiada ciepłu. Stąd też widzimy to, czego forma poznawcza urzeczywistnia nasz wzrok. Nie wydaje się zaś możliwe, by jedna substancja oddzielona była formą drugiej, skoro każda ma istnienie oddzielone od drugiej. Wydaje się więc niemożliwe, by jedna widziała drugą przez jej istotę.

Co więcej. Rzecz pojęta umysłowo jest doskonałością poznającego. Nie może zaś mniej doskonała substancja być doskonałością substancji doskonalszej. Gdyby więc każda była pojmowana przez istotę, a nie przez jakąś formę poznawczą, wynikałoby stąd, że doskonalsza nie pojmuje mniej doskonałej.

Podobnie. Przedmiot umysłowy jest w intelekcie w zakresie tego, co jest poznawane umysłowo. Żadna zaś substancja — oprócz Boga, który jest we wszystkich bytach przez istotę, obecność i potęgę — nie wkracza do umysłu. Wydaje się więc rzeczą niemożliwą, by jedna substancja oddzielona pojmowała drugą przez jej istotę, a nie przez jej obraz poznawczy.

304 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 9 (1075a 3).
305 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

595

Jest to także prawdziwe według stanowiska Arystotelesa[306], który przyjmuje, iż poznanie umysłowe dokonuje się w ten sposób, że rzecz pojęta w sposób rzeczywisty jest tym samym, co urzeczywistniony intelekt. Stąd substancja oddzielona, chociaż jest sama przez się w sposób rzeczywisty poznawalna, to jednak sama z siebie jest poznawana tylko przez intelekt, z którym tworzy jedność. W ten sposób substancja oddzielona pojmuje sama siebie przez swą istotę. I zgodnie z tym — tym samym jest intelekt i rzecz pojmowana intelektualnie oraz poznawanie intelektualne.

Zdaniem Platona[307] zaś poznanie umysłowe dokonuje się przez zetknięcie intelektu z rzeczą poznawalną. W ten sposób więc jedna substancja oddzielona może poznawać drugą przez jej istotę, jak długo się z nią duchowo styka. Doskonalsza może pojmować mniej doskonałą, jakby ją obejmując i zawierając w swej mocy, a niższa wyższą, jakby ją ujmując jako swą doskonałość. Stąd też mówi Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich*[508], że doskonalsze substancje umysłowe są jakby pożywieniem mniej doskonałych.

Rozdział 99
SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ BYTY MATERIALNE

Substancja oddzielona przez powyższe formy umysłowe poznaje nie tylko inne substancje oddzielone, lecz także gatunki rzeczy materialnych.

Skoro bowiem ich intelekt jest doskonały doskonałością naturalną, jako całkowicie urzeczywistniony, trzeba, by całkowicie

306 Zob. poprzedni przypis.
307 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 3 (407a 10-18).
308 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diwnis nominibus* IV (PG 3, 695).

596

obejmował swój przedmiot, mianowicie byt umysłowo poznawalny. Byt umysłowo poznawalny obejmuje zaś także gatunki rzeczy materialnych. Poznaje je zatem substancja oddzielona.

Co więcej. Skoro gatunki rzeczy odróżnia się jak gatunki liczb, jak to wyżej powiedzieliśmy [II, 95], w doskonalszym gatunku musi być w pewien sposób zawarte to,

co jest w mniej doskonałym, podobnie jak większa liczba zawiera mniejszą. Jeśli więc substancje oddzielone są ponad substancjami cielesnymi, to, co w substancjach cielesnych istnieje w sposób materialny, w substancjach oddzielonych musi istnieć w sposób umysłowy. To bowiem, co w czymś istnieje, istnieje w nim na sposób tego, w czym istnieje.

Podobnie. Jeśli substancje oddzielone poruszają ciałami niebieskimi, jak twierdzą filozofowie, to cokolwiek pochodzi z ruchu ciał niebieskich, przypisuje się im jako narzędziom, dlatego że poruszają, będąc same poruszane; a substancjom oddzielonym przypisuje się to jako przyczynom głównym. Działają zaś i poruszają przez intelekt. Są więc przyczyną rzeczy, które się dokonują przez ruch ciał niebieskich, tak jak twórca działa przez swe narzędzia. Formy zatem rzeczy, które powstają i giną, istnieją w sposób umysłowy w substancjach oddzielonych. Stąd też Boecjusz w księdze *O Trójcy*[309] twierdzi, że od form, które istnieją bez materii, wyszły formy, które istnieją w materii. Substancje oddzielone poznają zatem nie tylko substancje oddzielone, lecz także gatunki rzeczy materialnych. Jeśli bowiem poznają gatunki ciał, które powstają i giną, jako gatunki właściwych skutków ich działania, to tym bardziej poznają gatunki ciał niebieskich jako gatunki właściwych im narzędzi.

Ponieważ intelekt substancji oddzielonej jest urzeczywistniony i posiada wszystkie obrazy poznawcze, wobec których jest w możności, i posiada również moc objęcia wszelkich gatunków

309 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250).

i różnic bytu, dlatego każda substancja oddzielona musi poznawać umysłowo wszystkie rzeczy naturalne i cały ich porządek.

Skoro zaś intelekt doskonale urzeczywistniony jest tym samym co urzeczywistniony przedmiot poznania umysłowego, może ktoś sądzić, że substancja oddzielona nie pojmuje rzeczy materialnych, gdyż wydaje się rzeczą nieodpowiednią, by rzecz materialna była doskonałością substancji oddzielonej.

Lecz jeśli się to rozważa z właściwego punktu widzenia, rzecz umysłowo poznana jest doskonałością poznającego zgodnie z jej obrazem poznawczym, który istnieje w intelekcie — doskonałością naszego intelektu możnościowego nie jest bowiem kamień istniejący poza duszą. Obraz poznawczy rzeczy materialnej istnieje w intelekcie substancji oddzielonej niematerialnie, zgodnie ze sposobem istnienia substancji oddzielonej, a nie według sposobu istnienia substancji materialnej. Nie jest więc czymś nieodpowiednim, jeśli ów obraz poznawczy nazywamy doskonałością intelektu substancji oddzielonej jako właściwą mu formę.

Rozdział 100 <<
SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ JEDNOSTKI

Ponieważ obrazy poznawcze rzeczy w intelekcie substancji oddzielonej są powszechniejsze niż w naszym intelekcie i skuteczniej przez nie można coś poznawać, dlatego substancje oddzielone przez obrazy poznawcze rzeczy materialnych poznają rzeczy materialne nie tylko w zakresie istoty rodzaju lub gatunku — jak nasz intelekt — lecz także jako jednostki.

Skoro bowiem gatunki rzeczy istniejące w intelekcie muszą być niematerialne, nie mogą one, o ile istnieją w naszym inte-

lekcie, być zasadą poznania rzeczy szczegółowych, ujednostkowionych przez materię — dlatego że nasze formy poznawcze mają moc tak ograniczoną, iż jedna prowadzi tylko do poznania czegoś jednego. Stąd, jak obrazy poznawcze natury rodzaju nie mogą doprowadzić do poznania rodzaju i różnicy gatunkowej, by przez to poznać gatunek, tak obraz poznawczy natury gatunku nie może doprowadzić do poznania zasad jednostkowienia, które są zasadami materialnymi, tak by przez to można było poznać byt indywidualny w jego jednostkowości. Natomiast obraz poznawczy w intelekcie substancji oddzielonej, posiadając powszechną moc jako coś jednego i niematerialnego, może doprowadzić do poznania zasad gatunku i zasad jednostkowienia, tak że substancja oddzielona może przezeń poznawać swoim intelektem nie tylko naturę rodzaju i gatunku, lecz także naturę jednostki. Nie wynika stąd, by forma, przez którą poznaje, była materialna lub by takie formy były nieskończone stosownie do liczby jednostek.

Co więcej. Co może władza niższa, może także władza wyższa, i to doskonalej. Dlatego władza niższa działa za pomocą wielu środków, a władza wyższa działa tylko przez coś jednego. Im bowiem władza jest wyższa, tym bardziej jest skupiona i zjednoczona, na odwrót zaś niższa władza jest rozproszona i podzielona. Stąd widzimy, że różne rodzaje przedmiotów zmysłowych, które poznaje pięć zmysłów zewnętrznych, ujmuje jedna władza zmysłu wspólnego. Dusza ludzka jest zaś niższa w porządku natury od substancji oddzielonej, a zdolna jest poznać rzeczy powszechne i jednostkowe przez dwie zasady, mianowicie przez zmysł i intelekt. Zatem substancja oddzielona, która jest doskonalsza, poznaje jedne i drugie doskonalszym sposobem przez jedną zasadę, mianowicie przez intelekt.

Podobnie. Umysłowe formy poznawcze dochodzą do naszego intelektu w odmiennym porządku niż do intelektu substancji oddzielonej. Do naszego intelektu dochodzą drogą od-

dzielania, przez abstrahowanie od uwarunkowań materialnych i jednostkujących — dlatego my nie możemy przez nie poznawać rzeczy jednostkowych. Natomiast do intelektu substancji oddzielonej umysłowe formy poznawcze dochodzą jakby drogą zespalania, gdyż substancja ta ma formy poznawcze dzięki upodobnieniu się do pierwszej formy poznawczej intelektu Bożego, która nie jest wyabstrahowana z rzeczy, lecz tworzy rzeczy. Tworzy zaś nie tylko formę, lecz i materię, będącą zasadą jednostkowienia. Formy poznawcze substancji oddzielonej przedstawiają więc całą rzecz — nie tylko zasady gatunku, lecz także zasady jednostkujące. Nie należy zatem odmawiać substancjom oddzielonym poznania rzeczy jednostkowych, chociaż nasz intelekt nie może poznawać takich rzeczy.

Oprócz tego. Jeśli substancje oddzielone poruszają ciała niebieskie — zgodnie z twierdzeniem filozofów — to skoro substancje oddzielone działają i poruszają przez intelekt, muszą znać rzecz, którą poruszają, a jest ona czymś jednostkowym, gdyż to, co jest powszechne, jest nieruchome. Także położenie, które zmienia się przez ruch, jest czymś jednostkowym, co musi znać substancja poruszająca przez intelekt. Należy więc twierdzić, że substancje oddzielone poznają jednostkowe rzeczy materialne.

Rozdział 1 0 1
CZY SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ POZNANIEM NATURALNYM WSZYSTKO NARAZ

Ponieważ intelekt urzeczywistniony jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem poznania intelektualnego, tak jak zmysł urzeczywistniony jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem zmysłowym, a ta sama rzecz nie może być równocześnie wieloma rzeczami w sposób urzeczywistniony, wydaje się niemożliwe, by intelekt substancji oddzielonej miał

różne umysłowe formy poznawcze, jak to już wyżej powiedzieliśmy [II, 98],

Należy jednak wiedzieć, że nie wszystko to, czego forma poznawcza znajduje się rzeczywiście w intelekcie, jest poznawane w sposób rzeczywisty. Skoro bowiem substancja obdarzona intelektem ma także wolę, a przez nią panuje nad swymi czynami, jest w jej mocy, by mając już formę poznawczą, posługiwała się nią w celu rzeczywistego poznawania lub — jeśli ma więcej form — by posługiwała się jedną z nich. Stąd też nie rozważamy w sposób urzeczywistniony wszystkich rzeczy, o których posiadamy wiedzę. A zatem substancja obdarzona intelektem, poznając przez większą liczbę form, posługuje się jedną z nich — tą, którą chce — i przez to w sposób urzeczywistniony poznaje naraz wszystko, co poznaje przez jedną formę. Wszystko bowiem jest jak jeden przedmiot umysłowy, o ile poznane jest przez coś jednego, podobnie jak i nasz intelekt poznaje równocześnie jako coś jednego wiele rzeczy, które są ze sobą połączone lub pozostają wobec siebie w jakimś stosunku. Tych rzeczy zaś, które poznaje przez różne formy, nie poznaje równocześnie. I dlatego jak jest jeden intelekt, tak jest i jeden przedmiot poznany umysłowo w sposób urzeczywistniony.

W intelekcie substancji oddzielonej jest więc pewne następstwo rzeczy poznawanych. Nie jest to jednak ruch we właściwym tego słowa znaczeniu, skoro nie następuje tu urzeczywistnienie po możności, lecz urzeczywistnienie po urzeczywistnieniu.

Intelekt Boga zaś, ponieważ poznaje wszystko przez coś jednego — przez swoją istotę — i działanie Jego jest Jego istotą, poznaje wszystko równocześnie.

Stąd w Jego poznaniu umysłowym nie ma żadnego następstwa, lecz Jego poznanie jest równocześnie całkowicie doskonałe, trwające przez wszystkie wieki wieków. Amen.

TOM II
KSIĘGA TRZECIA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5

1. Wstęp << 17
2. Każdy czynnik działający działa ze względu na cel 20
3. Każdy czynnik działający działa ze względu na dobro << 23
4. Zło w rzeczach jest niezamierzone 26
5 i 6. Argumenty, które mają dowodzić, że zło nie jest niezamierzone [i odpowiedź na nie] << 28
7. Zło nie jest żadną istotą 32
8 i 9. Argumenty, które mają dowodzić, że zło jest jakąś naturą lub rzeczą [i odpowiedź na nie] << 35
10. Przyczyną zła jest dobro 39
11. Zło jest zakorzenione w dobru 45
12. Zło nie niszczy dobra całkowicie... << 46
13. Zło ma w pewien sposób przyczynę 48
14. Zło jest przyczyną przypadłościowo 49
15. Nie istnieje zło najwyższe << 51
16. Celem każdej rzeczy jest dobro 52
17. Wszystko skierowane jest do jednego celu, którym jest Bóg 53
18. W jaki sposób Bóg jest celem rzeczy << 56
19. Wszystko dąży do upodobnienia się do Boga 57
20. W jaki sposób rzeczy naśladują dobroć Bożą 58
21. Rzeczy z natury dążą do podobieństwa do Boga w tym, że jest przyczyną << 62
22. Rzeczy kierują się do swych celów w różny sposób 64
23. Ruch niebios pochodzi od zasady rozumnej 68
24. W jaki sposób pragną dobra także te byty, którym brak poznania << 73
25. Celem każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga 76
26. Czy szczęście polega na akcie woli 82
27. Szczęście ludzkie nie polega na przyjemnościach cielesnych << 88
28. Szczęście nie polega na czci 91
29. Szczęście człowieka nie polega na chwale 92
30. Szczęście ludzkie nie polega na bogactwach << 93
31. Szczęście nie polega na ziemskiej władzy 95
32. Szczęście nie polega na dobrach ciała 96
33. Szczęście ludzkie nie polega na zmysłach << 96
34. Ostateczne szczęście człowieka nie polega na aktach cnót moralnych 97
35. Ostateczne szczęście nie polega na akcie roztropności 98
36. Szczęście nie polega na uprawianiu sztuki << 99
37. Ostateczne szczęście człowieka polega na kontemplowaniu Boga 100
38. Szczęście ludzkie nie polega na takim poznaniu Boga, jakie zwykle osiąga większość ludzi 101
39. Szczęście ludzkie nie polega na takim poznaniu Boga, jakie osiągamy za pomocą dowodzenia << 103
40. Szczęście ludzkie nie polega na poznaniu Boga przez wiarę 106

41. Czy w obecnym życiu człowiek może przez studiowanie i zgłębianie nauk spekulatywnych poznać substancje oddzielone 108
42. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych, jak utrzymuje Aleksander << 113
43. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych, jak utrzymuje Awerroes 118
44. Ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznaniu substancji oddzielonych, jak to mylnie podają powyższe teorie 123
45. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych << 125
46. Dusza w obecnym życiu nie poznaje siebie przez samą siebie 129
47. W obecnym życiu nie możemy widzieć Boga w Jego istocie 132
48. Ostateczne szczęście człowieka nie jest w obecnym życiu.... << 135
49. Substancje oddzielone nie oglądają Boga w Jego istocie, poznając Go przez swoją własną istotę 141
50. Naturalne poznanie Boga, które osiągają substancje oddzielone, nie zaspokaja ich naturalnego pragnienia 144
51. W jaki sposób widzi się Boga w Jego istocie << 147
52. Żadna substancja stworzona nie może własną przyrodzoną mocą dojść do oglądania Boga w Jego istocie 149
53. Intelekt stworzony potrzebuje pomocy światła Bożego, by oglądać Boga w Jego istocie 151
54. Argumenty mające dowodzić, że Boga nie można oglądać w Jego istocie, i odpowiedź na nie << 154
55. Intelekt stworzony nie obejmuje substancji Bożej 157
56. Żaden intelekt stworzony, oglądając Boga, nie widzi wszystkiego, co można w Nim widzieć 159
57. Każdy intelekt, niezależnie od stopnia doskonałości, może mieć udział w oglądaniu Boga << 161
58. Wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden może Go oglądać doskonalej niż drugi 163
59. W jaki sposób ci, którzy widzą substancję Bożą widzą wszystko 165
60. Ci, którzy oglądają Boga, widzą w Nim wszystko równocześnie << 168
61. Ten, kto widzi Boga, staje się uczestnikiem życia wiecznego 169
62. Ci, którzy widzą Boga, będą Go widzieć wiecznie 171
63. W jaki sposób w tej ostatecznej szczęśliwości spełnia się wszelkie pragnienie człowieka << 175
64. Bóg przez swą opatrzność rządzi rzeczami 178
65. Bóg zachowuje rzeczy w bycie 182
66. Tylko działając mocą Bożą, rzecz może dawać byt << 186
67. Bóg jest przyczyną działania wszystkich rzeczy działających 188
68. Bóg jest wszędzie 190
69. Pogląd tych, którzy odmawiają rzeczom naturalnym właściwych im czynności << 193
70. W jaki sposób ten sam skutek pochodzi od Boga i od działającej natury 201
71. Opatrzność Boża nie usuwa całkowicie zła z rzeczy 203
72. Opatrzność Boża nie wyklucza przygodności w rzeczach ... << 207
73. Opatrzność Boża nie wyklucza wolności decyzji 209
74. Opatrzność Boża nie wyklucza losu i przypadku 211
75. Opatrzność Boża obejmuje jednostkowe rzeczy przygodne... << 213

76. Opatrzność Boża troszczy się o wszystkie rzeczy jednostkowe bezpośrednio 218
77. Opatrzność Boża jest wykonywana za pośrednictwem przyczyn wtórych 222
78. Bóg rządzi innymi stworzeniami za pośrednictwem stworzeń rozumnych << 224
79. Wyższe substancje rozumne rządzą niższymi 226
80. Hierarchia wśród Aniołów 227
81. Hierarchia wśród ludzi i innych bytów << 234
82. Bóg rządzi niższymi ciałami przez ciała niebieskie 237
83. Zakończenie powyższych zagadnień << 239
84. Ciała niebieskie nie oddziałują na nasz intelekt 241
85. Ciała niebieskie nie są przyczyną naszych aktów chcenia i wyborów 246
86. Skutki cielesne wśród bytów niższych nie wynikają z działania ciał niebieskich z konieczności << 252
87. Ruch ciała niebieskiego nie jest przyczyną naszych aktów wyboru mocą poruszającej duszy, jak niektórzy twierdzą 257
88. Bezpośrednią przyczyną naszych aktów wyboru i aktów woli nie mogą być stworzone substancje oddzielone, lecz tylko Bóg 259
89. Bóg jest przyczyną poruszenia woli, a nie tylko władzy woli << 262
90. Ludzkie akty wyboru i akty chcenia podlegają Opatrzności Bożej 263
91. W jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do przyczyn wyższych 266
92. W jakim sensie się mówi, że ktoś ma szczęście, i w jaki sposób człowieka wspomagają wyższe przyczyny << 268
93. Fatum: czy istnieje i czym jest 274
94. Niezawodność Opatrzności Bożej 276
95 i 96. Niezmienność Opatrzności Bożej nie wyklucza celowości modlitwy << 282
97. W jaki sposób uzasadnia się plan opatrzności 289
98. W jaki sposób Bóg może i w jaki sposób nie może działać poza porządkiem swej opatrzności << 295
99. Bóg może działać poza porządkiem nadanym rzeczom, wywołując skutek z pominięciem przyczyn najbliższych... 298
100. To, co Bóg czyni poza porządkiem natury, nie sprzeciwia się naturze 301
101. O cudach << 303
102. Tylko Bóg czyni cuda 305
103. Substancje duchowe wykonują dzieła niezwykłe, które nie są prawdziwie cudami 308
104. Czyny mistrzów magii nie zostają wykonane jedynie pod wpływem ciał niebieskich << 311
105. Skąd pochodzi skuteczność działania mistrzów magii 315
106. Substancja obdarzona intelektem, od której zależy skuteczność sztuk magicznych, nie jest moralnie dobra 318
107. Substancja rozumna, z której pomocy korzystają sztuki magiczne, nie jest zła co do swej natury << 320
108. Argumenty, które, jak się wydaje, dowodzą, że w szatanach nie może być Grzechu 324
109. W szatanach może być grzech, i w jaki sposób 327
110. Rozwiązanie powyższych trudności << 331

111. Stworzenia rozumne podlegają Opatrzności Bożej w pewien szczególny Sposób 333
112. Opatrzność rządzi stworzeniami obdarzonymi rozumem dla nich samych, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne 334
113. Bóg kieruje rozumne stworzenie do działania nie tylko w zakresie jego gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla osobnika << 338
114. Bóg nadaje ludziom prawa 340
115. Prawo Boże przede wszystkim kieruje człowieka ku Bogu... 342
116. Celem prawa Bożego jest miłość Boga << 343
117. Prawo Boże kieruje nas do miłości bliźniego 345
118. Prawo Boże obowiązuje człowieka do prawdziwej wiary... 346
119. Przedmioty poznania zmysłowego kierują naszą myśl ku Bogu << 347
120. Kult uwielbienia należy oddawać tylko Bogu 350
121. Prawo Boże kieruje człowiekiem zgodnie z jego rozumem w dziedzinie rzeczy cielesnych i zmysłowych 356
122. Racje, dla których nierząd jest wedle prawa Bożego grzechem, a małżeństwo jest zgodne z naturą << 358
123. Małżeństwo ma być nierozerwalne 362
124. Małżeństwo powinno być związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą 365
125. Bliscy krewni nie powinni zawierać małżeństwa << 367
126. Nie każde obcowanie płciowe jest grzechem 369
127. Nie jest grzechem samym przez się spożywanie jakiegokolwiek pokarmu 370
128. Jak prawo Boże kieruje stosunkiem człowieka do bliźniego << 373
129. Niektóre uczynki ludzkie są dobre z natury, a nie jedynie z nakazu prawa 376
130. O radach, które daje prawo Boże 378
131. Błądzą ci, którzy zwalczają dobrowolne ubóstwo << 380
132. O sposobach życia tych, którzy dobrowolnie obierają ubóstwo 382
133. W jaki sposób ubóstwo jest dobre 389
134. Odpowiedzi na powyższe argumenty przeciwko ubóstwu ... << 391
135. Odpowiedzi na argumenty przeciwko różnym sposobom życia tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo 393
136 i 137. O błędach tych, którzy zwalczają zupełną wstrzemięźliwość << 401
138. Argumenty przeciwko tym, którzy zwalczają śluby 406
139. Ani zasługi, ani grzechy nie są równe 409
140. Bóg karze lub nagradza czyny ludzkie << 413
141. O różnorodności i porządku kar 415
142. Nie wszystkie nagrody i kary są równe 418
143. O karze, która ze względu na cel ostateczny należy się za grzech śmiertelny i powszedni << 420
144. Grzech śmiertelny na wieki pozbawia człowieka celu ostatecznego 422
145. Karą za grzechy jest także doznawanie cierpienia 425
146. Sędziom wolno nakładać kary << 426
147. Człowiek potrzebuje pomocy boskiej, by osiągnąć wieczną szczęśliwość 429
148. Pomoc łaski Bożej nie zmusza człowieka do cnoty 432

149. Człowiek nie może zasłużyć sobie na pomoc Bożą << 434
150. Powyższa pomoc nazywa się łaską, i czym jest łaska uświęcająca 436
151. Łaska uświęcająca powoduje w nas miłość Bożą 439
152. Łaska Boża powoduje w nas wiarę << 441
153. Łaska Boża powoduje w nas nadzieję 442
154. O darach łaski darmo danej oraz o przepowiedniach złych duchów 444
155. Człowiek potrzebuje pomocy Bożej, by wytrwać w dobrem << 454
156. Ten, kto odpada od łaski przez grzech, może znowu się podnieść przez łaskę 456
157. Tylko łaska może człowieka uwolnić od grzechu 458
158. W jaki sposób człowiek zostaje uwolniony od grzechu... << 459
159. Chociaż człowiek nie może się nawrócić do Boga bez łaski, to jednak słusznie się mu przypisuje winę, gdy się nie nawraca 462
160. Człowiek żyjący w grzechu nie może bez łaski uniknąć grzechu 464
161. Bóg niektórych uwalnia od grzechu, a niektórych pozostawia w grzechu << 466
162. Bóg nie jest dla nikogo przyczyną grzechu 467
163. O przeznaczeniu, odrzuceniu i wybraniu przez Boga 469

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE

Zgodnie z planem naszkicowanym na początku *Summy contra gentiles* (ks. I, rozdz. 9), w trzeciej księdze dzieła św. Tomasz zajmuje się „objaśnieniem stosunku (przyporządkowania) stworzeń do Boga jako celu". Dwojaki aspekt tejże relacji znajduje wyraz w dwuczęściowej strukturze księgi. Jej przedmiotem jest, po pierwsze, Bóg jako cel wszystkich rzeczy i szczęście istot rozumnych (rozdz. 2-63), po drugie, Bóg jako kierujący rzeczami przez swoją opatrzność (rozdz. 64-163; zob. III, 1); z tego względu całej trzeciej księdze *Summy* nadaje się niekiedy osobny tytuł *Opatrzność*[1]

W pierwszych rozdziałach Tomasz udowadnia, że wszystkie byty dążą w swych działaniach do celu (rozdz. 2). Celem tym jest dobro (rozdz. 3). Nigdy celem niczyjego działania nie może być zło jako takie; zło, jak powiada Akwinata, nie jest czymś zamierzonym. Według tej metafizycznej koncepcji, zło, w co aż trudno uwierzyć, wydarza się przypadkowo, jakby mimochodem, wbrew zamierzonemu dobru — i zawsze ma przyczynę w dobru (rozdz. 4-16). W powszechnym dążeniu do dobra przejawia się pragnienie osiągnięcia Boga —Najwyższego Dobra, Jedynego Celu i Pierwszej

1 Zob. Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles,* traduction inédite par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Livre III: La *Providence*, traduction, présentation et notes par V. Aubin. Paris 1999; Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles,* Book Three: *Providence,* Part I—II, Translated, with an Introduction and Notes, by V.J. Bourke, Notre Dame-London 1975.

Przyczyny wszystkiego (rozdz. 17-18) — i pragnienie upodobnienia się do Niego (rozdz.

19-21). Dążenie do celu — do dobra, do Boga — jest właściwością zarówno istot poznających umysłowo i świadomie kierujących swoimi działaniami, jak i tych, których działania wypływają z naturalnego instynktu wszczepionego w ich naturę, a także bytów materialnych, zupełnie pozbawionych poznania (rozdz. 22-24).

W człowieku i innych istotach obdarzonych intelektem podążanie za tym pragnieniem ma charakter świadomy i dobrowolny, a upodobnienie do Boga dokonuje się przez spekulatywne poznanie (kontemplację) Bożej istoty, co stanowi ostateczny cel i doskonałe szczęście stworzenia rozumnego (rozdz. 25-63). W człowieku tkwi naturalne pragnienie dobra — nie jakiegokolwiek dobra, ale takiego, które zapewni szczęście doskonałe, poza którym niczego się już nie szuka. Najpierw, zainspirowany Boecjuszowym *Pocieszeniem*[2], Tomasz jednym tchem wylicza rzeczy, sprawy i dziedziny, które nie są w stanie dać człowiekowi pełni szczęścia. Nie może go dać ani zaangażowanie woli (miłość), ani przyjemności cielesne, ani cześć (zaszczyty), ani chwała (sława, popularność), ani bogactwo (dobra materialne), ani władza, ani dobra ciała (zdrowie, uroda, siła fizyczna), ani dobra dostępne dla zmysłów, ani dobre postępowanie, ani roztropność w działaniu, ani uprawianie sztuki czy, szerzej, praca (rozdz. 26-36); w rozdziale 27 nie mogło zabraknąć krytycznego odniesienia do epikureizmu i innych prądów, którym tradycja przypisywała hedonistyczną teorię szczęścia. W dalszych rozdziałach Tomasz omawia i wyklucza różne rodzaje poznania Boga, które również nie są wystarczające do osiągnięcia szczęścia — by w końcu dojść do wniosku, że kontemplacja zapewniająca szczęście nie jest możliwa w obecnym życiu (rozdz. 38-50). Doskonałe szczęście i wypełnienie wszelkich ludzkich pragnień może zagwarantować człowiekowi tylko i wyłącznie widzenie uszczęśliwiające dostępne

2 Zob. Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III; przekład polski: Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia,* przełożyli i opracowali G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006, s. 60-87.

przez łaskę — gdy człowiek powróci do Tego, od którego wyszedł (rozdz. 37, 51-63). W obecnym życiu pewnym jego zapoczątkowaniem jest, zdaniem Tomasza, oddawanie się kontemplacji prawdy; „dlatego filozofowie, którzy nie mogli posiadać pełnej wiedzy o tej ostatecznej szczęśliwości, za ostateczną szczęśliwość człowieka uważali oddawanie się kontemplacji. [...] Kontemplacja prawdy rozpoczyna się bowiem w obecnym życiu, a w przyszłym osiągnie pełnię" (rozdz. 63).

Dotykamy tu bardzo ciekawej i długo, bo aż do najnowszych czasów, dyskutowanej kwestii „naturalnego pragnienia oglądania Boga"[3]. Skoro w każdym umyśle tkwi naturalne pragnienie poznania Bożej substancji, skoro żadne naturalne pragnienie nie może pozostać daremne (niespełnione), to umysł musi mieć możliwość poznania (oglądania) substancji Boga. Skoro zaś umysł stworzony może oglądać substancję Bożą jedynie dzięki łasce nadprzyrodzonej... Tok Tomaszowego rozumowania prowadzi do paradoksalnego wniosku, że człowiek z natury pragnie nadprzyrodzoności; więcej nawet — że łaska jest koniecznym uzupełnieniem natury rozumnej. A jednocześnie pozostaje łaską, to znaczy czymś w pełni darmowym.

Ów paradoks znajduje swoje rozwiązanie we właściwym rozumieniu słowa „natura". Jak powiada znawca myśli św. Tomasza, J.-P. Torrell: „Oznaczało ono [w czasach Kajetana] już tylko naturę »czystą«, jak mawiano, czyli naturę człowieka ograniczonego do samej definicji rozumnego zwierzęcia, bez najmniejszego daru nadprzyrodzonego, bez najmniejszego powołania do podzielenia kondycji Boga czy do oglądania Boga [...]. U św. Tomasza natura ludzka jest zupełnie inna. Ma ona naturalne, czyli wrodzone, a

zatem konieczne pragnienie poznania w sobie źródła wszystkiego, co jest. To naturalne pragnienie stanowi jedno z samym bytem człowieka i jest takie, że ludzki umysł nie może się zatrzymać, dopóki nie zostanie nasycony przez poznanie w sobie Istnienia, które jest

3 Zob. zwięzłe omówienie tej kwestii w: J.-P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu — mistrz duchowy,* przełożyła A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003, s. 472-479.

u źródła jego istnienia i wszelkiego istnienia"[4]. Bo człowiek jest z natury „otwarty na Boga (*capax Dei*)"[5]. Być może to właśnie tłumaczy, przynajmniej częściowo, dlaczego o łasce — rzeczywistości nadprzyrodzonej — mówi Tomasz w trzeciej księdze *Summy*, a nie dopiero w czwartej, traktującej o tym, co objawione i nadprzyrodzone. W perspektywie uszczęśliwiającego widzenia Boga łaska wydaje się oczywistym dopełnieniem i zwieńczeniem natury.

W dążeniu do zamierzonego celu, czyli w powrotnej wędrówce do Boga, stworzeniom towarzyszy Boża Opatrzność, która rządzi i kieruje wszystkim. Jest to przedmiotem drugiej części księgi. Zgodnie z zapowiedzią z pierwszego rozdziału (ks. III, rozdz. 1), swoje rozważania na ten temat rozbija Tomasz na kolejne dwa etapy. Najpierw mówi o powszechnych rządach Bożych w odniesieniu do wszystkich bytów (rozdz. 64-110), a następnie w odniesieniu do istot rozumnych, w szczególności do człowieka (rozdz. 111-163)[6]. Poszczególne rozdziały traktują o Bogu jako opatrzności i sprawcy wszelkiego działania (rozdz. 64 71), o podleganiu Bożej Opatrzności wszystkich rzeczy, nawet najdrobniejszych i najmniej znaczących (rozdz. 72-76), o wykonywaniu Bożej Opatrzności za pośrednictwem innych bytów tworzących hierarchiczną strukturę wszechświata (rozdz. 77-92), o niezawodności Opatrzności Bożej (rozdz. 93-97), a także o cudach i innych zdarzeniach niezwykłych, jakie się dzieją wbrew naturalnemu porządkowi (rozdz. 98-110).

4 Tamże, s. 475^476. Uzupełnieniem tych wyjaśnień niech będzie cytowana w książce Torrella (s. 474) wypowiedź S. Pinckaersa, podkreślająca nowatorstwo Tomaszowej koncepcji: „argument naturalnego pragnienia oglądania Boga oraz rola, jaką odgrywa on w zagadnieniu szczęścia człowieka, jest [...] znaleziskiem geniuszu św. Tomasza".
5 Zob. tamże, s. 477-479.
6 Ściśle rzecz biorąc, owe dwa etapy nie są w ujęciu Tomasza (ks. III, rozdz. 1) elementami dwudzielnego podziału samej tylko drugiej części księgi (Bóg-Opatrzność), lecz podziału trójdzielnego całej księgi, w jednym szeregu z częścią pierwszą (Bóg-Cel), a mianowicie: I. Bóg jako cel, 2. powszechne rządy Boga nad wszystkimi rzeczami, 3. specjalny rodzaj rządów Bożych nad stworzeniami rozumnymi (człowiekiem). Autor przekładu francuskiego (zob. przypis 1; *Wprowadzenie,* s. 13), V. Aubin, dostrzega w takim podziale „przejaw pewnego oporu Tomasza przed bezwarunkowym włączeniem człowieka do porządku kosmicznego; człowiek bowiem wieńczy z pewnością ów porządek, ale też go przekracza".

Tomaszowy punkt wyjścia jest taki, że Bóg, który jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy, powinien również nimi kierować w drodze do celu jako ich przyczyna — i czyni to według Tomasza przez swoją opatrzność; rzeczami nie rządzi przypadek, jak sądzili starożytni filozofowie przyrody, lecz panuje wśród nich porządek (rozdz. 64).

Centralne miejsce nie tylko w tej części *Summy,* ale i w całej nauce Tomasza z Akwinu zajmuje sprawa autonomii stworzenia wobec Boga, która — głównie dla pewnych

wyznawców islamu i judaizmu — była nie do pogodzenia z Opatrznością Bożą. Według nich obecność i działanie Boga we wszystkich stworzeniach wykluczają niezależne działanie przyczyn naturalnych. Ich pogląd, zapewne przytoczony przez Akwinatę w skrajnej postaci, brzmi następująco: „Żadne stworzenie nie ma wpływu na powstawanie skutków naturalnych, tak że na przykład ogień nie ogrzewa, lecz [...] Bóg jest przyczyną ciepła tam, gdzie jest ogień; i to samo mówią o wszystkich innych skutkach naturalnych" (rozdz. 69). Tomasz jednak odrzuca argumenty Mojżesza Majmonidesa, Awicenny, Awicebrona, teologów muzułmańskich *(mottekalamini),* a także Platona, sam zaś przekonuje, że wszystkie stworzenia wykonują swoje działania mocą otrzymaną od Boga, od Niego otrzymały godność bycia przyczyną, Bóg jest źródłem ich doskonałości, dobroci i mocy działania, bo jest dawcą natury — dlatego „ujmować doskonałości stworzeń, znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej" (rozdz. 69). Wszystkie skutki działania stworzeń należy przypisywać w całości zarówno Bogu, jak i samemu stworzeniu, przyczynie wtórej — ale oczywiście w różny sposób i na zupełnie innym poziomie (rozdz. 70)[7].

Następnie dowodzi Akwinata, że opatrzność nie eliminuje zła w rzeczach (rozdz. 71; przeciw negującym istnienie Boga, filozofom arabskim, manichejczykom), przygodności (rozdz. 72), wolności decyzji (rozdz. 73; przeciw stoikom), losu ani przypadku (rozdz. 74), a zarazem bezpośrednio obejmuje nawet byty jednostkowe (rozdz.

7 Zob. J.-P. Torrell OP, dz. cyt., s. 323-334, gdzie mowa o „teologii rzeczywistości pośrednich".

75-76; przeciw filozofom starożytnym). Warto zwrócić uwagę na rozumowanie z rozdziału 71, skierowane do tych, „którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie, twierdzili, że nie ma Boga". Na pytanie tego rodzaju ateistów, sformułowane w Boecjuszowym *Pocieszeniu*: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło?", Tomasz daje odpowiedź w jego systemie w pełni konsekwentną i może przez to przewrotną: „Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: »Jeśli jest zło, to jest Bóg«. Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku zaś by nie było, gdyby nie było Boga".

A więc ostatecznie zło należy do „porządku dobra" (*ordo boni)*! Ów *ordo* — w naszym tłumaczeniu: porządek, przyporządkowanie, hierarchia, ład, plan, „gradacja" bytów według ich podobieństwa do Boga — to kolejna idea, która stanowi fundament *Summy* i przewija się w całej trzeciej księdze. Idea ta, obecna już częściowo w rozdziałach poprzednich, znajduje pełne rozwinięcie w bloku zagadnień objętych rozdziałami 77-83. W opatrznościowym porządku (hierarchii) wszechświata każde stworzenie ma swoje miejsce i swoją rolę do odegrania. Bóg działa w świecie za pośrednictwem przyczyn wtórych (rozdz. 77), za pośrednictwem stworzeń rozumnych rządzi innymi stworzeniami (rozdz. 78), byty rozumne (aniołowie, ludzie) wyższe rządzą niższymi (rozdz. 79-81), ciałami ziemskimi (bytami materialnymi) rządzi Bóg za pośrednictwem ciał niebieskich (rozdz. 82). Cały ten plan „osobiście wymyślił" sam Bóg, ale jego wykonanie powierzył także innym stworzeniom, stosownie do ich miejsca w strukturze wszechświata (rozdz. 83). Rozdziały 84-87 omawiają wpływ ciał niebieskich na rzeczywistości ziemskie, stąd można by je nazwać dzisiaj „wprowadzeniem do astrologii". Jednak człowiek, jego rozum, wola, akty wyboru — nie podlegają ciałom niebieskim, lecz Bogu (rozdz. 84-85, 87-92). Wszechogarniająca opatrzność nie staje się fatum (rozdz. 93), a z drugiej strony, przy całej zmienności i przypadkowości świata —

pozostaje niezmienna i niezawodna (rozdz. 94), co nie wyklucza celowości kierowanych do Boga modlitw (rozdz. 95-96). Ostatecznym uzasadnieniem Bo-

żej Opatrzności, różnorodności wszechświata i panującego w nim porządku jest dobroć Boga, będąca celem wszystkich stworzeń (rozdz. 97). Natura Bożej Opatrzności pozwala też na działanie poza ustanowionym porządkiem (rozdz. 98-100) i na czynienie cudów (rozdz. 101-102). Prawdziwymi cudami nie mogą być jednak ani własne dzieła jakichkolwiek duchowych istot stworzonych (rozdz. 103), ani tym bardziej magia, w której Tomasz upatruje wpływ złych duchów (rozdz. 104-110).

Ostatnia część trzeciej księgi (rozdz. 111-163), stanowiąca drugi etap rozważań o Bożych rządach nad światem, została poświęcona specjalnemu rodzajowi opatrzności, jaką Bóg troszczy się o istoty rozumne, w szczególności o człowieka — istotę rozumną, której bytowanie jest zanurzone w rzeczywistości ziemskiej i która jest w drodze do ostatecznego celu. Szczególny rodzaj opieki nad człowiekiem wynika ze szczególnego celu, do którego człowiek zmierza, i wyjątkowego miejsca, jakie człowiek zajmuje we wszechświecie. Tym dwu aspektom człowieczeństwa Św. Tomasz poświęcił już wiele miejsca w pierwszej części księgi i wcześniej w części drugiej. W rozdziale 111, nawiązując do swoich ustaleń, podsumowuje: „Istnieje pewien szczególny rodzaj opatrzności, odnoszący się bardziej niż do innych stworzeń do natur obdarzonych intelektem i rozumem. Przewyższają one bowiem inne stworzenia i co do doskonałości natury, i co do godności celu". Doskonałość natury rozumnej polega na panowaniu nad swoimi czynami *(habet dominium sui actus*) i na wolności w działaniu (*libere se agit ad operandurri),* godność celu zaś — na tym, że istota rozumna osiąga ostateczny cel wszechświata przez swoje własne działanie: przez poznanie i miłość Boga. Ten szczególny status sprawia, że Bóg roztacza swoją opatrzność nad istotą rozumną ze względu na nią samą (rozdz. 112) i kieruje nią nie tylko jako osobnikiem należącym do gatunku, ale także jako rozumną istotą jednostkową, czyli osobą (rozdz. 113).
Tak pojmowanego człowieka-osoby dotyczą pozostałe rozdziały trzeciej księgi. Tomasz przedstawia w nich kolejno prawo Boże, będące drogowskazem w wędrówce do Boga (rozdz. 114-115),

a więc: szeroko pojęte przykazania (rozdz. 116-129), rady ewangeliczne (rozdz. 130-138), kary i nagrody (rozdz. 139-146), następnie łaskę, niezbędną do osiągnięcia celu ostatecznego (rozdz. 147-150), jej skutki (rozdz. 151-162) i wreszcie przeznaczenie (rozdz. 163). Wszystkie te zagadnienia swoim charakterem już niejako wprowadzają w biblijną i teologiczną tematykę księgi czwartej.

Stosunkowo dużo miejsca zajęło omówienie dwóch zagadnień: małżeństwa (rozdz. 122-126) oraz dobrowolnego ubóstwa (rozdz. 131-135). Przywołajmy choćby jedną myśl Tomasza, bardzo dzisiaj aktualną, bo idącą na przekór stereotypowi zarzucającemu tradycyjnej koncepcji małżeństwa, że redukuje jego rolę, szczególnie rolę kobiety, do rodzenia i wychowania potomstwa. Wydaje się, że przynajmniej w wypadku Akwinaty jest to zarzut chybiony. Uzasadniając nierozerwalność związku małżeńskiego, powiada Tomasz: „Największa przyjaźń jest między mężem a żoną jednoczą się bowiem nie tylko obcowaniem cielesnym [...], lecz wiąże ich także całe współżycie domowe" (rozdz. 123), co Etienne Gilson komentuje: „Małżeństwo jest nie tylko związkiem, lecz również

przyjaźnią, jest nawet najgłębszą ze wszystkich przyjaźni, gdyż do zjednoczenia cielesnego [...] dodaje zjednoczenie wszystkich dni i godzin, jakim jest życie rodzinne ludzi. A im przyjaźń jest większa, tym jest silniejsza i trwalsza. Największa z wszystkich przyjaźni powinna więc być najmocniejsza i najtrwalsza"[8].1 nieco wcześniej: „A zresztą czyż byłoby słuszne, aby mężczyzna, poślubiwszy kobietę w kwiecie młodości, odchodził od niej, kiedy już straciła płodność i piękność?"[9]. Jeżeli zaś chodzi o sprawę dobrowolnego ubóstwa, to około połowy XIII wieku stała się ona jednym z przedmiotów długotrwałego sporu między zakonami żebraczymi a duchowieństwem świeckim[10]; Tomaszowa argumentacja zawarta w rozdziałach 131-135 stanowi jego echo.

8 E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przełożył Jan Rybałt, Warszawa 1998, s. 324.
9 Tamże.
10 Zob. np. J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło,* przełożył Czesław Wesołowski, Poznań 1985, s. 112-128.

13

Podstawą tłumaczenia niniejszej trzeciej księgi *Summy contra gentiles,* podobnie jak pozostałych ksiąg, jest tak zwane Wydanie Leonińskie podręczne („Editio Leonina manualis")[11], zawierające poprawioną wersję tekstu (w stosunku do pierwotnego wydania Leoniny *in folio* z lat 1918-1930). Ponadto tłumacze uwzględnili poprawki, które zebrał i opublikował R.-A. Gauthier w swoim obszernym *Wprowadzeniu* do *Summy*[12], a czasami także porównywali tekst Leoniny z wydaniem Mariettiego („Textus Leoninus diligenter recognitus")[13]. Cytaty biblijne przytaczane są zwykle w przekładzie księdza Jakuba Wujka uwspółcześnionym przez Stanisława Stysia i Władysława Lohna[14]; niekiedy tylko wprowadzono zmiany podyktowane koniecznością dostosowania do kontekstu i sensu wypowiedzi św. Tomasza. Z tego samego względu pozostałe cytaty, jak na przykład z dzieł Ojców Kościoła, Arystotelesa czy Awerroesa, podano w tłumaczeniu własnym, nawet jeżeli istnieją już polskie przekłady. Wykorzystanie istniejących przekładów jest za każdym razem sygnalizowane w przypisie. Obecne tłumaczenie, jak zaznaczono we *Wprowadzeniu* do pierwszego tomu, jest przekładem nowym, który jednak tam, gdzie można, nawiązuje do pierwszego tłumaczenia opublikowanego przez dr Zofię Włodkową w latach trzydziestych XX wieku.

Włodzimierz Zega

11 S. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles,* Romae 1934.
12 Saint Thomas d'Aquin, *Somme contrę les gentils, Introduction* par R.-A. Gauthier, Paris 1993, s. 45-57.
13 S. Thomas de Aquino, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium,* ed. C. Pera, P. Marc, P. Caramello, Taurini-Romae 1961 (t. 2-3), 1967 (t. 1).
14 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu,* Kraków 1962.

TOM II
KSIĘGA TRZECIA

Rozdział 1 <<
WSTĘP

Bóg jest wielkim Panem
i wielkim Królem nad wszystkimi bogami.
Bo Pan nie odrzuci swego ludu.
Bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi
i szczyty gór są Jego:
Jego jest morze, On sam je uczynił,
a Jego ręce suchy ląd utworzyły
Psalm 95, [3-5; 94,14]

W poprzednich księgach wykazaliśmy, że istnieje jeden pierwszy byt, posiadający pełnię doskonałości całego bytu, nazywany Bogiem, który z obfitości swej doskonałości obdarza bytem wszystko, co istnieje: tak że jest uznawany nie tylko za pierwszy wśród bytów, ale i za początek wszystkiego. Innym zaś udziela istnienia nie z konieczności natury, lecz na mocy decyzji swojej woli, jak wiadomo na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 23]. Wynika stąd, że jest On Panem rzeczy, które uczynił — nad tym bowiem panujemy, co podlega naszej woli. Jego panowanie nad rzeczami, które powołał do istnienia, jest doskonałe, gdyż nie potrzebuje do ich uczynienia pomocy zewnętrznego czynnika sprawczego ani fundamentu materii, skoro jest Powszechnym Sprawcą całego bytu[1].

Każdą rzecz, która powstaje dzięki woli czynnika sprawczego, czynnik ten kieruje do jakiegoś celu, albowiem dobro i cel są przed-

1 Albo: Sprawcą całego powszechnego bytu *(totius esse universalis effector).*

miotem właściwym woli. Stąd rzeczy, które pochodzą od woli, muszą być skierowane do jakiegoś celu. Każda zaś rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe działanie, a działanie to musi kierować do celu ten, kto dał rzeczom zasady, przez które one działają.

Przeto Bóg, który jest sam w sobie pod każdym względem doskonały i który swoją mocą udziela istnienia wszystkim bytom, musi rządzić wszystkimi bytami, sam nie podlegając niczyim rządom. Żadna też rzecz nie może być wyjęta spod Jego rządów, tak jak nie ma żadnej rzeczy, która by nie otrzymała od Niego istnienia. Tak więc, jak jest doskonały w swoim bycie i jako przyczyna, tak też jest doskonały w sprawowaniu rządów.

Skutek zaś tych rządów objawia się w różny sposób w różnych bytach, stosownie do różnicy natur. Niektóre bowiem byty stworzył Bóg takimi, że posiadając intelekt, noszą w sobie podobieństwo do Niego i przedstawiają Jego obraz. Stąd też nie tylko są skierowane do celu, ale i same kierują się do właściwego celu swymi własnymi działaniami. I jeżeli w tym kierowaniu sobą poddają się rządom Bożym, pozwoli im Bóg osiągnąć ostateczny cel, odrzuci zaś, jeżeli pokierowałyby sobą inaczej.

Inne zaś byty nie mają intelektu i nie kierują się same do swego celu, lecz kieruje nimi coś innego. Te z nich, które są niezniszczalne, jak nie mogą posiadać braku w zakresie bytu naturalnego, tak też we właściwych sobie działaniach nigdy nie zbaczają z drogi do wyznaczonego celu, lecz niezawodnie poddają się rządom Pierwszego Władcy; takimi są ciała niebieskie, których ruchy zachodzą zawsze w jednakowy sposób.
Inne znowu, zniszczalne, mogą cierpieć brak co do bytu naturalnego, ale ów brak jest równoważony przez istnienie czegoś innego, gdy bowiem jedna rzecz ulega zniszczeniu, inna powstaje. I podobnie we właściwych sobie działaniach odstępują od porządku naturalnego, ale ów brak zostaje wyrównany przez jakieś wynikające stąd dobro. Widać zatem, że także te rzeczy, które wydają się odstawać od porządku ustanowionego przez Pierwszego Władcę, w rzeczywistości nie wymykają się spod Jego władzy, ponieważ

nawet ciała zniszczalne, jak zostały przez Boga stworzone, tak też doskonale poddają się Jego władzy.

Rozważając to, napełniony duchem Bożym Psalmista, aby nam ukazać rządy Boże, przedstawia najpierw doskonałość Pierwszego Władcy, a mianowicie doskonałość natury, gdy mówi: „Bóg", doskonałość potęgi, gdy mówi: ‚jest wielkim Panem", to znaczy takim, który nie potrzebuje niczego do ukazania dzieł swej potęgi, oraz doskonałość autorytetu, gdy mówi: „wielkim Królem nad wszystkimi bogami", chociaż bowiem jest wielu władców, to jednak wszyscy podlegają Jego rządom.

Po drugie, przedstawia nam sposób sprawowania rządów. Najpierw odnośnie do bytów obdarzonych intelektem. Te, gdy poddają się Jego rządom, osiągają dzięki Niemu cel ostateczny, którym jest On sam; i dlatego mówi: „Bo Pan nie odrzuci swego ludu". Jeżeli zaś chodzi o ciała zniszczalne, które chociaż czasami odstępują od swych właściwych działań, to jednak nie są wyłączone spod władzy Pierwszego Władcy — powiada: „Bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi". A jeżeli chodzi o ciała niebieskie, które przewyższają wszelkie wysokości ziemi — to znaczy ciał zniszczalnych — i które zawsze zachowują właściwy porządek, ustanowiony przez rządy Boże, mówi: „i szczyty gór są Jego".

Po trzecie, podaje uzasadnienie tych powszechnych rządów: ponieważ jest konieczne, by rzeczami, które Bóg stworzył, Bóg także rządził. I dlatego mówi: „Jego jest morze" i tak dalej.

Ponieważ więc w pierwszej księdze zajmowaliśmy się doskonałością natury boskiej, a w drugiej doskonałością potęgi Boga jako Stwórcy i Pana wszystkich rzeczy, w tej trzeciej księdze pozostaje się zająć doskonałym autorytetem, czyli godnością Boga jako Celu i Rządcy wszystkich rzeczy. Porządek musi więc być następujący: po pierwsze, należy omówić Boga jako Cel wszystkich rzeczy; po drugie, Jego powszechne rządy jako kogoś, kto rządzi wszelkim stworzeniem [III, 64]; po trzecie, szczególne rządy, jakie sprawuje nad stworzeniami obdarzonymi intelektem [III, 111],

Rozdział 2
KAŻDY CZYNNIK DZIAŁAJĄCY DZIAŁA ZE WZGLĘDU NA CEL

Należy więc przede wszystkim wykazać, że każdy czynnik działający dąży w działaniu do jakiegoś celu.

W rzeczach bowiem, o których wiadomo, że działają ze względu na cel, celem nazywamy to, do czego zmierza impet (*impetus*) działającego — gdy bowiem się to osiągnie, mówi się, że się osiągnęło cel, nie osiągając zaś tego, mówi się, że się nie osiąga zamierzonego celu. Widać to na przykładzie lekarza, który chce osiągnąć zdrowie, czy też człowieka biegnącego do mety. I nie ma znaczenia, czy to, co zmierza do celu, jest bytem poznającym czy nie — tarcza bowiem jest celem zarówno dla łucznika, jak i dla strzały. Wszelki zaś impet działającego zmierza do czegoś określonego, nie jest bowiem tak, że od dowolnej mocy pochodzi dowolne działanie, lecz dla przykładu od ciepła pochodzi ogrzewanie, a od zimna oziębianie; stąd też działania różnią się co do gatunku według różnorodności czynników działających. Niekiedy kresem działania jest coś uczynionego, jak na przykład kresem budowania jest dom, a leczenia zdrowie, czasami zaś nie, jak w przypadku poznania umysłowego i odczuwania. Jeżeli kresem działania jest coś uczynionego, to impet czynnika działającego zmierza przez działanie do tej uczynionej rzeczy. Jeżeli zaś kresem nie jest nic uczynionego, to impet działającego zmierza do samego działania. Każdy więc czynnik działający musi w działaniu dążyć do celu; czasami do samego działania, a czasami do czegoś uczynionego przez to działanie.

Dalej. U wszystkich działających ze względu na cel celem ostatecznym nazywamy to, poza czym działający niczego nie szuka, jak na przykład działanie lekarza trwa aż do osiągnięcia zdrowia, a gdy ono zostanie osiągnięte, lekarz nie dąży do niczego dalszego. Otóż w działaniu każdego czynnika działającego można znaleźć coś, poza czym działający niczego już nie szuka, gdyż inaczej działania

postępowałyby w nieskończoność, co jest niemożliwe; skoro bowiem nie da się przejść przez to, co nieskończone, czynnik działający nie zacząłby działać — bo przecież nic nie porusza się ku czemuś, do czego nie da się dojść. Każdy więc działający działa dla celu.

Co więcej. Jeśli działania czynnika działającego postępują w nieskończoność, to z tych działań musi wynikać albo coś uczynionego, albo nie. Jeżeli wynika coś uczynionego, to byt tego uczynionego nastąpiłby po nieskończenie wielu działaniach. To zaś, do czego uprzednio potrzeba czegoś nieskończonego, nie może istnieć, skoro nie da się przejść przez to, co nieskończone. Co zaś nie może istnieć, nie może się stawać, a co nie może się stawać, tego nie można uczynić. Jest więc niemożliwe, by czynnik działający przystępował do uczynienia czegoś, do czego uprzednio potrzeba nieskończenie wielu działań. Jeśli zaś z tych działań nie wynika nic uczynionego, to porządek tychże działań musi być zgodny albo z porządkiem władz czynnych, jak na przykład gdy człowiek odbiera wrażenia, by tworzyć wyobrażenia, tworzy wyobrażenia, aby pojmować, a pojmuje, aby chcieć, albo też musi być zgodny z porządkiem przedmiotów, jak na przykład gdy rozważam ciało, aby rozważać duszę, rozważam duszę, aby rozważać substancję oddzieloną, a tę z kolei rozważam, aby rozważać Boga. Nie można zaś postępować w nieskończoność ani w przypadku władz czynnych, podobnie jak nie można postępować w nieskończoność w przypadku form rzeczy, co zostało dowiedzione w II księdze *Metafizyki*[2] — forma bowiem jest zasadą działania — ani też nie można postępować w nieskończoność w przypadku przedmiotów, podobnie jak nie można postępować w nieskończoność w przypadku bytów, skoro istnieje jeden pierwszy byt, jak tego dowiedliśmy powyżej [1,42], Jest więc niemożliwe, by działania postępowały w

nieskończoność. Musi więc istnieć coś, po osiągnięciu czego dążenia działającego ustają. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na cel.

2 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31).

22

Podobnie. W bytach, które działają dla celu, wszystkie czynniki pośredniczące między pierwszym czynnikiem działającym a ostatecznym celem są celem dla czynników poprzedzających, a zasadą czynną w stosunku do następujących po nich. Jeśli więc dążenia działającego nie odnoszą się do czegoś określonego, lecz — jak powiedziano — działania postępują w nieskończoność, to zasady czynne muszą postępować w nieskończoność. A to jest niemożliwe, jak wykazaliśmy powyżej. Dążenia czynnika działającego muszą więc odnosić się do czegoś określonego.

Poza tym. Każdy czynnik działający działa albo z natury, albo przez intelekt. Nie ma wątpliwości, że czynniki działające przez intelekt działają dla celu, ich działanie bowiem polega na tym, że najpierw w intelekcie ujmują pojęciowo to, co osiągają przez działanie, i na mocy tego uprzedniego ujęcia działają— to bowiem znaczy działać przez intelekt. Jak zaś w ujmującym pojęciowo intelekcie istnieje całe podobieństwo skutku, do którego się dochodzi przez działanie poznającego umysłowo, tak w czynniku działającym z natury istnieje uprzednio podobieństwo skutku naturalnego, które to podobieństwo determinuje tę czynność do owego skutku — ogień bowiem rodzi ogień, a oliwka oliwkę. Jak więc czynnik działający przez intelekt dąży przez swe działanie do określonego celu, tak też dąży do określonego celu czynnik działający z natury. Każdy więc czynnik działający działa ze względu na cel.

Co więcej. Ze złem (*peccatum*) spotykamy się tylko tam, gdzie się działa ze względu na cel. Nikomu bowiem nie ma się za złe, jeżeli ma braki w nie swojej dziedzinie — lekarzowi bowiem ma się za złe, jeśli nie umie wyleczyć, ale nie ma się tego za złe architektowi lub gramatykowi. Otóż zło znajdujemy w rzeczach, które powstają przez sztukę, na przykład gdy gramatyk mówi niepoprawnie, oraz w tych, które powstają z natury, jak na przykład gdy się rodzą potworki. Tak więc zarówno czynnik działający z natury, jak i czynnik działający przez sztukę i w sposób zamierzony działa ze względu na cel.

Podobnie. Gdyby czynnik działający nie dążył do jakiegoś określonego skutku, wszystkie skutki byłyby mu obojętne. To zaś, czego

23

stosunek do wielu rzeczy jest obojętny, do jednej z nich dąży w swym działaniu nie bardziej niż do drugiej. Stąd też z tego, co się odnosi do dwóch możliwości (a *contingente ad utrumque),* nie wynika żaden skutek, jeśli nie zostanie przez coś zdeterminowane do jednej. Niemożliwe by więc było, by działało. A zatem każdy czynnik działający dąży do jakiegoś określonego skutku, który nazywa się jego celem.

Istniejązaś czynności, które, jak się wydaje, nie mają żadnego celu, jak na przykład zabawy, kontemplacja, a także czynności wykonywane automatycznie, jak drapanie brody i temu podobne — z czego ktoś mógłby wyciągnąć wniosek, że istnieje jakiś czynnik działający, który nie działa ze względu na cel. Należy jednak wiedzieć, że kontemplacja nie ma żadnego innego celu, lecz sama jest celem. Zabawy zaś niekiedy same są celem: gdy ktoś się bawi tylko dla przyjemności zawartej w zabawie, a niekiedy

mają cel: gdy bawimy się po to, by potem lepiej się uczyć. Natomiast czynności wykonywane automatycznie nie pochodzą od intelektu, lecz od jakiegoś nagłego wyobrażenia lub zasady naturalnej. Tak na przykład zaburzenie wilgotności, wywołujące swędzenie, jest przyczyną drapania brody, co dzieje się bez udziału intelektu. A zatem i te czynności dążą do jakiegoś celu, chociaż poza porządkiem intelektu.

W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że wszystko się dzieje z konieczności materii, i wykluczyli całkowicie przyczynę celową.

Rozdział 3 <<
KAŻDY CZYNNIK DZIAŁAJĄCY DZIAŁA ZE WZGLĘDU NA DOBRO

Następnie należy wykazać, że każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

To bowiem, że każdy czynnik działający zmierza do celu, jest jasne stąd, że każdy czynnik działający dąży do czegoś określone-

go. To zaś, do czego dąży w sposób określony, musi być dla niego czymś odpowiednim, nie dążyłby bowiem do tego, gdyby mu to w pewien sposób nie odpowiadało. Co zaś jest dla kogoś odpowiednie, jest dla niego dobrem. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

Oprócz tego. Celem jest to, w czym znajduje zaspokojenie pragnienie działającego lub poruszającego i rzeczy poruszanej. Zaspokajanie pragnienia należy zaś do istoty dobra, dobrem bowiem jest to, czego wszystko pożąda. Zatem wszelkie działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro.

Co więcej. Wydaje się, że wszelkie działanie i ruch w pewien sposób odnoszą się do istnienia: albo żeby zachować istnienie gatunku lub jednostki, albo żeby nowe istnienie otrzymać. To zaś, co jest bytem, jest dobrem. I dlatego wszystko pożąda istnienia. Wszelkie więc działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro.

Dalej. Wszelkie działanie i ruch dokonują się ze względu na jakąś doskonałość. Jeśli bowiem samo działanie jest celem, to jest oczywiste, że jest doskonałością drugą działającego. Jeżeli zaś działanie jest przemianą materii zewnętrznej, to jest jasne, że poruszający zamierza wprowadzić pewną doskonałość w rzecz poruszaną; do niej dąży także rzecz poruszana, jeśli jest to ruch naturalny. To zaś nazywamy dobrym, co jest doskonałe. Wszelkie więc działanie i ruch są ze względu na dobro.

Podobnie. Każdy czynnik działający działa o tyle, o ile jest urzeczywistniony. Działając zaś, dąży do czegoś podobnego do siebie. A zatem dąży do jakiegoś urzeczywistnienia. Każde zaś urzeczywistnienie jest z natury dobre, zło bowiem spotykamy tylko w możności, która nie osiąga urzeczywistnienia. Każde więc działanie odbywa się ze względu na dobro.

Co więcej. Czynnik działający przez intelekt działa ze względu na cel w ten sposób, że sam sobie wyznacza cel, natomiast czynnik działający z natury, chociaż działa ze względu na cel, jak udowodniliśmy [III, 2], to jednak nie wyznacza sobie celu — skoro nie zna pojęcia celu — lecz jest poruszany do celu określonego przez kogoś

innego. Czynnik działający przez intelekt wyznacza zaś sobie cel nie inaczej, jak tylko wzgodności z pojęciem dobra (*sub ratione boni);* przedmiot poznania umysłowego porusza bowiem tylko jako dobro, a to jest przedmiotem woli. Przeto i czynnik działający z natury jest poruszany i działa ze względu na jakiś cel tylko o tyle, o ile ten cel jest dobry, ponieważ czynnikowi działającemu z natury cel jest narzucony przez jakieś pożądanie. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

Podobnie. Tym samym co do istoty jest unikanie zła i pożądanie dobra, tak jak tym samym co do istoty jest ruch od dołu i ruch w górę. Widzimy zaś, że wszystko unika zła: czynniki działające przez intelekt unikają czegoś dlatego, że ujmują to jako złe, a wszystkie naturalne czynniki działające, na ile potrafią opierają się zniszczeniu, które jest złem dla każdego. Wszystko więc działa ze względu na dobro.

Co więcej. To, co jest wynikiem działania jakiegoś czynnika działającego jako niezamierzone, nazywamy przypadkowym lub zależnym od losu. Widzimy zaś, że w dziełach natury zawsze albo bardzo często dzieje się to, co lepsze. Na przykład liście roślin są tak rozłożone, że chronią owoce, układ członków zwierząt jest taki, że zwierzę może się obronić. Jeśli więc się to zdarza jako niezamierzone przez naturalny czynnik działający, to znaczy, że pochodzi z przypadku lub zrządzenia losu. Ale to jest niemożliwe, gdyż czymś przypadkowym lub zależnym od losu nie jest coś, co się zdarza zawsze lub często, lecz to, co się zdarza rzadko. Zatem naturalny czynnik działający dąży do tego, co lepsze. A tym bardziej czynnik działający przez intelekt. Każdy więc czynnik działający dąży w działaniu do dobra.

Podobnie. Wszystko, co jest poruszane, dochodzi do kresu ruchu dzięki czynnikowi poruszającemu i działającemu. To więc, co porusza, i to, co jest poruszane, musi dążyć do tego samego. Poruszany zaś, skoro jest w możności, zmierza do urzeczywistnienia, a tym samym do doskonałości i dobra — przez ruch bowiem przechodzi z możności do urzeczywistnienia. A zatem czynnik poruszający i działający, poruszając i działając, zawsze dąży do dobra.

26

Dlatego filozofowie, definiując dobro, powiedzieli: „Dobrem jest to, czego wszystko pożąda"[3]. Także Dionizy powiada w IV rozdziale *Imion boskich*, że „wszystko pożąda tego, co dobre i najlepsze"[4].

Rozdział 4
ZŁO W RZECZACH JEST NIEZAMIERZONE

Wynika stąd dalej, że zło zdarzające się w rzeczach nie jest zamierzone przez czynniki działające.

Jest bowiem jasne, że jeśli z działania wypływa coś innego niż to, co zamierzył działający, to przydarza się to wbrew jego zamiarowi. Zło jest zaś różne od dobra, które zamierza każdy czynnik działający. A zatem zło przydarza się wbrew jego zamiarowi.

Podobnie. Ułomność skutku i działania wynika z jakiejś ułomności zasad działania, jak na przykład w wyniku uszkodzenia nasienia rodzi się potworek, a wynikiem skrzywienia nogi jest utykanie. Działający zaś działa na miarę mocy czynnej, jaką posiada, a nie na miarę braku tej mocy. A zgodnie z tym, jak działa, zmierza do celu. Zmierza więc do celu odpowiadającego mocy. Zatem wynik odpowiadający brakowi mocy będzie niezamierzony. Tym zaś jest zło. Zło zatem przydarza się jako niezamierzone.

Co więcej. Do tego samego zdąża ruch bytu w ruchu i poruszanie poruszającego. Byt w ruchu zmierza zaś sam przez się do dobra, do zła natomiast zmierza przypadłościowo i w sposób niezamierzony. Widać to najlepiej w powstawaniu i ginięciu. Materia bowiem, gdy ma jedną formę, jest w możności do innej formy i do braku formy już posiadanej, jak na przykład materia posiadająca formę powietrza jest w możności w stosunku do formy ognia oraz do braku formy

3 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).
4 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 7 (PG 3,704 B; por. PL 122, 1132 D-l 133 A).

powietrza. I w stosunku do obydwu przemiana materii kończy się równocześnie: w stosunku do formy ognia — gdy powstaje ogień, w stosunku do braku formy powietrza — gdy ulega zniszczeniu powietrze. Zamiar zaś i pożądanie materii kieruje się nie do braku, lecz do formy; materia bowiem nie dąży do czegoś niemożliwego. Jest zaś niemożliwe, by materia istniała jako pozbawiona formy (*sub privatione),* jest natomiast możliwe, by istniała, posiadając formę *(sub forma).* To więc, że traci formę, jest niezamierzone — traci ją zaś dlatego, że dochodzi do formy, którą zamierza, z czego z konieczności wynika brak poprzedniej formy. A zatem przemiana materii przy powstawaniu i ginięciu skierowana jest sama przez się do formy, brak zaś formy jest konsekwencją niezamierzoną. I tak samo musi być we wszystkich ruchach. Dlatego w każdym ruchu jest pod pewnym względem powstawanie i ginięcie: na przykład gdy coś się zmienia z białego w czarne, białe ginie, a powstaje czarne. Otóż dobro jest wtedy, gdy materia jest doskonała dzięki formie, a możność dzięki właściwemu urzeczywistnieniu, zło zaś wówczas, gdy jest pozbawiona właściwego urzeczywistnienia. A zatem każda rzecz, która się porusza, zamierza w swym ruchu dojść do dobra, do zła zaś dochodzi w sposób niezamierzony. Skoro więc każdy czynnik działający i poruszający dąży do dobra, zło pojawia się wbrew zamiarowi czynnika działającego.

Co więcej. W czynnikach działających przez intelekt czy przez jakąkolwiek władzę osądu zamiar idzie za poznaniem, do tego bowiem kieruje się zamiar, co zostaje poznane jako cel. Jeśli więc dochodzi się do czegoś, czego formy poznawczej się nie posiada, będzie to niezamierzone. Jeśli na przykład ktoś zamierza zjeść miód, a zje żółć, sądząc, że to miód, będzie to niezamierzone. Lecz każdy czynnik działający przez intelekt zmierza do czegoś z tego względu, że ujmuje to jako dobro, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 3], Jeśli więc nie jest to dobre, lecz złe, to znaczy, że będzie to niezamierzone. A zatem czynnik działający przez intelekt nie czyni zła inaczej, jak tylko w sposób niezamierzony. Skoro więc dążenie do dobra jest wspólne dla czynnika działającego przez intelekt i dla

czynnika działającego z natury, zło nie wynika z zamiaru żadnego czynnika działającego, lecz jest niezamierzone.

Stąd powiada Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich,* że „zło jest poza zamierzeniem i wolą"[5].

Rozdział 5 i 6 <<

ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE ZŁO NIE JEST NIEZAMIERZONE [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Istnieją pewne argumenty, które zdają się sprzeciwiać powyższemu stanowisku.

1. To bowiem, co wydarza się wbrew zamierzeniu działającego, nazywamy losowym, przypadkowym i rzadkim. O złu zaś nie mówimy, że zdarza się losowo, przypadkowo i rzadko, lecz zawsze lub często; w przyrodzie bowiem powstawaniu zawsze towarzyszy rozkład. Także wśród czynników działających przez wolę często przydarza się zło grzechu *(peccatum*), gdyż postępować cnotliwie jest tak trudno, jak wskazać środek koła, jak powiada Arystoteles w II księdze *Etyki*[6]. Nie wydaje się więc, żeby zło nie pochodziło z zamierzenia.

2. Podobnie. Arystoteles mówi wyraźnie w III księdze *Etyki*[1], że złe postępowanie jest zależne od woli. I dowodzi tego za pomocą wnioskowania, że niesprawiedliwość popełnia się dobrowolnie, jest zaś czymś niedorzecznym sądzić, że ktoś, kto popełnia dobrowolnie niesprawiedliwość, nie chce być niesprawiedliwy, a ktoś, kto dobrowolnie cudzołoży, nie chce być niewstrzemięźliwy. Dowodzi tego także, opierając się na fakcie, że prawodawcy karzą złych jako

5 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 32 (PG 3, 732 D).
6 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 9 (1109a 24-26).
7 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5 (1113b 16-17).

takich, którzy popełniają zło dobrowolnie. Nie wydaje się więc, żeby zło było poza wolą lub zamierzeniem.

3. Oprócz tego. Każdy ruch naturalny dąży do celu zamierzonego przez naturę. Rozkład jest zaś przemianą naturalną, tak samo jak powstawanie. Jego więc cel, to znaczy brak — zawierający w sobie pojęcie zła — jest zamierzony przez naturę, tak jak forma i dobro, które są celem powstawania.

[Rozdział 6]

Żeby odpowiedzieć możliwie jasno na przedstawione argumenty, należy uwzględnić to, że mówiąc o złu, możemy wyróżnić zło w substancji oraz zło w jej działaniu. Zło w substancji pochodzi stąd, że brakuje jej czegoś, co należy do jej natury (*quod natum est)* i co powinna posiadać. Jeśli bowiem człowiek nie posiada skrzydeł, nie jest to dla niego złem, gdyż ich posiadanie nie należy do jego natury. Również jeżeli nie posiada jasnych włosów, nie jest to złem, bo nawet jeśli należy to do jego natury, to jednak nie musi ich posiadać. Jest jednak złem, jeśli nie posiada rąk, których posiadanie należy do jego natury i które mieć powinien, jeżeli ma być doskonały; ale dla ptaka nie jest to złem. Wszelki zaś brak, jeśli się go pojmuje ściśle i we właściwym znaczeniu, odnosi się do tego, czego posiadanie należy do natury jakiejś rzeczy, i co posiadać powinna. A zatem w tak rozumianym braku zawsze zawiera się pojęcie zła.

Ponieważ zaś materia jest w możności do wszystkich form, posiadanie ich wszystkich należy wprawdzie do jej natury, ale żadna nie jest jej przypisana, skoro bez dowolnej z nich może być doskonała w sposób rzeczywisty. Jakaś jednak forma jest przypisana każdej z rzeczy, które składają się z materii. Woda bowiem nie mogłaby istnieć, gdyby nie miała formy wody; także ogień nie mógłby istnieć, gdyby nie posiadał formy ognia. Zatem brak tego rodzaju formy w odniesieniu do materii nie jest złem materii; natomiast jest złem

w odniesieniu do tego, czego jest formą, jak na przykład brak formy ognia jest złem dla ognia. A ponieważ zarówno o brakach, jak i dyspozycjach (*habitus*) oraz formach mówi się, że istnieją tylko
0 tyle, o ile istnieją w podmiocie, brak, jeśli jest złem w odniesieniu do podmiotu, w którym tkwi, będzie złem bezwzględnie, w innym zaś razie będzie złem czegoś, a nie bezwzględnie. Jeśli więc człowiekowi brak ręki, jest to brakiem bezwzględnie, jeśli zaś materii brak formy powietrza, nie jest to złem bezwzględnie, lecz jest złem dla powietrza.

Brak zaś porządku lub należnej miary w działaniu jest złem działania. A ponieważ każde działanie powinno mieć pewien porządek
1 pewną miarę, taki brak w działaniu musi być złem bezwzględnie.

Biorąc to pod uwagę, należy stwierdzić, że nie wszystko, co jest niezamierzone, musi być zależne od losu lub przypadkowe, jak to zakłada pierwszy argument. Jeśli bowiem coś niezamierzonego wynika zawsze lub często z czegoś, co jest zamierzone, to nie będzie to losowe lub przypadkowe. Tak na przykład, jeżeli ktoś, kto zamierza się rozkoszować słodyczą wina, przy tym się upije, nie będzie to losowe ani przypadkowe; byłoby zaś przypadkowe, gdyby występowało rzadko.

Tak więc zło naturalnego rozkładu, mimo że jest niezamierzone przez przyczynę powstawania, następuje zawsze — zawsze bowiem z formą jednej rzeczy wiąże się brak innej. Dlatego rozkład nie zdarza się przypadkowo ani rzadko, jakkolwiek brak czasami nie jest złem bezwzględnie, lecz tylko dla czegoś, jak powiedzieliśmy. Jeśli zaś jest to brak, który rzecz powstającą pozbawia czegoś, co jest jej przypisane, wówczas będzie to przypadkowe i będzie złem bezwzględnie, jak na przykład gdy rodzą się potworki — nie wynika to bowiem koniecznie z tego, co jest zamierzone, lecz się temu sprzeciwia, gdyż zamiarem czynnika działającego jest doskonałość rzeczy powstającej.
Zło działania w naturalnych czynnikach działających przydarza się zaś na skutek ułomności władzy czynnej. Jeśli więc czynnik sprawczy ma władzę ułomną wówczas owo zło następuje poza jego

zamiarem, ale nie będzie przypadkowe, gdyż z takiego czynnika działającego wynika ono w sposób konieczny — o ile oczywiście ów czynnik działający podlega tej ułomności władzy zawsze lub często. Będzie zaś przypadkowe, jeżeli ułomność przydarza mu się rzadko.

Natomiast w czynnikach działających z wolnej woli, jeśli ma nastąpić działanie, zamiar kieruje się do pewnego dobra jednostkowego; wszak porusza nie to, co ogólne, lecz to, co jednostkowe, w czym jest urzeczywistnienie. Jeśli więc z owym zamierzonym dobrem zawsze lub często łączy się pojęciowo brak dobra, to zło moralne wynika nie przypadkowo, lecz albo zawsze, albo często. Jest tak na przykład, gdy ktoś pragnie współżyć z kobietą dla przyjemności, ale z tą przyjemnością łączy się nieporządek cudzołóstwa — w tej sytuacji zło cudzołóstwa nie dzieje się przypadkowo. Zło przypadkowe byłoby wtedy, gdyby z tego, co ktoś zamierza, wynikało jakieś zło w niewielu wypadkach, jak na przykład, gdy ktoś zabija człowieka, strzelając do ptaka.

To zaś, że często się dąży do takich dóbr, z których wynika utrata dobra zgodnego z rozumem, pochodzi stąd, że wielu ludzi żyje według zmysłów, dlatego że to, co podpada

pod zmysły, jest dla nas najbardziej widoczne i wśród szczegółowych okoliczności, w których odbywa się działanie, porusza skuteczniej; z wielu zaś takich dóbr wynika utrata dobra zgodnego z rozumem.

Wynika stąd, że chociaż zło jest niezamierzone, to jednak, jak twierdzi drugi argument, jest zależne od woli, aczkolwiek nie samo przez się, lecz przypadłościowo. Zamiar bowiem odnosi się do celu ostatecznego, którego się chce dla niego samego, chcenie natomiast odnosi się także do tego, czego się chce z powodu czegoś innego, nawet jeżeli bezwzględnie by się tego nie chciało. Tak na przykład zamiarem tego, kto dla ocalenia wrzuca towary do morza, nie jest wyrzucenie towarów, lecz ocalenie, wyrzucenia zaś chce on nie w sposób bezwzględny, lecz dla ocalenia. Podobnie, gdy dla osiągnięcia jakiegoś zmysłowego dobra ktoś chce wykonać czyn nieuporządkowany, nie zamierza nieporządku ani nie chce go

bezwzględnie, lecz ze względu na owo dobro. Dlatego też złość i grzech nazywa się dobrowolnymi w ten sposób, jak wyrzucenie towarów do morza.

Tak samo odpowiada się na trzeci zarzut. Albowiem przemiana rozkładu nie zachodzi nigdy bez przemiany powstawania, a zatem i kresu rozkładu nie ma bez kresu powstawania. Natura nie dąży więc do kresu rozkładu osobno poza kresem powstawania, lecz do obu naraz. Albowiem bezwzględnym zamiarem natury nie jest, by nie istniała woda, lecz by istniało powietrze, a gdy ono istnieje, przestaje istnieć woda. Przeto bezpośrednim zamiarem natury jest to, by istniało powietrze; by zaś nie istniała woda, jest jej zamiarem tylko o tyle, o ile jest to związane z istnieniem powietrza. Tak więc braki leżą w zamiarze natury nie same przez się, lecz przypadłościowo, formy zaś same przez się.

Z powyższych ustaleń wynika, że to, co jest złem bezwzględnie, jest w dziełach natury całkowicie niezamierzone, jak na przykład gdy rodzą się potworki. Co zaś jest złem nie bezwzględnie, lecz tylko dla kogoś, jest zamierzone przez naturę nie samo przez się, lecz przypadłościowo.

Rozdział 7
ZŁO NIE JEST ŻADNĄ ISTOTĄ

Z tego wynika dalej, że żadna istota nie jest sama przez się zła.

Zło bowiem, jak powiedzieliśmy [III, 6], nie jest niczym innym, jak brakiem tego, co jest dla kogoś naturalne i co powinien posiadać — w ten bowiem sposób wszyscy używają nazwy „zło".

Brak zaś nie jest żadną istotą lecz negacją w substancji. Zło więc nie jest żadną istotą w rzeczach.

Ponadto. Każda rzecz posiada istnienie stosownie do swej istoty. O ile zaś posiada istnienie, o tyle posiada jakieś dobro. Jeśli bowiem dobrem jest to, czego wszystko pożąda, dobrem trzeba nazwać samo

istnienie, ponieważ wszystko pożąda istnienia. Każda zatem rzecz jest dobra dzięki temu, że posiada istotę. Dobro zaś i zło są sobie przeciwne. Nic zatem nie jest złe przez to, że posiada istotę. Żadna więc istota nie jest zła.

Co więcej. Każda rzecz jest albo czynnikiem działającym, albo czymś uczynionym. Zło zaś nie może być czynnikiem działającym, ponieważ cokolwiek działa, działa o tyle, o ile jest urzeczywistnione i doskonałe. Podobnie też nie może być czymś uczynionym, gdyż kresem wszelkiego powstawania jest forma i dobro. Żadna więc rzecz nie jest co do swej istoty zła.

Podobnie. Nic nie dąży do swojego przeciwieństwa, każda bowiem rzecz pożąda tego, co jest do niej podobne i co jej odpowiada. Każdy zaś byt dąży w działaniu do dobra, jak wykazaliśmy [III, 3], Żaden więc byt jako taki nie jest zły.

Co więcej. Każda istota jest dla jakiejś rzeczy naturalna. Jeśli bowiem należy do rodzaju substancji, to jest samą naturą rzeczy. Jeśli zaś do rodzaju przypadłości, to musi mieć przyczynę w zasadach jakiejś substancji, i w ten sposób będzie naturalna dla tej substancji, chociaż może dla innej substancji nie jest naturalna, jak na przykład ciepło jest naturalne dla ognia, a nie jest naturalne dla wody. To zaś, co samo przez się jest złe, nie może być dla żadnej rzeczy naturalne. Do pojęcia zła należy bowiem brak tego, czego posiadanie jest dla rzeczy naturalne i co się jej należy. Zło zatem, skoro jest brakiem tego, co naturalne, nie może być dla nikogo naturalne. Stąd też wszystko, co istnieje z natury w jakiejś rzeczy, jest dla tej rzeczy dobrem, a jeśli jej tego brak, jest złem. Żadna więc istota nie jest sama w sobie zła.

Co więcej. Każda rzecz, która posiada jakąś istotę, albo sama jest formą, albo posiada jakąś formę; forma bowiem umieszcza każdą rzecz w rodzaju lub gatunku. Forma zaś jako taka stanowi jakieś dobro, ponieważ jest zasadą działania, celem, do którego dąży każdy sprawca, i urzeczywistnieniem, przez które każda rzecz posiadająca formę jest doskonała. Wszystko więc, co posiada jakąś istotę jako taką, jest dobre. Zło więc nie posiada żadnej istoty.

34

Podobnie. Byt dzieli się na urzeczywistnienie i możność. Urzeczywistnienie zaś jako takie jest dobre, ponieważ na ile rzecz jest urzeczywistniona, na tyle jest doskonała. Również możność jest pewnym dobrem, możność bowiem dąży do urzeczywistnienia, jak to widać w każdym ruchu; jest także dostosowana do urzeczywistnienia, a nie przeciwna; należy też do tego samego rodzaju co urzeczywistnienie; i wreszcie brak przysługuje jej tylko przypadłościowo. Wszystko więc, co istnieje w jakikolwiek sposób — o ile jest bytem, o tyle jest dobre. Zło więc nie ma żadnej istoty.

Co więcej. W drugiej księdze niniejszego dzieła [II, 15] zostało udowodnione, że wszelki byt — w jakikolwiek sposób istnieje — pochodzi od Boga. Wykazaliśmy też w pierwszej księdze [I, 28; I, 41], że Bóg jest doskonałą dobrocią. Skoro więc skutek dobra nie może być zły, jest rzeczą niemożliwą by jakikolwiek byt jako taki był zły.

Z tej racji powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre"; a także w Księdze Eklezjastesa 3 [Koh 3,11]: „Wszystko uczynił dobre w swoim czasie"; oraz w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże jest dobre".

Także Dionizy mówi w IV rozdziale *Imion boskich*[8], że zło nie istnieje — to znaczy nie istnieje samo przez się — ani nie jest niczym w istniejących rzeczach, jak przypadłość, na przykład biel czy czerń.

W ten sposób usuwa się błąd manichejczyków[9], którzy twierdzili, że niektóre rzeczy są złe ze swej natury.

8 Pseudo -Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 19 (PG 3, 716 B D).
9 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

35

Rozdział 8 i 9 <<
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE ZŁO JEST JAKĄŚ NATURĄ LUB RZECZĄ [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Wydaje się, że pewne argumenty mogą przeczyć powyższemu stanowisku.

1. O gatunku każdej rzeczy decyduje bowiem właściwa różnica gatunkowa. Zło jest zaś różnicą gatunkową niektórych rodzajów, a mianowicie sprawności i działań moralnych, jak bowiem cnota jest co do swego gatunku dobrą sprawnością, tak przeciwna tej cnocie wada jest co do gatunku złą sprawnością. Podobnie ma się rzecz z aktami cnót i wad. Zło więc nadaje gatunkowość pewnym rzeczom. Jest więc jakąś istotą i czymś naturalnym dla niektórych rzeczy.

2. Oprócz tego. Każde z przeciwieństw jest pewną naturą. Gdyby bowiem niczego nie stanowiło, wówczas drugie z przeciwieństw byłoby brakiem lub czystą negacją. Otóż mówi się, że dobro i zło są sobie przeciwne. A więc zło jest pewną naturą.

3. Podobnie. Arystoteles w *Kategoriach*[10] nazywa dobro i zło rodzajami przeciwieństw. Każdy zaś rodzaj posiada jakąś istotę i naturę, niebyt bowiem nie posiada ani gatunków, ani różnic, a wobec tego to, co nie istnieje, nie może być rodzajem. Zło zatem jest jakąś istotą i naturą.

4. Dalej. Wszystko, co działa, jest pewną rzeczą. Zło zaś działa jako zło, sprzeciwia się bowiem dobru i niszczy je. Zło więc jako zło jest jakąś rzeczą.

5. Co więcej. Wszędzie, gdzie występuje stopniowanie, muszą być jakieś rzeczy uporządkowane; negacje i braki nie podlegają wszak stopniowaniu. Widzimy zaś, że w przypadku zła jedno jest większe od drugiego. Zło więc, jak się wydaje, musi być jakąś rzeczą.

10 Arystoteles, *Praedicamenta* 11 (14a 23-25).

36

6. Oprócz tego. Rzecz i byt są zamienne. Zło zaś istnieje w świecie. Jest więc jakąś rzeczą i naturą.

[Rozdział 9]

Nie jest trudno odpowiedzieć na powyższe argumenty. Zło i dobro uznaje się bowiem za różnice gatunkowe działań moralnych, jak przyjmuje pierwszy argument — ponieważ działania moralne zależą od woli. O tyle wszak coś należy do dziedziny moralności, o ile jest dobrowolne. Przedmiotem woli jest zaś cel i dobro. Stąd to, co należy do moralności, otrzymuje gatunek od celu, podobnie jak działania naturalne od formy zasady czynnej, jak na przykład ogrzewanie od ciepła. Ponieważ więc dobro i zło orzeka się na podstawie powszechnego przyporządkowania do celu lub braku tego przyporządkowania, pierwszymi różnicami w dziedzinie moralności muszą być dobro i zło. Każdy zaś rodzaj musi posiadać jedną pierwszą miarę. Taką miarą w moralności jest rozum. Dobro i zło w dziedzinie moralności trzeba zatem określać na podstawie celu

rozumu. To więc, co w dziedzinie moralności otrzymuje gatunek od celu zgodnego z rozumem, określa się jako dobre co do swego gatunku, a to, co otrzymuje gatunek od celu przeciwnego celowi rozumu, określa się jako złe co do swego gatunku. Ów cel zaś, nawet jeśli przekreśla cel rozumu, jest mimo to jakimś dobrem, na przykład czymś przyjemnym zmysłowo lub czymś tego rodzaju. Stąd też [rzeczy przyjemne zmysłowo] są dobrami dla niektórych zwierząt, a także dla człowieka, gdy ich miarę określa rozum; zdarza się też, że coś, co jest złe dla jednego, jest dobre dla kogoś innego. I dlatego nawet tego zła, które stanowi różnicę gatunkową w dziedzinie działań moralnych, nie wprowadza coś, co jest ze swej istoty złe, lecz coś, co samo w sobie jest dobre, ale jest złe dla człowieka, o ile pozbawia porządku rozumu, który jest dobrem człowieka.

37

Wynika stąd także, że zło i dobro są przeciwieństwami, gdy je rozpatrujemy w dziedzinie moralności, ale nie gdy je rozpatrujemy bezwzględnie, jak przyjmuje drugi argument; lecz zło jako zło jest brakiem dobra.

W ten sam sposób można rozumieć sformułowanie, że zło i dobro, jako należące do dziedziny moralności, są rodzajami przeciwieństw, z czego wychodził trzeci argument. We wszystkich bowiem przeciwieństwach należących do dziedziny moralności albo oba są złem, jak na przykład rozrzutność i skąpstwo, albo jedno jest dobre, a drugie złe, jak hojność i skąpstwo. Zło moralne jest zatem i rodzajem, i różnicą — nie przez to, że jest brakiem dobra rozumu, na podstawie czego orzeka się zło, lecz z racji natury działania lub sprawności skierowanej do jakiegoś celu, który się sprzeciwia należytemu celowi rozumu; tak na przykład człowiek niewidomy jest ludzką jednostką nie o ile jest niewidomy, lecz o ile jest tym oto człowiekiem, a nierozumność jest różnicą gatunkową zwierzęcia nie z powodu braku rozumu, lecz z racji takiej natury, której towarzyszy brak rozumu.

Można także powiedzieć, że Arystoteles, twierdząc iż zło i dobro są rodzajami, nie wypowiada swej własnej opinii — skoro ich nie wymienia wśród pierwszych dziesięciu rodzajów, z których każdy posiada jakieś przeciwieństwo — lecz opinię Pitagorasa[11], który głosił, że dobro i zło są pierwszymi rodzajami i pierwszymi zasadami, i który twierdził, że w każdym z nich mieści się dziesięć pierwszych przeciwieństw, a mianowicie w dobru: skończone, parzyste, jedno, prawe, męskie, spoczywające, proste, jasność, kwadratowe i wreszcie dobre; w złu zaś: nieskończone, nieparzyste, mnogie, lewe, żeńskie, ruchome, krzywe, ciemność, nierównoboczne i w końcu złe. Także w wielu innych fragmentach dzieł logicznych Arystoteles w ten sposób wykorzystuje przykłady zaczerpnięte z wypowiedzi różnych filozofów jako prawdopodobne w owym czasie.

11 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 5 (986a 22-26).

38

Jednak i to sformułowanie zawiera pewną prawdę, gdyż jest niemożliwe, by zdanie prawdopodobne było całkowicie fałszywe. W przypadku wszystkich przeciwieństw jest bowiem tak, że jedno jest doskonałe, a drugie „zmniejszone" (*diminutum*), jakby posiadające w sobie jakiś brak, na przykład to, co białe, i to, co ciepłe, są doskonałe, a to, co zimne, i to, co czarne, są niedoskonałe, co oznacza jakby brak. Ponieważ więc wszelkie zmniejszenie i brak należą do istoty zła, a wszelka doskonałość i pełnia do istoty dobra,

wydaje się, że zawsze w przypadku przeciwieństw jedno się zawiera w dobru, a drugie się zbliża do istoty zła. A wobec tego wydaje się, że dobro i zło są rodzajami wszystkich przeciwieństw.

Dzięki temu widać też, w jaki sposób zło sprzeciwia się dobru, z czego wychodził czwarty argument. Przez to bowiem, że do formy i celu — które stanowią jakieś dobro i są prawdziwymi zasadami działania — dołącza się brak przeciwnej formy i przeciwnego celu, działanie wynikające z takiej formy i z takiego celu przypisuje się brakowi i złu, aczkolwiek przypadłościowo, bo brak jako taki nie jest zasadą żadnego działania. Dlatego też Dionizy trafnie mówi w IV rozdziale *Imion boskich*[12], że zło zwalcza dobro nie inaczej, jak tylko mocą dobra, samo przez się jest zaś słabe, bezsilne, gdyż nie jest zasadą żadnego działania. Mówi się jednak, że zło niszczy dobro nie tylko przez to, iż działa mocą dobra — jak zostało wyłożone — lecz formalnie, samo przez się, jak na przykład ślepota niszczy wzrok, ponieważ jest samą utratą wzroku; w ten sposób mówi się również, że biel barwi ścianę, dlatego że jest samą barwą ściany.

Rzecz nazywa się lepszą lub gorszą od innej z racji oddalenia od dobra. W ten bowiem sposób rzeczy zawierające brak nasilają się i osłabiają, jak na przykład nierówne i niepodobne. Bardziej nierównym nazywa się wszak to, co się bardziej oddala od równości, a bardziej niepodobnym to, co odchodzi od podobieństwa. Stąd też gorszym nazywa się to, co jest bardziej pozbawione dobra, jakby bardziej oddalone od dobra. Braki zaś nasilają się nie z tej racji,

12 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 20 (PG 3, 717-721); IV, 31 (PG 3, 732 B-C).

jakoby posiadały jakąś istotę, jak jakości i formy — co podawał piąty argument — lecz przez wzrastanie przyczyny powodującej brak. Na przykład powietrze jest tym ciemniejsze, im więcej przeszkód oddzieli je od światła, w ten bowiem sposób bardziej się oddala od uczestnictwa w świetle.

I wreszcie, twierdzi się, że na świecie istnieje zło, nie w znaczeniu, jakoby miało jakąś istotę lub istniało jako jakaś rzecz —jak głosi szósty argument — lecz z racji, że jakaś rzecz jest zła przez samo zło. Na przykład mówi się, że ślepota i jakikolwiek brak istnieją, ponieważ zwierzę jest ślepe przez ślepotę. Byt bowiem orzeka się dwojako, jak uczy Filozof w *Metafizyce*[13]. Po pierwsze, o ile oznacza istotę rzeczy i dzieli się na dziesięć kategorii; tym sposobem żadnego braku nie można nazywać bytem. Po drugie, o ile oznacza prawdę złożenia; i w ten sposób zło i brak nazywa się bytami, o ile się mówi, że przez ów brak jakaś rzecz jest czegoś pozbawiona.

Rozdział 10
PRZYCZYNĄ ZŁA JEST DOBRO

Z tego, co powiedzieliśmy, można wywnioskować, że zła nie powoduje nic innego, jak tylko dobro.

Jeśli bowiem przyczyną jakiegoś zła jest zło, zło zaś działa nie inaczej, jak tylko mocą dobra, jak tego dowiedliśmy [III, 9], to pierwotną przyczyną zła musi być owo dobro.

Dalej. To, czego nie ma, nie jest niczego przyczyną. Każda więc przyczyna musi być jakimś bytem. Zło zaś nie jest żadnym bytem, jak tego dowiedliśmy [III, 7]. Zło zatem nie może być przyczyną niczego. Jeśli więc coś jest przyczyną zła, musi to być dobrem.

13 Arystoteles, *Metaphysica* V, 7 (1017a 22-35).

Podobnie. Cokolwiek w sposób właściwy i samo przez się jest przyczyną czegoś, dąży do właściwego sobie skutku. Gdyby więc zło było samo przez się przyczyną czegoś, dążyłoby do właściwego sobie skutku, mianowicie do zła. To zaś jest fałszem; wykazaliśmy bowiem [III, 3], że każdy działający dąży do dobra. Zło zatem jest przyczyną czegoś nie samo przez się, lecz tylko przypadłościowo. Otóż każda przyczyna przypadłościowa sprowadza się do przyczyny samej przez się. Tylko zaś dobro może być przyczyną samo przez się, natomiast zło nie może. Zło zatem ma przyczynę w dobru.

Oprócz tego. Każda przyczyna jest albo materią albo formą albo czynnikiem działającym, albo celem. Zło zaś nie może być ani materią, ani formą; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 7], że zarówno byt urzeczywistniony, jak i byt w możności są czymś dobrym. Podobnie też nie może być czynnikiem działającym, gdyż każda rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona i o ile posiada formę. Nie może też być celem, gdyż jest niezamierzone, jak udowodniliśmy [III, 4]. Zło więc nie może być przyczyną niczego. Jeśli więc coś jest przyczyną zła, musi to mieć przyczynę w dobru.

A skoro dobro i zło są sobie przeciwne — jedna zaś z rzeczy przeciwnych nie może być przyczyną drugiej, chyba że przypadłościowo, na przykład gdy zimno ogrzewa, jak powiedziano w VIII księdze *Fizyki*[14] — zatem wynika, że dobro nie może być czynną przyczyną zła, chyba że przypadłościowo.

Ta zaś przypadłość może występować w rzeczach naturalnych i po stronie czynnika działającego, i po stronie skutku. Po stronie czynnika działającego, gdy na przykład temu czynnikowi brakuje mocy, z czego wynika, że działanie jest niedostateczne, a skutek ułomny. Na przykład, gdy moc narządu trawienia jest osłabiona, mamy w efekcie niedoskonałe trawienie i niestrawiony płyn, i jest to swego rodzaju zło naturalne. Zdarza się zaś, że czynnikowi działającemu jako takiemu brakuje mocy — działa wszak nie o ile mu brakuje mocy, lecz o ile posiada jakąś moc; gdyby bowiem był

14 Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (25la 31-32).

całkowicie pozbawiony mocy, nie działałby w ogóle. Tak więc zło ma przyczynę przypadłościową po stronie czynnika działającego, o ile działający posiada moc niedostateczną. Dlatego się mówi, że /lo nie ma przyczyny sprawczej *(efficiens),* lecz przyczynę ułomną *(deficiens),* ponieważ z przyczyny działającej wynika zło tylko o tyle, o ile ta posiada moc niedostateczną w związku z czym nie jest sprawcza. Na to samo wychodzi, jeżeli ułomność działania i skutku pochodzi z ułomności narzędzia czy czegokolwiek innego, co jest potrzebne do działania czynnika działającego, na przykład gdy siła poruszająca powoduje utykanie z powodu skrzywienia kości goleniowej. Czynnik działający działa bowiem za pomocą obydwu: i przez swą moc, i za pomocą narzędzia.

Po stronie skutku zaś dobro bywa przypadłościowo przyczyną zła bądź z racji materii skutku, bądź z racji jego formy. Jeśli bowiem materia nie jest przysposobiona do przyjęcia oddziaływania czynnika działającego, w skutku musi wystąpić wada, na przykład gdy z powodu niestrawienia materii rodzą się potworki. Nie przypisuje się ułomności czynnikowi działającemu, jeżeli nie doprowadza on nieprzysposobionej

materii do doskonałego urzeczywistnienia; każdy bowiem naturalny czynnik działający ma określoną moc na miarę swojej natury, i jeśli jej nie przewyższa, nie znaczy to, że jego moc będzie ułomna — będzie taka tylko wtedy, gdy nie dosięga miary mocy należnej z natury.

Natomiast z racji formy skutku zło zachodzi przypadłościowo wówczas, gdy z jakąś formą łączy się z konieczności brak innej formy, dlatego wraz z powstaniem jednej rzeczy musi nastąpić rozkład drugiej. Lecz to zło nie jest złem skutku zamierzonego przez czynnik działający, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 6], lecz złem innej rzeczy.

Widzimy przeto, że w rzeczach naturalnych dobro bywa przyczyną zła tylko przypadłościowo. Tak samo dzieje się też w przypadku wytworów, sztuka bowiem naśladuje w swym działaniu naturę; i podobnie w obydwu spotykamy się ze złem *(peccatum).*

Wydaje się, że w dziedzinie moralności rzecz ma się inaczej. Nie wydaje się bowiem, by zło moralne *(vitium morale)* wynikało

z braku mocy, skoro słabość mocy albo zupełnie usuwa zło moralne, albo je przynajmniej zmniejsza. Słabość nie zasługuje wszak na karę należną winie, lecz raczej na miłosierdzie i przebaczenie; albowiem zło moralne (*moris vitium)* musi być dobrowolne, a nie konieczne. Jeżeli jednak starannie to rozważymy, znajdziemy pod pewnym względem podobieństwo, a pod innym względem różnicę. Różnica leży w tym, że o złu moralnym mówi się jedynie w odniesieniu do postępowania, a nie do jakiegoś wytworzonego skutku; cnoty moralne nie odnoszą się bowiem do wytwarzania, lecz do działania. Sztuka natomiast odnosi się do wytwarzania — i dlatego powiedziano, że w niej zło zdarza się podobnie jak w naturze. O złu moralnym nie mówi się więc w związku z materią lub formą skutku, lecz wynika ono jedynie z czynnika działającego.

Otóż w działaniach moralnych znajdujemy według porządku cztery czynne zasady. Pierwszą z nich jest władza wykonująca, a mianowicie władza poruszająca, która porusza członkami, by wykonywały nakazy woli. Władza ta jest poruszana przez wolę, która jest drugą zasadą. Wolę zaś porusza sąd władzy poznawczej; która osądza, że coś jest dobre lub złe — a dobro i zło są przedmiotami woli: pierwsze porusza jako przedmiot pożądania, drugie jako to, czego się unika. Sama zaś władza poznawcza jest poruszana przez poznawaną rzecz. Pierwszą więc zasadą czynną w działaniach moralnych jest poznana rzecz, drugą władza poznawcza, trzecią wola, a czwartą władza poruszająca, która wykonuje nakaz rozumu.

Akt władzy wykonującej już z góry zakłada dobro lub zło moralne. Tego rodzaju czyny zewnętrzne należą bowiem do dziedziny moralności tylko o tyle, o ile są dobrowolne. Stąd jeśli akt woli jest dobry, to i czyn zewnętrzny nazywa się dobrym; złym zaś —jeśli akt woli jest zły. Nie byłoby zaś w ogóle mowy o złu moralnym, gdyby zewnętrzny czyn był ułomny na skutek braku niezależnego od woli; to bowiem, że ktoś kuleje, nie jest złem moralnym, lecz złem naturalnym. Taka więc ułomność władzy wykonawczej albo zupełnie usuwa zło moralne, albo przynajmniej je umniejsza. Natomiast działanie, przez które rzecz porusza władzę poznawczą,

jest wolne od zła moralnego; przedmiot widzialny bowiem porusza wzrok — i każdy

inny przedmiot porusza władzę bierną— zgodnie z naturalnym porządkiem. W samym akcie władzy poznawczej, jeśli jest rozważany sam w sobie, również nie ma zła moralnego, gdyż jego ułomność albo całkowicie usuwa zło moralne, albo je umniejsza, podobnie jak ułomność władzy wykonawczej; tak samo bowiem usuwają lub zmniejszają zło zarówno słabość, jak i ignorancja. Wynika więc stąd, że zło moralne najpierw i przede wszystkim znajduje się w samym akcie woli; słusznie też akt nazywa się moralnym, dlatego że zależy od wolnej woli. W akcie woli zatem należy szukać korzenia i źródła zła moralnego.

Wydaje się zaś, że z dociekań tych wynika pewna trudność. Skoro bowiem ułomny akt pochodzi z ułomności zasady czynnej, należy przyjąć, że ułomność znajduje się w woli przed złem moralnym. Jeżeli więc jest ona naturalna i zawsze tkwi w woli, wola zawsze będzie w swym działaniu popełniać zło moralne. Akty cnót dowodzą jednak fałszywości takiego poglądu. Jeśli zaś ułomność ta jest dobrowolna, już samo to jest złem moralnym, a jego przyczyny trzeba będzie poszukać; i w ten sposób rozum wnioskowałby w nieskończoność. Należy więc powiedzieć, że ułomność istniejąca uprzednio w woli nie jest naturalna i wobec tego nie wynika stąd, że wola grzeszy w każdym akcie. Nie jest też przypadkowa i zależna od losu, inaczej bowiem w ogóle nie byłoby w nas zła moralnego, gdyż to, co przypadkowe, nie podlega przewidywaniu i jest poza rozumem. Jest ona zatem dobrowolna. Niemniej nie jest złem moralnym — nie musimy więc postępować w nieskończoność.

Należy jednak rozważyć, w jaki sposób może się to dziać. Doskonałość mocy każdej zasady czynnej jest zależna od wyższej zasady czynnej; wtóry czynnik działający działa bowiem mocą pierwszego czynnika. Gdy więc czynnik wtóry pozostaje w stanie podporządkowania pierwszemu czynnikowi działającemu, wówczas działa w sposób dostateczny. Gdy zaś się zdarzy, że się wymyka z podporządkowania pierwszemu czynnikowi, wtedy jego działanie jest niedostateczne, jak widać na przykładzie narzędzia, któremu brak

poruszenia ze strony czynnika działającego. Powiedzieliśmy zaś, że w porządku działań moralnych wolę wyprzedzają dwie zasady, mianowicie władza poznawcza i przedmiot poznawany, który jest celem. Skoro zaś każdej rzeczy będącej w ruchu odpowiada właściwy jej czynnik poruszający, więc nie każda władza poznawcza jest właściwym czynnikiem poruszającym dla każdego pożądania, lecz dla jednego jest odpowiednia ta, dla drugiego inna. Jak więc właściwym czynnikiem poruszającym pożądania zmysłowego jest zmysłowa władza poznawcza, tak właściwym czynnikiem poruszającym woli jest sam rozum.

A skoro rozum może poznawać wiele dóbr i wiele celów — każda zaś rzecz ma swój właściwy cel — więc i wola będzie miała swój cel i pierwszy czynnik poruszający, i będzie nim nie jakiekolwiek dobro, lecz pewne określone dobro. Gdy więc wola dąży do czynu poruszona przez poznanie rozumu, który przedstawia jej właściwe dobro, następuje właściwe działanie (*debita actio).* Gdy zaś wola podąża w działaniu za poznaniem zmysłowej władzy poznawczej albo za poznaniem rozumu przedstawiającego jakieś inne dobro — różne od dobra właściwego — wtedy w działaniu woli występuje zło moralne.

Zatem zło działania w woli jest poprzedzone brakiem przyporządkowania do rozumu i do właściwego celu. Do rozumu — gdy na przykład w wyniku nagłego poznania zmysłowego wola dąży do dobra przyjemnego zmysłowo; do właściwego celu — gdy na

przykład rozum dochodzi we wnioskowaniu do jakiegoś dobra, które czy to obecnie, czy w dany sposób nie jest dobrem, a jednak wola dąży do niego jak do dobra sobie właściwego. Ten brak przyporządkowania jest dobrowolny, albowiem chcieć i nie chcieć leży w mocy samej woli. Tak samo leży w jej mocy to, czy rozum urzeczywistnia rozważanie, czy przestaje rozważać, albo czy rozważa tę lub tamtą rzecz. Brak ten nie jest jednak złem moralnym — czy bowiem rozum nie rozważa niczego, czy rozważa jakieś dobro, nie jest to jeszcze złem, dopóki wola nie dąży do niewłaściwego celu. Ale to jest już aktem woli.

45

Tak więc jest jasne, że zarówno w przypadku bytów otaczającego nas świata, jak i w dziedzinie moralności dobro jest przyczyną zła nie inaczej, jak tylko przypadłościowo.

Rozdział 11
ZŁO JEST ZAKORZENIONE W DOBRU

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można także wykazać, że każde zło jest zakorzenione *(est fundatum)* w jakimś dobru.

Zło bowiem nie może istnieć samo przez się, skoro nie posiada istoty, jak wykazaliśmy powyżej [III, 7], Zło więc musi być w jakimś podmiocie. Każdy zaś podmiot, będąc pewną substancją jest jakimś dobrem, jak wiadomo z tego, co już powiedzieliśmy [III, 7], Wszelkie zło jest więc w jakimś dobru.

Co więcej. Zło jest pewnym brakiem, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [III, 9]. Brak zaś i forma, której czegoś brakuje *(forma privata),* są w tym samym podmiocie. Podmiotem formy jest byt w możności do formy, który jest dobry; do tego samego bowiem rodzaju należy możność i urzeczywistnienie. Brak zatem, który jest złem, jest w jakimś dobru jako w podmiocie.

Dalej. Dlatego coś się nazywa złem, ponieważ szkodzi. Szkodzi zaś nie czemu innemu, jak tylko dobru—szkodzić bowiem złu jest dobrem, skoro usuwanie zła jest dobrem. Nie szkodziłoby zaś dobru — mówiąc formalnie — gdyby nie było w dobru; w ten bowiem sposób ślepota szkodzi człowiekowi, że jest w nim. Zło więc musi być w dobru.

Podobnie. Przyczyną zła nie jest nic innego, jak dobro, ale jedynie przypadłościowo. Wszystko zaś, co jest przypadłościowe, sprowadza się do czegoś, co jest samo przez się. Zawsze więc wraz ze złem spowodowanym, będącym skutkiem dobra przypadłościowo, musi istnieć jakieś dobro, które jest skutkiem dobra samo przez się, tak by było jego podłożem; to bowiem, co istnieje przypadłościowo, jest zakorzenione w czymś, co istnieje samo przez się.

46

Lecz skoro dobro i zło są przeciwieństwami — jedno z przeciwieństw nie może zaś być podmiotem drugiego, lecz je usuwa — na pierwszy rzut oka mogłoby się komuś wydawać czymś nieodpowiednim, żeby dobro nazywać podmiotem zła.

Gdy jednak wnikniemy w istotę rzeczy, okazuje się, że nie jest to niczym nieodpowiednim. Dobro bowiem, tak jak i byt, orzeka się powszechnie, skoro każdy byt jako taki jest dobry, czego dowiedliśmy [III, 7]. Nie jest zaś niczym nieodpowiednim, by niebyt istniał w bycie jako w podmiocie. Każdy bowiem brak jest niebytem, a przecież jego podmiotem jest substancja, która jest pewnym bytem. Niebyt jednak nie jest w

bycie sobie przeciwnym jako w podmiocie. Ślepota wszak nie jest niebytem powszechnym, lecz tym określonym niebytem, który pozbawia wzroku. Nie jest więc jako w podmiocie we wzroku, lecz w zwierzęciu. Podobnie zło nie jest jako w podmiocie w dobru sobie przeciwnym — lecz to dobro usuwa — ale w jakimś innym dobru. Tak na przykład zło moralne jest w dobru naturalnym, zło naturalne zaś, którym jest pozbawienie formy, jest w materii, która jest dobrem jako byt w możności.

Rozdział 12 <<
ZŁO NIE NISZCZY DOBRA CAŁKOWICIE

Z tego, co powiedzieliśmy, widać, że jakkolwiek by zło wzrastało, nigdy nie może całkowicie zniszczyć dobra.

Zawsze bowiem musi pozostać podmiot zła, jeśli pozostaje zło. Podmiotem zła zaś jest dobro [III, 11]. Dobro więc zawsze pozostaje.

Skoro jednak zło może wzrastać w nieskończoność — a zawsze przez wzrost zła umniejsza się dobro — wydaje się, że zło umniejsza dobro w nieskończoność. Dobro zaś, które jest umniejszane przez zło, musi być skończone — albowiem dobro nieskończone nie dopuszcza zła, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 39], Wydaje się zatem, że kiedyś zło zniszczy dobro całkowicie; jeśli bowiem

bez końca odbiera się coś z rzeczy skończonej, to kiedyś musi się ona przez to odejmowanie wyczerpać.

Nie można zaś twierdzić, jak sądzą niektórzy, że ciągłe, postępujące w nieskończoność odejmowanie, dokonane wedle tej samej proporcji, co i pierwsze, nie może wyczerpać dobra: dzieje się tak na przykład w sytuacji dzielenia czegoś ciągłego. Gdy bowiem od prostej mierzącej dwa łokcie odejmiesz połowę, od reszty znowu połowę i tak będziesz postępować w nieskończoność, to i tak zawsze pozostanie coś do podzielenia. Jednak to, co w tym procesie dzielenia jest odejmowane później, musi być ilościowo mniejsze; połowa całości wszak, odjęta najpierw, jest większa co do wielkości bezwzględnej niż połowa połowy, chociaż pozostaje ta sama proporcja. Natomiast w odejmowaniu, w którym dobro zmniejsza się przez zło, nigdy się tak nie może zdarzyć. Albowiem im bardziej dobro będzie umniejszone przez zło, tym będzie słabsze, a wobec tego przez następne zło będzie mogło zostać umniejszone bardziej. I z drugiej strony zdarza się, że następne zło jest równe poprzedniemu albo nawet większe; stąd nie zawsze za drugim razem zło odejmie mniejszą ilość dobra, przy zachowaniu tej samej proporcji.

Należy więc powiedzieć inaczej. Na podstawie tego, o czym mówiliśmy [III, 11], jest jasne, że zło całkowicie usuwa to dobro, któremu jest przeciwne, jak na przykład ślepota usuwa wzrok, ale dobro, które jest podmiotem zła, musi trwać nadal. Podmiot bowiem, o ile jest podmiotem, stanowi jakieś dobro, gdyż jest w możności do urzeczywistnienia dobra, którego zło pozbawia. A zatem im mniej będzie w możności do owego dobra, tym mniej będzie dobrem. Podmiot zaś jest mniej w możności do formy nie tylko przez odjęcie jakiejś części podmiotu czy też przez to, że zostaje odjęta jakaś część możności, lecz również przez to, że przeciwne urzeczywistnienie przeszkadza możności w przechodzeniu do urzeczywistnienia formy, jak na przykład podmiot jest tym mniej w możności do zimna, im bardziej w nim wzrasta ciepło. Zło więc umniejsza dobro raczej

przez oddziaływanie przeciwieństwa niż przez odejmowanie czegoś od dobra. Zgadza się to także z tym, co powiedzieliśmy o złu.

48

Stwierdziliśmy bowiem [III, 4], że zło wydarza się poza zamiarem czynnika działającego, który zawsze dąży do czegoś dobrego, przez co zostaje wykluczone inne dobro, tamtemu przeciwne. A zatem im bardziej się powiększa owo zamierzone dobro, z którego poza zamiarem czynnika działającego wynika zło, tym bardziej zmniejsza się możność do dobra przeciwnego; i w ten sposób mówimy raczej, że dobro zmniejsza się przez zło.

To zmniejszanie dobra przez zło nie może w bytach otaczającego nas świata postępować w nieskończoność. Wszystkie bowiem formy i siły naturalne są skończone i dochodzą do pewnego kresu, poza który nie mogą sięgać. Ani więc żadna przeciwna forma, ani siła przeciwnego czynnika działającego nie może wzrastać w nieskończoność, żeby stąd miało wynikać zmniejszanie w nieskończoność dobra przez zło.

W dziedzinie moralności zaś owo zmniejszanie może postępować w nieskończoność, gdyż intelekt i wola w swoich aktach nie mają granic. Intelekt bowiem może w pojmowaniu postępować w nieskończoność; stąd w matematyce gatunki liczb i figur uważa się za nieskończone. Podobnie i wola w chceniu postępuje w nieskończoność; kto bowiem chce popełnić kradzież, może chcieć ją popełnić ponownie, i tak w nieskończoność. Im bardziej zaś wola zdąża do niewłaściwych celów, tym trudniej jej wrócić do właściwego i należnego celu; widać to u tych, którzy przez zwyczaj grzeszenia popadli już w złe nawyki *(habitus vitiorum).* A zatem zło moralne może zmniejszać w nieskończoność dobro skłonności naturalnej. To jednak nigdy nie ginie całkowicie, lecz zawsze towarzyszy pozostającej naturze.

Rozdział 13
ZŁO MA W PEWIEN SPOSÓB PRZYCZYNĘ

Na tej podstawie można wykazać, że chociaż zło nie ma przyczyny przez się, to jednak każde zło musi mieć przyczynę przypadłościowo.

49

To bowiem, co istnieje w czymś innym jako w podmiocie, musi mieć jakąś przyczynę. Albo ma przyczynę w zasadach podmiotu, albo w jakiejś innej przyczynie zewnętrznej. Zło zaś istnieje w dobru jako w podmiocie, jak wykazaliśmy [III, 11], A zatem zło musi mieć przyczynę.

Podobnie. Co jest w możności do dwu przeciwieństw, nie osiąga urzeczywistnienia żadnego z nich inaczej, jak tylko dzięki jakiejś przyczynie, żadna bowiem możność nie urzeczywistnia się sama. Zło zaś jest brakiem tego, co jest dla kogoś naturalne i co mieć powinien — z tego względu bowiem mówimy, że coś jest złe. Zło więc tkwi w podmiocie, który jest w możności do niego i do jego przeciwieństwa. A zatem zło musi mieć jakąś przyczynę.

Co więcej. To, co istnieje w jakiejś rzeczy poza jej naturą, zostaje do niej dodane z jakiejś innej przyczyny, wszystko bowiem, co jest dla niej naturalne, trwa bez zmian, jeśli tylko nic w tym nie przeszkodzi; stąd kamień nie wznosi się w górę, chyba że go ktoś rzuci, ani też woda się nie ogrzewa, chyba że ktoś ją ogrzewa. Zło zaś istnieje zawsze poza naturą tego, w czym tkwi, skoro jest brakiem tego, co dla jakiejś rzeczy jest

naturalne i co mieć powinna. Zło więc musi mieć zawsze jakąś przyczynę — albo przez się, albo przypadłościowo.

Co więcej. Każde zło jest wynikiem jakiegoś dobra [III, 10], jak na przykład rozkład jest wynikiem powstawania. Otóż każde dobro oprócz dobra pierwszego — w którym, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,39], nie ma żadnego zła — posiada jakąś przyczynę. Każde więc zło ma jakąś przyczynę, z której przypadłościowo wynika.

Rozdział 14
ZŁO JEST PRZYCZYNĄ PRZYPADŁOŚCIOWO

Z tych samych argumentów wynika, że zło — chociaż nie jest przyczyną samo przez się —jest jednak przyczyną przypadłościowo.

50

Jeśli bowiem jakaś rzecz jest sama przez się przyczyną drugiej rzeczy, wówczas to, co jest jej przypadłością, będzie dla tej drugiej rzeczy przyczyną przypadłościową; tak na przykład biel, która jest przypadłością budowniczego, jest przyczyną przypadłościową domu. Wszelkie zaś zło istnieje w jakimś dobru [III, 11]. Każde zaś dobro jest w pewien sposób przyczyną czegoś. Materia bowiem jest w pewien sposób przyczyną formy, a w pewien sposób i na odwrót; podobnie ma się rzecz z czynnikiem działającym i celem. Nie wynika stąd niekończące się następstwo przyczyn, jeśli każda rzecz jest przyczyną czegoś, dlatego że koło, jakie spotykamy w przyczynach i skutkach, składa się z przyczyn różniących się gatunkowo. Zło więc jest przypadłościowo przyczyną.

Co więcej. Zło jest pewnym brakiem, jak zostało powiedziane powyżej [III, 7], Brak zaś jest przypadłościową zasadą w rzeczach ruchomych, tak jak materia i forma same przez się. Zło więc jest przyczyną czegoś przypadłościowo.

Oprócz tego. Z ułomności przyczyny wynika ułomność skutku. Ułomność przyczyny jest zaś jakimś złem. Nie może jednak być przyczyną sama przez się: rzecz bowiem jest przyczyną nie przez to, że jest ułomna, lecz przez to, że jest bytem; gdyby bowiem była całkowicie ułomna, nie byłaby przyczyną niczego. Zło więc jest przyczyną czegoś nie samo przez się, lecz przypadłościowo.

Podobnie. Rozważając wszystkie gatunki przyczyn, odkrywamy, że zło jest przyczyną przypadłościowo. W gatunku przyczyny sprawczej — dlatego że z niedostatecznej mocy przyczyny działającej wynika wada w skutku i w działaniu. W gatunku przyczyny materialnej — dlatego że z nieprzysposobienia materii wynika wada w skutku. W gatunku przyczyny formalnej — dlatego że każdej formie towarzyszy zawsze brak innej formy. W gatunku zaś przyczyny celowej — dlatego że nieodpowiedniemu celowi towarzyszy zło polegające na tym, że przeszkadza ono celowi właściwemu.

Widzimy więc, że zło jest przyczyną przypadłościowo, a nie może być przyczyną samo przez się.

51

Rozdział 15 <<
NIE ISTNIEJE ZŁO NAJWYŻSZE

Z tego dalej wynika, że nie może istnieć żadne zło najwyższe, które byłoby źródłem wszelkiego zła.

Najwyższe zło musi być bowiem pozbawione wszelkiego udziału dobra, podobnie jak najwyższym dobrem jest to, co jest zupełnie oddzielone od zła. Żadne zaś zło zupełnie oddzielone od dobra nie może istnieć, gdyż wykazaliśmy [III, 11], że zło jest zakorzenione w dobru. Nic więc nie jest złe w sposób absolutny (*summe).*

Co więcej. Jeśli coś jest najwyższym złem, musi być złem przez swą istotę, podobnie jak najwyższym dobrem jest to, co jest dobrem przez swą istotę. To zaś jest niemożliwe, gdyż zło nie ma żadnej istoty, jak tego dowiedliśmy powyżej [III, 7], Niepodobna więc przyjąć najwyższego zła, które by było źródłem wszelkiego zła.

Podobnie. To, co jest pierwszą zasadą, nie ma w niczym przyczyny. Każde zaś zło ma przyczynę w dobru, jak tego dowiedliśmy [III, 10], Zło nie jest więc pierwszą zasadą.

Co więcej. Zło działa jedynie mocą dobra, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 9]. Byt zaś, który jest pierwszą zasadą, działa swoją własną mocą. Zło nie może więc być pierwszą zasadą.

Oprócz tego. Skoro to, co istnieje przypadłościowo, jest późniejsze od tego, co istnieje samo przez się, niepodobna, żeby pierwsze było to, co istnieje przypadłościowo. Zło zaś zdarza się jedynie przypadłościowo i poza zamiarem, jak tego dowiedliśmy [III, 4], Jest więc niemożliwe, żeby zło było pierwszą zasadą.

Dalej. Każde zło ma przyczynę przypadłościową, jak dowiedliśmy [III, 13], Pierwsza zasada nie ma zaś przyczyny ani sama przez się, ani przypadłościowo. Zło więc nie może być pierwszą zasadą w żadnym rodzaju.

Podobnie. Przyczyna sama przez się wyprzedza przyczynę przypadłościową. Lecz zło jest przyczyną jedynie przypadłościowo, jak wykazaliśmy [III, 14], Zło więc nie może być pierwszą zasadą.

52

Przez to zaś wyklucza się błąd manichejczyków[15], którzy przyjmowali jakieś najwyższe zło, będące pierwszą zasadą wszelkiego zła.

Rozdział 16
CELEM KAŻDEJ RZECZY JEST DOBRO

Jeśli każdy czynnik działający działa dla dobra, jak tego dowiedliśmy powyżej [III, 3], to wynika stąd dalej, że dobro jest celem każdego bytu. Każdy bowiem byt kieruje się przez swe działanie do celu: albo więc samo jego działanie musi być celem, albo cel działania jest także celem czynnika działającego. A to jest jego dobrem.

Co więcej. Celem każdej rzeczy jest to, w czym znajduje kres jej pożądanie. Pożądanie każdej rzeczy znajduje kres w dobru, filozofowie bowiem określają dobro jako to, czego wszystko pożąda. Celem każdej rzeczy jest więc jakieś dobro.

Podobnie. To, do czego rzecz dąży, dopóki jest to poza nią, i w czym znajduje zaspokojenie, gdy to posiada, jest jej celem. Każda zaś rzecz, jeśli nie posiada właściwej sobie doskonałości, dąży do niej, stosownie do swej natury (*quantum in se est);* a jeśli ją posiada, znajduje w niej zaspokojenie. Celem każdej rzeczy jest więc jej doskonałość. Doskonałością zaś każdej rzeczy jest jej dobro. Każda więc rzecz kieruje się do dobra jako do celu.

Oprócz tego. Tak samo są skierowane do celu rzeczy, które poznają cel, jak i rzeczy, które go nie poznają, jakkolwiek te, które cel poznają, dążą do celu same przez się, te zaś, które go nie poznają, dążą do niego jakby skierowane przez coś innego, co widać na przykładzie łucznika i strzały. Lecz rzeczy, które poznają cel, zawsze kierują się do

dobra jako do celu; wola bowiem, która

15 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34-35).

jest pragnieniem uprzednio poznanego celu, dąży do czegoś nie inaczej, jak tylko z racji dobra, które jest jej przedmiotem. A więc i rzeczy, które nie poznają celu, skierowane są do dobra jako do celu. Zatem celem wszystkich rzeczy jest dobro.

Rozdział 17
WSZYSTKO SKIEROWANE JEST DO JEDNEGO CELU, KTÓRYM JEST BÓG

Z tego następnie wynika, że wszystko jest skierowane do jednego dobra jako do ostatecznego celu.

Skoro bowiem rzecz dąży do czegoś jako do celu tylko o tyle, o ile ów cel jest dobrem, więc dobro jako dobro musi być celem. To więc, co jest najwyższym dobrem, jest w najwyższym stopniu celem wszystkiego. Lecz najwyższe dobro jest tylko jedno, a mianowicie Bóg, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 42], A zatem wszystkie rzeczy są skierowane jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg.

Podobnie. To, co w jakimś rodzaju jest najwyższe, jest przyczyną wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju, jak na przykład ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną ciepła w innych ciałach. A zatem najwyższe dobro, którym jest Bóg, jest przyczyną dobroci we wszystkim, co jest dobre. Jest więc także przyczyną tego, że każdy cel jest celem, gdyż wszystko, co jest celem, jest nim o tyle, o ile jest dobrem. To zaś, dzięki czemu coś jest takie, a nie inne, jest tym bardziej takie. Bóg więc jest w najwyższym stopniu celem wszystkich rzeczy.

Co więcej. We wszystkich rodzajach przyczyn pierwsza przyczyna jest bardziej przyczyną niż przyczyna druga, przyczyna druga bowiem jest przyczyną jedynie dzięki pierwszej przyczynie. To więc, co jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, musi być bardziej przyczyną celową każdej rzeczy niż najbliższa

przyczyna celowa. Lecz Bóg jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, skoro jest najwyższy w porządku dóbr. A zatem jest celem każdej rzeczy bardziej niż jakiś cel bliższy.

Co więcej. W przypadku wszystkich uporządkowanych celów cel ostateczny musi być celem wszystkich celów poprzedzających. Tak na przykład, gdy przyrządza się napój, by podać choremu, podaje się, by go oczyścić, oczyszcza, by go osłabić, osłabia zaś, aby go wyleczyć — wyleczenie musi być celem i osłabienia, i oczyszczenia, i innych celów poprzedzających. Lecz widzimy, że w różnych stopniach dobroci wszystko jest uporządkowane względem jednego najwyższego dobra, będącego przyczyną wszelkiej dobroci; i stąd — skoro dobro ma charakter celu — wszystko jest uporządkowane względem Boga, tak jak cele poprzedzające względem celu ostatecznego. Bóg więc musi być celem wszystkiego.

Oprócz tego. Dobro cząstkowe jest podporządkowane jako celowi dobru powszechnemu, istnienie części służy bowiem istnieniu całości; stąd też dobro narodu

jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka. Najwyższe zaś dobro, którym jest Bóg, jest dobrem powszechnym, skoro od niego zależy dobro wszystkich bytów, natomiast dobro, przez które każda rzecz jest dobra, jest dobrem cząstkowym jej samej i innych bytów od niego zależnych. Wszystkie zatem rzeczy kierują się jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg.

Podobnie. Z porządku czynników sprawczych wynika porządek celów; jak bowiem najwyższy czynnik sprawczy porusza wszystkie czynniki wtóre, tak też celowi najwyższego czynnika sprawczego muszą być podporządkowane wszystkie cele czynników wtórych — cokolwiek bowiem czyni najwyższy czynnik sprawczy, czyni to dla swego celu. Najwyższy zaś czynnik sprawczy powoduje działania niższych czynników, skłaniając je do ich działań, a w konsekwencji do ich celów. Wynika stąd, że wszystkie cele czynników wtórych pierwszy czynnik sprawczy kieruje do swego właściwego celu. Pierwszym zaś czynnikiem sprawczym wszystkich rzeczy jest Bóg, jak udowodniliśmy w drugiej księdze [II, 15], Celem zaś Jego woli

55

nie jest nic innego, jak tylko Jego dobroć, którą jest On sam, jak dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 74]. Wszystko więc, co uczynił, czy to sam bezpośrednio, czy też za pośrednictwem przyczyn wtórych, jest skierowane do Boga jako do celu. Tak właśnie jest z wszystkimi bytami: nic bowiem nie może istnieć, co by nie otrzymało istnienia od Niego, jak dowiedliśmy w drugiej księdze [II, 15], Wszystko więc jest skierowane do Boga jako do celu.

Co więcej. Ostatecznym celem każdego czyniącego jako takiego jest on sam; tym bowiem, co czynimy, posługujemy się dla nas samych. A jeśli czasem człowiek czyni jakąś rzecz ze względu na coś innego, odnosi to do swego dobra, czy to użytecznego, czy przyjemnego, czy godziwego. Bóg zaś jest przyczyną która uczyniła wszystkie rzeczy — niektóre bezpośrednio, a niektóre za pośrednictwem innych przyczyn, co widać jasno z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 15], Zatem On sam jest celem wszystkich rzeczy.

Oprócz tego. Cel ma pierwszeństwo wśród innych przyczyn i to cel sprawia, że wszystkie inne przyczyny są przyczynami urzeczywistnionymi. Czynnik sprawczy bowiem działa nie inaczej, jak tylko ze względu na cel, jak zostało wykazane [III, 2], Pod wpływem czynnika sprawczego zaś materia zostaje urzeczywistniona przez formę; stąd materia przez działanie czynnika sprawczego — a zatem przez cel — staje się w sposób urzeczywistniony materią tej rzeczy, i podobnie forma — formą tej rzeczy. Również cel dalszy jest przyczyną tego, że cel poprzedzający jest celem dążenia; rzecz bowiem porusza się do celu bliższego nie inaczej, jak tylko ze względu na cel ostateczny. Cel ostateczny jest więc pierwszą przyczyną wszystkiego. Bycie zaś pierwszą przyczyną wszystkiego musi być właściwością bytu pierwszego, którym jest Bóg, jak wykazaliśmy powyżej [II, 15], Bóg zatem jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy.

Stąd mówi się w Księdze Przysłów 16, [4]: „Bóg uczynił wszystko dla samego siebie"; i w ostatnim rozdziale Apokalipsy [22,13]: „Ja jestem Alfa i Omega, pierwszy i ostatni".

56

Rozdział 18 <<
W JAKI SPOSÓB BÓG JEST CELEM RZECZY

Należy jeszcze zbadać, w jaki sposób Bóg jest celem wszystkiego. Stanie się to oczywiste

na podstawie tego, co powiedzieliśmy.

Bóg bowiem jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy w ten sposób, że wszystkie jednak wyprzedza w istnieniu. Istnieje natomiast taki cel, który chociaż ma pierwszeństwo jako przyczyna — o tyle, o ile jest zamierzony — to jednak w istnieniu jest późniejszy. Tak ma się rzecz z każdym celem, który czynnik działający powoduje *(constituit)* swoim działaniem; tak na przykład lekarz przez swoje działanie na chorego powoduje zdrowie, które jest jego celem. Istnieje również taki cel, który jest wcześniejszy nie tylko jako przyczyna, ale także w istnieniu; tak na przykład celem nazywa się to, co ktoś chce osiągnąć swym działaniem lub swym ruchem, jak choćby ogień przez swój ruch chce osiągnąć miejsce w górze, a król przez walkę chce zdobyć miasto. Bóg zatem jest celem rzeczy jako coś, co każda rzecz ma osiągnąć na swój sposób.

Co więcej. Bóg jest zarazem ostatecznym celem rzeczy i pierwszym czynnikiem sprawczym, jak to wykazaliśmy [III, 17]. Cel zaś spowodowany przez działanie czynnika sprawczego nie może być pierwszym czynnikiem sprawczym, lecz raczej jest skutkiem tego czynnika. Bóg więc nie może być celem rzeczy jako coś spowodowanego, lecz jako cel, który istnieje uprzednio i który należy osiągnąć.

Co więcej. Jeśli jakaś rzecz działa ze względu na coś, co już istnieje, i jeśli przez jej działanie coś zostaje spowodowane, to jej działanie musi przynosić jakąś korzyść temu, ze względu na co rzecz działa; na przykład żołnierze walczą dla swego wodza, a ten odnosi zwycięstwo, którego są przyczyną. Bogu zaś działanie żadnej rzeczy nie może przynosić korzyści; Jego dobroć jest bowiem całkowicie doskonała, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 37-41],

57

Wynika więc stąd, że Bóg jest celem rzeczy nie jako coś spowodowanego lub uczynionego przez rzeczy ani też w ten sposób, by przez rzeczy osiągał jakąś korzyść, lecz tylko w ten sposób, że On zostaje osiągnięty przez rzeczy.

Podobnie. Skutek musi zmierzać do celu w ten sposób, w jaki czynnik sprawczy działa dla celu. Bóg zaś, który jest pierwszym czynnikiem sprawczym wszystkich rzeczy, nie działa tak, jakby przez swe działanie coś otrzymywał, lecz tak, że przez swe działanie czymś obdarza; nie jest On bowiem w możności, żeby mógł coś otrzymywać, lecz jest wyłącznie doskonale rzeczywisty, dzięki czemu może obdarzać. A zatem rzeczy kierują się do Boga niejako do celu, któremu się czegoś przysparza, lecz aby od Niego otrzymać na swój sposób Jego samego, skoro On sam jest ich celem.

Rozdział 19
WSZYSTKO DĄŻY DO UPODOBNIENIA SIĘ DO BOGA

Rzeczy stworzone, przez to, że nabywają Bożej dobroci, stają się podobne do Boga. Jeśli więc wszystkie rzeczy dążą jako do ostatecznego celu do Boga, by nabyć Jego dobroci, to wynika stąd, że ostatecznym celem rzeczy jest upodobnienie się do Boga.

Co więcej. Mówi się, że czynnik sprawczy jest celem skutku, o ile skutek zmierza do podobieństwa do niego. Stąd forma rodzącego jest celem rodzenia. Otóż Bóg jest celem rzeczy w ten sposób, że jest również ich pierwszym czynnikiem sprawczym. Wszystko więc zmierza jako do ostatecznego celu do upodobnienia się do Boga.

Podobnie. Widać w sposób oczywisty, że rzeczy pragną istnienia z natury, stąd — chociaż mogą ulec rozkładowi — z natury opierają się czynnikom rozkładu i dążą tam,

gdzie się mogą utrzymać w istnieniu; na przykład ogień zmierza ku górze, a ziemia do dołu. Dzięki temu zaś wszystkie rzeczy mają istnienie, że są podobne do Boga, który jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens);*

58

albowiem wszystkie rzeczy tylko jakby uczestniczą w istnieniu. Zatem wszystkie rzeczy pragną jako ostatecznego celu upodobnienia się do Boga.

Oprócz tego. Wszystkie rzeczy stworzone są obrazami pierwszego czynnika sprawczego, czyli Boga; czynnik sprawczy bowiem sprawia coś podobnego do siebie. Doskonałość obrazu polega zaś na przedstawieniu pierwowzoru przez podobieństwo do niego — po to bowiem wykonuje się obraz. Wszystkie rzeczy zatem mają osiągnąć jako cel ostateczny boskie podobieństwo.

Co więcej. Każda rzecz przez swój ruch lub działanie dąży jako do celu do jakiegoś dobra, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 16]. O tyle zaś coś uczestniczy w dobru, o ile upodabnia się do pierwszej dobroci, którą jest Bóg. Wszystko więc jako do ostatecznego celu zmierza przez ruch i działanie do upodobnienia się do Boga.

Rozdział 20
W JAKI SPOSÓB RZECZY NAŚLADUJĄ DOBROĆ BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że ostatecznym celem wszystkiego jest upodobnienie się do Boga. Tym zaś, co w ścisłym sensie ma charakter celu, jest dobro. Rzeczy więc — ściśle się wyrażając — dążą do upodobnienia się do Boga z tego względu, że jest On dobry.

Stworzenia jednak nie nabywają dobroci w ten sam sposób, w jaki jest ona w Bogu, ale każda rzecz naśladuje dobroć Bożą na swój sposób. Dobroć Boża jest bowiem niezłożona i cała stanowi jakby coś jednego. Istnienie Boże zawiera bowiem wszelką pełnię doskonałości, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. Stąd — skoro każda rzecz jest dobra w takim stopniu, w jakim jest doskonała — samo istnienie Boga jest Jego doskonałą dobrocią; dla Boga bowiem tym samym jest istnieć, żyć, być mądrym, szczęśliwym

59

i wszystko inne, co zdaje się należeć do doskonałości i dobroci, jak gdyby cała dobroć Boża była samym Bożym istnieniem. A także samo istnienie Boże jest substancją istniejącego Boga. W innych zaś rzeczach tak być nie może. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 15], że żadna substancja stworzona nie jest swoim istnieniem. A zatem, jeśli każda rzecz jest dobra, o ile istnieje — żadna z nich nie jest zaś swoim własnym istnieniem — żadna nie jest swoją dobrocią, lecz każda z nich jest dobra przez uczestnictwo w dobroci, tak samo jak jest bytem przez uczestnictwo w samym istnieniu.

Dalej. Nie wszystkie stworzenia zostały umieszczone (*constituuntur)* na jednym poziomie w hierarchii dobroci. W niektórych bowiem substancja jest formą i urzeczywistnieniem: przysługuje jej mianowicie, że istnieje w sposób urzeczywistniony i że jest dobra, dzięki temu, czym jest. W niektórych zaś substancja jest złożona z materii i formy: takiej [też] przysługuje, że istnieje w sposób urzeczywistniony i że jest dobra, ale dzięki czemuś, co posiada, a mianowicie dzięki formie. A zatem substancja Boża jest

swoją dobrocią, substancja niezłożona zaś uczestniczy w dobroci dzięki temu, czym jest; natomiast substancja złożona uczestniczy w dobroci dzięki czemuś, co posiada.

W owej trzeciej grupie substancji znowu znajdujemy różnice co do istnienia. Albowiem w niektórych substancjach złożonych z materii i formy forma wypełnia całą możność materii — tak, że w materii nie pozostaje możność do innej formy, i — co za tym idzie — w żadnej innej materii nie pozostaje możność do tej formy. Takie właśnie są ciała niebieskie, które się składają *(constani)* z całej swojej materii. W innych zaś substancjach złożonych forma nie wypełnia całej możności materii: stąd pozostaje jeszcze w materii możność do innej formy, a także w innej części materii pozostaje możność do tej formy, jak to widać w elementach i ciałach złożonych z elementów. Ponieważ zaś brak jest zaprzeczeniem [istnienia] w substancji tego, co w niej może tkwić, więc jest jasne, że z taką formą, która nie wypełnia całej możności materii, łączy się brak formy; brak taki zaś nie może się łączyć z substancją, której forma wypełnia całą

60

możność materii, ani też z formą, która jest formą przez swą istotę, i tym bardziej z formą, której istotą jest samo jej istnienie. A skoro jest jasne, że nie może być ruchu tam, gdzie nie ma możności do czegoś innego, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możności, i tak samo jest jasne, że zło jest brakiem dobra -—okazuje się wyraźnie, że w tej ostatniej grupie substancji znajduje się dobro zmienne i posiadające domieszkę przeciwnego zła, co w wyższych grupach substancji nie może się zdarzyć. Ta więc substancja, którą omawialiśmy na końcu, podobnie jak zajmuje najniższy stopień wśród bytów, tak też posiada najniższy stopień dobroci.

Wśród części substancji złożonej z materii i formy również znajdujemy porządek dobroci. Skoro bowiem materia rozważana sama w sobie jest bytem w możności, a forma jest jej urzeczywistnieniem, substancja złożona zaś istnieje w sposób urzeczywistniony przez formę, zatem forma będzie dobra sama w sobie, substancja złożona zaś — o ile w sposób urzeczywistniony posiada formę, natomiast materia — o ile jest w możności do formy. I chociaż każda rzecz jest dobra o tyle, o ile istnieje, to jednak nie musi być tak, że materia, która jest bytem tylko w możności, jest dobra tylko w możności. Byt bowiem orzeka się absolutnie, dobro zaś polega także na porządku. Rzecz bowiem nazywa się dobrą nie tylko dlatego, że jest celem, lub dlatego, że osiąga cel, lecz nawet jeżeli jeszcze nie doszła do celu, to gdy jest do niego skierowana, nazywa się ją dobrą. Materii więc nie można nazywać w sposób bezwzględny bytem, ponieważ jest bytem w możności, w czym się mieści skierowanie do bytu. Można ją natomiast w sposób bezwzględny nazywać dobrą z racji samego przyporządkowania. Widać stąd, że dobro ma w pewien sposób szerszy zakres niż byt; dlatego Dionizy mówi w IV rozdziale *Imion boskich*[16], że dobro rozciąga się na rzeczy istniejące i nieistniejące. Nawet bowiem rzeczy nieistniejące — mianowicie materia rozumiana jako podlegająca brakom — pożąda dobra,

16 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 1 (PG 3, 693 B-696 A); IV, 3 (PG 3, 697 A).

61

a mianowicie istnienia. Wynika stąd, że także ona jest dobra, tylko dobro bowiem pożąda dobra.

Dobroć stworzenia ustępuje dobroci Bożej w jeszcze inny sposób. Bóg, jak powiedzieliśmy, posiada najwyższą doskonałość dobroci w samym swoim istnieniu. Rzecz stworzona zaś nie posiada swej doskonałości w czymś jednym, lecz w wielu rzeczach; co bowiem w czymś najwyższym stanowi jedność, w rzeczach najniższych jest podzielone. Stąd Boga nazywamy potężnym, mądrym i działającym ze względu na jedno i to samo, stworzenie zaś ze względu na różne rzeczy; przy czym doskonała dobroć jakiegoś stworzenia wymaga tym większej różnorodności, im bardziej jest oddalona od pierwszej dobroci. Jeśli zaś nie może dosięgnąć doskonałej dobroci, wówczas w niewielu dziedzinach zachowa dobroć niedoskonałą. Stąd też, chociaż pierwsze i najwyższe dobro jest całkowicie niezłożone, a substancje zbliżone do niego co do dobroci są mu bliskie również co do niezłożoności, to jednak zdarza się, że najniższe substancje są mniej złożone od niektórych substancji wyższych, jak na przykład elementy od zwierząt i ludzi, gdyż nie mogą dosięgnąć do doskonałości poznania i rozumienia (*cognitionis et intellectus),* w których mają udział zwierzęta i ludzie.

Jasne jest więc z tego, co powiedzieliśmy, że chociaż Bóg dzięki swojemu niezłożonemu istnieniu posiada dobroć całkowitą i doskonałą, to jednak stworzenia nie osiągają pełni swojej dobroci jedynie przez swoje istnienie, lecz przez wiele rzeczy. Stąd, chociaż każde z nich jest dobre, o ile istnieje, to jednak nie można go nazwać dobrym bezwzględnie, jeśli mu brak innych rzeczy, których potrzeba do jego dobroci; tak na przykład człowieka, który nie mając cnót, poddaje się wadom, nazywamy dobrym pod pewnym względem — mianowicie, o ile jest bytem i o ile jest człowiekiem; bezwzględnie zaś nie nazywa się go dobrym, lecz raczej złym. Dla żadnego więc stworzenia nie jest bezwzględnie tym samym być i być dobrym, jakkolwiek każde z nich jest dobre, o ile istnieje. W przypadku Boga natomiast być i być dobrym jest tym samym bezwzględnie.

Jeśli zaś każda rzecz dąży jako do celu do upodobnienia się do Bożej dobroci — a rzecz upodabnia się do dobroci Bożej we

wszystkim, co dotyczy jej własnej dobroci, dobroć zaś rzeczy polega nie tylko na jej istnieniu, lecz i na tym wszystkim, czego potrzeba do jej doskonałości, jak wykazaliśmy — to wynika stąd jasno, że rzeczy są skierowane do Boga jako do celu nie tylko odnośnie do bytu substancjalnego, lecz także w zakresie tego, co dla tego bytu jest przypadłościowe, a należy do jego doskonałości, a także w zakresie właściwego działania, które również należy do doskonałości rzeczy.

Rozdział 21 <<
RZECZY Z NATURY DĄŻĄ DO PODOBIEŃSTWA DO BOGA W TYM, ŻE JEST PRZYCZYNĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że rzeczy dążą do podobieństwa Bożego także przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Rzecz stworzona bowiem dąży do podobieństwa Bożego przez swe działanie. Przez swe działanie zaś jedna rzecz staje się przyczyną drugiej. A zatem rzeczy dążą do podobieństwa Bożego także w tym, że są przyczyną innych rzeczy.

Co więcej. Rzeczy dążą do podobieństwa Bożego odnośnie do tego, że jest On dobry, jak powiedzieliśmy powyżej [III, 20]. Z dobroci Bożej zaś pochodzi to, że innym udziela istnienia, każda bowiem rzecz działa o tyle, o ile jest doskonała w sposób

urzeczywistniony. Generalnie więc rzeczy pragną upodobnić się do Boga przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Dalej. Skierowanie do dobra jest jakimś dobrem, jak widać jasno z tego, co powiedzieliśmy [III, 20]. Każda zaś rzecz przez to, że jest przyczyną drugiej, kieruje się do dobra —jedynie bowiem dobro ma przyczynę samo przez się, zło zaś tylko przypadłościowo, jak wykazaliśmy [III, 10], Być więc przyczyną innych rzeczy jest dobrem. Do jakiegokolwiek zaś dobra coś dąży, dąży do podobieństwa

63

Bożego, skoro każde dobro stworzone bierze się z uczestnictwa w dobroci Bożej. Rzeczy więc dążą do podobieństwa Bożego przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Podobnie. Jest pojęciowo tym samym, że skutek dąży do podobieństwa do czynnika działającego i że czynnik działający upodabnia skutek do siebie; skutek bowiem dąży do celu, do którego kieruje go działający. Działający zaś chce upodobnić do siebie czynnik podlegający działaniu nie tylko co do jego istnienia, lecz także co do przyczynowości — działający bowiem nadaje swemu naturalnemu skutkowi zarówno zasady, przez które samodzielnie istnieje *(subsistat),* jak i zasady, przez które jest przyczyną innych bytów; tak na przykład zwierzę, gdy się rodzi, otrzymuje od rodzącego i władzę odżywiania, i władzę rozmnażania. Skutek zatem dąży do upodobnienia się do działającego nie tylko co do jego gatunku, lecz także odnośnie do tego, że jest przyczyną innych bytów. Rzeczy zaś dążą do podobieństwa do Boga w taki sposób, w jaki skutek dąży do podobieństwa do czynnika działającego, jak wykazaliśmy [III, 19], Rzeczy więc dążą z natury, by upodobnić się do Boga, przez to, że są przyczynami innych bytów.

Oprócz tego. Rzecz jest doskonała w pełni, gdy może uczynić inną rzecz podobną do siebie; to bowiem świeci doskonale, co może oświetlać inne rzeczy. Każda zaś rzecz dążąca do swej doskonałości, dąży do podobieństwa Bożego. Każda więc rzecz zmierza do podobieństwa Bożego przez to, że chce być przyczyną innych rzeczy.

Ponieważ zaś przyczyna jako taka jest wyższa od tego, czego jest przyczyną stąd jest jasne, że dążenie do podobieństwa Bożego w ten sposób, że jest się przyczyną czegoś innego, jest właściwością bytów wyższych.

Podobnie. Każda rzecz, zanim może się stać przyczyną innej rzeczy, jest najpierw doskonała sama w sobie, jak to już powiedzieliśmy. Tę więc doskonałość, że jest przyczyną innych rzeczy, otrzymuje ona na końcu. Skoro więc rzecz stworzona dąży do podobieństwa Bożego na wiele sposobów [III, 20], na końcu pozostaje jej szukać upodobnienia się do Boga przez to, że jest przyczyną innych rze-

64

czy. Stąd Dionizy mówi w III rozdziale *Hierarchii niebiańskiej,* że „czymś najbardziej boskim ze wszystkiego jest stać się współpracownikiem Boga”[17], zgodnie z tym, co mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 3, [9]: „Jesteśmy pomocnikami Boga".

Rozdział 22
RZECZY KIERUJĄ SIĘ DO SWYCH CELÓW W RÓŻNY SPOSÓB

Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, można jasno wykazać, że ostatnim sposobem, w jaki rzecz kieruje się do celu, jest jej działanie; a dokonuje się to rozmaicie, stosownie do

różnych działań.

Istnieje bowiem działanie polegające na tym, że rzecz porusza coś drugiego, jak na przykład ogrzewanie i cięcie. Inne działanie polega na tym, że rzecz jest poruszana przez coś innego, jak na przykład bycie ogrzewanym i przecinanym. Jeszcze inne działanie jest doskonałością działającego urzeczywistnionego, niezmierzającą do przemiany czegoś innego; takie działania różnią się — po pierwsze — od podlegania działaniu i od ruchu, po drugie — od działania przemieniającego materię zewnętrzną Tego rodzaju działaniem jest na przykład poznawanie umysłowe, odczuwanie i chcenie. Stąd jest jasne, że rzeczy, które tylko się poruszają lub działają a [niczego] nie poruszają ani nie sprawiają dążą do podobieństwa Bożego w ten sposób, że są doskonałe same w sobie; te zaś, które coś sprawiają i poruszają jako takie dążą do podobieństwa Bożego w tym, że są przyczynami dla drugich; te zaś, które poruszają przez to, że są poruszane, dążą do podobieństwa Bożego na oba sposoby.

Ciała niższe zaś — ponieważ się poruszają ruchem naturalnym — uważa się tylko za poruszane, a nie za poruszające, chyba że jedynie przypadłościowo, zdarza się bowiem, że spadający kamień

17 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* III, 2 (PG 3, 165 B; por. PL 122, 1045 B).

uderzy coś po drodze. I podobnie ma się rzecz ze zmianą jakościową *(alteratio*) i innymi ruchami. Stąd też celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego w tym, że są doskonałe same w sobie jako posiadające sobie właściwą formę i sobie właściwe miejsce.

Ciała niebieskie zaś poruszają jako poruszane. Stąd celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego na oba sposoby. Co do własnej doskonałości: o ile ciało niebieskie znajduje się w sposób urzeczywistniony w jakimś miejscu, w którym wcześniej było w możności. I wówczas osiąga swoją doskonałość w nie mniejszym stopniu, choć pozostaje w możności do miejsca, w którym wcześniej było w sposób urzeczywistniony. Podobnie bowiem i materia pierwsza dąży do swej doskonałości przez to, że otrzymuje w sposób urzeczywistniony formę, którą wcześniej miała w możności, chociaż przestaje posiadać inną formę, którą wcześniej miała w sposób urzeczywistniony. W ten bowiem sposób materia przyjmuje kolejno wszystkie formy, do których jest w możności, by cała jej możność została stopniowo urzeczywistniona, co nie mogłoby się dokonać jednocześnie. Stąd też — skoro ciało niebieskie jest w możności do miejsca, tak jak materia pierwsza do formy — osiąga ono swą doskonałość przez to, że cała jego możność do miejsca urzeczywistnia się stopniowo, co nie mogłoby się dokonać jednocześnie.

O ile zaś poruszając się, poruszają, celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego w tym, że są przyczyną innych rzeczy. Są zaś przyczyną innych rzeczy przez to, że powodują powstawanie i rozkład, a także inne ruchy w ciałach niższych. Ruch więc ciał niebieskich, mianowicie to, że poruszają, odnosi się do powstawania i rozkładu, istniejącego w bytach niższych. Nie jest zaś rzeczą niewłaściwą, że ciała niebieskie przyczyniają się swym ruchem do powstawania bytów niższych, chociaż te są od ciał niebieskich mniej szlachetne; a przecież cel powinien być bardziej szlachetny od tego, co dąży do niego. Przyczyna powstawania bowiem dąży do formy tego, co powstaje, a przecież to, co powstaje, nie jest szlachetniejsze od przyczyny powstawania, lecz w przypadku jednoznacznych czynników sprawczych należy do tego samego gatunku co tamten.

Przyczyna powstawania zmierza bowiem do formy powstającego, która jest kresem powstawania, niejako do celu ostatecznego, lecz [zmierza] do upodobnienia się do bytu Bożego przez utrwalanie gatunku i rozlewanie Jego dobroci — przez to, że przekazuje innym formę swego gatunku i jest przyczyną innych bytów. I podobnie ciała niebieskie, chociaż są szlachetniejsze od ciał niższych, dążą jednak do tego, by te powstawały, i do tego, by przez swe ruchy urzeczywistnić formy rzeczy powstających; ale nie jako do celu ostatecznego, lecz jako do celu ostatecznego dążą do podobieństwa Bożego przez to, że są przyczyną innych bytów.

Trzeba zaś wziąć pod uwagę, że każda rzecz, o ile uczestniczy w podobieństwie do dobroci Bożej — będącym przedmiotem jej woli — o tyle uczestniczy w podobieństwie do woli Bożej, która rzeczom udziela istnienia i je zachowuje. Wyższe rzeczy uczestniczą w podobieństwie do dobroci Bożej w sposób prostszy i bardziej powszechny, niższe zaś w sposób bardziej uszczegółowiony i bardziej fragmentaryczny. Stąd też między ciałami niebieskimi a ciałami niższymi nie ma podobieństwa równości (*secundum aequiparantiam),* jak jest w przypadku rzeczy, które należą do jednego gatunku, lecz jak między powszechnym czynnikiem sprawczym a szczegółowym skutkiem. Jak więc wśród ciał niższych zamiar poszczególnego czynnika sprawczego zwraca się do dobra tego lub owego gatunku, tak też zamiar ciała niebieskiego odnosi się do powszechnego dobra substancji cielesnej, która przez powstawanie trwa w istnieniu, pomnaża się i wzrasta.

Skoro zaś, jak powiedzieliśmy, każda rzecz poruszana, o ile się porusza, dąży do podobieństwa Bożego, aby być doskonałą sama w sobie — byt zaś jest doskonały, gdy zostaje urzeczywistniony — zamiarem każdej rzeczy będącej w możności musi być dążenie przez ruch do urzeczywistnienia. Im więc jakiś akt jest późniejszy i doskonalszy, tym bardziej zwraca się ku niemu pożądanie materii. Stąd też pożądanie materii, którym dąży ona do formy, musi zmierzać jako do ostatecznego celu powstawania do ostatecznego i najdoskonalszego urzeczywistnienia, jakie materia

może osiągnąć. W urzeczywistnianiu form znajdujemy zaś pewne stopnie. Najpierw bowiem materia pierwsza jest w możności do formy elementu. Posiadając zaś formę elementu, jest w możności do formy ciała złożonego: dlatego elementy są materią ciała złożonego. Gdy zaś posiada formę ciała złożonego, jest w możności do duszy wegetatywnej, dusza bowiem jest urzeczywistnieniem takiego właśnie ciała. Podobnie dusza wegetatywna jest w możności do duszy zmysłowej, a zmysłowa do umysłowej. Ukazuje to proces powstawania — powstając bowiem, płód żyje najpierw życiem rośliny, następnie życiem zwierzęcia, a wreszcie życiem człowieka. Po tej zaś formie nie spotykamy już w przypadku bytów powstających i ginących następnej, doskonalszej formy. A zatem ostatecznym celem całego powstawania jest dusza ludzka i do niej materia dąży jako do ostatniej formy. Elementy istnieją więc dla ciał złożonych, a ciała złożone dla ciał żyjących; pośród ciał żyjących rośliny istnieją dla zwierząt, a zwierzęta dla człowieka. Człowiek jest zatem celem całego powstawania.

Ponieważ zaś jedno i to samo jest przyczyną i powstawania, i zachowywania rzeczy w istnieniu, dlatego porządek zachowywania rzeczy jest zgodny z powyższym porządkiem ich powstawania. Widzimy stąd, że ciała złożone trwają dzięki

odpowiednim jakościom elementów, rośliny żywią się ciałami złożonymi, zwierzęta mają pokarm z roślin, niektóre zaś doskonalsze i silniejsze także ze zwierząt mniej doskonałych i słabszych. Człowiek zaś wykorzystuje do swoich potrzeb wszystkie rodzaje rzeczy: niektóre jako pożywienie, inne jako odzienie. I dlatego natura uczyniła go nagim, ponieważ sam może sobie sporządzić odzienie z innych rzeczy; podobnie też natura nie dała mu żadnego odpowiedniego pożywienia, a jedynie mleko, by wyszukiwał sobie żywność w różnych innych rzeczach. Innych znowu używa do jazdy, albowiem w szybkości poruszania się i wytrzymałości w pracy okazuje się słabszy od wielu zwierząt, które niejako zostały mu dane do pomocy. A ponadto korzysta ze wszystkich bytów zmysłowych do osiągnięcia doskonałości swego poznania umysłowego. Stąd też powiedziano o człowieku w Psalmie

68

[8,7] słowami skierowanymi do Boga: „Wszystko położyłeś pod jego stopy". Także Arystoteles mówi w 1 księdze *Polityki*[18], że człowiek posiada naturalną władzę nad wszystkimi zwierzętami.

Jeśli więc ruch samego nieba skierowany jest ku powstawaniu, całe zaś powstawanie kieruje się ku człowiekowi jako ostatecznemu celowi tego powstawania, jest jasne, że cel ruchu nieba kieruje się ku człowiekowi jako ostatecznemu celowi w rodzaju rzeczy powstających i poruszających się.

Stąd też w Księdze Powtórzonego Prawa 4 [19] powiedziano, że Bóg uczynił ciała niebieskie, „by służyły wszystkim narodom".

Rozdział 23
RUCH NIEBIOS POCHODZI OD ZASADY ROZUMNEJ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można również wykazać, że pierwszy poruszyciel *(primum motivum)* ruchu niebios jest czymś rozumnym.

Żadna bowiem rzecz działająca zgodnie z właściwym sobie gatunkiem nie dąży do formy wyższej niż jej własna; każdy bowiem czynnik sprawczy zmierza do czegoś podobnego do siebie. Ciało niebieskie zaś, działając przez swój ruch, ma na celu ostateczną formę, którą jest intelekt ludzki i która jest wyższa od każdej formy cielesnej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 22]. A zatem ciało niebios przyczynia się do powstawania nie na mocy swego własnego gatunku —jak główny czynnik sprawczy — lecz na mocy gatunku jakiegoś wyższego umysłowego czynnika sprawczego, do którego się ma jak narzędzie do czynnika głównego. Niebiosa zaś przyczyniają się do powstawania dzięki temu, że się poruszają. A zatem ciało niebieskie porusza się za sprawą jakiejś substancji rozumnej.

18 Arystoteles, *Politica* I, 2 (1254b 10-13).

69

Co więcej. Każda rzecz, która się porusza, musi być poruszana przez coś innego, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13]. Ciałem niebios porusza więc coś innego. Albo więc to coś innego jest od niego zupełnie oddzielone, albo jest z nim złączone, tak że o bycie złożonym z niebios i z czynnika poruszającego mówimy, iż się sam porusza, o tyle, że jedna jego część porusza, a druga jest poruszana. Jeśli zaś tak jest — a każda rzecz, która się

sama porusza, jest żywa i posiada duszę — to wynika stąd, że niebiosa posiadają duszę. I to nie inną niż rozumna; nie posiadają bowiem duszy wegetatywnej, skoro nie ma w nich powstawania i rozkładu, ani też zmysłowej, gdyż nie mają różnorodnych organów. Wynika więc stąd, że porusza nimi dusza rozumna. Jeśli zaś porusza nimi czynnik poruszający zewnętrzny, to albo będzie on cielesny, albo niecielesny. I jeśli jest cielesny, to porusza tylko o tyle, o ile jest poruszany, żadne bowiem ciało nie porusza, jeżeli nie jest poruszane, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 20], A więc i on musiałby być poruszany przez coś innego. Skoro zaś nie można w przypadku ciał postępować w nieskończoność, musimy dojść do pierwszego czynnika poruszającego niecielesnego. To zaś, co jest całkowicie oddzielone od ciała, musi być rozumne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 44]. A zatem ruch nieba, które jest pierwszym bytem cielesnym, pochodzi od substancji rozumnej.

Podobnie. Ciała ciężkie i lekkie porusza to, co jest przyczyną ich powstawania, i to, co usuwa przeszkodę, jak zostało dowiedzione w VIII księdze *Fizyki*[19], albowiem nie może być tak, że forma jest w nich czynnikiem poruszającym, a materia poruszanym, bo poruszane może być jedynie ciało. Jak zaś ciała elementów są proste, a jest w nich tylko złożenie materii i formy, tak też i ciała niebieskie są proste. Jeśli więc są poruszane jak ciała ciężkie i lekkie, to samo przez się musi nimi poruszać to, co jest przyczyną ich powstawania, a przypadłościowo to, co usuwa przeszkody. To zaś jest niemożliwe, gdyż ciała te — jako niemające przeciwieństw

19 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255b 35-256a 1).

— nie mogą powstawać, a ich ruchom nie można przeszkodzić. Ciałami tymi muszą więc poruszać czynniki poruszające przez ujęcie poznawcze *(per apprehensionem)* — ale nie zmysłowe, jak dowiedliśmy. A zatem intelektualne.

Co więcej. Jeśli zasadą ruchu niebios jest sama tylko natura bez udziału żadnego ujęcia poznawczego, to zasadą tą musi być forma ciała niebieskiego, podobnie jak w elementach; chociaż bowiem formy proste nie poruszają, to jednak są zasadami ruchów, gdyż od nich pochodzą ruchy naturalne, jak i wszystkie inne naturalne właściwości. Nie może zaś być tak, że ruch niebios pochodzi od formy ciała niebieskiego jako od zasady czynnej. O tyle bowiem forma jest zasadą ruchu lokalnego, o ile każdemu ciału, stosownie do jego formy, należy się jakieś miejsce, do którego porusza się mocą swej formy, dążącej do owego miejsca. A ponieważ formę tę daje przyczyna powstawania, nazywa się ją poruszycielem *(motor)-,* tak na przykład rzeczą właściwą dla ognia jest — stosownie do jego formy — bycie w górze. Dla ciała niebieskiego zaś
— zgodnie z jego formą — jedno miejsce *(ubi)* nie jest bardziej odpowiednie niż drugie. Natura więc nie jest jedynym źródłem ruchu niebios. A zatem musi nim być coś poruszającego przez ujęcie poznawcze.

Dalej. Natura zawsze zmierza do tego samego, dlatego to, co jest dziełem natury, zawsze się dokonuje w ten sam sposób, chyba że zajdzie jakaś przeszkoda, co zdarza się rzadko. Co więc jest ze swej istoty niejednolite, nie może być celem, do którego zmierza natura. Ruch zaś jest ze swej istoty właśnie taki, gdyż to, co się porusza, jako takie jest różne teraz i przedtem. Jest więc niemożliwe, by natura dążyła do ruchu ze względu na niego samego. Dąży więc przez ruch do spoczynku, który ma się do ruchu jak jedność do wielości; to bowiem, co jest takie samo teraz i przedtem, spoczywa. Gdyby więc ruch niebios pochodził tylko od natury, byłby skierowany do jakiegoś spoczynku. Tymczasem

widzimy coś odwrotnego, bo jest on ciągły. A zatem ruch niebios nie pochodzi jako od zasady czynnej od natury, lecz raczej od substancji poznającej umysłowo.

71

Podobnie. W przypadku każdego ruchu, który pochodzi od natury jako od czynnej zasady, musi być tak, że jeżeli zbliżanie się do czegoś jest naturalne, to oddalanie od tego jest nienaturalne i przeciwne naturze; na przykład rzecz ciężka zbliża się do dołu z natury, a oddala się stamtąd wbrew naturze. Gdyby więc ruch niebios był naturalny, to skoro z natury dąży na zachód, z zachodu na wschód wracałby wbrew naturze. To zaś jest niemożliwe, gdyż w ruchu niebios nie ma niczego wymuszonego (*violentum*) ani przeciwnego naturze. Jest więc niemożliwe, by czynną zasadą ruchu niebios była natura. A zatem jego czynną zasadą jest jakaś władza poznawcza (*vis apprehensiva),* i to intelektualna, jak wynika z tego, co poprzednio powiedzieliśmy. A zatem ciałem niebieskim porusza substancja intelektualna.

Nie należy jednak przeczyć temu, że ruch niebios jest naturalny. Ruch bowiem nazywa się naturalnym nie tylko ze względu na zasadę czynną, ale także bierną, jak widać w przypadku powstawania ciał prostych. Powstawania tego nie można nazywać naturalnym ze względu na zasadę czynną; to bowiem porusza się z natury przez zasadę czynną, czego zasada czynna znajduje się wewnątrz, gdyż natura jest zasadą ruchu rzeczy, w której się znajduje, podczas gdy w przypadku powstawania ciała prostego zasada czynna znajduje się na zewnątrz. Ruch ten nie jest zatem naturalny z racji zasady czynnej, lecz tylko z racji zasady biernej, którą jest materia, w której z kolei tkwi naturalne pożądanie formy naturalnej. Tak więc ruch ciała niebieskiego, jeżeli chodzi o zasadę czynną, nie jest naturalny, lecz raczej podlega woli i intelektowi; jeżeli zaś chodzi o zasadę bierną, jest naturalny, gdyż ciało niebieskie ma naturalną skłonność do tego rodzaju ruchu.

Staje się to jasne, gdy bierzemy pod uwagę stosunek ciała niebieskiego do jego miejsca. Każda bowiem rzecz podlega działaniu i poruszaniu, o ile jest w możności; działa zaś i porusza — o ile jest urzeczywistniona. Ciało niebieskie zaś, gdy je rozważamy w jego substancji, jest w możności do każdego miejsca w jednakowy sposób, tak jak materia pierwsza do każdej formy, jak powiedzie-

72

liśmy powyżej [III, 22], Inaczej zaś jest z ciałem ciężkim i lekkim, które — gdy bierzemy pod uwagę jego naturę — nie odnosi się w jednakowy sposób do każdego miejsca, lecz z powodu swej formy zajmuje miejsce określone. A zatem natura ciała ciężkiego i lekkiego jest czynną zasadą jego ruchu, natomiast natura ciała niebieskiego jest bierną zasadą jego ruchu. Stąd nie powinno się nikomu wydawać, że porusza się w sposób wymuszony, jak ciała ciężkie i lekkie, którymi poruszamy przez intelekt. Ciała ciężkie i lekkie posiadają bowiem naturalną skłonność do ruchu przeciwnego ruchowi, jakim my je poruszamy, i dlatego my poruszamy je przemocą; ale ruch ciała zwierzęcego, którym ciało się porusza pod wpływem duszy, nie jest na nim wymuszony jako ożywionym przez duszę, chociaż jest wymuszony jako na czymś ciężkim. Ciała niebieskie zaś nie posiadają skłonności do ruchu przeciwnego, lecz do ruchu, którym je porusza substancja poznająca umysłowo. Stąd też podlega on woli, jeżeli chodzi o zasadę czynną, i zarazem jest naturalny, jeżeli chodzi o zasadę bierną.

Nie sprzeciwia się zaś jedności i jednostajności (*conformitati)* ruchu niebios, że odnośnie do zasady czynnej podlega on woli, chociaż ta kieruje się do wielu rzeczy, a nie jest zdeterminowana do czegoś jednego. Jak bowiem natura jest zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją potęgę, tak wola zostaje zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją mądrość, która nieomylnie kieruje wolę do jednego celu.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika również, że w ruchu niebios nie sprzeciwia się naturze ani zbliżanie się do jakiegoś miejsca, ani oddalanie od niego. A zachodzi to z dwóch powodów w ruchu ciał ciężkich i lekkich. Po pierwsze dlatego, że dążenie natury w ciałach ciężkich i lekkich jest zdeterminowane do jednego miejsca; stąd jak z natury zmierza ku niemu, tak przeciw naturze oddala się od niego. Po drugie dlatego, że dwa ruchy, z których jeden zbliża się do kresu, a drugi oddala, są ruchami przeciwnymi. Jeśli zaś przyjmiemy w ruchu ciał ciężkich i lekkich nie miejsce ostateczne, lecz pośrednie, to zarówno zbliżanie się do niego, jak i oddalanie

jest naturalne, wszystko bowiem zawiera się w jednym dążeniu natury i nie są to ruchy przeciwne, lecz jeden ciągły ruch. Podobnie ma się rzecz z ruchem ciał niebieskich. Ponieważ dążenie natury nie jest skierowane do jakiegoś określonego miejsca, jak już powiedzieliśmy, dlatego również ruch, którym ciało poruszone ruchem kołowym oddala się od jakiegoś punktu, nie jest przeciwny ruchowi, jakim się do niego zbliża, lecz jest to jeden ciągły ruch. Stąd każde miejsce w ruchu niebios jest jak miejsce pośrednie, a nie jak kraniec w ruchu prostym.

Jest zaś rzeczą obojętną dla obecnego zagadnienia, czy ciałem niebieskim porusza substancja intelektualna z nim złączona, która jest jego duszą, czy też substancja oddzielona, oraz czy każdym z ciał niebieskich porusza Bóg bezpośrednio, czy też żadnym nie porusza bezpośrednio, lecz za pośrednictwem rozumnych substancji stworzonych, albo czy tylko pierwszym Bóg porusza bezpośrednio, a innymi za pośrednictwem substancji stworzonych — byleby tylko uznać, że ruch niebios pochodzi od substancji rozumnej.

Rozdział 24 <<
W JAKI SPOSÓB PRAGNĄ DOBRA TAKŻE TE BYTY, KTÓRYM BRAK POZNANIA

Jeśli ciałem niebieskim porusza substancja rozumna, jak tego dowiedliśmy [III, 23], ruch zaś ciała niebieskiego powoduje powstawanie wśród bytów niższych, to powstawanie i ruch bytów niższych muszą wypływać z zamiaru substancji poznającej umysłowo. Do tego samego bowiem kieruje się zamiar głównego sprawcy i narzędzia. Niebiosa zaś są przyczyną ruchów niższych przez swój własny ruch, którym porusza je substancja rozumna. Wynika więc stąd, że są jakby narzędziem substancji rozumnej. Formy i ruch ciał niższych są więc zamierzone i powodowane przez substancję

rozumną jako przez główny czynnik sprawczy, a przez ciało niebieskie jako przez narzędzie.

Gatunki zaś rzeczy, które zamierza i powoduje rozumny czynnik sprawczy, muszą uprzednio istnieć w jego umyśle, tak jak formy rzeczy wytwarzanych istnieją uprzednio

w umyśle twórcy, a przez nie [rzeczy te] dochodzą do skutku. Wszystkie więc formy i ruchy, które istnieją w bytach niższych, pochodzą od form umysłowych, istniejących w umyśle jakiejś lub jakichś substancji. I dlatego Boecjusz mówi w księdze *O Trójcy*[20], że formy, które istnieją w materii, wzięły się z form istniejących bez materii. W tym względzie twierdzenie Platona[21], że formy oddzielone są zasadami form istniejących w materii, okazuje się prawdziwe; jakkolwiek Platon przyjmował, że istnieją one same przez się i są bezpośrednią przyczyną form ciał zmysłowych, my zaś twierdzimy, że istnieją w umyśle i że są przyczyną form niższych poprzez ruch niebios.

Ponieważ zaś każda rzecz, która jest przez coś poruszana sama przez się, a nie przypadłościowo, zostaje przez to skierowana do celu swego ruchu — ciało niebieskie zaś jest poruszane przez substancję rozumną, a samo jest przez swój ruch przyczyną wszelkiego ruchu wśród niższych ciał — dlatego jest rzeczą konieczną, by ciałem niebieskim kierowała do celu jego ruchu substancja rozumna, a tym samym, by kierowała ona do właściwych celów wszystkie ciała niższe.

Nietrudno więc zrozumieć, w jaki sposób ciała naturalne, którym brak poznania, poruszają się i działają ze względu na cel. Dążą bowiem do celu jako skierowane do niego przez substancję rozumną w taki sposób, w jaki strzała skierowana przez łucznika zmierza do tarczy. Jak bowiem strzała otrzymuje ukierunkowanie do określonego celu od impulsu, który jej daje łucznik, tak ciała naturalne otrzymują ukierunkowanie do naturalnych celów od naturalnych czynników poruszających, od których otrzymują swe formy, władze i ruchy.

Wynika też stąd jasno, że każde dzieło natury jest dziełem substancji poznającej umysłowo; skutek bowiem przypisuje się bardziej

20 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 D).
21 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7-20); I, 9 (990a 34- 99Ib 4).

pierwszemu poruszającemu, który kieruje do celu, niż narzędziom, którymi kieruje. I dlatego widzimy, że działania natury kierują się w sposób uporządkowany do celu, podobnie jak działanie mędrca.

Jest więc jasne, że także byty, którym brak poznania, mogą działać dla celu, pożądać dobra pożądaniem naturalnym i pożądać podobieństwa do Boga oraz własnej doskonałości. Nie ma zaś różnicy, czy powiemy jedno czy drugie. Gdy bowiem rzeczy dążą do swej doskonałości, dążą do dobra, gdyż każda rzecz jest o tyle dobra, o ile jest doskonała. O ile zaś byt dąży do tego, by być dobry, o tyle dąży do podobieństwa Bożego, rzecz bowiem upodabnia się do Boga, o ile jest dobra. Tego zaś czy innego poszczególnego dobra pożąda się o tyle, o ile jest podobne do pierwszej dobroci. Dlatego więc byt dąży do swojego własnego dobra, że dąży do podobieństwa Bożego, a nie na odwrót. Stąd jest jasne, że wszystkie rzeczy jako ostatecznego celu pożądają podobieństwa Bożego.

„Swoje" zaś dobro w przypadku każdego bytu można pojmować na różne sposoby. Po pierwsze w tym sensie, że jest ono właściwe mu jako jednostce. 1 w ten sposób zwierzę pożąda swego dobra, gdy pożąda pożywienia, które je utrzymuje w istnieniu. Po drugie w tym sensie, że jest jego dobrem z racji gatunku. W ten sposób zwierzę pożąda własnego dobra, gdy pragnie zrodzić potomstwo i je wyżywić i czyni wszystko inne dla zachowania czy obrony jednostek swojego gatunku. Po trzecie z racji rodzaju. I w ten sposób pragnie własnego dobra czynnik sprawczy wieloznaczny, gdy jest przyczyną, jak na przykład niebiosa. Po czwarte z racji podobieństwa analogicznego rzeczy

pochodzących od jakiejś zasady do tej zasady. W ten sposób Bóg, który jest poza rodzajem, ze względu na swoje dobro daje istnienie wszystkim rzeczom.

Wynika stąd, że im coś posiada doskonalszą moc i jest wyżej w hierarchii dobroci, tym powszechniejsze jest jego pragnienie dobra i tym dalej od siebie szuka i czyni dobro. Byty niedoskonałe bowiem dążą tylko do swego dobra jednostkowego, doskonałe do dobra gatunku, doskonalsze zaś do dobra rodzaju; natomiast Bóg, którego dobroć jest najdoskonalsza, dąży do dobra całego bytu.

76

Dlatego nie bez słuszności powiadają niektórzy, że dobro jako takie udziela się, gdyż im coś jest lepsze, tym szerzej udziela swej dobroci. A ponieważ to, co jest najdoskonalsze w każdym rodzaju, jest wzorem i miarą dla wszystkiego, co należy do tego rodzaju, dlatego Bóg, którego dobroć jest najdoskonalsza i który udziela swej dobroci najszerzej, musi być w swym udzielaniu wzorem dla wszystkich bytów udzielających dobroci. Gdy zaś jakaś rzecz udziela dobroci innym rzeczom, staje się ich przyczyną. Widać także, iż każda rzecz dążąca do tego, by być przyczyną innych bytów, dąży do podobieństwa Bożego; niemniej dąży do swego dobra.

Nie ma więc nic niewłaściwego, gdy się powie, że ruch ciał niebieskich i działania ich czynników poruszających istnieją niejako ze względu na ciała powstające i ulegające zniszczeniu, które są od nich niższe. Nie istnieją bowiem ze względu na nie jako na ostateczny cel, lecz dążąc do ich powstawania, dążą jako do ostatecznego celu do swego dobra i do podobieństwa Bożego.

Rozdział 25
CELEM KAŻDEJ SUBSTANCJI ROZUMNEJ JEST POZNANIE BOGA

Skoro wszystkie stworzenia, nawet te, które nie posiadają intelektu, są skierowane jako do ostatecznego celu do Boga — cel ten zaś osiągają wszystkie rzeczy, o ile uczestniczą w jakiś sposób w Jego podobieństwie — stworzenia umysłowe docierają do Niego w jakiś szczególny sposób, a mianowicie poznając Go umysłowo przez właściwe sobie działanie. Stąd też celem stworzenia umysłowego musi być właśnie to, to znaczy umysłowe poznanie Boga.

Ostatecznym celem każdej rzeczy jest bowiem Bóg, jak to wykazaliśmy [111, 17]. Każdy więc byt chce się złączyć z Bogiem jako ostatecznym celem możliwie najściślej. Ściślej zaś łączy się jakaś rzecz z Bogiem przez to, że w jakiś sposób dosięga samej Jego substancji —

77

co zachodzi wówczas, gdy się poznaje coś z Bożej substancji -— niż wtedy, gdy się osiąga jakieś podobieństwo do niej. A zatem substancja obdarzona umysłem dąży jako do ostatecznego celu do poznania Boga.

Podobnie. Właściwe działanie każdego bytu jest jego celem, gdyż jest jego drugą doskonałością; stąd to, co się dobrze odnosi do właściwego sobie działania, nazywamy cnotliwym i dobrym. Otóż poznanie umysłowe jest właściwym działaniem substancji obdarzonej umysłem. A zatem jest jej celem. To więc, co jest najdoskonalsze w tym działaniu, jest ostatecznym celem; [jest tak] zwłaszcza w działaniach, które nie są

skierowane na wytwarzanie *(ad aliqua operata),* jak na przykład w poznawaniu umysłowym i odczuwaniu. Skoro zaś tego rodzaju działania otrzymują gatunek od przedmiotów, przez które także są poznawane, każde z tych działań musi być tym doskonalsze, im doskonalszy jest jego przedmiot. A wobec tego poznanie umysłowe najdoskonalszego przedmiotu poznania, którym jest Bóg, jest najdoskonalsze w rodzaju działania, jakim jest poznanie umysłowe. A zatem poznanie Boga w sposób umysłowy *(cognoscere Deum intelligendo)* jest celem ostatecznym każdej substancji obdarzonej umysłem.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że ostateczny cel substancji obdarzonej umysłem polega na umysłowym poznaniu najlepszego przedmiotu poznania; jednak to, co jest najlepszym przedmiotem poznania tej czy innej substancji umysłowej, nie jest przedmiotem poznania absolutnie najlepszym, lecz im wyższa substancja umysłowa, tym wyższy jest jej najlepszy przedmiot poznania. I dlatego być może najwyższa umysłowa substancja stworzona ma za najlepszy przedmiot poznania to, co jest najlepsze absolutnie, i stąd jej szczęście będzie polegało na umysłowym poznaniu Boga; natomiast szczęście każdej niższej substancji umysłowej będzie polegało na poznaniu umysłowym jakiegoś niższego przedmiotu poznania, który jednak jest najwyższy wśród przedmiotów poznawanych przez nią. Wydaje się, że zwłaszcza ludzki intelekt z powodu swej słabości nie poznaje najwyższego absolutnie przedmiotu poznania, gdyż do

poznania tego, co jest w najwyższym stopniu poznawalne, ma się on tak, jak oko sowy do słońca.

Wbrew temu widać jasno, że celem każdej substancji obdarzonej umysłem, nawet najniższej, jest umysłowe poznanie Boga. Wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 17], że ostatecznym celem, do którego dążą wszystkie byty, jest Bóg. Intelekt ludzki zaś, chociaż jest najniższy w porządku substancji umysłowych, jest jednak wyższy od wszystkich, które nie posiadają intelektu. Skoro więc szlachetniejsza substancja nie może mieć mniej szlachetnego celu, Bóg będzie celem także dla intelektu ludzkiego. Każdy zaś byt poznający umysłowo osiąga swój cel ostateczny przez to, że go poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy. A zatem przez poznanie umysłowe intelekt ludzki dochodzi do Boga jako do celu.

Dalej. Podobnie jak rzeczy nieposiadające intelektu dążą do Boga jako do celu drogą upodobnienia, tak substancje obdarzone umysłem dążą do Boga drogą poznania, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy. Otóż chociaż rzeczy nieposiadające intelektu pragną upodobnić się do najbliższych przyczyn sprawczych, to jednak na tym dążenie natury się nie kończy, lecz ma ona na celu upodobnienie do dobra najwyższego, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 19], jakkolwiek podobieństwo to mogą osiągnąć w bardzo niedoskonały sposób. Chociaż więc intelekt może osiągnąć bardzo niewielkie poznanie Boga, będzie to dla niego celem ostatecznym bardziej niż doskonałe poznanie niższych przedmiotów poznania.

Co więcej. Każda rzecz pragnie przede wszystkim swego ostatecznego celu. Intelekt ludzki zaś pragnie, kocha i rozkoszuje się raczej poznaniem rzeczy boskich — chociaż niewiele o nich może się dowiedzieć — niż doskonałym poznaniem bytów niższych. Ostatecznym celem człowieka jest zatem poznanie Boga na wszelkie sposoby.

Dalej. Każda rzecz dąży do podobieństwa do Boga jako do właściwego sobie celu. A zatem to, przez co się najbardziej upodabnia do Niego, jest jej ostatecznym celem. Stworzenie rozumne zaś najbardziej upodabnia się do Boga przez to, że poznaje umysło-

wo; tym bowiem podobieństwem przewyższa pozostałe stworzenia i podobieństwo to obejmuje w sobie wszystkie inne. W rodzaju zaś tego podobieństwa bardziej się upodabnia do Boga, gdy urzeczywistnia poznanie, niż wtedy, gdy posiada sprawność poznawczą lub gdy poznaje w możności, gdyż Bóg zawsze posiada poznanie urzeczywistnione, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [1,56]. A urzeczywistniając poznanie, najbardziej upodabnia się do Boga, gdy poznaje samego Boga; Bóg bowiem, poznając siebie, poznaje wszystkie inne rzeczy, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Poznanie Boga jest więc ostatecznym celem każdej substancji rozumnej.

Podobnie. To, co się kocha tylko ze względu na coś innego, istnieje dla czegoś, co się kocha tylko ze względu na nie samo; nie należy bowiem postępować w nieskończoność w dążeniu natury, gdyż inaczej dążenie natury pozostałoby niezaspokojone, skoro nie można przejść przez nieskończoność. Wszystkie zaś nauki, sztuki i zdolności praktyczne kocha się jedynie ze względu na coś innego, gdyż celem nie jest w ich przypadku wiedza, lecz działanie. Nauki spekulatywne zaś kocha się dla nich samych, ich celem bowiem jest sama wiedza. W życiu człowieka nie ma w ogóle żadnego działania
— poza rozważaniem spekulatywnym — które by nie było skierowane do innego celu. Nawet bowiem zabawa, która wydaje się nie mieć celu, posiada jakiś właściwy sobie cel, a mianowicie: abyśmy dając umysłowi nieco wytchnienia, mieli potem więcej sił do pracy umysłowej. Inaczej — gdyby się szukało zabawy dla niej samej
— należałoby się zawsze bawić, co jest czymś nieodpowiednim. Tak więc sztuki praktyczne są podporządkowane spekulatywnym i podobnie wszelkie ludzkie działanie jest podporządkowane jako celowi spekulatywnemu poznaniu intelektu. Wydaje się zaś, że wśród wszystkich uporządkowanych nauk i sztuk cel ostateczny należy do tej, która innym nakazuje i jest nadrzędna; tak na przykład sztuka żeglarska, do której należy cel okrętu — to znaczy posługiwanie się nim —jest sztuką nadrzędną i nakazującą w stosunku do sztuki budowania okrętów. Tak samo zaś ma się filozofia pierwsza do innych

— nauk spekulatywnych, od niej bowiem zależą wszystkie, gdyż od niej otrzymują swe zasady i ona nimi kieruje przy obronie tychże zasad; sama zaś filozofia pierwsza cała kieruje się do poznania Boga jako do ostatecznego celu, stąd też jest zwana nauką boską. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego poznania i działania.

Co więcej. W przypadku wszystkich uporządkowanych czynników działających i poruszających cel pierwszego czynnika działającego i poruszającego musi być ostatecznym celem wszystkich, jak na przykład cel wodza jest celem wszystkich, którzy walczą pod jego dowództwem. Otóż wśród wszystkich części człowieka intelekt jest najwyższym czynnikiem poruszającym, intelekt bowiem porusza pragnieniem, przedstawiając mu jego przedmiot. Pragnienie umysłowe zaś, to jest wola, porusza pragnieniami zmysłowymi, którymi są gniewliwość i pożądliwość; stąd też pragnieniu przyjemności poddajemy się jedynie na rozkaz woli. Pragnienie zmysłowe zaś, gdy wola zezwala, porusza już ciałem. A zatem cel intelektu jest celem wszystkich działań ludzkich. Celem zaś i dobrem intelektu jest prawda, i konsekwentnie celem ostatecznym jest prawda pierwsza. Ostatecznym celem całego człowieka i wszystkich jego działań i pragnień jest więc poznanie pierwszej prawdy, którą jest Bóg.

Co więcej. We wszystkich ludziach tkwi z natury pragnienie poznania przyczyn tego, co widzą; stąd też z podziwu nad tym, co widzieli, a czego przyczyny były ukryte, ludzie na początku zaczęli filozofować, a gdy znaleźli przyczynę, spoczęli. I nie ustaje badanie dopóty, dopóki się nie dojdzie do pierwszej przyczyny; bo wtedy uważamy, że posiadamy doskonałą wiedzę, gdy poznajemy pierwszą przyczynę. Człowiek więc z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny. Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka.

Oprócz tego. Człowiek z natury pragnie znać przyczynę każdego poznanego skutku. Intelekt ludzki poznaje zaś byt powszechny. Z natury więc pragnie poznać jego przyczynę, którą jest tylko

81

Bóg, jak tego dowiedliśmy w drugiej księdze [II, 15]. Nikt zaś nie dochodzi do celu ostatecznego, dopóki naturalne pragnienie nie zostaje zaspokojone. A zatem do szczęścia człowieka, które jest celem ostatecznym, nie wystarcza żadne poznanie umysłowe, jeśli brak poznania Boga, które wieńczy naturalne pragnienie jako cel ostateczny. Tak więc jedynie poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.

Dalej. Ciało, które pragnieniem naturalnym dąży do swego miejsca, porusza się tym gwałtowniej i tym szybciej, im bardziej się zbliża do celu; stąd dowodzi Arystoteles w I księdze *O niebie*[22], że naturalny ruch prosty nie może trwać w nieskończoność, bo wówczas nie byłby coraz szybszy. To więc, co dąży do czegoś coraz gwałtowniej, nie porusza się w nieskończoność, lecz dąży do czegoś określonego. Widzimy to w pragnieniu wiedzy; im więcej bowiem ktoś wie, z tym większym pragnieniem zabiega o wiedzę. Tak więc naturalne pragnienie człowieka zmierza w przypadku wiedzy do pewnego określonego celu. Nie może nim zaś być nic innego, jak tylko najszlachetniejszy przedmiot wiedzy, którym jest Bóg. A zatem poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.

Ostateczny zaś cel człowieka i każdej substancji umysłowej nazywa się szczęściem lub szczęśliwością *(felicitas sive beatitudo)',* tego bowiem każda substancja rozumna pragnie jako ostatecznego celu, i to dla niego samego. A zatem szczęśliwością i szczęściem ostatecznym każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga.

Stąd też powiedziano w Ewangelii Św. Mateusza 5, [8]: „Szczęśliwi czystego serca, albowiem oni będą oglądać Boga"; oraz w Ewangelii św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga".

Z poglądem tym zgadza się także Arystoteles w ostatniej księdze *Etyki*[23], gdzie mówi, że ostateczne szczęście człowieka jest spekulatywne w odniesieniu do spekulatywnego poznania najlepszego przedmiotu poznania.

22 Arystoteles, *De caelo* I, 8 (277a 27-30).
23 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 19-21).

82

Rozdział 26
CZY SZCZĘŚCIE POLEGA NA AKCIE WOLI

Ponieważ substancja rozumna działaniem swym dosięga Boga nie tylko przez poznanie intelektualne, lecz także przez akt woli — pragnąc Go i kochając oraz znajdując w Nim radość — mogłoby się komuś wydawać, że ostateczny cel i ostateczne szczęście

człowieka tkwi nie w poznawaniu Boga, lecz raczej w kochaniu lub w jakimś innym akcie woli odnoszącym się do Niego:

1. Przede wszystkim dlatego, że przedmiotem woli jest dobro, które ma charakter celu; prawda zaś, która jest przedmiotem intelektu, nie ma charakteru celu, chyba że o tyle, o ile i ona jest dobrem. Stąd wydaje się, że człowiek osiąga cel ostateczny nie przez akt intelektu, lecz raczej poprzez akt woli.

2. Oprócz tego. Ostatecznym zwieńczeniem działania jest przyjemność, która wieńczy działanie, tak jak piękno młodość, jak mówi Filozof w X księdze *Etyki*[24]. Jeśli więc ostatecznym celem jest doskonałe działanie, wydaje się, że cel ostateczny polega raczej na działaniu woli niż na działaniu intelektu.

3. Co więcej. Wydaje się, że przyjemności pragnie się dla niej samej, a nigdy dla czegoś innego. Czymś niemądrym jest bowiem pytać kogoś, dlaczego pragnie przyjemności. To zaś jest istotą celu ostatecznego, by mianowicie szukać go dla niego samego. Tak więc cel ostateczny jest raczej w działaniu woli niż w działaniu rozumu.

4. Podobnie. Najbardziej zgodnie wszyscy pragną celu ostatecznego, gdyż jest to pragnienie naturalne. Otóż większość ludzi szuka przyjemności, nie poznania. Wydaje się więc, że celem jest raczej przyjemność niż poznanie.

5. Co więcej. Wydaje się, że wola jest wyższą władzą niż rozum, gdyż wola skłania rozum do jego działania; albowiem gdy wola chce,

24 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

intelekt urzeczywistnia rozważanie tego, co posiada jako sprawność. Działanie woli wydaje się więc szlachetniejsze niż działanie rozumu. A zatem cel ostateczny, czyli szczęście, zdaje się polegać raczej na akcie woli niż na akcie rozumu.

Lecz można jasno wykazać, że jest to niemożliwe.

Skoro bowiem szczęście jest dobrem właściwym natury rozumnej, musi jej przysługiwać zgodnie z czymś, co jest jej właściwe. Pożądanie zaś nie jest właściwością natury rozumnej, lecz tkwi we wszystkich rzeczach, jakkolwiek na różne sposoby. A różnorodność ta pochodzi stąd, że różny jest stosunek rzeczy do poznania.

Rzeczy bowiem, które w ogóle nie posiadają poznania, mają tylko pożądanie naturalne. Te, które posiadają poznanie zmysłowe, posiadają także pożądanie zmysłowe, w którym zawiera się gniewliwość i pożądliwość. Te zaś, które posiadają poznanie intelektualne, mają także pożądanie adekwatne do poznania, a mianowicie wolę. A zatem wola, o ile jest pożądaniem, nie jest właściwością natury rozumnej; jest taka tylko o tyle, o ile jest zależna od intelektu. Natomiast intelekt sam w sobie jest właściwością natury rozumnej. A zatem szczęśliwość czy też szczęście substancjalnie i zasadniczo polega raczej na akcie intelektu niż na akcie woli.

Co więcej. We wszystkich władzach poruszanych przez ich przedmioty przedmioty są z natury wcześniejsze od aktów owych władz, podobnie jak poruszający jest z natury wcześniejszy niż ruch rzeczy poruszanej. Taką władzą jest zaś wola, przedmiot pożądania porusza bowiem pożądanie. Przedmiot woli jest więc z natury wcześniejszy od aktu woli. Zatem pierwszy jej przedmiot wyprzedza wszelki jej akt. Akt woli więc nie może być pierwszym przedmiotem woli. Jest nim zaś cel ostateczny, którym jest szczęśliwość. Jest więc niemożliwe, by szczęśliwością, czyli szczęściem, był sam akt woli.

Oprócz tego. We wszystkich władzach zdolnych do autorefleksji[25] działanie władzy najpierw musi się zwracać do innego przedmiotu,

25 Dosłownie: które mogą się zwracać do swoich aktów *(quae possunt converti in suos actus).*

a dopiero potem do jej aktu. Jeżeli bowiem intelekt poznaje, że poznaje, to trzeba przyjąć, że najpierw poznaje jakąś rzecz oraz że następnie poznaje, że poznaje; samo bowiem poznanie, że intelekt poznaje, jest poznaniem jakiegoś przedmiotu, dlatego też trzeba albo postępować w nieskończoność, albo —jeżeli mamy dojść do pierwszej rzeczy poznawanej — nie będzie nią samo poznawanie, lecz jakaś poznawalna rzecz. Podobnie i pierwszą rzeczą chcianą nie może być samo chcenie, lecz jakieś inne dobro. Pierwszą zaś rzeczą, której chce natura rozumna, jest szczęśliwość, czyli szczęście, gdyż ze względu na nie chcemy wszystkiego, czego chcemy. Jest więc niemożliwe, by szczęście polegało w swej istocie na akcie woli.

Co więcej. Prawdziwa natura każdej rzeczy wynika z tego, co stanowi jej substancję; człowiek prawdziwy różni się bowiem od namalowanego tym, co stanowi substancję człowieka. Tymczasem prawdziwa szczęśliwość nie różni się od fałszywej aktem woli. Wola bowiem — pragnąc, kochając, radując się — zachowuje się w ten sam sposób, niezależnie od tego, czym jest to, co się jej przedstawia — prawdziwie czy fałszywie — jako najwyższe dobro; czy zaś to, co się jej przedstawia jako najwyższe dobro, jest naprawdę dobrem czy nie, rozstrzyga intelekt. A zatem szczęśliwość, czyli szczęście, polega w swej istocie bardziej na akcie intelektu niż na akcie woli.

Podobnie. Gdyby jakiś akt woli był samym szczęściem, to byłoby nim albo pragnienie, albo miłość, albo przyjemność. Niemożliwe zaś jest, by pragnienie było ostatecznym celem. W pragnieniu bowiem wola dąży do tego, czego jeszcze nie posiada, a to sprzeciwia się pojęciu ostatecznego celu. Również miłość nie może być ostatecznym celem, gdyż dobro kocha się nie tylko, gdy się je posiada, lecz także, gdy się go nie posiada; miłość bowiem sprawia, że przez pragnienie szuka się tego, czego się nie posiada. A jeśli miłość tego, co już się ma, jest doskonalsza, to z tej przyczyny, że się ma dobro ukochane. Tak więc posiadanie dobra będącego celem jest czym innym niż miłość, która przed posiadaniem jest niedoskonała, a gdy posiądzie — doskonała. Podobnie i przyjemność nie jest ostatecznym celem, gdyż samo posiadanie dobra jest

jej przyczyną — bądź gdy odczuwamy posiadane obecnie dobro, bądź gdy wspominamy dobro posiadane wcześniej, bądź też gdy mamy nadzieję posiadania dobra w przyszłości. Przyjemność nie jest więc ostatecznym celem. A zatem żaden akt woli nie może być substancjalnie samym szczęściem.

Co więcej. Gdyby przyjemność była ostatecznym celem, należałoby jej pragnąć dla niej samej. To zaś jest fałszywe. Jakiej bowiem przyjemności się pragnie, zależy od tego, z czego ona wynika: przyjemność, która wynika z czynów dobrych i godnych pragnienia, jest dobra i należy jej pragnąć, ta zaś, która wynika z czynów złych, jest zła i należy jej unikać. Gdy więc jest dobra i godna pragnienia — pochodzi to od czegoś innego. A zatem nie ona jest ostatecznym celem, którym jest szczęście.

Co więcej. Właściwy porządek rzeczy zgadza się z porządkiem natury; w przyrodzie bowiem byty kierują się do swego celu bez żadnego błędu. W przyrodzie zaś przyjemność jest dla działania, a nie na odwrót. Widzimy bowiem, że natura złączyła przyjemność z działaniami zwierzęcymi, które wyraźnie są skierowane do celów

koniecznych, jak na przykład ze spożywaniem pokarmów, które służy zachowaniu jednostki, i ze współżyciem płciowym, które służy zachowaniu gatunku; gdyby jej bowiem nie było, zwierzęta wstrzymywałyby się od tych koniecznych rzeczy. Jest więc niemożliwe, by przyjemność była celem ostatecznym.
Podobnie. Wydaje się, że przyjemność nie jest niczym innym, jak zaspokojeniem woli w jakimś odpowiednim dobru, tak jak pragnienie jest skłonnością woli do osiągnięcia dobra. Jak zaś człowiek przez wolę skłania się do celu i znajduje w nim zaspokojenie, tak i ciała naturalne mają naturalne skłonności do właściwych im celów i znajdują się w spoczynku, gdy już osiągną cel. Śmieszne zaś jest twierdzenie, że celem ruchu ciała ciężkiego nie jest bycie we właściwym mu miejscu, lecz zaspokojenie skłonności, przez którą do niego dążyło. Gdyby bowiem natura dążyła przede wszystkim do tego, by zaspokoić skłonność, nie dawałaby jej; daje zaś po to, by [ciało] dążyło do właściwego mu miejsca, a gdy je osiągnie

jako swój cel, następuje zaspokojenie skłonności. I w ten sposób zaspokojenie nie jest celem, lecz towarzyszy celowi. A zatem i przyjemność nie jest ostatecznym celem, lecz mu towarzyszy. Tym bardziej więc żaden akt woli nie jest szczęściem.

Co więcej. Jeśli celem jakiegoś bytu jest rzecz zewnętrzna, wtedy również działanie, przez które przede wszystkim osiąga tę rzecz, nazywamy celem ostatecznym; tak na przykład mówimy, że dla tych, dla których celem są pieniądze, celem jest także posiadanie pieniędzy, a nie miłość czy pożądanie. Otóż celem ostatecznym substancji intelektualnej jest Bóg. To więc działanie człowieka jest substancjalnie jego szczęśliwością albo szczęściem, przez które przede wszystkim dosięga Boga. Takim działaniem jest zaś poznanie umysłowe, nie możemy bowiem chcieć czegoś, czego nie poznajemy. Ostateczne szczęście człowieka polega więc substancjalnie na poznawaniu Boga przez intelekt, a nie na akcie woli.

Teraz więc na podstawie tego, co powiedzieliśmy, odpowiedź na przeciwne zarzuty staje się jasna. Jeżeli bowiem szczęście — dzięki temu, że stanowi z natury najwyższe dobro —jest przedmiotem woli, to nie jest z tego powodu konieczne, by było substancjalnie samym aktem woli, jak podawał pierwszy argument. Owszem, z tego, że jest pierwszym przedmiotem woli, wynika, że nie jest jej aktem, jak powiedzieliśmy.

Podobnie wszystko to, co w jakiś sposób udoskonala rzecz, nie musi być wcale jej celem, jak głosi drugi zarzut. Udoskonalać jakąś rzecz można bowiem dwojako: po pierwsze, gdy chodzi o rzecz mającą już gatunek, po drugie, gdy rzecz ma otrzymać gatunek. Dla przykładu: doskonałością domu już posiadającego gatunek jest to, czemu służy gatunek domu, a mianowicie zamieszkanie, po to bowiem buduje się dom. Dlatego powinno się to znajdować także w definicji domu, jeżeli ma być pełna. Natomiast doskonałością zmierzającą do posiadania gatunku domu jest zarówno to, co służy ustanowieniu gatunku — na przykład jego substancjalne elementy — jak i to, co służy zachowaniu gatunku, na przykład przypory,

które się buduje, aby podtrzymać dom, oraz to, co sprawia, że użytkowanie domu jest przyjemniejsze, na przykład piękno domu. To więc, co jest doskonałością rzeczy już posiadającej gatunek, stanowi jej cel, tak jak zamieszkanie stanowi cel domu. I podobnie

charakterystyczne działanie każdej poszczególnej rzeczy będące niejako jej użytkowaniem, stanowi jej cel. Natomiast te doskonałości, które zmierzają do gatunku, nie są celem rzeczy, to raczej rzecz jest ich celem; materia i forma bowiem istnieją ze względu na gatunek. Chociaż bowiem forma jest celem powstawania, to jednak nie jest celem czegoś już powstałego i posiadającego gatunek; owszem, forma jest potrzebna do tego, by gatunek był zupełny. Podobnie czynniki zachowujące byt w jego gatunku, jak zdrowie i władza odżywiania, chociaż udoskonalają zwierzę, to jednak nie są jego celem, lecz raczej na odwrót. Także to, co uzdalnia byt do wykonywania czynności właściwych gatunkowi i do bardziej harmonijnego dążenia do właściwego celu, nie jest celem bytu, lecz raczej na odwrót: ludzkie piękno, siła fizyczna i tym podobne czynniki, o których mówi Filozof w I księdze *Etyki*[26], służą szczęściu jako narzędzia. Przyjemność zaś jest doskonałością działania nie w ten sposób, że działanie służy jej zgodnie ze swoim gatunkiem, lecz służy innym celom, tak jak jedzenie służy zgodnie ze swoim gatunkiem zachowaniu jednostki. Jest jednak podobna do doskonałości służącej gatunkowi rzeczy, gdyż z powodu przyjemności bardziej uważnie i sumiennie przykładamy się do działania, z którego ją czerpiemy. Stąd Filozof mówi w X księdze *Etyki*[27], że przyjemność wieńczy działanie, tak jak piękny wygląd wieńczy młodość, przy czym piękny wygląd jest dla człowieka, który jest młody, a nie na odwrót.

Również fakt, że ludzie pragną przyjemności dla niej samej, a nie dla czegoś innego, nie jest wystarczającym dowodem, by była ona celem ostatecznym, jak konkluduje trzeci argument. Przyjemność bowiem, chociaż nie jest celem ostatecznym, towarzyszy temu celowi, ponieważ osiągnięcie celu ją wywołuje.

26 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 9 (1099b 27-28)
27 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

88

[Ad 4] Nie jest prawdą, że wielu szuka [bardziej] przyjemności, jaka jest w poznaniu, niż poznania. Jednak wielu jest takich, którzy szukają [bardziej] przyjemności zmysłowych niż poznania intelektualnego i związanej z nim przyjemności, ponieważ rzeczy zewnętrzne są bardziej znane większości, a to dlatego, że poznanie ludzkie zaczyna się od przedmiotów zmysłowych.

To zaś, co głosi piąty argument: że wola —- jakoby dlatego, że porusza intelekt —jest wyższa od niego, jest w sposób oczywisty fałszywe. Albowiem to intelekt przede wszystkim i sam przez się porusza wolę, gdyż wolę jako taką porusza jej przedmiot, którym jest poznane dobro. Wola zaś porusza intelekt jakby przypadłościowo, o ile mianowicie samo poznanie umysłowe jest poznawane jako dobre, a wtedy wola go pragnie, w wyniku czego intelekt urzeczywistnia poznanie. Ale nawet i w tym wypadku intelekt wyprzedza wolę; nigdy bowiem wola nie pragnęłaby poznania umysłowego, gdyby najpierw intelekt nie ujął tego poznania jako dobra. A ponadto wola porusza intelekt do urzeczywistnionego działania w sposób, w jaki się mówi, że porusza przyczyna sprawcza, natomiast intelekt wolę w sposób, w jaki porusza cel, gdyż dobro poznane umysłowo jest celem woli. Tymczasem jeżeli chodzi o poruszanie, przyczyna sprawcza jest późniejsza niż cel, ponieważ porusza nie inaczej, jak tylko dla celu. Stąd widać, że bezwzględnie intelekt jest wyższy od woli; wola zaś jest wyższa od intelektu przypadłościowo i pod pewnym względem.

Rozdział 27 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA PRZYJEMNOŚCIACH CIELESNYCH

Z wcześniejszych rozważań wynika jasno, że jest niemożliwe, by ludzkie szczęście polegało na przyjemnościach cielesnych, wśród których najważniejszymi są jedzenie i współżycie płciowe.

89

Wykazaliśmy bowiem [III, 26], że wedle porządku natury przyjemność jest dla działania, a nie odwrotnie. Jeśli więc działania nie są ostatecznym celem, to również wynikające z nich przyjemności nie są ostatecznym celem ani nie towarzyszą ostatecznemu celowi. Wiadomo zaś, że działania będące źródłem powyższych przyjemności nie są ostatecznym celem, same bowiem służą pewnym oczywistym celom, jak jedzenie utrzymaniu ciała, a stosunek płciowy zrodzeniu potomstwa. Przyjemności te nie są więc ostatecznym celem ani też nie towarzyszą ostatecznemu celowi. Nie należy więc w nich upatrywać szczęścia.

Dalej. Wola jest wyższa od pragnienia zmysłowego, gdyż nim porusza, jak powiedzieliśmy wyżej [III, 25], Tymczasem szczęście nie polega na akcie woli, jak już wykazaliśmy [III, 26]. Tym bardziej więc nie polega na powyższych przyjemnościach, które są w pragnieniu zmysłowym.

Co więcej. Szczęście jest pewnym dobrem właściwym dla człowieka, zwierząt bowiem nie można nazwać szczęśliwymi, chyba że w sensie niewłaściwym. Powyższe przyjemności zaś są wspólne ludziom i zwierzętom. Nie należy więc w nich upatrywać szczęścia.

Dalej. Cel ostateczny jest najszlachetniejszy wśród tego, co przysługuje rzeczy, stanowi bowiem to, co najlepsze. Owe przyjemności zaś nie przysługują człowiekowi z racji tego, co jest w nim najszlachetniejsze, to znaczy intelektu, lecz z racji zmysłów. Szczęścia więc nie należy upatrywać w takich przyjemnościach.

Oprócz tego. Najwyższa doskonałość człowieka nie może polegać na połączeniu z czymś niższym od niego, lecz na połączeniu z czymś wyższym, cel bowiem jest lepszy od tego, co zmierza do celu. Powyższe przyjemności zaś polegają na tym, że człowiek łączy się zmysłami z czymś niższym od siebie, mianowicie z pewnymi przedmiotami zmysłowymi. Nie należy więc upatrywać szczęścia w takich przyjemnościach.

Co więcej. Coś, co jest dobre jedynie z racji umiaru, nie jest dobre samo przez się, lecz otrzymuje dobroć od tego, co wprowadza umiar. Używanie zaś powyższych przyjemności jest dobre dla człowieka,

90

tylko jeżeli jest umiarkowane — inaczej bowiem przyjemności te wzajemnie by sobie przeszkadzały. A zatem nie są one same przez się dobrem człowieka. Tymczasem najwyższe dobro jest dobrem samo przez się, ponieważ to, co jest dobrem samo przez się, jest lepsze od tego, co jest dobrem przez coś innego. Takie przyjemności więc nie są najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem.

Podobnie. We wszystkim, co się orzeka samo przez się, jeżeli ze zwykłego wynika zwykłe, to z większego wynika większe; na przykład, jeżeli rzecz ciepła ogrzewa, to rzecz cieplejsza ogrzewa bardziej, a najcieplejsza najbardziej. Gdyby więc owe

przyjemności były dobre same przez się, najbardziej intensywne ich używanie musiałoby być najlepsze. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż zbytnie ich używanie poczytuje się za wadę, ponadto szkodzi ciału i przeszkadza podobnym przyjemnościom. A zatem nie są one same przez się dobrem człowieka. Nie na nich więc polega ludzkie szczęście.

Oprócz tego. Akty cnót są godne pochwały dlatego, że zmierzają do szczęścia. Gdyby więc szczęście ludzkie polegało na powyższych przyjemnościach, godnym pochwały aktem cnoty byłoby raczej dążenie do przyjemności niż powstrzymywanie się od nich. Wiadomo zaś, że jest to nieprawda, akt umiarkowania bowiem pochwalamy najbardziej za powstrzymanie się od przyjemności, i od tego bierze się jego nazwa. Szczęście ludzkie nie tkwi więc w powyższych przyjemnościach.

Co więcej. Celem ostatecznym każdej rzeczy jest Bóg, jak wynika z wcześniejszych rozważań [III, 17]. To więc należy uważać za ostateczny cel człowieka, przez co najbardziej zbliża się on do Boga. Powyższe przyjemności przeszkadzają zaś człowiekowi w największym zbliżeniu się do Boga, ponieważ dokonuje się ono przez kontemplację, której owe przyjemności najbardziej przeszkadzają, gdyż najbardziej zanurzają człowieka w zmysłowości i w konsekwencji odciągają od tego, co umysłowe. Nie należy więc przyjmować, że szczęście człowieka polega na przyjemnościach cielesnych.

Tym samym obala się błąd epikurejczyków, upatrujących szczęście ludzkie w takich rozkoszach; w ich imieniu mówi Salomon

w Księdze Eklezjastesa 5 [Koh 5,17]: „Przeto wydało mi się dobre, aby człowiek jadł i pił, i zażywał radości ze swej pracy; to jest mu dane", a także w Księdze Mądrości 2 [9]: „Wszędzie zostawiajmy znaki radości, bo to jest nam dane, to jest nasz los".

Obala się także błąd ceryntian[28], którzy sobie ubzdurali, że szczęściem ostatecznym po zmartwychwstaniu będzie tysiąc lat rozkoszy brzucha w królestwie Chrystusa; stąd też nazwano ich chiliastami, czyli millenarystami.

I tak samo odrzuca się wymysły Żydów i Saracenów, którzy w takich przyjemnościach widzą nagrodę sprawiedliwych; szczęście bowiem jest nagrodą za cnotę.

Rozdział 28
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA CZCI

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika dalej, że najwyższe dobro człowieka, którym jest szczęście, nie polega również na czci.

Ostatecznym celem i szczęściem człowieka jest bowiem jego najdoskonalsze działanie, jak wynika z wcześniejszych wywodów [III, 25], Cześć człowieka nie polega zaś na jego własnym działaniu, lecz na działaniu względem niego kogoś drugiego, kto mu okazuje szacunek. Nie należy więc ludzkiego szczęścia upatrywać w czci.

Co więcej. To, co jest dobre i czego się pragnie ze względu na coś innego, nie jest celem ostatecznym. Cześć zaś jest właśnie taka: człowieka bowiem darzy się czcią jedynie z powodu jakiegoś innego dobra, które w nim tkwi. I dlatego ludzie pragnący czci chcą poniekąd uzyskać świadectwo jakiegoś posiadanego w sobie dobra; i stąd bardziej się cieszą wówczas, gdy cześć okazują im ludzie wielcy i uczeni. Nie należy więc ludzkiego szczęścia upatrywać w czci.

28 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 8 (PL 42, 27).

92

Co więcej. Do szczęścia dochodzi się przez cnotę. Cnotliwe czyny pochodzą zaś z wolnej woli, inaczej bowiem nie byłyby godne pochwały. Zatem szczęście musi być takim dobrem, do którego człowiek dochodzi przez swą wolę. Zdobycie czci nie leży zaś w mocy człowieka, lecz raczej w mocy tego, kto go obdarza czcią. Szczęście człowieka nie polega więc na czci.

Podobnie. Godnymi czci mogą być tylko ludzie dobrzy, natomiast obdarzani czcią mogą być także źli. Lepiej zatem stać się godnym czci niż być obdarzanym czcią. Cześć nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro jest dobrem doskonałym. Doskonałe dobro nie znosi zaś żadnego zła. Co zaś nie posiada żadnego zła, nie może być złe. To więc, co posiada najwyższe dobro, nie może być złe. Ktoś zły może zaś być obdarzany czcią. A zatem cześć nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Rozdział 29
SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA CHWALE

Wynika stąd następnie, że najwyższe dobro człowieka nie polega też na chwale, która wiąże się z popularnością.

Chwała bowiem to według Tuliusza[29] „rozgłaszanie czyjegoś dobrego imienia wraz z pochwałami", a według Ambrożego[30] jest to „znajomość świetnej opinii wraz z pochwałami". Po to zaś ludzie chcą, by znano ich sławę i świetność, aby ci, którzy ich znają, okazywali im cześć. Chwały więc szuka się dla czci. Jeśli więc cześć nie jest najwyższym dobrem, to tym bardziej nie jest nim chwała.

Co więcej. Dobra godne pochwały to takie dobra, które człowieka kierują do celu. Kto zaś kieruje się do celu, ten jeszcze nie osiągnął ostatecznego celu. Temu więc, kto już osiągnął ostateczny cel, nie

29 Marek Tuliusz Cycero, *De inventione rhetorica* II, 55 [166].
30 Zob. św. Augustyn, *Contra Maximinum* II, 13 (PL42, 770).

93

przypisuje się sławy, lecz raczej cześć, jak mówi Filozof w I księdze *Etyki*[31]. Chwała nie może być zatem najwyższym dobrem, skoro polega głównie na sławie.

Co więcej. Poznawać jest czymś szlachetniejszym niż być poznawanym; poznają bowiem tylko byty najszlachetniejsze, a są poznawane najniższe. Najwyższym dobrem człowieka nie może więc być chwała, która polega na tym, że jest się znanym.

Podobnie. Człowiek pragnie być znany tylko z dobrej strony, a złą pragnie ukryć. A zatem bycie znanym jest czymś dobrym i godnym pożądania z powodu owego dobra, które się w kimś poznaje. Te dobra są zatem większe. Chwała więc, która polega na tym, że człowiek jest znany, nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro powinno być doskonałe, gdyż zaspokaja pragnienia. Poznanie zaś dobrego imienia, na którym polega ludzka chwała, jest niedoskonałe, zawiera bowiem wiele niepewności i błędów. A zatem taka chwała nie może być najwyższym dobrem.

Podobnie. To, co jest najwyższym dobrem człowieka, musi być wśród ludzkich rzeczy najtrwalsze, z natury bowiem pragnie się długotrwałej niewzruszoności dóbr. Chwała zaś, polegająca na dobrym imieniu, jest najmniej trwała, nie ma bowiem nic bardziej zmiennego niż ludzka opinia i sława. Taka chwała nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Rozdział 30 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA BOGACTWACH

Widać stąd dalej, że i bogactwa nie są najwyższym dobrem człowieka.

31 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 12 (1101b 10-1102a 4).

94

Bogactw bowiem pragnie się ze względu na coś innego; nie wnoszą one nic dobrego same przez się, lecz tylko, gdy ich używamy czy to dla podtrzymania ciała, czy dla podobnego celu. Co zaś jest najwyższym dobrem, tego pragnie się dla niego samego, a nie dla czegoś innego. Bogactwa nie są więc najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. Najwyższym dobrem człowieka nie może być posiadanie lub gromadzenie rzeczy, które przynoszą korzyść człowiekowi głównie przez to, że się je wydaje. Otóż bogactwa przynoszą korzyść głównie przez to, że się nimi płaci, na tym bowiem polega ich używanie. Posiadanie bogactw nie może więc być najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. Akt cnoty jest godny pochwały, o ile prowadzi do szczęścia. Otóż odnoszący się do pieniędzy akt hojności i wspaniałomyślności jest raczej godny pochwały przez to, że pieniądze się wydaje, niż przez to, że się je gromadzi; od tego zresztą biorą się nazwy tych cnót. Szczęście człowieka nie polega więc na posiadaniu bogactw.

Podobnie. To, w czego osiągnięciu jest najwyższe dobro człowieka, musi być lepsze od człowieka. Tymczasem to człowiek jest lepszy od bogactw, gdyż te są pewnymi rzeczami przeznaczonymi do użytku człowieka. Tak więc nie w bogactwach jest najwyższe dobro człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro człowieka nie podlega przypadkowości, albowiem to, co przypadkowe, dzieje się bez udziału rozumu, a człowiek powinien osiągać przez rozum swój właściwy cel. W zdobywaniu bogactw zaś bardzo wielką rolę odgrywa przypadek. Szczęście ludzkie nie opiera się więc na bogactwach.

Co więcej. Staje się to oczywiste przez to, że bogactwa porzuca się niechętnie, dlatego że mogą przypaść w udziale ludziom złym, którzy z konieczności nie mogą posiadać najwyższego dobra, dlatego że są nietrwałe, i z powodu innych tego typu argumentów, jakie można wysnuć z wcześniejszych wywodów [III, 28-29],

95

Rozdział 31
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA ZIEMSKIEJ WŁADZY

Podobnie też najwyższym dobrem człowieka nie może być ziemska władza, ponieważ w jej zdobyciu wiele zależy od losu, jest też nietrwała, nie podlega ludzkiej woli i często ją

sprawują ludzie źli; a to sprzeciwia się najwyższemu dobru, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [111, 28n],

Podobnie. Człowieka nazywa się dobrym przede wszystkim, o ile osiąga najwyższe dobro. O ile zaś posiada władzę, nie nazywa się go ani dobrym, ani złym. Nie każdy bowiem, kto może czynić dobro, jest dobry, ani też nikt nie jest zły przez to, że może czynić zło. Najwyższe dobro nie polega więc na tym, że ma się władzę.

Co więcej. Wszelka władza odnosi się do czegoś drugiego. Tymczasem najwyższe dobro nie odnosi się do niczego drugiego. A zatem władza nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. To, czego można używać i źle, i dobrze, nie może być najwyższym dobrem człowieka, lepsze bowiem jest to, czego nikt nie może używać źle. Otóż z władzy można zrobić dobry i zły użytek, władze rozumne bowiem są zdolne do przeciwieństw. Ludzka władza nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Jeżeli najwyższym dobrem jest jakaś władza, to musi być ona najdoskonalsza. Tymczasem ludzka władza jest najmniej doskonała, gdyż opiera się na ludzkiej woli i opinii, które są najbardziej niestałe. Za im większą zaś uchodzi władza, tym od większej liczby ludzi zależy, co również stanowi ojej słabości, ponieważ coś, co zależy od wielu czynników, na wiele sposobów może zostać zniszczone. Najwyższe dobro człowieka nie polega więc na ziemskiej władzy.

A zatem szczęście człowieka nie polega na żadnym dobru zewnętrznym — wszystkie te dobra bowiem, zwane dobrami losu, zawierają się w dobrach omówionych powyżej [III, 28-31],

96

Rozdział 32
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA DOBRACH CIAŁA

Podobne argumenty ukazują jasno, że najwyższym dobrem człowieka nie są także dobra ciała, takie jak zdrowie, piękno czy siła.
I one bowiem są wspólne dobrym i złym, są nietrwałe i nie poddają się woli.

Oprócz tego. Dusza jest lepsza od ciała, ciało bowiem żyje i posiada powyższe dobra tylko przez duszę. Dobro duszy zatem, na przykład poznanie umysłowe i temu podobne, jest czymś lepszym niż dobro ciała. Dobro ciała nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Dalej. Dobra te są wspólne człowiekowi i innym zwierzętom. Szczęście zaś jest dobrem właściwym człowiekowi. A zatem ludzkie szczęście nie polega na powyższych dobrach.

Co więcej. Wiele zwierząt przewyższa człowieka, jeżeli chodzi o dobra ciała, niektóre bowiem są od niego szybsze, inne silniejsze i tak dalej. Jeśliby więc najwyższe dobro człowieka polegało na owych dobrach, nie byłby on najdoskonalszym zwierzęciem, co oczywiście jest fałszywe. Ludzkie szczęście nie polega więc na dobrach ciała.

Rozdział 33 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA ZMYSŁACH

Tym samym staje się też jasne, że najwyższe dobro człowieka nie polega na dobrach części zmysłowej. Również te dobra bowiem są wspólne człowiekowi i innym zwierzętom.

Podobnie. Intelekt jest lepszy od zmysłów. Dobro intelektu jest więc lepsze od dobra zmysłów. Najwyższe dobro człowieka nie polega więc na zmysłach.

Co więcej. Największe wśród przyjemności zmysłowych to jedzenie i współżycie płciowe. W nich więc musiałoby tkwić najwyższe

dobro, gdyby polegało na zmysłach. Ale tak nie jest. Najwyższe dobro człowieka nie jest więc w zmysłach.

Co więcej. Zmysły ceni się z powodu ich pożytku i z powodu poznania. Otóż cały pożytek zmysłów odnosi się do dóbr ciała. Poznanie zmysłowe służy zaś umysłowemu; dlatego też zwierzęta nieposiadające intelektu znajdują przyjemność w poznaniu zmysłowym tylko w odniesieniu do pożytku cielesnego, o ile dzięki poznaniu zmysłowemu zdobywają pożywienie lub odbywają stosunki płciowe. Najwyższe dobro człowieka, którym jest szczęście, nie jest więc w części zmysłowej.

Rozdział 34
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA AKTACH CNÓT MORALNYCH

Widać też, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na działaniach moralnych.

Ludzkie szczęście bowiem, jeśli ma być ostateczne, nie może się kierować do dalszego celu. Wszystkie zaś działania moralne są skierowane do czegoś innego. Widać to jasno, gdy weźmiemy pod uwagę te najważniejsze. Akty męstwa na wojnie służą bowiem osiągnięciu zwycięstwa i pokoju; głupotą bowiem byłaby wojna dla samej wojny. Podobnie akty sprawiedliwości służą zachowaniu pokoju między ludźmi w ten sposób, że każdy w pokoju posiada to, co do niego należy. I podobnie jest ze wszystkimi innymi cnotami. Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniach moralnych.

Co więcej. Cnoty moralne są po to, by dzięki nim zachować złoty środek w wewnętrznych namiętnościach i w sprawach zewnętrznych. Nie jest zaś możliwe, by wprowadzanie ładu wśród namiętności lub spraw zewnętrznych było ostatecznym celem życia ludzkiego, skoro same te namiętności i sprawy zewnętrzne są podporządkowane

czemuś innemu. A zatem nie jest możliwe, by ostateczne szczęście człowieka tkwiło w aktach cnót moralnych.

Co więcej. Skoro człowiek jest człowiekiem przez to, że posiada rozum, właściwe mu dobro, którym jest szczęście, musi być zgodne z tym, co jest właściwe rozumowi. Dla rozumu zaś bardziej właściwe jest to, co w sobie posiada, niż to, co w czymś innym sprawia. Skoro więc dobro cnoty moralnej jest czymś spowodowanym przez rozum w rzeczach różnych od niego, nie może być ono najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem; jest nim raczej dobro, które tkwi w samym rozumie.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [III, 19], że celem ostatecznym wszystkich rzeczy jest upodobnienie do Boga. To więc, przez co człowiek najbardziej upodabnia się do Boga, będzie jego szczęściem. Nie są tym zaś akty moralne, ponieważ takie akty można przypisywać Bogu tylko w przenośni, gdyż Bóg nie posiada namiętności i tym podobnych, do czego się odnoszą akty moralne. Tak więc

ostateczne szczęście człowieka, które jest jego ostatecznym celem, nie polega na aktach moralnych.

Oprócz tego. Szczęście jest dobrem właściwym dla człowieka. Jego ostateczne szczęście należy więc upatrywać w tym, co spośród wszystkich ludzkich dóbr jest mu najbardziej właściwe w porównaniu z innymi zwierzętami. Tym zaś nie są akty cnót moralnych. Pewne zwierzęta bowiem mają jakiś udział na przykład w hojności lub w męstwie, żadne zaś zwierzę nie uczestniczy w czynnościach intelektualnych. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na aktach moralnych.

Rozdział 35
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA AKCIE ROZTROPNOŚCI

Widać stąd również, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na akcie roztropności.

99

Akt roztropności bowiem odnosi się tylko do tego, co dotyczy cnót moralnych. Szczęście ostateczne człowieka nie polega zaś na aktach cnót moralnych. Nie polega więc także na akcie roztropności.

Co więcej. Ostateczne szczęście człowieka tkwi w najlepszym jego działaniu. Najlepsze zaś działanie, zgodnie z tym, co jest właściwe człowiekowi, odnosi się do najdoskonalszych przedmiotów. Działanie roztropności zaś nie odnosi się do najdoskonalszych przedmiotów intelektu lub rozumu, gdyż nie dotyczy tego, co konieczne, lecz tylko przygodnych przedmiotów działań (*contingentia operabilia).* Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniu roztropności.

Co więcej. Co się kieruje do czegoś innego jako do celu, nie jest ostatecznym szczęściem człowieka. Działanie roztropności zaś kieruje się do czegoś innego jako do celu — zarówno dlatego, że całe poznanie praktyczne, w którym się zawiera roztropność, zmierza do działania, jak i dlatego, że roztropność usprawnia człowieka w zakresie tego, co trzeba wybrać w drodze do celu, jak to widać u Arystotelesa w VI księdze *Etyki*[32]. Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniu roztropności.

Podobnie. Zwierzęta bezrozumne nie uczestniczą w szczęściu, jak dowodzi Arystoteles w I księdze *Etyki*[33]*.* Niektóre z nich zaś uczestniczą nieco w roztropności, jak mówi ten sam Arystoteles w I księdze *Metafizyki*[34]. A zatem szczęście nie polega na działaniu roztropności.

Rozdział 36 <<
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA UPRAWIANIU SZTUKI

Widać jasno, że ostateczne szczęście nie polega też na uprawianiu sztuki.

32 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* VI, 13 (1145a 5-6).
33 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 9 (1099b 32-1 100a 1).
34 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (980a 27-b 25).

100

Albowiem także poznanie związane ze sztuką jest praktyczne. Wobec tego kieruje się ono do celu, a samo nie jest ostatecznym celem.

Oprócz tego. Celem uprawiania sztuki są wykonywane rzeczy. Te zaś nie mogą być celem ostatecznym życia ludzkiego, gdyż to raczej my jesteśmy celem ich wszystkich, wszystkie bowiem powstają na użytek człowieka. Ostateczne szczęście nie może więc polegać na uprawianiu sztuki.

Rozdział 37
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA KONTEMPLOWANIU BOGA

Skoro więc ostateczne szczęście człowieka nie polega ani na rzeczach zewnętrznych, zwanych dobrami losu, ani na dobrach ciała, ani na dobrach zmysłowej części duszy, ani też umysłowej, gdy chodzi o akty cnót moralnych lub o cnoty intelektualne dotyczące działania, mianowicie sztukę i roztropność — to wynika stąd, że polega ono na kontemplowaniu prawdy.

Tylko to działanie bowiem jest właściwe człowiekowi i inne zwierzęta w żaden sposób w nim nie uczestniczą.

Ponadto nie kieruje się ono do żadnego innego celu, gdyż kontemplacji prawdy szuka się dla niej samej.

Przez nie też człowiek łączy się przez upodobnienie z tym, co jest od niego wyższe, jest to bowiem jedyne ludzkie działanie, które występuje w Bogu i w substancjach oddzielonych.

Tym działaniem człowiek również dociera do owych wyższych istot, w pewien sposób je poznając.

Przy tym działaniu człowiek jest najbardziej samowystarczalny, gdyż w bardzo niewielkim stopniu potrzebuje do niego pomocy rzeczy zewnętrznych.

Wydaje się również, że do tego działania kierują się jako do celu wszystkie inne działania ludzkie. Do doskonałości kontemplacji

potrzebna jest bowiem sprawność cielesna, której służą wszystkie wytwory pracy ludzkiej konieczne do życia. Potrzebna jest również wolność od niepokoju namiętności, do której się dochodzi przez cnoty moralne i przez roztropność, a także wolność od niepokojów zewnętrznych, której służy wszelka władza nad życiem społecznym.
I tak, jeśli się nad tym dobrze zastanowić, wszystkie ludzkie zajęcia wydają się służyć tym, którzy oddają się kontemplowaniu prawdy.

Nie jest zaś możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na kontemplacji związanej z rozumieniem pierwszych zasad, bo taka kontemplacja jest najmniej doskonała, skoro jest najogólniejsza i zawiera poznanie rzeczy w możności. Jest ona też początkiem, a nie końcem ludzkich dociekań i otrzymujemy ją z natury, a nie przez zgłębianie prawdy. Ostateczne szczęście nie polega też na kontemplacji, jaka się wiąże z naukami o rzeczach najniższych, ponieważ szczęście powinno być w działaniu intelektualnym, które odnosi się do najszlachetniejszych przedmiotów poznania. Wynika stąd, że ostateczne szczęście człowieka polega na kontemplowaniu mądrości, odnoszącej się do rozważania rzeczy Bożych.

To więc, co zostało wyżej udowodnione za pomocą argumentów rozumowych [III, 25], okazuje się także drogą indukcji: że ostateczne szczęście człowieka polega wyłącznie na kontemplowaniu Boga.

Rozdział 38
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA TAKIM POZNANIU BOGA, JAKIE ZWYKLE OSIĄGA WIĘKSZOŚĆ LUDZI

Musimy jeszcze rozważyć, na jakim poznaniu Boga polega ostateczne szczęście substancji umysłowej. Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie: czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, o czym

102

mówiliśmy w pierwszej księdze [I, 10], czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od razu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania. Podobnie gdy widzimy człowieka, który się porusza i wykonuje inne czynności, przyjmujemy, że istnieje w nim jakaś przyczyna tych czynności, która w innych rzeczach nie występuje. Tę przyczynę nazywamy duszą, ale nie wiemy jeszcze, czym jest dusza: czy jest ciałem lub w jaki sposób wykonuje powyższe czynności.

Otóż jest niemożliwe, by takie poznanie Boga wystarczało do szczęścia.

Działanie szczęśliwego nie może bowiem zawierać braku. Tymczasem powyższe poznanie nie obywa się bez domieszki wielu błędów. Niektórzy wszak sądzili, że czynnikiem porządkującym rzeczy ziemskie nie jest nic innego jak ciała niebieskie, dlatego twierdzili, że ciała niebieskie są bogami. Inni znowu porządkowanie to przypisywali elementom i temu, co z nich powstaje, jakby sądząc, że ich ruchy i działania naturalne nie pochodzą od innego czynnika porządkującego, lecz że one same są przyczyną porządku w innych rzeczach. Jeszcze inni uważali, że czyny ludzkie podlegają jedynie ludzkiemu porządkowi, i dlatego głosili, że bogami są ludzie, którzy kierują innymi. Takie poznanie Boga nie wystarcza więc do szczęścia.

Co więcej. Szczęście jest celem działań ludzkich. Do powyższego poznania zaś działania ludzkie nie kierują się jako do celu — owszem każdy je posiada niejako od razu, od początku. Szczęście nie polega więc na tym poznaniu Boga.

Podobnie. Nikt nie wydaje się godzien nagany za to, że nie posiada szczęścia — raczej pochwala się tych, którzy nie mając szczęścia, dążą do niego. Najbardziej zaś godzien nagany wydaje się ten, komu

103

brak powyższego poznania Boga. W tym bowiem, że człowiek nie dostrzega tak oczywistych znaków Bożych, najbardziej ujawnia się ludzka głupota. Podobnie uznano by za głupca kogoś, kto widząc człowieka, nie pojmowałby, że ma on duszę. Stąd też powiedziano w Psalmie [14,1; 53,2]: „Rzekł głupi w swoim sercu: »Nie ma Boga«".
To poznanie Boga nie wystarcza więc do szczęścia.

Co więcej. Jedynie ogólne poznanie rzeczy, bez poznania jej właściwości, jest najbardziej niedoskonałe, jak na przykład poznanie człowieka na podstawie tego, że się porusza. W ten sposób poznaje się rzecz tylko w możności, właściwości bowiem są w możności w tym, co ogólne. Szczęście zaś jest działaniem doskonałym; ponadto

najwyższym dobrem człowieka musi być coś, co jest urzeczywistnione, a nie tylko w możności, ponieważ możność wypełniona przez urzeczywistnienie (*per actum perfecta)* jest z natury czymś dobrym. Zatem poznanie Boga, o którym tu mówiliśmy, nie wystarcza do naszego szczęścia.

Rozdział 39 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA TAKIM POZNANIU BOGA, JAKIE OSIĄGAMY ZA POMOCĄ DOWODZENIA

Istnieje jeszcze inne, wyższe od poprzedniego, poznanie Boga, osiągane za pomocą dowodzenia, przez które bardziej zbliżamy się do właściwego poznania Go, ponieważ przez dowodzenie wyklucza się w Nim wiele właściwości, przez co rozumiemy, że jest On różny od innych bytów. Dowodzenie bowiem wykazuje, że Bóg jest nieruchomy, wieczny, niematerialny, zupełnie niezłożony, jeden i inne tym podobne cechy, które udowodniliśmy o Bogu w pierwszej księdze [1, 14-28], Do właściwego zaś poznania jakiejś rzeczy dochodzimy nie tylko przez twierdzenia, ale także przez przeczenia. Właściwością człowieka jest bowiem zarówno bycie zwierzęciem rozumnym, jak

i niebycie nieożywionym i nierozumnym. Tym jednak się różnią te dwa sposoby poznania właściwego, że gdy do właściwego poznania rzeczy dochodzimy przez twierdzenia, wiemy, czym rzecz jest i w jaki sposób się różni od innych. Gdy natomiast do właściwego poznania rzeczy dochodzimy przez przeczenia, wówczas wiemy, że jest różna od innych rzeczy, ale pozostaje nieznane, czym jest. Takie oto właściwe poznanie Boga mamy przez dowodzenie. Ale i to poznanie nie wystarcza do ostatecznego szczęścia.

Rzeczy bowiem należące do jakiegoś gatunku przeważnie osiągają cel tego gatunku, gdyż to, co pochodzi od natury, spełnia się zawsze albo przeważnie, a zawodzi czasami — z powodu jakiegoś zepsucia. Szczęście zaś jest celem gatunku ludzkiego, skoro wszyscy ludzie pragną go z natury. Jest zatem pewnym dobrem powszechnym, które wszyscy ludzie mogą osiągnąć, chyba że z powodu jakiejś przeszkody są do niego niezdolni. Otóż niewielu dochodzi drogą dowodzenia do powyższego poznania Boga z powodu towarzyszących temu poznaniu trudności, które poruszyliśmy w pierwszej księdze [I, 4], Takie poznanie Boga nie jest więc istotowo szczęściem ludzkim.

Co więcej. Celem tego, co istnieje w możności, jest bycie urzeczywistnionym, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 20; III, 22]. Szczęście więc, które jest celem ostatecznym, jest urzeczywistnieniem, z którym nie wiąże się możność do dalszego urzeczywistnienia. Natomiast w poznaniu Boga drogą dowodzenia pozostaje jeszcze możność poznania o Bogu czegoś więcej albo poznania tego samego w doskonalszy sposób; albowiem do poznania Boga, jakie przekazali ci, którzy byli wcześniej, ich następcy usiłowali dodać jeszcze coś. Takie poznanie nie jest zatem ostatecznym szczęściem człowieka.

Co więcej. Szczęście wyklucza wszelkie nieszczęście, nikt bowiem nie może być równocześnie szczęśliwy i nieszczęśliwy. Do głównych nieszczęść należą zaś fałsz i błędy, gdyż z natury wszyscy ich unikają. Tymczasem powyższemu poznaniu Boga mogą towarzyszyć różnorodne błędy; widać to na przykładzie licznych

myślicieli, którzy poznali pewne prawdy o Bogu drogą dowodzenia, ale gdy im zabrakło dowodu, idąc za swoimi opiniami, popadli w różnorodne błędy. Jeżeli zaś byli tacy, którzy znaleźli prawdę o rzeczach boskich drogą dowodzenia w taki sposób, że ich opinie nie zawierały żadnego fałszu, to jest jasne, że było ich bardzo niewielu, a to nie pozostaje w zgodzie ze szczęściem, które jest celem powszechnym. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na tym poznaniu Boga.

Oprócz tego. Szczęście polega na działaniu doskonałym. Doskonałe poznanie wymaga zaś pewności, dlatego tylko wtedy mówi się, że wiemy, gdy poznajemy, iż jest niemożliwe, by było inaczej, zgodnie z I księgą *Analityk wtórych*[35]. Otóż w powyższym poznaniu jest wiele niepewności, czego dowodzi różnorodność poglądów na sprawy boskie u tych, którzy usiłowali do nich dojść drogą dowodzenia. Ostateczne szczęście nie polega więc na tym poznaniu.

Podobnie. Gdy wola osiąga swój cel ostateczny, jej pragnienie znajduje zaspokojenie. Ostatecznym zaś celem całego ludzkiego poznania jest szczęście. Zatem szczęściem jest istotowo to poznanie Boga, po osiągnięciu którego nie będzie już żadnego poznania, którego by się pragnęło. Takim zaś poznaniem nie jest poznanie Boga, jakie mogli osiągnąć filozofowie za pomocą dowodów, ponieważ gdy osiągamy to poznanie, nadal pragniemy poznać te rzeczy, których jeszcze nie znamy. Szczęście nie polega więc na takim poznaniu Boga.

Co więcej. Celem każdej rzeczy istniejącej w możności jest urzeczywistnienie, do tego bowiem dąży przez ruch, którym się porusza ku celowi. Każdy zaś byt w możności dąży do urzeczywistnienia na tyle, na ile to możliwe. Istnieją bowiem rzeczy będące w możności, których cała możność może zostać urzeczywistniona, stąd jest ich celem, by zostały urzeczywistnione całkowicie. Tak na przykład ciało ciężkie, będąc poza środkiem, jest w możności do właściwego sobie miejsca. Istnieją też takie rzeczy, których całej możności nie

35 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71 b 12.15-16).

da się urzeczywistnić równocześnie; tak jest z materią pierwszą, dlatego przez swój ruch pragnie ona być urzeczywistniana kolejno przez różne formy, które z powodu różnorodności nie mogą w niej tkwić równocześnie. Otóż nasz intelekt jest w możności do wszystkich przedmiotów poznawalnych umysłowo, jak powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 47]. Dwa przedmioty poznania umysłowego mogą zaś istnieć równocześnie w intelekcie możnościowym, gdy chodzi o urzeczywistnienie pierwsze, którym jest wiedza, chociaż nie mogą, gdy chodzi o urzeczywistnienie drugie, którym jest rozważanie. Wynika stąd, że cała możność intelektu możnościowego może zostać urzeczywistniona równocześnie. A zatem jest to potrzebne do jego ostatecznego celu, którym jest szczęście. Nie sprawia zaś tego owo poznanie Boga, które można osiągnąć przez dowodzenie, gdyż posiadając je, nadal wielu rzeczy nie znamy. Takie poznanie Boga nie wystarcza zatem do ostatecznego szczęścia.

Rozdział 40
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA POZNANIU BOGA PRZEZ WIARĘ

Istnieje jeszcze inne poznanie Boga, pod pewnym względem wyższe od poprzedniego, mianowicie gdy ludzie poznają Boga przez wiarę. Wiara zaś tym przewyższa poznanie Boga osiągane przez dowodzenie, że dzięki niej poznajemy o Bogu pewne prawdy, do których rozum posługujący się dowodami dojść nie może z powodu ich wzniosłości, jak powiedzieliśmy na początku tego dzieła [I, 5].
Ale także i na tym poznaniu Boga nie może polegać ostateczne szczęście człowieka.

Szczęście bowiem jest doskonałym działaniem intelektu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 25]. W poznaniu przez wiarę działanie intelektu jest zaś najmniej doskonałe, biorąc rzecz od strony samego intelektu, jakkolwiek po stronie przedmiotu występuje

najwyższa doskonałość — intelekt bowiem nie pojmuje tego, co uznaje przez wiarę (*cui assentit credendo).* A więc także na tym poznaniu Boga nie polega ostateczne szczęście człowieka.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [III, 26], że ostateczne szczęście nie polega przede wszystkim na akcie woli. Tymczasem w poznaniu przez wiarę pierwsze miejsce zajmuje wola, intelekt bowiem uznaje przez wiarę to, co mu zostaje przedłożone, ponieważ tak chce, a nie dlatego, że pociąga go do tego oczywistość samej prawdy. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na takim poznaniu.

Co więcej. Ten, kto wierzy, zgadza się z tym, co ktoś inny mu przekazuje, a czego on sam nie widzi; stąd poznanie właściwe wierze jest bardziej podobne do słyszenia niż do widzenia. Nie wierzyłby zaś w to, czego nie widzi i co ktoś inny mu przekazuje, gdyby nie uważał, że przekazujący uzyskał doskonalsze poznanie tego, co przekazuje, niż on sam, który tego nie widzi. Albo więc ocena wierzącego jest fałszywa, albo ów przekazujący musiał uzyskać doskonalsze poznanie tego, co przekazuje. A jeśli i ten zna to tylko od kogoś innego, ze słyszenia — nie może się to ciągnąć w nieskończoność; zgoda wiary byłaby bowiem bezpodstawna i pozbawiona pewności, ponieważ nie byłoby czegoś pierwszego przez się pewnego, co by dawało pewność wierze. Poznanie wiary nie może zaś być fałszywe ani bezpodstawne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy na początku dzieła [1, 7]. A gdyby jednak było fałszywe i bezpodstawne, szczęście nie mogłoby polegać na takim poznaniu. Człowiek zdobywa zatem jakieś poznanie Boga wyższe niż poznanie przez wiarę: bądź gdy człowiek przekazujący wiarę bezpośrednio widzi prawdę — w ten sposób wierzymy Chrystusowi; bądź gdy przyjmuje bezpośrednio od widzącego — w ten sposób wierzymy apostołom i prorokom. Skoro więc szczęście człowieka polega na najwyższym poznaniu Boga, jest niemożliwe, by polegało na poznaniu przez wiarę.

Co więcej. Szczęście, ponieważ jest celem ostatecznym, zaspokaja naturalne pragnienie. Poznanie przez wiarę nie zaspokaja zaś

pragnienia, lecz raczej je podsyca, gdyż każdy pragnie zobaczyć to, w co wierzy. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na poznaniu przez wiarę.

Oprócz tego. Poznanie Boga nazywa się celem, z tego względu, że łączy z ostatecznym celem rzeczy, to znaczy Bogiem. Tymczasem za pomocą poznania przez wiarę przedmiot wiary nie uobecnia się doskonale intelektowi, gdyż wiara odnosi się do rzeczy nieobecnych, a nie do obecnych. Stąd też powiada Apostoł w 2 Liście do Koryntian

5, [6-7], że „dopóki postępujemy przez wiarę, pielgrzymujemy z dala od Pana". Jednakże Bóg staje się przez wiarę obecny w sercu (*affectui),* gdy człowiek, dobrowolnie wierząc, poddaje się Bogu. Zgodnie z tym powiedziano w Liście do Efezjan 3, [17]: „aby Chrystus mieszkał w naszych sercach przez wiarę". Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na poznaniu przez wiarę.

Rozdział 41
CZY W OBECNYM ŻYCIU CZŁOWIEK MOŻE PRZEZ STUDIOWANIE I ZGŁĘBIANIE NAUK SPEKULATYWNYCH POZNAĆ SUBSTANCJE ODDZIELONE

Substancja umysłowa osiąga jeszcze inne poznanie Boga. Powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 96-101], że substancja umysłowa oddzielona, poznając swoją istotę, poznaje sposobem właściwym swej substancji zarówno to, co jest ponad nią, jak i to, co jest poniżej. Jest to potrzebne szczególnie wtedy, gdy to, co jest ponad nią, jest jej przyczyną w skutkach bowiem musi się znajdować podobieństwo do przyczyny. Skoro więc Bóg jest przyczyną wszystkich stworzonych substancji umysłowych, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 15], substancje umysłowe oddzielone, poznając swoją istotę, muszą sposobem jakiegoś widzenia poznawać samego Boga. Sposobem widzenia bowiem intelekt poznaje

to, czego podobieństwo w nim istnieje, tak samo jak podobieństwo rzeczy widzianej cieleśnie istnieje w zmyśle widzącego. Każdy więc intelekt, który poznając substancję oddzieloną, poznaje, czym ona jest, widzi Boga sposobem wyższym od wymienionych sposobów poznania Boga.

Ponieważ więc niektórzy twierdzili, że ostateczne szczęście człowieka w obecnym życiu polega na poznawaniu substancji oddzielonych, należy się zastanowić, czy człowiek w tym życiu może poznawać substancje oddzielone. Jest to rzecz warta rozważenia. Nasz intelekt bowiem w obecnym stanie nie poznaje niczego bez wyobrażeń. Mają się one do intelektu możnościowego, przez który poznajemy, tak jak barwy do wzroku, co jasno wynika z tego, co zostało omówione w drugiej księdze [II, 59; II, 74]. Jeśli więc ktoś z nas może dojść do poznania substancji oddzielonych za pomocą poznania umysłowego opartego na wyobrażeniach, to będzie możliwe, by w obecnym życiu poznał substancje oddzielone; i co za tym idzie, widząc te substancje oddzielone, będzie uczestniczył w sposobie poznania, za pomocą którego substancja oddzielona, poznając siebie, poznaje Boga. Jeśli natomiast przez poznanie oparte na wyobrażeniach nie można w żaden sposób dojść do poznania substancji oddzielonych, nie będzie możliwe, by człowiek w obecnym stanie życia osiągnął powyższy sposób poznania Boga.

W różny zaś sposób tłumaczono, jak z poznania opartego na wyobrażeniach można dojść do poznania substancji oddzielonych. Awempace[36] twierdził, że do poznania substancji oddzielonych możemy dojść przez studiowanie nauk spekulatywnych, opierając się na przedmiotach umysłowych poznanych za pomocą wyobrażeń. Działaniem intelektu możemy wydobyć istotę każdej rzeczy, która posiada istotę i nie utożsamia się ze swoją istotą. Z natury bowiem intelekt poznaje każdą istotę jako taką, gdyż przedmiotem właściwym intelektu jest to, czym coś jest. Jeśli to, co najpierw pojmujemy za pomocą intelektu możnościowego, jest czymś, co

36 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. F.S. Crawford, Cambridge, Mass., 1953, s. 491-192).

posiada istotę, możemy za pomocą tegoż intelektu wyabstrahować istotę tego najpierw poznanego. Jeśli i ta istota posiada istotę, znowu będzie można wyabstrahować istotę tej istoty. A ponieważ nie można postępować w nieskończoność, należy się gdzieś zatrzymać. Nasz intelekt może więc przez rozbiór (*via resolutionis)* dojść do poznania istoty, która nie ma żadnej istoty. Taka zaś jest istota substancji oddzielonej. A zatem nasz intelekt może przez poznanie przedmiotów zmysłowych, otrzymane od wyobrażeń, dojść do poznania substancji oddzielonych.

To samo chce on wykazać inną, podobną metodą. Twierdzi, że pojęcie jednej rzeczy, na przykład konia, we mnie i w tobie jest zwielokrotnione tylko z powodu wielości form duchowych, które są różne we mnie i w tobie. Zatem pojęcie, które nie opiera się na żadnej tego rodzaju formie, musi być takie samo we mnie i w tobie. Lecz istota pojęcia, jakąż natury abstrahuje nasz intelekt, co zostało udowodnione, nie ma żadnej formy duchowej i jednostkowej, skoro istota pojęcia nie jest istotą jednostki — ani duchowej, ani cielesnej, gdyż pojęcie jako takie jest powszechne. Nasz intelekt pojmuje więc z natury istotę, której pojęcie jest takie samo u wszystkich. Taka właśnie jest istota substancji oddzielonej. A zatem nasz intelekt z natury pojmuje substancję oddzieloną.

Gdy się jednak uważnie zastanowimy, dowodzenia te okazują się bezwartościowe. Skoro bowiem pojęcie jako takie jest powszechne, istota pojęcia musi być istotą czegoś powszechnego, a mianowicie rodzaju albo gatunku. Tymczasem istota rodzaju albo gatunku przedmiotów zmysłowych, których poznanie umysłowe otrzymujemy za pomocą wyobrażeń, zawiera w sobie materię i formę. Jest więc zupełnie niepodobna do istoty substancji oddzielonej, która jest niezłożona i niematerialna. A zatem przez to, że istotę rzeczy zmysłowej pojmuje się za pomocą wyobrażeń, nie można poznać substancji oddzielonej.

Oprócz tego. Forma, której co do bytu nie można oddzielić od jakiegoś podmiotu, nie jest pojęciowo tym samym, co forma, którą co do bytu oddziela się od podmiotu, chociaż w procesie poznawczym

obydwie przyjmuje się bez takiego podmiotu. Pojęcie wielkości bowiem nie jest takie samo, co pojęcie substancji oddzielonej, chyba że przyjmiemy wielkości oddzielone, pośrednie między gatunkami a przedmiotami zmysłowymi, jak to przyjmowali niektórzy platonicy[37]. Tymczasem istoty rodzaju lub gatunku rzeczy zmysłowych nie można oddzielić co do bytu od tej oto materii jednostkowej, chyba że za platonikami przyjęlibyśmy oddzielone gatunki rzeczy, co odrzucił Arystoteles[38]. Powyższa istota nie jest więc w ogóle podobna do substancji oddzielonych, które w żadnym razie nie istnieją w materii. Przez to więc, że się pojmuje te istoty, nie można poznać substancji oddzielonych.

Ponadto. Gdyby istota substancji oddzielonej była pojęciowo tym samym, co istota rodzaju lub gatunku ziemskich bytów zmysłowych, nie można by mówić, że jest ona tym samym pojęciowo co do gatunku, chyba że byśmy twierdzili, iż gatunki przedmiotów zmysłowych są substancjami oddzielonymi, jak przyjmowali platonicy. Wynika stąd, że będą tym samym pojęciowo jedynie co do pojęcia istoty jako istoty. Ta zaś jest pojęciem powszechnym, a mianowicie pojęciem powszechnym rodzaju i substancji. Przez te istoty

nie będzie więc można poznać niczego poza rodzajem dalekim substancji oddzielonych. Poznając zaś rodzaj, gatunek zna się tylko w możności. Nie będzie więc można poznać substancji oddzielonej przez pojmowanie istot przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Większa różnica występuje między substancją oddzieloną a przedmiotami zmysłowymi niż między jednym przedmiotem zmysłowym a drugim. Otóż zrozumienie istoty jednego przedmiotu zmysłowego nie wystarcza do zrozumienia istoty innego przedmiotu zmysłowego. Niewidomy od urodzenia bowiem, rozumiejąc istotę dźwięku, żadnym sposobem nie może dzięki temu dojść do zrozumienia istoty barwy. Tym bardziej więc ktoś, kto pojmuje istotę substancji zmysłowej, nie będzie mógł poznać istoty substancji oddzielonej.

37 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 14-18).
38 Arystoteles, *Metaphysica* 1, 9 (990b I n).

112

Następnie. Gdybyśmy nawet przyjęli, że substancje oddzielone poruszają sferami niebios, a ich ruch jest przyczyną form bytów zmysłowych, to i tak owo poznanie substancji oddzielonej na podstawie bytów zmysłowych nie wystarcza do poznania ich istoty. Przez skutek bowiem poznajemy przyczynę bądź z racji podobieństwa występującego między przyczyną a skutkiem, bądź dlatego, że skutek ujawnia moc przyczyny. Otóż na podstawie podobieństwa nie będzie można się dowiedzieć, czym jest przyczyna, chyba że należy ona do tego samego gatunku; jednak w przypadku substancji oddzielonej i przedmiotów zmysłowych tak nie jest. Także na podstawie mocy nie możemy się tego dowiedzieć, z wyjątkiem sytuacji, gdy skutek dorównuje mocy przyczyny — wtedy bowiem przez skutek poznaje się całą moc przyczyny, moc rzeczy zaś ujawnia jej substancję. Tego zaś nie da się powiedzieć w omawianym przypadku, ponieważ moc substancji oddzielonych przewyższa wszystkie skutki zmysłowe, jakie pojmujemy intelektem, podobnie jak moc powszechna przewyższa skutek szczegółowy. Nie jest więc możliwe, byśmy przez poznanie rzeczy zmysłowych potrafili dojść do poznania substancji oddzielonych.

Ponadto. Wszystkie przedmioty poznania umysłowego, do poznania których dochodzimy przez dociekanie i studiowanie, należą do którejś z nauk spekulatywnych. Jeśli więc przez zrozumienie natur i istot bytów zmysłowych dochodzimy do poznania substancji oddzielonych, poznanie substancji oddzielonych musi być dostępne przez którąś z nauk spekulatywnych. Nie wydaje się jednak, by tak było. Nie istnieje bowiem nauka spekulatywna, która by uczyła, czym są substancje oddzielone; uczy tylko, że są. Nie jest więc możliwe, byśmy przez zrozumienie natur bytów zmysłowych doszli do zrozumienia substancji oddzielonych.

Gdyby zaś utrzymywano, że jest możliwe istnienie takiej nauki spekulatywnej, ale że jeszcze nie została wynaleziona, to nic to nie wnosi, gdyż do poznania powyższych substancji nie da się dojść za pomocą znanych nam zasad. Wszystkie bowiem zasady właściwe każdej nauce zależą od pierwszych zasad, których się nie dowodzi

113

i które są przez się oczywiste; ich poznanie czerpiemy z przedmiotów zmysłowych, jak czytamy na końcu *Analityk wtórych*[39]. Przedmioty zmysłowe zaś nie prowadzą w wystarczający sposób do poznania rzeczy niematerialnych, jak tego dowodzą powyższe

argumenty. Nie może więc istnieć nauka, przez którą można by dojść do poznania substancji oddzielonych.

Rozdział 42 <<
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK UTRZYMUJE ALEKSANDER

Ponieważ Aleksander[40] uważał, że intelekt możnościowy podlega powstawaniu i niszczeniu jako pewna gotowość natury ludzkiej, wynikająca z zespolenia elementów, jak mówiliśmy w drugiej księdze [II, 62], i ponieważ taka władza nie może się wznieść ponad byty materialne — przyjął, że nasz intelekt możnościowy nigdy nie może dojść do poznania substancji oddzielonych. Niemniej twierdził, że my możemy w obecnym życiu poznać substancje oddzielone.

Próbował to udowodnić w taki oto sposób[41]. Gdy rzecz dochodzi do pełni swego powstawania i do ostatecznej doskonałości swojej substancji, także właściwe jej funkcje osiągają pełnię, czy to funkcje czynne, czy bierne. Jak bowiem działanie wynika z substancji, tak doskonałość działania — z doskonałości substancji; dlatego zwierzę, gdy stanie się w pełni doskonałe, potrafi samo chodzić. Intelekt usprawniony (*habitualis*) zaś, który nie jest niczym innym jak umysłowymi formami poznawczymi, istniejącymi w intelekcie możnościowym za sprawą intelektu czynnego, spełnia dwie funk-

39 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19(1 OOa 3-b5).
40 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Arislotelis De anima* 111,5 (wyd. Craw- ford, s. 393-395); III, 14 (s. 43CM31).
41 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. (rawford, s. 481-499).

cje. Pierwszą jest to, że rzeczy poznawane umysłowo w możności czyni poznanymi w sposób urzeczywistniony, i tę funkcję spełnia przez intelekt czynny; drugą jest poznawanie rzeczy poznanych w sposób urzeczywistniony. Te dwie funkcje może człowiek wykonywać przez sprawność intelektualną (*habitus intellectualis).* Gdy więc powstawanie intelektu usprawnionego (*in habitu)* osiągnie pełnię, obie powyższe funkcje osiągną pełnię. Do pełni swego powstawania przybliża się zaś zawsze, gdy otrzymuje nowe poznane formy. Wobec tego kiedyś to powstawanie musi osiągnąć pełnię
— jeśli nie ma przeszkody — gdyż żadne powstawanie nie trwa w nieskończoność. Kiedyś więc osiągną pełnię obie funkcje intelektu usprawnionego: przez to, że urzeczywistni wszystko, co poznał umysłowo w możności —jest to pełnia pierwszej funkcji — i przez to, że pozna wszystkie przedmioty poznawalne umysłowo, tak oddzielone, jak i nieoddzielone.

Skoro zaś jego zdaniem, jak powiedzieliśmy przed chwilą, intelekt możnościowy nie może poznać substancji oddzielonych, sugeruje on, że będziemy je poznawali przez intelekt usprawniony — o ile intelekt czynny, który uważa on za substancję oddzieloną, stanie się formą intelektu usprawnionego, a także naszą *(nobis ipsis),* tak że będziemy przezeń poznawać, tak jak teraz poznajemy przez intelekt możnościowy. A skoro intelekt czynny ma tę zdolność, że urzeczywistnia poznanie wszystkich tych rzeczy, które są poznawalne w możności, i że poznaje substancje oddzielone, w tym stanie

będziemy poznawać substancje oddzielone i wszystkie nieoddzielone przedmioty poznania.

Zgodnie z tym przez poznanie oparte na wyobrażeniach dochodzimy do poznania substancji oddzielonej — ale nie jakoby same wyobrażenia i to, co przez nie poznajemy, były jakimś środkiem w poznaniu substancji oddzielonych, jak to jest w naukach spekulatywnych, i o czym mówił wcześniejszy pogląd [III, 41], lecz w ten sposób, że umysłowe formy poznawcze są w nas pewnymi dyspozycjami do [przyjęcia] takiej formy, jaką jest intelekt czynny. I to jest pierwsza różnica między tymi dwoma poglądami.

115

Gdy więc intelekt usprawniony stanie się w pełni doskonały *(perfectus*) dzięki tego rodzaju formom poznawczym, które sprawił w nas intelekt czynny, ów intelekt czynny stanie się naszą formą, jak zostało powiedziane; nazywa go intelektem zaktualizowanym *(adeptus);* powiadają, iż Arystoteles twierdził, że ten intelekt pochodzi z zewnątrz. 1 tak, chociaż ostateczna doskonałość człowieka nie polega na naukach spekulatywnych, jak głosił wcześniejszy pogląd, to jednak one przysposabiają człowieka do osiągnięcia ostatecznej doskonałości. Jest to druga różnica między tymi dwoma poglądami.

Trzecia różnica jest taka, że według pierwszego poglądu fakt, iż się poznaje intelekt czynny, jest przyczyną tego, że wchodzi on w łączność z nami. Według drugiego poglądu jest na odwrót, a mianowicie z tej racji, że wchodzi z nami w łączność jako forma, poznajemy go i inne substancje oddzielone.

Jest to jednak pozbawione słuszności. Aleksander uważa bowiem, że intelekt usprawniony, tak samo jak intelekt możnościowy, podlega powstawaniu i niszczeniu. Coś wiecznego zaś nie może jego zdaniem stać się formą czegoś, co podlega powstawaniu i niszczeniu; z tego powodu wszak sądzi, że intelekt możnościowy, który łączy się z nami jako forma, podlega powstawaniu i niszczeniu, a intelekt czynny, który jest niezniszczalny, jest substancją oddzieloną. Skoro więc zdaniem Aleksandra intelekt czynny jest jakąś wieczną substancją oddzieloną będzie rzeczą niemożliwą, by stał się formą intelektu usprawnionego.

Oprócz tego. Formą intelektu jako takiego jest coś poznawalnego umysłowo, tak jak formą zmysłu jest coś poznawalnego zmysłowo. Intelekt bowiem, mówiąc bezwzględnie, nie przyjmuje niczego inaczej, jak tylko w sposób umysłowy, a zmysł w sposób zmysłowy. Jeśli więc intelekt czynny nie może się stać poznawalny umysłowo za sprawą intelektu usprawnionego, to nie będzie mógł się stać jego formą.

Następnie. O poznawaniu za pomocą czegoś mówi się trojako. Po pierwsze, gdy mamy na myśli to, że poznajemy za pomocą intelektu,

116

będącego władzą, od której takie działanie pochodzi, stąd mówi się zarówno, że ów intelekt poznaje, jak i że poznawanie intelektu staje się naszym poznawaniem. Po drugie w tym sensie, że poznajemy za pomocą formy poznawczej; w tym wypadku poznawanie za jej pomocą nie oznacza, że ona sama poznaje, lecz że władza umysłowa zostaje przez nią doprowadzona do pełnego urzeczywistnienia, jak na przykład władza wzroku przez formę barwy. Po trzecie w sensie środka, przez poznanie którego dochodzimy do poznania czegoś innego.

Jeśli więc kiedyś człowiek poznaje substancje oddzielone przez intelekt czynny, musi to czynić którymś z wymienionych sposobów. Otóż na pewno nie chodzi o trzeci sposób, ponieważ Aleksander nie dopuszcza, by intelekt czynny był poznawany przez intelekt możnościowy lub intelekt usprawniony. Nie chodzi też o drugi sposób, gdyż poznawanie przez formę poznawczą przypisuje się władzy umysłowej, której formą jest owa forma poznawcza, Aleksander zaś nie dopuszcza, by intelekt możnościowy lub intelekt usprawniony poznawał substancje oddzielone; dlatego jest niemożliwe, byśmy substancje oddzielone poznawali przez intelekt czynny w taki sposób, w jaki pewne rzeczy poznajemy przez formę poznawczą. Jeżeli zaś mamy na myśli, że człowiek poznaje substancje oddzielone przez intelekt czynny jako przez władzę umysłową samo poznawanie intelektu czynnego musi być poznawaniem człowieka. A to może zachodzić tylko wtedy, gdy z substancji intelektu czynnego i z substancji człowieka powstanie coś jednego co do bytu; jeśli bowiem są dwie substancje różne co do bytu, działanie jednej nie może być działaniem drugiej. Intelekt czynny będzie więc czymś jednym co do bytu z człowiekiem. Oczywiście nie co do bytu przypadłościowego, ponieważ intelekt czynny nie byłby już substancją, lecz przypadłością; w ten bowiem sposób z barwy i z ciała powstaje coś jednego co do bytu przypadłościowego. Wynika więc, że intelekt czynny stanowi z człowiekiem coś jednego co do bytu substancjalnego. Będzie więc albo duszą ludzką, albo jej częścią a nie jakąś substancją oddzieloną jak przyjmował Aleksander. Nie można więc zgodnie z poglądem Aleksandra sądzić, że człowiek poznaje substancje oddzielone.

117

Co więcej. Jeżeli intelekt czynny stanie się kiedyś formą tego oto człowieka, tak by przezeń mógł poznawać, tak samo będzie mógł się stać formą innego człowieka, który również będzie przezeń poznawał. Wynika stąd, że dwóch ludzi będzie równocześnie poznawało przez intelekt czynny jako przez swoją formę. Odbywa się to tak, że poznawanie intelektu czynnego jest poznawaniem tego, który przezeń poznaje, jak już powiedzieliśmy. Będzie więc jedno i to samo poznawanie dwóch poznających. A to jest niemożliwe.

Jego rozumowanie jest też zupełnie bezwartościowe. Po pierwsze dlatego, że gdy powstawanie jakiegoś rodzaju osiąga doskonałość, także jego funkcje muszą osiągnąć doskonałość — ale tylko na miarę swojego rodzaju, a nie na miarę rodzaju wyższego. Gdy bowiem powstawanie powietrza osiąga doskonałość, powstając, porusza się całkowicie ku górze, ale nie w ten sposób, by miało się poruszać do miejsca właściwego dla ognia. Podobnie gdy powstawanie intelektu usprawnionego dochodzi do pełni, dojdzie do pełni jego działanie — a mianowicie poznawanie umysłowe — we właściwych mu granicach, a nie tak, jak poznają substancje oddzielone. W takim razie z powstawania intelektu usprawnionego nie można wnioskować, że człowiek kiedykolwiek poznaje substancje oddzielone.

Po drugie dlatego, że pełnię osiąga ta władza, do której należy działanie. Jeśli więc poznanie substancji oddzielonych stanowi pełnię działania intelektu usprawnionego, wynika stąd, że intelekt usprawniony kiedyś poznaje substancje oddzielone. A tego Aleksander nie przyjmuje, wynikałoby z tego bowiem, że poznawanie substancji oddzielonych dokonuje się przez nauki spekulatywne, które zawarte są w intelekcie usprawnionym.

Po trzecie dlatego, że powstawanie rzeczy, które powstawać zaczynają zwykle dochodzi do doskonałości, skoro każde powstawanie rzeczy pochodzi od przyczyn

zdeterminowanych, które osiągają swe skutki albo zawsze, albo przeważnie. Jeśli więc z doskonałości powstawania wypływa też doskonałość działania, to rzecz powstająca musi osiągać doskonałość działania albo zawsze, albo przeważnie. Tymczasem ci, którzy usilnie dążą do [pełni] powstawania intelektu

usprawnionego, nie osiągają poznania substancji oddzielonych ani zawsze, ani przeważnie. Co więcej, nie było nikogo, kto by utrzymywał, że doszedł do tej doskonałości. Poznanie substancji oddzielonych nie jest więc doskonałością działania intelektu usprawnionego.

Rozdział 43
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK UTRZYMUJE AWERROES

Ponieważ największa trudność poglądu Aleksandra leży w twierdzeniu, że intelekt możnościowy usprawniony jest całkowicie zniszczalny, Awerroes wymyślił łatwiejszy, jak mu się wydawało, sposób dowodzenia, że kiedyś poznajemy substancje oddzielone — przyjął mianowicie, że intelekt możnościowy jest niezniszczalny i oddzielony od nas co do bytu, tak samo jak intelekt czynny.

Wykazuje on[42] najpierw, że należy przyjąć, iż intelekt czynny ma się do pierwszych zasad, które poznajemy z natury, jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii. Intelekt usprawniony bowiem, za pomocą którego poznajemy, nie tylko wykonuje czynność poznawania, lecz także czynność urzeczywistniania przedmiotów poznania; wiemy wszak z własnego doświadczenia, że obie te czynności leżą w naszej mocy. Intelekt usprawniony zaś we właściwszy sposób daje się poznać przez czynność urzeczywistniania przedmiotów poznania niż przez poznawanie, ponieważ urzeczywistnianie przedmiotów poznania jest wcześniejsze niż poznanie. Otóż niektóre rzeczy, jak pierwsze zasady poznania (*prima intelligibilia),* są w nas w sposób urzeczywistniony poznawane z natury, a nie przez studiowanie albo zależnie od naszej woli. Czynienie

42 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 495 498).

tych pierwszych zasad poznanymi w sposób urzeczywistniony nie dokonuje się za pomocą intelektu usprawnionego — dzięki któremu poznane w sposób rzeczywisty staje się to, co znamy przez studiowanie — lecz raczej one są zaczątkiem intelektu usprawnionego; stąd też sprawność tych zasad poznania Arystoteles w VI księdze *Etyki*[43] nazywa rozumieniem (*intellectus*). Stają się one poznane w sposób urzeczywistniony tylko dzięki intelektowi czynnemu. Przez nie zaś poznane w sposób urzeczywistniony stają się inne rzeczy, które znamy przez studiowanie. A zatem czynienie tych kolejnych rzeczy poznanymi w sposób urzeczywistniony jest czynnością zarówno intelektu usprawnionego, jeżeli chodzi o pierwsze zasady, jak i samego intelektu czynnego. Jedna zaś czynność jest czynnością dwóch bytów tylko wtedy, gdy jedna ma się do drugiej jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii.

Przeto intelekt czynny musi się odnosić do pierwszych zasad intelektu usprawnionego jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii.

W następujący sposób wykazuje, jak to jest możliwe[44]. Intelekt możnościowy, ponieważ jest według niego pewną substancją oddzieloną [zob. II, 59], poznaje intelekt czynny i inne substancje oddzielone, a także pierwsze zasady poznania teoretycznego (*prima intellecta speculativa).* Jest więc podmiotem jednych i drugich. Jeśli zaś jakieś rzeczy tkwią w jednym podmiocie, wówczas jedna z nich jest formą drugiej; gdy na przykład barwa i światło mają za podmiot ciało przezroczyste, jedno z nich, mianowicie światło, musi być formą drugiego, a mianowicie barwy. Jest tak z konieczności wtedy, gdy te rzeczy są wzajemnie przyporządkowane, a nie jest, gdy tkwią razem w jednym podmiocie przypadłościowo, jak na przykład biel i muzyka. Otóż zasady poznania teoretycznego i intelekt czynny są wzajemnie przyporządkowane, gdyż zasady poznania teoretycznego stają się poznane w sposób urzeczywistniony dzięki intelektowi czynnemu. Intelekt czynny ma się więc do tych zasad jak forma do mate-

43 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* VI, 6 (1141 a 7-8).
44 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 499-501).

rii. Skoro więc zasady poznania teoretycznego łączą się z nami przez wyobrażenia, które są niejako ich podmiotem, także intelekt czynny musi być z nami złączony, o ile jest formą zasad poznania teoretycznego. Gdy więc zasady poznania teoretycznego istnieją w nas tylko w możności, intelekt czynny jest z nami złączony tylko w możności. Gdy zaś niektóre istnieją w nas w sposób urzeczywistniony, a niektóre w możności, jest z nami złączony częściowo w sposób urzeczywistniony, a częściowo w możności, i wówczas mówi się, że jesteśmy w ruchu ku powyższemu złączeniu — im więcej bowiem będzie w nas przedmiotów poznanych w sposób urzeczywistniony, tym doskonalej złączy się z nami intelekt czynny. Ten zaś postęp i ruch ku złączeniu dokonuje się dzięki studiowaniu nauk spekulatywnych, przez które zdobywa się prawdziwe poznanie i wyklucza fałszywe poglądy, wykraczające poza porządek tego ruchu, podobnie jak urodzenie płodu potworkowatego jest poza porządkiem działania naturalnego. Dlatego w tym postępie ludzie sobie pomagają, tak jak nawzajem sobie pomagają w naukach spekulatywnych. Gdy zatem wszystkie przedmioty poznane w możności zostaną w nas urzeczywistnione, wtedy intelekt czynny złączy się z nami jako forma w sposób doskonały i będziemy przez niego poznawać doskonale, tak jak teraz poznajemy doskonale przez intelekt usprawniony. Skoro więc poznawanie substancji oddzielonych należy do intelektu czynnego, będziemy wtedy poznawać substancje oddzielone, tak jak teraz poznajemy zasady poznania teoretycznego. I będzie to ostateczna szczęśliwość człowieka, w której człowiek będzie tak jak Bóg.

Do obalenia tego stanowiska wystarczy to, co już powiedzieliśmy; opiera się bowiem ono na wielu założeniach, które zostały odrzucone we wcześniejszych rozważaniach.

Po pierwsze, wykazaliśmy powyżej, że intelekt możnościowy nie jest jakąś substancją oddzieloną od nas co do bytu [II, 59], Przeto nie będzie konieczne, by był podmiotem substancji oddzielonych, tym bardziej że Arystoteles[45] powiada, iż intelekt możnościowy jest

45 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

tym, w czym wszystko się staje *(in quo est omnia fieri)*[46]; dlatego wydaje się, że jest podmiotem tylko tego, co zostało poznane.

Ponadto. Wykazaliśmy powyżej również to, że intelekt czynny nie jest jakąś substancją oddzieloną, lecz częścią duszy [II, 76], której Arystoteles[47] przypisuje działanie polegające na urzeczywistnianiu przedmiotów poznania umysłowego; działanie to leży w naszej mocy. Stąd nie wynika koniecznie, by poznawanie przez intelekt czynny było dla nas przyczyną poznawania substancji oddzielonych — inaczej zawsze byśmy je poznawali.

Następnie. Jeżeli intelekt czynny jest substancją oddzieloną, to łączy się z nami, zgodnie z jego stanowiskiem, tylko przez poznane w sposób urzeczywistniony umysłowe formy poznawcze, i tak samo jest z intelektem możnościowym, chociaż intelekt możnościowy odnosi się do tych form poznawczych jak materia do formy, a intelekt czynny na odwrót — jak forma do materii. Poznane w sposób urzeczywistniony formy poznawcze łączą się z nami jego zdaniem za pomocą wyobrażeń, które do intelektu możnościowego mają się tak, jak barwy do wzroku, a do intelektu czynnego jak barwy do światła, jak wynika ze słów Arystotelesa z III księgi *O duszy*[48]. Kamieniowi zaś, w którym jest barwa, nie możemy przypisywać ani czynności wzroku, to znaczy widzenia, ani czynności słońca, to znaczy świecenia. Zatem zgodnie z powyższym stanowiskiem człowiekowi nie można przypisywać ani czynności intelektu możnościowego, a mianowicie poznawania, ani czynności intelektu czynnego, mianowicie poznawania substancji oddzielonych lub urzeczywistniania przedmiotów poznania.

Co więcej. Według powyższego stanowiska intelekt czynny łączy się z nami jako forma tylko przez to, że jest formą zasad poznania teoretycznego, a jest ich formą także dlatego, że intelekt czynny i te zasady mają wspólne działanie, mianowicie urzeczywistnianie

46 Por. II, 47, przyp. 49 i III, 45, przyp. 62, gdzie przyimek *in* jest opuszczony: „tym, przez co wszystko się staje" *(quo est omnia fieri).*
47 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).
48 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

przedmiotów poznania. Może więc być dla nas formą tylko o tyle, o ile w jego działaniu biorą udział zasady poznania teoretycznego. Te jednak nie biorą udziału w tym jego działaniu, którym jest poznawanie substancji oddzielonych, dlatego że są formami poznawczymi rzeczy zmysłowych -— chyba że wrócimy do poglądu Awempace, że istoty substancji oddzielonych można poznać poprzez rzeczy poznane dzięki danym zmysłowym. W żadnym więc razie nie możemy powyższą metodą poznać substancji oddzielonych.

Oprócz tego. Intelekt czynny jest w innym stosunku do zasad poznania teoretycznego — które powoduje — i w innym do substancji oddzielonych — których nie powoduje, lecz, według jego stanowiska, tylko poznaje. Jeśli więc łączy się z nami przez to, że powoduje zasady poznania teoretycznego, to nie musi wcale łączyć się z nami z tej racji, że poznaje substancje oddzielone; w takim rozumowaniu występuje błąd co do przypadłości.

Co więcej. Jeżeli przez intelekt czynny poznajemy substancje oddzielone, nie dzieje się to ze względu na fakt, że intelekt czynny jest formą tej lub owej zasady poznania

teoretycznego, lecz dlatego, że się staje formą dla nas; w ten bowiem sposób możemy dzięki niemu poznawać. Staje się zaś dla nas formą także przez pierwsze zasady poznania teoretycznego, zgodnie z tym, co sam [Awerroes] twierdzi. Zatem od samego początku człowiek może przez intelekt czynny poznawać substancje oddzielone.

Gdyby zaś powiedziano, że intelekt czynny przez jakieś zasady poznania teoretycznego nie staje się dla nas formą doskonale — tak, byśmy dzięki niemu mogli poznawać substancje oddzielone — to dzieje się tak tylko dlatego, że owe zasady poznania teoretycznego nie dorównują doskonałości intelektu czynnego przy poznawaniu substancji oddzielonych. Ale nawet wszystkie zasady poznania teoretycznego razem wzięte nie dorównują tej doskonałości intelektu czynnego, jeżeli chodzi o poznawanie substancji oddzielonych. Są one bowiem poznawalne tylko wtedy, gdy zostaną urzeczywistnione jako przedmioty poznania, natomiast substancje oddzielone są poznawalne ze swej natury. Nawet więc przez to, że poznamy wszystkie zasady poznania, nie będzie ko-

nieczne, by intelekt czynny stał się dla nas formą tak doskonale, byśmy dzięki niemu mieli poznawać substancje oddzielone. Albo, jeśli nie jest to potrzebne, trzeba będzie powiedzieć, że poznajemy substancje oddzielone, poznając jakikolwiek przedmiot.

Rozdział 44
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA POZNANIU SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK TO MYLNIE PODAJĄ POWYŻSZE TEORIE

Również i w takim poznaniu substancji oddzielonych nie można upatrywać szczęścia ludzkiego, jak to przyjmowali wymienieni filozofowie.

Daremne bowiem jest dążenie do celu, którego nie da się osiągnąć. Skoro więc celem człowieka jest szczęście, do którego dąży jego naturalne pragnienie, szczęścia człowieka nie można upatrywać w tym, do czego człowiek nie może dojść — inaczej wynikałoby, że człowiek istnieje niepotrzebnie i jego naturalne pragnienie jest daremne, a to jest niemożliwe. Jest zaś jasne, jak wyłożyliśmy, że wedle powyższych teorii poznanie substancji oddzielonych jest dla człowieka niemożliwe. Szczęście człowieka nie polega więc na takim poznaniu substancji oddzielonych.

Oprócz tego. Aby intelekt czynny złączył się z nami jako forma, tak byśmy dzięki niemu poznawali substancje oddzielone, potrzeba według Aleksandra, by powstawanie intelektu usprawnionego osiągnęło pełnię [zob. III, 42], albo według Awerroesa, żeby wszystkie zasady poznania teoretycznego zostały w nas urzeczywistnione [zob. III, 43], co na jedno wychodzi, ponieważ intelekt usprawniony powstaje w nas o tyle, o ile zostają w nas urzeczywistniane zasady poznania. Wszystkie formy poznawcze rzeczy zmysłowych są zaś poznane w możności. Żeby więc intelekt czynny z kimś się złączył, musi za pomocą intelektu spekulatywnego urzeczywistnić poznanie

wszystkich natur rzeczy zmysłowych, a także wszystkich ich władz, działań i ruchów. Nie jest możliwe, by jakiś człowiek znał to dzięki zasadom nauk spekulatywnych, które, jak oni powiadają, prowadzą nas do łączności z intelektem czynnym. Na podstawie tego

bowiem, co podpada pod nasze zmysły i z czego wywodzą się zasady nauk spekulatywnych, nie można dojść do poznania wszystkich powyższych rzeczy. Niemożliwe jest zatem, by jakiś człowiek doszedł do tej łączności w sposób wskazany przez nich. Nie jest więc możliwe, by szczęście człowieka polegało na takiej łączności.

Co więcej. Przyjąwszy nawet, że taka łączność człowieka z intelektem czynnym, jaką oni opisują jest możliwa, jest rzeczą jasną, że ta doskonałość cechuje bardzo niewielu ludzi — do tego stopnia, że ani oni, ani inni, jakkolwiek by byli wykształceni i biegli w naukach spekulatywnych, nie ośmielili się przypisywać sobie tej doskonałości. Wręcz przeciwnie, wszyscy twierdzą że nie znają wielu zagadnień, na przykład Arystoteles[49] kwadratury koła i racji porządku ciał niebieskich, w przypadku których, jak sam mówi w II księdze *O niebie*[50], może podać tylko racje prawdopodobne (*topicae rationes);* natomiast stwierdzenie, co w nich i w ich przyczynach poruszających jest konieczne, pozostawia innym w XI księdze *Metafizyki*[51]. Tymczasem szczęście jest pewnym dobrem powszechnym, do którego może dojść wielu, chyba że są do niego niezdolni, jak mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*[52]. Jest to prawdziwe także o każdym naturalnym celu jakiegokolwiek gatunku: osiąga go większość bytów należących do tego gatunku. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na powyższej łączności. Jest zaś jasne, że także Arystoteles, za którego poglądami starają się iść ci filozofowie, nie uważał, by ostateczne szczęście człowieka polegało na takiej łączności. Dowodzi on bowiem w I księdze *Etyki*[53], że szczęściem człowieka jest jego działanie zgodne z doskonałą

49 Arystoteles, *Praedicamenta 1 (I b* 27-33).
50 Arystoteles, *De caeto* II, 12 (291b 24-28).
51 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1074a 15-17).
52 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 9 (1099b 18-20).
53 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 13 (1102a 5-7).

cnotą; dlatego też musiał omówić cnoty i podzielił je na moralne i intelektualne. W X księdze[54] wyjaśnia zaś, że ostateczne szczęście człowieka polega na poznaniu spekulatywnym. Widać przeto, że nie polega na akcie żadnej cnoty moralnej ani też na akcie roztropności czy sztuki, które są przecież cnotami intelektualnymi. Wynika więc, że jest działaniem mądrości, która jest najważniejsza wśród trzech pozostałych cnót intelektualnych, mianowicie mądrości, wiedzy i rozumienia pierwszych zasad, czego dowodzi w VI księdze *Etyki*[55]. Dlatego też w X księdze *Etyki*[56] twierdzi, że mędrzec jest człowiekiem szczęśliwym. Mądrość to według niego jedna z nauk spekulatywnych, głowa pozostałych, jak powiada w VI księdze *Etyki*[57]. Także na początku *Metafizyki*[58] naukę, którą zamierza wyłożyć w tej księdze, nazywa mądrością. Jest więc jasne, że ostatecznym szczęściem, jakie człowiek w tym życiu może osiągnąć, jest zdaniem Arystotelesa poznanie rzeczy boskich, które da się uzyskać dzięki naukom spekulatywnym. Ów zaś późniejszy sposób poznawania rzeczy boskich, nie za pomocą nauk spekulatywnych, ale z racji pewnego naturalnego porządku powstawania, wymyślili pewni komentatorzy.

Rozdział 45 <<
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Ponieważ w obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych żadnym z wymienionych sposobów, należy jeszcze zbadać, czy możemy je poznać w tym życiu w jakikolwiek inny sposób.

54 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).
55 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 7 (1141a 9-19).
56 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 8 (1179a 31-32).
57 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 7 (1141a 19-20).
58 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (98 lb 28).

126

Takiej możliwości próbuje dowieść Temistiusz[59], wskazując na rzeczy mniejszej wagi *(per locum a minori).* Substancje oddzielone są bowiem bardziej poznawalne niż byty materialne, gdyż te ostatnie są poznawalne o tyle, o ile intelekt czynny urzeczywistnia je jako przedmioty poznania, tamte zaś są poznawalne same przez się. Jeśli więc nasz intelekt poznaje byty materialne, to tym bardziej jest dla niego naturalne poznawanie substancji oddzielonych.

Argument ten można oceniać na różne sposoby, stosownie do różnych poglądów na intelekt możnościowy. Jeżeli intelekt możnościowy jest władzą niezależną od materii i jeżeli ponadto jest co do bytu oddzielony od ciała, jak twierdzi Awerroes, to wynika z tego, że nie ma on żadnego koniecznego przyporządkowania do rzeczy materialnych; wobec tego byty bardziej poznawalne same w sobie będą bardziej poznawalne dla niego. Ale wówczas zdaje się wynikać — skoro my od początku poznajemy za pomocą intelektu możnościowego — że od początku poznajemy substancje oddzielone, co jest oczywiście fałszywe.

Awerroes stara się uniknąć tej trudności w sposób przedstawiony powyżej [III, 43], jednak wykazaliśmy, że jego pogląd jest fałszywy.

Jeśli zaś intelekt możnościowy nie jest co do bytu oddzielony od ciała, przez samo to, że jest co do bytu złączony z takim a takim ciałem, ma pewne konieczne przyporządkowanie do rzeczy materialnych, tak że tylko przez nie może dojść do poznania innych rzeczy. Dlatego nie wynika wcale, jeśli substancje oddzielone są bardziej poznawalne same w sobie, by dzięki temu były bardziej poznawalne dla naszego intelektu. Dowodzą tego słowa Arystotelesa z II księgi *Metafizyki*[60]. Mówi tam, że trudność poznawania tych rzeczy leży w nas, a nie w nich; nasz intelekt bowiem ma się do rzeczy najbardziej oczywistych jak oko nietoperza do światła słońca. Skoro więc przez poznanie rzeczy materialnych nie da się poznać substancji

59 Temistiusz, *De anima* III, 51; zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 487: *per locum a maiori).*
60 Arystoteles, *Metaphysica* II, I (993b 9-11).

127

oddzielonych, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 41], wynika stąd, że nasz intelekt możnościowy w żaden sposób nie może poznać substancji oddzielonych.

Jest to także jasne, gdy weźmiemy pod uwagę stosunek intelektu możnościowego do czynnego. Możność bierna bowiem jest w możności tylko do tych rzeczy, na które ma wpływ właściwy jej element czynny, ponieważ każdej możności biernej odpowiada w naturze możność czynna; inaczej możność bierna byłaby daremna, skoro może ją urzeczywistnić tylko możność czynna. I tak, widzimy, że wzrok jest zdolny do przyjęcia

tylko tych barw, które zostają oświetlone przez światło. Intelekt możnościowy zaś, będąc swego rodzaju władzą bierną, ma odpowiadający sobie właściwy czynnik sprawczy; jest nim intelekt czynny, który tak się ma do intelektu możnościowego, jak światło do wzroku. Intelekt możnościowy jest więc w możności tylko do tych przedmiotów poznania umysłowego, które są urzeczywistniane przez intelekt czynny. Stąd też Arystoteles w III księdze *O duszy*[61], opisując obydwa intelekty, powiada, że intelekt możnościowy jest tym, przez co wszystko się staje (*quo est omnia fieri)*[62], a intelekt czynny tym, co wszystko czyni (*quo est omnia facere)* — tak, by było zrozumiałe, że do tej samej rzeczy odnosi się możność obydwu intelektów, pierwszego możność bierna, a drugiego czynna. Skoro więc intelekt czynny nie sprawia, że poznawalne w sposób urzeczywistniony stają się substancje oddzielone, lecz tylko byty materialne, to znaczy, że intelekt możnościowy obejmuje swoim działaniem tylko byty materialne. Nie możemy więc przez niego poznawać substancji oddzielonych.

Dlatego też Arystoteles posłużył się odpowiednim przykładem; oko nietoperza bowiem nigdy nie jest w stanie patrzeć w światło słońca. Awerroes[63] jednak usiłuje przeinaczyć ten przykład, mówiąc, że porównanie między naszym intelektem i substancjami oddzielonymi a okiem nietoperza i światłem słońca nie dotyczy

61 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).
62 Zob. wyżej przyp. 46.
63 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* II, 1.

niemożliwości, lecz tylko trudności. Udowadnia to w tym samym miejscu za pomocą takiego oto argumentu, że gdyby to, co jest samo przez się poznawalne, mianowicie substancje oddzielone, było dla nas niepoznawalne, istniałoby daremnie — tak, jakby istniało coś widzialnego, czego niczyj wzrok nie mógłby zobaczyć.

Widać jednak jasno, jak niedorzeczny jest to argument. Choćbyśmy bowiem nigdy nie poznawali substancji oddzielonych, to i tak one poznają same siebie. Dlatego nie byłyby daremnie poznawalne, podobnie jak słońce, by dalej się trzymać przykładu Arystotelesa, nie jest daremnie widzialne — chociaż nie może go widzieć nietoperz — ponieważ może je widzieć człowiek i inne zwierzęta.

Tak więc intelekt możnościowy, przyjmując, że jest co do bytu złączony z ciałem, nie może poznawać substancji oddzielonych. Jest jednak ważne, jak się rozumie jego substancję. Jeśli się przyjmie, że jest on pewną władzą materialną, podlegającą powstawaniu i niszczeniu, jak niektórzy twierdzili [zob. III, 42], to wynika, że z powodu swej substancji jest zdeterminowany do poznawania rzeczy materialnych. A stąd z konieczności wynika, że żadną miarą nie mógłby poznawać substancji oddzielonych, gdyż będzie niemożliwe, by był oddzielony. Jeśli natomiast intelekt możnościowy, chociaż złączony z ciałem, jest mimo to niezniszczalny i niezależny od materii co do swego bytu, jak to powyżej udowodniliśmy [II, 79n], to wynika stąd, że konieczność (*obligatio ad)* poznawania rzeczy materialnych występuje w nim na skutek złączenia z ciałem. Stąd, gdy dusza zostanie oddzielona od takiego ciała, intelekt możnościowy będzie mógł poznawać to, co jest poznawalne samo przez się, mianowicie substancje oddzielone, dzięki światłu intelektu czynnego, które jest w duszy umysłowej podobieństwem światła istniejącego w substancjach oddzielonych.

Tak oto według naszej wiary przedstawia się sprawa naszego poznania substancji oddzielonych po śmierci, ale nie w życiu obecnym.

Rozdział 46
DUSZA W OBECNYM ŻYCIU NIE POZNAJE SIEBIE PRZEZ SAMĄ SIEBIE

Wydaje się, że pewną trudnością w stosunku do tego, co powiedzieliśmy, są słowa Augustyna, które wobec tego należy starannie rozważyć. Mówi on w IX księdze *O Trójcy.* „Jak przez zmysły cielesne umysł zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak o rzeczach niecielesnych przez samego siebie. A zatem i siebie poznaje przez samego siebie, gdyż jest niecielesny"[64]. Z tych słów zdaje się wynikać, że nasz umysł poznaje siebie przez samego siebie, a poznając siebie, poznaje substancje oddzielone, co sprzeciwia się temu, co wykazaliśmy powyżej. Należy więc zbadać, w jaki sposób nasza dusza poznaje siebie przez samą siebie.

Nie można twierdzić, by przez samą siebie poznawała, czym jest. Władza poznawcza bowiem poznaje w sposób urzeczywistniony dzięki temu, że jest w niej to, przez co ona poznaje: jeśli to jest w niej w możności, poznaje w możności, jeśli jest urzeczywistnione — poznaje w sposób urzeczywistniony, a jeśli jest sposobem pośrednim — posiada sprawność poznawczą. Dusza zaś jest zawsze dla siebie obecna w sposób urzeczywistniony, a nigdy tylko w możności lub tylko jako sprawność. Jeśli więc dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, to zawsze będzie poznawała w sposób urzeczywistniony, czym jest. A to jest oczywiście fałszywe.

Dalej. Skoro każdy człowiek ma duszę, to jeśli dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, każdy człowiek poznaje, czym jest dusza. A to jest oczywiście fałszywe.

Co więcej. Poznanie, jakie się dokonuje dzięki czemuś wszczepionemu nam z natury, jest naturalne, jak na przykład zasady niepodlegające dowodzeniu, które poznaje się dzięki światłu intelektu czynnego. Jeśli więc przez samą duszę wiemy, czym jest dusza,

64 Św. Augustyn, *De Trinitate* IX, III, 3 (PL 42, 963); por. przekład polski: *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 291.

będzie to poznanie z natury. Nikt zaś nie może się mylić co do tego, co jest znane z natury; nikt wszak nie myli się przy poznawaniu zasad niepodlegających dowodzeniu. Nikt zatem nie myliłby się co do tego, czym jest dusza, gdyby dusza znała to przez samą siebie. Jest to oczywiście fałszywe, ponieważ wielu sądziło, że dusza jest takim lub innym ciałem, a niektórzy, że jest liczbą lub harmonią. Dusza nie poznaje więc przez samą siebie, czym jest.

Co więcej. W każdej dziedzinie rzeczywistości to, co istnieje samo przez się, jest wcześniejsze od tego, co istnieje przez coś drugiego, i jest tegoż zasadą. Co więc jest znane samo przez się, jest znane wcześniej niż wszystko, co się poznaje przez coś drugiego, i jest zasadą poznania tego ostatniego, jak na przykład założenia *(primae propositiones)* są znane wcześniej niż wnioski. Jeśli zatem dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, będzie to poznanie samo przez się, i w rezultacie będzie poznaniem wcześniejszym i zasadą poznania innych rzeczy. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż tego, czym jest dusza, nie zakłada się w nauce jako czegoś znanego, lecz przedkłada do zbadania na podstawie innych danych. A zatem dusza nie poznaje przez samą siebie, czym jest.

Widać też jasno, że i Augustyn nie miał tego na myśli. W X księdze *O Trójcy* powiada on, że gdy dusza szuka wiedzy o sobie, „pragnie siebie poznać niejako nieobecną lecz stara się rozpoznać siebie jako obecną; nie, żeby poznać siebie, jakby [siebie] nie znała, ale żeby odróżnić od tego, co wie o innych rzeczach"[65]. Daje przez to do zrozumienia, że dusza poznaje siebie przez samą siebie jako obecną, a nie jako różną od innych rzeczy. Stąd też mówi[66], że niektórzy mylili się co do tego, że nie odróżniali duszy od rzeczy, które są od niej odrębne. Przez to zaś, że się wie, czym rzecz jest, poznaje się ją jako różną od innych rzeczy; dlatego definicja oznaczająca, czym rzecz jest, odróżnia rzecz definiowaną od wszystkich innych rzeczy. Augustyn nie miał więc na myśli, że dusza sama o sobie poznaje, czym jest.

65 Św. Augustyn, *De Tńnitate* X, IX, 12 (PL 42, 980); por. przekład M. Stokowskiej, s. 321.
66 Zob. św. Augustyn, *De Tńnitate* X, VII, 9-10 (PL 42, 978-979).

131

Ale i Arystoteles nie miał tego na myśli. Mówi on bowiem w III księdze *O duszy*[67], że intelekt możnościowy poznaje siebie tak, jak inne rzeczy. Poznaje siebie wszak przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się poznawalny w sposób urzeczywistniony. Rozważany bowiem sam w sobie, jest tylko w możności do bytu umysłowo poznawalnego, niczego zaś się nie poznaje, gdy jest w możności, lecz wtedy, gdy jest urzeczywistnione. Dlatego substancje oddzielone, których substancje są czymś należącym w sposób urzeczywistniony do rodzaju bytów umysłowo poznawalnych, poznają przez swe substancje, czym są, natomiast nasz intelekt możnościowy poznaje to przez formę poznawczą przez którą staje się poznającym w sposób urzeczywistniony. Stąd też Arystoteles w III księdze *O duszy*[68] udowadnia na podstawie poznania umysłowego naturę intelektu możnościowego, a mianowicie, że jest niezmieszany i niezniszczalny, jak wynika z wcześniejszych rozważań [II, 59n].

Tak więc zdaniem Augustyna nasz umysł poznaje siebie sam przez się w ten sposób, że poznaje, iż jest. Przez samo to bowiem, że poznaje, iż działa, poznaje, że istnieje. Działa zaś sam przez się i dlatego sam przez się poznaje, że istnieje.

A zatem, również jeżeli chodzi o substancje oddzielone, dusza, poznając siebie, poznaje, że są, ale nie poznaje, czym są, co jest poznaniem ich substancji. Gdy bowiem przez dowodzenie albo przez wiarę poznajemy, że substancje oddzielone są pewnymi substancjami umysłowymi, osiągnięcie tego poznania nie byłoby możliwe ani jednym, ani drugim sposobem, gdyby nasza dusza nie poznawała sama z siebie, czym jest byt umysłowy. Stąd też wiedzą o intelekcie dusza musi się posługiwać jako zasadą przy poznawaniu wszystkiego, co dotyczy substancji oddzielonych.

Nie musi zaś być tak, że jeżeli dzięki naukom spekulatywnym możemy dojść do poznania, czym jest dusza, to dzięki takim naukom możemy dojść do poznania, czym są substancje oddzielone.

67 Arystoteles, *De anima* 111, 4 (42% 29: 430a 2).
68 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 18-430a 19).

132

Albowiem nasze poznanie umysłowe, przez które dochodzimy do wiedzy, czym jest nasza dusza, jest bardzo dalekie od poznania substancji oddzielonej. Wiedząc jednak,

czym jest nasza dusza, można dojść do poznania przynajmniej rodzaju dalekiego substancji oddzielonych, ale to nie jest poznaniem ich substancji.

Jak zaś wiemy, że dusza jest, przez nią samą, o ile postrzegamy jej akty, a to, czym jest, zgłębiamy na podstawie jej aktów i przedmiotów dzięki zasadom nauk spekulatywnych, tak też jeżeli chodzi o to, co się znajduje w naszej duszy, mianowicie władze i sprawności, wiemy, że są, o ile postrzegamy ich akty, a do tego, czym są, dochodzimy na podstawie jakości tych aktów.

Rozdział 47
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY WIDZIEĆ BOGA W JEGO ISTOCIE

Jeśli w obecnym życiu nie możemy poznać innych substancji oddzielonych — ze względu na to, że nasz intelekt jest przystosowany do poznawania za pomocą wyobrażeń — to tym bardziej nie możemy w tym życiu widzieć istoty Bożej, która przekracza wszystkie substancje oddzielone.

Można to wykazać także w ten sposób, że im bardziej nasz umysł się wznosi do kontemplacji rzeczy duchowych, tym bardziej jest oderwany od rzeczy zmysłowych. Ostatecznym zaś kresem, do którego może dojść kontemplacja, jest boska substancja. Dlatego umysł, który widzi boską substancję, musi być całkowicie uwolniony od zmysłów cielesnych albo przez śmierć, albo przez jakieś uniesienie. Stąd też w Księdze Wyjścia 33, [20] powiedziano w imieniu Boga: „Nie może człowiek Mnie ujrzeć i pozostać przy życiu".

Gdy zaś się mówi w Piśmie Świętym [zob. np. Rdz 32,30; Wj 24,10-11; Iz 6,1], że niektórzy widzieli Boga — należy to rozumieć w ten sposób, że było tak albo dzięki wizji wyobrażeniowej

czy też cielesnej, o ile mianowicie przez jakieś obrazy cielesne, ukazujące się na zewnątrz bądź utworzone wewnętrznie w wyobraźni, ujawniała się obecność mocy Bożej, albo też w tym sensie, że niektórzy do pewnego umysłowego poznania Boga dochodzili poprzez skutki duchowe.

Trudnością są tu słowa Augustyna, które zdają się sugerować, że w obecnym życiu jesteśmy w stanie poznać samego Boga. W IX księdze *O Trójcy* powiada on, że „w wiecznej prawdzie, według której zostały uczynione wszystkie rzeczy doczesne, widzimy wzrokiem umysłu formę, będącą wzorem naszego bytu i wszystkiego, co czynimy w sobie bądź w ciałach zgodnie z prawdziwym i prawym rozumem; i stąd poczynamy i posiadamy w sobie prawdziwe poznanie rzeczy"[69]. Mówi też w XII księdze *Wyznań*: „Jeśli obaj widzimy, że prawdą jest to, co mówisz, i obaj widzimy, że prawdą jest to, coja mówię, to gdzie — pytam — my to widzimy? Ani ja tego nie widzę w tobie, ani ty we mnie, lecz obaj to widzimy w niezmiennej prawdzie, która jest ponad naszymi umysłami"[70]. Także w księdze *O wierze prawdziwej*[71] mówi, że „wszystko osądzamy według prawdy Bożej". W księdze *Solilokwiów*[72] powiada zaś, że „najpierw trzeba poznać prawdę, bo przez nią można poznać inne rzeczy"; i zdaje się, że ma tu na myśli prawdę Bożą. Z jego słów zdaje się więc wynikać, że widzimy samego Boga, który jest swoją prawdą, i że przez Niego poznajemy inne rzeczy.

Wydaje się, że tego samego dotyczą słowa Augustyna z XII księgi *O Trójcy.* „Należy do funkcji rozumu, by o rzeczach cielesnych sądzić na podstawie pierwowzorów (*rationes*)

niecielesnych i wiecznych, które gdyby nie były wyższe od umysłu ludzkiego, nie byłyby naprawdę niezmienne"[73]. Niezmienne i wieczne pierwowzory mogą

69 Św. Augustyn, *De Trinitate* IX, VII, 12 (PL 42, 967); por. przekład M. Stokowskiej, s. 299.
70 Św. Augustyn, *Confessiones* XII, 25, 35 (PL 32, 840); por. przekład polski: *Wyznania,* tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 327.
71 Św. Augustyn, *De vera religione* XXXI, 57 (PL 34, 147-148).
72 Św. Augustyn, *Soliloquia* I, XV, 27 (PL 32, 883).
73 Św. Augustyn, *De Trinitate* XII, II, 2 (PL 42, 999); por. przekład M. Stokowskiej, s. 356.

134

zaś istnieć tylko w Bogu, gdyż tylko Bóg, zgodnie z nauką wiary, jest wieczny. Zdaje się więc wynikać, że w obecnym życiu możemy widzieć Boga, a dzięki temu, że widzimy Jego i w Nim pierwowzory rzeczy, wydajemy sądy o innych rzeczach.

Mimo wszystko nie należy sądzić, by Augustyn w powyższych słowach chciał twierdzić, że w obecnym życiu możemy poznać Boga w Jego istocie. Należy zatem zbadać, w jaki sposób widzimy w obecnym życiu ową „niezmienną prawdę" lub też owe „wieczne pierwowzory", i w jaki sposób na ich podstawie sądzimy o innych rzeczach.

Sam Augustyn przyznaje w *Solilokwiach*[74], że prawda jest w duszy i dlatego z wieczności prawdy dowodzi nieśmiertelności duszy. Prawda zaś jest w duszy nie tylko w ten sposób, w jaki mówimy o Bogu, że przez istotę jest we wszystkich rzeczach, ani też w jaki jest we wszystkich rzeczach przez podobieństwo — że mianowicie tym bardziej rzecz nazywamy prawdziwą, im bardziej się zbliża do Bożego podobieństwa — przez to bowiem dusza nie przewyższałaby innych rzeczy. Jest więc w duszy w szczególny sposób — o ile ta poznaje prawdę. Zatem jak dusze i inne rzeczy nazywa się prawdziwymi w ich naturach, o ile zawierają podobieństwo do owej najwyższej natury, która jest samą prawdą— skoro jej intelekt jest jej istnieniem — tak to, co zostaje poznane przez duszę, jest prawdziwe, o ile istnieje w nim pewne podobieństwo do boskiej prawdy, którą poznaje Bóg. Stąd też *Glosa*[75], komentując słowa Psalmu [12,2]: „Umniejszyły się prawdy przez synów ludzkich", mówi, że jak od jednej twarzy odbija się wiele twarzy w zwierciadle, tak od jednej pierwszej prawdy odbija się wiele prawd w umysłach ludzkich. Chociaż zaś różni ludzie poznają i uważają za prawdziwe różne rzeczy, to jednak są pewne prawdy, co do których zgadzają się wszyscy, jak na przykład pierwsze zasady intelektu — zarówno teoretycznego, jak i praktycznego — dzięki którym w umysłach wszystkich ludzi odbija się powszechnie jakby pewien obraz prawdy Bożej. Jeżeli

74 Św. Augustyn, *Soliloquia* II, XIX, 33 (PL 32, 901).
75 Piotr Lombard, *Glossa [Commentaria] in Psalmos,* Ps 11 (PL 191, 155 A); por. św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 11 (PL 36, 138).

135

więc umysł poznaje coś z pewnością i widzi to w świetle zasad, dzięki którym o wszystkim sądzi, sprowadzając do nich swoje wnioskowanie, to mówi się, że ogląda wszystko w prawdzie Bożej czy też we wiecznych pierwowzorach i że według nich o wszystkim sądzi. Taki sens potwierdzają słowa Augustyna w *Solilokwiach*[76], że przedmioty wiedzy ogląda się w prawdzie Bożej, tak jak rzeczy widzialne ogląda się w świetle słońca; a wiadomo, że nie ogląda się ich w samym ciele słońca, lecz przez

światło, które jest podobizną blasku słonecznego, pozostawioną w powietrzu i podobnych ciałach.

Z powyższych słów Augustyna nie wynika zatem, że w tym życiu widzi się Boga w Jego substancji, lecz tylko, że się Go widzi, jak w zwierciadle". I to właśnie o poznaniu Boga w obecnym życiu czyni wyznanie Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno".

Chociaż zaś to zwierciadło, którym jest umysł ludzki, przedstawia podobieństwo Boże dokładniej niż niższe stworzenia, to jednak poznanie Boga, które można osiągnąć za pomocą ludzkiego umysłu, nie przewyższa tego rodzaju poznania, które się czerpie z danych zmysłowych, ponieważ nawet dusza poznaje, czym sama jest, dzięki temu, że poznaje natury przedmiotów zmysłowych, jak powiedziano [III, 45; III, 46].
A zatem i tą drogą nie można poznać Boga wyższym sposobem niż ten, którym się poznaje przyczynę przez skutek.

Rozdział 48 <<
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE JEST W OBECNYM ŻYCIU

Jeśli zatem ostateczne szczęście człowieka nie polega na tym niejasnym poznaniu Boga, jakim poznają Go powszechnie wszyscy lub prawie wszyscy, ani też na poznaniu Boga, do jakiego się

76 Św. Augustyn, *Soliloquia* I, VIII, 15 (PL 32, 877).

dochodzi drogą dowodzenia w naukach spekulatywnych, ani na poznaniu Boga przez wiarę, jak wykazaliśmy powyżej [111, 38n]; i jeśli w obecnym życiu nie można dojść do wyższego poznania Boga, by Go poznać w Jego istocie lub przynajmniej pojąć inne substancje oddzielone, i przez nie móc niejako bliżej poznać Boga, jak to wykazano [III, 45], i skoro ostateczne szczęście człowieka należy upatrywać w jakiegoś rodzaju poznaniu Boga, jak powyżej dowiedziono [III, 37] — to jest niemożliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Podobnie. Ostateczny cel człowieka jest kresem jego naturalnego pragnienia, tak że osiągnąwszy go, nie szuka niczego innego. Jeżeli bowiem jeszcze do czegoś dąży, to znaczy że jeszcze nie osiągnął celu, w którym ma spocząć. Nie jest zaś możliwe, by zdarzyło się to w obecnym życiu. Im więcej bowiem ktoś poznaje, tym bardziej wzrasta w nim pragnienie poznania, które jest ludziom wrodzone; chyba że istniałby człowiek, który by wszystko wiedział. To jednak w obecnym życiu nikomu, kto jest tylko człowiekiem, nigdy się nie zdarza ani nie może się zdarzyć, gdyż w tym życiu, jak wykazaliśmy [III, 45], nie możemy poznać substancji oddzielonych, które są w najwyższym stopniu poznawalne. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Dalej. Każda rzecz, która dąży do celu, pragnie z natury osiągnąć w nim stałość i spoczynek. Dlatego z miejsca, do którego ciało dąży z natury, ustępuje ono tylko w wyniku ruchu wymuszonego przeciwnego owemu pragnieniu. Otóż szczęście jest ostatecznym celem, którego człowiek pragnie z natury. Naturalne pragnienie człowieka zmierza więc do osiągnięcia stałości w szczęściu. Jeśli więc człowiek wraz ze szczęściem nie osiągnie również niezmiennej stałości, to nie jest jeszcze szczęśliwy, bo jego

naturalne pragnienie nie jest jeszcze zaspokojone. Gdy zatem ktoś osiąga szczęście, osiąga również stałość i spoczynek; stąd też wszyscy rozumieją szczęście w ten sposób, że w jego pojęciu zawiera się stałość. Z tego względu Filozof powiada w I księdze *Etyki,* że nie sądzimy, by człowiek

137

szczęśliwy był jakimś kameleonem[77]. W obecnym życiu nie ma zaś żadnej pewnej stałości, albowiem każdemu, za jakkolwiek szczęśliwego by uchodził, może się przydarzyć choroba czy nieszczęśliwy wypadek, które mu przeszkadzają w działaniu — czymkolwiek by ono było — na którym polega szczęście. Ostateczne szczęście człowieka nie może więc być w obecnym życiu.

Co więcej. Wydaje się rzeczą nieodpowiednią i nierozumną, by czas powstawania jakiejś rzeczy był długi, a czas jej trwania krótki; wynikałoby bowiem, że natura przez większość czasu byłaby pozbawiona swego celu. Dlatego widzimy, że zwierzęta, które krótko żyją, mają też niewiele czasu na osiągnięcie doskonałości. Jeśli zaś szczęście polega na doskonałym działaniu zgodnym z doskonałą cnotą, bądź intelektualną, bądź moralną, to człowiek może go dostąpić dopiero po długim czasie. Widać to zwłaszcza na przykładzie poznania spekulatywnego, w którym upatruje się ostateczne szczęście, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [111, 37]; dopiero bowiem w podeszłym wieku człowiek może dojść do doskonałości w poznaniu spekulatywnym właściwym dla nauk. Wtedy zaś człowiekowi pozostaje zwykle niewiele życia. Nie jest zatem możliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Oprócz tego. Wszyscy uznają, że szczęście jest pewnym dobrem doskonałym — inaczej nie zaspokajałoby ono pragnienia. Doskonałym dobrem jest zaś to, w czym zupełnie nie ma domieszki zła, tak jak doskonale białe jest to, co jest zupełnie niezmieszane z czarnym. Jest zaś niemożliwe, by człowiek w tym życiu był zupełnie wolny od zła — nie tylko od zła cielesnego, jak głód, pragnienie, gorąco, zimno i tym podobne — lecz także od zła dotykającego duszy. Nie ma bowiem człowieka, którego by czasami nie niepokoiły nieuporządkowane namiętności, który by czasem w jedną lub drugą stronę nie przekraczał złotego środka, na którym polega cnota, który by w jakichś sprawach się nie mylił lub przynajmniej nie był pozbawiony wiedzy o czymś, co wiedzieć pragnie, czy też nie miał

77 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 10 (1100b 6).

138

wątpliwości co do rzeczy, o których pragnie mieć pewność. Nikt więc nie jest w tym życiu szczęśliwy.

Dalej. Człowiek z natury unika śmierci i smuci się z jej powodu, unikając jej nie tylko w chwili, gdy ona nadchodzi, lecz także, gdy o niej myśli. Nie może zaś człowiek w obecnym życiu sprawić, by nie umarł. A zatem nie jest możliwe, by w tym życiu był szczęśliwy.

Co więcej. Ostateczne szczęście nie polega na sprawności, lecz na działaniu, sprawności bowiem służą działaniu. Lecz jest niemożliwe, by w tym życiu nieustannie wykonywać jakąś czynność. Niepodobna więc, by człowiek w tym życiu był całkowicie szczęśliwy.

Podobnie. Im bardziej jakaś rzecz jest upragniona i ukochana, tym większy ból lub smutek przynosi jej utrata. Najbardziej zaś pragnie się i kocha szczęście. Z jego utratą wiąże się więc największy smutek. Otóż jeśli w obecnym życiu jest ostateczne szczęście, to jest pewne, że się je utraci, jeżeli nie przez coś innego, to przez śmierć. A nie jest wcale pewne, czy będzie trwało aż do śmierci, skoro każdego człowieka mogą w tym życiu spotkać choroby, które całkowicie uniemożliwiają cnotliwe działanie, jak na przykład obłęd i inne podobne choroby, uniemożliwiające używanie rozumu. Zawsze więc takiemu szczęściu z natury towarzyszy smutek. Nie będzie to zatem szczęście doskonałe.

Ktoś jednak może powiedzieć, że skoro szczęście jest dobrem natury umysłowej, to doskonałe i prawdziwe szczęście cechuje te byty, w których jest doskonała natura umysłowa, to znaczy w substancjach oddzielonych, w człowieku zaś jest ona niedoskonała, bo jest w nim przez pewne uczestnictwo. Do pełnego poznania prawdy ludzie nie mogą wszak dojść inaczej, jak tylko za pomocą dociekań, a zupełnie nie osiągają poznania tych bytów, które ze swej natury są najbardziej poznawalne, jak wynika z powyższego [III, 45]. Dlatego i szczęścia ludzie nie mogą posiadać w jego doskonałej postaci, lecz uczestniczą w nim tylko trochę, także w tym życiu. I takie, jak się zdaje, było stanowisko Arystotelesa w sprawie szczęścia. Stąd w I księdze *Etyki*[78], gdzie zastanawia się, czy nieszczęśliwe wypadki wykluczają

78 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 10 (11OOb 11-1101a 21).

szczęście, wyłożywszy, że szczęście polega na czynach cnotliwych, które w obecnym życiu zdają się najbardziej trwałe, dochodzi do wniosku, że ci, którzy w tym życiu posiadają taką doskonałość, są szczęśliwi jako ludzie, jakby nie osiągali szczęścia w sposób bezwzględny, lecz tylko na sposób ludzki.

Należy wykazać, że powyższa odpowiedź nie obala przytoczonych argumentów. Człowiek, chociaż w porządku natury jest niższy od substancji oddzielonych, jest jednak wyższy od stworzeń nierozumnych. Zatem osiąga swój cel ostateczny w sposób doskonalszy niż one. Te zaś osiągają swój cel ostateczny tak doskonale, że niczego innego już nie szukają. Przedmiot ciężki bowiem, gdy znajdzie się we właściwym sobie miejscu, spoczywa; także gdy zwierzęta używają przyjemności zmysłowych, ich naturalne pragnienie zostaje zaspokojone. Tym bardziej więc, gdy człowiek dojdzie do swego celu ostatecznego, jego naturalne pragnienie musi zostać zaspokojone. To jednak nie może się stać w obecnym życiu. W obecnym życiu więc człowiek nie osiąga szczęścia jako sobie właściwego celu, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], Jest więc konieczne, by go osiągnął po tym życiu.

Dalej. Jest niemożliwe, by naturalne pragnienie było daremne, natura bowiem niczego nie czyni na próżno. Pragnienie natury byłoby zaś daremne, gdyby nigdy się nie mogło spełnić. Naturalne pragnienie człowieka może się więc spełnić. Ale nie może się spełnić w obecnym życiu, jak wykazaliśmy. A zatem musi się spełnić po tym życiu. Ostateczne szczęście człowieka jest więc po tym życiu.

Co więcej. Póki jakaś rzecz dąży do doskonałości, nie posiada jeszcze celu ostatecznego. Lecz w poznawaniu prawdy wszyscy ludzie są jakby w nieustannym ruchu i dążeniu do doskonałości; następcy bowiem dodają nowe odkrycia do tych, których dokonali ich poprzednicy, jak też powiedziano w II księdze *Metafizyki*[79]. A zatem w poznawaniu prawdy ludzie nie są posiadaczami celu ostatecznego. Skoro więc wydaje

się, że ostateczne szczęście człowieka w obecnym życiu polega przede wszystkim na poznaniu spekulatywnym, za

79 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 11-19).

140

pomocą której szuka się poznania prawdy, jak tego również dowodzi ów Arystoteles w X księdze *Etyki*[80], to nie można twierdzić, by człowiek w obecnym życiu osiągał swój cel ostateczny.

Oprócz tego. Każda rzecz będąca w możności dąży do urzeczywistnienia. Dopóki więc nie jest całkowicie urzeczywistniona, nie osiąga swego celu ostatecznego. Otóż nasz intelekt jest w możności poznania wszystkich form rzeczy, zostaje zaś urzeczywistniony, gdy którąś z nich poznaje. Nie będzie więc całkowicie urzeczywistniony ani też nie osiągnie swego celu ostatecznego, dopóki nie pozna wszystkiego, a przynajmniej rzeczy materialnych. Tego jednak człowiek nie może dokonać za pomocą nauk spekulatywnych, przez które w obecnym życiu poznajemy prawdę. Niepodobna więc, by ostateczne szczęście człowieka było dostępne w tym życiu.

Z powodu tych i podobnych argumentów Aleksander i Awerroes twierdzili, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznaniu ludzkim, jakie się osiąga przez nauki spekulatywne, lecz jakie się osiąga przez złączenie z substancją oddzieloną, który to związek uważali oni za możliwy w tym życiu [zob. III, *A2-A3].* Ponieważ jednak Arystoteles był świadom, że człowiek w obecnym życiu nie ma innego poznania niż za pomocą nauk spekulatywnych, dlatego uważał, że człowiek nie osiąga szczęścia doskonałego, lecz tylko na swój sposób.

Widać tu całkiem wyraźnie, jak wielkiej udręki doznawały z tego powodu ich wzniosłe pragnienia. Od tych udręk będziemy uwolnieni, jeśli przyjmiemy zgodnie z powyższymi dowodami, że człowiek może po obecnym życiu dojść do prawdziwego szczęścia, dzięki temu, że istnieje nieśmiertelna dusza ludzka, a w tym stanie dusza poznaje w sposób, w jaki poznają substancje oddzielone, jak wykazano w drugiej księdze tego dzieła [II, 81].

Ostateczne szczęście człowieka będzie więc polegać na poznaniu Boga, jakie umysł ludzki ma po tym życiu w sposób, w jaki poznają Go substancje oddzielone. Z tego powodu w Ewangelii św. Mateusza 5, [12] Pan obiecuje nam „nagrodę w niebiosach"; Ewangelia

80 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

141

Św. Mateusza 22, [30] mówi też, że święci „będą jak aniołowie", którzy „zawsze widzą Boga w niebie", jak powiedziano w Ewangelii św. Mateusza 18, [10].

Rozdział 49
SUBSTANCJE ODDZIELONE NIE OGLĄDAJĄ BOGA W JEGO ISTOCIE, POZNAJĄC GO PRZEZ SWOJĄ WŁASNĄ ISTOTĘ

Należy teraz zbadać, czy owo poznanie, którym substancje oddzielone i dusze po śmierci poznają Boga przez swą istotę, wystarcza im do ostatecznego szczęścia.

Aby ustalić prawdę na ten temat, należy najpierw wykazać, że tym sposobem

poznania nie poznaje się istoty Boga.

W rozmaity sposób na podstawie skutku poznaje się przyczynę. Po pierwsze w ten sposób, że skutek występuje jako środek, za pomocą którego poznaje się, że przyczyna istnieje, i jaka jest; zachodzi to na przykład w naukach, które udowadniają przyczynę przez skutek. Po drugie w ten sposób, że w samym skutku widzi się przyczynę, o ile podobieństwo przyczyny odbija się w skutku; na przykład człowieka widać w lustrze z powodu jego podobieństwa. Sposób ten różni się od pierwszego. W pierwszym zachodzą dwa poznania: poznanie skutku i poznanie przyczyny, z których jedno jest przyczyną drugiego — poznanie skutku jest bowiem przyczyną poznania przyczyny. W drugim widzi się naraz jedno i drugie, ponieważ widząc skutek, widzi się w nim równocześnie także przyczynę. Po trzecie w ten sposób, że sama podobizna przyczyny w skutku jest formą, przez którą skutek poznaje swoją przyczynę, na przykład gdyby skrzynia posiadała intelekt i przez swoją formę poznawała ideę twórczą od której —jako jej podobizna — ta forma pochodzi. Żadnym z powyższych sposobów nie można poznać przez skutek, czym jest przyczyna — chyba że skutek dorównywałby przyczynie i wyrażał w sobie całą moc przyczyny.

142

Otóż substancje oddzielone poznają Boga przez własne substancje, tak jak przyczynę poznaje się przez skutek. Nie poznają Go jednak pierwszym sposobem, gdyż wtedy ich poznanie byłoby wnioskowaniem, lecz drugim, o ile jedna widzi Boga w drugiej, i trzecim, o ile każda z nich widzi Boga w sobie. Jednak żadna z nich nie jest skutkiem dorównującym mocy Bożej, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 22n], Nie jest więc możliwe, by tym sposobem poznania oglądały samą istotę Boga.

Co więcej. Obraz umysłowy, przez który poznaje się jakąś rzecz w jej substancji, musi być tego samego gatunku, a raczej musi być jej gatunkiem; na przykład forma domu, będąca w umyśle twórcy, jest tego samego gatunku co forma domu, która jest w materii, a raczej jest jej gatunkiem; albowiem nie przez gatunek człowieka poznaje się, czym jest osioł lub koń. Lecz natura substancji oddzielonej nie jest co do gatunku tym samym co natura boska; nie jest nawet tym samym co do rodzaju, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 25], Nie jest zatem możliwe, by substancja oddzielona poznawała substancję Boga przez swoją własną naturę.

Podobnie. Każdy byt stworzony jest ograniczony do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Istota Boga jest zaś nieskończona i zawiera w sobie wszelką doskonałość całego bytu, jak to wykazano w pierwszej księdze [I, 28; I, 43]. Niepodobna więc, by jakiś byt stworzony oglądał substancję Bożą.

Oprócz tego. Każda umysłowa forma poznawcza, przez którą poznaje się treść czy też istotę jakiejś rzeczy, obejmuje ową rzecz, przedstawiając ją; dlatego też wypowiedzi, oznaczające czym coś jest, nazywamy terminami i definicjami. Jest zaś niemożliwe, by jakiś obraz stworzony w ten sposób przedstawiał Boga, skoro każdy taki obraz należy do jakiegoś określonego rodzaju — Bóg zaś nie należy do żadnego rodzaju, jak zostało wykazane w pierwszej księdze [I, 25], Nie jest więc możliwe, by przez jakiś obraz stworzony można było poznać substancję Bożą.

Co więcej. Substancja Boga jest Jego istnieniem, jak wykazano w pierwszej księdze [1,22], Istnienie substancji oddzielonej jest zaś

143

czym innym niż jej substancja, jak dowiedziono w drugiej księdze [II, 52], Istota substancji oddzielonej nie jest więc wystarczającym środkiem, za pomocą którego można by oglądać istotę Boga.

Jednakże substancja oddzielona poznaje przez swoją substancję, że Bóg istnieje i że jest przyczyną wszystkiego, i że wszystko przewyższa, i że jest oddalony od wszystkiego — nie tylko od tego, co istnieje, ale także od tego, co umysł stworzony może pomyśleć. Do takiego poznania Boga my także w jakimś stopniu możemy dojść, gdyż na podstawie skutków Jego działania poznajemy, że istnieje i że jest przyczyną innych rzeczy, i że je całkowicie przewyższa, i że jest oddalony od nich wszystkich. Jest to najwyższy i najdoskonalszy stopień naszego poznania w obecnym życiu, jak mówi Dionizy w dziele *Teologia mistyczna*[81], ponieważ z Bogiem łączymy się jako z kimś nieznanym. Ma to miejsce, gdy poznajemy, czym Bóg nie jest, a to, czym jest, pozostaje zupełnie nieznane. By zatem ukazać nieznajomość tego najwznioślejszego poznania, powiedziano o Mojżeszu w Księdze Wyjścia 20, [21], że „przystąpił do mgły, w której przebywa Bóg".

Ponieważ zaś to, co w naturze niższej jest najwyższe, dosięga tylko najniższego w naturze wyższej, owo poznanie musi być wyższe w substancjach oddzielonych niż w nas. W szczegółach wygląda to tak. Im bliższy i wyraźniejszy skutek jakiejś przyczyny się poznaje, tym jaśniej widać, że przyczyna istnieje. Substancje oddzielone zaś, które poznają Boga przez siebie, są bliższymi skutkami i noszą w sobie wyraźniejsze podobieństwo do Boga niż skutki, przez które my poznajemy Boga. Zatem substancje oddzielone pewniej i jaśniej niż my poznają, że Bóg istnieje. Dalej: skoro przez przeczenia w pewien sposób dochodzi się do właściwego poznania rzeczy, jak powyżej powiedziano [III, 39], to im liczniejsze i bliższe ktoś zna cechy, które trzeba wykluczyć w jakimś bycie, tym bardziej się zbliża do właściwego poznania go. Tak na przykład do właściwego poznania człowieka bardziej zbliża się ktoś, kto wie, że człowiek nie

81 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De mystica theologia* I, 3 (PG 3, 1001 A).

jest ani nieożywiony, ani nieczujący, niż ktoś, kto wie tylko to, że człowiek nie jest nieożywiony, chociaż żaden z nich nie wie, czym człowiek jest. Substancje oddzielone poznają zaś więcej niż my i jest to bliższe Bogu, a zatem swym intelektem wykluczają w Bogu więcej niż my tego, co jest Bogu bliższe. Zbliżają się więc do właściwego poznania Boga bardziej niż my, chociaż i one, przez to, że poznają same siebie, nie oglądają substancji Bożej. Podobnie: tym lepiej się zna czyjąś wielkość, im lepiej się wie, nad jak wielkimi jest on postawiony; na przykład: chociaż człowiek prosty wie, że król zajmuje najwyższą pozycję w królestwie, to jednak, znając tylko najniższe urzędy królewskie, z którymi ma coś do czynienia, nie poznaje wielkości króla tak, jak ktoś, kto zna godność wszystkich najważniejszych stanowisk, o których wie, że są podporządkowane królowi, chociaż żaden z nich nie obejmuje swym poznaniem wielkości godności królewskiej. Otóż my znamy tylko niektóre najniższe byty. Chociaż zatem wiemy, że Bóg przewyższa wszystkie byty, to jednak nie poznajemy wielkości Boga tak, jak ją poznają substancje oddzielone, którym znane są najwyższe dziedziny rzeczywistości i to, że Bóg je wszystkie przewyższa. I wreszcie: jest oczywiste, że przyczynowość i moc jakiejś przyczyny zna się tym lepiej, im liczniejsze i większe jej skutki się poznaje. A stąd jasno wynika, że substancje oddzielone poznają przyczynowość i moc Boga lepiej niż my, chociaż my wiemy, że jest On przyczyną wszystkich bytów.

Rozdział 50
NATURALNE POZNANIE BOGA, KTÓRE OSIĄGAJĄ SUBSTANCJE ODDZIELONE, NIE ZASPOKAJA ICH NATURALNEGO PRAGNIENIA

Jest niemożliwe, by takie poznanie Boga zaspokajało naturalne pragnienie substancji oddzielonej.

145

Każda rzecz, która w jakimś gatunku jest niedoskonała, pragnie osiągnąć doskonałość właściwą dla tego gatunku. Kto bowiem posiada opinię o jakiejś rzeczy, która jest niedoskonałą znajomością tej rzeczy, przez sam ten fakt jest pobudzany do pragnienia wiedzy o niej. Powyższe zaś poznanie Boga, jakie posiadają substancje oddzielone, nie znając Jego substancji, jest niedoskonałym rodzajem poznania. Nie sądzimy bowiem, byśmy znali jakąś rzecz, jeśli nie znamy jej substancji. Stąd też czymś najważniejszym w poznaniu rzeczy jest wiedzieć, czym ona jest. A zatem owo poznanie Boga, jakie mają substancje oddzielone, nie zaspokaja naturalnego pragnienia, lecz raczej wbudza pragnienie oglądania substancji Bożej.

Podobnie. Z poznania skutków rodzi się pragnienie poznania przyczyny; stąd też ludzie zaczęli filozofować, poszukując przyczyn rzeczy. Przeto pragnienie wiedzy, wszczepione z natury wszystkim substancjom rozumnym, zostaje zaspokojone tylko wtedy, gdy poznawszy substancje skutków, poznają także substancję przyczyny. Zatem naturalne pragnienie substancji oddzielonych nie zostaje zaspokojone dzięki poznaniu, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, których substancję widzą jeśli nie oglądają także substancji samego Boga.

Dalej. Jak się ma zagadnienie „dlaczego" *(propter quid*) do zagadnienia „że" *(quid),* tak się ma zagadnienie „czym jest" (*quid est)* do zagadnienia „czy jest" (*an est).* Pytając bowiem „dlaczego?", szuka się terminu średniego, by wykazać, „że" coś jest, na przykład, że księżyc ulega zaćmieniu, i podobnie pytając, „czym jest?", szuka się terminu średniego, by wykazać, „czy jest", zgodnie z nauką przekazaną w II księdze *Analityk wtórych*[82]. Widzimy zaś, że ci, którzy wiedzą, że dana rzecz istnieje, z natury pragną wiedzieć, dlaczego. Zatem i ci, którzy poznają czy jakaś rzecz istnieje, z natury pragną wiedzieć, czym jest, a to znaczy poznawać jej substancję. Naturalne pragnienie wiedzy nie zaznaje więc spokoju w tym poznaniu Boga, z którego wiadomo tylko tyle, że On istnieje.

82 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 1-2 (89b 29-90a 1).

146

Co więcej. Nic skończonego nie może zaspokoić pragnienia intelektu. Okazuje się to w ten sposób, że intelekt, mając dany jakikolwiek przedmiot skończony, stara się wyjść poza niego. I tak, mając daną jakąkolwiek skończoną prostą, stara się pojąć dłuższą prostą; i podobnie ma się rzecz z liczbami. Takie jest uzasadnienie nieograniczonego dodawania w dziedzinie liczb i prostych w matematyce. Wielkość i moc jakiejkolwiek substancji stworzonej jest zaś skończona. Zatem intelekt substancji oddzielonej nie znajduje zaspokojenia w poznaniu substancji stworzonych, jakkolwiek byłyby wzniosłe, lecz swym naturalnym pragnieniem dąży jeszcze do poznania substancji o wielkości

nieskończonej, co, jak dowiedziono w pierwszej księdze, jest właściwe substancji Bożej [I, 43],

Ponadto. Wszystkie natury rozumne posiadają zarówno naturalne pragnienie wiedzy, jak i naturalne pragnienie pokonania ignorancji, czyli niewiedzy. Substancje oddzielone zaś, jak już powiedziano [111, 49], poznają w powyższy sposób, że substancja Boga jest wyższa niż one i wyższa niż wszystko, co one poznają, a wobec tego wiedzą, że substancja Boża jest im nieznana. Zatem ich naturalne pragnienie dąży do poznania substancji Bożej.

Podobnie. Im bliżej celu jest jakaś rzecz, z tym większym pragnieniem do celu dąży; dlatego widzimy, że ruch naturalny ciał przy końcu nasila się. Intelekty substancji oddzielonych są zaś bliższe poznania Boga niż nasz intelekt, zatem bardziej intensywnie niż my pragną poznać Boga. Otóż, jakkolwiek wiemy, że Bóg istnieje, i wiemy to, o czym mówiliśmy powyżej [III, 49], nasze pragnienie nie zostaje zaspokojone, lecz pragniemy jeszcze poznać Boga w Jego istocie. Tym bardziej więc pragną tego z natury substancje oddzielone. A zatem ich naturalne pragnienie nie znajduje zaspokojenia w powyższym poznaniu Boga.

Stąd wniosek, że ostateczna szczęśliwość substancji oddzielonych nie polega na poznaniu Boga przez ich własne substancje, ponieważ ich pragnienie wiedzie je ponadto do samej substancji Boga.

Widać również całkiem jasno, że ostatecznej szczęśliwości nie należy szukać w niczym innym niż w działaniu intelektu, gdyż

żadne pragnienie nie prowadzi tak wysoko, jak pragnienie poznania prawdy. Wszystkie bowiem nasze pragnienia, czy to pragnienia przyjemności, czy czegokolwiek innego, czego ludzie pragną, mogą zostać zaspokojone przez coś innego, to zaś pragnienie znajduje zaspokojenie tylko wtedy, gdy osiągnie Boga, najpotężniejszy Zwornik i Stwórcę rzeczy. Dlatego słusznie powiada Mądrość w Eklezjastyku 24 [Syr 24,7]: „Zamieszkałam na wysokościach, a tron mój w słupie obłoku". W Księdze Przysłów 9, [3] powiedziano zaś, że „Mądrość przez swoje służące wzywa na szczyt". Niech się więc zawstydzą ci, którzy tak wzniosłej szczęśliwości człowieka szukają w rzeczach najniższych.

Rozdział 51 <<
W JAKI SPOSÓB WIDZI SIĘ BOGA W JEGO ISTOCIE

Skoro zaś jest niemożliwe, by pragnienie naturalne było daremne — a tak by było, gdyby nie można było dojść do poznania substancji Boga, czego z natury pragnie każdy umysł — należy stwierdzić, że jest rzeczą możliwą by zarówno umysłowe substancje oddzielone, jak i nasze dusze widziały substancję Boga za pomocą intelektu.

Jakim powinno się to dziać sposobem, dostatecznie jasno okazuje się już na podstawie tego, co dotąd powiedziano. Wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 49], że za pomocą intelektu nie można oglądać substancji Bożej przez żadną formę stworzoną. Stąd, jeśli się ogląda istotę Bożą, umysł musi ją widzieć przez nią samą— w takim widzeniu istota Boża jest zarówno tym, co się widzi (*quod videtur),* jak i tym, przez co się widzi (*quo videtur).*

Skoro zaś intelekt nie może pojąć żadnej substancji, jeśli nie zostanie urzeczywistniony przez kształtującą go formę poznawczą, która jest podobizną rzeczy

poznawanej, mogłoby się komuś wydawać niemożliwe, by intelekt stworzony oglądał istotę Boga przez tę istotę jako przez pewną formę poznawczą, ponieważ istota Boża jest

148

czymś bytującym samoistnie — a w pierwszej księdze udowodniliśmy [I, 26n], że Bóg nie może być formą niczego innego.

By pojąć tę prawdę, trzeba wziąć pod uwagę, że substancja bytująca samoistnie jest albo tylko formą albo czymś złożonym z materii i formy. To więc, co jest złożone z materii i formy, nie może być formą czegoś innego, gdyż forma w tym czymś jest już ograniczona do owej materii i nie może być formą innej rzeczy. To zaś, co bytuje samoistnie w taki sposób, że jest tylko formą, może być formą czegoś drugiego, pod warunkiem że jego istnienie jest takie, iż może w nim uczestniczyć coś innego, jak to wykazaliśmy w drugiej księdze, mówiąc o duszy ludzkiej [II, 68], Jeżeli zaś w jego istnieniu nie może uczestniczyć nic innego, nie może być formą żadnej rzeczy; wówczas bowiem byłoby zdeterminowane w sobie przez własne istnienie, jak rzeczy materialne przez materię.

W przypadku bytu umysłowego należy podejść do tej sprawy tak samo jak jest w przypadku bytu substancjalnego i naturalnego. Skoro bowiem doskonałością intelektu jest prawda, samą tylko formą w rodzaju bytów umysłowych będzie ten byt umysłowy, który jest samą prawdą. Samą prawdą jest zaś tylko Bóg; skoro bowiem prawda towarzyszy bytowi, swoją prawdą jest jedynie to, co jest swoim istnieniem, a to jest właściwe tylko Bogu, jak wykazano w drugiej księdze [II, 15]. Inne więc byty umysłowe bytują samoistnie niejako czysta forma w rodzaju bytów umysłowych, lecz posiadają formę w jakimś podmiocie, każdy z nich jest bowiem czymś prawdziwym, a nie prawdą tak jak jest czymś istniejącym, nie zaś samym istnieniem. Jasne jest zatem, że Boża istota może dla intelektu stworzonego stanowić umysłową formę poznawczą przez którą tenże intelekt poznaje, czego nie można powiedzieć o istocie żadnej innej substancji oddzielonej. Jednakże istota Boża nie może być formą innej rzeczy, jeżeli chodzi o byt naturalny. W konsekwencji bowiem, złączona z inną rzeczą tworzyłaby z nią pewną naturę, a tak być nie może, gdyż istota Boża sama w sobie jest doskonała w swej naturze. Tymczasem umysłowa forma poznawcza, złączona z intelektem, nie tworzy żadnej natury, lecz usprawnia intelekt do poznawania, a to nie sprzeciwia się doskonałości istoty Bożej.

149

To bezpośrednie widzenie Boga obiecuje nam Pismo Święte w 1 Liście do Koryntian 13 [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz". Nie należy tego rozumieć w sposób cielesny i wyobrażać sobie, że Bóg posiada cielesną twarz, ponieważ wykazaliśmy, że jest On niecielesny [I, 20]. Nie jest również możliwe, byśmy naszą cielesną twarzą widzieli Boga, gdyż wzrok cielesny, umieszczony w twarzy, może widzieć tylko rzeczy cielesne. Tak więc będziemy widzieć Boga twarzą w twarz, dlatego że będziemy Go widzieć bezpośrednio, jak człowieka, którego widzimy twarzą w twarz.

Dzięki temu widzeniu najbardziej upodabniamy się do Boga i stajemy się uczestnikami Jego szczęśliwości; albowiem sam Bóg przez swoją istotę poznaje swą substancję, i jest to Jego szczęśliwość. Dlatego powiedziano w 1 Liście św. Jana 3, [2]: „Gdy się ukaże, będziemy do Niego podobni, i ujrzymy Go, jaki jest". Także w Ewangelii

św. Łukasza 22, [29-30] Pan powiada: „I Ja wam przekazuję stół, jak Mi przekazał mój Ojciec, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim". Nie można tu mieć na myśli materialnego pokarmu i napoju, lecz ten, który się spożywa u stołu Mądrości, o którym powiada Mądrość w Księdze Przysłów 9, [5]: „Spożywajcie mój chleb i pijcie wino, które dla was przyrządziłam". Zatem przy stole Boga jedzą i piją ci, którzy cieszą się tą samą szczęśliwością, która jest szczęściem Boga, i widzą Go tym samym sposobem, którym On widzi siebie.

Rozdział 52
ŻADNA SUBSTANCJA STWORZONA NIE MOŻE WŁASNĄ PRZYRODZONĄ MOCĄ DOJŚĆ DO OGLĄDANIA BOGA W JEGO ISTOCIE

Nie jest rzeczą możliwą, by jakaś substancja stworzona mogła własną mocą osiągnąć ten sposób oglądania Boga.

150

To bowiem, co jest właściwe naturze wyższej, natura niższa może osiągnąć tylko przez działanie natury wyższej, której jest to właściwe; jak na przykład woda może stać się ciepła jedynie przez działanie ognia. Oglądanie Boga przez samą Jego istotę jest zaś właściwe naturze Bożej; działanie bowiem przez własną formę jest właściwe każdemu działającemu. Żadna więc substancja rozumna nie może oglądać Boga przez samą Jego istotę, jeśli Bóg tego nie sprawi.

Co więcej. Własna forma jednej rzeczy może stać się formą drugiej tylko za sprawą tej pierwszej; każdy bowiem działający czyni coś podobnego do siebie przez to, że udziela swej formy drugiemu. Widzenie substancji Boga jest zaś możliwe tylko wówczas, gdy sama Jego istota stanie się formą intelektu, przez którą intelekt poznaje, jak wykazaliśmy [III, 51], Substancja stworzona może więc dojść do widzenia Boga jedynie na skutek Jego działania.

Dalej. Jeżeli jakieś dwie rzeczy mają się połączyć —jedna jako element formalny, a druga jako element materialny — ich połączenie musi się dokonać przez działanie tej rzeczy, która jest elementem formalnym, nie zaś tej, która jest elementem materialnym; forma bowiem jest zasadą działania, a materia zasadą doznawania. Żeby zaś stworzony intelekt widział substancję Boga, sama istota Boża musi się połączyć z intelektem jako forma poznawcza, jak tego dowiedziono [III, 51]. Niepodobna więc, by jakiś intelekt stworzony osiągnął to widzenie w inny sposób niż przez działanie Boga.

Ponadto. To, co istnieje samo przez się, jest przyczyną tego, co istnieje przez coś drugiego. Intelekt Boży widzi substancję Bożą sam przez się, jest bowiem samą istotą Bożą przez którą ogląda się substancję Boga, jak tego dowiedziono w pierwszej księdze [I, 45]. Natomiast intelekt stworzony widzi substancję Bożą przez istotę Boga jako przez coś różnego od siebie. Zatem intelekt stworzony może dostąpić tego widzenia tylko przez działanie Boga.

Oprócz tego. To, co przekracza granice jakiejś natury, może się stać jej udziałem tylko przez działanie czegoś innego; jak na przykład woda może dążyć wzwyż jedynie wówczas, gdy zostanie

151

poruszona przez coś innego. Oglądanie substancji Boga przekracza granice wszelkiej natury stworzonej, gdyż każda rozumna natura stworzona posiada tę właściwość, że poznaje w sposób zgodny ze swoją substancją; w ten sposób nie da się zaś poznawać substancji Bożej, czego dowiedziono powyżej [111, 49]. Niepodobna więc, by jakiś intelekt stworzony dotarł do widzenia substancji Bożej inaczej niż wskutek działania Boga, który przewyższa wszystkie stworzenia.

O tej sprawie powiedziano w Liście do Rzymian 6, [23]: „Łaską Boga — życie wieczne". Wykazaliśmy bowiem, że szczęście człowieka polega na widzeniu Boga, które nazywa się życiem wiecznym. Wiadomo, że widzenie Boga możemy osiągnąć tylko za sprawą łaski Bożej, gdyż przewyższa ono wszelkie możliwości stworzenia i można do niego dojść jedynie z daru Bożego; to zaś, co stworzenie otrzymuje w taki sposób, przypisuje się łasce Bożej. Pan powiada też w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „Objawię mu samego siebie".

Rozdział 53
INTELEKT STWORZONY POTRZEBUJE POMOCY ŚWIATŁA BOŻEGO, BY OGLĄDAĆ BOGA W JEGO ISTOCIE

Do tak wspaniałego widzenia intelekt stworzony musi zostać podniesiony przez dobroć Bożą.

To bowiem, co jest własną formą jakiejś rzeczy, nie może się stać formą innej rzeczy, jeśli ta ostatnia nie uczestniczy w jakimś podobieństwie do owej rzeczy posiadającej własną formę, jak na przykład światło nie staje się urzeczywistnieniem żadnego ciała, jeżeli to nie uczestniczy w przezroczystości. Istota Boża jest zaś własną, adekwatną formą poznawczą intelektu Bożego; w Bogu bowiem te trzy rzeczy, mianowicie intelekt, to, przez co pojmuje, i to, co pojmuje, są jedną rzeczą. Niepodobna więc, by owa istota

stała się formą poznawczą jakiegokolwiek intelektu stworzonego, jeśli ten nie zawiera w sobie podobieństwa do Boga. Zatem posiadanie podobieństwa do Boga jest konieczne do oglądania substancji Bożej.

Co więcej. Żadna rzecz nie jest zdolna do przyjęcia wyższej formy, chyba że zostanie podniesiona do jej możliwości dzięki jakiemuś usprawnieniu; albowiem właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej możności. Istota Boża jest zaś formą wyższą od każdego intelektu stworzonego. Aby więc stała się formą poznawczą intelektu stworzonego — co jest potrzebne do oglądania substancji Bożej — intelekt stworzony musi zostać podniesiony przez jakieś wyższe usprawnienie.

Dalej. Jeśli dwie rzeczy, wcześniej niepołączone, łączą się, musi się to dokonywać przez zmianę obydwu lub tylko jednej z nich. Jeśli zaś przyjmujemy, że intelekt stworzony zaczyna oglądać substancję Bożą to istota Boża, zgodnie z tym, co powiedziano powyżej [III, 51], musi się połączyć z nim jako forma poznawcza. Jednakże nie jest możliwe, by istota Boża się zmieniała, jak tego dowiedziono powyżej [I, 13]. Połączenie musi się więc rozpocząć przez zmianę intelektu stworzonego. Zmiana ta może polegać tylko na tym, że intelekt stworzony nabywa jakieś nowe usprawnienie. Do tego samego wniosku dochodzimy, gdy przyjmiemy, że jakiś intelekt stworzony cieszy się takim widzeniem od momentu swego stworzenia. Jeśli bowiem to widzenie przewyższa możliwości natury stworzonej, czego dowiedliśmy [III, 52], można przyjąć,

że każdy intelekt stworzony posiada swoją naturę gatunkową bez oglądania substancji Boga. Czy zatem na początku, czy później zaczyna oglądać Boga, coś musi zostać dodane do jego natury.

Podobnie. Rzecz potrafi się wznieść do wyższego działania tylko pod warunkiem, że jej moc zostanie zwiększona. Czyjąś moc można zaś zwiększyć dwojako. Po pierwsze, przez zwykłe natężenie samej mocy; tak na przykład czynna moc rzeczy ciepłej wzrasta przez natężenie ciepła, tak że może wykonać gwałtowniejszą czynność tego samego gatunku. Po drugie, przez dodanie nowej formy; na przykład

153

moc ciała przezroczystego wzrasta aż do możliwości oświetlania, przez to że staje się w sposób urzeczywistniony świecące dzięki przyjętej w nim nowej formie światła. Ów wzrost mocy jest potrzebny do osiągnięcia działania innego gatunku. Naturalna moc rozumu stworzonego nie wystarcza zaś do widzenia substancji Bożej, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 52]. Aby więc dojść do tego widzenia, jego moc musi wzrosnąć. Nie wystarczy wzrost natężenia mocy naturalnej, gdyż widzenie to nie jest tego samego rodzaju, co naturalne widzenie rozumu stworzonego, co jest oczywiste, gdy się weźmie pod uwagę różnicę pomiędzy rzeczami oglądanymi. Musi więc nastąpić wzrost mocy intelektu przez przyjęcie jakiegoś nowego usprawnienia.

Ponieważ zaś do poznania rzeczy umysłowych dochodzimy przez poznanie rzeczy zmysłowych, na poznanie umysłowe przenosimy również nazwy z poznania zmysłowego, zwłaszcza te odnoszące się do wzroku, który wśród wszystkich zmysłów jest najszlachetniejszy i najbardziej uduchowiony, i przez to najbliższy intelektowi. Stąd też i poznanie intelektualne nosi nazwę widzenia. A ponieważ widzenie cielesne dokonuje się za pomocą światła, to, dzięki czemu realizuje się widzenie intelektualne, również nazywa się światłem. Dlatego Arystoteles w III księdze *O duszy*[83] przyrównuje intelekt czynny do światła, ponieważ intelekt czynny urzeczywistnia przedmioty poznania umysłowego, podobnie jak światło w pewien sposób urzeczywistnia przedmioty widzialne. Przeto owo usprawnienie, które wynosi intelekt stworzony do intelektualnego widzenia substancji Bożej, słusznie nazywa się światłem chwały — nie jakoby miało ono urzeczywistniać przedmiot poznania umysłowego, tak jak światło intelektu czynnego, lecz dlatego, że sprawia, iż intelekt w możności staje się poznającym w sposób urzeczywistniony.

O tym właśnie świetle powiedziano w Psalmie [36,10]: „W światłości Twojej będziemy oglądać światłość", to znaczy światłość boskiej substancji. Mówi się też w Apokalipsie 22, [5; por. Ap 21,23]: „Miasto

83 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

154

— mianowicie miasto błogosławionych — nie potrzebuje słońca ani księżyca, gdyż je oświeciła jasność Boża". A także w Księdze Izajasza 60, [19]: „Słońce nie będzie już dla ciebie światłością we dnie ani blask księżyca nie będzie cię oświecał; ale Pan będzie światłością twoją na wieki i Bóg twój chwałą twoją". Stąd też — ponieważ dla Boga tym samym jest być i poznawać, i ponieważ Bóg jest dla wszystkich przyczyną poznania — w Ewangelii Św. Jana 1, [9] nazywa się Go światłością: „Była światłość prawdziwa, która

oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego"; w 1 Liście św. Jana 1, [5]: „Bóg jest światłością"; a także w Psalmie [104,2]: „Odziany światłością jakby szatą". I także z tego powodu zarówno Boga, jak i aniołów przedstawia się w Piśmie Świętym w ognistych postaciach, z racji jasności ognia.

Rozdział 54 <<
ARGUMENTY MAJĄCE DOWODZIĆ, ŻE BOGA NIE MOŻNA OGLĄDAĆ W JEGO ISTOCIE, I ODPOWIEDŹ NA NIE

Przeciw powyższemu mógłby ktoś wysunąć zarzuty.

1. Żadne światło dane wzrokowi nie może go wynieść do oglądania czegoś, co przewyższa naturalne zdolności wzroku cielesnego, wzrok bowiem może widzieć tylko przedmioty barwne. Substancja Boża przewyższa zaś wszelkie możliwości intelektu stworzonego — i to bardziej, niż intelekt przewyższa możliwości zmysłów. Żadne więc dodane światło nie może wynieść intelektu stworzonego do oglądania substancji Bożej.

2. Ponadto. Światło, które zostaje przyjęte w intelekcie stworzonym, jest czymś stworzonym. I ono zatem jest od Boga nieskończenie różne. Nie może więc intelekt stworzony wznieść się do oglądania substancji Bożej przez tego rodzaju światło.

155

3. Podobnie. Gdyby powyższe światło mogło to sprawić z tej racji, że jest podobizną substancji Bożej — każda bowiem substancja umysłowa nosi w sobie podobieństwo Boże przez sam fakt, że jest umysłowa — sama natura każdej substancji umysłowej wystarczyłaby do oglądania Boga.

4. Dalej. Jeśli owo światło jest stworzone i skoro nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz stworzona była dla innej rzeczy stworzonej naturalna, będzie mógł istnieć jakiś intelekt stworzony, który będzie oglądał substancję Bożą dzięki swemu naturalnemu światłu. Wykazano zaś, że jest przeciwnie [III, 52],

5. Co więcej. Nieskończone jako takie jest nieznane. Udowodniliśmy zaś w pierwszej księdze [1,43], że Bóg jest nieskończony. Nie można więc przez powyższe światło oglądać substancji Bożej.

6. Dalej. Pomiędzy poznającym a bytem poznawanym musi istnieć proporcja. Nie ma zaś żadnej proporcji między intelektem stworzonym, nawet gdy jest usprawniony owym światłem, a substancją Bożą, gdyż i tak pozostaje nieskończona różnica. A zatem intelekt stworzony nie może się wznieść przez żadne światło do oglądania substancji Bożej.

Te i podobne racje skłoniły niektórych do przyjęcia twierdzenia, że żaden intelekt stworzony nigdy nie ogląda substancji Bożej. Takie twierdzenie usuwa zarówno prawdziwą szczęśliwość stworzenia rozumnego, która, jak wykazano [III, 50], może polegać tylko na oglądaniu substancji Bożej, jak i przeczy powadze Pisma Świętego, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 51]. Stąd należy je odrzucić jako fałszywe i heretyckie.

Powyższe argumenty nietrudno zaś obalić. Substancja Boża przekracza bowiem zdolności intelektu stworzonego nie w ten sposób, jakby była czymś całkowicie obcym dla niego, jak na przykład dźwięk dla wzroku albo substancja niematerialna dla

zmysłów — substancja Boża jest bowiem pierwszym przedmiotem poznawalnym i początkiem całego poznania umysłowego — lecz w tym sensie, że przewyższa

156

jego moc, tak jak najsilniejsze przedmioty zmysłowe przewyższają zdolności zmysłów. Stąd też powiada Filozof w II księdze *Metafizyki*[84], że nasz intelekt tak się ma do rzeczy najbardziej oczywistych, jak oko sowy do światła słońca. Zatem intelekt stworzony musi zostać wzmocniony przez jakieś boskie światło, aby mógł oglądać istotę Bożą. W ten sposób upada pierwszy argument.

Z kolei owo światło podnosi intelekt stworzony do oglądania Boga nie z powodu braku różnicy w stosunku do substancji Bożej, lecz z racji mocy, którą otrzymuje od Boga, by tego dokonać, choć co do swego bytu różni się od Boga nieskończenie, jak głosił drugi argument. Światło to bowiem łączy intelekt stworzony z Bogiem nie co do bytu, lecz tylko co do poznania intelektualnego.

Ponieważ zaś samemu Bogu jest właściwe doskonałe poznanie swojej substancji, powyższe światło zawiera podobieństwo do Boga w tym względzie, że prowadzi do oglądania Jego substancji. W ten sposób zaś żadna substancja umysłowa nie może zawierać podobieństwa do Boga. Skoro bowiem niezłożoność żadnej substancji stworzonej nie dorównuje niezłożoności Bożej, jest niemożliwe, by substancja stworzona posiadała całą swoją doskonałość w czymś jednym. To bowiem, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 28], jest właściwe Bogu, który odnośnie do jednego i tego samego istnieje, poznaje i jest szczęśliwy. Zatem w stworzonej substancji intelektualnej czym innym musi być światło, które wynosi ją do uszczęśliwiającego widzenia Boga, a czym innym jakiekolwiek światło, które składa się na jej gatunkową naturę i dzięki któremu poznaje ona w sposób adekwatny do swojej substancji. W ten sposób odpowiedź na trzeci argument jest jasna.

Czwarty argument wyjaśnia się w ten sposób, że oglądanie substancji Bożej przewyższa wszelką moc naturalną, jak tego dowiedziono [III, 52]. I dlatego światło, które usprawnia intelekt stworzony do oglądania substancji Bożej, musi być światłem nadprzyrodzonym.

84 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

157

Nie może też przeszkodzić oglądaniu substancji Bożej fakt, że Bóg jest nieskończony, jak twierdził piąty argument. Nie mówi się tu bowiem o nieskończoności w sensie braku, jak w przypadku ilości, a takie nieskończone słusznie jest nieznane, ponieważ jest niczym materia, której brak formy, a ta jest zasadą poznania. Bóg jest nazywany nieskończonym przecząco, jako forma istniejąca samoistnie, nieograniczona przez materię przyjmującą. Dlatego to, co jest nieskończone w ten sposób, jest w najwyższym stopniu samo przez się poznawalne.

Proporcja między intelektem stworzonym a poznaniem Boga nie jest jakąś współmiernością lecz chodzi tu o proporcję w znaczeniu jakiegokolwiek stosunku jednej rzeczy do drugiej, jak na przykład materii do formy albo przyczyny do skutku. W ten sposób nic nie przeszkadza, by istniała proporcja między stworzeniem a Bogiem w znaczeniu stosunku poznającego do przedmiotu poznawanego, jak i stosunku skutku do przyczyny. Wynika stąd odpowiedź na szósty zarzut.

Rozdział 55
INTELEKT STWORZONY NIE OBEJMUJE SUBSTANCJI BOŻEJ

Ponieważ sposób każdego działania zależy od skuteczności działającej zasady — bardziej wszak ogrzewa to, czego ciepło jest większe — również i sposób poznania musi zależeć od skuteczności zasady poznania.

Światło zaś, o którym mowa [III, 53], jest zasadą poznania Boga, ponieważ przez nie intelekt stworzony wznosi się do oglądania substancji Bożej. Zatem sposób oglądania Boga musi być dostosowany do mocy tego światła. Otóż moc tego światła jest bardzo niewielka w porównaniu z jasnością intelektu Bożego. Niepodobna więc, by przez tego rodzaju światło można było oglądać substancję Boga tak doskonale, jak ją widzi intelekt boski. Intelekt boski zaś

widzi tę substancję tak doskonale, jak doskonale można ją widzieć, gdyż prawda substancji Bożej i jasność intelektu Bożego są sobie równe, a nawet są czymś jednym. Nie jest więc możliwe, by intelekt stworzony widział przez owo światło substancję Bożą tak doskonale, jak doskonale można ją widzieć. Każdą zaś rzecz, którą poznający obejmuje swoim poznaniem, poznaje on tak doskonale, jak może być poznana. Kto bowiem wie o tym, że trójkąt ma trzy kąty równające się dwom kątom prostym, jako o prawdopodobnej opinii na podstawie wypowiedzi uczonych, jeszcze tego nie obejmuje; obejmuje to tylko ten, kto ma o tym wiedzę naukową dzięki przesłance, która jest przyczyną [wiedzy], A zatem nie jest możliwe, by intelekt stworzony obejmował substancję Bożą.

Co więcej. Moc skończona nie może w swym działaniu dorównać przedmiotowi nieskończonemu. Substancja Boża jest zaś czymś nieskończonym w porównaniu z jakimkolwiek intelektem stworzonym, skoro każdy intelekt stworzony ograniczony jest do danego gatunku. Nie jest zatem możliwe, by widzenie jakiegoś intelektu stworzonego dorównało substancji Bożej, to znaczy by widział ją tak doskonale, jak można ją widzieć. Żaden więc intelekt stworzony jej nie obejmuje.

Dalej. Każdy działający działa na tyle doskonale, na ile doskonale uczestniczy w formie, będącej zasadą działania. Otóż umysłową formą poznawczą przez którą ogląda się substancję Bożą jest sama istota Boża, a tej, chociaż staje się ona formą poznawczą intelektu stworzonego, intelekt stworzony nie pojmuje w całej jej mocy. Nie widzi jej zatem tak doskonale, jak może być widziana. A zatem intelekt stworzony jej nie obejmuje.

Podobnie. Rzecz objęta nigdy nie wychodzi poza granice tego, co ją obejmuje. Gdyby więc intelekt stworzony obejmował substancję Bożą substancja Boża nie przekraczałaby granic intelektu stworzonego, co jest niemożliwe. Jest więc niemożliwe, by intelekt stworzony obejmował substancję Bożą.

Nie dlatego zaś się mówi, że intelekt stworzony widzi substancję Bożą ale jej nie obejmuje, jakoby coś z niej widział, a czegoś nie

widział —substancja Boża jest bowiem całkowicie niezłożona —lecz dlatego, że intelekt

stworzony nie widzi jej tak doskonale, jak ją można widzieć; w ten sposób mówi się, że ktoś zna udowodniony wniosek jako opinię, ale go nie obejmuje, gdyż nie zna go doskonale, to znaczy naukowo, chociaż nie ma żadnej części, której by nie znał.

Rozdział 56
ŻADEN INTELEKT STWORZONY, OGLĄDAJĄC BOGA, NIE WIDZI WSZYSTKIEGO, CO MOŻNA W NIM WIDZIEĆ

Wynika stąd dalej, że chociaż intelekt stworzony widzi substancję Bożą to jednak nie poznaje wszystkiego, co można przez nią poznać.

Poznając bowiem zasadę, tylko wtedy poznajemy przez nią z konieczności wszystkie jej skutki, gdy intelekt ją obejmuje; wtedy bowiem poznajemy zasadę w całej jej mocy, gdy poznajemy w niej wszystkie jej skutki. Przez istotę Bożą zaś poznajemy inne rzeczy, tak jak skutki przez przyczynę. Skoro więc intelekt stworzony nie może objąć substancji Bożej, nie jest konieczne, by widząc ją, widział wszystko, co można przez nią poznać.

Podobnie. Im wyższy intelekt, tym więcej poznaje, czy to pod względem liczby rzeczy, czy przynajmniej pod względem ilości wiedzy o tym samym. Intelekt Boga przewyższa zaś każdy intelekt stworzony. Poznaje zatem więcej niż jakikolwiek intelekt stworzony. Jego poznanie polega zaś na tym, że ogląda swoją istotę, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Zatem przez Jego istotę można poznać więcej, niż jest w stanie w niej widzieć jakikolwiek intelekt stworzony.

Co więcej. Miarą ilości mocy jest to, czego potrafi dokonać. Tym samym jest więc poznanie wszystkiego, czego moc potrafi dokonać, i objęcie tej mocy. Mocy Bożej nie może zaś objąć żaden intelekt

stworzony, ponieważ jest nieskończona; intelekt stworzony nie może też objąć Jego istoty, jak dowiedziono [III, 55], Zatem intelekt stworzony nie może także poznać wszystkiego, czego potrafi dokonać moc Boża. Wszystko zaś, czego potrafi dokonać moc Boża, można poznać przez istotę Bożą, albowiem Bóg poznaje wszystko i poznaje przez swoją istotę. A zatem intelekt stworzony, widząc substancję Bożą, nie widzi wszystkiego, co można w niej widzieć.

Dalej. Władza poznawcza poznaje rzecz tylko w aspekcie właściwego sobie przedmiotu (*secundum rationem proprii obiecti)',* wzrokiem bowiem poznajemy jakąś rzecz tylko o tyle, o ile posiada barwę. Przedmiotem właściwym intelektu jest zaś to, czym rzecz jest, to znaczy substancja rzeczy, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[85]. Cokolwiek więc intelekt wie o jakiejś rzeczy, wie dzięki poznaniu jej substancji; dlatego też w każdym dowodzeniu, przez które poznajemy właściwe przypadłości, przyjmujemy za punkt wyjścia to, czym rzecz jest, jak powiedziano w I księdze *Analityk wtórych*[86]. Jeżeli zaś intelekt poznaje substancję jakiejś rzeczy przez przypadłości, o czym mówi I księga *O duszy*[87] — że „przypadłości wiele się przyczyniają do poznania, czym rzecz jest" — to jest to przypadłościowe o tyle, że poznanie intelektu ma swój początek w zmysłach i wobec tego do poznania substancji musimy dochodzić przez poznanie przypadłości zmysłowych; z tego względu nie zachodzi to w matematyce, lecz tylko w naukach przyrodniczych. Wszystko więc, czego w rzeczy nie można poznać dzięki poznaniu jej substancji, musi pozostać dla intelektu nieznane. Przez poznanie czyjejś substancji nie można zaś poznać, czego on chce, wola bowiem nie zdąża do swego przedmiotu w

sposób całkowicie zależny od natury; z tego względu wolę i naturę uważa się za dwie zasady czynne. A zatem intelekt nie może poznać, czego ktoś chce — chyba że poprzez skutki, na przykład, gdy widzimy kogoś działającego z wolnej woli, wiemy, czego chce; bądź przez przyczynę, jak na

85 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 10-22).
86 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 10 (76b 3-16).
87 Arystoteles, *De anima* I, 1 (402b 21-22).

161

przykład Bóg zna zamysły naszej woli, jak i inne swoje skutki, dzięki temu, że jest dla nas przyczyną chcenia; bądź przez to, że jeden drugiemu oznajmia swoją wolę, na przykład, gdy w rozmowie wyraża swe upodobania. Skoro więc wiele spraw zależy od prostej woli Boga, jak wynika po części z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 81], i jak później szerzej wyjaśnimy [III, 64n], intelekt stworzony, chociaż ogląda substancję Bożą, nie poznaje jednak wszystkiego, co Bóg widzi przez swą substancję.

Mógłby tu ktoś zarzucić, że substancja Boża jest czymś większym niż wszystko, co Bóg może uczynić lub poznać, lub chcieć poza sobą; a w takim razie, jeśli intelekt stworzony może widzieć substancję Boga, to tym bardziej jest możliwe, by znał wszystko, co Bóg może poznać lub chcieć, lub uczynić poza sobą.

Jeśli jednak uważnie się temu przyjrzeć, poznanie jakiejś rzeczy w niej samej nie jest tym samym co poznanie jej w jej przyczynie. Niektóre rzeczy można wszak poznać łatwo w nich samych, ale niełatwo w ich przyczynach. Prawdą jest więc, że czymś większym jest poznanie substancji Bożej niż poznanie czegokolwiek poza nią, co można poznać samo w sobie. Doskonalszym jednak poznaniem jest poznać substancję Bożą i widzieć w niej jej skutki, niż widzieć substancję Bożą i nie widzieć w niej jej skutków. Jest rzeczą możliwą by ktoś widział substancję Bożą a nie obejmował jej, ale nie może się zdarzyć, by nie obejmując jej, znał wszystko, co w niej można poznać, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej.

Rozdział 57
KAŻDY INTELEKT, NIEZALEŻNIE OD STOPNIA DOSKONAŁOŚCI, MOŻE MIEĆ UDZIAŁ W OGLĄDANIU BOGA

Skoro intelekt stworzony zostaje wyniesiony do widzenia substancji Bożej przez pewne światło nadprzyrodzone, o czym

162

przekonaliśmy się powyżej [III, 53], żaden intelekt stworzony nie jest tak niedoskonały w swej naturze, by nie mógł zostać podniesiony do tego widzenia.

Wykazaliśmy bowiem [III, 53], że owo światło nie może być dla żadnego stworzenia światłem naturalnym, lecz swoją mocą przewyższa wszelką naturę stworzoną. Dla czegoś, co się dokonuje mocą nadprzyrodzoną nie stanowi zaś przeszkody różnorodność natur, gdyż moc Boża jest nieskończona; stąd przy cudownym uzdrowieniu chorego jest rzeczą obojętną czy był on chory ciężko czy lekko. Zatem różny stopień doskonałości natury rozumnej nie przeszkadza, by najniższy byt tej natury mógł zostać wyniesiony do owego widzenia przez powyższe światło.

Co więcej. Odległość między najwyższym w porządku natury intelektem a Bogiem jest nieskończona, jeżeli chodzi o doskonałość i dobroć. Natomiast odległość między najwyższym a najniższym intelektem jest skończona; między dwiema rzeczami skończonymi nie może wszak być odległości nieskończonej. Zatem odległość między najniższym a najwyższym intelektem stworzonym jest właściwie niczym w porównaniu do odległości między najwyższym intelektem stworzonym a Bogiem. Co zaś jest niczym, nie może powodować uchwytnej różnicy. Tak na przykład odległość między środkiem ziemi a ludzkim okiem jest właściwie niczym w porównaniu do odległości między naszym wzrokiem a ósmą sferą w zestawieniu z którą cała ziemia stanowi punkt. Dlatego też żadna uchwytna różnica nie wypływa z faktu, że astronomowie w swych dowodzeniach biorą ludzki wzrok za środek ziemi. Jest więc rzeczą obojętną jaki intelekt zostaje podniesiony do widzenia Boga przez owo światło, czy jest najwyższy, czy najniższy, czy pośredni.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [III, 50], że każdy intelekt z natury pragnie oglądać substancję Bożą. Naturalne pragnienie nie może zaś być daremne. Zatem każdy intelekt stworzony może dojść do oglądania substancji Bożej bez względu na niedoskonałość natury.

163

Z tej to racji w Ewangelii św. Mateusza 22, [30] Pan obiecuje ludziom chwałę aniołów: „Będą — powiada, mówiąc o ludziach —jak aniołowie Boży w niebie". A w Apokalipsie 20 [zob. Ap 21,17] mówi się, że miara ludzka i anielska jest taka sama. Dlatego też w Piśmie Świętym niemal wszędzie aniołów przedstawia się pod ludzką postacią, czy to całkowicie, jak na przykład aniołów, którzy ukazali się Abrahamowi w postaci mężów w Księdze Rodzaju 18, [2], czy częściowo, jak zwierzęta w Księdze Ezechiela 1, [8], o których powiedziano, że „ręce człowiecze były pod ich skrzydłami".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy twierdzili, że dusza ludzka, jakkolwiek by została wyniesiona, nie może dorównać wyższym intelektom.

Rozdział 58
WŚRÓD TYCH, KTÓRZY OGLĄDAJĄ BOGA, JEDEN MOŻE GO OGLĄDAĆ DOSKONALEJ NIŻ DRUGI

Ponieważ sposób działania zależy od formy, będącej zasadą działania, a zasadą dzięki której intelekt stworzony ogląda substancję Bożą jest owo światło, jak powiedziano powyżej [III, 53], sposób oglądania Boga musi zależeć od tego światła. Jest zaś rzeczą możliwą by istniały różne stopnie uczestnictwa w tym świetle, tak że jednego oświetla ono doskonalej niż kogoś drugiego. Jest zatem możliwe, by wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden widział Go doskonalej od drugiego, chociaż obaj widzą substancję Bożą.

Dalej. W każdym rodzaju istnieje rzecz najwyższa, która przewyższa pozostałe; istnieją także stopnie, stosownie do większego lub mniejszego oddalenia od niej. Na przykład istnieją rzeczy chłodniejsze i cieplejsze, stosownie do większego lub mniejszego oddalenia od ognia, który jest najcieplejszy. Bóg zaś ogląda swą substancję w najdoskonalszy sposób jako jedyny, który ją obejmuje, co wykazano powyżej [III, 55], Zatem wśród oglądających Boga

164

jeden widzi Jego substancję lepiej, a inny gorzej, stosownie do tego, czy jest bliżej czy dalej od Niego.

Co więcej. Światło chwały dlatego wynosi intelekt do oglądania Boga, że jest pewną podobizną intelektu Bożego, jak to już powiedzieliśmy [III, 53], Jakaś rzecz może się zaś mniej lub bardziej upodabniać do Boga. Jest więc możliwe, by jeden widział substancję Bożą doskonalej niż ktoś inny.

Podobnie. Skoro cel odpowiada proporcjonalnie temu, co dąży do celu, byty, które w różny sposób przygotowują się do celu, w różny też sposób muszą w nim uczestniczyć. Widzenie substancji Bożej jest zaś ostatecznym celem każdej substancji rozumnej, jak wynika z tego, co powiedziano wcześniej [III, 50]. Otóż nie wszystkie substancje rozumne są przygotowane do tego celu jednakowo. Niektóre bowiem mają więcej cnoty, a inne mniej; cnota zaś jest drogą do szczęśliwości. Muszą więc istnieć różnice w oglądaniu Boga, tak że niektórzy widzą substancję Boga doskonalej, a inni mniej doskonale.

Stąd — by wyrazić tę różnicę szczęśliwości — w Ewangelii Św. Jana 14, [2] Pan powiada: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy głoszą[88], że wszystkie nagrody są równe.

Jak zaś ze sposobu widzenia wynikają różne stopnie chwały błogosławionych, tak z tego, co widzą wynika ta sama chwała — albowiem szczęście każdego polega na tym, że ogląda substancję Boga, jak dowiedziono [III, 37n], To samo zatem czyni wszystkich szczęśliwymi, ale nie wszyscy w równym stopniu przyjmują szczęśliwość.

Dlatego temu, co wyżej powiedziano, nie sprzeciwia się, że w Ewangelii Św. Mateusza 20, [9-10] Pan naucza, iż wszyscy pracujący w winnicy, chociaż nie pracowali jednakowo, otrzymali tę samą zapłatę, mianowicie denara, ponieważ wszyscy otrzymują to samo w nagrodę, by ją oglądać i się nią cieszyć, mianowicie Boga.

88 Zob. św. Hieronim, *Adversus Iovinianum* I, 3 (PL 23, 214 B).

165

Należy też wziąć pod uwagę, że porządek ruchów cielesnych i duchowych jest pod pewnym względem przeciwny. Wszystkie bowiem ruchy cielesne mają jeden i ten sam pierwszy podmiot, a różne cele. Poruszenia duchowe zaś, mianowicie akty poznania intelektualnego i akty woli, mają różne podmioty pierwsze, a jeden i ten sam cel.

Rozdział 59
W JAKI SPOSÓB CI, KTÓRZY WIDZĄ SUBSTANCJĘ BOŻĄ, WIDZĄ WSZYSTKO

Ponieważ oglądanie substancji Bożej jest ostatecznym celem każdej substancji rozumnej, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 50], naturalne zaś pragnienie każdej rzeczy zostaje zaspokojone, gdy osiąga ona swój cel ostateczny, musi być tak, że naturalne pragnienie substancji rozumnej, która ogląda substancję Bożą, zostaje w pełni zaspokojone. Pragnieniem naturalnym intelektu jest zaś poznanie rodzajów, gatunków i właściwości wszystkich rzeczy oraz całego porządku wszechświata, czego dowodzą ludzkie nauki, mające za przedmiot te zagadnienia. Ktokolwiek zatem ogląda substancję Bożą poznaje wszystkie powyższe zagadnienia.

Co więcej. Intelekt i zmysł tym się różnią, jak wiadomo z III księgi *O duszy*[89], że zmysł pod wpływem intensywnych przedmiotów zmysłowych ulega zniszczeniu lub

osłabieniu, tak że później nie jest w stanie uchwycić przedmiotów mniej intensywnych, natomiast intelekt nie ulega zniszczeniu ani nie doznaje przeszkód ze strony swego przedmiotu, lecz tylko udoskonala się, dlatego pojąwszy większe przedmioty umysłowe, inne będzie mógł poznawać nie gorzej, ale lepiej. Najwyższym zaś przedmiotem w rodzaju przedmiotów umysłowych jest substancja Boża. Zatem intelekt, wyniesiony

89 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 9-b 5).

przez światło Boże do oglądania substancji Boga, jest tym bardziej przygotowany do pojmowania wszystkich innych rzeczy.

Ponadto. Byt umysłowy nie ma mniejszego zakresu od bytu fizycznego, lecz raczej większy; intelekt bowiem z natury pojmuje wszystko, co jest w przyrodzie, pojmuje też takie rzeczy, które nie mają bytu fizycznego, jak przeczenia i braki. Wszystkiego więc, czego potrzeba do doskonałości bytu fizycznego, potrzeba też do doskonałości bytu umysłowego, a nawet więcej. Byt umysłowy zaś osiąga doskonałość, gdy intelekt dochodzi do swego celu ostatecznego, podobnie jak doskonałość bytu fizycznego polega na samym ustanowieniu rzeczy. A zatem Bóg daje poznać oglądającemu Go intelektowi wszystko, co stworzył dla doskonałości wszechświata.

Podobnie. Chociaż wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden widzi Go doskonalej od drugiego, jak wykazano [III, 58], to jednak każdy widzi Go na tyle doskonale, że jego naturalne możliwości zostają w pełni zrealizowane; co więcej, owo oglądanie przewyższa wszelkie możliwości naturalne, jak tego dowiedziono [III, 52], Z konieczności więc każdy, kto widzi substancję Bożą w samej tej substancji poznaje wszystko, co obejmują jego naturalne możliwości. Naturalne możliwości każdego intelektu obejmują zaś poznanie wszystkich rodzajów i gatunków, a także porządku rzeczy. Każdy więc, kto ogląda Boga, poznaje to w Jego substancji.

Z tej to racji Mojżeszowi proszącemu o to, by mógł oglądać Bożą substancję, Pan odpowiada w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro". A Grzegorz powiada: „Czegóż mogliby nie wiedzieć ci, którzy znają Wszystkowiedzącego?"[90].

Jeżeli jednak uważnie się nad tym zastanowimy, okazuje się, że ci, którzy oglądają substancję Bożą, pod pewnym względem widzą wszystko, a pod pewnym względem nie. Jeśli bowiem przez „wszystko" rozumie się to, co należy do doskonałości wszechświata, to jest oczywiste, jak dowodzą przytoczone przed chwilą argumenty, że ci, którzy widzą substancję Bożą, widzą wszystko. Skoro bowiem

90 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* IV, 33 (PL 77, 376 B).

intelekt jest w pewien sposób wszystkim, wszystko, co należy do doskonałości natury, należy też do doskonałości bytu umysłowego. Dlatego też według słów Augustyna w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju*[91] wszystko, co powstało przez słowo Boże, by istnieć we własnej naturze, powstało też w umysłach anielskich, by aniołowie to poznawali. Do doskonałości bytu fizycznego należą zaś natury gatunków oraz ich właściwości i zdolności; dążenie przyrody kieruje się bowiem ku naturze gatunków — jednostki wszak istnieją ze względu na gatunek. Do doskonałości substancji umysłowej należy więc poznanie natur, zdolności i właściwych przypadłości wszystkich gatunków. Osiągnie to wraz z ostateczną szczęśliwością przez widzenie istoty Bożej. Natomiast

przez poznanie gatunków naturalnych intelekt oglądający Boga poznaje także jednostki należące do tych gatunków, jak można wywnioskować z tego, co powiedziano wyżej o poznaniu Boga i aniołów [I, 69; II, 96n],

Jeśli zaś przez „wszystko" rozumie się to wszystko, co poznaje Bóg, widząc swoją istotę, to żaden intelekt stworzony nie widzi w substancji Bożej wszystkiego, jak wykazano powyżej [III, 56],

Można zaś tę sprawę rozważać w kilku aspektach. Po pierwsze, biorąc pod uwagę to, co Bóg może uczynić, lecz nie czyni i nigdy nie uczyni. Wszystko to można poznać tylko wtedy, gdy pozna się Jego moc, a nie jest to możliwe dla żadnego intelektu stworzonego, jak powyżej wykazano [III, 55], Z tego powodu powiada Księga Hioba 11, [7-9]: „Może ślady Boga zrozumiesz i w sposób doskonały Wszechmocnego ogarniesz? Wyższy jest niż niebo — i cóż uczynisz? Głębszy niż otchłań — i jakże poznasz? Dłuższa niż ziemia miara Jego i szersza niż morze!". Nie mówi tego, jakoby Bóg był wielki ilością wymierną, lecz dlatego, że Jego moc nie ogranicza się do tego, co się uznaje za wielkie, by nie mógł uczynić jeszcze większych.

Po drugie, biorąc pod uwagę racje rzeczy stworzonych. Intelekt nie może poznać wszystkich tych racji, jeżeli nie ogarnia dobroci

91 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, VIII, 16-19 (PL 34, 269-270).

Bożej. Racja bowiem każdej uczynionej rzeczy pochodzi od celu, do którego dąży czyniący. Celem zaś wszystkich rzeczy uczynionych przez Boga jest dobroć Boża. Zatem racją rzeczy stworzonych jest rozprzestrzenianie się dobroci Bożej w rzeczach. Gdyby więc ktoś znał wszelkie dobro, jakie może zaistnieć ze zrządzenia Bożej Mądrości w rzeczach stworzonych, znałby racje rzeczy stworzonych. A to byłoby równoznaczne z ogarnięciem dobroci i Mądrości Bożej, do czego nie jest zdolny żaden intelekt stworzony. Dlatego powiedziano w Księdze Eklezjastesa 8 [Koh 8,17]: „Zrozumiałem, iż nie może człowiek znaleźć przyczyny wszystkich dzieł Bożych".

Po trzecie, w odniesieniu do tego, co zależy jedynie od woli Bożej, jak przeznaczenie, wybór, usprawiedliwienie i inne rzeczy tego rodzaju, które wiążą się z uświęceniem stworzenia. Dlatego powiedziano w 1 Liście do Koryntian 2, [11]: „Tego, co ludzkie, nie zna nikt, tylko duch ludzki, który w nim jest. Podobnie tego, co Boże, nie zna nikt, tylko Duch Boży".

Rozdział 60 <<
CI, KTÓRZY OGLĄDAJĄ BOGA, WIDZĄ W NIM WSZYSTKO RÓWNOCZEŚNIE

Ponieważ dowiedliśmy, że intelekt stworzony, oglądając substancję Bożą, pojmuje w tejże substancji wszystkie gatunki *(species*) rzeczy [III, 59], wszystko zaś, co się widzi przez jedną formę poznawczą *(species),* widzi się z konieczności równocześnie i w jednym akcie widzenia — gdyż widzenie jest zgodne z zasadą widzenia — to wynika stąd, że intelekt, który widzi substancję Bożą, ogląda wszystko równocześnie, a nie sukcesywnie.

Podobnie. Najwyższe i doskonałe szczęście natury umysłowej polega na oglądaniu Boga, jak powyżej dowiedziono [III, 50], Szczęście ponadto nie polega na sprawności,

lecz na urzeczywistnieniu, gdyż jest ostateczną doskonałością i ostatecznym celem. Wszystkie więc

169

rzeczy, które widzimy, gdy oglądamy substancję Bożą — co nas czyni szczęśliwymi — widzimy w sposób urzeczywistniony. Zatem nie jest tak, że jedną widzimy wcześniej, a drugą później.

Co więcej. Każda rzecz spoczywa, gdy dojdzie do swego ostatecznego celu, wszelki ruch bowiem zmierza do osiągnięcia celu. Ostatecznym celem intelektu jest oglądanie substancji Bożej, jak wykazaliśmy powyżej [111,50]. Intelekt oglądający substancję Bożą nie porusza się więc od jednego przedmiotu poznania do drugiego. A zatem wszystko, co poznaje przez to widzenie, rozważa naraz w sposób urzeczywistniony.

Ponadto. W substancji Bożej intelekt poznaje wszystkie gatunki rzeczy, jak wynika z tego, co zostało powiedziane [III, 59]. Niektóre rodzaje mają zaś nieskończoną ilość gatunków, jak na przykład liczby, figury, proporcje. Zatem intelekt ogląda w substancji Bożej nieskończoną ilość rzeczy. Nie mógłby zaś oglądać ich wszystkich, gdyby ich nie oglądał równocześnie, gdyż nie można przebyć nieskończoności. Wszystko więc, co intelekt ogląda w substancji Bożej, musi oglądać równocześnie.

Stąd powiada Augustyn w XV księdze *O Trójcy.* „Nie będą wówczas nasze myśli zmienne, odchodząc i wracając od jednej rzeczy do drugiej, lecz całą naszą wiedzę będziemy oglądać jednym spojrzeniem"[92].

Rozdział 61
TEN, KTO WIDZI BOGA, STAJE SIĘ UCZESTNIKIEM ŻYCIA WIECZNEGO

Można stąd wnioskować, że przez powyższe widzenie intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego.

92 Św. Augustyn, *De Trinilate* XV, XVI, 26 (PL 42, 1079); por. przekład M. Stokowskiej, s. 496.

170

Różnica między wiecznością a czasem tkwi bowiem w tym, że czas istnieje w pewnym następstwie, wieczność zaś jest cała równocześnie. Otóż wykazaliśmy już [III, 60], że w powyższym widzeniu nie ma żadnego następstwa, lecz wszystko, co się przez nie widzi, widzi się równocześnie i jednym wejrzeniem (*uno intuitu).* Owo widzenie realizuje się więc przez jakieś uczestnictwo w wieczności. Jest też owo widzenie w pewnym sensie życiem — czynność intelektu jest bowiem w pewnym sensie życiem. A zatem przez to widzenie intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego.

Podobnie. Czynności otrzymują gatunek od swych przedmiotów. Otóż przedmiotem powyższego widzenia jest substancja Boża sama w sobie, a nie jakiś jej stworzony obraz, jak powyżej dowiedziono [III, 50], Istnienie substancji Bożej jest zaś w wieczności — albo lepiej: jest samą wiecznością. A zatem również owo widzenie polega na uczestnictwie w wieczności.

Dalej. Jeśli jakieś działanie odbywa się w czasie, będzie tak albo dlatego, że zasada tego działania jest w czasie, jak na przykład działania rzeczy naturalnych są czasowe, albo z racji kresu działania, jak na przykład substancje duchowe są ponad czasem, a

swoje działania wykonują na rzeczach podległych czasowi. Powyższe widzenie nie jest zaś w czasie ani ze względu na przedmiot, który się widzi, bo jest nim substancja wieczna, ani ze względu na to, przez co się widzi, ponieważ i tym jest substancja wieczna, ani ze względu na widzącego, którym jest intelekt, a którego istnienie nie podlega czasowi, gdyż jest niezniszczalne, jak tego powyżej dowiedziono [II, 55; II, 79], Widzenie to wiąże się więc z uczestnictwem w wieczności, ponieważ całkowicie przekracza czas.

Co więcej. Dusza obdarzona umysłem jest stworzona na granicy wieczności i czasu, jak powiedziano w księdze *O przyczynach*[93] i jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 68], gdyż jest ostatnia w hierarchii istot obdarzonych umysłem, niemniej jej substancja jest ponad materią cielesną i od niej nie zależy. Lecz jej działanie,

93 *Liber de causis* II, 22.

przez które się łączy z niższymi rzeczami, będącymi w czasie, jest czasowe. Zatem jej działanie, przez które się łączy z wyższymi bytami, istniejącymi ponad czasem, uczestniczy w wieczności. Takim zaś działaniem jest przede wszystkim widzenie, którym ogląda substancję Bożą. A zatem przez tego rodzaju widzenie dostępuje uczestnictwa w wieczności; i z tego samego powodu każdy inny intelekt stworzony, który ogląda Boga.

Dlatego Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga".

Rozdział 62
CI, KTÓRZY WIDZĄ BOGA, BĘDĄ GO WIDZIEĆ WIECZNIE

Z tego wynika, że ci, którzy osiągają ostateczną szczęśliwość przez widzenie Boga, nigdy jej nie utracą.

Każdą bowiem rzecz, która niekiedy jest, a niekiedy jej nie ma, mierzy się czasem, jak wiadomo z IV księgi *Fizyki*[94]. Powyższe zaś widzenie, które czyni szczęśliwymi stworzenia obdarzone umysłem, nie dokonuje się w czasie, lecz w wieczności. Jest więc niemożliwe, by utracił je ktoś, kto raz stał się jego uczestnikiem.

Co więcej. Stworzenie obdarzone umysłem osiąga swój ostateczny cel, gdy jego pragnienie naturalne zostaje zaspokojone. Jak zaś z natury pragnie szczęścia, tak też z natury pragnie wiecznej trwałości tego szczęścia; posiadając bowiem substancję wieczną, to, czego pragnie dla siebie samego, a nie ze względu na coś innego, pragnie posiadać zawsze. Szczęście nie byłoby więc ostatecznym celem, gdyby nie trwało wiecznie.

Dalej. Gdy wiemy, że kiedyś utracimy to, co posiadamy i kochamy, smucimy się. Ci zaś, którzy posiadają widzenie uszczęśliwiające,

94 Arystoteles, *Physica* IV, 12 (221b 29-30).

w najwyższym stopniu kochają je jako źródło pełnego szczęścia i upragniony cel. Gdyby zatem wiedzieli, że kiedyś je utracą, nie mogliby się nie smucić. Wiedzieliby zaś o tym,

gdyby miało nie być wieczne. Wykazaliśmy już bowiem, że oglądając substancję Bożą poznają też inne rzeczy istniejące w przyrodzie [III, 59]; tym bardziej więc poznają, jakie jest owo widzenie — czy jest wieczne, czy też kiedyś się skończy. Temu widzeniu towarzyszyłby więc smutek. A zatem nie byłoby ono prawdziwą szczęśliwością bo ta ma uwalniać od wszelkiego zła, jak wykazano powyżej [III, 48],

Podobnie. Co z natury porusza się ku czemuś jako ku celowi swego ruchu, może być od niego oddzielone tylko siłą jak na przykład ciało ciężkie wyrzucone do góry. Wiadomo zaś na podstawie tego, co powiedzieliśmy [III, 50], że każda substancja obdarzona umysłem dąży swym naturalnym pragnieniem do owego widzenia. A zatem tylko siłą można ją pozbawić widzenia. Otóż siłą można coś usunąć jedynie wówczas, gdy moc stosującego siłę jest większa od mocy przyczyny Przyczyną widzenia Boga jest zaś Bóg, jak wyżej dowiedziono [HI, 53], Ponieważ więc żadna moc nie przewyższa mocy Boga, jest niemożliwe, by owo widzenie zostało usunięte siłą. Zatem będzie trwało wiecznie.

Ponadto. Jeśli ktoś przestaje widzieć coś, co wcześniej widział, to dzieje się tak albo dlatego, że traci zdolność widzenia, na przykład gdy umrze, oślepnie czy straci ją w jakiś inny sposób, albo dlatego, że nie chce już widzieć, na przykład gdy ktoś odwraca wzrok od rzeczy, którą przedtem widział, albo też dlatego, że zostaje usunięty przedmiot. Zasada ta obowiązuje powszechnie, obojętnie, czy mówimy o widzeniu zmysłowym czy o widzeniu intelektualnym. Substancja obdarzona umysłem nie może zaś stracić zdolności widzenia Boga ani przez utratę istnienia, ponieważ jest wieczna, jak powyżej wykazano [II, 55], ani przez brak światła, dzięki któremu ogląda Boga, ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą i przyjmującego, i dającego. Nie może też brakować jej woli cieszenia się tym widzeniem, przez które pojmuje, iż to widzenie jest jej ostateczną szczęśliwością podobnie

nie może chcieć nie być szczęśliwą. Nie przestanie też widzieć z powodu usunięcia przedmiotu, gdyż przedmiot ten, którym jest Bóg, nigdy się nie zmienia ani nie oddala od nas, jeśli my nie oddalamy się od Niego. Jest więc niemożliwe, by owo uszczęśliwiające widzenie Boga kiedykolwiek się skończyło.

Oprócz tego. Jest niemożliwe, by ktoś chciał utracić dobro, z którego czerpie radość, chyba że w jego ocenie z dobrem tym łączy się jakieś zło lub przynajmniej coś, co przeszkadza większemu dobru; władza pożądawcza pragnie bowiem czegoś tylko jako dobra i tak samo czegoś unika tylko jako zła. Lecz w owym widzeniu nie może być żadnego zła, skoro jest czymś najlepszym, do czego może dojść stworzenie rozumne. Nie jest też możliwe, by ktoś, kto cieszy się tym widzeniem, sądził, iż zawiera ono coś złego albo że istnieje coś od niego lepszego, gdyż widzenie Najwyższej Prawdy wyklucza wszelki fałszywy osąd. A zatem jest niemożliwe, by substancja rozumna, która ogląda Boga, chciała kiedykolwiek nie posiadać tego widzenia.

Podobnie. Jeżeli rzecz, z której wcześniej ktoś czerpał przyjemność i radość, zaczyna nużyć, to dzieje się tak dlatego, że owa rzecz wywołuje [w nim] pewną rzeczywistą zmianę, niszcząc lub osłabiając jego moc. I dlatego władze zmysłowe, które w działaniu ulegają zmęczeniu pod wpływem zmiany w organach cielesnych, spowodowanej przez przedmioty zmysłowe — a bardzo intensywne przedmioty zmysłowe mogą nawet je zniszczyć — doznają znużenia po pewnym czasie korzystania z rzeczy, którą przedtem odczuwały jako przyjemną. Z tej racji doznajemy znużenia także po długim i intensywnym myśleniu, gdyż zmęczeniu ulegają władze posługujące się organami

cielesnymi, bez których w obecnym życiu nie może się obejść praca intelektu. Tymczasem substancja Boża nie niszczy, lecz w najwyższym stopniu udoskonala intelekt. W widzeniu jej nie ma też żadnej czynności, którą by się wykonywało przez organ cielesny. Jest więc niemożliwe, by to widzenie znużyło kogoś, kto wcześniej czerpał z niego radość.

Co więcej. Rzecz, którą się rozważa z podziwem, nie może powodować znużenia; dopóki bowiem trwa podziw, dopóty rzecz

174

porusza pragnienie. Substancję Bożą zaś każdy intelekt stworzony ogląda zawsze z podziwem, gdyż żaden jej nie obejmuje. Jest więc niemożliwe, by substancja rozumna znużyła się tym widzeniem. A zatem nie jest możliwe, aby z własnej woli odstąpiła od tego widzenia.

Dalej. Jeśli jakieś dwie rzeczy najpierw są złączone, a potem się rozdzielają, to musi się to stać przez zmianę jednej z nich; jak bowiem nowa relacja nie zaczyna istnieć bez zmiany jednego z członów relacji, tak też nie przestaje istnieć bez takiej zmiany. Intelekt stworzony ogląda zaś Boga dzięki temu, że się z Nim w pewien sposób łączy, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 51]. Jeśli więc to widzenie ma się skończyć z powodu braku połączenia z Bogiem, to musi się to stać przez zmianę w substancji Bożej albo przez zmianę w oglądającym ją intelekcie. I jedno, i drugie jest niemożliwe, gdyż substancja Boża jest niezmienna, jak dowiedziono w pierwszej księdzie [I, 13], a także substancja intelektualna nie podlega żadnej zmianie, gdy ogląda substancję Bożą. Niemożliwe jest zatem, by ktoś utraci! tę szczęśliwość, przez którą ogląda substancję Boga.

Podobnie. Im coś jest bliżej Boga, który jest całkowicie niezmienny, tym jest mniej zmienne i bardziej trwałe; stąd pewne ciała nie mogą trwać wiecznie ze względu na duże oddalenie od Boga, jak powiedziano w II księdze *O powstawaniu*[95]. Lecz żadne stworzenie nie może się zbliżyć do Boga bardziej niż to, które ogląda Jego substancję. Zatem stworzenie rozumne, które ogląda substancję Bożą osiąga największą niezmienność. Nie jest więc możliwe, by kiedykolwiek utraciło to widzenie.

Mówi się o tym w Psalmie [84,5]: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie! Na wieki wieków będą Cię chwalić". I w innym miejscu: „Nie poruszy się na wieki, kto mieszka w Jeruzalem" [Ps 125,1], W Księdze .Izajasza 33, [20-21]: „Oczy twoje będą oglądać Jeruzalem, miasto bogate, przybytek, którego w żaden

95 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336b 30-31).

175

sposób przenieść nie można, i kołki jego nie będą wyjęte na wieki i żaden jego powróz nie zostanie zerwany. Bo tylko tam przebywa wspaniały Pan, Bóg nasz". A także w Apokalipsie 3, [12]: „Tego, kto zwycięży, uczynię filarem w świątyni Boga mego, i więcej już nie wyjdzie na zewnątrz".

W ten sposób usuwa się błąd platoników[96], którzy twierdzili, że dusze oddzielone, gdy już osiągną ostateczną szczęśliwość, chcą na nowo wrócić do ciał, a gdy skończy się ta szczęśliwość, znowu zostają pogrążone w nędzy obecnego życia; a także błąd Orygenesa[97], który głosił, że dusze i aniołowie po okresie szczęśliwości mogą ponownie wrócić do nędzy.

Rozdział 63 <<
W JAKI SPOSÓB W TEJ OSTATECZNEJ SZCZĘŚLIWOŚCI SPEŁNIA SIĘ WSZELKIE PRAGNIENIE CZŁOWIEKA

Z wcześniej szych ustaleń wynika jasno, że dzięki szczęśliwości, którą się czerpie z oglądania Boga, spełniają się wszelkie ludzkie pragnienia, zgodnie ze słowami Psalmu [103,5]: „On wypełnia dobrami pragnienia twoje", i wszelkie ludzkie wysiłki znajdują tam swoje wypełnienie. Jest to jasne, gdy rozważymy poszczególne przypadki.

Jako istota obdarzona intelektem posiada człowiek pragnienie poznania prawdy. Pragnienie to ludzie realizują, oddając się życiu kontemplacyjnemu. Jest oczywiste, że spełni się ono w owym widzeniu, gdy przez oglądanie pierwszej prawdy intelekt dowie się wszystkiego, co z natury pragnie wiedzieć, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 59],

96 Zob. św. Augustyn, *De cmtate Dei* X, 30 (PL 41, 310).
97 Orygenes, *Peri archon* II, 3; zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 43 (PL 42, 34).

176

Człowiek posiada też pewne pragnienie jako istota obdarzona rozumem, za pomocą którego potrafi rządzić niższymi rzeczami. To pragnienie ludzie realizują oddając się życiu czynnemu i społecznemu, a służy ono głównie temu, aby całe życie człowieka było kierowane przez rozum, to znaczy, by żył według cnoty; celem działania każdego człowieka cnotliwego jest bowiem dobro wynikające z własnej cnoty, na przykład celem człowieka odważnego jest działanie odważne. Otóż pragnienie to wypełni się wówczas całkowicie, ponieważ rozum będzie działał z największą mocą oświetlony światłem Bożym, aby nie mógł odejść od tego, co prawe.

Z życiem społecznym są też związane pewne dobra, których człowiek potrzebuje do działań w tej dziedzinie; takimi są na przykład wzniosłe godności. Gdy jednak ludzie pragną ich w sposób nieuporządkowany, stają się pyszni i żądni sławy. Do najwyższej zaś godności człowiek zostaje wyniesiony przez owo widzenie, gdyż w pewien sposób łączy się z Bogiem, jak wykazano powyżej [III, 51]. I dlatego jak sam Bóg jest Królem wieków, tak też zjednoczeni z Nim błogosławieni nazywani są w Apokalipsie 20, [6] królami: „Będą królować z Chrystusem".

W życiu społecznym pragnie się też innej rzeczy, a mianowicie popularności; ludzi, którzy pragną jej w sposób nieuporządkowany, uważa się za żądnych próżnej chwały. Tymczasem błogosławieni przez owo widzenie stają się sławni nie wedle mniemania ludzi, którzy mogą się mylić i wprowadzać w błąd, lecz według najprawdziwszego poznania Boga i wszystkich błogosławionych. I dlatego bardzo często tę szczęśliwość nazywa się w Piśmie Świętym chwałą jak powiedziano w Psalmie [149,5]: „Będą się święci weselić w chwale".

Jeszcze inną rzeczą której się pragnie w życiu społecznym, są bogactwa; przez ich nieuporządkowane pragnienie i miłość ludzie stają się skąpi i niesprawiedliwi. W owej szczęśliwości zaś jest dostatek wszelkich dóbr, gdyż błogosławieni cieszą się posiadaniem Tego, który obejmuje pełnię wszystkich dóbr. Dlatego mówi się w Księdze Mądrości 7, [11]: „Przyszły mi wraz z nią wszystkie

177

dobra". Stąd też i w Psalmie [112,3] powiedziano: „Chwała i bogactwo w domu Jego".

Trzecie pragnienie człowieka, wspólne jemu i innym zwierzętom, to pragnienie używania przyjemności; ludzie realizują je przede wszystkim, prowadząc życie oddane rozkoszom zmysłowym *(secundum vitam voluptuosam),* a nie powściągając go, stają się nieumiarkowani i niewstrzemięźliwi. W owej szczęśliwości zaś jest przyjemność najdoskonalsza — o tyle doskonalsza od przyjemności zmysłowych, których mogą używać także nierozumne zwierzęta, o ile intelekt przewyższa zmysły, następnie o ile dobro, którym się będziemy cieszyć, jest większe od każdego dobra zmysłowego, bliższe nam i dostarcza przyjemności nieustannie, a także o ile przyjemność ta jest wolna od wszelkiego smutku i wszelkich niepokojących trosk. O niej powiedziano w Psalmie [36,9]: „Będą upojeni obfitością domu Twego i strumieniem rozkoszy Twojej napoisz ich".

Istnieje też naturalne pragnienie wspólne wszystkim rzeczom, przez które pragną one zachować, na ile to możliwe, swój byt; nie powściągając go, ludzie stają lękliwi i przesadnie powstrzymują się od trudu. Pragnienie to zostanie całkowicie zaspokojone, gdy błogosławieni osiągną doskonałą nieśmiertelność i będą wolni od wszelkich niebezpieczeństw, zgodnie ze słowami Księgi Izajasza 49, [10] i Apokalipsy 21 [zob. Ap 7,16]: „Nie będąjuż łaknąć ani pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał".

Okazuje się zatem, że przez widzenie Boga substancje intelektualne osiągają prawdziwe szczęście, które zaspokaja wszystkie pragnienia i w którym jest pełnia wszelkich dóbr, potrzebnych zdaniem Arystotelesa[98] do szczęścia. Stąd i Boecjusz powiada, że „szczęście to stan doskonały polegający na zgromadzeniu wszystkich dóbr"[99].

Nic zaś w obecnym życiu nie upodabnia się do owej ostatecznej i doskonałej szczęśliwości tak bardzo, jak życie tych, którzy oddają się kontemplacji prawdy — na ile to w obecnym życiu możliwe. I dlatego filozofowie, którzy nie mogli posiadać pełnej wiedzy o tej

98 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 27-b 1).
99 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III. proza 2 (PL 63, 724 A).

ostatecznej szczęśliwości, za ostateczną szczęśliwość człowieka uważali oddawanie się kontemplacji, która jest możliwa w obecnym życiu. Z tej racji w Piśmie Świętym wśród różnych rodzajów życia najbardziej polecane jest życie kontemplacyjne; Pan bowiem powiada w Ewangelii św. Łukasza 10, [42]: „Maria wybrała najlepszą cząstkę — mianowicie kontemplację prawdy — która nie będzie jej odebrana". Kontemplacja prawdy rozpoczyna się bowiem w obecnym życiu, a w przyszłym osiągnie pełnię, natomiast życie czynne i społeczne nie wykracza poza życie doczesne.

Rozdział 64
BÓG PRZEZ SWĄ OPATRZNOŚĆ RZĄDZI RZECZAMI

Z tego, co zostało powiedziane, wynika wniosek, że Bóg jest celem wszystkich rzeczy. A z tego można dalej wnioskować, że przez swą opatrzność rządzi, czyli włada wszystkim.

Wszystko bowiem, co jest podporządkowane jakiemuś celowi, podlega władaniu tego, do kogo w głównej mierze należy ów cel, jak widać na przykładzie wojska. Wszystkie bowiem rodzaje wojsk i ich zadania podporządkowane są jako ostatecznemu celowi dobru wodza, którym jest zwycięstwo; i dlatego do wodza należy dowodzenie

całym wojskiem. Podobnie sztuka, która odnosi się do celu, rozkazuje i wyznacza reguły sztuce dotyczącej środków do celu, jak na przykład sztuka rządzenia państwem sztuce wojskowej, sztuka wojskowa sztuce jeżdżenia konno, a sztuka żeglowania sztuce budowania okrętów. Skoro więc wszystko jest skierowane do dobroci Bożej jako do celu, co udowodniliśmy [III, 7], Bóg, do którego przede wszystkim należy ta dobroć jako substancjalnie posiadana, poznawana i miłowana, musi być rządcą wszystkich rzeczy.

Dalej. Każdy, kto czyni coś dla celu, posługuje się tym dla owego celu. Wykazano zaś powyżej, że wszystko, co w jakikolwiek sposób posiada byt, jest dziełem Boga [II, 15], oraz że Bóg czyni wszystko

179

dla celu, którym jest On sam [1,75], Posługuje się zatem wszystkimi rzeczami, kierując je do celu. A to znaczy, że nimi rządzi. Jest więc przez swą opatrzność rządcą wszystkich rzeczy.

Co więcej. Wykazaliśmy, że Bóg jest pierwszym poruszającym nieporuszanym [I, 13]. Pierwszy poruszający porusza zaś nie mniej od poruszających wtórych, lecz bardziej, bez niego bowiem pozostali poruszający nie poruszają. Wszystko, co się porusza, porusza się dla celu, jak powyżej dowiedziono [III, 2]. Bóg więc porusza każdą rzecz do jej celu. I porusza przez intelekt; wykazano bowiem powyżej, że Bóg nie działa z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę [I, 81; II, 23n], Władać zaś i rządzić przez opatrzność to nic innego, jak poruszać rzeczy do celu przez intelekt. Bóg zatem przez swą opatrzność rządzi i włada wszystkimi rzeczami, które poruszają się do celu, czy to cieleśnie, czy duchowo, jak na przykład mówi się, że ten, kto pragnie jakiejś rzeczy, jest poruszany przez tę rzecz.

Podobnie. Wykazaliśmy [III, 3], że ciała w przyrodzie poruszają się i dążą do celu, chociaż celu nie znają opierając się na tym, że zawsze albo przeważnie dzieje się z nimi to, co najlepsze; i nie inaczej powstawałyby, gdyby powstawały przez sztukę. Jest zaś niemożliwe, by rzeczy nieznające celu dążyły do celu i w sposób uporządkowany osiągały ten cel, gdyby nie były poruszane przez kogoś, kto zna cel, jak na przykład strzałę kieruje do tarczy łucznik. Zatem całe działanie natury musi być kierowane przez jakąś wiedzę. To zaś pośrednio lub bezpośrednio musi się sprowadzić do Boga; każda bowiem niższa sztuka czy niższe poznanie przyjmuje zasady od wyższej, jak to widać także w naukach teoretycznych i praktycznych. Bóg więc przez swą opatrzność rządzi światem.

Co więcej. Rzeczy różniące się co do natury składają się na jedną uporządkowaną całość tylko wtedy, gdy połączy je jeden kierujący. We wszechświecie istnieją zaś rzeczy o różnych i przeciwnych sobie naturach, a jednak wszystkie one składają się na jedną uporządkowaną całość, co przejawia się w tym, że jedne przyjmują na siebie działania drugich, jedne drugim pomagają lub powściągają. Musi więc istnieć jeden kierujący i rządca wszechświata.

180

Co więcej. Zjawisk towarzyszących ruchowi ciał niebieskich nie można uzasadniać koniecznością natury; niektóre z nich bowiem mają więcej ruchów niż inne i ruchy te są całkowicie odmienne. Porządek wśród tych ruchów musi więc pochodzić od jakiejś opatrzności. A zatem i porządek wszystkich ruchów i działań niższych, którymi rządzą tamte, tak samo musi pochodzić od opatrzności.

Podobnie. Im coś jest bliżej przyczyny, tym bardziej uczestniczy w skutkach jej działania. Stąd, jeśli jakieś rzeczy tym doskonalej w czymś uczestniczą, im bardziej się zbliżają do jakiegoś bytu, to jest to znakiem, że ów byt jest przyczyną tego, w czym one w różny sposób uczestniczą; na przykład, jeżeli jakieś rzeczy są cieplejsze w miarę zbliżania się do ognia, jest to znakiem, że ogień jest przyczyną ciepła. Widzimy zaś, że rzeczy są tym doskonalej urządzone, im są bliżej Boga. W ciałach niższych wszak, które są najdalej od Boga, biorąc pod uwagę różnicę natur, zdarzają się czasami odstępstwa od zwykłego biegu rzeczy, co widać na przykładzie płodów potworkowatych i innych zdarzeń przypadkowych; nigdy zaś się to nie zdarza u ciał niebieskich, chociaż te pod pewnym względem są zmienne, co z kolei nie występuje u umysłowych substancji oddzielonych. Jest więc jasne, że Bóg jest przyczyną całego porządku wszechświata. A zatem dzięki swojej opatrzności jest rządcą całego wszechświata.

Co więcej. Jak powyżej dowiedziono, Bóg powołał wszystkie rzeczy do bytu nie z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę [I, 81; II, 23n], Celem ostatecznym Jego intelektu i woli nie może zaś być nic innego niż Jego dobroć, by mianowicie udzielał jej rzeczom, jak wynika z tego, o czym wcześniej była mowa [I, 75n], Rzeczy uczestniczą w dobroci Bożej przez podobieństwo, o ile same są dobre. Najwyższym zaś dobrem wśród rzeczy mających przyczynę jest dobro porządku wszechświata, które jest najdoskonalsze, jak twierdzi Filozof[100], z czym zgadza się także Pismo Święte, gdy mówi w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy,

100 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

które uczynił, i były bardzo dobre", chociaż o poszczególnych powiedział tylko, że „były dobre". Tym więc, czego przede wszystkim Bóg chce i co czyni, jest dobro porządku rzeczy, których jest przyczyną. Rządzenie zaś rzeczami to nic innego jak wprowadzanie wśród nich porządku. Zatem sam Bóg rządzi wszystkim za pomocą swego intelektu i woli.

Dalej. Każda rzecz dążąca do jakiegoś celu troszczy się bardziej o to, co jest bliższe ostatecznemu celowi; takie coś bowiem jest celem także dla innych rzeczy. Ostatecznym celem woli Bożej jest zaś Jego dobroć, której najbliższe w rzeczach stworzonych jest dobro porządku całego wszechświata, ponieważ do niego jest skierowane jako do celu każde poszczególne dobro tej lub tamtej rzeczy, jak na przykład to, co mniej doskonałe, jest skierowane do tego, co jest bardziej doskonałe; stąd też widzimy, że każda część istnieje dla całości. Tym więc, o co Bóg najbardziej się troszczy w rzeczach stworzonych, jest porządek wszechświata. A zatem Bóg jest rządcą wszechświata.

Podobnie. Każda rzecz stworzona osiąga swą ostateczną doskonałość przez właściwe sobie działanie; ostatecznym bowiem celem i doskonałością rzeczy musi być albo samo działanie, albo kres działania, albo skutek, forma zaś, dzięki której rzecz istnieje, jest doskonałością pierwszą, jak wiadomo z II księgi *O duszy*[101]. Otóż porządek rzeczy powołanych do bytu zgodnie z różnicą natur i ich stopniem doskonałości pochodzi od Mądrości Bożej, jak wykazano w drugiej księdze [II, 45], Zatem również porządek działań, przez które rzeczy powołane do bytu zbliżają się do swego ostatecznego celu, pochodzi od Mądrości Bożej. Kierować zaś działania jakichś rzeczy do celu znaczy nimi rządzić. Bóg zatem opatrznością swej Mądrości rządzi i włada rzeczami.

Z tego powodu Pismo Święte głosi, że Bóg jest Panem i Królem, według słów Psalmu [100,3]: „Pan sam jest Bogiem", i podobnie: „Bóg jest królem całej ziemi" [Ps 47,8]; jest bowiem rzeczą króla

101 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 7-11).

i pana, by swą władzą kierował i rządził poddanymi. Dlatego również bieg rzeczy Pismo Święte przypisuje rozkazom Boga w Księdze Hioba 9, [7]: „On słońcu rozkazuje i nie wschodzi, i gwiazdy zamyka jakby pod pieczęcią"; a także w Psalmie [148,6]: „Wydał rozkaz, który nie przeminie".

W ten sposób usuwa się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że wszystko powstaje z konieczności materialnej, z czego wynikało, iż wszystko zależy od przypadku, a nie od porządku opatrznościowego.

Rozdział 65
BÓG ZACHOWUJE RZECZY W BYCIE

Z tego, że Bóg włada rzeczami przez swą opatrzność, wynika, że zachowuje je w bycie.

Rządzenie jakimiś rzeczami obejmuje wszystko, przez co osiągają one swój cel; o tyle bowiem mówi się, że rzeczy podlegają władaniu lub rządzeniu, o ile kierują się do celu. Do celu ostatecznego zamierzonego przez Boga, mianowicie do dobroci Bożej, rzeczy kierują się nie tylko przez to, że działają, lecz także przez to, że istnieją, ponieważ o ile istnieją, noszą w sobie podobieństwo do dobroci Bożej, co jest celem rzeczy, jak powyżej udowodniono [III, 19], Opatrzność Boża obejmuje więc zachowywanie rzeczy w bycie.

Podobnie. To samo powinno być przyczyną rzeczy i jej zachowywania; albowiem zachowywanie rzeczy to nic innego jak ciągłość jej istnienia. Wykazano zaś powyżej [II, 23n], że Bóg przez swój intelekt i wolę jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. A zatem przez swój intelekt i wolę zachowuje wszystkie rzeczy w bycie.

Podobnie. Żadna poszczególna przyczyna jednoznaczna nie może być, absolutnie rzecz biorąc, przyczyną gatunku; na przykład ten określony człowiek nie może być przyczyną gatunku ludzkiego, gdyż byłby wówczas przyczyną każdego człowieka, a więc i siebie

samego, co jest niemożliwe. Mówiąc bezwzględnie, ten określony człowiek jest przyczyną innego określonego człowieka. Konkretny człowiek istnieje zaś dzięki temu, że natura ludzka istnieje w tej a tej materii, będącej zasadą jednostkowienia. Konkretny człowiek jest więc przyczyną człowieka tylko o tyle, o ile jest przyczyną, że forma człowieka powstaje w tej a tej materii. To zaś oznacza, że jest zasadą powstawania tego określonego człowieka. Jest więc jasne, że zarówno człowiek, jak i każda inna przyczyna jednoznaczna w przyrodzie jest tylko przyczyną powstawania tej czy innej rzeczy. Musi zaś istnieć jakaś przyczyna sprawcza samego gatunku ludzkiego jako gatunku; wskazuje na to jego złożenie i porządek części, który we wszystkich jednostkach jest taki sam — chyba że przypadłościowo coś temu przeszkodzi. Podobnie ma się rzecz ze wszystkimi innymi gatunkami rzeczy naturalnych. Tą zaś przyczyną jest Bóg, bądź pośrednio, bądź bezpośrednio; wykazano bowiem [I, 13; II, 15], że jest On pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. Jego stosunek do gatunków rzeczy musi więc być taki jak stosunek konkretnej przyczyny powstawania w przyrodzie do powstawania, którego sama przez się jest przyczyną. Powstawanie zaś ustaje, gdy ustaje działanie przyczyny powstawania.

A zatem wszystkie gatunki rzeczy przestałyby istnieć, gdyby ustało działanie Boże. Zatem Bóg przez swe działanie zachowuje rzeczy w bycie.

Co więcej. Chociaż rzecz istniejąca może się poruszać, to jednak ruch nie należy do jej istnienia. Rzecz cielesna może zaś być przyczyną jakiejś rzeczy tylko o tyle, o ile się porusza, gdyż żadne ciało nie działa inaczej niż przez ruch, czego dowodzi Arystoteles[102]. Zatem żadne ciało nie jest przyczyną istnienia jakiejś rzeczy jako istnienia, lecz jest przyczyną ruchu ku istnieniu, to znaczy powstawania rzeczy. Istnienie zaś jakiejkolwiek rzeczy jest istnieniem przez uczestnictwo, skoro żadna rzecz — oprócz Boga — nie jest swoim własnym istnieniem, jak udowodniliśmy [I, 22; II, 15]. Tak więc Bóg, który jest swoim istnieniem, musi być pierwszą i samą

102 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 32-260a 19).

przez się przyczyną wszelkiego istnienia. A zatem działanie Boże tak się ma do istnienia rzeczy, jak ruch ciała poruszającego ma się do powstawania i ruchu rzeczy uczynionych lub poruszanych. Jest zaś niemożliwe, by powstawanie i ruch jakiejś rzeczy trwały, gdy ustaje ruch poruszającego. A zatem jest niemożliwe, by istnienie jakiejś rzeczy trwało inaczej niż przez działanie Boże.

Co więcej. Jak dzieło wytwarzane przez człowieka zakłada dzieło natury, tak dzieło natury zakłada dzieło Boga Stwórcy; materia rzeczy wytwarzanych pochodzi bowiem od natury, materia zaś rzeczy naturalnych jest stworzona przez Boga. Otóż rzeczy wytwarzane przez człowieka są zachowywane w istnieniu mocą rzeczy naturalnych, na przykład dom trwa dzięki trwałości kamieni. Zatem wszystkie rzeczy naturalne zachowują istnienie dzięki mocy Boga.

Podobnie. Wpływ działającego trwa w skutku po ustaniu działania, tylko jeżeli się przemieni w naturę skutku. Formy bowiem rzeczy zrodzonych i ich właściwości trwają w nich po zrodzeniu aż do końca, ponieważ stają się dla nich naturalne. Podobnie nawyki trudno jest zmienić, gdyż przeradzają się w naturę, dyspozycje zaś i doznania, czy to cielesne, czy psychiczne (*animales*), trwają przez jakiś czas po działaniu przyczyny, ale nie na zawsze, ponieważ są jakby w drodze ku naturze. Co zaś należy do natury wyższego rodzaju, w żaden sposób nie trwa po działaniu przyczyny, na przykład światło nie trwa w ciele przezroczystym, gdy się usunie czynnik oświetlający. Istnienie zaś nie jest naturą ani istotą żadnej rzeczy stworzonej, lecz jedynie samego Boga, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 22]. Żadna więc rzecz nie mogłaby trwać w istnieniu, gdyby ustało działanie Boże.

Dalej. Mamy dwa stanowiska w sprawie pochodzenia rzeczy. Pierwsze to stanowisko wiary, że Bóg na początku powołał rzeczy do bytu, a drugim jest stanowisko niektórych filozofów, że rzeczy odwiecznie emanują z Boga. W myśl obydwu tych stanowisk należy powiedzieć, że rzeczy są zachowywane w istnieniu przez Boga. Jeśli bowiem Bóg powołał rzeczy do bytu po ich niebycie, to byt rzeczy — i podobnie niebyt — musi wynikać z woli Bożej, ponieważ

Bóg pozwolił, by rzeczy nie istniały, kiedy chciał, i sprawił, żeby rzeczy istniały, kiedy chciał. Istnieją więc tak długo, jak długo chce, by istniały. Jego wola zatem jest tym, co zachowuje rzeczy. Jeśli natomiast rzeczy odwiecznie emanują z Boga, to nie da się

określić czasu ani momentu, w którym się ta emanacja rozpoczęła. Albo więc nigdy ich Bóg nie powołał do bytu, albo zawsze, dopóki istnieją, ich byt wypływa z Boga. Bóg więc swoim działaniem zachowuje rzeczy w istnieniu.

Z tej racji mówi się w Liście do Hebrajczyków 1, [3]: „Ten, który podtrzymuje wszystko słowem mocy swojej". Augustyn powiada też w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju*: „Potęga stwórcy oraz moc wszechmocnego i podtrzymującego wszystko jest przyczyną istnienia wszelkiego stworzenia. Gdyby ta moc została usunięta od stworzeń, którymi rządzi, równocześnie przestałby też istnieć ich rodzaj, a cała natura zapadłaby się w nicość. Gdy człowiek wybuduje dom i go zostawi, gdy się cofnie i przestanie pracować, dzieło jego trwa; ale gdyby Bóg usunął swoje władanie, świat nie mógłby istnieć nawet przez mgnienie oka"[103].

W ten sposób odrzuca się stanowisko uczonych w prawie Maurów[104], którzy po to, by móc utrzymywać, iż świat potrzebuje zachowywania w istnieniu przez Boga, głosili, że wszystkie formy są przypadłościami i że żadna przypadłość nie trwa przez dwie chwile — i w ten sposób kształtowanie rzeczy zawsze byłoby stawaniem się, tak jakby rzecz potrzebowała przyczyny sprawczej tylko, gdy się staje. Stąd też niektórzy z nich twierdzą podobno, że ciała niepodzielne— z których, jak powiadają złożone są wszystkie substancje i które ich zdaniem jako jedyne są trwałe — mogą przez jakiś czas dalej istnieć, jeśli Bóg odsunąłby swe rządy od rzeczy. Niektórzy z nich utrzymują też, że rzecz nie przestałaby istnieć, gdyby Bóg nie sprawił w niej przypadłości powodującej ustanie istnienia. Wszystko to jest oczywiście niedorzeczne.

103 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* IV, XII, 22 (PL 34, 304).
104 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

Rozdział 66 <<
TYLKO DZIAŁAJĄC MOCĄ BOŻĄ, RZECZ MOŻE DAWAĆ BYT

Wobec tego jest rzeczą jasną, że wszystkie niższe czynniki dają byt tylko o tyle, o ile działają mocą Bożą.

Rzecz bowiem może dawać byt tylko wówczas, gdy jest bytem urzeczywistnionym. Bóg zaś zachowuje rzeczy w istnieniu przez swą opatrzność, jak tego dowiedziono [III, 65], Zatem z mocy Bożej pochodzi to, że coś daje byt.

Co więcej. Gdy różne czynniki działające są kierowane przez jeden czynnik, ich wspólny skutek jest ich skutkiem, o ile wspólnie uczestniczą w ruchu i w mocy owego czynnika. Rzeczy bowiem, których jest wiele, czynią coś jednego, tylko o ile stanowią jedność; na przykład w wojsku wszyscy przyczyniają się do odniesienia zwycięstwa, a odnoszą je, o ile kieruje nimi wódz, który jest właściwym sprawcą zwycięstwa. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze, że pierwszym czynnikiem działającym jest Bóg [I, 13], Skoro więc istnienie jest wspólnym skutkiem wszystkich czynników działających — każdy bowiem czynnik działający jest sprawcą bytu urzeczywistnionego — musi być tak, że wszystkie powodują ten skutek, o ile są kierowane przez pierwszy czynnik działający i działają jego mocą.

Dalej. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych to, co ostatnie w porządku powstawania, a pierwsze w porządku zamierzenia, jest właściwym skutkiem pierwszego sprawcy; na przykład forma domu, który jest właściwym skutkiem budowniczego, powstaje później niż przygotowanie cementu, kamieni i drewna, co jest

dziełem niższych pracowników, podporządkowanych budowniczemu. W każdym zaś działaniu byt urzeczywistniony jest tym, co jako pierwsze jest zamierzone, a jako ostatnie powstaje; gdy bowiem on powstanie, ustaje działanie czynnika działającego i ruch przedmiotu działania. Zatem byt jest właściwym skutkiem

187

pierwszego działającego, mianowicie Boga, a wszystkie rzeczy, które dają byt, czynią to, o ile działają mocą Boga.

Co więcej. Wśród rzeczy, na które się rozciąga moc przyczyny wtórej, najwyższe co do dobroci i doskonałości jest to, co obejmuje ona dzięki mocy przyczyny pierwszej; przyczyna pierwsza uzupełnia bowiem moc przyczyny wtórej. Tym zaś, co jest najdoskonalsze we wszystkich skutkach, jest istnienie, ponieważ każda natura lub forma osiąga doskonałość przez to, co istnieje w sposób urzeczywistniony i tak się ma do bytu urzeczywistnionego, jak możność do urzeczywistnienia. A zatem istnienie jest tym, co przyczyny wtóre sprawiają mocą przyczyny pierwszej.

Podobnie. Porządek skutków jest zgodny z porządkiem przyczyn. Pierwszym zaś wśród wszystkich skutków jest byt, wszystkie inne bowiem są pewnymi jego zdeterminowaniami. Byt zatem jest właściwym skutkiem przyczyny pierwszej, a wszystkie inne przyczyny powodują ten skutek, o ile działają mocą przyczyny pierwszej. Przyczyny wtóre zaś, które niejako uszczegółowiają i determinują działanie przyczyny pierwszej, powodują jako właściwe sobie skutki inne doskonałości, determinujące byt.

Oprócz tego. Co jest jakieś z istoty, jest właściwą przyczyną tego, co jest takie przez uczestnictwo; na przykład ogień jest przyczyną wszystkiego, co się pali. Otóż Bóg jako jedyny jest bytem ze swej istoty, wszystko inne zaś jest bytem przez uczestnictwo; wszak tylko w Bogu istnienie jest Jego istotą. A zatem byt każdej rzeczy istniejącej jest właściwym skutkiem Boga, tak że każda rzecz, powołując coś do bytu, czyni to, o ile działa mocą Bożą.

Z tej racji powiedziano w Księdze Mądrości 1, [14]: „Stworzył Bóg wszystko, aby istniało". A w wielu miejscach Pisma Świętego mówi się, że Bóg czyni wszystko. W księdze *O przyczynach*[105] powiedziano też, że nawet inteligencja daje byt tylko o tyle, o ile jest boska, to znaczy, o ile działa mocą Bożą.

105 *Liber de causis* XXII [XXIII], 172.

188

Rozdział 67
BÓG JEST PRZYCZYNĄ DZIAŁANIA WSZYSTKICH RZECZY DZIAŁAJĄCYCH

Z tego wynika, że Bóg jest dla wszystkich rzeczy przyczyną tego, że działają. Każdy bowiem działający jest w pewien sposób przyczyną istnienia — albo co do bytu substancjalnego, albo przypadłościowego. Nic zaś nie jest przyczyną istnienia, jeśli nie działa mocą Bożą jak wykazano [III, 66], Każdy zatem działający działa dzięki mocy Bożej.

Co więcej. Każde działanie, wynikające z jakiejś mocy, przypisuje się jako przyczynie rzeczy, która ową mocą obdarzyła; na przykład naturalny ruch ciał ciężkich i lekkich jest następstwem ich formy, dzięki której są ciężkie lub lekkie, i dlatego za przyczynę ich

ruchu uważa się przyczynę powstawania, która dała formę. Wszelka zaś moc jakiegokolwiek działającego pochodzi od Boga jako od pierwszej zasady każdej doskonałości. Skoro więc każde działanie jest konsekwencją jakiejś mocy, Bóg musi być przyczyną każdego działania.

Następnie. Jest jasne, że każde działanie, które nie może trwać, gdy ustanie wpływ danego czynnika, pochodzi od tego czynnika; na przykład barwy nie mogą być widoczne, gdy ustanie działanie słońca oświetlającego powietrze, dlatego nie ma wątpliwości, że słońce jest przyczyną widoczności barw. To samo odnosi się do ruchu wymuszonego, który ustaje, gdy się usunie zewnętrzną siłę poruszającą. Bóg zaś dał rzeczom byt nie tylko, gdy na początku zaczęły istnieć, lecz jest przyczyną ich bytu dopóki istnieją, zachowując je w bycie, jak wykazano [III, 65]; i tak samo dał im moc działania nie tylko wówczas, gdy zostały stworzone, lecz zawsze w nich jest jej przyczyną. Stąd, gdyby ustała pomoc Boża, skończyłoby się wszelkie działanie. Zatem działanie każdej rzeczy sprowadza się do Boga jako do przyczyny.

Podobnie. To, co pobudza moc czynną do działania, nazywa się przyczyną owego działania. Pracownika bowiem pobudzającego

moc rzeczy naturalnej do jakiegoś działania uważa się za przyczynę tego działania; na przykład kucharz jest przyczyną gotowania, które się dokonuje przez ogień. Lecz tym, kto przede wszystkim i jako pierwszy pobudza każdą moc do działania, jest Bóg. Moce czynne bowiem pobudza do ich działań jakiś ruch — czy to ruch ciała, czy duszy. Pierwszą zasadą obu tych ruchów jest zaś Bóg; jest bowiem pierwszym poruszającym całkowicie nieruchomym, jak wykazaliśmy [I, 13], Podobnie też każdy ruch woli, który pobudza pewne moce do działania, sprowadza się do Boga jako do pierwszego przedmiotu pragnień i do pierwszego chcącego. A zatem każde działanie powinno się przypisywać Bogu jako pierwszemu i głównemu działającemu.

Co więcej. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych zawsze musi być tak, że późniejsze przyczyny działają mocą przyczyny pierwszej. Na przykład w przyrodzie ciała niższe działają mocą ciał niebieskich, a w sprawach zależnych od woli wszyscy niżsi pracownicy działają według poleceń głównego architekta. Otóż w porządku przyczyn sprawczych Bóg jest pierwszą przyczyną, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 13]. A zatem wszystkie niższe przyczyny sprawcze działają Jego mocą. Bardziej zaś przyczyną działania jest to, czego mocą coś działa, niż to, co działa, na przykład sprawca główny jest przyczyną bardziej niż narzędzie. Bóg więc jest główną przyczyną każdego działania, bardziej niż wtóre przyczyny sprawcze.

Podobnie. Każdy działający kieruje się przez swe działanie do ostatecznego celu; celem bowiem musi być albo samo działanie, albo przedmiot, który jest skutkiem działania. Kierowanie zaś do celu jest rzeczą samego Boga, jak wykazano powyżej [III, 64]. Należy więc powiedzieć, że każdy działający działa mocą Bożą. Bóg jest zatem przyczyną działania wszystkich rzeczy.

Dlatego powiedziano w Księdze Izajasza 26, [12]: „Wszystkie dzieła nasze uczyniłeś w nas, Panie"; w Ewangelii św. Jana 15, [5]: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie"; a także w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest tym, kto sprawia w nas i chcenie, i wykonanie według

dobrej woli". Z tego powodu w Piśmie Świętym skutki naturalne często przypisuje się działaniu Bożemu — ponieważ jest On tym, kto działa w każdym działającym przez naturę lub przez wolę, jak na przykład w Księdze Hioba 10, [10-11]: „Czy nie udoiłeś mnie jak mleko, i jak serowi nie dałeś mi stężeć? Oblokłeś mnie skórą i mięsem, pospinałeś mnie kośćmi i żyłami"; i w Psalmie [18,14]: „Zagrzmiał Pan z nieba i wydał Najwyższy swój głos, grad i węgle ogniste".

Rozdział 68
BÓG JEST WSZĘDZIE

Z tego następnie wynika, że Bóg musi być wszędzie i we wszystkich rzeczach.

Poruszający bowiem i rzecz poruszana muszą być razem, jak dowodzi Filozof w VII księdze *Fizyki*[106]. Bóg zaś porusza wszystkie rzeczy do ich działań, jak wykazaliśmy [III, 67]. A zatem jest we wszystkich rzeczach.

Podobnie. Wszystko, co się znajduje w miejscu albo w jakiejkolwiek rzeczy, w pewien sposób się z nią styka; rzecz cielesna bowiem znajduje się w czymś jako miejscu dzięki zetknięciu ilości wymiernej, o rzeczy niecielesnej zaś mówi się, że znajduje się w czymś, dzięki zetknięciu na zasadzie mocy, ponieważ nie posiada ilości wymiernej. Tak się zatem ma rzecz niecielesna do tego, że istnieje w czymś przez swoją moc, jak się ma rzecz cielesna do tego, że istnieje w czymś przez swoją ilość wymierną. Gdyby zaś istniało jakieś ciało posiadające nieskończoną ilość wymierną, musiałoby znajdować się wszędzie. Jeśli więc istnieje jakaś rzecz niecielesna o nieskończonej mocy, to musi znajdować się wszędzie. Wykazano zaś w pierwszej księdze, że Bóg ma moc nieskończoną [I, 43], Jest zatem wszędzie.

106 Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-245b 2).

Co więcej. Jak się ma przyczyna szczegółowa do skutku szczegółowego, tak się ma przyczyna powszechna do skutku powszechnego. Musi zaś przyczyna szczegółowa być razem ze swym skutkiem szczegółowym; tak na przykład ogień przez swą istotę ogrzewa, a dusza przez swą istotę daje życie ciału. Skoro więc Bóg jest przyczyną powszechną całego bytu, jak wykazano w drugiej księdze [II, 15], to musi być obecny wszędzie, gdziekolwiek się znajduje byt.

Dalej. Gdy jakiś działający jest obecny tylko w jednym ze swych skutków, jego działanie może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem tego skutku, ponieważ działający i doznający działania muszą być razem; na przykład władza ruchu porusza innymi narządami tylko za pośrednictwem serca. Gdyby więc Bóg był obecny tylko w jednym ze swych skutków, jak na przykład w pierwszej rzeczy poruszanej, którą porusza bezpośrednio, wynikałoby stąd, że Jego działanie może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem tego skutku. To zaś jest niesłuszne. Jeśli bowiem działanie jakiegoś działającego może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem czegoś pierwszego, to musi to odpowiadać proporcjonalnie działającemu w zakresie całej jego mocy, gdyż inaczej działający nie mógłby użyć całej swojej mocy; tak na przykład widzimy, że wszystkie ruchy, które może spowodować władza ruchu, może wykonać serce. Nie ma zaś takiego stworzenia, które mogłoby wykonać wszystko, co jest w stanie uczynić moc Boża, gdyż moc Boża przewyższa nieskończenie każdą rzecz stworzoną, jak wynika z tego, co udowodniono w pierwszej

księdze [1,43]. Niesłuszne jest więc twierdzenie, że działanie Boże rozciąga się na inne rzeczy tylko za pośrednictwem czegoś pierwszego. Bóg zatem jest obecny nie tylko w jednym ze swoich skutków, ale we wszystkich. Tej samej argumentacji użyjemy, gdyby ktoś twierdził, że Bóg jest obecny w niektórych skutkach, a nie we wszystkich — ponieważ niezależnie od tego, ile się przyjmie skutków Bożych, nie wystarczą one do wykonania wszystkiego, co czyni moc Boża.

Oprócz tego. Przyczyna sprawcza musi być razem ze swoim najbliższym i bezpośrednim skutkiem. W każdej zaś rzeczy istnieje

jakiś najbliższy i bezpośredni skutek samego Boga; wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21]. Otóż w każdej rzeczy istnieje coś, co jest spowodowane przez akt stwórczy — w rzeczach cielesnych materia pierwsza, a w rzeczach niecielesnych ich niezłożone istoty, jak wynika z ustaleń zawartych w drugiej księdze [II, 15n]. Zatem Bóg musi być równocześnie obecny we wszystkich rzeczach, zwłaszcza dlatego, że rzeczy, które Bóg powołał z niebytu do bytu, ciągle i w każdej chwili zachowuje w bycie, jak dowiedziono [III, 65].

Dlatego powiedziano w Księdze Jeremiasza 23, [24]: „Ja napełniam niebo i ziemię"; oraz w Psalmie [139,8]: „Jeśli wstąpię do nieba, Ty tam jesteś, i jeśli wstąpię do piekła, jesteś".

Tym sposobem wyklucza się błąd tych, którzy twierdzą że Bóg znajduje się w pewnej określonej części świata, mianowicie w pierwszym niebie, w części wschodniej, i dlatego jest początkiem ruchu niebios. To stanowisko można by utrzymać przy właściwej interpretacji: jeśli mianowicie rozumieć je nie w ten sposób, że Bóg jest ograniczony do jakiejś określonej części świata, lecz że wszystkie ruchy ciał zgodnie z porządkiem natury mają początek w jakiejś określonej części za sprawą Boga. Z tej to racji powiedziano w Piśmie Świętym, że Bóg przebywa szczególnie w niebie, zgodnie ze słowami ostatniego rozdziału Księgi Izajasza [66,1]: „Niebo jest moją siedzibą"; i Psalmu [115,16]: „Niebiosa niebios do Pana należą" i tak dalej. Lecz to, że poza zwykłym biegiem rzeczy Bóg nawet w ciałach najniższych sprawia coś, czego nie może spowodować moc ciała niebieskiego, dowodzi w sposób oczywisty, iż Bóg jest bezpośrednio obecny nie tylko w ciałach niebieskich, lecz także w rzeczach najniższych.

Nie należy zaś sądzić, że Bóg jest wszędzie w ten sposób, jakby był podzielony przez miejsca w przestrzeni, tak że jedna Jego część znajdowałaby się tu, a druga gdzie indziej, lecz wszędzie jest cały. Bóg bowiem nie posiada części, ponieważ jest zupełnie niezłożony.

Ale nie jest niezłożony tak jak punkt, który jest kresem czegoś ciągłego i z tego powodu ma określone położenie w tym, co

ciągłe — stąd jeden punkt może się znajdować tylko w jednym niepodzielnym miejscu. Bóg zaś jest niepodzielny jako będący całkowicie poza rodzajem tego, co ciągłe. Dlatego konieczność Jego istoty nie determinuje Go do miejsca, większego lub mniejszego, tak jakby musiał się znajdować w jakimś miejscu, ponieważ istniał od wieków przed wszelkim miejscem. Lecz bezmiarem swojej mocy dosięga wszystkiego, co znajduje się w miejscu, gdyż jest powszechną przyczyną bytu, jak powiedziano [II, 15]. Tak więc

Bóg, gdziekolwiek jest, jest cały, ponieważ przez swą niezłożoną moc dosięga wszystkiego.

Nie należy jednak sądzić, by istniał w rzeczach tak, jakby był z nimi zmieszany; wykazano bowiem w pierwszej księdze, że nie jest On ani materią ani formą żadnej rzeczy [I, 17; I, 27]. Lecz jest we wszystkich rzeczach jako przyczyna sprawcza.

Rozdział 69 <<
POGLĄD TYCH, KTÓRZY ODMAWIAJĄ RZECZOM NATURALNYM WŁAŚCIWYCH IM CZYNNOŚCI

To zaś doprowadziło niektórych[107] do błędnego mniemania, że żadne stworzenie nie ma wpływu na powstawanie skutków naturalnych, tak że na przykład ogień nie ogrzewa, lecz że to Bóg jest przyczyną ciepła tam, gdzie jest ogień; i to samo mówią o wszystkich innych skutkach naturalnych.

1. Błąd ten próbowali wesprzeć argumentami rozumowymi, wykazując, że żadna forma — ani substancjalna, ani przypadłościowa — nie zostaje powołana do bytu inaczej, jak tylko na drodze stwarzania; formy bowiem i przypadłości nie mogą powstać z materii, skoro materia nie wchodzi w ich skład. Jeśli więc powstają, to muszą powstawać z niczego, a to znaczy, że zostają stworzone. A ponie-

107 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

waż stwarzanie jest działaniem samego tylko Boga, jak wykazano w drugiej księdze [II, 21], zdaje się wynikać, że sam Bóg powołuje do bytu zarówno formy substancjalne, jak i przypadłościowe.

2. Z tym stanowiskiem zgadzał się też częściowo pogląd niektórych filozofów. Skoro bowiem widzimy, że wszystko, co nie istnieje samo przez się, pochodzi od tego, co istnieje samo przez się, wydaje się, że formy rzeczy, które nie istnieją same przez się, lecz w materii, pochodzą od form, które istnieją same przez się bez materii —jak gdyby formy istniejące w materii były pewnym uczestniczeniem w formach, które istnieją bez materii. Dlatego Platon[108] twierdził, że gatunki rzeczy zmysłowych są pewnymi formami oddzielonymi i że są one przyczyną bytu dla rzeczy zmysłowych dzięki temu, że te w nich uczestniczą.

Awicenna[109] zaś twierdził, że wszystkie formy substancjalne wypływają z inteligencji czynnej. Formy przypadłościowe zaś uważał za pewne dyspozycje materii, których źródłem jest działanie przyczyn niższych, dysponujących materię, w czym odszedł od niedorzeczności tych pierwszych.

3. Dowodem na to miał być fakt, że moc czynna, jaką spotykamy wśród rzeczy cielesnych, jest tylko formą przypadłościową, jak na przykład jakości czynne i bierne, a te, jak się wydaje, nie są wystarczające, by być przyczyną form substancjalnych.

4. Wśród niższych rzeczy spotykamy także takie, które nie rodzą się z podobnych sobie, jak na przykład zwierzęta powstające z rozkładu. Wydaje się zatem, że ich formy pochodzą od wyższych zasad. I z tego samego powodu także inne formy, wśród których są i dużo szlachetniejsze.

5. Niektórzy zaś uzasadnienie tego widzą w niezdolności ciał naturalnych do działania. Forma bowiem każdego ciała złączona jest z ilością. Ilość zaś przeszkadza

działaniu i ruchowi; dowód na to upatrują w tym, że im bardziej jakieś ciało wzrasta co do ilości,

108 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7-20); I, 9 (990a 34-991 b 4).
109 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* IX, 5 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 489-490).

195

6. tym staje się cięższe i powolniejsze w ruchu. Stąd wnioskują, że żadne ciało nie jest czynne, lecz tylko bierne.

7. Usiłują tego dowieść także przez to, że każdy element bierny jest przedmiotem (*subiectum*) działania dla elementu czynnego, a każdy element czynny oprócz pierwszego, który stwarza — potrzebuje przedmiotu niższego od siebie. Nie ma zaś niższej substancji niż substancja cielesna. Wydaje się zatem, że żadne ciało nie jest elementem czynnym.

8. Dodają też do tego, że substancja cielesna jest najbardziej oddalona od pierwszego działającego, i dlatego wydaje się im, że moc czynna nie dochodzi aż do substancji cielesnej, lecz że jak Bóg jest tylko działający, tak substancja cielesna jako najniższa wśród rzeczy jest tylko bierna.

Dla tych racji Awicebron w księdze *Źródło życia*[110] twierdzi, że żadne ciało nie jest elementem czynnym, lecz że to moc substancji duchowej, przechodząc przez ciała, wykonuje działania, które uchodzą za wykonywane przez ciała.

9. Podobno też niektórzy uczeni w prawie Maurów[111] wysuwają argument, że nawet przypadłości nie wynikają z działania ciał, gdyż przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot. Stąd uważają za rzecz niemożliwą, by ciepło przechodziło z ciała ciepłego na inne ciało, ogrzewane przez tamto, lecz powiadają, że wszystkie tego rodzaju przypadłości są stwarzane przez Boga.

Z powyższych poglądów wynika jednak wiele niedorzeczności. Jeśli bowiem żadna przyczyna niższa, zwłaszcza cielesna, nie działa, lecz sam tylko Bóg działa we wszystkim — Bóg zaś nie zmienia się przez to, że działa w różnych rzeczach — to z różnorodności rzeczy, w których Bóg działa, nie wynikną różne skutki. To zaś jest oczywiście fałszywe dla zmysłów. Zbliżenie ciała ciepłego nie powoduje bowiem oziębienia, lecz tylko ogrzanie, i podobnie z nasienia człowieka nie rodzi się nic innego, jak tylko człowiek.

110 Awicebron, *Fons vitae* II, 9-10.
111 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

196

Powodowania skutków niższych nie należy więc przypisywać mocy Bożej w ten sposób, by usuwać przyczynowość niższych przyczyn działających.

Podobnie. Jest sprzeczne z pojęciem mądrości, aby w dziełach mędrca było coś daremnego. Gdyby zaś rzeczy stworzone nie miały w żaden sposób udziału w powodowaniu skutków, lecz sam tylko Bóg sprawiałby wszystko bezpośrednio, daremne byłyby inne rzeczy, którymi posługuje się, żeby spowodować skutki. Zatem powyższy pogląd sprzeciwia się mądrości Bożej.

Dalej. Kto daje to, co zasadnicze, daje wszystko, co z tym jest związane, jak na przykład przyczyna, która daje ciału elementarnemu ciężar, daje mu ruch w dół.

Urzeczywistnianie zaś czegoś wynika z istnienia urzeczywistnionego, jak to widzimy u Boga — jest On bowiem czystą rzeczywistością i pierwszą przyczyną istnienia dla każdej rzeczy, jak powyżej wykazano [II, 15], Jeśli więc udzielił innym rzeczom podobieństwa do siebie odnośnie do istnienia, ponieważ powołał rzeczy do bytu, to wynika, że udzielił im podobieństwa do siebie odnośnie do działania, by także rzeczy stworzone miały swoje własne działania.

Co więcej. Doskonałość skutku dowodzi doskonałości przyczyny; większa bowiem moc wywołuje doskonalszy skutek. Bóg zaś jest najdoskonalszym działającym. Rzeczy przez Niego stworzone muszą więc otrzymywać od Niego doskonałość. Zatem ujmować doskonałości stworzeń znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej. Lecz jeśli żadne stworzenie nie posiada jakiegokolwiek działania wywołującego jakiś skutek, to ujmuje się bardzo wiele doskonałości stworzeń, z nadmiaru doskonałości bowiem bierze się to, że posiadając doskonałość, można jej udzielić czemuś drugiemu. Pogląd ten ujmuje więc mocy Bożej.

Podobnie. Jak jest rzeczą dobra czynić to, co dobre, tak jest rzeczą najwyższego dobra czynić coś najlepiej. Bóg zaś jest najwyższym dobrem, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 41], On więc czyni wszystko najlepiej. Lepiej zaś jest, by dobro udzielone jakiejś rzeczy było wspólne dla wielu, niżby było własnością tylko jednej,

gdyż dobro wspólne uważa się zawsze za bardziej boskie niż dobro jednego tylko osobnika. Lecz dobro jednej rzeczy staje się wspólne dla wielu, gdy przechodzi z jednej rzeczy do innych, a to może się odbywać tylko w ten sposób, że rzecz udziela go innym przez swoje własne działanie. Jeśli zaś nie posiada mocy przekazywania dobra innym, pozostaje ono jej własnością. W ten sposób więc Bóg udzielił swej dobroci rzeczom stworzonym, że jedna rzecz może przekazać innej to, co otrzymała. Zatem odmawianie rzeczom właściwych im działań jest uwłaczaniem dobroci Bożej.

Dalej. Odebrać porządek rzeczom stworzonym znaczy odebrać im to, co mają najlepszego. Każda bowiem rzecz sama w sobie jest dobra, wszystkie razem zaś są najlepsze z powodu porządku wszechświata, ponieważ całość jest zawsze lepsza od części i jest celem części. Jeśli zaś rzeczom odbierze się działanie, odbierze się im wzajemne ich uporządkowanie, gdyż rzeczy o różnych naturach osiągają jedność porządku tylko przez to, że jedne działają a inne podlegają działaniu. Niesłuszne jest więc twierdzenie, że rzeczy nie mają swych własnych działań.

Co więcej. Jeśli skutków nie wywołuje działanie rzeczy stworzonych, lecz tylko działanie Boga, to jest niemożliwe, by moc jakiejś przyczyny stworzonej ujawniała się przez skutek; skutek bowiem ujawnia moc przyczyny tylko dzięki działaniu, które rozpoczynając się od mocy, znajduje kres w skutku. Naturę przyczyny zaś poznaje się przez skutek, o ile przezeń poznaje się moc przyczyny, wynikającą z natury. Jeśli więc rzeczy stworzone nie posiadają działań wywołujących skutki, to wynika, że nigdy nie można by poznać przez skutek natury rzeczy stworzonej. 1 wobec tego bylibyśmy pozbawieni wszelkiego poznania nauk przyrodniczych, w których dowody bierze się głównie ze skutków.

Co więcej. Widać przez indukcję, że we wszystkich rzeczach to, co podobne, sprawia coś podobnego do siebie. To zaś, co powstaje w rzeczach niższych, nie jest jedynie formą, lecz czymś złożonym z materii i formy. Każde powstawanie bowiem pochodzi od czegoś, mianowicie od materii, i dąży ku czemuś, mianowicie ku formie.

Przyczyna powstawania musi więc być nie samą tylko formą, lecz czymś złożonym z materii i formy. A zatem przyczyną form istniejących w materii nie są oddzielone gatunki rzeczy, jak twierdzili platonicy, ani inteligencja czynna, jak utrzymywał Awicenna, lecz raczej konkretny byt złożony z materii i formy.

Podobnie. Jeśli działanie wynika z istnienia urzeczywistnionego, to nie jest rzeczą słuszną, by doskonalsze urzeczywistnienie było pozbawione działania. Forma substancjalna jest zaś doskonalszym urzeczywistnieniem niż forma przypadłościowa. Jeśli więc formy przypadłościowe, istniejące w rzeczach cielesnych, mają właściwe sobie działania, to tym bardziej forma substancjalna ma właściwe sobie działanie. Właściwym jej działaniem nie jest zaś dysponowanie materii, ponieważ to dokonuje się przez zmianę jakościową, do której wystarczają formy przypadłościowe. A zatem forma substancjalna przyczyny powstawania jest zasadą działania, w wyniku którego powstały byt otrzymuje formę substancjalną.

1. Przytoczone argumenty łatwo zaś rozwiązać. Skoro bowiem coś powstaje po to, by istniało, formę nazywa się bytem nie dlatego, jakoby sama posiadała byt, lecz dlatego, że przez nią istnieje rzecz złożona; i podobnie forma we właściwym tego słowa znaczeniu nie powstaje, lecz zaczyna istnieć przez to, że rzecz złożona zostaje doprowadzona z możności do urzeczywistnienia, którym jest forma.
2. Nie ma też konieczności, by każda rzecz, która posiada jakąś formę przez uczestnictwo, otrzymywała ją bezpośrednio od tego, co jest formą z istoty, lecz może ją otrzymać bezpośrednio od czegoś, co ma formę podobną, to znaczy posiada ją w podobny sposób przez uczestnictwo, co jednak działa mocą owej formy oddzielonej, jeżeli taka istnieje. W taki bowiem sposób działający powoduje skutek podobny do siebie.
3. Podobnie też nie musi być tak, że skoro wszelkie działanie ciał niższych dokonuje się przez jakości czynne i bierne, będące przypadłościami, to skutkiem ich działania są tylko przypadłości. Jak bowiem owe formy przypadłościowe są spowodowane przez

formę substancjalną, będącą wraz z materią przyczyną wszystkich właściwych przypadłości, tak też działają mocą formy substancjalnej. Co zaś działa mocą czegoś drugiego, powoduje skutek podobny nie tylko do siebie, ale raczej do tego, czego mocą działa, jak na przykład przez działanie narzędzia powstaje w wytwarzanej rzeczy podobieństwo do formy wytwórczej. Wynika stąd, że wskutek działania form przypadłościowych powstają formy substancjalne, o ile formy przypadłościowe działają jako narzędzia mocą form substancjalnych.

4. W zwierzętach zaś powstających z rozkładu przyczyną formy substancjalnej jest przyczyna cielesna, mianowicie ciało niebieskie, które jest pierwszym czynnikiem zmiany. Stąd wszystko, co skłania ku formie wśród bytów niższych, musi działać jego mocą. I dlatego do wytworzenia niektórych form niedoskonałych wystarcza moc ciała niebieskiego bez przyczyny jednoznacznej. Natomiast do wytworzenia form doskonalszych, jakimi są na przykład dusze zwierząt doskonałych, wraz z czynnikiem niebieskim potrzebna jest przyczyna jednoznaczna; albowiem tego rodzaju zwierzęta rodzą się tylko z nasienia. Dlatego Arystoteles powiada w II księdze *Fizyki*[102], że człowieka rodzi człowiek i słońce.

5. Nie jest zaś prawdą że ilość przeszkadza działaniu formy — chyba że przypadłościowo, o ile mianowicie wszelka ilość ciągła jest w materii, forma zaś istniejąca w materii, posiadając mniejsze urzeczywistnienie, posiada w konsekwencji mniejszą moc w działaniu. Stąd ciało, które posiada mniej materii, a więcej formy, mianowicie ogień, jest bardziej czynne. Gdy zaś założymy miarę działania, jaką forma istniejąca w materii może posiadać, ilość raczej wzmaga, niż osłabia działanie. Przyjąwszy bowiem równą intensywność ciepła, im większe będzie ciało gorące, tym bardziej ogrzewa; a przyjąwszy równą intensywność ciężaru, im większe będzie ciało ciężkie, tym szybciej będzie się poruszać ruchem naturalnym, i stąd wolniej się porusza ruchem przeciwnym naturze. To więc, że ciała ciężkie,

112 Arystoteles, *Physica* II, 2 (194b 13).

gdy są większe co do ilości, są wolniejsze w przypadku ruchu przeciwnego naturze, nie dowodzi, że ilość przeszkadza działaniu, lecz raczej że je wzmaga.

6. Nie jest też konieczne, by każde ciało było pozbawione działania z tego powodu, że w porządku rzeczy substancja cielesna jest co do swego rodzaju najniższa. Także bowiem wśród ciał jedno od drugiego jest wyższe, bardziej formalne i bardziej czynne, jak na przykład ogień w zestawieniu z ciałami niższymi. A przecież nawet najniższe ciało nie jest pozbawione działania. Jest wszak jasne, że ciało nie może działać całym sobą, skoro jest złożone z materii, która jest bytem w możności, i z formy, która jest urzeczywistnieniem; każda bowiem rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona. I dlatego każde ciało działa przez swoją formę, w stosunku do której inne ciało, mianowicie doznające, jest przez swoją materię przedmiotem, o ile jego materia jest w możności do formy ciała działającego. Jeżeli zaś na odwrót materia ciała działającego jest w możności do formy ciała doznającego, będą one wzajemnie działające i doznające, jak się to zdarza w przypadku dwóch ciał elementarnych. W przeciwnym razie jedno będzie tylko działające, a drugie tylko doznające w odniesieniu do tamtego; taki stosunek zachodzi na przykład między ciałem niebieskim a ciałem elementarnym. Tak więc ciało działające działa na przedmiot nie jako całość, lecz swoją formą, przez którą działa.

7. Nie jest też prawdą że ciała są w największym oddaleniu od Boga. Skoro bowiem Bóg jest czystą rzeczywistością, rzeczy są od Niego mniej lub bardziej oddalone zależnie od tego, czy są mniej lub bardziej urzeczywistnione lub w możności. To więc wśród bytów jest od Boga najbardziej oddalone, co jest tylko możnością, a mianowicie materia pierwsza. Stąd jej właściwością jest tylko bierność, a nie działanie. Ciała zaś, skoro są złożone z materii i formy, zbliżają się do podobieństwa do Boga dzięki temu, że posiadają formę, którą Arystoteles w I księdze *Fizyki*[113] nazywa czymś boskim. I dlatego, o ile mają formę, działają; o ile zaś mają materię, są bierne.

113 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).

8. Śmieszną zaś rzeczą jest twierdzić, że powodem, dla którego nie działa, jest to, iż przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot. Że bowiem ciało ciepłe ogrzewa, mówi się nie w tym znaczeniu, jakoby to samo co do liczby ciepło, które się znajduje w ciele ogrzewającym, przechodziło do ciała ogrzewanego, lecz dlatego, że moc ciepła, które się znajduje w ciele ogrzewającym, urzeczywistnia w ciele ogrzewanym inne co do

liczby ciepło, które wcześniej było w nim w możności. Działający naturalny nie przekazuje bowiem własnej formy drugiemu podmiotowi, lecz doprowadza podmiot bierny z możności do urzeczywistnienia.

Nie odbieramy zatem rzeczom stworzonym właściwych im działań, chociaż wszystkie skutki rzeczy stworzonych przypisujemy Bogu jako działającemu we wszystkich.

Rozdział 70
W JAKI SPOSÓB TEN SAM SKUTEK POCHODZI OD BOGA I OD DZIAŁAJĄCEJ NATURY

Niektórym jest trudno zrozumieć, że skutki naturalne przypisuje się i Bogu, i czynnikowi naturalnemu.

Wydaje się bowiem niemożliwe, by jedna czynność pochodziła od dwóch czynników. Jeśli więc czynność wywołująca skutek naturalny pochodzi od ciała naturalnego, to nie pochodzi od Boga.

Podobnie. Jest zbyteczne, by kilka rzeczy sprawiało coś, do uczynienia czego wystarcza jedna rzecz, widzimy bowiem, że natura nie czyni dwoma narzędziami tego, co może uczynić jednym. Skoro więc moc Boża wystarcza do wywołania skutków naturalnych, zbyteczne jest wykorzystywanie do wywołania tych skutków także sił naturalnych; albo też, jeżeli siła naturalna w sposób wystarczający wywołuje właściwy sobie skutek, jest zbyteczne, by moc Boża działała na rzecz tego samego skutku.

Oprócz tego. Jeśli Bóg sprawia cały skutek naturalny, nic nie pozostaje do uczynienia dla czynnika naturalnego. Nie wydaje się więc rzeczą możliwą, by Bóg powodował te same skutki, które powodują rzeczy naturalne.

Argumenty te nie sprawiają jednak trudności, jeśli uwzględni się to, co powiedziano poprzednio. W każdym czynniku sprawczym należy bowiem uwzględnić dwa elementy, mianowicie samą rzecz, która działa, oraz moc, przez którą działa; tak na przykład ogień ogrzewa przez ciepło. Moc zaś niższego czynnika sprawczego zależy od mocy czynnika wyższego, o ile czynnik wyższy daje niższemu samą moc, przez którą działa, albo go zachowuje, albo też stosuje w działaniu, jak na przykład rzemieślnik stosuje narzędzie do wykonania właściwego skutku, jednak nie daje mu formy, przez którą narzędzie działa, ani go nie zachowuje, lecz daje mu tylko ruch. Działanie niższego czynnika sprawczego musi więc pochodzić nie tylko z jego własnej mocy, ale także z mocy wszystkich wyższych czynników; działa bowiem mocą wszystkich. I jak czynnik sprawczy najniższy okazuje się bezpośrednim elementem czynnym, tak też moc pierwszego czynnika sprawczego okazuje się bezpośrednią przyczyną powodującą skutek. Moc najniższego czynnika bowiem nie powoduje tego skutku sama z siebie, lecz mocą najbliższego wyższego czynnika, a moc tego ostatniego powoduje to mocą wyższego czynnika. I tak okazuje się, że moc najwyższego czynnika sprawczego powoduje skutki sama z siebie jako przyczyna bezpośrednia, co widać na przykładzie zasad dowodzenia, z których pierwsza jest bezpośrednia. Jak więc nie jest czymś nieodpowiednim, by jedno działanie pochodziło od jakiegoś czynnika sprawczego i od jego mocy, tak też nie jest czymś nieodpowiednim, by jeden i ten sam skutek pochodził od niższego czynnika sprawczego i od Boga — od obu bezpośrednio, chociaż na różne sposoby.

Jest również jasne, że chociaż rzecz naturalna powoduje właściwy sobie skutek, to jednak nie jest rzeczą zbyteczną by powodował go Bóg, ponieważ czynnik sprawczy naturalny powoduje go mocą Bożą.

203

Nie jest też rzeczą zbędną, mimo że Bóg sam z siebie może powodować wszystkie skutki naturalne, że powodują je jakieś inne przyczyny. Nie bierze się to wszak z niedostatku Bożej mocy, lecz z niezmierzonej Jego dobroci, przez którą zechciał udzielić rzeczom podobieństwa do siebie nie tylko co do istnienia, lecz także co do tego, by były przyczyną innych rzeczy; tymi dwoma bowiem sposobami wszystkie powszechnie stworzenia są podobne do Boga, jak wykazano powyżej [III, 20-21]. Przez to też objawia się piękno porządku w rzeczach stworzonych.

Jest również jasne, że ten sam skutek przypisuje się przyczynie naturalnej i mocy Bożej nie w tym znaczeniu, jakoby częściowo powodował go Bóg, a częściowo czynnik sprawczy naturalny, lecz różnymi sposobami powoduje cały skutek zarówno Bóg, jak i czynnik naturalny, podobnie jak cały skutek przypisuje się narzędziu i sprawcy głównemu.

Rozdział 71
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE USUWA CAŁKOWICIE ZŁA Z RZECZY

Widać na tej podstawie, że Opatrzność Boża, przez którą Bóg rządzi rzeczami, nie wyklucza, by w rzeczach występowało zniszczenie, brak i zło.

Rządy Boże, przez które Bóg działa w rzeczach, nie wykluczają wszak działania przyczyn wtórych, jak już zostało dowiedzione [III, 69-70], Zdarza się zaś, że brak występuje w skutku z powodu ułomności wtórej przyczyny działającej bez żadnej ułomności pierwszego działającego, na przykład, gdy w dziele rzemieślnika, posiadającego doskonałe umiejętności, zdarza się jakiś brak z powodu ułomności narzędzia, albo na przykład, gdy człowiek o silnej władzy ruchu kuleje nie z powodu ułomności władzy ruchu, lecz z powodu skrzywienia kości goleniowej. Zatem w rzeczach, którymi Bóg kieruje i rządzi, mogą występować pewne braki i pewne zło

204

z powodu ułomności czynników wtórych, chociaż w samym Bogu nie ma żadnej ułomności.

Co więcej. Nie byłoby doskonałej dobroci w rzeczach stworzonych, gdyby nie było w nich porządku dobroci — że mianowicie jedne są lepsze od drugich; nie byłyby bowiem wypełnione wszystkie możliwe stopnie dobroci, a jakieś stworzenie nie byłoby podobne do Boga w tym, że przewyższa inne. Zniszczone też zostałoby najwyższe piękno rzeczy, gdyby usunięto porządek panujący między różnymi i nierównymi rzeczami. A co więcej, zniknęłaby wielość rzeczy, gdyby została usunięta nierówność dobroci, ponieważ to właśnie różnice, którymi rzeczy różnią się nawzajem, sprawiają że jedna jest lepsza od drugiej, jak na przykład rzecz ożywiona od nieożywionej, a rozumna od nierozumnej. I tak, gdyby między rzeczami panowała zupełna równość, istniałoby tylko jedno dobro stworzone, co oczywiście umniejsza doskonałość stworzeń. Otóż wyższy stopień dobroci polega na tym, że jakaś rzecz jest dobra i nie może odstąpić od dobra, niższy zaś — że

może odstąpić od dobra. Doskonałość wszechświata wymaga więc obydwu stopni dobroci. Właściwością opatrzności rządzącego jest zaś zachowywanie doskonałości w rzeczach, nad którymi sprawuje rządy, a nie jej zmniejszanie. A zatem nie jest właściwością Opatrzności Bożej, by zupełnie pozbawić rzeczy możności odstępowania od dobra. Ta możność zaś pociąga za sobą zło, gdyż to, co może zawierać braki, czasem je zawiera. Ów brak dobra jest zaś złem, jak wykazano powyżej [III, 7]. Całkowite usunięcie zła z rzeczy nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej.

Dalej. Najważniejsze w rządzeniu rzeczami jest to, aby w sposób dla nich właściwy roztaczać nad nimi pieczę, na tym bowiem polega sprawiedliwość rządzenia. Jak więc sprzeciwiałoby się pojęciu rządów ludzkich, gdyby rządzący społecznością przeszkadzał ludziom w wypełnianiu ich obowiązków — chyba że wyjątkowo, z powodu jakiejś konieczności — tak sprzeciwiałoby się pojęciu rządów Bożych, gdyby Bóg nie pozwalał stworzeniom działać w sposób właściwy ich naturze. Z tego zaś, że stworzenia tak działają wynika

zniszczenie i zło w rzeczach, ponieważ z powodu przeciwieństw i niezgodności między rzeczami jedna rzecz niszczy drugą. Nie jest więc zadaniem Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach, którymi rządzi.

Podobnie. Czynnik działający może uczynić coś złego jedynie z tej racji, że dąży do czegoś dobrego, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [III, 3-4], Pozbawienie wszystkich rzeczy stworzonych dążenia do dobra nie jest zaś właściwością opatrzności tego, który jest przyczyną wszelkiego dobra, w ten bowiem sposób usunęłoby się z wszechświata wiele dóbr. Gdyby na przykład odebrało się ogniowi dążenie do rodzenia bytu jemu podobnego — z czym wiąże się zło zniszczenia rzeczy palnych — usunęłoby się dobro polegające na zrodzeniu ognia i zachowaniu go co do gatunku. Nie jest więc rzeczą Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach.

Oprócz tego. Wśród rzeczy istnieje wiele dóbr, których by nie było, gdyby nie było rzeczy złych. Nie byłoby na przykład cierpliwości sprawiedliwych, gdyby nie było złośliwości prześladowców; nie byłoby też miejsca dla sprawiedliwej kary, gdyby nie było przestępstw; także w przyrodzie nie byłoby powstawania jednej rzeczy, gdyby inna nie ulegała zniszczeniu. Gdyby więc Opatrzność Boża całkowicie wykluczyła zło z wszystkich rzeczy, musiałaby się także zmniejszyć liczba rzeczy dobrych. Tak zaś być nie powinno, gdyż potężniejsze jest dobro w dobroci niż zło w złości, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 11-12], Zatem Opatrzność Boża nie powinna całkowicie wykluczać zła w rzeczach.

Co więcej. Dobro całości jest ważniejsze niż dobro części. Dlatego sprawą zapobiegliwego rządcy jest niezwracanie uwagi na brak jakiegoś dobra cząstkowego, aby wzrosło dobro całości, jak na przykład architekt ukrywa fundamenty pod ziemią, by cały dom stał pewnie. Lecz gdyby się pozbawiło zła niektóre części wszechświata, wiele z jego doskonałości by zanikło, gdyż jego piękno jest wynikiem uporządkowanego połączenia dobra i zła, ponieważ zło pochodzi od niedomagającego dobra. A jednak wynika z niego jakieś dobro za sprawą opatrzności rządzącego, tak jak cisza spra-

wia, że śpiew brzmi szczególnie miło. A zatem Opatrzność Boża nie powinna wykluczać zła w rzeczach.

Ponadto. Inne rzeczy, zwłaszcza niższe, służą jako celowi dobru człowieka. Gdyby zaś nie było żadnego zła w rzeczach, dobro człowieka bardzo by się zmniejszyło, zarówno jeżeli chodzi o poznanie, jak i o pragnienie czy też miłość dobra. Dobro bowiem poznaje się lepiej w zestawieniu ze złem, przeto gdy znosimy coś złego, bardziej żarliwie pragniemy dobra; tak na przykład jak dobre jest zdrowie, najlepiej wiedzą chorzy, i oni też pragną go bardziej żarliwie niż zdrowi. Nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach.

Dlatego powiedziano w Księdze Izajasza 45, [7]: „Czyniący pokój i stwarzający zło"; a także w Księdze Amosa 3, [6]: „Nie ma w mieście nieszczęścia, którego by Bóg nie uczynił".

Przez to usuwa się błąd tych, którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie, twierdzili, że nie ma Boga. Tak na przykład Boecjusz w I księdze *O pocieszeniu* przytacza pytanie jakiegoś filozofa: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło?[114]. Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: „Jeśli jest zło, to jest Bóg". Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku zaś by nie było, gdyby nie było Boga.

Dzięki powyższemu odbiera się także sposobność do błędu tym[115], którzy przeczyli, iż Opatrzność Boża rozciąga się aż na byty zniszczalne, ponieważ widzieli, że zdarza się w nich dużo zła. Twierdzili zaś, że Opatrzności Bożej podlegają tylko byty niezniszczalne, w których nie ma żadnego braku ani żadnego zła.

Odbiera się też sposobność do błędu manichejczykom[116], którzy przyjmowali dwie pierwsze zasady czynne, dobro i zło, tak jakby istnienie zła kłóciło się z opatrznością dobrego Boga.

114 Boecjusz, *De consolationephilosophiae* I, proza 4 (PL 63, 625 A).
115 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristolelis Melaphysica* Xl [XII], 52.
116 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

207

Wyjaśnia się także wątpliwość niektórych, czy mianowicie złe działania pochodzą od Boga. Skoro bowiem dowiedliśmy [III, 66n], że każdy czynnik sprawczy działa o tyle, o ile działa mocą Bożą, i w związku z tym, że Bóg jest przyczyną wszystkich skutków i działań, i skoro następnie dowiedliśmy [w tym rozdziale], że zło i brak w rzeczach, którymi rządzi Boża Opatrzność, przydarza się z powodu właściwości przyczyn wtórych, w których może istnieć brak, to jest rzeczą oczywistą, że złe działania, o ile są ułomne, nie pochodzą od Boga, lecz od ułomnych przyczyn najbliższych, jeżeli zaś chodzi o ich działanie i byt, muszą pochodzić od Boga. Tak na przykład utykanie, o ile jest ruchem, pochodzi od władzy ruchu, o ile zaś jest ułomnością, jest skutkiem skrzywienia nogi.

Rozdział 72 <<
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA PRZYGODNOŚCI W RZECZACH

Jak Opatrzność Boża nie wyklucza całkowicie zła w rzeczach, tak też nie wyklucza przygodności ani nie nakłada na rzeczy konieczności.

Wykazaliśmy już bowiem [III, 69n], że działanie opatrzności, przez którą Bóg działa w rzeczach, nie wyklucza przyczyn wtórych, lecz przez nie się spełnia, o ile działają one mocą Bożą. Tym zaś, co decyduje o konieczności lub przygodności pewnych skutków, są przyczyny najbliższe, a nie przyczyny dalsze; owocowanie rośliny jest bowiem skutkiem

przygodnym przyczyny najbliższej, czyli władzy rodzenia, której można przeszkodzić i która może zawieść, chociaż przyczyna dalsza, mianowicie słońce, jest przyczyną działającą z konieczności. Skoro więc pośród przyczyn najbliższych jest wiele takich, które mogą zawieść, nie wszystkie skutki podlegające opatrzności będą skutkami koniecznymi, lecz wiele z nich to skutki przygodne.

208

Ponadto. Jest rzeczą Bożej Opatrzności, aby stopnie bytów, które mogą istnieć, były wypełnione, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 71]. Byt zaś dzieli się na przygodny i konieczny, i jest to podział bytu jako takiego. Gdyby więc Opatrzność Boża wykluczyła wszelką przygodność, nie wszystkie stopnie bytów zostałyby zachowane.

Co więcej. Im coś jest bliżej Boga, tym bardziej uczestniczy w podobieństwie do Niego, a im bardziej jest oddalone, tym bardziej od tego podobieństwa odstępuje. Otóż rzeczy, które są najbliżej Boga, są zupełnie niezmienne. Są to mianowicie substancje oddzielone; są one najbardziej podobne do Boga, całkowicie niezmiennego. Rzeczy zaś tym substancjom najbliższe i poruszane bezpośrednio przez to, co jest zawsze jednakowe, zatrzymują pewną formę niezmienności — pod tym względem, że zawsze poruszają się jednakowo, jak na przykład ciała niebieskie. Wynika stąd, że byty, które następują po nich i są przez nie poruszane, bardziej odchodzą od niezmienności Boga — tak mianowicie, że nie zawsze poruszają się jednakowo. I w tym objawia się piękno porządku. Każda zaś rzecz konieczna jako taka jest zawsze jednakowa. Byłoby więc sprzeczne z Bożą Opatrznością której właściwością jest ustanawianie i zachowywanie porządku w rzeczach, gdyby wszystko działo się z konieczności.

Oprócz tego. Co istnieje z konieczności, istnieje zawsze. Żadna zaś rzecz zniszczalna nie istnieje zawsze. Jeśli więc Opatrzność Boża wymaga, by wszystko było konieczne, to wynika, że w rzeczach nie ma niczego zniszczalnego, a więc nie ma też niczego, co może powstać. Zatem rzeczy zostałyby pozbawione wszystkiego, co powstaje i niszczeje. A to sprzeciwia się doskonałości wszechświata.

Ponadto. W każdym ruchu jest jakieś powstawanie i niszczenie, w rzeczy ruchomej bowiem coś się zaczyna i coś przestaje być. Gdyby więc, usuwając przygodność rzeczy, usunęło się wszelkie powstawanie i niszczenie, jak to pokazaliśmy — w rezultacie usunęłoby się z rzeczy także ruch i wszystko, co ruchome.

Podobnie. Gdy słabnie moc jakiejś substancji i gdy jej przeszkadza przeciwny czynnik sprawczy, pochodzi to od jakiejś jej zmiany.

209

Jeśli więc Opatrzność Boża nie przeszkadza ruchowi rzeczy, nie będzie też przeszkadzać słabnięciu ich mocy ani usuwać przeszkód wynikających z oporu innych rzeczy. Zdarza się zaś, że z powodu osłabienia mocy i z powodu przeszkód rzecz naturalna nie działa jednakowo, lecz czasem odstępuje od tego, co jest zgodne z jej naturą; wobec tego skutki naturalne nie wynikają z konieczności. Nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej, by nakładała konieczność na rzeczy, nad którymi sprawuje pieczę.

Co więcej. W rzeczach, którymi rządzi opatrzność, nie powinno być niczego daremnego. Skoro więc jest oczywiste, że pewne przyczyny są przygodne wskutek tego, że można im przeszkodzić w spowodowaniu skutków, wynika, że byłoby sprzeczne z pojęciem opatrzności, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności. Opatrzność Boża nie nakłada więc na rzeczy konieczności i nie usuwa całkowicie przygodności z rzeczy.

Rozdział 73
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA WOLNOŚCI DECYZJI

Wynika stąd także, że opatrzność nie sprzeciwia się wolności woli.

Opatrzność rządzącego bowiem dąży do doskonałości rzeczy, którymi rządzi: albo do jej osiągnięcia, albo do jej wzrostu, albo do jej zachowania. Zatem opatrzność powinna zachowywać raczej to, co jest czymś doskonałym, niż to, co jest niedoskonałe i ma braki. Wśród rzeczy nieożywionych zaś przygodność przyczyn bierze się z niedoskonałości i braku. Ze swej natury bowiem są one zdeterminowane do wywoływania jednego skutku, który zawsze osiągają, jeśli nie zachodzi jakaś przeszkoda, czy to z powodu słabości mocy, czy z powodu jakiegoś czynnika sprawczego zewnętrznego, czy też z powodu braku dyspozycji materii. I dlatego naturalne przyczyny

sprawcze nie mają wielu możliwości, lecz przeważnie swój skutek powodują w jeden i ten sam sposób, i rzadko zawodzą. To zaś, że wola jest przyczyną przygodną pochodzi z jej doskonałości, ponieważ jej moc nie jest ograniczona do czegoś jednego, lecz w jej mocy jest wywoływanie tego lub owego skutku, dlatego odnosi się obojętnie do dwóch możliwości. Bardziej zatem właściwością Opatrzności Bożej jest zachowywanie wolności woli niż przygodności wśród przyczyn naturalnych.

Co więcej. Jest właściwością Opatrzności Bożej, że posługuje się rzeczami w sposób im właściwy. Otóż sposób działania jakiejkolwiek rzeczy wynika z jej formy, która jest zasadą działania. Forma zaś, przez którą działa czynnik sprawczy działający dobrowolnie, nie jest zdeterminowana, wola bowiem działa przez formę, którą poznaje intelekt, gdyż poznane dobro porusza wolę jako właściwy jej przedmiot. Intelekt zaś nie posiada jednej zdeterminowanej formy skutku, lecz do jego istoty należy to, że poznaje wielką ilość form. I dlatego wola może powodować skutki różnorodne. Nie należy więc do pojęcia opatrzności, by wykluczała wolność woli.

Podobnie. Opatrzność każdego rządzącego kieruje rzeczy, którymi rządzi, do właściwego celu; stąd Grzegorz z Nyssy[117] mówi o Opatrzności Bożej, że „jest to wola Boża, dzięki której wszystko, co istnieje, otrzymuje właściwe ukierunkowanie". Ostatecznym zaś celem każdego stworzenia jest osiągnięcie podobieństwa do Boga, jak powyżej wykazano [III, 19]. Zatem sprzeciwiałoby się opatrzności, gdyby jakiejś rzeczy odebrało się to, przez co osiąga podobieństwo do Boga. Otóż czynnik sprawczy obdarzony wolą osiąga podobieństwo do Boga przez to, że działa w sposób wolny, wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 88], że w Bogu jest wolna decyzja. A zatem opatrzność nie odbiera wolności woli.

Ponadto. Opatrzność pomnaża dobra wśród rzeczy, którymi rządzi. To więc, co pozbawiłoby rzeczy wielu dóbr, nie należy do opatrzności. Gdyby się zaś usunęło wolność woli, wiele dóbr by

117 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 43 [41] (PG 40, 792 B).

znikło. Znikłaby wszak chwała ludzkiej cnoty, której nie ma, jeśli człowiek nie działa w sposób wolny. Znikłaby również sprawiedliwość nagrody i kary, gdyby człowiek nie

czynił dobrze lub źle w sposób wolny. Przestałaby także istnieć rozwaga przy podejmowaniu decyzji, które są zbędne, jeśli chodzi o to, co dzieje się z konieczności. Gdyby się więc odebrało wolność woli, byłoby to sprzeczne z pojęciem opatrzności.

Dlatego powiedziano w Eklezjastyku 15 [Syr 15,14]: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go w ręku jego własnych rozstrzygnięć"; i dalej [Syr 15,17]: „Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba, będzie mu dane".

Dzięki temu odrzuca się pogląd stoików[118], którzy twierdzili, że wszystko dzieje się z konieczności, według pewnego nienaruszalnego porządku przyczyn, który Grecy nazywali *ymarmene*[119].

Rozdział 74
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA LOSU I PRZYPADKU

Z powyższego wynika, że Opatrzność Boża nie usuwa z rzeczy losu i przypadku.

Mówimy bowiem, że los i przypadek jest w tym, co się zdarza wyjątkowo. Gdyby zaś nic nie działo się wyjątkowo, wszystko zdarzałoby się z konieczności; rzeczy bowiem, które się zdarzają przeważnie, różnią się od rzeczy koniecznych tylko tym, że wyjątkowo mogą się nie zdarzyć. Byłoby zaś sprzeczne z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności, jak zostało udowodnione [III, 72], A zatem byłoby również sprzeczne

118 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 37 [36] (PG 40, 749 B-753 A).
119 Greckie słowo *eimarmene* oznacza los, przeznaczenie.

z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wśród rzeczy nie było niczego zależnego od losu i przypadkowego.

Co więcej. Byłoby sprzeczne z pojęciem opatrzności, gdyby rzeczy jej podległe nie działały dla celu, skoro właściwością opatrzności jest kierowanie wszystkiego do celu. Byłoby też sprzeczne z doskonałością wszechświata, gdyby żadna rzecz nie była zniszczalna, a żadna moc nie mogła zawodzić, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy wyżej [III, 71]. Z faktu zaś, że czynnik sprawczy działający dla celu nie dochodzi do tego, do czego dążył, wynika, że pewne rzeczy zdarzają się przypadkowo. Byłoby więc sprzeczne z pojęciem opatrzności i doskonałości rzeczy, gdyby nie istniało nic przypadkowego.

Dalej. Wielość i różnorodność przyczyn bierze się z porządku wprowadzonego przez Bożą Opatrzność. Gdy się zaś przyjmie różnorodność przyczyn, jedna musi czasami zbiegać się z drugą, a ta albo pomaga, albo przeszkadza w spowodowaniu skutku. W wyniku zaś zbieżności dwóch lub więcej przyczyn może się zdarzyć coś przypadkowo, gdy z jakiejś przyczyny pojawia się skutek niezamierzony, jak na przykład znalezienie dłużnika przez kogoś, kto szedł na targ zrobić zakupy, bierze się z tego, że dłużnik również poszedł na targ. A zatem nie jest sprzeczne z Opatrznością Bożą, że wśród rzeczy są wydarzenia losowe i przypadkowe.

Podobnie. To, czego nie ma, nie może być niczego przyczyną. Dlatego jest konieczne, by każda rzecz tak się miała do bycia przyczyną, jak się ma do bytu. Różnorodność porządku wśród przyczyn musi więc odpowiadać różnorodności porządku wśród bytów. Do doskonałości świata potrzeba zaś, by były w nim nie tylko byty istniejące same przez się, ale także byty przypadłościowe. Rzeczy bowiem, które nie zawierają

ostatecznej doskonałości w swojej substancji, muszą osiągnąć jakiś rodzaj doskonałości dzięki przypadłościom — i to dzięki tym liczniejszym przypadłościom, im bardziej są oddalone od niezłożoności Boga. Z faktu zaś, że podmiot posiada liczne przypadłości, wynika, że istnieje jakiś byt przypadłościowy, ponieważ podmiot i przypadłość, a także dwie

213

przypadłości jednego podmiotu, są jednością i bytem przypadłościowo, jak na przykład człowiek biały i muzykalne białe. Do doskonałości świata potrzeba więc koniecznie także tego, by istniały jakieś przyczyny przypadłościowe. O tym zaś, co wynika z jakichś przyczyn przypadłościowo, mówi się, że zachodzi przypadkowo lub zależnie od losu. Nie jest zatem sprzeczne z pojęciem opatrzności, która zachowuje doskonałość rzeczy, że niektóre rzeczy dzieją się przypadkowo albo zależnie od losu.

Oprócz tego. Należy do porządku Opatrzności Bożej, by wśród przyczyn panował porządek i istniała hierarchia. Im zaś przyczyna jest wyższa, tym posiada większą moc, i stąd jej przyczynowość obejmuje większą liczbę przedmiotów. Otóż zamiar żadnej przyczyny naturalnej nie wykracza poza jej moc, ponieważ byłby daremny. Jest więc konieczne, by zamiar przyczyny szczegółowej nie obejmował wszystkiego, co może się zdarzyć. Przypadkowo zaś i zależnie od losu zdarza się coś dlatego, że niektóre rzeczy dzieją się wbrew zamiarowi czynników sprawczych. Zatem porządek Opatrzności Bożej wymaga, by wśród rzeczy był los i przypadek.

Dlatego też powiedziano w Księdze Eklezjastesa 9 [Koh 9,11]: „Widziałem, że ani prędkich jest bieg" itd., „ale czas i przypadek jest we wszystkich rzeczach", mianowicie niższych.

Rozdział 75 <<
OPATRZNOŚĆ BOŻA OBEJMUJE JEDNOSTKOWE RZECZY PRZYGODNE

Na podstawie tego, co zostało udowodnione, staje się oczywiste, że Opatrzność Boża dociera aż do rzeczy jednostkowych, które powstają i niszczeją.

Tylko wszak dlatego wydaje się, że opatrzność ich nie obejmuje, ponieważ są przygodne i ponieważ wiele z nich dzieje się przypadkowo i zależnie od losu; jedynie bowiem tym różnią się od

214

rzeczy niezniszczalnych i od ogółów rzeczy zniszczalnych, które, jak powiadają, opatrzność obejmuje. Otóż opatrzności nie sprzeciwia się ani przygodność, ani los i przypadek, ani wolność woli, jak wykazaliśmy [III, 72-74], Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by opatrzność obejmowała także te rzeczy, tak samo jak rzeczy niezniszczalne i ogóły.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie ogarnia opatrznością rzeczy jednostkowych, to dzieje się tak albo dlatego, że ich nie zna, albo dlatego, że nie potrafi lub nie chce troszczyć się o nie. Nie można jednak powiedzieć, że Bóg nie zna rzeczy jednostkowych, ponieważ wykazaliśmy wcześniej, że je zna [I, 65], Nie można też powiedzieć, że Bóg nie potrafi się o nie troszczyć, skoro Jego potęga jest nieskończona, jak powyżej udowodniliśmy [II, 22], Nie jest też tak, że owe rzeczy jednostkowe nie dają sobą kierować, gdyż widzimy,

że kieruje nimi przemyślność rozumu, co widać u ludzi, a także instynkt naturalny, jak jest u pszczół i u wielu dzikich zwierząt, którymi kieruje taki instynkt. Nie można też powiedzieć, że Bóg nie chce nimi rządzić, skoro Jego wola obejmuje powszechnie wszelkie dobro, dobro zaś tego, czym się rządzi, polega przede wszystkim na porządku rządów. Nie można więc powiedzieć, że Bóg nie troszczy się o rzeczy jednostkowe.

Co więcej. Wszystkie przyczyny wtóre osiągają pewne podobieństwo do Boga przez to, że są przyczynami, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej [III, 21]. Widzimy zaś, że przyczyny, które coś powołują do bytu, powszechnie troszczą się o to, co powołują do bytu, na przykład zwierzęta z natury karmią swoje potomstwo. Bóg więc troszczy się o to, czego jest przyczyną. Jest zaś także przyczyną rzeczy jednostkowych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [II, 15]. Zatem troszczy się o nie.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej, że Bóg działa w rzeczach stworzonych nie z konieczności natury, lecz przez wolę i intelekt [II, 23n], To zaś, co się czyni przez intelekt i wolę, podlega pieczy opatrzności, która, jak się zdaje, polega na kierowaniu przez intelekt. Zatem to, co Bóg czyni, podlega Opatrzności Bożej. Powyżej zaś

zostało dowiedzione, że Bóg działa we wszystkich przyczynach wtórych, a wszystkie ich skutki sprowadzają się do Boga jako do przyczyny [III, 67], W takim razie to, co czynią byty jednostkowe, musi być dziełem Bożym. A zatem byty jednostkowe, ich ruchy i działania, podlegają Opatrzności Bożej.

Ponadto. Nieroztropna to opatrzność, która nie troszczy się o to, bez czego nie mogą istnieć rzeczy, o które się troszczy. Wiadomo zaś, że gdyby zabrakło wszystkich rzeczy jednostkowych, nie mogłyby dalej istnieć ich ogóły. Jeśli więc Bóg troszczy się tylko o ogóły, a zaniedbuje zupełnie rzeczy jednostkowe, to Jego opatrzność będzie nieroztropna i niedoskonała.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że troska Boga o rzeczy jednostkowe obejmuje zachowywanie ich w bycie, ale nic innego, to jest to całkowicie wykluczone. Wszystko inne bowiem, co zdarza się w rzeczach jednostkowych, zmierza do ich zachowania lub zniszczenia. Jeśli więc Bóg troszczy się o zachowanie rzeczy jednostkowych w bycie, to troszczy się o wszystko, co im się przydarza.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że do zachowania rzeczy jednostkowych w bycie wystarcza troska o ogóły. Każdy bowiem gatunek jest zaopatrzony w to, co każdą jednostkę tego gatunku potrafi zachować w bycie, jak na przykład zwierzęta otrzymały narządy do spożywania i trawienia pokarmów oraz do obrony. Zawodzą one tylko wyjątkowo, ponieważ to, co pochodzi od natury, powoduje właściwe sobie skutki albo zawsze, albo często. A wobec tego nie mogą zginąć wszystkie jednostki, chociaż niektóre giną.

Ale według tego argumentu wszystko, co się przydarza bytom jednostkowym, będzie podlegać opatrzności, tak jak zachowywanie ich w bycie, albowiem jednostkom danego gatunku nie może się zdarzyć nic, co by się nie sprowadzało w jakiś sposób do zasad tego gatunku. Wobec tego poszczególne rzeczy podlegają opatrzności Bożej co do zachowywania w bycie nie bardziej niż co do innych spraw.

Oprócz tego. W stosunku rzeczy do celu widoczny jest tego rodzaju porządek, że przypadłości istnieją dla substancji — aby

je udoskonalać, a w substancjach materia jest dla formy, przez nią bowiem uczestniczy w dobroci Bożej, z powodu której wszystko zostało uczynione, jak tego wyżej dowiedziono [III, 17]. Wynika stąd, że rzeczy poszczególne są dla natury powszechnej; znakiem tego jest fakt, iż tam, gdzie natura powszechna może być zachowana przez jedną jednostkę, nie ma wielu jednostek w jednym gatunku, czego przykładem jest Słońce i Księżyc. Skoro zaś opatrzność kieruje do celu, muszą do niej należeć także cele i to, co prowadzi do celu. Zatem opatrzności podlegają nie tylko ogóły, ale i rzeczy poszczególne.

Ponadto. Różnica między poznaniem spekulatywnym a praktycznym jest taka, że poznanie spekulatywne i to, co do niego należy, osiąga doskonałość w tym, co ogólne, a to, co należy do poznania praktycznego, osiąga doskonałość w tym, co szczegółowe. Albowiem celem poznania spekulatywnego jest prawda, która przede wszystkim i sama przez się polega na tym, co niematerialne i ogólne, celem zaś poznania praktycznego jest działanie, które dotyczy rzeczy poszczególnych. Dlatego lekarz nie leczy człowieka w ogóle, lecz tego konkretnego człowieka — i temu służy cała wiedza medyczna. Wiadomo zaś, że opatrzność należy do poznania praktycznego, skoro kieruje rzeczy do celu. Opatrzność Boga byłaby zatem bardzo niedoskonała, gdyby polegała na tym, co ogólne, a nie docierała do rzeczy poszczególnych.

Podobnie. Poznanie spekulatywne osiąga doskonałość raczej w tym, co ogólne, niż w tym, co szczegółowe — lepiej bowiem się zna to, co ogólne, niż to, co szczegółowe, i dlatego poznanie najogólniejszych zasad jest wspólne wszystkim. Doskonalszy zaś w nauce spekulatywnej jest ten, kto ma nie tylko ogólną znajomość rzeczy, ale zna także to, co jej właściwe; kto bowiem zna rzecz tylko w tym, co ogólne, zna ją jedynie w możności. Dlatego uczeń od ogólnego poznania zasad dochodzi do właściwego poznania wniosków dzięki nauczycielowi, który posiada obydwa rodzaje poznania, tak jak byt przechodzi z możności do urzeczywistnienia dzięki bytowi urzeczywistnionemu. Tym bardziej więc w nauce praktycznej

doskonalszy jest ten, kto doprowadza rzeczy do urzeczywistnienia nie tylko w tym, co ogólne, ale i w tym, co szczegółowe. A zatem Opatrzność Boża, która jest najdoskonalsza, rozciąga się aż na rzeczy poszczególne.

Co więcej. Skoro Bóg jest przyczyną bytu jako takiego, co wykazano powyżej [II, 15], musi się troszczyć o byt jako taki; troszczy się bowiem o rzeczy jako ich przyczyna. Zatem cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje, podlega Bożej Opatrzności. Otóż byty szczegółowe są bytami, i to bardziej niż to, co ogólne, ponieważ to, co ogólne, nie bytuje samoistnie, lecz jest tylko w bytach szczegółowych. Opatrzność Boża obejmuje więc także rzeczy szczegółowe.

Podobnie. Rzeczy stworzone podlegają Opatrzności Boga jako przez Niego skierowane do celu ostatecznego, to znaczy do Jego dobroci. A zatem rzeczy stworzone uczestniczą w dobroci Bożej za sprawą Opatrzności Bożej. W dobroci Bożej uczestniczą zaś także jednostkowe rzeczy przygodne. Opatrzność Boża musi się więc rozciągać również na nie.

Dlatego powiedziano w Ewangelii Św. Mateusza 6 [10,29; por. Mt 6,26]: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A żaden z nich nie upadnie na ziemię bez Ojca mego"; także w Księdze Mądrości 8, [1]: „Sięga potężnie od krańca do krańca", to znaczy od pierwszych stworzeń aż do najmniejszych spośród nich. Również w Księdze Ezechiela 9, [9] gani się pogląd tych, którzy głosili: „Opuścił Pan ziemię, Pan nie widzi", a także w

Księdzie Hioba 22, [14]: „Po biegunach nieba się przechadza, a na nasze sprawy nie zważa".

Na tej podstawie odrzuca się twierdzenie tych[120], którzy mówili, że Opatrzność Boża nie rozciąga się na rzeczy szczegółowe. Niektórzy przypisują ten pogląd Arystotelesowi, chociaż z Jego słów nic takiego nie wynika.

120 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 796 C-797 A).

218

Rozdział 76
OPATRZNOŚĆ BOŻA TROSZCZY SIĘ O WSZYSTKIE RZECZY JEDNOSTKOWE BEZPOŚREDNIO

Niektórzy przyznawali, że Opatrzność Boża sięga aż do rzeczy jednostkowych, ale za pośrednictwem jakichś przyczyn.

Platon, jak twierdzi Grzegorz z Nyssy[121], przyjmował trzy rodzaje opatrzności. Pierwsza to opatrzność najwyższego Boga, który najpierw i przede wszystkim troszczy się o to, co Mu najbliższe, to znaczy o byty duchowe i umysłowe, a następnie o cały świat, jeżeli chodzi o rodzaje, gatunki i przyczyny powszechne, czyli ciała niebieskie. Druga to opatrzność, która opiekuje się poszczególnymi zwierzętami, roślinami i innymi rzeczami podlegającymi powstawaniu i niszczeniu, jeżeli chodzi o ich powstawanie, niszczenie i inne zmiany. Tę opatrzność Platon przypisywał bogom, którzy wędrują po niebie; Arystoteles zaś powodowanie tych rzeczy przypisał elipsie[122]. Trzecia zaś opatrzność, jak twierdzi, troszczy się o to, co należy do życia ludzkiego. Przypisał ją pewnym duchom[123] przebywającym na ziemi, które są według niego stróżami działań ludzkich. Jednakże zdaniem Platona druga i trzecia opatrzność zależy od pierwszej, albowiem najwyższy Bóg ustanowił drugich i trzecich opiekunów.

To stanowisko zgadza się z wiarą katolicką co do tego, że wszelką opatrzność sprowadza do Boga jako do Pierwszego Stwórcy. Wydaje się zaś, że sprzeciwia się stanowisku wiary, twierdząc, że nie wszystkie rzeczy szczegółowe podlegają Opatrzności Bożej bezpośrednio. A można to wykazać, opierając się na tym, co zostało powiedziane.

Bóg bowiem ma bezpośrednie poznanie poszczególnych rzeczy: poznaje je nie tylko w ich przyczynach, lecz także w nich samych,

121 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 793 A-796 A).
122 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336a 31-32); chodzi o ruch ciał niebieskich po ekliptyce.
123 Dosłownie: demonom *(daemonibus).*

219

jak wykazano w pierwszej księdze niniejszego dzieła [1,65n]. Wydaje się zaś niedorzeczne, by znając poszczególne rzeczy, nie chciał ich porządku, na którym polega najważniejsze ich dobro, skoro Jego wola jest źródłem wszelkiego dobra. Jak więc bezpośrednio poznaje poszczególne rzeczy, tak też musi bezpośrednio zaprowadzać wśród nich porządek.

Co więcej. Porządek, jaki opatrzność zaprowadza wśród rzeczy, pochodzi od tego porządku, jaki sprawujący pieczę zaplanował w swym umyśle, tak samo jak forma dzieła

sztuki powstającego w materii pochodzi od tej formy, która jest w umyśle artysty. Tam zaś, gdzie jest wielu sprawujących pieczę podległych jeden drugiemu, musi być tak, że wyższy przekazuje niższemu porządek, który obmyślił, podobnie jak sztuka niższa czerpie zasady od wyższej. Jeżeli więc się twierdzi, że drudzy i trzeci opiekunowie podlegają pierwszemu, którym jest najwyższy Bóg, to porządek, który mają zaprowadzić wśród rzeczy, muszą otrzymywać od najwyższego Boga. Nie jest zaś możliwe, by ów porządek był w nich doskonalszy niż w najwyższym Bogu — przeciwnie, wszystkie doskonałości przechodzą od Niego na inne rzeczy, malejąc, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [I, 38n], U drugich opiekunów zaś porządek rzeczy musi się znajdować nie tylko w tym, co ogólne, lecz także odnośnie do rzeczy poszczególnych, inaczej nie mogliby swoją opatrznością zaprowadzać porządku wśród rzeczy poszczególnych. Tym bardziej więc porządek rzeczy poszczególnych jest we władaniu Opatrzności Bożej.

Oprócz tego. Widzimy, że wśród rzeczy, którymi rządzi opatrzność ludzka, wyższy zarządca obmyśla osobiście, jak kierować sprawami wielkiej wagi i sprawami powszechnymi, nie myśli zaś o sprawach mniejszej wagi, lecz pozostawia je niższym od siebie. Dzieje się tak z powodu jego niedomagań: albo dlatego, że nie zna uwarunkowań poszczególnych spraw mniejszej wagi, albo nie jest w stanie obmyślić wszystkiego z powodu trudu i ilości czasu, jakich to wymaga. Tego rodzaju niedomagań zupełnie zaś nie ma w Bogu, gdyż Bóg zna wszystkie rzeczy poszczególne, a gdy poznaje, nie

trudzi się ani nie potrzebuje czasu, skoro poznając siebie, poznaje wszystkie inne rzeczy, jak to wykazano powyżej [I, 46]. Bóg więc obmyśla porządek wszystkich rzeczy i każdej z osobna. A zatem Jego opatrzność troszczy się o wszystkie poszczególne rzeczy bezpośrednio.

Podobnie. W stosunkach między ludźmi niżsi zarządcy obmyślają własną przemyślnością porządek w tej dziedzinie, której zarząd powierza im główny nadzorca. Nie mają jednak od głównego nadzorcy tej przemyślności ani też władzy jej używania, a gdyby mieli ją od niego, to on sam byłby zarządzającym, oni zaś nie byliby zarządzającymi, lecz wykonawcami. Z tego zaś, co powiedziano powyżej [II, 15; III, 67], wynika jasno, że sprawcą wszelkiej mądrości i pojmowania w każdej istocie umysłowej jest najwyższy Bóg, i żaden intelekt nie może niczego poznawać inaczej, jak tylko mocą Bożą tak jak i żaden czynnik sprawczy nie działa inaczej, jak tylko Jego mocą. Sam więc Bóg bezpośrednio kieruje wszystkim przez swą opatrzność, a ci, których nazywamy zarządcami, są wykonawcami Jego opatrzności.

Oprócz tego. Wyższa opatrzność wyznacza reguły niższej opatrzności, tak jak rządzący państwem daje reguły i prawa dowódcy armii, a ten z kolei centurionom i trybunom. Jeśli więc najwyższej Opatrzności Boga podlegają inne opatrzności, to musi być tak, że tym drugim i trzecim zarządcom Bóg daje swoje reguły rządzenia. Albo więc daje im reguły i prawa ogólne, albo szczegółowe. Jeśli daje im ogólne reguły rządzenia, to — skoro nie zawsze da się zastosować reguły ogólne do rzeczy szczegółowych, zwłaszcza do rzeczy zmiennych, które nie są zawsze takie same — owi drudzy i trzeci rządzący czasami musieliby wychodzić poza dane im reguły, kierując sprawami podległymi ich trosce. Wydawaliby więc osąd o otrzymanych regułach: kiedy należy według nich działać, a kiedy należy je pominąć. Tak zaś być nie może, gdyż tego rodzaju osąd należy do kogoś stojącego wyżej. Ten bowiem interpretuje prawo i zwalnia z jego

przestrzegania, kto je ustanawia. Zatem ów osąd reguł ogólnych musi wydać najwyższy rządca. A to byłoby niemożliwe,

221

gdyby się nie włączał bezpośrednio do rządzenia poszczególnymi rzeczami. Zgodnie z tym więc musi nimi rządzić bezpośrednio. Jeśli zaś drudzy i trzeci rządzący otrzymują od najwyższego rządzącego szczegółowe reguły i prawa, to widać jasno, że Opatrzność Boża bezpośrednio sprawuje rządy nad poszczególnymi rzeczami.

Co więcej. Wyższy rządzący zawsze osądza zarządzenia wydane przez niższych rządzących, czy są dobre czy nie. Jeśli więc drudzy i trzeci rządzący podlegają Bogu — pierwszemu rządzącemu, to znaczy, że Bóg osądza ich zarządzenia. To zaś nie byłoby możliwe, gdyby Bóg nie brał pod uwagę porządku poszczególnych rzeczy. Zatem Bóg troszczy się osobiście o poszczególne rzeczy.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie troszczy się osobiście o rzeczy jednostkowe niżej stojące, to albo dlatego, że nimi gardzi, albo, jak niektórzy mówią, by nie została zhańbiona Jego godność. Jest to jednak nierozumne. Więcej bowiem godności leży w trosce o rzeczy i w obmyślaniu ich porządku niż w działaniu w nich. Jeśli więc Bóg działa we wszystkich rzeczach, jak zostało wykazane powyżej [III, 67n], i nie uwłacza to Jego godności — owszem, należy to do Jego powszechnej i najwyższej potęgi — to żadną miarą nie jest godne pogardy ani nie plami Jego godności, jeżeli Jego opatrzność troszczy się bezpośrednio o poszczególne rzeczy.

Podobnie. Każdy mądry człowiek, który roztropnie używa swej mocy, używa jej w działaniu z umiarem, wyznaczając dokąd i w jakiej ilości dociera; inaczej moc nie byłaby w działaniu posłuszna mądrości. Wiadomo zaś z wcześniejszych ustaleń [III, 67n], że moc Boża dociera w działaniu aż do najmniejszych rzeczy. A zatem Mądrość Boża zarządza — także jeżeli chodzi o najmniejsze rzeczy — jakie skutki powstają za sprawą mocy Bożej, ile i w jaki sposób. Bóg więc w swej opatrzności bezpośrednio obmyśla porządek wszystkich rzeczy.

Z tej to racji powiedziano w Liście do Rzymian 13, [1]: „Rzeczy, które pochodzą od Boga, są uporządkowane". A także w Księdze Judyty 9, [5]: „Tyś uczynił pierwsze rzeczy i jedne po drugich obmyśliłeś, i stało się to, co sam chciałeś".

222

Rozdział 77
OPATRZNOŚĆ BOŻA JEST WYKONYWANA ZA POŚREDNICTWEM PRZYCZYN WTÓRYCH

Należy zauważyć, że na opatrzność składają się dwa elementy: rządzenie i wykonywanie zarządzeń. Pierwsze jest sprawą władzy poznawczej; stąd tych, którzy mają doskonalsze poznanie, nazywa się rządcami innych, do mędrca bowiem należy rządzenie. Drugie zaś dokonuje się przez władzę działania. Sytuacja tych dwóch elementów jest odwrotna; albowiem tym doskonalsze jest rządzenie, im bardziej schodzi do najdrobniejszych szczegółów, natomiast wykonanie najdrobniejszych szczegółów jest właściwe dla niższej władzy, dostosowanej do skutku. W Bogu zaś jest najwyższa doskonałość, jeżeli chodzi o oba te elementy: jest w Nim bowiem najdoskonalsza mądrość rządzenia i najdoskonalsza moc działania. Zatem to Bóg musi rządzić przez swą mądrość wszystkimi rzeczami, także tymi najmniejszymi. Wykonuje

zaś najmniejsze rzeczy przez inne, niższe moce, i działa przez nie, tak jak władza powszechna i wyższa działa przez władzę niższą i szczegółową. Jest więc rzeczą odpowiednią by istniały niższe czynniki sprawcze, wykonujące Opatrzność Bożą.

Podobnie. Wykazano powyżej [III, 69n], że działanie Boże nie wyklucza działania przyczyn wtórych. To zaś, co jest wynikiem działania przyczyn wtórych, podlega Opatrzności Bożej, ponieważ Bóg osobiście rządzi poszczególnymi rzeczami, jak wykazaliśmy [III, 76], Przyczyny wtóre są więc czynnikami wykonującymi Opatrzność Bożą.

Oprócz tego. Im większa jest moc działającego, tym dalsze rzeczy obejmuje swoim działaniem; na przykład im większy ogień, tym dalsze rzeczy ogrzewa. Nie zachodzi to u działającego, który nie działa przez pośrednika, wszystko bowiem, na co działa, jest blisko niego. Skoro więc moc Opatrzności Bożej jest największa, swoje działanie powinna doprowadzać przez coś pośredniego do rzeczy najodleglejszych.

223

Co więcej. Do godności rządzącego należy posiadanie wielu ministrów i różnych wykonawców jego rządów, ponieważ tym wznioślejsze i potężniejsze okazuje się jego panowanie, im więcej rzeczy różnych stopni mu podlega. Żadna zaś godność żadnego rządzącego nie jest porównywalna z godnością rządów Bożych. Jest więc rzeczą odpowiednią by czynniki sprawcze różnych stopni były wykonawcami Opatrzności Bożej.

Ponadto. Skoro porządek jest właściwym skutkiem opatrzności, to w odpowiednim porządku ujawnia się doskonałość opatrzności. Odpowiedni porządek charakteryzuje zaś to, że nie pozostaje nic nieuporządkowanego. Doskonałość Opatrzności Bożej wymaga więc, by wyższość jednych rzeczy nad drugimi sprowadzała do odpowiedniego porządku. Dzieje się tak, gdy z obfitości tych, które posiadają więcej, korzystają te, które mają mniej. Skoro więc doskonałość wszechświata wymaga, by jedne rzeczy uczestniczyły obficiej od drugich w dobroci Bożej, co wykazano powyżej [II, 45], to doskonałość Opatrzności Bożej wymaga, by rzeczy, które uczestniczą pełniej w dobroci Bożej, były wykonawcami rządów Bożych.

Oprócz tego. Szlachetniejszy jest porządek przyczyn niż porządek skutków, tak jak i przyczyna przewyższa skutek; w nim więc bardziej ujawnia się doskonałość opatrzności. Gdyby zaś nie było przyczyn pośrednich, wykonujących Opatrzność Bożą nie byłoby wśród rzeczy porządku przyczyn, lecz tylko porządek skutków. Doskonałość Opatrzności Bożej wymaga zatem, by istniały przyczyny pośrednie, wykonujące Opatrzność Bożą.

Dlatego powiedziano w Psalmie [103,21]: „Błogosławcie Pana wszystkie Jego zastępy, słudzy Jego, którzy pełnicie Jego wolę"; i w innym miejscu [Ps 148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu i wietrze gwałtowny, pełniące słowo Jego".

224

Rozdział 78 <<
BÓG RZĄDZI INNYMI STWORZENIAMI ZA POŚREDNICTWEM STWORZEŃ ROZUMNYCH

Ponieważ do Opatrzności Bożej należy zachowywanie porządku w rzeczach — odpowiedni zaś porządek polega na proporcjonalnym schodzeniu od najwyższych do

najniższych rzeczy — jest konieczne, by Opatrzność Boża według pewnej proporcji docierała aż do rzeczy najdalszych. Owa proporcja polega na tym, że stworzenia niższe są podległe wyższym, a te rządzą niższymi, tak jak najwyższe stworzenia są podległe Bogu i rządzi nimi Bóg. Otóż najwyższymi wśród wszystkich stworzeń są stworzenia rozumne, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 46], Zatem pojęcie Opatrzności Bożej wymaga, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne.

Co więcej. Każde stworzenie, które wykonuje zrządzenia Opatrzności Bożej, czyni to o tyle, o ile uczestniczy w mocy pierwszej opatrzności, podobnie jak narzędzie porusza tylko o tyle, o ile przez ruch uczestniczy w mocy głównego sprawcy. Zatem byty, które bardziej uczestniczą w mocy Opatrzności Bożej, są wykonawcami Opatrzności Bożej względem tych, które uczestniczą mniej. Stworzenia rozumne zaś bardziej od innych uczestniczą w mocy Opatrzności Bożej. Skoro bowiem na opatrzność składa się i rządzenie, które się dokonuje przez władzę poznawczą i wykonanie, które się dokonuje przez władzę działania, to stworzenia rozumne uczestniczą w obu tych władzach, a reszta stworzeń tylko we władzy działania. A zatem Opatrzność Boża rządzi wszystkimi innymi stworzeniami przez stworzenia rozumne.

Oprócz tego. Gdy Bóg daje komuś jakąś moc, daje mu ją w odniesieniu do skutku mocy; wtedy bowiem wszystko jest urządzone najlepiej, kiedy każda rzecz jest skierowana do wszystkich dóbr, które z natury mogą z niej wyniknąć. Władza rozumna jest zaś z natury zdolna do rządzenia i kierowania. Stąd widzimy, że gdy się spotykają w jednym podmiocie, władza działania idzie za nakazami

władzy rozumnej; widzimy na przykład, że w człowieku członki poruszają się na rozkaz woli. To samo także widać, gdy istnieją w różnych podmiotach, albowiem ludzie, którzy wyróżniają się mocą rozumu, muszą rządzić tymi, którzy odznaczają się mocą działania. Pojęcie Opatrzności Bożej wymaga więc, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne.

Podobnie. Władzami szczegółowymi poruszają z natury władze powszechne, jak to widzimy zarówno w przypadku sztuki, jak i natury. Wiadomo zaś, że władza umysłowa jest powszechniejsza od każdej innej władzy działania; władza umysłowa zawiera bowiem formy powszechne, a każda władza działania pochodzi tylko od jakiejś własnej formy działającego. Wszystkie inne stworzenia muszą więc być poruszane i rządzone przez władze umysłowe.

Ponadto. We wszystkich uporządkowanych władzach ta kieruje drugą, która lepiej zna plan rzeczy (*ratio*). Stąd widzimy, że w przypadku sztuk ta, która wyznacza cel — od którego pochodzi plan całego dzieła — kieruje i rządzi tą, która wykonuje dzieło, na przykład sztuka żeglarska kieruje sztuką budowania okrętów; ta zaś, która nadaje formę, rządzi tą, która przygotowuje materię. Tymczasem narzędzia, ponieważ w ogóle nie znają planu rzeczy, jedynie podlegają rządzeniu. Skoro więc tylko stworzenia rozumne mogą znać obmyślony porządek stworzeń, do nich będzie należeć rządzenie i kierowanie wszystkimi innymi stworzeniami.

Oprócz tego. To, co jest samo przez się, jest przyczyną tego, co istnieje przez coś innego. Otóż jedynie stworzenia rozumne działają same przez się, ponieważ przez wolną decyzję woli są panami swych działań, inne zaś stworzenia działają z konieczności natury, jakby poruszane przez coś innego. Zatem stworzenia rozumne przez swe działanie poruszają i rządzą innymi stworzeniami.

Rozdział 79
WYŻSZE SUBSTANCJE ROZUMNE RZĄDZĄ NIŻSZYMI

Skoro wśród stworzeń rozumnych jedne są wyższe od drugich, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [II, 91; II, 95], niższe spośród istot rozumnych muszą podlegać rządom wyższych.

Co więcej. Władze bardziej powszechne poruszają władzami szczegółowymi, jak powiedzieliśmy [III, 78]. Otóż wyższe pośród natur rozumnych mają formy bardziej powszechne, jak zostało dowiedzione wcześniej [II, 98], Zatem rządzą one niższymi naturami rozumnymi.

Podobnie. Władza rozumna, która jest bliższa zasady, zawsze rządzi tą władzą rozumną, która jest od zasady bardziej oddalona. Widzimy to zarówno w naukach spekulatywnych, jak i praktycznych; wszak naukę spekulatywną która od innej nauki czerpie zasady dowodzenia, uważa się za podporządkowaną *(subalternata),* a nauka praktyczna, która jest bliżej celu — będącego zasadą w dziedzinie działania — jest nadrzędna w stosunku do tej, która jest bardziej odległa od celu. Skoro więc wśród substancji rozumnych niektóre są bliżej pierwszej zasady, mianowicie Boga, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 95], to będą one rządzić innymi.

Oprócz tego. Wyższe substancje rozumne przyjmują wpływ Mądrości Bożej w bardziej doskonały sposób, ponieważ każdy byt przyjmuje na swój sposób. Wszystko zaś podlega rządom Mądrości Bożej. Te więc byty, które bardziej uczestniczą w Mądrości Bożej, muszą rządzić tymi, które uczestniczą mniej. A zatem wyższe substancje rozumne kierują niższymi.

Przeto wyższe byty duchowe nazywa się również aniołami: o ile kierują niższymi bytami duchowymi przez oznajmianie im — gdyż aniołów uważa się jakby za posłańców; a także sługami: o ile swym działaniem wykonują, nawet w rzeczach cielesnych, zrządzenia Opatrzności Bożej — gdyż sługa to jakby ożywione narzędzie,

według Filozofa[124]. Mówi się o tym w Psalmie [104,4]: „Uczyniłeś wichry aniołami swoimi, a sługami swoimi płomień ognisty".

Rozdział 80
HIERARCHIA WŚRÓD ANIOŁÓW

Skoro, jak wykazaliśmy [III, 78], rzeczami cielesnymi rządzą duchowe, cielesne zaś mają pewien porządek, to wyższymi ciałami muszą rządzić wyższe substancje rozumne, a niższymi niższe. Ponieważ też im wyższa substancja, tym powszechniejsza jest jej władza, a władza substancji rozumnej jest powszechniejsza niż władza ciała, dlatego wyższe substancje rozumne posiadają władze, które nie korzystają z żadnej władzy cielesnej, i wobec tego nie są złączone z ciałami, natomiast niższe substancje rozumne mają władze uszczegółowione, które korzystają z narządów cielesnych, i dlatego muszą się łączyć z ciałami.

Jak zaś wyższe substancje rozumne posiadają powszechniejszą władzę, tak też w doskonalszy sposób przyjmują od Boga Jego boskie postanowienie (*dispositio*), jako że

poznają obmyślony porządek *(ordinis ratio)* także w odniesieniu do rzeczy szczegółowych, dzięki temu, co przyjmują od Boga. Bóg zaś ujawnia swoje boskie zrządzenie (*ordinatio*) także najniższym spośród substancji rozumnych, jak powiedziano w Księdze Hioba 25, [3]: „Czy jest liczba żołnierzy Jego, i nad kimże nie świeci światło Jego?". Jednakże niższe intelekty nie otrzymują go w stopniu tak doskonałym, by przez nie mogły poznać rzeczy szczegółowe, które należą do planu (*ordo*) opatrzności i które mają wykonać, lecz tylko w swego rodzaju ogólności — im są niższe, tym mniej szczegółowo poznają Boży plan przez pierwsze oświecenie otrzymane od Boga. Dlatego intelekt ludzki,

124 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 11 (1161b 4—5).

który jest najsłabszy, jeżeli chodzi o poznanie naturalne, poznaje tylko to, co najogólniejsze.

Tak więc wyższe substancje intelektualne otrzymują bezpośrednio od Boga doskonałe poznanie powyższego planu, a od nich to doskonałe poznanie muszą otrzymywać niższe substancje, tak jak powiedzieliśmy powyżej [III, 75]: że ogólne poznanie ucznia osiąga doskonałość dzięki poznaniu nauczyciela, który poznaje w sposób szczegółowy. Z tej to przyczyny Dionizy w VII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[125] mówi o najwyższych substancjach intelektualnych, które nazywa pierwszymi hierarchiami — to znaczy świętymi zwierzchnościami — że „nie zostały uświęcone przez inne substancje", lecz że „sama boskość przyciąga je bezpośrednio do siebie i, na ile to możliwe, prowadzi do niematerialnego i niewidzialnego piękna w kontemplacji i do poznania racji dzieł Bożych"; a przez nie, jak mówi[126], „zdobywają te dyspozycje niższe istoty niebiańskie". Tak więc wyższe istoty intelektualne otrzymują doskonałe poznanie przez wyższą zasadę.

W każdym zaś postanowieniu opatrzności porządek skutków wywodzi się od formy czynnika sprawczego, skutek bowiem musi pochodzić od przyczyny według pewnego podobieństwa. Czynnik sprawczy zaś udziela skutkom podobieństwa do swej formy ze względu na cel. Zatem pierwszą zasadą w postanowieniu opatrzności jest cel, drugą — forma czynnika sprawczego, trzecią — samo postanowienie dotyczące porządku (*dispositio ordinis*) skutków. Przeto w porządku intelektu najważniejsze jest to, by obmyślony porządek miał za podstawę cel, po drugie — formę, i po trzecie — by samo postanowienie dotyczące porządku było poznawane samo w sobie, a nie w jakiejś wyższej zasadzie. Stąd też sztuka, która się odnosi do celu, jest nadrzędna w stosunku do tej, która się odnosi do formy, jak na przykład sztuka żeglarska jest nadrzędna

125 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 2 (PG 3, 208 C-209 A; por. PL 122, 1051 D-1052 A).
126 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 3 (PG 3, 209 A; por. PL 122, 1052 A).

w stosunku do sztuki budowania okrętów. Ta zaś, która się odnosi do formy, jest nadrzędna w stosunku do tej, która się odnosi tylko do porządku ruchów zmierzających do [realizacji] formy, jak na przykład sztuka budowania okrętów jest nadrzędna w stosunku do ręcznej pracy rzemieślników.

Tak więc wśród bytów intelektualnych, które bezpośrednio z samego Boga czerpią doskonałe poznanie planu Bożej Opatrzności, istnieje pewna hierarchia (*ordo*). Pierwsze i najwyższe poznają obmyślony porządek opatrzności w samym ostatecznym celu, którym jest dobroć Boża; przy czym jedne poznają lepiej od drugich. Nazywa się je Serafinami, czyli jakby „gorejącymi" lub „płonącymi", ponieważ przez płomień zwykło się oznaczać natężenie miłości lub pragnienia, które się odnoszą do celu. Dlatego Dionizy powiada w VII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[127], że nazwą tą oznacza się ich czynną i ochoczą gorliwość w sprawach Bożych i prowadzenie niższych istot do Boga jako do celu.

Drugie poznają doskonale obmyślony porządek opatrzności w samej formie Bożej. I te nazywa się Cherubinami, co tłumaczy się jako „pełnię wiedzy", gdyż wiedza doskonali się przez formę poznanego przedmiotu. Stąd mówi Dionizy[128], że taka nazwa oznacza, iż „kontemplują najwyższą moc sprawczą piękności Bożej".

Trzecie to te, które rozważają postanowienie sądów Bożych w nich samym. Nazywa się je Tronami, albowiem tron oznacza władzę sądzenia, zgodnie ze słowami: „Zasiadasz na tronie — Ty, który sądzisz sprawiedliwie" [Ps 9,5], Dlatego powiada Dionizy[129], że nazwa ta oznacza, iż „niosą Boga i są gotowe pokornie wypełnić wszystkie sprawy Boże".

Nie należy jednak rozumieć powyższego w ten sposób, jakoby czymś innym była dobroć Boża, czymś innym istota Boża, a jeszcze

127 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 B-C).
128 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 C-D; por. PL 122, 1050 C).
129 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 D; por. PL 122, 1051 A).

czymś innym Jego wiedza, która zawiera postanowienie o rzeczach — lecz w tym sensie, że zgodnie z powyższym patrzy się na Boga w różnych aspektach.

Hierarchia musi istnieć także wśród niższych bytów duchowych, które od wyższych otrzymują doskonałe poznanie planu Bożego, który mają wykonać. Te bowiem spośród nich, które stoją wyżej, mają też powszechniejszą moc poznawania i stąd poznanie planu opatrzności uzyskują w powszechniejszych zasadach i przyczynach, niższe zaś w przyczynach bardziej szczegółowych. Albowiem wyższy intelekt miałby człowiek, który by mógł plan całej przyrody oglądać w ciałach niebieskich, niż ma ten, kto chcąc posiąść doskonałe poznanie, musi zajmować się ciałami niższymi. Te więc, które mogą doskonale poznawać plan opatrzności w przyczynach powszechnych — pośrednich między Bogiem, przyczyną najpowszechniejszą, a przyczynami szczegółowymi — są w środku pomiędzy tymi, które potrafią w samym Bogu oglądać ów obmyślony porządek, a tymi, które muszą go rozważać w przyczynach szczegółowych. Dionizy umieszcza je w środkowym zastępie, który jest kierowany przez zastęp najwyższy, a sam kieruje najniższym, jak mówi w VIII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[130].

Wśród tych substancji intelektualnych również musi być pewna hierarchia. Po pierwsze, powszechne postanowienie opatrzności rozdziela się na wielu wykonawców. Dokonuje się to przez chór Panowań, albowiem do panujących należy wydawanie rozkazów, które inni wykonują. Stąd mówi Dionizy w VIII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[131], że nazwa Panowanie oznacza wyniesienie ponad wszelką niewolę i wszelkie poddaństwo.

Po drugie, działający wykonawca rozdziela i rozprzestrzenia to postanowienie na wiele skutków. Sprawia to chór Mocy, których

130 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 240 B; por. PL 122, 1054 C).
131 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 237 C; por. PL 122, 1053 D).

231

nazwa, jak powiada Dionizy w tym samym miejscu[132], oznacza „pewną siłę i męstwo we wszystkich działaniach upodabniających do Boga, która z własnej słabości nie rezygnuje z żadnego poruszenia upodabniającego do Boga". Wynika stąd, że do tego chóru należy początek każdego działania. Wydaje się przeto, że należy do niego ruch ciał niebieskich, z których — jako z pewnego rodzaju przyczyn powszechnych — wynikają poszczególne skutki w naturze. I dlatego w Ewangelii św. Łukasza 21, [26] nazywa się je „mocami niebiańskimi" w tych oto słowach: „Moce niebiańskie poruszone będą". Do tych duchów należy także, jak się wydaje, wykonywanie dzieł Bożych, które się dokonują poza porządkiem natury, ponieważ są to dzieła najbardziej wzniosłe wśród Bożych posłannictw. Dlatego Grzegorz mówi, że „Mocami nazywa się te duchy, przez które często dokonują się znaki"[133]. I jeżeli są jeszcze jakieś inne powszechne i ważne posłannictwa Boże do wykonania, powinny one należeć do tego chóru.

Po trzecie zaś, gdy powszechny plan opatrzności został już zrealizowany wśród skutków, chroni się go, zapobiegając temu, co mogłoby ów porządek zakłócić. Jest to zadanie chóru Władz. Dlatego Dionizy mówi w tym samym miejscu[134], że nazwa Władze sugeruje „dobrze przygotowany i niezakłócony porządek w sprawach Bożych". I dlatego powiada Grzegorz[135], że zadaniem tego chóru jest przeciwstawianie się mocom przeciwnym.

Najniżej wśród wyższych substancji intelektualnych stoją te, które otrzymują od Boga plan opatrzności jako poznawalny w przyczynach szczegółowych; i te zajmują się bezpośrednio sprawami ludzkimi. Stąd mówi o nich Dionizy, że ten trzeci stopień duchów „rządzi

132 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 237 D-240 A; por. PL 122, 1054 A).
133 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 10 (PL 76, 1251 C).
134 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 240 A; por. PL 122, 1054 B).
135 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 10 (PL 76, 1251 C-D).

232

z kolei hierarchiami ludzkimi"[136]. Przez sprawy ludzkie należy zaś rozumieć wszystkie niższe natury i przyczyny szczegółowe, które odnoszą się do człowieka i są na jego użytek, jak wynika z tego, co zostało powiedziane powyżej [111, 22].

Wśród nich także jest pewna hierarchia. Istnieje bowiem w rzeczach ludzkich pewne dobro wspólne, mianowicie dobro państwa albo narodu, i wydaje się, że należy to do chóru Zwierzchności. Dlatego też Dionizy mówi w tym samym rozdziale[137], że nazwa Zwierzchności oznacza pewne „przewodzenie w świętym porządku". Z tej to racji Księga Daniela 10, [13.20] mówi o Michale, przywódcy ludu Izraela i przywódcy Persów i Greków. A w takim razie do posłannictw tego chóru musi należeć porządek królestw i zmiany panowania z narodu na naród. Wydaje się, że należy do niego także pouczanie tych, którzy rządzą ludźmi, w sprawach dotyczących wykonywania tych rządów.

Istnieje też takie dobro ludzkie, które nie jest wspólne, lecz dotyczy jednej osoby jako takiej —jest jednak pożyteczne nie tylko dla jednej, lecz dla wielu, jak to, w co wszyscy i każdy z osobna mają wierzyć i co mają zachowywać, na przykład sprawy wiary, kultu Bożego i tym podobne. Należy to do Archaniołów, o których mówi Grzegorz, że „zwiastują sprawy największej wagi"[138]. Tak na przykład Archaniołem nazywamy Gabriela, ponieważ Najświętszej Pannie zwiastował wcielenie Słowa, w które wszyscy mają wierzyć.

Niektóre zaś dobra ludzkie dotyczą każdego człowieka jako jednostki. Tymi zajmuje się chór Aniołów, o których powiada Grzegorz[139], że „zwiastują rzeczy mniej ważne"; stąd nazywa się ich także „stróżami ludzi", według słów Psalmu [91,11]: „Aniołom swoim

136 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 2 (PG 3, 260 B; por. PL 122, 1057 A).
137 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 1 (PG 3, 257 B; por. PL 122, 1056 A).
138 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* II, hom. 34, 8 (PL 76, 1250 D).
139 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* II, hom. 34, 8 (PL 76, 1250 C-D).

rozkazał o tobie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach". Dlatego i Dionizy[140] powiada, że Archaniołowie są w pośrodku między Zwierzchnościami a Aniołami i mają coś wspólnego z jednymi i drugimi. Ze Zwierzchnościami — o ile przewodzą niższym Aniołom; i jest to słuszne, gdyż poszczególne dobra należy rozdzielać ludziom z uwzględnieniem wspólnego dobra. Z Aniołami zaś dlatego, że zwiastują Aniołom, a przez Aniołów nam — tych, do których należy oznajmianie ludziom — to, co ich dotyczy, we właściwej dla każdego proporcji. Stąd też ostatni chór przyjął nazwę pospolitą jako własną— dlatego mianowicie, że jego zadaniem jest zwiastowanie bezpośrednio ludziom. I z tego powodu Archaniołowie noszą imię złożone z dwóch imion, nazywają się bowiem Archaniołami, czyli jakby Książętami Aniołów (*Principes Angelí).*

Grzegorz[141] zaś jeszcze inaczej opisuje porządek duchów niebieskich. Zwierzchności wymienia wśród duchów pośrednich, zaraz po Panowaniach, Moce zaś wśród najniższych, przed Archaniołami. Lecz gdy się temu dokładnie przypatrzeć, oba te porządki niewiele się różnią. Według Grzegorza bowiem Zwierzchnościami nazywa się nie te chóry, które władają narodami, lecz te, które „przewodzą także owym dobrym duchom" i są niejako pierwsze przy wykonywaniu Bożych posłannictw; mówi bowiem, że „przewodzić to znaczy stać na czele pozostałych". Powiedzieliśmy zaś, że to — zgodnie z podziałem przedstawionym wcześniej — należy do chóru Mocy. Natomiast Moce według Grzegorza otrzymują pewne szczególne zadania, gdy wyjątkowo, poza zwykłym porządkiem rzeczy, ma się dokonać jakiś cud. I z tej racji całkiem słusznie zalicza się je do najniższych duchów.

Zresztą oba te porządki mogą znaleźć potwierdzenie w słowach Apostoła. Mówi bowiem w Liście do Efezjan 1, [20-21]: „Posadziw-

140 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 2 (PG 3, 257 C-260 A; por. PL 122, 1056 B-C).
141 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 8-10 (PL 76, 1250 C-1252 B)

szy Go — mianowicie Chrystusa — po swojej prawicy w niebie, ponad wszelką

Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem". Widać, że postępując w górę, nad Zwierzchnościami umieścił Władze, ponad nimi Moce, a ponad tymi Panowania. Tę kolejność zachował Dionizy. Natomiast w Liście do Kolosan [1,16] mówi o Chrystusie tak: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze — wszystko przez Niego i w Nim zostało stworzone". Jak widać, zstępując w dół i zaczynając od Tronów, umieścił pod nimi Panowania, następnie Zwierzchności, a pod nimi Władze. Tej kolejności trzymał się Grzegorz.

O Serafinach jest mowa u Izajasza 6, [2. 6], o Cherubinach — w Księdze Ezechiela 9, [3; 10,1-9. 15-20 itd.], o Archaniołach — w kanonicznym Liście Judy [9]: „Gdy Michał Archanioł z diabłem rozprawiając", itd., o Aniołach zaś — jak powiedzieliśmy — w Psalmach.

Wszystkim zaś uporządkowanym władzom wspólne jest to, że każda władza niższa działa mocą wyższej. Stąd to, co — jak powiedzieliśmy — należy do chóru Serafinów, wszystkie niższe chóry wykonują jego mocą. I podobnie należy się odnosić do innych chórów.

Rozdział 81 <<
HIERARCHIA WŚRÓD LUDZI I INNYCH BYTÓW

Wśród pozostałych substancji rozumnych najniższy stopień zajmują dusze ludzkie. Jak bowiem powiedzieliśmy wyżej [III, 80], gdy powstają, otrzymują tylko ogólne poznanie planu Opatrzności Bożej. Doskonałe zaś poznanie tego planu w odniesieniu do poszczególnych rzeczy muszą zdobywać, wychodząc od samych tych rzeczy, wśród których plan Opatrzności Bożej został już w szczegółach zrealizowany. Dlatego muszą posiadać organy cielesne, by przez nie czerpać poznanie z rzeczy cielesnych. Jednakże z powodu słabości światła intelektualnego nie są w stanie osiągnąć

w nich doskonałego poznania rzeczy odnoszących się do człowieka, jeśli nie uzyskają pomocy wyższych duchów — zgodnie z boskim postanowieniem, by duchy niższe osiągały doskonałość przez duchy wyższe, jak zostało wykazane powyżej [III, 79]. Ponieważ jednak człowiek w jakimś stopniu uczestniczy w świetle intelektualnym, podlegają mu zgodnie z planem Opatrzności Bożej zwierzęta nierozumne, które zupełnie nie mają udziału w intelekcie. Dlatego powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze — to znaczy posiadającego intelekt — i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebieskim, i nad zwierzętami ziemskimi".

Z kolei zwierzęta nierozumne, chociaż nie posiadają intelektu, to jednak ponieważ mają jakieś poznanie, stoją wyżej w porządku Bożej Opatrzności od roślin i innych stworzeń, którym brak poznania. Stąd powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [29-30]: Oto wam dałem wszelką roślinę, rodzącą ziarno na ziemi, i wszystkie drzewa, które same w sobie mają nasienie rodzaju swego, aby były pokarmem dla was i dla wszystkich zwierząt ziemskich".

Wśród bytów zaś, którym zupełnie brak poznania, jeden jest wyżej niż drugi stosownie do tego, czy ma większą czy mniejszą moc działania. Te bowiem byty nie biorą udziału w postanowieniu opatrzności, lecz tylko w jego wykonywaniu.

Ponieważ zaś człowiek ma i intelekt, i zmysły, i władzę cielesną, władze te są w nim ułożone zgodnie z postanowieniem Bożej Opatrzności na podobieństwo porządku, który

znajdujemy we wszechświecie. Władza cielesna podlega bowiem władzy zmysłowej i rozumnej, wykonując ich rozkazy, władza zmysłowa podlega władzy rozumnej i wypełnia jej rozkazy.

Z tej samej racji istnieje też hierarchia wśród ludzi. Ci bowiem, którzy górują rozumem, są z natury panami, tych zaś, którzy mają słabszy rozum, ale są silni fizycznie, natura przeznaczyła do służenia, jak mówi Arystoteles w swej *Polityce*[142]. Zgadza się z tym także

142 Arystoteles, *Politica* I, I (1252a 31-34).

przekonanie Salomona, który mówi w Księdze Przysłów 11, [29]: „Kto jest głupi, będzie służył mądremu". W Księdze Wyjścia 18, [21. 22] powiedziano zaś: „Upatrz sobie ze wszystkiego ludu mężów mądrych i bogobojnych, którzy by lud sądzili o każdym czasie".

Jak zaś nieporządek w czynach pojedynczego człowieka pochodzi stąd, że rozum idzie za władzą zmysłową — a władza zmysłowa daje się pociągnąć ruchowi ciała z powodu niedyspozycji ciała, jak to widzimy u tych, którzy kuleją — tak też i w rządach ludzkich nieporządek bierze się stąd, że na czele stoi ktoś nie dlatego, że przewyższa innych rozumem, lecz dlatego, że albo przywłaszcza sobie panowanie za pomocą siły fizycznej, albo czyni się go panującym z powodu zmysłowego upodobania. Również Salomon nie przemilcza tego nieporządku i mówi w Księdze Eklezjastesa 10 [Koh 10,5-6]: „Jest zło, które widziałem pod słońcem, jakby przez pomyłkę wychodzące od oblicza władcy — głupotę posadzoną na stanowisku wysokim". Taki nieporządek nie wyklucza jednak Opatrzności Bożej, albowiem jest on wynikiem —jeśli Bóg na to pozwoli — ułomności niższych czynników sprawczych, jak w przypadku innych rzeczy złych, o czym mówiliśmy [III, 71]. Ów nieporządek nie niweczy też całkowicie porządku naturalnego; panowanie głupich jest bowiem słabe, chyba że jest wspierane przez mądrych doradców. Dlatego jest powiedziane w Księdze Przysłów 20, [18]: „Zamysły utwierdzają się naradami, a roztropnością mają być prowadzone wojny"; a także 24, [5-6]: „Człowiek mądry mocny jest, a mąż uczony — silny i potężny; bo po przygotowaniu zaczyna się wojnę; i będzie pomyślność, gdzie jest wiele narad". A ponieważ doradca kieruje tym, kto radę przyjmuje, i w pewien sposób nad nim panuje, Księga Przysłów 17, [2] powiada, iż „sługa mądry będzie panował nad synami głupimi".

Jest więc jasne, że Opatrzność Boża ustanawia porządek wśród wszystkich rzeczy, i dlatego prawdą jest, co mówi Apostoł w Liście do Rzymian 13, [1]: „Rzeczy, które pochodzą od Boga, są uporządkowane".

Rozdział 82
BÓG RZĄDZI NIŻSZYMI CIAŁAMI PRZEZ CIAŁA NIEBIESKIE

Jak istnieją wyższe i niższe substancje rozumne, tak też jest z substancjami cielesnymi. Substancjami rozumnymi rządzą zaś wyższe substancje, aby postanowienie Opatrzności Bożej docierało proporcjonalnie aż do rzeczy najniższych, jak to już powiedziano [III, 78n], Z tego samego więc powodu niższe ciała podlegają rządom ciał wyższych.

Co więcej. Im wyżej znajduje się ciało co do miejsca, tym więcej posiada pierwiastka formalnego. I dlatego słusznie jest miejscem ciała niższego, gdyż właściwością formy, podobnie jak miejsca, jest obejmowanie; woda bowiem posiada więcej pierwiastka formalnego niż ziemia, powietrze więcej niż woda, a ogień więcej niż powietrze. Lecz ciała niebieskie są wyżej niż jakiekolwiek inne ciała. Posiadają zatem więcej pierwiastka formalnego niż wszystkie inne ciała. Są przeto bardziej czynne, a wobec tego oddziałują na ciała niższe. I w ten sposób ich rządom podlegają ciała niższe.

Podobnie. To, co jest doskonałe w swej naturze, nie zawierając przeciwieństw, ma moc powszechniejszą niż to, co udoskonala się w swej naturze z udziałem przeciwieństw; przeciwieństwo bowiem pochodzi od różnic determinujących i ograniczających rodzaj. Stąd w poznaniu intelektualnym, które jest powszechne, formy poznawcze rzeczy przeciwnych nie są przeciwne, skoro istnieją równocześnie. Otóż ciała niebieskie są doskonałe w swej naturze, nie zawierając żadnego przeciwieństwa, gdyż nie są ani lekkie, ani ciężkie, ani ciepłe, ani zimne. Natomiast ciała niższe udoskonalają się w swej naturze z udziałem jakiegoś przeciwieństwa. Wskazuje na to także ich ruch; w stosunku do ruchu okrężnego ciał niebieskich nie ma bowiem żadnego przeciwieństwa, i dlatego nie może w nich być wymuszenia. Istnieje zaś przeciwieństwo ruchu ciał niższych, mianowicie ruch w dół sprzeciwia się ruchowi w górę. A zatem

ciała niebieskie mają moc powszechniejszą niż ciała niższe. Moc powszechna porusza zaś mocą szczegółową, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 78]. Ciała niebieskie poruszają przeto i rządzą ciałami niższymi.

Ponadto. Wykazano powyżej [III, 78], że substancje rozumne rządzą wszystkimi innymi substancjami. Ciała niebieskie zaś są bardziej podobne do substancji rozumnych niż inne ciała, jako że są niezniszczalne. Są też im bliższe, ponieważ przez nie bezpośrednio są poruszane, co zostało wykazane powyżej [III, 80; zob. II, 70]. A zatem rządzą ciałami niższymi.

Oprócz tego. Pierwszą przyczyną ruchu musi być coś nieruchomego. To więc, co jest bliżej bycia nieruchomym, powinno poruszać innymi rzeczami. Otóż ciała niebieskie są bliżej bycia nieruchomym przysługującego pierwszej przyczynie niż ciała niższe, gdyż poruszają się tylko jednym rodzajem ruchu, mianowicie ruchem co do miejsca, inne zaś ciała poruszają się wszystkimi rodzajami ruchu. A zatem ciała niebieskie poruszają i rządzą ciałami niższymi.

Co więcej. To, co jest pierwsze w jakimś rodzaju, jest przyczyną tego, co jest potem. Ruch niebios jest zaś pierwszy wśród wszystkich ruchów. Po pierwsze, dlatego że ruch przestrzenny jest pierwszy wśród wszystkich ruchów. Pierwszy co do czasu, ponieważ tylko ten ruch może być wieczny, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[143]. Co do natury, gdyż bez niego nie mogłoby być żadnego innego ruchu; nic bowiem nie wzrasta, jeśli wcześniej nie nastąpi zmiana, w której to, co było wcześniej niepodobne, przemienia się i staje się podobne; zmiana zaś nie może nastąpić bez uprzedniej zmiany miejsca w przestrzeni, albowiem aby nastąpiła zmiana, czynnik przemieniający musi być bliżej rzeczy zmienianej niż był wcześniej. Jest też pierwszy co do doskonałości, ponieważ ruch przestrzenny nie zmienia w rzeczy niczego w niej tkwiącego, lecz tylko coś zewnętrznego, i dlatego jest właściwością rzeczy już doskonałej. Po drugie, dlatego że także wśród ruchów przestrzennych

143 Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 27 b 7).

ruch okrężny jest pierwszy Pierwszy co do czasu, bo tylko ten ruch może być wieczny, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[144]. Co do natury, ponieważ jest bardziej prosty i jednolity, skoro się nie dzieli na początek, środek i koniec, lecz cały jest niejako środkiem. A także co do doskonałości, ponieważ powraca do początku. Po trzecie, dlatego że tylko ruch niebios jest zawsze regularny i jednostajny; albowiem w ruchach naturalnych ciał ciężkich i lekkich przy końcu następuje przyspieszenie, w ruchach wymuszonych zaś następuje spowolnienie. Zatem ruch niebios musi być przyczyną wszystkich innych ruchów.

Dalej. Jak się ma to, co jest bezwzględnie nieruchome, do bezwzględnego ruchu, tak się ma to, co nieruchome, jeżeli chodzi o dany ruch, do tego ruchu. To zaś, co bezwzględnie nieruchome, jest początkiem wszelkiego ruchu, jak zostało udowodnione powyżej [I, 13]. Co więc jest nieruchome, jeżeli chodzi o zmianę, jest początkiem wszelkiej zmiany. Otóż ciała niebieskie jako jedyne wśród ciał nie ulegają zmianom, czego dowodzi ich układ, który jest zawsze taki sam. A zatem ciało niebieskie jest przyczyną wszelkiej zmiany w rzeczach, które się zmieniają. Zmiana zaś w przypadku ziemskich rzeczy jest początkiem wszelkiego ruchu; przez zmianę bowiem dochodzi do wzrostu i powstawania, a przyczyna powstawania jest sama przez się poruszycielem w ruchu przestrzennym ciał ciężkich i lekkich. Niebo musi więc być przyczyną wszelkiego ruchu w ciałach ziemskich.

Tak więc widać, że Bóg rządzi ciałami niższymi za pośrednictwem ciał niebieskich.

Rozdział 83 <<
ZAKOŃCZENIE POWYŻSZYCH ZAGADNIEŃ

Zbierając wszystko, co zostało przedstawione, możemy wyciągnąć wniosek, że jeżeli chodzi o zaplanowany porządek, który

144 Arystoteles, *Physica* VIII, 8 (261 b 27-262b 8).

ma być nadany rzeczom, Bóg ustanawia wszystko sam [III, 77]. Dlatego, komentując werset Księgi Hioba 33 [Hi 34,13]: „Kogóż innego postawił nad światem, który stworzył?", Grzegorz powiada: „Sam rządzi światem Ten, który sam go stworzył"[145]. A Boecjusz w *O pocieszeniu*: „Bóg sam wszystko ustanawia"[146].

Jeżeli zaś chodzi o wykonanie, bytami niższymi rządzi Bóg przez wyższe. I tak, cielesnymi rządzi przez duchowe. Stąd Grzegorz powiada w IV księdze *Dialogów.* „W tym widzialnym świecie wszelkie rządy odbywają się tylko przez stworzenia niewidzialne"[147]. Niższymi bytami duchowymi rządzi zaś przez wyższe byty duchowe [III, 79]. Dlatego Dionizy mówi w IV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej,* że niebieskie istoty rozumne „najpierw same przyjmują światło Boże, i nam udzielają objawienia, które nas przewyższa"[148]. Także niższymi ciałami rządzi przez wyższe ciała [III, 82]. I stąd w IV rozdziale *Imion boskich* Dionizy powiada, że słońce „przyczynia się do powstawania ciał widzialnych i pobudza je do życia, i odżywia, i daje wzrost, i udoskonala, i oczyszcza, i odnawia"[149].

O tym wszystkim naraz mówi Augustyn w III księdze *O Trójcy.* „Podobnie jak ciałami cięższymi i niższymi rządzą w pewnym porządku ciała bardziej subtelne i potężne, tak

też wszystkimi ciałami rządzi rozumny duch życia, a grzesznym duchem rozumnym sprawiedliwy duch rozumny"[150].

145 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* XXIV, 20 (PL 76, 314 B).
146 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III, proza 12 (PL 63, 779 A).
147 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* IV, 6 (PL 77, 329 B).
148 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 2 (PG 3, 180 B; por. PL 122, 1047 A).
149 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 4 (PG 3, 700 A).
150 Św. Augustyn, *De Trinitate* III, IV, 9 (PL 42, 873); por. przekład M. Stokowskiej, s. 125.

241

Rozdział 84
CIAŁA NIEBIESKIE NIE ODDZIAŁUJĄ NA NASZ INTELEKT

Z powyższych wywodów wynika w sposób oczywisty, że ciała niebieskie nie mogą być przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu. Wykazaliśmy już bowiem [III, 78n], że porządek Opatrzności Bożej polega na tym, że wyższe byty rządzą i poruszają niższymi. Intelekt zaś zgodnie z tym porządkiem przewyższa wszystkie ciała, co również wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 49n], Jest więc niemożliwe, by ciała niebieskie działały bezpośrednio na intelekt. Nie mogą więc być same przez się przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu.

Oprócz tego. Żadne ciało nie działa inaczej niż przez ruch, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[151]. Ruch zaś nie jest przyczyną tego, co nieruchome, albowiem ruch jakiegoś działającego jest przyczyną czegoś tylko o tyle, o ile porusza przedmiot przyjmujący działanie, gdy jest w ruchu. Zatem ciała niebieskie nie mogą być przyczyną tego, co jest zupełnie poza ruchem. Otóż to, co należy do dziedziny intelektu, jest — mówiąc bezwzględnie — całkowicie poza ruchem, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Fizyki*[152]; owszem, w wolności od ruchu dusza nabywa roztropności i wiedzy, jak powiedziano w tym samym miejscu. Jest więc niemożliwe, by ciała niebieskie były same przez się przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu.

Co więcej. Jeżeli ciało jest przyczyną jakiejś rzeczy tylko o tyle, o ile ją porusza, gdy jest ona w ruchu, to wszystko, co przyjmuje oddziaływanie jakiegoś ciała, musi być poruszane (*moveri*). Poruszane zaś może być tylko ciało, jak dowiedziono w VI księdze

151 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 32-260a 19).
152 Arystoteles, *Physica* VII, (247a 28-248b 28).

242

Fizyki[153]. Wszystko więc, co przyjmuje oddziaływanie jakiegoś ciała, musi być ciałem lub jakąś władzą cielesną. Wykazaliśmy zaś w drugiej księdze [II, 49n], że intelekt nie jest ani ciałem, ani władzą cielesną. Jest zatem niemożliwe, by ciała niebieskie oddziaływały bezpośrednio na intelekt.

Podobnie. Gdy coś porusza jakąś rzeczą, doprowadza ją z możności do urzeczywistnienia. To zaś może uczynić tylko coś, co samo jest urzeczywistnione. Zatem każdy działający i poruszający musi w pewien sposób być urzeczywistniony w stosunku do tego, do czego rzecz podlegająca działaniu i poruszana jest w możności. Otóż ciała niebieskie nie są urzeczywistnionymi przedmiotami umysłowymi, gdyż są one swego rodzaju jednostkowymi przedmiotami zmysłowymi. Skoro więc nasz intelekt jest w

możności tylko w stosunku do urzeczywistnionych przedmiotów umysłowych, to jest rzeczą niemożliwą, by ciała niebieskie oddziaływały bezpośrednio na intelekt.

Dalej. Właściwe działanie rzeczy wynika z jej natury, a naturę tę rzeczy powstające otrzymują przy powstawaniu wraz z właściwym sobie działaniem. Widać to na przykładzie ciał ciężkich i lekkich, które natychmiast po powstaniu mają właściwy sobie ruch, chyba że wystąpi jakaś przeszkoda; z tej racji rodzący nazywa się poruszającym. To więc, co ze względu na zasadę swej natury nie podlega działaniu ciał niebieskich, nie może im podlegać także co do swego działania. Część rozumna zaś nie ma przyczyny w żadnych zasadach cielesnych, lecz pochodzi całkowicie z zewnątrz, jak zostało dowiedzione powyżej [II, 86n]. Zatem działanie intelektu nie podlega bezpośrednio ciałom niebieskim.

Co więcej. Rzeczy, które mają swą przyczynę w ruchach niebios, podlegają czasowi, który jest ilością pierwszego ruchu niebios. To więc, co zupełnie abstrahuje od czasu, nie podlega ruchom niebios. Otóż intelekt w swym działaniu abstrahuje od czasu, podobnie jak i od miejsca; zajmuje się bowiem powszechnikiem, który jest oder-

153 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

wany od „tu i teraz". A zatem działanie intelektualne nie podlega ruchom niebios.

Dalej. Żadna rzecz nie działa poza swym gatunkiem. Pojmowanie wykracza zaś poza gatunek i formę każdego działającego ciała, ponieważ każda forma cielesna jest materialna i ujednostkowiona, pojmowanie zaś otrzymuje gatunek od swego przedmiotu, który jest ogólny i niematerialny. A zatem żadne ciało nie może pojmować przez swą formę cielesną. Tym bardziej więc żadne ciało nie może być przyczyną pojmowania w czymś innym.

Podobnie. Rzecz nie podlega bytom niższym w tym, w czym łączy się z bytami wyższymi. Otóż nasza dusza, w tym, że pojmuje, łączy się z substancjami intelektualnymi, które w porządku natury są wyższe od ciał niebieskich; nasza dusza może bowiem pojmować tylko o tyle, o ile otrzyma stamtąd światło intelektualne. Jest więc rzeczą niemożliwą, by działanie intelektualne podlegało bezpośrednio ruchom niebios.

Ponadto. Można się o tym przekonać, gdy rozważymy, co o tej sprawie sądzili filozofowie. Starożytni filozofowie przyrody, jak Demokryt, Empedokles i inni, twierdzili, że intelekt nie różni się od zmysłu, o czym wiadomo z IV księgi *Metafizyki* i z III księgi o *Duszy*[154]. Stąd wniosek, że skoro zmysł jest pewną władzą cielesną, wynikającą z przemiany cielesnej, to tak samo jest z rozumem. Z tego względu twierdzili, że skoro przemiana ciał niższych wynika z przemiany ciał wyższych, to działanie intelektualne wynika z ruchu ciał niebieskich, zgodnie ze słowami Homera: „Taki jest rozum u bogów i ludzi na ziemi, jaki we dnie daje ojciec bogów i ludzi"[155] — to znaczy Słońce lub raczej Jowisz, którego nazywali najwyższym bogiem, rozumiejąc przez to całe niebiosa, jak czytamy u Augustyna w dziele *O państwie Bożym*[156].

154 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 5 (1009b 12-33); *De anima* III, 3 (427a 21-26).
155 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 25); por. św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 8 (PL 41, 148).
156 Św. Augustyn, *De civitate Dei* IV, 11 (PL 41, 123); V, 8 (PL 41, 148).

Stąd też zrodziła się opinia stoików, którzy twierdzili, że przyczyną poznania intelektualnego jest to, iż obrazy ciał odciskają się w naszych umysłach, tak jak zwierciadło albo papier przyjmuje odbite litery — bez niczyjego działania, jak opowiada Boecjusz w V księdze *O pocieszeniu*[157]. Z ich poglądu wynikało, że pojęcia intelektualne odciskają się w nas przede wszystkim pod wpływem ciał niebieskich. Stąd też zwłaszcza stoicy byli tymi, którzy twierdzili, że życiem ludzkim kieruje nieunikniona konieczność. Lecz stanowisko to okazuje się fałszywe, jak mówi Boecjusz w tym samym miejscu, ponieważ intelekt składa i rozdziela oraz porównuje rzeczy najwyższe z najniższymi, a także poznaje powszechniki i niezłożone formy, które w ciałach nie występują. I wobec tego jest oczywiste, że nasz intelekt nie tylko przyjmuje obrazy ciał, lecz ma pewną moc, wyższą od ciał; zmysły zewnętrzne bowiem, które tylko przyjmują obrazy cielesne, nie rozciągają się na wymienione przedmioty.

Wszyscy zaś późniejsi filozofowie rozróżniali intelekt od zmysłów i przyczynę naszego poznania upatrywali nie w jakichś ciałach, lecz w rzeczach niematerialnych. Tak na przykład Platon za przyczynę naszej wiedzy uważał idee, a Arystoteles intelekt czynny.

Z tego wszystkiego można wnosić, że twierdzenie, iż ciała niebieskie są przyczyną naszego poznania, wynika z opinii tych, którzy utrzymywali, że intelekt nie różni się od zmysłu, jak widać u Arystotelesa w dziele *O duszy*[158]. Jest zaś jasne, że ta opinia jest fałszywa. A zatem jest jasne, że równie fałszywa jest ta opinia, która głosi, że ciała niebieskie są bezpośrednią przyczyną naszego poznania.

Z tej to racji Pismo Święte w Księdze Hioba 35, [10-11] za przyczynę naszego poznania uznaje nie jakieś ciało, lecz Boga: „Gdzież jest Bóg, który mnie uczynił, który dał pieśni w nocy, który uczy nas bardziej niż zwierzęta ziemskie i bardziej niż ptactwo

157 Boecjusz, *De consolation philosophiae* V, metrum 4 (PL 63, 851 A-B).
158 Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 21-26).

niebieskie nas poucza?"; oraz w Psalmie [94,10]: „Ten, który uczy człowieka mądrości".

Należy jednak wiedzieć, że chociaż ciała niebieskie nie mogą być bezpośrednio przyczyną naszego poznania, jednak przyczyniają się do tego pośrednio. Intelekt bowiem nie jest wprawdzie władzą cielesną ale u nas działanie intelektu nie może się dokonać bez działania władz cielesnych, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [II, 68]. I stąd nieprawidłowe działanie tych władz, spowodowane niedyspozycją ciała, jest przeszkodą w działaniu intelektu, jak widać na przykładzie obłąkanych i pogrążonych w letargu. Z tego też powodu dobra dyspozycja ciała ludzkiego usposabia do dobrego poznawania, ponieważ owe władze zostają przez to wzmocnione. Dlatego powiedziano w II księdze *O duszy*[159], że ludzie o delikatnym ciele są uzdolnieni umysłowo. Dyspozycja ciała ludzkiego podlega zaś ruchom niebios. Mówi bowiem Augustyn w V księdze *O państwie Bożym*[160], że nie jest zupełnie niedorzeczne przypisywanie różnic między ciałami wpływowi gwiazd. A Damasceńczyk powiada w II księdze[161], że różne planety powodują w nas różne kompleksje, nawyki i dyspozycje. I dlatego ciała niebieskie przyczyniają się pośrednio do jakości poznania. A wobec tego: jak lekarze potrafią wnioskować o jakości intelektu na podstawie kompleksji cielesnej jako dyspozycji najbliższej, tak astrolog może to czynić, opierając się na ruchach na niebie jako dalszej przyczynie tej dyspozycji. W tym sensie można uznać za prawdziwe słowa Ptolemeusza zawarte w *Księdze stu*

sentencji: „Gdy Merkury jest w jednym z domów Saturna przy czyimś narodzeniu, sam będąc w pełni sił, obdarza go dobrym rozumieniem głębi rzeczy"[162].

159 Arystoteles, *De anima* II, 9 (42la 26).
160 Św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 6 (PL 41, 146).
161 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 7 [XXI, 10] (PG 94, 893 C).
162 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 38.

Rozdział 85
CIAŁA NIEBIESKIE NIE SĄ PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW CHCENIA I WYBORÓW

Z tego wynika dalej, że ciała niebieskie nie są przyczyną naszych aktów chcenia ani naszych wyborów.

Wola bowiem znajduje się w umysłowej części duszy, jak czytamy u Filozofa w III księdze *O duszy*[163]. Jeśli więc ciała niebieskie nie mogą bezpośrednio oddziaływać na nasz intelekt, jak wykazaliśmy [III, 84], to nie mogą też bezpośrednio oddziaływać na naszą wolę.

Co więcej. Bezpośrednią przyczyną każdego wyboru i aktu chcenia jest w nas poznanie intelektualne; dobro poznane bowiem jest przedmiotem woli, jak wynika z III księgi *O duszy*[164]. I z tego powodu wybór nie może być fałszywy, chyba że w konkretnym przypadku wyboru pobłądzi sąd intelektu, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Etyki*[165]. Ciała niebieskie zaś nie są przyczyną naszego poznania intelektualnego. A zatem nie mogą też być przyczyną naszego wyboru.

Podobnie. Wszystko, co się zdarza na tym świecie wskutek oddziaływania ciał niebieskich, zdarza się w sposób naturalny, skoro rzeczy tego świata są z natury podporządkowane ciałom niebieskim. Jeżeli więc nasze akty wyboru są wynikiem oddziaływania ciał niebieskich, to muszą się dokonywać w sposób naturalny, tak mianowicie, że człowiek wybiera swoje działania z natury, tak samo jak nierozumne zwierzęta działają przez instynkt naturalny, a ciała nieożywione w naturalny sposób się poruszają. Zamiar i natura nie będą więc dwiema zasadami sprawczymi, lecz będzie tylko jedna zasada, to znaczy natura. Coś przeciwnego mówi Arystoteles

163 Arystoteles, *De anima* III, 9 (432b 5-6).
164 Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 27-29).
165 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 3 (1146b 35-1147a 4; 1147a 25-b 5).

w II księdze *Fizyki*[166]. Nie jest więc prawdą, by nasze akty wyboru wynikały z oddziaływania ciał niebieskich.

Oprócz tego. Rzeczy, które dokonują się w sposób naturalny, są prowadzone do celu za pomocą określonych środków, i dlatego zdarzają się zawsze w ten sam sposób; natura bowiem jest zdeterminowana do czegoś jednego. Wybór człowieka dąży zaś do celu różnymi drogami, zarówno w dziedzinie moralności, jak i sztukach. A zatem akty wyboru nie dokonują się w sposób naturalny.

Co więcej. Rzeczy, które dokonują się w sposób naturalny, zazwyczaj dokonują się prawidłowo, natura bowiem zawodzi tylko wyjątkowo. Gdyby więc człowiek wybierał w

sposób naturalny, jego akty wyboru byłyby zazwyczaj prawe. Wiadomo zaś, że nie jest to prawda. A zatem człowiek nie wybiera w sposób naturalny. A tak by musiało być, gdyby wybierał pod wpływem ciał niebieskich.

Podobnie. Rzeczy należące do tego samego gatunku nie różnią się w działaniach naturalnych, które wynikają z natury gatunku; stąd każda jaskółka podobnie lepi gniazdo, a każdy człowiek podobnie rozumie znane z natury pierwsze zasady. Wybór jest zaś działaniem, które wynika z gatunku ludzkiego. Gdyby więc człowiek wybierał z natury, wszyscy ludzie musieliby wybierać w ten sam sposób. Widzimy zaś, że tak nie jest ani w dziedzinie moralności, ani w sztukach.

Dalej. Cnoty i wady są właściwymi zasadami aktów wyboru; cnotliwi bowiem i posiadający wady różnią się tym, że wybierają rzeczy przeciwne. Cnót społecznych zaś ani wad nie posiadamy z natury, lecz wskutek przyzwyczajenia, jak dowodzi Filozof w II księdze *Etyki*[167] — w ten sposób, że posiadamy sprawność wykonywania takich działań, do jakich się przyzwyczajamy, zwłaszcza od dziecka. A zatem nasze akty wyboru nie są dziełem natury. Ich przyczyną nie jest więc oddziaływanie ciał niebieskich, przez które rzeczy powstają z natury.

166 Arystoteles, *Physica* II, 5 (196b 17-22).
167 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 1 (1103b 22-25).

248

Oprócz tego. Ciała niebieskie oddziałują bezpośrednio tylko na ciała, jak zostało wykazane [III, 84], Jeśli więc są przyczyną naszych aktów wyboru, to będzie tak albo o tyle, o ile oddziałują na nasze ciała, albo o ile oddziałują na ciała zewnętrzne. W żaden jednak z tych sposobów nie mogą być wystarczającą przyczyną naszego wyboru. Samo bowiem spostrzeżenie jakichś zewnętrznych bytów cielesnych nie jest wystarczającą przyczyną naszego wyboru; wiadomo wszak, że człowieka wstrzemięźliwego nie skłania do wyboru samo spotkanie czegoś przyjemnego — czy będzie to pokarm, czy kobieta — niewstrzemięźliwego zaś skłania. Podobnie też do naszego wyboru nie wystarcza żadna zmiana, która się może dokonać pod wpływem ciała niebieskiego w naszym ciele. Skutkiem tego są bowiem tylko jakieś uczucia, bardziej lub mniej gwałtowne, a uczucia, jakkolwiek gwałtowne, nie są wystarczającą przyczyną wyboru, ponieważ te same uczucia nieopanowanego skłaniają do tego, by za nimi poszedł przez wybór, opanowanego zaś nie skłaniają. Nie można więc twierdzić, że ciała niebieskie są przyczyną naszych aktów wyboru.

Co więcej. Nikt nie otrzymuje żadnej władzy na darmo. Człowiek zaś ma władzę oceniania i zastanawiania się nad wszystkim, co może uczynić, czy to przy używaniu rzeczy zewnętrznych, czy to przy dopuszczaniu lub odrzucaniu uczuć wewnętrznych. To zaś byłoby daremne, gdyby nasz wybór był powodowany ciała niebieskie, a nie podlegał naszej mocy. A zatem ciała niebieskie nie są przyczyną naszego wyboru.

Oprócz tego. Człowiek jest z natury istotą społeczną albo inaczej wspólnotową. Wynika to jasno z faktu, że człowiek nie jest samowystarczalny, jeżeli żyje samotnie, ponieważ natura dostatecznie zaopatruje człowieka w niewiele rzeczy, dając mu rozum, za pomocą którego może sobie przygotować wszystko, co jest potrzebne do życia, jak pożywienie, odzież i tym podobne rzeczy, a do wykonania tego wszystkiego nie wystarcza jeden człowiek. Dlatego człowiekowi jest wszczepione z natury, by żył w społeczeństwie. Lecz plan opatrzności nie pozbawia żadnej rzeczy czegoś, co jest

249

dla niej naturalne, a raczej zaopatruje każdą stosownie do jej natury, jak wiadomo z tego, co zostało powiedziane powyżej [III, 71]. A zatem plan opatrzności nie uczynił człowieka takim, by miał być pozbawiony życia społecznego. Byłby zaś pozbawiony, gdyby nasze akty wyboru były wynikiem oddziaływania ciał niebieskich, tak jak naturalne instynkty pozostałych zwierząt.

Bezużyteczne byłoby też nadawanie praw i zasad postępowania, gdyby człowiek nie był panem swych wyborów. Bezużyteczne byłoby także wyznaczanie kar i nagród dla złych i dobrych, jeśli wybór tego lub tamtego nie jest w naszej mocy; gdy zaś nie ma kar i nagród, od razu następuje rozkład życia społecznego. A zatem według planu opatrzności człowiek nie został stworzony w ten sposób, by jego akty wyboru miały być skutkiem ruchów ciał niebieskich.

Co więcej. Ludzkie wybory odnoszą się do dobra i zła. Gdyby więc nasze wybory były skutkiem ruchów gwiazd, wynikałoby, że gwiazdy same przez się są przyczyną złego wyboru. Co zaś jest złem, nie ma przyczyny w naturze, ponieważ zło zdarza się z ułomności jakiejś przyczyny, i nie ma przyczyny samej przez się, jak tego powyżej dowiedziono [III, 4-15]. Nie jest więc możliwe, by nasze akty wyboru bezpośrednio i same przez się pochodziły jako od przyczyn od ciał niebieskich.

Mógłby jednak ktoś wysunąć zarzut przeciw temu argumentowi, twierdząc, że każdy zły wybór bierze się z pragnienia jakiegoś dobra, jak wykazano powyżej [III, 5-6]; na przykład wybór cudzołożnika bierze się z pragnienia dobra przyjemności, jakie tkwi we współżyciu płciowym. Do tego dobra zaś pobudza powszechnie jakaś gwiazda. I jest to potrzebne do tego, by dokonywały się zrodzenia zwierząt, i nie należało pomijać tego dobra powszechnego ze względu na zło szczegółowe kogoś, kto pod wpływem tego instynktu wybiera zło.

Ale ta odpowiedź nie jest wystarczająca, gdy się przyjmuje, że ciała niebieskie są same przez się przyczyną naszych aktów wyboru i same przez się oddziałują na intelekt i wolę. Każda bowiem rzecz przyjmuje oddziaływanie przyczyny powszechnej na swój sposób. A zatem wpływ gwiazdy pobudzającej do przyjemności,

która tkwi w połączeniu skierowanym na zrodzenie potomstwa, każda rzecz będzie przyjmowała w sposób sobie właściwy; tak na przykład widzimy, że różne zwierzęta łączą się ze sobą w różnych okresach i na różne sposoby, stosownie do swojej natury, jak mówi Arystoteles w dziele *Zoologia*[168]. A zatem intelekt i wola przyjmą oddziaływanie owej gwiazdy na swój sposób. Gdy zaś czegoś się pragnie w sposób zgodny z intelektem i rozumem, w wyborze nie ma grzechu, gdyż wybór jest zły zawsze wtedy, gdy nie jest zgodny z prawym rozumem. Gdyby więc ciała niebieskie były przyczyną naszych aktów wyboru, nasze wybory nigdy nie byłyby złe.

Co więcej. Żadna moc czynna nie rozciąga się na rzeczy, które wykraczają poza gatunek i naturę czynnika sprawczego, ponieważ każdy czynnik sprawczy działa przez swoją formę. Chcenie zaś, podobnie jak poznanie intelektualne, przewyższa każdy gatunek cielesny. Jak bowiem poznajemy powszechniki, tak i naszą wolą zwracamy się do czegoś powszechnego, na przykład mamy w nienawiści każdy rodzaj przestępców, jak mówi Filozof w swej *Retoryce*[169]. Ciało niebieskie nie jest więc przyczyną naszego chcenia.

Oprócz tego. To, co służy celowi, jest do niego dostosowane. Akty wyboru człowieka są zaś skierowane do szczęścia jako do celu ostatecznego. A szczęście nie polega na

dobrach cielesnych, lecz na tym, by dusza połączyła się przez intelekt z rzeczami boskimi, jak wykazaliśmy powyżej [III, 25n] zarówno na podstawie wykładni wiary, jak i opinii filozofów. A zatem ciała niebieskie nie mogą być przyczyną naszych aktów wyboru.

Dlatego powiedziano w Księdze Jeremiasza 10, [2-3]: „Nie bójcie się znaków niebieskich, których się boją poganie, bo próżne są prawa narodów".

Dzięki temu wyklucza się pogląd stoików, którzy twierdzili, że wszystkimi naszymi działaniami, także aktami wyboru, rządzą ciała niebieskie. Powiadają, że był to również starożytny pogląd

168 Arystoteles, *Historia animalium* V, 8 (542a 19-20).
149 Por. Arystoteles, *Rhetorica* II, 4 (1382a 4-7).

żydowskich faryzeuszy. Także pryscylianie byli winni tego błędu, jak powiedziano w księdze *O herezjach*[170].

Taka była również opinia starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że nie ma różnicy między zmysłem a intelektem. Stąd Empedokles głosił, że wola wzrasta w ludziach, jak i w innych zwierzętach, stosownie do tego, co jest obecne — to znaczy stosownie do chwili obecnej — wskutek ruchu niebios, który jest przyczyną czasu, jak to przedstawia Arystoteles w księdze *O duszy*[171].

Należy jednak wiedzieć, że chociaż ciała niebieskie nie są bezpośrednią przyczyną naszych aktów wyboru i nie oddziałują bezpośrednio na naszą wolę, to jednak pośrednio dostarczają okazji naszym aktom wyboru, o ile oddziałują na ciała. Dzieje się to na dwa sposoby. Po pierwsze, o ile oddziaływanie ciał niebieskich na ciała świata zewnętrznego stanowi dla nas okazję wyboru; na przykład, gdy pod wpływem ciał niebieskich powietrze staje się bardzo zimne, wybieramy ogrzewanie się przy ogniu albo coś podobnego, co odpowiada okolicznościom. Po drugie, o ile oddziałują na nasze ciała, w wyniku czego rodzą się w nas jakieś poruszenia uczuciowe, albo ich oddziaływanie czyni nas podatnymi na pewne uczucia, jak na przykład cholerycy są skłonni do gniewu, albo też ich oddziaływanie powoduje w nas taki stan cielesny, który jest okazją do uczynienia jakiegoś wyboru, na przykład, gdy jesteśmy chorzy, postanawiamy zażywać lekarstwo. Czasami też wpływ ciał niebieskich jest przyczyną ludzkiego działania: gdy wskutek niedyspozycji cielesnej ludzie tracą używanie rozumu i popadają w obłęd; tacy ludzie właściwie nie dokonują wyboru, lecz poruszają się przez jakiś instynkt naturalny, podobnie jak zwierzęta nierozumne.

Jest zaś rzeczą jasną i znaną z doświadczenia, że takie okazje — obojętnie, czy są zewnętrzne czy wewnętrzne — nie są konieczną przyczyną wyboru, skoro człowiek może im się oprzeć mocą rozumu lub dać im posłuch. Jednak większość idzie za naturalnymi

170 Św. Augustyn, *De haeresibus* 70 (PL 42, 44).
171 Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 21-26).

popędami, nieliczni zaś, to znaczy tylko mędrcy, nie poddają się okazjom do złego działania i nie idą za naturalnymi popędami. I dlatego Ptolemeusz mówi w *Księdze stu sentencji*[172], że dusza mądra pomaga dziełu gwiazd i że astrolog nie mógłby wyrokować

z gwiazd, gdyby nie znał dobrze siły duszy i naturalnej kompleksji, oraz że astrolog nie powinien wypowiadać się szczegółowo, lecz ogólnie. A to dlatego, że oddziaływanie gwiazd wywołuje skutek w przypadku większości ludzi — tych mianowicie, którzy nie opierają się skłonności cielesnej — ale nie zawsze wywołuje skutek u tego lub tamtego człowieka, który być może opiera się naturalnej skłonności mocą rozumu.

Rozdział 86 <<
SKUTKI CIELESNE WŚRÓD BYTÓW NIŻSZYCH NIE WYNIKAJĄ Z DZIAŁANIA CIAŁ NIEBIESKICH Z KONIECZNOŚCI

Ciała niebieskie nie tylko nie mogą narzucić konieczności ludzkim aktom wyboru, ale nawet skutki cielesne w bytach niższych nie pochodzą od nich z konieczności.

Oddziaływanie przyczyn powszechnych jest bowiem przyjmowane w skutkach w sposób właściwy przyjmującemu. Rzeczy niższe są zaś niestałe i nie zawsze takie same — z powodu materii, która jest w możności do wielu form, a także z powodu przeciwieństwa form i władz. A zatem oddziaływanie ciał niebieskich nie jest przyjmowane w bytach niższych z koniecznością.

Podobnie. Przyczyna dalsza powoduje skutek w sposób konieczny tylko wówczas, gdy także przyczyna pośrednia jest konieczna, podobnie jak w sylogizmach z koniecznej przesłanki większej i możliwej przesłanki mniejszej nie wynika wniosek konieczny. Otóż ciała

172 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 8; 7; 1.

niebieskie są przyczynami dalszymi, najbliższymi zaś przyczynami niższych skutków są władze czynne i bierne bytów niższych; nie są to przyczyny konieczne, lecz przypadłościowe, czasami bowiem mogą zawodzić. A zatem ciała niebieskie nie powodują skutków w ciałach niższych w sposób konieczny.

Oprócz tego. Ruch ciał niebieskich odbywa się zawsze jednakowo. Gdyby więc skutek wywołany przez ciała niebieskie w bytach niższych pochodził z konieczności, to, co się dzieje na tym świecie, zawsze odbywałoby się jednakowo. Nie odbywa się jednak zawsze jednakowo, lecz przeważnie. Zatem skutki działania ciał niebieskich nie zachodzą z konieczności.

Dalej. Z wielu rzeczy przygodnych nie może powstać jedna rzecz konieczna. Jak bowiem każda rzecz przygodna może nie osiągnąć swego skutku, tak może się to zdarzyć w przypadku wszystkich razem. Wiadomo zaś, że poszczególne rzeczy, które powstają na tym świecie pod wpływem ciał niebieskich, są przygodne. A zatem połączenie rzeczy, które zdarzają się na tym świecie pod wpływem ciał niebieskich, nie jest konieczne. Jest bowiem jasne, że każda z nich może nie dojść do skutku.

Co więcej. Ciała niebieskie są naturalnymi czynnikami sprawczymi, które potrzebują materii, na którą mają działać. Działanie ciał niebieskich nie usuwa więc tego, czego potrzebuje materia. Materią zaś, na którą działają ciała niebieskie, są ciała niższe, a te skoro są z natury zniszczalne, mogą zarówno nie istnieć, jak i zawodzić w działaniu, przeto do ich natury należy to, że nie z konieczności powodują skutki. A zatem także w niższych ciałach skutki ciał niebieskich nie zachodzą z konieczności.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że jest rzeczą konieczną by ciała niebieskie powodowały skutki, a jednak nie usuwają one możliwości z rzeczy niższych, ponieważ każdy skutek jest w możności zanim się dokona, i wtedy nazywa się go możliwym, a gdy jest już urzeczywistniony, przechodzi od możliwości do konieczności; a wszystko to podlega ruchom niebieskim. I w ten sposób nie wyklucza się, by kiedyś skutek był możliwy, chociaż jest rzeczą konieczną by

254

ten skutek kiedyś nastąpił. Tak oto Albumasar w pierwszej księdze swego *Wprowadzenia*[173] usiłuje bronić pojęcia tego, co możliwe.

Nie da się jednak w ten sposób bronić pojęcia tego, co możliwe. Istnieje bowiem takie możliwe, które wynika z tego, co konieczne. Co bowiem z konieczności istnieje, może istnieć, ponieważ to, co nie może istnieć, musi nie istnieć, a co musi nie istnieć, z konieczności nie istnieje. A zatem to, co z konieczności istnieje, z konieczności nie istnieje. To zaś jest rzeczą niemożliwą. Jest więc rzeczą niemożliwą, by coś z konieczności istniało, a przy tym, by nie mogło istnieć. A zatem istnienie możliwe wynika z istnienia koniecznego.

Ale nie tej możliwości trzeba bronić przed twierdzeniem, że przyczyna powoduje skutek z konieczności, lecz możliwości, która się przeciwstawia konieczności, to znaczy możliwości rozumianej jako to, co może być i może nie być. Niczego zaś nie uważa się za możliwe lub przygodne w tym sensie tylko na tej podstawie, że raz jest w możności, a raz urzeczywistnione, jak zakłada przytoczona odpowiedź, ponieważ w ten sposób także w ruchach niebieskich jest coś możliwego i przygodnego. Nie zawsze bowiem koniunkcja czy też opozycja Słońca lub Księżyca jest urzeczywistniona, lecz raz jest urzeczywistniona, a raz w możności; a jednak są to rzeczy konieczne, skoro są przedmiotem dowodzenia. Otóż do istoty możliwego lub przygodnego, które się przeciwstawia koniecznemu, należy to, że nie jest rzeczą konieczną, by to powstało, gdy nie istnieje. Bierze się to stąd, że nie wynika z konieczności ze swej przyczyny. W ten bowiem sposób mówimy, że jest czymś przygodnym, iż Sokrates usiądzie, a czymś koniecznym, że umrze, gdyż to drugie wynika ze swej przyczyny z konieczności, a pierwsze nie. Jeśli więc z ruchów niebieskich wynika z konieczności, że ich skutki kiedyś zaistnieją to znika możliwe i przypadłościowe, które się przeciwstawia koniecznemu.

Należy zaś wiedzieć, że Awicenna, aby dowieść, że skutki ciał niebieskich powstają z konieczności, posługuje się w swojej *Meta-*

173 Albumasar, *Introductorium in astronomiom* I, 4.

255

Fizyce[174] następującą argumentacją. Jeśli jakiś skutek działania ciał niebieskich zostanie udaremniony, musi to nastąpić pod wpływem jakiejś przyczyny działającej z wolnej woli albo przyczyny naturalnej. Każda zaś przyczyna działająca z wolnej woli i przyczyna naturalna sprowadza się do jakieś zasady niebieskiej. A zatem także udaremnienie skutków działania ciał niebieskich pochodzi od jakichś zasad niebieskich. Jest zatem niemożliwe, jeśli bierze się pod uwagę cały porządek ciał niebieskich naraz, by jego skutek został kiedykolwiek udaremniony. Dlatego wyciąga wniosek, że ciała niebieskie muszą powodować z konieczności zarówno skutki dobrowolne, jak i naturalne wśród ciał niższych.

Takiej argumentacji, jak mówi Arystoteles w II księdze *Fizyki*[175], używali niektórzy starożytni — ci mianowicie, którzy nie uznawali przypadku i losu na tej podstawie, że każdy skutek ma swoją określoną przyczynę. Gdy zaś się przyjmie przyczynę, z konieczności przyjmuje się skutek; a przeto, skoro wszystko zdarza się z konieczności, nie ma niczego zależnego od losu ani przypadkowego.

Na tę argumentację odpowiada sam w VI księdze *Metafizyki*[176], zaprzeczając dwu zdaniom, które owa argumentacja zawiera. Pierwszemu, że „gdy się przyjmie jakąkolwiek przyczynę, trzeba przyjąć jej skutek". Tak bowiem nie musi być w przypadku wszystkich przyczyn, gdyż czasami przyczynie — mimo że jest bezpośrednią, właściwą i dostateczną przyczyną jakiegoś skutku — może przeszkodzić zbieżność z inną przyczyną i skutek nie nastąpi. Drugim zdaniem, któremu zaprzecza, jest, że „nie każda rzecz, istniejąca w jakikolwiek sposób, ma przyczynę przez się, lecz tylko te rzeczy, które istnieją same przez się, te zaś, które istnieją przypadłościowo, nie mają przyczyny"; na przykład to, że człowiek jest muzykalny, ma jakąś przyczynę w człowieku, to zaś, że człowiek jest równocześnie biały i muzykalny, nie ma żadnej przyczyny. Wszystkie bowiem rzeczy, które istnieją równocześnie

174 Awicenna, *Liber de philosophia prima* X, 1 (wyd. S. Van Riet, s. 523-529).
175 Arystoteles, *Physica* II, 4 (195b 36-196a 3).
176 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 3 (1027a 29-b 16).

z powodu jakiejś przyczyny, są względem siebie uporządkowane przez tę przyczynę. Rzeczy przypadłościowe zaś nie są względem siebie uporządkowane. Nie pochodzą zatem od przyczyny, która działa sama przez się, lecz zdarza się to tylko przypadłościowo; nauczycielowi muzyki przydarza się bowiem, że uczy człowieka białego, bo jest to przez niego niezamierzone, a jego zamiarem jest uczyć tego, kto ma zdolności do nauki.

Tak więc, gdy dany jest jakiś skutek, powiemy, że miał on jakąś przyczynę, z której wynikł nie z konieczności, ponieważ przypadłościowo mogła mu przeszkodzić zbieżność z jakąś inną przyczyną. I chociaż ową zbieżną przyczynę można sprowadzić do jakiejś wyższej przyczyny, to jednak samej zbieżności, która stanowi przeszkodę, nie da się sprowadzić do żadnej przyczyny. Wobec tego nie można powiedzieć, że przeszkoda tego czy innego skutku pochodzi od jakiejś zasady niebieskiej. Dlatego nie należy mówić, że skutki działania ciał niebieskich zachodzą w niższych ciałach z konieczności.

Z tej racji Damasceńczyk mówi w II księdze[177], że ciała niebieskie nie są przyczyną powstawania tego, co powstaje, ani niszczenia tego, co niszczeje — dlatego mianowicie, że nie powodują skutków z konieczności.

Także Arystoteles mówi w II księdze *O śnie i czuwaniu*[178], że wiele znaków występujących wśród ciał, także znaków ciał niebieskich, na przykład dotyczących deszczów i wiatrów, nie sprawdza się. Jeżeli bowiem powstanie inny ruch, silniejszy od tego, od którego pochodzi znak czegoś przyszłego, wówczas zapowiedź nie dochodzi do skutku; podobnie też wiele dobrych zamiarów, które miały się spełnić, nie doszło do skutku z powodu innych, ważniejszych przedsięwzięć.

Również Ptolemeusz w *Czteroksięgu* powiada: „Ponadto, nie powinniśmy sądzić, że to, co się dzieje pod wpływem sił wyższych,

177 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 7 [XXI, 10] (PG 94, 893 B-C).
178 Arystoteles, *De somno et vigilia [De divinatione per somnum]* 2 (463b 23-28).

dzieje się nieuchronnie, jak to, co się przydarza ze zrządzenia Bożego i czego w żaden sposób nie należy unikać, i to, co naprawdę i z konieczności zachodzi"[179]. Mówi także w *Księdze stu sentencji:* „Wyroki, które ci przekazuję, są w środku między koniecznym a możliwym"[180].

Rozdział 87
RUCH CIAŁA NIEBIESKIEGO NIE JEST PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW WYBORU MOCĄ PORUSZAJĄCEJ DUSZY, JAK NIEKTÓRZY TWIERDZĄ

Należy jednak zauważyć, że zdaniem Awicenny[181] ruchy ciał niebieskich są także przyczyną naszych aktów wyboru — i to nie tylko z powodu okazji, o czym mówiliśmy powyżej [III, 85], lecz same przez się. Twierdzi on bowiem, że ciała niebieskie mają dusze. Skoro więc ruch niebios pochodzi od duszy i jest ruchem ciała, musi być tak, że o ile jest ruchem ciała, ma moc wywoływania zmian w ciałach, o ile zaś pochodzi od duszy, ma moc oddziaływania na nasze dusze, i w ten sposób ruch niebios jest przyczyną naszych aktów woli i aktów wyboru. Do tego samego sprowadza się też, jak się wydaje, stanowisko Albumasara w pierwszej księdze jego *Wprowadzenia*[182].

Stanowisko to jednak jest niedorzeczne. Każdy bowiem skutek, który sprawca powoduje za pomocą narzędzia, musi być proporcjonalny do tego narzędzia, jak również do przyczyny sprawczej; nie każde bowiem narzędzie nadaje się do każdego skutku. Stąd danym narzędziem nie można uczynić czegoś, czego działanie narzędzia w żaden sposób nie obejmuje. Otóż działanie ciała żadną miarą nie

179 Ptolemeusz, *Tetrabiblos [Quadripartitum*] I, 3.
180 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 1.
181 Awicenna, *Liber de philosophia prima* X, 1 (wyd. S. Van Riet, s. 522-530).
182 Albumasar, *Introductorium in astronomiom* I, 4.

obejmuje zmian w intelekcie i woli Jak zostało wykazane [III, 84n], chyba że przypadłościowo — o ile pod wpływem ciał niebieskich dokonują się zmiany w ciele, jak powiedzieliśmy [III, 84n]. Jest więc niemożliwe, by dusza ciała niebieskiego — jeśli ciało niebieskie posiada duszę — oddziaływała na intelekt i wolę za pośrednictwem ruchu ciała niebieskiego.

Co więcej. Szczegółowa przyczyna sprawcza nosi w swym działaniu podobieństwo do powszechnej przyczyny sprawczej i jest jej odbiciem. Jeśli zaś dusza ludzka w jakimś stopniu oddziałuje na inną duszę ludzką przez działanie cielesne, na przykład, gdy wyjawia swoje myśli dzięki znaczeniu słowa — to działanie cielesne jednej duszy dochodzi do drugiej nie inaczej, jak za pośrednictwem ciała. Wymówione słowo powoduje bowiem zmianę w organie słuchu, i w ten sposób, gdy zostanie pochwycone przez zmysł, jego znaczenie dochodzi do intelektu. Jeśli więc dusza ciała niebieskiego w jakimś stopniu oddziałuje na nasze dusze przez ruch cielesny, to jej działanie może dojść do naszej duszy tylko przez spowodowanie zmiany w naszym ciele. Jednak taka zmiana nie jest przyczyną naszych aktów wyboru, lecz tylko okazją, jak wiadomo z wcześniej-

szych ustaleń [III, 84n], A zatem ruch niebios nie będzie przyczyną naszych aktów wyboru, chyba że jedynie z racji okazji.

Podobnie. Skoro poruszający i rzecz poruszana muszą być razem, jak się dowodzi w VII księdze *Fizyki*[183], ruch pierwszego poruszającego musi dochodzić w pewnym porządku do ostatniej rzeczy poruszanej, tak mianowicie, by poruszający poruszał to, co jest od niego oddalone, przez to, co jest bliżej niego. Otóż dla ciała niebieskiego — którym, jak się przyjmuje, porusza złączona z nim dusza — bliższe jest nasze ciało niż dusza, która pozostaje w związku z ciałem niebieskim tylko za pośrednictwem ciała. Wynika to z faktu, że intelekty oddzielone nie pozostają w żadnym związku z ciałem niebieskim, może z wyjątkiem związku poruszającego z poruszanym. A zatem zmiana spowodowana w ciele niebieskim,

183 Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-245b 18).

która pochodzi od jego duszy, dosięga naszej duszy nie inaczej, niż tylko za pośrednictwem ciała. Ruch ciała zaś powoduje poruszenie duszy tylko przypadłościowo, a zmiana w ciele stanowi tylko okazję dla aktu wyboru, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale], Ruch ciała niebieskiego nie może więc być przyczyną naszych aktów wyboru przez to, że pochodzi od duszy.

Oprócz tego. Zgodnie ze stanowiskiem Awicenny[184] i niektórych innych filozofów intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną która działa na nasze dusze w ten sposób, że rzeczy poznawane w możności czyni poznanymi w sposób urzeczywistniony. Dzieje się to przez abstrakcję od wszelkich właściwości materialnych, jak wynika z tego, co zostało powiedziane w drugiej księdze [II, 50; II, 59], Co więc działa bezpośrednio na duszę, nie działa na nią przez ruch cielesny, lecz raczej przez abstrakcję od wszystkiego, co cielesne. A zatem dusza niebios —jeśli niebo posiada duszę — nie może być za pośrednictwem ruchu niebios przyczyną naszych aktów wyboru ani poznania umysłowego.

Za pomocą tych samych argumentów można też dowieść, że ruch niebios nie jest przyczyną naszych aktów wyboru dzięki mocy substancji oddzielonej, gdyby ktoś przyjmował, że niebiosa nie mają duszy, lecz są poruszane przez substancję oddzieloną.

Rozdział 88
BEZPOŚREDNIĄ PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW WYBORU I AKTÓW WOLI NIE MOGĄ BYĆ STWORZONE SUBSTANCJE ODDZIELONE, LECZ TYLKO BÓG

Nie należy sądzić, że dusze ciał niebieskich — jeżeli takie istnieją — albo jakiekolwiek inne stworzone substancje umysłowe

184 Zob. ks. II, rozdz. 76.

oddzielone, mogą wpływać bezpośrednio na naszą wolę lub być przyczyną naszego wyboru.

Wszystkie bowiem działania stworzeń obejmuje porządek Opatrzności Bożej,

dlatego nie mogą działać poza jej prawami. Jest zaś prawem opatrzności, by każdą rzecz poruszała bezpośrednio najbliższa jej przyczyna. A zatem bez tego porządku wyższa przyczyna stworzona nie może ani poruszać, ani nic uczynić. Najbliższą zaś przyczyną poruszającą wolę jest poznane dobro, które jest jej przedmiotem i które porusza ją, jak barwa porusza wzrok. Substancja stworzona może więc poruszać wolę tylko za pośrednictwem poznanego dobra. Dzieje się to wtedy, gdy jej wskazuje, że daną rzecz dobrze jest uczynić; jest to „przekonywanie". Substancja stworzona może więc działać na wolę lub być przyczyną naszego wyboru tylko w sposób właściwy komuś, kto przekonuje.

Podobnie. Ten czynnik sprawczy z natury porusza i działa na jakąś rzecz, którego forma może tę rzecz urzeczywistnić, każdy bowiem czynnik sprawczy działa przez swoją formę. Wolę zaś urzeczywistnia przedmiot pożądania, który zaspokaja poruszenie jej pragnienia. Otóż pragnienie woli znajduje zaspokojenie jedynie w dobru Bożym jako celu ostatecznym, jak wynika z tego, co zostało powiedziane [III, 37; III, 50], A zatem tylko Bóg może poruszać wolę jako czynnik sprawczy.

Dalej. Jak w rzeczy nieożywionej ma się do właściwego celu skłonność naturalna, którą nazywa się również pragnieniem naturalnym, tak w substancji umysłowej ma się wola, która nosi nazwę pragnienia umysłowego. Skłonności naturalne może zaś dawać tylko ten, kto ustanowił naturę. Zatem i skłonić wolę do czegoś może tylko ten, kto jest przyczyną natury umysłowej. To zaś może czynić tylko Bóg, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 87]. A zatem tylko On może skłonić do czegoś naszą wolę.

Co więcej. Przymusowe, jak powiedziano w III księdze *Etyki*[185], jest to, czego przyczyna jest na zewnątrz, a rzecz doznająca nie ma

185 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 15-17).

w tym żadnego udziału. Jeżeli więc wolę porusza jakaś zewnętrzna przyczyna, to będzie to ruch przymusowy — mówię oczywiście o poruszaniu przez przyczynę zewnętrzną, poruszającą jako czynnik sprawczy, a niejako cel. Przymus sprzeciwia się zaś dobrowolności. Jest więc niemożliwe, by wolę poruszała jako czynnik sprawczy przyczyna zewnętrzna, lecz każdy ruch woli musi pochodzić od wewnątrz. Żadna zaś substancja stworzona nie łączy się wewnętrznie z duszą umysłową, lecz tylko Bóg, który sam jeden jest przyczyną jej bytu i podtrzymuje ją w bycie. A zatem tylko Bóg może być przyczyną poruszenia dobrowolnego.

Oprócz tego. Przymus sprzeciwia się ruchowi naturalnemu i dobrowolnemu; oba te ruchy bowiem muszą pochodzić od przyczyny wewnętrznej. Sprawca zewnętrzny zaś porusza w sposób naturalny tylko wtedy, gdy jest przyczyną wewnętrznej przyczyny ruchu w rzeczy poruszanej; na przykład przyczyna powstawania, która daje formę ciężaru powstającemu ciału ciężkiemu, porusza je w sposób naturalny w dół. Otóż żaden inny byt zewnętrzny nie może poruszać ciała naturalnego bez przymusu, chyba że przypadłościowo, jako usuwający przeszkodę, ale wtedy raczej posługuje się naturalnym ruchem lub działaniem, niż jest jego przyczyną. Zatem tylko ten sprawca może być przyczyną ruchu woli bez przymusu, który jest przyczyną wewnętrznej zasady tego ruchu, czyli samej władzy woli. Jest nim Bóg, który sam jeden stwarza duszę, jak udowodniliśmy w drugiej księdze [II, 87]. A zatem tylko Bóg może poruszać wolę jako czynnik sprawczy, bez przymusu.

O tym właśnie jest mowa w Księdze Przysłów 21, [1]: „Serce króla w ręce Pańskiej; dokądkolwiek chce, skłoni je"; a także w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest tym, kto sprawia w nas i chcenie, i wykonanie według dobrej woli".

262

Rozdział 89 <<
BÓG JEST PRZYCZYNĄ PORUSZENIA WOLI, A NIE TYLKO WŁADZY WOLI

Niektórzy zaś, nie rozumiejąc, w jaki sposób Bóg może być w nas przyczyną poruszenia woli bez naruszania wolności woli, posunęli się do błędnych interpretacji powyższych autorytetów. Twierdzili mianowicie, że „Bóg jest w nas przyczyną chcenia i wykonania" w tym sensie, że jest przyczyną władzy chcenia, a nie, że sprawia, iż chcemy tego lub tamtego, jak to tłumaczy Orygenes w III księdze *O zasadach*[186], broniąc wolnej decyzji przed powyższymi autorytetami.

Stąd, jak się wydaje, pochodzi opinia tych, którzy twierdzili, że opatrzność nie odnosi się do tego, co podlega wolnej decyzji, mianowicie do aktów wyboru, lecz ich zdaniem opatrzność odnosi się do zdarzeń zewnętrznych. Nie zawsze bowiem ten, kto chce czegoś dokonać lub osiągnąć, na przykład coś wybudować lub zdobyć bogactwo, może do tego dojść; i w ten sposób wyniki naszych działań nie podlegają wolnej decyzji, lecz kieruje nimi opatrzność.

Sprzeciwia się to w sposób oczywisty świadectwom Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 26, [12]: „Wszystkie dzieła nasze uczyniłeś w nas, Panie". Przeto nie tylko władzę chcenia, ale i działanie mamy od Boga.

Oprócz tego. To, co mówi Salomon: „dokądkolwiek chce, je skieruje", dowodzi, że przyczynowość Boża odnosi się nie tylko do władzy woli, lecz także do jej aktu.

Podobnie. Bóg nie tylko daje rzeczom moc, ale też żadna rzecz nie może działać własną mocą inaczej, jak tylko działając mocą Boga, co zostało udowodnione powyżej [III, 67; III, 70]. Azatem człowiek może korzystać z otrzymanej władzy woli tylko o tyle, o ile działa mocą Boga. To zaś, czyją mocą działa czynnik sprawczy, jest przy-

186 Orygenes, *Peri archon* III, 1, 19 (PG 11, 292-293).

263

czyną nie tylko mocy działania, ale i aktu. Widać to na przykładzie rzemieślnika, którego mocą działa narzędzie, chociaż nie otrzymało od tego rzemieślnika swojej własnej formy, lecz tylko zostało przez niego zastosowane w działaniu. A zatem Bóg jest przyczyną nie tylko naszej woli, ale także naszego aktu chcenia.

Co więcej. Porządek wśród rzeczy duchowych jest doskonalszy niż wśród rzeczy cielesnych. Wśród rzeczy cielesnych zaś przyczyną każdego ruchu jest pierwszy ruch. A zatem także w dziedzinie rzeczy duchowych każde poruszenie woli musi być spowodowane przez pierwszą wolę, to znaczy przez wolę Boga.

Dalej. Wykazaliśmy powyżej [III, 67; III, 70], że Bóg jest przyczyną każdego działania i działa w każdym działającym. Jest zatem przyczyną poruszeń woli.

Podobnie. Arystoteles w VIII księdze *Etyki eudemejskie*[187] argumentuje w tej sprawie w sposób następujący. Musi istnieć jakaś przyczyna tego, że ktoś poznaje, namyśla się, dokonuje wyboru i chce, ponieważ każda nowa rzecz musi mieć jakąś przyczynę. Jeśli

zaś przyczyną tego jest inny namysł i inny, wcześniejszy akt woli, to — skoro nie należy postępować tu w nieskończoność — musi się dojść do jakiejś zasady. Taką zasadą musi być coś, co jest lepsze od rozumu. Lepszy zaś od rozumu i od intelektu jest tylko Bóg. A zatem Bóg jest pierwszą zasadą naszego namysłu i aktów chcenia.

Rozdział 90
LUDZKIE AKTY WYBORU I AKTY CHCENIA PODLEGAJĄ OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Wynika stąd, że także ludzkie akty chcenia i akty wyboru muszą podlegać Opatrzności Bożej.

187 Arystoteles, *Elhica Eudemica* VIII, 7 (1248a 17-32).

Wszystko bowiem, co Bóg czyni, czyni zgodnie z porządkiem swojej opatrzności. Skoro więc jest przyczyną naszego wyboru i naszej woli, nasze wybory i akty chcenia podlegają Opatrzności Bożej.

Co więcej. Wszystkim, co cielesne, rządzą byty duchowe, jak dowiedziono powyżej [III, 78], Byty duchowe zaś działają na cielesne przez wolę. Jeśli więc akty wyboru i poruszenia woli substancji intelektualnych nie podlegają Opatrzności Bożej, to wynika z tego, że także byty cielesne zostaną usunięte spod Jego opatrzności. I w ten sposób nie będzie w ogóle żadnej opatrzności.

Podobnie. Im coś jest we wszechświecie szlachetniejsze, tym bardziej musi uczestniczyć w porządku, na którym polega dobro wszechświata. Dlatego Arystoteles w II księdze *Fizyki*[188] krytykuje filozofów starożytnych, którzy losowi i przypadkowi przyznawali rolę w powstawaniu ciał niebieskich, a nie ciał niższych. Substancje intelektualne są zaś szlachetniejsze od substancji cielesnych. Jeśli więc substancje cielesne podlegają porządkowi opatrzności co do swych substancji i działań, to tym bardziej substancje intelektualne.

Oprócz tego. Rzeczy, które są bliżej celu, bardziej podlegają porządkowi, który służy celowi, gdyż za ich pośrednictwem także inne rzeczy kierują się do celu. Działania substancji rozumnych zaś bardziej kierują się do Boga jako do celu niż działania innych rzeczy, jak wykazano powyżej [III, 25; III, 78], Bardziej więc działania substancji rozumnych niż działania innych rzeczy podlegają porządkowi opatrzności, przez który Bóg wszystko kieruje do siebie.

Dalej. Rządy opatrzności pochodzą od miłości Bożej, którą Bóg kocha rzeczy stworzone przez siebie; na tym bowiem przede wszystkim polega miłość, że kochający pragnie dobra dla ukochanego. Im bardziej więc Bóg coś kocha, tym bardziej podlega to Jego opatrzności. Uczy zaś tego Pismo Święte w Psalmie [145, 20], mówiąc: „Pan strzeże wszystkich, którzy Go miłują", a także Filozof twierdzi w X księdze *Etyki*[189], że Bóg najbardziej troszczy się o tych, którzy

188 Arystoteles, *Physica* II, 4 (196a 24-b 5).
189 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 8 (1179a 22-30).

kochają intelekt —jak o swych przyjaciół. Z tego także wynika, że najbardziej kocha

substancje intelektualne. A zatem ich akty chcenia i akty wyboru podlegają Jego opatrzności.

Co więcej. Wewnętrzne dobra człowieka, które zależą od woli i działania, są mu bardziej właściwe niż dobra zewnętrzne, jak zdobywanie bogactw czy inne dobra tego typu; dlatego człowieka nazywa się dobrym ze względu na te pierwsze dobra, a nie ze względu na drugie. Jeśli więc Opatrzności Bożej nie podlegają ludzkie akty wyboru i poruszenia woli, lecz tylko zdarzenia zewnętrzne, to prawdziwsze będzie stwierdzenie, że ludzkie rzeczy są poza opatrznością niż że jej podlegają. Mówi o tym Księga Hioba 22, [14] ustami bluźnierców: „Biegunom nieba się przypatruje, a na nasze sprawy nie zważa"[190]; także Księga Ezechiela 9, [9]: „Opuścił Pan ziemię, Pan nie widzi"; a także Lamentacje 3, [37]: „Któż to jest, który rzekł, aby się stało, chociaż Pan nie rozkazał?".

Wydaje się zaś, że niektóre ustępy Pisma Świętego zgadzają się z powyższym zdaniem. Powiedziano bowiem w Eklezjastyku 15, [Syr 15, 14]: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go w ręku jego własnych rozstrzygnięć"; i poniżej [Syr 15, 16-17]: „Położył przed tobą wodę i ogień; do czego chcesz, wyciągnij rękę twoją. Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba, będzie mu dane". I jeszcze w Księdze Powtórzonego Prawa 30, [15]: „Rozważ, że dziś położył przed obliczem twoim życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło". Słowa te przytacza się po to, by pokazać, że człowiekowi przysługuje wolna decyzja, a nie by jego akty wyboru usunąć spod Opatrzności Bożej.

Podobnie też to, co mówi Grzegorz z Nyssy w księdze *O człowieku*[191]: opatrzność odnosi się do rzeczy, które od nas nie zależą a nie do tych, które od nas zależą i to, co za nim powiada Damasceńczyk[192] w II księdze — że rzeczy, które od nas zależą Bóg wcześniej zna, ale ich nie determinuje — należy tłumaczyć tak,

190 Por. ten sam wiersz Księgi Hioba w innej wersji na końcu rozdz. 75.
191 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 813 B-814 B).
192 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 30 [XLIV, 1] (PG 94, 972 A).

że tego, co od nas zależy, Opatrzność Boża nie determinuje w ten sposób, jakoby nakładała temu konieczność.

Rozdział 91
W JAKI SPOSÓB SPRAWY LUDZKIE SPROWADZAJĄ SIĘ DO PRZYCZYN WYZSZYCH

Z tego, co powyżej wykazaliśmy, można wywnioskować, w jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do wyższych przyczyn, a nie dokonują się przypadkowo.

Albowiem akty wyboru i chcenia podlegają bezpośrednio rządom Boga [III, 85n]. Poznaniem ludzkim, należącym do intelektu, kieruje Bóg za pośrednictwem aniołów [III, 79]. Tym zaś, co dotyczy bytów cielesnych, czy jest to wewnętrzne, czy zewnętrzne, a co wchodzi w zakres działania człowieka, kieruje Bóg za pośrednictwem aniołów i ciał niebieskich [111, 78; III, 82],

Ogólnie mówiąc, powód tego jest jeden. Wszystko, co jest różnorodne, zmienne i podlega brakom, musi zostać sprowadzone jako do zasady do czegoś jednorodnego, nieruchomego i niepodlegającego brakom. Wszystko zaś, co jest wśród nas, jest różnorodne, zmienne i ułomne.

Jest bowiem jasne, że nasze akty wyboru są najróżniejsze, gdyż różni ludzie w

różnych okolicznościach wybierają różne rzeczy. Są też zmienne: zarówno z powodu niestałości ducha, który nie jest utwierdzony w celu ostatecznym, jak i z powodu zmienności otaczających nas rzeczy. O tym zaś, że są ułomne, świadczą ludzkie grzechy. Wola Boża jest zaś jednolita, bo chcąc tylko jednego, chce wszystkiego innego; jest też niezmienna i niezawodna, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 13; I, 75], Zatem wszelkie poruszenia woli i wyboru trzeba sprowadzić do woli Bożej, a nie do żadnej innej przyczyny, gdyż jedynie Bóg jest przyczyną naszych aktów woli i wyboru.

267

Podobnie też nasze poznanie umysłowe jest różnorodne, ponieważ prawdę umysłową jakby zbieramy z wielu danych zmysłowych. Jest też zmienne, gdyż od jednej rzeczy przechodzi do drugiej przez wnioskowanie, do rzeczy nieznanych dochodząc od znanych. I jest również zawodne z powodu przenikania wyobraźni i zmysłów, jak pokazują ludzkie błędy. Poznanie aniołów jest zaś jednolite, gdyż z jednego źródła prawdy, mianowicie Boga, otrzymują oni poznanie prawdy [III, 80], Jest też niezmienne, gdyż nie przez wnioskowanie ze skutków o przyczynach albo na odwrót, lecz dzięki prostemu wejrzeniu oglądają czystą prawdę o rzeczach [II, 96n]. A także jest niezawodne, ponieważ w samych sobie oglądają natury czy inaczej treści rzeczy, co do których intelekt nie może się mylić, tak jak zmysł nie może się mylić co do właściwych przedmiotów zmysłowych. My zaś o istotach rzeczy wnioskujemy z przypadłości i ze skutków. Naszym poznaniem intelektualnym musi więc kierować poznanie anielskie.

Dalej, co do ciał ludzkich i ciał zewnętrznych, którymi człowiek się posługuje, jest jasne, że jest w nich różnorodność zmieszania i przeciwieństwa i że nie zawsze się poruszają w ten sam sposób, ponieważ ich ruchy nie mogą być ciągłe, i że podlegają brakom ze względu na zmianę i niszczenie. Ciała niebieskie zaś są jednorodne, ponieważ są niezłożone i istnieją bez jakiegokolwiek przeciwieństwa. Także ich ruchy są jednorodne, ciągłe i zawsze takie same. Nie może też w nich być zniszczenia ani zmiany. A zatem naszymi ciałami i innymi ciałami, których używamy dla naszych potrzeb, musi kierować ruch ciał niebieskich.

268

Rozdział 92 <<
W JAKIM SENSIE SIĘ MÓWI, ŻE KTOŚ MA SZCZĘŚCIE, I W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEKA WSPOMAGAJĄ WYŻSZE PRZYCZYNY

Stąd da się wywnioskować, w jakim sensie można twierdzić, że ktoś ma szczęście.

Mówi się bowiem, że człowiekowi się szczęści, gdy mu się przydarza coś dobrego w sposób niezamierzony, na przykład gdy ktoś, kopiąc w polu, znajduje skarb, którego nie szukał. Zdarza się zaś, że człowiek czyni coś, co jest poza jego własnym zamiarem, a jednak nie jest poza zamiarem kogoś wyższego, komu podlega. Na przykład, gdy pan każe słudze pójść do miejsca, do którego bez jego wiedzy posłał już przedtem innego sługę, wtedy spotkanie współsługi jest niezamierzone przez posłanego, ale nie jest niezamierzone przez posyłającego pana. I dlatego, chociaż w odniesieniu do owego sługi jest zależne od losu i przypadkowe, to w odniesieniu do pana nie jest takie, lecz jest czymś zaplanowanym. Skoro więc człowiek podlega co do ciała rządom ciał niebieskich, co do intelektu — rządom aniołów, a co do woli — rządom Boga, może się zdarzyć coś, co nie jest zamierzone przez człowieka, ale jest zgodne z porządkiem ciał niebieskich lub

ze zrządzeniem aniołów albo też Boga. Wprawdzie tylko Bóg działa bezpośrednio na wybór człowieka, jednak działanie anioła przyczynia się do wyboru człowieka w sposób właściwy przekonywaniu, a działanie ciała niebieskiego jako przygotowanie — o tyle, o ile cielesne oddziaływanie ciał niebieskich na nasze ciała stwarza predyspozycje do pewnych aktów wyboru. Gdy więc ktoś wskutek oddziaływania wyższych przyczyn skłania się w powyższy sposób do wyborów korzystnych dla siebie, ale których korzyści nie poznaje własnym rozumem, i zarazem jego intelekt zostaje oświecony przez światło substancji intelektualnych, by uczynił to samo, a przez działanie Boże jego wola skłania się do wyboru czegoś korzystnego dla siebie, czego

znaczenia nie jest świadomy — mówi się, że ma szczęście. I na odwrót: że nie ma szczęścia, gdy pod wpływem wyższych przyczyn jego wybór skłania się do czegoś przeciwnego, jak powiedziano o kimś w Księdze Jeremiasza 22, [30]: „Zapisz męża tego jako niepłodnego, jako człowieka, któremu się nie poszczęści za dni jego".

Należy tu jednak zauważyć pewną różnicę. Albowiem oddziaływanie ciał niebieskich na nasze ciała powoduje w nas naturalne dyspozycje cielesne. I dlatego, ze względu na dyspozycje pozostawione w naszym ciele przez ciało niebieskie, mówi się nie tylko, że ktoś ma lub nie ma szczęścia, ale też że został obdarowany przez naturę lub nie, zgodnie z czym Filozof mówi w *Etyce wielkiej*[193], że mieć szczęście, to znaczy być obdarowanym przez naturę. Jest bowiem nie do pojęcia, by o tym, że jeden bez udziału własnego rozumu wybiera coś korzystnego dla siebie, a drugi coś szkodliwego, decydowała różna natura intelektu, skoro natura intelektu i woli jest we wszystkich ludziach jednakowa — różnorodność formalna wprowadziłaby wszak różnorodność gatunkową, a różnorodność materialna wprowadza różnorodność co do liczby. Przeto z racji, że intelekt człowieka otrzymuje światło do uczynienia czegoś lub że wola jest pobudzana przez Boga, nie mówi się, że człowiek jest obdarowany przez naturę, ale raczej że jest strzeżony lub kierowany.

Z kolei należy zwrócić uwagę na drugą różnicę. Działanie anioła i ciała niebieskiego jest czymś, co tylko przygotowuje do wyboru, natomiast działanie Boga sprawia, że wybieramy. Skoro zaś dyspozycja wynikająca z jakości cielesnej lub przekonania intelektu nie nakłada konieczności na akt wyboru, człowiek nie wybiera zawsze tego, co zamierza strzegący go anioł, ani tego, do czego skłania ciało niebieskie. Zawsze jednak wybiera to, w odniesieniu do czego Bóg działa w jego woli. Stąd opieka aniołów bywa czasem nieskuteczna — zgodnie ze słowami Jeremiasza 51, [9]: „Leczyliśmy Babilon, lecz

193 Arystoteles, *Magna moralia* II, 8 (1207a 35-b 1).

nie został uzdrowiony" — a tym bardziej skłanianie ciał niebieskich bywa nieskuteczne. Opatrzność Boża zaś zawsze jest niezawodna.

Należy też zwrócić uwagę na jeszcze jedną różnicę. Skoro ciało niebieskie przygotowuje do wyboru tylko w ten sposób, że oddziałuje na nasze ciała — a te pobudzają ludzi do wyboru w ten sposób, w jaki uczucia skłaniają do wyboru — każda dyspozycja do wyboru, pochodząca od ciał niebieskich, działa tak jak uczucie, na przykład gdy kogoś pobudza do wyboru nienawiść, miłość, gniew czy coś podobnego.

Anioł zaś przygotowuje do wyboru przez rozumowe rozważanie, bez udziału uczuć. Dzieje się to na dwa sposoby. Czasami anioł oświeca intelekt człowieka, by poznał tylko to, że dobrze jest coś uczynić, a nie poucza go o przyczynie, z powodu której jest to dobre i która bierze się z celu. I dlatego czasami człowiek uważa, że dobrze jest coś uczynić, ale gdyby go zapytać dlaczego, odpowiedziałby, że nie wie. Stąd, gdy dojdzie do przynoszącego korzyść celu, którego wcześniej nie brał pod uwagę, będzie to dla niego przypadkowe. Czasami zaś anioł poucza intelekt ludzki zarówno o tym, że dana rzecz jest dobra jak i o przyczynie, z powodu której jest dobra i która zależy od celu. 1 w ten sposób, gdy osiągnie cel, którego wcześniej nie brał pod uwagę, nie będzie to przypadkowe. Trzeba też wiedzieć, że czynna moc natury duchowej jest nie tylko wyższa od mocy natury cielesnej, ale również powszechniejsza. Dlatego dyspozycja spowodowana przez ciało niebieskie nie obejmuje wszystkiego, co obejmuje wybór człowieka.

I dalej, władza duszy ludzkiej, a nawet władza anioła jest czymś szczegółowym w porównaniu z mocą Bożą, która jest powszechna w odniesieniu do wszystkich bytów. Tak więc człowiekowi może się przydarzyć coś dobrego w sposób niezamierzony przez niego i wbrew oddziaływaniu ciał niebieskich, i wbrew anielskiemu oświeceniu, ale nie wbrew Opatrzności Bożej, która nie tylko rządzi, ale też uczyniła byt jako taki, i stąd musi w sobie zawierać wszystko. W ten sposób zatem człowiekowi może się zdarzyć przypadkowo coś dobrego lub złego tak w stosunku do niego samego, jak i w stosunku do ciał niebieskich i w stosunku do aniołów, ale nie w stosunku do

Boga. W stosunku do Boga bowiem nie może się zdarzyć nic przypadkowego i nieprzewidzianego nie tylko w sprawach ludzkich, ale i w żadnej innej dziedzinie.

Ponieważ zaś przypadkowe jest to, co się dokonuje w sposób niezamierzony, a dobra moralne nie mogą być niezamierzone, skoro polegają na wyborze — nie można powiedzieć, by w odniesieniu do nich ktoś miał szczęście lub nie, chociaż można powiedzieć, że w odniesieniu do nich ktoś jest obdarowany przez naturę lub nie, gdy dzięki naturalnej dyspozycji ciała jest zdolny do cnotliwych lub występnych aktów wyboru. Odnośnie zaś do dóbr zewnętrznych, które mogą się przydarzyć człowiekowi w sposób niezamierzony, można powiedzieć, że człowiek jest obdarowany przez naturę i że ma szczęście, i że jest kierowany przez Boga, i strzeżony przez aniołów.

Człowiek otrzymuje od wyższych przyczyn jeszcze inną pomoc w wykonywaniu swoich działań. Skoro bowiem człowiek może i wybierać, i dążyć do tego, co wybiera, w obu tych działaniach wyższe przyczyny czasem mu pomagają albo przeszkadzają. Jeżeli chodzi o wybór, człowiek, jak powiedzieliśmy, albo otrzymuje dyspozycje do jakiegoś wyboru od ciał niebieskich, albo otrzymuje światło dzięki opiece aniołów, albo go skłania działanie Boże. Jeżeli zaś chodzi o wykonanie, człowiek otrzymuje od wyższej przyczyny siłę i sprawność w realizacji tego, co wybrał. Może to pochodzić nie tylko od Boga i od aniołów, lecz także od ciał niebieskich, o ile taka sprawność jest umiejscowiona w ciele. Jest bowiem oczywiste, że nawet ciała nieożywione otrzymują od ciał niebieskich jakieś siły i sprawności, także oprócz tych, które wynikają z czynnych i biernych jakości elementów, co do których nie ma wątpliwości, że podlegają ciałom niebieskim; na przykład to, że magnes przyciąga żelazo, wynika z mocy ciała niebieskiego, i tak samo inne ukryte siły pewnych kamieni i roślin. Stąd nic nie przeszkadza, by także człowiek posiadał wskutek oddziaływania ciała niebieskiego

jakąś sprawność w dziedzinie materialnej, której inny człowiek nie posiada, na przykład lekarz w leczeniu, rolnik w uprawie roli, a żołnierz w walce.

272

Tej sprawności zaś w sposób dużo doskonalszy udziela ludziom Bóg, by skuteczniej wykonywali Jego dzieła. Jeżeli więc chodzi o pierwszy rodzaj pomocy, mianowicie pomoc w akcie wyboru, mówi się, że Bóg człowiekiem kieruje. Jeżeli chodzi o drugi rodzaj pomocy, mówi się, że dodaje mu sił. O obydwu tych rodzajach pomocy wspomina Psalm [27, 1]: „Pan moim światłem i zbawieniem moim, kogóż się bać będę" — o pierwszym rodzaju pomocy; „Pan obrońcą mego życia, kogóż się będę lękał?" — o drugim.

Lecz pomiędzy tymi dwoma rodzajami pomocy jest dwojaka różnica. Pierwsza jest taka, że pomoc pierwszego rodzaju wspomaga człowieka zarówno w tym, co podlega jego mocy, jak i w innych sprawach, a pomoc drugiego rodzaju obejmuje tylko to, do czego jest zdolna moc człowieka. To bowiem, że człowiek, kopiąc grób, znajduje skarb, nie jest wynikiem żadnej mocy człowieka; w takim przeto wypadku człowiekowi można pomóc przez zachęcanie do poszukiwania w miejscu, gdzie jest skarb, ale nie można mu dać mocy do znalezienia skarbu. W tym zaś, że lekarz leczy lub że żołnierz zwycięża w bitwie, można pomagać zarówno w wyborze odpowiednich środków do celu, jak i w skutecznym wykonaniu mocą otrzymaną od wyższej przyczyny. Dlatego pomoc pierwszego rodzaju jest bardziej powszechna. Druga różnica polega na tym, że pomoc drugiego rodzaju daje się człowiekowi celem skutecznego wykonania tego, co zamierzył. Skoro więc to, co przypadkowe, jest niezamierzone, nie można mówić we właściwym znaczeniu, że dzięki tej pomocy człowiek ma szczęście, a można tak powiedzieć odnośnie do pierwszego rodzaju pomocy, jak wyjaśniliśmy powyżej [w tym rozdziale].

Człowiekowi zaś przydarza się coś dobrego lub złego — czasami gdy działa sam, na przykład, gdy kopiąc w ziemi, znajduje ukryty skarb, a czasami przez równoczesne działanie innej przyczyny, jak na przykład, gdy ktoś, idąc na targ po zakupy, znajduje dłużnika, którego nie spodziewał się znaleźć. W pierwszym przypadku pomoc, którą człowiek otrzymuje, by mu się przydarzyło coś dobrego, polega tylko na tym, że zostaje skierowany do wyboru tego, z czym

273

przypadłościowo wiąże się jakaś niezamierzona korzyść. W drugim zaś wypadku obydwaj działający muszą zostać skierowani do wyboru działania lub ruchu, w wyniku którego następuje ich spotkanie.

W sprawie, którą się zajmujemy, należy wziąć pod uwagę jeszcze jedno. Powiedzieliśmy bowiem, że to, iż człowiekowi przydarza się coś dobrego lub złego, pochodzi i od Boga, i może pochodzić od ciała niebieskiego — o ile Bóg skłania człowieka do wyboru czegoś, z czym wiąże się coś korzystnego lub niekorzystnego, czego wybierający nie brał wcześniej pod uwagę, i o ile ciało niebieskie wytworzy w nim dyspozycję do takiego wyboru. Ta zaś korzystna lub niekorzystna rzecz jest w stosunku do wyboru człowieka przypadkowa; w stosunku do Boga traci charakter przypadkowości, ale nie traci go w stosunku do ciała niebieskiego. Wyjaśnia się to w następujący sposób. Zdarzenie traci przypadkowy charakter tylko wtedy, gdy zostanie sprowadzone do przyczyny samej przez się. Moc ciała niebieskiego jest zaś przyczyną działającą nie przez intelekt i wybór, lecz w sposób naturalny. Właściwością natury jest

dążenie do czegoś jednego. Jeśli więc skutek nie jest jeden, władza naturalna nie może być sama przez się jego przyczyną. Gdy zaś jakieś dwie rzeczy łączą się ze sobą przypadłościowo, nie są naprawdę czymś jednym, lecz tylko przypadłościowo. Dlatego żadna przyczyna naturalna nie może być sama przez się przyczyną takiego połączenia. Załóżmy więc, że jakiegoś człowieka oddziaływanie ciała niebieskiego pobudza — tak jak uczucie, jak powiedzieliśmy — do kopania grobu. Grób zaś i miejsce, gdzie się znajduje skarb, są czymś jednym tylko przypadłościowo, gdyż nie ma między nimi żadnego związku. Stąd moc ciała niebieskiego nie może sama przez się skłonić do tego wszystkiego naraz: aby ów człowiek kopał grób i aby czynił to w miejscu, gdzie jest skarb. Ale ktoś działający przez intelekt może być przyczyną skłonienia do tego wszystkiego naraz, ponieważ właściwością istoty obdarzonej intelektem jest kierowanie wielu rzeczy do czegoś jednego. Wiadomo bowiem, że również człowiek, gdyby wiedział, gdzie znajduje się skarb, mógłby posłać kogoś, kto tego nie wie, aby wykopał grób w tymże miejscu, i ten

znalazłby skarb w sposób niezamierzony. A zatem tego rodzaju zdarzenia przypadkowe, sprowadzone do Boga jako do przyczyny, tracą charakter przypadku, a nigdy tak się nie dzieje, gdy się je sprowadza do przyczyny, którą jest ciało niebieskie.

Z tej samej argumentacji wynika też, że mocą ciała niebieskiego człowiek nie może mieć szczęścia we wszystkim, lecz tylko w tej czy innej sprawie. Mówię zaś „we wszystkim" w tym znaczeniu, że ktoś by miał taką naturę, iż pod wpływem ciała niebieskiego wybierałby zawsze lub przeważnie to, z czym łączy się przypadłościowo coś korzystnego lub niekorzystnego. Natura bowiem jest skierowana tylko do czegoś jednego. Rzeczy zaś, które sprawiają że człowiek ma szczęście lub nie, nie dają się sprowadzić do czegoś jednego, lecz są nieokreślone i nieskończone, jak uczy Filozof w II księdze *Fizyki*[194] i co jest oczywiste dla zmysłów. Nie jest więc możliwe, by ktoś ze swej natury zawsze wybierał to, z czym łączą się przypadłościowo także jakieś korzyści. Ale jest możliwe, by oddziaływanie ciała niebieskiego skłaniało kogoś do wybrania czegoś, z czym przypadłościowo łączy się jakaś korzyść, inne oddziaływanie — do wybrania czegoś innego, a jeszcze inne — do wybrania czegoś jeszcze innego, ale nie w ten sposób, by jedno oddziaływanie skłaniało do wszystkiego. Jedno zaś Boże zrządzenie może skierować człowieka do wszystkiego.

Rozdział 93
FATUM: CZY ISTNIEJE I CZYM JEST

Z tego, o czym była mowa, wynika, jak należy się zapatrywać na zagadnienie fatum.

Obserwując bowiem, że wiele rzeczy na tym świecie zdarza się przypadkowo —jeśli się bierze pod uwagę przyczyny szczegółowe

194 Arystoteles, *Physica* II, 5 (196b 27-29).

— niektórzy ludzie uznali, że tymi rzeczami nie kierują również żadne przyczyny wyższe. I tym wydawało się, że fatum nie jest w ogóle niczym.

Niektórzy zaś starali się sprowadzić te rzeczy do przyczyn wyższych, od których miałyby one pochodzić w pewnym zaplanowanym porządku. Ci uznawali, że fatum istnieje w tym znaczeniu, że sprawy, które wydają się zdarzać przypadkowo, zostały przez kogoś przepowiedziane (*effata sive praelocuta)* i z góry ustalone, by zaistniały.

Wśród nich jedni wszystko, co przydarza się przypadkiem, nawet akty wyboru człowieka, usiłowali sprowadzić jako do przyczyn do ciał niebieskich, i za fatum uważali siłę układu gwiazd, której, jak twierdzili, z konieczności wszystko podlega. Jednak takie stanowisko jest niemożliwe do przyjęcia i przeciwne wierze, jak wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej [III, 84n],

Inni zaś wszystko, co na tym świecie wydaje się zdarzać przypadkowo, chcieli sprowadzić do dyspozycji Opatrzności Bożej. Stąd mówili, że wszystkim rządzi fatum, i nazywali fatum porządek ustanowiony wśród rzeczy przez Opatrzność Bożą. Dlatego Boecjusz[195] powiada, że „fatum to dyspozycja tkwiąca w zmiennych rzeczach, za pomocą której opatrzność wiąże każdą rzecz ze swoimi zrządzeniami". W tej definicji fatum termin „dyspozycja" został użyty na oznaczenie porządku. Wyrażenie „tkwiąca w rzeczach" zastosowano zaś, by odróżnić fatum od opatrzności; porządek bowiem, o ile jest w umyśle Bożym, jeszcze nienadany rzeczom, to opatrzność, o ile zaś został już zrealizowany w rzeczach, nazywa się fatum. Natomiast „zmiennych" mówi po to, by pokazać, że zrządzenie opatrzności nie odbiera rzeczom przygodności i zmienności, jak to niektórzy twierdzili.

Przeto zgodnie z tym rozumieniem nie uznawać fatum, to znaczy nie uznawać Opatrzności Bożej. A ponieważ nie powinniśmy używać tych samych nazw, których używają niewierzący, aby to

195 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* IV, proza 6 (PL 63, 815 A).

samo wyrażenie nie stało się okazją do błędu — wierzący nie powinni używać nazwy fatum, aby się nie wydawało, że zgadzamy się z tymi, którzy mieli błędne poglądy na temat fatum, poddając wszystko konieczności pochodzącej od gwiazd. Stąd powiada Augustyn w V księdze *O państwie Bożym*: Jeśli ktoś „wolę lub potęgę Bożą nazywa fatum, niech zachowa swój sposób myślenia, ale sposób wyrażania niech poprawi"[196]. Także Grzegorz mówi w tym samym duchu: „Niech dalekim będzie od umysłu wierzących, by fatum uważali za coś rzeczywistego"[197].

Rozdział 94
NIEZAWODNOŚĆ OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Z powyższych wywodów wyłania się jednak pewna trudność.

Jeśli wszystko, co się dzieje na tym świecie, nawet to, co przygodne, podlega Opatrzności Bożej, to wydaje się, że musi być tak, że albo opatrzność nie jest niezawodna, albo wszystko dzieje się z konieczności.

1. Filozof wykazuje w VI księdze *Metafizyki*[198], że jeżeli przyjmiemy, iż każdy skutek ma jakąś przyczynę samą przez się, i następnie, że przyjąwszy jakąkolwiek przyczynę samą przez się, trzeba przyjąć skutek — to wyniknie, że wszystkie rzeczy przyszłe dzieją się z konieczności. Jeżeli bowiem każdy skutek ma przyczynę samą przez się, to każdą rzecz przyszłą będzie można sprowadzić do jakiejś przyczyny teraźniejszej lub przeszłej. Tak na przykład, gdy pytamy, czy jakiegoś człowieka zabiją zbójcy, przyczyną tego

skutku jest uprzednie spotkanie zbójców; ten skutek poprzedza zaś inna przyczyna, mianowicie, że wyszedł z domu, a ten poprzedza jeszcze inna przyczyna, mianowicie, że chce iść po wodę; ten skutek znowu poprzedza przyczyna, którą

196 Św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 1 (PL 41, 141).
197 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* I, hom. 10, 4 (PL 76, 1112 A).
198 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 3 (1027a 29-b 16).

277

jest pragnienie, a to spowodowane jest zjedzeniem czegoś słonego, co właśnie ma albo miało miejsce. Jeśli więc przyjąwszy przyczynę, musi się przyjąć skutek, to musi być tak, że jeśli ów człowiek zjadł coś słonego, to jest spragniony, jeśli zaś jest spragniony, to chce iść po wodę, jeśli chce iść po wodę, wychodzi z domu, jeśli wychodzi z domu, spotyka zbójców, a jeśli ich spotyka, zostaje zabity. Zatem od początku do końca jest konieczne, by tego, kto zjadł coś słonego, zabili zbójcy. Przeto Filozof wyciąga wniosek, że nie jest prawdą iż przyjąwszy przyczynę, musi się przyjąć skutek, ponieważ istnieją takie przyczyny, które mogą zawodzić. Nie jest też prawdą że każdy skutek ma przyczynę samą przez się, gdyż to, co jest przypadłościowe — w tym wypadku, że ten, kto chce iść po wodę, spotyka zbójców — nie ma żadnej przyczyny.

Argument ten pokazuje jasno, że wszystkie skutki, które sprowadzają się do jakiejś przyczyny samej przez się, czy teraźniejszej, czy przeszłej — której przyjęcie pociąga za sobą z konieczności przyjęcie skutku — przydarzają się z konieczności. Należy więc powiedzieć, że albo nie wszystkie skutki podlegają Opatrzności Bożej, i w ten sposób opatrzność nie obejmuje wszystkich rzeczy; udowodniliśmy zaś wcześniej, że obejmuje [III, 64], Albo nie jest konieczne, by przyjąwszy opatrzność, przyjmować jej skutek; i w ten sposób opatrzność nie jest niezawodna. Albo wszystko musi się zdarzać z konieczności; opatrzność bowiem jest nie tylko w teraźniejszości lub przeszłości, lecz także w wieczności, ponieważ w Bogu nie może być niczego, co nie jest wieczne.

2. Dalej. Jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to następujące zdanie warunkowe musi być prawdziwe: „Jeśli Bóg to przewidział, to to się stanie". Poprzednik tego zdania warunkowego jest konieczny, gdyż jest wieczny A zatem i następnik jest konieczny; następnik każdego zdania warunkowego musi być bowiem konieczny, jeżeli poprzednik jest konieczny, i dlatego następnik jest jakby wnioskiem z poprzednika; wszystko zaś, co wynika z czegoś koniecznego, musi być konieczne. Wynika więc, że jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to wszystko się dzieje z konieczności.

278

3. Co więcej. Załóżmy, że Bóg coś przewidział, na przykład, że ten a ten będzie królem. Albo więc może się zdarzyć, że nie będzie królem, albo nie może. Jeśli nie jest możliwe, by nie był królem, to jest niemożliwe, by nie był królem, a zatem jest konieczne, by był królem. Jeśli natomiast jest możliwe, by nie był królem, to skoro możliwe nie pociąga za sobą czegoś niemożliwego — wynika że Opatrzność Boża zawodzi; nie jest więc niemożliwe, by Opatrzność Boża zawodziła. Jeśli więc Bóg przewiduje wszystko, to albo Opatrzność Boża nie jest niezawodna, albo wszystko dzieje się z konieczności.

4. Dalej. Tuliusz w księdze *O wróżbiarstwie*[199] argumentuje w następujący sposób. Jeśli Bóg przewidział wszystko, to porządek przyczyn jest niezawodny. Jeśli zaś to jest prawdą to wszystkim rządzi fatum. A jeżeli wszystkim rządzi fatum, to nic nie jest w na-

szej mocy, nic nie zależy od decyzji woli. Wynika więc, że jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to usuwa się wolność decyzji. I tak samo będzie wynikało, że nie ma żadnych przyczyn przygodnych.

5. Oprócz tego. Opatrzność Boża nie wyklucza przyczyn pośrednich, jak wyjaśniliśmy powyżej [III, 77]. Wśród przyczyn są zaś przyczyny przygodne i które mogą zawieść. Skutek Opatrzności Bożej może więc nie nastąpić. A zatem Opatrzność Boża nie jest niezawodna.

Aby rozwiązać powyższe trudności, trzeba powtórzyć niektóre z twierdzeń przedstawionych wcześniej, aby się stało jasne, że nic nie wymyka się spod Opatrzności Bożej, i że porządek Opatrzności Bożej w żaden sposób nie może ulec zmianie, ale nie musi być tak, że wszystko, co pochodzi od Opatrzności Bożej, dzieje się z konieczności.

Najpierw należy zauważyć, że skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, i wszystkim rzeczom udziela bytu, porządek Jego opatrzności musi obejmować wszystkie rzeczy. Rzeczy bowiem,

199 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 9 (PL 41, 148-152).

którym udzielił bytu, musi też zachowywać w bycie i obdarzyć doskonałością, gdy osiągną cel ostateczny [III, 64n],

Skoro zaś w każdej opatrzności należy uwzględnić dwa elementy [zob. III, 77], mianowicie obmyślanie porządku i zaprowadzanie obmyślonego porządku wśród rzeczy podlegających opatrzności

— pierwszy z nich należy do władzy poznawczej, a drugi do władzy działania — między nimi jest ta różnica, że opatrzność jest tym doskonalsza w obmyślaniu porządku, im bardziej porządek opatrzności da się zaprowadzić aż do najdrobniejszych szczegółów. To bowiem, że nie potrafimy obmyślić porządku wszystkich szczegółów w sprawach, którymi mamy zarządzać, bierze się z ułomności naszego poznania, które nie może objąć wszystkich poszczególnych rzeczy. Za bardziej przewidującego uważamy zaś tego, kto potrafi obmyślić więcej szczegółów, a ten, kogo przewidywanie polegałaby tylko na trosce o sprawy ogólne, byłby mało roztropny. Coś podobnego można zaobserwować we wszystkich rodzajach umiejętności praktycznych. Jeżeli zaś chodzi o ustanawianie obmyślonego porządku wśród rzeczy, opatrzność rządzącego jest tym większa i doskonalsza, im jest powszechniejsza, a także im przez większą liczbę posłannictw realizuje swój plan, gdyż i samo zarządzanie posłannictwami zajmuje ważne miejsce w porządku opatrzności. Opatrzność Boża musi zaś być doskonała w najwyższym stopniu, ponieważ Bóg jest absolutnie i we wszystkim doskonały, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 28]. Sprawując zatem opatrzność przez odwieczne zamysły swojej mądrości, rządzi wszystkim, nawet tym, co się wydaje najmniej znaczące. Rzeczy zaś, które w jakikolwiek sposób działają, działają jako poruszane przez Niego narzędzia [III, 67] i służą Mu w posłuszeństwie, aby porządek opatrzności, obmyślony — że tak powiem — odwiecznie, zrealizować we wszechświecie. Jeśli zaś wszystkie rzeczy, które potrafią działać, muszą Mu służyć swym działaniem, to jest niemożliwe, by jakiś działający przeszkodził wykonaniu Opatrzności Bożej przez działanie jej przeciwne. Nie jest też możliwe, by Opatrzności Bożej przeszkadzała ułomność działającego lub doznającego działania, skoro wszelka moc czynna czy bierna

— jest w rzeczach ze zrządzenia Bożego [III, 70], Niemożliwe jest także, by wykonaniu Opatrzności Bożej przeszkadzała zmienność opatrzności, gdyż Bóg jest całkowicie niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13], Wynika więc z tego, że w żaden sposób nie można udaremnić Opatrzności Bożej.

Następnie należy zauważyć, że każdy działający, na ile potrafi, dąży do czegoś dobrego i lepszego, jak pokazaliśmy wyżej [III, 3]. Tego zaś, co dobre i lepsze nie traktuje się tak samo, jeżeli chodzi o całość i o części [III, 71]. Dla całości bowiem dobrem jest pełnia, wynikająca z porządku i układu części. Przeto dla całości jest lepiej, że wśród jej części istnieje zróżnicowanie, bez którego nie może być porządku i doskonałości całości, niż by wszystkie części były równe i każda z nich osiągała stopień doskonałości najszlachetniejszej części. Każda zaś część o niższym stopniu doskonałości byłaby lepsza, rozważana sama w sobie, gdyby osiągnęła stopień doskonałości wyższej części. Widać to na przykładzie ludzkiego ciała: noga byłaby szlachetniejszą częścią gdyby posiadała piękno i władzę oka, ale całe ciało byłoby mniej doskonałe, gdyby jej brakowało funkcji nogi. Ku czemu innemu więc zmierza dążność sprawcy szczegółowego i sprawcy powszechnego. Sprawca szczegółowy bowiem, absolutnie rzecz biorąc, dąży do dobra części i czyni ją możliwie najlepszą sprawca powszechny zaś dąży do dobra całości. Dlatego brak, niezamierzony przez sprawcę szczegółowego, jest zgodny z zamiarem sprawcy powszechnego. Widzimy na przykład, że urodzenie osobnika płci żeńskiej nie leży w zamiarze natury szczegółowej, to znaczy tej a tej władzy, która jest w tym a tym nasieniu i która dąży do możliwie najwyższego udoskonalenia płodu. Jest zaś zamiarem natury powszechnej — to znaczy mocy powszechnej, dążącej do zrodzenia bytów niższych — by urodził się osobnik płci żeńskiej, bez niego bowiem wiele istot żywych nie mogłoby się urodzić. I podobnie niszczenie, zmniejszanie i wszelki brak leży w zamiarze natury powszechnej, ale nie natury szczegółowej. Każda bowiem rzecz unika braku, a dąży sama w sobie do doskonałości. Jest więc jasne, że w zamiarze sprawcy szczegółowego leży, aby jego skutek był możliwie najdoskonalszy w swoim rodzaju, natura powszechna zaś zmierza do

tego, by ten a ten skutek był doskonały taką a taką doskonałością na przykład doskonałością płci męskiej, a tamten doskonałością płci żeńskiej. Jeżeli zaś chodzi o części całego wszechświata, pierwsza różnica występuje między tym, co przygodne, a tym, co konieczne [III, 72], Albowiem wyższe byty są konieczne, niezniszczalne i niezmienne; tym bardziej zaś się oddalają od tych właściwości, im niższy stopień zajmują w hierarchii bytów, tak że najniższe niszczeją co do swego bytu, zmieniają się co do swych dyspozycji, a swoje skutki powodują nie z konieczności, lecz w sposób przygodny. Każdy więc czynnik sprawczy, będący częścią wszechświata, dąży, na ile potrafi, do zachowania swego bytu i swojej dyspozycji naturalnej i do osiągnięcia trwałości swoich skutków. Bóg zaś, który rządzi wszechświatem, chce, by niektóre z Jego skutków powstawały z konieczności, a inne w sposób przygodny. I zgodnie z tym dopasowuje do nich różne przyczyny — do jednych przyczyny konieczne, a do innych przygodne. Zatem porządkowi Opatrzności Bożej podlega nie tylko to, że dany skutek istnieje, ale także to, że jeden skutek istnieje w sposób przygodny, a inny w sposób konieczny. Stosownie do tego niektóre z rzeczy podlegających Opatrzności Bożej są konieczne, a inne przygodne, nie jest zaś tak, że wszystkie są konieczne.

Jest więc jasne, że chociaż Opatrzność Boża jest sama przez się przyczyną skutku, który nastąpi w przyszłości, i jest w teraźniejszości lub przeszłości — ale bardziej jest odwiecznie — to jednak nie wynika stąd, jak twierdził pierwszy argument, by ów skutek następował w przyszłości koniecznie. Opatrzność Boża jest bowiem sama przez się przyczyną by ów skutek zdarzył się w sposób przygodny. I nie można tego udaremnić.

Widzimy następnie, że to zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Jeśli Bóg przewidział, że to się stanie, to to się stanie", jak głosił drugi argument. Stanie się zaś tak, jak Bóg przewidział, że się stanie. Przewidział zaś, że się stanie w sposób przygodny. Wynika więc niezawodnie, że się stanie w sposób przygodny, a nie z konieczności.

282

Widać również, że jeśli to, co — zgodnie z założeniem — Bóg przewidział, że się stanie, należy do rodzaju bytów przygodnych, to może to nie zaistnieć, gdy rozważamy to samo w sobie; tak bowiem zostało przewidziane, by było przygodne, czyli by mogło nie istnieć. Nie jest jednak możliwe, by porządek opatrzności zawiódł i by nie zdarzyło się to w sposób przygodny. Tym sposobem rozwiązuje się trzeci argument. Stąd można twierdzić, że ten a ten nie będzie królem, gdy rozważamy to samo w sobie, ale nie możemy tak twierdzić, gdy rozważamy to jako coś przewidzianego.

Zgodnie z powyższym także argument wysunięty przez Tuliusza okazuje się bezwartościowy. Skoro bowiem Opatrzności Bożej podlegają nie tylko skutki, ale także przyczyny i sposoby istnienia, jak wynika z powyższych ustaleń, to z faktu, iż wszystko dzieje się ze zrządzenia Opatrzności Bożej, nie wynika, że nic nie zależy od nas. Bóg bowiem przewidział, że uczynimy to dobrowolnie.

Także ułomność przyczyn wtórych, za pośrednictwem których zachodzą skutki, nie może pozbawić Opatrzności Bożej niezawodności, jak to twierdził piąty argument — ponieważ sam Bóg działa we wszystkich rzeczach i działa zgodnie z decyzją swej woli, jak powyżej udowodniliśmy [II, 23; III, 67]. Stąd jest właściwością Jego opatrzności, by w przyczynach ułomnych czasami dopuszczał ułomność, a czasami od niej uchronił.

Argumenty za koniecznością rzeczy przewidzianych przez Boga, jakie można sformułować, wychodząc od pewności wiedzy Bożej, zostały rozwiązane wcześniej [I, 63n], gdy była mowa o wiedzy Bożej.

Rozdział 95 i 96 <<
NIEZMIENNOŚĆ OPATRZNOŚCI BOŻEJ NIE WYKLUCZA CELOWOŚCI MODLITWY

Należy jeszcze zauważyć, że jak niezmienność opatrzności nie nakłada konieczności na rzeczy przewidziane, tak też nie wyklucza celowości modlitwy. Nie po to bowiem do Boga zanosimy

283

modlitwy, aby zmienić odwieczne zrządzenia opatrzności — bo jest to niemożliwe — ale po to, by otrzymać od Boga to, czego pragniemy.

Jest bowiem rzeczą słuszną by Bóg wysłuchiwał pobożnych pragnień stworzenia rozumnego — nie jakoby nasze pragnienia zmieniały niezmiennego Boga, lecz to Jego dobroć sprawia, że w odpowiedni sposób doprowadza do tego, czego pragniemy. Skoro bowiem wszystko z natury pragnie dobra, jak wykazaliśmy powyżej [III, 3] — a

właściwością najwyższej dobroci Boga jest udzielanie wszystkim rzeczom w pewnym porządku bytu i „dobrobytu" — wynika, że Bóg według swojej dobroci spełnia pobożne pragnienia wyrażane w modlitwie.

Dalej. Właściwością poruszającego jest to, że doprowadza do celu to, co porusza; stąd dzięki tej samej naturze rzecz zmierza do celu, osiąga cel i w nim spoczywa. Otóż każde pragnienie jest rodzajem ruchu ku dobru. Ten zaś może istnieć w rzeczach jedynie za przyczyną Boga, który przez swą istotę jest dobry i jest źródłem dobroci; każdy bowiem poruszający porusza ku czemuś podobnemu do siebie. Jest zatem właściwe Bogu, że słuszne pragnienia, wyrażane w modlitwie, zgodnie ze swoją dobrocią doprowadza do słusznego skutku.

Podobnie. Im coś jest bliżej poruszającego, tym skuteczniej odbiera jego oddziaływanie; na przykład to, co jest bliżej ognia, bardziej się nagrzewa. Substancje rozumne są zaś bliżej Boga niż substancje naturalne nieożywione. Zatem oddziaływanie Bożych poruszeń jest skuteczniejsze w substancjach rozumnych niż w innych substancjach naturalnych. Ciała naturalne zaś o tyle uczestniczą w działaniu Boga, o ile otrzymują od Niego naturalne pragnienie dobra, a także spełnienie tego pragnienia, co się dokonuje, gdy osiągają właściwy sobie cel. Tym bardziej więc substancje rozumne osiągają spełnienie swych pragnień, które przedstawiają Bogu w modlitwie.

Co więcej. Do istoty przyjaźni należy to, że kochający chce spełnić pragnienia ukochanego, jako że pragnie dla niego dobra i doskonałości; dlatego mówi się, że przyjaciele chcą tego samego.

284

Wykazano zaś powyżej [I, 75], że Bóg kocha swe stworzenia, i kocha każde tym bardziej, im bardziej uczestniczy ono w Jego dobroci, która jest pierwszym i głównym przedmiotem Jego miłości. Chce zatem spełnić pragnienia stworzeń rozumnych, które najdoskonalej wśród wszystkich stworzeń uczestniczą w dobroci Bożej. Jego wola zaś prowadzi rzeczy do doskonałości, albowiem jest On przyczyną rzeczy przez swoją wolę, jak to powyżej wykazano [II, 23n]. Właściwością dobroci Bożej jest więc spełnianie pragnień stworzeń rozumnych, przedstawianych w modlitwie.

Ponadto. Dobro stworzenia pochodzi, na zasadzie pewnego podobieństwa, od dobroci Bożej. Wydaje się zaś rzeczą najbardziej godną uznania, że ludzie nie odmawiają tym, którzy słusznie o coś proszą— wszak dlatego nazywa się ich hojnymi, wyrozumiałymi, miłosiernymi i łaskawymi. Zatem w najwyższym stopniu jest właściwe dobroci Bożej, że wysłuchuje pobożnych modlitw.

O tym właśnie powiedziano w Psalmie [145, 19]: „Spełni wolę tych, którzy się go boją, wysłucha ich modlitw, i zbawi ich". Także w Ewangelii św. Mateusza 7, [8] Pan mówi: „Każdy, kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a pukającemu otworzą".

[Rozdział 96]

Nie jest jednak rzeczą nieodpowiednią jeżeli czasami Bóg także nie wysłuchuje zanoszonych do Niego próśb.

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg o tyle spełnia pragnienia stworzenia rozumnego, o ile to pragnie dobra [III, 95], Czasami zaś zdarza się, że to, o co prosimy, nie jest prawdziwym dobrem, lecz dobrem pozornym, a bezwzględnie rzecz biorąc, jest złem. Nie może więc Bóg wysłuchać takiej modlitwy. Z tej to racji powiedziano w Liście św. Jakuba 4, [3]: „Prosicie, a nie otrzymujecie, dlatego że źle prosicie".

Podobnie też wykazaliśmy, że ponieważ Bóg pobudza do pragnienia, jest rzeczą słuszną, by spełniał pragnienia. Poruszający zaś doprowadza rzecz poruszaną do kresu ruchu, o ile ten ruch jest ciągły.

285

Jeśli więc ruch pragnienia, wyrażający się w wytrwałej modlitwie, nie jest ciągły, to nie jest rzeczą nieodpowiednią, by modlitwa nie odnosiła właściwego skutku. Dlatego Pan mówi w Ewangelii św. Łukasza 18, [1]: „ponieważ zawsze trzeba się modlić i nie ustawać". I Apostoł powiada w 1 Liście do Tesaloniczan 5, [17]: „Bez przerwy się módlcie".

Dalej. Wykazaliśmy, że Bóg spełnia w odpowiedni sposób pragnienie stworzenia rozumnego, jeżeli to się do Niego zbliża. Zbliżać się zaś do Boga można przez kontemplację, przez pobożne uczucia oraz przez pokorne i mocne postanowienie. A zatem modlitwy, która nie zbliża się w ten sposób do Boga, Bóg nie może wysłuchać. Dlatego powiedziano w Psalmie [102, 18]: „Wejrzał na modlitwę uniżonych"; a także w Liście Św. Jakuba 1, [6]: „Niech zaś prosi z wiarą, nic nie wątpiąc".

Następnie. Wykazaliśmy, że ze względu na przyjaźń Bóg wysłuchuje błagania pobożnych. Kto więc odwraca się od przyjaźni Boga, nie jest godzien, by jego modlitwa została wysłuchana. Dlatego powiedziano w Księdze Przysłów 28, [9]: „Kto odwraca uszy swoje, by nie słuchać prawa — modlitwa jego będzie wstrętna". I w Księdze Izajasza 1, [15]: „Choćbyście mnożyli modlitwy, nie wysłucham, bo ręce wasze pełne są krwi!".

Z tego samego powodu zdarza się czasami, że jakiś przyjaciel Boga nie zostaje wysłuchany: gdy modli się za tych, którzy nie są przyjaciółmi Boga, według słów Jeremiasza 7, [16]: „Ty więc nie módl się za tym ludem i nie przyjmuj za nimi chwały i modlitwy ani Mi się nie sprzeciwiaj, bo cię nie wysłucham!".

Czasami też się zdarza, że ktoś z przyjaźni odmawia prośbie przyjaciela, wiedząc, że jest to dla niego szkodliwe lub że coś przeciwnego jest korzystniejsze; na przykład lekarz czasem odmawia choremu tego, o co prosi, uważając, że mu to nie pomoże w odzyskaniu zdrowia. Dlatego, skoro wykazaliśmy, że Bóg z miłości do stworzenia rozumnego spełnia pragnienia przedstawiane Mu w modlitwie, nie należy się dziwić, że czasami również nie wysłuchuje próśb tych, których szczególnie miłuje, by uczynić to,

286

co proszącemu bardziej posłuży do zbawienia. Z tego powodu nie uwolnił Pawła od „ościenia cielesnego" — chociaż ten prosił trzy razy — przewidując, że mu to pomoże zachować pokorę, o czym mowa w 2 Liście do Koryntian 12, [7-10]. Dlatego i w Ewangelii św. Mateusza 20, [22] Pan mówi do kogoś: „Nie wiecie, o co prosicie". W Liście do Rzymian 8, [26] powiedziano zaś: „Nie wiemy, o co mamy się modlić, jak potrzeba". Z tej racji Augustyn mówi w *Liście do Paulina i Terazji*[200]*:* „Dobry jest Pan, bo często nie daje nam tego, co chcemy, aby dać to, co byśmy woleli".

Jest zatem jasne, że przyczyną pewnych rzeczy, które Bóg czyni, są modlitwy i pobożne pragnienia. Wykazano zaś powyżej, że Opatrzność Boża nie wyklucza innych przyczyn [III, 77]; owszem, raczej nimi kieruje, by ustanowiony przez Boga porządek został zaprowadzony wśród rzeczy. I w ten sposób przyczyny wtóre nie sprzeciwiają się opatrzności, ale raczej wykonują dzieła opatrzności. Tak więc modlitwy są skuteczne u Boga, a jednak nie naruszają niezmiennego porządku Opatrzności Bożej, ponieważ sam fakt, że proszący coś otrzymuje, podlega porządkowi Opatrzności Bożej. Twierdzić więc,

że nie należy się modlić, by coś otrzymać od Boga, ponieważ porządek Jego opatrzności jest niezmienny, to tak jakby się mówiło, że nie należy iść, by dojść do jakiegoś miejsca, albo że nie należy jeść, by się odżywiać — a to wszystko jest oczywiście niedorzeczne.

Pozwala to obalić dwa błędy dotyczące modlitwy. Niektórzy głosili, że modlitwa jest bezowocna. A głosili to zarówno ci, którzy całkowicie negowali Opatrzność Bożą, na przykład epikurejczycy, jak i ci, którzy spod Opatrzności Bożej wyłączali sprawy ludzkie, na przykład niektórzy perypatetycy [zob. III, 75], a także ci, którzy twierdzili, że wszystko, co podlega opatrzności, dzieje się z konieczności, jak na przykład twierdzili stoicy [zob. III, 73], Z tego wszystkiego wynika, że modlitwa jest bezowocna, i zgodnie z tym, że wszelka cześć oddawana bóstwu jest daremna. Na

200 Św. Augustyn, *Epistula 31,* 1 (PL 33, 121).

błąd ten zwraca uwagę Księga Malachiasza 3, [14]: „Mówiliście — powiada — »Marny jest, kto służy Bogu. A co za pożytek, żeśmy strzegli przykazań Jego i żeśmy chodzili smutni przed Panem zastępów?«".

Niektórzy zaś głosili coś przeciwnego: że boskie zrządzenia można odwrócić przez modlitwy; tak na przykład Egipcjanie sądzili[201], że los można odwrócić za pomocą modlitw i pewnych obrazów, okadzeń, czy też zaklęć.

Wydaje się na pierwszy rzut oka, że takie znaczenie mają niektóre fragmenty boskich pism. Czytamy bowiem w Księdze Izajasza 38, [1-5], że Izajasz na rozkaz Pana powiedział królowi Ezechiaszowi: „To mówi Pan: »Rozrządź domem twoim, bo umrzesz, a nie zostaniesz przy życiu«". A gdy Ezechiasz się pomodlił, Izajasz otrzymał słowo od Pana: „Idź i powiedz Ezechiaszowi: »Usłyszałem modlitwę twoją. Oto dodam do dni twoich piętnaście lat«". Powiedziano także w Księdze Jeremiasza 18, [7-8] w imieniu Pana: „Nagle odezwę się przeciw narodowi i przeciw królestwu, aby je wykorzenić, zniszczyć i zgubić. Jeśli żałować będzie ów naród za złość swoją, za którą mu groziłem, i Ja żałować będę za zło, które mu zamyślałem uczynić". A także w Księdze Joela 2, [13-14]: „Nawróćcie się do Pana, Boga waszego, bo jest łaskawy i miłosierny. Kto wie, czy się nie odwróci i nie odpuści".

Fragmenty te, jeśli będziemy je rozumieć powierzchownie, prowadzą do błędnych wniosków. Wynika bowiem po pierwsze, że wola Boga jest zmienna. Następnie, że Bogu coś przybywa w czasie. I wreszcie, że coś, co jest czasowe w stworzeniach, jest przyczyną czegoś istniejącego w Bogu. Wszystko to jest oczywiście niemożliwe, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [I, 13n],

Sprzeciwia się też świadectwom Pisma Świętego, które zawiera nieomylną i jasno określoną prawdę. Powiedziano bowiem w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się zmieniał. Rzekł więc, a nie uczyni? Powie-

201 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 36 [35] (PG 40, 745 B-748 A).

dział, a nie wypełni?". Również w 1 Księdze Królewskiej 15 [1 Sm 15,29]: „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani z żalu się nie ugnie; bo nie jest człowiekiem, żeby miał żałować". A także w Księdze Malachiasza 3, [6]: „Ja jestem Panem i nie zmieniam się".

Kto jednak się zastanowi nad tym dokładnie, zobaczy, że wszystkie występujące tu błędy pochodzą stąd, że nie bierze się pod uwagę różnicy między porządkiem powszechnym a porządkiem szczegółowym. Skoro bowiem wszystkie skutki są uporządkowane dzięki temu, że mają jedną przyczynę, porządek musi być tym powszechniejszy, im powszechniejsza jest przyczyna. Stąd porządek pochodzący od przyczyny powszechnej, którą jest Bóg, musi obejmować wszystko. Nic więc nie przeszkadza, by jakiś szczegółowy porządek został zmieniony wskutek modlitwy albo w jakiś inny sposób; poza tym porządkiem jest bowiem coś, co go może zmienić. Dlatego nie ma nic dziwnego w tym, że Egipcjanie, którzy porządek spraw ludzkich sprowadzali do ciał niebieskich, utrzymywali, że los pochodzący od gwiazd można odmienić jakimiś modlitwami i obrzędami. Albowiem poza ciałami niebieskimi i ponad nimi jest Bóg, który może udaremnić skutek, jaki pod ich wpływem miał nastąpić na tym świecie.

Ale poza porządkiem obejmującym wszystko nie można przyjmować niczego, co mogłoby zburzyć porządek zależny od przyczyny powszechnej. Dlatego stoicy, którzy porządek rzeczy sprowadzali do Boga jako do powszechnej przyczyny wszystkiego, sądzili, że porządku ustanowionego przez Boga żadną miarą nie da się zmienić. Znowu jednak nie uwzględnili porządku powszechnego, gdyż twierdzili, że modlitwy są bezużyteczne, sądząc jak gdyby, iż ów porządek nie obejmuje decyzji ludzi i ich pragnień, z których pochodzą modlitwy. Gdy bowiem mówią że — z modlitwami czy bez — w rzeczach następuje ten sam skutek ze względu na powszechny porządek rzeczy, w sposób oczywisty wyłączają z tego porządku błagania modlących się. Jeśli bowiem ów porządek je obejmuje, to z nich, tak jak i z innych przyczyn, będą ze zrządzenia Bożego wynikały jakieś skutki. Wykluczenie skutku modlitwy będzie więc

tym samym, co wykluczenie skutku każdej innej przyczyny. A jeżeli niezmienność Bożego porządku nie wyklucza skutków innych przyczyn, to nie usuwa także skuteczności modlitw. Modlitwy zatem mają wartość nie dlatego, jakoby zmieniały odwiecznie ustanowiony porządek, lecz dlatego, że one same należą do tego porządku.

Nic zaś nie przeszkadza, by w wyniku modlitw uległ zmianie szczegółowy skutek jakiejś niższej przyczyny za sprawą Boga, który przewyższa wszystkie przyczyny, i dlatego nie obejmuje Go żadna konieczność porządku jakiejkolwiek przyczyny, lecz przeciwnie, On obejmuje wszelką konieczność porządku niższej przyczyny, ponieważ On ów porządek ustanowił. O ile więc ze względu na modlitwy pobożnych zmienia się coś w ustanowionym przez Boga porządku niższych przyczyn, mówimy, że Bóg „się odwraca" lub „żałuje" — nie jakoby się zmieniało Jego odwieczne postanowienie, ale dlatego, że się zmienia jakieś Jego dzieło. Dlatego powiada Grzegorz[202], że Bóg nie zmienia swego zamysłu, choć czasem zmienia swój wyrok: nie ten — powiadam — który wyraża odwieczne postanowienie, lecz ten, który wyraża porządek niższych przyczyn, zgodnie z którym Ezechiasz miał umrzeć, a jakiś naród z powodu swoich grzechów miał zostać zgładzony. Taką zmianę wyroku nazywa się przenośnie żalem, o ile Bóg „zachowuje się" jak ktoś żałujący, kto zmienia to, co uczynił. W ten sam sposób mówi się też przenośnie, że Bóg się gniewa, gdy karząc, powoduje skutek właściwy człowiekowi zagniewanemu.

Rozdział 97
W JAKI SPOSÓB UZASADNIA SIĘ PLAN OPATRZNOŚCI

Powyższe wywody jasno pokazują że to, czym kieruje Opatrzność Boża, dzieje się z jakiegoś powodu.

202 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* XVI, 10 (PL 75, 1127 B).

290

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg przez swą opatrzność kieruje wszystko do dobroci Bożej jako do celu [III, 64], ale nie w ten sposób, by Jego dobroci coś przybywało dzięki temu, co się dokonuje

— lecz aby podobieństwo do Jego dobroci zostało, na ile to możliwe, wyciśnięte w rzeczach [zob. III, 18n], Ponieważ zaś każda substancja stworzona jest z konieczności mniej doskonała od dobroci Bożej, żeby podobieństwo do dobroci Bożej zostało rzeczom udzielone doskonalej, wśród rzeczy musi istnieć różnorodność — aby to, czego nie można przedstawić doskonale przez jedną rzecz, zostało przedstawione w sposób doskonalszy przez różne rzeczy na różne sposoby. Albowiem i człowiek, gdy widzi, że nie potrafi zadowalająco wyrazić jednym słowem tego, co pojął umysłem, używa wielu różnych słów, by przez tę różnorodność wyrazić swoje myśli. I w tym także można rozważać wielkość Bożej doskonałości, że doskonała dobroć, która w Bogu istnieje jako jedność i w sposób prosty, w stworzeniach może istnieć tylko na różne sposoby i w wielu bytach. Rzeczy zaś różnią się przez to, że mają różne formy, od których otrzymują gatunek. Tak więc na podstawie celu uzasadnia się różnorodność form w rzeczach.

Z kolei na podstawie różnorodności form uzasadnia się porządek rzeczy. Skoro bowiem forma jest tym, przez co rzecz ma istnienie

— każda zaś rzecz, o ile posiada istnienie, przybliża się do podobieństwa do Boga, który jest swym prostym istnieniem — forma nie może być niczym innym, jak tylko Bożym podobieństwem obecnym w rzeczach przez uczestnictwo. Dlatego słusznie mówi o formie Arystoteles w I księdze *Fizyki*[203], że jest czymś boskim i upragnionym. Podobieństwo do jednej niezłożonej rzeczy można zaś różnicować tylko według tego, czy jest bliższe, czy dalsze. Im coś osiąga większe podobieństwo do Boga, tym jest doskonalsze. Przeto różnica form może polegać tylko na tym, że jedna jest doskonalsza od drugiej; stąd Arystoteles w VIII księdze *Metafizyki*[204] definicje oznaczające natury i formy rzeczy przyrównuje do liczb, w przypadku których

203 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).
204 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

291

dodanie lub odjęcie jedności zmienia gatunek — by w ten sposób dać do zrozumienia, że różnorodność form wymaga różnych stopni doskonałości. Jest to oczywiste dla kogoś, kto przypatruje się naturom rzeczy. Kto bowiem uważnie się nad tym zastanowi, zobaczy, że różnorodność rzeczy zasadza się na stopniach. Albowiem ponad ciałami nieożywionymi znajdzie rośliny, ponad roślinami zwierzęta nierozumne, a ponad tymi substancje rozumne. W każdym z nich znajdzie różnorodność polegającą na tym, że jedne byty są doskonalsze od drugich — tak dalece, że te, które są najwyższe w niższym rodzaju, wydają się bliskie rodzajowi wyższemu, i na odwrót. Na przykład zwierzęta, które się nie poruszają, są podobne do roślin; stąd Dionizy mówi w VII rozdziale *Imion boskich*[105], że „Mądrość Boża łączy krańce jednych z początkami drugich". Jest więc

jasne, że różnorodność rzeczy wymaga, by nie były wszystkie równe, lecz by wśród nich był porządek i stopnie.

Z różnorodności form, decydujących o zróżnicowaniu gatunkowym rzeczy, wynika też różnica działań. Skoro bowiem każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona — a rzeczy, które są w możności, jako takie są pozbawione działania, każda zaś rzecz jest urzeczywistniona dzięki formie — działanie rzeczy musi wynikać z jej formy. Jeśli więc istnieją różne formy, muszą mieć różne działania.

Ponieważ zaś każda rzecz przez właściwe sobie działanie osiąga właściwy cel, rzeczy muszą też posiadać różne właściwe cele, jakkolwiek cel ostateczny jest wspólny dla wszystkich.

Z różnorodności form wynika także różny stosunek materii do rzeczy. Skoro bowiem różnica między formami polega na tym, że jedne są doskonalsze od drugich, są wśród nich formy tak doskonałe, że istnieją doskonale same przez się i w niczym nie potrzebują podłoża materii. Inne zaś nie mogą istnieć doskonale same przez się, lecz potrzebują materii jako fundamentu; i w ten sposób to, co istnieje, nie jest samą tylko formą ani tylko materią — która sama

205 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 3 (PG 3, 872 B).

przez się nie jest bytem urzeczywistnionym — lecz czymś złożonym z obu tych elementów.

Materia i forma nie mogłyby zaś utworzyć czegoś jednego, gdyby między nimi nie istniała pewna proporcja. A jeśli musi być między nimi proporcja, to różnym formom muszą odpowiadać różne materie. Stąd to jedne formy potrzebują materii niezłożonej, inne zaś materii złożonej; i stosownie do różności form musi istnieć różne złożenie części, odpowiednie dla gatunku formy i jej działania.

Z różnego stosunku do materii wynika zaś różnorodność czynników działających i czynników podlegających działaniu. Skoro bowiem każda rzecz działa z racji formy, a podlega działaniu i jest poruszana z racji materii, byty, których formy są doskonalsze i mniej materialne, muszą działać na byty bardziej materialne i których formy są mniej doskonałe.

Z kolei z różnorodności form i materii oraz czynników działających wynika różnorodność właściwości i przypadłości. Skoro bowiem substancja jest przyczyną przypadłości, jak doskonałe niedoskonałego, z różnych zasad substancjalnych muszą wynikać różne przypadłości właściwe. I dalej, skoro różne czynniki działające wywierają różny wpływ na czynniki podlegające działaniu, stosownie do różnych czynników działających muszą istnieć różne przypadłości, które powstają pod wpływem czynników działających.

Wynika więc z tego, co zostało powiedziane, że gdy Opatrzność Boża rozdaje rzeczom stworzonym różne przypadłości, działania, doznawania i przyporządkowania, nie dzieje się to bez powodu. Z tej to racji Pismo Święte powołanie rzeczy do istnienia i rządy nad nimi przypisuje mądrości i roztropności Bożej. Powiedziano bowiem w Księdze Przysłów 3, [19-20]: „Pan mądrością ugruntował ziemię, roztropnością utwierdził niebiosa. Mądrością Jego rozstąpiły się głębokości i obłoki skraplają się w rosę". W Księdze Mądrości 8, [1] powiedziano zaś o Mądrości Bożej, że „sięga potężnie od krańca do krańca, i urządza wszystko z łagodnością". W tej samej księdze 11, [20] powiedziano

też: „Urządziłeś wszystko według miary, liczby i wagi"; gdzie przez miarę mamy rozumieć ilość,

293

czyli wielkość lub stopień doskonałości każdej rzeczy, przez liczbę — wielość i różnorodność gatunków, wynikającą z różnych stopni doskonałości, a przez wagę — różne skłonności do właściwych celów i właściwych działań, czynniki działające, czynniki doznające i przypadłości, które wynikają z różnicy między gatunkami.

Powiedzieliśmy zaś, że w powyższym porządku, zgodnie z którym uzasadnia się Bożą Opatrzność, na pierwszym miejscu znajduje się dobroć Boża jako cel ostateczny, który jest pierwszą zasadą w działaniu. Następnie — wielość rzeczy; do jej ustanowienia potrzebne są różne stopnie form, materii, czynników działających, czynników podlegających działaniu, działań i przypadłości. Jak więc pierwszym uzasadnieniem Opatrzności Bożej jest — bezwzględnie rzecz biorąc — dobroć Boża, tak pierwszym uzasadnieniem w stworzeniach jest ich wielość, której ustanowieniu i trwaniu wydaje się służyć wszystko inne. Zgodnie z tym wydaje się, że słusznie powiedział Boecjusz na początku swojej *Arytmetyki,* iż „wszystko, cokolwiek powstało od czasów najdawniejszej natury rzeczy, zostało, jak się zdaje, ukształtowane z powodu liczb"[206].

Należy jeszcze wziąć pod uwagę, że rozum praktyczny i rozum spekulatywny częściowo są do siebie podobne, a częściowo różne. Podobne są w tym, że jak rozum spekulatywny rozpoczyna od jakiegoś początku i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego wniosku, tak i rozum praktyczny rozpoczyna od czegoś pierwszego i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego działania lub wyniku działania. W spekulacji początkiem jest forma i „to, czym rzecz jest", w działaniu praktycznym zaś cel, którym czasem jest forma, a czasem coś innego. Następnie, w spekulacji początek musi być zawsze konieczny, w działaniu praktycznym zaś czasami jest konieczny, a czasami nie; konieczne jest bowiem to, że człowiek chce szczęścia jako celu, a niekonieczne, by chciał wybudować dom. Podobnie też w dowodzeniu to, co następuje, zawsze wynika z konieczności z tego, co poprzedza, a w działaniach praktycznych

206 Boecjusz, *De arithmetica* I, 2 (PL 63, 1083 B).

294

nie zawsze tak jest, lecz tylko wówczas, gdy do celu można dojść jedynie tą a tą drogą Tak na przykład jest konieczne, by ten, kto chce wybudować dom, nabył drewno, ale to, że nabywa drewno jodłowe, zależy wyłącznie od jego woli, a nie jest tego powodem budowa domu.

Tak więc to, że Bóg kocha swoją dobroć, jest konieczne, ale z tego nie wynika z konieczności, że ma być ona przedstawiana przez stworzenia, gdyż i bez tego dobroć Boża jest doskonała. Chociaż więc powołanie stworzeń do istnienia ma uzasadnienie w dobroci Bożej, to jednak zależy od czystej woli Boga. Przyjmując zaś, że Bóg chce, na ile to możliwe, udzielić stworzeniom swej dobroci sposobem podobieństwa — w tym znajduje powód różnorodności stworzeń. Nie wynika zaś z konieczności, że [tę różnorodność ma wyrażać] ta czy ta miara doskonałości albo ta czy ta liczba rzeczy. Ale jeżeli przyjmiemy, że Bóg chciał, zgodnie ze swoją wolą, ustanowić taką a taką liczbę

rzeczy i taką a taką miarę doskonałości każdej rzeczy — w tym znajduje powód, że [rzecz] ma taką formę i taką materię. I dalej jest podobnie.

Staje się więc jasne, że rządzenie rzeczami przez opatrzność ma pewne uzasadnienie, jednakże uzasadnienie to zakłada wolę Bożą.

Tak oto dzięki powyższym wywodom obala się dwa błędy. Najpierw błąd tych, którzy sądzą, że wszystko wynika z czystej woli Boga bez żadnego powodu. Jest to, jak mówi Rabbi Mojżesz[207], błąd uczonych w prawie Saracenów; według nich nie ma żadnej różnicy w tym, że ogień ogrzewa lub ochładza poza tym, że tak chce Bóg [zob. III, 72n; III, 94]. Obala się również błąd tych, którzy twierdzą, że porządek przyczyn wynika z Opatrzności Bożej w sposób konieczny. Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że oba te poglądy są fałszywe.

Są jednak w Piśmie Świętym pewne wyrażenia, które zdają się wszystko przypisywać czystej woli Boga. Ale nie mówi się ich

207 Mojżesz Majmonides, *Duxperplexorum* III, 26 [25].

po to, by rządy opatrzności pozbawić uzasadnienia, lecz po to, by pokazać, że wola Boga jest pierwszą zasadą wszystkiego, jak to już wyżej powiedzieliśmy Chodzi na przykład o słowa Psalmu [135,6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił"; Księgi Hioba 11 [zob. Hi 9,12]: „Kto rzec może: »Dlaczego tak czynisz?«"; oraz Listu do Rzymian 9, [19]: „Któż sprzeciwi się Jego woli?". Także Augustyn powiada w III księdze *O Trójcy.* „Sama tylko wola Boga jest pierwszą przyczyną zdrowia i choroby, nagród i kar, łask i odpłaty"[208].

Tak więc, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego?" w odniesieniu do jakiegoś naturalnego skutku, możemy go uzasadnić jakąś przyczyną bliższą — jednakże pod warunkiem, że jako do pierwszej przyczyny wszystko sprowadzamy do woli Bożej. Tak na przykład na pytanie: „dlaczego woda nagrzała się w obecności ognia?", odpowiadamy: „ponieważ ogrzewanie jest naturalnym działaniem ognia?". I dalej: „ponieważ ciepło jest jego przypadłością właściwą". To z kolei wynika z jego właściwej formy; i tak dalej, aż dojdziemy do woli Bożej. Stąd, gdy ktoś na pytanie: „dlaczego drewno się nagrzało?", odpowiada: „dlatego, że Bóg tak chciał", odpowiada właściwie, jeśli zagadnienie chce sprowadzić do pierwszej przyczyny, niewłaściwie zaś, jeśli chce wykluczyć wszystkie inne przyczyny.

Rozdział 98 <<
W JAKI SPOSÓB BÓG MOŻE I W JAKI SPOSÓB NIE MOŻE DZIAŁAĆ POZA PORZĄDKIEM SWEJ OPATRZNOŚCI

Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy, że można rozważać dwojaki porządek. Jeden z nich zależy od pierwszej przyczyny wszystkiego, stąd też obejmuje wszystko, drugi zaś jest porząd-

208 Św. Augustyn, *De Trinitate* III, III, 8 (PL 42, 872); III, IV, 9 (PL 42, 873); por. przekład M. Stokowskiej, s. 123, 125.

kiem szczegółowym, zależnym od jakiejś przyczyny stworzonej, i obejmuje te rzeczy,

które podpadają pod ową przyczynę. I ten porządek jest wieloraki, odpowiednio do różności przyczyn, jakie znajdujemy wśród stworzeń. Każdy z nich jednak zawarty jest w drugim, jak też wśród przyczyn jedna zależy od drugiej. Dlatego też wszystkie porządki poszczególne muszą być objęte owym porządkiem ogólnym, i pochodzić od tego porządku, który widzimy w rzeczach z racji ich zależności od pierwszej przyczyny. Przykład tego możemy rozważać w układach społecznych. Albowiem wśród wszystkich domowników jednego ojca rodziny jest pewien porządek, zgodnie z tym, że mu podlegają; a także zarówno ojciec rodziny, jak wszyscy inni należący do tego samego miasta, pozostają w pewnym porządku i względem siebie, i względem rządzącego tym miastem; a ten znowu, wraz z wszystkimi innymi rządzącymi w jakimś królestwie, podlega królowi.

Porządek zaś ogólny, według którego Opatrzność Boża rządzi wszystkimi rzeczami, możemy dwojako rozważać, mianowicie w aspekcie rzeczy, które porządkowi podlegają i w aspekcie zasady porządku, zależnej od jego przyczyny. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 23n], że same rzeczy, które są Bogu podporządkowane, pochodzą od Niego nie jako od działającego z konieczności natury lub czegokolwiek innego, lecz wprost od Jego woli, zwłaszcza co do pierwszego ustanowienia rzeczy. Wynika stąd więc, że Bóg może coś uczynić poza tymi rzeczami, które podpadają pod porządek Opatrzności Bożej; moc Jego bowiem nie jest z tymi rzeczami całkowicie związana.

Jeśli zaś rozważymy powyższy porządek, mając na względzie jego zasadę, która jest zależna od przyczyny porządku, wtedy poza tym porządkiem nic Bóg uczynić nie może. Porządek ten pochodzi bowiem, jak to okazaliśmy [III, 97], od wiedzy i woli Boga, który wszystko poddaje swej dobroci jako celowi. Nie jest zaś możliwe, by Bóg czynił coś, czego nie chce czynić, skoro stworzenia pochodzą od Niego nie z konieczności natury, lecz dlatego że Bóg tak chce, jak to wykazaliśmy [II, 23n]. Nie jest też możliwe, by Bóg czynił coś, co

by nie było zawarte w Jego wiedzy, wola bowiem może się odnosić tylko do czegoś, co jest poznane. Nie może Bóg też w stosunku do stworzeń uczynić niczego, co by nie było poddane Jego dobroci jako celowi, dobroć Jego jest bowiem przedmiotem właściwym Jego woli. I podobnie, skoro Bóg jest całkowicie niezmienny, jest rzeczą niemożliwą by chciał czegoś, czego wcześniej nie chciał, lub by zaczął coś na nowo czy to poznawać, czy poddawać swej dobroci. Nie może więc Bóg uczynić niczego, co by nie podpadało pod porządek Jego Opatrzności, jak też nie może uczynić niczego, co by nie podlegało Jego działaniu. Może jednak, jeżeli moc Jego rozważamy absolutnie, uczynić inne rzeczy prócz tych, które podlegają Jego Opatrzności czy działaniu; lecz nie może uczynić tego, czego by odwiecznie w planie Jego Opatrzności nie było, dlatego że nie może w Bogu być zmiany.

Niektórzy uczeni, nie zważając na to rozróżnienie, popadli w rozmaite błędy. Jedni bowiem usiłowali rozciągnąć niezmienność porządku Bożego na same rzeczy, które porządkowi podlegają mówiąc, że jest konieczne, by wszystko było takie, jakie jest; tak że niektórzy powiedzieli, iż Bóg nie może uczynić innych rzeczy, niż te, które czyni. Sprzeciwia się temu to, co powiedziane jest w Ewangelii Św. Mateusza 26, [53]: „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a wystawiłby Mi teraz więcej niż dwanaście hufców anielskich?".

Inni znowu, na odwrót, zmienność rzeczy podlegających Opatrzności Bożej przypisali zmienności Opatrzności Bożej, twierdząc o Bogu w swej ziemskiej mądrości, że Bóg,

podobnie jak człowiek cielesny, ma wolę niestałą. Przeciwko tym powiedziane jest w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się zmieniał".

Inni znowu usuwali zdarzenia przygodne spod Opatrzności Bożej. Przeciwko nim powiedziano w Lamentacjach 3, [37]: „Któż to jest, który rzekł, aby się stało, chociaż Pan nie rozkazał?".

Rozdział 103
BÓG MOŻE DZIAŁAĆ POZA PORZĄDKIEM NADANYM RZECZOM, WYWOŁUJĄC SKUTEK Z POMINIĘCIEM PRZYCZYN NAJBLIŻSZYCH

Należy jeszcze okazać, że Bóg może działać poza porządkiem, który nadał rzeczom.

Porządek bowiem ustanowiony przez Boga nakazuje, by doskonalsze rzeczy poruszały mniej doskonałymi, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 83; III, 88], Bóg może zaś działać poza tym porządkiem, tak mianowicie, by sam sprawił jakiś skutek w mniej doskonałych rzeczach bez działania doskonalszego czynnika. Tym się bowiem różni czynnik działający z konieczności natury od czynnika działającego zgodnie ze swą wolą, że u czynnika działającego z konieczności natury skutek działania może się realizować tylko na sposób działania mocy czynnej. Dlatego też czynnik posiadający największą moc nie może bezpośrednio wywołać jakiegoś małego skutku, lecz wywołuje skutek proporcjonalny do swej mocy; będzie w tym skutku jednak czasem mniej mocy niż jest w przyczynie, i w ten sposób, poprzez wiele przyczyn pośrednich, wynika z najwyższej przyczyny jakiś mały skutek. Sytuacja nie jest taka sama w wypadku czynnika działającego zgodnie ze swą wolą. Taki czynnik bowiem może natychmiast, bez żadnego pośrednictwa, wywołać jakikolwiek skutek, nieprzewyższający jego mocy; rzemieślnik doskonały może bowiem wykonać dzieło rzemieślnika niedoskonałego. Bóg zaś działa przez wolę, a nie z konieczności natury, jak to okazaliśmy powyżej [II, 23n]. A zatem skutki mniejsze, które się dokonują przez mniej doskonałe przyczyny, może Bóg powodować bezpośrednio, z pominięciem przyczyn właściwych.

Co więcej. Moc Bożą przyrównuje się do każdej mocy czynnej, jak moc powszechną do mocy poszczególnej, jak to powiedziano powyżej [III, 67; III, 77n], Dwojako zaś powszechna moc czynna może stanowić o wywołaniu poszczególnego skutku. Jednym spo-

sobem przez poszczególną przyczynę pośrednią jak na przykład moc czynna ciała niebieskiego stanowi o wywołaniu skutku, którym jest zrodzenie człowieka, poprzez moc poszczególną zawartą w nasieniu; podobnie w sylogizmach, moc zdania powszechnego prowadzi do wniosku szczegółowego przez zastosowanie przesłanki szczegółowej. Drugim sposobem przez intelekt, który poznaje określoną formę i wyprowadza z niej skutek. Intelekt Boży zaś nie tylko zdolny jest poznać swą istotę, która jest niejako powszechną mocą czynną, i nie tylko powszechne i pierwsze przyczyny, lecz wszystkie przyczyny poszczególne, jak to powiedzieliśmy powyżej [I, 50], Może zatem wywoływać bezpośrednio każdy skutek, który wywołuje jakikolwiek czynnik poszczególny.

Co więcej. Skoro przypadłości wynikają z substancjalnych zasad rzeczy, trzeba by ten, kto bezpośrednio jest sprawcą substancji rzeczy, mógł bezpośrednio powodować wszystkie skutki, które wynikają z jej substancji. Twórca bowiem, który daje formę, daje wszystkie właściwości i ruchy wynikające z tej formy. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 21], że Bóg w pierwszym ustanowieniu rzeczy powołał wszystkie rzeczy do bytu bezpośrednio, przez stworzenie. Może zatem wywoływać bezpośrednio jakiś skutek odnoszący się do danej rzeczy, bez przyczyn pośrednich.

Podobnie. Porządek rzeczy płynie od Boga ku rzeczom w ten sposób, że jest najpierw w umyśle Bożym; jak na przykład wśród spraw ludzkich widzimy, że rządzący państwem nakłada obywatelom porządek, który sam obmyślił. Intelekt Boży nie jest zaś z konieczności związany z danym porządkiem, tak by innego porządku nie mógł ułożyć; nawet my bowiem możemy intelektem swoim wymyślić inny porządek; możemy na przykład pojąć, że Bóg mógłby uczynić człowieka z ziemi, a nie z nasienia. Bóg może zatem spowodować skutek właściwy danym przyczynom, pomijając przyczyny niższe.

Oprócz tego. Chociaż porządek nadany rzeczom przez Opatrzność Bożą przedstawia na swój sposób dobroć Bożą to jednak nie przedstawia jej doskonale, gdyż dobroć stworzenia nie może się

równać z dobrocią Bożą. To zaś, czego dane odbicie nie przedstawia doskonale, można przedstawiać jeszcze innym sposobem. Odbicie zaś dobroci Bożej w rzeczach jest celem, który Bóg ma w stwarzaniu, jak to wykazano powyżej [III, 19]. Nie jest więc wola Boża związana z takim porządkiem przyczyn i skutków, by nie mogła chcieć wywołać wśród rzeczy niższych bezpośrednio jakiegoś skutku, z pominięciem innych przyczyn.

Co więcej. Wszystkie stworzenia podlegają Bogu bardziej, niż ciało człowieka podlega jego duszy; dusza bowiem jest do ciała dostosowana jako jego forma. Bóg zaś przewyższa wszelkie odniesienie w stosunku do stworzenia. Gdy zaś dusza sobie coś wyobraża, i gwałtownie się czuje ku temu pociągnięta, wynika stąd czasem jakaś zmiana w ciele, czy to powodująca zdrowie, czy chorobę, bez współdziałania ze strony składników wchodzących w skład ciała, które z natury swej powodują chorobę lub zdrowie. Tym bardziej więc może z woli Bożej wynikać jakiś skutek w stworzeniach, z pominięciem przyczyn, które z natury są przeznaczone do wywołania owego skutku.

Oprócz tego. Według porządku natury moc czynna elementów jest podporządkowana czynnej mocy ciał niebieskich. Czasami zaś moc ciała niebieskiego wywołuje skutek właściwy mocom elementów bez ich działania, na przykład, gdy słońce ogrzewa bez działania ognia. Tym bardziej więc moc Boża może bez działania przyczyn stworzonych powodować właściwe im skutki.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że skoro ten porządek został nadany rzeczom przez Boga, to nie może Bóg poza porządkiem przez siebie ustanowionym powodować w rzeczach skutków z pominięciem ich właściwych przyczyn, bez tego, by w Nim samym zaszła zmiana — można zbić ten argument, odnosząc się do samej natury rzeczy. Porządek bowiem, który Bóg nadał rzeczom, odnosi się do tego, co się zdarza najczęściej, lecz nie odnosi się wszędzie do wszystkiego. Wiele bowiem przyczyn naturalnych wywołuje skutki zwykle w ten sam sposób, ale nie zawsze; czasami bowiem, chociaż rzadko, dzieje się to inaczej, czy to z powodu braków w mocy działającej, czy

z powodu nieprzygotowania materii, czy dlatego, że działa jakaś moc większa, na przykład, gdy natura daje człowiekowi szósty palec. Nie jest to jednak niedomaganiem, czy też zmianą porządku opatrzności; i to bowiem, że czasami niedomaga porządek naturalny, ustanowiony stosownie do tego, co się zdarza przeważnie, podlega Opatrzności Bożej. Jeśli więc jakaś moc stworzona może zmienić zwykły porządek naturalny na coś rzadko się zdarzającego, bez żadnej zmiany Opatrzności Bożej, tym bardziej może moc Boża, bez uszczerbku dla swej opatrzności, uczynić czasami coś, co jest poza porządkiem nadanym przez Boga rzeczom w naturze. Czyni to Bóg czasami, aby okazać swą moc. Nie można bowiem lepiej okazać, że cała natura podlega woli Bożej, jak przez to, że czasami Bóg sam czyni coś poza porządkiem natury; okazuje to bowiem, że porządek rzeczy pochodzi od Boga — nie z konieczności natury, ale z Jego wolnej woli.

Nie należy też za błahy uważać argument, że Bóg czyni coś w naturze, aby się ujawnić umysłom ludzkim; okazaliśmy bowiem powyżej [III, 22], że wszystkie stworzenia cielesne są, w pewnym sensie, przyporządkowane jako do celu do natury obdarzonej intelektem; a celem samej natury obdarzonej intelektem jest poznanie Boga, jak wynika z tego, co ukazaliśmy powyżej [III, 25]. Nie ma więc nic dziwnego w tym, gdy zachodzi jakaś zmiana w substancji cielesnej, której celem jest umożliwienie naturze intelektualnej poznania Boga.

Rozdział 100
TO, CO BÓG CZYNI POZA PORZĄDKIEM NATURY, NIE SPRZECIWIA SIĘ NATURZE

Należałoby jednak rozważyć, że chociaż Bóg niekiedy czyni coś poza porządkiem nadanym rzeczom, nie czyni jednakowoż niczego przeciwko naturze.

Skoro bowiem Bóg jest czystą rzeczywistością, a we wszystkim innym jest pewna domieszka możności, należy przyrównać Boga do wszystkich rzeczy, jak poruszającego do poruszanego, jak coś czynnego do tego, co jest w możności. Jeżeli zaś w porządku naturalnym coś jest w możności w stosunku do jakiegoś czynnika działającego, nie jest to wprost przeciwne naturze, gdy ów czynnik na tę rzecz działa, nawet gdy czasami sprzeciwia się określonej formie, która podlega zniszczeniu przez tego rodzaju działanie; gdy bowiem powstaje ogień, a powietrze podlega rozkładowi przez palenie się ognia, mamy powstanie i rozkład naturalny. Cokolwiek więc Bóg czyni w rzeczach stworzonych, nie jest to przeciwne naturze, chociaż wydaje się przeciwne porządkowi właściwemu dla danej natury.

Co więcej. Skoro Bóg jest pierwszym działającym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13], wszystkie następne czynniki działające są niejako Jego narzędziami. Narzędzia zaś są po to, by służyły czynności pierwszego działającego, gdy ich używa; stąd materia i forma danego narzędzia musi być taka, by odpowiadała czynności zamierzonej przez głównego działającego. I dlatego nie jest czymś przeciwnym naturze narzędzia, by poruszał nim główny działający, lecz przeciwnie, jest to dla jego natury w najwyższym stopniu odpowiednie. Nie jest też przeciwne naturze rzeczy stworzonych, by Bóg jakimkolwiek sposobem nimi poruszał; tak bowiem zostały utworzone, by Mu służyły.

Oprócz tego. Widzimy nawet w czynnikach materialnych, że ruchy, które w niższych ciałach pochodzą od działania ciał wyższych, nie są wymuszone ani nie sprzeciwiają się

naturze, chociaż wydaje się, że nie odpowiadają ruchowi naturalnemu, posiadanemu przez ciało niższe zgodnie z właściwością jego formy; nie mówimy bowiem, że przypływ i odpływ morza są ruchami wymuszonymi, skoro odbywają się pod wpływem ciał niebieskich, chociaż naturalny ruch wody dąży tylko w jednym kierunku, mianowicie ku środkowi. Tym bardziej więc nie można powiedzieć, by to, co Bóg czyni w jakimkolwiek stworzeniu, działo się przez wymuszenie lub było przeciw naturze.

303

Podobnie. Pierwszą miarą istoty i natury wszelkiej rzeczy jest Bóg jako pierwszy byt, który jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. Skoro zaś sądzi się o każdej rzeczy wedle jej miary, należy uważać za naturalne dla każdej rzeczy to, przez co stosuje się ona do swej miary. To więc będzie naturalne dla każdej rzeczy, co Bóg jej nadaje. A zatem jeżeli nawet tej samej rzeczy Bóg nadaje coś innego, nie jest to przeciwne naturze.

Co więcej. Wszystkie stworzenia przyrównuje się do Boga, jak dzieła do twórcy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 24]. Stąd cała natura jest niejako dziełem Bożej myśli twórczej. Nie sprzeciwia się to zaś istocie dzieła, jeżeli twórca zmieni coś w swym dziele, nawet po nadaniu mu pierwszej formy. Nie jest więc także przeciwne naturze, jeśli Bóg uczyni coś inaczej w rzeczach nas otaczających, niż się to dzieje w zwykłym biegu rzeczy.

Stąd mówi Augustyn: „Bóg, który stworzył i ustanowił wszelką naturę, nie czyni nic przeciw naturze; dla każdej bowiem rzeczy to jest naturalne, co czyni ten, od którego jest wszelka miara, liczba i porządek natury"[209].

Rozdział 101 <<
O CUDACH

To, co Bóg czyni niekiedy poza wyznaczonym w rzeczach porządkiem, nazywa się zwykle cudem; uważamy coś bowiem za cudowne, gdy widzimy skutek, a nie znamy przyczyny. A ponieważ jedną i tę samą przyczynę jedni znają, a drudzy jej nie znają, zdarza się, że spomiędzy tych, którzy równocześnie widzą jakiś skutek, jedni uważają go za cudowny, a drudzy go za taki nie uważają; astronom bowiem, widząc zaćmienie Słońca, nie uważa, by to było czymś cudownym, zna bowiem jego przyczynę; a ktoś,

209 Św. Augustyn, *Contra Faustum* XXVI, 3 (PL 42, 480).

304

kto nie ma tej wiedzy, musi to uważać za cudowne, gdyż nie zna przyczyny. Jest to więc czymś cudownym dla tego ostatniego, a nie dla pierwszego. To zatem będzie cudowne absolutnie, co ma absolutnie ukrytą przyczynę; i to wyraża nazwa cudu, mianowicie, że coś jest cudowne samo w sobie, nie tylko odnośnie do tego lub owego. Przyczyną zaś ukrytą absolutnie dla każdego człowieka jest Bóg; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 47], że istoty Boga nikt w tym życiu nie może pojąć intelektem. Tylko to więc można nazwać właściwie cudem, co Bóg czyni poza porządkiem zwykle spostrzeganym w rzeczach.

Różne zaś są stopnie i porządki tych cudów. Najwyższym stopniem cudu jest takie dzieło, przez które Bóg czyni coś, czego natura nigdy uczynić nie może; na przykład, by

dwa ciała zajmowały jedno miejsce, by Słońce się cofnęło lub stanęło, by morze się rozstąpiło i przepuściło przechodzących. Wśród tych rzeczy jest także pewien porządek. Im większych bowiem rzeczy Bóg dokonuje i im bardziej są oddalone od możliwości natury, tym cud jest większy; jak na przykład większym jest cudem, by się Słońce cofnęło, niż by morze się rozstąpiło.

Drugim stopniem cudu jest, gdy Bóg czyni coś, co natura wprawdzie może uczynić, lecz nie w tym porządku. Dziełem natury jest bowiem, by jakieś zwierzę żyło, widziało i chodziło, lecz natura nie może sprawić, by ono żyło po śmierci, by widziało, gdy oślepnie, by chodziło, gdy okuleje, a Bóg niekiedy cudownie to czyni. I między tymi cudami także są stopnie, odpowiednio do oddalenia danego zdarzenia od możliwości natury.

Trzecim stopniem cudu jest, gdy Bóg czyni coś, co zwykle czyni natura, jednakowoż bez pomocy czynników naturalnych; na przykład, gdy uzdrowi mocą Bożą kogoś, kto może mocą natury zostać uzdrowiony z gorączki, lub gdy deszcz pada bez działania czynników naturalnych.

Rozdział 102
TYLKO BÓG CZYNI CUDA

Z tego, co powiedziano, można okazać, że tylko Bóg może czynić cuda.

Co bowiem całkowicie podlega jakiemuś porządkowi, nie może uczynić nic poza tym porządkiem. Każde stworzenie podlega zaś porządkowi, który Bóg ustanowił w rzeczach. Nie może więc żadne stworzenie działać poza tym porządkiem. A na tym polega właśnie czynienie cudów.

Podobnie. Gdy jakaś moc skończona sprawia sobie właściwy skutek, do którego jest skierowana jako do celu, nie jest to cudem, chociaż może się wydawać cudowne komuś, kto nie rozumie owej mocy, jak na przykład ludziom niewykształconym wydaje się cudowne, że magnes przyciąga żelazo, albo że jakaś mała ryba może zatrzymać okręt. Wszelka zaś moc stworzenia jest ograniczona do pewnego określonego skutku działania, czy też kilku skutków. Cokolwiek zatem dokonuje się mocą jakiegoś stworzenia, nie może się nazywać cudem we właściwym tego słowa znaczeniu, choć wydaje się czymś cudownym komuś, kto nie zna mocy tego stworzenia. To zaś, co się dzieje mocą Boga, która, jako nieskończona, jest sama przez się niepojęta, jest prawdziwie cudem.

Co więcej. Każde stworzenie wymaga do swej czynności jakiegoś przedmiotu swego działania; sam tylko Bóg może uczynić coś z niczego, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 16; II, 21]. Co zaś wymaga do swej czynności przedmiotu, może czynić tylko to, do czego ów przedmiot jest w możności; czynnością bowiem czynnika działającego w stosunku do przedmiotu jest sprowadzanie przedmiotu z możności do urzeczywistnienia. Żadne więc stworzenie, tak jak nie może stwarzać, tak też nie może w jakiejś rzeczy sprawić niczego poza tym, co jest możnością w danej rzeczy. Bóg zaś czyni wiele cudów przez to, że mocą swą sprawia w rzeczy coś, czego nie było w jej możności, na przykład by zmarły ożył, by Słońce się

cofnęło, by dwie rzeczy były w jednym miejscu. Takich cudów nie może więc dokonać żadna moc stworzona.

Co więcej. Przedmiot, na który coś działa, pozostaje w relacji i do czynnika, dzięki któremu przechodzi z możności do urzeczywistnienia, i do samego urzeczywistnienia, do którego przechodzi. Jak więc przedmiot jest w możności do jakiegoś określonego a nie do jakiegokolwiek urzeczywistnienia, tak też przejść z możności określonego urzeczywistnienia może tylko dzięki jakiemuś określonemu czynnikowi. Potrzeba bowiem rozmaitych czynników, aby sprowadzać do różnych urzeczywistnionych stanów: skoro bowiem powietrze jest w możności ogniem i wodą, to inny czynnik sprawia, że się staje w sposób urzeczywistniony ogniem, a inny że się staje w sposób urzeczywistniony wodą. Jasne jest także, że materii cielesnej nie może sprowadzić do doskonałego urzeczywistnienia jakiś czynnik powszechny, lecz musi to czynić czynnik właściwy, przez który działanie mocy powszechnej zostaje zdeterminowane do określonego skutku. Do mniej doskonałego urzeczywistnienia może zaś materię cielesną sprowadzić sam tylko czynnik powszechny, bez pomocy czynnika poszczególnego. Zwierzęta bardziej doskonałe, na przykład, nie rodzą się jedynie mocą ciał niebieskich, lecz potrzeba do tego określonego nasienia, podczas gdy sama moc ciała niebieskiego, bez nasienia, wystarcza do zrodzenia niektórych mniej doskonałych zwierząt. A zatem skutki, które dokonują się w tym mniej doskonałym świecie, jeśli z natury swej zdolne są powstać na mocy wyższych przyczyn powszechnych, bez działania niższych przyczyn poszczególnych, nie stanowią zdarzeń cudownych; podobnie nie jest cudem, gdy zwierzęta rodzą się z rozkładu, bez nasienia. Jeśli zaś natura tych skutków jest taka, że nie powstają z działania samych tylko przyczyn wyższych, to potrzeba do ich powstania niższych przyczyn poszczególnych. Gdy zaś jakaś wyższa przyczyna wywołuje skutek za pośrednictwem właściwych sobie zasad, nie jest to cudem. A zatem moc stworzeń doskonalszych nie może w żaden sposób zdziałać cudu.

Co więcej. Wydaje się, że na tej samej zasadzie coś jest wynikiem działania na jakiś przedmiot, i to z racji tego, że przedmiot ten jest

w tym określonym zakresie w możności, oraz też jest wynikiem działania w sposób uporządkowany przez stopnie pośrednie. Przedmiot bowiem nie zbliża się do ostatecznego stopnia możności, jeśli nie przeszedł w sposób urzeczywistniony przez stopień pośredni; jak na przykład pokarm nie jest od razu ciałem w możności, lecz dopiero po swej przemianie w krew. Każde zaś stworzenie potrzebuje przedmiotu po to, by działać, i może czynić tylko to, do czego podmiot jest w możności, jak to okazaliśmy [w tym rozdziale]. Może więc działać dopiero wtedy, gdy urzeczywistni możność w przedmiocie poprzez określone stopnie. A zatem cudów, które polegają na tym, by powstał jakiś skutek nie w tym porządku, w jakim z natury powstaje, nie może uczynić moc stworzona.

Co więcej. Widzimy, że jest pewien naturalny porządek pomiędzy gatunkami ruchu; pierwszym ruchem jest bowiem ruch przestrzenny, stąd jest też przyczyną innych ruchów, pierwsze bowiem w każdym rodzaju jest przyczyną tych rzeczy, które z kolei w tym rodzaju następują. Każdy zaś skutek działania, który zostaje wywołany wśród rzeczy otaczającego nas świata, musi powstać przez jakieś zrodzenie lub jakąś zmianę. Musi zatem to pochodzić od czegoś, co jest poruszane ruchem przestrzennym, jeśli to sprawia jakiś czynnik niematerialny, który ściśle się wyrażając, nie może być poruszany ruchem przestrzennym. Skutki zaś, które wywołują substancje niecielesne za pomocą narzędzi cielesnych, nie są cudami, ciała bowiem działają tylko w sposób naturalny. Nie

mogą więc niecielesne substancje stworzone własną mocą czynić cudów. Tym mniej więc substancje cielesne, których każda czynność jest naturalna.

Sam jeden więc tylko Bóg może czynić cuda. Jest On bowiem ponad porządkiem, zawierającym wszystko, jako ten, od którego opatrzności cały ten porządek pochodzi. A moc Jego, będąc całkowicie nieskończona, nie jest ograniczona do jakiegoś poszczególnego skutku działania ani też do tego, by skutek wywoływać jakimś określonym sposobem lub porządkiem.

Dlatego powiedziano o Bogu w Psalmie [136,4]: „Który sam tylko czyni cuda wielkie".

308

Rozdział 103
SUBSTANCJE DUCHOWE WYKONUJĄ DZIEŁA NIEZWYKŁE, KTÓRE NIE SĄ PRAWDZIWIE CUDAMI

Awicenna[210] twierdził, że przy wywołaniu jakiegoś skutku materia bardziej jest posłuszna substancjom oddzielonym, niż sprzecznym działaniom czynników w materii. Stąd przyjmuje, że samo poznanie powyższych substancji wywołuje czasem, bez pośrednictwa czynnika cielesnego, skutek wśród niższych rzeczy, na przykład deszcz, lub zdrowie kogoś chorego.

Za oznakę tego uważa[211] fakt, że gdy dusza nasza ma silną wyobraźnię, to sama myśl ma wpływ na ciało; na przykład, gdy ktoś chodzi po desce wysoko położonej, łatwo może spaść, gdyż przez obawę wyobraża sobie, że spadnie; nie spadłby z niej zaś, gdyby deska leżała na ziemi, i stąd nie bałby się upadku. Jasne jest także, że ciało ogrzewa się tylko wskutek tego, że dusza coś poznaje, jak to widzimy u ludzi pożądliwych lub gniewliwych, albo też, że się ciało oziębia, jak to widzimy u ludzi bojaźliwych. Niekiedy także silny wpływ myśli przysposabia do jakiejś choroby, na przykład febry, a nawet trądu. I w ten sposób, powiada Awicenna, że gdy dusza jest czysta i nie podlega namiętnościom cielesnym, i obdarzona jest mocną władzą poznawczą, wtedy nie tylko własne jej ciało jest jej posłuszne, lecz także ciała zewnętrzne, tak że pod wpływem jej umysłu może chory wyzdrowieć, albo może się coś podobnego zdarzyć. I twierdzi, że tu leży przyczyna czarów; dlatego mianowicie, że dusza głęboko dotknięta złością ma wpływ szkodliwy, szczególnie na dziecko, które z powodu delikatnej budowy ciała, łatwo wrażenia odbiera. Stąd twierdzi, że tym bardziej działanie substancji oddzielonych, które nazywa duszami lub motorami ciał

210 Awicenna, *Liber de anima* IV, 4 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1968, s. 65-66).
211 Awicenna, *Liber de anima* IV, 4 (wyd. S. Van Riet, s. 61-65).

309

niebieskich, wywołuje skutki wśród ciał niższych bez współpracy jakiegoś czynnika cielesnego.

To stanowisko Awicenny jest zgodne z jego poglądami wyrażonymi w innych dziełach[212]. Twierdzi on bowiem, że wszystkie formy substancjalne spływają do ciał niższych ze substancji oddzielonej od materii, oraz że czynniki cielesne tylko przygotowują materię do odebrania działania czynnika oddzielonego. Nie jest to jednak prawdą według nauki Arystotelesa, który w VII księdze *Metafizyki*[213] wykazuje, że formy istniejące w materii nie pochodzą od form oddzielonych, lecz od form, które istnieją w

materii, w ten sposób bowiem mamy podobieństwo pomiędzy twórcą a rzeczą uczynioną.

Także przykład, który podaje, o wpływie duszy na ciało, nie dowodzi jego stanowiska. Nie z samego poznania wynika bowiem jakieś oddziaływanie na ciało, lecz potrzeba, by z poznaniem łączyło się jakieś poruszenie, czy radości czy bojaźni, lub pożądania, lub innych doznań. Tego rodzaju doznania występują zaś przy pewnym określonym ruchu serca, i stąd następuje z kolei poruszenie całego ciała, czy to odnośnie do ruchu przestrzennego, czy jakiejkolwiek zmiany. Wynika stąd jeszcze, że poznanie substancji duchowej wywołuje zmianę w ciele tylko za pośrednictwem ruchu przestrzennego.

To zaś, co pisze o czarach, nie zdarza się dlatego, że poznanie jednego człowieka bezpośrednio wywołuje zmianę w ciele drugiego, lecz dlatego, że za pośrednictwem ruchu serca wywołuje zmianę w złączonym z duszą ciele; zmiana ta dochodzi do oka, które może wpłynąć na jakąś rzecz zewnętrzną zwłaszcza gdy ona łatwo podlega zmianom, tak na przykład spojrzenie kobiety miesiączkującej wpływa na zwierciadło[214].

Stworzona substancja duchowa nie może zatem własną mocą wprowadzić formy do materii cielesnej, tak, jakoby ta materia była

212 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 5 (wyd. S. Van Riet, s. 489—490).
213 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).
214 Zob. Arystoteles, *De somno et vigilia [De insomniis]* 2 (459b 29; 460a 6-9).

jej posłuszna, tak by jakaś forma ją urzeczywistniała, ale może to uczynić jedynie przez ruch przestrzenny jakiegoś ciała. Leży to bowiem w mocy duchowej substancji stworzonej, by ciało było jej posłuszne co do ruchu przestrzennego. Poruszając zaś jakieś ciało ruchem przestrzennym, stosuje pewne czynności naturalne do wywołania pewnych skutków, jak na przykład rzemiosło kowala posługuje się ogniem dla zmiękczenia żelaza. Nie jest to zaś cudem we właściwym znaczeniu tego słowa. Wynika stąd więc, że stworzone substancje duchowe nie czynią cudów własną swą mocą.

Mówię zaś „własną mocą", gdyż nic nie przeszkadza, by takie substancje czyniły cuda, gdy działają mocą Bożą. Widzimy to także w tym, że jeden chór anielski, jak mówi Grzegorz, jest przeznaczony specjalnie do czynienia cudów [zob. III, 80], Mówi on także[215], że niektórzy święci „z mocy czynią czasami cuda", a nie tylko jako orędownicy.

Należy jednak rozważyć, że gdy aniołowie, czy szatan posługują się pewnymi rzeczami do wywołania jakichś określonych skutków, używają ich jako narzędzi, podobnie jak lekarz posługuje się jako narzędziami pewnymi ziołami, aby chorego uzdrowić. Od narzędzia zaś pochodzi nie tylko skutek odpowiadający jego mocy, lecz także i coś, co przewyższa zakres jego mocy, o ile działa mocą czynnika głównego; piła bowiem lub siekiera nie może uczynić łóżka inaczej, jak tylko wtedy, gdy działa poruszona umiejętnością która ma wywołać taki skutek. Ciepło naturalne nie może też zrodzić ciała, jak tylko mocą duszy wegetatywnej, która się ciepłem posługuje jako narzędziem. Jest więc czymś właściwym, by otaczające nas rzeczy wywoływały pewne doskonalsze skutki stąd, że posługują się nimi substancje duchowe jako narzędziami. Tak więc, chociaż takich skutków działania nie można nazwać cudami absolutnie, dlatego że pochodzą od przyczyn naturalnych, to jednak są one dla nas cudownymi zdarzeniami dwojako. Jednym sposobem przez to, że takimi przyczynami posługują się substancje

215 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* II *[Vita sancti Benedicti],* 31 (PL 66, 190 D).

duchowe w sposób dla nas niezwykły, aby wywołać właściwe skutki działania; stąd też dzieła zdolnych twórców wydają się cudowne, gdy nie można poznać, w jaki sposób powstały. Drugim sposobem tak, że przyczyny naturalne, użyte do wywołania pewnych skutków, otrzymują pewną moc stąd, że są narzędziami substancji duchowych.
I to bardziej się zbliża do natury cudu.

Rozdział 104 <<
CZYNY MISTRZÓW MAGII NIE ZOSTAJĄ WYKONANE JEDYNIE POD WPŁYWEM CIAŁ NIEBIESKICH

Twierdzili niektórzy, że tego rodzaju dzieła, które się dokonują przez sztukę magiczną, a nam wydają się cudowne, nie dokonują się mocą pewnych substancji duchowych, lecz mocą ciał niebieskich. Potwierdzeniem tego ma być fakt, że ci, którzy takie sztuki czynią, badają położenie gwiazd. Posługują się oni także pewnymi ziołami, a także pomocą ze strony innych rzeczy materialnych, jakoby dla przygotowania materii, która jest mniej doskonała od mocy niebieskiej, do przyjęcia wpływu tej mocy.

Sprzeciwia się to zaś wyraźnie temu, co dookoła siebie widzimy. Skoro bowiem nie można z jakichś cielesnych pierwiastków utworzyć intelektu, jak tego dowiedliśmy [III, 84], jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich powodowała skutki, które są właściwymi skutkami działania natury obdarzonej intelektem. W działalności magicznej pojawiają się jednak takie czynności, które są właściwością natury obdarzonej intelektem; otrzymujemy bowiem odpowiedzi w sprawie dóbr skradzionych i tym podobne, a to może się dziać tylko za pomocą intelektu. Nie jest zatem prawdą, by wszystkie tego rodzaju skutki były powodowane samą tylko mocą ciał niebieskich.

Oprócz tego. Mowa jest właściwością natury rozumnej. We wspomnianych czynnościach zaś widzimy, że ukazują się ludziom

osoby rozmawiające i rozumujące o różnych rzeczach. Nie jest więc możliwe, by takie rzeczy się działy samą mocą ciał niebieskich.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju zjawy nie ukazują się zmysłom zewnętrznym, lecz tylko wyobraźni, nie wydaje się to w pierwszej chwili prawdziwe. Formy wyobrażone ukazują się bowiem jako rzeczy prawdziwe tylko, gdy nie działają zmysły zewnętrzne; niemożliwe jest bowiem, by poznawano podobieństwo jako rzecz samą chyba że naturalny zmysł osądzający jest skrępowany. Takie rozmowy zaś i zjawy przeżywają ludzie, którzy swobodnie posługują się zmysłami zewnętrznymi. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju rzeczy widziane i słyszane pochodziły tylko od wyobraźni.

Prócz tego, formy wyobraźni nie mogą powodować poznania intelektualnego, przewyższającego naturalną lub nabytą zdolność intelektu; widzimy to także na przykładzie snów, w których, chociaż mamy pewne wskazania na przyszłość, to jednak nie każdy, który śni, rozumie znaczenie snu. Przez tego rodzaju zaś zjawy lub głosy, które pojawiają się w działaniu mistrzów magii, zdarza się często ludziom jakieś poznanie intelektualne rzeczy, które przewyższa zdolność ich intelektu, na przykład wykrycie ukrytych skarbów, ujawnienie złodziei, a czasem nawet zdarzają się

prawdziwe odpowiedzi z zakresu nauki. Trzeba więc, by te zjawy lub głosy nie pochodziły jedynie od wyobraźni, albo przynajmniej, by się to stało mocą nie samego tylko ciała niebieskiego, ale jakiegoś wyższego umysłu, który by człowieka za pomocą tych wyobrażeń przywiódł do poznania tych rzeczy.

Dalej. To, co się dzieje mocą ciał niebieskich, jest skutkiem naturalnym; formy naturalne są to bowiem formy, które na tym niższym świecie pochodzą od mocy ciał niebieskich. To więc, co nie może być naturalne dla żadnej rzeczy, nie może być spowodowane mocą ciał niebieskich. A jednak mówi się, że niektóre takie rzeczy dzieją się przez sztuki magiczne, na przykład, że w czyjejś obecności każdy zamek jest otwarty, lub ktoś staje się niewidzialny i inne tym podobne opowiadania. Nie jest więc możliwe, by się to działo mocą ciał niebieskich.

313

Co więcej. Gdy moc ciała niebieskiego udziela jakiejkolwiek rzeczy czegoś późniejszego, to udziela jej także czegoś wcześniejszego. Ruch zaś, sam przez się, wynika z posiadania duszy, jest to bowiem właściwością rzeczy ożywionych, by się poruszały. Jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich sprawiła, by coś nieożywionego się samo poruszało. Mówi się zaś, że przez sztukę magiczną jakiś posąg się sam porusza lub głos wydaje. Nie jest więc możliwe, by skutek działania sztuk magicznych pochodził od mocy ciał niebieskich.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że dany posąg otrzymuje jakąś zasadę życia od mocy ciał niebieskich, to trzeba przyjąć, że to jest niemożliwe. Zasadą życia we wszystkich istotach żyjących jest bowiem forma substancjalna; dla żyjących bowiem żyć znaczy istnieć, jak mówi Filozof w II księdze *O duszy*[216]. Nie może zaś byt otrzymać na nowo formy substancjalnej, jeżeli nie straci formy, którą miał wcześniej; powstanie bowiem jednego jest rozkładem drugiego. Przy tworzeniu jakiegoś posągu nie ginie zaś żadna forma substancjalna, lecz odbywa się tylko przemiana w zakresie kształtu, który jest przypadłością, pozostaje bowiem forma miedzi, czy czegoś podobnego. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju posągi otrzymywały jakiś pierwiastek życia.

Co więcej. Jeżeli coś się porusza dzięki zasadzie życia, musi posiadać zmysły; poruszającym jest bowiem albo zmysł, albo intelekt. Intelekt zaś w rzeczach podlegających powstawaniu i rozkładowi nie istnieje bez zmysłu. Zmysł zaś nie może istnieć tam, gdzie nie ma dotyku, ani też dotyk nie może istnieć bez organu zrównoważonych jakości czuciowych. Takich zaś zrównoważonych jakości czuciowych nie znajdujemy w kamieniu lub we wosku, czy metalu, z którego się robi posąg. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju posągi były poruszane przez zasadę życia.

Co więcej. Doskonałe istoty żyjące rodzą się nie tylko mocą ciała niebieskiego, lecz także z nasienia; człowiek bowiem i słońce

216 Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 13).

314

rodzą człowieka. Jedynie zwierzęta powstające z rozkładu, najmniej szlachetne ze wszystkich, rodzą się dzięki samej mocy niebieskiej, bez nasienia. Jeśli więc jedynie przez moc ciała niebieskiego otrzymują wspomniane posągi zasadę życia, dzięki której same się poruszają, muszą one być najniższe spośród zwierząt. Byłoby to jednak nieprawdą w sytuacji, gdyby działały przez pierwiastek wewnętrzny, a widzimy w nich

czynności szlachetne, gdy dają odpowiedzi o rzeczach ukrytych. Nie jest więc możliwe, by działały, lub poruszały się przez zasadę życia.

Podobnie. Widzimy, że skutek naturalny, wywołany mocą ciał niebieskich, obchodzi się bez działania jakiejś umiejętności, gdy bowiem na przykład ktoś jakimś kunsztem hoduje żaby lub coś podobnego, to jednak zdarza się, że żaby się rodzą także bez żadnego sztucznego sposobu. Jeśli więc takie posągi utworzone przez sztukę nekromancji otrzymują zasadę życia mocą ciał niebieskich, powinno być możliwe, by znaleźć wypadki powstawania takich posagów bez takiej sztuki magicznej. Nie znajdujemy jednak takich wypadków. Jest więc jasne, że tego rodzaju posągi nie posiadają zasady życia, ani też się nie poruszają mocą ciała niebieskiego.

W ten sposób eliminuje się stanowisko Hermesa, który, jak to przytacza Augustyn w VIII księdze *O państwie Bożym,* tak powiedział: „Tak jak Bóg stworzył bóstwa niebieskie, podobnie też człowiek jest stwórcą bogów, którzy przebywają w świątyniach, zadowoleni z bliskiego sąsiedztwa ludzi; posągów, powiadam, ożywionych, pełnych czucia i ducha, dokonujących tak wielkie i tak piękne rzeczy, posągów, znających przyszłość i przepowiadających je ze snów i wielu innych rzeczy, zsyłających na ludzi nieszczęścia i usuwających je, dających smutek i radość według zasługi"[217].

To stanowisko obala się też mocą powagi Bożej. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [135,15-17]: „Bałwany pogańskie to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Usta mają, a nie będą mówić, nie ma tchnienia w ustach ich".

217 Św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 23 (PL 41, 247-248); por. przekład W. Kornatowskiego, Warszawa 1977, s. 402.

315

Nie wydaje się jednak, by należało całkowicie zaprzeczyć tu wpływowi ciał niebieskich, jednakowoż może on rozciągać się tylko na te skutki, które ciała niższe mogą powodować mocą ciał niebieskich.

Rozdział 105
SKĄD POCHODZI SKUTECZNOŚĆ DZIAŁANIA MISTRZÓW MAGII

Należy jeszcze zbadać, skąd pochodzi skuteczność sztuk magicznych. Łatwo to będzie uczynić, gdy rozważymy sposób ich postępowania.

Posługują się oni bowiem słowami magicznymi, ażeby wywołać pewne określone skutki. Słowo zaś jako słowo magiczne ma moc tylko od jakiegoś intelektu, czy to od intelektu człowieka, który mówi, czy od intelektu, do którego jest skierowane. Ma ją od intelektu człowieka, który mówi, gdy na przykład dany intelekt ma moc tak wielką, że sama jego myśl może być przyczyną rzeczy, którą to myśl za pomocą słowa realizuje w pewien sposób w rzeczach, które ma uczynić. Ma słowo zaś moc od intelektu tego, do którego słowa są skierowane, gdy na przykład intelekt słuchającego odbiera znaczenie słowa, i to go skłania do uczynienia czegoś. Nie można zaś powiedzieć, by skuteczność owych słów magicznych, które wymawiają mistrzowie magii, pochodziła od ich intelektu. Skoro bowiem moc wynika z istoty, to różnorodność mocy wykazuje różnorodność istotnych zasad. Powszechnie zaś intelekt człowieka jest tak ukonstytuowany, że przyczyną jego poznania jest rzecz, a myśl nie jest przyczyną rzeczy. Jeśli więc istnieją ludzie, którzy potrafią własną mocą przemienić rzeczy słowami

wyrażającymi myśl ich intelektu, będą to ludzie innego gatunku, i nie w tym samym znaczeniu nazywa się ich ludźmi.

Co więcej. Przez naukę nie zdobywa się mocy działania, lecz tylko znajomość, jak coś robić. Jednakowoż są ludzie, którzy przez

316

naukę zdobywają tego rodzaju moc wykonywania magicznych czynności. A zatem nie wykonują ich oni jakąś mocą lecz samą tylko znajomością rzeczy.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tacy ludzie otrzymują z mocy ciał niebieskich ową władzę od urodzenia, choć nie wszystkim się ona dostaje, tak że jakkolwiek by pouczano tych, którzy jej od urodzenia nie posiadają nie osiągną oni żadnego wyniku — to należy odpowiedzieć, że przede wszystkim ciała niebieskie nie mogą wpływać na intelekt, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 84]. Nie może więc intelekt otrzymywać od ciał niebieskich takiej mocy, dzięki której wyrażenie myśli przez słowo wywoływałoby skutek.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że nawet wyobraźnia przyczynia się do wypowiadania słów magicznych, a ciała niebieskie mogą wpływać na wyobraźnię, skoro ona działa przez organ cielesny — to jednak nie może się to odnosić do wszystkich skutków, których ta sztuka magiczna dokonuje. Wykazaliśmy bowiem, że moc ciał niebieskich nie może spowodować wszystkich tego rodzaju skutków działań. A zatem nikt nie może od nich otrzymywać tej mocy, by wywoływać owe skutki.

Wynika więc stąd, że tego rodzaju skutki działań pochodzą od jakiegoś intelektu, do którego zwrócona jest mowa wypowiadającego owe słowa. Przemawia za tym fakt, że takimi wyrazami znaczącymi, których używają mistrzowie magii, są wezwania, błagania, zaklinania albo też rozkazy, jak gdyby z kimś drugim rozmawiali.

Podobnie. W zwyczajach sztuki magicznej używa się pewnych określonych symboli i figur. Figura nie jest zaś podstawą ani działania, ani doznawania, inaczej ciała matematyczne byłyby czynne i bierne. Nie można więc przez pewne figury przygotowywać materii do przyjęcia jakiegoś naturalnego skutku. A zatem mistrzowie magii dla przystosowania materii nie posługują się figurami. Wynika więc stąd, że posługują się figurami tylko jakby znakami, nie ma bowiem innej możliwości. Znakami zaś się posługujemy tylko w stosunku do tych, którzy je rozumieją. A zatem sztuki magiczne otrzymują skuteczność w działaniu od innej istoty poznającej intelektem, do której kierują się słowa mistrza magii.

317

Jeśliby zaś ktoś powiedział, że pewne figury są właściwe niektórym ciałom niebieskim, i że w ten sposób mniej doskonałe ciała zostają zdeterminowane przez pewne figury do przyjęcia oddziaływania niektórych ciał niebieskich, to wydaje się, że nie jest to słuszne twierdzenie. Doznający bowiem zdolny jest do przyjęcia jakiegoś oddziaływania tylko dlatego, że jest w możności. Te czynniki więc determinują doznającego do przyjęcia specjalnego oddziaływania, dzięki któremu jest w jakiś sposób w możności. Figury zaś nie przystosowują materii, by była w możności do przyjęcia jakiejś formy; do istoty figury należy bowiem to, że jako przedmiot matematyki jest ona oderwana od wszelkiej materii i formy zmysłowej. A zatem figury i symbole nie determinują danego ciała do przyjęcia pewnego wpływu ciała niebieskiego.

Oprócz tego. Pewne figury są czymś właściwym dla ciał niebieskich jako skutki ich działania; ciała niebieskie są bowiem przyczyną figur ciał niższych. Sztuki magiczne zaś

nie posługują się figurami lub symbolami jako skutkami działania ciał niebieskich, lecz są one skutkami wywołanymi przez człowieka, posługującego się tą sztuką. To więc, że niektóre figury są czymś właściwym dla pewnych ciał niebieskich, nie wydaje się tu mieć nic do rzeczy.

Podobnie. Figury, jak to wykazano, nie przygotowują materii naturalnej do przyjęcia formy. A zatem ciała, które otrzymały owe figury, tak samo są zdolne do przyjęcia wpływu ciał niebieskich, jak i inne ciała tego samego gatunku. Fakt zaś, że dana rzecz działa na jedno, a nie na drugie spośród wielu jednakowo przygotowanych z racji jakiejś właściwości, którą w nim znajduje, nie wypływa z konieczności natury działającego, ale z jego wolnego wyboru. Jest zatem jasne, że skuteczność sztuk magicznych, posługujących się tymi figurami, by wywołać pewne skutki, nie pochodzi od czynnika działającego z konieczności natury, lecz od jakiejś substancji intelektualnej, działającej przez intelekt.

Okazuje to samo i nazwa, którą tym figurom się nadaje, nazywając je symbolami. Symbol bowiem jest to znak. Przez to rozumiemy, że posługują się tymi figurami tylko jako znakami, okazywanymi jakiejś naturze obdarzonej intelektem.

318

Ponieważ zaś figury w tworach sztucznych są jakby formami gatunkowymi, mógłby ktoś powiedzieć, że nic nie przeszkadza, by za pojawieniem się figury, nadającej gatunek obrazowi, szła pewna moc pochodząca od ciał niebieskich, nie z racji figury jako takiej, lecz dlatego, że nadaje ona gatunek temu sztucznemu tworowi, który ma moc od gwiazd. Lecz co do liter, którymi coś jest napisane na obrazie, i innych symboli, nie można powiedzieć nic więcej jak to, że są znakami. Stąd odnoszą się tylko do jakiegoś intelektu. Okazują to także ofiary, pokłony i tym podobne rzeczy, którymi się posługują a które mogą być tylko znakami czci, oddawanej jakiejś naturze obdarzonej intelektem.

Rozdział 106
SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM, OD KTÓREJ ZALEŻY SKUTECZNOŚĆ SZTUK MAGICZNYCH, NIE JEST MORALNIE DOBRA

Należy dalej zbadać, jaka jest ta natura intelektualna, mocą której dokonują się takie działania.

Najpierw wydaje się, że nie jest dobra ani pochwały godna. Dobrze uformowany intelekt nie powinien bowiem patronować czemuś, co się sprzeciwia cnocie. W sztukach magicznych zaś tak właśnie się dzieje; prowadzą bowiem przeważnie do cudzołóstw, kradzieży, zabójstw i tym podobnych złych czynów. Stąd ci, którzy się tymi sztukami posługują, nazywają się złoczyńcami. Natura intelektualna, z której pomocy korzystają tego rodzaju sztuki, nie jest więc moralnie dobra.

Podobnie. Moralnie dobrze uformowany intelekt nie powinien być związany ze złoczyńcami i patronować im, zamiast ludziom szlachetnymi. Sztukami magicznymi posługują się zaś przeważnie złoczyńcy. A zatem ta natura obdarzona intelektem, od pomocy której zależy skuteczność owych sztuk, nie jest moralnie dobra.

319

Co więcej. Jest to rzeczą moralnie uformowanego intelektu, by prowadził ludzi do

tego, co jest właściwym dobrem człowieka, mianowicie do dóbr rozumu. Odwodzić zaś od nich, ciągnąc do jakichś dóbr najmniej tego wartych, jest własnością intelektu niewłaściwie uformowanego. Przez sztuki magiczne bowiem ludzie nie czynią postępu w dobrach rozumu, takich jak nauka i cnota, lecz w dobrach najmniej tego wartych, jak w wynajdywaniu rzeczy skradzionych, i chwytaniu złodziei i tym podobnych. A zatem substancje obdarzone intelektem, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, nie są moralnie dobre.

Co więcej. W praktykach sztuki magicznej widzimy zwodzenie i brak rozumności; w dziedzinie tej bowiem używa się ludzi niepogrążonych w sprawach seksualnych do organizowania niedopuszczalnych związków. Jednak w działalności intelektu moralnie uformowanego nie widzimy nic nierozumnego ani sprzecznego z jego nastawieniem. Nie korzystają więc sztuki magiczne z pomocy intelektu należycie uformowanego.

Oprócz tego. Nie ma dobrze uformowanego intelektu ten, którego dokonane przezeń zbrodnie pobudzają do niesienia komuś pomocy. Tak się zaś w sztuce magicznej dzieje; czytamy bowiem, że wykonawcy praktyk magicznych zabijają niewinne dzieci. Intelekty więc, z pomocą których tak się dzieje, nie są moralnie dobre.

Podobnie. Właściwym dobrem intelektu jest prawda. Skoro zaś dobro ma prowadzić do dobra, wydaje się, że każdy intelekt dobrze uformowany ma przywodzić innych do prawdy. Tymczasem w sztukach magicznych przeważnie się ludzi wyszydza lub zwodzi. A zatem intelekt, z którego pomocy korzystają mistrzowie magii, nie jest właściwie nastawiony wobec dobrych obyczajów.

Co więcej. Prawda pociąga umysł dobrze uformowany, rozkoszuje się on w niej, a nie w kłamstwach. Mistrzowie magii zaś w swych wezwaniach posługują się różnymi kłamstwami, którymi zjednują sobie tych, z których pomocy korzystają; grożą bowiem rzeczami niemożliwymi, na przykład, że gdy ten, którego wzywają, im nie pomoże, to niebo rozbiją, albo gwiazdy zrzucą jak to opowiada

320

Porfiriusz w *Liście do Anebonta*[218]. A zatem te substancje obdarzone intelektem, przy których pomocy dokonują się czynności mistrzów magii, nie są właściwie intelektualnie uformowane.

Co więcej. Nie jest właściwością dobrze uformowanego intelektu, aby, jeśli od kogoś jest wyższy, podlegał jako niższy temu, który mu rozkazuje; albo, jeśli jest niższy, by pozwalał wyższemu się prosić. Mistrzowie magii zaś wzywają tych, z których pomocy korzystają jakby od siebie wyższych; a gdy oni do nich przybywają rozkazują im, jakby byli niżsi. W żaden sposób więc nie wydaje się, by wyznawcy magii mieli dobrze uformowany intelekt. I w ten sposób eliminuje się błąd pogan, którzy przypisywali bogom takie magiczne działania.

Rozdział 107 <<
SUBSTANCJA ROZUMNA, Z KTÓREJ POMOCY KORZYSTAJĄ SZTUKI MAGICZNE, NIE JEST ZŁA CO DO SWEJ NATURY

Nie jest rzeczą możliwą, by w substancjach poznających intelektualnie, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, była płynąca z natury nieprawość.

Do tego bowiem, do czego coś dąży zgodnie ze swą naturą nie dąży ono przypadłościowo, lecz samo przez się; na przykład to, co ciężkie, dąży w dół. Lecz gdyby

takie substancje z natury swej były nieprawe, to by z natury dążyły do zła. A zatem nie przypadłościowo, ale same przez się dążyłyby do zła. To zaś jest niemożliwe; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 3n], że wszystko samo z siebie dąży do dobra, a nie do zła, chyba że przypadłościowo. A zatem tego rodzaju substancje obdarzone intelektem nie są złe ze swej natury.

218 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* X, 11 (PL 41, 290).

321

Co więcej. Cokolwiek istnieje, musi albo być przyczyną, albo mieć przyczynę, inaczej nie byłoby w relacji w stosunku do innych rzeczy. Albo więc takie substancje są tylko przyczynami, albo też mają przyczynę. Jeśli są przyczynami, to skoro zło może być przyczyną czegoś tylko przypadłościowo, jak powyżej wykazaliśmy [111, 14], a wszystko, co jest przypadłościowe, da się sprowadzić do tego, co istnieje samo przez się, musi w nich być coś wcześniejszego od ich nieprawości, co sprawia, że są przyczynami. Czymś podstawowym zaś w każdej rzeczy jest jej natura i istota. A zatem takie substancje nie są złe ze swej natury.

To samo wynika również, jeżeli te substancje mają przyczynę. Wszelki czynnik działa bowiem tylko w ten sposób, że dąży do dobra. A zatem zło może być skutkiem jakiejś przyczyny tylko przypadłościowo. To zaś, co zostaje spowodowane tylko przypadłościowo, nie może istnieć zgodnie z naturą, skoro każda natura ma pewien określony sposób, w który zaczyna istnieć. Nie jest więc możliwe, by takie substancje były złe ze swej natury.

Co więcej. Każde jestestwo ma właściwe sobie istnienie na sposób swej natury. Istnienie zaś jako takie jest dobre; oznaką tego jest, że wszystko pragnie istnienia. Gdyby więc takie substancje były złe ze swej natury, nie miałyby żadnego istnienia.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [II, 15], że nie może nic istnieć, co by nie otrzymało istnienia od pierwszego bytu, oraz, że pierwszy byt jest najwyższym dobrem [I, 41], Skoro zaś wszelki czynnik jako taki działa, sprawiając coś podobnego do siebie, to, co pochodzi od pierwszego bytu, musi być dobrem. A zatem powyższe substancje, odnośnie do tego, że istnieją, i mają jakąś naturę, nie mogą być złe.

Co więcej. Niemożliwe jest, by istniało coś, co by było całkowicie pozbawione uczestnictwa w dobru; skoro bowiem tym samym jest być pożądania godnym i być dobrem, to gdyby istniało coś, w czym by nie było niczego dobrego, nie miałoby ono też nic pożądania godnego; każda rzecz pragnie bowiem swego istnienia. Jeśli się więc nazywa coś złym odnośnie do jego natury, musi to

322

być złe nie absolutnie, lecz dlatego, że jest złe dla kogoś, albo odnośnie do czegoś; jak na przykład trucizna nie jest zła absolutnie, lecz jest zła dla tego, któremu szkodzi; stąd to, co dla jednego jest trucizną dla drugiego jest pokarmem. Zdarza się to zaś dlatego, że dobro poszczególne, właściwe dla jednego, sprzeciwia się dobru, właściwemu dla drugiego; jak na przykład ciepło, będące dobrem ognia, sprzeciwia się zimnu, będącemu dobrem wody, i niszczy je. Tego zatem, co z natury swej jest skierowane do dobra nie poszczególnego, lecz dobra w ogóle, nie można nazwać złym z natury, nawet w tym sensie. Taki jest zaś wszelki intelekt; dobro jego bowiem leży we właściwym mu działaniu, odnoszącym się do pojęć ogólnych, i tych rzeczy, które są bezwzględnie. Nie

jest więc możliwe, by jakiś intelekt był zły ze swej natury: ani absolutnie, ani pod pewnym względem.

Podobnie. W każdym jestestwie obdarzonym intelektem intelekt porusza w porządku naturalnym pożądaniem, właściwym bowiem przedmiotem woli jest poznane dobro. Dobro woli polega zaś na tym, że idzie za intelektem; podobnie jak w nas dobrem jest to, co jest zgodne z rozumem, a co pomija go, jest złem. W porządku naturalnym substancja obdarzona intelektem chce zatem dobra. A zatem jest niemożliwe, by te substancje intelektualne, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, były z natury swej złe.

Oprócz tego. Skoro wola dąży z natury do dobra poznanego jako do właściwego sobie przedmiotu i celu, jest niemożliwe, by w substancji posiadającej intelekt istniała wola z natury zła, chyba żeby intelekt z natury się mylił przy osądzaniu dobra. Taki intelekt nie może zaś istnieć; fałszywe bowiem sądy w działaniu intelektu są jakby potworami w przyrodzie, które nie są zgodne z naturą lecz są poza nią; dobrem intelektu bowiem i celem jego jest poznanie prawdy. Jest więc niemożliwe, by istniał jakiś intelekt, który by się z natury mylił w sądzie o dobru. Nie jest więc możliwe, by istniała substancja obdarzona intelektem, która miałaby z natury złą wolę.

Co więcej. Władza poznawcza zawodzi w poznawaniu swego przedmiotu tylko z powodu jakiegoś braku czy ułomności w niej

istniejącej, skoro z samej swej natury skierowana jest do poznawania tego przedmiotu. Jak na przykład wzrok zawodzi w poznaniu barwy, tylko gdy w nim istnieje jakiś brak. Wszelki zaś brak i wszelka ułomność są niezgodne z naturą, dąży ona bowiem do istnienia i do doskonałości rzeczy. Nie jest więc możliwe, by istniała jakaś władza poznawcza, która by z natury swej zawodziła w prawdziwym osądzaniu swego przedmiotu. Właściwym zaś przedmiotem intelektu jest prawda. Nie jest więc możliwe, by istniał jakiś intelekt, który by się z natury mylił w poznawaniu prawdy. I wola zatem nie może z natury odwracać się od dobra.

Potwierdza to także świadectwo Pisma, powiedziane jest bowiem w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest". Oraz w Księdze Rodzaju 1, [31]: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre".

Obala się w ten sposób błąd manichejczyków[219], którzy twierdzili, że takie substancje posiadające intelekt, które zwykliśmy nazywać szatanami albo diabłami, są złe z natury.

Eliminuje się także błąd, o którym opowiada Porfiriusz w *Liście do Anebonta*[220], mówiący, że są ludzie, którzy twierdzą, iż istnieje rodzaj duchów, których właściwością jest realizowanie próśb mistrzów magii; są one natury kłamliwej, przyjmują wszelką formę, udając bogów i szatanów i dusze zmarłych. Duchy te są przyczyną tych zjaw, które się wydają czy to złymi, czy dobrymi. Co do dobrych, wcale im nie przychodzą z pomocą, a nawet nic o nich nie wiedzą. Ale namawiają i kuszą do złego, czasami przeszkadzają tym, którzy wysilają się, by zdobywać cnotę, pełni są zuchwalstwa i arogancji, upodobanie mają w próżności, pochlebstwa ich zachwycają. Tymi słowami Porfiriusz opisuje dostatecznie jasno niegodziwość szatanów, z których pomocy korzystają sztuki magiczne. I tylko tego nie można przyjąć, że mówi, iż ta niegodziwość jest dla szatanów naturalna.

219 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).
220 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* X, 11 (PL 41, 289).

Rozdział 108
ARGUMENTY, KTÓRE, JAK SIĘ WYDAJE, DOWODZĄ, ŻE W SZATANACH NIE MOŻE BYC GRZECHU

Jeśli w szatanach niegodziwość nie płynie z natury, a wykazaliśmy [III, 106], że szatani są źli, musi stąd wynikać, że zła jest ich wola. Należy więc zbadać, w jaki sposób to jest możliwe. Wydaje się bowiem, że jest zupełnie niemożliwe.

1. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 90], że prócz duszy ludzkiej żadna inna substancja wyposażona w intelekt nie jest z natury złączona z ciałem, choć według niektórych uczonych takimi są także dusze ciał niebieskich [zob. II, 70], Czymś niewłaściwym zaś jest twierdzić, że są one złe, gdyż ruch ciał niebieskich odbywa się według najdoskonalszego porządku, i jest niejako podstawą całego porządku naturalnego. Wszelka zaś inna władza poznawcza poza intelektem posługuje się ożywionymi organami cielesnymi. Nie jest więc możliwe, by w takich substancjach istniała jakaś władza poznawcza prócz intelektu. Cokolwiek więc poznają to pojmują umysłowo. W tym zaś, co się pojmuje umysłowo, nie można się mylić; wszelki błąd pochodzi bowiem od ułomności w pojmowaniu. Nie może więc być błędu w poznaniu właściwym takim substancjom. Nie może jednak być grzechu w woli bez błędu, wola bowiem dąży zawsze do poznanego dobra; stąd grzech w woli może być tylko wtedy, gdy nastąpi błąd w poznawaniu dobra. Wydaje się więc, że w takich substancjach nie może być grzechu woli.

2. Co więcej. Zdarza się w naszym wypadku grzech w woli w stosunku do tych rzeczy, o których posiadamy ogólnie prawdziwą wiedzę, a w szczególe sąd rozumu zostaje utrudniony jakąś namiętnością krępującą rozum. Tych namiętności zaś w szatanach być nie może, odnoszą się one bowiem do części zmysłowej człowieka, która nie może działać bez organu cielesnego. Jeżeli więc takie substancje oddzielone od ciała mają ogólnie prawdziwą wiedzę,

jest niemożliwe, by przez brak w szczegółowym poznaniu wola ich dążyła do złego.

3. Co więcej. Żadna władza poznawcza nie może się mylić co do właściwego swego przedmiotu, może się tylko mylić co do obcego sobie przedmiotu; wzrok bowiem się nie myli przy poznawaniu barw, lecz gdy człowiek przez wzrok poznaje smak lub gatunek rzeczy, wtedy zdarza się błąd. Właściwym zaś przedmiotem intelektu jest treść rzeczy. W poznaniu intelektualnym nie może się więc błąd zdarzyć, jeżeli intelekt poznaje czystą treść rzeczy, lecz wydaje się, że może się zdarzyć każdy błąd stąd, że intelekt poznaje formy rzeczy zmieszane z wyobrażeniami, jak się to dzieje w naszym intelekcie. Taki sposób poznawania nie istnieje zaś w substancjach posiadających intelekt, a nie złączonych z ciałami, wyobrażenia nie mogą bowiem istnieć bez ciała. Nie jest więc możliwe, by w substancjach oddzielonych zdarzył się błąd w poznaniu. A zatem nie ma także grzechu w woli.

4. Podobnie. Jeśli chodzi o nas, to błąd zdarza się w działaniu intelektu rozdzielającego i łączącego, dlatego że nie poznaje w sposób absolutny istoty rzeczy, lecz że coś dodaje do rzeczy poznanej. W działaniu zaś intelektu, w którym intelekt poznaje czym coś jest, zdarza się błąd tylko przypadłościowo, a mianowicie, gdy w tym działaniu domiesza się coś z działania intelektu rozdzielającego i łączącego. A zdarza się to o tyle, o ile nasz intelekt nie natychmiast, ale w pewnym porządku badania dochodzi do

poznania treści jakiejś rzeczy, jak gdy na przykład najpierw poznajemy zwierzę, a rozdzielając to pojęcie rodzajowe przez różnice przeciwstawne i usuwając jedną z tych różnic, drugą dodajemy do rodzaju, i tak dochodzimy do definicji gatunku. W tym postępowaniu może się zdarzyć błąd, jeżeli się przyjmie za różnicę rodzajową coś, co nią nie jest. Takie zaś postępowanie przy poznawaniu, czym coś jest, jest postępowaniem rozumującego intelektu, przechodzącego od jednej rzeczy do drugiej. Nie jest ono czymś właściwym dla oddzielonych od ciała substancji intelektualnych, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 101]. Nie wydaje się więc, by mógł się zdarzyć

5. jakiś błąd w poznaniu właściwym takim substancjom. Stąd też nie może być grzechu w ich woli.

6. Oprócz tego. Skoro pragnienie jakiejś rzeczy dąży tylko do właściwego sobie dobra, wydaje się niemożliwe, by to, co posiada jedno tylko dobro, błądziło w swym pragnieniu. I dlatego, chociaż zdarza się grzech w rzeczach naturalnych z powodu przygodnych niedostatków zachodzących w pragnieniach, nie ma nigdy grzechu w pożądaniu naturalnym; zawsze bowiem kamień zdąża ku dołowi, bez względu na to, czy dojdzie do tego miejsca, czy nie. Zdarza się zaś nam grzech, gdy czegoś pragniemy; skoro bowiem natura nasza jest złożona z czynnika duchowego i cielesnego, jest w nas wiele dóbr. Innym jest bowiem dobro w zakresie intelektu, a innym dobro w zakresie zmysłu lub ciała. W tych różnych zaś dobrach człowieka jest pewien porządek, mianowicie to dobro, które jest mniej podstawowe, należy odnieść do bardziej podstawowego. Stąd grzech w woli zdarza się u nas wtedy, gdy nie zachowawszy tego porządku, pragniemy tego, co jest dla nas dobrem pod pewnym względem, odrzucając to, co jest dobrem bezwzględnie. Takiego zaś złożenia i nierówności dóbr nie ma w substancjach oddzielonych; owszem, wszelkie ich dobro odnosi się do intelektu. Wydaje się więc, że nie jest możliwe, by u nich był grzech w woli.

7. Co więcej. Grzech woli zdarza się w nas albo z nadmiaru, albo z niedostatku, a cnota leży w umiarze. W sprawach zatem, w których nie można mówić ani o nadmiarze, ani o niedostatku, lecz tylko o czymś pośrednim, nie może wola grzeszyć; nie może bowiem nikt grzeszyć przez pragnienie sprawiedliwości, sama bowiem sprawiedliwość jest jakimś umiarem. Oddzielone substancje obdarzone intelektem mogą zaś pragnąć tylko dóbr intelektualnych; śmieszne byłoby bowiem twierdzić, że pragną dóbr cielesnych substancje, które z natury swej są bezcielesne, albo dóbr zmysłowych substancje z natury nie obdarzone zmysłami. W dobrach intelektualnych nie ma zaś nadmiaru, są one bowiem same przez się pośrodku między nadmiarem a niedostatkiem, podobnie jak prawda jest pośrodku między dwoma błędami, z których każdy powstaje z przesady tak w jedną jak w drugą stronę; dlatego

też w dobrach zmysłowych i cielesnych jest umiarkowanie, o ile nie sprzeciwiają się rozumowi. Wydaje się więc, że oddzielone substancje posiadające intelekt nie mogą grzeszyć w zakresie woli.

7. Co więcej. Wydaje się, że substancja niecielesna mniej podlega ułomnościom niż substancja cielesna. W substancjach bowiem cielesnych, w których nie ma przeciwieństw, mianowicie w ciałach niebieskich, nie może też być ułomności. Tym bardziej więc nie może być ułomności w substancjach oddzielonych od ciała, w których

nie ma przeciwieństw ani materii, ani ruchu, z których, jak się wydaje, może pochodzić jakaś ułomność.

Rozdział 109
W SZATANACH MOŻE BYĆ GRZECH, I W JAKI SPOSÓB

Że w woli szatanów może istnieć grzech, widać to na mocy powagi Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w 1 Liście św. Jana 3, [8], że „diabeł grzeszy od początku". I w Ewangelii św. Jana 8, [44] powiedziane jest o szatanie, że „kłamcą jest i ojcem jego" i iż „był zabójcą od początku". A w Księdze Mądrości 2, [24] czytamy, że „przez nienawiść diabła weszła śmierć na okrąg ziemi".

Łatwo byłoby wytłumaczyć powyższe cytaty, gdyby ktoś chciał iść za myślą platoników[221]. Powiadają oni bowiem, że demony są to zwierzęta, mające ciało z powietrza. Skoro więc są połączone z ciałami, może w nich istnieć także część zmysłowa. Stąd też przypisują im uczucia, które w nas są przyczyną grzechu, mianowicie gniew, nienawiść i tym podobne; dlatego mówi Apulejusz, że doznają uczuć.

221 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 14-17 (PL 41, 238-242); IX, 3 (PL 41, 257-258).

Poza tym zaś, że według twierdzeń Platona, są złączeni z ciałami, można by może w nich przyjąć jakiś inny rodzaj poznania niż poznanie przez intelekt. Według Platona bowiem niezniszczalna jest nawet zmysłowa dusza [zob. II, 82], Musi zatem posiadać działanie, w którym ciało nie bierze udziału. I tak nic nie przeszkadza, by czynności duszy zmysłowej, a zatem uczucia, były w jakiejś substancji intelektualnej, choćby ona nie była złączona z ciałem. I w ten sposób pozostaje w nich to samo źródło grzechu, które jest w nas.

Lecz obydwa powyższe tłumaczenia są nie do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 90], że poza duszami ludzkimi nie ma żadnych innych substancji posiadających intelekt, które by były złączone z ciałami. Ponieważ zaś zmysłowe czynności duszy nie mogą się dokonywać bez ciała, wynika stąd, że gdy się zepsuje jeden z organów zmysłów, zepsuje się także jedna czynność zmysłowa, jak na przykład zniszczenie oka pozbawia wzroku. Dlatego też, gdy ulegnie zniszczeniu organ dotyku, bez którego zwierzę nie może istnieć, musi ono zginąć.

Dla wytłumaczenia zatem powyższej wątpliwości [zob. III, 108], należy rozważyć, że podobnie jak istnieje porządek wśród przyczyn sprawczych, tak też istnieje porządek wśród przyczyn celowych; taki mianowicie, że cel drugorzędny zależy od głównego celu, tak jak drugorzędny czynnik zależy od głównego czynnika. Niedoskonałość zaś zdarza się wśród przyczyn sprawczych, wtedy gdy czynnik drugorzędny sprawczy wyłamuje się spod porządku głównego czynnika; na przykład, gdy z powodu skrzywionej kości noga nie może wykonać ruchu, nakazanego jej przez władzę pożądawczą wtedy człowiek kuleje. Podobnie więc i w przyczynach celowych, gdy cel drugorzędny nie jest podporządkowany głównemu celowi, mamy uchybienie woli, przedmiotem jej jest bowiem dobro i cel.

Wszelka wola z natury zaś pożąda tego, co jest dobrem właściwym dla chcącego, to znaczy samego doskonałego istnienienia, i nie może chcieć czegoś przeciwnego. Nie

może zatem być grzechu woli w chcącym, którego dobrem właściwym jest cel ostateczny, który nie jest podporządkowany innemu celowi, lecz w którym są

329

zawarte wszelkie inne cele. Takim zaś jest Bóg, którego istnienie jest tym samym, co najwyższe dobro, będące celem ostatecznym. Nie może zatem w Bogu być grzechu woli.

U każdego zaś innego obdarzonego wolą, którego dobro właściwe musi być podporządkowane dobru innemu, może być grzech w woli, jeśli się rozważy chcącego w jego naturze. Chociaż bowiem naturalna skłonność woli tkwi w każdym tak, że pragnie i kocha własną doskonałość, i nie może chcieć czegoś przeciwnego, to jednak nie tkwi w nim ona z natury w ten sposób, by tak podporządkował swą doskonałość innemu celowi, żeby nie mógł odeń się oderwać, wyższy bowiem cel nie jest właściwy jego naturze, lecz jest właściwością natury wyższej. Skierowanie zatem własnej doskonałości do wyższego celu pozostawiono jego osądowi. Tym się bowiem różnią jestestwa mające wolę od tych, które woli nie mają, że te które wolę mają, kierują się same i to, co posiadają, do jakiegoś celu, stąd mówi się, że mają wolną wolę; te zaś, które woli nie mają, nie kierują się do celu, lecz są do niego skierowane przez wyższy czynnik, jakoby cudzą czynnością były skierowane do celu, a nie swoją własną.

Mógł zatem być grzech w woli substancji oddzielonej od ciała przez to, że nie skierowała własnego swego dobra i doskonałości do celu ostatecznego, lecz przylgnęła do własnego dobra jako do celu. A ponieważ od celu należy brać reguły działania, wynikło stąd, że sama z siebie, uczyniwszy siebie swym celem, rozrządzać chciała innymi rzeczami, oraz wyłamywała się spod tego, by wola jej była kierowana przez kogoś wyższego. To zaś należy się tylko Bogu. 1 w tej mierze należy rozumieć, że pragnęła zrównać się z Bogiem [zob. Iz 14,14], nie zaś jakoby jej dobro równało się dobru Boga, podobnej myśli nie mogła bowiem powziąć; poza tym, pragnąc tego, pragnęłaby niebytu, skoro rozróżnienie gatunków pochodzi od różnych stopni rzeczy, jak wynika z tego, co powyżej powiedzieliśmy [111, 97; II, 95], Chcieć zaś kierować innymi, a nie chcieć, by wolą naszą kierował ktoś wyższy, to chcieć być najwyższym i w pewien sposób nie chcieć podlegać, a na tym polega grzech pychy. Stąd

330

słusznie się mówi, że pierwszym grzechem szatana była pycha. Lecz ponieważ z jednego błędu, dotyczącego rzeczy podstawowej, wynika wiele licznych błędów, z pierwszego nieporządku woli u szatana wynikają liczne grzechy w jego woli; i grzech nienawiści do Boga, który sprzeciwia się jego pysze i najsprawiedliwiej karze jego winę, i grzech zazdrości wobec człowieka, i wiele tym podobnych.

Należy także zważyć, że skoro właściwe komuś dobro jest podporządkowane kilku wyższym dobrom, może ktoś oddalić się od jednego wyższego porządku, nie porzucając drugiego, bądź to wyższego, bądź niższego; jak na przykład żołnierz, który podporządkowany jest tak królowi, jak wodzowi, może swą wolę podporządkować dobru wodza, a nie dobru króla, albo na odwrót. Lecz jeżeli wódz nie chce podporządkować się królowi, wola żołnierza, który porzuca wolę wodza, a idzie za królem, będzie dobra, zła zaś będzie wola żołnierza, która pójdzie za wolą wodza przeciw woli króla; porządek bowiem niższego stopnia zależy od porządku stopnia wyższego. Substancje zaś oddzielone nie tylko są podporządkowane Bogu, lecz podporządkowane są także jedne drugim, od pierwszej do ostatniej, jak to wykazano w

drugiej księdze [II, 95], A ponieważ w każdym, kto jest obdarzony wolą i podlega Bogu, jeśli się go rozważa w jego naturze, może być grzech w dziedzinie woli, zatem było możliwe, by jedna z wyższych substancji oddzielonych, albo nawet najwyższa ze wszystkich, zgrzeszyła wolą. I jest to dość prawdopodobne, nie spoczęłaby bowiem w swym dobru jako w swym celu, gdyby to dobro nie było wysoce doskonałe. Mogło się więc zdarzyć, że niektóre z niższych substancji oddzielonych z własnej woli dobro swe jej podporządkowały, porzucając porządek Boży, i zgrzeszyły podobnie; inne zaś, zachowując w poruszeniach swej woli porządek Boży, słusznie porzuciły porządek działania tego, który zgrzeszył, chociaż należał do porządku wyższego w odniesieniu do natury. W jaki zaś sposób wola jednych i drugich niezmiennie trwa w dobru i w złu, zobaczymy w czwartej księdze [IV, 92n]. Należy to bowiem do zagadnienia kary lub nagrody dla dobrych lub złych.

331

Różnica zaś między człowiekiem a substancją oddzieloną polega na tym, że w jednym człowieku jest wiele władz w dziedzinie pragnienia, które są sobie podporządkowane. Tego zaś nie ma w substancjach oddzielonych, chociaż jedna drugiej jest podporządkowana. Grzech zaś zdarza się w woli wtedy, gdy w jakikolwiek sposób pragnienie dotyczące niższych dziedzin odwraca się od właściwego porządku. Tak więc, jak grzech w substancjach oddzielonych polegałby na tym, że albo odwracałyby się od podporządkowania się Bogu, albo przez to, że jakaś niższa substancja wyłamałaby się z podporządkowania się wyższej, podlegającej Bogu, tak też w jednym człowieku może grzech zdarzyć się dwojako. Jednym sposobem przez to, że wola ludzka właściwego sobie dobra nie kieruje do Boga; i ten grzech wspólny jest człowiekowi i substancji oddzielonej. Drugim sposobem przez to, że dobrem niższego pragnienia nie kieruje wyższe, na przykład, gdy przyjemności cielesnych, do których dąży pożądanie, chcemy niezgodnie z porządkiem rozumu. Taki zaś grzech nie zdarza się wśród substancji oddzielonych.

Rozdział 110 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH TRUDNOŚCI

Tak więc nie jest trudno rozwiązać wyżej przedstawione zarzuty [zob. III, 108],

[Ad 1 -4] Nie jesteśmy bowiem zmuszeni do powiedzenia, że błąd był w intelekcie substancji oddzielonej, która uważała za dobro to, co nim nie jest, a nie brała w rachubę dobra wyższego, do którego należało odnosić własne dobro. Powodem tego braku rozwagi mogła być wola, zwrócona intensywnie ku własnemu dobru; będąc wolna, może się bowiem zwrócić ku temu lub tamtemu dobru.

[Ad 5] Jasne jest, że substancja ta pragnęła tylko jednego dobra, mianowicie sobie właściwego dobra; lecz grzech polegał na tym, że pominęła wyższe dobro, któremu powinna się była podporząd-

332

kować. Jak bowiem w nas grzech polega na tym, że pragniemy dóbr niższych, mianowicie cielesnych, w oderwaniu od porządku rozumu, tak w szatanie grzech polegał na tym, że własnego dobra nie odniósł do dobra Bożego.

[Ad 6] Jasne jest także, że szatan nie trzymał się właściwego umiaru cnoty, przez to, że nie poddał się rozkazowi kogoś wyższego, i w ten sposób więcej dał sobie, niż mu się należało, a mniej niż się należało dał Bogu, któremu jako pierwszej zasadzie porządku wszystko podlega. Jest więc oczywiste, że grzech ten przekroczył umiar cnoty nie przez nadmiar namiętności, lecz tylko przez niedostatek w sprawiedliwości, odnoszącej się do działania. W substancjach oddzielonych mogą bowiem być działania, ale nigdy nie może być namiętności.

[Ad 7] Nie wynika stąd także, by, jeśli w doskonalszych ciałach nie może być ułomności, z tego powodu nie mogło być grzechu w substancjach oddzielonych. Ciała bowiem i wszystko, co nie ma rozumu, podlegają tylko działaniu, ale nie działają same z siebie: nie mają bowiem władzy nad swymi czynami. Dlatego też nie mogą odejść od pierwszej zasady, która na nie działa i je porusza, chyba że w tym sensie, iż nie potrafią przyjąć wystarczająco słuszności pierwszej zasady. Zdarza się to z powodu braku przystosowania w materii. I dlatego ciała wyższe, w których nie może być braku przystosowania w materii, nie mogą nigdy odstąpić od słuszności pierwszej zasady. Substancje zaś rozumne, czyli intelektualne, nie tylko podlegają działaniu, lecz także pobudzają się do właściwych sobie działań. Właściwość tę tym bardziej w nich widzimy, im ich natura jest doskonalsza; kto bowiem ma doskonalszą naturę, ten ma też doskonalszą władzę działania. A zatem doskonałość natury nie przeszkadza w tym, by mógł się w nich zdarzyć grzech w sposób powyżej określony; ten mianowicie, że lgną do samych siebie, odrzucając porządek wyższego czynnika.

Rozdział 111
STWORZENIA ROZUMNE PODLEGAJĄ OPATRZNOŚCI BOŻEJ W PEWIEN SZCZEGÓLNY SPOSÓB

Z tego, co powyżej [III, 64n] ustaliliśmy, wynika jasno, że Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie rzeczy. Należy jednak zauważyć, że istnieje pewien szczególny rodzaj opatrzności, odnoszący się bardziej niż do innych stworzeń do natur obdarzonych intelektem i rozumem. Przewyższają one bowiem inne stworzenia i co do doskonałości natury i co do godności celu. Co do doskonałości natury dlatego, że tylko stworzenie rozumne ma władzę nad swymi czynami i ma wolność woli w działaniu, inne zaś stworzenia raczej zostają skierowane do właściwych sobie czynności, niż by same się do nich kierowały, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 47], Co do godności celu zaś, dlatego że jedynie stworzenie obdarzone intelektem dosięga przez swe działanie ostatecznego celu wszechświata, mianowicie przez poznanie i miłość Boga, inne zaś stworzenia mogą dosięgnąć celu ostatecznego tylko przez pewne uczestniczenie w podobieństwie do tego celu. Istnieją zaś różne rodzaje działań, odpowiednio do różnorodności celów i rzeczy, które działaniu podlegają; i tak w umiejętnościach mamy różne rodzaje działań, odpowiednio do różnych celów i różnych przedmiotów, inaczej bowiem działa lekarz, gdy ma usunąć chorobę, inaczej gdy ma utrzymać zdrowie, a inaczej w przypadku ciał o różnych kompleksjach. I podobnie w rządzeniu państwem należy trzymać się różnych sposobów rządzenia, odpowiednio do różnorodnych warunków, w których się znajdują ci, którzy rządom podlegają, i odpowiednio do różnych przeznaczeń, do których zostają skierowani, na przykład inaczej należy rozporządzić żołnierzami, by ich przygotować do walki, a inaczej rzemieślnikami, by mogli dobrze wykonywać swe rzemiosło. Tak więc inny jest sposób rządzenia, według

którego stworzenia obdarzone rozumem podlegają Opatrzności Bożej, a inny, według którego podlegają jej inne stworzenia.

334

Rozdział 112
OPATRZNOŚĆ RZĄDZI STWORZENIAMI OBDARZONYMI ROZUMEM DLA NICH SAMYCH, A INNYMI STWORZENIAMI ZE WZGLĘDU NA STWORZENIA ROZUMNE

Przede wszystkim sama kondycja natury obdarzonej intelektem, zgodnie z którą jest ona panią swych czynów, wymaga szczególnie opieki opatrzności, dzięki której mogłaby troszczyć się o siebie samą kondycja zaś innych stworzeń, niebędących panami swych czynów, wskazuje na to, że opatrzność opiekuje się nimi nie dla nich samych, lecz o ile się odnoszą do innych. To bowiem, co działa tylko, gdy jest poruszone przez coś drugiego, ma naturę narzędzia, co zaś działa samo przez się, ma naturę głównego czynnika działającego. Narzędzie zaś nie jest potrzebne dla niego samego, ale po to, by główny czynnik się nim posługiwał. Stąd wszelka zapobiegliwość o narzędzia musi się odnosić do głównego czynnika jako do celu, a to, co się czyni odnośnie do głównego czynnika, czy bezpośrednio przez niego samego, czy przez inny czynnik, kieruje się do niego samego, bo on jest głównym czynnikiem. A zatem Bóg rządzi stworzeniami obdarzonymi intelektem, opiekując się nimi jakoby dla nich samych, innymi zaś stworzeniami w odniesieniu do stworzeń rozumnych.

Co więcej. To, co ma władzę nad swymi czynami, działa w sposób wolny, wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną to zaś, co przez pewną konieczność zostaje skierowane przez coś drugiego do działania, podlega niewoli. Wszelkie zatem stworzenie z natury podlega niewoli, a jedynie natura obdarzona intelektem jest wolna. Każdy zaś rząd troszczy się o wolnych ze względu na nich samych, o niewolników zaś tak, by się nimi posługiwali wolni. Tak więc Opatrzność Boża opiekuje się stworzeniami obdarzonymi intelektem ze względu na nie same, innymi zaś stworzeniami ze względu na stworzenia posiadające intelekt.

335

Co więcej. Gdy mamy jakieś rzeczy skierowane ku pewnemu celowi, to jeżeli niektóre z nich same przez się nie mogą dosięgnąć owego celu, należy je skierować do tych, które cel osiągają, i które same przez się są skierowane do celu; jak na przykład celem wojska jest odniesienie zwycięstwa, które żołnierze osiągają własnym czynem, walcząc, i ze względu na to potrzebni są w wojsku, wszyscy inni zaś, którzy mają wyznaczone inne obowiązki, na przykład pilnowania koni, przygotowania broni, potrzebni są ze względu na żołnierzy. Jasne więc jest z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 17], że Bóg jest ostatecznym celem wszechświata, i tylko stworzenie obdarzone intelektem może Go osiągnąć samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [III, 25n], A zatem tylko natura obdarzona intelektem potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią.

Podobnie. W każdej całości główne części potrzebne są ze względu na siebie do utworzenia całości, inne zaś części do zachowania ich albo jakiegoś ich ulepszenia. Spośród wszystkich zaś części wszechświata najszlachetniejszymi są stworzenia

obdarzone intelektem, gdyż zbliżają się najbardziej do podobieństwa Bożego. A zatem naturami obdarzonymi intelektem opiekuje się Opatrzność Boża dla nich samych, innymi zaś ze względu na stworzenia intelektualne.

Oprócz tego. Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości. Natury obdarzone intelektem bliższe są całości niż jakakolwiek inna natura, każda bowiem substancja rozumna jest niejako wszystkim, jako że intelektem swym może objąć wszelki byt, każda zaś inna substancja posiada tylko cząstkowe uczestnictwo w bycie. Jest więc rzeczą słuszną, by Opatrzność Boża opiekowała się innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Co więcej. Według tego, jak dana rzecz działa w biegu otaczającego nas świata, tak zdolna jest działać z natury. Widzimy zaś, że bieg rzeczy jest taki, iż substancja obdarzona intelektem

posługuje się dla siebie wszystkimi innymi stworzeniami, czy to dla udoskonalenia intelektu, gdyż ogląda w nich prawdę, czy dla realizowania swej sprawności i rozwijania wiedzy w sposób taki, w jaki twórca rozwija swą ideę twórczą w materii cielesnej, albo także dla podtrzymania ciała, które jest złączone z duszą obdarzoną intelektem, jak to widzimy u ludzi. Jasne jest zatem, że Opatrzność Boża opiekuje się wszystkim ze względu na substancje obdarzone intelektem.

Co więcej. To, czego poszukujemy dla niego samego, tego zawsze poszukujemy, co bowiem jest samo przez się, jest zawsze, czego zaś poszukujemy ze względu na coś drugiego, nie musimy zawsze poszukiwać, lecz zależnie od racji, dla której poszukujemy. Istnienie rzeczy wypłynęło zaś z woli Bożej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 23]. Tego więc, co zawsze istnieje w bytach, Bóg chce ze względu na nie samo, tego zaś, co nie istnieje zawsze, Bóg nie chce ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego. Substancje intelektualne najbliższe są tego, by zawsze istniały, dlatego że są niezniszczalne. Są one także niezmienne, z wyjątkiem aktów wyboru.
A zatem substancjami intelektualnymi rządzi Bóg ze względu na nie same, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Nie sprzeciwia się zaś temu, co wykazano powyższymi argumentami, że wszystkie części wszechświata są skierowane do doskonałości całości; są one bowiem skierowane do doskonałości całości w ten sposób, że jedna drugiej służy Jak na przykład widzimy w ciele ludzkim, że płuca o tyle należą do doskonałości ciała, że służą sercu; stąd nie ma sprzeczności w tym, że płuca są dla serca, i dla całego zwierzęcia. I podobnie nie ma sprzeczności w tym, by natury nieobdarzone intelektem służyły naturom intelektualnym, i służyły doskonałości wszechświata. Gdyby bowiem brakowało tego, co jest potrzebne dla doskonałości substancji intelektualnej, nie byłby wszechświat zupełny

Podobnie też nie sprzeciwia się temu, co powiedzieliśmy, teza, że osobniki istnieją dla swego gatunku. Przez to bowiem, że są pod

porządkowane swoim gatunkom, podporządkowane są dalej naturze obdarzonej intelektem. To, co zniszczalne bowiem, podporządkowane jest człowiekowi, ale nie jednemu indywidualnemu człowiekowi, lecz całemu gatunkowi ludzkiemu. Całemu zaś gatunkowi ludzkiemu może coś zniszczalnego służyć tylko całym swym gatunkiem. A

zatem porządek, w którym to, co zniszczalne, służy człowiekowi, wymaga, by osobniki były podporządkowane gatunkowi.

Przez to zaś, że mówimy, iż Opatrzność Boża kieruje substancjami intelektualnymi ze względu na nie same, nie chcemy powiedzieć, by one z kolei nie odnosiły się do Boga i doskonałości wszechświata. Tak więc dlatego mówimy, że Bóg nimi kieruje ze względu na nie same, a innymi ze względu na nie, że dobra, które otrzymują od Opatrzności Bożej, nie są im dane dla pożytku drugich; dobra zaś, które inne stworzenia otrzymują, z rozrządzenia Bożego są na użytek stworzeń obdarzonych intelektem.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 4, [19]: „Abyś też snadź podniósłszy oczy w niebo, nie ujrzał słońca i księżyca i wszystkich gwiazd niebieskich i uwiedziony błędem nie kłaniał się i nie służył temu, co stworzył Pan, Bóg twój, na posługę wszystkim narodom, które są pod niebem". Powiedziane jest też w Psalmie [8,8]: „Poddałeś wszystko pod nogi jego: owce i woły wszystkie, nadto i zwierzęta polne". Oraz w Księdze Mądrości 12, [18]: „Ale ty, Panie mocy, sądzisz łagodnie i z wielkim pobłażaniem nami rządzisz".

Przez to zaś usuwa się błąd tych, którzy twierdzą, że człowiek grzeszy, zabijając zwierzęta. Ze zrządzenia Bożego bowiem naturalnym porządkiem zwierzęta są przeznaczone dla pożytku człowieka. Stąd człowiek używa ich bez żadnego bezprawia, czy to, gdy je zabija, czy też w inny jakiś sposób z nich korzysta. I dlatego powiedział Pan do Noego w Księdze Rodzaju 9, [3]: „A wszystko, co się rusza i żyje, będzie wam na pokarm, jak jarzyny zielone dałem wam wszystko".

Jeśli zaś w Piśmie Świętym znajdują się jakieś zakazy odnoszące się do okrucieństwa względem zwierząt, na przykład, by nie zabijać

ptaka z pisklętami, dzieje się to albo dla odwrócenia umysłu człowieka od okrucieństwa względem ludzi, tak, by mianowicie ktoś, będąc okrutny dla zwierząt, nie posuwał się do tego względem ludzi, albo też dlatego, że zranienie zwierząt wychodzi na szkodę temu, który je rani, lub komuś drugiemu, albo wreszcie dla pewnej interpretacji tekstu, jak na przykład Apostoł [zob. 1 Kor 9,9-10] wyjaśnia tekst o niezwiązywaniu pyska młócącemu wołowi [zob. Pwt 25,4],

Rozdział 113 <<
BÓG KIERUJE ROZUMNE STWORZENIE DO DZIAŁANIA NIE TYLKO W ZAKRESIE JEGO GATUNKU, LECZ TAKŻE ODNOŚNIE DO TEGO, CO JEST ODPOWIEDNIE DLA OSOBNIKA

Jasne jest z tego, co powiedzieliśmy, że Bóg jedynie stworzenie rozumne kieruje do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla osobnika.

Wydaje się zaś, że każda rzecz istnieje dla swego działania; działanie bowiem jest ostateczną doskonałością rzeczy. W taki sposób zatem kieruje Bóg każdą rzecz do jej działania, w jaki ona podlega Opatrzności Bożej. Stworzenie rozumne podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że opatrzność kieruje i rządzi nim nie tylko w zakresie jego gatunku, jak innymi stworzeniami zniszczalnymi. Opatrzność bowiem, kierując osobnikiem tylko ze względu na gatunek, nie kieruje nim ze względu na niego samego; stworzeniem rozumnym kieruje zaś ze względu na nie samo, jak wynika z tego,

co powiedzieliśmy. Tak więc tylko stworzenia rozumne kieruje Bóg do ich działania nie tylko w zakresie gatunku, ale i ze względu na osobniki.

Co więcej. Stworzenia, które są kierowane do swego działania tylko w tym, co dotyczy gatunku, nie mają swobody działania albo

339

niedziałania; to bowiem, co wynika z gatunku, jest czymś wspólnym i naturalnym dla wszystkich osobników, objętych gatunkiem, my zaś nie mamy władzy nad funkcjami naturalnymi. Gdyby więc człowiek był kierowany w swych czynnościach tylko w zakresie wymogów gatunku, nie miałby wyboru działania albo niedziałania, ale musiałby iść za naturalną skłonnością, wspólną całemu gatunkowi, tak jak się to dzieje u wszystkich stworzeń nierozumnych. Jest więc jasne, że działanie stworzenia rozumnego jest kierowane nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, lecz także w tym, co dotyczy osobnika.

Co więcej. Jak to wykazaliśmy powyżej [III, 75n], Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie poszczególne rzeczy, nawet najmniejsze. Gdy więc jakiemuś stworzeniu przysługuje działanie niezależne od skłonności gatunkowych, trzeba, by tym działaniem kierowała Opatrzność Boża, kierująca tym, co pochodzi od gatunku. Lecz w stworzeniu rozumnym widać wiele działań, dla których nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku; znakiem tego jest, że nie są one jednakowe we wszystkich, lecz różne w różnych stworzeniach rozumnych. Musi więc Bóg kierować stworzenie rozumne do jego działań nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do osobnika.

Podobnie. Bóg opiekuje się każdą naturą odpowiednio do jej zdolności, uczynił bowiem każde stworzenie zgodnie ze swoją wiedzą takim, że będzie zdolne dojść do celu pod jego rządami. Tylko stworzenie rozumne jest zaś zdolne do tego, by było kierowane do swych działań nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, ale i w tym, co dotyczy osobnika, posiada bowiem intelekt i rozum, dzięki czemu może pojąć, jak w różny sposób może coś być dobre lub złe, odpowiednio do różnych osobników, czasów i miejsc. Jedynie więc stworzenie rozumne może Bóg kierować do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do osobnika.

Oprócz tego. Stworzenie rozumne w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nie tylko opatrzność nim rządzi, ale może ono powziąć pewne pojęcie o Opatrzności Bożej, tak że zdolne jest do rządzenia i opiekowania się innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w opatrzności tylko dlatego, że jej podlegają.

340

Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się drugimi, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie rozumne bierze udział w Opatrzności Bożej nie tylko dlatego, że podlega jej rządom, ale także dlatego, że rządzi. Rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi stworzeniami. Rządy opatrzności mniej doskonałej, czyli ludzkiej podlegają rządom Opatrzności Bożej jako najwyższym. A zatem kierowanie czynami stworzenia rozumnego, o ile są czynami osoby, należy do Opatrzności Bożej.

Dalej. Czynami stworzenia rozumnego jako osoby są czyny pochodzące od duszy rozumnej. Dusza rozumna jest zaś zdolna do wiecznego bytowania nie tylko z racji swego gatunku, jak i inne stworzenia, ale także indywidualnie. A zatem Opatrzność Boża kieruje czynami stworzenia rozumnego nie tylko w zakresie tego, co dotyczy gatunku,

lecz także odnośnie do jego czynów jako osoby.

Dlatego chociaż wszystko podlega Opatrzności Bożej, to jednak Pismo Święte przypisuje jej szczególnie opiekę nad człowiekiem, zgodnie ze słowami Psalmu 8, [5]: „Cóż jest człowiek, że nań pamiętasz albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz?", oraz w 1 Liście do Koryntian 9, [9]: „Czy Bóg się troszczy o woły?". Powiedziane to jest zaś dlatego, że o czyny ludzkie troszczy się Bóg nie tylko ze względu na to, że należą do gatunku człowieka, lecz także ze względu na to, że są jego czynami jako osoby.

Rozdział 114
BÓG NADAJE LUDZIOM PRAWA

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że czymś koniecznym było, by Bóg dał człowiekowi prawo. Jak bowiem działaniami stworzeń nierozumnych Bóg kieruje jako należącymi do ich gatunku, tak czynami ludzi kieruje Bóg jako należącymi do jednostki, jak już wykazaliśmy [III, 113]. Lecz czynami istot nierozumnych, odnoszącymi się do gatunku, kieruje Bóg poprzez pewną ich skłonność

341

naturalną, która wynika z natury gatunku. A zatem ponadto należy ludziom dać coś takiego, czym by się kierowali w swych osobistych czynach. A to nazywamy prawem.

Co więcej. Stworzenie rozumne, jak to powiedzieliśmy [III, 113], w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nawet uczestniczy w pewnym podobieństwie do Opatrzności Bożej przez to, że może rządzić swymi czynami oraz innymi stworzeniami. To zaś, przez co się rządzi czynami ludzi, nazywa się prawem. Słuszne więc było to, że Bóg nadał ludziom prawo.

Dalej. Ponieważ prawo nie jest niczym innym, jak pewnym rozumnym porządkiem i regułą działania, takim tylko istotom przystoi dać prawo, które mają poznanie rozumnego porządku swego działania. To zaś jest właściwością tylko stworzenia rozumnego. Słuszne więc było to, że tylko stworzenie rozumne otrzymało prawo.

Oprócz tego. Prawo nadać należy tym, w których mocy jest działać lub nie działać. To zaś jest właściwością tylko stworzenia rozumnego. Samo zatem stworzenie rozumne ma zdolność przyjęcia prawa.

Co więcej. Ponieważ prawo jest rozumnym porządkiem działania, rozumny porządek wszelkiego działania bierze się zaś z celu, ktokolwiek jest zdolny do przyjęcia prawa, przyjmuje prawo od tego, kto go do celu prowadzi. Jak na przykład niższy rzemieślnik od budowniczego, a żołnierz od wodza. Lecz stworzenie rozumne cel swój ostateczny od Boga bierze i w Bogu go osiąga, jak wynika z tego, co powyżej powiedzieliśmy [III, 37; III, 52], Czymś odpowiednim więc było, by ludzie od Boga otrzymali prawo.

Stąd powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 31, [33]: „Położę zakon mój we wnętrznościach ich", oraz w Księdze Ozeasza 8, [12]: „Napiszę mu rozliczne prawa moje".

342

Rozdział 115
PRAWO BOŻE PRZEDE WSZYSTKIM KIERUJE CZŁOWIEKA KU BOGU

Z powyższych rozważań zaś można wnioskować, do czego przede wszystkim zmierza prawo nadane przez Boga.

Widoczne jest bowiem, że każdy prawodawca zasadniczo zmierza ku temu, by kierować ludzi przez prawa ku swojemu celowi. Tak na przykład wódz ku zwycięstwu, a naczelnik państwa ku pokojowi. Celem zaś, który Bóg zamierza, jest sam Bóg. Prawo boskie zmierza więc zasadniczo do tego, by człowieka skierować ku Bogu.

Dalej. Prawo, jak to powiedziano, jest to pewien porządek, który rządząca Opatrzność Boża przedstawia stworzeniu rozumnemu. Lecz rządy Opatrzności Bożej prowadzą rzecz każdą do swoistych im celów. Prawo przez Boga nadane kieruje więc człowieka przede wszystkim do jego celu. Celem zaś stworzenia rozumnego jest złączyć się z Bogiem; na tym bowiem polega jego szczęśliwość, jak to powyżej wykazano [III, 37], Ku temu więc przede wszystkim kieruje człowieka prawo Boże, by z Bogiem się złączył.

Co więcej. Zamiarem każdego prawodawcy jest uczynić dobrymi tych, którym nadaje prawo, przepisy prawne powinny zatem dotyczyć czynów cnotliwych. Prawo boskie dotyczy więc przede wszystkim czynów, które są najlepsze. Spośród wszystkich ludzkich czynów najlepsze zaś są te, przez które człowiek łączy się z Bogiem, dlatego że bardziej zbliżają się do celu. A zatem prawo boskie kieruje ludzi przede wszystkim do tych czynów.

Dalej. To, co daje moc prawu, powinno się uważać za najważniejsze w prawie. Lecz prawo nadane przez Boga ma swą moc stąd, że człowiek podlega Bogu, nikt bowiem nie czuje się związany prawem króla, którego nie jest poddanym. A zatem złączenie umysłu ludzkiego z Bogiem powinno być najważniejszą rzeczą w prawie boskim.

Dlatego też powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 10, [12]: „A teraz, Izraelu, czegóż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie,

jeśli nie tego, abyś bał się Pana, Boga twego, i chodził drogami Jego, a miłował Go, i służył Panu, Bogu Twemu, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej?".

Rozdział 116 <<
CELEM PRAWA BOŻEGO JEST MIŁOŚĆ BOGA

Ponieważ prawo Boże zmierza przede wszystkim do tego, by człowiek złączył się z Bogiem, a łączy się człowiek z Bogiem najsilniej przez miłość, musi zatem głównym dążeniem prawa Bożego być to, by kierowało ku miłości.

To, że człowiek łączy się z Bogiem przede wszystkim przez miłość, jest rzeczą jasną. Dwie są bowiem władze w człowieku, którymi może się łączyć z Bogiem, mianowicie intelekt i wola. Niższymi zaś władzami duszy nie może się łączyć z Bogiem, lecz z rzeczami mniej doskonałymi. Złączenie zaś przez intelekt uzupełnia się złączeniem przez wolę, człowiek bowiem przez wolę w pewien sposób spoczywa w tym, co ujmuje rozum. Wola zaś łączy się z jakąś rzeczą czy to z racji miłości, czy z powodu bojaźni, lecz w różny sposób. Z tym bowiem, czego się obawia, łączy się z innego powodu, niż gdy łączy się z racji miłości, z bojaźni łączy się mianowicie po to, by uniknąć zła, które jej grozi, w razie gdyby się z tą rzeczą nie złączyła. Z tą rzeczą zaś, z którą się łączy z racji miłości, łączy się dla niej samej. To zaś, co istnieje ze względu na siebie samo, ma pierwszeństwo w stosunku do tego, co istnieje ze względu na coś drugiego. A zatem złączenie się z Bogiem przez miłość jest najwyższym sposobem złączenia się z Nim. Do tego więc przede wszystkim zmierza prawo Boże.

Podobnie. Celem każdego prawa, a przede wszystkim prawa Bożego, jest czynić ludzi dobrymi. Człowieka zaś nazywa się dobrym, dlatego że ma wolę dobrą, przez którą urzeczywistnia wszystko, cokolwiek w nim jest dobrego. Wola zaś jest dobra, dlatego że chce

344

dobra, a przede wszystkim największego dobra, którym jest cel. Im więc bardziej wola chce tego rodzaju dobra, tym bardziej jest człowiek dobry. Lecz człowiek bardziej chce tego, czego chce przez miłość, niż tego, czego chce tylko przez bojaźń. O tym bowiem, czego chce tylko przez bojaźń, mówi się, że jest częściowo niedobrowolne; jak na przykład, gdy człowiek z bojaźni chce wrzucić towary do morza. A zatem miłość Najwyższego Dobra, mianowicie Boga, przede wszystkim czyni ludzi dobrymi i do niej głównie zmierzają prawa Boże.

Oprócz tego. Dobroć człowieka pochodzi z cnoty; cnotą bowiem jest to, co czyni dobrym tego, który ją posiada. Stąd też prawo zmierza ku temu, by czynić ludzi cnotliwymi, a przepisy prawa odnoszą się do aktów cnót. Lecz warunkiem cnoty jest, by człowiek cnotliwy działał pewnie i z przyjemnością. To zaś przede wszystkim czyni miłość, przez miłość bowiem czynimy coś pewnie i z przyjemnością. A zatem miłość dobra jest tym, ku czemu ostatecznie zmierzają prawa Boże.

Co więcej. Prawodawcy rozkazem wydanego prawa kierują tymi, którym prawa zostają nadane. We wszystkich za rzeczach, którymi porusza jakiś pierwszy poruszający, tym doskonalej coś zostaje poruszone, im bardziej uczestniczy w ruchu pierwszego poruszającego i w podobieństwie do niego. Bóg zaś,, który jest najwyższym prawodawcą czyni wszystko dla swej miłości. Kto więc w ten sposób do Niego zmierza, mianowicie przez miłość, najdoskonalej ku Niemu zmierza. Każdy zaś czynnik działający chce doskonałości w tym, co czyni. To więc jest celem całego prawodawstwa, by człowiek kochał Boga.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 1, [5]: „Celem przykazania jest miłość". Oraz w Ewangelii św. Mateusza 22, [37-38] powiedziane jest też: „Największe i pierwsze przykazanie w prawie to: „Będziesz miłował Pana Boga twego".

Dlatego też nowe prawo, jako doskonalsze, nazywa się prawem miłości, dawne zaś prawo, jako mniej doskonałe, prawem bojaźni.

345

Rozdział 117
PRAWO BOŻE KIERUJE NAS DO MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że prawo Boże kieruje nas ku miłości bliźniego.

Między tymi bowiem, którzy mają jeden wspólny cel, powinna istnieć łączność uczucia. Ludzie zaś uczestniczą w jednym wspólnym celu szczęśliwości, ku któremu ze zrządzenia Bożego są skierowani. Powinni więc ludzie być złączeni wzajemną miłością.

Co więcej. Gdy ktoś kocha drugiego, wynika z tej miłości, że kocha też tych, których kocha ów człowiek, i tych, z którymi on jest złączony. Bóg zaś kocha ludzi i przygotował im jako cel ostateczny radowanie się Nim. Jak zatem kochamy Boga, tak powinniśmy także kochać bliźniego.

Co więcej. Skoro człowiek z natury jest istotą społeczną, potrzeba mu pomocy innych ludzi przy osiąganiu właściwego sobie celu. A dzieje się to najwłaściwiej przez

wzajemną miłość między ludźmi. A zatem prawo Boże, które kieruje ludzi do ostatecznego celu, poleca nam wzajemną miłość.

Podobnie. Aby człowiek mógł się zajmować rzeczami Bożymi, potrzeba mu ciszy i spokoju. To zaś, co może przeszkadzać w spokoju, usuwa się przede wszystkim przez wzajemną miłość. Skoro więc prawo Boże kieruje człowieka ku temu, by zajmował się rzeczami Bożymi, jest rzeczą konieczną by na mocy prawa Bożego ludzie wzajemnie się kochali.

Oprócz tego. Prawo Boże otrzymuje człowiek jako pomoc dla prawa naturalnego. Jest zaś rzeczą naturalną dla ludzi, by się wzajemnie miłowali. Oznaką tego jest fakt, że człowiek na mocy pewnego wrodzonego instynktu wspomaga w potrzebie każdego innego człowieka, nawet nieznanego, wskazując mu na przykład właściwą drogę, podnosząc go, gdy upadnie i tak dalej. Tak, jak gdyby każdy człowiek dla każdego człowieka był z natury bliskim i przyjacielem. A zatem prawo Boże nakazuje ludziom wzajemną miłość.

Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 15, [12]: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali". Oraz także w 1 Liście św. Jana 4, [21]: „To rozkazanie mamy od Boga, aby kto miłuje Boga, miłował i brata swego", oraz w Ewangelii św. Mateusza 22, [39]: „Drugie zaś podobne jest temu: Będziesz miłował bliźniego twego".

Rozdział 118
PRAWO BOŻE OBOWIĄZUJE CZŁOWIEKA DO PRAWDZIWEJ WIARY

Z tego, co powiedzieliśmy widać, że prawo Boże obowiązuje ludzi do prawdziwej wiary.

Jak bowiem początkiem cielesnej miłości jest patrzenie okiem ciała, tak też początkiem miłości duchowej musi być widzenie umysłowe duchowego przedmiotu miłości. Widzenie zaś tego duchowego przedmiotu miłości, którym jest Bóg, na tym świecie jest nam dostępne tylko przez wiarę, dlatego że przewyższa On rozum naturalny, a zwłaszcza z racji tego, że szczęśliwość nasza polega na cieszeniu się Nim. A zatem musi nas prawo Boże wprowadzać w prawdziwą wiarę.

Podobnie. Prawo Boże kieruje człowieka do tego, by całkowicie poddał się Bogu [III, 115], Lecz jak człowiek poddaje Bogu swą wolę przez miłość, tak też poddaje swój intelekt przez wiarę. Ale nie przez wiarę w coś fałszywego, Bóg bowiem, który jest prawdą nie może człowiekowi poddawać niczego fałszywego, stąd, gdy ktoś wierzy w coś fałszywego, nie wierzy Bogu. A zatem do prawdziwej wiary kieruje ludzi prawo Boże.

Co więcej. Kto błądzi odnośnie do istoty rzeczy, nie zna owej rzeczy; na przykład gdyby ktoś spostrzegł zwierzę nieobdarzone rozumem i wziął je za człowieka, nie rozpoznałby człowieka, inaczej zaś by było, gdyby pobłądził co do jakichś jego przypadłości. Lecz w rzeczach złożonych ten, kto błądzi odnośnie do istotnych zasad, choćby nie znał rzeczy wprost, to jednak znają pod pewnym względ-

dem; jak na przykład gdyby uważał, że człowiek jest zwierzęciem nie obdarzonym rozumem, poznaje go w zakresie jego rodzaju. Jednakowoż w rzeczach niezłożonych nie

może się to zdarzyć i każdy błąd całkowicie wyklucza poznanie rzeczy. Bóg zaś, jest w najwyższym stopniu niezłożony. Kto więc błądzi w tym, co się odnosi do Boga, nie zna Go, tak jak gdy ktoś wierzy, że Bóg jest ciałem, w żaden sposób Boga nie zna, lecz poznaje coś innego zamiast Boga. Wedle tego zaś, jak się coś poznaje, tak też się to kocha i tego pragnie. Kto więc błądzi w tym, co się odnosi do Boga, ani Boga kochać nie może, ani Go pragnąć jako celu. Skoro więc prawo Boże zmierza ku temu, by ludzie kochali i pragnęli Boga [III, 116], trzeba, by prawo Boże obowiązywało człowieka do prawdziwej wiary w Boga.

Co więcej. Tak się ma fałszywy pogląd w zagadnieniach umysłowych, jak się ma zło przeciwne cnocie w zagadnieniach moralnych, albowiem dobrem intelektu jest prawda. Należy do prawa Bożego zaś, by zabraniało zła. A zatem należy do niego także, by usuwać fałszywe poglądy o Bogu i o sprawach Bożych.

Dlatego też powiedziane jest w Liście do Hebrajczyków 11, [6]: „Bez wiary zaś niepodobna jest podobać się Bogu". A także w Księdze Wyjścia 20, [2] przed podaniem przepisów prawa podana jest najpierw prawdziwa wiara w Boga, mianowicie: „Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest".

W ten sposób usuwamy błąd tych, którzy twierdzą, że obojętne jest dla zbawienia człowieka, w jakiej kto wierze służy Bogu.

Rozdział 119 <<
PRZEDMIOTY POZNANIA ZMYSŁOWEGO KIERUJĄ NASZĄ MYŚL KU BOGU

Ponieważ jest czymś naturalnym dla człowieka czerpać poznanie ze zmysłów, a jest niezmiernie trudno wznieść się ponad rzeczy zmysłowe, ze zrządzenia Opatrzności Bożej przedmioty zmysłowe mają

także przypominać rzeczy Boże, by w ten sposób kierować uwagę ludzi ku rzeczom Bożym, szczególnie tych ludzi, których umysł nie jest zdolny do oglądania rzeczy Bożych samych w sobie.

I dlatego zostały ustanowione ofiary z dziedziny zmysłowo poznawalnej i te człowiek ofiarowuje Bogu nie dlatego, by ich Bóg potrzebował, lecz by człowiekowi uprzytomniały, że i siebie samego, i wszystko, co jest jego, ma odnosić do Boga jako do celu i jako do Stwórcy i Rządcy, i Pana wszechświata.

Od przedmiotów zmysłowo dostrzegalnych otrzymuje człowiek także pewne uświęcenie, a to przez obmycia i namaszczenia, nakarmienie i napojenie, przez wypowiadanie słów, które słyszymy; chodzi o to, by człowiekowi uprzytomnić przez przedmioty zmysłowe, że dary umysłowe, które otrzymuje, pochodzą z zewnątrz, od Boga, którego imię wymawia zmysłowo poznawalnymi wyrazami.

Ludzie wykonują także pewne czynności zmysłowo dostrzegalne nie po to, by poruszyć Boga, lecz by siebie samych zachęcić do rzeczy Bożych; takimi czynnościami są na przykład padanie na twarz, klękanie, głośne wołanie, śpiew. Nie wykonuje się tych czynności jakoby Bóg ich potrzebował, wie On bowiem wszystko i wola Jego jest niezmienna, i przyjmuje uczucia duchowe oraz poruszenia ciała nie ze względu na siebie, lecz my wykonujemy je dla nas samych, by przez te zewnętrzne czynności myśl nasza została skierowana do Boga i rozpaliło się nasze uczucie. W ten sposób także

wyznajemy Boga Stwórcą duszy i ciała naszego i okazujemy Mu cześć i przez duszę, i przez ciało.

Dlatego też nie jest dziwne, że heretycy, którzy przeczą temu, iż Bóg jest Stwórcą naszego ciała, ganią tego rodzaju cześć oddawaną Bogu przy pomocy ciała. Widzimy stąd, że nie pamiętają, iż są ludźmi, jeśli sądzą, że zmysłowe wyobrażenie nie jest konieczne do wewnętrznego poznania, czy uczucia. Wiemy bowiem przez doświadczenie, że czynności zewnętrzne pobudzają duszę do pewnego rozważania, czy odczuwania. Okazuje się więc jasno, że jest rzeczą właściwą, byśmy się posługiwali pewnymi cielesnymi rzeczami, aby myśl naszą podnieść do Boga.

349

Mówi się zaś, że na ofiarowywaniu Bogu zewnętrznych czynności polega kult Boga. Wtedy bowiem mówimy, że się oddajemy kultowi jakichś rzeczy, gdy naszymi uczynkami okazujemy o nie staranie. Bogu zaś okazujemy staranie nie dlatego, jakoby ono Bogu było potrzebne, jak się to dzieje wtedy, gdy się oddajemy kultowi innych rzeczy, lecz dlatego, że przez to zbliżamy się do Boga. A ponieważ przez akty wewnętrzne bezpośrednio zmierzamy ku Bogu, dlatego przez akty wewnętrzne oddajemy we właściwym znaczeniu kult Bogu. Jednakowoż i zewnętrzne czynności należą do kultu Bożego, o ile przez nie wznosi się, jak to powiedzieliśmy, myśl nasza ku Bogu.

Ten kult Boga nazywa się religią, takimi aktami wiąże się (*seligat)* bowiem człowiek, by od Boga nie odstępować. A także dlatego, że pewnego rodzaju instynktem naturalnym czuje się człowiek zobowiązany, by na swój sposób cześć okazywać Bogu, początkowi swego istnienia i wszelkiego dobra.

Stąd też religia ma nazwę pobożności, a przez nią oddajemy należną cześć rodzicom. Do pobożności więc także należy, by oddawać cześć Bogu, Rodzicowi wszystkich. Dlatego też tych, którzy sprzeciwiają się temu, co należy do kultu Boga, nazywa się bezbożnymi.

Ponieważ zaś Bóg jest nie tylko przyczyną i zasadą naszego istnienia, lecz całe nasze istnienie jest w Jego mocy, i wszystko, co w nas jest, Jemu zawdzięczamy, a przez to prawdziwie jest naszym Panem, więc to, co czynimy, by Bogu cześć okazać, nazywa się służbą.

Panem zaś jest Bóg nie przypadłościowo, tak jak człowiek dla człowieka, lecz z natury. Inaczej więc należy się służba Bogu, a inaczej człowiekowi, któremu poddani jesteśmy przypadłościowo i który ma pewną ograniczoną władzę, pochodzącą od Boga. Stąd Grecy nazywają służbę, która się należy Bogu, nazwą specjalną, mianowicie kultem uwielbienia (*latria).*

350

Rozdział 120
KULT UWIELBIENIA NALEŻY ODDAWAĆ TYLKO BOGU

Istnieli uczeni, którzy twierdzili, że kult uwielbienia należy okazywać nie tylko pierwszej zasadzie wszechrzeczy, lecz także wszystkim stworzeniom, które są wyższe od człowieka. Dlatego też niektórzy z nich, chociaż przyjmowali, że Bóg jest jedną pierwszą i powszechną zasadą rzeczy, uważali, że należy oddawać kult uwielbienia, po pierwsze,

najwyższym po Bogu substancjom niebieskim obdarzonym intelektem, które nazywali bogami, bądź to substancjom zupełnie oddzielonym od ciał, bądź duszom ciał niebieskich lub gwiazd.

Po drugie, także pewnym substancjom obdarzonym intelektem, które, jak wierzyli, złączone były z ciałami utworzonymi z powietrza, a które nazywali demonami. Ponieważ uważali, że są one doskonalsze od ludzi, tak jak ciało powietrzne jest doskonalsze od ciała ziemskiego, twierdzili, że i tym substancjom mają ludzie oddawać kult boski; porównując substancje te z ludźmi, mówili, że są one „bogami", jakby czymś pośrednim między ludźmi a bogami. A ponieważ wierzyli, że dusze dobrych, przez to, że zostają oddzielone od ciała, przechodzą w stan wyższy od stanu obecnego życia, twierdzili, że i duszom zmarłych, które nazywali herosami lub manami, należy oddawać kult boski.

Inni znowu, przyjmując, że Bóg jest duszą świata, wierzyli, że należy oddawać ten kult całemu światu i poszczególnym jego częściom, jednak nie z powodu ciała, tylko z powodu duszy, którą według nich miał być Bóg, podobnie jak czci się mędrca nie dla jego ciała, lecz dla jego duszy.

Jeszcze inni twierdzili, że należy oddawać cześć boską także tym rzeczom, które, chociaż natura ich jest niższa od natury człowieka, uczestniczą jednak w mocy natury wyższej. Stąd, ponieważ wierzyli, że pewne posągi, uczynione przez ludzi, otrzymują jakąś moc nadprzyrodzoną, czy to przez wpływ ciał niebieskich, czy to przez

obecność jakichś duchów, mówili, że należy cześć boską oddawać takim posągom. I nazywali je bogami. Dlatego też nazwano ich bałwochwalcami, ponieważ oddawali kult uwielbienia bałwanom, to znaczy posągom.

Jeżeli się zaś przyjmuje jedną tylko pierwszą zasadę oddzieloną to jest rzeczą nierozumną okazywać kult boski komuś innemu. Oddajemy bowiem kult Bogu, jak to powiedzieliśmy [III, 119], nie dlatego, że Bóg tego potrzebuje, lecz dlatego, by w nas samych utwierdzić, także przez rzeczy zmysłowo poznawalne, prawdziwe pojęcie o Bogu. Takie zaś pojęcie, mianowicie, że Bóg jest jeden, wywyższony ponad wszystko, można w nas utwierdzić przez rzeczy zmysłowo poznawalne, tylko w ten sposób, że Mu coś szczególnego okazujemy, co nazywamy kultem boskim. Jest więc rzeczą jasną że osłabia się prawdziwe pojęcie o jednej zasadzie wszystkiego, jeśli kult boski oddaje się więcej niż komuś jednemu.

Oprócz tego. Jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 119], tego rodzaju kult zewnętrzny potrzebny jest człowiekowi, by duszę jego pobudzić do duchowej czci Boga. By pobudzić ducha ludzkiego do czegoś, wiele dopomaga przyzwyczajenie. Łatwiej bowiem pobudzamy się do tego, do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Zwyczajem jest zaś wśród ludzi, że nie okazuje się nikomu innemu tej czci, jaką się okazuje temu, kto w państwie zajmuje najwyższe miejsce, czy królowi, czy cesarzowi. Należy więc ku temu kierować ducha ludzkiego, by sądził, że istnieje jedyna najwyższa zasada rzeczy, z racji tego, że okazuje jej coś, czego nie okazuje nikomu innemu. I to nazywamy kultem uwielbienia.

Podobnie. Gdyby kult uwielbienia należał się komuś dlatego, że jest wyższy, a nie dlatego, że jest najwyższy, wynikałoby stąd, że skoro wśród ludzi jeden jest wyższy od drugiego, a wśród aniołów tak samo, winien kult uwielbienia jeden człowiek oddawać drugiemu człowiekowi, a jeden anioł drugiemu aniołowi. A ponieważ wśród ludzi jeden człowiek pod pewnym względem jest wyższy, a niższy pod innym względem, wynika stąd, że wzajemnie powinni by sobie okazywać kult uwielbienia. A to jest niedorzeczne.

352

Co więcej. Wedle zwyczaju ludzkiego za szczególne dobrodziejstwo należy się szczególne odwzajemnienie. Istnieje zaś szczególne dobrodziejstwo, które człowiek otrzymuje od Boga Najwyższego, mianowicie to, że go Bóg stworzył; wykazaliśmy bowiem [II, 21], że tylko Bóg jest Stwórcą. Powinien więc człowiek Bogu oddawać coś szczególnego, w uznaniu szczególnego dobrodziejstwa. A to jest kult uwielbienia.

Co więcej. Kult uwielbienia nazywamy służbą. Służba zaś należy się panu. Panem zaś właściwie i prawdziwie jest ten, kto daje innym nakazy działania, a od nikogo nie bierze zasad działania, kto bowiem wykonuje to, co ktoś wyższy rozporządził, bardziej jest zarządcą niż panem. Bóg zaś, który jest najwyższą zasadą rzeczy, przez swą opatrzność kieruje wszystkich do właściwych im czynności, jak to okazaliśmy powyżej [III, 64], stąd też w Piśmie Świętym powiedziano, że aniołowie i ciała niebieskie usługują i Bogu, którego rozkazy wykonują, i nam, gdyż to nam na pożytek ich czynności się obracają. Nie powinno się więc kultu uwielbienia, który należy się najwyższemu Panu, oddawać nikomu innemu, jak tylko najwyższej zasadzie wszechrzeczy.

Podobnie. Wśród tego, co należy do kultu uwielbienia, ofiara zajmuje miejsce szczególne; klękanie bowiem i padanie na twarz i tym podobne oznaki czci można także okazywać ludziom, chociaż w innej intencji niż Bogu. Nikt zaś nie sądził, by należało składać komuś ofiary, jak tylko temu, którego się uważa za Boga, lub udaje, że się Go za takiego uważa. Zewnętrzna ofiara przedstawia zaś wewnętrzną, prawdziwą ofiarę, przez którą umysł ludzki sam siebie Bogu ofiarowuje. Umysł nasz zaś oddaje się Bogu jako swemu stwórcy, jakby twórcy jego działania, jako celowi jego szczęścia. A to należy się tylko najwyższej zasadzie rzeczy; wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 87], że przyczyną stwórczą duszy rozumnej jest tylko Bóg najwyższy. On sam tylko może bowiem skłaniać wolę ludzką do czegokolwiek chce, jak to powyżej okazaliśmy [III, 88], Jest jasne to z tego także, co powyżej powiedzieliśmy [III, 37], że tylko na radowaniu się Nim polega ostateczna szczęśliwość. Samemu

353

więc tylko najwyższemu Bogu winien człowiek składać ofiarę i kult uwielbienia, a nie jakimkolwiek substancjom duchowym.

Chociaż pogląd, zgodnie z którym Bóg najwyższy nie jest niczym innym, jak duszą świata, daleki jest od prawdy, jak to wykazaliśmy powyżej [1,27], i chociaż prawdziwa jest opinia, według której Bóg istnieje oddzielnie, a wszystkie inne substancje obdarzone intelektem, czy to oddzielone od ciał, czy z nimi złączone, mają istnienie od Niego, to jednak to pierwsze stanowisko jest bardziej racjonalną bazą okazywania kultu uwielbienia różnym rzeczom. Okazując bowiem kult różnym rzeczom, okazują go zwolennicy tego poglądu, jak się wydaje, jednemu Bogu najwyższemu, do którego, ich zdaniem, tak się mają różne części świata, jak się mają różne części ciała do duszy człowieka. Ale rozum i temu się sprzeciwia. Powiadają oni bowiem, że światu nie należy oddawać kultu uwielbienia ze względu na jego ciało, lecz ze względu na jego duszę, którą ich zdaniem jest Bóg. Chociaż zaś ciało świata jest podzielone na różne części, to jednak dusza jest niepodzielna. Nie należy więc oddawać kultu boskiego wielu rzeczom, lecz tylko jednej.

Co więcej. Jeśli się przyjmuje, że świat ma duszę, która ożywia całość i wszystkie jej części, nie można tego odnosić do duszy wegetatywnej lub zmysłowej, działania bowiem

tych części duszy nie nadają się dla wszystkich części wszechświata. A gdybyśmy nawet przyjęli, że świat ma duszę zmysłową lub wegetatywną, to kult uwielbienia nie należałby się mu z powodu takiej duszy, jak się nie należy zwierzętom nierozumnym i roślinom. Wynika stąd więc, że pogląd, iż Bóg, któremu należy się kult uwielbienia, jest duszą świata, należy odnosić do duszy obdarzonej intelektem. A dusza taka nie jest doskonałością określonych części ciała, lecz w pewien sposób odnosi się do całości. Widać to także w naszej duszy, która jest mniej doskonała, intelekt bowiem nie ma żadnego organu cielesnego, jak się tego dowodzi w III księdze *O duszy*[222]. Nie należy

222 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24-25).

więc zdaniem ich kultu boskiego oddawać różnym częściom świata, lecz całemu światu z powodu jego duszy.

Co więcej. Jeżeli według ich mniemania istnieje tylko jedna dusza, ożywiająca cały świat i wszystkie jego części — a świat nazywa się Bogiem tylko z powodu duszy — będzie istniał zatem tylko jeden Bóg. I w ten sposób kult boskości należy się komuś jednemu. Jeśli zaś istnieje jedna dusza całości, a różne części znowu mają różne dusze, muszą powiedzieć, że dusze części są podporządkowane duszy całości; ten sam jest bowiem stosunek między doskonałościami i rzeczami, które mogą być udoskonalone. Gdy bowiem jest porządek pośród wielu substancji obdarzonych intelektem, należy się kult uwielbienia tylko tej, która wśród nich zajmuje najwyższe miejsce, jak to wykazaliśmy w dyskusji z innym poglądem. Nie należy więc oddawać kultu uwielbienia częściom świata, lecz tylko całości.

Oprócz tego. Jest rzeczą oczywistą, że niektóre części świata nie mają własnej duszy. Kult im się więc nie należy. A jednak oni czcili wszystkie elementy świata, mianowicie ziemię, wodę, ogień i inne tego rodzaju ciała nieożywione.

Podobnie. Jest rzeczą oczywistą że to, co doskonalsze, nie jest obowiązane do składania kultu latrii rzeczom mniej doskonałym. Człowiek zaś w porządku natury jest doskonalszy co najmniej od wszystkich mniej doskonałych ciał, ze względu na to, że ma doskonalszą formę. A zatem człowiek nie jest obowiązany do oddawania kultu uwielbienia mniej doskonałym ciałom, gdyby im się to należało ze względu na ich dusze.

Tak samo nie do przyjęcia jest twierdzenie, że poszczególne części świata mają własne dusze, a nie, że całość ma jedną wspólną duszę. Trzeba by bowiem, aby najwyższa część świata miała duszę szlachetniejszą, i tej tylko należałby się kult uwielbienia.

Jeszcze mniej słuszny jest pogląd, że posągom należy okazywać kult uwielbienia. Jeżeli bowiem tego rodzaju posągi mają jakąś moc lub godność od ciał niebieskich, nie należy się im z tego powodu kult uwielbienia, gdyż nie należy się on także owym ciałom, chyba

że ze względu na ich dusze, jak to niektórzy twierdzili. Te posągi zaś, jak powiadają, otrzymują pewną władzę od ciał niebieskich, wedle ich mocy cielesnej.

Oprócz tego. Jest jasne, że nie otrzymują od ciał niebieskich tak szlachetnej doskonałości, jaką jest dusza rozumna. Są zatem poniżej stopnia godności

jakiegokolwiek człowieka. A zatem człowiek nie jest obowiązany do oddawania im kultu.

Co więcej. Przyczyna jest czymś potężniejszym od skutku. Twórcami zaś tych posągów są ludzie. Nie jest więc człowiek obowiązany do oddawania im kultu.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju posągi mają pewną moc lub godność, dlatego że się z nimi łączą jakieś substancje duchowe, to i to nie wystarcza, gdyż żadnej innej substancji duchowej, jak tylko najwyższej, nie należy się kult uwielbienia.

Oprócz tego. Dusza rozumna łączy się z ciałem ludzkim w szlachetniejszy sposób, niż jakaś substancja duchowa łączy się z powyższymi posągami. A więc człowiek wyższą ma godność niż owe posągi.

Co więcej. Skoro tego rodzaju posągi sporządza się czasem dla wywołania szkodliwych skutków, jest rzeczą jasną, że jeżeli skutki te zostają wywołane przez jakieś substancje duchowe, substancje te są złe. Jaśniej jeszcze okazuje się to w ten sposób: oszukują w odpowiedziach i wymagają od swych czcicieli rzeczy przeciwnych cnocie. I w ten sposób są mniej doskonałe od dobrych ludzi. Nie należy im się zatem kult uwielbienia.

Jasne jest zatem z tego, co powiedziano, że kult uwielbienia należy się jednemu najwyższemu Bogu. Dlatego powiedziane jest w Księdze Wyjścia 22, [19]: „Kto ofiaruje bogom oprócz samemu Panu, zabity będzie", oraz w Księdze Powtórzonego Prawa [6,13]: „Pana, Boga twego bać się będziesz i Jemu samemu służyć". A także powiedziane jest o poganach w Liście do Rzymian 1, [22-23]: „Albowiem powiadając się być mądrymi, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz człowieka śmiertelnego, i ptaków, i czworonogich, i płazów". A poniżej

356

[Rz 1,25]: „Gdyż prawdę Bożą przemienili w kłamstwo i cześć oddawali i służyli raczej stworzeniu niż Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki".

Ponieważ więc jest rzeczą niewłaściwą by ktoś oddawał kult uwielbienia komu innemu niż pierwszej zasadzie rzeczy, a namawianie do złego jest tylko czynnością stworzenia rozumnego źle usposobionego, jest rzeczą jasną, że do powyższych niewłaściwych kultów doszło wśród ludzi za namową demonów, którzy nawet, pragnąc czci boskiej w miejsce Boga, kazali ludziom sobie cześć oddawać. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [96,5]: „Wszyscy bogowie pogańscy — to czarci", a także w 1 Liście do Koryntian 10, [20]: „Co poganie ofiarują, czartom ofiarują a nie Bogu".

Ponieważ zaś głównym zamierzeniem prawa Bożego jest, by człowiek poddał się Bogu i okazywał Mu szczególną cześć nie tylko sercem, ale i słowem, i uczynkami zewnętrznymi, dlatego najpierw w Księdze Wyjścia 20, [3-4], gdzie prawo Boże jest przedstawione, zakazuje się kultu wielu bogów w słowach: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. Nie uczynisz sobie obrazu rytego ani żadnej podobizny". Po wtóre zakazuje się człowiekowi wymawiania bez uszanowania imienia boskiego, mianowicie dla stwierdzenia nieprawdy; powiedziane jest bowiem [Wj 20,7]: „Nie będziesz wymawiał imienia Pana Boga twego nadaremno". Po trzecie nakazuje się spoczynek na pewien czas od czynności zewnętrznych, by myśl zajęła się kontemplacją Bożą; i dlatego powiedziane jest [Wj 20,8]: „Pamiętaj, abyś dzień sobotni święcił".

Rozdział 121
PRAWO BOŻE KIERUJE CZŁOWIEKIEM ZGODNIE Z JEGO ROZUMEM W DZIEDZINIE RZECZY CIELESNYCH I ZMYSŁOWYCH

Tak jak rzeczy cielesne i zmysłowo poznawalne mogą podnosić umysł człowieka do Boga, jeżeli ich odpowiednio używa ku czci

357

Bożej, tak też nadużywanie ich albo całkowicie odrywa umysł od Boga, gdy wola cel swój zakłada w rzeczach niedoskonałych, albo też opóźnia dążenie umysłu do Boga, gdy więcej niż to jest potrzebne do tych rzeczy się przywiązujemy. Po to zaś przede wszystkim dane zostało prawo Boże, by człowiek łączył się z Bogiem. Do prawa Bożego należy więc kierowanie człowiekiem co do jego przywiązania do rzeczy cielesnych i zmysłowych i używania ich.

Co więcej. Jak umysł człowieka podporządkowany jest Bogu, tak ciało podporządkowane jest duszy, a niższe władze rozumowi. Należy zaś do Opatrzności Bożej, którą człowiek poznaje jako nadane mu przez Boga prawo Boże, by poszczególne rzeczy zachowywały swój porządek. W ten sposób więc powinno prawo Boże kierować człowiekiem, by niższe władze podległe były rozumowi, ciało duszy, i by rzeczy zewnętrzne służyły potrzebom człowieka.

Co więcej. Wszelkie prawo, należycie ustanowione, prowadzi do cnoty. Cnota zaś polega na tym, by rozum kierował tak uczuciami wewnętrznymi, jak używaniem rzeczy cielesnych. Powinno to więc być ustanowione przez prawo Boże.

Oprócz tego. Wszelki prawodawca powinien ustanawiać prawem to, bez czego niepodobna zachować prawa. Skoro zaś prawo jest przedstawione rozumowi, nie poddałby się człowiek prawu, gdyby wszystko, co dotyczy człowieka, nie podlegało rozumowi. Jest więc rzeczą prawa Bożego nakazywać, by wszystko, co dotyczy człowieka, podlegało rozumowi.

Dlatego też powiedziane jest w Liście do Rzymian 12, [1]: „Rozumna służba wasza", oraz w 1 Liście do Tesaloniczan 4, [3]: „Ta jest wola Boża, uświęcenie wasze".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy twierdzą że tylko to jest grzechem, co bliźniego obraża lub gorszy.

358

Rozdział 122 <<
RACJE, DLA KTÓRYCH NIERZĄD JEST WEDLE PRAWA BOŻEGO GRZECHEM, A MAŁŻEŃSTWO JEST ZGODNE Z NATURĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że niesłuszne jest stanowisko tych, którzy twierdzą, że nierząd nie jest grzechem. Podają oni bowiem przykład niewiasty, niezwiązanej małżeństwem, niebędącej pod niczyją władzą: ani ojca, ani nikogo innego. Jeśli ktoś za jej zezwoleniem z nią obcuje, nie czyni jej krzywdy, może ona bowiem robić, co jej się podoba, i rozporządza swym ciałem. Nie czyni też krzywdy nikomu innemu, skoro przyjmujemy, że nie jest pod niczyją władzą. Wydaje się więc, że nie ma tu grzechu.

Jeśliby ktoś powiedział, że czyni się krzywdę Bogu, nie wydaje się to odpowiedzią wystarczającą. Nie obrażamy bowiem Boga, jeżeli równocześnie nie działamy także przeciw naszemu własnemu dobru, jak to wyżej powiedzieliśmy [III, 121], Nie wydaje się zaś, by to się sprzeciwiało dobru człowieka. A więc nie wydaje się, by się jakaś krzywda działa Bogu.

Podobnie nie wydaje się wystarczającą odpowiedzią że krzywdę czyni się tu bliźniemu przez zgorszenie. Zdarza się bowiem, że się ktoś gorszy tym, co samo w sobie nie jest grzechem, a staje się w ten sposób grzechem przypadłościowo. Lecz teraz nie zastanawiamy się nad tym, czy nierząd jest grzechem przypadłościowo, lecz nad tym, czy jest grzechem sam w sobie.

Należy więc szukać odpowiedzi w tym, co powiedzieliśmy powyżej. Powiedzieliśmy bowiem [III, 112n], że Bóg opiekuje się każdym, zgodnie z tym, co jest dla niego dobrem. Dobrem dla każdego jest zaś osiągnięcie swego celu, a złem odwrócenie się od właściwego celu. Należy zaś to rozważyć tak odnośnie do całości, jak i do części, tak mianowicie, by każda część w człowieku i wszelki jego czyn osiągnął właściwy sobie cel. Nasienie męskie zaś, chociaż jest zbyteczne dla zachowania jednostki, konieczne jest jednak dla

rozmnożenia gatunku. Inne zaś rzeczy zbyteczne, jak wydzieliny, mocz, pot i tym podobne, do niczego nie są potrzebne, dlatego tylko wydalenie ich jest dobrem dla człowieka. Co do nasienia zaś — nie chodzi o samą emisję, lecz by zostało wydane w celu zrodzenia, i to jest celem obcowania płciowego. Daremne byłoby zaś zrodzenie człowieka, gdyby za nim nie szło i należne wyżywienie, nie mogłoby bowiem żyć potomstwo, gdyby się przestało je żywić. Tak więc emisja nasienia musi być poddana jakiemuś celowi, by z niej wyniknąć mogło i odpowiednie zrodzenie, i wychowanie potomstwa.

Stąd zaś wynika, że wszelka emisja nasienia w taki sposób, by nie mogło nastąpić zrodzenie, sprzeciwia się dobru człowieka. A jeśli się to dzieje rozmyślnie, musi być grzechem. Mówię o takim sposobie, zgodnie z którym zrodzenie bezwzględnie nie może nastąpić, jak na przykład wszelkie wydanie nasienia bez naturalnego złączenia mężczyzny i niewiasty, dlatego tego rodzaju grzech nazywa się grzechem przeciwko naturze. Jeżeli zaś z emisji nasienia zrodzenie nie może nastąpić przypadłościowo, nie jest to z tej racji przeciwko naturze ani też nie jest grzechem; na przykład, gdy się zdarzy, że niewiasta jest niepłodna.

Podobnie musi być przeciwna dobru człowieka sytuacja, gdy nasienie wydane zostaje w ten sposób, by mogło wprawdzie nastąpić zrodzenie, lecz właściwe wychowanie potomstwa napotyka przeszkody. Należy bowiem rozważyć, że u tych zwierząt, u których samica sama może wychować potomstwo, samiec i samica po spółkowaniu nie pozostają razem; przykładem tego są psy. U tych wszystkich zaś zwierząt, u których samica nie może sama wychować potomstwa, pozostaje z nią samiec tak długo, jak długo to jest potrzebne dla wyżywienia i wychowania potomstwa; widzimy to na przykład u niektórych ptaków, których pisklęta nie potrafią natychmiast po wykluciu się znaleźć sobie pokarmu. Skoro bowiem ptak nie żywi piskląt mlekiem, które jest łatwo dostępne, jako że jest przygotowane przez naturę, jak to widzimy u zwierząt czworonożnych, lecz musi gdzie indziej szukać pokarmu dla piskląt, a prócz tego musi je ogrzewać i wysiadywać, nie wystarczyłaby

tu jedynie samica. Stąd ze zrządzenia Opatrzności Bożej samiec z natury nie opuszcza samicy, aby mogli wychować młode. Jest zaś jasne, że wśród ludzi kobieta bynajmniej nie podołałaby sama wychowaniu dzieci, potrzeby życia ludzkiego są bowiem tak liczne, że jedna osoba nie może im sprostać. Jest to więc zgodne z naturą ludzką by mężczyzna pozostał z kobietą po obcowaniu płciowym, a nie opuszczał jej natychmiast i obcował z wielu innymi, jak to zachodzi u rozpustników.

Nie sprzeciwia się zaś temu rozumowaniu to, że może być niewiasta, która jest dość bogata, by mogła sama wyżywić potomstwo. Prawość bowiem naturalna czynów ludzkich nie zależy od tego, co się zdarza przypadłościowo u jednego osobnika, lecz od tego, co jest odpowiednie dla całego gatunku.

Należy także zauważyć, że potomstwu człowieka potrzeba nie tylko odżywiania co do ciała, jak innym zwierzętom, lecz także nauczania w zakresie duszy. Inne zwierzęta mają bowiem z natury pewną roztropność, która pozwala im troszczyć się o siebie, człowiek zaś żyje rozumem, który doświadczeniem zbieranym przez długi czas musi dochodzić do roztropności, muszą więc dzieci być pouczane przez rodziców, mających już doświadczenie. Pouczenia tego nie mogą przyjąć dzieci zaraz po urodzeniu, lecz po dłuższym czasie, a zwłaszcza gdy dojdą do używania rozumu. Potrzeba też dłuższego czasu dla tej nauki. A wtedy także z powodu naporu namiętności, które psują roztropną ocenę, potrzeba im nie tylko nauki, ale i skarcenia. Tu zaś nie wystarcza sama niewiasta, lecz potrzeba raczej mężczyzny, który ma doskonalszy rozum do pouczania i większą siłę do karcenia. A zatem nie wystarcza dla człowieka krótkie opiekowanie się potomstwem, jak u ptaków, lecz musi ono trwać przez długi okres życia.
Stąd, skoro jest rzeczą potrzebną wśród zwierząt, by samiec nie opuszczał samicy, póki praca ojca jest dla potomstwa konieczna, jest naturalne dla człowieka, by nie na krótki czas, ale trwałym związkiem łączył się z jakąś kobieta. Związek ten nazywamy małżeństwem. Małżeństwo jest więc dla człowieka naturalne, a obcowanie w nie

rządzie, będące poza małżeństwem, sprzeciwia się dobru człowieka. I dlatego musi być grzechem.

Nie należy jednak za lekki grzech uważać emisji nasienia poza należnym celem zrodzenia i wychowania potomstwa. Grzechem bowiem lekkim jest albo nie jest w ogóle żadnym grzechem, gdy ktoś z jakiejś części swego ciała robi inny użytek niż ten, do którego z natury jest przeznaczona, jak na przykład, gdy ktoś chodzi na rękach lub nogami robi to, co powinien zrobić rękami; niewiele się bowiem te nieprawidłowe czynności sprzeciwiają dobru człowieka. Nieprawa zaś emisja nasienia sprzeciwia się dobru natury, którym jest zachowanie gatunku. Dlatego też wydaje się, że po grzechu zabójstwa, który niszczy naturę ludzką już istniejącą, drugie miejsce zajmuje ten rodzaj grzechu, który przeszkadza zrodzeniu natury ludzkiej.

Potwierdza zaś to, co powiedzieliśmy, powaga Boża. Świadczą bowiem o tym, że niedopuszczalna jest taka emisja nasienia, za którą nie może iść zrodzenie, następujące słowa w Księdze Kapłańskiej 18, [22-23]: „Z mężczyzną nie łącz się obcowaniem niewieścim, bo to ohyda jest, z żadnym bydlęciem nie złączysz się", oraz w 1 Liście do Koryntian 6, [9-10]: „Ani rozwiąźli, ani sodomici nie posiądą królestwa Bożego". Że zaś niedozwolony jest nierząd i wszelkie obcowanie cielesne z kimś innym, niż z własną żoną okazują to następujące słowa z Księgi Powtórzonego Prawa 23, [18]: „Nie będzie

nierządnicy z córek Izraelowych ani nierządnika z synów Izraelowych". Oraz z Księgi Tobiasza 4, [13]: „Strzeż się pilnie, synu mój, wszelkiego porubstwa, i poprzestając na żonie twej, nigdy o grzechu nie wiedz". A także z 1 Listu do Koryntian 6, [18]: „Unikajcie rozpusty".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy twierdzą, że w emisji nasienia nie ma większego grzechu, niż w wydaleniu czegoś innego zbytecznego, oraz błąd tych, którzy twierdzą, że nierząd nie jest grzechem.

362

Rozdział 123
MAŁŻEŃSTWO MA BYĆ NIEROZERWALNE

Gdy się właściwie rozważy powyższe dowodzenia, prowadzą one, jak się wydaje, nie tylko do tego, że związek mężczyzny i niewiasty w naturze ludzkiej, który nazywamy małżeństwem, ma trwać długo, lecz także, że ma trwać przez całe życie.

Dobra posiadane służą bowiem do zachowania życia naturalnego, a ponieważ życie naturalne, którego ojciec nie może zachować na wieki, zostaje zachowane w synu jakby przez pewne następstwo, zgodnie z podobieństwem gatunkowym — to jest czymś z natury słusznym, by w tych rzeczach, które należą do ojca, syn był jego następcą. Jest więc rzeczą naturalną by opieka ojca nad synem trwała do końca jego życia. Jeżeli więc troska ojca o dziecko nawet u ptaków powoduje współżycie osobnika męskiego i żeńskiego, porządek naturalny wymaga, by w gatunku ludzkim ojciec i matka wspólnie żyli aż do końca życia.

Wydaje się także, że sprzeciwiałoby się to sprawiedliwości, gdyby powyższy związek został rozerwany. Kobieta bowiem potrzebuje mężczyzny nie tylko, aby mieć potomstwo, jak to jest u innych zwierząt, lecz także, by nią ktoś rządził, mężczyzna bowiem ma rozum doskonalszy i większą siłę. Mężczyzna zaś dobiera sobie kobietę, bez której nie może mieć potomstwa. Gdy zatem niewiasta przestanie już być płodna i piękna, nikt inny jej nie przyjmie. Gdyby więc ktoś, przyjmując niewiastę w jej młodości, gdy jest płodna i piękna, mógł ją porzucić, gdy postąpi w latach, czyniłby jej krzywdę, co jest przeciwne naturalnej sprawiedliwości.

Podobnie. Jest rzeczą jasną, że byłoby czymś niewłaściwym, gdyby kobieta mogła opuścić męża, skoro z natury jest poddana mężowi jako temu, który ma władzę, kto bowiem komuś podlega, nie może się spod jego władzy uwolnić. Byłoby to zatem przeciwko naturalnemu porządkowi, gdyby kobieta mogła opuszczać męża. Jeżeli zaś byłoby wolno mężczyźnie opuścić kobietę, nie byłby to

363

równy związek mężczyzny z kobietą lecz pewien stan niewoli ze strony kobiety.

Oprócz tego. Jest w człowieku pewna naturalna troska o pewność potomstwa; konieczne to jest dlatego, że dziecko potrzebuje długotrwałej opieki ojca. Co się więc sprzeciwia pewności potomstwa, sprzeciwia się naturalnemu dążeniu gatunku ludzkiego. Gdyby zaś mąż mógł opuścić żonę, a żona męża i żyć raz z jednym, raz z drugim, pochodzenie potomstwa byłoby wątpliwe. Sprzeciwia się to więc naturalnemu dążeniu gatunku ludzkiego, by żona i mąż się rozłączali. Tak więc związek mężczyzny z niewiastą musi w gatunku ludzkim być nie tylko trwały, ale także nierozerwalny.

Co więcej. Im przyjaźń jest większa, tym jest bardziej stała i trwała. Wydaje się zaś, że największa przyjaźń jest między mężem a żoną jednoczą się bowiem nie tylko obcowaniem cielesnym, które nawet między dzikimi zwierzętami tworzy przyjemny związek, lecz wiąże ich także całe współżycie domowe; oznaką tego jest, że mąż dla żony „opuści ojca swego i matkę", jak powiedziano w Księdze Rodzaju 2, [24]. Jest więc rzeczą słuszną, by małżeństwo było zupełnie nierozerwalne.

Należy dalej jeszcze rozważyć, że spośród działań naturalnych tylko rodzenie odnosi się do dobra powszechnego; spożywanie pokarmów i wydalenie tego, co zbyteczne, należy bowiem do osobnika, rodzenie zaś do zachowania gatunku. Stąd, skoro prawo jest ustanowione dla ogólnego dobra, należy to przede wszystkim, co się tyczy rodzenia potomstwa, uregulować prawami i boskimi, i ludzkimi. Prawa ustanowione zaś, jeśli są ludzkie, powinny wywodzić się z dążeń naturalnych, podobnie jak w dowodzeniu naukowym wszelkie odkrycia ludzkie biorą początek z zasad poznawanych w sposób naturalny. Prawa zaś boskie nie tylko wyrażają dążenia naturalne, lecz nawet dopełniają braki tych dążeń, tak jak te rzeczy, które Bóg objawia, przewyższają zdolność rozumu przyrodzonego. Skoro więc jest dążeniem naturalnym w rodzaju ludzkim, by związek mężczyzny i kobiety był nierozerwalny i by jeden mężczyzna łączył się z jedną kobietą, trzeba, ażeby i prawo ludzkie to nakazywało.

364

Prawo boskie zaś dodaje tu pewną nadprzyrodzoną rację, wziętą z tego, co oznacza nierozłączne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła, które jest związkiem jednego z jednym. Tak więc niezachowanie należnego porządku w tej sprawie sprzeciwia się nie tylko naturalnemu dążeniu, lecz jest także przekroczeniem praw Bożych i ludzkich. Stąd bardziej jest grzeszny nieporządek w tej dziedzinie niż w dziedzinie spożywania pokarmu lub czymś podobnym.

Ponieważ zaś jest rzeczą potrzebną by temu, co jest w człowieku najlepsze, podporządkować wszystko inne, regulują prawa związek mężczyzny i kobiety nie tylko odnośnie do rodzenia potomstwa, jak to jest u innych zwierząt, lecz także odnośnie do dobrych obyczajów, czym zdrowy rozum kieruje, zarówno w stosunku do człowieka jako takiego, jak i do człowieka jako członka rodziny lub społeczeństwa. Do tych dobrych obyczajów należy zaś nierozerwalność związku mężczyzny i kobiety. Tak bowiem wierniejsza będzie miłość jednego ku drugiemu, gdy będą wiedzieć, że są nierozdzielnie złączeni. Będą także bardziej zapobiegliwi w sprawach domowych, gdy będą pamiętać, że zawsze pozostaną razem i posiadać będą to samo mienie. Usuwa się też w ten sposób początki niezgody, która, gdyby mąż opuścił żonę, musiałaby wybuchnąć między nim a rodziną żony, w ten sposób silniejsza także staje się miłość między krewnymi. Znika też sposobność do cudzołóstwa, która by istniała, gdyby mąż mógł opuścić żonę albo żona męża, w ten sposób bowiem otwierałaby się łatwa droga do szukania innego małżeństwa.

Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 5, [por. 5,31-32] i 19, [9], a także w 1 Liście do Koryntian 7, [10]: „Ja zaś powiadam wam, żeby żona nie odchodziła od męża".

Przez to, co wyżej powiedzieliśmy, odrzuca się zwyczaj opuszczania żon, było to jednak dozwolone Żydom w Starym Prawie z powodu zatwardziałości ich serc [zob. Mt 19,8]. Byli mianowicie skłonni do zabijania żon, dozwolone więc było mniejsze zło dla uniemożliwienia większego.

Rozdział 124
MAŁŻEŃSTWO POWINNO BYĆ ZWIĄZKIEM JEDNEGO MĘŻCZYZNY Z JEDNĄ KOBIETĄ

Należy rozważyć, że czymś wrodzonym jest u wszystkich zwierząt, które spółkują, fakt, iż nie znoszą w tej dziedzinie współzawodnictwa, i nieraz z tego powodu powstaje między nimi walka. Dla wszystkich zwierząt jest jedna wspólna tego przyczyna, każde zwierzę bowiem chce swobodnie używać rozkoszy spółkowania, podobnie jak i przyjemności jedzenia pokarmu. Swobodzie przeszkadza zaś, gdy do jednej samicy zbliża się wielu samców, lub na odwrót, i gdy w swobodnym używaniu pokarmu przeszkadza jednemu zwierzęciu drugie zwierzę przywłaszczające sobie pożywienie, którego tamto pragnie. I dlatego z tych dwóch przyczyn zwierzęta walczą. U człowieka jest tu zaś szczególna przyczyna, jak bowiem powiedzieliśmy [III, 123], człowiek z natury pragnie być pewny swego potomstwa, a to byłoby wykluczone, gdyby nie było związku jednego mężczyzny z jedną kobietą. Z naturalnego więc dążenia pochodzi związek jednego mężczyzny z jedną niewiastą.

Lecz tu należy rozważyć różnicę. Że bowiem jedna kobieta nie ma obcować z wielu mężczyznami, co do tego odnoszą się oba powyższe argumenty. Lecz gdy chodzi o to, by jeden mężczyzna nie obcował z wieloma kobietami, nie jest słuszny drugi argument, nie wyklucza bowiem pewności potomstwa, gdy jeden mężczyzna żyje z wieloma kobietami. Wchodzi tu jednak w rachubę pierwszy argument, tak jak bowiem mężczyzna nie ma swobody obcowania z kobietą, jeżeli ma ona innego, tak też kobieta nie ma tej swobody, jeśli mężczyzna ma inne kobiety. I dlatego, ponieważ pewność posiadania potomstwa jest głównym dobrem, którego się żąda od małżeństwa, żadne prawo i żaden zwyczaj ludzki nie pozwalał na to, by jedna kobieta miała wielu mężów. Było to uważane za złe nawet

u dawnych Rzymian, o których opowiada Waleriusz Maksymus[223], a którzy uważali, że z racji niepłodności nie należy zrywać węzła małżeńskiego.

Podobnie. U każdego gatunku zwierząt, u których ojciec troszczy się o potomstwo, jeden samiec żyje zawsze tylko z jedną samicą jak to widzimy u wszystkich ptaków, które razem karmią pisklęta; nie potrafiłby bowiem jeden samiec pomagać wielu samicom. Wśród zwierząt zaś, u których samiec nie troszczy się o potomstwo, mamy związki z wielu samicami, i samicy z wielu samcami, jak to widzimy u psów, kur i tak dalej. Ponieważ zaś spośród wszystkich zwierząt człowiek najbardziej się troszczy o swoje potomstwo, jest rzeczą jasną że dla człowieka jest czymś naturalnym, by jeden mężczyzna wiązał się z jedną kobietą a jedna kobieta z jednym mężczyzną.

Co więcej. Przyjaźń polega na pewnej równości. Jeśli więc nie wolno kobiecie mieć wielu mężów, dlatego, że to sprzeciwia się zapewnieniu sobie potomstwa, a wolno by było mężowi mieć wiele żon, nie byłoby przyjaźni z wolnej woli między żoną a mężem, lecz byłaby jakby służalcza. I to też potwierdza doświadczenie, gdzie bowiem mąż ma kilka żon, tam żony są uważane za służebnice.

Oprócz tego. Gorącej przyjaźni nie można mieć z wielu osobami, jak to czytamy u Filozofa w VIII księdze *Etyki*[224]. Jeżeli więc żona ma tylko jednego męża, a mąż ma wiele

żon, nie będzie z obu stron równości w przyjaźni. Nie będzie więc przyjaźni z wolnej woli, tylko niejako służalcza.

Co więcej. Jak to powiedzieliśmy, należy tak uporządkować małżeństwo ludzi, jak tego wymagają dobre obyczaje. Sprzeciwia się zaś dobrym obyczajom, by jeden mąż miał wiele żon, wynika stąd bowiem niezgoda w rodzinie, jak tego dowodzi doświadczenie. Nie jest więc czymś słusznym, by jeden mąż miał wiele żon.

Dlatego też powiedziane jest w Księdze Rodzaju 2, [24]: „Będą dwoje w jednym ciele". W ten sposób odrzuca się zwyczaj tych,

223 Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* 11, 1,4.
224 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 6 (1158a 10-14).

którzy mają wiele żon; oraz zdanie Platona[225], który przyjmował, że żony powinny być wspólne. Za tym zdaniem poszedł w Nowym Prawie Mikołaj, jeden z siedmiu diakonów[226].

Rozdział 125 <<
BLISCY KREWNI NIE POWINNI ZAWIERAĆ MAŁŻEŃSTWA

Dla słusznych przyczyn zostało zabronione prawem, by osoby związane wspólnym pochodzeniem zawierały małżeństwo.

Skoro bowiem małżeństwo jest związkiem różnych osób, słusznie zabrania się małżeństwa tym osobom, które powinny się uważać za coś jakby jednego, z powodu wspólnego pochodzenia, ażeby goręcej się kochały, uznając w sobie tę jedność.

Podobnie. Skoro w stosunkach cielesnych między mężem a żoną jest pewna naturalna wstydliwość, należało zakazać tych stosunków osobom, które dla wspólnoty krwi winne są sobie poszanowanie. To jest, jak się wydaje przyczyną słów w Starym Prawie [zob. Kpł 18,6n]: „Sromoty siostry twej nie odkryjesz", i podobnie o innych.

Oprócz tego. Przyczynia się to do zepsucia obyczajów, gdy ludzie zbytnio oddają się rozkoszom stosunków płciowych, bardziej to bowiem od jakiejkolwiek innej przyjemności absorbuje umysł i w ten sposób rozum napotyka przeszkody w zakresie słusznego działania. Byłoby to zaś nadużywaniem tych przyjemności, gdyby wolno było ich używać z tymi, z którymi się musi mieszkać, na przykład z siostrami lub innymi bliskimi osobami, a nie można by bowiem usunąć tutaj okazji. Słuszne więc było dla zachowania dobrych obyczajów, by taki związek był zakazany prawem.

225 Platon, *República* V, 449 D; *Timaeus* 18 C-D.
226 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 5 (PL 42, 26).

Co więcej. Rozkoszowanie się obcowaniem płciowym odbiera całkowicie roztropny osąd. A zatem wielokrotne obcowanie sprzeciwia się dobrym obyczajom. Zwiększa zaś tę rozkosz wzajemna miłość tych, którzy obcują ze sobą. Byłoby więc przeciwne dobrym obyczajom, gdyby bliscy krewni wstępowali w związki małżeńskie, gdyż miłość pożądliwa dodana by tu była do miłości pochodzącej od wspólności pochodzenia i

wychowania, i tak z racji większej miłości musiałaby dusza tym bardziej się poddawać władzy rozkoszy.

Co więcej. W ludzkiej społeczności rzeczą najpotrzebniejszą jest, by przyjaźń była między wieloma ludźmi. Rozszerza się zaś przyjaźń między ludźmi, gdy przez małżeństwo łączą się osoby obce. Słuszne więc było, by prawo kierowało ludzi do zawierania związków małżeńskich między ludźmi obcymi, a nie między bliskimi krewnymi.

Co więcej. Jest rzeczą niestosowną tworzenie wspólnoty małżeńskiej między dwojgiem, z których jedno winno być z natury drugiemu podległe. Naturalną rzeczą jest zaś, by ktoś był poddany rodzicom. Niestosowne więc jest, by związki małżeńskie były zawierane z rodzicami, skoro w małżeństwie jest pewna wspólnota. Dlatego powiedziane jest w Księdze Kapłańskiej 18, [6]: „Żaden człowiek do bliskiej krewnej swojej nie przystąpi".

W ten sposób usuwa się obyczaj obcowania płciowego z bliskimi krewnymi. Należy jednak wiedzieć, że jak skłonność naturalna odnosi się do tego, co się zdarza najczęściej, tak też i prawo ułożone jest odpowiednio do tego, co się zdarza najczęściej. Nie osłabia powyższych argumentów fakt, że czasem rzecz się ma inaczej, nie można bowiem poświęcać dobra wielu dla dobra jednostki, skoro dobro wielu jest zawsze bardziej boskie od dobra jednostki. Aby jednak szczególnej sytuacji, która się gdzieś może zdarzyć, można zaradzić, mają prawodawcy i podobni im moc dyspensowania od tego, co jest ogólnie postanowione, według potrzeby poszczególnych wypadków. A jeżeli prawo jest ludzkie, mogą dyspensować ludzie, mający podobną moc. Jeżeli zaś jest boskie prawo, dyspensować

może autorytet Boży; jak na przykład w Starym Prawie na mocy dyspensy wolno było, jak się wydaje, mieć kilka żon, i konkubiny, i żonę odprawiać.

Rozdział 126
NIE KAŻDE OBCOWANIE PŁCIOWE JEST GRZECHEM

Przeciwne rozumowi jest, by ktoś tak obcował cieleśnie, by udaremnić zrodzenie i wychowanie potomstwa, zgodne zaś jest z rozumem, by używać tego obcowania w sposób właściwy dla zrodzenia i wychowania potomstwa. Prawo boskie zabrania zaś tylko tego, co się sprzeciwia rozumowi, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 121]. Niewłaściwe więc jest twierdzenie, że wszelkie obcowanie płciowe jest grzechem.

Co więcej. Skoro członki ciała są narzędziami duszy, a celem każdego członka jak i wszelkiego narzędzia jest być używanym, tak też używane są niektóre członki ciała, by obcować płciowo, jest to zatem ich celem. To zaś, co jest celem pewnych rzeczy naturalnych, nie może być samo przez się złem; to bowiem, co istnieje w naturze, skierowane jest przez Opatrzność Bożą do celu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 64]. Nie może więc obcowanie płciowe być złem samo przez się.

Co więcej. Bóg, który wszystkim porusza, dał rzeczom naturalne skłonności. Jest więc niemożliwe, by naturalna skłonność jakiegoś gatunku kierowała się ku temu, co samo przez się jest złem. Lecz wszystkie doskonałe zwierzęta mają naturalną skłonność do obcowania płciowego. Jest więc niemożliwe, by ono było złem samo przez się.

Podobnie. To, bez czego nie może istnieć coś dobrego i doskonałego, nie jest samo przez się złem. Lecz trwałość gatunku zachowuje się u zwierząt tylko przez zrodzenie,

które jest skutkiem obcowania płciowego. Jest więc niemożliwe, by obcowanie płciowe było samo przez się złem.

370

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [28]: „Kobieta nie grzeszy, jeśli wychodzi za mąż".

W ten sposób odrzuca się błąd tych, którzy powiadają, że wszelkie obcowanie płciowe jest niedozwolone i stąd potępiają całkowicie małżeństwo i wesela. Niektórzy z nich są tego zdania dlatego, że twierdzą, iż to, co ziemskie, pochodzi nie od dobrego, lecz od złego źródła.

Rozdział 127
NIE JEST GRZECHEM SAMYM PRZEZ SIĘ SPOŻYWANIE JAKIEGOKOLWIEK POKARMU

Jak w realizowaniu popędu płciowego nie ma grzechu, jeśli podlega rozumowi, tak samo nie ma grzechu w spożywaniu pokarmu, Czyni się zaś coś zgodnie z rozumem wtedy, gdy się tym kieruje odpowiednio do należytego celu. Należytym celem spożywania pokarmu jest zaś zachowanie ciała przez odżywianie. Można więc używać bez grzechu jakiegokolwiek pokarmu, który spełnia to zadanie. A zatem nie jest grzechem samym przez się spożywanie jakiegokolwiek pokarmu.

Co więcej. Używanie jakiejkolwiek rzeczy nie jest czymś złem, jeżeli rzecz sama przez się nie jest zła. Żadne zaś pożywienie nie jest z natury złe, każda bowiem rzecz jest z natury swej dobra, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 7], Może zaś jakieś pożywienie nie być dla kogoś dobrem, o ile szkodzi zdrowiu jego ciała. A zatem spożywanie jakiegokolwiek pokarmu nie jest jako takie grzechem, lecz może być grzechem, jeżeli go ktoś używa nierozumnie, na szkodę swego zdrowia.

Co więcej. Nie jest rzeczą samą przez się złą posługiwać się rzeczami odpowiednio do tego, na co są przeznaczone. Rośliny istnieją zaś dla zwierząt, pewne zwierzęta dla drugich, a wszystkie dla człowieka, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 22].

371

Używanie roślin lub mięsa zwierząt, czy to jako pożywienia, czy w innym celu pożytecznym dla człowieka, nie jest więc grzechem samo przez się.

Podobnie. Nędza grzechu przechodzi z duszy na ciało, a nie na odwrót; grzechem bowiem nazywamy to, co wprowadza nieład we wolę. Pokarmy zaś należą bezpośrednio do ciała, a nie do duszy. Nie może więc przyjmowanie pokarmów być samo przez się grzechem, chyba że sprzeciwia się prawości woli. Może tak być po pierwsze, przez sprzeczność z właściwym celem pokarmów; gdy ktoś na przykład dla przyjemności jedzenia używa pokarmów szkodliwych dla zdrowia ciała, szkodliwych czy to ze względu na rodzaj pokarmów, czy też ze względu na ich ilość. Po drugie, zdarza się to wtedy, gdy spożywanie pokarmów jest niezgodne z warunkami, w których żyje dany człowiek, lub jego otoczenie; na przykład gdyby ktoś był bardziej wybredny, niż jego środki na to pozwalają lub gdyby odżywiał się inaczej, niż każe obyczaj tych, wśród których żyje. Po trzecie, może tak być, gdy niektóre pokarmy są zakazane prawem, dla jakiejś szczególnej przyczyny; na przykład w Starym Prawie były niektóre pokarmy

zakazane ze względu na ich znaczenie, a w Egipcie od najodleglejszych czasów zakazane było spożywanie mięsa wołowego, ze względu na potrzeby rolnictwa. Albo wreszcie dlatego, że pewne przepisy zakazują używania pewnych pokarmów, dla powściągnięcia pożądliwości.

Dlatego mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza 15, [11]: „Nie to, co wchodzi w usta, plami człowieka", oraz powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 10, [25]: „Wszystko, co sprzedają w jatce, jedzcie; o nic nie pytając dla sumienia". A także powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest, a niczego nie należy odrzucać, co się przyjmuje z dziękczynieniem".

W ten sposób odrzuca się błąd tych, którzy powiadają, że używanie niektórych pokarmów jest zabronione. O nich to mówi tamże Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 4, [1-3]: „W czasach ostatecznych niektórzy odstąpią od wiary, przystaną do duchów uwodzicieli i nauk czartowskich, zakazujących wstępować w mał-

żeństwo, wstrzymywać się od pokarmów, które Bóg stworzył do spożywania z dziękczynieniem".

Skoro zaś używanie pokarmów i popędu płciowego nie jest samo przez się złem, lecz tylko może być złem, o ile odstępuje od porządku zgodnego z rozumem, a mienie zewnętrzne jest potrzebne dla pożywania pokarmu, dla wychowania dzieci, dla utrzymania rodziny, i dla innych potrzeb cielesnych, wynika stąd, że i posiadanie bogactw nie jest samo przez się złem, jeżeli zachowany tu jest porządek rozumny. W ten sposób mianowicie, by człowiek sprawiedliwie miał to, co posiada, by mienie nie stanowiło celu dla jego woli; by go używał w sposób słuszny, na pożytek własny i na pożytek innych. Dlatego Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 6, [17-18] nie potępia bogatych, lecz podaje im pewne reguły używania bogactw, mówiąc: „Bogatym tego świata rozkazuj, aby się nie pysznili, ani nie pokładali nadziei w niepewnych bogactwach, ale w Bogu żywym [który użycza nam wszystkiego obficie do używania], żeby dobrze czynili, bogacili się w dobre uczynki, łatwo dawali, użyczali". A także w Eklezjastyku 31 [Syr 31,8]: „Szczęśliwy bogacz, który się znalazł bez zmazy i który za złotem nie biegał, ani nie ufał w pieniądzach i skarbach!".

Odrzuca się także w ten sposób błąd tych, którzy, jak podaje Augustyn w księdze *O herezjach,* „zuchwale nazywali się apostolskimi, dlatego że do swej społeczności nie dopuszczali żonatych, ani tych, którzy posiadali własne dobra, co praktykuje Kościół katolicki, ani nie dopuszczali wielu zakonników i kleryków. Są oni heretykami, dlatego że twierdzą, odłączając się od Kościoła, iż żadnej nie ma nadziei dla tych, którzy używają tych rzeczy, bez których oni się obywają"[227].

227 Św. Augustyn, *De haeresibus* 40 (PL 42, 32).

Rozdział 128 <<
JAK PRAWO BOŻE KIERUJE STOSUNKIEM CZŁOWIEKA DO BLIŹNIEGO

Okazuje się z tego, co powiedzieliśmy [III, 12ln], że prawo boskie skłania człowieka do tego, by zachował porządek zgodny z rozumem we wszystkim, co może mu być

pożyteczne. Ze wszystkiego zaś, co może człowiekowi być pożyteczne, najważniejsi są inni ludzie. Człowiek bowiem z natury jest istotą społeczną potrzebuje bowiem wielu rzeczy, w które sam jeden zaopatrzyć się nie potrafi. Słuszne jest więc, by prawo Boże nakazywało człowiekowi, by zgodnie z porządkiem rozumu ustosunkował się do innych ludzi.

Co więcej. Celem prawa Bożego jest, by człowiek złączył się z Bogiem [III, 115], W tym, zaś jeden człowiek drugiemu pomaga tak w zakresie wiedzy, jak i życzliwości, nawzajem bowiem pomagają sobie ludzie w poznawaniu prawdy i jeden drugiego zachęca do dobrego, a odciąga od złego. Dlatego też powiedziane jest w Księdze Przysłów 27, [17]: „Żelazo ostrzy się żelazem, a człowiek zaostrza oblicze przyjaciela swego". A także w Księdze Eklezjastesa 4 [Koh 4,9-12]: „Lepiej tedy dwom być społem, niż jednemu, albowiem mają pożytek ze swego towarzystwa. Jeśli jeden upadnie, drugi go podeprze. Biada samemu, bo jeśli upadnie, nie ma nikogo, kto by go podniósł. Jeśli dwaj spać będą zagrzeje się jeden od drugiego; jeden jak się zagrzeje? Jeśli kto przemoże jednego, dwóch mu się oprze". Dlatego więc było konieczne, by stosunki międzyludzkie były uporządkowane przez prawo Boże.

Co więcej. Prawo Boże jest podstawą Opatrzności Bożej w sprawowaniu rządów nad ludźmi. Należy zaś do Opatrzności Bożej, by utrzymywać w odpowiednim porządku poszczególne rzeczy, które jej podlegają; by mianowicie każda zajmowała właściwie sobie miejsce i właściwy sobie stopień. Prawo Boże w ten sposób zatem porządkuje stosunki między ludźmi, by każdy zachowywał właściwy sobie porządek. Porządkiem tym jest, by ludzie zachowywali

między sobą pokój, jest on bowiem wśród ludzi niczym innym, jak „uporządkowaną zgodą", jak mówi Augustyn[228].

Podobnie. Gdy pewna liczba rzeczy jest podporządkowana jednej, muszą one być zgodnie wzajemnie przyporządkowane; inaczej wzajemnie by sobie przeszkadzały w osiąganiu wspólnego celu. Widzimy to we wojsku, które zgodnie zostaje kierowane do zwycięstwa, będącego celem wodza. Każdego zaś człowieka kieruje prawo Boże do Boga. Wśród ludzi więc, dzięki prawu Bożemu, winna istnieć uporządkowana zgoda czyli pokój, by sobie wzajemnie nie byli przeszkodą.

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [147,14]: „On użyczył pokoju granicom Twoim". A Pan mówi w Ewangelii św. Jana 16, [33]: „To wam powiedziałem, abyście we Mnie pokój mieli".

Wtedy zaś zachowują ludzie uporządkowaną zgodę, gdy każdemu oddaje się to, co mu się należy, a jest to rzeczą sprawiedliwości. I dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 32, [17]: „Dziełem sprawiedliwości pokój". Jest więc słuszne, by prawo Boże dawało reguły sprawiedliwości, by każdy drugiemu oddawał, co mu się należy, a powstrzymał się od czynienia drugim krzywdy.

Spośród ludzi zaś najwięcej jesteśmy dłużni rodzicom. I dlatego wśród przepisów prawa, które określają stosunek do bliźniego, położono na pierwszym miejscu w Księdze Wyjścia 20, [12]: „Czcij ojca twego i matkę twoją", przez to prawo mamy rozumieć, że nakazane jest, by tak rodzicom, jak i innym każdy oddawał, co się należy, według następujących słów w Liście do Rzymian 13, [7]: „Oddajcie wszystkim, coście powinni". Następnie podane są przepisy, które nakazują powstrzymanie się od czynienia bliźniemu krzywdy. Na przykład abyśmy uczynkami nie obrażali bliźniego w jego własnej osobie, gdyż powiedziane jest: „Nie zabijaj" [Wj 20,13], ani w osobie, która z nim

jest związana, gdyż napisane jest: „Nie cudzołóż" [Wj 20,14], ani też w rzeczach zewnętrznych, które do niego należą, gdyż napisane jest: „Nie kradnij" [Wj 20,15], Zakaza

228 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XIX, 13 (PL 41, 640).

375

no nam także obrażać bliźniego, wbrew sprawiedliwości, słowem, napisane jest bowiem: „Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu" [Wj 20,16], A ponieważ Bóg jest także sędzią serc, zakazano nam także, „sercem bliźniego obrażać, pożądaniem mianowicie żony, albo innej rzeczy, która jego jest" [Wj 20,17],

Do przestrzegania zaś tej sprawiedliwości, nakazanej prawem Bożym, skłania się człowiek dwojako: wewnętrznie i zewnętrznie. Wewnętrznie, gdy mianowicie człowiek ma dobrą wolę zachowywania tego, co nakazuje prawo Boże. Dokonuje się to zaś przez miłość ku Bogu i ku człowiekowi, kto bowiem kogoś kocha, samorzutnie i z radością oddaje mu, co mu się należy i jeszcze hojnie dodaje więcej. Dlatego od miłości zależy całe zachowanie prawa, według słów Apostoła w Liście do Rzymian 13, [10]: „Pełnią tedy prawa jest miłość". A Pan mówi w Ewangelii Św. Mateusza 22, [40]: „na tych dwóch przykazaniach — mianowicie miłości Boga i bliźniego — zawisł cały zakon". Ponieważ jednak są tacy, którzy wewnętrznie nie są tak usposobieni, by samorzutnie czynili sami z siebie to, co nakazuje prawo, trzeba przyciągnąć ich z zewnątrz, by wypełniali sprawiedliwość prawa. I tak się dzieje, gdy wypełniają prawo z obawy przed karą, nie z wolnej woli, lecz z przymusu. Stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 26, [9]: „Gdy uczynisz sądy twoje na ziemi — to znaczy karząc złych — sprawiedliwości się nauczą mieszkańcy świata".

Pierwsi zatem sami sobie są prawem [zob. Rz 2,14], mają bowiem miłość, która ich skłania w miejsce prawa, i sprawia, że działają jak ludzie wolni. Dla nich więc nie potrzeba było ustanawiania prawa, lecz konieczne było prawo dla tych, którzy sami nie skłaniają się ku dobru. Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 1, [9]: „zakon nie jest ustanowiony dla sprawiedliwego, ale dla niesprawiedliwych". Nie należy tego rozumieć, jakoby sprawiedliwi nie musieli wypełniać prawa, jak niektórzy źle zrozumieli, lecz że sprawiedliwi sami z siebie skłaniają się, by działać sprawiedliwie, nawet bez prawa.

376

Rozdział 129
NIEKTÓRE UCZYNKI LUDZKIE SĄ DOBRE Z NATURY A NIE JEDYNIE Z NAKAZU PRAWA

Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy, że to, czego wymaga prawo Boże, jest dobre nie tylko dlatego, że nakazane przez prawo, lecz także ze swej natury.

Nakaz prawa Bożego podporządkowuje bowiem umysł człowieka Bogu, a wszystko inne, co jest w człowieku, podporządkowuje rozumowi. Tego zaś, by rzeczy niższe podlegały wyższym, wymaga porządek naturalny. Zatem to, czego wymaga prawo Boże, jest samo przez się dobre z natury.

Oprócz tego. Opatrzność Boża dała ludziom naturalny sąd rozumu jako podstawę dla osądzania własnych uczynków. Naturalne zaś zasady podstawowe odnoszą się do tego,

co istnieje z natury. Istnieją więc pewne działania, które z natury są człowiekowi właściwe, które są dobre same w sobie, a nie tylko dlatego, że prawo je przepisuje.

Oprócz tego. Każda rzecz, która ma określoną naturę, musi mieć określone działanie, które byłoby dla jej natury odpowiednie, właściwe bowiem działanie każdego wynika z jego natury. Widzimy zaś, że człowiek ma określoną naturę. Muszą więc istnieć działania, które same z siebie są dla człowieka odpowiednie.

Co więcej. Gdy jakaś rzecz jest naturalna dla kogoś, musi być dla niego naturalne to, bez czego owej rzeczy mieć nie może, naturze bowiem nie brak tego, co konieczne. Jest zaś dla człowieka rzeczą naturalną że jest istotą społeczną widzimy to stąd, że jeden człowiek sam nie wystarcza do zdobycia wszystkiego, co jest potrzebne dla życia ludzkiego. To więc, co jest konieczne do istnienia społeczności ludzkiej, jest dla człowieka właściwe z natury. Do tych zaś rzeczy zalicza się, by każdemu przyznawać to, co mu się należy, i wstrzymywać się od krzywdzenia innych. Niektóre więc spośród uczynków ludzkich są z natury swej prawe.

377

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [III, 121; III, 127], że jest zgodne z naturą człowieka, iż posługuje się rzeczami naturalnymi dla zaspokojenia potrzeb swego życia. Istnieje zaś pewna określona miara, według której posługiwanie się tymi rzeczami jest odpowiednie dla życia ludzkiego, a jeśli tę miarę się przekroczy, staje się to szkodliwe. Tak, na przykład widzimy to w niewłaściwym używaniu pokarmów. Niektóre uczynki ludzkie są zatem z natury dobre, a inne są z natury złe.

Podobnie. Według porządku naturalnego, ciało ludzkie istnieje dla duszy, a niższe władze duszy dla rozumu, tak jak i w innych rzeczach materia jest dla formy, a narzędzia dla głównego czynnika. Jeżeli zaś jakaś rzecz jest podporządkowana drugiej, musi jej być pomocą a nie przeszkodą. Jest więc rzeczą z natury swej dobrą by człowiek tak kierował swym ciałem i niższymi władzami duszy, by jak najmniej przeszkadzały działaniu rozumu, i jego dobru, co więcej, by mu pomagały. Jeżeli zaś byłoby przeciwnie, byłby to grzech ze samej swej natury. Dlatego pijatyki i ucztowanie i niewłaściwe używanie przyjemności płciowych, które utrudniają używanie rozumu, i poddawanie się namiętnościom, które zaciemniają sąd rozumu, są złe z samej swej natury.

Oprócz tego. Te rzeczy są dla każdego z natury dobre, przez które dąży on do swego naturalnego celu, rzeczy zaś, które mu w tym przeszkadzają, nie są z natury dobre. Wykazaliśmy zaś powyżej [III, 17; III, 25], że człowiek z natury skierowany jest do Boga jako do swego celu. Te więc rzeczy, które prowadzą człowieka do poznania i miłości Boga, są dobre ze swej natury, te zaś, które go od tego odwodzą są z natury złe dla człowieka.

Jest więc jasne, że dobro i zło w czynach ludzkich pochodzi nie tylko od przepisów prawa, ale także od porządku natury.

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [19,10]: „Sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem sprawiedliwe".

W ten sposób upada stanowisko tych, którzy twierdzą że dobro i zło pochodzi tylko z nakazu prawa.

378

Rozdział 130
O RADACH, KTÓRE DAJE PRAWO BOŻE

Ponieważ najwyższym dobrem człowieka jest, by umysłem złączył się z Bogiem i rzeczami Bożymi, a jest rzeczą niemożliwą, by zajmował się intensywnie różnymi rzeczami, dane są w prawie Bożym rady, aby umysł ludzki swobodniej wznosił się ku Bogu, które to rady odciągają człowieka od zajęć życia obecnego, o ile to jest możliwe dla kogoś, kto wiedzie życie ziemskie. Nie jest zaś to oderwanie się tak potrzebne człowiekowi, by był sprawiedliwy i by bez tego sprawiedliwości nie było. Nie usuwa to bowiem cnoty i sprawiedliwości, jeżeli człowiek trzymając się porządku rozumu, używa rzeczy cielesnych i ziemskich. I dlatego tego rodzaju napomnienia prawa Bożego nazywa się radami, a nie przepisami, gdyż doradzają człowiekowi, by dla wyższych dóbr porzucił niższe. W zwykłym zaś trybie życia ludzkiego troszczy się człowiek o trzy rzeczy: po pierwsze mianowicie o własną osobę, co ma czynić i gdzie się obracać, po drugie zaś o osoby z nim złączone, szczególnie o żonę i dzieci; po trzecie o zdobycie rzeczy zewnętrznych, których człowiek potrzebuje dla utrzymania życia. Dla usunięcia zatem troski o rzeczy zewnętrzne, daje prawo Boże radę ubóstwa; by mianowicie oderwał się od rzeczy tego świata, które by mogły umysł jego zająć jakąś troską. Dlatego mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza 19, [21]: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co masz i daj ubogim; i przyjdź, pójdź za Mną". Dla usunięcia zaś troski o żonę i dzieci, otrzymuje człowiek radę dziewictwa lub wstrzemięźliwości. Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [25]: „A co do panien nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję". I podając uzasadnienie tej rady, dodaje: „Kto bez żony jest, troszczy się o to, co Pańskiego, jakoby się podobał Bogu, kto zaś jest żonaty, troszczy się o rzeczy świata, jakby się podobać żonie, i rozdzielony jest" [1 Kor 17,32-34], Dla usunięcia zaś troski człowieka i o siebie samego, dana jest rada posłuszeństwa, przez które człowiek poddaje swoje

działanie rozporządzeniom przełożonego. Dlatego powiedziane jest w ostatnim rozdziale Listu do Hebrajczyków [13,17]: „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym, i bądźcie im poddani. Oni bowiem czuwają, jako ci, co odpowiedzą za dusze wasze".

Ponieważ zaś najwyższa doskonałość życia ludzkiego polega na tym, by umysł człowieka zajmował się Bogiem; a powyższe trzy warunki, jak się wydaje, najlepiej do tego usposabiają, odpowiednie są one, jak mniemamy, dla stanu doskonałości, nie jakoby one same były doskonałością lecz dlatego, że są pewnym odpowiednim usposobieniem dla doskonałości, która polega na tym, by się zajmować Bogiem. Wyraźnie to okazują słowa Pana, doradzające ubóstwo: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co masz, i daj ubogim; i przyjdź, pójdź za Mną" [Mt 19,21], i wskazujące, że na tym polega doskonałość życia.

Te trzy rady można też nazwać skutkami lub znakami doskonałości. Gdy bowiem umysł silnie jest przejęty miłością i pragnieniem jakiejś rzeczy, wynika z tego, że zaniedbuje wszystko inne. Z tego zatem, że umysł człowieka wznosi się miłością i pragnieniem ku rzeczom Bożym, na czym, jak to jasno widzimy, polega doskonałość, wynika, że człowiek odrzuca wszystko, co może opóźnić umysł w jego wzlocie ku Bogu, nie tylko troskę o rzeczy materialne i miłość żony i dzieci, lecz nawet miłość samego siebie. I to oznaczają słowa Pisma, powiedziane jest bowiem w Pieśni nad Pieśniami 8, [7]: „Choćby człowiek dał wszystką majętność domu swego za miłość, wzgardzi nią jako nicością". I w Ewangelii Św. Mateusza 13, [45-46]: „Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi kupcowi, szukającemu dobrych pereł. A znalazłszy jedną drogą perłę,

odszedł i sprzedał wszystko, co miał i kupił ją". Oraz w Liście do Filipian 3, [7-8]: „Co mi było zyskiem, to poczytałem dla Chrystusa za stratę, dla którego wszystko postradałem i mam sobie za gnój, bylebym Chrystusa pozyskał".

Ponieważ więc te trzy rady stanowią o odpowiednim usposobieniu do doskonałości oraz są jej skutkami i znakami, mówimy słusznie, że ci, którzy spełnianie ich ślubują Bogu, są w stanie doskonałości.

380

Polega zaś owa doskonałość, do której te trzy rzeczy dysponują, na tym, że umysł zajmuje się Bogiem. Stąd też ci, którzy podejmują te trzy rady, nazywają się zakonnikami (*religiosi*), jako że oddają w ofierze Bogu siebie i to, co posiadają. Rzeczy posiadane, przez ubóstwo, ciało, przez wstrzemięźliwość, wolę, przez posłuszeństwo.
Religia bowiem polega na oddawaniu czci Bogu, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 119].

Rozdział 131 <<
BŁĄDZĄ CI, KTÓRZY ZWALCZAJĄ DOBROWOLNE UBÓSTWO

Wbrew nauce Ewangelii niektórzy zwalczali dobrowolne ubóstwo. Pierwszym z nich był Wigilancjusz[229], za nim poszli później inni, mówiąc, że chcą być „nauczycielami Zakonu, nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co twierdzą" [1 Tym 1,7], Przywiodły ich do tego następujące lub im podobne argumenty.

1. Pożądanie naturalne domaga się mianowicie, by każde zwierzę troszczyło się o to, co mu jest konieczne do życia; stąd zwierzęta, które nie o każdej porze roku mogą znaleźć to, co im jest potrzebne, zbierają, wiedzione instynktem naturalnym, to, co im jest potrzebne do życia, wtedy, gdy to jest dostępne i przechowują to, jak to widzimy u pszczół i mrówek. Ludzie zaś potrzebują dla zachowania swego życia wielu rzeczy, których nie można znaleźć o każdej porze roku. Leży to więc w naturze człowieka, by zbierał i przechowywał to, co mu jest potrzebne. Jest to więc przeciwne prawu natury, by roztrwonić przez ubóstwo wszystko, co się uzbierało.

2. Co więcej. Wszystko na świecie ma naturalne przywiązanie do tego, przez co istnienie swoje zachowuje, każda rzecz bowiem

229 Zob. św. Hieronim, *Contra Vigilantium* 14 (PL 23, 366).

381

pragnie istnienia. Życie ludzkie zachowuje się zaś przez substancję dóbr zewnętrznych. Jak więc każdy na mocy prawa naturalnego obowiązany jest zachowywać swe życie, tak powinien zachowywać i substancję rzeczy zewnętrznych. Jak więc jest przeciwne prawu natury, by się ktoś targnął na swe życie, tak też sprzeciwia mu się, by ktoś przez dobrowolne ubóstwo odmawiał sobie rzeczy potrzebnych do życia.

3. Co więcej. Człowiek z natury jest istotą społeczną, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 128-129]. Społeczność zaś może między ludźmi istnieć tylko wtedy, gdy jeden drugiemu pomaga. Jest więc dla ludzi rzeczą naturalną by jeden człowiek drugiemu pomagał w potrzebie. Uniemożliwiają zaś niesienie pomocy ci, którzy zrzekają się substancji rzeczy zewnętrznych, przez którą przede wszystkim można pomocy udzielać.

Sprzeciwia się to więc naturalnemu instynktowi, miłosierdziu i miłości, by człowiek przez dobrowolne ubóstwo zrzekał się wszelkiego mienia tego świata.

4. Podobnie. Jeżeli czymś złym jest posiadać mienie tego świata, i jeżeli czymś dobrym jest uwalniać bliźniego od zła, a złym zaś prowadzić go do zła, wynika stąd, że dać komuś potrzebującemu jakieś dobra zewnętrzne, jest złem, a odebrać posiadającemu, jest dobrem. To zaś jest niesłuszne. Posiadanie dóbr zewnętrznych jest więc czymś dobrym. Zrzekać się ich całkowicie przez dobrowolne ubóstwo, jest zatem czymś złym.

5. Oprócz tego. Należy unikać okazji do zła. Ubóstwo jest zaś taką okazją prowadzi ono bowiem czasem do kradzieży, pochlebstw, krzywoprzysięstwa i tym podobnych rzeczy. Nie należy więc dobrowolnie przyjmować ubóstwa, lecz raczej należy starać się go unikać.

6. Co więcej. Ponieważ cnota polega na zachowaniu złotego środka, więc szkodzi jej przesada w jednym i drugim kierunku. Hojność jest zaś pewną cnotą która daje, co należy, a nie daje tego, co nie należy. Grzech więc będzie tkwił w braku hojności, gdy się nie daje ani tego, co dać należy, ani tego, co nie należy, a także będzie w nadmiarze hojności, gdy się wszystko rozdaje. A to czynią ci,

którzy dobrowolnie przyjmują ubóstwo. Jest ono zatem grzechem i czymś podobnym do marnotrawstwa.

7. Powaga Pisma Świętego potwierdza także, jak się wydaje, te argumenty. Powiedziane jest bowiem w Księdze Przysłów 30, [8-9]: „Żebractwa i bogactwa nie dawaj mi, daj tylko to, co potrzebne do utrzymania mego, bym snadź nasycony nie był przywiedziony do zaparcia się i nie rzekł: Któż jest Pan? Albo ubóstwem przyciśniony nie jął się kradzieży i fałszywie nie przysięgał przez imię Boga mego".

Rozdział 132
O SPOSOBACH ŻYCIA TYCH, KTÓRZY DOBROWOLNIE OBIERAJĄ UBÓSTWO

Wydaje się, że to zagadnienie bardziej się uwydatni, jeśli dokładniej zbadamy sposób życia tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo.

I. Jeden z tych sposobów polega na tym, że sprzedaje się majątek wszystkich poszczególnych osób, a z otrzymanych pieniędzy żyją wszyscy wspólnie. Tak postępowano w Jerozolimie za czasów Apostołów, powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 4, [34-35]: „Wszyscy, co mieli rolę, albo domy, sprzedawszy, przynosili zapłatę za to, co sprzedawali, i składali przed nogi apostołów. Rozdawano zaś każdemu, ile komu było potrzeba". Wydaje się zaś, że nie jest to skuteczny sposób zaopatrywania potrzeb ludzkich.

1. Po pierwsze, dlatego że rzadko się zdarza, by kilku ludzi mających duży majątek obierało ten rodzaj życia. A jeżeli się podzieli między wielu kwotę otrzymaną ze sprzedania majątku kilku osób, nie wystarczy to na długo.

2. Dalej, dlatego że jest możliwe i łatwe kwotę otrzymaną stracić, czy to wskutek oszustwa ze strony tych, którzy ją dzielą czy przez

kradzież i rabunek. Ci więc, którzy zobowiązali się do ubóstwa, pozostaną bez środków do życia.

3. Podobnie. Wiele jest powodów, które zmuszają ludzi do zmiany miejsca. Nie jest więc rzeczą łatwą zaopatrywać tych, którzy może będą musieli rozproszyć się po wielu miejscach, ze sumy otrzymanej za majętności oddane do wspólnego użytku.

II. Inny sposób życia polega na tym, że majątek jest wspólny i każdemu wydziela się z niego tyle, ile mu potrzeba, ten sposób jest najczęściej w użyciu w zakonach.

1. Lecz i ten sposób nie wydaje się odpowiedni. Posiadłości ziemskie bowiem przynoszą troski. Zarówno co do tego, by osiągnąć dochody, jak i co do strzeżenia ich przed kradzieżą i gwałtem; i to troskę tym większą i przez większą liczbę osób dzieloną im większe są te majątki, które mają wystarczyć na utrzymanie wielu osób. Znika więc tutaj cel dobrowolnego ubóstwa, przynajmniej w stosunku do tych wszystkich, którzy muszą o ten majątek zabiegać.

2. Podobnie. Wspólne posiadanie jest zwykle przyczyną niezgody. Widzimy bowiem, że nie kłócą się ci, którzy nic nie mają wspólnego, jak na przykład Hiszpanie i Persowie, lecz ci, którzy mają coś wspólnego, dlatego nawet między braćmi są kłótnie. Niezgoda zaś przede wszystkim przeszkadza umysłowi w oddawaniu się rzeczom Bożym, jak to powiedzieliśmy powyżej [zob. III, 128], Wydaje się więc, że powyższy sposób życia udaremnia cel dobrowolnego ubóstwa.

III. Istnieje jeszcze trzeci sposób życia, mianowicie, by ci, którzy pragną żyć w dobrowolnym ubóstwie, żyli z pracy rąk własnych. W ten sposób żył Apostoł Paweł i zalecał go innym, swoim przykładem i nauczaniem. Powiedziane jest bowiem w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [8-10]: „Aniśmy darmo nie jedli chleba od nikogo, ale w trudzie i w umęczeniu, pracowali w nocy i we dnie, abyśmy kogo z was nie obciążyli. Nie, jakbyśmy nie mieli władzy, lecz żebyśmy wam samych siebie dać za wzór, abyście nas naśladowali. Gdy bowiem i u was byliśmy, tośmy wam nakazywali, że jeśli kto

nie chce pracować, niech nie je". Lecz nawet ten sposób życia nie wydaje się słuszny.

1. Praca ręczna jest bowiem potrzebna do utrzymania życia, gdyż przez nią coś otrzymujemy. Nieroztropne zaś wydaje się, by ktoś wyrzekał się tego, co jest potrzebne, a potem pracował, by to zdobyć. Jeżeli więc po obraniu dobrowolnego ubóstwa potrzeba znowu zdobywać możność utrzymania się przez pracę ręczną, daremne było wyrzekanie się wszystkiego, co się posiada dla utrzymania życia.

2. Co więcej. Dobrowolnie ubóstwo obiera się dlatego, by przez nie usposobić się do lepszego naśladowania Chrystusa, uwalnia ono bowiem od trosk tego świata. Wydaje się jednakowoż, że większą jest troską zdobywanie samemu pożywienia własną pracą niż używanie tego, co się posiada do utrzymania życia, zwłaszcza jeśli ktoś miał niewielki majątek albo majątek ruchomy, za pomocą, którego łatwo by mu było zaspakajać konieczne potrzeby. A zatem życie z pracy rąk własnych nie było rzeczą stosowną dla zamiarów tych, którzy chcą obrać dobrowolne ubóstwo.

3. Należy tu jeszcze dodać, że także Pan, jak się wydaje, ostrzegając uczniów przed troskami o ziemskie sprawy, podał im porównanie o ptakach i liliach polnych, i zabronił im pracy ręcznej. Mówi bowiem w Ewangelii św. Mateusza 6, [26]: „Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, iż nie sieją, ani żną, ani zbierają do gumien". A także: „Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną; nie pracują, ani nie przędą" [Mt 6,28],

4. Wydaje się również, że ten sposób życia jest niewystarczający. Wielu bowiem pragnie życia doskonałego, a nie mają zdolności ani umiejętności, by pracą rąk swoich przez życie przejść, dlatego że nie zostali tak wychowani, ani nauczeni tych rzeczy. Tak więc bardziej by się nadawali do zdobywania życia doskonałego ludzie prości i robotnicy, niż ci, którzy się oddawali nauce, a wychowani zostali w bogactwie i wygodach, które dla miłości Chrystusa opuszczają. Zdarza się także, że tacy, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, zachorują lub w inny sposób coś im przeszkadza w pracy. I w ten sposób będą pozbawieni koniecznych środków do życia.

385

5. Podobnie. Niemało czasu potrzeba dla zdobywania rzeczy do życia koniecznych; widzimy, jak wielu ludzi cały swój czas na to poświęca, a zaledwie mogą zdobyć wystarczające utrzymanie. Gdyby zaś ci, którzy chcą obrać dobrowolne ubóstwo, mieli ręczną pracą zdobywać utrzymanie, musieliby większą część życia poświęcić tej pracy; byłoby to więc dla nich przeszkodą w innych potrzebniejszych czynnościach, które wymagają także wiele czasu, jak na przykład nabywanie mądrości i nauki, i inne tym podobne ćwiczenia duchowne. I w ten sposób dobrowolne ubóstwo raczej przeszkadza niż przysposabia do doskonałości życia.

6. Gdyby zaś ktoś powiedział, że praca ręczna potrzebna jest dla zwalczania lenistwa, nie jest to wystarczający argument. Lepiej by bowiem można zwalczać lenistwo przez działalność związaną z cnotami moralnymi, do czego służą bogactwa, na przykład dawaniem jałmużny i tym podobnymi zajęciami, niż przez pracę ręczną.

Oprócz tego. Daremną byłaby rada ubóstwa dana tylko dlatego, by ludzie, którzy przyjęli ubóstwo, nie oddawali się lenistwu i życie zapełniali pracą ręczną i gdyby rada ta nie wskazywała na szlachetniejsze zajęcia niż te, które są udziałem człowieka w zwykłym życiu.

7. Gdyby zaś ktoś powiedział, że potrzebna jest praca ręczna do uśmierzenia pożądliwości cielesnej, nie ma to żadnego związku z zagadnieniem. Rozważamy tu bowiem, czy jest rzeczą konieczną by ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo, zdobywali utrzymanie pracą ręczną

Oprócz tego. Pożądliwość cielesną można zwyciężyć wielu innymi sposobami, mianowicie przez posty, czuwania i tym podobne środki. Pracy ręcznej mogą w tym celu używać także bogaci, którzy nie potrzebują pracować dla zdobycia pożywienia.

IV. Mamy jeszcze inny sposób życia, mianowicie ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo, żyją z tego, co zarobią inni, którzy przez utrzymanie swego majątku pragną przyczynić się do doskonałości życia tych, którzy obrali dobrowolne ubóstwo. I wydaje się, że Chry-

386

stus Pan wraz ze swymi uczniami obrał ten sposób życia, czytamy bowiem w Ewangelii Św. Łukasza 8, [2-3], że niektóre niewiasty szły za Chrystusem i „służyły mu z majętności swoich".

1. Lecz i ten sposób życia nie wydaje się odpowiedni. Nie wydaje się bowiem rzeczą rozumną, by ktoś oddał swój majątek, a żył z cudzego.

2. Oprócz tego. Wydaje się rzeczą niestosowną by brać coś od drugich, a nic im nie dawać; dając bowiem i otrzymując, zachowuje się równość sprawiedliwości. Można jednak przyjąć, by ktoś żył z tego, co od innych otrzyma, jeżeli im za to oddaje jakieś

przysługi. Dlatego też kapłani i kaznodzieje, którzy ludowi udzielają nauki Bożej i innych rzeczy Bożych, słusznie otrzymują od niego utrzymanie: „Godzien jest robotnik strawy swojej", jak mówi Pan w Ewangelii Św. Mateusza 10, [10]. Dlatego to mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 9, [13-14]: „Postanowił Pan, aby ci, co ewangelię opowiadają, z ewangelii żyli tak, jak ci, którzy ołtarzowi usługują, uczestnikami są ołtarza". Wydaje się więc, że jest czymś nieodpowiednim, by ci, którzy ludowi żadnej posługi nie oddają, otrzymywali od niego środki do życia.

3. Podobnie. Wydaje się, że ten sposób życia jest dla innych szkodliwy. Są bowiem tacy, którzy z konieczności muszą żyć z dobroczynności innych, mianowicie ci, którzy z powodu ubóstwa i choroby nie mogą się utrzymać. I trzeba by umniejszyć to, co oni utrzymują, jeżeliby należało utrzymywać z dobroczynności tych, którzy dobrowolne obierają ubóstwo. Ludzie bowiem ani nie potrafią dawać, ani też nie dają chętnie na utrzymanie wielkiej liczby ubogich. Stąd i Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 4 [5,16] napomina, że jeśli ktoś ma krewną wdowę, „niech ją utrzymuje, by Kościołowi wystarczyło dla tych, które są prawdziwie wdowami". Jest więc czymś niestosownym, by ludzie, którzy przyjmują ubóstwo, obierali ten sposób życia.

4. Co więcej. Do doskonałości cnoty potrzeba przede wszystkim wolności ducha, gdy się ją bowiem usunie, może człowiek łatwo brać udział w grzechach innych ludzi [zob. 1 Tym 5,22] czy to

jawnie się na nie godząc lub wychwalając je przez pochlebstwo, czy też zachowując się obłudnie: Przeszkadza zaś bardzo tej wolności powyższy sposób życia, niemożliwe jest bowiem, by człowiek nie obawiał się obrazić tego, z którego dobroczynności żyje. Powyższy więc sposób życia przeszkadza doskonałości cnoty, która jest celem dobrowolnego ubóstwa. I tak się wydaje, że nie jest stosowny dla tych, którzy dobrowolnie żyją w ubóstwie.

5. Co więcej. Nie można liczyć na to, co jest zależne od cudzej woli. Lecz zależy to od woli dającego, by dawał coś z tego, co posiada. A zatem ten sposób życia nie zaopatruje wystarczająco tych, którzy chcą żyć w dobrowolnym ubóstwie.

6. Oprócz tego. Jest rzeczą konieczną, by ubodzy, którzy mają się utrzymywać z tego, co otrzymają, przedstawiali swe potrzeby innym i prosili o to, co im trzeba. Takie żebractwo zaś wywołuje pogardę i żebrzący stają się uciążliwi; ludzie uważają się bowiem za wyższych od tych, którzy potrzebują ich wsparcia, i przeważnie dają je niechętnie. Trzeba zaś, by ci, którzy oddają się życiu doskonałemu, byli czczeni i kochani, by w ten sposób łatwiej ich naśladowano i ubiegano się o zdobycie cnoty. Jeśli zachodzi coś przeciwnego, cnota sama jest godna pogardy. Życie z żebractwa jest więc rzeczą szkodliwą dla tych, którzy dla doskonałości cnoty dobrowolnie obierają ubóstwo.

7. Oprócz tego. Ludzie doskonali powinni nie tylko unikać zła, lecz także tych rzeczy, które mają pozór zła, mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 12, [17; zob. 1 Tes 5,22]: „Od wszelkiego rodzaju zła się wstrzymujcie". A Filozof[230] mówi, że człowiek cnotliwy powinien nie tylko unikać tego, co złe, lecz i tych rzeczy, które się wydają złymi. Żebractwo zaś ma pozory zła, gdyż wielu żebrze, aby mieć dochód. Ludzie doskonali nie powinni więc obierać tego sposobu życia.

8. Podobnie. Po to jest dana rada o dobrowolnym ubóstwie, by umysł człowieka, uwolniony od troski o rzeczy ziemskie, swobod-

230 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 9 (1128b 23-24).

niej zajmował się Bogiem. Ten sposób zaś życia z żebractwa pełen jest trosk; wydaje się bowiem, że większej trzeba zapobiegliwości, by zdobyć dobra innych, niż by używać własnych dóbr. Nie wydaje się więc ten sposób życia stosowny dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo.

9. Gdyby zaś ktoś chciał pochwalać żebractwo z racji pokory, której wymaga, wydaje się, że mówi zupełnie nierozumnie. Pokorę bowiem pochwala się w tej mierze, w której się gani wyniosłość ziemską, polegającą na bogactwach, zaszczytach, sławie i tym podobnych rzeczach, ale nie gani się wzniosłości cnoty, wobec której powinniśmy być wspaniałomyślni. Należałoby zatem gardzić pokorą, gdyby ktoś dla pokory czynił coś, co się sprzeciwia wzniosłości cnoty. Sprzeciwia się jej zaś żebractwo, czy to dlatego, że cnotliwiej jest dawać, niż otrzymywać [zob. Dz 20,35], czy to dlatego, że ma pozory zła, jak to powiedzieliśmy. Nie należy więc wychwalać żebractwa z racji pokory.

V. Byli zaś tacy, którzy oddając się życiu doskonałemu, mówili, że nie należy się troszczyć o nic: nie żebrać, nie pracować, żadnej posiadłości sobie nie zostawiać, lecz tylko od Boga oczekiwać utrzymania życia. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 6, [25]: „Nie troszczcie się o duszę waszą co byście jedli, ani o ciało wasze, czym byście się odziewali"; oraz: „Nie troszczcie się więc o jutro" [Mt 6,34],

1. Wydaje się to zaś zupełnie nierozumne. Głupstwem jest bowiem chcieć celu, a nie chcieć środków do celu. Troszczy się zaś człowiek o to, jak zdobyć pożywienie i ono jest celem tej troski. Ci więc, którzy nie mogą żyć bez pożywienia, muszą się o pożywienie troszczyć.

2. Oprócz tego. Nie należy unikać troszczenia się o sprawy ziemskie dlatego, że to przeszkadza kontemplacji rzeczy wiecznych. Nie może bowiem człowiek, będąc obarczony śmiertelnym ciałem, żyć i nie czynić wielu rzeczy, które mu przeszkadzają w kontemplacji, jak na przykład nie może nie spać, nie jeść i tak dalej. Nie należy

więc też zaniechać troski o te rzeczy, które są do życia konieczne, dlatego że przeszkadzają kontemplacji.

3. Wynika stąd także dziwna niedorzeczność. Tak samo można by bowiem powiedzieć, gdyby ktoś nie chciał chodzić ani ust otwierać do jedzenia, ani uchylić głowy przed mieczem, czy spadającym kamieniem, lecz oczekiwałby, by Bóg wkroczył swoim działaniem. Jest to kuszenie Pana Boga. Nie należy więc całkowicie zaniechać troszczenia się o pożywienie.

Rozdział 133
W JAKI SPOSÓB UBÓSTWO JEST DOBRE

By dojść do prawdy, co należy sądzić o ubóstwie, rozważmy zagadnienie bogactwa. Zewnętrzne bogactwa są potrzebne dla dobra cnoty, przez nie bowiem podtrzymujemy ciało i pomagamy innym. Trzeba zaś, by rzeczy skierowane do jakiegoś celu otrzymywały dobroć swą od tego celu. Jest więc rzeczą konieczną, by bogactwa zewnętrzne były pewnym dobrem dla człowieka, nie głównym dobrem, lecz niejako dobrem drugorzędnym. Cel jest bowiem głównym dobrem, a inne rzeczy są dobre

według tego, jak są skierowane do celu. Z tej racji niektórzy uważali, że cnoty są największym dobrem człowieka, a bogactwa zewnętrzne najmniejszym. Trzeba zaś, by rzeczy stanowiące środki do osiągnięcia jakiegoś celu były zgodne z wymaganiami celu. O tyle więc bogactwa są dobre, o ile pomagają w realizacji cnoty, jeśli zaś nie są zgodne z wymaganiami celu, tak że przeszkadzają w realizacji cnoty, nie należy ich już zaliczać do dobra, lecz do zła. Stąd niekiedy dla jednych posiadanie bogactw jest dobrem, mianowicie dla tych, którzy ich używają dla pozyskania cnót, dla innych zaś jest złem, odciągają ich one bowiem od cnoty, czy to przez zbytnią zapobiegliwość, którymi je otaczają, czy przez zbytnie przywiązanie do nich, czy także przez próżność, którą bogactwa powodują.

390

Ponieważ jednak istnieją cnoty życia czynnego i życia kontemplacyjnego, inaczej w jednym i w drugim życiu potrzebne są bogactwa. Cnoty kontemplacyjne potrzebują ich bowiem tylko dla podtrzymania natury, cnoty czynne potrzebują ich w tym samym celu, a także dla pomagania innym, z którymi się współżyje. Stąd życie kontemplacyjne także i co do tego jest doskonalsze, że ma mniej potrzeb. Do tego życia należy, jak się wydaje, by człowiek całkowicie oddawał się sprawom Bożym i nauka Chrystusa doradza człowiekowi tę doskonałość. Stąd dla tych, którzy dążą do owej doskonałości, wystarcza najmniejsza ilość dóbr, mianowicie tyle, ile potrzeba dla podtrzymania natury. Stąd też mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 6, [8]: „Mając żywność i czym się przyodziać, z tego bądźmy zadowoleni".

Ubóstwo jest zatem pochwały godne, gdy uwalnia człowieka od tych błędów, na które są narażeni ci, którzy posiadają bogactwa. O ile zaś usuwa troski, wynikające z posiadania bogactw, jest niektórym użyteczne, tym mianowicie, których skłonność kieruje do zajmowania się wyższymi rzeczami; dla innych zaś jest szkodliwe, mianowicie dla tych, którzy od trosk owych uwolnieni, zwracają się do gorszych zajęć. Stąd mówi Grzegorz: „Często ci, którzy byli dobrze zajęci życiem aktywnym, ginęli od miecza bezczynności"[231]. O ile zaś ubóstwo przeszkadza dobru wynikającemu z bogactw, które polega na pomaganiu innym i utrzymywaniu siebie, jest wprost złe, chyba że pomoc, której się w rzeczach doczesnych udziela bliźnim, można wynagrodzić większym dobrem, mianowicie przez to, że człowiek, nie mając majątku, może swobodniej zajmować się rzeczami Bożymi i duchowymi. Dobro zaś służące do utrzymania samego siebie jest tak konieczne, że w żaden inny sposób nie można go czym innym zastąpić, nie może bowiem człowiek zwolnić się od podtrzymywania życia żadnym innym dobrem.

Takie ubóstwo jest więc pochwały godne, gdy człowiek, uwolniony przez nie od troski o ziemskie sprawy, swobodniej zajmuje się sprawami Bożymi i duchowymi; w ten sposób jednak, by wraz z ubóstwem

231 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* VI, 37 (PL 75, 761).

391

pozostała mu władza utrzymywania się dozwolonymi sposobami, do czego niewielu rzeczy potrzeba. Im mniej zaś zapobiegliwości wymaga sposób życia w ubóstwie, tym bardziej ubóstwo jest pochwały godne, a nie im ubóstwo jest większe. Ubóstwo bowiem samo w sobie nie jest dobre; lecz jest dobre, o ile uwalnia od tego, co człowiekowi

przeszkadza w rzeczach duchowych. Stąd od sposobu, którym człowiek uwalnia się od powyższych przeszkód, pochodzi miara jego dobroci. I to wspólne jest wszystkim rzeczom zewnętrznym, że są dobre o tyle, o ile pomagają cnocie, a nie są dobre same przez się.

Rozdział 134 <<
ODPOWIEDZI NA POWYŻSZE ARGUMENTY PRZECIWKO UBÓSTWU

Nietrudno po tym, co powiedzieliśmy, rozwiązać argumenty zwalczające ubóstwo [zob. III, 131],

1. Chociaż bowiem człowiek z natury pragnie gromadzić to, co jest potrzebne do życia, jak to twierdził pierwszy argument, nie jest jednak tak, by każdy człowiek miał się tą samą pracą zajmować. Ani nawet bowiem pszczoły nie oddają się wszystkie temu samemu zajęciu, niektóre zbierają miód, inne budują mieszkania z wosku, a królowe u pszczół się tym wszystkim nie zajmują. I podobnie powinno być wśród ludzi. Ponieważ wiele jest rzeczy potrzebnych człowiekowi do życia, którym człowiek sam podołać nie potrafi, różni ludzie powinni oddawać się różnym zajęciom, tak, by na przykład jedni byli rolnikami, inni strzegli zwierząt, inni byli budowniczymi i tym podobne. A ponieważ człowiek ma nie tylko cielesne potrzeby, lecz bardziej jeszcze duchowe, muszą także niektórzy zajmować się rzeczami duchowymi dla doskonalenia drugich i ci powinni być uwolnieni od troski o rzeczy doczesne. Rozdanie zaś różnych zajęć różnym osobom zależy od Opatrzności Bożej, w ten sposób, że daje skłonność jednym ku takim zajęciom, a drugim ku innym.

2. Jasne jest tu zatem, że ci, którzy wyrzekają się rzeczy doczesnych, nie pozbawiająsię środków do życia, jak to twierdził drugi argument. Pozostaje im bowiem prawdopodobna nadzieja podtrzymywania swego życia czy to z własnej pracy, czy z dobroczynności innych, czy to w postaci wspólnego majątku, czy codziennego pożywienia. Jak bowiem mówi Filozof[232], „to, co możemy uczynić za pośrednictwem naszych przyjaciół, sami niejako czynimy", tak też to, co posiadają nasi przyjaciele, i my w pewien sposób posiadamy.

3. Powinna zaś między ludźmi być wzajemna przyjaźń, przez którą by sobie nawzajem oddawali przysługi, czy to w rzeczach duchowych, czy doczesnych. Większą zaś rzeczą jest wspomóc kogoś w rzeczach duchowych, niż w rzeczach doczesnych, rzeczy duchowe są bowiem doskonalsze od doczesnych i potrzebniejsze do osiągnięcia celu, czyli szczęśliwości. Kto więc pozbawia się możności wspomagania innych w rzeczach doczesnych przez obranie dobrowolnego ubóstwa, po to, by zdobyć rzeczy duchowe, przez które pożyteczniej może innych wspomagać, nie postępuje niezgodnie z dobrem społeczności ludzkiej, jak to podawał trzeci argument.

4. Wynika zaś jasno z tego, że bogactwa są pewnym dobrem człowieka, o ile są podporządkowane dobru rozumu, ale nie są dobrami same w sobie. Stąd nic nie przeszkadza, by ubóstwo było lepsze od bogactwa, jeśli ono kieruje człowieka do dobra doskonalszego. I taka jest odpowiedź na czwarty zarzut.

5. A ponieważ ani bogactwa, ani ubóstwo, ani żadne dobro zewnętrzne nie jest samo przez się dobrem człowieka, lecz tylko o tyle, o ile podporządkowane jest dobru rozumu, mogą niektóre z tych dóbr stać się powodem grzechu, gdy człowiek nie posługuje się

nimi według wymagań rozumu. Nie należy jednak z tego powodu uważać je za złe absolutnie, lecz złem będzie tylko zły ich użytek. I dlatego nie należy potępiać ubóstwa ze względu na jakieś zło, które czasami z okazji ubóstwa powstaje, jak to usiłował dowieść piąty argument.

232 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 3 (1112b 27-28).

393

6. Tutaj należy także rozważyć, że powiedzenie, iż cnota leży pośrodku, nie rozumie się odnośnie do ilości używanych dóbr zewnętrznych, lecz odnośnie do miary, którą dyktuje rozum. Zdarza się stąd niekiedy, że to, co jest przesadzone odnośnie do liczby rzeczy zewnętrznych, jest właściwą miarą według sądu rozumu. Tak na przykład nikt nie dąży do uczynienia większych rzeczy niż człowiek wspaniałomyślny i nikt hojnością nie przewyższa wspaniałomyślnego. A zatem zachowuje on należytą miarę, nie odnośnie do ilości wydatków i tym podobnych rzeczy, ale w odniesieniu do tego, że trzyma się zasad rozumu, ani ich nie przekraczając, ani od nich nie odstępując. A zasady te odnoszą się nie tylko do liczby danej rzeczy, ale i warunków osobistych, intencji, okoliczności, miejsca i czasu i tym podobnych rzeczy, których potrzeba w cnotliwych działaniach. Nie sprzeciwia się więc cnocie ten, kto przyjął ubóstwo, chociaż wszystko opuścił. I nie jest rozrzutny, gdy to czyni dla słusznego celu i gdy zachowuje inne słuszne warunki. Większą bowiem rzeczą jest narażać się na śmierć, co jednak człowiek czyni przez cnotę męstwa, w odpowiednich okolicznościach, niż dla słusznego celu wszystko opuścić, co się posiada. I w ten sposób rozwiązuje się szósty argument.

7. Przytoczone słowa Salomona nie zawierają zaś sprzeczności z tym, co powiedzieliśmy. Jasne jest bowiem, że mówi on o ubóstwie wymuszonym, które zwykle daje sposobność do kradzieży.

Rozdział 135
ODPOWIEDZI NA ARGUMENTY PRZECIWKO RÓŻNYM SPOSOBOM ŻYCIA TYCH, KTÓRZY OBIERAJĄ DOBROWOLNE UBÓSTWO

Należy następnie rozważyć, w jaki sposób powinni żyć ci, którzy obierają dobrowolne ubóstwo [zob. III, 132],

I. 1. Pierwszy sposób, mianowicie by za cenę sprzedanych posiadłości wszyscy wspólnie żyli, jest wystarczający, ale nie na długo.

394

I dlatego Apostołowie zaprowadzili ten sposób życia wśród wiernych w Jerozolimie, że przewidywali, natchnieni przez Ducha Świętego, że niedługo pozostaną razem w Jerozolimie, czy to z powodu przyszłych prześladowań i krzywd ze strony Żydów, czy to z powodu grożącego miastu i ludności zniszczenia. Dlatego należało tylko na krótki czas zabezpieczyć wiernych. I z tego powodu nie czytamy, by, przeszedłszy do pogan, wśród których Kościół miał być założony na stałe i trwać, ten sposób życia tam zaprowadzili.

2. Jednakowoż nadużycia, które mogą się zdarzyć wśród rozdzielających posiadłości, nie są argumentem przeciwko temu sposobowi życia. Zdarzyć się to bowiem może we wszystkich formach współżycia ludzkiego; tu zaś zachodzi ta możliwość mniej o tyle, że

wydaje się mało prawdopodobne, by nadużycia popełniali ci, którzy dążą do życia doskonałego. Zaradzić złemu można też w ten sposób, że się wybiera sumiennych zarządców. Stąd za czasów Apostołów wybrano Szczepana i innych, których uważano za godnych tego urzędu [zob. Dz 6,3-5].

II. Drugim sposobem odpowiednim dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, jest by żyli ze wspólnych posiadłości.

1. Nie ma w tym sposobie życia nic ubliżającego doskonałości, do której dążą ci, którzy obierają dobrowolne ubóstwo. Może bowiem jeden spośród nich lub niewielu z nich zajmować się gospodarowaniem posiadłościami, i w ten sposób inni, którzy by nie mieli już troski o rzeczy doczesne, mogliby swobodnie zajmować się rzeczami duchowymi, co jest owocem dobrowolnego ubóstwa. Nie ujmuje to także niczego doskonałości życia tym, którzy tę troskę za innych przyjmują; co bowiem, jak się wydaje, tracą dla braku spokoju, zyskują znowu przez posługę miłości, na czym polega też doskonałość życia.

2. Nie naraża także ten sposób życia na niezgodę z racji wspólnych posiadłości. Ci mają bowiem obierać dobrowolne ubóstwo, którzy gardzą rzeczami doczesnymi; wśród takich zaś nie może wybuchnąć niezgoda z powodu wspólnie posiadanych dóbr, zwłasz-

cza że nie powinni oczekiwać od rzeczy doczesnych nic innego, jak tylko tego, co konieczne dla życia; i że zarządzający powinni być uczciwi. Nie można też potępiać tego rodzaju życia dlatego, że niektórzy go nadużywają źli bowiem i dobrych rzeczy źle używają jak i dobrzy ludzie złych rzeczy dobrze używają.

III. Także i trzeci sposób życia jest odpowiedni dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, mianowicie, by żyli z pracy ręcznej.

1. Nie jest bowiem czymś niedorzecznym zrzekać się rzeczy doczesnych, a potem znowu pracą ręczną je zdobywać, jak to twierdził pierwszy argument. Posiadanie bowiem bogactw wymagało zapobiegliwości w zdobywaniu, lub przynajmniej w zachowaniu ich, i pociągało do siebie serce człowieka, nie ma zaś tego, gdy ktoś stara się pracą ręczną zdobyć sobie codzienne utrzymanie.

2. Jest zaś jasne, że niewiele czasu potrzeba na to, by pracą ręczną zdobywać pożywienie potrzebne do utrzymania życia, i niewiele tu trzeba troski. Lecz na to, by zbierać bogactwa lub zdobywać niekonieczne pożywienie pracą ręczną, do czego dążą pracując, świeccy, trzeba poświęcić wiele czasu i wiele troski. I to jest odpowiedź na drugi argument.

3. Należy zaś rozważyć, że Pan w Ewangelii nie zakazał pracy, lecz zatroskania o rzeczy potrzebne do życia. Nie powiedział bowiem: „Nie pracujcie", ale: „Nie troskajcie się" [Mt 6,25.31.34], I dowodzi tego, wskazując na rzeczy mniejszej wagi. Jeśli bowiem Opatrzność Boża opiekuje się ptakami i liliami, które są mniej doskonałymi stworzeniami i nie mogą pracować i wykonywać tych dzieł, którymi ludzie zdobywają sobie pożywienie, tym bardziej będzie się opiekować ludźmi, którzy są doskonalszymi stworzeniami i którym dała zdolności szukania pożywienia własną pracą by nie musieli doznawać zbytniej troski o konieczne potrzeby życia. Widać stąd, że przytoczone słowa Chrystusa Pana nie potępiają tego sposobu życia.

4. Nie można też odrzucać tego sposobu życia, dlatego że jest niewystarczający. Zdarza się bowiem tylko niekiedy, że ktoś nie może

pracą rąk własnych tyle zarobić, ile by wystarczyło na konieczne utrzymanie, czy to z powodu choroby, czy innego podobnego powodu. Nie należy zaś odrzucać jakiegoś sposobu życia dlatego, że zawodzi w niektórych wypadkach, zdarza się to bowiem i w porządku natury, i w porządku czynów dobrowolnych. Nie ma też takiego sposobu życia człowieka, przez który można by go tak zaopatrzyć, by nigdy nie odczuwał braków, i bogactwa bowiem można stracić przez kradzież lub rabunek, i podobnie ten, kto żyje z pracy swych rąk, może zesłabnąć. Pozostaje jednak pewne lekarstwo na powyższy sposób życia; mianowicie, by temu, któremu praca nie wystarcza do utrzymania się, pomagali czy to inni, z tej samej społeczności, którzy mogą więcej pracować, niż im to jest konieczne; lub nawet ci, którzy mają ku temu środki, na mocy naturalnego prawa miłości i przyjaźni, dzięki którym jeden człowiek drugiemu potrzebującemu pomaga. Stąd, Apostoł, powiedziawszy w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [10]: „Jeśli kto nie chce pracować, niech nie je", dodaje innym napomnienie, ze względu na tych, którzy nie mogą sami własną pracą zdobyć utrzymania: „A wy nie ustawajcie dobrze czynić" [2 Tes 3,13],

5. A ponieważ niewiele potrzeba do koniecznego utrzymania, nie muszą ci, którzy poprzestają na małym, wiele czasu poświęcać, by zaspokoić swe potrzeby pracą ręczną. I tak, nie jest im ona przeszkodą w innych zajęciach duchowych, dla których przyjęli dobrowolnie ubóstwo, zwłaszcza że pracując rękami, mogą myśleć o Bogu i chwalić Go, i czynić tym podobne rzeczy, które powinni czynić ci, którzy żyją na osobności. Aby jednak nie była im ta praca zupełną przeszkodą w dziełach duchowych, mogą im pomagać dobroczynnie inni wierni.

6-7. Chociaż zaś nie przyjmuje się dobrowolnie ubóstwa po to, aby zwalczyć lenistwo lub umartwiać ciało pracą ręczną, gdyż tak mogą czynić nawet bogaci, to jednak nie ma wątpliwości, że praca ręczna się do tego przyczynia, nawet gdy nie ma konieczności zdobywania żywności. Lenistwa jednak można się pozbyć przez inne pożyteczniejsze zajęcia, a pożądliwość ciała poskromić skuteczniejszymi środkami. Stąd dla takich przyczyn nie muszą

pracować ci, którzy mają z czego żyć, lub mieć mogą Zmusza bowiem do pracy ręcznej tylko konieczność zdobycia utrzymania, dlatego mówi Apostoł w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [10]: „Jeśli kto nie chce pracować, niech nie je".

IV. Także czwarty sposób, by żyć z ofiar składanych przez innych, odpowiedni jest dla tych, którzy przyjmują dobrowolnie ubóstwo.

1. Nie jest bowiem rzeczą niestosowną by ten, kto zrzeka się swego majątku dla pożytku innych, utrzymywał się z ofiar innych. Gdyby bowiem było inaczej, społeczeństwo ludzkie nie mogłoby istnieć, wtedy bowiem każdy troszczyłby się tylko o własne sprawy i nie byłoby nikogo, kto by dbał o dobro ogólne. Optymalna sytuacja dla społeczeństwa ludzkiego jest więc taka, by ci którzy, zrzekłszy się zapobiegania o własne sprawy, służą użyteczności powszechnej, utrzymywani byli przez tych, których pożytkowi ogólnemu służą Dlatego i żołnierze żyją z opłat innych, a rządców państwa utrzymują wspólne fundusze. Ci zaś, którzy przyjmują dobrowolne ubóstwo, by iść za Chrystusem, i dlatego wszystko opuszczają by służyć pożytkowi ogólnemu, przyświecają ludowi mądrością uczonością i przykładem, lub podtrzymują go modlitwami i wstawiennictwem.

2. Wynika stąd także, że nie ma w tym nic haniebnego, że żyją z tego, co im dadzą inni, oddają im to bowiem większymi rzeczami, przyjmując dary doczesne dla utrzymania życia, a obdarzając innych darami duchowymi. Stąd też mówi Apostoł w 2 Liście do Koryntian 8, [14]: „Niech wasza obfitość — mianowicie w rzeczach doczesnych — uzupełni ich niedostatek", oraz: „aby też ich obfitość" — mianowicie w rzeczach duchowych — była uzupełnieniem waszego niedostatku". Kto bowiem pomaga drugiemu, uczestniczy w jego dziełach, i w dobrym, i w złym.

3. Gdy zaś przykładem swym nakłaniają innych do cnoty, wtedy ci, którzy korzystają z ich przykładów, mniej się przywiązują do bogactw, widząc, że inni dla doskonałości życia zupełnie się wyrzekają bogactw. Im mniej zaś człowiek przywiązuje się do bogactw

i im więcej się skłania ku cnocie, z tym większą łatwością rozdaje to, co posiada, potrzebującym. Dlatego ci, którzy przyjmują dobrowolnie ubóstwo i żyją z tego, co dadzą inni, zamiast być szkodliwi dla biednych, z racji przyjmowania darów należących się innym, są użyteczni dla ubogich, przez zachęcanie innych słowem i przykładem do dzieł miłosierdzia.

4. Jest też rzeczą jasną że ludzie udoskonaleni w cnocie, jakimi powinni być ci, którzy przyjmują dobrowolne ubóstwo, gardząc bogactwem, nie tracą swobody ducha dla tak drobnej przyczyny, jaką jest przyjmowanie od innych tego, czego potrzeba do podtrzymania życia. Człowiek bowiem traci wolność ducha tylko dla tych rzeczy, które władają jego uczuciami. Nie będzie więc człowiek tracił wolności ducha dla tych rzeczy, którymi gardzi, gdy je otrzyma.

5. Chociaż zaś utrzymanie tych, którzy żyją z tego, co otrzymają zależy od dobrej woli dających, nie jest to jednak z tego powodu niewystarczające dla podtrzymania życia ubogich Chrystusa. Nie zależy to bowiem od woli jednego, lecz od woli wielu. Nie jest zaś prawdopodobne, by wśród wielkiej rzeszy wiernych nie było wielu, którzy by chętnym sercem nie wspomagali potrzeb tych, których czczą dla doskonałości ich cnoty.

6. Nie jest zaś też rzeczą niestosowną, jeśli przedstawiają swe potrzeby i proszą o to, co im jest konieczne, bądź to dla drugich, bądź dla siebie. Czytamy bowiem, że czynili to także Apostołowie, nie tylko dla siebie przyjmowali, co im było potrzebne — a było to raczej nakazem niż żebraniem od tych, którym głosili Ewangelię zgodnie z postanowieniem Pana, „by ci, którzy Ewangelii służą z Ewangelii żyli" [1 Kor 9,14] — ale także przyjmowali i dla ubogich w Jerozolimie [zob. Dz 1 l,27n; 2 Kor 8-9], którzy zrzekali się posiadłości i żyli w ubóstwie, choć nie głosili ewangelii poganom, to jednak z ich przewodnictwa duchowego mogli korzystać ci, którzy ich utrzymywali. Stąd Apostoł doradza, by ich utrzymywać z jałmużny, nie dawanej z nakazu, lecz z dobrej woli [zob. 2 Kor 9,7], a jest to z ich strony tym samem, co żebranie. Takie żebranie jednak nie czyni ludzi pogardy godnymi, jeśli odbywa się umiarkowanie,

jeśli ktoś prosi o rzeczy konieczne, nie zbytkowne i nie natrętnie a z uwzględnieniem warunków osób, które się prosi, i z uwzględnieniem miejsca i czasu; z tego powinni sobie zdawać sprawę ci, którzy oddają się życiu doskonałemu.

7. Wynika stąd także, że w takim żebraniu nie ma nic haniebnego. Tak by zaś było, gdyby się odbywało natrętnie i niedelikatnie, dla dogodzenia sobie lub dla zdobycia rzeczy zbytecznych.

8. Żebranie jest zaś, jak widzimy, połączone z pewnym poniżeniem. Jak bowiem mniej szlachetną rzeczą jest być biernym niż być czynnym, tak też mniej szlachetną rzeczą jest brać niż dawać, i być rządzonym i słuchać, niż rządzić i rozkazywać; chociaż może to być zrównoważone pewnymi okolicznościami.

Wybrać zaś dobrowolnie to, co poniża, jest aktem upokorzenia, jednak nie bezwzględnie, lecz tylko gdy to jest potrzebne. Skoro bowiem pokora jest cnotą nie czyni nic nieroztropnie. Nie należy to więc do pokory, lecz do głupoty, gdy ktoś przyjmuje wszelkie poniżenia, lecz jest aktem pokory, gdy ktoś nie odmawia tego, czego wymaga akt cnoty, z obawy poniżenia się, na przykład, gdy miłość wymaga, by oddać bliźnim jakąś usługę poniżającą i tej usługi się nie odmawia z obawy upokorzenia. Jeśli więc do prowadzenia doskonałego życia w ubóstwie potrzeba, by ktoś żebrał, to przyjęcie tego upokorzenia należy do cnoty. Czasem jest też rzeczą cnotliwą przyjmować to, co upokarza, choć tego nie wymaga nasze zajęcie, jeżeli przez to zachęcamy naszym przykładem tych, którzy są do tego zobowiązani, by czynili to z większą łatwością. Wódz bowiem także czasami spełnia pracę zwykłego żołnierza, by innych zachęcić. Czasami też dla nabycia cnoty posługujemy się jak lekarstwem upokorzeniami. Na przykład, gdy ktoś jest skłonny do niepowściągliwego wynoszenia się, może z pożytkiem, zachowawszy odpowiednią miarę, posługiwać się upokorzeniami, czy to z własnej woli, czy na czyjś rozkaz, by poskromić wyniosłość ducha. Czyniąc tak bowiem, siebie samego zrównuje niejako z najniższymi ludźmi, którzy zajmują się budzącymi wzgardę zajęciami.

400

V. Nierozumnym jest zaś błąd tych, którzy myślą, że Bóg zakazuje wszelkiego zabiegania o utrzymanie. Wszelka bowiem czynność wymaga zapobiegliwości. Gdyby więc człowiek zupełnie nie troszczył się o sprawy doczesne, wynikałoby stąd, że nie ma wykonywać żadnej czynności dotyczącej spraw doczesnych. Jest to zaś niemożliwe i nierozumne. Każdej rzeczy przepisał Bóg bowiem działalność odpowiednią do właściwości jej natury. Człowiek zaś złożony jest z natury cielesnej i duchowej. Z rozrządzenia Bożego jest więc rzeczą konieczną by wykonywał i czynności zewnętrzne, i zajmował się duchowymi. Jest on zaś tym doskonalszy, im więcej zajmuje się rzeczami duchowymi, ale nie na tym polega doskonałość ludzka, by człowiek żadnych czynności zewnętrznych nie spełniał, skoro bowiem czynności zewnętrzne odnoszą się do tego, co jest potrzebne do zachowania życia, zaniedbuje swe życie ten, kto te czynności pomija, a każdy jest obowiązany do zachowania go. Oczekiwanie zaś pomocy od Boga w tych rzeczach, w których człowiek może sobie sam dać radę własnym wysiłkiem, i wstrzymywanie się od działania, jest głupotą i kuszeniem Boga. Należy bowiem to do dobroci Bożej, by roztaczała opiekę nad rzeczami, nie czyniąc wszystkiego bezpośrednio, lecz pobudzając innych do właściwych im czynności, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 77], Nie należy więc oczekiwać, by Bóg pomagał człowiekowi, który się wstrzymał od wszelkiej czynności, którą by sobie sam mógł pomóc; sprzeciwia się to bowiem porządkowi Bożemu i Bożej dobroci.

Ale skoro, choć od nas zależy nasze działanie, to jednak nie od nas zależy, by czynności nasze osiągnęły właściwy swój cel, z powodu przeszkód, które zajść mogą, to Bożej dyspozycji podlega, co wyniknie z każdej czynności. Nakazuje więc Pan, byśmy nie

troszczyli się o te rzeczy, które należą do Boga, mianowicie o wynik naszych czynności; nie zabronił zaś zapobiegliwości o to, co do nas należy, mianowicie o nasze działanie. A zatem nie działa przeciwko nakazom Pana ten, kto zabiega wokół tych rzeczy, które sam ma czynić. Działa natomiast przeciw Bożym nakazom ten, kto troszczy się o wyniki swych działań, nawet gdy w swym działaniu pomija

401

czynności konieczne dla uniknięcia tych wyników. Powinniśmy tu ufać Opatrzności Bożej, która podtrzymuje nawet ptaki i rośliny; wydaje się bowiem, że taka zapobiegliwość podobna jest do błędu pogan, którzy przeczą istnieniu opatrzności. Dlatego to Chrystus Pan kończy słowami, „abyśmy nie troszczyli się o jutro" [Mt 6,34], Nie zabrania przez to, byśmy zachowali to, co nam na jutro będzie potrzebne we właściwym czasie, lecz byśmy nie troszczyli się o wypadki przyszłe z pewnym zwątpieniem w pomoc boską, lub byśmy się nie zajmowali dziś troską która przypadnie na jutro, każdy dzień ma bowiem swoje troski, stąd dodane jest: „Dosyć ma dzień swojej nędzy".

Tak więc widzimy, że różne są sposoby życia odpowiednie dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo. Wśród nich ten jest pochwały godniejszy, który ducha człowieka uwalnia bardziej od troski o rzeczy doczesne i zajmowania się nimi.

Rozdział 136 i 137 <<
O BŁĘDACH TYCH, KTÓRZY ZWALCZAJĄ ZUPEŁNĄ WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ

Podobnie jak przeciwko doskonałości ubóstwa, tak i przeciwko dobru wstrzemięźliwości podnosiły się głosy niektórych ludzi, opacznie rozumujących. Usiłowali oni poniżej podanymi, lub im podobnymi argumentami odrzucić dobro wstrzemięźliwości.

1. Związek mężczyzny i kobiety przyporządkowany jest bowiem do dobra gatunku. Bardziej boskie jest zaś dobro gatunku, niż dobro jednostki. Bardziej więc grzeszy, kto całkowicie wstrzymuje się od współżycia płciowego, zachowującego gatunek, niżby grzeszył, gdyby wstrzymywał się od czynności zachowującej jednostkę, na przykład od jedzenia i picia i tak dalej.

2. Co więcej. Z rozporządzenia Bożego otrzymał człowiek części ciała zdolne do prokreacji, a także władzę pożądawczą, która ku

402

temu pobudza, i inne rzeczy ku temu skierowane. Wydaje się więc, że przeciw rozporządzeniu Bożemu działa ten, kto całkowicie się wstrzymuje od aktu prokreacji.

3. Podobnie. Jeśli jest czymś dobrym, by jeden człowiek był wstrzemięźliwy, to czymś lepszym jest, by wielu było wstrzemięźliwymi, a czymś najlepszym, by takimi byli wszyscy. Lecz wyniknęłoby stąd, że rodzaj ludzki by zginął. Nie jest więc czymś dobrym, by człowiek był całkowicie wstrzemięźliwy.

4. Co więcej. Czystość jak i inne cnoty polegają na umiarkowaniu. Jak więc nie postępuje cnotliwie ten, kto idzie za każdą pożądliwością i jest nieumiarkowany, tak też nie postępuje cnotliwie ten, kto całkowicie jest wstrzemięźliwy i niewrażliwy na pożądliwości.

5. Oprócz tego. Nie jest możliwe, by nie powstawały w człowieku pożądliwości cielesne, skoro są naturalne. Sprzeciwianie się zaś całkowicie pożądliwościom i niejako nieustanna z nimi walka, przynosi duszy więcej niepokoju, niż umiarkowane ich używanie. Skoro więc niepokój ducha sprzeciwia się najbardziej doskonałości cnoty, wydaje się, że sprzeciwia się to doskonałości cnoty, by ktoś zachowywał zawsze wstrzemięźliwość.

6. Takie są zatem zarzuty przeciwko zupełnej wstrzemięźliwości. Można by do nich także dodać nakaz Boży, dany pierwszym rodzicom w Księdze Rodzaju 1, [28; 9,1]: „Rośćie i mnóżcie się i napełniajcie ziemię". Pan w Ewangelii tego nie odwołuje, lecz bardziej jeszcze, jak się wydaje, potwierdza, gdy mówi w Ewangelii św. Mateusza 19, [6]: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza", mówiąc o związku małżeńskim. Temu nakazowi wyraźnie sprzeciwiają się zaś ci, którzy zachowują zupełną wstrzemięźliwość. Wydaje się więc, że zachowanie zupełnej wstrzemięźliwości jest rzeczą niedozwoloną.

Nietrudno zaś na te zarzuty odpowiedzieć, na mocy tego, co powiedzieliśmy powyżej. Należy bowiem rozważyć, że inaczej trzeba rozumować o tych rzeczach, które należą do potrzeb poszczególnego człowieka, a ina-

czej o tych, które należą do potrzeb wielu. W te rzeczy bowiem, które są potrzebne poszczególnemu człowiekowi, należy zaopatrzyć każdego. Należą tu pokarm i napój, i inne rzeczy, które są konieczne do utrzymania życia jednostki. Każdy musi używać pokarmu i napoju. W tych rzeczach zaś, które należą do potrzeb wielu ludzi, nie potrzeba, ani też nie jest możliwe, by każdy z osobna je otrzymywał. Widzimy bowiem, że ludzie mają wiele potrzeb wspólnych, jak pokarm, napój, odzież, mieszkanie i tym podobne, których to potrzeb jeden człowiek nie może zaspokoić. I dlatego różni ludzie muszą mieć różne zajęcia, podobnie jak i w ciele różne członki ciała mają różne czynności. Ponieważ zaś rodzenie nie należy do potrzeb koniecznych jednostce, lecz do potrzeb całego gatunku, nie jest rzeczą konieczną, by wszyscy ludzie to czynili, lecz niektórzy, żyjąc wstrzemięźliwie, mogą się oddawać innym zajęciom, na przykład służbie wojskowej lub kontemplacji.

I stąd wynika odpowiedź na drugi zarzut. Opatrzność Boża daje bowiem człowiekowi to, co jest potrzebne dla całego gatunku, nie jest jednak konieczne, by każdy człowiek wszystkich tych rzeczy używał. Dana jest bowiem człowiekowi umiejętność budowania, sztuka wojskowa, a jednak nie muszą wszyscy być budowniczymi ani wszyscy żołnierzami. Podobnie, choć człowiek otrzymał od Boga moc i środki rozradzania się, to jednak nie musi każdy człowiek to czynić.

Wynika stąd także odpowiedź na trzeci zarzut. Chociaż bowiem jest lepiej dla każdej jednostki, by się wstrzymywała od tego, co jest potrzebne dla dobra całości, a oddawała się doskonalszym rzeczom, to jednak nie jest czymś dobrym, by wszyscy się od tego wstrzymywali. Widać to w porządku wszechświata, chociaż bowiem substancja duchowa jest lepsza niż substancja cielesna, to jednak nie byłby lepszy taki wszechświat, w którym byłyby tylko substancje duchowe, lecz byłby mniej doskonały. I chociaż w ciele zwierzęcia lepsze jest oko niż noga, to jednak zwierzę nie byłoby doskonałe, gdyby nie miało i oka, i nogi. Podobnie też nie byłoby doskonałej wspólnoty rodzaju ludzkiego, gdyby nie było takich,

którzy zajmowaliby się prokreacją i innych, którzy by się od niej wstrzymywali, i oddawali się kontemplacji.

Co do czwartego zarzutu, że cnota musi być pośrodku, odpowiadamy nań tak samo, jak powyżej powiedzieliśmy o ubóstwie. Nie zawsze bowiem środek cechujący cnotę ujmujemy zgodnie z ilością tego, czym kieruje rozum, lecz raczej stosownie do miary samego rozumu, który osiąga należny cel i waży odpowiednie okoliczności. I tak zupełną wstrzemięźliwość, bez racji rozumnej, nazywa się brakiem wrażliwości, jeśli się zaś kierować rozumem, wstrzemięźliwość jest cnotą, dzięki której człowiek przewyższa zwykły sposób życia, sprawia bowiem, że ludzie uczestniczą w pewnym podobieństwie Bożym; stąd powiedziane jest, że dziewictwo czyni ludzi podobnymi do aniołów [zob. Mt 22,30],

Na piąty zarzut należy odpowiedzieć, że troska i zajęcie tych, którzy żyją w małżeństwie, o żonę, dzieci i zdobycie środków do życia, trwa nieustannie. Niepokój zaś, który człowieka męczy z powodu walki z pożądliwością zdarza się tylko czasami. Zmniejsza się też ten niepokój, gdy człowiek nie poddaje się pożądliwości; im się bowiem bardziej ktoś oddaje przyjemnościom cielesnym, tym bardziej w nim wzrasta ich pożądanie. Pożądliwość osłabia się też przez posty i inne ćwiczenia cielesne, stosowne dla tych, którzy chcą zachować wstrzemięźliwość. Używanie zaś przyjemności cielesnych bardziej odwraca umysł od wzniosłych wyżyn i przeszkadza w kontemplacji rzeczy duchowych niż niepokój, pochodzący od opierania się pożądaniu tych przyjemności. Przez używanie ich, zwłaszcza przyjemności cielesnych, umysł zagłębia się bowiem przede wszystkim w sprawy cielesne, przyjemność bowiem sprawia, że pożądanie spoczywa w rzeczy przyjemnej. I dlatego tym, którzy oddają się kontemplacji rzeczy Bożych i jakiejkolwiek prawdy, szkodzi przede wszystkim oddawanie się przyjemnościom cielesnym, a bardzo pożyteczne jest wstrzymywanie się od nich. Mówi się ogólnie, że dla jednego człowieka lepiej jest zachować wstrzemięźliwość niż wejść w małżeństwo, ale że dla drugiego jest czymś lepszym małżeństwo. Stąd też Pan, wspomniawszy o wstrze-

mięźliwości, mówi [Mt 19,11-12]: „Nie wszyscy pojmują to słowo, lecz kto może pojąć, niechaj pojmuje".

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też odpowiedź i na ostatni zarzut, w sprawie nakazu, danego pierwszym rodzicom. Nakaz ten bowiem odnosi się do naturalnej skłonności, która istnieje w ludziach, mianowicie do zachowania gatunku przez akt rodzenia. Jak powiedzieliśmy jednak, nie ma konieczności, by to wypełniali wszyscy, lecz tylko niektórzy. Jak zaś nie jest czymś odpowiednim zajmowanie się prokreacją w każdym czasie, tak też nie jest czymś stosownym całkowite wstrzymywanie się od niej, zwłaszcza gdy potrzebne jest rozmnożenie się rodzaju ludzkiego, czy to z powodu istnienia małej liczby ludzi, jak to było na początku, gdy rodzaj ludzki zaczął się rozrastać, czy to dla małej liczby wiernego ludu, gdy potrzeba było, by się rozmnożył sposobem cielesnym, jak to było w Starym Testamencie. I dlatego rada o zupełnej wstrzemięźliwości została zachowana dla czasów Nowego Testamentu, w którym to czasie liczba wiernych mnoży się przez duchowe zrodzenie.

[ROZDZIAŁ 137]

Byli zaś jeszcze inni, którzy chociaż nie potępiali zupełnej wstrzemięźliwości, to jednak

zrównywali ją ze stanem małżeńskim, jest to herezja Jowiniana[233]. Błędność tego mniemania widzimy dostatecznie z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wstrzemięźliwość bowiem czyni człowieka zdolniejszym do wznoszenia umysłu ku rzeczom duchowym i boskim, i w pewien sposób wznosi go ponad stan ludzki, upodabniając niejako do aniołów.

Nie sprzeciwia się temu, co powiedzieliśmy, że niektórzy mężowie doskonałej cnoty żyli w małżeństwie, jak na przykład Abraham, Izaak i Jakub; im bowiem silniejszą jest cnota ducha, tym mniej

233 Zob. św. Hieronim, *Adversus Ioviniamtm* I, 3 (PL 23, 214 B); Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 35 [68] (PL 42, 1219).

może ją z jej wysokości cokolwiek strącić. A chociaż byli w stanie małżeńskim, pomimo to umiłowali kontemplację prawdy i rzeczy Bożych; posługiwali się oni małżeństwem dla rozmnożenia wiernego ludu, odpowiednio do potrzeb owych czasów.

Także i doskonałość jakiejś osoby nie jest wystarczającym argumentem dla dowiedzenia doskonałości jakiegoś stanu; może bowiem ktoś w doskonalszym duchu posługiwać się mniejszym dobrem, niż ktoś inny większym dobrem. To zatem, że Abraham lub Mojżesz byli doskonalsi od wielu, którzy zachowują wstrzemięźliwość, nie jest dowodem, że stan małżeński jest doskonalszy od stanu wstrzemięźliwości lub że mu jest równy.

Rozdział 138
ARGUMENTY PRZECIWKO TYM, KTÓRZY ZWALCZAJĄ ŚLUBY

Wydawało się niektórym ludziom, że głupstwem jest zobowiązywać się ślubem do posłuszeństwa komukolwiek lub do zachowania czegokolwiek. Z im większą wolnością coś dobrego się czyni, tym cnotliwsze się to wydaje. Wydaje się zaś, że im większa konieczność kogoś zmusza do zachowywania czegoś, z tym mniejszą wolnością to wykonuje. Wydaje się więc, że zasługuje na mniejszą pochwałę akt cnoty, dlatego że zostaje wykonany z konieczności posłuszeństwa lub ślubu.

Ci, którzy w ten sposób rozumują nie znają widocznie znaczenia wyrazu konieczność. Jest bowiem dwojaka konieczność. Jedna to konieczność przymusu i ta umniejsza chwałę uczynków cnotliwych, dlatego, że jest przeciwna temu, co jest dobrowolne. Przymusowe jest bowiem to, co się sprzeciwia czyjejś woli. Inna zaś jest konieczność wypływająca z pewnej skłonności wewnętrznej. I ta nie zmniejsza, lecz powiększa chwałę cnotliwego uczynku, sprawia bowiem, że wola z większym natężeniem dąży ku uczynkowi

cnotliwemu. Jasne jest bowiem, że im stała dyspozycja cnoty jest doskonalsza, tym silniej kieruje wolę do dobra cnoty, i tym mniej wola od dobra tego odstępuje. A gdy dosięgnie do celu doskonałości, wnosi ze sobą pewną konieczność czynienia dobrze, jak to jest u zbawionych, którzy nie mogą grzeszyć, co zobaczymy poniżej [IV, 92]; a jednak nic z tego powodu nie ubywa ani woli wolności, ani uczynkowi dobroci.

Istnieje jeszcze inna konieczność wynikająca z celu, mówi się na przykład, że gdy ktoś chce przepłynąć morze, konieczny mu jest okręt. Jasne jest, że i ta konieczność nie zmniejsza wolności woli ani dobroci uczynków. Nawet przeciwnie, to, co ktoś czyni jako rzecz z powodu jej celu konieczną, zasługuje przez to samo na pochwałę, i to tym bardziej, im cel jest większy.

Jasne jest również, że konieczność zachowania tego, co ktoś ślubował, lub posłuszeństwa temu, komu się ktoś poddał, nie jest koniecznością przymusu ani nie pochodzi od konieczności wewnętrznej, ale od skierowania się do pewnego celu; musi bowiem człowiek, który złożył śluby, czynić to lub tamto, jeśli chce zachować ślub, lub zachować posłuszeństwo. Skoro więc cele te są godne pochwały, dlatego, że przez nie człowiek poddaje się Bogu, nie odbiera powyższa konieczność nic chwały należnej cnocie.

Należy dalej rozważyć, że gdy ktoś wypełnia to, co ślubował, lub wykonuje rozkazy tego, komu się poddał dla Boga, uczynki jego godne są większej pochwały i nagrody. Zdarza się bowiem, że jeden uczynek należy do dwóch wad, gdy mianowicie czynność jednej wady spełniona jest dla celu drugiej wady, na przykład, gdy ktoś kradnie, by cudzołożyć, to czynność ta, co do swego rodzaju należy do chciwości, ale co do swej intencji należy do pożądliwości. Tak samo zdarza się i w uczynkach cnotliwych, gdy mianowicie jeden uczynek cnotliwy zostaje spełniony dla drugiego uczynku cnotliwego, na przykład ktoś daje coś, co posiada dlatego, by się z kimś związać miłością przyjaźni, to uczynek ten co do swego rodzaju należy do cnoty hojności, co do swego celu zaś, do cnoty miłości. Taki uczynek zaś tym bardziej zasługuje na pochwałę, że chodzi

o większą cnotę, mianowicie o cnotę miłości, nie hojności. Stąd, choć uczynek ten będzie mniej dobry ze względu na cnotę hojności, to jednak będzie bardziej godny pochwały, dlatego że odnosi się do miłości, i większej będzie pochwały godny, niż gdyby chodziło o samą hojność, bez tego, by się odnosiła do miłości.

Przyjmijmy więc, że ktoś wykonuje uczynek cnotliwy, na przykład, że pości lub że żyje, powstrzymując się od współżycia płciowego. Jeśli to czyni, nie składając ślubu, będzie to akt czystości lub wstrzemięźliwości, jeśli zaś to czyni, będąc związany ślubem, odnosi się te akty do innej cnoty, do której należy Bogu coś ślubować, mianowicie do cnoty religii, która jest wyższa od czystości lub wstrzemięźliwości, dlatego że przez tę cnotę we właściwy sposób odnosimy się do Boga. Akt cnoty wstrzemięźliwości lub powściągliwości będzie więc bardziej pochwały godny u tego, który go wykonuje, zobowiązawszy się do niego ślubem, chociażby nie miał zadowolenia we wstrzemięźliwości łub powściągliwości, dlatego że większe zadowolenie ma w większej cnocie, mianowicie w cnocie religii.

Podobnie. Najważniejszą rzeczą w cnocie jest cel należny, w celu bowiem tkwi przede wszystkim pojęcie dobra. Gdy więc cel jest wyższy, nawet gdyby jakiś akt cnoty był trochę mniej gorliwie wykonany, będzie to akt cnotliwszy, na przykład, gdy ktoś dla dobra cnoty wybiera długą drogę, a kto inny krótką to bardziej będzie godnym pochwały ten, kto więcej zamierza uczynić dla cnoty, chociaż wolniej postępuje w drodze. Jeśli zaś ktoś czyni coś dla Boga, to ofiarowuje ten akt Bogu, gdy zaś to czyni, zobowiązawszy się do tego ślubem, wtedy ofiarowuje Bogu nie tylko uczynek, ale i możność uczynienia tego. Zamiarem jego więc jest uczynić dla Boga coś większego. Akt cnoty będzie więc u niego bardziej cnotliwy ze względu na większe dobro zamierzone, chociaż w wykonaniu ktoś inny może być gorliwszy.

Oprócz tego. Wola wyprzedzająca akt pozostaje wirtualnie przez cały czas aktu i czyni go pochwały godnym, nawet gdy ktoś już nie myśli o tym, co zamierzał na początku. Nie potrzeba bowiem.

409

by ktoś, kto rozpoczyna podróż dla Boga, myślał o Bogu w sposób urzeczywistniony w każdej części podróży. Jest zaś jasne, że ten, kto ślubował, iż coś uczyni, goręcej tego chciał, niż ten, który tylko postanowił to uczynić, gdyż nie tylko chciał to uczynić, lecz chciał się upewnić, że nie odstąpi od tego. Przez tę intencję woli staje się wykonanie ślubu chwalebne, z powodu pewnego napięcia, nawet gdy wola nie kieruje się do działania w sposób urzeczywistniony lub kieruje się mniej gorliwie.

Tak więc bardziej pochwały godny jest uczynek, który ktoś ślubował, niż ten sam uczynek wykonany bez ślubu; jednakże w warunkach jednakowych.

Rozdział 139
ANI ZASŁUGI, ANI GRZECHY NIE *SĄ* RÓWNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że ani wszystkie dobre uczynki, ani wszystkie grzechy nie są równe. Rady daje się bowiem odnośnie do jakiegoś większego dobra [111, 130], Rady w prawie Bożym odnoszą się zaś do ubóstwa, wstrzemięźliwości i innych tego rodzaju rzeczy, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 130], Są więc te rzeczy czymś lepszym niż korzystanie z małżeństwa i posiadanie dóbr doczesnych, a jednak i w tych sytuacjach można żyć cnotliwie, podporządkowując się rozumnym zasadom, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 133; III, 136-137], Akty cnót nie są więc wszystkie równe.

Co więcej. O gatunku czynów decydują ich przedmioty. Im więc przedmiot jest lepszy, tym i czyn jest cnotliwszy w swoim gatunku. Cel jest zaś lepszy od środków prowadzących do niego, z tych zaś ten jest lepszy, który bliższy jest celu. Spośród czynów ludzkich ten jest więc najlepszy, który bezpośrednio skierowany jest do ostatecznego celu, mianowicie do Boga. Następnie każdy czyn tym jest lepszy w swoim gatunku, im jego przedmiot jest bliższy Boga.

410

Co więcej. Czyny ludzkie dobre są w tej mierze, w jakiej kierowane są przez rozum. Zdarza się zaś, że niektóre czyny są bardziej rozumne niż inne. Im bardziej bowiem te czyny zależą od rozumu, tym bardziej uczestniczą w dobru, jakie daje rozum, szczególnie w porównaniu do czynów władz niższych, którymi rządzi rozum. Czyny ludzkie są więc lepsze jedne od drugich.

Podobnie. Nakazy prawa wypełnione zostają najlepiej z miłości, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 116; III, 128], Zdarza się zaś, że ktoś z większą miłością wykona jakiś nakaz niż ktoś drugi. A zatem spośród aktów cnót jeden jest lepszy od drugiego.

Oprócz tego. Jeśli czyny człowieka stają się dobre przez cnotę, a zdarza się, że jest ona większa u jednego niż u drugiego, to musi w czynach ludzkich jeden być lepszy od drugiego.

Podobnie. Jeśli czyny ludzkie stają się dobre przez cnotę, musi być lepszy ten czyn, gdzie jest większa cnota. Zdarza się zaś, że jedna cnota jest wyższa od drugiej, na

przykład wspaniałomyślność od hojności, a wielkoduszność od umiarkowania. Będzie więc jeden czyn ludzki lepszy od drugiego.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [38]: „Tak więc i ten, co wydaje za mąż pannę swoją dobrze czyni, i ten, co nie wydaje, lepiej czyni". Z tych samych powodów widać, że nie wszystkie grzechy są równe; przez jeden grzech bowiem bardziej się człowiek oddala od celu niż przez drugi; i bardziej się burzy porządek rozumu i większą szkodę wyrządza się bliźniemu. Dlatego powiedziano w Księdze Ezechiela 16, [47]: „Gorsze rzeczy czyniłaś niżeli one, we wszystkich drogach twoich".

Tymi argumentami zbija się błędne twierdzenia tych, którzy głosili, że wszystkie zasługi i grzechy są równe.

Wydawało się jednak, że pewną słuszność ma twierdzenie, iż wszystkie czyny cnót są równe, dlatego że czyn jest cnotliwy stąd, że dąży do dobrego celu. Dlatego też, jeżeli dla wszystkich dobrych czynów jest to samo dobro celu, muszą być wszystkie jednakowo dobre.

Jednakowoż, choć jest jeden cel ostateczny, którym jest dobro, to czyny, które od niego biorą swą dobroć, otrzymują różne stopnie

411

dobroci. W tych dobrach bowiem, które są skierowane do ostatecznego celu, jest różnica stopnia, według której jedne są lepsze od drugich, i bliższe ostatecznego celu. Stąd też w woli i jej czynach będzie pewien stopień dobroci, według różności dóbr, które są kresem woli i jej czynów, chociaż cel ostateczny jest ten sam.

Podobnie także wydaje się, że twierdzenie, iż wszystkie grzechy są równe, ma pewne uzasadnienie stąd, iż grzech w czynach ludzkich pochodzi tylko stąd, że ktoś przekroczy prawo rozumu. Tak samo zaś przekracza zasady rozumu ten, kto to czyni w niewielkiej rzeczy, jak i ten, który to czyni w rzeczy ważnej. Wydaje się więc, że grzech jest jednakowy, czy ktoś grzeszy w mniejszej, czy we większej rzeczy.

Za tym rozumowaniem przemawia, jak się wydaje, sposób postępowania w ludzkich trybunałach. Jeśli bowiem się komuś stawia granicę, której mu nie wolno przekroczyć, jest dla sędziego rzeczą obojętną, czy ją przekroczy wiele czy mało, podobnie jak jest rzeczą obojętną, czy pięściarz, wycofawszy się z areny, oddali się blisko czy daleko. Stąd, gdy ktoś przekroczy prawa rozumu, jest rzeczą obojętną, czy to uczyni w rzeczy małej czy wielkiej.

Gdy jednak uważnie tę rzecz zbadamy, widzimy, że we wszystkich rzeczach, w których doskonałość i dobro polega na pewnej równowadze, im ktoś bardziej od równowagi należnej odstąpi, tym większe będzie zło. Jak na przykład zdrowie polega na właściwej równowadze płynów ustrojowych, a piękno na właściwej proporcji członków, prawda zaś na współmierności intelektu, czy mowy i rzeczy. Jest zaś oczywiste, że im większa jest niedyspozycja w płynach ustrojowych, tym gorsze jest zdrowie; im większy jest brak proporcji w członkach, tym większa brzydota, a im większe oddalenie od prawdy, tym większy fałsz. Mniejszym jest bowiem fałszem przypuszczać, że trzy równa się pięć, niż że trzy równa się sto. Dobro cnoty polega zaś na pewnej równowadze, jest bowiem czymś pośrednim, ustanowionym pomiędzy przeciwnymi wadami, zgodnie z właściwym ustaleniem okoliczności. Im więc ktoś bardziej oddala się od tej harmonii, tym jest większe zło.

412

Nie jest zaś tym samym przekraczać cnotę, a przekraczać granice postawione przez sędziego. Cnota jest bowiem sama w sobie pewnym dobrem, a zatem przekraczanie cnoty jest samo w sobie złem. I dlatego musi większe odstąpienie od cnoty być większym złem. Przekroczenie zaś granicy, ustanowionej przez sędziego, nie jest samo w sobie czymś złym, lecz jest złe przypadłościowo, o ile mianowicie jest zakazane. W tych zaś rzeczach, które istnieją przypadłościowo, gdy orzekamy coś o jakiejś rzeczy bezwzględnie, nie musi być tak, że jeżeli ze zwykłego wynika zwykłe, to z większego wynika większe, lecz można to tylko odnosić do rzeczy, które istnieją same przez się; z tego bowiem, że biała istota jest muzykalna, nie wynika, że bardziej biała jest bardziej muzykalna; wynika zaś, jeśli białość rozprasza wzrok, że bardziej białe mocniej wzrok rozprasza.

Należy zaś między grzechami rozróżnić grzechy śmiertelne i powszednie. Śmiertelnym jest ten grzech, który pozbawia duszę życia duchowego. Na czym to życie polega, możemy poznać na podstawie dwóch elementów, według podobieństwa do życia naturalnego. Ciało mianowicie żyje naturalnie przez połączenie się z duszą która jest dla niego źródłem życia. Ciało ożywione duszą samo się porusza, ciało martwe zaś albo jest nieruchome, albo zostaje poruszone tylko przez jakiś czynnik zewnętrzny. Tak więc i wola człowieka żyje, gdy przez właściwą intencję jednoczy się ze swym celem ostatecznym, który jest jej przedmiotem, i niejako formą a także, gdy skłania się do działania na mocy pierwiastka wewnętrznego, gdy przez miłość łączy się człowiek z Bogiem i ze swym bliźnim. Gdy się zaś usunie cel ostateczny i miłość, dusza staje się jakby umarła, nie skłania się bowiem sama do właściwego działania, lecz albo całkowicie przestaje właściwie działać, albo skłaniają do tego tylko coś zewnętrznego, mianowicie obawa przed karą. Dlatego śmiertelne są wszystkie grzechy, które się sprzeciwiają intencji dążenia do celu ostatecznego i łączenia się z nim przez miłość. Jeśli zaś ktoś, zachowując te intencje, odstąpi pod pewnym względem od właściwego porządku rozumu, nie jest to grzech śmiertelny, lecz powszedni.

Rozdział 140 <<
BÓG KARZE LUB NAGRADZA CZYNY LUDZKIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg karze lub nagradza czyny ludzkie.

Karanie lub nagradzanie należy bowiem do tego, kto nadaje prawa, prawodawcy bowiem nakłaniają do zachowywania prawa za pomocą nagród i kar. Do Opatrzności Bożej należy zaś, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 114], nadawanie praw ludziom. Karanie i nagradzanie należy zatem do Boga.

Oprócz tego. Gdziekolwiek jest jakiś porządek właściwy dla celu, musi ów porządek do celu doprowadzić, odstąpienie bowiem od porządku wyklucza osiągnięcie celu; to bowiem, co istnieje ze względu na cel, konieczność swą otrzymuje od celu, tak mianowicie, że koniecznie musi istnieć, jeśli cel ma zostać osiągnięty i, jeśli nic nie stanie na przeszkodzie jego istnieniu, cel zostanie osiągnięty. Bóg zaś nadał czynom ludzkim pewien porządek, odnośnie do celu, jakim jest dobro, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 115]. Zgodnie z tym porządkiem muszą ci, którzy wedle niego postępują, osiągnąć ostateczne dobro, a to znaczy otrzymać nagrodę; ci zaś, którzy odstępują od tego porządku przez grzech, muszą zostać pozbawieni ostatecznego dobra, to znaczy być ukarani.

Co więcej. Podobnie jak rzeczy w przyrodzie podlegają porządkowi Opatrzności Bożej, tak i czyny ludzkie, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 90]. W jednym i drugim wypadku zdarza się, że należny porządek zostaje zachowany, albo niezachowany, zachodzi to jednak wtedy, gdy zachowanie lub przekroczenie należnego porządku leży w mocy woli ludzkiej; nie leży to zaś w mocy rzeczy należących do przyrody, by od należnego porządku odstępowały, lub porządek ten zachowywały. Musi bowiem między skutkami a przyczynami być pewna odpowiedniość. Jak więc w świecie rzeczy należących do przyrody, jeśli zachowany jest należyty porządek naturalnych zasad i czynności, to wynika z konieczności, że zachowają rzeczy

414

te swą naturę oraz dobro w niej istniejące; z odstąpienia zaś od naturalnego porządku wynika rozkład i zło. Podobnie też w świecie ludzkim, człowiek, jeśli dobrowolnie zachowuje porządek prawa ustanowionego przez Boga, osiągnie dobro, jednak nie jakoby z konieczności, lecz z rozrządzenia prawodawcy, a to nazywamy otrzymaniem nagrody. A gdy człowiek odstępuje od porządku prawa, spotka go zło, a to znaczy, że otrzyma karę.

Co więcej. Do doskonałości dobroci Boga należy to, że nie pozostawia w rzeczach niczego nieuporządkowanego, widzimy też, że w rzeczach naturalnych wszelkie zło zawarte jest w porządku jakiegoś dobra, na przykład rozkład powietrza powoduje powstanie ognia, a zabicie owcy daje pożywienie wilkowi. Skoro więc czyny ludzkie podlegają Opatrzności Bożej, jak i rzeczy świata przyrody, trzeba, by zło, które się zdarza w czynach ludzkich, było objęte porządkiem jakiegoś dobra. Dzieje się to zaś w sposób najbardziej odpowiedni przez karę za grzechy. Czyny bowiem przekraczające należną miarę objęte są porządkiem sprawiedliwości, która sprowadza do tego, co należne. Przekracza zaś człowiek właściwą sobie miarę, gdy przenosi wolę swoją ponad wolę Bożą czyniąc swej woli zadość wbrew rozporządzeniu Bożemu. Ta nieprawidłowość zostaje usunięta, gdy człowiek przeciw swej woli coś musi cierpieć, z rozporządzenia Bożego. Jest więc rzeczą słuszną, by Bóg karał grzechy ludzkie, i z tego samego powodu, jest słuszne by dobre uczynki dostępowały nagrody.

Podobnie. Opatrzność Boża nie tylko układa porządek rzeczy, lecz także kieruje wszystkim tak, by urzeczywistnił się porządek przez nią ustanowiony, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 67], Wolę porusza zaś jej przedmiot, którym jest dobro lub zło. Należy więc do Opatrzności Bożej, by dobre rzeczy ludziom dawała jako nagrodę, tak by wolę skłaniać do postępowania dobrze, oraz by zło wskazywała jako karę, aby wolę odwodzić od moralnego nieładu *(inordinatio).*

Oprócz tego. Opatrzność Boża w ten sposób ustanowiła rzeczy, że jedna jest pożyteczna dla drugiej. Jest zaś rzeczą najbardziej

415

stosowną, by człowiek zbliżał się do celu, którym jest dobro, zarówno, gdy widzi dobro, jak i gdy widzi zło w drugim człowieku, w tym sensie mianowicie, że pobudza go do czynienia dobrze to, że postrzega, iż nagrodę otrzymują ci, którzy czynią dobrze, oraz że powstrzymuje go od czynienia źle to, że zauważa, iż źle czyniący zostają ukarani. Należy to więc do Opatrzności Bożej, by źli zostali ukarani, a dobrzy otrzymali nagrodę.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Wyjścia 20, [5-6]: „Jam jest Pan, Bóg Twój, karzący nieprawość ojców na synach, a czyniący miłosierdzie tysiącom

tych, którzy Mnie miłują i strzegą przykazań moich". A w Psalmie [62,13] powiedziane jest: „Oddajesz każdemu według jego uczynków". A w Liście do Rzymian 2, [6-8]: „Odda każdemu według uczynków jego; tym mianowicie, co cierpliwie w dobrym uczynku szukają sławy i czci i nieskazitelności — życie wieczne; tym zaś, co się sprzeciwiają, co nie przyjmują prawdy, ale wierzą niesprawiedliwości — gniew i zapalczywość".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy mówią, że Bóg nie karze. Marcjon i Walentyn głosili[234] bowiem, że inny jest Bóg, który jest dobry, a inny jest Bóg, który jest sprawiedliwy i karze.

Rozdział 141
O RÓŻNORODNOŚCI I PORZĄDKU KAR

Ponieważ, jak to powiedzieliśmy [III, 140], nagrodą jest to, co się przedstawia woli jako cel, który ją zachęca do dobrego postępowania; a znowu karę przedstawia się woli, by ją odciągnąć od zła jako tego, czego ma unikać. Do istoty nagrody zaś należy, by była czymś dobrym i zgodnym z wolą, a do istoty kary należy, by była czymś złym i przeciwnym woli. Zło jest to zaś brak dobra. Trzeba więc, by stosownie do różnicy i porządku w dobrach była

234 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 11; 22 (PL 42, 28-29).

też różnica i porządek w karach. Najwyższym dobrem człowieka jest zaś szczęście, które jest jego ostatecznym celem, im coś jest bliższe tego celu, tym wyższym jest to dobrem człowieka. Najbliższym tego celu dobrem jest zaś cnota i wszystko to, co pomaga człowiekowi w czynieniu dobrze, przez co zdobywa szczęśliwość. Następnie idzie odpowiednie usprawnienie rozumu i podległych mu władz. Potem zaś i zdrowie ciała, potrzebne do swobodnego działania. Wreszcie rzeczy zewnętrzne, którymi się posługujemy, jako pomocami dla cnoty.

Największą karą będzie więc dla człowieka pozbawienie szczęścia. Następnie pozbawienie go cnoty i pozbawienie władz naturalnych duszy doskonałości, odnoszących się do czynienia dobrze. Dalej rozprzężenie naturalnych władz duszy. Potem cierpienia cielesne, wreszcie utrata dóbr zewnętrznych.

Lecz ponieważ do pojęcia kary należy nie tylko to, by pozbawiała dobra, lecz także, by była przeciwna woli człowieka, nie każdego zaś człowieka wola ocenia dobro należycie, zdarza się mianowicie niekiedy, że to, co pozbawia większego dobra, mniej się sprzeciwia woli, i przez to wydaje się mniejszą karą. I dlatego wielu ludzi, którzy dobra zmysłowe i cielesne cenią i znają lepiej niż dobra umysłowe i duchowe, bardziej obawia się kar cielesnych, niż kar duchowych. Według ich oceny, wydaje się, że porządek kar jest przeciwny powyżej wymienionemu porządkowi. Dla nich bowiem najwyższą karą wydają się cierpienia cielesne, i utrata dóbr doczesnych, nieład zaś moralny w duszy, utrata cnoty i utrata posiadania Boga, na którym polega ostateczne szczęście człowieka, uważają za niewiele, lub bez znaczenia.

Stąd wydaje im się, że Bóg nie karze grzechów ludzi, widzą bowiem przeważnie, że grzesznicy cieszą się dobrym zdrowiem, i posiadają majętności, których ludzie cnotliwi nieraz są pozbawieni.

I nie należy się temu dziwić, gdy się nad tym zastanowimy. Skoro bowiem dobra zewnętrzne podporządkowane są wewnętrznym, a ciało duszy, to dobra zewnętrze i

cielesne są dla człowieka o tyle dobre, o ile przyczyniają się do dobra rozumu, o ile zaś temu dobru

przeszkadzają, wychodzą człowiekowi na zło. Bóg zaś jako Ten, który rozporządza wszystkim, zna miarę sił ludzkich. I dlatego czasami człowiekowi cnotliwemu powierza dobra cielesne i zewnętrzne, by przez to wzrastała jego cnota, a przez to udziela mu dobrodziejstw. Czasem zaś odbiera mu powyższe dobra, uważając, że są mu one przeszkodą w osiągnięciu cnoty i cieszenia się Bogiem. A przez to wychodzą człowiekowi dobra zewnętrzne na zło, jak to już powiedzieliśmy, dlatego też ich utrata, z tego samego powodu, obraca się człowiekowi na dobre. Jeśli więc grzech wszelki jest złem, a nie jest złem, by człowiek został pozbawiony dóbr zewnętrznych i cielesnych, o ile przez to postąpi w cnocie, nie będzie to dla człowieka cnotliwego karą jeśli będzie pozbawiony dóbr zewnętrznych, o ile to się przyczynia do jego wzrostu w cnocie. I na odwrót, złym obróci się to na karę, jeśli otrzymają dobra zewnętrzne, które ich pobudzają do złego. Stąd też powiedziane jest w Księdze Mądrości 14, [11], że „stworzenia Boże stały się przedmiotem nienawiści i pokusą dla dusz ludzkich, i pułapką dla nóg ludzi głupich".

Ponieważ zaś do istoty kary należy nie tylko to, że jest czymś złym, lecz także to, że sprzeciwia się woli, karą nazywa się, nadużywając znaczenia tego wyrazu, utratę dóbr zewnętrznych i cielesnych, nawet wtedy, gdy człowiekowi obraca się to na postęp w cnocie, a nie na zło, dlatego, że jest przeciwna woli.

Z racji nieładu moralnego panującego w człowieku, zdarza się zaś, że człowiek nie ocenia rzeczy należycie, lecz wyżej stawia dobra cielesne od dóbr duchowych. Taki zaś nieład jest albo zawiniony, lub pochodzi od dawniejszej winy. Wynika stąd jasno, że kara nawet z racji tego, że sprzeciwia się woli, należy się człowiekowi tylko, jeżeli uprzednio była wina. Można to wykazać także w inny sposób. Te rzeczy bowiem, które same w sobie są dobre, nie stawałyby się złymi dla człowieka przez to, że ich nadużywa, gdyby pewien nieład moralny już w człowieku nie istniał. Podobnie także fakt, że to, co wola przyjmuje jako z natury dobre, trzeba odbierać człowiekowi, by mógł postąpić w cnocie, pochodzi z pewnego nieładu istniejącego w człowieku, który to nieład jest albo zawiniony,

albo wynika z winy. Jest bowiem jasne, że przez uprzedni grzech powstaje pewien nieład w uczuciach człowieka, tak, że człowiek skłania się potem łatwiej do grzechu. Nie jest zatem człowiek bez winy, także i z racji tego, że trzeba mu pomagać, by postępował w cnocie przez to, co jest dla niego w pewien sposób karą, o ile jest całkowicie przeciwko jego woli, chociaż niekiedy wola to przyjmuje, gdy rozum widzi cel. Lecz o tym nieładzie istniejącym w naturze ludzkiej, a pochodzącym od grzechu pierworodnego, będzie mowa później [IV, 50], Na razie niech tylko będzie jasne, że Bóg karze ludzi za grzechy i że nie karze, gdy nie ma winy.

Rozdział 142
NIE WSZYSTKIE NAGRODY I KARY SĄ RÓWNE

koro sprawiedliwość Boża wymaga, by dla zachowania równości wśród rzeczy, za

grzech wymierzana była kara, a za dobre uczynki nagroda, trzeba, jeśli są stopnie w uczynkach cnotliwych i w grzechach, jak to wykazaliśmy [III, 139], by także były stopnie nagród i kar. Inaczej bowiem nie byłaby zachowana równość, mianowicie, gdyby ten, kto więcej zgrzeszył, nie otrzymał większej kary, a ten, kto lepiej czynił, nie otrzymał większej nagrody. Wydaje się bowiem, że różne jest wynagrodzenie, zgodnie z różnicą między dobrem i złem oraz zgodnie z różnicą między tym, co dobre i lepsze lub złe i gorsze.

Oprócz tego. Na tym polega równość sprawiedliwości rozdzielczej, by oddawać rzeczy nierówne tym, wśród których nie ma równości. Nie byłoby to więc sprawiedliwą odpłatą dokonaną za pomocą kar i nagród, gdyby wszystkie nagrody i wszystkie kary były równe.

Co więcej. Prawodawcy przedstawiają nagrody i kary po to, by ludzi pociągnąć od zła ku dobremu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 140]. Należy zaś nie tylko ludzi pociągać do dobra

419

i odwodzić od zła, lecz należy także dobrych zachęcać, by byli lepsi, a złych odwodzić od większego zła. Tak by zaś nie było, gdyby nagrody i kary były równe. Nagrody i kary nie powinny zatem być równe.

Co więcej. Podobnie jak przez naturalną dyspozycję jest dana rzecz przysposobiona do przyjęcia formy, tak też przez uczynki dobre i złe przysposabia się dany człowiek do kar i nagród. Taki zaś jest porządek, ustanowiony w rzeczach przez Opatrzność Bożą, że doskonalszą formę otrzymuje to, co jest lepiej do niej przysposobione. Zgodnie zatem z różnorodnością dobrych i złych uczynków, powinna istnieć różnorodność kar i nagród.

Podobnie. W złych i dobrych czynach występuje dwojakie stopniowanie: po pierwsze, co do ilości, gdy jeden człowiek od drugiego ma więcej dobrych lub złych czynów, po drugie według jakości czynów, o ile czyn jednego człowieka jest lepszy lub gorszy od czynu drugiego człowieka. Stopniowaniu co do ilości uczynków powinno odpowiadać stopniowanie nagród lub kar, inaczej na sądzie boskim nie byłoby odpłaty za wszystko, co człowiek czyni, gdyby pewne złe uczynki pozostały nieukarane, a niektóre dobre niewynagrodzone. Z tego samego powodu stopniowaniu nierówności uczynków odpowiada nierówność nagród i kar.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 25, [2]: „Według miary grzechów, będzie i razów miara". W Księdze Izajasza 27, [8] zaś powiedziane jest: „W mierze przeciwko mierze, gdy odrzucona będzie, osądzisz ją".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy mówią że w przyszłym życiu wszystkie nagrody i kary są równe.

420

Rozdział 143 <<
O KARZE, KTÓRA ZE WZGLĘDU NA CEL OSTATECZNY NALEŻY SIĘ ZA GRZECH ŚMIERTELNY I POWSZEDNI

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wynika jasno, że zgrzeszyć można dwojako. Jednym sposobem, gdy ktoś intencją swego umysłu całkowicie wyłamuje się spod porządku nadanego przez Boga, który jest najwyższym dobrem, i to jest grzech ciężki. Drugim sposobem, gdy ktoś, zachowując przyporządkowanie umysłu względem ostatecznego

celu, stawia przeszkody, które opóźniają swobodne zdążanie do celu, i to nazywa się grzechem lekkim. Jeśli więc zgodnie z różnicą w grzechach powinna być różnica w karach, wynika stąd, że jeżeli ktoś grzeszy śmiertelnie, powinien być tak ukarany, by nie osiągnął celu człowieka, kto zaś grzeszy lekko, powinien być ukarany tak, by nie został pozbawiony celu, lecz by doznał opóźnienia lub doświadczył trudności w osiągnięciu celu. Zostaje bowiem zachowana sprawiedliwość (*aequalitas iustitiae)* w ten sposób, że tak jak człowiek grzeszy, dobrowolnie odwracając się od celu, tak też wbrew swej woli poniesie karę, doznając przeszkód w osiągnięciu celu.

Co więcej. Podobnie jak w człowieku jest wola, tak w rzeczach w przyrodzie jest skłonność naturalna. Jeżeli zaś jakiejś rzeczy w przyrodzie odebrać dążenie jej do celu, nie może rzecz ta wcale celu osiągnąć. Na przykład ciało ciężkie, gdy przez zepsucie straci ciężar i stanie się lekkie, nie dosięgnie już środka. Gdy jednak dążenie do celu w rzeczy pozostanie, a przeszkadza jej coś w poruszaniu się ku niemu, to po usunięciu przeszkody dojdzie do celu. U tego człowieka zaś, który grzeszy śmiertelnie, dążenie woli odwraca się całkowicie od ostatecznego celu, u tego zaś, kto grzeszy lekko, pozostaje dążenie ku celowi, lecz przeszkadza temu przylgnięcie jego, większe niż należy, do tych rzeczy, które do celu prowadzą. A zatem temu, który grzeszy śmiertelnie, należy się taka kara, by całkowicie

421

został pozbawiony osiągnięcia celu, temu zaś, który grzeszy lekko, by doznał pewnych trudności, zanim osiągnie cel.

Co więcej. Gdy ktoś osiągnie jakieś dobro, do którego nie dążył, będzie to dziełem losu i przypadku. Jeśli więc ten, którego intencja jest odwrócona od celu ostatecznego, osiągnie cel ostateczny, będzie to dziełem losu i przypadku. To zaś jest niemożliwe, cel ostateczny jest bowiem dobrem intelektu, przypadek zaś jest sprzeczny z rozumem, rzeczy przypadkowe zdarzają się bowiem bez rozrządzenia rozumu. Niemożliwe zaś jest, by intelekt osiągnął swój cel inaczej niż drogą umysłową. A zatem nie osiąga celu ostatecznego ten, kto grzesząc śmiertelnie, odwraca się intencją od celu ostatecznego.

Podobnie. Materia otrzymuje od czynnika działającego formę, tylko o ile do tej formy była w odpowiedni sposób przystosowana. Cel zaś i dobro jest doskonałością woli, podobnie jak forma jest doskonałością materii. A zatem wola nie osiąga celu ostatecznego, jeśli nie jest odpowiednio przysposobiona. Przysposabia zaś wolę do celu intencja i pragnienie celu. Nie osiągnie więc celu ten, którego intencja odwraca się od celu.

Oprócz tego. W tych rzeczach, które są skierowane do celu, bywa tak, że jeśli cel jest, lub będzie, muszą być i te rzeczy, które prowadzą do celu; jeśli zaś nie ma tych rzeczy, które prowadzą do celu, nie będzie także celu. Jeśliby bowiem mógł być cel także gdyby nie istniały rzeczy, które prowadzą do niego, to daremnie dąży się takimi środkami do celu. Wszyscy zaś zgadzają się na to, że człowiek przez uczynki cnotliwe, wśród których najważniejszym jest intencja należnego celu, osiąga swój cel ostateczny, którym jest szczęście. Jeśli więc ktoś działa wbrew cnocie, odwracając się intencją od celu ostatecznego, jest rzeczą słuszną, by był pozbawiony ostatecznego celu.

Stąd powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 7, [23]: „Odstąpcie ode Mnie, którzy czynicie nieprawość".

422

Rozdział 144
GRZECH ŚMIERTELNY NA WIEKI POZBAWIA CZŁOWIEKA CELU OSTATECZNEGO

Kara ta, która pozbawia człowieka celu ostatecznego, musi trwać wiecznie.

Nie ma bowiem utraty czegoś, jeśli nie chodzi o to, co się posiada z natury, o kocie bowiem, dopiero co urodzonym, nie mówi się, że jest pozbawiony wzroku. Nie może zaś człowiek w tym życiu środkami naturalnymi osiągnąć swego celu ostatecznego, jak tego dowiedliśmy [III, 47n]. A zatem pozbawienie takiego celu musi być karą w przyszłym życiu. Lecz po tym życiu nie może już człowiek zdobywać swego celu ostatecznego. Dusza bowiem potrzebuje ciała dla osiągnięcia swego celu, przez ciało bowiem zdobywa doskonałość i wiedzę, i cnotę. Dusza zaś, po rozłączeniu z ciałem, już nie wraca do tego stanu, w którym przez ciało zdobywała doskonałość, jak to twierdzili ci, którzy przyjmowali wędrówkę dusz, a z którymi dyskutowaliśmy powyżej [II, 44; II, 83n]. Jest więc rzeczą konieczną by ten, kto zostaje ukarany przez pozbawienie celu ostatecznego, na wieki został go pozbawiony.

Co więcej. Jeśli coś pozbawione jest tego, co z natury posiada, niepodobna tego naprawić inaczej, jak przez powrót do uprzednio istniejącej materii, tak, by na nowo powstało; na przykład, gdy zwierzę straci wzrok lub inny zmysł. Jest zaś niemożliwe, by to, co już zostało zrodzone, znowu się urodziło, bez uprzedniego rozkładu; i wtedy z tej samej materii może zostać zrodzone coś innego, w czym będzie tożsamość nie co do liczby, lecz co do gatunku. Twór duchowy zaś, jak dusza lub anioł, nie może zostać rozłożony na jakąś materię istniejącą uprzednio, by znowu urodziło się coś identycznego co do gatunku. Jeśli więc zostanie pozbawiony tego, co z natury swej posiada, musi to pozbawienie pozostać na wieki. W naturze duszy i anioła jest zaś porządek względem celu ostatecznego, którym jest Bóg. Jeśli więc tego porządku jest pozbawiony przez jakąś karę, kara ta pozostanie na wieki.

423

Podobnie. Wydaje się. że należy to do naturalnej sprawiedliwości, by każdy był pozbawiony tego dobra, przeciw któremu działa, przez to staje się bowiem niegodnym tego dobra. I dlatego, według świeckiej sprawiedliwości, tego, kto grzeszy przeciw państwu, pozbawia się całkowicie związków z państwem, czy to przez śmierć, czy przez wieczyste wygnanie i nie zwraca się uwagi na to, jak długo grzeszył, ale na to, przeciw czemu grzeszył. Tak samo można zaś porównać obecne życie do ziemskiego państwa, jak całą wieczność do wspólnoty zbawionych, którzy, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 62], osiągnęli na wieki swój cel ostateczny. Kto więc grzeszy przeciw ostatecznemu celowi i przeciw miłości, na której polega wspólnota zbawionych i tych, którzy ku szczęśliwości dążą musi zostać ukarany na wieki, chociażby grzeszył tylko przez jakiś krótki czas.

Oprócz tego. W sądzie Bożym wolę czynienia bierze się za uczynek, „bo człowiek widzi, co się pokazuje, a Pan patrzy na serce" [1 Sm 16,7]. Kto zaś dla jakiegoś dobra doczesnego odwrócił się od celu ostatecznego, którego posiadanie jest wieczne, przeniósł używanie tego doczesnego dobra ponad używanie dobra ostatecznego. Jest stąd jasne, że dużo bardziej wolałby używać tego dobra doczesnego na wieki. A zatem według sądu Bożego tak powinien być ukarany, jak gdyby grzeszył wiecznie. Niewątpliwie zaś za grzech wieczny należy się kara wieczna. A zatem temu, kto się odwraca od ostatecznego celu, należy się kara wieczna.

Co więcej. Z racji tej samej zasady sprawiedliwości daje się karę za grzech, a nagrodę za dobre uczynki [III, 140], Nagrodą za cnotę jest zaś szczęśliwość. Jest ona zaś wieczna, jak wykazano powyżej. A zatem i kara, która pozbawia szczęśliwości, powinna być wieczna.

Stąd powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 25, [46]: „I pójdą ci na mękę wieczną a sprawiedliwi do życia wiecznego".

W ten sposób eliminuje się błąd tych, którzy twierdzą, że kary złych kiedyś będą miały koniec. Zdanie to, jak się wydaje, pochodzi od twierdzeń niektórych filozofów, którzy mówili, że wszystkie kary

są karami oczyszczającymi, a więc kiedyś się skończą Wydawało się zaś, że jest to możliwe; bądź to dla ludzkiego zwyczaju, prawa ludzkie nadają bowiem kary po to, by poprawić człowieka, stąd są niejako lekarstwem; bądź też dla racji rozumowych. Gdy bowiem ten, kto karze, nie czyni tego z innego powodu, lecz tylko po to by ukarać, wynika stąd, że ma upodobanie w samym wymierzaniu kary, co się nie zgadza z dobrocią Bożą. Muszą więc kary być nadawane z innego powodu. I wydaje się, że nie ma innego odpowiedniejszego celu, jak poprawa człowieka. Wydaje się więc słuszne, gdy ktoś mówi, że wszystkie kary są karami oczyszczającymi *(purgatoria),* a zatem się kiedyś skończą, skoro to, co można oczyścić, jest przypadłościowe dla stworzenia i może zostać usunięte bez naruszenia substancji.

Należy zaś przyjąć, że Bóg nakłada kary nie dla nich samych, jakoby w nich miał upodobanie, lecz z innego powodu, mianowicie aby wprowadzić porządek wśród stworzeń, na czym polega dobro wszechświata. Ten porządek rzeczy wymaga zaś, by Bóg wszystko uporządkował w określonych proporcjach i dlatego to powiedziane jest w Księdze Mądrości [11,21], że Bóg wszystko „pod miarą i liczbą i wagą uczynił". Jak zaś nagrody proporcjonalnie odpowiadają uczynkom cnotliwym, tak kary odpowiadają grzechom. A do niektórych grzechów proporcjonalną jest kara wieczna, jak to wykazaliśmy. A zatem za pewne grzechy Bóg nakłada kary wieczne, aby zachować wśród rzeczy należny porządek, który okazuje Jego mądrość.

Gdy zaś ktoś przyjmuje, że wszystkie kary mają służyć poprawie obyczajów, a nie czemuś innemu, nie wynika stąd, by należało przyjąć, że wszystkie kary są karami oczyszczającymi i że się kiedyś skończą. Nawet bowiem prawa ludzkie skazują czasami na karę śmierci, i to nie dla poprawy tego określonego człowieka, ale dla poprawy innych. Dlatego w Księdze Przysłów 19, [25] powiedziane jest: „Gdy zaraźliwego zbijesz, głupi mędrszym będzie". Niektóre także prawa ludzkie skazują ludzi na wieczne wygnanie, aby przez ich usunięcie państwo oczyścić. Stąd powiedziane jest w Księdze

Przysłów 22, [10]: „Wypędź naśmiewcę a wynijdzie z nim swar, i ustaną zatargi i potwarze". A zatem nawet jeśliby kary były dane tylko dla poprawy obyczajów, nic nie przeszkadza, by niektórzy ludzie, wedle sądu Bożego, byli na zawsze odłączeni od społeczności dobrych i ukarani na wieczność, i by ludzie, z obawy przed karą wieczną, wstrzymywali się od grzechu, a społeczność dobrych przez ich wydalenie stała się czystsza, jak to powiedziane jest w Apokalipsie św. Jana 21, [27]: „Nie wejdzie do niego", to znaczy do miasta Jeruzalem świętego, przez które się oznacza społeczność dobrych „nic nieczystego, albo budzącego odrazę i kłamstwo".

Rozdział 145
KARĄ ZA GRZECHY JEST TAKŻE DOZNAWANIE CIERPIENIA

Ci, którzy grzeszą przeciw Bogu, powinni być ukarani nie tylko przez to, że zostaną wykluczeni na zawsze ze szczęśliwości, lecz także przez doznawanie cierpienia. Kara bowiem powinna być proporcjonalna do winy, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 142]. W stanie winy zaś umysł nie tylko odwraca się od celu ostatecznego, lecz także zwraca się w niewłaściwy sposób do innych rzeczy jako do celu. Należy więc nie tylko ukarać tego, który grzeszy, przez to, że się go wyklucza z celu, lecz także przez to, że od innych rzeczy dozna cierpienia.

Co więcej. Kary daje się za winy po to, aby z obawy przed karą ludzie wstrzymywali się od grzechu, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 144], Nikt zaś nie obawia się stracić tego, czego nie pragnie osiągnąć. Ci więc, których wola odwróciła się od ostatecznego celu, nie obawiają się tego, że zostaną wykluczeni od osiągnięcia go.
A zatem nie powstrzymałoby ich od grzechu samo wykluczenie ich od osiągnięcia celu. Powinni więc grzesznicy otrzymać inną karę, której by się obawiali.

426

Podobnie. Jeżeli ktoś nadużywa środków prowadzących do celu, nie tylko zostaje pozbawiony celu, lecz także naraża się na inne cierpienie, jak na przykład, gdy ktoś nadużywa pokarmu, siły jego nie tylko nie wzrastają, ale nawet zapada w chorobę. Kto zaś cel swój zakłada w rzeczach stworzonych, ten nie używa ich tak, jak powinien, mianowicie w odniesieniu do celu ostatecznego. A zatem powinien nie tylko być ukarany przez to, że zostanie pozbawiony szczęśliwości, lecz także przez to, że z powodu rzeczy stworzonych dozna cierpienia.

Oprócz tego. Jak dobro należy się tym, którzy czynią dobrze, tak źle czyniącym należy się zło. Lecz ci, którzy czynią dobrze, osiągają doskonałość i radość w celu, ku któremu dążą. Tak samo więc należy się taka kara grzesznikom, by ze strony tych rzeczy, w których pokładają swój cel, odebrali ból i cierpienie.

Dlatego to Pismo Święte grozi grzesznikom nie tylko wykluczeniem z chwały, lecz także cierpieniem ze strony innych rzeczy.
Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 25, [41]: „Idźcie ode Mnie przeklęci w ogień wieczny, który zgotowany jest diabłu i aniołom jego". A w Psalmie 10, [11,6] powiedziane jest: „Wyleje jak deszcz sidła na grzeszników; ogień i siarka i wiatr nawałnicy to cząstka ich kielicha".

W ten sposób zbija się zdanie Algazela[235], który twierdził, że grzesznicy otrzymają tylko tę karę, iż utracą posiadanie ostatecznego celu.

Rozdział 146 <<
SĘDZIOM WOLNO NAKŁADAĆ KARY

Ponieważ niektórzy ludzie lekceważą kary przez Boga nałożone, gdyż pogrążeni w rzeczach zmysłowych troszczą się tylko o to,

235 Algazel, *Metaphysica* II, 5, 4 -5 (J.T. Muckle, Toronto 1933, s. 186-190).

427

co widzą, dlatego rozporządziła Opatrzność Boża, by na ziemi byli ludzie, którzy by przymuszali do zachowania sprawiedliwości karami doraźnymi i działającymi na zmysły. I jest jasne, że ci ludzie nie grzeszą, gdy karzą złych. Nie grzeszy bowiem ten, kto czyni sprawiedliwość. Jest zaś rzeczą sprawiedliwą karać złych, przez karę bowiem wina zostaje naprawiona, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 140]. A zatem sędziowie, którzy karzą złych, nie grzeszą.

Co więcej. Ludzie, którzy na ziemi są ustanowieni nad innymi, są jakby wykonawcami Opatrzności Bożej; Bóg bowiem, z rozporządzenia swej opatrzności, wykonuje wyższe rzeczy przez niższe, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 77n], Nie grzeszy zaś ten, kto wykonuje rozkaz Opatrzności Bożej. Tak się zaś rzeczy mają z rozporządzenia Opatrzności Bożej, że dobrzy otrzymują nagrodę, a źli karę, jak widzimy z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 140], Ci więc, którzy są postawieni nad innymi, nie grzeszą przez to, że dobrych nagradzają a złych karzą.

Co więcej. Dobro nie potrzebuje zła, lecz na odwrót. To więc, co jest potrzebne do zachowania dobra, nie może samo przez się być złem. Do zachowania pokoju między ludźmi potrzeba zaś, by źli zostali ukarani. A zatem karanie złych nie jest samo przez się złem.

Podobnie. Dobro powszechne jest lepsze od poszczególnego dobra jednego człowieka. Musi więc dobro poszczególne ustąpić, aby mogło być zachowane dobro powszechne. Życie zaś pewnych występnych ludzi przeszkadza dobru powszechnemu, którym jest pokój w społeczności ludzkiej. Tacy ludzie powinni zatem być usunięci przez karę śmierci ze społeczności ludzkiej.

Oprócz tego. Podobnie jak lekarz swym działaniem chce osiągnąć zdrowie pacjenta, które polega na właściwej równowadze fizjologicznej organizmu (*humores*), tak i rządzący państwem dąży przez swe postępowanie do pokoju, który polega na właściwej zgodzie obywateli [por. III, 128]. Lekarz zaś dobrze i pożytecznie czyni, gdy odcina chory organ, jeżeli on zagraża zdrowiu całego ciała.

428

Sprawiedliwie więc czyni i nie ma grzechu rządzący państwem, gdy przestępców skazuje na karę śmierci, aby nie zakłócali pokoju w społeczeństwie.

Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 5, [6]: „Nie wiecie, że odrobina kwasu zakwasza całe ciasto". A wkrótce potem dodaje: „Wyrzućcie złego spośród siebie" [1 Kor 5,13]. W Liście do Rzymian zaś 13, [4] mówi się o władzy ziemskiej, że „nie bez przyczyny miecz nosi. Jest bowiem sługą Bożym, mścicielem zagniewanym na tego, co źle czyni". A w 1 Liście św. Piotra 2, [13-14]: „Bądźcie więc poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga: czy to królowi, jako zwierzchnikowi, czy legatom, jako od niego posłanym dla karania złoczyńców, a dla pochwały dobrych".

W ten sposób odrzucamy błąd tych, którzy twierdzą, że kary cielesne nie są dozwolone. Opierają oni swoje błędne mniemanie na słowach z Księgi Wyjścia 20, [13]: „Nie będziesz zabijał", co potwierdzone jest też w Ewangelii św. Mateusza 5, [21]. Podnoszą także, że Pan do sług, którzy chcieli kąkol wyrwać spośród pszenicy, powiedział, jak to podane jest w Ewangelii św. Mateusza 13, [30]: „Dopuśćcie obojgu róść aż do żniwa". Przez kąkol rozumie się zaś synów złego, przez żniwo koniec świata, jak to powiedziane jest w tym samym miejscu [zob. Mt 13,38n]. Nie należy więc złych wyrzucać spośród dobrych przez skazywanie ich na śmierć.

Podnoszą oni także, że człowiek póki jest na świecie, może się poprawić. Nie należy go więc przez karę śmierci usuwać z tego świata, lecz zostawić go, by czynił pokutę.

Te zarzuty zaś są bez wartości. To samo prawo bowiem, które mówi: „Nie będziesz zabijał", dodaje następnie: „Czarownikom żyć nie dopuścisz" [Wj 22,17], Przez to dane jest do zrozumienia, że zakazane jest niesprawiedliwe zabicie człowieka. Widać to także ze słów Pana, w Ewangelii św. Mateusza [5,21-22], Po słowach bowiem: „Słyszeliście, jak powiedziane było starym: Nie będziesz zabijał", dodaje: „Lecz Ja wam powiadam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu" i tak dalej. Daje przez to do zrozumienia, że zabronione jest zabójstwo, które pochodzi z gniewu,

429

a nie takie, które pochodzi z gorliwości o sprawiedliwość. W jaki zaś sposób należy rozumieć słowa Pana: „Dopuście obojgu róść aż do żniwa", wynika z tego, co następuje w Ewangelii św. Mateusza [13,29]: „Nie, byście przypadkiem zbierając kąkol, nie wykorzenili razem z nim i pszenicy". Tam więc jest zakazane zabicie złych, gdzie nie można tego uczynić bez niebezpieczeństwa dla dobrych. A to zdarza się przeważnie wtedy, gdy nie odróżnia się jeszcze dobrych od złych przez jawne grzechy; lub gdy zachodzi obawa, by źli nie pociągnęli za sobą wielu dobrych.

To zaś, że źli, póki żyją, mogą się poprawić, nie jest przeszkodą do sprawiedliwego ukarania ich śmiercią, niebezpieczeństwo bowiem, które zagraża, gdy pozostają przy życiu, jest większe i pewniejsze, niż dobro, którego można się spodziewać z ich nawrócenia. Mogą też w chwili śmierci przez pokutę zwrócić się do Boga. Jeżeli zaś do tego stopnia są zatwardziali, że nawet w chwili śmierci serce ich nie odstępuje od zła, można z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że nigdy nie porzuciliby swojej niegodziwości.

Rozdział 147
CZŁOWIEK POTRZEBUJE POMOCY BOSKIEJ, BY OSIĄGNĄĆ WIECZNĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [III, 112n], okazuje się jasno, że Opatrzność Boża inaczej rządzi stworzeniami rozumnymi niż innymi stworzeniami, z racji tego, że różnią się od innych właściwościami swej natury. Należy zatem jeszcze okazać, że ze względu na wzniosłość celu, Opatrzność Boża rządzi nimi wznioślejszym sposobem.

Jest zaś rzeczą jasną, że zgodnie ze swą naturą stworzenia rozumne dosięgają doskonalszego uczestnictwa w celu. Ponieważ bowiem mają naturę obdarzoną intelektem, mogą dosięgnąć swym działaniem prawdy umysłowo poznawalnej, co dla innych stworzeń

430

nie jest możliwe, skoro nie posiadają intelektu. To zaś, że naturalnym działaniem dochodzą do prawdy umysłowo poznawalnej, świadczy o tym, że Opatrzność Boża ma inaczej o nich staranie, niż o inne stworzenia. O człowieka mianowicie ma staranie w tej mierze, że człowiekowi dany jest intelekt i rozum, przez które może prawdę poznać i ją badać. Dane mu są także władze zmysłowe wewnętrzne i zewnętrzne, które mu pomagają w badaniu prawdy. Dane mu jest także używanie mowy, przez którą może tę prawdę, którą ktoś w umyśle swoim powziął, okazywać innym, by w ten sposób ludzie

samym sobie pomagali w poznawaniu prawdy, jak i w innych rzeczach potrzebnych do życia, skoro człowiek jest z natury istotą społeczną.

Lecz oprócz tego ostateczny cel człowieka polega na pewnym poznaniu prawdy, które przewyższa jego władzę naturalną; takim mianowicie, by samą Pierwszą Prawdę widział w niej samej, jak to powyżej okazaliśmy [111, 50n], Nie jest zaś możliwe dla niższych stworzeń, by mianowicie mogły dosięgnąć celu, który przewyższa ich władze naturalne. Powinien zatem i ze względu na ten cel, istnieć szczególny sposób rządzenia, inny dla ludzi, niż dla innych niższych stworzeń. Środki bowiem prowadzące do celu muszą być do tego celu proporcjonalne. Jeśli więc człowiek jest skierowany do celu, który przewyższa jego władzę naturalną, potrzeba mu jakiejś boskiej, nadnaturalnej pomocy, która by mu pomagała w dążeniu do celu.

Co więcej. Rzecz mająca mniej doskonałą naturę nie może osiągnąć tego, co jest właściwe doskonalszej naturze, inaczej, jak mocą owej wyższej natury, na przykład księżyc, który sam przez się nie świeci, staje się świecący mocą słońca i jego działaniem; i woda, która sama przez się nie ogrzewa, staje się ciepłą, mocą i działaniem ognia. Oglądanie zaś samej pierwszej Prawdy w niej samej, tak bardzo przewyższa moc natury ludzkiej, że jest właściwością tylko Boga, jak to powyżej dowiedliśmy [III, 52]. Człowiek potrzebuje zatem pomocy Bożej, by osiągnął powyższy cel.

Podobnie. Każda rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe własne działanie. Działanie zaś otrzymuje moc od źródła działania,

stąd przez działanie nasienia rodzi się coś w określonym gatunku, przez moc istniejącą uprzednio w nasieniu. Człowiek zatem może własnym działaniem osiągnąć swój ostateczny cel, który przewyższa moc władz naturalnych, tylko o ile jego działanie otrzyma od mocy Bożej skuteczność doprowadzenia go do powyższego celu.

Co więcej. Żadne narzędzie nie może doprowadzić do ostatecznej doskonałości mocą własnej formy, lecz tylko mocą głównego czynnika działającego, chociaż własną mocą może przygotować w pewien sposób do ostatecznej doskonałości. Piła bowiem własną swą formą powoduje, że drzewo zostaje ścięte, lecz forma ławki pochodzi od idei twórczej, która kieruje narzędziem; podobnie rozpuszczanie i pochłanianie w ciele zwierzęcia pochodzi od ciepła ognia, lecz utworzenie ciała, określenie wzrostu i tym podobne rzeczy pochodzą od duszy wegetatywnej, która posługuje się ciepłem ognia jako narzędziem. Bogu zaś, który jest pierwszym intelektem i wolą, podlega każdy intelekt i każda wola [III, 67; III, 70], tak, jak narzędzia podlegają głównemu czynnikowi działającemu. Działania ich zatem mogą odnosić skutek w stosunku do ostatecznej doskonałości, którą jest osiągnięcie pełnej szczęśliwości, tylko przez moc Bożą. Natura rozumna potrzebuje więc pomocy Bożej dla osiągnięcia celu ostatecznego.

Oprócz tego. Człowiek ma wiele przeszkód w osiągnięciu swego celu. Przeszkadza mu bowiem słabość rozumu, wpadającego łatwo w błąd, który uniemożliwia mu dojście prostą drogą do celu. Przeszkadzają mu także namiętności natury zmysłowej i uczucia, które go pociągają do rzeczy mniej doskonałych i zmysłowych, im bardziej zaś do nich przylega, tym bardziej się oddala od celu ostatecznego; są one bowiem poniżej człowieka, a cel człowieka jest ponad nim. Przeszkadza mu też nieraz słabość ciała w pełnieniu aktów cnót, które prowadzą do szczęśliwości. Potrzebuje więc człowiek pomocy Bożej, by tego rodzaju przeszkody nie uniemożliwiły mu zupełnie osiągnięcia celu ostatecznego. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 6, [44]: „Nikt do Mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który Mnie posłał, nie pociągnie go"; a także 15, [4]: „Jako

latorośl nie może przynieść owocu sama ze siebie, jeśli nie będzie trwać w winnym szczepie; tak ani wy, jeśli we Mnie nie będziecie pozostawać".

W ten sposób eliminuje się błąd pelagian[236], którzy twierdzili, że człowiek mocą własnej tylko wolnej woli może zasłużyć na chwałę Bożą.

Rozdział 148
POMOC ŁASKI BOŻEJ NIE ZMUSZA CZŁOWIEKA DO CNOTY

Mogłoby się wydawać, że pomoc łaski Bożej w pewien sposób zmusza człowieka, by dobrze czynił, dlatego że jest powiedziane [J 6,44]: „Nikt do Mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który Mnie posłał, nie pociągnie go" i w Liście do Rzymian 8, [14]: „Albowiem ci są synami Bożymi, którzy Duchem Bożym są rządzeni" i w 2 Liście do Koryntian 5, [14]: „Miłość bowiem Chrystusa przyciska nas". Wydaje się zaś, że wyrażenia: pociągać, być rządzonym, być przyciskanym, mieszczą w sobie pojęcie przymusu.

Jest zaś oczywiste, że nie jest to prawdą. Opatrzność Boża troszczy się bowiem o wszystkie rzeczy odpowiednio do sposobu bytowania właściwego tym rzeczom, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 71]. Jest zaś właściwością człowieka, i wszelkiego stworzenia rozumnego, by działał z wolnej woli i panował nad swymi czynami, widać to jasno z tego, co już powiedzieliśmy [II, 47], Przymus zaś jest czymś przeciwnym. A zatem pomoc Boża nie zmusza człowieka, by dobrze postępował.

Co więcej. To, że pomoc Boża jest dana człowiekowi, by czynił dobrze, rozumiemy w ten sposób, że pomoc ta sprawia w nas nasze uczynki, tak jak przyczyna pierwsza sprawia czynności przyczyn

236 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 88 (PL 42, 47).

drugich, a główny czynnik sprawia czynności narzędzia; stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 26, [12]: „Panie, wszystkie sprawy nasze zdziałałeś dla nas". Pierwsza przyczyna powoduje zaś czynność przyczyny drugiej, odpowiednio do sposobu bytowania jej właściwego. A zatem i Bóg powoduje w nas nasze uczynki, odpowiednio do sposobu bytowania nam właściwego, który polega na tym, by działać z wolnej woli, a nie z przymusu. Pomoc Boża nie przymusza więc nikogo, by dobrze działał.

Co więcej. Człowiek skierowany jest do swego celu przez swą wolę; przedmiotem woli jest bowiem dobro i cel. Pomoc Bożą zaś otrzymujemy przede wszystkim po to, by osiągnąć cel. Pomoc Boża nie wyklucza zatem aktu woli, lecz akt ten przede wszystkim w nas sprawia; stąd też mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest, który sprawuje w was i chcenie i wykonanie według dobrej woli". Przymus zaś wyklucza w nas akt woli, pod przymusem bowiem robimy to, co się sprzeciwia naszej woli. A zatem nie zmusza nas Bóg przez swą pomoc do czynienia dobrze.

Podobnie. Człowiek osiąga swój ostateczny cel przez akty cnót; szczęśliwość bowiem jest nagrodą za cnotę. Uczynki spełnione pod przymusem nie są zaś aktami cnót, w cnocie chodzi bowiem przede wszystkim o wybór, którego nie może być bez aktu wolnej

woli, temu zaś sprzeciwia się przymus. A zatem Bóg nie przymusza człowieka, by czynił dobrze.

Oprócz tego. Środki prowadzące do celu muszą być proporcjonalne do celu. Cel ostateczny zaś, którym jest szczęśliwość, przysługuje tylko tym, którzy działają z wolnej woli i są panami swych uczynków, dlatego też nie nazywamy szczęśliwymi ani rzeczy nieożywionych, ani zwierząt, podobnie jak nie mówimy, że im się powodzi lub nie powodzi, chyba tylko przenośnie. A zatem nie stanowi przymusu ta pomoc, którą Bóg daje człowiekowi, by osiągnął szczęśliwość.

Dlatego powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 30, [15-18]: „Uważaj, że dziś położyłem przed oczy twoje życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło, abyś miłował Pana, Boga twego, i chodził drogami Jego. Lecz jeśli się odwróci serce twoje i nie będziesz chciał

słuchać, przepowiadam ci dzisiaj, że zginiesz". A w Eklezjastyku 15 [Syr 15,17] powiedziane jest: „Przed człowiekiem żywot i śmierć, dobro i zło, co się mu podoba, będzie mu dane".

Rozdział 149 <<
CZŁOWIEK NIE MOŻE ZASŁUŻYĆ SOBIE NA POMOC BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że człowiek nie może zasłużyć sobie na pomoc Bożą. Każda bowiem rzecz, odnośnie do rzeczy będącej ponad nią, jest w stosunku do niej jakby materią. Materia zaś nie porusza się sama ku swemu udoskonaleniu, lecz musi zostać ku niemu przez coś poruszona. A zatem człowiek nie porusza się sam ku temu, by otrzymać pomoc Bożą, przewyższającą go, lecz raczej Bóg go porusza, by ją otrzymał [III, 147]. Ruch zaś poruszającego wyprzedza ruch poruszonego, pojęciowo i przyczynowo. Nie dlatego więc dana nam jest pomoc Boża, że my przez dobre uczynki ku niej się zwracamy, lecz raczej postępujemy w dobrych uczynkach, z powodu uprzedzającej pomocy boskiej.

Co więcej. Czynnik działający jako przyczyna pośrednicząca przysposabia do wprowadzenia doskonałości, którą ma sprawić główny czynnik działający, tylko dzięki temu, że działa mocą głównego czynnika, jak na przykład ciepło ognia nie przygotowuje materii do formy ciała bardziej niż do innej formy, z wyjątkiem, gdy działa mocą duszy. Lecz dusza nasza działa, będąc podporządkowana Bogu, jak czynnik będący przyczyną instrumentalną, podlegającą głównemu czynnikowi. Dusza może więc przygotować się na przyjęcie skutku pomocy Bożej tylko o tyle, o ile działa mocą Bożą. Uprzedza ją więc pomoc Boża w działaniu dobrze raczej, niżby dusza tę pomoc uprzedzała, zasługując jakoby lub przygotowując się na to.

Co więcej. Żaden poszczególny czynnik nie może nigdy uprzedzić działania pierwszego powszechnego czynnika, dlatego że

każda czynność poszczególnego czynnika pochodzi od czynnika powszechnego, jak tu na ziemi każdy ruch jest uprzedzony ruchem niebios. Lecz dusza ludzka jest podporządkowana Bogu, tak jak czynnik poszczególny jest podporządkowany

czynnikowi powszechnemu. Nie może więc być dobrego poruszenia w duszy, którego by nie uprzedzało działanie Boże. Dlatego powiada Pan w Ewangelii św. Jana 15, [5]: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie".

Podobnie. Zapłata jest proporcjonalna do zasługi, gdyż w przydzielaniu zapłaty zachowuje się sprawiedliwość (*aequalitas iustitiae).* Skutek zaś pomocy Bożej, który przewyższa władze naturalne, nie jest proporcjonalny do czynów, które człowiek wykonuje swymi władzami naturalnymi. Nie może zatem człowiek przez tego rodzaju czynności zasłużyć na powyższą pomoc.

Oprócz tego. Poznanie wyprzedza poruszenie woli. Poznanie zaś celu nadprzyrodzonego otrzymuje człowiek od Boga, gdyż rozumem przyrodzonym nie może go człowiek osiągnąć, dlatego że to przewyższa jego zdolność naturalną. Dlatego pomoc Boża musi wyprzedzać poruszenie naszej woli ku ostatecznemu celowi.

Dlatego powiedziane jest w Liście do Tytusa 3, [5]: „Nie dla uczynków sprawiedliwości, które myśmy uczynili, ale dla swego miłosierdzia zbawił nas". A w Liście do Rzymian 9, [16]: „Nie zależy to więc ani od tego, co chce — mianowicie chcieć — ani od tego, co biegnie — mianowicie biec — ale od litującego się Boga": potrzeba bowiem pomocy Bożej, by uprzedziła człowieka w tym, by chciał dobrze i czynił dobrze; podobnie jak skutek przypisuje się nie najbliższemu czynnikowi działającemu, lecz pierwszemu poruszającemu. Wodzowi bowiem przypisuje się zwycięstwo, które dokonuje wysiłek żołnierza. Te słowa nie wykluczają więc wolnej woli, jak to niektórzy źle rozumieli, jakoby człowiek nie był panem swych czynów, wewnętrznych i zewnętrznych, lecz okazują że jest podległy Bogu. A w Lamentacjach 4 [5,21] powiedziane jest: „Nawróć nas, Panie ku sobie, a nawrócimy się". Widzimy stąd, że nasze zwrócenie się ku Bogu wyprzedzone jest przez pomoc Boga, nawracającego nas. Czytamy jednak w Księdze Zachariasza 1, [3]

436

zdanie wypowiedziane w imieniu Boga: „Nawróćcie się do Mnie, a nawrócę się do was", nie jakoby działanie Boga nie wyprzedzało naszego nawrócenia, jak to powiedzieliśmy, lecz że wspomaga później nasze nawrócenie, w którym się do Niego zwracamy, dodając mocy, by nawrócenie nasze było skuteczne, i utrwalając je, by osiągnęło cel należny.

W ten sposób odrzucamy błąd pelagian[237], którzy twierdzili, że tego rodzaju pomoc dana nam jest dla naszych zasług i że początek naszego usprawiedliwienia jest w nas, dopełnienie zaś tego usprawiedliwienia jest od Boga.

Rozdział 150
POWYŻSZA POMOC NAZYWA SIĘ ŁASKĄ, I CZYM JEST ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA

Ponieważ mówimy, że otrzymuje za darmo ten, kto otrzymuje bez uprzedniej zasługi z jego strony i ponieważ pomoc Boża, dana człowiekowi, uprzedza wszelką zasługę człowieka, jak to wykazaliśmy [III, 149], wynika stąd, że pomoc tę dostaje człowiek za darmo i dlatego właściwie otrzymuje ona nazwę łaski. Dlatego też mówi Apostoł w Liście do Rzymian 11, [6]: „Jeśli zaś z łaski, to już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską". Jest zaś jeszcze inny powód, dla którego powyższa pomoc Boża otrzymuje nazwę łaski. Mówi się bowiem, że ktoś jest komuś miły (*gratus),* dlatego, że jest umiłowany, dlatego o tym, który jest przez kogoś miłowany, mówi się, że jest w łasce u niego *(dicitur gratiam habere).* Do pojęcia miłości należy zaś, by miłujący, temu, którego

miłuje, życzył dobrze i czynił dobrze. Bóg zaś każdemu stworzeniu życzy dobrze i czyni dobrze, samo istnienie bowiem stworzenia i wszelka jego doskonałość pochodzi od Boga, Jego woli i działania, jak to

237 Zob. przypis 236.

powyżej okazaliśmy [II, 15]. Dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest i nie masz w nienawiści nic, z tego coś uczynił". Lecz rozważmy szczególny sposób miłości Bożej względem tych, których wspomaga, w tym celu, by osiągnęli dobro, przewyższające ich naturę, mianowicie znajdowanie doskonałego szczęścia nie w dobru stworzonym, ale w Nim samym. Tę pomoc słusznie nazywa się łaską nie tylko, dlatego że jest dana za darmo, jak to wykazano, lecz także, dlatego że przez tę pomoc człowiek pewnym szczególnym przywilejem, staje się Bogu miły. Stąd mówi Apostoł w Liście do Efezjan 1, [5-6]: „I On nas przeznaczył na przybranych synów według postanowienia swej woli, dla uwielbienia przesławnej łaski swojej, którą nas obdarzył w umiłowanym Synu swoim".

Musi zaś ta łaska być czymś w człowieku, który nią został obdarzony, jakby pewną jego formą i doskonałością. Co bowiem jest skierowane do jakiegoś celu, musi w stałym być do niego stosunku; poruszający bowiem nieustannie powoduje zmianę w rzeczy poruszanej, dopóki ona nie dosięgnie swym ruchem celu. Skoro więc przez pomoc łaski Bożej człowiek skierowany jest do ostatecznego celu, jak to wykazaliśmy [III, 147], musi on nieustannie być tą łaską wspomagany, dopóki nie osiągnie celu. Tak zaś nie byłoby, gdyby człowiek miał tę pomoc w sposób odpowiadający pewnemu poruszeniu, lub namiętności, a niejako formę trwającą i jakby spoczywającą w nim. Poruszenie bowiem i namiętność byłyby w człowieku tylko wtedy, gdyby się w sposób urzeczywistniony zwracał ku celowi; tak zaś nie jest ciągle, na przykład nie dzieje się to, gdy człowiek śpi. A zatem łaska uświęcająca jest pewną formą i doskonałością pozostającą w człowieku nawet wtedy, gdy on nie działa.

Co więcej. Miłość Boga jest przyczyną tego dobra, które w nas jest; podobnie jak miłość człowieka zostaje pobudzona i spowodowana jakimś dobrem, które istnieje w przedmiocie jego miłości. Lecz człowieka pobudza do szczególnego umiłowania kogoś jakieś szczególne dobro istniejące w nim uprzednio. A zatem wynika stąd, że tam, gdzie przyjmuje się szczególną miłość Boga do człowieka,

należy przyjąć jakieś szczególne dobro, którym Bóg człowieka obdarzył. Skoro więc, według tego, co powiedzieliśmy powyżej, łaska uświęcająca oznacza szczególną miłość Boga do człowieka, musi to oznaczać jakąś szczególną dobroć i doskonałość istniejącą w człowieku.

Co więcej. Każda rzecz skierowana jest do celu sobie właściwego odpowiednio do swej formy; różne gatunki mają bowiem różne cele. Lecz cel, do którego człowiek jest skierowany przez pomoc łaski Bożej, przewyższa naturę ludzką. Musi więc człowiekowi zostać dodana jakaś nadnaturalna forma i doskonałość, która by go w sposób właściwy kierowała do powyższego celu.

Podobnie. Człowiek musi do swego ostatecznego celu dojść przez własne uczynki. Każda rzecz działa zaś odpowiednio do swej formy. Po to więc, by człowiek własnym

działaniem osiągnął cel ostateczny, należy mu dodać jakąś formę, na mocy której uczynki jego otrzymywałyby jakąś skuteczność w zasługiwaniu na cel ostateczny.

Oprócz tego. Opatrzność Boża opiekuje się każdą rzeczą sposobem odpowiednim jego naturze, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 71]. Człowiekowi jest zaś właściwe to, że dla doskonałości swych działań potrzebuje, oprócz władz naturalnych, pewnych doskonałości i sprawności, którymi osiąga dobro i czyni dobrze, niejako w sposób naturalny, i łatwy i przyjemny. A zatem pomoc łaski, którą człowiek otrzymuje od Boga, by doszedł do ostatecznego celu, oznacza pewną formę i doskonałość człowieka.

Stąd Pismo Święte nazywa łaskę Bożą pewnym światłem, mówi bowiem Apostoł w Liście do Efezjan [5,8]: „Kiedyś byliście ciemnością, lecz teraz światłością w Panu". Słusznie zaś doskonałość, która człowiekowi pomaga w osiągnięciu ostatecznego celu, polegającego na oglądaniu Boga, nazywa się światłem, które jest podstawą widzenia.

W ten sposób eliminuje się błąd tych, którzy twierdzą, że łaska Boża nie jest niczym dodanym w człowieku; podobnie jak nic nie jest dodane w człowieku, gdy się mówi, że posiada łaskę królewską,

lecz tylko w królu, który go miłuje. Jest więc jasne, że pomylili się, dlatego że nie zwrócili uwagi na różnicę między miłością boską a ludzką. Miłość boska jest bowiem przyczyną dobra, które w kimś miłuje, miłość ludzka zaś nie zawsze jest taką przyczyną.

Rozdział 151
ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA POWODUJE W NAS MIŁOŚĆ BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się jasno, że przez pomoc boskiej łaski uświęcającej człowiek może miłować Boga.

Łaska uświęcająca jest bowiem w człowieku skutkiem miłości Bożej. Wydaje się zaś, że właściwym skutkiem miłości Bożej w człowieku jest miłość ku Bogu. Główną intencją miłującego jest bowiem uzyskanie wzajemnej miłości, ku temu bowiem przede wszystkim dąży jego wysiłek, by pozyskać miłość ukochanego, a jeżeli się to nie spełni, miłość musi ustać. Skutkiem łaski uświęcającej jest więc w człowieku miłość ku Bogu.

Co więcej. Wśród rzeczy, które mają jeden cel, musi być pewna jedność, w tym stopniu, w jakim są do owego celu skierowane; dlatego też obywatele w państwie połączeni są jednomyślnością ze względu na dobro państwa, a żołnierze muszą się złączyć w szyku bojowym i działać zgodnie, by osiągnąć zwycięstwo, które jest wspólnym celem. Celem ostatecznym zaś, do którego człowieka doprowadza pomoc łaski Bożej, jest oglądanie Boga w Jego istocie, właściwej Bogu samemu i tak tego ostatecznego dobra Bóg udziela człowiekowi. Nie może więc człowiek osiągnąć tego celu, jeżeli nie złączy się z Bogiem zgodnością woli. To zaś jest właściwym skutkiem miłości, właściwością przyjaciół jest bowiem chcieć i nie chcieć tych samych rzeczy, i z tych samych się cieszyć i smucić. Przez łaskę uświęcającą człowiek staje się więc miłującym Boga, przez nią bowiem zostaje skierowany do celu, w którym mu Bóg daje uczestnictwo.

Co więcej. Skoro cel i dobro jest przedmiotem właściwym pragnienia, czyli stanu uczuciowego, musi łaska uświęcająca, która człowieka kieruje do ostatecznego celu, udoskonalać przede wszystkim uczucia. Główną zaś doskonałością uczuć jest miłość. Że tak jest, widzimy stąd, że każde poruszenie uczucia pochodzi od miłości, pragniemy bowiem i spodziewamy się, i cieszymy tylko ze względu na dobro miłowane i podobnie unikamy, obawiamy się, smucimy lub gniewamy tylko z powodu tego, co jest przeciwne dobru umiłowanemu. Głównym więc skutkiem łaski uświęcającej jest to, że człowiek miłuje Boga.

Podobnie. Forma, przez którą dana rzecz jest skierowana do jakiegoś celu, upodabnia w pewien sposób ową rzecz do celu; na przykład ciało, przez formę ciężaru, nabywa podobieństwa i zgodności z miejscem, ku któremu z natury się porusza. Wykazaliśmy zaś [III, 150], że łaska uświęcająca jest w człowieku pewną formą która go kieruje do ostatecznego celu, którym jest Bóg. Przez łaskę otrzymuje więc człowiek podobieństwo do Boga. Podobieństwo jest zaś przyczyną miłości, każdy bowiem miłuje sobie podobnego [zob. Syr 13,15], Przez łaskę zatem staje się człowiek miłośnikiem Boga.

Oprócz tego. Do doskonałości działania potrzeba, by praca była wytrwała i szybka. To zaś przede wszystkim sprawia miłość *(amor),* dla której nawet rzeczy trudne wydają się lekkie. Skoro więc przez łaskę uświęcającą czynności człowieka muszą się udoskonalać, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 150], musi ta sama łaska powodować w nas miłość.

Dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 5, [5]: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany". Pan obiecał także tym, którzy Go miłują, że Go będą oglądać, mówiąc w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „A kto Mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i Ja go miłować będę i objawię mu siebie samego". Wynika stąd, że łaska, która kieruje do celu, którym jest oglądanie Boga, sprawia w nas miłość Boga.

Rozdział 152 <<
ŁASKA BOŻA POWODUJE W NAS WIARĘ

Z tego, że łaska Boża powoduje w nas miłość, wynika, że powoduje w nas także wiarę.

Ku celowi ostatecznemu kierujemy się bowiem przez łaskę dobrowolnie, a nie z przymusu, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 148]. Można się zaś ku czemuś dobrowolnie poruszać, tylko jeżeli się to poznało. A zatem musi nam łaska dać poznanie ostatecznego celu po to, abyśmy się dobrowolnie ku niemu zwrócili. To poznanie nie może zaś w tym życiu być poznaniem przez otwarte widzenie, jak tego powyżej dowiedliśmy [III, 48; III, 52], Musi zatem być poznaniem przez wiarę.

Co więcej. W każdym poznającym sposób poznawania wynika ze sposobu bytowania jego natury, stąd inny jest sposób poznawania u anioła, człowieka i zwierzęcia, odpowiednio do tego, że ich natury są różne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 68; II, 82; II, 96n], Lecz człowiek dla osiągnięcia ostatecznego celu otrzymuje ponadto pewną doskonałość, wyższą od swej natury, mianowicie łaskę, jak to wykazaliśmy [III, 150]. Trzeba więc, by człowiek otrzymał prócz swego poznania naturalnego jakieś poznanie, które przewyższa rozum naturalny. I takim jest poznanie wiary; odnosi się ono do rzeczy, które nie są oczywiste dla rozumu naturalnego.

Podobnie. Gdy jakiś czynnik działający porusza daną rzecz ku czemuś, co jest właściwe temu czynnikowi, musi rzecz poruszana z początku poddawać się

niedoskonale tym działaniom jako czemuś dla niej obcemu i niewłaściwemu, dopóki u kresu ruchu działanie to nie stanie się jej właściwe, na przykład drewno najpierw zostaje ogrzane przez ogień, a to ciepło mu nie jest właściwe, i nie należy do jego natury, w końcu zaś, gdy się już zapali, ciepło staje się jego właściwością naturalną. I podobnie, gdy nauczyciel kogoś uczy, trzeba, by z początku uczeń przyjmował myśli nauczyciela, nie

jakoby je sam przez się pojmował, lecz przyjmując je na wiarę jako przewyższające zdolność jego rozumienia; przy końcu zaś, gdy już posiądzie naukę, będzie mógł je rozumieć. Jak zaś wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 147], przez pomoc łaski Bożej zostajemy skierowani do celu ostatecznego. Ostatecznym celem jest zaś jasne widzenie Pierwszej Prawdy w niej samej, jak to okazaliśmy powyżej [III, 50n], Trzeba więc, by zanim do tego celu dojdziemy, rozum ludzki poddał się Bogu przez wiarę, pod wpływem działania łaski Bożej.

Oprócz tego. Na początku tego dzieła wyliczyliśmy korzyści, dla których potrzeba było, by człowiek otrzymał prawdę Bożą jako przedmiot wiary [I, 3n], Można stąd także wywnioskować, że było rzeczą konieczną, by wiara była w nas skutkiem łaski Bożej.

Dlatego mówi Apostoł w Liście do Efezjan 2, [8]: „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę i to nie z was, bo jest darem Bożym".

W ten sposób usuwa się błąd pelagian[238], którzy twierdzili, że początek wiary w nas nie pochodzi od Boga, lecz od nas.

Rozdział 153
ŁASKA BOŻA POWODUJE W NAS NADZIEJĘ

W ten sam sposób można udowodnić, że łaska Boża musi w nas powodować nadzieję przyszłej szczęśliwości.

Miłość bowiem skierowana do drugich pochodzi w człowieku od miłości do siebie samego, jako że człowiek przyjaciela uważa za drugiego siebie. Kochamy siebie samych zaś, o ile pragniemy dla siebie dobra, drugich zaś kochamy, o ile pragniemy dla nich dobra. Musi więc miłość własnego dobra pobudzić człowieka do miłości dobra innych. Przez to więc, że się człowiek spodziewa od drugiego dobra, otwiera się przed nim droga pokochania tego, od

238 Zob. przypis 236.

którego się spodziewa dobra, dla niego samego; kocha się bowiem kogoś dla niego samego, gdy się pragnie dla niego dobra, nawet bez żadnej własnej korzyści. Skoro więc łaska uświęcająca sprawia w człowieku to, że kocha Boga dla Niego samego [III, 151], wynika stąd, że także przez łaskę pokłada człowiek nadzieję w Bogu. Z przyjaźni zaś, dla której ktoś kocha drugiego jak siebie samego, bez względu na własny pożytek, wynika jednak wiele innych korzyści, jako że przyjaciel pomaga przyjacielowi, jak sobie samemu. Trzeba zatem, gdy kogoś kochamy, i wiemy, że wzajemnie jesteśmy kochani, byśmy w nim pokładali nadzieję. Łaska zaś w ten sposób tworzy z człowieka miłośnika Boga, z racji ukochania miłości, że poucza go przez wiarę, iż Bóg go już uprzednio

umiłował, według słów w 1 Liście św. Jana 4, [10]: „W tym jest miłość: nie jakobyśmy my umiłowali Boga, ale że On pierwszy umiłował nas". Z daru łaski wynika zatem, że człowiek pokłada nadzieję w Bogu. Wynika stąd także, że jak nadzieja przygotowuje człowieka do prawdziwej miłości Boga, tak też na odwrót, przez miłość zostaje człowiek umocniony w nadziei.

Co więcej. Każdy, kto kocha, pragnie połączyć się z przedmiotem ukochanym, w tej mierze, w jakiej to jest możliwe. Dlatego nie ma nic milszego dla przyjaciół, jak żyć razem. Jeżeli więc przez łaskę człowiek kocha Boga, musi w nim powstać pragnienie złączenia się z Bogiem, stosownie do tego, jak to jest możliwe. Wiara zaś, którą sprawia łaska, mówi, że jest możliwe zjednoczenie człowieka z Bogiem, w doskonałym radowaniu się Nim, i na tym polega szczęśliwość. Pragnienie tego radowania się jest zatem w człowieku wynikiem miłości Boga. Lecz pragnienie czegoś jest uciążliwe dla duszy pragnącego, jeżeli nie ma nadziei osiągnięcia tej rzeczy. Było zatem rzeczą słuszną by łaska, która w człowieku jest przyczyną miłości Boga i wiary, sprawiała w nim także nadzieję osiągnięcia przyszłego szczęścia.

Podobnie. W tych rzeczach, które są skierowane do jakiegoś upragnionego celu, gdy ukaże się jakaś trudność, pociechę daje nadzieja osiągnięcia celu: na przykład znosi się chętnie gorycz

lekarstwa w nadziei osiągnięcia zdrowia. W drodze naszej zaś, którą zdążamy ku szczęśliwości, będącej celem wszystkich naszych pragnień, grozi nam wiele trudności; cnota bowiem, przez którą się dochodzi do szczęśliwości, odnosi się do rzeczy trudnych. Ażeby więc człowiek łatwiej i prędzej zdążał ku szczęśliwości, konieczne było dla niego, by posiadał nadzieję osiągnięcia szczęśliwości.

Oprócz tego. Nikt nie porusza się ku celowi, który uważa za niemożliwy do osiągnięcia. Aby więc ktoś poruszał się ku jakiemuś celowi, trzeba, aby uważał ten cel za możliwy do osiągnięcia, a to sprawia nadzieja. Skoro więc łaska kieruje człowieka do ostatecznego celu szczęśliwości, było rzeczą potrzebną, by łaska wzbudziła w człowieku nadzieję osiągnięcia szczęśliwości.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście św. Piotra 1, [3—4]: „Odrodził nas ku nadziei żywej dla dziedzictwa niezniszczalnego zachowanego w niebie dla was". A w Liście do Rzymian 8, [24] czytamy: „Nadzieją jesteśmy zbawieni".

Rozdział 154
O DARACH ŁASKI DARMO DANEJ ORAZ O PRZEPOWIEDNIACH ZŁYCH DUCHÓW

Ponieważ tego, czego człowiek sam nie widzi, nie może poznawać inaczej, jak przez kogoś, kto to widzi, wiara zaś odnosi się do tych rzeczy, których nie widzimy, musi poznanie rzeczy, które są przedmiotem wiary, pochodzić od tego, który sam je widzi. Jest nim zaś Bóg, który się sam doskonale pojmuje, i z natury swej ogląda swoją istotę [zob. I, 47], od Boga bowiem mamy wiarę. Tak więc te rzeczy, o których wiemy przez wiarę, muszą przychodzić do nas od Boga. Skoro zaś te rzeczy, które mamy od Boga, otrzymujemy w pewnym porządku, jak to powyżej okazaliśmy [III, 77], musiał istnieć pewien porządek w ujawnianiu tego, co odnosi się do wiary,

by mianowicie niektórzy otrzymywali to wprost od Boga, inni otrzymywali od drugich, i tak kolejno, aż do ostatniego człowieka.

Gdziekolwiek zaś jest pewien porządek, trzeba, by im coś jest bliższe pierwszej zasadzie [tego porządku], tym było doskonalsze. Okazuje się to w porządku objawienia Bożego. Rzeczy niewidzialne bowiem, których oglądanie uszczęśliwia, i do których się odnosi wiara, najpierw objawia Bóg aniołom błogosławionym, tak, że je bezpośrednio oglądają, jak to powiedziano powyżej [111, 79n],

Następnie za pośrednictwem aniołów zostają objawione niektórym ludziom, nie tak jednak, by je jasno widzieli, lecz na mocy niejakiej pewności, pochodzącej z objawienia Bożego.

Objawienie to dokonuje się za pomocą pewnego wewnętrznego i umysłowego światła, wynoszącego umysł do poznawania tych rzeczy, których intelekt swym naturalnym światłem dosięgnąć nie może. Jak bowiem światło naturalne daje intelektowi pewność w tym, co tym światłem poznaje, na przykład w pierwszych zasadach, tak też intelekt pewność posiada w tych rzeczach, które poznaje światłem nadprzyrodzonym. Ta pewność jest zaś potrzebna po to, by można innym przedstawić to, co poznajemy na mocy objawienia Bożego: nie możemy bowiem z całym przekonaniem przedstawiać innym tego, o czym nie mamy pewności. Temu światłu oświecającemu wewnętrznie umysł towarzyszy niekiedy przy objawieniu Bożym pewna wewnętrzna lub zewnętrzna pomoc w poznawaniu: na przykład jakieś słowa, czy to zewnętrznym zmysłem słyszane, które powstają mocą Bożą, czy też wewnętrznie, dzięki Bożemu działaniu, poznane przez wyobraźnię, czy to, gdy Bóg sprawia, że widzimy zewnętrznie oczami pewne rzeczy, lub też widzimy je wewnętrznie w wyobraźni; i przez to człowiek, za pomocą światła danego wewnętrznie umysłowi, otrzymuje poznanie rzeczy Bożych. Stąd nie wystarcza tego rodzaju pomoc bez światła wewnętrznego dla poznania rzeczy Bożych, światło wewnętrzne wystarcza zaś, bez tej pomocy.

1. To objawienie zaś niewidzialnych rzeczy Boga należy do mądrości, która w sposób właściwy jest poznawaniem rzeczy Bo-

ych. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 7, [27-28], że „mądrość Boża poprzez pokolenia na dusze święte się przenosi". Nikogo bowiem Bóg nie miłuje, tylko tego, który z Mądrością przebywa. Powiedziane zaś jest w Eklezjastyku 15 [Syr 15,5]: „Napełni go duchem mądrości i rozumienia".

2. Lecz „ponieważ niewidzialne przymioty Boże przez zrozumienie tych rzeczy, które są uczynione, bywają poznane" [zob. Rz 1,20], przez łaskę Bożą nie tylko zostają człowiekowi objawione rzeczy Boże, lecz także niektóre rzeczy stworzone, i to jak się wydaje, należy do wiedzy. Dlatego powiedziano w Księdze Mądrości 7, [17]: „On dał mi prawdziwą znajomość rzeczy istniejących, abym znał urządzenie okręgu ziemi i siły żywiołów". I w 2 Księdze Kronik 1, [12] rzekł Bóg do Salomona: „Mądrość i umiejętność dana jest tobie".

3. Te rzeczy zaś, które człowiek zna, może drugiemu człowiekowi udzielić tylko przez mowę. Ponieważ więc ci, którzy otrzymują objawienie od Boga, mają wedle porządku ustanowionego przez Boga, nauczać innych, było konieczne, by dana im była łaska wymowy zgodnie z tym, jak wymagała korzyść tych, których trzeba było nauczać. Stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 50, [4]: „Pan mi dał język wyćwiczony, abym umiał wesprzeć znużonego słowem". A Chrystus Pan mówi swoim uczniom w Ewangelii Św. Łukasza 21, [15]: „Ja dam wam wymowę i mądrość, której nie będą mogli oprzeć się ani

się sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi". I dlatego także, gdy trzeba było przez niewielu ludzi przepowiadać prawdę wiary różnym poganom, zostali niektórzy mocą Bożą nauczeni, by mówili różnymi językami, jak to powiedziane jest w Dziejach Apostolskich 2, [4]: „I napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym i poczęli mówić rozmaitymi językami, jako im Duch Święty dawał mówić".

4. Ponieważ jednak to, co się mówi, potrzebuje potwierdzenia, aby zostało przyjęte, chyba że samo przez się jest jasne, to zaś, co jest przedmiotem wiary, nie jest jasne dla rozumu ludzkiego, potrzeba było w jakiś sposób potwierdzić słowa tych, którzy głosili prawdy wiary. Nie mogły tego potwierdzać jakieś dowody rozumowe, to

447

bowiem, co należy do wiary, przewyższa rozum. Należało zatem potwierdzić pewnymi znakami to, co mówili nauczający, znakami, które by jasno okazywały, że to co mówią, pochodzi od Boga, skoro oni dokonują takich rzeczy, jak uzdrawianie chorych i inne niezwykłe czyny, które tylko Bóg może sprawić. Stąd Chrystus Pan, rozsyłając uczniów na przepowiadanie, powiedział według Ewangelii Św. Mateusza 10, [8]: „Niemocnych uzdrawiajcie, umarłych wskrzeszajcie, trędowatych oczyszczajcie, czarty wyrzucajcie". A w ostatnim rozdziale w Ewangelii św. Marka [16,20] czytamy: „Oni zaś, wyszedłszy, przepowiadali wszędzie, a Pan dopomagał i potwierdzał słowa przez cuda w ślad idące".

5. Inny zaś sposób potwierdzenia tej nauki polegał na tym, że gdy stwierdzono, iż nauczający prawdę mówili prawdziwie o rzeczach ukrytych, które później mogły wyjść na jaw, ludzie uwierzyli ich słowom także i w tych rzeczach, których sami nie mogli zbadać. Dlatego potrzebny był dar proroctwa, aby rzeczy przyszłe i te, które zwykle przed ludźmi są ukryte, mogli przez objawienie Boże poznawać i dać innym do poznania; by w ten sposób, gdy się pokaże, że o tym mówią prawdę, uwierzono im także w rzeczach wiary. Przeto mówił Apostoł w 1 Liście do Koryntian 14, [24-25]: „Jeśliby zaś wszyscy prorokowali, a wszedłby jakiś niewierzący albo nieświadomy, to bywa przekonywany od wszystkich, bywa osądzony od wszystkich. Skrytości serca jego wychodzą na jaw. I tak, upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, opowiadając, że Bóg jest prawdziwie między wami".

Nie byłby jednak dar proroctwa wystarczającym świadectwem do przyjęcia wiary, gdyby się nie odnosił do tego, co Bóg sam poznawać może: podobnie też cudami nazywamy te czyny, które sam Bóg może sprawić. Takimi zaś rzeczami są przede wszystkim tu na ziemi najtajniejsze myśli, które jedynie Bóg może poznawać, jak to powyżej okazaliśmy [I, 68], i zdarzenia przyszłe, które jedynie Bożemu poznaniu podlegają gdyż je ogląda w nich samych, są Mu bowiem obecne, z racji Jego wieczności, jak to powyżej okazaliśmy [I, 67],

448

Mogą jednak i ludzie poznawać zdarzenia przyszłe, nie jako przyszłe, lecz jako istniejące w swych przyczynach; gdy się pozna te przyczyny, czy to w nich samych, czy przez pewne ich ujawnione skutki, a które nazywamy znakami, może człowiek mieć uprzednie poznanie pewnych przyszłych skutków; tak na przykład lekarz poznaje naprzód przyszłą śmierć lub wyzdrowienie ze stanu sił naturalnych [pacjenta], które to siły poznaje przez puls, mocz i tym podobne znaki. Takie zaś poznanie rzeczy przyszłych jest częściowo pewne, a częściowo niepewne. Z pewnych bowiem przyczyn istniejących uprzednio wynikają konieczne skutki, na przykład z powodu istniejącego w zwierzęciu

złożenia z pierwiastków przeciwnych, następuje koniecznie śmierć. Z niektórych zaś innych przyczyn wynikają w przyszłości skutki niekoniecznie, lecz przeważnie, na przykład z nasienia zapładniającego niewiastę rodzi się przeważnie, lecz niekoniecznie, człowiek doskonale ukształtowany, czasem jednak rodzi się twór zniekształcony z powodu jakiejś przeszkody udaremniającej działanie mocy naturalnej. O koniecznych skutkach można mieć pewne poznanie uprzednie, o niekoniecznych jednak poznanie nie jest nieomylnie pewne. Poznanie zaś rzeczy przyszłych przez objawienie Boże, przez dar proroctwa, jest całkowicie pewne, tak jak pewne jest boskie poznanie przyszłości. Bóg bowiem nie poznaje rzeczy przyszłych tylko w ich przyczynach, lecz nieomylnie poznaje je w nich samych, jak to wykazaliśmy powyżej [1,67], Stąd poznanie przyszłości przez proroctwa dane jest człowiekowi z doskonałą pewnością. Pewność ta jednak nie sprzeciwia się temu, że nie ma konieczności, by się te rzeczy przyszłe zdarzyły, tak samo jak nie sprzeciwia się ona wiedzy Bożej, jak to powyżej wykazaliśmy [1, 67],

Czasem jednak zostają objawione prorokom pewne przyszłe fakty, nie same w sobie, lecz w ich przyczynach. I wtedy, jeśli coś uniemożliwi przyczynie wywołanie jej skutku, ulegnie zmianie nawet przepowiednia proroka; jak na przykład Izajasz przepowiedział choremu Ezechiaszowi [Iz 38,1]: „Rozrządź domem twoim, bo umrzesz, a nie zostaniesz przy życiu", a jednak on wyzdrowiał; a prorok Jonasz przepowiedział [Jon 3,4], że: „Jeszcze czterdzieści

dni, a Niniwa będzie zburzona", a jednak nie została zburzona. Przepowiedział więc Izajasz przyszłą śmierć Ezechiasza zgodnie ze stanem jego ciała, oraz zgodnie z innymi niższymi przyczynami, które ten skutek miały wywołać; a Jonasz przepowiadał zburzenie Niniwy według tego, na co zasłużyła; lecz w obu wypadkach inaczej się skończyło, przez działanie Boga, który uwolnił i uzdrowił.

Tak więc prorocka przepowiednia o przyszłości jest wystarczającym argumentem dla wiary: chociaż bowiem ludzie poznają naprzód niektóre rzeczy, to jednak nie mają pewnego poznania co do przyszłych zdarzeń, takiego, jakim jest poznanie przez proroctwa. Choć bowiem czasem prorok otrzymuje objawienie zgodnie z porządkiem przyczyn wywołujących pewien skutek, jednak równocześnie lub później otrzymuje objawienie, w jaki sposób zostanie zmieniony ów skutek w przyszłości; na przykład Izajaszowi zostało objawione wyzdrowienie Ezechiasza [Iz 38,5], a Jonaszowi ocalenie Niniwy [Jon 4,5n],

Złe duchy zaś, usiłując zaszkodzić prawdzie wiary, tak samo jak nadużywają działania cudów, by wprowadzić fałsz i osłabić dowody prawdziwej wiary, nie czynią przy tym naprawdę cudów, lecz coś co się ludziom wydaje cudowne, jak to powyżej okazaliśmy [III, 103]: tak też nadużywają przepowiedni proroków, nie prorokując prawdziwie, lecz przepowiadając pewne rzeczy z przyczyn ukrytych dla człowieka, tak by się wydawało, że poznają rzeczy przyszłe jako takie. A chociaż z przyczyn naturalnych pochodzą skutki przypadłościowe, to jednak owe duchy bystrością swego intelektu mogą więcej poznać od ludzi, kiedy i w jaki sposób można udaremnić skutek przyczyn naturalnych; i dlatego gdy głoszą rzeczy przyszłe wydają się owe duchy bardziej cudowne i prawdziwe, niż najmądrzejsi ludzie. Wśród przyczyn naturalnych, najwyższymi przyczynami, a zarazem najbardziej niedostępnymi naszemu poznaniu, są siły ciał niebieskich; złe duchy znają zaś właściwości ich natury, jak to powyżej okazaliśmy [II, 99n]. Skoro więc siły i ruchy ciał wyższych kierują niższymi ciałami, mogą powyższe duchy, dużo łatwiej niż jakiś

astrolog, przepowiadać wiatry i przyszłe burze, zmiany pogody i tym podobne rzeczy, które zachodzą wśród ciał niższych, a są

450

spowodowane ruchem ciał wyższych. I chociaż ciała niebieskie nie mogą mieć bezpośredniego wpływu na intelektywną część duszy, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 84], to jednak wielu ludzi idzie za porywem namiętności i skłonności cielesnych, na które, jak to jest jasne, oddziałują ciała niebieskie; tylko mądrzy bowiem, których jest mała liczba, potrafią zwalczać takie namiętności, używając rozumu. Wiele więc można przepowiedzieć o czynach ludzkich, chociaż czasem i duchy mylą się w przepowiadaniu, ze względu na wolność woli człowieka.

Gdy zaś złe duchy przepowiadają to, co poznają o przyszłości, nie czynią tego przez oświecanie umysłu, jak się to dzieje w objawieniu Bożym, intencją ich bowiem nie jest udoskonalenie umysłu, by mógł poznać prawdę, lecz raczej odwrócenie umysłu od prawdy. Przepowiadają zaś czasem, działając na wyobraźnię, czy to podczas snu, gdy na przykład we śnie pokazują znaki jakichś przyszłych wydarzeń; czy to na jawie, gdy na przykład ludzie w transie lub obłąkaniu przepowiadają przyszłość, czasami znowu przez jakieś zewnętrzne znaki, na przykład z lotu i świergotu ptaków, z wnętrzności zwierząt, z opisu pewnych znaków, i tym podobnych rzeczy, które pozornie zależą od przypadku; czasem zaś ukazują się naocznie i przepowiadają przyszłość ludzką mową.

I chociaż to ostatnie dzieje się oczywiście za sprawą złych duchów, to jednak inne rzeczy starają się one wytłumaczyć, odnosząc je do przyczyn naturalnych. Powiadają bowiem, że skoro ciało niebieskie powoduje pewne skutki na tym świecie, ukazują się znaki tych skutków wywołane przez to samo ciało niebieskie: różne rzeczy w różny sposób przyjmują bowiem wpływ ciał niebieskich. I powiadają, że w ten sposób zmianę, którą wywołuje ciało niebieskie w jakiejś rzeczy, można przyjąć za znak zmiany w innej rzeczy. I dlatego mówią że zmiany, niezależne od rozumu, na przykład widzenia śpiących i upośledzonych na umyśle, ruch i świergot ptaków i opis pewnych znaków, gdy ktoś je zrobi bez zastanowienia, wynikają z działania ciała niebieskiego. I dlatego mówią, że mogą to być znaki przyszłych zdarzeń spowodowanych ruchem niebios.

451

Lecz ponieważ mało to ma uzasadnienia, należy raczej przyjąć, że przepowiednie robione z tego rodzaju znaków pochodzą od jakiejś substancji obdarzonej intelektem, która rozporządza powyższymi zmianami, niezależnymi od woli, odpowiednio do potrzeby przepowiedni. I chociaż czasem rozporządza nimi wola Boża, przy pomocy dobrych duchów, i Bóg bowiem wiele rzeczy objawia przez sny, jak na przykład faraonowi [Rdz 41,25] i Nabuchodonozorowi [Dn 2,28]; „Losy na łono rzucają, ale Pan nimi kieruje", mówi Salomon [Prz 16,33], to jednak bardzo często czynią to złe duchy, jak nauczali święci doktorowie, a mniemali tak nawet poganie, mówi bowiem Waleriusz Maksymus[239], że wróżby i tłumaczenie snów i tym podobne rzeczy należą do obrządku religii czczącej bożki. I dlatego w Starym Testamencie było to zakazane wraz z bałwochwalstwem, powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 18, [9-11]: „Strzeż się, abyś nie chciał naśladować obrzydliwości owych narodów", które mianowicie czczą bożki. „Niech się nie znajdzie u ciebie taki, który by oczyszczał syna swego albo córkę, przeprowadzając ich przez ogień, albo który by się radził wróżbiarzy, i wierzył snom i wróżbom, ani niech nie będzie guślarza ani czarownika, ani nikogo, kto

by się radził złych duchów, albo wieszczków, albo się od umarłych prawdy dowiadywał".

Proroctwa zaś w inny sposób dają świadectwo przy głoszeniu wiary, a mianowicie przepowiadane są pewne fakty, które podane są do wiary, a które odbywają się w czasie; na przykład narodzenie Chrystusa Pana, męka Jego i zmartwychwstanie i tym podobne, wykazuje się, że długo naprzód przez proroków są te fakty przepowiedziane, by się nie wydawało, że je przepowiadający zmyśla, lub że się one wydarzyły przypadkiem. Stąd mówi Apostoł w Liście do Rzymian 1, [1-3]: „Paweł, sługa Jezusa Chrystusa, powołany na apostoła, przeznaczony dla Ewangelii Boga, którą był przedtem obiecał przez proroków swoich w Pismach świętych o Synu swoim; ten był potomkiem Dawida według ciała".

239 Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* I, 1*;* I, 7.

452

6. Po stopniu łaski właściwym dla tych, którzy bezpośrednio otrzymują objawienie od Boga, konieczny jest następny stopień łaski. Skoro bowiem człowiek otrzymuje objawienie od Boga nie tylko na teraźniejszą chwilę, lecz także dla pouczenia wszystkich przyszłych ludzi, było rzeczą potrzebną, by nie tylko te rzeczy, które ludziom zostają objawione, opowiadali ustnie współczesnym, lecz by je także spisali dla nauki tych, którzy nadejdą. Należało więc także, by istnieli tacy, którzy by te pisma wykładali. A musi to być za pomocą łaski Bożej, jak i samo objawienie było z łaski Bożej. Dlatego powiedziane jest w Księdze Rodzaju 40, [8]: „Czyż nie Bożą rzeczą jest wykład?".

7. Ostatni zaś stopień łaski otrzymują ci, którzy wiernie wierzą w to, co innym zostało objawione i przez innych jest wykładane. Że to jest darem Bożym, wykazaliśmy powyżej [III, 152],

8. Ponieważ zaś złe duchy czynią pewne znaki podobne do tych, które świadectwo dają wierze, zarówno dokonując cudów, jak przepowiadając przyszłość, jak to powyżej powiedzieliśmy; a zatem, ażeby ludzie nie zostali zwiedzeni kłamstwem, trzeba, aby pomoc łaski Bożej ich pouczyła o rozróżnianiu tego rodzaju duchów; zgodnie z tym, co powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [1]: „Nie każdemu duchowi wierzcie, ale badajcie duchy, czy są z Boga".

Te skutki łaski, przeznaczone dla nauki i utwierdzenia w wierze, wymienia Apostoł w 1 Liście do Koryntian 12, [8-10], mówiąc: „Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości; a drugiemu mowa umiejętności, według tegoż samego Ducha; innemu wiara w tym samym Duchu; innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu; innemu czynienie cudów; innemu proroctwo, innemu rozeznanie duchów; innemu rozmaitość języków; innemu tłumaczenie mów" [por. punkty 1-8 powyżej].

W ten sposób odrzuca się błąd pewnych manichejczyków[240], którzy powiadają, że Bóg nie uczynił cudów, które odnoszą się do ciał.

240 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

453

Równocześnie wyklucza się także ich błędny pogląd, że prorocy nie przemawiali z Ducha Bożego. Pozbywamy się też błędu Pryscylli i Montana[241], którzy twierdzili, że

prorocy jako ludzie w transie nie rozumieli, co mówią. Sprzeciwia się to objawieniu Bożemu, które przede wszystkim oświeca umysł.

Należy jednak zauważyć pewną różnicę pomiędzy powyższymi skutkami łaski [III, 15In], Chociaż bowiem wszystkim skutkom przysługuje nazwa łaski, dlatego że zostaje dana za darmo, bez uprzedniej zasługi, to jednak tylko skutek, którym jest miłość, zasługuje bardziej na nazwę łaski dlatego, że czyni człowieka Bogu miłym; powiedziano bowiem w Księdze Przysłów 8, [17]: „Ja miłuję tych, którzy Mnie miłują". Stąd wiara i nadzieja i wszystko, co odnosi się do wiary, mogą być w człowieku grzesznym, który nie jest Bogu miły, a tylko miłość jest darem właściwym sprawiedliwych, kto bowiem „mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim", jak powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [16].

Należy rozważyć jeszcze inną różnicę w powyższych skutkach łaski [zob. III, 15 m]. Niektóre z nich bowiem potrzebne są człowiekowi przez całe życie; na przykład te, bez których nie może być zbawiony, jak wiara, nadzieja, miłość i posłuszeństwo przykazaniom Boga. Gdy chodzi o te skutki łaski, wystarcza, by istniały w człowieku pewne stale przysługujące doskonałości, by mógł według nich działać, gdy czas po temu nadejdzie. Inne skutki zaś są potrzebne nie przez całe życie, lecz w określonym czasie i określonych miejscach, na przykład czynienie cudów, przepowiadanie przyszłości i tym podobne. I dla takich nie są dane doskonałości stale przysługujące, lecz Bóg daje tchnienia *(impressiones)* swej łaski, które przemijają, gdy czyn zostanie dokonany, i muszą się ponawiać, gdy zachodzi potrzeba ponowienia aktu. Tak na przykład umysł proroka zostaje oświecony nowym światłem przy każdym objawieniu, a przy każdym dokonaniu cudu musi być nowe działanie mocy Bożej.

241 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 26 (PL 42, 30).

Rozdział 155 <<
CZŁOWIEK POTRZEBUJE POMOCY BOŻEJ, BY WYTRWAĆ W DOBREM

Człowiek potrzebuje pomocy Bożej, by wytrwać w dobrem.

Każda rzecz bowiem, która sama w sobie jest zmienna, do tego, by się w czymś ustaliła, potrzebuje pomocy jakiegoś niezmiennego czynnika. Człowiek zaś zmienia się od dobrego do złego i od złego do dobrego. Do tego więc, by niezmiennie trwał w dobrem, na czym polega wytrwanie, potrzebuje pomocy Bożej.

Co więcej. Człowiek potrzebuje pomocy łaski Bożej w tym, co przewyższa siłę wolnej woli. Lecz moc wolnej woli nie obejmuje tego, czym jest wytrwanie w dobrem aż do końca. Widzimy to w następującym rozumowaniu. Moc wolnej woli rozciąga się na to, co podpada pod wybór. Wybiera się zaś tylko jakiś czyn poszczególny. Poszczególnym jest zaś taki czyn, którego się dokonuje w danym miejscu i w danej chwili. To więc, co podpada pod moc wolnej woli, jest czymś, co należy w danej chwili uczynić. Wytrwanie zaś nie odnosi się do tego, co należy czynić w danej chwili, lecz do ciągłości działania przez cały czas. A zatem fakt wytrwania w dobrem przewyższa moc wolnej woli. Potrzebuje więc człowiek pomocy łaski Bożej, by wytrwać w dobrem.

Co więcej. Chociaż człowiek jest panem swych czynów przez wolę i wolną decyzję, nie jest on jednakże panem swych władz naturalnych. I dlatego choć jest wolny, by coś chcieć lub nie chcieć, nie może jednak sprawić, by wola jego niezmiennie przylgnęła do

tego, co on chce lub co wybiera. Tego zaś potrzeba do wytrwania; mianowicie, by wola niezmiennie trwała w dobrem. Wytrwanie nie jest zatem w mocy wolnej woli. Musi więc człowiek mieć pomoc łaski Bożej po to, by wytrwał.

Oprócz tego. Jeśli jest kilka czynników działających kolejno, jeden po drugim, wtedy ciągłość ich czynności nie może być spowodowana przez jeden z tych czynników, gdyż żaden z nich nie działa

455

nieustannie; ani też nie może być spowodowana przez wszystkie, dlatego że nie działają razem; musi więc pochodzić od wyższego jakiegoś czynnika, który działa ciągle; podobnie Filozof dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[242], że ciągłość rodzenia się zwierząt ma swą przyczynę w jakiejś wyższej wiecznej istocie. Przyjmijmy zaś, że jakiś człowiek trwa w dobrem. Są w nim zatem liczne poruszenia wolnej woli, dążące ku dobru, następujące po sobie kolejno, aż do końca. Żadne z tych poruszeń nie może być przyczyną tej ciągłości dobra, którym jest wytrwanie, bo żadne z nich nie trwa ciągle. Nie mogą być także wszystkie razem tą przyczyną; nie istnieją bowiem równocześnie i nie mogą razem czegoś powodować. Wynika więc stąd, że ta kolejność spowodowana jest przez jakąś wyższą istotę. Potrzebuje więc człowiek pomocy wyższej łaski, by wytrwać w dobrem.

Podobnie. Jeśli jest wiele rzeczy skierowanych ku jednemu celowi, skierowanie ich, aż do osiągnięcia celu, pochodzi od pierwszego czynnika, kierującego do celu. U tego zaś, kto trwa w dobrem, jest wiele poruszeń i wiele czynności należących do jednego celu. Musi więc cały ten porządek owych poruszeń i czynności być spowodowany przez pierwszy czynnik kierujący ku celowi. Wykazaliśmy zaś [III, 147], że człowiek skierowany jest do ostatecznego celu z pomocą łaski Bożej. Z łaski Bożej jest więc cały porządek i ciągłość dobrych uczynków u tego, kto trwa w dobrem.

Stąd też powiedziane jest w Liście do Filipian 1, [6]: „Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, doprowadzi je do Chrystusa Jezusa"; a w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Piotra [5,10]: „Bóg wszelkiej łaski, który wezwał was do swej wiecznej chwały, udoskonali, utwierdzi i ugruntuje trochę utrapionych".

Znajdujemy także w Piśmie Świętym wiele modlitw, które są prośbami o wytrwałość, tak jak w Psalmie [17,5]: „Umocnij kroki moje na ścieżkach twoich, aby się nie chwiały stopy moje". A w 2 Liście do Tesaloniczan 2, [16-17]: „Bóg Ojciec nasz niech zachęca serca wasze i utwierdza we wszelkim uczynku i w mowie dobrej".

242 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (258b 13-259a 8).

456

Prosimy też o to w Modlitwie Pańskiej, szczególnie gdy mówimy: „Przyjdź królestwo Twoje". Nie nadejdzie bowiem dla nas królestwo Boże, jeżeli nie wytrwamy w dobrem. Czymś godnym wyśmiania byłoby prosić Boga o coś, czego nie byłby dawcą. A więc Bóg daje człowiekowi wytrwanie.

Wykluczamy w ten sposób błąd pelagian[243], którzy twierdzili, by wytrwać w dobrem, wystarczy człowiekowi wolna decyzja i nie potrzebuje do tego pomocy łaski.

Należy jednak wiedzieć, że jak ten, kto ma łaskę, prosi Boga, by wytrwał w dobrem, i tak jak wolna wola nie wystarcza, by wywołać skutek polegający na wytrwaniu w dobrem, bez zewnętrznej pomocy Boga, tak też nie wystarcza dla wytrwania w dobrem

stan łaski wlanej (*habitus infusus).* Te stany łaski bowiem, które Bóg w nas wlewa, w obecnym życiu, nie usuwają całkowicie z wolnej woli skłonności do złego; chociaż przez nie wolna wola w pewien sposób ustala się w dobrem. I dlatego, gdy mówimy, że człowiek potrzebuje do ostatecznego wytrwania pomocy łaski, nie rozumiemy przez to, by ponad łaską stale przysługującą (*habitualis*) wlaną najpierw po to, aby człowiek mógł dobrze czynić, potrzeba było jeszcze innej łaski do wytrwania; lecz rozumiemy, że gdy człowiek posiada stan wszelkiej łaski darmo danej, jeszcze potrzebuje pomocy Bożej opatrzności, która nim rządzi z zewnątrz.

Rozdział 156
TEN, KTO ODPADA OD ŁASKI PRZEZ GRZECH, MOŻE ZNOWU SIĘ PODNIEŚĆ PRZEZ ŁASKĘ

Widać z tego, co powiedzieliśmy, że przez pomoc łaski człowiek nawet gdyby nie wytrwał, lecz popadł w grzech, może powrócić do dobra.

243 Zob. przypis 236.

Utrzymanie bowiem zdrowia i odzyskanie go, gdy zostanie ono nadwerężone, należy do tej samej naturalnej mocy; jak bowiem mocą tą utrzymuje się zdrowie w ciele, tak tą samą mocą naturalną poprawia się, gdy zostanie uszkodzone. Człowiek zaś trwa w dobrem za pomocą łaski Bożej, jak to okazaliśmy [III, 155], Jeżeli więc upadł przez grzech, może powstać za pomocą tej samej łaski.

Co więcej. Czynnik, który nie potrzebuje do swego działania odpowiedniej dyspozycji w podmiocie, na który działa, może wywierać skutek, w jakiejkolwiek podmiot byłby dyspozycji; i dlatego Bóg, który nie potrzebuje do swego działania odpowiedniej dyspozycji w podmiocie, może bez niej wywołać formę naturalną na przykład, gdy daje wzrok niewidomemu, wskrzesza umarłego i tym podobnie. Lecz jak nie potrzeba Mu naturalnej dyspozycji w podmiocie cielesnym, na który działa, tak też nie potrzeba Mu zasługi we woli dla obdarzenia łaską daje ją bowiem bez zasługi, jak to wykazaliśmy [III, 149]. A zatem może Bóg obdarzyć łaską uświęcającą, która gładzi grzechy także wtedy, gdy człowiek straci łaskę przez grzech.

Co więcej. Człowiek tylko tych rzeczy nie może na powrót zdobyć po ich utracie, które otrzymał przez urodzenie, jak władze naturalne i członki ciała; dlatego że człowiek nie może się drugi raz narodzić [zob. III, 144], Pomoc łaski otrzymuje zaś człowiek nie przez zrodzenie, lecz po zaistnieniu. Może więc po utracie łaski przez grzech znowu ją zdobyć, by grzechy zgładzić.

Podobnie. Łaska jest pewną stale przysługującą dyspozycją w duszy, jak to wykazaliśmy [III, 150], Stałe dyspozycje, nabyte przez działanie, można po utracie ich znowu zdobyć takim działaniem. Tym bardziej więc jeśli stracimy łaskę, która nas łączy z Bogiem i uwalnia od grzechu, można ją z powrotem odzyskać przez działanie Boże.

Oprócz tego. W dziełach Boga nie ma nic daremnego, podobnie jak w działaniu naturalnym, natura otrzymała je bowiem od Boga. Gdyby zaś coś się poruszało, a nie mogło dojść do celu ruchu, poruszałoby się daremnie. Jest więc rzeczą konieczną by to, co

z natury się porusza do jakiegoś celu, mogło dojść do owego celu. Lecz w człowieku, odkąd popadł w grzech, pozostaje, póki trwa stan życia obecnego, zdolność dążenia do dobrego, czego znakiem jest pragnienie dobra i boleść ze zła, które jeszcze w człowieku pozostaje po grzechu. Jest więc rzeczą możliwą, by człowiek po grzechu z powrotem zwrócił się ku dobru, które sprawia w człowieku łaska.

Co więcej. Nie ma w przyrodzie żadnej władzy w możności, która by nie mogła być urzeczywistniona przez jakąś naturalną władzę czynną. Tym bardziej zatem nie ma w duszy człowieka możności, której nie można by urzeczywistnić przez czynną moc Bożą. W duszy ludzkiej pozostaje zaś, nawet po grzechu, możność dążenia ku dobremu; grzech bowiem nie usuwa władz naturalnych, którymi dusza kieruje się ku swemu dobru. Może zatem przez moc Bożą być przywrócona dobru. I tak przez pomoc łaski Bożej może człowiek otrzymać odpuszczenie grzechów.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 1, [18]: „Choćby były grzechy wasze jak szkarłat, jak śnieg wybieleją" i w Księdze Przysłów 10, [12]: „Wszystkie występki miłość zakrywa". O to także nie na darmo co dzień się modlimy, mówiąc: „Odpuść nam nasze winy".

W ten sposób usuwa się błąd nowacjan[244], którzy twierdzili, że grzechy popełnione po chrzcie nie mogą być człowiekowi odpuszczone.

Rozdział 157
TYLKO ŁASKA MOŻE CZŁOWIEKA UWOLNIĆ OD GRZECHU

Z tego, co powiedzieliśmy, można wykazać, że człowiek może powstać z grzechu śmiertelnego tylko przez łaskę.

244 Zob. św. Augustyn, *De haresibus* 38 (PL 42, 32).

Przez grzech ciężki odwraca się bowiem człowiek od celu ostatecznego. Do ostatecznego celu kieruje zaś tylko łaska [zob. III, 147], A zatem człowiek może powstać z grzechu tylko przez łaskę.

Co więcej. Obrazę gładzi tylko miłość. Lecz przez grzech ciężki człowiek obraża Boga, powiedziane jest bowiem: „Najwyższy nienawidzi grzeszników" [zob. Syr 12,6; Mdr 14,9], jako że ich chce pozbawić ostatecznego celu, który przygotowuje dla tych, których miłuje. Może więc człowiek powstać z grzechu śmiertelnego tylko przez łaskę, która powoduje niejako przyjaźń pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

Do tego wniosku przywieść mogą także argumenty podane powyżej [III, 147n] o konieczności łaski.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 43, [25]: „Ja jestem sam, który gładzę nieprawości twoje dla Mnie", i w Psalmie [85,3]: „Odpuściłeś nieprawość ludu Twego, zakryłeś wszystkie grzechy ich".

W ten sposób zbija się błąd pelagian[245], którzy powiedzieli, że człowiek przez wolną wolę może powstać z grzechu.

Rozdział 158 <<
W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEK ZOSTAJE UWOLNIONY OD GRZECHU

Ponieważ człowiek nie może zwrócić się do jednego z dwóch przeciwieństw, jeżeli od drugiego się nie oddali, zatem po to, by człowiek z pomocą łaski powrócił do stanu sprawiedliwości, jest rzeczą konieczną, by oddalił się od grzechu, przez który utracił sprawiedliwość. A ponieważ człowiek do ostatecznego celu się kieruje i od niego odwraca przede wszystkim przez wolę, jest nie tylko rzeczą potrzebną, by człowiek zewnętrznym czynem odwrócił

245 Zob. przypis 236.

460

się od grzechu, przestając grzeszyć, lecz także, by odwrócił się od niego wolą, po to, by przez łaskę powstać z grzechu. Odwraca się zaś człowiek wolą od grzechu, gdy żałuje za grzech dawny, a przyszłego postanawia unikać. Jest więc rzeczą konieczną by człowiek, powstając z grzechu, żałował za dawne grzechy i postanowił unikać ich w przyszłości. Gdyby bowiem nie postanawiał już więcej nie grzeszyć, nie byłby grzech sam w sobie przeciwny jego woli. Jeśliby zaś postanowił więcej nie grzeszyć, ale jednak nie bolałby nad grzechem popełnionym, nie byłby ów grzech, który popełnił, przeciwny jego woli. Ruch zaś, którym się od czegoś oddalamy, jest przeciwny ruchowi, którym się do tego zbliżamy: jak bielenie jest przeciwne czernieniu. Trzeba więc, by wola oddaliła się od grzechu, przez czynności przeciwne tym, którymi skłaniała się do grzechu. Skłaniała się zaś do grzechu przez pożądanie i upodobanie w rzeczach niższych. Jest więc rzeczą słuszną by od grzechu oddalała się przez ponoszenie kar, które jej zadają cierpienia, za to, że zgrzeszyła; jak bowiem przyjemność pociągała wolę do zgody na grzech, tak przez karę zostaje wola utwierdzona w obrzydzeniu do grzechu.

Podobnie. Widzimy, że nawet zwierzęta od największych ich przyjemności powstrzymują bolesne uderzenia. Trzeba zaś, by ten, kto powstaje z grzechu, nie tylko nienawidził dawnego grzechu, lecz także, by grzechu unikał w przyszłości. Jest więc słuszne, by cierpiał karę za grzech, by w ten sposób bardziej się umocnił w zamiarze unikania grzechu.

Oprócz tego. To, co zdobywamy pracą i trudem, kochamy bardziej i zachowujemy staranniej; stąd ci, którzy własną pracą zdobywają pieniądze, mniej ich wydają niż ci, którzy je dostają bez pracy, czy to od rodziców, czy w jakikolwiek inny sposób. Lecz człowiek powstający z grzechu musi przede wszystkim starannie zachować stan łaski i miłość Boga, które utracił lekkomyślnie przez grzech. Jest więc rzeczą słuszną by podejmował pracę i karę za popełnione grzechy.

Co więcej. Porządek sprawiedliwości wymaga, by zapłatą grzechu była kara. W zachowaniu zaś porządku wśród rzeczy okazuje

461

się mądrość Boga rządzącego. Dobroć Boża i chwała Boża ukazuje się więc przez to, że kara jest zapłatą za grzech. Lecz grzesznik przez grzech występuje przeciw porządkowi ustanowionemu przez Boga, przestępując przykazania Boże. Jest zatem rzeczą słuszną,

by to wynagrodził, karząc w sobie to, przez co wcześniej zgrzeszył; w ten sposób bowiem całkowicie wydobywa się z nieporządku, w jaki popadł.

Jest więc jasne, że gdy człowiek przez łaskę otrzyma odpuszczenie grzechu, i znowu powróci do stanu łaski, musi, ze względu na sprawiedliwość Bożą, ponieść pewną karę za popełniony grzech. Karę tę, jeżeli jej z własnej woli od siebie wymaga, nazywamy zadośćuczynieniem Bogu; w tej mierze, w jakiej przez pracę i cierpienie zachowuje porządek ustanowiony przez Boga, biorąc na siebie karę za grzech, którym ten porządek przekroczył, idąc za własną wolą. Jeżeli zatem sam od siebie tego nie żąda, ponieważ nie może pozostać nieuporządkowane to, co podlega Opatrzności Bożej, karę tę nakłada na niego Bóg. Nie nazywa się takiej kary zadośćuczynieniem, dlatego że nie pochodzi z własnego wyboru ukaranego, lecz nazywa się ją oczyszczającą, dlatego że przez to, iż kto inny go karze, człowiek zostaje niejako oczyszczony i to, co w nim nie było w porządku, zostanie do porządku przywrócone. Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 11, [31-32]: „Gdybyśmy się sami sądzili, nie bylibyśmy sądzeni. Gdy zaś jesteśmy sądzeni, przez Pana jesteśmy karani, abyśmy nie byli potępieni z tym światem".

Należy jednak zauważyć, że gdy umysł odwraca się od grzechu, może wstręt do grzechu być tak gwałtowny, i tak silne zwrócenie się do Boga, że zniknie konieczność kary. Jak bowiem można sądzić z tego, co powiedzieliśmy powyżej, kara, którą ktoś cierpi po odpuszczeniu grzechu, potrzebna jest po to, by silniej umysł przylgnął do dobra; skoro człowiek oczyszczony jest przez karę, kary są niejako lekarstwem. A także potrzebna jest kara, by zachowany został porządek sprawiedliwości, przez to, że ten kto zgrzeszył, otrzyma karę. Miłość Boga wystarcza zaś do tego, by utwierdzić umysł człowieka w dobru, zwłaszcza gdy miłość jest mocna, silny

wstręt zaś do dawnej winy jest wielkim cierpieniem. Stąd wielka miłość Boga i wstręt do grzechu usuwa konieczność kary, czy zadośćczyniącej, czy oczyszczającej; miłość może nie być tak wielka, by całkowicie usunąć karę, jednakowoż im jest większa, tym mniejszej kary potrzeba.

To zaś, co czynimy przez naszych przyjaciół, czynimy niejako sami, przyjaźń bowiem z dwóch czyni jednego przez uczucie, a zwłaszcza przez miłość. I dlatego można zadośćczynić Bogu tak za siebie, jak za drugich; zwłaszcza gdy jest ku temu potrzeba. Na karę bowiem, którą za niego ponosi przyjaciel, patrzy człowiek tak, jak gdyby sam cierpiał, i tak nie jest on bez kary, gdy współczuje z cierpiącym przyjacielem, i to cierpi tym bardziej, gdy jest przyczyną cierpienia przyjaciela. A znowu miłość u tego, kto cierpi za przyjaciela, sprawia, że zadośćuczynienie to Bóg bardziej przyjmuje, niż gdyby cierpiał za siebie, w pierwszym wypadku bowiem inspiruje miłość, w drugim konieczność. Stąd przyjmujemy, że jeden człowiek może cierpieć za drugiego, póki obaj pozostają w miłości. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Galatów 6, [2]: „Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe".

Rozdział 159
CHOCIAŻ CZŁOWIEK NIE MOŻE SIĘ NAWRÓCIĆ DO BOGA BEZ ŁASKI, TO JEDNAK SŁUSZNIE SIĘ MU PRZYPISUJE WINĘ, GDY SIĘ NIE NAWRACA

Skoro, jak to poprzednio okazaliśmy [III, 147n], człowiek może być poprowadzony do ostatecznego celu tylko przez pomoc łaski uświęcającej, bez której nie można także mieć

środków potrzebnych do dążenia do tego celu, jak wiary, nadziei, miłości i wytrwałości, mogłoby się komuś wydawać, że nie należy przypisywać winy człowiekowi, któremu brak tych pomocy; zwłaszcza że nie może zasłużyć na pomoc łaski Bożej ani nawrócić się do Boga, jeśli Bóg

463

go nie nawróci; nikogo bowiem nie można obwiniać za coś, co od niego nie zależy. Jeżeli jednak się na to zgodzimy, wyniknie stąd wiele niedorzeczności. Wynikłoby stąd bowiem, że ten, kto nie ma wiary, ani nadziei, ani miłości Boga, ani wytrwałości w dobrem, nie zasługuje na karę; powiedziane jest zaś wyraźnie w Ewangelii św. Jana 3, [36]: „Kto nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, ale gniew Boży nad nim zostaje". A skoro nikt nie osiąga szczęśliwości bez wspomnianych pomocy, wynikałoby dalej, że są tacy ludzie, którzy ani nie osiągają szczęśliwości, ani nie ponoszą kary od Boga. Że zaś jest przeciwnie, wykazują to słowa w Ewangelii św. Mateusza 25, [34. 41], że do wszystkich, którzy się znajdą na sądzie Bożym powiedziane będzie: „Pójdźcie, posiądźcie królestwo wam zgotowane", albo: „Idźcie w ogień wieczny".

By rozwiązać tę wątpliwość, należy rozważyć, że chociaż nikt nie może poruszeniem swej wolnej woli ani zasłużyć na łaskę boską ani jej zdobyć, to jednak może przeszkodzić w jej otrzymaniu; powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 21, [14]: „Mówili do Boga: idź precz od nas i wiadomości dróg Twoich nie chcemy", a także w Księdze Hioba 24, [13]: „Oni byli przeciwni światłości".

A ponieważ przeszkadzanie lub nieprzeszkadzanie w przyjęciu łaski Bożej zależy od wolnej decyzji, słuszną jest rzeczą obwiniać tego, kto stawia przeszkody przyjęciu łaski. Bóg zaś, ze swej strony, jest gotów wszystkim dawać łaskę: „Chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy", jak powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 2, [4]. Tylko ci zostają pozbawieni łaski, którzy sami stawiają w sobie przeszkody łasce; na przykład, jeżeli ktoś zamyka oczy, gdy słońce świeci, poczytuje mu się za winę, jeśli mu to na złe wyjdzie, chociaż nie mógłby widzieć, gdyby nie było słońca.

464

Rozdział 160
CZŁOWIEK ŻYJĄCY W GRZECHU NIE MOŻE BEZ ŁASKI UNIKNĄĆ GRZECHU

To, co powiedzieliśmy [III, 159], że w mocy wolnej woli leży niesprzeciwianie się łasce, odnosi się do tych, którzy moc naturalną zachowali w całości. Jeżeli zaś przez dawniejszy brak ładu [wewnętrznego] skłonił się człowiek do złego, nie będzie już w jego mocy nie stawiać żadnej przeszkody łasce. A jeżeli nawet w pewnej chwili może własną mocą powstrzymać się od jakiegoś poszczególnego grzechu, to jednak, jeżeli dłużej sobie jest pozostawiony, popadnie w grzech, przez co stawia przeszkodę łasce. Skoro bowiem umysł człowieka oddalił się od stanu prawości, jest jasne, że porzucił porządek właściwego mu celu. To więc, co powinno być najważniejsze w uczuciach, mianowicie cel ostateczny, staje się mniej umiłowane niż to, ku czemu umysł zwrócił się bezprawnie, jako do ostatecznego celu. Ilekroć więc zdarza się coś, co odpowiada niewłaściwemu celowi, a co się sprzeciwia celowi należytemu, to właśnie zostanie wybrane, chyba że umysł powróci do właściwego porządku, by cel właściwy stawiać

ponad wszystko, a to jest skutkiem łaski. Póki się zaś wybiera to, co jest przeciwne celowi ostatecznemu, stawia się przeszkodę łasce, która kieruje nas do naszego celu. Jest stąd jasne, że po grzechu nie może człowiek się powstrzymać od wszelkiego grzechu zanim nie zostanie w nim przywrócony przez łaskę należny porządek.

Oprócz tego. Gdy się raz umysł ku czemuś skłoni, już nie pozostaje w tym samym stosunku do dwóch przeciwstawnych alternatyw, lecz raczej zwraca się ku tej z nich, ku której się skłania. Wybiera więc umysł to, ku czemu ma większą skłonność, chyba że z racji pewnej przezorności, przez rozumowe badania skłonność tę zwalcza; stąd też przede wszystkim w nieprzewidzianych okolicznościach możemy wnioskować o naszym wewnętrznym usposobieniu. Nie jest zaś rzeczą możliwą, by umysł ludzki czuwał nieustannie, tak

465

by rozum się ciągle zastanawiał, co ma chcieć lub co ma czynić. Wynika stąd, że czasem umysł wybiera to, ku czemu ma skłonność, a skłonność ta pozostaje. I tak, jeżeli się skłania ku grzechowi, nie wytrwa długo bez grzechu, stawiając przeszkodę łasce, chyba że powróci do stanu prawości.

Przyczynia się do tego także gwałtowność namiętności cielesnych i przedmioty pożądania zmysłowego, i wiele sposobności czynienia źle, które przywodzą człowieka łatwo do grzechu, chyba że to powstrzymuje stanowcze przylgnięcie do ostatecznego celu, a to sprawia łaska.

Niedorzeczne więc jest zdanie pelagian[246], którzy twierdzili, że człowiek żyjący w grzechu może bez pomocy łaski unikać grzechu. A że jest przeciwnie, widać z prośby Psalmu [71,9]: „Gdy ustanie siła moja, nie opuszczaj mnie". A Chrystus Pan uczy nas modlić się: „I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego" [Mt 6,13],

Chociaż zaś ci, którzy są w grzechu, nie mogą własną mocą nie stawiać przeszkód łasce, jak to okazaliśmy, jeżeli ich nie wspomoże łaska uprzedzająca, niemniej jednak przypisuje się im to jako winę, dlatego że ta ułomność pozostaje w nich po uprzedniej winie; podobnie jak nie uniewinnia się pijanego, gdy popełnił zabójstwo po pijanemu, w pijaństwo zaś popadł z własnej winy.

Oprócz tego, chociaż ten, który jest w grzechu, nie może całkowicie uniknąć grzechu, jednak unikanie tego lub innego grzechu jest w jego mocy, jak to powiedzieliśmy. Jakikolwiek więc grzech popełnia, popełnia go dobrowolnie. I dlatego słusznie mu się winę tego grzechu przypisuje.

246 Zob. przypis 236.

466

Rozdział 161 <<
BÓG NIEKTÓRYCH UWALNIA OD GRZECHU, A NIEKTÓRYCH POZOSTAWIA W GRZECHU

Chociaż ten, kto grzeszy, stawia przeszkodę łasce, i wedle porządku rzeczy nie powinien otrzymać łaski, to jednak, ponieważ Bóg może działać poza porządkiem nadanym rzeczom [zob. III, 99], gdy na przykład niewidomemu daje wzrok, lub wskrzesza umarłego, czasami z obfitości swej dobroci uprzedza swą pomocą nawet tych, którzy są w grzechu, odwracając ich od zła, a zwracając ku dobru. I jak nie zwraca wzroku

wszystkim niewidomym ani nie uzdrawia wszystkich chorych, ażeby w tych, których uzdrawia, okazała się Jego moc, a w innych, by został zachowany porządek natury, tak też nie wszystkich, którzy łasce stawiają przeszkody, uprzedza swą pomocą, aby się odwrócili od złego, a zwrócili ku dobru, lecz tylko niektórych, aby ukazało się na nich jego miłosierdzie, a na innych, by się okazał porządek sprawiedliwości. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 9, [22-23]: „Bóg chcąc okazać gniew i oznajmić potęgę swoją, znosił w wielkiej cierpliwości naczynia gniewu, gotowe na zatracenie, aby okazać bogactwo swej chwały nad naczyniami miłosierdzia, które przygotował ku chwale".

Jeżeli zaś Bóg spośród ludzi, których grzech więzi, niektórych nawraca uprzedzającą łaską innych zaś znosi, lub pozwala, by szli zwykłym biegiem rzeczy, nie należy badać, dlaczego tych nawraca, a nie innych. To bowiem zależy wprost tylko od Jego woli, tak jak wprost od Jego woli pochodzi, że choć wszystko uczynił z niczego, niektóre rzeczy uczynił szlachetniejsze od innych; tak jak wprost od woli artysty zależy, by z tej samej materii, w podobnych warunkach, formował naczynia ku szlachetniejszemu użytkowi, lub mniej szlachetnemu. I dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 9, [21]: „Czyż nie ma mocy garncarz z tej samej bryły gliny uczynić jedno naczynie ku poszanowaniu, a drugie ku zelżywości".

W ten sposób usuwa się błąd Orygenesa, który twierdził, że ci, a nie inni nawracają się do Boga, z powoda czegoś, co ich dusze uczyniły, zanim się złączyły z ciałami. Ze zdaniem tym rozprawiliśmy się szczegółowo w księdze drugiej [II, 44; II, 83],

Rozdział 162
BÓG NIE JEST DLA NIKOGO PRZYCZYNĄ GRZECHU

Chociaż Bóg niektórych grzeszników do siebie nie nawraca, lecz jak na to zasługują, zostawia ich w ich grzechach, jednak nie jest przyczyną ich grzechów.

Ludzie bowiem grzeszą przez to, że odchodzą od Boga, który jest ostatecznym celem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 139; III, 143], Skoro zaś każdy czynnik działa dla własnego i właściwego mu celu, jest niemożliwe, by Bóg swoim działaniem odwracał kogoś od ostatecznego celu, którym jest On sam. Jest więc niemożliwe, by Bóg był przyczyną czyjegoś grzechu.

Podobnie. Dobro nie może być przyczyną zła. Lecz grzech jest złem dla człowieka, sprzeciwia się bowiem dobru właściwemu człowiekowi, które polega na tym, by żyć wedle rozumu. Jest więc niemożliwe, by Bóg był dla kogokolwiek przyczyną grzechu.

Oprócz tego. Wszelka mądrość i dobroć człowieka pochodzi od mądrości i dobroci Bożej jako pewne Jej podobieństwo. Sprzeciwia się to zaś mądrości i dobroci ludzkiej, by stać się przyczyną grzechu dla kogoś. Tym bardziej więc sprzeciwia się to mądrości i dobroci Bożej.

Co więcej, wszelki grzech pochodzi od jakiejś ułomności w najbliższym czynniku, a nie pochodzi od wpływu pierwszego czynnika; jak na przykład ułomność kulejącej nogi pochodzi od defektu w nodze, a nie we władzy poruszającej, choć wszelka doskonałość ruchu ukazująca się u kulejącej nogi pochodzi od władzy poruszającej. Najbliższym zaś czynnikiem działającym grzechu ludzkiego jest wola. Ułomność

grzechu pochodzi więc od woli człowieka, a nie od Boga, który jest pierwszym czynnikiem. Od Boga jednak pochodzi wszystko, co należy do doskonałości czynności w akcie grzechu.

Dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 15 [Syr 15,12]: „Nie mów: On mnie w błąd wprowadził, bo Mu nie potrzeba bezbożnych ludzi". A niżej dodaje: „Nikomu nie rozkazał źle czynić i nie dał nikomu pozwolenia grzeszyć" [Syr 15,20]. W Liście św. Jakuba 1, [13] powiedziane jest: „Niech nikt w pokusie nie mówi, że od Boga jest kuszony, albowiem Bóg sam nikogo nie kusi".

W Piśmie Świętym są jednak takie miejsca, z których się wydaje, że Bóg dla niektórych ludzi jest przyczyną grzechu. Powiedziane bowiem jest w Księdze Wyjścia 10, [1]: „Jam zatwardził serce faraona i sług jego", oraz w Księdze Izajasza 6, [10]: „Zaślep serce ludu tego, a uszy jego obciąż, aby snadź nie widział oczyma swymi, aby się nie nawrócił i bym go nie uzdrowił". Także w Księdze Izajasza 63, [17] powiedziane jest: „Czemuś nam. Panie, dopuścił zbłądzić z dróg Twoich, zatwardziłeś serca nasze, abyśmy się Ciebie nie bali?". W Liście do Rzymian 1, [28] zaś powiedziane jest: „Poddał ich Bóg bezrozumnym myślom, aby czynili to, co nie przystoi". Wszystkie te słowa należy rozumieć w ten sposób, że niektórym ludziom Bóg nie udziela pomocy do uniknięcia grzechu, a niektórym ludziom jej udziela.

Tej pomocy zaś udziela nie tylko przez to wlewanie łaski, lecz także przez to, że strzeże człowieka zewnętrznie, przez co z Opatrzności Bożej usuwane zostają okazje do grzechu, a złagodzone to, co prowokuje do grzechu. Wspomaga zaś Bóg człowieka przeciw grzechom naturalnym światłem rozumu, i innymi dobrami naturalnymi, których mu udziela. Gdy zaś odbiera niektórym tę pomoc, odpowiednio do ich zasług, według wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia, lub czyni inne rzeczy, jak powyżej mówiliśmy.

469

Rozdział 163
O PRZEZNACZENIU, ODRZUCENIU I WYBRANIU PRZEZ BOGA

Ponieważ wykazaliśmy [III, 161], że działaniem Bożym jedni zostają skierowań i do ostatecznego celu z pomocą łaski, drudzy zaś pozbawieni tej pomocy, odpadają od ostatecznego celu, wszystko zaś, co Bóg czyni, odwiecznie zostało przez Jego mądrość przewidziane i uporządkowane, jak to powyżej okazaliśmy [III, 64], wynika stąd, że musiał Bóg owo rozróżnienie ludzi od wieków postanowić. Zgodnie z tym więc, że dla niektórych odwiecznie z góry postanowił, że mają zostać skierowani do ostatecznego celu, mówi się, że ich przeznaczył. Stąd mówi Apostoł w Liście do Efezjan 1, [5]: „Który nas przeznaczył dla siebie na przybranych synów według postanowienia swej woli".

O tych zaś, o których odwiecznie postanowił, że im łaski nie udzieli, mówi się, że ich odrzucił lub ma w nienawiści, zgodnie z tym, co czytamy w Księdze Malachiasza 1, [2-3]: „Umiłowałem Jakuba, Ezawa miałem w nienawiści".

Z racji zaś tego rozróżnienia, zgodnie z którym jednych odrzucił, a drugich przeznaczył, mówimy o wybraniu przez Boga, o czym powiedziane jest w Liście do Efezjan 1, [4]: „Wybrał nas w Nim przed założeniem świata".

Tak więc widzimy, że przeznaczenie i wybranie, i odrzucenie są częściami Opatrzności Bożej, z racji tego, że Opatrzność Boża kieruje człowieka do ostatecznego celu. Można więc wykazać, że przeznaczenie i wybranie nie narzucają konieczności,

przez to samo rozumowanie, w jaki wykazaliśmy powyżej [III, 72], że Opatrzność Boża nie odbiera rzeczom ich natury przygodnej.

Że zaś przeznaczenie i wybranie nie są spowodowane żadnymi zasługami ludzkimi, można okazać nie tylko przez to, że łaski Bożej, która jest skutkiem przeznaczenia, nie wyprzedzają zasługi człowieka, lecz że ona wyprzedza wszystkie zasługi ludzkie, jak to

wykazaliśmy [III, 149], lecz także przez to, że wola i Opatrzność Boża jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co się dzieje. Nic zaś nie może być przyczyną woli i Opatrzności Bożej [III, 97; I, 87], chociaż spośród skutków działania Opatrzności Bożej, jak i przeznaczenia, jeden może być przyczyną drugiego.

Jak bowiem mówi Apostoł [Rz 11,35-36]: „Kto pierwej dał Mu, a będzie mu oddane? Albowiem z Niego i przezeń i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki. Amen".

TOM III
KSIĘGA CZWARTA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 7

1. Wstęp << 15
2. W Bogu jest rodzenie, ojcostwo i synostwo 20
3. Syn Boży jest Bogiem << 22
4. Pogląd Fotyna o Synu Bożym i jego odparcie 23
5. Pogląd Sabeliusza o Synu Bożym i jego odparcie 28
6. Pogląd Ariusza o Synu Bożym << 32
7. Odparcie poglądu Ariusza o Synu Bożym 36
8. Odpowiedź na autorytety przytoczone przez Ariusza 43
9. Odpowiedź na autorytety przytoczone przez Fotyna i Sabeliusza << 54
10. Argumenty przeciw rodzeniu i pochodzeniu w Bogu 56
11. W jaki sposób należy rozumieć rodzenie w Bogu i co Pismo Święte mówi o Synu 61
12. W jaki sposób Syna Bożego nazywamy Mądrością Bożą... << 72
13. W Bogu jest tylko jeden Syn 73
14. Odpowiedź na argumenty przeciwko rodzeniu w Bogu, przytoczone powyżej 79
15. W Bogu jest Duch Święty << 85
16. Racje, z powodu których sądzono, że Duch Święty jest stworzeniem 85
17. Duch Święty jest prawdziwym Bogiem 89
18. Duch Święty jest samoistną Osobą << 95
19. Jak należy rozumieć to, co się twierdzi o Duchu Świętym... 98
20. Skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu w odniesieniu do wszystkich stworzeń 101
21. Skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu w zakresie tego, co stworzenie rozumne otrzymuje od Boga << 103
22. Skutki, które przypisuje się Duchowi Świętemu jako kierującemu stworzenie do Boga 108
23. Odpowiedź na argumenty przeciwko boskości Ducha Świętego, przytoczone powyżej 110
24. Duch Święty pochodzi od Syna << 116
25. Argumenty tych, którzy chcą wykazać, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, i odpowiedź na nie 125
26. W Bogu są tylko trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty 127
27. Wcielenie Słowa w przekazie Pisma Świętego << 130
28. Błąd Fotyna dotyczący Wcielenia 132
29. Błąd manichejczyków dotyczący Wcielenia 133
30. Błąd Walentyna dotyczący Wcielenia << 138
31. Błąd Apolinarego dotyczący ciała Chrystusa 141
32. Błąd Ariusza i Apolinarego dotyczący duszy Chrystusa... 143
33. Błąd Apolinarego, który twierdził, że Chrystus nie miał duszy rozumnej, i błąd Orygenesa, który twierdził, że dusza Chrystusa została stworzona, zanim powstał świat... << 146
34. Błąd Teodora z Mopsuestii i Nestoriusza dotyczący zjednoczenia Słowa z człowiekiem 148

35. Przeciwko błędom Eutychesa 161
36. Błąd Makarego z Antiochii, który twierdził, że w Chrystusie jest tylko jedna wola << 167
37. Przeciwko tym, którzy twierdzili, że w Chrystusie z duszy i ciała nie powstała jedność 170
38. Przeciwko tym, którzy w jednej osobie Chrystusa przyjmują dwa podmioty lub dwie hipostazy 173
39. Nauka wiary katolickiej o wcieleniu Chrystusa << 177
40. Zarzuty przeciwko wierze we Wcielenie 179
41. W jaki sposób należy rozumieć wcielenie Syna Bożego ... 181
42. Było najbardziej właściwe, że naturę ludzką przyjęło Słowo Boże << 186
43. Natura ludzka przyjęta przez Słowo nie istniała uprzednio, lecz została przyjęta podczas poczęcia 187
44. Natura ludzka przyjęta przez Słowo podczas poczęcia była doskonała co do duszy i co do ciała 189
45. Było właściwe, że Chrystus narodził się z dziewicy << 191
46. Chrystus narodził się z Ducha Świętego 194
47. Chrystus nie był synem Ducha Świętego co do ciała 195
48. Chrystusa nie należy nazywać stworzeniem << 196
49. Odpowiedź na zarzuty przeciwko Wcieleniu, przytoczone powyżej 197
50. Grzech pierworodny przechodzi z pierwszego rodzica na potomków 201
51. Zarzuty przeciwko grzechowi pierworodnemu << 204
52. Odpowiedź na zarzuty przedstawione wyżej 207
53. Argumenty, które mają dowodzić, że wcielenie Boga nie było rzeczą odpowiednią 213
54. Wcielenie Boga było rzeczą odpowiednią << 218
55. Rozwiązanie wyżej przytoczonych zarzutów przeciw odpowiedniości Wcielenia 223
56. Konieczność sakramentów 237
57. Podział na sakramenty Starego i Nowego Prawa << 238
58. Liczba sakramentów Nowego Prawa 239
59. Chrzest 240
60. Bierzmowanie << 242
61. Eucharystia 243
62. Błąd niewierzących dotyczący sakramentu Eucharystii 244
63. Rozwiązanie powyższych trudności. Najpierw w odniesieniu do przemiany chleba w ciało Chrystusa << 248
64. Odpowiedź na zarzuty dotyczące miejsca 252
65. Odpowiedź na zarzuty odnoszące się do przypadłości 253
66. Odpowiedź na zarzuty dotyczące działania i doznawania... << 255
67. Odpowiedź na zarzuty odnoszące się do łamania 258
68. Wytłumaczenie przytoczonych słów Chrystusa 259
69. Jakiego chleba i wina należy używać do sprawowania sakramentu Eucharystii << 260
70. Sakrament pokuty. Najpierw o tym, że po otrzymaniu łaski sakramentalnej człowiek może zgrzeszyć 262
71. Człowiek, który grzeszy po otrzymaniu łaski sakramentalnej, może się nawrócić przez łaskę 265
72. Konieczność pokuty i jej składników << 268

73. Sakrament ostatniego namaszczenia 273
74. Sakrament święceń 277
75. Stopnie święceń << 280
76. Władza biskupia. Jeden z biskupów jest ponad wszystkimi... 281
77. Sakramentów mogą udzielać źli szafarze 284
78. Sakrament małżeństwa << 286
79. Dzięki Chrystusowi ciała zmartwychwstaną 288
80. Zarzuty przeciw zmartwychwstaniu 291
81. Rozwiązanie powyższych zarzutów << 293
82. Ludzie zmartwychwstaną jako nieśmiertelni 300
83. Zmartwychwstali nie będą spożywać pokarmów ani współżyć płciowo 304
84. Ciała zmartwychwstałych będą miały tę samą naturę << 313
85. Ciała zmartwychwstałych będą miały inne własności 317
86. Jakości ciał uwielbionych 318
87. Miejsce przebywania ciał uwielbionych << 321
88. Płeć i wiek zmartwychwstałych 322
89. Jakości zmartwychwstałych ciał u potępionych 323
90. W jaki sposób substancje niecielesne cierpią z powodu ognia cielesnego << 325
91. Dusze otrzymują karę lub nagrodę zaraz po odłączeniu od ciała 328
92. Dusze świętych mają po śmierci wolę utwierdzoną w dobru 332
93. Dusze złych mają po śmierci wolę utwierdzoną w złu << 335
94. Niezmienność woli dusz zatrzymanych w czyśćcu 336
95. Powszechna niezmienność woli wszystkich dusz po odłączeniu od ciała 337
96. Sąd ostateczny << 339
97. Stan świata po Sądzie 340
INDEKS ODNIESIEŃ BIBLIJNYCH 345
STARY TESTAMENT
NOWY TESTAMENT
INDEKS DZIEŁ CYTOWANYCH 363

Numer strony z książki 7

WPROWADZENIE

Na *Summę contra gentiles* składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy objawione, które są dostępne dla rozumu ludzkiego, a czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, ale przekraczających możliwości rozumu. Zapoznamy teraz Czytelników z treścią IV księgi, przy okazji porównując ją z treścią poprzednich ksiąg[1]. Pierwsza część IV księgi, czyli rozdziały 2-26, dotyczy Boga, jako Trójcy Świętej, natomiast księga I *Summy contra gentiles* dotyczy też Boga, ale rozważanego inaczej, mianowicie Boga samego w sobie, są to rozdziały 3-102. W IV księdze rozdziały 27-78 traktują o Wcieleniu i środkach zbawienia. A w II księdze rozdziały 1-102, czyli cała księga, mówią o Bogu Stwórcy i stworzeniach. IV księga w rozdziałach końcowych 79-97 dotyczy eschatologii. W III księdze wszystkie rozdziały traktują o Bogu jako celu stworzeń.

Z porównania dwóch części *Summy contra gentiles* można wywnioskować, że księga IV, mówiąc ogólnie, nie traktuje o czymś innym niż księgi I-III, a jedynie wzbogaca i

uzupełnia je o istotne informacje[2]. Uzupełnia o to, co przyniosło Objawienie, a do czego nie możemy dojść własnym rozumem.

1 Zob. D. Moreau, Introduction au livre IV, w: *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidels.* Traduction inédite par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paris 1999, s. 21.
2 Zob. D. Moreau, dz. cyt., s. 22.

8

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy o różnicach pomiędzy księgami I-III a księgą IV, wynika już teraz, że w dwóch odmiennych częściach zastosowano różne metody pracy teologicznej[3]. Księgi I-III dotyczące prawd, do których może dojść rozum naturalny, rozpoczynają swe rozważania w poszczególnych rozdziałach od argumentacji filozoficznej wspartej tekstami Arystotelesa. Dochodzą w ten sposób do odpowiedzi na problem postawiony w tytule rozdziału. Rozumowanie Św. Tomasza doprowadza do wniosków nieróżniących się od prawd objawionych, które poznajemy z Pisma Świętego i tradycji patrystycznej. Tomasz wskazuje, że rozum naturalny nie stoi w sprzeczności z Objawieniem. Dlatego też na zakończenie poszczególnych rozdziałów na ogół cytuje teksty z Pisma Świętego, a także tradycji patrystycznej, które całkowicie zgadzają się z wnioskami rozumowań.

W księdze IV Akwinata postępuje inaczej. Ma bowiem tutaj do czynienia z prawdami, do których człowiek nie może dojść sam. Są to tajemnice Boga, które znajdujemy w Objawieniu. Jako przykład pracy Tomasza w pierwszej części (księgi I-III) weźmy rozdział 28 z księgi I, zatytułowany: „Doskonałość Boga". Ukażemy tylko najważniejszy wątek filozoficzny, by ujawnić ciąg myśli Tomasza. A więc już na samym początku pisze Tomasz, że każda rzecz posiada doskonałość odpowiednio do swego istnienia. Istnienie rzeczy może być ograniczone do jakiegoś szczególnego typu doskonałości i wtedy mówimy, że rzecz jest bardziej lub mniej doskonała. Jeśli jednak istnieje coś, co ma całą moc istnienia, to nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwością jakiejkolwiek rzeczy. Istnienie w całej swej potędze przysługuje temu, kto jest swym własnym istnieniem. W kwestii I, 22 dowiódł Tomasz, że Bóg jest swym własnym istnieniem, a więc Bóg istnieje całą mocą swego istnienia. Wynika stąd, że nie może Mu brakować żadnej

3 Korzystam z rozważań Ch.J. O'Neila, Introduction, w: Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles.* Book Four: *Salvation,* translated with an Introduction and Notes, by Ch.J. O'Neil, University of Notre Dame Press Edition 1975, s. 17-28.

9

doskonałości, która mogłaby być przymiotem jakiejś rzeczy. Bóg jest zatem doskonały.

Św. Tomasz w związku z tą argumentacją przytacza, jako jej ukoronowanie, np. tekst z Księgi Wyjścia 33,19, w którym Bóg mówi: „Ja ci ukażę wszelkie dobro", przez co daje do zrozumienia, że jest w Nim pełnia wszelkiej dobroci. Przytacza też Tomasz znamienny tekst z Ewangelii Św. Mateusza 5,48: „Bądźcie doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest". Myśl filozoficzna Tomasza nie mija się z tekstami przytoczonymi, przeciwnie, jest na nie otwarta.

W księdze IV napotykamy inną sytuację. Mamy bowiem teraz do czynienia z prawdami, do których człowiek nie może dojść sam. Są to tajemnice Boga, które

znajdujemy w Piśmie Świętym Wydawałoby się, że nie ma tu miejsca na rozum ludzki wraz z jego rozumowaniem. Przypatrzmy się jednak, jak Tomasz tworzy rozdziały w IV księdze. Rozdział rozpoczyna się od tekstów z Pisma Świętego, które przynoszą odpowiedź na postawiony w tytule rozdziału problem. To jest punkt wyjścia. W dalszym ciągu św. Tomasz pokazuje, że prawdy objawione nie są sprzeczne między sobą. By to ukazać, sięga często do metafizyki Arystotelesa. Nie koniec na tym jednak. Zdaniem 0'Neila, według Tomasza, między objawionymi tajemnicami istnieją umysłowe relacje wskazujące na powiązania tych Bożych tajemnic między sobą[4]. Rozważmy, jak w konkretnym przykładzie, niekoniecznie mieszczącym się w jednym rozdziale, wygląda konstrukcja myśli Akwinaty. Dotkniemy tutaj za św. Tomaszem tajemnicy Trójcy Świętej, mianowicie tajemnicy rodzenia w Bogu i tajemnicy Słowa - jednorodzonego, odwiecznego Syna Bożego. W 2 rozdziale IV księgi Tomasz podaje szereg cytatów z Pisma Świętego dotyczących wyżej wspomnianych tajemnic. Najpierw przytacza teksty, w których mówi się o Ojcu i Synu, wskazują one na rodzenie w Bogu[5]. Następnie znajdujemy w tekście Tomasza następujące cytaty: „Ja Ciebie dziś zrodziłem" (Psalm 2,7); „Czyż Ja, który sprawiam, że inni rodzą, rodzić nie będę? – mówi

4 Tamże, 19-20.
5 Tamże.

Pan. Czy Ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? - mówi Pan Bóg" (Księga Izajasza 66,9). A co do Syna, jako jednorodzonego, przytacza Tomasz następujące cytaty: „Widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca" (Ewangelia Św. Jana 1,14); „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział" (Ewangelia Św. Jana 1,18). W 3 rozdziale IV księgi czytamy, że Syn jest też Bogiem: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo" (Ewangelia św. Jana 1,1); i dalej czytamy, że Piotr wyznał: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego" (Ewangelia Św. Mateusza 16,16).

Mamy więc tajemnice objawione: Bóg zrodził Słowo - Syna. Jednorodzony jest współwieczny Bogu. Jak te tajemnice łączą się w całość, ukazuje nam Tomasz swoją myślą filozoficzną. W rozdziale IV, 11 rozważa, czym jest w istocie rodzenie u Boga. Jako punkt wyjścia należy przyjąć, że odpowiednio do różnych natur, mamy w rzeczach różne sposoby rodzenia, czyli emanacji, i, co bardzo ważne, im natura doskonalsza, tym to, co od niej pochodzi, jest jej bardziej wewnętrzne. I tak widzimy, że w hierarchii doskonałości najniżej znajdują się ciała nieożywione, dalej życie roślin, dalej życie dusz zmysłowych. Najwyższy stopień to życie dusz obdarzonych intelektem. Lecz i tu są stopnie. Intelekt ludzki jest mniej doskonały od anielskiego, gdyż czerpie poznanie z zewnątrz, a anielski wyłącznie z wewnątrz. Ale najwyższa doskonałość jest własnością Boga, gdyż Jego poznanie intelektualne nie jest niczym innym jak Jego istnieniem.

Przypomnijmy, że przez ujęcie umysłowe rozumie Tomasz to, co intelekt tworzy sam w sobie o rzeczy poznanej. Wobec tego ujęcie umysłowe w Bogu musi być samą istotą Boga. Jak wyżej wspominaliśmy, wiemy z wcześniejszego rozdziału *Summy contra gentiles* (I, 22), że w Bogu istnienie i istota są tym samym. Wynika stąd, że poznanie intelektualne, ujęcie umysłowe, istota i istnienie są w Bogu tym samym. W ten sposób możemy do pewnego stopnia zrozumieć, czym jest rodzenie w Bogu. Jest to mianowicie emanacja umysłowa w Bogu poznającym siebie, Słowo Boże to niejako

Bóg poznany, podobnie jak w intelekcie ludzkim słowo „kamień" to kamień poznany.

Z faktu, że Bóg poznaje, wynika, że Słowo Jego musi być w Nim. A ponieważ Bóg jest odwieczny, więc Słowo Boże zawsze w Bogu istniało, jest współwieczne Bogu. Słowo Boga, według ujęcia Św. Tomasza, jest obrazem Wypowiadającego Je, w odniesieniu do samej Jego istoty, i uczestniczy w naturze Mówiącego Je. Wynika więc stąd, że Słowo Boże jest nie tylko obrazem, lecz także Synem. To, co pochodzi od czegoś żyjącego i ma podobieństwo do jego natury, jest jego synem. A więc Słowo odwieczne to Syn Boga. I wreszcie w rozdziale 13 (IV, 13) Tomasz stara się ostatecznie ujawnić relacje między tajemnicami Bożymi i pisze, że w Bogu zrodzenie Syna jest tym samym, co poczęcie Słowa, a więc jest jedno rodzenie w Bogu i jeden Syn zrodzony przez Ojca.

Wydaje się na podstawie tego, co przedstawiliśmy, że całe rozumowanie Tomasza zawisło na jego koncepcji Boga, mianowicie, że Jego istota i istnienie są tożsame. Koncepcja ta doprowadza do przyjęcia istnienia Jednorodzonego, odwiecznego Słowa - Jezusa Chrystusa, jak głosi Pismo Święte.

Zofia Włodek

TOM III
KSIĘGA CZWARTA

Rozdział 1 <<
WSTĘP

Oto to o części dróg Jego się rzekło,
a ponieważ ledwie małą kroplę mowy Jego słyszeliśmy,
któż będzie mógł patrzeć na grom wielkości Jego?
Księga Hioba 26, [14]

Intelekt ludzki, który zgodnie ze swoją naturą czerpie wiedzę z rzeczy zmysłowych, nie może własnymi siłami dojść do oglądania substancji Bożej w niej samej, jako że jest ona niewspółmiernie wyższa od wszystkich rzeczy zmysłowych, a nawet od wszelkich innych bytów. Lecz ponieważ doskonałe dobro człowieka polega na tym, by poznał w jakiś sposób Boga, człowiek otrzymał pewną drogę, przez którą może się wznieść do poznania Boga, aby się nie wydawało, że tak szlachetne stworzenie istnieje daremnie, jako niezdolne do osiągnięcia swego celu. I tak, ponieważ wszystkie doskonałości rzeczy zstępują w pewnym porządku od najwyższego szczytu, którym jest Bóg, człowiek, zaczynając od najniższych doskonałości i wznosząc się stopniowo ku wyższym, dochodzi do poznania Boga. Albowiem i w ruchach cielesnych droga, którą się wchodzi i którą się schodzi jest ta sama, a rozróżnia się ją tylko ze względu na początek i kres.

Dwojaki jest zaś powód powyższego zstępowania doskonałości od Boga. Jeden mianowicie ze względu na pierwszy początek rzeczy; Mądrość Boża stworzyła bowiem rzeczy w pewnym porządku, tak aby była w nich doskonałość i by wszechświat składał

się z najwyższych i najniższych rzeczy. Drugi zaś powód pochodzi od samych rzeczy. Skoro bowiem przyczyny są szlachetniejsze od skutków, pierwsze rzeczy będące skutkami są niższe od pierwszej przyczyny, którą jest Bóg, a jednak są wyższe od skutków, które same powodują i tak dalej, dopóki nie dojdziemy do najniższych spośród rzeczy. A skoro na najwyższym szczycie wszystkiego, w Bogu, znajdujemy najdoskonalszą jedność, każda zaś rzecz im większą stanowi jedność, tym większą ma moc i godność, to wynika stąd, że w miarę oddalania się od pierwszej zasady, widzimy w rzeczach coraz to większą różnorodność i zmienność. Proces pochodzenia *(processus emanationis)* od Boga musi więc być czymś jednym w owej zasadzie, a zwielokrotnionym w rzeczach najniższych, na których się kończy. I w ten sposób na podstawie różnorodności rzeczy widać różnorodność dróg, rozpoczynających się niejako od jednej zasady, a kończących się na różnych rzeczach.

Tymi więc drogami nasz intelekt może się wznieść do poznania Boga, lecz z powodu słabości naszego intelektu nawet tych dróg nie możemy poznać w sposób doskonały. Skoro bowiem zmysły, od których zaczyna się nasze poznanie, mają za przedmiot przypadłości zewnętrzne, które same przez się są dostępne dla zmysłów, jak barwa, zapach i tym podobne - intelekt ledwo może dojść przez tego rodzaju rzeczy zewnętrzne do doskonałego poznania natury niższej, nawet tych rzeczy, których przypadłości poznaje zmysłami w sposób doskonały. Tym mniej więc będzie mógł poznać natury tych

rzeczy, których nieliczne przypadłości ujmujemy zmysłami, a jeszcze mniej tych, których przypadłości zmysłami ująć się nie da, chociaż się je poznaje przez pewne niedoskonałe skutki. Lecz gdyby nawet same natury rzeczy były nam znane, to jednak ich porządek, zgodnie z którym Opatrzność Boża względem siebie je urządza i kieruje do celu, może nam być tylko mało znany, albowiem nie dochodzimy do poznania zamiarów *(ratio)* Opatrzności Bożej. Jeśli więc nawet te drogi poznajemy niedoskonale, jakże by nam one mogły służyć do doskonałego poznania ich zasady? A ponieważ przewyższa ona owe drogi ponad wszelką miarę, to nawet gdybyśmy te drogi

17

poznali doskonale, to i tak nie mielibyśmy jeszcze doskonałego poznania zasady.

Ponieważ więc nikłe było poznanie Boga, do którego człowiek mógł dojść powyższymi drogami przez jakiś intelektualny ogląd, Bóg z przeogromnej obfitości swej dobroci objawił o sobie ludziom rzeczy, które przewyższają intelekt ludzki, aby człowiek miał pewniejsze Jego poznanie. W tym objawieniu zachowany jest pewien porządek, odpowiedni dla człowieka, by od tego, co mniej doskonałe, przechodził powoli do doskonałego, jak się to dzieje w pozostałych rzeczach podlegających ruchowi. Najpierw więc zostają objawione człowiekowi te rzeczy, których nie rozumie, lecz w które tylko wierzy jako w to, co usłyszał; intelekt człowieka bowiem w tym życiu, w którym jest związany z przedmiotami poznania zmysłowego, zupełnie nie jest w stanie wznieść się do oglądu tego, co przewyższa wszelkie granice zmysłów. Lecz gdy zostanie uwolniony od przedmiotów zmysłowych, wtedy wzniesie się do oglądania rzeczy objawionych.

Człowiek ma więc trojakie poznanie rzeczy boskich. Pierwszym jest poznanie, przez które człowiek naturalnym światłem rozumu wznosi się od stworzeń do poznania Boga. Drugim jest poznanie, przez które prawda Boża, przewyższająca intelekt ludzki, zstępuje do nas przez objawienie, jednak nie jako prawda, której ogląd jest nam dany, lecz jako prawda przekazana słowami, by w nią wierzyć. Po trzecie jest to poznanie, przez które umysł ludzki zostanie podniesiony do doskonałego oglądania rzeczy objawionych.

To trojakie poznanie ma na myśli Hiob w wyżej przytoczonych słowach. Gdy bowiem mówi: „Oto to o części dróg Jego się rzekło", odnosi się to do tego poznania, którym nasz intelekt wznosi się do poznania Boga drogą stworzeń. A ponieważ dróg tych nie znamy doskonale, dodaje słusznie: „o części". „Albowiem po części poznajemy", jak mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [9].

To zaś, co dodaje: „a ponieważ ledwie małą kroplę mowy Jego słyszeliśmy", odnosi się do drugiego rodzaju poznania, przez które rzeczy Boże, w które mamy wierzyć, zostają nam objawione za po-

18

mocą mowy. „Wiara bowiem", jak mówi List do Rzymian 10, [17], „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Boże". Mówi o tym także Ewangelia Św. Jana 17, [17]: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą". I dlatego, ponieważ prawda objawiona o Bogu nie jest przez nas oglądana, ale jest nam dana, by w nią wierzyć, słusznie mówi: „słyszeliśmy". Ponieważ zaś to niedoskonałe poznanie wypływa z owego poznania doskonałego, dzięki któremu boska prawda jest widziana sama w sobie, gdy Bóg objawia ją nam za pośrednictwem aniołów, „którzy widzą oblicze Ojca" [Mt 18,10], słusznie używa wyrażenia „kroplę". Dlatego powiedziane jest także w Księdze Joela 3, [18; BT: 4,18]: „Dnia owego góry będą sączyć słodycz". Lecz ponieważ nie zostają nam

objawione wszystkie tajemnice, które poznają aniołowie i inni zbawieni, lecz tylko niewiele z tych tajemnic, dodaje znacząco: „małą". Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 43 [Syr 43,31-32]: „Kto Go wychwali, jak jest od początku? Wiele jest tajemnic większych niż te, bośmy mało widzieli dzieł Jego". A Pan mówi do uczniów w Ewangelii św. Jana 16, [12]: „Jeszcze wam wiele mam powiedzieć, ale teraz znieść nie możecie". Także te nieliczne rzeczy, które są nam objawione, są nam przekazywane przez pewne obrazy i w niejasnych słowach, tak by tylko gorliwie poszukujący dochodzili do jakiegoś ich rozumienia, i by inni je czcili jako tajemnice, a niewierzący nie mogli z nich szydzić. Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno". Znamiennie więc dodaje: „ledwie", by ukazać trudności.

Gdy zaś dodaje: „Któż będzie mógł patrzeć na grom wielkości Jego?", odnosi się to do trzeciego rodzaju poznania, którym poznajemy Pierwszą Prawdę nie jako taką, w którą się wierzy, ale taką którą się widzi, „albowiem ujrzymy Go takim, jakim jest", jak powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 3, [2], Dlatego mówi Hiob: „patrzeć". I nie tylko cząstkę tajemnic Bożych ujrzymy, lecz sam Majestat Boży i wszelką doskonałość dóbr; dlatego mówi Pan do Mojżesza w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro". Słusznie więc mówi: „wielkości". Nie będzie zaś człowie-

kowi dana prawda ukryta pod osłonami, lecz zupełnie odsłonięta; stąd w Ewangelii Św. Jana 16, [25] Pan mówi do swoich uczniów: „Przychodzi godzina, gdy już nie przez przypowieści mówić wam będę, ale jawnie oznajmię wam o Ojcu". Dlatego mówi znamiennie: „grom", co ma sugerować objawienie prawdy.

Słowa powyżej przytoczone odpowiadają założeniu, które sobie postawiliśmy. Dotąd bowiem mówiliśmy o rzeczach boskich w tej mierze, w jakiej rozum naturalny może dojść do ich poznania przez stworzenia, chociaż niedoskonale i wedle możliwości umysłu, tak byśmy wraz z Hiobem mogli powiedzieć: „Oto to o części dróg Jego się rzekło". Pozostaje zaś omówienie tego, co przewyższa intelekt ludzki, a Bóg nam objawił, byśmy w to wierzyli.

Powyższe słowa uczą nas zaś, w jaki sposób należy tu postępować. Skoro bowiem „ledwie słyszeliśmy" w słowach Pisma Świętego prawdę, która spływa na nas jako „mała kropla", i skoro w tym życiu nikt nie może „patrzeć na grom wielkości", należy zastosować taką metodę, by to, co zostało przekazane w słowach Pisma Świętego, przyjmować jako zasady. Tak więc to, co w powyższych słowach przekazane nam jest w sposób ukryty, będziemy się starać do pewnego stopnia zrozumieć i bronić od napaści niewierzących, wystrzegając się jednak zuchwałej pychy, że mamy doskonałe poznanie. Dowodzić bowiem należy tych prawd powagą Pisma Świętego, a nie rozumem naturalnym. Musimy jednak okazać, że nie sprzeciwiają się one rozumowi naturalnemu, aby obronić je przed atakami niewierzących. Ten sposób postępowania ustaliliśmy już na początku tego dzieła [I, 9],

Ponieważ zaś rozum naturalny wznosi się do poznania Boga przez stworzenia, a poznanie przez wiarę - na odwrót - zstępuje do nas przez objawienie Boże, i ponieważ droga wznoszenia i zstępowania jest ta sama, należy tą samą drogą postępować w przypadku prawd przewyższających rozum, w które się wierzy, jaką postępowaliśmy dotychczas w zagadnieniach odnoszących się do Boga, które badaliśmy rozumem [zob. I, 9]. Najpierw mianowicie należy się zająć prawdami przewyższającymi rozum i w które mamy wierzyć, a które

odnoszą się do samego Boga, jak na przykład wiara w Trójcę Świętą [rozdz. 2-26]. Po drugie tym, co przewyższa rozum i co Bóg uczynił, jak na przykład dzieło Wcielenia i to, co z niego wynika [rozdz. 27-78]. Po trzecie zaś tymi przewyższającymi rozum prawdami, których człowiek oczekuje zgodnie ze swym ostatecznym celem, jak zmartwychwstanie i uwielbienie ciał, wieczna szczęśliwość dusz i wszystko, co się z tym łączy [rozdz. 79-97].

Rozdział 2
W BOGU JEST RODZENIE, OJCOSTWO I SYNOSTWO

Rozpoczynając zatem nasze rozważania od tajemnicy rodzenia w Bogu, ustalmy najpierw, co o nim należy sądzić według świadectw Pisma Świętego. Następnie przytoczymy argumenty, jakie przeciw prawdzie wiary wynajduje niewiara [IV, 10], a przez ich rozwiązanie osiągniemy nasz zamierzony cel [IV, 11-14],

Pismo Święte przekazuje nam terminy „ojcostwo" i „synostwo" w Bogu, głosząc że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Najczęściej znajdujemy je w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn". Marek rozpoczyna swoją Ewangelię od słów: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego" [Mk 1,1], Także Jan Ewangelista często to ukazuje, powiada bowiem w Ewangelii 3, [35]: „Ojciec miłuje Syna, i wszystko oddał w Jego ręce"; oraz: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn ożywia tych, których chce" [J 5,21]. Także i Paweł Apostoł często używa tych wyrazów; powiada bowiem w Liście do Rzymian 1, [1-3], że został „wybrany dla Ewangelii Boga, którą przedtem obiecał przez proroków swoich w Pismach Świętych o Synu swoim"; i w Liście do Hebrajczyków 1, [1-2]: „W wielu miejscach i na wiele sposobów mówił niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a na koniec w te dni mówił do nas przez Syna".

Przekazuje to również, chociaż rzadziej, Pismo Święte Starego Testamentu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Przysłów 30, [4]: „Jakie jest imię Jego, i jakie imię Syna Jego, jeśli wiesz?". Czytamy także w Psalmie [2,7]: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«"; i dalej: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«" [Ps 89,27],

I chociaż te dwa ostatnie wyrażenia niektórzy chcieliby rozumieć w innym znaczeniu - by słowa: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«", odnosiły się do samego Dawida, a słowa: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«", przypisywano Salomonowi - to jednak teksty występujące razem z tymi dwoma cytatami pokazują, że tak nie jest. Ani bowiem do Dawida nie stosują się następne słowa: „Ja Ciebie dziś zrodziłem" [Ps 2,7], oraz: „Dam Ci narody w dziedzictwo Twoje i krańce ziemi w posiadanie Twoje" [Ps 2,8], skoro jego królestwo nie zostało rozszerzone aż do krańców ziemi, jak wiemy z historii Księgi Królewskiej; ani też Salomonowi zupełnie nie mogą przysługiwać słowa: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«", skoro dalej następują słowa: „Utrwalę na wieki wieków jego siedzibę, a tron jego jak dni nieba" [Ps 89,30], Stąd należy rozumieć, że ponieważ niektóre ze słów występujących z powyższymi wyrażeniami mogą się odnosić do Dawida lub Salomona, inne zaś zupełnie

się do nich nie odnoszą - powyższe słowa dotyczą Dawida i Salomona, zgodnie ze zwyczajem Pisma Świętego: jako figur innej osoby, w której wszystko się spełnia.

Ponieważ zaś nazw „ojciec" i „syn" używa się wszędzie tam, gdzie występuje jakieś rodzenie, dlatego Pismo Święte posługuje się także wyrażeniem „rodzenie Boże". W Psalmie bowiem, jak powiedzieliśmy, czytamy: „Ja Ciebie dziś zrodziłem" [Ps 2,7], a w Księdze Przysłów 8, [24-25]: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta. Przed wszystkimi pagórkami zostałam zrodzona"; albo według innej lekcji tekstu: „Przed wszystkimi pagórkami Pan mnie zrodził". Czytamy także w ostatnim rozdziale Księgi Izajasza [66,9]: „Czyż Ja, który sprawiam, że inni rodzą, rodzić

nie będę? - mówi Pan. Czy Ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? - mówi Pan Bóg". I chociaż można by powiedzieć, że należy to odnieść do pomnożenia synów Izraela wracających z niewoli do swej ojczyzny - dlatego że wcześniej powiedziano: „Rodził i porodził Syjon synów swoich" [Iz 66,8] - to jednak nie sprzeciwia się to temu, co mamy na myśli. Do czegokolwiek bowiem zastosuje się argument, sam ów argument, wzięty z ust Bożych, pozostaje trwały i niewzruszony, a mianowicie, że jeśli wszystkim daje rodzenie, to sam nie jest bezpłodny. Nie byłoby też słuszne, by Ten, który sprawia, że inni prawdziwie rodzą, sam nie rodził prawdziwie, ale przez podobieństwo. Rzecz bowiem musi być doskonalsza w przyczynie niż w tym, czego jest przyczyną, jak wykazaliśmy [IV, 1]. Powiedziane jest także w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Jego chwałę jako Jednorodzonego od Ojca"; i dalej: „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział" [J 1,18]. A Paweł w Liście do Hebrajczyków 1, [6] powiada: „I gdy znowu wprowadza Pierworodnego na okrąg ziemi, mówi: »I niech Mu się kłaniają wszyscy aniołowie Boży«".

Rozdział 3 <<
SYN BOŻY JEST BOGIEM

Należy jednak zauważyć, że Pismo Święte używa powyższych wyrażeń także dla przedstawienia stwarzania rzeczy; powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 38, [28-29]: „Kto jest ojcem deszczu? Albo kto zrodził krople rosy? Z czyjego łona wyszedł lód? A mróz z nieba kto spłodził?". Aby więc przez wyrazy „ojcostwo", „synostwo" i „rodzenie" nie rozumiano tylko czynności stwarzania, Pismo dodało, że ten, którego nazywa „synem" i „zrodzonym", jest także Bogiem - tak by przez powyższe rodzenie rozumiało się coś więcej niż stwarzanie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga,

i Bogiem było Słowo". A to, że przez „Słowo" rozumie się Syna, okazuje się z tego, co następuje; Jan bowiem dodaje: „Słowo ciałem się stało, i zamieszkało między nami. I widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca" [J 1,14]. Także Paweł mówi w Liście do Tytusa 3, [4]: „Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela naszego Boga".

Nie pominęło tego także Pismo Święte Starego Testamentu, nazywając Chrystusa Bogiem. Powiedziano bowiem w Psalmie [45,7-8]: „Stolica Twoja, Boże, na wieki wieków; berłem prawości - berło królestwa Twego. Umiłowałeś sprawiedliwość, a nienawidziłeś nieprawości". A że powiedziano to do Chrystusa, wynika ze słów

dodanych potem: „Przeto cię namaścił Bóg, Bóg twój, olejkiem wesela nad rówieśników twoich" [Ps 45,8], Powiedziano też w Księdze Izajasza 9, [6; BT: 9,5]: „Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany; na Jego barkach spoczęła władza. I nazwą Go imieniem: »Przedziwny, Doradca, Bóg mocny, Ojciec przyszłego wieku, Książę pokoju«".

Tak więc Pismo Święte nas uczy, że Syn Boży zrodzony przez Boga jest Bogiem. Piotr zaś wyznał, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, mówiąc do Niego: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego" [Mt 16,16]. Jest On więc i Jednorodzonym, i Bogiem.

Rozdział 4
POGLĄD FOTYNA O SYNU BOŻYM I JEGO ODPARCIE

Niektórzy przewrotni ludzie, ośmielając się oceniać prawdę tej nauki według swojego własnego rozumienia, powzięli różne fałszywe opinie o powyższych sprawach.

Niektórzy z nich uważali, że jest zwyczajem Pisma Świętego nazywać synami Bożymi tych, którzy są usprawiedliwieni łaską Bożą, według następujących słów Ewangelii św. Jana 1, [12]: „Dało

im moc, aby się stali dziećmi Bożymi - tym, którzy wierzą w imię Jego", oraz Listu do Rzymian 8, [16]: „Ten bowiem Duch daje świadectwo duchowi naszemu, że jesteśmy synami Bożymi". Także w 1 Liście św. Jana 3, [1] powiedziano: „Patrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec, że nazywamy się synami Bożymi, i nimi jesteśmy". Nie pomija też Pismo Święte, że zostali oni zrodzeni przez Boga. Powiedziane jest bowiem w Liście Św. Jakuba 1, [18]: „Zrodził nas bowiem ze swej woli słowem prawdy"; także w 1 Liście św. Jana 3, [9] powiedziano: „Każdy, kto się narodził z Boga, grzechu nie popełnia, gdyż nasienie Jego w nim trwa". I, co jeszcze bardziej zdumiewające, przypisuje się tym ludziom określenie oznaczające boskość. Powiedział bowiem Pan do Mojżesza: „Oto cię ustanowiłem bogiem faraona" [Wj 7,1]. A w Psalmie [82,6]: „Rzekłem: »Bogami jesteście i wszyscy synami Najwyższego«"; i - jak Pan mówi w Ewangelii św. Jana 10, [35] - „tych nazwał bogami, do których skierowano słowo Boże".

W ten sposób ci, którzy mniemali, że Jezus Chrystus jest tylko człowiekiem, że wziął początek z Maryi Dziewicy i że chwałę boską otrzymał nade wszystko przez zasługi świętego życia - twierdzili, że podobnie jak inni ludzie jest On synem Bożym przez Ducha przybrania, że został zrodzony z Boga przez łaskę i że Pismo Święte nazywa Go Bogiem z powodu pewnego upodobnienia do Boga - nie przez naturę, lecz przez pewne uczestnictwo w dobroci Bożej, jak mówi się także o świętych w 2 Liście św. Piotra 1, [4]: „Abyście się stali uczestnikami boskiej natury, unikając skażenia pożądliwością, jaka jest na świecie".

Stanowisko to starali się potwierdzić powagą Pisma Świętego.

1. Mówi bowiem Pan w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,18]: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi". Gdyby zaś był Bogiem przed czasem, nie otrzymałby władzy w czasie.

2. Podobnie. Powiedziane jest w Liście do Rzymian 1, [3-4] o Synu, że „powstał dla Niego" - to znaczy Boga - „według ciała z rodu Dawida", i że „został przeznaczony na pełnego mocy Syna Bożego". Co zaś powstało i zostało przeznaczone, nie wydaje się wieczne.

25

3. Podobnie. Apostoł mówi w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej; dlatego i Bóg Go wywyższył i darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię". Wydaje się to dowodzić, że z powodu zasług posłuszeństwa i męki został obdarowany chwałą boską i ponad wszystko wywyższony.

4. Także Piotr powiada w Dziejach Apostolskich 2, [36]: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Chrystusem". Wydaje się więc, że stał się Bogiem w czasie, a nie że narodził się przed czasem.

Na poparcie swojego poglądu przytaczają to, co w Piśmie Świętym wydaje się stanowić niedoskonałość Chrystusa, na przykład, że nosiło Go kobiece łono, przyjął postęp lat, cierpiał głód, doznawał zmęczenia i podlegał śmierci, że nabywał mądrości, twierdził, że nie wie, kiedy nastąpi dzień sądu, drżał z lęku przed śmiercią i inne tym podobne rzeczy, które nie mogłyby przysługiwać komuś, kto jest Bogiem z natury. Wnioskują stąd, że chwałę boską otrzymał na mocy zasług przez łaskę, a nie że był Bogiem ze swej natury.

Pierwsi wystąpili z tym poglądem pewni starożytni heretycy: Cerynt[1] i Ebion[2]; później podjął je Paweł z Samosaty[3], a potem jeszcze potwierdził Fotyn[4], i dlatego tych, którzy głoszą tę naukę, nazywa się fotynianami.

Gdy jednak pilnie rozważamy słowa Pisma Świętego, widzimy, że nie ma w nim znaczenia, jakie owi ludzie zawarli w swoich poglądach. Gdy bowiem Salomon mówi: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta" [Prz 8,24], ukazuje wystarczająco, że to zrodzenie miało miejsce przed wszystkimi bytami cielesnymi. Wynika więc stąd, że Syn zrodzony z Boga nie zaczął istnieć dzięki Maryi. I chociaż te i inne, podobne świadectwa próbowali przeinaczać przez fałszywe wyjaśnienia, twierdząc, że należy je

1 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 8 (PL 42, 27).
2 Zob. Św. Augustyn, *De haeresibus* 10 (PL 42, 27).
3 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 44 (PL 42, 34).
4 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 45 (PL 42, 34).

26

rozumieć z punktu widzenia przeznaczenia - mianowicie, że przed stworzeniem świata zostało postanowione, iż Syn Boży narodzi się z Maryi Dziewicy, a nie, że był Synem Bożym przed stworzeniem - to niech się przekonają, że Syn Boży był przed Maryją nie tylko z punktu widzenia przeznaczenia, ale także w rzeczywistości. Albowiem po przytoczonych wyżej słowach Salomona dodano: „Kiedy zawieszał fundamenty ziemi, z Nim byłam, wszystko urządzając" [Prz 8,29-30], Gdyby zaś był tylko przeznaczony, by zaistnieć, nic by nie mógł uczynić. Wynika to również ze słów Jana Ewangelisty; albowiem po zdaniu: „Na początku było Słowo" [J 1,1]- przez co, jak wykazaliśmy [IV, 3], rozumie się Syna Bożego - dodaje, by nie można było tego odnosić do przeznaczenia: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało" [J 1,3]; to zaś nie mogłoby być prawdą, gdyby rzeczywiście nie istniał przed zaistnieniem świata. Podobnie, Syn Boży mówi w Ewangelii Św. Jana 3, [13]: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił: Syn Człowieczy, który jest w niebie"; oraz w Ewangelii Św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał". Jest więc jasne, że istniał, zanim zstąpił z nieba.

Oprócz tego. Według powyższego stanowiska, człowiek przez zasługi życia stał się Bogiem. Apostoł zaś, przeciwnie, wykazuje, że będąc Bogiem, stał się człowiekiem. Mówi bowiem w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka". A zatem powyższe stanowisko sprzeciwia się słowom Apostoła.

Co więcej. Wśród ludzi, którzy otrzymali łaskę Bożą Mojżesz był tym, który otrzymał ją w obfitości; czytamy o tym w Księdze Wyjścia 33, [11], że „Pan mówił do niego twarzą w twarz, jak człowiek zwykł mówić do swego przyjaciela". Gdyby więc Jezusa Chrystusa nazwano Synem Bożym tylko ze względu na łaskę przybrania, tak jak innych świętych, to Mojżesz byłby nazwany synem z tego samego powodu co Chrystus; chociaż oczywiście Chrystus został obdarzony

obfitszą łaską, albowiem także wśród innych świętych jeden jest napełniony większą łaską niż drugi, a przecież wszystkich z tego samego powodu nazywa się synami Bożymi. Mojżesza zaś nazywa się synem nie z tego samego powodu co Chrystusa. Apostoł bowiem rozróżnia Chrystusa od Mojżesza jak syna od sługi. Powiedziane jest bowiem w Liście do Hebrajczyków 3, [5-6]: „Mojżesz wprawdzie był wierny w całym domu Jego jako sługa, na świadectwo tego, co miało być powiedziane, Chrystus zaś jako Syn w domu swoim". Jest więc oczywiste, że Chrystusa nie nazywa się Synem Bożym z powodu łaski przybrania, jak innych świętych.

Podobny argument można wysnuć z wielu innych miejsc Pisma Świętego, gdyż Chrystusa nazywa ono Synem Bożym w pewien szczególny sposób w porównaniu z innymi. Czasami nazywa Go Synem w szczególny sposób w odróżnieniu od innych; na przykład podczas chrztu zagrzmiał głos Ojca: „Ten jest Syn mój umiłowany, w którym sobie upodobałem" [Mt 3,17], Czasem nazywa Go Jednorodzonym, jak na przykład w Ewangelii Św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca"; a także: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On opowiedział" [J 1,18]. Gdyby zaś nazwano Go synem w zwyczajny sposób, jak innych, nie można by Go nazwać Jednorodzonym. Czasami także nazywa się Go Pierworodnym, by wskazać, że od Niego pochodzi synostwo innych, według słów z Listu do Rzymian 8, [29]: „Których przedtem poznał, tych też przeznaczył, aby stali się podobni do obrazu Jego Syna, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi". Także w Liście do Galatów 4, [4-5] powiedziano: „Zesłał Bóg Syna swego, abyśmy dostąpili przybrania za synów". Jest więc On Synem z innego powodu niż ci, których nazywa się synami przez podobieństwo do Jego synostwa.

Co więcej. Pismo Święte przypisuje Bogu pewne działania w tak wyłączny sposób, że nie mogą być przypisywane nikomu innemu, jak na przykład uświęcenie dusz i odpuszczenie grzechów. Powiedziane jest bowiem w Księdze Kapłańskiej 20, [8]: „Ja, Pan, was uświęcam", oraz w Księdze Izajasza 43, [25]: „Ja gładzę nieprawości wasze ze względu na Mnie". Oba te działania Pismo Święte przypi-

suje Chrystusowi. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 2, [11]: „Ten, który uświęca, i ci, którzy są uświęcani - z jednego są wszyscy", oraz w ostatnim rozdziale Listu do Hebrajczyków [13,12]: „Jezus, aby uświęcić lud krwią swoją, poniósł mękę poza

miastem". Także sam Pan, mówiąc o sobie, oświadczył, „że ma władzę odpuszczania grzechów", i potwierdził to cudem, jak czytamy w Ewangelii św. Mateusza 9, [6]. Zapowiedział to o Nim także anioł, mówiąc: „On zbawi swój lud od jego grzechów" [Mt 1,21], A zatem Chrystusa Pana, uświęcającego i odpuszczającego grzechy, nazywa się Bogiem nie w ten sam sposób, w jaki nazywa się bogami tych, którzy są uświęcani, i którym odpuszcza się grzechy, ale nazywa się Go Bogiem jako Tego, który posiada moc i naturę boską.

Świadectwa zaś Pisma Świętego, za pomocą których próbowali wykazywać, że Chrystus nie jest Bogiem z racji natury, nie mają mocy, by to wykazać. Wyznajemy bowiem, że od tajemnicy Wcielenia w Chrystusie Synu Bożym są dwie natury: ludzka i boska. Stąd orzeka się o Nim i to, co jest właściwe Bogu - ze względu na naturę boską, i to, co wydaje się ułomnością - ze względu na naturę ludzką, jak to później szerzej wytłumaczymy [IV, 9; IV, 27], Teraz jednakże, dla obecnego rozważania o rodzeniu boskim, niech wystarczy, co okazaliśmy na podstawie Pisma Świętego: że Chrystusa nazywamy Synem Bożym i Bogiem nie tylko jako człowieka, przez łaskę przybrania, lecz z powodu boskiej natury.

Rozdział 5
POGLĄD SABELIUSZA O SYNU BOŻYM I JEGO ODPARCIE

Wszyscy, którzy mają właściwe pojęcie Boga, są niewzruszenie przekonani o tym, że może istnieć tylko jeden Bóg. Dlatego niektórzy, wiedząc z Pisma Świętego, że Chrystus prawdziwie i z natury jest Bogiem i Synem Bożym, oświadczyli, że Chrystus

Syn Boży i Bóg Ojciec są jednym Bogiem: nie że Boga nazywa się Synem dzięki Jego naturze lub odwiecznie, lecz że określenie „synostwo" otrzymał w chwili narodzenia z Maryi Dziewicy przez tajemnicę Wcielenia. I tak, wszystko, co Chrystus wziął na siebie w ciele, przypisywali Bogu Ojcu, na przykład, że jest synem Dziewicy, że z Niej się począł i narodził, że został umęczony, umarł i zmartwychwstał, i wszystko inne, co Pismo Święte mówi o Chrystusie co do ciała.

Stanowisko to usiłowali potwierdzić świadectwami Pisma Świętego.

Powiedziane jest bowiem w Księdze Wyjścia 20, [2-3; por. Pwt 6,4]: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg twój, jest Bogiem jedynym". Także w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [39]: „Patrzcie teraz, że Ja jestem jedyny, i nie ma poza Mną innego". W Ewangelii św. Jana 5, [19; por. 14,10]: „Ojciec, który jest we Mnie, On dzieła wykonuje"; oraz 14, [9]: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca", a także: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" [14,11], Z tych wszystkich słów wnioskowali, że Boga Ojca nazywa się Synem zrodzonym z Dziewicy.

Taki był pogląd sabelian, których nazwano też patrypasjanami, ponieważ głosili, że Ojciec został umęczony, i że Ojciec to Chrystus[5].

Pogląd ten, choć różni się od poprzedniego [zob. IV, 4] co do boskości Chrystusa, gdyż wyznaje, że Chrystus jest Bogiem prawdziwie i ze swej natury, czemu pierwszy pogląd przeczył, to jednak co do zrodzenia i synostwa oba te poglądy się zgadzają. Pierwszy bowiem pogląd przyjmuje, że synostwa i zrodzenia, przez które Chrystusa nazywamy Synem, nie było przed Maryją; i tak samo pogląd, którym zajmujemy się obecnie. Żaden z tych poglądów nie odnosi więc zrodzenia i synostwa do natury boskiej, lecz tylko do natury ludzkiej. Czymś charakterystycznym dla tego poglądu jest także to, że mówiąc

„Syn Boży", nie oznacza się żadnej samoistnej osoby, lecz pewną właściwość, dodaną do osoby istniejącej uprzednio. Albowiem zgodnie z tym poglądem sam Ojciec, o ile przyjął

5 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 41 (PL 42, 33).

30

ciało z Dziewicy, otrzymał nazwę Syna, nie jakoby Syn był jakąś samoistną Osobą, odrębną od Osoby Ojca.

Świadectwa Pisma Świętego dowodzą jasno, że pogląd ten jest fałszywy. Pismo Święte bowiem nazywa Chrystusa nie tylko Synem Dziewicy, lecz także Synem Bożym, jak jest jasne z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 2]. Niemożliwe zaś jest, by ktoś był synem siebie samego; skoro bowiem syn rodzi się z ojca, a rodzący daje istnienie zrodzonemu, wynikałoby stąd, że ten sam daje i otrzymuje istnienie, co jest zupełnie niemożliwe. A zatem Bóg Ojciec nie jest Synem, lecz kimś innym jest Syn, a kimś innym Ojciec.

Podobnie. Pan mówi w Ewangelii św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał", oraz: „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą" [J 17,5], Z wszystkich tych i tym podobnych tekstów widać, że Syn jest kimś innym niż Ojciec.

Można zaś twierdzić zgodnie z tym poglądem, że Chrystusa nazywa się Synem Boga Ojca tylko co do ludzkiej natury, dlatego mianowicie, że Bóg Ojciec naturę ludzką którą przyjął - stworzył i uświęcił. Tak więc co do boskości jest On nazywany ojcem siebie samego co do człowieczeństwa. Tak też nic nie stoi na przeszkodzie, by co do człowieczeństwa był różny od siebie co do boskości.

Lecz z tego będzie wynikało, że Chrystusa nazywa się synem Bożym tak samo jak innych ludzi: czy to z racji stworzenia, czy z racji uświęcenia. Wykazaliśmy zaś [IV, 4], że Chrystusa nazywa się Synem Bożym z innego powodu niż świętych. Nie można więc przyjmować w powyższy sposób, że Ojciec jest Chrystusem i synem samego siebie.

Oprócz tego. Gdzie jest jeden samoistny podmiot, nie należy o nim orzekać w liczbie mnogiej. Chrystus zaś mówi o sobie i o Ojcu w liczbie mnogiej słowami: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" [J 10,30]. A zatem Syn nie jest Ojcem.

Ponadto. Jeśli Syn odróżnia się od Ojca tylko przez tajemnicę Wcielenia, to przed Wcieleniem nie było między Nimi żadnego odróżnienia. W Piśmie Świętym czytamy zaś, że i przed Wcieleniem

31

Syn był różny od Ojca. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo". A zatem Słowo, które było u Boga, było w pewien sposób od Niego różne; albowiem przez taki sposób mówienia zwyczajowo wyrażamy, że ktoś jeden jest u kogoś drugiego. Podobnie też w Księdze Przysłów 8, [30] mówi przez Boga zrodzony: „Z Nim byłam, wszystko urządzając"; tu także wskazana jest wspólność i pewne odróżnienie. Powiedziane jest również w Księdze Ozeasza 1, [7]: „Zmiłuję się nad domem Judy i zbawię ich w Panu, swoim Bogu", gdzie Bóg Ojciec mówi o ludach, które mają być zbawione w Bogu Synu, i mówi o Nim jako o osobie od siebie różnej i która jest godna imienia Boga. Powiedziano także w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze", przez co wyraźnie wskazuje się na wielość i różność twórców człowieka. Pismo Święte

uczy zaś, że człowiek został stworzony przez samego tylko Boga. I w ten sposób wielość i odróżnienie Boga Ojca i Syna Bożego były także przed Wcieleniem Chrystusa. A zatem Ojca nie nazywa się Synem z racji tajemnicy Wcielenia.

Co więcej. Prawdziwe synostwo należy do podmiotu tego, kogo nazywa się synem; albowiem ręka ani noga człowieka nie otrzymuje w sensie właściwym nazwy synostwa, lecz człowiek, którego to są części. Nazwy zaś „ojcostwo" i „synostwo", podobnie jak „rodzący" i „zrodzony", wymagają odróżnienia w bytach, o których się je orzeka. Jeśli więc kogoś prawdziwie nazywa się synem, to musi co do podmiotu odróżniać się od ojca. Chrystus zaś prawdziwie jest Synem Bożym; powiedziane jest bowiem w ostatnim rozdziale 1 Listu Św. Jana [5,20]: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu, Jezusie Chrystusie". Chrystus musi więc odróżniać się co do podmiotu od Ojca. Dlatego Ojciec nie jest Synem. Ponadto. Po tajemnicy Wcielenia Ojciec oświadcza o Synu: „Ten jest mój Syn umiłowany" [Mt 3,17]. To zaś wskazuje na podmiot. Chrystus więc jest co do podmiotu kimś innym niż Ojciec.

Argumenty zaś, za pomocą których Sabeliusz usiłuje udowodnić swój pogląd, nie dowodzą tego, co zamierza, jak to później dokład-

niej się okaże [IV, 9]. To bowiem, że Bóg jest jeden lub że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, nie dowodzi, że Syn i Ojciec są kimś jednym co do podmiotu; także bowiem w dwóch rzeczach różnych co do podmiotu może istnieć pewna jedność.

Rozdział 6 <<
POGLĄD ARIUSZA O SYNU BOŻYM

Skoro z nauką świętą nie zgadza się pogląd Fotyna [IV, 4], że Syn Boży wziął początek z Maryi, i tak samo pogląd Sabeliusza [IV, 5], że Ten, który od wieków był Bogiem i jest Ojcem, przez przyjęcie ciała zaczął być Synem - wobec tego inni, idąc za tym, co o rodzeniu w Bogu przekazuje Pismo Święte, twierdzili, że Syn Boży istniał przed tajemnicą Wcielenia, a nawet przed stworzeniem świata. A ponieważ Syn ten jest kimś innym niż Bóg Ojciec, sądzili, że nie ma On tej samej natury co Bóg Ojciec; nie mogli bowiem zrozumieć ani nie chcieli uwierzyć, że dwóch różniących się co do osoby ma jedną istotę i naturę. Ponieważ zaś według nauki wiary tylko naturę Boga Ojca uważa się za wieczną sądzili, że natura Syna nie istniała od wieków, chociaż Syn był przed innymi stworzeniami. A ponieważ wszystko, co nie jest wieczne, zostało uczynione z niczego i stworzone przez Boga, głosili, że Syn Boży został uczyniony z niczego i że jest stworzeniem. Ponieważ jednak powaga Pisma przymuszała ich do tego, by także Syna nazywać Bogiem, jak to powyżej ukazaliśmy [IV, 3], twierdzili, że jest On kimś jednym z Bogiem Ojcem, ale nie jednością natury, lecz przez pewną zgodność i przez uczestnictwo w podobieństwie Bożym, przewyższające pozostałe stworzenia. Skoro zatem najwyższe stworzenia, które nazywamy aniołami, noszą w Piśmie Świętym miano bogów i synów Bożych - według słów Księgi Hioba 38, [4. 7]: „Gdzie byłeś, gdy Mnie chwaliły gwiazdy poranne i śpiewali wszyscy synowie Boży?", oraz Psalmu [82,1]: „Bóg stanął w zgromadzeniu bogów" - dlatego

Synem Bożym i Bogiem należało nazwać przede wszystkim Tego, który jest najszlachetniejszy pośród stworzeń, tak dalece, że przez Niego Bóg Ojciec uczynił wszelkie inne stworzenia.

Stanowisko to starali się potwierdzić świadectwami Pisma Świętego.

1. W Ewangelii Św. Jana 17, [3] Syn mówi bowiem do Ojca: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga". A zatem sam tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem. Skoro więc Syn nie jest Ojcem, dlatego Syn nie może być prawdziwym Bogiem.

2. Podobnie. Apostoł powiada w ostatnim rozdziale 1 Listu do Tymoteusza [6,14-16]: „Abyś zachował przykazanie bez skazy, nienaganne aż do przyjścia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, którego ukaże w swoim czasie błogosławiony i jedyny Władca, Król królów i Pan panujących, jedyny mający nieśmiertelność, który mieszka w światłości niedostępnej". Słowa te wyrażają różnicę pomiędzy ukazującym Bogiem Ojcem a ukazywanym Chrystusem. Sam więc tylko ukazujący Bóg Ojciec jest Władcą, Królem królujących i Panem panujących; tylko On sam ma nieśmiertelność i zamieszkuje światłość niedostępną. Zatem sam tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem. Syn więc nie jest prawdziwym Bogiem.

3. Oprócz tego. W Ewangelii św. Jana 14, [28] Pan mówi: „Ojciec większy jest niż Ja", a Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [28], że Syn jest poddany Ojcu: „Gdy wszystko będzie Mu poddane, wtedy i sam Syn będzie poddany Temu" - to znaczy Ojcu - „który Mu poddał wszystko". Gdyby zaś Ojciec i Syn mieli jedną naturę, to mieliby także jedną godność (*magnitudo*) i jeden majestat; Syn bowiem nie byłby mniejszy od Ojca ani poddany Ojcu. A zatem wynika ich zdaniem z Pisma Świętego, że Syn nie ma tej samej natury co Ojciec.

4. Ponadto. Natura Ojca nie podlega niedostatkom. W Synu zaś znajdujemy niedostatki; Pismo Święte bowiem okazuje, że Syn otrzymuje od Ojca; otrzymuje zaś ten, komu czegoś brak. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Wszystko

5. przekazał Mi mój Ojciec"; oraz: „Ojciec miłuje Syna i wszystko dał w Jego ręce" [J 3,35]. Wydaje się więc, że Syn nie ma tej samej natury co Ojciec.

6. Co więcej. Otrzymywać naukę i pomoc jest rzeczą potrzebującego. Ojciec zaś uczy i pomaga Synowi. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 5, [19]: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego"; i niżej: „Ojciec miłuje Syna i ukazuje Mu wszystko, co sam czyni" [J 5,20], A w Ewangelii św. Jana 15, [15] Syn mówi do uczniów: „Oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego". Nie wydaje się zatem, by Syn miał tę samą naturę co Ojciec.

7. Oprócz tego. Wydaje się, że otrzymywanie rozkazów, bycie posłusznym, proszenie i bycie posłanym należy do kogoś niższego. A tak właśnie czytamy o Synu. Albowiem w Ewangelii Św. Jana 14, [31] Syn mówi: „Tak czynię, jak Mi nakazał Ojciec"; oraz w Liście do Filipian 2, [8]: „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci"; także w Ewangelii Św. Jana 14, [16]: „Będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam". A w Liście do Galatów 4, [4] mówi Apostoł: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego". Syn jest więc od Ojca mniejszy i Ojcu poddany.

8. Podobnie. Syn otrzymuje chwałę od Ojca, jak sam mówi w Ewangelii św. Jana 12, [28]: „Ojcze, uwielbij imię swoje!", a następnie: „Rozległ się głos z nieba: »1 uwielbiłem, i jeszcze uwielbię«". Także Apostoł mówi w Liście do Rzymian 8, [11], że Bóg „wskrzesił

Jezusa Chrystusa z martwych". A Piotr powiada w Dziejach Apostolskich 2, [33], że Chrystus został „wywyższony przez prawicę Boga". Dlatego wydaje się, że jest niższy od Ojca.

9. Oprócz tego. W naturze Ojca nie może być żadnego braku. W Synu zaś jest brak władzy; mówi bowiem w Ewangelii św. Mateusza 20, [23]: „Nie jest moją rzeczą dać wam miejsce po mojej prawicy albo lewicy, ale [dostaną je] ci, dla których przygotował je mój Ojciec". Jest w Nim także brak wiedzy; sam bowiem mówi w Ewangelii św. Marka 13, [32]: „O dniu owym i godzinie nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec". Widzimy

w Nim także brak spokoju uczuciowego, ponieważ Pismo Święte stwierdza, że był smutny, że popadał w gniew i że były w Nim inne tego rodzaju uczucia. Nie wydaje się więc, by Syn miał tę samą naturę co Ojciec.

10. Ponadto. W Piśmie Świętym spotykamy wyraźne stwierdzenie, że Syn Boży jest stworzeniem. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 24 [Syr 24,8]: „Rzekł mi Stworzyciel wszechrzeczy, i Ten, który mnie stworzył, odpoczął w przybytku moim"; a także: „Od początku i przed wiekami zostałam stworzona" [Syr 24,9], A zatem Syn jest stworzeniem.

11. Oprócz tego. Syna zalicza się do stworzeń. Powiedziane jest bowiem ustami Mądrości w Eklezjastyku 24 [Syr 24,3]: „Wyszłam z ust Najwyższego, pierworodna przed wszelkim stworzeniem". Apostoł zaś mówi o Synu w Liście do Kolosan 1, [15], że jest „pierworodnym wszelkiego stworzenia". Wydaje się więc, że Syn należy do tego samego porządku co stworzenia, będąc niejako pierwszym wśród nich.

12. Co więcej. W Ewangelii św. Jana 17, [22], Syn mówi, modląc się do Ojca za uczniów: „Chwałę, którą Mi dałeś, im dałem, aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy". Ojciec i Syn stanowią więc jedno w taki sposób, w jaki chciał, by uczniowie stanowili jedno. Nie chciał zaś, by uczniowie byli jednością istotowo. A zatem Ojciec i Syn nie są jednością istotowo. Wynika więc stąd, że Syn jest stworzeniem i że podlega Ojcu.

Jest to stanowisko Ariusza[6] i Eunomiusza[7]. Wydaje się, że zrodziło się ono z nauk platoników, którzy przyjmowali najwyższego Boga, ojca i stwórcę; twierdzili, że od niego wypłynął na początku pewnego rodzaju umysł, wyższy od wszystkich rzeczy, w którym były formy wszystkich rzeczy; nazywali go „intelektem ojcowskim". Po nim wypłynęła dusza świata, a następnie pozostałe stworzenia. Przez to więc, co Pismo Święte mówi o Synu Bożym, pojmowali oni powyższy umysł - zwłaszcza, że Pismo Święte nazywa Syna

6 Zob. Św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).
7 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 54 (PL 42, 40).

Bożego Mądrością Bożą i Słowem Bożym. Z tym stanowiskiem zgadza się pogląd Awicenny[8], który przyjmuje, że ponad duszą pierwszego nieba znajduje się inteligencja pierwsza poruszająca pierwszym niebem, a ponad nią wreszcie umieszcza Boga.

Tak więc arianie przypuszczali, że Syn Boży jest stworzeniem przewyższającym wszystkie inne stworzenia i że za jego pośrednictwem Bóg stworzył wszystko. A sądzili tak zwłaszcza dlatego, że także niektórzy filozofowie przyjmowali, iż rzeczy pochodzą od

pierwszej zasady w pewnym porządku, w ten sposób, że przez pierwsze stworzenie zostały stworzone wszystkie inne stworzenia.

Rozdział 7
ODPARCIE POGLĄDU ARIUSZA O SYNU BOŻYM

Rozważając starannie słowa Pisma Świętego, można zauważyć, że pogląd Ariusza wyraźnie się sprzeciwia Pismu Świętemu. Chociaż bowiem i Chrystusa nazywa ono Synem Bożym, i aniołów synami Bożymi, to jednak w różnych znaczeniach. Dlatego Apostoł pyta w Liście do Hebrajczyków 1, [5]: „Do którego z aniołów powiedział kiedykolwiek: »Tyś jest Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem«?" - i stwierdza, że powiedziano to do Chrystusa. A według powyższego stanowiska aniołowie byliby nazywani synami w tym samym znaczeniu co Chrystus; do obydwu bowiem nazwa „synostwo" stosowałaby się ze względu na pewną wspaniałość natury, w której stworzył ich Bóg.

Nie sprzeciwia się temu to, że Chrystus miał naturę doskonalszą niż aniołowie, nawet bowiem wśród aniołów są różne chóry, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 80], a jednak wszystkim przysługuje to samo znaczenie synostwa. A zatem Chrystusa

8 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* IX, 4 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 445, 481-482).

nie nazywa się Synem Bożym w znaczeniu podanym w powyższym stanowisku.

Podobnie. Skoro określenie „synostwo Boże" z racji stworzenia stosuje się do wielu - bo do wszystkich aniołów i świętych - to gdyby także Chrystusa zwano synem w tym samym znaczeniu, nie byłby On jednorodzony, chociaż z powodu doskonałości Jego natury można by Go nazywać pierworodnym wśród innych. Pismo Święte stwierdza zaś w Ewangelii św. Jana 1, [14], że jest On jednorodzony: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca". A zatem nie z racji stworzenia nazywa się Go Synem Bożym.

Co więcej. Nazwy „synostwo" właściwie i prawdziwie używa się w odniesieniu do rodzenia istot żywych, w których zrodzony pochodzi z substancji rodzącego, inaczej bowiem nazwę „synostwo" przyjmuje się nie prawdziwie, lecz raczej według pewnego podobieństwa - gdy synami nazywamy bądź uczniów, bądź tych, którymi się opiekujemy. Gdyby więc Chrystusa nazywano Synem tylko ze względu na stworzenie, to skoro to, co Bóg stwarza, nie pochodzi z Jego substancji, Chrystusa nie można by prawdziwie nazwać Synem. A w ostatnim rozdziale ł Listu Św. Jana [5,20] nazywa się Go prawdziwym Synem: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu, Jezusie Chrystusie". A zatem nazywa się Go Synem Bożym nie w tym znaczeniu, że został stworzony przez Boga w jakiejś wielkiej doskonałości natury, ale że został zrodzony z substancji Boga.

Oprócz tego. Jeśli Chrystusa nazywa się Synem z racji stworzenia, to nie będzie On prawdziwym Bogiem; coś stworzonego można bowiem nazwać bogiem wyłącznie przez pewne podobieństwo do Boga. Jezus Chrystus jest zaś prawdziwym Bogiem. Jan bowiem po słowach: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu", dodaje: „On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym" [1 J 5,20], Chrystusa nie nazywa się więc Synem Bożym z racji stworzenia.

Co więcej. Apostoł powiada w Liście do Rzymian 9, [5]: „Z nich jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen"; a także w Liście do Tytusa 2, [13]: „Oczekując błogosławionej nadziei i przyjścia chwały wielkiego Boga

i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa". A w Księdze Jeremiasza 23, [5] powiedziano: „Wzbudzę Dawidowi latorośl sprawiedliwą", a następnie dodano: „A to jest imię, którym zwać Go będą: »Pan nasz sprawiedliwy«" [Jr 23,6] - i w języku hebrajskim występuje tu tetragram, o którym wiemy na pewno, że stosowano go tylko do Boga. Stąd jest jasne, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem.

Ponadto. Jeśli Chrystus jest prawdziwym Synem, to wynika stąd koniecznie, że jest prawdziwym Bogiem. Tego bowiem, co się rodzi z innego bytu, nie można prawdziwie nazwać synem, nawet gdy się rodzi z substancji rodzącego, jeżeli nie osiąga gatunku podobnego do gatunku rodzącego; syn człowieka musi bowiem być człowiekiem. Jeżeli więc Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, to musi być prawdziwym Bogiem. Nie jest zatem czymś stworzonym.

Podobnie. Żadne stworzenie nie otrzymuje całej pełni dobroci Bożej; jak bowiem wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 1], doskonałości przechodzą od Boga do stworzeń przez pewne zstępowanie. Tymczasem Chrystus ma w sobie całą pełnię dobroci Bożej; mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 2, [9]: „W Nim mieszka cała pełnia bóstwa". Chrystus nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Chociaż intelekt anioła ma doskonalsze poznanie niż intelekt ludzki, to jednak bardzo wiele ustępuje intelektowi Bożemu. Intelekt Chrystusa zaś nie ustępuje w poznaniu intelektowi Bożemu; Apostoł mówi bowiem w Liście do Kolosan 2, [3]: „W Chrystusie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy". Chrystus Syn Boży nie jest więc stworzeniem.

Co więcej. Wszystko, co Bóg ma w sobie, jest Jego istotą, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 21]. Wszystko zaś, co ma Ojciec, należy do Syna; Syn mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 16, [15]: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje", a w Ewangelii św. Jana 17, [10] mówi do Ojca: „Wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje". Ojciec i Syn mają zatem tę samą istotę i naturę. Syn nie jest zatem stworzeniem.

Ponadto. Apostoł powiada w Liście do Filipian 2, [6-7], że Syn, zanim „wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi", „istniał

w postaci Bożej". Przez postać Bożą nie rozumie się zaś niczego innego jak naturę boską- podobnie jak przez postać sługi nie rozumie się niczego innego jak naturę ludzką. Syn więc istnieje w naturze boskiej. Nie jest więc stworzeniem.

Podobnie. Żadna rzecz stworzona nie może być równa Bogu. Syn zaś jest równy Ojcu. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Jana 5, [18]: „Żydzi starali się Go zabić, bo nie tylko naruszał szabat, ale też Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu". Opowiada to zaś Ewangelista, „którego świadectwo jest prawdziwe" [J 19,35; 21,24], że Chrystus nazywał siebie Synem Bożym, równym Bogu, i dlatego Żydzi Go prześladowali. Nie jest też niczym wątpliwym dla żadnego chrześcijanina, że to, co Chrystus o sobie mówił, jest prawdą skoro i Apostoł mówi w Liście do Filipian 2 [por. Flp 2,6], że to, iż uważał, że jest równy Ojcu, nie było przywłaszczeniem. Syn jest zatem równy Bogu. Nie jest więc stworzeniem.

Co więcej. W Psalmie [89,7] czytamy, że nawet wśród aniołów, którzy są nazywani synami Bożymi, nie ma nikogo podobnego do Boga: „Któż podobny będzie Bogu między synami Bożymi?". A gdzie indziej: „Boże, któż będzie podobny Tobie?" [Ps 82,2 wg

Wulgaty]. Należy to odnosić do doskonałego podobieństwa, co wynika z tego, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze [1,29]. Chrystus zaś ukazuje swe doskonałe podobieństwo do Ojca także jeśli chodzi o życie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 5, [26]: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał Synowi, aby miał życie w sobie samym". Nie należy więc Chrystusa zaliczać do stworzonych synów Bożych.

Oprócz tego. Żadna substancja stworzona nie przedstawia substancji Boga, wszystko bowiem, co ujawnia się przez doskonałość jakiegokolwiek stworzenia, jest mniejsze od tego, czym jest Bóg. Stąd też na podstawie żadnego stworzenia nie można wiedzieć, czym Bóg jest. Syn zaś przedstawia Ojca; Apostoł mówi bowiem o Nim w Liście do Kolosan 1, [15], że, jest obrazem niewidzialnego Boga". Aby zaś nie sądzono, że jest obrazem niedoskonałym, że nie przedstawia istoty Boga i że nie można przez niego poznać, „czym

jest" Bóg - jak na przykład mężczyznę nazywa się „obrazem Boga" w 1 Liście do Koryntian 11, [7] - Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że jest On obrazem doskonałym i przedstawia samą substancję Boga: „Gdyż jest odblaskiem chwały i odbiciem Jego istoty". Syn Boży nie jest więc stworzeniem.

Ponadto. To, co należy do jakiegoś rodzaju, nie jest powszechną przyczyną rzeczy należących do tego rodzaju. Na przykład powszechną przyczyną ludzi nie jest człowiek, żadna bowiem rzecz nie jest przyczyną samej siebie. Lecz powszechną przyczyną rodzenia się ludzi jest słońce, będące poza rodzajem ludzkim, a ponadto Bóg. Syn zaś jest powszechną przyczyną stworzeń; powiedziano bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie się stało", a Mądrość zrodzona powiada w Księdze Przysłów 8, [30]: „Z Nim byłam, wszystko urządzając". Także Apostoł mówi w Liście do Kolosan 1, [16]: „W Nim stworzone zostało wszystko w niebiosach i na ziemi". Chrystus nie należy zatem do rodzaju stworzeń.

Podobnie. Na podstawie tego, co wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 98], jest jasne, że substancje niecielesne, które nazywamy aniołami, nie mogą powstać inaczej niż przez akt stwórczy. Wykazaliśmy również [II, 21], że żadna substancja nie może stwarzać, tylko jeden Bóg. Lecz Syn Boży Jezus Chrystus jest przyczyną aniołów, powołującą ich do bytu; mówi bowiem Apostoł: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze - wszystko przez Niego i w Nim zostało stworzone" [Kol 1,16], Syn nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Skoro działanie właściwe każdej rzeczy wynika z jej natury, to temu, co nie posiada natury danej rzeczy, nie przysługuje działanie właściwe owej rzeczy; co bowiem nie należy do gatunku ludzkiego, nie może też posiadać ludzkiego działania. Synowi przysługują zaś działania właściwe Bogu, na przykład stwarzanie, jak już wykazaliśmy, utrzymywanie i zachowywanie wszystkiego w istnieniu, oczyszczanie z grzechów; są to działania właściwe Bogu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 65; III, 157]. W Liście do Kolosan 1, [17] powiedziano zaś o Synu, że

„wszystko w Nim ma istnienie", oraz w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że „podtrzymuje wszystko słowem swojej mocy, dokonując oczyszczenia z grzechów". Zatem Syn Boży ma naturę boską, a nie jest stworzeniem.

Lecz arianin mógłby powiedzieć, że Syn czyni to niejako główna przyczyna, lecz jako narzędzie głównej przyczyny, działające nie własną mocą, lecz tylko mocą przyczyny głównej. Pan jednak wyklucza ten argument w Ewangelii Św. Jana 5, [19]: „Wszystko, co czyni Ojciec, to i Syn podobnie czyni". Jak więc Ojciec działa sam przez się i własną mocą, tak też działa Syn.

Z tych słów wynika dalej, że Syn i Ojciec mają tę samą moc i władzę. Nie tylko bowiem Pan mówi, że Syn czyni podobnie jak Ojciec, lecz że czyni to samo i czyni podobnie. Dwie przyczyny nie mogą zaś uczynić tej samej rzeczy w ten sam sposób, lecz albo w różny sposób, na przykład gdy tę samą rzecz czyni przyczyna główna i przyczyna narzędna, albo - jeśli ją czynią podobnie - muszą się jednoczyć w jednej mocy. Moc ta czasami składa się z różnych mocy, istniejących w różnych przyczynach, co na przykład widzimy, gdy wielu porusza okręt, wiosłując. Wszyscy bowiem podobnie wiosłują, a ponieważ siła każdego z nich jest niedoskonała i niewystarczająca do wywołania tego skutku, z różnych sił powstaje jedna wspólna siła, która wystarcza do poruszania okrętu. Tego zaś nie można powiedzieć o Ojcu i Synu, moc Boga Ojca nie jest bowiem niedoskonała, lecz nieskończona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,43]. Moc Ojca i Syna musi więc być numerycznie ta sama. A skoro moc wynika z natury rzeczy, natura i istota Ojca i Syna musi być numerycznie ta sama. Można to także wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy powyżej. Jeśli bowiem w Synu jest natura boska, jak to wielokrotnie okazaliśmy, to skoro natura boska nie może być zwielokrotniona, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 42], wynika stąd koniecznie, że w Ojcu i Synu jest numerycznie ta sama natura i istota.

Podobnie. Nasza ostateczna szczęśliwość jest jedynie w Bogu, i tylko w Nim człowiek powinien pokładać nadzieję, i tylko Jemu

należy oddawać cześć uwielbienia, jak to wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 37; III, 52; III, 120], Nasza szczęśliwość jest zaś w Synu Bożym. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie" - czyli Ojca - „oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa". A w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Jana [5,20] powiedziano o Synu, że jest „prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym". Jest zaś pewne, że wyrażeniem „życie wieczne" oznacza się w Piśmie Świętym ostateczną szczęśliwość. Także Izajasz mówi o Synu, jak przytacza Apostoł [Rz 15,12; Iz 11,10]: „Przyjdzie potomek Jessego, powstanie Ten, który ma rządzić poganami, w Nim poganie pokładać będą nadzieję". Powiedziane jest również w Psalmie [72,11]: „I oddadzą Mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą Mu służyły". A także w Ewangelii św. Jana 5, [23]: „Aby wszyscy czcili Syna, tak jak czczą Ojca". Także w Psalmie [97,7] powiedziano: „Kłaniajcie się Mu wszyscy aniołowie Jego!", co Apostoł przytacza w Liście do Hebrajczyków 1, [6], odnosząc do Syna. Jest więc jasne, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem.

Dowodzą tego również argumenty, których powyżej użyliśmy przeciw Fotynowi dla wykazania, że Chrystus jest Bogiem prawdziwym, a nie stworzeniem.

Dlatego Kościół katolicki, pouczony tymi i podobnymi świadectwami Pisma Świętego, wyznaje, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Synem Boga, wiecznym i równym Ojcu, że jest prawdziwym Bogiem, o tej samej istocie i naturze co Ojciec, zrodzonym, a nie stworzonym ani uczynionym.

Jasne jest zatem, że tylko wiara Kościoła katolickiego prawdziwie wyznaje rodzenie w Bogu, skoro owo zrodzenie Syna odnosi do tego, że Syn otrzymał naturę boską od Ojca.

Heretycy zaś odnoszą to zrodzenie do jakiejś natury zewnętrznej: Fotyn i Sabeliusz do natury ludzkiej, Ariusz zaś nie do natury ludzkiej, lecz do jakiejś natury stworzonej, szlachetniejszej od innych stworzeń. Różnica między Ariuszem a Sabeliuszem i Fotynem polega też na tym, że ten pierwszy twierdzi, iż owo zrodzenie miało miejsce przed

zaistnieniem świata, tamci zaś przeczą, by dokonało się przed narodzeniem z Dziewicy. Sabeliusz zaś różni się od Fotyna tym, że wyznaje, iż Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Bogiem; nie twierdzi zaś tak Fotyn ani Ariusz. Fotyn bowiem uważa, że Syn jest tylko człowiekiem *(purus homo),* Ariusz zaś, że jest jak gdyby połączeniem jakiegoś niezwykle doskonałego stworzenia boskiego i ludzkiego. Ci ostatni jednak wyznają, że osoby Ojca i Syna się różnią, a Sabeliusz temu przeczy.

Dlatego wiara katolicka, idąc drogą pośrednią, wyznaje wraz z Ariuszem i Fotynem, a przeciwko Sabeliuszowi, że Osoba Ojca różni się od Osoby Syna, oraz że Syn jest zrodzony, a Ojciec całkowicie niezrodzony. Ze Sabeliuszem zaś, a przeciwko Fotynowi i Ariuszowi, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Bogiem, oraz że ma tę samą naturę co Ojciec, chociaż nie jest tą samą Osobą. W tym również ujawnia się prawda katolicka; jak bowiem mówi Filozof, o prawdzie świadczy nawet fałsz; fałszywe twierdzenia są zaś odległe nie tylko od prawdy, ale także od siebie nawzajem[9].

Rozdział 8
ODPOWIEDŹ NA AUTORYTETY PRZYTOCZONE PRZEZ ARIUSZA

Ponieważ prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie, jest rzeczą jasną, że to, co prawdziwego przytaczają arianie z Pisma Świętego dla potwierdzenia swoich błędów [zob. IV, 6], nie stosuje się do ich stanowiska. Skoro bowiem wykazaliśmy na podstawie Pisma Świętego [IV, 7], że Ojciec i Syn mają numerycznie tę samą istotę i naturę boską, wedle której i Ojca, i Syna nazywamy prawdziwym Bogiem, to wynika stąd, że Ojciec i Syn nie są dwoma bogami, lecz jednym Bogiem. Gdyby bowiem byli wieloma bogami, istota

9 Zob. Arystoteles, *Analytica priora* II, 2 (53b 26); *Analytica posteńora* I, 32 (88a 20-21).

boskości musiałaby być podzielona między ich dwóch, podobnie jak w dwóch ludziach są dwie różne numerycznie natury ludzkie, zwłaszcza, że natura boska nie jest czymś innym niż sam Bóg, jak to powyżej udowodniliśmy [I, 21], Wynika z tego koniecznie, że skoro w Ojcu i Synu jest jedna natura boska, to Ojciec i Syn są jednym Bogiem. Chociaż więc wyznajemy, że Ojciec jest Bogiem i że Syn jest Bogiem, to jednak nie odstępujemy od twierdzenia, że jest tylko jeden Bóg, co udowodniliśmy w pierwszej księdze za pomocą racji rozumowych i autorytetów [I, 42], Chociaż więc jest tylko jeden prawdziwy Bóg, to jednak wyznajemy, że orzeka się to i o Ojcu, i o Synu.

1. Gdy więc Pan mówi do Ojca: „Aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga" [J 17,3], nie należy tego rozumieć w ten sposób, że tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem, jakby Syn nie był prawdziwym Bogiem - czego przecież świadectwo Pisma Świętego

jasno dowodzi - lecz że jedyna prawdziwa boskość przysługuje Ojcu, ale w taki sposób, że nie odmawia się jej Synowi. Stąd znamiennie Pan nie mówi: „Aby poznali jedynego prawdziwego Boga", jakoby tylko On był Bogiem, lecz powiedział: „Aby poznali Ciebie" - i dodał: „jedynego prawdziwego Boga", aby okazać, że Ojciec, którego Synem się mienił, jest Bogiem, w którym jest jedyna i prawdziwa boskość. A ponieważ prawdziwy syn musi mieć tę samą naturę co ojciec, wynika stąd raczej, że Synowi przysługuje jedyna prawdziwa boskość, a nie że Synowi się jej odmawia. Stąd też Jan na końcu swojego kanonicznego 1 Listu [5,20], jakby objaśniając słowa Pana, przypisuje Synowi prawdziwemu oba przymioty, których Pan używa w odniesieniu do Ojca, a mianowicie, że jest prawdziwym Bogiem i że w Nim jest życie wieczne: „Abyśmy poznali prawdziwego Boga i byli w prawdziwym Jego Synu. On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym". Jeżeli jednak Syn powiedziałby, że tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem, to nie należałoby przez to rozumieć, że Synowi odmawia się prawdziwej boskości; ponieważ bowiem Ojciec i Syn są jednym Bogiem, jak tego dowiedliśmy [IV, 7], cokolwiek

45

się mówi o Ojcu w odniesieniu do Jego boskości, mówi się to równocześnie o Synu, i na odwrót. Albowiem słów Pana w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn", nie rozumie się w ten sposób, że Ojciec nie zna siebie lub że Syn nie zna siebie.

2. Jasne jest stąd także, że słowa Apostoła: „Którego ukaże w swoim czasie błogosławiony i jedyny Władca, Król królów i Pan panujących" [1 Tm 6,14—15], nie odmawiają prawdziwej boskości Synowi, ponieważ w tych słowach nie jest wymieniony Ojciec, lecz to, co wspólne Ojcu i Synowi. Że bowiem także Syn jest Królem królujących i Panem panujących, jasno ukazują słowa Apokalipsy 19, [13]: „Ubrany był w szatę skropioną krwią, i nazwano Go imieniem Słowo Boga"; a potem dodano: „A na szacie i na biodrze swoim ma napisane: Król królów i Pan panujących" [Ap 19,16]. Podobnie i następne słowa: „Jedyny mający nieśmiertelność" [1 Tm 6,16], nie wykluczają Syna, skoro daje On nieśmiertelność tym, którzy w Niego wierzą; stąd powiedziano w Ewangelii Św. Jana 11, [26]: „Kto wierzy we Mnie, nie umrze na wieki". Z pewnością też następne słowa: „Którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć" [1 Tm 6,16], stosują się do Syna, skoro Pan mówi w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec". I nie przeszkadza temu to, że ukazał się widzialnie, gdyż stało się to w ciele. W boskości zaś jest niewidzialny, jak i Ojciec, stąd Apostoł mówi w tym samym Liście: „Bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności, która objawiła się w ciele" [1 Tm 3,16]. Również twierdzenie jakoby kimś innym musiał być ukazujący, a kimś innym ukazywany, nie każe nam rozumieć przez te słowa jedynie Ojca. I Syn bowiem ukazuje siebie, albowiem mówi w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „Kto Mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i Ja go miłować będę, i objawię mu siebie samego". Dlatego też my mówimy do Niego: „Ukaż nam Twe oblicze, a będziemy zbawieni" [Ps 80,4. 8. 20].

3. Jak należy rozumieć słowa Pana: „Ojciec większy jest niż Ja" [J 14,28], uczy Apostoł. Skoro bowiem „większy" odnosi się do „mniejszego", powyższe słowa należy rozumieć w odniesieniu

46

do „uniżenia" Syna. Apostoł zaś ukazuje, że „uniżył siebie" przez przyjęcie „postaci sługi", jednak w taki sposób, że „w postaci Bożej" pozostaje równy Ojcu; powiada bowiem w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; lecz wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi". I nie jest niczym dziwnym, że z tej racji Ojca nazywa się większym od Niego, skoro Apostoł powiada, że stał się „mniejszy" nawet od aniołów; mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 2, [9]: „Tego Jezusa, który mało co od aniołów został umniejszony, widzimy chwałą i czcią ukoronowanego z powodu męki śmierci". Jest też jasne, że z tej samej racji mówi się, iż Syn jest „poddany Ojcu" [zob. 1 Kor 15,28] - to znaczy ze względu na naturę ludzką. Wynika to z sąsiednich zdań (*circumstantia litterae).* Najpierw bowiem Apostoł powiedział: „Przez człowieka śmierć i przez Człowieka zmartwychwstanie" [1 Kor 15,21], następnie dodał, że „każdy zmartwychwstanie w swoim porządku: najpierw Chrystus, potem ci, którzy należą do Chrystusa" [1 Kor 15,23], i jeszcze dodał: „Potem nastąpi koniec, gdy przekaże królestwo Bogu i Ojcu" [1 Kor 15,24]. Okazawszy zaś, jakie jest to królestwo - mianowicie, że wszystko musi Mu być poddane [1 Kor 15,25-27] - z kolei powiada: „Gdy już wszystko będzie Mu poddane, wtedy i sam Syn będzie poddany Temu, który Mu poddał wszystko" [1 Kor 15,28], Sam więc kontekst *(contextus litterae)* dowodzi, że należy przez to rozumieć Chrystusa jako człowieka, albowiem jako człowiek umarł i zmartwychwstał. Jako Bóg zaś - ponieważ „czyni wszystko, co czyni Ojciec" [zob. J 5,19], jak wykazaliśmy [IV, 7] - także On wszystko sobie poddaje. Stąd mówi Apostoł w Liście do Filipian 3, [20-21]: „Jako Zbawcy oczekujemy Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebnego ciała, tą potęgą jaką sobie może wszystko poddać".

4. Z tego, że w Piśmie Świętym się mówi, iż Ojciec „daje" Synowi - z czego wynika, że Syn „otrzymuje" - nie można wyciągać wniosku, że są w Nim jakieś niedostatki, ale jest to konieczne, aby wyrazić, że jest Synem. Nie można by bowiem nazwać Go Synem,

gdyby nie był zrodzony przez Ojca, gdyż wszystko, co zrodzone, otrzymuje od rodzącego jego naturę. Gdy więc się mówi, że Ojciec „daje" Synowi, rozumie się przez to wyłącznie zrodzenie Syna, przez które Ojciec dał Synowi swą naturę. Można to zrozumieć także na podstawie tego, „co" zostało dane. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 10, [29]: „To, co dał Mi Ojciec, większe jest nad wszystko". Tym zaś, co , jest większe nad wszystko", jest natura boska, co do której Syn jest równy Ojcu. Wskazują na to słowa Chrystusa. Najpierw bowiem powiedział, że „Jego owiec nikt nie może wydrzeć z Jego ręki" [J 10,28]. Aby tego dowieść, przytoczył powyższe słowa, mianowicie, że „to, co zostało Mu dane przez Ojca, większe jest nad wszystko". A ponieważ, jak powiada, „nikt nie może ich wydrzeć z ręki Ojca", wynika stąd, że i z ręki Syna nikt nie może ich wydrzeć; nie wynikałoby zaś, gdyby przez to, co Mu daje Ojciec, nie był równy Ojcu. Stąd też, by to jaśniej wytłumaczyć, dodaje: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" [J 10,30]. Podobnie mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [9-10]: „I darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych". Imię zaś wyższe od wszystkich imion, które czci całe stworzenie - to nic innego jak imię Boże. A zatem przez ów dar należy rozumieć zrodzenie, przez które Ojciec dał Synowi prawdziwą boskość. Na to samo wskazują także słowa, że „wszystko zostało Mu dane przez Ojca". Nie wszystko zaś byłoby Mu dane, gdyby „cała pełnia bóstwa" [Kol 2,9], która jest w Ojcu, nie była w Synu.

Tak więc twierdząc, że „dał Mu Ojciec", Chrystus oświadcza, że jest prawdziwym Synem - przeciw Sabeliuszowi. Mówiąc zaś o wielkości tego, „co" zostało dane, oświadcza, że jest równy Ojcu - by odeprzeć błąd Ariusza. Jasne jest zatem, że taki dar nie oznacza niedostatku w Synu. Nie był bowiem Synem, zanim dar został Mu dany, gdyż owym darem jest Jego zrodzenie. Również pełnia daru nie dopuszcza, by Ten, o którym wiadomo, że otrzymał dar, mógł podlegać niedostatkom.

Nie sprzeciwia się też powyższemu to, że Ojciec „dał Synowi" w jakimś określonym momencie czasu, jak czytamy w Piśmie

48

Świętym; na przykład po zmartwychwstaniu Pan mówi do uczniów: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" [Mt 28,18], Apostoł zaś powiada w Liście do Filipian 2, [8-9], że „dlatego Bóg Chrystusa wywyższył i darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię", ponieważ „stał się posłuszny aż do śmierci", jak gdyby tego imienia nie miał od wieków. Zwyczajem Pisma Świętego jest bowiem mówić, że coś jest lub się dzieje, gdy staje się to jawne. To zaś, że Syn odwiecznie otrzymał powszechną władzę i boskie imię, zostało objawione światu po zmartwychwstaniu przez przepowiadanie uczniów. Wskazują na to także słowa Pana w Ewangelii św. Jana 17, [5]: „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą, którą miałem u Ciebie, zanim świat powstał". Prosi bowiem, by Jego chwała, którą odwiecznie otrzymał od Ojca jako Bóg, objawiła się w Nim, gdy się stał człowiekiem.

5. Jasne jest stąd, w jaki sposób Syn „otrzymuje naukę", mimo że nie brak Mu wiedzy. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 45], że w Bogu poznanie i istnienie są tym samym. Dlatego udzielanie natury boskiej jest także udzielaniem poznania. Udzielanie poznania można zaś nazwać „ukazywaniem", „mową" lub „nauczaniem". A zatem wyrażeń: „od Ojca usłyszał" albo że „Ojciec Mu ukazał", albo jeszcze inaczej, jak to czytamy w Piśmie Świętym, używa się dlatego, że Syn przez swe narodzenie otrzymał od Ojca naturę boską, a nie dlatego, że najpierw Syn nie miał wiedzy lub nie rozumiał, a potem Ojciec Go nauczył. Apostoł bowiem głosi w 1 Liście do Koryntian 1, [24], że „Chrystus jest Mocą Bożą i Mądrością Bożą"; nie jest zaś możliwe, by Mądrość nie miała wiedzy albo by Moc była słaba.

Dlatego też słowa: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie" [J 5,19], nie wskazują na żadną słabość w działaniu Syna. Lecz ponieważ w Bogu działanie jest tym samym co istnienie i Jego działanie jest tym samym co Jego istota, jak powyżej wykazaliśmy [I, 45], dlatego mówimy, że Syn nie może działać sam z siebie, lecz działa dzięki Ojcu, tak samo jak nie może istnieć sam z siebie, lecz istnieje dzięki Ojcu. Gdyby bowiem istniał sam z siebie, nie byłby już

49

Synem. Jak więc Syn nie może nie być Synem, tak też nie może działać sam z siebie. Ponieważ zaś Syn otrzymuje tę samą naturę, jaką ma Ojciec i, co za tym idzie, tę samą moc - dlatego, chociaż Syn nie istnieje sam z siebie ani nie działa sam z siebie, to jednak istnieje sam przez się i działa sam przez się. Jak bowiem istnieje przez własną naturę, którą otrzymał od Ojca, tak też działa przez własną naturę, otrzymaną od Ojca. Stąd też Pan, powiedziawszy najpierw: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie", dodaje następnie, aby ukazać, że chociaż Syn nie działa sam z siebie, to jednak działa sam przez się: „Wszystko, co On czyni", mianowicie Ojciec, „to i Syn podobnie czyni" [J 5,19].

6. Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się także, w jaki sposób Ojciec „rozkazuje" Synowi albo Syn „jest posłuszny" Ojcu, „prosi" Ojca, czy też ‚jest posłany" przez Ojca. Wszystkie te wyrażenia stosują się bowiem do Syna z racji tego, że jest poddany Ojcu, a jest poddany Ojcu tylko ze względu na przyjętą naturę ludzką, jak to wykazaliśmy. Ojciec więc rozkazuje Synowi jako poddanemu sobie ze względu na ludzką naturę. Wskazują na to także słowa Pana. Gdy bowiem mówi: „Aby świat poznał, że miłuję Ojca i tak czynię, jak Mi nakazał Ojciec" [J 14,31], dodaje, aby wyjaśnić, czym jest ten nakaz: „Wstańcie, chodźmy stąd" [J 14,31]; albowiem powiedział to, przystępując do męki, jest zaś oczywiste, że nakaz męki tyczy się Syna tylko ze względu na naturę ludzką. Podobnie gdy mówi: „Jeśli zachowacie moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, jak i Ja zachowałem przykazania Ojca mego, i trwam w Jego miłości" [J 15,10] - jest jasne, że te przykazania odnoszą się do Syna z racji tego, że Ojciec miłuje Go jako człowieka, tak jak On miłował uczniów jako ludzi. A to, że nakazy Ojca wobec Syna należy rozumieć jako odnoszące się do natury ludzkiej przyjętej przez Syna, ukazuje Apostoł, gdy mówi, że Syn był posłuszny Ojcu w tym, co dotyczy natury ludzkiej. Powiada bowiem w Liście do Filipian 2, [8]: „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci". Apostoł ukazuje także, że proszenie jest czymś właściwym dla Syna ze względu na naturę ludzką. Mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 5, [7], że „za

dni ciała swego, z głośnym wołaniem i płaczem zanosząc modlitwy i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, został wysłuchany dzięki swej bogobojności". Apostoł wyjaśnia także w Liście do Galatów 4, [4], w jakim znaczeniu mówimy, że Chrystus został posłany przez Ojca: „Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". Dlatego więc mówimy, że został posłany, ponieważ został zrodzony z niewiasty, i jest rzeczą pewną, że odnosi się to do Niego ze względu na przyjęte ciało. Jest więc jasne, że wszystko powyższe może dowodzić, że Syn był poddany Ojcu wyłącznie ze względu na naturę ludzką. Należy jednak wiedzieć, że mówi się, iż Syn jest posłany przez Ojca także niewidzialnie, jako Bóg, bez uszczerbku dla Jego równości z Ojcem, jak wykażemy później, gdy będzie mowa o posłaniu Ducha Świętego [IV, 23],

7. Podobnie też jest jasne, że przez to, iż Ojciec „głosi chwałę" Syna, „wskrzesza z martwych" lub „wywyższa", można wykazać, że Syn jest mniejszy od Ojca wyłącznie, jeżeli chodzi o naturę ludzką. Syn bowiem nie potrzebuje głoszenia chwały w tym znaczeniu, jakoby chwałę dopiero otrzymywał, skoro stwierdza, że „miał ją, zanim świat istniał" [J 17,5], lecz Jego chwała, ukryta w ułomności cielesnej, musiała się objawić w wierze wierzących ludów przez uwielbienie ciała i czynienie cudów. Stąd ojej ukryciu powiedziane jest w Księdze Izajasza 53, [3]: „Zaprawdę, zasłonięte zostało Jego oblicze". Podobnie też Chrystus został wskrzeszony z martwych, o ile cierpiał i umarł, to znaczy co do ciała. Powiedziane jest bowiem w 1 Liście św. Piotra 4, [1]: „Skoro Chrystus cierpiał w ciele, i wy tą samą myślą się uzbrójcie". Również wywyższony musiał być w tym, w czym został uniżony. Apostoł mówi bowiem w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Uniżył sam siebie i stał się posłuszny aż do śmierci; dlatego i Bóg Go wywyższył".

Tak więc to, że Ojciec głosi chwałę Syna, wskrzesza Go z martwych i wywyższa, wskazuje, że Syn jest mniejszy od Ojca wyłącznie ze względu na naturę ludzką. Z racji bowiem natury boskiej, przez którą jest Ojcu równy, ta sama jest moc Ojca i Syna, i to samo działanie. Dlatego Syn jest wywyższany także swoją własną mocą

zgodnie ze słowami Psalmu [21,14]: „Podnieś się, Panie, w mocy Twojej!". Wskrzesza sam siebie, gdyż mówi o sobie w Ewangelii św. Jana 10, [18]: „Mam moc oddać swoją duszę i ją odzyskać". Głosi nie tylko swoją chwałę, lecz także i Ojca, mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 17, [1]: „Wsław Syna swego, aby i Syn Twój wsławił Ciebie!" - nie jakoby Ojciec był ukryły pod zasłoną przyjętego ciała, lecz jest ukryty pod zasłoną niewidzialności swej natury. W ten sposób i Syn jest ukryty ze względu na naturę boską; to bowiem, o czym mówi Księga Izajasza 45, [15]: „Zaprawdę, Ty jesteś Bogiem ukrytym, Święty Izraela, Zbawco!" - jest wspólne Ojcu i Synowi. Syn zaś głosi chwałę Ojca, ale nie przez dawanie Mu chwały, lecz przez objawianie Go światu, sam bowiem mówi w tym samym miejscu: „Objawiłem imię Twoje ludziom" [J 17,6].

8. Nie należy zaś sądzić, by w Synu Bożym był jakiś brak władzy, skoro On sam mówi: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" [Mt 28,18], Dlatego to, co mówi: „Nie jest moją rzeczą dać wam miejsce po mojej prawicy albo lewicy, ale [dostaną je] ci, dla których przygotował je mój Ojciec" [Mt 20,23] - nie dowodzi, by Syn nie miał władzy rozdzielania miejsc w niebie, gdyż przez tego rodzaju miejsca rozumie się uczestnictwo w życiu wiecznym; że zaś do Niego należy ich wyznaczanie, ukazuje, mówiąc w Ewangelii św. Jana 10, [27-28]: „Owce moje słuchają głosu mego, a Ja je znam, i idą za Mną; Ja im daję życie wieczne". Powiedziane jest także w Ewangelii św. Jana 5, [22], że „Ojciec cały sąd dał Synowi". Do sądu zaś należy udzielanie ludziom chwały niebieskiej za zasługi. Stąd też powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 25, [33], że „Syn Człowieczy postawi owce po prawicy, a kozły po lewicy". A zatem we władzy Syna jest postawienie kogoś po prawicy łub po lewicy - obojętnie czy jedno i drugie odnosi do różnego uczestnictwa w chwale, czy też jedno odnosi się do chwały, a drugie do kary. Słowa, o których mówimy, należy więc tłumaczyć według tego, co zostało powiedziane wcześniej. A wcześniej czytamy, że matka synów Zebedeusza przystąpiła do Jezusa i prosiła, aby [w Jego królestwie] jeden z jej synów siedział po prawicy, a drugi po le-

wicy [zob. Mt 20,20-21], I wydaje się, że do tej prośby ośmieliło ją pokrewieństwo łączące ją z Chrystusem-człowiekiem. Zatem w odpowiedzi Pan nie twierdził, że nie należy do Jego władzy danie jej tego, o co prosiła, lecz że nie należy do Niego danie tym, za których prosiła. Nie powiedział bowiem: Nie do Mnie należy dać „komuś" miejsce po mojej prawicy albo lewicy, lecz raczej okazuje, że należało do Niego dać je „tym, dla których przygotował je Jego Ojciec". Danie go bowiem należało do Niego nie z tej racji, że był synem Maryi Dziewicy, lecz z tej, że był Synem Boga. I dlatego Jego rzeczą nie było dać je jakimś ludziom ze względu na to, że należą do Niego jako syna Maryi Dziewicy, to znaczy ze względu na pokrewieństwo, lecz ze względu na to, że należą do Niego jako Syna Bożego, to znaczy tym, dla których przygotował je Ojciec odwiecznym przeznaczeniem. A że również owo przygotowanie należy do władzy Syna, sam Pan stwierdza w Ewangelii Św. Jana 14, [2]: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby było inaczej, powiedziałbym wam, ponieważ idę przygotować wam miejsce". Wiele zaś mieszkań to różne stopnie uczestniczenia w szczęśliwości, które Bóg odwiecznie przeznaczył i przygotował. Gdy więc Pan mówi: „Gdyby w czymś było inaczej", to znaczy: „Gdyby nie było dosyć mieszkań przygotowanych dla ludzi, którzy mają wejść do szczęśliwości", i gdy dodaje: „To bym wam powiedział, ponieważ idę przygotować wam miejsce" - okazuje przez to, że tego rodzaju przygotowanie należy do Jego władzy.

Nie można też przyjąć, że Syn nie zna godziny swego przyjścia, skoro „w Nim są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy", jak powiada Apostoł [Kol 2,3], i skoro doskonale poznaje to, co jest „większe", to znaczy Ojca [zob. Mt 11,27; J 14,28], Lecz należy to rozumieć w ten sposób, że Syn, stawszy się człowiekiem pośród ludzi, zachowywał się jak ktoś niemający wiedzy, gdy nie objawił czegoś uczniom. Zwyczajem Pisma Świętego jest bowiem taki sposób wyrażania, iż mówi się, że Bóg coś poznaje, jeśli daje to poznać innym, jak na przykład czytamy w Księdze Rodzaju 22, [12]: „Teraz poznałem, że się boisz Pana", to znaczy: „Teraz sprawiłem,

53

że poznałeś". I przeciwnie - mówi się, że Syn nie zna tego, czego nie daje poznać nam.

Jasne zaś jest, że smutek, strach i tym podobne uczucia dotyczą Chrystusa jako człowieka. Nie można na tej podstawie wnioskować o jakimś umniejszeniu boskości Syna.

9. Gdy zaś się mówi, że mądrość jest stworzona, to po pierwsze - można to rozumieć nie w odniesieniu do Mądrości, którą jest Syn Boży, lecz do mądrości, której Bóg udzielił stworzeniom. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9-10]: „Bóg stworzył ją" - mianowicie mądrość - „przez Ducha Świętego, i rozlał ją na wszystkie dzieła swoje". Można to także odnieść do natury stworzonej, przyjętej przez Syna. Wtedy sens byłby następujący: „Od początku i przed wiekami zostałam stworzona" [Syr 24,9], to znaczy: „Przewidziane zostało, że zjednoczę się ze stworzeniem". Albo też, mówiąc, że mądrość jest „stworzona" i „zrodzona" [zob. Prz 8,24-25], daje się nam poznać sposób rodzenia w Bogu. W rodzeniu bowiem to, co się rodzi, otrzymuje naturę rodzącego - i to należy do doskonałości; ale w przypadku rodzenia, które ma miejsce tu na ziemi, rodzący się zmienia, co jest niedoskonałością. W stwarzaniu zaś stwórca się nie zmienia, lecz rzecz stworzona nie otrzymuje natury stwarzającego. Mówimy więc, że Syn jest zarówno „stworzony", jak i „zrodzony", by ze stwarzania wziąć niezmienność Ojca, a z rodzenia jedność natury w Ojcu i Synu.
I w ten sposób sobór wyjaśnił, jak rozumieć Pismo Święte, jak to widzimy u Hilarego[10].

10. Syna nazywa się „pierworodnym wszelkiego stworzenia" [Kol 1,15] nie dlatego, że Syn należy do porządku stworzeń, lecz ponieważ Syn pochodzi od Ojca i „otrzymuje" od Ojca, od którego pochodzą i „otrzymują" stworzenia. Lecz Syn otrzymuje od Ojca tę samą co Ojciec naturę, nie otrzymują jej zaś stworzenia. Stąd też Syna nazywa się nie tylko „pierworodnym", lecz także, jednorodzonym" [J 1,18], z racji szczególnego sposobu „otrzymywania".

10 Św. Hilary z Poitiers, *De synodis* 17-18 (PL 10, 493-495).

54

11. Słowa, którymi Pan zwraca się do Ojca, prosząc za uczniów: „Aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy" [J 17,22], ukazują, że Ojciec i Syn stanowiąjedno w sposób, w jaki uczniowie mają stanowić jedno, mianowicie przez miłość. A przecież ten sposób jedności nie wyklucza jedności istoty, lecz raczej jej dowodzi. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [35]: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce", przez co okazuje się, że w Synu jest pełnia bóstwa, jak powiedzieliśmy [IV, 8, ad 4],

Tak więc jest jasne, że świadectwa Pisma Świętego, które arianie przytaczali w swojej sprawie, nie sprzeciwiają się prawdzie wyznawanej przez wiarę katolicką.

Rozdział 9 <<
ODPOWIEDŹ NA AUTORYTETY PRZYTOCZONE PRZEZ FOTYNA I SABELIUSZA

Rozważywszy to, widzimy, że także to, co z Pisma Świętego przytaczają Fotyn [zob. IV, 4] i Sabeliusz [zob. IV, 5] dla poparcia swoich poglądów, nie może potwierdzać ich błędu.

1. Słowa Pana, które powiedział po zmartwychwstaniu w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" [Mt 28,18], nie oznaczają, jakoby tę władzę wówczas dopiero otrzymał, lecz że władza, którą Syn Boży otrzymał odwiecznie, zaczęła się w Nim objawiać, gdy stał się człowiekiem, przez zwycięstwo nad śmiercią dzięki zmartwychwstaniu.

2. W jaki zaś sposób należy rozumieć to, co Apostoł mówi o Synu w Liście do Rzymian 1, [3]: „On powstał dla Niego z rodu Dawida", pokazują wyraźnie dodane słowa: „Według ciała". Nie powiedział bowiem, że Syn Boży bezwzględnie „powstał", ale że „powstał z rodu Dawida według ciała", przez przyjęcie natury ludzkiej, jak powiedziano w Ewangelii św. Jana [1,14]: „Słowo ciałem się stało". Stąd też jest jasne, że następne słowa: „On został przeznaczony na

pełnego mocy Syna Bożego" [Rz 1,4] odnoszą się do Syna w Jego ludzkiej naturze. Natura ludzka bowiem złączyła się z Synem Bożym - tak że człowieka można nazwać Synem Bożym - nie z powodu ludzkich zasług, lecz z łaski Boga przeznaczającego.

3. Podobnie też to, co mówi ten sam Apostoł: że „Bóg wywyższył Chrystusa" z powodu zasług męki [zob. Flp 2,8-9], należy odnieść do natury ludzkiej, w której było uniżenie z racji męki. Dlatego słowa, które następnie dodano: „Darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię" [Flp 2,9], należy odnieść do tego, że imię właściwe Synowi przez odwieczne zrodzenie miało zostać objawione w wierze ludów, jako właściwe Synowi wcielonemu.

4. W ten sposób widzimy także, iż słowa Piotra, że „Bóg uczynił Jezusa i Panem, i Chrystusem" [Dz 2,36], należy odnieść do natury ludzkiej Syna, w której to, co w naturze boskiej miał odwiecznie, zaczął posiadać w czasie.

Słowa zaś, które przytacza Sabeliusz [IV, 5], mówiąc o jedyności Boga: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg twój, jest Bogiem jedynym" [Wj 20,2-3; Pwt 6,4], oraz: „Patrzcie teraz, że ja jestem jedyny, i nie ma poza Mną innego Boga" [Pwt 32,39], nie sprzeciwiają się treści wiary katolickiej, która wyznaje, że Ojciec i Syn nie są dwoma bogami, lecz jednym Bogiem, jak to już powiedzieliśmy [IV, 8].

Podobnie też słowa: „Ojciec, który jest we Mnie, On dzieła wykonuje" [J 5,19; por. 14,10], oraz: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" [J 14,11], nie oznaczają jedności osoby, jak chciał Sabeliusz, lecz jedność istoty, której przeczył Ariusz [IV, 6]. Gdyby bowiem Ojciec i Syn byli jedną Osobą czymś nieodpowiednim byłoby mówienie, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, skoro tego, że jeden i ten sam podmiot jest w samym sobie, nie mówi się w znaczeniu właściwym, lecz tylko z racji części; części bowiem są w całości, a to, co jest własnością części, przypisuje się zwykle całości, dlatego mówi się czasem, że jakaś całość jest w samej sobie. Taki zaś sposób mówienia nie stosuje się do Boga, w którym nie może być części, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 20]. Wynika więc stąd

- skoro się mówi, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu - że Ojciec i Syn nie są jednym podmiotem. Lecz okazuje się w ten sposób, że Ojciec i Syn mają jedną istotę. Gdy bowiem to przyjmiemy, widzimy jasno, w jaki sposób Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu. Skoro bowiem Ojciec jest swoją istotą - ponieważ w Bogu istota i ten, kto ma istotę, nie są czymś innym, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 21] - wynika stąd, że w kimkolwiek jest istota Ojca, w tym jest Ojciec; i z tego samego powodu w kimkolwiek jest istota Syna, w tym jest Syn. Stąd, skoro istota Ojca jest w Synu, a istota Syna w Ojcu - ponieważ Ojciec i Syn mają jedną istotę, jak uczy wiara katolicka - wynika stąd jasno, że Ojciec jest w Synu, a Syn jest w Ojcu. I tak, za pomocą tych samych słów obala się zarówno błąd Sabeliusza, jak i Ariusza.

Rozdział 10
ARGUMENTY PRZECIW RODZENIU I POCHODZENIU W BOGU

Rozważywszy starannie całe to zagadnienie, widzimy jasno, iż w sprawie rodzenia w Bogu Pismo Święte podaje nam do wierzenia, że chociaż Ojciec i Syn są różnymi Osobami, to jednak są jednym Bogiem i mają jedną istotę, czyli naturę. Ponieważ zaś jest czymś bardzo dalekim od natury stworzeń, by jakieś dwa byty były odrębnymi podmiotami, a jednak miały jedną istotę, rozum ludzki, wychodząc od właściwości stworzeń, doświadcza wielu trudności co do tajemnicy rodzenia w Bogu.

1. Skoro rodzenie, jakie my znamy, jest pewną zmianą, której przeciwstawia się rozkład, rodzenie w Bogu wydaje się czymś trudnym do przyjęcia, ponieważ jest On niezmienny, niezniszczalny i wieczny, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej [I, 13; I, 15],

2. Co więcej. Jeśli rodzenie jest zmianą, to wszystko, co zrodzone, musi być zmienne. Co zaś się zmienia, przechodzi od możności do

urzeczywistnienia, „ruch bowiem jest urzeczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możności"[11]. Jeśli więc Syn Boży jest zrodzony, to wydaje się, że ani nie jest wieczny - skoro przechodzi od możności do urzeczywistnienia - ani nie jest prawdziwym Bogiem, bo nie jest czystym urzeczywistnieniem, lecz ma coś z możności.

3. Oprócz tego. To, co zrodzone, otrzymuje naturę od rodzącego. Jeśli więc Syn jest zrodzony przez Boga Ojca, to naturę, którą posiada, musiał otrzymać od Ojca. Nie jest zaś możliwe, by otrzymał od Ojca naturę numerycznie różną od tej, którą ma Ojciec, a tę samą co do gatunku, jak się to dzieje w przypadku rodzenia równorzędnego (*in generationibus univocis),* na przykład gdy człowiek rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień; wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 42], że jest rzeczą niemożliwą by istniało numerycznie wiele natur boskich. Wydaje się także niemożliwe, by Syn otrzymał naturę numerycznie tę samą, którą ma Ojciec. Jeśli bowiem otrzymał jej część, to wynika stąd, że natura boska jest podzielna. Jeśli zaś otrzymał całą to zdaje się stąd wynikać, że natura boska - jeśli cała została przelana na Syna - przestaje istnieć w Ojcu, i w ten sposób Ojciec, rodząc, ulega zniszczeniu. Nie można też powiedzieć, by natura boska przelewała się z Ojca na Syna dzięki pewnego rodzaju obfitości, tak jak woda ze źródła wlewa się do rzeki, a źródło nie wysycha. Jak bowiem natura boska nie może zostać

podzielona, tak też nie może się powiększać. Zdaje się więc stąd wynikać, że Syn otrzymał naturę od Ojca, jednak nie tę samą - ani numerycznie, ani gatunkowo - którą ma Ojciec, lecz naturę zupełnie innego rodzaju, jak to ma miejsce w przypadku rodzenia nierównorzędnego *(in generatione aequivoca),* na przykład gdy zwierzęta powstające z rozkładu rodzą się mocą słońca, do którego nie są podobne. Wynika stąd zatem, że Syn Boży nie jest ani prawdziwym Synem, gdyż nie jest podobny do Ojca, ani prawdziwym Bogiem, gdyż nie otrzymuje natury boskiej.

11 Zob. Arystoteles, *Physica* III, 1 (201a 10-11; 202a 7-8).

4. Podobnie. Jeśli Syn otrzymuje naturę od Boga Ojca, to czymś innym musi być w Nim to, co otrzymuje, a czymś innym otrzymana natura, żadna bowiem rzecz nie otrzymuje samej siebie. Syn nie jest więc swoją istotą czy naturą. A zatem nie jest prawdziwym Bogiem.

5. Ponadto. Jeśli Syn nie jest czymś różnym od istoty Bożej, to skoro istota Boża jest samoistna, jak dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 22] - wiadomo zaś, że i Ojciec jest samą istotą Bożą - zdaje się stąd wynikać, że Ojciec i Syn posiadają wspólnie tę samą rzecz samoistną. Rzecz zaś samoistna o naturze intelektualnej to osoba[12]. Wynika więc stąd, że jeśli Syn jest istotą Bożą, to Ojciec i Syn są tą samą Osobą. Jeśli zaś Syn nie jest istotą Bożą, to nie jest prawdziwym Bogiem; dowiedliśmy już bowiem tego o Bogu w pierwszej księdze [I, 21], Wydaje się więc, że albo Syn nie jest prawdziwym Bogiem, jak mówił Ariusz, albo nie różni się osobowo od Ojca, jak twierdził Sabeliusz.

6. Oprócz tego. To, co jest zasadą jednostkowienia w jakiejś rzeczy, nie może być w czymś drugim, różnym od niej co do podmiotu. To bowiem, co jest w wielu rzeczach, nie jest zasadą jednostkowienia. Istota Boża zaś jest tym, przez co Bóg jest jednostką- istota Boża nie jest bowiem formą w materii, tak by mogła być ujednostkowiona przez materię. Nie ma więc w Bogu Ojcu niczego innego poza Jego istotą, przez co mógłby być ujednostkowiony. Zatem Jego istota nie może być w żadnym innym podmiocie. Albo więc nie jest w Synu - i wtedy Syn nie jest prawdziwym Bogiem, jak mówi Ariusz; albo Syn nie różni się co do podmiotu od Ojca - i wówczas Ojciec i Syn są jedną Osobą, zgodnie z poglądem Sabeliusza.

7. Co więcej. Jeśli Ojciec i Syn są dwoma podmiotami, czyli dwiema Osobami, a jednak stanowią jedność w istocie, to musi być w Nich coś oprócz istoty, przez co by się różnili; przyjmujemy bowiem, że istotę mają wspólną, a to, co jest wspólne, nie może być zasadą rozróżnienia. To więc, czym Ojciec i Syn się różnią,

12 Zob. Boecjusz, *De duabus naturis (Contra Eutychen et Nestorium)* III (PL 64, 1343-1344).

musi być czymś innym od istoty Bożej. Zatem Osoba Syna, i podobnie Osoba Ojca, złożona jest z dwóch elementów, mianowicie ze wspólnej istoty i zasady rozróżniającej. Obaj więc są złożeni. Żaden zatem nie jest prawdziwym Bogiem.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że odróżniają się tylko przez wzajemną relację, gdyż jeden jest Ojcem, a drugi Synem - a wydaje się, że to, co się orzeka relacyjnie, nie orzeka w podmiocie „czegoś", lecz raczej relację „do czegoś", i w ten sposób nie wprowadza się złożenia - to wydaje się, że ta odpowiedź nie jest wystarczająca dla uniknięcia powyższych trudności.

a) Relacji bowiem nie może być bez czegoś absolutnego. W każdej bowiem rzeczy będącej w relacji trzeba przyjąć coś, co jest orzekane w odniesieniu do niej samej, oprócz tego, co jest orzekane w odniesieniu do czegoś drugiego. Na przykład sługa jest czymś w sposób absolutny, oprócz tego, co jest orzekane w odniesieniu do pana. Zatem owa relacja, którą odróżniają się Ojciec i Syn, musi mieć coś absolutnego jako fundament. Albo więc to absolutne jest tylko jedno, albo są dwie rzeczy absolutne. Jeśli jest tylko jedno, to nie może być ono fundamentem podwójnej relacji, chyba że jest to relacja tożsamości, która nie może spowodować rozróżnienia, tak jak mówimy, że to samo jest tożsame z tym samym. Jeśli więc jest to taka relacja, która wymaga rozróżnienia, to musimy przyjąć uprzednie rozróżnienie między bytami absolutnymi. Nie wydaje się więc możliwe, by Osoby Ojca i Syna różniły się od siebie tylko relacjami.

b) Oprócz tego. Należy powiedzieć, że relacja, która odróżnia Syna od Ojca, albo jest jakąś rzeczą albo jest tylko w intelekcie. Jeśli jest rzeczywista - a nie wydaje się być tym samym, czym jest istota Boża, gdyż istota Boża jest wspólna Ojcu i Synowi - to w Synu będzie coś, co nie jest Jego istotą. W takim razie nie jest On prawdziwym Bogiem; wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze, że w Bogu nie ma niczego, co nie byłoby Jego istotą [I, 23]. Jeśli natomiast ta relacja jest tylko pojęciowa, to nie może spowodować różnicy między Osobami Syna i Ojca, różnica osób wymaga bowiem różnicy rzeczywistej.

60

c) Podobnie. Wszystko, co jest w relacji, zależy od tego, z czym jest w relacji. Co zaś zależy od czegoś drugiego, nie jest prawdziwym Bogiem. Jeśli więc Osoby Ojca i Syna różnią się relacjami, żadna z nich nie będzie prawdziwym Bogiem.

8. Oprócz tego. Jeśli Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, to nazwa „Bóg" musi być orzekana o Ojcu i Synu substancjalnie, ponieważ boskość nie może być przypadłością. Orzecznik substancjalny jest zaś prawdziwie tym, o czym się go orzeka. Gdy bowiem mówimy: „Człowiek jest zwierzęciem", to, co jest prawdziwie człowiekiem, jest zwierzęciem; i podobnie gdy mówimy: „Sokrates jest człowiekiem", to, co jest prawdziwie Sokratesem, jest człowiekiem. Zdaje się stąd wynikać, że jest niemożliwe, by po stronie podmiotów była wielość, skoro po stronie orzecznika substancjalnego jest jedność. Sokrates i Platon nie są bowiem jednym człowiekiem, chociaż są czymś jednym co do natury ludzkiej, ani też człowiek i osioł nie są jednym zwierzęciem, chociaż są czymś jednym co do natury zwierzęcej. Jeśli więc Ojciec i Syn są dwiema Osobami, wydaje się rzeczą niemożliwą by byli jednym Bogiem.

9. Co więcej. Orzeczniki przeciwstawne wskazują na wielość w tym, o czym są orzekane. O Bogu Ojcu i o Bogu Synu orzeka się zaś rzeczy przeciwstawne. Ojciec bowiem jest Bogiem niezrodzonym i rodzącym, a Syn jest Bogiem zrodzonym. Nie wydaje się więc możliwe, by Ojciec i Syn byli jednym Bogiem.

Takie i tym podobne są argumenty tych, którzy chcąc mierzyć tajemnice Boże własnym rozumem, usiłują przeczyć rodzeniu w Bogu. Lecz ponieważ prawda jest potężna sama w sobie i nie osłabiają jej żadne ataki, należy przystąpić do wykazania, że rozum nie może obalić prawdy wiary.

61

Rozdział 11
W JAKI SPOSÓB NALEŻY ROZUMIEĆ RODZENIE W BOGU I CO PISMO ŚWIĘTE MÓWI O SYNU

Jako punkt wyjścia obecnych rozważań należy przyjąć to, że odpowiednio do różnych natur, w rzeczach są różne sposoby emanacji. Im zaś wyższa natura, tym bliższe jej jest to, co od niej pochodzi.

Najniższe miejsce pośród wszystkich rzeczy zajmują ciała nieożywione, w których emanacja może odbywać się tylko przez działanie jednego z nich na coś drugiego. Z ognia bowiem rodzi się ogień w ten sposób, że ogień przemienia jakieś ciało poza nim i nadaje mu jakość i formę ognia.

Wśród ciał ożywionych najniższe miejsce zajmują te rośliny, w których emanacja dokonuje się już od wewnątrz, tak mianowicie, że soki wewnętrzne rośliny zmieniają się w nasienie, a to nasienie oddane ziemi wyrasta na roślinę. Tu więc widzimy już pierwszy stopień życia - żyjącym bowiem nazywamy to, co pobudza samo siebie do działania; temu zaś, co mogą pobudzić do działania tylko czynniki zewnętrzne, całkowicie brak życia. W roślinach zaś znakiem życia jest to, że coś będącego wewnątrz nich porusza je do przyjęcia formy. Życie roślin jest jednak niedoskonałe; choć bowiem emanacja dokonuje się w nich od wewnątrz, jednak to, co powstaje, wychodząc powoli z wnętrza, ostatecznie okazuje się czymś całkowicie zewnętrznym. Soki drzewa bowiem najpierw wydobywają się z drzewa, potem stają się kwiatem i wreszcie owocem, który będąc poza korą drzewa, jest jednak z nią połączony. Gdy zaś owoc dojrzeje, zupełnie się oddziela od drzewa, spada na ziemię i mocą nasienia rodzi kolejną roślinę. Jeśli się to dokładnie rozważy, widać, że początkiem tej emanacji jest coś zewnętrznego, gdyż wewnętrzne soki drzewo czerpie przez korzenie z ziemi, z której roślina pobiera pożywienie.

Ponad życiem roślin mamy wyższy stopień życia, mianowicie życie duszy zmysłowej. Emanacja jej właściwa, chociaż zaczyna się

od czegoś zewnętrznego, to jednak kończy czymś wewnętrznym. I im bardziej emanacja postępuje, tym bardziej staje się wewnętrzna. Zewnętrzny przedmiot zmysłowy bowiem wprowadza swoją formę do zmysłów zewnętrznych, skąd przechodzi do wyobraźni i wreszcie do skarbca pamięci. Zawsze jednak początek i kres tej emanacji są różne, żadna bowiem władza zmysłowa nie zwraca się ku sobie samej. Ten stopień życia jest więc tym wyższy od życia roślin, im bardziej wewnętrzne jest właściwe mu działanie. Nie jest to jednak życie w pełni doskonałe, gdyż emanacja dokonuje się zawsze między jedną rzeczą a drugą.

Istnieje zatem najwyższy i doskonały stopień życia, mianowicie życie duszy obdarzonej intelektem; intelekt bowiem zwraca się ku sobie samemu i może poznawać sam siebie. Ale i w życiu intelektu mamy różne stopnie. Intelekt ludzki bowiem, chociaż może poznawać sam siebie, to jednak swoje poznanie rozpoczyna od czegoś zewnętrznego, ponieważ nie może poznawać intelektualnie bez wyobrażeń, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 60], Doskonalsze jest więc życie intelektu aniołów, których intelekt nie wychodzi od czegoś zewnętrznego w poznawaniu siebie, lecz poznaje siebie sam przez się [II, 96 i nast.]. Jednak i ich życie nie osiąga ostatecznej doskonałości, bo chociaż ich ujęcie umysłowe *(intentio intellecta)* jest całkowicie wewnętrzne, to jednak ujęcie to nie jest ich substancją, gdyż poznanie i istnienie w aniołach nie jest tym samym, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 52],

Ostateczna doskonałość życia przysługuje zatem Bogu, w którym poznanie nie jest czymś innym niż istnienie, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. I tak, ujęcie umysłowe w Bogu musi być samą istotą Boga.

Ujęciem umysłowym nazywam zaś to, co intelekt poczyna w sobie, poznając rzecz. Nie jest ono w nas ani samą poznaną rzeczą, ani samą substancją intelektu, lecz pewną podobizną poznanej rzeczy - podobizną, którą wyraża mowa zewnętrzna; stąd też owo ujęcie umysłowe nazywamy słowem wewnętrznym, które jest wyrażane przez słowo zewnętrzne. To, że owo ujęcie nie jest w nas rzeczą

poznaną, wynika jasno stąd, że czym innym jest poznawać rzecz, a czym innym poznawać samo ujęcie umysłowe - co intelekt czyni, gdy poddaje rozważaniu swe dzieło; dlatego jedne nauki zajmują się rzeczami, a inne ujęciami umysłowymi. To zaś, że ujęcie umysłowe nie jest w nas samym intelektem, jasne jest stąd, że istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznawanym, istnienie zaś naszego intelektu na tym nie polega, gdyż jego istnienie nie utożsamia się z jego poznawaniem.

Skoro zatem w Bogu tym samym jest istnienie i poznanie, to ujęcie umysłowe w Bogu jest samym Jego intelektem. A ponieważ w Bogu intelekt jest rzeczą poznaną - poznając bowiem siebie, poznaje wszystko inne, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49] - wynika stąd, że w poznającym Bogu tym samym jest intelekt, rzecz poznawana i ujęcie umysłowe.

Rozważywszy to, możemy pojąć do pewnego stopnia, w jaki sposób należy rozumieć rodzenie w Bogu. Jest bowiem jasne, że rodzenia w Bogu nie można rozumieć w tym znaczeniu, co w bytach nieożywionych, w których rodzący wprowadza swą formę w materię zewnętrzną. Albowiem zgodnie ze stanowiskiem wiary Syn zrodzony z Boga musi mieć prawdziwą boskość i być prawdziwym Bogiem. Owa boskość zaś nie jest formą tkwiącą w materii ani też Bóg nie ma w sobie materii, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17; I, 27]. Podobnie też nie można przyjąć, by rodzenie w Bogu dokonywało się na wzór rodzenia, jakie jest u roślin czy też zwierząt, które mają wspólnie z roślinami władzę odżywiania i władzę rozrodczą. Albowiem cząstka rośliny bądź zwierzęcia oddziela się, by dokonało się zrodzenie czegoś podobnego gatunkowo, co u kresu rodzenia jest zupełnie poza rodzącym. Od Boga zaś nic nie może się oddzielić, ponieważ jest On niepodzielny. Syn zrodzony z Boga nie jest też poza rodzącym Ojcem, lecz w Nim, jak wiadomo z przytoczonych powyżej świadectw [IV, 9], Rodzenia w Bogu nie można też rozumieć w sposób właściwy emanacji, jaka występuje w duszy zmysłowej. Bóg bowiem nie przyjmuje niczego z zewnątrz, by móc oddziaływać na jakiś inny byt, gdyż inaczej nie

byłby pierwszą przyczyną. Poza tym działania duszy zmysłowej nie mogą się dokonywać bez narządów cielesnych; jest zaś jasne, że Bóg nie ma ciała. Wynika stąd więc, że rodzenie w Bogu należy pojmować jako emanację umysłową.

Należy to wyjaśnić w następujący sposób. Z tego, co powiedzieliśmy w pierwszej księdze [I, 47], wynika jasno, że Bóg poznaje sam siebie. Każda zaś rzecz poznana jako poznana musi być w poznającym - poznawanie umysłowe oznacza bowiem ujęcie przez intelekt poznawanego przedmiotu; stąd też nasz intelekt, poznając siebie, jest w sobie nie tylko jako tożsamy ze sobą przez istotę, lecz także jako coś ujętego przez siebie w

akcie poznania. Bóg zatem musi być w sobie, tak jak przedmiot poznany jest w poznającym. Przedmiot zaś poznany jest w poznającym ujęciem umysłowym i słowem. Zatem w Bogu poznającym siebie Słowo Boże to niejako poznany Bóg, podobnie jak słowo „kamień" w intelekcie to poznany kamień. Dlatego też powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Słowo było u Boga".

Ponieważ zaś intelekt Boży nie przechodzi z możności do urzeczywistnienia, lecz zawsze istnieje jako urzeczywistniony, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 56], z konieczności musi być tak, że Bóg poznaje siebie zawsze. Skoro zaś siebie poznaje, Jego Słowo musi być w Nim, jak wykazaliśmy. Jest więc rzeczą konieczną, że Słowo Boga istniało w Bogu zawsze. Słowo Boga jest zatem współwieczne Bogu, i nie pojawia się w Nim w jakimś momencie czasu, tak jak w naszym intelekcie pojawia się w jakimś momencie czasu słowo poczęte wewnętrznie, którym jest ujęcie umysłowe. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo".

Skoro zaś intelekt Boży jest nie tylko zawsze urzeczywistniony, ale jest czystą rzeczywistością, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 16], substancja intelektu Bożego musi być jego poznaniem, które jest urzeczywistnieniem intelektu. Istnienie zaś słowa poczętego wewnętrznie, czyli ujęcia umysłowego, to bycie poznanym. Tym samym więc jest istnienie Słowa Bożego i intelektu

Bożego, a w konsekwencji też samego Boga, który jest swoim intelektem. Istnienie Boga zaś jest Jego istotą, czy też naturą, która jest tożsama z Bogiem, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 22], Słowo Boże jest więc Bożym istnieniem, Jego istotą i prawdziwym Bogiem. Inaczej zaś się rzeczy mają ze słowem intelektu ludzkiego. Gdy bowiem nasz intelekt poznaje siebie, czym innym jest istnienie intelektu, a czym innym jego działanie poznawcze, gdyż substancja intelektu, zanim pozna w sposób urzeczywistniony, poznaje w możności. Wynika więc stąd, że czym innym jest istnienie ujęcia umysłowego, a czym innym istnienie samego intelektu, ponieważ istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznanym. Dlatego w człowieku poznającym siebie słowo poczęte wewnętrznie nie jest prawdziwym człowiekiem, posiadającym naturalne istnienie człowieka, lecz tylko człowiekiem jako poznanym - jakby pewną podobizną człowieka prawdziwego, ujętą przez intelekt. Słowo Boże zaś, przez to, że jest Bogiem poznanym, jest prawdziwym Bogiem, z natury posiadającym boskie istnienie, dlatego że naturalne istnienie Boga nie jest czymś innym od poznania właściwego Bogu, jak to już powiedzieliśmy. Stąd też w Ewangelii Św. Jana 1, [1] powiedziano: „Bogiem było Słowo". A ponieważ słowa te powiedziano bezwarunkowo, dlatego dowodzą one, że należy rozumieć, iż Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem. Słowa człowieka nie można bowiem nazwać człowiekiem wprost i bezwarunkowo, ale tylko pod pewnym względem, mianowicie człowiekiem jako poznanym. Stąd zdanie: „Człowiek jest słowem" byłoby fałszywe, natomiast zdanie: „Człowiek jako poznany jest słowem" może być prawdziwe. Gdy więc się mówi: „Bogiem było Słowo", wyraża się przez to, że Słowo Boże jest nie tylko ujęciem umysłowym, jak nasze słowo, lecz także Bytem istniejącym w naturze i samoistnym. Bóg prawdziwy jest bowiem Bytem samoistnym, skoro jest w najwyższym stopniu Bytem samym przez się.

Natura Boga nie jest zaś w Słowie w ten sposób, by była jedna gatunkowo, a różna numerycznie. Tak bowiem Słowo posiada naturę Boga, jak poznanie Boga jest samym Jego istnieniem, jak

powiedzieliśmy. Poznanie zaś jest samym istnieniem Bożym. Słowo więc posiada istotę Bożą tę samą nie tylko gatunkowo, ale i numerycznie. Następnie, jedna gatunkowo natura rozdziela się na wiele numerycznie bytów tylko z racji materii. Natura boska zaś jest całkowicie niematerialna. Jest więc niemożliwe, by natura boska była gatunkowo jedna, a numerycznie różna. A zatem Słowo Boże ma wspólnie z Bogiem tę samą numerycznie naturę. Dlatego też Słowo Boże i Bóg, którego to jest Słowo, nie są dwoma Bogami, lecz jednym Bogiem. To bowiem, że w naszym świecie dwa byty posiadające ludzką naturę są dwojgiem ludzi, bierze się stąd, że natura ludzka jest rozdzielona numerycznie na dwa byty. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze [I, 31], że to, co w stworzeniach jest rozdzielone, w Bogu jest bezwzględnie czymś jednym. Tak na przykład w stworzeniach istota jest czym innym niż istnienie, a w niektórych stworzeniach także to, co bytuje samoistnie w swej istocie, jest czym innym niż jego istota, czyli natura - albowiem ten oto człowiek nie jest swoim człowieczeństwem ani swoim istnieniem. Ale Bóg jest swoją istotą i swoim istnieniem.

A chociaż w Bogu te elementy są najprawdziwiej czymś jednym, to jednak jest w Nim wszystko, co się odnosi czy to do samoistności, czy do istoty, czy do samego istnienia. Jest bowiem właściwe dla Boga, że nie jest w czymś, o ile jest samoistny, że jest czymś, o ile jest istotą, i że istnieje jako urzeczywistniony - z racji samego istnienia. Skoro więc w Bogu poznający, poznanie i ujęcie umysłowe są tym samym co Jego Słowo, to najprawdziwiej musi być w Nim i to, co odnosi się do poznającego, i to, co odnosi się do poznania, i to, co odnosi się do ujęcia umysłowego, czyli Słowa. Do pojęcia słowa wewnętrznego, którym jest ujęcie umysłowe, należy zaś to, że pochodzi od poznającego zgodnie z jego poznawaniem umysłowym, skoro jest niejako kresem działania intelektu. Poznając bowiem, intelekt poczyna i tworzy ujęcie, czy też pojęcie umysłowe *(intentionem sive rationem intellectam*), które jest słowem wewnętrznym. Od Boga więc, dzięki Jego poznaniu umysłowemu, musi pochodzić Jego Słowo. Zatem Słowo Boże przyrównuje się

do poznającego Boga, którego jest Słowem, jak do Tego, od kogo pochodzi - to bowiem należy do pojęcia słowa. Skoro więc w Bogu poznający, poznanie i ujęcie umysłowe, czyli Słowo, są przez istotę czymś jednym, a przez to każde z nich musi być Bogiem, dlatego pozostaje sama tylko różnica relacji, zgodnie z tym, że Słowo odnosi się do Poczynającego jako do Tego, od kogo pochodzi. Stąd też Ewangelista - ponieważ powiedział: „Bogiem było Słowo" [J 1,1] - dodał: „Ono było na początku u Boga" [J 1,2], byśmy nie uważali, że została całkowicie usunięta różnica między Słowem a Bogiem wypowiadającym, czyli poczynającym Słowo. Tak jakby mówił: To Słowo, o którym powiedziałem, że jest Bogiem, różni się w pewien sposób od Boga wypowiadającego Słowo - tak by można było powiedzieć, że „było u Boga".

Słowo poczęte wewnętrznie jest pewnym pojęciem i podobizną rzeczy poznanej. Podobizna zaś jakiejś rzeczy, istniejąca w czymś drugim, albo stanowi wzorzec, jeśli jest zasadą, albo raczej stanowi obraz, jeśli do tego, czego jest podobizną odnosi się jako do zasady. Przykład jednego i drugiego widzimy w naszym intelekcie. Ponieważ podobizna wykonywanego dzieła, będąca w umyśle twórcy, jest zasadą działania, przez które powstaje dzieło, odnosi się ona do dzieła, jak wzorzec do tego, co na jego podstawie powstaje. Natomiast podobizna rzeczy naturalnej, poczęta w naszym intelekcie, odnosi

się do rzeczy, której jest podobizną jak do swej zasady, gdyż nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, w których rzeczy naturalne wywołują zmiany. Ponieważ zaś Bóg poznaje i samego siebie, i inne rzeczy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 47-49], Jego poznanie jest zasadą rzeczy, które poznaje, skoro jest ich przyczyną przez intelekt i wolę. Ale do przedmiotu poznania, którym jest On sam, odnosi się jak do zasady; przedmiot ten jest bowiem tożsamy z poznającym intelektem, którego pewną emanacją jest poczęte Słowo. A zatem do innych rzeczy poznawanych przez Boga Słowo Boga musi się odnosić jak wzorzec, a do samego Boga, którego jest Słowem - jak Jego obraz. Dlatego w Liście do Kolosan 1, [15] powiedziano o Słowie Bożym, że ‚jest obrazem niewidzialnego Boga".

68

Pomiędzy intelektem a zmysłem jest zaś różnica. Zmysł bowiem ujmuje rzecz w zakresie jej przypadłości zewnętrznych, jak barwa, smak, ilość i tym podobne, a intelekt wnika w głąb rzeczy. A ponieważ wszelkie poznanie dokonuje się stosownie do podobieństwa między poznającym a poznawanym, w zmyśle musi być podobizna rzeczy zmysłowej w odniesieniu do jej przypadłości, w intelekcie zaś podobizna rzeczy poznanej umysłowo w odniesieniu do jej istoty. Zatem słowo poczęte w intelekcie jest obrazem lub wzorcem substancji poznanej rzeczy. Skoro więc Słowo Boże jest obrazem Boga, jak wykazaliśmy, to musi być obrazem Boga w odniesieniu do Jego istoty. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że jest „odbiciem Jego istoty".

Obraz zaś jakiejś rzeczy jest dwojaki. Istnieje obraz, który nie uczestniczy w naturze rzeczy, której jest obrazem, będąc bądź jej obrazem w zakresie zewnętrznych przypadłości - jak na przykład posąg spiżowy jest obrazem człowieka, a jednak nie jest człowiekiem, bądź też obrazem w zakresie substancji rzeczy - pojęcie człowieka w umyśle nie jest bowiem człowiekiem, gdyż, jak powiada Filozof: „Nie kamień jest w duszy, lecz forma kamienia"[13]. Obraz zaś, który ma tę samą naturę co rzecz, której jest obrazem, jest jak gdyby synem królewskim, w którym się ukazuje obraz ojca, i który ma tę samą naturę co ojciec. Wykazaliśmy zaś, że Słowo Boże jest obrazem Wypowiadającego Je, w odniesieniu do samej Jego istoty, i że uczestniczy w naturze Mówiącego. Wynika więc stąd, że Słowo Boże jest nie tylko obrazem, lecz także Synem. Gdy bowiem mówimy o bytach żyjących, jest rzeczą niemożliwą być czyimś obrazem i mieć tę samą naturę, a nie być jego synem; albowiem to, co pochodzi od bytu żyjącego i ma podobieństwo do jego natury, nazywamy jego synem. Dlatego też powiedziano w Psalmie [2,7]: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«".

Należy także rozważyć, że skoro w każdej naturze pochodzenie syna od ojca jest naturalne - i stąd Słowo Boże nazywamy Synem

13 Arystoteles, *De cmima* III, 8 (43 lb 29-30).

69

Bożym - Syn musi pochodzić od Ojca w sposób naturalny. A to zgadza się z tym, co powiedzieliśmy powyżej, jak można stwierdzić na podstawie działania naszego intelektu. Nasz intelekt bowiem niektóre rzeczy poznaje z natury, na przykład pierwsze zasady poznawania, których pojęcia umysłowe, zwane słowami wewnętrznymi, są w nim z natury i od niego pochodzą. Istnieją też takie przedmioty poznania umysłowego, których nasz intelekt nie poznaje z natury, lecz do ich poznania dochodzi przez

rozumowanie; ich pojęcia nie istnieją w naszym intelekcie z natury, lecz zdobywa się je wysiłkiem umysłowym. Jest zaś czymś oczywistym, że Bóg poznaje siebie z natury, jak też istnieje z natury; Jego poznanie jest bowiem Jego istnieniem, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 45]. Zatem Słowo Boga poznającego siebie pochodzi od Niego z natury. A skoro Słowo Boga jest tej samej natury co wypowiadający Je Bóg, i jest Jego podobizną, wynika stąd, że to naturalne pochodzenie prowadzi do podobieństwa do Tego, kto jest źródłem pochodzenia w tożsamości natury. Pojęcie prawdziwego zrodzenia wśród istot żyjących polega zaś na tym, że to, co się rodzi, pochodzi od rodzącego jako jego podobizna i ma tę samą co on naturę. Zatem Słowo Boże jest prawdziwie zrodzone przez wypowiadającego Je Boga, a Jego pochodzenie można nazwać zrodzeniem lub narodzeniem. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [2,7]: „Ja Ciebie dziś zrodziłem", to znaczy w wieczności, która zawsze jest teraźniejszością, i nie ma w niej znamienia przeszłości lub przyszłości. Dlatego fałszywe okazuje się twierdzenie arian, że Ojciec zrodził Syna z woli. Co bowiem pochodzi z woli, nie jest z natury.

Należy także zauważyć, że to, co się rodzi, póki pozostaje w rodzącym, nazywa się czymś „poczętym". Słowo Boże rodzi się zaś z Boga w ten sposób, że się od Niego nie odłącza, lecz w Nim pozostaje, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej. Słusznie więc można mówić, że Słowo Boże jest przez Boga „poczęte". Dlatego to Mądrość Boża mówi w Księdze Przysłów 8, [24]: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta". Istnieje jednak różnica między poczęciem Słowa Bożego a poczęciem materialnym, które występuje

w naszym świecie u istot ożywionych. Potomstwo bowiem, gdy zostaje poczęte i przebywa w łonie matki, nie jest jeszcze w pełni doskonałe i nie może istnieć samo przez się, oddzielone co do miejsca od rodzącego. Dlatego w przypadku cielesnego zrodzenia istot ożywionych czym innym musi być poczęcie rodzącego się potomstwa, a czym innym jego zrodzenie, przez które potomstwo także co do miejsca oddziela się od rodzącego, opuszczając jego łono. Natomiast Słowo Boże, przebywające w wypowiadającym Je Bogu, jest doskonałe, istnieje samo w sobie, i jest odrębne od wypowiadającego Je Boga - nie oczekujemy tu bowiem oddzielenia co do miejsca, lecz różnią się tylko relacją, jak powiedzieliśmy. Zatem w przypadku rodzenia Słowa Bożego poczęcie i zrodzenie są tym samym. I dlatego zaraz po słowach: „Ja już byłam poczęta", usta Mądrości dodały: „Przed pagórkami zostałam zrodzona" [Prz 8,25], Lecz ponieważ w rzeczach cielesnych w poczęciu i zrodzeniu obecna jest zmiana, musi w nich być pewne następstwo, ponieważ kresem poczęcia jest istnienie poczętego w poczynającym, kresem zrodzenia zaś - istnienie tego, co się rodzi, odrębne od rodzącego. Jest więc konieczne, by w bytach cielesnych to, co się poczyna, wcześniej nie istniało, a to, co się rodzi, rodząc się, nie było odrębne od rodzącego. Natomiast w poczęciu i zrodzeniu słowa umysłowego nie występuje zmiana ani następstwo, dlatego gdy się poczyna, od razu istnieje, a gdy się rodzi, od razu jest odrębne, podobnie jak to, co się oświetla, gdy zostaje oświetlone, od razu jest oświetlone, ponieważ w oświetlaniu nie ma żadnego następstwa. A skoro tak się rzecz ma z naszym słowem umysłowym, to tym bardziej przysługuje to Słowu Bożemu - nie tylko dlatego, że umysłowe poczęcie jest też zrodzeniem, lecz dlatego, że jedno i drugie istnieje w wieczności, w której nie może być „przedtem" ani „potem". Dlatego to po słowach: „Przed pagórkami zostałam zrodzona", usta Mądrości dodały: „Gdy niebo umacniał, byłam przy Nim obecna" [Prz 8,27] - aby

ktoś nie myślał, że jej nie było, póki nie została zrodzona. I tak, podczas gdy w przypadku cielesnego rodzenia istot ożywionych najpierw coś się poczyna, następnie się rodzi i wreszcie istnieje jako połączone z rodzącym,

71

a zarazem odrębne od niego - to w Bożym rodzeniu wszystko to, jak należy pojmować, zachodzi jednocześnie. Albowiem Słowo Boże zarazem się poczyna, rodzi i jest obecne (*adest*). A ponieważ to, co się rodzi, wychodzi z łona, dlatego na oznaczenie zrodzenia Słowa Bożego używa się nazwy „zrodzenie", aby wskazać na Jego doskonałą odrębność od Rodzącego, i z tej samej racji używa się wyrażenia „zrodzenie z łona", zgodnie ze słowami Psalmu [110,3]: „Z łona zrodziłem Cię przed jutrzenką". Ponieważ jednak, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy, nie ma takiej odrębności między Słowem a Wypowiadającym Je, która by przeszkadzała, by Słowo było w Wypowiadającym, dlatego aby wskazać na odrębność Słowa, mówimy, że Słowo zostało „zrodzone" lub że zostało „zrodzone z łona", aby zaś pokazać, że taka odrębność nie wyklucza tego, by Słowo było w Wypowiadającym, powiedziano w Ewangelii św. Jana 1, [18], że Jest w łonie Ojca".

Należy jednak zauważyć, że cielesne zrodzenie istot ożywionych dokonuje się mocą czynną i mocą bierną; ze względu na moc czynną mówi się o ojcu, a ze względu na moc bierną - o matce. Dlatego niektóre z działań potrzebnych do zrodzenia potomstwa przysługują ojcu, a inne matce. Albowiem rzeczą ojca jest dać potomstwu naturę i gatunek, a rzeczą matki, jako biernej i przyjmującej - począć je i urodzić. Skoro zaś pochodzenie Słowa polega na tym, że Bóg poznaje siebie, owo zaś boskie poznanie nie dokonuje się za pomocą jakiejś mocy biernej, lecz takiej, która jest mocą czynną - gdyż intelekt boski nie jest w możności, lecz jest wyłącznie urzeczywistniony - dlatego do zrodzenia Słowa Bożego nie stosuje się pojęcia matki, lecz tylko ojca. Stąd wszystko to, co w rodzeniu cielesnym przysługuje oddzielnie ojcu i matce, w rodzeniu Słowa Pismo Święte przypisuje Ojcu, mówi bowiem, że Ojciec „dał Synowi życie" [zob. J 5,26], a także to, że Go „począł" i „zrodził".

72

Rozdział 12 <<
W JAKI SPOSÓB SYNA BOŻEGO NAZYWAMY MĄDROŚCIĄ BOŻĄ

Ponieważ do zrodzenia Słowa zastosowaliśmy to, co powiedziano o Mądrości Bożej [IV, 11], należy z kolei wykazać, że przez Mądrość Bożą, która mówi powyższe słowa, można rozumieć Słowo Boże.

Aby zaś wychodząc od spraw ludzkich, wznieść się do poznania spraw boskich, należy rozważyć, że w człowieku mądrością nazywamy pewną sprawność, która udoskonala nasz umysł w poznaniu rzeczy najwyższych, a mianowicie rzeczy boskich[14]. Skoro zaś przez sprawność mądrości kształtuje się w naszym intelekcie pewne pojęcie o rzeczach boskich, owo pojęcie umysłowe, będące słowem wewnętrznym, otrzymuje zwykle nazwę mądrości. Otrzymuje zaś tę nazwę zgodnie ze sposobem wyrażania się, w którym działania i ich skutki określamy nazwą sprawności, od której pochodzą. To bowiem, co czynimy sprawiedliwie, nazywamy sprawiedliwością, co czynimy mężnie -

męstwem, i ogólnie: to, co czynimy cnotliwie, nazywamy cnotą. I w ten sposób to, co ktoś obmyśla mądrze, nazywa się jego mądrością.

W Bogu zaś o mądrości należy mówić w odniesieniu do tego, że poznaje On sam siebie. Ale ponieważ poznaje siebie nie przez jakąś formę poznawczą, lecz jedynie przez swą istotę - co więcej: Jego poznanie jest Jego istotą - dlatego Mądrość Boża nie może być sprawnością, lecz jest samą istotą Boga. Jest zaś jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Syn Boży jest Słowem i pojęciem, jakie ma Bóg poznający siebie. Wynika więc stąd, że Słowo Boże, jako poczęte w mądrości przez umysł Boży, nazywa się w sposób właściwy poczętą albo zrodzoną Mądrością. Dlatego w 1 Liście do Koryntian 1, [24] Apostoł nazywa Chrystusa „Mądrością Bożą".

14 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29); IV, 1 (1003a 26). Por. także *Summa contra gentiles* I, 1; I, 94.

73

Poczęte przez umysł słowo mądrości ujawnia zaś w pewien sposób mądrość poznającego, podobnie jak w nas wszystkie sprawności ujawniają się przez działania. Ponieważ więc mądrość Bożą nazywa się światłem - bo polega na czystym działaniu poznawczym - światło zaś ujawnia się w pochodzącym od niego blasku, dlatego jest czymś odpowiednim, że Słowo Mądrości Bożej nazywa się „blaskiem światłości", zgodnie ze słowami Apostoła, który mówi o Synu: „Ponieważ jest odblaskiem chwały" [Hbr 1,3], Stąd też i Syn przypisuje sobie ujawnianie Ojca, gdy mówi w Ewangelii św. Jana 17, [6]: „Ojcze, oznajmiłem imię Twoje ludziom".

Jednakże, chociaż Syna, który jest Słowem Boga, nazywa się w sposób właściwy „Mądrością poczętą", to jednak nazwa „mądrość" orzekana bezwzględnie musi być wspólna Ojcu i Synowi, ponieważ mądrość, której blaskiem jest Słowo, jest istotą Ojca, jak powiedzieliśmy, istota zaś Ojca jest wspólna Jemu i Synowi.

Rozdział 13
W BOGU JEST TYLKO JEDEN SYN

Ponieważ, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Bóg, poznając siebie, poznaje wszystko inne, siebie zaś poznaje jednym prostym oglądem, gdyż Jego poznanie jest Jego istnieniem - dlatego jest konieczne, by Słowo Boże było tylko jedno. Skoro zaś w Bogu zrodzenie Syna jest tym samym co poczęcie Słowa [IV, 11], wynika stąd, że jest tylko jedno zrodzenie w Bogu i jeden jedyny Syn zrodzony przez Ojca. Dlatego też powiedziano w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca"; a dalej: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On nam opowiedział" [J 1,18].

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [IV, 11], zdaje się jednak wynikać, że istnieje także słowo Słowa i syn Syna. Wykazaliśmy bowiem, że Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem. Wszystko więc, co przysługuje Bogu, musi również przysługiwać Słowu Bożemu.

74

Bóg zaś z konieczności poznaje siebie. A zatem także Słowo Boże poznaje siebie. Jeżeli więc dzięki temu, że Bóg poznaje siebie, jest w Nim zrodzone przez Niego Słowo, to zdaje się stąd wynikać, że i Słowu, o ile poznaje siebie, należy przypisać inne słowo. I w ten sposób będzie słowo Słowa i syn Syna. A owo Słowo, jeżeli jest Bogiem, znowu

poznaje siebie, i będzie miało inne słowo; i w ten sposób rodzenie w Bogu będzie postępowało w nieskończoność.

Trudność tę można rozwiązać na podstawie tego, co już powiedzieliśmy. Gdy bowiem wykazaliśmy, że Słowo Boże jest Bogiem, wykazaliśmy również, że nie jest innym Bogiem niż Ten, którego jest Słowem, lecz jest Bogiem całkowicie jednym, różniącym się od Tamtego jedynie przez to, że od Niego jako Słowo pochodzi. Jak zaś Słowo nie jest innym Bogiem, tak też nie ma innego intelektu, i, co za tym idzie, nie ma innego poznania umysłowego, a stąd nie ma też innego słowa. Nie wynika jednak stąd, by było słowem samego siebie, zgodnie z tym, że Słowo poznaje siebie. Jak bowiem powiedzieliśmy, Słowo różni się od Wypowiadającego tylko tym, że od Niego pochodzi. Zatem wypowiadającemu Słowo Bogu, którym jest Ojciec, i Słowu, którym jest Syn, należy przypisywać wspólnie wszystko inne, dlatego że i Słowo jest Bogiem, natomiast Ojcu w sposób wyłączny należy przypisywać jedynie to, że od Niego pochodzi Słowo, a Synowi w sposób wyłączny to, że pochodzi od Boga wypowiadającego Słowo.

Widać też jasno, że Syn nie jest pozbawiony mocy, chociaż nie może zrodzić syna, Ojciec zaś rodzi Syna. W Ojcu i Synu jest bowiem ta sama moc, tak jak jest w Nich ta sama boskość. A ponieważ w Bogu zrodzenie to umysłowe poczęcie Słowa, przez to mianowicie, że Bóg poznaje siebie, dlatego w Bogu moc rodzenia musi równać się mocy poznawania siebie. Skoro zaś w Bogu poznanie siebie jest jedno i niezłożone, to i moc poznania siebie, która nie jest niczym innym jak urzeczywistnieniem poznania, musi być tylko jedna. Tą samą więc mocą dzieje się to, że Słowo zostaje poczęte, i to, że Ten, który Je wypowiada, poczyna. Stąd też tą samą mocą Ojciec rodzi i Syn zostaje zrodzony. Ojciec zatem nie ma żadnej mocy, której

by nie miał Syn, ale Ojciec ma moc rodzenia, aby zrodzić, Syn zaś - by zostać zrodzonym; a różnią się one tylko relacją, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

Lecz ponieważ Apostoł powiada, że Syn Boży ma słowo, z czego zdaje się wynikać, że istnieje syn Syna i słowo Słowa, należy rozważyć, w jaki sposób słowa Apostoła należy rozumieć. Mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 1, [2]: „W te dni mówił do nas przez Syna"; a następnie: „On, ponieważ jest odblaskiem chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymując wszystko słowem swojej potęgi" itd. [Hbr 1,3]. Zrozumienia tych słów należy szukać w tym, co już powiedzieliśmy. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 12], że pojęcie mądrości, będące słowem, nazywa się mądrością. Idąc dalej, jest czymś oczywistym, że mądrością można nazwać także zewnętrzny skutek pochodzący od pojęcia mądrości, stosownie do tego, że skutek przybiera nazwę przyczyny. Mówi się bowiem, że czyjąś mądrością jest nie tylko to, co mądrze obmyśla, ale także to, co mądrze czyni. Stąd zdarza się, że mądrością Bożą nazywamy także objawienie (*explicatio*) Mądrości Bożej w dziełach stworzonych, zgodnie ze słowami Eklezjastyku 1 [Syr 1,9]: „Bóg stworzył ją", to znaczy mądrość, „przez Ducha Świętego"; a dalej mówi: „I rozlał ją na wszystkie dzieła swoje" [Syr 1,10]. Tak więc i to, co się dokonuje przez Słowo, przybiera nazwę słowa; albowiem i u nas wyrażenie słowa wewnętrznego za pomocą mowy nazywamy słowem, tak jakby było słowem słowa, gdyż ukazuje słowo wewnętrzne. Tak więc nie tylko pojęcie intelektu Bożego nazywamy Słowem, to jest Synem, lecz także objawienie tego pojęcia w dziełach zewnętrznych nazywamy słowem Słowa. A zatem to, że Syn „podtrzymuje wszystko słowem swojej potęgi" należy rozumieć podobnie, jak to, co czytamy w Psalmie [148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie, wietrze gwałtowny, co

pełnicie Jego słowo" - ponieważ przez moc stworzeń objawiają się w rzeczach skutki pojęcia Bożego.

Skoro zaś Bóg, poznając siebie, poznaje wszystko inne, jak powiedzieliśmy, dlatego Słowo poczęte w Bogu przez to, że poznaje

siebie musi być także Słowem wszystkich rzeczy. Jednak nie jest Ono w ten sam sposób Słowem Boga i innych rzeczy. Słowem Boga jest bowiem przez to, że pochodzi od Niego, natomiast słowem innych rzeczy jest nie jako pochodzące od nich - albowiem Bóg nie czerpie wiedzy z rzeczy, a raczej przez swą wiedzę powołuje rzeczy do istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [IV, 11], Musi więc Słowo Boga być doskonałym pierwowzorem wszystkich rzeczy stworzonych. W jaki zaś sposób może być pierwowzorem poszczególnych rzeczy, jest jasne z tego, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze, gdzie zostało dowiedzione, że Bóg ma właściwe poznanie wszystkich rzeczy [I, 50].

Każdy zaś, kto czyni coś poprzez intelekt, działa zgodnie z zamysłem rzeczy, którą wykonuje; albowiem dom istniejący w materii budowniczy buduje zgodnie z zamysłem domu, który ma w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 23], że Bóg powołał rzeczy do istnienia nie z konieczności naturalnej, lecz działając niejako przez intelekt i wolę. A zatem Bóg uczynił wszystko przez swe Słowo, które jest pierwowzorem rzeczy przez Niego uczynionych. Dlatego powiedziano w Ewangelii Św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie się stało". Zgadza się z tym to, że opisując początek świata, Mojżesz używa przy poszczególnych dziełach następujących wyrażeń: „Bóg rzekł: »Niechaj się stanie światłość« - i stała się światłość" [Rdz 1,3]; „Bóg rzekł: »Niechaj powstanie sklepienie«" itd. [Rdz 1,6], Wszystko to ujmuje Psalmista, gdy powiada: „Rzekł i zostały stworzone" [Ps 148,5]; mówić bowiem, to znaczy wypowiadać słowo. Tak więc to, że Bóg „rzekł i zostały stworzone" należy rozumieć w tym sensie, że wypowiedział Słowo, przez które rzeczy powołał do istnienia jako przez ich doskonały pierwowzór.

Lecz ponieważ przyczyną zachowania rzeczy w istnieniu jest to samo, co jest przyczyną ich powołania do istnienia [zob. III, 65], dlatego jak przez Słowo wszystko się stało, tak też przez Słowo wszystko jest zachowywane w istnieniu. Stąd mówi Psalmista: „Przez Słowo Pana niebiosa zostały utwierdzone" [Ps 33,6], Apostoł zaś mówi o Synu w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że „podtrzymuje

wszystko słowem swojej mocy"; w jaki sposób to należy rozumieć, zostało już powiedziane.

Należy jednak wiedzieć, że Słowo Boże różni się od zamysłu w intelekcie twórcy tym, że Słowo Boże jest Bogiem bytującym samoistnie, natomiast zamysł tworzonej rzeczy w intelekcie twórcy nie jest rzeczą samoistną, lecz tylko formą umysłową. Formie zaś niesamoistnej nie przysługuje w sposób właściwy działanie - ponieważ działanie przysługuje rzeczy doskonałej i samoistnej - lecz forma należy do rzeczy, a przez formę rzecz działa; forma bowiem jest zasadą działania, przez którą działający działa. A zatem zamysł domu w intelekcie twórcy nie buduje domu, lecz przez nią buduje dom twórca. Natomiast Słowo Boże, będące pierwowzorem rzeczy tworzonych przez Boga, ponieważ bytuje samoistnie, samo tworzy, a nie tylko przez Nie coś jest tworzone. I dlatego w Księdze Przysłów 8, [30] Mądrość Boża powiada: „Z Nim byłam, wszystko urządzając"; a Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 5, [17]: „Ojciec mój działa, i Ja działam".

Należy również wziąć pod uwagę, iż rzecz tworzona przez intelekt istnieje uprzednio w pojętym zamyśle, zanim zaistnieje także sama w sobie; dom bowiem jest w zamyśle twórcy, zanim zostanie urzeczywistniony. Słowo Boże zaś, jak wykazano, jest pierwowzorem wszystkich rzeczy, które Bóg uczynił. Zatem wszystkie rzeczy, które Bóg uczynił, musiały istnieć uprzednio w Słowie Boga, zanim zaistniały także w swojej naturze. Co zaś istnieje w jakiejś rzeczy, istnieje w niej w sposób właściwy rzeczy, w której istnieje, a nie w swój własny sposób; dom bowiem istnieje w umyśle twórcy w sposób umysłowy i niematerialny. Należy więc przyjąć, iż rzeczy istniały uprzednio w Słowie Bożym w sposób właściwy samemu Słowu. Sposób zaś właściwy samemu Słowu polega na tym, że jest Ono czymś jednym, niezłożonym, niematerialnym i nie tylko czymś żyjącym, ale samym życiem, gdyż jest swoim istnieniem. A zatem rzeczy uczynione przez Boga istniały w Słowie Bożym odwiecznie, niematerialnie i bez żadnego złożenia, i nie były w Nim niczym innym niż samym Słowem, które jest życiem. Dlatego powiedzia-

ne jest w Ewangelii św. Jana 1, [3—4]: „Co się stało, w Nim" - to znaczy w Słowie - „było życiem".

Jak zaś ten, kto działa przez intelekt, powołuje rzeczy do istnienia zgodnie z zamysłem, który ma w sobie, tak też ten, kto uczy kogoś drugiego, jest w nim przyczyną wiedzy dzięki myśli *(ratio),* którą ma w sobie, gdyż wiedza ucznia bierze się z wiedzy nauczyciela jako pewien jej obraz. Bóg zaś jest przez swój intelekt nie tylko przyczyną wszystkiego, co istnieje w otaczającym nas świecie *(quae naturaliter subsistunt),* lecz także wszelkie poznanie intelektualne pochodzi od intelektu Bożego, jak wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 67; III, 75], Zatem Słowo Boże, które jest pierwowzorem w Bożym intelekcie, musi być przyczyną wszelkiego poznania intelektualnego. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii Św. Jana 1, [4]: „Życie było światłością ludzi"; albowiem Słowo, które jest życiem i w którym wszystko jest życiem, tak jak światło objawia prawdę umysłom ludzkim. Źródłem zaś tego, że nie wszyscy ludzie dochodzą do poznania prawdy, lecz niektórzy pozostają w ciemnościach, nie jest słabość Słowa. Lecz bierze się to ze słabości ludzi, którzy nie zwracają się do Słowa ani nie mogą w pełni Go pojąć; dlatego ciągle pozostają w nich ciemności, większe lub mniejsze - zgodnie z tym, że bardziej lub mniej zwracają się do Słowa i pojmują Je. Stąd Jan - by wykluczyć wszelką słabość z objawiającej mocy Słowa - po słowach: „życie jest światłością ludzi", dodaje, że „świeci w ciemnościach, i ciemności jej nie ogarnęły" [J 1,5], Przyczyną ciemności nie jest bowiem to, że Słowo nie oświeca, lecz to, że niektórzy nie przyjmują światła Słowa; na przykład dla tego, kto ma oczy zamknięte albo słabe, panują ciemności, mimo że światło materialnego słońca oświetla cały świat.

Oto co do pewnego stopnia możemy pojąć na podstawie Pisma Świętego o rodzeniu w Bogu i o mocy jednorodzonego Syna Bożego.

Rozdział 14
ODPOWIEDŹ NA ARGUMENTY PRZECIWKO RODZENIU W BOGU, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Ponieważ prawda wyklucza wszelki fałsz i rozprasza wątpliwości, łatwo można teraz

odpowiedzieć na argumenty, które, jak się wydaje, sprawiały pewną trudność co do rodzenia w Bogu [zob. IV, 10].

1. Z tego bowiem, co powiedzieliśmy [IV, 11], wynika jasno, że w Bogu przyjmujemy rodzenie umysłowe, a nie takie, jakie występuje w rzeczach materialnych, w których rodzenie jest pewną zmianą, przeciwstawną względem rozkładu. Nawet bowiem w naszym intelekcie słowo poczyna się bez zmiany ani nie przeciwstawia mu się rozkład. Powiedzieliśmy już zaś, że do tego poczęcia jest podobne zrodzenie Syna Bożego.

2. Podobnie też słowo, które poczyna się w naszym umyśle, przechodzi z możności do urzeczywistnienia tylko o tyle, o ile nasz intelekt przechodzi z możności do urzeczywistnienia. Słowo zaś rodzi się w naszym intelekcie tylko wtedy, gdy jest on urzeczywistniony; a gdy jest urzeczywistniony, jest w nim równocześnie poczęte słowo. Intelekt Boga zaś nigdy nie jest w możności, lecz zawsze jest urzeczywistniony, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. Zatem zrodzenie Jego Słowa nie dokonuje się przez przejście z możności do urzeczywistnienia, lecz jak urzeczywistnienie powstaje z urzeczywistnienia, na przykład blask ze światła, tak też pojęcie umysłowe (*ratio intellecta)* z urzeczywistnionego intelektu. Dlatego jest też jasne, że rodzenie nie przeszkadza temu, by Syn Boży był prawdziwym Bogiem albo by był wieczny. Owszem, jest raczej konieczne, by był współwieczny Bogu, którego jest Słowem. Albowiem w urzeczywistnionym intelekcie zawsze jest słowo.

3. Ponieważ zrodzenie Syna Bożego nie jest materialne, lecz umysłowe, głupotą byłoby jeszcze wątpić, czy Ojciec dał Synowi całą naturę, czyjej część. Jest bowiem jasne, że jeżeli Bóg poznaje

siebie, to cała Jego pełnia musi się zawierać w Słowie. Jednakże substancja dana Synowi nie przestaje istnieć w Ojcu; nawet bowiem w naszym przypadku rzecz poznawana umysłowo nie przestaje mieć swej własnej natury, dlatego że słowo w naszym intelekcie obejmuje w sposób umysłowy naturę rzeczy poznawanej.

4. Ponieważ rodzenie w Bogu nie jest materialne, jest rzeczą jasną, że w Synu Bożym to, co otrzymuje, nie musi być czymś innym niż otrzymana natura. Tak bowiem musi być w rodzeniu materialnym, gdy materia bytu zrodzonego otrzymuje formę rodzącego. Natomiast w rodzeniu umysłowym tak nie jest. Słowo bowiem powstaje w umyśle nie w ten sposób, jakby jego część była uważana za otrzymującą a inna część wypływała z intelektu, lecz całkowicie słowo ma źródło w intelekcie, podobnie jak w nas jedno słowo całkowicie wypływa z innych, na przykład wniosek z przesłanek. Tam zaś, gdzie coś całkowicie wypływa z czegoś drugiego, nie należy wskazywać otrzymującego i rzeczy otrzymywanej, lecz całość, która powstaje, pochodzi od tego, z czego powstaje.

5. Podobnie też jest jasne, że prawdy o rodzeniu w Bogu nie przekreśla to, że nie można w Nim wyróżnić wielu bytów samoistnych. Albowiem istota Boża, chociaż jest samoistna, nie może być oddzielona od relacji, którą musimy przypisywać Bogu, dlatego, że poczęte Słowo Bożego umysłu pochodzi od Boga wypowiadającego Je. I Słowo bowiem, jak wykazaliśmy, jest istotą Bożą, i wypowiadający Je Bóg, od którego Słowo pochodzi, także jest istotą Bożą; i nie są to dwie różne istoty, ale ta sama numerycznie. Te relacje zaś nie są w Bogu przypadłościami, lecz bytami samoistnymi; w Bogu bowiem nie może być nic przypadłościowego, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 22], Gdy więc rozważamy relacje, jest kilka bytów samoistnych, gdy zaś rozważamy istotę - jeden byt samoistny. Dlatego mówimy, że jest jeden Bóg, bo jest jedna istota bytująca samoistnie, i że jest kilka Osób, z racji różnicy pomiędzy samoistnymi relacjami. Różnica bowiem

między osobami, nawet wśród ludzi, nie zależy od istoty gatunku, lecz od tego, co jest dodane do natury gatunku; albowiem we wszystkich osobach ludzkich jest

81

jedna natura gatunkowa, a jednak jest wiele osób, ponieważ ludzie różnią się tym, co jest dodane do natury. Nie należy więc twierdzić, że w Bogu jest jedna Osoba z powodu jedności samoistnej istoty, lecz że jest wiele Osób z powodu relacji.

6. Okazuje się z tego jasno, że to, co jest zasadą jednostkowienia, nie jest w czymś drugim, ani bowiem istoty Bożej nie ma w innym Bogu, ani też ojcostwa nie ma w Synu.

7. Chociaż dwie Osoby, to znaczy Osoba Ojca i Osoba Syna, nie różnią się istotą lecz relacją, to jednak relacja nie jest inną rzeczą niż istota, skoro relacja w Bogu nie może być przypadłością. Nie będziemy tego uważać za niemożliwe, gdy starannie rozpatrzymy to, do czego doszliśmy w pierwszej księdze, gdzie wykazaliśmy, że doskonałości wszystkich rzeczy są w Bogu nie przez jakąś złożoność, lecz przez jedność niezłożonej istoty [I, 30 i nast.]. Albowiem różne doskonałości, które rzecz stworzona otrzymuje przez wiele form, przysługują Bogu przez jedną i niezłożoną Jego istotę. Człowiek bowiem przez jedną formę żyje, przez inną jest mądry, a przez inną sprawiedliwy; Bogu zaś wszystko to przysługuje przez Jego istotę. Jak więc mądrość i sprawiedliwość są w człowieku przypadłościami, a w Bogu są tym samym, co Jego istota, tak relacja, na przykład relacja ojcostwa i synostwa, w ludziach jest co prawda przypadłością, ale w Bogu jest Bożą istotą.

Gdy zaś się mówi, że mądrość Boża jest Jego istotą a nasza mądrość jest czymś dodanym do istoty, to nie w tym sensie, jakoby mądrości Bożej czegoś brakowało w stosunku do naszej mądrości, lecz dlatego, że Jego istota przewyższa naszą istotę, tak iż to, czego nasza istota nie obejmuje, mianowicie wiedza i sprawiedliwość, Bóg posiada doskonale przez swoją istotę. Wszystko więc, co nam przysługuje dzięki istocie i mądrości oddzielnie, Bogu należy przypisywać razem dzięki Jego istocie. I podobna zasada obowiązuje w innych przypadkach. Skoro więc istota Boża jest samą relacją ojcostwa lub synostwa, wszystko, co jest właściwe ojcostwu, musi przysługiwać Bogu, chociaż ojcostwo jest samą istotą. Właściwe zaś ojcostwu jest to, że się różni od synostwa; o ojcu bowiem mówi się

82

w odniesieniu do syna jako do kogoś innego, a pojęcie ojca polega na tym, że jest on ojcem syna. Chociaż więc Bóg Ojciec jest istotą Bożą, i tak samo Syn Boży, to jednak przez to, że jest Ojcem, różni się od Syna, chociaż są Oni czymś jednym dzięki temu, że obaj są istotą Bożą.

a) Jest również jasne, że relacja w Bogu nie istnieje bez czegoś absolutnego. W Bogu jednak odnosi się do tego, co absolutne, inaczej niż w rzeczach stworzonych. Albowiem w rzeczach stworzonych odnosi się jak przypadłość do podmiotu; w Bogu zaś nie odnosi się w ten sposób, lecz zachodzi tu tożsamość, podobnie jak we wszystkim innym, co się orzeka o Bogu. Ten sam podmiot nie może bowiem mieć w sobie przeciwstawnych relacji, tak by ojciec i syn był tym samym człowiekiem. Lecz istota Boża z powodu swej całkowitej doskonałości jest tożsama z mądrością, sprawiedliwością i innymi tego typu rzeczami, które u nas należą do różnych rodzajów. I podobnie nic nie przeszkadza, by jedna istota była tożsama z ojcostwem i synostwem, i by Ojciec i Syn byli jednym

Bogiem, mimo że Ojciec nie jest Synem; ta sama bowiem istota jest rzeczą mającą istnienie w sposób naturalny oraz Słowem umysłowym samej siebie.

b) Z tego, co powiedzieliśmy, można też okazać, że relacje w Bogu są rzeczywiste, a nie tylko pojęciowe. Każda bowiem relacja wynikająca z właściwego danej rzeczy działania, możności, ilości lub czegoś podobnego, istnieje w niej w sposób rzeczywisty; inaczej bowiem istniałaby w niej tylko pojęciowo, jak widać na przykładzie wiedzy i jej przedmiotu. Albowiem relacja wiedzy do jej przedmiotu wynika z działania podmiotu posiadającego wiedzę, a nie z działania przedmiotu wiedzy, gdyż przedmiot wiedzy sam w sobie pozostaje taki sam, zarówno gdy jest poznawany, jak i wtedy, gdy nie jest poznawany. Dlatego też relacja w poznającym istnieje w sposób rzeczywisty, w poznawanym przedmiocie zaś tylko pojęciowo. Mówi się bowiem, iż przedmiot wiedzy jest pojmowany w relacji do wiedzy wskutek tego, że wiedza jest w relacji do niego. Podobnie rzecz się ma z prawą i lewą stroną. W istotach ożywionych bowiem

istnieją odrębne władze, z których wynika relacja prawej i lewej strony; dlatego w istocie ożywionej relacja ta istnieje prawdziwie i w sposób rzeczywisty. Stąd też w którąkolwiek stronę istota ożywiona się obróci, zawsze pozostaje taka sama relacja, nigdy bowiem strony prawej nie nazwie się lewą. Byty nieożywione zaś, którym brak powyższych władz, nie mają w sobie takiej relacji istniejącej w sposób rzeczywisty, lecz określa się, czy są po prawej lub lewej stronie, dzięki temu że w jakiś sposób odnoszą się do tego byty ożywione; dlatego tę samą kolumnę raz nazywa się prawą, a raz lewą, stosownie do położenia bytu ożywionego. Relację zaś Słowa do wypowiadającego Je Boga, którego jest Słowem, przyjmuje się w Bogu dlatego, że Bóg poznaje sam siebie, a czynność ta jest w Bogu lub raczej jest samym Bogiem, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45]. Wynika zatem, że powyższe relacje istnieją w Bogu prawdziwie i w sposób rzeczywisty, a nie tylko według naszego pojmowania.

c) Chociaż się przyjmuje, że w Bogu jest relacja, to nie wynika stąd, że jest w Nim coś, co ma istnienie zależne. W nas bowiem relacje mają istnienie zależne, gdyż istnienie to jest różne od istnienia substancji, i dlatego mają właściwy sobie sposób istnienia, odpowiednio do właściwej sobie natury, podobnie jak inne przypadłości. Skoro bowiem wszystkie przypadłości są pewnymi formami dodanymi do substancji i spowodowanymi przez zasady substancji, ich istnienie musi być dodane do istnienia substancji i zależne od niego. I istnienie każdej z nich jest wcześniejsze lub późniejsze, stosownie do tego, czy forma przypadłościowa jest zgodnie ze swoją naturą bliższa substancji lub doskonalsza. Z tego względu i relacja w sposób rzeczywisty dołączająca się do substancji ma istnienie najsłabsze i najmniej doskonałe. Najsłabsze - gdyż wymaga nie tylko istnienia substancji, lecz także istnienia innych przypadłości, które są przyczyną relacji, jak na przykład jedność co do ilości jest przyczyną równości, a jedność co do jakości - podobieństwa. Najmniej doskonałe zaś - ponieważ istota relacji polega na tym, że się odnosi do czegoś drugiego, i dlatego jej istnienie, będące dodatkiem

do istnienia substancji, zależy nie tylko od istnienia substancji, lecz także od istnienia czegoś zewnętrznego. W Bogu zaś tak nie jest, gdyż nie ma w Nim żadnego innego istnienia poza istnieniem substancji; wszystko bowiem, co jest w Bogu, jest substancją. Jak więc istnienie mądrości nie zależy w Bogu od substancji, gdyż istnienie mądrości jest

istnieniem substancji, tak też istnienie relacji nie zależy ani od substancji, ani od czegoś zewnętrznego, gdyż także istnienie relacji jest istnieniem substancji. Z tego więc, że w Bogu przyjmuje się relację, nie wynika, że jest w Nim jakieś istnienie zależne, lecz tylko to, że w Bogu jest jakieś odniesienie, na którym polega istota relacji, podobnie jak z tego, że w Bogu przyjmuje się mądrość, nie wynika, że jest w Nim coś przypadłościowego, lecz tylko pewna doskonałość, na której polega istota mądrości.

Tym samym jest jasne, że z niedoskonałości, która, jak się zdaje, występuje w relacjach stworzonych, nie wynika, by Osoby boskie, które różnią się relacjami, były niedoskonałe, lecz wynika, że różnica między Osobami boskimi jest najmniejszą z różnic.

8. Jest też jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że chociaż o Ojcu i Synu orzeka się substancjalnie, że są Bogiem, to jednak nie wynika z tego, że jeśli Ojciec i Syn stanowią wielość, to są wieloma Bogami. Wielość bowiem stanowią z powodu różnicy samoistnych relacji; ale jednak są jednym Bogiem z racji jedności samoistnej istoty. W przypadku ludzi zaś nie jest tak, że wielu jest jednym człowiekiem, gdyż istota człowieczeństwa nie jest w każdym człowieku ta sama numerycznie i istota człowieczeństwa nie jest samoistna - tak by człowieczeństwo było człowiekiem.

9. Z tego zaś, że w Bogu jest jedność istoty i różnica relacji, wynika jasno, że nic nie przeszkadza, by w jednym Bogu były jakieś rzeczy przeciwstawne - takie mianowicie rzeczy przeciwstawne, które wynikają z różnicy relacji, jak „rodzący" i „zrodzony", które są przeciwstawne relacyjnie, i jak „zrodzony" i „niezrodzony", które są przeciwstawne jako twierdzenie i przeczenie. Wszędzie bowiem, gdzie jest jakaś różnica, musi występować przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia. Albowiem rzeczy, które nie różnią się żadnym

twierdzeniem i przeczeniem, w ogóle nie są różne, gdyż pod każdym względem jedna musiałaby być tym, czym jest druga, a wobec tego byłyby zupełnie tym samym, i w żaden sposób nie byłyby różne. Tak więc rodzenie w Bogu omówiliśmy wystarczająco.

Rozdział 15 <<
W BOGU JEST DUCH ŚWIĘTY

Powaga Pisma Świętego głosi nam nie tylko, że w Bogu jest Ojciec i Syn, lecz wymienia wraz z Nimi także Ducha Świętego. Pan bowiem mówi w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego"; a także w 1 Liście św. Jana 5, [7]: „Trzej są, co świadectwo dają w niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty". Pismo Święte wspomina również o pochodzeniu tegoż Ducha Świętego. Mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi, On o Mnie świadectwo dawać będzie".

Rozdział 16
RACJE, Z POWODU KTÓRYCH SĄDZONO, ŻE DUCH ŚWIĘTY JEST STWORZENIEM

Niektórzy twierdzili, że Duch Święty jest stworzeniem, wyższym od innych stworzeń. Aby tego dowieść, przytaczali świadectwa Pisma Świętego.

1. Powiedziane jest bowiem w Księdze Amosa 4, [13], według tekstu Septuaginty: „Oto Ten, który tworzy góry, stwarza ducha i oznajmia człowiekowi swoje słowo"; oraz w Księdze Zachariasza 12, [1]: „Pan mówi, Ten, który rozpościera niebiosa, kładzie fun-

damenty ziemi i stwarza ducha w człowieku". Wydaje się więc, że Duch Święty jest stworzeniem.

2. Ponadto. W Ewangelii św. Jana 16, [13] Pan mówi o Duchu Świętym: „Nie sam od siebie mówić będzie, ale powie wszystko, co usłyszy". Zdaje się stąd wynikać, że nic nie mówi powagą własnej mocy, lecz jak sługa poddaje się temu, kto rozkazuje; wydaje się bowiem, że mówić, co się słyszy, jest właściwością sługi. Można więc mniemać, że Duch Święty jest stworzeniem podległym Bogu.

3. Podobnie. Wydaje się, że być posłanym jest rzeczą kogoś niższego, skoro posyłającemu przypisuje się władzę. Duch Święty jest zaś posłany przez Ojca i Syna. Mówi bowiem Pan w Ewangelii Św. Jana 14, [26]: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy"; oraz w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca". Wydaje się więc, że Duch Święty jest mniejszy i od Ojca, i od Syna.

4. Ponadto. Pismo Święte, łącząc Syna z Ojcem w tym, co wydaje się stanowić boskość, nie wspomina o Duchu Świętym. Widzimy to na przykład w Ewangelii św. Mateusza 11, [27], gdy Pan mówi, nie wymieniając Ducha Świętego: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn". A w Ewangelii św. Jana 17, [3] powiada: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, i Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa", gdzie również nie jest wspomniany Duch Święty. Także Apostoł mówi w Liście do Rzymian 1, [7]: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa"; oraz w 1 Liście do Koryntian 8, [6]: „Dla nas jest tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i w którym my istniejemy, i jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i przez którego my istniejemy". W tych fragmentach również nie ma mowy o Duchu Świętym. Wydaje się zatem, że Duch Święty nie jest Bogiem.

5. Co więcej. Każda rzecz, która się porusza, jest stworzona; wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze, że Bóg jest nieruchomy [I, 13], Tymczasem Duchowi Świętemu Pismo Święte przypisuje ruch. Powiedziane jest bowiem w Księdze Rodzaju 1, [2]: „Duch

Pański unosił się nad wodami"; a także w Księdze Joela 2 [28; BT: J1 3,1]: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało". Wydaje się więc, że Duch Święty jest stworzeniem.

6. Oprócz tego. Każda rzecz, która może się powiększać albo którą można podzielić, jest czymś zmiennym i stworzonym. Wydaje się zaś, że właśnie to w Piśmie Świętym przypisuje się Duchowi Świętemu. Albowiem w Księdze Liczb 11, [16-17] Pan mówi do Mojżesza: „Zbierz Mi siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela; wezmę z ducha twego, i dam im". A w 4 Księdze Królewskiej 2, [9; BT: 2 Kri 2,9] powiedziane jest, że Elizeusz prosił Eliasza: „Proszę, aby duch twój podwoił się we mnie"; Eliasz zaś odpowiedział: „Jeżeli ujrzysz, gdy będę zabierany od ciebie, stanie się, o co prosiłeś" [2 Kri 2,10], Wydaje się więc, że Duch Święty jest zmienny, i że nie jest Bogiem.

7. Podobnie. Boga nie może dotykać smutek, gdyż smutek jest pewnym doznaniem uczuciowym, a Bóg nie podlega doznaniom. Ducha Świętego zaś dotyka smutek. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Efezjan 4, [30]: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego".

A w Księdze Izajasza 63, [10] powiedziano: „Pobudzili do gniewu i utrapili Jego Ducha Świętego". Wydaje się więc, że Duch Święty nie jest Bogiem.

8. Ponadto. Nie jest czymś właściwym Bogu, by prosił, ale raczej by Jego proszono. Duchowi Świętemu zaś jest właściwe proszenie; mówi bowiem List do Rzymian 8, [26]: „Sam Duch prosi za nami w błaganiach niewymownych". Wydaje się więc, że Duch Święty nie jest Bogiem.

9. Co więcej. Nikt nie daje w sposób słuszny tego, nad czym nie ma władzy. Lecz Bóg Ojciec daje Ducha Świętego, i podobnie daje Go Syn. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Łukasza 11, [13]: „Ojciec wasz z nieba da dobrego Ducha tym, którzy Go proszą"; a w Dziejach Apostolskich 5, [32] Piotr mówi, że „Bóg dał Ducha Świętego tym, którzy są Mu posłuszni".

Z powyższych racji zdaje się więc wynikać, że Duch Święty nie jest Bogiem.

88

10. Podobnie. Jeśli Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, to musi mieć naturę boską. I tak, skoro Duch Święty „pochodzi od Ojca", jak jest powiedziane w Ewangelii św. Jana 15, [26], naturę boską musi otrzymywać od Ojca. Co zaś otrzymuje naturę rzeczy, z której powstaje, jest przez nią zrodzone; właściwością zrodzonego jest bowiem to, że powstaje w tym samym gatunku co jego przyczyna. A zatem Duch Święty będzie zrodzony, i - co za tym idzie - będzie Synem. To zaś sprzeciwia się zdrowej wierze.

11. Oprócz tego. Jeżeli Duch Święty otrzymuje naturę boską od Ojca niejako zrodzony, to znaczy, że natura boska musi się udzielać na dwa sposoby, a mianowicie przez zrodzenie, przez które pochodzi Syn, oraz w sposób, w jaki pochodzi Duch Święty. Nie wydaje się zaś możliwe, gdy rozpatrzymy wszystkie natury, by jedna natura udzielała się na dwa sposoby. Wydaje się więc, że skoro Duch Święty nie otrzymuje natury przez zrodzenie, to musi być tak, że nie otrzymuje jej w żaden sposób. A wobec tego wydaje się, że nie jest prawdziwym Bogiem.

Był to pogląd Ariusza[15], który twierdził, że Syn i Duch Święty są stworzeniami, ale że Syn jest większy od Ducha Świętego i że Duch Święty jest Jego pomocą; podobnie też twierdził, że Syn jest mniejszy od Ojca. Jeżeli chodzi o Ducha Świętego, to za Ariuszem poszedł Macedoniusz, „który słusznie uważał, że Ojciec i Syn mają jedną i tę samą substancję, ale nie chciał tego przyjąć w odniesieniu do Ducha Świętego, twierdząc, że jest On stworzeniem"[16]. Dlatego niektórzy nazywają macedonian semiarianami[17], ponieważ częściowo zgadzają się z arianami, a częściowo się od nich różnią.

15 Św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).
16 Św. Augustyn, *De haeresibus* 52 (PL 42, 39).
17 Św. Augustyn, *De haeresibus* 51 (PL 42, 39).

89

Rozdział 17
DUCH ŚWIĘTY JEST PRAWDZIWYM BOGIEM

Świadectwa Pisma Świętego jasno pokazują, że Duch Święty jest Bogiem. Nikomu bowiem nie poświęca się świątyni, jak tylko Bogu; stąd też powiedziane jest w Psalmie [11,4]: „Bóg jest w swojej świętej świątyni". Duch Święty ma zaś świątynię; Apostoł mówi bowiem w 1 Liście do Koryntian 6, [19]: „Czy nie wiecie, że ciała wasze są świątynią Ducha Świętego?". A zatem Duch Święty jest Bogiem. Jest tak zwłaszcza

dlatego, że nasze ciała, które nazywa świątynią Ducha Świętego, są członkami Chrystusa; wcześniej bowiem powiedział: „Nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?" [1 Kor 6,15], Byłoby zaś czymś niewłaściwym – skoro Chrystus jest prawdziwym Bogiem, jak to powyżej udowodniliśmy [IV, 3] - by członki Chrystusa były świątynią Ducha Świętego, gdyby Duch Święty nie był Bogiem.

Podobnie. Święci oddają cześć uwielbienia tylko prawdziwemu Bogu; powiedziano bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 6, [13]: „Pana, Boga twego, bać się będziesz, i Jemu samemu będziesz służyć". Święci zaś służą Duchowi Świętemu, mówi bowiem Apostoł: „My jesteśmy ludem obrzezanym, którzy służymy Duchowi - Bogu" [Flp 3,3], I chociaż niektóre księgi mają tekst: „Którzy służymy przez ducha Pańskiego", to jednak księgi greckie i najstarsze księgi łacińskie mają: „Którzy służymy Duchowi - Bogu". A z tekstu greckiego jasno wynika, że należy przez to rozumieć służbę uwielbienia *(,servitus latriae*), która należy się tylko Bogu. Duch Święty jest więc prawdziwym Bogiem, któremu należy się uwielbienie.

Ponadto. Uświęcanie ludzi jest dziełem właściwym Bogu; powiedziane jest bowiem w Księdze Kapłańskiej 22, [32]: „Ja jestem Pan, który was uświęcam". Tym zaś, kto uświęca, jest Duch Święty. Mówi bowiem Apostoł w 1 Liście do Koryntian 6, [11]: „Zostaliście obmyci, zostaliście uświęceni, zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i przez Ducha Boga naszego";

90

a w 2 Liście do Tesaloniczan 2, [13] jest powiedziane: „Wybrał nas Bóg jako pierwociny do zbawienia przez uświęcenie Ducha i przez wiarę w prawdę". Zatem Duch Święty musi być Bogiem.

Co więcej. Jak życie naturalne ciało otrzymuje przez duszę, tak życie sprawiedliwości owa dusza otrzymuje od Boga; dlatego Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 6, [58]: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję dla Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył dla Mnie". Tego rodzaju życie pochodzi zaś od Ducha Świętego, dlatego dodano w tym samym miejscu: „Duch jest Tym, który ożywia" [J 6,64]. Apostoł zaś mówi w Liście do Rzymian 8, [13]: „Jeśli przez Ducha uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli". A zatem Duch Święty ma naturę boską.

Oprócz tego. Pan, dowodząc swojej boskości wobec Żydów, którzy nie mogli znieść tego, że czyni się równym Bogu, twierdzi w Ewangelii św. Jana 5, [21], że ma władzę wskrzeszania: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn tych, których chce, ożywia". Władza wskrzeszania należy zaś do Ducha Świętego; mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 8, [11]: „Jeśli Duch Tego, który Jezusa Chrystusa wskrzesił z martwych, mieszka w was, to Ten, który Jezusa Chrystusa wskrzesił z martwych, ożywi i wasze śmiertelne ciała dzięki swemu Duchowi mieszkającemu w was". Duch Święty ma więc naturę boską.

Podobnie. Stwarzanie jest dziełem samego Boga, jak wyżej wykazaliśmy [II, 21]. Należy zaś ono do Ducha Świętego, gdyż powiedziane jest w Psalmie [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone"; oraz w Księdze Hioba 33, [4]: „Duch Boży mnie uczynił". Także w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9] powiedziane jest o Bogu: „Stworzył ją" - mianowicie mądrość - „przez Ducha Świętego". Zatem Duch Święty ma naturę boską. Ponadto. Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [10-11]: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boże. Któż bowiem z ludzi wie, co jest w człowieku, prócz ducha, który jest w człowieku? Tak i tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży". Żadne stworzenie nie może zaś pojąć wszystkich głębokości Boga,

co jasno wynika ze słów Pana w Ewangelii Św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn". A Księga Izajasza 24, [16] powiada w imieniu Boga: „Tajemnica moja dla Mnie!". Duch Święty nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Według powyższego porównania Apostoła Duch Święty ma się tak do Boga, jak duch ludzki do człowieka. Duch ludzki jest zaś wewnątrz człowieka, i nie ma obcej mu natury, lecz jest czymś należącym do niego. A zatem i Duch Święty nie ma natury obcej Bogu.

Co więcej. Gdy porównamy przytoczone słowa Apostoła ze słowami proroka Izajasza, zobaczymy jasno, że Duch Święty jest Bogiem. Powiedziane jest bowiem w Księdze Izajasza 64, [3]: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś przygotował oczekującym Ciebie". Apostoł zaś, przytoczywszy to zdanie [1 Kor 2,9], dodaje słowa, o których mówiliśmy wyżej, mianowicie, że „Duch przenika głębokości Boże" [1 Kor 2,10], Dlatego jest jasne, że Duch Święty zna głębokości Boga, które „przygotował oczekującym Go". Jeśli więc, jak mówi Izajasz, nikt ich nie zna oprócz Boga, to jest oczywiste, że Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. W Księdze Izajasza 6, [8-9] czytamy: „Usłyszałem głos Pana mówiącego: »Kogo mam posłać? I kto nam pójdzie?«. I rzekłem: »Oto ja, poślij mnie!«. I rzekł: »Idź, i powiesz ludowi temu: 'Słuchajcie pilnie, lecz nie rozumiejcie'«". Słowa te Paweł przypisuje Duchowi Świętemu; stąd też powiedziane jest w ostatnim rozdziale Dziejów Apostolskich [28,25-26], że Paweł mówił do Żydów: „Dobrze Duch Święty powiedział przez Izajasza proroka: »Idź do tego ludu i powiedz im: 'Usłyszycie uszami, ale nie zrozumiecie'«". Jest więc jasne, że Duch Święty jest Bogiem.

Ponadto. Pismo Święte wyraźnie stwierdza, że Bóg jest Tym, kto przemawiał przez proroków. Powiedziane jest bowiem ustami Boga w Księdze Liczb 12, [6]: „Jeśli jest ktoś między wami prorokiem Pańskim, w widzeniu mu się ukażę albo we śnie będę mówił do niego"; a w Psalmie [85,9] powiedziano: „Będę słuchał tego, co we mnie będzie mówił Pan Bóg". Jest zaś oczywiste, że przez proroków

mówił Duch Święty. Powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 1, [16]: „Musiało się wypełnić słowo Pisma, które Duch Święty zapowiedział przez usta Dawida"; Pan zaś mówi w Ewangelii Św. Mateusza 22, [43-44; Mk 12,35-36]: „Jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Chrystus jest synem Dawida? Wszak sam powiedział w Duchu Świętym: »Rzekł Pan do Pana mego: 'Siądź po mojej prawicy!'«". A w 2 Liście Św. Piotra 1, [21] czytamy: „Nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boży". Wyraźnie więc wynika z Pisma Świętego, że Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Pismo Święte daje do zrozumienia, że objawianie tajemnic jest dziełem właściwym Bogu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Daniela 2, [28]: „Jest Bóg w niebie, który odsłania tajemnice". Okazuje się zaś, że objawianie tajemnic jest dziełem Ducha Świętego; powiedziane jest bowiem w 1 Liście do Koryntian 2, [10]: „Nam objawił to Bóg przez Ducha", a także w rozdziale 14, [2]: „Duch mówi rzeczy tajemne". Duch Święty jest zatem Bogiem.

Oprócz tego. Wewnętrzne nauczanie jest dziełem właściwym Bogu. Powiedziane jest bowiem o Bogu w Psalmie [94,10]: „On uczy człowieka mądrości"; oraz w Księdze

Daniela 2, [21]: „Daje mądrość mądrym i wiedzę rozumiejącym naukę". Jest zaś czymś oczywistym, iż jest to dziełem właściwym Duchowi Świętemu. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 14, [26]: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy". Duch Święty ma więc naturę boską.

Ponadto. Rzeczy, które mają to samo działanie, muszą mieć tę samą naturę. To samo działanie mają zaś Syn i Duch Święty. Apostoł bowiem w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,3] daje do zrozumienia, że Chrystus przemawia przez świętych: „Czy usiłujecie doświadczać Tego, który przeze mnie przemawia - Chrystusa?". Jest zaś oczywiste, iż jest to także dziełem Ducha Świętego; powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". Syn i Duch Święty mają zatem tę samą naturę, i zgodnie z tym mają

93

tę samą naturę co Ojciec, ponieważ wykazaliśmy, że Ojciec i Syn mają jedną naturę [IV, 11].

Co więcej. Zamieszkiwanie w umysłach świętych jest czymś właściwym Bogu; dlatego Apostoł powiada w 2 Liście do Koryntian 6, [16]: „Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Pan: »Gdyż zamieszkam w nich«". Dokładnie to samo Apostoł przypisuje Duchowi Świętemu; mówi bowiem w 1 Liście do Koryntian 3, [16]: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga, i że Duch Święty mieszka w was?". Zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Wszechobecność jest czymś właściwym Bogu; w Księdze Jeremiasza 23, [24] mówi bowiem: „Ja wypełniam niebo i ziemię". To zaś przysługuje Duchowi Świętemu; powiedziane jest bowiem w Księdze Mądrości 1, [7]: „Duch Pański napełnił okrąg ziemi", oraz w Psalmie [139,7-8]: „Gdzież odejdę od Ducha Twojego? Dokąd ucieknę od oblicza Twego? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś" itd. Także Pan w Dziejach Apostolskich 1, [8] powiada do swoich uczniów: „Otrzymacie moc Ducha Świętego, który na was zstąpi, i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi". Wynika stąd, że Duch Święty jest wszędzie, skoro mieszka w ludziach, którzy są wszędzie. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Oprócz tego. Pismo Święte wyraźnie nazywa Ducha Świętego Bogiem. Piotr mówi bowiem w Dziejach Apostolskich 5, [3]: „Ananiaszu, dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu?". A następnie dodaje: „Nie ludziom skłamałeś, ale Bogu" [Dz 5,4]. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 14, [2]: „Ten, kto mówi językami, nie ludziom mówi, lecz Bogu. Nikt bowiem nie słyszy, a Duch mówi rzeczy tajemne", przez co należy rozumieć, że Duch Święty mówił przez tych, którzy przemawiali różnymi językami. Następnie zaś dodaje: „Napisane jest w Prawie, że obcymi językami i ustami będę przemawiał do tego ludu, ale i tak Mnie nie usłucha - mówi Pan" [1 Kor 14,21]. A zatem Duch Święty, który mówi rzeczy tajemne różnymi ustami i językami, jest Bogiem.

94

Co więcej. Kilka wierszy dalej dodano: „Jeśli wszyscy prorokują, wejdzie jakiś poganin lub człowiek prosty, zostanie przekonany przez wszystkich, osądzony przez wszystkich, jawne staną się tajniki jego serca, i tak upadłszy na twarz, pokłoni się Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami" [1 Kor 14,24-25]. Z tego zaś, co Apostoł

powiedział wcześniej - że „Duch mówi rzeczy tajemne" - wynika jasno, iż objawienie tajników serca pochodzi od Ducha Świętego. A to jest oznaką właściwą boskości; powiedziane jest bowiem w Księdze Jeremiasza 17, [9-10]: „Serce człowieka jest zdradliwe i niezgłębione. Ja, Pan, badam serca i doświadczam nerki". Z tej więc wskazówki nawet niewierzący może wysnuć wniosek, że kto wyjawia tajniki serca, jest Bogiem. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Nieco dalej mówi: „Duchy proroków są poddane prorokom. Albowiem Bóg nie jest Bogiem niezgody, ale pokoju" [1 Kor 14,32-33], Łaski proroków zaś, które nazwał „duchami proroków", pochodzą od Ducha Świętego. A zatem przez słowa: „Bóg nie jest Bogiem niezgody, ale pokoju" wykazuje, że Duch Święty, który owe łaski rozdzielił w ten sposób, by nie wynikała z nich niezgoda, ale pokój, jest Bogiem.

Co więcej. Przybranie za synów Bożych nie może być dziełem nikogo innego, jak tylko Boga, gdyż żadnego stworzenia duchowego nie nazywa się synem Bożym z racji natury, lecz dzięki łasce przybrania. Dlatego również to dzieło Apostoł przypisuje Synowi Bożemu - który jest prawdziwym Bogiem - mówiąc w Liście do Galatów 4, [4-5]: „Zesłał Bóg Syna swego, abyśmy dostąpili przybrania za synów". Przyczyną przybrania jest zaś Duch Święty; Apostoł powiada bowiem w Liście do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!«". Duch Święty zatem nie jest stworzeniem, ale Bogiem.

Podobnie. Jeśli Duch Święty nie jest Bogiem, to musi być jakimś stworzeniem. Nie jest zaś oczywiście stworzeniem cielesnym. Ale nie jest także stworzeniem duchowym, gdyż żadne stworzenie nie napełnia stworzenia duchowego; w stworzeniu bowiem nie można

uczestniczyć, lecz raczej ono uczestniczy. Duch Święty zaś napełnia umysły świętych, a te jakby w Nim uczestniczą. Czytamy bowiem, że również Chrystus był „pełen Ducha Świętego" [Łk 4,1], a także Apostołowie [Dz 2,4]. Duch Święty nie jest więc stworzeniem, lecz Bogiem.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że powyższe dzieła, będące dziełami Boga, przypisuje się Duchowi Świętemu nie ze względu na władzę, tak jak Bogu, lecz ze względu na posłannictwo, tak jak stworzeniu - to wyraźnie widzimy, że jest to fałszywe, stosownie do słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 12, [6]: „Różne są działania, lecz ten sam Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich"; a następnie, wymieniwszy różne dary Boże, dodaje: „Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielający każdemu z osobna, jak chce" [1 Kor 12,11], Powiedział tu dobitnie, że Duch Święty jest Bogiem - zarówno stwierdzając, że Duch Święty czyni to, co - jak wyżej powiedział - czyni Bóg, jak też mówiąc, że czyni to przez postanowienie swojej woli. Jest więc jasne, że Duch Święty jest Bogiem.

Rozdział 18 <<
DUCH ŚWIĘTY JEST SAMOISTNĄ OSOBĄ

Ponieważ niektórzy twierdzą, że Duch Święty nie jest samoistną Osobą, lecz że jest bądź samą boskością Ojca i Syna, jak mieli głosić jacyś macedonianie[18], bądź też przypadłościową doskonałością umysłu daną nam przez Boga, na przykład mądrością miłością lub czymś podobnym, w czym uczestniczymy jako w stworzonej przypadłości, dlatego przeciw temu należy wykazać, że Duch Święty nie jest niczym takim.

Formy przypadłościowe bowiem, ściśle rzecz biorąc, nie działają lecz raczej ten, kto je posiada, działa przez postanowienie swojej

18 Św. Augustyn, *De haeresibus* 52 (PL 42, 39).

96

woli; tak na przykład człowiek mądry używa mądrości, gdy chce. Lecz Duch Święty działa przez postanowienie swojej woli, jak wykazaliśmy [IV, 17]. Nie należy więc uważać, że Duch Święty jest jakąś przypadłościową doskonałością umysłu.

Podobnie. Duch Święty, jak poucza Pismo Święte, jest przyczyną wszystkich doskonałości ludzkiego umysłu. Apostoł mówi bowiem w Liście do Rzymian 5, [5]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany"; oraz w 1 Liście do Koryntian 12, [8]: „Jednemu została dana mowa mądrości, drugiemu mowa umiejętności według tego samego Ducha" i tak dalej. Skoro więc Duch Święty jest przyczyną wszystkich tych doskonałości, to nie należy sądzić, że jest On jakąś przypadłościową doskonałością ludzkiego umysłu.

Również to, by przez nazwę „Duch Święty" oznaczać istotę Ojca i Syna - tak że od żadnego z Nich nie odróżniałby się osobowo - sprzeciwia się słowom Pisma Świętego o Duchu Świętym. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 15, [26], że Duch Święty „pochodzi od Ojca", a w Ewangelii Św. Jana 16, [14], że „otrzymuje" od Syna. Nie można przez to rozumieć istoty Bożej, gdyż istota Boża nie pochodzi od Ojca ani nie otrzymuje od Syna. Należy więc stwierdzić, że Duch Święty jest samoistną Osobą.

Podobnie. Pismo Święte wyraźnie mówi o Duchu Świętym jako o samoistnej Osobie boskiej. Powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 13, [2]: „Gdy oni odprawiali służbę Pańską i pościli, rzekł im Duch Święty: »Odłączcie Mi Barnabę i Szawła dla sprawy, do której ich powołałem«"; i dalej: „A oni, posłani przez Ducha Świętego, odeszli" [Dz 13,4]. A w Dziejach Apostolskich 15, [28] apostołowie mówią: „Zdało się bowiem Duchowi Świętemu i nam, aby nie nakładać na was ciężaru ponad to". Nie mówiono by zaś tak o Duchu Świętym, gdyby nie był samoistną Osobą. Duch Święty jest więc samoistną Osobą.

Co więcej. Skoro Ojciec i Syn są samoistnymi Osobami i mają boską naturę, to nie wymieniano by z Nimi Ducha Świętego, gdyby i On nie był samoistną Osobą o boskiej naturze. Duch Święty jest zaś wymieniany wraz z Ojcem i Synem, jak widać w ostatnim rozdziale

97

Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego", a także w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,13]: „Łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i miłość Boga, i uczestnictwo Ducha Świętego niech będzie z Wami wszystkimi"; oraz w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Jana [5,7]: „Trzej są, co świadectwo dają w niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, i ci trzej są jednym". Widać stąd jasno, że jest nie tylko samoistną Osobą, jak Ojciec i Syn, lecz również że wraz z Nimi ma jedną istotę.

Mógłby zaś ktoś temu fałszywie zarzucać, że czym innym jest Duch Boży, a czym innym Duch Święty. W niektórych bowiem z przytoczonych świadectw mówi się o Duchu Bożym, a w innych o Duchu Świętym. Że jednak Duch Boży i Duch Święty są jednym i tym samym, jasno pokazują słowa Apostoła, który powiada w 1 Liście do

Koryntian 2, [10]: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha Świętego", co jeszcze podkreśla, mówiąc: „Duch bowiem przenika wszystko, nawet głębokości Boże"; a następnie wyciąga wniosek: „Tak i tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży". Wynika stąd jasno, że Duch Święty i Duch Boży są tym samym.

To samo wynika ze słów Pana w Ewangelii św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". Marek zaś podaje w tym miejscu: „To nie wy mówicie, ale Duch Święty" [Mk 13,11], Jest więc jasne, że Duch Święty i Duch Boży są tym samym.

Skoro więc z powyższych świadectw wynika na wiele sposobów, że Duch Święty nie jest stworzeniem, lecz prawdziwym Bogiem, to jest rzeczą jasną że nic nas nie zmusza do tego, by w ten sam sposób rozumieć, że Duch Święty napełnia umysły świętych i w nich zamieszkuje, w jaki mówimy, że szatan kogoś napełnia i zamieszkuje; w Ewangelii św. Jana 13, [27] czytamy bowiem o Judaszu, że „po spożyciu kawałka chleba wstąpił w niego szatan"; a Piotr mówi w Dziejach Apostolskich 5, [3], jak mają niektóre księgi: „Ananiaszu, czemu szatan napełnił twoje serce?". Skoro bowiem szatan jest stworzeniem, jak wynika z tego, co zostało powiedziane powyżej [II, 15], to nie napełnia nikogo przez uczestnictwo w sobie ani też nie może

zamieszkać w czyimś umyśle przez swą substancję, lecz mówi się, że napełnia niektórych swoją złością; stąd też Paweł mówi do kogoś w Dziejach Apostolskich 13, [10]: „O, pełen wszelkiego podstępu i wszelkiego fałszu!". Duch Święty zaś, będąc Bogiem, zamieszkuje umysł przez swą substancję i czyni dobrymi przez uczestnictwo w sobie. Jest On bowiem swoją dobrocią, skoro jest Bogiem, co nie może być prawdą w przypadku żadnego stworzenia. Nie sprzeciwia się to jednak temu, że swoją mocą napełnia umysły świętych.

Rozdział 19
JAK NALEŻY ROZUMIEĆ TO, CO SIĘ TWIERDZI O DUCHU ŚWIĘTYM

Pouczeni zatem przez świadectwa Pisma Świętego wierzymy mocno, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, że jest samoistny i różny osobowo od Ojca i Syna. Teraz zaś należy rozważyć, w jaki sposób powinno się tę prawdę w każdej sytuacji rozumieć, by bronić jej przed niewierzącymi.

Aby to wyjaśnić, trzeba zacząć od stwierdzenia, że w każdej naturze obdarzonej intelektem musi być wola. Intelekt bowiem staje się urzeczywistniony przez umysłową formę poznawczą, gdy poznaje umysłowo, tak jak rzecz naturalna staje się urzeczywistniona w bycie naturalnym przez właściwą sobie formę. Rzecz zaś naturalna ma dzięki formie, która ją udoskonala w jej gatunku, skłonność do właściwych sobie działań i do właściwego sobie celu, który osiąga przez działanie; jaka bowiem rzecz jest, takie wykonuje działania, i dąży do tego, co jest dla niej odpowiednie. Stąd też z umysłowej formy poznawczej musi w poznającym umysłowo wynikać skłonność do właściwych mu działań i właściwego celu. W naturze obdarzonej intelektem skłonnością tą jest wola, będąca zasadą naszych działań, które poznający wykonuje, aby osiągnąć cel; cel bowiem i dobro są przedmiotem woli. A zatem w każdym poznającym umysłowo musi znajdować się także wola.

Chociaż zaś, jak się wydaje, jest wiele aktów woli, na przykład pragnienie, zadowolenie, nienawiść i tym podobne, to jednak wszystkie mają jedną podstawę i wspólne źródło, mianowicie miłość. Można to wykazać w następujący sposób. Wola, jak powiedzieliśmy, jest tym w bytach obdarzonych intelektem, czym w rzeczach naturalnych jest skłonność naturalna, którą nazywamy również pożądaniem naturalnym. Skłonność naturalna bierze się zaś stąd, że rzecz naturalna dzięki formie, o której powiedzieliśmy, że jest zasadą skłonności, posiada pokrewieństwo i zgodność z tym, ku czemu się porusza, jak na przykład rzecz ciężka z miejscem położonym niżej. Dlatego też wszelka skłonność woli powstaje stąd, że dzięki formie umysłowej coś poznaje się jako odpowiednie lub pociągające. Być zaś pociągniętym przez jakąś rzecz jako taką to znaczy ją kochać. Wszelka więc skłonność woli, a także pożądanie zmysłowe, ma źródło w miłości. Ponieważ bowiem kochamy jakąś rzecz, pragniemy jej, gdy jest nieobecna, cieszymy się nią, gdy jest obecna, smucimy się, gdy jesteśmy od niej oddzieleni, nienawidzimy tego, co nas od przedmiotu miłości oddziela, i gniewamy się na to.

Tak więc rzecz, którą się kocha, jest nie tylko w intelekcie miłującego, lecz także w jego woli, jednakże inaczej tu, inaczej tam. W intelekcie bowiem jest na podobieństwo swojej formy gatunkowej, w woli zaś miłującego jest tak, jak kres ruchu znajduje się w zasadzie poruszającej, do której jest odpowiednio i współmiernie dostosowany. Tak na przykład w ogniu jest w pewien sposób miejsce położone wysoko - z powodu lekkości, dzięki której jest w nim współmierność i zgodność z takim miejscem; ogień zrodzony jest zaś w ogniu rodzącym przez podobieństwo swej formy.

Ponieważ więc wykazano, że w każdej naturze obdarzonej intelektem jest wola, Bóg zaś poznaje intelektualnie, jak tego dowiedziono w pierwszej księdze [I, 44], dlatego musi w Nim być wola; a wola Boga, tak samo jak intelekt, nie jest czymś dodanym do Jego istoty, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45; I, 73], lecz jest samą Jego substancją. I ponieważ także intelekt Boga jest samą Jego substancją wynika stąd, że w Bogu intelekt i wola są

czymś jednym. W jaki zaś sposób rzeczy, w innych bytach będące wielością w Bogu są czymś jednym, można wyjaśnić przez to, co powiedzieliśmy w pierwszej księdze [I, 31].

A ponieważ udowodniliśmy w pierwszej księdze, że działanie Boga jest samą Jego istotą [I, 45], i że istota Boga utożsamia się z Jego wolą [I, 73], dlatego wynika, że wola w Bogu nie jest możnością lub stałą dyspozycją, lecz czymś zaktualizowanym. Wykazaliśmy zaś, że każdy akt woli ma źródło w miłości. Dlatego w Bogu musi być miłość.

Ponieważ zaś, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1, 74], przedmiotem właściwym woli Boga jest Jego dobroć, dlatego najpierw i przede wszystkim Bóg musi kochać swoją dobroć i samego siebie. I skoro wykazaliśmy, że przedmiot miłości musi być w jakiś sposób w woli miłującego, Bóg zaś miłuje samego siebie, dlatego sam Bóg musi być w swojej woli jak przedmiot miłości w miłującym. I dalej, przedmiot miłości jest w miłującym, o ile jest miłowany, miłowanie zaś, to pewnego rodzaju chcenie, a chcenie w Bogu jest Jego istnieniem, jak i Jego wola jest Jego istnieniem. Zatem istnienie Boga w Jego woli w sposób właściwy dla miłości nie jest istnieniem przypadłościowym, jak u

nas, lecz istnieniem istotowym. Dlatego Bóg, rozważany jako istniejący w swojej woli, jest prawdziwie i substancjalnie Bogiem.

To zaś, że jakaś rzecz jest w woli jak przedmiot miłości w miłującym, ma pewne odniesienie do pojęcia, przez które intelekt ją pojmuje, i do samej rzeczy, której intelektualne ujęcie nazywamy słowem. Rzecz bowiem nie byłaby miłowana, gdyby w jakiś sposób nie została poznana. I miłowane nie jest samo tylko poznanie przedmiotu miłości, lecz przedmiot miłości z racji tego, że jest dobry sam w sobie. Zatem miłość, dzięki której Bóg jest w woli Bożej jak umiłowany w miłującym, musi pochodzić i od Słowa Bożego, i od Boga, którego jest Słowem.

Skoro zaś wykazaliśmy, że przedmiot miłości nie jest w miłującym na podobieństwo formy gatunkowej, tak jak przedmiot poznania jest w poznającym; każda zaś rzecz, która pochodzi od

drugiej jako zrodzona, pochodzi od rodzącego według podobieństwa gatunkowego, to wynika stąd, że pochodzenie jakiejś rzeczy, która powstaje w woli jak przedmiot miłości w miłującym, nie dokonuje się przez zrodzenie, jak rodzeniem jest pochodzenie rzeczy powstającej w intelekcie, co wykazaliśmy powyżej [IV, 11]. A zatem Bóg, który pochodzi drogą miłości, nie pochodzi jako zrodzony. Nie można Go więc również nazwać Synem.

Lecz ponieważ przedmiot miłości znajduje się w woli jako coś, co skłania i w pewien sposób wewnętrznie popycha miłującego ku rzeczy umiłowanej, a wewnętrzny impuls istoty ożywionej do działania jest sprawą ducha, dlatego jest rzeczą właściwą ażeby Bóg, który pochodzi drogą miłości, był nazwany „Duchem" Boga, jakby Tchnieniem (*quasi quadam spiratione existente).*

Dlatego to Apostoł przypisuje Duchowi i Miłości pewien impuls do działania. Mówi bowiem w Liście do Rzymian 8, [14]: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi"; oraz w 2 Liście do Koryntian 5, [14]: „Miłość Chrystusa przynagla nas".

Ponieważ zaś każdemu poruszeniu intelektualnemu nadajemy nazwę od jego kresu, a Bóg miłuje powyższą miłością sam siebie, więc jest rzeczą słuszną by Boga, który pochodzi drogą miłości, nazywać Duchem Świętym; to bowiem, co przypisujemy Bogu, zwykliśmy nazywać świętym.

Rozdział 20
SKUTKI, KTÓRE PISMO ŚWIĘTE PRZYPISUJE DUCHOWI ŚWIĘTEMU W ODNIESIENIU DO WSZYSTKICH STWORZEŃ

W związku z tym, co powiedzieliśmy powyżej, należy rozważyć skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 75], że racją dla której Bóg chce, by istniały rzeczy inne od Niego, i dla której swoją wolą po-

wołał rzeczy do istnienia, jest dobroć Boga. A zatem miłość, którą kocha swoją dobroć, jest przyczyną stworzenia rzeczy. Dlatego też niektórzy filozofowie starożytni za przyczynę wszystkiego uważali „miłość bogów", jak czytamy w I księdze *Metafizyki*[19]; a Dionizy powiada w IV rozdziale *Imion boskich*[20], że boska miłość nie pozwoliła Bogu być bezowocnym. Wiemy zaś z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 19], że Duch Święty

pochodzi drogą miłości, którą Bóg miłuje sam siebie. A zatem Duch Święty jest zasadą stworzenia rzeczy. I na to wskazuje Psalm [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone".

Z tego zaś, że Duch Święty pochodzi drogą miłości, a miłość posiada pewną moc pobudzającą i poruszającą, zdaje się wynikać, że Duchowi Świętemu należy przypisywać w sposób właściwy zmiany, które Bóg sprawia w rzeczach. Pierwsza zmiana, którą Bóg sprawia w rzeczach, polega zaś na tym, że z nieuformowanej materii stworzonej powołał do bytu różne gatunki. Dlatego Pismo przypisuje to dzieło Duchowi Świętemu; powiedziane jest bowiem w Księdze Rodzaju 1, [2]: „Duch Pański unosił się nad wodami". Augustyn bowiem przez wody chce rozumieć materię pierwszą, nad którą jak powiedziano, unosił się Duch Pański; nie jakoby On się poruszał, lecz dlatego, że jest zasadą ruchu[21].

Dalej. To, że Bóg rządzi światem przez pewien ruch, rozumiemy w ten sposób, że Bóg wszystkimi rzeczami kieruje i porusza do właściwych im celów. Jeśli więc pobudzanie do działania i ruch należą do Ducha Świętego z racji miłości, to słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu rządzenie i dzieło pomnożenia. Dlatego powiedziano w Księdze Hioba 33, [4]: „Duch Pański mnie uczynił"; oraz w Psalmie [142,10]: „Twój dobry Duch niech mnie zaprowadzi do ziemi prawej".

A ponieważ rządzenie poddanymi jest czynnością właściwą panu, dlatego Duchowi Świętemu słusznie przypisuje się panowanie. Mówi

19 Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (984b 23-27).
20 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 10 (PG 3, 708 B).
21 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 15 (PL 34, 257).

bowiem Apostoł w 2 Liście do Koryntian 3, [17]: „Duch jest Panem"; a w Symbolu wiary mówimy: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana".

Podobnie. Życie objawia się przede wszystkim przez ruch; o bytach bowiem, które same się poruszają, i w ogóle o wszystkich bytach, które same pobudzają się do działania, mówimy, że żyją. Jeśli więc Duchowi Świętemu przysługuje z racji miłości pobudzanie i poruszanie, to słusznie przypisuje Mu się również życie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 6, [64]: „Duch jest Tym, który ożywia"; oraz w Księdze Ezechiela 37, [6]: „Dam wam Ducha, i będziecie żyli". W Symbolu wiary wyznajemy zaś, że wierzymy w Ducha Świętego, „Ożywiciela". Zgadza się to także z nazwą „duch", albowiem nawet cielesne życie istot ożywionych rozlane jest we wszystkich członkach ciała ze źródła życia przez ducha ożywczego.

Rozdział 21 <<
SKUTKI, KTÓRE PISMO ŚWIĘTE PRZYPISUJE DUCHOWI ŚWIĘTEMU W ZAKRESIE TEGO, CO STWORZENIE ROZUMNE OTRZYMUJE OD BOGA

Jeżeli chodzi o skutki, jakie Duch Święty sprawia wyłącznie w naturze rozumnej, należy zauważyć, że w jakikolwiek sposób upodabniamy się do doskonałości Bożej, mówimy, że ową doskonałość otrzymujemy od Boga; na przykład Bóg daje nam mądrość, o ile w jakikolwiek sposób upodabniamy się do mądrości Bożej. A zatem, skoro Duch Święty pochodzi drogą miłości, którą Bóg miłuje sam siebie, jak wykazaliśmy [IV, 19], dlatego mówimy, że Bóg daje nam Ducha Świętego, ponieważ do tej miłości się upodabniamy,

kochając Boga. Stąd Apostoł powiada w Liście do Rzymian 5, [5]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany".

104

Należy jednak wiedzieć, że to, co pochodzi w nas od Boga, sprowadza się do Boga jako do przyczyny sprawczej i wzorczej. Jako do przyczyny sprawczej - o ile Boża moc działania coś w nas sprawia. Jako do przyczyny wzorczej - o ile to, co pochodzi w nas od Boga, w pewien sposób naśladuje Boga. Skoro więc w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym jest ta sama moc - podobnie jak jest ta sama istota - wszystko to, co Bóg w nas sprawia, musi pochodzić zarazem od Ojca, Syna i Ducha Świętego jako od przyczyny sprawczej. Jednakże „słowo mądrości" [por. Dn 1,20], przez które poznajemy Boga, a które Bóg nam zsyła, w sposób właściwy przedstawia Syna. Podobnie miłość, którą kochamy Boga, w sposób właściwy przedstawia Ducha Świętego. I w ten sposób miłość, która jest w nas, chociaż jest skutkiem Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to jednak z pewnej szczególnej racji, jak mówimy, jest w nas przez Ducha Świętego.

Ponieważ zaś skutki działania Bożego nie tylko zaczynają istnieć dzięki działaniu Boga, ale także są przez nie utrzymywane w istnieniu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 65], żadna zaś rzecz nie może działać tam, gdzie jej nie ma - gdyż działający i jego dzieło muszą być razem w sposób urzeczywistniony, jak poruszający i rzecz poruszana[22] - dlatego wszędzie, gdzie jest jakiś skutek Boga, musi być sprawiający go Bóg. Skoro zatem miłość, którą kochamy Boga, jest w nas przez Ducha Świętego, także sam Duch Święty musi być w nas tak długo, jak jest w nas miłość. Stąd Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 3, [16]: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Święty mieszka w was?". Skoro więc Duch Święty sprawia, że miłujemy Boga, a każda rzecz miłowana jest w miłującym jako takim, przez Ducha Świętego musi zamieszkiwać w nas także Ojciec i Syn. Stąd Pan mówi w Ewangelii św. Jana 14, [23]: „Do niego przyjdziemy" - mianowicie do tego, który kocha Boga - „i uczynimy u niego mieszkanie"; a w 1 Liście św. Jana 3, [24] powiedziano: „Po tym poznajemy, że w nas przebywa: po Duchu, którego nam dał".

22 Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-5).

105

Co więcej. Jasne jest, że Bóg kocha najbardziej tych, których przez Ducha Świętego uczynił miłującymi Go, jedynie bowiem przez miłość udzieliłby tak wielkiego dobra. Stąd powiedziane jest w imieniu Pana w Księdze Przysłów 8, [17]: „Miłuję tych, którzy mnie miłują" - „nie jakbyśmy my umiłowali Boga jako pierwsi, ale dlatego, że On pierwszy nas umiłował", jak powiedziano w 1 Liście św. Jana 4, [10]. Każda zaś rzecz miłowana jest w miłującym. Zatem nie tylko Bóg musi być w nas przez Ducha Świętego, lecz także my musimy być w Bogu. Dlatego też powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [16]: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim"; a także: „Przez to poznajemy, iż w Nim przebywamy, a On w nas, że dał nam ze swojego Ducha" [1 J 4,13].

Jest zaś czymś właściwym dla przyjaźni, że przyjacielowi wyjawia się swoje tajemnice. Skoro bowiem przyjaźń łączy uczucia i z dwóch serc czyni jakby jedno serce, dlatego nie wydaje się, by człowiek wypowiadał poza sercem to, co wyjawia przyjacielowi. Stąd też Pan powiada do uczniów w Ewangelii św. Jana 15, [15]: „Już nie będę was nazywał sługami, ale przyjaciółmi moimi, bo oznajmiłem wam wszystko, co

usłyszałem od Ojca mego". Ponieważ więc Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga, słusznie się mówi, że Duch Święty objawia ludziom tajemnice Boże. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [9-10]: „Napisane jest, że oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani do serca ludzkiego nie weszło, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują; nam zaś objawił to Bóg przez Ducha Świętego".

A ponieważ to, co człowiek mówi, opiera się na tym, co poznał, słuszne jest, że także przez Ducha Świętego wypowiada tajemnice Boże, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 14, [2]: „Przez Ducha mówi rzeczy tajemne"; oraz Ewangelii św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". O prorokach zaś powiedziano w 2 Liście św. Piotra 1, [21], że „natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boży". Stąd też w Symbolu wiary powiedziano o Duchu Świętym: „Który mówił przez proroków".

106

Czymś właściwym dla przyjaźni jest zaś nie tylko to, że z powodu jedności uczuć przyjacielowi wyjawia się swoje tajemnice, lecz owa jedność wymaga, by dzielić z przyjacielem także to, co się posiada. Skoro bowiem „człowiek traktuje przyjaciela jak drugiego siebie"[23], musi się o niego troszczyć jak o siebie, dzieląc z nim to, co ma. Dlatego też przyjmuje się, że właściwością przyjaźni jest „chcieć i czynić dobrze przyjacielowi"[24], według słów 1 Listu św. Jana 3, [17]: „Kto by miał bogactwa tego świata, i widział, że brat jego jest w potrzebie, a zamknął przed nim serce swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża?". Jest tak zaś przede wszystkim w Bogu, którego chcenie niezawodnie odnosi skutek. I dlatego słusznie mówimy, że wszystkie dary daje nam Bóg przez Ducha Świętego, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 12, [8]: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości, innemu dar poznawania według tego samego Ducha"; a następnie, po wyliczeniu wielu darów: „Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna, jak chce" [1 Kor 12,11],

Jest zaś jasne, że aby jakieś ciało dosięgło miejsca ognia, musi się stać podobne do ognia, stając się lekkim, by dzięki temu poruszać się ruchem właściwym dla ognia. I tak samo człowiek, aby osiągnąć szczęśliwość radowania się Bogiem, jaka Bogu jest właściwa zgodnie z Jego naturą, musi najpierw upodobnić się do Boga przez doskonałości duchowe, a następnie stosownie do nich postępować; w ten sposób dostąpi w swoim czasie owej szczęśliwości. Darów duchowych udziela nam zaś Duch Święty, jak to wykazaliśmy. Tak więc Duch Święty czyni nas podobnymi do Boga, uzdalnia nas do dobrego postępowania i przygotowuje nam drogę do szczęśliwości. Na te trzy rzeczy zwraca naszą uwagę Apostoł w 2 Liście do Koryntian 1, [21-22], gdy mówi: „Bóg nas namaścił i wycisnął na nas pieczęć, i dał zadatek Ducha w sercach naszych". A także w Liście do Efezjan 1, [13]: „Zostaliście naznaczeni obietnicą Ducha Świętego,

23 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4 (1166a 30-31).
24 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4 (1166a 3).

107

który jest zadatkiem naszego dziedzictwa". Naznaczenie bowiem, jak się wydaje, odnosi się do ukształtowania na podobieństwo, namaszczenie - do zdolności człowieka do doskonałego postępowania, zadatek - do nadziei, która nas kieruje do dziedzictwa niebieskiego, którym jest doskonała szczęśliwość.

A ponieważ się zdarza, że z dobroci, jaką ktoś ma dla kogoś drugiego, przybiera go za syna, by do niego należało dziedzictwo, Duchowi Świętemu słusznie przypisuje się przybranie za synów Bożych, zgodnie z słowami Listu do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!«".

Dzięki temu, że ktoś się staje przyjacielem kogoś drugiego, zostaje usunięta wszelka obraza, obraza bowiem sprzeciwia się przyjaźni; dlatego powiedziane jest w Księdze Przysłów 10, [12]: „Miłość zakrywa wszystkie występki". Skoro więc przez Ducha Świętego stajemy się przyjaciółmi Boga, wynika stąd, że przez Ducha Świętego Bóg nam odpuszcza grzechy; stąd też Pan mówi do uczniów w Ewangelii św. Jana 20, [22]: „Weźmijcie Ducha Świętego; których grzechy odpuścicie, są im odpuszczone". 1 dlatego w Ewangelii Św. Mateusza 12, [31] odmawia się odpuszczenia grzechów tym, którzy bluźnią przeciw Duchowi Świętemu; nie mają bowiem tego, przez co człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów.

Z tej też racji mówimy, że Duch Święty nas odnawia i oczyszcza, czyli obmywa, zgodnie ze słowami Psalmu [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone, i odnowisz oblicze ziemi", oraz Listu do Efezjan 4, [23]: „Odnówcie się Duchem w waszych umysłach", a także Księgi Izajasza 4, [4]: „Jeśli Pan obmyje brud synów Syjonu, a krew córek wymyje spośród niego w Duchu sądu i w Duchu zapalczywości".

108

Rozdział 22
SKUTKI, KTÓRE PRZYPISUJE SIĘ DUCHOWI ŚWIĘTEMU JAKO KIERUJĄCEMU STWORZENIE DO BOGA

Rozważywszy to, co według Pisma Świętego Bóg sprawia w nas przez Ducha Świętego, należy rozważyć, w jaki sposób Duch Święty kieruje nas do Boga.

Czymś najbardziej właściwym dla przyjaźni wydaje się przede wszystkim przebywanie z przyjacielem. Przebywanie człowieka z Bogiem polega zaś na kontemplacji Boga, jak Apostoł stwierdził w Liście do Filipian 3, [20]: „Nasze przebywanie jest w niebie". Ponieważ więc Duch Święty sprawia, że kochamy Boga, wynika stąd, że dzięki Niemu kontemplujemy Boga. Dlatego Apostoł powiada w 2 Liście do Koryntian 3, [18]: „My wszyscy zaś z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w chwałę Pańską, i przez Ducha Pańskiego coraz bardziej upodabniamy się na Jego obraz".

Czymś właściwym dla przyjaźni jest również cieszenie się z obecności przyjaciela, radość z tego, co mówi i co czyni, oraz znajdowanie w nim pociechy we wszystkich troskach; dlatego w smutkach uciekamy się przede wszystkim do pociechy przyjaciół. Ponieważ więc Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga i sprawia, że Bóg zamieszkuje w nas, a my w Nim, jak to wykazaliśmy [IV, 21], wynika stąd, że przez Ducha Świętego radujemy się w Bogu i doznajemy pociechy we wszystkich przeciwnościach i atakach świata. Stąd też powiedziane jest w Psalmie [51,14]: „Przywróć mi radość Twojego zbawienia i wzmocnij mnie Duchem ochoczym", a także w Liście do Rzymian 14, [17]: „Królestwo Boże to sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym", oraz w Dziejach Apostolskich 9, [31]: „Kościół cieszył się pokojem i rozwijał się, żyjąc w bojaźni Pańskiej, i napełniał się pociechą Ducha Świętego". Dlatego w Ewangelii św. Jana 14, [26] Pan nazywa Ducha Świętego Parakletem, to znaczy Pocieszycielem: „Pocieszyciel, Duch Święty" itd.

109

Podobnie też jest znakiem przyjaźni, by zgadzać się z przyjacielem w tym, czego on chce. Wolę Boga wyrażają zaś Jego przykazania. Zatem do miłości, którą kochamy Boga, należy wypełnianie Jego przykazań, zgodnie ze słowami Ewangelii Św. Jana 14, [15]: „Jeśli Mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje". Skoro więc Duch Święty sprawia, że kochamy Boga, Duch Święty również w pewien sposób sprawia, że wypełniamy Boże przykazania, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Rzymian 8, [14]: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi".

Należy jednak zauważyć, że Duch Święty prowadzi synów Bożych nie jak niewolników, lecz jako wolnych. Skoro bowiem wolny jest ten, kto , jest przyczyną dla siebie"[25], dlatego w sposób wolny czynimy to, co czynimy z samych siebie. Czymś takim zaś jest to, co czynimy z własnej woli; a to, co czynimy wbrew własnej woli, czynimy nie w sposób wolny, lecz jak niewolnicy - bądź to gdy przymus jest całkowity, „kiedy przyczyna jest całkowicie na zewnątrz, a rzecz doznająca nie ma w tym żadnego udziału"[26], na przykład gdy kogoś do ruchu pobudza się siłą; bądź też gdy przymus łączy się z dobrowolnością, na przykład gdy ktoś chce czynić lub znosić coś, co jego woli sprzeciwia się mniej, by uniknąć czegoś, co sprzeciwia się jej bardziej. Otóż Duch Święty pobudzając nas do działania, sprawia, że działamy dobrowolnie, ponieważ sprawia, że kochamy Boga. A zatem synowie Boży dzięki Duchowi Świętemu działają w sposób wolny, z miłości, a nie jak niewolnicy, z lęku. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Rzymian 8, [15]: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli w bojaźni, ale Ducha przybrania za synów".

Skoro zaś wola jest przyporządkowana do tego, co jest prawdziwie dobre, człowiek, który odwraca się od tego, co jest prawdziwie dobre - czy to przez namiętność, czy przez zły nawyk lub złe usposobienie - działa jak niewolnik, gdyż kieruje nim coś zewnętrznego - jeżeli rozważamy naturalny porządek woli. Jeżeli jednak roz-

25 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 26).
26 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 15-17; 1110a 2-4).

ważamy akt woli jako skłaniającej się do pozornego dobra, działa w sposób wolny, gdy idzie za namiętnością lub złym nawykiem; działa zaś jak niewolnik, gdy pozostaje w nim pragnienie tego dobra, on jednak powstrzymuje się od tego, czego pragnie, z lęku przed prawem, które jest temu przeciwne. Duch Święty zatem, przez miłość skłaniając wolę do prawdziwego dobra, do którego z natury jest skierowana, usuwa zarówno tę niewolę, przez którą człowiek będący niewolnikiem namiętności i grzechu działa wbrew porządkowi woli, jak i tę, przez którą człowiek działa zgodnie z prawem wbrew poruszeniu swej woli, jak niewolnik prawa, a nie przyjaciel. Z tego względu Apostoł mówi w 2 Liście do Koryntian 3, [17]: „Gdzie Duch Pański, tam wolność"; i w Liście do Galatów 5, [18]: „Jeśli Duch wami rządzi, nie jesteście pod Prawem".

Dlatego to mówimy, że Duch Święty uśmierca uczynki ciała, gdyż cierpienie cielesne nie odwraca nas od prawdziwego dobra, do którego Duch Święty kieruje nas przez miłość, według słów Listu do Rzymian 8, [13]: „Jeśli przez Ducha uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli".

Rozdział 23
ODPOWIEDŹ NA ARGUMENTY PRZECIWKO BOSKOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na argumenty podane powyżej [IV, 16], z których miał wynikać wniosek, że Duch Święty jest stworzeniem, a nie Bogiem.

1. Po pierwsze, należy zauważyć, że nazwa „duch", jak się wydaje, pochodzi od oddychania, jakie występuje u istot ożywionych, podczas którego powietrze jest dzięki pewnemu ruchowi wdychane i wydychane. Stąd nazwę „duch" rozciąga się na każde pobudzenie i ruch jakiegokolwiek ciała lotnego. I tak, duchem nazywa się

wiatr, zgodnie ze słowami Psalmu [148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie, wietrze gwałtowny, co pełnicie Jego słowo". Tak samo duchem nazywa się subtelne lotne elementy, rozlane w członkach ciała i powodujące ich ruch. Poza tym, ponieważ powietrze jest niewidzialne, nazwa „duch" została przeniesiona na wszelkie moce oraz substancje niewidzialne i poruszające. Z tego względu duchem nazywamy i duszę zmysłową i duszę rozumną i aniołów, i Boga, a w sposób właściwy Boga pochodzącego drogą miłości, gdyż miłość zawiera w sobie pewną moc poruszającą. Tak więc słowa Amosa: „który stwarza ducha" [Am 4,13] - odnoszą się do wiatru, co nasze tłumaczenie wyraźnie podaje[27]; zgadza się to także ze słowami poprzedzającymi: „który tworzy góry". Przez to zaś, co o Bogu mówi Zachariasz - że „stwarza" lub „tworzy ducha w człowieku" [Za 12,1] - rozumie on duszę ludzką. Dlatego nie można wyciągać wniosku, że Duch Święty jest stworzeniem.

2. Podobnie też z tego, co Pan mówi o Duchu Świętym - „Nie sam od siebie mówić będzie, ale powie wszystko, co usłyszy" [J 16,13] - nie można wnioskować, że Duch Święty jest stworzeniem. Wykazaliśmy bowiem, że Duch Święty jest Bogiem [IV, 17] pochodzącym od Boga [IV, 19]. Musiał zatem otrzymać swą istotę od kogoś drugiego, podobnie jak powiedziano powyżej o Synu Bożym [IV, 11], I w ten sposób, skoro w Bogu wiedza, moc i działanie są Jego istotą wszelka wiedza, moc i działanie Syna i Ducha Świętego pochodzi od kogoś drugiego; u Syna pochodzi tylko od Ojca, u Ducha Świętego zaś od Ojca i od Syna. Ponieważ więc jednym z działań Ducha Świętego jest to, że mówi przez świętych mężów, jak wykazaliśmy [IV, 21], dlatego powiedziane jest, że „nie sam od siebie mówi" - gdyż nie działa sam z siebie. Jego „słyszenie" zaś oznacza otrzymywanie wiedzy - jak i istoty - od Ojca i Syna, ponieważ wiedzy nabywamy przez słuchanie; Pismo Święte bowiem zwykło przekazywać sprawy boskie w sposób właściwy sprawom ludzkim. Nie należy się też niepokoić tym, że powiedział „usłyszy",

27 Zamiast wieloznacznego terminu *spiritus,* oznaczającego m.in. ducha, tchnienie, oddech, wiatr, powiew - Wulgata stosuje słowo *ventus,* oznaczające wiatr.

jakby mówił o przyszłości, gdyż u Ducha Świętego otrzymywanie jest wieczne. Do tego, co wieczne, można bowiem zastosować czasowniki każdego czasu, ponieważ wieczność obejmuje wszelki czas.

3. Tak samo jest jasne, że również z faktu, iż Duch Święty jest posłany przez Ojca i Syna, nie można wyciągać wniosku, że jest On stworzeniem. Powyżej bowiem powiedzieliśmy [IV, 8], że o posłaniu Syna Bożego mówimy w tym sensie, że w widzialnym ciele ukazał się ludziom, i w pewien nowy sposób przebywał w świecie, w którym wcześniej nie przebywał - to znaczy nie przebywał w sposób widzialny, chociaż

zawsze przebywał w sposób niewidzialny, jako Bóg. To zaś, że Syn tak uczynił, zostało Mu dane przez Ojca, i zgodnie z tym mówi się, że został posłany przez Ojca. W ten sposób także i Duch Święty ukazał się widzialnie - czy to „w postaci gołębicy" nad Chrystusem, podczas chrztu [zob. Mt 3,16], czy też „w postaci języków ognistych" nad apostołami [zob. Dz 2,3], I chociaż nie stał się gołębicą lub ogniem, tak jak Syn stał się Człowiekiem, to jednak ukazał się w tych widzialnych postaciach jako w przedstawiających Go znakach. Zatem także Duch Święty w pewien nowy sposób - mianowicie w sposób widzialny - przebywał w świecie. A zostało Mu to dane przez Ojca i Syna; dlatego mówimy, że został posłany przez Ojca i Syna. Dowodzi to nie Jego pomniejszenia, lecz pochodzenia.

Jest jednak jeszcze inny sposób, w który, jak mówimy, i Syn, i Duch Święty są posłani w sposób niewidzialny. Jasne jest bowiem na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Syn pochodzi od Ojca drogą poznania, przez które Ojciec poznaje siebie [IV, 11], a Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna drogą miłości, którą Bóg siebie kocha [IV, 19]. Stąd, jak powiedzieliśmy, ponieważ za sprawą Ducha Świętego człowiek kocha Boga, Duch Święty w nim zamieszkuje [IV, 21], a więc w pewien nowy sposób jest w człowieku, przebywając w nim według nowego, właściwego sobie skutku działania. To zaś, że ów nowy skutek sprawia w człowieku Duch Święty, pochodzi od Ojca i Syna. I z tej racji mówimy, że Duch Święty jest niewidzialnie posłany przez Ojca i Syna. Podobnie mówimy, że Syn jest niewidzialnie posłany w umyśle człowieka, gdy człowiek

jest tak utwierdzony w poznaniu Boga, że z tego poznania rodzi się w nim miłość Boga. Stąd jest jasne, że także ten sposób posłania nie wprowadza umniejszenia w Synu ani w Duchu Świętym, lecz tylko wskazuje na pochodzenie od kogoś.

4. Podobnie też boskości Ducha Świętego nie wyklucza to, że czasami wymienia się Ojca i Syna, nie wspominając o Duchu Świętym, tak samo jak boskości Syna nie wyklucza to, że czasami wymienia się Ojca, nie wspominając o Synu [zob. IV, 8], W ten bowiem sposób Pismo Święte wskazuje milcząco, że cokolwiek się orzeka o jednym z Trzech w odniesieniu do boskości, należy rozumieć o wszystkich, dlatego że są jednym Bogiem. Nie można też Boga Ojca pojmować bez Słowa i bez Miłości, ani na odwrót; i dlatego przez któregokolwiek z Trzech rozumie się wszystkich Trzech. Stąd też czasami wspomina się tylko o Synu, odnośnie do tego, co jest wspólne wszystkim Trzem. Jest tak na przykład w następujących słowach Ewangelii Św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn" - choć przecież i Ojciec, i Duch Święty znają Ojca. Podobnie powiedziano o Duchu Świętym w 1 Liście do Koryntian 2, [11]: „Tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży" - a przecież jest pewne, że tego poznania spraw Bożych nie jest pozbawiony ani Ojciec, ani Syn.

5. Jest jasne, że również na podstawie tego, iż w Piśmie Świętym znajdujemy pewne wzmianki o Duchu Świętym odnoszące się do ruchu, nie można udowodnić, że Duch Święty jest stworzeniem. Należy je bowiem rozumieć przenośnie. W ten sposób Pismo Święte czasami przypisuje ruch również Bogu, jak na przykład w tych oto słowach Księgi Rodzaju 3, [8]: „Gdy usłyszeli głos Pana Boga, przechadzającego się po raju"; oraz 18, [21]: „Zstąpię i zobaczę, czy postąpili tak, jak głosi oskarżenie". Zatem słowa: „Duch Pański unosił się nad wodami" [Rdz 1,2], należy rozumieć w taki sposób, jak wtedy, gdy mówimy, że wola „unosi" ku przedmiotowi, którego pragnie, a miłość ku przedmiotowi, który kocha; chociaż niektórzy w ogóle nie chcą tych słów odnosić do Ducha Świętego, lecz do powietrza, które z natury zajmuje miejsce nad wodą, i dlatego

- dla oznaczenia jego różnych przemian - powiedziano: „unosił się nad wodami". Następnie, słowa: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało" [J1 3,1], należy rozumieć w tym znaczeniu, w jakim mówimy o posłaniu ludziom Ducha Świętego przez Ojca i Syna, o czym była mowa [wyżej, ad 3]. Przez słowo „wylanie" rozumie się zaś obfitość skutków, jakie sprawia Duch Święty, oraz to, że nie zstąpi na jednego człowieka, lecz udzieli się wielu, z których w pewien sposób przejdzie też na innych, jak wtedy, gdy rozlewają się rzeczy cielesne.

6. Podobnie też słów: „Wezmę z ducha twego, i dam im" [Lb 11,17], nie należy odnosić do istoty albo Osoby Ducha Świętego - ponieważ Duch Święty jest niepodzielny - lecz do Jego skutków, przez które zamieszkuje w nas. W człowieku skutki te mogą się powiększać i zmniejszać, ale nie w ten sposób, że coś, co się odbiera jednemu, numerycznie to samo daje się drugiemu, jak zdarza się w przypadku rzeczy cielesnych, lecz ponieważ podobna rzecz u jednego może rosnąć, a u drugiego maleć. Nie trzeba jednak odbierać jednemu, by nastąpił wzrost u drugiego; rzecz duchową może bowiem bez czyjejkolwiek szkody posiadać wielu. Stąd też nie należy sądzić, że jakieś dary duchowe trzeba było odebrać Mojżeszowi, aby dać innym, lecz należy to odnieść do czynności lub urzędu; to bowiem, co Duch Święty najpierw czynił przez samego tylko Mojżesza, później spełniał przez wielu ludzi. Podobnie też Elizeusz nie prosił, by istota albo Osoba Ducha Świętego powiększyła się dwukrotnie, lecz aby także w nim były dwa skutki, które Duch Święty sprawił w Eliaszu, mianowicie proroctwo i dar czynienia cudów. Chociaż nie jest też czymś niewłaściwym, by w skutkach, jakie sprawia Duch Święty, jeden uczestniczył pełniej od drugiego - czy to dwa razy pełniej, czy w jakiejkolwiek innej proporcji - gdyż miara jednego i drugiego jest skończona. Elizeusz jednak nie śmiałby prosić, by miał duchowo przewyższyć swego mistrza.

7. Jak wiadomo, jest zwyczajem Pisma Świętego, że Bogu przez pewne podobieństwo przypisuje się doznania uczuciowe duszy ludzkiej, jak na przykład powiedziane jest w Psalmie [106,40]: „Pan zapłonął gniewem przeciw ludowi swojemu". O gniewie Boga

mówimy bowiem z racji podobieństwa skutku: ponieważ karze, a to czynią ci, którzy się gniewają; dlatego też dodano: „I wydał ich w ręce pogan" [Ps 106,41], Tak samo mówimy z racji podobieństwa skutku, że Duch Święty się smuci - opuszcza bowiem grzeszników, jak zasmuceni opuszczają tych, którzy ich zasmucili.

8. Zwyczajem Pisma Świętego jest też taki sposób wyrażania, że Bogu przypisuje się to, co Bóg sprawia w człowieku, zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju 22, [12]: „Teraz poznałem, że się boisz Pana", to znaczy: „Teraz sprawiłem, że poznałeś". I w ten sposób mówimy, że Duch Święty „prosi" - gdyż sprawia, że my prosimy. Jest bowiem sprawcą miłości Bożej w naszych sercach, przez co pragniemy radować się Bogiem, a pragnąc, prosimy.

9. Skoro Duch Święty pochodzi drogą miłości, którą Bóg kocha sam siebie, i tą samą miłością Bóg kocha siebie oraz wszystko inne z powodu swej dobroci, to jest jasne, że miłość, którą Bóg kocha nas, należy do Ducha Świętego. Podobnie też miłość, którą my kochamy Boga, należy do Ducha Świętego, ponieważ to On sprawia, że kochamy Boga, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 21]. W przypadku obu tych miłości Duch Święty jest „dany". Z racji miłości, którą Bóg kocha nas, jest „dany" w tym znaczeniu, w

jakim mówimy, że ktoś daje swoją miłość, gdy zaczyna kogoś kochać - chociaż oczywiście Bóg nikogo nie zaczyna kochać w jakimś określonym momencie, jeśli to odniesiemy do woli Bożej, którą Bóg nas kocha; jednakże w jakimś określonym momencie powoduje w człowieku skutek swojej miłości, gdy go do siebie pociąga. Z racji zaś miłości, którą my kochamy Boga, Duch Święty jest „dany" w tym znaczeniu, że sprawia w nas tę miłość; dlatego dzięki tej miłości w nas zamieszkuje, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 21], i w ten sposób posiadamy Go jako Tego, z którego bogactwa czerpiemy. A ponieważ od Ojca i Syna pochodzi to, że przez miłość, którą Duch Święty w nas sprawia, jest On w nas, a my Go posiadamy, dlatego słusznie mówimy, że przez Ojca i Syna jest nam „dany". I nie dowodzi to wcale, że Duch Święty jest mniejszy od Ojca i Syna, lecz że od Nich pochodzi. Mówimy także, że On sam

116

się nam daje, gdyż miłość, przez którą w nas zamieszkuje, sprawia w nas razem z Ojcem i Synem.

10. Chociaż Duch Święty jest prawdziwym Bogiem i ma prawdziwą naturę boską od Ojca i Syna, to jednak nie musi być synem. Synem bowiem nazywa się tego, kto jest zrodzony. Jeśli zatem jakaś rzecz otrzymuje naturę od innej rzeczy nie przez zrodzenie, lecz w jakiś inny sposób, to nie jest ona synem; na przykład gdyby jakiś człowiek mocą udzieloną mu przez Boga uczynił człowieka z jakiejś części swego ciała albo nawet z czegoś, co jest poza nim - tak jak wtedy, gdy coś wytwarza - to tego utworzonego człowieka nie można by nazywać synem człowieka tworzącego, gdyż nie pochodziłby od niego jako zrodzony. Pochodzenie Ducha Świętego nie jest zaś zrodzeniem, jak to wykazano powyżej [IV, 19]. Chociaż więc Duch Święty ma naturę boską od Ojca i Syna, to jednak nie można Go nazwać ich Synem.

11. Jest rzeczą słuszną że tylko w naturze boskiej natura uczestniczy na kilka sposobów. Jedynie bowiem w Bogu działanie jest istnieniem. Skoro więc w Bogu, jak w każdej naturze obdarzonej intelektem, jest pojmowanie i chcenie, dlatego to, co pochodzi w Nim drogą intelektu jako Słowo, lub drogą miłości i woli jako Miłość, musi mieć istnienie Boże i być Bogiem. I w ten sposób tak Syn, jak i Duch Święty są prawdziwym Bogiem.

To wszystko trzeba było powiedzieć o boskości Ducha Świętego. Inne trudności odnoszące się do pochodzenia Ducha Świętego, należy rozważyć w świetle tego, co powiedzieliśmy o narodzeniu Syna.

Rozdział 24 <<
DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD SYNA

Niektórzy błądzą co do pochodzenia Ducha Świętego, twierdząc, że nie pochodzi od Syna. Dlatego należy wykazać, że Duch Święty pochodzi od Syna.

117

Na podstawie Pisma Świętego jest jasne, że Duch Święty jest Duchem Syna; powiedziane jest bowiem w Liście do Rzymian 8, [9]: „Jeśli ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy". Żeby zaś nikt nie mógł twierdzić, że kimś innym jest Duch, który pochodzi od Ojca, i kimś innym Ten, który jest Duchem Syna, dowodzi się za pomocą słów Apostoła, że ten sam Duch Święty jest Duchem Ojca i Syna.

Albowiem zdanie, które przytoczyliśmy: „Jeśli kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy", dodał zaraz po słowach: „Jeśli Duch Boży mieszka w nas" itd. [Rz 8,9], Nie można zaś twierdzić, że Duch Święty jest Duchem Chrystusa tylko dlatego, że Chrystus posiadał Go jako człowiek, jak w słowach Ewangelii św. Łukasza 4, [1]: „Jezus, pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu". Powiedziane jest bowiem w Liście do Galatów 4, [6]: „Ponieważ jesteście synami Bożymi, posłał Bóg do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: »Abba, Ojcze«!". A zatem Duch Święty czyni nas synami Bożymi, o ile jest Duchem Syna Bożego. Przybranymi synami Boga stajemy się zaś przez upodobnienie do naturalnego Syna Boga, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 8, [29]: „Których przedtem poznał, tych też przeznaczył, aby stali się podobni do obrazu Jego Syna, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi". Tak więc Duch Święty jest Duchem Chrystusa, o ile Chrystus jest naturalnym Synem Boga. Ducha Świętego nie można zaś nazywać Duchem Syna Bożego stosownie do innej relacji niż do relacji pochodzenia, gdyż w Bogu występuje tylko to jedno rozróżnienie. Trzeba więc powiedzieć, że Duch Święty jest Duchem Syna w ten sposób, że od Niego pochodzi. Podobnie. Duch Święty jest posłany przez Syna, według słów Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca". Posyłający ma zaś pewne pierwszeństwo wobec posłanego. Należy więc powiedzieć, że Syn ma pewne pierwszeństwo wobec Ducha Świętego; jednak nie jest to pierwszeństwo władzy lub wyższości, lecz wyłącznie pierwszeństwo jako źródła. W ten więc sposób Duch Święty pochodzi od Syna. Gdyby zaś ktoś twierdził, że także Syn jest posłany przez Ducha Świętego

118

- ponieważ w Ewangelii Św. Łukasza 4, [18] Pan powiedział, że w Nim wypełniły się słowa Izajasza: „Duch Pański nade Mną; posłał Mnie, abym głosił Ewangelię ubogim" - to jednak należy zauważyć, że Duch Święty posyła Syna jako Tego, który przyjął naturę ludzką. Duch Święty zaś nie przyjął natury stworzonej, tak by można było powiedzieć, że odnośnie do niej został przez Syna posłany lub że Syn ma wobec Niego pierwszeństwo. Wynika więc stąd, że Syn ma pierwszeństwo wobec Osoby wiecznej Ducha Świętego.

Co więcej. W Ewangelii św. Jana 16, [14] Syn mówi o Duchu Świętym: „On Mnie uwielbi, albowiem z mojego weźmie". Nie można zaś twierdzić, że weźmie to, co należy do Syna, a nie weźmie od Syna, na przykład gdyby powiedziano, że istotę Bożą, którą ma Syn, weźmie od Ojca. Dlatego dodano: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje; dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie" [J 16,15]; jeśli bowiem wszystko, co należy do Ojca, należy do Syna, to pierwszeństwo Ojca, z racji którego jest początkiem Ducha Świętego, musi też należeć do Syna. Jak więc Duch Święty bierze od Ojca z tego, co należy do Ojca, tak też bierze od Syna z tego, co należy do Syna.

Można tu również przytoczyć świadectwa doktorów Kościoła, także greckich. Powiada bowiem Atanazy: „Duch Święty od Ojca i Syna; nie uczyniony ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący"[28]. Także Cyryl mówi w *Liście,* który przyjął Sobór Chalcedoński: „Zwany jest Duchem Prawdy i jest Duchem Prawdy, i od Niego wypływa, tak jak z Boga Ojca"[29]. Z kolei Didym powiada w księdze *O Duchu Świętym:* „Syn nie jest czymś innym, z wyjątkiem tego, co otrzymuje od Ojca, i substancja Ducha Świętego nie jest czymś innym, z wyjątkiem tego, co otrzymuje od Syna"[30]. Jest zaś śmieszne, iż niektórzy zgadzają się z tym, że Duch Święty „jest od Syna" lub „od Niego wypływa", a nie zgadzają się, że „od Niego

28 Pseudo-Atanazy, *Symbolum Quicumque;* por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [IX, 14], opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1984, s. 623.
29 Św. Cyryl z Aleksandrii, *Epistoła III ad Nestorium* 10 (PG 77, 117).
30 Didym z Aleksandrii, *De Spiritu Sancto* 37 (PL 23, 141).

pochodzi". Słowo „pochodzenie" jest bowiem najogólniejsze spośród wszystkich słów odnoszących się do początku, gdyż o wszystkim, co w jakikolwiek sposób wywodzi się od jakiejś rzeczy, mówimy, że od niej pochodzi. A ponieważ to, co boskie, lepiej oznaczać za pomocą nazw ogólnych niż szczegółowych, słowo „pochodzenie" najbardziej nadaje się do oznaczenia początku Osób boskich. Jeśli więc się przyznaje, że Duch Święty ,jest od Syna" lub „od Niego wypływa", to wynika stąd, że „od Niego pochodzi".

Podobnie. W orzeczeniu piątego soboru czytamy: „We wszystkim idziemy za świętymi ojcami i doktorami Kościoła: Atanazym, Hilarym, Bazylim, Grzegorzem Teologiem i Grzegorzem z Nyssy, Ambrożym, Augustynem, Teofilem, Janem z Konstantynopola, Cyrylem, Leonem, Proklusem, i przyjmujemy wszystko, co wyłożyli o świętej wierze i potępieniu heretyków"[31]. Także z wielu świadectw Augustyna, szczególnie z księgi *O Trójcy Świętej* i z *Komentarza do Ewangelii św. Jana*[32]*,* wynika jasno, że Duch Święty pochodzi od Syna. Należy więc uznać, że Duch Święty pochodzi od Syna, tak samo jak i od Ojca.

Wynika to również z oczywistych argumentów. Jeżeli nie bierze się pod uwagę różnic materialnych, które nie mogą występować w Osobach boskich, rzeczy da się rozróżniać tylko przez jakieś przeciwstawienie. Rzeczy bowiem, które wcale się sobie nie przeciwstawiają, mogą być równocześnie w jednym podmiocie, i dlatego nie mogą być przyczyną rozróżnienia; na przykład białe i trójkątne, chociaż są czymś różnym, to jednak ponieważ nie przeciwstawiają się sobie, mogą być w jednym podmiocie. Musimy zaś przyjąć wedle nauki wiary katolickiej, że Duch Święty różni się od Syna, gdyż inaczej nie byłoby Trójcy Osób, lecz dwoistość. Rozróżnienie to musi się więc dokonać przez jakieś przeciwstawienie. Otóż nie dokonuje się przez przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia *(affir-*

31 Sobór Konstantynopolitański II, 553 r.; *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I.D. Mansi, t. IX, Florentiae 1763, kol. 183.
32 Zob. np.*De TrinitateW,*XIV, 15 (PL42,920-921); XV,XX-XXIII, 38-43 (PL42, 1087-1091); XV, XXVI-XXVII, 45-50 (PL 42, 1092-1097).

mationis et negationis), gdyż w ten sposób różni się byt od niebytu. Ani też przez przeciwstawienie braku i posiadania *(privationis et habitus),* ponieważ w ten sposób różni się to, co doskonałe, od tego, co niedoskonałe. Nie dokonuje się również przez przeciwstawienie przeciwieństwa (*contrarietatis*), gdyż w ten sposób różnią się rzeczy różne co do formy; przeciwieństwo bowiem, jak uczą filozofowie, to „różnica co do formy"[33]. Różnica ta nie odnosi się do Osób boskich, gdyż posiadają One jedną formę, tak jak i jedną istotę, według słów Apostoła w Liście do Filipian 2, [6], który mówi o Synu: „On istniejąc w postaci Bożej", mianowicie Ojca. Wynika więc stąd, że jedna Osoba boska różni się od drugiej wyłącznie przeciwstawieniem relacji *(relationis);* w ten bowiem sposób Syn różni się od Ojca, zgodnie z przeciwstawieniem relacyjnym pomiędzy ojcem i synem. W Osobach boskich może bowiem występować wyłącznie przeciwstawienie relacyjne odnoszące się do pochodzenia. To bowiem, co jest przeciwstawne relacyjnie,

zasadza się albo na ilości, jak „podwójne" i „połowa", albo na działaniu i doznawaniu, jak „pan" i „sługa", „poruszający" i „poruszany", „ojciec" i „syn". Dalej, wśród rzeczy relacyjnych, które zasadzają się na ilości, jedne zasadzają się na ilości różnej, jak „podwójne" i „połowa", „większe" i „mniejsze", a inne na samej jedności, jak „tożsamość", która oznacza jedność co do substancji, „równe", które oznacza jedność co do ilości,, oraz „podobne", które oznacza jedność co do jakości. A zatem Osób boskich nie można rozróżniać przez relacje zasadzające się na różnej ilości, gdyż wówczas zostałaby wykluczona równość trzech Osób; ani też przez relacje zasadzające się na jedności, gdyż takie relacje nie powodują różnicy, owszem, raczej stwierdzamy, że polegają one na zgodności, chociaż może niektóre z nich zakładają jakieś uprzednie rozróżnienie. Natomiast we wszystkich relacjach zasadzających się na działaniu i doznawaniu zawsze jedno z ogniw relacji jest podmiotem doznającym, nierównym co do mocy. Inaczej jest tylko w relacjach pochodzenia, które nie oznaczają żadnego

33 Arystoteles, *Metaphysica X,* 9 (1058b 1-2).

pomniejszenia, dlatego że tu z jakiegoś bytu powstaje coś do niego podobnego i równego co do natury i co do mocy. Wynika stąd więc, że Osoby boskie można rozróżniać jedynie przez przeciwstawienie relacyjne odnoszące się do pochodzenia. Jeżeli zatem Duch Święty różni się od Syna, to musi od Niego pochodzić; nie można bowiem twierdzić, że Syn pochodzi od Ducha Świętego, skoro twierdzi się raczej, że Duch Święty jest Duchem Syna, i że Syn Go daje.

Podobnie. Od Ojca pochodzi Syn i Duch Święty. Ojciec musi więc być w relacji i do Syna, i do Ducha Świętego, jak zasada do tego, co od zasady pochodzi. Do Syna jest w relacji z racji ojcostwa, a do Ducha Świętego nie jest w takiej relacji, gdyż wówczas Duch Święty byłby synem - o ojcostwie mówi się bowiem tylko w odniesieniu do syna. Musi więc w Ojcu być inna relacja, przez którą odnosi się do Ducha Świętego, i nazywa się ją „tchnieniem". Podobnie, skoro w Synu jest pewna relacja, przez którą się odnosi do Ojca, a którą nazywamy „synostwem", to w Duchu Świętym musi być jeszcze inna relacja, przez którą się odnosi do Ojca, i nazywa się ją „pochodzeniem". I tak, zgodnie z tym, że Syn pochodzi od Ojca, są dwie relacje - jedna w tym, kto jest źródłem pochodzenia *(in originante*), a druga w tym, kto ze źródła wypływa (*in originato),* mianowicie ojcostwo i synostwo; oraz dwie inne, odnoszące się do źródła (*origo*) Ducha Świętego, mianowicie tchnienie i pochodzenie *(processio*). Zatem ojcostwo i tchnienie nie ustanawiają dwóch osób, lecz należą do jednej osoby Ojca, ponieważ nie ma między nimi przeciwstawienia. Także więc synostwo i pochodzenie nie ustanawiałyby dwóch osób, lecz należałyby do jednej, gdyby nie było między nimi przeciwstawienia. Nie może zaś być innego przeciwstawienia niż przeciwstawienie odnoszące się do pochodzenia. A zatem pomiędzy Synem i Duchem Świętym musi istnieć przeciwstawienie pochodzenia, tak by jeden pochodził od drugiego.

Oprócz tego. Jeśli rzeczy, które mają coś wspólnego, różnią się między sobą to muszą się różnić jakimiś różnicami istotowymi, a nie przypadłościowymi, i odnoszącymi się do tego, co jest im wspólne;

na przykład człowiek i koń mają wspólne to, co zwierzęce, a różnią się od siebie nie

białym i czarnym kolorem, który jest dla zwierzęcia czymś przypadłościowym, lecz rozumnością i nierozumnością które należą do zwierzęcia istotowo. Skoro bowiem zwierzę jest czymś, co ma duszę, owo coś musi się odróżniać tym, czy ma taką duszę, czy inną, na przykład rozumną lub nierozumną. Jest zaś jasne, że Synowi i Duchowi Świętemu wspólne jest to, iż pochodzą od kogoś drugiego, gdyż obaj pochodzą od Ojca; i zgodnie z tym Ojciec słusznie różni się od obydwu, jako że jest niezrodzony. Jeśli więc Duch Święty różni się od Syna, to musi się to dokonywać przez różnice, które istotowo dzielą to, co jest „bytem pochodzącym od kogoś drugiego". I mogą to być jedynie różnice tego samego rodzaju, to znaczy odnoszące się do pochodzenia, tak by jeden pochodził od drugiego. Wynika więc stąd, że aby Duch Święty różnił się od Syna, musi od Niego pochodzić.

Co więcej. Gdyby ktoś twierdził, że Duch Święty różni się od Syna nie dlatego, że pochodzi od Syna, lecz z powodu różnego pochodzenia obu od Ojca, to w rzeczywistości zarzut ten musi sprowadzić się do tego samego. Jeśli bowiem Duch Święty jest różny od Syna, to źródło, czy też pochodzenie każdego z nich musi być inne. Dwa pochodzenia mogą zaś się różnić jedynie co do kresu lub co do początku, albo co do podmiotu. Tak na przykład pochodzenie konia różni się od pochodzenia wołu odnośnie do kresu, zgodnie z czym kresem tych dwóch pochodzeń są natury różne co do gatunku. Odnośnie do początku - na przykład przyjmujemy, że w tym samym gatunku zwierzęcym jedne osobniki rodzą się tylko dzięki czynnej mocy słońca, a inne dzięki niej i zarazem dzięki czynnej mocy nasienia. Odnośnie zaś do podmiotu pochodzenie tego i tamtego konia różni się przez to, że natura gatunkowa jest przyjmowana w różnej materii. Różnicy odnośnie do podmiotu nie może być wśród Osób boskich, gdyż są One całkowicie niematerialne. Podobnie też odnośnie do kresu, jeśli wolno się tak wyrazić, nie może być różnicy pochodzeń, ponieważ Duch Święty otrzymuje przez pochodzenie jedną i tę samą naturę boską, którą otrzymuje

Syn przez zrodzenie. Wynika stąd więc, że rozróżnienie każdego z tych dwóch pochodzeń może się dokonać jedynie w odniesieniu do początku. Jest zaś jasne, że początkiem pochodzenia Syna jest sam tylko Ojciec. Jeśli więc początkiem pochodzenia Ducha Świętego jest tylko Ojciec, to pochodzenie Ducha Świętego nie będzie się różniło od zrodzenia Syna, i w ten sposób Duch Święty nie będzie się różnił od Syna. Jeżeli więc mają być różne pochodzenia i różni Pochodzący, trzeba powiedzieć, że Duch Święty nie pochodzi jedynie od Ojca, lecz od Ojca i Syna.

Gdyby ponownie ktoś twierdził, że pochodzenia różnią się co do początku z tego względu, że Ojciec wydaje z siebie Syna drogą intelektu jako Słowo, a Ducha Świętego drogą woli jako Miłość, to zgodnie z tym trzeba będzie powiedzieć, że stosownie do różnicy woli i intelektu w Bogu Ojcu, wyróżnia się dwa pochodzenia i dwóch Pochodzących. Lecz wola i intelekt w Bogu Ojcu nie różnią się w sposób rzeczywisty, lecz tylko myślnie, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 45; I, 73]. Wynika więc stąd, że dwa pochodzenia i dwaj Pochodzący różnią się tylko myślnie. Rzeczy zaś, które się różnią tylko myślnie, są orzekane o sobie nawzajem; prawdziwe jest bowiem stwierdzenie, że wola Boga jest Jego intelektem, i na odwrót. A zatem prawdziwe będzie stwierdzenie, że Duch Święty jest Synem, i na odwrót; a to jest sabeliańska bezbożność [zob. I, 5]. Aby więc rozróżnić Ducha Świętego i Syna, nie wystarczy twierdzić, że Syn pochodzi drogą intelektu, a Duch Święty drogą woli, jeśli zarazem nie powiemy, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Ponadto. Pochodzenie Ducha Świętego od Syna wynika już z samego twierdzenia, że Duch Święty pochodzi drogą woli, a Syn drogą intelektu. Miłość bowiem pochodzi od słowa, ponieważ niczego nie możemy kochać, jeżeli tego nie pojmiemy przez słowo serca.

Podobnie. Gdy rozważamy różne gatunki rzeczy, ukazuje się w nich pewien porządek: byty ożywione są ponad nieożywionymi, zwierzęta ponad roślinami, a człowiek nad innymi zwierzętami; i we wszystkich tych bytach różne stopnie odpowiadają różnym gatunkom

124

- dlatego Platon twierdził, że gatunki rzeczy są jak liczby, których gatunek się zmienia przez dodanie lub odjęcie jedności[34]. Stąd też w przypadku substancji niematerialnych rozróżnienie może istnieć tylko ze względu na porządek. W przypadku Osób boskich, które są całkowicie niematerialne, nie może zaś być innego porządku niż porządek pochodzenia. A zatem dwie osoby nie pochodzą od jednej, jeśli jedna z nich nie pochodzi od drugiej. Wobec tego Duch Święty musi pochodzić od Syna.

Co więcej. Jeżeli chodzi o jedność istoty, Ojciec i Syn różnią się tylko tym, że ten jest Ojcem, a ten Synem. Wszystko więc poza tym jest wspólne Ojcu i Synowi. Bycie początkiem Ducha Świętego nie zawiera się zaś w pojęciu ojcostwa i synostwa, ponieważ relacja, przez którą Ojciec jest Ojcem, jest czymś innym niż relacja, przez którą Ojciec jest początkiem Ducha Świętego, jak powiedzieliśmy powyżej [w tym rozdziale]. Dlatego bycie początkiem Ducha Świętego jest wspólne Ojcu i Synowi.

Co więcej. Cokolwiek nie sprzeciwia się pojęciu jakiejś rzeczy, może jej przysługiwać, chyba że przypadłościowo jest to niemożliwe. Otóż bycie początkiem Ducha Świętego nie sprzeciwia się pojęciu Syna - ani jako Boga, gdyż Ojciec jest początkiem Ducha Świętego, ani jako Syna, ponieważ pochodzenie Ducha Świętego jest czymś innym niż pochodzenie Syna; nic zaś nie przeszkadza, by to, co wypływa ze źródła jednym sposobem pochodzenia, było źródłem pochodzenia czegoś innego. Wynika stąd więc, iż nie jest niemożliwe, by Syn był początkiem Ducha Świętego. Co zaś nie jest niemożliwe, może być. W Bogu zaś to, co jest, nie różni się od tego, co może być. A zatem Syn jest początkiem Ducha Świętego.

34 Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 4 (249b 23-26); *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 49 i 56.

125

Rozdział 25
ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY CHCĄ WYKAZAĆ, ZE DUCH ŚWIĘTY NIE POCHODZI OD SYNA, I ODPOWIEDŹ NA NIE

Niektórzy, chcąc uparcie sprzeciwiać się prawdzie, wysuwają przeciw temu argumenty, które ledwo zasługują na odpowiedź. Otóż twierdzą, że gdy Pan mówił o pochodzeniu Ducha Świętego, powiedział, że pochodzi On od Ojca, a wcale nie wspomniał o Synu, jak czytamy w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi". Skoro więc o Bogu należy twierdzić tylko to, co przekazuje Pismo Święte, to nie powinno się mówić, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Jest to jednak zupełnie niedorzeczne. Albowiem ze względu na jedność istoty, przez wszystko, co Pismo Święte mówi o jednej Osobie, należy rozumieć także drugą - nawet gdyby było dodane określenie wyrażające wyłączność (*dictio exclusiva)* - chyba że się to sprzeciwia jej właściwości osobowej. Chociaż bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27] powiedziane jest, że „nikt nie zna Syna, tylko Ojciec", to jednak poznania Syna nie jest pozbawiony ani sam Syn, ani Duch Święty. Dlatego gdyby nawet powiedziano w Ewangelii, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca, nie wykluczałoby to Jego pochodzenia od Syna, skoro nie jest to przeciwne właściwości Syna, jak wykazaliśmy [IV, 24]. Nie ma też nic dziwnego w tym, że o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca Chrystus mówił, nie wspominając o sobie. Wszystko bowiem zwykł odnosić do Ojca, od którego otrzymał wszystko, co posiada; na przykład w Ewangelii św. Jana 7, [16] powiada: „Moja nauka nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca". W słowach Pana znajdujemy wiele takich wypowiedzi, które mają podkreślić pierwszeństwo Ojca jako początku. A jednak w przytoczonym fragmencie Ewangelii nie pominął całkowicie, że jest początkiem Ducha Świętego, gdyż nazwał Go

126

„Duchem Prawdy" [J 15,26], a wcześniej siebie nazwał „Prawdą" [J 14,6],

Zarzucają także, że niektóre sobory zakazywały pod groźbą klątwy dodawania czegokolwiek w Symbolu ułożonym na soborach; a przecież nie ma w nim wzmianki o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna. Dlatego twierdzą, że łacinnicy, którzy dodali to w Symbolu, podlegają karze klątwy.

Jednak argumentacja ta niczego nie dowodzi, gdyż w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego powiedziane jest, że Ojcowie zebrani w Konstantynopolu potwierdzili naukę Soboru Nicejskiego i „niczego nie dodali, jakby miało czegoś brakować [u poprzedników], ale wyjaśnili za pomocą świadectw Pisma swoje rozumienie Ducha Świętego przeciw tym, którzy usiłowali odrzucić Go jako Pana"[35]. Podobnie należy stwierdzić, że pochodzenie Ducha Świętego od Syna zawarte jest *implicite* w Symbolu Konstantynopolitańskim[36], ponieważ powiedziane jest tam, że „pochodzi od Ojca". Przez to bowiem, przez co rozumie się Ojca, należy też rozumieć Syna, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale i IV, 8], Aby więc dodać te słowa, wystarczająca była powaga biskupa rzymskiego, przez którą również, jak wiadomo, zostały potwierdzone starożytne sobory.

Wysuwają też argumenty, że skoro Duch Święty jest niezłożony, nie może pochodzić od dwóch Osób, oraz że jeżeli Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób doskonały, to nie pochodzi od Syna, i tym podobne. Łatwo na nie odpowiedzieć nawet tym, którzy nie są bardzo biegli w teologii. Ojciec i Syn są bowiem jednym początkiem Ducha Świętego z powodu jedności mocy Bożej, i jednym aktem wydają z siebie Ducha Świętego, tak jak trzy Osoby są jednym początkiem stworzenia, i jednym działaniem powołują stworzenie do istnienia.

35 Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, wyd. I.D. Mansi, t. VII, Florentiae 1762, kol. 114.
36 Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, wyd. I.D. Mansi, t. III, Florentiae 1759, kol. 566.

127

Rozdział 26
W BOGU SĄ TYLKO TRZY OSOBY: OJCIEC, SYN I DUCH ŚWIĘTY

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, należy przyjąć, że w naturze boskiej bytują samoistnie trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty, i że ci Trzej są jednym Bogiem, a różnią się od siebie jedynie relacjami. Ojciec różni się od Syna relacją ojcostwa i niezrodzonością, Syn od Ojca relacją synostwa, Ojciec i Syn od Ducha Świętego - by tak rzec - tchnieniem, a Duch Święty od Ojca i Syna - pochodzeniem na drodze miłości, przez które pochodzi od Obydwu.

Poza tymi trzema nie można przyjmować w naturze boskiej czwartej osoby. Skoro bowiem Osoby boskie mają tę samą istotę, mogą się różnić wyłącznie przez relację pochodzenia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 24], Owe relacje pochodzenia należy zaś rozumieć nie w sensie pochodzenia zmierzającego na zewnątrz, gdyż wówczas to, co pochodzi, nie byłoby współistotne swojej zasadzie, lecz pochodzenie musi się znajdować wewnątrz. Takie zaś pochodzenie, w którym to, co pochodzi, pozostaje wewnątrz swojej zasady, występuje tylko w działaniu intelektu i woli, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV 11; IV, 19]. A zatem Osób boskich może być tylko tyle, ile wymaga pochodzenie właściwe intelektowi i woli w Bogu. W Bogu zaś może być tylko jedno pochodzenie drogą intelektu, gdyż Jego poznanie jest jedno, proste i doskonałe - poznając bowiem siebie, poznaje wszystko inne. I w ten sposób w Bogu może być tylko jedno pochodzenie Słowa. Podobnie pochodzenie miłości musi być tylko jedno, gdyż i chcenie Boga jest jedno i proste - kochając bowiem siebie, kocha wszystko inne. W Bogu więc mogą być tylko dwie Osoby pochodzące: jedna drogą intelektu jako Słowo, a jest nią Syn, druga drogą miłości jako Duch Święty. Jest też jedna Osoba, która nie pochodzi, mianowicie Ojciec. A zatem w Trójcy mogą być tylko trzy Osoby.

128

Podobnie. Jeśli Osoby Boskie należy rozróżniać zgodnie z pochodzeniem, a typy osób (*modus personae*) mogą być tylko trzy, stosownie do pochodzeń - jest to albo Osoba, która w ogóle nie pochodzi, co przysługuje Ojcu, albo taka, która pochodzi od Nie-pochodzącego, co przysługuje Synowi, albo taka, która pochodzi od Pochodzącego, co przysługuje Duchowi Świętemu - to jest niemożliwe, by przyjmować więcej niż trzy Osoby.

Chociaż zaś u innych istot żyjących relacje pochodzenia można mnożyć, tak że na przykład w naturze ludzkiej jest wielu ojców i wielu synów, to jednak w naturze boskiej jest to zupełnie niemożliwe. Skoro bowiem w jednej naturze synostwo jest jednego gatunku, można je mnożyć tylko co do materii czy też podłoża, jak się to dzieje w innych formach. Skoro zatem w Bogu nie ma materii czy też podłoża, a same relacje są samoistne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 14] - jest rzeczą niemożliwą, by było w Nim więcej synostw. Ta sama argumentacja odnosi się do innych relacji. I w ten sposób w Bogu są tylko trzy Osoby.

Gdyby zaś ktoś zarzucił, że ponieważ Syn jest doskonałym Bogiem, jest w Nim doskonała moc poznawcza, i dlatego może wydać z siebie słowo; i podobnie, że Duch Święty będzie mógł udzielić boskiej natury innej Osobie boskiej, ponieważ jest w Nim nieskończona dobroć, która jest zasadą udzielania się - to powinien wziąć pod uwagę, że Syn jest Bogiem jako zrodzony, a niejako rodzący. Dlatego moc poznawcza jest w Nim jako w kimś pochodzącym w sposób właściwy słowu, a niejako w kimś wydającym z siebie słowo. I podobnie, skoro Duch Święty jest Bogiem jako Ten, kto pochodzi, dobroć nieskończona jest w Nim jako w Osobie przyjmującej, a niejako w Osobie udzielającej nieskończonej dobroci komuś innemu. Różnią się bowiem od siebie tylko relacjami, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 14; IV, 24], W Synu jest zatem „cała

pełnia bóstwa", ta sama numerycznie co w Ojcu, ale wraz z relacją bycia zrodzonym, tak jak w Ojcu jest z relacją rodzenia czynnego. Gdyby więc relację Ojca przypisać Synowi, wszelka różnica zostałaby usunięta. I ten sam argument odnosi się do Ducha Świętego.

129

Podobieństwo do tej boskiej Trójcy możemy dostrzec w ludzkim umyśle. Umysł bowiem, poznając siebie w sposób urzeczywistniony, poczyna w sobie swoje słowo. Nie jest ono niczym innym jak ujęciem umysłowym umysłu, które istnieje w umyśle, i które nazywamy też pojętym umysłem. Następnie, gdy umysł kocha siebie, tworzy siebie w woli jako przedmiot miłości. Dalej zaś nie postępuje (*non procedit)* wewnątrz siebie, lecz koło się zamyka, gdy przez miłość umysł powraca do substancji, od której ów proces *(processio)* się rozpoczął przez ujęcie umysłowe; kieruje się zaś ku skutkom zewnętrznym, gdy z miłości do siebie zmierza do uczynienia czegoś. A zatem w umyśle są trzy rzeczy: sam umysł istniejący w swojej naturze, który jest początkiem procesu, umysł pojęty w intelekcie i umysł ukochany w woli. Jednakże te trzy rzeczy nie stanowią jednej natury; poznawanie umysłu nie jest bowiem jego istnieniem ani jego chcenie nie jest jego istnieniem lub poznawaniem. Dlatego też umysł pojęty i umysł ukochany nie są osobami, gdyż nie są samoistne. Także i umysł istniejący w swojej naturze nie jest osobą, ponieważ nie jest całością bytującą samoistnie, lecz częścią tego, co bytuje samoistnie, mianowicie człowieka.

W naszym umyśle istnieje zatem podobieństwo do Trójcy Świętej odnośnie do pochodzenia *(processio*), „które tworzy Trójcę"[37]. Jest bowiem jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że w boskiej naturze jest Bóg niezrodzony, będący początkiem całego boskiego pochodzenia, mianowicie Ojciec, następnie Bóg zrodzony w sposób właściwy słowu poczętemu w intelekcie, to znaczy Syn, oraz Bóg pochodzący w sposób właściwy miłości, mianowicie Duch Święty. Poza tym nie ma już żadnego pochodzenia wewnątrz boskiej natury, lecz tylko pochodzenie skutków zewnętrznych. Jednakże umysł przedstawia Trójcę Świętą niedoskonale, ponieważ Ojciec, Syn i Duch Święty mają jedną naturę i każdy z Nich jest Osobą doskonałą; poznanie i chcenie są bowiem samym boskim istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45; I, 73]. I dlatego na podobieństwo Boże

37 Zob. Boecjusz, *De Trinitate* VI (PL 64, 1255).

130

w człowieku patrzymy tak, jak na podobieństwo Herkulesa w kamieniu - biorąc pod uwagę przedstawienie formy, a nie zgodność natury. Stąd też mówimy, że w ludzkim umyśle jest „obraz Boży" [zob. IV, 11], zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze".

Podobieństwo do Trójcy Świętej występuje także w innych rzeczach, o ile każda rzecz stanowi jedność w swej substancji, jest uformowana przez jakąś formę gatunkową i ma pewien porządek. Jak zaś wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 11; IV, 19], pojęcie intelektu w bycie umysłowym jest tym, czym nadanie formy gatunkowej w bycie naturalnym; miłość zaś jest tym, czym skłonność lub przyporządkowanie w rzeczach naturalnych. Stąd też forma gatunkowa rzeczy naturalnych w daleki sposób przedstawia Syna, porządek zaś Ducha Świętego. I dlatego, ze względu na daleki i niewyraźny sposób przedstawiania przez byty nierozumne, mówi się, że jest w nich „ślad" Trójcy

Świętej, a nie „obraz", zgodnie ze słowami Księgi Hioba 11, [7]: „Czy może ślady Boga ogarniesz?" itd.

Tyle niech wystarczy teraz o Trójcy Świętej.

Rozdział 27 <<
WCIELENIE SŁOWA W PRZEKAZIE PISMA ŚWIĘTEGO

Ponieważ powyżej [IV, 4; IV, 8], gdy była mowa o rodzeniu w Bogu, powiedzieliśmy, że Synowi Bożemu, Panu Jezusowi Chrystusowi, przysługują pewne rzeczy według natury boskiej, a inne według natury ludzkiej, w którą przedwieczny Syn Boga zechciał się wcielić, przyjmując ją w czasie - pozostaje teraz omówić samą tajemnicę Wcielenia [zob. IV, 1], Otóż tajemnica Wcielenia najbardziej spośród dzieł Bożych przewyższa rozum ludzki. Nie można bowiem wymyślić nic cudowniejszego wśród dzieł Bożych, niż to, że prawdziwy Bóg, Syn Boży, stał się prawdziwym człowiekiem.

131

A ponieważ jest to najcudowniejsze ze wszystkiego, wynika stąd, że wszystkie inne cuda służą wierze w ten największy cud, skoro „wydaje się, że to, co jest największe w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną innych rzeczy [w tym rodzaju]"[38].

Nasza wiara w to cudowne wcielenie Boga opiera się na Jego boskim autorytecie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami". Apostoł Paweł mówi zaś o Synu Bożym w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka".

Wyraźnie na to wskazują także słowa samego Pana Jezusa Chrystusa, który czasami przypisuje sobie to, co pokorne i ludzkie - co przysługuje Mu zgodnie z przyjętym człowieczeństwem, jak na przykład: „Ojciec większy jest niż ja" [J 14,28], oraz: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci" [Mt 26,38], a czasami to, co wzniosłe i boskie - co na pewno przysługuje Mu zgodnie z naturą boską, jak na przykład: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" [J 10,30], oraz: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje" [J 16,15].

Wskazują na to również wydarzenia z życia samego Pana, o których czytamy [w Piśmie Świętym]. To bowiem, że się lękał, smucił, odczuwał pragnienie, umarł - należy do natury ludzkiej. To zaś, że własną mocą uzdrawiał chorych, że wskrzeszał umarłych, że skutecznie rozkazywał żywiołom tego świata, że wyrzucał złe duchy, że odpuszczał grzechy, że gdy chciał, powstał z martwych, i wreszcie, że wstąpił do nieba - to wszystko jest dowodem mocy Bożej w Nim.

38 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 24-26).

132

Rozdział 28
BŁĄD FOTYNA DOTYCZĄCY WCIELENIA

Niektórzy, wypaczając sens Pisma Świętego, boskość i człowieczeństwo Pana naszego Jezusa Chrystusa objaśniali w sposób przewrotny.

Byli bowiem tacy, jak na przykład Ebion i Cerynt, a później Paweł z Samosaty i Fotyn[39], którzy uznawali w Chrystusie tylko naturę ludzką. Twierdzili oni fałszywie, jak powiedzieliśmy powyżej [IV, 4], że boskość była w Nim nie z natury, lecz przez pewne szczególne uczestnictwo w boskiej chwale, na które zasłużył swoimi czynami.

Jednakże - by nie wspominać o innych argumentach przeciw powyższemu stanowisku, przytoczonych powyżej [IV, 4] - stanowisko to przekreśla tajemnicę Wcielenia.

Według tego stanowiska bowiem Bóg nie przyjął ciała, aby się stać człowiekiem, lecz to raczej człowiek cielesny stał się Bogiem. I w ten sposób nie byłoby prawdziwe to, co mówi Ewangelia św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało", lecz raczej przeciwnie: „Ciało stało się Słowem".

Podobnie też Synowi Bożemu nie przysługiwałoby wyniszczenie bądź uniżenie, lecz raczej człowiekowi - uwielbienie i wywyższenie. A zatem prawdziwe nie byłoby to, o czym mówi Apostoł: „On istniejąc w postaci Bożej, wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi" [Flp 2,6-7], lecz tylko wyniesienie człowieka do boskiej chwały, o którym powiedziano nieco dalej: „Dlatego i Bóg Go wywyższył" [Flp 2,9],

Nie byłyby również prawdziwe słowa Pana: „Zstąpiłem z nieba" [J 6,38], lecz tylko te: „Wstępuję do Ojca mojego" [J 20,17]. A przecież Pismo Święte podaje razem jedne i drugie; Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [13]: „Nikt nie wstąpił do nieba,

39 Zob. przyp. 14.

tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie"; oraz w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który zstąpił, jest Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa".

Tak samo też Syn nie byłby posłany przez Ojca ani nie wyszedłby „od" Ojca, aby przyjść na świat, lecz tylko szedłby „do" Ojca. A przecież On sam umieszcza obok siebie jedno i drugie, gdy mówi w Ewangelii św. Jana 16, [5]: „Idę do Tego, który Mnie posłał"; oraz: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca" [J 16,28], Obydwa te zdania dowodzą zarówno człowieczeństwa, jak i boskości.

Rozdział 29
BŁĄD MANICHEJCZYKÓW DOTYCZĄCY WCIELENIA

Byli też inni, którzy przecząc prawdziwości Wcielenia, wymyślili coś, co ledwo przypominało Wcielenie. Mianowicie manichejczycy twierdzili, że Syn Boży nie przyjął prawdziwego ciała, lecz pozorne[40]. Wobec tego nie mógł też być prawdziwym człowiekiem, lecz ludzką zjawą. A stąd wynika, że i to, czego dokonał jako człowiek - że się urodził, jadł, pił, chodził, poniósł mękę i został pogrzebany - nie stało się naprawdę, lecz było jakimś udawaniem. A zatem jest jasne, że całą tajemnicę Wcielenia sprowadzają do jakiegoś wymysłu.

Stanowisko to przede wszystkim przekreśla autorytet Pisma Świętego. Skoro bowiem coś, co przypomina ciało, nie jest ciałem, ani coś, co przypomina chodzenie, nie jest chodzeniem itd., to jeśli ciało było tylko pozorne - Pismo Święte kłamie, gdy mówi: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14], Kłamie także, gdy mówi, że Jezus Chrystus chodził, jadł, umarł i został pogrzebany - jeśli to wszystko było tylko nierealną zjawą. Jeśli zaś choćby w najmniejszym stopniu odrzuci

40 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 37-38).

134

się autorytet Pisma Świętego, w naszej wierze nie będzie już nic pewnego, gdyż opiera się ona na Piśmie Świętym, zgodnie z słowami Ewangelii św. Jana 20, [31]: „To napisano, abyście wierzyli".

Może zaś ktoś powiedzieć, że Pismo Święte nie odstępuje od prawdy, gdy o tym, co miało wygląd jakiejś rzeczy, opowiada jako o czymś rzeczywistym, ponieważ podobiznom rzeczy nadaje się w sposób wieloznaczny i przenośny nazwy samych tych rzeczy, na przykład człowieka namalowanego nazywa się wieloznacznie człowiekiem. Także samo Pismo Święte posługuje się zwykle tym sposobem wyrażania, jak na przykład w 1 Liście do Koryntian 10, [4]: „A skałą był Chrystus". Wiele zaś wyrażeń odnoszących się do ciał orzeka się w Piśmie Świętym o Bogu z racji samego podobieństwa, na przykład nazywa się Go barankiem, lwem itp.

Ale chociaż podobizny rzeczy niekiedy przybierają wieloznacznie nazwy tych rzeczy, to jednak nie jest czymś właściwym dla Pisma Świętego, żeby całe opowiadanie o jakimś wydarzeniu przedstawiało tak niejednoznacznie, by na podstawie innych miejsc Pisma nie można było dotrzeć do jasnej prawdy. Inaczej bowiem ludzie nie czerpaliby z tego pouczenia, lecz raczej popadaliby w błędy. Tymczasem Apostoł mówi w Liście do Rzymian 15, [4], że „cokolwiek napisano, napisano dla naszego pouczenia", a także w 2 Liście do Tymoteusza 3, [16]: „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione pożyteczne jest do nauczania, do przekonywania". Poza tym całe opowiadanie ewangeliczne byłoby wymysłem poetyckim i bajką gdyby coś, co przypomina prawdziwe rzeczy jedynie wyglądem, przedstawiało jako same rzeczy; a przecież powiedziane jest w 2 Liście św. Piotra 1, [16]: „Albowiem nie za nieuczonymi bajkami szliśmy, gdy oznajmiliśmy wam moc Pana naszego, Jezusa Chrystusa".

Jeżeli zaś Pismo Święte opowiada o czymś, co miało wygląd jakiejś rzeczy, a nie było nią rzeczywiście, to daje to poznać przez sam sposób opowiadania. Mówi bowiem Księga Rodzaju 18, [2]: „Gdy podniósł swe oczy", mianowicie Abraham, „ukazali mu się trzej mężowie", co pozwala się domyślać, że mieli wygląd mężów.

135

Dlatego też uczcił w nich Boga i wyznał Go, mówiąc: „Będę mówił do Pana mego, chociaż jestem pyłem i prochem" [Rdz 18,27]; oraz: „Daleko to jest od Ciebie, Ty, który sądzisz całą ziemię!" [Rdz 18,25]. Błędu nie rodzi też to, że Izajasz, Ezechiel i inni prorocy opisali rzeczy, które widzieli w wyobraźni, gdyż mówią o tym nie w opowiadaniu historycznym, lecz w opisie prorockim. A jednak zawsze dodają coś, co oznacza widzenie, jak na przykład w Księdze Izajasza 6, [1]: „Widziałem Pana siedzącego" itd., oraz w Księdze Ezechiela 1, [3]: „Była nade mną ręka Pańska. I widziałem" itd., a także w Księdze Ezechiela 8, [3]: „Coś podobnego do wyciągniętej ręki uchwyciło mnie i przywiodło; i przyszedłem do Jeruzalem w widzeniu Bożym".

Także to, że niektóre teksty Pisma Świętego mówią o sprawach boskich za pomocą obrazów nie może być powodem błędu - już to dlatego, że są to obrazy rzeczy tak bardzo zwykłych, aby było jasne, że chodzi o obraz, a nie o rzeczywiste istnienie, już to dlatego, że Pismo Święte zawiera pewne wypowiedzi ścisłe, które ukazują prawdę wprost, choć w innych miejscach jest ona ukryta w obrazach. To zaś nie zachodzi w omawianym

zagadnieniu, gdyż żaden fragment Pisma Świętego nie przeczy prawdzie tego, co czytamy o człowieczeństwie Chrystusa.

Lecz mógłby ktoś powiedzieć, że wskazują na to słowa Apostoła w Liście do Rzymian 8, [3]: „Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego", albo w Liście do Filipian 2, [7]: „Stał się podobny do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka". Jednak inne słowa wykluczają takie znaczenie. Apostoł mówi bowiem nie tylko: „w ciele podobnym do ciała", lecz dodaje: „grzesznego", ponieważ Chrystus miał prawdziwe ciało - ale nie „ciało grzeszne", gdyż nie było w Nim grzechu, lecz „podobne do ciała grzesznego", gdyż było to ciało podległe cierpieniu, takie, jakim stało się ciało człowieka wskutek grzechu. Podobnie fałszywe rozumienie wyrażenia: „stał się podobny do ludzi", wykluczają słowa: „przyjmując postać sługi". Jasne jest bowiem, że postać oznacza tu naturę, a nie podobieństwo, ponieważ wcześniej Apostoł powiedział:

136

„Istniejąc w postaci Bożej" [Flp 2,6] - a postać oznacza tu naturę, bo przecież nie twierdzą że Chrystus był Bogiem na zasadzie podobieństwa. Fałszywe rozumienie wykluczają również następujące słowa: „Stał się posłuszny aż do śmierci" [Flp 2,8], A zatem podobieństwo przyjmuje się tu nie w znaczeniu podobieństwa wyglądu zewnętrznego, lecz jako naturalne podobieństwo gatunkowe, tak jak mówimy, że wszyscy ludzie są podobni gatunkowo.

Wyraźniej Pismo Święte wyklucza podejrzenie, że mamy do czynienia ze zjawą. Ewangelia św. Mateusza 14, [26] powiada bowiem, że „widząc Jezusa idącego po morzu, uczniowie zatrwożyli się, mówiąc, że to zjawa, i ze strachu krzyknęli". To ich podejrzenie Pan następnie oddalił; dlatego dodano: „Zaraz przemówił do nich Jezus słowami: »Miejcie ufność, to Ja jestem, nie bójcie się!«" [Mt 14,27]. Chociaż wydawałoby się nieracjonalne, by ukrywał to przed uczniami - gdyby przyjął tylko ciało pozorne - skoro wybrał ich po to, by dawali o Nim prawdziwe świadectwo „na podstawie tego, co widzieli i słyszeli" [zob. Dz 4,20]; albo - jeśli tego nie ukrył przed nimi - myśl, że to zjawa, nie wzbudziłaby wtedy w nich strachu.

Po zmartwychwstaniu Pan jeszcze wyraźniej ukazywał umysłom uczniów, że Jego ciało nie było pozorne. Powiedziane jest bowiem w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,37], że uczniowie, gdy zobaczyli Jezusa, „strwożeni i przestraszeni myśleli, że widzą ducha". „I rzekł do nich: »Czemu jesteście zmieszani, a wątpliwości budzą się w sercach waszych? Popatrzcie na moje ręce i nogi, że to Ja jestem. Dotknijcie i zobaczcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam«" [Łk 24,38-39], Daremnie zaś dawałby się dotykać, gdyby miał tylko ciało pozorne.

Podobnie. Apostołowie ukazują siebie jako wiarygodnych świadków Chrystusa; Piotr mówi bowiem w Dziejach Apostolskich 10, [40—41]: „Jego" - mianowicie Jezusa - „Bóg wskrzesił trzeciego dnia, i sprawił, że się objawił nie całemu ludowi, ale świadkom uprzednio przygotowanym przez Boga: nam, którzyśmy z Nim jedli i pili, gdy powstał z martwych". A Jan Apostoł na początku

137

swojego Listu [1 J 1,1-2] powiada: „Cośmy oczyma naszymi widzieli, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały - o Słowie życia świadczymy". Tego zaś, co nie zdarzyło się w rzeczywistości, lecz było tylko złudzeniem, nie można uznać za przekonujące świadectwo prawdy. Jeśli więc ciało Chrystusa było pozorne, jeśli nie jadł i nie pił

naprawdę, nie był widziany i dotykany naprawdę, lecz tylko pozornie, to wynika stąd, że świadectwo Apostołów o Chrystusie nie było wiarygodne. I w ten sposób „próżne jest ich nauczanie, próżna jest też nasza wiara", jak mówi Paweł w 1 Liście do Koryntian 15, [14],

I co więcej, jeżeli Chrystus nie miał prawdziwego ciała, to nie umarł naprawdę. A zatem także nie zmartwychwstał naprawdę. Apostołowie są więc fałszywymi świadkami Chrystusa, gdy głoszą światu, że zmartwychwstał. Dlatego Apostoł mówi w tym samym miejscu: „Następnie, okazujemy się fałszywymi świadkami Boga, ponieważ świadczyliśmy przeciw Bogu, że wskrzesił Jezusa, którego nie wskrzesił" [1 Kor 15,15],

Ponadto. Fałsz nie jest odpowiednią drogą do prawdy, zgodnie ze słowami Eklezjastyku 34 [Syr 34,4]: „Kłamca cóż prawdziwego powie?". Przyjście Chrystusa na świat służyło zaś objawieniu prawdy; w Ewangelii św. Jana 18, [37] mówi bowiem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem, aby dać świadectwo prawdzie". Nie było więc w Chrystusie żadnego fałszu. Byłby zaś, gdyby to, co o Nim się mówi, było tylko złudzeniem, „fałszywe bowiem jest to, co nie jest takie, jakim się wydaje"[41]. A zatem wszystko, co się mówi o Chrystusie, stało się naprawdę.

Oprócz tego. W Liście do Rzymian 5, [9] powiedziano, że „zostaliśmy usprawiedliwieni przez krew Chrystusa"; a w Apokalipsie 5, [9]: „Odkupiłeś nas, Panie, przez krew swoją". Jeżeli więc Chrystus nie miał prawdziwej krwi, to również prawdziwie jej za nas nie wylał. Zatem nie zostaliśmy prawdziwie usprawiedliwieni ani prawdziwie odkupieni. Na nic więc się nie przyda trwać w Chrystusie.

41 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* V, 29 (1024b 21-26).

138

Podobnie. Jeśli przyjście Chrystusa na świat należy rozumieć tylko jako widzenie, to nie było w nim niczego nowego, gdyż i w Starym Testamencie Bóg ukazywał się Mojżeszowi i prorokom pod różnymi postaciami, jak świadczy także Pismo Święte Nowego Testamentu [Mk 12,26; Hbr 1,1]. To jednak zupełnie przekreśla naukę Nowego Testamentu. A zatem Syn Boży przyjął ciało prawdziwe, a nie pozorne.

Rozdział 30 <<
BŁĄD WALENTYNA DOTYCZĄCY WCIELENIA

W podobny sposób na tajemnicę Wcielenia zapatrywał się Walentyn. Twierdził on, że Chrystus nie miał ciała ziemskiego, lecz przyniósł je z nieba, i że niczego nie przyjął od Matki Dziewicy, lecz przeszedł przez Nią jakby przez akwedukt[42]. Sposobność do tego błędu dały mu, jak się zdaje, niektóre fragmenty Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [13. 31]: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie. Ten, co z wysoka przyszedł, jest ponad wszystkimi". Także w Ewangelii św. Jana 6, [38] mówi Pan: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał". A w 1 Liście do Koryntian 15, [47]: „Pierwszy człowiek z ziemi - ziemski; drugi człowiek z nieba - niebieski". Wszystko to chcą rozumieć w taki sposób, by wierzyć, że Chrystus zstąpił z nieba razem z ciałem.

Zarówno stanowisko Walentyna, jak i przytoczone wyżej stanowisko manichejczyków [IV, 29], wyrasta z tych samych fałszywych korzeni. Wierzyli oni

bowiem, że wszystko co ziemskie zostało stworzone przez szatana. Dlatego, skoro „Syn Boży objawił się po to, by zniszczyć dzieła diabła", jak powiedziano w 1 Liście św.

42 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 11 (PL 42, 28).

139

Jana 3, [8], nie było właściwe, by przyjął ciało z czegoś stworzonego przez szatana; także Paweł mówi w 2 Liście do Koryntian 6, [14-15]: „Cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Jakież jest współuczestnictwo Chrystusa z Belialem?".

A ponieważ to, co wyrasta z jednakowych korzeni, wydaje podobne owoce, dlatego stanowisko to dochodzi do tych samych fałszywych wniosków co poprzednie. Każdy bowiem gatunek ma określone zasady istotowe - mówię o materii i formie - z których składa się istota gatunkowa w bytach złożonych z materii i formy. Jak zaś ciało ludzkie, kości i tym podobne są materią właściwą człowiekowi, tak ogień, powietrze, woda i ziemia, i tym podobne rzeczy, których jakości poznajemy zmysłowo, są materią ciała, kości i tym podobnych części. Jeśli więc ciało Chrystusa nie było ciałem ziemskim, to nie miał On prawdziwego ciała i prawdziwych kości, lecz wszystko było tylko złudzeniem. Zatem nie był też prawdziwym człowiekiem, lecz ludzką zjawą. A przecież, jak powiedzieliśmy [IV, 29] sam o sobie mówi: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam" [Łk 24,39],

Oprócz tego. Ciało niebieskie z natury swej jest niezniszczalne i niezmienne, i nie może się przenieść poza swoje miejsce[43]. Nie było zaś rzeczą właściwą, by Syn Boży ujmował coś godności przyjętej natury, lecz raczej by ją wywyższył. A zatem nie uniżył ciała niebieskiego lub niezniszczalnego, lecz raczej przyjęte ciało ziemskie i podległe cierpieniom uczynił niezniszczalnym i niebieskim.

Podobnie. Apostoł mówi o Synu Bożym w Liście do Rzymian 1, [3], że „powstał z rodu Dawida według ciała". Lecz ciało Dawida było ciałem ziemskim. A zatem również ciało Chrystusa było ciałem ziemskim.

Co więcej. Tenże Apostoł powiada w Liście do Galatów 4, [4], że „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". A Ewangelia św. Mateusza 1, [16] mówi, że „Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której się narodził Jezus, zwany Chrystusem". Nie mówiono by zaś, że został zrodzony albo że się narodził, gdyby

43 Zob. Arystoteles, *De caelo* I, 3 (269b 31-32).

140

jedynie przez Nią przeszedł „jak [woda] przez kanał akweduktowy", niczego od Niej nie przyjmując. A zatem przyjął od Niej ciało.

Ponadto. Maryi nie można by nazywać Matką Jezusa, co poświadcza ewangelista [zob. Mt 1,18], gdyby czegoś od Niej nie przyjął.

Oprócz tego. Mówi Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [11-12]: „Ten, który uświęca", to znaczy Chrystus, „i ci, którzy są uświęcani", to znaczy wierzący w Chrystusa - „z jednego są wszyscy. Z tej to przyczyny nie wstydzi się nazywać ich braćmi, mówiąc: »Oznajmię imię Twoje braciom moim«". I poniżej: „Skoro więc dzieci miały udział w ciele i krwi, to i On podobnie miał w nich udział" [Hbr 2,14], Jeżeli zaś Chrystus miał tylko ciało niebieskie, to jest rzeczą jasną że nie jesteśmy „z tego samego" co On, skoro mamy ciało ziemskie. A z tego wynika, że nie możemy też być nazywani Jego braćmi. Także On nie ma udziału w ciele i krwi; wiadomo bowiem, że ciało i krew złożone są z

elementów niższych, a nie mają natury właściwej ciałom niebieskim. Jest więc jasne, że stanowisko to sprzeciwia się nauce apostolskiej.

Jest oczywiste, że argumenty, którymi się posługują są bezwartościowe. Chrystus bowiem zstąpił z nieba niejako ciało lub dusza, lecz jako Bóg. A można się o tym dowiedzieć ze słów samego Pana. Gdy bowiem powiedział: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił", dodał: „Syn Człowieczy, który jest w niebie" [J 3,13]. Ukazuje przez to, że zstąpił z nieba w taki sposób, że jednak nie przestał przebywać w niebie. Jest zaś czymś właściwym Bogu, że jest na ziemi w taki sposób, iż wypełnia także niebo, według słów Księgi Jeremiasza 23, [24]: „Ja wypełniam niebo i ziemię". Zatem Syn Boży, będąc Bogiem, nie zstąpił z nieba ruchem przestrzennym; to bowiem, co porusza się ruchem przestrzennym, w ten sposób zajmuje jedno miejsce, że opuszcza drugie. O zstąpieniu Syna Bożego mówi się więc w tym znaczeniu, że złączył ze sobą substancję ziemską; podobnie też Apostoł powiada o Nim, że „wyniszczył siebie", gdyż „przyjął postać sługi" [Flp 2,7], ale w taki sposób, że nie utracił natury boskiej.

141

Że zaś fałszem jest to, na czym opierają swoje stanowisko, wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej; dowiedliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 41; II, 44; por. II, 15; II, 21], iż rzeczy cielesne zostały stworzone przez Boga, a nie przez szatana.

Rozdział 31
BŁĄD APOLINAREGO DOTYCZĄCY CIAŁA CHRYSTUSA

Jeszcze bardziej niedorzeczny jest błąd dotyczący Wcielenia, jaki popełnił Apolinary. Z błędem omówionym powyżej zgadza się w tym, że ciało Chrystusa nie zostało wzięte z Maryi Dziewicy, ale ponadto twierdzi, co jeszcze bardziej bezbożne, że jakaś część Słowa przemieniła się w ciało Chrystusa[44]. Sposobność do błędu dały mu słowa Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało". Twierdził bowiem, że należy je rozumieć w tym znaczeniu, jakby samo Słowo zamieniło się w ciało, tak samo jak się rozumie to, co czytamy w Ewangelii św. Jana 2, [9]: „Gospodarz wesela skosztował wody, która stała się winem" - że mianowicie powiedziano tak dlatego, że woda została przemieniona w wino.

Niedorzeczność tego błędu łatwo dostrzec na podstawie tego, co wykazaliśmy powyżej. Wykazaliśmy bowiem, że Bóg jest całkowicie niezmienny [I, 13], Jest zaś jasne, że każda rzecz, która się zamienia w inną, jest zmienna. Skoro więc Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem, jak udowodniliśmy [IV, 3], jest rzeczą niemożliwą, by zostało zamienione w ciało.

Podobnie. Słowo Boże, będąc Bogiem, jest niezłożone; wykazaliśmy bowiem powyżej, że w Bogu nie ma złożenia [I, 18]. Jeżeli więc jakaś część Słowa Bożego przemieniła się w ciało, to całe Słowo musiało się przemienić. To zaś, co przemienia się

44 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42,39).

142

w coś innego, przestaje być tym, czym było poprzednio, tak jak woda przemieniona w wino nie jest już wodą, lecz winem. A zatem po Wcieleniu, według tego stanowiska, w

ogóle nie będzie Słowa Bożego. To zaś jest niemożliwe zarówno dlatego, że Słowo Boże jest wieczne, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo", jak i dlatego, że po Wcieleniu Chrystusa nazywa się Słowem Bożym, według słów Apokalipsy św. Jana 19, [13]: „Ubrany był w szatę skropioną krwią, i nazwano Go imieniem Słowo Boga".

Co więcej. Niemożliwe jest, by rzeczy, które nie mają wspólnej materii i rodzaju, przemieniały się w siebie wzajemnie; z linii bowiem nie powstaje białość, bo należą do różnych rodzajów, ani ciało elementarne nie może się zamienić w jakieś ciało niebieskie lub substancję niecielesną, czy na odwrót, skoro nie są z tej samej materii. Skoro zaś Słowo Boże jest Bogiem, więc nie należy do tego samego rodzaju co jakakolwiek inna rzecz, ani nie jest z tej samej materii, dlatego że Bóg ani nie należy do rodzaju, ani nie zawiera materii [zob. I, 17; I, 25]. Jest więc niemożliwe, by Słowo Boże przemieniło się w ciało lub w cokolwiek innego.

Oprócz tego. Do istoty ciała, kości, krwi i tym podobnych części należy to, że są złożone z określonej materii. Jeśli więc Słowo Boże zamieniło się w ciało, jak przyjmuje powyższy pogląd, to będzie stąd wynikało, że w Chrystusie nie ma prawdziwego ciała ani niczego innego tego rodzaju; i w ten sposób Chrystus nie będzie też prawdziwym człowiekiem, lecz tylko ludzką zjawą i wyniknie stąd wszystko inne, o czym mówiliśmy powyżej, argumentując przeciw Walentynowi [IV, 30],

Jest więc jasne, że tego, co mówi Jan [J 1,14]: „Słowo ciałem się stało" - nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby Słowo przemieniło się w ciało, lecz w ten sposób, że przyjęło ciało, aby przebywać razem z ludźmi i objawić się im widzialnie. Stąd też dodano: „I zamieszkało między nami. I widzieliśmy Jego chwałę" itd. [J 1,14]; a podobnie mówi Księga Barucha [3,38], że Bóg „był widziany na ziemi i przebywał z ludźmi".

143

Rozdział 32
BŁĄD ARIUSZA I APOLINAREGO DOTYCZĄCY DUSZY CHRYSTUSA

Niektórzy głosili fałszywe poglądy nie tylko w odniesieniu do ciała Chrystusa, ale także w odniesieniu do Jego duszy.

Mianowicie Ariusz twierdził, że Chrystus nie miał duszy, lecz przyjął tylko ciało, a duszę zastępowała w Nim boskość[45]. Twierdzenie to było mu potrzebne do pewnych celów. Otóż chciał utrzymywać, że Syn Boży jest stworzeniem, i że jest mniejszy od Ojca, więc aby tego dowieść, wybrał z Pisma Świętego te świadectwa, które wskazują na ludzkie słabości w Chrystusie. Aby zaś nikt nie zbił jego dowodu, twierdząc, że wybrane przez niego teksty odnoszą się nie do boskiej, lecz do ludzkiej natury, nikczemnie zaprzeczył istnieniu duszy w Chrystusie, tak że skoro pewne rzeczy nie mogą przysługiwać ludzkiemu ciału - na przykład, że się dziwił, że się bał, że się modlił - koniecznie trzeba wyciągnąć wniosek o niższości Syna Bożego. Dla potwierdzenia tego stanowiska wybrał przytoczone słowa św. Jana: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14], i na ich podstawie chciał wnioskować, że Słowo przyjęło tylko ciało, a nie duszę. W tym twierdzeniu poszedł za nim także Apolinary.

Jasne jest zaś z tego, co powiedzieliśmy powyżej, że takie stanowisko jest niemożliwe do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 27], że Bóg nie może być formą ciała. Skoro więc Słowo Boże jest Bogiem, jak to wykazaliśmy [IV, 3], to jest rzeczą niemożliwą by Słowo Boże było formą ciała i w ten sposób zastępowało ciału duszę.

Tym argumentem można się posłużyć przeciw Apolinaremu, który uznawał, że Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem; a chociaż Ariusz temu przeczył, to jednak także przeciw niemu zwraca się ten argument. Nie tylko bowiem Bóg nie może być formą ciała,

45 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).

144

ale nie może nią być także żaden z nadniebnych duchów, spośród których najwyższego Ariusz uważał za syna Bożego - chyba tylko według stanowiska Orygenesa, który przyjmował, że dusze ludzkie są tego samego gatunku i tej samej natury, co duchy nadniebne. Ale fałszywość tego poglądu wykazaliśmy powyżej [II, 94-95],

Podobnie. Gdy się usunie to, co należy do istoty człowieka, nie może już być prawdziwego człowieka. Jest zaś jasne, że dusza należy do istoty człowieka jako zasadnicza część, skoro jest jego formą. Jeśli więc Chrystus nie miał duszy, to nie był prawdziwym człowiekiem, a przecież Apostoł stwierdza w 1 Liście do Tymoteusza 2, [5], że był On człowiekiem: „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus".

Oprócz tego. Od duszy zależy nie tylko istota człowieka, ale i poszczególne jego części; stąd, gdy nie ma duszy, o oku, ciele i kościach człowieka martwego mówi się wieloznacznie, jak na przykład o oku namalowanym lub wyrzeźbionym w kamieniu[46]. Jeśli więc w Chrystusie nie było duszy, to nie mogło w Nim też być prawdziwego ciała ani żadnej innej części ludzkiej; a przecież Pan stwierdza w ostatnim rozdziale Ewangeli św. Łukasza [24,39]: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam".

Co więcej. Tego, co się rodzi z czegoś żyjącego, nie można nazwać jego synem, jeśli nie rodzi się w tym samym gatunku; robaka bowiem nie nazywa się synem zwierzęcia, z którego się rodzi. Lecz jeżeli Chrystus nie miał duszy, to nie należał do tego samego gatunku, co inni ludzie; rzeczy bowiem, które się różnią formą, nie mogą należeć do tego samego gatunku. Nie będzie więc można powiedzieć, że Chrystus jest synem Maryi Dziewicy ani że Ona jest Jego matką. A jednak tekst Ewangelii tak głosi [Mt 1,18. 25; Łk 2,7],

Ponadto. W Ewangelii powiedziano wyraźnie, że Chrystus miał duszę. Jest tak na przykład w Ewangelii św. Mateusza 26, [38]:

46 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 21-22).

145

„Smutna jest dusza moja aż do śmierci", oraz w Ewangelii św. Jana 12, [27]: „Teraz dusza moja doznała lęku".

Żeby zaś przypadkiem nie powiedzieli, że duszą nazywa się Syna Bożego - ponieważ, ich zdaniem, zastępuje ciału duszę - należy przytoczyć to, co Pan mówi w Ewangelii św. Jana 10, [18]: „Mam moc oddać swoją duszę i ją odzyskać". Rozumiemy przez to, że oprócz duszy jest w Chrystusie coś innego, co miało moc oddać swoją duszę i ją odzyskać. Nie leżało zaś w mocy ciała, by łączyło się z Synem Bożym lub odłączało od Niego, gdyż przewyższa to nawet moc natury. Trzeba więc to rozumieć w ten sposób, że czym innym była w Chrystusie dusza, a czym innym boskość Syna Bożego, któremu słusznie się przypisuje taką moc.

Podobnie. Smutek, gniew i tym podobne uczucia należą do duszy zmysłowej, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Fizyki*[47]. Były zaś one w Chrystusie, jak o tym świadczą

Ewangelie. Musiała zatem w Nim być dusza zmysłowa, a jest jasne, że jest ona różna od boskiej natury Syna Bożego.

Lecz ponieważ można by powiedzieć, że w Ewangeliach to, co ludzkie, orzeka się o Chrystusie w znaczeniu przenośnym, podobnie jak mówi się o Bogu w wielu miejscach Pisma Świętego, należy przyjąć coś, co koniecznie rozumie się w znaczeniu właściwym. Jak bowiem inne rzeczy dotyczące życia cielesnego, które ewangeliści opowiadają o Chrystusie, rozumie się w znaczeniu właściwym, a nie przenośnym, tak też we właściwym znaczeniu musi się rozumieć to, że był głodny i że jadł [np. Mt 4,2; 11,19]. Być głodnym jest zaś właściwością tego, kto posiada duszę zmysłową - głód bowiem to pragnienie pożywienia. Musiał więc Chrystus mieć duszę zmysłową.

47 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a).

Rozdział 33 <<
BŁĄD APOLINAREGO, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE CHRYSTUS NIE MIAŁ DUSZY ROZUMNEJ, I BŁĄD ORYGENESA, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE DUSZA CHRYSTUSA ZOSTAŁA STWORZONA, ZANIM POWSTAŁ ŚWIAT

Apolinary, przekonany przez powyższe świadectwa Ewangelii, uznał, że w Chrystusie jest dusza zmysłowa, jednakże bez umysłu i intelektu, tak że Słowo Boże zastępowało tej duszy intelekt i umysł[48].

Lecz i to nie wystarcza do uniknięcia powyższych fałszywych poglądów. O przynależności człowieka do gatunku ludzkiego decyduje bowiem to, że posiada umysł i rozum ludzki. Jeśli więc Chrystus tego nie posiadał, to nie był prawdziwym człowiekiem ani nie należał do tego samego gatunku co my. Dusza zaś nieposiadająca rozumu należy do innego gatunku niż dusza, która rozum posiada. Jak bowiem powiada Filozof w VIII księdze *Metafizyki,* w definicjach i gatunkach każda różnica istotowa dodana lub odjęta zmienia gatunek, podobnie jak jedność zmienia gatunek w przypadku liczb[49]. „Rozumne" jest zaś różnicą gatunkową. Jeżeli więc Chrystus miał duszę zmysłową bez rozumu, to nie należała ona do tego samego gatunku co nasza dusza, która posiada rozum. A zatem i sam Chrystus nie należał do tego samego gatunku co my.

Oprócz tego. Pomiędzy duszami zmysłowymi nieposiadającymi rozumu istnieje różnorodność gatunkowa. Widzimy to wśród zwierząt nierozumnych, które się różnią od siebie gatunkiem, a każde z nich należy do gatunku stosownie do właściwej sobie duszy. Tak więc dusza zmysłowa nieposiadająca rozumu jest jakby jednym rodzajem obejmującym wiele gatunków. Nic zaś nie należy do rodzaju,

48 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 55 (PL 42, 40).
49 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 34 i 56.

co by nie należało do któregoś z jego gatunków. Gdyby więc dusza Chrystusa należała do rodzaju duszy zmysłowej nieposiadającej rozumu, to musiałaby się zawierać w którymś z jego gatunków; na przykład należałaby do gatunku duszy lwiej lub jakiegoś innego dzikiego zwierzęcia. A to jest zupełnie niedorzeczne.

Co więcej. Ciało jest w takim stosunku do duszy, w jakim jest materia do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Materia zaś musi być dostosowana do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Zatem różnorodności dusz musi odpowiadać różnorodność ciał. Jest to widoczne także dla zmysłów, gdyż u różnych zwierząt widzimy rozmaity układ ciała, stosownie do tego, co jest odpowiednie dla rozmaitych właściwości duszy. Gdyby więc Chrystus nie miał duszy takiej jak nasza, to nie miałby również ciała takiego jak ciało ludzkie.

Ponadto. Skoro według Apolinarego Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem [zob. IV, 31], to nie może Mu przysługiwać zdziwienie - to bowiem wywołuje nasze zdziwienie, czego przyczyny nie znamy[50]. Podobnie zdziwienie nie może przysługiwać duszy zmysłowej, gdyż nie jest czymś właściwym dla duszy zmysłowej, by się troszczyła o poznanie przyczyn. Tymczasem Chrystus dziwił się, jak tego dowodzą Ewangelie; powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 8, [10], że słysząc słowa setnika, Jezus „zdziwił się". Zatem oprócz boskości Słowa oraz duszy zmysłowej musimy w Chrystusie przyjąć coś, dzięki czemu mogłoby Mu przysługiwać zdziwienie - mianowicie umysł ludzki.

Jasne jest więc z tego, co powiedzieliśmy [IV, 29-33], że Chrystus miał prawdziwe ludzkie ciało i prawdziwą ludzką duszę. A zatem słowa św. Jana: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14], rozumie się nie w tym znaczeniu, jakoby Słowo przemieniło się w ciało ani że Słowo przyjęło tylko ciało lub ciało z duszą zmysłową bez umysłu - lecz zgodnie ze sposobem wyrażania się, stosowanym zwyczajowo w Piśmie Świętym, część występuje tu w znaczeniu całości. I w ten

50 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 17-18).

sposób zdanie: „Słowo ciałem się stało", znaczy tyle, co: „Słowo stało się człowiekiem". Wszak i dusza niekiedy w Piśmie Świętym oznacza człowieka; powiedziano bowiem w Księdze Wyjścia 1, [5]: „Było wszystkich potomków Jakuba siedemdziesiąt dusz". Podobnie też ciało oznacza całego człowieka; powiedziane jest bowiem w Księdze Izajasza 40, [5]: „Ujrzy razem każde ciało, że usta Pańskie to powiedziały". Tak więc i tutaj ciało oznacza całego człowieka - dla wyrażenia słabości ludzkiej natury, którą Słowo Boże przyjęło.

Jeśli zaś Chrystus miał ludzkie ciało i ludzką duszę, jak wykazaliśmy, to jest jasne, że dusza Chrystusa nie istniała, zanim się poczęło Jego ciało. Wykazaliśmy bowiem, że dusze ludzkie nie istnieją wcześniej niż właściwe im ciała [II, 83], Stąd wynika, że fałszywa jest nauka Orygenesa[51], który twierdzi, że dusza Chrystusa została stworzona na początku, przed stworzeniami cielesnymi, razem ze wszystkimi innymi stworzeniami duchowymi, i że została przyjęta przez Słowo Boże, i wreszcie, że przy końcu wieków przybrała ciało dla zbawienia ludzi.

Rozdział 34
BŁĄD TEODORA Z MOPSUESTII I NESTORIUSZA DOTYCZĄCY ZJEDNOCZENIA SŁOWA Z CZŁOWIEKIEM

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [IV, 28-33], wynika jasno, że Chrystusowi nie brakowało ani natury boskiej, jak mówili Ebion, Cerynt i Fotyn, ani prawdziwego ciała

ludzkiego, jak głosił błąd Manicheusza i Walentyna, ani ludzkiej duszy, jak twierdzili Ariusz i Apolinary. Skoro więc w Chrystusie współwystępują trzy substancje - boskość, dusza ludzka i prawdziwe ciało ludzkie - na-

51 Orygenes, *Peri archon* II, 6, 6-9 (PG 11, 222); II, 8 (PG 11, 224-225); por. św. Augustyn, *De haeresibus* 43 (PL 42, 33).

leży zbadać, co według świadectw Pisma Świętego należy sądzić o ich zjednoczeniu.

Teodor z Mopsuestii i jego zwolennik, Nestoriusz, głosili następującą naukę o powyższym zjednoczeniu. Twierdzili, że dusza ludzka i prawdziwe ciało ludzkie dzięki naturalnemu zjednoczeniu połączyły się w Chrystusie dla ukonstytuowania jednego człowieka tego samego gatunku i tej samej natury co inni ludzie; i że w tym człowieku Bóg zamieszkał jako w swej świątyni, mianowicie przez łaskę, tak jak w innych świętych. Stąd, jak mówi Ewangelia św. Jana 2, [19], Chrystus powiedział do Żydów: „Zburzcie tę świątynię, a w trzech dniach wzniosę ją na nowo"; a następnie ewangelista dodaje, jakby wyjaśniając: „On zaś mówił o świątyni swojego ciała" [J 2,21]. Apostoł zaś powiada w Liście do Kolosan 1, [19], że „zechciał [Bóg], by w Nim zamieszkała cała pełnia". A z tego następnie wynikło [ich zdaniem] swego rodzaju zjednoczenie uczuciowe pomiędzy owym człowiekiem a Bogiem, kiedy człowiek ów swoją dobrą wolą przylgnął do Boga, a Bóg swoją wolą go przyjął, według słów Ewangelii św. Jana 8, [29]: „Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną i nie zostawił Mnie samego, bo zawsze czynię to, co Mu się podoba". W ten sposób zjednoczenie tego człowieka z Bogiem ma być pojmowane tak jak zjednoczenie, o którym mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 6, [17]: „Kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednym duchem". Jak zaś imiona, które w sposób właściwy odnoszą się do Boga, wskutek tego zjednoczenia przenosi się na ludzi, i nazywa się ich „bogami", „synami Bożymi", „panami", „świętymi" i „Chrystusami", jak czytamy w wielu miejscach Pisma Świętego - tak samo imiona boskie odnoszą się do tego człowieka, i wobec tego z powodu zamieszkiwania w nim Boga oraz zjednoczenia uczuciowego nazywa się go „Bogiem", „Synem Bożym", „Panem", „Świętym" i „Chrystusem".

Jednakże, ponieważ w tym człowieku była większa pełnia łaski niż w innych świętych ludziach, był on świątynią Boga bardziej niż pozostali, był ściślej zjednoczony z Bogiem uczuciowo i uczestniczył w imionach Bożych dzięki jakiemuś szczególnemu przywilejowi. Ze

względu zaś na tę doskonałość łaski otrzymał uczestnictwo w boskiej godności i czci, i dlatego odbiera uwielbienie wraz z Bogiem. I tak, według powyższego, inna musi być Osoba Słowa Bożego, a inna osoba owego człowieka, który odbiera uwielbienie wraz ze Słowem Bożym. A jeśli się powie, że jest jedna osoba obydwu, to będzie tak z powodu wspomnianego zjednoczenia uczuciowego; i wówczas tego człowieka i Słowo Boże nazywałoby się jedną osobą, tak jak o mężczyźnie i kobiecie powiedziano, że „nie są już dwoje, ale jedno ciało" [zob. Mt 19,6], Ponieważ zaś takie zjednoczenie nie sprawia, że to, co się orzeka o jednym, można orzekać także o drugim - nie wszystko bowiem, co się stosuje do mężczyzny, jest prawdziwe w odniesieniu do kobiety, i na odwrót - dlatego są oni zdania, że w przypadku zjednoczenia Słowa i tego człowieka należy zachować zasadę, iż rzeczy, które są właściwe temu człowiekowi i należą do natury ludzkiej, nie powinno się orzekać o Słowie Bożym czy o Bogu. Na przykład jest właściwe temu

człowiekowi, że narodził się z dziewicy, że został umęczony, umarł, został pogrzebany i tym podobne; tego wszystkiego, jak twierdzą, nie można orzekać o Bogu czy też o Słowie Bożym. Lecz ponieważ są takie imiona, które - chociaż w pierwszym rzędzie odnoszą się do Boga, to jednak nadaje się je w pewien sposób także ludziom, jak na przykład „Chrystus", „Pan", „Święty", a także „Syn Boży" - więc ich zdaniem nic nie przeszkadza, by o tego rodzaju imionach orzekać tamte rzeczy. Według nich bowiem nie ma nic niestosownego w tym, byśmy mówili, że Chrystus albo Pan chwały, albo Święty nad świętymi, albo Syn Boży - narodził się z dziewicy, został umęczony, umarł i został pogrzebany. Dlatego powiadają że Najświętszej Dziewicy nie należy nazywać matką Boga czy Syna Bożego, lecz matką Chrystusa.

Gdy jednak uważnie się temu przyjrzymy, zobaczymy, że stanowisko to jest nie do pogodzenia z prawdziwością Wcielenia. Zgodnie bowiem z przedstawionymi poglądami Słowo Boże zjednoczyło się z tym człowiekiem jedynie przez zamieszkiwanie w nim łaski, z czego wynika zjednoczenie jednej i drugiej woli. Zamieszkiwanie

151

zaś Słowa Bożego w człowieku to nie to samo co wcielenie Słowa Bożego. Albowiem Słowo Boże i sam Bóg mieszkał w każdym świętym od stworzenia świata, według słów Apostoła w 2 Liście do Koryntian 6, [16]: „Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Pan: »Zamieszkam z nimi«" - jednak tego zamieszkiwania nie można nazwać wcieleniem, gdyż inaczej wielokrotnie od początku świata Bóg by się wcielał. Nawet gdyby Słowo Boże, czy też Bóg, zamieszkiwało w owym człowieku przez pełniejszą łaskę - to również nie czyni zadość definicji wcielenia, ponieważ więcej lub mniej czegoś nie zmienia gatunku zjednoczenia. Skoro więc wiara we Wcielenie stanowi podstawę religii chrześcijańskiej, widać jasno, że powyższe stanowisko odbiera religii chrześcijańskiej podstawę.

Ponadto. Fałszywość tego stanowiska wychodzi na jaw także przez sam sposób wyrażania się Pisma Świętego. Albowiem zamieszkiwanie Słowa Bożego w świętych ludziach Pismo Święte zwykło oznaczać w następujący sposób: „Pan mówił do Mojżesza" [np. Wj 6,2; 6,28; 9,12; 14,1; 16,11], „Rzekł Pan do Mojżesza" [np. Wj 4,19; 6,1; Lb 14,11], „Pan skierował do Jeremiasza" - albo do jakiegoś innego proroka - „następujące słowo" [np. 1 Sm 15,10; 1 Kri 18,1; Jr 28,12; 29,30; 32,26], „Pan skierował te słowa przez proroka Aggeusza" [Ag 1,3; 2,2], Nigdzie zaś nie można przeczytać, by Słowo Boże stało się Mojżeszem, Jeremiaszem czy kimkolwiek innym. W ten zaś szczególny sposób, jak to powyżej wyłożyliśmy [IV, 33], ewangelista wyraża zjednoczenie Słowa Bożego z ciałem Chrystusa, gdy mówi: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14]. Jest więc jasne, że według tego, co przekazuje Pismo Święte, Słowo Boże było w człowieku-Chrystusie nie tylko przez zamieszkiwanie.

Podobnie. Każda rzecz, która czymś się stała, jest tym, czym się stała, na przykład to, co się stało człowiekiem, jest człowiekiem, a to, co się stało białe, jest czymś białym. Lecz Słowo Boże stało się człowiekiem, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 33], A zatem Słowo Boże jest człowiekiem. Gdy zaś dwie rzeczy różnią się od siebie osobą albo hipostazą lub podmiotem, nie można jednej orzekać o drugiej. Gdy bowiem mówimy: „Człowiek

152

jest zwierzęciem", to, co jest zwierzęciem, jest człowiekiem; a gdy mówimy: „Człowiek

jest biały", oznaczamy, że ten człowiek jest biały, chociaż białość nie należy do pojęcia człowieczeństwa. I dlatego w żaden sposób nie można mówić, że Sokrates jest Platonem lub którąkolwiek z jednostek tego samego czy innego gatunku. Jeśli więc „Słowo stało się ciałem", czyli człowiekiem, jak świadczy ewangelista [J 1,14], to jest rzeczą niemożliwą, by Słowo Boże i ów człowiek byli dwiema osobami lub dwiema hipostazami, lub dwoma podmiotami.

Oprócz tego. Zaimki wskazujące odnoszą się do osoby albo do hipostazy, albo do podmiotu; nikt bowiem nie powiedziałby: „Ja biegnę", gdy biegnie ktoś inny, chyba tylko w przenośni, na przykład, gdyby biegł ktoś inny zamiast niego. Lecz ów człowiek, nazywany Jezusem, mówi o sobie w Ewangelii św. Jana 8, [58]: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem", oraz w Ewangelii Św. Jana 10, [30]: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy"; i wiele innych rzeczy, które, jak to jasno widać, odnoszą się do boskości Słowa. Jest więc oczywiste, że osoba i hipostaza owego mówiącego człowieka jest osobą Syna Bożego.

Co więcej. Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, wiemy, że ani ciało Chrystusa nie zstąpiło z nieba, jak błędnie twierdził Walentyn [IV, 30], ani dusza, co było błędem Orygenesa [IV, 33], Wynika stąd więc, że stwierdzenie „zstąpiło" odnosi się do Słowa Bożego - ale nie zstąpiło ruchem przestrzennym, lecz z racji zjednoczenia z niższą naturą, jak powiedzieliśmy powyżej [IV, 30]. Lecz ów człowiek, mówiąc o samym sobie, powiada w Ewangelii Św. Jana 6, [51], że zstąpił z nieba: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba". Musi więc osoba i hipostaza owego człowieka być osobą Słowa Bożego.

Podobnie. Wiadomo, że wstąpienie do nieba odnosi się do Chrystusa jako człowieka, który „gdy apostołowie patrzyli, został uniesiony", jak powiedziano w Dziejach Apostolskich 1, [9], Natomiast zstępowanie z nieba odnosi się do Słowa Bożego. Lecz Apostoł powiada w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który zstąpił,

jest Tym, który wstąpił". Zatem osoba i hipostaza tego człowieka jest osobą i hipostazą Słowa Bożego.

Oprócz tego. Temu, co pochodzi ze świata, i co nie istniało, zanim zaistniało na świecie, nie przypisuje się „przyjścia na świat". Lecz człowiek-Chrystus pochodzi co do ciała ze świata, dlatego że miał prawdziwe ciało ludzkie i ziemskie, jak wykazaliśmy [IV, 29 i nast.]. Co do duszy zaś nie istniał, zanim zaistniał na świecie, posiadał bowiem prawdziwą duszę ludzką do której natury należy to, że nie istnieje przed połączeniem z ciałem [zob. II, 83 i nast.]. Wynika stąd więc, że owemu człowiekowi ze względu na jego człowieczeństwo nie przysługuje „przyjście na świat". Tymczasem On sam mówi w Ewangelii św. Jana 16, [28], że przyszedł na świat: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat". Jest więc jasne, że to, co przysługuje Słowu Bożemu, orzeka się zgodnie z prawdą o tym człowieku; to bowiem, że Słowu Bożemu przysługuje „przyjście na świat", jasno ukazuje Jan Ewangelista, gdy mówi: „Na świecie było, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał; przyszło do swojej własności" [J 1,10-11]. A zatem osoba i hipostaza owego człowieka musi być osobą i hipostazą Słowa Bożego.

Podobnie. Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 10, [5]: „Przychodząc na świat mówi: »Ofiary i daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało«". Przychodzącym na świat jest zaś Słowo Boże, jak to okazaliśmy [w poprzednim akapicie]. A zatem ciało zostało przygotowane dla Słowa Bożego, by było Jego własnym ciałem. Tego zaś nie można by powiedzieć, gdyby Słowo Boże i ów człowiek nie mieli tej samej hipostazy. Muszą więc Słowo Boże i ów człowiek mieć tę samą hipostazę.

Co więcej. Wszelką zmianę i doznawanie odnoszące się do czyjegoś ciała można przypisywać temu, czyje to jest ciało; jeśli bowiem ciało Piotra zostaje zranione, wychłostane lub umiera, można powiedzieć, że Piotr zostaje zraniony, wychłostany lub że umiera. Lecz ciało owego człowieka było ciałem Słowa Bożego, jak wykazaliśmy [w poprzednim akapicie]. Zatem wszelkie cierpienie doznane przez ciało tego człowieka można przypisywać Słowu

154

Bożemu. Słusznie więc można powiedzieć, że Słowo Boże, Bóg, poniósł mękę, został ukrzyżowany, umarł i został pogrzebany. A oni temu przeczyli.

Podobnie. Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 2, [10]: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza, aby sprawcę ich zbawienia uczynił doskonałym przez mękę". Wiadomo stąd, że Ten, dla którego jest wszystko, przez którego jest wszystko, który prowadzi ludzi do chwały, i który jest sprawcą ludzkiego zbawienia

- poniósł mękę i umarł. Lecz powyższe cztery określenia odnoszą się wyłącznie do Boga, i nie przypisuje się ich nikomu innemu; mówi bowiem Księga Przysłów 16, [4]: „Pan uczynił wszystko dla samego siebie", a w Ewangelii Św. Jana 1, [3] powiedziane jest o Słowie Bożym: „Wszystko przez Nie się stało"; a także w Psalmie [84,12]: „Pan da łaskę i chwałę", oraz w innym Psalmie [37,39]: „Zbawienie sprawiedliwych pochodzi od Pana". Jasne jest więc, iż słusznie się mówi, że Bóg - Słowo Boże - poniósł mękę i umarł.

Ponadto. Chociaż można kogoś nazywać panem przez uczestnictwo w panowaniu, to jednak żadnego człowieka ani żadnego stworzenia nie można nazywać „Panem chwały", gdyż chwałę przyszłej szczęśliwości posiada ze swej natury tylko Bóg, inni zaś przez dar łaski. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [24,10]: „Pan Zastępów

- On jest Królem chwały". Lecz Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [8], że Pan chwały został ukrzyżowany. A zatem można powiedzieć zgodnie z prawdą że Bóg został ukrzyżowany.

Oprócz tego. Mówimy, że Słowo Boże jest Synem Bożym z natury, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 11]; człowieka zaś, przez to, że Bóg w nim zamieszkuje, nazywa się synem Bożym przez łaskę przybrania. Tak więc w Panu Jezusie Chrystusie trzeba przyjąć, według powyższego stanowiska, oba sposoby synostwa. Słowo zamieszkujące jest bowiem Synem Bożym z natury, a człowiek, w którym Ono zamieszkuje, jest synem Bożym przez łaskę przybrania. Stąd „własnym" albo ‚jednorodzonym" Synem Boga można nazwać nie owego człowieka, lecz tylko Słowo Boże,

155

które z powodu właściwości bycia zrodzonym jest jedynym Synem Ojca. Tymczasem Pismo przypisuje własnemu i jednorodzonemu Synowi Bożemu mękę i śmierć. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 8, [32]: „Własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał". A Ewangelia Św. Jana 3, [16] powiada: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne". Że zaś mówi o wydaniu na śmierć, widać jasno stąd, że tych samych słów użył, mówiąc wcześniej o ukrzyżowaniu Syna Człowieczego: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy" itd. [J 3,14-15]. Także Apostoł ukazuje, że śmierć Chrystusa jest znakiem

miłości Boga do świata, gdy mówi w Liście do Rzymian 5, [8-9]: „Bóg okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus za nas umarł, kiedy byliśmy jeszcze [Jego] wrogami". Słusznie więc można twierdzić, że Słowo Boże, Bóg, został umęczony i umarł.

Podobnie. Synem jakiejś matki nazywa się kogoś dlatego, że otrzymuje od niej ciało, chociaż duszy nie otrzymuje od matki, lecz pochodzi ona z zewnątrz. Ciało tego człowieka pochodzi zaś od Matki Dziewicy. Wykazaliśmy zaś [powyżej w tym rozdziale], że jego ciało jest ciałem naturalnego Syna Bożego, to znaczy Słowa Bożego. Słusznie więc się mówi, że Najświętsza Dziewica jest matką Słowa Bożego, a także matką Boga, chociaż boskość Słowa od matki nie pochodzi; syn bowiem nie musi brać od matki wszystkiego, co należy do jego substancji, lecz tylko ciało.

Co więcej. Apostoł mówi w Liście do Galatów 4, [4]: „Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". Słowa te pokazują w jaki sposób należy rozumieć zesłanie Syna Bożego; mówimy bowiem, że został zesłany, ponieważ narodził się z niewiasty. To zaś nie mogłoby być prawdą gdyby Syn Boży nie istniał, zanim się narodził z niewiasty - to bowiem, co jest do czegoś posłane, musi istnieć, zanim będzie w tym, do czego jest posłane. Lecz ów człowiek - zdaniem Nestoriusza syn przybrany - nie istniał, zanim

się narodził z niewiasty. Dlatego przez słowa: „Zesłał Bóg Syna swego", nie można rozumieć syna przybranego, lecz trzeba przez nie rozumieć Syna naturalnego, to znaczy Boga, Słowo Boże. Lecz tego, kto narodził się z niewiasty, nazywa się synem niewiasty. A zatem Bóg, Słowo Boże, jest synem niewiasty.

Lecz mógłby ktoś powiedzieć, że słowa Apostoła należy rozumieć nie w tym znaczeniu, że Syn Boży został posłany po to, aby narodzić się z niewiasty, lecz że syn Boży, który narodził się z niewiasty i pod Prawem, został posłany po to, „by wykupić tych, którzy byli pod Prawem" [Ga 4,5]. Zgodnie z tym przez słowa: „syna swego", trzeba będzie rozumieć nie Syna naturalnego, ale owego człowieka, który jest synem przybranym. Jednakże taki sens wykluczają same słowa Apostoła. Od prawa może bowiem uwalniać tylko ten, kto jest nad prawem - twórca prawa. Prawo zaś ustanowił Bóg. Jedynie więc Bóg może uwalniać od ciężarów prawa. To zaś Apostoł przypisuje Synowi Bożemu, o którym mówi. A zatem Syn Boży, o którym mówi, jest synem naturalnym: Prawdziwe jest więc stwierdzenie, że naturalny Syn Boży, to znaczy Bóg, Słowo Boże, narodził się z niewiasty.

Ponadto. To samo wynika ze słów Psalmu [31,6], który odkupienie rodzaju ludzkiego przypisuje Bogu: „Odkupiłeś mnie, Panie, Boże prawdy".

Oprócz tego. Przybranie za synów Bożych dokonuje się przez Ducha Świętego, według słów Listu do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów". Duch Święty nie jest zaś darem człowieka, lecz Boga. A zatem przyczyną przybrania za synów nie jest człowiek, lecz Bóg, a mianowicie Syn Boży, posłany przez Boga i zrodzony z niewiasty, jak wynika jasno z tego, co Apostoł dodaje: „Abyśmy dostąpili przybrania za synów" [Ga 4,5]. Należy więc przez słowa Apostoła rozumieć naturalnego Syna Bożego. A zatem Bóg, Słowo Boże, narodził się z niewiasty, to znaczy z Matki Dziewicy.

Podobnie. W Ewangelii Św. Jana 1, [14] czytamy: „Słowo ciałem się stało". Ciało ma zaś od niewiasty. A zatem Słowo narodziło się

z niewiasty, to znaczy z Matki Dziewicy. A zatem Dziewica jest matką Słowa Bożego.

Co więcej. Apostoł powiada w Liście do Rzymian 9, [5], że „z ojców jest Chrystus według ciała, Ten, który jest ponad wszystkim. Bóg błogosławiony na wieki". Jest zaś z ojców nie inaczej, jak za pośrednictwem Dziewicy. Bóg więc, który jest ponad wszystkim, pochodzi według ciała od Dziewicy. A zatem Dziewica jest Matką Boga według ciała.

Oprócz tego. Apostoł mówi w Liście do Filipian 2, [6-7] o Chrystusie Jezusie, że „istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem, ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi". Jest tu rzeczą jasną że jeżeli za Nestoriuszem rozróżni się w Chrystusie dwóch ludzi, mianowicie owego człowieka, który jest synem przybranym i naturalnego Syna Bożego, który jest Słowem Bożym, to nie można tego tekstu odnosić do owego człowieka. Ów człowiek bowiem, jeśli jest tylko człowiekiem, nie istniał wcześniej „w postaci Bożej", by później „stać się podobnym do ludzi", lecz raczej na odwrót - będąc człowiekiem, stał się uczestnikiem boskości, i nie został przez to wyniszczony, lecz wywyższony. Należy więc ten tekst odnosić do Słowa Bożego: że najpierw istniało odwiecznie „w postaci Bożej", to znaczy w Bożej naturze, a potem „wyniszczyło siebie", „stawszy się podobnym do ludzi". Nie można zaś tego wyniszczenia rozumieć przez samo tylko zamieszkiwanie Słowa Bożego w człowieku Jezusie Chrystusie. Słowo Boże wszak od początku świata zamieszkiwało we wszystkich świętych przez łaskę - a jednak nie mówi się, że „wyniszczyło siebie"; Bóg bowiem udziela stworzeniom swej dobroci w taki sposób, że nic Mu nie ubywa, lecz raczej doznaje w pewien sposób wywyższenia, jako że przez dobroć stworzeń objawia się Jego wspaniałość, i to tym bardziej, im stworzenia są lepsze. Jeśli więc Słowo Boże zamieszkiwało w człowieku-Chrystusie pełniej niż w innych świętych, to także wyniszczenie Słowa mniej jest właściwe Jemu niż innym. Jest więc jasne, że połączenie Słowa z naturą ludzką nie może być

rozumiane jedynie jako zamieszkiwanie Słowa Bożego w owym człowieku, jak twierdził Nestoriusz, lecz w tym znaczeniu, że Słowo Boże naprawdę stało się ciałem. Tylko w ten sposób bowiem można mówić o wyniszczeniu, że mianowicie Słowo Boże wyniszczyło się, to znaczy umniejszyło, nie przez porzucenie własnej wielkości, lecz przez przyjęcie ludzkiej małości; podobnie, gdyby dusza istniała przed ciałem, mówilibyśmy, że staje się substancją cielesną, którą jest człowiek, nie przez zmianę własnej natury, lecz przez przyjęcie natury cielesnej.

Ponadto. Jest jasne, że Duch Święty zamieszkiwał w człowieku-Chrystusie; powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Łukasza 4, [1], że „Jezus, pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu". Jeżeli więc wcielenie Słowa należy rozumieć tylko w tym znaczeniu, że w owym człowieku Słowo Boże zamieszkiwało pełniej, to trzeba będzie powiedzieć, że i Duch Święty się wcielił. A to jest całkowicie niezgodne z nauką wiary.

Oprócz tego. Jest rzeczą jasną, że Słowo Boże zamieszkuje w świętych aniołach, którzy dzięki uczestnictwu w Słowie są napełnieni rozumieniem. Mówi zaś Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [16]: „Albowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe". A zatem wynika stąd jasno, że przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo nie oznacza tylko tego, że Ono w niej zamieszkuje.

Co więcej. Jeżeli, według stanowiska Nestoriusza, w Chrystusie są dwie różne hipostazy, mianowicie Słowo Boże i ów człowiek, to jest rzeczą niemożliwą by Słowo Boże nazywać Chrystusem. Wynika to zarówno ze sposobu wyrażania się Pisma

Świętego, które przed Wcieleniem nigdy nie nazywa Chrystusa Bogiem ani Słowem Bożym, jak i z powodu samego znaczenia tego imienia. „Chrystus" bowiem znaczy tyle co „namaszczony". Przez namaszczenie zaś rozumie się namaszczenie „olejkiem wesela" [Hbr 1,9], to znaczy „Duchem Świętym", jak wyjaśnia Piotr w Dziejach Apostolskich 10, [38], Nie można zaś powiedzieć, że Słowo Boże zostało namaszczone przez Ducha Świętego, gdyż w ten sposób Duch Święty byłby większy od

159

Syna, jak uświęcający od uświęcanego. A zatem przez imię „Chrystus" można rozumieć tylko owego człowieka. To więc, co mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [5]: „To w sobie czujcie, co było i w Chrystusie Jezusie", należy odnosić do owego człowieka. Dodaje zaś: „On istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem" [Flp 2,6]. Prawdziwe jest więc stwierdzenie, że ów człowiek jest „w postaci", to znaczy w naturze Bożej, i jest równy Bogu. A chociaż ludzi nazywa się „bogami" lub „synami Bożymi" ze względu na zamieszkiwanie w nich Boga, to jednak nigdy się nie mówi, że są „równi Bogu". Jest więc jasne, że człowieka-Chrystusa nazywa się Bogiem nie tylko z powodu zamieszkiwania.

Podobnie. Chociaż imię Boga przenosi się na świętych ludzi z powodu zamieszkiwania w nich łaski, to jednak dzieł, które są dziełami samego tylko Boga, jak stworzenie nieba i ziemi czy coś podobnego, nigdy nie przypisuje się żadnemu ze świętych z powodu zamieszkiwania w nim łaski. Chrystusowi-człowiekowi przypisuje się zaś stworzenie wszystkiego. Powiedziane jest bowiem w Liście do Hebrajczyków 3, [1-2]: „Patrzcie na Apostoła i Arcykapłana wyznania naszego, Jezusa, który wierny jest Temu, który Go uczynił, jak i Mojżesz w całym domu Jego"; a należy przez to rozumieć owego człowieka, a nie Słowo Boże - już to dlatego, że jak wykazaliśmy, według stanowiska Nestoriusza, Słowa Bożego nie można nazwać Chrystusem, już to dlatego, że Słowo Boże nie jest stworzone, lecz zrodzone. I dodaje Apostoł: „O tyle większej czci godzien jest od Mojżesza, o ile większą cześć od domu ma jego budowniczy" [Hbr 3,3]. A zatem człowiek-Chrystus zbudował dom Boży. Następnie Apostoł dowodzi tego, dodając: „Każdy dom jest przez kogoś budowany, a Tym, który wszystko stworzył, jest Bóg" [Hbr 3,4]. Tak więc Apostoł dowodzi, że człowiek-Chrystus zbudował dom Boży, przez to, że Bóg wszystko stworzył. Dowód ten nie miałby wartości, gdyby Chrystus nie był Bogiem stwarzającym wszystko. Tak więc temu człowiekowi przypisuje się stworzenie wszystkiego; a jest to dzieło właściwe Bogu. Człowiek-Chrystus jest więc Bogiem co do hipostazy, a nie tylko z racji zamieszkiwania.

160

Co więcej. Jest jasne, że człowiek-Chrystus, mówiąc o sobie, mówił wiele rzeczy boskich i nadprzyrodzonych, jak na przykład w Ewangelii św. Jana 6, [40]: „Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym", albo w Ewangelii św. Jana 10, [28]: „Daję im życie wieczne". Słowa te byłyby przejawem najwyższej pychy, gdyby ów mówiący człowiek nie był Bogiem co do hipostazy, lecz Bóg tylko w nim zamieszkiwał. Taki zaś nie był człowiek-Chrystus, który mówi o sobie w Ewangelii św. Mateusza 11, [29]: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem". A zatem osoba owego człowieka i Boga jest jedną i tą samą osobą.

Ponadto. W Piśmie Świętym czytamy, że ów człowiek został wywyższony - powiedziano bowiem w Dziejach Apostolskich 2, [33]: „Wywyższony przez prawicę

Boga" itd. I czytamy również, w Liście do Filipian 2, [7], że Bóg został wyniszczony: „Wyniszczył sam siebie" itd. Jak więc o owym człowieku można z racji jego zjednoczenia orzekać to, co wzniosłe, na przykład, że jest Bogiem, że wskrzesza umarłych i tym podobne - tak też o Bogu można orzekać to, co dotyczy uniżenia, na przykład, że narodził się z niewiasty, że cierpiał, umarł i został pogrzebany.

Oprócz tego. Określenia relacyjne, tak czasowniki, jak i zaimki, odnoszą się do tego samego podmiotu. Powiada bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 1, [16], mówiąc o Synu Bożym: „W Nim wszystko zostało stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne"; a potem dodaje: „I On jest głową Ciała - Kościoła, On jest Początkiem, pierworodnym spośród umarłych" [Kol 1,18]. Jasne jest zaś, że zdanie: „w Nim wszystko zostało stworzone" odnosi się do Słowa Bożego, a słowa „pierworodny spośród umarłych" stosują się do człowieka-Chrystusa. Tak więc Słowo Boże i człowiek-Chrystus są jednem podmiotem, a zatem jedną osobą; i dlatego wszystko, co się orzeka o owym człowieku, musi się orzekać o Słowie Bożym, i na odwrót.

Podobnie. Apostoł mówi w 1 Liście do Koryntian 8, [6]: „Jeden jest Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko". Jasne jest zaś, że „Jezus", imię owego człowieka, „przez którego wszystko",

przysługuje Słowu Bożemu. Zatem Słowo Boże i ów człowiek są jednym Panem, a nie dwoma panami ani dwoma synami, jak twierdził Nestoriusz. A stąd w końcu wynika, że Słowo Boże i ów człowiek są jedną osobą.

Jeśli zaś uważnie zbadamy ów pogląd Nestoriusza o tajemnicy Wcielenia, zobaczymy, że niewiele się on różni od poglądu Fotyna [zob. IV, 4; IV, 28]. Obydwaj bowiem sądzili, że ów człowiek jest Bogiem jedynie ze względu na zamieszkiwanie w nim łaski. Fotyn jednak twierdził, że ów człowiek zasłużył sobie na imię i chwałę Boga przez cierpienie i dobre uczynki, a Nestoriusz utrzymywał, że miał to imię i chwałę, od pierwszej chwili swojego poczęcia ze względu na najpełniejsze zamieszkiwanie w nim Boga. Jeżeli zaś chodzi o odwieczne zrodzenie Słowa, to różnią się znacznie, gdyż Nestoriusz je uznawał, a Fotyn zupełnie odrzucił.

Rozdział 35
PRZECIWKO BŁĘDOM EUTYCHESA

Ponieważ, jak to na różne sposoby wykazaliśmy [IV, 34], tajemnicę Wcielenia należy rozumieć tak, że Słowo Boże i człowiek stanowią jedną i tę samą osobę, w rozważaniu tej prawdy pozostaje pewna trudność. Z boskiej natury wynika bowiem z konieczności jej własna osobowość. To samo, jak się zdaje, dotyczy i natury ludzkiej; wszystko bowiem, co bytuje samoistnie w naturze umysłowej czy też rozumnej, stanowi osobę. Dlatego nie wydaje się możliwe, by istniała jedna osoba, a dwie natury, boska i ludzka.

Aby rozwiązać tę trudność, podawano rozmaite wyjaśnienia. Eutyches, chcąc zachować jedność osoby w Chrystusie, przeciwnie niż Nestoriusz, utrzymywał, że w Chrystusie jest także jedna natura - w ten sposób, że chociaż przed połączeniem były dwie różne natury, boska i ludzka, to jednak przez zjednoczenie zlały

się w jedną naturę. Twierdził zatem, że osoba Chrystusa składa się z dwóch natur, ale

nie istnieje samoistnie w dwóch naturach. Z tego powodu został potępiony na Soborze Chalcedońskim[52].

Fałszywość tego poglądu można wykazać na wiele sposobów. Dowiedliśmy bowiem powyżej [IV, 28 i nast.], że Jezus Chrystus miał i ciało, i duszę rozumną i boskość. Jasne jest również, że ciało Chrystusa nawet po zjednoczeniu nie było boskością Słowa, gdyż nawet po zjednoczeniu ciało Chrystusa można było dotykać, oglądać cielesnymi oczyma i odróżniać kształty jego części; wszystko to zaś jest obce boskości Słowa, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 17 i nast.]. Podobnie też dusza Chrystusa była po zjednoczeniu czymś różnym od boskości Słowa, gdyż dusza Chrystusa nawet po zjednoczeniu podlegała uczuciom smutku, bólu i gniewu, a to w żaden sposób nie może przysługiwać boskości Słowa, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [1,89], Dusza zaś ludzka i ciało stanowią naturę ludzką. Tak więc nawet po zjednoczeniu natura ludzka w Chrystusie była czymś różnym od boskości Słowa, czyli natury boskiej. A zatem nawet po zjednoczeniu w Chrystusie są dwie natury.

Podobnie. Natura to to, dzięki czemu jakąś rzecz nazywamy rzeczą naturalną. Z drugiej strony zaś rzecz nazywamy naturalną dlatego że ma formę, podobnie jak rzecz wytworzona sztucznie - albowiem budynku nie nazywamy domem, dopóki nie otrzyma formy wyznaczonej przez ideę twórczą i podobnie nie mówimy o koniu, dopóki nie otrzyma formy swojej natury. A zatem forma rzeczy naturalnej to jej natura. Należy zaś powiedzieć, że nawet po zjednoczeniu w Chrystusie są dwie formy. Apostoł mówi bowiem o Jezusie Chrystusie w Liście do Filipian 2, [6-7], że „istniejąc w postaci *(forma)* Bożej, przyjął postać *(forma)* sługi". Nie można zaś twierdzić, że forma Boga i forma sługi jest tym samym; żadna bowiem rzecz nie przyjmuje tego, co już posiada; a zatem, jeżeli forma Boga i forma sługi jest tym samym, to skoro już posiadał formę Boga, nie przyjmowałby formy sługi. Nie można też twierdzić,

52 Zob. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I.D. Mansi, t. VII, Florentiae 1762, kol. 115.

że przez zjednoczenie forma Boga w Chrystusie uległa zniszczeniu, gdyż wtedy po zjednoczeniu Chrystus nie byłby Bogiem. Nie można również twierdzić, że forma sługi została zniszczona przez zjednoczenie, gdyż w takim razie nie przyjmowałby formy sługi. Ale nie można też twierdzić, że forma sługi została zmieszana z formą Boga. Rzeczy bowiem, które zostają zmieszane, nie pozostają nienaruszone, lecz każda z nich częściowo ulega zniszczeniu; dlatego Apostoł nie mówiłby, że Chrystus przyjął formę sługi, lecz jakąś jej część. Tak więc należy powiedzieć zgodnie ze słowami Apostoła, że w Chrystusie nawet po zjednoczeniu były dwie formy. A zatem były dwie natury.

Co więcej. Nazwę „natura" nadano najpierw dla oznaczenia, że jakaś rzecz powstaje przez zrodzenie. Stąd zaś przeniesiono ją dla oznaczania zasady takiego powstawania, a następnie dla oznaczania wewnętrznej zasady ruchu w rzeczy ruchomej. A ponieważ taką zasadą jest materia lub forma, naturą nazywa się w końcu także formę lub materię rzeczy naturalnej posiadającej w sobie zasadę ruchu. Ponieważ zaś forma i materia stanowią istotę rzeczy naturalnej, rozszerzono nazwę „natura" dla oznaczania istoty każdej rzeczy naturalnej, tak że naturą jakiejś rzeczy nazywamy „istotę, którą oznacza definicja"[53]. W tym właśnie sensie mówimy tu o naturze, albowiem w ten sposób, jak twierdzimy, w Chrystusie jest natura ludzka i boska.

Jeśli więc, jak przyjął Eutyches, natura ludzka i boska przed zjednoczeniem były dwiema naturami, a przez zjednoczenie stopiły się w jedną naturę, to musiało się to stać w jeden ze sposobów, w które z wielu rzeczy powstaje coś jednego.

Otóż po pierwsze, coś jednego powstaje z wielu rzeczy przez samo tylko uporządkowanie, jak na przykład z wielu domów powstaje miasto, a z wielu żołnierzy wojsko. Po drugie, przez uporządkowanie i ułożenie, jak na przykład z części domu połączonych w ściany powstaje dom. Lecz tymi dwoma sposobami nie da się z wielu utworzyć jednej natury. Rzeczy bowiem, których formą jest

53 Zob. Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28 -193b 3). Por. przyp. 55 i 72.

uporządkowanie lub ułożenie, nie są rzeczami naturalnymi, tak by ich jedność można było nazwać jednością natury.

Trzeci sposób jest taki, że z wielu rzeczy powstaje coś jednego przez zmieszanie, jak na przykład z czterech elementów powstaje ciało złożone. Ale i ten sposób nie ma zastosowania w naszym wypadku. Po pierwsze dlatego, że zmieszane są tylko te rzeczy, które uczestniczą w materii, i których natura jest taka, że wzajemnie na siebie działają i podlegają działaniu. To zaś nie może tu mieć miejsca, gdyż wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17 i nast.], że Bóg jest niematerialny i zupełnie nie podlega działaniu. Po drugie dlatego, że w przypadku rzeczy, z których jedna bardzo przewyższa drugą, nie może być zmieszania. Gdy bowiem ktoś wpuści kroplę wina do tysiąca dzbanów wody, nie będzie to zmieszanie, lecz wino zniknie[54]; dlatego też, gdy wkładamy drewno do pieca, nie mówimy, że miesza się ono z ogniem, lecz że zostaje przez ogień pochłonięte, z powodu wielkiej mocy ognia. Natura boska przewyższa zaś nieskończenie naturę ludzką, ponieważ moc Boża jest nieskończona, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,43]. W żaden więc sposób nie może się dokonać zmieszanie tych dwóch natur. Po trzecie dlatego, że przy założeniu, iż nastąpiło zmieszanie, nie trwałaby dalej żadna z tych dwóch natur, gdyż rzeczy, które ulegają zmieszaniu, nie zachowują swego istnienia, jeśli jest to prawdziwe zmieszanie. Gdyby bowiem dokonało się zmieszanie obu natur, mianowicie boskiej i ludzkiej, nie trwałaby dalej żadna z nich, lecz coś trzeciego, i w ten sposób Chrystus nie byłby ani Bogiem, ani człowiekiem. Nie można więc słów Eutychesa rozumieć w ten sposób, że w Panu Jezusie Chrystusie przed zjednoczeniem były dwie natury, a po zjednoczeniu jedna natura, jak gdyby z dwóch natur powstała jedna natura. Wynika więc stąd, iż należy to rozumieć w ten sposób, że tylko jedna z nich pozostała po zjednoczeniu. Albo więc w Chrystusie była tylko natura boska - a to, co widziano w Nim ludzkiego, było pozorne, jak twierdził Manicheusz – albo

54 Zob. Arystoteles, *De generatione et corruptione* I, 10 (328a 25-26).

natura boska przemieniła się w ludzką, jak sądził Apolinary; z ich poglądami dyskutowaliśmy powyżej [IV, 29 i nast.]. Wynika więc stąd, że jest rzeczą niemożliwą by przed zjednoczeniem były dwie natury w Chrystusie, a po zjednoczeniu jedna.

Co więcej. Nigdy nie zdarza się, żeby z dwóch natur, które trwają jako takie, powstała jedna, ponieważ każda natura jest pewną całością a to, z czego się coś składa, podpada pod pojęcie części. Skoro więc z duszy i z ciała powstaje coś jednego, ani ciała, ani duszy nie można nazwać naturą w znaczeniu, w jakim teraz mówimy o naturze, gdyż żadne z

nich nie stanowi zupełnego gatunku, lecz każde jest częścią jednej natury. Ponieważ więc natura ludzka jest naturą zupełną i podobnie natura boska, jest rzeczą niemożliwą by stały się one jedną naturą - chyba że nastąpiłoby zniszczenie obydwu lub jednej z tych dwóch natur. To zaś nie może się stać, ponieważ z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 34], jasno wynika, że jeden Chrystus jest i prawdziwym Bogiem, i prawdziwym człowiekiem. Jest więc rzeczą niemożliwą by w Chrystusie była tylko jedna natura.

Podobnie. Dwie rzeczy, które trwają jako takie, tworzą jedną naturę albo jako części cielesne, jak na przykład zwierzę składa się z części cielesnych - co nie zachodzi w naszym przypadku, gdyż boska natura nie jest czymś cielesnym - albo w sposób, w jaki coś jednego składa się z materii i formy, na przykład zwierzę składa się z duszy i ciała. I to także nie zachodzi w tym przypadku, ponieważ wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17; I, 27], że Bóg ani nie jest materią ani nie może być formą jakiejś rzeczy. Jeśli więc Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jak wykazaliśmy [IV, 34], to jest rzeczą niemożliwą by w Nim była tylko jedna natura.

Oprócz tego. Odjęcie lub dodanie jakiejś istotowej zasady zmienia gatunek rzeczy, i, co za tym idzie, zmienia naturę, która nie jest niczym innym, jak „istotą, którą oznacza definicja"[55], jak

55 Zob. Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28-193b 3). Por. przyp. 53 i 72.

powiedzieliśmy [wyżej w tym rozdziale]. I dlatego widzimy, że różnica gatunkowa, dodana lub odjęta od definicji, powoduje zmianę gatunku; na przykład zwierzę rozumne i zwierzę niemające rozumu różnią się co do gatunku. Podobnie i w przypadku liczb jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek liczby[56]. Forma jest zaś zasadą istotową. Dodanie więc jakiejkolwiek formy powoduje powstanie innego gatunku i innej natury, w znaczeniu, w jakim obecnie mówimy o naturze. Jeżeli więc do natury ludzkiej doda się boskość Słowa jako formę, to powstanie inna natura. I w ten sposób Chrystus nie będzie miał natury ludzkiej, lecz naturę jakiejś innej rzeczy, podobnie jak ciało ożywione ma inną naturę niż to, co jest tylko ciałem.

Oprócz tego. Rzeczy, które nie mają tej samej natury, nie są do siebie podobne co do gatunku, jak na przykład człowiek i koń. Jeśli zaś natura Chrystusa jest złożona z natury boskiej i ludzkiej, to jest jasne, że inni ludzie nie będą mieli natury, którą ma Chrystus. A zatem Chrystus nie będzie do nas podobny co do gatunku. To zaś sprzeciwia się słowom Apostoła w Liście do Hebrajczyków 2, [17], który mówi, że „trzeba było, żeby we wszystkim upodobnił się do braci".

Ponadto. Z formy i z materii zawsze powstaje jeden gatunek, który można orzekać o wielu jednostkach urzeczywistnionych lub w możności, o ile odpowiada to pojęciu gatunku. Jeżeli więc do natury ludzkiej doda się naturę boską jako formę, to w wyniku ich zmieszania musi powstać jakiś gatunek wspólny, w którym może uczestniczyć wiele jednostek. To zaś jest w sposób oczywisty fałszywe; jest bowiem tylko jeden Jezus Chrystus [zob. 1 Kor 8,6], Bóg i człowiek. A zatem natura boska i ludzka w Chrystusie nie utworzyły jednej natury.

Co więcej. Twierdzenie Eutychesa, że przed zjednoczeniem w Chrystusie były dwie natury, wydaje się również niezgodne z wiarą. Skoro bowiem natura ludzka składa się z duszy i ciała, więc wynikałoby stąd, że bądź dusza, bądź ciało, bądź jedno i drugie

56 Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 4 (249b 23-26); *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 34 i 49.

istniały przed wcieleniem Chrystusa. Z tego zaś, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 30; IV, 34], wynika jasno, że jest to fałszywe. A zatem twierdzenie, że przed zjednoczeniem w Chrystusie były dwie natury, a po zjednoczeniu jedna, sprzeciwia się wierze.

Rozdział 36 <<
BŁĄD MAKAREGO Z ANTIOCHII, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE W CHRYSTUSIE JEST TYLKO JEDNA WOLA

Niemalże do tego samego zdaje się sprowadzać pogląd Makarego z Antiochii, który twierdził, że w Chrystusie jest tylko jedno działanie i jedna wola[57].

Każda natura ma właściwe sobie działanie; forma bowiem, zgodnie z którą każda natura ma właściwy sobie gatunek, jest zasadą działania. Wobec tego, jak różne natury mają różne formy, tak muszą też mieć różne działania. Jeżeli więc w Chrystusie jest tylko jedno działanie, to wynika stąd, że jest w Nim tylko jedna natura, a na tym polega herezja Eutychesa [zob. rozdz. poprzedni], A zatem pogląd, że w Chrystusie jest tylko jedno działanie, jest fałszywy.

Podobnie. W Chrystusie jest doskonała natura boska, przez którą jest współistotny Ojcu, i doskonała natura ludzka, przez którą należy do tego samego gatunku co my. Lecz do doskonałości natury boskiej należy posiadanie woli, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 72]. Podobnie też do doskonałości natury ludzkiej należy posiadanie woli, dzięki której człowiek ma wolność wyboru. A zatem w Chrystusie muszą być dwie wole.

Oprócz tego. Wola jest jedną z części możnościowych duszy ludzkiej, tak samo jak intelekt. Jeżeli więc w Chrystusie nie było innej woli poza wolą Słowa, to z tej samej racji nie było w Nim

57 Zob. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I.D. Mansi, t. XI, Florentiae 1765, kol. 349-360.

intelektu poza intelektem Słowa. I w ten sposób wracamy do poglądu Apolinarego [zob. IV, 33],

Co więcej. Jeżeli w Chrystusie była tylko jedna wola, to musiała to być wola Boga; Słowo nie mogło bowiem utracić woli Boga, którą posiadało odwiecznie. Woli Boga nie dotyczy zaś zasługiwanie, ponieważ zasługuje ktoś, kto dąży do doskonałości. Tak więc Chrystus niczego nie wysłużył przez swoją mękę ani dla siebie, ani dla nas. A czegoś przeciwnego uczy Apostoł w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Stał się posłuszny aż do śmierci; dlatego i Bóg Go wywyższył".

Ponadto. Jeżeli Chrystus nie miał ludzkiej woli, to wynika stąd, że nie miał także wolności wyboru zgodnie z przyjętą naturą dzięki woli bowiem człowiek ma wolność wyboru. Tak więc Chrystus- -człowiek postępował nie w sposób właściwy człowiekowi, lecz w sposób właściwy innym zwierzętom, które nie mają władzy wolnego wyboru. A zatem w Jego czynach nie było niczego cnotliwego, chwalebnego czy godnego naśladowania. Na próżno więc mówi w Ewangelii Św. Mateusza 11, [29]: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem"; i w Ewangelii św. Jana 13, [15]: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem".

Co więcej. W jednym człowieku jako człowieku - chociaż jest on jeden jako podmiot - jest wiele pragnień i działań, odpowiednio do różnych naturalnych zasad. W części rozumnej ma bowiem wolę, w części zmysłowej gniewliwość i pożądliwość, a prócz tego ma pragnienie naturalne, które idzie za siłami naturalnymi. Podobnie też widzi okiem, słyszy uchem, chodzi za pomocą nóg, mówi za pomocą języka, pojmuje umysłem - i są to różne działania. Jest tak zaś dlatego, że wielość działań nie wynika tylko z różności podmiotów działających, ale także z różności zasad działania, którymi jeden i ten sam podmiot wykonuje działania, i od których działania otrzymują gatunek. Natura boska zaś jest o wiele bardziej odległa od natury ludzkiej, niż naturalne zasady ludzkiej natury są odległe od siebie nawzajem. A zatem w Chrystusie wola i działanie natury boskiej jest czymś innym niż wola i działanie natury ludzkiej, chociaż w każdej z tych natur jest jeden Chrystus.

169

Podobnie. Że w Chrystusie były dwie wole, ukazuje jasno powaga Pisma Świętego. Sam bowiem mówi w Ewangelii św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał", i w Ewangelii św. Łukasza 22, [42]: „Nie moja wola, ale Twoja niech się stanie". Na tej podstawie widać, że w Chrystusie poza wolą Ojca była Jego własna wola. Jest zaś jasne, że była w Nim wola wspólna Jemu i Ojcu - jak bowiem Ojciec i Syn mają jedną naturę, tak też mają jedną wolę. A zatem w Chrystusie są dwie wole.

Tak samo rzecz się ma z działaniami. W Chrystusie było bowiem jedno działanie wspólne Jemu i Ojcu, ponieważ sam mówi w Ewangelii św. Jana 5, [19]: „Wszystko, co czyni Ojciec, to i Syn podobnie czyni". Syn zaś ma także inne działanie, które nie przysługuje Ojcu, jak na przykład to, że śpi, że jest głodny, że je i inne tego rodzaju rzeczy, które Chrystus czynił lub doznawał jako człowiek, jak przekazują ewangeliści. A zatem działanie w Chrystusie nie było tylko jedno.

Wydaje się zaś, że pogląd ten powstał stąd, iż jego autorzy nie umieli rozróżnić pomiędzy tym, co jest czymś jednym w sposób bezwzględny i czymś jednym z racji uporządkowania. Widzieli bowiem, że wola ludzka w Chrystusie była całkowicie podporządkowana woli boskiej, tak że Chrystus wolą ludzką chciał tylko tego, co kazała Mu chcieć wola boska. Podobnie też Chrystus ludzką naturą czynił - czy to działając, czy doznając - tylko to, co nakazała wola Boża, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 8, [29]: „Co Jemu się podoba, zawsze czynię". Z połączenia z boskością wynikła też boska skuteczność ludzkiego działania Chrystusa, podobnie jak działanie przyczyny drugorzędnej otrzymuje skuteczność od przyczyny głównej; z czego wynikło, że wszystko, co czynił czy doznawał, było zbawcze. Z tego względu ludzkie działanie Chrystusa Dionizy nazywa teandrycznym[58], to znaczy bogoczłowieczym, gdyż jest działaniem Boga i człowieka. Widząc więc, że ludzka wola i dzia-

58 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Epistula IV ad Gaium* (PG 3, 1072).

170

łanie Chrystusa podlegają niezachwianemu porządkowi boskiemu, sądzili, że w Chrystusie jest tylko jedna wola i jedno działanie; chociaż, jak powiedzieliśmy, jedno co do porządku to nie to samo co jedno bezwzględnie.

Rozdział 37
PRZECIWKO TYM, KTÓRZY TWIERDZILI, ŻE W CHRYSTUSIE Z DUSZY I CIAŁA NIE POWSTAŁA JEDNOŚĆ

Z tego zatem, co powiedzieliśmy [IV, 34 i nast.], wynika jasno, że zgodnie z nauką wiary, w Chrystusie jest tylko jedna osoba i dwie natury - wbrew temu, co twierdzili Nestoriusz i Eutyches. Ponieważ jednak wydaje się to niezgodne z tym, czego doświadcza rozum naturalny, niektórzy późniejsi uczeni[59] przyjmowali następujący pogląd na temat zjednoczenia. Ponieważ w wyniku połączenia duszy i ciała powstaje człowiek, a z tej duszy i z tego ciała „ten oto" człowiek - co oznacza hipostazę i osobę - więc aby uniknąć konieczności przyjęcia w Chrystusie jakiejś hipostazy lub osoby poza hipostazą lub osobą Słowa, twierdzili, że dusza i ciało w Chrystusie nie połączyły się ani nie powstała z nich żadna substancja. W ten sposób chcieli uniknąć herezji Nestoriusza. Dalej, ponieważ wydaje się niemożliwe, by coś stało się własnością substancji jakiejś rzeczy, a nie należało do natury, którą ta rzecz przedtem miała, bez jej zmiany, i ponieważ Słowo jest zupełnie niezmienne - więc aby uniknąć twierdzenia, że dusza i ciało przyjęte należą do natury Słowa, którą Słowo miało odwiecznie, twierdzili, że Słowo przyjęło duszę ludzką i ciało w sposób przypadłościowy, tak jak człowiek wkłada ubranie. Tym sposobem chcieli wykluczyć błąd Eutychesa.

59 Zob. Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* III, d. 6, r. 4-6 (PL 192, 769-770).

171

Lecz stanowisko to sprzeciwia się zupełnie nauce wiary. Dusza bowiem i ciało przez swe połączenie tworzą człowieka, gdyż forma, łącząc się z materią tworzy gatunek. Jeżeli więc dusza i ciało nie połączyły się w Chrystusie, to Chrystus nie był człowiekiem, co jest przeciwne temu, co mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 2, [5]: „Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus".

Podobnie. Każdego z nas nazywa się człowiekiem, ponieważ składamy się z duszy rozumnej i z ciała. Jeżeli więc Chrystusa nazywa się człowiekiem nie z tego powodu, lecz tylko dlatego, że miał duszę i ciało, ale niepołączone, to nazywa się Go człowiekiem wieloznacznie, i nie będzie należał do tego samego gatunku co my; jest to przeciwne temu, co mówi Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [17]: „Trzeba było, żeby we wszystkim upodobnił się do braci".

Oprócz tego. Nie każde ciało należy do natury ludzkiej, lecz tylko ciało ludzkie. Ciałem ludzkim jest zaś tylko ciało ożywione przez połączenie z duszą rozumną. Albowiem o oku, ręce lub nodze, o ciału czy kościach mówi się wieloznacznie, gdy dusza odłączy się od ciała[60]. Jeśli więc Słowo przyjęło ciało niezłączone z duszą, to nie można powiedzieć, że przyjęło ludzką naturę.

Co więcej. Dusza ludzka z natury łączy się z ciałem. A zatem dusza, która nigdy nie łączy się z ciałem, by utworzyć jakiś byt, nie jest duszą ludzką gdyż „to, co nie jest naturalne, nie może być zawsze"[61]. Jeżeli więc dusza Chrystusa nie jest złączona z Jego ciałem, by utworzyć byt, to wynika stąd, że nie jest duszą ludzką. I w ten sposób w Chrystusie nie było ludzkiej natury.

Ponadto. Jeżeli Słowo połączyło się z duszą i ciałem w sposób przypadłościowy, tak jak z ubraniem, to natura ludzka nie była naturą Słowa. A zatem po połączeniu Słowo nie istniało samoistnie w dwóch naturach, podobnie jak nie mówi się, że ubrany człowiek

60 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 21-22).
61 Zob. Arystoteles, *De caelo* II, 3 (286a 17-18).

istnieje samoistnie w dwóch naturach. Eutyches za to twierdzenie został potępiony na Soborze Chalcedońskim[62].

Podobnie. Do ubranego nie odnosi się to, co dzieje się z ubraniem; nie mówimy bowiem, że człowiek się rodzi, gdy się ubiera, ani że jest ranny, gdy ubranie się podrze. Jeżeli więc Słowo przyjęło duszę i ciało, tak jak człowiek wkłada ubranie, to nie będzie można powiedzieć, że Bóg się urodził lub cierpiał z racji ciała, które przyjął.

Dalej. Jeżeli Słowo przyjęło naturę ludzką tylko jak ubranie, dzięki czemu mogło się ukazać oczom ludzi, to daremnie przyjęło ludzką duszę, która ze swej natury jest niewidzialna.

Co więcej. Zgodnie z tym poglądem Syn przyjął ludzkie ciało nie inaczej, niż Duch Święty przyjął postać gołębicy, w której się ukazał [zob. Mt 3,16], A to jest oczywiście fałszywe. Nie mówi się bowiem o Duchu Świętym, że stał się gołębicą albo że jest mniejszy od Ojca, a o Synu mówi się, że stał się człowiekiem i że jest mniejszy od Ojca ze względu na przyjętą naturę [zob. J 14,28],

Podobnie. Gdy się uważnie zastanowimy, zobaczymy, że z tego poglądu wynikają niedorzeczności zawarte w różnych herezjach. Pogląd, że Syn Boży złączył się z duszą i ciałem w sposób przypadłościowy, jak człowiek z ubraniem, zgadza się z opinią Nestoriusza, który twierdził, że zjednoczenie dokonało się przez zamieszkiwanie Słowa Bożego w człowieku [zob. IV, 34]; to bowiem, że Bóg „ubrał się", nie może być rozumiane jako zetknięcie cielesne, lecz jedynie jako zamieszkiwanie łaski.
Z twierdzenia o przypadłościowym zjednoczeniu Słowa z duszą i ciałem ludzkim wynika, że Słowo po zjednoczeniu nie istniało samoistnie w dwóch naturach, jak głosił Eutyches [zob. IV, 35]; żadna bowiem rzecz nie istnieje samoistnie w czymś, co łączy się z nią przypadłościowo. Pogląd zaś, że dusza i ciało nie łączą się, by utworzyć jakiś byt, zgadza się częściowo z Ariuszem i Apolinarym, którzy twierdzili, że ciało Chrystusa nie jest ożywione duszą rozumną [zob. IV, 32 i nast.], a częściowo z Manicheuszem, który twierdził, że Chrystus nie był człowiekiem

62 Zob. przyp. 52.

prawdziwym, lecz pozornym [zob. IV, 29]. Jeśli bowiem dusza nie połączyła się z ciałem, by utworzyć jakiś byt, to czymś złudnym było podobieństwo Chrystusa do innych ludzi, którzy składają się z duszy i ciała.

Okazję do tego poglądu dały słowa Apostoła w Liście do Filipian 2, [7]: „W zewnętrznej postaci uznany za człowieka". Nie rozumieli bowiem, że powiedziano to w znaczeniu przenośnym. Rzeczy zaś, które się orzeka w przenośni, nie muszą być podobne pod każdym względem. Zatem przyjęta natura ludzka zawiera pewne podobieństwo do ubrania, o ile Słowo można było oglądać przez widzialne ciało, jak człowieka oglądamy w jego ubraniu; a nie w tym znaczeniu, że zjednoczenie z naturą ludzką w Chrystusie dokonało się w sposób przypadłościowy.

Rozdział 38
PRZECIWKO TYM, KTÓRZY W JEDNEJ OSOBIE CHRYSTUSA PRZYJMUJĄ DWA PODMIOTY LUB DWIE HIPOSTAZY

Chcąc uniknąć niedorzeczności wynikających z omówionego poglądu, przyjęli niektórzy, że w Panu Jezusie Chrystusie z duszy i ciała powstała jedna substancja, mianowicie człowiek, należący do tego samego gatunku co inni ludzie. Człowiek ten, powiadają zjednoczył się ze Słowem Bożym nie w naturze, lecz w osobie, tak że istnieje jedna osoba Słowa Bożego i owego człowieka. Ponieważ jednak ów człowiek jest pewną jednostkową substancją, to znaczy hipostazą i podmiotem, twierdzą niektórzy[63], że w Chrystusie hipostaza i podmiot owego człowieka jest czymś innym niż hipostaza i podmiot Słowa Bożego, lecz osoba obydwu jest jedna. Mówią że z racji tej jedności Słowo Boże orzekamy o owym człowieku

63 Zob. Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* III, d. 6, r. 2 (PL 192, 768).

174

i owego człowieka o Słowie Bożym, i ma to wówczas taki sens: „Słowo Boże jest człowiekiem", to znaczy: „Osoba Słowa Bożego jest osobą ludzką i na odwrót"; z tej racji cokolwiek się orzeka o Słowie Bożym, można, jak powiadają orzekać o owym człowieku, i na odwrót - chociaż z pewnym rozwinięciem. Mianowicie, gdy się mówi: „Bóg cierpiał", znaczy to, że „człowiek, który jest Bogiem z powodu jedności osoby, cierpiał"; oraz: „Człowiek stworzył gwiazdy", to znaczy: „Ten, który jest człowiekiem, [stworzył gwiazdy]".

Lecz pogląd ten z konieczności wpada w błąd Nestoriusza. Gdy bowiem weźmiemy pod uwagę różnicę między osobą a hipostazą zobaczymy, że osoba nie jest czymś różnym od hipostazy, lecz że jest pewną jej częścią. Osoba nie jest bowiem niczym innym, jak hipostazą danej natury, mianowicie natury rozumnej; wynika to jasno z definicji Boecjusza, który mówi, że osoba to Jednostkowa substancja natury rozumnej"[64]. Stąd jest jasne, że chociaż nie każda hipostaza jest osobą to jednak każda hipostaza natury ludzkiej jest osobą. Jeżeli więc w Chrystusie wskutek samego tylko połączenia duszy i ciała powstała pewna jednostkowa substancja, która jest hipostazą mianowicie ów człowiek, to wynika stąd, że wskutek tego samego połączenia powstała osoba. Tak więc w Chrystusie będą dwie osoby: jedna - nowo powstała osoba owego człowieka,
i druga - odwieczna osoba Słowa Bożego. A to jest bezbożny błąd Nestoriusza.

Podobnie. Jeśli nawet hipostazy owego człowieka nie można nazwać osobą to jednak hipostaza Słowa Bożego jest tym samym co osoba. Jeżeli więc hipostaza Słowa Bożego nie jest hipostazą tego człowieka, to osoba Słowa Bożego nie będzie też osobą tego człowieka. I w ten sposób fałszywe będzie ich twierdzenie, że osoba tego człowieka jest osobą Słowa Bożego.

Oprócz tego. Gdyby się przyjęło, że osoba jest czymś innym niż hipostaza Słowa Bożego lub człowieka, nie można by znaleźć innej

64 Boecjusz, *De duabus naturis (Contra Eutychen et Nestorium)* III (PL 64, 1343-1344).

175

różnicy poza tą, że osoba dodaje ponad hipostazę jakąś właściwość; nie można bowiem dodać niczego należącego do rodzaju substancji, gdyż hipostaza jest czymś najbardziej zupełnym w rodzaju substancji, co nazywamy substancją pierwszą. Jeżeli więc zjednoczenie dokonało się co do osoby, a nie co do hipostazy, to wynika stąd, że dokonało się jedynie dzięki jakiejś właściwości przypadłościowej. A to znowu podpada pod błąd Nestoriusza.

Co więcej. Cyryl mówi w *Liście do Nestoriusza,* przyjętym na Soborze Efeskim: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo z Boga Ojca zjednoczyło się hipostatycznie z ciałem i że jest jeden Chrystus z własnym ciałem, a mianowicie ten sam jest Bogiem i zarazem człowiekiem - niech będzie wyklęty"[65].1 niemalże wszędzie w pismach soborowych zalicza się to do błędów Nestoriusza, który przyjmował w Chrystusie dwie hipostazy.

Ponadto. Damasceńczyk powiada w III księdze: „Mówimy, że zjednoczenie dokonało się z dwóch natur doskonałych; nie jest to zjednoczenie co do osoby, czyli osobowe, jak twierdził Nestoriusz, nieprzyjaciel Boga, ale co do hipostazy"[66]. Widzimy więc wyraźnie, że stanowisko Nestoriusza polegało na przyjmowaniu jednej osoby i dwóch hipostaz.

Podobnie. Hipostaza i osoba muszą być tym samym. O pierwszej bowiem substancji, którą jest hipostaza, orzeka się wszystko inne, to znaczy i to, co ogólne w rodzaju substancji, i przypadłości, jak mówi Filozof w *Kategoriach*[67]*.* Jeżeli więc w Chrystusie nie ma dwóch hipostaz, to zgodnie z tym nie ma także dwóch podmiotów.

Oprócz tego. Jeżeli Słowo i ów człowiek różnią się co do podmiotu, to gdy mówimy o podmiocie „ów człowiek", nie mówimy o podmiocie „Słowo Boże", ani na odwrót. Lecz gdy podmioty się różnią, musi się różnić to, co o nich orzekamy. Albowiem podmio-

65 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem. 2* (PG 77, 120); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I. D. Mansi, t. IV, Florentiae 1760, kol. 1082, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, opr. A. Baron. H. Pietras SJ, Kraków 2001, s. 152-153.
66 Św. Jan Damasceński, *Defide orthodoxa* III, 3 [XLVII, 6] (PG 94, 993).
67 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (2a 19 b 6).

towi „człowiek" wspomniane orzeczenia boskie przysługują tylko z racji Słowa, i na odwrót. A zatem to, co Pismo mówi o Chrystusie - mianowicie to, co boskie, i to, co ludzkie - trzeba będzie rozumieć osobno; a to jest przeciwne nauce Cyryla, uznanej na soborze: „Jeśli ktoś dzieli pomiędzy dwie osoby czy hipostazy wyrażenia zawarte w pismach ewangelicznych i apostolskich, wypowiedziane o Chrystusie bądź przez świętych [pisarzy], bądź przez Niego o sobie samym, jedne przypisując wyłącznie człowiekowi w przekonaniu, że jest kimś różnym od Słowa Bożego, inne zaś, jako godne Boga, wyłącznie Słowu z Boga Ojca - niech będzie wyklęty"[68].

Co więcej. Według powyższego poglądu, rzeczy, które odnoszą się do Słowa Bożego z natury, byłyby orzekane o tym człowieku jedynie o tyle, o ile mają coś wspólnego (*perquandam associationem)* w jednej osobie; na to bowiem wskazuje rozwinięcie, które dodają gdy w ten sposób tłumaczą: „Człowiek ów stworzył gwiazdy", to znaczy: „Syn Boży, który jest owym człowiekiem", i podobnie jest w innych rzeczach. Dlatego też, gdy mówimy: „Człowiek ów jest Bogiem", rozumie się to tak: „Człowiek ów jest Bogiem dzięki Słowu". Tego rodzaju wyrażenia potępia zaś Cyryl, gdy mówi: „Jeśli ktoś odważa się mówić, że przyjęty [przez Słowo] człowiek ma być współczczony i współuwielbiany z Bogiem-Słowem, i ma posiadać wspólną nazwę Boga jako ktoś z kimś innym (bo tak należy rozumieć owo „współ" wszędzie, gdzie to dodano), a nie oddaje jednej czci

Emmanuelowi i nie wychwala Go jednym uwielbieniem zgodnie ze słowami: 'Słowo ciałem się stało' - niech będzie wyklęty"[69].

Ponadto. Jeżeli ten człowiek różni się co do podmiotu od Słowa Bożego, to może on należeć do osoby Słowa tylko przez to, że został przyjęty przez Słowo. Lecz to jest niezgodne z prawdziwą wykładnią wiary. Powiedziano bowiem na Soborze Efeskim słowami Feliksa,

68 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epislula III ad Nestorium, Anathem. 4* (PG 77, 120); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. IV, kol. 1082-1083, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 152-155.
69 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem. 8* (PG 77, 121); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IV, kol. 1083, 1092. *Por. Dokumenty soborów powszechnych,* t. I, s. 154-155.

papieża i męczennika: „Wierzymy w Boga naszego, Jezusa, narodzonego z Maryi Dziewicy, iż jest On odwiecznym Synem Boga i Słowem, a nie człowiekiem przyjętym przez Boga, tak że istniałby ktoś inny prócz Niego. Syn Boży nie przyjął bowiem człowieka, tak że istniałby ktoś prócz Niego, lecz będąc doskonałym Bogiem, stał się równocześnie doskonałym człowiekiem, przyjąwszy ciało z Dziewicy"[70].

Podobnie. Rzeczy mnogie co do podmiotu są mnogie w sposób bezwzględny, a czymś jednym są tylko pod pewnym względem. Jeżeli więc w Chrystusie są dwa podmioty, to wynika stąd, że jest dwoisty w sposób bezwzględny, a nie pod jakimś względem. To zaś jest „rozrywaniem Jezusa" [zob. 1 J 4,3], gdyż każda rzecz o tyle istnieje, o ile jest czymś jednym[71]; co więc nie jest czymś jednym w sposób bezwzględny, to nie istnieje w sposób bezwzględny.

Rozdział 39 <<
NAUKA WIARY KATOLICKIEJ O WCIELENIU CHRYSTUSA

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 27 i nast.], widzimy jasno, iż zgodnie z nauką wiary katolickiej należy stwierdzić, że w Chrystusie jest doskonała natura boska i doskonała natura ludzka, to znaczy złożona z duszy rozumnej i ciała ludzkiego, i że te dwie natury są zjednoczone w Chrystusie nie przez samo tylko zamieszkiwanie ani w sposób przypadłościowy, jak człowiek z ubraniem, ani przez samą tylko osobową relację i właściwość, lecz jako jedna hipostaza i jeden podmiot. Tylko w ten sposób można bowiem zachować to, co Pismo Święte przekazuje o Wcieleniu. Skoro bowiem Pismo Święte bez różnicy przypisuje Człowiekowi to, co należy do Boga, i Bogu to, co należy do Człowieka, jak wiadomo z tego, co

70 *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. IV, kol. 1187.
71 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* IV, 2 (1003b 24-32).

powiedzieliśmy wcześniej - to Ten, o którym orzeka się obydwie rzeczy, musi być jednym i tym samym.

Lecz ponieważ przeciwieństw nie można zgodnie z prawdą orzekać o tym samym pod tym samym względem, i ponieważ rzeczy boskie i rzeczy ludzkie, które się orzeka o

Chrystusie, są sobie przeciwne, na przykład 'cierpiące' i 'niedoznające cierpienia', 'martwe' i 'nieśmiertelne', i tym podobne - więc muszą być one orzekane o Chrystusie pod różnymi względami. Zatem odnośnie do tego, „o czym" się orzeka obie te rzeczy, nie należy wprowadzać rozróżnienia, lecz jest to jednością. Odnośnie zaś do tego, „pod jakim względem" się je orzeka, należy wprowadzić rozróżnienie. Właściwości naturalne orzeka się zaś o każdej rzeczy zgodnie z jej naturą jak na przykład, że kamień spada zgodnie z naturą ciężkości. Skoro zatem pod innym względem orzeka się o Chrystusie to, co boskie, a pod innym to, co ludzkie, więc należy powiedzieć, że w Chrystusie istnieją dwie natury niezlane i niezmieszane *(inconfusae et impermixtae).* Tym zaś, o czym się orzeka naturalne właściwości zgodnie z właściwą naturą należącą do rodzaju substancji, jest hipostaza i podmiot owej natury. Ponieważ więc to, o czym się orzeka w Chrystusie rzeczy ludzkie i boskie, jest czymś jednym i niepodzielnym, należy stwierdzić, że Chrystus jest jedną hipostazą i jednym podmiotem natury boskiej i ludzkiej. W ten bowiem sposób rzeczy boskie będzie się orzekać o Człowieku zgodnie z prawdą i ściśle, z racji tego, że ów Człowiek to nie tylko podmiot natury ludzkiej, lecz także boskiej. I na odwrót - o Słowie Bożym orzeka się to, co ludzkie, o ile jest Ono podmiotem natury ludzkiej.

Wynika stąd również, że chociaż wcielił się Syn, to jednak nie musiał się wcielić Ojciec ani Duch Święty. Wcielenie bowiem nie było zjednoczeniem co do natury wspólnej trzem Osobom boskim, lecz dokonało się co do hipostazy i podmiotu, zgodnie z czym rozróżnia się trzy Osoby. Jak zatem w Trójcy wiele Osób istnieje samoistnie w jednej naturze, tak w tajemnicy Wcielenia jedna Osoba istnieje samoistnie w wielości natur.

Rozdział 40
ZARZUTY PRZECIWKO WIERZE WE WCIELENIE

Powyższa nauka wiary katolickiej napotyka jednak wiele trudności, z powodu których nieprzyjaciele wiary zwalczają Wcielenie [zob. IV, 49],

1. Wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 20], że Bóg nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele. Jeżeli zaś przyjął ciało, wynika stąd, że albo zamienił się w ciało, albo że po Wcieleniu stał się mocą w ciele. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg się wcielił.

2. Podobnie. Każda rzecz otrzymująca nową naturę ulega zmianie substancjalnej; wszak o tyle coś powstaje, o ile otrzymuje jakąś naturę. Jeżeli więc hipostaza Syna Bożego zaczęła istnieć samoistnie w naturze ludzkiej, to wydaje się, że zmieniła się substancjalnie.

3. Oprócz tego. Żadna hipostaza nie sięga poza naturę, w której istnieje; to raczej natura wykracza poza hipostazę, gdyż obejmuje wiele hipostaz. Jeżeli więc hipostaza Syna Bożego przez Wcielenie stała się hipostazą natury ludzkiej, wynika stąd, że Syn Boży nie jest wszechobecny po Wcieleniu, ponieważ natura ludzka nie jest wszechobecna.

4. Co więcej. Jedna i ta sama rzecz może mieć tylko jedno „czym jest", oznacza to bowiem jej substancję, która jest jedna w jednej rzeczy. Lecz natura rzeczy to jej „czym jest", jako że „natura rzeczy to to, co oznacza definicja"[72]. Wydaje się więc niemożliwe, by jedna hipostaza istniała samoistnie w dwóch naturach.

5. Ponadto. W rzeczach istniejących bez materii istota rzeczy nie może być czymś różnym od rzeczy, jak to powyżej okazaliśmy [1,21; II, 54], Jest tak przede wszystkim w Bogu, który jest nie tylko swą istotą lecz także swym istnieniem [1,22], Lecz natura

ludzka nie może być tożsama z hipostazą boską. A więc wydaje się niemożliwe, by hipostaza boska istniała samoistnie w naturze ludzkiej.

72 Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28-193b 3). Por. przyp. 53 i 55.

180

6. Podobnie. Natura jest czymś prostszym i bardziej formalnym niż hipostaza, która w niej istnieje samoistnie, ponieważ przez dodanie czegoś materialnego natura wspólna zostaje ujednostkowioną, by powstała hipostaza. Jeśli zatem hipostaza boska istnieje samoistnie w naturze ludzkiej, to wydaje się z tego wynikać, że natura ludzka jest czymś prostszym i bardziej formalnym niż hipostaza boska. A to jest zupełnie niemożliwe.

7. Oprócz tego. Tylko w bytach złożonych z materii i formy widzimy różnicę między poszczególną rzeczą a jej treścią dlatego że poszczególną rzecz jednostkowi określona materia, która nie należy do treści i natury gatunku. Określona materia należy bowiem do Sokratesa, nie ma jej zaś w pojęciu natury ludzkiej. A zatem każda hipostaza istniejąca samoistnie w naturze ludzkiej powstaje za sprawą określonej materii - czego nie można powiedzieć o hipostazie boskiej. Wydaje się więc niemożliwe, by hipostaza Słowa Bożego istniała samoistnie w naturze ludzkiej.

8. Co więcej. Dusza i ciało w Chrystusie nie miały mniejszej mocy niż u innych ludzi. Lecz w innych ludziach z połączenia duszy i ciała powstają podmiot, hipostaza i osoba. A zatem w Chrystusie połączenie duszy i ciała tworzy podmiot, hipostazę i osobę. Nie może z nich jednak powstać podmiot, hipostaza i osoba wiecznego Słowa Bożego. Wobec tego wydaje się, że w Chrystusie oprócz podmiofti, hipostazy i osoby Słowa Bożego jest inny podmiot, hipostaza i osoba.

9. Ponadto. Jak dusza i ciało tworzą ludzką naturę w ogólności, tak to ciało i ta dusza tworzą tego człowieka, czyli hipostazę natury ludzkiej. Lecz w Chrystusie była ta konkretna dusza i to konkretne ciało, a zatem wydaje się, że ich połączenie utworzyło hipostazę. Wniosek ten sam, co poprzednio.

10. Podobnie. Konkretny człowiek, którym jest Chrystus, gdy rozważamy go jako złożonego jedynie z duszy i ciała, jest jakąś substancją. Nie jest jednak substancją ogólną a zatem jest substancją szczegółową. Jest więc hipostazą.

11. Oprócz tego. Jeżeli w Chrystusie podmiot natury ludzkiej i podmiot natury boskiej są tożsame, to w pojęciu człowieka, któ-

181

rym jest Chrystus, musi zawierać się hipostaza boska. Nie ma jej zaś w pojęciu innych ludzi. A zatem o Chrystusie mówiłoby się „człowiek" w innym znaczeniu niż o pozostałych ludziach. Wobec tego nie będzie należał do tego samego gatunku co my.

12. Co więcej. Jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, w Chrystusie znajdują się trzy rzeczy: mianowicie ciało, dusza i bóstwo [IV, 34; IV, 39]. Dusza zaś, ponieważ jest szlachetniejsza od ciała, nie jest podłożem ciała, lecz raczej jego formą. A zatem to, co boskie, nie jest podłożem natury ludzkiej, lecz jest względem niej czymś bardziej formalnym.

13. Ponadto. Wszystko, co łączy się z czymś mającym całkowite istnienie, łączy się z tym przypadłościowo. Lecz skoro Słowo Boże jest odwieczne, to jest jasne, że przyjęte ciało zostało dodane do Niego, gdy miało już całkowite istnienie. Wobec tego połączyło się z Nim przypadłościowo.

Rozdział 41
W JAKI SPOSÓB NALEŻY ROZUMIEĆ WCIELENIE SYNA BOŻEGO

By odpowiedzieć na owe zarzuty, trzeba zacząć od rzeczy podstawowych. Skoro bowiem Eutyches przyjął, że zjednoczenie Boga i człowieka dokonało się w naturze [IV, 35], zaś Nestoriusz twierdził, że nie dokonało się ani w naturze, ani w osobie [IV, 34], natomiast wiara katolicka głosi, że dokonało się w osobie, a nie w naturze [IV, 39], więc trzeba wcześniej rozważyć, co to znaczy zjednoczyć się w naturze, a co - zjednoczyć się w osobie.

Otóż o naturze mówi się w wielu znaczeniach. Natura może oznaczać rodzenie się istot żywych, zasadę rodzenia i ruchu, a tak- że materię i formę. Nadto naturą nazywa się niekiedy „czym jest" rzeczy, obejmujące to, co należy do pełni gatunku - w ten bowiem sposób mówimy, że wszystkim ludziom wspólna jest natura ludzka;

182

i podobnie jest w innych gatunkach. A zatem w naturze łączy się to, z czego powstaje pełnia jakiegoś gatunku. Na przykład dusza i ciało ludzkie łączą się, by powstał gatunek zwierzęcia, i w ogóle wszystkie części gatunku.

Jest zaś niemożliwe, by coś zewnętrznego, łącząc się z gatunkiem, który już ma swą pełnię, utworzyło z nim jedność natury, nie niszcząc go. Skoro bowiem gatunki są podobne do liczb, w których każda jednostka, dodana lub odjęta, wprowadza do gatunku różnicę, to gdy doda się coś do gatunku, który ma już swą pełnię, z konieczności jest to już nowy gatunek. Na przykład, gdy do substancji, która jest tylko substancją żywą doda się zdolność odbierania wrażeń zmysłowych, będzie to inny gatunek, gdyż zwierzę i roślina to różne gatunki. Zdarza się jednak, że w jednostce danego gatunku znajdzie się coś, co nie należy do pełni gatunku, na przykład białość i ubranie u Sokratesa czy Platona, szósty palec lub coś podobnego. Dlatego też nic nie przeszkadza, by w jednostce dokonywało się połączenie tego, co łącząc się, nie tworzy pełni gatunku, jak na przykład natura ludzka z białością i muzykalnością w Sokratesie, i tym podobne rzeczy, o których mówimy, że stanowią jedno co do podmiotu. A ponieważ jednostkę w rodzaju substancji nazywa się hipostazą a w substancjach rozumnych także osobą słusznie mówi się, że wszystko to łączy się co do hipostazy czy też co do osoby. W ten sposób widać jasno, że nic nie przeszkadza, by rzeczy niezłączone co do natury były złączone co do hipostazy lub osoby.

Heretycy zaś, słysząc o zjednoczeniu Boga i człowieka w Chrystusie, porzuciwszy drogę prawdy, zaczęli tłumaczyć to zjednoczenie przeciwnymi dowodami. Jedni bowiem pojmowali je na podobieństwo tego, co łączy się, tworząc jedną naturę, jak Ariusz i Apolinary, którzy twierdzili, że w ciele Chrystusa Słowo zastępowało duszę lub umysł [zob. IV, 32-33], i jak Eutyches, który sądził, że przed Wcieleniem były dwie natury: Boga i człowieka, a po Wcieleniu -jedna [zob. IV, 35],

Lecz ich stanowisko zawiera sprzeczność. Oczywiste jest bowiem, że natura Słowa jest odwiecznie najdoskonalsza w swojej

183

pełni i nie może być w najmniejszym stopniu naruszona lub zmieniona. Stąd jest

niemożliwe, by coś zewnętrznego względem natury boskiej - jak natura ludzka lub jakaś jej część - utworzyło z nią jedność natury.

Inni natomiast, widząc niedorzeczność tamtego stanowiska, poszli przeciwną drogą. To bowiem, co dołącza się do czegoś mającego naturę, a nie należy zarazem do pełni tej natury, zdaje się być przypadłością - jak białość czy muzykalność - albo być w relacji przypadłościowej - jak pierścień, ubranie, dom i tym podobne. Uważali więc, że ponieważ natura ludzka łączy się ze Słowem Bożym, nie należąc wszak do pełni Jego natury, to zjednoczenie natury ludzkiej ze Słowem, jak sądzili, jest z konieczności przypadłościowe. Jest jednak oczywiste, że natura ludzka nie może być dla Słowa przypadłością bądź to dlatego, że w Bogu nie ma przypadłości, jak dowiedziono powyżej [I, 23], bądź to dlatego, że natura ludzka, należąc do rodzaju substancji, nie może być przypadłością żadnej rzeczy. Pozostawało zatem, iż natura ludzka połączyła się ze Słowem niejako przypadłość, lecz była w relacji przypadłościowej. Nestoriusz przyjął więc, że ludzka natura Chrystusa była w relacji do Słowa jak gdyby świątynią - dlatego zjednoczenie Słowa z naturą ludzką należało rozumieć tylko jako zamieszkiwanie. A ponieważ świątynia posiada odrębną jednostkowość w stosunku do tego, kto w niej mieszka, jednostką zaś właściwą dla natury ludzkiej jest osoba, wynikało stąd, że czymś innym jest osoba natury ludzkiej, a czymś innym Osoba Słowa. W ten sposób Słowo i ów człowiek byli dwiema osobami.

Inni znowu, chcąc uniknąć tej trudności [IV, 37], przypisali naturze ludzkiej taką właściwość, że osobowość nie mogła przysługiwać jej w sposób ścisły. Twierdzili, iż duszę i ciało, które składają się na pełnię ludzkiej natury, Słowo przyjęło tak, że dusza nie złączyła się z ciałem, tworząc jakąś substancję. Chodziło im o to, by nie być zmuszonymi do twierdzenia, że tak utworzona substancja ma naturę osoby. Zjednoczenie Słowa z duszą i ciałem uznali zaś za podobne do połączenia rzeczy, między którymi jest relacja przypadłościowa,

jak na przykład ubranego do ubrania; naśladowali tu w pewien sposób Nestoriusza.

Ponieważ te poglądy odrzuciliśmy powyżej [IV, 37-38], należy przyjąć, że zjednoczenie Słowa i człowieka ani nie stopiło dwóch natur w jedną, ani zjednoczenie Słowa z naturą ludzką nie było takie, jak substancji - na przykład człowieka - z zewnętrznymi rzeczami, które są do niego w relacji przypadłościowej, na przykład dom i ubranie. Twierdzimy natomiast, że Słowo istnieje samoistnie w naturze ludzkiej, którą przyjęło na własność przez Wcielenie, tak że ciało to jest prawdziwie ciałem Słowa Bożego, podobnie r dusza, a Słowo Boże jest prawdziwie człowiekiem.

I chociaż człowiek nie potrafi w sposób doskonały wytłumaczyć tego zjednoczenia, to jednak na miarę naszych zdolności postaramy się powiedzieć coś ku zbudowaniu wiary [zob. Ef 4,29], aby bronić tej tajemnicy wiary katolickiej przed niewierzącymi.

Otóż we wszystkich rzeczach stworzonych najbardziej podobne do tego zjednoczenia jest połączenie duszy i ciała. Podobieństwo byłoby jeszcze większe - jak mówi Augustyn w dziele *Przeciwko Felicjanowi*[73] - gdyby, jak niektórzy twierdzili, jeden intelekt był wspólny wszystkim ludziom. Zgodnie z tym poglądem należałoby powiedzieć, iż uprzednio istniejący intelekt w taki sposób łączy się z nowym zarodkiem ludzkim - tak że z obu powstaje jedna osoba - w jaki istniejące uprzednio Słowo, jak twierdzimy, jednoczy się z naturą ludzką w jednej osobie. Dlatego z uwagi na podobieństwo obu połączeń Atanazy mówi w Symbolu: „Jak dusza rozumna i ciało są jednym człowiekiem, tak Bóg i Człowiek są jednym Chrystusem"[74].

Skoro jednak dusza rozumna łączy się z ciałem i jak z materią i jak z narzędziem, więc nie może tu być podobieństwa do pierwszego sposobu zjednoczenia - wszak w ten sposób z Boga i człowieka po-

73 Zob. Vigilius Thapsensis (Pseudo-Augustyn), *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* XII (PL 42, 1166-1167).
74 Pseudo-Atanazy, *Symbolum Quicumque;* por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [IX, 14], opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1984, s. 624.

wstawałaby jedna natura, ponieważ materia i forma w sposób ścisły stanowią naturę gatunku. Pozostaje więc rozważyć podobieństwo, w myśl którego dusza łączy się z ciałem jak z narzędziem. Z tym zgadzają się także zdania starożytnych doktorów, którzy naturę ludzką w Chrystusie uważali za jakieś narzędzie bóstwa, podobnie jak się przyjmuje, że ciało jest narzędziem duszy.

Otóż w inny sposób narzędziem duszy jest ciało i jego części, a w inny sposób narzędzia zewnętrzne. Siekiera nie jest bowiem czyimś narzędziem w ten sam sposób jak ręka, gdyż siekierą może pracować wielu ludzi, a dana ręka jest przypisana własnym działaniom danej duszy; przez to ręka jest narzędziem złączonym z człowiekiem i jego własnym, siekiera zaś - zewnętrznym i wspólnym. Tak samo można myśleć o zjednoczeniu Boga i człowieka. Wszyscy ludzie są dla Boga niejako narzędziami, przez które działa, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Filipian 2, [13]: „Albowiem to Bóg sprawuje w nas i chcenie, i wykonanie zgodnie z dobrą wolą". Inni ludzie stanowią jednak dla Boga jakby narzędzia zewnętrzne i oddzielone, Bóg bowiem porusza nimi nie tylko, aby wykonywali działania im właściwe, lecz także działania wspólne każdej naturze rozumnej, jak pojmowanie prawdy, umiłowanie dobra i sprawiedliwe postępowanie. Natomiast Chrystus przyjął naturę ludzką, aby była narzędziem działań właściwych samemu tylko Bogu, jak oczyszczanie z grzechów, oświecanie umysłów przez łaskę i wprowadzanie do doskonałości życia wiecznego. A zatem ludzka natura Chrystusa jest dla Boga narzędziem właściwym i złączonym, tak jak ręka dla duszy.

A ponadto, nie przeczy zwykłemu biegowi rzeczy, że jakaś rzecz jest z natury właściwym narzędziem czegoś, co jednak nie jest jej formą. Na przykład język jako narzędzie mowy jest właściwym narzędziem intelektu, a jednak intelekt - jak tego dowodzi Filozof[75] - nie stanowi o urzeczywistnieniu żadnej części ciała. Podobnie też spotykamy narzędzia, które nie należą do natury gatunku, a tylko

75 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24-29).

- ze względu na materię - do danej jednostki, na przykład szósty palec lub coś podobnego. Nic więc nie przeszkadza twierdzeniu, iż natura ludzka jednoczy się ze Słowem w ten sposób, że jest ona niejako narzędziem Słowa, nie oddzielnym, lecz połączonym; mimo tego natura ludzka nie należy do natury Słowa ani też Słowo nie jest jej formą, a jednak należy ona do Jego Osoby.

Powyższe przykłady nie wyczerpują jednak podobieństwa pod każdym względem. Trzeba bowiem rozumieć, że Słowo Boże w bardziej wzniosły i głębszy sposób mogło się zjednoczyć z naturą ludzką niż dusza ludzka z jakimkolwiek swoim narzędziem, zwłaszcza, iż mówi się, że przez pośrednictwo intelektu Słowo łączy się z całą naturą

ludzką. A chociaż Słowo Boże swoją mocą przenika wszystko - jako że wszystko zachowuje i podtrzymuje - to jednak z racji pewnej, pochodzącej z podobieństwa bliskości, w sposób bardziej wzniosły i niewypowiedziany może łączyć się ze stworzeniami obdarzonymi intelektem. One wszak zdolne są cieszyć się posiadaniem Słowa i w Nim uczestniczyć.

Rozdział 42 <<
BYŁO NAJBARDZIEJ WŁAŚCIWE, ŻE NATURĘ LUDZKĄ PRZYJĘŁO SŁOWO BOŻE

Wynika też z tego, że przyjęcie natury ludzkiej było w najwyższym stopniu właściwe dla Osoby Słowa. Jeśli bowiem przyjęcie natury ludzkiej ma na celu zbawienie ludzkości, a ostateczne zbawienie człowieka polega na tym, że dzięki swej części umysłowej osiąga pełnię przez kontemplację Pierwszej Prawdy, to trzeba było, by naturę ludzką przyjęło Słowo, które pochodzi od Ojca dzięki emanacji umysłowej.

Co więcej. Wydaje się, że między Słowem i naturą ludzką jest pewne szczególne podobieństwo. O gatunku człowieka stanowi bowiem to, że jest rozumny, Słowo zaś jest blisko związane z ro-

zumem; stąd u Greków „logos" oznacza i słowo, i rozum. A zatem było czymś najbardziej właściwym, że z naturą rozumną zjednoczyło się Słowo, gdyż także z racji wspomnianego podobieństwa Pismo Święte przypisuje miano obrazu i Słowu, i człowiekowi. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 1, [15] o Słowie, że, jest obrazem niewidzialnego Boga" i to samo o człowieku w 1 Liście do Koryntian 11, [7]: „Mężczyzna jest obrazem Boga".

W Słowie istnieje także pewne istotne podobieństwo nie tylko do natury rozumnej, ale i ogólnie do każdego stworzenia, ponieważ w Słowie zawarte są pierwowzory wszystkiego, co Bóg stworzył, podobnie jak rzemieślnik pojęciem swego intelektu obejmuje zamysł tego, co tworzy. Stworzenia nie są zatem niczym innym, jak rzeczywistym wyrazem i przedstawieniem tego, co zawiera się w pojęciu Słowa Bożego - dlatego też powiedziano, że „wszystko przez Słowo się stało" [zob. J 1,3], A zatem właściwe było, że ze stworzeniem, to znaczy z naturą ludzką zjednoczyło się Słowo.

Rozdział 43
NATURA LUDZKA PRZYJĘTA PRZEZ SŁOWO NIE ISTNIAŁA UPRZEDNIO, LECZ ZOSTAŁA PRZYJĘTA PODCZAS POCZĘCIA

Ponieważ - jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 39] – Słowo przyjęło naturę ludzką do jedności osoby, to natura ludzka nie mogła istnieć uprzednio, zanim złączyła się ze Słowem.

Gdyby bowiem natura ludzka istniała uprzednio, to - skoro natura może istnieć tylko w jednostce - musiałaby istnieć jakaś jednostka owej natury ludzkiej istniejącej uprzednio przed zjednoczeniem. Jednostką natury ludzkiej jest zaś hipostaza i osoba, będzie zatem wolno powiedzieć, że natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, istniała uprzednio w jakiejś hipostazie lub osobie. Gdyby więc owa natura została przyjęta, podczas gdy poprzednia hipostaza

188

lub osoba trwałaby nadal, to po połączeniu istniałyby dwie hipostazy lub osoby: jedna Słowa, a druga - człowieka. W ten sposób zjednoczenie nie dokonałoby się w hipostazie lub w osobie, a to sprzeciwia się treści wiary. Gdyby zaś owa hipostaza lub osoba nie pozostała w naturze, w której istniała przed przyjęciem przez Słowo, to musiałaby ulec zniszczeniu; każdy bowiem byt jednostkowy przestaje istnieć wyłącznie przez zniszczenie. Stąd też człowiek istniejący przed zjednoczeniem musiałby ulec zniszczeniu - a, co za tym idzie, również natura ludzka, która w nim istniała. Było zatem niemożliwe, by Słowo przyjęło do jedności osoby jakiegoś człowieka, który istniał uprzednio.

Sprzeciwiałoby się także doskonałości wcielenia Słowa Bożego, gdyby brakowało Mu czegoś naturalnego dla człowieka. A jest naturalne, że człowiek rodzi się na sposób ludzki. Tego zaś brakowałoby Słowu Bożemu, gdyby przyjęło człowieka istniejącego uprzednio; człowiek ten urodziłby się bowiem tylko człowiekiem, stąd jego narodzenia nie można by przypisywać Słowu, a Najświętszej Dziewicy nazywać Matką Boga. Wiara katolicka wyznaje zaś, że w tym, co naturalne, był „do nas podobny we wszystkim, z wyjątkiem grzechu" [Hbr 4,15], że Syn Boży „narodził się z niewiasty", jak mówi Apostoł [Ga 4,4], i że Dziewica była Matką Boga. A zatem nie godziło się, by przyjął człowieka istniejącego uprzednio.

Widać stąd jasno, że w pierwszej chwili poczęcia Słowo zjednoczyło się z naturą ludzką. Jak bowiem przyjęcie człowieczeństwa *(humanatio)* przez Słowo Boże wymaga, by narodziło się Ono na sposób ludzki, żeby być prawdziwym i naturalnym człowiekiem, podobnym do nas we wszystkim, co naturalne, tak też wymaga, by Słowo Boże poczęło się na sposób ludzki, gdyż według porządku natury człowiek nie rodzi się, jeśli wcześniej nie zostanie poczęty. Gdyby zatem natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, została poczęta w jakimkolwiek stanie przed przyjęciem przez Słowo, to nie można by poczęcia przypisać Słowu Bożemu i na tej podstawie powiedzieć, że poczęło się na sposób ludzki. Wobec tego Słowo Boże musiało złączyć się z naturą ludzką w pierwszej chwili poczęcia.

189

Dalej. Przy zrodzeniu człowieka moc czynna dąży do dopełnienia natury ludzkiej w danej jednostce. Gdyby zatem Słowo Boże nie przyjęło natury ludzkiej w pierwszej chwili poczęcia, to moc czynna w zrodzeniu przed zjednoczeniem skierowałaby swe działanie do jakiejś jednostki natury ludzkiej, to jest hipostazy lub osoby, a po zjednoczeniu całe zrodzenie musiałoby skierować się ku innej hipostazie lub osobie, mianowicie ku Słowu Bożemu, które narodziło się w naturze ludzkiej. W ten więc sposób nie byłoby jednego zrodzenia, bo kierowałoby się do dwóch osób, i jedno zrodzenie nie odnosiłoby się do jednej całości - co wydaje się niezgodne z porządkiem natury. Wobec tego było słuszne, że Słowo Boże przyjęło naturę ludzką nie po poczęciu, lecz że przyjęło ją podczas poczęcia.

Podobnie. Porządek zrodzenia ludzkiego wydaje się wymagać, żeby urodził się ten, kto został poczęty, a nie ktoś inny – ponieważ poczęcie prowadzi do narodzin. Dlatego jeśli Syn Boży narodził się na sposób ludzki, to także na sposób ludzki musiał być poczęty Syn Boży, a nie tylko człowiek.

Rozdział 44
NATURA LUDZKA PRZYJĘTA PRZEZ SŁOWO PODCZAS POCZĘCIA BYŁA DOSKONAŁA CO DO DUSZY I CO DO CIAŁA

W konsekwencji powyższych rozważań staje się jasne, że już w pierwszej chwili poczęcia dusza rozumna była złączona z ciałem.

Słowo Boże przyjęło bowiem ciało za pośrednictwem duszy rozumnej [zob. IV, 41], gdyż tylko z racji duszy rozumnej ciało ludzkie bardziej niż inne ciała nadaje się do przyjęcia przez Boga. A więc Słowo Boże nie przyjęło ciała bez duszy rozumnej. Ponieważ zatem Słowo Boże przyjęło ciało w pierwszej chwili poczęcia, więc już w pierwszej chwili poczęcia dusza rozumna połączyła się z ciałem.

190

Podobnie. Gdy przyjmie się to, co późniejsze w zrodzeniu, trzeba także przyjąć to, co wcześniejsze w porządku rodzenia. Późniejsze zaś jest to, co najdoskonalsze, a tym jest zrodzona jednostka; w ludzkim zrodzeniu jest to hipostaza lub osoba, ku której utworzeniu kierują się dusza i ciało. Gdy więc przyjmiemy osobowość zrodzonego człowieka, koniecznie muszą istnieć ciało i dusza rozumna. A osobowość człowieka-Chrystusa jest tożsama z osobowością Słowa Bożego, zatem Słowo Boże podczas poczęcia zjednoczyło się z ciałem ludzkim. Wobec tego była tam osobowość owego człowieka i dlatego musiała być także dusza rozumna.

Było też czymś niewłaściwym, by Słowo Boże, które jest źródłem i początkiem wszystkich form i doskonałości, zjednoczyło się z czymś nieuformowanym i jeszcze niedoskonałym co do natury. Każde zaś ciało, zanim zostanie ożywione przez duszę, jest nieuformowane i nie ma jeszcze swej naturalnej doskonałości. Nie było więc właściwe, żeby Słowo Boże zjednoczyło się z ciałem jeszcze nieożywionym przez duszę. Wobec tego dusza rozumna musiała złączyć się z ciałem w pierwszej chwili poczęcia.

Wynika stąd także, że jeśli Słowo Boże nie powinno łączyć się z czymś nieuformowanym, to przyjęte przez Nie ciało było uformowane od pierwszej chwili poczęcia. Lecz dusza, podobnie jak każda inna forma naturalna, potrzebuje właściwej materii. Właściwą zaś materią duszy jest ciało mające narządy, dusza jest bowiem urzeczywistnieniem (*entelechia*) fizycznego ciała organicznego, posiadającego życie w możności[76]. Skoro zatem, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], dusza od pierwszej chwili poczęcia była złączona z ciałem, to ciało od pierwszej chwili poczęcia musiało mieć narządy i być uformowane. A także w porządku rodzenia wprowadzenie duszy rozumnej poprzedzone jest ukształtowaniem narządów ciała. Dlatego przyjąwszy to, co późniejsze, musi się przyjąć to, co wcześniejsze.

76 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

191

Nic zaś nie przeszkadza, by ciało, gdy już ożywi je dusza, wzrastało ilościowo do należnych rozmiarów. Tak więc w odniesieniu do poczęcia człowieka, którego przyjęło Słowo, należy sądzić, że już w pierwszej chwili poczęcia jego ciało miało ukształtowane narządy i było uformowane, ale nie osiągnęło jeszcze należnych rozmiarów.

Rozdział 45 <<
BYŁO WŁAŚCIWE, ŻE CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ Z DZIEWICY

Wynika z tego, że ów człowiek musiał narodzić się z matki dziewicy bez naturalnego nasienia.

Nasienie męskie potrzebne jest bowiem w zrodzeniu człowieka jako zasada czynna ze względu na obecną w nim moc czynną. Lecz - zgodnie z tym, co już powiedziano - moc czynna w zrodzeniu ciała Chrystusa nie mogła być naturalna, ponieważ naturalna moc nie od razu dokonuje pełnego uformowania ciała, lecz potrzebuje na to czasu. Natomiast ciało Chrystusa, jak to wykazaliśmy [IV, 44], już w pierwszej chwili poczęcia było uformowane i miało ukształtowane narządy. Pozostaje więc uznać, że ludzkie zrodzenie Chrystusa dokonało się bez naturalnego nasienia.

Podobnie. Przy zrodzeniu każdego zwierzęcia nasienie męskie przyciąga ku sobie materię, którą daje matka, z tej racji, że będąca w nim moc dąży do swego wypełnienia jako celu wszelkiego rodzenia. Dlatego też na końcu tego procesu nasienie, które przeobraziło się i osiągnęło swą pełnię jest potomstwem, które się rodzi. Lecz, jak wynika z naszych rozważań [IV, 44], w ludzkim zrodzeniu Chrystusa kresem było zjednoczenie z Osobą Boską, a nie utworzenie jakiejś osoby lub hipostazy ludzkiej. Wobec tego w tym zrodzeniu zasadą czynną nie mogło być nasienie męskie, lecz sama tylko moc Boża; w ten sposób, że jak w zwykłym rodzeniu ludzkim nasienie

przyciąga do swego istnienia materię daną przez matkę, tak w zrodzeniu Chrystusa taką samą materię przyjęło do jedności ze sobą Słowo Boże.

Widać też jasno, iż było rzeczą odpowiednią że w ludzkim zrodzeniu Słowa Bożego zajaśniała jakaś właściwość duchowego rodzenia się Słowa. Otóż słowo, gdy wychodzi od mówiącego bądź jako poczęte wewnętrznie, bądź jako wymówione na zewnątrz, nie wyrządza szkody wypowiadającemu, lecz ukazuje raczej pełnię jego doskonałości. Słusznie zatem Słowo Boże w swym ludzkim zrodzeniu poczęło się i narodziło, tak że nie spowodowało to utraty dziewictwa Matki. Przez to jest także jasne, że Słowu Bożemu, przez które wszystko zostało stworzone i dzięki któremu wszystko trwa w pełni swojego bytu, wypadało narodzić się w taki sposób, by dziewictwo Matki zachować pod każdym względem nienaruszone. Wobec tego było rzeczą odpowiednią że Słowo Boże narodziło się z dziewicy.

Ten sposób narodzenia nie przeczy bynajmniej prawdziwemu i naturalnemu człowieczeństwu Chrystusa, chociaż narodził się On inaczej niż inni ludzie. Jest bowiem jasne, że ponieważ moc Boża jest nieskończona, jak już wykazaliśmy [I, 43; II, 22], i ponieważ tylko dzięki niej każda przyczyna może wywoływać swój skutek [III, 67-70], to dowolny skutek wywoływany przez dowolną przyczynę, taki sam co do gatunku i co do natury, Bóg może sprawić bez pomocy danej przyczyny. Jak więc dzięki mocy naturalnej zawartej w ludzkim nasieniu powstaje prawdziwy człowiek, należący do ludzkiego gatunku i natury, tak samo moc Boża, która udzieliła takiej mocy nasieniu, może wywołać skutek mocy nasienia bez udziału owej mocy, tworząc prawdziwego człowieka, należącego do ludzkiego gatunku i natury.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że skoro człowiek zrodzony w sposób naturalny, ma w sposób naturalny ciało utworzone z nasienia męskiego i z tego, co daje kobieta,

czymkolwiek to jest, i dlatego ciało Chrystusa nie było tej samej natury co nasze ciała, jeśli nie powstało z nasienia - to jasna odpowiedź wypływa ze stanowiska

193

Arystotelesa[77]. Powiada on, że nasienie nie jest materialnie składnikiem płodu, lecz jest tylko zasadą czynną, natomiast całą materię ciała daje matka. W ten sposób pod względem materii ciało Chrystusa nie różni się od naszego, gdyż i nasze ciała utworzone są z tego, co pochodzi od matki.

A gdyby ktoś nie zgadzał się z poglądem Arystotelesa, to i tak powyższy zarzut nie da się utrzymać. Materialne podobieństwo lub jego brak rozważa się bowiem, mając na względzie nie stan materii na początku procesu rodzenia, lecz stan materii już gotowej, u kresu rodzenia. Wszak powietrze powstałe z ziemi nie różni się materialnie od powietrza powstałego z wody, bo chociaż woda i ziemia na początku procesu rodzenia różnią się, to jednak działanie czynnika rodzącego doprowadza je do jednego stanu. Podobnie zatem materia pochodząca wyłącznie od kobiety może być mocą Bożą doprowadzona u kresu rodzenia do tego samego stanu, w którym jest materia pochodząca i od mężczyzny, i od kobiety. Dlatego odmienność materii nie spowoduje braku podobieństwa między ciałem Chrystusa, które mocą Bożą zostało utworzone z materii otrzymanej wyłącznie od matki, a naszymi ciałami, które są tworzone z materii mocą natury, także jeśli otrzymujemy je od obojga rodziców. Jest bowiem jasne, że od materii otrzymywanej i od mężczyzny, i od kobiety, bardziej różni się „proch ziemi" [zob. Rdz 2,7], z którego Bóg utworzył pierwszego człowieka - a wiadomo, że na pewno był to człowiek prawdziwy i we wszystkim podobny do nas - niż materia, z której zostało utworzone ciało Chrystusa, otrzymana tylko od kobiety. Dlatego narodzenie Chrystusa z dziewicy w żaden sposób nie zaprzecza prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa ani też nie znosi Jego podobieństwa do nas. Chociaż bowiem moc naturalna do wytworzenia określonego skutku potrzebuje określonej materii, to jednak moc Boża, która może wywieść wszystko z niczego, nie jest ograniczona w działaniu do określonej materii.

77 Arystoteles, *De generatione animalium* I, 20-21 (729a-b); II, 4 (737a 8-33).

194

Tak samo nie umniejsza godności Matki Chrystusa fakt, że poczęła i porodziła jako dziewica - aby z tego powodu odmawiać jej miana prawdziwej i naturalnej Matki Syna Bożego. Za sprawą mocy Bożej dała bowiem naturalną materię potrzebną do zrodzenia ciała Chrystusa, a tylko to jest potrzebne ze strony matki. Co zaś powoduje utratę dziewictwa u innych matek, mianowicie wprowadzenie nasienia mężczyzny do łona matki *(ad locum generationis),* nie odnosi się do matki, lecz do ojca.

Rozdział 46
CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ Z DUCHA ŚWIĘTEGO

Jakkolwiek każde Boże działanie w stworzeniach jest wspólne całej Trójcy Świętej, jak wykazaliśmy powyżej [IV, 21], to jednak utworzenie ciała Chrystusa dokonane mocą

Bożą słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu, chociaż jest wspólne całej Trójcy Świętej.

Wydaje się to odpowiadać wcieleniu Słowa. Jak bowiem nasze słowo poczęte w umyśle jest niewidzialne, a wyjawione na zewnątrz za pomocą głosu staje się poznawalne dla zmysłów, tak Słowo Boże zrodzone odwiecznie istnieje niewidzialnie w sercu Ojca, a przez Wcielenie stało się poznawalne zmysłowo dla nas. Dlatego wcielenie Słowa Bożego jest jak wyrażenie naszego słowa za pomocą głosu. Zaś wyrażenie naszego słowa za pomocą głosu dokonuje się dzięki oddechowi *(per spiritum),* kształtującemu głos, za pomocą którego wypowiadamy słowa. Słusznie więc też się mówi, że ciało Syna Bożego zostało ukształtowane przez Jego Ducha *(per Spiritum).*

Jest to zgodne także z rodzeniem ludzkim. Wszak moc czynna w ludzkim nasieniu, gdy przyciąga materię pochodzącą od matki, działa mocą ducha ożywczego *(per spiritum),* gdyż duch ożywczy jest podłożem tego rodzaju mocy; z racji jego zawartości nasienie

195

winno być pieniste i białe[78]. Wobec tego o Słowie Bożym, które bierze ciało z Dziewicy, słusznie mówimy, że przyjmując ciało, kształtuje je przez swojego Ducha *(per Spiritum).*

Ponadto słusznie zwraca to uwagę na przyczynę pobudzającą Słowo do wcielenia. Ową przyczyną nie mogło być nic innego jak bezgraniczna miłość Boga do człowieka, którego naturę Bóg zapragnął złączyć z sobą w jedności osoby. W Bogu zaś, jak już powiedziano [IV, 19], Tym, który pochodzi jako miłość, jest Duch Święty. A zatem dzieło Wcielenia słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu.

A również w Piśmie Świętym wszelką łaskę zwykło się przypisywać Duchowi Świętemu. Wydaje się bowiem, że coś danego darmo pochodzi z miłości dającego. Człowiek zaś nie otrzymał większej łaski ponad tę, że zjednoczył się z Bogiem w osobie. Wobec tego słusznie przypisuje się (*appropriatur*) to dzieło Duchowi Świętemu.

Rozdział 47
CHRYSTUS NIE BYŁ SYNEM DUCHA ŚWIĘTEGO CO DO CIAŁA

Chociaż mówimy, iż Chrystus począł się z Ducha Świętego i z Dziewicy, to jednak nie można powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Chrystusa w Jego ludzkim zrodzeniu, tak jak Dziewica - Jego matką.

Duch Święty nie utworzył bowiem natury ludzkiej w Chrystusie ze swej substancji, lecz tylko Jego moc przyczyniła się do jej utworzenia. Nie można więc powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Chrystusa w Jego ludzkim zrodzeniu.

78 Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* II, 2 (735a 30-31; 736a 8-9).

196

Gdybyśmy nazwali Chrystusa synem Ducha Świętego, prowadziłoby to do błędu: jest bowiem jasne, że Słowo Boże jest odrębną osobą z racji tego, że jest Synem Boga Ojca. Gdyby zatem ze względu na naturę ludzką nazwano Go synem Ducha Świętego, rozumiano by przez to, że Chrystus to dwaj synowie, gdyż Słowo Boga nie może być

synem Ducha Świętego. I tak, ponieważ nazwa „synostwo" odnosi się do osoby, a nie do natury, wynikałoby, że w Chrystusie są dwie osoby. A to jest niezgodne z wiarą katolicką [IV, 34],

Niewłaściwe byłoby także, gdyby pierwszeństwo Ojca oraz Jego imię przeniesiono na inną osobę. A tak byłoby, gdyby Ducha Świętego nazwać ojcem Chrystusa.

Rozdział 48 <<
CHRYSTUSA NIE NALEŻY NAZYWAĆ STWORZENIEM

Okazuje się następnie, że choć ludzka natura przyjęta przez Słowo jest stworzeniem, to jednak nie można w sposób bezwzględny orzekać, że Chrystus jest stworzeniem.

Bycie stwarzanym jest jakimś stawaniem się. Skoro zaś kresem stawania się jest istnienie w sposób bezwzględny, więc stawanie się przysługuje temu, co istnieje samoistnie. Czymś takim jest jednostka zupełna w rodzaju substancji, a w naturze obdarzonej umysłem nazywa się to osobą lub hipostazą. Natomiast o formach, przypadłościach i częściach mówi się, że stają się tylko pod pewnym względem, gdyż nie mają istnienia samoistnego, lecz istnieją w czymś innym. Dlatego, gdy ktoś staje się biały, nie mówimy, że staje się bezwzględnie, lecz pod pewnym względem. Lecz w Chrystusie nie ma innej hipostazy lub osoby niż Osoba Słowa Bożego, a ta jest niestworzona, jak wykazano powyżej [IV, 38]. Wobec tego nie można twierdzić w sposób bezwzględny, że Chrystus jest

stworzeniem, ale można tak powiedzieć, dodając, że nazywa się Go stworzeniem jako człowieka lub ze względu na naturę ludzką.

A chociaż o podmiocie będącym jednostką w rodzaju substancji, stawania się tego, co jest jego właściwością z powodu przypadłości lub części, nie orzeka się w sposób bezwzględny, lecz tylko pod pewnym względem, to jednak w sposób bezwzględny orzeka się o podmiocie wszystko, co z natury wynika z przypadłości lub z części zgodnie z właściwą im istotą. Mówi się bowiem bezwzględnie, że człowiek widzi, gdyż to bierze się z faktu posiadania oczu, że jest kędzierzawy, zważywszy na włosy, i że jest widzialny, bo ma barwy. A zatem również wszystko, co w sposób ścisły wynika z natury ludzkiej, może być o Chrystusie orzekane bezwzględnie, na przykład, że jest człowiekiem, że jest widzialny, że chodził, i wszystkie tym podobne rzeczy. Co zaś jest właściwe osobie, tego nie orzeka się o Chrystusie ze względu na Jego naturę ludzką, chyba że z jakimś dodatkiem - bądź wypowiedzianym, bądź domyślnym.

Rozdział 49
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY PRZECIWKO WCIELENIU, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, łatwo odpowiedzieć na przytoczone powyżej [IV, 40] zarzuty wobec wiary we Wcielenie.

1. Wykazaliśmy, iż wcielenia Słowa nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby przemieniło się Ono w ciało [IV, 31] lub złączyło się z ciałem jako forma [IV, 32], Dlatego z faktu, że Słowo się wcieliło, nie wynika, by Bóg był prawdziwie ciałem lub by był mocą w ciele, jak podawał pierwszy zarzut.

2. Nie jest również prawdą, jakoby Słowo zmieniło się substancjalnie dlatego, że przyjęło naturę ludzką. Zmiana nie zaszła bowiem w Słowie Bożym, lecz tylko w naturze ludzkiej, którą Słowo

przyjęło, gdyż zrodzenie w czasie i przyjście na świat przysługuje Słowu z racji tej natury, a nie Słowu jako takiemu.

3. Trzeci zarzut niczego nie dowodzi. Hipostaza nie sięga bowiem poza granice natury, od której otrzymuje samoistność. A Słowo Boże nie bierze samoistności z natury ludzkiej, lecz raczej naturę ludzką pociąga do swej samoistności lub osobowości, gdyż nie dzięki naturze ludzkiej, lecz w niej istnieje samoistnie. Wobec tego nic nie przeszkadza, żeby Słowo Boże było wszędzie, chociaż natura ludzka przez Nie przyjęta, nie jest wszędzie.

4. Z tego wynika odpowiedź na czwarty zarzut. Każda rzecz samoistna musi mieć tylko jedną naturę, dzięki której istnieje w sposób bezwzględny. Wobec tego Słowo Boże istnieje w sposób bezwzględny tylko dzięki naturze boskiej, a nie dzięki naturze ludzkiej. Z natury ludzkiej pochodzi zaś to, że jest konkretnym bytem szczegółowym (*quod sit hoc),* a mianowicie człowiekiem.

5. Na piąty zarzut odpowiadamy tak samo. Jest niemożliwe, by natura, dzięki której Słowo istnieje, była czymś innym niż sama Osoba Słowa. Słowo zaś istnieje samoistnie dzięki naturze boskiej, a nie dzięki naturze ludzkiej; przeciwnie - naturę ludzką pociąga do swej samoistności, aby w niej istniała samoistnie, jak to powiedzieliśmy. Dlatego natura ludzka nie musi być identyczna z Osobą Słowa.

6. W ten sam sposób odrzucamy szósty zarzut. Hipostaza, czy to rzeczowo, czy pojęciowo, jest bardziej złożona niż natura, dzięki której hipostaza ma istnienie; rzeczowo, gdyż hipostaza nie jest swą własną naturą zaś pojęciowo wyłącznie w rzeczach, w których hipostaza jest tożsama z naturą. A hipostaza Słowa nie jest w sposób bezwzględny ustanawiana przez naturę ludzką tak by dzięki niej istniała, lecz od natury ludzkiej pochodzi tylko to, że Słowo jest człowiekiem. Wobec tego natura ludzka nie musi być czymś prostszym niż Słowo jako Słowo, lecz tylko o tyle, o ile Słowo jest konkretnym człowiekiem.

7. Na tej podstawie jasne jest także rozwiązanie siódmego zarzutu. Hipostaza Słowa Bożego nie musi powstawać z określonej materii w sposób bezwzględny, lecz tylko o tyle, o ile Słowo jest konkret-

nym człowiekiem. Tylko bowiem w taki sposób, jak powiedziano, ludzka natura ustanawia ową hipostazę.

8.Fakt, że dusza i ciało w Chrystusie pociągnięte są do osobowości Słowa, a nie tworzą innej osoby poza Osobą Słowa, nie umniejsza ich mocy, jak podawał ósmy zarzut, lecz przeciwnie - dodaje im godności. Każda bowiem rzecz, łącząc się z czymś godniejszym od siebie, ma istnienie doskonalsze, niż gdy istnieje sama. Na przykład dusza zmysłowa w człowieku ma istnienie doskonalsze niż w innych zwierzętach, w których jest główną formą inaczej niż w człowieku.

9. Tak samo odpowiadamy na dziewiąty zarzut. W Chrystusie prawdziwie była konkretna dusza i konkretne ciało, nie utworzyły one jednak innej osoby poza Osobą

Słowa Bożego, gdyż zostały przyjęte do osobowości Słowa Bożego. Podobnie ciało, gdy jest bez duszy, ma własny gatunek, lecz gdy łączy się z duszą gatunek otrzymuje od niej.

10. Stąd wynika również odpowiedź na zarzut dziesiąty. Jest bowiem jasne, że człowiek, którym jest Chrystus, jest jakąś substancją nie ogólną lecz szczegółową. Jest też pewną hipostazą nie inną jednak niż hipostaza Słowa, gdyż natura ludzka została przyjęta przez hipostazę Słowa, aby Słowo istniało samoistnie tak w naturze ludzkiej, jak w boskiej. Tym zaś, co samoistnie istnieje w naturze ludzkiej, jest konkretny człowiek. Dlatego, gdy mówi się „ten człowiek", podmiotem orzekania jest Słowo.

Lecz gdyby ktoś ten sam zarzut zastosował do natury ludzkiej, mówiąc, że to ona jest pewną substancją nie ogólną lecz szczegółową- a zatem hipostazą - w sposób oczywisty by się mylił: wszak ludzka natura także w Sokratesie czy Platonie nie jest hipostazą lecz hipostazą jest to, co w tej naturze samoistnie istnieje.

Gdy zaś mówimy, że natura ludzka jest substancją i to substancją szczegółową to nie w tym samym znaczeniu, w którym powiadamy, że substancją szczegółową jest hipostaza. Substancję bowiem, według Filozofa[79], orzeka się dwojako, mianowicie na oznaczenie

79 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (2a 11 3b 32).

podmiotu w rodzaju substancji, który nazywa się hipostazą, i na oznaczenie tego, czym jest rzecz, czyli natury rzeczy. I także części jakiejś substancji nie nazywa się substancjami szczegółowymi, tak jakby były przez się samoistne, lecz istnieją one samoistnie w czymś całym. Dlatego nie można ich nazwać hipostazami, gdyż żadna z nich nie jest substancją zupełną. W przeciwnym razie wynikałoby stąd, że w człowieku jest tyle hipostaz, ile jest części.

11. Na jedenasty zarzut odpowiadamy na tej podstawie, że wieloznaczność zachodzi z powodu różnorodności form *(ex diversa forma)* oznaczanych przez nazwę, a nie z powodu różnorodności podmiotów orzekania *(ex diversitate suppositionis*); nazwy „człowiek" nie używamy bowiem wieloznacznie dlatego, że czasem podmiotem orzekania jest *(supponit pro)* Platon, a czasem Sokrates. A zatem nazwa „człowiek", wypowiedziana o Chrystusie i o innych ludziach, oznacza zawsze tę samą formę, mianowicie naturę ludzką. Wobec tego jest o nich orzekana jednoznacznie, a zmienia się tylko podmiot orzekania, mianowicie, gdy dotyczy Chrystusa, podmiotem orzekania jest hipostaza niestworzona, gdy zaś dotyczy innych ludzi, podmiotem orzekania jest hipostaza stworzona.

12. Hipostazy Słowa Bożego nie nazywa się podłożem ludzkiej natury, tak jakby hipostaza Słowa Bożego miała jej podlegać jako czemuś bardziej formalnemu, jak to przyjmował dwunasty zarzut. Byłoby to konieczne, gdyby hipostaza Słowa dzięki naturze ludzkiej otrzymywała istnienie jako takie. A to jest oczywiście fałszywe, mówi się bowiem, że hipostaza Słowa jest podłożem natury ludzkiej przez to, że pociągają do swej samoistności, tak jak jakaś rzecz zostaje pociągnięta do czegoś szlachetniejszego, z czym się łączy.

13. Z tego, że Słowo istniało odwiecznie, nie wynika jednak, że natura ludzka łączy się ze Słowem przypadłościowo, jak wnioskował ostatni zarzut. Słowo bowiem w ten sposób przyjęło naturę ludzką, że prawdziwie stało się człowiekiem. A być człowiekiem to znaczy być w rodzaju substancji. Ponieważ zatem hipostaza Słowa jest

człowiekiem dzięki połączeniu z naturą ludzką, dlatego ta natura nie łączy się z nią przypadłościowo, przypadłości bowiem nie dają istnienia substancjalnego.

Rozdział 50
GRZECH PIERWORODNY PRZECHODZI Z PIERWSZEGO RODZICA NA POTOMKÓW

Wykazaliśmy powyżej [IV, 28—49] że to, co wiara katolicka głosi o wcieleniu Syna Bożego, nie jest niemożliwe. Następnie trzeba zaś wykazać, iż było rzeczą odpowiednią, że Syn Boży przyjął naturę ludzką [por. IV, 27].

Powód, dla którego Wcielenie było czymś słusznym, Apostoł wydaje się upatrywać w grzechu pierworodnym, który przeszedł na wszystkich. Mówi on bowiem w Liście do Rzymian 5, [19]: „Jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu, tak przez posłuszeństwo Jednego sprawiedliwymi stanie się wielu". Lecz ponieważ herezja pelagian[80] przeczyła istnieniu grzechu pierworodnego, należy udowodnić, że ludzie rodzą się w grzechu pierworodnym.

Najpierw przytoczmy słowa Księgi Rodzaju 2, [15-17]: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w raju i rozkazał mu, mówiąc: »Z każdego drzewa rajskiego możesz jeść; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo w dniu, w którym z niego zjesz, niechybnie umrzesz«". Ponieważ jednak Adam w dniu, kiedy zjadł z owego drzewa, nie umarł rzeczywiście, to słowa: „niechybnie umrzesz" należy rozumieć w ten sposób: „będziesz podlegał konieczności śmierci". Byłoby to zaś powiedziane niepotrzebnie, gdyby konieczność śmierci wynikała z ustanowienia ludzkiej natury. Należy zatem powiedzieć, że śmierć i konieczność umierania jest

80 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 83 (PL 42, 46); 88 (PL 42, 48).

dla człowieka karą za grzech. Karę zaś nakłada się sprawiedliwie tylko na winnych przestępstwa. Na kogokolwiek więc spada owa kara, w tym musi być jakaś wina. Lecz owej karze poddany jest każdy człowiek, i to już od chwili narodzin, gdyż odtąd podlega konieczności śmierci; stąd też niektórzy umierają zaraz po urodzeniu, „z łona przeniesieni do grobu" [Hi 10,19], Jest w nich zatem jakiś grzech. Nie jest to jednak grzech uczynkowy: niemowlęta bowiem nie używają wolnej woli, a bez tego człowiekowi niczego nie poczytuje się za grzech, jak jasno wynika z tego, co powiedziano w trzeciej księdze[81]. Trzeba zatem koniecznie powiedzieć, że jest w nich grzech przekazany przez zrodzenie.

Wynika to wyraźnie także ze słów Apostoła w Liście do Rzymian 5, [12]: „Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy [w nim] zgrzeszyli".

Nie można jednak powiedzieć, że z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat przez naśladowanie. W ten sposób grzech przeszedłby tylko na tych, którzy grzesząc, naśladują pierwszego człowieka i, skoro śmierć weszła na świat przez grzech, dosięgałaby ona tylko tych, którzy grzeszą na podobieństwo pierwszego człowieka. Lecz aby to wykluczyć, Apostoł dodaje, że „śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza, nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na podobieństwo Adama"

[Rz 5,14], A zatem Apostoł nie miał na myśli, że z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat przez naśladowanie, lecz że przez zrodzenie.

Ponadto. Gdyby Apostoł mówił, że grzech wszedł na świat drogą naśladowania, powiedziałby, że wszedł na świat raczej z powodu szatana, a nie z powodu jednego człowieka. Tak też powiedziano w Księdze Mądrości 2, [24-25]: „Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła; a naśladują go ci, którzy są po jego stronie".

Oprócz tego. Dawid mówi w Psalmie [51,7]: „Oto w nieprawościach zostałem poczęty i w grzechach poczęła mnie matka moja".

81 Chodzi o fragment, który nie został włączony do ostatecznej wersji *Summa contra gentiles.* Por. III, 10; III, 90; III, 140.

203

Nie można zaś tego odnosić do grzechu uczynkowego, skoro Dawid począł się i urodził z legalnego małżeństwa. Należy zatem odnieść to do grzechu pierworodnego.

Co więcej. W Księdze Hioba 14, [4] powiedziano: „Któż może czystym uczynić tego, który się począł z nasienia nieczystego? Czy nie Ty, który sam jesteś?". Z tych słów można w oczywisty sposób wywnioskować, że z powodu nieczystości ludzkiego nasienia jakaś nieczystość przechodzi na człowieka poczętego z nasienia. Należy rozumieć, że te słowa odnoszą się do nieczystości grzechu, gdyż wyłącznie z jej powodu człowiek jest sądzony; wcześniej bowiem powiedziano: „I masz za godną rzecz na takiego otwierać oczy Twoje i przywodzić go z sobą do sądu?" [Hi 14,3], A zatem jest jakiś grzech, którym człowiek jest zarażony od początku swego istnienia; nazywa się go grzechem pierworodnym.

Podobnie. Chrzest i inne sakramenty Kościoła są lekarstwem przeciwko grzechowi, jak zobaczymy poniżej [IV, 56], A według powszechnego zwyczaju Kościoła chrztu udziela się dzieciom nowo narodzonym. Niepotrzebnie zatem udzielano by tego sakramentu, gdyby nie było w tych dzieciach jakiegoś grzechu. Nie ma w nich jednak grzechu uczynkowego; brak im bowiem używania wolnej woli, a bez tego żadnego uczynku nie poczytuje się człowiekowi za winę. Wobec tego należy powiedzieć, że jest w nich grzech przekazany przez zrodzenie, ponieważ w dziełach Boga i Kościoła nic nie jest daremne i niepotrzebne.

Gdyby natomiast powiedziano, że dzieciom udziela się chrztu nie w celu oczyszczenia od grzechu, ale żeby dostały się do królestwa Bożego, do którego bez chrztu wejść nie można, skoro Pan mówi w Ewangelii św. Jana 3, [5]: „Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego" - to ten zarzut nic nie znaczy. Nikt nie zostaje bowiem wykluczony z królestwa Bożego, chyba że dzieje się to z powodu jakiejś winy. Celem każdego stworzenia rozumnego jest wszak osiągnięcie szczęścia, które może być tylko w królestwie Bożym. A jest ono uporządkowaną społecznością tych, którzy radują się widzeniem Boga, a na

204

tym widzeniu polega prawdziwe szczęście, jak jasno widać z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.]. Lecz celu ostatecznego nie osiąga się jedynie z powodu jakiegoś grzechu. Jeżeli zatem dzieci jeszcze nieochrzczone nie mogą wejść do królestwa Bożego, należy powiedzieć, że jest w nich jakiś grzech.

Tak więc zgodnie z nauką wiary katolickiej należy twierdzić, że ludzie się rodzą w grzechu pierworodnym.

Rozdział 51 <<
ZARZUTY PRZECIWKO GRZECHOWI PIERWORODNEMU

Tej prawdzie wydają się jednak sprzeciwiać pewne zarzuty.

1. Grzechu jednego człowieka nie można przypisywać innym jako winy; dlatego powiedziano w Księdze Ezechiela 18, [20]: „Syn nie ponosi odpowiedzialności za nieprawości ojca". A to dlatego, że zbieramy pochwały lub nagany tylko za to, co jest w nas. W nas jest zaś to, czego dokonujemy z własnej woli. A zatem grzechu pierwszego człowieka nie poczytuje się całemu rodzajowi ludzkiemu.

2. Gdyby zaś ktoś powiedział, że gdy jeden zgrzeszył, „wszyscy w nim zgrzeszyli", jak zdaje się mówić Apostoł [Rz 5,12; zob. IV, 50], i dlatego nie przypisuje się jednemu człowiekowi grzechu innego człowieka, lecz jego własny - to również to twierdzenie wydaje się nie do utrzymania. Ci, którzy narodzili się z Adama, wtedy gdy Adam zgrzeszył, nie istnieli w nim jeszcze w sposób urzeczywistniony, lecz tylko możnościowo, jako w pierwszym początku. Grzeszenie zaś, ponieważ jest pewną czynnością może być właściwością tylko kogoś istniejącego w sposób urzeczywistniony. A zatem nie wszyscy zgrzeszyliśmy w Adamie.

3. Jeśli zaś powiedziano by, że zgrzeszyliśmy w Adamie w ten sposób, jak gdyby od niego jako od początku wraz z naturą przechodził na nas grzech, to także wydaje się niemożliwe. Przypadłość

bowiem nie przechodzi z podmiotu na podmiot i nie może być przekazana, jeżeli także podmiot nie zostaje przekazany Podmiotem grzechu jest zaś dusza rozumna, ta zaś nie jest nam przekazywana od pierwszego rodzica, lecz Bóg stwarza ją w każdym człowieku osobno, jak to wykazano w drugiej księdze [II, 86-89], A zatem grzech nie może przechodzić na nas od Adama przez zrodzenie.

4. Oprócz tego. Jeżeli grzech od pierwszego rodzica przechodzi na innych ludzi, dlatego że od niego pochodzą, a Chrystus wywodził się od pierwszego rodzica, to wydaje się, że On także podlegałby grzechowi pierworodnemu. A to jest niezgodne z wiarą.

5. Ponadto. To, co towarzyszy jakiejś rzeczy zgodnie z jej naturalnym pochodzeniem, jest dla niej naturalne. To zaś, co jest dla kogoś naturalne, nie jest dla niego złem - na przykład brak wzroku nie jest złem dla kreta. Wobec tego grzech nie mógł przejść na innych przez pochodzenie od pierwszego człowieka.

6. Lecz gdyby powiedziano, że grzech od pierwszego człowieka przechodzi na innych przez pochodzenie nie w tej mierze, w jakiej jest ono naturalne, ale w tej, w jakiej jest ono ułomne, to również tego stanowiska nie można, jak się wydaje, obronić. Wszak ułomność w dziele natury przydarza się tylko z powodu ułomności jakiejś naturalnej zasady; na przykład z powodu jakiegoś uszkodzenia nasienia wśród zwierząt rodzą się potworki. W przypadku nasienia ludzkiego nie może jednak być uszkodzenia żadnej naturalnej zasady. Nie wydaje się więc, by jakiś grzech przechodził od pierwszego rodzica na potomków z powodu ułomnego pochodzenia.

7. Podobnie. Braki w dziełach natury wywołane uszkodzeniem jakiejś zasady nie zdarzają się ani zawsze, ani często, lecz rzadko. Jeżeli zatem grzech wskutek ułomnego pochodzenia przechodzi na potomków od pierwszego rodzica, to nie przejdzie on na wszystkich, lecz na kilku nielicznych.

8. Ponadto. Jeśli z powodu ułomnego pochodzenia zdarzy się jakaś ułomność w potomstwie, to owa ułomność musi być tego samego rodzaju, co ułomność w źródle; skutki są wszak podobne do przyczyn. Pochodzenie zaś, czyli zrodzenie ludzkie, jest aktem

władzy rodzenia niemającej żadnego udziału w rozumie, i dlatego nie może zawierać w sobie ułomności, która należałaby do rodzaju winy. Cnota lub grzech może być bowiem tylko w tych czynach, które jakoś podlegają rozumowi; stąd też nie poczytuje się człowiekowi za winę, jeżeli z powodu ułomnego pochodzenia urodziłby się ślepy lub trędowaty. A zatem zawiniona ułomność nie może w żaden sposób przechodzić od pierwszego rodzica na potomków wskutek ułomnego pochodzenia.

9. Oprócz tego. Grzech nie usuwa dobra natury, stąd i w szatanach pozostaje dobro naturalne, jak mówi Dionizy[82]. Zrodzenie jest zaś aktem natury. Tak więc początek rodzenia się ludzi nie mógł zostać skażony przez grzech pierwszego człowieka, aby w ten sposób grzech pierwszego człowieka przechodził na jego potomków.

10. Co więcej. Człowiek rodzi kogoś podobnego sobie co do gatunku. W tym zatem, co nie należy do gatunku, dziecko nie musi być podobne do rodziców. A grzech nie może należeć do pojęcia gatunku, gdyż nie należy do natury, lecz jest raczej zepsuciem porządku naturalnego. Wobec tego z pierwszego człowieka grzeszącego nie muszą rodzić się grzesznicy.

11. Ponadto. Dzieci są bardziej podobne do rodziców niż do dalszych krewnych. Zdarza się zaś, że rodzice są bez grzechu, a w czynności rodzenia nie popełnia się żadnego grzechu. A zatem wszyscy nie rodzą się grzesznikami z powodu grzechu pierwszego rodzica.

12. Następnie, jeśli grzech pierwszego człowieka przeszedł na innych ludzi, a dobro ma w działaniu większą moc niż zło, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 12], to tym bardziej zadośćuczynienie Adama i jego sprawiedliwość musiały za jego pośrednictwem przejść na innych.

13. Oprócz tego. Jeżeli grzech pierwszego człowieka przez pochodzenie przekazywany jest innym, to tak samo grzechy innych rodziców przechodzą na ich potomków. Wynika stąd, że potomkowie

82 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 23 (PG 3, 724).

zawsze byliby bardziej obciążeni grzechami niż przodkowie. Musi być tak zwłaszcza wówczas, gdy grzech przechodzi z rodziców na potomstwo, a zadośćuczynienie nie może przechodzić.

Rozdział 52
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY PRZEDSTAWIONE WYŻEJ

Aby odpowiedzieć na te zarzuty, należy najpierw przyjąć, że w rodzaju ludzkim pewne oznaki grzechu pierworodnego dają się przekonująco poznać. Skoro bowiem Bóg w ten sposób rządzi ludzkimi czynami, że za dobre nagradza, a za złe karze, jak wykazaliśmy

powyżej [III, 140], to istnienie kary może nas upewnić o istnieniu winy. Rodzaj ludzki powszechnie cierpi bowiem różne kary tak cielesne, jak duchowe. Wśród cielesnych ponad wszystkim jest śmierć, do której prowadzą pozostałe kary, mianowicie głód, pragnienie i tym podobne. Wśród duchowych zaś największą jest słabość rozumu, z powodu której człowiek zaznaje trudu w dochodzeniu do prawdy i łatwo wpada w błąd oraz nie może całkowicie przezwyciężyć zwierzęcych pożądań, lecz często jest nimi jakby zaćmiony.

Ktoś zaś mógłby powiedzieć, że tego rodzaju ułomności, tak cielesne, jak duchowe, nie są karami, lecz ułomnościami naturalnymi wynikającymi z konieczności materii. Wszak z konieczności ciało ludzkie składające się z przeciwieństw musi podlegać zepsuciu, pożądanie zmysłowe musi skłaniać się do tego, co zadowala zmysły, choć niekiedy bywa to przeciwne rozumowi, z trudem też dochodzi się do poznania prawdy, a z łatwością odchodzi od niej pod wpływem wyobrażeń, gdyż intelekt możnościowy jest w możności do poznania wszystkiego, co umysłowo poznawalne, niczego jednak nie posiada w sposób urzeczywistniony, lecz z natury czerpie to ze zmysłów. A jednak, jeśli ktoś właściwie rozważy to

zagadnienie, będzie mógł z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że - przyjąwszy istnienie Opatrzności Bożej, stosującej każdą doskonałość odpowiednio do podmiotu, który ma być udoskonalony - Bóg dlatego połączył naturę wyższą z niższą aby wyższa panowała nad niższą Jeśli zaś z powodu ułomności natury zdarzyła się w tym panowaniu jakaś przeszkoda, Bóg szczególnym i nadprzyrodzonym dobrodziejstwem ją usuwał. Działo się tak, by sądzono, iż skoro dusza rozumna ma wyższą naturę niż ciało, to jej połączenie z ciałem jest takie, że w ciele nie może być niczego przeciwnego duszy, dzięki której ciało żyje. Tak samo, jeśli rozum w człowieku jest złączony z pożądaniem zmysłowym i z innymi władzami zmysłowymi, to po to, by sądzono, że władze zmysłowe nie przeszkadzają rozumowi, lecz raczej on nad nimi panuje.

Zatem zgodnie z nauką wiary przyjmujemy, że człowiek od początku został stworzony tak, że dopóki jego rozum poddany jest Bogu, dopóty władze niższe bez przeszkody służą rozumowi i ciało ze swej strony nie może mieć przeszkód w poddaniu się mu, a Bóg i Jego łaska dopełnia tego, czego brak naturze do osiągnięcia tego stanu. Gdy zaś rozum odwróci się od Boga, to zarówno niższe władze przeciwstawiają się rozumowi, jak i ciało poddaje się namiętnościom przeciwnym życiu, które pochodzi od duszy.

Tak więc tego rodzaju ułomności, choć wydają się naturalne dla człowieka, gdy bezwzględnie rozważa się naturę ludzką od strony tego, co w niej niższe, to jednak, gdy zważy się na Opatrzność Bożą i godność wyższej części natury ludzkiej, można z wystarczającym prawdopodobieństwem udowodnić, że ułomności te są karami. W ten sposób można wywnioskować, że rodzaj ludzki jest zarażony przez zrodzenie *(originaliter)* jakimś grzechem.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy odpowiedzieć na zarzuty.

1. Nie jest niczym niestosownym powiedzieć, jak twierdził pierwszy zarzut, że gdy jeden człowiek grzeszy, grzech przechodzi na wszystkich przez zrodzenie, chociaż każdego chwali się lub gani za jego własne uczynki. Inaczej jest bowiem w przypadku pojedynczego

człowieka, a inaczej w przypadku natury całego gatunku, gdyż „przez uczestnictwo w jednym gatunku wielu ludzi jest jak jeden człowiek", jak mówi Porfiriusz[83]. Winy za grzech popełniony przez jednostkę, czyli osobę ludzką, nie przypisuje się zatem komuś innemu, lecz tylko grzeszącemu, ponieważ są to różne osoby. Jeżeli natomiast istnieje jakiś grzech, który dotyczy natury gatunku, to nie jest czymś nieodpowiednim, by z jednego człowieka był on przekazywany na drugiego, tak samo jak przekazywana jest natura gatunku. Ponieważ zaś grzech jest jakimś złem natury rozumnej, a zło jest brakiem dobra, więc to, czy grzech dotyczy natury wspólnej, czy poszczególnej osoby, należy oceniać według dobra, jakiego grzech pozbawia. Grzechy aktualne, które ludzie zwykłe popełniają, pozbawiają grzeszącego jakiegoś dobra, na przykład łaski i należytego porządku wśród części duszy

- dlatego są grzechami osobistymi i nie przypisuje się ich drugiej osobie, gdy jedna zgrzeszyła. Natomiast pierwszy grzech pierwszego człowieka nie tylko pozbawił grzeszącego jego własnego i osobistego dobra, mianowicie łaski i należytego porządku w duszy, lecz pozbawił go również dobra należącego do natury wspólnej: wszak powiedziano wyżej, iż natura ludzka u swego początku była ustanowiona w ten sposób, że niższe władze doskonale podlegały rozumowi, rozum
- Bogu i ciało duszy, a Bóg łaską dopełniał tego, czego brakowało z natury. Owego dobrodziejstwa, nazywanego przez niektórych pierwotną sprawiedliwością[84], udzielono pierwszemu człowiekowi w taki sposób, że przekazywał je swym potomkom wraz z naturą. Gdy zaś rozum w wyniku grzechu pierwszego człowieka odwrócił się od Boga, w ślad za nim również niższe władze nie podlegają rozumowi w sposób doskonały i ciało nie podlega duszy. Miało to miejsce nie tylko w pierwszym, który zgrzeszył, ale ta sama, wynikła z grzechu ułomność, przeszła na potomnych, na których także miała przejść wspomniana pierwotna sprawiedliwość. Tak więc grzech pierwszego człowieka - od którego, w myśl nauki wiary, pochodzą wszyscy

83 Porfiriusz, *Isagoge* VI, 21-22 (wyd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, Aristoteles Latinus, I, 6-7, s. 12).
84 Zob. św. Anzelm z Canterbury, *De conceptu virginali* 1-2 (PL 158, 434).

inni - był zarówno grzechem osobistym, o ile pozbawił pierwszego człowieka jego własnego dobra, jak i grzechem dotyczącym natury, o ile odebrał jemu, a następnie jego potomkom, dobrodziejstwo udzielone całej naturze ludzkiej. A zatem tego rodzaju ułomność, będąca w innych wynikiem grzechu pierwszego rodzica, również w nich ma charakter winy, jako że wszyscy ludzie uważani są za jednego człowieka dzięki uczestnictwu we wspólnej naturze. Ów grzech bowiem jest dobrowolny ze względu na wolę pierwszego rodzica w taki sposób, w jaki działanie ręki ma charakter winy ze względu na wolę pierwszego poruszającego, którym jest rozum. I w ten sposób uważa się, że różni ludzi mają udział w grzechu natury jako części natury wspólnej, podobnie jak w grzechu osobistym mają udział różne części człowieka.

2. Stosownie do tego zatem prawdziwe będzie twierdzenie, że gdy jeden zgrzeszył, „wszyscy w nim zgrzeszyli", jak mówi Apostoł [Rz 5,12] i jak to przytaczał drugi zarzut. Jest tak nie z tej racji, że inni ludzie istnieli w pierwszym człowieku w sposób urzeczywistniony, lecz dlatego, że istnieli w nim możnościowo, jako w początku rodzenia. Nie mówi się też, że zgrzeszyli w nim, jak gdyby popełnili jakiś uczynek, lecz w tej mierze, w jakiej należą do jego natury, która przez grzech została zepsuta.

3. Jeśli od pierwszego rodzica grzech przechodzi na potomków, a podmiotem grzechu jest dusza rozumna, to wcale nie wynika z tego, że dusza rozumna jest przekazywana wraz z nasieniem, jak rozumował trzeci zarzut. Grzech natury, zwany pierworodnym, przekazywany jest bowiem tak samo, jak natura gatunku. A chociaż natura gatunku jest urzeczywistniana przez duszę rozumną to jednak nie jest przekazywana wraz z nasieniem; przekazywane jest tylko ciało, które ma naturalną zdolność przyjęcia takiej duszy, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 86],

4. Chociaż Chrystus co do ciała pochodził od pierwszego rodzica, to jednak nie podlegał skażeniu grzechem pierworodnym, jak wnioskował czwarty zarzut, gdyż od pierwszego rodzica przyjął tylko materię ludzkiego ciała. Moc formująca ciało Chrystusa nie

pochodziła zaś od pierwszego rodzica, lecz była to moc Ducha Świętego, jak wykazano powyżej [IV, 46], Dlatego też Chrystus przyjął naturę ludzką od Adama nie jako od czynnika działającego, chociaż wziął ją od niego jako od zasady materialnej.

5.Należy też rozważyć, że powyższe ułomności są przekazywane przez naturalne pochodzenie dlatego, że natura została pozbawiona pomocy łaski. Pomoc ta została udzielona naturze w pierwszym rodzicu i on miał ją przekazywać potomkom wraz z naturą. A ponieważ pozbawienie pomocy łaski było następstwem grzechu dobrowolnego, to wynikająca z tego ułomność przyjęła charakter winy. Tego rodzaju ułomności są zatem godne kary, gdy odniesie się je do pierwszego początku, mianowicie do grzechu Adama, a także są naturalne w odniesieniu do natury już upadłej. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Efezjan 2, [3]: „Byliśmy z natury synami zasługującymi na gniew". Z tego wynika odpowiedź na zarzut piąty.

6. Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy zatem, że ułomne pochodzenie, które jest przyczyną grzechu pierworodnego, ma źródło w braku pewnego czynnika, mianowicie darmo danego daru, który został udzielony naturze ludzkiej podczas jej ustanawiania. Dar ten był w pewien sposób naturalny; nie z tej racji, że jego przyczyną były zasady naturalne, lecz ponieważ człowiek otrzymał go, by przekazywać wraz z naturą. Natomiast zarzut szósty posługiwał się określeniem „naturalne" w znaczeniu tego, czego przyczyną są zasady naturalne.

7. W ten sam sposób rozumuje siódmy zarzut, wychodząc od ułomności zasady naturalnej, która należy do natury gatunku: wszak to, co jest wywołane ułomnością takiej zasady naturalnej, zdarza się u nielicznych. Lecz skażenie grzechem pierworodnym pochodzi, jak już powiedziano, z braku czynnika dodanego do zasad gatunku.

8. Trzeba wiedzieć, że w działaniu władzy rozrodczej nie może być zła należącego do rodzaju grzechu aktualnego, jako że to zależy od woli danego osobnika, podczas gdy działanie władzy rozrodczej nie jest posłuszne rozumowi lub woli, jak podawał ósmy zarzut. Lecz nic nie przeszkadza, by należące do natury skażenie grzechem

pierworodnym było w działaniu władzy rozrodczej, skoro także to działanie nazywa się naturalnym.

9. W świetle powyższych rozważań z łatwością odpowiadamy na dziewiąty zarzut. Grzech nie usuwa bowiem dobra natury należącego do gatunku natury. Lecz dobro

natury, które zostało dodane dzięki łasce, mogło zostać odebrane w wyniku grzechu pierwszego człowieka, jak powiedziano wyżej [ad 6].

10.Z tego wynika również łatwe rozwiązanie dziesiątego zarzutu. Skoro bowiem brak i wynikająca stąd ułomność odpowiadają sobie wzajemnie, więc w grzechu pierworodnym dzieci upodabniają się do rodziców na tej samej zasadzie, na jakiej potomstwo otrzymywałoby od rodziców dar udzielony naturze od początku, bo chociaż ów dar nie należał do istoty gatunku, to jednak z łaski Bożej był dany pierwszemu człowiekowi, by od niego przeszedł na cały gatunek.

11. Trzeba wziąć pod uwagę, że chociaż ktoś zostaje oczyszczony przez sakramenty łaski od grzechu pierworodnego tak, że nie poczytuje mu się go za winę - co oznacza osobiste uwolnienie od grzechu pierworodnego, to jednak natura nie zostaje całkowicie uzdrowiona i dlatego działaniem natury grzech pierworodny jest przekazywany potomkom. A zatem w człowieku rodzącym, jako w osobie, nie ma grzechu pierworodnego; i również w czynności rodzenia nie ma żadnego grzechu aktualnego, jak mówił jedenasty zarzut. Natomiast w tej mierze, w jakiej człowiek rodzący jest naturalną zasadą rodzenia, skażenie grzechem pierworodnym, które dotyczy natury, pozostaje w tym człowieku i w czynności jego rodzenia.

12.Należy stwierdzić, że aktualny grzech pierwszego człowieka przeszedł na naturę, ponieważ do tego czasu natura człowieka była doskonała dzięki udzielonemu jej darowi. Lecz gdy w wyniku grzechu natura została pozbawiona owego daru, wówczas działanie pierwszego człowieka stało się całkowicie osobiste. Wobec tego nie mógł on zadośćuczynić za całą naturę ani przez własne czyny przywrócić dobra natury do dawnego stanu, ale tylko w pewnej mierze mógł zadośćuczynić za to, co odnosiło się

do jego własnej osoby. Stąd jest jasna odpowiedź na dwunasty zarzut.

13. Podobnie odpowiadamy na trzynasty zarzut. Ponieważ, gdy grzeszą kolejni rodzice, natura jest już pozbawiona daru, którego udzielono jej na początku, dlatego grzechy rodziców nie są przyczyną ułomności, która byłaby przekazywana potomstwu, lecz plamią tylko ich osobiście.

A zatem nie jest ani czymś niewłaściwym, ani przeciwnym rozumowi, by w ludziach był grzech pierworodny. Przez to obala się herezję pelagian, którzy przeczyli grzechowi pierworodnemu.

Rozdział 53
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE WCIELENIE BOGA NIE BYŁO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ

Niewierni uważają wiarę we Wcielenie za głupstwo, zgodnie ze słowami Apostoła w 1 Liście do Koryntian 1, [21]: „Spodobało się Bogu przez głupstwo przepowiadania zbawić wierzących", a głupstwem wydaje się głoszenie czegoś nie tylko, gdy jest to niemożliwe, lecz także gdy jest to niestosowne. Z tego powodu zwalczają naukę o Wcieleniu, usiłując wykazać, że to, co głosi wiara katolicka, jest nie tylko niemożliwe, lecz także nieodpowiednie i nie przystoi dobroci Bożej.

1. Jest czymś właściwym dla dobroci Bożej, że wszystkie rzeczy trwają we właściwym im porządku. Taki zaś jest porządek rzeczy, że Bóg jest wywyższony ponad wszystko, a

człowiek ma miejsce wśród najniższych stworzeń. Jest więc czymś nieodpowiednim, że majestat Boży jednoczy się z naturą ludzką.

2. Podobnie. Gdyby było czymś właściwym, że Bóg stał się człowiekiem, to musiałby wynikać z tego jakiś pożytek. Lecz jakikolwiek byłby to pożytek, Bóg, ponieważ jest wszechmocny, mógł

go sprawić samą swą wolą Skoro zatem każda rzecz ma się dziać tak prędko, jak to możliwe, więc nie trzeba było, żeby ze względu na ów pożytek Bóg jednoczył się z naturą ludzką.

3. Oprócz tego. Skoro Bóg jest powszechną przyczyną wszystkiego, więc musi przede wszystkim dbać o dobro całego wszechświata. Lecz przyjęcie natury ludzkiej przynosi pożytek tylko człowiekowi. Nie było więc rzeczą właściwą żeby Bóg, mając przyjąć jakąś inną naturę, przyjął tylko naturę ludzką.

4. Co więcej. O ile jedna rzecz jest bardziej podobna do drugiej, o tyle odpowiedniej łączą się ze sobą. Bogu zaś bliższa i bardziej podobna jest natura anielska niż ludzka. Nie było więc czymś odpowiednim, że Bóg przyjął naturę ludzką pominąwszy anielską.

5. Ponadto. Czymś najważniejszym w człowieku jest poznawanie prawdy. Przyjęcie przez Boga natury ludzkiej wydaje się być w tym przeszkodą daje to bowiem człowiekowi sposobność do błędu, mianowicie by zgodzić się z tymi, którzy sądzą że Bóg nie jest wywyższony ponad wszystkie ciała. A zatem przyjęcie natury ludzkiej przez Boga nie było pożyteczne dla natury ludzkiej.

6. Podobnie. Wiemy z doświadczenia, że wokół nauki o wcieleniu Boga powstało wiele błędów. Wydaje się zatem, iż dla zbawienia ludzi nie było rzeczą odpowiednią że Bóg się wcielił.

7. Oprócz tego. Spośród wszystkich rzeczy, jakie Bóg uczynił, największą wydaje się to, że sam przyjął ciało. Z największego dzieła należy zaś oczekiwać największego pożytku. Jeśli zatem wcielenie Boga służy zbawieniu ludzi, wydaje się, że byłoby czymś właściwym, żeby Bóg zbawił cały rodzaj ludzki, choć nawet pożytek, jakim jest zbawienie wszystkich ludzi, z trudem wydaje się uzasadniać tak wielkie dzieło.

8. Co więcej. Jeżeli Bóg przyjął naturę ludzką dla zbawienia ludzi, wydaje się, że było rzeczą właściwą by Jego bóstwo zostało objawione ludziom za pośrednictwem wystarczająco czytelnych znaków. Tak jednak nie było, gdyż inni ludzie samą tylko mocą Bożą a bez zjednoczenia Boga z ich naturą czynili cuda podobne lub nawet większe od tych, które czynił Chrystus. Wydaje się więc,

że Bóg przez Wcielenie nie zadbał wystarczająco o zbawienie ludzi.

9. Ponadto. Jeśli przyjęcie ciała przez Boga było konieczne dla zbawienia ludzi, wydaje się, że skoro ludzie istnieli od początku świata, to Bóg powinien był przyjąć ludzką naturę od początku świata, a nie blisko końca czasów; wydaje się bowiem, że zbawienie wszystkich ludzi żyjących wcześniej zostało zaniedbane.

10. Podobnie. Z tego samego powodu Bóg powinien był pozostać wśród ludzi do końca świata, żeby przez swą obecność nauczać ich i nimi rządzić.

11. Oprócz tego. Jest dla ludzi czymś bardzo pożytecznym, by mieli mocną nadzieję przyszłej szczęśliwości. Większą nadzieję budziłoby zaś w ludziach, gdyby Bóg wcielony

przyjął ciało nieśmiertelne, niepodległe cierpieniom oraz chwalebne, i wszystkim je okazał. A zatem wydaje się nie być rzeczą słuszną, że przyjął ciało śmiertelne i słabe.

12. Co więcej. Dla ukazania, że wszystko na świecie pochodzi od Boga, wydawałoby się właściwe, by Bóg obfitował w dobra doczesne, żyjąc w bogactwach i największych zaszczytach. Tymczasem czytamy, że było przeciwnie: prowadził życie w ubóstwie i poniżeniu, i umarł haniebną śmiercią. A zatem to, co wiara podaje o wcieleniu Boga, nie wydaje się czymś właściwym.

13. Ponadto. Wskutek tego, że cierpiał poniżenie, Jego bóstwo było w największym stopniu ukryte; choć przecież, jeśli był wcielonym Bogiem, ludziom jak najbardziej potrzeba było znajomości Jego bóstwa. A zatem nie wydaje się, żeby wiara we Wcielenie była odpowiednia dla zbawienia ludzi.

14. Gdyby zaś ktoś powiedział, że Syn Boży poniósł śmierć z powodu posłuszeństwa Ojcu, to nie wydaje się to rozsądne. Posłuszeństwo bowiem wypełnia się przez to, że słuchający stosuje się do woli rozkazującego. Wola Boga Ojca nie może zaś być nierozumna. Jeśli zatem nie było właściwe, żeby Bóg stawszy się człowiekiem, poniósł śmierć, gdyż śmierć wydaje się być sprzeczna z Bogiem, który jest życiem, to śmierci nie można słusznie uzasadnić posłuszeństwem Ojcu.

216

15. Ponadto. Wola Boga nie chce śmierci ludzi, nawet śmierci grzeszników, lecz raczej życia, według słów Księgi Ezechiela 18, [23. 32]: „Nie chcę śmierci grzesznika, ale raczej aby się nawrócił, i żył". Tym bardziej więc nie mogło być wolą Boga Ojca, by śmierć poniósł człowiek najdoskonalszy.

16. Co więcej. Wydaje się rzeczą bezbożną i okrutną by z czyjegoś rozkazu niewinny człowiek poniósł śmierć, zwłaszcza za bezbożnych, którzy sami zasługują na śmierć. Człowiek zaś Jezus Chrystus był niewinny. Byłoby więc rzeczą bezbożną gdyby poniósł śmierć z rozkazu Boga Ojca.

17. Gdyby zaś ktoś twierdził, że było to potrzebne dla okazania pokory, o czym zdaje się mówić Apostoł w Liście do Filipian 2, [8]: „Chrystus uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci" - to i ten argument nie wydaje się słuszny. Przede wszystkim dlatego, że pokorę można nakazać temu, kto ma nad sobą kogoś wyższego, któremu może podlegać, a tego nie da się powiedzieć o Bogu. Nie było więc rzeczą właściwą by Słowo Boże uniżyło się aż do śmierci.

18. Podobnie. Pokory w wystarczający sposób mogły nauczyć ludzi Boże słowa, którym zawsze należy dawać wiarę, oraz przykład ludzi. Dla okazania przykładu pokory nie było więc konieczne ani to, by Słowo Boże przyjęło ciało, ani to, by poniosło śmierć.

19. Gdyby zaś znowu ktoś twierdził, iż to, że Chrystus został poddany śmierci i innym rzeczom, które uchodzą za hańbiące, było potrzebne dla oczyszczenia nas z grzechów, jak mówi Apostoł: „Został wydany z powodu naszych grzechów" [Rz 4,25], oraz: „Poniósł śmierć, aby zgładzić grzechy wielu" [Hbr 9,28] - to i to nie wydaje się słuszne. Przede wszystkim dlatego, że z grzechów oczyszcza człowieka wyłącznie łaska Boża.

20. Następnie - dlatego, że jeśli było potrzebne jakieś zadośćuczynienie, to powinien zadośćuczynić ten, kto zgrzeszył, gdyż zgodnie ze słusznym wyrokiem Boga, „każdy powinien nieść własny ciężar" [Ga 6,5].

21. Podobnie. Jeśli było słuszne, by za człowieka zadośćuczynił ktoś będący ponad człowiekiem, to wydaje się, że wystarczyłoby,

217

gdyby dokonał tego anioł, przyjąwszy ciało, gdyż anioł jest z natury ponad człowiekiem.

22. Ponadto. Grzech nie zadośćczyni za grzech, lecz raczej go powiększa. Jeśli więc Chrystus musiał zadośćuczynić przez śmierć, to Jego śmierć powinna być taka, żeby nikt przy niej nie zgrzeszył, to znaczy żeby nie umarł śmiercią gwałtowną, lecz naturalną.

23.Oprócz tego. Jeśli Chrystus musiał umrzeć za ludzkie grzechy, to skoro ludzie grzeszą wiele razy, powinien był ponosić śmierć wiele razy.

24. Gdyby zaś ktoś powiedział, iż to, że Chrystus się narodził i umarł, było konieczne zwłaszcza z powodu grzechu pierworodnego, dlatego że z powodu grzechu pierwszego człowieka została skażona cała natura ludzka - to wydaje się to niemożliwe. Jeśli bowiem inni ludzie nie mogą zadośćuczynić za grzech pierworodny, to wydaje się, że i śmierć Chrystusa nie stanowi zadośćuczynienia za grzechy rodzaju ludzkiego, gdyż i Chrystus umarł w ludzkiej, a nie w boskiej naturze.

25. Ponadto. Jeżeli Chrystus wystarczająco zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, to wydaje się rzeczą niesprawiedliwą, by ludzie nadal cierpieli kary, które, jak podaje Pismo Święte, są karami za grzech [zob. IV, 50],

26. Oprócz tego. Gdyby Chrystus wystarczająco zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, nie trzeba by szukać innych lekarstw służących odpuszczeniu grzechów. A wszyscy, którzy dbają o swe zbawienie, ciągle ich szukają. Nie wydaje się zatem, żeby Chrystus w sposób wystarczający zgładził ludzkie grzechy.

A zatem na podstawie takich i tym podobnych argumentów może się komuś wydawać, że to, co wiara katolicka głosi na temat Wcielenia, nie było właściwe dla Bożego majestatu i mądrości.

Rozdział 54 <<
WCIELENIE BOGA BYŁO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ

Jeżeli ktoś pilnie i ze czcią rozważa tajemnicę Wcielenia, znajdzie w niej tak wielką głębię mądrości, że przewyższa ona ludzkie poznanie, zgodnie ze słowami Apostoła: „Co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi" [1 Kor 1,25]. Dlatego przed tym, kto ze czcią rozważa tę tajemnicę, zostaną odkryte coraz to wspanialsze i wspanialsze jej racje.

Najpierw należy rozważyć, że wcielenie Boga było dla człowieka najskuteczniejszą pomocą w dążeniu do szczęśliwości wiecznej. Otóż wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.], że doskonała szczęśliwość człowieka polega na bezpośrednim widzeniu Boga. Mogłoby się zaś komuś wydawać, że z powodu niezmierzonej różnicy natur człowiek nigdy nie będzie mógł dojść do takiego stanu, żeby intelekt ludzki złączył się bezpośrednio z samą istotą Bożą tak jak intelekt łączy się z przedmiotem swego poznania; i w ten sposób człowiek, owładnięty rozpaczą zniechęciłby się w poszukiwaniu szczęśliwości. To zaś, że Bóg zechciał ze sobą zjednoczyć naturę ludzką w osobie, wskazuje ludziom z oczywistością, że człowiek może się złączyć z Bogiem przez intelekt, i widzieć Boga bezpośrednio. Było więc rzeczą jak najbardziej właściwą że Bóg przyjął naturę ludzką by umocnić w człowieku nadzieję w dążeniu do szczęśliwości wiecznej. Stąd też po wcieleniu Chrystusa ludzie zaczęli bardziej pragnąć szczęśliwości niebieskiej, zgodnie z tym, co sam Chrystus mówi w Ewangelii św. Jana 10, [10]: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie, i miały je w obfitości".

Zarazem Wcielenie usuwa przed człowiekiem przeszkody na drodze do zbawienia. Skoro bowiem doskonała szczęśliwość człowieka polega na samym tylko radowaniu się Bogiem, jak wykazaliśmy powyżej [III, 48 i nast.], więc każdy, kto przywiązuje się jako do celu do rzeczy niższych od Boga, pozbawia się uczestnictwa

219

w prawdziwej szczęśliwości. Tym zaś, co mogłoby sprawić, że człowiek przywiąże się jako do celu do rzeczy niższych od Boga, jest nieznajomość godności swojej natury. Dlatego się zdarza, że niektórzy, bacząc tylko na swą cielesną i zmysłową naturę, która jest wspólna człowiekowi i innym zwierzętom, poszukują w rzeczach materialnych i przyjemnościach cielesnych jakiegoś rodzaju szczęścia właściwego zwierzętom. Inni znowu, widząc, że niektóre stworzenia pod pewnym względem stoją wyżej od człowieka - oddawali się ich kultowi. Czcili świat i jego części, z powodu ogromnej wielkości i długowieczności, albo też substancje duchowe, aniołów i demony - ponieważ przewyższają ludzi zarówno nieśmiertelnością, jak i bystrością intelektu; i sądzili, że w nich, jako w istotach wyższych od siebie, należy szukać szczęścia. Chociaż zaś, jeżeli chodzi o pewne właściwości, człowiek jest niższy od niektórych stworzeń, a nawet pod pewnymi względami podobny do najniższych, to jednak w porządku celu nie ma niczego wyższego od człowieka, z wyjątkiem samego tylko Boga, i jedynie w Nim tkwi doskonała szczęśliwość człowieka. Tę więc godność człowieka - mianowicie, że ma otrzymać szczęśliwość przez bezpośrednie oglądanie Boga - Bóg w sposób najzupełniej właściwy ukazał przez to, że sam bezpośrednio przyjął naturę ludzką. Stąd widzimy, że wcielenie Boga doprowadziło do tego, iż wielu ludzi zaprzestało oddawać cześć aniołom, demonom i wszelkim innym stworzeniom, a także odrzuciło rozkosze ciała i wszelkie dobra cielesne - i zaczęło oddawać cześć samemu tylko Bogu, od którego oczekuje pełni szczęścia, zgodnie z napomnieniami Apostoła: „Szukajcie tego, co jest w górze, gdzie zasiada Chrystus po prawicy Boga; dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi" [Kol 3,1-2].

Oprócz tego. Ponieważ doskonała szczęśliwość człowieka polega na takim poznaniu Boga, które przewyższa zdolności wszelkiego umysłu stworzonego, czego dowiedliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.] - więc było rzeczą konieczną, by człowiek już wcześniej miał jakiś jego przedsmak, aby dzięki temu kierował się ku owej pełni poznania uszczęśliwiającego; a to daje wiara, jak wykazaliśmy

220

w trzeciej księdze[85]. Poznanie zaś, które kieruje człowieka do celu ostatecznego, musi być zupełnie pewne, ponieważ jest podstawą wszystkiego, co zmierza do ostatecznego celu; podobnie też zasady znane z natury są najpewniejsze. Zupełnie pewne poznanie jakiejś rzeczy możemy zaś mieć tylko wtedy, gdy jest ona znana sama przez się, jak na przykład znane są nam pierwsze zasady dowodzenia, albo gdy da się ją sprowadzić do tego, co jest znane samo przez się, i w taki sposób zupełnie pewny jest dla nas wniosek w dowodzeniu. To zaś, co przekazuje nam o Bogu wiara, nie może być człowiekowi znane samo przez się, gdyż przewyższa zdolności poznawcze ludzkiego intelektu. Musiało zatem zostać objawione człowiekowi przez kogoś, komu jest znane samo przez się. I chociaż wszystkim, którzy oglądają istotę Bożą jest to w pewien sposób znane samo przez się, to jednak aby mieć zupełnie pewne poznanie, należało odnieść się do pierwszej zasady tego poznania, a mianowicie do Boga, dla którego jest to znane samo

przez się w sposób naturalny, i przez którego staje się znane wszystkim; podobnie też nauka uzyskuje pewność przez sprowadzenie do pierwszych zasad niepodlegających dowodzeniu. Ażeby więc człowiek mógł osiągnąć doskonałą pewność co do prawdziwości wiary, musiał go o niej pouczyć Bóg, który stał się człowiekiem, by człowiek otrzymał boską naukę ludzkim sposobem. I to powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [18]: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On opowiedział". A sam Pan mówi w Ewangelii św. Jana 18, [37]: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Dlatego widzimy, że po wcieleniu Chrystusa ludzie otrzymują boską naukę w sposób bardziej oczywisty i bardziej pewny, według słów Księgi Izajasza 11, [9]: „Napełniła się ziemia poznaniem Pana".

Podobnie. Skoro doskonałe szczęście człowieka polega na radowaniu się Bogiem, uczucia człowieka należało usposobić do pragnienia radowania się Bogiem, tak jak widzimy, że pragnienie

85 Chodzi o fragment, który nie został włączony do ostatecznej wersji *Summa contra gentiles.* Por. 01, 40; III, 118; III, 152.

szczęścia jest w człowieku z natury. Pragnienie radowania się jakąś rzeczą ma zaś przyczynę w miłości ku niej. Było więc konieczne, aby człowieka, który dąży do doskonałego szczęścia, zachęcić do miłości Bożej. A nic bardziej nie zachęca nas do miłości do kogoś niż doświadczenie miłości do nas. W żaden zaś sposób nie można było lepiej ukazać człowiekowi miłości Bożej, niż przez to, że Bóg zechciał zjednoczyć się z człowiekiem w osobie; właściwością miłości jest bowiem zjednoczenie kochającego z ukochanym w tej mierze, w jakiej to możliwe[86]. A zatem człowiekowi dążącemu do doskonałego szczęścia było potrzebne, aby Bóg stał się człowiekiem.

Co więcej. Skoro przyjaźń polega na pewnej równości[87], wydaje się, że nie można przyjaźnią połączyć rzeczy, które są bardzo nierówne[88]. Aby więc mogła zaistnieć ściślejsza przyjaźń między człowiekiem a Bogiem, było czymś korzystnym dla człowieka, że Bóg stał się człowiekiem, gdyż z natury także człowiek człowiekowi jest przyjacielem[89], abyśmy w ten sposób „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych"[90].

Podobnie też jest jasne, że szczęście jest nagrodą za cnotę[91]. Tych więc, którzy dążą do szczęścia, należy przygotować przez cnotę. A do cnoty pobudzają nas i słowa, i przykłady. Czyjeś przykłady i słowa skłaniają zaś do cnoty tym skuteczniej, im mocniejsze mamy przekonanie o jego dobroci. Jednak o nikim, kto jest tylko człowiekiem, nie możemy uważać nieomylnie, że jest dobry, gdyż nawet najświętsi ludzie mieli jakieś wady. Aby więc człowiek utwierdził się w cnocie, było potrzebne, żeby naukę i przykłady cnoty otrzymał od Boga, który stał się człowiekiem. Dlatego sam Pan powiada w Ewangelii św. Jana 13, [15]: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem".

86 Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 713 B).
87 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 5 (1157b 33-40).
88 Zob. tamże, VIII, 7 (1158b 30-1159a 10).
89 Zob. tamże, VIII, 1 (1155a 16-22).
90 Mszał; prefacja o Narodzeniu Pańskim.
91 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 9 (1099b 16-18).

222

Podobnie. Jak cnoty usposabiają człowieka do szczęśliwości, tak grzechy są mu przeszkodą. Grzech zaś, przeciwny cnocie, stanowi przeszkodę w osiągnięciu szczęścia nie tylko przez to, że wprowadza pewien nieporządek do duszy, i w ten sposób ją odwodzi od należnego celu, ale także przez to, że obraża Boga, od którego się spodziewamy nagrody szczęśliwości, ponieważ Bóg troszczy się o ludzkie czyny, a grzech sprzeciwia się Bożej miłości, jak to pełniej ukazaliśmy w trzeciej księdze[92]. Poza tym człowiek, mając świadomość, że obraził Boga, traci przez grzech odwagę zbliżenia się do Niego, a ta odwaga jest konieczna, by osiągnąć szczęśliwość. Zatem rodzaj ludzki, przepełniony grzechami, potrzebuje jakiegoś lekarstwa przeciw grzechom. Tego lekarstwa może zaś udzielić jedynie Bóg, który może zarówno skłonić wolę do dobra, by zaprowadzić w niej należny porządek, jak i przebaczyć wyrządzoną Mu zniewagę - zniewagę przebacza bowiem jedynie ten, komu została wyrządzona. Ażeby więc człowiek został uwolniony od świadomości dawnego grzechu, musi wiedzieć, że Bóg mu go przebaczył. Nie może zaś tego wiedzieć z pewnością jeśli nie upewni go o tym sam Bóg. A zatem było rzeczą właściwą i pożyteczną dla rodzaju ludzkiego w dążeniu do szczęśliwości, że Bóg stał się człowiekiem, by w ten sposób od Boga otrzymał odpuszczenie grzechów, a od Boga-Człowieka pewność, że zostały mu odpuszczone. Dlatego sam Pan mówi w Ewangelii Św. Mateusza 9, [6]: „Żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc odpuszczania grzechów" itd.; także Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 9, [14], że „krew Chrystusa oczyści nasze sumienia z martwych uczynków, abyśmy służyli Bogu żywemu".

Co więcej. Tradycja Kościoła nas uczy, że cały rodzaj ludzki zarażony jest grzechem. Porządek sprawiedliwości Bożej jest zaś taki, że Bóg nie odpuszcza grzechu bez zadośćuczynienia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 158], Nikt zaś, kto jest tylko człowiekiem, nie mógł zadośćuczynić za grzech całego rodzaju

92 Również w tym miejscu chodzi o fragment, który nie znalazł się w ostatecznej wersji *Summa contra gentiles.* Por. przyp. 81 i 85.

223

ludzkiego, gdyż jakikolwiek człowiek jako taki znaczy mniej niż cały rodzaj ludzki. Aby więc rodzaj ludzki został uwolniony od grzechu powszechnego, musiał zadośćuczynić ktoś, kto był i człowiekiem, jako że człowiekowi wypadało zadośćuczynić, i kimś wyższym od człowieka, by jego zasługa była wystarczająca dla zadośćuczynienia za grzech całego rodzaju ludzkiego. Większy zaś od człowieka w porządku szczęśliwości jest jedynie sam Bóg; aniołowie bowiem, chociaż są wyżej co do natury, to jednak nie są wyżej w porządku celu, ponieważ ten sam cel czyni ich szczęśliwymi [zob. III, 57].
Aby więc człowiek osiągnął szczęśliwość, było rzeczą konieczną by Bóg stał się człowiekiem dla zgładzenia grzechu rodzaju ludzkiego. To właśnie Jan Chrzciciel powiedział o Chrystusie w Ewangelii św. Jana 1, [29]: „Oto Baranek Boży, oto Ten, który gładzi grzechy świata". Apostoł zaś powiada w Liście do Rzymian 5, [16]: „Jak grzech z jednego na wszystkich ku potępieniu, tak i łaska z Jednego na wszystkich ku usprawiedliwieniu".

Na podstawie tych i tym podobnych argumentów widzimy, iż to, że Bóg stał się człowiekiem, nie było rzeczą niestosowną dla Bożej dobroci, a jak najbardziej potrzebną dla ludzkiego zbawienia.

Rozdział 55
ROZWIĄZANIE WYŻEJ PRZYTOCZONYCH ZARZUTÓW PRZECIW ODPOWIEDNIOŚCI WCIELENIA

Nietrudno odpowiedzieć na zarzuty, które przytoczono powyżej [III, 53],

1. Fakt, że Bóg stał się człowiekiem, nie sprzeciwia się porządkowi rzeczy, jak twierdził pierwszy zarzut. Chociaż bowiem natura boska nieskończenie przewyższa naturę ludzką, to jednak człowiek zgodnie z porządkiem swej natury ma za cel samego Boga i naturalne jest dla niego zjednoczenie się z Bogiem przez pośrednictwo

umysłu. Przykładem i jakimś świadectwem owego zjednoczenia było zjednoczenie Boga z człowiekiem w jednej osobie, dokonane jednak z zachowaniem właściwości każdej z natur, tak że ani natura boska nie straciła nic ze swej doskonałości, ani natura ludzka z powodu jakiegoś wywyższenia nie została wyprowadzona poza granice swego gatunku.

Trzeba też zauważyć, iż doskonałość i niezmienność dobroci Bożej sprawiają, że nie ubywa Bogu godności, gdy jakieś stworzenie przybliża się do Niego - choć godność stworzenia wzrasta. Bóg bowiem w taki sposób udziela stworzeniom swej dobroci, że nie ponosi przez to żadnej szkody.

2. Podobnie, chociaż do uczynienia wszystkiego wystarcza wola Boża, to jednak mądrość Boża wymaga, żeby Bóg troszczył się o poszczególne rzeczy, tak jak to dla nich odpowiednie, bowiem dla poszczególnych rzeczy Bóg słusznie ustanowił właściwe im przyczyny. Dlatego, chociaż Bóg, jak twierdził drugi zarzut, samą swą wolą mógł w ludzkim rodzaju sprawić wszystkie pożytki, które przypisujemy wcieleniu Boga, to jednak było czymś odpowiednim dla natury ludzkiej, by tego rodzaju pożytki spowodowane zostały przez Boga, który stał się człowiekiem. W pewnej mierze daje się to poznać z przytoczonych wyżej argumentów [IV, 54],

3. Także na trzeci zarzut odpowiedź jest oczywista. Człowiek, ponieważ składa się z natury duchowej i cielesnej, jest jakby na granicy obu natur [zob. II, 68], i wydaje się, że to, co służy zbawieniu człowieka, odnosi się do wszystkich stworzeń. Niższe stworzenia cielesne wydają się bowiem być na użytek człowieka i w pewnej mierze mu podlegać. Wyższe stworzenie duchowe, mianowicie anioła, łączy zaś z człowiekiem osiąganie celu ostatecznego, jak wiadomo z tego, co powiedziano wyżej [III, 25], Wobec tego czymś właściwym wydaje się, że powszechna Przyczyna wszystkiego przyjęła do jedności osoby to stworzenie, w którym najbardziej łączy się ze wszystkimi stworzeniami.

Trzeba także zauważyć, że tylko natura rozumna działa sama przez się, jako że stworzenia nierozumne podlegają raczej popędowi

natury, a nie działają same przez się. Dlatego należą raczej do porządku przyczyn instrumentalnych, niż działają jako przyczyna główna. Bóg powinien był zatem przyjąć takie stworzenie, które mogłoby działać samo przez się jako przyczyna główna. To bowiem, co działa jako narzędzie, działa, o ile zostanie ku temu pobudzone, natomiast przyczyna główna porusza się sama przez się. Gdyby więc Bóg miał coś zdziałać przez stworzenie nierozumne, to wystarczyłoby - zgodnie z właściwościami tego stworzenia - żeby tylko pobudził je do działania, a nie żeby przyjmował je w osobie, tak by samo

działało, gdyż nie mieści się to w naturalnych właściwościach takiego stworzenia, a tylko we właściwościach natury obdarzonej rozumem. A zatem nie było słuszne, by Bóg przyjął jakąś naturę nierozumną, lecz naturę rozumną, mianowicie anielską lub ludzką.

4. Chociaż natura anielska pod względem właściwości naturalnych jest doskonalsza od natury ludzkiej, jak twierdził zarzut czwarty, to jednak było czymś bardziej odpowiednim, że Bóg przyjął naturę ludzką. Po pierwsze dlatego, że za grzech ludzki można było zadośćuczynić, gdyż wybór człowieka nie zwraca się ku czemuś w sposób niezmienny, lecz może się odwrócić od dobra ku złu i od zła może zwrócić się z powrotem ku dobru; podobnie również rozum ludzki, ponieważ poznaje prawdę, wychodząc od rzeczy poznawalnych zmysłowo i za pośrednictwem pewnych znaków, może się zwrócić ku rzeczom przeciwnym. Natomiast anioł, tak jak ma niezmienne poznanie - gdyż poznaje w sposób niezmienny przez proste ujęcie umysłowe - tak również jego wybór jest niezmienny. Dlatego albo w ogóle nie skłania się ku złu, albo, jeśli ku niemu by się zwrócił, to zwraca się niezmiennie; dlatego za grzech anioła nie można zadośćuczynić. Skoro zatem, jak uczy nas Pismo Święte [Mt 1,21; 1 Tm 1,15], główną przyczyną wcielenia Boga jest zadośćuczynienie za grzechy, więc było czymś bardziej właściwym, że Bóg przyjął naturę ludzką, a nie anielską. Po drugie dlatego, że Bóg przyjął stworzenie w osobie, a nie w naturze, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań [IV, 39; IV, 41]. Było więc czymś bardziej słusznym, że przyjął ludzką,

a nie anielską naturę, dlatego że w człowieku, skoro jest złożony z materii i formy, natura jest czymś innym niż osoba, nie ma zaś tego w aniele, który jest niematerialny. Po trzecie dlatego, że anioł zgodnie z właściwością swej natury bliższy był poznania Boga niż człowiek, którego poznanie bierze początek ze zmysłów. Aniołowi wystarczyło zatem, by w sposób umysłowy został pouczony przez Boga o prawdach Bożych. Natomiast natura człowieka wymagała, by Bóg pouczył go o sobie samym przez człowieka w sposób dostępny dla zmysłów. To zaś dokonało się przez Wcielenie. Ponadto, odległość człowieka od Boga zdaje się raczej sprzeciwiać ostatecznemu szczęściu cieszenia się Bogiem. Dlatego bardziej było potrzebne człowiekowi niż aniołowi, żeby został przyjęty przez Boga, aby obudziła się w nim nadzieja szczęścia wiecznego. Poza tym, skoro człowiek jest kresem stworzeń, i dla niego istnieją wszystkie inne stworzenia, wcześniejsze w naturalnym porządku rodzenia, więc jest słuszne, by był zjednoczony z Pierwszym Początkiem rzeczy, i by w ten sposób zamknął się krąg doskonałości stworzeń.

5. Przyjęcie przez Boga ludzkiej natury nie jest sposobnością do błędu, jak przedstawiał piąty zarzut. Ponieważ przyjęcie ludzkiej natury, jak wykazano powyżej, dokonało się w jedności osoby, a nie w jedności natury, to nie musimy zgadzać się z tymi, którzy uważają że Bóg nie jest ponad wszystkimi rzeczami, nazywając Go duszą świata albo czymś podobnym.

6. Chociaż, jak wskazywano w szóstym zarzucie, odnośnie do wcielenia Boga powstały błędy, to jednak jest oczywiste, że liczniejsze błędy upadły po Wcieleniu. Podobnie bowiem jak ze względu na naturę stworzeń, które mogą być ułomne, z tego, co stworzyła dobroć Boża, wynikły pewne złe skutki, tak też nie jest niczym dziwnym, jeśli z powodu słabości ludzkiego umysłu po objawieniu prawdy boskiej powstały jakieś błędy. A jednak te błędy zaprawiły umysły wiernych w pilniejszym badaniu i pojmowaniu prawdy Bożej, tak samo jak zło zdarzające się wśród stworzeń Bóg kieruje do jakiegoś dobra.

7. Chociaż wszelkie dobro stworzone wydaje się małe w porównaniu z dobrocią Bożą, to jednak ponieważ wśród rzeczy stworzonych nie może być niczego większego niż zbawienie stworzenia rozumnego, które polega na uczestnictwie w dobroci Bożej, a skutkiem Wcielenia było zbawienie ludzkie - więc korzyść z Wcielenia nie była dla świata niewystarczająca, jak przedstawiał siódmy zarzut. Poza tym, nie musiało stąd wynikać, że wszyscy ludzie dostąpią zbawienia przez wcielenie Boga, lecz tylko ci, którzy przyłączyli się do Wcielenia przez wiarę i sakramenty. Moc wcielenia Boga wystarcza wprawdzie do zbawienia wszystkich ludzi, lecz to, że nie wszyscy są dzięki niej zbawieni, bierze się z braku gotowości, mianowicie, iż nie chcą przyjąć w sobie owoców Wcielenia przez to, że nie należą do Boga wcielonego przez wiarę i miłość. Ludziom nie została bowiem odebrana wolność woli, za sprawą której mogą należeć lub nie należeć do Boga wcielonego; inaczej dobro człowieka byłoby wymuszone i wskutek tego przestałoby być zasługujące i chwalebne.

8. Wcielenie Boga zostało objawione ludziom za pośrednictwem wystarczających znaków. Nie ma bowiem właściwszego sposobu objawienia boskości niż przez to, co jest właściwe Bogu. Jest zaś właściwe Bogu, że może zmieniać prawa natury, sprawiając coś ponad naturą, której jest Twórcą. A zatem tego, że coś pochodzi od Boga, najstosowniej dowodzą dzieła, które przewyższają prawa natury, na przykład przywracanie wzroku niewidomym, oczyszczanie trędowatych, wskrzeszanie umarłych. A tego rodzaju dzieł dokonał Chrystus. Dlatego, gdy Go pytano: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy innego mamy oczekiwać?" [Mt 11,3], za pomocą tych dzieł dowiódł swego bóstwa, mówiąc: „Ślepi widzą, chromi chodzą głusi słyszą" itd. [Mt 11,5]. Nie było zaś konieczne stworzenie innego świata, gdyż nie wymagała tego ani mądrość Boża, ani natura rzeczy. Gdyby zaś ktoś powiedział, jak to przedstawiał ósmy zarzut, iż czytamy o podobnych cudach dokonywanych też przez innych ludzi, to jednak należy zauważyć, że Chrystus czynił je w sposób inny i bardziej odpowiedni dla Boga. Czytamy bowiem, że inni

czynili cuda, modląc się, Chrystus zaś rozkazując, jakby własną mocą I nie tylko sam je czynił, lecz również innym dał moc czynienia podobnych i jeszcze większych cudów; czynili je oni tylko dzięki samemu wezwaniu imienia Chrystusa. Chrystus dokonywał nie tylko cielesnych, lecz także duchowych cudów, które są o wiele większe; mianowicie: przez Chrystusa i gdy wezwano Jego imienia, dany był Duch Święty, który rozpalił serca pragnieniem miłości Boga i w jednej chwili napełnił umysły poznaniem rzeczy Bożych oraz prostym ludziom dał wymowę, aby ogłaszali ludziom Bożą prawdę. Tego rodzaju dzieła, których nikt, kto jest tylko człowiekiem, nie mógł dokonać, są wyraźnymi znakami bóstwa Chrystusa. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków [2,3—4], że zbawienie ludzi, „głoszone na początku przez Pana, zostało u nas potwierdzone przez tych, którzy je słyszeli, a Bóg poświadczał je znakami i cudami, i udzielaniem różnych [darów] Ducha Świętego".

9. Chociaż Wcielenie było konieczne dla zbawienia całej ludzkości, to jednak Bóg nie musiał się wcielać od początku świata, jak podaje dziewiąty zarzut. Po pierwsze dlatego, że wcielony Bóg miał przynieść ludziom lekarstwo przeciw grzechom, jak wiemy z tego, co powiedziano wyżej [IV, 54]. A człowiekowi nie można z pożytkiem podawać lekarstwa przeciw grzechowi, jeśli wcześniej nie uzna swej ułomności, by w ten sposób

dzięki pokorze i nie ufając sobie, człowiek pokładał nadzieję w Bogu, który jedynie może uleczyć z grzechu, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 54; III, 157], Mógł zaś człowiek żywić zuchwałe przekonanie o swej wiedzy i mocy. Należało więc przez jakiś czas pozostawić go samemu sobie, by doświadczył, że nie potrafi sam się zbawić ani wiedzą przyrodzoną gdyż zanim nastał czas spisanego prawa człowiek wykroczył przeciwko prawu natury, ani własną mocą skoro poznawszy dzięki prawu, co jest grzechem, nadal grzeszył z powodu słabości. Wobec tego człowiekowi, który już utracił przekonanie o swojej wiedzy i mocy, przez wcielenie Chrystusa należało dać wreszcie skuteczną pomoc przeciw grzechowi, mianowicie łaskę Chrystusa, którą zostałby zarówno pouczony w wątpliwościach, aby nie błądził w poznaniu, jak też umocniony

229

w walce z pokusami, aby nie upadł z powodu słabości. Tak więc rozróżniamy trzy okresy dziejów rodzaju ludzkiego: pierwszy, zanim nastało Prawo, drugi, gdy podlegał Prawu, trzeci, gdy podlega łasce. A dalej, wcielony Bóg dał ludziom doskonałe pouczenia i nakazy. Natura ludzka wymaga zaś tego, by człowiek nie od razu osiągał doskonałość, lecz był do niej prowadzony przez rzeczy niedoskonałe; widzimy to w nauczaniu dzieci, które najpierw poucza się o rzeczach najniższych, gdyż nie są zdolne od początku rozumieć rzeczy doskonałych. I tak samo, gdyby tłumowi opowiadano rzeczy niesłychane i wielkie, ludzie nie zrozumieliby tego od razu, gdyby wcześniej nie zostali przygotowani przez jakieś mniejsze rzeczy. Wobec tego było rzeczą odpowiednią, by w tym, co dotyczy zbawienia, rodzaj ludzki otrzymał na początku łatwe i proste pouczenia za pośrednictwem Patriarchów, Prawa i Proroków, a w końcu, gdy wypełni się czas, by głoszono na ziemi doskonałą naukę Chrystusa, według słów Apostoła w Liście do Galatów 4, [4]: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg na ziemię Syna swego". Powiedziano tam również, że „Prawo było naszym wychowawcą w Chrystusie, lecz już nie jesteśmy poddani wychowawcy" [Ga 3,24-25]. Ponadto, należy zauważyć, że podobnie jak przybycie wielkiego króla winno być poprzedzone przez wysłanników, którzy przygotują poddanych na przyjęcie króla ze czcią, tak też przybycie Boga na ziemię należało poprzedzić wieloma rzeczami, które przygotowałyby ludzi na przyjęcie Boga wcielonego. Dokonało się to wówczas, gdy wcześniejsze obietnice i pouczenia przysposobiły ludzkie umysły, by łatwiej uwierzono Temu, który wcześniej był zapowiedziany, i by ze względu na dawne obietnice przyjęto Go żarliwiej.

10. Chociaż przyjście Boga wcielonego na świat było bardzo potrzebne dla zbawienia ludzkiego, to jednak nie było konieczne, żeby Bóg pozostał z ludźmi do końca świata, jak twierdził dziesiąty zarzut. Sprzeciwiałoby się to bowiem czci, którą ludzie winni byli okazywać wcielonemu Bogu. Widząc Go bowiem w ciele, podobnego innym ludziom, nie uważaliby, że jest kimś od nich większym. Lecz gdy po cudach, jakie na ziemi uczynił, usunął się spośród nich,

230

ludzie zaczęli oddawać Mu większą cześć. Z tego powodu również swoim uczniom nie dał pełni Ducha Świętego, dopóki wśród nich przebywał, z tej racji, że Jego nieobecność lepiej przygotowała ich na przyjęcie darów duchowych. Dlatego sam powiedział do nich: „Jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was; a jeśli odejdę, poślę Go do was" [J 16,7],

11. Bóg nie musiał przyjąć ciała niepodlegającego cierpieniu i nieśmiertelnego, jak twierdził jedenasty zarzut, lecz raczej podległe cierpieniu i śmiertelne. Po pierwsze, kiedy ludzie poznali dobrodziejstwo Wcielenia, było rzeczą konieczną by przez to rozpalili się miłością Bożą. Dla ukazania prawdziwości Wcielenia potrzeba zaś było, żeby przyjął ciało podobne do ciała innych ludzi, mianowicie podległe cierpieniu i śmiertelne. Gdyby bowiem przyjął ciało niepodlegające cierpieniu i nieśmiertelne, wydawałoby się ludziom, którzy nie znali takiego ciała, że jest ono zjawą a nie prawdziwym ciałem. Po drugie, było konieczne, żeby Bóg przyjął ciało dla zadośćuczynienia za grzechy rodzaju ludzkiego. Zdarza się zaś czasem, że jeden człowiek czyni zadość za drugiego, jak to wykazano w trzeciej księdze [III, 158], dobrowolnie przyjmując karę należną drugiemu, choć jemu się ona nie należy. A karą wynikającą z grzechu rodzaju ludzkiego jest śmierć i inne cierpienia obecnego życia, jak wyżej powiedzieliśmy [IV, 50], Dlatego również Apostoł mówi w Liście do Rzymian [5,12]: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć". Trzeba więc było, żeby Bóg przyjął bez grzechu ciało podległe cierpieniom i śmiertelne, by w ten sposób, cierpiąc i umierając, zadośćuczynić za nas i zgładzić grzech. To właśnie mówi Apostoł w Liście do Rzymian [8,3]: „Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego", to znaczy mającego ciało podobne do ciał grzeszników, a więc podległe cierpieniom i śmiertelne; i dodaje: „I z powodu grzechu potępił grzech w ciele", to znaczy, że przez karę, którą w swym ciele poniósł za nasze grzechy, zgładził nasze grzechy. Po trzecie, dzięki temu, że miał ciało podległe cierpieniom i śmiertelne, dał nam przekonujący przykład cnoty, mężnie przezwyciężając cielesne

doznania i czyniąc z nich cnotliwy użytek. Po czwarte, fakt, że Jego podległe cierpieniom i śmiertelne ciało przeszło w stan, w którym nie podlega cierpieniom i jest nieśmiertelne, wzmaga w nas nadzieję nieśmiertelności; możemy ufać, że tak samo będzie z nami, którzy mamy ciało podległe cierpieniom i śmiertelne. Gdyby natomiast od początku przyjął ciało niezdolne do cierpienia i nieśmiertelne, nie dałby tym, którzy doświadczają w sobie cierpienia i śmiertelności, sposobności do nadziei na nieśmiertelność. Również posłannictwo pośrednika wymagało, żeby miał ciało takie, jak my - podległe cierpieniu i śmiertelne - a moc i chwałę taką jak Bóg, aby wziąwszy od nas to, co miał wspólnie z nami, mianowicie śmierć i cierpienie, przywiódł nas do tego, co wspólne Jemu i Bogu. Był bowiem pośrednikiem, który miał połączyć nas z Bogiem.

12. Tak samo nie byłoby rzeczą pożyteczną aby wcielony Bóg prowadził na tym świecie dostatnie życie, wyróżnione zaszczytami czy dostojeństwami, jak wnioskował dwunasty zarzut. Po pierwsze, gdyż przyszedł na świat po to, by umysły ludzi oddane rzeczom ziemskim oderwać od tych rzeczy i wznieść ku Bogu. Chcąc zatem swym przykładem pociągnąć ludzi do pogardy dla bogactw i światowych pragnień, musiał wieść na tym świecie życie ubogie i ukryte. Po drugie, gdyby opływał w dostatki i miał jakieś wysokie godności, wówczas to, co czynił jako Bóg, przypisywano by raczej władzy ziemskiej niż mocy boskiej. Dlatego najskuteczniejszym dowodem Jego boskości było to, że bez pomocy władzy ziemskiej cały świat przemienił na lepsze.

13. Stąd również wynika odpowiedź na zarzut trzynasty.

14. Nie jest czymś dalekim od prawdy to, że wcielony Syn Boży poniósł śmierć posłuszny nakazowi Ojca, jak uczy Apostoł [zob. Flp 2,8], Nakazy Boże odnoszą się bowiem, gdy chodzi o ludzi, do aktów cnoty; im zaś doskonalej wykonuje ktoś akty cnót, tym większe posłuszeństwo okazuje Bogu. Spośród wszystkich cnót największa jest zaś

miłość, do której odnoszą się wszystkie inne. Przeto Chrystus, gdy spełnił akt miłości w sposób najdoskonalszy, okazał Bogu największe posłuszeństwo. Nie ma zaś doskonalszego

aktu miłości nad to, że człowiek z miłości ku drugiemu ponosi nawet śmierć, zgodnie ze słowami samego Pana: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" [J 15,13], Tak więc Chrystus, który poniósł śmierć za zbawienie ludzi i na chwałę Boga Ojca, był w najwyższym stopniu posłuszny Ojcu, spełniając doskonały akt miłości. Nie sprzeciwia się to także Jego boskości, jak utrzymywał zarzut czternasty. Zjednoczenie w osobie dokonało się bowiem w ten sposób, że zostały zachowane właściwości obu natur, boskiej i ludzkiej, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 41], I dlatego, nawet gdy Chrystus doznał śmierci i wszystkiego, co wiąże się z człowieczeństwem. Jego bóstwo pozostało wolne od doznań; chociaż z powodu jedności osoby mówimy, że Bóg został umęczony i umarł. Przykład tego w jakiejś mierze ukazuje się w nas, bo gdy umiera ciało, dusza pozostaje nieśmiertelna.

15. Należy także wiedzieć, że chociaż Bóg nie chce ludzkiej śmierci, jak głosił piętnasty argument, to jednak pragnie cnoty, przez którą człowiek mężnie znosi śmierć i z miłości przeciwstawia się niebezpieczeństwom śmierci. I w ten sposób wola Boga chciała śmierci Chrystusa o tyle, o ile Chrystus przyjął ją z miłości i zniósł mężnie.

16. Z tego wynika, że nie było rzeczą bezbożną i okrutną iż Bóg Ojciec chciał śmierci Chrystusa, jak wnioskował argument szesnasty. Nie przymuszał Go bowiem wbrew Jego woli, lecz upodobał sobie w woli, która sprawiła, że z miłości Chrystus przyjął śmierć. I tę miłość wzbudził w Jego duszy.

17. Podobnie też nie jest rzeczą niewłaściwą twierdzić, że Chrystus chciał ponieść śmierć krzyżową aby okazać pokorę. Jednak prawdą jest, jak twierdził siedemnasty argument, że w Bogu nie ma pokory, ponieważ cnota pokory polega na tym, by człowiek trzymał się swojej miary i nie sięgał do tego, co jest ponad nim, a poddawał się wyższemu od siebie. Jest więc jasne, że Bogu pokora nie może przysługiwać, gdyż nie ma nad Nim nikogo wyższego, lecz On sam jest ponad wszystkim. A jeśli czasami ktoś z pokory poddaje się równemu sobie lub niższemu, to czyni tak, ponieważ tego, kto

bezwzględnie rzecz biorąc jest równy lub niższy, uważa za wyższego od siebie pod pewnym względem. Chociaż więc Chrystusowi pokora nie przysługuje w zakresie natury boskiej, to jednak przysługuje Mu w zakresie natury ludzkiej, a ze względu na Jego bóstwo staje się tym bardziej chwalebna. Godność osoby podnosi bowiem chwałę pokory, na przykład gdy w jakiejś potrzebie człowiek wysoko postawiony znosi coś najgorszego. W człowieku zaś nie może być większej godności niż bycie Bogiem. Stąd najbardziej chwalebna jest pokora człowieka-Boga, gdyż znosił rzeczy hańbiące, które trzeba było cierpieć dla zbawienia ludzi. Ludzie bowiem z powodu swej pychy lubowali się w chwale światowej. Aby więc przemienić ducha ludzkiego, by nie miłował chwały światowej, lecz chwałę boską, zechciał ponieść śmierć - nie jakąkolwiek śmierć, lecz najbardziej hańbiącą. Chociaż bowiem niektórzy ludzie nie boją się śmierci jako takiej, to jednak przeraża ich śmierć hańbiąca. Aby więc i tę śmierć mieli za nic, Chrystus dodał im ducha przykładem swojej śmierci.

18. A chociaż ludzie mogli się nauczyć pokory dzięki słowom Boga, jak podawał osiemnasty zarzut, to jednak do działania pobudzają bardziej czyny niż słowa. Czyny zaś pobudzają tym skuteczniej, im bardziej jesteśmy przekonani o dobroci tego, kto je wykonuje. Chociaż więc mamy wiele przykładów pokory innych ludzi, to jednak było czymś najbardziej potrzebnym, by człowieka pobudził przykład człowieka-Boga, o którym wiemy, że mylić się nie może, i którego pokora jest tym cudowniejsza, im wspanialszy jest majestat.

19. Na podstawie powyższego jest też jasne, że trzeba było, aby Chrystus poniósł śmierć, nie tylko po to, by dać przykład pogardy śmierci z miłości do prawdy, ale także po to, by oczyścić innych z grzechów. Dokonało się to w ten sposób, że Ten, który nie miał grzechu, zechciał ponieść śmierć należną za grzech, by przyjąć na siebie karę należną innym i zadośćuczynić za innych. A chociaż do odpuszczenia grzechów wystarcza sama tylko łaska Boża, jak twierdził dziewiętnasty argument, to jednak przy odpuszczaniu grzechu wymaga się także czegoś ze strony tego, komu grzech się

odpuszcza, a mianowicie, by zadośćuczynił temu, kogo obraził. A ponieważ nie mogą tego uczynić za siebie inni ludzie, więc za wszystkich zadośćuczynił Chrystus, ponosząc śmierć dobrowolnie, z miłości.

20. A chociaż karząc za grzechy, należy karać tego, kto zgrzeszył, jak mówi dwudziesty argument, to jednak gdy chodzi o zadośćuczynienie, karę może ponosić jeden za drugiego. Gdy bowiem wymierza się karę za grzech, ocenia się złość tego, kto otrzymuje karę. Natomiast w przypadku zadośćuczynienia, gdy ktoś dobrowolnie przyjmuje karę, aby przejednać tego, kogo obraził, bierze się pod uwagę miłość i dobroć zadośćczyniącego, a widać ją najlepiej właśnie wtedy, gdy ktoś bierze na siebie karę za drugiego. I dlatego Bóg przyjmuje zadośćuczynienie, jakiego dokonuje jeden za drugiego, jak to ukazaliśmy już w trzeciej księdze [III, 158],

21. Za cały rodzaj ludzki, jak powyżej wykazaliśmy [IV, 54], nie mógł zadośćuczynić ktoś, kto jest tylko człowiekiem. Nie mógł tego dokonać również anioł, jak twierdził dwudziesty pierwszy argument. Chociaż bowiem anioł jest potężniejszy od człowieka pod względem pewnych właściwości naturalnych, to jednak jest mu równy, jeżeli chodzi o uczestnictwo w szczęśliwości, do której zadośćuczynienie miało doprowadzić. A ponadto godność człowieka nie zostałaby przywrócona w pełni, gdyby zadośćuczynienie zawdzięczał aniołowi.

22. Powinniśmy wiedzieć, że śmierć Chrystusa miała moc zadość- czyniącą dzięki Jego miłości, która sprawiła, że dobrowolnie poniósł śmierć, a nie z powodu nieprawości oprawców, którzy zadając Mu śmierć, zgrzeszyli. Grzechu bowiem nie gładzi się grzechem, jak podawał zarzut dwudziesty drugi.

23. Chociaż śmierć Chrystusa stanowi zadośćuczynienie za grzech, to jednak nie musiał umierać tyle razy, ile razy ludzie grzeszą jak wnioskował zarzut dwudziesty trzeci. Śmierć Chrystusa była bowiem wystarczająca, aby zadośćuczynić za grzechy wszystkich - i z powodu niezwykłej miłości, z której poniósł śmierć, i ze względu na godność dokonującej zadośćuczynienia osoby, która była

Bogiem i człowiekiem. Jest zaś jasne także w sprawach ludzkich, że im osoba jest wyżej postawiona, tym za większą uważa się karę, którą ponosi, czy to odnośnie do pokory i

miłości cierpiącego karę, czy też odnośnie do winy wymierzającego ją.

24. Śmierć Chrystusa była wystarczającym zadośćuczynieniem za grzech całego rodzaju ludzkiego. Chociaż bowiem Chrystus umarł tylko w ludzkiej naturze, jak twierdził dwudziesty czwarty argument, to jednak Jego śmierć jest drogocenna ze względu na godność osoby ponoszącej mękę, czyli Osoby Syna Bożego. Albowiem - co powiedzieliśmy powyżej [w tym rozdziale, ad 14; III, 158] - jak jest większą zbrodnią obraza osoby mającej większą godność, tak jest oznaką większej cnoty i miłości, gdy osoba wyżej postawiona dobrowolnie ponosi mękę za innych.

25. Chociaż Chrystus przez swoją śmierć wystarczająco zadośćuczynił za grzech pierworodny, to jednak nie jest rzeczą niesłuszną jak twierdził dwudziesty piąty zarzut, by kary wynikające z grzechu pierworodnego ciążyły dalej na wszystkich, którzy stają się także uczestnikami odkupienia Chrystusowego. Jest bowiem rzeczą odpowiednią i pożyteczną by kara pozostała, nawet gdy wina została usunięta. Po pierwsze, żeby wierni, jako członki ciała, upodobnili się do Chrystusa, jako do Głowy. Jak więc Chrystus najpierw zniósł wiele cierpień i w ten sposób doszedł do chwały nieśmiertelności, tak wypadało, aby Jego wierni najpierw zostali poddani cierpieniom i w ten sposób doszli do nieśmiertelności, nosząc jak gdyby w sobie oznaki męki Chrystusowej, by osiągnąć podobieństwo do Jego chwały, jak powiada Apostoł w Liście do Rzymian [8,17]: „[Jesteśmy] dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa. Jeśli wspólnie z Nim cierpimy, to po to, abyśmy razem z Nim zostali uwielbieni". Po drugie dlatego, że gdyby ludzie przychodzący do Jezusa natychmiast otrzymywali nieśmiertelność i wolność od cierpień, to wielu przychodziłoby bardziej dla zysków materialnych niż dla dóbr duchowych. A to jest przeciwne zamiarom Chrystusa, który przyszedł na świat po to, aby odwrócić ludzi od przywiązania do rzeczy materialnych, a pociągnąć do rzeczy duchowych. Po

trzecie dlatego, że gdyby przychodzący do Chrystusa natychmiast stali się nieśmiertelni i wolni od cierpień, to zostaliby w pewien sposób zmuszeni do przyjęcia wiary w Niego. I tak zasługa wiary byłaby mniejsza.

26. Chociaż Chrystus swoją śmiercią w wystarczający sposób zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, jak podawał dwudziesty szósty zarzut, to jednak każdy powinien szukać lekarstw służących jego własnemu zbawieniu. Śmierć Chrystusa jest bowiem powszechną przyczyną zbawienia, tak jak grzech pierwszego człowieka był powszechną przyczyną potępienia. Powszechną przyczynę należy zaś zastosować do każdego z osobna, by uzyskał skutek z niej wynikający. A więc skutek grzechu pierwszego rodzica przechodzi na wszystkich przez cielesne zrodzenie, zaś skutek śmierci Chrystusa rozciąga się na wszystkich przez odrodzenie duchowe, dzięki któremu człowiek zostaje w jakiś sposób włączony i wcielony w Chrystusa. Dlatego wszyscy powinni starać się o odrodzenie dzięki Chrystusowi i o przyjęcie innych lekarstw, w których działa moc śmierci Chrystusa.

Wynika stąd, że zbawienie nie spływa od Chrystusa na ludzi przez przekazywanie natury, lecz dzięki wysiłkowi dobrej woli, przez którą człowiek łączy się z Chrystusem. Wynika stąd, że to, co każdy człowiek otrzymuje od Chrystusa, jest jego osobistym dobrem. Dlatego to dobro nie przechodzi na potomstwo, tak jak grzech pierwszego rodzica, który jest przekazywany wraz z naturą. Stąd bierze się, że chociaż rodzice uwolnieni są przez Chrystusa od grzechu pierworodnego, to jednak nie jest czymś

niewłaściwym, że ich dzieci rodzą się w grzechu pierworodnym i potrzebują zbawienia przez sakramenty, jak wnioskował dwudziesty siódmy zarzut[93].

Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, staje się więc w jakiejś mierze jasne, że to, co wiara katolicka głosi o tajemnicy Wcielenia, nie jest ani niemożliwe, ani niewłaściwe.

93 W rozdziale 53 nie ma zarzutu 27.

237

Rozdział 56
KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW

Ponieważ, jak już zostało powiedziane [IV, 55, ad 26], śmierć

Chrystusa jest powszechną przyczyną ludzkiego zbawienia - przyczyna powszechna musi zaś wywierać wpływ na każdy skutek - ludziom trzeba było dać jakieś lekarstwo, dzięki któremu dobrodziejstwa śmierci Chrystusa stałyby się dla nich w pewien sposób dostępne. Za takie lekarstwo uważa się sakramenty Kościoła.

Owo lekarstwo należało zaś przekazać za pomocą jakichś znaków widzialnych. Po pierwsze dlatego, że jak o inne rzeczy, tak i o człowieka Bóg troszczy się stosownie do jego naturalnych właściwości [zob. III, 111; III, 119]. Jest zaś właściwością człowieka, że do poznania rzeczy duchowych i umysłowych prowadzą go z natury rzeczy zmysłowe. Zatem ludziom należało dać lekarstwo duchowe, używając znaków postrzegalnych zmysłowo.

Po drugie dlatego, że narzędzia powinny być dostosowane do pierwszej przyczyny. Otóż pierwszą i powszechną przyczyną zbawienia człowieka jest Słowo Wcielone, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań [IV, 55], Było więc czymś odpowiednim, by lekarstwo, przez które moc przyczyny powszechnej dosięga ludzi, było podobne do tej przyczyny, tak mianowicie, by moc Boża działała w nich niewidzialnie przy użyciu znaków widzialnych.

Po trzecie dlatego, że człowiek popadł w grzech, przywiązując się w niewłaściwy sposób do rzeczy widzialnych. Żeby więc nie sądzono, iż rzeczy widzialne są złe ze swej natury, i z tego względu, że wiązanie się z nimi jest grzechem, było rzeczą odpowiednią aby właśnie przez rzeczy widzialne ludzie otrzymali lekarstwo zbawienia, by w ten sposób stało się jasne, iż rzeczy widzialne, jako stworzone przez Boga, są dobre ze swej natury; stają się jednak szkodliwe dla ludzi, o ile się do nich przywiązują w sposób nieuporządkowany, zbawienne zaś, gdy korzystają z nich w sposób uporządkowany.

Przez to obala się błąd pewnych heretyków, którzy pragną pozbawić sakramenty Kościoła wszystkich takich znaków widzialnych.

238

I nie jest to dziwne, gdyż są oni zdania, że wszystkie rzeczy widzialne są złe ze swej natury i pochodzą od złego twórcy; to jednak odrzuciliśmy w drugiej księdze [II, 44; II, 41; por. III, 7],

Nie jest też niczym niewłaściwym, że zdrowia duchowego udziela się poprzez rzeczy widzialne i cielesne, ponieważ są one swego rodzaju narzędziami Boga wcielonego i umęczonego; narzędzie zaś nie działa mocą swej natury, lecz mocą głównego działającego, który go używa do działania. Tak więc również tego rodzaju rzeczy

widzialne dają zdrowie duchowe nie dzięki właściwości swej natury, lecz z ustanowienia samego Chrystusa, z którego to ustanowienia otrzymują moc narzędzi.

Rozdział 57 <<
PODZIAŁ NA SAKRAMENTY STAREGO I NOWEGO PRAWA

Następnie należy rozważyć, że skoro te widzialne sakramenty czerpią swą skuteczność z męki Chrystusa i że ją w pewien sposób przedstawiają to muszą one być takie, aby odpowiadały zbawieniu dokonanemu przez Chrystusa. Otóż owo zbawienie przed wcieleniem i śmiercią Chrystusa było obiecane, ale nie dane; dokonało go dopiero Słowo wcielone i umęczone. Zatem sakramenty poprzedzające wcielenie Chrystusa musiały oznaczać i w pewien sposób obiecywać zbawienie, zaś sakramenty, które nastąpiły po męce Chrystusa, muszą ludziom dawać zbawienie, a nie tylko wskazywać za pomocą znaków.

W tym względzie nie zgadzamy się z poglądem Żydów, którzy sądzą iż sakramenty Prawa - z tego względu, że zostały ustanowione przez Boga - mają być zachowywane zawsze, skoro Bóg nie żałuje tego, co uczynił, ani się nie zmienia. Jednak o zmianie czy żalu nie ma mowy w przypadku, gdy ktoś udziela różnych rzeczy, dostosowując się do czasu, jak na przykład ojciec rodziny daje inne

pouczenia synowi, gdy jest małym dzieckiem, a inne, gdy jest już dorosły. Stosownie do tego Bóg dał inne sakramenty i przykazania przed Wcieleniem, by oznaczały rzeczy przyszłe, a inne po Wcieleniu, by ukazywały rzeczy teraźniejsze i przypominały przeszłe.

Jeszcze bardziej niedorzeczny jest błąd nazareńczyków i ebionitów[94], którzy twierdzili, że sakramenty Prawa należy zachowywać łącznie z Ewangelią - ponieważ taki błąd prowadzi do swego rodzaju sprzeczności. Gdy bowiem zachowują sakramenty Ewangelii, wyznają że Wcielenie i inne tajemnice Chrystusa już się wypełniły, gdy zaś zachowują równocześnie sakramenty Prawa, wyznają, że dopiero się wypełnią.

Rozdział 58
LICZBA SAKRAMENTÓW NOWEGO PRAWA

Ponieważ zaś, jak powiedzieliśmy [IV, 56], lekarstwa zbawienia duchowego zostały dane człowiekowi przy użyciu znaków widzialnych, było również rzeczą słuszną by lekarstwa służące życiu duchowemu zostały wyodrębnione na podobieństwo do życia cielesnego.

W życiu cielesnym występuje zaś dwojaki porządek: z jednej strony są ci, którzy dają innym życie cielesne i nim kierują a z drugiej ci, którzy otrzymują życie cielesne i są kierowani.

Otóż do życia cielesnego i naturalnego są bezwzględnie potrzebne trzy rzeczy, a czwarta przypadłościowo. Po pierwsze, każda rzecz musi otrzymać życie przez wydanie na świat, czyli narodzenie; po drugie, przez wzrost musi dojść do odpowiedniej wielkości i siły; po trzecie, aby zachować życie otrzymane przez zrodzenie i aby rosnąć, nieodzowny jest pokarm. Te właśnie rzeczy są potrzebne bezwzględnie do życia naturalnego, gdyż bez nich życie cielesne nie może się rozwijać; dlatego też duszy wegetatywnej, będącej za-

94 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 9-10 (PL 42, 27-28).

sadą życia, przypisuje się trzy naturalne władze, mianowicie władzę rozrodczą, wzrostu i odżywiania. Ale ponieważ w życiu cielesnym zdarzają się przeszkody, polegające na tym, że istota żyjąca choruje, przypadłościowo jest potrzebne jeszcze coś czwartego, a mianowicie uzdrowienie chorej istoty żyjącej.

Tak samo więc i w życiu duchowym na pierwszym miejscu są narodziny duchowe - przez chrzest; na drugim wzrost duchowy, prowadzący do doskonałej mocy - przez sakrament bierzmowania; na trzecim zaś pokarm duchowy - przez sakrament Eucharystii. Pozostaje czwarta rzecz, a mianowicie uzdrowienie duchowe, które albo dokonuje się tylko w duszy-przez sakrament pokuty, albo, jeśli to będzie pożyteczne, z duszy przechodzi na ciało - przez ostatnie namaszczenie. Powyższe rzeczy odnoszą się więc do tych, którzy rodzą się do życia duchowego i w nim trwają.

Tych zaś, którzy dają innym życie cielesne i nim kierują, ujmuje się dwojako: ze względu na pochodzenie naturalne - co należy do rodziców, i ze względu na władzę w państwie, dzięki której ludzie żyją w pokoju - i to należy do królów i książąt.

Tak samo jest więc również w życiu duchowym. Niektórzy bowiem rodzą do życia duchowego i dbają o nie, wykonując jedynie posługę duchową do czego odnosi się sakrament święceń kapłańskich; inni zaś wykonują zarazem posługę cielesną i duchową, i dzieje się to dzięki sakramentowi małżeństwa, przez który mężczyzna i kobieta łączą się, by wydać na świat potomstwo i wychować je, by czciło Boga.

Rozdział 59
CHRZEST

Zgodnie z powyższym można wyjaśnić, co jest właściwym skutkiem i odpowiednią materią każdego z sakramentów.

Najpierw, jeżeli chodzi o zrodzenie duchowe, które się dokonuje przez chrzest, należy zauważyć, że zrodzenie istoty żyjącej jest

pewną przemianą od braku życia ku życiu. Człowiek zaś u swego początku jest pozbawiony życia duchowego przez grzech pierworodny, jak wyżej powiedziano [IV, 50; IV, 52]; także wszelkie inne późniejsze grzechy odwodzą od życia. Zatem chrzest, będący zrodzeniem duchowym, musiał mieć taką moc, by zgładzić zarówno grzech pierworodny, jak i wszystkie popełnione grzechy uczynkowe.

A ponieważ znak widzialny sakramentu powinien być odpowiedni do wyrażenia duchowego skutku sakramentu, w rzeczach cielesnych zaś brud najłatwiej i najczęściej zmywa się wodą dlatego jest rzeczą właściwą by chrztu udzielano przy pomocy wody, uświęconej Słowem Bożym.

Ponieważ zaś zrodzenie jednego jest zniszczeniem drugiego, a to, co się rodzi, traci poprzednią formę i towarzyszące jej właściwości, dlatego chrzest, który jest zrodzeniem duchowym, nie tylko musi usuwać grzechy, które sprzeciwiają się życiu duchowemu, ale także wszelkie piętno grzechów *(peccatorum reatus).* Stąd też chrzest nie tylko obmywa z winy *(culpa),* ale także uwalnia od jakiejkolwiek należnej kary (*reatuspoenae).* Dlatego na ochrzczonych nie nakłada się obowiązku zadośćuczynienia za grzechy.

Podobnie, gdy przez zrodzenie dana rzecz otrzymuje formę, otrzymuje zarazem działanie wynikające z tej formy i właściwe dla niej miejsce; ogień wszak, gdy tylko powstanie, dąży do góry jako do właściwego sobie miejsca. Skoro więc chrzest jest zrodzeniem duchowym, ochrzczeni od razu są zdolni do czynności duchowych, na przykład do przyjmowania pozostałych sakramentów i innych tego rodzaju czynności; od razu też należy im się miejsce właściwe dla życia duchowego, mianowicie wieczna szczęśliwość. Dlatego ochrzczeni, gdyby spotkała ich śmierć, natychmiast zostają przyjęci do szczęśliwości. Stąd mówi się, że „chrzest otwiera bramę niebios"[95].

Należy też zauważyć, że jedna rzecz rodzi się tylko raz. Skoro więc chrzest jest duchowym zrodzeniem, człowieka wolno chrzcić tylko raz.

95 Zob. Beda Czcigodny, *In Lucae Evangelium expositio* I, 3 [Łk 3, 21] (PL 92, 358).

242

Jest też jasne, że skażenie, które weszło na świat przez Adama, dotyka człowieka tylko raz. Dlatego chrztu, który je przede wszystkim ma usunąć, nie powinno się powtarzać. Panuje też zwyczaj, iż rzeczy raz poświęconej, dopóki trwa, nie powinno się powtórnie poświęcać, aby poświęcenie nie wydawało się nieskuteczne. Skoro zatem chrzest jest swego rodzaju poświęceniem ochrzczonego człowieka, nie powinno się go powtarzać. W ten sposób usuwa się błąd donatystów, czy też „chrzczących powtórnie"[96].

Rozdział 60 <<
BIERZMOWANIE

Doskonałość mocy duchowej polega w ścisłym sensie na tym, że człowiek ma odwagę wyznawać wobec każdego wiarę w Chrystusa, i nie powstrzymuje go od tego ani wstyd, ani strach - albowiem męstwo usuwa nieuporządkowany lęk. Wobec tego sakrament, przez który odrodzony otrzymuje moc duchową, czyni go jakby szermierzem wiary Chrystusowej. A ponieważ walczący pod dowództwem jakiegoś księcia noszą jego oznaki, tych, którzy otrzymują sakrament bierzmowania, opatruje się znakiem Chrystusa, a mianowicie znakiem krzyża, na którym On walczył i zwyciężył. Kładzie się go na ich czole, na znak, że nie wstydzą się publicznie wyznawać wiary w Chrystusa.

Owego naznaczenia dokonuje się mieszaniną oleju i balsamu, którą zwie się krzyżmem - i nie bez racji. Olej bowiem symbolizuje moc Ducha Świętego, i z tego powodu także Chrystusa nazywa się Namaszczonym[97] [zob. np. Ps 45,8; Iz 61,1; Łk 4,18], a od Chrystusa bierze się nazwa chrześcijan[98] [zob. Dz 11,26], jako

96 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 69 (PL 42, 44).
97 Albo: „namaszczonym Duchem Świętym".
98 W języku łacińskim: *chrisma* (krzyżmo) - *Christus* - *christiani* („Chrystusowi", czyli chrześcijanie).

243

tych, którzy walczą pod Jego wodzą Balsam zaś, z racji pięknego zapachu, wskazuje na dobrą sławę, jaką winni się cieszyć ci, którzy przebywają wśród mieszkańców świata, by publicznie wyznawać wiarę w Chrystusa, wyprowadzeni z ukrytego wnętrza Kościoła jak gdyby na pole walki.

Słusznie też udzielają tego sakramentu tylko biskupi, którzy są w pewien sposób dowódcami wojska Chrystusowego; albowiem także w świeckim wojsku do dowódcy należy wybieranie i werbowanie do służby wojskowej. Dlatego też nakłada się na nich ręce, aby zaznaczyć, że otrzymują moc od Chrystusa.

Rozdział 6l
EUCHARYSTIA

Jak zaś życie cielesne potrzebuje pokarmu cielesnego - nie tylko dla wzrostu ilościowego, lecz także dla utrzymania natury ciała, aby przez ciągłe zużywanie nie uległo całkowitemu rozpadowi, a jego moc nie zanikła - tak i w życiu duchowym potrzebny jest pokarm duchowy, by odrodzeni trwali w cnotach i wzrastali.

A ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 56], jest czymś odpowiednim, że skutki duchowe daje się nam na podobieństwo rzeczy widzialnych, dlatego pokarm duchowy otrzymujemy pod postacią rzeczy, których ludzie używają powszechnie jako pokarmu dla ciała. Takim rzeczami są chleb i wino. I dlatego sakrament Eucharystii otrzymujemy pod postaciami chleba i wina.

Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że wśród rzeczy cielesnych inny jest związek rodzącego ze zrodzonym, a inny pokarmu z karmionym. Wszak rodzący i zrodzony nie muszą być zjednoczeni co do substancji, lecz tylko co do podobieństwa i mocy, natomiast pokarm musi się połączyć co do substancji z karmionym. Aby więc skutki duchowe odpowiadały znakom cielesnym, tajemnica Słowa wcielonego w inny sposób łączy się z nami we chrzcie, który jest

duchowym odrodzeniem, a w inny sposób w sakramencie Eucharystii, który jest duchowym pokarmem. We chrzcie bowiem Słowo wcielone jest obecne tylko co do mocy, a w sakramencie Eucharystii jest Ono, jak wyznajemy, obecne przez samą swą substancję.

A ponieważ nasze zbawienie osiągnęło pełnię za sprawą męki i śmierci Chrystusa, przez którą Jego krew została oddzielona od ciała, oddzielnie otrzymujemy sakrament Jego ciała pod postacią chleba i sakrament krwi pod postacią wina, by w ten sposób ów sakrament przypominał i wyrażał mękę Pańską. W tym wypełniają się słowa Chrystusa w Ewangelii św. Jana 6, [55]: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem".

Rozdział 62
BŁĄD NIEWIERZĄCYCH DOTYCZĄCY SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Gdy Chrystus powiedział te słowa, niektórzy z uczniów oburzali się i mówili: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?" [J 6,60], Podobnie też przeciw nauce Kościoła podnieśli się heretycy, przecząc jej prawdziwości[99]. Twierdzą bowiem, że ciało i krew Chrystusa nie zawiera się w tym sakramencie realnie, lecz tylko symbolicznie (*significative*). Zgodnie z tym słowa: „To jest ciało moje" [Mt 26,26], które Chrystus wypowiedział, wskazując na chleb, należałoby rozumieć tak, jakby mówił: „To jest symbol albo obraz mojego ciała"; w ten sposób Apostoł powiada w 1 Liście

do Koryntian 10, [4]: „A skałą był Chrystus", to znaczy skała była obrazem Chrystusa. Do tego rozumienia sprowadzają wszystkie podobne wypowiedzi Pisma Świętego.

W swojej interpretacji powołują się na słowa Pana, który chcąc usunąć zgorszenie powstałe wśród uczniów, powiedział o spożywa-

99 Tomasz ma zapewne na myśli Berengariusza z Tours (XI w.), którego wymienia w *Summa theologiae* III, kw. 75, art. 1.

245

niu swego ciała i krwi, jakby wyjaśniając: „Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem" [J 6,63], tak jakby to, co powiedział, należało rozumieć nie dosłownie, lecz w sensie duchowym.

Sprzeciw budzą w nich także trudności, jakie zdają się wynikać z tej nauki Kościoła, i z powodu których ta mowa Chrystusa i Kościoła jawi się im jako trudna.

1. Po pierwsze, wydaje się czymś trudnym, w jaki sposób prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne na ołtarzu. W dwojaki bowiem sposób rzecz zaczyna być tam, gdzie jej przedtem nie było: albo przez ruch przestrzenny, albo przez przemianę z czegoś innego. Widać to na przykładzie ognia, który zaczyna być w innym miejscu bądź dlatego, że zostaje w nim zapalony, bądź dlatego, że zostaje do niego zaniesiony. Jest zaś oczywiste, że prawdziwe ciało Chrystusa nie zawsze było na owym ołtarzu, Kościół bowiem wyznaje, że Chrystus w swoim ciele wstąpił do nieba.

Wydaje się zaś niemożliwe, by jakaś rzecz przemieniała się w ciało Chrystusa. Nic bowiem nie zamienia się w coś, co już istnieje, skoro to, w co jakaś rzecz się przemienia, przez taką przemianę zaczyna istnieć. Jest zaś oczywiste, że ciało Chrystusa istniało już wcześniej, bo zostało poczęte w dziewiczym łonie. Nie wydaje się więc możliwe, by ponownie stawało się obecne na ołtarzu przez przemianę z czegoś innego.

Podobnie też nie wydaje się możliwe, by stało się obecne na ołtarzu przez zmianę miejsca, ponieważ każda rzecz, która się porusza ruchem przestrzennym, zaczyna być w jednym miejscu w ten sposób, że przestaje być w drugim, w którym była wcześniej. Trzeba będzie zatem stwierdzić, że gdy Chrystus zaczyna być obecny na ołtarzu, na którym odprawia się sakrament Eucharystii, przestaje być w niebie, do którego wstąpił. Co więcej, żaden ruch przestrzenny nie kończy się w dwóch miejscach równocześnie. Jest zaś oczywiste, że ów sakrament sprawuje się równocześnie na różnych ołtarzach. Nie jest więc możliwe, by ciało Chrystusa zaczynało być na nich obecne za sprawą ruchu przestrzennego.

2. Druga trudność dotyczy miejsca. Dopóki bowiem dana rzecz stanowi całość, jej części nie znajdują się w różnych miejscach.

246

Wiadomo zaś, że w sakramencie Eucharystii chleb i wino są osobno w różnych miejscach. Jeżeli więc ciało Chrystusa jest pod postacią chleba, a krew pod postacią wina, to zdaje się stąd wynikać, że Chrystus nie pozostaje w całości, lecz że zawsze, gdy się sprawuje ten sakrament, Jego krew oddziela się od ciała.

Ponadto. Wydaje się rzeczą niemożliwą by większe ciało zmieściło się w miejscu mniejszego. Jest zaś oczywiste, że prawdziwe ciało Chrystusa jest większe od chleba ofiarowanego na ołtarzu. Wydaje się więc niemożliwe, by prawdziwe ciało Chrystusa było całe i nienaruszone tam, gdzie widzimy chleb. Jeśli zaś nie jest tam całe, lecz tylko

jakaś jego część, to powróci pierwsza trudność, że mianowicie zawsze, gdy się sprawuje ten sakrament, ciało Chrystusa rozdziela się na części.

Co więcej. Jest niemożliwe, by jedno ciało było w wielu miejscach. Jest zaś jasne, że sakrament ten sprawuje się w wielu miejscach. Wydaje się więc niemożliwe, by ciało Chrystusa było prawdziwie obecne w tym sakramencie. Chyba że ktoś by twierdził, że jakąś cząstką jest tu, a inną gdzie indziej. Z tego znowu wynika, że gdy sprawujemy ten sakrament, ciało Chrystusa dzieli się na części, a przecież jego wielkość nie wydaje się wystarczająca, by je podzielić na tyle cząstek, w ilu miejscach się sprawuje ten sakrament.

3. Trzecia trudność odnosi się do tego, co w sakramencie Eucharystii postrzegamy zmysłami. Albowiem nawet po konsekracji w tym sakramencie wyraźnie odczuwamy wszystkie przypadłości chleba i wina, mianowicie barwę, smak, zapach, kształt, wielkość, ciężar, co do których nie możemy się mylić, gdyż „zmysł nie myli się co do właściwych sobie przedmiotów zmysłowych"[100].

Tego rodzaju przypadłości nie mogą zaś być w ciele Chrystusa jako w podmiocie, podobnie też nie mogą być w otaczającym je powietrzu. Skoro bowiem w większości są to przypadłości naturalne, muszą mieć podmiot o określonej naturze, nie takiej jak natura ciała ludzkiego lub powietrza.

100 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427b 11-12).

Nie mogą też istnieć samoistnie, gdyż „istnienie przypadłości polega na istnieniu w czymś"[101].

Poza tym przypadłości, będąc formami, mogą być jednostko- wione tylko przez podmiot. Dlatego bez podmiotu byłyby formami powszechnymi. Wynika więc, że tego rodzaju przypadłości istnieją w swoich określonych podmiotach, to znaczy w substancji chleba i wina. W takim razie w sakramencie Eucharystii jest substancja chleba i wina, a nie substancja ciała Chrystusa, gdyż wydaje się niemożliwe, by dwa ciała były równocześnie.

4. Czwarta trudność dotyczy działania i doznawania, jakie chleb i wino przejawiają zarówno przed, jak i po konsekracji. Wino bowiem, spożywane w dużej ilości, rozgrzewałoby i upijało, a chleb by posilał i odżywiał. Wydaje się też, że gdy się je długo i niedbale przechowuje, wówczas gniją i mogą zostać zjedzone przez myszy, mogą też spłonąć i obrócić się w popiół i dym - a to wszystko nie może się odnosić do ciała Chrystusa, które, jak głosi wiara, jest niepodatne na doznania. Zatem wydaje się niemożliwe, by ciało Chrystusa było obecne substancjalnie w tym sakramencie.

5. Piąta trudność w sposób szczególny zdaje się odnosić do łamania chleba, które jest widoczne dla zmysłów i nie jest możliwe bez podmiotu. Wydaje się też absurdem twierdzenie, że podmiotem podlegającym łamaniu jest ciało Chrystusa. A zatem wydaje się, że w sakramencie Eucharystii nie ma ciała Chrystusa, lecz tylko substancja chleba i wina.

Te oto i inne tego rodzaju argumenty sprawiają, że nauka Chrystusa i Kościoła o tym sakramencie wydaje się trudna.

101 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* V, 7 (1017a 19-22).

Rozdział 63 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH TRUDNOŚCI. NAJPIERW W ODNIESIENIU DO PRZEMIANY CHLEBA W CIAŁO CHRYSTUSA

Chociaż moc Boża działa w sakramencie Eucharystii w sposób bardziej wzniosły i bardziej tajemniczy, niż człowiek mógłby zgłębić, to jednak by nauka Kościoła o tym sakramencie nie wydawała się niewierzącym niemożliwa do przyjęcia, należy spróbować wykazać, że nie ma w niej niczego niemożliwego.

Najpierw więc rozważymy, w jaki sposób prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne w tym sakramencie [por. IV, 62 (1)].

Otóż jest niemożliwe, by się to stało przez ruch przestrzenny ciała Chrystusowego. A to dlatego, że wynikałoby stąd, iż przestaje być ono w niebie za każdym razem, gdy się sprawuje ten sakrament; następnie dlatego, że tego sakramentu nie można by sprawować równocześnie w wielu miejscach, tylko w jednym, skoro jeden ruch przestrzenny może zmierzać tylko do jednego kresu; a także dlatego, że ruch przestrzenny nie może być natychmiastowy, lecz potrzebuje czasu, a konsekracja dokonuje się w ostatniej chwili wypowiadania słów.

Pozostaje zatem stwierdzić, że prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne w tym sakramencie dzięki temu, że substancja chleba przemienia się w substancję ciała Chrystusa, a substancja wina w substancję Jego krwi.

Stąd widać jasno, że fałszywe są poglądy zarówno tych, którzy twierdzą, iż substancja chleba istnieje w tym sakramencie równocześnie z substancją ciała Chrystusowego, jak i tych, którzy utrzymują, że substancja chleba obraca się w nicość lub że rozkłada się do stanu materii pierwszej. Z obydwu wynika bowiem, że ciało Chrystusa może się stać obecne w tym sakramencie tylko za sprawą ruchu przestrzennego, a to jest niemożliwe, jak wykazano. Ponadto, jeżeli substancja chleba istnieje w tym sakramencie równocześnie

z prawdziwym ciałem Chrystusa, to Chrystus powinien był raczej powiedzieć: „Tu jest ciało moje", niż: „To jest ciało moje" - gdyż przez „tu" zostałaby wskazana substancja, którą widzimy, czyli substancja chleba, jeśli pozostaje w sakramencie wraz z ciałem Chrystusa. Podobnie też wydaje się niemożliwe, by substancja chleba całkowicie obracała się w nicość - wiele bowiem ze stworzonej na początku natury cielesnej obróciłoby się już w nicość z powodu częstego odprawiania tej tajemnicy. Nie przystoi też, by w sakramencie zbawienia coś obracało się w nicość. Nie da się także substancji chleba rozłożyć do stanu materii pierwszej, gdyż materia pierwsza nie może istnieć bez formy; chyba że przez materię pierwszą rozumiałoby się pierwsze elementy cielesne. Ale gdyby substancja chleba rozkładała się na nie, musiałoby to być postrzegane przez zmysły, gdyż elementy cielesne są postrzegalne zmysłowo. Mielibyśmy wtedy do czynienia ze zmianą miejsca i cielesną zmianą przeciwieństw, a te nie mogą być natychmiastowe.

Należy jednak wiedzieć, że powyższa przemiana chleba w ciało Chrystusa jest innego rodzaju niż jakakolwiek przemiana naturalna. W każdej bowiem przemianie naturalnej pozostaje podmiot, w którym następują po sobie różne formy: czy to przypadłościowe, na przykład gdy białe zmienia się w czarne, czy substancjalne, na przykład gdy powietrze zmienia się w ogień; dlatego nazywa się je przemianami formalnymi.

Natomiast w przemianie, o której mowa, podmiot przechodzi w podmiot, a przypadłości pozostają dlatego tę przemianę nazywamy substancjalną. W jaki zaś sposób pozostają te przypadłości i dlaczego, zbadamy później [IV, 65],

Teraz należy się zastanowić, w jaki sposób podmiot przemienia się w podmiot. Natura wszak nie potrafi tego uczynić. Każde bowiem działanie natury zakłada istnienie materii, która jednostkuje substancję; stąd natura nie może sprawić, by dana substancja stała się inna substancją na przykład, by ten palec stał się tamtym palcem. Lecz materia podlega mocy Bożej, skoro przez nią jest powoływana do bytu. Dlatego moc Boża może sprawić, by dana substancja jednostkowa przemieniła się w inną uprzednio istniejącą substancję je-

nostkową. Jak bowiem mocą sprawcy naturalnego, którego działanie obejmuje tylko przemianę formy w podmiocie już istniejącym, dana całość przemienia się w inną całość, zmieniając gatunek i formę, na przykład to powietrze zmienia się w ten powstały ogień - tak też mocą Bożą, która nie zakłada istnienia materii, lecz ją stwarza, zarówno ta materia przemienia się w tamtą materię, jak i w rezultacie dana jednostka przemienia się w inną. Zasadą jednostkowienia jest bowiem materia, tak jak zasadą gatunku jest forma.

Wobec tego jest oczywiste, że w powyższej przemianie chleba w ciało Chrystusa nie ma żadnego wspólnego podmiotu pozostającego po przemianie, skoro dokonuje się przemiana pierwszego podmiotu, który jest zasadą jednostkowienia. Coś jednak musi pozostać, by prawdziwe były słowa: „To jest ciało moje", które tę przemianę oznaczają i sprawiają. A ponieważ, jak zostało wykazane, nie pozostaje substancja chleba ani żadna wcześniejsza materia, należy stwierdzić, że pozostaje to, co jest poza substancją chleba. Tym zaś jest przypadłość chleba. A zatem nawet po owej przemianie pozostają przypadłości chleba.

Wśród przypadłości zaś należy zauważyć pewien porządek. Spośród wszystkich przypadłości najbardziej związana z substancją jest ilość wymierna. Następnie, za pośrednictwem ilości, substancja przyjmuje jakości, jak na przykład barwę za pośrednictwem powierzchni; stąd też jakości dzielą się przypadłościowo przez podział ilości. Dalej zaś, jakości są podstawą działania i podlegania działaniu, a także niektórych relacji, jak na przykład ojciec - syn, pan - sługa i tym podobnych. Niektóre zaś relacje wynikają bezpośrednio z ilości, jak na przykład większe - mniejsze, podwójne - połowa i tym podobne. Należy więc powiedzieć, iż przypadłości chleba pozostają po owej przemianie w ten sposób, że istnieje samoistnie sama tylko ilość wymierna bez podmiotu, a w niej jak w podmiocie zakorzenione są jakości, następnie działanie, podleganie działaniu, relacje. A zatem w przemianie, o której mówimy, dzieje się coś przeciwnego w stosunku do tego, co zwykle zachodzi w przypadku zmian naturalnych, gdzie substancja pozostaje jako

podmiot zmiany, a zmieniają się przypadłości; tu zaś na odwrót - pozostaje przypadłość, a znika substancja.

Takiej jednak przemiany nie można, ściśle rzecz biorąc, nazwać ruchem w sensie przyjmowanym przez filozofię przyrody - jako że wymagałaby podmiotu - lecz jest to

swego rodzaju następstwo substancji, tak jak przy stwarzaniu mamy do czynienia z następstwem bytu i niebytu, jak powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 18-19].

Taki więc jest pierwszy powód, dla którego przypadłość chleba musi pozostać: aby w powyższej przemianie coś trwało.

Ale jest to konieczne także z innego względu. Gdyby bowiem substancja chleba przemieniała się w ciało Chrystusa i znikały przypadłości chleba, to z takiej przemiany nie wynika, że ciało Chrystusa znajdowałoby się przez swą substancję tam, gdzie przedtem był chleb, albowiem nie pozostałoby żadne odniesienie ciała Chrystusa do tego miejsca. Skoro jednak po przemianie pozostaje ilość wymierna chleba, przez którą chleb zajmował dane miejsce, to substancja chleba, przemieniona w ciało Chrystusa, staje się ciałem Chrystusa pod postacią ilości wymiernej chleba; w rezultacie otrzymuje jak gdyby miejsce chleba, ale przez pośrednictwo wymiarów chleba.

Można podać jeszcze inne powody. Po pierwsze, biorąc pod uwagę istotę wiary, która dotyczy rzeczy niewidzialnych, oraz jej zasługę, która odnośnie do tego sakramentu jest tym większa, że dotyczy rzeczy najbardziej niewidzialnych, skoro ciało Chrystusa jest ukryte za przypadłościami chleba. Po drugie, z racji bardziej odpowiedniego i godniejszego spożywania tego sakramentu. Byłoby wszak czymś odrażającym dla przyjmujących i obrzydliwym dla patrzących, gdyby wierni przyjmowali ciało Chrystusa w jego własnej postaci. Dlatego pod postaciami chleba i wina, które ludzie wykorzystują powszechnie do jedzenia i picia, podaje się ciało Chrystusa jako pokarm, a krew jako napój.

Rozdział 64
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY DOTYCZĄCE MIEJSCA

Dzięki omówieniu sposobu przemiany w pewnym stopniu otwiera się przed nami droga do rozwiązania innych trudności [por. IV, 62 (2)]. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 63], że miejsce, w którym się dokonuje sakrament Eucharystii, przypisuje się ciału Chrystusa ze względu na wymiary chleba pozostające po przemianie substancji chleba w ciało Chrystusa. Zgodnie więc z tym to, co należy do Chrystusa, musi się znajdować w powyższym miejscu, tak jak wymaga istota owej przemiany.

Należy więc zauważyć, że w sakramencie Eucharystii coś występuje mocą przemiany, a coś przez naturalną współobecność. Otóż mocą przemiany jest w sakramencie Eucharystii to, w czym bezpośrednio jest kres przemiany, a mianowicie pod postacią chleba jest ciało Chrystusa, w które się przemienia substancja chleba, co wyrażają słowa konsekracji: „To jest ciało moje"; i podobnie pod postacią wina jest krew Chrystusa, według słów: „To jest kielich krwi mojej" itd. Natomiast przez naturalną współobecność jest w tym sakramencie wszystko inne, co nie jest kresem przemiany, ale co jest rzeczowo złączone z tym, co jest kresem przemiany. Jest bowiem oczywiste, że kresem przemiany chleba nie jest bóstwo Chrystusa ani Jego dusza, niemniej dusza i bóstwo Chrystusa jest pod postacią chleba z powodu zjednoczenia z ciałem Chrystusa.

Gdyby zaś podczas trzech dni śmierci Chrystusa sprawowano sakrament Eucharystii, pod postacią chleba nie byłoby duszy Chrystusa, ponieważ rzeczowo nie była ona wtedy złączona z Jego ciałem; i podobnie krwi nie byłoby pod postacią chleba ani ciała pod postacią wina - z powodu ich rozdzielenia przez śmierć. Obecnie zaś, ponieważ ciało Chrystusa nie istnieje w swej naturze bez krwi, ciało i krew zawierają się pod obiema

postaciami, z tym że pod postacią chleba ciało zawiera się mocą przemiany, a krew przez naturalną współobecność; pod postacią wina zaś na odwrót.

253

Tym samym jasna jest odpowiedź na zarzut dotyczący różnej wielkości ciała Chrystusa i miejsca zajmowanego przez chleb [IV, 62 (2)]. Otóż substancja chleba przemienia się bezpośrednio w substancję ciała Chrystusa, zaś wymiary ciała Chrystusa są w sakramencie przez naturalną współobecność, a nie mocą przemiany, skoro pozostają wymiary chleba. Tak więc ciało Chrystusa ma związek z tym miejscem nie przez pośrednictwo własnych wymiarów, co wymagałoby dostosowania miejsca do nich, lecz przez pośrednictwo wymiarów chleba, które pozostają i do których dostosowane jest miejsce.

Na tej podstawie jasna jest również odpowiedź na zarzut co do wielości miejsc. Albowiem ciało Chrystusa swoimi własnymi wymiarami znajduje się tylko w jednym miejscu, lecz za pośrednictwem wymiarów chleba, który w ciało się przemienia, jest w tylu miejscach, w ilu taka przemiana byłaby sprawowana - i oczywiście nie jest podzielone na części, lecz całe w każdym miejscu, gdyż każdy konsekrowany chleb przemienia się w całe ciało Chrystusa.

Rozdział 65
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY ODNOSZĄCE SIĘ DO PRZYPADŁOŚCI

Skoro przeto wyjaśniliśmy trudność związaną z miejscem, należy się przypatrzyć tej, która dotyczy, jak się zdaje, przypadłości pozostających po przemianie [por. IV, 62 (3)]. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że przypadłości chleba i wina pozostają skoro zmysły niezawodnie na to wskazują.

Jednak owe przypadłości nie tkwią w ciele Chrystusa ani też w krwi, gdyż nie mogłoby tak być bez jego zmiany ani nawet nie jest ono zdolne do posiadania takich przypadłości. I podobnie [nie są one przypadłościami] substancji powietrza. Pozostaje więc stwierdzić, że istnieją bez podmiotu, ale w sposób przedstawiony

254

powyżej [IV, 63] - że mianowicie istnieje samoistnie sama tylko ilość wymierna bez podmiotu i to ona stanowi podmiot dla innych przypadłości.

Nie jest zaś niemożliwe, by mocą Bożą przypadłość istniała bez podmiotu. To samo bowiem należy sądzić o stworzeniu rzeczy i o zachowywaniu ich w bycie. Moc Boża potrafi zaś spowodować skutki jakichkolwiek przyczyn drugorzędnych bez udziału tychże przyczyn, jak na przykład mogła utworzyć człowieka bez udziału nasienia czy uleczyć z gorączki bez działania natury. Dzieje się tak z powodu nieskończonej mocy Boga oraz dlatego, że wszystkim przyczynom drugorzędnym udziela ona mocy działania. Dlatego i skutki przyczyn drugorzędnych może zachować w istnieniu bez udziału tychże przyczyn. I w ten sposób w sakramencie Eucharystii zachowuje w istnieniu przypadłość po usunięciu substancji, która podtrzymywała przypadłość. Przede wszystkim można to powiedzieć o ilościach wymiernych, o których platonicy[102] mówili nawet, że istnieją same przez się, ponieważ oddziela je intelekt. Jest zaś oczywiste, że więcej może uczynić Bóg, działając, niż intelekt, poznając.

Ilość wymierna ma zaś i tę właściwość wśród pozostałych przypadłości, że sama siebie jednostkuje. A to dlatego, że w jej pojęciu zawiera się położenie, czyli porządek części w całości - jest ona bowiem „ilościąmającąpołożenie"[103]. Gdziekolwiek zaś spostrzegamy różnorodność części tego samego gatunku, z konieczności mamy na myśli ujednostkowienie, gdyż wielość rzeczy należących do jednego gatunku polega na wielości jednostek. Stąd wiele białości można dostrzec tylko o tyle, o ile znajdują się one w różnych podmiotach. Wiele linii można zaś poznać, nawet jeśli się je rozważa same w sobie, albowiem różnorodne położenie, które z natury przysługuje liniom, wystarcza do tego, żeby linii było wiele. A ponieważ tylko ilość wymierna ze swej istoty ma to, dzięki czemu w tym samym

102 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* III, 5 (lOOlb 26-1002b 11); *Physica* II, 2 (193b 31-35).
103 Zob. Arystoteles, *Praedicamenta* 6 (4b 20-25).

gatunku może występować wiele jednostek, ostateczną podstawą owej wielości wydają się być wymiary, gdyż i w rodzaju substancji wielość powstaje przez podział materii. Byłoby to nie do pomyślenia, gdyby się nie brało pod uwagę materii wraz z wymiarami, albowiem bez ilości każda substancja jest niepodzielna, jak jasno pokazuje Filozof w I księdze *Fizyki*[104].

Jest zaś oczywiste, że w innych rodzajach przypadłości wielość jednostek tego samego gatunku wynika z wielości podmiotów. Wynika zatem wniosek, że skoro przyjmujemy, że w tym sakramencie wymiary istnieją same przez się, a w nich jako w podmiocie są zakorzenione inne przypadłości, to nie musimy twierdzić, że te przypadłości nie są ujednostkowione; podstawa jednostkowienia pozostaje bowiem w tychże wymiarach.

Rozdział 66 <<
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY DOTYCZĄCE DZIAŁANIA I DOZNAWANIA

Następnie należy rozważyć to, co obejmuje czwarta trudność [por. IV, 62 (4)]. Pod pewnym względem bowiem łatwo ją rozwikłać, ale pod innym stwarza większe trudności.

To bowiem, że w sakramencie Eucharystii są widoczne te same działania, które wcześniej były widoczne w substancji chleba i wina - mianowicie, że tak samo oddziałują na zmysły, że wywołują takie same zmiany w otaczającym powietrzu czy w czymś innym przez swój zapach lub barwę - wydaje się raczej zgodne z tym, co zostało ustalone. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 65; IV, 63], że w tym sakramencie pozostająprzypadłości chleba i wina, a wśród nich są jakości zmysłowe, które stanowią zasadę tego rodzaju oddziaływań.

104 Arystoteles, *Physica* I, 2 (185b 16); por. III, 5 (204a 9-11).

Dalej, jeżeli chodzi o pewne doznawanie, które polega na zmianach owych przypadłości, również nie ma wielkich trudności, gdy przyjmiemy wcześniejsze ustalenia. Skoro bowiem przyjęliśmy [IV, 63], że inne przypadłości są zakorzenione w

wymiarach jako w podmiocie, to ich zmianę co do takiego podmiotu można rozważać w ten sam sposób, jakby tam była substancja, a mianowicie jakby wino było ogrzewane, czy oziębiane, albo jakby zmieniało smak itp.

Jednak największa trudność ujawnia się w związku z powstawaniem i ginięciem, które jak się wydaje, zachodzą w tym sakramencie. Gdyby bowiem ktoś spożywał ów pokarm sakramentalny w dużej ilości, mógłby się dzięki niemu utrzymać przy życiu, a winem nawet się upić, według słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 11, [21]: „Jeden jest głodny, a drugi pijany". A tak nie mogłoby się dziać, gdyby z tego sakramentu nie powstawało ciało i krew; pokarm bowiem przemienia się w substancję tego, kto się nim karmi. Chociaż niektórzy twierdzą, że człowiek nie może się tym sakramentem karmić, lecz tylko wzmocnić i orzeźwić, podobnie jak się wzmacnia zapachem wina. To zaś wzmocnienie trwa tylko chwilowo i nie wystarcza człowiekowi do życia, jeśli długo pozostaje bez pokarmu. Łatwo jednak znaleźć przykłady, że człowiek może przez dłuższy czas utrzymać się przy życiu dzięki pokarmowi sakramentalnemu.

Wydaje się też dziwne, dlaczego zaprzeczają temu, iż człowiek może się karmić tym pokarmem sakramentalnym i nie chcą przyznać, że może się on przemienić w ciało i krew - skoro jest oczywiste dla zmysłów, że gnijąc lub spalając się, ulega przemianie w inną substancję, mianowicie w popiół i proch.

Jednak trudno to pojąć, gdyż nie wydaje się możliwe, by z przypadłości powstała substancja, i niegodziwością byłoby sądzić, że substancja ciała Chrystusa, która jest niepodatna na doznania, zmienia się w inną substancję.
Gdyby zaś ktoś chciał powiedzieć, że jak chleb cudownie przemienia się w ciało Chrystusa, tak też przypadłości cudownie przemienia

ją się w substancję - to, po pierwsze, fakt, że ten sakrament gnije lub ulega zniszczeniu przez spalenie, nie wydaje się stosowny dla cudu; po drugie, gnicie i spalenie tego sakramentu zdarzają się w zwykłym porządku natury, a rzeczom cudownym nie zwykło się to zdarzać.

Chcąc usunąć tę wątpliwość, sformułowano słynne, mające wielu zwolenników stanowisko. Twierdzą oni, że gdy ten sakrament przemienia się w ciało lub krew w procesie przyjmowania pokarmu albo też w pył przez spalanie lub gnicie, to nie przypadłości ani nie substancja ciała Chrystusa przemienia się w substancję, lecz cudem Bożym powraca substancja chleba, która była przedtem, i z niej powstaje wszystko, w co ten sakrament się przemienia.

Tego twierdzenia nie da się jednak w żaden sposób utrzymać. Wykazano bowiem powyżej [IV, 63], że substancja chleba przemienia się w substancję ciała Chrystusa. To zaś, co zostało przemienione w jakąś rzecz, może powrócić [do pierwotnego stanu] tylko przez ponowną przemianę owej rzeczy w to, z czego powstała. Jeśli więc substancja chleba powraca, to wynika stąd, że substancja ciała Chrystusa przemienia się na nowo w chleb. A to jest niedorzeczne. Co więcej, jeśli substancja chleba powraca, to musi powracać albo gdy postacie chleba trwają albo gdy już uległy zniszczeniu. Otóż gdy postacie chleba trwają substancja chleba nie może powrócić, ponieważ dopóki trwają postacie, dopóty trwa w nich substancja ciała Chrystusa. Wynikałoby więc, że pod tymi postaciami jest równocześnie substancja chleba i substancja ciała Chrystusa. Podobnie też po zniszczeniu postaci chleba substancja chleba nie może powrócić - zarówno dlatego, że substancja chleba nie istnieje bez właściwych sobie postaci, jak i dlatego, że

po zniszczeniu postaci chleba powstała już inna substancja, przy powstaniu której, jak zakładano, miała powrócić substancja chleba.

Lepiej więc twierdzić, jak się wydaje, że jak substancja chleba przemienia się podczas konsekracji w ciało Chrystusa w sposób cudowny, tak też w sposób cudowny przypadłości otrzymują ist-

nienie właściwe substancji, i - co za tym idzie - że mogą działać i doznawać wszystkiego, co mogłaby działać i doznawać substancja, gdyby to ona tam była. Dlatego bez nowego cudu mogą być napojem i pożywieniem, mogą zostać spalone i ulegać gniciu w taki sam sposób i zgodnie z takim samym porządkiem, jakby tam była substancja chleba i wina.

Rozdział 67
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY ODNOSZĄCE SIĘ DO ŁAMANIA

Pozostaje rozważyć piątą trudność [por. IV, 62 (5)]. Na podstawie tego, co powiedzieliśmy [IV, 66], jest oczywiste, że za podmiot podlegający łamaniu możemy uznać istniejące samoistnie wymiary.
Łamiąc te wymiary, nie łamie się jednak substancji ciała Chrystusa, ponieważ w każdej cząstce pozostaje całe ciało Chrystusa.

I chociaż wydaje się to trudne, daje się wyjaśnić na podstawie wcześniejszych rozważań. Powiedzieliśmy bowiem powyżej [IV, 64], że ciało Chrystusa jest w tym sakramencie przez swoją substancję mocą sakramentu, zaś wymiary ciała Chrystusa są w nim przez ich naturalną współobecność z substancją - odwrotnie do tego, dzięki czemu ciało w sposób naturalny znajduje się w jakimś miejscu; albowiem ciało naturalne znajduje się w miejscu za pośrednictwem wymiarów, przez które jest współmierne z miejscem.

W innym zaś stosunku do tego, w czym się znajduje, jest coś substancjalnego, a w innym coś o określonej wielkości (*aliquid quantum).* Albowiem rzecz o określonej wielkości znajduje się cała w czymś całym w ten sposób, że nie jest cała w części, lecz część znajduje się w części, tak jak całość w czymś całym. Stąd i ciało naturalne znajduje się całe w całym miejscu w ten sposób, że nie znajduje się całe w każdej części miejsca, lecz części ciała są dopasowane do części miejsca, jako że ciało znajduje się w miejscu za

pośrednictwem wymiarów. Jeśli zaś coś substancjalnego znajduje się całe w czymś całym, to również w każdej jego części znajduje się całe, na przykład cała natura i gatunek wody znajduje się w każdej cząsteczce wody, a cała dusza znajduje się w każdej części ciała.

Ponieważ więc ciało Chrystusa jest w sakramencie Eucharystii przez swoją substancję, w którą została przemieniona substancja chleba - a wymiary chleba pozostały - dlatego jak cała postać chleba była w każdej części wymiarów, tak i całe ciało Chrystusa znajduje się w każdej ich części. A więc owo łamanie, czy też dzielenie, nie dotyka ciała Chrystusa - tak że ciało byłoby podmiotem podlegającym łamaniu - lecz podmiotem podlegającym łamaniu są wymiary chleba i wina, które pozostają, podobnie

jak są one, o czym mówiliśmy [IV, 63; IV, 65], podmiotem innych przypadłości, które pozostają.

Rozdział 68
WYTŁUMACZENIE PRZYTOCZONYCH SŁÓW CHRYSTUSA

Po usunięciu tych trudności jest jasne, że to, co o sakramencie ołtarza przekazuje Kościół, nie zawiera niczego niemożliwego dla Boga [zob. początek IV, 63], który może uczynić wszystko.

Nauce Kościoła nie sprzeciwiają się też słowa Pana skierowane do uczniów, którzy wydawali się zgorszeni tą nauką: „Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem" [J 6,63; por. IV, 62], Nie chciał bowiem przez to powiedzieć, że w tym sakramencie wiernym nie daje się do spożywania Jego prawdziwego ciała, lecz że nie daje się go cieleśnie - tak że wówczas byłoby przyjmowane jak inne pokarmy cielesne, rozdrabniane zębami w swojej własnej postaci - ale przyjmuje się je w pewien duchowy sposób, w odróżnieniu od zwykłych pokarmów cielesnych.

Rozdział 69 <<
JAKIEGO CHLEBA I WINA NALEŻY UŻYWAĆ DO SPRAWOWANIA SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Ponieważ, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 61], do sprawowania tego sakramentu używa się chleba i wina, dlatego aby można było sprawować przy ich użyciu ten sakrament, muszą one posiadać właściwości, które stanowią o istocie chleba i wina. Otóż winem nazywa się jedynie płyn wyciskany z winogron, a chlebem nazywa się w sensie ścisłym chleb wytworzony z ziaren pszenicy. Inne zaś rodzaje chleba, również zwane chlebem, weszły w użycie z braku chleba pszennego, aby go czymś zastąpić; z podobnych względów używa się innych napojów zamiast wina. Dlatego nie można sprawować tego sakramentu przy użyciu innego chleba ani przy użyciu innego wina, ani też przy użyciu chleba i wina z dodatkiem takiej ilości obcej materii, że zniknąłby gatunek.

Jeśli zaś taki chleb i takie wino mają przypadłości, które nie stanowią o istocie chleba i wina, to jest oczywiste, że prawdziwy sakrament można sprawować bez względu na nie. Skoro więc o istocie chleba nie stanowi to, czy jest kwaszony, czy przaśny - gdyż w obu wypadkach gatunek chleba zostaje zachowany - dlatego sakrament Eucharystii można sprawować i przy użyciu jednego, i drugiego. Toteż różne Kościoły mają w tym względzie różne zwyczaje, i obydwa mogą odpowiadać znaczeniu sakramentu. Grzegorz powiada bowiem w *Zbiorze listów.* „Kościół rzymski składa w ofierze chleb przaśny, ponieważ Pan przyjął ciało bez żadnego złączenia [kobiety i mężczyzny]. Inne zaś Kościoły składają w ofierze chleb kwaszony, gdyż Słowo Ojca przyoblekło się w ciało i jest prawdziwym Bogiem oraz prawdziwym człowiekiem, tak jak kwas łączy się z mąką"[105].

105 Pseudo-Grzegorz; zob. Mikołaj z Durazzo, *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum,* 110 (PG 140, 524), cytowany przez św. Tomasza m.in. w *Contra errores Graecorum* II, 39; por. przekład polski: *Sprostowanie błędów greckich*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane,* przeł. i oprać. J. Salij, Poznań 1984, s. 191.

261

Jednakże stosowanie chleba przaśnego bardziej odpowiada niewinności Ciała Mistycznego, to jest Kościoła, który przedstawiany jest (*configuratur*) w tym sakramencie - zgodnie ze słowami Apostoła w 1 Liście do Koryntian 5, [7-8]: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto świętujmy na przaśnym chlebie szczerości i prawdy".

Tym sposobem obala się błąd niektórych Greków, twierdzących, że do sprawowania tego sakramentu nie wolno używać chleba przaśnego. Wyraźnie przeczy temu także powaga Ewangelii. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 25 [26,17], Marka 14, [12] i Łukasza 22, [7], że „w pierwszy dzień Przaśników" Pan spożył Paschę ze swoimi uczniami, i wtedy ustanowił ten sakrament. Skoro zaś Prawo nie pozwalało, by w pierwszym dniu Przaśników w żydowskich domach znajdował się chleb kwaszony, jak czytamy w Księdze Wyjścia 12, [15] - Pan zaś, gdy przebywał na świecie, zachowywał Prawo - więc jest jasne, że w swoje ciało przemienił chleb przaśny, i dał uczniom do spożywania. Dlatego czymś nierozumnym jest potępianie stosowania przez Kościół łaciński tego zwyczaju, skoro zachował go sam Pan, ustanawiając ten sakrament.

Należy jednak wiedzieć, iż niektórzy sądzą że Chrystus ustanowił ten sakrament przed dniem Przaśników z powodu bliskiej już męki, i że wówczas posłużył się chlebem kwaszonym. I starają się tego dowieść dwojako. Po pierwsze, na podstawie słów Ewangelii św. Jana 13, [1], mianowicie, że „przed dniem święta Paschy" Pan sprawował z uczniami wieczerzę, w czasie której konsekrował swoje ciało, jak przekazuje Apostoł w 1 Liście do Koryntian 11, [23]. Dlatego wydaje się, że Chrystus sprawował wieczerzę przed dniem Przaśników, i wobec tego, konsekrując swoje ciało, posłużył się chlebem kwaszonym. Starają się również poprzeć to słowami Ewangelii św. Jana 18, [28] - że w piątek, gdy Chrystus został ukrzyżowany, „Żydzi nie weszli do pretorium Piłata, aby się nie skalać, lecz żeby mogli spożywać Paschę"; Paschą zaś nazywa się Przaśniki. Stąd wyciągają wniosek, że Ostatnia Wieczerza została odprawiona przed dniem Przaśników.

262

Odpowiadamy na to, że zgodnie z nakazem Pana w Księdze Wyjścia 12, [15-16; Kpł 23,6-8], święto Przaśników obchodzono przez siedem dni, a pierwszy z nich - był to piętnasty dzień miesiąca – był dniem świętym i szczególnie uroczystym. Ponieważ jednak u Żydów uroczystości rozpoczynały się w poprzedzający wieczór, dlatego zaczynali jeść przaśniki wieczorem czternastego dnia, i spożywali je przez siedem następnych dni. Dlatego powiedziano w tym samym rozdziale [Wj 12,18-19]: „Pierwszego miesiąca, czternastego dnia od wieczora, będziecie jeść przaśniki aż do wieczora dwudziestego pierwszego dnia tego miesiąca. Przez siedem dni nie znajdzie się w domach waszych nic kwaszonego". Tegoż czternastego dnia wieczorem składano w ofierze baranka paschalnego [Wj 12,6], A zatem trzej ewangeliści: Mateusz, Marek i Łukasz - pierwszym dniem Przaśników nazywają czternasty dzień miesiąca, ponieważ wieczorem spożywali przaśniki i wtedy „ofiarowano Paschę", to znaczy „baranka paschalnego". Według Jana miało to miejsce „przed świętem Paschy", to jest przed piętnastym dniem miesiąca, który był dniem najbardziej uroczystym i w którym Żydzi chcieli spożywać Paschę, to znaczy „przaśne chleby paschalne", ale nie baranka paschalnego. Skoro więc nie ma żadnej niezgodności pomiędzy ewangelistami, jest jasne, że Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy konsekrował swoje ciało,

używając chleba przaśnego. Widzimy więc, że w tym sakramencie Kościół łaciński słusznie używa chleba przaśnego.

Rozdział 70
SAKRAMENT POKUTY.
NAJPIERW O TYM, ŻE PO OTRZYMANIU ŁASKI SAKRAMENTALNEJ CZŁOWIEK MOŻE ZGRZESZYĆ

Chociaż przez powyższe sakramenty człowiek otrzymuje łaskę, to jednak otrzymana łaska nie czyni go niezdolnym do grzechu.

Dary łaski są przyjmowane w duszy jako dyspozycje sprawnościowe; człowiek bowiem nie działa zawsze w zgodzie z tymi darami.

263

Nic też nie przeszkadza, by ten, kto posiada sprawność, działał zgodnie z nią lub wbrew niej, na przykład ktoś znający gramatykę może mówić poprawnie w zgodzie z gramatyką albo niepoprawnie, wbrew gramatyce. I tak samo ma się rzecz ze sprawnościami cnót moralnych; ktoś bowiem, kto posiada sprawność sprawiedliwości, może postępować także wbrew sprawiedliwości. Jest tak dlatego, że korzystanie ze sprawności zależy od naszej woli, wola zaś wybiera między przeciwnymi sobie możliwościami. Jest więc jasne, że ktoś, kto otrzymuje dary łaski, może grzeszyć, działając przeciw łasce.

Co więcej. Niezdolności do grzechu nie może być w człowieku bez niezmienności woli. Niezmienność woli może zaś przysługiwać człowiekowi jedynie wtedy, gdy osiągnie cel ostateczny. Wola bowiem staje się niezmienna dzięki temu, że zostaje całkowicie wypełniona, tak że nie ma niczego, co by ją odwodziło od tego, w czym została utwierdzona. Wola człowieka jest zaś wypełniona tylko wtedy, gdy osiągnie on cel ostateczny, dopóki bowiem pozostaje coś, czego człowiek pragnie, wola nie jest wypełniona. Tak więc niezdolność do grzechu nie przysługuje człowiekowi, zanim dojdzie do ostatecznego celu. A to nie jest mu dane z łaską otrzymywaną w sakramentach, ponieważ sakramenty stanowią pomoc w drodze do celu. A zatem łaska otrzymywana w sakramentach nie czyni nikogo niezdolnym do grzechu.

Ponadto. Każdy grzech zdarza się z jakiegoś rodzaju niewiedzy. Dlatego Filozof mówi, że „każdy zły człowiek jest pozbawiony wiedzy"[106]; a w Księdze Przysłów 14, [22] powiedziano: „Błądzą którzy źle czynią". Zatem tylko wtedy wola człowieka może być wolna od grzechu, gdy jego rozum jest wolny od niewiedzy i od błędu. Lecz wiadomo, że łaska otrzymana w sakramentach nie czyni człowieka wolnym od wszelkiej niewiedzy i błędu - to bowiem jest udziałem człowieka oglądającego swym intelektem prawdę, która jest pewnością ponad wszystkie prawdy, ów ogląd zaś jest ostatecznym celem człowieka, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze

106 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 28).

264

[III, 25; III, 27]. A zatem łaska sakramentalna nie czyni człowieka niezdolnym do grzechu.

Dalej. Na to, czy człowiek postępuje źle, czy dobrze, wpływa w dużej mierze zmienność doznań uczuciowych. Gdy bowiem rozum powściąga i ukierunkowuje uczucia, człowiek staje się cnotliwy lub utwierdza się w cnocie, gdy zaś rozum idzie za uczuciami, człowiek popada w wady. Dopóki więc człowiek ma zmienne uczucia, dopóty jest również zmienny w swoim postępowaniu - występny lub cnotliwy. Łaska udzielana w sakramentach nie usuwa zaś zmienności uczuć, lecz zmienność ta pozostaje w człowieku, dopóki dusza jest złączona z ciałem, podatnym na doznania. Jest więc jasne, że przez łaskę sakramentalną człowiek nie staje się niezdolny do grzechu.

Oprócz tego. Wydaje się zbyteczne, aby tych, którzy nie mogą grzeszyć, ostrzegać przed grzechem. Tymczasem Ewangelia i apostołowie ostrzegają wiernych, którzy otrzymali już łaskę Ducha Świętego przez sakramenty. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 12, [15]: „Baczcie, żeby nikt nie odstąpił od łaski Bożej, aby jakiś gorzki korzeń, puszczając pędy w górę, nie przeszkodził"; w Liście do Efezjan 4, [30]: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani"; a także w 1 Liście do Koryntian 10, [12]: „Kto mniema, że stoi, niech baczy, żeby nie upadł". Apostoł mówi też o sobie: „Poskramiam ciało moje i biorę je w niewolę, żebym innym przepowiadając, sam przypadkiem nie został odrzucony" [1 Kor 9,27], A więc przez łaskę otrzymaną w sakramentach ludzie nie stają się niezdolni do grzechu.

W ten sposób usuwa się błąd tych heretyków, którzy twierdzą, że człowiek po otrzymaniu łaski Ducha Świętego nie może grzeszyć, a jeżeli grzeszy, to znaczy, że nigdy nie miał łaski Ducha Świętego[107].

Swój błędny pogląd opierają oni na słowach 1 Listu do Koryntian 13, [8]: „Miłość nigdy nie ustaje". Mówi też 1 List św. Jana 3, [6]: „Każdy, kto w Nim pozostaje, nie grzeszy; a każdy, kto grzeszy, nie widział Go ani Go nie poznał"; a poniżej wyraźniej: „Każdy, kto jest

107 Chodzi o Jowiniana i jego zwolenników; zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 82 (PL 42, 45).

z Boga, grzechu nie popełnia, gdyż nasienie Jego w nim trwa i nie może grzeszyć, gdyż z Boga się narodził" [1 J 3,9].

To jednak wcale nie dowodzi ich tezy. Albowiem słów „miłość nigdy nie ustaje" nie powiedziano dlatego, że ten, kto posiada miłość, nigdy nie może jej utracić - ponieważ w Księdze Apokalipsy 2, [4] czytamy: „Ale mam przeciwko tobie to, że odstąpiłeś od twojej pierwszej miłości" - lecz dlatego, że choć inne dary Ducha Świętego, w których pojęciu mieści się niedoskonałość, jak na przykład dar proroctwa i jemu podobne, „znikną, gdy przyjdzie to, co jest doskonałe" [1 Kor 13,10], to jednak miłość w owym stanie doskonałym pozostanie.

Natomiast przytoczone słowa z Listu św. Jana powiedziano dlatego, że dary Ducha Świętego, przez które człowiek zostaje przybrany za syna Bożego czy też odradza się jako syn Boży, mają same w sobie taką moc, że mogą człowieka zachować od grzechu, i człowiek, żyjąc według nich, nie może grzeszyć. Jednakże może wbrew nim postępować, i grzeszyć, odstępując od nich. Słowa „każdy, kto się narodził z Boga, grzechu nie popełnia" powiedziano bowiem w podobnym znaczeniu, jak się mówi, że to, co ciepłe, nie może chłodzić – jednak to, co jest ciepłe, może stać się zimne, i wtedy będzie chłodziło; albo też jak się mówi: sprawiedliwy nie czyni niesprawiedliwości - to znaczy: dopóki jest sprawiedliwy.

Rozdział 71
CZŁOWIEK, KTÓRY GRZESZY PO OTRZYMANIU ŁASKI SAKRAMENTALNEJ, MOŻE SIĘ NAWRÓCIĆ PRZEZ ŁASKĘ

Z powyższego wynika dalej, że człowiek, który po otrzymaniu łaski sakramentalnej popada w grzech, może odzyskać łaskę.

Jak bowiem wykazaliśmy [IV, 70], dopóki człowiek żyje na ziemi, dopóty jego wola jest zmienna - występna lub cnotliwa. Jak

więc po otrzymaniu łaski może grzeszyć, tak też, jak się wydaje, od grzechu może powrócić do cnoty.

Dalej. Jest rzeczą oczywistą, że dobro jest potężniejsze od zła, zło bowiem działa nie inaczej, jak tylko mocą dobra, jak wykazaliśmy powyżej w trzeciej księdze [III, 8-9]. Jeśli więc wola człowieka odwraca się przez grzech od stanu łaski, to tym bardziej może przez łaskę odwrócić się od grzechu.

Co więcej. Człowiek nie ma niezmiennej woli, dopóki jest w drodze do ostatecznego celu. A dopóki żyje na ziemi, jest w drodze do ostatecznego celu. Nie ma zatem woli utwierdzonej w złu, tak by nie mógł przez łaskę Bożą powrócić do dobra.

Ponadto. Wiadomo, że łaska sakramentalna uwalnia człowieka od grzechów popełnionych przed otrzymaniem tejże łaski; Apostoł bowiem powiada w 1 Liście do Koryntian 6, [9-11]: „Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy" itd. - „nie posiądą królestwa Bożego. I zaiste, niegdyś byliście takimi, ale zostaliście obmyci, ale zostaliście uświęceni, ale zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego". Wiadomo też, że łaska udzielona w sakramentach nie zmniejsza dobra natury, lecz je powiększa. Dobrem natury jest zaś to, że człowiek może powrócić od grzechu do stanu sprawiedliwości; albowiem zdolność do dobrego już jest pewnym dobrem. Jeśli więc się zdarza, że człowiek zgrzeszy po otrzymaniu łaski, to nadal będzie mógł powrócić do stanu sprawiedliwości.

Co więcej. Jeśli ci, którzy grzeszą po chrzcie, nie mogą odzyskać łaski, to nie ma dla nich nadziei zbawienia. Brak nadziei zaś to droga do grzeszenia bez skrępowania; powiedziano bowiem w Liście do Efezjan 4, [19], że niektórzy „poddając się rozpaczy, wydali samych siebie na bezwstyd, na pełnienie wszelkiej nieczystości i chciwości". Bardzo niebezpieczny jest zatem pogląd, który prowadzi człowieka do takiego bagna grzechów.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [IV, 70], że łaska otrzymywana w sakramentach nie czyni człowieka niezdolnym do grzechu. Gdyby więc zgrzeszywszy po otrzymaniu łaski sakramentalnej,

nie mógł on powrócić do stanu sprawiedliwości, przyjmowanie sakramentów byłoby niebezpieczne, a to wydaje się czymś niedorzecznym. Dlatego tym, którzy grzeszą po przyjęciu sakramentów, nie odmawia się powrotu do sprawiedliwości.

Potwierdza to również powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w 1 Liście Św. Jana 2, [1-2]: „Dzieci moje, piszę wam to, abyście nie grzeszyli. Lecz jeśliby ktoś zgrzeszył, mamy rzecznika u Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego, a On jest ofiarą

przebłagalną za nasze grzechy"; jest zaś oczywiste, że słowa te były skierowane do wiernych już odrodzonych [przez chrzest]. Także Paweł pisze w 2 Liście do Koryntian 2, [6-7] o rozpustnym ko- ryntianinie[108]: „Temu, co taki jest, wystarczy to strofowanie, które daje wielu; tak że przeciwnie raczej mu darujcie i pocieszcie go". A dalej, w rozdziale 7, [9], powiada: „Teraz się raduję - nie żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku nawróceniu". Powiedziano również w Księdze Jeremiasza 3, [1]: „A ty cudzołożyłaś z wieloma kochankami! Jednak powróć do Mnie, mówi Pan". I w ostatnim rozdziale Lamentacji [5,21]: „Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się, odnów dni nasze jak na początku". Z tego wszystkiego wynika, że jeśliby po otrzymaniu łaski wierni upadli, droga do zbawienia nadal pozostaje dla nich otwarta.

W ten sposób obala się błąd nowacjan, którzy odmawiali odpuszczenia grzechów tym, którzy zgrzeszyli po chrzcie[109].

Sposobność do błędu dały im słowa Listu do Hebrajczyków 6, [4-6]: „Niepodobna, aby ci, którzy raz zostali oświeceni, zakosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, a nawet zakosztowali dobrego słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a odpadli - aby znowu odnowili się ku nawróceniu".

W jakim jednak sensie Apostoł to powiedział, widać z następnych słów: „Znowu w sobie krzyżują Syna Bożego i wystawiają na pośmiewisko" [Hbr 6,6], A zatem powodem, dla którego ci, którzy

108 Tomasz uważał, że nieznany bliżej koryntianin został ukarany za grzech rozpusty, w rzeczywistości jednak nic na ten temat nie wiadomo.
109 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 38 (PL 42, 32).

upadli po otrzymaniu łaski, nie mogą ponownie „odnowić się ku nawróceniu", jest to, że Syn Boży nie ma być ponownie krzyżowany. Odmawia się więc tego odnowienia ku nawróceniu, w którym człowiek zostaje ukrzyżowany wraz z Chrystusem. To zaś dokonuje się w chrzcie; mówi bowiem List do Rzymian 6, [3]: „Wszyscy, którzy zostaliśmy ochrzczeni w Chrystusie Jezusie, zostaliśmy ochrzczeni w Jego śmierci". Jak więc Chrystus nie ma być ponownie krzyżowany, tak ten, kto grzeszy po chrzcie, nie ma być ponownie chrzczony. Może jednak znowu odzyskać łaskę przez pokutę. Dlatego też Apostoł nie powiedział, że ci, którzy raz upadli, nie mogą powrócić do pokuty, czy też się nawrócić, lecz że nie mogą „się odnowić", a to zwykle odnosi się do chrztu, jak widać w Liście do Tytusa 3, [5]: „Z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym".

Rozdział 72 <<
KONIECZNOŚĆ POKUTY I JEJ SKŁADNIKÓW

Wynika stąd zatem, że jeżeli człowiek zgrzeszy po chrzcie, to lekarstwem na jego grzech nie może być chrzest. A ponieważ obfitość miłosierdzia Bożego i skuteczność łaski Chrystusowej nie dopuszcza, by człowiek pozostał bez lekarstwa, ustanowione zostało inne lekarstwo sakramentalne, które oczyszcza z grzechów. Jest to sakrament pokuty, który jest swego rodzaju uzdrowieniem duchowym. Jak bowiem ci, którzy przez zrodzenie otrzymali życie naturalne, gdy zapadają na jakąś chorobę, sprzeciwiającą się doskonałości życia, mogą zostać wyleczeni z choroby - jednak nie w ten sposób, że rodzą się na nowo, lecz odzyskując zdrowie przez pewną przemianę - tak dla zaradzenia grzechom popełnionym po chrzcie nie powtarza się chrztu, który jest odrodzeniem

duchowym, ale uzdrawia się z nich pokutą, będącą pewną przemianą duchową.

269

Należy zaś zauważyć, że uzdrowienie ciała ma niekiedy źródło jedynie wewnętrzne, na przykład gdy ktoś zostanie wyleczony wyłącznie mocą natury, niekiedy zaś wewnętrzne i zarazem zewnętrzne, mianowicie gdy działanie natury wspomaga się z zewnątrz dobroczynnym działaniem lekarstwa. Nie zdarza się zaś, by ktoś został wyleczony wyłącznie działaniem zewnętrznym, albowiem i tak każdy ma w sobie zasady życia, które w jakiś sposób są przyczyną jego zdrowia. Jeżeli natomiast chodzi o uzdrowienie duchowe, nie może się zdarzyć, by jego źródło było wyłącznie wewnętrzne. Wykazano bowiem w trzeciej księdze [III, 157], że człowiek może zostać uwolniony od winy jedynie za sprawą łaski. Podobnie też uzdrowienie duchowe nie może pochodzić wyłącznie z zewnątrz, albowiem zdrowie umysłu nie zostałoby przywrócone, gdyby w człowieku nie zapanował porządek wśród poruszeń woli. A zatem zdrowie duchowe w sakramencie pokuty musi mieć źródło wewnętrzne i zewnętrzne.

Dzieje się to w następujący sposób. Aby człowiek został doskonale wyleczony z choroby cielesnej, musi zostać uwolniony od wszelkich dolegliwości związanych z chorobą. Tak więc i duchowe uzdrowienie właściwe pokucie nie byłoby doskonałe, gdyby człowiek nie został uwolniony od wszelkich szkód będących następstwem grzechu. Pierwszą szkodą jaką człowiek ponosi z powodu grzechu, jest nieuporządkowanie umysłu; polega to na tym, że umysł odwraca się od niezmiennego dobra, to znaczy od Boga, a zwraca do grzechu. Drugą jest to, że zasługuje na ukaranie; jak bowiem wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 140], od najsprawiedliwszego Władcy, Boga, za każdą winę należy się kara. Trzecią szkodą jest osłabienie naturalnego dobra, co polega na tym, że grzesząc, człowiek staje się bardziej skłonny do grzechu, a opieszały w czynieniu dobrze.

Pierwszą więc rzeczą która jest potrzebna w pokucie, jest uporządkowanie umysłu, to znaczy, żeby umysł zwrócił się do Boga, a odwrócił od grzechu, bolejąc nad złem popełnionym i postanawiając więcej go nie popełniać; i na tym polega skrucha.

270

To przywrócenie porządku w umyśle nie może się dokonać bez łaski, gdyż nasz umysł nie może w należyty sposób zwrócić się do Boga bez miłości, miłości zaś nie można posiadać bez łaski, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 151]. Toteż skrucha zarówno usuwa obrazę Boga, jak i uwalnia od długu kary wiecznej, który nie może istnieć wraz z łaską i miłością; kara wieczna polega bowiem na oddzieleniu od Boga, z którym człowiek łączy się przez łaskę i miłość. A zatem przywrócenie porządku w umyśle, które polega na skrusze, pochodzi z wnętrza, to jest od wolnej woli, z pomocą łaski Bożej.

Ponieważ zaś powyżej wykazaliśmy [IV, 55], że zasługi Chrystusa, który cierpiał za rodzaj ludzki, są zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy, dlatego aby człowiek został uleczony z grzechu, musi przylgnąć umysłem nie tylko do Boga, lecz także do Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa, w którym dane jest odpuszczenie wszystkich grzechów. Zdrowie duchowe polega bowiem na zwróceniu umysłu do Boga, a tego uzdrowienia dostąpić możemy jedynie przez Lekarza naszych dusz, Jezusa Chrystusa, „który wybawia swój lud od jego grzechów" [zob. Mt 1,21], Jego zaś zasługi są wystarczające, aby zgładzić całkowicie wszystkie grzechy, On bowiem jest Tym, „który

gładzi grzechy świata", jak powiada Ewangelia Św. Jana 1, [29], Jednakże nie wszyscy dostępują skutku odpuszczenia grzechów w sposób doskonały, lecz każdy dostępuje go w takim stopniu, w jakim jednoczy się z Chrystusem cierpiącym za grzechy.

Ponieważ więc nasze zjednoczenie z Chrystusem w chrzcie dokonuje się nie przez nasze wewnętrzne działanie, gdyż żadna rzecz nie rodzi samej siebie, lecz przez Chrystusa, „który nas rodzi na nowo ku żywej nadziei" [zob. 1 P 1,3] - dlatego odpuszczenie grzechów w chrzcie dokonuje się mocą samego Chrystusa, który jednoczy nas z sobą doskonale i w pełni, by nie tylko usunąć brud grzechu, lecz także całkowicie uwolnić od wszelkiej należnej kary - może z wyjątkiem tych, którzy nie dostępują skutków tego sakramentu, ponieważ przystępują do niego nieszczerze.

271

W tym duchowym uzdrowieniu jednoczymy się z Chrystusem dzięki naszemu działaniu ukształtowanemu przez łaskę Bożą. Stąd nie zawsze w pełni i nie wszyscy w równy sposób dostępujemy przez to zjednoczenie skutku odpuszczenia grzechów. Umysł bowiem może z taką siłą zwrócić się do Boga i do zasług Chrystusa, a odwrócić od grzechu, że człowiek dostąpi doskonałego odpuszczenia grzechów nie tylko jeżeli chodzi o wymazanie winy, lecz także gdy idzie o odpuszczenie całej kary. Jednak nie zawsze tak się dzieje. Dlatego mimo wymazania winy przez skruchę i uwolnienia od należnej kary wiecznej, o czym powiedzieliśmy - pozostaje niekiedy konieczność poniesienia jakiejś kary doczesnej, by została zachowana Boża sprawiedliwość, zgodnie z którą wina podlega karze.

A skoro poddanie się karze za popełnione grzechy wymaga jakiegoś sądu, przystępujący do sakramentu pokuty, który zwraca się do Chrystusa po uzdrowienie, musi spodziewać się Jego sądu celem wyznaczenia kary; Chrystus sprawuje go, tak jak inne sakramenty, przez swoje sługi. Nikt zaś nie może osądzać win, których nie zna. By więc sługa Chrystusa znał winę pokutującego, konieczne było ustanowienie wyznania grzechów, jako drugiego składnika tego sakramentu.

Sługa Chrystusa, któremu wyznaje się winę, musi zatem mieć władzę sądzenia (*potestas iudiciaria)* w zastępstwie Chrystusa, „który został ustanowiony sędzią żywych i umarłych" [zob. Dz 10,42]. Na władzę sądzenia składają się zaś dwa elementy, mianowicie władza (*auctoritas*) rozpoznania winy oraz władza uniewinniania lub skazywania. Te dwie rzeczy - mianowicie wiedzę służącą rozeznawaniu oraz władzę związywania i rozwiązywania - nazywa się dwoma kluczami Kościoła. Pan powierzył je Piotrowi, według słów Ewangelii Św. Mateusza 16, [19]: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego". Jednakże nie rozumie się tego w tym sensie, że powierzył Piotrowi, by on sam je posiadał, ale by przez niego zostały przekazane innym, gdyż inaczej troska o zbawienie wiernych nie byłaby wystarczająca.

Skuteczność tych kluczy bierze się z męki Chrystusa, przez którą Chrystus otworzył nam bramę królestwa niebieskiego. I dlatego jak

272

człowiek nie może być zbawiony bez chrztu, w którym działa męka Chrystusowa - chrztu rzeczywiście przyjętego bądź upragnionego postanowieniem: „gdy przymus okoliczności, a nie wzgarda wyklucza sakrament"[110] - tak ci, którzy grzeszą po przyjęciu chrztu, nie mogą być zbawieni, jeśli nie poddadzą się kluczom Kościoła: bądź to rzeczywiście wyznając grzechy i poddając się osądowi sług Kościoła, bądź przynajmniej

postanawiając to wypełnić, gdy nadarzy się sposobność. Albowiem, jak mówi Piotr w Dziejach Apostolskich 4, [10. 12]: „Nie dano ludziom żadnego innego imienia, w którym byśmy mieli być zbawieni, tylko w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy twierdzili, że człowiek może otrzymać łaskę przebaczenia grzechów bez ich wyznania, a nawet bez postanowienia ich wyznania, albo że zwierzchnicy Kościoła mogą zdecydować, by ktoś nie był zobowiązany do spowiedzi. Zwierzchnicy Kościoła nie mogą bowiem sprawić, by klucze Kościoła, na których polega cała ich władza, były bezużyteczne, ani też by ktoś otrzymał odpuszczenie grzechów bez sakramentu, który czerpie swą moc z męki Chrystusa - to bowiem należy wyłącznie do Chrystusa, który ustanowił sakramenty i jest ich sprawcą. Jak więc zwierzchnicy Kościoła nie mogą zdecydować, by ktoś został zbawiony bez chrztu, tak też nie mogą zdecydować, by ktoś otrzymał odpuszczenie grzechów bez wyznania grzechów i rozgrzeszenia.

Należy jednak zauważyć, że chrzest odnosi pewien skutek dla odpuszczenia grzechu, nawet zanim zostanie rzeczywiście przyjęty, gdy istnieje postanowienie przyjęcia go - jednak później, gdy zostaje rzeczywiście przyjęty, jego skuteczność jest pełniejsza, zarówno gdy chodzi o przyjęcie łaski, jak i o odpuszczenie winy; i czasami przez samo przyjęcie chrztu otrzymuje łaskę i odpuszczenie winy ktoś, komu wcześniej nie była ona odpuszczona. I tak samo klucze Kościoła odnoszą w człowieku pewien skutek, nawet zanim im się rzeczywiście podda, jeśli tylko powziął postanowienie poddania

110 Zob. św. Augustyn, *De baptismo contra Donatistas* IV, 22 (PL 43, 173).

się im - jednakże pełniejszą łaskę i odpuszczenie otrzymuje wtedy, gdy rzeczywiście im się podda, wyznając winy i otrzymując rozgrzeszenie. I nic nie przeszkadza, by czasami ktoś, kto się wyspowiadał, mocą kluczy przez samo rozgrzeszenie otrzymał łaskę, przez którą odpuszcza mu się winy.

Ponieważ więc także przez wyznanie win i rozgrzeszenie człowiek otrzymuje pełniejszą łaskę i odpuszczenie, niż otrzymał wcześniej z racji dobrego postanowienia, dlatego jest oczywiste, że rozgrzeszając, sługa Kościoła odpuszcza mocą kluczy część kary doczesnej, której dłużnikiem pokutujący pozostaje po akcie skruchy. Do pozostałej zaś części zobowiązuje pokutującego swoim nakazem; wypełnienie tego zobowiązania nazywa się zadośćuczynieniem, które jest trzecim składnikiem pokuty. Przez nie człowiek zostaje całkowicie uwolniony od długu kary, gdy ponosi karę, na którą zasłużył. Ponadto zostaje uleczone osłabienie dobra naturalnego, gdy człowiek powstrzymuje się od zła i ćwiczy w dobru, przez modlitwę poddając ducha Bogu, przez post czyniąc ciało uległym, by było poddane duchowi, i przez rozdawanie jałmużny z dóbr zewnętrznych łącząc się z bliźnimi, od których był oddzielony przez winę.

Tak więc widzimy, że sługa Kościoła, posługując się kluczami, sprawuje pewien sąd. Sąd zaś powierza się komuś tylko nad tymi, którzy mu podlegają. Dlatego jest jasne, że nie każdy kapłan może rozgrzeszyć każdego, jak niektórzy fałszywie twierdzą - lecz tylko tego, nad kim otrzymał władzę.

Rozdział 73
SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA

Ponieważ ciało jest narzędziem duszy, narzędzie zaś ma służyć głównemu działającemu, i stąd jego właściwości muszą być takie, by odpowiadało głównemu działającemu - więc także ciało ma takie właściwości, że odpowiada duszy. Toteż choroba duszy, którą

jest grzech, czasami doprowadza do choroby ciała, a dzieje się to z Bożego dopuszczenia. Choroba ciała jest zaś niekiedy pożyteczna dla zdrowia duszy - mianowicie gdy człowiek znosi chorobę ciała pokornie i cierpliwie - i poczytuje mu się ją jako karę zadośćczyniącą. Niekiedy zaś stanowi przeszkodę dla zdrowia duchowego, gdy mianowicie przeszkadza cnocie. A zatem było rzeczą odpowiednią aby przeciw grzechowi - jako temu, co doprowadza do choroby ciała - posłużyć się jakimś duchowym lekarstwem, które niekiedy leczy chorobę ciała, a mianowicie gdy się to przyczyni do zbawienia. W tym celu został ustanowiony sakrament ostatniego namaszczenia, o którym mówi List Św. Jakuba 5, [14-15]: „Choruje ktoś między wami? Niech wezwie kapłanów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pańskie; a modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego".

Nie stanowi zaś uszczerbku dla mocy sakramentu, jeśli niekiedy chorzy, którym się udziela tego sakramentu, nie zostają całkowicie wyleczeni z choroby ciała. Czasami bowiem uzdrowienie ciała nie przynosi pożytku dla zdrowia duchowego nawet tym, którzy ten sakrament przyjmują godnie. A jednak nie przyjmują go bezużytecznie, mimo że nie otrzymują zdrowia cielesnego. Skoro bowiem sakrament ostatniego namaszczenia został ustanowiony dla zaradzenia chorobie ciała, o ile ta jest następstwem grzechu, to jest oczywiste, że został ustanowiony także dla zaradzenia innym skutkom grzechu, czyli skłonności do zła i ociężałości w dobru, i to tym bardziej, im takie choroby duszy są bliższe grzechowi niż choroba ciała. Wprawdzie tego rodzaju choroby duchowe leczy się przez pokutę - o ile pokutujący dzięki cnotliwym czynom spełnianym jako zadośćuczynienie odrywa się od zła, a skłania do dobra - ale ponieważ człowiek bądź to przez niedbalstwo, bądź z powodu różnych zajęć, bądź z powodu krótkiego czasu, bądź też z innych takich powodów nie leczy w sobie powyższych braków w sposób doskonały - dlatego opatrznościowo otrzymał sakrament, który dopełnia owego leczenia i uwalnia od długu kary doczesnej, by w ten sposób w człowieku nie pozostało nic, co przy wyjściu duszy z ciała mogłoby jej unie-

możliwiać przyjęcie chwały. Dlatego Św. Jakub dodaje: „I ulży mu Pan" [Jk 5,15]. Bywa również, że człowiek nie zna lub nie pamięta wszystkich popełnionych grzechów, tak by każdy z nich można było wymazać przez pokutę. Są też grzechy powszednie, których w obecnym życiu nie da się uniknąć. Odchodząc z tego świata, człowiek musi się z nich oczyścić przez ten sakrament, by nie pozostało w nim nic, co by się sprzeciwiało przyjęciu chwały. I dlatego Św. Jakub dodaje, że „jeśli byłby w grzechach, będą mu odpuszczone" [Jk 5,15].

Widać więc jasno, że ów sakrament kończy i w pewien sposób wieńczy cały proces duchowego leczenia. Dzięki niemu człowiek niejako przygotowuje się do przyjęcia chwały; dlatego nazywa się go ostatnim namaszczeniem.

Wynika stąd, że nie należy go udzielać wszystkim chorym, lecz tylko tym, którzy z powodu choroby zdają się zbliżać do swego końca. A jeśli wrócą do zdrowia, można im powtórnie udzielić tego sakramentu, gdyby znowu doszli do podobnego stanu. Namasz-

czenie w tym sakramencie nie ma bowiem na celu poświęcenia, jak namaszczenie w sakramencie bierzmowania, obmycie w sakramencie chrztu i pewne inne namaszczenia, których nigdy się nie powtarza, ponieważ dzięki skuteczności uświęcającej mocy Bożej poświęcenie pozostaje zawsze, jeśli tylko trwa rzecz poświęcona. Natomiast w tym sakramencie namaszczenie służy uzdrowieniu, leczenie zaś należy powtarzać tyle razy, ile razy powtarza się choroba.

A chociaż niektórzy są w stanie bliskim śmierci, nie chorując, na przykład skazani na śmierć, i potrzebowaliby duchowych skutków tego sakramentu - to jednak należy go udzielać tylko chorym, gdyż udziela się go pod postacią lekarstwa cielesnego, które jest odpowiednie dla chorych na ciele. W sakramentach bowiem należy mieć wzgląd na ich znaczenie. Jak więc w chrzcie jest potrzebne obmycie ciała, tak w tym sakramencie jest potrzebne leczenie stosowane w chorobie ciała. Dlatego też olej jest właściwą materią tego sakramentu, ponieważ jest skuteczny w leczeniu ciała, uśmierzając ból,

276

podobnie jak woda, która obmywa ciało, jest materią sakramentu, w którym dokonuje się obmycie duchowe.

Stąd też jest oczywiste, że jak lekarstwem cielesnym leczy się to, co jest źródłem choroby, tak owym namaszczeniem namaszcza się części ciała, z których wywodzi się choroba grzechu, jak na przykład narządy zmysłów, ręce i nogi, którymi człowiek wykonuje grzeszne czyny, a także - zwyczajem niektórych - nerki, które są siedzibą żądzy cielesnej.

Ponieważ zaś przez sakrament ostatniego namaszczenia zostają odpuszczone grzechy, a grzechy odpuszcza się jedynie przez łaskę, dlatego jest jasne, że w tym sakramencie otrzymujemy łaskę.

Udzielanie tego, przez co otrzymujemy łaskę oświecającą umysł, należy wyłącznie do kapłanów; stan kapłański służy bowiem oświecaniu, jak powiada Dionizy[111]. Nie potrzeba zaś do tego sakramentu biskupa, gdyż w tym sakramencie nie jest udzielana doskonałość stanu kapłańskiego (*excellentia status*), co ma miejsce w przypadku sakramentów, których szafarzem jest biskup.

Ponieważ jednak sakrament ostatniego namaszczenia odnosi skutek zupełnego uzdrowienia i wymaga się w nim obfitości łaski, dlatego jest czymś odpowiednim dla tego sakramentu, by było obecnych wielu kapłanów i by modlitwa całego Kościoła przyczyniała się do jego skuteczności. Dlatego św. Jakub powiada: „Niech wezwie kapłanów Kościoła; a modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego" [Jk 5,14-15], Jeśli jednak jest obecny tylko jeden kapłan, to wiadomo, że sprawuje ten sakrament mocą całego Kościoła, którego jest sługą i w którego imieniu występuje.

Skuteczności zaś tego sakramentu - jak bywa także w przypadku innych sakramentów - przeszkadza nieszczerość przyjmującego.

111 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia,* V, 6-7 (PG 3, 513-516).

277

Rozdział 74
SAKRAMENT ŚWIĘCEŃ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 56; IV, 59-61; IV, 72-73], widać jasno,

że we wszystkich sakramentach, o których już była mowa, łaski duchowej udziela się za pośrednictwem widzialnego znaku sakramentalnego (*sub sacramento visibilium rerum).* Każde zaś działanie musi być dostosowane do działającego. Dlatego udzielanie powyższych sakramentów musi się dokonywać przez widzialnych ludzi, posiadających władzę duchową. Udzielanie sakramentów nie przysługuje bowiem aniołom, ale ludziom, obleczonym w widzialne ciało; stąd i Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 5, [1]: „Każdy arcykapłan, z ludzi wzięty, dla ludzi jest ustanawiany w tym, co należy do Boga".

Można to uzasadnić także w inny sposób. Ustanowienie i moc sakramentów ma swój początek w Chrystusie; o nim bowiem stwierdza Apostoł w Liście do Efezjan 5, [25-26]: że „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy go obmyciem wodą w słowie życia". Jasne jest również, że podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus pozostawił sakrament swego ciała i krwi, i polecił, by go powtarzano; są to najważniejsze sakramenty. Ponieważ więc Chrystus miał pozostawić Kościół bez swojej cielesnej obecności, było konieczne, by innych ustanowił swoimi sługami, aby udzielali wiernym sakramentów, według słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 4, [1]: „Niech o nas człowiek myśli jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych". Dlatego konsekrowanie swego ciała i krwi powierzył uczniom, mówiąc: „To czyńcie na moją pamiątkę" [Łk 22,19], Im też udzielił władzy odpuszczania grzechów, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 20, [23]: „Których grzechy odpuścicie, są im odpuszczone". Nałożył na nich również obowiązek nauczania i udzielania chrztu, mówiąc w ostatnim rozdziale Ewangelii Św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je". Sługa zaś dla pana jest

jak narzędzie dla głównego działającego; jak bowiem działający wprawia w ruch narzędzie, by coś uczynić, tak pan swoim nakazem wprawia w ruch sługę, by coś uczynić. Narzędzie zaś musi być dostosowane do działającego. Stąd i słudzy Chrystusa muszą być podobni do Niego. Chrystus zaś, jako Pan, dokonał naszego zbawienia swoją własną władzą i mocą ponieważ był Bogiem i człowiekiem. I tak, jako człowiek poniósł mękę dla naszego odkupienia, a że jest Bogiem, Jego cierpienie stało się dla nas zbawienne. A więc i sługami Chrystusa powinni być ludzie - i ludzie ci powinni mieć jakiś udział w Jego bóstwie, jeżeli chodzi o władzę duchową, gdyż i narzędzie ma pewien udział w mocy głównego działającego. O tej to władzy Apostoł powiada w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,10], że „Pan dal mu władzę, by budował, a nie by burzył".

Nie należy jednak twierdzić, że władza ta została dana uczniom Chrystusa w ten sposób, by ci nie mieli jej przekazywać innym. Została bowiem im dana, „by budowali" Kościół, wedle słów Apostoła. Musi więc być przekazywana tak długo, jak długo trzeba budować Kościół. To zaś jest konieczne od śmierci uczniów Chrystusa aż do skończenia świata. A zatem władza duchowa została dana uczniom Chrystusa w ten sposób, by przez nich przechodziła na innych. Dlatego i Pan przemawiał do uczniów z myślą o innych wiernych, jak wynika ze słów Ewangelii Św. Marka 13, [37]: „Co wam mówię, wszystkim mówię"; także w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,20] Pan powiedział do uczniów: „Oto ja jestem z wami aż do skończenia świata".

Ponieważ więc ta duchowa władza przechodzi od Chrystusa na sługi Kościoła, a skutki duchowe, które mamy od Chrystusa, dokonują się za pomocą pewnych znaków zmysłowych, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 56] - dlatego owa

władza duchowa musiała zostać przekazana ludziom za pomocą pewnych znaków zmysłowych. Otóż takimi znakami są pewne formuły słowne i określone czynności, na przykład nakładanie rąk, namaszczanie, wręczanie księgi lub kielicha czy czegoś tego typu, co należy do wykonywania władzy duchowej. Zawsze zaś, gdy coś duchowego

279

przekazuje się za pomocą znaku cielesnego, mówimy, że jest to sakrament. Jest więc jasne, że gdy udziela się władzy duchowej, sprawuje się sakrament, a nazywamy go sakramentem święceń.

Jest zaś cechą hojności Boga, że gdy udziela komuś władzy czynienia czegoś, udziela również tego, bez czego tej czynności nie można odpowiednio wykonać. A nikt nie sprawuje odpowiednio sakramentów - czemu służy władza duchowa - jeśli nie otrzyma pomocy łaski Bożej. Dlatego w tym sakramencie jest udzielana łaska, podobnie jak i w innych sakramentach.

Ponieważ zaś władza święceń służy sprawowaniu sakramentów, a wśród nich Eucharystia jest najdoskonalszym sakramentem i zwieńczeniem pozostałych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy, dlatego władzę święceń należy rozpatrywać przede wszystkim w łączności z tym właśnie sakramentem, gdyż każda rzecz otrzymuje nazwę od celu.

Wydaje się, że ta sama moc daje jakąś doskonałość i do jej przyjęcia przygotowuje materię; na przykład ogień ma moc zarówno przekazania swej formy czemuś drugiemu, jak i przysposobienia materii do jej przyjęcia. Skoro więc władza święceń obejmuje sprawowanie sakramentu ciała Chrystusa i udzielanie go wiernym, to ta sama władza musi obejmować przygotowywanie i uzdalnianie wiernych do przyjmowania tego sakramentu. Wierny zaś staje się gotowy i zdolny do przyjęcia tego sakramentu przez to, że jest wolny od grzechu; inaczej bowiem nie może się zjednoczyć duchowo z Chrystusem, z którym łączy się sakramentalnie, przyjmując ten sakrament. Zatem władza święceń musi obejmować odpuszczanie grzechów przez udzielanie sakramentów, które odpuszczaniu grzechów służą a takimi są chrzest i pokuta, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 59; IV, 62], Dlatego Chrystus, jak powiedzieliśmy, uczniom, którym powierzył konsekrowanie swego ciała, dał także władzę odpuszczania grzechów. Tę władzę rozumie się przez „klucze", o których Pan powiedział do Piotra w Ewangelii św. Mateusza 16, [19]: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego". Albowiem niebo przed każdym się zamyka i otwiera przez to, że

280

poddaje się grzechowi lub się od niego uwalnia. Stąd też działanie owych kluczy nazywa się „związywaniem" i „rozwiązywaniem", to znaczy uwalnianiem od grzechów. O tych kluczach mówiliśmy powyżej [IV, 72],

Rozdział 75 <<
STOPNIE ŚWIĘCEŃ

Należy zauważyć, że władza skierowana do osiągnięcia jakiegoś głównego skutku, z natury posiada władze niższe, które jej służą. Widać to wyraźnie na przykładzie sztuk. Albowiem sztuce, która wprowadza formę wytwarzanego dzieła, służą inne, które przysposabiają materię, sztuka zaś, która wprowadza formę, służy sztuce, w której

zawiera się cel wytwarzanego dzieła. I dalej, ta, która kieruje się do celu bliższego, służy tej, w której zawiera się cel ostateczny. Tak na przykład sztuka cięcia drewna służy sztuce budowania okrętów, ta zaś sztuce żeglowania, a ta z kolei służy gospodarce, sztuce wojskowej czy czemuś podobnemu, stosownie do tego, że żeglowanie może służyć różnym celom. Ponieważ zatem władza święceń ma na celu przede wszystkim konsekrowanie ciała Chrystusa i rozdzielanie go wiernym oraz oczyszczanie wiernych z grzechów, muszą istnieć jakieś główne święcenia, których władza przede wszystkim to by obejmowała; są to święcenia kapłańskie. Muszą też istnieć inne, które będą służyć tamtym, przygotowując w pewien sposób materię; są to święcenia pomocnicze. Ponieważ zaś władza kapłańska, jak powiedziano [IV, 74], obejmuje dwie rzeczy, mianowicie konsekrowanie ciała Chrystusa oraz przygotowywanie wiernych przez rozgrzeszanie do przyjmowania Eucharystii, dlatego niższe święcenia muszą jej służyć bądź to w obu, bądź tylko w jednej z tych rzeczy. I jest oczywiste, że wśród niższych święceń wyższe są te święcenia, które służą kapłaństwu w wielu rzeczach albo w jakiejś jednej najważniejszej.

281

Dlatego najniższe święcenia służą kapłaństwu tylko w przygotowywaniu ludu, a mianowicie: ostiariusze przez oddzielanie niewierzących od zgromadzenia wierzących; lektorzy przez udzielanie katechumenom początkowej nauki wiary - dlatego powierza się im czytanie Pisma Świętego Starego Testamentu; egzorcyści przez oczyszczanie tych, którzy już otrzymali naukę, ale którym szatan udaremnia przyjmowanie sakramentów.

Wyższe święcenia służą kapłaństwu zarówno w przygotowywaniu ludu, jak i w sprawowaniu sakramentu. I tak, akolici sprawują pieczę nad naczyniami niepoświęconymi, w których się przygotowuje materię sakramentu - dlatego podczas święceń przekazuje się im ampułki; subdiakoni sprawują pieczę nad naczyniami świętymi i nad przygotowaniem materii jeszcze niekonsekrowanej; w końcu zaś diakoni spełniają posługę przy materii już konsekrowanej, gdy mianowicie rozdzielają wiernym krew Chrystusa. Z tego względu te trzy święcenia, mianowicie kapłanów, diakonów i subdiakonów, nazywa się świętymi - gdyż pełnią służbę przy rzeczach świętych. Wyższe święcenia służą również przygotowaniu ludu. Stąd diakonom powierza się głoszenie nauki Ewangelii, subdiakonom nauki apostołów, akolitom - by przy jednych i drugich wykonywali to, co sprawia, że głoszenie nauki jest uroczyste, na przykład by nosili świece i spełniali inne podobne posługi.

Rozdział 76
WŁADZA BISKUPIA.
JEDEN Z BISKUPÓW JEST PONAD WSZYSTKIMI

Ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 74], wszystkich tych święceń udziela się przez jakiś sakrament, a sakramentów Kościoła mają udzielać jego szafarze, więc w Kościele musi istnieć jakaś wyższa władza, związana z wyższą posługą, która by udzielała sakramentu święceń. Jest to władza biskupia. Władza ta nie przewyższa wpraw-

282

dzie władzy kapłańskiej, jeżeli chodzi o konsekrację ciała Chrystusa, ale przewyższa ją w tym, co dotyczy wiernych; także bowiem sama władza kapłańska pochodzi od władzy

biskupiej. Wszystkie sprawy szczególnie trudne odnoszące się do wierzących są zastrzeżone dla biskupów, a na mocy ich władzy także kapłani mogą czynić to, co jest im powierzone. Stąd też przy spełnianiu swych czynności kapłani posługują się rzeczami poświęconymi przez biskupa, na przykład przy konsekrowaniu Eucharystii korzystają z kielicha, ołtarza i obrusów, które zostały poświęcone przez biskupa. Tak więc jest jasne, że najwyższa władza w kierowaniu wierzącymi należy do godności biskupiej.

Wiadomo zaś, że chociaż ludy dzieli się na różne diecezje i miasta, to jednak jak jest jeden Kościół, tak też musi być jeden lud chrześcijański. Jak więc na czele jednego ludu jednego Kościoła stoi jeden biskup, tak też cały lud chrześcijański powinien mieć jedną głowę całego Kościoła.

Podobnie. Jedność Kościoła wymaga, aby wszyscy wierzący mieli tę samą wiarę. Bywa jednak, że w sprawach wiary rodzą się dyskusje. A z powodu różnicy zdań Kościół by się podzielił, gdyby nie zachowywało go w jedności zdanie kogoś jednego. By zatem jedność Kościoła została zachowana, potrzebny jest ktoś jeden, kto przewodzi całemu Kościołowi. Jest zaś oczywiste, że Chrystus nie opuszcza w potrzebie Kościoła, który umiłował i za który wylał swoją krew [por. Ef 5,25], gdyż nawet o Synagodze Pan powiedział w Księdze Izajasza 5, [4]: „Co jeszcze miałem uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem jej?". Nie należy zatem wątpić, że z postanowienia Chrystusa ktoś jeden przewodzi całemu Kościołowi.

Ponadto. Nikt nie powinien mieć wątpliwości, że rządy nad Kościołem są bardzo dobrze zorganizowane, gdyż zostały ustanowione przez Tego, „przez którego królowie królują i prawodawcy stanowią co jest sprawiedliwe" [zob. Prz 8,15]. Najlepsze zaś rządy nad wieloma ludźmi są wtedy, gdy je sprawuje ktoś jeden, a wynika to z celu rządów, którym jest pokój; pokój bowiem i jedność poddanych jest celem władcy, jedność zaś skuteczniej zapewnia ktoś jeden niż

wielu. Jest więc jasne, że rządy nad Kościołem są ułożone w ten sposób, by ktoś jeden stał na czele całego Kościoła.

Co więcej. Kościół wojujący wywodzi się przez podobieństwo od Kościoła triumfującego; dlatego Św. Jan, w Apokalipsie [21,2], „widział Jeruzalem zstępujące z nieba"; Mojżeszowi zaś polecono, „by wszystko uczynił wedle wzoru, który został mu ukazany na górze" [Wj 25,40; 26,30], Otóż na czele Kościoła triumfującego stoi ktoś jeden, kto również włada całym światem, a mianowicie Bóg; powiedziano bowiem w Apokalipsie 21, [3]: „Oni będą Jego ludem, a 'Bóg z nimi' będzie ich Bogiem". A zatem i w Kościele wojującym jest ktoś jeden, kto kieruje wszystkimi.

Z tej to racji powiedziano w Księdze Ozeasza 1, [11; BT: Oz 2,2]: „Zgromadzą się synowie judzcy i synowie izraelscy razem, a ustanowią sobie jedną głowę". Pan zaś powiada w Ewangelii Św. Jana 10, [16]: „Nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz".

Gdyby zaś ktoś twierdził, że jedną głową i jednym pasterzem jest Chrystus, który jest jedynym Oblubieńcem jednego Kościoła, to ta odpowiedź nie jest wystarczająca. Wiadomo bowiem, że sam Chrystus jest sprawcą wszystkich sakramentów Kościoła, gdyż to On chrzci, to On odpuszcza grzechy, On jest prawdziwym kapłanem, który się ofiarował na ołtarzu krzyża, i to Jego mocą codziennie konsekruje się Jego ciało na ołtarzu. Ponieważ jednak nie miał być obecny cieleśnie ze wszystkimi wiernymi, wybrał swoje sługi, przez których miał owych sakramentów udzielać wiernym, jak powiedziano powyżej [IV, 74], Zatem z tego samego powodu - ponieważ miał pozostawić Kościół bez swojej cielesnej obecności - musiał komuś zlecić, by zamiast Niego sprawował pieczę

nad Kościołem powszechnym. Dlatego to przed wniebowstąpieniem, w ostatnim rozdziale Ewangelii Św. Jana [21,16-17], powiedział do Piotra: „Paś owce moje"; a przed męką, w Ewangelii św. Łukasza 22, [32]: „Ty, nawróciwszy się, utwierdzaj swoich braci"; i tylko jemu dał obietnicę: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego" [Mt 16,19] - aby ukazać, że władza kluczy ma być przez niego przekazywana innym dla zachowania jedności Kościoła.

284

Nie można zaś powiedzieć, że wprawdzie nadał tę godność Piotrowi, ale nie jest ona przekazywana innym. Wiadomo bowiem, że Chrystus ustanowił Kościół w ten sposób, by trwał aż do skończenia świata, zgodnie ze słowami Księgi Izajasza 9, [6]: „Na stolicy Dawidowej i na królestwie jego siedzieć będzie, aby je utwierdzić i umocnić w sądzie i w sprawiedliwości odtąd i aż na wieki". Jest więc jasne, że tych, którzy wówczas żyli, uczynił swymi szafarzami w ten sposób, by ich władza przechodziła na następców dla pożytku Kościoła, aż do skończenia świata; zwłaszcza, że sam mówi w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza 28, [20]: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata".

W ten sposób wyklucza się zuchwały błąd tych, którzy usiłują uniknąć posłuszeństwa i poddania Piotrowi, nie uznając jego następcy, biskupa Rzymu, za pasterza Kościoła powszechnego.

Rozdział 77
SAKRAMENTÓW MOGĄ UDZIELAĆ ŹLI SZAFARZE

Wobec tego jest oczywiste, że szafarze Kościoła przez przyjęcie święceń otrzymują od Boga pewną władzę udzielania wiernym sakramentów.

To zaś, co jakaś rzecz otrzymuje przez poświęcenie, pozostaje w niej na zawsze; dlatego tego, co poświęcone, nie poświęca się po raz drugi. Zatem władza święceń pozostaje w szafarzach Kościoła na zawsze. Grzech więc jej nie usuwa. Sakramentów Kościoła mogą przeto udzielać nawet grzesznicy i źli, jeśli tylko mają święcenia.

Podobnie. Nikt nie ma władzy nad tym, co przekracza jego zdolności, jeśli nie otrzyma władzy skądinąd. Jest to widoczne zarówno w przyrodzie, jak i w życiu społecznym; woda bowiem nie może ogrzewać, jeśli nie otrzyma mocy ogrzewania od ognia, ani też urzędnik sądowy nie może nikogo wtrącić do więzienia, jeśli nie ma władzy od króla. To zaś, co się dokonuje w sakramentach,

285

przewyższa zdolności człowieka, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wcześniej [IV, 74], Nikt więc nie może udzielać sakramentów - choćby nie wiadomo jak był dobry - jeśli nie otrzyma władzy ich udzielania. Dobroci człowieka jest zaś przeciwne zło i grzech. A zatem grzech nie przeszkadza temu, by ktoś, kto otrzymał władzę, mógł udzielać sakramentów.

Dalej. Człowieka nazywa się dobrym lub złym z powodu cnoty lub wady, które są pewnymi sprawnościami. Sprawność zaś tym się różni od możności, że dzięki tej drugiej możemy coś uczynić, dzięki sprawności zaś nie nabywamy ani nie tracimy możności uczynienia czegoś, lecz jesteśmy chętni albo niechętni wykonać dobrze lub źle to, co możemy. Sprawność więc ani nam nie daje, ani nie odbiera żadnej możności, lecz

zyskujemy dzięki niej to, że czynimy coś dobrze lub źle. A zatem fakt, że ktoś jest dobry lub zły, nie decyduje o tym, czy może on, czy nie może udzielać sakramentów, lecz o tym, czy jest zdolny, czy niezdolny do dobrego ich udzielania.

Co więcej. Co działa mocą innego działającego, nie upodabnia przedmiotu swojego działania do siebie, lecz do głównego działającego; dom nie jest bowiem podobny do narzędzi, których używa rzemieślnik, lecz do jego myśli twórczej. Szafarze Kościoła zaś, udzielając sakramentów, nie działają swoją własną mocą, lecz mocą Chrystusa, o którym powiedziano w Ewangelii Św. Jana 1, [33]: „On jest Tym, który chrzci". Dlatego mówi się, że słudzy działają jako narzędzia, sługa bowiem to jakby „ożywione narzędzie"[112]. Zło szafarzy nie przeszkadza więc temu, by wierni otrzymywali od Chrystusa zbawienie przez sakramenty.

Oprócz tego. Człowiek nie może wyrokować, czy ktoś jest dobry, czy zły, gdyż to przysługuje samemu Bogu, który zna tajniki serca. Gdyby więc zło szafarza mogło stanowić przeszkodę dla skuteczności sakramentu, to człowiek nie mógłby niezachwianie ufać w swoje zbawienie, a jego sumienie nie pozostałoby wolne od grzechu. Wydaje się też czymś niewłaściwym, by ktoś pokładał nadzieję swego

112 Zob. III, 79: Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 11 (1161b 4-5); por. Arystoteles, *Politica* 1, 2 (1253b 25-33).

zbawienia w dobroci człowieka jako takiego; powiedziano bowiem w Księdze Jeremiasza 17, [5]: „Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku". Gdyby zaś człowiek miał nadzieję, że otrzymuje zbawienie przez sakramenty, tylko jeśli udziela ich dobry szafarz, to wydaje się, że nadzieję swojego zbawienia w jakiś sposób pokładałby w człowieku. Abyśmy więc nadzieję naszego zbawienia pokładali w Chrystusie, który jest Bogiem i człowiekiem, należy wyznawać, że zbawcza moc sakramentów pochodzi od Chrystusa, niezależnie od tego, czy są udzielane przez dobrych, czy złych szafarzy.

Wynika to jasno również stąd, że Chrystus uczy okazywać posłuszeństwo nawet złym przełożonym - których czynów nie należy jednak naśladować; Ewangelia św. Mateusza 23, [2-3] mówi bowiem: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Wszystko więc, co wam rozkażą zachowujcie i czyńcie, ale uczynków ich nie naśladujcie". O wiele bardziej zaś należy słuchać kogoś z powodu tego, że otrzymał posłannictwo od Chrystusa niż z powodu katedry Mojżesza. Trzeba więc słuchać także złych kapłanów. A tak by nie było, gdyby nie trwała w nich władza święceń, z powodu której okazuje się im posłuszeństwo. A zatem także źli mają władzę udzielania sakramentów.

W ten oto sposób wyklucza się błąd tych, którzy twierdzą że wszyscy dobrzy mogą sprawować sakramenty, a źli nie.

Rozdział 78 <<
SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

Chociaż sakramenty przywracają ludziom łaskę, to jednak nie od razu przywracają im nieśmiertelność, czego powody wyłożyliśmy powyżej [IV, 55], Wszystko zaś, co jest zniszczalne, może trwać jedynie przez rodzenie. Ponieważ więc lud wiernych powinien trwać nieprzerwanie aż do skończenia świata, musi się to dziać przez rodzenie, bo przez nie trwa nieprzerwanie także rodzaj ludzki.

287

Należy zauważyć, że gdy coś kieruje się do różnych celów, musi być kierowane do celu przez wiele czynników, gdyż cel jest dostosowany do działającego. Otóż rodzenie ludzi zmierza do wielu celów, a mianowicie trwania gatunku i trwania pewnego dobra społecznego, na przykład trwania ludności w danym państwie; zmierza też do trwania Kościoła, którego istotą jest gromadzenie wiernych. Dlatego takim rodzeniem musi kierować wiele czynników. O ile więc rodzenie zmierza do dobra natury, czyli trwania gatunku, do celu kieruje je natura, dająca skłonność do tego celu - i stąd nazywa się je powinnością natury. O ile zaś zmierza do dobra społecznego, podlega postanowieniom prawa cywilnego. A zatem, o ile zmierza do dobra Kościoła, powinno podlegać władzy kościelnej. To zaś, czego udzielają ludowi szafarze Kościoła, nazywamy sakramentami. Małżeństwo więc, o ile polega na związku mężczyzny i kobiety, którzy mają zamiar urodzić i wychować potomstwo na chwałę Boga, jest sakramentem Kościoła; i dlatego osoby zawierające małżeństwo otrzymują od szafarzy Kościoła błogosławieństwo.

I podobnie jak w innych sakramentach to, co dokonuje się na zewnątrz, wyobraża coś duchowego, tak i w tym sakramencie związek mężczyzny i kobiety jest obrazem związku Chrystusa i Kościoła, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Efezjan 5, [32]: „Wielki to sakrament, a ja mówię: w Chrystusie i w Kościele".

Ponieważ zaś sakramenty sprawiają to, czego są obrazem, należy wierzyć, że przez ten sakrament osoby zawierające małżeństwo otrzymują łaskę, przez którą mają udział w jedności Chrystusa i Kościoła. I jest im to szczególnie potrzebne po to, żeby rzeczy cielesnych i ziemskich używali w taki sposób, by się nie odłączyć od Chrystusa i Kościoła.

Ponieważ więc związek mężczyzny i kobiety oznacza związek Chrystusa i Kościoła, obraz powinien odpowiadać temu, czego jest znakiem. Związek zaś Chrystusa i Kościoła jest związkiem jednego Oblubieńca z jedną Oblubienicą na wieki - jest bowiem jeden Kościół, według słów Pieśni nad pieśniami 6, [9]: „Jedna jest gołębica moja, doskonała moja"; Chrystus też nigdy się nie

288

odłączy od swojego Kościoła - sam bowiem powiada w Ewangelii św. Mateusza 28, [20]: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata"; a ponadto, jak czytamy w 1 Liście do Tesaloniczan 4, [17], „zawsze z Panem będziemy". Jest więc czymś koniecznym, by małżeństwo, o ile jest sakramentem Kościoła, było związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą w sposób nierozerwalny. Zawiera się to w przyrzeczeniu wierności, którym wiążą się ze sobą mąż i żona.

Tak więc dobro małżeństwa jako sakramentu Kościoła jest trojakie. Jest to mianowicie potomstwo, które należy przyjąć i wychować na chwałę Boga; wierność - gdyż jeden mężczyzna wiąże się z jedną żoną; oraz więź - o ile związek małżeński, jako znak sakramentalny związku Chrystusa i Kościoła, jest nierozerwalny.

Inne sprawy odnoszące się do małżeństwa omówiliśmy powyżej w trzeciej księdze [III, 122 i nast.].

Rozdział 79
DZIĘKI CHRYSTUSOWI CIAŁA ZMARTWYCHWSTANĄ

Ponieważ wykazaliśmy powyżej [IV, 50; IV, 54], że Chrystus uwolnił nas od tego, w co popadliśmy przez grzech pierwszego człowieka - a z powodu grzechu pierwszego człowieka przeszedł na nas nie tylko grzech, ale i śmierć, będąca karą za grzech, według słów Apostoła w Liście do Rzymian 5, [12]: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć" - dlatego przez Chrystusa musimy zostać uwolnieni od obydwu, to znaczy i od winy, i od śmierci. Stąd Apostoł powiada w tym samym miejscu: „Jeżeli przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, to o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego - Jezusa Chrystusa" [Rz 5,17].

289

Aby więc jedno i drugie ukazać nam w sobie, postanowił umrzeć i zmartwychwstać. Postanowił umrzeć - aby nas oczyścić z grzechu; dlatego Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 9, [27]: „Jak postanowione ludziom raz umrzeć, tak i Chrystus raz został ofiarowany, aby zgładzić grzechy wielu". Postanowił też zmartwychwstać

- aby nas uwolnić od śmierci; stąd mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [20-21]: „Chrystus powstał z martwych jako pierwszy z tych, którzy zasnęli. Ponieważ bowiem przez człowieka śmierć, przez Człowieka też zmartwychwstanie umarłych".

Zatem skutku śmierci Chrystusa dostępujemy w sakramentach, jeżeli chodzi o odpuszczenie winy; powiedzieliśmy bowiem wcześniej, że sakramenty działają mocą męki Chrystusowej [IV, 56-57].

Jeżeli zaś chodzi o uwolnienie od śmierci, skutku zmartwychwstania Chrystusa dostąpimy na końcu świata, gdy wszyscy zmartwychwstaniemy Jego mocą; dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [12-14]: „Jeśli nauczamy o Chrystusie, że powstał z martwych, jakże mówią niektórzy między wami, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli zaś nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżne jest nasze nauczanie, próżna jest i nasza wiara". A zatem wiara w przyszłe zmartwychwstanie jest czymś koniecznym.

Niektórzy jednak pojmują to przewrotnie i nie wierzą w przyszłe zmartwychwstanie ciał, lecz to, co o zmartwychwstaniu mówi Pismo Święte, próbują odnosić do zmartwychwstania duchowego

- w tym sensie, że niektórzy ludzie powstają ze śmierci grzechu przez łaskę.

Ten błąd odpiera sam Apostoł. Powiada bowiem w 2 Liście do Tymoteusza 2, [16-18]: „Światowych i próżnych gadań unikaj, albowiem wiele przyczyniają się do bezbożności i mowa ich rozszerza się jak wrzód. Spośród nich jest Hymenes i Filetus, którzy odstąpili od prawdy wiary, mówiąc, że zmartwychwstanie już się dokonało". Przez te słowa można rozumieć jedynie zmartwychwstanie duchowe. Toteż uznawanie zmartwychwstania duchowego, a zaprzeczanie cielesnemu, sprzeciwia się prawdzie wiary.

290

Ponadto. Na podstawie tego, co Apostoł mówi do Koryntian, jest jasne, że powyższe słowa należy rozumieć w odniesieniu do zmartwychwstania cielesnego. Trochę dalej bowiem dodaje: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe" [1 Kor 15,44], gdzie wyraźnie chodzi o zmartwychwstanie cielesne; i jeszcze dalej: „To, co zniszczalne, musi przyodziać się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne - w nieśmiertelność" [1 Kor

15,53], Zniszczalne i śmiertelne jest zaś ciało. Tym więc, co zmartwychwstanie, jest ciało.

Oprócz tego. W Ewangelii św. Jana 5, [25] Pan daje obietnicę jednego i drugiego zmartwychwstania; mówi bowiem: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, nadchodzi godzina, nawet już jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą ożyją" - a to, jak się zdaje, dotyczy duchowego zmartwychwstania dusz, które zaczynało się dokonywać już wtedy, gdy ludzie przyłączali się do Chrystusa przez wiarę. A nieco dalej przedstawia zmartwychwstanie cielesne: „Nadchodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Syna Bożego" [J 5,28], W grobach zaś są oczywiście nie dusze, lecz ciała. A zatem jest to zapowiedź zmartwychwstania ciał.

Zmartwychwstanie ciał zapowiada też wyraźnie Hiob. Powiedziano bowiem w Księdze Hioba 19, [25-26]: „Wiem, że Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi, i znów obleczony będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę mego Boga".

Dowodzenie przyszłego zmartwychwstania ciał wspiera także oczywista argumentacja rozumowa, jeśli się przyjmie to, co wykazaliśmy wcześniej. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 79], że dusze ludzkie są nieśmiertelne. Trwają więc po śmierci ciała, odłączone od ciała. Z tego, co powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 68; II, 83], wynika też jasno, że dusza łączy się z ciałem w sposób naturalny; z istoty swej jest bowiem formą ciała. Istnienie bez ciała jest więc przeciwne naturze duszy. Nic zaś przeciwnego naturze nie może być wieczne. Dlatego dusza nie będzie istnieć wiecznie bez ciała. Ponieważ więc trwa wiecznie, musi się ponownie złączyć z ciałem - a na tym właśnie polega zmartwychwstanie. A zatem wydaje się, że nieśmiertelność duszy domaga się przyszłego zmartwychwstania ciał.

291

Co więcej. Wykazano powyżej w trzeciej księdze [III, 2; III, 25], że naturalne pragnienie człowieka zmierza do szczęścia. Ostatecznym szczęściem jest zaś doskonałość tego, kto jest szczęśliwy. Każdy więc, komu brak czegoś do doskonałości, nie posiada jeszcze szczęścia doskonałego, gdyż jego pragnienie nie jest jeszcze całkowicie zaspokojone - albowiem każda rzecz niedoskonała z natury pragnie osiągnąć doskonałość. Otóż dusza oddzielona od ciała jest w pewien sposób niedoskonała, tak jak każda część istniejąca poza swoją całością; dusza bowiem z natury jest częścią natury ludzkiej. Człowiek więc nie może osiągnąć ostatecznej szczęśliwości, jeżeli dusza nie złączy się ponownie z ciałem - zwłaszcza, że wykazaliśmy [III, 48], iż w obecnym życiu człowiek nie może dojść do ostatecznej szczęśliwości.

Podobnie. Jak wykazano w trzeciej księdze [III, 140], zgodnie z Bożą Opatrznością grzesznikom należy się kara, a czyniącym dobrze - nagroda. Otóż w obecnym życiu ludzie, składający się z duszy i ciała, grzeszą lub czynią dobrze. Przeto należy im się nagroda lub kara i co do duszy, i co do ciała. Wiadomo zaś na podstawie tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 48], że w obecnym życiu nie mogą osiągnąć nagrody szczęścia wiecznego. Często też w obecnym życiu grzechy nie zostają ukarane, a nawet, jak mówi Księga Hioba 21, [7], tu „niepobożni żyją, wyniesieni są i wzmocnieni bogactwem". Aby zatem człowiek mógł otrzymać nagrodę lub karę i w duszy, i w ciele, przyjęcie ponownego złączenia duszy z ciałem jest konieczne.

Rozdział 80
ZARZUTY PRZECIW ZMARTWYCHWSTANIU

Istnieją jednak pewne argumenty, które zdają się sprzeciwiać wierze w zmartwychwstanie.

1. W przypadku żadnej rzeczy naturalnej nie zdarza się, by coś, co uległo rozpadowi, powracało do bytu numerycznie to samo, podobnie jak nie wydaje się możliwe, by od jakiegoś braku powracało

do posiadania. Ponieważ więc to, co ulega rozpadowi, nie może zostać przywrócone to samo numerycznie, natura dąży do tego, by przez rodzenie trwało to samo gatunkowo. Skoro zatem przez śmierć ludzie ulegają rozpadowi, a samo ciało ludzkie rozkłada się aż na pierwsze elementy, dlatego nie wydaje się, by numerycznie ten sam człowiek mógł zostać przywrócony do życia.

2. Podobnie. Jeśli któraś z istotowych zasad rzeczy nie może być numerycznie ta sama, to i rzecz nie może być numerycznie ta sama, ponieważ gdy się zmienia jakaś istotowa zasada, zmienia się istota rzeczy, przez którą rzecz zarówno istnieje, jak i jest czymś jednym. To zaś, co całkowicie obraca się w nicość, nie może zostać odtworzone numerycznie to samo - będzie to raczej stworzenie nowej rzeczy, a nie przywrócenie tej samej. Otóż wydaje się, że wiele z istotowych zasad człowieka obraca się w nicość przez jego śmierć. Przede wszystkim obraca się w nicość sama cielesność i forma zespolenia z elementów; wiadomo bowiem, że ciało ulega rozkładowi. Następnie - część duszy zmysłowej i dusza wegetatywna, które nie mogą istnieć bez narządów cielesnych. I wreszcie, po odłączeniu duszy od ciała - wydaje się obracać w nicość człowieczeństwo, które uważa się za formę całości. Wydaje się więc niemożliwe, by człowiek zmartwychwstał numerycznie ten sam.

3. Dalej. Wydaje się, że coś, co nie jest ciągłe, nie może być numerycznie to samo. Widzimy to jasno nie tylko w przypadku wielkości i ruchów, ale także jakości i form. Jeśli bowiem ktoś zdrowy zachoruje, a potem odzyska zdrowie, to nie będzie to numerycznie to samo zdrowie. Jest zaś czymś oczywistym, że śmierć odbiera człowiekowi istnienie, gdyż rozkład jest przemianą od bytu do niebytu. Jest więc niemożliwe, by powstało na nowo numerycznie to samo istnienie człowieka. A zatem nie będzie to też numerycznie ten sam człowiek - to bowiem, co jest numerycznie to samo, ma to samo istnienie.

4. Co więcej. Jeżeli to samo ciało człowieka jest przywracane do życia, to również wszystko, co było w tym ciele, musi zostać mu przywrócone. To zaś pociąga za sobą wiele niedorzeczności - nie

tylko ze względu na włosy i paznokcie, które, jak wiadomo, na co dzień się obcina, ale także ze względu na inne części ciała, które, choć tego nie widać, ulegają rozkładowi wskutek działania naturalnego ciepła. Jeśli to wszystko zostanie przywrócone zmartwychwstającemu człowiekowi, to będzie miało nieproporcjonalną wielkość. Nie wydaje się więc, by człowiek miał po śmierci zmartwychwstać.

5. Ponadto. Zdarza się niekiedy, że ludzie spożywają mięso człowieka, spożywają tylko taki pokarm i w ten sposób się odżywiając, rodzą dzieci. W wielu ludziach jest więc to samo ciało człowieka. Nie jest zaś możliwe, by zmartwychwstało w wielu ludziach. Anie wydaje się, by zmartwychwstanie było powszechne i całkowite, jeżeli każdemu nie zostanie przywrócone to, co miał tu. Wydaje się więc rzeczą niemożliwą, by ludzie zmartwychwstali.

6. Podobnie. To, co jest wspólne wszystkim bytom należącym do danego gatunku, wydaje się czymś naturalnym dla tego gatunku. Zmartwychwstanie człowieka nie jest zaś naturalne, gdyż żadna siła naturalnego sprawcy nie jest wystarczająca, by je spowodować. A zatem nie zmartwychwstaną powszechnie wszyscy ludzie.

7. Oprócz tego. Jeśli Chrystus uwalnia nas i od winy, i od śmierci, będącej skutkiem grzechu, to wydaje się, że przez zmartwychwstanie powinni zostać uwolnieni od śmierci tylko ci, którzy uczestniczyli w tajemnicach Chrystusowych, uwalniających od winy. A nie wszyscy mają w nich udział. Wydaje się więc, że nie wszyscy ludzie zmartwychwstaną.

Rozdział 81 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ZARZUTÓW

Aby rozwiązać te zarzuty, trzeba wziąć pod uwagę, że Bóg, jak powiedzieliśmy wcześniej [IV, 52], ustanawiając ludzką naturę, udzielił ludzkiemu ciału czegoś więcej niż tylko tego, co mu się należało z racji naturalnych zasad, a mianowicie pewnej

niezniszczalności, dzięki której jest ono odpowiednio dopasowane do swojej formy - aby ciało mogło żyć wiecznie mocą duszy, jak wiecznie żyje dusza.

Chociaż taka niezniszczalność nie była naturalna, jeżeli chodzi o zasadę czynną to jednak była w pewien sposób naturalna z racji przyporządkowania do celu - w tym sensie mianowicie, że materia została dostosowana do swojej naturalnej formy, która jest celem materii.

Gdy więc dusza odwróciła się od Boga wbrew przyporządkowaniu swej natury, ciało utraciło wszczepioną mu przez Boga właściwość, dzięki której miało być ono odpowiednio dostosowane do duszy - a następstwem tego jest śmierć. A zatem, gdy weźmiemy pod uwagę ustanowienie ludzkiej natury, śmierć niejako przypadłościowo spadła na człowieka z powodu grzechu.

Tę właśnie przypadłość usunął Chrystus, który przez zasługi swej męki śmiercią zniweczył śmierć [por. 2 Tm 1,10]. Wynika stąd zatem, że ta sama moc Boża, która dała ciału niezniszczalność, przywraca je ze śmierci do życia.

1. Stosownie do tego na pierwszy zarzut należy odpowiedzieć, że moc natury nie dorównuje mocy Bożej, tak jak moc narzędzia nie dorównuje mocy głównego działającego. Chociaż więc działanie natury nie może sprawić, by rozpadłe ciało powróciło do życia, to jednak może się tak stać mocą Bożą. Natura bowiem nie może tego sprawić, ponieważ działa zawsze przez jakąś formę. Co zaś posiada formę, już istnieje. Gdy zaś uległo rozpadowi, to znaczy, że utraciło formę, która mogła być zasadą działania. Dlatego to, co uległo rozpadowi, nie może przez działanie natury zostać przywrócone numerycznie to samo. Jednak moc Boża, która powołała rzeczy do bytu, działa przez naturę w ten sposób, że bez natury może spowodować jej skutek, jak wykazano powyżej [III, 99]. Skoro więc moc Boża pozostaje ta sama, nawet gdy rzeczy ulegają rozpadowi, może przywrócić do dawnego stanu to, co uległo rozpadowi.

2. To, co zawiera drugi zarzut, nie może przeszkodzić, by człowiek mógł zmartwychwstać numerycznie ten sam. Śmierć bowiem

nie obraca całkowicie w nicość żadnej z istotowych zasad człowieka. Wszak dusza rozumna, która jest formą człowieka, trwa po śmierci, jak wykazaliśmy powyżej [II, 79]. Również materia, która była kształtowana przez taką formę, pozostaje w tych samych wymiarach, które sprawiały, że była ona materią jednostkową. A zatem wskutek połączenia tej samej numerycznie duszy z tą samą numerycznie materią człowiek powstanie na nowo.

Cielesność można zaś rozumieć dwojako. Po pierwsze, w znaczeniu formy substancjalnej ciała, gdy rozpatruje się je jako należące do rodzaju substancji. W ten sposób cielesność jakiegokolwiek ciała nie jest niczym innym niż jego formą substancjalną, z racji której należy do rodzaju i gatunku, i z powodu której rzecz cielesna musi mieć trzy wymiary. W jednej i tej samej rzeczy nie ma bowiem różnych form substancjalnych, tak że przez jedną z nich należałaby do najwyższego rodzaju, na przykład substancji, przez drugą do najbliższego rodzaju, na przykład rodzaju ciała łub zwierzęcia, a jeszcze przez inną do gatunku, na przykład człowieka czy konia. Gdyby bowiem pierwsza forma powodowała istnienie substancji, wówczas następne formy byłyby dodatkami do czegoś, co jest już urzeczywistnionym konkretnym bytem szczegółowym (*hoc aliquid in actu),* i co istnieje samoistnie w naturze. W ten sposób owe późniejsze formy nie powodowałyby konkretnego bytu szczegółowego, lecz tkwiłyby jako formy przypadłościowe w podmiocie, który jest konkretnym bytem szczegółowym. Dlatego musi być tak, że cielesność, o ile jest w człowieku formą substancjalną to nic innego jak dusza rozumna, która wymaga od swojej materii, by miała trzy wymiary - ponieważ jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. Po drugie, cielesność rozumie się w znaczeniu formy przypadłościowej, z racji której mówi się, że ciało należy do rodzaju ilości. W tym znaczeniu cielesność to nic innego jak trzy wymiary, które stanowią o pojęciu ciała. Chociaż więc owa cielesność obraca się w nicość, gdy rozpadowi ulega ludzkie ciało, to jednak nie może to być przeszkodą, by zmartwychwstało to samo numerycznie, ponieważ cielesność w pierwszym znaczeniu nie obraca się w nicość, lecz pozostaje ta sama.

296

Podobnie też dwojako można rozumieć formę ciała zespolonego z elementów. Po pierwsze przez formę ciała zespolonego rozumie się formę substancjalną ciała zespolonego. Ponieważ więc w człowieku nie ma innej formy substancjalnej poza duszą rozumną jak wykazaliśmy [w tym rozdz.; por. II, 57 i nast.], nie będzie można twierdzić, że forma ciała zespolonego - jako forma substancjalna - obraca się w nicość, gdy człowiek umiera. Po drugie, formą ciała zespolonego nazywa się pewną jakość, złożoną i zrównoważoną w wyniku zespolenia jakości prostych, która tak się ma do formy substancjalnej ciała zespolonego, jak się ma jakość prosta do formy substancjalnej ciała prostego. Chociaż więc tak rozumiana forma zespolenia obraca się w nicość, to jednak nie przeszkadza to jedności zmartwychwstającego ciała.

Podobnie też należy się wypowiadać i o wegetatywnej, i o zmysłowej części duszy. Jeżeli bowiem przez zmysłową i wegetatywną część duszy rozumie się same władze, które są naturalnymi właściwościami duszy, czy raczej bytu złożonego, to ulegają one zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała; jednakże nie przeszkadza to jedności zmartwychwstającego. Jeśli natomiast przez owe części rozumie się samą substancję duszy zmysłowej i wegetatywnej, to każda z nich jest tym samym co dusza rozumna. W człowieku bowiem nie ma trzech dusz, lecz tylko jedna, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 58].

Jeżeli zaś chodzi o człowieczeństwo, nie należy go pojmować jako jakiejś formy powstającej w wyniku połączenia formy z materią jakby była rzeczowo czymś innym niż jedno i drugie. Skoro bowiem dzięki formie materia staje się urzeczywistnionym konkretnym bytem szczegółowym, jak powiedziano w II księdze *O duszy*[113], owa trzecia forma nie byłaby formą substancjalną lecz przypadłościową. Niektórzy zaś twierdzą[114], że forma części to to samo co forma całości, lecz nazywa się ją formą części, o ile urzeczywistnia materię, a formą całości, o ile dopełnia pojęcie gatunku. Zgodnie

113 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 8-9).
114 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* VII, 34.

z powyższym człowieczeństwo nie jest rzeczowo czymś innym niż dusza rozumna. Dlatego jest jasne, że nie obraca się w nicość wraz ze zniszczeniem ciała. Lecz ponieważ człowieczeństwo jest istotą człowieka, istota rzeczy jest zaś tym, co oznacza definicja, a definicja rzeczy naturalnej nie oznacza jedynie formy, lecz formę i materię - dlatego z konieczności człowieczeństwo oznacza coś złożonego z materii i formy. I podobnie człowiek, ale w inny sposób. Człowieczeństwo bowiem oznacza zasady istotowe gatunku, zarówno formalne, jak i materialne, w oderwaniu od zasad jednostkowych; człowieczeństwem nazywa się wszak to, przez co człowiek jest człowiekiem, a człowiekiem jest nie dlatego, że posiada zasady jednostkowe, lecz jedynie dlatego, że posiada zasady istotowe gatunku. Zatem człowieczeństwo oznacza same tylko zasady istotowe gatunku. Dlatego jest oznaczane jako część. Natomiast człowiek oznacza wprawdzie zasady istotowe gatunku, ale nie wyklucza ze swego znaczenia zasad jednostkujących; człowiekiem bowiem nazywa się kogoś, kto posiada człowieczeństwo, przez co nie wyklucza się, by nie mógł posiadać czegoś innego. I z tego względu człowiek jest oznaczany jako całość; oznacza bowiem zasady istotowe gatunku urzeczywistnione, a zasady jednostkujące - w możności. I wreszcie Sokrates oznacza jedne i drugie zasady urzeczywistnione, tak jak rodzaj zawiera różnicę w możności, a gatunek - urzeczywistnioną. Dlatego jest jasne, że gdy nastąpi zmartwychwstanie, przywrócony zostanie ten sam numerycznie człowiek i to samo numerycznie człowieczeństwo dzięki trwaniu duszy rozumnej i dzięki jedności materii.

3. Trzeci zarzut - że istnienie nie jest to samo, ponieważ nie jest czymś ciągłym - opiera się na fałszywym założeniu. Wiadomo bowiem, że materia i forma mają jedno istnienie, gdyż istnienie materii jest urzeczywistnione tylko przez formę. W tym względzie jednak dusza rozumna różni się od innych form. Albowiem istnienie innych form polega wyłącznie na zespoleniu z materią ponieważ nie przekraczają one materii ani w zakresie istnienia, ani w zakresie działania. Dusza rozumna zaś, jak wiadomo, przekracza materię w działaniu;

posiada bowiem pewne działanie, które wykonuje bez uczestnictwa narządu cielesnego, a mianowicie pojmowanie. Toteż i jej istnienie nie polega tylko na zespoleniu z materią. A zatem jej istnienie, które było istnieniem bytu złożonego, pozostaje w niej po rozpadzie ciała, a gdy ciało zostanie przywrócone przez zmartwychwstanie, powraca do tego samego istnienia, które pozostało w duszy.

4. Także czwarty zarzut nie wyklucza jedności zmartwychwstającego człowieka. Jest bowiem oczywiste, że to, co nie przeszkadza numerycznej jedności człowieka, dopóki

nieprzerwanie żyje, nie może przeszkadzać jedności zmartwychwstającego. Otóż za życia człowieka części jego ciała nie są zawsze te same co do materii, lecz tylko co do gatunku. Jeżeli zaś chodzi o materię, części te powstają i zanikają - i wcale nie przeszkadza to jedności człowieka od początku do końca życia. Za przykład może posłużyć ogień, który - póki nieprzerwanie się pali - uważa się za numerycznie ten sam, dlatego że trwa jego gatunek, chociaż drewno zostaje spalone i dokłada się nowe. Podobnie jest z ludzkim ciałem. Albowiem forma i gatunek poszczególnych jego części trwają nieprzerwanie przez całe życie, natomiast materia części zarówno się rozkłada przez działanie naturalnego ciepła, jak i na nowo wytwarza dzięki pożywieniu. A zatem człowiek nie jest numerycznie kimś innym w różnym wieku, chociaż nie wszystko, co jest w nim materialnie w jednym okresie życia, jest w nim także w innym okresie. Żeby więc zmartwychwstał numerycznie ten sam człowiek, nie potrzeba, by zostało przywrócone wszystko, co było w nim materialnie przez całe jego życie, lecz tyle, ile wystarcza do wypełnienia należnej wielkości. I wydaje się, że powinno zostać przywrócone szczególnie to, co doskonalej wiązało się z formą i gatunkiem człowieczeństwa. Gdyby zaś czegoś zabrakło do wypełnienia należnej wielkości - dlatego, że człowieka zaskoczyła śmierć, zanim natura go dowiodła do doskonałej wielkości, albo może dlatego, że stracił jakiś członek ciała - moc Boża uzupełni to z zewnątrz. To jednak również nie przeszkodzi jedności zmartwychwstającego ciała, albowiem i dziecku natura dodaje coś z zewnątrz ponad to, co ono samo posiada,

aby osiągnęło doskonałą wielkość, i wcale takie uzupełnienie nie tworzy innego człowieka - tym samym bowiem człowiekiem jest dziecko i dorosły.

5. Na tej podstawie widzimy również, że nie może stanowić zagrożenia dla wiary w zmartwychwstanie, jeśli niektórzy ludzie spożywają mięso człowieka, o czym była mowa w piątym zarzucie. Nie jest bowiem konieczne, jak wykazaliśmy [powyżej, ad 4], by w człowieku zmartwychwstało wszystko, co było w nim materialnie; a poza tym, jeżeli czegoś brakuje, moc Boża może to uzupełnić. A zatem spożyte ciało zmartwychwstanie w tym, w którym jako pierwszym było urzeczywistnione *(perfecta*) przez duszę rozumną. W drugim zaś człowieku, jeśli się żywił nie tylko mięsem człowieka, ale także innym pokarmem, będzie mogło zmartwychwstać z innego człowieka tylko tyle, ile mu materialnie przybyło, co będzie potrzebne do przywrócenia należnej wielkości. Jeżeli zaś się żywił wyłącznie mięsem ludzkim, zmartwychwstanie w nim to, co otrzymał od rodziców, a to, czego brakowało - uzupełni wszechmoc Stwórcy. Jeśli zaś i rodzice żywili się wyłącznie mięsem ludzkim - tak że również ich nasienie, będące nadmiarem pokarmu, powstało z czyjegoś mięsa - to wówczas nasienie zmartwychwstanie w tym, kto się zrodził z nasienia, a ten, którego mięso zostało zjedzone, otrzyma uzupełnienie z zewnątrz. W zmartwychwstaniu bowiem zostanie zachowana taka oto zasada, że jeżeli jakaś materia była w wielu ludziach, zmartwychwstanie w tym, do którego doskonałości należała bardziej. Dlatego jeżeli w kimś jednym była jako pierwotne nasienie, z którego się zrodził, w drugim zaś jako pokarm z zewnątrz, zmartwychwstanie w tym, kto zrodził się z niej jako z nasienia. Jeśli zaś w jednym należała do doskonałości jednostki, w drugim zaś do doskonałości gatunku, zmartwychwstanie w tym, w kim należała do doskonałości jednostki. Stąd nasienie zmartwychwstanie w zrodzonym, a nie w rodzącym, a żebro Adama zmartwychwstanie w Ewie, a nie w Adamie, w którym było jako w zasadzie naturalnej

[zob. Rdz 2,21-22]. Jeżeli zaś w obu ludziach była z tą samą miarą doskonałości, zmartwychwstanie w tym, w kim była najpierw.

300

6. W świetle tego, co powiedzieliśmy, odpowiedź na szósty zarzut staje się oczywista. Zmartwychwstanie bowiem, jeżeli chodzi o cel, jest czymś naturalnym, ponieważ czymś naturalnym jest to, że dusza jest złączona z ciałem. Jednakże zasada sprawcza zmartwychwstania nie jest naturalna, lecz jego przyczyną jest wyłącznie moc Boża.

Nie należy też przeczyć temu, że wszyscy zmartwychwstaną chociaż nie wszyscy są złączeni z Chrystusem przez wiarę i nie wszyscy uczestniczą w Jego tajemnicach. Albowiem Syn Boży przyjął ludzką naturę po to, by ją naprawić. To więc, co jest brakiem natury, zostanie naprawione we wszystkich, dlatego wszyscy powrócą ze śmierci do życia. Lecz braki osoby zostaną naprawione tylko w tych, którzy są złączeni z Chrystusem bądź własnym aktem, wierząc w Niego, bądź przynajmniej przez sakrament wiary.

Rozdział 82
LUDZIE ZMARTWYCHWSTANĄ JAKO NIEŚMIERTELNI

Wynika stąd również, że w przyszłym zmartwychwstaniu ludzie nie zmartwychwstaną w ten sposób, by znowu mieli umrzeć.

Konieczność śmierci jest bowiem brakiem, który przyszedł na ludzką naturę wskutek grzechu. Chrystus zaś przez zasługi swej męki naprawił owe braki natury, które przyszły na nią wskutek grzechu. Jak bowiem mówi Apostoł w Liście do Rzymian 5, [15], „Nie tak samo z przestępstwem, jak z darem. Jeśli bowiem przez przestępstwo jednego umarło wielu, o ileż obficiej spłynęła na wielu łaska Boża w łasce jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa". Wynika stąd, że zasługi Chrystusa są skuteczniejsze w pokonaniu śmierci niż grzech Adama w jej spowodowaniu. Ci więc, którzy zmartwychwstaną uwolnieni od śmierci przez zasługi Chrystusa, nie będą już więcej jej podlegać.

301

Oprócz tego. Coś, co ma trwać wiecznie, nie zostało zniszczone. Jeśli więc zmartwychwstający ludzie i tak znowu umrą, i w ten sposób śmierć będzie trwała wiecznie - to znaczy, że śmierć nie została wcale przez śmierć Chrystusa pokonana. A jednak została pokonana - teraz co do przyczyny, co Pan przepowiedział słowami Ozeasza: „Będę śmiercią twoją, o śmierci!" - Księga Ozeasza 13, [14]; a na końcu zostanie pokonana aktualnie, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 15, [26]: „A jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć". Zgodnie więc z wiarą Kościoła należy utrzymywać, że zmartwychwstający nie będą ponownie umierać.

Dalej. Skutek upodabnia się do swojej przyczyny. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zaś przyczyną przyszłego zmartwychwstania, jak powiedziano [IV, 79], Chrystus zaś zmartwychwstał, by już więcej nie umierać, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 6, [9]: „Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera". A zatem ludzie zmartwychwstaną, by już więcej nie umierać.

Co więcej. Jeżeli zmartwychwstali ludzie znowu umrą, to albo jeszcze raz po tej śmierci zmartwychwstaną, albo nie zmartwychwstaną. Jeśli nie zmartwychwstaną, to na

zawsze pozostaną duszami oddzielonymi od ciała, a to jest czymś niewłaściwym, jak wykazaliśmy powyżej [IV, 79]. Aby tego uniknąć, twierdzi się, że jednak zmartwychwstaną; inaczej bowiem - jeśli po drugiej śmierci nie zmartwychwstają - nie będzie żadnego powodu, dla którego mieliby zmartwychwstać po pierwszej. Jeśli zaś po drugiej śmierci znowu zmartwychwstaną, to albo zmartwychwstaną i ponownie umrą albo nie. Jeżeli nie umrą ponownie, to samo trzeba będzie przyjąć przy pierwszym zmartwychwstaniu. Jeżeli zaś umrą ponownie, to w tym samym podmiocie wymiana (*alternatio*) śmierci z życiem będzie się ciągnąć w nieskończoność, a to wydaje się niewłaściwe. Zamiar Boga musi się bowiem kierować do czegoś określonego, zaś kolejne wymiany śmierci z życiem są swego rodzaju przemianą *(transmutatio),* która nie może być celem; pojęciu ruchu sprzeciwia się bowiem bycie celem, gdyż każdy ruch jest zmierzaniem do czegoś.

302

Ponadto. Zamiar niższej natury kieruje się w działaniu do wiecznego trwania. Każde bowiem działanie niższej natury służy rodzeniu, a celem tego jest zachowanie wiecznego istnienia gatunku; dlatego ostatecznym celem natury nie jest ta oto jednostka, lecz trwanie w niej gatunku. Jest tak dlatego, że natura działa mocą Boga, który jest pierwszym źródłem wiecznego trwania. Stąd też Filozof twierdzi[115], że celem rodzenia jest to, by przez wieczne trwanie to, co się rodzi, uczestniczyło w boskim bycie. O wiele więc bardziej działanie samego Boga dąży do czegoś wiecznego. Zmartwychwstanie zaś nie ma na celu trwania gatunku, ten bowiem mógłby trwać przez rodzenie. Musi więc mieć na celu trwanie jednostki - ale nie tylko duszy, gdyż dusza posiadała to już przed zmartwychwstaniem. A zatem trwanie bytu złożonego. Człowiek zmartwychwstały będzie więc żył wiecznie.

Co więcej. Dusza i ciało wydają się zachowywać inny porządek w przypadku pierwszego zrodzenia człowieka niż przy jego zmartwychwstaniu. W przypadku pierwszego zrodzenia stworzenie duszy następuje po zrodzeniu ciała, albowiem po przygotowaniu materii cielesnej mocą oddzielonego nasienia Bóg wlewa duszę przez stwarzanie. Gdy zaś chodzi o zmartwychwstanie, ciało dołącza się do uprzednio istniejącej duszy. Natomiast pierwsze życie, które człowiek otrzymuje, rodząc się, stosuje się do właściwości zniszczalnego ciała w tym, że przez śmierć się je traci. A zatem życie, jakie człowiek otrzymuje, zmartwychwstając, będzie wieczne, zgodnie z właściwościami niezniszczalnej duszy.

Podobnie. Jeżeli życie i śmierć będą następować po sobie w jednym człowieku w nieskończoność, to owa wymiana życia ze śmiercią będzie miała postać jakiegoś krążenia. Każde zaś krążenie w rzeczach podlegających powstawaniu i ginięciu jest spowodowane pierwszym krążeniem ciał niezniszczalnych. Pierwsze bowiem krążenie występuje w ruchu przestrzennym, a przez podobieństwo przechodzi na inne ruchy. A zatem wymiana śmierci z życiem będzie

115 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336b 31-34).

303

spowodowana przez ciało niebieskie. Tak zaś być nie może, ponieważ przywrócenie martwego ciała do życia przekracza możliwości działania naturalnego. Nie należy więc

przyjmować takiej wymiany życia i śmierci ani też, co za tym idzie, że zmartwychwstałe ciała mają umrzeć.

Co więcej. Rzeczy, które następują po sobie w jednym podmiocie, mają określoną miarę swego trwania w czasie. Wszystkie zaś takie rzeczy podlegają ruchowi niebios, z którego wynika czas. Dusza oddzielona od ciała nie podlega zaś ruchowi niebios, gdyż przewyższa całą naturę cielesną. Dlatego zamiana jej oddzielenia na złączenie z ciałem nie podlega ruchowi niebios. A zatem w wymianie śmierci z życiem nie ma takiego krążenia, jakie zachodzi, jeżeli zmartwychwstali ponownie umierają. Zmartwychwstaną więc, i już więcej nie będą umierać.

O tym właśnie mówi Księga Izajasza 25, [8]: „Na zawsze zniszczy śmierć"; oraz Apokalipsa 21, [4]: „Śmierci już więcej nie będzie".

W ten sposób obala się błąd starożytnych pogan, którzy sądzili, że „te same czasy i rzeczy doczesne cyklicznie się powtarzają. Na przykład jak filozof Platon nauczał w tamtym oto czasie w Atenach i dawał uczniom nauki w tej samej szkole zwanej Akademią - tak przez niezliczone wieki minione w wielu, długich wprawdzie, ale stałych, odstępach czasu powracał i ten sam Platon, i to samo miasto, i ta sama szkoła, i ci sami uczniowie; i przez niezliczone wieki przyszłe znowu będą powracać", jak opowiada Augustyn w XII księdze *O państwie Bożym*[116]. Do tego, jak mówi w tym samym miejscu[117], niektórzy chcą odnosić słowa Księgi Eklezjastesa 1 [Koh 1,9-10]: „Czym jest to, co było? Tym samym, co potem będzie. Czym jest to, co się stało? Tym, co się stanie. Nic nie ma nowego pod słońcem i nie może nikt mówić: »Oto coś nowego«; już bowiem istniało w wiekach, które były przed nami". Nie należy jednak tego

116 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361-362); por. przekład polski: *Państwo Boże,* przeł. ks. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 2002, s. 456-457.
117 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361).

rozumieć w ten sposób, że powtarza się w różnych pokoleniach to samo numerycznie, lecz że powtarza się podobne gatunkowo, jak odpowiada w tym samym miejscu Augustyn[118]. Także Arystoteles naucza tak na końcu *O powstawaniu*[119], przeciwstawiając się owym poglądom.

Rozdział 83
ZMARTWYCHWSTALI NIE BĘDĄ SPOŻYWAĆ POKARMÓW ANI WSPÓŁŻYĆ PŁCIOWO

Z powyższego wynika, że po zmartwychwstaniu ludzie nie będą współżyć płciowo ani spożywać pokarmów.

Gdy bowiem skończy się zniszczalne życie, musi się skończyć to, co zniszczalnemu życiu służy. Wiadomo zaś, że odżywianie służy zniszczalnemu życiu; pokarmy bowiem przyjmujemy po to, by zapobiec rozkładowi, który mógłby nastąpić wskutek wyczerpania naturalnej wilgoci. Obecnie też spożywanie pokarmów jest potrzebne do wzrostu, a po zmartwychwstaniu ludzie nie będą rosnąć, gdyż wszyscy zmartwychwstaną w należnej wielkości, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 81]. Podobnie współżycie mężczyzny i kobiety służy życiu zniszczalnemu, gdyż zmierza do rodzenia, dzięki któremu to, co nie może zostać zachowane jako jednostka, trwa jako gatunek. Wykazaliśmy zaś [IV, 82], że życie zmartwychwstałych będzie

niezniszczalne. A zatem zmartwychwstali nie będą spożywać pokarmów ani współżyć płciowo.

Oprócz tego. Życie zmartwychwstałych będzie uporządkowane nie mniej, lecz bardziej niż obecne życie, gdyż do tamtego człowiek dojdzie za sprawą samego tylko Boga, a to otrzymuje przy współudziale natury. Lecz w obecnym życiu jedzenie ma pewien cel, a mianowicie pokarm przyjmuje się po to, by przez trawienie

118 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361).
119 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 11 (338b 11-19).

przemienił się w ciało. Jeśli więc po zmartwychwstaniu będzie się jeść, to po to, by pokarm przemienił się w ciało. Skoro zatem nic w ciele nie będzie się rozkładało - ponieważ ciało będzie niezniszczalne - trzeba będzie stwierdzić, że cały przemieniony pokarm spowoduje wzrost ciała. Lecz człowiek zmartwychwstanie w należnej wielkości, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 81]. A zatem osiągnie wielkość nadmierną; bowiem nadmierną wielkością jest wielkość przekraczająca wielkość należną.

Co więcej. Człowiek zmartwychwstały będzie żył wiecznie. Albo więc będzie zawsze się odżywiał, albo nie zawsze, lecz przez jakiś określony czas. Jeżeli będzie się odżywiał zawsze, to skoro pokarm przemieniony w ciało, w którym nic się nie rozkłada, musi powodować wzrost w jakimś wymiarze - trzeba będzie stwierdzić, że ciało człowieka zmartwychwstałego rośnie w nieskończoność. Tak zaś nie może być, gdyż wzrost jest ruchem naturalnym, a naturalna moc poruszająca nigdy nie zmierza do nieskończoności, lecz zawsze do czegoś określonego; albowiem, jak powiedziano w II księdze o *duszy:* „We wszystkich rzeczach naturalnych istnieje granica wielkości i wzrostu"[120]. Jeśli natomiast człowiek zmartwychwstały nie będzie zawsze się odżywiał - a zawsze będzie żył - to będzie istniał taki czas, w którym nie będzie się odżywiał. Dlatego tak należy czynić od początku. A zatem człowiek zmartwychwstały nie będzie się odżywiał.

Jeżeli zaś nie będzie się odżywiał, to wynika, że nie będzie też miał stosunków płciowych, do których należy wypłynięcie nasienia. Tymczasem ze zmartwychwstałego ciała ani z jego substancji nie będzie mogło wypłynąć nasienie. Już to dlatego, że jest to przeciwne naturze nasienia, albowiem nasienie byłoby produktem rozkładu i czymś obcym naturze, i w ten sposób nie mogłoby być zasadą naturalnego działania, jak mówi Filozof w księdze *O rodzeniu się zwierząt*[121]. Już to dlatego, że nic z substancji tych ciał nieznisz-

120 Arystoteles, *De anima* II, 4 (416a 16-17); por. Arystoteles, *De generatione animalium* II (745a 5).
121 Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* I (725a 1-3).

czalnych nie będzie mogło się rozkładać. Nasienie nie będzie też mogło być nadmiarem pokarmu, skoro zmartwychwstali nie będą się odżywiać, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], A zatem zmartwychwstali nie będą współżyć płciowo.

Podobnie. Współżycie płciowe służy rodzeniu. Jeżeli więc po zmartwychwstaniu będzie współżycie płciowe i jeśli nie ma być ono niepotrzebne, to wynika, że również wtedy, tak jak i teraz, ludzie będą się rodzić. Dlatego po zmartwychwstaniu będzie wielu ludzi, których nie było przed zmartwychwstaniem. A zatem na próżno odsuwa się tak

bardzo zmartwychwstanie umarłych, by wszyscy, którzy mają taką samą naturę, otrzymali razem życie.

Co więcej. Jeżeli po zmartwychwstaniu ludzie będą się rodzić, to ci, którzy się urodzą, albo znowu umrą albo będą niezniszczalni i nieśmiertelni. Jeśli będą niezniszczalni i nieśmiertelni, to wynika stąd wiele trudności. Po pierwsze, trzeba będzie przyjąć, że ludzie ci rodzą się bez grzechu pierworodnego, gdyż konieczność śmierci jest karą wynikającą z grzechu pierworodnego; a to sprzeciwia się słowom Apostoła, który w Liście do Rzymian 5, [12] powiada, że „przez jednego człowieka grzech przeszedł na wszystkich ludzi, a także śmierć". Następnie - jeżeli ktoś rodzi się bez grzechu pierworodnego i bez konieczności śmierci - to wynika stąd, że nie wszyscy potrzebują odkupienia, które dokonuje się przez Chrystusa; wobec tego Chrystus nie będzie głową wszystkich ludzi, co się sprzeciwia stanowisku Apostoła, który mówi w 1 Liście do Koryntian 15, [22], że „jak w Adamie wszyscy umierają tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni". Wynika stąd jeszcze inna trudność, taka mianowicie, że rodzenie tych, którzy w taki sam sposób się rodzą nie będzie miało takiego samego kresu; albowiem teraz, rodząc się z nasienia, ludzie otrzymują życie zniszczalne, wówczas zaś - nieśmiertelne. Jeśli zaś ludzie, którzy wówczas się urodzą będą zniszczalni i będą umierać, to jeżeli znowu nie zmartwychwstają - wyniknie, że ich dusze na zawsze pozostaną oddzielone od ciał, co jest niesłuszne, gdyż należą do tego samego gatunku co dusze ludzi, którzy zmartwychwstają. Jeżeli zaś i oni zmartwychwstaną

to inni ludzie powinni byli poczekać na ich zmartwychwstanie, by wszystkim, którzy uczestniczą w jednej naturze, razem została udzielona łaska zmartwychwstania, należąca do naprawy natury, jak wynika z tego, co powiedziano [IV, 81]. A ponadto wydaje się, że nie ma żadnego powodu, dla którego na niektórych będzie się czekać, by razem zmartwychwstać, jeśli nie czeka się na wszystkich.

Dalej. Jeżeli ludzie zmartwychwstali będą współżyć płciowo i rodzić potomstwo, to albo tak będzie zawsze, albo nie zawsze. Jeśli zawsze, to wyniknie stąd, że ludzie będą się rozmnażać w nieskończoność. Po zmartwychwstaniu wszak natura rodząca nie będzie mogła dążyć do innego celu niż do rozmnożenia ludzi; nie będzie bowiem przez rodzenie dążyć do zachowania gatunku, gdyż życie ludzi będzie niezniszczalne. Wyniknie stąd zatem, że natura rodzącego dąży do nieskończoności, a to jest niemożliwe. Jeżeli zaś nie zawsze będą rodzić, lecz do jakiegoś określonego czasu, to po tym czasie nie będą rodzić. Dlatego od początku trzeba im przypisać to, że nie będą współżyć ani rodzić potomstwa.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że zmartwychwstali będą spożywać pokarmy i współżyć płciowo nie ze względu na trwanie czy wzrost ciała ani też ze względu na zachowanie gatunku lub rozmnażanie ludzi, lecz tylko dla przyjemności, jaka tkwi w tych czynnościach, by w nagrodzie ostatecznej człowiekowi nie brakowało żadnej przyjemności - to można się przekonać na wiele sposobów, że takie twierdzenie jest niesłuszne.

Po pierwsze dlatego, że życie zmartwychwstałych będzie bardziej uporządkowane niż nasze życie, jak powiedzieliśmy wyżej [w tym rozdziale]. W obecnym zaś życiu jest czymś nieuporządkowanym i występnym, jeżeli człowiek spożywa pokarmy i współżyje płciowo jedynie dla przyjemności, a nie z potrzeby utrzymania ciała lub wydania na świat potomstwa. I słusznie tak się twierdzi, gdyż przyjemności tkwiące w tych

czynnościach nie są ich celem, a raczej na odwrót; albowiem przyjemność jedzenia i współżycia płciowego u zwierząt jest z natury po to, by nie zaprzestały one tych

308

koniecznych czynności naturalnych z powodu trudów - co by się zdarzało, gdyby nie pobudzała ich przyjemność. Dlatego porządek jest przewrotny i niestosowny, jeżeli działania wykonuje się dla samych tylko przyjemności. Żadną więc miarą nie będzie tego w zmartwychwstałych ludziach, których życie, jak przyjmujemy, jest w najwyższym stopniu uporządkowane.

Co więcej. Życie zmartwychwstałych służy zachowaniu doskonałego szczęścia. Szczęście zaś, czy też szczęśliwość człowieka, nie polega na przyjemnościach cielesnych, to znaczy przyjemnościach związanych z jedzeniem i współżyciem płciowym, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 27]. Nie należy więc sądzić, że w życiu zmartwychwstałych są tego rodzaju przyjemności.

Ponadto. Akty cnót zmierzają do szczęśliwości wiecznej jako do celu. Gdyby więc w stanie przyszłej szczęśliwości były przyjemności spożywania pokarmów i współżycia płciowego jako przynależne szczęśliwości, to wynikałoby, że owe przyjemności w pewien sposób zawierają się w zamierzeniu tych, którzy postępują cnotliwie. A to wyklucza wstrzemięźliwość; albowiem jest czymś przeciwnym wstrzemięźliwości, jeżeli ktoś obecnie powstrzymuje się od przyjemności, by później móc oddawać się im bardziej. Wszelka czystość stałaby się przeto bezwstydem, a wszelka powściągliwość w jedzeniu łakomstwem. Jeżeli zaś owe przyjemności będą w przyszłym życiu, ale niejako należące do szczęśliwości, tak by musiały być zamierzone przez tych, którzy postępują cnotliwie - to nie jest to możliwe. Wszystko bowiem, co istnieje, istnieje albo dla siebie, albo dla czegoś drugiego. Powyższe przyjemności nie będą zaś dla czegoś drugiego, nie będą wszak, jak wykazaliśmy [na początku tego rozdziału], dla czynności służących celowi natury. Wynika zatem, że będą dla siebie samych. Każda zaś rzecz tego rodzaju jest albo szczęśliwością albo częścią szczęśliwości. Jeżeli więc owe przyjemności będą w życiu zmartwychwstałych, to muszą należeć do ich szczęśliwości. To zaś jest niemożliwe, jak wykazaliśmy [nieco wyżej]. A zatem żadną miarą owych przyjemności nie będzie w przyszłym życiu.

309

Oprócz tego. Wydaje się czymś niepoważnym, by szukać przyjemności cielesnych, w których uczestniczą z nami zwierzęta nierozumne, tam, gdzie spodziewamy się najwspanialszych przyjemności, w których uczestniczymy z aniołami i które będą polegać na oglądaniu Boga, które, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze, będzie wspólne nam i aniołom [III, 48 i nast.]. Chyba że ktoś chciałby twierdzić, co jest zupełnie absurdalne, że szczęście aniołów jest niedoskonałe, bo brak im przyjemności właściwych zwierzętom nierozumnym. Z tej to racji Pan powiada w Ewangelii św. Mateusza 22, [30], że „przy zmartwychwstaniu nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie Boży".

Tym sposobem obala się błąd Żydów i Saracenów, którzy twierdzą, że ludzie zmartwychwstali będą spożywać pokarmy i współżyć płciowo tak samo jak teraz. Za nimi poszli również pewni heretycy chrześcijańscy, głosząc, że ziemskie królestwo Chrystusa będzie na ziemi przez tysiąc lat. Twierdzą oni, jak mówi Augustyn w XX księdze *O państwie Bożym,* „że ci, którzy w tym czasie zmartwychwstaną, będą się

oddawać bez umiaru cielesnym ucztom; będzie na nich tyle jedzenia i picia, że nie tylko nie zachowają żadnego umiarkowania, ale przekroczą nawet miarę nie do uwierzenia. W takie rzeczy mogą jednak wierzyć tylko ci, którzy są pogrążeni w sprawach cielesnych. Ludzie duchowi zaś tych, którzy w to wierzą nazywają z grecka chiliastami, a my, tłumacząc dosłownie, możemy ich nazwać millenarystami"[122].

Istnieją jednak pewne argumenty, które wydają się wspierać ów pogląd. Po pierwsze to, że Adam przed grzechem miał życie nieśmiertelne, a przecież w tym stanie mógł spożywać pokarmy i prowadzić życie płciowe, skoro przed grzechem zostało mu powiedziane: „Rośnijcie i mnóżcie się" [Rdz 1,28]; a także: „Jedz z każdego drzewa, które jest w raju" [Rdz 2,16],

Następnie, czytamy, że sam Chrystus po zmartwychwstaniu jadł i pił. Powiedziano bowiem w ostatnim rozdziale Ewangelii

122 Św. Augustyn, *De cmtate Dei* XX, 7 (PL 41, 667); por. przekład polski, s. 810. Zob. także *Summa contra gentiles* III, 27.

310

św. Łukasza [24,43], że „gdy zjadł wobec uczniów, wziąwszy to, co zostało, dał im". A w Dziejach Apostolskich 10, [40-41] Piotr mówi: „Jego" - to znaczy Jezusa - „Bóg wskrzesił trzeciego dnia, i sprawił, że się objawił nie całemu ludowi, ale świadkom uprzednio przygotowanym przez Boga: nam, którzyśmy z Nim jedli i pili, gdy powstał z martwych".

Są też pewne świadectwa Pisma, które zdają się obiecywać ludziom spożywanie pokarmów po zmartwychwstaniu. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 25, [6]: „Pan zastępów przygotuje dla wszystkich narodów na tej górze ucztę z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win". Że należy to rozumieć w odniesieniu do sytuacji ludzi zmartwychwstałych, wynika jasno z tego, co dodano później: „Na zawsze zniszczy śmierć; i otrze Pan Bóg wszelką łzę z każdego oblicza" [Iz 25,8]. Powiedziano też u Izajasza 65, [13]: „Oto słudzy moi jeść będą a wy łaknąć będziecie. Oto słudzy moi pić będą a wy będziecie spragnieni". Że należy to odnosić do przyszłego życia, wynika jasno z tego, co dodano później: „Oto Ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową" itd. [Iz 65,17]. Także Pan powiada w Ewangelii Św. Mateusza 26, [29]: „Odtąd nie będę pił z tego owocu winnego krzewu, aż do owego dnia, gdy go będę pił z wami nowy w królestwie Ojca mego". I w Ewangelii św. Łukasza 22, [29-30]: „Ja wam przekazuję królestwo, jak Mi przekazał je mój Ojciec, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim". Także w Księdze Apokalipsy 22, [2] powiedziano, że „z obu stron rzeki", która będzie w mieście błogosławionych, „będzie drzewo życia, rodzące dwanaście owoców"; a w rozdziale 20, [4-5]: „Ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusowego, i ożyli, i królowali z Chrystusem tysiąc lat. Inni ze zmarłych nie ożyli, dopóki nie upłynie tysiąc lat".

Wszystko to zdaje się potwierdzać opinię owych heretyków.

Nietrudno jednak na to odpowiedzieć. Pierwszy zarzut, dotyczący Adama, niczego nie dowodzi. Adam bowiem posiadał pewną doskonałość osobistą jednakże natura ludzka nie była jeszcze całkowicie doskonała, ponieważ rodzaj ludzki nie był jeszcze rozmnożony.

311

Adam otrzymał więc taką doskonałość, jaka była odpowiednia dla początku całego rodzaju ludzkiego. Dlatego też musiał rodzić, aby pomnożyć rodzaj ludzki, i, co za tym idzie, musiał jeść. Lecz doskonałość właściwa zmartwychwstałym nastąpi, gdy natura

ludzka całkowicie dojdzie do swej doskonałości, a liczba wybranych będzie wypełniona. I dlatego nie będzie rodzenia ani spożywania pokarmów. Z tego względu także nieśmiertelność i niezniszczalność zmartwychwstałych będzie inna, niż ta, którą miał Adam. Zmartwychwstali będą wszak nieśmiertelni i niezniszczalni w ten sposób, że nie będą mogli umrzeć i nic w ich ciałach nie będzie mogło ulec rozkładowi. Adam zaś był nieśmiertelny w ten sposób, że mógł nie umrzeć, gdyby nie zgrzeszył, i mógł umrzeć, gdyby zgrzeszył, a jego nieśmiertelność mogła zostać utrzymana nie w tym sensie, że nic w jego ciele nie ulegało rozkładowi, ale że przez przyjmowanie pożywienia można było zaradzić zużyciu jego naturalnej wilgoci, by ciało nie uległo zniszczeniu.

Jeżeli zaś chodzi o Chrystusa, należy stwierdzić, że po zmartwychwstaniu jadł nie z konieczności, lecz by pokazać, że naprawdę zmartwychwstał; dlatego ów pokarm nie przemienił się w ciało, lecz rozłożył się do stanu materii, z której powstał *(in praeiacentem materiam).* Takiej zaś przyczyny spożywania pokarmów nie będzie w przypadku powszechnego zmartwychwstania.

Świadectwa zaś, które zdają się obiecywać spożywanie pokarmów po zmartwychwstaniu, należy rozumieć w sposób duchowy. Pismo Święte bowiem podaje nam rzeczy umysłowe za pomocą obrazów zmysłowych, „aby nasz umysł dzięki temu, co poznał, nauczył się miłować to, czego nie zna"[123]. Stosownie do tego radość płynącą z kontemplacji mądrości i przyjmowanie prawdy w naszym umyśle zwykło się przedstawiać w Piśmie Świętym za pomocą obrazu spożywania pokarmów, zgodnie ze słowami Księgi Przysłów 9, [2. 4-5], gdzie mowa o mądrości: „Namieszała wina i stół swój zastawiła. A do głupich mówiła: »Przyjdźcie, spożywajcie chleb

123 Zob. św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* I, hom. 11,1 (PL 76, 1114-1115).

mój i pijcie wino, które dla was zmieszałam«". A w Eklezjastyku 15 [Syr 15,3]: „Nakarmi go chlebem życia i zrozumienia, i wodą zbawiennej mądrości napoi go". O samej zaś mądrości powiedziano również w Księdze Przysłów 3, [18]: „Drzewem życia jest dla tych, którzy się jej chwycili, i błogosławiony, który jej się trzyma". A zatem powyższe świadectwa nie każą twierdzić, że zmartwychwstali będą spożywać pokarmy.

Jednak to, co powiedziano o słowach Pana zapisanych w Ewangelii św. Mateusza 26, [29], można też rozumieć inaczej, to znaczy odnosząc je do tego, że po zmartwychwstaniu Pan jadł i pił z uczniami „nowe" wino, to znaczy „w nowy sposób", a mianowicie nie z konieczności, lecz by dowieść swego zmartwychwstania. Mówi też: „w królestwie Ojca mego", ponieważ przez zmartwychwstanie królestwo nieśmiertelności zaczęło się objawiać.

To zaś, co się twierdzi w Apokalipsie o tysiącu lat i pierwszym zmartwychwstaniu męczenników, należy rozumieć w ten sposób, że pierwszym zmartwychwstaniem jest zmartwychwstanie dusz, gdy powstają z grzechów, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Efezjan 5, [14]: „Powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus". Przez tysiąc lat rozumie się zaś cały czas Kościoła, kiedy męczennicy i inni święci królują wraz z Chrystusem zarówno w Kościele obecnym, który nazywamy królestwem Bożym, jak i w ojczyźnie niebieskiej, jeżeli chodzi o dusze. „Tysięczny" oznacza bowiem doskonałość, ponieważ jest liczbą sześcienną która ma za podstawę dziesiątkę, a ta również zwykle oznacza doskonałość.

Tak więc jest jasne, że zmartwychwstali nie będą się oddawać spożywaniu pokarmów i napojów ani współżyciu płciowemu.

I wreszcie można stąd wywnioskować, że skończą się wszystkie zajęcia życia czynnego, które, jak się wydaje, służą jedzeniu, życiu płciowemu i innym rzeczom potrzebnym do zniszczalnego życia. Azatem w zmartwychwstałych pozostanie tylko jedno zajęcie: kontemplacja. Dlatego w Ewangelii św. Łukasza 10, [42] powiedziano o kontemplującej Marii, że „wybrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona". Stąd też mówi Księga Hioba 7, [9-10]: „Kto

zstępuje do otchłani, nie wstąpi, i nie wróci już do domu swego, i nie pozna go więcej miejsce jego". W słowach tych Hiob przeczy takiemu zmartwychwstaniu, jakie przyjmowali niektórzy, głosząc, że po zmartwychwstaniu człowiek powróci do zajęć podobnych tym, które spełnia obecnie, że na przykład będzie budował domy i wykonywał inne tego rodzaju prace.

Rozdział 84 <<
CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDĄ MIAŁY TĘ SAMĄ NATURĘ

Powyższe zagadnienia stały się dla niektórych sposobnością do błędu, jeżeli chodzi o naturę zmartwychwstałych. Ponieważ wydaje się, że ciało złożone z przeciwieństw z konieczności ulega rozkładowi, byli tacy, którzy głosili, że zmartwychwstali nie mają ciał złożonych z przeciwieństw.

Niektórzy z nich twierdzili, że nasze ciała nie zmartwychwstaną w naturze cielesnej, ale zostaną przemienione w duchy[124]; skłoniły ich do tego słowa Apostoła z 1 Listu do Koryntian 15, [44]: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe". Inni pod wpływem tych samych słów głosili, że nasze ciała zmartwychwstałe będą subtelne, podobne do powietrza i wiatru[125]; albowiem i powietrze nazywa się duchem, i w ten sposób przez duchowe rozumie się to, co powietrzne. Jeszcze inni sądzili, że przy zmartwychwstaniu dusze ponownie przyjmą ciała, ale nie ziemskie, tylko niebiańskie[126]; a sposobność do tego dało im to, co o zmartwychwstaniu mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [40]: „Są ciała niebieskie i ciała ziemskie". Wszystko to zdają się potwierdzać słowa, które

124 Zob. Orygenes, *Peri archon* II, 10, 3 (PG 11, 235-236); III, 6, 6 (PG 11, 338-340).
125 Zob. św. Grzegorz Wielki, *Moralia in lob* XIV, 56 (PL 75, 1077-1079).
126 Zob. Orygenes, *Peri archon* III, 6, 4 (PG 11, 337-338).

Apostoł mówi w tym samym miejscu, że „ciało i krew królestwa Bożego nie posiądą" [1 Kor 15,50], Wydaje się zatem, że ciała zmartwychwstałych nie będą zawierać ciała i krwi, i, co za tym idzie, nie będą zawierać żadnych płynów organicznych.

Jednak błędność tych poglądów jest oczywista. Nasze zmartwychwstanie będzie bowiem podobne do zmartwychwstania Chrystusa, zgodnie ze słowami Apostoła z Listu do Filipian 3, [21]: „Przemieni nasze ciało poniżone w podobne do swego ciała chwalebnego". Chrystus zaś miał po zmartwychwstaniu ciało dotykalne, składające się z mięśni i kości, gdyż, jak powiedziano w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,39], po zmartwychwstaniu rzekł do uczniów: „Dotknijcie i zobaczcie: duch nie ma

ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam". A więc także inni ludzie będą mieli po zmartwychwstaniu ciała dotykalne, złożone z mięśni i kości.

Ponadto. Dusza łączy się z ciałem jak forma z materią. Każda zaś forma ma określoną materię, gdyż urzeczywistnienie i możność muszą być do siebie dostosowane. Skoro więc dusza jest gatunkowo ta sama, to wydaje się, że ma tę samą gatunkowo materię. A zatem po zmartwychwstaniu będzie to samo gatunkowo ciało co przed zmartwychwstaniem. Musi więc się składać z mięśni, kości i tym podobnych części.

Co więcej. Skoro w definicji rzeczy naturalnej, która oznacza istotę gatunkową umieszcza się materię, więc przez zmianę gatunkową materii z konieczności zmienia się gatunek rzeczy naturalnej. Otóż człowiek jest rzeczą naturalną. Jeśli więc po zmartwychwstaniu nie będzie miał ciała składającego się z mięśni, kości i tym podobnych części, jak ma obecnie, to ten, kto zmartwychwstanie, nie będzie należał do tego samego gatunku, lecz będzie nazywany człowiekiem w innym znaczeniu.

Dalej. Od duszy jednego i tego samego człowieka bardziej się różni ciało innego gatunku niż ciało ludzkie innego człowieka. Lecz dusza nie może się na nowo złączyć z ciałem innego człowieka, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 83]. Tym bardziej więc przy zmartwychwstaniu nie będzie mogła się złączyć z ciałem innego gatunku.

315

Oprócz tego. Aby człowiek zmartwychwstał numerycznie ten sam, jest konieczne, by jego części istoto we były numerycznie te same. Jeśli więc ciało człowieka zmartwychwstałego nie będzie się składało z mięśni i kości, z których składa się obecnie, to człowiek zmartwychwstały nie będzie numerycznie ten sam.

Wszystkie te fałszywe poglądy bardzo wyraźnie odrzuca Hiob, gdy mówi: „Znów obleczony będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę Boga mego, którego ujrzeć mam ja sam, a nie kto inny" [Hi 19,26-27],

Każdy z powyższych poglądów ma też swoje własne słabości.

Twierdzenie, że ciało przemienia się w ducha jest zupełnie nie do przyjęcia. Albowiem tylko te rzeczy przemieniają się w siebie, które mają wspólną materię. Byty duchowe i cielesne nie mogą zaś mieć wspólnej materii, gdyż substancje duchowe są całkowicie niematerialne, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 50]. Jest więc niemożliwe, by ciało ludzkie przemieniło się w substancję duchową.

Dalej. Jeżeli ciało ludzkie przemienia się w substancję duchową to albo przemieni się w tę samą substancję duchową którą jest dusza, albo w jakąś inną. Jeśli w tę samą to po zmartwychwstaniu w człowieku byłaby tylko dusza, tak samo jak przed zmartwychwstaniem. Zatem przez zmartwychwstanie sposób bytowania człowieka nie zmieniłby się. Jeśli zaś przemieni się w inną substancję duchową to wyniknie stąd, że z dwóch substancji duchowych powstaje coś jednego co do natury, a to jest zupełnie niemożliwe, ponieważ każda substancja duchowa bytuje samoistnie.

Podobnie też jest niemożliwe, by ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Albowiem ciało człowieka, i jakiegokolwiek zwierzęcia, musi mieć określony kształt, zarówno jeżeli chodzi o całość, jak i o części. A ciało o określonym kształcie musi mieć ograniczenie w sobie; kształt bowiem jest czymś, co zamyka się jakąś granicą czy granicami. Powietrze zaś nie może mieć ograniczenia w sobie, lecz jego granicę stanowi granica czegoś innego. Nie jest więc możliwe, by

316

ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Oprócz tego. Ciało człowieka zmartwychwstałego musi posiadać zmysł dotyku, nie ma bowiem zwierzęcia bez dotyku. A zmartwychwstały, jeżeli jest to człowiek, musi być zwierzęciem. Otóż ciało powietrzne ani żadne inne ciało proste nie może posiadać zmysłu dotyku, gdyż ciało będące narządem dotyku musi być czymś pośrednim między dotykalnymi jakościami, by w pewien sposób być do nich w możności, jak dowodzi Filozof w księdze *O duszy*[127]. Jest więc niemożliwe, by ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Stąd jest jasne, że nie może być również ciałem niebieskim. Albowiem ciało człowieka, a także jakiegokolwiek zwierzęcia, musi przyjmować jakości dotykalne, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale]. Ciało niebieskie nie może zaś mieć takich właściwości, gdyż nie jest ani niczym ciepłym, ani zimnym, ani wilgotnym, ani suchym, ani niczym podobnym, czy to w sposób urzeczywistniony, czy w możności, jak dowiedziono w I księdze *O niebie*[128]. A zatem ciało człowieka zmartwychwstałego nie będzie ciałem niebieskim.

Co więcej. Ciała niebieskie są niezniszczalne i nie mogą zmienić swych naturalnych własności. Z natury zaś jest im przypisany okrągły kształt, jak się dowodzi w II księdze *O niebie i świecie*[129]. Nie jest więc możliwe, by przyjęły kształt, jaki z natury przypisany jest ciału ludzkiemu. A zatem jest niemożliwe, by ciała zmartwychwstałych miały naturę ciał niebieskich.

127 Arystoteles, *De anima* III, 13 (435a 11-b 4).
128 Arystoteles, *De caelo* I, 3 (270a 22-b 16).
129 Arystoteles, *De caelo* II, 4 (286b 10-287b 21).

Rozdział 85
CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDĄ MIAŁY INNE WŁASNOŚCI

Chociaż ciała zmartwychwstałych będą tego samego gatunku, co nasze ciała obecnie, to jednak będą miały inne własności.

Po pierwsze, przez to, że wszystkie ciała zmartwychwstałych, zarówno dobrych, jak i złych, będą niezniszczalne.

Uzasadniają to trzy argumenty.

Pierwszy wywodzi się z celu zmartwychwstania. Albowiem zarówno dobrzy, jak źli zmartwychwstaną po to, by także w swoich własnych ciałach otrzymać nagrodę bądź karę za to, co czynili, gdy żyli w ciele. Otóż nagroda dobrych, którą jest szczęśliwość, będzie wieczna, i podobnie za grzech śmiertelny należy się wieczna kara; jedno i drugie wynika jasno z tego, co zostało ustalone w trzeciej księdze [III, 62; III, 144], Dlatego zarówno dobry, jak i zły musi otrzymać ciało niezniszczalne.

Drugi argument można wywodzić z przyczyny formalnej zmartwychwstałych, to jest duszy. Powiedziano bowiem powyżej [IV, 79], że aby dusza nie pozostała na zawsze oddzielona od ciała, na nowo przyjmie ciało przez zmartwychwstanie. Ponieważ więc Opatrzność zadbała o doskonałość duszy w tym, że dusza ponownie otrzymuje ciało, dlatego będzie czymś odpowiednim, by ciało miało takie własności, by odpowiadało ono duszy. Dusza zaś jest niezniszczalna. Dlatego otrzyma ponownie także niezniszczalne ciało.

Trzeci argument możemy zaś wywodzić z przyczyny sprawczej zmartwychwstania. Bóg bowiem, który ciała już rozpadłe przywróci do życia, tym bardziej będzie mógł sprawić, że odzyskane życie będzie w nich trwało na zawsze. By dać tego przykład, nawet ciała zniszczalne zachował nienaruszone, gdy zechciał, jak było z ciałami trzech młodzieńców w piecu ognistym [Dn 3],

Niezniszczalność, jaka będzie w przyszłym życiu, należy więc rozumieć w ten sposób, że ciało, które teraz jest zniszczalne, mocą

318

Bożą stanie się niezniszczalne, tak że dusza będzie nad nim doskonale panować w tej mierze, w jakiej będzie je ożywiała; i żaden inny byt nie będzie mógł stanąć na przeszkodzie temu udzielaniu życia. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [53]: „To, co zniszczalne, musi przyodziać się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne - w nieśmiertelność".

Człowiek zmartwychwstały będzie więc nieśmiertelny nie przez to, że otrzyma inne, nieśmiertelne ciało, jak twierdziły powyższe poglądy [IV, 84], lecz dlatego, że to samo ciało, które teraz jest zniszczalne, stanie się niezniszczalne.

Zatem słowa Apostoła: „Ciało i krew królestwa Bożego nie posiądą" [1 Kor 15,50], należy rozumieć w ten sposób, że w życiu zmartwychwstałych zniknie zniszczalność ciała i krwi, jednak substancja ciała i krwi pozostanie. Dlatego Apostoł dodaje: „Ani to, co zniszczalne, nie posiądzie niezniszczalności" [1 Kor 15,50],

Rozdział 86
JAKOŚCI CIAŁ UWIELBIONYCH

Chociaż przez zasługi Chrystusa we wszystkich, tak dobrych, jak i złych, przy zmartwychwstaniu zostanie usunięta ułomność natury, to jednak różnica między dobrymi i złymi pozostanie, jeżeli chodzi o to, co jednym i drugim przysługuje jako poszczególnym osobom. Do natury należy zaś to, że dusza ludzka jest formą ciała, dającą mu życie i zachowującą je w istnieniu; natomiast osobistymi czynami dusza zasługuje na wyniesienie do chwały oglądania Boga, bądź na pozbawienie tej chwały z powodu winy. Zatem ciała wszystkich bez wyjątku będą miały właściwości zgodne z tym, co jest odpowiednie dla duszy, tak mianowicie, by niezniszczalna forma dawała ciału niezniszczalny byt, dla którego złożenie z przeciwieństw nie stanowi przeszkody, ponieważ mocą Bożą materia ciała ludzkiego będzie w tym względzie całkowicie poddana duszy. Jednak dzięki

319

jasności i mocy duszy, wyniesionej do oglądania Boga, złączone z nią ciało otrzyma jeszcze coś więcej. Za sprawą mocy Bożej będzie bowiem całkowicie poddane duszy nie tylko co do istnienia, ale także co do działań, doznań, ruchu i jakości cielesnych.

Jak więc dusza, która cieszy się widzeniem Boga, zostanie napełniona duchową jasnością, tak przez pewnego rodzaju przelewanie się z duszy na ciało także ciało na swój sposób przyoblecze się w chwałę jasności. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [43]: „Sieje się ciało niechwalebne, powstanie chwalebne"; teraz bowiem w naszym ciele nie ma światła, wtedy zaś ciało będzie jasne, zgodnie ze słowami

Ewangelii Św. Mateusza 13, [43]: „Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie ich Ojca".

Dusza, która cieszy się oglądaniem Boga, zjednoczona z celem ostatecznym, doświadczy również wypełnienia wszystkich swoich pragnień. A ponieważ pragnienia duszy poruszają ciało, w rezultacie ciało będzie całkowicie i bez ociągania posłuszne duchowi. Dlatego w życiu przyszłym ciała zmartwychwstałych zbawionych będą w pełni sprawne; dlatego Apostoł mówi tamże: „Sieje się słabe, powstanie mocne" [1 Kor 15,43]. Słabości w ciele doświadczamy bowiem, gdy okazuje się ono niezdolne, by zadośćuczynić pragnieniom duszy w ruchu i działaniach, które dusza nakazuje; słabość ta w przyszłym życiu całkowicie zniknie dzięki mocy przepływającej do ciała z duszy złączonej z Bogiem. Dlatego to w Księdze Mądrości 3, [7] powiedziano o sprawiedliwych, że „rozbiegną się jak iskry wśród trzciny"; nie jakoby ruch był w nich z konieczności - gdyż ci, którzy posiadają Boga, niczego nie potrzebują - ale by ujawnić moc.

Jak zaś dusza ciesząca się Bogiem dostąpi wypełnienia pragnień dotyczących osiągnięcia wszelkich dóbr, tak też wypełnione będą jej pragnienia związane z oddaleniem wszelkiego zła, ponieważ tam, gdzie jest najwyższe dobro, nie ma żadnego zła. A zatem i ciało, doskonałe dzięki duszy, będzie współmiernie do duszy wolne od wszelkiego zła, zarówno urzeczywistnionego, jak i w możności. Urzeczywistnionego - ponieważ nie będzie w nich żadnego znisz-

czenia, żadnej brzydoty ani żadnej ułomności. W możności zaś - ponieważ nie będą mogły doznawać niczego, co sprawiałoby im cierpienie. I stąd ciała będą niepodatne na cierpienia. Jednak ta niepodatność nie wyklucza doznawania, które cechuje zmysły; będą wszak używać zmysłów dla przyjemności, które nie stoją w sprzeczności ze stanem życia niezniszczalnego. Aby więc wskazać na tę niepodatność na cierpienia, Apostoł powiada: „Zasiewa się zniszczalne, powstanie niezniszczalne" [1 Kor 15,42],

Poza tym dusza, która cieszy się Bogiem, złączy się z Nim najdoskonalej i w najwyższym stopniu będzie uczestniczyć, na swój sposób, w Jego dobroci. Tak samo więc i ciało będzie doskonale poddane duszy i na tyle, na ile to możliwe, będzie uczestniczyło w jej właściwościach przenikliwością zmysłów, uporządkowaniem pragnień cielesnych i wszelką doskonałością natury; rzecz bowiem jest tym doskonalsza w swej naturze, im doskonałej jej materia poddana jest formie. Z tego względu mówi Apostoł: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe" [1 Kor 15,44], Ciało zmartwychwstałego będzie bowiem duchowe, ale nie w tym sensie, że będzie duchem, jak niektórzy mylnie pojmowali - niezależnie od tego, czy przez ducha rozumie się substancję duchową, czy też powietrze albo wiatr [zob. IV, 84] - lecz dlatego, że będzie całkowicie poddane duchowi, tak jak i teraz ciało nazywamy zmysłowym nie w tym sensie, że jest duszą zmysłową, lecz dlatego, że podlega doznaniom zmysłowym i potrzebuje pożywienia.

Z powyższych ustaleń wynika, że jak dusza człowieka zostanie wyniesiona do chwały duchów niebieskich, by oglądać istotę Boga, co wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 57], tak i jej ciało będzie podniesione do właściwości ciał niebieskich, ponieważ będzie jasne, niepodatne na doznania, poruszające się bez trudu i wysiłku oraz najdoskonalej urzeczywistnione (*perfectissime perfectum)* przez swą formę. Z tej to racji powiada Apostoł, że ciała zmartwychwstałych będą niebieskie - nie co do natury, lecz co do

chwały. Dlatego mówiąc, że „są ciała niebieskie i są ziemskie", dodaje, że „inna jest chwała ciał niebieskich, inna ziemskich" [1 Kor 15,40]. I jak chwała,

321

do której zostaje wyniesiona dusza ludzka, przewyższa naturalną moc duchów niebieskich, co wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 53] — tak i chwała zmartwychwstałych ciał przewyższa naturalną doskonałość ciał niebieskich, a mianowicie jasność jest większa, niepodatność na doznania pewniejsza, sprawność niewymagająca wysiłku, a godność natury doskonalsza.

Rozdział 87 <<
MIEJSCE PRZEBYWANIA CIAŁ UWIELBIONYCH

Ponieważ miejsce powinno być dostosowane do tego, co się w nim znajduje, dlatego wynika stąd, że ciała zmartwychwstałych, skoro otrzymają własności ciał niebieskich, także będą zajmować jakieś miejsce w niebie, czy raczej ponad wszystkimi niebiosami, by przebywać razem z Chrystusem, którego moc do tej chwały je doprowadzi, i o którym powiada Apostoł w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który wstąpił nad wszystkie niebiosa, żeby wszystko napełnić".

Czymś niepoważnym zaś wydaje się zarzut przeciw tej Bożej obietnicy, biorący za punkt wyjścia naturalne rozmieszczenie elementów, jakoby ciało człowieka nie mogło zostać wyniesione ponad elementy lekkie, ponieważ jest ciałem ziemskim i ze swej natury zajmuje najniższe miejsce. Wiadomo bowiem, że ciało, przez duszę urzeczywistnione, mocą duszy nie podąża za naturalnymi skłonnościami elementów. Dusza wszak - nawet teraz, gdy żyjemy – spaja ciało swą mocą, by nie uległo rozpadowi z powodu przeciwieństwa elementów, a moc poruszająca duszy podnosi ciało w górę, i to tym wyżej, im silniejsza jest moc poruszająca. Jest zaś jasne, że dusza będzie miała doskonałą moc, gdy złączy się z Bogiem przez oglądanie Go. Nie powinno się więc wydawać czymś trudnym, jeżeli wówczas ciało zostanie zachowane mocą duszy od wszelkiego rozkładu i wyniesione ponad wszystkie inne ciała.

322

Również fakt, że ciał niebieskich nie można przeniknąć – by ponad nie wzniosły się ciała uwielbione - nie udaremnia tej obietnicy Bożej, ponieważ moc Boża sprawi, że ciała uwielbione będą mogły zajmować miejsce razem z innymi ciałami. Ukazał to już przykład ciała Chrystusa, który do uczniów „wszedł przez zamknięte drzwi" [J 20,26],

Rozdział 88
PŁEĆ I WIEK ZMARTWYCHWSTAŁYCH

Nie należy jednak sądzić, jak to niektórzy czynili, że wśród ciał zmartwychwstałych ludzi nie będzie płci żeńskiej. Skoro bowiem zmartwychwstanie ma naprawić ułomności natury, więc ciała zmartwychwstałych nie zostaną pozbawione żadnej z rzeczy należących do doskonałości natury. Jak zaś do pełni ludzkiego ciała należą wszystkie inne części, tak należą i te, które służą rodzeniu potomstwa - zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet. A zatem narządy te zmartwychwstaną i u jednych, i u drugich.

I wcale nie sprzeciwia się temu fakt, że narządy płciowe nie będą używane, co

wykazaliśmy powyżej [IV, 83]. Jeśli bowiem w zmartwychwstałych nie będzie tych narządów z tego właśnie względu, to tak samo nie byłoby wszystkich narządów służących do odżywiania, gdyż po zmartwychwstaniu nie będzie także przyjmowania pokarmów; tak więc ciało zmartwychwstałego nie miałoby dużej części swoich narządów. A zatem wszystkie te organy, choć nieużywane, istnieć będą po to, by naturalne ciało zostało przywrócone w pełni. Dlatego nie będą zbędne.

Podobnie i słabość płci żeńskiej nie sprzeciwia się doskonałości zmartwychwstałych. Nie jest to bowiem słabość spowodowana odstępstwem od natury, lecz jest przez naturę zamierzona. A nawet sam podział natury wśród ludzi ujawni doskonałość natury i Mądrość Bożą która urządza wszystko według pewnego porządku.

323

Nie zmuszają do tego[130] także słowa Apostoła w Liście do Efezjan 4, [13]: „Aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, jako mąż doskonały na miarę wieku pełni Chrystusa". Nie dlatego bowiem to powiedziano, że wszyscy, którzy się spotkają, wychodząc „na spotkanie Chrystusa w przestworzach" [1 Tes 4,17], będą płci męskiej, lecz po to, by podkreślić doskonałość i potęgę Kościoła. Cały bowiem Kościół będzie niczym mąż doskonały wychodzący na spotkanie Chrystusa, jak wynika ze słów poprzedzających i następujących [Ef 4,9-16],

Wszyscy zaś powinni zmartwychwstać w wieku Chrystusa, to znaczy w wieku młodzieńczym, ponieważ tylko w tym wieku natura jest doskonała. Wiek dziecięcy bowiem nie osiąga jeszcze doskonałości natury przez proces wzrostu, a starość już się od niego oddala przez obumieranie.

Rozdział 89
JAKOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ U POTĘPIONYCH

W tym świetle możemy zbadać rozumowo, jakie będą własności zmartwychwstałych ciał u tych, którzy zostaną potępieni.

Otóż także te ciała muszą być dostosowane do dusz ludzi, którzy będą potępieni. Dusze ludzi złych mają zaś dobrą naturę, ponieważ została stworzona przez Boga, lecz ich wola będzie nieuporządkowana i nie osiągnie właściwego sobie celu. Przeto ich ciała, jeżeli chodzi o to, co należy do natury, zostaną przywrócone w całości, gdyż zmartwychwstaną w wieku doskonałym, bez jakiegokolwiek pomniejszenia członków ciała i bez żadnej ułomności czy uszkodzeń spowodowanych przez błąd natury lub chorobę. Dlatego Apostoł mówi w 1 Liście do Koryntian 15, [52]: „Umarli powstaną nienaruszeni",

130 Tzn. do odrzucenia istnienia płci żeńskiej po zmartwychwstaniu.

324

co - jak wynika ze słów wcześniejszych i późniejszych - trzeba oczywiście odnosić do wszystkich, tak dobrych, jak złych.

Ponieważ zaś ich dusza będzie odwrócona od Boga wolą i pozbawiona właściwego celu, ich ciała nie będą duchowe, to znaczy całkowicie poddane duchowi, lecz raczej ich dusza będzie cielesna wskutek upodobań.

Ciała te nie będą też w pełni sprawne, to znaczy bez trudności poddające się duszy, lecz raczej ociężałe i powolne, i w pewien sposób nie do udźwignięcia dla duszy - podobnie jak owe dusze są odwrócone od Boga przez nieposłuszeństwo.

Będą również podatne na doznania tak jak teraz, albo nawet bardziej - ale w taki sposób, że ze strony rzeczy zmysłowych będą doznawały bólu, a jednak nie ulegną zniszczeniu. I tak samo ich dusze będą doznawały cierpień, bo ich naturalne pragnienie szczęścia nie zazna spełnienia.

Ich ciała będą też pozbawione światła i mroczne, podobnie jak ich dusze będą oddzielone od światła poznania Boga. O tym właśnie mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [51], że „wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy zostaniemy odmienieni"; albowiem tylko dobrzy zostaną odmienieni ku chwale, natomiast ciała złych zmartwychwstaną bez chwały.

Komuś zaś może się wydawać niemożliwe, by ciała złych były podatne na doznania, a jednak niezniszczalne, skoro „każde doznawanie, gdy jest coraz większe, powoduje niszczenie substancji"[131]. Widzimy bowiem, że jeżeli ciało pozostanie długo w ogniu, w końcu zostanie spalone; także ból, jeśli jest zbyt silny, oddziela duszę od ciała. Lecz to wszystko dzieje się przy założeniu, że materia zmienia formę. Tymczasem po zmartwychwstaniu ciało ludzkie nie będzie mogło zmienić formy ani u dobrych, ani u złych. Albowiem u jednych i u drugich będzie całkowicie urzeczywistnione przez duszę, jeżeli chodzi o byt naturalny, tak że nie będzie można już

131 Zob. Arystoteles, *Topica* VI, 6 (145a 3-4).

usunąć z takiego ciała danej formy ani nadać mu innej, skoro za sprawą mocy Bożej ciało będzie całkowicie poddane duszy. Dlatego też możność, która w przypadku materii pierwszej jest możnością do przyjęcia każdej formy, w ludzkim ciele będzie w pewien sposób skrępowana przez moc duszy, by nie mogła zostać urzeczywistniona przez inną formę. Ponieważ jednak ciała potępionych nie będą całkowicie poddane duszy, jeżeli chodzi o niektóre własności, dlatego zmysłami będą doznawały bólu ze strony przeciwnych przedmiotów zmysłowych. Będą bowiem doznawały bólu ognia cielesnego, ponieważ jakość ognia z powodu swojej intensywności sprzeciwia się zrównoważonej kompleksji i harmonii, która należy do natury zmysłów, jakkolwiek nie może jej zniszczyć. Niemniej taki ból nie będzie mógł spowodować oddzielenia duszy od ciała, skoro ciało musi pozostać złączone zawsze z tą samą formą.

Podobnie zaś jak ciała błogosławionych dzięki przemianie przez chwałę zostaną wyniesione ponad ciała niebieskie, tak też dla ciał ludzi potępionych przeznaczone będzie odpowiednio miejsce najniższe, mroczne i pełne cierpienia. Stąd też w Psalmie [55,16] powiedziano: „Niechaj śmierć przyjdzie na nich i niech żywcem zstąpią do otchłani". A w Księdze Apokalipsy 20, [10]: „Diabeł, który ich zwodził, wrzucony został w jezioro ognia i siarki, gdzie i bestia, i fałszywy prorok będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków".

Rozdział 90 <<
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE NIECIELESNE CIERPIĄ Z POWODU OGNIA CIELESNEGO

Może się jednak pojawić wątpliwość, w jaki sposób cierpień ze strony ognia cielesnego –

od którego będą cierpieć w piekle ciała potępionych - może doznawać bezcielesny diabeł i dusze potępionych, zanim zmartwychwstaną; Pan mówi o tym w Ewangelii

326

św. Mateusza 25, [41]: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom".

Nie należy więc sądzić, że substancje niecielesne mogą doznawać cierpień ze strony ognia cielesnego w taki sposób, że ich natura ulega zniszczeniu czy zmianie jakościowej albo że ulega jakiejkolwiek innej przemianie, jak obecnie nasze zniszczalne ciała zachowują się pod wpływem ognia. Substancje niecielesne nie mają bowiem materii cielesnej, by mogły się zmienić pod wpływem rzeczy cielesnych, a nawet nie są zdolne do przyjęcia form zmysłowych, chyba że w sposób umysłowy: takie zaś przyjmowanie nie powoduje cierpienia, lecz raczej udoskonala i daje radość.

Nie można też powiedzieć, że będą doznawały bólu ze strony ognia cielesnego z racji jakiegoś przeciwieństwa - w taki sposób będą cierpieć ciała po zmartwychwstaniu - gdyż substancje niecielesne nie mają narządów zmysłowych i nie posługują się władzami zmysłowymi.

Przeto substancje niecielesne doznają cierpień ze strony ognia cielesnego przez pewnego rodzaju związanie. Duch bowiem może być związany z ciałem bądź jako forma - tak jak dusza wiąże się z ludzkim ciałem, by dać mu życie - bądź też nie będąc jego formą, jak na przykład wywołujący duchy zmarłych, mocą demonów związują duchy z obrazami lub podobnymi rzeczami. Tym bardziej więc moc Boża może związać z ogniem cielesnym dusze skazane na potępienie. A bolesna jest dla nich sama wiedza o tym, że są za karę związane z rzeczami najniższymi.

Jest również słuszną rzeczą, że duchy potępione cierpią karę cielesną. Każdy bowiem grzech stworzenia rozumnego polega na tym, że nie poddaje się Bogu przez posłuszeństwo. Kara zaś powinna być dostosowana do winy, tak by przez karę wola, na odwrót, doznawała bólu od tego, dla miłości czego zgrzeszyła. Przeto słuszną karą za grzech natury rozumnej jest to, że przez związanie jest w pewien sposób poddana rzeczom od niej niższym, a mianowicie rzeczom cielesnym.

Dalej. Za grzech popełniony przeciw Bogu należy się nie tylko kara potępienia, ale także kara zmysłów, jak wykazaliśmy w trzeciej

327

księdze [III, 145], Kara zmysłów odpowiada bowiem winie, gdy idzie o nieuporządkowane zwrócenie się ku dobru zmiennemu, tak jak kara potępienia odpowiada winie, gdy idzie o odwrócenie się od dobra niezmiennego. Stworzenie rozumne zaś, w szczególności dusza ludzka, grzeszy przez nieuporządkowane zwrócenie się ku rzeczom cielesnym. Jest więc słuszną karą że doznaje cierpień od rzeczy cielesnych.

Ponadto. Jeśli grzech zasługuje na bolesną karę, którą nazywamy „karą zmysłów", to kara ta musi pochodzić od rzeczy, która może zadać ból. Rzecz zaś zadaje ból w tej mierze, w jakiej jest przeciwna woli. Nie jest zaś niczym przeciwnym naturalnej woli stworzenia rozumnego, że łączy się z substancją duchową owszem - sprawia jej radość i należy do jej doskonałości, gdyż zachodzi tu połączenie podobnego z podobnym i umysłowego z umysłem; każda bowiem substancja duchowa jest sama przez się czymś umysłowym. Natomiast czymś przeciwnym naturalnej woli substancji duchowej jest to,

że poddaje się ciału, od którego, stosownie do porządku swej natury, powinna być niezależna. Jest więc słuszne, by substancja duchowa była karana za pośrednictwem rzeczy cielesnych.

Widać również, że chociaż rzeczy cielesne, o których czytamy w Piśmie Świętym jako o nagrodzie błogosławionych, rozumie się duchowo, jak powiedzieliśmy o obietnicy jedzenia i picia [IV, 83], to jednak niektóre rzeczy cielesne, które Pismo Święte zapowiada jako karę dla grzeszników, należy rozumieć cieleśnie i w sensie właściwym. Nie jest bowiem słuszne, by wyższa natura była nagradzana korzystaniem z natury niższej, lecz raczej tym, że łączy się z naturą wyższą. Natomiast słuszną karą dla wyższej natury jest to, że zostaje związana z rzeczami niższymi.

Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by niektóre wypowiedzi Pisma Świętego o karach potępionych, przyjmowane w znaczeniu cielesnym, rozumieć także w sposób duchowy i w sensie przenośnym, jak na przykład to, co powiedziano w ostatnim rozdziale Księgi Izajasza [66,24]: „Robak ich nie umrze". Przez robaka można wszak rozumieć wyrzuty sumienia, które będą dręczyć nieprawych; jest

bowiem niemożliwe, by robak cielesny zżerał substancję duchową bądź ciała potępionych, które będą niezniszczalne. Również „płacz i zgrzytanie zębów" [zob. Mt 8,12] można rozumieć tylko metaforycznie, gdy idzie o substancje duchowe, chociaż nic nie przeszkadza, by w przypadku zmartwychwstałych ciał potępionych rozumieć to w znaczeniu cielesnym, tak jednak, że przez płacz rozumie się nie wylewanie łez - gdyż z tych ciał nic nie może się wydzielać – lecz tylko udrękę serca, a także zmącenie oczu i głowy, jak to zwykle bywa w płaczu.

Rozdział 91
DUSZE OTRZYMUJĄ KARĘ LUB NAGRODĘ ZARAZ PO ODŁĄCZENIU OD CIAŁA

Na tej podstawie możemy przyjąć, że dusze ludzkie otrzymują karę lub nagrodę, stosownie do zasług, zaraz po śmierci.

Otóż dusze odłączone są zdolne do przyjęcia kar nie tylko duchowych, ale i cielesnych, jak wykazaliśmy [IV, 90]. Z tego zaś, o czym mówiliśmy w trzeciej księdze, wiadomo że są zdolne do przyjęcia chwały [III, 51]; albowiem przez odłączenie od ciała dusza staje się zdolna do oglądania Boga, czego nie mogła osiągnąć, gdy była złączona ze zniszczalnym ciałem. A ostateczne szczęście człowieka, będące nagrodą za cnotę, polega na widzeniu Boga. Nie byłoby zaś żadnej racji, by odwlekać karę lub nagrodę, odkąd dusza potrafi przyjąć jedno i drugie. A zatem, gdy tylko dusza odłącza się od ciała, natychmiast otrzymuje nagrodę lub karę za to, co czyniła w ciele [zob. 2 Kor 5,10].

Dalej. Obecne życie jest czasem zasługiwania na nagrodę lub karę; dlatego porównuje się je do „bojowania" i „dni najemnika", jak czytamy w Księdze Hioba 7, [1]: „Bojowaniem jest żywot człowieka na ziemi, a dni jego jak dni najemnika". Lecz po skończeniu bojowania i najemnej pracy za dobrą lub złą walkę należy się bez

zwłoki nagroda lub kara. Z tego powodu powiedziano w Księdze Kapłańskiej 19, [13]: „Nie pozostanie zapłata najemnika twego u ciebie aż do rana". Także Pan mówi w

ostatnim rozdziale Księgi Joela 3, [4; BT: J1 4,4]: „Bardzo prędko odwet wasz oddam na głowę waszą". A zatem dusze otrzymają nagrodę lub karę zaraz po śmierci.

Co więcej. Porządkowi winy i zasługi odpowiada porządek kary i nagrody. Otóż zasługę i winę przypisuje się ciału wyłącznie z powodu duszy; nic bowiem nie ma znamion zasługi lub winy, jeśli nie jest dobrowolne. A zatem tak zasługa, jak i kara słusznie przechodzi z duszy na ciało, duszy zaś nie przysługuje z powodu ciała. Nie ma więc żadnego powodu, żeby z karaniem i nagradzaniem dusz czekać do odzyskania ciał, a nawet czymś bardziej słusznym wydaje się, by dusze, w których wina lub zasługa była wcześniej, wcześniej też zostały ukarane lub nagrodzone.

Podobnie. Nagroda i kara należy się stworzeniom rozumnym od tej samej Bożej Opatrzności, od której rzeczy naturalne otrzymują należne im doskonałości. Z rzeczami naturalnymi jest zaś tak, że doskonałość, do której przyjęcia są zdolne, otrzymują natychmiast, chyba że wystąpi przeszkoda bądź w rzeczy otrzymującej, bądź w działającym. Skoro więc dusze są zdolne do przyjęcia chwały i kary zaraz, gdy zostaną odłączone od ciała, więc jedno i drugie otrzymają natychmiast, i ani nagroda dla dobrych, ani kara dla złych nie będzie odkładana do czasu, gdy dusze odzyskają ciała.

Trzeba jednak zauważyć, że w dobrych może wystąpić jakaś przeszkoda, sprawiająca, że dusze odłączone od ciała nie otrzymają natychmiast ostatecznej nagrody, która polega na widzeniu Boga. Albowiem stworzenie rozumne nie może zostać wyniesione do tego widzenia, jeśli nie zostanie całkowicie oczyszczone, ponieważ widzenie to przewyższa wszelkie zdolności naturalne stworzenia. Dlatego w Księdze Mądrości 7, [25] powiedziano o mądrości, że „nic skalanego do niej nie wchodzi"; także w Księdze Izajasza 35, [8] powiedziano: „Nie przejdzie po niej nieczysty". Otóż dusza brudzi się przez grzech, ponieważ w sposób nieuporządkowany

łączy się z rzeczami od niej niższymi. A oczyszcza się z tego brudu w obecnym życiu przez pokutę i inne sakramenty, jak powiedziano wyżej [IV, 56; IV, 59-61; IV, 70-74]. Czasami jednak zdarza się, że takie oczyszczenie w obecnym życiu nie dokonuje się w pełni, lecz dusza pozostaje jeszcze dłużniczką kary, czy to z powodu niedbalstwa albo życiowych trosk, czy też dlatego, że człowieka zaskakuje śmierć. Ale z tego powodu dusza nie zasługuje, by została całkowicie pozbawiona nagrody, gdyż powyższe rzeczy mogą się zdarzyć bez popełnienia grzechu śmiertelnego, a tylko grzech śmiertelny niszczy miłość, za którą otrzymuje się nagrodę życia wiecznego, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 143]. Przeto po obecnym życiu dusze muszą się oczyścić, zanim otrzymają ostateczną nagrodę. To oczyszczenie dokonuje się przez kary, podobnie jak i w tym życiu dopełniłoby się przez zadośćczyniące kary. W przeciwnym razie niedbali byliby w lepszej sytuacji niż gorliwi - gdyby w przyszłości nie mieli ponieść kary za grzechy, której nie wypełniają tutaj. A zatem dusze dobrych, którzy mają coś do oczyszczenia na tym świecie, poczekają, zanim otrzymają nagrodę, dopóki nie poniosą kar oczyszczających. Jest to powód, dla którego przyjmujemy istnienie czyśćca.

Ten pogląd wspierają słowa Apostoła w 1 Liście do Koryntian 3, [15]: „Jeśli czyjeś dzieło spłonie, szkodę poniesie, lecz sam będzie zbawiony, tak jednak jakby przez ogień". Temu też służy zwyczaj Kościoła powszechnego, który modli się za zmarłych; modlitwa ta byłaby bezużyteczna, gdyby po śmierci nie było czyśćca. Kościół bowiem nie modli się za tych, którzy już osiągnęli kres, dobrzy czy źli, ale za tych, którzy jeszcze do kresu nie doszli.

To zaś, że zaraz po śmierci dusze otrzymają karę lub nagrodę, jeśli nie zachodzi przeszkoda, potwierdzają świadectwa Pisma Świętego. W Księdze Hioba 21, [13] powiedziano bowiem o złych: „Pędzą w dobrobycie dni swoje, i w mgnieniu oka do otchłani zstępują", a w Ewangelii św. Łukasza 16, [22]: „Umarł bogacz i pogrzebany został w piekle"; piekło zaś to miejsce, gdzie dusze ponoszą karę. Podobnie jest to jasne, jeżeli chodzi o dobrych. Jak

331

bowiem czytamy w Ewangelii Św. Łukasza 23, [43], Pan, wisząc na krzyżu, rzekł do łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju"; przez raj rozumiemy zaś nagrodę obiecaną dobrym, zgodnie ze słowami Apokalipsy 2, [7]: „Zwycięzcy dam jeść z drzewa życia, które jest w raju Boga mojego".

Niektórzy zaś twierdzą że przez raj rozumie się nie ostateczną zapłatę, jaka nastąpi w niebie - stosownie do słów Ewangelii św. Mateusza 5, [12]: „Radujcie się i weselcie, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiosach" - lecz jakąś zapłatę, która będzie na ziemi. Wydaje się bowiem, że raj jest jakimś miejscem na ziemi, ponieważ w Księdze Rodzaju 2, [8] powiedziano, że „zasadził Pan Bóg raj rozkoszy i w nim umieścił człowieka, którego utworzył". Jeżeli jednak dobrze rozważymy słowa Pisma Świętego, zobaczymy, że owa ostateczna odpłata obiecana świętym w niebie dawana jest natychmiast po obecnym życiu. Apostoł bowiem, omawiając ostateczną chwałę, powiada w 2 Liście do Koryntian 4, [17-18], że „niewielkie utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar wiekuistej chwały dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie". Jest oczywiste, że powiedział to o ostatecznej chwale, jaka ma miejsce w niebie. Aby pokazać, kiedy i w jaki sposób tę chwałę się osiąga, Apostoł dodaje: „Wiemy bowiem, że kiedy zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania, to mamy mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wieczny w niebie" [2 Kor 5,1], przez co daje jasno do zrozumienia, że gdy ciało ulega rozpadowi, dusza wchodzi do wiecznego i niebiańskiego mieszkania, które nie jest niczym innym, jak rozkoszą przebywania z Bogiem *(fruitio divinitatis),* tak jak rozkoszują się aniołowie w niebie.

Gdyby zaś ktoś chciał temu przeczyć - twierdząc, że Apostoł nie powiedział, iż zaraz po rozpadzie ciała rzeczywiście będziemy posiadali mieszkanie wieczne w niebie, lecz tylko będziemy mieli nadzieję na to, że w końcu osiągniemy je rzeczywiście - to jest to wyraźnie sprzeczne z intencją Apostoła. Nawet bowiem, gdy żyje

332

my tutaj, niebiańskie mieszkanie mamy otrzymać na mocy Bożego przeznaczenia, i już mamy na nie nadzieję, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 8, [24]: „W nadziei bowiem jesteśmy zbawieni". Niepotrzebnie więc dodał: „Kiedy zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania"; wystarczyłoby wszak powiedzieć: „Wiemy, że mamy mieszkanie od Boga" itd. Jeszcze wyraźniej widać to w słowach dodanych później: „Wiedząc, że dopóki pozostajemy w ciele, pielgrzymujemy z daleka od Pana, według wiary bowiem postępujemy, a nie dzięki widzeniu. Mamy jednak odwagę i dobrą wolę, aby raczej opuścić ciało, a być obecnymi przy Panu" [2 Kor 5,6-8], Na próżno zaś byśmy chcieli „opuścić ciało", to znaczy odłączyć się od ciała, gdybyśmy natychmiast nie znaleźli się w obecności Pana. A znajdujemy się w Jego obecności tylko wówczas, gdy oglądamy Go „dzięki widzeniu"; dopóki bowiem „postępujemy według wiary, a nie

dzięki widzeniu", „pielgrzymujemy z daleka od Pana", jak powiedziano. A zatem dusza święta, gdy tylko odłączy się od ciała, natychmiast ogląda Boga przez widzenie, a na tym polega ostateczne szczęście, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 51]. Na to samo wskazują również słowa Apostoła w Liście do Filipian 1, [23]: „Pragnę umrzeć i być z Chrystusem". Chrystus zaś jest w niebie. A zatem Apostoł spodziewał się, że zaraz po śmierci ciała pójdzie do nieba.

W ten sposób obala się błąd pewnych Greków, którzy odrzucają czyściec, i twierdzą że przed zmartwychwstaniem ciał dusze ani nie wstępują do nieba, ani nie pogrążają się w piekle.

Rozdział 92
DUSZE ŚWIĘTYCH MAJĄ PO ŚMIERCI WOLĘ UTWIERDZONĄ W DOBRU

Na podstawie powyższego jest jasne, że dusze, gdy tylko odłączą się od ciała, natychmiast stają się niezmienne co do woli,

333

a to oznacza, że wola człowieka nie może już więcej przechodzić ani od dobra do zła, ani od zła do dobra.

Dopóki bowiem dusza może przechodzić od dobra do zła albo od zła do dobra, jest w stanie walki i bojowania [zob. IV, 91] - musi wszak gorliwie opierać się złu, aby jej nie zwyciężyło, albo starać się od niego uwolnić. Lecz gdy odłączy się od ciała, natychmiast przestanie być w stanie bojowania czy walki, lecz będzie w stanie, w którym otrzymuje nagrodę lub karę za to, że „walczyła przepisowo" lub nieprzepisowo [zob. 2 Tm 2,5]. Wykazaliśmy bowiem [IV, 91], że natychmiast otrzymuje bądź nagrodę, bądź karę. A zatem dusza nie może już swą wolą przechodzić ani od dobra do zła, ani od zła do dobra.

Podobnie. Wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 61], że szczęście, polegające na oglądaniu Boga, jest wieczne; i w tej samej księdze również wykazaliśmy [III, 144], że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna. Lecz dusza nie może być szczęśliwa, jeżeli jej wola nie jest prawa; przestaje bowiem być prawa przez to, że odwraca się od celu. Nie może zaś jednocześnie odwracać się od celu i cieszyć się jego posiadaniem. Prawość woli w duszy szczęśliwej musi więc być trwała, tak by nie mogła przechodzić od dobra do zła.

Co więcej. Stworzenie rozumne z natury pragnie być szczęśliwe, a zatem nie może chcieć nie być szczęśliwe. Jednak wolą może się odwrócić od tego, na czym polega prawdziwe szczęście; mówimy wówczas, że wola jest przewrotna. Zdarza się to wtedy, gdy jako szczęście postrzega się nie to, na czym polega prawdziwe szczęście, ale coś innego, do czego nieuporządkowana wola zwraca się jako do celu. Na przykład ktoś, kto upatruje swój cel w przyjemnościach cielesnych, uważa je za coś najlepszego, a na tym polega istota szczęścia. Lecz ci, którzy już osiągnęli szczęście, postrzegają jako szczęście i cel ostateczny to, w czym naprawdę jest szczęście. Inaczej ich pragnienie nie znalazłoby w tym zaspokojenia, i w rezultacie nie byliby szczęśliwi. A zatem wszyscy, którzy osiągnęli szczęście, nie mogą odwrócić woli od tego, w czym jest prawdziwa szczęśliwość. Nie mogą mieć zatem przewrotnej woli.

334

Dalej. Ktoś, komu wystarcza to, co ma, nie stara się o nic więcej. Otóż każdemu, kto osiągnął szczęście, wystarcza to, w czym tkwi prawdziwe szczęście - inaczej jego pragnienia nie byłyby wypełnione. Ten więc, kto osiągnął szczęście, nie stara się o coś, co by nie należało do tego, w czym tkwi prawdziwe szczęście. Przewrotną wolę ma zaś tylko ktoś, kto pragnie rzeczy sprzecznej z tym, na czym polega prawdziwe szczęście. A zatem wola nikogo szczęśliwego nie może się zmienić i pójść za złem.

Ponadto. Grzech w woli nie zdarza się bez jakiejś niewiedzy umysłu; wszystko bowiem, czego chcemy, jest dobrem prawdziwym bądź pozornym. Dlatego powiedziano w Księdze Przysłów 14, [22]: „Błądzą, którzy źle czynią"; Filozof zaś mówi w III księdze *Etyki,* że „każdy zły człowiek jest pozbawiony wiedzy"[132]. Lecz duszy, która jest naprawdę szczęśliwa, żadną miarą nie może brakować wiedzy, ponieważ w Bogu widzi wszystko, co należy do jej doskonałości. W żaden więc sposób nie może mieć złej woli, zwłaszcza, że owo widzenie Boga jest zawsze urzeczywistnione, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 62].

Oprócz tego. Nasz intelekt może się mylić co do jakichś wniosków, zanim dokona się rozkładu na pierwsze zasady; ale gdy rozkład się przeprowadzi, o wnioskach uzyskuje się wiedzę, która nie może być fałszywa. Jakie zaś miejsce zajmuje pierwsza zasada dowodzenia w rozumowaniach, takie miejsce zajmuje cel w sferze pożądawczej[133]. Nasza wola może się więc zwrócić w inną stronę, dopóki nie osiągniemy ostatecznego celu, ale nie, gdy dojdzie do radości posiadania celu ostatecznego, który jest przedmiotem pragnień ze względu na niego samego, tak jak pierwsze zasady dowodzenia są znane same przez się.

Co więcej. Dobro jako takie jest godne miłości. Co więc postrzegamy jako najlepsze, jest najbardziej godne miłości. Otóż

132 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (lllOb 28).
133 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 8 (115la 6-17); por. Arystoteles, *Physica* II, 9 (200a 15-30).

substancja rozumna, która osiągnęła szczęście, widząc Boga, postrzega Go jako najwyższe dobro. A zatem w najwyższym stopniu Go kocha. W pojęciu miłości jest zaś to, że pragnienia kochających się są zgodne. Przeto pragnienia szczęśliwych są w najwyższym stopniu zgodne z pragnieniami Boga; a na tym polega prawość woli, ponieważ najpierwszą miarą wszelkich pragnień jest wola Boga. A zatem wola tych, którzy oglądają Boga, nie może stać się przewrotna.

Podobnie. Dopóki jakaś rzecz z natury dąży do czegoś, to znaczy, że jeszcze nie osiągnęła celu ostatecznego. Gdyby więc dusza szczęśliwa mogła przechodzić od dobra do zła, nie byłaby jeszcze u celu ostatecznego. To zaś jest sprzeczne z pojęciem szczęścia. Jest więc oczywiste, że dusze, które zaraz po śmierci osiągają szczęście, stają się niezmienne co do woli.

Rozdział 93 <<
DUSZE ZŁYCH MAJĄ PO ŚMIERCI WOLĘ UTWIERDZONĄ W ZŁU

Podobnie też dusze, które zaraz po śmierci są unieszczęśliwione przez kary, stają się niezmienne co do woli.

Wykazaliśmy bowiem w trzeciej księdze [III, 144], że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna. Otóż kara dusz potępionych nie byłaby wieczna, gdyby mogły zmienić swą

wolę na lepsze, bo przecież byłoby czymś niesprawiedliwym, żeby były wiecznie karane, mając już dobrą wolę. A zatem wola duszy potępionej nie może się zwrócić ku dobru.

Oprócz tego. Samo nieuporządkowanie woli jest pewną karą, i to karą bardzo bolesną. Jeśli bowiem ktoś ma nieuporządkowaną wolę, nie znosi tego, co jest prawe, i tak samo potępieni nie będą mogli znieść tego, że wola Boża, której przez grzech się sprzeciwiali, we

wszystkim się wypełnia. Nigdy przeto nie zostaną uwolnieni od nieuporządkowanej woli.

Co więcej. To, że wola odwraca się od grzechu do dobra, jest dziełem wyłącznie łaski Bożej, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 157]. Jak zaś dusze dobrych zostają dopuszczone do doskonałego uczestnictwa w dobroci Bożej, tak dusze potępionych zostają całkowicie pozbawione łaski. Nie będą więc mogły zmienić woli na lepsze.

Ponadto. Jak dobrzy żyjący w ciele cel wszystkich swoich działań i pragnień upatrują w Bogu, tak źli w jakimś celu niesłusznym, który ich odwodzi od Boga. Lecz dusze oddzielone dobrych złączą się na stałe z celem, do którego dążyły już w obecnym życiu, to znaczy z Bogiem. A zatem i dusze złych złączą się na stałe z celem, jaki wybrały. Jak zaś wola dobrych nie będzie mogła stać się zła, tak też wola złych nie będzie mogła stać się dobra.

Rozdział 94
NIEZMIENNOŚĆ WOLI DUSZ ZATRZYMANYCH W CZYŚĆCU

Ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 91], niektóre dusze nie osiągają szczęścia natychmiast po odłączeniu od ciała, ale nie zostają potępione - mianowicie dusze, które mają w sobie coś do oczyszczenia - dlatego należy wykazać, że również takie dusze, gdy zostaną odłączone od ciała, nie mogą się zmienić co do woli. Dusze szczęśliwych i potępionych mają bowiem niezmienną wolę z racji celu, z którym się złączyły, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 92-93], A dusze, które mają w sobie coś do oczyszczenia, nie różnią się od dusz szczęśliwych, jeżeli chodzi o osiągnięty cel; odchodzą bowiem z tego świata z miłością, przez którą łączymy się z Bogiem jako celem. A zatem i one będą miały niezmienną wolę.

Rozdział 95
POWSZECHNA NIEZMIENNOŚĆ WOLI WSZYSTKICH DUSZ PO ODŁĄCZENIU OD CIAŁA

To, że niezmienność woli u wszystkich dusz odłączonych od ciała wynika z celu, można objaśnić w następujący sposób.

Cel bowiem, jak powiedzieliśmy [IV, 92], zajmuje takie miejsce w sferze pożądawczej, jakie w rozumowaniu zajmują pierwsze zasady dowodzenia. Owe zasady poznaje się zaś z natury, i gdyby w odniesieniu do tych zasad zdarzył się błąd, to pochodziłby on

z zepsucia natury. Dlatego człowiek nie może prawdziwego rozumienia zasad zmienić na fałszywe ani na odwrót - chyba że przez zmianę natury. Człowieka bowiem, który się myli co do zasad, nie można wyprowadzić z błędu przez coś pewniejszego, tak jak się go wyprowadza z błędu, który dotyczy wniosków. I podobnie kogoś, kto ma prawdziwe rozumienie zasad, nie można zwieść przez coś bardziej oczywistego. W ten sam sposób człowiek odnosi się także do celu. Każdy bowiem z natury pragnie celu ostatecznego.

Otóż własnością natury rozumnej jest to, że pragnie szczęścia w ogólności. Ale to, że jako szczęścia i ostatecznego celu pragnie tej lub owej rzeczy, wynika z indywidualnego usposobienia natury; dlatego Filozof powiada, że Jaki ktoś jest, taką rzecz uważa za cel"[134]. Jeżeli więc człowiek nie może stracić usposobienia, przez które pragnie czegoś jako ostatecznego celu, to jego wola, którą pragnie tego celu, nie będzie mogła się zmienić.

To zaś usposobienie może zostać utracone tak długo, jak długo dusza jest złączona z ciałem. To bowiem, że pragniemy czegoś jako celu ostatecznego, czasami bierze się stąd, że tak nas usposabia jakieś uczucie, które szybko gaśnie - dlatego i pragnienia celu łatwo się pozbyć, co widzimy u ludzi opanowanych. Niekiedy zaś do pragnienia jakiegoś dobrego lub złego celu usposabia nas

134 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5 (1114a 32-b 1).

sprawność - i to usposobienie nie jest łatwo usunąć, a stąd również takie pragnienie celu pozostaje trwalsze, jak widać u ludzi umiarkowanych. Ale mimo tego usposobienie sprawnościowe można w obecnym życiu utracić.

Jest zatem jasne, że dopóki trwa usposobienie, przez które pragnie się czegoś jako ostatecznego celu, dopóty nie można zmienić pragnienia tego celu. Ostatecznego celu pragnie się bowiem najbardziej i dlatego od pragnienia celu ostatecznego nie może nikogo odwieść coś bardziej upragnionego. Dusza zaś podlega zmianom, dopóki jest złączona z ciałem, a nie będzie podlegała, gdy zostanie od ciała odłączona. Usposobienie duszy zmienia się bowiem przypadłościowo, stosownie do jakiegoś poruszenia ciała. Skoro bowiem ciało służy duszy we właściwych jej czynnościach, to znaczy, że z natury jest jej dane po to, by ona, będąc w ciele, nabywała doskonałości, jakby poruszana ku doskonałości. Gdy więc zostanie odłączona od ciała, nie będzie się już poruszała ku celowi ostatecznemu, lecz znajdzie spoczynek w osiągniętym celu. Jej wola będzie więc niezmienna, gdy chodzi o pragnienie celu ostatecznego.

Od celu ostatecznego zależy zaś cała dobroć lub złość woli. Wszelkiego bowiem dobra, którego człowiek chce w związku z dobrym celem, chce dobrze, wszelkiego zaś zła, którego chce w związku ze złym celem, chce źle. Wola duszy oddzielonej od ciała nie może więc przechodzić od dobra do zła, chociaż może przechodzić od jednego do drugiego przedmiotu chcenia, jednak przy zachowaniu związku z tym samym celem ostatecznym.

Stąd jest jasne, że taka niezmienność woli nie sprzeciwia się władzy wolnego wyboru, której działaniem jest wybieranie; wybór bowiem dotyczy rzeczy, które służą celowi, a nie ostatecznego celu. Jak więc teraz nie sprzeciwia się wolnemu wyborowi, że niezmienną wolą pragniemy szczęścia i unikamy nieszczęścia w ogólności, tak nie będzie przeciwne wolnemu wyborowi to, że wola będzie się zwracała jako do ostatecznego celu do czegoś określonego. Jak bowiem teraz tkwi w nas niezmiennie

wspólna natura, przez którą pragniemy szczęścia w ogólności, tak wówczas pozostanie w nas

339

niezmiennie owo indywidualne usposobienie, przez które jako ostatecznego celu pragniemy tej lub owej rzeczy.

Natomiast substancje oddzielone, mianowicie aniołowie, jeżeli chodzi o naturę, w której są stwarzane, są bliższe ostatecznej doskonałości niż dusze. Nie muszą bowiem zdobywać wiedzy za pomocą zmysłów ani dochodzić od zasad do wniosków przez rozumowanie, jak dusze, lecz natychmiast mogą osiągnąć kontemplację prawdy przez wszczepione formy poznawcze. I dlatego natychmiast, gdy złączyły się z celem - właściwym czy niewłaściwym – niezmiennie w nim trwają.

Nie należy jednak sądzić, że gdy dusze odzyskają ciała przez zmartwychwstanie, stracą niezmienność woli, lecz przeciwnie: będą w niej trwały, ponieważ przez zmartwychwstanie, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 85], ciała otrzymają własności stosownie do wymagań duszy, a dusza nie będzie podlegała działaniu ciała.

Rozdział 96 <<
SĄD OSTATECZNY

Z powyższego zatem wynika, że zapłata za to, co człowiek czynił za życia, jest dwojaka. Pierwsza jej część dotyczy duszy, i człowiek otrzymuje ją natychmiast, gdy dusza odłączy się od ciała. Druga zaś część zapłaty nastąpi wtedy, gdy dusze odzyskają ciała, i wtedy jedni odzyskają ciała niepodatne na cierpienia i chwalebne, a drudzy ciała podatne na cierpienia i niechwalebne. Pierwszą część zapłaty każdy otrzymuje z osobna, w miarę jak każdy z osobna umiera. Natomiast drugą część otrzymają wszyscy naraz, gdy wszyscy razem zmartwychwstaną. Zawsze zaś, gdy daje się różną zapłatę za różne zasługi, potrzebny jest sąd. Sąd zatem musi być dwojaki. Pierwszy - gdy każdy z osobna otrzymuje karę lub nagrodę dla duszy, a drugi ogólny - gdy wszyscy razem otrzymają to, na co zasłużyli, dla duszy i ciała.

340

Ponieważ zaś zmartwychwstanie i życie wieczne wysłużył dla nas Chrystus przez swe człowieczeństwo, w którym cierpiał i zmartwychwstał, dlatego do Niego należy ów ogólny sąd, przez który zmartwychwstający otrzymują nagrodę lub karę. Z tej to racji powiedziano o Nim w Ewangelii św. Jana 5, [27]: „Dał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym".

Sąd powinien też być dostosowany do spraw, które się osądza. A ponieważ sąd ostateczny będzie dotyczył nagrody bądź kary dla ciał widzialnych, wypada, by ów sąd odbył się widzialnie. Z tego względu Chrystus będzie sądził w ludzkiej postaci, którą wszyscy będą mogli widzieć, zarówno dobrzy, jak źli. Tym zaś, co czyni ludzi szczęśliwymi, jest widzenie Jego bóstwa, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 25; III, 51; III, 63]; dlatego ujrzeć je będą mogli tylko dobrzy. Natomiast sąd nad duszami, ponieważ dotyczy spraw niewidzialnych, odbywa się w sposób niewidzialny.

Chociaż zaś władzę sądzenia na tym ostatecznym sądzie ma Chrystus, to jednak razem z Nim będą sądzić, niczym asesorzy sędziego, ci, którzy przyłączyli się do Niego wcześniej niż inni, a mianowicie apostołowie, do których powiedział w Ewangelii św.

Mateusza 19, [28]: „Wy, którzy poszliście za Mną zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela"; obietnica ta rozciąga się i na tych, którzy idą w ślady apostołów.

Rozdział 97
STAN ŚWIATA PO SĄDZIE

Gdy więc odbędzie się sąd ostateczny, natura ludzka zostanie całkowicie doprowadzona do swego kresu. A ponieważ wszystkie rzeczy cielesne istnieją w pewien sposób dla człowieka, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 81], dlatego jest słuszne, by zmienił się także stan całego stworzenia, tak by odpowiadał kondycji ludzi, którzy wówczas będą. Ponieważ zaś ludzie będą

wtedy niezniszczalni, całe stworzenie cielesne przestanie podlegać powstawaniu i rozkładowi. Mówi o tym Apostoł w Liście do Rzymian 8, [21]: że „samo stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia ku wolności chwały synów Bożych".

Powstawanie i rozkład ciał niższych ma przyczynę w ruchu niebios. Aby więc ustało powstawanie i rozkład bytów niższych, musi też ustać ruch niebios. Z tego względu powiedziano w Apokalipsie 10, [6], że „czasu więcej nie będzie".

Nie powinno zaś wydawać się niemożliwe, że czas ustanie. Ruch niebios nie jest bowiem rzeczą tak naturalną, jak ruch ciał ciężkich i lekkich, gdyż niebo nie jest wprawiane w ruch przez jakąś wewnętrzną zasadę czynną. Nazywa się go ruchem naturalnym dlatego, że w naturze niebios jest zdolność do takiego ruchu, a zasadą tego ruchu jest jakiś intelekt, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 23], Zatem niebiosa poruszają się tak jak rzeczy poruszane przez wolę. Wola zaś porusza ze względu na cel. A celem ruchu niebios nie może być sam ruch; ruch bowiem, ponieważ zawsze dąży do czegoś innego, nie ma charakteru celu ostatecznego. Nie można też twierdzić, by celem ruchu niebios było przejście ciała niebieskiego z możności do urzeczywistnienia, jeżeli chodzi o miejsce - ponieważ możności tej nie da się nigdy urzeczywistnić w całości. A to dlatego, że gdy ciało niebieskie jest urzeczywistnione w jednym miejscu, jest w możności do innego, podobnie jak jest z możnością materii pierwszej w odniesieniu do form. Jak więc celem natury w przypadku powstawania bytów nie jest przechodzenie materii z możności do urzeczywistnienia, lecz coś, co jest tego następstwem, a mianowicie wieczne trwanie rzeczy, przez co upodabniają się one do Boga - tak celem ruchu niebios nie jest przechodzenie z możności do urzeczywistnienia, lecz jakieś następstwo tego przechodzenia, mianowicie upodobnienie się do Boga jako przyczyny. Wszystkie zaś byty powstające i ulegające rozkładowi, które swą przyczynę mają w ruchu niebios, służą w pewien sposób człowiekowi jako celowi, co wykazano w trzeciej księdze [III, 81], Zatem ruch niebios służy przede wszystkim powstawaniu ludzi; w tym bowiem najbardziej

upodabnia się do Boga jako przyczyny - ponieważ forma człowieka, mianowicie dusza rozumna, jest stwarzana bezpośrednio przez Boga, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 87], Celem zaś nie może być pomnażanie dusz w nieskończoność, gdyż nieskończone

sprzeciwia się pojęciu celu. A zatem twierdzenie, że ruch niebios ustanie, gdy liczba ludzi się wypełni, nie pociąga za sobą nic niestosownego.

Gdy jednak ustanie ruch niebios oraz powstawanie i rozkład wśród elementów, ich substancja będzie trwała dzięki niezmienności Bożej dobroci; „stworzył bowiem rzeczy, aby istniały" [Mdr 1,14]. Dlatego istnienie rzeczy zdolnych do trwania wiecznego będzie trwało wiecznie. Ciała niebieskie mają zaś taką naturę, że mogą trwać wiecznie tak w całości, jak w części; elementy - w całości, a nie w części, ponieważ jako część ulegają zniszczeniu; ludzie zaś w części, a nie w całości, gdyż dusza rozumna jest niezniszczalna, a byt złożony zniszczalny. Dlatego w owym ostatecznym stanie świata będzie trwała substancja tych rzeczy, które w jakikolwiek sposób są zdolne do wiecznego trwania, przy czym Bóg uzupełni swą mocą to, czego im brakuje z powodu ich nietrwałości.

Inne zaś zwierzęta, rośliny i ciała zespolone z elementów, które są całkowicie zniszczalne i w całości, i w części, w żaden sposób nie będą trwały w owym stanie niezniszczalności. Toteż słowa Apostoła w 1 Liście do Koryntian 7, [31]: „Przemija postać tego świata" należy rozumieć w ten sposób, że przestanie istnieć teraźniejsza postać świata, jednak substancja będzie trwać. Tak też rozumie się słowa Księgi Hioba 14, [12]: „Człowiek, gdy umrze, nie powstanie, dopóki nie przeminie niebo" - to znaczy dopóki nie przestanie istnieć obecny układ niebios, który je wprawia w ruch i jest przyczyną ruchu w innych bytach.

Ponieważ zaś ogień jest wśród elementów najbardziej czynny i potrafi spalać rzeczy zniszczalne, dlatego jest czymś najodpowiedniejszym, że zniszczenie rzeczy, które nie mają trwać w przyszłym stanie, dokona się przez ogień. I dlatego wiara głosi, że na końcu świat zostanie oczyszczony przez ogień - nie tylko z ciał zniszczalnych, lecz także ze skazy, jakiej doznał z powodu przebywania na

nim grzeszników. O tym właśnie jest mowa w 2 Liście św. Piotra 3, [7]: „Obecne niebo i ziemia, tym samym słowem strzeżone, zachowane są dla ognia na dzień sądu". A przez niebo rozumiemy nie samo tylko sklepienie, na którym są gwiazdy bądź planety - lecz niebo powietrzne, przylegające do ziemi.

Ponieważ więc na końcu stworzenie cielesne otrzyma właściwości odpowiednie dla stanu człowieka, a człowiek nie tylko zostanie uwolniony od rozkładu, ale także odziany chwałą, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 85-86], dlatego także stworzenie cielesne będzie musiało otrzymać na swój sposób jakąś chwałę jasności.

Dlatego powiedziano w Apokalipsie 21, [1]: „Widziałem nowe niebo i nową ziemię". A także w Księdze Izajasza 65, [17-18]: „Oto Ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową a nie będą w pamięci rzeczy poprzednie ani nie przyjdą na myśl. Ale będziecie się weselić i radować aż na wieki". Amen.

INDEKS ODNIESIEŃ BIBLIJNYCH

Cyfry rzymskie odsyłają do kolejnych tomów niniejszego przekładu; cyfry arabskie oznaczają numery stron. Numery rozdziałów i wierszy ksiąg biblijnych podajemy wg Biblii Tysiąclecia; ewentualne odstępstwa od tej numeracji zostały zaznaczone w tekście przekładu.

STARY TESTAMENT

KSIĘGA RODZAJU
KSIĘGA WYJŚCIA
KSIĘGA KAPŁAŃSKA
KSIĘGA LICZB
KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA
1 KSIĘGA SAMUELA
1 KSIĘGA KRÓLEWSKA
2 KSIĘGA KRÓLEWSKA
2 KSIĘGA KRONIK
KSIĘGA TOBIASZA
KSIĘGA JUDYTY
KSIĘGA HIOBA
KSIĘGA PSALMÓW
KSIĘGA PRZYSŁÓW
KSIĘGA KOHELETA (EKLEZJASTEA)
PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI
KSIĘGA MĄDROŚCI
MĄDROŚĆ SYRACHA (EKLEZJASTYK)
KSIĘGA IZAJASZA
KSIĘGA JEREMIASZA
LAMENTACJE
KSIĘGA BARUCHA
KSIĘGA EZECHIELA
KSIĘGA DANIELA
KSIĘGA OZEASZA
KSIĘGA JOELA
KSIĘGA AMOSA
KSIĘGA JONASZA
KSIĘGA MICHEASZA
KSIĘGA HABAKUKA
KSIĘGA SOFONIASZA
KSIĘGA AGGEUSZA
KSIĘGA ZACHARIASZA
KSIĘGA MALACHIASZA

NOWY TESTAMENT

EWANGELIA WG ŚW. MATEUSZA
EWANGELIA WG ŚW. MARKA
EWANGELIA WG ŚW. ŁUKASZA
EWANGELIA WG ŚW. JANA
DZIEJE APOSTOLSKIE
LIST DO RZYMIAN
1 LIST DO KORYNTIAN
2 LIST DO KORYNTIAN
LIST DO GALATÓW
LIST DO EFEZJAN
LIST DO FILIPIAN
LIST DO KOLOSAN
1 LIST DO TESALONICZAN
2 LIST DO TESALONICZAN
1 LIST DO TYMOTEUSZA
2 LIST DO TYMOTEUSZA
LIST DO TYTUSA
LIST DO HEBRAJCZYKÓW
LIST ŚW. JAKUBA
1 LIST ŚW. PIOTRA
2 LIST ŚW. PIOTRA
1 LIST ŚW. JANA
LIST ŚW. JUDY
APOKALIPSA ŚW. JANA

KSIĘGA RODZAJU

Rdz 1,1	I, 286, 291,298, 349, 354, 365, 369
Rdz 1,2	III, 102, 113
Rdz 1,2	III, 86
Rdz 1,3	III, 76
Rdz 1,4	I, 207, 354
Rdz 1,4-25	I, 374, 532
Rdz 1,6	III, 76
Rdz 1,20	I, 550
Rdz 1,26	I, 97, 544; II, 235; 31, 130
Rdz 1,28	II, 402; III, 309
Rdz 1,29-30	II, 235
Rdz 1,31	I, 142, 207, 355, 374, 377, 532, 533; II, 34, 180, 323
Rdz 2,2	I, 528, 541
Rdz 2,7	I, 544, 550; III, 193
Rdz 2,8	III, 331
Rdz 2,15-17	III, 201
Rdz 2,16	III, 309
Rdz 2,21-22	III, 299
Rdz 2,24	II, 363, 366
Rdz 3,8	III, 113
Rdz 6,7	I, 234
Rdz 9,1	II, 402
Rdz 9,3	II, 337
Rdz 9,4-5	I, 522
Rdz 18,2	II, 163; III, 134
Rdz 18,21	III, 113
Rdz 18,25	III, 135
Rdz 18,27	III, 135
Rdz 22,12	III, 52, 115
Rdz 25,23	I, 533

<<

Rdz 32,30 II, 132
Rdz 40,8 II, 452
Rdz 41,25 II, 451

KSIĘGA WYJŚCIA
Wj 1,5 III, 148
Wj 3,13-14 I, 11,79
Wj 3,14 I, 396
Wj 4,19 III, 151
Wj 6,1 III, 151
Wj 6,2 III, 151
Wj 6,28 III, 151
Wj 7,1 III, 24
Wj 9,12 III, 151
Wj 10,1 II, 468
Wj 12,15 III, 261
Wj 12,15-16 III, 262
Wj 12,18-19 III, 262
Wj 12,6 III, 262
Wj 14,1 III, 151
Wj 16,11 III, 151
Wj 18,21-22 II, 236
Wj 20,2 II, 347
Wj 20,2-3 III, 29, 55
Wj 20,3 I, 122
Wj 20,3-4 II, 356
Wj 20,5-6 11,415
Wj 20,7 II, 356
Wj 20,8 II, 356
Wj 20,12 II, 374
Wj 20,13 II, 374, 428
Wj 20,14 II, 374
Wj 20,15 II, 374
Wj 20,16 II, 375
Wj 20,17 II, 375
Wj 20,21 II, 143
Wj 22,17 II, 428

Pwt 25,4 II, 338
Pwt 30,15 II, 265
Pwt 30,15-18 II, 433
Pwt 32,4 I, 244
Pwt 32,39 III, 29, 55
Pwt 32,40 I, 247, 250
Pwt 33,3 I, 233

1 KSIĘGA SAMUELA
1 Sm 2,2 I, 115,238
1 Sm 2,3 I, 243
1 Sm 15,10 III, 151
1 Sm 15,29 I, 216, 234; II, 288
1 Sm 16,7 II, 423

Wj 22,19 II, 355
Wj 24,10-11 II, 132
Wj 25,40 III, 283
Wj 26,30 III, 283
Wj 33,11 III, 26
Wj 33,19 I,95,114; II, 166; III, 9, 18
Wj 33,20 II, 132

KSIĘGA KAPŁAŃSKA
Kpł 17,14 I, 522
Kpł 18,6 II, 368
Kpł 18,22-23 II, 361
Kpł 18,6n II, 367
Kpł 19,13 III, 329
Kpł 20,8 III, 27
Kpł 22,32 III, 89
Kpł 23,6-8 III, 262

KSIĘGA LICZB
Lb 11,16-17 III, 87
Lb 11,17 III, 114
Lb 12,6 III, 91
Lb 14,11 III, 151
Lb 23,19 I,55,164; II, 287, 297

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA
Pwt 4,6 I, 266
Pwt 4,19 II, 68, 337
Pwt 6,4 I, 122; III, 29, 55
Pwt 6,13 II, 355; III, 89
Pwt 10,12 II, 342
Pwt 18,9-11 II, 451
Pwt 23,18 II, 361
Pwt 25,2 11,419

<<

Hi 9,7 II, 182
Hi 10,10-11 II, 190
Hi 10,19 III, 202
Hi 11 II, 295
Hi 11,7 I, 23; III, 130
Hi 11,7-9 II, 167
Hi 11,8-9 I, 92
Hi 11,11 I, 192
Hi 12,13 I, 239, 243
Hi 12,16 I, 130
Hi 14,3 III, 203
Hi 14,4 III, 203
Hi 14,12 III, 342
Hi 19,25-26 III, 290
Hi 19,26-27 III, 314
Hi 21,7 III, 291

1 KSIĘGA KRÓLEWSKA

1 Kri 18,1 III, 151

2 KSIĘGA KRÓLEWSKA

2 Krl 2,9 III, 87

2 Krl 2, 10 III, 87

2 KSIĘGA KRONIK

2 Krn 1,12 II, 446

KSIĘGA TOBIASZA

Tb 4,13 II, 361

KSIĘGA JUDYTY

Jdt 9,5 II, 221

KSIĘGA HIOBA

Hi 5,9 I, 269
Hi 7,1 III, 328
Hi 7,9-10 III, 312
Hi 9,12 II, 295
Hi 9,4 I, 130, 242

Hi 41,2 I, 241,315
Hi 42,2 I, 301

KSIĘGA PSALMÓW

Ps 2,7 III, 9, 21, 68, 69
2,8 III, 21
Ps 2,12 I, 234
Ps 5,6-7 I, 246
Ps 7,10 I, 182
Ps 8,2 I, 92
Ps 8,5 II, 340
Ps 8,7 II, 68
Ps 8,8 II, 337
Ps 9,5 II, 229
Ps 11 II, 134
Ps 11,4 III, 89
Ps 11,6 II, 426
Ps 11,7 I, 239
Ps 12,2 II, 134
Ps 14,1 II, 103
Ps 16,11 I, 233
Ps 17,5 II, 455
Ps 18,14 II, 190
Ps 19,10 II, 377
Ps 21,14 III, 51
Ps 24,10 III, 154
Ps 27,1 II, 272
Ps 28,5 I, 265
Ps 31,6 III, 156

Hi 21,13 III, 330
Hi 21,14 II, 463
Hi 22,14 II, 217, 265
Hi 22,17 I, 264, 301

Hi 24,13 II, 463
Hi 25,3 II, 227
Hi 26,2-3 I, 239
Hi 26,3 I, 240
Hi 26,14 III, 15
Hi 33 II, 240
Hi 33,4 III, 90, 102
Hi 34,10 I, 113
Hi 34,13 II, 240
Hi 35,10-11 II, 244
Hi 35,11 I, 449
Hi 36,26 I, 23
Hi 37,18 I,365
Hi 38,4 III, 32
Hi 38,7 III, 32
Hi 38,28-29 III, 22
Hi 38,33 I, 581

<<

Ps 45,7-8 III, 23
Ps 45,8 III, 23, 242
Ps 47,8 II, 181
Ps 51,7 III, 202
Ps 51,14 III, 108
Ps 53,2 II, 103
Ps 55,16 III, 325
Ps 62,13 II, 415
Ps 69,9 I, 192
Ps 71,9 II, 465
Ps 71,18-19 I, 270
Ps 72,11 III, 42
Ps 73,1 I, 110
Ps 80,4 III, 45
Ps 80,8 III, 45
Ps 80,20 III, 45
Ps 82,1 III, 32
Ps 82,2 III, 39
Ps 82,6 I, 122; III, 24
Ps 84,3 I, 247
Ps 84,5 II, 174
Ps 84,12 III, 154
Ps 85,3 II, 459
Ps 85,9 III, 91
Ps 86,8 I, 122
Ps 86,15 I, 160
Ps 89,27 III, 21
Ps 89,30 III, 21
Ps 89,7 III, 39
Ps 89,9 I, 270

Ps 33,6 III, 76
Ps 33,15 I, 539
Ps 35,10 I, 97
Ps 36,10 II, 153
Ps 36,9 II, 177
Ps 36,9-10 I, 262
Ps 37,39 III, 154
Ps 91,11 II, 232
Ps 92,5 I, 262
Ps 94,10 II, 245; III, 92
Ps 94,11 I, 158
Ps 94,14 II, 17
Ps 95, 3-5 II, 17
Ps 96,5 II, 356
<<
Ps 97,7 III, 42
Ps 100,3 II, 181
Ps 102,13 I, 57
Ps 102,18 II, 285
Ps 102,20 I, 139
Ps 102,28 I, 57
Ps 103,5 II, 175
Ps 103,8 I, 234
Ps 103,21 II, 223
Ps 104,2 II, 154
Ps 104,4 II, 227
Ps 104,24 I, 19, 223, 261, 307
Ps 104,28 I, 239
Ps 104,30 III, 90, 102, 107
Ps 106,40 III, 114
Ps 106,41 III, 115
Ps 110,3 III, 71
Ps 112,3 II, 177
Ps 115,16 II, 192
Ps 119,151 I, 240
Ps 121,4 I, 153
Ps 125,1 II, 174
Ps 135,6 I, 197, 305; II, 295
Ps 135,15-17 II, 314
Ps 136,4 II, 307
Ps 139,6 I, 130, 261
Ps 139,7-8 III, 93
Ps 139,8 II, 192
Ps 139,11 I, 261
Ps 139,14 I, 261
Ps 142,10 III, 102
Ps 143,5 I, 259
Ps 145,3 I, 127
Ps 145,19 II, 284
Ps 145,20 II, 264
Ps 146,6 I, 281
Ps 147,5 I, 186, 313
Ps 147,14 II, 374
Ps 148 I, 406
Ps 148,5 III, 76
Ps 148,6 I, 406; II, 182
Ps 148,8 II, 223; III, 75, 111
Ps 149,5 II, 176

KSIĘGA PRZYSŁÓW

Prz 3,18 III, 312
Prz 3,19 I, 307
Prz 3,19-20 II, 292
Prz 8,7 I, 17
Prz 8,15 III, 282
Prz 8,17 II, 453; III, 105
Prz 8,22 I, 349
Prz 8,24 III, 25, 69
Prz 8,24-25 III, 21, 53
Prz 8,25 III, 70
Prz 8,27 III, 70
Prz 8,29-30 III, 26
Prz 8,30 I, 233; III, 31, 40, 77
Prz 9,2 III, 311
Prz 9,3 II, 147
Prz 9,4-5 III, 311
Prz 9,5 II, 149
Prz 10,12 II, 458; III, 107
Prz 11,29 II, 236
Prz 14,22 III, 263, 334
Prz 15,11 I, 182, 192
Prz 16,4 II, 55; III, 154
Prz 16,33 II, 451
Prz 17,2 II, 236
Prz 19,25 II, 424
Prz 20,18 II, 236
Prz 22,10 II, 425
Prz 24,5-6 II, 236
Prz 27,17 II, 373
Prz 28,9 II, 285
Prz 30,4 III, 21
Prz 30,8-9 II, 382
Mdr 7,14 I,19
Mdr 7,17 II, 446
Mdr 7,21 I, 238
Mdr 7,22-23 I, 389
Mdr 7,24-25 I, 189
Mdr 7,25 III, 329
Mdr 7,27-28 II, 446
Mdr 7,30 I, 192

KSIĘGA KOHELETA (EKLEZJASTEA)

Koh 1,9-10 III, 303
Koh 3,11 II, 34
Koh 3,19 I, 512
Koh 4,9-12 II, 373
Koh 5,17 II, 91
Koh 8,17 II, 168
Koh 9,11 II, 213
Koh 10,5-6 II, 236
Koh 12,7 I, 512

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

Pnp 6,9 III, 287
Pnp 8,7 II, 379

KSIĘGA MĄDROŚCI

Mdr 1,14 II, 187, 342
Mdr 2,2 I,447,512
Mdr 2,9 II, 91
Mdr 2,21 I, 265
Mdr 2,22 I, 265
Mdr 2,24 II, 327
Mdr 2,24-25 III, 202
Mdr 3,7 III, 319
Mdr 6,20 I, 20
Mdr 7,11 I, 114; II, 176
Mdr 8,1 II, 217, 292
Mdr 8,8 I, 180
Mdr 8,16 I, 20
Mdr 11,20 I, 313, 533; II, 292
Mdr 11,21 II, 424
Mdr 11,24 I, 202, 246; II,437
Mdr 12,17 I, 264
Mdr 12,18 II, 337
Mdr 13,1 I, 262
Mdr 13,2 I, 263
Mdr 13,4 I, 261
Mdr 14,9 II, 459
Mdr 14,11 II, 417
Mdr 14,21 I, 89, 263

MĄDROŚĆ SYRACHA (EKLEZJASTYK)

Syr 1,1 I, 242
Syr 1,9 I, 261; III, 75, 90
Syr 1,9-10 III, 53
Syr 1,10 I, 223; III, 75
Syr 3,23 I, 28
Syr 11,14 I, 360
Syr 12,6 II, 459
Syr 13,15 II, 440
Syr 14,20 I, 19
Syr 15,3 III, 312

<<

Syr 15,5 II, 446
Syr 15,12 II, 468
Syr 15,14 II, 211,265
Syr 15,16-17 II, 265
Syr 15,17 II, 211,434
Syr 15,20 II, 468
Syr 16,17 I, 172
Syr 23,19 I, 153
Syr 23,20 I, 176
Syr 24,3 III, 35
Syr 24,7 II, 147
Syr 24,8 III, 35
Syr 24,9 III, 35, 53
Syr 31,8 II, 372
Syr 33,14-15 I, 360
Syr 34,4 III, 137
Syr 39,19-20 I, 180
Syr 42,15 I, 262
Syr 42,16-17 I, 265
Syr 43,31-32 III, 18
Iż 24,16 III, 91
Iż 25,1 I, 241
Iż 25,6 III, 310
Iż 25,8 III, 303,310
Iż 26,9 II, 375
Iż 26,12 II, 189, 262,433
Iż 27,8 II, 419
Iż 32,17 II, 374
Iż 33,20-21 II, 174
Iż 35,8 III, 329
Iż 38,1 II, 448
Iż 38,1-5 II, 287
Iż 38,5 II, 449
Iż 40,5 III, 148
Iż 40,14 I, 240
Iż 40,18 I, 97
Iż 43,25 II, 459; III, 27
Iż 45,6-7 I, 360
Iż 45,7 II, 206
Iż 45,15 III, 51

KSIĘGA IZAJASZA

Iż 1,15 II, 285
Iż 1,18 II, 458
Iż 4,4 III, 107
Iż 5,4 III, 282
Iż 6,1 I, 88; II, 132; III, 135
Iż 6,2 II, 234
Iż 6,6 II, 234
Iż 6,8-9 III, 91
Iż 6,10 II, 468
Iż 9,5 III, 23
Iż 9,6 III, 284
Iż 11,9 III, 220
Iż 11,10 III, 42
Iż 14,14 II, 329
Iż 48,5 I, 180
Iż 49,10 II, 177
Iż 50,4 II, 446
Iż 53,3 III, 50
Iż 54,13 I, 26
Iż 55,8 I, 158
Iż 59,15-16 I, 235
Iż 60,19 II, 154
Iż 61,1 III, 242
Iż 63,10 III, 87
Iż 63,17 II, 468
Iż 64,3 III, 91
Iż 65,13 III, 310
Iż 65,17 III, 310
Iż 65,17-18 III, 343
Iż 66,1 II, 192
Iż 66,24 III, 327

<<

Iż 66,8 III, 22
Iż 66,9 III, 10, 21

KSIĘGA JEREMIASZA

Jr 1,5 I, 176
Jr 3,1 III, 267
Jr 7,16 II, 285
Jr 10,2 I, 264
Jr 10,2-3 II, 250
Jr 10,6-7 I, 261
Jr 17,5 III, 286
Jr 17,9-10 III, 94
Jr 18,7-8 II, 287
Jr 22,30 II, 269
Jr 23,5 III, 38
Jr 23,6 III, 38
Jr 23,24 II, 192; III, 93, 140
Jr 28,12 III, 151
Jr 29,30 III, 151
Jr 31,3 I, 234
Jr 31,33 II, 341
Jr 32,26 III, 151
Jr 51,9 II, 269

LAMENTACJE

Lm 3,25 I, 110
Lm 3,37 II, 265, 297
Lm 5,21 II, 435; III, 267

KSIĘGA BARUCHA

Ba 3,38 III, 142

KSIĘGA EZECHIELA

Ez 1,3 III, 135
Ez 1,8 II, 163
Ez 9,9 II, 217, 265
Ez 10,1-9 II, 234
Ez 10,15-20 II, 234
Ez 16,47 II, 410
Ez 18,20 III, 204
Ez 18,23 III, 216
Ez 18,32 III, 216
Ez 37,6 III, 103

KSIĘGA DANIELA

Dn 1,20 III, 104
Dn 2,21 III, 92
Dn 2,28 II, 451; III, 92
Dn 3 III, 317
Dn 7,10 I, 576
Dn 10,13 II, 232
Dn 10,20 II, 232

KSIĘGA OZEASZA

Oz 1,7 III, 31
Oz 2,2 III, 283
Oz 8,12 II, 341
Oz 13,14 III, 301

KSIĘGA JOELA

Jl 2,13-14 II, 287
Jl 3,1 III , 87, 114
Jl 4,4 III, 329
Jl 4,18 III, 18

KSIĘGA AMOSA

Am 3,6 I, 361; II, 206
Am 4,13 III, 85, 111

KSIĘGA JONASZA

Ez 8,3 III, 135
Ez 9,3 II, 234

KSIĘGA MICHEASZA
Mi 6 I, 238

KSIĘGA HABAKUKA
Ha 1,13 I, 244

KSIĘGA SOFONIASZA
So 2,3 I, 238

KSIĘGA AGGEUSZA
Ag 1,3 III, 151
Ag 2,2 III, 151

KSIĘGA ZACHARIASZA
Za 1,3 II, 435
Za 8,17 I, 246
Za 12,1 III, 85, 111
Za 14,9 I, 101

KSIĘGA MALACHIASZA
Ml 1,2-3 II, 469
Ml 1,3 I, 246
Ml 3,6 I, 55; II, 288
Ml 3,14 II, 287

EWANGELIA WG ŚW. MATEUSZA
Mt 1,16 III, 139
Mt 1,18 III, 140, 144
Mt 1,21 III, 28, 225, 270
Mt 1,25 III, 144
Mt 3,16 III, 112, 172
Mt 3,17 III, 27; III, 31
Mt 4,2 III, 145
Mt 5,8 II, 81
Mt 5,12 II, 140; III, 331
Mt 5,21 II, 428

Mt 19,6 II, 402; III, 150
Mt 19,8 II, 364
Mt 19,9 II, 364
Mt 19,11-12 II, 405
Mt 19,17 I, 112
Mt 19,21 II, 378, 379
Mt 19,28 III, 340
Mt 20,20-21 III, 52
Mt 20,22 II, 286
Mt 20,23 III, 34, 51
Mt 20,9-10 II, 164
Mt 22,30 II, 141,163,404;

Jon 3,4 II, 448
Jon 4,5n II, 449

Mt 5,21-22 II, 428
Mt 5,31-32 II, 364
Mt 5,48 I, 96; III, 9
Mt 6,13 II, 465
Mt 6,25 II, 388, 395
Mt 6,26 II, 217, 384
Mt 6,28 II, 384
Mt 6,31 II, 395
Mt 6,34 II, 388, 395, 401
Mt 7,8 II, 284
Mt 7,23 II, 421
Mt 8,10 III, 147
Mt 8,12 III, 328
Mt 9,6 III, 28, 222
Mt 10,8 II, 447
Mt 10,10 II, 386
Mt 10,20 III, 95,97, 105
Mt 10,29 II, 217
Mt 11,3 III, 227
Mt 11,5 III, 227
Mt 11,19 III, 145
Mt 11,27 III,20,33,45,52, 86,91, 113, 125
Mt 11,29 III, 160, 168
Mt 12,31 III, 107
Mt 13,29 II, 429
Mt 13,30 II, 428
Mt 13,38n II, 428
Mt 13,43 III, 319
Mt 13,45-46 II, 379
Mt 14,26 III, 136
Mt 14,27 III, 136
Mt 15,11 II, 371
Mt 16,16 III, 10,2
Mt 16,19 III, 271, 279, 283
Mt 18,10 II, 141; III, 18

<<

Mk 12,26 III, 138
Mk 12,35-36 III, 92
Mk 13,11 III, 97
Mk 13,32 III, 34
Mk 13,37 III, 278
Mk 14,12 III, 261
Mk 16,20 II, 447

EWANGELIA WG ŚW. ŁUKASZA
Łk 1,37 I, 301
Łk 2,7 III, 144
Łk 3,21 III, 241

	III, 309
Mt 22,37-38	II, 344
Mt 22,39	II, 346
Mt 22,40	II, 375
Mt 22,43-44	III, 92
Mt 23,2-3	III, 286
Mt 25,15	I, 241
Mt 25,33	III, 51
Mt 25,34	II, 463
Mt 25,41	II, 426, 463; III, 326
Mt 25,46	II, 423
Mt 26,17	III, 261
Mt 26,26	III, 244
Mt 26,29	III, 310, 312
Mt 26,38	III, 131, 144
Mt 26,53	II, 297
Mt 28,18	III, 24, 48, 51, 54
Mt 28,19	III, 85, 97, 277
Mt 28,20	III, 278, 284, 288

EWANGELIA WG ŚW. MARKA

Mk 1,1	III, 20

EWANGELIA WG ŚW. JANA

J 1,1	III,10,22,26,31, 64, 65, 67, 142
J 1,2	III, 67
J 1,3	I, 281; III, 26, 40, 76, 154, 187
J 1,3—4	III, 78
J 1,4	III, 78
J 1,5	III, 78
J 1,9	II, 154
J 1,10-11	III, 153
J 1,12	III, 23
J 1,14	III,10,22,23,27, 37, 54, 73, 131, 132, 133, 141, 142, 143, 147, 151, 152, 156
J 1,18	III, 10, 22, 27, 53, 71, 73, 220
J 1,29	III, 223, 270
J 1,33	III, 285
J 2,9	III, 141
J 2,19	III, 149
J 2,21	III, 149
J 2,25	I, 182
J 3,5	III, 203
J 3,13	III, 26, 132, 138, 140
J 3,14-15	III, 155
J 3,16	III, 155
J 3,31	III, 138
J 3,35	III, 20, 34, 54
Łk 4,1	III, 95, 117, 158
Łk 4,18	III, 118, 242
Łk 8,2-3	II, 386
Łk 10,42	II, 178; III, 312
Łk 11,13	III, 87
Łk 15,10	I, 233
Łk 16,22	III, 330
Łk 18,1	II, 285
Łk 21,15	II, 446
Łk 21,26	II,231
Łk 22,7	III, 261
Łk 22,19	III, 277
Łk 22,29-30	II, 149; III, 310
Łk 22,32	III, 283
Łk 22,42	III, 169
Łk 23,43	III, 331
Łk 24,37	III, 136
Łk 24,38-39	III, 136
Łk 24,39	III, 139,144,314
Łk 24,43	III, 310
J 5,22	III, 51
J 5,23	III, 42
J 5,25	III, 290
J 5,26	III, 39, 71
J 5,27	III, 340
J 5,28	III, 290
J 6,38	III,26, 30, 132, 138, 169
J 6,40	III, 160
J 6,44	II, 431,432
J 6,51	III, 152
J 6,55	III, 244
J 6,58	III, 90
J 6,60	III, 244
J 6,63	III, 245, 259
J 6,64	III, 90, 103
J 7,16	III, 125
J 8,29	III, 149
J 8,29	III, 169
J 8,44	II, 327
J 8,58	III, 152
J 10,10	III,218
J 10,16	III, 283
J 10,18	III, 51, 145
J 10,27-28	III, 51
J 10,28	III, 47, 160
J 10,29	III, 47
J 10,30	III, 30, 47, 131,

<<

J 3,36 II, 463
J 4,24 I, 73, 389
J 5,17 III, 77
J 5,18 III, 39
J 5,19 III, 29, 34, 41, 46, 48, 49, 55, 169
J 5,20 III, 34
J 5,21 III, 20, 90
J 14,10 III, 29, 55
J 14,11 III, 29, 55
J 14,15 III, 109
J 14,16 III, 34
J 14,21 II, 151,440; III, 45
J 14,23 III, 104
J 14,26 III, 86, 92, 108
J 14,28 III, 33, 45, 52, 131, 172
J 14,31 III, 34, 49
J 14,6 162, 248; III, 126
J 14,9 III, 29
J 15,4 II,431
J 15,5 II, 189, 435
J 15,10 III, 49
J 15,12 II, 346
J 15,13 III, 232
J 15,15 III, 34, 105
J 15,26 III, 85, 86, 88, 96, 117, 125, 126
J 16,5 III, 133
J 16,7 III, 230
J 16,12 III, 18
J 16,13 III, 86, 111
J 16,14 III, 96, 118
J 16,15 III, 38, 118, 131
J 16,25 III, 19
J 16,27 I, 234
J 16,28 III, 133, 153
J 16,33 II, 374
J 17,1 III, 51
J 17,3 II, 81, 171; III, 33, 42, 44, 86
Dz 10,42 III,271
Dz 11,26 III, 242
Dz ll,27n II, 398
Dz 13,2 III, 96
Dz 13,4 III, 96
Dz 13,10 III, 98
152
J 10,35 III, 24
J 11,26 III, 45
J 12,27 III, 145
J 12,28 III, 34
J 13,1 III, 261
J 13,15 III, 168, 221
J 13,27 III, 97
J 14,2 II, 164; III, 52
<<
J 17,5 III, 30, 48, 50
J 17,6 III, 51, 73
J 17,10 III, 38
J 17,17 III, 18
J 17,22 III, 35, 54
J 18,28 III, 261
J 18,37 I, 18; III, 137, 220
J 19,35 III, 39
J 20,17 III, 132
J 20,22 III, 107
J 20,23 III, 277
J 20,26 III, 322
J 20,31 III, 134
J 21,16-17 III, 283
J 21,24 III, 39

DZIEJE APOSTOLSKIE

Dz 1,8 III, 93
Dz 1,9 III, 152
Dz 1,16 III, 92
Dz 2,3 III, 112
Dz 2,4 II, 95, 446
Dz 2,33 III, 34, 160
Dz 2,36 III, 25, 55
Dz 4,10 III, 272
Dz 4,12 III, 272
Dz 4,20 III, 136
Dz 4,34-35 II, 382
Dz 5,3 III. 93, 97
Dz 5,4 III, 93
Dz 5,32 III, 87
Dz 6,3-5 II, 394
Dz 8,16 I, 365
Dz 9,31 III, 108
Dz 10,38 III, 158
Dz 10,40-11 III, 136, 310
<<
Rz 5,19 III, 201
Rz 6,3 III, 268
Rz 6,9 III, 301
Rz 6,23 II, 151
Rz 8,3 III, 135, 230
Rz 8,11 III, 34, 90

Dz 15,28 III, 96
Dz 20,35 II, 388
Dz 23,8 I, 571
Dz 28,25-26 III, 91

LIST DO RZYMIAN
Rz 1,1-3 II, 451; III, 20
Rz 1,3 III, 54, 139
Rz 1,3-4 III, 24
Rz 1,4 III, 55
Rz 1,7 III, 86
Rz 1,20 I,40,73,261; II, 446
Rz 1,22-23 II, 355
Rz 1,25 II, 356
Rz 1,28 II, 468
Rz 2,6-8 II,415
Rz 2,14 II, 375
Rz 3,4 I, 160, 164, 240
Rz 4,25 III,216
Rz 5,5 II, 440; III, 96, 103
Rz 5,8-9 III, 155
Rz 5,9 III, 137
Rz 5,12 III, 202, 204, 210, 230, 288, 306
Rz 5,14 III, 202
Rz 5,15 III, 300
Rz 5,16 III, 223
Rz 5,17 III, 288
Rz 8,13 III, 90, 110
Rz 8,14 II, 432; III, 101, 109
Rz 8,15 III,94,107,109, 156
Rz 8,16 III, 24
Rz 8,17 III, 235
Rz 8,21 III, 341
Rz 8,24 II, 444; III, 332
Rz 8,26 II, 286; III, 87
Rz 8,29 III, 27, 117
Rz 8,32 III, 155
Rz 8,9 III, 117
Rz 9,5 I, 89; III, 37,157
Rz 9,11-12 I, 533
Rz 9,16 II, 435
Rz 9,19 I, 197; II, 295
Rz 9,21 II, 466
Rz 9,22-23 II, 466
Rz 10,8 I, 32
Rz 10,17 III, 18
Rz 11,6 II, 436
Rz 11,33 I, 131
Rz 11,35 I, 241
Rz 11,35-36 I,315; II, 470
Rz 11,36 I, 281
Rz 12,1 II, 357
Rz 12,17 II, 387
Rz 13,1 II, 221,236
Rz 13,4 II, 428
Rz 13,7 II, 374
Rz 13,10 II, 375
Rz 14,17 III, 108
Rz 15,4 III, 134
Rz 15,12 III, 42

<<

1 LIST DO KORYNTIAN
1 Kor 1,21 III, 213
1 Kor 1,24 III, 48, 72
1 Kor 1,25 III, 218
1 Kor 2,8 III, 154
1 Kor 2,9 III, 91
1 Kor 2,9-10 III, 105
1 Kor 2,10 28, 135; III, 91, 92,97
1 Kor 2,10-11 III, 90
1 Kor 2,11 I,28; II, 168; III, 113
1 Kor 3,9 II, 64
1 Kor 3,10 I, 18
1 Kor 3,15 III, 330
1 Kor 3,16 III, 93, 104
1 Kor 4,1 III, 277
1 Kor 8,6 III, 86, 160, 166
1 Kor 9,9 II, 340
1 Kor 9,9-10 II, 338
1 Kor 9,13-14 II, 386
1 Kor 9,14 II, 398
1 Kor 9,27 III, 264
1 Kor 10,4 III, 134, 244
1 Kor 10,12 III, 264
1 Kor 10,20 II, 356
1 Kor 10,25 II, 371
1 Kor 11,7 III, 40, 187
1 Kor 11,21 III, 256
1 Kor 11,23 III, 261
1 Kor 11,31-32 II, 461
1 Kor 12,6 III, 95
1 Kor 12,8 III, 96, 106
1 Kor 12,8-10 II, 452
1 Kor 12,11 III, 95, 106
1 Kor 13,8 III, 264
1 Kor 13,9 I, 23; III, 17
1 Kor 13,10 III, 265
1 Kor 13,12 II, 134, 149; III,

1 Kor 5,6 II, 428
1 Kor 5,7-8 III, 261
1 Kor 5,13 II, 428
1 Kor 6,9-10 II, 361
1 Kor 6,9-11 III, 266
1 Kor 6,11 III, 89
1 Kor 6,15 III, 89
1 Kor 6,17 III, 149
1 Kor 6,18 II, 361
1 Kor 6,19 III, 89
1 Kor 7,10 II, 364
1 Kor 7,25 II, 378
1 Kor 7,28 II, 370
1 Kor 7,31 III, 342
1 Kor 7,38 II, 410

1 Kor 15,28 III, 33, 46
1 Kor 15,40 III, 313, 320
1 Kor 15,42 III, 320
1 Kor 15,43 III, 319
1 Kor 15,44 III, 290, 313, 320
1 Kor 15,47 III, 138
1 Kor 15,50 III, 314, 318
1 Kor 15,51 III, 324
1 Kor 15,52 III, 323
1 Kor 15,53 III, 290, 318
1 Kor 17,32-34 II, 378

2 LIST DO KORYNTIAN
2 Kor 1,21-22 III, 106
2 Kor 2,6-7 III, 267
2 Kor 3,17 III, 103, 110
2 Kor 3,18 I, 262; III, 108
2 Kor 4,17-18 III, 331
2 Kor 5,1 III, 331
2 Kor 5,6-7 II, 108
2 Kor 5,6-8 III, 332
2 Kor 5,10 III, 328
2 Kor 5,14 II, 432; III, 101
2 Kor 6,14-15 III, 139
2 Kor 6,16 III, 93, 151
2 Kor 7,9 III, 267
2 Kor 8-9 II, 398
2 Kor 8,14 II, 397
2 Kor 9,7 II, 398
2 Kor 12,7-10 II, 286
2 Kor 13,3 III, 92
2 Kor 13,10 III, 278
2 Kor 13,13 III, 97

LIST DO GALATÓW
Ga 3,24-25 III, 229

18
1 Kor 14,2 III, 92, 93, 105
1 Kor 14,21 III, 93
1 Kor 14,24-25 II, 94, 447
1 Kor 14,32-33 III, 94
1 Kor 15,12-14 III, 289
1 Kor 15,14 III, 137
1 Kor 15,15 III, 137
1 Kor 15,20-21 III, 289
1 Kor 15,21 III, 46
1 Kor 15,22 III, 306
1 Kor 15,23 III, 46
1 Kor 15,24 III, 46
1 Kor 15,25-27 III, 46
1 Kor 15,26 III, 301
<<
Ga 4,4 III, 34, 50, 139, 155, 188, 229
Ga 4,4-5 III, 27, 94
Ga 4,5 III, 156
Ga 4,6 III, 117
Ga 5,18 III, 110
Ga 6,2 II, 462
Ga 6,5 III, 216

LIST DO EFEZJAN
Ef 1,4 II, 469
Ef 1,5 II, 469
Ef 1,5-6 II, 437
Ef 1,11 I, 305
Ef 1,13 III, 106
Ef 1,20-21 II, 233
Ef 2,3 III,211
Ef 2,8 II, 442
Ef 3,17 II, 108
Ef 4,5 I, 122
Ef 4, 9-16 III, 323
Ef 4,10 III, 133,152,321
Ef 4,13 III, 323
Ef 4,17 I, 26
Ef 4,19 III, 266
Ef 4,23 III, 107
Ef 4,29 III, 184
Ef 4,30 III, 87, 264
Ef 5,8 II, 438
Ef 5,14 III, 312
Ef 5,25 III, 282
Ef 5,25-26 III, 277
Ef 5,32 III, 287

LIST DO FILIPIAN
Flp 1,6 II, 455
Flp 1,23 III, 332
<<

Flp 2,5 III, 159
Flp 2,6 III, 39, 120, 136, 159
Flp 2,6-7 III,26,38,46,131, 132,157,162
Flp 2,7 III, 135,140,160, 173
Flp 2,8 III, 34, 49, 136, 216, 231
Flp 2,8-9 III, 25, 48, 50, 55, 168
Flp 2,9 III, 55, 132
Flp 2,9-10 III, 47
Flp 2,13 II,189,261,433; III, 185
Flp 3,3 III, 89
Flp 3,7-8 II, 379
Flp 3,20 III, 108
Flp 3,20-21 III, 46
Flp 3,21 III, 314

LIST DO KOLOSAN
Kol 1,15 III, 35, 39, 53, 67, 187
Kol 1,16 I, 369; II, 234; III, 40, 160
Kol 1,17 III, 40
Kol 1,18 III, 160
Kol 1,19 III, 149
Kol 2,3 III, 38, 52
Kol 2,9 III, 38, 47
Kol 3,1-2 III, 219

1 LIST DO TESALONICZAN
1 Tes 4,3 II, 357
1 Tes 4,17 III, 288, 323

LIST DO TYTUSA
Tt 2,13 III, 37
Tt 3,4 III, 23
Tt 3,5 II, 435; III, 268

LIST DO HEBRAJCZYKÓW
Hbr 1,1 III, 138
Hbr 1,1-2 III, 20
Hbr 1,2 III, 75
Hbr 1,3 II, 185; III, 40, 41, 68, 73, 75, 76
Hbr 1,5 III, 36
Hbr 1,6 III, 22, 42
Hbr 1,9 III, 158
Hbr 2,3-4 I, 29; III, 228
Hbr 2,9 III, 46
1 Tes 5,17 II, 285
1 Tes 5,22 II, 387

2 LIST DO TESALONICZAN
2 Tes 2,13 III, 90
2 Tes 2,16-17 II, 455
2 Tes 3,8-10 II, 383
2 Tes 3,10 II, 396, 397
2 Tes 3,13 II, 396

1 LIST DO TYMOTEUSZA
1 Tm 1,5 II, 344
1 Tm 1,7 II, 380
1 Tm 1,9 II, 375
1 Tm 1,15 III, 225
1 Tm 1,17 I, 73
1 Tm 2,4 II, 463
1 Tm 2,5 III, 144, 171
1 Tm 3,16 III, 45
1 Tm 4 II, 386
1 Tm 4,1-3 II, 371
1 Tm 4,4 II, 34, 323, 371
1 Tm 5,16 II, 386
1 Tm 5,22 II, 386
1 Tm 6,8 II, 390
1 Tm 6,14-15 III, 45
1 Tm 6,14-16 III, 33
1 Tm 6,15 I, 252
1 Tm 6,16 III, 45
1 Tm 6,17-18 II, 372

2 LIST DO TYMOTEUSZA
2 Tm 1,10 III, 294
2 Tm 2,16-18 III, 289
2 Tm 2,5 III, 333
2 Tm 3,16 III, 134

<<

Hbr 10,5 III, 153
Hbr 11,6 II, 347
Hbr 12,15 III, 264
Hbr 13,12 III, 28
Hbr 13,17 II, 379

LIST ŚW. JAKUBA
Jk 1,5 I, 240
Jk 1,6 II, 285
Jk 1,13 II, 468
Jk 1,17 I, 55, 152
Jk 1,18 III, 24
Jk 4,3 II, 284
Jk 5,14-15 III, 274, 276
Jk 5,15 III, 275

Hbr 2,10 III, 154
Hbr 2,11 III, 28
Hbr 2,11-12 III, 140
Hbr 2,14 III, 140
Hbr 2,16 III, 158
Hbr 2,17 III, 166, 171
Hbr 3,1-2 III, 159
Hbr 3,3 III, 159
Hbr 3,4 III, 159
Hbr 3,5-6 III, 27
Hbr 4,13 I, 142, 156, 172
Hbr 4,15 III, 188
Hbr 5,1 III, 277
Hbr 5,7 III, 49
Hbr 6,4-6 III, 267
Hbr 6,6 III, 267
Hbr 9,14 III, 222
Hbr 9,27 III, 289
Hbr 9,28 III, 216

1 J 3,2 II, 149; III, 18
1 J 3,6 III, 264
1 J 3,8 II, 327; III, 139
1 J 3,9 III, 24; III, 265
1 J 3,17 III, 106
1 J 3,24 III, 104
1 J 4,1 II, 452
1 J 4,3 III, 177
1 J 4,10 II, 443; III, 105
1 J 4,13 III, 105
1 J 4,16 II, 453; III, 105
1 J 4,21 II, 346
1 J 5,7 III, 85, 97
1 J 5,20 I, 250; III, 31, 37, 42, 44

LIST ŚW. JUDY
Jud 9 II, 234

APOKALIPSA ŚW. JANA
Ap 2,4 III, 265
Ap 2,7 III, 331

1 LIST ŚW. PIOTRA
1 P 1,3 III, 270
1 P 1,3—4 II, 444
1 P 2,13-14 II, 428
1 P 4,1 III, 50
1 P 5,10 II, 455

2 LIST ŚW. PIOTRA
2 P 1,16 I, 28; III, 134
2 P 1,21 III, 92, 105
2 P 1,4 III, 24
2 P 3,7 III, 343

1 LIST ŚW. JANA
1 J 1,1-2 III, 137
1 J 1,5 I, 113, 164; II, 154
1 J 2,1-2 III, 267
1 J 3,1 III, 24

<<

Ap 3,12 II, 175
Ap 5,9 III, 137
Ap 7,16 II, 177
Ap 10,6 III, 341
Ap 19,13 III, 45, 142
Ap 19,16 III, 45
Ap 20 II, 163
Ap 20,4-5 III, 310
Ap 20,6 II, 176
Ap 20,10 III, 325
Ap 21 II, 177
Ap 21,1 III, 343
Ap 21,2 III, 283
Ap 21,3 III,283
Ap 21,4 III, 303
Ap 21,17 II, 163
Ap 21,23 II, 153
Ap 21,27 II, 425
Ap 22,2 III, 310
Ap 22,5 II, 153
Ap 22,13 II, 55

INDEKS DZIEŁ CYTOWANYCH

Cyfry rzymskie w prawej kolumnie (pogrubione) odsyłają do kolejnych tomów niniejszego przekładu; cyfry arabskie oznaczają numery stron

ALBUMASAR
ALEKSANDER Z AFRODYZJI
ALGAZEL
AMBROŻY Z MEDIOLANU,
Zob. Augustyn, Contra Maximinum
ANZELM Z CANTERBURY

ARYSTOTELES
ATANAZY
AUGUSTYN
AWERROES
AWICEBRON
AWICENNA
BAZYLI WIELKI
BEDA CZCIGODNY
BOECJUSZ
CYCERO MAREK TULIUSZ
CYRYL ALEKSANDRYJSKI
DIDYM Z ALEKSANDRII
DIONIZY AREOPAGITA
GENNADIUS
GRZEGORZ WIELKI
GRZEGORZ Z NYSSY
HIERONIM
HILARY Z POITIERS
JAN DAMASCEŃSKI
LIBER DE CAUSIS
MIKOŁAJ Z DURAZZO
MOJŻESZ MAJMONIDES
MSZAŁ
NEMEZJUSZ Z EMEZY
ORYGENES
PIOTR LOMBARD
PLATON
PORFIRIUSZ
PTOLEMEUSZ
PTOLEMEUSZ (Pseudo-)
SOBORY POWSZECHNE
TEMISTIUSZ
TERTULIAN
VIGILIUS THAPSENSIS
WALERTUSZ MAKSYMUS

ALBUMASAR
Introductorium in astronomiom
I, 4 II, 254, 257

ALEKSANDER Z AFRODYZJI
De intellectu et intellecto (wyd. G. Théry, Kain 1926, Bibliothèque thomiste, 7)
s. 74-77 I, 438
s. 76-77, 82 I, 489

ALGAZEL
Metaphysica (wyd. J.T. Muckle, Algazel's Metaphysics, Toronto 1933)
I, 6 (s. 40-41) I,517
5, 4-5 (s. 186-190) II,426

AMBROŻY Z MEDIOLANU, ZOB. AUGUSTYN, CONTRA MAXIMINUM

ANZELM Z CANTERBURY
De conceptu virginali (PL 158)
1-2 (kol. 434) III, 209

ARYSTOTELES (odnośniki wg wydania bekkera)
Praedicamenta
5 (2a 11—3b 32) III,199
5 (2a 19-b 6) III, 175

5 (4b 9) I, 275
6 (4b 20-25) III, 254
7 (6a 36) I, 274
7 (7b 19-22) I, 207
7 (7b 27-33) I, 173; II, 124
11 (14a 23-25) II, 35

- *A naly tica priora*

II, 2 (53b 26) III, 43

- *Analytica posteriora*

I, 2 (71b 12) II, 105
I, 2 (71b 15-16) II, 105
I, 2 (71b 17) I, 469, 487
I, 10 (76b 3-16) II, 160
I, 32 (88a 20-21) III, 43
II, 1-2 (89b 29-90a 1) II, 145
II, 3 (90b 31-32) 1,21
II, 9 (93b 30) I, 40
II, 15 [=19] (100a 3) I, 493
II, 19 (100a 3-b 5) I, 40; II, 113
II, 19 (100b [= 100a] 3-5) I, 503

- *Topica*

II, 2 (110a 14-22) I, 17
VI, 6 (145a 3—4) III, 324

- *Physica*

I,2 (185a 33-34) I, 186
I,2 (185b 16) III, 255
I,4 (187a 27-29) I, 337
I,4 (187b 7-8) I, 186
I, 8 (191b 15) I, 298
I,9 (192a 16-17) I, 142; II, 200, 290
I,9 (192a 28) I, 517
II, 1 (193a 28-193b 3) III, 163, 165, 179
II, 2 (193b 31-35) III, 254

II, 2 (194b 13) II, 199
II, 3 (195b 25) I, 294
II, 4 (195b 36-196a 3) II, 255
II, 4 (196a 24-b 5) II, 264
II, 5 (196b 17-22) II, 247
II, 5 (196b 27-29) II, 274
II, 7 (198a 25) I, 59
II, 8 (198b 10-199b 33) I, 59
II, 9 (199b 34n) I, 572
II, 9 (200a 15-30) III, 334
III, 1 (201a 10-11) III, 57
III, 1 (202a 7-8) III, 57
III, 3 (202b 18n) I, 506
III, 4 (202b 30-36) I,71
III, 5 (204a 8-206a 8) I, 65, 346, 388, 517
III, 5 (204a 9-11) III, 255
III, 6 (206b 12) I, 183
III, 6 (206b 15) I, 284
IV, 11 (219a 17) I, 345
IV, 11 (219b 1-2) I, 55
IV, 12 (221b 29-30) II, 171
V, 1 (224b 7) I, 402
V, 2 (225b 12) I,388

V, 3 (226b 22) I, 291
VI, 3 (233b 33) I, 291
VI, 3 (234a 24-31) I, 66
VI, 4 (234b 10) I, 42, 44, 45, 402; II, 242
VI, 6 (237b 10) I, 289
VI, 7 (237b 23-238b 22) I, 46, 71
VII, 1 (241b 24-242a 15) I, 42
VII, 1 (242a 15-245b 18) I, 45
VII, 2 (243a 3-5) III, 104
VII, 2 (243a 3-245b 2) II, 190
VII, 2 (243a 4 [=243a 3-245b 2]) I, 293
VII, 2 (243a 3-245b 18) II, 258
VII, 3 (246a 13-14) I, 109
VII, 3 (247a) III, 145

VII, 3 (247a 3-248a 9) I, 224
VII, 3 (247a 23-248a 9) I, 237
VII, 3 (247a 28-248b 28) II, 241
VII, 3 (247b 23-24) I, 25, 404
VII, 3 (248a ln) I, 431
VII, 4 (249b 23-26) III, 124, 166
VIII, 1 (250b 1 l-252b 6) I, 47
VIII, 1 (250b 24-26) I, 140
VIII, 1 (251a 31-32) II, 40
VIII, 1 (251b 12-28) I, 56
VIII, 4 (254b 7-256a 3) I, 24
VIII, 4 (255a 33-b 5) I, 480
VIII, 4 (255b 2) I, 475
VIII, 4 (255b 35-256a 1) II, 69
VIII, 5 (256a 4-21) I, 46
VIII, 5 (256a 4-b 3) I, 456
VIII, 5 (256a 13) 1,38
VIII, 5 (256a 21-b 3) I, 46
VIII, 5-6 (256b 3-259b 31) I, 47
VIII, 5 (257a 25-27) I, 382
VIII, 5 (257a 33-b 13) I, 44, 388, 428, 446
VIII, 5 (258a 5-8) I, 52
VIII, 6 (259b 3-20) I, 587
VIII, 6 (258b 13-259a 8) I, 56; II, 455
VIII, 6 (259b 32-260a 19) II, 183, 241
VIII, 7-9 (260a 20-266a 9) I, 117
VIII, 7 (261a 13) I, 367
VIII, 7 (261a 27-b 7) II, 238
VIII, 7 (261a 32) I, 559
VIII, 8 (261b 27-262b 8) II, 239
VIII, 9 (265a 28-265b 16) I, 72
VIII, 9 (265b 22-23) I, 140
VIII, 10 (266a 25) I, 293
VIII, 10 (266a 25n) I, 421

- De cáelo (De cáelo et mundo)

I, 3 (269b 31-32) III, 139

I, 3 (270a 22-b 16) III, 316

I, 5-7 (271b l-276a 17) I, 64, 65, 517
I, 8 (277a 27-30) II, 81
I, 11 (281a 1-27) I, 200
I, 3 [=12] (281b 18-282a 4) I, 69
II, 2 (285a 30) I, 457
II, 3 (286a 17-18) III, 171
II, 4 (286b 10-287b 21) III, 316
II, 8 (290a 32) I, 433
II, 12 (291b 24-28) I, 28; II, 124

- De generatione et corruptione

I, 10 (328a 25-26) III, 164
II, 10 (336a 31-32) II, 218
II, 10 (336b 30-31) II, 174
II, 10 (336b 31-34) III, 302
II, 11 (338b 11-19) III, 304

- Meteorologica

IV, 3 (380a 14-15) I, 110, 268

- De anima

I, 1 (402b 21-22) II, 160
I, 1 (403a 10) I, 433
I, 2 (403b 32-404a 15) I, 389
I, 2 (404b 10) I, 543
I, 2 (404b 15) I, 391
I, 3 (407a 10-18) I, 595
I, 3 (407b 22) I, 372, 462
I, 4 (407b 31) I, 444
I, 4 (408a 17n) I, 444
I, 4 (408b 14) I, 463
I, 4 (408b 18) I, 510
I, 4 (408b 22) I, 510
I, 4 (408b 24) I, 514
I, 4 (408b 26n) I, 520
I, 5 (410b 4-7) I, 142, 172

I, 5 (411b 15) I, 456
II, 1 (412a 7-11) II, 181
II, 1 (412a 8-9) III, 296
II, 1 (421a [=412a] 23) I, 426
II, 1 (412a 27-28) I, 436, 438, 465; III, 190
II, 1 (412b 4) I, 436
II, 1 (412b 5-6) I, 465
II, 1 (412b 21-22) III, 144, 171
II, 1 (412b 25-27) I, 555
II, 1 (413a 7) I, 436
II, 1 (413a 8) 1,411
II, 2 (413a 2On) I, 427
II, 2 (413a 22-25) I, 248
II, 2 (413b 3) I, 463
II, 2 (413b 24) I, 437
II, 2 (413b 24-27) I, 541
II, 2 (413b 26-27) I, 437, 522

II, 2 (414a 4n)	I, 423
II, 2 (414a 13)	I, 495
II, 3 (414a 32)	I, 437
II, 3 (414b 19)	I, 457
II, 3 (415a 9)	I, 458
II, 4 (415b 10)	I, 553
II, 4 (415b 12-13)	I, 248
II, 4 (415b 13)	II, 313
II, 4 (416a 14)	I, 441
II, 4 (416a 16-17)	III, 305
II, 5 (416b 33n)	I,412
II, 9 (421a 23, 26)	I, 470
II, 9 (421a 26)	II, 245
II, 12 (424a 16)	I, 440
II, 12 (424a 27n)	I, 455
III, 2 (425b 12n)	I, 448
III, 2 (425b 27)	I, 505
III, 3 (427a 21-26)	II, 243,244, 251
III, 3 (427a 22)	I, 447
III, 3 (427a 25)	II, 243
III 3 (427b 11-12)	III, 246
III 3 (429a 2)	I, 425, 449, 465
III 4 (429a 9-b 5)	II, 165
III 4 (429a 10)	I, 434, 438, 441,442, 467
III 4-5 (429a 12-430a 9)	I, 427
III 4 (429a 13)	I, 429, 430, 468
III 4 (429a 13-14)	I, 440
III 4 (429a 13-18)	I, 503
III 4 (429a 18-22)	I, 472
III 4 (429a 18—b 5)	I, 503
III 4 (429a 18—b 31)	I, 439
III 4-5 (429a 18-430a 19)	I, 420; II, 131
III 4 (429a 22-24)	I, 503
III 4 (429a 23)	I,423,438,441, 464, 474, 592
III 4 (429a 24)	I,449
III 4 (429a 24-25)	II, 353
III 4 (429a 24-29)	III, 185
III 4 (429a 27)	I, 472, 480
III 4 (429a 28-29)	I, 435
III 4 (429a 29-b 4)	I, 440
III 4 (429b 3-4)	I, 184
III 4(429b 5)	I, 503
III 4 (429b 5-9)	I, 480, 481
III 4(429b 7)	I, 433, 475
III 4 (429b 10-22)	II, 160
III 4 (429b 29)	II, 131
III 4 (429b 31)	I, 505
III 4 (430a 2)	I, 440; II, 131
III 4 (430a 3)	I, 505, 521, 588, 594, 595
III 5 (430a 10-15)	I, 501
III 5 (430a 12-13)	I, 496
III 5 (430a 13)	I, 432, 489, 499, 585
III 5 (430a 15)	I, 383, 500; II, 120, 127

III 5 (430a 15-17)	I,422, 492, 501; II, 121, 153
III 5 (430a 18)	I, 471,503,504
III 5 (430a 18, 23)	I, 528
III 5 (430a 20)	I, 504
III, 5 (430a 21)	I, 505
III, 5 (430a 22)	I, 506
III, 4 [=5] (430a 22-23)	I, 506, 507
III, 5 (430a 23)	I, 514, 541
III, 5 (430a 24)	I, 426, 466, 514
III, 6 (430a 26-b 6)	I, 158
III, 6 (430b 22-26)	I, 193
III, 6 (430b 27-31)	I, 159
III, 7 (431a 6)	I, 45, 526
III, 7 (431a 14)	I, 449, 480
III, 7 (431a 17)	I, 433, 473
III, 7 (413a [=43la] 17)	I, 514
III, 8 (431b 29-30)	III, 68
III, 8 (432a 6)	I, 473
III, 9 (432b 5-6)	II, 246
III, 9 (432b 6)	I, 429
III, 10 (433a 9)	I, 462
III, 10 (433a 22)	I, 268
III, 10 (433a 27-29)	II, 246
III, 11 (434a 17)	I, 428
III, 13 (435a 11-b 4)	III, 316
- *De memoria et reminiscentia*	
I (450a 9-25)	I, 519
I (450a 12)	I, 427, 478
- *De somno et vigilia [De insomniis]*	
2 (459b 29)	II, 309
2 (460a 6-9)	II, 309
- *De somno et vigilia [De divinatione per somnum]*	
2 (463b 23-28)	II, 256
- *Historia animaliiim*	
V, 8 (542a 19-20)	II, 250
- *De partibus animalium*	
I, 5 (644b 32-34)	I, 28
- *De motu animalium*	
10 (703a 14)	I, 461
- *De generatione animalium*	
I (725a 1-3)	III, 305
I, 20-21 (729a-b)	III, 193
II, 2 (735a 30-31)	III, 195
II, 2 (736a 8-9)	III, 195
II, 3 (736b 3)	I, 296, 551
II, 3 (736b 28)	I, 556
II, 4 (737a 8-33)	III, 193

II (745a 5) III, 305

- *Metaphysica*

I, 1 (980a 27-b 25) II, 99
I, 1 (980b 25n) I, 493
I, 1 (981b 28) II, 125
I, 1 (981b 28-29) I, 18, 242; III, 72
I,2 (982a 17-18) I, 17, 306; III, 147
I, 2 (982b 26) I, 224; III, 109
I, 2 (982b 28-983a 7) I, 242
I, 4 (984b 23-27) I, 234; III, 102
I, 4 (985a 7) I, 361
I, 5 (985a [=986a] 13-26) I, 361
I, 5 (986a 22-26) II, 37
I, 6 (987b 7) I, 575
I, 6 (987b 7-20) II, 74, 194
I, 6 (987b 14-18) II, 111
I, 6 (988b 4) I, 575
I,9 (990a 34-99 lb 4) II, 74, 194
I, 9 (990b ln) I, 477, 490; II, 111
II, 1 (993b 9-11) I, 23, 37, 434; II, 126, 156
II, 1 (993b 11-19) II, 139
II, 1 (993b 19-31) I, 18
II, 1 (993b 24-26) III, 131
II, 1 (993b 26-31) I, 53
II, 1 (993b 30-31) I, 164

II, 2 (994a 1-b 31) I, 52, 282; II, 21
III, 3 (998b 21-27) I, 85
III, 4 (1000b 1-9) I, 142
III, 5 (1001b 26-1002b 11) I, 64; III, 254
IV, 1 (1003a 26) III, 72
IV, 3 [=2] (1003b 22-1004a 2) I, 141
IV, 2 (1003b 24-32) III, 177
IV, 2 (1004a 12-16) I, 191
IV, 3 (1005a 33-b 1) I, 40
IV, 4 (1008b 31-1009a 5) I, 53
IV, 5 (1009b 12-33) II, 243
IV, 3 [=7] (1012a 23-24) I, 40
VI [=V], 5 (1015b 14-15) I, 62
V, 7 (1017a 19-22) III, 247
IV [=V], 7 (1017a 22-35) II, 39
V, 12 (1019a 15) I, 272
V, 12 (1019b 21-33) I,215,348
V, 15 (1021a 12) I, 164
V, 15 (1021a 30) I, 275
V, 29 (1024b 21-26) III, 137
VI, 3 (1027a 29-b 16) II, 255, 276
VI, 4 (1027b 25-28) I, 158, 161, 205
VII, 7 (1032a 12n) I, 349
VII, 7 (1032a 29) I, 494
VII, 7 (1032b 2n) I, 492
VII, 8 (1033b 19n) I, 283, 490; II, 309
VII, 8 (1033b 25) I, 292

VII, 8 (1033b 26) I, 493
VII, 8 (1033b 33) I, 368
VII, 9 (1034a 13) I, 487
VII, 10 (1035b 3-1036a 12) I, 169
VII, 13 (1038b 8-15) I, 168
VIII, 3 (1043b 32-1044a 2) I, 147, 372, II, 290; III, 124, 146, 166

VIII, 3 (1043b 32n) I, 580
VIII, 4 (1044b 6-8) I, 69
VIII, 6 (1045b 21) I, 459

IX, 8 (1050a 23-b 2) I, 303
IX, 8 (1050a 25) I, 259
IX, 8 (1050a 34) I, 467
IX, 9 (1051a 4-17) I, 110
X, 1 (1052b 18) I, 165
X, 3 (1054b 22-31) I, 59
X, 4 (1055a 33) I, 192
X, 8 (1058a 7-16) I, 191
X, 9 (1058b 1-2) III, 120
X, 10 (1058b 28) I, 557
XI [XII], 3 (1070a 2In) I, 511
XI [XII], 3 (1070a 25) I, 541
XI [XII], 7 (1072a 20n) I, 457
XI [XII], 7 (1072a 23-30) I, 51
XI [XII], 8 (1073a 22n) I, 571, 572
XI [XII], 8 (1074a 15) I, 573
XI [XII], 8 (1074a 15-17) II, 124
XI [XII], 9 (1074b 32-33) I, 190
XI [XII], 9 (1075a 3) I, 594
XI [XII], 10 (1075a 11-15) I, 188, 206, 220, 303; II, 180

- *Ethica Nicomachea*

I, 1 (1094a 2-3) I, 110, 381; II, 26
I, 3 (1094b 23-24) I,21
I, 7 (1098a 2n) I, 463
I, 7 (1098a 3) I, 427
I, 9 (1099b 16-18) III, 221
I, 9 (1099b 18-20) II, 124
I, 9 (1099b 27-28) II, 87
I, 9 (1099b 32-1100a 1) II, 99
I, 10 (1100b 6) II, 136
I, 10 (1100b 11—1101a 21) II, 138
I, 12 (1101b 10-1102a 4) II, 93
I, 13 (1102a 5-7) II, 124
II, 1 (1103b 8n) I, 469
II, 1 (1103b 22-25) II, 247
II, 9 (1109a 24-26) II, 28

III, 1 (1110a 2—4) III, 109
III, 1 (1110b 15-17) II, 260; III, 109
III, 1 (1110b 28) III, 263, 334
III, 2 (1111b 23) I, 384
III, 4 [=2] (1111b 26-27) I, 224

III, 3 (1112b 27-28) II, 392
III, 5 (1113b 16-17) II, 28
III, 5 (1114a 32-b 1) III, 337
IV, 1 (1120a 23-26) I, 239
IV, 13 [=7] (1127a 23-28) I, 240
IV, 9 (1128b 23-24) II, 387
V, 1 (1130a 3) I, 314
V, 11 (1138a 4n) I, 318
VI, 2 (1139a 26-31) I, 160, 161
VI, 4 (1140a 9-10) I, 238, 306
VI, 5 (1140b 4-6, 20) I, 239
VI, 6 (1141a 7-8) II, 119
VI, 7 (1141a 9-19) II, 125
VI, 7 (1141a 19-20) II, 125
VI, 10 [=8] (1142a 31-32) I, 240
VI, 13 (1145a 5-6) II,99
VII, 3 (1146b 35-1147a 4) II, 246
VII, 3 (1147a 1) I, 428
VII, 3 (1147a 25-b 5) II, 246
VII, 8 (1151a 6-17) III, 334
VII, 14 (1154b 26) I, 233, 520
VIII, 1 (1155a 16-22) III, 221
VIII, 5 (1157b 28) I, 520
VIII, 5 (1157b 33^10) III, 221
VIII, 6 (1158a 10-14) II, 366
VIII, 7 (1158b 30-1159a 10) III, 221
VIII, 11 (1161b 4-5) II, 227; III, 285
IX, 4 (1166a 3) III, 106
IX, 4 (1166a 30-31) III, 106
X, 4 (1174b 23) I, 522
X, 4 (1174b 31-33) I, 229; II, 82, 87
X, 7 (1177a 12—b 26) I, 250; II, 125, 140

X, 7 (1177a 19-21) II, 81
X, 7 (1177a 26) I, 520
X, 7(1177a 27-b 1) II, 177
X, 7(1177b 31-34) I, 27
X, 8 (1179a 22-30) II, 264
X, 8(1179a 31-32) II, 125

- *Magna morałia [Liber de bona fortuna]*

II, 8 (1207a 35-b 1) II, 269

- *Ethica Eudemica [Liber de bona fortuna]*

VIII, 7 (1248a 17-32) II, 263

- *Politica*

I, 1 (1252a 31-34) II, 235
I, 2 (1253b 25-33) III, 285
I, 2 (1254b 10-13) II, 68

- *Rhetorica*

II, 4 (1382a4-7) II, 250
II, 4 (1382a 4n) I,428

ATANAZY (Pseudo-)

- *Symbolum Quicumque* III, 118, 184

AUGUSTYN

- Confessiones (PL 32)
XII, 25, 35 (kol. 840) II, 133

- *Contra Faustum* (PL 42)

XXVI, 3 (kol. 480) II, 303

- *Contra Maximinum* (PL 42)

II, 13 (kol. 770) II, 92

- *De baptismo contra Donatistas* (PL 43)

IV, 22 (kol. 173) III, 272

- *De civitate Dei* (PL 41)
IV, 11 (kol. 123) II, 243
V, 1 (kol. 141) II, 276
V, 6 (kol. 146) II, 245
V, 8 (kol. 148) II, 243
V, 9 (kol. 148-152) II, 278
VIII, 14 (kol. 238-239) I, 567
VIII, 14-17 (kol. 238-242) II, 327
VIII, 16 (kol. 241) I, 567
VIII, 23 (kol. 247-248) II, 314
IX, 3 (kol. 257-258) II, 327
X, 11 (kol. 289) II, 323
X, 11 (kol. 290) II, 320
X, 30 (kol. 310) II, 175
XII, 13 (kol. 361) III, 303, 304
XII, 13 (kol. 361-362) III, 303
XIX, 13 (kol. 640) II, 374
XX, 7 (kol. 667) III, 309

- *De doctrina Christiana* (PL 34)

I, 32 (kol. 32) I, 316

- *De Genesi ad litteram* (PL 34)

I, XV (kol. 257) III, 102
II, VIII, 16-19 (kol. 269-270) II, 167
II, XVIII (kol. 280) I, 32
IV, XII, 22 (kol. 304) II, 185

- *De haeresibus* (PL 42)

1 (kol. 25-26) I, 365
5 (kol. 26) II, 367
8 (kol. 27) II, 91; III, 25, 132
9-10 (kol. 27-28) III, 239
10 (kol. 27) III, 25, 132
11 (kol. 28) II,415; III, 138
14 (kol. 28) I, 361
21-22 (kol. 28-29) I, 361

22 (kol. 29) II,415

26 (kol. 30) II, 453
38 (kol. 32) II, 458; III, 267
40 (kol. 32) II, 372
41 (kol. 33) III, 29
43 (kol. 33) III, 148
43 (kol. 34) II, 175
44 (kol. 34) III, 25, 132
45 (kol. 34) III, 25, 132
46 (kol. 34) II, 34, 206, 323, 452
46 (kol. 34-35) II, 52
46 (kol. 34-38) I, 361, 543
46 (kol. 37-38) III, 133
49 (kol. 39) III, 35, 88, 143
51 (kol. 39) III, 88
52 (kol. 39) III, 88, 95
54 (kol. 40) III, 35
55 (kol. 40) III, 141, 146
69 (kol. 44) III, 242
70 (kol. 44) II, 251
82 (kol. 45) III, 264
83 (kol. 46) III, 201
88 (kol. 47) II, 432, 436, 442, 456, 459, 465
88 (kol. 48) III, 201

- *De natura et origine animae* (PL 44)

IV, 4 (kol. 527) I, 264

- *De Trinitate* (PL 42)

III, III, 8 (kol. 872) II, 295
III, IV, 9 (kol. 873) II, 295, 240
V, IV, 5 (kol. 913) I, 81
V, XIV, 15 (kol. 920-921) III, 119
VI, VIII, 9 (kol. 929) I, 123
IX, III, 3 (kol. 963) II, 129
IX, VII, 12 (kol. 967) II, 133

X, VII, 9-10 (kol. 978-979) II, 130
X, IX, 12 (kol. 980) II, 130
XII, II, 2 (kol. 999) II, 133
XV, XVI, 26 (kol. 1079) II, 169
XV, XX-XXIII, 38-43 (kol. 1087-1091) III, 119
XV, XXVI-XXVII, 45-50 (kol. 1092-1097) III, 119

- *De vera religione* (PL 34)

XXXI, 57 (kol. 147-148) II, 133

- *Enarrationes in Psalmos* (PL 36)

Ps 11 (kol. 138) II, 134

- *Enchiridion* (PL 40)

58 (kol. 260) I, 458

- *Epistula 31* (PL 33)

1 (kol. 121) II, 286

- *Liber octoginta trium quaestionum* (PL 40)
XLVI (kol. 30) I, 149

- *Soliloquia* (PL 32)

I, VIII, 15 (kol. 877) II, 135
I, XV, 27 (PL 32, 883) II, 133
II, XIX, 33 (PL 32, 901) II, 134

- *Super Evangelium Ioannis* III, 119

AWERROES

- *Physica [Commentarium magnum in Aristotelis Physica] (w: Aristotelis Opera cum Averrois Cordubensis commentariis,* Venetiis 1562, t. 4)
II, 75 (f. 75v-76r) I, 53
VIII, 46 (f. 387va) I, 494

- *De anima [Commentarium magnum in Aristotelis De anima]* (wyd. F.S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953)
II, 7 (s. 138) I, 436

II, 21 (s. 159-160) I, 437
II, 21 (s. 160) I, 437
III, 5 (passim) I, 436
III, 5 (s. 387-389) I, 421
III, 5 (s. 393-394) I, 438
III, 5 (s. 393-395) II, 113
III, 5 (s. 401) I, 422
III, 5 (s. 404-405) I, 422, 464
III, 5 (s. 404-411) I, 481
III, 5 (s. 405) I, 430
III, 5 (s. 406-407) I,462
III, 5 (s. 410) I, 435
III, 5 I,448, 471,474
III, 6-7 I, 426
III, 14 (s. 430) I, 439
III, 14 (s. 430-431) II, 113
III, 18 (s. 438) I, 502
III, 19 (s. 443) I, 486, 504
III, 20 (s. 450) I, 435
III, 20 I, 426, 466, 470
III, 25 (s. 463) I, 194
III, 33 I, 426
III, 36 (s. 481-499) II, 113
III, 36 (s. 487) II, 126
III, 36 (s. 491—492) II, 109
III, 36 (s. 495^198) II, 118
III, 36 (s. 499) I, 435
III, 36 (s. 499-501) II, 119
III, 36 I, 432

- *Metaphysica [Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica]* (w: *Aristotelis Opera cum Averrois Cordubensis commentariis,* Venetiis 1562, t. 8)
II, 1 (f. 29ra) II, 127

VII, 34 (f. 184rb-185rb) III, 296
XII [XI (XII)], 36 I, 486
XI [XII], 41 (f. 324va) I, 69

XI [XII], 41 (f. 325ra) I, 93
XI [XII], 52 II, 206

AWICEBRON

- *Fons vitae*
II, 9-10 II, 195

AWICENNA

- *De anima [Liber de anima seu sextus de naturalibus]* (wyd. S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden 1968)
IV, 4 (s. 61-65) II, 308
IV, 4 (s. 65-66) II, 308
V, 5-6 I, 489
V, 6 I, 476
V, 6 I, 478

- *Metaphysica [Liber de philosophia prima sive scientia divina]* (wyd. S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden 1980)
VI, 2 (s. 300-306) I, 517
VI, 5 (s. 341-343) I, 239
VIII, 6 (s. 413) I, 161
IX, 4 (s. 445) I, 239
IX, 4 (s. 445, 481-482) III, 36
IX, 4 (s. 481-482) I, 365, 588
IX, 5 (s. 488-194) I, 493
IX, 5 (s. 489-490) II, 194, 309
X, 1 (s. 522-530) II, 257
X, 1 (s. 523-529) II, 255

- *Sufficientia* (wyd. Venetiis 1508)
II, 1 (f. 24rb) I, 24

BAZYLI WIELKI

- *Homiliae in Hexaemeron* (PG 29)
I, 5 (kol. 14) I, 291

BEDA CZCIGODNY

- *In Lucae Evangelium expositio* (PL 92)
I, 3 (kol. 358) III, 241

BOECJUSZ

- *De arithmetica* (PL 63)
I, 2 (kol. 1083 B) II, 293

- *De consolatione philosophiae* (PL 63)
I, proza 4 (kol. 625 A) II, 206
III, proza 2 (kol. 724 A) I, 251; II, 177
III, proza 2 (kol. 724 A-728 A) I, 256
III, proza 12 (kol. 779 A) II, 240
IV, proza 6 (kol. 815 A) II, 275
V, metrum 4 (kol. 851 A-B) II, 244

- *De duabus naturis [Contra Eutychen et Nestorium]* (PL 64)

III (kol. 1343-1344) III, 58, 174

- *De Trinitate* (PL 64)

II (kol. 1250) I, 596
II (kol. 1250 A) I,21
II (kol. 1250 B-C) I, 79
II (kol. 1250 D) II, 74
VI (kol. 1255) III, 129

CYCERO MAREK TULIUSZ

- *De inventione rhetorica*
II, 55 [166] II, 92

CYRYL ALEKSANDRYJSKI

- *Epistula III ad Nestorium* (PG 77)
10 (kol. 117) III, 118
Anathem. 2 (kol. 120) III, 175
Anathem. 4 (kol. 120) III, 176
Anathem. «(kol. 121) III, 176

DIDYM Z ALEKSANDRII

- *De Spiritu Sancto* (PL 23)
37 (kol. 141) III, 118

DIONIZY AREOPAGITA (Pseudo-)
- *De caelesti hierarchia* (PG 3)
II, 3 (kol. 140 C-141 C) I, 99
III, 2 (kol. 165 B; PL 122, 1045 B) II, 64
IV, 1 (kol. 177 D) I, 89
IV, 2 (kol. 180 B; PL 122, 1047 A) II, 240
VII, 1 (kol. 205 B-C) II, 229
VII, 1 (kol. 205 C-D; PL 122, 1050 C) II, 229
VII, 1 (kol. 205 D; PL 122, 1051 A) II, 229
VII, 2 (kol. 208 C-209 A; PL 122, 1051
D-1052 A) II, 228
VII, 3 (kol. 209 A; PL 122, 1052 A) II, 228
VIII, 1 (kol. 237 C; PL 122, 1053 D) II, 230
VIII, 1 (kol. 237 D-240 A; PL 122, 1054 A) II, 231
VIII, 1 (kol. 240 A; PL 122, 1054 B) II, 231
VIII, 1 (kol. 240 B; PL 122, 1054 C) II, 230
IX, 1 (kol. 257 B; PL 122, 1056 A) II, 232
IX, 2 (kol. 257 C-260 A; PL 122, 1056 B-C) II, 233
IX, 2 (kol. 260 B; PL 122, 1057 A) II, 232
X, [1-2] (kol. 230 [=271-274]) I, 581
De divinis nominibus
[=*De caelesti hierarchia] XII, [2] (kol. 291)* I, 591
XIV (kol. 322) I, 576

- *De divinis nominibus* (PG 3)

I, 5 (kol. 593 B-C) I, 99
II, 5 (kol. 644A-B) I, 89
IV, 1 (kol. 693 B-696 A) II, 60
IV, [1] (kol. 694) I, 391,406, 571
IV, [1] (kol. 695) I, 595
IV, 3 (kol. 697 A) II, 60

IV, 4 (kol. 700 A) II, 240
IV, 7 (kol. 704 B; PL 122, 1132 D-1133 A) II, 26
IV, 10 (kol. 708 B) I, 234; III, 102
IV, 15 (kol. 713 B) I, 230, 231; III, 221
IV, 19 (kol. 716 B-D) II, 34
IV, 20 (kol. 717-721) II, 38
IV, 23 (kol. 724) III, 206

IV, 31 (kol. 732 B-C) II, 38
IV, 32 (kol. 732 D) II, 28
V, 4 (kol. 817 C) I, 95
V, 9 (kol. 824 D) I, 148
VII, 2 (kol. 869 C) I, 138
VII, 2 (kol. 869 B) I, 158
VII, [3] (kol. 871) I, 451
VII, 3 (kol. 872 B) II,291
VIII, 7 (kol. 893 A) I, 241
IX, 7 (kol. 916 A) I, 97

- *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3)

V, 6-7 (kol. 513-516) III, 276

- *De my s tica theo logia* (PG 3)

I, 3 (kol. 1001 A) II, 143

- *Epistula IVad Gaium* (PG 3)

(kol. 1072) III, 169

GENNADIUS

- *De ecclesiasticis dogmatibus* (PL 42)
14 (kol. 1216) I, 539
15 (kol. 1216) I,419
16 (kol. 1216) I, 511
16-17 (kol. 1216) I, 522
35 [68] (kol. 1219) II, 405

GRZEGORZ WIELKI

- *Homiliae in Evangelio* (PL 76)
I, hom. 10, 4 (kol. 1112 A) II, 276
I, hom. 11, 1 (kol. 1114-1115) III, 311
II, hom. 34, 8 (kol. 1250 C-D) II, 232
II, hom. 34, 8-10 (kol. 1250 C-1252 B) II, 233
II, hom. 34, 8 (kol. 1250 D) II, 232
II, hom. 34, 10 (kol. 1251 C) II, 231
II, hom. 34, 10 (kol. 1251 C-D) II, 231

- *Libri dialogorum* (PL 66 [*Vita sancti Benedicti*]; PL 77)
II,31 (PL 66, 190 D) II, 310
IV, 6 (PL 77, 329 B) II, 240
IV, 33 (PL 77, 376 B) II, 166

- *Moralia in lob* (PL 75-76)

III, 9 (PL 75, 607) I, 361
VI, 37 (PL 75, 761) II, 390

XIV, 56 (PL 75, 1077-1079) III, 313
XVI, 10 (PL 75, 1127 B) II, 289
XXIV, 20 (PL 76, 314 B) II, 240

- *Registrum epistularum,* zob. **MIKOŁAJ Z DURAZZO**

GRZEGORZ Z NYSSY

- *De creatione hominis* (PL 67)
XXX (kol. 398 A-B) I, 552
XXX (kol. 398 B) I, 552
XXX (kol. 398 B-C) I, 553
XXX (kol. 399 A) I, 553
XXX (kol. 399 C) I, 553
XXX (kol. 400 A) I, 554

HIERONIM

- *Adversus Iovinianum* (PL 23)
I, 3 (kol. 214 B) II, 164, 405

- *Contra Yigilantium* (PL 23)

14 (kol. 366) II, 380

HILARY Z POITIERS

- *De synodis* (PL 10)
17-18 (kol. 493-495) III, 53
58 (kol. 510) I, 305

- *De Trinitate* (PL 10)

I, 37 (kol. 48 D) I, 20

II, 10-11 (kol. 58 C-59A) I, 33
VII, 11 (kol. 208 B) I, 79

JAN DAMASCEŃSKI

- *De fide orthodoxa* (PG 94)
I, 3 (kol. 795 C-D) I, 53
I, 9 (kol. 836 B-837 A) I, 38
II, 3 (kol. 874) I, 298
II, 7 [XXI, 10] (kol. 893 B-C) II, 256
II, 7 [XXI, 10] (kol. 893 C) II, 245
II, 30 [XLIV, 1] (kol. 972 A) II, 265
III, 3 [XLVII, 6] (kol. 993) III, 175

LIBER DE CAUSIS

II, 22 II, 170
VII [VIII], 74 I, 589
VIII [IX], 91 I, 90
IX [X], 92 I, 593
IX [X], 92-93 I, 591
XXII [XXIII], 172 II, 187

MIKOŁAJ Z DURAZZO

- *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum* (PG 140)

110 (kol. 524) III, 260

MOJŻESZ MAJMONIDES

- *Dux perplexorum* (wyd. Parisiis 1520)

I, 73 — II, 185, 193, 195
II, 7 (f. 43r-v) — I, 576
III, 26 [25] (f. 88r-v) — II, 294

MSZAŁ

prefacja o Narodzeniu Pańskim — III, 221

NEMEZJUSZ Z EMEZY (Pseudo-Grzegorz z Nyssy)

- *De natura hominis* (PG 40)

2 (kol. 560) — I, 511

2 — I, 443
2 — I, 444
2 — I, 548
36 [35] (kol. 745 B-748 A) — II, 287
37 [36] (kol. 749 B-753 A) — II, 211
43 [41] (kol. 792 B) — II, 210
44 [42] (kol. 793 A-796 A) — II, 218
44 [42] (kol. 796 C-797 A) — II, 217
44 [42] (kol. 813 B-814 B) — II, 265

ORYGENES

- *Péri archon [De principiis]* (PG 11)

I, 6 (kol. 170) — I, 571
II, 3 — II, 175
II, 6, 6-9 (kol. 222) — III, 148
II, 8 (kol. 224-225) — III, 148
II, 9 (kol. 226) — I, 528
II, 9 (kol. 230) — I, 369, 582
II, 10, 3 (kol. 235-236) — III,313
III, 1,19 (kol. 292-293) — II, 262
III, 6, 4 (kol. 337-338) — III, 313
III, 6, 6 (kol. 338-340) — III, 313

PIOTR LOMBARD

- *Glossa [Commentaria] in Psalmos* (PL 191)

Ps 11 (kol. 155 A) — II, 134

- *Sententiarum libri quatuor* (PL 192)

III, d. 6, r. 2 (kol. 768) — III, 173
III, d. 6, r. 4-6 (kol. 769-770) — III, 170

PLATON

- *Alcibiades*

129 E-130 C — I,411

- *Phaedo*

48 (99 E) — I, 143

49 (100 D-E) — I, 143
105 E — I, 522
106 B — I, 522

- *Phaedrus*

24 (245 C) I, 44
245 C-246 A I, 523
24 D [=245 D] I,414
246 A I, 528
248-249B I, 528

- *Philebus*

34 A I, 523

- *Republica*

V (449 D) II, 367

- *Theaetetus*

160 C I, 523

- *Timaeus*

18C-D II, 367
XIII (41 A-B) I, 68
42 B-C I, 528
43 C I, 523
69 C-71A I,415,418

PORFIRIUSZ

- *Isagoge* (wyd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, Aristóteles Latinus, I, 6-7)
VI, 21-22 (s. 12) III, 209

PTOLEMEUSZ

- *Tetrabiblos* [*Quadripartitum]*
1,3 II, 257

PTOLEMEUSZ (Pseudo-)
- Centilogium
1 II, 257
8; 7; 1 II, 252
38 II, 245

SOBORY POWSZECHNE *(Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I. D. Mansi, t. II-XI, Florentiae 1759-1765)
- Sobór Nicejski III, 126

- Sobór Konstantynopolitański I

Symbol wiary (t. III, kol. 566) III, 126

- Sobór Efeski, zob. także Cyryl Aleksandryjski

List papieża Feliksa (t. IV, kol. 1187) III, 177

- Sobór Chalcedoński, zob. także Cyryl Aleksandryjski

(t. VII, kol. 114) III, 126
(t. VII, kol. 115) III, 162, 172

- Sobór Konstantynopolitański II

(t. IX, kol. 183) III, 119

- Sobór Konstantynopolitański III

(t. XI, kol. 349-360) III, 167

TEMISTIUSZ

- *De anima*

III, 51 II, 126

TERTULIAN

- *De anima*

9 (PL 2, 659) I, 389

VIGILIUS THAPSENSIS (Pseudo-Augustyn)

- *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* (PL 42)

XII (kol. 1166-1167) III, 184

WALERTUSZ MAKSYMUS

- *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*

I, 1 II, 451

l, 7 II, 451

II, 1,4 II, 366